

# 曾我量深の「往生と成仏」論について

——その影響としての鈴木大拙——

藤原智

## はじめに

浄土真宗、とりわけ大谷派の教学史において、特筆すべき事柄として、清沢満之（一八六三～一九〇三、以下清沢）を初代学監とする真宗大学（現・大谷大学）の東京移転開校（明治三四年〔一九〇一〕）が挙げられよう。ここに

に学び、後の真宗教学に大きな影響を及ぼしていく金子大榮（一八八一～一九七六、以下金子）は、晩年に清沢に始まる大谷大学の学風というものを「自己中心」と「現在安住」という二点で押さえていく。特に後者の「現在安住」について金子は、「この世を超越した浄土」、「未来の浄土」というものこそ、現在に光を与え安住せしめるものなのだ、として往生浄土の思想を積極的に了解していく。そこに対置されているのは、「この世などはど

うでもいい、極楽へ行けばけっこうだ」といった現在の救済と切り離された浄土理解であり、そういうものは現にあるが「古い思想」だとして金子は拒否をする。<sup>(1)</sup>このように現在の自己に立場を置いて思索を展開するところに、清沢の流れを汲む者たちの特徴があるのだと金子は主張しているのである。

さて、本稿ではこの金子と親密かつ思想的影響を及ぼしあう関係にあり、清沢を師と仰ぐ曾我量深（二八七五～一九七一、以下曾我）が、多く「往生と成仏」というテーマで語った内容（以下一括して「往生と成仏」論文と記す）を検討する。この「往生と成仏」論は、曾我の様々な思索の中でも特に大きな影響と波紋を起したものである。しかし、その影響の大きさに比して、曾我がこれを主題として語るのは、実はかなり短い期間である。し

かも曾我は、自らの所論を「多少お聖教のお言葉を拡大して解釈しておるもの」だと言う。そうして「如来の思召しと、また御開山聖人の本當の思召し」を案じるとして語られた「往生と成仏」論は、しかしながら「未完成の話」「大それたこと」だとして、いよいよさらに考えていかなければならないと曾我は訴えていくのである。

この曾我の言葉を聞いた後世の者がすべきことは、未完成とされた曾我の言葉を金科玉条にすることではなく、またそれが親鸞（一一七三―一二六二）の言葉と合致するかどうか（もちろんそれは重要であるが）を単純に論じることでもない。そうではなく、拡大解釈とも言われる思索をあえて行う曾我の切実な問題意識を問うことである。そこには「今日やはり茨の道を切り開いていくという覚悟をしなくてはなりません。（中略）それをしなければ眞宗は滅亡します。」と言われる曾我の強い覚悟がある。その上で曾我の「往生と成仏」論のもつ可能性というものを、この問題を曾我自身がその後どのように展開させて考えたのかまで含めて考察することこそが、曾我の思索の評価への建設的な議論となるであろう。

そこで本稿は、まず曾我が「往生と成仏」論で語っている内容を検討する。この曾我の「往生と成仏」論を受

けて親鸞の往生理解を語るものは多くあるが、曾我の所論自体を詳しく分析したものは多くはない。「往生」という語は、浄土教における救済とは何かという問題と直結するものであり、現代の眞宗教学に大きな影響を与えた曾我の所論への検討は、十分になされねばならない。そして次に、拡大解釈という思索を曾我がなぜ敢えて行ったのか、曾我の内的必然性を考えたい。しかし、これについて曾我は明言していないので、あくまで推論である。その上で最後に、未完成と言われた「往生と成仏」論が、その後に曾我自身の中で何らかの形で展開したのかどうか、簡単にではあるが検討していきたい。

#### 一 曾我量深の「往生と成仏」論の検討

本稿が問題にする「往生と成仏」論とは、その二つの関係を「往生は心にあり、成仏は身にあり」という定型句、もしくはそれに類する表現で押さえることのできる曾我の所論を指す。この言葉を語った最初の記録は、私見によれば、昭和四十一年（一九六六）五月十五日に高倉会館で行われた「すでにこの道あり 第三講」という講演録である。ただし、この「往生と成仏」論が主題として語られるのは翌年以降である。昭和四十二年四月十

一日には「自分はこの頃、自分でいろいろハッキリしてきましたことはですね、往生ということとそれから成仏ということです。」<sup>(11)</sup>と語っており、曾我の「往生と成仏」論は昭和四十一年から四十二年初頭に一応の完成があったのだと考えられる。そして昭和四十二年度はこの「往生と成仏」論が非常に多く語られるのであるが、昭和四十三年七月の真宗大谷派安居本講<sup>(12)</sup>あたりを境に、このテーマが語られることは比較的減少していく。もちろんそれは、曾我がその所論を捨てたということを意味するわけではないが、「往生と成仏」論は曾我晩年の九十二歳から九十三歳頃に特徴的な論なのである。

### 1 「往生即成仏」という問題

では、曾我の「往生と成仏」論の検討に移りたい。曾我の問題提起には、一つの前提がある。それは、親鸞の往生理解について、浄土真宗の宗学の中で「往生即成仏<sup>(13)</sup>」という一つの決まった考え方が昔からあることである。

それを簡単に言えば次のようなものである。一般浄土教では、この命を終えて浄土に往生し、そこで阿弥陀仏に会うことよって、障碍なく不退に仏道の修習に励む

ことができ、やがて必ず覚りを証するとされる<sup>(14)</sup>。それに對し親鸞は、現在に信心を獲得すれば、その時点で必ず覚りに至るといふ浄土での地位(正定業・不退転)<sup>(15)</sup>につき、この命を終える時に覚りを証するとした<sup>(16)</sup>。そのことを従来の宗学は、「命終に往生しやがて成仏する」のではなく、「命終に往生すると即時に成仏する」(「往生即成仏」と理解し、そこに親鸞の独自性があるとするのである)。

このような理解に對し、曾我は「往生即成仏」であるならば往生の意味がなくなるのだと考え、次のような問題提起をする。

はじめから往生即成仏ということであるとすると、往生という意味がはっきりしないことになる。だからして、どうしても往生と成仏というものをやっばりとにかく二応分けて考える必要があるはしないかと、こういう具合に私は前からそういう疑問をもっておるのであります<sup>(17)</sup>、

そこで往生と成仏との関係を示すものとして、曾我は「安樂仏国に生ずるは 畢竟成仏の道路にて 無上の方便なりければ 諸仏浄土をすすめけり<sup>(18)</sup>」という『高僧和讃』曇鸞章の言葉に注目する。そして次のように言う。

畢竟というのは最後の到達点を畢竟という。つまり往生の最後の到達点は成仏である、それで畢竟成仏……。(中略)

これがつまり十方衆生を成仏せしめんがために、まず往生という道を開いた。そうすると往生の最後の到達点がすなわち成仏である。こういうのが往生——成仏の本当の考えであると、こう思うのでございます。

それでだんだん私は考えてみる。だんだん考えてみると、つまり成仏は、これは未来だろうと。成仏は未来に違いない。それに対して、往生は現在である。(中略)

往生も成仏もみな未来ならばですね、一向、往生ということの意味がないですね。そうじゃないかと私は思うんです。成仏ということはないと、ただ往生だけの教えであればですね、それは未来往生も意味がある。けれども成仏ということが最後の本当の目的であるならば、往生というものは現在に往生しなくてはならない。<sup>(19)</sup>

「安楽仏国に生ずるは、畢竟成仏の道路」という親鸞の言葉をもとに曾我は、成仏は到達点であり、それへの

道中として往生ということがあるのでと了解する。そして、もし成仏ということがないのであれば往生は未来でも構わないが、成仏を未来に置く以上、そのための道路である往生は現在にしなければならぬ、と曾我は主張するのである。このような「往生即成仏」という宗字の一つの決まった型への問い直しは、曾我の問題提起であった。

## 2 曾我の「即得往生」理解

では往生が現在にあるとはどういうことか。これを究明するため、曾我は『大無量寿経』の本願成就文にある「願生彼国、即得往生、住不退転(かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住す)」<sup>(20)</sup>の教説に向かう。本願成就文と呼ばれるこの文は、阿弥陀仏が衆生を救済しようとしてた誓願が、実際にどのように成就されるのかを釈尊が説いた文であり、最も重要な文である。曾我は、この「即得往生」を説明するものとしてしばしば次の文を示す。それは親鸞『教行信証』信巻の横超断四流釈に引かれる『大無量寿経』の「必得超絶去、往生安養国」<sup>(21)</sup>の文、そして続けて引かれる唐の善導(六一三〜六八二)の『般舟讚』の「欣えばすなわち浄土に常に居せり」<sup>(22)</sup>の文と『往生礼讚』の「前念命終、後念即

生」の文である。<sup>(23)</sup>

曾我が特に重視するのが『般舟讚』である。曾我がこの文に言及する際、ほぼ必ず言い添えることとして、親鸞の師である法然(一一三三—一二二二)が『般舟讚』を見ていないということがある。<sup>(25)</sup>つまり、法然と親鸞の違い、換言すれば親鸞思想の独自性がどこにあるかといえ、この『般舟讚』の言葉にある、と曾我は言っていることになる。そして親鸞の手紙(『末灯鈔』第三通)に、この言葉を解釈して「信心の人はその心すでに浄土に居す」と「心」の字を付け加えてあることから、<sup>(26)</sup>眞実信心は常に浄土に居するのだともするのである。<sup>(27)</sup>

このように曾我は「即得往生」の内容を、信心が浄土に居るということとして了解する。ではそれはより具体的にはどのような事態なのか。例えば曾我は次のように言う。

物質主義の世界を娑婆世界という。この物質主義の世界は精神がみんな物質に圧迫されて、精神がもう全く働きを失い、働きを失ったときに、われわれの心というものが物欲の奴隷となる。物の奴隷になる姿を煩惱というんでしょう。(中略)その悩んでおる者をお助け下さるということは、われらに浄土

——「精神世界」というものを与えてくださることである。無限の世界、無限の光の世界——精神世界というのは光の世界、光明世界である。光明世界を私どもに与えて下さる。(中略)自由な世界というもののが与えられるというのですね、煩惱が転じて「功德の宝海」となる。<sup>(28)</sup>

眞実信心を頂いたときに、如来の心の光明をもって照らし護つて下さるというのであります。その心光撰護ということ、すなわち往生ということではなかるうかと。<sup>(29)</sup>

「往生決定した」ということは、つまり私どもに「往生」という新しい一つの生活——新しい世界が開けて、そして新しい生活がその時、始まったと——そういうことを「往生」というのでしょね。<sup>(30)</sup>

こうして曾我は、浄土を精神世界、如来の心の光の世界だとする。そして信心を得るとはその光明に照らされてある自覚であり、そこから始まる生活全体を浄土へ生まれ行く歩みとして、これを往生であると語るのである。このようにして曾我は浄土教の救済の現在性というものを確かめていくのである。

### 3 曾我が想定した批判

曾我は、自らの理解に対するいくつかの批判を想定している。今仮に三つに大別してみよう。それは、①弥陀の光明に照らされるところに救済があるとしても、そのことと往生とは別ではないか、②浄土を精神世界というのは「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」<sup>31</sup>と親鸞が批判したことではないか、③結局それは一益法門ではないか、である。

①について曾我は次のように言う。

〃往生〃ということは助けられた内容でしょう。往生しないでただ「おたすけを得た」と……こういうのは何もおたすけを得たことにならぬと私は思うんですよ。(中略) 信の一念に〃おたすけ〃があるというならば、〃往生〃もまた信の一念にちゃんと出来上がっておる。〃おたすけ〃が成就すれば、〃往生〃もまた成就する。〃往生〃は成就しない、〃おたすけ〃だけが成就したと……そういうことは意味がないと私は思うんですよ。<sup>32</sup>

浄土教における救済はあくまで往生として語られる。そうであるから、往生はしていなくても救済はあると言うのであれば、それは真の救済ではない。獲信に救

済があるならばその事実を往生と言わねばならぬ。「往生と成仏」論において曾我はこのように言うのである。

②の浄土が精神界であるならば、それは唯心の浄土ではないかという批判に対しては、曾我は真つ向から反論する。

浄土が精神界でないならば、物質界でありましょうか。浄土こそは純粹の精神世界でありましょう。

(中略) そういうふうを考えるのははたしてまちがいでありましょうか。<sup>33</sup>

曾我は、浄土は物質界ではなく、あくまで精神世界であると説く。また唯心の浄土の問題点を、赤松連城(一八四一〜一九一九)から聞いた話だとして「唯心の浄土、己身の弥陀に沈む安心を御開山様は否定なさるのであって、何も己身唯心ということを一概に否定なさるといって、自己の所論は親鸞の批判に当たらない」と、自己の所論は親鸞の批判に当たらないとも言っているのである。

③の一益法門というのは、先述のように「現世の利益(現益)としての正定聚」と「来世の利益(当益)としての滅度(成仏)」という二つの利益を得るといっているのではなく、現在にこの二つの利益を共に得るとするものである。要するに今の自分が現に往生・成仏したという主

張であり、これは誤った理解（邪義）として排斥される<sup>(35)</sup>。その一番の問題点は、この社会と自己を娑婆の罪悪生死の凡夫であると自己批判する眼を失ってしまうところにあると言えよう。この一益法門ついて曾我は、往生が問題なのではなく、『歎異抄』第十五条に「煩惱具足の身をもって、すでにさとりをひらくということ。」<sup>(36)</sup>とあることを典拠に、「現に成仏した」と主張することが邪義であるとして、次のように述べる。

往生と成仏を混乱して、往生は現生に達するんだから、成仏も現在に成仏するんだとするところから一益法門というものが起ってきた。だから一益法門を退治するには、往生と成仏の義門を明瞭にすべきである<sup>(37)</sup>。

もし、生きているうちに身心一如のさとりを開くというならば、それは一益法門の邪義というものである。（中略）親鸞聖人はちゃんと、身心一如のさとりは命終わったときにそのさとりが開ける、だから仏に成るのは一生涯かかって、一生涯の最後、一生涯の終わったところに仏になることができる。それまでは仏さまではない<sup>(38)</sup>。

曾我の言っていることは、一益法門の邪義とは「往生

即成仏」を前提にするところに起こってくるということである。そもそも「往生と成仏」論は、この「往生即成仏」という宗学が前提とする考え方を問い直すものである。そして「往生は心であり、成仏は身にあり」という曾我の言葉は、この「往生」と「成仏」の関係を「心」と「身」とに明確に区別しようとするものであった<sup>(39)</sup>。

曾我は身に往生がある、換言すれば今この身が浄土にいと主張しているのではない。信心に浄土が開かれるという事態は、かえって現実の自他の身が、娑婆・濁世の煩惱具足の生活を送っていることを知らしめ、かつそのことへの深き懺悔をもたらすのであり、これらは一つの事柄である。しかしその懺悔こそが、いよいよその生活に浄土という一つの方向性を与え、単なる娑婆・虚妄の生活から転換させていく。信心がもつこの方向性を、曾我は「即生」すればさらに新しい「願生」というものがそこに生じて来るものである<sup>(40)</sup>。と、「願生」という言葉で述べる。そうして、この身一生涯が終わる信仰生活の到達点に成仏はあるのだと確かめていくのである。このように、自己の所論は「現に成仏した」とするものではないから、一益法門の邪義と批判されるものではないと曾我は主張するのである<sup>(41)</sup>。



#### 4 往生の二つの点

ある時、親鸞の手紙の「浄土へ往生するまでは、不退のくらいにておわしまし候えば」といった言葉をどのように理解するのかと問われ、曾我は次のように答えている。

浄土へ往生するという言葉に、やはり安楽浄土に至る、ということがある。至るということと、往生するという言葉に共通点はあるけれども、やはり違う。往生は生活であります。至るということは、最後の到着点を表すものである。<sup>(43)</sup>

曾我は、親鸞の「往生」という言葉の使い方として、本願成就文の「即得往生」という使い方と、「浄土へ至る」といった最後の到達点を示す表現との二つの用例があり、この区別が真宗教学では明確でないと述べる。<sup>(44)</sup>

こうして曾我は「いたる」という親鸞の用例に頻繁に注目し、往生の語に起点と到達点との二種類があるのだと述べていく。その根拠となったのが、天親の『浄土論』の五功德門の教説である。<sup>(45)</sup>

五功德門の中に、往生ということが二つありますね。

第一の近門のところに、「得生安楽世界」とある。

安楽世界に往生するとある。それから、第三の宅門

のところにも、「得人蓮華藏世界」とある。蓮華藏世界に往生するとある。(中略)それで、親鸞聖人は、近門・大会衆門は、現生の利益である。宅門・屋門は、往生即成仏の未来の利益であると、こういうふうに分けておられる。<sup>(46)</sup>

『浄土論』の五功德門の教説には第一門・近門に「得生安楽世界」、第三門・宅門に「得人蓮華藏世界」とあるが、真宗教学共通の理解として、親鸞は前の二門を現生の利益、後の三門を未来の利益と捉えたとされる。だからこそ曾我は、これを二つの往生が説かれていると理解する。その際曾我が注目するのが、親鸞自身が「正信偈」で五功德門に言及する時、第三門を「得至蓮華藏世界」と記し、「得人」を「得至」に書き換えていることである。

「至る」という字は、往生という字と同じ意味であるともいえるのですけれども、やはり、こういうところには「至る」と書いてある。蓮華藏世界に往生するといわないで、蓮華藏世界に至ることを得れば、とある。<sup>(48)</sup>

従来、至るのは往生であると、そういうふうに見えるが、往生といわないで至ると書いてある。



「必至滅度」「必至無量光明土」とか「得至蓮華藏世界」と書いてある。至るというのは、最後の到着点ということでしょう。(中略)「無量光明土に到りて、大般涅槃を証す。普賢の徳にしたがうなり」。

安樂浄土に到着する。ただ往生したといわずに、到着したという。(中略)至ったのは、往生の終着点でありましょう。それを往生即成仏という。往生するときは成仏ではないけれども、成仏に等しい。<sup>(49)</sup>

曾我は、親鸞が往生の到達点を示す言葉として「いたる」を意識的に使っていると、この点に限定すれば「往生即成仏」という意義があるとするとする。

実際、親鸞の「浄土(報土、安養…)にいたる(至・到)」という用例を調べれば、例外なくその内容は「証大涅槃(即証真如法性身・証妙果・顕仏性…)」とそれに続く「出第五門・還相廻向(普賢の徳に遵う・遊煩惱林現神通 入生死園示応化・諸有衆生皆普化・すなわち大悲をおこすなり…)」との二つを意味するものであった、これを自利と利他と見るならば、それは「即成仏」(「自利利他円満」と言えるものである)。

こうして曾我は、五功德門の前の二門を現在の利益として往生の出発点、後の三門をまさに至るべき未来の利

益として往生の到達点とし、この二重性において浄土を把握するのである。このように成仏という果へ至る現在から未来への信仰のダイナミクス、成仏を証明する歩みとして往生という語を了解する。これが曾我の「往生と成仏」論の概略である。

## 二 「往生と成仏」論の確立

これまでかなり雑駁であるが、曾我の「往生と成仏」論を見てきた。ここで注目したい曾我の講義録がある。

それは「信心と往生」と題された講義録で、昭和三十六年(一九五二)五月発行の『教化研究』第三十二号(教学研究所)に掲載されたものであり、恐らくそれほど遠くない時期に話されたものと考えられる。<sup>(53)</sup>

(『歎異抄』第一条に)おたすけということと往生ということとが区別して書いてある。おたすけということと、往生ということとを混同しないというのが、ご開山の教えである。<sup>(54)</sup>

たすけられて、浄土へ往生せしめていただくのである。本願の教えということがよくわからんというところ、往生ということがおたすけであると考ええる。(中略)それはつまり往生とおたすけが混乱しているた

めである。我われにはおたすけということが眼目であつて、往生は如来におまかせする。往生するかしないかという、そういう未来のことよりも、現在のおたすけの中に往生があるのであつて、往生のほかにおたすけがあるのではない。<sup>(55)</sup>

ここで曾我の言う往生とは未来を指している。その「未来の往生」と「おたすけ」とを区別せよと言うのである。それは、救済を未来の往生に期待するのではなく、現在の身の上を考えなければならぬとするものである。むしろ、未来の往生は現在の救済を通してしか語りえず、また逆にそういう往生以外に救済もないということであろう。<sup>(56)</sup>

この「未来の往生」と「現在のおたすけ」を区別する発言は、先に一―3の①に見た「往生と成仏」論の頃の、往生とおたすけが獲信において全く一つだとする発言とかなり異なっている。つまり昭和三十年代半ばから昭和四十年代初頭の間に、未来の往生を獲信のところにもつてくるというように、曾我の往生観が大きく変化していると言えるのではないか。そのことが「往生と成仏」論の確立に繋がるのではないかと考えられるのである。

## 1 鈴木大拙の浄土理解

では、何がその変化をもたらしたのか。このようなことについて曾我の発言はなく、また単一の要因があるというわけでもないであろう。

そこでまず押さえるべきは、曾我が「今の時代には、やはり拡大して解釈するということはこれは止むを得ないことではなからうかと、こう私は思う。」<sup>(57)</sup>と述べているように、明治以降の近代という時代性である。特に、敗戦を経た時代ということである。曾我は戦後になってからであるが、「真俗二諦」という題のもと、「我々の宗教、選択本願浄土真宗は久しい間現実というものから全く遊離されて来ているようである。」<sup>(58)</sup>と述べている。曾我のこの発言には、戦時中に浄土真宗の教えから現実の社会に対して批判的態度を示すことができなかつたという反省がある。そこから浄土の教えとこの現実との接点がどこにあるのかを、「真宗再興」という課題のもと曾我は考え続けていくことになる。<sup>(59)</sup>戦後に曾我が「今の時代」と言う場合、この点は押さえる必要があるだろう。

このような方向性を曾我がもつていたとして、ただちに「往生と成仏」論が確立されたわけではない。そこで、より大きな要因として、あくまで推論であるけれども、

禅思想家の鈴木大拙（一八七〇～一九六六、以下大拙）との対話の影響を考えてみたい。<sup>(60)</sup> 大拙は大正十年（一九二一）に、曾我は大正十四年（一九二五）に大谷大学教授に就任しており、かねてから二人は近い距離にあった。

大拙の浄土理解を示すものとして、昭和十七年（一九四二）刊『浄土系思想論』の次の文を見たい。これは『無量寿経』の「此會四衆、一時悉見。彼見此土、亦復如是。（この会の四衆、一時にことごとく見たてまつる。彼にしてこの土を見ること、またまたかくのごとし。）<sup>(61)</sup>」の文に対するものである。

空間的に彼土と此土と隔てのないことである。娑婆から浄土が見え、而して浄土から娑婆が見えるといふことは、両つの明鏡が同時にお互を映ずることである。この相互映発には甚大な意味がなくてはならぬ。浄土と娑婆の聯貫性或は一如性を示唆するものと云はなくてはならぬ。示唆だけでない、事実そのものの素直な描写ではなからうか。知性と感覚の世界からのみ考へただけでは、この間の消息は窺はれぬ。どうしてもこの次元を超越しなければならぬ。<sup>(62)</sup>

このように大拙は、浄土と娑婆を明確に区別していくのではなく、むしろ「聯貫性或は一如性」というものを

見出そうとしていくのである。ただし、注意しなければならぬのは、大拙の言う娑婆と浄土との「聯貫性或は一如性」とは「ただの相即ではなくて、否定を媒介とする相即である。<sup>(63)</sup>」と言われ、「相互矛盾即自己同一」「非連続の連続<sup>(64)</sup>」などとされている点である。この浄土と娑婆の非連続的接触について、大拙は「即非の論理<sup>(65)</sup>」とも述べていく。<sup>(66)</sup>

曾我は大拙の浄土理解に強く共鳴している。<sup>(67)</sup> しかし大拙の言い方に対し、差異もはつきりと自覚している。それがよく表れたものとしてしばしば指摘される、<sup>(68)</sup> 昭和三十六年（一九六二）四月に行われた鼎談でのやり取りを見てみたい。

**曾我** はあ、体は一つであってもですね、義というものは、ちゃんと筋道をたてなければならぬ。それで筋道をたてて話をするために、浄土というものと娑婆というものを話しなさるのであって、なにも娑婆と浄土と二つあるというわけではないですわ。体からみれば一つですわ。

**鈴木** え、体からみれば娑婆が浄土で、浄土が娑婆だね。

**曾我** ええ、それは、おおせのとおりだ。そのとお

りですけど、あなたのいい方ですと、義まで一つになってしもうてですね……（笑い）。私らはその義というものを混乱しない。ところが鈴木先生の話を聞くと、義というものも、その体の同一であるということだけを主張されて、義の違うことを軽くお考えになる。<sup>(69)</sup>

曾我は、「娑婆が浄土で、浄土が娑婆」という大拙の表現に対し、体は一つという点では共鳴しつつ、浄土真宗はあくまで義として区別を付けるのだと、その差異を明確にしていこうとするのである。

## 2 還相廻向という問題

このような浄土理解を示す大拙の問題意識を、曾我は大拙の没後（昭和四十一年〔一九六六〕）に、次のように確認している。

鈴木先生の場合、浄土というものは本来あるものじゃないですかね。往生しようという浄土じゃなしに、本来ある浄土。浄土から出発するんですね。浄土は出発点じゃありませんかね、鈴木先生のは。今の生活の背景に浄土があるんであって、それから先の方へ生れようとか、願生するとか、そういう浄土はな

いんです。だから鈴木先生にとつて真宗ははじめから還相廻向です。<sup>(70)</sup>

ここで曾我は、大拙の浄土理解が出第五門・還相廻向と密接な関係にあるのだと確認する。<sup>(71)</sup> 一般に還相とは、浄土に往生しおえたものがその後浄土を出て娑婆に還つて利他教化をするすがた、とされる。しかし『浄土系思想論』において、大拙は「往相は必ず還相である。」<sup>(72)</sup> と記していた。また、先の鼎談でも大拙は「極楽へ往つてもどるなんていうことはけっしてないんだ。（中略）このままで往相・還相である。」<sup>(73)</sup> と述べている。恐らく大拙にしてみれば、浄土教に本来あるべき利他性が、現にいる浄土教徒から發揮されていないではないかという思いがあるのであろう。それがこのような還相の現存性の強調となつたのではないか。

しかしながら、このような大拙による還相の強調に対して、娑婆の凡夫としての往生浄土の視点が希薄であると曾我は問題視するのである。<sup>(74)</sup> つまり曾我にしてみれば、大拙の言い方が一益法門と変わらないものに聞こえるのである。先の鼎談での体と義との区別についても、曾我は大拙に対し「あなたのいわれる即非の論理、というものがありませんか（笑い）。その即非の論理でありまし

て、即ばかりでなくて、それに対して非というものも  
う一つあります。<sup>(76)</sup>と述べている。それは、かつて大拙  
自身が『浄土系思想論』で「否定を媒介とする相即」と  
示したその否定の面が、実際の今の大拙の発言には抜け  
ているのではないかと指摘するものである。

とはいえ、大拙が提起している還相廻向の問題は、そ  
の頃の曾我にとっても大問題であった。真宗大谷派は昭  
和三十六年（一九六二）の親鸞聖人七百年御遠忌を期と  
して、翌年の昭和三十七年から訓覇信雄内局により同朋  
会運動という信仰運動を始めていた。当然、そこでは教  
化や伝道といったことが問題にならざるを得ない。

昭和三十九年（一九六四）十月発行の『教化研究』第  
四五号には「教団の問題」と題する曾我の講義録がある。  
ここで曾我は度衆生心（衆生を救済しようとする心）や還  
相廻向の問題にするが、その還相についてまず次のよう  
に説明する。

我々は他力の信心を得て、（中略）臨終の時に往生  
の素懐をとげ、（中略）無上涅槃の妙果をいただけ  
ば、これによって我われは生死に還って有縁の衆生  
を教化せしめる。<sup>(76)</sup>

これは一般的理解を語ったものかもしれないが、それ

でも「臨終の時に往生の素懐をとげ」と述べていること  
は重要である。ここで曾我は往生を臨終時に置き、その  
後の我われの教化として還相を位置付けている。しかし  
この講義で曾我はこれにとどまらず、還相廻向の現在性  
というものを積極的に語っていく。

願作仏心の方を往相回向と名づけるのに対して、度  
衆生心の方を還相回向と名づけるのでありましょう。  
だからして、還相回向というのは、いわゆる未来で  
ある。その未来というのは現在せる未来なんですしよ  
う。未来という一つの姿をもって現在しておる。往  
相回向は現在という姿、還相回向は未来という姿を  
もって現在しておる。だから現在しておることに  
おいては、往相も還相ともに現在しておる。そこに  
姿としては現在と未来の区別はあるけれども、体は  
南無阿弥陀仏である。南無阿弥陀仏のなかに成就し  
ておるといふことはまちがいないのであります。だ  
から往相還相ともに南無阿弥陀仏の回向のなかにあ  
る。けれども、われらが意識しているものは往相で  
あって、還相ではない。還相は意識の深いところに  
あり、そして意識を超越せるものである。そして還  
相はいつも未来という形になっておるのである。<sup>(77)</sup>

曾我は、往相・願作仏心を現在とし、還相・度衆生心を未来に置きつつも、それは未来という姿をもって現在にあるという。しかし、あくまでそれは未来であるがゆえに、現在の自意識上では往相しかなく、還相はその深層意識としてはたらいっているのだという。こうして往生浄土の一道が、無自覚ながらも現在に還相利他の意義をもちうるのだと述べていくのがこの講義の趣旨である。

しかし、この講義の問題は、曾我が一度も浄土について語っていないということである。曾我は往相と還相を、現在と未来、意識と無意識として語るが、あくまで往相・還相は浄土を基点にするものであり、浄土の位置づけがなければ語りえない事柄である。つまり、還相を現行的に語ろうとする曾我であるが、しかしこのとき往生を臨終時に設定しており、そうすると還相は臨終後に位置付けざるを得ず、そこに矛盾が生じる。そのため曾我は、このとき浄土について積極的に語る事ができなかつたのだと考えられる。

これは大問題である。しかし、この問題を全く問題にしなかったのが、娑婆と浄土の一如性を語る大拙である。けれども、大拙の表現では矛盾は解消されるけれども、往生の意義が薄れて一益法門と区別が付かなくなつてし

まう。その点を考え、曾我が導きだしたのが「往生は心であり、成仏は身にあり」という、獲信に往生の意味を見出そうとする理解であつたのではないか。

### 3 「往生と成仏」論と還相廻向

曾我の「往生と成仏」論を見ると、あることに気が付く。それは「往生と成仏」論が単に「往生」についてのみ語っているのではなく、それと同時に度衆生心や還相廻向について語っていることである。曾我が語ろうとしているのは、往生の意義を問い直すと同時に、その往生の歩みが利他性を伴うこと、すなわち自利利他円満を果たし遂げていくものであり、「成仏」を証明しているものだという事なのである。

曾我の「往生と成仏」論の中で、注目すべき講演録として以下の三つがある。

・昭和四十二年十月二十八日「往生と成仏」東京築地本願寺 仏教文化研究会

・昭和四十二年十月三十一日「立教開宗―往生と成仏」<sup>(7)</sup>東京本願寺御遠忌会館

・昭和四十二年十一月二十八日「立教開宗」高倉会館  
親鸞聖人讃仰講演

築地本願寺、東京（浅草）本願寺、高倉会館という真宗教団の重要施設ではほぼ同時期に行われたこれらの講演に共通することは、娑婆と浄土が離れてあるのではないということの証明として、先述の大拙の『浄土系思想論』での浄土理解を紹介していることである。<sup>(79)</sup>

この中で昭和四十二年十月三十一日の講演録を見てみたい。その最後に曾我は次のように述べている。

願生と得生というのはこれは矛盾しておるものではない。願生と得生というものはこれは矛盾しておるものではない。矛盾がそれで一致するものだ。まあ鈴木大拙先生の言葉で言えば、「矛盾の一致」というものであります、同時に成立するものである。

願生と得生とが同時に成立してくる。それから、往相と還相というものは、やっぱり同時に成立するものである。往相と還相とはやっぱり「矛盾の一致」というものがあって、同時に成立するものである。(中略) この「矛盾の一致」ということがあって、往相と還相とが同時であり、そうして、往相と還相とが対面すると、そういうこともあるのであります。

鈴木大拙さんが、『大無量寿経』において、浄土の聖者とこの世の聖者とが互いに面会して（中略）

たいへんにこれはおもしろいことだ、——こう言っておられたということを、私は直接に鈴木先生から聞いたわけではないのだけれども、そういうことを伝え聞きをしておるようなわけであります。

還相というのは無意識の世界にある。往相は意識の世界にある。——そういうものであります、

(中略) 還相廻向というのは死んでからあるのかと思うというと、還相というものもすでに早や生きていううちに、いまの「正像末和讃」を読みますというのと、「如来の廻向に帰入して 願作仏心をうる ひとつは 自力の廻向をすてはてて 利益有情はきはもなし」と。<sup>(80)</sup>

ここで曾我は、大拙の浄土理解を「矛盾の一致」として解していく。そこから「願生彼国」と「即得往生」の関係を同時に成立するものと説明する。さらに往相と還相もまた「矛盾の一致」と押さえ、やはり同時に成立するのだと言う。そしてその意義を、意識上は往相・願作仏心であるけれども、その裏側に無意識として還相・利益有情のはたらきがあるのだと押さえていく。つまり、自己が真に往生浄土という生を生ききるところにこそ、浄土を開示するという意味があり、それゆえそこに意識的



## おわりに

教化活動とは別次元で、おのずと他者への感化があると  
言うのである。「立教開宗」という題、すなわち親鸞に  
よる教化の意義を問うたこの講演は、「利益有情」を述  
べて結ばれていく。曾我の「往生と成仏」論の結論はこ  
こにあるのだと言えよう。<sup>(81)</sup>

ところで、『真人』昭和三十四年（一九五九）三月号に、  
「禪と真宗」と題する曾我と大拙の対談が掲載されてい  
る。そこで大拙は、還相に関連して「阿弥陀さんの本願  
が自分の本願になる」として、曾我に対して「そういう  
ことを真宗では言いませんか、今までの学者は。」「それ  
を今言うたらどうです。」「言いうるように真宗の学者を  
動かすわけにはいきませんか。」と詰め寄っていく。そ  
れは浄土真宗の宗学の転換を迫るものと言えよう。しか  
し、このような大拙の一連の発言に対して、曾我は終に  
「それを言わぬのが真宗である。」と拒否していた。そ  
の点からあえて考えるならば、大拙の影響を受けつつ茨  
の道を切り開く覚悟により大それたこととして語られた  
曾我の「往生と成仏」論は、それまで構築されてきた  
「昔の宗学」<sup>(85)</sup>からの転換という意味をもつ思索であった  
とも言うことができよう。

曾我にせよ金子にせよ、彼らは「現在安住」という学  
風のもと、浄土が単に死後にのみ関わる事柄として、換  
言すればこの現実とは無関係であるように語られている  
状況<sup>(86)</sup>に對峙しようとした。その中で、「何を目印にして  
新しい浄土真宗を再興するか——と言うならば、往生は  
。現実の生活である。」<sup>(87)</sup>という言葉と共に語られた曾  
我晩年の「往生と成仏」論は、浄土教の救済の現在性を  
語り直そうとするものであった。しかし、単に往生は現  
在だと説明するものではない。それは、還相を問題にす  
る大拙の浄土理解を吸収しつつ、一益法門にならないよ  
う身と心、現在と未来、意識と無意識といった種々の面  
で一線を画しながら、現在の凡夫の身における浄土へ至  
る信念の歩み（『往生』）が、一生涯を通して自利と同時  
に利他の円満を実現していく意味をもつのだ（『成仏』）  
と考えたい。<sup>(88)</sup>この点から見れば、曾我の「往生と成仏」  
論は、親鸞思想における利他性の位置づけのための基礎  
的作業であった、とも言えよう。

はじめに指摘したように、曾我が「往生と成仏」論を

語るの、晩年の短い期間に限られる。やがて最晩年の昭和四十五年（一九七〇）頃には「純粹未来の世界」といった表現で、改めて未来についての言及が増えていく。曾我は没する三か月前の昭和四十六年（一九七二）三月十七日に、金子に対し次のように「未来の安楽浄土」を語っている。

仏さまが新しい世界を開く。新しい世界というのは未来の世界。未来からはじまる世界、永遠に未来の世界、（中略）わたしは金子先生のお話は長い間わかりませんでした。いま、やっと、少しばかりわかりました。（中略）金子先生からして、彼岸の世界ということ、ずっと昔からお聞きしておるのがありますけれども、それがなかなか、鈍根の機でありますからして、よくいただかれないで。それが、この頃、やっと、いろいろ少しばかりわかりわからしていただきますして、未来の安楽浄土、自然法爾の世界……南無阿弥陀仏。<sup>90</sup>

こうして曾我が「未来の安楽浄土」を語るの、以前の「往生と成仏」論を捨てたようにも見えよう。しかし、そうではない。ここで言う「仏が開く未来からはじまる世界」とは、我々の業感の世界における未来との対比で

語られる未来であり、それを曾我は「純粹未来」と名付けた。曾我はこの純粹未来について「未来が現在しておる（中略）我々が信心を得れば、そこに未来の世界が開けてくるわけです」と語る。それは、未完成としつつ「往生は心にあり」と述べた「往生と成仏」論からの、転換ではなく深化というべき思索なのである。<sup>92</sup>

この最晩年に曾我が語る「純粹未来の世界」とはどのようなものなのか。当然、そこには「古い思想」を拒否しながら語られる金子の「未来の浄土」の影響もあるであろう。<sup>93</sup> また、曾我の還相廻向理解についても、それにはかなりの幅があり、その生涯全体を通して再考されなければならぬ。それらの点については別稿に期したい。

〔附記〕 本稿は、二〇一六年七月三日に行われた第二十三回真宗大谷派教学大会での発表を論文化したものである。なお近日、小谷信千代『親鸞の還相廻向論』（法藏館、二〇一七年）が刊行されたが、脱稿後であったため、遺憾ながら本稿には反映できてはいない。

#### 註

（1）『清沢先生の世界―清沢満之の思想と信念について―』四二―四三頁、文明堂、一九七六年。

（2）昭和四十二年十月三十一日「往生と成仏」（『曾我量深

選集』第十二卷二二頁、彌生書房、一九七二年。

(3) 同前。

(4) 同前二二五頁。

(5) 同前二一九頁。

(6) 中略引用者、昭和四十二年六月二十七日「往生と成仏」質疑応答(八七頁、真宗大谷派岡崎教務所、一九六八年・再刊法藏館、一九八四年)。なお本講義は元々「真宗の人間像」という題で、『真宗』第七六三〜七六六号(真宗大谷派宗務所、一九六七年)に掲載されたものである。

(7) 例を挙げれば、曾我に賛同するものとして寺川俊昭「曾我量深師はこう語った 三・四」(寺川俊昭選集』第十卷、文栄堂、二〇一〇年・初出『大法輪』七四卷二・三号、大法輪閣、二〇〇七年)、批判論として小谷信千代『真宗の往生論 親鸞は「現世往生」を説いたか』(法藏館、二〇一五年)、誤解された親鸞の往生論(法藏館、二〇一六年)などがある。その他に、曾我を含めた近代以降の種々の往生解釈を検討したものと、山崎龍明「近代日本における往生観の諸相―親鸞の往生・浄土・成仏観をめぐって―」(浅井成海編『日本浄土教の形成と展開』法藏館、二〇〇四年)、安富信哉「願生浄土―往生の信心―」(親鸞・信の教相』法藏館、二〇一二年・初出『真宗研究会紀要』第四〇号、龍谷大学大学院真宗研究会、二〇〇八年)などがある。

(8) これは曾我の次のような発言による。「結論を言えばですね、往生は心にあります。成仏は身にあり。こういうん

でありましょう。」(昭和四十二年四月十二日「往生と成仏」(二)『曾我量深講話録』第三卷三〇一頁、大法輪閣、二〇一五年)、「お聖教をずうつとよく見ます」といって、往生は心であり、成仏は身にあり、——「こういうように大体了解することが出来るように思うのでございませう。」(昭和四十二年十月三十一日「往生と成仏」『曾我量深選集』第十二卷一九三頁)。

(9) 「成仏ということとは未来にある。往生ということは現在にある。往生は心にある。成仏は身にある。」(『曾我量深説教集』第五卷三〇一頁、法藏館、一九七六年)。  
なお、同時期のものとしては、以下の講演録にも同様の発言が見える。昭和四十一年七月一日「死生ともに如来にあり」(一)『曾我量深先生講話集』第四卷二〇八頁、月愛苑、一九六九年)、昭和四十一年十一月十二日「浄土真実教」(二) (同前三〇〇頁)、昭和四十二年一月十五日「真実の教え(承前)」(『信道』第二十四卷第二号五頁、信道会館、一九六八年)。

(10) これが直接講題に示される嚆矢となるのは、昭和四十二年三月十五日発行『願生』第二二号(大谷専修学院)に掲載された「往生と成仏」、次いで昭和四十二年四月五日、彰如上人二十五回忌法要高倉会館記念講演「成仏と往生」(『真宗』第七六〇号)であろう。

(11) 昭和四十二年四月十一日「往生と成仏」(二)『曾我量深講話録』第三卷二六九頁。

(12) これは『正信念仏偈聴記』(東本願寺出版部、一九六九年)、『曾我量深選集』第九卷、彌生書房、一九七二

年)として出版された。「往生は心にあり、成仏は身にあり」という定型句が語られた講義録は、私見の限りこれが最後である(参照『曾我量深選集』第九卷七五頁)。その後も「浄土真宗の教えでは「往生は心にある」(昭和四十三年十一月二日「大行」(四))」「曾我量深講話録」第五卷一三三頁、大法輪閣、二〇一六年)といった表現は散見されるものの、問題の定型句そのものが語られることはなくなる。

- (13) 「往生即成仏」という言葉の典拠を筆者は知らない。中村玲太によれば、その文献的初出は西山深草義の顕意(一一三三八―一三〇四)の『観經玄義分楷定記』巻一(『西山全書』第六卷二〇〇頁、浄土宗西山派宗務院、一九一八年)における、顕意に対する問いに出てくる箇所ではないか、とのことである。またその意味については、大谷派初代講師恵空(一六四四―一七二一)の『叢林集』(一六九九年)「往生成仏」の段(『續真宗大系』第十卷二〇九―二一六頁)をまず参照のこと。
- (14) 源信『往生要集』増進仏道楽(『真宗聖教全書一』七三―七七四頁、大八木興文堂、二〇〇四年)など。
- (15) 『教行信証』証卷「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の教に入るなり。」(『真宗聖典』二八〇頁、東本願寺出版部、一九七八年)。
- (16) 『教行信証』信卷「念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。」(『真宗聖典』二五〇頁)。
- (17) 昭和四十二年十月三十一日「往生と成仏」(『曾我量深選集』第十二卷一八九頁)。同様の発言は昭和四十二年四月十二日「往生と成仏」(『曾我量深講話録』第三卷二八五頁)などにも見える。
- (18) 『真宗聖典』四九三頁。
- (19) 中略引用者、昭和四十二年四月十二日「往生と成仏」(『曾我量深講話録』第三卷二八六―二九〇頁)。
- (20) 『真宗聖典』四四頁。
- (21) 同前二四三頁。
- (22) 同前二四四頁。
- (23) 同前二四五頁。なお、曾我はこの「前念命終」を、善導の意図は別としつつ、『愚禿鈔』での「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり。」(同前四三〇頁)という親鸞の解釈に基づき「我等の自力我慢のころのいのちが終ったということ」(昭和四十二年六月二十七日「往生と成仏」六六頁)などと理解する。
- (24) 他に覚如(一二七一―一三五二)の『口伝鈔』が多く参照されるが、そこには證空(一一七七―一二四七)の思想や覚如の意図など多くの問題が含まれるため、本稿では取り扱わない。
- (25) 昭和四十二年十月三十一日「往生と成仏」(『曾我量深選集』第十二卷一九一頁)など。
- (26) 『真宗聖典』五九一頁。
- (27) 昭和四十三年十一月二日「大行」(三三) (『曾我量深講話録』第五卷一八頁)など。ただ、『末灯鈔』への言及は早い時期には見られないようである。

- (28) 中略引用者、昭和四十二年六月二十九日「往生と成仏  
 (一)」（『曾我量深講話録』第四卷八二〜八三頁、大法  
 輪閣、二〇一六年）。
- (29) 昭和四十二年十月三十一日「往生と成仏」（『曾我量深  
 選集』第十二卷一九三頁）。
- (30) 傍点原文、昭和四十二年十一月十二日「往生と成仏」  
 （『曾我量深講話録』第四卷一九四頁）。
- (31) 『教行信証』信巻序、『真宗聖典』二二〇頁。
- (32) 中略引用者、昭和四十二年十一月十二日「往生と成  
 仏」（『曾我量深講話録』第四卷一九三頁）。
- (33) 中略引用者、昭和四十二年六月二十六日「往生と成  
 仏」一六頁。
- (34) 同前一七頁。ただしこの赤松連城の話をするのはこの  
 一回だけのようである。
- (35) 本稿で言及している一益法門はあくまで曾我が想定し  
 ているものであり、これと異なる一益法門理解もある。  
 例えば清沢は『在床懺悔録』（明治二十八年（一八九  
 五）に正定聚と滅度の二つについて「二者共二当生ノ  
 利益トシタル一益法門ノ邪義ナルモノアリ」（『清沢満之  
 全集』第二卷二五頁、岩波書店、二〇〇二年）と記して  
 いる。
- (36) 『真宗聖典』六三六頁。
- (37) 昭和四十二年六月二十六日『往生と成仏』二七頁。
- (38) 昭和四十二年六月二十九日「往生と成仏 (一)」（『曾  
 我量深講話録』第四卷九四頁）。
- (39) この身と心について曾我は「浄土真宗は、往生は心に

ある。成仏は身にある。聖道門は成仏は心にある。浄土  
 宗は往生も成仏も身にある。」（昭和四十一年十一月十二  
 日「浄土真実教 (二)」（『曾我量深先生講話集』第四卷三  
 〇三頁）と述べ、他宗との対比から考えていた。ただし  
 ここでいう聖道門とは主に禪宗が念頭にあり、それとは  
 別に「真言宗は身が成仏する」（同前三〇五頁）とも確  
 かめるが、曾我はそこに大差を認めていない。

- (40) 昭和四十二年九月十九日「往生の意義について  
 (三)」（『曾我量深講話録』第四卷一八〇頁）。
- (41) このような一益法門への曾我の弁明は、かえって曾我  
 のような主張自体は江戸の昔からあったということ在意  
 味する。このことは「既成教団における学問の自由」と  
 という問題を常に提起することになろう。なお江戸期の学  
 僧が問題視した一益法門の主張の一端は、次のようなも  
 のである。深励（一七四九〜一八一七）「異解者ノイフ  
 ゴトクナラバ信心ノ行者ハカラダガツネニ浄土ニ居スト  
 イハネバナラス。」（『真宗大系』第十五卷一五一頁上）、  
 宣明（一七四九〜一八二二）「云何取違ふぞと云ふに、  
 浄土常に居すと云ふ處を此の我身が常に浄土に居すると  
 心得る也。」（『續真宗大系』第六卷三三頁上）。
- (42) 『真宗聖典』五九〇頁。
- (43) 昭和四十二年六月二十七日「往生と成仏」八六〜八七  
 頁。
- (44) 親鸞の「いたる」という表現に注目したものとして、  
 武田未来雄「親鸞における往生表現の課題―特に「いた  
 る」を中心として―」（『教化研究』第一五八号、真宗大

谷派教学研究所、二〇一六年)がある。ただし、武田は曾我が「いたる」に注目していることに言及しつつも、その内容については検討していない。

(45) 『真宗聖典』一四四～一四五頁。

(46) 中略引用者、昭和四十三年七月十九日『正信念仏偈聴記』攻究五(『曾我量深選集』第九卷二七五頁)。

(47) 『真宗聖典』二〇六頁。

(48) 昭和四十三年七月二十日『正信念仏偈聴記』第九講(『曾我量深選集』第九卷一八七頁)。

(49) 中略引用者、昭和四十三年七月十九日『正信念仏偈聴記』攻究五(『曾我量深選集』第九卷二八一頁)。

(50) 『真宗聖典』一九二、二〇六、二〇七、三三二頁。

(51) 『真宗聖典』一九二、二〇六、四九〇頁。

(52) 曾我は「往生」が「成仏」を証明する」と言う(昭和四十二年十一月十二日「往生と成仏」『曾我量深講話録』第四卷二二二頁)。

(53) 『歎異抄』をテーマとするこの講義がいつ行われたのかは不明である。『教化研究』第六六号一九二頁には、教学研究所が担当した伝研・伝講での曾我の講義一覧があるが、ここで『歎異抄』が講題となっているのは昭和三十三年の二つの講義だけであり、このどちらかかもしれない。ただし、この一覧も教学研究所が関わる全ての講義を網羅しているのではないようである。例えば『教化研究』第二六号の研究所雑記には昭和三十五年から曾我の『愚禿抄』の講座が開かれたことが記されるが、一覧には記載がない。

(54) 括弧内引用者、「信心と往生」(『曾我量深集(上)』二四二頁、東本願寺出版部、二〇一二年)。

(55) 中略引用者、同前二四六頁。

(56) 同趣旨の発言は昭和三十八年(一九六三)七月三日「仏とは(二)」(『曾我量深講話録』第二卷四四頁、大法輪閣、二〇一五年)などにも見られる。

(57) 昭和四十二年十月三十一日「往生と成仏」(『曾我量深選集』第十二卷二二二頁)。

(58) 「真俗二諦」(『曾我量深講義集』第五卷一七七頁、彌生書房、一九八〇年・初出『真人』第三二号、真人社、一九五一年)。

(59) この点に関しては拙論「曾我量深 晩年の思索」第七願と第二十願との対応」(水島見一編『曾我教学—法蔵菩薩と宿業—』方丈堂出版、二〇一六年)で詳論した。

(60) 森本省念は次のように大拙の言葉を回顧している。

「翁は「曾我さんもこの頃はワシの本の影響を受けとるだろう」と微笑された。(しかし大拙翁の禅も大谷大学へ行かれ、真宗人に接せられて大いに深くなったと私は思うのです)。(「大拙翁との出会い」『回想鈴木大拙』二四五～二四六頁、春秋社、一九七五年)なお、坂東性純はこの大拙の発言を昭和三十五年(一九六〇)のことだと記している(「鈴木大拙—靈性と浄土教」『浄土仏教の思想』第十五卷一〇一頁、講談社、一九九三年)。

(61) 『真宗聖典』八〇頁。

(62) 中略引用者、『浄土系思想論』(鈴木大拙全集(新版

増補』第六卷七四〜七五頁、岩波書店、二〇〇〇年。

(63) 同前一一〇頁。

(64) 同前一一三頁。

(65) 同前一一五頁。なお、大拙の浄土理解について飯島孝良から助言をいただいた。

(66) このような浄土理解を藤田宏達は「浄土教の中心思想をなす浄土の観念を般若空の立場から解明したもの」と評する（『大拙先生と浄土教再考』『追想鈴木大拙』二八一頁、松ヶ岡文庫、二〇〇六年）。

(67) 例えば昭和二十九年（一九五四）十二月刊『信仰と人生』に次の曾我の言葉がある。「鈴木大拙先生は、先年アメリカから帰って来られた際、真宗や浄土宗の人は、浄土は西方十萬億土彼方にあるということを非常に問題にして苦しい会通をしているが、それならその浄土をこちらへ引って来たらどうか、と言われた。（中略）深い意味をもった話であると思われる。私はやはり、こちらが浄土へ近づくのではなく、浄土がこちらへ近づいて来る、と思うのである。」（中略引用者、『曾我量深講義集』第八卷一〇三〜一〇四頁、彌生書房、一九八三年）。

(68) 坂東性純「鈴木大拙―靈性と浄土教―」（『浄土仏教の思想』第十五卷一〇六〜一〇七頁）、蓮沼直應「鈴木大拙における禪と浄土教―『浄土系思想論』の解釈を中心に―」（『倫理学』第二七号一三九〜一四〇頁、筑波大学倫理学原論研究会、二〇一一年）。

(69) 鈴木大拙、曾我量深、金子大策、西谷啓治『親鸞の世

界』一四五頁、東本願寺出版部、一九六四年。

(70) 昭和四十一年九月発行『教化研究』第五十二号（曾我量深対話集）六三頁、彌生書房、一九七三年）。

(71) なお鈴木大拙の還相廻向理解に関しては縷々指摘されるが、その代表として竹村牧男「大拙における禪と浄土」「大拙の浄土教観―還相の問題をめぐって―」（『西田幾多郎と鈴木大拙―その魂の交流に聴く』大東出版社、二〇〇四年）などがある。

(72) 『鈴木大拙全集（新版増補）』第六卷一一四頁。

(73) 中略引用者、『親鸞の世界』一四三頁。

(74) 昭和三十八年六月二十八日の「還相廻向（二）」という講話で曾我は「宗学などすることになると、生きていううちに還相などないと言う。それは、自分が還相などということはない。禪宗などは、生きていううちに還相していると大言壮語しているかも知れぬが、それをまじめに反省している人があるに違いない。」（『曾我量深講話録』第一卷三七頁、大法輪閣、二〇一五年）と述べている。ここで言われる「禪宗」とは、大拙を意識しているのではないだろうか。また、大拙の没後の昭和四十年十一月六日には、「浄土みたいな所は退屈で、あんな所には一日も居られない、と言われるのは、鈴木先生は、浄土へ往ったことがないものだから、そういう喜びがないものだから、そういうことを言われる。この頃は恐らくは浄土へ往って楽しんでおられるだろうと思う。」（『報土と化土（一）』『曾我量深講話録』第三卷二二〇頁）と皮肉を言っているが、曾我は大拙が直ちに還



相を語る点を一貫して問題にしているのである。

(76) 傍点原文、『親鸞の世界』一四六頁。

(77) 中略引用者、『曾我量深集(下)』一二〇頁、東本願寺

出版部、二〇一三年。なおこれは同年六月十八・二十日におこなわれた伝研大会の講演録と考えられる(参照『教化研究』第六六号一九二頁)。

(78) 『曾我量深集(下)』一四〇頁。

(79) 『曾我量深集』第十二巻には「往生と成仏」の題で収録されているが、初出の『中道』第六五号を見ると、原題はこの通りである。

(80) 「往生と成仏」(「信に死し願に生きよ」四一二頁、百華苑、一九七六年)、「立教開宗―往生と成仏」(『曾我量深集』第十二巻二六頁)、「立教開宗」(『曾我量深集』第十巻二九五頁、法藏館、一九七八年)。ただし、曾我が大拙の浄土理解を語るのはこのとき以前にもある。昭和三十六年四月二十一日「信に死し願に生きよ」(『曾我量深集』第十二巻八四頁、昭和四十年十二月十六日「真宗大綱」(『親鸞教学』第五一〇五頁、大谷大学真宗学会、一九八八年)。ちなみに曾我は、単に大拙の理解だけでなく、それを哲学者の西田幾多郎(一八七〇―一九四五)も感心したとも言及する(「立教開宗」『曾我量深集』第十巻二九七頁など)が、その西田は昭和二十年(一九四五)に執筆した論文「場所的論理と宗教的世界観」において、この大拙の浄土理解に言及している(『西田幾多郎全集』第十巻三六七頁、岩波書店、二〇〇四年)。なおこの西田の論文と親鸞との関わ

りについては、名和達宣「西田幾多郎と『教行信証』―最後の完成論文―場所的論理と宗教的世界観」執筆の背景」(『現代と親鸞』第三十一号、親鸞仏教センター、二〇一五年)を参照。ところで、この大拙の理解について、曾我は常に人から聞いた話であると断りを入れ、さらに「なんか鈴木先生の書物に書いてあるんでありますよ。」(「立教開宗」『曾我量深集』第十巻二九七頁)とも述べており、「浄土承思想論」を讀んでいない可能性もある。また曾我がこれを誰から聞いたのかは不明であるが、松原祐善(一九〇六―一九九一)は昭和二十八年頃に曾我とこの話をしたと証言している(「地方で先生をお迎えして」『曾我量深集』第六巻月報五頁)。

(81) 傍点原文、中略引用者、『曾我量深集』第十二巻二一六―二一八頁。ちなみに、これとほぼ同文が「世々生々の父母兄弟」(『歎異抄講座』第一巻一九一―一九四頁、彌生書房、一九七〇年)にも見える。「世々生々の父母兄弟」の講話日は不明であるが、この時期の曾我の講話が多数抄録されている津曲淳三『親鸞の大地―曾我量深随聞日録』(彌生書房、一九八二年)によれば、恐らく昭和四十二年十月二十七日である。

(82) この時期の曾我の「還相もまた、現在にあり」(『親鸞との対話』二二二頁、彌生書房、一九八二年)という発言は、このことをよく端的に言い表している(発言年月日は恐らく昭和四十二年十月二十七日、前註も参照)。ただし、「往相と還相とが対面する」という時の還相と、「無意識の世界」としての還相とは、実は別個の概念だ

と考えられるが、今はその指摘に止める。

(82) 『曾我量深対話集』十八頁。

(83) 同前十九頁。

(84) 同前二三頁。なおこの対談については、上田照熙

「聞(あいだ)の妙―鈴木大拙と曾我量深―」(二〇〇六年十月十三日、大谷大学開学記念式典・特別講演)に大きな示唆を受けた。本講演は二〇一六年七月現在、大谷大学からストーリーミング配信されている。

<http://webotani.ac.jp/streaming/index.html>

(85) 昭和四十二年十月三十一日「往生と成仏」(『曾我量深選集』第十二卷二二頁)。

(86) これについて、清沢門下の安藤州一(一八七三〜一九五〇)が昭和八〜九年(一九三三〜一九三四)に著した「浩々洞の懐旧」の次の一節は参考になろう。「清沢師が信仰の生活化を唱へた時は、一種の異安心の如く思はれ、信仰は未来後生に属することで、決して人生問題に属するものではないとの反対もあつた」(『福嶋寛隆・赤松徹真編『資料清沢満之(資料篇)』一九六頁、同朋舎、一九九一年)。

(87) 昭和四十二年九月十九日「往生の意義について」(三)、『曾我量深講話録』第四卷一八一頁。

(88) 「往生と成仏」論を語った後の昭和四十四年頃に、曾我は「横超の菩提心」というテーマを掲げていく(『曾我量深説教集』第七・八巻、法藏館、一九七六年、など参照)。それは「往生と成仏」論での自利利他田満という課題を展開させるものであったと言えよう。

(89) 昭和四十五年十月十五日「純粹未来の象徴」(『親鸞教学』第十八号五頁、一九七一年)。なお安富信哉は、曾

我の「純粹未来」という言葉の初出を大正十二年(一九二三)七月発行『見真』第一巻第十号での「業感の世界と法性の世界」(『曾我量深選集』第四卷収録)だと指摘している(『曾我量深の未来観』『大谷学報』第五九巻第四号六二〜六五頁、大谷学会、一九八〇年)。また先掲註(59)拙論も参照。

(90) 中略引用者、伊東慧明「解説〈信に死し願に生きよ曾我量深―その人と思想―〉」(『真宗大綱 曾我量深講義録』下)三二五〜三二六頁、春秋社、二〇一一年)。

(91) 中略引用者、昭和四十五年十月十五日「純粹未来の象徴」(『親鸞教学』第十八号九頁)。

(92) この昭和四十五年十月十五日「純粹未来の象徴」において曾我は、金子の言う「彼岸の世界」を「純粹未来の世界」と押さえており(『親鸞教学』第十八号五頁)、これは昭和四十六年三月十七日の金子との対話と同じ立場だと言えよう。そして、この「純粹未来の象徴」の結びには「往生を願うという心は、既に往生している証拠である。」(同前十二頁)と述べており、「往生と成仏」論からの本質的転換がないことが分かる。

(93) 金子の語る未来については東真行「金子大榮における『未来』―木村泰賢との論争を通して―」(二〇一五年度真宗学会例会活動報告)大谷大学真宗学会例会、二〇一六年)に詳しい。