

真宗近代教学における唯識学研究

——曾我量深・安田理深の教学の意義——

加 来 雄 之

一 内観の道としての近代教学と唯識教学

1 内観の道としての近代教学

今日、自覚の道としての内観は振り向きもされない。しかし内観を忘れた仏教に存在意義があるのだろうか。浄土真宗がもつ救済の意義を、威圧的な教権やあしき意味での恩寵、小賢しい理知から解放し、純粹な内観の道として、また大乘の課題に応える人間像として再確認しようとしたのが清沢満之（一八六三—一九〇三、以下清沢と略す）に始まる近代教学である。この内観の確認がなければ、「ただ念仏する」道が仏道の本流であることを再認識することができなかつたであろう。

しかし内観という概念はどこまで明らかにされているだろうか。

「内観」は、頭で理念を作り上げることなく、自分の心理現象を対象とする知的認識でもない。また日常的道德のレベルでの自己反省を意味するのではなく、メディテーションとしての特殊な心理状況でもない。内観は、自己とは何かということを徹底的に問う方法である。どこまでも有限な生を生きる自己の存在の意味を求めていく道である。それは自己が自己を自覚するための道路である。資本主義の下で生きようとも社会主義の下で生きようとも、仏教徒でもあつてもキリスト教徒であつても、およそ真摯に自己の内面に向かおうとする人間の普遍的な方法である。それは人間の特殊な営為ではなく、宗教的に生きようとする人間の上に必然的に生れる歩みである。ただ仏教の場合、内観は教えの中の一つの要素ではなく、仏教の骨格をなすものなのである。仏道の歴史そのものが内観を純粹に成立する方法を求めた歴史といつてもよい。

内観は、目立たない静かな道である。しかし、その静けさは人間の根源的な生命力を削ぐものではない。内観は、一人の凡夫として、自己に与えられた存在を完全に果したいという、自己の根源的な意欲を見出すことである。内観は静かである。自己の根源的な意欲を見つめたいという情熱が内観の情熱である。それは「静かな情熱」なのである。

また同時に、内観とはラディカルな道でもある。内観のもつ独自性は、一切の実体化として立てられたものを拒否し、権威と独断と仮定と虚飾を剥ぎ取ることにあるからである。そのために内観の一道は、静かであるにもかかわらず、折あれば世俗的権威から排斥されなければならない。

2 内観と唯識教学

清沢の伝統を「内観の仏道」として自覚的に生きようとした曾我量深（一八七五―一九七〇、以下曾我と略す）・安田理深（一九〇〇―一九八二、以下安田と略す）が教学の根柢にしたのが唯識である。内観を教学的に基礎づけようとした曾我と安田が唯識から学んだ教学的姿勢は、自らの心の事実を離れるどのような実在をも仮定しないとすることである。また自らの実存を離れたどのような戯論も認めないという勇氣による教学の確保であった。それは清沢が「我

が信念⁽¹⁾」で語る求道の姿勢に連なるものでもある。一切の実体的な自己の外に立てられた偶像（神や仏やイデオロギーや教義など）による観念的な救いをもつ虚偽性（法執）から自らの宗教的要求を解放すること、その深い自覚の課題を教学として明らかにするために唯識学が選ばれたであろう。

唯識学がもつ意味について両師は次のように語る。

「一切の判断に先行して総合原理たる根本的判断命題は「一切万法唯識」である。∴自分は愚直であるものだからして、其の法蔵菩薩といふものの正体を、どうしても自分の意識に求めて行かないといふと満足出来ない。」（曾我量深選集五一―一五七頁）

「一切唯識という命題によって知らされることは「事実そのものへ」という表示である。そこに真に指導の言というものを見出す。探求者、求道者に対する根本的な発遣である。」（安田理深随想ノートNo.6）

自覚の学びの徹底において、どうしてもこの根底的な命題をもつ学としての唯識学に参入せざるをえなかったのである。だからこそ、「私は一般的な真宗学の話をするのでも唯識学の話をするのでもない。自分は現在の自分の意識の事実の話をするのである。だから意識の体験を離れたる真宗学でもないし、宗教的

認識と交渉なき唯識学でもない。つまり自分の意識の中に流
がる真宗学を話し、自分の宗教的要求の反省なる唯識学の
話をして居るのである」(曾我量深選集五―一六七頁)

「自覚の学としての真宗学に取って、極めて深い関わりを有つ
ているのが唯識学である。真宗学をして自覚の教学たらしめ
るものは、大乘仏教といっても、諸法唯識という根本命題を
かかげるところの瑜伽教学である。」(安田理深選集一―五二
七頁)

と、仏の教言を学び、自らを自覚するという仏道の根本的問題が確
認された上で、真宗学と唯識教学は切り結ばれるのである。唯識と
いう教言は、その根本命題自身が主体的に教法を聞いていこうとす
る仏弟子に対する発遣である。その唯識学によって与えられた視点
から、真宗学が自覚の教えとして捉らえなおされ、また清沢の内観
主義が教学的に押えられてくるのである。

安田は、近代数学という内観が仏道の伝統的な行としての「止(奢
摩他)観(毘婆舍那)」、とくに唯識学で確認されるそれに当たると
して、

「内観の「内」が奢摩多、「観」が毘婆舍那に当たる。」(『大
乗の魂』)

「仏教が止観の対象となるということは大切である。」「我々

がどういたただいたかを明らかにするのが観である。体験が観
察の対象となる。三昧の中に顕われたところの対象を観察す
る。」「唯識観では意言分別を対象とする。外境ではない、意
言分別の内容である。聞思されているもの、聞思という体験
の内容、それが止観の対象である。(中略)浄土論の場合は、
浄土を外観しているのではなく『大無量寿経』の教説である。
三種莊嚴が説かれているが、如来の功德が説かれている『大
無量寿経』の教説の止観である。」(安田理深選集Ⅱ―一九頁)

と、止観の対象・根拠が仏の教言または教の真理であることが、仏
教学の止観を考究する場合の大事な意義であることを指摘して
いる。つまり、仏教でいう内観は仏の教言という根拠なしには成り立
たない。端的にいえば釈尊の弟子として自覚する方法が止観として
の内観である。覚者の言葉によって生きるものとして聞思の生を尽
くしたい。釈尊の説く文字ではなく、釈尊の教える意欲を生きた
というものの道である。内観とは、このように固定された教義では
なく、どこまでも求道の姿勢を確保する道なのである。

教え(伝承)がない内観(己証)は独断となり、内観がない教え
は教権となる。聞き取った教言が、自我によって実体化(法執)さ
れること、つまり教権であることから解放され、自己の実相を写す
鏡となることは内観によるしかない。教言を生き生きとした主体的

事実として内実化するものは内観である。ことばという形を通し、形なきことばの叫びを聞く方法が内観である。それは教理を理知で解釈する観念から決定的に簡ばれる聞思の姿勢である。

二 曾我量深における唯識学

1 曾我における初期の唯識論文の意味

清沢の提唱した精神主義は内観主義であるが、その内観の意義が教学的に明瞭にされることは曾我をまたねばならなかった。曾我が、精神主義を批判する立場を転じ、清沢の明らかにしようとした仏道の事業に参入していく過程を検討するために、曾我の初期の論文に注目したい。それは内観を伝承していく立脚地についての深い確認がこの時期になされたと思われるからである。

さて、一九〇二年頃、曾我は、「曾我量深」「量深」「臨水」「臨水生」「RT生」「R、S」など多くの号を用いて論文を発表している。そのことが曾我の論文の性格をみていく指針となる。とくに『無盡燈』では、教学的確認は本名で、評論的なものは雅号というように明らかに区別して用いて論文を発表している。因みに唯識関係の論文は「曾我量深」で、精神主義に対する評論は「臨水」で執筆している。

とくにこの時期の曾我の唯識関係の論文に注目するのは、曾我が自らの求道における仏教学的確認を常に唯識学によってなしているように思われるからである。この小論では、次の初期の三つの唯識関係の論文に焦点をあてる。

(一) 一九〇二(明治三十五)年二月二十日発行『無盡燈』

「三法印と唯識宗(曾我量深)」⁽²⁾

(二) 一九〇二(明治三十五)年六月一日発行『無盡燈』

「唯識宗の末那識観(曾我量深)」

(三) 一九〇五(明治三十八)年一月一発行『無盡燈』

「仏教唯心論の基礎としての阿頼耶識―実体の観念は客観的証明の基礎、主我の観念は、主観的証明の根拠(曾我量深)」⁽³⁾

この三つの論文はそれぞれが、曾我の精神主義に対する姿勢と深い関係を持ちながら展開していく。大胆すぎるかもしれないが、それぞれの論文がもつ意義を次のように押えて検討してみたい。

(一) 「三法印と唯識宗」↓精神主義を批判する根拠の確認

(二) 「唯識宗の末那識観」↓精神主義のもつ意義についての確認

(三) 「仏教唯心論の基礎としての阿頼耶識」↓精神主義の教学的基礎づけ

さて、検討の方法であるが、本来であれば、本文を抜粋して注釈していくべきであるが、論文自身が難解であり、引用が煩しくなることを考え、まず(a)論文についての関連事項をあげて背景を確認し、次に(b)論文のきわめて簡明な要旨を、最後に(c)論文が精神主義に対してもつ意味を論じることとした。要旨をあげることにしたのは、私自身がどのような文脈でこれらの論文を理解したかを明示することもできるからである。

2一九〇二年二月『無盡燈』7—2「三法印と唯識宗(曾我量深)」について

(a)関連事項・清沢によつて真宗大学の教授に抜てきされた曾我は、明治三十五年一月の『無盡燈』に精神主義を正面きつて批判する論文を掲載する。『曾我量深選集一月報』は次のように述べる。

「『精神界』は、翌月直に回答を寄せたものの(『精神主義と三世』のみは清沢師の筆と覚しく、後に同師の「精神主義」に収められている)、却つて別の方面から論難を加えられたようである。仰者の叫)、却つて別の方面から論難を加えられたようである。(頑迷なる信仰論)」

ここでいう「論難」が掲載された『無盡燈』VII—IIにおける曾我の論文は次の三つである。

「三法印と唯識宗(曾我量深)」

「頑迷なる信仰論(臨水)」

「旧信仰者の叫(臨水生)」

「頑迷なる信仰論(臨水)」において、従来の精神主義への形而上学的批判はさらに推し進められる。つまり精神主義の形而上学的根拠(實在論)は、「哲学者の所謂絶対無限の観念を以て、信仰を説明せんとするもの」(曾我量深選集一—三二頁)であり、そのような根拠に立つから「一度確立した信仰は永久不壊なり、不変なり」と主張することになるといい、それに対して「生ける信仰」とは「散乱疑惑心の時々興起する所に在」(同—三五頁)るべきものとし、その教証として親鸞の「誠に知りぬ。悲きかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しとせず、恥ず可し、傷む可し」(『教行信証』信巻)という述懐を紹介している。この論文で『弥陀及び名号の観念』以来の精神主義批判が簡明に整理されたということができる。

しかし一方、同号に掲載された「旧信仰者の叫(臨水生)」(選集では「再び精神主義を論ず」の名で所収)では、一応精神主義への疑問が撤回されている。つまり一方では批判の純度が最高に達し、他方では疑問が撤回されている。

さて「三法印と唯識宗（曾我量深）」は、曾我がはじめて本格的に唯識教学を論じた論文である。この論文と精神主義に言及する二つの論文とに深い呼応を見いだすことができる。従来より「生きた信仰」を求め続ける曾我、その求道の上で大きな関門となるのが、『精神界』で展開される主観・内観を要義とする「信仰不変論」であった。つまりこの論文は、曾我の教学的背景である法相唯識学をもって、仏教の根本的意義（ひいては主観・内観の意義）を三法印として明らかにする意味と、同時に精神主義批判の根拠を確認する目的をもっていった。

この論文で、精神主義は果たして本当に仏教、それも大乘の仏道としての課題に耐えることができるものかどうか。精神主義が主張する内観主義を、唯識教学という仏教の伝統を通して検証し、純粹に精神的ということがどのようなかを確認しようとしているのである。

「三法印と唯識宗」において批判される宗教心は、唯識宗と対比される次の二つの仏教の在りかたに象徴されている。

- (ア) 説一切有部に代表される小乗仏教的宗教心
 (イ) 龍樹の唯心観に代表される否定的消極的宗教心

(b) 「三法印と唯識宗（曾我量深）」要旨

三法印は仏教の根本教理であり、仏教教理の発展も三法印の開展でしかない。諸行無常印は万有論、一切無我印は人間論、涅槃寂靜印は涅槃論である。その三法印について、とくに一切有部と比較することによって唯識宗の地位を明かにする。

・諸行無常印

諸行無常印は、宇宙は有為消滅と断することである。しかし有部がいう諸行は、万有の本体実質あるものではなく表現でしかないから、諸行無常と同時に三世諸法の実有を固執することになる。だから諸行無常といっても刹那滅に下された断案でしかない。それに対して唯識においては諸法は純粹に精神的存在である。だから唯識は現在の流れだけを認め、過去未來の無体を主張する。そこに眞の諸行無常印が成立する。

(存在は活動する間だけ存在する、体は用の他にないという根拠による。)⁽⁵⁾

・一切法無我印

一切法無我印は、一切法は有無為の法であり、我とは方法に仮に立てられたものであり、それゆえ方法は存在するけれども実我は存在しないという主張である。有部は「一切法はあり、統一する実我はない」という人間観であったのに対し、唯識は宇宙人間観である。唯識宗は人法二空を断ずる、万法

唯識である。

また同じ二空を断じる大乘であり、しかも三界唯心を主張する立場であっても、龍樹は一切を主観の迷妄として否定するために唯心を絶叫し、無著は一切を活かすために唯心を主張する⁽⁶⁾。

つまり有部の我空は実我そのものを主観的妄想として否定するが、法空がない。龍樹は二空をいうが、有部の空と同じように人法そのものを否定する。唯識の二空はこれとは違い、人法そのものの否定ではなく、人法への執着の否定である。

アラヤ識こそ万有の積極的実質的原理であり、真如といってもアラヤ識活動の法則という消極的形式的原理でしかない。アラヤ識は法則的には無限であっても、実質的には有限である。

・涅槃寂靜印

有部はなんらの相対なき寂靜無為の絶対的涅槃の実在を信じる。それは活動なき消極的形式的なものでしかない。唯識宗は識を離れる真如を拒否し、識の永存を唱え、涅槃の実質を、八識が転じて四智となつて永久に活動する活きた仏として主張する。⁽⁷⁾

(c) 精神主義批判としての論文のもつ意味

有部の三法印観が、自らの信念を説明する断案でしか過ぎないことに對し、唯識は純然精神的であることにおいて断案でないことを主張する。つまり純粹に精神的であることにおいて、働かない実有を断案する必要がない。それは用こそ体であるという法相唯識の考え方による。つまり本当に精神的であるということの意味をはっきりさせ、用のないものを想像し断案を下すようなことをしなさいというのである。それは精神主義のいう主観とか精神とか絶対無限などが「形而上学的根拠」(「精神主義」曾我量深選集一―二九三頁)として不十分な「実在論の基礎」(「頑迷なる信仰論」に立てられたものである)との批判につながる。

また唯心を主張するということに二つの目的として、その一つを龍樹の唯心説として「一切を主観迷妄裡に没却せんが為に唯心を絶叫」するものとして却けるが、それを、「良心の苦悶を主観迷妄裡に没し去る人生の価値は如何。」(前掲「精神主義」同―二九二頁)とする精神主義に対する批判に重ね合わせることは容易である。有限である存在を殺す宗教か、活かす宗教かということであろう。つまり精神主義の主張する主観主義は「一切を主観迷妄裡に没却」する」という批判の根拠がここに見いだされる。

涅槃についても、直接には言及されないが、法執を問題にするところに小乗仏教と異なる大乘仏教の独自性がある、という唯識宗の

見解は大事な視点になると思う。つまり単に我執を克服することによって涅槃という静かな境地を獲得するのが仏道の完成ではなく、法執の克服によって転識得智の菩提を得ることが仏道の完成であるとする立場である。このように有部に対する涅槃寂靜を絶対化し「活動なき消極的形式的」なものにしたという批判は、精神主義が「信仰不変論」であるという批判の根拠となるものである。曾我は、自らの立場を、有限存在を否定する消極的なものでなく、有限なる存在に生き生きと働く積極的なもの、「一切を活かす」ものとして涅槃を押しやる唯識宗にみていくのである。しかもそれは、「頑迷なる信仰論」に語られるように、「信仰は、平々坦々たる、大道を往くが如きに非ずして」⁸⁾四五寸の白道を行くが如き⁹⁾ものとしてである。つまり「生ける信仰」とは不変ではなく、限らない自我との戦いの歩みだというのである。

3 一九〇二年六月『無盡燈』「唯識宗の末那識観(曾我量深)」
について

(a) 関連事項・「旧信仰者の叫」で精神主義への疑問を撤回し、二月上野の精養軒での清沢を目の当たりにした曾我からは、清沢や精神主義についての直接の言及が見られなくなる。因みに三月から五月にかけての発表論文は以下のものである。

三月

『家庭』(浩々洞刊) II—三(三月五日)

「児童の最大疑問(曾我臨水)」

『無盡燈』 VII—三(三月二〇日)

「宗教家の処世問題(臨水)」

「現代仏教界の二個思潮の淵源(R、S)」

四月

『無盡燈』 VII—四(四月一日)

「大乘非仏説論に対する吾人の態度(R、S)」

五月

『無盡燈』 VII—五(五月一日)

「論理以外の論理(臨水)」

「宗教上の罪悪観(曾我生)」

「所謂合理的信仰とは何ぞや(臨水)」

「海老名弾正氏の基督論(臨水)」

ただこの時期の論文の主題として「冷遇される宗教者」(宗教家の処世問題)⁸⁾「寛容者」(現代仏教界の二個思潮の淵源)⁹⁾などが選ばれていることは注目するべきであろう。これらは「自己を弁護せざる人」としての清沢との値遇を機縁として記されたものと想像でき、曾我が清沢に見た宗教的人格を尋ねるものとして捉えることができ

るからである。曾我は、清沢によって宗教の本質というべきもののへ
の決定的な方向性「第一歩の方針」を与えられたと後年語っている。
その後も精神主義に対する疑問は続けて提出されるが、一面、精神
主義への信頼が芽生えてくる。

これらの百日に近い沈黙と思索を受けて、六月に発表される論文
が次の六編である。

『無盡燈』Ⅶ—六（六月一日）

「唯識宗の末那識観（曾我量深）」

「純他力教と仏性の有無（臨水生）」

「現代社会救済の為に「法然」主義を鼓吹す（臨水）」

「非僧宗の勃興（R. S.）」

「花田衆甫君に與ふ（臨水）」

『精神界』Ⅱ—六（六月一〇日）

「宗教無要論と宗教無効論（曾我量深）」

「唯識宗の末那識観」は、清沢との値遇の直後に書かれた唯識教
学の論文として位置づけることができる。真の主観、内観を明らか
にするという論文の骨子は「三法印と唯識宗」と大きく変化してい
ない。ただ精神主義への疑問と清沢という宗教的人格への傾倒が火
花をちらしてぶつかっている。その葛藤がこの論文に深い陰翳をつ
けている。

「現代社会救済の為に「法然」主義を鼓吹す（臨水）」は、清
沢を法然に託しているのではないかという指摘もある。また「花田
衆甫君に與ふ（臨水）」（選集では「三度精神主義を論ず」として所
収）¹⁰²は、疑問を徹回してから初めて直接に精神主義に言及する論文
である。ここにおいても、「信仰と倫理の一致」という点から精神
主義を批判するように、無条件に認めているわけではないが、精神
主義を「精神界」は、仏陀の徳を嘆じ、仏陀の恩を謝する物」「自
己の真価を告白するもの」として一応評価している。ただ精神主義
の「自己の真価の告白」が「吾人の不完全なるを条件とす、吾人の
悪なるを前提とす」ることに対する批判は、「唯識宗の末那識観」
で馬鳴の説として退けられる「絶対迷妄論」を想起させる。また『精
神界』に「宗教無要論と宗教無効論（曾我量深）」（一九〇二年六月）
を寄稿し、唯識宗と一乗教の立場を対比させ、それぞれに自身と精
神主義の立場を象徴させていることも注目していいだろう。

(b) 「唯識宗の末那識観」要旨：

唯識教は研究の基礎を因明、すなわち形式論理にしている。
第一義諦が平等無差別であるということは馬鳴の心真如門と
同じだが、俗諦の所論が異なる。その特徴は、八識の体が別
であること、種子が実在するという点、真如だけでなく淨

分の依他を実性とする事、無明なき個体を主張することである。

八識の体が別であることは、用が八に分けられることによる。吾人は一つの体が無限の用をなすと考えるが、体は用から演繹した名目に過ぎない。

さて、馬鳴が、心（一心）を實在の名とし、意（阿梨耶識）と意識（事識六識）で一切現象界を包もうとしたのに対して、唯識論は心・意・識のすべてを現象界におく。心は一切現象界の根本であるが、もし馬鳴のように心を絶対界とすれば、それは活動を超絶し一切現象界の根本であることはできない。一切現象界の根本はどこまでも相対的存在でなければならぬ。

無明は迷いの根本であるが、現象界の根本ではない。現象界の根本は第八アラヤ識である。その形式的意義は、善悪を平等に引き受ける無執公平にして無覆無記性である点にある。だから迷も悟も第八識以外に求められない。迷とは、第八識が迷うのではなく、第六・七識が第八識の意義に迷うことである。

馬鳴は、一切の差別を無明によって説明する絶対迷妄論をとるが、それは第一義諦の立場である。唯識宗は相対的真理

としてアラヤ識の活動を許している。無明とは、この相対的真理を絶対とするもので、相対を相対とすることは迷妄ではない。吾人は一切に無明を有するけれども、吾人自身は無明ではない。

無明を帯び、無明と相応するものはマナ識である。これはアラヤ識の主観作用を真の自己とすることで、二つの意義で誤っている。一には、マナ識はアラヤ識を自我とする。二には、マナ識はアラヤ識の相分を対象とし、それを見分ではないにもかかわらず超主観的存在とする。

能遍計と所遍計は依他起法に属し、遍計所執ではない。馬鳴は能遍計所遍計を遍計所執の両面とするが、唯識論はそれに反対する。所執は無明妄想であっても、能執の心は依他起である。これは区別されなければならない。

唯識論は、アラヤ識を無明の種子の依り処とし、無明の作用をもって活動するのはマナ識であるとする。なぜなら縁慮作用はかならずしも妄執ではないからである。能遍計も所遍計も依他起性であり、遍計所執はその中に忽然として生ずる影像に過ぎない。

無明によって生じる影像は偶然に起るが、無明そのものは必然的根拠がある。すなわちマナ以外に体をもつ。起信論の

妄法無体は不合理である。

唯識は「必然の活動は有体なり」とは唯識論立論の根底であつて、そのことは馬鳴も許すが、馬鳴は「必然の活動」を絶対的に否定する点で異なる。

馬鳴は、心は宇宙の第一義諦であつて個体的生滅を超えていて認識の対象ではないとする。つまり阿梨耶識といつても、人格を有し、無明の制約の下にあるものとなり、それは唯識でいうマナ識を意味する。

(c) 精神主義の意義を確認する論文としての意味…

前の論文では有部（一部龍樹の空も含まれる）の説を問題にしていたが、ここでは馬鳴の唯心説との比較の中で、自らが立つ唯識の内観主義の立場を確認する。馬鳴の説として述べられるものが精神主義を予想していることは容易に推測できる。つまり同じ内観主義であつても自らの立場は唯識宗的であり、精神主義は馬鳴的であるといふのであろう。この論文の核心は「無明なき個体」の主張である。唯識宗では「無明なき個体」を立て「相対的真理」をみとめる。つまり「相対的真理」としてのアラヤ識は無明とは無関係で公平な主体であり、無執公平無覆無記である。つまり主観を感情理性をもつ人格的なものだけ考えるのではなく、一切を引き受ける公平なる主観があるとする。

とくに「末那識観」という論題からも分るように、「無明なき個体」を明かにするために無明の根柢・正体とは何か、無明存在の救済とは何か、ということ徹底して究明する。馬鳴がいうように、縁慮作用そのものがかならずしも無明ではなく、無明とは、相対的真理を絶対とすることであり、六識七識が第八識の意義に迷うことである。また無明をともなつて働くのはマナ識であるが、マナ識そのものが無明ではなく、無明は無明の体をもつと主張する。それは無明を無明という働きとして純粹に縁慮作用から独立させてみていくためである。

精神主義は一応、馬鳴のように第一義諦としては、仏教の本質を言い当てている。しかし「俗諦の所論」において不十分であるために、信仰と倫理の一致が明らかにならないのではないか。

つまり精神主義が「吾人の不完全なるを条件とす、吾人の悪なるを前提とす」（花田衆甫君に與ふ（臨水））ることを指摘しているが、それが直ちにここで馬鳴の説「一切の差別を無明によって説明する絶対迷妄論」として退けられるものを想起させる。精神主義は第一義諦からの発想であることで馬鳴の説と同じ質をもつ。つまり絶対的な心というものをたてるから相対的真理が捨象され、一切の有限相対なものが無明として否定されるべきものとなる。そのとき人生は否定的消極の意味しかもたない。それでは有限なる存在の意

味を明らかにできないという疑難であろう。「三界唯心」(主観主義、内観主義を主張する場合、とくに大乘唯心としての根拠となる教言、『華嚴経』十地品) という宗教的直観は、人生を主観の中に埋没させることではなく、それどころか初めて相対的真理を積極的に生きた存在を誕生させる原理であることを明らかにする。

そこには精神主義が真に精神主義であることにおいて求めていけば、信仰と倫理を一致させる立場に立つことができることを提起する意図もあるのかもしれない。

4 一九〇五年一月『無盡燈』「仏教唯心論の基礎としての阿頼耶識—実体の観念は客観的証明の基礎、主我の観念は、主観的証明の根拠(曾我量深)」について

(a) 関連事項・曾我は一九〇二(明治三十五)年十月清沢が大学を辞任するとともに自らも辞職し、そして翌一九〇三(明治三十六)年の三月十八日、清沢が帰郷した後の主人なき浩浩々洞に入洞する。そして同じ六月六日には清沢の死の報に接することになる。その月には「宗教的人格論」が『精神界』に掲載されている。さらに一九〇四(明治三十七年)年の一月より『精神界』に連載始めた「日蓮論」をほぼ一年かけ十二月号で完結し、年を改めた『無盡燈』一月号の巻頭論文がこの唯識論文である。この月には他に次の論文がある。

『精神界』五(一九〇五年一月一〇日)
「南無阿弥陀仏は我等が久遠の名也(善導大師の信念)(曾我量深)」

またこの年より、曾我量深は真宗大学において唯識を講じ、その講義ノートが『解深密経』論「撰大乘論」として後年(一九五三年)出版される(詳細は曾我選集一巻月報参照)。

この論文は、論題からも分るように、阿頼耶識の存在証明を、実在の観念と主我の観念という迷いの二面から行うものである。前の二つの論文ではアラヤ識を「一切を活かす」「無明なき主体」の存在として証明しようとしたが、ここでは一歩進めて、「生ける信仰」を成立させる宗教的信念の根拠としての真の主観を明らかにするためにアラヤ識が考究される。つまり有部や馬鳴という何かの説と比較して唯識(第八識の主観)の立場を明かにしていくという間接的な方法を採用しないで、唯識による宗教的信念が体系的直接的に表明されている。その意味で、曾我の唯識教学観の基底として位置づけることのできる論文ではないかと思う。

(b) 「仏教唯心論の基礎としての阿頼耶識—実体の観念は客観的証明の基礎、主我の観念は、主観的証明の根拠」要旨

・宗教的信念は主観主義内観主義でなければならない

「宗教的信念は其体自己充足也、一切万有を自己中心に具足して毫末の欠損なし。是を以て信念確立の人は順逆禍福の差別を超越し、一切に対して平等唯一の態度を取る。若し吾人にして心外の境を許容せん乎、心外の境は是れ自己に融和せられざる外物なるが故に、自己心中には明瞭に欠乏する所あり。：是を以て宗教は必ず自己充足也、即ち内観主義也、一切を主観の裡に解決するの主義也。内観主義は心外の万有を否定する点より云はば、一面遁世主義也、消極主義也、而も万徳を悉く自己に具すると自覚する点に於て樂世主義也、最上の積極主義也。自己以外の万有を殺すと共に、自己の裡於て平等に無限絶対の力と価値とを万有の上に附与す。」是を以て一切宗教は皆主観主義的唯心論なり。」

宗教が「一切を主観の裡に解決する」ものであれば、まさしく「宗教の墮落は客観的唯物論なるに依る」。なぜなら人生に一度問題が起れば、迷信に落ちるのは客観現世主義によるからである。だから迷信を否定しようと思えば、その源泉を拒絶するために主観永劫主義に入らなくてはならない。しかも主観主義内観主義は、

「即ち吾人は単に一切万有を自己主観に具備するを以て満足すべからず。内観主義の重要な問題は、云何にして縁生仮

有の万有が主観の上に解決せられて、同時に絶対至上の物となり得る乎に在」るのである。

・六識の実体の観念は客観的に阿頼耶識を証明する

一切の経験は前六識を離れてはない。しかし第六意識の主観とは、主観―客観の図式の上に考えられた主観であるから、そこに立てられる唯心論は独断的であり、消極的に唯心論を立てる余地があるというに過ぎない。

第六識は自らの主観的写影の真偽を明らかにするために止むなく外的實在の観念を要求する。その観念は空想に過ぎないとしても、その要求だけは到底否定できない。それは第六識が最上主観でないこと、自己以外の本質あることを自証するものである。しかし唯心論が心霊の究竟の要求である以上、信仰問題を解決するためには六識以上の最上主観の存在を認容しないわけにはいかない。

このようにして唯心論は本質実体を写象とする主観を建立しなくてはならなくなる。唯識宗という第八アラヤ識はこのような主観である。第六識が本質実体とするものは実に第八識の写象に外ならない。アラヤ識は、内には色心の一切の種子を写象とするとともに、山河大地などの外的万有の本質を

対象とする。アラヤ識には対象が同時に実体本質である。

このように実体の観念は第六識に属しているが、実は第八識の絶叫である。アラヤ識の主観が不可知であるからといって否定すべきではない。第六識によって、第八識の音響に接するのである。

・七識の主我の観念は、アラヤ識を主観的に証明する

吾人の第六識には心の外に本質の観念があると共に、またこの外の現象を主管する実我の観念がある。実我があれば自我に所有されるすべては我所となり、その我執のために全宇宙は恐れるべき修羅場になっている。この外的迷夢は内的迷夢より来る。それは客観的世界に対する迷ではなく、自己主観に対する迷である。この迷は後天的経験によって生ずるのではなく、先天的に最も微細で断絶のない主観と共に恒久不変な迷である。

第七マナ識の存在は不明である。しかし我われは前六識を一切閉鎖し、思量を止めて外に対する執を止めることはできないが、主我に対する執着を止めることはできない。この根本的無意識的我執を第七マナ識と名づく。無意識にして六識の依り所となり、我われの生涯を通して、主我という同一自己の自覚をあらしめる識である。つまり分別的我執の最終根底

たる俱生内存的我執がマナ識である。

ではマナ識が執する主我とは何か。一切の境界を超えたる主我とは何か。主我は迷妄である。しかし迷妄もまた依りてくる所がなくてはならない。主我は真の主観に対する迷謬である。主観は客観となることはできない。だからどのようにしても主観そのものを縁することはできない。第七識は第八識の主観の作用を縁じて、これを自らの主我としている。この最上主観に対する主我の思念が根本無明である。これが吾人を永久に生死の苦海に沈める内的迷夢である。

しかし第八識は自己を顕すために、第七識に命じて主我の観念をなさしめる。第八識の主観はもちろん不可知である。しかし我われは真の主観である第八識に直接することを求める。我われの第七識は主我の観念をもって第八識の主観を把握しようとしているのではないか。第七識の主我の念によって永久生死に輪廻すると同時に、この誤れる主我の観念を媒介にして、第八識である最上の主観の相を想い浮べることができる。

・唯心論の基礎としての阿頼耶識

「吾人は第六識より客観的に其の本質の観念に依りて間接的に第八識を証明し、また第七識の主我の念により主観的に直

接し第八識の主観に到達」することができる。

第八識最上主観は、自己の写象の上に何等の欠乏ない一切唯心であるから破邪顕正の必要がなく、唯物論と客観主義を破る必要がない。

第八識には心外心内の観念、能生所生の念なく、本来物あり、本来心あり、物と心との間に前後本来の念もない。これが真に第八識が、能く一切を包含し、三界唯心の主体たる所以である。第八識がこのように包容無限であるから、かえって第七識をして自由に主我の妄執を生ぜしめ、第六識をして心外実体の妄想を生ぜしめる。

「吾人は心外の万有を見、実我を見ることに依りて、益々唯心の妙味を觀じ、「罪障功德の体となる、氷と水の如くにて、氷多きに水多し、障り多きに徳多し」てふ親鸞聖人の聖訓を想起して、唯識宗の第八識を考ふる上にも深重なる歡喜と感謝とを如来に捧げざるを得ざる也。」

(c) 精神主義を教学的に基礎づける論文としてもつ意味

唯識学を学ぶ曾我にとつて阿頼耶識の証明が、唯心論の単なる論証ではなく、真の主観を証明し、宗教的信念の真実のあり方を求める教学の営みに他ならないことがよくあらわされている。

この論文の冒頭における宗教的信念の確めから、「精神主義」（『精神界』第1巻1号）の響きを感じ取ることは易しい。ある意味では、この論文によつて曾我の精神主義への総括がなされたといつてもよいだろう。この論文で精神主義がもつ主観的内観的意義を唯識教学を通して基礎づけようとしていることは明白である。

「内観主義は心外の万有を否定する点より云はば、一面遁世主義也、消極主義也、而も万徳を悉く自己に具すると自覚する点に於て樂世主義也、最上の積極主義也。自己以外の万有を殺すと共に、自己の裡於て平等に無限絶対の力と価値とを万有の上に附与す。」と云うことばを通して、仏教の唯心論がもつ真の面目は、ただ一切は自己主観を離れてないというような消極的な意味ではなく、人生の一切を「絶対至上の物」として受け止め、活かしていく主体を誕生させるという積極的な意義にあるとする。アラヤ識の証明はそのよう真の主観を教学的に明らかにする基礎であり、内観とは、因縁生という事実をめざめ、一切を嚴肅にうけとめていく方法であるといふのである。

曾我が、法相唯識から学んだのは、このような迷いと悟りのダイナミックな関係についての存在論的根拠である。不可知であるからないのでなく、むしろ我われを呪縛する万有の実体と主我の実体という有限なる人生の迷妄こそ、実は真の主観を証明するというの

である。内観とはその唯一の方法である。内観によって第六識の本質の観念を照し返すことによって、客観的間接的に、また第七識の主観の念を照し返すことにより主観的直接的に第八識の主観に到達するといふのである。

そしてこの第八アヤ識こそ真の主観である。このような主観にこそ宗教的信念が成り立つ。宗教的信念が主観・内観である意義は、人生の一切を主観の内引き受け解決し平等の価値を与えるところにある。それが「生ける信仰」の主体がもつ人生の意義である。この真の主観が見つからなければ、人生の意味を転換してくるといふ「転」といふ宗教の救済の具体性は説明できない。最後に親鸞の『高僧和讃』をもって、障りの氷と徳の水のダイナミックな関係を成り立たせる場としてアヤ識の意義が明らかにされている。

ここには曾我が、清沢を通してふれた宗教的人格を唯識学と真宗学という独立した流をもって交互に照しながら、大乘の人間像を明らかにしていく学の営みがある。

5 曾我唯識学の集大成

この上に挙げた初期の三つの論文の後、唯識学について直接論じるものは少ない。ただ曾我における唯識学を思うときにどうしても忘れることができないのが、一九二五（大正十五）年の「如来表現

の範疇としての三心観」といふ講義である。この講義については語るべき課題はあまりに多い。ここでは簡単にそれがもつ意義について紹介するにとどめておきたい。この講義はある意味で曾我唯識学の集大成にあたるのではないかと思う。この講義について『曾我量深選集』に次のような解説が掲載されている。

「『如来表現の範疇としての三心観』は昭和二年五月に真宗教学研究所から刊行された。その「序」には、当時の真宗学研究所所長長足利瑞義氏によって、「本書は、本所の第二期秋期公開講座（大正十五年秋）に於て講述された講義の速記録である」といふ旨が記されている。

金子大栄先生は「法蔵菩薩は阿頼耶識であるという先生の己証には先生独自の唯識教学がある」と言われる。『成唯識論』に於ける阿頼耶識の三相に対応しつつ『教行信証』の三信観を解明されていくところには先生に依って開かれた真宗学の真面目が語られている。（曾我選集五―四五四頁）

この講義こそ、まさしく曾我唯識学と呼ぶに相応しい記念碑的な金字塔であろう。一言でその要旨をいえば、法蔵菩薩阿頼耶識論であろう。この講義によって本格的な唯識学と真宗学とのきり結びがなされたのである。

「私は一般的な真宗学の話をするのでも完成せる唯識学の話

をするのではない。自分は現在の自分の意識の事実の話をするのである。だから意識の体験を離れたる真宗学でもないし、宗教的認識と交渉なき唯識学でもない。つまり自分の意識の中に流がるる真宗学を話し、自分の宗教的要求の反省なる唯識学の話をして居るのである」(曾我選集五―一六七頁)

集大成という意義は、そこになされている思索が、教理的な照会結合というようなものではなく、それ自身内観といふべき具体性をもつからである。

また「純真なる宗教的体験」を法蔵菩薩とし、宗教的人格の自覚の相を内観していくのであるが、それは、清沢を清沢たらしめた宗教的人格とは何かという課題に應えるものであるとも思えるのである。⁰³

またこの論文は、曾我が宗義違反(いわゆる異安心)とみなされ、やがて大谷大学を去る機縁となった論文であることも忘れることができない。それは単に政治的な策略ではなく内観の教学がもつたダイカル性が引き起こす当然の結果であったのかもしれない。

三 曾我の教学における唯識学研究

曾我における唯識教学の意義を初期の三つの論文を通して見てきたが、その論文による精神主義への批判も弁護も讃嘆も、すべてその底に流れるのは「生ける信仰」を求めるといふ姿勢であることが確認できたと思う。

曾我の教学における唯識学が、師の学んだ法相唯識の独自性と深い関わりをもっていることは疑えない。しかしそこでなされている教学が法相教学そのままであるかと問えば、断じてそうではない。曾我は唯識学者ではなかったし、同じ意味で真宗学者でもなかった。「生ける信仰」をどこまでも教学として明らかにすることを求めた求道者であった。

では曾我は法相唯識の独自性の影響の下にどのようなことを学んだのだろうか。その一つに、用のほかに体を立てないという体即用という立場をあげることができる。そのことよって曾我は、純粹な精神性を明らかにするために実体概念を徹底的に排除するということを学んでいる。つまり唯識教学とは観念論のように思われているが、実は観念論、実体観念を破るところに意義があるのとらえたのである。むしろ凡夫が観念論の中に埋没していることを徹底的に

明らかにし批判する学問が唯識である。それは主観の中に埋没している自己を、真の主観、主体を明らかにすることによって克服していく道である。真の主観の自覚によって、自己と世界を担う可能根拠を自己にみるのが可能であり、そのことによって始めて本当の意味でのこの絶対的に所与である存在への厳肅な責任感が生れる。つまり存在の観念化、抽象化を実存的に克服しようとしている。安田はその思想的意義について、

「近代思想は、主観主義の哲学です。主観という概念が独自の意義をもつのはデカルト以後で行き詰るのは十九世紀後半です。マルクスとキルケゴールが出たのは主観主義に対する抵抗です。主観的思弁論はヘーゲルで、もう崩れている。主観主義の克服は現代主義の課題である。業というものは主観をやぶり理想主義理性主義を碎く。真宗学という狭い範囲であるが、思想の意味からいえば曾我先生の感の教学は世界的である。」(『大乘の魂』三十六頁取意)

と語っている。

また迷いの他に悟りはないとして、どこまでも迷いの立場を離れないという姿勢、そこにも第一義諦よりも世俗諦を重視するという法相唯識の特徴の大きな影響がある。曾我にとつて唯識学を学ぶ意味は仏陀の教法によって迷悶する人間の問題を照し出すということ

にあつた。仏の教えによって照し出される人間の虚妄の実相というものを学ぶということが、曾我の唯識学に実存的な深みを感じさせるのであろう。例えば、異熟というような概念も、今、ここに、私としてあるという実存の感覚ということを仏教学(アビダルマ)の概念で厳密に表現したものとしてみとらえることができる。抽象的な無限や生を考えず、有限を有限のまま認める。有限な自己の事実を一步も離れない。換言すれば、仏教における有限存在の罪ということを教学的に徹底し明らかにしたのである。やがてそれは宿業感という深みをもつて展開する。それは真宗の救済が、煩惱障を離れて涅槃を得るだけでなく、所知障を離れて菩提を得るといふ大乘仏教の大切な課題であることを明らかにすることになるのである。

このことは同時に、空のための唯識でなく、転職得智のための唯識としての法相教学の意味にもつながる。無や空として消極的にしかとらえられてこなかった仏教から妙有の積極性へ、消極的な没個性の「いしかわらつて」の存在のためという消極的な真宗理解から、「こがねにかえなす」という躍動的な教えへと展開する。曾我にとつて「煩惱熾盛の凡夫」とは、燃え上がるような生への意欲をもつた存在に対する釈尊からの呼びかけであつた。「いしかわらつて」の存在のもつ潜熱を静めてしまうのが仏教ではない、存在が存在としてもつ「ありたい」との意欲を煩惱とともに捨ててしまう

のではなく、そこに煩惱を転じて功德とする。つまり意欲の質を転換する宗教、それが本願による「生ける信仰」でなくてはならなかったのである。法蔵菩薩の本願に触れるとき、我われの生きる意欲は転換しないわけにはいかないのである。

安田の曾我における唯識教学の意味を端的に表現することをば引用して報告の結びとしたい。

「私は『大経』を以て唯識論をよみ、唯識論を以て『大経』をよむ」ということを曾我先生から聞いた、独立したものを独立したものを以て更互に照明する 正に合せ鏡とする。」

「阿頼耶識と法蔵菩薩、この唯識論の教説と『無量寿経』のそれとは、どこまでも独立した教説であるのは勿論だが、その間に呼応するものがある。独立の両者を交互に証明することが出来るものがある。両者の混乱ではなくして、両者の根底に、法蔵なるが如きアラヤ、アラヤである法蔵といったものがある。：両者がその照応によって、両者であった場合には見られなかったところの、含蓄的に伏在していたわれのわれ、という、意味があらわとなる。両者はわれのわれという一つの意味が叫ばれていたのである。」(『随想ノート』No 1 抜粋)

真宗総合研究所個人研究において上記の研究の機会をえた。研究課題や方法などについてはすでに研究所報に報告済みであるが、いくらか変更もあったので簡単に研究経過について言及しておきたい。

初めは、清沢から曾我、そして安田へと伝承の次第に添いながら研究を進めていく予定だったが、それらの先生は一人ひとりとして完結しているということ、一年という限られた時間しか与えられていないということから、曾我と安田について平行して検討せざるをえなかった。

具体的な作業としては、両先生が基礎とする唯識学が法相宗の伝統に依るところが多いことを考慮し、『成唯識論』の学習から始めた。

「曾我量深の教学における唯識学の意義について」

まず『曾我量深選集』を中心として唯識関係の論文を抽出した。とくに曾我に決定的な影響を与えた清沢との関係を基軸として考究することにした¹⁴。曾我が清沢の教学的継承において唯識学がどのような意義もったかを検討するために初期の唯識学に関わる論文に重点を置いた。それは曾我先生の求道の再出発点であると同時に、近代教学の伝統の上で独自の意味をもつからである。論文の抽出作業は「如来表現の範疇としての三心観」¹⁵までで終っているが、ある程度の確かめは達成できたと思う。

「安田理深の教学における唯識学の意義について」

曾我の唯識学もった課題を真正面から引き受けたのは安田であらう。安田については『唯識三十頌』聴記の学習、『随想ノート』の読

み合せなどを行なった。とくに曾我の唯識学をどのように受け止めているかなどを中心に抽出し検討していたが、時間的な限界もあり、多くの課題が山積したままである。

〔近代教学、とくに内観的傾向に対する批判論文の検討〕

近代教学、とくに内観的傾向に対する客観的な批判を通して近代教学の意義を照り返そうという試みをもったが、これによって、うるものはあまりなかった。その作業によっては、宗教的関心の立場の違いを痛感させられるのみであった。そこには、倫理関心の真剣さはあっても、内観を求めざるをえない求道の問題についての真摯な問いかけはほとんどなかったからである。ただ批判の中に私自身が潜在的にもつていた疑念が提起されていたことで、近代教学の独自の意義を再認識することができた。

なお研究補助員として仏教学修士課程を専攻していた井上尚実氏とカルロス加治屋氏の協力をえ、ともに学ぶことができた。研究終了後、井上氏はアメリカ合衆国へ留学し、加治屋氏はブラジルで開教使として活躍している。兩人とも、冷静な研究者として、ややもすれば大谷派近代教学に護教的に関わりとうとする私を批判してくれた。

〔注〕

(1) 「私の信念とは、申すまでもなく、私が如来を信ずる心のありさまを申すのであるが、それについて信ずるということ、如来ということと、二つの事柄があります。この二つの事柄は、まるで別々のことのようにありますが、私にありては、そうではなくして、二つの事柄が全く一つのことであります。私の信念とはどんなことであるか、如来を信ずることである。私のいう所の如来とはどんなものであるか、

私の信ずる所の本体である。」清沢満之全集「我が信念」

(2) 因みに『曾我量深選集』(一一三六〇頁)には明治三十五年二月発行「精神界」とあるが、『無盡燈』七巻二号の誤り。

(3) 『曾我量深選集』『無盡燈』では「主義」とあるが「自我」の誤りと思われる。「主義」という語も文中に使用されているが、「外象を主管し使命する実我の觀念あり」(曾我量深選集一一三八二頁)「自我」(同—三八三頁)などの用例から「自我の觀念」に改めた。

(4) 「我等が本誌前号に掲げたる、精神主義に関する疑問に対して、精神主義の諸君は「精神主義と三世」「一念の問題、永劫の問題」「我等は何をなすべき乎」等の題目の下に、丁寧なる説明を与へられたり、多謝々々、されど、我等は不幸にして殆ど何等の得る所なきを悲しむ。我等の疑問は依然として残れり、如来は我等に心靈的鍛練をなさしめんが為に、猶暫く是疑問を解釈せしめ玉はずと覚ゆ。我等は謹んで疑問を撤回せむ。我等は唯だ感謝の外なき也。」(曾我量深選集一一三〇七頁)

(5) 「小乗有部の所謂諸行とは、万有の本体に非ず、實質に非ずして、単に表現に過ぎざればなり。(中略)業なる舞台の上に、業力よりて変形せられ、結合せられたる粗色の上に下せる断案に過ぎず。(中略)有は無より生ぜず。又有は無に帰すべからずとの根本信念より斯かる断案を下せり。」(同三三三頁)

(6) 「抑も唯識宗は人法二空を談ず。是れ其反面のみ。その正面教理は万法唯識にあり。龍樹に於て単に認識論上の意義に使用せられたる三界唯心の語は、無著世親に來りて、是を以て直に宇宙の根本原理の意義に転用せられぬ。龍樹は一切を主観迷妄裡に没却せんが為に唯心を絶叫し、無著は一切を活かさんが為に唯心を主張せり。」(同三五六頁)

(7) 「小乗教は絶対的涅槃の實在を信ずるものなり、其独存を信ずるもの也。涅槃は何等内容なき、活動なき消極的形式的のものなり。(中略)

是故に有部にありては有為（現在）滅して、初めて常住の世界に入る
と主張するに反し、唯識宗は断じて識の永存を唱へたり。八識は転じ
て四智を成ず。四智は永久其活動を持続して断滅することなし。（中略）
涅槃寂靜印は、単に涅槃寂滅の形式の不変不動を顯らはすの義となり
て、其実質は三身四智悲智具足の大活仏となれり。（同三五九頁）

(8) 1・宗教家の処世問題（臨水）

そこにはずいぶんと厳しい宗教家のあり方が提言されている。「宗教
者は順境に処して生活すべきものに非ず。彼は生涯世の惨酷な迫害を
享くる也。」しかもその厳しさは苦行（リゴリズム）・犠牲を意味す
るものではなく、「自我の人間」のあり方を離れるものでないことを
強調している。同時に「凡そ生る、ものは悉く生存の権利を有す。世
に生れて餓死するという云ふが如きは決して正当なる現象として見る
べからず。惟ふに斯くの如きは真に個人の罪に非ずして、社会其物の
罪悪なり。」という生存ということに対する深いまなざしがある。と
にかく宗教家の厳しい生き方とは、論難盛んな中に独り立たれる清
沢先生の態度に外ならない。曾我は、精神主義が「無要を絶叫」され
ていることに対して、むしろ洞人よりも危機を一層実感していたよう
である。（宗教家の処世問題 P45 参照）

(9) 「現代仏教界の二個思潮の淵源（R、S）」は、「人性は果して寛容な
るべき者なりや、將た偏狹なるべきものなりやは、吾人の宗教を研
せんとするに当りて第一に提起さるべき問題なり。」という、問題提
起から始められる。どうしてあれほど寛容であることができるのか。
それは清沢先生の「自己を弁護せざる」態度を、目の当たりにした曾
我先生の大疑問であった。

(10) 「師は何等の結論を与へられなかった 唯一歩の方針を与へられた。」
（『宗教の死活問題』後記二二〇頁）

(11) 「法然が清沢ではないかということについては、『宗教の死活問題』

後記で「現代社会救済の爲めに「法然」主義を鼓吹す」を読みますと、
吉水教団と浩々洞が二重写しになって来ます。「あそこに出て来る法
然上人は清沢先生のことではございませんか」とお質ねしたことがあ
りますが、先生は否定も肯定もなさらず、ただうなずいておられたた
けでした。」という逸話を紹介している。

(12)

「花田衆甫君盛んに性情放任主義を攻撃して、意気軒昂天を衝くの概
あり。：君よ、されど吾人と雖ども、決して精神主義の立言に對して、
満腔の同意を表する者に非ず。：吾人は少しく「精神界」諸君に反對
して、倫理宗教の根本的致一を信ずる者也。吾人は宗教の至高実在者
を以て、則ち倫理的理想と同一なりと信ずる者也。：他人の罪を責め
ず、善を責めざるは、此れ実に吾人倫理的円満の人格の性格にして、
同時に宗教の至高実在の性格に非ずや。至上の仏陀は最大の寛容者な
り。：（罪悪の）恐怖と苦痛を脱却せんと勉むる精神主義と雖も、何
ぞ罪悪の宜しくなすべきを断ぜんや。依然罪悪は恥すべき行為也、不
完全なる行為也、吾人の日夜汲々として善に進まんことに努力すべき
は、恐らくは精神主義の根本立脚地と矛盾するものに非ず。：精神主
義は吾人の不完全なるを条件とす。吾人の悪なるを前提とす。悪と不
完全とは其自身の必有の内容として、自己を破壊して善と完全とに達
すべしと云ふ意義を包含す。是れ精神主義が一面に信仰を獲得しつつ、
他面に倫理を全うし得る所以に非ずや。而も信仰と調和し安心と平行
する倫理は自由無責任の道德にして、世間普通の道德と大いに其趣旨
を異にするものあり。吾人は寧ろ此を以て道德の真面目となす。」抜
粹（同三〇八頁より）

(13)

「先づ阿頼耶識は法蔵菩薩である。随つて「法蔵菩薩は純真なる宗教
的体験である」（曾我選集五一―一六八頁）

(14)

曾我と清沢の呼応については拙論「内觀の系譜」（『親鸞教学』号）を
参照してほしい。