

不断煩惱得涅槃

— 親鸞に於ける宗教的実存の生 —

小野 蓮 明

一

親鸞は『正信偈』に於て

能発^ニ一念喜愛心^一 不断^ニ煩惱得^ニ涅槃^一

凡聖逆謗齊廻入^レ 如^ニ衆水入^レ海一味^一

と詠い、この偈文について解説を施して、

「能発一念喜愛心」といふは、能はよくといふ、発はおこすといふ、ひろくといふ、一念喜愛心は、一念慶喜の真実信心よくひらけ、かならず本願の実報土にむまるとするべし、慶喜といふは、信をえてのちよろこぶころをいふ也。「不断煩惱得涅槃」といふは、不断煩惱は煩惱をたちすてずしてといふ、得涅槃とまふすは、無上大涅槃をさとるをうるとするべし。「凡

聖逆謗齊廻入」といふは、小聖・凡夫・五逆・謗法・無戒・闍提みな廻心して真実信心海に帰入しぬれば、衆水の海にいりてひとつあちわいとなるがごとしとたとえたるなり、これを「如衆水入海一味」といふなり。」(尊号真像銘文・広本)

と述べている。これは、一念喜愛の心即ち信心発起の一念に於て、煩惱を断ぜずして涅槃を得ることができるといふこと、即ち小聖も凡夫も五逆罪や謗法罪を犯した者も、或は無戒の者も闍提の如き仏になることの不可能な者も、すべて廻心に於て真実信海に帰入し、然もその信心海では一切が一味となって必然的に真実報土に生れ、無上涅槃を証するものである、ということを示すものである。小聖・凡夫から謗法・闍提に至る一切の衆生が、煩惱を断ぜず

して涅槃が得られるのは、廻心という獲信に於てである。廻心こそは「不断煩惱得涅槃」を可能ならしめる原因であり、信心は煩惱を断ずるという努力を不要にしているのである。

思うに、一般に煩惱を断じて初めて寂靜涅槃の覺を開き得るとするのが本来の仏道である。無明煩惱を断滅するということに即して涅槃の明智が生れるということは、現実の自己自身を限りなく否定し、その否定の極、自己が眞の自己として新たに誕生するということである。否定即肯定を媒介として自己が眞の自己となり、眞の主体に転じてゆくこと、それが自己の無明煩惱から主体的に超脱してゆくことであり、「解脱」と言われる事柄である。然も自己が無明煩惱から超脱して眞の主体となること、即ち解脱を得るということは、眞の主觀の成立としての眞の自己の誕生であると同時に、客觀もまた、今までの主觀に対する客觀としての対立分別を越えて、それ自身としての眞の相を顕わならしめてくるものとして、眞の世界の誕生をも意味する。眞の自己の誕生はそのまま眞の世界の誕生であり、眞の世界の成立は同時にまた眞の自己の成立でもある。そういう眞の自己と眞の世界の成立するところ、仏教ではそのような自己を「般若」と云い、かかる世界を「空」と云う

のである。かの主体的な超脱を意味する「解脱」も、或は寂靜の境地としての「涅槃」も、同様にかかる眞の自己と眞の世界の成立を明かしたものに外ならない。もとより空なる世界、涅槃の境地といっても、それは現実の世界を離れて何処か彼方に在る世界ではない。眞の自己が絶対否定即肯定の絶対媒介として誕生する如く、色即空、生死即涅槃として、現実的世界の限りなき否定に即して誕生する眞の世界であって、眞の自己の誕生のところ、そこに必然的に開けてくる最も本来的な世界なのである。

仏教に於て色即空、生死即涅槃といわれるとき、それは色が直ちに空であり、生死界がそのまま涅槃界であるということを意味するものではなく、現実の煩惱的生を根本から否定転換して超越的涅槃の世界を開くことよって、煩惱的生が新たに超越的根拠を得て、新しい生として甦えるという所謂「転依」の成立を意味するものである。大乘思想の著しい特徴は、例えば、道元が「生死すなはち涅槃と云うて……はじめて生死をはなるる分あり」とか、「生死すなはち仏の御いのちなり」(正法眼藏・生死の巻)等と語っている如く、生死界を棄ててその外に涅槃界を求めたのではなくて、生死的生を生きるままが「仏の御いのち」を生きているという、そういう生の在り方、即ち生死

界を離れないで而もそこに超越的世界が開かれるという轉換を行わずるところに存する。されば生死即涅槃とか煩惱即菩提といわれるときの「即」とは、単に生死と涅槃、煩惱と菩提という異質性或は対峙性を廢無して成立する同等を表現しているのではなく、寧ろ煩惱とか生死という現実的生の完全な虚無(空)を通すことによって、現実的生を真実の基礎の上に据えるという轉換の行を意味している。

生死の「世界」そのものからの離脱は「涅槃」と呼ばれるが、それは生死的な生に死するという絶対否定を通して得た本質的な意味での「生」の世界である。生死即涅槃というときの「即」は、実存に於けるそのような本質的な轉換を意味している。かかる轉換によって、生死的生が一度否定されて、自己と世界的一切が空の中に没してしまうと同時に、そこに智(無分別智)が成立して如実の自己と事物の一切が顕わになるのである。

処で「不断煩惱得涅槃」という親鸞の立場に於ては、仏教に於ける「即」の論理が「不断」とか「転」の自覚として顕わされたのである。真宗に於ても、それが真実の仏教である以上、人間の救いの意味も基本的には如上の仏教と同じく、無明煩惱の現実を否定し、それから分離して寂靜涅槃の妙境に到ることを目指すものである。然しながら真

宗では、人間存在の現実性はどこまでも無明煩惱に繫縛せられた存在であり、仮令如何に仏道に精進しようとも、人間は自らの努力をもってしては、この現実の無明煩惱から一步として分離し解脱し得るものではないという実存理解に立つものである。人間の実相がどこまでも無明煩惱の存在である限り、現実の生死界から理想の涅槃界への向上は全く不可能なことである。従ってかかる立場に於て、なおも生死即涅槃を言おうとするならば、理想としての涅槃が迷妄なる現実に向って常に現来し、絶えずこの現実を涅槃に到らしめんと働きかけているということを証知するより他はない。阿弥陀仏の本願力による救済撰化の働きがそれである。真宗に於ては、現実から理想へ、生死界から涅槃界へとという仏教の基本原理に基づきつつ同時に、その真意の開顯として、理想から現実へ、涅槃界から生死界へとという動向をも明かすのであり、この涅槃から現実に対する現求動向としての阿弥陀仏を信体験することによってのみ、人間は始めて無明煩惱を超えて仏果涅槃に到り得ると説くのである。然し阿弥陀仏の現来についての信知は、自己自身の無明煩惱性の主体的自覚と別ではない。阿弥陀仏の正しき領解は、地獄一定としての自己存在の自覚によって成立し、又自己自身の根源的主体的な自覚は、阿弥陀仏の到

来を聞受領解することによって成立するのである。阿弥陀仏と自己という全く相反するものが、それぞれの辺際に向って限りなく究められてゆきながら、而もそれが「一」となって成立するところ、そこに始めて真の自己の主體的な自覚が成立し、又阿弥陀仏の現来が証知されるのである。かかる自覚明証の体験こそ信一念の体験に外ならない。信一念の体験とは、自己自身が無明煩惱の存在であり地獄一定のものであるという自覚と、自己自身がすでに阿弥陀仏に撰取され解脱成仏しているという領解とが一つになって成立している体験であって、そのような体験を示している言葉が「不断煩惱得涅槃」である。それは、無明煩惱の中で已に菩提の智慧を得、生死罪濁のままに已に涅槃の真実を得ているという言葉であって、論理的には全く矛盾することであるが、信とはかかる矛盾を内容とするものなのである。

二

処で「不断煩惱得涅槃」の言の由来は、『論註』下巻の清淨功德成就の文である。そこには

「有_レ凡夫人煩惱成就_レ亦得_レ生_ニ彼淨土_ニ三界繫業畢竟不_レ牽_レ則是不_レ斷_ニ煩惱_レ得_ニ涅槃_レ分_ニ焉可_ニ思議_レ」

と書かれている。この文は、純粹に如来の世界を語った清淨功德というものを、曇鸞が一つの信心の体験の事実として示されたものである。それは、煩惱成就の凡夫人が彼の淨土に往生すれば、三界の繫業にひかれず、煩惱を断ずることなくして涅槃を得るというのである。煩惱即涅槃の証理を清淨土の土徳のはたらきとして示されたものである。それ故に親鸞は、この文を「証卷」「真仏土卷」及び『三經往生文類』にも引証せられたのである。

『尊号真像銘文』に

「不断煩惱得涅槃」といふは、不断煩惱は煩惱をたちすてずしてといふ、得涅槃とまふすは、無上大涅槃をさるとるをうるとしるべし。」

と積され、又『入出二門偈』に

「煩惱成就凡夫人 不_レ斷_ニ煩惱_レ得_ニ涅槃_レ 則斯安樂自然徳」

と書かれている言葉より窺えば、親鸞は「不断煩惱得涅槃」の「得涅槃」ということを、一応淨土に往生して開く利益であると領解されているようである。「即」の論理で煩惱と菩提や生死と涅槃の關係を示されるときは、

「必得_レ往_ニ生安樂國_ニ 生死即是大涅槃」(入出二門偈)と言われ、又

「真実報土のならひには 煩惱菩提一味なり」(正像末和讃)

と讃じ、「あんらくしようとにむまれぬれはあくもせんもひとつあちわいとなるなり」と左訓せられている如く、安樂報土の上で言われるのである。

それでは、もし「不断煩惱得涅槃」の「得涅槃」を浄土に往生して開く証の利益とするならば、それに続く「凡聖逆誘齊廻入 如衆水入海一味」も浄土の利益と解する方が自然である。そのように解しているものもあるが、然し親鸞自身、それについて

「凡聖逆誘齊廻入」といふは、小聖・凡夫・五逆・謗法・無戒・闕提みな廻心して真実信心海に帰入しぬれば、衆水の海にいりてひとつあぢわいとなるがごとしとたとえたるなり、これを「如衆水入海一味」といふなり。」

と釈述している以上、それは信心の利益としなければならぬ。つまりそうなれば、得涅槃は浄土の利益であり、その他は獲信の利益ということになる。然しそのように利益を二分するような領解で、果して生きた信体験を捉えることが出来るであろうか。

それについて注目すべきは、覚如、存覚、蓮如の三師の

領解である。まず覚如は『改邪鈔』に於て

「しかれば凡夫不成の迷情に令諸衆生の仏智満入して、不成の迷心を他力より成就して、願入弥陀界の往生の正業成ずるときを「能発一念喜愛心」とも、「不断煩惱得涅槃」とも、「正定聚之数」とも、「住不退転」とも、聖人釈しましませり。」

と言ひ、存覚は『浄土真要鈔』に「不断煩惱得涅槃」を釈して、

「一念歡喜の信心をおこせば、煩惱を断ぜざる具縛の凡夫ながらすなはち涅槃の分をう。」

と言ひ、又蓮如は『正信偈大意』に於て、

「不断煩惱得涅槃」といふは、願力の不思議なるがゆへに、わが身には煩惱を断ぜざれども、仏のかたよりはつるに涅槃にいたるべき分にさだまるものなり。」

と叙べ、更に『御文』(五帖目・五)には

「されば無始以来つくりとつくる悪業煩惱を、のころところもなく願力不思議をもて消滅するいはれあるがゆへに、正定聚不退のくらゐに住すとなり。これによりて煩惱を断ぜずして涅槃をうといへるはこのころなり。」

と語っているように、三師とも、獲信の一念に於て涅槃分を得ることを示し正定聚不退の証拠として「得涅槃」の偈を出されていることである。これは、かの『論註』清淨功德成就の文の「涅槃分」の言について、親鸞は涅槃の分齊の義と解されて、直ちに涅槃のことと証知されたのに対して、覚如、存覚、蓮如の三師は分を因分の義と見て、涅槃の因即ち正定聚のことと領知されたことに基づくものである。

然しいずれにしても、獲信の一念に「横に五趣八難の道を超える」と言われ、「能く一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断せずして涅槃を得るなり」と言われるのであるから、「得涅槃」は獲信に於て得られる利益であることには違いない。然もそれが信心の利益を顕わしていることには違いない。単に客観的な利益の説明ではなくて、信心という最も根源的な主体的な事態そのものを示して、信心を讃え、信心を勧めているのである。

それでは信心とは何か。「夫以獲_二得信樂_一発_三起自_三如来選択願心_二」(信卷・別序)とされているように、それは衆生の起す心ではなく、如来の願心より発起せるもの、「願より生ずる」信である。然しました、信心は私のものであり最も具体的な宗教的自覚であることに於て、我々の開発するも

のであることも否めない。「能_一発_二一念喜愛心_一」(正信偈)「信心開_一発_二即獲忍_一」(文類正信偈)「信樂開_一発_二時尅之極促_一」(信卷)等と言われている如く、信心は個々人の主体を離れてあり得ない。然し翻つて思えば、能_一発_二開_一発_二ということも、結局は大悲願心を聞き聞くことによって広大の仏智を獲得し、本願が衆生の信心として成就することを示すものにならない。されば信心は衆生を離れてはあり得ない、が然し、それは衆生の信心であると共にそれがまた「如来選択の願心より発起」せる真実の淨信である。如来の願心なくして信は成立し得ない。

それでは、信の成立根拠としての願は如何にして生じたものであろうか。

「この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。」(唯信鈔文意・専修寺蔵本)

言うまでもなく、迷妄の衆生救済のために仏は法蔵菩薩として出世し「若不生者不取正覺」と誓い給うのである。尽十方無碍光如来として一切衆生に不断に働きかけ、その誓願が成就して淨土が建立されるとき、始めて衆生に信心が

成就するのである。

もとより仏と衆生、生死界と涅槃界とは如何にしても融通し得るものではない。無始以来生死界に浮沈せる迷妄の凡夫にとっては、仏の涅槃界は超越的な彼岸の世界である。凡夫の世界は涅槃界の絶対否定の世界である。「涅槃界といふは、無明のまどひをひるがへして無上涅槃のさとりをひらくなり」(同)と言われる如く、涅槃界へは「無明のまどひをひるがへ」すという廻心、存在の転換が必要である。然しながら、迷妄の衆生が「縱使ひ身心を苦勵して、日夜十二時に急に走め急に作して頭燃を炙ふが如」き努力を以て、「無明のまどひ」を翻転しようとしても、畢竟「此れ必ず不可なり」(散善義)と否定される如く、無上涅槃の覺りを開くには到らない。何故なら、自己を策勵し自己を否定する力が如何に殷しく真摯なものであっても、それが自己の為す力である限り「雜毒の行」に外ならないからである。ここに法蔵菩薩が出世しなければならぬ所以がある。

法蔵菩薩の出世発願ということは、恰も明鏡が万物の真相を映現する如く、真如法性なる一如が久遠劫より生死勤苦に沈迷する衆生を一如平等の智内に照見したとき、既に一如は一如に止まり得ずして「一如法界より真身を顕わ

し」(浄土文類聚鈔)「不可思議の大誓願をおこして」「從來生」(証卷)し給うたのである。来生するということは象徴するということである。一如は象徴以外の方法を以てしては如何にしても自らを顕わし得ない。然も如より来生するはたらきは不可思議の誓願であるから、誓願の上に如来は最も具体的な象徴を示すのであって、誓願を離れて如来はない。而して又、誓願は一切群生海の無明性・煩惱性を自己の痛みとする法蔵の願心によって発起されたものであるが故に、一切衆生も仏の誓願を離れてその実存性を有するものではない。衆生が無始以来の無明業相に戦くのは、衆生を撰して如来たらんとする法蔵の願心に触れてであり、又逆に、衆生が久遠来救いの縁なき自らの実相を自覺し、衆生として真実の救いを求めることは、仏が久遠常住の仏であり、かくの如き仏として不断に衆生に象徴現前することに基づく。かくて如来と衆生、本願する如来と本願されてある衆生とは、「本願」に於てその实在性を有つたであって、本願を離れては如来も衆生も真に实在性を有ち得ない。本願とは、如来に於ける迷妄衆生の発見であり、衆生を撰して真に如来たらんとする如来の無窮なる願である。されば、衆生の煩惱罪濁性は常に真実清浄なる本願の声を語りしめる本願の底をなし、又、本願はそのものの中

に既にかくの如き衆生の内觀を含んでいるのである。それ故に、衆生が自らの煩惱罪濁性を徹底的に内觀し、自己の存在性そのものを問う問いを契機としてのみ、本願の声は聞思せられるのである。

「この一如法海よりかたちをあらわして、法藏菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに報身如来とまふすなり。」(一念多念文意)

と言われているように、如来の本願は、生死勤苦に沈迷する群生海に対してであると同時に、衆生を往生せしめんとする道に於て、仏、仏と成ろうとする仏の願いである。まことに如来の本願は、衆生救済の根本意志であると共に如来成仏の本源意志であると言われる所以である。衆生が救われるということは如来自身の成仏であり、如来自身の成仏ということが衆生の救われることであるということは、かの「若不生者不取正覺」の願意に既に含まれていることである。そしてこのことがやがて、如来成仏の因果はそのまま衆生往生の因果であり、衆生往生の因果そのままが如来成仏の因果であるという所謂因果門を構成してくるのである。

三

扱て如来と衆生の因果同時的絶対媒介性を貫く論理は否定の論理である。如来と衆生とが相對し、相互に限定し合ひ、逆に互に自らの根拠を相手に有つということが絶対媒介ということである。もともと絶対と相對、如来と衆生が相對するといふとき、絶対に対するということが相對自身の自己否定といふことであると同時に、絶対が相對に対するといふことも、絶対が自己の根拠を相對にもつという意味に於て絶対自身の自己否定を意味している。絶対は相對を絶するものでありながら相對に對することなくしては絶対もあり得ないといふ矛盾をもっている。絶対が相對に相對するといふことそのことが自己矛盾であり、従つて絶対自身の自己否定を意味している。衆生なくして仏はなく、仏なくして衆生はないと云われるとき、それは互に因果同時的に絶対媒介的に相對するといふことであつて、如来が衆生に對するといふことが如来自身の否定を意味している。如来も自らの根拠を衆生に有つのである。

それ故に、法藏菩薩の願行は不可思議兆載永劫に於て積植せらるべきものと經に説かれているのも、もと法藏菩薩とは如来に於ける如来の自己否定乃至自己限定であるから

である。然るに如来と衆生は、上述の如く、因果同時的な絶対媒介なるが故に、如来の自己限定は即ち衆生限定であつて、法蔵菩薩は如来の否定的媒介としての衆生の他者性の絶対否定態に他ならない。衆生を撰して如来たらんとする如來自身の自己内転換の象徴が法蔵菩薩因位の修業である。如来は法蔵菩薩の因位の修業を通じて自らを対自化し、相対存在としての衆生を否定即肯定的に媒介することによって大悲の絶対転換を実現するのであつて、それは決して単に包越的に相対存在を包む無媒介な超越存在ではない。どこまでも衆生を媒介とし、衆生勤苦の根源にまで降下し、寧ろ衆生それ自体となつて共に苦しみ悩むことに於て大悲を行ずる絶対媒介なのである。かくして衆生は、法蔵菩薩としての如来の自己限定に媒介せられるが故に、如来に撰取せられ往生が決定するのである。

法蔵菩薩への如来の自己限定、即ちそれへの進出降下は、同時に却つて如来、如来自身に成ろうとする自身への還帰向上である。進出即還帰、降下即向上という自己内生成展開の用らぎが本願である。従つて、如来の立場から自己内展開である本願は衆生の立場からは救済撰取の本願であつて、衆生の如来に対する媒介性が衆生の交互性の平等により実現せられることが、如来の対自的現成である。こ

のような二重の交互性が如来の絶対媒介性を成立せしめていたのである。

而して、かかる如来と衆生の交互性の具体相を我々は六字積(名号積)に窺うことが出来よう。六字積とは、もと善導が『観経疏』「玄義分」に、

「言_三南無_二者即是歸命、亦是發願廻向之義、言_三阿彌陀_二者即是其行、以_三斯義_一故必得_三往生_二」

と名号を積されたのを承けて、親鸞は「行巻」に、
「爾者南無之言歸命、……是以歸命者本願招喚之勅命也。言_三發願廻向_二者如来已發願廻_三施衆生行_二之心也。

言_三即是其行_二者即選擇本願是也。言_三必得往生_二者彰_レ獲_レ至_三不退位_二也。經言_三即得_レ積云_三必定_一。即言由_レ聞_三願力_二光_三闍報土真因決定時剋之極促_一也。必言……金剛心成就之貌也。」

と自己の領解を施積されたものである。言うまでもなく、名号とは阿彌陀仏の単なる名ではない。それは如来の大悲の力用そのものを顯わしている。親鸞は、「南無」の言を積して、それは私の歸命ではなくて、「本願招喚の勅命」であるというのである。私が仏に頼むことではなく、寧ろ己れを空しくして「釈迦彌陀二尊の勅命にしたがひ、めしかなふとまふすことば」(尊号真像銘文)である。従つて

それは実践的には自己否定の働きに外ならない。私という自己を捨離して仏に帰命することであるから、南無とは自己否定の行である。然もその否定の働きは私の為す作用ではなく、「如来已に発願して衆生の行を廻施したまふ」ものである。私の為す自力的自己否定ではなくして、廻向による自己否定、仏力そのものとしての自己否定である。仏は自己否定の大悲に於て廻向を実現し、自己を実現するのであるが、それは同時に、私に対する絶対否定の行として働くのである。帰命とは、このように仏による自己の絶対的否定に始めて真の帰命と云い得る。それ故に、帰命はそのまま仏の発願廻向の働きであり、仏の発願廻向は私の帰命となって現われるのであり、然もその行は「選択本願」の行そのものである。発願廻向の働き、選択本願の行を他にして具体的な阿弥陀仏は存しない。

かくて仏の自己否定は即私の自己否定であり、仏の自己実現は即私の自己実現であって、然もそれが「即」という生きた統一をなすのは、畢竟選択本願そのものに拠るのである。ここに於て南無阿弥陀仏は、真に私の主体的根底乃至は根底的主体となる。換言すれば、南無阿弥陀仏に於て、仏は阿弥陀仏として彼岸の超越的なものとして存するのではなく、私の自己存在の内へその底を破って、即ち絶

対否定即肯定的に底下から私の存在を支え存在を在らしめているものとして、自己存在の最も根源的な根底となるのである。衆生との対応的關係に於ては、仏は阿弥陀仏としてどこまでも彼岸の超越的であるが、名号に窺知される如き逆対応的關係に於ては、仏は絶対矛盾的自己同一的に私の存在を在らしめている絶対内在的な、乃至は内在的超越的な根源である。仏と衆生とは、単に直結的に「即」なのではなく、矛盾的に、逆対応的に「即」であることを、六字釈は闡明にしているのである。

このように仏と衆生とは、絶対媒介的に、逆対応的にその「一」を成ずるのであるから、例えば親鸞が、

名号不可思議の海水は 逆謗の屍骸もとどまらず

衆悪の万川帰しぬれば 功德のうしほに一味なり

(高僧和讃)

弥陀の智願海水に 他力の信水いりぬれば

眞実報土のならひにて 煩惱菩提一味なり

(正像末和讃)

と詠って、仏と衆生、煩惱と菩提の一味を讃えたとしても、それは決してその対立性、相反性を廃無して成ずる「一」を意味するものではなく、寧ろそれら絶対に相反するものの相反性を消すことなしに一味を成ずることを詠っ

たものであろう。或はまた、

無碍光の利益より 威徳広大の信をえて

かならず煩惱のこほりとけ すなはち菩提の水となる

罪障功徳の体となる こほりとみづのごとくにて

こほりおほきにみづおほし さはりおほきに徳おほし

(高僧和讃)

という和讃に於ても、罪障が功徳の体となることが詠われているのであるが、即ち罪障の増大は同時に功徳の増大となり、氷が多いほど水も多くなるということであるが、然し罪障と功徳との相反性も同時に失われていないことは、煩惱の氷がとけて菩提の水になるということよって示されている。煩惱の否定よって菩提が成立するという関係と罪障が功徳の体と一体であるという関係とは、互に離し難い関係にあるということが重要である。煩惱・罪障がなくなるにつれて菩提・功徳が増大するという関係にありながら、それにも拘らず功徳が増大することは同時に罪障の増大でもあるということは、論理的には明らかに矛盾である。然し形式論理的には矛盾であることが、信心の主体性に於て実際に起るのであり、そういうことがなされるのが「自然」であり、「他力」であり、「本願力」である。

「自然といふはしからしむといふ、しからしむといふ

は、行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一切のつみを善に転じかへなすといふなり。転ずといふはつみをけしうしなはずして善になすなり。」(唯信鈔文意)

迷妄の凡夫が煩惱を断ぜずして仏に成る、仏になれない筈のものが仏になれる、そういう転成の不可思議を成り立たせるはたらきが「自然」であり「本願力」である。本願力は「罪を消し失わずして善になす」という転換力であり、自然はかかる本願力廻向の世界である。

かくして、煩惱と菩提、罪障と功徳との一体性は、それらの相反する関係を消すことなしに成立するような「一」である。罪を消し失わずして善になる、善になりながら罪障と一体であるということ、換言すれば、生死罪濁の穢土に住しながらもそれから超出し、この超出にも拘らず生死の穢土を捨てない、ということ、このような自覚にこそ親鸞の宗教的生の最も著しい特徴が存する。そして、かかる一にして二、二にして一という不二の論理の中にこそ、生死にも住せず涅槃にも住せずという所謂大乘仏教の「無住処涅槃」の本質を看取し得る。単に生死穢土の世界を棄てて涅槃浄土の世界に趣くのみでは、小乗の立場である。大乘の立場は、生死を出て涅槃に至るけれども、涅槃

に止住せずして生死界に入る。何故なら、涅槃の智慧は苦悩の衆生を撰取して捨てないという大悲をその本質としてあるからである。無論生死界に入ってもそこに安住してゐるのではない。生死界にも住せず涅槃界にも住せずして、言うなれば生死と涅槃の不二を生きているのである。生死に住する者は生死に執着して涅槃を求めず、又生死を棄てて涅槃に住している者は涅槃に執着して生死の現実を廃無してしまう。けれども眞の超越界は、如何なる意味の執着もないところ、生死にも執着せず涅槃にも執着しないところであり、それが無住処涅槃である。

親鸞がいま罪障と功德、煩惱と菩提との一体を語り、凡夫が煩惱を断ぜずして仏に成る道理を明証されたとき、その道理を貫いているところのものは、かかる大乘思想の本質をなす「不二」の論理である。そして、親鸞によって極めて主体的に確証せられた大乘的思想は、「捨此往彼」という言葉を以て特徴づけられてきた浄土教の性格を一変せしめたのである。「捨此往彼」は往々「厭離穢土、欣求浄土」という感情を伴うのであるが、それは此土を穢土と観じてこれを厭うて彼岸の浄土を欣求することであり、今生を捨てて来生へという方向である。然るに、親鸞のこの一体の立場は、穢土と浄土とを明瞭に区別しながら、従って

穢土を厭うて浄土を願生しながら、その一方を捨てて他方に趣くというのみではなく、寧ろその区別を超えて両者を貫くものになつたのである。穢土と浄土、今生と来生という絶対に相反する二つの世界の「不二」に生きた親鸞の生は、その二元的対立を超えて、而もその相反性、対立性を保有しながらそれらを内に包むというより高い立場を開いたのである。「生死即涅槃」とか「不断煩惱得涅槃」という「即」や「不断」は、そういう淨穢不二、眞妄融即の世界の現前を意味している。そして、かかる「即」或は「不二」の世界は、本来大乘仏教の本質的思想であつて、『般若経』や龍樹の「空」思想の根幹をなすものであつた。それを親鸞は、如來の本願力を生きている信体験によって自証せられたのである。ここに至つて、「捨此往彼」ということを指標とすることによって永らく大乘仏教の本流に属し得なかつた浄土教が、遂にその本流に棹さすことになつたと言えよう。そのことは親鸞の思想の種々な面から窺知されるが、往生の思想もそのことを物語る一つである。

四

「念仏往生の機は体失せずして往生をとぐ」(口伝鈔)という所謂不体失往生を主張し、獲信の事態で往生を明らか

にされたところに親鸞の鋭利な本願の直観があったと云えよう。『尊号真像銘文』に「正信偈」の「即横超截五惡趣」の句を釈して、

「即横超截五惡趣」といふは、信心をえつればすなわち横に五惡趣をきるなりとしるべしと也。即横超は、即はすなわちといふ、信をうる人はときをへず日をへだてずして正定聚のくらゐにさだまるを即といふ也、横はよこさまといふ、如来の願力なり、他力をまふすなり、超はこえてといふ、生死の大海をやすくよこさまにこえて無上大涅槃のさとりをひらく也。」

と叙べられているように、獲信の「一念須臾の頃に、速かにとく無上正真道を超証す」(信巻)るのである。それを親鸞は「即得往生」と呼び、「正定聚」と言われたのである。

「信受本願」前念命終、即得往生後念即生、他力金剛心也」

と云う『愚禿鈔』の言葉は、このことを示すことに実に鮮明である。前念と後念とは一念須臾の頃、同一瞬である。命終はそのまま即生であり、本願を信受することが即得往生である。それは私に死して本願に生きるということであつて、所謂生即死、死即生の実存の転成である。

抑々、往生とは往生浄土といわれる如く、浄土への往生

である。然し浄土への往生といっても、現世を穢土と観じその穢土を厭うて彼方の浄土を欣求するという態のものではない。總じて浄土は為楽願生の対象ではなく、また人間の功利的な精神に應ずる世界でもない。浄土教の伝統に於ては、例えば、法然が

「浄土はまづこの娑婆穢惡のさかひをいで、かの安樂不退のくににむまれて、自然に増進して仏道を証得せむともとむる道也。」(西方指南鈔・上末)

と云い、『歎異抄』に

「今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくとならひさふらう。」

と語られている如く、一般に往生といえば「捨此往彼」を意味し、浄土といえども彼土として我々の往くべき対象的彼岸の世界であつた。然るに親鸞にとつては、

「言往生者大經言皆受自然虛無之身無極之体。」

(真仏土卷)

と云われているように、往生とは「無上涅槃のさとりをひらく」「さかひ」(唯信鈔文意)を現わし、無為法身を証することの他ではない。又浄土といえれば、大悲の誓願に酬報せる眞の報仏土であつた。故に親鸞が

「謹按眞仏土者、仏者則是不可思議光如来、土者亦

は無量光明土也。」(真仏土卷)

と言つて、仏身仏土共に無碍の光明をもって釈述されているのは、何よりもそれらが現実の衆生に対して用く大悲撰化の現働的意義を顕わさんがためであろう。仏身と仏土とはその莊嚴功德の相は異つても、共に衆生を撰取救済せんとして真如法性が自らを方便開示した用きそのもの、即ち「自然のやうをしらせんれう」(自然法爾章)に外ならない。阿弥陀仏とは常に「如↓来」として衆生の現実に現来し、その誓願を満足成就せんと用きつつある以上、浄土も亦不断に衆生の現実に「如↓来する」世界であると云わねばならない。浄土とは、如来に即して云えば、衆生救済の場として願心により莊嚴された無上涅槃界であり、衆生に即して云えば、願力の自然によって帰らしめられる「法性のみやこ」である。即ち大悲の本願によって迎えられていく衆生の「本国」である。それ故衆生は、願往生の道に於て、限りなく自らの「本国」としての「法性のみやこ」へ帰らしめられるのであり、又帰らしめられることは、取りも直さず、法性により迎えられていくことに外ならない。まことに浄土は、「法性のみやこ」であると同時に衆生の「本国」(みやこ)であり、どこまでも弥陀と衆生の一如なる世界である。

然しました、浄土は、一切衆生の本来の世界ではあるが、無始以来非本来の世界を我国と執してきた衆生にとつては、永遠の未来に願わるべき彼岸の世界であるであろう。それなればこそ、滅度涅槃界は「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」(証卷)と言つて、「必至」の道理を以て示されたのであろう。煩惱成就の衆生にあっては、「滅度」は永遠不生なる世界として未来に期せられるべきである。然しそれにも拘らず、それは既に大悲の本願にあって「必至」の世界として、衆生の「本国」として誓われてあつたのである。

本来「涅槃界といふは、無明のまどひをひるがへして無上涅槃のさとりをひらくなり」(唯信鈔文意)と言われているように、衆生の生死界は涅槃の世界の絶対否定の世界である。衆生の現実界は微塵世界であり、涅槃界は一如法界であつて、その両世界の関係はどこまでも相互否定的である。然るに『唯信鈔文意』には、

「涅槃おぼ減度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ、仏性すなわち如来なり。この如来微塵世界にみちくたまへり、すなわち一切群生海の心なり。」

と言って、一如なる如来が微塵世界にみちみち、畢竟「一切群生海の心なり」という。生死界と涅槃界、一如法界と微塵世界、それは覚と不覚、真と仮という全く相反する対応の世界でありながら、然も涅槃は生死の中にみちみちている、否、一切群生海の心であるというのである。

凡そ、絶対的なるものは、主題的には限定されないという意味に於て絶対であるのみでなく、自己を絶対的に否定媒介することによって自己の直接的媒介である相対をも媒介し、この絶対媒介を通じて相対の根拠となるという点に於て絶対なのである。かの仏の誓願は、絶対否定即肯定的に一切の衆生を自らの内に包み、絶対否定即肯定的に衆生に於て自己自身を有とうとする仏の現働を顕わすものであった。仏は「尽十方無碍光如来」と顕わされる如く、それは一切の対立するもの、一切の有碍を内に包摂するものとして、無対、無碍、如虚空である。仏は「いろもなし、かたちもましまさず。しかればこゝろもおよばれず、ことばもたへたり」(同)と言われる如く、無色無形、言亡慮絶の絶対超越である、にも拘らず、「微塵世界にみちみち」
 「一切群生海の心」として衆生に絶対内在的である。絶対超越的にして絶対内在的、絶対内在的にして絶対超越的なる仏こそ、真の無碍光如来である。真の無碍光如来は、逆

説的に如来即衆生、如来即一切群生海の心である。如来、我となつて我を成ずる、我を成ずることに於て如来、真に如来と成るのである。

前掲の『唯信鈔文意』の文の直ぐ後に、

「この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。」

と言われているのであるが、ここで「この心」というのは、前の言葉、即ち「一切群生海の心」を指すであろう。ところが「一切群生海の心」は実は「如来の心」であつたのである。されば、一切群生海の心に誓願を信樂するということは、如来の心の絶対否定的自己限定であるが故に、この信心は即ち仏性であり、法性であり、法身であるのである。ということは、衆生が誓願を信樂するということは、如来が自らの否定的自己限定を通して衆生に信心として現前することであり、そしてそのことは同時に、如来が本来の一如へ還帰するということなのである。即ち如来が真に如来に成るということである。

かくして、衆生は、従つてまた衆生の世界は、仏の絶対否定的自己限定としてのみ成立するのである。仏の絶対否定として成立するものとして、衆生は無明煩惱の凡夫であ

り、その世界は生死界としてどこまでも業の世界である。仏は、我々の自己とその世界から絶対否定を隔ててどこまでも超越的であると共に、同時にまた、我々の自己存在とその世界の成立の根源乃至根底としてどこまでも内在的である。仏と衆生、煩惱と菩提との一体は、矛盾的自己同一的な一体である。

尽十方無碍光の 大悲大願の海水に

煩惱の衆流帰しぬれば 智慧のうしほに一味なり

(高僧和讃)

と讃詠されている如く、煩惱の心水が智慧の潮と相い融じて一味を成ずるのは、あくまでも矛盾的自己同一的な一味であり、然もそれは「尽十方無碍光の大悲大願の海水に」帰入(信心決定)したからである。

金剛堅固の信心の さだまるときをまちえてぞ

弥陀の心光摂護して ながく生死をへだてける(同)

未だ生死煩惱の身をもちながら、而も永久に生死を隔てて生死を出るといふ経験が、信心決定の経験である。「信心のひとつはその心すでに、つねに浄土に居す」(末灯鈔)と言われ、この人は「弥勒とおなじく「如来とひとし」と言われるのも、生死にありながら而も生死を超出しているからである。更にまた、

惑染凡夫信心発 証_三知生死即涅槃_一(正信偈)

悲願の心行えしむれば 生死すなはち涅槃なり(高僧

讚和)

等の言葉が端的に示しているように、信心に於ては、生死と涅槃、煩惱と菩提は「即」である。無論、それは生死や煩惱がなくなるという意味ではない。信心の人は、依然として生死の中にあり煩惱に懊悩しながら、既に生死は涅槃に包まれてあり、煩惱は菩提の中にあるのである。「煩惱をたちすてずして……無上大涅槃をさとする。」(尊号真像銘文)

「煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたる」(唯信鈔文意)と言われる如く、煩惱を具足しながら涅槃に生き、生死を超えた涅槃に立ちながら生死の中にいるという矛盾的な生が、信心決定者の生である。生死を超えた涅槃に立ちながら生死を生きるが故に、その「生」は「日々新たななり」といわれるような真に創造性をもったものとなるのである。「不断煩惱得涅槃」とは、かかる信心決定者の生を顕わしていると言える。

(本学専任講師 真宗学)