

決定に於ける転成の道理

小野 蓮 明

一

「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、よろづのみづ大海にいればすなはちうしほとなるがごとし。弥陀の願力を信ずるがゆへに、如来の功德をえしむるがゆへに、しからしむといふ。はじめて功德をえんとはからはざれば自然といふなり」

(唯信鈔文意)

と言う親鸞の言葉は、宗教的救済の究竟的眞実が如何様に

なされ得るかを、極めて端的に示している。宗教的救済の本質、就中仏教の本質は存在一般からの解脱乃至透脱に存することは言うまでもないが、親鸞はそのような宗教的実存の理想の成就を「転」乃至は「転成」の道理として自覚している。一般に「転」或は「転成」と云えば、自己自身力によってある状態を轉換して他の状態に至ることを意味するが、然し親鸞に於ては罪業の自覚を根底となす自力無功の立場に立つが故に、自己自身のなす轉換ではなく、如来の願力による「転」であり、自然の「転成」である。

「円融至徳嘉号、転_レ悪成_レ徳正智、難信金剛信衆、除_レ疑獲_レ証眞理也」(総序)

「震丹一粒変^レ鉄成^レ金、真理一言転^ニ悪業一成^ニ善業一^ニ」
 (行巻)

「良^ニ此法、転^レ凡成^レ聖、猶^レ反^レ掌乎[」](信巻)

等の『教行信証』の教説や、また

弥陀智願の広海に 凡夫善悪の心水も
 帰入すればすなはちに 大悲心とぞ転^レずなる

(正像末和讃)

という和讃には、本願力による転成の妙趣が表現されている。而してまた、この「転」の世界は、

名号不思議の海水は 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、
 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)

弥陀の智願海水に 他力の信水いりぬれば
 真実報土のならひにて 煩惱菩提一味なり、

(正像末和讃)

と詠われている。「一味」の世界と同旨である。「転悪成^レ徳」「転^ニ悪業一成^ニ善業一^ニ」「転^レ凡成^レ聖」と示された「転成」は、謂わゆる罪悪性、煩惱性の断滅を意味するものではなく、「罪を消し失はずして善になす」という転成であ

って、恰も「よろづの水、大海に入れば即ち潮となるが如き一味性に於ける転である。転を転滅の意味ではなく、「転じ変へなす」意味と見、即ち如来の本願海に摂め取られることを転と釈し、然もそれが如来の本願力の働きによるものと領証せられたのである。

このような転成の道理を、親鸞はまた「海」の思念を以て巧みに表現している。「行巻」に誓願一乗海の徳を一味平等と不宿屍骸の徳を以て現わし、「海」を釈して

「言^ニ海者、從^ニ久遠^ニ已來、転^ニ凡聖所修雜善川水、
 転^ニ逆謗闡提恒沙無明海水、成^ニ本願大悲智慧真実恒沙
 万徳大宝海水、喻^ニ之如^レ海也。良知、如^レ經說言^ニ煩惱
 泳解成^ニ功德水^一」

と言い、下々品の逆悪の機に至るまで万徳具足の名号の大用によって、逆謗闡提恒沙無明海は本願大悲智慧真実海に転成せしめられ、一味平等の大宝海となさしめられることを示している。親鸞は浄土教が誓願一仏乗である所以を証する為に、本願の世界を「海」に譬え、然も海の有つ二つの特性、即ち同一鹹味の徳と不宿屍骸の徳を挙げて論証しているのである。海の有つかかる二特性については、既に曇鸞は「浄土論註」性功德に於て、「性」に必然の義と不改の義の存することを論じ、不改の義について「如^レ海性

一味衆流入者必為「一味」海味不_レ隨_レ彼改_上也」と言い、海に同一鹹味の特性があることを明かし、又「清淨智海」の海を釈して、「海者言_レ仏一切種智深広無_レ崖、不_レ宿_二乘雜善中下死尸。喩_三之如_レ海」と言つて、海は動物の死骸を岸辺に打ち上げ、海中にそれを宿すことがないという不宿屍骸の特性を示している。前者の同一鹹味の徳は、如来の本願が一切衆生の攝取救済を誓われるとき、老若男女貴賤を問わず我々を一味平等に涅槃の世界へ導くということを示し、後者の不宿屍骸の徳は、本願の働きがあらゆるものを清淨化し眞実ならしめずにはおかない、という本願の働きの無窮性を言い現したものに他ならない。

而してかかる海の思念の根拠は、直接的には『大經』東方偈の「如来智慧海、深広無_二涯底_一」の言や、『淨土論』の「清淨智海」「功德大宝海」及び上掲の『論註』の文などによつてであろうが、然し親鸞の場合、弥陀の本願海、真如一実の功德宝海、本願一乘海、大信心海などと云つて、眞実は差別なき一味平等の救いであることを海に譬えられただけでなく、反対に、一切群生海、生死の苦海、無明海、愛欲の広海などと云つて、生死の現実海とその有情をも海と譬え、然も広く深く救い難き世界と存在であることを摘示している。本願の世界を「海」と譬えた諸経論の

引文に導かれつつ、親鸞は自分をも含めた流転輪廻の凡夫を群生海とか無明海として捉えているが、かかる「海」の思想は、恐らく體驗的には越後配流及び関東教化時代に、四季折々の海の姿に直に接して感得した精神的風土性が、宗教的自覚を現わす言にまで深化徹底されたものである。

而して仏の本願界を海といい、又衆生の底知れぬ迷妄性を海と云つて、迷・悟、淨・穢ともに「海」と把握されているのは、仏の本願海は愚禿親鸞の無明海を離れてはあり得ず、無明海は本願海水に触れることによつてのみ一味清淨性に転化するのであると自覚されたからであろう。本願海と無明海、仏と衆生とは、本質的には全く異なる二存在乃至は二世界である。然し両者は常に對峙的のみ存在するというのではない。共に「海」の言で示されるように、本来一味になるべきことの二面性に外ならない。この二面を一なるものとして信知することが「覺り」であり、本願力廻向の「信」の世界である。

二

このような転成思想はまた、『尊号眞像銘文』に『正信偈』の「不断煩惱得涅槃、凡聖逆謗齊廻入、如衆水入海一味」の文を釈して、

「不断煩惱得涅槃といふは、不断煩惱は煩惱をたちす
 せずといふ、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。凡聖逆誘齊廻入といふは、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」

と言つて、真実信心海に於ける転成を語り、又『高僧和
 讃』に

名号不思議の海水は 逆誘の屍骸もとまらず
 衆悪の万川帰しぬれば 功德のうしほに一味なり

と詠つて、名号不思議海を讃えて転成を語っていることと
 同旨である。然し、そこに於て弥陀の本願海に善悪の凡夫
 が転成せしめられ、無差別平等の救いが讃ぜられていると
 しても、それは直ちに、善悪の凡夫性の解消を意味するも
 のではない。衆悪の万川も弥陀智願の広海に注ぎ入れれば智
 慧のうしほに一味になるのであるが、然しそれだからと云
 つて、弥陀と衆生の対立が無くなるのではない。衆悪の方
 川と智慧のうしほと同一性が大きく深くなるにつれて同
 時に、弥陀と衆生、智慧と罪障との対立性も益々強く深く
 なるのである。

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 すなはち菩提のみづとな
 る

罪障功德の体となる 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)

と和讃されているように、「罪障は功德の体」となるので
 あつて、煩惱の「こほり」が大きくなるに従つて菩提の
 「みづ」も多くなり、又「みづ」(功德・智慧)が増える
 と共に「こほり」(罪障・無明)も増えていくのである。
 「みづ」(功德・智慧)が増えるのは、罪障の「こほり」
 がとけて菩提の「みづ」となるからであつて、前掲の和讃
 に「あくこふおほければ、くどくのおほきなり」と左訓せ
 られている所以である。誠に罪障が功德と転ずるところに
 真の転成がある。転ずるとは「過去・今生・未来の一切の
 罪を善に転じかへなす」ということであり、然もそれは
 「行者のはじめてともかくもはからはざる」ところであつ
 て、おのずからしからしめられる「自然」の用きである。
 「自然」の本質は「罪を消し失わずして善になす」という
 転成に存するのである。

而して「罪を消し失はずして善になす」という転成は、

弥陀と衆生、生死と涅槃、智慧と罪障といった対立性を無くすることではなく、寧ろそれら絶対に相反する二つのものが、その相反性を消すことなしに「一」（一味）になることである。従って、若し絶対の対立性が解消されたような形で成り立つ同一性の立場で、尚も絶対なるものを語ろうとするならば、対立なき一としての絶対者は対立者の実在性に直面するとき、その「一」が破れて再び相対性に逆転することになるであろう。或は又、若しその場合に、対立者の実在性を原理的に否定するに至るならば、その時は遂に単なる観念論になり下がるであろう。然るに親鸞にあっては、過去・現在・未来の一切の罪を、而も罪を消し失わずに善に転じ変えなされるのであるから、善（功德）の自覚は同時に罪障の自覚を離れてはあり得ない。罪障の自覚が深化して、自己の存在の全体が罪なるものとして自覚されると、即ち「卯の毛羊の毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの宿業にあらずといふことなし」（歎異抄）という罪業の根源的自覚に於てのみ、如来の大悲即ち仏智の用きを証知し得るのである。これ「さはりおほきに徳おほし」と言われる所以である。

仏教で「生死即涅槃」「煩惱即菩提」と云って「即」の論理が説かれるが、親鸞にとつてはそれは生死や煩惱を徹

底的に見極め尽くして言われることでなければならなかった。それは、例えば「諸仏の大道、その究尽するところ、

透脱なり、現成なり。その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。このゆえに出生死あり、入生死あり、ともに究尽の大道なり。捨生死あり、度生死あり、ともに究尽の大道なり」（正法眼蔵・全機）と言つて、脱生死の自覚に於て初めて諸仏の大道が現成するという道元の所謂「脱」の自覚に比するならば、「転」の自覚の立場と言ひ得る。「生死すなはち涅槃とこころえよ」（生死）「生死去来真实人体」（諸悪莫作、その他）等と言われるように、道元に於ては、生死を透脱した脱生死の自覚に於て却つて生は絶対の生として、死は絶対の死として歴々として自覚されるのであり、生死の透脱がそのまま絶対の生死の現成に他ならず、従つてそれが涅槃に他ならなかったのである。然も生死即涅槃ということは、道元にとつては決して単に他者や世界と区別された個人としての主体の上のことに止まることではなく、「仏の行は尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生とともにおこなふ」（唯仏与仏）と言われる如く、それは世界自体の脱落底であり、一切衆生の生死即涅槃であった。それ故に『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」の句を「悉有は仏性なり」と読んで、その自

覚が自己中心的、人間中心的な場を超脱して「悉有」の場
にまで深化徹底し、かく悉有の場にまで深化徹底せしめら
れた自覚の場に立つことによって初めて「仏性」の自覚者
としての覚者に成り得ることを語っているのである。脱諸
有的、脱衆生的はもとより、脱人間的、脱自己的という所
謂悉有の場にまで身心を透脱するとき、「悉有は仏性なり」
と覚証せられ、「尽大地これ自己の法身」（唯仏与仏）「尽
十方界是自己の光明」（十方）と自覚せられ、そこに脱落
身心の「自己」が現成するという徹底した「脱」の自覚
が、道元の宗教的自覚の根幹なのである。

然るに、此様な自覚が仏教本来の正法の立場であり、又
「われもひとも生死を離れんことこそ諸仏の御本意」（歎
異抄）なることを知りながらも、「定水を濺らすと雖も識
浪頻に動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆ふ」（歎徳文）と歎
ぜざるを得なかつた親鸞に於ては、「自身は現に是れ罪惡
生死の凡夫」（信巻）と身証せしめられ、自己の生死は「八
十億劫の生死の罪」（化身土巻）として自覚されたのであ
る。生死を「罪」と自覚し、業を「罪業」と自覚したの
は、生死を透脱し得るとする仏教本来の法の立場に反する
自己の非本来性の根源をば、自己の生死そのものの根底に
見出し得たからに他ならない。それ故に親鸞が真に自己中

心性を越え、従って人間的という限定を越えて「選択の願
海に転入」（同）したのは、このような自己の罪障性の自
覚に於て自己存在の全体を根源的に把握するということを
介してである。仏教に於ける「即」の論理を、親鸞は「不
断」とか「転」と換言したのは、生死透脱の「脱」の自覚
に於てではなく、真実の法に照らしては非本来的な罪業の
身が、如来の廻向により選択の願海に転入せしめられた
という「転成」の自覚に立ったからである。

『唯信鈔文意』に「転ずといふは、つみをけしうしなは
ずして善になすなり、よろづのみづ大海にいればすなはち
うしほとなるがごとし」と転を釈し、又「能令瓦礫變成
金」の言を釈して「変成はかへなすといふ、金はこがねと
いふ。如来の本願を信ずれば、かはら・つぶてのごとくな
るわれらを、こがねにかへなさしむとたとへたまへるな
り」と言つて、如来の本願力によって罪を消し失わずして
善になすという論理が鮮度高く説示されているように、現
存在の罪障性、それは無限のものとも云うべき宿業のまま
に、如来の大悲廻向によって、必然のままに自由な救いに
あづかるというのが転成の論理である。従つてそれは、単
なる痛みなき神秘的哲学的な「一」ではなく、又キリスト
教的な「二」に止まらず、而も聖道仏教の即身成仏的な

「一」でもなく、何処までも根源的に人間の存在性を問う、智慧の光明に照らされてその実存の根底から宿業存在と明らかに証しされ、以て選択の願海に転入せしめられていくという「一」にして「二」、「二」にして「一」なる論理である。

処で、前掲の和讃に於て、衆惡の万川も弥陀智願の広海に帰入すれば智慧のうしほと一味になると詠われているのは、衆惡の万川（罪惡生死の凡夫）が智願の広海（弥陀如来）の無限性を現わす否定契機としてその有限性を喩説せるものである。それ故に煩惱菩提一味とか仏心凡心一体などと云われるときの煩惱や凡心は、その一味とか一体の事実に先立って全く菩提や仏心の顕現を成立せしめる否定契機であることを意味しており、それは菩提によって煩惱が置き換えられることでもなければ、ましてや仏心と凡心の単なる調和でもない。寧ろそれは煩惱・凡心の自覚に於て、それを否定契機として菩提・仏心の顕現が自覚されるのである。無善造惡の心を以てしては如何にしても成仏し得ぬ凡夫心の無力を知らしめることを通して、よく如来の仏智のみが貪瞋煩惱の凡心をして眞実成仏の正因たらしめる唯一絶対のはたらしきであることを顯示するのである。されば煩惱菩提一味、仏心凡心一体というときの一味・一体

ということ、即ち煩惱に即して体験された菩提、凡心に於て体験された仏心が一味・一体であるということは、それは両者が相互に触れ合うというようなことではなく、一方（煩惱・凡心）が他方（菩提・仏心）に転入するということ、而もその場合、二つのものの相反性を失わないという形でその同一性が成ぜられる、ということである。かかる矛盾が而も矛盾でないものとして成立し得るのは、それは弥陀の本願によってなさしめられる世界、即ち自然の世界であるからである。本願力廻向の世界に於ては、矛盾は矛盾ではない。歴史を超えた本願が本源となって自己の存在とその世界の虚妄性を別決し、却って本願自らの内に撰取して自己を実存と変えなす論理、即ち「不浄造惡の身」を不浄造惡のままに「如来とひとし」（未鈔鈔）い眞実に「転じかへなす」論理が、信仰的実存に於ける転成の論理である。

三

鋭利な人間の内観に基づき、眞如の智慧、弥陀の本願の働きによって一切の凡夫の善惡が、罪を消し失わずして覺りの眞実界に転成せしめられることを説く親鸞の思想は、仏教本来の「即」の論理即ち二なるものが不二のものとし

て相即するという「即」の論理に立ちつつ、而も親鸞独自の宗教体験によって盛り込まれた信仰思想である。

抑々転成ということとは、正しく自己の転換を意味する言葉である。「転」とは否定的転換の謂であって、それは自己の絶対否定を意味するものであり、「成」とは自己の絶対肯定、即ち成就の意味である。従って転成とは、自己の絶対否定即肯定の転換の謂であり、絶対否定に於て仏と成るということの意味するものでなければならぬ。念仏往生ということに於ける主体の転換、転成を意味するものである。然し乍ら、そのような転成、即ち自己実存を成就せしめる如き転換は如何に行われるものであろうか。我性的、執着的な自己の転換、即ち自己の絶対否定的転換というようなことは如何にして為され得るのであろうか。

思うに、人間に於ける生の自覚は、生に於て生でないもの、寧ろ生の絶対否定としての死を捉えることによつて初めて真の自覚に達するのであるが、同様に真の自己も、自己が自己自らを超えることによつて自己に齎られるという面がある。然し乍ら、飽くまでも自己を根底としている我々が、かかる存在の在り方を廻転して、自己を超えることに於て真に自己と成る、乃至は自己に齎られるという如き実存の転換は、自己が何処までも自己に執している限

り、自己にとつては不可能なことである。何故なら自己は自己自身を知ることには出来ないし、ましてや自己自身を転ずることは出来ないからである。若し仮に、自己を知り得ると考えられても、それは対象化された自己の知に過ぎない。对象的に見られた自己とは真の自己ではない。又一般に「目が目を見ることが出来ない」と云われる如く、自分で自分を絶対否定することも出来ない。「自分で」という自分を自己の根底に残している限り、そこでの否定は、自己を単に分ちさばく部分的否定であつて、否定する自己の否定をも含む如きものではない。否定の働きの主体が飽くまで自己である如き否定は絶対的とは云い得ず、従つてそこには真の宗教の成立する所もない。宗教に於て自己の転換という限り、そこには自己を「転じかへなす」ものが存する筈である。と言うのは、凡そ我々が曠劫以来生死の苦海に浮沈し無有出離の存在者として、換言すれば自己の規定としての存在が同時に非存在として規定せられることを知るのには、当然に自他の対立を超える無限絶対なる弥陀如来の根底に於てでなければならず、従つてその限り、それは謂わば如来が我々衆生を媒介として自らを知り、我々衆生は如来の智眼に照見せられることによつて、それを知り又我々自らを知ると言い得るからである。我々衆生が

有限相対的なるものとして、自己の存在が非存在に纏綿せられ、それ故に我々の存在が常に流転輪廻の身であることを知るのは、その根底に無限絶対なる如来が存し、如来が我々を知り我々に於て自らを知るにるのであると言わなければならぬ。

されば「罪を消し失わずして善になす」という転換は、主体の否定作用の根源である如き、従つてまた最も根底的なる主体性ともいうべき如来の現前、現働を内実とするものでなければならぬ。勿論かかることは、その転換が観想的立場より見られ、如来も単に表象的に思想せられたものであるならば、転換の内実が如来の現前とか、その内容性とか言われ得ない。如来は単に絶対なるものとして対象化され主語化され、何等の意味でも観想的乃至理論的に捉えられたものではなくして、衆生の自己否定の意志と行為のうちに又それと共に端的に現前するものであるとすれば、かの転換は、如来が衆生への否定的關係に於て衆生に對してもつて来る内容性と言ひ得る。衆生否定としての如来は否定された衆生に高次の実体性を賦与するのである。それがかの転換である。それは如来の本願力による衆生の否定即肯定の内容と言ひ得る。

由来、宗教的実在としての一如乃至真如は如何なる表現

をも超絶した「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ず、ことばもたえた」(唯信鈔文意)る世界であるけれども、自らの智内に無始以来流転し続ける苦悩の有情の実相を照見した時には、「この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふ」(一念多念文意)たのである。高次の宗教的実在が自らを語り顕わさなければならなかった契機は、正しく法蔵菩薩によつて内観された十方衆生の無明性・罪障性である。故に有漏の罪障を徹底的に内観し、人生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。十方衆生の有漏性は常に無漏清浄なる本願の声を語らしめる本願の底をなし、本願そのものの中に既にかくの如き有漏性の内観を含んでいる。されば本願は現実の無明に蔽われた衆生に即して働く如来の願い、即ち衆生を撰して如来たらんとする如来の無窮なる智慧の用きであり、従つてその限り、法蔵菩薩の願行もまた不可思議兆載永劫に亘つて積植せられるべきものである。「設我得仏十方衆生……若不生者不取正覺」と誓われた本願は、衆生救済の根本意志であると共に如来成仏の本源意志なのである。ここに法蔵菩薩に於ける如来の絶対的自己否定乃至自己限定を看取し得る。然も衆生の救われることが

如来自身の成仏であり、如来自身の成仏が衆生の救われることの他ではないということ、換言すれば如来自身の成仏がそのまま衆生往生の因果、衆生往生の因果そのままが如来成仏の因果であると言われる如き、如来と衆生とは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って、衆生は法蔵菩薩に於ける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。尤も如来と衆生とが同時因果的に絶対媒介であると言っても、それは正対応的ではなく寧ろ逆対応的とも云うべき同時的媒介であって、謂わば如来の立場から自己内展開であるものが、衆生の立場からは救済撰取であって、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、如来の対自的現成なのであり、かかる二重の交互性が如来の絶対媒介性を成立せしめているのである。

処で衆生の絶対否定即肯定の轉換の内実が如来の媒介性によるものであるということの最も具体的な叙述を、善導の「二河譬」に窺うことができる。詳述するまでもなく、二河譬に於ける実存の轉換は、釈迦の発遣と弥陀の招喚として現わされている。釈迦が「仁者但決定尋此道行」(散善義)と勧める道は同時に、弥陀が「汝一心正念直来」

と招喚する願力の白道、「本願一実の直道」(信巻)であると諭説されているように、願生道に於て「我」とされた行者は、本願の招喚に於て「汝」と言われ、却つて如来は「我能護レ汝」と、自らを「我」と名告られるのである。

この我と汝の感応道交に、如来と衆生との因果同時的絶対媒介性を見ることがができる。「汝」として招喚せられた行者は、自身の深信に於て真の「我」を彼岸の如来に発見するのであって、そこに汝の絶対否定が存し、又その汝が限りなく招喚し給う如来を彼岸に仰ぐことにより、愈々「我」(如来)により護られ撰取不捨、現生護念の肯定に転成せしめられるのである。招喚によって「汝」と呼ばれた行者は、如来の本願力によって「我」とされ「必定の菩薩」(愚禿鈔・下)と轉換されるのである。「我」が「汝」として見出される如き我と汝の関係は、その全てが如来の現働にして、而もその全てが「必定の菩薩」たらしめられた実存轉換の事実を現わしている。而してかかる轉換の世界こそが、本願力廻向の世界なのである。即ち、「汝」として招喚される世界は有漏の衆生にとつて限りなき否定道として成り立つものであるが、然しまた、我をして「汝」と招喚する根源としての「我」の世界は、単に彼方に在る世界ではなく、寧ろ不斷に「如_レ来_スする」世界である。「汝」

と呼ばれる身にとつては未来に仰がれる世界でありながら、「汝」と招喚する世界としては未来は未として既に現来し、「我」によって現生護念せられている「汝」の根源的大地である。かかる無限の円環的展開の世界が本願の二廻向の世界なのである。

四

扱て此処で看過してはならないのは、上述の「二河譬」は言うまでもなく、善導自身の信仰体験の披瀝であり、それは何よりも信心決定の根源的構造を顯示しているということである。従つてかの転換は信心決定に於てなされ得るものなのである。「二河譬」に於ても「仁者但決定、尋_三此道_二行」と勧められ、更に「汝一心正念直来、我能護_レ汝」と招喚して、「自正当_三身心_一決定、尋_レ道直進不_レ生_三疑怯退心_二」と言われている。宗教的信即ち転換は決定にある。然もこの決定は、単なる意識的決断ではなく、身心を当てての決定であるが故に不退転の意味を有つ。「信心決定のひとつは、うたがひなければ正定聚に住する」(末灯鈔)と言われ、又「信樂決定して撰取にあづかる」(尊号真像銘文)と言われる所以である。意識的決断は意識の転換を齎らしめても存在自体を転換せしめることはない。然し身心を当

てての決定は存在そのものの転換——本願の招喚に於て我は汝と喚ばれ、如来は却つて自らを我と名告られる如き転換——なるが故に、正定聚に住すと言われ、不退転と言われるのである。これ又「決定深_レ信弥陀経中十方恆沙諸仏証_三勸一切凡夫_二決定得_レ生_一」(信巻)と言つて、一切凡夫が決定に於て生を得ると明かされる所以でもある。更に「信巻」抑止文積の下に『論註』の三在積の文を引証して、造罪と十念念仏の軽重は義を以て校量しなければならぬとし、その軽重の義は在心、在縁、在決定として論じられているが、そこにも決定ということが示されている。古來真宗に於ては三在積そのままが信一念の内景を明示するものと言われている。即ち在心は信心歡喜、在縁は聞其名号、在決定は即得往生住不退転に配意せられる。そこでは決定は即得往生住不退転の決定であると領解せられているが、それは言うまでもなく信心決定のことである。信心決定の人は正定聚に住し不退転の位に住するのである。

或は更に「真仏土巻」に於て『涅槃經』「四相品」の真解脱を明かす文を掲げて、「真解脱者即是如来、如来者即是涅槃、涅槃者即是無尽、無尽者即是仏性、仏性者即是決定、決定者即是阿耨多羅三藐三菩提」と言われているが、此処では決定は阿耨多羅三藐三菩提の意に当てられている

る。然も真解脱は「非作所作」と言われているのであるから、決定も亦非作の所作である。非作の所作とは「非作非三非作」(証卷)と言うことであって、非作の作、即ち自然法爾、願力自然を現わす言である。かくて決定は自然法爾という絶対的意味を有つのである。而してかかる意味は「信巻」に願成就の一念について、専心、深心、深信、決定心等の二十句の転積が施され、その中に決定心が示され、そして最後に大慈悲心が挙げられて、「是心即是由三無量光明慧生」と結ばれていることにも相應するであらう。決定心は凡夫の決定ではなくして、無量光明慧に由つて生ずるものであり、本願力廻向によるものである。如来選択の願心より發起する信心にして初めて決定たり得るのである。

然し乍ら、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というところとも否定できない。「念仏まふさんと思ひたつ心のおこる」という決断は、我々の主体を離れて存しない。「信心開發即獲忍」(文類正信偈)といい、又「一念者斯願三信業開發、時對之極促」(信巻)と云つて、信心が開発と示されるのもその故であらう。然し又「夫以獲三得信業三發起、自三如来選択願心」(別序)と言われるように、信心開發は同時に

信心發起であつて、開發にして發起、發起にして開發なる信心にして初めて人間を転じて実存と成し得るのである。信心は「無明のまどひをひるがへして無上覺をさと」らしめるという実存轉成の意味を有つのであるが、『歎異抄』第一条の

「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり」

と言う有名な一節は、この事を如実に物語っている。「念仏まふさんと思ひたつ心のおこるとき」という決断は、単に自己のなすところではなく、自己の決断の底を突き抜けて現前するところの「汝の決断」、即ち未一來として常に現來する阿弥陀の決断である。それなればこそ衆生の無明業相は無碍の智慧光によって翻転せられ、弥陀の誓願を信ずるといふかたちで涅槃・無為に目覚ましめられるのである。

「涅槃真因唯以三信心」(信巻)

と言われるのは、その信心が選択の願心より發起せる信心、願力廻向の信心であるからである。

信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり

自然はすなはち報土なり 証大涅槃うたがはず

(高僧和讃)

と詠われている如く、願より生起する信にして初めて念仏成仏は自然たらしめられるのである。信とは本来「聞其名号」である。然るにその聞とは「衆生聞仏願生起本末無_レ有_レ疑心_二」(信卷)を言うのであるから、信とは「仏願の生起本末」を聞信して疑心なきことであり、従つて又その信によつて仏願の生起本末の源、即ち涅槃に至り得るのである。親鸞に於ける信は、単に信に止まるものではなく、その内に深く願の世界を開き、そして証の世界に——

現在既に正覚の世界に根差したものである。「証卷」の始めに念仏者の至る減度を積して、常楽・寂滅・無上涅槃・無為法身・実相・法性・真如・一如であると示し、又「真仏土卷」には「言_三往生_二者大経言_三皆受自然虚無之身無極之体_二」と言われていることからすれば、往生とは正に無為法身を証することであると解されよう。

然し乍ら親鸞は言う。

「然煩惱成就凡夫、生死罪濁群萌、獲_三往相廻向心行_二、即時入_三大乘正定聚_二之數_一。住_三正定聚_二故、必_三至_二減度_一。」

(証卷)

この言葉から窺えば、親鸞は必ず減度に至るといふ「信」

に立ったのであって、現に減度に至つたといふ「証」に立ったのではないと言ふことである。念仏者は未来に必ず減度に至ることが決定し、最早それより退転しないという正定聚の位に住するのであって、この位に住することを聖道門の「即身成仏」と峻別して「即得往生」と呼んだのである。「証卷」では更に此の文に続いて「必_三至_二減度_一」即常楽と言われている。「必ず減度に至るは」と言えば、未だ減度に至っていない、減度そのものではない、ということが含意されていて、それは正定聚或は信心を意味している。

けれども正定聚と減度とは全く異つた二つの利益ではない。『三経往生文類』に大経往生を積して、「念仏往生の願因によりて、必至減度の願果をうるなり、現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる」と宣述されていることからすれば、正定聚と減度、信と証とは所謂願因・願果の必然的な因果関係にあり、共に本願海等流の因果である限り両者は同質であり同一である。然しまた因と果と言われる限り、それはそのまま因果の異位性を表わしている。かかる関係の内面性をよく言表しているのは「必至」の言である。

「必はかならずといふ、かならずといふはさだまりぬ

をいふこゝろ也、また自然といふこゝろ也」

(尊号真像銘文)

と言われているように、「必」の言は本来関係概念としてその必然性・自然性を現わすものであり、従つてそれは異質關係に於てではなく同質關係に於てのみ言い得ることである。今の場合「必」は願生に於ける因果の必然性を現わす言であり、それは「若因若果、無_レ有_二一事非_三阿弥陀如来清淨願心之所_三廻向成就。因淨故、果亦淨也」(証卷)と闡言せられたように、因果共に凡夫心の絶対否定として働く本願力廻向成就の因(信)果(証)にして初めて、「必至」の世界は開かれるのである。然らば「滅度」は、煩惱生死の只中に成就する「必至」と離れて何処かに在るものとして表象せられる如き世界ではない。若し「必至」と離れて予想される世界であるとするならば、「念仏往生の願因によりて必至滅度の願果をうるなり」とは言い得ない。「必はかならずといふ、かならずといふは自然といふこゝろなり、得はえたりといふ」(銘文・略本)とあるように、「必至」はまた「必得」の意味であつて、願力自然を顯わす「必」なるが故に、「必」により決定される「至滅度」は、已に念仏往生の願因に於て内感せられる境界であり、「かのくに生まれんとするもの」(一念多念文意)として

定められた正定聚の機相である。然も「必ず滅度に至る」という信心・正定聚が、そのまま即ち是れ常樂・寂滅・涅槃・法身・実相・法性・真如・一如(証・涅槃)と言われるのであるから、此処に正定聚と滅度、信と証、因と果との無差別にして同一なることが証知され得る。

五

然しまた「いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝろおゝくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、きえず、たえ」(一念多念文意)ざる煩惱熾盛の凡夫にとつては、滅度涅槃は何処までも「必至」として証知される未来の証果であり、永遠不生の未来に期せられるべきであらう。「淨土真宗には、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」(歎異抄)という言葉も亦容易に首肯されるところである。

然し乍らまた『唯信鈔文意』の

「涅槃界といふは、無明のまどひをひるがへして無上覺をさとするなり、界はさかひといふ、さとりをひらくさかひなりとするべし。(乃至)涅槃をば滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、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、仏性すなはち如来なり。この如来微塵世界にみちみちてまします、すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり、草木国土ごとごとくみな成仏すととけり」

という文を知るならば、滅度涅槃界は衆生の現存しているこの世界を離れて何処かに予想される世界とは言い得ない。涅槃界は無為・法身・真如等と言われるように生死や時間を超えた常住の世界であるが、それにも拘らず同時に、現実の無常なる生死界に充溢しているのである。勿論かくの如く言っても、二つの世界は單純に一つになっていると言うのではない。涅槃界は「無明のまどひをひるがへして」覺るところの「無上覺」の世界であり、生死界は「無明のまどひ」の世界であつて、覺と不覺、常住と無常、真と仮という相反する世界である。生死界に沈淪する衆生にとつては、一如・涅槃の世界は色もなく形もなき、而も心も言もたえたる絶対の妙境である。が然しこの一如が衆生の虚妄相を知るとき、一如は一如に止まり得ずして如より来生し、法藏菩薩となつて「若不生者不取正覺」の誓を發し給うたのが方便法身の阿弥陀仏である。されば一如の世界は、単に彼方に在る世界ではなく、かの善導の「二河譬」に於て窺知せられた如き我をして「汝」と招喚

する根源としての「我」の世界であつて、謂わば常に「如来する」世界である。「証卷」に「必至滅度」を釈して、それを結んで「然者弥陀如来從_レ如来生、示_三現報応化種種身_一也」と示されたのは、「必至」として証知される滅度涅槃界の現行的意義を現わされたものであろう。即ち「如」が生死界の畢竟依として衆生の信心の内に恒に「来」し給う現行相を證顯されたものと窺われる。かくて住正定聚は直ちに滅度ではないとしても、絶えず自己(信)の内に滅度涅槃(証)を願力自然によつて将来し続けるのである。否、「設我得_レ仏、国中人天、不可住_三定聚_一、必至_中滅度_上者、不_レ取_三正覺_一」と言ふ本願にあつては、既に發願に於て先驗的に「定聚に住し必ず滅度に至る」ものとして「国中人天」が誓われているのであつて、本願に於ては「願生彼国」と「即得往生」との間に寸毫の間隔も容れることのない願力自然の道理が窺知されるのである。されば、信心決定の初一念に往生不退の位に即き、正定聚に住するということは、かねて本願に於て「必ず滅度に至る」ものとして「国中人天」として誓われてあつた自身の發見であると言い得る。

思えば「この一如宝海よりかたちをあらはして、法藏菩薩となりのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふ」た方

方便身の阿弥陀仏の「ちかひのやうは、無上仏にならしめん」とちかひたまへる」(自然法爾章) ことであつた。もとより方便とは「かたちをあらはし、御なをしめて、衆生にしらしめたまふ」(一念多念文意) ことであるが、然し「かたちをあらはし」と云つても、それは本来「ひかりの御かたちにて、いろもましまさず、かたちもましまさ」(唯信鈔文意) ぬものであつて、その限り「すなはち法性法身におなじ」なのである。『論註』には「由_三法性法身_一生_三方便法身_一、由_三方便法身_一出_三法性法身_一、此二法身異而不_レ可_レ分一而不_レ可_レ同」と言つて、二法身は「異にして同、同じして異」なることを示し、然も二種は「由生・由出」の關係、即ち法性は方便に由つてしかあり得ず、方便も亦法性に由つてしかあり得ないという相依相成の關係であるが故に、それらは同時媒介的に成立するところの同時即の二法身であることを教示している。然ればかたちなき一如よりかたちをあらわし給うた方便法身即ち阿弥陀仏は、かたちなき法性法身と「一」であり「不可分」である。然も阿弥陀仏は、かたちなき一如・涅槃を我々衆生に知らしめんがためであるが故に、「かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏とまふすとぞきゝならひてさふらふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」(自然法爾

章)と言われる。弥陀仏はかたちなき無上仏・涅槃を知らせんための「れう」(方便)である。勿論「かたちもましまさぬやうをしらせん」「自然のやうをしらせん」と言われることは、「無上仏にならしめん」と言われることと同義であつて、単なる知ではなくて、無上仏・涅槃に成らしめるといふことである。それが「ちかひのやう」なのである。

然れば「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とはまふすぞときゝてさふらふ」(同)と言われている如く、仏願の生起本末を聞いて、疑心あることなき信心に於て、かたちなき自然即ち無上仏・涅槃に成らしめられるのである。親鸞によれば、方便法身たる弥陀仏の誓願は、一切衆生を「無上仏にならしめん」と誓ひたまへる」ものであるが故に、信心に於て無上仏に成るのは「もとより行者のはからひにあらずして」飽くまでも弥陀仏の誓ひであつて、「しからしむる」(法爾)「自然」のはたらきに他ならない。蓋し、方便法身たる弥陀仏の誓願を信ずることが、何故にそのままかたちなき無上仏に成るのであるかと云えば、それは方便法身

も畢竟法性法身に同じなのであるから、方便法身を信ずることは亦法性法身を信ずることであり、而もその信は上述の如く「如来より賜わりたる信」「願力廻向の信」なるが故に、信心に於てかたちなき無上仏に成らしめられるのである。これ即ち「この一切の有情の心に方便法身の誓願を信樂するがゆへに、この信心すなはち仏性なり、この仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり」(唯信鈔文意)と言つて、信心が法性法身(真如・涅槃)に直接すること、否、寧ろ法性法身と同一であることが明示せられる所以である。而して又このことは、「信卷」の最初に信心を積して、「大信心者則是(乃至)真如一実之信海也」と明かし、更には『末灯鈔』に「信心のひとは如来とひとし」とも言つて、証のみでなく、信も既に真如法性と一如であることが示されている所以でもある。

「信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに等正覚の位と申なり。(乃至)等正覚とまふすくらゐは補処の弥勒とおなじくらゐなり。弥勒とおなじく、このたび無上覚にいたるべきゆへに、弥勒におなじとときたまへり。(乃至)しかれば弥勒におなじくらゐなれば、正定聚の人は如来とひとしとも申なり。浄土の真實信心の人は、この身こそあさましき不

淨造惡の身なれども、心はずでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとしらせたまへり」

と、『末灯鈔』に信心の人・正定聚の内景を闡明にしている。思うに、正定聚の人と云つても「不淨造惡の身」を有ち、不断の煩惱に懊惱している限り、直ちに仏とは言えないであらう。然しそれにも拘らず「如来とひとし」と言われるのは、身はあさましき不淨造惡であっても、「心はずでに如来とひとし」いが故であり、この心が仏性・法性・法身に直接しているからである。不淨造惡の身にとつては常に未來に仰がれるべき滅度涅槃が、「末」のままの相に於て現(存)在に將「来」され、それを自らの信の全内容と為しているからである。

金剛堅固の信心の さだまるときをまちえてぞ

弥陀の心光撰護して ながく生死をへだてける

(高僧和讃)

と讃詠せられているように、煩惱罪濁の身がそれにも拘らず「ながく生死をへだてける」ということの出来る経験が、信心という宗教的経験である。それはまた「煩惱をたぢえずして」而も「無上大涅槃をさとるをうる」(尊号真像銘文)と言われるように、生死界にありながら、而も生死界

を出離していることであって、此処に信心に於ける実存の生が存する。

かくして、信心に於ける宗教的実存は、生死に立ちつつ而も生死を超え、因に立ちながら同時に果をも生き、因果の差別なきを生きるのである。生死と涅槃・罪障と智慧・時間と常住という如何にしても相通じ得ない二存在乃至二世界が、単に調和混合するのではなく、一方(生死・時間)が他方(涅槃・常住)に転入することによって、二つのも

のの同一性(一味性)を成ずる、——然もそこに相反性を失わずに、否、寧ろその対立性をますます剔抉するような形で、その同一性を成ずる、それが信心決定の時乃至処である。そしてかかる「転」、即ち「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」と言う「転成」が、またそのまま「自然」に他ならないのである。

(本学助手・真宗学)