

佛教に於ける惡の考察

松 永 大 覺

先に佛教に於ける善の考察を論じたからこゝに惡に就いて考究してゆこうと思ふ。

初めに倫理的惡に就いて述べるが一體何が善であり惡であるかは何を標準にして決定するかと云ふとは極めて重大な問題でなければならぬ。即ち判定、標準は時代と地方と文化との相異によつて大いに異なるものと云ふことは先に論述したことであるが惡とは一般に人間としての、人倫共同の存在としての「なすべからざる」態度決定、即ち本來的でなきものを云ふのではなからうか、本來人間は「なすべし」の自覺實踐の主體でなければならぬ。故に本來的な、眞實な、あり方の否定拒否である。従つて惡は又人格の否定的なものである。惡は善に對する語であり倫理の根本概念、即ち倫理的範疇である。惡しきこと、善きことは、共に人倫共同の地盤に於て起る實踐的な出來事である。所で一つの行爲が惡しきこととして云はれる爲には、人倫共同のうち其の存在根據とも實踐的基調とも、なる善きこと即ち人倫の理法が想定されなければならないであらう。惡しきことはこの善きことの否定拒否である。消極的には善きことを起さしめないことであり、積極的には善きことの破

壤である。善きことは人倫共同のまことを成立せしめることとして、どこまでもあるべきこと、否、あらねばならぬことではあるが、このあらねばならぬことを否定拒否するのが悪しきことである。即ちあるべきことをあらしめないで、あるべからざること、あつてはならないことをあらしめ、起さしめることが悪しきことである。この意味に於て悪しきこと、或は悪しき行爲はあるべからざることであらしめることである。惡は常に善を豫想し前提するのである。換言すれば惡は否定的な性格に於て善に依存する。惡を豫想し前提しない善は考えられるが善を豫想し前提しない惡は考へることは出来ないのである。惡の「べからず」の性格は善の「べし」の性格其のものゝ否定拒否から考へられるのである。即ち惡を惡とするものはそれ自身に成立つ善であると云はなければならぬ。善のない所に惡はないのである。

我々人間は斯くの如き善惡相對の中に實存するのである。而して其の自意志は善惡何れをも選び決斷することが出来るのであるが現實の善いこと、悪しきことは決して抽象的な相對立をなして成立つ出來事ではないのである。即ち惡の根強さにも拘らず善が優位性を保持するとすればそれは惡を壓倒する程の力を主體して善に向つて實存せしめる力を顯現しなければならぬであらう。我々人間の本來の面目を保持するならば、又人倫共同の地盤に立つ以上は、より美しき誠實な人倫を建設することは倫理の根本問題でなければならぬ。もとより惡への傾向の抜き去り難いこと又人間の自由から惡への自由を全く排除することは不可能ではあるが不退轉の勇氣を鼓舞して一歩々々力づける所に倫理の世界が成立つのである。あく迄も倫理の世界は惡を排し善を行ふ爲には惡を壓倒する力がなければならぬ。而して惡を否定克服して善をあらしめることこそ人間の本來の面目を保持し

てゐるのである。而し之は難中の難の道でなければならぬ。人間は一方理性的存在として常に絶えず眞を希求し善を求めつゝあるのであるが純粹に善を求めることが出来ずして反つて深く惡に引かれねばならぬのである。否引かれてゐるのである。カントが人間を以て叡智的存在であると同時に現象的存在であるとして人間そのものゝ道德的根據を求めたが人間存在の解決出来ない運命があるのである。又ギリシヤ哲學に於ても、やはりギリシヤの主義の立場を離れずして人間惡について徹底した究明を持つことが出来なかつたのである。而るにシェリングに於ては「人間は永劫から我性と我欲のなかにあり、一切の生命的存在は惡の暗い原理に纏はれつゝ生れるのである」と云つて根本惡の積極的認識と其の主體的な把握に到達してゐるのである。

惡の根源は單なる理性との對立にあるのではなくて、むしろそれは理性的自覺以前のものとして、非合理的な人間存在の根である。人間が理性の限界と理性の自己分裂に直面する時は如何ともするが出来ないのであつて、そこに無底の惡が理性をも包む根源的な自己として自覺せられるのである。之が根本惡であり、無明である。理性的自我の立場からすればそれは自己ならぬ自己であるかも知れないが、根源的な自己の立場に於ては、それこそ眞の自己であり、本來の面目であり、價値的な自己でなければならぬ。

結局は惡への傾向の抜き去り難いことを認めなければならぬであらう。人間の自由から惡への自由を全く排除することは不可能である。人間が生きているかぎり煩惱と業から離れることは出来ないのである。人間が生きて云ふことはむしろ生の矛盾に於て惡の中に生きると云ふことである。即ち我々の自己が道德的存在として有限者であると云ふことを意味するのである。彼のパウロも「わが欲する所の善は之をなまず、反つて欲せぬ所の

惡は之をなすなり」(ローマ書)と告白して居ることは周知の通りである。又親鸞も歎異鈔第二節に「いづれの行もよびがたき身なればとて地獄は一定すみかずかし」と云つて居る如く自力救済の道のないことを知るのである。人間には絶體に善をなす能力はないといわなければならないであらう。

二

斯くの如く自己の力では如何ともすることの出来ない惡、永遠に克服出来ない惡に直面した時惡はもはや觀念ではなく、實在として主體化されるのである。然しかゝる根本惡の自覺は果して自己の力によつて得られるものであらうか、理性自身の力で理性の限界を認識することは不可能である。理性はそれ自身を絶體化することは反つて自己の分裂、自己の矛盾に導くことであるが、然しその自己分裂を自覺することはもはや理性の立場では不可能である。眞の自己を知る爲には理性自體ではなくて反つて自己を超えたものゝ力でなければならぬ。然し自己を超えることは何であらうか、それは自己そのものが絶體者に直面することである。直面した時そこに自己の全貌が知られるのである。絶體者に直面するとは常に自己が光に照破され、光の中にあることの自覺である。この自覺に於てこそ永遠に自己から離れ得ない根本惡を知ることが出来るのである。こゝに根本惡の自覺は單なる惡の自覺ではなくて、罪の自覺となるのである。キエルケゴールが云つてゐる如く「罪の自覺はたゞ神に直面したとき起るのである」と、絶體者と人間との對決に於てはもはや相對的惡はなくて、凡ての惡は悉く絶體の惡であり、それが即ち罪でなければならぬ。一度人間と絶體者との超越的關係に轉ずれば惡は凡て絶體の惡とし

て罪として自覺されてくるのである。自己のある行爲が悪であつたのではなくて、自己が悪である。自己の全體が悪である。即ち自己は罪人なり悪人なりと云ふ自覺に變るのである。この悪人の自覺は絶體者との對決に於てのみ生れるのであつて、云はゞ一つの宗教的自覺である。實に絶體者の光の前に自己を照らした姿であると云ひ得るのである。

單なる道德的惡は常に相對的な惡として惡の絶體性をもつことは出来ないのである。ある行爲が悪と云はれるのも、それが善き行爲と對比せられることに於て惡である、のみならずその惡もより強き惡に對比すれば反つて善とも云はれるのである。人間關係に於ては、善惡は常に相對的の意味しかもつことが出来ないのである。即ち道德は善と惡との抗争のなかに其の根底をもつて人間關係に於ける自己の在り方、自他の識別と自己の尊嚴性を自覺せしめるものであるが、宗教の世界は人間一般の地盤から脱却して眞に自己が自己になること、所謂自己に歸ることである。そこに救はるべき自己と絶體者の救済とが現はれるのである。換言せば道德的生活の限界が自覺されて始めて宗教の世界に入るのである。宗教的眞理は自ら宗教の門に直參し其の生命に參與することであつて、人間の理性、知性では決して到達することは出来ないのである。宗教が斯く道德の否定から始まると云ふことは深く反省内省すればこの兩者が單に別のものであるとか、無關係のものであるとかと云ふことではなくて、むしろ其の間に特殊な關係、人間性そのものゝ存在論的構造に根ざした實存的關係が存すると云ふことを意味するのである。即ち相對的な世間の道德を超えて絶體者への關係が深く求められると云ふにはそこに深い良心の悩み、あくまでも道德的に眞實であろうとする人間の良心の要求から生ずる所の凡ゆる自己矛盾の苦惱と云ふもの

が其の必然的媒介として豫想せられるのでなくてはならない。道德の苦惱、理性的人間の主體的實踐性の限界に突き當つて、その自己矛盾に生死の苦しみを苦しむと云ふことなきものゝ宗教は決して眞に生きた宗教であると云ふことは出来ない。カントは「なすべきであるが故になし能う」と云ふが之は論理的には可能ではあるが、實踐的現實にとつて果して可能であらうか、孔子等の聖者ですら戰々競々として薄氷を踏むが如く深淵にのぞむが如しと云つてゐるのである。宗教は學問や學問的業績のどれほど大きく世に認められたとしても、尙それだけでは決して、彼は宗教家であると云ふことの證據にはならないのである。宗教には切々として胸にせまる「悲」の體驗と云ふものがなければならぬ。悲はもとより有限的な我々のものではなくて絶體者たる神のものであり、久遠の存在たる佛のものである。絶體者に觸れるとか、神を信ずるとか云ふことは、如何に見ようとしても見ることの出来ないものを見ると云ふことであり、いかに把かもうとしても把むことの出来ないのを把むと云ふことである。それは一種の直覺とか、直感とか云ふ如き言葉をもつて表現されるにしても、自己が中心となつて他を見ると云ふことではなくて、自己をば他者の中にあるもの、これに包まれたものとして其の底に深き「悲」が感ぜしめられると云ふふとでなければならぬ。たゞい自己が如何なる逆境の下におかれてゐるにしても、又どれほどの無能な逆惡の凡夫として生きてゐるにしても、否そうであればある程そこに深く之を悲しみ、許し、而かもそこに自己の個としての使命を與えつゝあるところの絶體者の愛に觸れると云ふことでなければならぬ。宗教は決して單なる自覺でもなければ悟りでもないのである。いかに悟ろうとしても悟ることの出来ない自己、懺悔して己れを無にしようとしても實は眞實に懺悔さえも出出来ない自己、自己の捨て去るべきであることは解つ

てゐながら捨てようとする程いよ／＼固く、捨て切ることの出来ない自己、この様な自己がそのまゝで絶對者の「悲」の中に置かれ、煩惱具足のまゝで攝取不捨の利益にあずからしめられてゐると云ふことが感得せられる時、即ち光明は盡十方無碍光如來から來るものであつて、我々がこの光の中に攝取されつゝ其のまゝ絶體者の生命の中に許されつゝ生かされていることを自覺せしめられるのでわろ。宗教とは罪あるものが、罪の許しに出あうこと、いかなる他者からも愛されるに値しないものが、絶體者の無限の愛の下に生かされていると云ふことの直感であり、信仰である。

而し我々の自己が凡愚のまゝに許されて生きることの自覺は、凡愚を凡愚として其のまゝに肯定し、それに安心してゐると云ふことではなくて、そこに反つて深く我何を爲すべきかを知るのである。斯くて宗教を信ずるものは如何に自己矛盾的な現實の下に身を投げ入れつゝも、決して希望を失わないのである。然し自己そのものゝ中に抜き難き矛盾をはらむものである限り、我々の社會生活から矛盾をとり去ることは永遠に出来ないであらう。この矛盾に對して永遠の解決の希望を我々にもたらし得るものは、唯神の絶體愛と佛の絶對慈悲の宗教的信仰あるのみである。我々の現實の世界にかえつて深き大悲無倦常照我の大願の動く宗教的世界であること、人間はその現實の生活に於て深く罪惡を重ねてゆけばゆくほど、之を包む大悲の光明に接すべき必然性をもつと云ふこと、この宗教的自覺この信仰のみが歴史的社會的實踐に永遠の光と希望をもたらし得るのである。

三

次に佛教が惡を如何に見てゐるかを究めることとする、佛教に於ては先に述べた如く、世間出世間に順益する無漏（煩惱無きこと）の行法を善と云ひ、世間出世間に違損する有漏の行法を惡と云ふのである。何故に善と云ひ、惡と稱するかと云へば善は理に順することであり、惡は理に違反するを云ふのである。理に順するとは眞實に歸し、理に違するとは眞實に反することである。理とは眞如、法性、涅槃と云ふことであつて無相空寂で空理である。空理は空の理と云ふのではなくて、空と云ふ理であるから空即理である。この空理に順するとは如何なることかと云へば例へば布施をなす場合施す者と受ける者と施物（中間的存在）との三者が空寂でなければならぬ。而るに之に反して三者の相が何れも功利心執着心があるならば、空理に順しないからこれを惡と云ふのである。蓋しこれは理を善とするからこの説が起るのである。故に之に依れば出世間は善であり、世間は凡て惡であることになる。乃ち佛、菩薩、聲聞、緣覺までの行する法が善であつて、それ以下の天上、人間から地獄までの衆生の行する法は惡である。我々人間として善の顯現には大いに努力精進をせなければならぬが、世間有漏からは一步も出ることはいないのである。有漏善とは五戒十善であつて、之に反するのが五逆十惡である。一般的に惡法と呼んでゐる。五戒とは不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒であつて五逆とは殺母、殺父、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧である。十惡は殺生、偷盜、邪淫の身業の三と、妄語、即ち虚言、兩舌、即ち離開語、惡口、綺語の口業の四と貪欲、瞋恚、愚邪見の意業の三である。之に反するのを十善と云ふのである。我々がたとひ精進努力して十善、五戒を完全に行じ得たとしても結局は有漏善であつて、決して無漏善たるを得ないのである。我々としては自然に理にかなふが如き善は行ぜられないのである。只我々は有漏の善のみを行するの

である否悪を行ずるのみである。

斯く悪は悪にして善ではなく、善は善にして悪ではなく共に相反する法であるが、而しそれは並行的終局的關係ではなくて、丁度光（善）と暗（悪）との如く互に相違反する法でありながら同時に善に依つて悪が、悪に依つて善が顯現せしめられ又善が悪に、悪が善に順ずる關係が成立しているのである。換言すれば相違相順の兩面的な關係を構成してゐるのが法の具體的な相であると云ふことは、善も悪も共にそれ自らの中に自己の否定を含んでゐるのであつて、其の否定面のそれを空と云ひ、無我と稱しているが、其の空も亦空なる無底の空、其の無我も亦無我なる無底の無我、それを媒介として善と悪との一元的世界が顯現されると云ふのである。先の善の考察に於て述べた如く、華嚴の賢首大師が大乗起信論の眞如（善）と無明（悪）とを考察して、眞如の隨縁と其の無明の有用成事との面に於て善となり、悪となる善惡相對の世界を認めながら、同時に眞如の不變と無明の無體なる立場に於て、善と悪との對立を絶した絶體一元の世界を求めてゐるのや、又華嚴哲學に於て善と悪との世界を其の空なる面に於て、三性同一際としたこと、或は天台の妙樂大師が无明无體にして全く法性に依り法性無體にして全く无明に依ると稱して無明（悪）と法性（善）との不二の根源を求めた如き何れも無底の空に達して善惡一元の世界を開顯せしめてゐるのである。或は維摩經に云つてゐる如く「無住の本に一切法を立て」てゐるからこそ一切法の世界で、善惡相對彼此差別しながらそれが其のまゝ无住の本に於て、一元への繋りを有つてゐるのである。即ち此處に二元を克服する佛教的根據があり、同時に惡よりの離脫救済の可能性が與へられるのである。無明煩惱を斷滅する或は離脫すかと云つても「不斷而斷」であり、「不斷煩惱得涅槃」である。所謂「煩惱

即菩提」「生死即涅槃」である。果して而らばこの離脱を如何にして切り開いて行くかと云へば、人間の善はその中に惡の影を宿してゐる様な虚假雜毒の善、虚假認僞の行を以てしては、到底佛への道を切り開くことの出来ない、心想羸劣レイベツなるものが凡夫なのである。其の人間に自らの功に於ては、絶體不可能な離脱が、支那の善導大師は彼の著、四帖疏の散善義に二種深信と稱せられる心境を吐露して居る。即ち「深心と云ふは即ち是れ深く信するの心なり、亦二種有り、一には決定して深く自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流轉して出離の縁あることなしと信す。二には決定して深く彼の阿彌陀佛の四十八願を以て衆生を攝受し給ふ。疑なく慮なく彼の願力に乗じて定んで往生を得と信す」と。即ち「出離の縁有ることなし」と云ふ罪の自覺と俱なる救ひの意識とは、人間が阿彌陀佛の四十八願に攝受されることによつて、疑なく慮なく彼の願力に乗托すること。換言すれば如來の慈悲にいだかれ、如來の御意のまゝに信順してはからひなき姿、それが救ひの意識として現はれると云ふのである。所謂親鸞の「義なきを義とす」(歎異鈔第十節)とする他力廻向、如來の恩寵として成立せしめられるのである。即ち罪があるまゝに而かもそれが繫縛をなさないと云ふのである。アウグステヌスは「眞の自由は人間が罪の法的繫縛から解放された時にのみありうる」と云つてゐる。親鸞はこの心境を正信偈に「煩惱の林に遊んで神通を現す」と稱して居る。又歎異鈔(第九節)に

「念佛まふしさふらへども踊躍歡喜のころ、おろそかにさふらうこと、またいそぎ淨土へ、まひりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらうべきことにて、さふらうやらんと、まふしいれてさふらひしかば、親鸞も、この不審ありつるに、唯圓房おなじころにてありけり。よく／＼案じみれば、天におどり、地におどるほ

どに、よろこぶべきことをよろこばぬにて、いよく往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきことをおさへて、よろこばせざるは煩惱の所爲なり。しかるに佛かねて、しろしめして煩惱具足の凡夫と、おほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごとき、のわれらがためなりけりとしられて、いよくたのもしく、おほゆるなり。云々」と。云ふのによつて知られるであろう。更に又強い感激を以て歎異鈔（第七節）に

「念佛者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとなれば、信心の行者には、天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし、罪惡も、業報も感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなり」と述べてゐる。次に淨土教の開祖法然は和語灯録第五に

「ある時上人のおほせられて曰く、出離の志ふかゝりしあひだ諸の教法を信じて、諸の行業を修す、おほよそ佛教おほしといへども所詮誠定慧の三學をはすぎず……然るにわがこの身は戒行において、一戒をもたず、禪定において一もこれを得ず、人師釋して尸羅清淨ならざれば、三昧現前せずといへり、また凡夫の心は物にしたがひとうつり易く、たとへば猿猴の枝につたふがごとし、まことに散亂し、動じ易く、一心しづまり難し、無漏の正智なによりてか起らんや、もし無漏の智劍なくば、いかでか惡業煩惱のきづなをたすば、なんぞ生死繫縛の身を解脱することをえんや、かなしきかな、かなしきかな、いかゞせん、いかゞせん、こゝに我等ごときはすでに戒定慧三學の器にあらず、この三學のほかに我心に相應する法門ありや、我身に堪へたる修行やあるとよろづの智者にもとめ、諸の學者にとふらひしに、をしふるに人もなく、しめすに輩もなししかるあひだなげきなげき經藏に入り、かなしみかなしみ聖教にむかひて、手づからみづから、ひらき見しに善導和尚の觀經

の疏の一心專念彌陀名號行住坐臥不問時節久近念々不捨者是名正定之業順彼佛願故といふ文を見得てのち、我等がごとくの無智の身は偏にこの文を仰ぎ、もはらこのことはりをたのみて、念々不捨の稱名を修して決定往生の業因に備ふべし、たゞ善導の遺教を信するのみにあらず、彌陀の弘願に順ぜり、順彼佛願故の文、ふかく魂にそみ、心にとどめたるなり」と。即ち如來の名號によつて罪惡のまゝに而かも繫縛を離れた自由の心境である。

四

最後に親鸞は惡を如何に見たかを考察しようと思ふ、先に述べた如く何故に親鸞は人間の上求菩提の宗教的善までも否定しなければならなかつたかと云へば、如來の誓願そのものに絶體善の根據を見出したためである。それは法藏菩薩（如來の前身）の願行なるものは我々十方の衆生が自らその罪を離脱すべき能力のないのを見極め衆生の罪よりの離脱を目的として法藏自身に於て發願し、自己の内容として我々十方衆生の一切の罪を荷負し、之を消滅せしむべき修行を完遂し遂に阿彌陀如來となつたと云ふ現實によつて我々衆生自らに於ては其の能力なきに拘らず如來が其の功德を擧げて衆生に與へ給ふことによつて衆生の罪よりの離脱、即ち救ひが果し遂げられると云ふのである、之を親鸞は本典の信卷本（十八丁右）に

「曇惡の衆生の爲に阿彌陀如來已に三心の願を發し給へり……一切群生海無始より已來乃至今日今時に至るまで穢惡汚染にして清淨の心無し、虛假諂僞にして眞實の心無し是を以て如來は一切苦惱の衆生海を悲憫して不可思議兆載永却に於て菩薩の行を行じ給ひし時、三業の所修一念一刹那も清淨ならざること無し、眞心ならざること

と無し、如來清淨の眞心を以て圓融無碍不可思議不可稱不可説の至徳を成就し給へり。如來の至心を以て諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に回施し給へり則ち是れ利他の眞心を彰す」と。又之を高僧和讃曇鸞章に

「諸佛三業莊嚴シテ畢竟平等ナルコトハ衆生虚誑ノ身口意ヲ治センガタメトノベタマフ」と。

又、正像未和讃に

「超世無上ニ攝取シ選擇五劫思惟シテ光明壽命ノ誓願ヲ大悲ノ本トシタマヘリ、如來ノ作願ヲタツヌレバ苦惱ノ有情ヲステズシテ廻向ヲ首トシタマヒテ大悲心ヲバ成就セリ」

と讃嘆して居るのは全く其の功を無善の我々十方衆生に與へ給ふ如來の慈悲を讃嘆したものに外ならないのである。

斯く如來の誓願に絶體善を見出したと同時に又人間存在の根底に深き罪惡の根源を認めざるを得なかつたのである。人間が理性的自我の立場にある限り自愛的自我の根はかならず超克出來ると確信しているのである、眞に自愛の根が根本惡、無明として自己の全存在を貫く私のものであると知ることの出來るのは、まさに絶體者如來の光明に照破された時である。之を正信偈に

「攝取の心光常に照護し給ふ已に能く無明の闇を破すと雖貪愛瞋憎之雪霧 常に眞實信心の天に覆へり」

とある如く攝取の心光常に照護し給ふ故に貪愛瞋憎の雲霧が常に眞實信心の天を覆ふことが自覺されるのである又善導大師の觀經疏（散善義）を引用して本典の信卷本（六十左）に

「外に賢善精進の相を現ずる事を得ざれ、内に虚假を懷けばなり、貪瞋邪偽奸詐百端にして惡性侵め難し事蛇

蝎に同じ、三業を起すと雖名けて雜毒之善と爲す、亦虛假の行と名く、眞實の業と名けざる也」

と述べてゐる。之等の言葉は道德的善を否定した惡魔主義の叫びではない、それは反つて善に對する強い欲求をもちながらも尙根本惡に擊縛されねばならない人間的實存の悲嘆である。嚴しき良心なくしてはこの鋭い人間性への反省は起らないであろう。人間を單に知性の一面に於て把えるものや、人間を單に生物的存在として把える者にとつては人間惡の深さは理解されないであろう。親鸞の人間觀を彼の著作全體に亘つて伺ふと「極惡深重の衆生、愚惡の衆生、常没の凡愚、流轉の群生、苦惱の群生海、濁世の庶類、穢惡の群生、煩惱成就の凡夫、生死罪惡の群萌、垢障の凡愚、穢惡濁世の群生、感染の衆生、薄智の凡夫、愚鈍の衆生、底下の群生、凡夫底下のつみびと等」と述べていることから見れば如何なるものであるかは明白である。人間とはまさに曠劫流轉の惡人であり罪人であつていかに外に賢善精進のすがたをしていても内に虛假を懷く極惡深重の存在にすぎないのである。而し親鸞に於ては之等の表現は單に人間存在の把握の仕方を取つたものではなくて彼に於ては罪惡性はどこまでも主觀的に把握されていたのである、人間存在の思辯的解釋ではないのであつて「いづれの行もおよびがたき身なればとても地獄は一定すみかぞかし」と云ふ主體的理解である。それ故に親鸞に於ては「極重の惡人」とは誰よりも先づ彼自身であつたのである、而してこの主體的理解がやがて彼の人間學の基調をなしたのである、親鸞は一念多念文意に

「凡夫といふは無明煩惱われらがみにみち／＼て欲もおほく、いかりはらだち、そねみねたむころおほ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、たえず」と述べている。凡夫はまさに貪欲、瞋恚、

愚痴の所謂三毒の煩惱を離れることが出来ない。のみならず之等の煩惱自身が人間存在の非合理的根底をなすのである、それがために人間は信卷本(廿一丁右)に親鸞が述べて居る如く「無始より以來一切群生海に無明海に流轉し諸有輪に沈迷し衆苦輪に擊縛せられ」て來たのである、親鸞の人間學の根底にはかゝる業報の内觀が深く脉打つてゐるのである、罪惡の意識はどこまでも個人的意識でなければならぬ。もし罪惡を以て人間の根源的事實と思考してそれを以て人間の普遍的性格であると解するならば、個人に於ける罪惡意識は生じないであらう、人間一般が罪人であるのではなくて私が罪人である、此ゝに罪惡に對する責任と其の實在感が生れるのである、パウロが「内なる人に従えば神の律法に喜んで同意するが私の肢體に他の法があつて私の精神の法と戦ひ、私の肢體にある罪の法に於て私を虜にするのである、あゝ私はなんとみじめな人間であらう」(ローマ書)と叫んだのも人間は原罪と云ふ先驗的の爲に罪の存在があるのではなくて私自身の肢體にある罪の爲に私は罪人なのである、そこに自らの罪惡意識が實在感をもつて自己に迫つてくるのである、親鸞に於いて極惡深重の衆生といふ常没流轉の凡愚といふもそれは親鸞自身の罪惡感から生れた人間理解であつて、その根底にはどこまでも自らの宿業感が裏づけられてゐるのである。親鸞は愚禿鈔の冠頭に

「賢者の信を聞いて愚禿が心を顯す

賢者の信は内は賢にして外は愚なり

愚禿が心は内は愚にして外は賢なり」

と告白してゐる如く愚惡の凡夫とはまさに愚禿(親鸞自らを指す)自身であつたのである、内に愚惡の心をいだ

きながらもなお外に賢善の相をよそはんとする憍慢な存在である、而し眞に憍慢なるものは自ら憍慢不遜なることを知らない、内愚にして外賢善なることを知るのとは反つて深く自己内省の立場にあるからである、如來の絶體善に歸仰した時自らの愚惡が眞に愚惡として憍慢が憍慢として自覺されるのである、親鸞が自らを愚禿親鸞と名乗つたのは越後配流以後であるがこの愚禿は彼自らの悲痛な人間的反省への叫びである、自ら如來の大悲に攝取されながらもなお愛欲と名利に惑亂される自己への痛烈な反省が愚禿の内觀であつたのである。信卷末(十二丁左)「誠に知んぬ悲しきかなや、愚禿鸞愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑し、定聚の數に入ること喜ばず眞證の證に近づくことを快まず恥すべし傷むべし」と。

誠に愚禿の内觀は相對的愚ではない、いかに賢善をよそわんとしても、よそいきれない絶望の底から生れた愚である、愚と云ふことは單なるおろかた云ふ意味でもなく、世間的理想を否定した虚無主義でもない、愚禿とは虚假不實である、愚禿の内觀は愚の肯定ではなくて反つてそれとの絶えざる闘争であり、愚への絶對否定である。

親鸞は自ら愛欲や名利に執られる愚の立場を決して肯定してゐない、むしろそれへの激しい戦いを經驗してゐるからこそ彼は「悲しい哉」とか「恥づべし傷むべし」とも云ふ悲痛な魂の慟哭を吐露してゐるのである、それは自己の凡てを擧げて戦いもがく悲泣であり、懺悔である、故に正像末和讃に

「正法ノ時機トオモヘドモ 底下ノ凡愚トナレル身ハ

清淨眞實ノコ、ロナシ

發菩提心イカッセン

自力聖道ノ菩提心

コ、ロモコトバモオヨバレズ

常没流轉ノ凡愚ハ

イカデカ發起セシムベキ」と。

親鸞の愚禿の内觀の底にはまさに懺悔の涙があつたのである即ち信卷本一(廿一丁左)の

「一切の凡小、一切時の中に貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く」とあるものこそ私自身の無明でなければならぬ、悪を背負う主體はどこまでも私であるが故に懺悔しきれない無懺無愧の凡愚の相が自覺されるのである。

佛教殊に淨土教に於ける罪の自覺は善導の「出離の縁あることなし」或は親鸞の「いづれの行もおよびがたき身なればとても地獄は一定すみかぞかし」と云える必墮無間の自覺に盡きてゐるのである、罪惡深重、煩惱熾盛なるが故に如來の大慈悲が強く働くのである、之を親鸞は正像末和讃に

「願力無窮ニマシマセバ

罪業深重モオモカラズ

佛智無邊ニマシマセバ

散亂放逸モステラレズ

如來ノ作願ヲタツヌレバ

苦惱ノ有情ヲステズシテ

廻向ヲ首トシタマヒテ

大悲心ヲバ成就セリ

無明長夜ノ燈炬ナリ

智眼クラシトカナシムナ

生死大海ノ船筏ナリ

罪障ヲモシトナゲカザレ」と。

讚歎してゐる無限の大慈悲こそ如來の本願であつたのである、而し云ふ迄もなく之は惡そのものを肯定し、惡それ

自體をすゝめることでは絶體ないのである、罪惡深重とは人間の自覺の深さと良心の嚴密性を表はすものである、罪惡の深さを自覺するものに於て、はじめて如來の救ひを深く自覺するのである、自らの罪惡を自覺すれば惡を恐れない本願があるとしても、もはや惡を重ねることは出来なくてそこに反つて惡への深き慚愧となつて善への努力を促さずにはおかないのである。乃ち數異鈔(第十三節)に

「彌陀の本願不思議におはしませばとて惡をさそれざるはまた本願ほこりとて往生かなふべからず」と。

又末燈鈔(第十六通)に

「なによりも聖教のをしへをもしらず、また淨土宗のまことこのそをもしらず不可思議の放逸無慚のものども
 のなかに、惡はおもふさまにふるまふべしとおほせられさぶらふなるこそかへすゝあるべくもさあらはず……
 凡夫なればとてなにごともおもふさまならば、ぬすみをもし、人をもちろしなどすべきかは、もとぬすみごころあらん人も極樂をねがひ念佛をまふすほどのことになりなば、もとひがうたるごころをも、おもひなをしてこそあるべきに、そのしるしもなからんひとくゝに惡くるしからずといふこと、ゆめくゝあるべからずさあらざ。
 煩惱にくるはされておもはざるほかにすまじきことをもふるまひ、いふまじきことをめりひおもふまじきことをおもふまじきことなればとてひとのためめはらうく、すまじきことをめし、いふまじきことをめりはら煩惱にくるはされたる儀にはあらず、あやとすまじきことをめせば、かへすゝあるまじきことなり。……この世のわろきをもすて、あさましきことをめせざらんこそ、世をいとひ念佛まふすことにてはさぶらく……」と。

同じく(第十九通)に

「われ往生すべければとて、すまじきことをおぼしめおぼしきことをおぼし、いふまじきことをおぼし、などすることはあるべくもさふらはず。食欲の煩惱にくるはされて欲もおこり瞋恚の煩惱にくるはされてねたむべくもなき因果をやぶるころもおこり、愚痴の煩惱にまどはされておぼふまじきことなどおこるにてこそさふらへ、めでたき佛の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもををし、おぼふまじきことどもをおもひなとせんは、よくくこの世のいとはしからず、身のわるきことをおもひしらぬにてさふらへば念佛にころざしもなく、佛の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにてさふらへば、念佛せさせたまふとも、その御ころざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん、よくくこのよしをひとへにきかせまいらせさせたまふべくさふらふ。」と、更に(第二十通にも)

「もとは無明の酒にえひて食欲瞋恚愚痴の三毒をのみこのみめしあふてさふらひつるに、佛のちかひをきよはじめしより、無明のえひもやうくすこしづとさめ、三毒をもすこしづこのますして阿彌陀佛のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらおぞかし。しかるになをえひもさめやらぬにかさねてあひをすゝみ、毒もきえやらぬになを毒をすゝめられさふらんとこそあさましくさふらへ、煩惱具足の身なればとて、ころにまかせて身にもすまじきことをおゆるし、くちにもらふまじきことをおゆるし、ころにもおもあまじきことをおゆるしていかにもころのまにてあるべしとまふしあふてさふらふこそ、かへすく不便におほえてさふらへ、あひもさめぬさきになをさけをすゝめ、毒もきえやらぬに、いよく毒をすゝめんがごとし、くす

りあり毒をこのめとさふらふらんことはあるべくもさふらはずとこそおぼえさふらふ。」と

ある如く如來の本願に惡を歸投して放逸生活することを徹底的に排除してゐるのである。

要するに親鸞に於て惡人とは善人に對する相對的意味のものではないのであつて人間は惡人にも善人にもなり得ると云ふ可能的存在でもないのである。人間的存在はそれ自體惡人であり凡夫であると斷言したのである、斯く人間の愚を愚とし、惡を惡と認めることがまさに人間のまことであり、眞實である愚を賢と考へ、惡を善なりとするところに人間の虚偽がある、自己の罪惡に徹することは決して惡の肯定でもなく又惡との妥協でもない、自己はあくまでも愚惡な存在であるが故に反つて強く惡への鬭争が生れるのである、自らの中に最も深い惡を見る者こそ最も強い善への志向をもつものである「愛欲の廣海に沈没し名利の大山に迷惑した」愚禿の自覺こそ親鸞の内面的苦闘の表現である、此處に於て人間の愚かさを悲しみ共に許し合うまことの世界が現はれるのである、聖徳太子の十七條憲法十の「我れ必ずしも聖に非ず、彼れ必ずしも愚かに非ず、共に是れ凡夫のみ」の人間觀に立つ時眞實の世界が築かれるのである、それはやがて人間觀そのものが宗教的根底に支えられる時である、自己の全體が愚惡であり、罪惡深重である、ソクラテスにおける如く無知を自覺することは無知を肯定し、それに安住することではなくて反つて眞知への出發であつたのである、自らの中に惡の根源を自覺することは絶對善への歸投でなければならぬ、故に親鸞は善を求めながら求め得ない悲泣の中に眞の法悅と懺悔の生活が展開されていつたのである。

結城氏「救濟」

遊龜氏「親驗と論理」

右三氏の論文に負うところ多大である。

(本學助教授 宗教學)

佛教に於ける惡の考察