

無明の構造

伊藤 和 男

凡そ人間として恆に色心の安樂を欲求せぬ者はないであらう。快樂主義の倫理は、苦痛を輕減し快樂を増進するを以て道德的價値の究極の目的であるといひ、最大多數の人類に最大幸福を與へさへすれば、それが道德の至上價値であると考へる。また世にはゆる樂天家は當然苦と感ぜられ、考へらるべき筈のことをも樂と看做さんとするものである。蓋しかかる主義、主張の胚胎することは、人間の至情として理の當然であり、人間の要請から産れた諦觀の一面を語るものには相違ない。

しかし乍ら東洋の道義性に於ては果してさうであるかどうか。「顔子ハ當リ亂世ニ居リ於陋巷ニ一簞ノ食一瓢ノ飲人ハ不レドモ堪其憂ニ顔子ハ不レ改其樂ヲ。孔子賢之」(孟子・離婁章句下二九)といはるるが如きは、快樂主義が、たとひその行爲が悪であつても、快樂を與へるものでありさへすれば道德的價値を有すとなすと異なつて、如何にそれが感性的には苦痛を與へることであつても、道義に契ふが故

にこそ、それを樂となすものなることを語るものである。茲では道義性が感性的苦の優位にあるのであつて、人倫の價値は感性的苦樂の多寡に存するのではなくして、道義に則るか否かに懸つてゐる。それ故孔子も「朝ニ聞^カカ^キ道^ヲ、夕ニ死^ストモ可^ナリ矣」(論語・里仁第四)といへる如く、東洋の道義性のうちには、道のためには死も敢て辭せざる鬱勃たる氣槩をさへ歴然と窺ふことができる。また「富ト與貴トへ、是レ人之所欲^ル也、不^レレ以^テ其道^ヲ、得^ルモ之^ラ不^レ處^ス也、貧ト與賤トへ、是人之所^ナリ惡^ム、不^レレ以^テ其道^ヲ、得^ルモ之^ラ不^レ去^ラ也」(同前)と語るものも、東洋的人倫が、如何に感性的苦によつては決して侵すをえざる威信を保てるかの消息を、如實に傳ふるものといひうるであらう。

斯くて東洋の道義性に於ては、人倫を飽くまで遵守するところに感性的樂とは全く異質的な樂が看られると考へられるが、これと齊しく佛教もまた古來、拔^キ苦^ヲ與^ル樂^ヲの教であるといはれ、一切衆生を現實苦から救拔してこれに安樂を與へるところに佛教の究極の目的があると考へられてゐる。例へば智度論に、「大慈^ハ與^ニ一切衆生^ニ樂^ヲ。大悲^ハ拔^キ一切衆生^ノ苦^ヲ。」(卷二十七)と録し、起信論に、「一ニ者因緣總相所謂爲^メニシテ令^ズメ^ク衆生^ヲ離^レ一切^ノ苦^ヲ得^セ究竟樂^ヲ。非^ルガ求^ムニ世間^ノ名利恭敬^ニ故^ニ」(因緣分)と語るが如きに徴しても、この一斑によつて克くその全豹を窺知しうるであらう。茲に謂ふ所の一切苦とか、究竟樂とかが、如何なるものでなければならぬかに就いて充分検討さるべ

きは固よりであるが、快樂主義や樂天家の主張が、感情的苦樂にのみ關與したと看られるに反して、東洋的倫理に於ては、理性（學問）や意志（道德）の上での苦樂が問題にされてゐるといふことが出来る。それ故「徳之不_レ脩_キ、學之不_レ講_セ、聞_キ義不_レ能_ハ徒_ヲ、不善不_レ能_ハ改_ム、是_レ吾_ガ憂也」〔論語・述而第七〕と孔子も歎じてゐる。茲では、もはや感情的苦から脱却して、理性的苦、意志的苦が主なる關心事となつてゐる。

しかし乍ら佛教で苦といはるるものは、果して理性や意志や感情上の苦のいづれに包攝さるべきであらうか、また、これらのいづれにも包攝されないとすれば一體、如何なる性格のものでなければならぬであらうか。

ともかく佛教では現實を樂と看ずして苦と考へ、畢竟するところ苦となすならばその苦の縁つて起る根源がなければならぬ、その根源とは一體何か。更にかかる根源は如何なる構造をもつか。私は茲に斯様な課題に關する全體の方向に就いて極めて概括的に述べてみたいと思ふ。

一

人間は外境から遮斷されて獨立に存在することはできない。外境によつて縁ぜられると同時に外境を縁するものである。むしろ外境によつて縁ぜられると考へられることも、實は外境を縁す

離關係によつて流轉と還滅とを説かんとするものであるが、この場合人間の主體と看らるべきものは、自性から最初に流出された「大」(マハット)であると考へられ、これは覺、想、智、慧なども呼び換へられるから一見、知的作用を具ふるものの如くであるが、畢竟するに無知であつて(數論頌十一)、純智たる神我と合するとき、恰も知者の如き性格を露すとされるのである(數論頌二〇)。それ故、「大」即ち「覺」(ブデイ)は、これは柱だ、これは人だ、といふ如き決智を特徴となすとはいはれるが(數論頌二三)、この知的作用も實は神我の影響を離れては成立しえないものであつて本來の性格と看ることはできない。數論に於ては解脫とは、自性を構成する喜(サットヴァ)憂(ラダス)闇(タマス)の三性格即ち三徳と神我との相違を識別することに外ならぬが、これも「覺」の内智によるとはいへ、やはり神我との結合關係を豫想することなくしては現成しえないものである。斯様に數論に於ける人間の主體は、覺體たる神我とは別個のものであつて、要するに無知性であると考へられてゐると看なければならぬ。

また正理(ニヤヤー)に於ては、「苦、生、業、過失、邪知(ミトヤー・ヂュニヤーナ)が順次後から滅するとき、その直前のものの滅によつて解脫がある」(正理經一・二二)といひ、現實は苦であるとせられ、その苦のよつて來たる根源として邪知が考へられてゐる。そして眞知(タットバ

・デニヤーナ)の證得によつて邪知から順次滅却して苦の根絶したところが解脱(アバヴァルガ)であり、至善(ニヒシュレーヤサ)とも呼ばれるものである。また勝論(ヴァイセーシカ)に於ても、「(極微を常住でないと考へるのは)無明である」(勝論經四・一・五)とか、「感官の誤と潜在印象(サンスカラ)の誤から無明(が起る)」(同經九・二・一〇)なども語られてゐる。更に吠檀多(ヴェーダント)に就いていへば、主體の迷妄に關して無明(アビドヤ)とか顛倒の見(ブラランタ)とか邪見(ミトヤ)とかが語られ、この場合往々幻惑(マヤ)が無明(アビドヤ)などと混同されるやうであり、彼此の異同に就いて吾吾の嚴密な探究を要すべきは論を俟たないが、ともかく茲でも人間の主體の無知性といふ如きことがいはれてゐるのである。

斯様に諸學派が何れも無知性の自覺にもとづいて夫々の學説を構成してゐることは、これらの一斑の消息によつて容易に首肯しうるのであらう。

二

原始佛教に於ては無明(アビッチャ)は如何なる性格をもつてあらうか。茲で原始佛教といふのは阿含の中でも特に經と律とに述べられる佛陀直説の教法を意味するが、佛陀自身の無明觀に就いて最も鮮かに語られてゐるのは、いふまでもなく緣起説に於てであつて、その最も整うた形として

は十二支の系列が擧げられ、現實とは、死又は老死或は老病死、更には死それ自身よりもそれによつて惹起される苦が問題にせられるところから老病死憂悲苦惱とも呼ばれてゐるが、かかる現實の諦觀から發足してその縁つて起り來たる根源として無明が考へられるわけである。斯様に佛陀の根本的立場に於ては、人間が生れては老い、病みては死すといふ事實に關する惱みが、一切苦を掩ふ最も本質的な苦であつたことは四門遊觀の行實に徴して明かである。この死苦は、その直前の縁起支たる「生」とともに生死苦として屢々擧げられ、大乘佛敎でも一切苦とも生死苦ともいはれてゐるが、一切苦を掩ふ最も本質的な苦としては生死苦が考へられてゐる。茲に謂ふ所の生死とは人間が托胎出生して齒落髮白し、遂に命根斷壞することを意味するに相違ないが（大正二・七九七下增壹卷第四十六）、もし生死を肉體的生命の生死の意味にのみ解するならば、「有」と「生」との關係はどうであらうか。有に縁るが故に生ありといへるかどうか。むしろ生に縁つて有ありと考へらるべきではないか。有は欲、色、無色の有に外ならぬが（同前）、まづ生あることなくしてかかる有が可能である理はないからである。従つてかかる解釋のみを強調し、これに偏執する結果は小乘敎徒によつて試みられたやうに、三世兩重の解釋が生ずるに至るのは無理のないことである。吾吾は此身今生に於て他人の死は無論のこと、自己の死をも體驗することはできない。往々死を體驗したかの如くい

はれるが、それは死の體驗ではなくして實は「生^へ縁^死。死^へ縁^{憂悲苦惱}」(大正二・七九七中)と語られてゐるやうに、死に對する畏怖悲歎の情に外ならぬ。生の如きにしても托胎出生を経て來た今はこれを既に體驗したとも考へられるが、吾吾はかかる意識すらもつことはできない。體驗といはれる以上、明白に意識せられるものでなければならぬ。吾吾がただ經驗しうるのは他人の生死の事實に過ぎない。寔に一切衆生はうたかたの如く生れ且つ死す。人生これに過ぐる悲惨はないであらう。生れては死するこの現實の鐵則が一切のこと一切のものに妥當するわけである。時間空間の制約を離れない一切は生れて死するものである。在りしものは既に死し、在るものは、やがて死するであらう。それであるから生死は、一般的には生滅とも呼び換へられ、この事實に本づいて無常といふことが諦視される。緣起法とはかかる性格を帯びる一切である。釋迦遁世の機縁としての四門遊觀は、人間の生死を契機とする無常の體驗に外ならなかつた。それ故生死苦は無常苦とも呼ばれるものである。人間は肉體的に無常であるのみならず精神的に無常である。一切万有須臾として無常ならざるはない。

吾吾は嚮に肉體的生死の體驗の不可能なる理由を述べたが、いま生死の體驗といふことを次の如くに理解することも可能であり、而もそこにこそ勝義の意味が存するのではなからうかと考へられ

ち生死苦を厭ひ涅槃を樂求し、爲に世俗の羈絆を斷つて將に入山せんとする釋迦その人は、なるほど肉體的には生きてゐながら主體的には寧ろ死せるものであつて、この死せる釋迦が眞に生きた釋迦になりきらうとして容易になりきれないところに釋迦の最も深刻な苦悶があり、生死苦は茲に至つて極はまるのである。今や生きるか死ぬかは單なる肉體上の課題ではなくして、主體の上に課せられた死活の意味にまで深められてゐるといはねばならぬ。肉體上の死活は寧ろ問題の外である。釋迦のかかる生死の苦悶は、もはや釋迦ひとりの個人的な體驗として現れてゐるのでなくして、既に世界全體的な意味をもつものと考へられねばならぬ。世界全體的な意味をもつとは、それが單に世界全人類の代受苦を意味するにとどまらず、やがては國家や世界が生きるか死ぬかの苦悶を意味するのでなければならぬ。そしてかかる苦悶は、快樂主義に於ける感情的苦や、東洋の倫理に於けるが如き理性的苦や意志的苦の如き人間の意識の一局部に踞する部分的な苦では決してなくして、人間全體の苦として、いはば宗教的苦として、その人に即今に於てひしひしと急迫し來たる最も切實な苦でなければならぬ。かかる生死苦を體驗することなくして吾吾は決して宗教的生に蘇ることもできなければ、肉體的死をも超越することはできない。無明に覆はれた人間とは宗教的には死せる人間の謂である。

もし生死苦を斯様に解するならば、この苦は理性によつても、意志によつても、或はまた感情によつても拂拭されない苦であるから、それからの蟬脱の方法も全體的であり、宗教的でなければならぬことは當然なことである。救済とか解脱とかは生死苦からのかかる解決の方法を意味すると考へられる。

斯くしてこの生死苦の縁つて起る根源として無明が考へられるわけであるが、この無明とは、「彼云何シ名ツ爲ス無明」。所謂不知苦。不知習。不知盡。不知道。此ツ名ツ爲ス無明」。(大正二・七九七中)といはるる如く、いはゆる苦・習(集)・盡(滅)・道の四聖諦に關する無知性であるときれてゐる。しかし四聖諦を知らないといつても、明が、四聖諦を他から聞いて知るとか、書物を讀んで知るとか凡そ經驗的に知ることでないと同様に、ただ單に經驗的に知らないといふことではないであらう。ところでオルデンベルクは、原因として樹てられた無明と行との二支に就いては、その性質上餘の各支ほどに具體的にこれを説明することは困難であるとなして、これらを最後に説明し(オルデンベルク「佛陀」二五五頁)、またワレザ―は無明、行の二支の脱落した系列が行はれてゐる所から、ワレンが「佛陀は恐らく夙に一般に存在し、佛陀に傳へられてゐた因果系列に最初の二支だけを附加したもので、従つて縁起の十二支は他にももつと分裂を示さぬとも限らぬ合成物だ」(ワレン

「翻譯佛教」二一五頁）と述べてゐる臆測を正しいとして承認してゐる（ワレザー「原始佛教の哲學的基礎」五〇頁一五一頁）。このワレンの臆測に對するワレザーの讚同は、嚮に擧げた正理に於て看られる如き五法（正理經の註釋者は佛教の緣起系列に於けると異り支といはずして斯く呼んでゐる）の系列の存在してゐるた例證から推して必ずしも不當ではないと考へられるが、ともかく後世に及んで阿毘達磨の教徒によつて試みられたやうに、無明、行を過去の因とせざるをえないほどに識以下に對する聯關が唐突の感を懐かしめることは事實であらう。

斯様に原始佛教に於ては人間存在の根源として無明が考へられてゐるが、小乗教に於ては更に無明の原因が追究せられ、老死の果に就いて論じられてゐる。例へば婆沙論に、もし無明に因なく老死に果がなかつたならば無明と老死とは無爲法になるではないかとの論難に答へて、無明の因とは不如理の作意であり、老死の果とは愁悲苦憂惱であるといひ、而も無明と老死とは因果はあるが、支のうちにはいらぬから十三支、十四支となるといふ過失はないと答破して、十二支の有爲性と完結性とを論證せんとしてゐる（大正二七・二二下一一二三上婆沙論卷二四）。また無明に因ありとは前の無明をいひ、老死に果ありとは後の無明をいふとなし、恰も車輪の上下廻轉して無始相續するが如く、圓環的に解釋せんとするが如きも、明かに無明の根源としての無明が更に溯源的に探索せら

れた結果に外ならぬわけであるが、この消息は、戯論を事とした小乗教徒の無要の思辨を裏書きすると同時に、誰しも追究せざるをえない關心事には相違なかつた。しかし佛陀の直説としては小乗教徒に於けると異なつて、「一切皆以無明爲根本」(大正二・一九八中下)と説かるるのみで、無明以前に更に無明の原因が問はれる如きことは決してなかつた。それ故後に大乘佛教の鼻祖龍樹も「若し無明ノ因縁ヲ更ニ求ムレバ、其本ヲ則無窮」即チ墮ツ邊見ニ失セシ涅槃道ヲ。是故ニ不應求。若シ更ニ求ムレバ則墮セン戯論ニ。非ズ是レ佛法ニ。菩薩ハ欲スルガ斷ゼント無明ノ故ニ求ムル時ハ即チ入ニ畢竟空ニ。」(大正二五・六九七上大智度論卷九〇)と述べて無明の原因を更に追究するときは、無窮(無際限)の過誤に墮し、停止するところを知らないといふ小乗教徒の戯論を痛烈に誡めてゐる。

三

なるほど無明は衆生をして衆生たらしむる根源的因子に外ならぬものであり、大乘佛教に於ても「是故一切ノ衆生ヲ不名ツケテ爲覺ト。以テ從リ本來念念相續シテ未曾離レ念ヲ故ニ。説ク無始ノ無明ト」(起信論)といはるる如く、衆生と佛とを甄別する根本契機は方しく無明の有無に其因するには相違ないが、大乘教徒は、小乗教徒のやうに、無明の原因としての更に無明の原因を求めて、溯源的に無明の探索に彷徨するの迂愚を最早や繰返へしはしなかつた。これは原始佛教に於けると一般であ

る。しかし乍ら大乘教徒に於ても無明の根源の探究が全然なかつたわけではない、これを別の方面に於て覺したまでである。實に大乘教徒は無明の根源は却つて眞如に外ならないことを覺した。小乗教に於ては無明の時間的原因が追求せられたとすれば、大乘教の場合には論理的根源が覺證せられたともいひうるであらう。茲にこそ大乘の大乘たる價值と使命とが存し、大乘佛敎の哲學的基礎が確立されたといふことができる。つまり小乗教徒によつて一度は歪められた佛陀の根本精神が、大乘教徒によつて再び本然の相に蘇らしめられると同時に、更により堂堂と宣明せられるに至つたわけである。嚮にも述べた如く原始佛敎に於ては無明の根源は更に問はれなかつたが、「謂無明障閉慧眼」(大正二・三二七上)とか「我今捨俗累、住於出家法、無明欲所逐、將失本善心」(大正二・四六一上)とか「一切衆生皆爲無明之所覆蓋」(大正二・四八五下)とか或はまた「無明染心者。慧不清淨」(大正二・九〇中)などともいはれてゐるから、衆生の根源は實は無明ではなくして價值的なものであつて、而もそれを無明が覆うてゐると考へられてゐたことは明白である。いはゆる心性本淨といふことは衆生の解脱可能性、成佛可能性、被救濟性を考へた場合にはむしろ當然すぎるほど當然な考方であつて、もし衆生の本來性が無明であるとするならば、かかる能力は全く考へられないこととなる。それであるから轉迷開悟を標榜する大乘の教徒が、茲に重點を置いて佛敎を基礎づけ

て行つたことは、決して怪しむに足らない。寔に起信論は大乘佛教の秘奥を啓く鍵鑰の白眉であり、もし佛教が哲學としての生命を見出しうるとするならば、本論の右に出づるものは望み難いであらう。

起信論に於て衆生の現實の心は衆生心とか阿黎耶識とか呼ばれるものであるが、これらは眞如（不生不滅）と無明（生滅）との和合體であつて、單に無明とか生滅とかだけで現成してゐるとは決して考へられてゐない。而も「依^{ルガ}本覺^ニ故^ニ而有^リ不覺。」とか「依^ニ如來藏^ニ故^ニ有^リ生滅心。」とか語らるる如く、無明は眞如を基體として現成するものである。

斯様に起信論では無明は眞如を根源的基體として現成し來たるものと考へられてゐるが、しかし一概に必ずしもさうとのみいへない表現をも見出しうるのである。即ち「生滅^ノ因縁^ト者。所謂衆生^ハ依^リ心^ニ。意^ト意識^ト轉^{スルガ}故^ニ。此^ノ義如何。以^テ依^ル阿黎耶識^ニ。說^ク有^リ無明。」と語るが如きは、阿黎耶識を根源として無明が生ずることを説くものである。この箇所^ニ於て、義記は三義を擧げてこれを詳論してゐるが、茲で意・意識とは三細六麤の如き枝末無明に外ならぬものであり、意・意識の轉起するところに衆生が存在すると考へられてゐる。また意・意識は「依^心」といはれるやうに、心體即ち眞如を基體として轉起するには相違ないが、この轉起の説相に於て唐突の感なき

をえないところから更にその間の過程の説明を追究して阿黎耶識を拉し來つたわけである。そして茲に謂ふ所の無明は根本的か枝末的かといへば、枝末的と考へねばならぬと思ふ。尤も根本無明といひ、枝末無明といつても異時的に起るものではないにしても、茲では意・意識の如き枝末不覺の生起する次第を心理發生的に考察してゐるのであるから、この無明は枝末的と看るべきが至當であらう。もし根本無明と考へるならば、阿黎耶識が既に眞如と根本無明との非一非異的和合體に外ならぬ以上、これを基體として更に根本無明が現成するといふ如きは全く考へられないことである。

ところで起信論に於て、「衆生ノ自性清淨心へ。因^{リテ}無明ノ風動ス。」といはれてゐるから、この喩によつては、本來不動の水である自性清淨心が無明といふ風によつて動かされるといふやうに解するより外ないから、この水波の喩は喩として極めて卓抜なものであり乍ら、無明が眞如以外に別體として存在してを^{つて}、それが眞如に影響するかのやうに思はしめる虞なしとしない。また楞伽經には「藏識海へ常住^{ナレドモ}境界ノ風^ニ所轉種種ノ諸識ノ浪騰躍而轉生如海水起波浪非異非不異」といひ、風を境界と解するが、これも境界が既に眞如以外にあつて、眞如に影響すると思はしめる憾が存する（「冠導諸宗水波喩況同異章」參看）。また性淨本覺を鏡に譬へてゐるが、これも一切の妄心と外境とが既に鏡の外に置かれてを^{つて}、それを鏡が覺照すると解せられ易い難點が存する。起信論で

は一切の妄心とか外境とかは眞如以外に別に體あるのではなくして、眞如を基體として造作されると考へられてゐる。「三界ハ虚偽ニシテ。唯心ノ所作ナリ。離ルレバ心ヲ則無シ六塵ノ境界。」といはれるのはその意味である。また圓覺經にも「一切諸ノ衆生、無始ノ幻無明ハ皆從テ諸ノ如來ノ圓覺ノ心ニ建立ス。猶シ如ニ虚空花ノ依レテ空而有ルガ相。空花ハ若シ復滅スルモ。虚空ハ本トヨリ不動」(大正一七・九一四上)といはれてゐるやうに、空花が虚空を基體として現成する如く、無明は圓覺心に基づいて成立つと考へられてゐる。それ故、龍樹も「菩薩ハ求ムレバ無明ノ體ヲ即時ニ是レ明ナリ。所謂諸法實相ニシテ名ケテ爲ス實際ト。」(大正二五・六九七上大智度論卷九)と語つてゐる。而も無明は本來ないものであるにも拘らず無明はあると思つてゐる、それが無明の性格である。それ故同じ經には、この消息を敍べて、「此ノ無明トハ者。非ズ實有ルニ體。如シ夢中ノ人ノ夢ノ時ハ。非レドモ無ニテ及ビテ至ルニ於醒ムルニ了ニ無キガ所得」(大正一七・九一三中一下)といふ。また衆生の本來性は無明ではなくして佛であるから、「始メテ知ル衆生本來成佛生死涅槃猶シ如昨夢。」(同九一五上)とも録されてゐる。もとより衆生の現實態は無明であるには相違ないが、かかる現實態は假にして權なる現實態であつて、この現實態が根源態たる眞如に還源することによつて、根源態がも早や根源態として停まらずして、現實態となつたところに衆生の眞にして實なる現實態が現成すると考へられる。しかし乍らもし衆生が本來成佛ならば無明はどうして

生じ來たるか。更にまた衆生にして無明本有ならばどうして本來成佛といふことがいへるか。かか
る疑問が残るのは當然なことである。それ故更に同じ經には、「世尊若し諸の衆生本來成佛セバ。何ガ故
ソ復タ有リヤ一切ノ無明。若シ諸ノ無明。衆生ノ本有ナラバ。何ノ因縁ノ故ニ。如來復タ説キタマフヤ本來成佛ト。」(同
九一五中)と問はれてゐる。起信論に於ても「一切ノ衆生ラバ不ニ名ツケテ爲_サ覺ト」といはれると同時に、
「説_{ケリ}一切ノ衆生ハ。本來常住ニシテ入_ニニト涅槃ニ」と語られてゐる。本來佛であるべき筈のものがどう
して衆生になつてゐるか、そこに忽然念起といふことがいはれるわけである。宗密が「法爾トシテ本
來不覺ナリ」とか「不覺ノ故ニ法爾トシテ念起ル」(禪源諸詮集都序)とかいへるものも恐らくこれと同じ消息
を傳へるものであらう。

四

斯様に佛教は衆生を絶對的に批判して無明的存在であるとなし、またかかる絶對批判に立つところ
に佛教の生命が存するのであつて、衆生が批判せられるといふことも、批判せられたままで停ま
らずして、その故に却つて衆生が向上せしめられんが爲に外ならぬのであつてみれば、衆生が批判
せられるといふことは、衆生にとつて愈々尊重さるべき喫緊事ではなければならぬ筈である。しかし
乍ら、もし衆生の無明的存在性が本來のことであるとするとするならば、衆生が成佛する能力といふやう

なものが全く考へられないこととなるが、起信論に於ては、衆生は現實態としては成るほど不覺體であるとはいへ、本來は覺體であるとなすところに成佛の可能性が賦與されてゐるわけである。また他力淨土門に於てすらも無明本有と考へられるならば、衆生が救済されうる契機は全くありえないこととなり、又たとひ佛によつて佛性が廻向されるにしても、かかる劣機のままの衆生が佛性の如き廣大無邊の功德藏を施與されるといふことが、どうして可能であるかが問はれねばならない。茲に於てか他力淨土門に於ては、不可思議といふことによつてこの疑義は氷解されるといふ。不可思議とは、歸するところ忽然念起と同じ消息を語るものであつて、惡人凡夫がそのまま救済されうるとなすところが不可思議であり、本來眞如であるべき筈のものが無明であるところが忽然念起である。忽然念起といふことも、「如是之義。甚深ニシテ難ク測リ。唯タ佛ノミ能ク知リ。非ニ餘ノ所ニ了スル。」(新譯)と換言される如く、衆生が衆生である限り、その消息は所詮、不可思議であるといふことを語るものに外ならぬ。一方は衆生の現實態に主體を置く結果、衆生の向上(救済)の面を如何に説明するかが困難となり、他方は衆生の根源態(本來佛)に主體を置くが爲に、衆生の現實態への流轉が説明されないこととなるわけである。説明されないといつても、解らないから説明されないのではなくして、思議しうる立場に立たずしては決して不可思議も忽然念起もいはれえないのである

から、佛が假りに衆生の立場をとつた場合に、斯くいふの外はないといふ意味である。それ故不可思議も忽然念起も本來のことではなくして、權假のことであると考へられねばならぬ。

ところで他力淨土門に於ては、「自身_レ現_ニ是_レ罪惡生死_ノ凡夫」(教行信證)とか、「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生」(歌異抄)とか、或はまた「われらが身の罪惡のふかきほどをもしらず、如來の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり」(同上)とかいはれる如く、茲では衆生の根源的無知性よりも、宗教的な罪惡觀が重要な意味をもつて來てゐる。これは印度的思惟に於ては曾て見られなかつた特質の一つであるといふことができるであらう。ともかく他力門では、衆生をして罪惡深重の凡夫なることを信ずる(機の深信)と同時に、彌陀の願力による往生を信ずる(法の深信)ことによつて他力救済の可能性を主張する。それであるから、救済の可能性は單に衆生が劣機であり凡夫であることに存するのでもなければ、往_ニいはれるやうに、さういふ自覺とか反省とかに存するのでもなくして、信ずるといふことが最も重要な契機になると考へられる。自覺するとか反省するとかいへば、その時には、自覺し反省する自己と、自覺され反省される自己とが無限に對立し、能の自己が、所の自己を自覺し反省することによつて自覺もしくは反省が愈々深められてはゆくにしても、能の自己のうちに凡夫の殘滓が膠著する限り、自覺

とか反省とかは十全な意味に於て決して現成しない。或は又これが所詮、自覺とか反省とかのもつ宿命であるかも知れないが、かかる宿命を脱却しない限り深心は現成しない。深心は人間の絶対批判であつて、人間自身が自覺するとか反省するとかの沙汰ではない。茲に於ては信するといふことが絶対である。しかも信するといふことも自力では不可能であるから、自力の信ではなくして、本願力廻向の信といはれるやうに、佛によつて廻向された信である。しかし乍ら、これもまた嚮の佛性の場合と同様に、信が廻向されうるといふことの根柢には、既に衆生に於て佛に通ずる道が拓かれてゐなければならぬ。さうでなければ廻向といふことも到底成立ちえないであらう。それ故、他力門が惡人正機を標榜し、衆生を極度に貶下するのは、他力救濟を強調せんが爲であつて、衆生の本來性を惡人であり、凡夫であるとなすが爲であると看るべきではないであらう。また、不可思議といふことも、他力救濟を主張せんが爲の方便的施設と看るべきであつて、思議しうることが本來のことではなければならぬと考へられるところに救濟の可能性、いはば救濟の論理が成立つわけである。

斯様に考へ來たるならば、惡人正機を標幟とする他力淨土門に於てもまた、それが大乘佛教である限り、衆生はなるほど現實態としては劣機であり、惡人であり乍ら根源態としては、やはり佛で

あるべきことを許さねばならぬことは自から明らかなことであらう。

(固よりこれには尙ほ今後解決さるべき多くの課題を藏し、原語、引文その他不充分であるが、今は暫く稿約の責に補す。)

※かかる罪惡觀は、單なる人倫的なものではなくして、人倫的な罪惡を機縁としながら人間全體的な意味をもつものでなければならぬ。單なる人倫的なものであるならば、意志的には惱んでゐるが、理性とか感情とかの上では惱んでゐない場合であるが、茲では理性と意志と感情とが渾一した人間全體の惱を意味してゐる。そこに人倫的罪惡觀と異つた宗教的罪惡觀の特異な性格が考へられる。