

佛教に於ける善の考察

松 永 大 覺

先づ初めに倫理的善を論じ次に宗教と倫理に論及し來り最後に佛教特に親鸞（淨土眞宗）の善に就いて考究してゆかうと思ふ。

現代日本の何れの倫理の書にも善惡の問題が種々論じられて居る即ち信賴に答へ眞實を起さしめることが善であり、之に反して信賴を褻切り善を起さしめないことが惡であると云ひ又、しばしば目的に役立つもの、或は意欲を満足せしめるものを以て價値ありと判斷せられるものが善であると云ふ定義を與へて居るが而し善と云ふ言葉が斯かる意味に於て普通一般に用ひられて居るであらうか、この現實の世界に於て「よきもの」「善なるもの」と稱せられるものは限りなく多い例へば「よきナイフ」「よき刀」「よき大工」「よき机」「よき椅子」「よき身體」「よき度胸」「よき才能」「よき着物」「よき食物」「よき家」等々と、これは凡て自己の意欲を充し得るが故に「よし」とせられて居るが而し之等の何れの場合に於ても我々は眞の善と云ふ語を當てることは出來ない、何故

ならば夫等の殆んどは凡てたゞ他のものより高次なる目的に對して役立つと云ふ手段的意義をもつたものである、従つて夫等がもつ所の價值はこの高次なる目的への關係によつて制約せられた相對的價值以上のものであることが出来ない、即ち「よき食物」「よき家」「よき着物」等は美食美家美衣であつて至き意味の善食善家善衣ではないのである。又「よき大工」は他より優れた技術を持つた大工ではあるが善き大工であるとは云へない、或は「よきナイフ」「よき刀」「よき才能」「よき度胸」「よき机」等にしてもたゞ單に他のものより美しいか又は頑強な勝れたものではあるが善き（至き意味の）ものとは云へない、之と反對に善き大工も極めて拙劣な大工で有り得るかも知れない、斯く論及してくると善と云ふ語は一般に「よし」と云はれる現象の中から特に道德的意味に於てよき場合をのみ選び出して適用せられなければならない、乃ち「よき人」と云ふ場合に於ても倫理的概念によつて裏づけられない限り單なる「お人よし」として他の者の生活目的の爲に便利な存在たること以上の意味を持つことは出来ない。而らば善とは倫理的概念を持つ最高目的の實現、最上最高の要求の満足でなければならぬ、この理想、要求は自己其のものゝ性質より起る即ち自己の力であると云つてよい、我々の意識は思惟、推察に於ても又意志に於ても凡て其の根底には内面的統一なるものが働いてゐるのである、最も強くこの力を發現するものは意志である、意志の發展完成即ち「善の意志」こそ終局的無制約な價值を持つと考へられることの出来るものであつて意志の發展完成こそ眞に自己の發展完成となるのである、故に善とは自己の發展完成であること云ふことが出来る而して人間が人間の善意志を發現した時は美の頂上に達するのである故に善は美でなければならぬ、乃ちギリシヤ人は善と美とを同一視して居るのである。

我々人間には種々なる要求がある、この多數の要求の中に於て何れの要求を充すのが眞の善であり、最上最高の善であるかを考究して行かなければならない。要求と云ふも決して孤獨に起るものではなくて必ず他との關係に於て生じてくるのである、一つの要求の充された時只一つの善ではなく他との關係に於て或は全體との關係に於て始めて善とならなければ眞の善と云ふことは出来ない、而らば最大の要求とは何であるか、それは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから之を満足すること即ち人格の實現と云ふのが眞の善であり絶體的善である。而して人格の實現と云ふことは善の行爲のことであり、善の行爲とは如何なる行爲のことであるかと云へば人格を目的とした行爲であると云ふことは明らかなことである、善の行爲とは凡て自己の内面的必然より起る行爲でなければならぬ、この實踐上の眞理は人倫共同の現實の存在根據とも實踐ともなるものであり、それはよく現實に徹して生きんとする主體の良心的自覺の内容となるものである、即ち善とは人倫共同の現實が行爲の主體に課する實踐的課題である、この課題が主體に自覺決斷を迫る所に所謂義務意識が起るのである、而らばこの實踐上の眞理、即ち善の行爲は何に依つて判定せられるのであるか「よき大工」のヨサは彼の技倆が建築と云ふ目的に如何に適合してゐるかによつて定められるが善惡の判定は時代と地方と又文化との相異によつて大いに異なるのである、善とは我々が是認して歡迎するものであり、惡とは之を非難して排斥せんとするもの只そのみの概念的な區別は明らかであるが其の内容に至つては一致して居らないのである我々の人生を一貫して普遍的に適當的に何が善で何が惡であるかを判定することは極めて困難な問題である。

尙我々人間が本來人でないことが日常的である即ち善の自覺實踐主體がそれにも拘らず惡をなすのである、斯

かる矛盾的自己が自己の矛盾そのものに自覺せなければならぬ、即ち良心が良心自身を審判し良心を責めなければならぬ、良心が道徳的判斷力であり道徳的意志であつて道徳生活の支配的地位にあることは明らかである。而るに良心ほど誠に不思議なものはない、良知良能の作用としてよく善を善として知りこれを行ひ得る働きと考へられる、而しそれに拘らず良心が主體的に生き働いて來るのはむしろ却つて自己が悪を行ふ時に於てである、良心の自覺と惡の所行とは同時的であり俱生起である、即ち善を善と知りながらこれを行ひ得ない、惡を惡と知りながらこれを避け得られないと云ふ自己矛盾の緊張のうちに良心の自覺と活動とがある。

結局は良心の不完全と無力に於て善が行はれずして惡がなされるのである故に最も悲しむべきことは良心の不完全や、無力や、誤謬ではなくして無力や誤謬や不完全を意識せない無反省の退化的良心及び不完全、無力に甘んずる保守的良心なのである、而したとひ完全な、進歩せる有力な良心であつても一度倫理的自己の立場に立つた時果して完全な善を行ひ得るであらうか、否反つて善の行爲の行じ難く煩惱克服の無力が徹底的に自覺されるであらう、この徹底的自覺反省こそ眞に倫理の世界に徹底したと云へるのである、倫理の世界に徹底してこそ倫理の世界に死して行く所以が悟られるのである、斯くて歎異鈔第二章の「いづれの行もをよびがたき身なればとも地獄は一定すみかぞかし」とある如く自力救済の道のないことを知るのである。

二

善惡の問題が一度宗教の世界に於て論ぜられる時には其の倫理的價値が轉換されてくるのである、倫理の世界

に於ては善悪は常に相對的概念としてあくまで人間と人間との關係の中で論ぜられるのである、而るに宗教の世界に於ては人間と人間との關係ではなくてこれが止揚されて人間と絶體者との關係に於て論ぜられるのである。従つて人間關係の立場が絶體者との超越は人間關係を超えた立場に轉換されるのである、それ故に斯る立場で善と云ひ、惡と云ふもそれはもはや人間關係に於ける善惡の概念ではなく絶體と相對との間の善惡の概念である、故に其の語は同一であつても意味に於ては全く異つてゐるのである、即ち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、即ち人間の良心とか實踐理性とか云ふ如きものが尙終極的なものではなく斯るものを最上最高の原理として生きる人間の生活が行き詰まりに達して煩惱克服の無力が徹底的に自覺され、自己矛盾が自覺される時始めてこれを超えた絶體者への要求が必然的となるとから生ずるものである、宗教は道德でもなければ道德の延長でもないのである、宗教の世界は道德の世界が根本的に否定される所から開かれてくるのである、道德が其の自己矛盾の極限に於て自己自身を否定することなしに宗教と云ふものは起ることが出来ない、斯くて宗教の立場は道德の立場とは本質的に異なるものであり、全く別の世界のものであると云ふことが出来る、而し宗教が斯く道德の否定からはじまると、云ふことは之を深く考察すればこの兩者が單に別のものであるとか、又無關係のものであるとか云ふことではなくて、むしろ其の間に離しても離れることの出来ない、切つても切ることの出来ない特殊な關係即ち人間性其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、即ち道德と云ふものゝ媒介をはなれては眞の宗教と云ふものは自覺されるに至ることは無い、なるほど道德は唯それだけのものとしては直ちに宗教ではあり得ないが而も人間に眞の宗教的要求が起り、

相對的な道德を超えて絶對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苦惱、あくまでも道德的に眞實であら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、道德的人間は常に己れ自身の自己矛盾に苦惱する人間であり、自己に對立するものゝ前に立つて苦惱し焦慮して人生の悲哀に泣く不幸なる意識である、こゝに於て眞の宗教を求めざる意識が生ずるのである、若し道德の世界に生きて尙この様な苦しみを知らず自己は不斷に善をなすが故に何の不安もないと云ふが如き人間があるとすればそれは尙人間の良心と云ふものゝ眞實の自覺に達しない意識の末反省形態にすぎないと云ふ外はないであらう、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具體的な生きた宗教であることは出来ない、カントは「なすべきであるが故になし能う」と云ふが我々が必ずしも道德的な正善を必ず實行し得るであらうか、又たとひ如何に善意志から出たものであるにせよ事志と異つて意外の結果を生み、他人を不幸に落し入れ社會に害毒を流す様な歸結になるならば我々の道德的良心は決して安んじられないでそこに無限の責任を感じてはげしい苦惱と不安を感じざるを得ないのである、孔子の如き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もこれによるのであらう、斯く我々現實の人間は決して單に理性的存在者であるばかりでなく肉體的存在者として生命欲と所有欲と其の他凡ゆる欲望に満ち／＼て生きている平凡な一個の人間であるにすぎないからである、勿論我々は理性者である限りカントの云ふ様に我々の自己がこの當爲「なすべきであるが故になし能う」に従つて自己を決定することは少くとも論理的には可能でなければならぬのであるが而し我

々の實踐的現實にとつては單なる論理的可能性にあるのではなくてむしろ肉體的な可能性とも云ふべき實踐的にあるのでなくてはならない、所が一方には善を生せしめると共に他方に惡を生ぜしめるのである、我々の肉體的存在として生命をもつものである限りこれを取り去ることが出来るものではない、人間が生きてゐる限りに於ては煩惱と業から離れることは出来ない、むしろ人間が生けると云ふことはこの様な生の矛盾に於て罪の中に生けると云ふことである、善惡は常に相對的であり、我々の現實にあつては惡によつて媒介されない善と云ふものはあり得ないのである、これは歸する所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。人間は如何に修業をしても決して神になることも出来なければ又佛になることも出来るものではない。

結局人間の道德的善は有限的であり惡の媒介の善である限り相對的である即ち人間の善は其の中に惡の影を宿してゐる様な虛假雜毒の善であり虛假詭僞の行でしかあり得ないものである、宗教的善は人間の理智を超えた絶體的善であつて無限のものでなければならぬ、而るにこの用語上の區別を無視して宗教上の善を以て直ちに道德的善の概念と混同する所から種々の誤解や曲解が生じ甚しい場合には宗教と道德を無視し、否定するが如き錯覺すら生ずるのである誠に道德は宗教ではなく、宗教は道德ではないが道德の苦惱、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苦しみ、この矛盾が絶體的矛盾として我々自身の如何ともすることの出来ないものでありながら、そこに何等かの方法にて矛盾を切り抜け様と努力する所に理性的人間の價値が存するのである、而し所詮この絶體矛盾は有限的な人間の善に於ては絶體に不可能である、この矛盾の中に我々の以て計り知ることの出来ない大きな統一力絶體超越的なもの慈悲(愛)が働いてゐると云ふことの信仰に外ならないのが

宗教である、宗教は學問（善）や聖典の研究を究めても決して宗教の眞理を把んだものとは云へない、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、光明は盡十方無得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、其のまゝ絶體者の生命の中に許されつゝ生かされてゐることを自覺せしめられるのである、宗教とは善の行はれない、惡を行ふ罪あるものが其の罪を犯しつゝ罪の自覺のないものが、惡と罪の自覺に遇ひ、又如何なるものからも愛されるに値ひしないものが絶體者の無限の慈悲（愛）に生かされてゐると云ふ直感であり信仰である、而し斯く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愚人を愚人として其のまゝに肯定し、それに安閑と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、即ち深い當爲と使命を自覺せずには居られないのである、こゝに於て有限的道德的善は無限の普遍的な絶體的な宗教的善へと轉換されるのである故に善の問題が一度宗教的世界に於て論ぜられる時には其の倫理的價値が轉換されるのである。

斯く我々人間は有限的道德的善の行き詰まりと罪の自覺に戰慄する時必然的に宗教が要求されるのである、宗教的要求は自己に對する要求である、自己の生命についての要求である即ち自己の安心の爲に宗教を求めめるのではなくて人間本來の要求であり、安心は宗教より起る結果である、宗教的要求は己むに己まれない大いなる生命の要求でなければならぬ、即ち嚴肅なる意志の要求である、所謂宗教は人間本來の目的であつて手段ではないのである、人間の心の最深最大の要求である、換言すれば我々の生命を離れて宗教は存しないのであると云つて

も過言ではないのである、而るに宗教とは必要であるかとの問によく接するのであるが、これは何故人間が生く必要があるかとの問と同一であつてこれほど自己の生命に無關心で人間最大の愚問であると云はなければならぬ、自己の生命に眞に忠實なるもの程宗教的欲求が深い譯である、人間が業を脊負うた存在として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取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與へるものは唯神の絶體愛と佛の絶體慈悲あるのみである、我々の現實世界は階級闘争の世界民族闘争の世界であり、人間の歴史が罪の歴史であり、惡の歴史である、人間は其の現實の生活に於て深く罪を重ねて行けば行くほど之を擯取する大悲の光明に接すべき必然性を持つと云ふこの宗教的自覺のみが我々の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即ち宗教的實存は時に生きつゝ而かも永遠に生きるものと云へよう。

三

我々矛盾の人生に、罪惡の現實の世界に眞實の光と希望を永遠に與へるものは道德的相對的善ではなく宗教的絶體的善であることは既に論及して來たが今此に佛教的善（宗教的善）を考究して最後に親鸞がこの宗教的善を如何に検討したかを考察して行き度いと思ふ。

初めに佛教が善を如何に見ているかを究めることとする、佛教に於ては善惡を善、不善と、詮はし其の中間に無記なるものを加へて三性とするのである、無記の記とは決とか、別とかの意味であつて無記は中性であり本能

衝動の如き倫理學に於ける無意的動作を云ふのである、佛教は世間出世間に於て順益する無漏（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（煩惱）の行法を惡と云ふのである、而らば何故に善と云ひ、惡と稱するかと云へば善は理に順ずることであり、惡は理に違反するを云ふのである、理に順ずるとは眞實に歸し理に違反するは眞實に反するのである理とは眞如、法性、涅槃と云ふことであつて無相空寂で空理である、空理とは空の理と云ふことではなくて空と云ふ理である、故に空即理と云ふことである、この空理に順ず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、即ちこの三者が無意的のことを云ふのであつてこゝに於て始めて空理に順じ稱うから無相と云ひ、善と云はれるのである、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有相の行であつて空理に順じ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こと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、緣覺までの行ずる法が善であつてそれ以下、天上人間から地獄までの衆生の行ずる法は惡である、斯くの如くたとひ理に順じた行であつてもそれに執着すれば惡であり、従つて理に順じて無執着であるのが善と云へるのである、執着は煩惱に外ならないから有漏と云つてもよいのである、善は善たる理に順じ稱うものであるから善で有り而して善たる理から顯現し善たる理を顯現してゐるのである、我々人間としては善の顯現には大いなる努力精進を必要とするから人間の善は世間有漏からは一步も出ることとは出来ないのである、理は佛教が現世に現はれて我々に知られる根源である、理に本具な活動性が動いて報身の説法となり又應身の説法教化となる、それが佛教の佛教たる所以である故に善は佛教の説に順じ稱

うたものでなければならぬ、所謂佛敎的善は上求菩提の出世間的行業なのである、従つて報身や應身は徹底的に善であるが而して之に説法敎化される我々人間としては理に順じ稱うたものでなければならぬ所謂佛敎的善は上求菩提の世間的行業なのである、従つて報身や應身は徹底的善であるが而して之に説法敎化される我々人間としては理に順じ稱う様非常な努力精進をせなければならぬからそこには理に違反するのは當然である（有漏の凡夫なるが故に）理とは具體的に云へば全體を貫き平等無差別であり、常住不變である、凡てのものゝ本性と見做すから性とも云つて常に理性と云ふのである或は理を眞如とも法性とも云ふが眞如は諸法全體を一全體と見て眞の中の差別對立を見ることなく平等無差別たる所を指して云ふのである、元來如とは即ちものゝ其のまゝと云ふことに眞の字を附したのであつて、諸法實相と云ふも同じである。

斯く佛敎に於ける善（惡）を論じて來た如く善は善にして惡でなく、惡は惡にして善ではなく共に相反する法であるが而してそれが善と惡との並行的關係でもなく、又終局的關係でもないのである、若し並行的關係、終局的關係であるとすれば佛敎の根本原理たる救済論が成立しないのである、乃ち善と惡とは恰も先（善）と暗（惡）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惡が又惡によつて善が、顯現せしめられ善が惡に惡が善に順ずる關係が成立してゐるのである、換言すれば兩者が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惡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、其の否定面を空と云ひ無我と稱してゐるが其の空も亦空なる無底の空、其の無我也亦無我なる無底の無我、それを媒介として善と惡との一元的世界が顯現されると云ふのである、華嚴の賢首大師が大乗起信論の眞如（善）と無明（惡）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惡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惡との對立を絶した絶體一元の世界を求めて居るのや或は又華嚴哲學に於て善と惡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湛然が無明無體にして全く法性に依り法性無體にして全く無明に依ると稱して無明（惡）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無住の本に於て一元への繋りを有つてゐるのである、即ち此ゝ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濟の可能性が與へられるわけである、この意味に於て無明煩惱を斷滅する或は離脫すると云つても「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。

四

最後に親鸞は善を如何に見たか即ち親鸞教學に於ける善の立場を考察して見るに今我々が彼の著書の全體を細密に虚心に繙く時若干の例を除外して殆んど道德的善に就いて論及していないことが知られるのである。即ち彼の云ふ善惡の問題は勿論單なる人間と人間との關係に於ける善惡ではなくて絶對者と人間に於ける善惡の問題であり相對的善ではなく絶體的善であり、道德的善ではなく宗教的善である。而してこれは必ずしも親鸞独自の用法ではなくて既に論述した如く佛教其のものに於て多くの場合善は宗教的善として用ひられて居る傳統に従つ

たまで、あるが尙其の概念を明確にしたのが親鸞である。淨土敎に於ける觀無量壽經に説かれた定善、散善は凡て宗教的善である即ち自己が佛を把へ自己が佛に接近しやうとするものであつて常に絶對者との超越關係に於て規定された善びある。先づ定善とは息慮疑心と云つて自己の思慮を息めて心を一つの境に止め定に入つて佛を觀じとらうとすることであり、散善とは廢惡修善にしてもろくの惡を廢して善を修し佛に接近して救はれやうとすることである。これ凡て道德的規範を説いてゐる様であるが而しそれらの凡てが絶體者との關係に於て佛果を求め宗教的行業である例へば原始佛敎の説く八正道即ち正見、正思、正語、正業、正命、正精神、正念、正定が悉く人間の行爲の道德的規範であるに拘らず而かもそれが自己得脱の道であり涅槃への正道である所に單なる倫理ではなくて、宗教的倫理であつたのと同じである。故に親鸞に於いては善は常に絶對者との關係に於て語られたのであつて道德的善ではないのである。而し人間と人間の關係即ち相對的關係に於ける善を「世間の善」として宗教的善と區別して居る即ち彼の著作の本典の化身土卷末（三七丁）に法琳の「辨正論」を引用して

「老子周公孔子等これ如來の弟子にして化を爲すと雖既に邪なりたゞこれ世間の善なり」と。

而して宗教的善を廻向の善として佛果を求めんとする行爲に於てのみ語つてゐるのである。即ち本典の化身土卷本（一七丁）に

「雜と云ふは人天菩薩等の解行雜はるが故に雜と云へり本より往生の因種に非ず廻心廻向の善なり」と。

而し斯かる宗教的善と云つてもそれが佛果を求める善である限りどこまでも人間の行爲でなければならぬ。乃ち其の行爲が人間關係に於ける時は相對的であり道德的善であるが而し人間と絶體者の關係に於ける時は絶對的

宗教善である。而して共に行爲としては人間的意志の決斷に基礎を置くことは同一である。

斯く親鸞は善惡の問題を常に絶體的關係に於て考へたのであるが而も彼は佛果を求める宗教的善をも更に否定したのである。蓋し彼は人間存在の根本惡（無明）の實存を見逃すことが出来なかつたからである。何となれば宗教的善を求めんとすればするほど清淨でない純正でない行業を或は自己を自覺せざるを得なかつたのである。即ち彼の叡山に於ける宗教的生活の體驗の事實が物語つて居る。

「定水を凝らすと雖も 誠狼しきりに動き 心月を觀ずと雖も 妄雲猶覆ふ」と。

たとひ菩提を求める宗教的善であつても人間的意志より出でたる善である限り惡の投影を見逃すことが出来なかつたのである故に本典信卷本（廿一丁）に「一切凡小一切時の中に貪愛之心常に能く善心を汚し瞋憎之心常に能く法財を燒く急作急修して頭燃を灸ふが如くすれども衆て雜毒雜修之善と名く交虚假詔偽之行と名く」と。或は悲嘆述懷和讃に

「淨土眞宗ニ歸スレドモ 眞實ノ心ハアリガタシ 虚假不實ノワカ身ニテ 清淨ノ心モサラニナシ」

と云つてゐる如く佛果に向ふ人間的行業すら虚假の行と云ひ不實の行と名けて居る。斯かる虚假の行と云ひ不實の行と名けて居る。斯かる宗教的善を更に又「迂迴之善」信卷末）「万行諸善之假門」化身土卷）「人天の虚假邪偽の善業」化身土卷）「廻心廻向之善」行卷）「方便之善」一念多念文意）と呼び化身土卷本（一四丁）に曇鸞大師の淨土論註を引用して

「所謂凡夫人天の諸善、人天の果報、若しは因、若しは果皆是顛倒す皆是虚偽なり故に不實の切徳と名く」と。

又淨土和讃に

「諸善万行クトク 至心發願セルユヘニ 往生淨土ノ方便ノ 善トナラヌハナカリケリ」と。

高僧和讃曇鸞章に

「万行諸善ノ小路ヨリ 本願一實ノ大道ニ歸入シヌレバ」と。

此に於てもはや眞實の善純粹の行業と云ふべきものは人間に於て見出されない、たとひ佛果を求める善、聖なる行業であつてもそれは無明煩惱に覆はれて惡の投影を脱却することが出来ない。それ故に眞實の善、絶對の善は超越的善として絶對者佛に於てのみ見出されなければならない。親鸞に於ては眞實の善は常に佛のものであつた。佛に於てのみ眞實の善があり、惡なき善が語られるのである。而し惡を含まない眞實の善を最上最高の善と云ふならば人間に於ては單なる觀念にすぎないであらう。ギリシヤ時代から人間は最高善を永めながら求め得ずして結局は最高善を以て神に歸せざるを得なかつたのもこれに因るのではなからうか。又神學者の如く神は常に善を意志する或は神の意志する所は常に善なりとゐつてそこに絶體的善の存在を確認したのである。

最上最高善は惡の相對的概念ではない。又善と云つてゐるが實は善の超越である即ち善でない善、所謂絶體善である。而らば佛の絶體善とは何であるかと云へば親鸞は信卷本（一八丁）に「不可思議兆載永劫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玉へり」と、誠に善は佛のものであつて超越的絶體善は只佛の清淨な願心に於てのみ成就せられたのである。而して斯くる善を親鸞は眞實と同意義に語つてゐる即ち信卷に涅槃

經を引用して「眞實と云ふは即ちこれら如來なり、如來は即ちこれ眞實なり」と云つて佛以外に眞實も善も確認せなかつたのである。

斯くて絶體善又は眞實は只佛に於てのみ云はれるのであつて絶體に人間に於ては認められないのである。而し親鸞は人間の行爲の善を否定したことは人間の倫理を否定したのでもなく道德的行爲の無價値を宣言したのでもないのである。「迂廻之善」「方便之善」と云つたのはあくまでも宗教的善であつて人間の宗教善即ち上求菩提に對する虚偽性を宣言したにすぎないのである。

親鸞に於いて眞實の善、絶體善とは佛のものである。佛のものとすれば何であるかそれは念佛である即ち撒異鈔第一章に「本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきゆえに」とこれ念佛は佛の誓願力を具體化したものであるからそれ自體は絶對善であるが而し念佛と云つても念佛に何等かの効果を求めんとする行業ならばそれは眞實の善ではなくして「迂廻の善」であり雜行雜修として排斥されたのである即ち高僧和讚善導章に

「佛號ムネト修スレドモ 現世ライノル行者ヲバ コレモ雜修トナツケテゾ 千中無一トキラハル、」

と、即ち念佛は人間の廻向の念佛ではなくて佛の救濟意志を具體化したものとしてむしろ佛より一切衆生に廻向するものなればそれは眞實の心にしてかゝる念佛こそ最上最高善でなければならぬ。故に行卷（一丁）に「大行とは則ち無碍光如來のみ名を稱するなり、斯の行は即ち是諸の善法を攝し諸の徳本を具せり極速圓滿眞如一實の切徳寶海なり故に大行と名く」と、故に念佛は佛の側に於て絶對善であるからそれを行することは佛の大行を

行することである。即ち佛の大道が廻向されて行するのであるから人間の行業でありながら佛の大道を行するのである其の意味で人間の面からすれば念佛は非行非善である故に歡異鈔第八章に「念佛は行者のために非行非善なり、わがはからひにて行するにあらざれば非行といふわがはからひにてつくる善にあらざれば非善といふひとへに他力にして自力をはなれたるゆへに行者のためには非行善なり」と、又安心決定鈔に「念佛三昧と云ふはわれらが稱禮念すれども自の行にはあらずたゞこれ阿彌陀佛の行を行するなり」と、斯く念佛は絶對善を行することであるから人間の行業の善は悉く其の價値を失ふのである故に歡異鈔の總結に「聖人（親鸞）のおほせには善惡のふたつ總じてもて存知せざるなり、そのゆへは如來の御こゝろによしとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそよきを、しりたるにてもあらめ」と誠に親鸞に於ては念佛こそ絶對的善であり眞實の世界であつたのである又歡異鈔總結に「たゞ念佛のみぞまことにおはします」と眞實性の確信がやがて「方便之善一を否定して人間の善を認めなかつた所以である。

親鸞は何故宗教的善をも否定しなければならなかつたかと云へばそれは佛の誓願そのものに絶體善の根據を見出した爲であるが同時に人間的存在の根底に深き惡の根源を認めざるを得なかつたのである。パウロが「私の欲する善はこれをなさず反つて欲せざる惡はこれをなす」と云へる如く人間は善を求めながら純粹の善を求めることが出来ないで反つて深く惡に引かれねばならない親鸞は念佛に於て絶體善を認めたと同時に人間に於て絶體惡を認めなければならなかつたのである。而しこの惡の自覺は絶對者との對決に於てのみ生するのである。この惡の自覺を本典信卷に善導大師の觀經疏を引用して「外に賢善精進の相を現することを得ざれ、内に虚假を懷けば

なり貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵めがたし、三業を起すと雖も名けて雑毒の善となしまた虚假の行と名く」と云ひ更に「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なし、虚假詭偽にして眞實の信なし」と更に又悲歎述懐和讃に

「淨土眞宗ニ歸スレドモ 眞實ノ心ハアリガタシ

虚假不實ノワカ身ニテ 清淨ノ心モサラニナシ

外儀ノスカタハヒトゴトニ 賢善精進現ゼシム

貪瞋邪偽オホキユヘ 姦詐モ、ハシ身ニミテリ

悪性サラニヤメガタシ コ、ロハ蛇蝎ノコトクナリ

修善モ雑毒ナルユヘニ 虚假ノ行トソナツケタル」と

之等の言葉は道德的善を否定した自暴自棄の叫びではなくてそれは反つて善に對する強い欲求を持ちながら尙根本惡に繫縛されなければならない人間の實存の悲痛な叫びである、之は嚴しい良心なくしてこの鋭い人間性への反省は起らないのである。

要するに親鸞の善は常に宗教的絶體的善を語つてゐると云ふことは倫理を否定したのではなくたゞそれを世間の善として積極的に取り扱はなかつただけである而し親鸞に於て倫理が輕視されたのではない彼ほど強く現實を肯定し現實の人間の愛執の中に即ち愛欲の廣海に沈没し名利の大山に迷惑しながら念佛者の生活を強く實踐したのである、それ故に彼ほど現實の中に深い倫理的反省を持ち法悦と懺悔の人間生活をしたものは少いであらう。

佛敎に於ける善の考察

九四

「註」 西田氏「善の哲學」

柳田氏「宗教的反省」

遊龜氏「親鸞と倫理」

右三氏の論文に負うところ多大である。

以上