

天台性悪説の考察

——仏教における悪の問題——

上村 岳生

はじめに

本論文では仏教における悪の問題を取り上げる。悪ほどありふれたものはないにもかかわらず、その存在を説明することは容易ではない。悪はよくないもの、好ましくないものだというのは簡単だが、それでは現実に存在している悪を説明したことにはならない。例えば、悪を「欠如」とする考え方がキリスト教の伝統のなかにある。つまり存在するものは善なのだが、完全に善なる存在である神にとっては、神以外の存在は不完全なものであり、善が欠如していることになる。そして、世界が全体として完全であるためには、あらゆる段階の不完全さをも含んでいなければならない。このようにして、神の絶対性から悪の存在が説明されたのである。

仏教では悪について全く違う考え方をする。さしあたり私は仏教を、あらゆる種類の還元論を否定するものと大まかに捉えておきたい。ここでいう還元論とは、唯一絶対の存在を想定し、一切の事物をそのような根源に由来するものとして説明しようとする思想の傾向を指している。それに対し、仏教がまず関係性から出発し、あらゆるものの相互依存を「縁起」として説くとするなら、その縁起の網の目から超越する存在などありえないことになる。この前提が実践的に展開するならば、また独自の倫理を生むだろう。そのような縁起思想の実践的解釈の特徴をよく表しているのが、如来が悪の本性的な存在とする天台性悪説ではないだろうか。

1 序論

なぜ悪が存在するのか。これは世界の不完全さの問題として、あらゆる宗教に通低している問いである。仏教においても悪の問題はさまざまな立場から問い続けられてきた。その中でも特に興味深い回答を出しているものの一つに、「天台性悪説」といわれるものがある。天台性悪説とは、狭義には智顛（538-597）の『観音玄義』において説かれた思想であり、その主張の要点は、如来が行為としての悪（修悪）は断じていても、本性としての悪（性悪）は持っているというものである。ひいては、悪は世界の本質（理毒）であり、何か否定されるべきものとして存在するのではないということになる。この性悪説は他の思想的伝統と天台を区別する特徴的な主張であるとされ、中国と日本の天台教学においては一貫して正統なもののみなされてきた。この教説は思想史的にみても非常に興味深い問題を提起しているし、仏教の思想的背景から出てくる独特の倫理と実践を端的に表わしているものとみることが出来る。

性悪説への導入もかねて、悪についてももう少し一般的な議論を考察の出発点としたい。M.ヴ

ヴェーバーは、宗教に課された世界の不完全さという問題を、神義論（Theodizee）として一般化した。「諸宗教の重要な特性はまさしくこうした要求によって形づくられた。」（ヴェーバー:49）。このような前提から、ヴェーバーは世界宗教における神議論の三つの類型を示した。

- 1 予定説（キリスト教，イスラム教）
- 2 二元論（ゾロアスター教，グノーシス）
- 3 業・輪廻の思想（仏教，ヒンドゥー教）

予定説においては、全知全能の神が限りなく世界から超越しているが故に、その被造物の世界における善悪のような尺度を神に適用することはできない。人間の運命は神によって決定されており、それは神の御意として人間的に測り知ることはできないものである。また、二元論は世界を神と悪魔、善と悪などに表わされる二つの原理の混濁と戦いの場所として説明する。最後の業の教説とは、輪廻の信仰に基づき、この世における苦難や幸福は過去の行為の結果であると説明する。そして罪業や功德は来世において必ず報いを受けるとされる。

ヴェーバーの関心は宗教と合理主義の関係にあったわけだが、ここでは次の指摘の重要性を確認しておくだけにしたい。それは、悪の問題は単に苦難の説明や正当化という問題にとどまらず、救済を求める実践と直に結びついているということである。つまりそれは、さまざまな救済の前提あるいは方法として、日常の実践や倫理に重大な影響を及ぼすということである。

また「性悪」という言葉は中国の儒教思想における性善・性悪の議論と混同されてしまう恐れがあるかもしれない。通常、孟子が本来人間は善である（性善説）と主張したのに対し、荀子は逆に人間の本性は悪だと（性悪説）反論したとされる。しかし二つの説はこのように単純に対置できるものではない。孟子は善へ向かう傾向が人間に本来的なものとしたのに対し、荀子は人間の性向の後天的な要素を重視した。だから荀子は性（本質）を「礼」によって変化させることを重視する。つまり性を何か絶対善のような本質的な存在として前提とするか、しないかの議論だとみることでもできる。いずれにせよ、ここで重要な点は、儒教的な意味での「性」はあくまで人間の生得的な本質、心理的傾向と捉えられているのに対し、仏教でいう「性（svabhava）」とは人間に限らず存在する全ての事物（諸法）に適用される言葉であるということである。したがって仏教の文脈で「性」は悪であるといった場合、それは単なる人間社会の問題にとどまらず、そのまま宇宙観・世界観の問題となることに注意しておきたい。

2 天台教学における性悪説

まず性悪説の基本的な主張と、それが中国と日本でどのように受容・展開されてきたのかを概観する。

天台教学において「性悪」という言葉が盛んに使われるようになったのは、思想的に華厳化した天台（山外派）と正統を標榜する天台（山家派）との間で起こった論争において、正統派を自認する四明知礼（960-1028）が天台の核心であると主張してからだといえる。この「性悪」という言葉の典拠とされるものは、天台宗の事実上の祖である智顛の著作とされる『観音玄義』⁽¹⁾である。

闡提は修善を断じ尽してただ性善あり。仏は修悪を断じ尽してただ性悪あり…闡提は性善に達せず。達せざるを以ての故に、還た善の為に染せらる。修善の起こることを得れば、広く諸悪を治す。仏は性悪を断ぜずと雖も、しかも能く悪に達せり。悪に達するを以ての故に、悪において自在なり…自在なるを以ての故に、広く諸悪の法門を用いて衆生を化度す。『観音玄義』、大正34,882c)

闡提とは一闡提^{いつせんだい}(icchantika)の略であり、断善根とも訳される。それは悟り・成仏の可能性をもたない者のことをいう。この一闡提の存在をどう考えるかは大乘仏教の伝統においても大きな問題とされ、『涅槃教』においては全てのものが仏性を持つ(悉有仏^{しつうぶつしやう}性)という立場から一闡提の成仏も説かれた。この『観音玄義』の場合、如来と一闡提を対比的に捉えつつも、決定的な断絶というものを両者の間に想定しない。如来は実際の行為としての悪(修悪)は断じているが、本質・可能性としての悪(性悪)は具えているという。逆に、一闡提は行為としての善(修善)はないが、本質・可能性としての善(性善)を具えているのである。もし悪を完全に断ち切っていたら、如来は煩惱の世界から切り離され、そこにおいて活動できなくなってしまうだろう。悪を断じていないからこそ、如来は衆生の世界において自在に衆生を救うことができるのである²⁾。その逆もまた言えるだろう。つまり、性善というものが、一闡提に限らず凡夫の成仏の根拠となるのである。

智顛の著作において「性悪」という言葉が使われたのは、実は『観音玄義』この箇所だけなのであるが、同じく智顛のものとして『請観音経疏』においては「理毒」という言葉も使われている。

法に二義あり、一には用、二には体なり。…用は即ち三と為す。一には事、二には行、三には理なり。事とは虎狼刀剣等なり。行とは五住煩惱なり。理とは法界無閼、無染にして染なり。理性に即するの毒なり。(『請観音経疏』、大正39,968a)

四明知礼の解釈によれば、この「理性の毒」というのもまた性悪のことを意味している³⁾。通俗的な仏の理解からすれば、清浄な存在であるべき仏が悪の本性を持つなど、いかにも受け入れがたい教説のように思えるだろうし、実際そのような批判にさらされた。しかしこの性悪説はその後の中国と日本の仏教思想に多大な影響を及ぼすことになる。

智顛においてはそれほど強調されたわけではないこの性悪説に最初に注目したのは、湛然^{たんねん}(711-782)である。湛然は「偏へに清浄真如を指すを遮す」(『金剛錍』、大正46,782c)というように、煩惱を排除した清浄な存在にすべてが還元されるような思想傾向に対し、性悪説をもって天台の思想的立場を明確にした。『金剛錍』の冒頭では次のようにいう。

凡聖は一如、色香は混浄なり。阿鼻の依正は、全く極聖の自心に処し、毘廬の身土は、凡下の一念を逾えず。(『金剛錍』、大正46,781a)

湛然の考えの要点は、『大乘起信論』や華嚴思想のように清浄である真如が無明の客塵と関係

して悪に染まった世界（染悪の諸法）を産み出すというように考えるのではなく、「真如は本来一切の染悪諸法を理において本具するものであって、厳密には随縁ということはありません、事造三千はそのまま理具三千として天然の性徳である」（安藤1968:317）とするものである。湛然の後、天台教学史においては、華嚴思想との対抗上、性悪的な傾向がさらに強調されてくる。性悪説を歴史的にみれば、華嚴との論争の過程のなかで際立ってきた天台の思想的特質であるといえる。

性悪説を教学体系の前面に押し出したのは、先に述べたように四明知礼である。いわゆる「性悪説」というものが天台において正統な教説として確立されたのは彼の功績によるところが大きい。知礼の性悪思想を一言で表せば、「当体全是^{とうたいぜんぜ}」である。「当体全是の立場では、煩惱の当体が本来性として菩提に本具しているものであり、したがって煩惱を断除したり翻転する必要はなく、修悪の全体が性悪の法門として、本来自爾の性として常住であるというのである。」（安藤1968:355）。次の箇所では善と悪の問題が正面から扱われており、完成された教説としての性悪説の要点を示している。

今家に即を明かすは、永く諸師に異なり。二物相合するにあらず、および背面相翻するにあらず、直ちに当体全是なるを須いて、まさに名づけて即となすをもってなり。なんとすれば、煩惱・生死はすでにこれ修悪、全体即ち是れ性悪の法門なり。ゆえに断除および翻転すべからざるなり。諸家は性悪を明かさざれば、遂にすべからく悪を翻じて善となし、悪を断じて善を証すべし。ゆえに極頓の者も、なお、本と悪なし、元これ善と云う。すでに、悪を全うじて、是れ悪なること能わず。ゆえにみな即の義は成ぜず。（『十不二門指要鈔』、大正46,707ab）

ここで四明知礼は、「即」のさまざまな解釈を示しつつ、天台の立場を明らかにしようとしている。それぞれ異なるものとしての善と悪が合一している（二物相合）のではなく、同一のものの表裏一体の関係において善と悪がある（背面相翻）というのでもない。天台の当体全是とは、悪を切り離したり善に還元することを説くのではなく、善は善、悪は悪としてそのままで即同一であるというのである。「単なる円融即具を論ずる点に天台の特色はない…智顛は敵対的相即の論理を駆使して法界の一切部門に亘って対立や矛盾の中に平等と相即を展開する実相の弁証法的構造を露呈せしめようとする。」（安藤1953:63-4）。

このようにして中国で確立された天台教学は、日本においては、いわゆる本覚思想⁽⁴⁾と呼ばれるものを生み出していくのである。本覚思想においては、「善悪本より自仏なるが故に、迷ひの時も悟りの時も全く欠くることなし。己心所具の法なり。常住にして改めず。」（『三十四箇事書』、日本思想大系9,169）というように、善と悪の対立関係すらなくなり、悪は悪としてそのまま肯定される、という方向に思想が展開していくことになる。

3 天台教学における悪

天台性悪説の概要を歴史的な文脈において確認した。この性悪説を智顛の思想の必然的帰結として考えるなら、智顛によって完成された天台教学の体系のなかでその思想的な構造を捉えなおす必要があるだろう。そのことで、天台教学（ひいては仏教的世界観）の実践的な展開として性悪

説を解釈することができるはずである。

いわゆる天台教学というものの根幹をなすものが『法華文句』、『法華玄義』、『摩訶止観』の『天台三大部⁶⁾』といわれるものである。そこで示された智顛の思想において基本となっているのが心を観察すること（観心）である。その際、観の対象（境）とされる心が実は世界そのもの（法）であると観ずることが重要なわけであるが、その心＝法のあり方が十界として表される。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏の世界が分けられ、それぞれの世界が分割されつつ、互いを分有しているという世界観が智顛の思想の根幹にある。悟りの世界も迷いの世界も孤立しておらず、相互に関連して成り立っているのであり、つまり心は地獄から仏、悪から善へと様々に転化する可能性があると考えられる。このような心の捉え方は一闡提の成仏の可能性を「性善」とし、如来の救済の能力を「性悪」とした性悪説の理論的な背景となるものといえる。

このような天台教学の体系において悪とはいかなる意味を持つものであるのか。仏教でいう悪とはすなわち煩惱のことである⁶⁾。天台では煩惱に三種を数える。見思、塵沙、無明の三惑である。

まず見思の惑とは見惑と思惑の二つの惑のことである。見惑とは物の道理に迷う知的方面の煩惱のことをいう。すなわち空の道理を知らずに事物には実体があると誤認することで生じる諸々の見解である。思惑とは物事に執着して喜怒哀楽する人間の感情的・身体的方面の煩惱をいう。次に塵沙の惑とは、菩薩化導障ともいい、菩薩だけがもつ煩惱とされる。誤った社会的知識により、人びとを救済できないことである。最後に無明の惑とは根源的な無知のことで、分別された世界を生み出す煩惱である。

この三惑を観心の実践によって克服していくのが、天台の基本的な主張だといえる。しかし、智顛は単純にこのような悪を消滅させてしまえばよいと考えていたわけではない。

凡夫の心の一念に即ち十界を具し、悉く悪業の性相あり。ただ悪の性相は即ち善の性相なり。悪によって善あり。悪を離れて善なし。（『法華玄義』、大正33,743c）

このように、善と悪は相対性かつ相互依存的なものだと説かれている。見惑（空を見ないこと）と思惑（貪怒痴）によって実体化（有見）が生じ、その有見が善悪の違いを生むのだから、要するに善と悪は有見（一切法、つまり存在するものを有とみてとらわれるありかた）に由来することでは同じである。悪とは端的にいて、「心＝一切法のありかたを有とみるところに成立するいわば認識論的態度」（新田1975:145）だといえるだろう。

大乘にも亦心は一切法を生ずと明かすは、十界を謂うなり。若し心は是れ有なりと観ずれば、善あり、悪あり。…皆是れ中道実相の法にして畢竟清浄なり。誰かは善、誰かは悪…此十法の邈迤浅深は皆心より出づ。（『摩訶止観』、大正46,52bc）

「煩惱即菩提」とか「生死即涅槃」といった言葉は智顛の著作のいたるところに見出すことができる。それと同じ事態が「十界互具」という言葉で表されているとしたら、観心の対象とされ

る諸法の実相も、善と悪をともに含んだものでなければならないはずである。

凡夫の一念に皆な十界の識名色等の苦道の性相有り…苦道を離れて別に法身有らず

(『法華玄義』, 大正33,744a)

このような主張は性悪説と変わるところはない。それはもちろん、悪の正当化ではない。「汝今云何ぞ善を呵して悪に就かん。」(『摩訶止観』, 大正46,19a)。悪がそのものとして正当化されるというのは、空へ執着(悪取空)しているものの言葉である。

大乘の観心は、悪心を観ずるに悪心にあらず。また悪に即して、しかも善なり。また即ち悪にあらず、善にあらず。善心を観ずるに善心にあらず。また善に即して、しかも悪なり。また善にあらず、悪にあらず。一心を観ずるに即ち三心あり

(『法華玄義』, 大正33,778c)

天台教学において悪とは、善と同じ根源をもつものであり、つまり善と悪はともに諸法としてそのまま真理(実相)なのである。

4 縁起的世界としての諸法実相

ここで、天台思想の核心を表わす言葉である諸法実相^{しよほうじつそう}ということが問題となってくる。現象世界(諸法)がそのまま実相(真実のあり方)なのだ、という考え自体は龍樹にさかのぼることができる。中村元によれば、中論において縁起、『縁って生ずること』がそのまま諸法実相として捉えられ(中村2002:283)ている。このように、諸法と実相との二項対立を立てないことが仏教、特に大乘仏教の根幹をなす考えであったとするなら、『法華玄義』の解釈は法華経の教説を単に正確に注釈するというよりも、むしろその思想的本質を継承し、解釈しなおしたものとってよいだろう。

また『法華経』方便品にある「是法住法位世間相常住」という言葉は、天台思想の伝統において教理的に重要な意義を付されてきた。法の住・法の位とは縁起の法の在り方という意味である。つまり「是法住法位世間相常住」は、縁起は法の本来的なあり方であり、生滅変化してやまない世間の相も、縁起である限りそのまま法の住、法の位、即ち常住であるということである。つまり世間、これは現実の煩悩の世界とってよいと思うが、それが悟りの世界と同じものだと解釈することができる。「法」と「世間」は究極的には同一の真理をあらわすものである。

このようにみていくと、一切法を十界とする天台の区別も、「界界隔つるは即ち仮の界なり。」(『法華玄義』大正33,693c)とあるように、真理と現実の断絶を認めるものではないのである。世界と断絶していたり、すべてがそこに還元されてしまうような超越的存在のようなものはその前提からしてありえない。それは、「如来・仏」であろうが「心」であろうが例外ではない。このような思想が実践的に展開したのが性悪説であるとみることができる。

悪相の典型を地獄の相として象徴的に示しながら、他方、その対極に、さとの相をあらゆる仏の境界を想定し、地獄の相を「具」しつつ、仏の境界へと転化する衆生にそなわった“さとり”への転入の可能性を理論的に明示するのが、性具思想の基本なのである。(新田1975:136)

このよう地獄から仏界まで全てが同じ基盤の上にあるのが、『観音玄義』の説くような悪を断ずることなく衆生救済に活動する如来の世界なのである。天台の説く如来とは、世界から超越しない如来なのである。つまり、如来といっても単に悪を断ち切って別の世界に行ってしまった存在とは全く異なる。「悟り」というものも世界から隔絶された何か別の存在に変身することではない。「天台智顛の仏陀観は、今なお活きて活動する主体的な仏として把握しているのである。」(大野1987:215)。

むしろ、あらゆる存在・世界の連続性に、凡夫が修行をする根拠が見出されている。性悪説は本質的に実践的な契機をはらんでいるのである。

一方における悪のただなかに沈潜する衆生のあり方と、他方での不見より見への転換をかなえる仏の知見を内に秘めた存在としての衆生のあり方との両要素の絡むところが、まさに修行の要請を許す論理的基盤をなしているのである。(新田1981:416)

また重要なのは、天台教学で心が法であるといわれるとき、法と心のどちらかに一方が還元される、という意味ではないということである。それは「心法を仏法や衆生法の根本とするが如き唯心論的思想とは趣を異にしている。」(安藤1968:138)。

此の三千は一念の心に在り。若し心無くんば已みなん。介爾も心有らば即ち三千を具す。亦た一心前に在り、一切法後に在りと言わず。亦た一切法前に在り、一心後に在り在りと言わず。…若し一心より一切法を生ずれば、此れ即ち此れ縦なり。若し心、一時に一切法を含まば、此れ即ち此れ縦なり。縦も亦た不可、横も亦た不可なり。祇だ心是れ一切法、一切法は心なるのみ。故に非縦非横、非一非異なり。

(『摩訶止観』、大正46,54a)

ここでは、一心が一切法を生じるという説、心とは別に存在している一切法を一心が認識するという説、また心に一切法が還元されるとする説、このような考えがすべて否定されている。心と一切法は時間的、あるいは空間的に関わるのではない。「心がそのまま一切法、一切法がそのまま心であるような、認識主観と認識対象との能所関係が解消したあり方が非縦非横、非一非異として述べられている。」(藤井2001:253)。

5 仏教と倫理

ここまで考察してきた天台性悪説の思想構造と特徴をまとめてみれば、すべてが相互依存にお

いて成り立つという縁起論的世界観の徹底と、実践的問題意識の追求の二つだといえるだろう。否定的なものが同一性に回収されない世界を性悪説は説いているといえる。天台の説く世界には中心が無いのである。

性悪説において最も特徴的なのは、救済と修行の基盤・根拠として超越的なものを想定しないということである。超越や還元という考え方こそ、天台思想が批判するものであった。このような観点から性悪説を捉えなおしてみれば、どうなるだろうか。

天台性悪説へ向けられた批判の一つは、その倫理性であった。もちろん悪の正当化であるという理解は誤解である。性悪説は縁起論の正統な理解に基づき、悟りと救済の根拠として説かれたのである。では、この思想が具体的な実践とどう結びつくのか。またそれがただの学説でなく実践の基盤である以上、現代的な議論の文脈に結びつけて論じてみることも必要だろう。

ヴェーバーの仏教に対する評価は「現世からの逃避」というものであった。末木文美士も現代的な観点から、仏教が倫理性を発揮することの困難を指摘する。末木は大乘仏教がはらむ倫理的問題として次の二点を挙げる。

1 「救われるわれわれは救うブツダや菩薩と異質ではない」ならば、「不完全な凡夫とブツダや菩薩の高い理想の世界との距離はどのように埋めたらよいのか」ということ。

2 空の原理のあいまいさは「どんな悪もすべて仏の世界に吸収され、認められてしまうことになり、具体的な倫理が成立しない」ということ（末木2006:62）。

末木は、近代日本の仏教者たちが戦争に協力的だった例を挙げながら、仏教が他者の問題をうまく扱うことができないことを指摘する。

大拙の場合、満之以上にこだわりもなく自己から無限の宇宙へと進み出、自己は解消されてしまう。自己の解消はまた、他者の解消でもある。自他の区別なく、すべては平等一味となり、区別はあくまで方便の立場でのみ認められ、それは宗教の領域から世俗の国家や道徳の領域に移されてしまう。だが、このような発想で本当に他者に対する自己のあり方を律することができるのであろうか。（末木2004:44-45）

近代において仏教が倫理・思想としての力を失った原因もそこに由来するとされる。しかし一方で、仏教思想の再評価の動きは日本に限らず世界中で盛んであり、現代人にとって仏教の魅力は失われていないのだという反論もあるかもしれない。自然保護や平和活動にも仏教は大きな役割を果たしているようにみえる。

だが哲学者のジジェクは、そのような運動の欺瞞性を痛烈に批判している。仏教が目指す平安は、結局のところ現実逃避に過ぎないというのである。

ジジェクによる仏教批判のポイントは二つある。究極的なもの（空＝無）と現実（事実性）が乖離しており、現実参与・変革の次元が排除されている。また、あらゆる行為（戦争すら）が正当化されてしまい、たやすく全体主義に陥る。このようなものとしての仏教（特に日本仏教）は近代戦争に加担してきたし、現代社会においては後期資本主義の補完物として機能しているといえるのである。

西洋的仏教，すなわち，狂乱的に激化する市場競争に対して内面的な距離をとり無関心であることを説くこのポップカルチャー現象は，われわれが精神の健全性を装いながら資本主義の力学に全面的に参与することを可能にするもっとも効率的な方法—つまり，後期資本主義のイデオロギー—であるといつてよい。(ジジエク2004:43)

このような問題の根底にあるのは，末木の指摘したように，他者あるいは差異の問題が看過されていることである。ジジエクによれば，「仏教の立場は，最終的には，〈無関心＝無差異〉の立場，差異を打ち立てようとするあらゆる情熱を抑えこむ立場である。」(ジジエク2004:52)。それは現実のさまざまな差異や他者の存在を，空という理念によって強制的に同一のものに還元し，平準化してしまうという。つまり仏教は現実を批判したり変革しようとする足場を自ら掘り崩してしまっているというのである。こうした仏教の還元主義的傾向と現世への無関心に向けられた批判に対し，どう反論できるだろうか。

6 実践思想としての天台性悪説

ここで性悪説に注目してみたい。性悪説は一闡提の成仏と如来の救済の根拠として説かれた教説であった。その主張によれば，如来といえども縁起の世界から超越した存在ではない。悪を完全に断じた仏・如来という想定は縁起によって成り立つ世界を否定してしまうからである。如来／一闡提という実体が本性として善／悪を持つと理解すると誤解が生じる。いずれも縁起的存在として理解すべきである。そしてこのような性悪説の主張は，決して異端的なものではなく，天台教学，そして仏教の思想の中で正当化できることを示してきた。性悪説は現世の単純な肯定でも拒否でもなく，超越者や絶対の真理というものの実体化を徹底して避ける縁起思想が実践論となったときに行きつく必然的な帰結なのである。

仏教における他者の無視，倫理性の欠如，というものはおそらく還元主義に由来している。すべての悪は「本来」清浄な仏の表れである，というような考えは還元主義であろう。先にみた末木の近代仏教思想批判のなかでは，西田幾多郎もそのような思考に陥っているとされる。西田は「絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならない，極悪にまで下り得る神でなければならない。」(西田1989:335)とのべた。興味深いことに，西田を批判した田辺元はまさしく性悪説的な立場によって西田と対立するのである。田辺は西田を次のように批判する。

絶対無の自覚に由って，凡ての段階に於ける一般者とその於てあるもののが，ノエシ的に自己に化せられると共に，凡ては影の存在に変じ，ただ静視諦観の光に包まれて，生のままなる現実とか行為とかいうものが，全く其本来の意味を失うことを思わざるを得ないのである。(田辺1963:312)

田辺は天台教学の用語を借用しつつ，「区別はありながら，互いに融通し合って相互にもちつもたれつ，相即不離の関係をたもち，動的統一を形造るというのが，空仮中の三諦が円融しておるということなのです。」(田辺2003:70)ということを重視する。このような議論は天台と華嚴

の論争を想起させる。性悪説とは、「翻善之悪は理に違し物を損す。不善の相は僂にして上位に通ぜず。」(『探玄記』, 大正35,319b)というような華嚴がたてる理(真如)の基体的性格⁷⁾に対して唱えられたものであった。田辺は、あらゆるものが善なる一者において階層的に発出し、還元されるプロティノスのな基体論、流出論を批判したのである。この点において、性悪説の華嚴批判と田辺の西田批判は重なり合う。

どこまでも否定的媒介の立場に立って、絶対もなおいわゆる絶対媒介でなければならぬという弁証法を徹底するのには、もはや悪が善によって打克たれることが絶対帰入の条件であるという理想主義を棄てて、倫理の二元的価値対立の立場を、絶対否定的に止揚しなければなりません。(田辺1963:103)

絶対肯定とは同時に絶対否定でもある。それは「矛盾的自己同一」なのではなく、同一化する自己の解体でなければならない。およそ仏教とはそういうものであると思うが、先にもいったように、このような思考をおし進めている点に田辺の思想の大きな意義があるように思われる。

このような立場にとって他者はどのようなものか。末木は他者の可能性を『法華経』に探っている。慈悲は他者を前提とし、逆に、悟りへの実践も同様である。

菩薩の菩薩たるゆえんはあくまで他者との関わりの中にあり、仏性とか如来蔵のように、実在的な基盤があるわけではない、ということである。「一切衆生は菩薩である」という『法華経』の説は、しばしば如来蔵・仏性説の「一切衆生に仏性(如来蔵)がある」という思想と結びつけて考えられるが、じつは両者の間には大きな隔りがある。如来蔵・仏性が自己の中に内在しているのならば、それは他者との関係を要しないものである。『法華経』の菩薩は、それとは逆に、その菩薩であることの根拠は自己の中にはなく、他者との関わりの中にあるのである。(末木2006:134)

ただ末木の場合、他者を見出す可能性の問題に議論が留まっているのではないか。しかし「他者」もまた脱実体化されなければならない。この議論は性悪説によってさらに進めることができるだろう。つまり、他者と自己があるということを全く同記事態としてみるということである。如来が悪でなければならないのは、悪が如来そのものだからなのである。このような意味で、性悪説は超越者のいない倫理である。

これは現代的な課題にも通じる。「道徳的命令はもはや、超越的な神の位置からは公共的に正当化しえないものになった」(ハーバーマス2004:11)。「神の死んだ」現代社会において、倫理・規範がその基盤をどこに見いだすのかが、現代の大きなテーマになっている。超越者のア priori な前提が、他者への暴力やニヒリズムというように袋小路に陥ることは歴史が示してきた。今村仁司は、仏教に別の道を探ろうとしている。

超越存在を否定しても、あるいは超越的な神を除去しても、広義の「宗教的態度」が可能であり、また人倫的行為(仏教でいう慈悲行)が完全に可能であり、その可能性が現実的にな

るということこそ、仏教が教えるもっとも重要な事実であり、またそこに仏教の最大の特徴があり、人類思想上卓越した意味がある。(今村2004:456)

仏教に現代的意義を見出すとすれば、このようなことだろう。こうした形で、近代的ヒューマニズムとは異なる、真の意味で脱イデオロギー化した実践の原理を見出す可能性が開けるだろう。仏教の「自他不二」という対場が決してニヒリズムに陥らず、逆に実践の原理となることを示した歴史的な例もある。寂じやくてん天の『菩提行経』は、中観派の立場から他者に対する奉仕の実践を説いている興味深い書物である。

まず仏教というものは知っているだけでは何の意味もなく、実践として具現化されなければ何の意味もないとされる。「口に誦するも身に行わざらば、当に何に喩うる所を得べき。譬えば重病人に空しく薬の力を談ずるが如し。」(大正32,547b)。仏教の実践とは苦しみを避けることであった。「如来及び法とは、有情と平等なり。」(大正32,550a)。このように「自他不二」を観ずれば、自分の苦しみと他人の苦しみは別のものではない。「彼が苦怖より脱せずんば、自らに於て当に何にか勝るべき。」(大正32,554c)。つまり自他が不二であることに、他人の苦しみを救う理由があるのである。「自らの苦を消除せずして、他の苦を消除せんと欲す。」(大正32,554c)。苦しむことが、苦からの脱却を目指す実践となる。性悪説の意味するところは、この逆説なのである。

「十界互具」というものも、本当は悪人も仏なのだというように還元主義的に誤解してはならないだろう。逆にいえば、仏も本当は悪なのである。このことが示すのは、(十界の)ある状態を特権化してそこに安住してはならないということである。それ自身であり続けるものなどない。全ては変わらずにはいないのだし、分節化された世界に住む以上、行為の網の目から超越(善悪の彼岸)することはできない。これは、各々の存在の状態はつねに流動的な円環のなかにあるということに他ならない。悟りに至った如来としてのあり方も一つの始まりにすぎない。地獄を含むこの世界も一つのあり方であると同時に新しい局面の始まる出発点を示している。このような意味で、われわれは仏の影響の外に出ることはできないともいえよう。

おわりに

仏教の考える悪の消滅とは、悪という実体が消え去ることではなく、悪を悪たらしめていた条件が解体することであろう。仏・如来というも超越的な存在ではなく、縁起している世界そのものである。このことの自覚が涅槃である。そこでは、善悪や真偽のような二項対立自体が消え去っているはずである。つまり、涅槃によってこの世界が否定されるのではないということである。何か否定されたり排除されるのではない。差異は差異としてそのまま法なのである。これこそ、十界互具という言葉で言い表された事態でもある。

このように徹底した縁起論的前提に立てば、実体化された善や悪や絶対神といったものに安住することは決してできないし、安易な現実肯定に陥ることもないだろう。悪はなぜ存在するか、という冒頭の問いに戻るなら、性悪説の立場からはこう答えられるだろう。悪も善(如来)もそのものとしての実体はなく、超越的な存在ではない。両者は救おうとする働きと救われる対象が

生み出される働きとして、同一のものなのである。そしてここに、「救済」と「修行」という実践の根拠を見出すことができるのである。

註

- (1) 『観音玄義』の真撰を疑う議論は江戸時代にはすでにあつた。こうした議論は近年においても続いており、決定的な結論は出ていない。しかし少なくとも、『観音玄義』が真撰、偽撰であるかはともかく、性悪説は智顛の思想の必然的帰結であるということ。また、悪の肯定・正当化の思想と捉えるのは誤解であるということは認められているようである。
- (2) 「仏に性悪があることによって、極悪人が悪をなし、罪を犯すにいたった心情を理解することができ、ひいては救済の能力も出てくるのであり、善のみで悪を知らなければ、悪人を救済することができず、したがって仏の資格にふさわしいものではない。」(田村1976:171)
- (3) ただしこの解釈は山家・山外論争における論点の一つとなった。
- (4) 日本においては、中国のように性悪説が大きな論争の種になるようなことはなかった。しかしそれは、性悪的な思想傾向が捨て去られたのではなく、むしろ正統なものとして受け入れられてきたからだといえる。そして、そのような思想傾向が現実世界(俗諦、事相)そのままを肯定する密教と融合しつつ日本文化の文脈において展開したものが本覚思想であるといっていると思う。本覚思想はしばしば日本独自の思想として語られることも多いが、天台教学の日本の展開という側面もみるべきである。(大久保 1998)
- (5) いずれも智顛の弟子の灌頂が智顛の講義を筆録したものである。通常天台教学は理論と実践として、あらゆる仏教の教説を理論的に統合しようとする教相と、具体的な実践である観行の二つの部門に分けられる。『法華文句』・『法華玄義』が前者、『摩訶止観』が後者を説くものとされる。『法華文句』と『法華玄義』は合わせて法華疏と呼ばれることもある。両書はお互いを前提としているところもあり、実質的には一つのものともみてもよい。
- (6) 悪をめぐる議論は天台だけでなく、仏教全体に関わる問題である。善悪の問題については原始仏教の時代から論じられてきた。仏教にとって悪をなさない、といわれることの根拠は外面的に表れた行為そのものではなく、欲望にある。これが典型的な仏教の考え方だといえるだろう。だから単純に悪がなくなり善だけが残ればよい、というのではない。悪というのは善と同様、欲望がとる一つの形態に過ぎない。逆に、行為をいくら外面的に規制したところで欲望が変わらなければ無意味となる。目指されるべきは欲望のコントロールである。原始仏教では、この解脱の道としての善(kusala)と、世俗的な意味での対概念である善(puñña)と悪(pāpa)は実は明確に区別されている。(藤田 1976)
- (7) 「真如は生滅がなくても生滅する。他の何物によっても真如とされる必要のない自己完結性においてありつつ、それ自身の内的必然性において生滅する。そのようなものとして展開しているにすぎない。以上のように法蔵は解しているのである。」(鍵主・木村1991:137)

文献

- 安藤俊雄, 1953 『天台性具思想論』, 法蔵館
安藤俊雄, 1968 『天台学』, 平楽寺書店
今村仁司, 2004 『清沢満之と哲学』, 岩波書店
ヴェーバー, 1972 『宗教社会学論選』, みすず書房
大久保良峻, 1998 『天台教学と本覚思想』, 法蔵館
大野栄人, 1987 「天台智顛の仏陀観」, 『日本仏教学会年報53』
鍵主良敬, 木村清孝, 1991 『法蔵』, 大蔵出版
佐藤哲英, 1961 『天台大師の研究』, 百華苑
ジジェク, 2004 『操り人形と小人』, 青土社
末木文美士, 2004 『近代日本と仏教』, トランスビュー
末木文美士, 2006 『仏教vs.倫理』, ちくま新書
田辺元, 1963 『田辺元全集4』, 筑摩書房
田辺元, 2003 『仏教と西欧哲学』, こぶし書房
田村芳朗, 1976 「善悪一如」, 『仏教思想2 悪』, 平楽寺書店
中村元, 2002 『龍樹』, 講談社学術文庫
西田幾多郎, 1989 『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』, 岩波文庫
新田雅章, 1975 「天台性具思想」『講座仏教思想3』, 理想社
新田雅章, 1981 『天台実相論の研究』, 平楽寺書店
ハーバーマス, 2004 『他者の受容』, 法政大学出版局
藤井教公, 2001 「天台智顛の実体論批判」, 『空と実在』, 春秋社
藤田宏達, 1976 「原始仏教における悪の観念」, 『仏教思想2 悪』, 平楽寺書店

The problem of evil in Buddhism: A consideration of the Tendai doctrine of inherent evil

Takeo UEMURA

In this paper I take up the problem of evil in Buddhism. There is a view, in Christian tradition for example, in which evil is regarded as a "lack" of good. According to this idea, all beings are good in general, but all creatures except God are incomplete, which is why there is a lack of good in the world. And since the world as a whole is complete, it must include these imperfections at all levels. The existence of evil is therefore explained with a view to God's absoluteness.

In Buddhism, however, there is a totally different concept of evil. In this paper I approach Buddhism broadly as a thought system that negates any reductionism. What I refer to as reductionism is a tendency to explain all things as originating from an absolute existence alone. In contrast, Buddhism starts from interrelatedness and teaches interdependence of all things. An existence that transcends this network of interdependence, therefore, is not possible. If this premise is applied in practice, it will likely produce an original ethic.

The Tendai doctrine of inherent evil states that the buddha nature is basically evil, a claim that is said to be a distinctive characteristic of Tendai thought. It is worth noting that this view, according to which evil is something that should not be denied, has been considered as orthodox in Chinese and Japanese Tendai and that it has historically influenced Japanese "original enlightenment thought" (*hongaku shisou*).

In this paper I first offer a summary of the Tendai doctrine of inherent evil in a historic context and clarify the structure of this ethical view. I then attempt to connect this doctrine to issues arising from the context of criticism against Buddhism, such as the claim that Buddhism lacks morality and that its practitioners tend to neglect others.