

善導浄土教における〈往生の因果〉について

—— 『依観経等明般舟三昧行道往生讚』を中心にして

ジョアキン モンテイロ

キーワード：善導、往生の因果、大乘主義、『般舟讚』

(一) 問題の所在

『依観経等明般舟三昧行道往生讚』(以下、『般舟讚』と略す)を中心にして善導浄土教における〈往生の因果〉の意味を明らかにすることが本論文の目的である。善導浄土教における〈往生の因果〉に対するこうした追究は、また、次のような二つの目的に基づいている。その一つは中国仏教思想における善導浄土教の位置を考え直すところにあると考えてよい。中国仏教思想における善導浄土教の位置に対する私のこれまでの見解を最も確かな形で表現したものととして『二種深信の思想的な意味について—善導における如来蔵思想批判』¹⁾という論文が存在していることがよく知られていることである。この論文は私のこれまでの学術論文

の中で最も代表的なものであるように考えられるし、そして、掲載された当時において大きな影響を与えたことも明らかな事実である²⁾。けれども、私のこれまでの研究におけるこの論文の重要性を否定することが不可能であるとしても、中国仏教思想における善導浄土教の位置に対する今日の私の見解が大きく変化していることが明らかである。その変化は、また、二つの理由に基づいている。その一つは、中国仏教思想そのものに対する私の見解が大きく変化しているということが挙げられる。つまり、この論文は慧遠と吉蔵のような中国仏教の最も代表的な思想家に対する善導の批判を検討することによって中国仏教思想における善導の位置を問題にした性格のものであったが、慧遠と吉蔵の思想をも含めて中国仏教思想に対する今日の私の見解が大きく変化していることが確

実である。私のこれまでの中国仏教思想に対する見解が伊藤隆寿氏によって指摘された〈格義仏教³⁾〉の問題から出発し、そして、〈大乘主義〉の概念（大乘）を〈不生不滅〉を説く教えとして規定することによって、〈生滅〉を説き、〈因果〉と〈智慧〉を説く教えのすべてを〈小乗〉として軽視する中国仏教特有の考え方を展開することを通して〈約理〉と〈約教〉という二側面を含んでいる〈二諦〉概念を中心にした中国仏教思想理解の方向へ進んだのである。そして、この展開のすべてを通して、『大乘起信論』を前提にしている〈格義的如来蔵思想〉という新たな作業仮説が成立したのである。けれども、〈格義仏教〉と〈二諦〉に対する私のこれまでの見解が本質的に変化していないと考えてよいが、〈大乘主義〉の概念そのものではなく、その具体的、思想的な意味に対する私の今日の見解が大きく変化しているのである。なぜならば、これまでの私における〈大乘主義〉の規定では〈大乘主義〉のすべての形態が〈基体説〉に基づいた〈如来蔵思想〉理解と同一視されていたが、私はこの見解を支持しなくなつたからである。私は、今日、〈大乘主義〉を〈相即論的大乗主義〉（または、〈中観思想的大乘主義〉）と〈如来蔵思想的大乗主義〉という二つのあり方に区別することによって前者を〈如来蔵思想〉とは全く異なつた思想と見、そして、〈基体説〉に基づいた後者への解説の可能性を本質的に不可能なものとして見るようになったのである。三論・四論・天台等のような代表的な〈相即論的大乗主義〉の思想構造は完全な〈相即〉の論理に基づいている点において〈基体説〉では全く

ありえないと考えられるが、それより以上に重要であるのは〈基体説〉に基づいた〈如来蔵思想〉の解説のあり方には本質的な問題があるように考えられる。〈基体説〉に根拠付けられた〈如来蔵思想〉では〈如来蔵思想〉は〈一元論〉に根拠付けられた肉体からのアートのマンの〈離脱〉思想として了解されたり、または、〈二〉からの〈万有〉、〈万物〉の発生論として理解されているように見えるが、こうした見解が極めて乏しい根拠に基づいているように考えられる。私見によれば、『涅槃経』等の〈如来蔵思想〉は〈仏性〉（アートルマン）と〈五蘊〉（または、肉体）の二元論に基づいた解脱思想として理解することが自然的であり、そして、こういう風に了解された〈如来蔵思想〉は一種の〈衆生論〉であるように考えられるが故に、〈如来蔵思想〉から〈衆生論的一元論〉のような発想を引き出すことには無理があるように考えられる。⁴⁾『大乘起信論』の〈格義的如来蔵思想〉に關しても同じことがいえる。〈一心〉——〈二門〉を中心課題としている『大乘起信論』は明らかに一種の〈衆生論〉であるが故に〈自然〉、〈万有〉、〈万物〉の発生とほとんど無縁な思想であるように考えられる。『大乘起信論』における〈一心〉からの〈一切法〉の発生に限定された〈基体説〉は全く無意味とは考えられないが、こうした〈基体説〉はあくまでも〈衆生論〉として再構成された〈基体説〉でなければならぬと考えられるが故に〈二〉からの〈自然〉、〈万物〉、〈万有〉の発生と全く無縁のものとなるように考えられる。その意味では、中国仏教思想における善導浄土教の位置に対する今日の私の問題意識は

〈大乘主義のこの二つのあり方に対する善導思想の位置を明らかにするところにあると結論してよい。私の善導理解の変化に対するもう一つの理由は〈三心〉—〈二種深信〉と本質的に連関している。これまでの私の善導研究では、〈二種深信〉に基づいた〈如来藏思想〉批判が中心テーマとなっていたが、今日の私には〈三心〉—〈二種深信〉だけでは善導の思想構造を十分に解説することが極めて困難であると感ずるようになったのである。その意味では、善導の思想の論理的構造を解説するためには〈往生の因果〉という新しい概念を構成するようになったのである。善導には〈往生の因果〉という概念が存在しないが、この概念は『般舟讚』を中心にした善導の新しい読解から出発している新たな解説の営みである。私はこの読解の結果として、善導浄土教の論理的解説に関する『般舟讚』の重要性を初めて認識するようになったと考えている。私に見れば、善導浄土教における〈往生の因果〉という概念を想定することに於て中国仏教思想における〈大乘主義〉と〈返本還源^⑤〉の思想に対する善導の異質性と独自性を充分に明らかにすることができるように思われる。そして、善導浄土教と中国仏教思想におけるこの〈返本還源〉の思想との異質性の問題は、〈往生の因果〉を問題にしなければならないもう一つの目的と深く関連しているように思われる。なぜならば、同じ晩年の親鸞の著述である『浄土三経往生文類』と『唯信鈔文意』との間に完全な論理的対立が存在していると考えられるからである。『浄土三経往生文類』は善導浄土教と極めて近い〈往生の

因果〉をその論理的内容として対して、『唯信鈔文意』は完全な〈返本還源〉の思想に基づいているのである。私は『天皇制仏教批判』において『顕浄土真実教行証文類』(以下、『教行信証』と略す)の親鸞と晩年の親鸞を明確に区別する仮説によって親鸞の思想における論理的矛盾の存在を指摘したことがあるが^⑥、今日の私は晩年の親鸞の思想の中においても論理的矛盾が存在していることを感ずるようになったのである。具体的にいえば、『浄土三経往生文類』は衆生における仏の内在を認めない〈外在主義〉的な立場に立脚した〈往生の因果〉を内実としている点において〈返本還源〉の思想と本質的に対立しているのである。これに対して、衆生における仏の内在を自明のものとしている『唯信鈔文意』の思想はある一種の〈内在主義〉に根拠付けられた〈返本還源〉の思想をその内実としているのである。つまり、衆生における仏の内在を否定し、〈往生の因果〉を前提にしている『浄土三経往生文類』の往生理解は〈返本還源〉の思想と真つ正面から対立していることに對して、『唯信鈔文意』における往生理解は衆生における仏の内在を前提にしている〈返本還源〉の思想と完全に一致しているのである。『浄土三経往生文類』では衆生における仏の内在が直接的に否定されていないが、『浄土三経往生文類』と『教行信証』とは全く同質の思想構造を有していると認められるならば、『信巻』の〈三心〉における仏の内在性の否定を前提にして『浄土三経往生文類』の立場を了解してよいと考えられる。そして、親鸞は『教行信証』の『信巻』の中でこの問題について次のように述べている。

又問。如三字訓、論主意以三為一義、其理雖可然、為愚惡衆生、阿彌陀如來已發三心願、云何思念也。答。佛意難測、雖然竊推斯心、一切群生海、自從无始已來、乃至今日至今時、穢惡汚染、无清淨心、虛假諂偽、无眞實心。是以如來悲憫一切苦惱衆生海、於不可思議兆載永劫一行菩薩行時、三業所修、一念一刹那、无不清淨、无不眞心。如來以清淨眞心、成就圓融无導不可思議不可稱不可說至徳。以如來至心、回施諸有一切煩惱惡業邪智群生海。則是彰利他眞心故、疑蓋无雜。斯至心、則是至徳尊號為其體也。

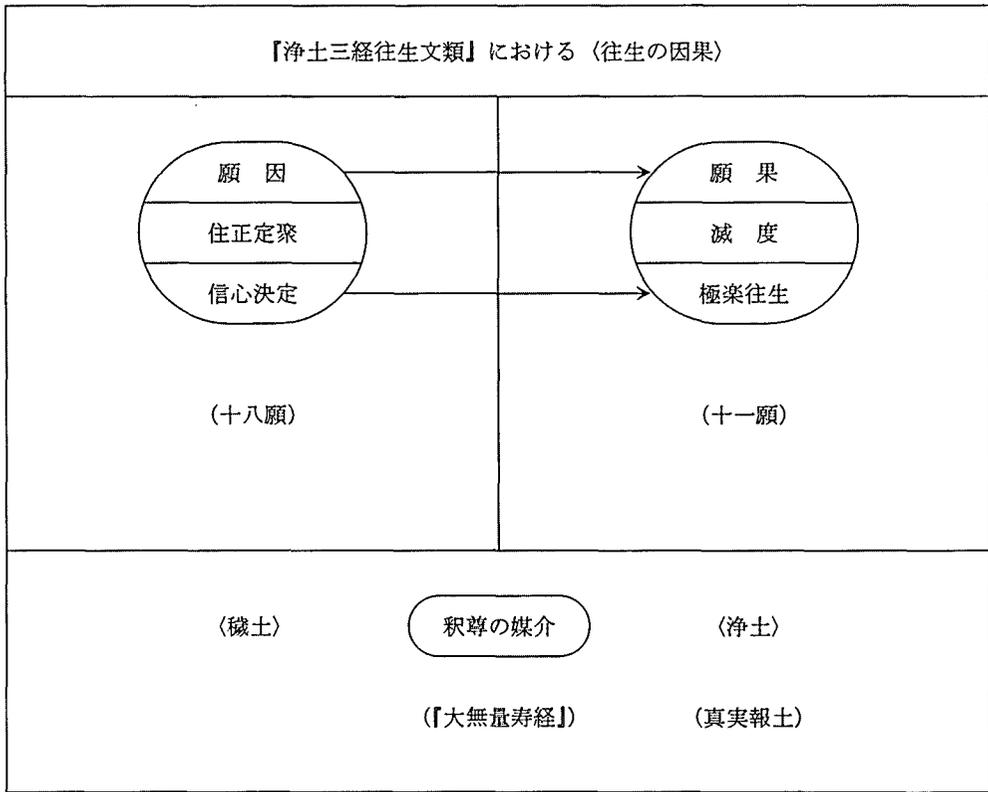
《三心》の中の《至心》を問題にしているこの文では無漏なる《仏心》と有漏なる《衆生心》を明確に区別している点において衆生における仏の内在を否定しているように考えられる。この論理構造は《信樂》と《欲生》と共通であり、そして、『浄土三経往生文類』とも共通であると考えてよい。この論理構造は、また、衆生における仏の内在を否定し、釈尊の言葉（『大無量寿経』）との出会いを信心決定の不可欠の条件としている点において明らかに《外庄主義》的である。

以上のように親鸞における内在論の問題を分析した上では、次に『浄土三経往生文類』における《往生の因果》を問題にしておこう。親鸞は『浄土三経往生文類』の中でこの問題について次のように述べている。

大經往生といふは、如來選擇の本願、不可思議の願海、これを他力とまふすなり。これすなわち念佛往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず眞實報土にいたる。これは阿彌陀如來の往相廻向の眞因なるがゆへに、無上涅槃のさとりをひらく、これを『大經』の宗教とす。このゆへに大經往生とまふす、また難思議往生とまふすなり。

この文からよく了解できるように『浄土三経往生文類』における往生の構造は《願因》（十八願による信心決定）と《願果》（十一願を内実とする滅度）との間の因果関係を内容としているのである。（《住正定聚》と《滅度》とは全く異なっているものであるが故にこの因果関係は《因果同時》ではなく、《因果異時》であるように考えられる。）その意味では、『浄土三経往生文類』における《往生》は《往生の因果》の論理的構造に基づいていると考えられる。衆生における仏の内在を否定し、《因果異時》に基づいているこの往生理解は《返本還源》の思想と異質であるように考えられる。『浄土三経往生文類』における《往生の因果》の論理的構造を図式的に表現すると次のようになる。

以上のように『浄土三経往生文類』における《往生の因果》を明らかにした上では、次に『唯信鈔文意』における往生の構造と《返本還源》



の思想との関連を問題にしておこう。『唯信鈔文意』における往生の論理的構造を明らかにすることにさいして、先ず最初に、衆生における仏の内在を前提とする〈内在主義〉的な立場の存在を確認する必要がある。この問題に対して『唯信鈔文意』の中で次のように述べられている。

この如來微塵世界にみちくこてまします、すなわち一切群生海の心にみちたまへるなり、草木國土ごとくみな成佛すととけり⁵⁵。

この文からよく了解できるように『唯信鈔文意』は衆生における仏の内在を認める〈内在主義〉的な立場に立脚しているだけではなく、〈有情〉と〈非有情〉との本質的な区別を否定することによって〈往生の因果〉の成立条件をも否定しているのである。『唯信鈔文意』における〈返本還源〉思想の存在を充分に論証しえなくとも、次の文によってその存在の推定が充分に可能であるように考えられる。

來はかへるといふ、きたるといふ、法性のみやこへむかへるてかへらしむとなり。法性のみやこより衆生利益のために娑婆界にきたりたまふゆへに來をきたるといふなり⁵⁶。

この文に関する解釈には困難な側面が存在するかもしれないが、私見によれば如來が法性から來生する時と衆生が法性―真如界にかえる時が

全く同時であると主張しているように見える。〈往生の因果〉における〈因果異時〉を否定しているこの思想は〈返本還源〉と同じ内容を持っているように考えられる。結論的にいえば、『浄土三経往生文類』と『唯信鈔文意』の思想は本質的に対立しているように考えられるが故に、親鸞思想の厳密な見直しのためには善導における〈往生の因果〉の確認が必要不可欠のものとなるように考えられる。親鸞の思想は、もちろん、〈二種深信〉を内実としている〈外在主義〉的な〈横超〉と、大乘主義的、〈内在主義〉的な〈豎超〉との厳密な区別を前提にしている。けれども、同時に、〈横超の菩提心〉という表現を使用している点においてこの区別をあいまいにしていることも確しである。なぜならば、〈菩提心〉という概念そのものは〈往生〉、もしくは〈成仏〉の内在主義的な根拠付けを内実としているように考えられるからである。その意味においても、善導浄土教における〈往生の因果〉という概念に基づいて〈往生の因〉としての〈信心〉と〈菩提心〉との厳密な区別を問題にする必要があるように考えられる。

(二) 『般舟讚』における〈往生の因果〉への分析

『般舟讚』における〈往生の因果〉を明らかにすることにさいして、先ず最初に、その営みの前提を明確にする必要があるように考えられる。そして、本論文における分析は次のような三つの前提に基づいているのである。その一つは、善導浄土教における〈往生の因果〉は原始仏教やアビダルマにおける〈四沙門果〉との関連において了解すべきということである。よく了解できるように、〈極楽往生〉というものは未来における〈無漏の果〉を内実としているのである。もし、現在における〈無漏の因〉がなければ〈往生の因果〉が成立しえないと考えられるが故に、〈四沙門果〉との関連において〈往生の因〉を明らかにする必要があると考えられる⁵⁾。〈四沙門果〉との関連において〈往生の因〉を問題にすると、浄土往生人が娑婆にもどることがありえないと考えられるが故に、〈預流向・預流果〉・〈一來向・一來果〉ではありえないと考えられる。同時に、浄土教は娑婆における〈阿羅漢向―阿羅漢果〉の可能性を否定していると考えられるが故に娑婆における〈往生の因〉の決定は〈阿羅漢〉と無縁であるように考えられる。その意味では、浄土教における〈往生の因〉の決定ということは〈不還向〉―〈不還果〉との関連において問題にすべきものであるように考えられる⁶⁾。つまり、善導浄土教のように〈不退〉を極楽に限定する浄土教のあり方では現世における〈往生の因〉が〈不還向〉との関連において了解すべきものであることに対して、

《現生不退》に立脚している親鸞浄土教は《不還果》との関連において了解すべきものであるように考えられる。《不還向―不還果》との関連において位置付けられた《往生の因》は、もちろん、仏教の《智慧》（諸法の無常・無我・苦を正しく分別する知性）と本質的な関係を有しているのである⁵⁰。もう一つは、善導浄土教は中国仏教における《大乘主義》の一つのあり方である《相即論》と真つ正面から対立している《断絶論》を内実としているということである。なぜならば、善導浄土教における《往生の因果》は娑婆（有為・有漏の領域）と極楽（無為・無漏の領域）との完全な断絶を前提にしており、そして、完全に断絶している娑婆と極楽を切り結ぶ《往生の因》の成立は釈尊との出会いを必要不可欠の条件としている。釈尊との出会いとは、また、《仏》と《衆生》との本質的な区別を前提にしているが故に、《往生の因果》はその意味においても完全な《断絶の論理》をその内実としているのである。最後に、善導浄土教における《往生の因果》ということは《外在主義》的に根拠付けられているということと主張しなければならない⁵¹。つまり、《往生の因》は意識に外在している仏の言葉との出会いを不可欠の条件としている点において往生の原因を衆生に内在しているものとして了解している《内在主義》的な立場と完全に対立しているということである。

以上のような前提を明確にした上では、次に、《往生の因果》の内実を論じておこう。《往生の因果》を問題にするためには、また、次のような三つの論点が中心となる。その一つは、善導浄土教における《衆生論》である。私は、最近、中国仏教における《衆生論》の重要性を強く意識するようになったが故に、善導浄土教における《衆生論》が私にとって最も重要な課題の一つになっている。そして、善導浄土教における《衆生論》を問題にするためには『般舟讚』からの次の一文を引用しておこう。

與空性同時。同時而有心識。若不與空界同時有者。一切衆生即是無因而始出也。心識若無本因有者。即事同木石。若同木石者。則無六道之因業也。因業若無者。凡聖苦樂因果誰覺誰知也。以斯道理推勘者。一切衆生定有心識也。若有心識。即與空界同時有。若與空界同時有者。即唯佛與佛得知本元也⁵²。

この文を分析すると、次の三点が問題となるように考えられる。その一つは、《衆生》には《心識》が存在するということを主張することによって《有情》と《非有情》が明確に区別されているのである。この思想が善導浄土教に確認できるということは成実論師、もしくは毘曇師との本質的な関連の可能性を意味しているように思われる⁵³。もう一つは、中国仏教における《心識》は《衆生》の身中にある《仏性》、もしくは、《アートマン》として了解されている多くの場合が存在するが故に、善導における《仏性》、《アートマン》の存在の有無が問題にならざるをえないと考えられる。善導における《心識》は《仏性》―《アートマン》ではありえないことの根拠として『観念法門』からの次の文を挙げることに

が可能である。

陰如賊。四如蛇。爲無常。爲恍惚。無常主。了本無。因緣會。因緣散^⑪。

この文では五蘊の分析に基づいた〈アートマン〉の否定が主張されているが故に善導浄土教における〈心識〉は〈衆生〉の身中に内在している〈仏性〉ではありえないことの根拠に充分なりうるのである。善導におけるこうした五蘊の分析はアビダルマにおける〈人空〉思想と全く同質のものであるが故に、成実論師、もしくは、毘曇師との関係の可能性を推定させるもう一つの根拠となるように考えられる。善導における〈心識〉は〈仏性〉—〈アートマン〉ではありえないことのもう一つの根拠として『法事讚』からの次の一文を問題にすることが可能である。

識性無常逝躡風燭^⑫。

『成実論』「論門品」にある一文と大きく類似しているこの文では〈識性〉の無常が明確に主張されているが故に善導における〈心識〉は〈仏性〉ではありえないと結論してよい。『般舟讚』のこの一文に対して最後にいわなければならないことは、ここで問題にされている〈心識〉はあくまでも〈流転〉—〈六道〉の原因であって、〈往生〉の原因ではないと

いうことである。そして、〈衆生〉における〈往生の因〉の内在を否定しているように見えるこの主張は『般舟讚』の〈衆生論〉における次の論点と本質的に関連しているのである。善導浄土教では〈衆生〉が〈無明〉—〈煩惱〉の観点から認識されているが故に〈往生の因〉の内在性が本質的に否定されているのである。そして、その根拠として、『般舟讚』からの次の二文を引用することが可能である。

若待娑婆證法忍。六道恒沙劫末期。貧瞋卽是輪回業。煩惱豈は無生因^⑬。

貧瞋十惡相續起。豈是解脫涅槃因^⑭。

この二文からよく了解できるように善導の〈衆生論〉では〈往生の因〉の〈内在主義〉的理解が本質的に否定されているのである。そして、この問題は『般舟論』の〈衆生論〉における最後の論点、つまり、善導浄土教における〈機根の不同〉の存在の有無と深く関連している。私のこれまでの善導研究では〈機根の不同〉を認める発想のすべては否定されていたが、善導の著術の中で〈機根の不同〉を認める発想が明らかに存在しているが故に私のこれまでの発想はあまりにも楽天的過ぎていたと認めざるをえない。たとえば、『般舟讚』の次の二文の中で次のように述べられている。

又説種種方便教門非一²¹。

佛教多門八萬四。正爲衆生機不同²²。

この二文を分析すれば、善導の思想において〈機根の不同〉、もしくは、〈対機說法〉のような発想が存在すると確認できるのである。問題は、善導の浄土教において〈凡夫〉から厳密に区別された〈聖者〉―〈聖人〉の存在が認められるかどうかということである。もし、善導の浄土教では『觀經』の〈九品九生〉が〈衆生〉のすべての領域を含んでいるとするならば、〈凡夫〉から厳密に区別された〈聖者〉―〈聖人〉の存在が、一体、認められるのであろうか。『般舟讚』からの次のような諸文を引用しながらこの問題を考えておこう。

上品上生凡夫等²³。

上品中生凡夫等²⁴。

上品下生凡夫等²⁵。

中品上生凡夫等²⁶。

善導浄土教における〈往生の因果〉について

中品中生凡夫等²⁷。

中品下生凡夫等²⁸。

下品上生凡夫等²⁹。

下品中生凡夫等³⁰。

下品下生凡夫等³¹。

大小凡夫平等攝³²。

それらの文を分析して見ると、衆生のすべての領域を含んでいる〈九品九生〉のすべては〈凡夫〉であるが故に善導浄土教では〈凡夫〉から厳密に区別された〈聖者〉―〈聖人〉が成立しないと結論してよい。その意味では善導浄土教における〈機根の不同〉とは〈凡夫〉と〈凡夫〉との間の相対的な違いを前提にしているが故に厳密な意味での〈機根の不同〉―〈対機說法〉ではありえないと結論してよい。そして、〈機根の不同〉という発想は〈往生〉の原因の内在主義的理解と本質的に関連しているように思われるが故に、その意味においても善導浄土教は〈外在

主義」的に根拠付けられていると結論してよい。

以上のように善導における〈衆生論〉を明らかにした上では、次に、善導浄土教の〈外在主義〉的性格と深く関連している娑婆における〈往生の因〉の決定に関する釈尊の言葉との出会いの必然性を問題にしよう。娑婆における〈往生の因〉(必具三心)、または、(二種深信)を内容とする(称名念仏)の決定は釈尊との出会いをその必然的条件としていることに対して『般舟讚』の中で次のように述べられている。

遇值往生善知識。得聞淨土彌陀名³³。

不因釋迦如來力。彌陀淨土若爲聞³⁴。

得免娑婆長劫苦。今日見佛釋迦恩。順隨佛語見彌陀³⁵。

何期今日至寶國。實是娑婆本師力。若非本師知識勸。彌陀淨土云何入³⁶。

得免娑婆長劫難。特蒙知識釋迦恩³⁷。

若非知識教稱佛。如何得入彌陀國³⁸。

碎身慚謝釋迦恩³⁹。

若非釋迦勸念佛。彌陀淨土何由見⁴⁰。

釋迦如來實是慈悲父母。種種方便發起我等無上信心⁴¹。

以上のような『般舟讚』からの引文によって善導浄土教の〈外在主義〉的性格が十分に論証されていると考えられる。なぜならば、善導の浄土教では釈尊との出会いが娑婆における〈往生の因〉成立の不可欠の条件になっているからである。釈尊との出会いとはあつても、なくてもよい性質のものでは決してなく、〈往生の因〉の決定に關しての必要不可欠の媒介であると考えられるのである。〈衆生〉における〈往生の因〉の内在性を否定し、釈尊との出会いを往生決定の不可欠の媒介としている善導浄土教は〈外在主義〉的な性格のものであると結論してよい。

以上のように〈往生決定〉における釈尊からの媒介の必然性を明らかにした上では、次に、〈往生の果〉における〈不退〉と〈発菩提心〉を問題にしよう。〈現生不退〉―〈不退果〉に立脚している親鸞の浄土教とは違って〈不退向〉に立脚している善導の浄土教では〈不退〉が極楽往生以後のものとして限定されているのである。つまり、善導浄土教では娑婆における〈往生の因〉の決定が十分に認められているとしても、〈退転〉の可能性が認められているのである。善導浄土教における信仰的

緊張感及びそれに基づいて成立する称名念仏の継続性（無間修）とはそれに由来していると考えられる。この問題について、善導は『般舟讚』の中で次のように述べている。

臨終華座自來迎。一念之間入佛會。三界六道永除名。三明六通皆自在。畢命不退來無為。⁴²

善導浄土教における〈往生の果〉と〈發菩提心〉との関係が最後の課題となる。この問題を明らかにするためには、次の二点を明確にする必要がある。その一つは、善導浄土教における〈大乘主義〉、小乗と大乘との関係及び極樂における〈發菩提心〉との関係を意味しているのである。善導には〈極樂〉を常住なるものとして語る強い傾向性が存在するが、〈極樂〉はあくまでも〈未來の果〉であるが故に〈衆生〉に内在している如来藏思想の〈仏性〉と全く異質なものであるように考えられる。その意味では、善導における〈極樂〉の常住性は如来藏思想におけるそれよりもアピタルマ思想の〈三無為〉における〈摂滅無為〉と近い性格のものであるように考えられる⁴³。つまり、善導における〈極樂〉の常住性は〈大乘主義〉の〈不生滅論〉と本質的に異なっているのである。小乗に対する大乘の優越性の問題に関していえば、浄土教経典には〈阿羅漢〉と〈菩薩〉を極樂においてならべて語る傾向と、〈阿羅漢〉が〈菩薩〉に転入しなければならないことを主張するもう一つの傾向が存在す

善導浄土教における〈往生の因果〉について

るのである。〈極樂〉における〈阿羅漢〉の往生の可能性を否定している『浄土論』の思想とは違って善導はこの可能性を認めている。けれども、同時に、〈阿羅漢〉が往生以後、菩薩に転入しなければならないという浄土教経典の傾向性を支持しているのである。そして、善導はこの問題について『般舟讚』の中で次のように述べている。

無生即是阿羅漢。羅漢回心向大乘。一發已去小心滅。直至菩提無有退。⁴⁴

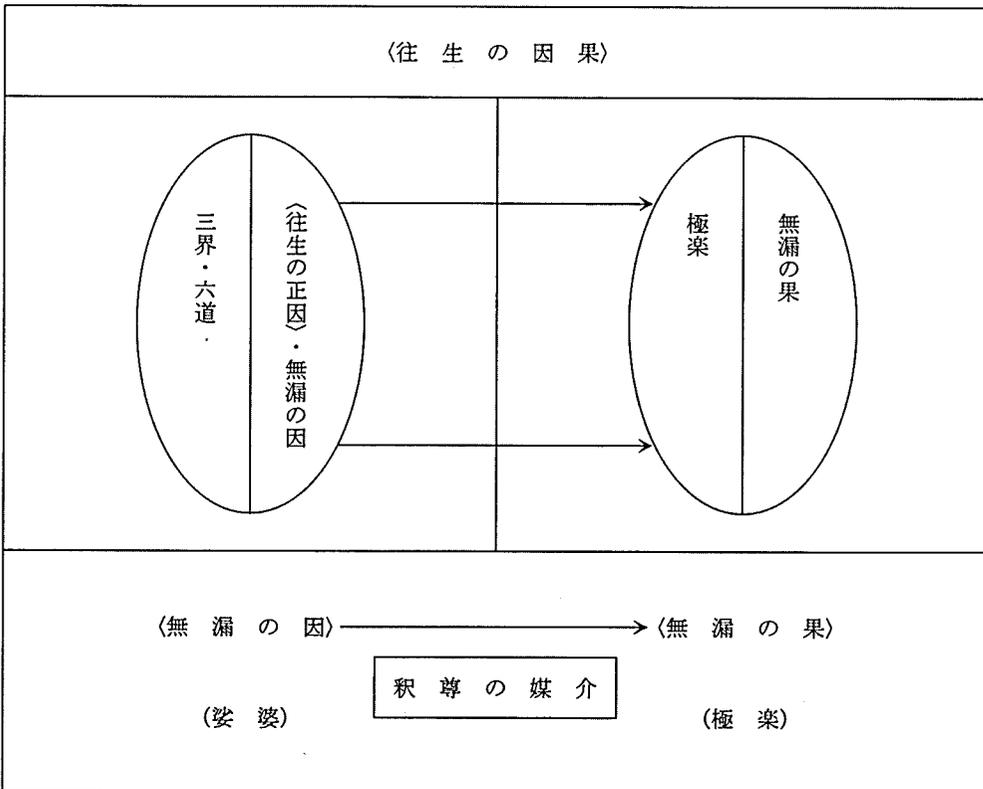
この文からよく了解できるように善導は〈發菩提心〉を往生以後のものとして限定したとしても、〈發菩提心〉そのものを否定したとは考えられない。そして、この問題は次の課題と本質的に連関しているのである。つまり、〈極樂往生〉以後の〈發菩提心〉と〈内在主義〉——〈外在主義〉という思想対立との関係及び〈菩提心〉と〈信心〉との関係の問題なのである。善導における〈發菩提心〉は〈極樂往生〉以後のものであることを確認するために『般舟讚』からの次の三文を引用しておこう。

合掌始發菩提心。⁴⁵

華開始發菩提心。⁴⁶

法眼開時見佛會。即發無上菩提心⁴⁷。

善導における〈発菩提心〉は〈極楽往生〉以後のものであるというこ
とは、善導浄土教においては娑婆における〈発菩提心〉が認められてい
ないことを意味するのである。もし、そうであれば、〈発菩提心〉が娑婆
における〈往生の因〉ではありえないということになる。釈尊との出会
いとその成立条件とし、〈衆生〉に内在している〈往生の因〉を否定して
いる〈信心〉は〈外在主義〉的であることがいうまでもないが故に善導
浄土教における〈信心〉とは〈菩提心〉と全く異質な概念となる。〈信
心〉によって成立する〈往生〉に完全に依存している〈菩提心〉は〈外
在主義〉的に根拠付けられたものとならざるをえないのである。けれど
も、〈菩提心〉とは〈内在主義〉的に根拠付けられている場合のみにおい
て有意義な概念となりうるが故に、〈外在主義〉的に根拠付けられた〈菩
提心〉は真の意味での〈菩提心〉ではありえないと結論してよい。その
意味に限定していえば、善導が〈菩提心〉を否定したと考えてよい⁴⁸。
なぜならば、善導が〈菩提心〉を直接的に否定していないとしても、娑
婆における〈発菩提心〉の可能性を否定し、〈菩提心〉を〈外在主義〉的
に根拠付けた点において〈菩提心〉の概念を全く無意味なものにしてし
まったと考えられるからである。結論的にいえば、善導浄土教において
娑婆における〈往生の因〉をなしている〈信心〉とは〈菩提心〉と全く
異なった概念である。善導浄土教における〈往生の因果〉を図式的に表



現すると次のようになる。

善導浄土教における〈往生の因果〉の構造は親鸞の『浄土三経往生文類』のそれと本質的に類似しているが、二つの重要な違いが認められる。その一つは、善導浄土教においては娑婆における〈往生の因〉の決定が認められているとしても、〈現生不退〉のような発想が否定されているのである。もう一つは、善導浄土教においては〈信心〉と〈菩提心〉との概念上の区別が親鸞における〈横堅二超〉の区別よりはるかに明確であると考えられる。〈往生の因果〉に対するこの二つの考え方の関連を厳密な形で問題にすることによって『唯信鈔文意』における〈返本還源〉思想に対する批判的克服を展開することが親鸞研究における今後の課題となるように考えられる。『唯信鈔文意』のこうした〈返本還源〉思想に対する批判的克服を課題としない親鸞研究は真の意味での〈日本仏教の仏教学〉ではありえないと結論してよい^⑨。

(三) 結論

〈往生の因果〉という概念に基づいて中国仏教思想における善導の位置を考えてみると、次のような観点を指摘することができる。〈大乘主義〉の〈相即論〉的なあり方に関していえば、〈往生の因果〉は完全な〈断絶

善導浄土教における〈往生の因果〉について

の論理〉に基づいているが故に善導の思想は〈相即論〉と完全に対立しているように考えられる。〈大乘主義〉の〈如来蔵思想〉的なあり方に関していえば、善導の思想は五蘊の分析に基づいて衆生の身中に内在している〈仏性〉を否定し、〈識性〉の無常を前提にしているが故に善導の思想は〈如来蔵思想〉ではありえないと考えてよい。同時に、〈往生の因果〉という概念を想定することによって娑婆における〈往生の因〉としての〈信心〉と、〈菩提心〉との異質性を十分に明らかにすることができると考えられる。このような観点に基づいて慧遠と吉蔵の『観経』解釈に対する善導の批判を論理的に再構成することによって中国仏教思想における善導の位置を考え直すことが善導研究に関する私の今後の課題となるように考えられる。善導研究の課題を親鸞研究と関連して考えてみると、娑婆における〈不退〉に対する認識の対立と親鸞における〈横堅二超〉区別のあいまいさのにもかかわらず、善導における〈往生の因果〉の構造と『浄土三経往生文類』のそれとの間に本質的な類似性が認められるように考えられる。『浄土三経往生文類』における〈往生の因果〉に基づいて『唯信鈔文意』の〈返本還源〉の思想を批判的に克服することが今後の親鸞研究にとって最も重要な課題の一つになるように考えられる。このような研究のあり方は晩年の親鸞の思想の意味を考え直すためには必要不可欠のものとなるように考えられる。

註

- (1) この問題について私の「二種深信の思想的な意味について—善導における如来蔵思想批判」、同朋大学佛教文化研究所紀要第十六号、一九九六年、二六五～二八三頁を参照。
- (2) この影響の最も代表的な具体例として、袴谷憲昭「法然と明恵—日本仏教思想史序説」、大蔵出版、一九九八年を是非とも参照されたい。
- (3) この問題について、伊藤隆寿「格義仏教考—初期中国仏教の形成」、『中国仏教の批判的研究』、大蔵出版、一九九二年、一二五～一五六頁を参照。
- (4) 〈如来蔵思想〉は〈仏性〉と〈五蘊〉もしくは〈身体〉の二元論に基づいた〈離脱思想〉であり、〈仏性〉が〈五蘊〉もしくは〈外境〉に対する発生の原理ではありえないという観点が岡本一平氏との議論の中から成立したものである。私は、この極めて有意義な議論に関して岡本氏に深謝の気持ちを表したい。(如来蔵思想)のこうした性格と深く関連している中国仏教の代表的な文献として、『大般涅槃經集解』、大正蔵、卷三七、三七七～六一一頁及び『大般涅槃經』、大正蔵、卷十二、六〇五～八五二頁を是非とも参照されたい。中国仏教における涅槃師と成実論師の思想的共通点と相違点、及び〈心識論〉、〈心滅不滅論〉のような論点を問題にする点とにさいして最も重要な文献となるように考えられるが故に、今後の中国仏教研究において注目すべきものであるように考えられる。
- (5) 近代の中国仏教における〈返本還源〉思想批判について、Lin Chen-Kuo (林鎮國), *Metaphysics, suffering, and liberation—the debate between two buddhisms, pruning the bodhi tree the storm over critical buddhism*, edited by Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, university of Hawaii Press, 1997, pages, 305,307を是非とも参照されたい。今日の日本仏教においても〈浄土往生〉を〈還浄〉として理解する〈返本還源〉的な発想が本質的に克服されていなが故に近現代の中国仏教におけるこの批判の存在に注目する必要があるように考えられる。
- (6) この問題について、私の「日本仏教と天皇制」、『天皇制仏教批判』、三一書房、一九九八年、(以下、「天仏」と略す)十五～六一頁、及び「日本仏教思想史における親鸞の位置」、同じ、一九五～二四〇頁を参照。
- (7) 『真宗聖教全書』、二、宗祖部、五九～六十頁。
- (8) 同じ、五五一頁。
- (9) 同じ、六三〇頁。
- (10) 同じ、六二六頁。
- (11) 浄土教における〈四沙門果〉と〈往生〉との関連について、藤田宏達「原始浄土思想の研究」、岩波書店、一九七〇年、五八六～六一八頁を参照。
- (12) この観点は岡本一平氏によって初めて指摘されたものであるが故に、岡本氏に対して深謝の意を表したい。
- (13) 〈註〉(11)と同じ、六一〇～六一四頁。
- (14) 〈外在主義〉と〈内在主義〉の問題について、Paul J. Griffiths, *The limits of Criticism, pruning the bodhi tree*, pages, 145,160, *Religious reading—the place of reading in the practice of religion*, Oxford University Press, 1999, pages, 72,76, 及び袴谷憲昭「唯識思想論考」、大蔵出版、二〇〇一年、二～七十頁を参照。袴谷氏が主張する〈批判的外在主義〉(critical externalism)をふまけたポール・グリジフィス氏の〈外在主義〉(externalism)理解に対する私の批判として、Paul J. Griffiths 著 *Religious reading—the place of reading in the practice of religion*, 佛教学セミナー、第七四号、二〇〇一年、四三～五二頁を参照されたい。
- (15) 大正蔵、卷四七、四五六一A。
- (16) 善導浄土教と成実論師の思想との関連について、私の「善導における『成実論』の影響について」、『宗教研究』、第六八巻、三〇三～一九九五年、二五〇～二五一頁、及び「親鸞の思想を問題にする前提」、『天仏』、一六二～一六五頁を参照されたい。善導と『成実論』—成実論師の思想との本質的な関連性の指摘に基づいて昨年、八月の頃に書き上がった『成実論』「無明品」のポルトガル語訳を本論文に付随して載せることにした。仏教における〈無明〉の意味を最も徹底した形で追究し、〈有情〉と〈非有情〉との区別を明確にした「無明品」の思想は善導浄土教における〈衆生論〉を明確にするためだけでなく、中国仏教全般における〈衆生論〉を明らかにすることに關して決定的な意味を有していると考えられる。「無明品」を中心にしたこうした思想的追究は、また、親鸞研究と無縁のものではあ

りえない。ハリヴァルマンと親鸞の思想とは、もちろん、全く異質のものであるが、(無明)に立脚した人間観を前提にしていることが興味深い共通点である。「無明品」の思想との対決において親鸞における(無明)の意味を追究することは親鸞の(衆生論)と(人間観)を明らかにすることによって重要な作業であると思われる。そして、このような研究のあり方によって(俗業論)を中心にした通俗的親鸞理解の克服が初めて可能となるように考えられる。

- (17) 大正蔵、卷四七、二四一A。
- (18) 同じ、四三七一C。
- (19) 同じ、四四八一C。
- (20) 同じ、四四九一A。
- (21) 同じ、四四八一A。
- (22) 同じ、四四九一A。
- (23) 同じ、四四九一A。
- (24) 同じ、四五四一B。
- (25) 同じ、四五四一C。
- (26) 同じ、四五四一C。
- (27) 同じ、四五四一C。
- (28) 同じ、四五五一A。
- (29) 同じ、四五五一A。
- (30) 同じ、四五五一B。
- (31) 同じ、四五五一A。
- (32) 同じ、四五五一A。
- (33) 同じ、四四九一C。
- (34) 同じ、四五〇一A。
- (35) 同じ、四五〇一B。
- (36) 同じ、四五一一A。
- (37) 同じ、四五二一B。
- (38) 同じ、四五五一B。
- (39) 同じ、四五五一B。
- (40) 同じ、四五五一C。

- (41) 同じ、四四八一A。
- (42) 同じ、四四九一A。

(43) 説一切有部における(無為)の常住的性格について、「阿毘曇心論」「界品」、大正蔵、卷二八、八一〇一B。説一切有部における(折滅)の意味に対する鋭い指摘として、袴谷憲昭「アビダルマ仏教における菩薩論」、加藤純章博士還暦記念論集『アビダルマ仏教とインド思想』、春秋社、二〇〇〇年、一九二一頁を是非とも参照されたい。説一切有部におけるこの(三無為)常住の思想は仏教の中心思想である(三法印)——(縁起)と矛盾するように見えるが、宗教的なテロス(最終的目標)を指し示すものとして有意義でありえると考えられる。興味深いことは、「成実論」の「五智品」(大正蔵、卷三二、三六八一C、三六九一A一B)では(無為)の常住性が否定されているが、宗教的なテロスを指し示すものとして(三心)中の(滅空心)が認められているのである。(三無為)の常住性を批判的に克服しながら宗教的なテロスの意味を肯定することは「成実論」の重要な思想的特色だといえるかもしれない。

- (44) 大正蔵、卷四七、四五五一A。
- (45) 同じ、四五五一B。
- (46) 同じ、四五五一C。
- (47) 同じ、四五五一C。
- (48) この問題と深く関連している法然における(菩提心)否定の問題について、袴谷憲昭氏の「法然と明恵」を是非とも参照されたい。
- (49) (日本仏教の仏教学)に対する私の意見として、「日本仏教の論点」末木文美士氏への再論、駒澤大學佛教學部研究紀要、第六〇號、二〇〇二年、三月、四一九〜四三七頁を是非とも参照されたい。

SATYASIDDHI ŚĀSTRA (『成実論』)
CAP. 127
A RESPEITO DA IGNORÂNCIA (無明品)

Joaquim Monteiro

” O tratadista postula: A concordância com o nominal se intitula ignorância. O ignorante concorda com a designação verbal, mas não existe aí nem o eu nem o meu. Existe apenas a agregação dos dharmas a que denominamos convencionalmente de pessoa. Como o ignorante não possui discernimento, ele faz surgir o conceito de ātman. A ignorância consiste no surgimento do conceito de ātman.

Pergunta : O Buddha afirma nos sutras que a ignorância consiste no desconhecimento das existências passadas. Por que você se refere apenas ao conceito de ātman?

Resposta : Como são muitas as pessoas que se equivocam a respeito dessa questão das existências passadas, intitulo a ignorância de desconhecimento. Ou ainda, como nos sutras se esclarece a questão do discernimento, ou seja : que a sabedoria consiste na presença do discernimento. Quais são os dharmas a serem discernidos? Significa discernir corretamente, a impermanência do agregado da forma. Significa discernir corretamente a impermanência dos agregados da percepção, sensação, vontade e consciência. Aquilo que é diferente desse discernimento se chama de ignorância. Ao discernimento incorreto se chama de ignorância.

Pergunta : Se a ignorância consiste na ausência do discernimento correto, não será ela equivalente à árvores e pedras? Não são árvores e pedras incapazes de um discernimento correto?

Resposta : Esse ponto de vista é incorreto. Não possuindo as árvores e pedras atividade mental, não são elas capazes de discernir a respeito de questões como as existências passadas. Como a ignorância consiste em uma atividade do discernimento, ela não é equivalente à árvores e pedras.

Pergunta : A ignorância é um dharma não existente. Ela é como uma forma impossível de ser vista diante dos olhos. Não existem dharmas invisíveis. Assim sendo denominamos de ignorância a pura e simples ausência de conhecimento, ela não existe como um dharma separado.

Resposta : Esse ponto de vista é incorreto. Se não existisse a ignorância como explicaríamos a falsa discriminação que concebe a pessoa no interior dos agregados ou que imagina ver formas douradas em uma pedra? Assim sendo, devemos saber que a ignorância consiste no falso discernimento e não na pura e simples ausência de discernimento. Ou ainda, é em função das causas e condições da ignorância que surge a continuidade dos impulsos volitivos (vontade). Se a ignorância não fosse um dharma como poderiam eles surgir?

Pergunta : Se formos denominar de ignorância a ausência de discernimento, não seriam todos os dharmas a ignorância, com exceção do discernimento correto? Assim sendo, não devemos reconhecer a ignorância como um dharma específico?

Resposta : A explanação está restrita às características da ignorância e não consiste numa explanação dos demais dharmas. Quando explicamos a ausência do bem, não estamos nos referindo aos dharmas neutros. É da mesma forma no que se refere a ignorância. Ao contemplarmos um boneco, percebemos que ele não possui movimentos e que ele não pode ser humano. Da mesma forma, no conhecimento comum pode existir discernimento, mas ele não é correto. Assim sendo, o denominamos de ignorância. Ela não é como as árvores e as pedras.

Pergunta : Se formos falar do sem-forma, do não-relacional, do incontaminado e do incondicionado e todas as demais teorias... Por que não é desta forma com a ignorância?

Resposta : Existe esse princípio. Não é como no caso da ausência do bem.

Pergunta : Afirmou alguém que a ignorância consiste apenas na ausência de discernimento. É da mesma forma que chamamos de escuridão a ausência de luz em um quarto?

Resposta : Existem no mundo duas formas de expressão. Aquela que chama de ignorância a ausência de discernimento e aquela que chama de ignorância o discernimento incorreto. Explicar a ignorância como a ausência de discernimento implica na noção mundana de que o cego não pode ver as formas ou que o surdo não pode ouvir os sons. Falar da ignorância como o falso discerni-

mento é como discernir de noite uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada, ou uma árvore desfolhada a partir de uma forma humana. Ou ainda como dizer que a presença de um discernimento incorreto implica na ignorância. Ou ainda que as paixões (klésas) são o falso discernimento. Assim como um arahat, ao eliminar a causa e as condições das disposições volitivas (vontade) remove a ignorância, a causa e as condições das disposições volitivas. Se formos chamar de ignorância a ausência de discernimento, chamaremos de ignorância a falta de discernimento do Arahat no que se refere ao dharma de Buddha. Se existe nele a ignorância, ele não é um arahat. Devemos saber então, que existe uma característica própria da ignorância que consiste no falso discernimento. Essa ignorância como falso discernimento está presente em todas as paixões (klésas). Qual é a razão disto? Todas as paixões são falsas atividades. Ou ainda, que as paixões invertem a disposição mental das pessoas. Todas elas são uma forma de escuridão. A cobiça não vê o dharma. A cobiça não vê o verdadeiro benefício. Estar dominado pela cobiça é como estar perdido na escuridão. É da mesma forma no que se refere ao ódio. Ou ainda, todas as paixões surgem das disposições volitivas. Se ensina nos sutras que em função da ignorância surgem as disposições volitivas. Assim sendo, devemos saber que todas as paixões derivam da ignorância. Ou ainda, a ignorância existe sempre naquele que não vê o vazio. Ao serem afetados pela ignorância, surgem as causas e condições das disposições volitivas. Assim sendo, dizemos que a ignorância é o falso discernimento. Como naquele que ainda não viu o vazio existe o falso discernimento, devemos saber que a ignorância está presente em todas as paixões.

Pergunta : Em função de que surge a ignorância?

Resposta : Ao ouvirmos e refletirmos sobre uma causa incorreta, surge a ignorância. Que existe a substância, que existe o átman, que os dharmas não se extinguem em cada instante de consciência, que não existem retribuições futuras, que a palavra e deus são permanentes, que existe atividade mental nos vegetais...A ignorância surge em função de falsos discernimentos como estes. Ao nos aproximarmos de um falso mestre, dele ouvirmos um falso ensinamento e em função disso discernirmos e agirmos de forma falsa. É em função dessas quatro causas falsas que surge a ignorância. Essa ignorância é a causa do surgimento das demais paixões. Ou ainda que a ignorância produz a ignorância. É como sementes de trigo engendrando outras sementes de trigo, ou sementes de arroz engendrando outras sementes de arroz. A ignorância surge em função de concebermos os seres sensíveis dessa forma. Ou ainda se afirma nos sutras que a ignorância surge em função do falso discernimento. O falso discernimento é um outro nome da ignorância. Ao divisarmos uma pessoa e em função disso engendrarmos a concepção do átman e nela nos

estabelecermos. A isso chamamos de ignorância. Esses fatores se apoiam mutuamente como uma árvore que surge em função de uma semente e uma semente que surge em função de uma árvore.

Pergunta : Quais são os inconvenientes derivados da ignorância?

Resposta: Todas as paixões surgem em função da ignorância. Qual é a razão disto tudo? Em função da ignorância surgem paixões como a cobiça, em função das paixões surgem as ações perversas, em função dessas ações perversas surge a retribuição futura. Em função da retribuição futura surgem ainda uma série de outras paixões. Se ensina nos sutras que em função da ignorância surgem os diversos apegos e que em função disto surgem as retribuições futuras. Ou ainda se afirma no Sutra do rugido leonino que todos os apegos têm sua origem na ignorância. Ou ainda se afirma nos seguintes versos (gatha) :

“Todas as más conseqüências nesta vida ou na vida futura derivam da ignorância”.

Assim sendo, em função da cobiça surgem todas as paixões. Todas elas derivam da ignorância. Todas as paixões surgem em função da ignorância. O ignorante em função da ignorância recebe a impureza, a impermanência, o sofrimento, o vazio e a insubstancialidade dos cinco agregados. Se ele possuísse discernimento, não seria afetado por esses sofrimentos. Ou ainda, os agregados são abandonados em função do discernimento correto. No sutra se ensina que ao discernirmos o que o conceito do *ātman* é o falso ponto de vista que conduz ao retrocesso, se cortam as raízes do renascimento. Assim sendo, sabemos que estamos presos em função da ignorância. É disso que surge a compreensão das causas e condições. Os seres mundanos se perdem na cobiça em função da ignorância e não conseguem discernir seus inconvenientes. São como um bicho da seda se lançando no fogo, ou como um peixe engolindo o anzol. É da mesma forma no que se refere aos seres sensíveis. Ao se deixarem levar pela cobiça, não conseguem discernir seus inconvenientes. No que se refere ao falso discernimento que surge em função dos ensinamentos externos como a inexistência da causalidade e outros, são todos eles derivados da ignorância. O falso discernimento produz o karma que conduz ao renascimento no inferno. Assim sendo, todos os falsos pontos de vista surgem em função da ignorância. O Buddha é venerado pelo mundo como o possuidor do perfeito conhecimento e o grande mestre dos três mundos. Os verdadeiros praticantes e os sábios discípulos não se deixam levar pelos caminhos externos, é como se abandonassem as jóias falsas ao discernir a verdadeira. São esses, enfim, os inconvenientes da ignorância. Todas

as paixões e os fatores que conduzem a decadência e a corrupção dos seres sensíveis derivam da ignorância. A realização de todos os benefícios e preceitos surgem em função do correto discernimento. O crescimento da ignorância conduz à queda no inferno avici. Como as pessoas do começo deste kalpa que não conhecendo o caráter ilusório do paladar e fazendo surgir a cobiça perderam sua força e vitalidade, devemos então saber que as várias virtudes são perdidas em função da ignorância. Ou ainda essa ignorância só pode ser desfeita através do verdadeiro conhecimento. Não é o caso da cobiça e das outras paixões. Ou ainda na mente da cobiça não existe ódio, na mente do ódio não existe cobiça. A ignorância está presente em todas as mentes (em todos os instantes de consciência). A ignorância está presente em todos os instantes de consciência daquele que não cultiva a sabedoria. A ignorância é a mais forte de todos as paixões. É ensinado nos Sutras que a ignorância é o pecado mais profundo e ainda o mais difícil de remover. A ignorância é ainda o fundamento dos doze elos da originação dependente. Se a ignorância não existisse, não se formariam os diversos karmas. Como podemos saber disso? Como nos Arahats não existem as características dos seres sensíveis nem a ignorância, neles não se formam os karmas. Como não se formam os karmas, não surgem a consciência e outros fatores que conduzem ao renascimento. Assim sendo, sabemos que a ignorância é a origem de todo o sofrimento. Ou ainda, faz surgir o apego a este corpo impuro e o conceito de permanência naquilo que é impermanente. É como enganar uma criança fazendo truques com o punho fechado. Ou como um mágico enganando as pessoas através de seus truques mostrando a terra e levando as pessoas a acreditar que ela seja ouro. Dizem as pessoas do mundo : o ignorante se deixa enganar ao ver a impureza. Ou ainda os dharmas mentais desaparecem em cada momento de consciência. Surgem assumindo uma forma. Ao desaparecer a forma, a ignorância faz surgir uma imagem. É da mesma forma no que se refere ao som. Sendo dessa forma é de difícil compreensão. São esses enfim os inconvenientes da ignorância.

Pergunta : Como é uma pessoa que sofre uma grande influência da ignorância?

Resposta : Essa pessoa não sente temor em locais perigosos, não se alegra em locais dignos de alegria. Detesta os bons e ama os perversos. Compreende sempre de forma corrompida as intenções alheias. Está sempre voltada para a violação e apegada a coisas objetáveis. Não tem auto-crítica, nem auto-reflexão. É difícil proporcionar-lhe alegria e ela mesma dificilmente se alegra. Tem dificuldade de aproximar-se das pessoas e é difícil dela se aproximar. É estúpida e sem consciência e gosta de usar vestes corruptas. Se sente feliz em lugares sujos e obscuros, é extremamente orgulhosa e convencida e alegra-se em desprezar outras. Não compreende os princípios da conduta ética, não discerne a virtude como virtude nem as faltas como faltas. Não gosta

de limpeza e é sem maneiras, se alegra permanentemente em expressar o ódio com suas palavras. Se apega fortemente aos ensinamentos externos e é cheio de cobiça. Tem dificuldade em aprender e esquece facilmente o que aprendeu. Mesmo que atinja uma realização, não consegue compreender o seu sentido. Mesmo que realize a compreensão, logo distorce seu significado. Todas essas características surgem em função da ignorância. Assim sendo, sabemos que a ignorância possui inconvenientes. Em função disso ela deve ser suprimida.

Pergunta : Como podemos suprimí-la?

Resposta : Podemos suprimí-la através do cultivo do verdadeiro conhecimento.

Pergunta : O conhecimento dos agregados e dos dhatus se intitula de correto conhecimento. Por que se ensina nos Sutas que o remédio da ignorância pode ser a originação dependente, ou a visão da originação dependente?

Resposta : Os diversos caminhos externos se equivocam a respeito da causa dos fenômenos. Como se enganam a respeito da causa dos fenômenos os atribuem a Deus ou a uma série de outros fatores. Como se equivocam a respeito da origem dos fenômenos os atribuem à substância . Ao discernirmos a originação dependente esses dois pontos de vista são suprimidos.

Pergunta : Se a originação dependente se intitula o remédio da ignorância, por que existem essas duas teorias?

Resposta : Porque SE deseja incluir as sabedorias. Se discernirmos os agregados e os dhatus a ignorância também se dissolve. Se procura apenas enfatizar que a ignorância é um falso ponto de vista. O falso ponto de vista se desfaz através da originação dependente. Em função disso existem duas teorias. É a mesma coisa no que se refere ao ódio e a cobiça. Ou ainda as pessoas mundanas se enganam facilmente ao ouvir uma existência nominal como um pote. Ao ouvir falar da denominação de um pote, surge a dúvida em sua mente. A forma e os outros fatores constituem o pote? Como pode existir um pote separado de fatores como a forma? É da mesma forma quando dizemos que os cinco agregados constituem a pessoa. Como podemos conceber uma pessoa separada dos cinco agregados? A mente estabelecida pode cair em dois extremos. Ou seja, os extremos da aniquilação e da permanência. Ou seja, em pontos de vista que identificam o corpo com a alma ou que fazem deles duas substâncias distintas. Se a pessoa compreender que o pote surge em função de fatores como a forma, o cheiro, o sabor e o contato, ela pode discernir que são os agregados como a forma que constituem a pessoa. É desta forma que ela pode compreender que

A RESPEITO DA IGNORÂNCIA/SATYASIDDHI SASTRA

sua ignorância deriva de uma existência nominal. Essa denominação inverte o verdadeiro sentido dos dharmas. Ou ainda, se afirma que a visão do surgimento do mundo extingue a visão eternalista. Ou ainda, se afirma que em função da continuidade das formações se ensina o nascimento-e-morte dos cinco agregados. Tudo isso surge em função da ignorância. Isso se extingue com o discernimento da originação dependente. Ou ainda, se ensina nos sutras:aquele que discerne a originação dependente vê o dharma, aquele que vê o dharma, vê o Buddha. Assim sendo, aquele que elimina a existência nominal e a ignorância vê o Buddha. Essa pessoa não segue os ensinamentos externos. Assim sendo, se elimina a ignorância através do discernimento correto e conhecendo o dharma da originação dependente se realiza a correta sabedoria. Ou podemos concluir dizendo que os 84.000 portais do Tripitaka visam todos eles à eliminação da ignorância. A ignorância é o fundamento de todas as paixões e ajuda no seu surgimento. Dessa forma, se elimina a ignorância através da originação dependente.