

松本史朗著 『禅思想の批判的研究』

袴 谷 憲 昭

「ぼくはこんなふうにしまいをつけたいと思ったのさ。審問官は口をつぐんでからしばらくの間、囚人がなんと答えるか待ちもつけていた。彼は、相手の沈黙が苦しかったのだ。見ると囚人はしじゅうしみ入るように、静かに相手の目を見つめたまま、何ひとつ言葉を返そうとも思わぬらしく、ただじっと聞いているばかりだ。老人はたとえにがい恐ろしいことでもいいから、何か言ってもらいたくてたまらなかつた。が、とつぜん、囚人は無言のまま老人に近づいて、九十年の星霜をへた血の気のないくちびるに静かに接吻した。それが答への全部なのだ。老人はぎくりとなった。なんだか、くちびるの両端がびくりと動いたようであった。と、彼は戸口に寄って、さっと戸をあけ放しながら、囚人に向って、『さ、出て行け、そして、もう来るな……二度と来るな……どんなことがあっても！』と言って、『暗き巷』へ放してやった。囚人はしずしずと歩み去った」

「で、老人は？」

「かの接吻は胸に燃えていたが、依然としてもとの理想に踏みとどまっていた」

「そして、兄さんも老人といっしよなんでしょう、兄さんも？」とアリョーシャはうれわしげに叫んだ。

(中略)

アリョーシャは立ちあがって兄に近寄り、無言のまま静かにそのくちびるを接吻した。

「剽窃だ (literaturnoe vorovstvo, literary thieving)！」とイヴァンは急にはしゃいだような調子になって、こう叫んだ。「おまえはその接吻をぼくの詩劇から盗み出したね！しかし、ありがと。さあ、アリョーシャ、お立ち、出かけようじゃないか。ぼくにしても、おまえにしても、もう時間だよ」

(『カラマゾフの兄弟』米川正夫訳)

—

本稿は、松本史朗著『禅思想の批判的研究』の書評であるが、書評という観点からみるならば、かなりの部分が書評とは縁遠いむしろ不純な動機によって認められるものであることを予め白状しておかなければならない。その動機とは次の二つである。

(1)ある拙稿において私が犯した、松本史朗博士の業績からの剽窃をできる限り早い時期に謝罪しておかなければならないと考えていること。

(2)私は拙書『道元と仏教』以降は道元について言及することを原則的に止そうと思っていたが、誤解を回避するためになんらかの発言が必要になったと考えていること。

後者は、本書の書評とも多少関係がないわけではないにせよ、かかる私的な動機をもって書評に臨むことは、著者に対して甚だ失礼になるということは人一倍感じていたつもりではあるが、かかる仕儀にならざるをえなくなったことをまず心からお詫びしておきたい。本来なら、本書評の執筆がこのような不純な動機に促されたものであるにせよ、必ずや時間をかけて本書を精読し、問題の動機に数倍すべく、固有の書評の仕事にも時間を取ったのであるが、実際にはまだ夏休みにもならず、締め切りまで後正味一週間もないという状況での執筆となってしまった。当然機会を改めて事に当るのが著者に対する礼儀かとは思ふものの、動機が動機であることに免じてお許し頂きたい。勿論、本書を今まで一度も読んだことがなければ書評する気にさえなれぬわけだから、読んでいないなどということはありません。著者より献本を忝うした時は、早速通読しその素晴らしさに瞠目したのである。それだけに、いざ腰を上げた時には通り一遍の書評にならぬよう、充分時間をかけて批判的に本書とも向い合ってみたいと願っていたのであるが、御覧のような為体では申し訳のしようもない。

その間に、本書の学術的価値は読む人の大いに認めるところとなり、刊行直後に、本書は、駒沢大学の博士論文の審査対象として受

理され、本年の二月二十八日に開催された駒沢大学大学院委員会において博士の学位授与（主査、奈良康明博士）が正式に決定されたのである。本書は、その書名にも示されているとおり、禅に関する批判的研究であるが、その著者に対して、禅の大学として世界に冠たる駒沢大学が博士号を授与したことは、当人の名譽はもとよりのことであるが、駒沢大学自身も大いに名譽なこととして称えられてよいであろう。思うに、これよりほぼ二年前に、やはり同じような経緯のもとに学位授与（主査、平井俊榮博士）が認められた伊藤隆寿博士の御著書『中国仏教の批判的研究』と並んで、本書は、駒沢大学の博士の学位授与の歴史に、その名を永く刻み付けるであろうことは間違いない。この機会に、駒沢大学にそのアカデミックな榮譽を与えしめた、両書の著者、伊藤隆寿博士と松本史朗博士、並びに両主査、平井俊榮博士と奈良康明博士に、あるいは僭越かもしれないけれども、アカデミックな大学の環境をこそ愛するもの一人として心からの感謝の意を表しておきたいのである。

さて、本書は、刊行されてからほぼ一年半になるが、やはり読む人に賛否両論の烈しい感想を惹起するほどの大きな影響を与えたことは確からしい。それは、既に現われた書評もしくはそれに準ずる言及を読むだけで明らかであるが、私が知る限り、本書の書評もしくはそれに準ずるものは次の三種（a）と（c）とを知り入手するについては、奥野光賢氏の御助力を得た。記して感謝申し上げたい。）である。

(a) 荒木見悟「松本史朗著『禅思想の批判的研究』を読む」『禅文化』第一五三号（一九九四年七月）、一二三―一二八頁

(b) 石井修道「松本史朗著『禅思想の批判的研究』」駒沢大学仏教学

部論集』第二五号（一九九四年十月）、二七三—二二一頁

(c) 沖本克己『臨濟録』における虚構と真実』『禅学研究』第七三号

（一九九五年一月）、一七—五〇頁、特に、三四—四二頁『赤肉
団上有一無位真人』

(a) は、著者の論旨さえ充分に理解しようとせず著者をヒステリックに痛罵せんとしただけのものであり、書評に値するものとは到底言い難い。ただ、そのヒステリックさが荒木博士に対する本書のインパクトの強さを示して余りあるであろう。荒木博士は、この書評中において、「相手を批判する前に、相手の所説の内部構造に懇切に立ち入る良識が要求される」(a) 一二五頁との重要な教訓を示されているが、この良識を最もよく示しているのが本書であり、その良識を著しく欠如しているのがこの書評(a)なのである。というのは、松本博士の本書は、端的にいえば、アートマン (ātman、靈魂) が実在することを承認している「相手の所説」即ち非仏教的思想の「内部構造」を懇切丁寧に吟味し、それを「基体説 (dhātu-vāda)」であると分析することによって、その非仏教性を一つひとつ批判していく良識 (bonsens) を充分に備えたものであるが、荒木博士の方は、相手である松本博士の本書の特質を「釈尊金口の説法」を前提とした「印度学的立場よりする考証」(a) 一二三頁と冒頭で決め付けているものの、こんな立場を松本博士は本書のいかなる箇所においても述べてはいないからである。にもかかわらず、荒木博士の自分勝手な決め付けは更に続き、「著者の筆法は「思考の停止」か「思考の連続」かという対極のもとに進められ」(a) 一二三頁と、またもや著者の想定もしていない対極を勝手に作り出した上で、著者が否定しているベルグソン（その否定については、松本史朗『縁起と

空」、大蔵出版、一九八九年、以下『縁起』と略す、一五頁、七七—七八頁、註4参照）を採用してお説教を重ねるといふような真似だけを繰返していく。従って、この書評(a)は、短いにもかかわらず、全篇これ決め付けの塊といつてよいものである。

(b) は、(a) とは打って変わって、長篇の、しかも相手の所説をできる限り理解せんと努めた、石井博士の誠意溢れる書評といえる。因みに、私は、たまたま駒沢大学内に身を置くものとして、石井博士が学位請求論文としての本書の審査の副査に当られたことを承知しているが、書評(b)はさすがにその任に当られた人らしい詳細な内容報告も兼ねたものとなっている。もっとも、石井博士は、著者に全面的に賛同しているのではなくむしろ相容れない立場を執っていることを率直に認めておられる (b) 二七三頁) が、その内容紹介は立場を異にしながらも極めて忠実で適確なものとなっているのである。一方、私の書評は、先に述べた状況により、内容紹介に多くの紙幅を費すことは始めから望みうべくもないので、この面は石井博士の書評(b)に譲らせて頂きたいと思う。更に、石井博士は、禅思想史の研究に関しては世界でも屈指の研究者であるから、この分野から本書の問題提起を生かしていきたいと願う学究も、石井博士のこの書評を読むことによって、同博士が処々に指摘している今後の問題点を、松本博士が本書に示している論究と合わせ考へることによって推し進めていくべきであろうと考へる。私が石井博士の書評に多少不満を覚えることは、石井博士が松本博士とは異なった立場にあることを明言されながらその論拠が必ずしも明確に示されているわけではないという点である。しかし、本書評において、私はこの点を具体的に論じようとは思わない。ただ、私は、禅学研究が停滞しな

いように案じている石井博士（b）三二〇頁）のお気持は完全に理解しているつもりであるが、研究の隆盛は、対象との同感によってではなく、対象の批判によってもたらされるものである、ということだけはここで申し上げておきたいと思うのである。

（c）は、純然たる書評ではないが、本書の第三論文である「臨済の基本思想について」を集約的に取り上げて逸早く言及した点では、本書に対する素早い反応を示したものと言える。しかも、この論文（c）は、『臨済録』という語録のテキスト形成上における虚構と真実を追求しようとする学術的意図をもったものであるから、その反応もまた学術的と言えるはずのものであるにもかかわらず、沖本氏自身の示す応答振りは極めて不真面目なものである。これは、「彼行けば草木もなびき、彼喝すれば万人畏服する越格超套のとてつもなく強情張りの活人格」（a）二二六頁を貴ぶ荒木博士同様、「嘘嘘声をあげて闊達に動き回り、正に瘋癲漢として振る舞い続けた」（c）三二二頁）老子みたいな自由人を是とする沖本氏のような人には共通していることなのかもしれないが、禅師には焦点を闊達に外す傾向があるから気をつけなければならない。しかるに、松本博士は、端的に、臨済の基本思想は『臨済録』の「無位の真人」にあることを認めて、この則の考察を集中的にしかもインド思想の理解を踏まえて広い視点から開始する（二二六頁）。その結果、松本博士は、この則の中心的語句である「赤肉団上有一無位真人」を、「心藏（hrdaya、赤肉団）の上にアートマン（atman、無位真人、靈魂）がいる」という意味であると解し、その「無位の真人」とはなにかと問うた僧に対する臨済の答「無位真人は何ぞ乾屎橛」を、入矢義高氏が訳し落した言葉をも補った上で、「行為の作者として現成していないあなた

の現実の」アートマンはカチカチの糞の棒（乾屎橛）同然だ」という意味であると解す（三四九頁）。まことに明哲な解釈なのであるが、沖本氏はこの問題提起を真面に受けとめることなく見事にはぐらかしてしまう。沖本氏によれば、臨済を語る人は皆「無位の真人」を持って榮すが、それは「とても承服できる意見」ではなく（c）三七頁）、テキスト形成史から見れば、「臨済義玄その人は、「赤肉団上有一無位真人」なる言葉は用いていないことが明らかとなる」のだという（c）四二頁）。しかし、沖本氏がその論拠として用いている『祖堂集』や『宗鏡録』や『伝灯録』には、松本博士も同じように触れた後、テキスト形成史に関しては「臨済の説法のうちの最も基本的なもの、あるいは中核的なものが、大きな変更を蒙ったとは考えにくい」と述べている（二二〇頁）のであるから、沖本氏としては、そういう手続を沖本氏は一切していないのである。そこで、私も沖本氏に伺ってみたい気がするのだが、仮りに沖本氏のようにして臨済の贗の言葉を『臨済録』から外していくことに成功したとして、沖本氏は一体なにを臨済の基本思想だと考えておられるのであろうか。私は、松本博士のように、臨済の基本思想をアートマン実在論にあると見做すことによって、従来よりも却って明確に『臨済録』の思想を押えることができると考えているが、沖本氏は、同氏がむしろ好意的に引く『臨済録』の「学人信不及、便向外馳求」という（c）三七頁）のは、「心臓上にあるアートマンを信じないで外に向つてアートマンを求めること」だと考えず、また有名な「随処作主」の「主」もアートマンとは考えず、あるいは遂に、万一考えられるとすればこれも臨済の言葉ではないと外すのであろうか。しかし、

こういうことは沖本氏に何っても無駄なことなのかもしれない。そもそも、臨済を自由闊達な仙人のような瘋癲漢として捉える沖本氏にとつて、臨済は思想すらもたぬ人かもしれないからである。

さて、私の二つの動機を実現すべく書き始めた書評ではあったが、そのことからは逸れて、既刊の本書に対する書評について、私なりのコメントを述べることになってしまった。しかし、これらの書評を介して、本書が関連分野の研究者にいかにか強いインパクトを与えたかは知ってもらえたのではないかと思う。ただし、これらの書評だけでは、本書に対する適切な遇し方にはなっていないと考えられるほど本書は今後の様々な研究の分野に偉大な金字塔を打ち建てたと見做しうるので、書評のみならず本書に関連する研究も続々と提起されることを願って止まないのである。

かく願いつつ、私自身は自分勝手な二つの動機を実現させるだけでは、余りにも不甲斐ないので、それに着手する前に、一応書評の体裁はつけておきたいと思う。

二

本書『禅思想の批判的研究』は、全六章からなる六三〇頁にも及ぶ大部の著書であるが、その関心は、書名どおり、終始「禅思想」とはなにかという一点に注がれており、その一点が著者の仏教学の知識の及ぶ限りを尽して究明され、「禅思想」とそうでないものと、文字どおり「批判的 (critical = characterized by careful analysis)」に明確にされているのである。全六章のそれぞれは、次のような六つの論文よりなる。今、その題名を著者の記す脱稿年月日と共に示せば次のとおりである。

(一)「禅思想の意義——想と作意について——」(一九九三年八月十日)

(二)「金剛経解義」について——神会の基本的立場に関する考察——」(一九九三年一月二十五日)

(三)「臨済の基本思想について——*hridaya* と *ātman*——」(一九九三年五月二十二日)

(四)「蓮華藏と如来藏——如来藏思想の成立に関する一考察——」

(一九九三年七月二十四日)

(五)「三論教学の批判的考察——*dharma-vada* としての吉蔵の思想——」(一九八九年十月三日)

(六)「深信因果について——道元の思想に関する私見——」(一九九一年二月十九日)

これらのうち、(五)は、平井俊榮監修『三論教学の研究』(春秋社、一九九〇年)、一九三—二二二頁に収録されたもの、(六)は、鏡島元隆・鈴木格禅編『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』(大蔵出版、一九九一年)、一九九—二四七頁に収録されたもので、純然たる既存の論文はこの二つのみである。(二)は、著者も断っているごとく、その主要部分は、駒沢大学禅研究所主催の第三回公開研究会(一九九二年十二月十四日)において発表されたものではある(それに対する私の感想は、拙稿「禅宗と壇語と葬式」西村恵信教授還暦記念文集『人生と宗教』、一九九三年、四三三—四三二八頁で述べたことがある)が、実質は今回新たに書きおろされたと言つてよいのであろうから、本書は、その一九九二年の暮れから翌年の八月にかけて一挙に執筆されたということになる。しかも、この(一)—(四)の部分が、実際上も、本書の八割強を優に占めているのであるから、本書はほとんど始め

から一冊の本として著わされたものと考えてよいのである。しかし、それは単に外形的なことではなく、「禅思想」という一点を凝視した本書の緊密な研究内容とも一体をなしているものと言えよう。そして、本書における研究の基本的立場は、既に石井修道博士が先の書評において指摘されている(b)二七四—二七八頁のように、前著『縁起と空』において提起され明確に規定された「基体説(dhātu-vāda)」批判にあるのである。ここで、松本博士の両著の特徴を簡単に指摘しておけば、前著においては、「基体説」という仮説を提起することによって、縁起説である仏教とそうではない「基体説」とが峻別され、後者が前者から一つづつ丁寧な排除されていったのに対し、後著においては、「基体説」そのものの展開である「禅思想」の正体が克明に具体的に別決されていったと言えるであろう。

全六章をなすそれぞれの論文の概略については、著書自らも簡潔に要約しており(「まえがき」：iv頁)、石井博士の書評も随分丁寧な紹介を試みているので、それらを参照された方がよいと思われるが、本書評を読んでも大凡の見当をつけてもらえるように私なりの要約を示せば次のとおりである。

第一論文は、(二)(三)(四)という三論文が順次に書き進められた後に、それらの考察を踏まえ、更には(五)(六)の二論文をも見渡した上で、総論的な意味を兼ねて、「禅思想」の意義について論じたものである。「禅思想」とは、著者の述べるところによれば、「禅を重視する思想」というほどの意味であるが、恐らく「思想」という言葉にはそれほど重い意味はあるまい。なぜなら、「禅」とは、「思想」ともほぼ同義と考えられる「思考」の「停止」もしくは「否定」であることが著者によって極めて説得性をもって論証されているからである。その

論証のために、中国の禅とインドの仏教とが教義論争において激突することになったチベットの所謂サムイェーの宗論が素材に選ばれ、中国側を代表する摩訶衍およびそれに影響を与えた神会や無住、更にインド側を代表するカマラシーラの残した諸文献を中心に、「想」や「作意」もしくはそれらの否定語などが、漢文、チベット訳、サンスクリット語にわたって吟味され、神会の「無念」や「不作意」も、無住の「無念」も摩訶衍の「不思不観」も全てサンスクリットの a-manasikāra (無思考) に由来する意味のものであることが確認され、その上で、a-manasikāra を特質とする禅は「思考の否定」にほかならないと結論づけられる一方で、仏教は prāṭīyasamutpāda-manasikāra (縁起を思考すること、縁起の思考) より出発したものであるから、禅と仏教とは、論理的には、全く相容れないものと確定される。従って、禅とは「思想」を付して呼ぶべきものですらないかもしれないが、たとえ「思考の否定」や「思考の停止」を究極の理想とする禅にもそれなりの論理はあるのであって、その論理を提起した代表的な禅者が、次の(二)(三)の二論文において順次に考察される、神会と臨済なのである。

第二論文は、『金剛經解義』を慧能の真撰と確定することによって、従来の『六祖壇經』一辺到の慧能研究に反省を迫り、慧能の『金剛經解義』と神会の諸語録との比較に基づいて、両者の根本的差異が慧能の「念念相続」と神会の「無念」とにあることを論証したものである。「念念相続」は一瞬一瞬前の法を改めていかねばならないので修行を必要とするが、「無念」は単に「思考の停止」であるのみならず、時間なき永遠の、著者言うところの「基体」であるがゆえに、それを見るだけで即刻悟れるという修行無用の「頓悟」となる。

私から見れば、前者にも「真如」などの「基体」が全く想定されていないとは考えられないけれども、この両者の根本的差異の指摘は重要である。なお、この論証過程で、『大乘起信論』の「念」や「無念」に厳密な意味でのサンスクリット原語は想定できず、しかも、神会の「無念」はこの『大乘起信論』に基づいていることが入念に証明されているので、本論文は、『大乘起信論』の中国選述なることの確定、および、「頓悟」の思想構造の解明の上でも画期的な業績であるということができよう。

第三論文は、臨済の基本思想がアートマン実在論であることを本書中最大の紙幅を費して論証したものである。これに関しては、既刊の書評との関連で、先の箇所若干触れたので、ここでは省略させて頂きたい。

第四論文もまた質量共に第三論文に匹敵する力作といつてよい。本論文は、中国の禅思想とは如来蔵思想にはかならないとの観点から、禅思想の起源としてのインドにおける如来蔵思想の成立の解明に考察の労が取られたものである。その如来蔵思想成立史の上で画期的に重要な意味をもつのが『如来蔵経』であるが、この經典において、明確な意図のもとでは初めて、*tathāgata-garbhā* (如来蔵) という語が *padma-garbhā* (蓮華蔵) という概念の確立と結びついて使用されたことが、先行諸学者の批判を通して明らかにされる。特に、この両語の意味の変遷を明確にするために、*garbhā* の基本的意味が「内部空間」(A)「容れもの」(B)「胎児」(C)に区分されて概念規定が厳密に試みられ、例えば、『十地経』と『入法界品』の前後関係や『如来蔵経』、『性起経』、『宝性論』の思想的変遷が思想内容の相違から確定されたことは、インド仏教思想史の側からみても極

めて重要な成果といわなければならない。

第五論文は、中国禅宗の思想形成に大きな影響を与えた吉蔵の思想が、著者の提起した「基体説」にはかならないこと、即ち、仏教の縁起説を否定した非仏教的な思想にほかならないことを論証したものである。

第六論文は、「深信因果」を中心に道元を論じたものであるが、これは、先に述べた私の執筆動機(2)とも関連するので、後ほど節を改めて再度取り上げられるであろう。

さて、以上に簡単に紹介したことから歴然としているように、本書は、「禅」という一つのテーマを解明するために、それに必要なあらゆる仏教学上の準備が怠りなく進められてものされた画期的な成果といえるものである。その学術的解明の結論の一つとして、「禅」とは「思考の停止」であると明確に規定されているのを読むと、私などは直ちに充分な納得がいくのであるが、それが多くの場合に必ずしもそうならないことは、既に触れた書評のかなりヒステリックな対応の仕方を見れば明らかであろう。その際、「禅」とは「思考の停止」であるとの規定に対する一つの有力な反論としては、著者も既にその種の反論を予知して対処している(二二三頁、八四―八五頁、註106参照)ことではあるが、「禅」とは「思考の停止」ではなく「瞑想」を意味するのだという主張があるかもしれない。この反論に対しては、本書の論証だけで充分答えられていると私は思っているのであるが、多少、他の学者の見解も加えておいた方が説得性も増すかと考え、『無思考であること』(On Being Mindless) (Open Court, La Salle, Illinois, 1986) という著書において、ポール・グリッフィス (Paul Griffiths) 教授が、英語に翻訳できない

若干の用語の一つとして、パーリ語の *jhana* をそのまま残す理由について述べたコメントを左に紹介しておこう。

第二次文献においては、*jhana* (サンスクリットは *dhyaṇa*) の訳語として「瞑想 (meditation)」がしばしば用いられるが、この訳語は、(その内包を漠然と「東洋的」であると思いついてその外延を一種の精神変様法 (psychotropic techniques) であると思いついてる人にとっては) 余りにも一般的で漠然としたものであり、(その外延も内包も正確にかつ特殊的にキリスト教的であると思いついてる人にとっては) 余りにも特殊的でまぎらわしいものである。

「禅 (*jhana, dhyaṇa*)」を、本書のごとく、「思考の停止」と規定することができれば、*meditation* なる訳語が含意する右のごとき欠点は完全に排除されるであろうし、また、その規定は、「禅」の典型を「滅尽定 (*nirodha-samāpatti, attainment of cessation*)」と見做すグリッフィス教授にとっても首肯できるものとなるであろうと思われる。そもそも、「四禅」などに代表される体系は「本来仏教説でなかった説が始ど基俣採用せられて居る」ものであるとは、宇井伯寿博士によっても指摘されていた(『印哲研』第三、四六頁など参照)のであるが、最近は、そういう見解が更に厳密化されるよりは、むしろ仏教が「禅」のごとき無思想の中に解体されかねないような危険にすら遭遇している。そういう風潮の中で、松本史朗博士の本書が刊行された意義は誠に大きいといわなければならぬ。

また、「禅は仏教ではない」という主張に関していえば、そういうスローガンめいたことはむしろ私の方が早く多く口にしていたかもしれないくらいであるから、私としては全く異議はない。しかるに、そんな主張を含んだ類の拙稿の一つである「禅宗批判」(『駒沢大学禅

研究所年報』第一号、一九九〇年三月) は本書において一顧だにされていない。恐らく、それは学問的な意味で厳密性がないと判断されたからであり、しかも厳密な主張はなにも声高にあわてて叫ばれる必要はないと確信されていたからだと思う。そして、松本博士の本書こそは、そういう状況を弁え、満を持して放たれた第一級の書物ということができるのである。その讃嘆のために、多少長くなるが、次のようなパスカルの言葉を贈りたい。デカルトとパスカルは、世代も違い思想的立場も異にしていたが、デカルトの言っていることは既にプラトンやアウグスティヌスにあると指摘するような人に対してはパスカルも次のように言わざるを得なかったのである。

わたしは、公正な方々におたずねしたい。「物質 (*matiere*) は、本来的に、またどうしようもなく思考 (*penser*) の能力を持つていない」という原則と、「わたしは考える、ゆえに私はある」という原則とは、デカルトの精神 (*esprit*) においても、同じことを千二百年前にいった聖アウグスティヌスの精神においても、実際に同じだったのだろうか。本当のところ、わたしなら、デカルトが実際にこの言葉を自分で考え出したのではないなどとはいわないだろう。デカルトがこの偉大な聖人のものを読んで初めてこのことを学び知ったということがあるにしても、いったい、ひとつの言葉を、長期的にわたり、広い目配りを行きとどかせた反省を加えもせず、でたらめに書くことと、その言葉の中から、驚くほどのみごとに一連の結実 (*une suite admirable de consequences*) を引き出してきて、物質の本性と精神の本性との違い (*la distinction des natures materielle et spirituelle*) を証明し、そこから全自然学の堅くゆるがぬ原理をつくり上げることと

には、どんなに大きいへだたりがあるかは、わたしも承知している。デカルトがやろうと意図したのも、この後の方のことであった。かれがその意図を実現して成果をあげたかは今さておいて、わたしは、とにかくやろうとしたことはみとめたい。そのようにみとめた上で、かれの著作の中でこの言葉は、ほかの人々がことのついでにふと同じ言葉を吐いたとしても、それとは全然違って、いのちと力に溢れた人間が死人と違ってのにくらべられるほどだといいたいのである。ある人が自分で考えついて、ひとつのことをいったとしよう。それがたいへんすぐれたことであるのを自分ではさとりなかつたのに、別のある人がその中にみことなまでにすばらしい一連の結実 (une suite merveilleuse de consequences) を見てとるとすれば、わたしたちは、もはやそれは同じ言葉ではない、先の人はだれからそれを学んだにしろ、少しも負い目を感じることはない、と大胆にいい切つてよいだろう。ある人が豊かに肥えた土地になにも考えずなにも知らずに種をまいたところ、土地がいわば自分の地力でこの種を養い育ててみごととな木を生い茂らせたとしたら、この木は種をまいた人には属さぬのと同然である。同じ思想 (pensées) がときとして、それを考案した人と別な人の中で、まったく違つたふう³に成長することがある。初めにまかれた地ではなんの実も結ばなかつたのに、移し植えられて豊かな結実をみることもある。しかし、もっとよく起るのは、あるすぐれた人物が自分で、自分の生んだ思想にできるとき多き多くの実を結ばせたあとで、ほかの人々がその高い評判を聞いてこつそりと借用し、自分たちのかざりとし、しかもその秀でた価値は知らずにいるといった場合である。このような場合に、

同じひとつの言葉でも、それをいう人が違えば、ずいぶん違つものだということがいちばんはつきりする。(『De l'esprit geometrique』, Deuxieme Fragment: De l'Art de persuader, *Oeuvres de Blaise Pascal*, par L. Brunschvigg, P. Boutroux et F. Gagner, IX, Paris, 1914, repr. Vauuz, 1965, pp. 284-286: 「幾何学の精神について」第二部、説得術について、田辺保訳『パスカル著作集』I、教文館、一九八〇年、二二九—三〇頁)

三

さて、本稿の執筆動機(1)として始めに述べた、私の犯した松本博士の業績からの剽窃の件に話を戻さねばならぬ頃合となつた。その問題となる私の論稿とは「批判仏教と本覚思想」(『日本の仏教』第一号、一九九四年十月、九八—一二三頁)で、そのコピーを松本博士に差上げた直後の昨年十一月十日(木)に、私の研究室に松本博士が見えられ、問題となる箇所が若干指摘されたが、それらの箇所を含む一節を示せば次のとおりである。

仏教とは、「誤り」と「正しさ」とを区別し、前者を捨てて後者をとることをめざすものである以上、その絶対的凡夫(実凡)は己れの無知を一つひとつ確認しつつ、支えるものなき脆い一本の線のごとき因果の日々を「正しさ」をめざして過ごしていかなければならない。しかし、己れの無知を知らしめてくれるのは完全な絶対他者がおわせばこそなのであるまいか。だから、その絶対他者の言葉を信じていけば、その脆い一本の線のごとき因果の道は、あたかも善導の述べる「二河白道」のごとく、まっすぐ東から西へ通じているのかもしれない。だが、その百歩ほどの道程

のなんと遠いことか。（二〇八頁）

研究室に見えられた松本博士は、まず傍線aの箇所を指され、「こは全く問題ないでしょうか。」と尋ねられた。私はその文章を松本博士の御論著をそばに置いて引き写すようなことは絶対ありえなかったが、そこを書く時に松本博士のことを想起していたことは歴然としていたから、即刻同博士の意を察して私は「剽窃だと言うのかな。」と答えた。彼は「そうです。」とすぐ肯ったので私はすっかり狼狽してしまつたが、直ちに気を取り直して「あなたにそう言われれば明らかに剽窃だと認めないわけにはいかない。そして、このことは必ず公けの場で文章をもって謝罪させてもらう。」と申し上げた。すると、「これはどうでしょうか。」と指されたのが傍線bだったのである。そして、それに対する答は今も変らないが、その時も「これは断じて剽窃ではない。」というものであつた。昨年十一月十日のその場のやりとりは、私が二つの会議に挟まれていたということもあつて、極めて短いものであつたが、本節は、その謝罪の約束を果さんとするものである。

しかるに、その場面は短いものであつたが、剽窃などを最も卑劣な行為として忌み嫌つていた私が事もあろうにそれをしかも最も親しく付き合つていた友人に対して犯してしまつたということが、私の気持を暗澹たるものにしてしまつた。しばらくは、その状態から立ち上ることができず、今もまた思えば自責の念に嘖まれるが、その日の直後には、同博士が二日前に駒沢大学大学院仏教学研究会で発表された『法華経』の思想——「方便品」と「譬喩品」——というものの発表資料を研究室の郵便受けを介して頂戴したので、その礼状を書き、その中に剽窃の件に関しても研究室での応答と同じ

ことを確認のために簡単に書き添えたのであつた。しかし、却つてそれが同博士には不充分と映つたのであろうか、特に傍線bも剽窃ではないかということとを述べると共に、傍線aの剽窃であることを更に明確にしようとし、また、そのために必要な箇所のコピーを同封した、比較的長い十一月二十六日付のお手紙を、その後、やはり研究室の郵便受けを介して拝受した。それは今でも私の手元にあるが、今改めてそれらを読ませてもらいながら、ここで正式に謝罪すると共に、多少は弁明することもお許し願いたい。

傍線aについては、お手紙によれば、松本博士は、その箇所を読んで、「私の説が述べられている、と感じました」とのことであるが、誠にそのとおりであつたろうと思ひ、申し訳ない気持で一杯である。いささか弁明させてもらえらるなら、私は、この傍線aの直前に同博士の「基体説」をその名を明記して採用させてもらつていたので、なんとなく再度言及しなくてもよいような氣になつてしまひ、「基体説」と対立する因果の説明においては無断で傍線aのごとくに記述してしまつたのだと思ふ。一種の氣の弛みといえればそれまでだが、弛緩して書いていたわけではないので、決して許されることではあるまい。もつとも、私は、文字どおりある一節を盗んだわけではないが、それだけに余計、文章ではない発想の盗作者として、松本博士は私のことを許せなかつたのかもしれない。同博士の御指摘によれば、傍線aの私の記述のものになつてゐるものは、とりわけ次のような箇所ということであるが、大事なのでここに引用しておくことにしたい。

我々の視野を狭く狭く限定しよう。そして完全に限定された、極めて狭い線のような主観的な世界において我々にあらわれてく

るのは、ただ「無明に縁りて行生ず、行に縁りて識生ず、生に縁りて老死生ず」という全く危機的な時間の流れとしての我々の生だけなのだ。私に見えるのは、縁起している諸法（縁起支）だけだ。もし「世界」というなら私にとつての世界とはただそれだけだ。しかもそれらの諸法は、その存在論的根拠を欠き、全く不安定な危機的なもの、「可滅のものなのだ。（『縁起』、三四頁）

この松本博士の文章は一九八六年六月二十一日に書かれたものであるが、確かに、私は、この文中の「極めて狭い線」とか「全く危機的な時間の流れ」とか「存在論的根拠を欠き、全く不安定な危機的なもの」とかいう表現の影響を受けていると思うが、私が実際傍線aを記述している時に頭に思い描いていたものは、このように活字になった具体的な文章であるよりは遙かそれ以前に同博士から伺ったことのあるお話であつたような気がする。私は、仏教のことを他人に説明するために身につけてしまったベルグソンやユングからはなかなか脱却できなかったのであるが、そのベルグソンが「時間と自由」の中で時間を確か曲線によって図示しようとしていた箇所があつたと思うが、自分は昔から曲線が嫌いで時間はむしろ直線で示さなければならぬと思う、と松本博士は私に語つたことがあつたのである。一九八〇年前後の頃かもしれないと思うが定かなことは分らない。にもかかわらず、そのお話は私に強い印象を与えたので、問題の箇所の執筆時にもそのことを想起し、しかも、私は、その原稿執筆当時の私の極めて個人的な体験のために、芥川の『蜘蛛の糸』の健陀多のような気分になつていた。このことは、先のお手紙に対する通信にも書いたと思うが、極楽の白蓮の間から御釈迦様によつて下された蜘蛛の糸に縋り付きたいような気持であつた私は、

その傍線の中の「線」を「糸」と表現することさえ考えていたのである。しかし、曲線ではなく直線でなければならぬという松本博士のお話の方を強く意識せざるをえなかつた私は、やはり「一本の線」の方を選んだのであるが、今はそうしておいて本当に良かったと思つている。「一本の糸」ではもつと卑劣な剽窃になつてしまつたかもしれないからである。ただ、どう弁解しようが、松本博士の発想を盗んだことは間違いないので、ここに剽窃の非礼をお詫び申し上げると共に、私が、時間があるとか無意識があるとかというような思いからもしも逃れることに成功しているとすれば、それは松本博士のお蔭であることをここに改めて明記して感謝の意を表させて頂きたい。

しかし、傍線bの箇所、および、それに先立つ「かかる凡夫だからこそ絶対他者たる弥陀の願力に乗じて往生することを信ずるほかはない」という文中の「絶対他者」という言葉は断じて松本博士からの剽窃ではないことを明言しておきたいと思う。松本博士は、研究室でもお手紙でも、その論拠として同博士「仏教と神祇——反日本主義的考察——」（一九八六年十月十六日稿、『縁起と空』所収、特に、一一一頁参照）での「絶対他者」の使用例を挙げられ、仏教学界においてその語がこれ以前に使われたことはなかつたのではないかということをおっしゃりたい御様子なのであるが、私はその稿の原になる同博士の口頭発表の時点から、私もそれと同じ学会で発表した関係もあつて、この論文のことは知悉しているものの、私は「絶対他者」という言葉を聞いた時からそれをキリスト教の用語だと思つており、松本博士の造語などとは思つてもみたことはないのである。また、お手紙と共に同封されていたコピーは、奈良康明監修『仏

教討論集・ブツダから道元へ』（東京書籍、一九九二年）所収の松本稿「再論」（特に、一一九頁）であり、そこには「超越的実在」たる「絶対他者」に関しては、私はその存在を否定しているわけではなく「と述べられており、これは、先における「絶対他者」ほどよく覚えているわけではないにせよ、既に読んでいることは明らかであるが、再三読んでも、それがキリスト教の用語だとの思いは、先の場合と同じであるほかはない。ただ、松本博士が、お手紙で述べていたことだが、この用語を仏教学界で初めて用いたのが同博士であることはほぼ確実らしいので、もしそうであるならば、その初出の「私の論文への言及が必要であったと思うのです」と指摘されてみれば、それは確かにそのとおりでと認めざるをえないし、その点の粗忽は改めてお詫びしておきたい。だが、剽窃でないことだけは確かなのである。

もつとも、私が「絶対他者」をキリスト教の用語であると思っていたことには必ずしも磐石な根拠があったわけではない。ただ、私は、それこそ文字どおり遙か昔に、キルケゴールの『死にいたる病』において「人間は或る他者によって措定されたものである」と述べられている考えに深く共鳴していたことがあり、また当時から所有している岩波小辞典『哲学』の「絶対他者性（Ganzanderheit）」の項目（一一三頁）によって、「神を絶対他者とする考えはすでにキルケゴールにおいて見出され、また弁証法神学もこれを強調する。」というくらいなことだけは知っていたのである。こんなところから、「絶対他者」の原語が Ganzander であることくらいはすぐ想像もつくが、弁証法神学を代表するような、例えば、バルトなどの著作は一冊たりとて読んだことはない。また、それについて語った

第二次的著述も読んだことはないが、その当時の私の学生時代には、西田門下の人々の間で使われていた、恐らくは危機神学としてのバルトに因んでいたのだろうと思われるが、「絶対他者」という言葉はかなり聞かれたような気がするのである。松本博士の発表を伺ったリ、論文中にその語を見出したとしても、私はそんな昔のことを想起していたのであるが、ただし、自分が「絶対他者」を呼ぶ時には必ず具体的な名前につけて呼びたいと私は思っていた。

松本博士に剽窃を指摘された私の問題の論文は昨年六月に書かれたものであるが、私はその前年の暮れからその年の正月にかけて、今後日本仏教を研究していくために善導の『観経疏』を読む必要を感じて、特にその「散善義」を深い感銘をもって読み終えた。その経緯には、それ以前からかなりしばしばお電話で質問を受けるようになっていたジョアキン・モンテイロ氏の影響が逆に私に及んでいとも考えられるのであるが、とにかく「散善義」を感激して読んでいたことが、その半年後に、問題の論文を書いた時に、私をして阿弥陀仏を「絶対他者」と呼ばしめることになったのである。

ところで、私は、松本博士の御指摘を受けた後で、この「絶対他者」の件では多少調べてみようという気も起り、特に、西田門下の使用例については実際調べてもみたのであるが、当初予期していたようには余り成果を挙げることができなかった。我が大学の図書館にはそれほど関連資料がなかったせいなのかもしれないが、戦前の書物としては、西田門下とは無関係ながら、マツコナツキ著、岸千年・藤原藤男共訳『危機の神学者バルト及びバルトの神学』（新生堂、一九三二年）が図書館にはあった。それにはバルトの言葉として「絶対他者」即ち不可知者（五三頁）とあったが、畏友ポール

グリッフィス教授は、私の求めに応じてその英文原書である *The Significance of Karl Barth* をコピーで送って下された。その英文原書には問題の対応箇所が“a “Quite Other”, an Unknown” (p. 66) と示されていた。恐らく、Quite Other は Ganzander の直訳なのであろう。このことだけなら、なにも報告に値することではないが、これを機会に私と関連をもたれた全ての方々、即ち、松本史朗博士、ジョアキン・モンテイロ氏、ポール・グリッフィス教授に心からの感謝を申し上げる次第である。

四

次に、本稿の執筆動機(2)の問題に移りたいが、この問題は、既に触れておいたごとく、本書の第六論文とは無縁のことではないのである。その第六論文は、既に示しておいたごとく、一九九一年二月十九日に脱稿されたものであるが、これを本書に収録するに当たって、松本博士は、わざわざ一九九三年九月二十六日付の「付記」を加え、本論文の最後、即ち文字通りの本書の最後において、次のように述べている。

本論文でも述べたように、袴谷氏の論究が現代の道元研究に決定的な影響を与えたことは、明らかである。その意味で、『本覚思想批判』の出現は、曹洞宗の歴史において、真に画期的な事件であったと言えるであらう。しかるに、その袴谷氏が、『道元と仏教』の「あとがき」で、

私は本書をもって道元について述べることは原則的には止めようと思ひに心を決めていた。(三二一九頁)

と言われるのは、理解にくるしむものと言わざるを得ない。袴谷

氏には、私の仮説にもお答えいただきたいし、今後の道元研究をさらに導いていただきたい。それこそが、数百年の間、誤解の闇の中に埋没していたと思われる道元の「真意」を現代に復活させた袴谷氏の使命であると思われるが、いかがであらうか。しかも、これが本書の本文の掛値なしの末尾の言葉であつてみれば、私の気持はいささか複雑なものとならざるをえないのであるが、松本博士が私の業績を「数百年の間、誤解の闇の中に埋没していたと思われる道元の「真意」を現代に復活させた」ところに認めておられるのは、たとえ外交辞令を含むにせよ、一種の買ひ被りであつて、余り正確なものではない。恐らく、数百年にもわたつて道元が誤解の闇に埋没していたことはなかつたであらうと思われるからである。なぜなら、道元は、特に十二巻本『正法眼蔵』のわずかな主張を除けば、ほとんど「本覚思想」家と呼んでもよいわけで、この点で、従来の宗門の眼蔵家や道元研究者に誤解があつたわけではないからである。

しかるに、私の一連の道元研究にながしかの意味があつたとすれば、永い道元研究の歴史からみるとほんの瞬時の線香花火のごとき東の間、道元が生涯を貫いて主張した立場こそ「本覚思想」批判であつたという夢を、私自身と共に真剣に夢見て頂いた読者のあつたということのみあるのではないかと思う。その夢が多少とも成功しかつた最大の理由は、大麥皮肉なことかもしれないが、道元の「本覚思想」批判こそ彼の「生涯を貫いて主張したと思われる根本的立場」だというような道元についての私の言い方が、あたかも「貫道する処は一なり」と言つた芭蕉について様々な思想を超えた一貫した思想の源泉があるように語る評論家に拍手喝采が起るよう

に、好意をもって安心して迎え容れられたからではないかと思うものの、「貫道する処は一なり」というような言い方自身が極めて「本覚思想」的な考え方なのである。ところが、「本覚思想」家にとって最も忌避すべきことは、思想上の深刻な変化であるから、道元が「本覚思想」批判で一貫していたということには一旦好意が寄せられても、「思想」に変化があったということになれば、その変化を更に厳密に検討する方向に力が注がれるのではなく、むしろ道元が生涯変えることのなかった禅の「生活」の方へ重点が移され、道元はやは「本覚思想」において終始一貫していたのだという方向に論点が逸れてしまうことになる。しかし、「逸れてしまふ」などという言い方にはまだ私なりのこだわりがあるからであって、それすらなくなってしまうば百年一日のごとくであるのかもしれない。

私は、曹洞宗教団が「禅」ではなく「仏教」に変わるべきだという思いに余りにも早急になりすぎていたかもしれないと今はいささか反省しているのであるが、「貫道する処は一なり」式の私の道元の「本覚思想」批判に関する発言は最初からかなり戦略 (strategy) 的なものだったのである。しかし、戦略的なものは必ず論理的でない側面を含まざるをえないというのが世の常であろうが、その認識が、私に「ある種の効果を狙った」「単純化しすぎたような主張」「道元と仏教」「一五八頁」というようなやや反省的言葉を発せしめたのではないかと思う。しかも、実際上は、そういう犠牲を払っているにもかかわらず、戦略的な面は益々宗門に対して効を奏さなくなってくる一方で、私の虚名ばかりが横行し、私を呼べば差別問題でも片付くような風潮が起ったことに対してはほとんど辟易するばかりであった。同時に、道元を巡るその種の自分自身の非論理性にも

嫌気がさしてきて、道元への言及はもう止めにしようと思うに至ってしまったのである。それゆえに、拙書『道元と仏教』の「あとがき」にはそのことを明記せざるをえなかったのであるが、しかし、その後の道元研究に関して無責任なことも言えないので、次のようなことも書き加えたのであった。

松本史朗氏を除く諸氏の論文については、たとえ私に対する批判があるにせよ、それに対しては本書自体が既に一つの答えになっているのではないかと思う。ただ、松本氏だけは、私を批判することによって明らかに道元研究に対する新しく確実な一歩を進めようと試みておられるので、これについて一言しないことには、本書をもって道元に言及することを止めようと思っていた私の願いすらすぐ実現しなくなるのではないかという気持ちにさせられたのである。尤も、松本氏の批判に対しても、本書は、ある部分では答えを既に出しているとも言えるのであるが、同氏の批判は、それだけではすまない、道元研究の今後のあり方についての貴重な提言を沢山含んでいると思われる。道元に関する本格的な論述を本書をもってお仕舞にしたいと考えていた私は、その松本氏の提言に対する若干の感想を、これから道元研究を行っていくとする人のために書き記して、私の責を塞ぐことにさせて頂きたい。

ここで、真先に言っておかなければならないことは、松本氏の私に対する批判は、以下で多少弁明したいと思っているようなことを除けば、ほとんどが正しいということなのである。こんなことを先に言ってしまうのも、私の弁明が逆に作用して、松本氏のせつかくの提言から徒に後退してほしくないと願うからにはかならない。(三二一九―三三〇頁)

右の私の文中の傍線箇所をもっと明確に言えば、松本博士の私に對する批判は、「前後際断」の解釈に關する若干の問題以外は、全て正しい、という意味だったのである。しかるに、松本博士は、本書の「付記」において、その「前後際断」の御自身の解釈については誤りとして閑説部分を本書収録に際して一切削除するという明解な処置をなした(六二八頁)上で、同博士が仮説として提起した、如来藏思想中の「仏性内在論」と「仏性顕在論」という二つの區別に基づく、同博士自身の『弁道話』の解釈には、私がちゃんと答えていないことを不当とされた。私とすれば、この松本博士の解釈は正しいと答えたつもりだったのであるが、松本博士の訂正の齒切れよさに比べれば、私の対応振りは松本博士以外の方にも、いかにも不透明に見えたかもしれないと思われる。その不透明さのために、例えば、石井修道博士には「一人は同じ説ではない」(書評(b)、三一〇頁)ように見えたり、高崎直道博士には松本博士が私を「やんわり批判している」(「最近十年の仏教」『仏教学』第三六号、六頁)ように見えたりしているのかもしれないが、それはそのようなレベルのことではなく、ただ私が誤っているだけのことなのである。そこで、これ以上不透明さが残ることのないように、ここにおいて、私は、次の松本博士の見解を明確に承認しておきたいと思う。

仏性顕在論はあくまで仏性内在論にもとづくものではあるが、論理形態としては両者は一応区別することが可能であり、また道元研究にとつても必要であると思われる。いまこの観点に立つて、道元の「心常相滅」説批判を眺めるとき、私はそれを基本的には、仏性顕在論による仏性内在論の批判であると理解する。(五九二—五九三頁)

しかも、これを承認したということは、道元が生涯を貫いて主張した立場こそ「本覚思想」批判にほかならないという自説を全面的に撤回したということを意味する。

なお、松本博士が仮説として提起した「仏性内在論」と「仏性顕在論」とは、それぞれ、従来の用語でいえば、「従因至果」の「始覚法門」と「従果向因」の「本覚法門」とに相当しよう。もし、これら従来の用語を踏まえて、同博士の仮説が提起されていたならば、「本覚思想」によって本覚思想を批判した(五八八頁)という一見奇妙なことも、「本覚思想」内部の問題としては大いにありえたことも説明がついたのではないかと感じたが、これは必ずしも根本的な問題ではないので略す。

また、松本博士の第六論文の最終結論は「道元は『十二巻本』において縁起説を『深信因果』として強調したにもかかわらず、やはり如来藏思想的傾向を脱却できなかったのではないかと思われる」(六二〇頁)というものであるが、私はこの結論にも全面的に賛意を表しておきたい。ただし、如来藏思想が仏教であるか否かを全く問わないで、この結論のみを重宝する人には、道元が再び如来藏思想の巨匠として復活する危険性があるであろう。その微候を私は、例えば、石島尚雄氏の「十二巻本『正法眼藏』とさとり」(『曹洞宗研究員研究紀要』第二三号、一九九二年九月、三一—一頁)というような論文の中にも感ずるのである。石島氏は、「この際、『如来藏思想が仏教であるか否か』は問わない。」(九頁)とした上で、松本博士の第六論文を採用した後、次のように結論している。

「本覚思想」批判については、山内舜雄博士の説の様に、「中古天台口伝法門」の「本覚法門」の思想を批判したと考えるのが最

も妥当であろう。というのは、道元禅師の思想は、松本氏のいうとおり、仏性修現論という如来蔵思想なのであるから、上古天台本覚思想や中国仏教思想の本覚思想まで否定してしまったらいわゆる道元禅は存立し得なくなるからである。

しかし、もはや道元を捨ててしまったも同然の私に、こんなことを言う資格があるかどうかはわからないけれども、仏教徒が、自分の関わっている重要な問題について、それが仏教であるか否かを問わなくなってしまうたら、仏教徒としてはお仕舞であらう。しかるに、道元は——私はこの言葉を今までなど引用したり口にしたりしてきたかわからないくらいであるが——十二卷本『正法眼蔵』第八「三時業」巻で、次のように述べておられる。

いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。

これは、仏教徒として正しい思想とはいかなるものであり、誤った思想とはいかなるものであるのかを、死ぬまで学習しなさいと道元が主張したものであるが、仮りに道元が九分九厘「如来蔵思想」家であり「本覚思想」家であるとしたところで、右の言葉さえあれば、私は残り一厘の方を信じたい。曹洞宗が禅宗であるか仏教であるかは、かかる一厘のごとき選択にしかありえないからである。

五

以上で、冒頭に述べた本稿の執筆動機に絡む二つの問題は片付けたので、後は、論じ残した問題を拾い上げながら収束に向いたい。

さて、「禅思想」とは、松本博士が本書において論証されたように、本質的に「思想」を排斥せんとするものであり、様々な「思想」

を超えて内在している唯一の实在を体験しようとする「習慣」を重んじる実践であるから、宗教現象としては、唯一の实在を中心として種々の宗教文化を容認していこうとする、今流行りの「宗教多元主義 (religious pluralism)」と酷似した様相をもって機能することになる。この「宗教多元主義」を喧伝している宗教学者にジョン・ヒック教授がいるが、同教授をルイス氏と共に批判したポール・グリッフィス教授は、その批判の中で、ヒック教授のような立場を「非判断的包括主義 (the non-judgemental inclusivism)」と命名しながら、次のように述べている。

この「非判断的包括主義の」観点に立てば、あらゆる宗教にとって、救済的目的は同一のものでなければならぬのであるが、しかし、通常はまさしくこの点においてこそ、群盲摸象や山頂に通ずる異った道や大海に帰入する多くの川といったどこか陳腐なイメージが入り込んでくるのである。『リグ・ヴェーダ』によれば「真理は一つ、しかし賢者たちはそれをさまざまに説く (ekam sad viprā bahudhā vadanti)」と言われているが、それ以来、

この種の言葉は、あらゆる宗教伝統にわたる非判断的包括主義者たちによってうんざりするほど繰返されてきたのである。(Paul Griffiths and Delmas Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People — A Reply to Professor Hick", *Religious Studies*, XIX, 1983, p. 76. サンスクリットの補いは袴谷)

グリッフィス教授は、このような「非判断的包括主義」の通俗性を「判断的排他主義 (the judgemental exclusivism)」の側から批判しているのであるが、これと全く時を同じくした一九八三年に松

本史朗博士も、同趣旨のことを我が国において主張していたのである。大事な文章と思われるので、多少長くなるが、その松本博士の問題の箇所を次に示しておきたい。

私は以前、仏教に関するややお説教じみた話のなかで、しばしば次のような話を聞いたことがある。それは、仏教には八万四千の法門がある。それらは相互に異なっている、一つの山の頂に登る多数の道のように、行きつくべきは同じである。したがって、坐禅であれ、念仏であれ、お題目であれ、それらはコースの相違であって、終着点は同じであるから、いかなる道でもよいからだそれに専念せよ、というようなことであった。私はこの種の話を知ると、いつもやや無責任な話に思えた。なんらかの道によらなければ山に登ることはできない。しかるに、いかなる道によるべきかと迷っている人間に対して、どの道でもよいというのには、道に迷う人にただ当惑を与えるだけではないだろうか。迷っている人が期待しているのは、そんな無責任なことばではなく、この道でなければ絶対に山頂に至り得ないから、この道を行くべしという強い確信に満ちたことばであろう。実際、過去の宗教的偉人といわれた人々の言行をみると、どの道でもよいなどと言った人は一人としてなく、みな自己が説く道によってしか救われないと述べている。(中略)「どの道でもよい」というのは実はいつわりで、「この道でなければならぬ」というほうが真実なのである。インドでは、昔から「真理は一つ、しかし賢者たちはそれをさまざまに説く」という有名なヴェーダ聖典のことばが伝えられ、尊ばれている。このことばについてはさまざまな解釈があり得るのであるが、(中略)はたしてそれはどのような意味であろうか。

すべての宗教は唯一の最高の実在、おそらくはことばによる表現を絶した実在を、さまざまなことばで表現したものであるから、宗教は実は一つであり、宗教の差別相違というものは無意味であるという意味であろうか。おそらくはそうではあるまい。宗教が唯一の実在に対するさまざまな表現であるとしても、その唯一の実在に至りつくためには、または、その実在にかかり得るためには、われわれはそのさまざまな表現、さまざまなことばによらざるを得ないのである。(松本史朗『仏教への道』、東京書籍、旧版、一九八三年、一五―一七頁、新版、一九九三年、一六―一八頁)

グリッフィス教授と松本博士との主張には驚くほどの一致が認められるのであるが、このような主張が、全く時を同じくして、キリスト教文化圏と仏教文化圏とのそれぞれにおいてなされてから既に十二年になろうとしている。しかし、世の中における宗教の状況は、お二人の主張とは裏腹に、むしろ益々「非判断的包括主義」によって色濃く支配されてきているような気がする。だからこそ、今や益々、キリスト教文化圏においてはなにごとでもキリスト教であるかという言葉による判断的議論が必要であると同様に、仏教文化圏においてはなにごとでも仏教であるかという言葉による判断的議論が必要であると考えられるのである。松本博士は、右の最初の著書以来、そういう議論を真剣に提起し続けてきたのであるが、本書は、まさしくかかる問題提起の延長線上において、「禅思想」とは果して仏教的なものであるかを自らに問い、具体的な「禅思想」文献の検討を通じて、「禅思想」とは仏教的なものではないとの自らの解答を得てそれを仏教学界に突き付けたものといつてよい。

しかるに、仏教学界からの反応はいまだ充分なものとはいえないが、仏教学界はやはり真剣に答えるべきであろう。その際に、私が望みたいことは、「思想」の問題を「語学」の問題に摩り替えないようにしてもらいたいということなのである。そのような私の危惧の念は、先に触れた書評などからも感じられることなのであって、例えば、荒木博士は「著者の精密な語学力には敬意を表する」(a)一二八頁)と述べ、沖本氏は「秀れた語学力を駆使して、一見緻密な理論体系が構築されている」(c)三五頁)と述べているが、これは世に敬して遠ざけるというやつで事が摩り替えられているにすぎないであろう。私とて松本博士の語学力を称讃するのに吝かではないが、本書の価値を高からしめているのは、同博士の秀れた語学力というよりは、それに基づく同博士の「思想」の力なのであって、これを摩り替えることは許されぬ。しかも、世に「語学力」といえば、必要とする語学をそれを母国語とする人々に可能な限り近い形で容易にマスターできる能力のことを指すであろうが、そういう能力を身につけるだけで「思想」理解も正しくできると考える人に対しては、むしろ著者自身が否定的なのである。否、この件に関して否定のだというそのことこそが著者の「思想」なのであって、その「思想」は、次の一節に示されているであろう。

中国禅宗の文献を、インド仏教から切り離して、中国文学の一つとして理解しようとする傾向が、現在の学界では有力であるが、私は、大きな誤りだと思っている。勿論、禅文献が唐宋代の中国語で書かれている以上、当時の中国語に習熟しなければ、禅文献の正確な読解は望めないことは、言うまでもない。しかし、禅文献の作者たち、つまり、禅師とか禅僧とか呼ばれる人々は、何よ

りも仏教徒であって、彼等の脳裏を圧倒的に支配していたのは、膨大な量を誇る漢訳仏典（及び偽撰された仏典）だったのである。そして、その仏典が本来インド仏教の産物である以上、インド仏教の思想・教理に対する正確な理解がなければ、禅文献の適確な思想的理解がありえないことは、あまりにも明らかであろう。(三七頁)

さて、右の件とは論理的脈絡が全くないので恐縮ではあるが、引用中の「禅師」という言葉からの連想で、私が拙書『道元と仏教』の中で「禅師」について言及したことについて引掛かっている点のあることを思い出したので、ここで多少触れさせて頂きたい。私は、その拙書(二二二―二三三頁、二三〇―二三二頁、註10参照)の中で、道元の「禅師」の用例を取り上げ、一例を除いては全て非難めいた呼称として用いられていると主張し、かかる呼称の用例として「禅師胡乱の説きくべからず」も取り上げていたのであるが、この拙書が刊行されてからかなり後のことだったと思うが、ふとした折に、松本博士から「あれはあのように読んでもよいのでしょうか」という感想を伺ったことがあった。私は「禅師が胡乱の説」と読んでいたのであるが、それに必ずしも自信があったわけではなかったたので、そう言われてみて、私の脳裏には突嗟に「禅師は胡乱の説きくべからず」という読みが過った。その後、怠慢を重ねて、その段階からはなにも進展してないのであるが、もし後者の読みであれば、禅師は胡乱の説に耳を借さないような尊敬すべき人になつてしまい、例外はもう一箇増えることになる。道元の時代に、「禅師の胡乱の説」という意味での所属を示す現代語の「の」相当の「が」は省略されえないということでもはつきりすれば、後者の読みしか

ありえないことになるが、私にそれを決する力はない。このような場合には、端的に「語学力がない」と言ってよいのであるが、全く唐突ながら、引つ掛かっていたことを吐露して識者の御教示を乞う次第である。

なお、このついでに、私の引つ掛かっていることをもう一つだけ述べさせてもらえば、道元の維摩批判のことがある。この点は、私が先に、私の道元の「本覚思想」批判に関する発言は最初からかなり戦略的なものだったと述べたことと関連するのだが、戦略的な発言は概してラフで乱暴なものとなりがちである。私は、拙書『本覚思想批判』の中に収録された『維摩経』批判の最末尾(二二三頁)で、道元があたかも維摩を批判しているような書き方をしたことがあったが、極めてラフな筆致になっているので、これは他人から批判される前に自分から批判的にその扱い方に反省を加えておきたい。確かに、道元は、この「三十七品菩提分法」で、維摩と釈尊は比べものにもならないという形で維摩を相対的に非難してはいるが、その理由は根本的にいえば維摩が居士だったからなのである。それゆえに、維摩がもし出家であれば道元の評価も変っていたであろうことは、次の一文によって明らかだといわなければならぬ。

維摩いまだこれらの光明功德みえざること、不出家のゆるなり。維摩もし出家せば、これらの功德あるべきなり。当時唐朝・宋朝の禪師等、これらの宗旨に達せず、みだりに維摩を擧して作得是とおもひ、道得是といふ。これらのともがら、あはれむべし。言教をしらず、仏法にくらし。(大久保全集、五一五頁)

そして、この道元の「出家主義」は、十二巻本の「出家功德」「受戒」「袈裟功德」などの巻にも歴然と残っているものであって、今後

の検討を要する問題といえる。なお、このうちの「袈裟功德」巻に見られる仏仏祖祖の袈裟の正伝に基づく禪宗擁護の問題は、本書の第六論文(特に、六〇九頁)でも論じられているので参照されたい。本稿は、書評であるにもかかわらず、冒頭に断ったような事情のために、本書そのものを直接取り上げることが少なく、自分にかかわる弁解めいたことばかりを書き連ねたような気がする。著者には甚だ申し訳もない次第である。具体的に問題を取り上げて、詳しく批判したり更に展開したりしなければならぬ箇所も多く残っているような気がするけれども、そういうところがあれば後日必ず言及させてもらうことをお約束し、それに免じて御海容を乞いたい。本書は、普通の学者なら一生涯をかけたライフワークといってもよいほどの質量ともに秀れた成果である。しかし、「所作已弁(katan karaniyam)」は著者の主義ではないであろうから、今後更なる御成果を示して下さることを祈念してやまない。

(一九九五年七月十六日)

〔松本史朗著『禪思想の批判的研究』、本文、六三〇頁、「まえがき」「目次」「略号」、xii頁、索引、一六頁、一九九四年一月二十日初版発行、東京、大蔵出版、定価税込、九、八〇〇円〕