

顕密体制論と正統異端の問題

袴 谷 憲 昭

一 顕密体制論

歴史学者は、永々と築かれてきた「習慣」を取集めてその「思想」を総合しえたつもりになっているのに、実際は「事実」の豊富さを持余しているにすぎず、仏教学者は、幾度と選ばれてきた「思想」を取上げてその「習慣」を分析しえたつもりになっているのに、実際は「論理」の貧弱さを露呈しているにすぎない、というような状況は現在でもかなり根深い現象として起こっているのではないかと思われる。とすれば、後者が前者の教義に対する「論理」認識の不備を歎き、前者が後者の歴史に対する「事実」認識の欠落を嗤ったところで、結局は自分自身に対する批判の欠如を顕わしていることにしかならないであろう。しかし、歴史学者と仏教学者との間のこのような不幸な関係はいつまでも放置させておくべきではあるまい。

黒田俊雄博士によって提起された「顕密体制論」はかかる両者を結びつける掛橋になりうるようにも私には思われた。

その「顕密体制論」が初めて開示されたのは同博士の「中世における顕密体制の展開」なる論文で、この書き下ろし論文を含む著書『日本中世の国家と宗教^①』が刊行されたのは一九七五年のことである。しかし、当時、日本仏教に特に関心を寄せていなかった私は、その刊行に近接して同書を繙くことはなかったのであるが、それからほぼ十年余を経た一九八六年^②になって、日本の仏教や神祇について論じる必要が生じた時に、初めて同書を始めとする黒田博士の論著に接して、その「顕密体制論」なるものを知る機会をもつに至った。それは確かに噂に違わぬ刺激的な学説ではあったが、しかし、私からみると、この学説はその中心をなす「顕密体制」そのものの規定が極めて曖昧なものである上に、仏教の「正統」と「異端」とを明らかに取り違えているように思われたのであ

る。³ 黒田博士の「顕密体制論」のかかる弱点を更に明確に意識し、そのことをいずれ論文にまとめてみたいと考えるようになったのはむしろ最近のことであるが、⁴ 以下に示す末木文美士博士の論文を機縁として⁵ 順次に計三篇の論文を読み終わった時点で、私が従来感じていたことをまとめてみることは決して無意味ではないと信ずるに至った。今その三篇を公刊順に列挙してみれば次のとおりである。

A 家永三郎「平雅行著『日本中世の社会と仏教』」『日本史研究』第二七八号（日本史研究会、一九九四年二月）、六一—六六頁

B 平雅行「黒田俊雄氏と顕密体制論」『歴史科学』第一三八号（大阪歴史科学協議会、一九九四年十一月）、一五—二九頁

C 末木文美士「顕密体制論の再検討」『古代から中世への転換期における仏教の総合的研究—院政期を中心として—』（平成七年度科学研究費補助金、総合研究A、研究成果報告書、一九九六年三月）、一三一—一三三頁

右の三論文（以下、本稿に限り、右三論文を、順次に、A家永論文、B平論文、C末木論文と略称す）中、A家永論文とB平論文とは歴史学者によって著わされたものであり、C末木論文は仏教学者によって著わされたものであるが、それゆえに、それらには「顕密体制論」に対するそれぞれの立場に由

来する見解の特徴がよく示されていると思う。また、A家永論文とB平論文とは、同じく歴史学者によって著わされたものではありながら、当の「顕密体制論」に対する立場が全く異なっているのである。B平論文の著者である平雅行博士は、黒田俊雄博士の「顕密体制論」を継承しながら独自の考察を展開して『日本中世の社会と仏教』⁶を著わした歴史学者であるのに対して、A家永論文の著者である家永三郎博士は、この平博士の著書に対しては「本書の基調とする、黒田俊雄氏の顕密体制論にしたがって、新仏教の比重を非難する主張は、少なくとも私は採らない」⁷との立場から批判的な書評をものし、問題の新仏教に関しては早くに『中世仏教思想史研究』⁸を世に送り出していた歴史学者なのである。このように、以上の三論文は、「顕密体制論」に対してそれぞれの立場から自己の見解を表明したものととして、短いながらも、注目してよいであろう。

ところで、今しばらくは、黒田博士の「顕密体制論」を直接考察対象としたわけでもなくまたそれに賛意を表しているわけでもないA家永論文を除けば、他の二論文は共に「顕密体制論」の提起が果たした役割を極めて高く評価しているにもかかわらず、大変興味深いことは、二論文共に、当の「顕密体制」そのものの規定の曖昧さは等しく認めているという点となのである。この点は、新たに提起された学説にとつては

重大な欠陥であるように私には思われるのだが、その点を厳しく追求して根本的な修正を迫らなければ、その問題提起がいかにも重大な役割を果そうとも、そこに由来する曖昧さはそれゆえにこそいよいよその周辺にも及んでいくのではないかと危惧されよう。現に私は、「顕密体制論」が仏教の正統説をも意味しうるような考えとして罷通るのも、「顕密体制」の規定自体が曖昧であることに起因していると考えているのである。しかし、この点には後で触れることにして、まずは、黒田博士御自身による「顕密体制」に関する論究を見てみることにしよう。以下の引用中、(β)(γ)の箇所は既に私自身が別稿にて引用し論評を加えた箇所でもあるが、B平論文が「顕密体制」の内容に言及する折にも触れる重要な箇所であるので敢えて重複を厭わず、平博士が同じ論文で触れるその前後の記述も含めて、かなりの長文になってしまつが、蜿蜿と引用すること(10)を許されたい。

(α) 顕密諸教のこの「密教を共通の基盤に置く」関係は、教判のなかでは「一大円教」「九顕十密」などの絶待観および顕密・事理・一乘三乘等々の差別¹¹相待観の諸概念で理論化されているが、究極的かつ実際的には顕と密との組合せ¹²——勝劣・相互依存・一致・円融などの関係における——として理解されるのであつて、そこから当時は「顕密」という語が、一切の仏教を表現する言葉となつていたのである。段階的に

えば、はじめ密教による統合が進行する九世紀段階では、顕密の勝劣が問題の主たる側面であつたが、一〇世紀以後の浄土教の発達のなかでの天台宗の主導的活躍によって、一一世紀には顕密の一致・円融あるいは相互依存的な併存を最も妥当なものともみなす体制が確認されることになつたといえる。このような顕密の併存体制——体制といつても法的あるいは行政的な制度ではなくイデオロギイ的秩序というほどのものであるが——を、小論では「顕密体制」と呼び、とくにその体制に内在する論理やそのような傾向の思想の性格をいうときには「顕密主義」という語を用いることにしたいと思ふ。

(β) われわれは、ここであらためて顕密体制の構造をつぎのように整理しておくことができる。第一に、鎮魂呪術的基盤の上に宗教による全宗教の統合が行なわれ、第二に、その上に各宗固有の教理や顕密融合についての種々の教説および各流派の密教的作法が成立し、第三に、そうした集団としての各宗(八宗)が世俗社会からその正当性を公認され一種の宗教的秩序を形式していたこと、である。天台本覚思想が顕密体制の典型であり、天台宗が顕密体制の代表的存在であつたのは——つまり中世において最も權威と勢力をもつ宗派たりえたのは——、かかる特質を最もみごとに具備していたからである。

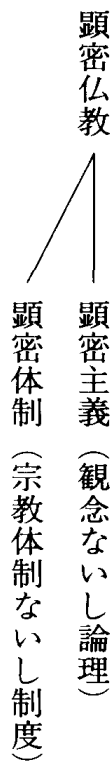
(γ) 「顕密」の語で仏教が、ひいては全宗教が、理解され

弘通していたその思想構造は、けだし、東アジアの仏教史のなかでもこの段階以後の日本に特有なものであり、時代の特異な思想状況を反映するものといえるであろう。顕は顕示であり論理主義的であるのに対し、密は秘密であり心理主義的であるといえるが、後者が支配的であり本質規定的でありながら、なお前者の余地がともかくも残されているところに――ただしそれは時として装飾にすぎなかつたが――密教の特殊日本的形態とでも規定しようとするところの特質と、その後の展開過程の基軸がみられる。すなわち、密教の優位・浸透によって顕教が念仏を発達させ、ついで本地垂迹説――これについてはあとでのべる――を創出し、さらには鎌倉新仏教の諸派を生む。このそれぞれの性格や歴史的意義はむろん一様ではなく別個に論じなければならぬが、それにもかかわらず顕密体制は、中世を通じて命脈を保ち、また権威ある伝統的な主義として在続したのであった。

(δ) 顕密体制は、その成立過程をみれば、いくつかの段階に区分されるし、そうしてみるほうが、この体制Ⅱ主義をより正確に理解できるとおもわれる。すなわち、さきに指摘したようにその第一階段は密教による諸宗教の統合(九世紀)であり、第二階段は全宗教の密教化のなかでの天台宗の自己主張の所産たる浄土教の発展の段階(一〇世紀)であるが、第三段階としては、一一世紀における王法・仏法の相依の思想

の成立の段階を⁽¹⁾おいてみる必要がある。これはかの天台本覚法門が発展しはじめの時期にもあたるが、この段階では、顕密体制は単なる宗教上の体制Ⅱ主義であるにとどまらず、国家権力との癒着結合が成立し、そういう意味で正統的な宗教としての地位を確立するのである。(圏点以外の記号は全て袴谷)

(α)(イ)の「顕密諸教」というのが、後の黒田博士の言い方では「顕密仏教」に相当し、これが(α)(ロ)の意味での「一切の仏教」を指すわけであり、その「顕密仏教」が、(α)(ハ)のように特に体制や秩序を指す場合には「顕密体制」、(α)(ニ)のように特に論理や思想を指す場合には「顕密主義」と使い分けられるわけであろうから、これら三つの用語に関し、末木博士がC末木論文において次のように図示したのももつともなことと思われる。



しかし、黒田博士御自身がこれら三つの用語を常に厳密に使い分けているのではないことは、末木博士も指摘されているとおりであるが、更に私から言えば、黒田博士のその三語に共通する「顕密」自体が既に「仏教」を超えたもの即ち非仏教を含んでいる曖昧なものなのである。更に、「本覚思想」

は仏教ではないと主張している私の立場から端的に断言することが許されるならば、黒田博士が「顕密仏教」で名指さんとしたものこそ実は「本覚思想」にはかならないのであり、従ってそれは仏教でありえないと言わなければならぬのであるが、この点には後に触れるであろう。とはいえ、「顕密」が仏教だけを意味しえないことは黒田博士にも気づかれていたはずであり、その意識が、(β)(イ)、(γ)(イ)、(δ)(イ)において、同博士をして「全仏教」ではなく「全宗教」という語を選ばしめているのであろうと考えられる。しかも、黒田博士は「顕」と「密」とを、基本的には、(γ)(ロ)のごとく、前者を「論理主義 (logicisme)」的、後者を「心理主義 (psychologisme)」的と規定するだけであるが、正統な仏教が「心理主義」的でありうることは全く不可能であるばかりではなく、思想用語としては、「論理主義」と「心理主義」とは全く両立しえない概念を指示するわけであるから、その二つを「仏教」のみならず「体制」や「主義」として一つのものに結びつけることさえ本来はありうべからざることなのである¹²⁾。

しかるに、平雅行博士は、黒田博士の「顕密体制論」を広義と狭義の両面に分かつてその意義や成果を充分評価した¹³⁾上で、後者の場合の問題点について、上引中に波線で示した、(α)(1)(2)(3)、(β)(1)(2)(3)、(δ)(1)(2)(3)の

ごとき、「顕密体制」の三段階説を擦りながら、その問題点を次のように指摘している¹⁴⁾。

黒田氏は、顕密体制という用語を、①顕教と密教の併存による顕密八宗の統合秩序の意味で使用すると同時に、それを②王法仏法相依論に照応する国家と仏教の体制概念としても使用している。③は顕密諸宗相互の関係概念であるのに対して、④は顕密諸宗と国家との関係概念であって、両者は明らかに別次元の別内容である。にも関わらず黒田氏はそれを同じ用語で表現している。

このように、黒田氏のキー概念とも言うべき「顕密体制」概念に揺れがある。私は研究者として出立した当初から顕密体制論への支持を表明してきたが、この「顕密体制」概念の揺れは困惑以外の何物でもなかった。(中略)

さて黒田氏は「顕密体制」概念を二通りの意味で使ったが、しかし①密教による顕密八宗のイデオロギー的統合といった内容は、抑も体制概念にはなじまないのではあるまいか。これは「顕密仏教」や「顕密主義」という用語で十分表現することが可能であり、これを顕密体制概念で表現する必要はないと思う。体制という言葉を用いる以上、顕教と密教の併存状況のような不定型なイデオロギー秩序に対して使用するべきではなく、⑤の意味で使用すべきであり、その内容もあくまでも制度史的・国制史的概念として定立されなければなら

ない。
また、末木文美士博士の「顕密体制論」に対する不満の要点は次のとおりである。⁽¹⁵⁾

「顕密」は当時の実際の用語に基づいているのであり、また、教学的に言えば、これも氏自身が指摘するように、平安初期以来の議論の展開を踏まえた語である。そこでは、「密」とともに「顕」も厳然として存在しているのであり、そうした実際の用語を離れることは危険である。「顕」の諸宗の教学は「密」の表の顔としてどこまでも独自の展開を遂げるのであり、「密」の中に吸収されるものでない。「顕」と「密」の相互の展開があつて、はじめて顕密体制、もしくは顕密仏教がダイナミックに展開するのであり、その点を無視して密教だけで理解する限り、そのダイナミズムは捉えきれない。

末木博士は、平安初期以降の仏教の教学に通暁した仏教学者であるだけに、「顕密」をもっと厳密公正に使用すべきであると指摘せざるをえないのであるが、「顕密体制」の呼称を捨て去るべきだとまではおっしゃらないのである。しかし、私は、後述するように、上述のごとき曖昧な概念である「顕密体制」には「本覚思想」が取って代わるべきであり、莊園制度と共に展開した「権門体制」を支えた体制的イデオロギーこそ「本覚思想」にはかならないと見做すべきだと考えている。そうすれば、平博士の危惧する①と②の混用も避けうる

し、家永博士の指摘するような、「顕密体制」を「量的・力的大小強弱の観点から」仏教の「正統」と断ずる欠点も斥けようと信ずる。しかし、この後者の場合については、「正統」と「異端」をどう考えるかということがまず先決問題となるので、次にはこの問題を節を改めて検討してみることにはしたい。

二 正統と異端

黒田博士の「顕密体制論」は、当の「顕密体制」自体の概念について上述のごとき曖昧な面を含んでいるのであるが、それを放置したままで、黒田博士は、「顕密体制」の第三段階をもってこれを仏教の「正統」と見做そうとするのである。せっかく日本の中世史に重大な問題提起を果されながら、論がここに及べば事態はただ混乱させられるだけだとしか私には思われないのであるが、まずは、「顕密体制論」に纏わる黒田博士の「正統」と「異端」に関する見解を取上げてみることにしよう。もっともその見解は、既に引用した記述中においても、例えば、(β)(3)や(δ)(3)に関連した箇所で、「顕密体制」の第三段階に相応したものについて、世俗社会から公認されるような「正当性」があるとか、国家権力と結合した意味での「正統性」があるとかといった類の表現がなされていることから推して、「正当性 (legitimacy)」即「正統性 (orthodoxy)」と見做した上でのものかと判断されるのであ

るが、先を急がず、とにかく黒田博士の実際の記述を見てみることにしよう。⁽¹⁷⁾

(ε) 日本の中世において「王法仏法の相依」という形で、⁽¹⁸⁾ 国家権力と宗教との相互依存関係が強調されていたことは、周知のところである。しかし、それが単なる便宜的修飾の言葉でなく、⁽¹⁹⁾ 中世国家と宗教との基本的関係に由来するものであることを、まず莊園制社会ないし権門体制の支配に内在する宗教の本質という面から把握する必要がある。さらにそのようにして権門体制権力と結合した顕密体制⁽²⁰⁾主義が、⁽²¹⁾ 正統的宗教（宗教における正統的存在）ともいべき地位を確立し、相互依存の論理を定式化していたことに、注目する必要がある。

(ε) このいわば権門としての俗権と権門としての教権の相互の依存・補完関係は、その実力を基礎に相互の正当性が事実として社会に押しつけられ、疑うべからざる秩序として樹立されていった。しかしやがてその正当性は、伝統的権威として固定することにより正統性に転化する。歴史の検証を経過した伝統性と一切の宗教的契機を統合した普遍性と、そして国家権力との適合性とを具備したものととして、顕密主義はいまや「正統的宗教」あるいは宗教における正統的存在となった。思想史における「正統」の概念は今日かなり頻繁にしかもやや気軽に用いられているようにみえるが、私は以上の

ような意味において、日本中世の宗教思想におけるそれを、⁽²²⁾ 顕密主義（体制）に見出すのである。

(η) ここで顕密主義について「正統」というのは、さきにも述べたように、⁽²³⁾ 教義上の優位性が政治権力との結合により確認されており、さらにたがいに権威づけあっている状態にあるという意味であり、中世においては、ほかならぬ顕密主義がそういう正統的地位にあつたということである。⁽²⁴⁾ 正統性ということには唯一性という意味を内包しているが、日本中世の宗教についてこういう概念を適用できるのは、数多の宗派が共存的に併立している「宗派」次元ではなく顕密主義という次元で把握する手続きを経ることによって、はじめて可能であることにも、注意しておきたい。

(θ) かかる正統に対して、⁽²⁵⁾ 異端⁽²⁶⁾改革運動というものは、その主体⁽²⁷⁾ 荷担者の立場では復古ないし改革を意図しながら正統の側からは調和を欠き逸脱であるとみなされ（少くとも警戒され）ているところの、⁽²⁸⁾ 傾向⁽²⁹⁾ 運動を指す。そういう運動は、その内部に客観的には体制内部の誠実派も体制改革派もまた仏教逸脱派も含むわけであるが、主観的には、⁽³⁰⁾ 正統の本来的理想を回復することを目的とするのであるから、正統的立場に対して異教としての関係にあるのではない。また、改革と反秩序とはしばしば紙一重の差しかないとはいえ、単純に邪教や外道と同義視されてはならない。またそれは、見方

よつては、保守に対する革新という意味ももつが、新旧の時代的段階差を基礎とする概念ではなく、むしろ同時代的であり共通基盤の上の相関関係として成り立っているのである。

(と)そして、そのような関係の上に、^a正統の側が歴史的・伝統的な実績を背景に一般的使命の達成と全体の秩序を維持する立場をとり、^b異端^b改革運動の側が当面の緊急な実践的問題の打開を標榜するのである。前者が客観主義、後者が主観主義と指摘される所以である。

(x)^b異端^b改革運動は、「新仏教」「旧仏教」という二者択一の分類で展開するのではなく、^a正統^a顕密主義との葛藤のなかではるかに複雑な経過をたどるのである。だから鎌倉新仏教については、宗派的教義の見地による系譜論だけに拘束されることなく、^b異端^b改革運動として率直にその諸問題を見直して試みる必要がある。そこには明白な異端から妥協的な改革までが連続的に含まれており、その異端と改革との差はときに紙一重にすぎないのである。(圏点以外の記号は全て袴谷)

以上の引用中、黒田博士の言わんとする「正統」の系列の語には(a)を付し、「異端」のそれには(b)を付したが、(ε)(イ)(ロ)(ハ)(ニ)、(s)(イ)、(η)(イ)からわかるように、同博士の「正統」とは、国家権力と宗教との相互関係において後者である顕密体制(主義)が前者である権門体

制としっかり結合した状態にある場合に適用される用語であり、程度の差こそあれそこから逸脱したものが「異端」もしくは改革派と呼ばれているということになる。かくして、黒田博士は「正統」に関して右のような見解を抱いているからこそ、(s)(a)の場合のごとく、国家体制的な「正当性(legitimacy)」が「正統性(orthodoxy)」に「転化する」などと苦しい表現をせざるを得なくなるのである。しかし、後に詳述するように、宗教上の「正統(orthodoxy)」とは、最少限、教義上の「正しい(orthos)」「見解(doxa)」に関わっているものを指すのでなければならぬはずであるのに、黒田博士の場合には、仏教の教義の本質に触れるような議論は一切示されていない。それを試みようともせず、「顕密体制」の「正統性」のみを主張せんとするものだから、その根拠を主として国家体制との結合に求めるほかは、(s)(イ)(ろ)(ハ)、(η)(イ)の場合のごとく、せいぜい、それを「伝統性」「普遍性」「適合性」ないし「単一性」に求めて、それがあたかも宗教上の「正統」であるかのように装うより以外に仕方がなくなるのである。しかも、そんな実質を伴わない「正統」なものだからこそ、(と)(イ)のように、「正統」は「客観主義」であると述べながら、少しも「客観主義」的でないものを「正統」と考えることにもなってしまうのであろう。

しかるに、この(と)(イ)、(と)(ろ)の記述において、黒田

博士が、「正統」は「客観主義」、「異端」は「主観主義」と述べるのは、その箇所の註記に従えば、(5)と(7)の場合がそうであるように、堀米庸三博士の『正統と異端』⁽¹⁸⁾に依つてのことなのであるが、私には黒田博士が堀米博士の記述を正確に理解した上でそれに依拠しているとは到底思えないのである。堀米博士の本書は、その「まえがき」にも記されてあるとおり、「秘蹟サクラメントに関する客観主義的(聖務重視論)ないし主観主義的(執行者重視論)解釈の対立が、そのまま、教理上の正統(事効論=ex opere operato)と異端(人効論=ex opere operantis)の対立として、秘蹟教会たることを本質とするカトリック教会の大問題である」との観点から、中世カトリック教会史における「正統」と「異端」の問題を扱つたものにほかならない。従つて、堀米博士のお考えによれば、「客観主義」であるか「主観主義」であるかを決定するのは、それがex opere operato(作された作用による、事効論)であるかex opere operantis(作す者の作用による、人効論)であるかに依る。前者によれば、秘蹟の恩寵に与るのは、それを作す執行者が悪徳者であるか否かという人間の側の主観的な問題に左右されることなく、絶対他者たる神自らによるか聖者によつて作されたその作用によるからなのであつて、この人間の側によらず絶対他者によつているところに、今の場合の「客観主義」の「客観主義」たる所以があるのである。そし

て、この事効論について、堀米博士は次のように述べている。⁽¹⁹⁾
アウグステイヌスに関して最後に一言しておきたいことは、彼がその言葉こそ用いなかつたにしても、十三世紀以来、秘蹟論におけるカトリック的客観主義を示すものとされる事効論——エックスオペレーオペラートレオ||為されたる業により——をその本質において完全にとらえていたことである。これはアウグステイヌスの「主の印」が、中世以降、「消えない印」として、秘蹟論の公式用語となつたこととあわせて知つておく必要のある事柄である。
因みに言つておけば、こういう経過をもつた事柄こそが、「伝統性」や「普遍性」や「適合性」などの言葉をもつて呼ばれてよいことであらうと思われる。
一方、仏教の側についていつても、「正統」派の方が、やはり「客観主義」的であつたし、「伝統性」や「普遍性」の言葉も似付かわしつたのである。仏教史において、だれしも承認せざるをえない「正統」派の代表は、選別学派(Vaidhasika、毘婆沙師)であらうが、この学派は、無表(avināpiti)を主観的な人間の心に関わるものではなくより客観的な色法(rūpa-dharma)に属するものと認め、カシユミールやガンダールを中心とする北インドに数世紀にわたつて教線を拡大し、その教義は当時の仏教圏に広く「伝統性」や「普遍性」を有するものと承認されるに至つていた。⁽²⁰⁾しかも、そうなるに至

った根本は、この学派が、仏教の基本的姿勢である「誤り (mithyātva, 邪性 || 異端)」と「正」を samyaktva, 正性 || 正統」とを「選別 (vibhāsa)」し後者を「簡択 (pravīcaya)」するというやり方を絶えず守り抜いていったからである。²¹⁾ 従って、その学派名は彼らの姿勢である「選別」に因んでいるのであり、その意味での「正統性」はむしろ我が国の法然の『選択本願念仏集』の「選択」²²⁾という考え方に受け継がれていると言わなければならぬであろう。

しかし、黒田博士はこういう思想問題を一切考慮しないために「正統」と「異端」は逆転し、国家体制と結びつくことが「正統」の「客観主義」の燈しにされてしまうわけである。だが、もしそうなら、かかる「正統」に、(θ) (い) の波線箇所と言われるような「本来の理想」などというものがあるであろうか。因みに、本稿がなった後においても、黒田博士の言わんとする「正統」を死守する人がいるなら、その人はこの場合の「本来の理想」とはなにを意味しているかを明言すべきである。また、黒田博士の「正統」と「異端」の考えがかなり奇妙だということは、「異端」の方向での (x) (い) の波線箇所にも顕われている。黒田博士の意味する「異端」と「改革」とにおいて、当時のそれぞれを代表する著名な思想家が法然と明恵であることには何人も異存はないであろうが、両者の差は紙一重どころか全く相反するものなのである。²³⁾

それを敢えて紙一重の方向で処理せざるをえないような図式ならむしろ無い方がましである。

にもかかわらず、黒田博士が「顕密体制 (仏教、主義)」を「正統」だとしそれを国家体制と結びつけるのは、歴史学者として、日本中世史のお手本をヨーロッパ中世史のキリスト教皇権と王権の關係に求めていたせいかもしれないと考えられる。しかし、この件に関しては、実際に参照されている堀米博士は次のように明言しているのである。²⁴⁾

このような正統と異端との対立關係は、キリスト教が奴隷や下層民衆の異端的信仰から、ローマ社会の正統信仰にまでいたる歴史的発展においては、さらに複雑な要因を加えてくる。たとえば、コンスタンティヌス大帝による三一三年のミラノ勅令 (キリスト教公認) 以前においては、キリスト教は政治と軍事に一切かわりをもたないのが原則であったが、その後においては、キリスト教会は軍務その他の市民的義務の遂行に当り、積極的に信徒の国家への協調を義務づけるようになる。教会自身もまた無所有の使徒的共産主義の時代から、奴隸制を包含する大土地所有者にまで転身する。これに対し、後述するドナティスト異端は、口をきわめて、カトリック教会の国家や君主との關係を非難するのであるが、しかしこの場合にあっては、教会は、国家や君主を、ただ神の人類救済計画に仕えるかぎりにおいて、その存在を容認するの

であって、キリスト教的自然法はつねに世俗や国家の法に優越し、その批判者たる地位を放棄してはいないのである。

かかる大事なことが、実は黒田博士の脳裏からは欠落しているように見えるのだが、しかし、ヨーロッパ中世史をお手本にしたいというなら、借りてきた「正統」と「異端」の概念についても、漢字的もしくは日本語的なニュアンスを⁽²⁵⁾払拭して、もっとヨーロッパ的概念を明確にしておくべきだったのである。

周知のごとく、「正統」と「異端」を英語でいえば、*orthodoxy* and *heterodoxy* で両者ともギリシア語に由来し、前者は「正しい」(*orthos*)、「見解」(*doxa*)、後者は「(前者に)異つた」(*heteros*)、「見解」(*doxa*)を意味する。⁽²⁶⁾従って、忠実な訳語としては、前者は「正説」、後者は「異説」とした方がよいのであろうが、今となつては慣用に従うほかはあるまい。なお、キリスト教内における論争においては、特に「異端」については *heterodoxy* よりも *heresy* の方が実際に多用されているが、これとてもギリシア語の *hairesis* (選択) に由来する語⁽²⁷⁾であつて、「異端」が醸し出す、問答無用に切捨てられるような異分子を含意することは全くないだろう。

右の点を念頭に置きながら、以下に、中世キリスト教神学について述べたペリカン教授の著書から *orthodoxy* と *heresy* とに因む記述箇所をそれぞれ一つづつ引用しておくこと

にしたい。⁽²⁸⁾ そのうち、前者は、ニケア公会議において「正統」を決定づけたアタナシウス信条に関連する記述である。

(i) 「アタナシウス信条で」「カトリックの信仰は三位一体の一神を礼拝することである。」(二一六六)と言われ、「更に、永遠の救済にとつては、我らが主イエス・キリストの受肉を忠実に信ずることが必要である。」(二一六八)と言われる。その三位一体と神人の位格との秘跡がカトリック教会の信仰の規則を構成し、それらに対する正統的忠誠 (*orthodox adherence*) がカトリックの伝統の完全さを決定した。

(ii) 「異端 (*heresy*)」という語は語源的にいえば、「選択 (*choice*)」に当るギリシア語に由来し、従つて異端者 (*heretics*) とは「曲解された教義」を選択したものでありまたそのために正統の教会 (*orthodox church*) の団体から逸脱したものであつた。かかるカトリックの統一からの逸脱はまた「分離者 (*schismatics*)」の特質でもあつた。そして、分離と異端との区別は常にではないにせよしばしば守られた。聖職売買を「異端」として名指すことが可能ですらあつた。異端は教会に対して猛威をふるつた嵐の第二弾であつた。しかるに、第一弾は異教徒のそれであり、第三弾は誤つたキリスト教徒のそれであつたのである。カトリックの統一を犯しそれゆえに「不貞の愛でキリストを愛する」ものとして、異端者はキリスト教一門において正当な地位を受けることはな

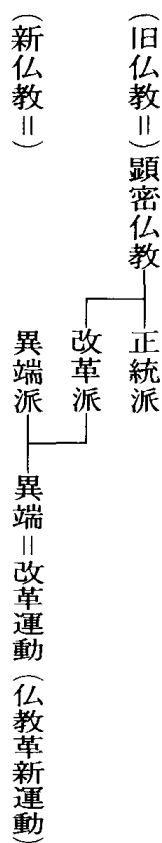
かった。

三 仏教の異端

キリスト教における「正統」と「異端」の問題の展開は複雑多岐にわたりしかも本稿が直接取り上げるべき問題でもないが、しかし、その概念が西欧から借りられたものであるなら、たとえその展開が複雑であろうとも、一方で「正しい見解」として承認されているものが「正統」であるのに対し、他方でそれに対して「異った見解」を主張したり已れに都合のよい見解を選択することが「異端」であるというキリスト教における両語義の最も基本的な意味だけはきちんと押えた上で仏教の「正統」や「異端」についても論じたいものである。ましてや、前述したごとく、仏教それ自体の展開の中においても「誤り」と「正しさ」を「選別」し後者を「簡括」することが仏教の基本的姿勢であったとすれば、両者を峻別することは仏教の側からいっても当然のこととされなければならぬまい。

しかるに、黒田博士は、「顕密体制論」の提起と共に「正統」と「異端」という両概念を持ち込みながらも、仏教思想そのものについて「正しさ」と「誤り」を問い質すことはほとんどなされていないこと、上述のごとくである。しかし、この黒田博士の見解に対し、これを支持する平博士はともかくと

しても、仏教学者として「顕密体制論」を問題としている末木博士もまた、「正統」と「異端」に関する黒田博士の概念の曖昧さに若干のクレームはつけているもの²⁹、むしろその問題提起の新鮮さを高く評価したいとする方向にあるように感じられる。末木博士は、C末木論文において、顕密体制を批判しながら結局はそれを揺るがすに足らなかった鎌倉期の仏教革新運動は、従来の呼称では「新仏教」と「旧仏教」中の改革運動とを含むものであるが、黒田博士は、前者を「異端派」、後者を「改革派」と呼び、両者を合して「異端」改革派運動」としたと指摘した上で、以上の黒田博士の見方を次のように図式化している。便利にまとめられているので、それをここではそのまま拝借させて頂くことにする。



末木博士は、かかる黒田博士の見方を従来の「旧仏教」対「新仏教」という図式に収まり切らない新鮮なものを持っていると評価する一環として次のようにのべている³⁰。

黒田氏はほとんどの場合、異端Ⅱ改革運動を一つに纏めて論じ、異端派と改革派の差異を必ずしも重視せずに、両者を一括して扱っている。従来の新仏教中心史観においては、改

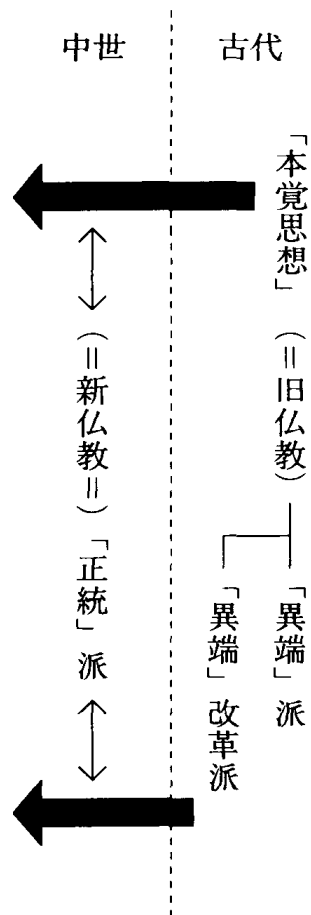
革派（旧仏教）と異端派（新仏教）の間に決定的な一線が画され、後者に圧倒的に高い価値が与えられていた。ところが、黒田氏は顕密仏教対異端派という図式よりも、顕密仏教の主流派に対する異端 \parallel 改革運動という視点から多く見ようとしている。これは従来の図式を一変させる大きな意義を持っている。即ち、これによっていわゆる改革派に属する南都の学匠たちが正当に高い評価を受けることが可能になると考えられるからである。

しかし、黒田博士の高く評価されるべきこの「異端 \parallel 改革運動」に対しては末木博士も同時に次のような危惧の念を表明しておかざるを得なかったのである。⁽³¹⁾

何よりも大きな問題は、異端 \parallel 改革運動と大きく括ると、おおよその展望は得られるが、そこで異端派と改革派が明確に分けられるかという問題がある。西欧の中世では教会によってはっきりと正統と異端の区別がなされるから、異端概念も明白である。しかし、そもそも正統とされる顕密体制そのものが不定形な日本の中世では、それに対する異端も明確に規定し切れない。

この危惧の念は、先に引用した黒田博士の記述（ α ）（い）の波線箇所について私が述べたことと深く関連しているのであるが、私から再度言わせてもらえば、明恵（改革派、旧仏教）と法然（異端派、新仏教）を截然と区別できないような黒

田博士の図式は思想的には全く意味をなさないと思わざるを得ないのである。しかも、仏教思想というならば、黒田博士が「異端」派と見做したものがこそ実は仏教の「正統」派なのでなければならぬであろう。この私の見方を、前掲の末木博士によってまとめられた図式を利用する形で読み換えて示させてもらえば次のとおりである。



まず、黒田博士が「顕密仏教（主義、体制）」と呼んでいるものを私は「本覚思想」と呼び、私見によれば「本覚思想は仏教ではない」ゆえに、「本覚思想」は端的にいえば仏教外の「異教」だと言ってもよいくらいであるが、そこまではなかなか認めてもらえないと思うので、さしあたっては仏教内部の「異端」ということにさせてもらいたい。もっとも、この場合に、「顕密仏教（主義、体制）」を私が「本覚思想」と読み換えることには、既に見た記述（ β ）（ロ）にあるように、黒田博士御自身が「本覚思想」を「顕密主義」や「顕密体制」の典型であり代表であると言いつつおられるくらいであるか

ら、同博士もあまり異義はないであろう。しかし、これを仏教の「異端」と見做すことには本質的相違が生じることになるので、黒田博士を積極的に支持するわけではない人からも賛意を取付けることは難しいかもしれない。従って、これより以下には、私が「本覚思想」をなにゆえに「異端」と見做すかをやや詳しく論じ、他方で、私が法然や親鸞をその典型とみる所謂の「新仏教」がなにゆえに「正統」であるかについては、節を改めて論ずることにしたい。

仏教は言うまでもなくインドで興ったものであるが、仏教の出発点はその当のインド精神ともいふべきアートマン(atman、靈魂、我)が存在するというインド的宗教通念を否定したところにあった。それが我説(atma-vāda)を否定した仏教の無我説(anatma-vāda)の成立であるが、人は靈魂として存在するのではなく単なる五蘊(pañca-skandha) 肉体と感受と概念と意志と認識)としての存在にしかすぎないのである。しかも、最も重要な機能は五蘊の最後である認識(ज्ञानāna)であって、その中でも因果をなす縁起の法を考える判断認識(mano-vijñāna)が最重要視される³³⁾。その上、仏教の「正統」によれば、認識は決して並起することなくあたかも点が一本の線をなすように一つひとつ継起しながら作用していくとされるのである³⁴⁾。これは「正統」説が潜在的な不明瞭な認識を排し顕在的な明瞭な認識を好んだためと考えられる。

しかるに、仏教史の展開と共に大規模化した教団にインド的宗教通念が強く入り込んでくるようになる。「正統」を死守しようとしないう出家者は靈魂的存在にも妥協的になつていく。それが仏教史的にいえば通俗的大乗仏教の勃興でもあつたわけだが、そうになると靈魂的存在が我々の中にも内在していると思われられるようになり、それが顕在的認識の背後に絶えず潜在的に存在する心(citta)と考えられ、その心を基層として諸識並存も許容されるようになる。これが「心意識同義」という「正統」説に対する「心意識別体」という「異端」説の成立なのである。かかる心は靈魂と同じように本来は清浄なものと考えられているので、この心に付着した不浄な肉体的な業を除去するためには、出家修行者自身が自らの苦行によつてその不浄なものを除去するか、あるいは、在家者のように環境的にも能力的にもそれが無理な人は靈魂を支配できると思われるような超能力をもった出家者に対する布施などの善行の見返りとして出家者の執行する宗教儀式によつて不浄なものを除去してもらうか、のいずれかになる。私は前者を「苦行主義」、後者を「精神主義」と呼んでいるが、そういうことは仏教の「正統」からは本来排斥されていたことだったのである。

しかし、かかる「苦行主義」や「精神主義」が次第に容認されるようになると共に、その基をなす心の概念も「正統」

の教義をどんどん突き破って成長するのであるが、無我説を標榜する仏教がインド的霊魂を公認するわけにはいかないの
で、霊魂めいた心は「菩提心 (bodhi-citta)」や「自性清浄心 (prakṛti-prabhāsavaram cittam)」などと呼ばれるようになる⁽³⁵⁾。
それが更に成長して「如来蔵 (tathāgata-garha) や「仏性 (buddha-dhātu)」として大成されるようになる。それはも
はや仏教の「異端」として排斥されねばならぬものとなるの
である。しかし、かかる「異端」に対する「正統」からの批
判は絶えず継承されていたけれども、その種の批判者は仏教
史の場合には決して数を頼むほど多くなることはなかったし、
また、そういう状況自体が必ずしも見易いものとはならな
かった。しかるに、近時、松本史朗博士は、「基体説 (dhātu-vāda)」
なる概念を提起し、その特質をもつものは仏教ではないと指
摘することによって、「如来蔵」思想の非仏教性を論証され
たのである。その「基体説」は六つの規定によって定義され
ているが、ここにそれを示しておきたい。なお、引用は、その
ままであるが、Lはlocus (基体)、Sはsuper-locus (基体
依存するもの)の略号であることが、引用直前の記述箇所
で断られている。

- ① LはSの基体 (locus) である。
- ② 故に、LはSを生じる
〔原因である〕。
- ③ Lは単一であり、Sは多である。
- ④ Lは実
在であり、Sは非実在である。
- ⑤ LはSの本質 (ātman) であ

る。⑥ Sは非実在ではあるが、Lから生じたものであるから、
またLを本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または、
実在性の根拠をもつ。

このような「基体説」の特質を示す仏教は、本稿の言葉で
言うなら、仏教の「異端」と呼んでよいものであるが、
実は、中国に将来された仏教の多くはこの「異端」だったの
である。私の眼から見れば、初期の中国仏教として、小乗
經典を伝えた安世高は「苦行主義」の将来者、大乘經典を伝
えた支婁迦讖は「精神主義」の将来者のようにも思われ、前
者の系統が日本に來って「禊」となり、後者のそれが同じ状
況で「お祓」となったようにも感じられるのであるが、それ
ゆえ日本の仏教にとっては、その経過地域ともいべき中国
の仏教のことが極めて重大な問題となる。この中国の仏教に
ついて、伊藤隆寿博士は、右の松本博士の「基体説」の理論
を踏まえ、中国仏教における「基体説」的的特質を「道・理の
哲学」と捉え直すことによって、中国で大成された仏教の大
方の教義の基盤は「道・理の哲学」に基づくものであること
を証明されたのである⁽³⁷⁾。

この伊藤博士の証明は、中国仏教とは、極めて少数の「正
統」を除けば、大部分「異端」であることを意味している
のであるが、日本仏教とは、いわばこの「異端」の上に花開
いたものと言ってもよいのかもしれない。その日本仏教を私

は「本覚思想」と断じ、「本覚思想は仏教ではない」と批判を展開したのであるが、後にその私の「本覚思想」の規定が充分なものではないと反省するようになって、改めて松本博士の「基体説」の六つの規定を全面的に取入れた上で若干の補足と二つの規定を加えて、計八つの規定によって「本覚思想」を定義するに至った。⁽³⁸⁾以下にそれを示すが、松本博士が「S」で表わした箇所は「本」に、「S」で表わした箇所は「迹」に置き換えてある。これは、「本覚思想」とは、これらの規定に従ってもらった上では、従来用いられている「本迹思想」とされても構わないという考え方による。また、以下の規定における「本」「迹」それぞれの代りに、「理」と「事」、「体」と「用」、「性」と「相」、「宗」と「教」などをそれぞれ順次に代入してもらっても、その定義の内容は基本的になんら変わるものではないと考えている。

- ① 「本」は「迹」の基体 (locus) である。
- ② 故に、「本」は「迹」を生じる「原因である」。
- ③ 「本」は単一であり、「迹」は多である。
- ④ 「本」は実在であり、「迹」は非実在である。
- ⑤ 「本」は「迹」の本質 (essence) である。
- ⑥ 「迹」は非実在ではあるが、「本」から生じたものであるから、また「本」を本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または、実在性の根拠をもつ。その際、「迹」が「本」そのま

まの顕われにほかならないと看做されるなら、「迹」はそのままで一挙に実在と肯定される。^{*}

- ⑦ 「迹」は「本」によって無条件に包括されている。
- ⑧ 「迹」は言葉によって表現できるが、「本」は言語表現を超えたものである。

さて、私は「本覚思想」は円のイメージでなければならぬと思っているが、それを示したものが図3である。しかるに、松本博士が「基体説」の六つの規定を示した時に実はそれと共に掲げたものが図1なのであるが、これを図3に展開するために必要な操作が図2において加えられている。私の規定⑧によれば、「本」はそれがなんであるかを言葉によって規定されることを拒否しているものなので、それ自体が「問答 (dialectic)」無用を表明しており、後は「本」があることを無条件に認めさせようと「修辞 (rhetoric)」に頼って説得しようとする。それが⑦の「迹」は「本」によって無条件に包括されるということである。この包括する状態を図示するために、図1において松本博士が示したところの「基体 (L)」は、図2において円周の一部のように湾曲させられている。その完全体が図3であり、ここにおいて、黒い「円周」が「本」を表わし、白い「円内」が「迹」を表わしているのである。ここに至って、「迹」なる「円内」の全ては、「本」なる「円周」を基として円満にそれぞれの分を保つものとして守られてい

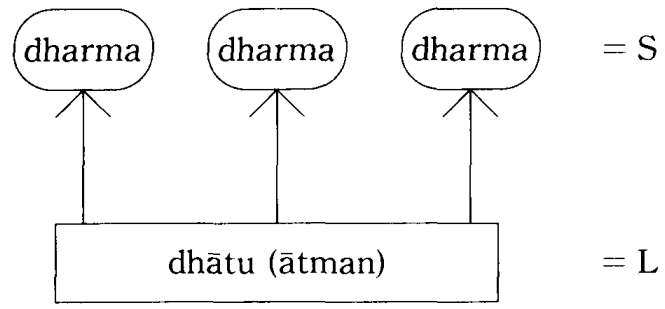


図 1

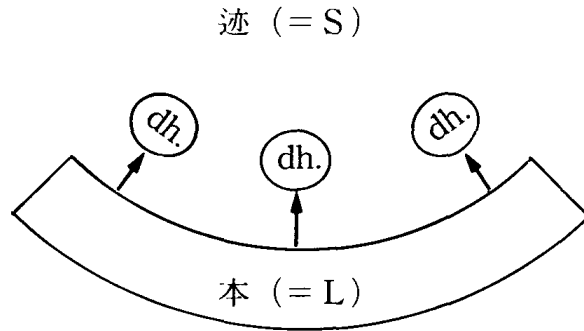


図 2

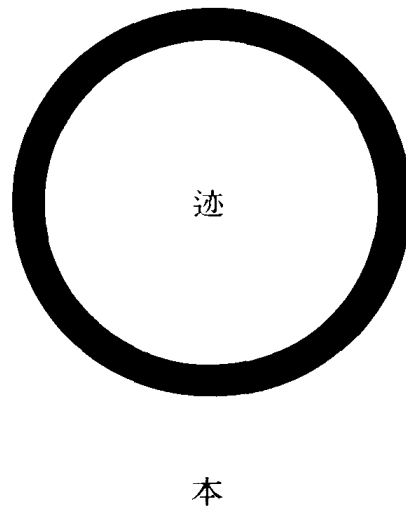


図 3

ることになる。従って、かかる完全な「円（輪）」即ち「和」を描くものが「本覚思想」なのであって、この問答無用の、無条件に成り立っている「和」に逆うことが、悪の中の悪とということにさせられてしまうのである。それゆえ、明恵に帰せられる「阿留辺幾夜宇和（あるべきようわ）の次のごとき有名な文句も敢えて驚くに値しない当然の「異端」の表現と言わなければならない。

人は阿留辺幾夜宇和と云ふ七文字を持つべきなり。僧は僧

顕密体制論と正統異端の問題（袴谷）

のあるべき様、俗は俗のあるべき様なり。乃至、帝王は帝王のあるべき様、臣下は臣下のあるべき様なり。此のあるべき様を肯く故に、一切悪きなり。

しかもこれは聖徳太子に帰せられる「憲法十七条」の「上和下睦、諸於論事、則事理自通、何事不成」や「承詔必謹、君則天之、臣則地之、天覆地載」と軌を一にする考えであり、「憲法十七条」の中世的展開とも言うべき「阿留辺幾夜宇和」の中で、僧—俗は「仏法」、帝王—臣下は「王法」として

機能していることは、あたかも黒田博士の指摘する神護寺の『文覚四十五箇条』の「仏法は王法に依つて弘まり、王法は仏法に依つて保つ⁽⁴¹⁾」という文言におけるがごとくである。「本覚思想」によれば、この王法も仏法も、「本」なる「円周」を基として、「迹」なる円内にきちんと秩序づけられていなければならぬのであるが、かかる「本覚思想」が莊園制度を支配する権門体制を支える体制的イデオロギーとして至便極まりないものであったことは論を俟つまい。明恵は明らかにこのイデオロギーに積極的に加担しており、しかも、その「本」に相当するものを「菩提心」と押えていたために、「菩提心」を否定した法然が国家の屋体骨を揺振る国賊のように見えたので、これを詰らざるをえなかったのである。⁽⁴²⁾ 黒田博士は、かかる「王法仏法の相依」という状況をあらしめている「顕密体制Ⅱ主義」を、先の記述(ε)(a)のように、「正統的宗教」と呼ぶわけであるが、上述したごとき論究を踏まえて預けるなら、これが仏教の「正統」であるはずがないであろう。しかし、もしも黒田博士の主張のうちから、この本質的な誤解が解除されるならば、私は同博士の提起された問題の多くを認めるのに決して吝かではないつもりである。

四 仏教の正統

ところで、以上の論述を読まれた方は、それならば我が国

の仏教は「異端」ばかりなのかとあるいは思われるかもしれない。しかし、語義上からいっても、「正統」なしに「異端」はあるはずもないから、「正統」はいかに細々とあれ存在していたと考えるなければならない。そして、その存在の最低限の条件とは、当の思想の原則に照して「正統」とはなんであるかを絶えず「問答(dialectice)」し「研究(abhidharma)」し「選別(vibhāsā)」し「簡択(pravicaya)」することにある。従つて、仏教の「正統」においては、詭弁(amarā-vikkhepa)を弄して問題の判断を保留することが最も忌避される。⁽⁴³⁾ そのためもあつてか、仏教が「正統」的な教団によって公式に伝承されたセイロン経由のパーリ仏教やインド直伝のチベット仏教においては、かかる「正統」を巡る大きな教義論争が何度か起っているのである。その点、一系統の教団による仏教の将来ではなかつた中国や我が国においては、確かにその種の大きな論争は希薄であつたが、仏教の「研究」が真剣になされたという意味においては、「正統」はやはり存在したのであつた。我が国におけるそのような時期は南都六宗の時代に求められるべきであるが、しかし、やはり「異端」が大勢を制したというべきか、平安末から鎌倉にかけて「問答」はつぎのような「修辭」に変わってしまうのである。(a)は『顕戒論縁起』⁽⁴⁴⁾からの引用を示し、(b)は明恵の『摧邪輪』からの引用を示す。

(a) 無上世尊、是大医王。随_レ類設_レ教、拔_レ苦与_レ樂。八万法藏、有_レ権有_レ実。始雖_レ似_レ殊、終皆_一揆。衆生之病既異、所与_レ之藥不_レ同。欲_レ濟_レ有情、廢_レ一不_レ可。

(b) 病患巨多、方藥非_一。根機万差、教門多種。或愚鈍不_レ足_二聞思等_一、或雖_レ非_レ愚鈍_二天性好_二一行_一。対_レ如_レ比類_一、可_レ勸_二進称名一行_一、不_レ可_二必勸_二余行_一。

右に示されている考えは、『維摩経(Vimalakirti-nirdesa)』で説かれる「応病与薬」と全く軌を一にするもので、これは「一音演説法」という極めて通俗的な考え方に基づいている。

即ち、釈尊は「本」に相当する一なる「真如(yatnata)」から「迹」なる万差の根機の衆生に向つて巨多の八万(四千)に及ぶ法門を發しているから衆生はそれぞれの能力に應じてあたかも「応病与薬」のごとくにその法門を聞くべきだ、というのである。かかる考え方に対しては、仏教の「正統」派である先に紹介した選別学派(Vaidhasika)は、既に「異端」の断を下しているのであるが、通俗的な考え方は押し止めようもなく猛威を振つて大方の大乘仏教の中に深く浸透し、それが右のような日本の仏教文献にも及んでいると見做さなければならぬ。しかるに、「菩提心」を「本」として、聖道門であろうと浄土門であろうと、大乘であろうと小乗であろうと、顕教であろうと密教であろうと、ありとあらゆる法門を「迹」として無条件に包括しようとする「本覚思想」は、上述のご

とく、決して仏教の「正統」ではなく必ずや「異端」でなければならぬのであるが、この「異端」性を我が国で初めて根本的に批判できた人こそ法然だったのである。法然は、十三歳で比叡山に登り、久安六年(一一五〇年)に十八歳で黒谷の叡空に就いてから四十三歳で山を下りるまで聖教の研鑽に努め「叡岳ニ無キ所ノモノ、コレヲ他門ニ尋ネテ必ラズ一見ヲ遂グ」「研究」ぶりだったことからみても「正統」的な仏教の学僧であったことが充分窺えるのであるが、専修念仏を確立して山を下りたとされる四十歳以後にも更に「正行」の「簡拙」を続け、六十六歳で著わされた『選択本願念仏集』においては、先のような「異端」の包括主義に対して、次のように述べるに至っているのである。⁽⁴⁷⁾

当_レ知。以_二上諸行_一(_二造像起塔、智慧高才、多聞多見、持戒持律_一)等_一而為_二本願_一者、得_二往生_一者少、不_二往生_一者多。然則弥陀如来、法藏比丘之昔、被_レ催_二平等慈悲_一、普為_レ攝_二於一切_一、不_レ下_二以_二造像起塔等諸行_一為_中往生本願_上。唯以_二称名念仏一行_一為_二其本願_一。

これは、巨多の諸行を以つて本願としたのでは往生できないものが多くなり、そのようなことが全てのものを救おうとした弥陀の慈悲に適うはずはないから、称名念仏だけを本願としなければならぬと主張したものである。この法然の主張の要点である傍線部分は、直前に引用した明恵の(b)の傍

線部分と一見酷似しているが、両者が本質的に全く相反するものであることには充分注意を払わなければなるまい。法然は、全てのものが平等に救済されることが弥陀の本願であるゆえに、称名念仏だけが選取されなければならないと主張しているのに対し、明恵は、「根機万差」という差別を温存させたままで、その差別的機根の一種である馬鹿ではないが一つだけを好む素性のものには称名一行だけが相応しくそれ以外のものを勧めても無駄だと主張しているにすぎないのである。従って、明恵は、かかる差別を認めず全てのものが平等に下劣の機根だとする法然を許すことができず、その法然を「無礼之至」と誇らないわけにはいかなかったのであろう。⁴⁸⁾

しかるに、この問題に関連して、私が平雅行博士を高く評価したい思うのは、同博士が明恵の考えと法然的考えとの本質的相違を明白に押えた上で論究を進めているということである。平博士は、明恵の右と同じ誹謗の箇所に触れた後、浄土宗鎮西派の聖光の一念義非難も明恵の立場と類同するものと見做した上で次のように述べておられる。⁴⁹⁾

異端的思想家による平等的悪人観の主張と、民衆の内面的權威性回復への努力は、明恵には「無礼之至」と映り、聖光には「憍慢」と映ったのである。これらの事実は、顯密仏教的浄土教における大衆蔑視の存在を、余すところなく浮き彫りにしていよう。

私とすれば、平博士が黒田博士に従って「異端的」と形容した傍線箇所を「正統的」と代えさえすれば、平博士の記述は全く正しいと思うわけである。その上で、多少気にかかる点線箇所を敢えて変更させて預けるなら、平博士の右の記述は次のようにまとめることができよう。

(A) 「法然や親鸞などの」「正統」的「仏教」思想家は平等的悪人観を主張することによって平等主義をとる。

(B) 「本覚思想」的「異端」の「浄土教は大衆蔑視の差別主義をとる。

では、右の(A)の仏教の「正統」の平等的悪人観は一体なに由来するのであろうか。法然が「偏依善導」と言って依拠し親鸞もそれに倣った、当の善導の次のような有名な文言⁵⁰⁾に由るのである。

言「深心」者、即是深信之心也。亦有二種。一者、決定深

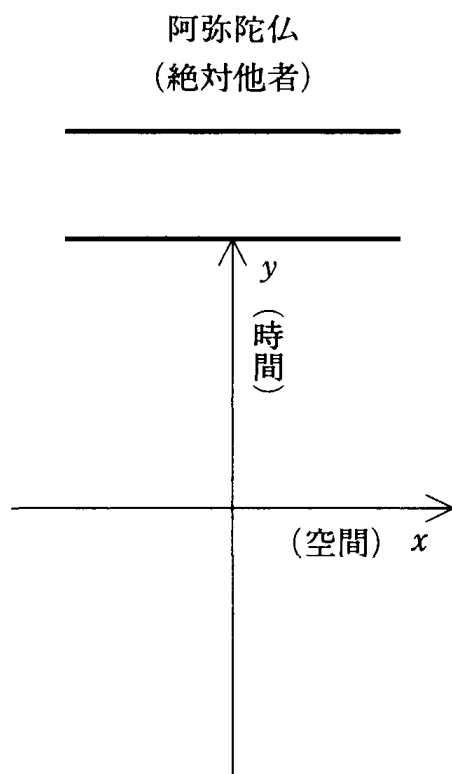


図 4

信_下自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流、無_上有_二出離之緣_一。二者、決定深信_下彼阿彌陀仏四十八願攝_二受衆生_一、無疑無慮、乘_二彼願力_一、定得_中往生_上。

今しばらくは、右の文言を、図4を見ながら考えてみることにしたい。我々は普段X軸のように広がる空間の中で様々な依存関係に埋もれて己れの無知も知ることなく暮しているが、ふとその暮しを強固に支えているなものも存しないことを知って愕然とする。しかも、知れば知るほど己れの罪悪さかげんが分かってくるばかりで絶対的に出離の縁なしと信じるほかはない。しかし、他方では、その絶対的に救われるはずもない全ての罪惡生死の凡夫を余すところなく救い切るまでは「正覚を取らじ」と願を發して現在は西方極樂浄土におわす阿彌陀仏の絶対他者としての本願力によれば絶対的に救われると信じなければならぬのである。それを信じた時、我々は絶対他者の力の下に、そこへ真直ぐ伸びているY軸方向に添いながら、空間のX軸を突切るかのように、取返しもつかぬべく過ぎ去ってしまった過去の無知や罪惡を一つひとつ思い知りつつ、遮断されているかに見える阿彌陀仏の未来の浄土へ往生せんと希望を託することができるかもしれない。芥川の『蜘蛛の糸』において極樂から下りてきた銀色の蜘蛛の糸を上る健陀多も、賢治の『銀河鉄道の夜』において北十字星から南十字星を超えて進む列車も、私にはY軸添いに危

機的に生きていく仏教の「正統」の信仰を物語っているように思われてならないのである。ここで、図4のY軸と阿彌陀仏とを遮断している平行線において、「一河白道」の善導自身による物語を想起してもらってもよいかもしれないが、しかし、芥川や賢治の物語が一般には仏教的と思われずにむしろキリスト教的に解釈される傾向が強いのも、仏教の「正統」と「異端」との評価が従来は逆転していたことと無関係ではないようにも思われる。

さて、多少情緒的な記述になつてしまったかもしれないが、以上の二種の深信の文言によって、阿彌陀仏を除いたこの世の全ての人が等しく「罪惡生死凡夫」であると言われていることになるが、これが仏教の「正統」における「平等的悪人観」なのである。しかし、それがなぜ「正統」なのかは多少説明を要することかもしれない。先に私は、仏教の「正統」ともいふべき出発点は無我説にあり、「正統」説は無我説に基づいて我々に内在する靈魂的な心を否定するので、従ってかかる心に基づくような「苦行主義」や「精神主義」も否定せざるをえないと述べた。「偏依善導」による法然や親鸞を代表とする浄土教は、その「正統」の原則を守っているのである。浄土教は、聖道門に対しては浄土門であるが、周知のごとく、自力門に対すれば他力門となり、難行道に対すれば易行道となる⁽⁵³⁾。これらを一つずつ嚴格に論ずることは極めて難しいで

あろうが、ここで私なりにその要点を剔出して述べることを許してもらえらば、他力とは、二種深信と図4に示されるように、「自己」のうちに恃むべきなものも持たないという「罪悪生死凡夫」の絶対的信仰の無我説に基づくがゆえに、絶対他者の力によるほかはないと信じておき、従ってそれは自己に内在する靈魂的な心に恃んだ我説に基づく「苦行主義」や「精神主義」の難行を捨てることにもなるので、易行ともなるのである。それゆえに、全ての人が等しく「罪悪生死凡夫」であるとする「平等的悪人観」は仏教の「正統」と言つてよいであろう。

そこで、右の考察を踏まえた上でいえば、平博士の指摘された(A)は、「正統」的浄土教と呼び換えることも許されるであろう。しかも、この浄土教によれば、全ての人が「罪悪生死凡夫」なのであるから、己れが悪人であることも自覚できないような善人が往生できるといふなら、悪人であることを自覚している悪人が往生できないはずはないというのが、『歎異抄』の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という意味になるのである。しかるに、これと同様な表現は、(B)の「本覚思想」的「異端」の浄土思想にも認められるので、混同されやすいその両者の本質的差異を指摘するために、平博士は、(A)を「悪人正因説」、(B)を「悪人正機説」と呼んで厳格に区別し、更に、後者に類似した考え方として「善

人正因説」を加えている。平博士によるこれら三つの厳密な区別は、従来みられなかった画期的指摘として高く評価しなければならぬものであるが、以下にその三つの博士自身の図式化を、ここでは私なりに組み換えて掲げることが許されたい。なお、私は、個人的にいえば、以下の図式において平博士が「価値体」や「救済対象」といった用語を用いて「一次的」「二次的」と区別するのを必ずしも好きになれないが、特に代案もないので、この有効な用語に従うほかはない。この用語において、「価値体」とは宗教的に価値があるとの優位のニュアンスを含み、「救済対象」とはその価値判断からみて劣位のニュアンスを含んだものである。

(A) 悪人正因説：二次的価値体(善人)でも往生、況んや一次的価値体(悪人)

(B) (イ)悪人正機説：二次的救済対象(一次的価値体・善人)でも往生、況んや一次的救済対象(二次的価値体・悪人)

(ロ)善人正因説：二次的価値体(悪人)でも往生、況んや一次的価値体(善人)

(A)は、「価値体」的に言えば全てが悪人であるべきでありその全ての悪人こそ往生の正因であるとの原則に立っているという意味では「平等主義」であり、その結果、悪人なるがゆえに自力を否定する他力の無我説に基づいて難行の「苦行

主義」をも否定しているという意味では仏教の「正統」である。しかるに、(B)は、徹底した「差別主義」に立っている点において(A)とは対極にあり、(イ)と(ロ)とはこの「差別主義」における両面を表わしている。しかも、(A)としては(ロ)こそが本命の考え方をなし、自力の能力を持った善人が往生の正因であるゆえに、自己に内在する霊魂的な心を認め「異端」的我説に立ってその心を清める「苦行主義」に勤まなければならない。しかし、一方では皆が皆かかる能力に恵まれた善人ばかりではないとの「差別主義」に立っているから、自力得悟の可能性を欠如した無能な大衆は、かかる蔑まれるべき「救済対象」を第一に救うことを使命とした阿弥陀仏の力に頼って念仏や真言を唱えることでしか救われまいが、その意味で阿弥陀仏は勝れた善人以上に劣った悪人の方を主として救うというのが(B)(イ)の考え方なのである。本節の冒頭に示した引用(b)の明恵の『摧邪論』において「天性好一行」のものに対して採られるべき方法として述べられている「可勧進称名一行、不可必勧余行」とはこの考え方を示す。かかる「差別主義」に基づいて蔑視されるべき大衆や劣機のことを念仏や真言などの宗教儀礼によって浄化してやろうという主張を私はとりあえず「精神主義」と呼んでいるが、これを「光明真言」の普及などによって果したのが明恵であり、明恵のこの側面が実は「改革派」と呼ばれる由縁で

もあるのである。⁽⁵⁵⁾

ここで、右に述べたことを、先に組み換えて示した平博士の図式を利用しながら、やはり図式化して示すならば次のようになる。

(A)「平等主義」|| 全てのものが「罪悪生死凡夫」

→ 悪人正因説―絶対他力―無我説―「精神主義」否定―「正統」
「苦行主義」

(B)「差別主義」(イ)劣機↑悪人正機説―浄土門―「精神主義」

(ロ)勝機↑善人正因説―聖道門―「苦行主義」

「異端」

このように、本質的に異なる(A)と(B)とを峻別する視点を提供した平博士の功績には誠に大きなものがあるのであるが、この区別が厳格にできたからこそ、平博士は(A)の法然や親鸞の浄土教と、それ以外の(B)に属する浄土教や聖とを混同することがなかつたのであり、前者が後者の展開であるように捉えた従来の学説を批判しえたのである。その点では、平博士の支持する黒田博士も同様だったのであるが、以下に、平博士が特に指示して評価された黒田博士の言明を引用しておくことにしよう。⁽⁵⁶⁾

「顕密」仏教が、一方では顕密主義を高揚させるとともに、他方ではこのように国家・社会の体制の一部となり、主たる

勢力の一つにまでなると、かえってその状況に対応して、そうした「出家者」という名の「半世俗」の生活を超越しようとする熱意な信仰をもつ「真の超俗者」が、続出するようになった。法華「持経者」・念仏「聖」やかれらの屯する「別所」がそれである。けれども、かれらは、決して顕密主義の否定者だったのではない。かれらこそ本来最も熱心な顕密主義者だったのであり、いわば顕密体制にとって両義性をもつ、寺社勢力の周縁的存在であった。そのことは、諸々の『往生伝』などに明らかであって、考えてみれば当然ながら、浄土教・念仏・聖などは、そもそもが「顕密」の枠内で起こり成長した存在であったのである。

全くそのとおりと言うべきであって、彼らこそ体制的イデオロギーとして都合のよい「本覚思想」の「差別主義」の熱心な具現者たちだったのであるが、黒田博士と平博士とに共通した誤りは、既になん度も指摘したように、この(B)の側を「正統」と見做したことであった。しかし、これは正しく「異端」と断すべきものであって、これを代表する「異端」の「改革派」明恵は、「本」なる菩提心の円周を根拠に円内に「迹」なる浄土門と聖道門の諸宗を包括する「差別主義」を採ったのであるが、これとは逆の「正統」の法然は、明恵の根拠たる菩提心を余行として否定することによって⁵⁷ 完き円の「差別主義」を放棄し、先の図4のごとき考え方によって

全てのものが「罪悪生死凡夫」であるという絶対他方の「平等主義」を主張したのである。かかる法然もしくはそれを正しく継承した親鸞の思想が仏教の「正統」であると承認することは、日本における仏教の思想研究の中心をやはり「正統」に定めて行わなければならないということを再確認する上でも重要なことと思われる。

ところで、かつて、全く同じではないにせよ、右のごとき思想研究態度で鎌倉新仏教の開明に従事された家永二郎博士は「真に根源的なる新仏教は法然の浄土宗唯一つであり、他はその亜流にあらずんば傍流に過ぎない」と断じ、道元に対しては「新仏教」の亜流として極めて低い評価を下されたことがあるが、そのためもあって、家永博士は、先のA家永論文において、黒田博士や平博士の「正統」論に関してそれは質によらない量的判断になる恐れがあると批判された。⁵⁹ これに対し、平博士は、B平論文において、「新仏教」(この場合「正統」)の判断が量によるべきか質によるべきかは水掛け論にしかならないと応じられた。⁶⁰ しかし、「正統」か「異端」かは、以上考察してきたように、あくまでも思想内容という質によって判断されるべきものである。この方面では、最近、道元の属した禅宗が、仏教の「正統」からみれば、亜流どころか、インド以来の「異端」の系譜に連なるものであることが明らかに⁶¹ なってきた意味は大きい。ただ、この方面のことに関し

て、私が平博士と末木博士とに共通して一抹の不安を感じていることがある。前者は、家永博士の研究姿勢を、その著書において「超越的批判」と呼び、⁽⁶²⁾後者は、C末木論文において「超越的評価」と呼んだ上で更に、研究者は①過去の思想に対して超越的評価を下しうるほど偉くないことを自覚すべきこと②絶対的に正しい思想も誤った思想もないことを前提に思想研究に従事すべきことを推賞しているのである。⁽⁶³⁾しかし、研究者本人が自らを絶対者だと思いついていない以上、人が「超越的批判」や「超越的評価」を行ったり、絶対的判断を下したりできるはずもあるまい。人としてなにか「正しい思想」(samyag-dṛṣṭi「正見」)であり「誤った思想」(mithyā-dṛṣṭi「邪見」)であるかを精一杯判断することができるだけである。しかも、たとえ誤るにしても、その選別を試み続けることが「正統」たることの最低条件でなければならぬ。だが、これすらも避けるとするならば、法然を「偏執」として避けた明恵を始めとする「異端」の包括主義の中に自ら身を置くことになるであろう。

註

- (1) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五年)、四二―三五―四七頁に、書き下ろし論文として「中世における顕密体制の展開」が収録されている。また近時、この論文は、黒田俊雄著作集、第二卷(法蔵館、一九九四年)、四五―一

八二頁に再録されるに至った。

- (2) 一九八六年十月に開催された日本仏教学会学術大会の共通テーマが「仏教と神祇」であったが、私はこれに参加し、「仏教と神祇―反日本的考察―」を発表した。この拙稿は、同学会の紀要に掲載された後、拙書『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、二〇九―二一六頁に再録された。

- (3) 黒田博士の学説に対する、私のこれまでの言及と疑義の表明については、前掲拙書、二一八―二二二頁、二二四―二二五頁、註32、33、34、拙書『道元と仏教―十二卷本『正法眼蔵』の道元―』(大蔵出版、一九九二年)、二四―二六頁、四六頁、註21、四七頁、註24を参照されたい。

- (4) どうしてそう考えるに至ったかについては、拙稿「批判仏教と本覚思想」『日本の仏教』第一号(一九九四年十月)、一一三頁の「付記」に表明しておいた。本稿はその具体化である。

- (5) このC末木論文は直接御本人より拝受することを得たが、それを機縁として、B平論文を入手する必要があると感じたが、B平論文については、私の周辺では入手困難であったため、末木博士にお願ひしたところ、早速にその願いを叶えて下された。この場を借りて深謝の意を表しておきたい。なお、末木博士には、「顕密体制と本覚思想」(黒田俊雄著作集、月報2、一九九四年十二月)があり、これも頂戴することを得たが、これは月報の性格上一般的なものであるので、特にここで取上ることはしない。

- (6) 平雅行『日本中世の社会と仏教』(塙書房、一九九二年)。

- (7) A家永論文、六二―六三頁。

(8) 家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九四七年）。大変恥しいことではあるが、私が日本仏教へ研究の視点を移したのは比較的近時であるため、本書を読んだのもこの論文を書き始める直前であった。法然や親鸞と道元との相違についての鋭い指摘が、このような形で早くになされていたことを知っておれば、既に公けにしてしまった私の論稿の書き方もかなり違っていたかもしれないと反省した次第である。

(9) 前掲拙書（前註2）、二二八―二一九頁参照。

(10) 以下の引用は、黒田前掲書（前註1）、(α)四四二―四四三頁（七五頁、平博士は前掲の黒田著作集によるため、こと以下のカッコ内に挿入した頁数は著作集のものである）、(β)四四五頁（七八頁）、(γ)四四五―四四六頁（七八―七九頁）、(δ)四四六頁（七九頁）による。

(11) C末木論文、一七頁。

(12) 思想用語としての「論理主義」と「心理主義」とについては、拙稿「苦行批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第二四号（一九九三年十月）、三三三―三三四頁を参照。基本的にはA・ラランドの『哲学辞彙』によったものであるが、私なりに、「心理主義」を「事実主義」と見ることが許されるならば、両者は、「論理主義」と「事実主義」という全く異質なものとして対立するものである。簡単にいえば、前者は「xである」と判断する「本質主義」であり、後者は「xがある」と発見する「実存主義」であるということができる。

(13) ここに、平博士の論述要旨をまとめておくと、(一)広義の「顕密体制論」とは中世宗教史研究における新たな方法論の提

唱を指し、(二)狭義の「顕密体制論」とは中世宗教の成立展開に関する思想史叙述を指す。(一)前者については、「顕密仏教」を中世宗教の基軸と位置づけたことと、「新仏教」「旧仏教」概念の無効性を宣したこと、という二点を評価した上で、①鎌倉仏教の実態認識に即した形で、中世社会や中世国家と同様を意味において、中世宗教概念を使用できるようにした、②「顕密仏教」を中世宗教と位置づけることによって、中世宗教論の学問空間を一挙に開放してみせた、③「顕密仏教」を「正統」としそれから逸脱したものを「異端」として位置づけた、という三点について論じ、特に③については、家永博士側からの批判に触れられているが、本稿もまた、家永博士側とは別途にこの問題を主として取上げたものである。(二)後者については、①「旧仏教」と聖（ひじり）の関係を対立的に捉えてきた従来の研究に対して、聖を「旧仏教」の体制補完的存在と位置づけた、②「旧仏教」の思想的特徴の抽出を行おうとしなかった従来の研究に対して、「顕密仏教」諸宗派に共通する論理を「顕密主義」と抽出し呼称した、③研究者それぞれの立場から頂点的思想家の比較や価値評価を主として行ってきた従来の研究に対して、それら思想家を「顕密主義」からの離脱度を基準にして評価する尺度を設定した、④古代仏教から中世仏教への転換を鎮護国家機能の衰退に求めてきた従来の研究に対して、中世仏教の基軸がなお王法仏法相依論の国家仏教にあることを示した、という四点を成果として指摘している。(以上は、B平論文、一七一―二三頁の要約である。)

(14) B平論文、二四頁。

(15) C末木論文、一八頁。

(16) A家永論文、六三頁による。

(17) 以下の引用は、黒田前掲書(前註1)、(ε)四四七頁(八〇頁)、(ς)四六六頁(九九頁)、(η)(θ)(ι)四八六―四八七頁(二二〇―二二二頁)、(κ)五〇二頁(一三七頁)による。

(18) 堀米庸三『正統と異端―ヨーロッパ精神の底流―』(中公新書57、一九六四年)。以下の引用は、「まえがき」、IV頁による。

(19) 堀米前掲書、五九―六〇頁。

(20) 選別学派の無表についての考え方については、拙稿「選別学派と典拠学派の無表論争」『駒沢短期大学研究紀要』第二三号(一九九五年三月)、四五―四九頁を参照されたい。

(21) 選別学派もしくは仏教の基本的姿勢については、前掲拙稿(前註20)、四五―四六頁、前掲拙稿(前註12)、三三七―三三八頁を参照のほか、拙稿「自己批判としての仏教」『駒沢短期大学仏教論集』第一号(一九九五年十月)、一〇六頁を参照されたい。

(22) 法然『選択本願念仏集』(岩波書店、日本思想大系10)に「即今、選捨前布施持戒乃至孝養父母等諸行、選取専称仏号、故云「選択」也。…念仏是勝、余行是劣。…然則仏名号功德勝余一切功德。故捨劣取勝、以為本願。…念仏易修、諸行難修。」(原文、二六三頁、訓読、一〇四―一〇五頁)とある。

(23) 両者が全く異質な思想家であることについては、拙稿「明恵『摧邪輪』の華嚴思想」鎌田茂雄博士古稀記念『華嚴学論集』(一九九七年刊行予定)を参照されたい。

(24) 堀米前掲書(前註18)、三五一―三六頁。

顕密体制論と正統異端の問題(袴谷)

(25) 「神代より正理にてうけ伝へつるいはれを述べむことを志して常に聞ゆる事をばのせず、しかれば神皇の正統記とや名け侍べき」と述べた北畠親房の『神皇正統記』を論じた「愚者抄」と神皇正統記―中世の歴史観―(黒田前掲書(前註1)、二一九―二五一頁)の中で、黒田博士は、「それ(『神皇正統記』の著述)は、時勢のなかで孤立をふかめてゆく南朝の正統性を主張せんがためであった」(二四二頁)とか「大覚寺統が正系、持明院統が傍系とされていることはいうまでもなく、かくて皇位がかならず正統へ帰る姿ができあがるのである。」(二四五頁、以上の圏点は全て袴谷)などと使っておられるので、黒田博士は「正統」を、あるいはヨーロッパ的概念ではなく、北畠親房と同レベルの意味に用いているのかもしれないが、もしそうなら、それだけで近代歴史学の用語としては失格であろう。漢字の「異端」の古い用例としては、『論語』「為政篇」の「子曰、攻乎異端、斯害也已」が知られているが、この条の意味は非常に難解とされる(吉川幸次郎『論語』上、朝日新聞社、中国古典選、四四頁参照)。しかし、「斯害也已」とあるのであるから「異端」が良い意味であるはずはなく、やはり毛嫌いされるだけの存在を意味していたことは明らかであろうと思われる。しかるに、黒田博士も依用された、堀米前掲書(前註18)において、堀米博士は、「常識的な用法としては、何事によらず、支配的な体制・傾向・潮流を正統とし、これに反抗する立場・行為を異端とするのが一般的であるように思われる。これは決してすべて間違っているわけではないが、正統と異端の概念としてはあまりにも無内容で、問題分析の方法はどこにも見だされないであろう。」(三〇

頁) の注脚を促してなされるのである。

- (89) Sheila McDonough, "Orthodoxy and Heterodoxy," *The Encyclopedia of Religion* ed. by Mircea Eliade, Vol. 11, pp. 124-129. 同書は「The concepts of orthodoxy and heterodoxy are found within all the major religious traditions, expressed by a variety of terms. In relation to religious life, *orthodoxy* means correct or sound belief according to an authoritative norm; *heterodoxy* refers to belief in a doctrine differing from the norm. The two terms originated in the patristic period of Christian history, when emphasis on belief rather than practice distinguished the concerns of Christian theologians.」である。

- (90) Kurt Rudolph, "Heresy — An Overview," *The Encyclopedia of Religion* ed. by M. Eliade, Vol. 6, pp. 269-275. 同書は「The term *heresy* derives from the Greek *hairesis*. In classical Greek this word has a variety of meanings, all based on the verb *hairesō*: "seizure" (of a city), "choice," "election," and "decision or purposive effort." This last meaning is the starting point for the Hellenistic and Christian use of the term to mean "doctrine," "school", or "received opinion," emphasizing the idea of a free decision or free choice of a doctrine or doctrinal authority. The word thus becomes a technical term for a philosophical school, a party, or a religious doctrinal system and its adherents. The term is applied to Stoics, Pythagoreans,

Sadducees, Essenes, Pharisees, and Christians." である。なお本論文中 (p.271) のギリシヤ語原文の書名 *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* の *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* と訳されるのは「異端」に相当する語は *hairesis* ではなく Cathari (カタリ派) に由来する *Ketzerei* を用いるためである。因らば Goethe, *Faust*, 4911 べは *Ketzerei* と同義の *Ketzer* が用いられ、それが私のたまたま所持している大山正一訳では「異教者」と訳されている。なお、英訳では *heretic* が Dante, *The Divine Comedy*・I, Hell, Penguin Books の Circle VI (第六圏) に住む *heretics* (異端者) と訳されている。また、同じ大山正一訳 *ibid.*, p.132 にも *heretic* が用いられている。

- (88) グドの引用中 (一) は Jaroslav Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, The Christian Tradition 3 (The University of Chicago Press, 1978), p.19, (ii) *ibid.*, pp.17-18 による。なお、本書は、前掲拙稿 (前註21) の一七七頁註23で認めたように、Paul Griffiths 教授より頂戴したものである。ここに再度記して深謝の意を表した。

- (89) 一応そのクレームを示しておけば、「そもそも異端派と云うのは、思想に関していつのか、行動に関していつのか。前者に関しては言うのならば、法然は異端的な面が強いが、後者に関しては言え、黒谷別所を経済基盤とし、貴族や皇族とも関係を持った法然は、改革派どころか、前代の聖と同質とされるべきであらう。また、異端派は個人に関して言われるのか、それとも

集団に関して言われるのか。いま考察した範囲では、個人に關して言われるようであるが、必ずしもそうでなく、特に一向衆の活動まで含むと、明らかに集団の問題である。すなわち、大まかに言えば、異端派の問題が個人の思想史のレヴェルの問題か、社会的な教団史の問題か、ということである。こうした点が曖昧であり、また曖昧であることによって、逆に広い分野に大きなインパクトを持ち得たのである。」(C末木論文、二〇頁下段)ということである。こうした疑義に対する私自身の見解は本稿において自ずと明らかだと思いが、敢えて私も答えさせてもらおうとすれば、「異端」か「正統」かという問題は、高度に思想の問題でなければならず、従って、これは、たとえ「正統」は「客観主義」であるという意味で教団の教義判定には關わるにせよ、あくまでも個人に關わる問題でなければならぬ。この面からいえば、法然は仏教の「正統」だだけ言えばよいのであり、このことは本稿においても主張したつもりである。

(30) C末木論文、二〇頁上段。なお、この先に掲げた図式は、同、一九頁下段によるものである。

(31) C末木論文、二〇頁下段。

(32) 拙書『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、特に、一―三四頁の「本覚思想批判の意義」を参照されたい。そこでは、「異端」の「本覚思想」を、(一)自然、(二)自利、(三)離言という三点から規定する一方で、「正統」の仏教を、(一)縁起、(二)利他、(三)言葉という三点から規定したのであるが、本稿でも分かるように、後に、以上のような規定では甘いと考えるようになったので、松本博士の「基体説(dhātu-vāda)」の規定を全面的に採

用させてもらった上で、私の旧来の規定を生かすように、現在では「本覚思想」の規定を改めていることをお断りしておきたい。今、改めてその箇所を読むと、懐かしい一方で種々の不満も感じられるが、特に、後に法然を読むようになった目からすると、仏教の(二)の規定は極めて甘く、「有情に様々な能力あること」(二二頁)などという表現はむしろ削除したい気持ちである。本稿、図4の提示に因んで述べた、全てのものが「罪悪生死凡夫」であるという意味を理解して頂けた方には、今の私の気持ちも分かって頂けると思う。

(33) 仏教についての以上よりも多少詳しい説明については、前掲拙稿(前註21)、一〇六頁を参照されたい。

(34) 水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』(山喜房仏書林、一九六四年)、四一―五五頁、二一九―二四〇頁参照。

(35) 「菩提心」も「自性清浄心」も本来仏教にあった考えでも用語でもない。とりわけ、前者について、その用語は原始經典にも部派の論書にも見当たらないことを証明されると共に、この用語が多用される『華嚴經』においては、その意味が呪術的性格を有していることを明らかにし、また、最初期の大乗經典を代表する『無量壽經』と『法華經』においては、この用語の使用例がわずか一、二例で極めて低いことを指摘された重要な研究に、田上太秀『菩提心の研究』(東京書籍、一九九〇年)がある。特に、その二二頁、一三四―一三八頁、一四七―一六五頁を参照されたい。ただし、本書には、「菩提心」が非仏教的なものだとの認識は希薄なように思われる。なお、後者と同義の「本性清浄心」を、「正統」派の選別学派が「異端」として排斥

することについては、『大毘婆沙論』、大正蔵、二七巻、一四〇頁中―下を参照されたい。

(36) 松本史朗『縁起と空―如来蔵思想批判―』(大蔵出版、一九八九年)、五頁。なお、旧来の仏教観に囚われずに、仏教とはなにかを基本的に学ぼうとする人は、本書を全体にわたって読むべきである。

(37) 伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九二年)、特に、一三一―一〇三頁「中国における仏教受容の基盤―道理の哲学―」には、本書の基本的な考え方が明確に述べられているのでぜひ参照されたい。

(38) 前掲拙書(前註3)、一二七―一三〇頁、二七―二八頁、拙稿「日本仏教における明恵の法然非難の意味」『日本の仏教』(山喜房仏書林)、五二―一五三頁参照。なお、*記号の間に補足を加え、Lを「本」に、Sを「述」に改めて示した初出は、前掲拙稿(前註4)、一〇二頁である。ただし、そこにおいて、*記号の直前に、「または、実在性の根拠をもつ」の文が欠けているのは、後に気づいた、私の全くの単純ミスである。お詫びして訂正しておきたい。しかるに、*記号間の規定を補足したのは、天台本覚思想でいわれる「理顕本」や「事常住」を含意しようとしたためである。

(39) 久保田淳・山口明穂校注『明恵上人集』(岩波文庫、一九八一年)、二〇二頁による。前掲拙書(前註3)、一九頁によって、これを『沙石集』中の類似の文と比較されたい。黒田博士のいう「王法・仏法の相依の思想」は、後者の方において、より明解に述べられている。

(40) 「憲法十七条」については、『日本書紀』下(岩波書店、日本古典文学大系68)、一八一―一八二頁を参照のほか、拙書『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)、二七五―三〇四頁を参照されたい。

(41) 黒田前掲書(前註1)、四六四頁による。かかる考え方が、近代の、例えば、西谷啓治『世界観と国家観』(弘文堂、一九四一年)にまで尾を引いていることについては、前掲拙書(前註40)、二七八頁を参照されたい。

(42) 前掲拙稿(前註23)における『摧邪輪』からの引用(イ)(ロ)を参照されたい。

(43) 前掲拙書(前註3)、八三―八四頁、九七―九八頁参照。

(44) 以下の引用中、(a)は『最澄』(岩波書店、日本思想大系4)、三五九頁下、(b)は『鎌倉旧仏教』(同、日本思想大系15)、三五六頁上による。

(45) 拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(Ⅳ)『駒沢大学仏教学部論集』第二四号(一九九三年十月)、四二九―四三四頁を参照されたい。「非三蔵故」という形で断が下されている。

(46) 大橋俊雄「法然における専修念仏の形成」『法然・一遍』(岩波書店、日本思想大系10)、三八九―三九〇頁による。法然のよいうに「研究」し、なにご正しい仏教であるかを「簡括」し続けることが仏教の「正統」の刻印であるが、それを決するためには、仏教では論議や論争が非常に重要なこととなる。しかるに、法然が学び、そのような「研究」が継承されていたはずの叡山の天台教学について、パリで一九九五年四月に開催された「パリ天台学国際会議」において、次のような会議報告がなされている

のは大変興味深い。「インドにおいては、「正しい認識の根拠」としての論証式とそれを用いた実際の議論が非常に盛んになった時期があつて、後々まで仏教内外に圧倒的な影響を与えていた。更にインドの「正しい認識根拠」の議論を受け継いだチベットでも、益々論議とそれをめぐる論争が盛んになる。いやそれどころか、チベットではまさに天台の論議と同じような形態が現在でも残されている。にも拘らず、何故日本では一勿論天台宗では生きた文化財として論義が綿々と伝えられてはいるし、そして日本に伝えられた因明学は法称流のものでなく『因明入正理論』系の特定のものであつた事実はあるが（武邑尚邦『因明学』法蔵館S61）―論義、論争の仕方、正しい認識を得るための議論が主流とならなかつたのが疑問であつた。しかし大久保会長が、ある著作に、ある時の座主が「因明は相手を負かすものであるからやるべきではない」という旨を出したこと、そして良源や恵心僧都も同様な立場を（に）立っていたという記述のあることを指摘された。筆者（林）にはその時、この辺に日本で因明が忘れられていった根本原因の一つがあるように感じられた。」（阿純章・林慶仁『国際会議情報』パリ天台学国際会議に参加して）『東洋の思想と宗教』第三号、一九九六年三月、五八―五九頁）とあるのだが、これは、叡山にも最初のころは、仏教の「正統」的基礎があつたものの、後にはそれが「異端」に取って換わられるようになり、天台学会長、大久保良順師（天台宗勸学院院長）に至っては、わざわざパリにおいて、「異端」の傾向にお墨付きを与えていたことを示している。しかも、かかる「異端」的仏教が註番号44下の本文中に示した(a)(b)の

「応病与薬」的仏教の温床となるのである。なお、右の学会報告のあることを知つたのは石井公成博士のお陰であり、この論文をコピーして与えて下されたのは奥野光賢氏である。ここに記して感謝申し上げたい。

(47) 法然『選択本願念仏集』（岩波書店、日本思想大系10、『法然一遍』、二六三頁下。なお、その訓読については、一〇六頁を参照されたい。

(48) 前掲拙稿（前註23）における『摧邪輪』からの引用(iv)(b)を参照されたい。

(49) 平前掲書（前註6）、一三九頁。

(50) 善導『観無量寿仏経疏』、大正蔵、三七卷、二七一頁上―中。この文言は、法然『選択本願念仏集』（前註47）、二六九頁上、親鸞『教行信証』（岩波書店、日本思想大系11、『親鸞』、三〇六頁などに引用閑説される。

(51) 善導前掲書、大正蔵、同、二七二頁下―二七三頁中参照。

(52) 賢治の『銀河鉄道の夜』に対するキリスト教的解釈に関しては、定方晟『銀河鉄道の夜』と法華経』、『東海大学紀要文学部』第六四輯（一九九五年）、一一〇―一八九頁がある。『銀河鉄道の夜』をあくまでも『法華経』を中心に解釈すべきであるとの御主張であるが、私自身種々教えられる点があつたので、他の方にもぜひ参照を勧めたい。

(53) 難行―自力、易行―他力については、道綽『安樂集』、大正蔵、四七卷、一二頁中―下を参照されたい。なお、この問題に關しては、道綽、善導、法然、親鸞などが皆同じ考えをもつていたわけではないから、道綽を参照するだけでは勿論不十分な

のであるが、詳細な点までをも論じるほど私の研究が進んでいないので、ここでは、道綽の如上の箇所を指摘するのみに終ることを許されたい。

(54) 平前掲書（前註6）、二二六頁を参照されたい。

(55) 晩年の明恵が元暁の『遊心安樂道』を読んで「光明光言」による土砂加持の信仰を勧めたことについては、鎌田茂雄「日本華嚴における正統と異端―鎌倉旧仏教における明恵と凝然―」『理想』第五九三号（一九七三年十一月）、七四頁を参照されたい。なお、その中で「元暁が土砂加持の信仰を何にもとづいて説いたのかは不明である」と鎌田博士がおっしゃっておられることに関しては、その土砂加持のことは、『不空羼索神變真言經』第二八、大正藏、二〇卷、三八五頁下―三八六頁上自体に読かれていると考えられる。また、末木文美士博士は、その著『日本仏教史』（新潮社、一九九二年）では、「法然批判は逆に明恵の側にも大きな影響をおよぼし、明恵は一時、菩提心に関する語句を記したものを礼拝する三時三宝札を工夫して人びとに勧めたりしたが、明恵の思想が円熟するのは、なんといつても四十八、九歳頃の仏光観の実践と思想であろう。」（一五五頁）と言い、末木文美士・養輪顕量「中世南部系仏教の実践思想」『日本仏教論』（シリーズ・東アジア仏教4、春秋社、一九九五）では、『秘宝蔵』においては、巻上で仏光観について述べた後に、巻下ではそれに対応する真言として、光明真言を提示する。明恵の晩年は、この光明三昧の普及に尽力することになるのであるが、『秘宝蔵』はその過渡期を形成するものということができる。」との立場から、明恵の仏光観の考察を行っている。

なお、この末木論文によれば、章輝玉『遊心安樂道』考』、『南都仏教』第五四号（一九八五年）は、『遊心安樂道』の元暁の真作たることを疑っているとのことであるが、現段階で筆者は章論文は未見である。また、明恵の「光明真言」に関する五つの著作中、これまで確認されていなかった『光明真言功能』が、平前掲書（前註6）、四〇四―四〇六頁によって東大寺写本中に同定され、四一八―四二二頁にその校訂が示されている。これは、「差別主義」に立って女人成仏を明示する文献として注目してよいであろう。

(56) 黒田俊雄「顕密体制論の立場―中世思想史研究の一視点―」、黒田俊雄著作集 第二巻、三二七頁。なお平博士の評価は、同上、「解説」、四〇一頁に示されている。

(57) 法然前掲書（前註47）に「二選択讚歎者、上三輩中、雖_レ菩提心等余行、釈迦即不_レ讚歎余行、唯於_二念仏_一而讚歎云_二無上功德_一。故云_二選択讚歎_一也。」（二八〇頁下）とあり、また、これ以前においては、菩提心を含む諸行を捨てることを明言した後に「然則仏名号功德勝_二余一切功德_一、故捨_レ劣取_レ勝_レ以為_二本願_一歟。」（二六三頁下）とある。

(58) 家永前掲書（前註8）、六三頁。

(59) A 家永論文、六三頁参照。

(60) B 平論文、一八頁参照。

(61) 禅宗が、仏教の「正統」の重視した「簡括」を否定して「唯嫌棟扨」と言い、仏教の「正統」の出発点ともなった縁起の「作意」を否定して「不作意」と言ったことについては、前掲拙書（前註3）、六七頁、一三五―一三七頁、一四五―一四六頁、三

○三一三〇六頁などを参照されたい。また、「禪思想」とは、その発生したインド以来、常に「思考の否定」や「思考の停止」を究極の理想とする非仏教的特質をもつものであることを、あらゆる角度から徹底的に論証した大著が、松本史朗『禪思想の批判的研究』（大蔵出版、一九九四年）である。なお、これに対する書評に、拙稿「松本史朗著『禪思想の批判的研究』」、『駒沢短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月）がある。そこでも断つたように、現在の私は、道元が生涯一貫して「本覚思想」の批判者であったかのように述べた自説を完全に撤回している。従って、本稿のテーマに絡めて言えば、道元はその生涯の大半を仏教の「異端」である禪宗の中で過ごしたことになる。今の私とすれば、「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。」「三時業」と述べた限りの道元だけを信じてやっていけばどうなるかということにしか関心はない。

(62) 平前掲書（前註6）、四三二頁参照。

(63) C末木論文、一四頁、一二三頁を順次に参照されたい。

（一九九六年六月一日）