

日本仏教の論点

——末木文美士氏への再論——

(一) 問題の所在

一九九八年、十月二十六日において駒澤大学仏教学会主催でなされた公開講演会なる「鎌倉仏教と現代——批判仏教の問題提起を受けて」^①における私に対する末木文美士氏の批判を検討し、それに対して再論することは本論文の目的である。そして、この目的を達成するためには、先ず最初に、私の主張に対する末木氏の姿勢と批判そのものの論理的内容を明確に区別する必要があるように考えられる。なぜならば、『天皇制仏教批判』における私の主張を黙殺しようとしなかっただけではなく、その中身を了解するような努力をし、それに対して自らの意見を明確に述べた末木氏の姿勢に対して高い評価が与えるべきと考えられるが、末木氏のこうした優れた姿勢によって批判の論理的正しさが保証されているとは考えられないからである。末木氏の

ジヨアキン・モンテイロ

批判の論理的内容を検討するためには日本仏教研究の論点に対する私自身の前提を述べる必要があると考えられるが故に、日本仏教の論点に対する末木氏と私の共通点と相違点の確認から出発することが大切であるように考えられる。私は、いずれ、日本仏教研究における問題意識、方法論と対象のすべてを体系的に論じたいと考えているが、現時点における末木氏と私の共通点と相違点に対して次のように了解している。末木氏の著述に対する私のこれまでの読解を前提にしておけば、日本仏教の思想を中心にした研究のあり方によって宗学的研究と歴史的研究から〈日本仏教の仏教学〉を一理論領域として独立することは末木氏と私の根本的な共通点であると考えている^②。その意味では日本仏教研究という営みに対する本質的な共通点が存在するが、同時に、対話を極めて困難なものにさせる本質的な相違点も存在するのである。つまり、〈日本仏教の仏教学〉を一

理論領域として独立する点において本質的な共通性が認められるが、この営みの意味すること、及びその方法的な展開のあり方に関して本質的な対立が存在するのである。対立、矛盾が存在するということは必ずしも悪いことではないが、末木氏と私との間の対立、矛盾のあり方では生産的な形で対立するよりも、前提のすれちがいによって対話を困難にさせる側面が存在していることが確かである。その意味では末木氏と私の対話を困難にさせている問題意識と方法的すれちがいを明確に明示化し、はっきりさせることが大切であるように考えられる。末木氏と私のこうしたすれちがいには色々な側面が存在するが、私に見れば次の二点によって問題の中心を充分に要約することができる。問題意識の次元に関していえば、日本仏教を論じる場合には〈仏教の規範的内容〉を前提にする必然性の有無ということとは中心的な論点になるように考えられる。私にしてみれば、仏教とはなにか、もしくは、論理的に正しい仏教とはなにかという問いを抜きにしては仏教学という学問が成立しないと考えているが故に〈日本仏教の仏教学〉を問題にする場合には〈仏教の規範的内容〉を前提にする必要があると考えている。私が問題にしている〈仏教の規範的内容〉は、もちろん、仏教史の過去における思想体系を意味しているのではなく、今日の仏教の思想的課題に立

脚した過去の諸思想体系への厳密な問い直しによって論理的に再構築化された仏教思想を意味しているのである。つまり、私にしてみれば論理的に正しい仏教というものは先験的で自明なものではありえないが、論理的に正しい仏教とはなにかという問いを抜きにしては仏教学が成り立たないと考えているのである。この問題に関して末木氏はほとんどの場合、〈仏教の規範的内容〉を前提にしないままに既成の仏教思想を記述する研究のあり方に立脚していると考えられる。あるいは、意味不明の〈正統仏教〉を暗黙の前提としながら仏教における正統と異端を論じる多くの場合も見られるのである。(この問題について、また詳しく後述する)末木氏は日本の仏教を論じる場合には仏性・如来蔵の思想、またはいわゆる〈天台本覚論〉を自明の前提としながら記述を展開していることが多いと考えられるが、それらの記述の意味は全く不明確なものである。なぜならば、それらの思想は論理的に正しい仏教として紹介されているのか、日本の仏教の事実に側面において支配的なものとしてただ記述されているのか、という問題に対して明確な解説がされていないと考えられるからである。もし、仏性・如来蔵思想や〈天台本覚論〉というものは論理的に正しい仏教であると主張されるならば、正反対の立場に立脚している私との論争が充分に成立するが、〈仏教の規範的

内容〕が論争の前提とならざるをえないと考えられる。仏性・如来蔵の思想や〈天台本覚論〉というものは単に日本仏教の支配的なあり方として記述されているだけのことであれば、事実記述というものは学問ではありえないが故に私との論争は本質的に成立しないと結論してもよろしい。つまり、末木氏が〈仏教の規範的内容〉をなんらかのあり方によって想定し、それらの思想（仏性・如来蔵の思想、もしくは、〈天台本覚論〉）が論理的に正しい仏教であることを論証しようとする限り私との論争は全く不可能なものとなる。方法論の問題に關していえば、末木氏の〈方法論としての仏教〉と私の〈批判仏教学〉との間に本質的な対立が存在しており、問題意識の次元より以上にすれちがっていると考えてよい。私が主張している〈批判仏教学〉というものは近代の〈実証主義的、文献学的な方法論〉における言語学的、歴史的な観点を使しながら仏教の思想そのものにおける論理的、形而上学的、倫理的な主張に挑戦し、現代における哲学として仏教を確立することを目的としている。これに対して、末木氏における〈方法論としての仏教〉は日本の内なる他者としての仏教を問題にするこゝとによって日本の自民族中心主義を相対化し、他国の仏教、もしくは、他国の文化との対話を切り開こうとしているのである。私は末木氏が主張するような学際的な営みに反対

する必然性を感じていないが、この方法論では自民族中心主義の相対化が可能にはなりえても今日の仏教における論理的、倫理的な課題が主題化しうるとは考えられない。私にしてみれば、末木氏の方法論的関心事は一種の〈文化相対主義〉にとどまっているように見えるが故に仏教における論理的、形而上学的、倫理的な真理主張を問題にしえないと考えてよい。たとえば、末木氏はその『鎌倉仏教形成論』においてこの問題について次のように述べている。

なお、土着思想批判に対してもう一点触れておきたい。もしダートウ的なものを認める土着思想をすべて否定するのであるならば、たとえば、インド伝統思想は、ヴェーダからガンディーに至るまでほとんど全面的に否定されなければならなくなる。だが、そのようにして他国の文化伝統を全面的に否定することが許されるであろうか。先にも触れたように、他文化を全体として軽々して否定することは極めて危険である。まず我々は自らの文化伝統を深く顧み、反省することが必要である。その過程で他文化との関わりや相違を明確にし、対話の可能性を開くべきである。それぞれの文化が誇りをもっている伝統を尊重せず、土足で踏みつけるようにして批判する暴挙は決して許されないと私は考える。

この文における末木氏の主張によれば、論理的、形而上学的、倫理的な真理主張のすべては文化的なものである以

上相対的なものであると考えてよい。問題は、文化相対主義のこうした主張は自明のものではありえないだけでなく、末木氏はこの主張の正しさを全然論証していないということがある。もし、この主張が正しければ、論理的な真理主張の可能性そのものが全面的に否定されるところで〈文化相対主義〉が恐しい〈文化絶対主義〉に逆転されるのである。私にしてみれば、末木氏のこうした主張は乏しい根拠に基づいているものであるが故に、仏教における論理的、形而上学的、倫理的な真理主張の追求とは仏教学における真の課題であると考えている。仏教の論理的、形而上学的な主張から見れば、ヒンズ教におけるアートマンとは全く欺瞞なものであるに決っているが故にウェーダからガンディーまでの思想を全面的に否定することは当然の帰結となるように考えられる。その意味では末木氏のこうした〈方法論としての仏教〉によって仏教特有の論理的、形而上学的な主張を主題化することは不可能なものとなるのである。仏教の倫理的な主張に関していえば、インドのカスト制度はいかなる文化相対主義においても正当化しえない暴力的な差別制度である。ガンディーはこの差別制度を正当化し、死保しようとした点において一人の差別主義であったに違いないが故に、不可触民の人達の手によるカスト制度の全滅を期待し、それに対して積極的に協力することが

インドに対する仏教者の正しい倫理的な態度であると私には考えられる。〈文化相対主義〉にはそれぞれの既成の文化体制における差別を肯定する強い傾向が存在するが故にこの発想によって仏教の倫理性を根拠付けることは本質的に不可能である。その意味では、末木氏が主張するところの〈方法論としての仏教〉によって仏教における倫理の課題を主題化することは本質的に不可能である。

以上のように末木氏と私の共通点と相違点を明確にした上では、本論文における課題の分類を問題にしておこう。私は本論文において哲学的、仏教学的、社会批判的という三つの次元に属して末木氏の批判を検討し、そして、再論と共に日本仏教研究に対する私の提案を述べたいと考えているのである。

(二) 哲学的次元への分析

仏教の思想を現代において位置付け、その今日的な意味を明らかにすることに對して哲学的な手続きが必要不可欠のものになるように考えられる。その意味では哲学と仏教学との関連とは末木氏と私の共通の問題意識であると考えてよい。けれども、哲学そのものに対する根本的な姿勢においても、仏教学における哲学の役割に對しても末木と私との間に本質的な対立が存在しているように見えるが故に、

この問題に対する検討は必要不可欠のものとなるように考えられる。私に対する末木氏の批判では次の文はこの問題と深く関連しているのである。

その場合、いちばん根底にあるのは、戦後展開してきた思想史の流れ、つまり、戦後の進歩派からやがて全共闘になり、そしてその全共闘が結局破れ、さらには戦後の左翼運動の根底をなしていたマルキシズムが崩壊していくという、そういう時代状況をどう読むかという問題になると思います。そういう時代状況の中で、それほど単純にこちらが正しくてこちらが間違っている、とは言えなくなっている。「これが正しいのだ」という思想を私はむしろ信用できない。正しさが崩壊した中で迷っている、現代はそういう時代であろうと思います。

末木氏が述べているような戦後進歩派やマルクス主義の敗退というものは日本を超えた世界的な現象であるが故にとっても分りやすいものである。特に、ブラジルにおける私の世代の問題意識はこうした敗退現象から出発しているが故にこの時代認識そのものには深く共感できる側面が存在するのである。問題は、末木氏の見方には現実における戦後進歩派の政治的、社会的な敗退と、思想的次元における論理性や正しさの問題との間にあまりにも直接的な関係が想定されているということである。現実の敗退によって思

想的反省の契機が十分に成立しうるが現実そのものを思想的判断の根拠にすることは明らかにおかしい。末木氏は今日の脱イデオロギー・超イデオロギーの流行に対して批判的であるように見えるが、基本的にはポストモダン諸思想に見られるような脱構築論や論理・言説否定の傾向と極めて近い立場に立脚しているように考えられる。そして、今日の末木氏に見られるような〈方法論としての仏教〉における自民族中心主義の相対化傾向や中観思想・禅思想における言説否定に対する積極的な評価がこうしたポストモダン的な思想傾向と深く関連しているように考えられる。末木氏における戦後進歩主義からポストモダンへの逆転には論理的必然性が全く感じられないだけでなく、こうした思想の流行現象との関連において仏教の思想を位置付けて、その現代的な有効性を主張しようとしている姿勢には本質的な問題があると私には考えられる。その意味では、末木氏の主張に対して次のような三点において自分の哲学観及び仏教学における哲学の役割に対する意見を述べたい。その一つは、哲学というものは時代的な流行や現実との直接関係によって評価すべきものではなく、その問題意識と現実対決の姿勢及びその論理的厳密さによって評価すべきである。日本とブラジルでは文化的流行現象に流される共通の傾向が存在するがこうした傾向はその本質にお

いて真の意味での哲学的、思想的な追求を最も隠蔽するものとして了解すべきである。哲学というものは論理的厳密さによって問題意識を追求し、現実と対決する営みとして成立しているものであるが故にすべての文化的流行現象と本質的に敵対するものである。もう一つは、仏教学における哲学の役割と連関するものである。私にしてみれば、現代思想との関連を抜きにしては現代における仏教思想の位置付けは不可能であると考えているが、仏教以外の思想によって仏教を解釈し、理解することは不可能なものであり、無意味なものでもあると考えている。つまり、〈批判仏教学〉では現代諸思想との明確な対決によって仏教特有の論理性と倫理性を明らかにすることが中心的な目的となっているのである。最後に、今日の哲学的諸傾向に対して一定の評価を与え、今日の自分の哲学的追求に対して簡単な一言を述べたい。私は、現在、哲学における二つのあり方を強く意識している。その一つは、これまでの私と極めて縁の遠いものであった英米の論理実証主義と批判的合理主義である。それらの哲学のあり方では科学の内在的な過程に対して極めて厳密な分析がなされており、そして、その成果は今日において他の分野にまで及んでいるのである。けれども、この勝れた側面を持っているにもかかわらず、哲学の社会的、イデオロギー的な立場を明確に位置付け、

主題化する観点に欠落しているのである。極めて厳密な論理性を有しているにもかかわらず、それらの哲学的な流れは極めて保守的な社会的立場に立っていることは本質的な欠陥としているように考えられる。もう一つは、グラムシやブロジホのような独創的なマルクス主義者に代表されている西洋マルクス主義である。西洋マルクス主義には政治社会、宗教等の歴史的諸課題を考える最も勝れた観点が見られる点において高く評価すべき内容があると考えられる。けれども、その根拠となっている〈弁証法的思考〉には論理的に困難な側面が存在しており、その論理的困難さを十分に克服しきれなかったことを根本的な欠陥としているのである。私が知っている限り、分析哲学の勝れた論理的厳密さに立脚しながら人権と反戦のような現実的課題に対して積極的な関心を示した唯一の例としてラッセルの名前が挙げられる。その意味では、分析哲学の社会的保守性と〈弁証法的思考〉の論理的困難さの同時克服のためにラッセルが切り開いた道が有効性を示すかもしれない。

(三) 仏教学的次元への分析

日本仏教の思想を中心にした研究のあり方によって宗学的研究や歴史的研究から一理論領域としての〈日本仏教の仏教学〉を独立することが末木氏と私の共通の問題意識で

ある。そして、この問題意識を日本の中世仏教、もしくは、鎌倉仏教の領域において追求するためにはいわゆる〈天台本覚論〉を鎌倉仏教の思想的背景とする田村芳朗氏の仮説の有意義性を認めることがもう一つの重要な共通点であるように考えられる。けれども、この仮説に対する受けとめ方には末木氏と私との間に本質的な対立が存在する。そして、この対立の内容は次の二点によって充分に要約することができる。その一つは、〈仏教の規範的内容〉との関連において〈天台本覚論〉を仏教の思想の中において明確に位置付ける必然性を認めるかどうかという問題である。私の意見を述べると、〈仏教の規範的内容〉を抜きにしては仏教学が成立しないと考えているが故に、もし、〈日本仏教の仏教学〉における〈天台本覚論〉の思想的な規定を問題にすることであれば、〈仏教の規範的内容〉に基づいた〈天台本覚論〉の思想的な規定は不可欠の課題となるのである。アビダルマの伝統に対する思想的な再構築化を中心にして〈仏教の規範的内容〉を考えている私からすれば、仏性・如来蔵の思想と〈天台本覚論〉とは仏教では全くありえないと考えているが故に、中国におけるいわゆる〈格義的如来蔵思想〉の歴史的展開との関連において〈天台本覚論〉の思想的な位置付けを規定することの方が正しいと考えている。末木氏の場合には、〈仏教の規範的内容〉を明

確な形で問題にしないままに〈天台本覚論〉に対する思想的な記述を展開している多くの場合があるが、奇妙なことに〈正統仏教〉の概念を暗黙の内想定して仏教における〈正統〉と〈異端〉を論じる場合も存在する。たとえば、仏教における浄土教の位置を問題にしている次のような文には末木氏は次のように述べている。

このように、元来の浄土信仰は他力救済的色彩が強いが、仏教本来の流れからいうと、必ずしも正統的とはいえない。仏教は本来修行をして悟りを開くことを目指すものであるからである。大乘仏教においてこうした本来の自力修行的な面を強くもつものに般若思想がある。般若系の經典には、精神を集中させ、さまざまな三昧（精神が安定した状態）に入ることが説かれている。

さらには、

このように、インド以来の浄土教には二つの流れがある。一つは『無量寿経』などの他力救済的色彩の強いもので、もう一つは般若三昧や観仏三昧の系統のものである。後者は前者にくらべて難しい行の要素をもっているが、それだけに仏教の本流につながるものである。『往生要集』などの平安期の浄土教は後者に立ち、それに対し、法然・親鸞などの鎌倉期の浄土教は前者の系統に立つものとみることができ、それゆえ、両者の優劣を云々するよりも別のタイプの浄土教とし

てその特性を見ていくほうが、少なくとも思想史的には実り多いように思われる。⁹⁾

そして、

因みに、筆者は山口とは逆に、インドの浄土教自体がその出发点からして、「救われる者」としての立場を強く持っていたと考えている。その意味で、浄土教はインドにおける出发点から既に多分に異端的な仏教であった。平安期の浄土教がそれを正統的な仏教の側に引きつける方向性を持っていたのに対し、法然の仏教は、いわば異端の異端たる所以の再発見であったとも言えるのではないだろうか。¹⁰⁾

以上のような文から見られるように、末木氏は〈仏教の規範的内容〉を明確に規定しないままに〈他力救済の浄土教Ⅱ異端〉と〈般若經典に基づいた自力修行Ⅱ正統〉と区別しているのである。けれども、〈般若經典の仏教〉が〈正統仏教〉である所以が論理的に説明されていないが故に〈正統仏教〉の概念が暗黙の前提としてどまっているのである。私のような仏教観から見れば、称名念仏を前提とする浄土教こそが仏教の正統であり、般若思想、もしくは中観思想には仏教的な意味が全く認められないと考えているが故に末木氏のこうした規定には説得力が全く感じられない。けれども、私の規定のあり方が正しいのか、末木氏の規定のあり方が正しいのかという問題よりも、末木氏

がなんらかの意味で〈仏教の規範的内容〉を想定して、そして、それに基づいて〈天台本覚論〉の仏教としての位置付けを明らかにしない限り私との生産的な論争が不可能となるのである。もし、末木氏が明確な形で規定された〈仏教の規範的内容〉に基づいて仏教としての〈天台本覚論〉の位置付けを明らかにすれば私との論争が十分に成立しうるが、日本仏教の支配的なあり方をただ常識的に記述しているならばいかなる論争も不可能となるのである。もう一つは、〈天台本覚論〉と鎌倉仏教との間の〈連続性〉と〈非連続性〉の問題である。私からすれば、戦後の歴史学における鎌倉仏教の〈新旧〉の区別のあり方には非常にあいまいな側面が感じられることが確かである。その意味では〈天台本覚論〉に対する〈非連続〉と〈連続〉の論点を以て〈新・旧〉を区別の前提にする仮説には強力なものがあると考えている。けれども、同時に、この区別を〈行〉の次元によって使用された場合とは正反対に、〈非連続性〉を思想の論理的内容に属して問題にされた場合にこの仮説の有効性を限定している。法然・親鸞を具体例に出すと、〈天台本覚論〉と〈二種深信〉の論理的内容が明確に論じられた場合のみにおいてこの仮説の有効性が認められるのである。その意味では、〈天台本覚論〉と鎌倉新仏教との関係を〈行〉の次元において制限し、両者との間

の論理的内容を問題にしていなくて、これまでの末木氏の研究のあり方は当然のこととして否定されるのである。つまり、〈天台本覚論〉と鎌倉新仏教との関連を思想の論理的内容に属して論じられることが私との生産的な論争の成立条件である。思想の論点を厳密にふまえない議論を進める末木氏の論じ方は場合において思想の本質的な対立の論点を個別の思想家の個性によるものとして矮小化したり（具体例―法然と明恵を論じる場合）、場合において思想分析を抜きにした記述的、事実主義的な文献学になったり（具体例―『選択集』における『安楽集』の引文に見られる〈仏性〉の言語の位置付け）することがある⁽¹¹⁾。それらの研究のあり方は末木氏の仏教学における論理的読解の不成立を物語っているのである。その意味では私の批判に対する末木氏の反論は論理的に成立しないと結論してもよろしい。

以上のように末木氏における〈日本仏教の仏教学〉のあり方に対する批判を展開した上では、最後に、いわゆる〈浄土真宗の近代教学〉に対する末木氏の意見を問題にしておこう。末木氏はこの問題について次のように述べている。

そういう天皇制の問題を出発点として、近代の浄土真宗の根底となった清沢教学を批判していくわけですが、この批判は重要なポイントを突いているところがあると思います。た

日本仏教の論点（モンテイロ）

だ、だからと言って清沢教学が全面的に否定されるものであるかと言うと、私にはそうは思いません。確かに清沢教学の流れの中から、非常に強い戦争協力の動向が出てきたことは事実で、そういう意味で言えば、その源泉となる清沢教学を批判的に見なおすということは非常に重要なことであろうと思います。しかし、同時にまた清沢教学は、近代という時代の中で、いかに仏教が対応できるかという重要な問題に対して、一つの非常に先鋭的な答えを出した教学でもあります。今日、清沢教学に対する批判は、あらゆる方面で強くなって、清沢批判の方がかえって主流になりようですが、私は近代において清沢派の果たした役割というのは、やはり十分に認識する必要があるのではないかと考えています。そこからさらに親鸞の理解の問題にも展開していきますが、時間もだいたいもう経ってしまいましたので省略させていただきます⁽¹²⁾。

末木氏のこの意見には清沢教学の近代的な〈有意義性〉と仏教としての正しさ、もしくは浄土教としての〈正しさ〉の問題が混同されているように見える。なぜならば、清沢教学は近代において有意義なものであるように見られていることを理由にして仏教としてのその〈正しさ〉に対する議論を避けてもよいとは考えられないからである。仏教としての〈正しさ〉から考えれば、清沢教学はある一種の〈社会有機体説〉を以ってすべての差別を肯定している

反仏教的な保守反動の思想であるだけでなく、『大乘起信論』の〈格義的如来藏思想〉の焼き直しであるに過ぎないその論理的内容は浄土教ではありえない。なぜならば、浄土教の批判的、規範的な内容である善導の浄土教は『観無量寿経』に対する諸師の解釈を批判することによってこの〈格義的如来藏思想〉を本質的に克服したと考えられるからである。¹³近代における有意義性の観点からいえば、近代人には〈外在主義〉を前提とする浄土信仰が受け入れがたい側面が存在するに違いないが、時代の要求に応えるためには浄土教の教義を無節操に〈内在主義〉的に再解釈してもよいとは考えられない。なぜならば、近代教学は浄土教を〈内在主義〉的に再解釈することによって善導における批判的な意味での〈外在主義〉の確立を放棄し、諸師の浄土教理解に逆戻りをしたに過ぎないと考えられるからである。近代における信仰の再解釈を論理的に問題にするのであれば、近代のキリスト教神学において課題とされていたブルトマンの〈非神話化〉の批判的継承が問題とならざるをえないと考えられるが、ブルトマン神学には近代教学と全く異質なる方法論的手続きが含まれているのである。先ず第一に、ブルトマン神学では聖書の歴史的、文献学的研究と信仰の実存的、主体的な考察を明確に区別した上で両者を統合する明確な方法論的観点が存在する。¹⁴これに對

して、近代教学における研究のあり方では内面の自明性に基づいた信仰体験の確信によって浄土教の諸文献を歴史的、文献学的に研究する傾向が本質的に抹殺されているのである。そして、なによりも大切であるのは、ブルトマン神学は聖書の言葉との出会いによって個人の実存を明らかにすることを中心課題としている点において人間の主体性を重視しているとしても、人間の意識に対する神及び聖書の言葉の外在性を前提としている点において〈内在主義〉ではありえないということである。ブルトマンの神学は個人史と世界史を区別し、信仰の領域を個人史に限定した点において近代のキリスト教神学における社会倫理の成立を隠蔽した意味で主観主義的な性格を持っているが、その認識論的前提は〈外在主義〉的であることは確かである。その意味で今日の浄土教における〈非神話化〉を問題にするためにはブルトマン神学のこうした勝れた方法論的考察への批判的継承が必要となるように考えられる。つまり、浄土經典及びその他の浄土教の文献を歴史的、文献学的に研究する傾向と信仰の哲学的、主体的な考察を含んだ方法論において善導における〈外在主義〉の確立の意味を検討し、そして、それに基づいて浄土教特有の社会的倫理性を明らかにすることは今日の浄土教における〈非神話化〉の課題であると考えている。今日における近代教学の継承者をも

含めて、近代教学における「非神話化」にはこの方法論的な手続きがみられないが故に、こうした「非神話化」のあり方には時代の常識に信仰をあわせる御都合主義的性格があると結論してもよろしい。

(四) 社会批判的次元への分析

私にしてみれば、社会批判的次元の中心課題とは仏教思想の中における「社会」という理論領域の形成であると考えている。つまり、仏教思想の中において「社会」という理論領域を形成しない限り今日における仏教の社会倫理を明らかにすることは本質的に不可能であると考えている。私はこの観点に基づいて末木氏の批判を検討してみたいが、その検討を展開するために社会批判の次元を、社会一般への批判と教団に対する批判とに明確に区別したいと考えている。先ず、社会一般に対する批判から出発すると、末木氏は仏教の社会観に対する私の見解を次のように評価している。

社会契約説というのを一つのポイントとして置いているところが、袴谷さんなどと違うところであろうかと思えますが、これを果たして仏教の根本の思想として提示できるかどうかという点、疑問に思えます。「それは、ロックやルソー以来のヨーロッパの社会哲学とくらべれば極めて弱いのであり、

日本仏教の論点(モンテイロ)

仏教の思想において社会を一領域として考える観点の欠落しているのである」とジョアキンさん自身が認識しておられるように、これを仏教の中心として見るのは、かなり苦しいところがあるのではないかと思います。

もう一つは、社会契約説というのが果たして今日、社会を考えていく上で根本に置けるかどうかという点もやはり問題点になるかと思えます。

この文における末木氏の意見は二側面を含んでいる。その一つは仏教の規範的社会観としての「社会契約説」の問題であり、もう一つは「社会契約説」の今日的な有効性の問題である。前者の側面に関していえば、原始仏教や部派仏教の代表的な研究者のほとんどは仏教における「社会契約説」の存在を認めている¹⁶⁾。そして、この問題を思想的次元において考えると、仏教における「社会」という理論領域成立の不徹底さは仏教の思想に対する私の最大の疑問であるが、もし、仏教における社会的理論領域を形成するのであれば「社会契約説」から出発するより他はないと考えている。仏教におけるこうした「社会契約説」が不徹底なものであったとしてもこの思想はある一種の「社会有機体説」に基づいた神権王制とカスト制への批判として成立したことが間違いないように考えられる。つまり仏教における「社会契約説」は理論的に不徹底なものであったとし

ても、この学説を以て仏教とヒンズ教の社会観と社会的倫理観を明確に区別できることは確かである。後者の側面に關していえば、今日の政治思想において〈社会契約説〉の有効性は自明のものではありえないが、私は個人的に新しい観点から論理化された〈社会契約説〉には大きな可能性があると考えている。つまり、現実の国家形成を明らかにする学説としての〈社会契約説〉ではなくて、政治共同体の倫理的規範を問題にする理論領域において〈社会契約説〉には大きな可能性はあると考えている。私の学説における本覚・如来蔵思想と天皇制との関係とは私に対する末木の批判のもう一つの論点である。そして、末木氏は私の主張を次のように評価している。

とありますが、これは非常に奇妙な発言です。天台の思想が近代の日本の天皇制の理論付けに中心的な役割を果たしたなどと、これは実証的に絶対にあげない珍説です。こういう非常に重要なところで、何を言おうとしているのかまったく分からないし、十分な論証もなく断定がなされていて、どうも奇妙です。これは非常に重要なことでありまして、特に天皇制の問題は、仏教だけではなくて他の領域、特に政治学の領域などで厚い研究史があり、さまざまに議論されてきている問題ですから、従ってそういう人達とかみ合った議論ができなければならぬのですが、そのいちばん根本になるテ

ゼがあまりに独断的で、現実離れがしていると、そもそもそういう方面との議論がかみ合わなくなってしまふ。ですから、そういうところをきちんと押さえないといけないかと思ひます。

私は末木氏のこうした批判に應えるために、次の三点を主張したい。その一つは、私が『天皇制仏教批判』の中で明確に述べているように私は文化や民族の問題としての天皇制を問題にしているのではなく、あくまでも国家の問題、もしくは政治共同体のあり方としての天皇制を問題にしているということである。もう一つは、私は天皇制国家を問題にする場合には近代天皇制のイデオロギーの側面に自分の問題意識を限定しているのである。そして、私はあくまでも仏教学という理論領域に属して日本近代の仏教思想と天皇制との関係を論じているのである。私には近代天皇制と〈天台本覚論〉との本質的な関係を想定せざるをえなくなった様々な契機が存在したが、その重要な契機の一つとして、戦争に協力するために生み出された浄土真宗のいわゆる〈戦時教学〉はほとんどの場合、華嚴や〈天台本覚論〉に基づいた論理的内容を有しているということである。東西両本願寺の代表的な学僧のほとんどが浄土教と明らかに対立しているそれらの思想を自明の前提としながら戦争に協力し、差別を全面的に肯定してしまつた必然性はどこ

から生じたかという問題である。そして、この点に関して

充分な論証はまだ成立していないとしても、〈天台本覚論〉を背景にして鎌倉仏教を考えるべきことを主張する学説の先駆思想家として浄土真宗の代表的な学僧の島地大等があつたことが無視してはいけないことであると考えている。論理的に言えば、差別の制度化を本質としている天皇制は仏教の〈社会契約説〉によって正当化不可能なものであるが〈天台本覚論〉の〈相即の論理〉に基づいて成立する〈差別即平等論〉は天皇制に対する理想的な正当化根拠であるように考えられる。浄土真宗の教学を初めとして日本近代の仏教思想の社会観のほとんどは〈相即の論理〉に基づいた反仏教的〈差別即平等論〉であつたことを充分に認識した上では近代天皇制と〈天台本覚論〉との本質的な関係を主張する学説を〈実証的に絶対ありえない珍説：〉として片付けられないと私には考えられるのである。歴史的に考えてみても、論理的に考えてみても近代天皇制と〈天台本覚論〉との本質的な関係を想定することが充分に考えられるが故に末木氏のこうした反論には説得力が全く感じられない。

以上のような問題を論じた上では、次に社会批判の次元の中心的な論点、つまり天皇制の問題に入っておこう。末木氏は天皇制に対する自分の立場について次のように述べ

日本仏教の論点（モンテイロ）

ている。

ですから、袴谷さんやジョアキンさんから見れば、どうしても私のような立場は齒がゆいことになってしまふだろうと思います。私は、政治的な問題に関するラディカリズムを取ることができない。むしろ漸進主義と言いますか、現実の中で可能な手続きを踏みながら少しずつよくしていくべきではないか。それを一気に革命でも起して、極端な形で正しさを主張し、正しさを実現しようというような考え方に対しては、私は非常に警戒感を持っています。

ですから、ジョアキンさんが取り上げた天皇制の問題についても、私は袴谷さんやジョアキンさんのように天皇制否定という立場はとりません。天皇制を否定するということは、当然現在の憲法を否定するということであり、いわゆる改憲論の立場に立つということになります。その場合、では、どのような具体的な手順で憲法改正や天皇制の廃止を行おうとするのか。先程松本さんの宗門の問題に関して触れましたが、これはもっと大きい日本社会全体の問題になります。たとえば、ジョアキンさんの天皇制批判からは、そのヴィジョンが見えてこないのです。天皇制否定を実現しようとするれば、猛烈な抵抗が起こると思いますし、それでもやろうとすれば武力革命のような形で天皇制を打倒しようとするのか、それとも他の方法が何かあるのか。天皇制がなくなった場合、天皇

制が果たしていた役割をいったい何が果すのか。そういうふうなことをやはりきちんと明解に提示しないかぎり、批判だけというのはあまりに無責任ではないのか。もちろん批判するのは重要だし、よいことだと思います。しかし、ある立場を主張する以上、それが具体的にどういうふうを実現しているのかという手順を同時に示していく責任があると思いません。⁽¹⁸⁾

私は本講演会がなされた一九九八年、十月二十六日において末木氏から以上のような意見を聞いて極めて奇妙な気持ちになったのである。末木氏が天皇制に対する自らの態度を積極的な支持なのか、消極的な容認なのか、明確に規定しないままに論理的 content の全くない穏健主義勧めのありがたい〈お説教〉をすると私には全く考えられなかったのである。末木氏は現憲法を自明の前提とするあまり、制度化された差別と抑圧を内実とする天皇制と日本国憲法における国家の正当化根拠である人権・民主主義との共存の理論的可能性に対して完全に沈黙しているだけではなく、〈天皇制がなくなった場合、天皇制が果たしていた役割をいったい何が果たすのか〉のような非論理的な表現の極みまで述べているのである。天皇制を廃止しようと思えば猛烈な抵抗が起こるということは社会科学に立脚した人間社会の本質的な対立性・矛盾性の認識からすれば当然のこ

とであるように考えられるが、それより以上に大切であるのは日本戦後の社会を形付ける民主主義と天皇制との本質的な敵対関係を正確に認識することである。末木氏はこの問題に関して何も述べていないが故に私の天皇制批判の論点に対して本質的な意味での反論が成立していないと考えるのもよろしい。けれども、それより以上に本質的な問題であるのは〈日本仏教の仏教学〉を一理論領域として独立しようとしている末木氏は仏教の立場に基づいて天皇制に対して何も述べていないということである。私の立場からすれば人権・民主主義と天皇制との共存とは全く不可能なものであるように仏教と天皇制とは本質的な敵対関係にあると考えている。けれども、末木氏が仏教と天皇制との共存を可能なものであると考えているならば、仏教学者としてこの立場を論証する義務と責任を持っていると私には考えられる。穏健主義勧めのありがたい〈お説教〉によって私を説得することは本質的に無理であるが故に、天皇制に対する自らの態度を積極的な支持なのか、消極的な容認なのか、という形で明確に規定した上で、仏教と天皇制の共存の可能性を論証することによってのみ、私の天皇制批判に対する反論が初めて成立しうると考えられる。その意味では、末木氏の以上のような言説には本質的な意味での反論が成立していないと結論してもよろしい。

社会批判の次元における社会一般の問題を以上のように論じた上では、最後に、教団批判の問題に触れておこう。末木氏は、袴谷憲昭氏の《批判仏教》や松本史朗氏の《批判宗学》における教団の具体的なあり方に対する検討の欠落を指摘している。つまり、葬式を中心にした現実教団のあり方をどうすればよいのかという問題。末木氏によれば、このような問題を考えるためには仏教思想の論理的分析だけでは不十分であるとされている。当然のこととして、この批判は私が主張する《批判仏教学》に対しても向けられるのである。けれども、この批判に応えるためには今日における私の個人的な立場と教団問題一般という二つの次元を区別して論じる必要があるように考えられる。私の個人的な立場に関していえば、一人の外国人の僧侶として東西両本願寺のような浄土真宗教団と二十年間の関わりの経験を有している私は教団に完全に絶望しているし、教団に対していかなる望みも持っていないが故にこの批判に応えることがもう既に不可能になっていたのである。私は自民族の習慣・習俗ですらどうでもよいものだと考えているが故に、日本の仏教教団で行われている葬式等々は私と全く関りのない異民族の習慣・習俗であるに過ぎないと考えている。私は日本仏教教団が行っている葬式には仏教的な意味が全くないと考えているからこの問題に関して全く無関心

日本仏教の論点（モンテイロ）

である。私は浄土真宗に入信して教団に入ろうと考えさせられた唯一の契機として大谷派の改革運動があった。つまり、信仰・教学を中心にして従来の教団のあり方を改革しようとしていた運動の存在によって初めて教団に対して関心を持つようになった。けれども、この運動はその本質において教団の建て前に過ぎないと認識するようになった今日においては教団というものは私の関心事では全くなくなっってしまったのである。今日の私は教団に対していかなる可能性をも感じていないが故に自分の《批判仏教学》によって現代社会における一理論領域として仏教を独立し、教団とは全く異った仏教の新しいあり方の可能性を追求することが仏教学者としての私に残された課題であると考えている。けれども、私の個人的立場から抽象化された日本仏教教団への問題提起が仮に可能であるとすれば、この問題提起とは一体、いかなるものになるのかは次の問題となる。私は、今日の日本の仏教教団に対してどうしても楽天的ではありえないが現実の路線として次のような二つの選択でしかないと考えている。その一つは、葬式のような経済基盤を全面的に否定することが不可能であるとしても、教団内部討論によって《仏教の規範的内容》に基づいた現実的、明確な政策を決めて段階的に改良することである。その中では、現実の国家権力との緊張関係によって仏教の

社会倫理を確立し、人権・反戦・反差別のような課題が重んじられるべきなのである。もう一つは、教団の無政策性を正当化するために文化人類学・民族学の理論を使用し、葬式の社会的有意議性を前提としながら〈仏教の規範的内容〉を放棄し、国家権力と一体化することによって後期資本主義社会の中での生き延びを計ることである。私は前者の路線によって教団の未来が必ず切り開かれると断言する自信がないが、後者の路線によって教団をある程度まで守ることが可能ではあっても、この路線は仏教の仏教としての全滅への確かな方法であると考えているのである。この二つの路線の選択は拡大化しつつある資本のグローバル化の暴力性を前にして二者択一的な選択として迫っていることは確実である。そして、この二つの路線の明確な選択をする必要があるということが、今日の日本の仏教教団に対する私からの唯一可能な提言であると結論してもよろしい。

(五) 結論

先述の論点から末木氏における日本仏教研究のあり方に対する私の検討が既に明らかになっていると考えられる。そして、この検討に基づいて末木氏における〈日本仏教の仏教学〉の独立のあり方に対する私の提案を述べたい。私にしてみれば、〈日本仏教の仏教学〉というものは日本の

文化的、民族的な特徴との関連によって仏教を解明する学問を意味するのではなく、〈仏教の規範的内容〉との関連において日本における仏教思想の展開を分析し、検討することによって既成の仏教思想を克服するものとして仏教の新しいあり方の可能性を探る学問のあり方を意味するのである。こうした〈日本仏教の仏教学〉のあり方では理論的な意味での論点への分類と時代的分類という二つの分類のあり方が必要となるのである。理論的な意味での課題分類として次の二点が中心となるように考えられる。

・ 〈仏教の規範的内容〉における論理的真理主張と日本仏教との関連を明らかにするためには大乘や経量部の批判の対象であった説一切有部の〈三世実有説〉を明らかにし、そして、その関連において日本における仏教思想を論理的に位置付ける必要があると考えている。(私にしてみれば、この理論作業は〈日本仏教の仏教学〉に限定された研究のあり方ではなく、仏教学におけるすべての分野の基礎作業であると考えている) この研究のあり方の先駆的なものとして、O・ローゼンベルグの『仏教哲学の諸問題』^⑩を挙げたい。

・ 〈仏教の規範的内容〉における倫理的真理主張と日本仏教との関係を明らかにするためには天皇制イデオロギーとの対決において仏教における〈社会契約説〉を

明らかにする必要があると考えられる。〈日本仏教の仏教学〉における社会倫理研究の先駆的な例として市川白弦の研究が挙げられる。²⁰市川氏は禅における直接自明なるものと無政府主義を切り結んだり、如来蔵思想における〈仏性〉とマルクス主義ヒューマニズムにおける〈類的存在としての人間〉の概念と関連させたりすることによって一種の論理的徹底さを示していた。その意味では、仏教における〈社会契約説〉を問題にしえなかったが、天皇制との明確な対決によって仏教の社会倫理を確立しようとしたところでその先駆的な意味が認められるのである。

〈日本仏教の仏教学〉における時代分類として次の三点が挙げられる。

・南都仏教—ほとんど評価されていない南都仏教は〈仏教の規範的内容〉と最も深い関係にあるように考えられる。〈南都六宗〉とされているものの中で成実宗・俱舍宗・法相宗という論書中心の学派は日本における〈仏教の規範的内容〉の考察のために最も価値の高いものであると考えてよい。

・平安仏教—密教を中心に行っている真言宗と〈天台本覚論〉を成立させた天台宗とは〈仏教の規範的内容〉と最も縁の遠いものであるが故に、平安仏教の研究は鎌

日本仏教の論点(モンテイロ)

倉仏教成立の否定的な契機として問題にすべきものである。

・鎌倉仏教—〈天台本覚論〉に対する論理的な意味での〈非連続〉と〈連続〉を鎌倉仏教における〈新旧〉区別の前提にすべきと考えられる。〈非連続〉の側面を〈仏教の規範的内容〉との関連において問題にすることは〈日本仏教の仏教学〉の最も重要な課題の一つである。

以上のような論点に基づいて日本仏教特有の〈開祖無謬説〉を克服することによって仏教の新しいあり方の可能性を探ることは私が提案する〈日本仏教の仏教学〉の目的であると結論してもよろしい。

註

(1) 駒澤大學佛教學部論集、第三十号、一九九九年、十月、一七—四四頁を参照。(以下、「鎌倉仏教」と略す)

(2) この問題について、末木文美士、「仏教学における日本仏教研究」、「日本仏教思想史論考」、大蔵出版、一九九三年、七—二三頁を参照。(以下、「論考」と略す)

(3) この問題について、末木文美士、「〈批判仏教〉の再検討」、「鎌倉仏教形成論」、法蔵館、一九九八年、三九—一三三頁を参照。(以下、「形成論」と略す)。興味深いことは、この

論文の英訳である A REEXAMINATION OF CRITICAL BUDDHISM, PRUNING THE BODHI TREE THE STORM OVER CRITICAL BUDDHISM, JAMIE HUBBARD PAUL L. SWANSON, UNIVERSITY OF HAWAII PRESS, 1997, P.321, 335 などはこの箇所は省略されている。

- (4) この問題についてアンベードガルの代表的な著書の一つである WHAT CONGRESS AND GANDHI HAVE DONE TO THE UNTOUCHABLES, DR. BABASAHEB AMBEDKAR WRITINGS AND SPEECHES, VOL.9, を参照。アンベードカルは〈文化相対主義〉及びそれと深く関連している〈宗教多元主義〉に対して徹底とした批判を展開していたことはよく知られていないことである。この批判のあり方を最も代表するものとしてアンベードガルの PHIL OSOPNY OF HINDUISM, DR. BABASAHEB AMBEDKAR WRITINGS AND SPEECHES, VOL.3 を是非とも参照されたい。

- (5) 「鎌倉仏教」、三三三頁を参照。
 (6) この問題について、「形成論」、五二―五三三頁を参照
 (7) この問題について、「〈批判仏教〉再検討」、「形成論」、三八五―三九〇頁と、『解体する言葉と世界——仏教からの挑戦——』、岩波書店、一九九八年を参照。

- (8) 末木文美士、『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』、新潮社、一九九二年、一〇八頁を参照。

(9) 同前、一〇九頁。

(10) 「論考」、二五四頁を参照。

- (11) 末木氏は法然の『選択集』における『安楽集』からの引文を契機にして法然が〈仏性〉思想を認めていると主張する。〔鎌倉仏教〕、一九頁を参照)。けれども、『選択集』における法然自身の言葉から考えて見ても、「三心章」における〈三心〉の中心をなしている〈二種深信〉の論理的構造から考えて見ても、法然の思想は〈仏性〉概念と無縁のものであると考えるべき。法然は『安楽集』を引用した目的は明らかに聖道・浄土の二門を分けることであつたが故に、思想的構造と引用の目的を論じないままに法然における〈仏性思想〉の存在を主張する文献学のあり方は非学問的なものの極みと私には考えられる。こうした文献学のあり方は仏教学の基礎付けでは全くありえないと考えられるが故に、概念に対する厳密な分析によって今日における文献学的仏教学を克服することは〈批判仏教学〉の役割であると確信している。

(12) 「鎌倉仏教」、三二―三三三頁。

- (13) この問題について著者の「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―三三三頁を是非と

も参照されたい。

- (14) フルティマン神学におけるいうた方法論的考察について、
RUDOLF BULTMAN, FAITH AND UNDER-
STANDING, FORTRESS PRESS, 1987 及び JESUS
CHRIST AND MYTHOLOGY, CHARLES
SCRIBNER'S SONS, NEW YORK, 1958 を是非とも参
照されたい。

- (15) 「鎌倉仏教」、三〇—三二頁。

- (16) 仏教における〈社会契約説〉について、DAVID J.
KALUPAHANA, ETHICS IN EARLY BUDDHISM,
UNIVERSITY OF HAWAII PRESS, 1995, UMA
CHAKRAVARTI, THE SOCIAL DIMENSIONS OF
EARLY BUDDHISM, OXFORD UNIVERSITY
PRESS, 1987 及び中村元『宗教と社会倫理』、岩波書店
を参照されたい。

- (17) 「鎌倉仏教」、三二頁を参照。

- (18) 「鎌倉仏教」、三二—三三頁を参照。

- (19) OTTO ROSENBERG, DIE PROBLEME DER
BUDDHISTISCHEN PHILOSOPHIE, (佐々木現順訳
『仏教哲学の諸問題』、清水弘文堂、一九七六年) を是非とも
参照されたい。本書と深く関連しているものとして、TH.
STCHERBATSKY, THE CENTRAL CONCEPTION

- OF BUDDHISM AND THE MEANING OF THE
WORD "DHARMA"。この研究は厳密な意味での〈法〉
の概念を明らかにした点において文献学的方法論の限界を
初めて乗り越えたものとして評価してもよろしい。
(20) この問題について、市川白弦『仏教者の戦争責任』、「市
川白弦著作集、第三巻、五—二一六頁、法蔵館、一九九三年
を是非とも参照されたい。