

# 仏教思想史論

吉津宜英

この六月（平成五年、一九九三年）には結果的に二つの大きな出来ことが起つた。一つは皇太子と小和田雅子さんのご婚儀というあらかじめ予定されていた行事であり、もう一つは宮沢内閣不信任可決に続く、衆議院の解散という予期しない出来ことであつた。

前者は象徴天皇制への過剰な期待をまさに象徴するような一連のドラマのハッピーエンドであり、後者は自由民主党一党支配の終焉を迎へ、政界再編成に向つてゆく混乱の始まりといつてよい。

ところで、たとえ象徴とはいへ、天皇制は日本国内にあらゆる形でミニ天皇制を残存させ、かぎりなくタテ社会へ志向する根拠を与えるものである。そして、一九四五年（昭和二十年）八月十五日の敗戦を契機に日本に導入された民主主義は国民一人一人の権利と義務とを重んずる、いわば平等を大切な価値とする社会の形成をめざす。原理的には同居しえない天皇制と民主主義とが同居し、二つの中心を持つた橿円の軌道の上を国民はぐるぐると転廻する。

それにも、今回の二つの出来ごとの力関係でいえば、どうも

民主主義の定点の方が弱まり、象徴天皇制のそれの方が強くなつたようにも思われる。何しろ、自由民主党の金権腐敗の政治は国民の民主主義への期待を裏切つただけではなく、少しばかりの熱意すら冷ますに十分であつた。その白けた分に反比例して若い象徴天皇の後継者たちへの期待が高まつていて。

このような傾向に呼応するかのように議会制民主主義の世界にも「日本」を正面から標榜する政党が勢力を伸しそうである。しかも、それらは「新」と冠する。いつたい、何に対しても、何を「旧」として「新」と称するのか。旧態依然とした体制を支持する看板のカムフラージュとして「新」という文字が使用されないように望みたい。

ともかく、今回の解散を契機に從来の少くともイデアの窺われる党名から、姿勢だけは伝わつてくるが、内容が不透明な「さきがけ」とか「新生党」とかさらにはよく意味の分らない横文字まがいのものが出てきたのは恐ろしい現実である。このような名前の政党がいづれ「日本」といった党名が示すイデアの旗の下に結集し、国民の象徴天皇制への期待をバックアップするようなことでもなれば

戦前の「大政翼賛会」と内実は変わらない体制ともなってしまう。

日本はいろいろのいわゆる「外圧」に対話と説得とで対抗しきれず、ついに天皇外交をエースの切札にした体制でこの国際化時代に対処しようとしているようと思う。このような方向に進むことは恐るべき結末を予測させるのであるが、私の杞憂であつてほしい。

ただ、私は敗戦後の日本の国力の回復、増大と共に「日本丸」とも「日本株式会社」ともいわれてきたように日本全体を価値とする一種の全体主義への志向があり、今もそれが持続し、先に述べたような天皇制や議会制民主主義体制の中の動向が、その傾向を一段と推進しているといつてよいのではないかと考えている。

そして、もう一方では民主主義の申し子としての個人主義も確実に定着しつつある。よく、若者は自分勝手で、ミーアズム（自己中心主義）であるなどと決めつけるが、今回の解散、自由民主党からの多くの党員の離党劇を見ていると、けつこう国会議員の中にも個人主義が行きわたっていたことが分かる。いかにも強そうに見えた派閥のきずなも個人の決断の前には役立たなかつた事例が多かつた。

この個人主義は新しい憲法の下で曲りなりにも基本的人権が保障され、いろいろの形で自由を獲得し、さらに経済至上主義による個人の経済力の安定を得て、家族などの共同体からも解放されて、益々強固なものに生長しているといつてよいであろう。先に述べた象徴天皇制へ限りなく近接してゆく全体主義への志向を一方の極とすれば、この個人主義への動向はまた一方の極と言つてよいであろう。

日本では有名人の入会や退会が話題になつたり、いわゆる「靈感商法」が批判されたりしている。私は昨年度から「宗教学1」の科目の四月の第一日目に受講の学生に基本的には自己紹介と自己PRを中心として、もし可能ならばということで宗教への印象や意見も併せて約四〇〇字ぐらいの一文を提出してもらつていて。宗教のイメージについては「恐ろしい、暗い、あやしい、魔薬のような、不純な、危険な、弱い人が頼る、人間の自由意志を束縛する、何か悪いもの」というような意見が多いが、このような印象を持つに至る原因としてテレビなどのマスコミを通して接する、あるいは何ら

このように敗戦後の日本は象徴天皇制と民主主義体制という極め

かの個人的体験による新新宗教への批判がある。多くの学生がややワンパターンのようにいくつかの有名な教団名を列挙し、批判をしていることから知られる。私の方も「今朝のテレビでYさんがある信仰をやめると言つて会見していただけれど、残念だね。私は続けてほしかった。うちの家内はよかつたとよろこんでいたけどね」と授業でも新しい宗教教団の話を取り上げることもある。

いittai、このような多くの新しい宗教教団の輩出の現実をどのように考えたらよいのであらうか。私には宗教学的に分析することができないが、大きく日本の歴史を考えてみた時に、仏教が日本に伝来してから一九四五年八月十五日の敗戦に至るまでの約千四百年はほぼ断絶なく何らかの形で政治と宗教とが一体化し、癒着した一種の宗教体制がしつかり機能していて、信教の自由を圧迫していたが、戦後的新憲法の下で人々は日本歴史上では希有の信教の自由を謳歌し、その結果として次々に雨後の筈のように新しい宗教団体が生れてくるのであらうと思うのである。

さて、戦前の宗教体制とは聖武天皇の詔勅から始まり平安時代中期まで続いた国分寺体制、平安中期から織田信長の比叡山焼討を限度とするといわれる頗密体制、江戸時代の本末寺檀体制、そして明治維新から一九四五年八月十五日までの国家神道体制の四つのものを指摘できよう。

これらの中で最初の国分寺体制は天皇を中心とした国家仏教である。政治と仏教との癒着が道鏡事件を結果し、桓武天皇は遷都を決断した。

その桓武天皇は最澄を重んじ、後の嵯峨天皇は空海と親しく、彼らは共に天台法華宗と真言宗とを公許された。ここに南都で公認の

六宗と平安二宗、合計八宗が仏教の總体として扱われる。しかし、内実は天台・真言二宗およびそれらの寺社勢力と、天皇および藤原氏が結びついで門閥権門勢力とが深く関係しながら宗教界を牛耳つた。黒田俊雄氏はこの中世社会を専斷した政治と宗教との癒着のあり方に「頗密体制」と命名し、鎌倉新仏教の一見華やかにみえる活動ですら、この体制の前には単なる異端としてしか位置づけられないといふ。

しかしながら、鎌倉新仏教の諸派は室町時代から戦国の世にかけて全国に教線をはりめぐらしていく。一向宗のごときは戦国大名に伍して、百年以上にわって宗教王国を領有するほどであった。江戸幕府は巧みな宗教政策を展開した。それぞれの宗派を本寺と末寺のタテ社会に組み上げ、全体を寺社奉行に総括させつつ、国民全体がどこかの寺の檀家として所属することを命じた。前代未聞の恐るべき全国民総仏教徒体制である。このように、キリスト教弾圧と一向宗などの激しい仏教徒を懷柔する目的をもち、仏教諸宗派全体で徳川幕藩体制を支えることになつたものを本末寺檀体制と呼ぶ。もうすでに宗教体制ではないが、現今も仏教各宗はこの江戸時代以来の本末寺檀制を維持しようとしており、その中で多くの克服しなくてはいけない差別体質を温存していると言わざるをえない。

次に明治維新を迎えて、天皇の下に全国の一切の神社神道を総括し、天皇及び神道を尊崇することが臣民の義務であると強要された。いわゆる国家神道の体制である。江戸時代の総仏教徒制も強制的であり、異常であったが、この国家神道のおしつけは奇狂と称してよいであろう。それは神仏分離令による多くの仏教的事物の破却で幕を開け、治安維持法違反とか不敬罪とかの名目の下に思想信条

の自由は弾圧され、あまつさえ侵略し、統合していくた近隣諸国にまでその体制を布設し、強要していった。

そして、一九四五年（昭和二十年）の敗戦によって、この異常な宗教体制から解放された。そして、これはまさに国分寺体制による国家仏教以来、実に千四百年余り続いた国家と宗教との癒着の終焉でもあった。新しい憲法は無条件の信教の自由を基本的人権の一つとして明記し、私たちはそれを享受している。

その結果、戦時体制の下で弾圧されてきた新しい宗教各派は水を得た魚のように教勢を拡大し、また経済復興に乗じて新新宗教と一括されるような各種の宗教団体が妍をきそくように我が世の春を謳歌し、現在に至っている。

したがって、テレビなどで宗教団体の布教のあり方が取り上げられ、いろいろ批判され、確かにいろいろの問題はあるとも、信教の自由が保障されてこそこのようない宗教の百家争鳴の状況がありえるのであり、良い時代であると私は思う。決して信教の自由を封殺するような時代を一度と将来してはいけない。

ただ、新新宗教は戦時中までに成立した新宗教の内容と比較して、個人主義的傾向を強め、個人主義への志向を満足させるような傾向を有していることには注意しておきたい。私は宗教について各種の自由の中でも最も高度の自由が保障されなくてはならないと考えると共に、その責任においては最も勇気のある責任が取られなくてはいけないと思う。その自由の發揮においては個人主義は許されるのであろうが、その責任の所在にあってはこの社会で共に生きるものとして個人性と共に社会性をも問われよう。ただ私だけの問題であると個人主義にとじこもることは許されないと以上に、そ

うあつてはいけない測面、オープンな姿勢も要求されよう。宗教が自由を満喫した代償は必ず社会的責務として対対に支払ってゆかなくてはいけない。

このように今の日本は全体主義と個人主義とを両極として、大きく振動している。そのゆれは外国からの各種の圧力、つまり外圧を機縁として、油をそそがれたように激しく、大きくなる。これらの両極の谷間に金権腐敗の政治、バブルをやめない経済、偏差値を好む教育、そしていつも簡単に両極のいずれかに流れてゆく宗教など様々な問題がふき出してくる。そこで、私は本音一元で、建前も本音の上で考え、何がプラスか、何がマイナスかをよく思量して、中道を実践し、「好い加減の社会」を建設したいと念願する。

## 二、正しい仏教

私は宗教を一神教の垂直型、多神教の傾斜型、そして仏教の水平型の三類型に分ける。一神教においては神の子もしくは預言者を媒介にするかどうかによつて差異はあるが、ともかく至上から神が教えを啓示するというわけで垂直型と称する。多神教とはいってもその中の「一神」を崇拜するだけならば一神教に近接するが、その場合でも創造的人格神の一神のようには真上から迫つてはこないだろう、まして二神以上を同時に尊崇する場合には神々を斜めに見上げる形で対すると考えて傾斜型と呼んでみた。仏教では仏と法と私たち一人一人とが水平に、対等に、対峙してゆくと考えて、水平型という。この水平型については次節でややくわしく語ることにしよう。

これらの三類型から見ると日本にキリスト教が伝わるまでは傾斜型と水平型の宗教の二類が存在し、キリスト教が十六世紀に伝来し

てはじめて日本人は垂直型の宗教に接したことになる。ただ、この神の前には一切の人間は平等であるというキリスト教の教えは封建制身分社会を推進しようとした徳川幕藩体制にはきわめて都合の悪いものであったので、禁制の憂き目に会った。

そして、天皇制中心の明治時代にも神やイエスを絶対視するキリスト教は許したくない教えではあったが、そこは文明開化を標榜し、歐米の進んだ文物を攝取してゆく手前上、いわゆる「外圧」には抗しきれず、『大日本帝国憲法』の中でも「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケヌ及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」というように条件づきで信教の自由を認め、その範囲でキリスト教を公認したのである。ここにはじめて、日本の精神風土の中に垂直型の宗教が市民権を得たわけである。

そして、約百年たつた現今においてもキリスト教信者数は全人口の一パーセント行くか行かないかで、お隣りの国、韓国の三十一セントの信者数と対照的である。

しかし、信者数の多寡は問題ではない。明治時代からキリスト教が日本の教育、文化、思想などの面に与えた影響とその功績は大きいと言わざるをえない。そして、この垂直型の宗教の出現が仏教に与えたショックも無視できない。

今では仏教者はあまりキリスト教のことを意識していないようであるが、これからはかつてインドで仏教を崩壊させたイスラームが次第に日本に定着してくるようでもなれば、いやおうなしに垂直型の宗教の前で「仏教とは何か」を考えざるをえなくなるであろう。いや、もうすでに宗教の世界も国際化しているのであり。ユダヤ教、キリスト教、そしてイスラームに関する記事が新聞などで報

じられない日がめずらしいという現実に直面し、私たちは改めて「仏教とは何か」を思ひざるをえないのである。

さて、その仏教に関して江戸時代までと明治時代から現今まで大きく様相が変化したといえよう。江戸時代までは日本の仏教者たちは時として和文で物を書くとはいえ、基本的には中国と新羅高麗などから伝来した漢訳大藏經に拠っていた。今でも漢訳大藏經は研究の面でも行事の面でも大きな典拠である。

その伝統的な仏教の流れに対しても、イギリスに留学した仏教者たちによつてペーリ語やサン스크リット語による仏典が将来され、次々に訳出されていった。また続いてチベット語によるもの伝えられた。かつて漢訳大藏經が独特の訓読の仕方で日本語に類似の文体に変えられたとはいえ、決して正式の日本語訳ではなかつたのと比較すると、明治時代から現今に至るまでのペーリ語などの将来についてははじめて日本語に訳出されたのである。まさに日本仏教の歴史千四百年にしてやつと大翻訳の時代を迎えることは今からも当分続くことになろう。

これまでの日本の仏教の伝統各宗は漢訳大藏經に拠り、またそれを基盤に中国などで形成された教学的伝統をいわば常識としていたのであるが、これらの新しい仏教の流れはこれまでの常識に対して次々に異議を唱えてきている。先ずペーリ語の仏教は漢訳仏典に拠る伝統の中では「小乗」との烙印を押され続けていた内容であるが、むしろ釈尊の直説に近い教えとして「原始仏教」「根本仏教」「初期仏教」などの呼称のもとで高く評価されるようになつた。日本の宗派の教えですら、阿含に契うかどうかという視点が重要な見なされるようになったことは重要な変化といわざるをえない。

次に、サンスクリット語の仏典は主として大乗仏教に関わるものであるが、例えば中国から日本にかけて多大の影響を与えた鳩摩羅什訳の『妙法蓮華經』の梵本が将来され、訳出され、かつ研究成果が次々に公にされたために伝統的な天台教学などの解釈ですら相対化されざるをえないものである。また多くの信者を持つてゐる浄土教の教えについても淨土系經典の梵本テキストの出現とその訳出によつて、そのアミダ信仰の本質に迫るほどの再検討を余儀なくされている。その他、三論や法相の伝統とは全く異なる瑜伽唯識や中觀の様々の流れが次第に明らかにされてゐる。

さらに、チベット語による仏典の内容はその大半が従来の漢訳大藏經によつては知られていなかつたものが多く、これから益々新しい知識をもたらしてゆくことになろう。

このように現今の佛教界はまだ漢訳大藏經に拠る流れが強いとはいゝ、次第に新しい流れも大きくなつていて、むしろその二つの流れによつてウズ巻きが形成されているといつてよい。そのようなウズ巻はこれから益々大きくなり、日本佛教の一つの大きな特色となつてゆくだろう。

さて、新しい佛教の流れに属する研究成果から日本の伝統佛教への批判はこれから次々に出てくることであろうが、近時、松本史朗氏によつて提唱されている「如來藏思想は佛教にあらず」（『縁起と空——如來藏思想批判——』大藏出版、一九八九年七月）という主張や、袴谷憲昭氏による「本覺思想批判」（『本覺思想批判』大藏出版、一九八九年七月）という言明などは注目すべきものである。如來藏や仮性は大乘佛教の中心思想の一つと考えられてきたし、また本覺思想もむしろ日本佛教の基盤と考えられてきたのであるから、

それらを正面から「佛教に非ず」と論断された両氏の意見は佛教研究者たちに衝撃を与えた。私もその衝撃を受けた一人である。そして、これらの主張が中觀思想をサンスクリット語やチベット語によって研究した成果、すなわち新しい流れから発信していることは明らかである。そして、伊藤隆寿氏は松本氏や袴谷氏の意見を全面的に受け入れた上で、中国佛教の格義を老莊思想の道・理の哲学と佛教思想との融合と認定し、禪思想も佛教にあらずと言ふまでに至つた（『中国佛教の批判的研究』大藏出版、一九九一年五月）。今や、ダートウ・ヴァーダ（基體説）批判の潮流は一つの学派を形成したといってよいであろう。

ところで、袴谷氏は『批判佛教』（大藏出版、一九九〇年三月）の中で「佛教とは批判であり、批判だけが佛教である」という。そして、松本氏は『佛教への道』（東京書籍、一九九三年六月）において、批判は必ず自己批判へ、さらに自己否定から自己犠牲にきわり、自己を捨てきつた所にすべての人々のほんとうの幸福を実現する道も開けると述べる。これらの批判や自己批判が正当と見なされるためにはその根拠として「正しい佛教」が指定されていなくてはならない。事実、松本氏も袴谷氏も縁起説を「正しい佛教」として認定し、ダートウ・ヴァーダはそれに反してゐるから「佛教に非ず」（非佛教）として批判するのである。

ここで、私はこの松本氏などの批判を中心とした「正しい佛教」をも含めて、日本佛教の伝統は「正しい佛教」で貫かれてゐる、いわば「正しい佛教」の華ざかりであると主張する。そして、日本佛教の特色は宗祖信仰と速疾成仏との二つであると指摘したい。日本佛教ほどセクトとしての宗派意識が強く、また頓悟の成仏を誇るも

のはその例を他の国に求ることはできないであろう。

さて、宗派といえばまず大仏開眼以降ほどなく南都（奈良）の仏教の六宗が確定される。それまでは「衆」とも「宗」とも併用されていたものが「宗」に統一される。

次に平安時代に入り、最澄と空海とは共に入唐し、帰朝し、天台法華宗と真言宗との公許を朝廷に申請し、許される。これによつて南都六宗と平安二宗とを合せて八宗がそれから六百年以上の長きにわたつて「正しい仏教」の枠組みとなる。そして、特に平安二宗は即身成仏という頓悟速疾のさとりを主張し、それらの開祖たちはそれを大師号を得て、のちの信徒たちの尊崇の対象となつてゆく。

そして、一般には鎌倉時代の新仏教はこれらの八宗体制を批判したといわれる。表面的にはそのとおりである。しかし、内実は「正しい仏教」を純化し、より一層宗祖信仰を強めてゆき、速疾成仏を倍速せしめたにすぎない。鎌倉新仏教の人々はカトリックに対するプロテstantの位置づけは不相応であり、単なるピューリタンと呼ぶべきである。

今、一人一人について少々コメントを加えれば、まず『選択本願念佛集』を著わした法然は本書の題名のように阿弥陀仏の本願の念佛を唯一の正行として選択し、他の修行を雜行として斥けた。念佛のみで淨土に往生できるとしたのであるから頭密の修行による即身成仏よりはるかに速い成仏といわざるをえないし、また法然流の念佛は燎原の火のように広がり、法然自身が中國の善導の生れかわりであるかのような尊崇を受け、在世中から一宗の祖として仰がれていたといつてよい。

次に法然の弟子、親鸞は『顯淨土真実教行証文類』（一般には『教

行信証』と呼ぶ）を著わした。彼も本願の念佛を淨土への眞実の行と考え、広く布教し、多くの信徒を集め、のちに淨土真宗の開祖と称される。法然の場合と同様に他の聖道門の難行に対し、淨土門の易行を選んだのであるから、一念の念佛、無念の念佛によってすら往生は疑いないというまさに速疾成仏の極致といつてよい。そして、親鸞自身は「弟子一人持たずそらう」と言いながらも、多くの信徒たちの尊崇を受け、信徒たちと親鸞との間にあつて、信徒たちを惑わしたとして長子善鸞を義絶せざるをえない事件も起つた。この親鸞の宗教は法然門下の中でも突出した発展をとげ、一向一揆をおこし、一向宗の王国を形成し、代々親鸞の子孫が法主として本願寺を董し、門徒の帰依を受けており、宗祖信仰と速疾成仏という二つの日本仏教の特色をもつともよく表徴している教団といつてよいであろう。

次に、道元は『正法眼藏』を著わし、正伝の仏法を主張し、身心脱落の只管打坐を仏法の正門とするのであるから、彼が「正しい仏教」の宣揚者であつたことは言うまでもない。しかも、一人一時の坐禪であつても只管打坐の直下にさとりを実現するのであるから、これまた速疾成仏である。そして、禪宗という宗名を否定した彼に日本曹洞宗開祖道元という呼称は一見相応しくないようと思われるが、「宗門の正伝」を主張し、宗旨を大切にし、正師を選べと勧め、日本の他宗に批判的に言及する彼もすでに一宗の祖師として尊崇されてよいだけの風貌を具えている。出家をことのほか強調する彼の禪風だけによつてはとうてい後の教団の発展はありえなかつたであろうが、彼の思想そのものの中に彼自身が宗祖もしくは本尊として

さらに、日蓮は『立正安國論』を著わし、南無妙法蓮華經の題目を唱え、正法を建立してゆくことが国家の安寧をもたらすと主張し、法然の念仏をはげしく批判した。彼の主張や活動は当初天台宗の改革者としての自覚から次第に「我こそは」という唯一人としての自立に向つたものであるが、在世中からすでに一宗の祖と自他共に認めていたといつてよいであろう。彼を宗祖とする一宗だけが個人名を冠しているところに日蓮の強烈な個性の反映が窺われる。彼を宗祖とする一群の教団も唱題による一生成仏という速疾成仏を主張し、強烈な宗祖信仰に生きているといわざるをえない。

このように、鎌倉新仏教の人々は顕密仏教を中心とした八宗体制に異議を唱え、それらを批判したことは事実であるが、決して八宗体制と異質な仏教を建立したのではない。むしろ、八宗体制の中に含まれていた本質的なもの、私は宗祖信仰（あるいは本尊中心主義と呼んでもよいかもしれない）と速疾頓悟の成仏の一ツを指摘するわけであるが、それを顕在化すると共に、純化したといつてよい。

その証拠はまさに歴史が示している。鎌倉時代には異端として、弾圧さえ蒙った新仏教の各宗は室町から戦国時代にかけて全国に広布の歩みを進めたが、彼らは八宗体制の人々以上に強く宗祖をおし立て、宗派の結束を固め、ある場合には排他的であり、大教団を形成した。信仰の面では端的な成仏觀、速疾成仏が人々の心をとらえたことはいうまでもない。

そして、現今に至るまで新しい仏教運動も数多く輩出してきたが、私はいざれも宗祖、もしくは教祖中心の「正しい仏教」の主張の連続であると思う。これまでの「正しい仏教」のキーワードはその主張か、もしくは著作に文字どおり「正」の字が入るか、または

「真」の文字があるか、そして極めつけは「宗」の一字であった。この「宗」の一字こそは東アジアの仏教、とりわけ日本の仏教の命運を決定づけたといつてよい。私はこの宗の一字に功罪両面から中国の「禅宗」の影を見るのであるが、これはこれから学問の課題として検討してゆきたい。

さて、近時、新しい仏教の流れの中からあらためて「正しい仏教」が主張され、何らかの仏教形態がさかんに「非仏教」として批判されている。この主張もやはり日本仏教の宗祖信仰と速疾成仏の延長上にあると判定せざるをえない。これまでの日本仏教の歴史がそうであつたように「正しい仏教」の運動には必ず宗祖もしくは教祖が存在し、その周囲に宗祖を尊崇するあまり、自分の頭で考えることを止め、思考停止した多くの信徒たちが集まる。その集団は党派的となり、一宗を形成するに至る。一宗一派を形成するためには成仏に至る実践はシンプルな方がよい。「批判成仏」が難行であるか、易行であるかの判断はむつかしいが、批判から自己批判へ、自己批判から自己犠牲へ、自己犠牲から万人の幸福へという実践道は主体性の教育を受けた若者、それ故にこそ不信と過信との両極をゆれ動く青年の心、したがつて大盤石の自己を確立したいと思う人々の尊崇を得てゆくことであろう。私自身これからこのような「正しい仏教」の運動に向つて対峙し、異議を申し立ててゆきたいと考えている。

このように、私は現今の「正しい仏教」の運動が日本仏教の伝統である「正しい仏教」の華ざかりの状況に根ざすものと考えているが、なぜ曹洞宗の関係の方々にその主唱者が多く、かつまたそれをめぐる議論（私のこの一文も含めて）が多いのであろうか。これは

ひとえに宗祖道元の理想と曹洞宗教団の現実との落差の大きさに由来するのではないかと思う。道元が理想とした出家と現在の教団の在家性とのギャップは他の教団では考えられない程に大きい。理想と現実との乖離の問題をずっと考えられた山内舜雄教授はついに在家宗学を提唱し、一方では出家宗学を理想としてかかげつつも、宗門の世俗化の現実をいたずらに卑下することなく、在家宗学もあってもよいではないかとの主張である（山内舜雄『曹洞宗における在家宗学の提唱』大蔵出版、一九九〇年）。これほどまでに理想と現実との乖離に悩んでいる教団が他にあるであろうか。私は曹洞宗教団の中で生れ育つてきているので、この辺の判断については自信はないから、識者の御教示をうけたまわりたいが、そのような印象を抱いている。もしも、その印象に大過がないとすれば曹洞宗内の意識派たちは大いにその狭間で苦悩するであろう。

そこで、建前の理想と現実との隘路を一挙に突破して、本音一元の地平に出て、ピューリタン革命を起そうとしているのが現今の「正しい仏教」運動ではないかと思う。この運動の主張は道元の宗教とは似て非なるものではあるが、その運動自体は道元の宗教において起つてくる必然性があつたといえよう。そして、そのことはあらためて道元の宗教の出家至上の体質への疑問を生じさせるものであるが、この点もこれからの学問上の課題として考究してゆきたい。

以上、本節ではいかに日本の仏教が「正しい仏教」によって貫かれているか、そして現今新しい仏教の研究の視点からの「正しい仏教」運動も所詮はこの日本仏教の伝統の流れに棹さしているにすぎないことを論じた。それでは、私自身はこの「正しい仏教」の伝

統をいかに受けとめてゆくのであるか。私も力強く「これが正しい仏教である」と提示したいところであるが、今は正直にそれはできないと言わざるをえない。私は「正しい仏教」の提唱者を尊敬する。しかし、一言だけ、正しい仏教を選択し、それを主唱することがその主唱者自身の正しさの証明にも、保障にもならないというこだけは申し上げておきたい。「正しい仏教」を唱える人がそれにふさわしいだけの自覚を具えていて、すばらしいと思うことがある。逆に「正しい仏教」を連呼する人から何の本音も聞えてこないで、単に思考停止になつてゐるにすぎない人もいる。

ここで、私はあえて言おう。日本には「正しい仏教」は満ちあふれている。よりどり、みどりである。もうけつこうである。これら必要なのは「いろいろな問題に立ち向つてゆく仏教」、いわば「決して正しくない自分を支え、はげましてくれる仏教」である。「批判仏教」や「否定の哲学」は私を十分に打ちのめしてくれた。しかし、どんなに打ちのめされようとも、私は「天上天下唯我独尊」と叫ぶのである。

### 三、自灯明中道

いつたい、釈尊は何をさとり、何を実践されたのであるか。『律藏』の「大品」によれば釈尊は十一因縁を順逆両方に観じて、正覚を成したという。そして、後に五比丘のために説いた教えでは中道をさとつたともいう。この中道は釈尊の人生に即して苦樂の二邊を離れた実践、すなわち八正道として示される。したがつて、釈尊は縁起をさとり、中道を実践したといつてよい。しかも、縁起も中道に合致する。

当時のインドではバラモン教やウパニシャッドの哲学のように神々やある種の宇宙的原理をよりどころとして立てる因論と、それに全く反対し、何のよりどころもないという無因論（虚無論）とが対峙していた。前者は永遠性を謳歌する常住論といつてよいし、後者は刹那を楽しむ断滅論と称してよい。これらの二辺を捨離して釈尊は縁起をさとり、その教えを示したのである。

それではまず十二因縁の順観がどのように中道に合致するのであらうか。これは無明によって行があり、乃至、老死憂悲苦惱があることを示す。すなわち惑（縁）、業（因）、苦（果）の輪廻の現実を説く。仏教の認識論はこれら因縁果の三位を平等に見てゆくことをすすめる。因も広くは縁であり、因論への傾斜を許さない。また因果とも対々に認識し、けじめをつけてゆき、因中有果論と因中無果論の一いつの極論を排する。このように因縁果の三位を平等にみてゆくことは先ほどの因論と無因論の二辺を捨離して中道に合致する。特に縁の重要性を強調したところに釈尊のさとりのポイントがあるので縁起と総称される。

次に無明が無ければ行がなく、乃至、老死憂悲苦惱が寂滅するという逆觀はどうであらうか。これは苦樂の二辺を離れた八正道などの修行（因）によって、涅槃（滅諦）の果を得ることである。この因果は先の惑業苦の因縁果の輪廻の鎖を断ち切つてゆく。八正道が中道であり、またその結果としての涅槃も先ほどの断常一見、また苦樂の二辺、さらには有無の両辺などあらゆる両極を捨離した中道として把握される。

このように釈尊は縁起をさとり、中道を実践したといふが、縁起もまた中道にかなうものであった。さらに、釈尊と教え（法）、

釈尊と教団（僧伽）の一人一人との関係、またそれぞれのあり方も水平と対等を内容とするものであった。

『律藏』の「大品」では仏教教団が釈尊を含めて六十人となつた時に、釈尊がみんなに遊行伝道を勧める言葉を出している。そこで釈尊は「私はあらゆる縛から解脱した。あなたたちもまた、あらゆる縛から解脱した。」と述べ、釈尊のさとりと比丘たち一人一人のさとりの対等性を明らかに述べる。それに加えて「一つの道を二人で行くな」とも述べ、一人一人の独自の行動を望んでいる。これは一人一人の修行者の存在の尊厳性を語っている。

この伝道遊行のすすめから大般涅槃の時まで、一人一人の比丘たちと釈尊とが水平に対等であることは釈尊の自覚においては不变であつたことが阿含の『大般涅槃經』によつて知られる。それによると最後の安居に入ったとたんに釈尊の全身に激痛が走り、いまにも死ぬのではないかという状況になり、阿難はろうばいした。しかし、釈尊は神通力によつて回復する。そこで阿難はほつとして、釈尊に「尊師が修行僧たちについて何ごとか教えを述べられないあいだは、ニルヴァーナに入られることは無いであろう」という安心感がわたくしに起りました』（中村元訳『ブッダ最後の旅—大パリニツバーナ経一』岩波文庫、六二二頁）と申し上げる。すなわち、阿難は遺言か遺誠を期待し、また教団の後事を阿難に必ず託すであらうと考えているわけである。

そこで釈尊の一喝が出る。「いったい、おまえは私に何を期待しているのか。私は内外の差別なく、十分にオープンに教えを説きつくりしている。そして、私は教団のリーダーであるとか、教団は私を頼つているとか、頼るべきだなどと考えたこともない。もしも、そ

う考へていれば後事を何か託したりするであらうが、私には何も託すべきものはない。私が元氣を回復したのは私の修行の神通力によるだけであつて、何か遺言をしてからニルヴァーナに入るなど考えてない」と。釈尊は自分を教団の指導者と見る阿難をしかりつけ、「阿難よ、おまえが大切なのだ、おまえ自身が自分を大切にして、私の示した教えに順つて修行してゆけばよいのだよ」とさとすのである。

この釈尊の「一回も私は修行者のなまを導くと考えたことはない」という言葉は重要である。仏教は指導者型の宗教ではない、日本の大半の各宗のように宗祖、教祖主導型の宗教ではないことを釈尊自らがきちんと宣言してくれている。ここからも、釈尊と一人一人の修行者とが水平、対等の関係にあることがわかる。

そして、次に有名な自灯明（自洲）と法灯明（法洲）の教えが示される。自[口]をよりどころとし、法（教え）をよりどころとし、他のものをよりどころとしないようにせよとの教えである。そして、一つのことをよりどころとするとは四念處などの修行に専心することであるという。先ほどの中道の実践である。中道の実践が可能となるのは一つのよりどころを大切にしてゆくことであり、そうしている限りは釈尊と修行者一人一人が全く対等であることが『大般涅槃經』から知られる。

この『大般涅槃經』の自灯明（自洲）と法灯明（法洲）との一つのよりどころを大切にせよとの教えについて、松本史朗氏は「解脱と涅槃——この非佛教的なるもの——」（『縁起と空』—如來藏思想批判——』所収、大蔵出版、一九八九年、二〇三—四頁）という論文の中で、この『大般涅槃經』全体が明瞭な我論を説いており、

「アートマンを抛りどりにせよ」といえば、あまりにも明らかなる御意見には私は賛成できない。この「アートマンを抛りどりにせよ」との教えは我論ではない。自分自身を大切にして、修行してゆくのである。無我とは自己を滅却したり、自己を否定するのではない。自分を大切にして、修行を進めてゆけば、いかに自己中心的ではないか、そあつてはいけないかが次第に明らかになつてゆく。その涅槃寂滅とも称せられるところにおいて、無我が実現されるとも言いえよう。

ところで、この自灯明と法灯明の用例は決して多くはないが、釈尊の中道の姿勢を示す良い教えであり、また重要な場面で示されているといえる。先ほどの『大般涅槃經』でも釈尊の入滅を真近かにした阿難の不安に対し、釈尊が激励した重要な説法の中の一一つの灯明の教えが出ていた。さらに『雜阿含經』卷二四（大正一一・一七七中）では舍利弗の示寂を聞いて、恐れおののく阿難を叱咤して、この一つの灯明の教えを示す。また、同經（同・一七七中）では舍利弗に続いて目連も示寂してしまい、今度は釈尊自身が落胆してしまった時に、自らを鞭打つように一つの灯明の教えを示すのである。そして、これら一つの灯明がよりどころであると述べた後には必ず四念處觀の修行が示され、またその行じ方にについて ekāyana （一行、一道、一乘）などがよく添えられる。これは大乗の ekāyana の関連が注目される。ともかく、一つのよりどころを大切にしてゆくこと、これは四念處などの中道の実践をエーカーヤナに行つてゆくことにはかならない。

このように釈尊は自己と法との二つのよりどころを大切にして修行し、涅槃を実現してゆき、世の中に真の安樂を成就しようと努力されたのである。そして、そのような修行をすすめている人々はお互に全く対等であり、釈尊と一人の比丘とも対等であると明言されたのである。したがつて、釈尊の教えである法灯明と一人一人の比丘たちの自灯明とも水平に、対等であるといわざるをえない。釈尊の身口意の三業全体が教え（法灯明）と認められるが、そのさとりと比丘たち一人一人のさとりは全く対等であると言われていたからである。さらに言えば十二因縁の順逆両観が釈尊と比丘との対等性を示すと共に、また法灯明と自灯明との水平性を明らかにしているともいいえよう。

以上のように、釈尊の教えは自分を大切にして、修行してゆく、中道ひとすじの宗教である。自己滅却や自己否定の宗教ではない。自分を大切にして修行の旅に出るのであるが、その大切な自分がこの最も近いところにいる自分にとって最も不明なのである。無明なのである。無明のままであってよいはずはない。その不明を少しづつでも自覚して、涅槃を実現し、世の人々の福利と安樂のために活動するのである。しかし、私自身が不明である分だけ、隣人たち一人一人への認識も不十分であり、自覚に比例しただけの人間理解が可能である。そして、自覚はまさに一切衆生と共に生きているという場において深まる。隣人たちはまた私にとつて大切な法灯明である。むしろ、私の自覚は自未得度先度他の行願によるといわざるをえないのである。

このように法灯明と自灯明とが水平に、対等に、しかも対峙しつつ、中道ひとすじに実践してゆく自分の立場を自灯明中道と称し、

「好い加減の社会」の実現をめざしてゆく責任の所在としたい。

#### 四、仏教私觀

私は自灯明と法灯明とを二つのよりどころとし、しかもそれらの二つは水平に、対等に、対峙すると考える。このような仏教の構造に対して、水平型の宗教という分類を与えたい。一神教のような垂直型とも、また多神教のような傾斜型とも異なる第三の類型である。

なぜ二つの灯明は水平、対等であるのか、またそうでなくてはいけないのであらうか。前節では十二因縁のあり方からと、釈尊の言葉からとによって示したが、もう一つ言えば二つの灯明は共に一切衆生をベースにしているから水平であり、対等であるとも言えよう。自灯明という自己のあり方も一切衆生を生命の根源にしているし、法灯明の教えやさとりも一切衆生を基盤とし、そこに実現されてゆくものである。この一切衆生の立場はまさに先の十二因縁とかさねて考えてよいものであり、十二因縁の順逆両観は一切衆生の現実と理想とを端的に示したものである。その現実と理想とは二つながら自灯明と法灯明それぞれに合致されるものである。一切衆生の命運が私たち一人一人の双肩にかかるっている。

さて、私はこの自灯明と法灯明とが水平に、対等に、対峙する、中道を本質とする水平型の宗教として仏教を把握する視点から、釈尊より現今に至る仏教史を通観する時に法灯明の方が明るく、自灯明の方が暗いことの多いのに気付く。そして、水平型の仏教が水平性を保たないで、自灯明が法灯明を見上げる形で傾斜していることが多い。まさに水平型の傾斜化という現象である。第二節で概観し

た日本仏教などは宗祖、教祖、もしくは本尊に対しても限らず傾斜して、自灯明の方は氣息奄奄たる状態である。

ところで、あれほどまでに釈尊は自灯明と法灯明とを二つのよりどころとして大切にして修行せよとくりかえし説かれたのに、仏滅後の部派の人々はアビダルマ仏教に見られるように法灯明を高くかかげ、重視し、自灯明は無我の教えに反するとして、吾我の滅却を涅槃であると主張する。釈尊の教えた前でまことに謙虚ではあつたが、自灯明を暗くすることは単に謙虚でよいだけではすまされない、すなわち一切衆生をも併せて忘却し、社会性を欠如する結果となつた。

そのような部派仏教を小乗ときめつけて、大乗仏教の運動が起つてきた。『般若經』などにみられるように「法空」を主張することは部派の重んずる法も空（無自性）であるとし、釈尊の中道の原点に帰ろうという主張であった。そして、一切衆生の場で無上菩提を求めてゆく菩薩行を修し、一切が仏に成ると説く。ここにおいて菩薩という人格によつて自灯明は回復し、空の教えによつて法灯明との水平性をとりもどしたといつてよい。

しかし、残念なことに空を批判や否定の意味に取つたり、はなはだしきは虚無の義と考えたりする人々が輩出してしまつた。そこで、やむをえず瑜伽唯識の人々はアーラヤ識を立てて、私たちの現実を直視させつつ、空見に墮ちないで、最終的には空の真実、無上菩提への道を歩ませようと工夫をこらしたのである。私はこのようないくつかの努力は彼らが自ら言うように中道にかなう地道な実践であり、ゆめゆめダートウ・ヴァーダなどと呼ぶべきものではない、彼らの示した体系は今日でも十分に生かしうる哲学であると思う。

そして、また『勝鬘經』などによる如來藏思想や『大乗涅槃經』による仏性説も空見に墮ちないで、一切衆生を場として、無上菩提を求めてゆく菩薩行の可能性を示したものであり、まさにそれらの教説は自灯明中道にかなうのである。論者たちは我論、基体説などの命名の下に、それらを非仏教と判定しようとしているが、それらの教説の真価は決して減ずるものではない。むしろ空見は釈尊がもつとも嫌つた無因論にも通ずる恐るべき辺見であることを忘れてはならない。

このように大乗にはなかなか良い努力の成果も認められ、私たちは大いに学ばねばならないが、仏菩薩が自灯明という等身大のこところを超えて肥大化し、ついにそれらが信仰対象となり、救済を求める請願態のような形の宗教となつてしまつては傾斜化したといわざ

る。竜樹は一切皆空を説き、二十七品それぞれで取り上げたテーマの真実相を観ることを勧めるのであって、否定を主張したのではない。空はむしろそのような否定と單なる肯定との二邊を捨離した中道の実践にかなうのである。

るをえない。本来は自灯明であり、あるいは自灯明と対対の存在としての法灯明であるべき仏菩薩がまさに法灯明の中心に鎮座して、自灯明がそれらを礼拝する図式となつてはヒンズー教の信仰と類同じわざるをえない。そして、具体的に仏像を信仰対象としているようなことであればイスラームの偶像破壊の前にひとたまりもなく潰え去つたのも道理である。仏教はイスラームのような垂直型の宗教の力強さからすれば弱い宗教である。しかし、水平型を維持していれば弱いものも弱いなりに耐えることもできるのであるが、自灯明が暗くなつて法灯明に傾斜してしまつては耐える基盤は薄弱となり、法灯明（具体的には仏像など）が破却されてしまえば信仰の根拠も失うに至るのである。日本仏教の現状はインド仏教破滅の事実を他山の石とすべきであろう。

さて、次に中国仏教について考えてみよう。今「中国仏教」といつたが、まさに「仏教」という用語は中国で形成されることを忘れてはならない。

仏陀の教えは中国においてはあくまで外来宗教であり、伝統的な儒教や老莊思想から批判された。特に儒教からの批判はきびしかつた。批判のポイントは仏陀の思想が「教」にふさわしいか否かということであった。儒教の人々は「教」である要件は、聖人君子と呼ぶに値する人格者に由来し、その内容が經典に記されて伝えられ、それはたらきが社会を益するものでなくてはいけないと考えた。その点で仏陀の思想は特に出家が孝の徳に反し、仏陀を尊崇し、皇帝に敬礼しないことは忠に違ひ、農耕を行わず、兵役に就かず、しかし寺塔への出費、僧尼への供養は非生産性と超浪費性とを結果し、どうみても中国社会に利益をもたらす思想ではないと儒者たちは考

えた。この点から特に富国強兵をめざす王者は近時の文化大革命に至るまで何度も、破仏を断行したのである。

しかし、仏者たちも努力して、いかに仏陀は聖人であり、經典は由緒正しく、またいかに教えも社会の中で有益であるかを説得することに努力した。そして、隋から唐にかけて「仏教」が認められ、多くの中国成立の学派が出現した。

これらの学派は儒教の「教」の図式に類似し、仏陀を尊崇し、經典を仰ぎ、教えを体得し、さとりを得る、また人々をその方向に教導してゆくのである。自灯明よりも法灯明を重んずるのであり、これも法灯明に向つて傾斜しているといわざるをえない。上意下達が政治理念としての儒教の建前であるが、いわゆるの仏教各派も同様に上意下達の内容となつてしまつたのである。

そして、禅宗の出現はその上意下達の形を水平化しようという運動として位置づけられる。彼らは「不立文字、教外別伝」を標榜して、經典の文字や教えに対して、自己の本音を「宗」もしくは「宗旨」として示し、お互に對話（問答）をくりかえし、さとりを得て、いつた。また彼らが農耕も行い、広く社会生活の場でさとりの実現に努力したことは寺院中心の教の流れの各派には存在しない社会性を獲得したものといえるし、中国独特の菩薩像としての「祖師」は禅宗における自灯明の復活と称してよいであろう。

しかし、せっかくの自灯明復帰や問答對話によるさとりという水平型の宗教である禅宗も傾斜型となるのは容易であつた。そのキーワードである「宗」は一人一人のさとりの本音の表白を意味するかぎりでは自灯明として等身大のところに留つていたが、それがセクトとしての「宗」の意味に転化するやいなや一転して、重い法灯明

となつて機能し、むしろ自灯明の自由自在の動きを封殺はじめるのである。その典型的な事例として、六祖慧能門下の神会の南宗からの北宗批判を指摘すれば十分であろう。神会が南宗という時には彼のさとりとしての自灯明というよりも慧能一門の立場といった意味での法灯明の総称であり、明らかにセクトとしての「宗」になつてゐる。

そして、また自由自在な問答もそれらが記されて語録となり、それがテキストとして学ばれるようになつてゆけば、それらは經典の教えに接するのと同類のものとなつてゆく。ついに問答によつてさとのではなくて、古則公案を参究してさとるようになれば、教学者が經論の内容を体得してさとると変りはない。

このように禪宗の方も仏教各派と同類に、いわば傾斜型に成つた時に、ちょうど宗密が出て、教禪一致を推進した。私があえて「華嚴禪」という呼称で呼ぶのは宗密が堂々と三教一致への道を開いたからである。そうなつてはもう水平型の仏教に復することはできない。多くの仏菩薩に囲まれて礼讃などの儀式を行い、本来成仏を謳歌する宗教は次第に道教などと同類の正真正銘の傾斜型に墮したといつても言いすぎではない。あの問答を中心とした水平型の禪宗の復活が今や望まれるのである。

次に新羅や高麗以来の韓国や朝鮮の仏教について一言すれば、元暁や義湘以来の教学と禪宗とが並存しているといつてよいであろう。李朝朝鮮は国策として儒教を重んじ、仏教を弾圧した。現今の韓国の仏教者はキリスト教の隆盛に恐怖を感じている。

しかし、私は日本の仏教界と比較してむしろ韓国の仏教界の人々が好学心の旺盛なことにエールを送りたいと思う。彼らは李朝成立

以来五百年以上にわたつて政治と癒着せず、孤星を守つてきたことを誇るべきであろう。そして、日本仏教におけるような宗派意識、「正しい仏教」へのおこりの無いのは幸いである。私は韓国仏教に大いに学び、韓国仏教界の人々と共に学びたいと考えている。

さて、いよいよこの小論もしくくりの段階に來た。日本の仏教についてはすでに「正しい仏教」の華ざかりと総括した通りである。私は「正しい仏教」をこよなく尊敬し、また新しい仏教の流れからの成果に虚心に耳を傾けたい。ただ、私は「正しい仏教」を選択する前に、どうみても正しいとはいえないような、問題の多い自己の所から、その問題の解決に向つて、限りなく法灯明に問い合わせ、学び、また異議も申し立ててゆきたい。私が自灯明と法灯明との関係について水平に、対等にと言ふと共に、いつも、対峙すると述べるのは両灯明相互の異議申し立てを積極的に認めるからである。あくまで「異議」にどどまり、「批判」ではない。

「批判」はその根拠に「正しさ」が要請される。そして、必ず邪悪が仮想される。そこに攻撃はあっても、おだやかな対話は成立しない。まさに最初に述べた現代の日本の全体主義と個人主義への風潮はそれらいずれにおいても対話のなくなつてゆく世の中である。そのような風潮に私たち仏教徒が荷担してはいけない。

私たちに必要なのは本音一元による対話である。本音は必ず問題を含む。そして建前につまずく。しかも、建前と本音とを並立させねば必ず建前が勝つ。私たちはどんなに苦しくとも本音一元の中に建前を浮べて、対話を続けなくてはいけない。そして、多いに異議ありを連発せざるをえない。このような苦渋に満ちた対話の中から私の正体は次第に闡明となつてくるだろう。また、お互に理解し

あえるだろう。友だちになりうるであろう。そのような友だちにして、はじめて社会の共通の諸問題を語りあえることであろう。

このようにして、ゆっくりものを考えることのできる、思いきりもの言える、本音で行動できる、呵呵大笑しながら、また大声で泣き叫びながら異議の言える、我他彼此の緊張の少ない、ゆとりのある、豊かさを満喫できる「好い加減の社会」が実現する。

（平成五年七月四日）