

苦行批判としての仏教

そこで、「サッチャカリ」アッギヴェッサナよ、私には次のような思いが生じた。「……実にまた、およそ現在のある沙門もしくはバラモンにして突発的な苦痛や激しい痛烈な感受を受けるものがあるとしても、このような「私の」ものが最高のものであってこれ以上のものはない。しかしながら、私は、この痛烈な苦行(dukkara-kārika)によつては、なお十分に、人間の性質を超えた(uttarim manussa-dhamma' 上人法)聖なる知性や思想の優れたあり方(ariya-hāṇa-dassana-visesa)に達することはない。恐らくは、覚り(bodha = bodhi)のための別な道があるのではなからうか。」と。さらに、アッギヴェッサナよ、私には次のような思いが生じた。「しかるに、私は「昔」、父サツカの農祭事の中に、畦道にあるバラリンゴの木蔭に坐つて、愛欲を全く離れ不善の性質を離れ推察や考察を備え平静より生じた喜悦や安楽の第一段階の瞑想(jhāna)に入つていたことのあつたのを想い起すが、実に、これが覚りのための道なのではなからうか。」と。さらに、アッギヴェッサナよ、私には記憶に引き続いて次のような認識が生じた。「これだけが覚りのための道である。」と。さらに、アッ

袴 谷 憲 昭

ギヴェッサナよ、私には次のような思いが生じた。「なんであれ愛欲を全く除き不善の性質を除いたその安楽なるものであれば、その安楽を、一体どうして私は怖れるであらうか。」と。さらに、アッギヴェッサナよ、私には次のような思いが生じた。「なんであれ愛欲を全く除き不善の性質を除いたその安楽なるものであれば、その安楽を私が怖れることは全くないのだ。」と。さらに、アッギヴェッサナよ、私には次のような思いが生じた。「このように極度に痩せた状態に到つた身体では、その安楽に達することは全く容易でない。さあ、私は実際の食事である乳粥(odana-kummasa)を食べることにしよう。」と。そこで実に、アッギヴェッサナよ、私は実際の食事である乳粥を食べたのである。しかるに、その時実に、私のところには、五人の比丘が、「我らが沙門ゴータマは、いかなる性質(dhamma)に達しようが、それを我らのために語るであらう。」と云つて参加していたが、アッギヴェッサナよ、実に、私が実際の食事である乳粥を食べたので、そこで、彼ら五人の比丘は私を嫌厭し、「沙門ゴータマは贅沢者(bāhukka)であり刻苦勉励を放棄して贅沢に陥つた。」と云つて立ち去

ったのである。⁽¹⁾—『大サッチャカ経 (Mahā-Saccaka-sutta)』

—

私は仏教学部からの移籍を希望しているので、それが認められれば、この「論評」欄に執筆するのもこれが最後かもしれないと思うと多少の感慨なきにしもあらずである。この欄が設けられたのは、平井俊榮先生がまだ学部長であった一九八六年のことであるから、今度の号で満七年を経過することになる。私は本欄新設の言い出しっ屁であることを自覚していたので、研究論文が書けなくとも、本欄だけにはなんとか執筆を果そうと自らに言い続けてその責を果してきた。今回がその最後だと思えば、もう少しスムーズに筆が動いてくれてもよいのだが、なかなかそうもいかず、やっと無理矢理手を着けたという為体である。

なんといつても年なのであろう。知性が硬化化してしまったことを自分でも感じる。そのために敗北主義がすっぽりといつのまにか私を包んでしまったのかもしれない。そんなことでは駄目だと思う程度の知性はまだ残っているとは感じるが、しかし、書けば愚痴が色濃く私の文章を支配するだろうとの危惧からはなかなか解放されそうにもない。そんな私の気持とは正反対のことを表わした文章とは次のごときを言うのである。⁽²⁾

私どもの意志は、私どもの悟性 (entendement) がそれに対して善い悪いを示してくれなければ、いかなるものにも従おうとはせぬし、いかなるものをも避けようともせぬ以上、善く行為するためにはよく判断する (bien juger) ことで十分であり、できるかぎり善く行為するためには、すなわち得らるべきかぎりのすべ

ての徳を、同時に他のあらゆる善なるものを獲るためには、できるかぎり善く判断すれば十分である。そうしてこのことが保証されているとき、人は満足せずにはいられないであろう。

これはデカルトの『方法序説』第三部にある一節であるが、私はこれを書いた彼の年齢を既に十歳ほども過ぎてしまっている。本当は年齢のせいでは全くないのだが、右のデカルトのようにできたらと願いつつ、実際は多くその正反対の方向へ事が進んでしまう我が身が情ない。だが、言っておくが、私がデカルトのように実行できないからといって、私はデカルトの信奉者 (admirateur) たることを放棄してしまっただけではない。また私は、自分の不出来という偶有性 (accidents) だけを純粹に歎いているにすぎず、周囲に対する不満を零しているわけではない。ましてや学部にも不満を感じてそこからの移籍を願っているわけではない。わざわざこんなことを言うのも私の行動が誤解されて無意味な揣摩臆測が乱れ飛ぶことのないようにと念じているからである。

そもそも私が学部にも不満を感じる理由などというものは全く存在しない。むしろ私は仏教学部のことを自慢にすらしたいくらいなのである。つい最近も、五月十二日の全学教授会において「建学の精神」に対する阿部肇一学長の見解を問い質したのは、我が仏教学部の松本史朗委員であった。同じく本学部の全学教授会委員である伊藤隆寿氏の五月二十四日の仏教学部教授会における報告によれば、松本史朗氏の発言要旨は次のとおりである。

「新玉川線駒沢大学駅の」地下鉄コンコースのショーウィンドウに四月から「建学の理念」が掲示されたが、次のような理由から、あのように掲げることには反対したい。

1、学長は、選挙期間中から建学の精神を述べられているが、精神論の強調はやめていただきたい。

2、信・誠・敬・愛は仏教の言葉ではない。

3、行学一如も仏教語ではないし、「真箇の人間」の意味は理解できない。

4、建学の精神として禅の精神を掲げるとは、仏教学部の教員の間でも議論がなされているところであり、建学の精神としてあのように掲げるには問題がある。

因みに地下鉄コンコースのショーウィンドウに掲示されている「建学の理念」は次のとおりである。

駒沢大学は「禅の精神」に基づき、真箇の人間を育成し、世界の平和と人類の福利に貢献せんことを目的としている。駒沢大学は東西古今の学術を研修し、その真理を究明して人類の発展に資せんことを期している。駒沢大学は「行学一如ぎょうがくいちにょ（行うことと学ぶこととは常に一体でなければならないという考え）」を本領として行持を重んじ、その倫理綱領たる信・誠・敬・愛の実現に努める。

仏教学部教授会は仏教の研究を専門とする教員の集りであるから、「信・誠・敬・愛」や「行学一如」が仏教もしくは仏教の言葉ではないという松本氏の指摘にもとより異論のするはずもなかった。その指摘は学問的にいえば全く疑問の余地もないほど確実なことだからである。勿論、松本氏の発言に関しては、実際の見地から、松本氏の意見が学部全体の意見と思われても困るとか禅が全面的に仏教でないように受け取られても困るとかいったような多少マインスの考えも披瀝されたが、他方では、せっかくの素晴らしい問題

提起を良い方向に活かすべく仏教学部としても積極的にこの問題を検討する機会をもった方がよいという提言もあった。なお、「建学の精神」は仏教ではない、とかつて別途に述べたこと⁽³⁾のあった私とすれば、松本氏の指摘に異存のあろうはずもなかったのであるが、これは、その松本氏の意見に正面から誠意をもって受け答えしているようには全く思えない学長の先廻りをして学部がわざわざ検討すべき性質の問題ではないと思ったので、その考えを述べるかたわら、全学教授会にはその有益な発言を可能な限り正確に議事録に記載し確認してもらうこと、および、伊藤隆寿氏要約の特に第一点に関しては選挙中の所信表明でもあったはずであるから間違いなく学長の持論であることを再確認してもらうこと、この二つを学部教授会発言として要望しただけである。

ところで、世の中は政界再編成などと称してかなり急激に変わらうとしているのに、なにを呑気に一大学の「建学の精神」なぞにかかずらおうとしているのかというような見方もあるいはありうるかもしれない。しかし、私には、政治改革などと称して、「日本新党」「新党さきがけ」「新生党」などといったときがいくら雨後の竹の子のように現われようが、右旋回しだした世の中が益々大きな輪となつて均一化して見えてくるばかりである。しかも、そこに均一化して見えてくる考え方が、阿部肇一学長の持論でもあるような精神主義にほかならないと私には思われるのであって、駒沢大学はその世の中の縮図であるばかりではなく、その精神主義においてはむしろ世の中に「さきがけ」ているときえ言えるかもしれない。なぜなら、阿部学長の持論であるかに思われる禅宗こそ精神主義の権化にほかならないからである。しかるに、正しい意味で駒沢大学の「建

学の理念」となるべきはずの仏教とは、論理的に言えば、精神主義を批判することによって成立した。しかも、仏教の研究者の集りである仏教学部教授会は、学問的にはこの対立の意味をよく承知しているから、禅が仏教であると論理的に主張しようとはしない。私が我が学部を誇りにしたいと思う由縁である。

しかしながら、世の中は、新旧の区別も左右の区別もつかずに、精神主義一色に見える。この精神主義べったりの風潮が、実は、例えば、『清貧の思想』のベストセラーを支えているのであるが、本書については後に触れることとして、世の中は「新」と叫べば新しくなるものではなく却って「旧」を頼む人ほど「新」と言いたがるものだということについてはここで簡単に言及しておいた方がよいだろう。それにしてもマスコミは、今回の選挙制度改革に困む自由民主党の分裂や新党の発足を本気で戦後最大の新しい動きとでも考えているのだろうか。多少は本気だから、新党にはもつと旗色を鮮明にしてもらわなければ選挙民はわかりずらくて混乱するだけだというような言辭を弄するのかもしれない。しかし、私に言わせれば、政界は混乱しているどころか、旧来と全く同じ「和」の思想を実行しているだけにしかすぎないのである。多少現実的にいえば、「和」の思想の上下和睦の鉄則が老若の世代の確執を軸に若干乱れて「隣りに違ふ」ということにはなっているが、いずれは「事理自通」で必ず「和」に落着くと誰もが思い描いているに違いない。発足したばかりの「新生党」党首羽田孜氏の発言などを聞いていると、脱党という危険きわまりない賭に出たことで、金権体質に塗れた小沢一郎氏を始めとする元経世会の裨もすんでしまったかのごとき口振りである。「新」とはかくも便利な言葉なのかもしれないが、

およそ「新(neo)」などという言葉は、旧に復したいと願う復古主義者が使いたがるむしろ世界共通の現象であるということは頭の片隅にでも留めておくべきだろう。ネオ・ナチがドイツで猛威を振っていると聞くから言うわけではないが、従って「新(neo)」とは大体が保守的用語なのである。哲学史的に言ってもその傾向は認められるのであり、例えば、四、五世紀に流行った新プラトン派だつて、神秘主義的傾向が強かったと聞けば、やはりプラトンとは厳密に関係のない保守的な動きだったのだろう。なお、フランスで出版されている哲学辞典の一つによれば、neo(新)という前接辞をもつ命名はフランスよりはドイツに多いとのことである⁽⁵⁾。これは、私の考えを適用すれば、ドイツはフランスよりも思想的に保守的だということを表わしているのかもしれないが、新カント主義や新ヘーゲル主義などはやはりその好例のように私には思われる。もつとも、これらの思想運動と現今のネオ・ナチの社会運動とを同列に扱うことは許されないだろうしそのつもりもないが、それらの命名には復古すべき方向性が明示されているという共通点はある。それがどうであろう、我が国の只今の新党運動といったらその方向性すら命名中には示されていないのである。これほど人を小馬鹿にしたふざけた命名もないと思うのだが、みんな真剣そうに振舞っているからチャンチャラおかしい。それにマスコミの誰一人としてふざけた名前ですれと文句を言いそうにもないから余計奇妙である。本来、「新生」というならなにかが「新生」するのだろうか、「さきがけ」といえばなにかに先駆けていなければならぬのであるが、「新」だけが突出したような命名はそもそも名称の機能を果してはおおるまい。「日本新党」に至っては固有名詞の資格があるのかどうかさえ

怪しいだろう。「さきがけ」だけで終わろうとしている。「新党さきがけ」があるいは最も正直な命名なのかもしれない。しかも、こんなにもはつきりと底が割れているという状況の中で、いかにも政界再編成がありうるかのようにマスコミが政治家に探りを入れるのは偽瞞も甚しいと言わねばならない。話題にすればするほど新党は跋扈するだけで、憲法やPKO法案などの国の選択を左右するような本質的な問題は今回の選挙からこれ幸いとばかり抜け落ちていくに違いないからである。

恐らく事態は本質的にはなにも変わらず、ただ旧態然とした「和」の思想に基づく右旋回の輪が、例えば、社会党の右寄りのものをより巻込みやすい形で拡がっていくだけなのであるが、以下にその「和」の思想の原典である聖徳太子に帰せられる「憲法十七條」の第一条を現代語に訳しておく。

大同団結（和）することが最も重んずべきことであり、反逆することのない従順さが大本である。とはいえ、人中には党派や派閥があり、ものごとをよく弁えた人も少い。そのために天皇や家や党の年長者に逆ったり、隣近所の家や邦同士が諍ったりする。しかしながら、上下が和睦して、差別的な事柄を議論しても和諧にいたるときは、差別的な事柄が包括的な唯一自明の原理のうちに自ずと帰着する（事理自通）のであって、なにごと成しなないことはないのである。

これが「和」の思想の精神主義であって、なにも自由民主党だけがこの原理で行動しているわけではなく、つい半世紀前の大東亜戦争もこの和の原理によって戦われたことは昭和十二年に文部省から出版された『国体の本義』が証明しているところである。⁽⁷⁾ 和辻哲

苦行批判としての仏教（袴谷）

郎博士はこの『国体の本義』の編集委員であったことが昨年末岩波文庫の一冊として刊行された和辻哲郎『日本精神史研究』の「解説」中で加藤周一氏によって指摘されている。⁽⁸⁾ 和辻博士が「憲法十七條」の讚美者であったことは今更言うまでもないことであるが、そういう人の本が、わざわざ時期を狙ったかのように文庫本の一冊となるところに、私は、政界のみならず出版界も含めた社会一般の復古調への強い傾斜を感じざるをえないのである。

ところで、この復古調を支える一種の精神主義を、本論評のテーマである「苦行」に引き寄せていえば、精神主義とはとりもなおさず苦行主義であると言うことができる。精神主義とは純粋な精神の不浄な肉体からの解放を謳歌するものであるが、精神の解放を図るために肉体を苛め抜くことが苦行主義にはかならないからである。しかるに、仏教はこの苦行主義を批判したのであるから精神主義も避けていることになるが、法学部教授の関口雅夫先生の「建学の精神」に関する御研究の結果によれば、「信・誠・敬・愛」というスローガンは、大正期の国家主義的政治体制の中で文部省が宗教色の強い「曹洞宗、大学」の存在を認めなくなり、そのために本学が仏教色を除いた「駒沢大学」として再発足せざるをえなかった一九二五年（大正十四年）に時の学長忽滑谷快天博士によって提唱されたものだという。とすれば、「建学の精神」とは、初めから、精神主義もしくは苦行主義の昂揚ではありえても、仏教では決してありえなかった道理なのである。本論評は、このように駒沢大学に縮図されているような事態が広く世の中の一般的傾向でもあるということ、仏教は本来そのような事態に批判的であるはずだとの観点から論じてみようとするもの⁽¹¹⁾にほかならない。

二

今世の中は挙げて精神主義もしくは苦行主義の方向へ大きく傾斜しているということは、先に触れた『清貧の思想』がベストセラーになっていることから推測できるであろう。本書は紛れもなく精神主義もしくは苦行主義を謳歌したものである。その点を著者中野孝次氏が自らよく語っていると思われる箇所を次に示してみよう。

わたしはインドの宗教哲学にはほとんど無知な者ですが、そのわたしでも同じアジア文明のうちにいる者として、かれらが人間のうちなるアートマンと宇宙の原理たるブラフマンとの全的合一を理想としていたことは聞いて知っています。古代インドの宗教家たちは、宇宙の精髓をなす原理をブラフマンと名づけ、その原理と同一性質のものは人間の中にもあってアートマンと呼んだ。が、そのアートマンという聖なる光は、ふだんは人間のさまざまの欲望によって覆われ、隠れていて顕れない。それを輝き出させるには、肉欲、物欲その他もろもろの欲望を断ち切って、人身を清浄ならしめなければならぬ。それが修行である。修行を積んで人身を空虚清浄にしたとき、アートマンはブラフマンと合一して、電気に貫かれたように人は永遠の生の光に浴すると、かれらは考えていたのです。

「同じアジア文明」などという選語は中野氏の作家性を私に疑わせるほどラフに響くが、そのような点に耳を塞げば、「無知」を自称したわりには「インドの宗教哲学」の構造は比較的正確に押えられていると思う。しかも、この「インドの宗教哲学」に託けて語ら

れる中野氏の「清貧の思想」こそ精神主義もしくは苦行主義の刻印を押してよいものなのである。まず、中野氏は「インドの宗教哲学」に従って一人の人間の存在を精神と肉体という両面から捉え、前者を「アートマン（靈魂）」「聖なる光」、後者を「欲望」「人身」などと呼んでいる。しかも、精神主義に立脚する中野氏は、当然のことながら前者のみを純粹で本質的な存在と考えているので、清らかな前者が不浄な後者から解放され宇宙の原理であるブラフマンに合一することを古代インドの宗教家たちと共に称讃する。その際、後者が解放されて清浄になることが、中野氏のいう「人身を空虚清浄」にすることで「清貧」そのものにほかならない。更に、その状態に至ることを中野氏は「修行」と呼んでいるが、これをインドでは「苦行 (tapas, dukkara-karika, etc.)」と称するのである。

しかし、中野氏を始めとして、「インドの宗教哲学」と「仏教」とをゴッチャにしてしまっている人には言っておいた方がよいと思うことがある。「仏教」とは「インドの宗教哲学」を批判することによって成立した思想であるという極基本的なことがそれである。前者は後者の「靈魂 (アートマン) がある」という主張に対しては「靈魂はない」という「無我説 (anātma-vāda)」によって精神主義を批判したのであり、従って肉体を死に追い込むような烈しい苦行主義も否定し、生きてものごとの性質 (dharma) を判断 (pravicaya) し続ける知性 (prajña) を強調した思想なのであった。それゆえ、「清貧」などというものは、本来仏教の取る立場ではないのだが、中野氏は両者をゴッチャにして、「清貧」と同列に過去の日本の仏教についても論じている。このような味噌的状況がもたらされたについては、中野氏個人のせいというよりは、むしろ仏教に

携わってきた人たちの思想的無責任に多くは起因しているのであるが、それを値引いても、中野氏が己れの清貧の思想の系譜の中に鴨長明を列するのは、右の同氏の「清貧」の構造からすれば正確ではないであろう。中野氏は、長明を「最後まで世の中への未練、恨み、貪婪^{どんらん}な好奇心、執着を捨てきれず、捨てきれない自分に忠実に生きた人¹³」だと言いながら、清貧の列に加えているが、恐らく長明は「人身を空虚清浄」にするなどということは夢想だにしなかった人であり、貧しくても思想を拭い去ることのできないような状態が気になって仕方のない人だったのである。彼の『発心集』の「貧男差図（設計図）を好む事」という段は、彼のそういった側面をよく示していると思われるので、その一節¹⁴を左に引いておこう。

近き世の事にや、年はたかくて、貧しくわりなき男ありけり。司などある者なりけれど、出で仕ふるたつきもなし。さすがに古めかしき心にて、奇しきふるまひなどは思ひよらず。世執なきにもあらねば、又かしらおろさん（剃髪）と思ふ心もなかりけり。常に居所もなく、古き堂のやぶれたるにぞ舎^{やど}りたりける。

つくづくと年月送る間に、朝夕するわざとは、人に紙反故など乞ひあつめ、いくらも差図（設計図）をかきて、家作るべきあらましをす。

これは、生活が貧しいのだから差図という哲学を考えても無駄だと長明が言っているわけではなくて、その逆である。彼は、差図という哲学の力によって貧しい生活をなんとか生きていく貧男に関心を寄せているのであって、「清貧」に憧れているわけではない。勿論、長明はかの貧男の哲学に満足しているわけでもないから、できればその哲学の力によってどうせ願うなら「必ず得つべき安養世界

の快楽、不退なる宮殿・樓閣を望めかし¹⁵」と行ってこの段を結んでいるのである。しかるに中野氏は、哲学の力を信じて貧しい生活を生きることこそ「清貧」なのだとおっしゃるかもしれないが、それならば、自己の「哲学（méta physique）」を慎重に確実に基礎¹⁶づけることを目差して当面の「生活（morale）」はできるかぎり「自分の欲望を変える（changer mes desirs）」ように生きたデカルトは紛れもなく清貧の思想家と呼ばれなければならないであろう。しかし、中野氏の「清貧の思想」というものは、論理によってその内容が規定されるものではなく、東洋と西洋という系譜の事実によって規定されているもののようなので、同氏がデカルトを清貧の思想家などと呼ぶことは決してありえないと思われる。その上、中野氏は「哲学」の力などは信じておられないから、人の「清貧」の究極はむしろ「哲学」を捨て私を無にして山や川の天地と合体することにあると見ておられるようである。従って、中野氏は、先に引用したインドの宗教哲学に対する言及の後で、タゴールを事例に挙げた上で、次のように日本とインドを呼応させるに至っている¹⁷。

どうでしょう、わたしがこれまで話してきた日本の昔の優れた芸術家たちの思考と古代インドの思考とは、まさに両々ひびきあっているかのようにありませんか。かれらもまた所有が人間を制限する、所有欲にとらわれていては所有の狭い壁に閉じ込められて精神の門は開かれない、と考えていたのです。小さな我執^{がしやく}を捨て去って初めて宇宙の光に浴することが可能になることを知っていたのです。松も竹も、花も果物も、山も川も、この地上にあるものすべてに宇宙の原理は顕現^{けんげん}していると悟っていたからこそ、小我を捨てて天地と合体する大道を選んだのです。かれらが

地上での生をミニマムにまで縮小し、物欲を捨て、清貧を愛したのは、そういう積極的な理由があったからでした。

いつに変わらない日本人による日本讚美で、私などは読んでいて虚しくなってくるのであるが、これがベストセラーとなるのであるから誰が言っても同じようなことを言っていた方が本は売れるのかもしれない。中野氏は本書の「まえがき」で明治時代の『日本及び日本人』という雑誌を戦時中の皇国主義的国粹主義と共に苦々しく思いついたながらも、自分がその種の本を書くのは齡のせいかもしれないと自戒を込めて言っているが、謙遜と受け取る必要はなさそうである。また、「清貧」のことを「一個の文士の夢と嗤うなら嗤え」と開き直ってもいるが、日本もインドも「同じアジア文明」などという感覚は到底文士のものとする思えない。書いてあることは、所謂の「山川草木悉皆成仏」⁽¹⁸⁾の思想へと帰着していくのだが、そういうことなら、元首相中曾根康弘氏や梅原猛氏の推賞したそれと本質的にはなんら選ぶところはないのである。

しかし、この「山川草木悉皆成仏」のごときが仏教だと思われた日にはいろんなところに害毒が撒き散らされる。そんなことを言ったり書いたりもしていた私の主張に注目して下さったか、所謂三大新聞の一記者が、そのことを書いてくれと、昨年の連休明けだったかに私に依頼されたことがあった。私は喜んで書かせてもらうが、その種の批判は新聞の方が載せてくれないのではないかと答えると、デスクにもしつかり詰めを行って明確にゴーサインが出た時に改めて依頼するからおししやるので私は快く承諾した。その後、昨年七月下旬に、四枚半厳守という条件で正式な依頼を受けたので、七月二十五日に脱稿した原稿を私はすぐに送った。原稿は結局五枚に

なってしまったので、あくまでも厳守であれば最後の段落を削除して欲しいと言ったのだが、当初はなんとかそれも載せたいというお答えであった。ところが、デスク上部の判断がだんだん変わってきたらしく、間に立って苦慮したらしいその記者の口を通して、十月三十一日に不採用の正式通知を受けることとなった。私は、その記者の方を傷つけたくはないので、もうこれ以上は述べないが、その不採用の原稿を示せば次のとおりである。

元首相中曾根康弘氏は、一九八六年の施政方針演説において、世界「共存の哲学」の典拠として「山川草木悉皆成仏」なる語を誇らしげに引用されたが、その背景には当時臨教審委員であった梅原猛氏の主張が控えていたのである。当時から、梅原氏は、聖徳太子の「和」と日本独特の「山川草木（草木国土）悉皆成仏」の思想を強調していたのであるが、この梅原氏と中曾根氏との癒着が功を奏して誕生したのが、八九年創設の国際日本文化研究センターにはかならない。以来、梅原氏はその初代所長を務め今日に到っているが、「山川草木悉皆成仏」のことを意味するアニミズム讚美を一貫して繰り返し、八九年に同研究センターの紀要『日本研究』が創刊された際には、年来の持論である「アニミズム再考」を公けにしている。梅原氏や中曾根氏のこれら一連の発言に対しては、少数ながら、一部の学者の批判はきちんと示されてきたのであるが、それは残念ながら相変らず少数派の意見ではない。

私もまた、及ばずながら仏教を研究するものとして、梅原氏などの主張する思想は全く仏教ではありえないのみならず、却って世界の共存や平和を考えることを無みしてしまいうイデオロギーに

しかすぎないことを主張してきたのであるが、「山川草木」の宗教を讚美する声は依然衰えてはいない。確かに、梅原氏の発言そのものはひとところよりはずっと弱まったかに見えるが、同センター教授の肩書を明記する学者や彼らに連動する学者の地球環境保全運動に便乗したかのごとき「山川草木」の宗教の主張はむしろ強まってきている。しかし、この「山川草木」の宗教は、仏教とは全く逆の思想であるばかりか、自然破壊追認のイデオロギーでしかないことを、以下に簡単に指摘してみたい。

「山川草木（草木国土）悉皆成仏」とは、要するに、山川でも草木でも国土でも全ての存在が人間同様に靈魂をもっており、その靈魂は自然との一体感の中で自ずと解放される（成仏）という主張なのである。今はこれを仮りに「山川草木」の宗教と呼んでいるわけだが、この宗教は、宗教学において「自然の全ての存在物の中に人間のごとき靈魂が現存していることを信ずる人々の精神状態」として規定されるアニミズムという原始宗教形態となら選ぶところはない。その限りで、「山川草木」の宗教をアニミズムと見做す梅原氏の主張は全く正しい。しかも、その素朴な心情が現代の我々の習慣の中にも生きていくというだけなら、私は敢えてこれに反論しようとは思わない。だが、この「山川草木」の宗教をもって世界共存の哲学と吹聴するならば、その結末は暴力と差別の温存になってしまいうから反対せざるをえないであろう。

「山川草木」の宗教は、自然讚美のアニミズムという点で紛れもない「自然主義」である。山も川も草も木も人間も動物も生まれたままの裸の姿でそれぞれの分を守っていて美しい。その意味

苦行批判としての仏教（袴谷）

で、この宗教は明らかに「和」の中に差別を温存しているのだが、全てが同じように靈魂をもっていることが共存の根拠にされる時、その差別はそのまま平等という美名に転化する。とはいえず、「考える」力をもった人間だけは、その「考える」力ゆえに生まれたままの「和」の状態ではいられない。それゆえ、人間も自然へ還るには、「考える」力を、清浄な靈魂にまといつく不浄な肉体と共に削ぎ落していかなければならない。ここにおいて「自然主義」と「苦行主義」とは必然的に結びつく。その典型がインドのジャイナ教であるが、インドだけに限らず、権威あるそれぞれの文化伝統を自明の理としてその文化特有の祭式が成り立つ時、苦行は自分で実行されずとも、祭式の力によって苦行に準ずる浄化が可能とされる。それが我が国ではお祓いの儀式となり、「山川草木」の宗教となったのである。しかし、このような自然讚美は、我々人間も動物や植物のように「考えない」ことを前提としているため、「考える」ものは出る釘として排斥される。従って、これが「共存の哲学」として一国のイデオロギーに成長した時は、戦前の「和」の思想と同様、異を唱えるものを抹消する暴力と化す。真偽を論理的に「考える」ことから出発した仏教は、そのようなあり方とは全く逆に、「人間主義」と「知性主義」によって、ジャイナ教のごとき「自然主義」と「苦行主義」を否定した宗教だったのである。

この私の仏教観は必ずしも全ての仏教学者によって認められているとはいえないが、仏教は事実としてはアニミズムも許容してきたとして私を批判しているドイツのシュミットハウゼン教授ですら、安易な「山川草木」の宗教のままでは、核爆弾などにさえ

靈魂を認めることになってしまおうと警告している。「山川草木」の宗教は、自然破壊を阻止するどころか、破壊を追認するイデオロギーにさええなやかなない戦慄すべき楽天主義なのである。

三

前節末に引用した私の小文は、できることなら「山川草木」の宗教は仏教ではない」というようなタイトルにしてもらいたいと申添えて置いたが、結局はタイトル変更どころの騒ぎではなくて全面カットという結果に終わってしまったわけであるから、私とすれば甚だ腹の立つ事態ではあった。しかし、今私ができることを拙文を引用してまで公けにしようとしているのは単に私憤を晴そうとするためではない。いや、私憤と思われたのでは、私のこの批判自体が値引かれてしまうであろうから、可能な限り冷静であろうと願っているし、また実際冷静でいられるほどに時間も経ってしまっているのだ、これを読む方にもなぜこういふ結果になったのかを冷静に判断して頂きたいと思うのである。

恐らく、拙文不採用の直接の理由は、元首相中曾根康弘氏や梅原猛氏を名指して批判しているためであろうが、その批判の根拠が明示されていなかったり、あるいは批判自体が全く不当なものであったりした場合は、要するに掲載原稿たる資格がないわけであるからその旨を記して原稿を突返すだけでよい。しかし、実際は、そのような旨を明記されて断られたわけではないので、原稿不採用の本当の理由は両氏に対する私の批判もしくはその根拠が正しかったからではあるまいか。とすれば、デスク上部のカットを指令した編集責任者の中には、「山川草木」の宗教は仏教ではない。なんとなら

ば、「山川草木」の宗教は自然主義であり苦行主義であるが、仏教は人間主義であり知性主義だからである。」という私の主張を正しいと感じた人もいたということである。だが、そう感じつつ、知識人を含む世の中の大多数の人は、仏教もまた、あたかも「清貧」の思想のごとくに、自然主義であり苦行主義であると思いついてはいるはずだから、それを全面的に引繰り返すような主張をたった五枚くらい原稿で言ってもらっては困るというような判断が編集責任者には働いたのではあるまいか。しかしながら、こういう事態に陥ってもなお自分の主張が正しいと言い張ると我が国ではその理由の正否も確められることなく大抵は傲慢だということにさせられてしまうのである。ただし、そういう私の側から言わせてもらえば、論理（「言葉」）だけによって正否を決めようとはしない人、即ち、「山川草木」の宗教家や「清貧」の思想家は、その考え自体によって却って必然的に傲慢なのであるが、そのことに自ら気づかぬほど傲慢である場合が頗る多い。ここでは、先般来の都合上、『清貧の思想』⁽²⁰⁾の中野孝次氏について、その実例を見てみよう。次に引用する文は、先に引用したものの最後の箇所に直結するものである。

大体こんなふうに話してくると、ここまで来てようやく「清貧」という言葉でわたしが何を言おうとしているかを「外国の**人びとにも**」察してもらえだすようであった。それまでは「清貧」は消極的な禁欲原理としか受取られず、それがアジアの汎神論的な感性をもととした積極的な宇宙との一体化原理であるときまではかれらには想像もできなかったのである。植物も動物も、花も鳥も、山も川も、すべてが人間と同等な生命の顕現であると感じる感性を、とくにヨーロッパ人に理解してもらおうのはむずかしい。

かれらは人間を自然に対して優位に立つ存在と信じ、自然は人間が管理し従わせるべき対象とこそ見做すが、そこに人間と同質の神性を認めることなど及びもつかない。

これを読んだ時、日本人として既に「山川草木」の宗教や「清貧」の思想に感化され説得されてしまっている人なら、山川草木に至るまでの「すべてが人間と同等な生命の顕現であると感じる感性」を持つのは「アジアの汎神論的な感性をもととした」日本人に特有な現象であることをあまり疑いはしないのかもしれないが、しかし、ちよつとした常識がありさえすれば、その感性が日本人だけに特別な感情であるがゆえに自然を支配しようとのみ考えている「ヨーロッパ人に理解してもらおうのはむずかしいもの」であると決めつけることがいかに傲慢な主張であるかにすぐ気づくであろう。その主張には文化や人種の違いという事実の指摘以外の明確な理由が全く述べられていないからである。一体中野氏がどういう種類の外国人に「清貧」を察してもらえようになつたと自負されているのか私には甚だ心許無いのであるが、中野氏の説得を待つまでもなく、例えば、氏の得意とするドイツ語圏の作品に限ってみても、ヘルマン・ヘッセの『メルヒェン』では自然の中に溶け込む詩人の魂の美しさが謳われ、『アルプスの山の少女』とも訳される『ハイジ』ではアルプスの自然と一体となる子供らしい無垢が称えられているのではないのか。リルケの詩に自然讚美の汎神論的側面のあることを無視することができるのか。最近でも、ミヒャエル・エンデの『モモ』みたいなものは、自然を取り戻すことよつて永遠の本当の時間に回帰していくことを讚嘆しているのではないのか。それとも、これらはヨーロッパでも特異な非ヨーロッパ的文学とでも言わ

ねばならないものなのであるうか。よしや、そうであるとしても、イルカや鯨も人間と同じだと主張するグリーンピースの運動はヨーロッパを中心としたものである。また、先頃北海道釧路市で開催されたラムサール条約第五回締結国会議もその先鞭は日本人によつてつけられたわけでもあるまい。要するに、日本人だけが自然を支配しようと思わずに自然と一体化しようとする感性を容易に持ちうるなどという考えは、傲慢な思い上りに基づく明らかな錯覚でしかないのである。しかも、その種の錯覚は、日本の知識人、例えば、日本人だけが過去の記憶をもち遺体を大切にするかのように平然と言つてのける江藤淳氏や「オランダ人は人間ではなく獣のたぐいである」と述べた織田某に対して「日本人はオランダ人に及ばない」と答えた司馬江漢の話の問題にし後者を称讚しながら知らず識らずのうち前者と同じ考えになっている中野好夫氏など、数え挙げれば切りもない人々の通弊になっているのであるが、それについては既に述べたこともあるのでここではこれ以上触れない。

しかし、このような傲慢不遜な日本人論が横行するくらいなら、世界全民族共通の原始的宗教形態であるアニミズムを讚美し、地球が丸ごと自然の原始に返るべしと説く、梅原猛氏の幼稚で素朴な議論の方が却つて懐かしくなるくらいなものである。梅原氏はアニミズム復興の必要性を次のように説いている。⁽²²⁾

アニミズムの原理は、汎世界的な原理である。例えば、中国においては道教においてはもちろん、儒教においてもアニミズムの残存がある。インドにおいてはヒンズー教が、色濃くアニミズムの色彩をとどめている。また、韓国などに盛んなシャーマニズムも、アニミズムの変形と言つて差し支えないであろう。汎世界的

なアニミズムを復興する必要がある。

この近代文明否定の単純なアニミズム讚美が、「東アジア知識人會議」という学術會議で口頭発表されたものに手を加えて、国際日本文化研究センターの学術紀要である『日本研究』の創刊号の巻頭論文として掲載されたことの問題点については、岩崎允胤氏によって指摘されているのでそれに譲らせて頂くが、梅原氏の単純化された議論は、文学に馴染んだ作家や評論家の余り口にするようなものではないのでその点で貴重である。この単純さに便乗して言わせてもらえば、文明を否定して原始に戻りさえすれば、日本人とヨーロッパ人の区別すらなくなってしまいうのであるが、しかし、その梅原氏にとっても文明の代表はヨーロッパのそれではかありえない。従って、梅原氏の単純な図式においては、汎世界的なアニミズムによってヨーロッパ文明を批判し否定しようとする構造を取る。中野孝次氏のような作家の場合には、汎世界的なアニミズムの部分が日本人や日本古典と摩り替わる分だけ原始的ではなくするように見えるが、その対決の構図は梅原氏の場合とそれほど変っているわけではない。しかも、中野氏自らが語るところによれば、この独文科出の作家がヨーロッパに決別したのは次のような体験⁽²⁴⁾によるのである。

四十一のとしに当時勤めていた大学から一年間ドイツに派遣され、これがわたしの大転機になった。一年間まさにヨーロッパと格闘するようにして過すうち、自分が若い時から頭の中で作り上げて来た観念としてのヨーロッパと現実のヨーロッパとの落差に大きな衝撃をうけ、同時に自分の中の日本人の血に目覚めた。帰国後はいっさい横文字から遠ざかり、もっぱら日本の古典ばかり

読んで過した。古い日本の言葉に接していると、未知の故郷に戻ったような安らぎがあった。

このような一大転機を体験したこともあって、もともと過去の日本の全否定という戦後日本の知識人のあり方に不満を感じ続けてきた同氏は、今や日本人の本当の自己肯定の時であると思つて『清貧の思想』を出したらしいのである。それゆえ、著者自らも本書がベストセラーになった理由を次のように述べている。⁽²⁵⁾

あれ（『清貧の思想』）が世に広く迎えられるに至った大きな原因の一つは、あれがまったく西欧の思想に依拠しないで、全部が古来の日本の文化の話であり、日本と日本人の心情を全肯定している点にあったのではないか、と思つている。

かつては戦時中の皇国主義的国粹主義を苦々しく思い戦後は日本の全否定を不満に思つてきた人が一挙に日本の全肯定に転じうるのであるから恐いことである。また、命題化された主張の一つひとつを論理的に吟味してそれが成り立たないからそれぞれの命題を全否定したり全肯定したりするのは、全面否定の場合同様に、乱暴な話題について全面肯定するのは、全面否定の場合同様に、乱暴な議論と言わざるをえない。確かに、御当人も認めるとおおり、本書は、日本の全肯定という単純化された誰にもわかりやすいお説教だったから売れたことは間違いないだろうが、文士と自負するものは、自分の一大転機を文学に創造するならともかく、その苦勞を放棄してただ世情に迎合しそのお先棒を担ぐような真似をしてはなるまい。しかし、実際は世情に棹さすような処世訓を語ろうとするものだから、日本人対ヨーロッパ人などという単純な図式をなんの恥らいもなく提供してしまうことになるのである。そんなことになるくらい

なら、作家を止めて、梅原氏のように野蛮対文明のごとき更に単純な図式を力説した方がよいと私は思うのだが、我が国で受けるには野蛮讚美よりは日本人讚美の方がいいに決っている。梅原氏のものが学者の論文としては余りにもプアーだと非難されるのに、中野氏のものほとんど辛い批評も受けずにベストセラーになる由縁である。しかし、世情に阿た図式の中で議論は情緒だけに訴える極めて危険なものとなる。例えば、中野氏は、人間の自然支配を象徴するかのような西欧のシンメトリックな美に対比させながら、自然のあるがままの再現であるかのような日本庭園の小宇宙的美を強調する過程で、昔の日本は、家屋の建て替え時に、建て物を一挙に叩き潰すようなことはせずに、「瓦は瓦で一枚一枚丁寧にはが」⁽²⁶⁾ するなどして再利用したものだということ⁽²⁶⁾を力説するが、その文脈ではそんな風習は日本にしかなかった美徳であるかのように聞える仕組みになっている。誠に危険きわまりないことではあるが、ただ情緒だけに流されなければ、そんな馬鹿げたことのあるはずもないことにはすぐ気がつくであろうし、「旧宅を毀せば、通例はその古材を新宅の建築に使うために保存しておく (en abattant un vieux logis, on en réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau)」⁽²⁷⁾とはデカルトも言っていることなのである。

従って、こんなことは、日本とヨーロッパの違いではなく、時代の差ですらないかもしれない。洋の東西を問わず、今日でも、取り毀しに時間をかける経済的余力のある人で、しかも古いものを大切する人なら、古材を再利用することは大いにありそうだからである。ところで、日本(人)対ヨーロッパ(人)という図式が我が国では情緒的に好感をもって迎えられる危険性のあることを思えば、本

苦行批判としての仏教(袴谷)

質的にはその内実をほぼ同じくしている梅原式の野蛮対文明という図式の方がその危険性を回避する上では有効かもしれないと考えるが、梅原氏といえども野蛮を称讚する時には日本(人)に引きつけて日本人の情緒に訴えて立論していることに注意しなければならぬ。かくして、本質的には野蛮対文明の図式も、表向きには日本(人)対ヨーロッパ(人)の図式として流布することになるが、この図式が世界的な規模に拡大されれば、それは当然のごとくに、東洋(the Orient, East)対西洋(the Occident, West)の図式となるのである。

この図式に立って、野蛮な東洋の側から文明の西洋を貶めたいと願う知識人は、まさか野蛮な日本の土着思想をストレートに讚美するわけにもいかないから、あたかも、中野氏がエックハルトの「心の貧しさ」と「清貧」とを同列に置く⁽²⁸⁾ように、西洋の中の異端説をまるで正統説と区別もつかぬかのように日本へ持ち込み日本の風習と同列に置くこと⁽²⁸⁾によってそれを美化する。一方、同じ図式のもとで西洋の側から東洋にアプローチする知識人は、野蛮な東洋を軽蔑するかたわらで、文明の西洋と異った東洋に甘美な夢を託す。それが、サイード氏によって「オリエンタリズム (Orientalism)」と呼ばれ、彌永信美氏によって「幻想の東洋」と呼ばれたものである。かかる「オリエンタリズム」の提起がアメリカの東洋学界に及ぼした影響については、最近、末木文美士氏によって紹介されている⁽²⁹⁾が、(α)「オリエンタリズム」を主張する要点、及び、(β)「オリエンタリズム」の主要なドグマについて、サイード氏自身は次のように述べている⁽³⁰⁾。

(α)オリエンタリズムとは、オリエントが西洋より弱かったため

にオリエントの上におしつけられた、本質的に政治的な教義ドクトリンなものであり、それはオリエントのもつ異質性をその弱さにつけこんで無視しようとするものであった。これが私の主張の要点なのである。

(β) 1. 西洋と東洋の絶対的区別。西洋は合理的で発展しており、人間的 (humane) で、優越しているのに対して、東洋は異常であり、未発展であり、劣っていると考えられる。2. 東洋に対する抽象的理解。特に「古典的」な東洋文明を代表するテキストに基づく観念を、現代の東洋の現実よりも好ましいと考える。3. 東洋は永遠であり不変 (uniform) であり、東洋自身で自らを規定できなない。したがって、西洋の観点から東洋を記述し、科学的な対象とすることが必要である。4. 東洋は根底的に恐れられるべきものであり、また統制されるべきものである。

(β) で具体的に示されるような西洋と東洋との相違の上で、(α) に指摘されているように、東洋オリエントの弱みにつけこんだ西側からの本質的に政治的な教義がそのオリエンタリズムに基づいて営まれているとすれば、その種の学問がオリエンタリズムの提起と共に反省を促されていることは極めて有意義なことである。しかし、その意義を充分に認めた上で言いたいのだが、このような形で東西を対比させたとしても、ある意味でより本質的な文明対野蛮という対立の図式は、西洋にも東洋にもある以上、この対立の図式をより論理的に追求してみるのが、特に、東洋と西洋との双方におけるそれぞれの野蛮な形態ともいべき土着思想が、例えば右の(β) 3. のようなあり方において、互いに手を結び合うようなことなるのを防ぐためには、有効であると考えるので、次節においてはそのことを具体的に提言し

てみたい。

四

ところで、文明対野蛮という対立の図式は、確かに西洋においても東洋においてもそれぞれに認められるかなり根本的な対立の図式であるが、その対立を civilized (開発されたもの) 対 uncivilized (開発されていないもの) あるいは cultivated (洗練されたもの) 対 barbarous (粗野なもの) と置き換えようとも、多分に感情的な呼称であって、一対中の後者はいかにも貶称の感じを逃れ難い。かといって、その後者を natural (自然なもの) の類に改めると、これに対立する反対概念が多岐にわたってしまうほか、貶称が一挙に褒称に転じかねないという点でも欠点を残す。しかし、一対中の両者の対立を根本的に明確に指摘しようとすることは、一見根本的と思われる西洋対東洋を隠れ蓑に両者の未開な部分が手を組んでしまわぬようにするためには依然有効である。私の新聞不採用となった先の小文において、私が、仏教は人間主義であり知性主義であるが、「山川草木」の宗教は自然主義であり苦行主義であると述べたのも、基本的にはこの手法を採ったものであるが、この手法に、より普遍妥当性をもたせようとして、私が以前欧米における哲学用語を借用して示したものが「批判の哲学 (critical philosophy)」対「場所の哲学 (topical philosophy)」という対峙であった。この対峙(31)に関して、当時の私は次のように述べている。

私は、東西の思想的差異よりは、「批判」対「場所」という対立の方が、思想的には本質的なものと考えるので、「場所の哲学」の導入が却って反動の哲学に弾みをつけるかもしれないとい

う) 如上の危惧も承知の上で、この本質的対峙関係を東西にわたって抉り出す観点を我が国の思想界に導入したいと思っている。しかも、この対峙を明確にした方が、西欧における「場所の哲学」がいかにも新式めかした衣装をまとい、我が国に流入し、それが西欧の最新の思潮であるかのように喧伝されて我が国古来の「場所」的土着思想と結託するに至るといふ、相も変らぬ我が国の思想界の性癖をシャットアウトするためにも有効ではないかと、私は考えているのである。

この私の考えは今でも基本的に変わっていないが、「批判の哲学」対「場所の哲学」の対峙における前者の「批判」とは論理(言葉)による命題主張を本質とするものである以上、論理というものを前面に押し出し、これを事実と対峙させる方がより有効性もあり一般性もあるのではないかと考えるようになった。しかも、「論理」や「事実」というのは特に規定し直す必要もないほど自明の言葉と思⁽³²⁾い込んで、論理主義と事実主義とを対峙させて使うようなこともあったのであるが、最近、『唯識の解釈学』⁽³³⁾『解深密経』を読む、「一切法相品」「無自性相品」——という題名の本を書き下した時に、いざこの対峙を厳密に扱ってみようとなると、思っていたほど自明な言葉ではないことに気がついたのである。従って、その折に「論理主義」と「事実主義」とを自分なりに規定しておく必要を感じて若干それを試みたことがあった。その本が刊行されれば、いささかそれと重複することがあるであろうと思うが、できるだけそうなることを避けながら、二つの対峙を簡単に説明しておきたい。

それについてはまず私の「哲学」に関する不明を恥じなければならぬのだが、私は欧米において logicism, Logizismus, logicisme

苦行批判としての仏教(袴谷)

などの語はかなり一般的な哲学用語ではないかと思っていたのである。それが必ずしもそうではないことは哲学用語辞典などを見るに及んで始めて気づいた次第なのであるが、それゆえにこそ、この用法の学術的意味に関する私の知識は辞書以上を出ない。今、A・ランドの『哲学辞彙』によつて、「論理主義 (logicisme)」の学術的意味の要点を示せば次のとおりである。⁽³⁴⁾

哲学において論理 (logique) に優位性を置く学説。特に、(一)ヘーゲル哲学についていわれる場合と、(二)論理に最上の絶対的自律性を保つてそこに心理学の干渉の余地を全く与えないように目指そうとする学説についていわれる場合とがある。

私が「論理主義」で名指そうとしている意味は、右の中でいえば勿論後者であるが、もとよりかかる学説だけに限定して用いようなどという考えは全くない。むしろ私はこの規定の中心にある「論理」という意味を、その語が由来したもとのギリシア語の logos (言葉) の原義において生かしながらより広くとつて、「論理主義」とは、「ものごとの真偽は言葉の陳述によつてしか主張も判断もできないとする考え方」であると規定しておきたい。しかも、その「言葉」とは、「物語 (mythos)」を説得的に語るに有効な「修辞法 (rhetorice)」に長けた言葉ではなく、ソクラテスによつて確立された一対一で真偽を確認していこうとする「問答法 (dialectice)」としての言葉である。かかる「論理主義」においては、「本質存在 (essentia)」の判断が主要なこととなり、ある論点 (topos) が問題とされた場合には、その論点 T は \forall であると判断しそれを主張することになる。

右のような「論理主義」に対峙させて、私が「事実主義」という

ものを導入しようとするなら、その説明は「論理主義」以上に必要とされるであろう。私が「事実主義」と呼ぼうとするものに直に対応する用語は西欧のそれには見出しえないからである。「論理主義」の場合には、私の用語が多少広義であるとしても、哲学上の学説としてのラランドの辞書のいうところの(二)に近いという押え方はできたわけであるが、しかし、この意味に対峙する学術用語は「心理主義 (psychologisme)」でなければならぬ。勿論、私の提起する「事実主義」はこれと抵触するものではないが、私が「事実主義」によって名指そうとするものは、「ものごとの真相は言葉によってではなく事実そのものによってしか説明することはできないとする考え方」である。しかも、この場合の「事実」とは、単なる事実、例えば、マックス・ウェーバーが「事実をして語りしめる (die Tatsachen sprechen läßt)⁽³⁵⁾」と述べた場合のような事実はもとより、「心理主義」でいうところの心理は言うに及ばず、夢であれ瞑想体験であれ超自然現象であれ、それを「事実」として説得しようとする者から見たいかなる事実をも指す。そういう事実にも近い用例を西欧の哲学的著述の中に求めれば、ハイデッカーが用いるところの「事実性 (Faktizität)」がそれに当たると言ってもよいかもしれない。その彼のいう「事実性」とは、例えば岩石のようなものが実際に現われてくるようなことではなく、「現存在 (Dasein)」がいつかなるときでも現存在であるという、その事実 (Faktum) が実際にあること (Tatsächlichkeit)」であり、「目のまえのもの、動かしたい事実 (factum brutum) の、実際性でなくて、実存 (Existenz) のなかへと受け入れられたところの、さしあたり押しつけられて、いようとも、現存在のひとりの存在性格」であるとされ

る。その際、彼がドイツ語として使っている Faktizität はラテン語に基づく造語的性格が強いらしいが、私に造語の趣味はないものの、彼に因んで「事実主義」に英語寄りの造語をラテン語の factum (作ること) に絡めて行えば、factualism を当てることができるかもしれない。もっとも、こんな語が英語圏の人に許容できるものかどうかは私の決めうることではないが、私が「事実主義」によって名指そうとする基本点は以上のごとくである。かかる「事実主義」においては、「事実存在 (existentia/existentia)」の発見が主要なこととなり、ある論点が問題とされた場合には、その論点 T に x がある、と発見しそれを説得することになる。その説得に必要なのが「修辭法」であるが、それは論理を重んじないがゆえに、たとえ言葉を用いるにしても、人々の感情に訴える「物語」や「譬喩」の多用となつて現われるのである。

以上の「論理主義」と「事実主義」とのそれぞれの規定のうちで最も重要なものは、前者が「本質存在 (essentia)」の判断であり、後者が「事実存在 (existentia)」の発見であるという点にある。そこで、この根本的規定に注目するなら、前者は「本質主義 (essentialism)」、後者は「実存主義 (existentialism)」と命名されてもよいわけであるが、これらは「実存主義」の流行に抗するべく「本質主義」が唱えられたという状況を反映した命名であるがゆえに、ここでは、私の二極対峙の問題提起がある限られた時代の特定の思想状況のみを想起させることのないように、その規定は活かしながらも、名称は採用しない方がよいと考えたのである。しかるに、この活かした規定の方でいえば、よく指摘されることではあるが、「本質存在」の判断は「xである」との判断として働き、「事実存在」

の発見は「ヤがある」との発見として働く。チベット語では、前者を ヤ yin 後者を ヨ yod と表現し yin と yod という両者の間には明瞭な区別があるが、よく知られているように、印欧語の英語の or 動詞に相当する語は両義を担っているので文脈を離れては両者の間に明瞭な区別を設けることはできない。 yin と yod という明瞭な(助)動詞の区別のあったチベットでは、「論理主義」が確固と根着き、それは東洋における唯一の現象といってもよいくらいであるが、その(助)動詞の区別はチベットの「論理主義」の確立に大きく寄与したであろうが、その直接の原因は、仏教という「論理主義」の思想の力そのものにあつたのである。それぞれの文化に固有の言語がそのままの姿で「論理主義」を決定づけるのではないということは、「で、ある」と「が、ある」とを明瞭に区別しえない英語の or 動詞相応の語を基軸とした西欧の文化がチベットよりも太くて強い「論理主義」の思潮を育んできたことを見れば分るのであるが、敢えてこんなことを言うのも、生まれたままの固有の言語が思想を決定づけるように見做すのはそれだけでは単なる「事実主義」であるからにほかならない。

また、既に触れたように、私が「論理主義」対「事実主義」という対峙の図式を導入するのは、西洋対東洋という対峙を隠れ蓑に両者の未開な部分が手を組んでしまうのを防ぐためであるが、それゆえにこそ、その対峙を、例えば、西洋は多分に「論理主義」的であり、東洋は多分に「事実主義」的であるというように使ったとしてもなんの役にも立たない。なぜなら、それは東西を分つ基準ではなく、東西を通してそれぞれの中に全く異った思考形態があることを指摘しようとする基準だからである。従つて、「論理主義」対「事

実主義」を厳密に適用しようとすれば、たとえ同一の民族や言語や文化に属していることであろうが、その中で起つた「論理主義」と「事実主義」との違いの方が、東西にわたる「論理主義」同士もしくは「事実主義」同士の違いよりもほるかに大きく本質的な問題を惹起しているのだということをまず認識しなければならぬ。しかるに、こういう違いを認識しようとしないこと自体が、文化の違いなどという「事実」に基づく安易な「事実主義」に陥つて、物を語るが、現今の我が国にはその「事実主義」があまりにも蔓延しすぎているのである。

例えば、バブル経済の崩壊が宣告されるかなり以前から、もはや「もの」の時代ではなく「こころ」の時代であると喧伝されてきたが、「こころ」とは単に目に見えない「事実」でしかない。「こころ」に絡めて「人間」が論点となることも多いが、「人間とは理性(raison)と言葉(parole)をもつた存在である」というようなデカルト風の「論理主義」的主張命題にはなかなかお目にかかつたことはなく、聞くことといえは「人間には靈魂がある」「日本人には大和魂がある」式の「事実主義」的発言ばかりである。現に、先程来見してきた中野孝次氏のベストセラーの発言を命題化して表わせば「日本人には清貧の思想がある」ということになる。それは「清貧の思想」とはなんであるかを論理的に判断しようとするものではないから、それが日本人に特有なものとして存在するのだということを前提に、ただ過去の日本人の実例を列挙するだけの説得にまわり、剩え、外国人には理解しがたいことだと言うその口から、外国の「事実主義」者であるタゴールやエックハルトとは容易に手を組んで彼らを論拠としていることが曝露されていたわけである。

しかし、そんなことなら、中野氏に依るよりは、例えば、ヘッセなどに直接依る方が西歐人に弱い「事実主義」の日本人のコンプレックスを擽るであろう。ヘッセは、『シッダルター——あるインド的詩作——』の中で、彼の創作したシッダルターに対して釈尊に次のように語らせている。⁽³⁸⁾

さてその慈愛にみちた、ねんごろな、明らかな声をもって、

彼、無上覚者 (der Vollendete = 釈尊) は語った。「御身は教えを聴かれた、おお、婆羅門の子よ、そして御身がかくも深くそれについて思いをめぐらしたことのめでたさよ。御身はその教えの中に一つの隙間、一つの誤り (Fehler) を見いだされた。なおもそれについて思いをめぐらされんことを。ただ、求知の心に燃ゆる人 (Wißbegieriger) よ、もろもろの意見 (Meinung) の迷路と、言葉 (Wort) の争いに陥ることなきよう、心されよ。大事なことは意見ではない (Es ist an Meinungen nichts gelegen)」、意見はさまざまにありうる、美しきも、醜きも、また賢きも愚かしきもある、意見はいかなる意見でも、何人もそれに味方し、それに敵対することができない。しかしながら御身がわたしから聴かれた教えはわたしの意見ではない、そしてその教えの目的は、世界を求知の心に燃ゆる人々のために解明することにあるのではない。その目的は別にある、その目的は苦悩よりの解脱である (Ihr Ziel ist Erlösung vom Leiden)。これがゴータマの説くところである、他の何物をも説いていのではない」

仏教とは「人生の苦から解脱すること」を教える「悟り(覚り)の宗教」であるとは、日本の宗教学者や仏教学者も多く述べることであるからヘッセだけを責めるわけにもいかないが、かかる仏教観は

誤りである。それゆえ、ヘッセが釈尊に語らしめている逆のことをいえば仏教になる。つまり、仏教にとって大事なことは正しい意見であり言葉であるから、それに誤りがあったならば、明瞭に正さなければならぬ。仏教とは「論理主義」にはかならないのである。

五

さて、ヘッセが釈尊に語らしめる言葉は『スッタニパータ』に似たところが随分と多いので、ヘッセは、当時ドイツで有名であったはずのカール・ユーン・ノイマンのドイツ語訳によってこの『パーリ仏典を読んでいたのかもしれない。ただし、当の『スッタニパータ』はパーリ仏典中の末端に位置するもので、仏典というよりはジヤイナ教とも共通する点の多い通インド的な考えを表明したテキストであることに注意しなければならぬ⁽⁴⁰⁾。しかし、西欧の作家として異教のなんらかの具体的なテキストにきちっと目を通したことを推測させるヘッセにはなんといいっても誠意が感じられるのであるが、なんの仏典も真剣に読もうとはせずに日本にいてだけで仏教を知った気になっている我が国の「事実主義」の作家や評論家ときたら全く救いようがないのである。口から出任せばかり喋っている人ほど売れかねない我が国であってみればそんな人が横行するのも格別不思議な現象ではないのかもしれないが、それにしても、昨年の秋に、『毎日新聞』の書評欄で、医学博士でニッセイストという小野博通氏がデビッド・A・ミラー著『隠された戦い』(ファイナル・アワー出版)を紹介している中で、次のような一節を読んだ時には、文字どおり言葉を失うほどに驚いてしまった。

「聖書を読むのを途中で放棄してしまったはずの多くの日本人

同様)、私もその伝で、これまで少なくとも三度は聖書にチャレンジしているが、いつも創世紀あたりでギブアップし、完読したことは一度もない。日本人が聖書を読破できない最大の理由は、仏教や神道は特定の啓典を持たない無啓典宗教であり、聖書を代表する啓典に慣れていないからである。(傍点袴谷)

こういう人にはなにを言っても無駄であろうとは思ったが、仏教が「無啓典宗教」呼ばわりされても誰もなんにも注意しない野放し状態になっては無神経な知識人を喜ばせるだけだと多少は真面目になって次のような一文を毎日新聞社宛に投稿してみたのである。

本紙九月二十一日の書評欄で、小野博通氏は仏教を無啓典宗教と述べているが、その厳密な意味と論拠とをお尋ねしたい。「啓典」とは国語辞典にすぐ見つかるような一般的用語ではないし、またその意味いかんによっては仏教を不当に蔑ろにすることにもなるからである。

小野氏は啓典の代表を聖書とみているから、啓典とはカノン(正典)のことを意味するのかもしれないが、仏教の代表的聖典は、例えば、パーリカノンと呼ばれたりもする。啓典が啓示(アポカリュプシス、レヴェレイション)の聖典を表わしているなら、その典型は『黙示録』に尽きる。しかし、聖典の典型が聖書にしかないとすれば、小野氏の前後の主張は、日本人が聖書を読まないのは聖書に慣れていないからだというあまり意味のないことになってしまう。もしそうではなく、仏教が神道のように特定の聖典を持たないことを述べたかったのであれば、全く根も葉もない仏教に対する誤解である。

いずれにせよ、小野氏には紙上で誤解を正すべく御解答を賜わ

苦行批判としての仏教(袴谷)

りたい。

しかし、投稿が全て採用されるわけではないから当然の結果といわれればそれまでなのだが、この小文もまた紙上で陽の目を見ることはなかったのである。一方、小野氏の方は今もなお『毎日新聞』の書評欄には登場しているようであるが、今にして私の質問に対する解答を紙上で読んだことも私信にて伺ったこともない。従って、ここでは推測よりほかに仕方はないのだが、もし小野氏が宗教学上の概念を正確に承知した上で、「啓示宗教(revealed religion)」に對立する意味で「無啓典宗教」という用語を使ったのだとすれば、それは「自然宗教(natural religion)」を意味した可能性が高く、それゆえ、小野氏は、仏教を神道と同じく「自然宗教」だと思っていたことになる。その際、仏教が「悟り(覚り)の宗教」だとするなら、仏教と bodhi(覚り、悟り)という類の語を共有し、自然発生的に形成継承されて仏教の開祖釈尊と同時代のマハーヴィーラに至って二十四代を数えることされるジャイナ教と同程度に、仏教を「自然宗教」と見做すことも許されようが、仏教では無限定に bodhi という語が用いられることは極めて少いのであり、しかも、仏教とは釈尊の言葉だという正統説に従えば、仏教を「自然宗教」だとするのは誤解も甚しいと言わなければならないのである。しかし、私がそのことを問い質そうとした投稿も採用されず、「山川草木」の宗教は仏教ではないことを述べた拙文もカットされるといのが現状であるから、誤った考えばかりが流布することになる。従って、世の中には、仏教を「自然宗教」とまでは思わなくても「悟り(覚り)の宗教」⁽⁴²⁾ くらいには思っている人が多いので、次のような仏教の正統説を聞くと大抵はびっくりしてしまうのである。

(イ) 仏教云何。答。謂、仏語言・評論・唱詞・語路・語音・語業・語表。仏教当言、善耶、無記耶。答。或善、或無記。

(ロ) 問。何故仏教、唯是語表、非無表耶。答。生他正解、故名仏教。他正解生、但由表業、非無表故。(中略) 問。於仏教中、何者善、何者無記。答。阿毘達磨・素怛纒藏、多分是善。毘奈耶藏、多分無記。

両者とも原典は散逸して今日に伝わらないが、引用を通して原題は知られる。(イ)は、紀元前二世紀頃、説一切有部 (Sarvāstivāda) の論師カーティヤーヤニープトラ (Kātyāyaniputra) によって著わされた『知性の方法 (Jñānaprasthāna 発智論)』と題される著述中の文言、(ロ)は、『選別 (Vibhāsa 婆沙論)』と題される前者に対する同学派の註釈書中の文言である。そのことを頭に置いてもらった上で、引用文の要点を示せば、(イ)で、仏教とは仏(釈尊)によって明瞭に他に知らしめられた言葉(語表、vāg-vijñapti)であるが、その仏教は善であるのか無記であるのかと述べられていることに對し、(ロ)では、仏教が語表にはかならないのは、他人に正しい理解を生ぜしむるものが仏教だからであり、仏の言葉としての仏典中、論藏 (abhidharma-piṭaka) と經藏 (sūtra-piṭaka) は多分に善であり、律藏 (vinaya-piṭaka) は多分に無記であると解釈されているのである。以上のことを素直に理解すれば、他人に正しい理解を生ぜしむる言葉だけが仏教なのであるから、言葉以前の「覚り (bodhi)」などというものはたとえありえたとしても私どもが勝手に空想する必要はないのだし、その仏の「思想 (dīṭhi, darsana)」に関する言葉(論藏、經藏)は多分に善であり「習慣 (sīla, sīla)」に関する言葉(律藏)は多分に無記だということになる。そのうちの「習

慣」については、釈尊もインド人である限りはインドの「習慣」に従わざるをえず、彼とすれば「思想」の力で最良の「習慣」を選んで身に着けてそれを人にも勧めたであろうが、「習慣」自体は無記である。それゆえに、パーリ上座部の經藏の筆頭を飾る『梵網經』には、「しかるに、比丘たちよ、普通の人が如来に對して稱讚を語って述べうるのは、この、極些細な、極卑近な、単なる習慣 (sīla) についてだけなのです。」⁽⁴³⁾ という釈尊の言葉が伝えられている。この『梵網經』は、かかる「習慣」を簡潔に述べた前半部分と、当時のインドの「思想」を詳細に述べた後半部分とよりなるが、ここにも仏教の基本的姿勢は示されているのである。しかるに「思想」は仏教においては「性質 (dharma, dharma、法)」として述べられるが、その「性質」とは「深遠で知り難く理解し難く寂靜で微妙で臆測の領域を越え巧妙で知性的なもの」⁽⁴⁴⁾ のよく知るもの⁽⁴⁴⁾ であって「習慣」とは「全く別なものである」。従って、仏教徒は、言葉によって示されたその「性質」を、たとえ理解し難いものであろうとも、言葉を通じて明瞭に理解し考えようとするもの⁽⁴⁴⁾ でのなければならぬ。

仏教とは、「事実主義」的にインド精神の継続性を全面的に肯定して「靈魂 (アトマン) がある」と主張した伝統的「インドの宗教哲学」に對して、「靈魂はない」という「無我説 (ātma-vada)」によってかの精神主義を批判したものであるとは、第二節の始めの方で指摘したことであるが、その靈魂を「五蘊である」と「論理主義」的に判断したのも仏教である。しかし、その段階ではあくまでも「本質存在 (essentia)」としての「性質 (法)」の指摘にはかならなかった五蘊が、時代を経ると共に、「五蘊のみに對して精神的存

在が仮設される⁽⁴⁵⁾というような考え方に変わって、終には「五蘊や法がある」という「事実主義」的側面が正統説を代表する説一切有部中にも現われるようになるが、仏の言葉（仏教）とはなにかという吟味が等閑に付されることなどは一度たりともなかったのだと言わなければならぬ。この正統説の説一切有部に対して反旗を翻し仏教教団を最初に二分するような動きをもたらしたのが大衆部（Ma-hāsāṅghika）であるが、その仏教観は説一切有部のそれとは際立った相違を見せている。以下に両者の見解を『異部宗輪論』⁽⁴⁶⁾によって、(a)説一切有部、(b)大衆部として示せば、次のとおりである。

(a) 全ての如来のお言葉が法輪を転じたもの（＝仏説）なのではない。全てが実質的に明瞭に説かれたものではない。全てが正しく説かれたものではない。全ての経典が了義として説かれたものではない。全ての経典が了義ではなく、了義によつて経典があるのである。

(b) 全ての如来のお言葉が法輪を転じたもの（＝仏説）である。全てが実質的に明瞭に説かれたものである。全てが正しく説かれたものである。

(b)は仏教の歴史的な展開の中で仏教だとされるようになったものはみんな仏教であるとする「事実主義」の包括主義的側面をいかんなく發揮しているのに対し、(a)は絶えず正しいものとはなにかを判断せずにはいられない「論理主義」の特長をよく示している。しかし、いずれにせよ、(a)が仏教の正統説であることを忘れてはならないのである。

さて、仏教は「習慣」を否定するものではないが、「思想」と「習慣」とは全く別なものであると考えていることは、先の『梵網経』

苦行批判としての仏教（袴谷）

において明らかであった。また、そのことは、説一切有部の考えでは、仏教の「思想」は善であるが「習慣」は無記であるという主張に継承されているように、仏教においては基本的な姿勢である。ところが、非仏教である禅宗は「思想」を否定して「無思想」の思想ともいふべき体質を標榜するので、あらゆる「習慣」とも妥協できるといふ特異性を示す。禅宗の強調する「禅戒思想」や先に触れた阿部肇一学長が強調するところの「禅の精神」としての「行学一如」⁽⁴⁷⁾も、この「習慣」そのものともいふべき妥協性の産物なのである。しかも、この禅宗の「無思想」性こそ、ある一つの集団を精神主義や苦行主義のもとに管理しようとする為政者や指導者にとって極めて重宝なものにはかならない。そのことを検証する手頃なものといえぬ枚挙に暇ないほどであるが、今なら、例えば、経営管理者の雑誌ともいふべき『プレジデント』の六月号を覗けば、「禅のころ」という特集が組まれており、その中の川上哲治氏の書いたものなどを読めば、彼の管理野球に禅宗の「無思想」性がいかに便利なものであったかが分るであろう。また、その川上氏が少年野球の指導に熱心であるごとく、小学校教師が禅を取り入れた学校教育を行えばいかに子供の人權を奪って管理が成功するかについては、山口和孝氏の『新教育課程と道徳教育』⁽⁴⁸⁾を読むことをお勧めしたい。阿部学長は、かかる「禅の精神」によつて財政難に陥った駒沢大学を再建し管理されようと望んでおられるのであろうが、これまた本大学のみなならずバブル経済崩壊後の「このころの時代」の一般社会と全く平行した動向なのである。そのことは始めに触れましたが、今や世の中は、ベストセラーの中野氏の『清貧の思想』が心の自由を謳歌しているのに象徴されるように、精神主義べったりの状況ともい

えるだろう。一見自由を売り込みながら、その実は精神主義による管理を決め込んでいるような例は、自由な自己点検を売り物にした大学設置基準の改正や規制緩和を謳い上げた教科書検定の新制度などを見れば明らかなのである。PKO法案に絡んだ国際貢献の喧伝のごときも我が国ではまた明らかな精神主義の高揚となって現われている。私には contribution が「貢献」と訳されること自体怪しげなことに思われるのだが、精神主義の我が国では「無私」の「貢献」が讚美されるほかはないのであろう。その精神主義とは苦行主義にはかならないとは先に述べたことだが、純粹な精神を解放するために不浄な肉体を苛め抜いて零に至らしめることが苦行主義なのだから、例えば、戦場において文字どおり肉体を犠牲にすればそれは掛値なしに「無私」の「貢献」なのであって、残った靈魂や遺骨は英霊となって帰ってくるのである。従って、かかる「無私」が仏教の「無我」と同じだと見做すほど甚だしい誤りはそうザラにはあるものではない。なぜなら、「無私」は靈魂を認めないことには成り立たないが、仏教の「無我」とは靈魂の否定にほかならないからである。ここに仏教徒なら靖国神社の参拝や合祀に反対しなければならぬという理論的根拠もあるのだが、我が国では、盗んだ遺骨を人質代りに強迫事件が成り立ちうるのも、今なお仏教が正しく根着いておらず、精神主義や苦行主義のもとに遺骨が異常に重んじられていたためであらう。

しかし、「思想」なしの「習慣」重視の「事実主義」は、仏教徒のみならず、国民全体に滲透しているといった方が正確なのかもしれない。つい一ヶ月前の六月九日にも、私共国民は、皇太子徳仁・小和田雅子両氏の婚儀を本年四月三十日の法律第三十二号「皇太

子徳仁親王の結婚の儀の行われる日は、休日とする」（法律条項中に小和田雅子氏の名前のないことに注意）の定めるところに従い、その主規定である「国民の祝日に関する法律」の下に「日本国民」の「美しい風習を育て」るために「国民こそって祝」ったばかりである。ただし、この「美しい風習」の中には明らかな神道儀礼も入っていたようだが、それに対する公費の流用を疑問視する声が、私学への国費助成が『日本国憲法』第八九条違反であると言う人の数ほどにも聞えてこないように思われたのは寂しい限りであった。駒沢大学も御多分に漏れず同法律の官報通知に従ったのであるが、六月二日の全学教授会ではこの件につき外国語部教授会より疑義が出たとの報告を聞き少しは救われたような気にはなったものの、五月の全学教授会における松本史朗氏の発言のように、その疑義の理由が明確に伝わってこなかったのは残念な限りである。しかし、大学を含めてであれ、仮りに国民が「美しい風習」の中だけで行動しているとするならば我慢できるようなことでも、「思想」に絡む宗教上のことを「習慣」に持ち込んで出鱈目を言う人がいたら許されるべきではあるまい。如上の御成婚の正式発表のあった翌一月二十日（水）には、私共の近所では同日の『産経新聞』が無料で配布されたが、その中の特集記事の佐伯彰一氏と曾野綾子氏との対談⁽⁵⁰⁾において、曾野氏は次のように発言していたのである。

「マタイによる福音書」で「偉い人は仕えなさい」と書いてある。立場の上の方が国民に仕えることができることが、むしろ力があることです。それを、もう皇室はやってらっしゃったような気がするんですね。

こんなことを言っている曾野氏に対しては、ただ一言、「マタイ

伝」をもう一遍ちゃんと読んで下さいと勧めるほかはあるまい。曾野氏は、皇室はもうとつくの昔に国民に仕える人になっているということを言いたいらしいのだが、福音書にいう「仕える人」とは servant (使用人) か slave (奴隸) であり、特に後者に対応するギリシア語の *doulos* は「生まれつきの奴隸」という意味が強いとのことである。⁽⁹¹⁾ それとも曾野氏は天皇がもう既に国民の奴隸であるということをおしやっているのであるか。クリスチャンでありたいと望まれる曾野氏のためを思えばどうか皇室の問題にはそう毎度のようにシャシャリ出ないように祈らずにはいられない。

しかし、考えてみれば、なんでこんなことを仏教の側に属する私が言わなければならないのであろうか。曾野氏の発言が福音書の誤読によるものだとキリスト教の方には容易に分るはずのものだからである。それとも、キリスト教の側も、仏教同様に、「論理主義」を捨てて「事実主義」に生きる人が多くなって、「習慣」の中に埋没していれば、「思想」や「信仰」の上の大いなる疑点も黙って見過せる利巧者ばかりになってしまったのであろうか。そんなことを思うと、時折、クリスチャンにすら文句を言いたくなるような馬鹿者はほとんど私くらいな少数になってしまったのかもしれないという恐怖感にも襲われるが、祝事に町内会が集って国旗を振ったり提灯行列を行ったりしているのを見ると、私が経験しているはずもない戦前の光景を目前にしているような気にさせられてしまうのである。今や、日本の社会全体が軍隊みたいなものだと思うば、それも私の勝手な妄想だけではないかもしれない。最近、たまたま、ピーター・フランクル氏の『新ニッポン見聞録』を入手する機会があったので読んでみたが、日本に兵役の義務はないものの日本の社会は兵役

苦行批判としての仏教(袴谷)

期限のない一生涯にわたる軍隊に入っているみたいなもので、会社が軍隊で制服が軍服であるというような指摘は勿論のこと、全て我が同感の思いのする指摘ばかりである。こういう本が売れるなら日本もまだ捨てたものではないという気持になるし、実際売れているようでもあるから嬉しいことだが、ただ著者の天才数学者振りという名声を権威にしかも大道芸人という気安さに突け入っているだけの読者が多いとすれば、もっともな指摘もただ素通りしているだけのことかもしれない。私としては、大学が会社のごとき軍隊化現象を起さぬことを祈るばかりである。しかし、私の感じていることといえば、デカルトの「論理主義」で始まった「学問 (sciences、科学)」もダーウイン以降は加速度的に「事実主義」の傾向を強め、かつてデカルトが「文字の学問で育てられた (*ête nourri aux lettres*)」と言った文字の学問ですら、今日では「事実主義」的な実用色で塗り込められてしまったかに思われる。商社務めで国際取引法の実際に通じていけば、商社マンが大学院法学政治学研究科の教授になっても不思議がられるどころか良いニュースとして流される御時世なのである。そのうち、予備校の先生のように、既に解答のある問題にいかにか素早く上手く解答するかを言葉巧みに教授できないような大学教授は早晚首になる時代がやってくるに違いない。

* * *

さて、仏教は苦行主義を批判するものであるが、本論評においては、その点を仏典の第一資料に基づいて積極的に論証することはしなかった。論理的に言えば、仏教が無我説 (*atma-vada*) によって靈魂 (*atman*、我) を否定した以上、靈魂の解放を図るために肉体

を苛め抜く苦行主義も否定していることは明らかであり、事実、仏典は様々な記述によって仏教の苦行主義否定を伝えているのではあるが、インドにおいては終始苦行主義が圧倒的優位のもとに継承されたために、その影響が微妙な形で仏典中にも影を落しているのである。従って、その夾雑物を取り除くためには、仏典それぞれの個別的状况に応じて論理的判断を加えて検討していく必要がある。もっとも、仏典といわれている以上はどんなものでも仏典でありそれを選別するなどはとんでもないという大衆部そっくりの「事実主義」もありうるだろうが、選別 (vibhāṣā) することこそが仏教の正統説としての「論理主義」を守った説一切有部（これを別名「選別学派 (Vaiśvāṣika)」ともいう) の主張だったことをここで想起してもらいたい。

なお、今、節を改めて断ったのは、この仏典の検討を本論評では積極的に行うことができなかったという意味なのだが、その必要性についてだけは多少具体的に説明しておこう。本論評の冒頭に枕としてその一文を掲げた『大サッチャカ経』は、苦行主義のジャイナ教徒であるサッチャカを釈尊が論破するという話を中心にした仏教の苦行主義批判を扱った経典として有名なものであるが、その中にすら、苦行主義に妥協した文言や場合によっては苦行主義を積極的に支持しかねないような文言も混っているのである。例えば、その経の枕に掲げた箇所などは、最もその種の文言が少なくして当然な箇所なのであるが、そこにおいても、傍線を付して示した「人間の性質を超えた (uttariṃ manussa-dhammā, 上人法)」というような表現が見られる。この表現は、通常では、むしろ苦行によって得られる超人的靈力を指し、それゆえに古代のインド人はその靈力に帰依

することによって来世における善果を期待したほどのものだったのである。それゆえ、仏教の出家者がかかる靈力を得たと嘘をつくことは教団追放に相当する四大重罪の一つとされた。その際、嘘の内容を規定する用語が先の表現とほぼ同じ「人間の性質を超えたこと (utari-manussa-dhammā, 上人法、過人法)」といわれるものである。⁽⁵³⁾ もとより、この規定は嘘をつくことを悪いと言っているだけであって、つかれる内容を悪いとしているわけではないから、仏教は「人間の性質を超えたこと」を認めていたと主張することは依然可能といえよう。しかし、問題の箇所は、「私は、この痛烈な苦行によつては、聖なる知性や思想の優れたあり方に達することは無い」と読むのが最も素直な文脈のごとくに私には思われる。即ち、傍線箇所は、むしろ後に付加されたように不自然で、「知性や思想」が「人間の性質を超えたこと」だというのは論理的にも適切ではないのである。しかるに、傍線箇所が苦行主義を支持するような方向で付加され、その付加に引きつけて以下も読むようになれば「知性や思想」も一種の超人的靈力の意味合を強めていくであろう。しかも、かかる苦行主義寄りの「知性や思想」の用例は、先にヘッセ絡みでその名にも触れたパーリ仏典中の末端に属する『スッタニパータ』の一頌においては認められるのである。次に、その箇所の和訳を原文と共に掲げておく。

血が涸れると胆汁も粘液も涸れる。肉が削げ落ちると心はますます澄み、私の記憶も知性も集中もますます確立する。

Lohite sussamānamhi pittaṃ semhaṇ ca sussati,
maṅsesu khīyamānesu bhīyo cittaṃ pasidati,
bhīyo sati ca paññā ca samādhi mama tīṭhāti.

これは、釈尊が悪魔の誘惑と闘って勝利するという肯定的に語られる場面での一頌であるから、勿論その内容も肯定されなければならない。内容は、肉 (*manṣa*) が零に近づくにつれて心 (*citta*) が澄むという形で、清浄な靈魂の不浄な肉体からの解放を説いているから、この一頌は明らかに苦行主義の讚美なのである。このような場合の「心 (*citta*)」はインドにおいては全く「靈魂 (*ātman*)」と同じものを指し、他の「知性 (*paññā*, *prajñā*)」などの語も本来の真偽の判別のような意味を失って限りなく「靈魂」の方へ引き寄せられていったとみななければならない。しかも、先の『大サッチャカ経』の一段は、苦行主義批判を説いていながら、傍線箇所⁽⁵⁵⁾の挿入によって、右の『スッタニパータ』の苦行主義讚美に限りなく近づけて読解される可能性が強いので、そのような夾雑物を取り除いていくような検討が箇々の場面が必要になってくるわけである。

さて、かかる夾雑物中最も紛らわしいものを除くことに成功した近時の最も大きくかつ重要な業績として、ここで、松本史朗氏⁽⁵⁶⁾のものを挙げておかなければならない。苦行主義の根拠となる、清浄な靈魂の不浄な肉体からの解放という場合の「解放」とは、インドでは *mokṣa* (解脱) といわれ、仏教成立以前に急速に滲透した通インド的な考えであるが、論理的にはこの考え方を批判した仏教も、成立以降は絶えずこの種の「解脱思想」の浸入に蝕まれ続けたのである。その結果、「涅槃 (*nibbāna*, *nirvāṇa*)」もまた仏教思想の中心概念のごとくに思われていたのであるが、その「涅槃」が「解脱思想」にすぎないことを肇めて明確に特定したのが今指摘した松本氏の業績にほかならない。しかも、仏典研究には、このように大胆でかつ慎重厳密な夾雑物の除去が要求されなければならないので

苦行批判としての仏教 (袴谷)

ある。

もしこのような除去や選別の批判的視点を失うならば、仏教が苦行主義批判であると主張してみたところで、一体そのことよってなにを言おうとしているのかさえ判然としない場合が多くなっていく。例えば、『ウドゥンパリカ師子吼経』も苦行主義批判で有名な經典であるが、その全体を漫然と読んだところで仏教の苦行主義批判の根拠がなんであるかが明瞭に分ってくるわけではないのである。本経は、確かに苦行主義批判を語りはしているが、中には、先の松本氏の成果を活かせば、明白に「解脱思想」を表明していると判断される次のような一節も含まれている。重要なので、パーリ原文⁽⁵⁶⁾も示しておきたい。

かの尊師は覚って、覚りのために法を説く。かの尊師は制御され、制御のために法を説く。彼の尊師は寂滅し、寂滅のために法を説く。彼の尊師は度脱し、度脱のために法を説く。彼の尊師は離脱し (*parinibbuta*)、離脱 (*parinibbāna*) のために法を説く。

Buddho so Bhagavā bodhāya dhammaṃ deseti, danto so Bhagavā damathāya dhammaṃ deseti, santo so Bhagavā samathāya dhammaṃ deseti, tiṇṇo so Bhagavā taraṇāya dhammaṃ deseti, parinibbuto so Bhagavā parinibbānāya dhammaṃ deseti.

これは、尊師が肉体のネガティブな面を押え込んだ状態に至って精神の解放を得、人にもその解放へ向うようにそれを教示したことを評価したものであるから明らかな「解脱思想」であり、その意味で苦行主義も認められているのである。近代インドにおいて新仏教 (Neo-Buddhism) を確立した人として高く評価もされているアン

ベードカルは、仏教が苦行に否定的であった根拠として、この經典をかなり長文にわたって引用しているが、その苦行主義容認の側面を論理的に看破し排除することができなかったために、真の苦行主義批判はジャイナ教的アヒンサー (ahimsa、不害) 思想を認めるわけにはいかないということには気づいていない。そのために、釈尊はアヒンサーを原則的には認めていたが絶対的ではないというようなおかしい言い方をし、更には「しかし殺生が善を悪から救う最後の手段でありうる可能性をも否定したわけではない」と言うに至っている。しかるに、ジャイナ教的アヒンサー思想は、靈魂実在論に基づくものであり、その靈魂たる生命を害しないように虫も殺さぬような徹底した不殺生戒を守るのである。これに反し、仏教は靈魂実在論を否定するから、肉食禁止として仏教においては当初からの「習慣」ですらなかった。しかし、虫や動物ならざる人間の生命を奪うことが許されたことなどは決してなかったであろう。従って、仏教においては、たとえ「最後の手段」であろうとも殺生は許されるはずがないので、アンベードカルの言明は必ずしも正確ではない。確かに、彼の起した不可触民の解放運動はインドの社会においても重要な意味をもつであろうが、差別撤廃の思想として仏教が有効に機能するためには、もう少し「論理主義」的である必要があるであろう。しかし、インドについてはともかく、我が国のことについては、例えば、仏教徒なら、滅私奉公の「無私」の貢献の高揚によってPKO法案がほとんど拡大解釈されていって仕舞には英霊が沢山戻ってくるような事態を招くことがないように考えなければならない。仏教は靈魂実在論ではありえないからである。

ところで、現在の世の中の縮図であると私が始めに指摘したこの

駒沢大学は、その「寄附行為規程」の定めるところのごとく「仏教の教義並びに曹洞宗立宗の精神に則」って学校教育を行っているとする大学であるということは間違いない。だが、多くの人は、その曹洞宗なるものは一体仏教なのかそれとも禅宗なのかということについて、私の本論評を読めば読むほど疑問を感じられたかもしれない。禅宗が仏教であるならば、曹洞宗が禅宗であるとしても問題はないが、禅宗は苦行主義であり仏教は苦行主義を批判するものだとすれば、曹洞宗が禅宗であることは仏教と矛盾するからである。その際、禅宗は仏教の一派であり、曹洞宗は更にその禅宗の一支派であると言ってしまうえば、一番無難な処理ができそうであるが、それはあまりにも「事実主義」的であると言わざるをえない。確かに、曹洞宗は、歴史的事実としては紛れもなく禅宗教団であるが、その宗祖である道元は、禅宗教団において生涯の大半を過しながら、正しい仏教の思想（正見）とはなにかを求め続け、晩年には次のような言葉を残しているのである。

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。「どのようなものが誤った思想であるか、どのようなものが正しい思想であるのかと、死ぬまで学問すべきである。」

しかし、この道元の言葉をさえ、彼はかかる発言と平行しながら上堂語として法堂で相変らず漢文を示していたのだという「事実主義」によって隠すことは可能であるが、右の言葉が「論理主義」の仏教として正しければ、それを論理的にますます追求していくのが正道であろうと私なら思う。従って、私にとって、道元研究とは、禅宗で発した彼がいかに禅宗から脱却していったかということを探求し、その方向が仏教においていかなる意味をもつかということ

を検証する点にしか、本質的な意味はないくらいなほどであるが、それを、なんとおうと曹洞宗は禅宗であると聞き直ってしまうなら、右の宗祖の言葉にも真向から対立することになるのである。しかし、最近の宗門の動きを見てみると、その宗祖の言葉と対立することばかりが多く、禅宗という体質の上に完全に聞き直って、後は個々の事象の現れに事無きを得ようとキウキウとしている「事実主義」の実態しか見えてこない。時代の大勢の動きにだけは敏感で必要とあらば臨機応変に附和雷同し戦争協力や差別事象を反省してみせることは大いに結構であるが、自らの禅宗の体質を反省しないことには、戦争に協力した指導原理である精神主義や苦行主義を全く変えることなく、全く同じ原理で戦争を反省する芸当もなんなくやってみせるだけである。⁶⁰ 誠に「小人革面」の「小人」と言うべき為体であるが、少しは「君子豹変」の君子になってもらうためには、禅宗の体質を豹の模様のようにクッキリと変えてもらおうと、同じ宗門人として、右の道元の言葉だけを頼りにとってもよいくらいに、私なりに努めてきたつもりであった。それには情況への対処ばかりに右往左往するのではなく、やはり宗祖の一言のごとく仏教とはなにかという根本的学習から行うべきだというのが私の考えでもあったから、禅宗の「本覚思想」による男々しい勇ましい葬儀によって亡くなった人が即刻靈魂の源へ戻って成仏してしまうというようなやり方は止めにし、女々しいお葬式をやった方がよいのではないかというような話をしたところ、随分後になってからその「女々しい」という語は差別用語だから、その語を話のテープ起しの原稿から削除するように、宗門の教務部学事課から指示された。私には指示に従う理由が全くなかったので、自分の気持を押し通し

苦行批判としての仏教（袴谷）

たところ、事態がいろいろごちゃごちゃする間に、私は宗門の当局者の体質にすっかり嫌気がさしてしまった。私は、曹洞宗が「事実主義」的には明白に禅宗であることを充分に認識していたが、宗祖の極めて仏教的な一言によって、曹洞宗の一人ひとりが自ら考えるようになって、曹洞宗が仏教に変わりうるとしたら、仏教の歴史の中でも画期的なことではないかと、少しくらいは希望に満ちた夢を見させてもらってきたのである。しかし、その夢は御多分に洩れず果無く消えてしまったかに見えた。そう見えるや、私は自らの意志で宗門を去る決意をしたが、いざそれを実行するととなると、これがまた思いもかけぬ手間を要してしまったのである。⁶¹ 宗門というのは、まるで国民皆兵制下の軍隊みたいなもので、自分が嫌だと考えても自分の考えで辞めることはできない。親、親族、法類の同意がなければ辞めることもできないのである。幸い、私は私を理解してくれる親兄弟に恵まれたので初志貫徹することができたが、まずはこういう点からでも禅宗の精神主義的集団体制の体質は改められるべきではないかと思う。⁶² 私にはもはやそういうことでさえ内部から発言する資格はないのだが、仏教の研究をするものとしての意見は絶えず言い続けたいと考えている。ともかく、「論理主義」者たりたいものは、敗北主義者であってはならないだろうが、宗門へ除籍を願ひ出たようなことがあると、敗北主義者のように思われる可能性も強いと感じないわけでもないのです、なんとなく「論理主義」に対してユダ・イスカリオテの心境になる。こんな言葉で「論評」欄の最後の執筆を終えようとは思ってもいなかったが、もし私に愛読者というものがあつたとするならば、そのような方には心からお礼とお詫びを申上げる次第である。

三四五

註

(1) *Mahā-Saccaka-sutta*, *Majjhima-Nikāya*, Vol. I, pp.

246-247より拙訳にて引用。本経は苦行主義批判の経典として有名なものであるが、全体の和訳については、南伝大藏経、第九卷、四〇九―四三八頁参照。なお、傍線箇所を私は後の挿入ではないかと見るが、この点については、本文中の三箇のアスタリスクで区切った最後の節を参照されたい。また、この傍線箇所と同じ語句は、同じく苦行主義批判の経典と見做される *Mahā-Sihanāda-sutta*, *ibid.*, p. 81, 1. 32にも認められる。

なお、引用中の「極度に瘦せた状態に到った身体では」と訳した傍線箇所のパーリ語 *adhimatta-kasimānaṃ* の *kasimānaṃ* の語形が私にはよく分らなかつたので、毎週火曜日に授業でほとんど御一緒する片山一良氏にお伺いしたところ、その日の六月二十二日にも一応の御説明を頂いた上、更に、翌週の二十九日には、カードによるメモにて、*kasiman* の acc. sg. ということを種々の論拠と共に御教示頂いた。また、パーリ註釈中では、その語を *attivya kisabhāvaṃ* (極端にやせた状態) と説明している (MA. II. 49 ad M. I. 80) のことである。御教示を全て転載することはできないが、ここに御厚意に対して記して深く感謝申上る次第である。

(2) *Descartes, Discours de la méthode*, Librairie Larousse, p. 59: 落合太郎訳『方法序説』(岩波文庫) 三九―四〇頁。

(3) 拙稿「建学の精神と仏教」『教化研修』第三三号(一九九〇年三月)、一一二―一一七頁参照。なお、松本氏の発言につき、なにも全学教授会で個人的見解を表明しなくてもよかつた

のではないという若干の意見も聞いたことがあるので、それについて言えば、禅は仏教ではないという視点もありうるということが全学的に認識された意義は大きく、それは全学教授会という場であつたからこそだと、私はその機会を捉えた意味を高く評価したい。教化学大会だけの発表ではそのような認識は起りえなかつたのである。

(4) 中野孝次『清貧の思想』(草思社、一九九二年)で、私の手にした一九九三年二月二十二日の奥付のあるものが三十刷である。かなり売れているといえるだろう。

(5) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quatorzième éd., p. 680, Néo... 246.

(6) 『日本書紀』卷第二十二(日本古典文学大系68、岩波書店)、一八〇―一八一頁。以下に示した現代語訳は古訓によらず、直接漢文より訳したものである。

(7) 『国体の本義』の問題点については、松本史朗『縁起と空―如来蔵思想批判―』(大蔵出版、一九八九年)、九九―一一九頁、「仏教と神祇―反日本主義的考察―」、及び、拙書『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、二〇九―二六頁、「仏教と神祇―反日本学的考察―」、拙稿「聖徳太子の和の思想批判」『駒沢大学仏教学部論集』第二〇号(一九八九年十月)、七七一―一〇七頁参照。

(8) 和辻哲郎『日本精神史研究』(岩波文庫、一九九二年十一月)、四〇―一頁の加藤周一氏の「解説」中の一節を参照された

(9) 和辻哲郎『日本倫理想史』上巻(岩波書店、一九五二

年)、一三四―一四九頁参照。なお、「憲法十七條」の「和」が『論語』の「礼之用和為貴」とは異なるものであることを含めて、「和」の問題については、拙書『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)、一九五―三〇四頁、「和」の反仏教性と仏教の反戦性を参照されたい。

(10) 学術論文ではなく、当時国際交流委員会委員であられた関口先生が英文で「建学の精神」を一貫したものと紹介しなければならぬという必要上から、過去の学長発言を検討して問題を指摘し、「内部資料」として一九八七年七月二十六日付で「建学の精神」について」という題名で作成されたもの。

私は、この資料コピーを、岡部和雄先生を介して、前註3の拙稿抜刷が出た後で拝受した。諸般の経緯を記して、ここに両先生に感謝申し上げておきたい。関口先生が暫定的に認められた結論は、仏教の思想から見れば、充分でないところがあるが、過去の学長発言の問題点を整理して指摘された労は多しななければならぬであろう。

(11) かつてものした拙稿「自然批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第二一号(一九九〇年十月)、三八〇―四〇三頁、「日本人とアニミズム」『駒沢大学仏教学部論集』第二三号(一九九二年十月)、三五―三七八頁と主題に関して共通したものがあがるが、共通の問題を、今挙げた前者では自然主義批判、後者ではアニミズム批判、本論評においては苦行主義批判に力点を置いて論評するのだから見て頂ければよい。

(12) 中野前掲書(前註4)、一四三―一四四頁。

(13) 中野前掲書(前註4)、三八頁。

苦行批判としての仏教(袴谷)

(14) 三木紀人校注『方丈記・発心集』(新潮日本古典集成)、二二―三六頁による。

(15) 三木前掲校注書、一三三―一三九頁参照。

(16) Descartes, *op. cit.* (前註2), p. 57: 落合前掲訳書、三七頁参照。特に、第三格率を頭念に置いて言っているつもりであるが、*morale* 一般については、当然のことながら、第三部全体が参照されるべきである。

(17) 中野前掲書(前註4)、一四六頁。

(18) 中野前掲書(前註4)、二頁及び四頁参照。

(19) この「山川草木悉皆成仏」という成語は正確でない。恐らく、その流布は、梅原猛氏や中曾根康弘氏の誤用に始まるのであろうが、正しくは「草木国土悉皆成仏」と言われるべきであり、その初出は、安然『樹定草木成仏私記』(一六右)とされる。この点については、末木文美士「安然『樹定草木成仏私記』について」『東方学』第八〇輯(一九九〇年七月)、一四頁、註24を参照されたい。私自身は、決った成語なのだから正しく使うべきだと思うが、これを自らの立場の表明として使用する人たちは、当然「自然」を重ねる点からいえば、意味さえ当てれば言葉の多少の違いはどうでもよいと考えているはずである。それゆえ、私も、誤用であれ、流布しているものを相手に合わせて使用しているにすぎない。

(20) 中野前掲書(前註4)、一四六―一四七頁。

(21) 中野好夫氏の場合については、前掲拙稿「日本人とアニミズム」(前註11)、三五―三五五頁、他の、例えば、江藤淳氏の場合については、前掲拙稿(前註9)、一一六―一一八頁を

参照されたい。

(22) 梅原猛「アニミズム再考」『日本研究（国際日本文化研究センター紀要）』第一集（一九八九年五月）、二二頁。

(23) 岩崎允胤『日本文化論と深層分析』（新日本出版社、一九八九年）、特に、一五一―六三頁所載の第一章と第二章が梅原批判なので通して参照して頂きたいが、『日本研究』創刊号の巻頭論文の問題は、四八―五二頁で論じられている。

(24) 中野孝次「わが清貧の師 尾崎一雄」『別冊文芸春秋』二〇四特別号（一九九三年七月）、一三二頁。

(25) 中野前掲論文、一三三頁。

(26) 中野前掲書（前註4）、一四七頁参照。

(27) Descartes, *op. cit.*（前註2）、p. 60: 落合前掲訳書、六〇頁参照。

(28) 中野前掲書（前註4）、一六八―一七一頁において、エックハルト『ドイツ語の説教集』説教第三十二が訳出引用され、中野氏によるコメントが与えられている。私はそこを読むなり、これは「マタイ伝」による「心の貧しさ」のことではないかと思ひ、ドイツ語原文は持たないし持っているも十三世紀の高地ドイツ語が読めるとも限らない身としては、持ち合わせの英訳で調べてみたところ、果して思ったとおりであった。説教番号の数え方から推すと、中野氏は、C. de B. Evants 校訂の二巻本を用いたのであるが、私の参照した英訳は、Meister Eckhart, *Sermons & Treatises*, ed. & tr. by M. O'C. Walsh, Vol. II, pp. 269-277, "Sermon Eighty Seven"である。このエックハルトの説教は「マタイ伝」第五章第三節に

ついて語ったものであり、「心」の付加されていない「ルカ伝」第六章第二〇節は問題にもしていない。この両伝の相違については、かつて「マタイ伝」を好む曾野綾子氏批判に絡めて比較検討したことがあるので、拙稿「天皇制批判」『駒沢大学仏教学部論集』第二〇号（一九八九年十月）、三八三―三八六頁を参照されたい。なお、エックハルトが時代的にはるか遅れるルター訳ドイツ語聖書を読んでいたわけではないからそれを示してもあまり意味のあることではないが、「マタイ伝」の同箇所を参考までに引いておけば、"Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich."である。エックハルトの時代でも「心の」は *geistlich* に近い言葉で訳されていれば、それはやはりドイツ精神 (*Geist*) の讚美には連なったであろう。さて、ここでは如上の英訳によるほかはないが、中野氏の引用する箇所以前の説教の冒頭で、エックハルトは「貧しさ (*poverty*)」を「外的な (*external*) 貧しさ」と「内的な (*interior*) 貧しさ」とに分け、イエスもそうであった前者については省き、専ら後者について語ることを宣した後、「心の貧しさ」とは後者であると限定しているので、彼のいう「貧しさ」においては、「ルカ伝」も言いイエスもそうであった実際の「貧しさ」は始めから外されているのである。しかも、エックハルトのいう「心の貧しい人」とは「なにも欲しない人 (*one who wants nothing*)」であり「なにも知らない人 (*one who knows nothing*)」であり「なにも持たない人 (*one who has nothing*)」であるとされる。なんのことはない、万人間が動物になってしまふことができるなら、こんな「貧し

「さ」はすぐ実現できるはずであるが、そうはならないから我々は人間なのである。しかし、エックハルトは人に動物のごとき状態になることを勧めるが、その後の中野氏所引の文が続く。

その引用文を見ても、エックハルトが人に動物となることを勧めていることは明らかだろう。人は神からさえ自由にならなければならないはず、神のことを考える場がその人の中に少しあってすら彼は「心の貧しい人」ではないとされるからである。人であれば神のことを考えるであろうが、それを無用のこととしたのであるから、エックハルトがキリスト教の異端とされたのは当然といえる。彼の考えは、心だけがあって、そこに知性も所有欲もなにかもスッカランになくなってしまえば、「心が貧しい」という主張なのだから、これは仏教の異端である如来蔵思想や本覚思想や禅宗や密教とも大いに類似していることになる。異端同士は手を組み易いものであるが、中野氏は自らその好例を提供していることになるだろう。また、これによっても、鴨長明がエックハルトと考えを同じくしているわけではないことを知るべきである。それにしても、中野氏によってエックハルトと同類に扱われた長明はさぞや苦笑を禁じえないことであろう。なお、ここで、日本に欧米の思想家や作家を紹介する知識人には特に望んでおきたいことだが、その紹介者が知名人であればあるほど、紹介される当の思想家や作家がその文化圏で一体どのように評価されているかをきちんと判別した上で紹介してもらいたいと思うのである。正統であれ異端であれ、哲学であれ反哲学であれ、自分が好きなものはなんでもいというだけでは、衣装の流行みたいものだろう。しかし、実

苦行批判としての仏教(袴谷)

際は、知性による判別を仕事としているはずの学者であつてすら、たまたま行き掛り上付き合うことになった思想家に生涯無批判に従って糊塗する場合が少なくないのである。最近、私は、中村元博士が「インド哲学なるものは有り得ない」という発言」『東方』第八号(一九九二年十二月)という論説の中で、「日本における哲学教授の仕事は、ドイツに情報網を張りめぐらしておいて、ハイデッガーがこの次にどこでどんな論文を発表するか、ということを知っておいて、発表するや否や、すぐに逸速く日本へ紹介するのが哲学教授としての勝利者だという噂があつた。その真偽のほどは、わたくしの知るところではない。しかし噂の行われていたことは事実である。——それは新聞記者の仕事であつて、哲学者の仕事は考える、ということではなければならないはずであるが。」(八頁)と述べられているのを読んでさもありなんと感じた。我が国でハイデッガーがなぜ重んじられるかという背景には、それなりのきちんとした理由があるのであるが、ドイツの大学の哲学教授の言ったり書いたりしたものなら、取捨さえも不要でなんでもありがたがあるという下卑た動機もその本当の理由を手助けしていたのではないかと思われるのである。その本当の理由とは、ハイデッガーの哲学がヨーロッパの伝統的考え方に対抗する反哲学であつたことと関連する。ハイデッガーの哲学を我が国に導入することとは、我が国の反西歐的日本讚美をいかにも学問めかして権威づけることに資するのである。

(29) 末木文美士「アメリカ仏教学一端」『東方』第八号(一九九二年十二月)、一九三—一九四頁参照。サイド氏のこと

彌永氏のごとも、そこに紹介されているが、直接には、Edward W. Said, *Orientalism* (Vintage Books, New York, 1979): 今沢紀子訳『オリエンタリズム』（平凡社、一九八六年）、及び、彌永信美『幻想の東洋—オリエンタリズムの系譜—』（青土社、一九八七年）を参照されたい。後者に対する私の言及については、前掲拙書（前註9）、二二七—二二八頁参照。

- (30) (3)は、E. W. Said, *op. cit.*, p. 204: 今沢前掲書、二二〇頁。(β)は、*ibid.*, pp. 300-301: 今沢前掲書、三〇五—三〇六頁。ただし、(β)については、的確に要約して訳されているので、末木前掲論文（前註29）に示された訳文を引用させて頂いた。

- (31) 前掲拙書（前註9）、七頁。

- (32) 最も明確な使用例としては、袴谷憲昭・荒井裕明校註『大乘莊嚴經論』（大蔵出版、一九九三年）の「解題」中、特に、三六一—四七頁を参照されたい。

- (33) 刊行時にもこの題名どおりのものとなっているかどうかは定かではないが、春秋社より今秋刊行の予定であり、編集責任者とも相談の上で決められた題名なので、おそらくそのまま出るのではないかと思う。その「序説」は広くその対峙を意識して書かれたが、集約的な記述については、その「註記」8を参照されたい。若干の重複部分については、あらかじめお許しを乞う次第である。

- (34) A. Lalande, *op. cit.* (前註5), p. 572.

- (35) この文の典拠、及び、このような主張がもたらす問題についての私見は、前掲拙書（前註9）、二二二—二二五頁、及び、

一五一頁、註40に示されているので参照されたい。

- (36) それゆえ、「本質主義」と「実存主義」とでは、西欧においてははずっと永い伝統を形成してきたはずのむしろ正統的考え方を指す前者の命名の方が後者が現われた後に新たに生じたという結果になっている。そのことは、A. Lalande, *op. cit.* (前註5)でも、*existentialisme* は本来の箇所に収録されている (pp. 319-320) ので、*essentialisme* の方は補遺に収録されている (pp. 1247-1248) ことからみても明らかである。その補遺の箇所においては、フールキエの『実存主義』中の「十九世紀までの古典哲学は、*本質* (essence) の優位を疑わないであろう。これを実存主義 (*existentialisme*) と対比するためにはわれわれは*本質主義哲学* (*philosophique essentialiste*) という従来用いられていない言葉で示すとしよう。」(訳文は白水社の文庫クセジュの矢内原伊作・田島節夫共訳、一二頁のものをそのまま借用した)との言及が引用されている。なお、これに

関し、*essentia* と *existentia* との邦訳についていえば、端的に前者を「本質」、後者を「存在」と訳した方がよいとも思いうのであるが、一般に、前者は「本質存在」、後者は「現実存在」もしくは「事実存在」と訳されることが多いようなので、便宜的にそれに従い、後者については「事実存在」の方を選んだ。また、両語の対応について、古いところでは、松浪信三郎『実存主義』（岩波新書、一九六二年）、八一—一五頁、新しいところでは、木田元『ハイデガーの思想』（岩波新書、一九九三年）、七六一—七八頁、一一五—一二二頁、木田元・須田朗監修『哲学の探求』（中央大学出版部、一九九三年）、四一頁、六九

頁、九八頁、二二二—二二四頁を参照されたい。

(37) チベット語文法として、この両(助)動詞の明瞭な区別を強調し、とりわけ前者 *vin* について「係辞によって表明される文の内容について話し手、書き手の立場から主観的判断を加えたものである。従って、極端な訳語を用いて云うならば「であると思う」、「であると信ずる」と示してもよいであろう。」と外国の類書には見られない判明な規定を与えられたのは、山口瑞鳳博士である。残念ながら博士の『チベット語文法』は私家版であるので現在のところ一般には入手困難であろうと思われるが、目下春秋社で出版が進行していると聞くので公刊されることも近いであろう。

(38) Hermann Hesse, *Siddhartha: Eine indische Dichtung*, Suhrkamp Verlag, p. 34: 手塚富雄訳、世界文学大系55(筑摩書房、一九五八年)、一二三頁。

(39) この点については、拙書『道元と仏教—十二巻本』正法眼蔵』の道元—(大蔵出版、一九九二年)、二八—三〇頁を参照されたい。

(40) 『スッタニパータ』がパーリ仏典中においていかなる位置にあるかについては、前掲拙書(前註39)、六五—六七頁参照。なお、ノイマンのドイツ語訳については、Karl Eugen Neumann, *Die Reden Gotamo Buddha's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons*, Leipzig, 1905 ㄹㄨㄹㄹ。

(41) Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 734, bodhi の項で“(with Buddhist or Jainas)

苦行批判としての仏教(袴谷)

perfect knowledge or wisdom (by which a man becomes a Buddha or Jina), the illuminated or enlightened intellect (of a Buddha or Jina)”とあり、また、シャイナ教の聖典語辞書たる *An Illustrated Archa-Magadhi Dictionary*, Vol. III, p. 700, bodhi の項に “Right belief; acquisition of religion” とある。この語は、恐らく両宗教を念む当時の一般的用語だったと思われるが、それゆえに、これをそのまま外面的に限定する必要のあるときは、仏教側からは *anuttara-sammā-sambodhi* とか、その類語たる *buddha* に対する *abhisam-buddha* のように下線のことき限定語を付さねばならなかったのだと思われる。

(42) (イ)は『阿毘達磨發智論』大正蔵、二六卷、九八一頁—中、(ロ)は『阿毘達磨大毘婆沙論』大正蔵、二七卷、六五九頁—中。なお、後者が前者を含んで註釈が試みられていることはいりまでもない。

(43) *Brahmajāla-sutta*, *Dīgha Nikāya*, Vol. I, p. 3, ll. 31-33: “Appa-mattakam kho pa'etaṃ bhikkhave oramattakam sila-mattakam yena puthujano Tathāgataassa vaṇṇaṃ vadamāno vadeyya”. なお、本経の1つでは、片山一良訳「梵網経」『原始仏教』1(一九九一年二月)、四一—七四頁があるのを参照されたい。なお、片山訳の当該箇所は七頁ㄹㄨㄹㄹ。

(44) *Brahmajāla-sutta*, *ibid.*, p. 12: “Atthi bhikkhave aññ'eva dhammā gambhīrā duddasā duranubodhā santā paṇīta atakkāvacarā nipuṇā paṇḍita-vedaniyā.”. なお、片山前掲

訳は、一八頁である。この句は、これ以下においても、しばしば繰返されている。

- (45) 以上の「論理主義」的命題主張は、そのままの形では、なかなか仏教文献中には見出し難いのであるが、「靈魂は〔五〕蘊である(skandhā ātmā)」という命題は、*Madhyamaka-kārikā* 第一八章第一頌から回収される。なお、これを含めて、*Abhidharmaśāstra-bhāṣya* を中心に回収される文、及び、その問題の検討については、拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(Ⅲ)『駒沢大学仏教学部研究紀要』第五一号(一九九三年三月)、三〇七—三〇五頁、註39、40を参照されたい。

- (46) 寺本婉雅・平松友嗣『藏漢和三訳対校異部宗論』(黙働社、一九三五年)により、(a)は、チベット訳については一二頁(横)、漢和については五七頁、(b)は、チベット訳については四頁(横)、漢和については二三頁を参照されたい。

- (47) 以上については、拙稿「禅宗批判」『駒沢大学禅研究所年報』創刊号(一九九〇年三月)、七三頁、前掲拙書(前註39)、一一〇—一一三頁、二二五—二二六頁、二九七—三〇八頁をも参照されたい。

- (48) 山口和孝『新教育課程と道德教育—「国際化時代」と日本人のアイデンティティー』(エイデル研究所、一九九三年五月)、特に、一七四—一九六頁の「禅をとり入れた道德教育実践—特定宗教を特定でないとするカラクリ」を参照されたい。なお、本書を御教示下されたのは岡部和雄先生であり、ここに記して感謝申上る次第である。

- (49) 「貢」は「地方の産物を朝廷に差上げること」、「献」は「供

儀を神君に奉献すること」であるから、「貢献」も「みつぎものを奉ること」の意が強い言葉である。しかるに、「英語の contribution は、そのラテン語由来の原義は「税を支払う」にあるにせよ、その動詞 contribute について COD を見ても現在では pay, furnish, supply, help to bring about の意味である。〔誤解を避けるためにも、どうしても使いたいとあらば「国際寄与」とでもした方が無難ではないだろうか。もともと、中国で出ている中英辞典などを見ると、「貢献」には、まず contribute (動) と contribution (名) が示されているものが多いが、なぜそういうことになるのか私にはよく分らない。

- (50) 一九九三年一月二十日(水)付『産経新聞』、第四—五面に見開きで両氏の対談は掲載されている。中央には横に二頁抜きで大きな「人に仕える」精神脈々、皇室は最高の文化遺産」との見出しがある。なお、同じ紙上、第一面には三浦朱門氏の「開かれた皇室」と不易流行」、第六面には小堀桂一郎氏の「皇太子殿下の御婚約を祝して」が寄せられている。ところで、無料配布された紙上には「見本紙」との朱印があったので、配布は成婚記念にあやかった近所の専売所の売り込み作戦の一つであったかもしれない。しかし、そのお蔭で、『産経新聞』がどんな新聞かは分らせて頂いたような気がする。

- (51) 前註で触れた拙稿同箇所中でも述べたごとく、曾野氏は、「心の貧しきもの」を強調する「マタイ伝」がお好きなので、ここでも、「マタイ伝」第二〇章第二〇—二八節を念頭に置いておられるらしいが、周知のごとく、これと相応の記載は「マテ伝」第一〇章第三五—四五節にもある。それを彼此対照し

て読めば明らかなく、ここで「仕える人」になれという話
 は、エルサレムへ入って十字架にかけられようとしている途上
 のイエスが十二使徒に向って語っているもので、本当に偉い人
 になりたいと思うなら、異邦人の支配者のようではなく、ま
 た、ヤコブやヨハネのように残りのものを出し抜くような真似
 はしないで、残った十一人のための servant であり slave で
 あるように振舞わねばならないと、いうことを示した一段であ
 る。それゆえ、この段に関して、曾野氏に伺ってみたいことな
 だが、キリスト教徒にとつて、天皇とは「仕える人」ではなく、
 「異邦人の支配者」なのではないのかと私は思うが、いかがで
 あるうか。なお、ギリシア語の辞書によれば、servant に対す
 るギリシア語 diaconos は servant, messenger; attendant
 or official in a temple or religious guild の意味であり、
 slave に対するギリシア語 doulos は born bondman or slave;
 bondman, slave, bondwoman の意味である。

(52) ピーター・フランクル『新ニッポン見聞録』(WAVE出
 版、一九九二年、新装版、一九九三年)、特に、一〇四—一
 二頁参照。勿論全体もすぐ読むべきである。

(53) この規程をとりまく苦行主義的インドの「習慣」について
 は、前掲拙稿(前註45)、三二六頁、及び、三〇八頁—三〇七
 頁、註36参照。なお、そのような苦行主義的背景について論ず
 ることはないけれども、この教団追放罪第四条そのものの考察
 については、平川彰『二百五十戒の研究』1、平川彰著作集、
 第一四卷(春秋社、一九九三年)、二九八—三二九頁を参照さ
 れたい。

苦行批判としての仏教(袴谷)

(54) *Sutta-Nipāta* (P. T. S. ed.), p. 75, v. 434. 中村元訳
 『ブッダのことば』(岩波文庫)、八八頁も参照のこと。

(55) 松本前掲書(前註7)、一九一—二四頁「解脱と涅槃—
 この非仏教的なるもの—」を必ず参照のこと。なお、これに関
 する私のコメントについては、前掲拙稿「日本人とアニミズ
 ム」(前註11)、三六四—三六五頁参照。

(56) *Udumbarika-sihanada-suttanta*, *Digha Nikāya*, Vol.
 III, p. 54, 1. 27-p. 55, 1. 2. なお、この箇所についてはあまり
 参考にならない訳文かと思うが、全体の和訳については、南伝
 大藏経、第八卷、六四頁、及びその前後を読みたい。ところ
 で、この箇所のパーリ原文中での *parinibbūta* と *parinibbana*
 との使われ方から見ると、これは両語がほぼ同義で用いられて
 いたことの有力な証左の一つとなる。

(57) B. R. Ambedkar, *The Buddha and his Dhamma*,
 Bombay, 1957, 4th ed., 1991, pp. 313-317: 山際素男訳『ブ
 ッダとそのダンマ』(三一書房、一九八七年)、二九五—二九八
 頁参照。なお、本経は、『大獅子吼経』と共通する面を多く持
 つが、『大獅子吼経』の和訳については、片山一良訳が『原始
 仏教』第五号(一九九三年四月)、四一七—四二二頁に収録されて
 いるので有益。また、両経に一致して列挙される苦行項目につ
 いては、片山訳、一一—一五頁が理解に容易である。

(58) B. R. Ambedkar, *ibid.*, pp. 368-369: 山際前掲訳書、
 三四九頁。

(59) これは、道元の十二卷本『正法眼蔵』第八「三時業」から
 の引用であるが、この引用に関しては、前掲拙書(前註39)、

二二二頁を参照されたい。その箇所では正しい思想と誤った思想をはっきりと豹の模様の形のように区別することが大切だということ強調するために、「言葉によらなければ正邪はかたちをつくすまで学習することはできない」と書いたのであるが、これはいかにも「かたちをつくすまで」の原文の訳のごとくに見えるため、西村心華氏より、昨年九月一日付消印のお葉書にて、「かたちをつくすまで」は「尽寿」に相当し、「死ぬまで」「一生」としか私には読めません」と御教示頂いた。この件は全くそのとおりで、弁解の余地は皆無であったが、「かたち」という私の説明はその訳ではないくらいな弁解はしてしまったかもしれない。しかしなにはともあれ、再版の折には、その旨補足させて頂きたいと早速お返事を認めたのであるが、再版まではまだ間があるらしいので、ここに記させて頂くことにした。御教示に改めて深謝申上る次第である。

(60) 一般に流行しているものではないので簡単に説明しておくが、曹洞宗は『曹洞宗宗報』一月号、二六―三一頁において、『曹洞宗海外開教伝道史』（曹洞宗宗務庁、一九八〇年）の回収を告し、直後に「懺謝文」を載せて過去の戦争協力を反省している。しかるに、過去を悔ひ、世界の平和を目標としているとする根拠は、「自らが帰属するアイデンティティーを保証される時、人は安息を覚える」ような「場所」であり、「人も国家も、相互依存的関係の中においてのみ存在し得る」ところの「場所」であるとされている。しかし、この根拠こそ「和」の思想と同じものであり、過去においては、この「和」の思想によって戦争を行ったのではなかったのか。同じ根拠で戦争に

協力したり反省したりできるとはなかなか便利なことである。こんな安易な戦争協力の反省を許しておいたら、曹洞宗の仏教としての名が廃るであろう。

(61) 経緯の一端については、拙稿「禅宗の体質―道元と知慧の問題の一環として―」『師家養成所講義録』（曹洞宗宗務所、一九九三年二月）、一一―一二頁を御覧頂きたい。「僧籍削除申請」は本年六月十六日に書留で提出。

(62) 教団を自らやめたいと決意した場合でも「曹洞宗教師僧侶分限規程」第六五条の条項でしか処理できないというのは宗門の前近代体的体質を示している。やめる人も一人の思想をもった人間として扱われるべきであるということについては、松本史朗「日本仏教への反省―出家と在家について―」自由仏教懇話会編『日本の仏教』（山喜房仏書林、一九九二年）、三六四―三六五頁が心に触れる文章である。（一九九三年七月十一日）

〔追記〕 新聞社から没原稿とされた小文中に私の仏教観は多くの学者に認められているわけではないと書いたが、その私や松本史朗氏が主張する考えが、他の若干の同僚のものと共に、Paul L. Swanson 教授の“Zen is not Buddhism” Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature”, *Nanen*, Vol. 40 (1993), pp. 115-149 において適確に紹介されている。また、今年十一月二十二日のアメリカ宗教学会では、私の提唱した批判仏教とその批判対象である本覚思想とがそのまま部会の論題となつて議論されるそうである。なお、松本氏の全学教授会発言の学問的論拠と言もうべき御著書『禅思想の批判的研究』（大蔵出版）も今秋刊行と聞く。