

書評

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』

松 本 史 朗

一

本書の著者である袴谷憲昭氏は、一九九四年四月より駒沢大学仏教学部から駒沢短期大学仏教科に移籍されたが、移籍後は「仏教思想史」と「日本仏教」を自己の専門として規定され、その専門を中心にして、幾多の刺激的な論文を精力的に発表してこられた。袴谷氏がインド大乘仏教唯識思想の世界的な権威の一人であることは、すでに学界周知の事実であろうが、その氏がいよいよ日本仏教の本格的な解明に挑まれ、その成果として刊行されたのが、本書『法然と明恵 日本仏教思想史序説』である。本書における問題提起は極めて明快であり、根本的であるから、本書が、今後の日本仏教研究や日本思想史研究に重大な波紋を投げかけるのは確実だと思われる。

そこで、以下に本書の内容を紹介し、さらにそれに関する

私見を述べてみたい。なお、以下の論述において、傍線はすべて評者（松本）の付すものである。

二

本書は、第一章「二つの仏教」と第二章「二つの夢」と「付録」の二論文からなっている。「付録」二論文は、すでに公表されたものが新たに付記等が付されて収録されたものであるが、第一章は今回書き下され、第二章は初めて公表されるものであり、従って、本書の大部分は未発表のものであることになる。

本書は、このように体裁としては、既発表・未発表の論文を集成したものであるが、そこには、日本仏教思想史というものを、法然と明恵の対立、氏の言葉を用いれば、「他力主義」と「自力主義」の対立、あるいは、「往生の教え」と「成仏の教え」の対立において、統一的に把握し、そのうち

の前者を仏教の「正統」説として論証しようとする著書の一貫した意図が認められる。

第一章「二つの仏教」は、「一 問題提起」「二 往生と成仏」「三 他力主義と自力主義」「四 キリスト教と仏教」よりなっている。そのうち、「問題提起」において、袴谷氏は、まず、和辻哲郎の『続日本精神史研究』における「仏教は日本においてきわめて寛容であった」というような理解、今日にも通念となっていていってよいかのような理解を問題視し、これに対する批判として、「日本にも二つの仏教がある」という視点を提示されている。

この「二つの仏教」とは、袴谷氏によれば、「他力主義」と「自力主義」であり、「正統」と「異端」であり、かつ「本覚思想」と非「本覚思想」であるとされ、ここに本書における仏教思想上の基本的な二項対立の図式が示されている。この二項対立を、氏はさらに「一味」と「偏執」という語によっても示されているが（一四頁）、ここには、「本覚思想」の「包括主義」(inclusivism) 的性格と、法然浄土教の「排他主義」(exclusivism) 的傾向が、対比されているのである。

袴谷氏はさらに、「本覚思想」の系列に属するものとして、インドのアートマン論にもとづく「苦行主義」と「作善主義」があったと論じられるが、特に、

⑦その場合に、マジカルな霊力を具えた出家苦行者を頼まずしては靈魂の浄化もありえないという意味で、あくまでも苦行主義を前提とはしながらも、自らは在家者として厳しい苦行ができないことの代わりを、諸種の善業を作すことによつて果しうるとする考えを私はここで作善主義と呼ぶことにする。(二〇―二二頁)

という論述は、とりわけ注目すべきものと思われる。というのも氏は、「悪業払拭の儀式関連經典雑考」なる純学術論文をすでに八回にわたり書き継がれ、⁽¹⁾大乘仏教の成立史的研究についても、又、苦行主義の変遷に関しても、画期的な成果を蓄積されているが、右の論述は、こうした着実な研究にもとづく豊富な学識を背景とした適切な提言だと思われるからである。

次に、「往生と成仏」のテーマは、「往生の教」と「成仏の教」を区別することにある。袴谷氏がこの二者を区別する際の典拠は、『醍醐本法然上人伝記』中の『一期物語』に見られる、

(a) 或る人、問いて曰く。真言の修する所の阿弥陀の供養法は、是れ往生の正行と為るべきや云何ん。師、答へて曰く。然るべからず。一に似たりと雖も教に随へば其の意は同じからざるなり。真言の教に云ふ阿弥陀は是れ己心の如来にして、外に覓むべからざるものなり。此の教の阿弥陀は是れ法蔵比丘の成仏にして、西方に居するものなり。其

の意大きに異なり。彼は成仏の教なり。此は往生の教なり。更に以つて同ずべからざるなり。

という論述と、『百四十五箇条問答』中の

(b) 真言の阿弥陀の供養法は、正行にて候べきか。

答。仏体は一つには似たれども、その心不同なり。真言教の弥陀は、これ己心の如来、外を尋ぬべからず。この教の弥陀は、これ法蔵比丘の成仏也。西方におはします故に、その心大きにことなり。

という論述であるが、これについて、氏は、次のように説明されている。

①さて、この(a)(b)の法然の発言によれば、彼以前に既に成立していた「一つの仏教」とは、彼の立場から見れば「成仏の教」にほかならなかつたのであり、それと全く対峙する「往生の教」とは、「其の意大きに異な」る「いま一つの仏教」にほかならなかつたのである。従つて、「其の意大きに異なり」と言つた法然の指摘が正しい限り、ここに初めて我が国において明確に異つた二つの仏教の誕生が意識されたと言わなければならない。しかも、法然以前の「一つの仏教」とは、前節末尾の「(0)一味仏教の図」と共に指摘したごとく、あらゆるものを容認し包括する仏教であつたのであるが、その「成仏の教」の阿弥陀は、右の(a)(b)の記述によれば、同じ阿弥陀を口にしながら、十劫の昔に法蔵比丘が阿弥陀仏となつて今は現に西方極楽浄土に外在していると思ふべき「往生の教」の阿弥陀とは全く異つ

た、内在的な「真言の教」で説く「己心の如来」を指しているのである。(四一頁)

ここに、「成仏の教」と「往生の教」に関する袴谷氏の理解が明示されているであろうが、注意すべきことは、ここに「内在」と「外在」という言葉が見られることである。つまり、氏の言われる「成仏の教」と「往生の教」とは、それぞれ内在主義と外在主義とでも言うべき側面をそなえているのである。その場合の「内在」とは、成仏するための原理、根拠が人間に内在しているという意味であり、「菩提心」とは、そのような内在的原理であると、氏は説明されている。つまり、氏にとつて、「成仏の教」とは、内在的な「菩提心」を認める「本覚思想」であるということになる。

次に、第三節「他力主義と自力主義」のテーマは、本書において最も獨創性をもつて提示される「他力主義」と「自力主義」という概念を区別し確立することにある。この二つの概念を袴谷氏は、次のように規定されている。

②このような善導の「指方立相」説は、「三種深信」の第二点である、「唯心」説に基づく「仏」の内在性の排除を、阿弥陀仏の外在性として、より積極的に展開したものであると考えられるのであるが、私は、かかる意味での阿弥陀仏を「絶対他者(Das 'Ganz Andere)」と呼び、この「絶対他者」の前に「罪悪生死凡夫」として平等に投げ出された絶望的存在が、その「絶対他者」によって選択された念

仏往生の本願によって、残らず救済されると信ずる思想を他力主義と呼ぶことにしているわけである。もつとも、私としては、この呼称中に「力」を留めることは内在的なニユアンスが残存しそうで避けたかったのであるが、右のような規定を重んじて頂ければ誤解も回避しようと考えている。因みに、このような「他力」に関して、親鸞は「他力と言ふは、如来の本願力なり。」と述べているが、これが、外在的な阿弥陀仏の本願力だけを指し、それによって全ての人々が救済されると信ずる思想である限り、親鸞のこの思想も明らかに他力主義だと言つてよいであろう。

しかるに、自力主義とは、右に規定した他力主義とはことごとく対峙するものであるが、そのうちの「自力」についていえば、「自」とは、例えば、「自灯明 (ata-dīpa, atma-dīpa)」と言われる場合の「自 (atan, ātman)」と同じもので、インドでアートマンと称されている靈魂もしくはそれに順ずる「仏性」や「如来蔵」や「菩提心」のこのことを意味し、「力」とはかかる「自」を「本」として「迹」の方向へ展開させていくことのできるマジカルな内在的な力のことを意味する。この「自力」によって「自」を本来の姿に解放させることができるかと主張する「成仏」をめざす一種の解脱思想が自力主義である。(九二—九三頁)

即ち、「自力主義」とは、インドのアートマン論、如来蔵思想、本覚思想、解脱思想であるのに対し、「他力主義」とは、「この「絶対他者」の前に「罪悪生死凡夫」として平等

に投げ出された絶望的存在が、その「絶対他者」によって選択された念仏往生の本願によって、残らず救済されると信じる思想」であると規定されているのである。

この「他力主義」の典型を、袴谷氏は、善導と法然に見出されるのであるが、注目すべきことは、一般に浄土教における「他力」説の典拠として引用されることの多い『浄土論註』の著者の曇鸞に対して、氏が次のような批判的見解を述べられていることである。

⑤曇鸞の「他力」は、「菩提心」に基づく「成仏」の楽天性と「唯心」説に基づく「仏」の内在性を内包した、むしろ自力主義的なものであるから、その「他力」をもって他力主義命名の論拠とすることはできない。(八九頁)

この氏の曇鸞理解は、卓見だと思われる。

本書における袴谷氏の基本的理解は、善導・法然の「他力主義」は、「自力主義」・菩提心肯定説の明恵による法然批判、つまり、法然の菩提心否定説に対する批判を重要な契機として、敗北するに至り、法然門下の浄土教も、次第に「自力主義」に吸収されていくというもののよう見受られる。この「他力主義の敗北」という視点は、氏が繰返し述べられているように、平雅行氏の法然理解から影響を受けたものであり、このような視点から、袴谷氏も浄土宗鎮西派の聖光（弁長）の『念仏名義集』におけるある文言について、「他力主

義の敗北と言わずしてなんと呼びうるであろうか」（九九頁）という評価を示されている。

なお、本節においては、「勝利」した「自力主義」の代表者たる明恵の思想についての説明が、その著『三時三宝礼釈』等にもとづいてなされている。

第四節「キリスト教と仏教」は、「他力主義」と「自力主義」の対比において、「他力主義」の典型とも言うべきキリスト教が、一六世紀に日本に入ってから、すでに「自力主義」一辺倒となっていた日本の仏教、あるいは日本主義といかなる交渉をもったかを鋭く考察している。私自身としては、この節は本書の中で最も興味をもって読んだ部分の一つである。キリスト教と禅宗の対比、とくに靈魂觀の相違等に関する次のような指摘は、極めて重要なものと思われる。

④ 仏教の「無我」説とは、インドの靈魂であるアトマンは存在しないという主張であるが、禅宗でいう「見性」の「性」とは、右引用中の傍線箇所の「本分」「本来の面目」「仏性」「本源」に相当するもので、これらの名称の指し示しているものは、自己に内在している唯一のアトマンにほかならない。従って、これは、キリスト教でいうところの「絶対他者」たる神（デウス）ともその神によって造られた人間だけのもつ「理性的靈魂（anima rationalis）」とも全く性質を異にするものなのである。（一三〇頁）

また、本節では、「自力主義」たる「本覚思想」の系譜の

上に、水戸学を代表する会沢正志齋⁽²⁾以降の「国体」思想が位置づけられているが、「国体」に関する袴谷氏の次のような説明は、極めて適切なものと思われる。

⑤ ところで、「国体」思想とはなにかということになれば、明確に規定できないのが「国体」だという向きもあるであろうが、私見によれば、「国体」とは、私の規定するところの「本覚思想」の「迹（the derivative）」に対峙する「本（the origin）」に相当するものであって、従って、それは「日本の」国の淵源（the origin of the [Japanese] nation）」を指し、「国体」思想とは、その淵源を万世一系の天皇にあるとする思想であると定義することができると思う。（一四二頁）

つまり、ここに言われたように「国体」の「体」とは、体の「体」、本迹の「本」であると考えることなしには、その意義の理解することのできないものと思われる。

第二章「二つの夢——古代から中世への日本仏教——」の本文は、著者が一九九七年五月十日、十七日、二十四日、三十一日と四回にわたって「平成九年度駒沢大学春期公開講座」で講演したときの原稿を活字化したものであるが、注記は本書の為に作成されたものである。

「二つの夢」とは、法然の夢と明恵の夢を意味するが、これを袴谷氏は、「論理」の夢」と「事実」の夢」と呼ばれている（一六四頁）。つまり、これは氏が言われるところの

「論理主義」と「事実主義」に対応し、それらがまた、「他力主義」と「自力主義」に対応していることは、明らかである。

袴谷氏は、法然と明恵のこのような思想的相違を明らかにするために、まず第一節「古代から中世への社会状況」において、法然、明恵に至るまでの日本の政治史、社会史を仏教史とともに概説されている。そこには、「憲法十七条」の成立論的思想的問題、日本における三論宗や元暁の意味、南都六宗の意義、最澄の一乗思想、空海の密教、『釈摩訶衍論』、そして『往生要集』の浄土教の意義について、袴谷氏の評価が簡潔に述べられている。

第二節「法然の夢と明恵の夢の相違」は本章の中心テーマをなすものであるが、そこで袴谷氏は、『選択集』の「普く一切を撰せむがために……ただ称名念佛の一行をもつてその本願としたまへるなり」という文章を含む一節(A)と『摧邪輪』の「根機は万差にして教門は多種なり……此の如き類に対しては、称名一行を勧進すべく、必ず余行を勧むべからず(不可必勧余行)」という一文を含む一節(B)を対比して、次のように言われている。

⊕以上によって、(A)は、万人のための称名一行を説く平等主義であり、(B)は、劣機のための称名一行を説く差別主義であることが明らかにされたと思いますが、実は、

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』(松本)

その(A)の平等主義が「論理」の夢であり、(B)の差別主義が「事実」の夢であることを、以上の引用に絡めながら、以下に説明してみたいと思います。(二〇六頁)

ここに、「論理」の夢、「事実」の夢」と言われること、つまり、「論理主義」と「事実主義」は、氏によって次のように説明されている。

⑦ところで、私は、古今東西の人類の思想史を見渡したときに、そこにはどうしても相容れない二つの思考方法が認められるように思い、ギリシア語で *topos* (場所、論題) と いわれるものを仮りに大文字 T で表わすことにすれば、「T は x である」と判断し、その真偽を問答法 (dialectic) によって論証しようとすることを重視する立場を論理主義、これに対して、「x が (T において) ある」と直観し、その実感を修辞法 (rhetoric) によって説得しようとすることを重視する立場を事実主義と呼ぶことにしておりますが、T は、前者においては「論題」として判断される命題の主辞となり、後者においては「場所」として直観される対象のある所となると考えられます。(二〇八頁)

私自身は、この「論理主義」と「事実主義」の対比という図式の有効性について疑問をもっているが、しかし、法然の思想と明恵の思想を「平等主義」と「差別主義」と袴谷氏が想定されたことに、異存はないのである。というのも、袴谷氏が紹介された『摧邪輪』の言葉に、「一切の仏法は皆な此

の心（「菩提心」）に依つて生起することを得」（二一五頁）というのがあるが、この語は、「菩提心」が「一切仏法」を生じる因としての基体（dhatu）たることを示しており、しかもおそらく明恵においては、「一切仏法」と「一切法」の区別は曖昧であろうから、『摧邪輪』の他の個所における「根機万差」という用例の存在を考慮してみても、ここには、「基体説」⁽⁴⁾（dhatu-vada）にもとづく差別思想が説かれていくことは、确实だと思われるからである。

この私の言う「基体説」は、袴谷氏にとっては、「本覚思想」ということになるので、本節では、「本覚思想」に関する氏の規定、説明も見られる。なお、袴谷氏の「本覚思想」の規定については、後に論評したい。

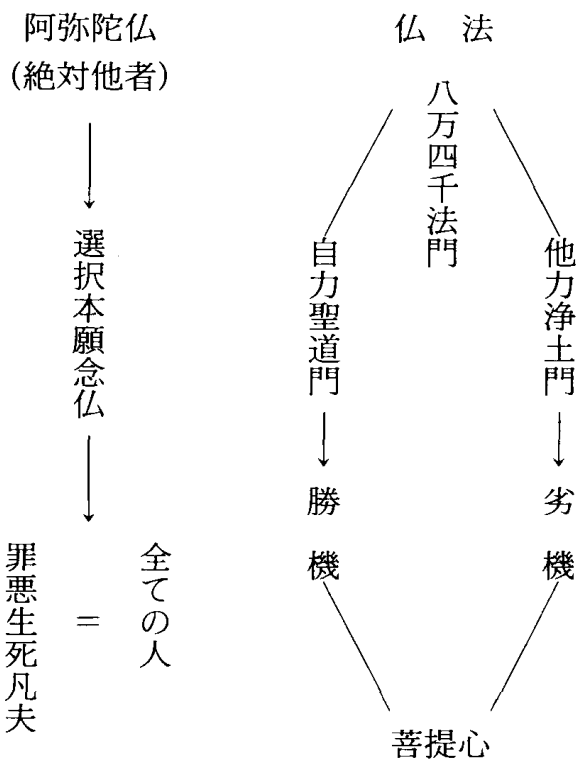
第三節「法然の夢と他力主義の革命」では、法然の思想がいかに関善導のそれにもとづいているかが論じられている。即ち、『観経疏』の二種深信と二河白道の喩の思想的意義が詳しく説明され、『選択集』がこれを忠実に承けているとされるのである。

この論証にもとづき、袴谷氏は、自らの「自力主義」「他力主義」を、自力聖道門と他力浄土門とは区別して、次のように説明されている。

㊦では、善導の夢に発し法然によって更に強く願われていた夢とは一体なんだったのでありましょうか。一言でい

ば、法然の夢とは、絶対他者たる阿弥陀仏の平等に催された慈悲の力によって、平等に罪悪生死の凡夫でしかない全ての人々が一人残らず西方極楽浄土に往生するということであります。それを私が他力主義と呼びますのは、通例の他力と区別したためで、即ち、通常は、菩提心に基づく自力の修行を価値的に勝れたものと見做すことを自明の前提とした上で、その能力をもったものを勝機とし、これに当てがわれた法門を自力聖道門と設定し、しかるべき能力をもたないものを劣機とし、これに当てがわれた法門を他力浄土門と設定するわけですが、そういう相対的な他力ではないという意味で、それとは区別したいからであります。主義を付しただけでそういう区別が可能であるとは到底思えません、私が他力主義を用いる場合にはそういうふうに限定された意味であると御了解頂ければありがたいと思います。（二四四頁）

しかし、この説明も読者にとって十分に明快なものとなっていないので、氏は、次の様な図を作成され、それにもとづいた説明を与えられている。



他力主義の図

自力主義の図

③そこで今申し上げました他力主義に対して、先の、自己に内在する菩提心というものを根拠にして、そこに自力聖道門と他力浄土門とを相対的に設定する考え方を、そのいずれもが自己の内なる力を根拠としているという意味で、自力主義と呼ぶことにして、この立場を図によって示すとすれば上図右のようになると思います。図中の矢印は、教えが与えられている方向性を示していることに致しますが、その方向性を他力主義の方で考えますと、自力主義の場合とは異って、きつと一本の線になるはずであります。それを念頭に置きながら、他力主義をも図によって示すことにすれば、これは、上図左のように、基本的には全体が一本

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』(松本)

の線上のこととして表わされるのではないかと思います。(二四五頁)

要するに、「菩提心」という内在的原理を認めているかぎり、「他力浄土門」とは言っても、それは「本覚思想」であり、「自力主義」であるというのが、袴谷氏の主張であろう。では、袴谷氏にとって、「自力主義」が「本覚思想」であるとするれば、「他力主義」とは、「本覚思想」との対比において何かといえ、それを氏は、次のように「深信因果」である規定されている。

④しかし、仏教の正しい因果は、我々自身が罪悪生死の凡夫として自らのうちに救済の根拠を欠如している存在である以上、我々同士が互いに馴れ合っているような現実の相互依存関係のうちにあるのでは決してなく、「因行虚しからず定んで来果を招く」「酬因の身」として「今既に成仏したまう」絶対他者たる阿弥陀仏への信仰によって、その本願のゆえに往生できるといふ、細い一本の糸のような因果なのであり、それを信ずることが「深信因果」といわれます。(二四八頁)

⑤しかし、仏教が靈魂 (ātman) 否定の無我説 (anātma-vāda) を根本的立場とし縁起説である因果を主張している以上、靈魂とほとんど同義である菩提心を否定し、二種深信によって深信因果を極度に重視した善導や法然の仏教こそ仏教の正統説と呼ぶにふさわしいものなのです。(二五四頁)

しかるに、「他力主義」が「深信因果」であるとするれば、それは、「縁起説」であり、それ故、仏教の「正統説」であることになる、という袴谷の理解が、ここには、明快に示されている。それ故、「自力主義」の菩提心を否定した善導と法然の思想は、仏教の「正統説」であるというのであるが、私には、この氏の論法は強引すぎるように思われる。これについては、後に論じたい。

第四節「明恵の夢と自力主義の復活」は、法然による「他力主義の革命」が「敗北」した後の明恵等の「自力主義」の「復活」について論じたものである。ここには特に明恵の菩提心説に関する説明が見られるが、その他にも、平雅行氏が解する意味での『歎異抄』の「悪人正因説」について賛同の意が示され、「悪人正因説」とは実は袴谷氏の言われる「他力主義」であるとして、次のように述べられていることに注目したい。

⑧悪人正因説とは、実は他力主義なのでありまして、この場合には、全ての人が罪悪生死の凡夫として平等でありますから、それにもかかわらず己れの悪というものを全く自覚せず善業しか積んでいないと自惚れてしまっている善人ですら往生できるくらいなら、己れの悪を自覚して決して出離の縁はないと信じている悪人の方が往生できるのは当然であるということになり、これが悪人正因説というわけです。（二七八頁）

私自身は、『歎異抄』第三条の所謂「悪人正因説」に対する平氏の解釈は不適切である⁵と考えているので、その点で袴谷説にも従うことはできないのである。

次に、「付録」の第一節「顕密体制論と正統異端の問題」は、黒田俊雄氏の『日本中世の国家と宗教』（一九七五年）に示された「顕密体制論」なる学説に対して、批判的見解を述べたものである。袴谷氏の立場は、次の二つの論述に明示されているであろう。

⑨更に、「本覚思想」は仏教ではないと主張している私の立場から端的に断言することが許されるならば、黒田博士が「顕密仏教」で名指さんとしたものこそ実は「本覚思想」にほかならないのであり、従ってそれは仏教でありえないと言わなければならないのであるが、この点には後に触れるであろう。（三〇八―三〇九頁）

⑩しかし、私は、後述するように、上述のごとき曖昧な概念である「顕密体制」には「本覚思想」が取って代わるべきであり、荘園制度と共に展開した「権門体制」を支えた体制的イデオロギーこそ「本覚思想」にほかならないと見做すべきだと考えている。（三二二頁）

つまり、黒田氏が「顕密体制」の語によって示したところの体制的イデオロギーは、「本覚思想」と見なすべきであるというのが、袴谷氏の主張なのである。

さらに氏は、黒田氏の「正統」と「異端」に関する見解を

も批判されている。「顕密体制」、つまり、「本覚思想」の側を、「正統」とする黒田氏の理解を不当とし、黒田氏によって「異端」の側に位置づけられた法然の浄土教の方こそ仏教の「正統」であったというのが、袴谷氏の基本的な考え方であり、この点を氏は、次のように述べられている。

㊦一方、仏教の側についていっても、「正統」派の方が、やはり「客観主義」的であったし、「伝統性」や「普遍性」の言葉も似付かわしかったのである。仏教史において、だれしも承認せざるをえない「正統」派の代表は、選別学派 (Vaibhasika, 毘婆沙師) であろうが、この学派は、無表 (avijñapti) を主観的な人間の心に関わるものではなく、より客観的な色法 (rūpa-dharma) に属するものと認め、カシユミールやガンダーラを中心とする北インドに数世紀にわたって教線を拡大し、その教義は当時の仏教圏に広く「伝統性」や「普遍性」を有するものと承認されるに至っていた。しかも、そうなるに至った根本は、この学派が、仏教の基本的姿勢である「誤り (mithyatva, 邪性 ≡ 異端)」と「正しさ (samyaktva, 正性 ≡ 正統)」とを「選別 (vibhāsa)」し後者を「簡択 (pravīcaya)」するというやり方を絶えず守り抜いていったからである。従って、その学派名は彼らの姿勢である「選別」に因んでいるのであり、その意味での「正統性」はむしろ我が国の法然の『選本願念仏集』の「選択」という考え方に受け継がれていると言わなければならないであろう。(三一六頁)

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』(松本)

しかし私自身は、この袴谷氏の議論に疑問をもっている。最も正統的と考えられるアビダルマ哲学の代表者たる毘婆沙師(「選別学派」)が、智慧 (prajña) を「法の簡択」(dharma-pravīcaya) と定義したときの「簡択」と、『選本願念仏集』の「選択」との間には、余りにも大きな隔りがあるように思われる。仮りに、アビダルマの「法の簡択」が「誤り」と「正しさ」を「選別」することだと認めるとしても、それと『選本願念仏集』の「選択」とは、どのように関わるのであろうか。

後者の「選択」とは、法蔵菩薩(阿弥陀仏)が余行を選捨し、念仏を選取して本願となしたことを言う筈である。とすれば、ここに「正」と「誤」の問題は関係がないであろう。いずれにせよ、「選択」と「簡択」の語の類同性を通じて、法然浄土教の仏教としての「正統」性を論証しようとする袴谷氏の議論には、無理が感じられる。

第二節「成仏ノート」は、仏教を「仏と成る教え」と説明することに對し、疑問を提起し、批判を述べたものである。袴谷氏は、この論文執筆以前の一九九三年に、自らの意志で曹洞宗より離脱されたのであるが、この論文では、まず曹洞宗に属する諸学者(私自身も含まれている)が仏教を「仏陀の説いた教え」であるとともに「仏と成る教え」と説明している事実注目し、これは「自力聖道門的な仏教」たる「曹

洞宗の学者」の悪しき特徴なのではないかという疑問を抱かれ、そこから次の様な議論に進まれている。

㊦ 宇井博士御自身が、全ての人間が「罪悪生死凡夫」だけであると説く浄土教を理由もなく見下して、不遜にも全ての人間が覚りのうちに包含されているという「本覚思想」を勝手に「一層高次の立場」と決め付けているにすぎないにもかかわらず、受け手の方もかかる「本覚思想」が高次の仏教だと思いついていいるからなのである。しかし、仏教思想史上においても、「(人が) 仏になる (buddho bhavati)」などというような考えは、紀元前後にでもならなければはつきりとは浮上してこない新しい考え方であり、しかも、浮上したその考えは非仏教的で通俗的なインダ的觀念に染っていたものと思われる。仏教教団が最初に大きく分裂したとき、通俗的な多数派の思想に抗して、伝統的な仏教教義を守ったのが上座部であったが、その伝統を守った南伝のパーリ上座部によっても北伝の説一切有部によっても、普通の人が「仏になる」などという考え方は決して認められることはなかったのである。実際、buddho bhavatiに類する語は、現行のパーリ三蔵においては、最も通俗的な説話である *Jataka* においてすら用いられていないようであり、また説一切有部系統の文献においても事情は同様であったと考えられる。(三七七―三七八頁)

㊧ いずれにせよ、だれでもが安易に「仏となる」ことができるといような考えは、仏教の当初からあった「正統」な思想ではない上に、かかる考えを仏教を学ぶ最初から導入

することは、他力浄土門的な考えを問答無用に排除してしまふことになるから、努めて避けるべきであろうと思考する次第である。(三八三頁)

この論文が、「仏と成る」(buddho bhavati) という表現が、仏典において古い起源をもつものではないこと、つまり、「紀元前後にでもならなければはつきりとは浮上してこない新しい考え方」であることを指摘した意義は大きいと思われる。しかし、これは表現としての「仏と成る」(buddho bhavati) について言えることで、「成仏」という考え方そのものが、本来の仏教、あるいは、釈尊の仏教に無かつたかどうかということとは、また別の問題であろうと思われる。

“成仏”をどう考えるかということは、実は、“悟り”(bodhi) をどう把えるかという問題と関わっている。私自身もかつて“悟り”に対する否定的な評価を、次のように述べたことがある。

我々が「真理」や「理法」があると考えるのは、「悟り」があると思うからだ。私は「悟り」とか「目ざめ」(bodha) という言葉に、極めて非宗教的なひびきを感じる。「悟りなどない」と言ったのが道元禅師ではなかったか。もしも「悟り」があるとすれば、その対象として「理法」は必ず存在する。そして「理法」が存在するならば、すでに「個物」はその存在が認められており、「個物」は絶対化されるに至る。これを「實在論」と呼ばずして、何と呼べばよいの

だろう。私は仏教が宗教であることを信じて疑わない。しかもなお、原始仏典といわれるものに、「悟り」と訳されうるような様々の言葉が頻出するのを好ましくは思っていない。仏教がいつまでも「悟り」の宗教とみなされるなら、それは仏教に寄生してしまった非宗教性、つまり仏教が荷わされている業なのだ。⁶⁾

「釈尊は縁起を悟った」という表現は、一般に認められているものであるが、「悟り」というものを問題とする限り、「悟り」の対象は「理法」とならざるをえないであろう。何となれば「悟り」「目覚め」(bodhi)という言葉は、「本来あったものに気づく」という語感を強くもつからである。したがって、仏教の中心を「悟り」と見なす限り、「理法」と「実在」の思想は、回避することができない。しかし「悟り」という言葉も、「悟ったもの」(buddha)という語も、仏教成立以前から用いられていたものであることを理解するならば、一切の実在論から脱却することができらるであろう。⁷⁾

これは、「悟り」の内容・対象が、「真理」「理法」「実在」と化していくことを批判したものである。つまり、「悟り」とか「悟ったもの」(仏陀)という言葉を用いている限り、仏教(縁起説)の実在論化は不可避であるというのが、私の理解だったのである。

私が、「悟り」とか「目ざめ」という言葉に、安易な非宗教的語感を感じることは、今でも変りはない。しかし、仏教の「悟り」とは本来「智慧」だったのであろうか。「悟

り」を、「智慧」とは無関係な「体験」、知的に無内容な「目ざめ」と考えるとところに、仏教の実在論化が生じたのではなからうか。この意味で、最近山口瑞鳳博士が示された“Bodhi is not Satori”という視点は、⁸⁾重要なものと思われる。

『法華経』「方便品」の冒頭には「仏陀の智慧」(buddha-jñāna) [Nanjo & Kern ed, p. 29, 1. 2] という語が置かれ、これが『法華経』の中心テーマとなると思われるが、基本的にはここで「仏陀の智慧」と言われたものと、『法華経』に繰返し見出れる「無上の正しい悟り」(anuttara-samyak sambodhi) [阿耨多羅三菩提] (p. 29, 1. 5; p. 43, 11. 11-12, etc.) は、同義と考えられるべきであろう。従って、『法華経』の基本的立場は、「悟り」≡「智慧」と考えられる。

また、私はすでに、右の二つの論述を述べた論文よりも後に書いたものの中で、原始仏典の『律蔵』「小品」について、次のように論じたのである。

しかるに、仮りに私見に従って、「仏教は縁起説である」と考えるならば、仏教の悟りとは、正に「縁起説を対象とする思考」であるとした考えられないのである。何となれば、『律蔵』「小品」の冒頭には、次のように説かれるからである。……

この仏典の記述を信じる限り、ここに「縁起を思惟するこ

と」(pratyasamutpada-manasikara) が現等覚、つまり「悟り」(abhisambodhi) であると考えられているのであるから、⁶⁰⁾ 仏教とは縁起であり、その縁起を思惟すること (manasikara) が悟りである⁶¹⁾ とされていることは、明らかである。

つまり、「悟り」＝「仏陀の智慧」とは、「縁起を思惟すること」「縁起説を対象とする思考」であると考えるべきであろう。これは勿論、一生に一回限りの「体験」というようなものではない。それは「縁起説を考え続けていくこと」であり、従って、「縁起説を考え続けていく人」を「仏陀」(Buddha、目ざめた人) と言うべきなのではなからうか。

このように考えれば仏教とは、「仏に成ること」を勧める教えであると言うことはできると思われる。勿論、私は、この最後の結論だけを取り出して、「仏教とは、仏に成る教えである」という日本の諸学者の説明に付随してなされてきた様々の「本覚思想」的な解説を正当化しようとは、全く考えていない。ただ仏教本来のあり方において、「仏に成る」「悟る」というのが、「智慧」であり、「思考」であったとすれば、それをも否定するのは「仏教」をも否定することになるであろうと述べているだけである。

袴谷氏のこの論文におけるアイデアが、すでに見た「成仏の教」と「往生の教」との区別という考え方に発展したのは

自明であるが、私はいかに考えてみても、「往生」ということとそれ自体に、知的な内容を見出すことはできないし、またそこに「仏教」の本質を認めることもできないのである。人が「往生」したあと、その先にあるとされる理想は「成仏」でなければならぬであろう、この「成仏」「悟り」「智慧」という理想がなければ、「往生」それ自体に仏教的意義を認めることはできないであろう。

以上により、一応本書の内容の紹介を終り、次にそれについて私見を示したい。

二

本書の最大の価値は、「本覚思想」批判という立場から、日本仏教思想史、日本思想史の諸問題に果敢に挑戦し、日本思想史における体制的なイデオロギーである「本覚思想」の生態を詳細に解明した点にあるであろう。日本仏教の成立の時代から、昭和十年代の『国体の本義』に至るまで、日本の体制的なイデオロギーが「本覚思想」であったという本書の視点は、かつていかなる学者によっても提示されたことにはなかつたと思われるし、この視点にもとづく様々の論証によつて、本書は、日本思想史の研究に重要な貢献をなしたものと考えられる。

従って、本書は何よりも日本思想史、日本史の研究者によ

つて読まれ論ぜられることが期待される。

しかし、袴谷氏によつて「本覚思想」と対峙せしめられた法然や善導の浄土教に関する思想的位置づけについては、私は袴谷説の多くを承認することができない。概して言えば氏の論法は、あまりにも単純化されすぎていて、テキストから遊離している場合が少なくないと思われる。例えば、法然を批判した明恵の思想は、確かに非仏教的な「本覚思想」とでもいふべきものであつたであらう。しかるに、その明恵が法然を批判したということから、何故、法然の思想が、非「本覚思想」であり、「深信因果」であり、縁起説であり、「仏教の正統説」であるという帰結が導かれるのか、私には理解できないのである。

本書における袴谷氏の立場を明示するものとして、次の論述がある。

⑦法然はこの点でも善導の夢を自分の夢とするかのように、菩提心を余行として選捨した阿弥陀仏の本願を、我が夢としたのでした。しかし、自力主義の明恵にとつては、菩提心肯定説こそ「顕密二宗」の全仏法にほかなりませんから、菩提心否定説の他力主義の法然は全仏法を否定する仏教の大怨敵と映つたわけです。しかも、このように、従来の自力主義の全仏法を代表したかのような明恵の眼に大怨敵と見えた法然の一面こそ、法然の他力主義の革命的な新しさだったのです。そして、その仏教の大怨敵を批判した

明恵の著述が『摧邪輪』だったのであります。しかし、仏教が靈魂 (ātman) 否定の無我説 (anatma-vāda) を根本的立場とし縁起説である因果を主張している以上、靈魂とほとんど同義である菩提心を否定し、二種深信によつて深信因果を極度に重視した善導や法然の仏教こそ仏教の正統説と呼ぶにふさわしいものなのです。(二五四頁)

ここで、氏は、善導によつて説かれ、法然によつても継承された「二種深信」の説を「深信因果」であると主張されているようであるが、何故、「二種深信」が「深信因果」と見なされるのかは、ここでは説明されていない。それは、

⑧しかし、仏教の正しい因果は、我々自身が罪悪生死の凡夫として自らのうちに救済の根拠を欠如している存在である以上、我々同士が互いに馴れ合っているような現実の相互依存関係のうちにあるのでは決してなく、「因行虚しからず定んで来果を招く」「酬因の身」として「今既に成仏したまう」絶対他者たる阿弥陀仏への信仰によつて、その本願のゆえに往生できるといふ、細い一本の糸のような因果なのであり、それを信ずることが「深信因果」といわれます。(二四八頁)

という論述によつて説明されるのであるが、しかしこの説明も充分に説得的なものとはいえない。ここに「因行：来果」「酬因の身」といふ善導の『観経疏』の言葉が引かれるが、ここで言われる「因」「果」といふ語は、阿弥陀仏の成

仏に関する「因」「果」を言うものであろう。しかし、「深信因果」の「因果」と阿弥陀仏の成仏に関する「因果」とは、関係がないのではなからうか。「深信因果」の「因果」は、縁起説を意味するのでなければ、「仏教の正統説」としては評価されえないであろう。すでに述べたように、私は、「縁起説を考え続けること」が「悟り」だと思っており、それはまた「深信因果」であると考えているが、このような「深信因果」¹¹「縁起説を考え続けること」と、阿弥陀仏の成仏における因果とは、関係がないように思われる。

いずれにせよ、「二種深信」が何故「深信因果」となるのかについては、明確な説明が為されなくてはならないであろう。「深信因果」という言葉こそ用いられなかったものの、「二種深信」が仏教の正しい「因果」説にもとづいているという見解は、かつてジョアキン・モンテイロ氏によっておそらくは初めて提起されたものであり、氏は、その論文「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——」において、次のように論じられたのである。

「二種深信」ということは、機と法との関係において成立する信仰的認識の過程である。つまり、教法との関係において自己の無明を一種の宗教的時間性として認識できた凡夫が、逆に、釈尊の教えの中から「浄土三部経」を選び取ることを内容とする信仰的認識なのである。

「機の深信」とは、自己の無明を一つの宗教的時間性として信知することを意味するのである。そして、善導は、『観経疏』の「散善義」の中でこの問題について次のように述べている。

二者深信。言深心者。即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫。曠劫已來常沒常流轉。無有出離之緣。

ここで見られる「機の深信」の内容について、二点が述べられるのである。一つは、「機の深信」とは、仏教の正しい時間的な「因果」を内容としているということである。もう一つは、「無有出離之縁」という表現がよく示しているように、この「因果」の認識はもう既に衆生に内在しているものではなくて、仏の教法との出会いを不可欠の条件にしているということである。仏教の正しい「因果」を内容とし、仏の教法との出会いを必然的条件にしているこの「機の深信」¹²は、もちろん、如来蔵思想と対立する思想である。

ここでモンテイロ氏は、二種深信のうち、「機の深信」の方に、「宗教的時間性」としての仏教の正しい「因果」説、縁起説を認められているようであるが、この考察を優れたものとは認めつつも、「機の深信」を「宗教的時間性」という概念を媒介として、仏教の「縁起説」に結びつけることは、やはり無理があるように思えてならない。

確かに私は、仏教の縁起説は「宗教的時間」または、「宗教的時間性」を説くものと解釈した¹³。しかし、この「縁起

説」と「宗教的時間性」の関係（縁起説↓宗教的時間性）を逆にして、「宗教的時間性」を説くものはすべて「縁起説」である」と述べることはできないであろう。さもなければ、アウグスチヌスもキルケゴールも、あるいはカフカでさえも「縁起説」を説いたということになってしまふであろう。従つて、「二種深信」を、「深信因果」や縁起説に結びつけることは、幾重もの解釈を媒介とした上でなければ、不可能だと思われる。それ故、私は、前掲の袴谷氏の論述⑦の中の「二種深信」によつて深信因果を極度に重視した善導や法然」という見解には、賛同することができない。

次に、前掲の論述⑦に、「菩提心否定説の……法然」とか「菩提心を否定し」という言葉があるように、袴谷氏は、法然が菩提心を否定した」という主張をしばしば述べられるが、これは私の最も疑問に思う点である。袴谷氏が論証されたように、明恵を「菩提心肯定説」と規定することは、正解であろう。しかもこの場合の「菩提心」とは、単に「悟りを求める心」というのではなくて、「一切仏法」の依りどころ（二一五頁）というように、基体 (dhātu) の意味を有しており、従つて、明恵の説を「基体説」(dhātu-vāda) と見ることはできる。これは、袴谷氏の言葉では、「本覚思想」ということになる。

しかるに、その明恵が、『摧邪論』の中で、「汝（法然）の

邪法は是れ別法にして菩提心を隔つるが故に、正道に相應せず、終に菩提に到らず」（二一一頁）と述べて法然を批判したことによつて、どうして「法然が菩提心を否定した」という帰結が導かれるのであろうか。この点で、私には、袴谷氏の次の議論は、理解に苦しむものと言わざるを得ない。

①明恵によれば、既存の「一つの仏教」とは「一味仏教」として全ては菩提心があるという前提の上に構築されている包括主義的な仏教でしかありえなかつたのであるが、その明恵の炯眼には、法然の「いま一つの仏教」が「一味仏教」本来の根本的前提となる「菩提心」を正確にも全面否定しているように映じたのである。そこで明恵は、菩提心肯定説の立場から菩提心否定説の法然を批判したわけであるが、それが『摧邪論』の実質的内容をなす。その結果、既存の「一つの仏教」に対して、法然が「いま一つの仏教」を全く新たに提示したことによつて、全く相反する二つの仏教が我が国に成立していたことに対して、ここに初めて、一方の「一つの仏教」が菩提心肯定説であり、他方の「いま一つの仏教」が菩提心否定説であることが明確にされたのである。（八〇頁）

ここで氏は、明恵の炯眼には、法然の「いま一つの仏教」が「一味仏教」本来の根本的前提となる「菩提心」を正確にも全面否定しているように映じたのである」と言われているが、この文中の「正確にも」という副詞は、「全面否定して

いる」を飛びこえて、「映じた」にかかるのである。つまり、袴谷氏は、「法然が菩提心を全面否定した」と明恵に映じたのは「正確」であったと論じられているのであるが、「法然が菩提心を全面否定した」という明恵の理解が正確であるか否かは、法然の著作の内容を検討することを通じて確認されなければならないことであろう。しかるに、私は、『選択集』を何度読んでみても、そこに「法然が菩提心を否定した」という主張の典拠を見出すことはできないのである。

袴谷氏は、前掲の論述⑦の冒頭で、「菩提心を余行として選捨てた阿弥陀仏の本願を、我が夢としたのでした」と言われるが、菩提心が、阿弥陀仏によって、余行として選捨てられたことが、「法然が菩提心を否定した」という氏の主張の意味するところであろうか。しかし、そうであるならば、法然は、『選択集』において、菩提心を否定したとともに、「深信因果」をも否定したことになるのである。

ふり返って考えてみよう。まず、『観無量寿経』の序段には、「かの国に生まれんと欲する者は、まさに三福を修すべし」（欲生彼国者、当修三福）として、「世福」「戒福」「行福」の三福が説かれるが、その内の「行福」と言われるものに、次のように「発菩提心」と「深信因果」が含まれているのである。

① 欲_レ生_二彼國_一者。當_レ修_二三福_一。一者、孝養父母。奉事師長。慈心不_レ殺。修十善行。二者、受持三歸。具_二足衆戒_一。不_レ犯威儀。三者、發菩提心。深信因果。讀誦大乘。勸進行者。（大正一二、三四一下）

しかるに、法然は、『選択集』（岩波文庫本）第一二章で右の経文①を引用した（一四二頁）で、次のように述べるのである。

- ② たとひ余行なしといへども、孝養奉事をもつて、往生の業とするなり。（一四二頁）
- ③ たとひ余行なしといへども、四無量心をもつて、往生の業とするなり。（一四三頁）
- ④ たとひ余行なしといへども、十善業をもつて、往生の業とするなり。（一四三頁）
- ⑤ たとひ余行なしといへども、菩提心をもつて、往生の業とするなり。（一四五頁）
- ⑥ たとひ余行なしといへども深信因果をもつて、往生の業とすべし。（一四六頁）
- ⑦ 願くは、西方の行者、おのおのその意業に随つて、或いは法華を讀誦して、もつて往生の業とし、……或いは、般若・方等および涅槃經等を解説し書写してもつて往生の業とせよ。これ則ち、浄土宗の観無量寿経の意なり。（一四八頁）

ここでは、「三福」に含まれる種々の行が「往生の業」とされること、つまり、それによって往生することができると

いう立場が説かれているが、法然は、勿論これらの行を修することを勧めているわけではない。つまり、『選択集』では、「三福」と「九品」は「散善」とされているが（文庫本、一四二頁）、その「散善」と「定善」との「定散」の二善について法然は、

⑧定散の諸行は本願にあらず。（一五三―一五四頁）

と述べて、阿弥陀によつて本願としては選取されず、選捨されたと解するのである。言うまでもなく本願として選取されたのは、念仏一行のみであつて、その他の諸行はすべて本願ではない故に、念仏のみが「決定往生」または「必得往生」の「正定之業」（「正業」）であり、その他の諸行はすべて往生に関しては、「不定」（不確定）であるというのである。^⑫この「念仏」＝「決定」、「余行」＝「不定」の関係は、次の論述に端的に示されている。

⑨念仏者は、命を捨て已つて後、決定して極楽世界に往生す。余行は不定なり。（一三八頁）

従つて、法然が「専修念仏」を勧めるのも、念仏と余行との間に、往生に関して、確定的（決定往生、必得往生）と不確定的（不定、必ず往生できるとは限らない）という根本的な相違があると見なしたからであつて、「余行によつては決して往生できない」と考えたためではない。

かくして念仏以外の余行は、阿弥陀仏によつて本願とされ

ずに選捨され、また「決定往生」の業ではないとして、それを修することが、法然によつて勧められなかつたことは、確かである。しかるに、これをもつて、「法然が菩提心を否定した」と論じるなら、「深信因果」も、「発菩提心」と全く同様に、「三福」「散善」の中に含められ、念仏に対しては余行とされ、「本願にあらず」とされるのであるから、「法然は、「深信因果」を否定した」とも言わなければならないであろう。

従つて、⑦における「菩提心を否定し、二種深信によつて深信因果を極度に重視した善導や法然」という袴谷氏の解釈は、少なくとも、法然の主著である『選択集』（というより我々は、『選択集』の著者を「法然」と確定する以外に、法然をアイデンティファイできないであろう）のテキストからは遊離しているように思われる。

袴谷氏の右の論述では、善導も「菩提心を否定した」ことになつてはいるが、『選択集』に、

⑩また善導の所釈の菩提心あり。^⑬つぶさには疏に述ぶるが如し。（一四五頁）

とあるように、『観経疏』『序分義』には、前掲の『観無量寿経』の経文中「三福」の一つとしての「発菩提心」について、善導は、次のように註釈している。

⑪三言「發菩提心」者、此明三衆生欣心趣大。不^ニ可^ハ三淺^ク

發^ス小^ヲ因^リ、自^リ非^ハ廣^ク發^ス弘^ク心^ヲ、何^ソ能^ク得^ル與^ニ菩^提一^相會^ヒ。唯^ハ願^ハ我^ガ身^ハ、身^ト同^シ虚^ニ空^ニ心^ヲ齊^シ法^界、盡^シ衆^生性^ヲ。我^ハ以^テ身^ヲ業^ヲ、恭^ニ敬^シ供^養禮^拜、迎^テ送^ラ去^リ、運^シ度^シ令^テ盡^ス。又^ハ我^ハ以^テ口業^ヲ、讚^シ歎^シ說^フ法^ヲ、皆^テ受^テ我^ガ化^ヲ、言^ハ下^レ得^ル道^者令^テ盡^ス。又^ハ我^ハ以^テ意^ヲ業^ヲ、入^リ定^シ觀^察、分^ケ身^ヲ法^界、應^レ機^ニ而^シ度^シ、無^ク一^ノ不^レ盡^ス。我^ハ發^ス此^ノ願^ヲ、運^シ運^シ増^シ長^シ猶^シ如^ク虚^ニ空^ニ、無^レ處^ニ不^レ遍^ス、行^ハ流^ニ無^ク盡^ス。徹^シ窮^ニ後^際、身^ト無^ク疲^レ倦^ス、心^ト無^ク厭^レ足^ス。又^ハ言^フ「菩^提」者^ハ、即^チ是^レ佛^果之^レ名^{ナリ}。又^ハ言^フ「心^ト」者^ハ即^チ是^レ衆^生能^ク求^ル之^レ心^{ナリ}。故^ニ云^フ「發^ス菩^提心^ト」也^{ナリ}。（『真^宗聖^教全^書』（『真^聖全^{』）一、四九二頁）}

ここには、「菩提心」を高く評価する善導の姿勢は見られるものの、「菩提心」に対する否定的、批判的意識は、全く認められない。それとも、袴谷氏の議論は、法然にとっても極めて重要な意味をもった『観経疏』「散善義」の言葉、即ち、

⑫一者一心專念彌陀名號、行住坐臥、不問時節久近、念^ニ念^ニ捨^テ者^ハ、是^レ名^ニ正^定之^レ業^{ナリ}。順^ニ彼^佛願^ニ故^{ナリ}。（『真^聖全^{』）一、五三八頁）}

において、称名念仏のみが「正定之業」とされ、余行はされなかつたことを、「菩提心の否定」と見るのであろうか。しかし、これが不適切であることは、すでに法然について述べた通りである。

袴谷氏は、「善導・法然が菩提心を否定した」という自説

の典拠として、『醍醐本法然上人伝記』中の『一期物語』に相当箇所を有する『拾遺漢語灯録』に収められた『浄土随聞記』から、次の記述の「皆勸菩提心」以下を引用されている（二五四頁）。

⑬又一時師語曰。弘通浄土之師世世多之。皆勸菩提心。且以觀察爲正。唯善導一師許不發菩提心亦得往生。又判觀察以爲稱名助業。（大正八三、二四一下）

しかし、法然や善導の立場を確認するためには、まず『選択集』や『観経疏』に依るのが、正しい方法ではなからうか。右の一節は、『二期物語』の

⑭或時云、浄土人師雖多皆勸菩提心、觀察爲正、唯善導一師許無菩提心之往生。以觀察判稱名助業。

という記述を、おそらくは承けたものであろうが、『一期物語』を含む『醍醐本法然上人伝記』自身がすでに、問題の書である。右の記述にどれ程の信を置けるかは明らかではない。又、仮りに実際、右のように法然が発言したとしても、そこに「唯善導一師、許無菩提心之往生」（『二期物語』）とあり、あるいは、「唯善導一師、許不發菩提心、亦得往生」（『浄土随聞記』）とあるのは、上来見てきた善導や法然の立場と何等抵触するものではない。というのも、両者においては、称名念仏が「正定之業」、つまり、往生の正因なのであって、それ以外の諸行がなくても、称名念仏のみで必ず往生

できる（「決定往生」「必得往生」というのが、善導・法然の基本的立場であることが示されているからである。

かくして、善導においても、法然においても、「菩提心の否定」ということは、菩提心が本願とされず、「正定之業」とされなかったという意味においてしか言うことはできないことが知られる。しかるに、このことが「菩提心の否定」ともいも言われるなら、「彼等は「深信因果」も否定した」と見なければならぬであろう。それ故、「善導・法然は菩提心を否定し深信因果を重視した」という袴谷氏の解釈は、少なくとも『観経疏』や『選択集』のテキストからは遊離していると思われる。

しかし、袴谷氏は、これに対して、次のように反論されるであろう。即ち、善導・法然が「菩提心を否定した」というのは、言葉としての「菩提心」を否定したのではなく、前掲の論述⑦に、「靈魂とほとんど同義である菩提心を否定し」とあるように、「如来蔵思想を否定した」という意味である、と。しかし、それならば、明恵の「菩提心肯定説」に対して、法然の「菩提心否定説」というような対比を示すべきではなく、むしろ「善導・法然は如来蔵思想を否定した」と明確に述べるのが適切であったであろう。

しかるに、「善導・法然が如来蔵思想を否定した」ということも、容易に言いうることではない。ここで我々は、再び

モンテイロ氏の「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——」という論文に戻らざるを得ないのである。袴谷氏同様、私もこの論文を優れたものと思っ
ている。というのもこの論文は、初めて、如来蔵思想批判という明確な観点から、善導の『観経』理解と、善導以前の諸師、つまり、慧遠・吉蔵の『観経』理解の相違を明らかにし、善導の思想的独自性をうきぼりにしたからである。この点を袴谷氏は、「善導を如来蔵思想批判者とはつきりと位置づけたのは、恐らく、ジョアキン・モンテイロ氏のこの論文が始めてのものだと思いますが」（二二三七頁）と言われているが、さらに続けて、「私は、このジョアキン・モンテイロ氏の論文によって、善導が如来蔵思想を批判したことは充分に論証されたと判断しておりますので」（二二三八頁）と言われるのは、私より見れば、言い過ぎである。モンテイロ氏の当該論文は、実はもう少し複雑な性格をもっているのである。

まず、モンテイロ氏は、善導の仏身観について、次のように言われる。

如来蔵や仏性のような用語は、善導の著述にはほとんど用いられていないことは事実であるが、「真如」や「法性」がよく用いられているから、善導の仏身観が三身説であると了解する場合には、全く根拠がないとはいえ

ない。⁽¹⁶⁾

この論述について言えば、『観経疏』における「如来蔵」や「仏性」という語の用例の少なさに注目したのは、卓見であろう。『観経四帖疏索引』（永田文昌堂、一九八七年）による限り、『観経疏』における「如来蔵」の用例は皆無であり、「仏性」は一例のみ、それも以下に見るようにやや否定的に言及されている。中国人学僧のかなり大部な著名な著作に、「如来蔵」の語がなく、又、「仏性」も否定的な意味で一回見られるだけというのは、確かに特筆すべきことに思われる。しかしモンテイロ氏が、右の論述で、さらに「真如」や「法性」がよく用いられるから、善導が三身説を認めたと論じることにも「根拠がないとはいえない」と論じられているのは、重要である。そして、

善導の仏身観は如来蔵的三身説であると主張する立場は『観経疏』の次の文を根拠としているのである。⁽¹⁷⁾

として、『観経疏』「玄義分」から、次の文を引用している。

⑮ 第一先標三序題者、竊以真如廣大、五乘不測其邊。法性深高、十聖莫窮其際。眞如之體量、量性不出三蠢蠢之心。法性無邊、邊體則元來不動。（『真聖全』一、四四二頁）

因みに、これに続くのは、次の文章である

⑯ 無盡法界凡聖齊圓、兩垢如如則普該於含識、恆沙功德寂

用湛然。但以垢障覆深、淨體無由顯照。（同右）

ここには、「真如」「法性」「法界」という語によって単一な實在、即ち、私の言う基体 (Matrix) が説かれており、また、⑯の「但以垢障覆深、淨體無由顯照」という語を見れば、この単一な實在が覆障されるという理解が示されているから、ここには、完全にインド的な如来蔵思想、即ち、私の言う「仏性内在論」が説かれていることは、明らかである。

それ故、モンテイロ氏も、右の第一の文例⑮に続けて、善導は、三身説を論理的に批判したことがないということとは、認めざるをえないことである。⁽¹⁸⁾

と言われている。実際、『観経疏』には、「法身」の用例が五回見られ、

⑰ 經能持法理事相應、定散隨機義不零落。能令下修趣之者、必藉二教行之緣因、乘願往生、證中彼無爲之法樂。既生彼國、更無所畏。長時起行果極菩提。法身常住、比若虛空。（『真聖全』一、四四五頁）

という表現もあり、善導が「法身常住」を認める如来蔵思想的三身説を認めていたことは、否定できないのである。梶山雄一博士も、『観経疏』「玄義分」冒頭の十四行詩中、

⑱ 法性真如海、報化等諸仏、（同右、四四二頁）

の「法性真如海」を「法身」と見なされ、ここに三身説を認めておられる。⁽¹⁹⁾ それ故、以下に見るように、善導が如来蔵思

想に対して批判的意識をもっていたことは確實と思われるにもかかわらず、彼が如来蔵思想から完全に自由であり得たということは、ありえない。この点を、いわば「善導の限界」としてはつきり確認しておかないと、善導を「如来蔵思想の批判者」として絶対視することにもなりかねない。

現に袴谷氏は、

⑨それどころか、古今を絶する善導の思想の独自性は、法然によつて初めて正確に把握され活かされたとさえ思われ

と述べておられ、善導・法然の絶対視に接近されているように思われる。

さて、モンテイロ論文にもどれば、氏が善導に「如来蔵思想の否定」を認める最重要の論拠は、『観経疏』における次の論述の存在なのである。

⑩或有^ハ三行者^ヲ、將^テ此^ノ一門之義^ヲ、作^シ唯識法身之觀^ニ、或^ハ作^ス自性清淨佛性觀^ニ者、其意甚錯^リ。絶無^ニ少分相似^ニ也。既言^レ想^ハ像、假^ニ立^シ三十二相^ノ者、眞如法界身豈有^レ相而可^ク縁^ル、有^リ身而可^ク取^ル也。然法身無^レ色絶^ニ於^ニ眼對^ニ、更無^ニ類可^ク指^シ方立^シ相^ノ、住^シ心而取^ル境^ヲ。總不^レ明^ニ無相離念^ニ也。如来懸知^ニ、末代罪濁凡夫^ハ、立^テ相住^シ心^ヲ、尚不能^レ得^ル。何況離^レ相而求^ル事者、如下似無^ニ術通^ニ一人^ノ、居^レ空立^シ舍^ヲ也。〔眞聖全〕一、五一九頁)

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』（松本）

モンテイロ氏の引用は、「末代罪濁凡夫」までで終わっているが、これについて氏は、

この文には、無相離念を説く唯識や仏性の否定がはつきり見られるのである。……結論的にいえば、第八の観に対する善導のこの分析は如来蔵思想の否定を意味するこ

とであるように考えられる。⁽²⁰⁾

と論じられている。確かに、ここには、唯識思想・如来蔵思想を否定する語感が感じられる。しかも、両者を同時に否定していることを考えれば、ここでは、唯識思想においては「法身」と呼ばれ、如来蔵思想においては「仏性」（ここが『観経疏』における「仏性」の唯一の用例）と呼ばれる基体 (dhatu)、即ち、両者によつて共通にその実在が認められる基体が否定され、基体説 (dhatu-vada) が論破されているようにも見受けられる。しかし事情はそれ程簡単ではない。

前掲の記述⑩は、一般に「指方立相」の説を述べたものと見られるが、その論旨は難解である。現在、伝統的な解釈を充分に参照する余裕はないが、私自身は、藤田宏達博士の『善導』⁽²¹⁾における現代語訳に依りつつ、その論旨をほぼ次のように理解している。

ある行者たちは、この一門（観門）の意味について唯識法身の観や自性清淨仏性の観をなしているが、その考え方は非常に誤っている。少しも（この観門の意味に）似たところは

ない。既に〔經文に〕「想像」（像を想へ）と言つて、三十二相を仮りに立てたのは、〔次のような理由によるのである。即ち〕真如法界身は、どうして有相であり、縁ずることができようか。またどうして有身であり取ることができようか。〔というのも〕法身は無色であり、眼の対象領域を超えており、さらに、方ずべき類をもたないから、虚空を取つて法身の体に喩えるのである。

また、今、この觀門（定善十三觀²³）は、〔すべて〕等しく、ただ〔西方という〕方〔角〕を指し、〔仮りに〕相を立てて心を安定させて、対境を取らせるもの〔にすぎないの〕である。〔この觀門＝定善十三觀は〕すべて、無相離念を明かしてはいない。如来は、はるかな昔から、末代罪濁の凡夫が、〔仮りに〕相を立てて心を安定させても、なお得ることができないのを知つておられる。まして、相を離れて事を求めることは、術通の無い人が、空中に居て、家を立てようとするよう〔に不可能〕である。

この翻訳は、その大部分が藤田博士の訳に従つたものであるが、私が特に注目したいのは、「仮立三十二相」の「仮立」という言葉なのである。つまり、「指方立相」とは、「凡夫のために仮りに方角を指し相を立てる」という意味だと思われる。とすれば、ここには、「本来は如来は無相無色の法身であるが、凡夫の為に仮りに有相有色の報身となる」という觀念、つまり、如来蔵思想的三身説にしっかりと立脚した觀念が認められるであろう。

最後の「無術通人」の比喩について考えてみると、ここで「無術通人」とは、「末代罪濁凡夫」の喩となつてゐる。²⁵「居空立舎」の「空」とは、「離相」「無相」の喩であり、これは当然「無相」の「法身」をも意味している筈である。また、その後の「舎」は「相」「事」に相当すると思われる。かくして、記述⑬の趣旨は、「如来は本来は無相無色の法身であるが、それを直接には觀ずることのできない劣つた凡夫のために、仮りに相を立てて有相有色の報身となる」ということになるであろう。以下に示す藤田博士の解説も、私より見れば、この趣旨を述べているものと思われる。

善導によると、定善十三觀の対象である浄土は西方に位置する有形的・具体的な世界であつて、²⁶撰論学派や禅宗系など当時の仏教界一般で考えられていた無形的・唯心的な世界ではない。末代の凡夫は煩悩におおわれていて、形を立てて觀想することさえむずかしいのであるから、まして形を離れて具体的な觀想を行なうことができはずはない。このことを仏ははるか昔より知つておられ、あえて西方という方角を指示して、形ある浄土のすがたを示されたのである。つまり、指示立相というのは、われわれ凡夫のための仏の教説にほかならぬと見たのである。²⁶

この藤田博士の解説と私の説明との相違を言えば、博士は

「指方立相」を専ら浄土（依報）の問題として論じられているのに対し、私の説明はこれを仏身（正報）の問題として扱っているのである。

しかるに、ここには「法身」の語が三度の繰返されるのであるから、「指方立相」のテーマは、仏身論、つまり、三身説であることは明らかであろう。つまり、「法身無色」という如来藏思想の大前提が、この「指方立相」説のテーマを根本的に決定しているのである。

いま、「指方立相」説の意義を明らかにするために、「法身」の系譜を浄土教の歴史に若干たどってみれば、まず、世親『浄土論』の偈に、

⑳ 大乘善根界 等無譏嫌名。(『真聖全』一、二七〇頁)

とあるのが「法身」に相当するであろう。つまり、ここで「界」(dhātu)は「等」(sama)、即ち、「平等」であると言われているのであるが、これこそ瑜伽行派の「法界無差別説」説という基体説 (dhātu-vāda) を説くものであり、この「平等」なる「界」が「平等法身」なのである。『浄土論』の散文釈の部分には、「平等法身」(『真聖全』一、二七四頁)、「無為法身」(同、二七五頁)の語も出るが、後者について曇鸞は『往生論註』において、次のように註釈している。

㉑ 「无爲法身」者、法性身也、法性寂滅故、法身无相也。

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』(松本)

无相故能无不知。是故一切種智即眞實智慧也。以眞實而目之。智恵、明、智恵非作非作。非作一也。以无爲而標之。法身、明、法身非色非非色也。非于非者豈非之能是乎。盖无非之曰是也。自是无待復非是也。非是非非、百非之所不喩。是故言「清淨句」。清淨句者、謂眞實智慧无爲法身也。(『真聖全』一、三三七頁)

ここで、「法身無相」と言いながら、「能無不相」と述べた
り、「法身非色」と言いながら、さらに「非非色」と述べた
りして、無意味な否定を重ねるのは、「百非之所不喩」とあ
るように、三論学派の影響を受けたものであるが、善導
『觀經疏』⑲の「法身無色」「無相」は、この曇鸞の「法色非
色」「法身無相」の語を承けたものとも考えられる。

また、善導の「指方立相」説における「法身無色」説の意
義を理解するためには、親鸞の『唯信鈔文意』(異本)中に
ある次の論述が参考になるであろう。

㉒ 法身はいろもなしかたちもまします、しかればこゝろも
およばれずことばもたへたり。この一如よりかたちをあら
わして方便法身とまふす御すがたをしめして法蔵比丘とな
のりたまひて不可思議の大誓願をおこしてあらわれたま
ふ御かたちお世親菩薩は盡十方无碍光如来となづけた
てまつりたまへり。この如来を報身とまふす誓願の業因
にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。報とまふ

すはたねにむくひたるなり。（『真聖全』二、六四八頁）

ここには、「本来は無色無形で不可知な「法身」」「一如」が「かたち」を取って「方便法身」||「報身」として現われる」という趣旨、つまり、「指方立相」説と同様の趣旨が説かれていた。しかも、ここに見られるのは、「常住法身」「無為法身」という典型的な如来蔵思想であることは、明らかである。とすれば、善導は記述⑩の「指方立相」説によって、「如来蔵思想を否定した」と見るのは、困難となるであろう。

この点で私の注目するのは、⑩の「今此観門等唯指方立相」の「唯」の語なのである。この「唯」は、「ただ……しかすぎない」の意味ではなからうか。つまり、これは、「凡夫の為の教えにしかすぎない」というニュアンスを含んでいるではなからうか。「唯識法身之観」や「自性清浄仏性観」が、誤っているというのは、唯識思想や如来蔵思想に共通する基体説 (dhātu-vada) そのものが誤っているというのではなくて、ただ、凡夫を対象とする「此観門」の意には合致しないとされているだけではなからうか。とすれば、善導の「指方立相」説を「如来蔵思想の否定」と見る見解は、限定を付さなければ、認めることはできない。つまり、ここで善導は、「如来蔵思想は、「術通なき人」と同様の「末代罪濁の凡夫」を対象とする「この観門」、あるいは、浄土教の意

には合致しないと述べているだけであって、決して、「無相離念」の「法身」という如来蔵思想の基盤となる観念を否定してはいないのである。

以上の私見は、藤田博士の「指方立相」というのは、われわれ凡夫のための仏の教説にほかならぬと見たのである」という理解と抵触するものではないと考える。

このように、善導の「指方立相」説を「如来蔵思想の否定」として評価するのは、「浄土門に合致しない」という意味で」という限定を付した上でなければ、認められないことが明らかにになったと思われる。しかるに、袴谷氏は、善導『観経疏』の「指方立相」説を、次のように説明される。「かなり長い一段であるが、重要であるため、全文を示す」。

③なお、善導の場合、右の第二点に絡めて特に言っておくべきことは、彼の「指方立相」説である。これは、阿弥陀仏や極楽世界は、西方の十万億刹を超えた方処にあることをはつきりと指示し、その相状をきちつと弁立できると主張するものであるが、単に「仏」の内存在性を排除するだけではなく、阿弥陀仏や極楽世界の外存在性を積極的に主張している点で注目される。以下に、善導のこの考え方を知るに最適な文言を『観経疏』「定善義」のほぼ同一箇所より便宜上(イ)(ロ)の二つに分かつて示す。

(イ)或有行者、將此一門之義、作唯識法身之観、或作自性清浄仏性観者、其意甚錯、絶無少分相似也。

(ロ)又、今此觀門等、唯指方立相、住心而取境、總不明無相離念也。如来懸知。末代罪濁凡夫、立相住心、尚不能得。何況、離相而求事者、如似、無術通人、居空立舍也。(圈点傍線等記号袴谷)

ここは所釈の經文中に「是心是仏」などという「唯心」説側の人の喜びそうな文句が連なっているある意味で危険な箇所の註釈なのであるが、善導は、(イ)で、かかる「唯心」説寄りの解釈を断固拒否して、傍線のごとき考えをなすものは全くの錯誤であり、自分の解釈はそれらと少しも似たところがないと述べている。(ロ)は、「指方立相」説をはつきりと示し、阿弥陀仏や極樂世界を外在的对象として把握すべきことを主張したものである。その反対が傍線の「無相離念」にほかならないが、これを重視した系譜は、善導の時代を経て神会(六七〇―七六二)に至って禅宗として猛威を振うことになる。善導がその動向を明瞭に察知していたかどうかはともかく、対象を明確にして考えることを重視した彼が「無相離念」の「唯心」的傾向を忌避したことは明白である。阿弥陀仏や極樂世界を外在的对象として明瞭に想起しようと努めてもなおそう容易にはいかない「末代罪濁凡夫」に「無相離念」を勧めたのでは、まるで空中に家を立てるみたいなものではないかというのが善導の主張にほかならない。(九〇―九一頁)

この袴谷氏の論説にけるキータームは、「阿弥陀仏や極樂世界の外在性」という語であり、これを説いたものが「指方立相」説であるというのが、氏の解釈である。しかし、「外

在性」「内在性」という対比だけで、この「指方立相」説を解釈できるとは思えない。袴谷氏は、モンテイロ氏が折角「如来藏思想の否定」という観点から、この「指方立相」説を取り上げられたのに、ここではモンテイロ論文への言及もなく、また、ここに「如来藏思想」という語も一切用いられてはいない。しかるに、すでに述べたように、「指方立相」説とは、「法身無色」という語によって端的に示される如来藏思想の根本的観念を基盤として構成されているものであり、それがなければ、この説自体が成立しない。しかるに、袴谷氏は、記述⑱の「指方立相」説を解説する右の論述で、「法身無色」や「真如法界身」「法身之体」という如来藏思想を明示する語を含む極めて重要な文章を、省略して示されているが、これはどうしたことであろうか。引用の直前にある「ほぼ同一箇所より便宜上(イ)(ロ)の二つに分かつて示す」という氏の文章は、決して判り易いものではない。読者は、氏の引用に省略が含まれていることを、この「ほぼ」という語の存在のみでは了解しえないであろう。袴谷氏は、論旨を明確にするために引用を省略したと言われるかもしれないが、すでに述べたように省略された部分にある「法身無色」という観念がなければ、「指方立相」説は構造的に成立しないのであるから、この省略を支持することはできない。

かくして、本来の議論にもどれば、善導に「如来藏思想の

否定」を認めることは困難であり、彼は単に「如来蔵思想は、凡夫の為の教である浄土教には適合しない」と主張しただけであろう。あるいはさらに厳密に言えば、善導は、如来蔵思想を「如来蔵思想」として把えることもなかったと思われる。というのも、彼は全く「法身無色」という如来蔵思想的三身説に立脚していたのであり、如来蔵思想的思考法を別にして、彼にとつて「仏教とは何か」という問題を考えることもできなかったと思われる。

また、法然について言えば、法然は如来蔵思想について論じていない。これは「如来蔵思想は、凡夫の為の教えである浄土教に合致しない」という説を承けたものかもしれないが、論じていないからといって、如来蔵思想を否定したことはないならないであろう。因みに、如来蔵思想を強く指示する語である「如来蔵」と「仏性」の『選択集』における用例について言えば、「如来蔵」は皆無であり、「仏性」は、『選択集』冒頭に一例のみ(文庫本、九頁)、それも『安樂集』の次の一節の引用中に見られるのみである。

一〇頁)

次に、「法身」の用例は一例(文庫本一三六頁)のみであり、これは、空海の『弁頭密二教論』(大正七七、三七八下)に引かれる『大乘理趣六波羅蜜多經』の次の一節からの引用に見られるものである。

②④ 總持門者契經等中最爲第一。能除重罪、令諸衆生解脫生死。速證涅槃安樂法身。(大正八、八六八下)

次に、「法界」「法性」の用例は無く、「真如」の用例は一回のみ(文庫本、一一頁)で、これも、『安樂集』の次のような一節(前掲と一節と一続きのものとして『選択集』では引用されている)からの引用文中に見られるものである。

②⑤ 又復一切衆生、都不自量。若據大乘眞如實相第一義空、曾未措心。若論小乘修入見諦修道、乃至那含・羅漢、斷五下・除五上・無問・道俗、未有其分。(『真聖全』一、四一〇頁)

このように見れば、法然の『選択集』において、如来蔵思想を明確に指示する言葉は、殆んど用いられていないことが分る。しかしこのことから、法然は如来蔵思想を否定したと論じることができないであろう。以上の議論をまとめれば、善導・法然の思想に「如来蔵思想の否定」を認めたり、「菩提心否定説」を認めるのは、適切とは思えないのである。

②③ 問曰一切衆生皆有佛性。遠劫以來應值多佛、何因至今仍自輪迴生死不出火宅。答曰。依大乘聖教良由不得二種勝法以排生死。是以不出火宅。何者爲一。謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難證。一由下去大聖遙遠。二由三理深解微。(『真聖全』一、四

さて、袴谷氏の前掲の文章⑦には、「他力主義の法然」という語が認められる。この「他力主義」という語は、一九九七年五月の「二つの夢」という公開講座において、初めて用いられたもの（二四四頁以下）と思われるが、私は善導・法然の思想を「他力主義」と呼ぶことに、基本的に賛成できないのである。というのも、私は、善導・法然は、曇鸞によって浄土教に導入された「他力」という語の使用を、意識的に避けたのではないかと考えているからである。弁長が『徹選撰本願念仏集』において、

②⑥善導和尚、不立自力他力之名目。（大正八三、三一上）

と述べたように、善導の『観経疏』には、「他力」という語も、「自力」という語も、一度たりとも用いられてはいない。恐らく善導は、曇鸞の「他力」説に対して批判的意識をもっていたと思われる。というのも、「自力」「他力」という語ほど実は一般的な読者、信者を納得させ易い性格をもつものはないのであるが、善導は敢えてこの言葉を拒否し使用しなかったと思われるからである。その理由は、おそらく称名正因説、あるいは称名念仏説の確立にとつて、曇鸞の「他力」説が妨げになると考えたからであろう。

曇鸞の「他力」説が、極めて通俗的な雰意気をもっている

ことは、『往生論註』末尾の次の比喩によつても、知られるであろう。

②⑦以^テ斯^ラ而推^ス他力^ニ爲^ス増上縁^ト、得^ム不^レ然^乎。當^ニ復引^テ例^ヲ示^ス自力他力相^ヲ。如人畏^ニ塗^ニ故受^テ持禁戒^ヲ、受^テ持禁戒^ヲ故能修^ニ禪定^ヲ、以^テ禪定^ヲ故修^ニ習神通^ヲ、以^テ神通^ヲ故能遊^ニ四天下^ヲ、如^レ是等名爲^ニ自力^ト。又如劣夫跨^ニ驢^ト、上^レ從^ニ轉輪王^ノ行^ニ、便乘^ニ虚空^ト遊^ニ四天下^ヲ、無^レ所^レ郭碍^ト、如是等名爲^ニ他力^ト。愚^ク哉後之學者、聞^ニ他力可^レ乖當^ト、生^ニ信心^ト、勿^レ自^レ局分^ト一也。（『真聖全』一、三四七―三四八頁）

善導は、『往生礼讃』の中で、「畢命を期として誓つて中止せざる」（畢命為期、誓不中止）（『真聖全』一、六五〇頁）「長時修」を説いた。これは、称名念仏に対する絶え間のない厳しい努力、精進の姿を示している。このような称名念仏の「長時修」という「絶えざる努力」のあり方と、曇鸞の「他力」説とでは、調停するのは困難であろう。従つて善導は、称名念仏の理論的確立のために「他力」を拒否したものと思われる。

この善導の立場を忠実に継承したのが法然であり、彼は、『選択集』の中に、「他力」という語を一度しか用いていない（文庫本、一八頁）。それも、『往生論註』からの引用に見られるものであり、そこで引用されたのは、『往生論註』冒頭の次の一節である。

⑳ 謹案「龍樹菩薩『十住毗婆沙』」云。菩薩求「阿毗跋致」有二種道。一者難行道、二者易行道。難行道者、謂於「五濁」之世於「無佛時」求「阿毗跋致」爲難。此難乃有「多途」、粗言「五三」以示「義意」。一者外道相善、亂「菩薩法」、二者聲聞、自利、鄢「大慈悲」、三者無「願」、惡人破「他勝德」、四者顛倒、善果能壞「梵行」、五者唯是「自力」、無「他力」持。如「斯等事」、觸「目」皆是。譬如「陸路步行則苦」、易行道者、謂但以「信佛因緣」、願「生淨土」、乘「佛願力」、便得「往生彼清淨土」。佛力住持、即入「大乘正定之聚」、正定即是「阿毗跋致」。譬如「水路乘船則樂」。（『真聖全』一、二七九頁）

しかるに、法然がこの一節を『選択集』で引いたのは、「他力」「自力」という区別を示すためではなく、「難行道」と「易行道」という区別を、「聖道門」と「浄土門」について述べることに目的であったことが、この引用後の『選択集』における法然自身の次の言葉によつて、明らかである。

㉑ この中の難行道は即ちこれ聖道門なり。易行道は即ちこれ浄土門なり。難行・易行・聖道・浄土、その言異なりといへども、その意これ同じ。（文庫本、一九頁）

従つて、善導・法然の立場を、「他力」の語で呼ぶことは適切ではないことが、知られたと思われる。

さて、袴谷氏は、すでに掲げた氏の記述㉒㉓㉔において、氏の言われる「自力主義」「他力主義」とは、「自力聖道門」と「他力聖道門」とは異なるという説明をされ、また記述㉕

において、曇鸞の「他力」説に対する批判的視点も示されている。しかし、繰返すことになるが、善導が『観経疏』の中で「他力」の語を一切用いず、また法然が『選択集』の中でそれを一度しか、しかも曇鸞からの引用においてしか用いなかったことを考えるならば、いかに袴谷氏独自の解釈を加えたとしても、善導・法然の立場に対して、「他力」の語を用いるべきではないであろう。

また、袴谷氏自身の解釈による「他力主義」の規定というのも、私には不明確である。ここで前掲の記述㉖冒頭の「他力主義」の説明を再度引用してみよう。

このような善導の「指方立相」説は、「二種深信」の第二点である、「唯心」説に基づく「仏」の内在性の排除を、阿弥陀仏の外在性として、より積極的に展開したものであると考えられるのであるが、私は、かかる意味での阿弥陀仏を「絶対他者 (Das 'Ganz Andere')」と呼び、この「絶対他者」の前に「罪悪生死凡夫」として平等に投げ出された絶望的存在が、その「絶対他者」によつて選択された念仏往生の本願によつて、残らず救済されると信ずる思想を他力主義と呼ぶことにしているわけである。

冒頭の語句で分るかもしれないが、この論述は、すでに示した善導の「指方立相」説の説明㉗㉘に続くものであり、ここで氏は、「指方立相」説の意義を「阿弥陀仏の外在性」という主張に見出し、「かかる意味での阿弥陀仏」を「絶対

他者」と呼ばれている。

しかし、「指方立相」説が「阿弥陀仏の外在性」を説くという理解は果して正確であろうか。というのも、「指方立相」説は、すでに述べたような如来蔵思想、即ち、「法身無色」という如来蔵思想の根本的觀念にもとづいて成立したものであつて、如来蔵思想の内在主義というものと無関係に成り立っているとは思えないからである。「立相」というのは、「仮りに相を立てる」という意味であつて、そこには本来、如来は無相無色の「法身」であるという觀念が確固として横たわっているのである。この「法身」が凡夫の為に「相」を取つたとされる「報身」たる阿弥陀仏を、絶対的に外的なものとして、「絶対他者」と呼び得るであろうか。

あるいは、また袴谷氏の理解を得るため、別の言い方をすれば、『唯信鈔文意』（異本）記述②の「法身はいろもなし、かたちもましまさず……この一如よりかたちをあらわして方便法身とまふす御すがたをしめして」と言われるときの「報身」（「方便法身」）即ち、阿弥陀仏を、「絶対他者」と言っているであろうか。しかもその記述②に明説されているように、「報身」とは「誓願の業因にむくひたまへる」ものであり、「酬因感果」なのである。つまり、阿弥陀仏は過去世に法蔵菩薩として菩薩の願行を行じた結果としてあるものなのである。

ここではつきりと私見を述べるなら、阿弥陀仏は、キリスト教の「神」ではありえないのである。それは、我々人間と絶対的に隔絶した超越的な他者としての「絶対他者」ではありえない。しかるに袴谷氏が浄土教、いや仏教全体がキリスト教になるのを望むと言われるなら、その解釈は仏典というテキストからは遊離したものとならざるを得ない。それはそれで、また一つの解釈ではある。しかしそれならば、「他力主義」「自力主義」などといういかにもマジカルでミステイカルな言葉を捨てて、ポール・グリフィス氏の様に、“externalism”（外在主義）と“internalism”（内在主義）という言葉（「まえがき」V頁）を使用した方が、余程明快である。それを相変らず「他力」「自力」の語を温存して、「他力主義」「自力主義」を主張されるのは、袴谷氏が浄土教文献に見られる「自力」「他力」の語義を全面的に否定することなく、安易に受納されている側面があるからであろう。この点は、本書「付録」の第二論文「成仏ノート」において、「自力聖道門的な仏教」と「他力浄土門的な仏教」という言葉が、³⁰特別の限定もなく対比されていることから知られるのである。

言葉の上では「他力」を説かない善導・法然に「他力主義」を認め、「他力」の語を浄土教に導入した曇鸞を「自力主義的」（八九頁）と評することは、いかに考えてみても、

「自力主義」「他力主義」という用語の不適切性を示している。袴谷氏が、明恵と法然の思想的相違を明確にしたいと言われるなら、氏の用語によれば、やはり「本覚思想」と「非本覚思想」でよかつたのではなからうか。しかも、この法然の「非本覚思想」とは、「反本覚思想」でも、「本覚思想の否定」でもないことは、すでに述べた通りである。

なお、袴谷氏が本書で頻繁に使用される「絶対他者」という言葉について、一言述べておきたい。私がこの言葉を初めて用いたのは、一九八六年のことであった。つまり、同年十月五日に、袴谷氏とともに、参加した同朋大学における日本仏教学会学術大会において、私は、「仏教と神祇——反日本主義的考察——」なる発表を、袴谷氏の発表の前に行ったのであるが、そのとき私は、発表資料にも書いたことであるが、

私は、仏教の無我説は、次の二つを教えるものと考え、それは、

- 一、自己を憎むべきこと
 - 二、絶対他者（神または仏）だけを愛すべきこと
- という二つである。⁽²¹⁾

と述べたのである。このときの発表原稿は、そのまま活字にされて、『日本仏教学会年報』（第五二号、一九八七年）に掲載され、さらにこの論文は、拙書『縁起と空——如来蔵思想

批判——』（大蔵出版、一九八九年七月）にも収録された。なお、袴谷自身が、一九八六年の時点で「絶対他者」の語を含む右の私の言明を引用されている（『本覚思想批判』二二四頁、註〔27〕）。

私は勿論、「絶対他者」なる語を自分が造ったなどと考えていた訳ではない。ただ仏教の無我説に関連し、「絶対他者（神または仏）」という表現を用いたことに対し、意外な所から反響があつたのである。それは、一九八九年十二月に出版された『如来蔵思想Ⅱ』（法蔵館）の末尾に付された「解説」の中で、私の尊敬する師の一人で如来蔵思想研究の世界的権威である高崎直道博士が、「如来蔵思想は仏教にあらざ」という私の論文に対し、論評してくださったばかりか、さらに次のような感想を書きとめてくださったのである。

（これは全く私的な印象であるが、あるいは、氏の主張は何らの価値をも認めないニヒリズムに行きつくより他はないかも知れない。それとも、何処かで「絶対他者」としての仏」といった発言もあつたから、キリスト教に入ってしまうかも知れない。）〔三七三頁〕

これを読んだとき、私がいかに幸せであつたかについては、言うまでもないであろう。実は、私は一九八六年の六月に東京大学における日本印度学仏教学会の学術大会において、「如来蔵思想は仏教にあらざ」なる発表をしたのである

が、その同じ年の十月に開かれた日本仏教学会学術大会において、私が「仏教と神祇——反日本主義的考察——」を発表したときには、高崎博士は発表会場にいらっしやって、私達の発表を聞いてくださったのである。それ故、私が前掲の博士のコメントを読んだとき、あの時の私の発表に対する反響が、このコメントとなつて現れたように感じ、私は嬉しさを押えることができなかったのである。

高崎博士の『如来藏思想II』の「解説」には、「絶対他者」という語を用いた次のような重要な論述が認められる、

なお、仏教がヒンドゥーと同様の一元論を特色としていると見るのは、キリスト教やイスラム教の一神教との対比を念頭に置いている。ただし、一神教の伝統（そこでは絶対者はわれわれに對し、絶対他者）の中にも、絶対者との合一を究極の目標とする思想もあり、神秘主義（ユニオ・ミステイカ）とよばれている。それとヒンドゥーや仏教の思考方法が同一であるかどうか、これはまた問題もあり、簡単には言えないであろう。仏教の思想をすべて一元論ということも同じく問題である。ただし、修道論的に仏すなわち悟った存在（覺者）を絶対他者と考える伝統はないと思われる。（三七二頁）

ここには、仏教・ヒンドゥー教をキリスト教の超越論的一神教に對して、内在主義的一元論として把える博士の考え方

が明確に認められる。

高崎博士は、その後一九九一年の『大乘起信論』を読む（岩波セミナーブックス35）の「補講」において、私の如来藏思想批判について再び論じ、その中で

筆者にはウパニシャッドも仏教も含めて、インド思想の特色といえるのは、キリスト教などの超越的一神教と極立つて對立する、このダートウ・ヴァーダ的³²な一元論³²ではないかとすら感じられる。（二〇七—二〇八頁）

と述べられた。私自身は、一九八三年に『勝鬘經』の「大乘思想について」で、*dhātu-vāda*（基体説）の仮説を提示したときから、*dhātu-vāda*を「内在主義」³³を規定していたから、高崎博士の論評によって、仏教理解に関連して、「絶対他者」を認める超越論的一神教的解釈と、それを認めない内在主義的一元論（*dhātu-vāda*）的解釈が見事に対比されることになったのである。私自身は、これは「絶対他者」という言葉が日本の仏教学界にもたらした重要な波紋の一つであると考えていた。

その後、私は、一九九二年の奈良康明監修『ブツダから道元へ』（東京書籍）において、八木誠一氏からの批判に答えて、自らの理解を、次のように述べたのである。

この興味ある文章を読むかぎり、私は八木教授よりも滝沢克己氏の主張にほうに共感するのである。というの

も私自身も、滝沢氏と全く同様に、「神は実体であり、かつ絶対の客観である」と考えるからである。しかし、このような考え方は、私のキリスト教に関する乏しい知識にもかかわらず、必ずしも滝沢氏のものとは言えないのではなからうか。それは、神の万物（世界＝被造物）に対する絶対的超越を説いたバルトのものであったとも言えるかもしれないし、またそれがキリスト教の最も基本的で正統的な主張ではなからうか。

私の如来蔵思想批判、「万物の根源たる基体」の否定は、仏教における内在主義的解釈の批判を意図していることを、八木教授にはどうかご理解頂きたい。dhatu-vāda（基本説）とは、内在主義的一元論なのであり、「根源＝基体」は万物に内在し、「仏性」は「一切衆生」に内在しているのである。したがってこれは、あたかもキリスト教神秘主義の流れを形成するネオ・プラトニズムの思想と同様に、内在主義的な発生論的一元論であり、正統的な超越主義の立場からは、否定されなければならぬのである。したがって八木教授が、「こういう意味で私は松本論文の考え方に共感を禁じえない」と言われるのは、私自身の意図に関して、むしろ逆転しているように思われる。私が「実在」とか「基体」とか

「真理」とか言うとき、それらはすべて「内在的実在」を意味しているのであって、「超越的実在」たる「絶対他者」に関しては、私はその存在を否定しているわけではないのである。（二一九頁）

さらに、一九九四年十二月に刊行された『世界像の形成』（『アジアから考える（7）』東京大学出版会）に収録された「仏教の批判的考察」なる論文においても、私は、次の論述によって、仏教に対する批判的考察を締め括ったのである。

しかし、何ゆえに「仏教」は宗教的時間性を喪失したのであるか。また何ゆえに「仏教」は、現実肯定、自己肯定の安易な理論に変貌したのであるか。それは、すでに述べたように、釈尊の縁起説がどこまでもニヒリズムであり、ついに「絶対他者」を認めなかったからであろう。しかし、「絶対他者」なきニヒリズムというのは、決して長くもちこたえられないものではない。超越的な「他者」がなければ、人はすぐに自己という基体を肯定する内在主義に落ちていくのである。かくして仏教思想史というものは、実に楽天的で現実肯定的な、危機意識を欠いたいい加減なものとなった。わずかに親鸞のみが、「他者」を立てることによって、厳しい宗教性を獲得しえたが³⁴、他の大半は人々は、自己を肯定し現実に流されたのである。

釈尊の縁起説、すなわち、「仏教」というものは、自己を否定しつづけることにおいて、おそらくは、「神」を待ち望むというような意義をもつものであったと思われる。なぜならば、自己の否定は、「他者」の肯定を含蓄し暗示するというのが自然な見方だからである。しかるに、もしそうであるとすれば、われわれもまた、たえず自己否定を通じて、存在するはずもない「神」の出現を待ちつづける以外にないであろう。(一七六—一七七頁)

私としては、これによって、一九八六年以来用いてきた「絶対他者」なる言葉に関する私の論述に一つのくぎりをつけたように思っていた。

しかるに、一九九四年十月の『日本の仏教』(法蔵館)なる雑誌の第一号において、袴谷氏が、

仏教とは、「誤り」と「正しさ」とを区別し、前者を捨てて後者をとることをめざすものである以上、その絶対的凡夫(実凡)は己れの無知を一つひとつ確認しつつ、^a支えるものなき脆い一本の線のごとき因果の日々を「正しさ」をめざして過ごしていかなければならない。しかし、己れの無知を知らしめてくれるのは完全な絶対他者^bがおわせばこそなのであるまいか。(一〇八頁)

と述べられたとき、私は、ここには、私の説が述べられてい

ると感じ、しかも私の論文への言及もなかったもので、その点を袴谷氏にただしたのである。それに対し、氏は、傍線部^aについては、「剽窃」であることを認められたが、傍線部^b、つまり、「絶対他者」については、断じて私の説からの「剽窃」ではないと主張された。このことは、袴谷氏による拙著に対する書評「松本史朗著『禅思想の批判的研究』」(『駒沢短期大学仏教論集』第一号、一九九五年、七五—七八頁)に書かれている。

「剽窃」という語を私は氏に対して使ったのではなかったし、この言葉はやや不穏当すぎるように思われる。「剽窃」という語を、私の所持している『広辞苑』第一版で見ると、そこには、「他人の詩歌・文章などの説または文句をぬすみ取って、自分のものとして発表すること」と出ている。私は、袴谷氏の「絶対他者」の語の使用が、この説明に完全に合致しているかどうかは分らない。ただ私は、氏によって私の説が、言及されることもなく述べられたとは、今でも考えているのである。

袴谷氏は、前掲の書評(一九九五年)で、「絶対他者」という語を、「松本博士の造語などとは思って見たことはない」(七七頁)と言われたが、私も、「絶対他者」が自分の造語であるとは思って見たこともない。しかし、それが私の造語でないならば、一九八六年以来の「絶対他者」をめぐる私の議

論に言及する必要があるとは、私には思えないのである。袴谷氏にお尋ねするとすれば、「絶対他者」なる言葉を、仏教学界において、あるいは、仏教の理解に関連して、私以前に用いた学者としては、誰がいたのであろうか。

私は、今回の『法然と明恵』に「付録」として収録された「顕密体制論と正統異端の問題」（『駒沢短期大学仏教論集』第二号、一九九六年十月）でも、袴谷氏が、私の論文への言及なく、「絶対他者」なる語を阿弥陀仏に対して使用され始めた（原論文、四八―四九頁、『法然と明恵』三三三―三三四頁）のを知っていた。しかるに、今回の『法然と明恵』は、浄土教に関する袴谷氏の見解が集成されることが明かだったので、そこではまた「絶対他者」の語が多数用いられることが予想されたけれども、私がなした抗議の故に、今回は私の説への言及が当然なされるであろうと考えていた。しかし、「絶対他者」に関する私の抗議については、単に、

この「絶対他者」なる用語については、拙書評「松本史朗著『禅思想の批判的研究』」（『駒沢短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月）七七―七九頁参照のこと。（二二頁、註〔25〕）

と言われただけであり、「絶対他者」をめぐる私の説への言及は、ついに一切なされなかったのである。従って、『法然と明恵』の読者には、「絶対他者」なる語を、私が袴谷氏よ

りも前に既に使用していたことは、全く知らされていない。これには私も驚き、また残念に思っている。

袴谷氏は、

私は、訳語としてではあるものの、「絶対他者」なる語を二十代で知っていたが、（二二頁、第二行）

と言われるが、氏がこの語をいつ知ったかということは、問題ではないであろう。問題は、いつ用い、そしていつ「書いたか」ということなのである。また、「書いた」ということを問題にすれば、氏がこの語を「書いた」のは、すでに述べたように、「絶対他者（神または仏）だけを愛すべきこと」という私の言葉を引用したときが、最初であろう。私の人生における最も親しい友であり、また人生最大の恩人の一人でもある袴谷氏に、このようなことを言うのは、文字通り心苦しいのであるが、しかし私は、自分の説と考えているものが、他人によって言及されることもなく用いられることには、耐えられないのである。

最後に一つ、全くの印象批評を述べさせていただきたい。私の見るところでは、袴谷氏は「絶対他者」なる語を、余りにも安易に使用しすぎているように思われる。この言葉は、宗教的自省とでもいうべき余程の緊張感、厳しい自己反省、あるいは強度の罪の意識というものなくしては、用いられるべきものではないであろう。つまり、この言葉は、絶え間な

い厳しい宗教的省察の果てに、すべての議論の結語としてのみ用いられるべきものであって、議論の前提として使用されるべきものではない。氏の論述を読み、私はそこに議論の単純さを感じずにはいられなかった。袴谷氏は本書において、一体いかにして阿弥陀仏が「絶対他者」であることを論証しえたのであろうか。「罪悪生死の凡夫」という「機の深信」さえあれば、阿弥陀仏は「絶対他者」となると考えられるとすれば、これは余りにも主観的、主情的な論証であるように思われる。

四

では、次に袴谷氏の「往生の教」と「成仏の教」との区別という主張・提言について考えてみたい。この主張に対する私の最大の疑問は、氏は、浄土教において、人が「往生」した後で一体どうなると考えておられるのかということである。つまり、極楽浄土に「往生」することが、浄土教における最終の目的ではないであろう。「往生」した後で浄土において「成仏」を求め、そして「成仏」に至るということがなければ、浄土教はいかにして「仏教」としての意義をもちうるであろうか。

たとえば、袴谷氏が、「往生の教」「成仏の教」という区別を主張されるきっかけともなったと思われる「成仏ノート」

〔「付録」第二論文〕で、次のように言われている。

⑧浄土教によれば、阿弥陀仏ではない私ども全ての人間は「罪悪生死凡夫」でしかないのであって、私ども自身としては決して「出離之縁」はありえないと信ずるほかはないのだから、「仏となる（成仏）」などという考えは思い上りも甚しいと言わなければならないが、しかし、阿弥陀仏の本願に乗じてのみ往生はかなうと信ずることだけはできるからである。このように、浄土教では、基本的には、「往生」が説かれるだけあって、「成仏」は説かれないのであるが、その往生の一例を、『観無量寿仏経』の下品下生の衆生の場合について見てみることにしよう。

如是至心、令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。命終之時、見金蓮花、猶如日輪、住其人前。如一念頃、即得往生極樂世界。於蓮花中、滿十二大劫、蓮花方開。当花敷時、觀世音大勢至、以大悲音声、即為其人、広説実相、除滅罪法。

このように、たちまち往生することはできたとしても、彼は、極楽世界の蓮花の中で満十二大劫を経なければ大悲の教えも聞くことができないのである。（三七六―三七七頁）しかし、ここに袴谷氏によって引用されている『観無量寿経』の経文（大正一一、三四六上）の後には、

⑩聞已歡喜。應時即發菩提之心。是名下品下生者。（大正一一、三四六上）

という経文が続くのである。ここに出る「発菩提之心」の語を、袴谷氏はいかに理解されるのであろうか。「菩提心」とは、菩提（悟り）、つまり、「成仏」を目指すものではなからうか。氏の説によれば、「菩提心肯定説」＝「自力主義」＝「成仏の教」ということであらうから、それによれば、『観無量寿経』の右の経文は、「成仏の教」を説いていることにならないであらうか。それとも右の経文にある「発菩提之心」の語は、「菩提心肯定説」でいう「菩提心」ではないから、その経文の説は「成仏の教」ではなく、「往生の教」であると氏が言われるとすれば、ここでも氏の解釈はテキストから遊離していると言わざるを得ない。

また、袴谷氏は、本書（二三七頁）で、善導『観経疏』から、次の論述を引用されている。

③又看此「観経」定善及三輩上下文意、總是佛去世後五濁凡夫。但以三遇緣有異、致令九品差別。何者、上品三人是遇大凡夫、中品三人是遇小凡夫、下品三人是遇惡凡夫。以三惡業故、臨終終善、乘佛願力、乃得往生、到彼華開方始發心。何得言是始學大乘人也。（『真聖全』一、四五三頁）

ここに「発心」とあるのは、勿論「発菩提心」を意味する。とすれば、「往生」↓「発菩提心」↓「成仏」という段階を説くのが、浄土教の基本的な立場と言えるのではなから

うか。袴谷氏は、上掲の記述⑦で「菩提心を否定し」た「善導や法然」と言われるが、その氏の言われる善導の「菩提心否定説」と右の記述の「発心」の語の関係を、どのように解されるのであろうか。

また、『観経疏』には、記述③と同趣旨のものとして、次のような記述も認められる。

③此三品人俱在彼発心。（同右、四六〇頁）

さらに、記述③で問題となつた「下品下生者」についての善導の次のような解説には、「発菩提因」の語も認められる。

③讚云。下輩下行下根人。十惡・五逆等貪瞋、四重偷僧謗正法、未三曾慚愧悔三前愆。終時苦相如雲集、地獄猛火罪人前。忽遇往生善知識、急勸專稱彼佛名。化佛・菩薩尋聲到、一念傾心入實蓮。三華障重開多劫、于時始發菩提因。（同右、五五六頁）

従つて、善導の説を、「菩提心否定説」と見ることも、「成仏の教」と対比された「往生の教」を見なすことも、適切ではないであらう。

なお、「善導が菩提心を否定した」と見ることは妥当ではないが、だからと言って、善導が、「菩提心が無ければ往生はできない」と論じたわけではないことは、明らかである。つまり、望月信亨博士が、

處が曇鸞は前章に述べた如く、天親の意に依りて回向

門を無上菩提心とし、この心を發さなければ、往生は出来ぬとまで主張されたが、大師（＝善導）は餘まり菩提心のことを八釜敷いはれて居らぬ。³⁶〔括弧内は評者補〕と論じられたように、菩提心に関する曇鸞と善導の評価の差を確認することは、重要であろう。即ち曇鸞の『往生論註』には、次のように述べられているのである。

③案^{スルニ}王舎城所説『无量壽經』、三輩生中雖^ニ行有^ニ優劣、莫^シ不^レ皆發^ニ無上菩提之心。此無上菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心。度衆生心即是攝取衆生。生^ニ有佛國土^ニ心。是故願^レ生^ニ彼安樂淨土^ニ者、要發^ニ無上菩提心^ニ也。若人不^レ發^ニ無上菩提心、但聞^ニ彼國土受^レ樂^ニ無^レ間、爲^レ樂故願^レ生亦當^レ不^レ得^ニ往生^ニ也。（同、三三九頁）

ここには、基本的には、「菩提心を發さなければ、往生できない」という説が認められる。この説は、ここに述べられているように、次のような『無量壽經』下卷冒頭の「三輩往生」の一段にもとづいている。

③佛告^ニ阿難^一。十方世界諸天人民。其有^ニ至心願^レ生^ニ彼國^一。凡有^ニ三輩^一。其上輩者。捨^レ家棄^レ欲而作^ニ沙門^一。發^ニ菩提心^一。一向專念^ニ無量壽佛^一。修^ニ諸功德^一願^レ生^ニ彼國^一。此等衆生臨^ニ壽終時^一。無量壽佛與^ニ諸大衆^一。現^ニ其人前^一。即隨^ニ彼佛^一往^ニ生其國^一。便於^ニ七寶華中^一自然化生。住^ニ不退轉^一。智慧勇猛神通自在。是故阿難。其有^ニ衆生^一。欲^レ於^ニ今世^一見^ニ無量壽佛^一。應^レ發^ニ無上菩提之心^一。修^ニ行功德^一願^レ生^ニ中

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』（松本）

彼國^上

佛語^ニ阿難^一。其中輩者。十方世界諸天人民。其有^ニ至心願^レ生^ニ彼國^一。雖^レ不^レ能^レ下^レ行作^ニ沙門^一大修^ニ功德^一。當^レ發^ニ無上菩提之心^一。一向專念^ニ無量壽佛^一。多少修^レ善。奉^ニ持齋戒^一。起^ニ立塔像^一。飯^ニ食沙門^一。懸^レ繪然^レ燈。散華燒香。以^レ此迴向願^レ生^ニ彼國^一。其人臨終。無量壽佛。化^ニ現其身^一。光明相好具如^ニ眞佛^一。與^ニ諸大衆^一現^ニ其人前^一。即隨^ニ化佛^一往^ニ生其國^一。住^ニ不退轉^一。功德智慧次如^ニ上輩者^一也。

佛語^ニ阿難^一。其下輩者。十方世界諸天人民。其有^ニ至心欲^レ生^ニ彼國^一。假使不^レ能^レ作^ニ諸功德^一。當^レ發^ニ無上菩提之心^一。一向專意乃至十念。念^ニ無量壽佛^一願^レ生^ニ其國^一。若聞^ニ深法^一歡喜信樂不^レ生^ニ疑惑^一。乃至一念念^ニ於彼佛^一。以^ニ至誠心^一願^レ生^ニ其國^一。此人臨終。夢見^ニ彼佛^一亦得^ニ往生^一。功德智慧次如^ニ中輩者^一也。（大正一一、二七二中―下）

ここでは、「發菩提心」の時点が「往生」以前に位置づけられている点が、前掲③の『觀無量壽經』の下品下生の説明、及び下品上生、下品中生の説明（大正一一、三四五下―三四六上）とは異なっており、従ってここから曇鸞の「發菩提心なくして往生はない」という説が帰結するのであろうが、しかしここでも、上輩、中輩の説明には、「往生」以後に「住不退轉」の語があり、「住不退轉」とは、「悟り（成仏）に到達することが決定して、悟りに至るコースから退転しないこと」を言うから、ここでも「往生」後の「成仏」が

認められていると考えられる。

この点は、③⑤の直前に出る次のような重要な一節によつても、明らかである。

③⑥諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向願生彼國。即得往生住不退轉。〔唯除五逆誹謗正法〕。
（大正二二、二七二中）

しかも、この經文は、法然⁽³⁷⁾・親鸞⁽³⁸⁾によつても極めて重視されているから、浄土教が「往生」以後の「成仏」を認めていることは、明らかであろう。

また、袴谷氏の「往生の教」「成仏の教」の区別の主張は、典拠としては、『醍醐本法然上人伝記』中の『一期物語』の論述(a)と、『百四十五箇条問答』の論述(b)にもとづいていたこと（四〇―四一頁）は、すでに本書評の第一節で見た通りである。私は基本的に、所謂「悪人正機」説の「口伝」を含む『醍醐本』全体の信憑性に疑問をもっているが、袴谷氏が典拠とされた論述(a)についても、疑いがないわけではない。この点を明らかにするため、袴谷氏によつて引用された通りに、『一期物語』の(a)と『百四十五箇条問答』の(b)を、次に示してみよう。

(a)或る人、問いて曰く。真言の修する所の阿弥陀の供養法は、是れ往生の正行と為るべきや云何ん。師、答へて曰く。然るべからず。一に似たりと雖も教に随へば

其の意は同じからざるなり。真言の教に云ふ阿弥陀は是れ己心の如来にして、外に覓むべからざるものなり、此の教の阿弥陀は是れ法蔵比丘の成仏にして、西方に居するものなり、其の意大きに異なり。彼は成仏の教なり。此は往生の教なり。更に以つて同ずべからざるなり。

(b)真言の阿弥陀の供養法は、正行にて候べきか。

答。仏体は一つには似たれども、その心不同なり。真言教の弥陀は、これ己心の如来、外を尋ぬべからず。

この教の弥陀は、これ法蔵比丘の成仏也。西方におはします故に、その心大きにことなり。

私はこの二つの論述を比較したとき、(b)の方が論旨が一貫していると考え、(a)は(b)の発展したものであり、特に傍線部は後代の付加と見なすべきものと考ええる。(b)の論述を読むと、「真言教の弥陀」と「この教の弥陀」が対比されており、そこでは基本的には、二つの「教」における阿弥陀仏觀の相違が問題となっており、二つの「教」の相違が言われているのではない。つまり、「真言教」では、阿弥陀仏を「己心の如来」というように、唯心的に内在的に解するのに対して、「この教」、つまり、浄土教では、阿弥陀仏が西方に、袴谷氏の表現を用いれば、「外在」するとともに、その仏が、「法蔵比丘の成仏」、つまり、「酬因感果」の「報身」であることが

述べられている。このように言われるとき、「真言教」の「心の如来」は、暗に「法身」であることが意味されており、従って、二つの「教」の阿弥陀仏觀の相違とは、「法身」と見るか「報身」と見るかという仏身觀の相違であるとされていることは、明らかである。

このように(b)を理解して、『二期物語』の(a)を見ると、そこにある「彼は成仏の教なり。此は往生の教なり」という文章に疑問を抱かざるを得ないのである。何故ならばそこでは「真言の教」を指して、「彼は成仏の教なり」と言っているのであるが、その直前を見ると、「成仏」という語は「真言の教」についてではなく、「此の教の阿弥陀仏は是れ法蔵比丘の成仏にして」というように、「此の教」の説明の中に出るのである。これでは、「彼は成仏の教なり。此は往生の教なり」は、その直前に出る二つの「教」における阿弥陀仏觀の相違の説明と、言葉として、合致しなくなるであろう。従って、『二期物語』の(a)は、(b)から発展したものであり、袴谷氏が自説の典拠とされた傍線部の文章は、おそらくは、法然門下の人々のうち聖道門との対決を意識し、自己の教団の独立性・優越性を強く主張しようとした人々によって創作され付加されたものであろう。

「往生の教」と「成仏の教」の二分法は、袴谷氏がこれに早速とびつかれたように、極めて分り易く見え、またそれ故

にこそ危険をはらんでいる。通俗的な説明は、常に危険である。それは多数の一般的な人々を納得させるかもしれないが、それによって思想の最も本質的な部分が欠落し、否定されることが多い。袴谷氏は、自説を述べるに当っては、やはり『選択集』の文言をこそ典拠にすべきであったのではなからうか。しかるに、『選択集』には勿論、「往生の教」と「成仏の教」というようなラフな区別・規定は説かれていないのである。⁽³⁹⁾

次に、袴谷氏の「排他主義」の主張について吟味してみたい。氏は次のように言われる。

㊦ ここで、他力主義が排他主義であることに注目して、その問題に触れた法然の言及を『選択本願念仏集』の中から示せば、「仏の光明はただ念仏の者を照らして、余行の者を照らさざるは何の意かあるや。」というような問題に対して、法然は、本願の義の上から「余行は本願にあらざるが故に、これを照摂せず。」と答え、更に、善導が「自余の衆善は、これ善と名づくといへども、もし念仏に比ぶれば、全く比校に⁽⁴⁰⁾あらず。」と述べたことに対しては、次のように説明しております。

これ浄土門の諸行に約して比論するところなり。念仏は、これ既に二百一十億の中に、選択するところの妙行なり。諸行は、これ既に二百一十億の中に、選擇するところの麁行なり。故に「全く比校にあらず」と云ふな

り。また念仏はこれ本願の行なり、諸行はこれ本願にあらず。故に「全く比較にあらず」と云ふなり。

このように阿弥陀仏の選取にだけ賭けるわけですから、この他力主義は明らかに排他主義なのですが、しかし、そのことよって念仏だけに従えば、全ての人が残りなく救済されるわけですから、平等主義なのであります。（二四五―二四六頁）

ここでの「排他主義」の語義説明は、必ずしも理解し易いものではない。「排他主義」の「他」、つまり、「排他主義」が排斥するところの「他」が何であるかが、明確には、規定されていないからである。

しかし、袴谷氏の、

①法然の主張する浄土門とは、いわば絶対的なもので、私のいうところの他力主義であるために、法然がその他力主義から排斥する聖道門とは、その中に相対的な浄土門も聖道門も二門を共に含んでしまうような、私のいうところの自力主義になってしまうわけです。（二五〇頁）

という論述を見ると、氏は、その「他」、つまり、「排他主義」が排斥するものを「聖道門」と見なされているのかもしれない。しかるに、この解釈は、少くとも、②に引用された『選択集』の一節（文庫本、八八―八九頁）の内容とは、合致しない。というのも、そこでは、念仏が本願の行であり、「諸行」は本願の行ではないことが、述べられているのであ

るが、その「諸行」とは、袴谷氏によって引用された一節の冒頭にあるように、「浄土門の諸行」であるから、ここに「聖道門」の排斥は、認められないからである。

袴谷氏の説明を読むと、この「浄土門の」（原文は単に「浄土門諸行」とある）という限定語を読み落されているのではないかとすら感じられる。これは③に示されているように、善導『観経疏』中の

③自餘衆行雖名是善、若此念佛一者、全非比較也。
（『真聖全』一、五二二頁）

という記述の「衆行」について、あえてその論旨を明確にするために、「浄土門〔の〕」の語を付加して「浄土門〔の〕諸行」として示したものである。従って、ここに「聖道門」の排斥は認められない。この「浄土門」内の「念仏」と「諸行」の関係は、前者は「本願」であり、後者は「非本願」であるが、「諸行」は「非本願」であると言っても、それによる往生が全面的に不可能だというのではなく、ただ「必得往生」の「念仏」とは異なって、往生をもたらずかどうか「不定」（不確定）であり、従って、「諸行」と「念仏」は、「全非比較」であるというのが、法然の言わんとする所であろう。それ故繰返すが、ここには、「聖道門」の排斥も認められず、また、「浄土門」内部の「諸行」による往生の可能性も全面的に否定されているわけではない。この点を正確に

把握しないと、法然浄土教は、「念仏」以外の一切を排斥し否定したという単純な理解になりかねない。そして、このような不正確な理解が法然賛美の根拠とされる場合には、誤解はさらに増幅されるであろう。私は袴谷氏の強引な議論にこのような危惧の念を抱かざるを得なかつた。まさか袴谷氏は、何が何でも排斥をし「排他」をしさえすれば、それが仏教の「正統説」である「法の簡括」の立場になると考えられるわけではあるまい。

右の「排他主義」の主張にも関連するが、所謂「鎮西義」に対する袴谷氏の理解は、余りにも一面的であり、誤解にもとづくものと思われる。即ち袴谷氏は、次のように言われる。

⑧ さて、以上の(イ)(ロ)の例で見たごとき明恵の法然批判は、「菩提心」を認めるか否かで論を組み立てた点で極めて分かりやすかつた上に、法然の菩提心否定説たる他力主義を批判した明恵の菩提心肯定説たる自力主義が、当時の階層化社会のイデオロギーとして極めて有効であつたがゆえに、また当時平行して数度試みられた他力主義に対する思想弾圧も功を奏したことも手伝つて、「事実」上の勝利を収め、他力主義は手痛い敗北を喫するに至つたのである。その他力主義の敗北の一端には、前節の「安心派と起行派」の項でも若干触れたのであるが、明恵登場以後の法然門下を大きくリードすることになつた聖光の場合をここでもう一度見ておくことにしたい。明恵の『摧邪輪』が著わ

されてから十九年後で嘉禄の法難からは四年後に著わされたと思われる、聖光の先にも触れた『念仏名義集』の一節において、聖光は、「恭敬修」「無余修」「無間修」「長時修」という「四修」のうちの第三を説明して次のように述べている。

無間修トハ隙マ無ク念仏ヲ修スル也。又タ、阿弥陀仏ニ於テ隙マ無クツカヘタテタテマツル也。或ハ香花ヲ進メラセテ阿弥陀経ヲ讀ミ奉リ念仏申シテ正行助行隙マ無ク修スル、是ヲ無間修ト云フ也。故法然上人ノ仰セ被レ候シハ此ノ無間修ガ四修ノ中ニ能ク能ク念仏ヲ勸メタル修ニテ有リト仰セ候也。能ク能ク此ノ行ニ心ヲ留ム可キナリ。念仏ヲ構テ構テ多カラニ申セナントト勸ムルハ此ノ無間修ノ心也。一万三万六万返ナラント勸ムルハ皆是レ無間修ノ心也。是ヲ云ハレタル心也。其ノ故ハ、菩薩ノ行モ六波羅蜜ノ行成就シテ仏ニ成ルト申スハ、六波羅蜜ノ中ノ精進波羅蜜ト申ス行ガ強クシテ、余ノ五波羅蜜ノ功德ヲ成就セサセテ成仏スル也。若シ夫レ精進波羅蜜ノ力弱キハ、余ノ五波羅蜜ノ功德ヲ全ク成就ス可カラズ。成就セズンバ全ク成仏ス可カラズ。其ノ様ニ、此ノ四修ノ中ノ無間修ト申スハ、阿弥陀仏ヲ隙マ無ク申セト勸ムル行也。

ここでは「菩提心」こそ説かれてはいないが、「成仏」を当然の目標に据え、自力主義的な六波羅蜜を認めた上で、念仏をその中の精進波羅蜜に摺り替えている。これはもはや法然の教えではない。法然は『選択本願念仏集』で次の

ように主張していたのである。

即ち今は前の布施・持戒ないし孝養父母等の諸行を選捨て、専称仏号を選択す。故に選択と云ふなり。

これと比較するなら、先の聖光の文言は他力主義の敗北と言わずしてなんと呼びうるであろうか。（九八―九九頁）

ここに「他力主義の敗北」という言葉が見られるが、これが本書を貫く袴谷氏の基本的アイデアなのである。つまり「他力主義の革命」という言葉にも見られるように、要するに氏は、法然浄土教を一種の「革命」と見なされ、その純粋な革命運動は体制側の弾圧により打撃を受け敗北し壊滅するに至つたと見られるのであろう。この氏の考え方は、

㊦ 要するに、この二つの法難によつて法然の浄土教は壊滅的な打撃を思想的な意味で受けてしまうのです。極端に言えば、その後の法然の浄土教は、宗派としては残つたとしても、既に蛻抜けの殻の状態になつてしまつたわけです。（二九〇頁）

という文章にも、明瞭に読み取れる。しかし先鋭的な革命運動の「敗退」「敗北」「壊滅」とは、何というセンチメンタルな言葉、何という安易な図式であろうか。この安易な図式ゆえに、氏には、法然浄土教の正統と一般には評価される鎮西派のテキストが正確に読解されていないように思われる。

例えば、前掲の㊦で、法然門下の鎮西派、聖光房弁長（一一六二―一二三八）の『念仏名義集』の一節（『浄土宗全書』

一〇、三七七頁）を引用し、それについて、

ここでは「菩提心」こそ説かれてはいないが、「成仏」を当然の目標に据え、自力主義的な六波羅蜜を認めたと上で、念仏をその中の精進波羅蜜に摺り替えている。これはもはや法然の教えではない。

と述べられている。しかし、これは誤解だと思われる。まず、袴谷氏の論述㊦について、当然の前提と思われることから述べたいが、「恭敬修」から「長時修」に至る「四修」を最初に明確に説いたのは、言うまでもなく、浄土教では善導であつて、弁長ではないが、この点の説明が㊦にも、また註記にも、欠落している。別の個所の氏のコメント、即ち、

㊧ これが知恩院だとすれば、嘉禄の法難で破却され応仁の乱で焼失した後の知恩院の盛況ということになる。しかし、それは、前掲の「他力主義の敗北」の項の末尾で触れた、聖光の説く「無間修」のような念仏の盛況だったのである。（二二四頁）

と合して氏の論調を読むと、読者はあたかも「無間修」乃至「四修」を最初に説いたのは聖光（弁長）だ」と袴谷氏が言われているような印象すら受けるかもしれないが、「四修」の創唱者が善導であることを知らない読者もいるのであるから、叙述は正確になされるべきであろう。つまり、善導を肯定的に評価される袴谷氏としては、善導の「無間修」と弁長

の「無間修」の思想的相違を明かにする責任があつたと思われる。

さて、私が①における袴谷氏の理解を「誤解」と考えるのは、氏が『念仏名義集』の一節をコメントして、「成仏」を当然の目標に据え、自力主義的な六波羅蜜を認めた上で、念仏をその中の精進波羅蜜に摺り替えている」と言われたことなのであるが、氏には、①中の引用文において私が傍線を付した「菩薩ノ行モ」と「其ノ様ニ、此ノ」という二つの語句の意味が理解されていないのではなからうか。つまり、「菩薩ノ行モ」以下は、喩（能喩）“yatha”であり、そこに「聖道門」の教えが示されるのに対し、「其ノ様ニ」「yatha」以下は、所喩であり、そこに「浄土門」の教えが説かれている。従つて、破線を付した「六波羅蜜ノ行成就シテ仏ニナル」というのは、弁長自身が「浄土門」の立場で認めていることではない。「浄土門」の「無間修」が、「聖道門」の「精進波羅蜜」に喩えられているのは確かである。しかし、だからといって、「念仏を精進波羅蜜に摺り替えている」と評価することは、適切ではないであらう。

氏は、「これはもはや法然の教えではない」と言われるが、その根拠は明確に説明されてはしない。氏は、『選択集』から、阿弥陀仏が諸行を選捨し称名念仏を選択して本願としたことを意味する一文を根拠として引かれるようであるが、ここで

も氏の論理は飛躍しているようである。推測する所、氏は、その文の「諸行を選捨して」に、「聖道門の否定・排斥」を認められるのであらうが、しかしそれも誤解である。そこに、「前の布施・持戒ないし孝養父母等の諸行」とあるのは、先に見た②中の『選択集』の引用文に「浄土門の諸行」とあつたのと同様に、「浄土門の諸行」を意味している。その点は、「前の布施・持戒ないし孝養父母等の諸行」の少し前に、次のように説かれていることによつても自明であらう。

③或いは起立塔像、飯食沙門および孝養父母、奉事師長等の種々の行をもつて、おのおの往生の行とするの国土等あり。或いは専らその国の仏の名を称して、往生の行とするの土あり。（文庫本、四八頁）

つまり、ここには、「往生浄土門の諸行」として、称名と並んで「孝養父母」等が説かれているのである。

従つて、弁長の『念仏名義集』の説明と、法然の『選択集』の説が矛盾するとは思えない。「もはや法然の教えではない」という結論を急ぐ以前に、袴谷氏には、『選択集』及び弁長・良忠等の鎮西派のテキストの正確な読解を期待したい。

「これはもはや法然の教えではない」という文中の「もはや」という語が見事に氏の氣持を示しているように、もはや体制内に復帰し、体制的になつてしまつた浄土宗（鎮西派）には、『選択集』の正しい解釈、革命的な読みなどある

筈はない」と氏が考えられたとすれば、これ以上に甘い予断も無いであろう。袴谷氏が、反体制的なることを志向されているのは良く知っているが、その志向の強さゆえに、テキストの正確な理解が妨げられているとすれば、残念なことと言う他はないのである。

本書の「反体制的・反権力的な気分」は本書の長所でもあり、欠点でもある。この点で、本書の著者たる袴谷氏に大きな影響を与えたのが、平雅行氏の『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）であることは、本書の処々に示されている。しかし、この平氏の著書の第二編第六章「専修念仏の歴史的意義」の末尾に置かれる次のような文章は、少なくとも私には耐えられないものであった。

ところで本稿はあくまで、数多くの無名の念仏者たちによって担われた専修念仏運動の歴史的意義を、親鸞を中心的材料にしながらか考察したものであって、親鸞論ではない。この運動もやがて弾圧と社会の相対的安定化の中で、孤立と退廃の時期を迎えるにいたる。しかし敗北とは決して、個々人と同じ相貌で訪れることはない。勝利とは異なり、敗北は孤立の中でたった一人で耐えぬかなければならない。それが敗北の敗北たる所以だ。そのため敗北は、常にそれぞれの個性と資質とを刻印した、固有の蹉跌として表われることだろう。それ故、親鸞論はいつか、造悪無碍批判に始まる彼の躓き⁽⁴³⁾から語り始めなければならぬ。(二二五頁)

「敗北」「孤立」「躓き」はまだよいとしても、「蹉跌」はやめて頂きたい。

かつてともに文学をも語り合った友であり、世界的な仏教学者でもある袴谷氏が、このような幼稚な文章にリードされて、平氏の「画期的な論稿」「画期的な御指摘」「御業績」（三五七頁）を賛美したり、「やはり、私が提起したこの問題にも御一考を乞いたいと思う」（三五六頁一行）などと教え乞うたりしているのを見ると、正直言って馬鹿らしくなってくるのである。

その袴谷氏は、平氏の「仏教思想史研究と顕密体制論——末木文美士氏の批判に応える——」（『日本史研究』四二二号、一九九七年十月）という論文末尾の次のような「独白」を、本書（三五二頁）に引用された。

私は、ある客体の多面的な姿をすべて描くことに、学問の課題があるとは考えていない。多面的な相貌なんぞは、史料を読む能力さえあれば誰でも気のつくことであり、この程度のことを語ることに、研究の使命があるとは夢想だにしない。彼にはこういう側面もあるが、しかし反対にこういう側面もある。AとBとは断絶的側面もあるが、逆に連続的側面もある。このような凡庸な議論をいくら繰り返しても、研究は前進しない。事実は無数にある。この無数の事実、無数の側面を羅列することを学問とは呼ばない。研究とは、こういうものではないはずだ。私たちがもしも、多面性の背後にあ

る論理連関を明らかにできた時、AとBとの断絶面と連続面を統一的に把握する視座を獲得できた時、その瞬間に初めて、論文を書く意味が生まれるのである。

こうして描き出された一つの像に対して、「あれが抜ける。これが落ちてる」と揶揄することは素人でもできる。私は決してこのような水準の批判は行わない。これは研究者としての私の最低限の矜持である。私がかつても批判するとすれば、先行研究が包摂できなかったものまで組み込んだ、新たな全体像解釈を提示することができた時だけだ。世界に必要なのはアンチテーゼではない。ジンテーゼの提示である。今に時代にあつてアンチテーゼを語ることは、思想的惰眠に等しい。

袴谷氏は、この「独白」について、「私は右の平博士の独白にほとんど同感なのである。」(三五二頁)と言われているが、私はこれを読んで殆んど信じられない気持ちになった。一体「批判だけが仏教である」という氏の「批判仏教」はどこに行ってしまったのであろうか。私達が山口瑞鳳先生から習ったのは、こんな高慢な学問論だったであろうか。そんな筈はない。私達が先生から教わったのは、どんな些細なことに ついてでも、一つ一つアンチテーゼをキツチリと提示していくことであつた筈だ。言うまでもなく、どんな些細に見えるようなことにも、重要な論点、あるいはもしかしたら、最も本質的な論点すら隠されているかもしれないからである。

論者は、いかに些細な批判と思われようとも、自己の主張に対して提起されるすべての批判を真剣に受けとめねばならない。そして、自説に自信がある場合でも、自説に対する批判の方が、全面的に正しいのではないかと絶えず考えなければならぬ。それを、「凡庸な議論」とか「水準」に達しないとか「素人でもできる」というのは、批判を排するための高慢な論法にすぎない。

もし以上の論説によつてもなお袴谷氏に平氏の「独白」の意義が了解されないとすれば、「独白」中の「この程度のこと」を「これしきのこと」という禅僧風の言葉に代えてみたらどうであらうか。かつて「小林秀雄『私の人生観』批判」(袴谷憲昭『批判仏教』大蔵出版、一九九〇年、所収)を書かれて小林の傲慢を批判された袴谷氏に、この意味が分らないわけではないであらう。

ところで、袴谷氏は、本書中において、氏自身の学問論を、次のように展開されている。

㊦ ただ、この方面のことに關して、私が平博士と末木博士とに共通して一抹の不安を感じていることがある。前者は、家永博士の研究姿勢を、その著書において「超越的批判」と呼び、後者は、C末木論文において「超越的評価」と呼んだ上で更に、研究者は、①過去の思想に対して超越的評価を下しうるほど偉くないことを自覚すべきこと、②

絶対的に正しい思想も誤った思想もないことを前提に思想研究に従事すべきことを推賞しているのである。しかし、研究者本人が自らを絶対者だと思いついていない以上、人が「超越的批判」や「超越的評価」を行ったり、絶対的判断を下したりできるはずもあるまい。人としてなにか「正しい思想 (samyag-dṛṣṭi 正見)」であり「誤った思想 (mithyā-dṛṣṭi 邪見)」であるかを精一杯判断することができるだけである。しかも、たとえ誤るにしても、その選別を試み続けることが「正統」たることの最低条件でなければならぬ。だが、これすらも避けるとするならば、法然を「偏執」として避けた明恵を始めとする「異端」の包括主義の中に自ら身を置くことになるであろう。(三三九—三四〇頁)

ここに見られる「選別」という語について、袴谷氏に申し上げたいことは、個々の「選別」が「誤り」であると判明したときには、それを一々明確に訂正していただきたいということである。それは、次のような意味である。即ち、袴谷氏は、右の論述を含む論文への「付記」で、

恐らく、末木博士は、今のままであれば、「自らへの自誠」として「自分が過去の思想に対して超越的評価を下しうるほど偉くないことを、常に自覚していたい」と語（平論文、同上箇所）の末木論文の引用を含んだ記述による）りながら、AとBとの「思想」的な本質的差異を論理的に峻別することなしに、価値判断からは超然として発言を続けていくことに

なるだろうと考えられるからである。しかし、「思想」的な本質論を抜きにして、客観めかした類型論だけが蔓延することにでもなれば、Aタイプは善玉でBタイプは悪玉だという「思想」的議論を欠如した決めつけが横行する危険性がある。(三五四—三五五頁)

と言われているのであるが、ここに見られる「類型論」と、善玉悪玉の「決めつけ」を、私は残念ながら袴谷氏の論調に感じざるを得ないのである。

これを読まれて袴谷氏は激怒されるのであろうが、私は、法然について、「他力主義」「往生の教」「排他主義」「論理主義」「菩提心否定説」「如来藏思想否定」「深信因果」「仏教の正統説」という類型論・図式の妥当性を、すべて承認することはできない。これはすでに述べた通りである。氏の解釈は、私より見れば、テキストより遊離しているように思われるからである。しかも氏の論調に、善玉・悪玉の「決めつけ」を感じざるを得ないのは、袴谷氏が本書において、善導・法然の思想というものを、殆んど絶対視されているからである。氏は、おそらくそのようなことはないと言われるであろうが、すでに見たように、袴谷氏は、前掲の④において、

それどころか、古今を絶する善導の思想の独自性は、法然によって初めて正確に把握され活かされたとさえ思われてくるのであります。

と言われているのである。また、私は本書全体を精読したつもりであるが、善導・法然の思想に対する否定的批判的な言辞を、そこに一言たりとも見出すことはできなかった。もしそれが本書に見られるとすれば、是非とも示して頂きたい。

先の記述④の中に見られた「絶対的に正しい思想も誤った思想もない」という言葉に、私は全面的に賛成であり、袴谷氏にはこの言葉の意味をよく考えて頂きたい。

私は一九九三年一月にワシントンDCで開かれたアメリカ宗教学会 (the American Academy of Religion) の「批判仏教、Critical Buddhism に関するパネルに参加したとき『My View on Critical Buddhism』なるコメントの冒頭で、
“Critical Buddhism must be critical towards Critical Buddhism itself.”⁽⁴⁵⁾と述べたが、これは勿論、袴谷説批判を意図したものであった。一九八五年⁽⁴⁶⁾から袴谷氏は道元を「差別思想の元凶である本覚思想の希有なる批判者」として位置づけ、道元思想の一貫した本質を「本覚思想批判」と評価された。当初は、この評価に従っていた私も、しだいに袴谷説に、道元思想の絶対視・賛美という側面を感じざるを得なくなっていた。一九九一年に拙論「深信因果について」(『禅思想の批判的研究』所収)が公刊されたが、そこで私は、如来蔵思想に「仏性内在論」と「仏性顕在論」の二類型を区別し、『弁道話』における「心常相滅説」批判とは、このうち

の后者による前者の批判であり、従ってそれを袴谷氏のよう
に「本覚思想批判」と解することはできないことを論証し、
かつ道元は晩年の「十二巻本」『正法眼蔵』の時代に至って
も、「やはり如来蔵思想的傾向を脱却できなかった」という
批判的見解を提示したのである。

私の袴谷説批判の妥当性は、拙著『禅思想の批判的研究』
への氏による書評(『駒沢短期大学仏教論集』第一号)の中
においてであったが、一九九五年になって氏によって認めら
れた。しかるに、私の袴谷説批判、つまり、氏の道元解釈に
対する批判が公けになった頃と前後して、袴谷氏はしだいに
道元から法然へと傾斜されていったが、これが道元の絶対視
から法然の絶対視への移行という側面をもつことは、否定で
きないと思われる。

袴谷氏は「仏教とは批判である」と言われたが、「絶対視」と「批判」は、正に矛盾対立物以外の何ものでもない。氏において「批判」が対象の「絶対視」と絶縁できないのは、その批判が、「自己自身」よりもむしろ「他」に向けられているからであろう。つまり、氏の「批判」には、自己肯定的要素が充分に払拭されていない。それ故、対象の性急な絶対視ということも生じるのである。

私見によれば「批判」とは、「自説」を絶えず繰り返し疑い「自己」を絶えず全面的に否定し続けることでなければな

らないであろう。この絶えざる「自己否定」「自己批判」ということがあってこそ初めて、さらにそのうえに、「正邪の決着」とか「正しい主張の定立」ということがありうるであろう。

残念ながら私には、袴谷氏の善導・法然評価に批判的意義を認めることはできなかつた。氏の議論は、私の議論同様、余りにも性急であるというのが私の実感である。

五

最後に、本書に見られる「本覚思想」の定義について論じ、また私見に対する氏の批判、質問に答えておきたい。

一九八五年以来、「本覚思想」という用語を用いられている袴谷氏は、今回もまた、「本覚思想」の定義を試みられた。「今回も」というのは、氏の定義が幾度か変わったように思えるからである。本書には、二箇所（二一三―二一四頁、三二六―三二八頁）で扱われているが、後者の方が重要と思われるので、かなり長い論述であるが、その全文を以下に示したい。

⑥その日本仏教を私は「本覚思想」と断じ、「本覚思想は仏教ではない」と批判を展開したのであるが、後に私の「本覚思想」の規定が充分なものではないと反省するようになって、改めて松本博士の「基体説」の六つの規定を全

面的に取り入れた上で、若干の補足と二つの規定を加えて、計八つの規定によって「本覚思想」を定義するに至った。以下それを示すが、松本博士がして表わした箇所は「本」に、Sで表わした箇所は「迹」に置き換えてある。これは、「本覚思想」とは、これらの規定に従ってもらつた上では、従来用いられている「本迹思想」とされても構わないという考え方による。また、以下の規定における「本」「迹」それぞれの代わりに、「理」と「事」、「体」と「用」、「性」と「相」、「宗」と「教」などをそれぞれ順次に代入してもらつても、その定義の内容は基本的になら変わるものではないと考えている。

- ①「本」は「迹」の基体 (locus) である。
- ②故に、「本」は「迹」を生じる〔原因である〕。
- ③「本」は単一であり、「迹」は多である。
- ④「本」は実在であり、「迹」は非実在である。
- ⑤「本」は「迹」の本質 (atman) である。
- ⑥「迹」は非実在であるが、「本」から生じたものであるから、また「本」を本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または、実在性の根拠をもつ。その際、「迹」が「本」そのままの顕われにほかならないと看做されるなら、「迹」はそのままで一挙に実在と肯定される*。
- ⑦「迹」は「本」によって無条件に包括されている。
- ⑧「迹」は言葉によって表現できるが、「本」は言語表現を越えたものである。

さて、私は「本覚思想」は円のイメージでなければならな

いと思つてゐるが、それを示したものが図3である。しかるに、松本博士が「基体説」の六つの規定を示した時に実はそれと共に掲げたものが図1なのであるが、これを図3に展開するために必要な操作が図2において加えられている。私の規定⑧によれば、「本」はそれがなんであるかを言葉によつて規定されることを拒否しているものなので、それ自体が「問答 (dialectic)」無用を表明しており、後は「本」があることを無条件に認めさせようと「修辞 (rhetoric)」に頼つて説得しようとする。それが⑦の「迹」は「本」によつて無条件に包括されるということである。この包括する状態を図示するために、図1において

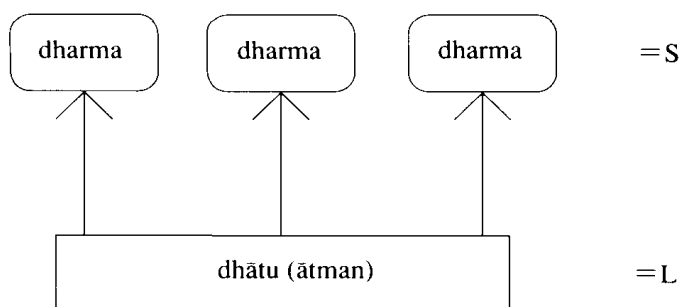


図 1

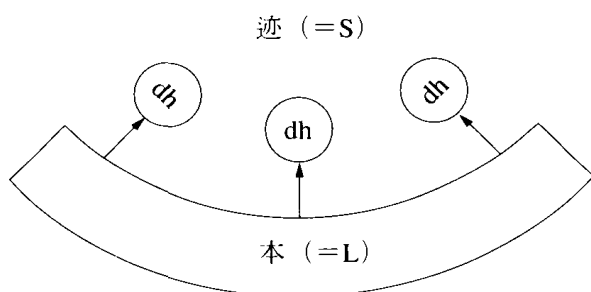
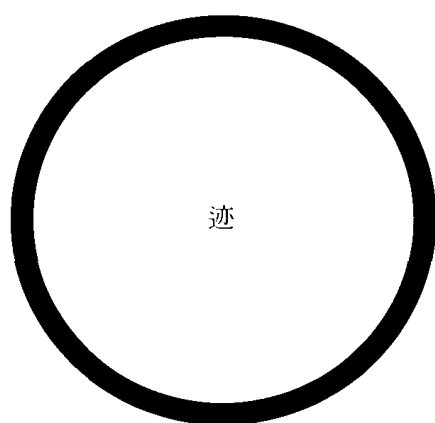


図 2



本

図 3

松本博士が示したところの「基体 (L)」は、図2において円周の一部のように湾曲させられている。その完全体が図3であり、ここにおいて、黒い「円周」が「本」を表わし、白い「円内」が「迹」を表わしているのである。ここに至つて、「迹」なる「円内」の全ては、「本」なる「円周」を基として円満にそれぞれの分を保つものとして守られていることになる。従つて、かかる完全な「円 (輪)」即ち「和」を描くものが「本覚思想」なのであつて、この問答無用の、無条件に成り立っている「和」に逆うことが、悪の悪ということにさせられてしまうのである。(三二六—三二八頁)

この「本覚思想」の定義・規定は、私の「基体説」(dhātu-vāda)のそれにもとづいていることは、ここに氏によつて示されている通りであるが、現在の私は、「本覚思想」という用語自身の妥当性について疑問をもっている。袴谷氏の「本覚思想」の八つの規定を見ても、「本覚思想」の図(⊕の図3)を見ても、そこに「覚」の語は全く現れない。従つて、これは氏自身が認めておられるように、「本覚思想」というよりむしろ「本迹思想」の説明になつてゐる。

また、私が袴谷氏の説明に対して抱く最大の疑問は、氏の「本覚思想」の図、つまり、「円のイメージ」が、私の「基体説」の根本的規定、つまり、規定①に合致しないであろうということである。つまり、「円のイメージ」によつて、いかにして「基体」という観念を表現しうるであろうか。しかも、「超基体」の下にあり、「超基体」を支え、「超基体」の存在論的根拠ともなるこの「基体」の観念なしには、「基体説」全体が成立しない。私の「基体説」の仮説に幾分の新しさがあるとするれば、それはインドの一元論の性格づけにおいて、その「一元」を万物の「基体」と見た点以外にはないであろう。それ故、袴谷氏が、規定①において、いかに「本」は「迹」の基体 (locus) である」と説明しても、この説明が「基体説」を構造としている限りは、「円のイメージ」をもつ図3とは適合しないであろう。また、「本覚思想」の規

定と図の不一致は、規定②③についても、認められるであろう。

さらに、袴谷氏が新に付加された規定⑦⑧のうち、⑧、つまり、言葉によつて表現できるかできないかは、重要な視点であることは、私も認めるが、しかしそれは所謂「ものがないかあるか」という問題とは関わらないであろう。つまり、存在の論理的な構造というものは無関係であり、従つて、私は、この規定を不要と考えるものである。

次に、規定⑦は、私の最も理解に苦しむものなのである。恐らく、この規定が袴谷氏にとつては、「円のイメージ」の根拠となるものなのであるが、私は、

私の規定⑧によれば、「本」はそれがなんであるかを言葉によつて規定されることを拒否しているものなので、それ自体が「問答 (dialectic)」無用を表明しており、後は「本」があることを無条件に認めさせようと「修辞 (rhetoric)」に頼つて説得しようとする。それが⑦の「迹」は「本」によつて無条件に包括されるということである。

という氏の説明をいくら読んでも、「無条件に包括される」という意味がよく理解できないのである。「無条件に」とは、「問答無用に」ということであるらしいが、「包括される」とは何のことであろうか。袴谷氏はここで「包括主義」(In-

clusivism) ということを主張されたいのであろうか。いずれにせよ、私には理解できないのである。

私は“dhātu-vāda”を発生論的一元論と捉え、“単一(平等)な基体が、超基体の多数性(差別)を根拠づける”という構造をもつ差別思想であると指摘したが、氏の「円のイメージ」をもつ“本覚思想”の図によつては、この構造を明示することはできないであろう。

また、規定⑥に*記号が付されて、新たに付加された規定「その際……肯定される」は、私の「仏性顕在論」の仮説を受けたものと思われるが、氏は、この規定の付加に際しても註記において、

しかるに、*記号間の規定を補足したのは、天台本覚思想でいわれる「理顕本」や「事常住」を含蓄しようとしたためである。(三四七頁、註〔38〕)

と言われるみて、私の「仏性顕在論」の仮説に言及されていない。しかし、これは不適切だと思われる。そこで、「仏性顕在論」と「仏性内在論」という私の仮説について、若干説明しておきたい。

私は、一九九一年に公刊された「深信因果について」なる論文で、直接的には道元著の『弁道話』における「心常相滅説」批判の意義を説明するために、如来蔵思想について「仏性内在論」と「仏性顕在論」という二類型を区別する仮説を

提示した⁽⁴⁷⁾。このうち、「仏性内在論」とは、インド的如来蔵思想、つまり、インドのアートマン論であつて、「仏性」(ātman)は、人間存在、特にその肉体の中に内在するという

考え方である。この「仏性内在論」は、『如来蔵経』『涅槃経』等の如来蔵思想系経論の中国への翻訳にもなつて、中国に流入し、初期禅宗の主要な思想的基盤ともなつた。

しかるに、中国においては、老荘思想の影響のもとに、この「仏性内在論」が「仏性顕在論」に発展する動きが見られた。「仏性顕在論」とは、「仏性」が「肉体」に内在すると見るのではなく、「仏性」が、「肉体」だけではなく、一切の現象的な事物に全面的に顕現していると見る見方、あるいは、「事(事物)のみが真理(仏性)の全現」と見る見方である。これを、前掲論文では、私は次のように説明した。

しかるに、おそらく中国において、仏性内在論は仏性顕在論に展開した。これは如来蔵思想がその基盤としていふ“dhātu-vāda”の一元論的性格を發展させたものと見ることが出来る。“dhātu-vāda”は、dhātuという基体が原因となつて万物を生じるといふ発生論的一元論であり、その限りに於いて dhātu (能生) と万物 (所生) が一応区別される点に、二元論的性格を残していた。しかるに中国においてこの二者を「理」(理法)と「事」(個物)として把握したとき、この二元論的性格は払拭されることになった。というものの、「理」は「事」に貫通していると考えられるからである。

「理」が「事」に貫通しているということは、「理」と「事」が同時であること、つまり、両者に能生と所生という時間的因果関係が認められないことを意味する。こうして *“dhatu-vada”* の発生論的一元論は、「理」と「事」との間に、いかなる時間的關係も差異も欠如した絶対的一元論に発展する。それは、山内博士のいうところの「事のみが真理の全現」とみる立場である。ここにおいて仏性は、ある何等かのものに内在するものではなくて、事において全面的に顕現しているものと考えられるので、これを山内博士にならって、「仏性顕在論」と呼びたいと思う。

そして、私は袴谷氏が、「本覚思想批判」と評価した『弁道話』中の「心常相滅説」批判、つまり「肉体（相）は無常であるが、肉体の中にある純粹精神（心）は常住である」という説に対する道元の批判を、「仏性顕在論」による「仏性内在論」の批判と捉え、従って、それは、如来蔵思想（「仏性顕在論」）による如来蔵思想（「仏性内在論」）の批判であるから、この批判を、如来蔵思想批判とも本覚思想批判とも評価できないと論じたのである。

この如来蔵思想の二類型という仮説を用いた私の袴谷説批判の妥当性を、袴谷氏が認められたのは、すでに述べたように、拙著『禅思想の批判的研究』への書評（一九九五年）の中であったが、前述の記述④における「本覚思想」の規定⑥の内の*印による付加部分、つまり、「その際、「迹」が

「本」そのままの顕われにほかならないと看做されるなら、「迹」はそのままで一挙に実在と肯定される」という規定が、私の「仏性顕在論」の仮説を氏自身の「本覚思想」の定義の中とりこもうとして付加されたことは、明らかであろう。しかし、それにもかかわらず、上に見たように、氏は、その仮説に言及することなく、単に

天台本覚思想でいわれる「理顕本」や「事常住」を含意しようとしたためである。

と言われるのみなのである。ここに、「理顕本」と「事常住」という語が出たのは、私が如来蔵思想の二類型という仮説を提示する際に次のように論じたことにもとづくと思われる。

ここで「仏性内在論」と「仏性顕在論」という語は、山内博士が使用された術語を踏襲したものである。山内博士が、

理顕本から事常住への論理を、仏性に当てはめれば、それは内在論から顕在論へと移行・開展するのである。

理顕本の理解について、詳しく触れると、仏性常住や如来蔵を説く、『涅槃経』あるいは如来蔵經典群では、心性論の方面から、仏性の内在または如来蔵を主張する。そこでは、永遠性を有する仏性ないし如来蔵は、内在性を有するものとして、一種の可

能性として衆生ないし現実の中に存在する。

とされているように、インドの如来蔵思想というものは、衆生における仏性の内在を主張する。⁽⁴⁹⁾

繰返して言えば、私の如来蔵思想の二類型、つまり、「仏性内在論」と「仏性顕在論」の仮説は、本来、袴谷氏の道元理解に対する批判という意義を有していたものなのである。しかるに氏は、私の袴谷説批判に対し、本書中で、拙著に対する氏の書評を指示して、

㊦そこでも断ったように、現在の私は、道元が生涯一貫して「本覚思想」の批判者であったかのように述べた自説を完全に撤回している。(三五〇頁、註〔61〕)

と言われるのみで、「仏性内在論」や「仏性顕在論」の仮説には、本書中で一切言及されないのである。しかし、これはフェアな論法ではないであろう。またこれでは、拙著『禅思想の批判的研究』に対する氏の書評を収録する『駒沢短期大学仏教論集』第一号(一九九五年)を参照することのできない一般の読者には、氏が何故に「自説を完全に撤回」されたのか見当もつかないであろう。

また、袴谷氏の「本覚思想」の規定⑥の「その際……肯定される」という付加部分にもどれば、私はこれを氏が言う「本覚思想」の規定に「仏性顕在論」をとり込もうとされたものだと考えるが、それは不可能であると考えるものであ

る。つまり、少なくとも、発生論的一元論の構造をもつ“dhātu-vāda”の説明に、“現象⇨実在”という全肯定の「仏性顕在論」を取り入れることはできない。“dhātu-vāda”は「現象」(肉体)の中に「実在」(仏性・我)があると言う意味では、「仏性内在論」なのであり、「仏性顕在論」はそれより発展したものはあるが、その否定として成立したものである。従って、「仏性内在論」たる“dhātu-vāda”の規定の中に、「仏性顕在論」を導入すれば、“dhātu-vāda”自身の構造が崩壊することは明らかである。それ故、袴谷氏の規定⑥の付加部分「その際……肯定される」の付加には、私としては、賛成できない。

さらに、「本覚思想」という言葉自身についても、この語が今日の日本でかなり広く使われるようになったことは認めらるが、私自身は、この概念によつては、最早、天台本覚法門の思想的解明さえできないと考えている。つまり、別に論じたように、天台本覚法門の『三十四箇事書』には、その「仏性顕在論」によつて、「仏性内在論」(dhātu-vāda)を批判する個所があるが、この批判は、やはり天台本覚法門に属する『真如観』に向けられているとも解される事情が存する。それ故、最早「本覚思想」という語は、厳密な学問的議論においては、使用すべきではないというのが、私の現在の考え方である。

特に「本覚思想」という語の使用に伴う弊害は、「本覚思想」に関する論議というものが、インド仏教の如来蔵思想と切り離して行われ、かつ行われうるといふ錯覚を研究者や一般読者に抱かせるという点にあると思われる。そして、これがまた単純な日本仏教や日本の自然観の讚美につながることもなるので、仏教学者としてはやはり如来蔵思想という語を用いて議論をなすべきものと思われる。

最後になったが、袴谷氏の私に対する批判に答えておこう。氏は、本書中のある「付記」で次のように言われた。

㊦（付記）右の註53末で触れた松本博士の「批判宗学」の提起は、曹洞宗宗学大会でなされたものであるが、その発表は、最近、松本史朗「伝統宗学から批判宗学へ」『宗学研究』第四〇号（一九九八年三月）、一三一―一八頁として公刊されたので参照されたい。実際読んでみるとやはり教えられることも多く、私はほぼ全面的に賛成であるが、ただ、道元の『宝慶記』に基づく「誓度一切衆生之坐禅」の推賞には疑問を感じる。なぜなら、この坐禅は、松本博士御自身が右の論文中（一五頁）でも指摘しておられるごとく、菩薩思想のエリート主義や差別性が排除されたものではなく、自力主義による自己拡大を他者に及ぼすという「廻向」思想の反映なので、松本博士が提起されている最も重要な「自己否定」の考えとも矛盾してしまうからである。いずれにせよ、曹洞宗内における論争の有意義な展開を期待したい。（一一七頁）

これは当然の質問であり、また重要な批判であると思われる。私自身は、道元『宝慶記』の「誓度一切衆生之坐禅」や、「十二卷本」の「自未得度先度他」には、差別的な菩薩思想、エリート主義が見られると、確かに考えている。しかし、「誓度一切衆生」「自未得度先度他」という言葉、考え方が、必ずしも差別的なエリート主義と不可離だとは考えていない。

例えば、宮沢賢治について考えてみると、私は彼がその理想を実現できたとは信じていないにもかかわらず、「誓度一切衆生」「自未得度先度他」という言葉は、彼の生き方や理想をよく示していると思われる。しかも、彼にエリート意識や差別性は認められないであろう。それ故、これらの語が道元において差別的なニュアンスを有していたとしても、我々はいくらの言葉からそのニュアンスを奪い、真の理想として掲げることができるとはなからうか。それ故、私は現在でも、私の提言を取り下げようとは思っていない。私もまた、曹洞宗内における有意義な論争を期待しているのである。

六

私は、袴谷氏の今回のご著書『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』は、日本仏教、及び日本思想史の研究に重要な問題提起を果された書物であると考えている。しかし、すで

に述べたように、本書の浄土教理解、あるいは法然理解については、私として賛同できない点が多い。失礼をも顧みず、本書の多くの論点を批判したが、これについては、氏の御教示を待ちたいと思う。

(大蔵出版、一九九八年七月一五日発行、定価四、八〇〇円、四六版、本文四〇五頁)

註

- (1) 「悪業払拭の儀式関連經典雜考 (I)」『駒沢大学仏教学部研究紀要』五〇、「(II)」『駒沢大学仏教学部論集』二三、「(III)」『駒沢仏教紀要』五一、「(IV)」『駒沢仏教論集』二四、「(V)」『駒沢短期大学研究紀要』二三、「(VI)」同上、二四、「(VII)」同上、二五、「(VIII)」同上、二六。
- (2) 一三七頁一〇行「金沢正志齋」は、「会沢正志齋」の誤植であることが、その後、著者から配布された手紙(六月三〇日付)に記されていた。
- (3) 「必ず余行を勧めむべからず」(二〇二頁一五行)は、「必ずしも……」と読むべきではなからうか。すると、和訳も、「決して念仏以外の諸行を勧めてはいけないである」(二〇六頁九行)から、「必ずしも余行を勧めるべきではない」に変更されるべきであるかもしれない。
- (4) 基体説という私の仮説については、拙著『縁起と空』(大蔵出版、一九八九年)五一―六頁参照。
- (5) この点については、「選択本願念仏説と悪人正因説」『駒沢大学仏教学部論集』二九、一九九八年参照。

袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』(松本)

- (6) 『縁起と空』五二頁。
- (7) 拙稿「法が先か仏が先か」(奈良康明監修『ブツダから道元へ』東京書籍、一九九二年)九五―九六頁。
- (8) Cf. Yamaguchi Zuihō. "The Core Elements of Indian Buddhism Introduced into Tibet," *Pruning the Bodhi Tree - The Storm over Critical Buddhism*, Hubbard and Swanson eds., 1997, Honolulu, pp. 227-230.
- (9) 拙著『禅思想の批判的研究』(『禅批判』と略)大蔵出版、一九九四年、六四―六五頁。
- (10) ジョアキン・モンテイロ「二種深信の思想的な意味について」『同朋大学仏教文化研究所紀要』一六、一九九七年、二七六―二七七頁。
- (11) 『縁起と空』一四―一七頁、二七頁、三四頁参照。
- (12) この私見については、註(5)の拙稿参照。
- (13) 岩波文庫本(一四五頁)の註で、この語に註して、校註者たる大橋俊雄氏が、善導の『観経疏』の文言を指示せず、『浄土随聞記』の文言を出しているのは、奇妙に思われる。なお、そこで『浄土随聞記』の文言とされたは、本論中の記述⑬と一致しない。また、大橋俊雄『法然・一遍』(『日本思想大系』10)岩波書店、一九七一年、三八三頁参照。
- (14) 『昭和重修法然上人全集』四四三頁。
- (15) この点については、註(5)の拙稿参照。
- (16) 前註(10)の論文、二七二頁。
- (17) 同右、二七二頁。
- (18) 同右、二七三頁。

- (19) 梶山雄一「別時意論争と是報非化論」(『中西智海先生還暦記念論文集 親鸞の仏教』永田文昌堂、一九九四年) 六七四頁参照。
- (20) 前註(10)の論文、二七五頁。
- (21) 藤田宏達『善導』(人類の知的遺産18) 講談社、一九八五年、一八六―三二一頁。
- (22) 藤田訳『善導』(二七二頁)では、「仮りに立てているのであるから」とある。
- (23) 『善導』二七五頁、註(15)参照。
- (24) この「唯」については、後論する。
- (25) 「無術通人」と「有術通人」とのどちらを善導は優れたものとし、見なしているか考えてみるべきであろう。つまり、「末代罪濁凡夫」は、やはり劣った人々と考えられているのである。
- (26) 『善導』一〇三―一〇四頁。
- (27) ⑳の「界等」の語は『大乘莊嚴經論釈』における世親の語(“śāvakādīnām dharmadhātor abhinnavat” Mahāyānasūtrāṅkārahāṣya, Lévi ed, p. 68, l. 17) に意味上、一致する。
- (28) 前註(5)の拙稿参照。
- (29) 私の見るところ、「付録2」の「成仏ノート」には、「自力聖道門的な仏教」(三六六頁、三七六頁)と「他力浄土門的な仏教」(三三七―三三六頁)あるいは、「他力浄土門的な考え」(三三三―三三六頁)というごく一般的な対比が認められる。つまり、袴谷氏は、自己独自の「自力主義」「他力主義」を説きつつも、そこには、ごく一般的な「自力」と「他力」の対比が温存されているように思われる。
- (30) 前註(29)参照。
- (31) 『縁起と空』一一一頁。
- (32) この高崎博士のコメントは、津田真一氏に強い刺激を与えた。津田真一「無明とはなにか」『ブツダから道元へ』二八頁、津田『アーラヤの世界とその神』大蔵出版、一九九八年、二三七頁参照。
- (33) 『縁起と空』三一九頁。
- (34) 現在の私の親鸞評価は、この時点のものから変化している。それは、記述②に関する考察で述べたように、親鸞と如来蔵思想との関係は、かなり根本的なものであると考えるようになったからである。
- (35) この袴谷氏の「往生」の説明には、普通「往生の正因」と解される「称名念仏」という最も重要な契機、氏が引かれる『観無量寿経』の経文にも明示されている契機が欠落している。おそらく、浄土教を「他力主義」を把えることから、氏においては、「信」のみが注目され、「称名」が欠落してしまっているのである。これは正に、善導・法然が否定しようとした傾向であったと思われる。
- なお、当該経文それ自体には、「称名」だけが説かれ、「信」も「本願」も説かれていないようである。
- (36) 望月信亨『略述浄土教理史』日本図書センター、一九七七年、一一五―一一六頁。
- (37) 『選択集』文庫本、五六頁参照。
- (38) 『教行信証』真聖全、二、四九頁、七一頁。
- (39) 「往生の教」と「成仏の教」という区別を認めるとすれば、

『選択集』の「浄土に往生して、ないし仏に成る、これはこれ当益なり」(往生浄土乃至成仏、此是当益也)〔文庫本、一三八—一三九頁〕は、二つの教の内いずれを説いていることになるのであろうか。また、この点は、善導『往生礼讃』の「前念命終後念即生^三彼國^一、長時永劫常受^三無爲法樂乃至成佛^不經^三生死^一、豈非^レ快哉。應^レ知。」〔真聖全^一、六五二頁〕についても、同様である。

(40) 「衆善」の語については、次の註(41)参照。

(41) 「衆行」が『選択集』の引用(文庫本、八八頁、『法然上人全集』三二七頁)では、「衆善」となっている。これに対して親鸞は、『教行信証』〔真聖全^二、一五九頁〕で「衆行」と引用している。

(42) 『往生礼讃』〔真聖全^一〕六五〇頁参照。なお、善導の「四修」は『俱舍論』の「四修」(大正二九、一四一中、二九二中)〔Pradhan ed, p.415, II.19-20〕にもとづくのであろうが、基も『西方要決』で「四修」を説いている(大正四七、一〇九下)。

(43) ここで平氏は、「造悪無碍」批判に親鸞の「躓き」を認めているが、確かに「一念義」に対する批判的意識の欠落した平氏には、この様な理解は当然の帰結として生じるであろう。平氏の「一念義」評価については、前註(5)の拙稿参照。

なお、私自身が、「多念義」を浄土教の正統説と考えていることについては、『禅批判』二二〇—二二二頁参照。また、善導の「無間修」と隆寛の「多念義」の関係についても、そこで論じている。

(44) 袴谷氏は、さすがに平氏の「ジンテーゼ論」には、不快を示し、「多少同調できないところはあるにはあるが」(三五二頁—二〇行)と言われている。

(45) 拙稿「My Report of the Panel on "Critical Buddhism"」『駒沢大学仏教学部研究紀要』五二、一九九四年、三〇二頁。

(46) 一九八五年は、袴谷氏の「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」(『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九年所収)が書かれた年である。

(47) 『禅批判』五八七—五九四頁参照。

(48) 同右、五九一頁。

(49) 同右、五八九—五九〇頁。

(50) 拙稿「道元と如来蔵思想」『駒沢大学仏教学部研究紀要』五六、一九九八年、一三八頁参照。

(一九九八年七月六日)