

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見*

袴 谷 憲 昭

*本稿は、昭和六十年十月二十六日(土)、大阪の浪速区久保吉にある部落解放センターにて口頭発表した際の原稿を、註記などの加筆訂正箇所を含む以外は、基本的にはそのまま掲載するものである。一見して明らかなく、本稿は、本誌に相応しい純学術的な論文ではないが、筆者なりに、これをより広く公けにしておく必要を感じ、敢えて活字化に踏み切った。本誌の伝統ある色調を破るかのごとき身勝手な振舞いをどうかお許し願いたい。

本稿は、右の口頭発表に先立って、同年九月二十日(金)に、曹洞宗教学審議会専門部会合同会議の席で発表確認され、数箇所訂正の後、同会議事務局の手によって、今日まで二度にわたってワープロで資料として整えられたが、それが今では同会議のメンバー以外の目にも触れるようになり、それに伴ってこれに対する批判も次第に耳にするようになった。しかし、資料というチュウぶらりんな公けの仕方では、せっかくの批判も矛先を失ってしまいかもしれない。そんな非礼を犯したくないので、かかる批判者が公けの場で明瞭な指摘をなしやすいように、まずこちらの方が公けの場に出ておくのが礼儀だという思いがしないわけでも

ないのである。

さて、自分の言いたいことを自分で解説しても始まるまいが、端的に言って、本稿は本覚思想批判をもってその基調としている。この意味で、本稿は、筆者個人としては、今年七月二十六日脱稿の「宣長の仏教批判雑考」(『駒沢大学仏教学部論集』第十六号)、同十月十二日口頭発表の「宣長の両部神道批判」(仏教思想学会、第一回学術大会におけるもので、発表資料のみ)、同十一月二十六日口頭発表、同三十日加筆訂正の「道元理解の決定的視点」(曹洞宗宗学大会にて発表、『宗学研究』第二十八号掲載予定)などの一連の論稿や口頭発表の流れの中に位置づけられるべきものであるが、同時に本稿は、既にその中でも断っているように、曹洞宗教学審議会専門部会合同会議における半ば公けの成果でもある。この合同会議というのは、教学審議会専門部会が、その機構を中心に、人権擁護推進本部所属の同和審議会と暫定的に協力しあって事を進めた研究会を意味するが、筆者は、過去一年ほどに及ぶこの研究会から、公私にわたって実に多くのことを学びえたことを、ここに深謝の意を込めて銘記しておきたい。しかる

に、この合同会議は、一応所期の目的を達したと判断、去る十一月六日の会合をもってその協力関係を解消、単独となった教学審議会専門部会は、十二月二日の会合で、旧来のメンバーである岡部和雄、小坂機融、中野東禅、石井修道、袴谷憲昭、伊藤隆寿、伊藤秀憲、松本史朗の八名に、新たに、片山一良、池田練太郎、金沢篤の三名を加えて研究を推し進めていくことを確認し合ったのである。新たに加った三氏はともかく置くとしても、筆者の教方面に関する無知は、上記諸氏によって批判され教えられ正されてきたわけで、本稿もそういう意味では、これら諸氏の学恩なしには到底まとまりえなかつたことを痛感せざるをえない。しかるに、それをこのような粗雑な形で公けにすることは、必ずしもその学恩に報いることにならないばかりか却って諸氏を傷つけることになるかもしれないと憂慮するが、本稿を公けにするのが全く筆者一人の判断に基づく以上、それから派生する責任の全ては筆者個人にのみ帰するものであることは今更言を俟つまでもない。

ところで、本覚思想批判の難しいところは、本覚思想こそが仏教の本流でもあり極意でもあって、これが日本の文化全体に深く浸透したために、我が国には早くから平和で平等な思想が人々の間にも広く定着するようになったというのを、多くの権威ある知識人が一点の曇りもないほどの自信をもって言い習わすことが日常と化しているせいで、本覚思想を否定することはまるで日本文化のよき伝統まで全てにわたって否定するかのようによに遇せられかねないところにあるのかもしれない。しかし、事は、なにもそんな持って回った言い方をせずとも、その好例はどこにでも転っているわけだから、実際の事例を取り上げて具体的に示して置く

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見(袴 谷)

ことにしたい。本年九月二十日と二十一日の『毎日新聞』「展望」欄で、梅原猛氏は、「仏教の日本の展開」と題した論評において、次のように述べている。「以前の考えに對し、今の私は、」日本の仏教は、仏教という仮面はつけているものの、仏教以前の土着宗教の影響を強く受けている、はなはだ独自なものと思うようになった。あるいは、それは仏教の一宗派である大乘仏教が真に展開したものであり、日本はすでに潜在的な大乘の国であったが、仏教の移入によって、世界のどこにもない顕在的な一大乗仏教の国家になったと考えてよいかもしれない。「その仏教を定着させるのに最も大きな功績のあった聖徳太子は、氏族制の束縛を解放する思いきった人材登用を意図し、」ここで平等と統一が、もっとも重要な思想となるが、このような要求にもっともふさわしい仏教を、太子は勝鬘經と法華經のみに説かれていたという一乗仏教に見出したのである。後に太子はそれを一大乗という言葉でよぶが、「太子は一乗思想の裏側に如来藏思想があることを指摘し、」以後の日本仏教は、この太子の主張した一乗仏教、如来藏仏教の道をまっしぐらに進んでいる。「ここで私が特に重視したいのは、この一乗思想の日本的展開にあたって、インドや中国の仏教にはない山川草木悉皆成仏しつがいという思想が形成されたことである。つまり、仏教の、特に大乘仏教の平等思想が人間を超えて、動植物から自然界すべてに拡がったわけであるが、」

「この意味で、仏教の主張した人間の平等主義は、現在の日本の国家でも生きていと思われるが、もう一つの山川草木まで平等であるという日本仏教独自の思想も、あのヨーロッパ思想が強く持っている人間中心主義の思想がもたらす自然の破壊を食い止め

る、今後の人類にとって実に重要なレメデイをその内に含んでいる思想であるように思われる。」ここで、一乗思想とか如来蔵思想とか呼ばれているものが、本稿でいう本覚思想にほかならないことは言うまでもないが、この論調を辿っていくと、まるで、日本人だけが、本覚思想のお蔭で、戦さもなく殺戮もなく平和で平等な歴史を過してきたかのような錯覚に囚われるが、このような実情を無視した平然とした権威的態度、あるいは土着宗教と一乗仏教とを混入させておく論理的な曖昧さ（日本仏教は、仏教以前の土着宗教の影響を強く受けているとしながら、仏教導入以前の日本がすでに潜在的な大乘の国であったとするような表現に注意されたい）、これらはすべて本覚思想の肩を持って発想する権威的知識人の通弊と言つてよいのである。しかし、本稿は、右のような梅原氏の考えを批評することを直接の目的とはしていないので、それは別の機会に譲る（宣長の国学に対する批判として提起されたかに見える同氏の日本学を、宣長の側から再批判する機会をいずれ持ちたいと思つている）として、本稿で批判する本覚思想とは、現代の同氏のような立場にまで脈々と注ぎ込まれ生かされている体制的な思想であることははっきりと銘記しておいてもraithたい。そして、その本覚思想に対する批判とは、なにを置いても、まずは、その体制的で権威的な体質に向けられねばならぬのである。しかし、それは、思想というよりは政治的であるために、批判そのものをまともな受け止めようとはせずに、批判する側をも政治的レベルで扱いかねない危険性はある。批判に急な余り学問的手統を欠如しているとか、己れの領分を守らずに他に侵害して和を乱そうとしているとか、大同に着かず小異に拘泥し

て全体を否定しようとしているとか、こうした類の批評は今にも聞こえてきそうであるが、本稿の公表を機会に、問題を斜交いに受け止めず正面に批判して頂けるならば、これに過ぎる喜びはない。「和を以つて貴しと為す」というのは政治の世界のことであると筆者は考えているからである。

しかし、本覚思想を批判することについては、なにも大見得を切る必要はないわけで、むしろ虚心でありさえすれば、その権威的で体制的な生態は直ちに覚えてくるのではないかとすら思える。そんなことを思うと、ふと宣長のことが頭を掠めるのをいかに訝った質問者に対し、彼は次のように答えている。「仏法はみだりに造りたる物にて、道にたがへる事勿論なれ共、その害あらはにて、よく見ゆるうへに、漢国にても儒者既にこれを辨じ、又御国にて近代神道者も、皆よく知て辨じおきつる事なれば、今さらワシラハ煩ワシラハしく同じ事をいふべきにあらず、儒道は、あらはなる害はなければ、あらはに忌嫌ふべき事もなき故に、古来そのさだはなき也、又その説も教も、うはべはモト悉く道理にあたるがごとく聞ゆる故に、古来みな其説を信じて、いかにかしこき人も、是にすがらずといふことなし、近代には神道者の中に、まれくこれを難じたる人もあれ共、なほその根底をツツ尽すことあたはずして、そのいふところも、終には皆かの意にオチ落たり、儒道は大体かくの如くなる故に、古来真にその非なることをよく知る人なく、又うはべは害なきが如くなれ共、道のため、下にはその害の深く大なること、仏道にも過たるものをや、」（『くず花』、筑摩版、本居宣長全集、第八卷、一七八—一七九頁）。

本稿では、本覚思想について、まず「あらはなる害」を指摘しておかねばならないと考えてそれに終始したが、本覚思想にも「うはべは害なきが如くなれ共、道のため、下にはその害の深く大」となった面もある。そういう面の指摘こそ今後時間をかけて着実に果していかねばならぬことだと思っている。

(昭和六十年十二月十五日付記)

* * *

この、部落解放研究所・宗教部会において発表の機会を与えられましたのは、私たち曹洞宗々門としましては前回(昭和六十年二月二日)の石川力山先生によります、業論の一環としての「切紙について」⁽¹⁾に引き続き第二回目のことになります。

石川先生の発表は、洞門抄物中の切紙に焦点を絞り、秘密伝授を尊ぶ日本中世以降の社会的風潮の中で、切紙資料が中世以降の曹洞宗教団の展開において確実に機能してきた点を、差別事象の面から具体的にしかも厳密に考証したものでありました。本日の私の発表は、このような切紙を一つの典型として持つ、いわゆる差別事象という問題を生み出し或は温存してきた思想的背景について、宗教的問題意識からかなり突っ込んで批判的に考察してみたいと意図しているものです。なお、このような考察に「私見」という限定を加えましたのは、宗教的問題意識を重視すれば、どうしても「私見」にならざるを得ないというような本質的問題を別にして、以下に

論ずるような見解が私たちの関係している曹洞宗教学審議会専門部会合同会議においていまだ公式見解として採択されていないという意味であって、私個人の勝手気儘な私的見解という意味ではないことは十分考慮して頂きたいと思えます。その意味では、「私見」とは断りながらも、右合同会議の成果を私なりに十分反映させるべく努めてみたいと考えております。

さて、曹洞宗教学審議会専門部会合同会議は、本年一月に行われた第一回会議から数えて既に十数回に及んでおりますが、いうまでもなくその中心課題は業問題であり、しかも、その焦点がボケてしまわないように、明治以降の宗門の基本典籍となった『修証義』の、「三時業」の問題⁽²⁾を含む第一章を研究の基本に据えようという形で会議は進んで参りました。しかし、そういう共通認識はあったにもかかわらず、アプローチの仕方や結論の導き方は決して一様のものではなく、それはいわば試行錯誤といふべきものでありましたが、それなりに議論の方向性は見出せたように思います。この議論の中で、私は、ある意味では、その方向づけを積極的にリードしようとも努めましたし、逆に、その過程において、私自身も具体的な問題について教えられるところが大きでありました。以下に、このように互いに影響しあいながら問題を押し進めてきた会議の内容を、私なりに理解した方向性において整理し

ながら、差別事象を生み出した思想的背景について、現在の私の考える点を述べてみたいと思います。

言うまでもないことですが、差別事象という問題は、あらゆる局面における事実関係の客観的な指摘ということが、その発端になっており、これを誤魔化すことは許されません。しかるに私たちは、その事実を、曹洞宗の教学を支えてきた宗門の基本典籍のうちに探ってみなければならなかった訳で、ひとまずその基本に据えたのが前述の『修証義』であったのですが、この中では、いわゆる差別用語は使われておりません。

ところで『修証義』は、むしろ御存知の方が多いかも知れませんが、宗門形成以来の宗典ではなくて、明治になって、宗祖道元禅師の『正法眼蔵』より抜粋して、大内青巒師(一八四五—一九一八)が編纂したものを骨子として、後に宗門が公認したものであります。そこで私たちは、『修証義』のみならず、そのソースともなった『正法眼蔵』についても、差別用語の有無を検討致しましたが、見出し得たものは、「旃陀羅」、「黄門」、「不男」などの僅か数例であって、しかもそれは、地の文ではなく引用文において用いられていることが判明致しました。³⁾しかし、たとえ引用文ではあっても、使用されていることは事実でありますから、著作全体の文脈において、その意味内容が検討された事は言うまでもありません

が、概して言えば、その意味は差別性の強いものではなく、また、同時代の、或はその前後の中国や日本の仏教文献と比較しても、道元禅師の著作における、その種の用語の少なさは、むしろ異例の事とすら見れるという結論も示されたほどこです。しかし、私たちは、これによって、宗祖無謬説を先見的に押し進めていく自信を深めた訳ではありませんし、『正法眼蔵』や『修証義』における、むしろ私たちに好都合な事実にだけ安住してしまつてもありません。なぜなら、一旦『修証義』が成立し、宗典として採用されるや(明治二十三年)、これに基づいた宗門説教師の文言句々において、著しい差別用語が用いられ、それが打ち消すべくもない形で今日にすら継承されているからであります。しかもそれは、事実を冷静に確認指摘し、それを反省すれば事は済むといった段階をはるかに超えた、宗教意識そのものが問い質されねばならない段階に遭遇しており、それを自覚することによって、宗教上の問題としての方向性が始めて打ち出されたと私自身は思っております。

しかも、問題がこういう方向に収斂していけば、差別用語に満ちに説教師の文言と、『修証義』や『正法眼蔵』との関係についても、極めてクリティカルな問題設定が、既成の教団や教学の枠内に縛りつけられずに進められていかねばならぬ、と私は考えております。何故かと言いますと、今、『修

証義』成立自体の問題はひとまず置くとして、従来、宗門によつて公認されていたかのように見えた『修証義』に対する歴代の説教師の説明的な文言は、宗祖道元禪師の『正法眼蔵』とは実は全く似ても似つかないものである事が明白に指摘されざるを得ないからであります。それどころか、道元禪師が、生涯かけて批判しようとしたものこそ、『修証義』にたいする説教師の文言に見られるような、迷いや悟りに関する安易な考え方にはかならなかつたのです。以下に、この点を具体的に指摘して見たいと思います。

この際、焦点をボカさないためには、真先に道元禪師の批判点を掲げておくのが賢明と存じます。帰国間もない道元禪師が、当時の日本仏教が抱えていた種々の問題点を、『正法眼蔵』の「弁道話」という巻において鋭く指摘したことはよく知られておりますが、当時流行していたと思われる「心常相滅」⁽⁴⁾という考え方について次のように述べております。

とうていはく、あるがいはく、生死をなげくことなかれ、生死を分離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる、心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。よく生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とするがゆゑに、身はこれかりのすがたなり、死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとくしるを、生死をはなれたりと

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見(袴谷)

はいふなり。このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をはるとき性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく、妙徳まさにそなはる。いまはたとひしるといへども、前世の妄業になされたる身体なるがゆゑに、諸聖とひとしからず。いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし。しかあればすなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぐさん、なにのまつところかあらん。かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや、いかん。

しめしていはく、いまいふところの見、またく仏法にあらず、先尼外道が見なり。⁽⁵⁾

この「心常相滅」の一節は、「弁道話」の問答のなかでも最も長いものの一つであつて、それだけ道元禪師も力を注いだ個所と考えられる訳で、事実、「あるがいはく」以下に示される、いわゆる「心常相滅」説を、徹底して仏法ではないと批判する「しめしていはく」以下の文は、まだまだ続くのであります。ここで最も重要な事は、この道元禪師の批判こそ、当時比叡山を中心とする日本中の仏教界に蔓延していた本覚思想に向けられたものであつたということです。

この点を、初めて、しかも明晰に指摘したのが天台宗の大碩学、谿慈弘氏の『日本仏教の開展とその基調—中古日本天台の研究』(下)中の「鎌倉時代に於ける心常相滅論に関する研究」(同書、二九八—三二八頁)だったので、本書が昭

和二十三年に刊行されたにもかかわらず、この重大な指摘は、「弁道話」を中心に取上げた昭和三十四年刊行の、衛藤即応氏の『正法眼蔵序説』でも本質的な問題とはならず、ごく最近に至るまで宗門側の道元研究者の関心を素通りしてきた感があるのですが、この問題に宗門側で比較的早くから関心を払っていた山内舜雄氏によって従来の成果が本年刊行の『道元禅師と天台本覚法門』という著書にまとめられましたので、この問題も宗門内の課題として初めて明白に位置づけられた事になり、むしろ今後において議論の展開が期待されるといった矢先であります。従ってここでは、あまり先走らない方がよい訳であります。業の問題、なかんづく、前述の説教師の文言と絡めて、なにゆえにこの個所が重要なのかにのみ問題を絞って論じてみたいと思います。

さて、これ以降、機会さえ許されるなら何度でも執拗に繰り返したいときえ思っておりますが、実際には不可能なので、ここで最大の注意を払っておいて頂きたいのは、先の引用文中の「あるがいはいく」以下「しめしてはいはいく」に至るまでの文であって、しかも、この文に示される考え方が「心常相滅」説と言われるものなのですが、道元禅師は、これを「先尼外道」⁶⁾と同断の見解であって、決して仏教とは認め得ないと烈しく批判しているのであります。そして、この道元禅師の批判の対象となった見解こそ、裕慈弘氏のご指摘どおり、

比叡山を中心に、当時より蔓延していた本覚思想⁷⁾であったということなのであります。

しかるに、私たちにとって本当に残念な事は、道元禅師によって批判された見解の方こそが、彼の時代以降今日に至るまで、仏教の本流であるかのように喧伝されてきたという事実がある事なのです。しかもそれは、道元禅師を祖師と仰ぐ曹洞宗宗門内においてさえ例外ではないという事実はより一層私たちを愕然とさせるに十分であります。

ところで、本覚思想とは、先の道元禅師の要約に尽きているわけでありませんが、蛇足ながら辞書の説明を付け加えますなら、本覚とは現象世界を超えた根源的覚りのことで、その覚りとは、本来すべての人々に普遍的に具わっていて常住であるが、それを自覚しない間は現象として変化生滅しているにすぎないという点も含意しておりますので、それは同時に「心常相滅」説をも意味しうる訳です。しかし、この本覚思想を上ッ面から眺めますと、すべての人々に普遍的な根源的覚りを認めているが故に、これは即座に平等思想を表していると考えられがちなのですが、現実はいかようにもあれ、それは迷妄であって、真実は一元的な根源的覚りのうちにこそ求められねばならぬという、安易で押しつけがましいこの本覚思想こそが、実は差別思想を温存してきた元凶なのだと思しく反省しなければならぬという体質を持っていたのであります。

しかも、かかる本覚思想が日本仏教の主流を形成し、それ故にそれが仏教思想の全体でもあるかのような観を呈していれば、これは甚だ由々しき問題へ展開していかざるを得ないのであります。ここでは、他宗派における問題はいざ知らず、少なくとも私たち曹洞宗にあっては然りであったという事を多少なりとも具体的に示してみたいと思います。しかし、具体的とはいいながら、『修証義』に対する講話の類を紐解けば、必ず至るところで道元禪師の批判の対象であった本覚思想に引っかかるといふ次第であってみれば、その具体的という価値も薄らぐ訳ですが、敢えて二、三引っ張り出して見る事にいたします。

明治期の曹洞宗『宗報』第三九〇号には、『修証義』の「大凡因果の道理歴然として私なし、造悪の者は墮ち修善の者は墮る、毫釐も忘はざるなり、若し因果亡じて虚しからんが如きは、諸仏の出世あるべからず、祖師の西来あるべからず」という第一章第四節に対する説教として次のような一文が載せられております。

元来宇宙の本源は平等一如にして微塵計りも隔つる所は無いものである、併し其の平等一如の本体には自づから一大靈力の存するものがある、その靈力が古今を一貫したる天地の定則に依て妙用を現はすのである、「一」その定則を名けて因果の道理といふのである、上は天地の大なるより下は一草一木の末に至る迄尽く因

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見（袴 谷）

果の規則に依て生々化育せられて居るのである、吾々の身も心も乃至苦しきも樂しきも皆因果の法則に依らざるものは無い、過去に於ける行動が原因となって現在の果報を招き、因々果々不斷に連続して無始無終であるのであります、而して果報の上に種々の相違のあるのは原因にも様々なる差別があるからです、乃ち造悪の者は墮ち修善のものは墮るで、悪心を生じ悪業を造る者は其の境界が次第に墮落して位地も低く国土も穢れて来る、之に反して善心を生じ善業を修むる者は位地も高く世界も浄らかなって来るものであります、されば吾々が此の世に生れ出でて種々様々の果報のあるのは尽く夙世の因縁と諦めねばならぬ、

宇宙の本源である平等一如から説き起こして現在の差別を宿世の因果と諦めねばならぬと短絡していく論理のからくりは、かくの如きものであります、これは本覚思想と呼ぶにも値しないレベルの記述ではありながら、道元禪師が先尼外道と批判した体質は見事に兼ね備えていると言えるのです。煩を厭わず彼此対照して頂きたいと存じますが、この『修証義』の第一章第四節自体が『正法眼蔵』「深信因果」の巻の一節からそっくり抜粋されたものであるにもかかわらず、現実には説教師の文言を介して両者はこのような齟齬を呈する結果になっているのです。一方、「深信因果」の巻自体の方はと言えば、確かに、因果を否定する事は戒められ、因果の道理が深く信じられねばならない事が説かれている訳であります、現在の差別を宿世の因果と諦めねばならぬと

は説かれておらず、却って、宇宙の本源のような性海を立てて、種々な差別がそこから由来し、更に再び差別がそこへ帰着していくような考えはむしろ因果を否定する事だとさえ言われているのです。例えば次のとおりです。

今世なしといふは、かたちはこのところにあれども、性はひさしくさとりに帰せり。性すなわち心なり、心は身とひとしからざるゆゑに。かくのごとく解する、すなわち外道なり。あるいはいはく、ひと死するとき、かならず性海に帰す、仏法を修習せざれども、自然に覚海に帰すれば、さらに生死の輪転なし、このゆゑに後世なしといふ。これ断見の外道なり。かたちたとひ比丘にあひにたりとも、かくのごとくの邪解あらんともがら、さらに仏弟子にあらず、まさしくこれ外道なり。おほよそ因果を撥無するより、今世後世なしとはあやまるなり。因果を撥無することは、真の知識に参学せざるによりてなり。真の知識に久参するがごときは、撥無因果等の邪解あるべからず。龍樹祖師の慈誨、ふかく信仰したてまつり、頂戴したてまつるべし。⁽¹⁰⁾

ここで道元禅師がいかなる因果観を述べているかについては宗学上の面倒な解釈もあり得るの⁽¹¹⁾ですが、はっきりしている事は、彼は晩年のこの著述においても、その著述の出発点の場合と同様に、「心常相滅」説を烈しく批判し、しかも「心常相滅」説、従って本覚思想こそが因果を否定する考えに連なる⁽¹²⁾と見なしていたという点であります。この点は、因果の解釈に対する力点の置き方こそ異なれ、「深信因果」の巻に

先立つ「大修行」の巻においても同様に看取されますので、道元禅師の「心常相滅」もしくは本覚思想批判は、生涯を通じての主張であり、しかもその主張は、後には具体的に因果の問題と絡めて述べられるようになっていった事が判るわけであります。しかし、今はこの点を深く突っ込んで考察する余裕はありませんので、再び『修証義』の講話における具体例の指摘に戻って見たいと思います。『修証義』の、先とはぼ同じ箇所に対する講話において原田祖岳(一八七一—一九六一)という方は次のように述べております。

この真空妙有、因果無性の理を明らかに知らんとせば須く一元絶対の真諦を知らねばならぬ。この一元絶対の法を知れば、直ちに無常無我涅槃実相の理が釈然氷解する。そこに一実相印が明確に手に入る。だから先づ三法印を知らねばならん、三法印を無視して仏祖道即ち一実相印を知らんとするも全く白雲万里である。この実相印を我が宗では従上の物体じゆじゆつ或は一大事因縁と云ふのである。これを認識し信受せしめんとして我が大乘禅では正偏の二義に分つて表示して居る。

正とは無差別平等の義にして、無性の方面であり、偏とは千差万別の義であつて時間的にも因果必然の方面である。されば正は本体内容の方面、偏は諸法現象の方面である。即ち一は理の方面であるし、一は事の方面である。而しこの事理の二者は全く二者ではない、唯一絶対の真事実である。これを現代の言葉を借りて云ふと現象即実在、実在即現象とも云ふことである。すなわち正

即偏、偏即正、これ我が大乘禅旨の概念である。これを大自覚するの悟道であります。これを修証義では仏戒と名付けるのであります。⁽¹²⁾

しかし、また繰り返さざるを得ませんが、「一元絶対の法を知れば、直ちに」「実相の理が釈然氷解する」などという考えは、「生死を出離する」「いとすみやかなるみち」には違いないが、極めて安直な、どうでもよい考え方なのです。考え方というよりは実は何も考えていないと言った方がよいかも知れません。ですから、いながらにして、正即偏、偏即正、或いは平等即差別、差別即平等などという事が、少しも心を痛める事なしに平気で口にする事ができるのです。しかし、このような「いとすみやかなるみち」こそ、道元禅師が、殆ど嫌悪と言える程までに烈しく批判した考え方であった事は言うまでもありません。それならば、原田祖岳という方は宗門の異端であったのかと決してそういう事はなく、むしろ宗門を代表する禅師の一人と考えられている程の方と言ってもよいくらいなのです。

ではなぜ、道元禅師の批判の対象となったような考え方が、曹洞宗門の本流でもあるかのようになったかと言えば、恐らく、心ある少数の批判者の努力も虚しく、日本仏教の主流の全体を本覚思想が独占してしまったからではないかと思われるのです。そして曹洞宗門も、道元禅師に従うというよ

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見(袴谷)

りは、この主流の流れに乗って、道元禅師の嫌った五位思想⁽¹³⁾などを中心を持ち込んで、意識的にもせよ無意識的にもせよ、その教学を形造っていったのではないかと考えられるのです。『参同契』や『宝鏡三昧』が曹洞宗の宗典として重要な位置を占めるようになったのも、そういうところに理由があるのではないかと私は推察致しております。

事実、原田祖岳氏の引用中にあります正即偏、偏即正などという考え方は、『参同契』や『宝鏡三昧』とはドンピシャ重なる考え方であって、この二宗典について提唱した明治期を代表する大眼蔵家、岸沢惟安師(一八六五—一九五五)も、このような考え方を、曹洞宗の秘伝であるとさえ言っております。『参同契』の「靈源明に皎潔たり、枝派暗に流注す、事を執するは元と是れ迷い、理に契ふも亦た悟に非ず」という四句に対する岸沢師の提唱は次のようなものです。

この四句は参同契の深意を現わしたものだ。これだけ呑みこみがつくと、参同契の講義が済んで仕舞うのだ。仏法という宇宙の真理が済んでしまつて、哲学も実行もこれに尽きて居る。

この参同契は、私どもの宗旨では非常に貴重せられて居るものであつて、わずかな文字のうち、曹洞宗の口伝が尽きて居る。⁽¹⁴⁾

このような言いぶりには、本覚思想由来の曹洞宗の口伝法門が尽きているには違いないかも知れませんが、一旦呑み込むと容易に性海に帰してしまい、いとも簡単に宇宙の真理が

済んでしまったり、哲学も実行もこれに尽きてしまったりするのは、道元禪師がこれまた厳に戒めた事であります。それに、真理を呑み込んでしまえば実行も尽きてしまおうと言うのであれば、道元禪師がこれまた厳しく主張された只管打坐も無用なものとなってしまおうでありましょう。しかしながら、宗門では、このような道元禪師とは一致しない考え方が、大手を振って本流を歩いてきたのです。岸沢師は更に言葉を継いで次のようにも言っております。

靈源明ニ皎潔タリ。靈源とは、いうまでもなく水の源泉だ。その靈源の流れ出たものが枝派で、枝派をさかのぼると靈源だ。源枝一枚だ。仏種は縁より起り、縁より起る一茎艸を拈じて丈六の金身となし、丈六の金身を拈じて一茎艸となす。このゆえ仏教では一面には平等を説き、一面には差別を説く。竺土大仙心の一面を平等といい、他の一面を差別というて、階級にわたる。つまり階級十無差別⁽¹⁵⁾竺土大仙心。両面が一つに成ったものを竺土大仙心という。このことは前にも申したが、さらに繰り返えさぬと解りかねるから、今一度お話しする。

しかし、この個所の意味は「今一度お話し」しなければならぬ。このような難解なものではありません。ここに言う「靈源」とは、道元禪師が、先尼外道の見に同ずると指摘された「性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく、妙徳まさにそなわる」というような考え方の「性海」と全く同じ構造を持ったものであり、従って決して難解なものではなく、道元禪師が

まとめられた、その構造の如く、それは「いとすみやかなるみち」をめざす事を使命とし、体質としているのです。あまりにも安易なために難解めかして勿体をつけるのはその人の勝手ですが、実際はその安易さの上で、差別即平等だとか、平等即差別だとかというスローガンめいた言葉が、何も考える事なしに、平気で口にされていくのです。しかも、何も本当に考えていないからこそ、何ら心を痛める事もないに、差別をそのままの形で温存し、差別を絶対化していく道が大きく口をあけて待っているのに平気で突っ走って行って鈍感な口をきく訳です。ですから岸沢師も、右の引用のすぐ後で、「階級十無差別⁽¹⁵⁾竺土大仙心」という、わけのわからない数式に対し、実例を挙げて、次のような鈍感きわまりない解説を試みている始末です。

当家の御主人は五尺のからだではない。家族はいうにおよばず、家の全体が御主人のからだだ。御主人の盛衰が家の興廃だ。徳川幕府が滅びたとき江戸がつぶれた。江戸がつぶれたのみならず、今まで幕府によって支配されて居た日本も潰れてしまった。幕府時代の日本は、徳川幕府のからだであった。その徳川幕府がつぶれたから、幕府のからだの日本がつぶれた。御維新になって、明治天皇陛下の御身の日本があらわれた。江戸が東京となつたではない。新興の明治天皇陛下とともに生まれた東京だ。明治天皇陛下とともに勃興した日本だ。日本が明治天皇陛下の御身である。そうしてみると、釈迦牟尼仏のおからだは釈迦牟尼仏の世

界だ。その釈迦牟尼仏のおからだは純真なものだ。如来の智慧ざり、如来の徳相ざり、それを仏のおからだという。仏のおからだは如来の智慧、如来の徳相の世界だ。その世界を極楽浄土という。¹⁶⁾

こんなラフな論述の拳足を取るつもりなど毛頭ございませぬが、それにしても、「日本が明治天皇陛下の御身であ」れば、何故にそれが「釈迦牟尼仏のおからだは釈迦牟尼仏の世界だ」ということの理由になるのでしょうか。こんなことを言い出したら、どんな時代でも、どんな環境でも、どんな差別でも、そのままの在り方で全く無反省に肯定されていく他はないのです。こういうものの言い方は、当時としては致し方なかったのだというような気休めを言うことは止めにしたいと思います。むしろ私たちは、こういうラフなものの言い方、従ってそれは相手の気持ちを見殺しした押し着せの高飛車なものの言い方であった訳ですが、そのような言い方が差別を温存し、差別を諦めさせるべく「因果を含める」方向で機能していった点を充分反省すべきではないかとさえ考えております。

そして、始めにも申しましたとおり、宗門の説教師の口からは、事実、そういう言い振りの中で、今日問題となるような差別用語がポンポンと洩れ出ていたような訳です。そして私は、そういう言い方の思想的背景として、鎌倉期に始まる

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見(袴 谷)

比叡山を中心とする本覚思想の流行・定着を想定している訳ですが、今この点に話を移す前に、具体例が限られた人に終わらないためにも、もうお一人くらい別な方を例にとっておくのが良からうと存じます。

ところで、次に示す例は、『修証義』を直接取り上げた講話ではなく、「因果歴然善悪十来」と題する新井石禅師(一八六四—一九二四)の、むしろ一般的な法話であることを、あらかじめお断りしておきます。この法話の開口一番に新井師は次のように述べておられます。

宇宙は靈動体である。其の本体は真空常寂であるが、常に靈動して息まざるに依て、其の妙用は変々化々して窮まり無し。然れども、其の変化の中には、古今を一貫したる必然の法則がある。是を原因結果の理法と称す。

因あれば必ず果あり、その果がまた因となりて更に第二の果を結ぶ。是の如く因が果となり果が因となり、無限に相續して窮まり尽くるといふことは無い。世界の成立も、日月の運行も、春夏秋冬の推移も、開花落葉の変遷も、雲行き雨施し、風動き水流る、尽く皆な因果の理法に基ける活動である。故に、吾人の此の世に生るゝも死ぬるも総て因果の理法に支配せられざるは無い。¹⁷⁾

こういう文章を見てみると、仏教の講話を聞いているというよりは外道のサーンキヤ哲学¹⁸⁾でも聞いているような気がしてくる訳ですが、これが我が国では、本覚思想という考え方のもとにレッキとした仏教であると思われ続けてきたものな

のであります。

まず、宇宙の根本に真空常寂の「体」が想定され、更にそれは、単なる哲学的概念や観念ではないという名目のもとに、妙なる「用」をもって動き出しますが、しかもその動きは、必然の法則によって寸分のスキもなく支配されているという形で、差別として絶対化されております。こういう考え方は、「体」と「用」をその基本綱格とする『大乘起信論』⁽¹⁹⁾のような本覚思想とは合致するとは言えても、道元禅師の生涯を通じての批判点とは、決して相入るものではありません。しかも、ここに取り出した新井石禅師の講話は、例外的で特異な解釈だから取り出した訳ではなく、どこにでも散見するような例を、どうせなら宗内でも有名な方によって示したほうが説得力を持つだろうという程度の引用ですから、宗門の大方の見方も、道元禅師よりは、『大乘起信論』のような本覚思想に同調していると言ってしまうもよいくらいなのです。そしてその立場から、差別の絶対化を平気で人々に押しつけていたと言わざるを得ないのです。

では、何故にそういう本覚思想が、かくも根深く日本仏教の本流として定着したのかということが問題となって参ります。私たちの会議でも、当然この点が問題となった訳ですが、これについても、一定の方向性を持った積極的な考察が展開されたと思っております。今はそれを一般的にかいつま

んで申し上げる他はございませんが、まず、仏教の発生展開の地であるインドにおいて、仏教の基本的な考え方といってよい無常や空という見方に対峙して、それとは全く異質な如来蔵思想が形成された事の意味が問われ、この、仏教とは似て非なる如来蔵思想が、早くも四―五世紀の中国にあって、神滅論と神不滅論との論争の中で姿を変えながら本覚思想的な流れとして仏教内部に定着しつつあった事が指摘され、更に同じような傾向は中国禅宗史上にも認められる事が報告されました。⁽²⁰⁾

かかる本覚思想の中国における形成については、ここで要約できるような乱暴な論述は厳に慎まねばなりません。一旦中国で出来上がったものが、多少の変形を伴いながら、そのまま日本に根づくという事は大いに考え得る事です。本覚思想も、「切紙」などの口伝法門的形態は極めて日本的なものかもしれませんが、その淵源は、『大乘起信論』の圧倒的影響下に育った中国仏教の本覚思想に求め得ることは、ほぼ間違いなからうと思っております。

例えば、空海に帰されるもので、現在はその信憑性の全く疑われているものに、『両部神道二図』⁽²¹⁾というものがありませんが、これなども鎌倉期の比叡山中心の本覚思想が盛んなりし頃の偽造ではないかと考えられ、その意味では「切紙」にも準ずる全く日本的な形態ではありませんけれども、その核に

は『大乘起信論』的な影響がある事は明白といったような事例もあるわけです。それはともかく、このような本覚思想が、前回、石川先生によって報告されたような「切紙」作成の動きも巻き込んで、日本仏教の本流として定着していった訳であります。道元禅師がそうであったように、これは仏教の本流、仏教の正しい理解として認められるべきものではありません。その点については、私たちの会議でも充分討論された訳ですけれども、ここでは十分な時間もなく、既に公けになっている二つの論文を紹介するに止めたいと思います。

松本史朗氏の「『勝鬘經』の一乗思想について——一乗思想の研究(Ⅲ)——」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四十一号、昭和五十八年)は、空思想と対峙する本覚思想(同氏の言葉によれば dhātuvāda)の特質を、如来藏思想を代表する經典である『勝鬘經』を中心に考察したものであり、山口瑞鳳氏の「チベット学と仏教」(『駒沢大学仏教学部論集』第十五号、昭和五十九年)は、空思想を正統とするチベット仏教と、本覚思想を根底にもつ中国仏教との相違を明らかにし、道元禅師はむしろ前者に近いことを積極的に論じたもので、いずれも本覚思想の特質を知るためには極めて有益な論文と言えるので、是非ご参照されることをお勧め致します。

ところで、『修証義』を講釈した説教師のものの方が、

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見(袴谷)

本覚思想に基づく差別思想であって、道元禅師の考えは、それと真向から対立するものであったとすれば、宗門における『修証義』の位置というものは一体どのようなものになるでしょうか。しかも、『修証義』は、明治以降、对在家の第一等の宗典という役割を担ってきた訳でありますから、私たちが曹洞宗教学審議会専門部会合同会議としましては、この問題が、ある意味では、最も重大で困難な性質のものとして捉えられ、幾多の議論の末にも、いまだ公けには決着がつかず、今後、真剣に討議が続けられて行くことにならうかと存じます。

私の全く個人的な見解としては、いくら『正法眼蔵』と寸分違わざる抜粹から成り立っているものであろうとも、寄せ集めである以上は、ある確固たる姿を持った思想性は欠如しており、従ってそれは、まぎれもない文体をもって書かれた『正法眼蔵』とは、既に似ても似つかないものとごく単純に考えてしまうのですが、そういう私の考えとある点では同じになってしまうのかも知れませんが、抜粹編纂されたものである以上は、政治的であれ、宗教的であれ、その編纂の意図は、はっきりあるのだという立場から、『修証義』成立前後の明治期の日本仏教界の情勢が克明に分析されて会議に報告もされました。⁽²²⁾

その同じ発表において、曹洞宗大学林が麻布に居を構えた

のが明治十五（一八八二）年、曹洞宗宗制が制定されたのが明治十八（一八八五）年、『行持規範』の最初のものが出来上がったのが明治二十二（一八八九）年、『修証義』の編纂者大内青巒氏が中心となって曹洞扶宗会を形成したのが明治二十年

で、大内氏によって編纂・作成された『修証義』が宗門で公認されたのが明治二十三年、従ってこの頃までに曹洞宗教団が一つの制度、組織を確立した事が明らかにされる一方で、廃仏毀釈後の明治の仏教を支えた人々の背景が、本覚思想的傾向のみならず、儒教的な素養の上にも乗っかってきたとの指摘があった事は、私個人にとっても非常に興味ある事であり、且つ刺激的な事でありました。本覚思想と儒教の朱子学的傾向とは、元来、「理」を重んずる点では体質的に極めて親近性があり、両者が簡単に手を組んで官学や国家優先の明治期の思想界に対処したことは容易に考え得る事だからであります。恐らくは、幕府の官学として登用された林羅山に始まる朱子学が、「理」の立場から当時の身分制度を天理にかなった秩序として弁護したように、曹洞宗々門も、或いは日本仏教全体も、本覚思想という便利な衣によって仏教の顔つきを保ってはいいたものの、「理」によって「事」を、「体」によって「用」を、「正」によって「偏」を、「平等」によって「差別」を正当化してきた点では、幕府の官学と全く同じ体質をもって差別用語をばらまいていたと言わざるを得ないの

です。しかし、少なくとも道元禅師は、そのような心ない安直な考え方の温床となる本覚思想とは真向から対立し、それを烈しく批判し続けたのだという事は、ここで再三、想起し直して頂きたいと存じます。

さて、私どもの曹洞宗教学審議会専門部会合同会議としては、この両者の齟齬をどう受け止めていくかは大きな課題として残されているので、これを今、明確な形で取り上げる事は出来ませんけれども、以下において、心ない安直な仏教の考え方、つまりは本覚思想に対する、全く異なった立場からの批判を通して、右の齟齬の問題とも多少は関わりを持つであろうと思われる点を、この発表の冒頭で断りましたような、かなり突っ込んだ宗教上の問題意識から考えてみたいと思います。

言うまでもなく、最も宗教的な問題の一つは、「死」の問題でありますけれども、一見唐突ながら、まずは、この問題に関する本居宣長（一七三〇—一八〇一）の言明を取り上げる事に致します。それは、死について、「仏教や儒教は、因果の道理や天地の道理を説いて人々を安心させているが、神道にはそのような安心がないのではないか」という門人の問いに対して宣長が答えたものです。本当はその全文を引用したいところなのですが、時間もありませんので、前半は端折る事に致します。

神道に安心といふ事なしと申て、他の事は承引し候人も、千百人の中に一人二人はありもすべく候へ共、只一ツ人のきはめて承引し候はぬ事は、人死て後にはいかなる物ぞといふ事、是先第一に、人毎に心にかかる物也、人情まことに然るべき事に候、此故に仏の道は、こゝをよく見とりて造りたて候物に候、されば平生は仏を信ぜぬ者も、今はのきはに及び候ては、心ほそきまゝに、やゝもすればかの道におもむく事多き物に候、これ人情のまことに然るべきことわりに候、然るに神道におきて、此人死て後、いかなる物ぞと申安心なく候ては、人の承引し候はぬもことわりに候、神道の此安心は、人は死候へば、善人も悪人もおしなべて、皆よみの国へ行ク事に候、善人としてよき所へ生れ候事はなく候、これ古書の趣にて明らかに候也、然るにかくの如くのみ申ては、儒者も仏者も承引いたさず、いと愚なる事のやうに思ひ候、又愚人とても、つねに仏の教などを聞居候故に、かやうにのみ申ては承引せず候、そもく仏者は、此生死の安心を人情にかなへて面白く説きなし、儒者は、天地の道理を考へて、まことしげに申す事に候故、天下の人みな此儒仏等の説を聞馴て、思ひくゝに信じ居候処へ、神道の安心はたゞ、善悪共によみの国へゆくとのみ申てその然るべき道理を申さでは、千人万人承引する者なく候、然れ共其道理はいかなる道理と申事は、実は人のはかり知べき事にあらず、儒仏等の説は、面白くは候へ共、実には面白きやうに此方より作りて当て候物也、御国にて上古、かゝる儒仏等の如き説をいまだきかぬ以前には、さやうのこざかしき心なき故に、たゞ死ぬればよみの国へ行物とのみ思ひて、かなしむより外の心なく、これを疑ふ人も候はず、理窟を考ふる人も候はざりし也、さて

差別事象を生み出した思想的背景に関する私見(袴谷)

其よみの国は、きたなくあしき所に候へ共、死ぬれば必ゆかねばならぬ事に候故に、此世に死ぬるほどかなしき事は候はぬ也、然るに儒や仏は、さばかり至てかなしき事を、かなしむまじき事のやうに、いろくゝと理窟を申すは、真実の道にあらざる事、明ら⁽²³⁾けし、

詳しい論証は省かざるを得ませんが、当時、宣長の見ていた仏教は、どれを取っても本覚思想ばかりという時代の真只中であつた訳ですので、右の宣長の批評は見事にその体質を突いていると言わざるを得ないのです。人々と悲しみを共にした、名もなき少数のお坊様を除けば、「さばかり至てかなしき事を、かなしむまじき事のやうに、いろくゝと理窟を申し因果を含めるのが、当時の、否、今日に至るまでの本覚思想を主流とする仏教の体質であつたからです。『修証義』の講話を中心とした宗門説教師に見られる、因果の道理を手中にしたかの如き口吻には、無知と相手を決め込んで高飛車にたたみかけていく態度が横溢しておりますが、これも、因果の道理を、本覚思想の立場から、「実には面白きやうに此方より作りて当て候物」である事を示しております。しかし、釈尊の説こうとした本当の仏教は、このような作り物のさかしらを捨て、無常に徹する事によって悲しみを深めていく道歩んだのだと私は信じて疑いません。仏教のみならず、宗教においては、そういう悲しみの深さによって、

部論集』第十五号を参照されたい。

- (2) 「三時業」とは、善悪の行為の結果を受ける時の遅速によって三種に分けたもので、現世で報いを受ける業が(一)順現報受、次世の場合が(二)順次生受、第三生以降の場合が(三)順後次受である。このような業説が実体視され、現在世の種々な生存環境の説明に適用されて、一種、宿命論的な色彩を強めたところに多くの問題が派生す。

- (3) 伊藤秀憲「明治期宗報『修証義』資料」(専門部会合同会議、一月三十日発表資料)による。いずれも『正法眼蔵』『三時業』で用いられ、「旃陀羅」の典拠は『景德伝燈録』、「黄門」「不男」の典拠は『大毘婆沙論』にトレースされている。

- (4) 心の本性は常住不変であって、その現象面としての心や身が生滅変化するに過ぎないという考え。従って、すべての現象は、唯一の本性や本体に帰着すると考える一元的志向の強い思考形態を示す。

- (5) 大久保道舟編『古本校定正法眼蔵』全(以下、大久保編『眼蔵』と略す)、七三八―七三九頁。

- (6) この先尼外道については、必ずしも批判的なものではないが、須田道輝「先尼外道について」『宗学研究』第三号(昭和三十六年)、一一二―一一六頁を参照されたい。

- (7) 「本覚思想」とは、明確な起源としては『大乘起信論』に由来するが、その如来蔵説などを經由して、「心常相滅」の「心常」に相当する本性や本体を、積極的に「本覚」(本来の根源的覚り)であると打ち出した思想で、中国や日本の仏教ないし思想一般に圧倒的影響を及ぼした。たとえば、「本覚思想」の「本地垂迹」説に及ぼした影響については、西田長男『日本神道史研究』第四卷、中世篇(上)、特に九六―九八頁などを参照されたい。ただし従来は、「本覚思想」が一種の平等思想としてプラスの方向で評価される傾向が濃厚であったため、それが研究者の判断に微妙な影響を与えている事には充

- 分気をつけねばならない。「本覚思想」が「本地垂迹」としてくり結ついた一般の好例としては西田前掲書、一六三頁に指摘される『太平記』卷三六の「我、本覚真如の都を出でて、和光同塵の跡を垂れしより以来、本高跡下の秋の月、照らさずといふ処もなく、化属結縁の春の花、薫せずといふ袖もなし」がある。このような文学作品に見られる影響をとまかくとすれば、本覚思想の最も重要な特長の一つは、「本覚」(本来の根源的覚り)を全てに先立つ自明の出発点として現象界を説明せんとする体質に求められねばならない。

- (8) 曹洞宗『宗報』第三九〇号、二頁上。

- (9) 大久保編『眼蔵』、六八〇頁参照。

- (10) 大久保編『眼蔵』、六七八頁。

- (11) 小坂機融「宗義上から見た業思想論評」(専門部会合同会議、二月十九日発表資料)による。特に宗学的には、「撥無因果」の否定である「不昧因果」「不落因果」の解釈を中心に問題が提起されており、それは結局、因果の必然性の問題の理解に連なっていく。

- (12) 原田祖岳『改定新版修証義講話』、五〇頁。

- (13) 曹洞宗教団と五位思想との関係については、石井修道「曹山本寂の五位説の創唱をめぐって」(本年十月二十六日、曹洞宗宗学大会発表資料、及び『宗学研究』第二十八号掲載予定論文)を参照されたい。

- (14) 岸沢惟安「参同契葛藤集・宝鏡三昧歌講話」、大法輪閣刊、五〇頁。

- (15) 岸沢前掲書、五四頁。

- (16) 岸沢前掲書、五四―五五頁。

- (17) 『新井石禅全集』八、仏教講話篇第二、五一頁。

- (18) インドの六派哲学の一つで、純粹精神(purusa)と根本物質(prakriti)という二つの原理を立てて世界の生成を説明する二元論という点で「本覚思想」とは異なるが、あらゆる結果

は、原因である根本物質中にあらかじめ存しているという因中有果論を主張する点で「本覚思想」と酷似する。また、一元論という点ではアートマン説やブラフマン説とも軌を一にしているといえることができるのである。

本覚思想を表明している『大乘起信論』に対する批判的研究としては、拙稿『大乘起信論』に関する批判的覚え書』『大乘起信論の研究』(春秋社刊行予定)を参照されたい。

伊藤隆寿「中国における業報輪廻説と神不滅論」(専門部会合同会議、四月二十七日発表資料)、石井修道「人権と業——宗教と部落差別を深く考えなかつた反省としての私的メモ——」(専門部会合同会議、三月一日発表資料。本発表は題名のような問題意識から、特に中国禅宗史における問題点を指摘したものである)による。

(21) 『弘法大師全集』(吉川弘文館)、第五輯、一八九—一九四頁所収。なお、本文献に関しては、拙稿「宣長の仏教批判雑考」『駒沢大学仏教学部論集』第十六号、一一九—一二〇頁を参照されたい。

(22) 岡部和雄『修証義』成立前後の仏教界の情勢(専門部会合同会議、三月二十六日発表資料)による。

(23) 『答問録』筑摩版、本居宣長全集、第一巻、五二六—五二七頁。

(24) 充分とは言えないが、より詳しい論及としては、前掲拙稿(前註21)を参照されたい。

(25) 大久保編『眼蔵』、六一—六六頁。

(26) このような問題に関し、本稿をまとめた後、小森龍邦『主体的仏教者の道』(曹洞宗ブックレット・宗教と差別シリーズ三)、三五—三六頁で、「この論理(人間が悪い制度でも容易に受け入れてしまう弱さを持つという事)は、下手をすると『人間はそういう弱いものを持っているんだからしょうがない』と、こういう簡単な論理で逃げてしまつて、差別を肯定

することにりかねませんから、だからうっかり、そんなことと言えない。そのことを深く、宗教的なにおいて理解してもらえないような場所でない、そういうことは言えない。それは単に宗教界だけでなくて、他の所で話す場合も、それは可能かもしれない。深く人生哲学というようなことを考える、そういう雰囲気の場合のところでは、そういう話をしてよいでしょう。しかし、そういう深みを持たない世界でそんなことを話すと、『はあ、人間はそういう弱みを持っているのか、じゃあ、仕方がない。人間の本性的な差別だから、これは弱肉強食。動物の世界においては、どんな時代においても変わらないと同じように、人間も変わらない』と、こういうふうなことになる」と述べられているのを知った。

〔追記〕「山川草木悉皆成仏」の考えを持ち上げた梅原猛氏のラフで政治的な論評については本稿の前文で言及したが、同じく「山川草木悉皆成仏」を中心的な話題の一つとした同氏の対談に「聖徳太子と日本仏教」(『東洋学術研究』第二四巻第二号)がある。この対談中で、右の成仏説が中国にはない日本独自のものとされていることに対し、福永光司氏は、驚くべき曖昧さで反駁を加え中国由来説を主張し(『中外日報』昭和六十一年一月一〇日)、その詳細を既出の「一切衆生と草木土石」(『仏教史学研究』第二三巻第二号)に譲ったが、人も瓦礫もなんでも一緒という考えを『莊子』の「万物斉同」に帰せしめたことは、同氏の期待を裏切る形においてはあるが、誠に興味深い指摘と認めておきたい。かかる味噌糞的な考え方の系譜に対する批判的論評は稿を改めて試みるわけではないが、ここでは、「草木有仏性」「一切草木亦得成仏」などの語句が、吉蔵の『大乘玄論』(大正蔵、第四五巻、四〇頁下)に見出しうることに付いて、本学の平井俊榮先生より御教示に預ったことを、深謝の意を込めて付記しておきたい。

(昭和六十一年三月十五日付記)