

宣長の仏教批判雑考

袴 谷 憲 昭

一

「宣長の仏教批判」について書いてみようと思ふから心に決めてはみたが、なかなか筆を着ける気になれないままに時は過ぎ去ってしまった。勿論、雑然とした所用の中をただ手を拱いていたわけではなかったが、なんとなく筆を取る気になれなかったのは、時間が細切れになってしまったからというよりは、私一人の身勝手な思いがその細切れの時間を駆け廻ってほとんど一点に落着こうとはしなかったせいだと言つたほうがよいかもれない。しかし、今となってはもはや落着くのを待つてなどはいられないし、また待ったからとて落着いてくれるわけのものでもないとするれば、とにかく、「雑考」という形で見切り発車をせざるをえないのである。

二

さて、甚だ無責任でみっともない書出しになってしまったが、「宣長の仏教批判」というテーマは、私にとって決して飯初のものでないことだけは知ってもらいたい。もう十五年以上も前のことになるわけだが、大学紛争たけなわの昭和四十三年秋ごろだったか、勿論紛争と無縁ではなく、仲間内で、学問に対する自分たちの態度を銘々書き綴って公けにしてみようかという話が持ち上った。その時選んだ私のテーマが、実は「宣長の仏教批判」だったのである。私は、既に所持していた岩波文庫の『玉勝間』などのほかに、吉川弘文館版の全集の端本を購入したりして、めずらしくもノートを取りながら幾分かは原稿用紙にも書き留めたとすら記憶するが、今は書き入れのある古ぼけた本以外はなにも手元に残っていない。

当時、大学紛争に対し私が学生としてどういう態度で臨んだかは、ここでは言う必要もないことであるが、一言でい

うなら、私はきっぱりと反対の態度を表明したのである。しかし、大学紛争の動機を深いところで色着けていたと思われ、馴れ合いの学問に対する鋭い批判には私も心を動かしていたし、逆に、それゆえにこそ、政治的暴力は一切拒み、文章と思想の力を信じて行動しなければならぬと単純に思い続けていたにすぎない。そんな私がなぜ宣長を取上げる気になったかについていえば、それは、当時の私が、昭和四十年六月より『新潮』誌上に連載されるようになった小林秀雄の「本居宣長」をずうっと愛読していたことと深い繋りのあることは否定すべくもない。

「物まなびの力」は、彼（宣長）のうちに、どんな圭角も作らなかつた。彼の思想は、戦闘的な性質の全くない、本質的に平和なものだつたと言つてよい。彼は、自分の思想を、人に強ひようとした事もなければ、退いてこれを固守する、といふやうな態度を取つた事もないのだが、これは、彼の思想が、或る教説として、彼のうちに打建てられたものではなかつた事による。さう見えるのは外観であらう。彼の思想の育ち方を見る、忍耐を缺いた

観察者を惑はす外観ではなからうか。私には、宣長から或る思想の型を受取るより、むしろ、彼の仕事を、そのまゝ深い意味合での自己表現、言はば、「さかしら事」は言ふまいと自分に誓つた人の、告白と受取る方が面白い。彼は「物まなびの力」だけを信じてゐた。この力は、大變深く信じられてゐて、彼には、これを操る自負さへなかつた。彼の確信は、この大きな力に捕へられ

て、その中に浸つてゐる小さな自分といふ意識のうちに、育成されたやうに思はれる。「つたなく賤き身」といふ彼の言葉に、卑屈な意味合は、恐らく、少しも含まれてはゐなかつたらう。彼は、鈴の音を聞くのを妨げる者を締め出したただけだ。確信は持たぬが、意見だけは持つてゐる人々が、彼の確信のなかに踏み込む事だけは、決して許さなかつた人だ。⁽¹⁾

今、単行本となつた『本居宣長』の始めの部分に、右のような一節を見出すと、それは当時の私の脳裏に、はつきりと読んで刻み込まれていたものであつたことはまず間違ひのないことのように思われてくる。今より十五年以上も前の、二十歳台半ばの若い時期に「戦闘的な性質の全くない、本質的に平和な」思想に心引かれることが、一般的にいつて、易しいものであるかどうか私は知らない。しかし、とにもかくにも、私自身は、戦闘的なもの、挑戦的なもの、悪魔的なもの、そういう誘惑からは、かなり努力して身を避けようとしてきたように思われる。

常に環境に随順した宣長の生涯には、何の波瀾も見られない。奇行は勿論、逸話の類ひさへ求め難いと言つていゝ。松阪市の鈴屋遺跡を訪れたものは、この大學者の事業が生れた四疊半の書齋の、あまりの簡素に驚くであらう。彼は、青年時代、京都遊學の折に作らせた、粗末な桐の白木の小机を、四十餘年も使つてゐた。世を去る前年、同型のものを新たに作り、古い机は、歌をそへて、大平に譲つた。「年をへて 此ふづくゑに よるひると

我せしがごと なれもつとめよ」。勉強机は、彼の身體の一部を成してゐたであらう。鈴の屋の稱が、彼が古鈴を愛し、仕事に疲れると、その音を聞くのを常としたといふ逸話から來てゐるのは、誰も知るところだが、逸話を求めると、このやうに、みん眼に見えぬ彼の心のうちに、姿を消すやうな類ひとなる。物置を改造した、中二階風の彼の小さな書齋への昇降は、箱形の階段を重ねたもので、これは紙屑入れにも使はれ、取外しも自由に出來てゐる。これは、あたかも彼の思想と實生活との通路を現してゐるやうなもので、彼にとつて、兩者は直結してゐたが、又、兩者の摩擦や衝突を避けるために、取外しも自在にして置いた。「これのりながこころ也」と言つてゐるやうだ。⁽²⁾

中二階風の書齋での思想的営みから、力まずにしかも断えず静かな確信をもつて階下の実生活に通じていくといふことは、周囲に対して不断に戦いを挑み続けながら己れの思想的立場を益々研ぎ澄していくといふやうなことで、とりも遙かに難しいことかもしれないのであるが、当時の私は、この種の困難を本当に自覚してはいなかつたけれども、そのような宣長の生き方に魅力を感じ、努めてそれに似せようとしていたのである。しかし、それは、「戦鬪的な性質の全くない、本質的に平和な」思想に与するならば平穩無事に生きていくことができるかと私が考えていたからなのでは断然ない。小林の言うように、『さかしら事』は言ふまいと自分に誓つた「宣長の確信のうちには、「確信は持たぬが、意見だけは持つてゐる

人々が」もつともらしく「踏み込む事だけは、決して許」すまいとした強い思想の力を私自身もはつきりと直覚できていたからなのである。そういう確信から発せられる宣長の批判は、決して花々しく人目につきやすいものではないが、世の「さかしら事」の生息ははつきりと見抜かれ、なにが彼にとつて気に入らなかつたかについては誠に明白なものがあつて、それは彼の仏教批判の場合においても例外ではなかつた。當時の私は、このような彼の仏教批判を通して、仏教を學んでゐる人たちに巣くつてゐる「さかしら事」を發いてみようと思つたわけであるが、その企画自体が沙汰止みとなつたばかりか、私自身、大学に仏教を教える側として止るようになってからは、随分適當に事を済ましてきたやうな気がする。

しかし、一旦そうなつてしまえば、中二階の思想も階下の実生活も、ずるずるとその緊張關係を失つてしまふよりほかはない。気づいてみると、中二階も階下も互いにほとんど關係がないばかりか、兩者は全く私流の勝手な方向に解釈されて、せいぜい、一方が他方に口実を互いに与えあつてゐるにすぎなかつたのである。階下では、いつかは中二階に上れるといふ名目の下に、宣長が医業によつて生計を立てたやうに、仏教を仕事として飯を食ひ、その仕事の領分を守つた上で、分つてもらい難いことは中二階に放り投げておいたが、思想は、まるで物のやうに、いつまでもゴロリと中二階に横

たわっていたわけではなかった。気づいたときには、物のような思想はおろか、中二階の姿すら定かではなかったことを白状せざるをえない。しかし、こんなことは私だけが感じることなのであろうか。学問を仕事とし、互いに領分を守ることが学問の自由であると思つてそれを疑うこともなく満足し切つてゐる人ならともかく、なんらかの意味ではっきりと実生活に連なつてゐる思想としての中二階を必要とする人である

ならば、階下の実生活が思想を欠いた単なる仕事としての学問のみという状態であることに耐え切れるはずもあるまいと思われる。だが、私がそうであつたように、ありもしない中二階があると信じ込めれば、意外と仕事だけの実生活にも鈍感に安住できるのである。世事は馬鹿馬鹿しいが、それで飯を食つてゐる以上は、締め切りがあれば原稿も書こう、乞われれば演壇にも立とう、しかし、なにをしたつていずれば本当の中二階へ逃れることができるというわけなのであろう。しかも、互いにその仕事の領分を守ることが習わしとあれば、誰しも実生活で目くじらを立てる必要を感じることはあるまい。誠に平隠無事の日常ではあるが、そのようなあり方の中に真と俗とを分け、悟りと迷いとを引き離して、前者が本物の第一義で後者がまやかしの方便であると説く仏教の場合には、更にもっともらしい言い訳、即ち「さかしら事」が抜け道として用意されてゐるわけだから、余計その陥穽に填

り込んでのうのうと悟り澄して過ぎてしまふ可能性は強いのである。宣長は、そのような仏教の體質を『玉勝間』の中で次のように指摘してゐる。

佛道は、たゞ悟と迷ひとをわきまへて、その悟を得るのみにして、その餘の事はみな枝葉のみなり、かくてその悟といふ物、また無用の空論にして、露も世に益ある事なし、しかるを、世の人、その枝葉の方便にまどへるは、いかなる愚なる心ぞや、⁽³⁾

この宣長の言葉を素直に聞くことは仏教と無縁の人でもかなり難しいことかもしれない。ましてや、仏教の肩をもとうとするものなら、悟りが無用の空論とはなにごとかと辰巳上りたくなる向きもあるうが、今はそういう議論を請け合はずに先へ進むことにしたい。

さて、宣長の書齋の階段の話から、中二階と階下という、思想と実生活の係わりの問題に話が自ずと展開してしまつたが、階段といへば、最近、学内のある会合で、梯子を譬えに使つた議論を拝聴する機会があり、いろんな意味で興味をそらされたので、ここに紹介しておけば、今後、階段や梯子の意味を考えてもらう縁^{よすが}ともなろう。今取上げようとするその会合は一つの急進的（この語は私自身が言葉を選んで使用するのではなく、政治的もしくは行政的な會合で極一般的に用いられてゐるとおりに踏襲されたものに過ぎないことに注意されたい）結論を直指して順調に進んでいたように見えたのであるが、あと一

歩というところで暗礁に乗り上げてしまい、その時までには同じように急進的な意見を支持していたと思われるグループの中の一方が他方に肩透しを食らわせるような格好になってしまったときに、肩透しを食った方の委員が、これまでは自分自身も急進的過ぎるとは感じながらも煽られるように梯子を登ってしまっただが、あっと思つて気がついてみたらいつのまにか梯子がなくなっていた、と述べたのである。今になって裏切りやがってどうしてくれるとは言わなかつたと思つたが、それを予想したかのような同情と共に笑い声も確かに起つた。

私は、その発言と笑いを巡つて瞬時にいろんなことを考へたが、そこには、それまでの急進的で勇敢な発言が裏切られたことに対する同情は大いに込められていたであろうが、あたかも、得恋寸前に失恋に転じたためにその原因を自分自身の内にはなく外的なものに求めようとしたがる男にでも向けられたかのような失笑が全く含まれていないとは言い切れないと思つた。しかし、政治的もしくは行政的な会議の手續においてなら、他人に煽られて梯子を登り、不意の挫折を前にした途端外された梯子を恨んだとしても、それはさほど責められるべきことではないかもしれない。政治や行政の駆け引きの舞台では責任を外に転化することなどむしろ日常茶飯事だろからである。だが、退つ引きならない自分の問題として関つた思想や恋愛についても、他によって強引に啖けしかけられた

ための消化不良を嘆くのみであれば、それは自分の胃で食つたものとすら言えなくなるのではあるまいか。そうではなく、逆に、どんな消化不良を起そうが、自分の胃で食つたことを忘れさえしなければ、いかに押し着せの外来思想であろうとも、それを自己の問題と化すことは不可能ではないと思われる。しかも、問題の受け止め方がそういう方向を向いてこそ、消化不良も本当に恥じることができるのであるが、常に急進的なことを口にしつつ、いつでも必要に応じて簡単に自己反省をしておきながら、自分の人格の一貫性の方は容易に信じ込んでいるがゆえに、他人の豹変ぶりに対しては決して容赦しようとしなない人も意外に多いことは事実なのである。

宣長の中二階は、もとより、決して変えようとも思つていない実生活に時折り抜け道を用意するためのものでもなく、他人に追つ立てられて無理矢理実生活から掛け離されてしまつたものなのでもない。その中二階風の書齋はあくまでも実生活に直結していたのであって、書齋でじっくりとはつきりした確信に至るまで育て上げられた思想は静かに階段を下りて階下で確められていたにちがいない。取り外しの可能な階段も、実生活との関係を誤魔化すためのものではなく、徒な揉めごとを避けるためだけのものであつたらう。そういう宣長の生き方は、「どんな圭角も作ら」ず、「本質的に平和なもの」に映じたにちがいないが、それは彼の批判が曖昧であつ

たことを意味するものではない。居丈高に叫ばれた批判よりは、もの静かに自ずと発せられた批判の方が、はるかに対象の生態を探り当てている場合が多いが、宣長の仏教批判もまたそうだといってよいのである。

三

今、そのような「宣長の仏教批判」について書こうとしているわけだが、かつて私が同じようにこのテーマで宣長のことを書いてみようと思ったとき、全くの偶然であったが、駒沢女子短期大学の太田久紀先生の、公けにされたばかりの同名の論稿を突然目にしてびっくりしたことがあった。本稿に手を着けようとしてから、その論稿のことが気になったが、自分だけでは調べる術もなく、先学のこの業績を確かめることもなく腰を挙げた非礼を予めお詫びしておきたい。⁽⁴⁾

実際に調べてもみないで却って非礼を重ねることになるかもしれないが、私は、今もその太田先生の論稿の色調を覚えていたような気がするのである。例えば、『玉勝間』の「仏の前のもり物のたとへ」と題する一文⁽⁵⁾には、毛羽毛羽しい仏教の盛物に対し、簡素な神道の供物を愛でる宣長の気持が吐露されているが、太田先生の論稿の基調も、「質の美^{ワルハシ}きにまかせて、虚文をかざること」のなかった我が国の古へのあり方に共感するところから発せられていたように思われる。私

が、太田先生の論稿を、このような色調において覚えているように記憶するのも、私自身が基本的にその論調に賛同していたためであることはまず間違いあるまいが、今ここで、そんな自分の記憶を確かめるかのような気持で『玉勝間』を繰っていくと、古への我が国の簡明な美しさに対する思い入れから、宣長が、くだくだしい仏典について論評した次のような二、三の文が目に入ってくるのである。

佛の經どもに、殊に多く見えたるとへは、おほくは物どほくして、よくあたれりとも聞えぬ事をくだくしくながくといへるなど、いとくつたなし、佛といへる人のいへることも、かゝるもの⁽⁶⁾にや、

もろくの佛經のはじめに、如是我聞といへること、さまく故ある事のごといひなせれども、末々の文にかなはず、はじめにかくいへるは、いづれにしてもひがことにて、つたなきことなり、⁽⁷⁾

すべて佛經は、文のいとつたなきものなり、一つに短くいひとらるゝ事を、くだくしく同じことを長々といへるなど、天竺國の物いひにてもあるべけれど、いとわづらはしうつたなし、⁽⁸⁾

一度でもよいから文学に深く心を寄せたことのある人ならば、いくら仏典を紐解いたところで、文学的香りの高い作品に出合うことはほとんど稀であることを知っているであろうから、仏典に対する右のような宣長の評価も極素直に聞いてくれるかもしれない。しかし、仏教は単に言葉を調える文学

などとは全く異質なものであると頑に考えている人は、宣長の言っていることなどにはなかなか耳を貸そうとしないにちがいない。文がいかにつたなくとも、仏典の目的が迷いから悟りに導く実践にあると思われる以上、文のつたなさなどはさしたる欠点にすらならないのである。それどころか、逆に、実践を重んじて言に文をなさないならば、「質の美きウルベシにまかせて、虚文をかざること」のないあり方を愛でた宣長とも却って一脈通ずるではないかとすら言われかねないが、宣長を、単に、簡明で素朴なものの愛好者として情緒的に押えるだけだとしたら、宣長の仏教批判の肝腎な点も見損ってしまうかもしれない。

四

仏教批判だけに限らず、宣長の批判の寄って来る深い動機について、つくづく合点がいくようになったのは、私の場合、専ら、小林秀雄の「言葉(9)」という小篇のお蔭なのである。その「言葉」を掲載した『考へるヒント』が刊行されたのが昭和三十九年五月、「本居宣長」が『新潮』誌上に連載され始めたのが同四十年六月、その連載中の小林の筆の運びに、私は「言葉」の変奏を聞く思いがしたわけであるが、そのことについては、同五十二年十月に『本居宣長』が単行本として出版されたのを機会に、その書評(10)において触れたこともあ

るが、要するに私は、宣長の「姿ハ似セガタク、意ハ似セ易シ」という言葉に、小林秀雄を介して深く感動し続けてきたのであった。ということは、この宣長の言葉がいかに簡潔であらうとも、その言葉自身が、紋切型のスローガンに安住することを拒み、人をして断えず似せ難い姿に似せようと努力せしめているということでもあるわけだが、しかし、この言葉に深く頷くことがなければ、「ただ年月長く倦ウツずおこたらずして、はげみつとむるぞ肝要(11)」といわれる姿などには一顧だに与えることもなく、すぐ似せやすい意や方法に飛び着いて安心しようとするほかはないのである。しかるに、このような安心を悟りであるなどいとも容易に言っただけで、「さかしら」を、宣長は決して許そうとしなかったわけで、彼の仏教批判の深い根はそういう地点から延びていると見なければなるまい。

さて、宣長の仏教批判の背景には、詮ずるところ「姿ハ似セガタク、意ハ似セ易シ」とでも言いたげな言葉に対する深い認識が横たわっており、批判はそこから発せられているにちがいないということ指摘したわけであるが、その点は、先の小林の『本居宣長』に対する書評を認めた時にも全く同様であって、そういう宣長の仏教批判を、小林の著書に仮託しながら、できるだけ自分の言葉で表現すべく努めてみたはずである。しかし、そんな私の意図も、当時はほとんど分っ

てもらえなかったかもしれないと思うので、かなり以前の拙文を参照するなぞ全く気が引けるが、敢えてその執筆意図に触れた箇所を引用してみることにしたい。

本書（小林秀雄著『本居宣長』）は、既に高い評價と共に廣く世に迎えられているわけだから、今さら私がどうこういう筋のものではない。ただ私としては、言葉についてはこれほど熟慮された書物が、我々佛教を學ぶ者の間にはほとんど希有であるということ⁽¹²⁾を痛切に感ずるので、この点から本書に觸れてみたいと思うだけである。

我々の學問、すなわち佛教學は、明治以降輸入された文献學（Philologie）という方法によつて一方では言葉に立合いなながら、他方では言葉を拒絶する佛教の傳統を背負い込んでゐる。だから、さして深く考えもせず、ひとわたりは宣長のような口振りもできれば、ベルグソンのような口眞似もできるといつた様相を呈する。しかし、その實は、宣長のように似せがたい言葉の姿に深く驚いているわけでもなく、ベルグソンのように似せやすい言葉の意を詳細に分析してみせるわけでもない。このことは、とりもなおさず言葉に對する單なる輕信と侮蔑が行われているということを示すに過ぎないのではあるまいか。もしそうなら、輕信と侮蔑が假りに對立するかのように見えても別に驚くにはあたらない。共に「ただの詞」という同じ土俵でやりあつてゐるに過ぎないからである。

そこで実情は次のようになる。言葉は、姿として調べられた精神の刻印であるにもかかわらず、その姿の姿で「しらべ」の内

部には立到るうともせず、文献という「ただの詞」の物的集積から客觀的意味を取出して、精神の様々な局面を正確に記述しようとする人もあれば、かかる文字の輩になにが分るものかとすぐ主體的實踐に訴えながら、返す言葉は「ただの詞」といつた人もいるという次第である。いずれにせよ、兩者共に「ただの詞」の「意」にかかずらつてゐることに違ひはないであらう。⁽¹³⁾

これを書いた時の私の氣持は、本稿の中にも再び生かされることになるかもしれないが、私は、右の書評において、文壇で著名な人の著作を文壇的に評価したわけでもなく、私の單なる嗜好を押付けがましく披瀝したわけでもない。私は、あくまでも、仏教學部の雑誌に右のようなはつきりした意図をもつて、当今の仏教に對する私の考えを書いたまでなのである。しかし、私の意図は、書き方がまずかつたせいもあるのか、あまりよく理解してはもらえなかつたように思う。せいぜい、仏教をやりながら宣長や小林などにも広く手を出すのはよいことだとか、結局は單なる私的な感想文に過ぎずとも研究雑誌に掲載するような代物ではないが一般的な書評としてなら上出来であるなどというのは、全くの黙殺もありえたことを思うと、むしろプラスの評価だったのかもしれない。私の日頃を知る人も、また例のオハコが始まったと觀念していたと見えて、私が当今の仏教を批判しているなどとは夢にも思ってくれなかつたのである。しかし私は、分つても

らえなくてもととばかり、あたかも褒められると笑って照れ隠しする男のように過すことになってしまったが、考えてみると、結果的にはそれが最も謙虚さを欠いた行為になったのではないかと思われる。

私が先の書評を書いたときには、まだ臆げではあったが、しかしはっきりした確信をもって、自分の考えから手探りで階下へ降りてみようとしていたのである。だが、その結果が挨拶しにくいとわかると、研究という名目の仕事を餌に相変らず階下に居残りながら、自分の考えだけはさっさと階段を伝って中二階へ仕舞い込んで置き、その気になればいつでも引き降ろせるように錯覚していたが、スローガンならともかく、いつまでも仕舞い込んで置ける物のような考えなどあるわけがない。もし、そんな思想があるとすれば、それはあくまでも物みいたいなものであって、そこには、対象をむかえ相手を交えながら自らも考え他からも学ぶという謙虚さは微塵もあるまい。笑って誤魔化すことは謙虚さなどでは決してないのである。

なるほど、こんな風に自分を責めてみれば、私が謙虚さを欠くと言った意味はなんとなく分ってもらえるかもしれないのであるが、我々の仏教という仕事の場にも、和気霽霽という大義の下に、この種の謙虚ならざる態度が横溢しているとすれば話は変わってこざるをえない。仏教という仕事の場で、

互いに自分の専門分野を守って相手の領分を犯さないというのは、実は謙虚なわけでもなんでもなくて単に体のよい保身に過ぎない場合が多いのである。しかし、こんな状況下では、実際に和気霽霽として振舞えたとしても一体なんの不思議があるか。誰だって絶対に自分の領分は犯されないと承知した上では寛大になれるものなのである。だから、大局的に見ればお互い大いに深い関係にありそうだが、その実、内部では絶対に独立を守れるといった分野同志は、一層寛大で親しげに見える。そういう次第で、仏教を中心にしてみても、哲学、宗教学、社会学、人類学、更には他宗教へと、その親しげな輪は更に大きく広がっているようだ。しかも、そうとわかれば、それに逆らうよりは、その内部で互いに相手を天才だ鬼才だと褒め合って馴れ合っていけばよいのである。だから、できるだけ褒め合うに越したことはないが、万一口が滑って貶し合う結果になったとしても、それはあくまでも仕事という場においてのことであって、互いに人格までは傷つけ合わないことに相場は決っている。もし、褒めることもできず貶すこともできない分野であれば、門外漢を決め込んでいても一向に恥しいことはないのである。しかし、それは、例えば、「啓発されるところの多いごもつともなご意見でぜひ前向きに検討させてもらいたい」などと言いなながら啓発はおろか微動だにしない政治の世界のことならいざ知

らず、宗教や思想の世界で、互いに影響し合うこともなく非難し合うこともなく傷つけ合うこともなく終るのは、むしろ恥しいことなのではあるまいか。「戦闘的な性質の全くない、本質的に平和な」宣長の思想も、そんな馴れ合いの和氣靄靄とした状態を求めているわけでないことはいうまでもない。以下、かなり長くなってしまいが、思想的な馴れ合いを嫌った宣長のかかなり激しい一文を『講後談』より引く。

神儒佛の三道、おの／＼己かよる所の一道を尊みほめて、餘の二道をおとしそしるがよのつね也、然るに、此三道は鼎の三足の如くにて、一もかけては有へからず、いつれも尊むべし、一道にかたよる事あるへからずとて、いつれの道をも用る人有、これは一道にかたよらず、よき見識也とて、人のよき事にする也、いかにも三道共に古へより用ひられて、いつれもすてかたき道理有、又世中も三人行は〔るゝに〕なれ來ぬれば、天子將軍大名のこと〔ミセケチ〕き、國をも治るほとの人〔ミセケチ〕は、かたよりてはよろしからず、國の害にもなる道理あれ共、さもなきつねの學者などの、一道によりながら、餘の二道をもそしらす尊むは心得かたし、是は偏ならずおとなしき見識也と人〔世も〕にほめられ、かつは餘の二道の人にもそしられじと思ふ、きたなき心也、ちかき比、太宰彌右衛門〔14〕といふ儒者は、辨道書といふふみを作りて、神道佛道を散々〔サシツシ〕にそしりたれば、神道者も佛者も大にいかりて、又その辨書おほく出來たり、太宰をば人間にもあらぬやうにいみしくそしりたり、然れ共予か心には、太宰は眞の儒者と思はるゝ也、其故は、聖人の道による

ときは、その餘の道はみは異端なれば、随分にこれをそしりて、世人のまよはぬやうにして、己が聖人の道の、あまねく天下におこなはるゝやうにつとむるが、儒者の本意なれば也、儒道より見れば、佛道などは大に教への害となり、天下の妨となる物なれば、もし聖人の世に佛道あらは、必ゆるしてはおかましく、今の世に吉利支丹を禁せらるゝ如くにあるへき也、然れば其聖人の道をももる儒者なれば、佛道はきらふが本意也、〔然るを儒者として佛道をもきはぬは、其聖人の道にそむけり、以下29字頭書〕又佛道よりいはは、餘の道はみな外道なれば、是もすいぶんきらひすつへき事、儒者に同じ、世尊の外道をきらひ給ひしにて知へし、然るに沙門の身として、儒道などをきらはす用るは、是又大に心得ぬ事也、其故は、儒者ほと佛の道をそしるものはなければ、非謗正法の大罪人にて、佛在世の天竺の外道共と同等の外道なるを、僧として尊み用ゆへき理あらんやは、されは僧の儒道をも尊み、儒者の佛道をもそしらぬは、己が道を眞實に尊まぬ物にて、かれにへつらひて、あしくいはれましきと思ふきたなき心也〔15〕けり。

長文をそのまま引用したから、省略せずに注意深く読んでもらいさえすれば取り立てて解説する必要もあるまい。「國をも治むるほどの」政治家がなにごとにもかたよらない場合ならともかく、一道に確信をもった常の人であればその確信をはっきりと表明するのが極普通のやり方である。それをどれもこれもよいような理屈をこねて公平無私を装うのは政治家におもねた「きたなき心」である。最近の新聞を見ていると、いずれは京都学派と呼ばれる学者を中心に、日本の文化

であればなんでもよいというような日本学が流行りかねない勢いであるが、それが宣長のいう「きたなき心」でなければ幸いと言うべきかもしれぬ。この「きたなき心」の逆を宣長は「まめごころ」と呼んだが、それに触れた一節は「ひとむきにかたよることの論ひ」と題された『玉勝間』の中でもかなり著名な箇所と思われるが、敢えてここにも引用しておきたい。

よるところ定まりて、それを深く信ずる心ならば、かならずひとむきにこそよるべけれ、それにたがへるすぢをば、とるべきにあらず、よしとしてよる所に異なるは、みなあしきなり、これよければ、かれはかならずあしきことわりぞかし、然るをこれもよし、又かれもあしからずといふは、よるところさだまらず、信ずべきところを、深く信ぜざるもの也、よるところさだまりて、それを信ずる心の深ければ、それにことなるすぢのあしきことをば、おのづからとがめざることをあたはず、これ信ずるところを信ずるまめごころ也。⁽¹⁶⁾

一番困ることは、この「まめごころ」が、ある人にとつては単なる狂信と映ずるかもしれないことであるが、「よるところ定まる」とは、似せがたいけれどもしかしその姿ははつきりと見えているということであつて、それゆゑに、似せがたい姿に断えず似せていこうとするわけで、そこに「深く信ずる心」が育つていくと見做される以上、この一筋の道から固定化された狂信者のスローガンが生み出されると懸念する

必要はあるまい。しかし、宣長は、狂信者のことを心配するよりは、公平無私を装い確信していることなどはなにもないために理解しやすい意匠ならばなんでも採用したがる軽薄な知識人のことを嘆いているのである。⁽¹⁷⁾しかも、このような知識人に、便利で真似しやすく且つかにももってもらい様々な意匠を数多く借し与えた最も重大なものの一つが仏教であるというところに、宣長の仏教批判の一番厳しい面があると思なければならぬ。

五

さて、似せようにもその姿すらない手答えのない世界では、いかようにも解釈可能な似せやすい意が蔓延^{はびこ}る。仏典に見える天地始終の説もそのような場合の一つであるが、この点について宣長は次のように言う。

すべて佛ぶみの説のごとく、人の目に見ぬうしろの事をいふは、いかにもいはるゝ物にて、やすきわざなるを、たゞその説の理^{コトワリ}の、さもあらむとおぼゆるを、人は信ずるならひなれども、人の智^チもてはかりたる理は、思ひのほかたがふことあれば、さらに信^{コト}み^{コト}がたし、この天地の始終の説も、佛ぶみの説と同じことに、人の見ることなきものなれば、そらに理を考へていはむには、いかにも造りいふべけれども、そはその始終^{コト}の時に生れあひて、まさしく見ずは、其説のあたれることは、いかでかはしらむとする。⁽¹⁸⁾

同じく、「人の目に見ぬうしろの事」としては、死後の問題があるが、それをもっともらしく説明しようとする仏教に對して、宣長の言い振りは更に徹底したものとなる。この種の言及は、宣長の著作のあちこちに散見されるかもしれないが、今は、「人死スレバ黄泉國へユクト云ハ、佛ノ地獄ニユクニヨレルニ似タリ、又魂氣天ニ上ルトミレバ面白ケレドモ、黄泉國へユクト云ニ合ハズ、此事イカゞ」という質問に答えたことになっている『答問録』の一節を紹介しておこう。

人死ヌレバ、善人モ惡人モヨミノ國へユク外ナシ、然ルヲ佛道ノ地獄ノ説ニ似タリトテ疑フハ、イカガ、タトヒ地獄ト全ク同ジ趣ナリトモ、ソレニサハル事ナシ、神代ノ古傳、何ゾ後世ノ佛ニハハカラシヤ、ソノウヘ佛ノ意ハ、惡人ハ地獄、善人ハ天上淨土ニ生ルト云、コレ吾道ト大ニ異也、彼ハ方便ノ作言ナルユエニ、善惡當然ノ理ニ叶ヘルヤウニカマヘタリ、又魂氣天ニ上ルト云モ、漢國ノ人ノ、理ヲ考ヘテカマヘタル作り言ナル故ニ、面白クハキコユレドモ、ソハ作り言ナレバ、イカヤウニモ面白ク云ハル、事也⁽¹⁹⁾

善因善果、惡因惡果の業説によつて人の死後の世界が決つていゝように言へば、もっともらしく聞えるかもしれないが、それは「善惡當然の理に叶うように」構えた説であつて、本当は善人も惡人もただ死ぬほかはないのである。そうと知れば、悲しみは、もっともらしい説によつて誤魔化すことは決してできず、ただひたすら悲しみを深めて行く以外にそれ

を鎮める道のないことに気づくだろう。その誤魔化しようもない嘆きが、似せがたい姿を求めてやがては歌ともなり礼ともなる。それを宣長は『排蘆小船』で次のように述べている。

思フトヲリラツツト云ヘハ、歌詠ト云モノニアラズ、ステニ歌詠ヲナシテ、言ノト、ノホリタルト云ハ、タクミ也、コレ又イツハリト云モノニアラズ、實情ヲ云ニモ、ソノ文ニヨリテ、實モアラハレ、人モ感スル也、同シ實情モ、タ、アリノ言語ニイヘバ、人モ感ゼズ、實ノフカキ所モアラハレガタシ、タトヘハ人ノ哭聲ニテモ、カロク哭時ハ、シクホクトナクノミニテ、カナシミモウスキ時也、フカキ悲ミニヨリテ、聲ヲ上ケテナク時ハ、ヲノズカラ其聲ニ文アリテ、聞ク人モフカク哀ニ思フ也、カナシミツヨケレハ、ヲノツカラ聲ニ文アルモノ也、ソノ文ト云ハ、哭聲ノヲ、イ、く、ト云ニ文アル也、コレ巧ト云ホドノ事ニハアラネド、又自然ノミニモアラズ、ソノヲ、イ、く、ニ文ヲツケテ哭ニテ、心中ノ悲ミヲ發スル事也、モトヨリ外カラ聞人ノ心ニハ、ソノ悲ミ大キニフカク感スル也、カヤウノ事ハ愚カナル事ノヤウナレドモサニ非ズ、サレハモロコシニテ、喪ノ時ニ哭スル禮ノ定リタルモ、假令ノ事ノヤウナレトモ、モト實情ヲ導クシカタ、聖人ノ智ハフカキモノ也⁽²⁰⁾

もっともらしい説に安易に寄りかからず、ひたすら悲しみを深めていく道で同質なところがあるならば、唐國の聖人であらうとその深い智を認めるに吝かではない。今いちいち空で典拠を思い浮べて指摘することはできないが、宣長が孔子

や『論語』そのものには深い好意や理解を示している例は多いのである。恐らく、仏教に関する場合であっても、「無記」や「無常」についての⁽²¹⁾積尊の考⁽²¹⁾えが、あたかも『論語』を読むように、宣長によって直かに読まれることがあったならば、彼の仏教批判も、人口に膾炙した仏教と積尊その人に対する場合とでは微妙な違いがあったかもしれない。しかし、彼の知った仏教は、恐らく今日批判的にいえば決して仏教とはいえないが、しかし今なお仏教と思われているものであるから、その限りで宣長の仏教批判は全く正しく、且つ今日においてさえ充分意味を持つものといわなければならないのである。

六

では、宣長の批判の対象となった仏教の体質とはどのようなものであったのか。勿論それを一概に言つてのけることはできないが、仮りに極めて今日的な問題意識を込めて言うことが許されるなら、それは、日本仏教史上で「本覚思想」と呼ばれているものと見做して太過ないと思われる。それは、簡単に言つてしまえば、「人間はすべて本来的に仏性を備えており、それに気づけば誰しも本来の仏性に帰着することができる」という考え方で、その簡便さと似せやすい意のために、中国から日本にかけて猛烈な勢いで蔓延し、ついには中国や日本の仏教の王道でもあるかのように収まり返った思想

なのである。従つて、永い我が国の仏教史においても、極めて宗教的であったほんの一握りの人を除いては、「本覚思想」を仏教ではないなどと断言した思想家はほとんど皆無に近いとすら思われる。恐らく、その状況は極最近に至るまでも変らなかつたと思うが、ようやく近年になって、真の「本覚思想批判」が打ち出されるようになった兆候には大いに注意を払わなければなるまい。⁽²²⁾

さて、宣長も、極めて宗教的であったほんの一握りの人を見做して差支えないであろうから、彼自身もまた「本覚思想」とは全く反が合わなかつたのである。ただ彼の場合、その素養からいっても、「本覚思想」を批判的に排除しようとしたわけではなく、仏教側の怠慢によつて、「本覚思想」が仏教の全体であるかのような状況に置かれていたわけであるから、彼の「本覚思想」嫌いは、まるで仏教そのものの批判という形を取らざるをえなかつたと見なければなるまい。

しかし、それにしても、宣長自身が「本覚思想」という言葉を使ったわけではないので、その点を彼の書き振りに即して指摘するためには、多少の手続を必要とするが、今はそんな時間もなく、単刀直入に、宣長の「本覚思想」批判と思われる一文に注目することにしてみたい。それは、実際には、⁽²³⁾両部神道批判の形を取つて現われるのであるが、この両部神道といわれるものも神道とは名ばかりで、宣長が「神道の意

ハ露バカリモエズ」と述べているように、実は骨の髄まで「本覺思想」の仏教なのである。この兩部神道については『玉勝間』卷四⁽²⁴⁾でも『講後談』でも比較的長文にわたって言及されているが、今は便宜的に後者によりながら、重要と思われる箇所を煩を厭わず引用しておく。

世ニ兩部神道ト云モノアリ、其說ニ云ク、聖德太子舍人親王モミナ兩部神道也、サテ空海諸道ニ通達シテ、神道ノ奥義ヲキハメ、此兩部神道ヲ中興セリ、嵯峨天皇コレヲ叡感アリテ、兩部神道ト云號ヲ下シ賜フ、サテ近代南光坊天海コレヲ説廣メラルト也、此兩部神道ノ説ハ、如何ナル物ソト云ニ、マヅ佛道ヲ體トシテ儒ヲモマジヘ、又天文ノ事ヲイミシク云フ、兩部神道ハ三教ノ勝ヲ取テ劣ヲ捨ト、自ラ云リ、又、今日目前ノ萬物ノ理ヲ以テ、天地の始終ヲモ知ト云リ、今按ニ、コレミナヒガ事也、マヅソノ説ヲ見ルニ、神道ト云モノノ、神道ノ意ハ露バカリモ見エズ、タ、神代卷天地開闢ノ所ノ文章ト、國常立尊ナトノ神名ヲ出シタルバカリニテ、ソノ説トコロノ義ハ、神典ニカツテアヅカラヌ事ノミ也、己ガ云タキマ、ニ、道理ヲ付テ云クロメテ、間々云クロメガタキ處アレハ、コレハ方便ゾ表事ゾナト云テ、ノカル、也、神典ノミナラズ、佛經モ、己ガ心ニカナハズ云クロメガタキ處ヲバ、ミナ方便假説也ト云、勝ヲ取テ劣ヲ捨ト云モ、第一心得ヌ事也、ソノ勝ト劣トヲ定ムルハ、何ヲ手本トシテ定ムルヤ、ミナ己ガ凡心ヲ以テ定ムルナラスヤ、己ガ勝ト思ヒ劣ト思フ事、實ニ勝也ヤ劣ナリヤ、孰カコレヲ證セン、今日萬物ノ目前ノ理ヲ以テ知ルトキハ、勝劣アラハ也ト云モ、イヨク心得ズ、凡テ理ト云モ

ノハ定マラヌ物ニテ、ナカク人ノ智ヲ以テ測リ知ラル、物ニアラス、タマク己ガ思ヒハカル理ト合フ事ノアルヲ見テ、天地萬物古往今來一理也ト思フハ、イトク愚也、試ニソノ理ヲ以テ萬ノ事ニアテテ見ヨ、合事モアリ、合ヌ事モアルモノニテ、此方ヨ一^準ニ定メテムカフヘキ物ニアラズ、然ルヲ、タマク。アヘル事ヲ一二トリ出テ、此目前ヲ以テ、天地ノ始終モ明ラニ知ベシトハ、イトク愚ナル事也、コレハ漢人ノ見モ同シ事也、サレト人ハ愚ナルモノニテ、右ノ如ク一二目前ノ理ノ合事ヲ見ルトキハ、マコトニ天地ノ始終モ此理ノ外ナシト、ユクリナク思ヒトル也、サレハ、勝ヲ取劣ヲ捨ト云事、大ナルヒカ事也、勝劣ハ凡心ヲ以テ定ムヘキニアラズ、故ニ儒者ハ、儒道ノ古^{聖人}ノ説ヲ用ヒ、佛道ハ、佛ノ説ヲ用ヒテ、ソノ理ヲハ定ムヘキニ、ソノ儒佛ノ中ニモ勝劣ヲエラミテ取ハ、何ノ道トカ名ケン、己ガ私ニ作レル道也、コレヲイカテカ神道トハ云ベキソ、神道ハ又儒佛ノ説ヲトラズ、タ、本朝古傳ノ説、神典ニ見エタルトホリヲ以テ、道ヲ立説ヲタツルコソ神道ナレ、儒佛ノ説ニヨリテ理ヲ云、神典ニ見エヌ事ヲ云ハ、ミナヒカ事也、儒佛ニヨリテ云フハ、神道ニコソアラズトモ、ナホ儒佛ノ道ニハカナフ由モアルヘキヲ、兩部神道ノ如ク勝劣ヲ取捨スルトキハ、儒佛ニモソムキテ、タ、己ガ私ノ道ナルモノヲヤ、此兩部ノ説ヲ以テ神代卷ニアテテ見ヨ、一モ合フ事ナシ、然ルヲコナタニ云フトコロノ理ヲ主トシテ、ソレニ違フ所ヲハ、コレハ表事也、假説也ナトト云ナスコソヲコナレ、ソレハ空海天海⁽²⁵⁾、己天神トナリテ、國常立尊ヲ。心マカセニ役使スルト云モノ也、

このような宣長の口吻を追って行くと、「語釈は緊要にあらず、」⁽²⁶⁾「されば諸の言は、その然云本の意を考んよりは、古人の用ひたる所をよく考へて、云々の言は、云々の意に用ひたりといふことを、よく明らめ知るを、要とすべし」という宣長の声が聞えてくるような気がして、「云々の言は、云々の意に用ひたりといふこと」を宣長の言に即して試みたいような衝動に駆られるが、今はそういう余裕もないし力もない。しかし、じっくり腰を据えて味ってもらえば、「勝ヲ取り劣ヲ捨ツ」というようなことが、公平無私を標榜しながら、いかに「己カ私ニ作レル道」に真直ぐ突き進むものであるかということとは分ってもらえるのではないかと思う。似せがたい姿を欠いた地平では、「勝ヲ取り劣ヲ捨ツ」という名目のもとに、似せやすい意はいかようにも取り込むことができるのである。

しかし、右の引用中には、似せやすい意、即ち「本覚思想」の核心ともいうべき教義の構格はあまり示されていないので、次に、引き続きその点に触れた宣長の説明を示してみることしよう。

儒ニハ太極無極ヲ元トスレトモ、ソノ無極ハ何故ニ無極ナルソ、何ノ因縁ニテ動テ陰陽ヲ生スルソト云ソニ、ソノ故ハシルヘカラサレハ、畢竟無益ノ妄説ナリ、コノ故ニ佛ニハソノ上ヲ又一段タテテ、眞如ノ變動ス、コレヲ取テ、空海、兩部神道ニモ太極

無極ヲ阿頼耶識ニ配當シテ、ソノ阿頼耶識ノ生ル所ノ元ハ眞如也ト云テ、諸道ニ勝レタルヤウニ高ブレトモ、予ヲ以テ見レハ、ソノ眞如ハ何ノ因縁ニヨリテ。動テ生滅妄想ヲバ生スルソ⁽²⁷⁾「ト問ンニソノユエハ知ベカラス」、阿頼耶識ハ何故ニ諸法萬像ヲ含藏スルソト問ハハ、イカ、答ヘン、阿頼耶識ニ依ガ故ニ動レ念トアレトモ、ソノ不覺ハ何故ニ生ズルゾト問ハハ、イカ、答ヘン、サレハ、是モ畢竟ハ道春ガ天ノ氣ト云モカハル事ナシ、スヘテアヤシキ事ヲ見テ、アヤシカラズトテ其理ヲ云ハ、カシコキニ似タレトモ、ソノ本ヲオシキハムルトキハ、ソノ根本ノ理ハイカナルユエトモシリカタケレハ、終ニハアヤシクテ、手ノツケラレヌト云物ニ歸スル也、儒者モ兩部神道モコレヲシラズ、陰陽太極無極阿字眞如本覺ナト云假ノ名ニマヨヒテ、實ニソノ理ト心得ルハ、甚オロカ也、兩部神道者自云、眞如ノ變動ニ依テ無量ノ自在萬像ヲ生シ、物ニ體シテノコサザレトモ、言語道斷ニシテ、視ニミエスキケトモキコエズト云リ、コレ、世界ニ不思議ト云モノ一事モナシトツネク云ト、自語相違セリ、イカニトナレハ、世界ニアラユル事ハ、コトクク眞如ノ變動ト云、ソノ眞如言語道斷ナラハ、即コレ不思議ナレハ、世界ハコトクク不思議ヨリ生シテ、不思議ナラスト云事ナシ、シカレハ森羅萬像コトクク不思議ナル世界ニアリナカラ、不思議ト云事ナシトハイカニ、不思議ノ中ニスムユエニ不思議ヲ覺エサル也⁽²⁷⁾

宣長が明和末年（一七六九—一七七一年）に本稿を書き止めていた時、⁽²⁸⁾恐らく彼の手元には、正徳六年（一七一六年）に源慶安によって著わされた『兩部神道口決鈔』（六卷）が置かれ

ていたであろう。宣長の記述がこれに基づいていたことはほぼ確実であるが、真如が不思議であろうがあるまいが、一旦これを認めてしまえば、森羅万像のごとくがそれによって説明可能となってしまう。「本覚思想」の生息は見事に活写されているといえる。「スヘテアヤシキ事ヲ見テ、アヤシカラズトテ其理ヲ云ハ、カシコキニ似タレトモ、ソノ本ヲオンキハムルトキハ、ソノ根本ノ理ハイカナルユエトモシリカタケレハ、終ニハアヤシクテ、手ノツケラレヌト云物ニ帰スル也」と喝破されている以上は、「本覚思想」の白眉、『大乘起信論』を引き合いに出す必要もなからう。⁽²⁹⁾しかし、人が死してすべて真如という源に帰するのであれば、死は悲しむべきものですらない。仏教は人々の悲しみを深めるのではなく、死をさかしらに諦めさせようとするお先棒をかついできただけなのである。だが、そういう簡便な生死観を痛烈に否定したのが道元禅師であったことは夙に知られているが、その批判の対象となった「本覚思想」は、既に道元の在世した鎌倉期には猛烈な勢いで僧侶たちを虫食んでいたことを忘れてはならない。

ところで、両部神道といわれるものが、いつころから、はつきりと日本思想史上に浮上したかは定かなことではないらしい。⁽³¹⁾しかし、仏法の奥蔵を示す両部神道根本書の一つと目される『天地麗気記』や、慶安の『両部神道口決鈔』の核に

なった『両部神道二図』はいずれも弘法大師空海に仮託されている。⁽³²⁾その点は、宣長も「まづこれ皆そらごと也」⁽³³⁾というように、全くの捏ち上げであろうが、しかし、上述のような鎌倉期の現象を斟酌するとき、それらの文献の成立母胎となつた背景は、決してかかる現象と切り離して考えられるべきではないと思われるのである。

七

しかし、どうやら紙幅も尽きた。否、あるいはもっと書いても許してもらえるのかもしれないが、あまり時間的余裕もなく、紙幅を理由にそろそろ御仕舞にしたいというのが本音なのである。始めは、宣長の両部神道批判に集中して論じてみたいと思っていたのであるが、いろいろ準備がいき届かないこともあって、前半がゴタゴタと長くなり、一箇の作品としては完全に失敗してしまつたかもしれない。「雑考」などと断つたために、それに安心して余計だらだらしてしまつたような気がするが、「雑考」を付したのは、いずれそれを除去したすっきりした型での「宣長の仏教批判」を書いてみようと思つているからである。

さて、稿を結ぶにあたり、宣長が、両部神道及び仏教を陽症に譬え、垂加流神道及び儒教を陰症に譬えた、非常に含蓄に富んだ文章を二つ紹介しておきたい。

いはゆる兩部神道は陽症の傷寒のごとし、熱になやまざるゝ事
あらはに見えたり、垂加流などの如き、唯一と稱する流は、陰症
の傷寒の如し、表は唯一にて熱氣の見えざる故に、人皆其病を知
らず、實に唯一と思へ共、裏はことごとく儒の大熱におかされ
て、難治の病也、⁽³⁴⁾

昔より儒と佛とをもて、吾神道をけがし混する中に、佛をもて
附會せるは、たとへば世にいふ陽症の傷寒の如く、儒を混する
は、陰症の傷寒の如し、陽症は病のいきほひ甚しく、たが見ても
まざるゝ事なし、陰症といふにいたりては、其病あらはれかた
く、醫といへ共おほくまよひて、中々おもき物也、故に儒を附會
したるは、それとあらはれかたくて、人まよひやすく、其毒こと
に深し、⁽³⁵⁾

似せやすい意で塗り固められた兩部神道や仏教は「陽症」
であって「たが見てもまざるゝ事なし」なのだが、仏教者の
怠慢によって千数百年にわたってその病状を見過してきたと
は口惜しい限りである。

(1) 小林秀雄『本居宣長』、三四―三五頁。

(2) 小林前掲書、二七―二八頁。

(3) 『玉勝間』、卷一四、筑摩版全集(以下、全集と略す)、第
一卷、四四〇頁…岩波文庫本(以下、文庫本と略す)、下、
二二五頁。

(4) 昭和四十四年春前後の駒澤女子學園のなにかの雑誌に掲載
されていたのではないかと思うが、今は確認していない。

(5) 『玉勝間』、卷四、全集、第一卷、一一九―一二〇頁…文庫
本、上、一三七―一三八頁。なお、全集、別卷一、六一〇―
六一一頁参照。

(6) 『玉勝間』、卷一〇、全集、第一卷、三〇二頁…文庫本、下、
一二頁。

(7) 同、卷一四、全集、第一卷、四三九頁…文庫本、下、二二
四頁。

(8) 同、卷一四、全集、第一卷、四四七頁…文庫本、下、二二
五頁。

(9) 小林秀雄『考へるヒント』、七二―八二頁。

(10) 拙稿「小林秀雄著『本居宣長』『駒沢大学仏教学部論集』、
第九号(昭和五十三年十一月)、二八七―二九四頁。

(11) 『宇比山踏』、全集、第一卷、四頁。

(12) 前掲拙稿、二八七頁。

(13) 前掲拙稿、二九二頁。

(14) 太宰春台(一六八〇―一七四七年)のこと。徂来の弟子。
著書に、『弁道書』の他に、『經濟録』『聖学問答』『論語古訓』
などがある。

(15) 『講後談』、全集、第一四卷、一七九―一八〇頁。なお、全
集、別卷一、六三三―六三四頁参照。

(16) 『玉勝間』、卷四、全集、第一卷、一二〇頁…文庫本、上、
一三九頁。

(17) 知識人^{ものしりびと}については、『玉勝間』、卷二二、全集、第一卷、三
六四頁…文庫本、下、一〇〇―一〇二頁、同、卷一四、全集、
第一卷、四四六頁…文庫本、下、二三四頁参照。

(18) 『玉勝間』、卷一一、全集、第一卷、三三三頁…文庫本、下、五六頁。なお、『玉勝間』の「あやしき事の説」（全集、第一卷、一五〇—一五一頁…文庫本、上、一八二—一八四頁）を中心に論じた、小林秀雄『本居宣長補記』、一〇五—一一三頁参照。また、宣長の須弥山説批判については、『沙門文雄が九山八海解嘲論の辨』（全集、第一四卷、一六一—一七一頁）参照。

(19) 『答問録』、全集、第一卷、五二二—五二三頁。なお、『答問録』、同、五二五—五二七頁、『玉勝間』、卷一一、全集、第一卷、三三二頁…文庫本、下、五四—五五頁参照。更に、この問題を扱った、小林秀雄『本居宣長』、六〇三—六〇七頁も参照されたい。

(20) 『排蘆小船』、全集、第二卷、四八頁。なお、小林秀雄『本居宣長』、二六七—二七〇頁参照。

(21) 「無記」については、拙稿「釈尊私観」『日本仏教学会年報』、第五〇号、一九—四六頁、「無常」については、梶山雄一『空の思想』、七—一六頁、特に九頁参照。後者のパターンチャーラー比丘尼のことは、『テリー・ガーター』、一一二—一一六頁、『賢愚経』「微妙比丘尼品第十六」（大正蔵、第四卷、三六七頁上—三六八頁下）に基づくものであろうが、「無常」は説明されるべきものではなく、このように創作的に表現されるべきものであると思う。

(22) 裕慈弘『日本仏教の開展とその基調—中古日本天台の研究—』（上、下）、田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』、松本史朗『Madhyamakaloka の一乗思想—一乗思想の研究（I）—』

—『曹洞宗研究員研究生研究紀要』、第一四号、三〇—二五五頁、同「唯識派の一乗思想について—一乗思想の研究（II）—」『駒沢大学仏教学部論集』、第一三号、三二—二九〇頁、同「勝鬘経」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』、第四一号、四一—三八九頁、山口瑞鳳「チベット学と仏教」『駒沢大学仏教学部論集』、第一五号、三〇—五三頁、山内舜雄『道元禅と天台本覚法門』など参照。

(23) 「両部神道」の定義については、宣長自身の「天下の神社のうち、神人のみつかふる社を、俗に唯一といひ、法師のつかふる社を、両部といふ、又両部神道とて教ふる一ながれもあり、両部とは、仏の道の密教の、胎藏界金剛界の両部といふことを、神の道に合せたるを、両部習合の神道といへり、かの両部を以て、神道に合せたるよし也、部字にて心得べし、神と仏とをさしていふ両にはあらず」（『玉勝間』、卷二、全集、第一卷、六九頁…文庫本、上、六四頁）という記述が最も適切なものと思われる。

(24) 全集、第一卷、一三三—一三五頁…文庫、上、一五八—一六二頁。なお、全集、別巻一、六二九—六三二頁参照。

(25) 『講後談』、全集、第一四卷、一八二—一八三頁。

(26) 『宇比山踏』、全集、第一卷、一六頁。

(27) 『講後談』、全集、第一四卷、一八四—一八五頁。

(28) 全集、第一四卷、「解題」、二二頁参照。

(29) 『大乘起信論』などを引き合いに出しながら、仏教者側から、慶安の『両部神道口決鈔』を批判した人に、華嚴の鳳潭

(一六五四—一七三八年)がいる。しかるに、その批判書たる『両部神道口決心鏡録』(三卷五冊)は、本来の仏教側の「本覚思想」の立場から、仏教のことを知らない人を揶揄しているだけのような書に見える。また、本覚思想に立つ鳳潭が「本覚思想」そのものを批判していないことはいうまでもない。

(30) 裕慈光前掲書(前註22)、下、二九八—三一八頁参照。

(31) 大山公淳『神仏交渉史』、八二—一〇二頁、二六〇—二七六頁参照。

(32) 『弘法大師全集』(吉川引文館)、第五輯、五五—一四五頁、一八九—一九四頁。

(33) 『玉勝間』、卷四、全集、第一卷、一三四頁…文庫本、上、一五九頁。

(34) 『答問録』、全集、第一卷、五二四—五二五頁。

(35) 『講後談』、全集、第一四卷、一八七頁。

(昭和六十年七月二十六日)