

袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異義申し立て

桂 紹 隆

ただ今は過分なご紹介をいただきまして、大変恐縮いたしております。羊頭狗肉じゃないですが、前もって申し出ました発表題目「ディグナーガのアポーハ論再考」とずいぶん違った講演題目になっておりますことを、まずもってお許しただきたいと思えます。どうしてこんなことになったかと申しますと、二三週間前に『駒澤短期大学仏教論集』第十号を石井公成先生からお送りいただきましたが、冒頭に佐々木閑さんの昨年度の駒澤短期大学における講演（インド仏教史の新たな視点——現代仏教学にパラダイムシフトは可能か——）が載っております。それからもうすこしめぐると、袴谷先生の「仏教思想論争考」という、一昨年のやはり本学における花野充道先生の講演に対するご批判・ご回答が載っております。そこで、駒澤に来る以上は、やはり袴谷先生や松本先生のこの間の一連のご業績・ご発言に対してひと言言わないと失礼になるのではないかと思ひまして、二三日前

に松本先生が四月に出された『仏教思想論（上）』（二〇〇四年四月、大蔵出版）という御本も買ってきました。ということで、お二人の最近のご論考に対する私の感想を述べさせていただきますと思つて、東京にやってきましたわけであります。

単刀直入に始めさせていただきます。まず、松本先生の『仏教思想論』ですが、この第一章は「仏教の批判的考察」です。既に何年か前にご発表になったもののようにですけど、私は存じあげずに今回初めて読ませていただきました。一読しまして、松本先生のご理解は七割方は私と違わない、というのが私の第一印象でございます。だから配布資料には（異議なし）というコメントが随分書いてあります。

『仏教思想論』をお読みになった方がおられると思います。が、順序立てて一章ごとにコメントを申しあげます。

第一節は「仏教解明の方法——中村元説批判——」となつ

ています。中村先生の初期仏教といえますか、ブッダ理解に對する批判をされているところです。例えば、仏教とは縁起説であるというのが、松本先生のご意見ですね。これに對して中村先生の考えは、簡単にまとめられるかどうかわかりませんが、縁起説というのは必ずしもブッダの悟りの内容ではないとか、あるいは、『スタタニパータ』によればそういう哲学的なものが一番古い形のブッダの教えではない、という意見を発表しておられます。私もまた、松本先生がおっしゃっておられるように、仏教は縁起説と考えます。これが伝統的な解釈ですね。

それから、もう一つの論点は、散文經典對韻文經典という問題です。中村先生は韻文經典の方が古いとされます。それに對して、松本先生は散文經典の方が古いのではないかと言われます。これもまた、これまで論争といひましようか、議論されたことでありますから、こと新しいことではないと思ひますが、私も散文經典のほうが古いと考えます。そもそも、釈尊が説教するときに、歌を歌つて説教するわけがないですから。そういうことから考えても、散文經典により古いものが記録されているということは、その通りだろうと思ひます。

「ただし櫻部建氏の中村批判への言及がない」と資料に書いておきましたけれども、松本先生のご論考を読みますと、櫻部先生、あるいは櫻部先生に代表されるような京都ないしは

関西の学者が中村先生の初期仏教の解釈に對する疑問を呈してきたことが、全く言及されておりません。これはちよつと松本先生らしくないという気がいたしました。松本先生は、誰が最初に言ったかということに常に気にしておられるようですから。

無我説對非我説の論争、そもそも釈尊はアートマンというものを認めたのか認めなかったのかというこの論争は、非常に古くにまで遡ります。おそらくご存知の方もたくさんおられると思いますが、例えばリス・デイヴィスとかスチュエルバツキイ、あるいは、このごろ名前がすぐに出てこないんですけど、スイスのレガメイだとかによつて、第二次大戦以前に Proto-Buddhism、あるいは Pre-Buddhistic Buddhism ということが議論された時期がございます。「ブッダ以前の仏教」というと、何か言葉上の矛盾みたいですが、西洋の学者たちは真面目にそういう議論をしたものです。そして、現在に至るまで、西洋の仏教學者の間では、釈尊はアートマンというものをも本當に否定したのか否かということが、論争の的になつておると思ひます。それぞれの立場の人たちは決着したと思つているかもしれませんが、まだ決着していないように思ひます。

櫻部先生はかなり早くから、仏教は無我説であつて、中村先生がおっしゃるような非我説ではないということを、明瞭

に文献にもとづいて議論しておられます。その辺、松本先生の言及がなかったことが残念だなという気がいたします。そして、それはひょっとすると、私は京都で学問の基礎を教わった人間ですけれど、東京と京都との間で非我説対無我説という対立の構造があるのかな、というふうに今回思った次第です。いずれにせよ、「仏教は縁起説であり、無我説であり、そして韻文経典よりも散文経典のほうが古い」という松本先生の中村説批判については全く異議がない、と私は感じました。

その次に第二節は、「苦行と禪——無執着主義——」となっております。その次は、山口瑞鳳先生などにも見られます、禪というのは思考の停止であるという主張です。禪に代表される仏教的な瞑想というのは、無念・無思とか無想とかいうふうに、思考を停止することを追求するものであると、松本先生は押さえておられます。そして、瞑想にもとづいた無執着主義というものを批判しておられるわけなんです、これについて私は〈異議あり〉と書いておられます。

と申しますのは、これもちゃんと本格的に勉強したわけではないから偉そうなことは言えないのですが、インドにおける瞑想の伝統ということを我々は考えないといけないだろうと思います。仏伝ではブッダが当時の有名な瞑想家をたずね

て、いろんな瞑想の境地を習ったものの、それに満足しなかったというように伝えられております。当時のインドの宗教家というのは、瞑想を修行の一形態としてやっていただけろうと思います。よく知られているように、インダス文明の古い出土品の紋章の中に、「プロト・シヴァ」と呼ばれるシヴァ神の原型が動物に囲まれて坐禅している姿が彫られています。ですから、坐禅とかヨーガという宗教的な実践法というのは、インダス文明までさかのぼるのではないかと言われていますが、そういう伝統の中で、釈尊は瞑想という方法を採用したのではないかと思います。

また、アビダルマでたくさんの心所を列挙する場合、これらはもちろん私の印象にしすぎませんが、かなりのものは煩惱ですね。ということは、仏教的な瞑想の目的というのは、人間の心的状態というものを分析して、我々がどれほどの煩惱をもっているかを明晰に把握する、そして、その煩惱を排除することということにあつたのではないかと、というふうに私は想像しておられます。もちろん四禪のプロセスなどを見ると、「ヴィタルカ・ヴィチャラ」(吟味・考察)が排除されるわけですから、思考の停止という一般的な一般化が可能なかもしませんが、思考停止が瞑想の目的であるというふうには、私は理解しておりません。そういう意味での〈異議あり〉でございませう。それから、もしも松本先生が無我説が釈尊の考

えであるというふうを考えておられるとすれば、そこからも無執着主義というのは帰結するのではないかと、そんなふうを考えます。

第三節は、『スッタニパータ』の非仏教性——苦行者文学——とありますが、『スッタニパータ』、まさにこれは韻文文献です。中村先生が『ブツダの言葉』(岩波文庫)と訳されているように、一番古い仏教文献とみなされている経典であります。『スッタニパータ』は仏教ではないと松本先生は言われます。『スッタニパータ』のアートマン論は、むしろジャイナ教説であるというのが、この第三節の結論であつたと思えます。これに関しては、△異議ありと私は書いております。よく言われますように、散文経典には「アッタ」という言葉はあまり出てこないで「アナッタ」という言葉がしばしば出てきますが、『スッタニパータ』のような韻文文献では、「アートマン」にあたる「アッタ」という言葉が頻出します。この言葉を、ウパニシャッドで言うような「常一主宰」のアートマンと等置することができるかできないかということが問題です。おそらく、中村先生などはできないかと考えておられると思いますが、松本先生は「アッタ」という言葉を使う以上は、この『スッタニパータ』はアートマンを認めていたに違いないという議論です。

文献を扱う場合、一体、「アートマン」とか「アッタ」という言葉は、常にたった一つの意味でしか使われていないのかどうかを我々は反省すべきである、というふうに私なんかは思います。これはかつて『日本仏教学会年報』に「オウム真理教は仏教か」という論文を書いたとき、注に書いたことがあるのですが、特に宗教的な文献を扱う場合、論理学や哲学の書物のように一つの単語が常に一対一対応して、たった一つの意味しか表さないということではないかと思えます。宗教的な文献というのは、様々な文学の手法をしばしば駆使して、それを聞く人や読む人を説得しようとするわけですから、その場合、一つの言葉が一つの概念しか表さないというような制約は働いていないと思えます。この『スッタニパータ』に登場する「アッタ」という言葉も、そういうケースではないか、というふうに私なんかは理解するわけです。さて、苦行者文学とかあるいは沙門文学とか言われる一連の文献、これはアートマン論を主張していると松本先生は考えられるのでしょうか。けれども、私の理解するところですと、バラモン教に対して疑問を感じる人たちが、沙門(シユラマナ/サマナ)として、いわば新しい宗教を始めたわけですから、バラモン教と同じアートマン論を最初から前提にする必要はないと思います。もちろんそういうものを引き継いだ沙門たちもいたかもしれないけれど、『沙門果経』に言及される「六

「師外道」といわれる人たちの考えをみてみますと、なかには唯物論的視点から業報輪廻を否定するものが出て、必ずしもアートマン論が前提とされているとは考えられませんよね。そういう意味からも、苦行者文学あるいは沙門文学はアートマン論を前提としている、という議論は成り立たないと考えておられます。

そこに、もう一つ「*解脱について」という一項を私が付け加えておられます。松本先生は、袴谷先生もそうだろうと思いますが、解脱というのは本来の仏教の考えではないということは何度か述べておられます。私の解脱の理解をちょっとそこに書いておいたのですが、インドの宗教の歴史をみますと、ウパニシャッドにおいて業報輪廻という考え方が固まったとされています。最近では、業報輪廻的な考え方は実はヴェーダの時代までさかのぼるんだという説がほぼ確立されておりますけれど、教科書的にいえば、「ウパニシャッドにおいて業報輪廻という考えが確立され、それ以降のインドの宗教家たちにとって、この輪廻からいかに解脱するかが共通の課題になった」というふうに理解されてきたと思います。ブッダもその一人ですね。ブッダもまたこの業報輪廻という考え方、あるいは、輪廻からいかに解脱するかという問題に答えざるをえなかった、そういう要求を突きつけられていた、そういう時代だったはずであります。

そこで、業報輪廻について釈尊はどう考えたかということに関して、現代の研究家の間には、二つの見解があるだろうと思います。一つは、釈尊は無我を説いたのでですから、無我であれば業報輪廻などという考え方そのものが成り立たないという考えです。ですから、業報輪廻がないということを見ることが、それを解脱といっているかどうかわかりませんが、それが大事なのであって、無我説だったらそもそも業報輪廻は成り立たないという解釈です。これは、例えば丹治昭義先生、あるいは、明確には小川一乗先生のご意見ですね。小川先生はしばしばこういう見解を述べておられます。そして、これはちょっと記憶違いかもしれませんが、ローザンヌ大学のブロンコースト教授がこの件に関して小冊子を書いたように思います。望月海慧さんという方が私家本の日本語訳を出しておられます。

これらは私の理解では、ちょうど丹治先生や小川先生が中観仏教の研究者であることから想像されますように、中観派的な解釈だろうと思います。業報の否定、特に輪廻の否定というのは、中観派的な解釈じゃないかなと考えます。業報輪廻そのものが成り立たないのであれば、業報輪廻からの解脱ということも必要ないということになります。しかし、業報輪廻そのものを仏教が、あるいは、釈尊が否定したということになりますと、それは、ニヒリズムにつながるのではない

かというふうに考えます。松本先生はそういうふうにお考えなのかどうか、よく分かりませんが、後で述べますように、松本先生の仏教理解の本質はニヒリズムですね。そうだとすると、無我だから業報輪廻そのものが成り立たないという立場をひよっとしたらお取りになっておられるのではないかなと想像いたしております。

それに対して、もう一つの見解は、伝統的な解釈と言えるかと思いますが、「無我の輪廻」ということをなんとか考えようじゃないかというものです。これはアビダルマから始まっており、説一切有部の「刹那滅する五蘊の相続」による輪廻説がよく知られていますが、アラーヤ識という考えを出していく瑜伽行唯識派の人たちも、おそらく無我の輪廻ということとをなんとか仏教の思想の中で確立しようとしたのだろうと思います。そして、こういう立場に立てば、輪廻からの解脱への道ということが具体的に説かれるわけがあります。例えば、既に初期仏教の段階で、「戒定慧の三学」という三つの discipline という考えがございますね。戒というのは自分自身の生活を正すこと、出家修行者としてのよき生活習慣を身につけることです。定というのはもちろん禅定・瞑想ですね。そして、慧というのは、仏教の哲学あるいは真理を学ぶことと言えましょうか。そういう二つの修行を行うことよって解脱に到達するのだという考えです。もちろん、これは出家者

の場合ですが、これが初期の仏教徒が出した解脱に関する一つの答えだと思えます。ここで禅定というのは思考の停止だということだ、と譲って、譲ってと言ったら語弊になります。万が一譲って思考の停止につながると思えたとしても、慧（プラジュニャー）の方は、これは究極の思考ですよね。だから、輪廻からの解脱を求める道は思考の停止だけによつて到達される、と初期の仏教徒たちは必ずしも考えていなかった、というふうに私なんかは理解しております。

次に、第四節は「縁起説と基体説」でございますが、ここでは、ブツダの思想というのは思想的な方法により推理しうるのみである、つまり、文献学だけではブツダの思想を我々は理解することができないとされています。これは全くその通りだと思えます。私もよく学生に言うのですが、釈尊の時代に別にテープレコーダーがあったわけじゃないから、釈尊が何を説いたかということは、我々はもう永遠に知ることができないのです。たまたま、各部派の伝承において、これがブツダの言葉だというふうに伝えられてきたものを我々は今知ることができるだけです。そこに様々な解釈や、あるいは改竄が行われたということは、もちろん否定できないわけです。また、歴史的に次第に異なってきた各部派の教義に応じて、都合のいいようにブツダの言葉が書き換えられたと

いう可能性も十分に考えられます。だから、もしブッダが何を説いたかを私たちが追求しようとするならば、それは推理によるしかないということになります。この松本先生のお考えについては、全く異議がございません。

そして、その次に、十二支縁起説こそが最も正統的な縁起説であるとおっしゃっています。これも私は特に異議はございません。各党派で、あるいは、龍樹にせよ唯識の学匠たちにせよ、後々まで十二支縁起というのは、仏教の縁起説の中心的な思想として伝えられておりますから、まさに思想的な方法によればこれが最も正統的な縁起説であるということに異議はございません。それから、この縁起という考えが、純粹に時間的な因果関係であるという点にも、私は異議はございません。松本先生がわざわざこの様に主張されるのは、東京の学界では多分こういうふうには理解されていないからではないかと思えます。宇井先生などに代表される東大の先生方は、縁起というのは「相依相待の縁起」というふうに説明しておられますね。さかのぼれば、和辻、宇井、木村、それから、赤沼智善ですか、彼らが関わった第一期縁起論争の時に、宇井先生や和辻先生たちは、縁起というのは論理的な関係であって、そこに時間的な関係は入ってこないんだという解釈で論陣を張られましたよね。私はこれは間違いだと思えます。もちろん、後の仏教徒で相依相待ということを縁起の

解釈としてはつきりとうち出した人は、チャンドラキールティ（月称）ですね。月称は縁起というのは「パラスパラ・アペークシャー」だと明言しております。ですから、中観、あるいは月称を勉強した人たちが、縁起というのは相依相待であるとおっしゃることについては、何ら異存はないんですが、それが釈尊が考えていた縁起であるかどうかというと、私は違うんじゃないかなというふうに考えております。

ただ、松本先生は、時間的な因果関係であるということにさらに加えて、十二支縁起の各支、即ち、法（ダルマ）というものは無であるというふうに理解されます。「人格主体」とか、「我（アートルマン）」という基体がないのだから、その基体に乗つかるころの「無明」とか「行」というような様々なダルマも存在しないのだという理解です。だから、釈尊の縁起説は「ニヒリズム」なんだという議論なんです、これは必ずしもそうではないんじゃないかという意味で、「異議あり」と申し上げたいと思えます。ただし、十二支縁起の各項目が無である、たぶん「無である」とは明言しませんが、「空である」というのは、まさに中観派の縁起解釈です。だから、中観派的な縁起解釈からすれば、各ダルマは少なくとも「空である」ということは、十分に言えるだろうと思えます。しかし、釈尊自身が、各ダルマは無であるとか、空であるというふうに考えていたかどうかという点では、私は異議がある

ということでございます。

そこで、私自身の縁起の解釈を資料に「*縁起について」という短い文章で述べております。「十二支縁起の定型表現とその後」に付加される此縁起の定型句「これはよくご存知ですよね。十二支縁起といつても順観と逆観というのがありまして、「無明を縁として行あり」とか、「行を縁として識あり」云々という順観と、「無明なければ行なし」という逆観ですね。このように肯定・否定両方の表現がございます。そして、常にじゃないんですが、十二支縁起が初期経典に登場しますと、その前か後に「此縁性 (idampratyayata)」と呼ばれる定型句がよく付加されますね。「此れあれば彼れあり、此れ生ずるが故に彼れ生ず、此れなければ彼れなし、此れ滅するが故に彼れ滅す」という、簡潔かつ一般的な縁起の定型句です。これらの表現は後に「肯定的随伴 (アンヴァヤ)」と「否定的随伴 (ヴィヤティレーカ)」と呼ばれるもので、私の専門分野である仏教認識論・論理学では極めて重要な術語でございます。二つの項目 (甲と乙) の間に「甲があれば乙がある」という肯定的な随伴関係と「甲がなければ乙もない」という否定的な随伴関係が成立する場合には、甲乙の間には何らかの関係、通常「甲は乙の原因である」という因果関係があるとされま

す。しかし、「因の三相説」では証因 (知らしめるもの) と所証 (知らしめられるもの) の関係になります。

ペンシルヴァニア大学の教授で、パーニニ文法の研究者として名高いジョージ・カルドナという文法学者「現代のパーニニ」と呼ばれ、ひょっとすると本人もそう思っているかもしれないませんが、彼がかつて前田専学先生のウェーダ Tantra 理解を批判する論文を書かれたことがあります。(“On Reasoning from Anvaya and Vyatireka in Early Advaita”, *Studies in Indian Philosophy*, L. D. Institute, Ahmedabad, 1981) その中で、この「アンヴァヤ・ヴィヤティレーカ」という方法はインドにおける「因果関係発見の原理」である、あるいは「帰納法の原理」(Principle of Induction) であると言っております。その論文を読んで以来、私は同じことが釈尊の十二支縁起の定型句についても言えるのではないかというふうに思っております。実は私よりもずっと以前にそのことを指摘した人がいます。スリランカご出身で、イギリスのロンドン大学 SOAS で学位を取られたジャヤティレーカという学者がおられますが、彼は、*Early Buddhist Theory of Knowledge* という大きな本を一九六三年に出版しております。その中で、既にジャヤティレーカ博士は、十二支縁起を「アンヴァヤ・ヴィヤティレーカ」の表現として理解しております。私はひょっとして自分が最初に気がついたんじゃないかと思っていたんですが、ジャヤティレーカ博士が既にそのことを明言しておられました。

したがって、私は「縁起」というのは、今の言葉で言えば「因果律」(Law of Causation)のことであろうというふうに理解しております。もちろん、私の理解が正しいというふうに他人に押し付けようという気持ちは毛頭ございませんが、私はそういうふうに通読するということでは、松本先生が「縁起説はニヒリズムある」とおっしゃるのと多分同じぐらいの力で、「縁起説は因果律である」というふうに私は申し上げたいと考えております。それはどうということかといえますと、「すべてのこの世の事象には必ず原因がある。そして、自然のプロセスは因果の連鎖である」というふうに、縁起説を理解したいと思いません。したがって、「因果関係を無視した奇跡などありえない」、仏教には奇跡はないというのが、帰結になります。今はロンドン在住のルエッグ教授とかつて仏の「威神力」について話していたとき、supernatural power」と訳したら、即座に仏教ではsupernatural powerは認められないだろう、と言われました。仏教的な考え方からすれば、キリスト教や他の宗教が言うような「奇跡」というのはありえない、と彼は言っていました。もしも縁起説というのが因果律ということであるとすれば、すべての事象には必ず原因があるわけですから、そこに不思議とか奇跡とかいうことはありえません。「我々が不思議だと感じるのは、複雑な因果関係の細部や詳細を知ることができないから」ではないかと思えます。

ところで、「因と果が一对一対応する」と松本先生はお書きになっておられますけど、私はそういうふうには縁起説を理解しておりません。もちろん十二支縁起だけをみれば、「無明によって行あり」「行によって識あり」と一对一対応しているかのように見えるんですが、それから原因と結果には一对一対応があるという結論には必ずしもならないと思います。むしろ、それこそ思想的に考えますと、後代の仏教徒たちは、多数の原因から一つの結果が生じ、一つの原因から多数の結果を生ずる、というケースも十分に考慮しているわけですから、原因と結果が一对一対応するという解釈には、ちよつと異議があります。

釈尊自身に戻って考えますと、釈尊の教説の目的は、「人生の苦の止滅」です。よね。仏伝の伝えるところによりますと、ブッダはまだシッダールタの時代に、老人と病人と死人に会い、最後に苦行者に会って出家したという構図になっております。まさに、老病死に代表される人生の苦をいかにして超克するかという目的で彼は出家したと、我々には伝えられております。そして、彼が到達した一つの結論は四聖諦という形で伝えられています。すなわち、「苦には原因あり。その原因を滅すれば苦も滅す。苦が滅するということは、苦から解放されることであり、それが解脱である。解脱とは究極的な自由である。」ここからは私の解釈ですけど、「苦の原因は

欲望。欲望の原因は自我意識とそれから派生する所有意識。したがって、自我は否定されなければならない。」つまり無我説です。「そのためには瞑想修行する必要がある。」これが伝統的な仏教説ではないかと思えます。そこには、ニヒリズムというふうには理解しなければいけない必然性はありませぬ。少なくとも、この伝統的な仏教説に照らして釈尊の縁起説を理解すれば、「縁起説はニヒリズムである」という解釈は出てこないんじゃないかというのが、私の根本的な疑問であります。

この調子で話すと全部話せなくなるかもしれませんので、ちよつと端折ります。次に、「アートマン論の思想構造を dhātuvāda（基体説）と呼ぶこと」。これは松本先生の大変センセーショナルな提言だったわけですが、〈異議あり〉と私は書いております。「なぜ dhātuvāda という新しい術語を作る必要があるのか」多分これは沢山の人が提示した疑問だろうと思えます。dhātuvāda を松本先生は「アートマン論」とか「有我説」というふうには理解しておられるわけですが、なぜわざわざ dhātuvāda という新しい言葉を使う必要があるのでしょうか。しかも、dhātuvāda というのは文献には存在しない言葉です。松本先生自身が作った言葉ですよ。それを用いてアートマンとか有我説を言う必要がどうしてあるのでしょうか。もちろん、意図することはわかります。それに

よって従来無我説と考えられていたさまざまな仏教説も実は有我説であり、真の意味での仏教ではないと言つたための、いわば仕掛けですよ。仕掛けとして基体説を出されたということはよくわかるんですが、あまりフェアーなやり方じゃないと私なんかは考えます。ただし、「仏教は有我説ではない」という主張には、もちろん〈異議なし〉です。しかし、この第四節で批判される「アビダルマの法有論」というのも、無我説であり縁起説であることは否定されないとします。「縁起説Ⅱニヒリズム」という松本先生の考え方からすれば、アビダルマの法有論は縁起説ではないということになりますけれど、私はそうは考えません。

そして、第五節は「縁起説の意義——宗教的時間と絶対他者——であります。ここが一番重要なところだと思えます。最初に「刹那滅」は「無常」の意味の誤解である」という点について〈異議あり〉と書いております。私のように、縁起は因果律であるというふうには考えますと、そこから想定される時間論というのは、松本先生が言うところの自然的な物理的な時間論ですから、刹那滅の考え方が出てきても、なんら不思議ではないというふうには私は理解いたしません。しかし、松本先生は縁起説が指示する危機的な宗教時間ということをお考えられます。つまり、時間が流れる、時が経過するという、

そのような自然的な時間ではなくて、ここで問題になっているのは宗教的な時間なんだと。ここはちょっと引用を読ませていただきます。

「われわれの生とは、この架空なる非現実的な観念の時間的な連鎖にほかならず、そこには、それを支える存在論的根拠なるものは、全く存在しない。従って、われわれの足下には、ただ無という深淵が口をあけているばかりである。」(二六六頁)

「縁起説はまさにニヒリズムの究極、あるいは、最も宗教的なニヒリズムとでもいうべきものであろう。即ち、この縁起説においては、存在するものは何も認められていない。つまり、まず、われわれの基体(存在論的根拠)である我は、認められない。我という基体が認められないが故に、超基体、即ち、無明から老死にいたる諸法も、存在するものとは考えられてはいない。〈中略〉これはまさに究極的ニヒリズムとでもいうべきものであろう。」(二七頁)

これについて私は〈感想〉として、これは「二種の中観学派的な解釈であろう」と書いています。これに対して、「無我であるけれど法有である」という考え方、例えば有部の考え

方がありますね。特に「五蘊の相続」という考えは、無我の立場からの人間観です。「十二処十八界の説は、同じ立場からの「人間十世界」観である」と書いておりますけれど、十二処十八界というのは、要するに人間というのはこういうものであり、それをとりまく環境世界はこういうものである、というふうにしてべてを説明する理論ですよ。そこで、「人間十世界」観と書いたのです。ですから私は、縁起説をニヒリズムというふうにとらえる必然性は、なんら感じません。先ほど申しましたように、「縁起説は因果説、因果律だと考える立場からしますと、「縁起説ニヒリズム」という理解は出てこないということです。

それから、もう一つ気になったのは、松本先生が、自我、アートマンを否定することを現代語で言う「自己否定」とほとんど等置しておられるように思われることです。「自我の否定」ということは「自己否定」と同じ意味なのか、という疑問が私にはございます。仏教徒たちが「この私」と言う時は、彼等は五蘊の相続だつていうふうの説明するわけですけれど、そういう意味での「自己」は、ウパニシャッド的な「常一主宰のアートマン」というようなものとは違った自己として、理論的に、しかも、現にあるものとして想定されています。そこからは、ニヒリズムは出てこないというふうには私は考えます。それから、〈根本的な疑問〉として、はたして「宗教とニ

ヒリズムは両立するののか」という疑問があります。

続けて読んでしまいますと、次の第六節「仏教史の非仏教性——内在と肯定——」に、「釈尊その人がたえず自己を否定しえたであろうか。私は疑問に思っている。〔中略〕彼は思想家から政治家に変身せざるをえない運命にあった。」とあります。

これについては〔異議あり〕と私は書いています。まず、既に述べたように、「自己否定」に関して異論があります。それから、ブッダはむしろ思想家から宗教家に変身したのではないかと、私だったらそう考えます。

「かくして、仏教教団というものが成立したとき、仏教から非仏教への転落が確実に開始されたと思われる。〔中略〕仏教史とは、基本的には、自己否定の“仏教”から自己肯定の“非仏教”へと向かう転落の歴史にほかならない。」(三九頁)

「釈尊の縁起説、即ち、“仏教”というものは、たえず繰り返し自己を否定し続けることによって、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」の肯定を含意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、たえざる自己否定を通じて、存在するはずもない「神」の出現を待ち続ける以外にないであろう。」(四五頁)

これがこの松本先生の論文の最後の結論でありますけれども、私の《感想》としては、「宗教としての仏教は松本氏が考えるようなニヒリズムではありえなかった。自己の救済、他者の救済を目指さないような仏教というのは全く存在意義がない」と書いています。松本先生が考えられている仏教、絶対他者としての神を必要とする仏教は、おそらくご本人が一番よくご存知だと思いますけれど、松本先生の幻想の中にだけ存在する仏教ではないか、というのが私の感想でございます。

時間があまりなくなりました。本当はもっとこちらを取り上げないといけないかと思いますが、『駒澤短期大学仏教論集』第十号の袴谷先生のご論考「仏教思想論争考」に移ります。これは前年度の『論集』に掲載された花野充道先生のご講演「本覚思想と本迹思想 本覚思想批判に込めて」に対する反批判の論文であります。最初の箇所とはばします。「アートマンは存在しない」という主張命題に関して、西洋哲

学をやられる方から異論があった(二五八—二五九頁) そうですね、この問題はインドの論理学ではしっかりと議論しております。

二十世紀の論理学者の間で「現在のフランス王は禿である」などのように命題の主題が存在しない場合、その命題は真か偽かなどが議論されました。いわゆる「empty subject」の問題です。たとえば、ストロウソンとラッセルの間で有名な論争があり、ストロウソンは真・偽以外に「不定」(indeterminate) という第三の真理値を導入することになります。マティラルがつとに指摘したように、インドでも同じ問題が議論されています。

インドの論理学者たちは、命題の主題は実在でなければならぬという原則に固執し、「現在のフランス王」のように実在しないものを主題とする命題は「所依不成」という命題の誤謬を犯していると考えます。このためインド論理学においては、対論相手の主張を誤謬に導く「帰謬法」が長らく正当に評価されなかつたのであります。仏教論理学、いやインド論理学全体の改革者であつたデイグナーガも基本的には命題の主題は実在しなければならないという立場をとります。しかし、一方でサーンキヤ学派の主張する、経験的知識では不可知である未顕現の物質原理(プラターナ)の存在を否定する場合には、「プラターナは存在しない。認識されないから」と

いう論証式を提示しています。デイグナーガ自身は、もっぱら肯定的な論証の分析に力を注ぎ、このような否定的論証、あるいは、論駁の分析を行っていません。彼の後継者であるダルマキールティは、この論証式におそらくヒントを得たのでありましょう、否定的論証の論拠として「非認識」(anupalabhi) というあたらしいカテゴリーを導入します。他方、命題の主題としては、「存在」(たとえば、青など)「非存在」(たとえば、プラターナ)「その両者」(にかかわるもの、たとえば、無形態など)の三者を認めることにより、存在するとは認められないものの非認識による非存在論証をダルマキールティは確立します。これによつてはじめて帰謬論証の正当性が確立されたと言えます。インドにおけるempty subjectの議論の一番発達した形は、ウダヤナという十一・十二世紀頃の巨大なニヤーヤの学匠がおりますが、彼の論書「アートマ・タットヴァ・ヴィヴェーカ」の中に見られます。「ウサギの角」などの非実在に関する言明が可能か否かをめぐつて、仏教徒が「ウサギの角は鋭くない」という否定的言明は可能であるが、「ウサギの角は鋭い」という肯定的言明は不可能であるというのに対して、ウダヤナは「ウサギの角」に関してはいずれの言明も不可能であるという立場をとつたとされます。詳しくは、江崎公児氏の「非実在に関する言明について」(『哲学』第五六集、二〇〇四年)を参照されたいと存じます。

次に、配布しました資料には御論考からの長い引用がございます。最初に引用（一八五頁から）を読ませていただきます。

「場所仏教」とは、「所依 (asraya)」たる「本」が「能依 (āsrita)」たる「迹」を「包括するもの (periechon, continens)」であり、「迹」が「本」によって「包括されているもの (periechomeno, contentus)」であるという関係において、「本」は「迹」の場所として機能しているということが自明の前提とされた上で、「全 (pan)」なる「迹」を「一 (hen)」なる「本」において完全に把握しうると是認している思想である。」

これが場所仏教の定義です。

「その際にこの思想を主張する人はもとより、それ以外の全ての人もその「場所」のうちに包括されていることが同時に前提されているものとする。その結果、「場所仏教」は「真如」と「霊魂」と「離言」とを重視する。」

とされています。これに対して、

「批判仏教」とは、自明の場所を前提とすることなく、従って、寄辺なき「罪悪生死凡夫」たる我々が、我々とは隔絶した真実の「基準 (pramāṇa)」であると信じられる仏 (Buddha) の言葉 (vacana) の集成 (pīṭaka) を、知性 (prajñā) によって批判的に吟味 (pravīcaya) しつつ、「本」なる「包括するもの」としての場所を否定し、「迹」なる「人 (pudgala)」を「蘊 (skandha)」なる「法 (dharma)」に解体することを通して、「縁起」の「法」を社会に向かう「利他」として、「言葉」へによって批判的に構築していこうと目指していくものでなければならぬ。その結果、「批判仏教」は「縁起」と「利他」と「言葉」を重視する。」

これが場所仏教と批判仏教に対する袴谷先生の一歩最新の定義でございますが、私は「場所の意味がよくわからない」と《感想》を述べております。間違っているかとも思いますが、「すべてを包括する円のイメージを持つ所依」というように私はまとめてみました。そこから想像されるのは、宇宙のようなもの、確かアインシュタインは宇宙は丸いということを論証したと言われていますけれど、そういうものが想像されません。しかし、「本」と「迹」の関係が何らかの因果関係を示すとすれば、そこからすべてのものが生じる根源の意味を持つ

ものでしょうか。すると、松本先生がおつしやった「基体」というのがこの「場所」という語によつて意味されているのかどうか、袴谷先生にお聞きしたいと思います。(これについては、そうではないという御回答を講演後の質疑応答で袴谷先生はされました。)そして、まさに感想ですが、松本先生や袴谷先生が、「基体」を否定したり「場所」を否定したりされるのを聞くと、禪でよく使われる「無底」という言葉をつい連想してしまいます。しかし、禪がいうところの「無底」をもちろん先生方が考えておられるはずがないと、想像いたします。ただ、袴谷先生も松本先生と同じように、「釈尊の教えは二ヒリズムである」と考えておられるのかどうか、これはぜひともお聞きしたいと思っております。

私自身は、「場所」や「基体」という觀念が特に非仏教的であると考えておりません。それらがアートマンと等置されればもちろん話は別です。アートマンが場所や基体であるというのであれば、仏教は無我説ですから、当然否定しなければいけません。しかし、場所や基体に当たる言葉は、そういう意味ではなくて使われているんじゃないかということです。「真如」を初めとするいくつかの仏教語を、袴谷先生は場所と等置しておられますね。上に引用した文章中にしばしば出てくるんですが、これも理解しがたいです。私自身にとつては、「真如」というのは、これももちろん教科書的というか伝統的な

解釈ですが、「ものがあるがままの姿であること」というふう
に理解しますと、「法性」、つまり、「諸法に共通する真理」であつて、結局は、「因果律」という意味の「縁起」にほかならないと思ひます。ですから、「真如」、「法性」、「縁起」というのは、私の仏教理解の中ではほぼ等置されるものであります。わざわざ法性と縁起とを分け、法性は場所仏教、批判仏教は縁起というふうに、切り離す理由が私にはちよつと理解できないということでした。したがつて、真如が場所とよばれ、法性が場所とよばれるのには同意できません。それは「言葉で言い表せない(離言)」というふうによく言われますが、現実の因果関係の複雑さを考慮すれば、それは当然のことであるとわたくしは思ひます。現代の科学者たち、物理学者たちは、何とかしてこの因果律、因果関係というものの詳細を明らかにしようとしているんですが、それにしても、まだまだ端緒にいたばかりでしょうね。

批判仏教とは「場所を否定し、縁起の法を言葉によつて批判的に構築していくことを目指す」というふうに定義されていますが、その際、どのような言葉を使用しようと考えられているのか。それは仏教語なのか、日常語なのか、あるいは、西洋の哲学・宗教の伝統で育まれてきた西洋的な術語なのか。その辺を明らかにして欲しいと思ひます。私自身は仏教の思想はまずもつて仏教語で語られるべきであると思ひます。日

常語や西洋の術語を用いるのには極めて慎重でなければならぬというふうに考えています。もちろん、後者を拒否するわけではありません。私自身も西洋の言葉、あるいは日常の言葉を使って仏教を語ります。しかし、まさに「批判的に」日常語や西洋の言葉を用いることによって、仏教をより万人にわかりやすいものにするという効能があるだろうと思います。ところが、袴谷先生や松本先生の論考を読ませていただくとは、これは私の勝手な感想ですが、西洋の術語をどちらかというとは無批判に使っておられるんじゃないかという気がいたします。

それから最後に、これは袴谷先生のこの御論文の最後の結論でございますが、

「私は「正しい仏教がある」などとは決して思っていないということである。」

これが花野先生に対する最後の回答です。

「もし私が釈尊成道の菩提樹下に「正しい仏教がある」などと主張して、そこに帰還していくことが正しいな、どと言ったら、それは「場所仏教」ではありえても、決して「批判仏教」であることはない。「正しい仏教」

とは、釈尊の「正法(saddharma)」を我々同士の論争を通じて確認しあうことによって未来に創りあげていく以外にありえないものなのである。勿論、「批判仏教」がある、などと主張できないことは言うまでもない。」

これが袴谷先生の結論です。私の〈感想〉というか、疑問ですが、次のように書いておきました。「釈尊の「正法」は、即ち正しい仏教ではないのか。釈尊が説いた教え、あるいは悟りの内容は正しい仏教ではないのか。」これが我々には到達不可能である、不可知であると言うことはかまわないのですが、袴谷先生が「釈尊の正法を論争を通じて確認する」と言われる以上は、その存在を正しい仏教として前提にしておられるのではないかと思います。

あるいは、「これまで一度も正しい仏教は存在しなかったのか」という疑問があります。松本先生なんかはほとんどそうですね。ブッダが悟った瞬間だけは正しい仏教だったけれど、それから後は全部墮落の歴史ですから、ほとんど正しい仏教はなかったということになるわけです。しかし、そもそも、「正しい仏教が有るとは言わない」ということは、正しい仏教か否かを判定する基準がないという意味でおっしゃっているのでしょうか。そうだとすると未来永劫に正しい仏教を創り

あげることではできません。」「論争を通じて確認する」というふうにお書きになっておられますが、それはいったいどういう意味なのか。何を確認するのか。正しい仏教は何であるかということを確認するのか。ではその時、その正邪の基準は何なのか。次々と疑問がわき起こって参ります。そして、袴谷先生も松本先生と同様に仏教をニヒリズムであるというふうにお考えなのかどうか。これはぜひお聞きしたいと思っております。

最後です。ちょうど時間も迫ってまいりました。〈袴谷・松本両氏に対する方法論的異議申し立て〉というのは、お二人の仏教研究の方法論に対する異議申し立てというつもりです。両先生とも、仏典、特に梵語仏典を読解する際に、例えばさつきも言いましたが、「アートマン」という言葉があれば、これはすべてウパニシャッド的な「アートマン」と等置するという傾向があるように私には見えます。しかし、言葉というものは多義的にかつ比喩的に用いられるものであります。特に文学とか宗教的文献では、そういう傾向が非常に強い、と私などは考えます。言葉と意味との間に単純な一対一対応しか想定しないのは、かえって間違いであるというふうには考えられません。

両先生とも仏典の章句を自説に都合のいいように読解する

袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異議申し立て

(桂)

傾向があるのではないでしょうか。本当はこれは具体例を挙げてちゃんと話すべきじゃないかと思いますが、そういう時間もなく、何も準備してきませんでした。いずれ機会があればこの辺を丁寧に論じてみたいと思っております。もう少し謙虚にかつ冷静に仏典の原意をそのコンテキストで見出してほしいというのが私の要望です。

特に袴谷先生に要望したいのは、ここにおいてになるのに大変申し上げにくいことですが、論文はなるべく完成された論文を発表してほしいということです。一応活字にしておいて、後から批判されたら訂正すればよいというような姿勢が私にはちょっと見受けられます。私は確か先生と同じ年生まれですから、勝手なことを申しませんが、これは論争を混乱させるだけだと思います。ですから、最も確実だと思われることだけを公表して欲しいというのが、私の袴谷先生に対する要望でございます。

最後に、我々は論争のルールというのを確立すべきだと思います。どうも日本の学界では、書評の伝統というものがそもそも全く育っておりませんし、論争の伝統というのも全く確立されていません。著書や論文の批評をすると、人身攻撃みたいに受け取られて、論争のルールというのがあまりないんですよね。だから、我々が学界で論争する場合、ルールを

確立するか、あるいは、もう既にある既存のルールにのっとって論争すべきです。例えば、「トゥールミン (Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958) が提示しているような論争とか論証のモデルですね。そういうものに従って我々はちゃんと厳密な形で論争をすべきじゃないかと私なんかは考えます。

特に、対論相手の人格を否定するような個人攻撃は、論文とか批判とか批評という形をとって行うべきではないというふうには考えます。これは実際経験があるのです。私は京都大学の大変偉い先生方、スタールが「トリムニニ賢人」と評しました、あの大地原・服部・梶山という大先生方に習った非常に貴重な経験を持っておりますが、この先生方はいつも学生を前にして、「何々大学の何とかというのが今度こんな論文を書いたけど、つまらん論文だった。あの先生は馬鹿だ」ということを、もう徹底的に言われました。「ああうちの先生はすごい先生なんだ。我々は幸せなんだ」と思いつつ、自分は教師になったら決して他の先生の悪口は言うまいというふうに肝に命じた覚えがあります。といつても、「あの先生はたいたことない」なんて、つい言っちゃうことがありますけどね。人間ですから。煩惱の塊ですから。しかし、私は自分の経験から、こういうのはよくないというふうに肝に命じたことがあります。特にそれを活字にしまうと、残るのは

ル・サンチマンだけという可能性があります。そういう不毛な論争というのはもうやめにしたほうがいい。「もっと楽しく論争しよう!」というのが、私が本日皆さんにお伝えしたいメッセージであります。

時間がまだ余っているかもしれませんが、これで私が駒澤に来て、この二十年以上の日本の仏教学界を先導してこれた先生方に、一度は申し上げるべきじゃないかなと思つたことを申し上げた次第でございます。どうぞご自由にご批判いただきたいというつもりで、もうまな板に載つた鯉になつたつもりでやって来ましたから、どうぞ何でもおっしゃってください。ご清聴ありがとうございます。

(あとがき かなり勢い込んで駒澤へ乗り込んだつもりであつたが、この拙い講演のあと、松本・袴谷両先生からは、大変紳士的かつ好意的な反論をお聞かせいただいたこと、吉津先生はじめ、他の聴衆の方々からも多くのご質問・ご意見をお聞かせいただいたことを深く感謝いたしております。日本の仏教学界に健全な論争の伝統が定着するように願つて止みません。二〇〇五年六月十八日桂記)