

日本仏教における「批判」*

袴谷 憲昭

一 「批判仏教」について

仰けから余りにも卑近で通俗的な対処の仕方になってしま
うかもしれないが、二〇〇七年に、仏教界の所謂業界紙と言
つてよい『金仏』という月刊紙で、仏教についての特集が組
まれ、木村清孝博士が、その中の「日本の仏教研究の現状と
課題」と題する論稿において、次のように述べておられるの
が目止まった。そこで、木村博士は、近年の日本における
仏教研究の動向を四つに分け、第一を宇井博士に代表される
文献学的研究、第二を西田哲学由来の京都学派の仏教研究、
第三を中村元博士に代表される比較思想的研究所とした上で、
第四については次のように触れておられるのである。^①

第四は、袴谷憲昭・松本史朗らが提唱した「批判仏教」の立
場である。かれらは、「仏教は批判であり、批判こそ仏教であ
る」との信念のもとに、従来の仏教の研究と理解のあり方を押
しなべて批判する。中でも注目されるのは、いわゆる本覚思想

とその源流である如来蔵思想を、「場所の哲学」に変質した仏教
として厳しく糾弾していることである。(圈点袴谷)

しかるに、初出が二〇〇〇年なので右のものより実際には
先立っているが、最近刊行された著作集にも再出された「仏
教学の百年」と題する論稿において、高崎直道博士は、近年
の動向の第三に「批判仏教」の項を設けて、その中で次のよ
うに述べておられる。^②

袴谷氏たちは、この自らの立場を「批判仏教」と名づけた。
フツダの智(般若)とは正しくこの批判的判断をさすというの
である。同時に、そこには近代の仏教学が標榜して来た客観主
義と、宗教学の立場である没 価値判断とに対する批判がある。
仏教学者は仏教に対して主体的に臨み、正邪の判断を正しくす
べきだというのである。(圈点袴谷)

ところで、右の両博士の言及中で一体なにが問題なのかと
いうと、「批判仏教」の命名者が複数になっていることなの
であるが、これについて、当の一人にされた松本史朗博士は、

右初出の二〇〇〇年の翌年に刊行された論稿中で次のように指摘されているのである。^③

「批判仏教」という言葉は、(中略)袴谷憲昭氏が一九九〇年の著作で、その書名とし主張された考え方であるが、袴谷氏、及び、私や、伊藤隆寿氏等の仏教理解を指すものとして用いられることが多い。しかし、私自身は、この「批判仏教」という言葉を、自らの立場を示すものとして使用したことはない。(中略)

「批判仏教」という特殊な言葉は、袴谷氏の造語であるが、氏はこの言葉によって、「批判だけが仏教である」ということを意味したいと言われている。しかし、私には、この「批判だけが仏教である」という主張・命題は、意味をなしていないように思われる。というのも、批判というのは、何を対象とする批判なのかという点が重要であり、何が批判され、否定されるのかというその否定対象 (dṛṣṭag bya) が、この主張には示されていないからである。

しかるに、私は、問題の拙書『批判仏教』を上梓した前年の一九八九年に刊行された拙書『本覚思想批判』の「序論」で次のように述べ、その書中には、互いに相容れない二つの概念を問題とした一九八五年初出の拙稿「縁起と真如」も収められていたのである。

本覚思想とは、自国の土着的伝統の場を自己肯定的に温存する「場所の哲学 (topical philosophy)」だとも言えるのであるが、では、この本覚思想に真向から対立する仏教とはなにかといえ、むしろその当然の帰結かもしれないが、正しい仏教とは、まず土着の思想や宗教を否定する外来の思想であり、次に、その土着温存の「場所の哲学」を否定する「批判の哲学 (critical philosophy)」でなければならぬのである。そこで、仏教について、改めてその外来性及び批判性を確認することが、本覚思想批判のいわば基礎を形造ることになるであろう。しかも、批判とは、その当の批判によって否定されるべき否定対象 (それをチベット仏教では dṛṣṭag bya ガツチャと呼ぶ) を明確に規定していくことでなければならぬのである。

従って、批判にはそれによって批判されるべき否定対象が明確に示されていなければならないということは、特に松本博士の指摘を俟つまでもなく、私にもはつきりと意識されていたわけであり、また、私ならずとも恐らく批判が的確に機能することを願う人ならば、その対象の厳密な分析に注意を傾けることであろう。そして、このことと、その批判の結果が妥当かということとは一応区別されるべきであろうが、先の松本博士の指摘は、かかる問題の外に、「批判仏教」という呼称に関して、その呼称によって「自らの立場」を呼んで欲しくないという意志表示も含んでいたのである。これは

尊重されるべきなのであるが、冒頭の二例は、恐らく便宜上という性格が強いとは思つものの、最近までその複数扱いが続いているという⁽⁵⁾ことを示している。しかし、では「批判仏教」が私の造語であるならば、「批判仏教」の主張者は私一人でなければならぬのかといえは、これまた認めるわけにはいかないであろう。というのも、「批判仏教 (critical Buddhism)」という語は確かに私によつて初めて用いられたかもしれないが、当の私自身は、その時点から明らかにしていたように、当時に欧米の思想界で定着していた「批判の哲学 (critical philosophy)」対「場所の哲学 (topical philosophy)」という対峙を仏教にも適用して、全く同質の現象が仏教圏にも認められるという問題意識の下に、「批判仏教 (critical Buddhism)」対「場所仏教 (topical Buddhism)」という見取図を呼称と共に提供したに過ぎず、造語という意識は余りなかったからである。⁽⁶⁾ それゆえに、この対比に関しては、認識論について厳密な論争を重ねてきた英語圏哲学 (Anglophone philosophy) の伝統を踏まえたグリッフィス教授より、「外在主義 (externalism)」対「内在主義 (internalism)」という、より厳格な認識論的観点からの批判が示された。⁽⁷⁾ このグリッフィス教授の批判は、私が「批判の哲学」の見本としていたデカルトが、認識論上とされるべき「外在主義」の対極にある「内在主義」の典型にほかならないという立

場から発せられている。「内在主義」とは、その人の信念 (belief) を論拠づけるもの (what justifies) としての認識の基礎 (foundation) は当人に内在していなければならないという主張で、その意味でこれは「基礎主義 (foundationalism)」とも言われるが、周知のごとく、デカルトは「理性 (raison)」と同義である「自然の光 (lumière naturelle)」の内在を自明のこととし、それを基礎に、「私は考える、ゆえに私は存在する (je pense, donc je suis = cogito, ergo sum)」と主張したわけであるから、紛れもなく「内在主義」者である。しかるに、私は、靈魂 (ānān) の内在を否定する「無我説 (anātma-vāda)」に立つ仏教徒として、デカルトのこの側面を強調したことはなかつたものの、たとえ私が、「場所の哲学」の側から「発見の術 (ars inventendi)」による「真実さしお (verisimilis)」の復権を目指すとするハイコに対峙させて、「判断の術 (ars iudicandi)」によつて「真実 (veritas)」を証明しようとするデカルトの批判的側面をいかに強調しようとも、デカルト哲学にとつて本質的な特質である「内在主義」的要素は決して拭い去ることはできないであろう。グリッフィス教授の批判は、この点に觸る私の曖昧さを抉つたものであるが、しかし、その批判の末尾では、仏教の評価を巡るシユミットハウゼン教授と私の違いに関しては、仏典とその伝統的解釈に依存して仏教の真偽を決断しなければならぬとする私

の立場の方に「外在主義」的側面を認めてくれているのである。⁽⁸⁾

では、「外在主義」とはなにかといえば、その人の信念を論拠づけているものは本人には外在化しているもの(something external to believers)であるという考え方であつて、その意味で、「外在主義」的認識論に最もよく共通する特徴は「依存主義(reliabilism)」⁽⁹⁾だとも言われる。その「依存主義」とは、グリッフィス教授によれば、「もし、そう信じているある特定の事柄が、依存できる(reliable)信念形成の実行もしくは仕組みによつて生み出されてきた性質を有している場合にのみ、 p (p は主張命題)である、とその人が信じているのは妥当であるとする見解」であるが、グリッフィス教授の私の「批判仏教」に対する批判を、上述の説明を用いて要約すれば、袴谷は、仏教という依存するに足る伝統的解釈に依つてその真偽を決着しようとしている点において、「依存主義」に立っているから、「外在主義」者であると認めることはできないにしても、デカルト的「内在主義」を厳密に排除していない点で、「内在主義」を色濃く引き摺っているゆえに、「外在主義」者であるとは到底認めめることはできない、ということになるのである。そして、当の私は、このグリッフィス教授の批判を受け容れて、「批判仏教」を、「批判的外在主義(critical externalism)」の方向へ大きく修正することを決意

したのであつた。

しかるに、グリッフィス教授のかかる批判は、全く個人的なことではあるが、ある経緯もあつて、私には決して唐突な⁽¹⁰⁾ものではなかつたのである。既に公けにされていることでもあつたが、それは、父親のブッシュ大統領の時代の一九九一年に起つた湾岸戦争にまで遡る。その一月末に私は同教授にお願い事があつて手紙を出したのであるが、その中で私は日本国憲法によつてその戦争に反対したのであつた。しかるに、グリッフィス教授の返信には、自分も全く同感であるが、私に対しては仏教徒として意見を述べて欲しかったと書き添えられていたのである。私は非常に恥しかった。その時以来、私は、できるだけ「仏教(buddha-vacana)」だけに依存して「批判」を展開していこうと願つてきたが、なかなかそのようには実行できなかったことをここに告白せざるをえない。そんな私に「日本仏教における「批判」」などという課題に応える資格があるかと、一度は固くお断りしたが、私の造語とは関係なく、「場所仏教」に対峙させて「批判仏教」を主張していくことは今後も必要だとの観点から、右の課題に応えるべく努めてみたい。

二 仏教における「批判」

ところで、右のような課題を考えていく場合に、まず留意

しなければならぬことは、ある意味では当然過ぎることなのであるが、初めから「日本仏教 (Japanese Buddhism)」などというものが存在していたわけではないということの再認識である。その当り前なことをここで再確認しておけば、インドのガンジス河中流域において釈尊 (Śakyamuni) によって紀元前五、六世紀頃に創唱された仏教が、紀元前後以降に北西インドを中心に僧院仏教として大きな規模をもって定着し発展したことによって、それと並行して「外来思想」としての仏教の巨大な流れが「北伝」として極東にも及んで、この地の「土着思想」を耕作 (cultivate) してきた結果もしくは今後にも耕作するであろう結果が「日本仏教」にほかならぬ。その意味で、「日本仏教」とは、あくまでも「日本における仏教 (Buddhism in Japan)」ということではなければならないであろう。従って、常に「仏教」とはなにかを問いつけることとなしに、どこそここの「仏教」などという形で特殊な「土着思想」が初めから固有なものとして存在していたとが、あるいは「仏教」とは「外来思想」としての仮面にか過ぎずその正体は「土着思想」にほかならぬなどと考えてしまうとすれば、そのこと自体が「仏教」的ではないと言わなければならぬ。なぜなら、「仏教」は、その創唱の初めから、かかる「土着思想」には「批判」的であったと考えられるからである。

この観点から、本節では、仏教における「批判」の意味を探っておくことにしたい。

仏教が東漸するに当って拠点となったのは北西インドであるが、その伝統的仏教教団諸部派の中心となり、また仏教の正統説を他部派に対する批判を通じて形成してきたのが説一切有部である。その教義の集大成は、紀元前一〇〇年頃を前後して活躍したカーティヤヤーニプトラ (Kātyāyanaīputra 迦多衍尼子) の『発智論 (śāngapāśhāna)』に始まり、それに対する一大註釈書ともいえるべき『大毘婆沙論 (Mahā-vibhāṣā)』が、紀元後一〇〇年頃を前後して活躍したと思われるパールシュウア (Pāṭśva, 脇) やこれを師としたともされるアシュヴァゴーシヤ (Āśvaghoṣa 馬鳴) などを經由してそれより数世紀後にはほぼ現行の形に編纂されたと推測される時期まで継承される。⁽³⁾ この学派の正統説によれば、「仏教 (buddha-vacana)」とは、如来のお言葉としての経蔵 (sūtra-piṭaka) と律蔵 (vinaya-piṭaka) と論蔵 (abhidharma-piṭaka) という三蔵にほかならないが、それらのうち、経蔵は如来が「思想 (dṛṣṭi 見)」や「哲学 (abhidharma 論)」に関して正しいことを語った言葉と信じられていた教説の集成であり、論蔵はその経蔵に基づいて場合によっては律蔵も視野に入れながら弟子たちが如来の正しさを誤ることなく正確に理解するために「思想」や「哲学」上の観点から議論して確定したものの集成であるか

ら、上記二蔵は、多くの場合「善 (Kusāla)」であるとされるのに対して、律蔵は、如来が「習慣 (Sīla 戒)」や「生活 (Vihāya 律)」に関して最大公約数的に規程を定めた言葉もしくは弟子たちのそれに関する情報や因縁譚の集成であるから、多くの場合「無記 (avyākṛta)」であるとされるのである⁽⁵²⁾。しかるに、「こころ」「習慣」や「生活」に関わる記述は「無記」であるとされていることは、仏教の重要な考え方を示していると思われるが、あまり周知されていないようにも感じられるので、簡単な説明を加えておこう。

『大毘婆沙論』自体が示すその「無記」の事例によれば、例えば、如来が「戸締りをきちつとしなさい」とか「衣や鉢を然るべき所に置きなさい」とか「今雨が降っているかどうか」とか「今公園で大きな声が出ているがなんの騒ぎか」などと語ったとしても、それは「習慣」や「生活」上の日常の言葉であって、「思想」や「哲学」の問題に関する論理的もしくは倫理的善悪について決着をつけたわけではない。「無記」であるように、たとえ如来のお言葉に由来する三蔵ではあっても、「習慣」や「生活」に係る問題を「思想」や「哲学」に係る問題と混同して扱ってはいけないということとを「無記」という規定は示唆しているのである⁽⁵³⁾。

しかも、かかる考え方が仏教史を貫く批判の基本であったことは、『大毘婆沙論』の成立よりも遙か後代に登場したチ

ベットの大学匠ツォンカバ (Tsong kha pa、一三五七—一四一九) によっても確認される。ツォンカバによれば、仏説が「了義 (nges pa'i don, ni'tārtha)」か「未了義 (drang ba'i don, neyārtha)」かを批判的に決着する (nam par phy'e ba, vibhāya) 場合に、出家者の「習慣」や「生活」上の規程である、例えば、ヴァーラーナシーで五比丘に対して定められた諸学則 (dśab pa'i chos nang po, sambhūlāḥ saṅgā dharmāḥ 衆学法) 第一条を考慮に入れる必要はない、ということになるのである⁽⁵⁴⁾。従って、仏教のかかる批判的な考え方の基本は、また遡っては『異部宗輪論』中の説一切有部の主張によっても確かめることができる。それは、「全ての経典が了義なのではなく、了義によって経典がある」という主張であるが、このように「了義」とそうでないものとを明瞭に区別することこそ、明治期以降の近代の日本語でいうところの「批判」にほかならないのである。しかるに、この「批判」に相当する用語を漢訳仏典中に求めるとすれば、必ずしも一語に特定することは難しいであるが、恐らく、「分別 (parikāpa, vibhāga, vibhāya, parikṣā)」が最もよく合致するであろうと考えられる。以下に、この点を、経である⁽⁵⁵⁾『中阿含經』第一一九經相当經文の一部と、論である⁽⁵⁶⁾『大毘婆沙論』のその解釈中より経の「分別」を巡る⁽⁵⁷⁾ (一) (六) の諸説の箇所のみとを示した上で、考慮してみたい⁽⁵⁸⁾。

(s) 応以四事、觀察補特伽羅、知彼具寿、為可與語、為不可與語。云何為四。一者、処非処。二者、智論。三者、分別 (parkalpa)。四者、道跡。若於此四善安住 (samisīthati) 者、彼可與語、與此相違、不可與語。

(a) 不善安住分別 (parkalpe na samisīthati) 者 (一) 謂、不如實知、世俗勝義。…… (二) 謂、不如實知、了義經及不了義經。……

(三) 謂、不如實知、假設言論。…… (四) 謂、不善了知、詭誑真實。…… (五) 謂、不了知、他前後次第相應言語。…… (六) 謂、於他正說、心懷猶豫、如不能決是飯是酥。…… (七) 謂、於邪正教、不善了知。…… (八) 謂、於雜染清淨、不善了知。

右の (s) と (a) との趣旨を「(c) にまとめておけば、経が四事にしつかりと立脚していない (na samisīthati) 人とは議論すべきではない」と述べているのに基づいて、論はその四事中の第三に關し「分別にしつかりと立脚していない (parkalpe na samisīthati) 不善安住分別」とはなにかとて八点を諸説として示しているのである。そこで、この「分別」を現代語としての「批判」に置き換え、更にこれを肯定的な表現に改めて諸説を活かすならば、「批判にしつかりと立脚するとは、(一) 世俗と勝義の区別を正しく知ることであり、(二) 了義經と不了義經との区別を正しく知ることであり、(三) 假設の言論を正しく知ることであり、(四) 詭誑と眞実との区別を正しく知る

ことであり、(五) 他人の主張の論理展開を正しく知ることであり、(六) 他人の正しい主張を明確に決判することであり、(七) 誤った教えと正しい教えとをきつちり区別することであり、(八) 雜染と清淨とをきつちり区別することであるが、議論はかかる点に立脚している人同士でなされるべきである。」ということになるであろう。

しかるに、このような議論は仏教徒同士のみならず仏教徒以外の人々の間でも展開されるべきものであるとするならば、仏教徒にとつての開祖即ち如来のお言葉とはどのようなものであるか。その解答の一つが『大毘婆沙論』中に認められるので左に引用しよう。因みにこれは「名は無辺際なり」ということに対する答えの一つでもある⁽²⁾。

問。有仏無仏。世間恒有名句文身、何故經言、「如来出世、便有種種多名身等、出現世間」。答。依不共名、故作是說。如佛法僧繚界処等、唯仏出世、方有此名。

これは、世の中には、際限もない無数の言葉が行き交っているが、仏教独自の言葉（不共名）は、開祖である如来が世に出現して初めて知られるようになったものである（唯仏出世、方有此名）、という考えを表明したものである。従って、当然のことであるが、仏教徒は如来が出現して初めて生じたのであり、それゆえ、人はそれ以前には仏教について全く

の無知であったと言わなければならぬであらう。逆に、人は仏に対する信仰 (śraddhā) によって、その言葉、例えば、靈魂 (āman, 我) は存在しない、という未曾有の仏教独自の言葉を受け容れて仏教徒になったのである。しかし、その仏説は、その信仰なき人にとっては、単なる命令でしかない。そこで、仏教徒は、それ以外の人々に対しては、「批判」に立脚しながら議論を展開し、主張の正否を「思想」や「哲学」のレヴェルにおいて言葉だけによって決着していかなければならぬのである。しかるに、仏教徒の全てがかかる選択をしたわけではないし、実際にはそうしなかった人の方が多かったかもしれない。そこで、次に、右のような考え方を表明した文献を^(a)、その真逆の考え方のそれを^(b)として示しておくことにしたい。因みに、^(a)は『法華経』「方便品」の一節、^(b)は、大品系の『般若経』などの大乘經典に頻出する一節である⁽³⁾。

(a) シャーリフトラよ、おまえたちは、私 (= 仏) を信じ (śraddadhādhvam) 信頼し信服するがよい。というの、シャーリフトラよ、如来たちには虚言 (mīṣā-vāda) というものがないからである。シャーリフトラよ、この乗は一つだけであつて、即ちそれが仏乗 (buddha-yāna) である。

(b) 如来が出現しようがしまいが、真如 (tathatā) と法界 (dharmā-dhātu) と實際 (bhūta-koti) とは確定している。

(b) は、「真如」や「法界」や「實際」がもはや他を場所とすることのない最終のしかも価値的に最高究極の「場所」であることを宣言したものであるから、その最終の究極の存在を自明のものとしてしまった上では、如来の有無などは関係ないと宣告していることになり、従つて、なにが仏説であるかすら問題ではなくなつてしまふのに対して、^(a)は虚言のない仏説を示した如来だけを信仰しなさいと語つて必ず仏説に依存すべきことを述べているわけであるから、二つは真逆の関係になるのである。しかし、^(a)も、ただ「信じなさい」を繰返しているだけで、批判対象を言葉によって断えず批判していくのでなければ、^(b)の中に埋没していくことになるであらう。

三 日本の仏教と「批判」

さて、最終の究極的「場所」である「真如」や「法界」や「實際」が自明の前提とされて、全てがその中に位置づけられて説明されるようになれば、厳密には、仏説に依存する必要性は全くないことになるが、「北伝」の仏教として中国や朝鮮を経由して日本に将来されたものの多くは、「大乘仏教」の名の下に三蔵たる仏説を無みする^(b)の系統の仏教だったのである。しかし、かかる仏教の発祥地でもある北西インドでは、大乘仏教が圧倒的勢いで伝統的仏教教団内部に定着し

ていつた時代にあつても、教団諸部派以外に仏教の拠点があつた例はなく、また、いかに通俗化した部派であつても、三蔵を伝承せず大乘經典のみを所持していた教団はなかつたという意味では、^(α)の系統の仏教は継承されていたと考えられる。例えば、説一切有部は、前節末尾に見たように、仏が世に出現して初めて仏教独自の言葉が知られるようになった（唯仏出世、方有此名）との立場であつたから、三蔵だけが仏説であり、しかも「了義」か「未了義」かの吟味に堪えないような通俗説は「非三蔵」で仏説ですらないとして明らかに^(α)の系統の仏教を示したのであつたが、その対極にあつてなんでも仏説とした最も通俗的な大衆部でさえ、その三蔵を説いた仏まで無みしなかつた点では辛うじて^(α)の系統を守りはしたのである。⁽²¹⁾

しかしながら、この時代北西インドの各部派の内部に存在した最も通俗的な仏教が「大乘（mahā-yāna）」と呼ばれた動向であり、その考え方を象徴するのが仏の「一音演説法」と呼ばれるものにほかならない。これは、たった一音だけで仏は全ての人に理解可能な教えを説いたというもので、一見^(α)の系統に見えるのであるが、その「一音」とは通常の言語では全くありえないゆえに、その「一音」を発する仏は非人間的で無機的な最終の究極的「場所」と化し、最上の「福田（pūṇya-kṣētra, dakṣiṇīya, īvat）」としてマジカルな力を有

するだけの存在となるから、これは明らかに^(β)の系統の仏教になつてしまつたのである。⁽²²⁾

それにしても、日本における仏教について述べようとする本節に入つてなお、北西インドの仏教に関して、なにゆえにこのような確認を再度行つているかといえは、中国において定着し朝鮮を経由して日本に将来された仏教の主流がほとんど^(β)の系統にシフトしたものだつたからにほかならない。

しかるに、その「一音演説法」について、中国の華嚴教学の大成者法蔵（六四三—七二二）は、『華嚴五教章』の「叙古今立教」において次のように述べている。⁽²³⁾

依菩提流支、依維摩經等、立一音教。謂、一切聖教、皆是
一音一味一雨等。但以衆生根行不同、隨機異解、故有多種。如
剋其本、唯是如來一円音教。故經云、「仏以一音演説法、衆生
隨類各得解」等。

これは、仏教の成立展開史を問題としながら法蔵の仏教觀の根本を吐露したものと見做すべき一節で、これによれば、法蔵はたとえ「一切聖教」という形で仏説に触れているにせよ、その説者を「一音」「一味」「一雨」と同義のマジカルな力を有するだけの最終の究極的「場所」と考えているので、そこに、三蔵の仏説に依存する^(α)の系統の仏教は成り立たず^(β)のそれしかありえないことになる。それゆえ、その考

えの典拠とされている経も大乘經典でしかないゆえに、この文言を説一切有部は「非三藏」「言多過実」と批判して仏説とは認めていないのである。しかるに、この種の大乗經典およびこれに基づいた法藏によれば、その最終の究極的「場所」の中にいる人は、仏教独自の教えがなんであるかを正確に知る必要はなく、その「一音」「一味」「一雨」なる「場所」から発せられるマジカルな力を銘々勝手に受け容れればそれが正解だ(衆生随類各得解)とされ、終にはその各自の機根(āśaya, anusāya, dhātu, prakṛti)をえ肯定されるに至るであらう。

さて、日本において仏教が定着するのは、聖徳太子に帰せられる初期の仏教の導入期よりほぼ一世紀余を経た奈良朝に入ってからであるが、それは唐の「冊封体制」の確立に並行して日本が唐の藩国として政治体制を整えていった時代でもあったのである。その日本の都奈良において仏教として学ばれた六種の系統の教義が所謂「南都六宗」であるが、当時の律令体制下の日本の国家理念ともされた教義こそ、先の法藏の教学を継ぐ六宗中の一つである華嚴宗にほかならない。そして、この時代の象徴ともいふべき聖武天皇(七〇一-七五六、七二四-七四九在位)は、七四三(天平十五年)年十月に大仏建立発願の詔を下し、七四九(天平勝宝元年)四月には東大寺に行幸し、完成間近い『華嚴經』の經主盧舎那(Vairocana、大日)仏の前で「三宝の奴」として橘諸兄に宣命

(第十二詔)を白させ、続いて石上之麻呂に長文の宣命(第十三詔)を宣らせたのである。更に、その三年後の七五二(天平勝宝四年)四月には大仏開眼供養が執り行われることとなるが、この盧舎那大仏こそ最終の究極的「場所」にして最上の「福田」の象徴だったのだと言わなければならない。しかるに、その「場所」の中で「三宝の奴」として「福田」に仕える天皇を頂点として「親王」「諸王」「諸臣」「百官人等」「天下公民」が上下に整然と秩序づけられたのが律令体制にほかならない。かかる体制下に仏説に依存した「批判」などは起りえようもないわけであるが、しかし、奈良時代の仏教の看過すべからざる点は、天平末年をピークとしてこの時代に大乘經典のみならず三藏を含む当時までに漢訳されていた全ての仏教典籍がほぼ完璧に書写されて奈良の諸寺に保管され、それに基づいて仏教の研究が「南都六宗」と呼ばれるまでに進展したということなのである。いかに「一音演說法」的仏教が流布して三藏がその説者と共に無みされようとも、かかる研究にこそ仏説に依存した「批判」の可能性が残されていたとみななければならないであらう。

ところで、当時、奈良を中心に定着していった仏教の実態についていえば、中国や朝鮮と同様、否、それ以上に、日本には、インドにおいて成立した伝統的仏教教団諸部派の伝承

した律蔵の一つに具体的に基ついて教団を設立することは、法蔵部の『四分律』を研究した律宗を含めても、なかったもので、日本の当時の諸寺院は、出家者の「習慣」や「生活」まで含めて律令体制の管理下におかれていた。その実際の規程は、七〇一年完成の『大宝律令』を踏襲した『養老律令』(七二八(養老元)年)中の二十七条よりなる「僧尼令」であるが、これの成つたと同じ年の七二八年には太政官より五点からなる布告も発せられていたのである。この五点中の第四は「性分に随ひて皆学に就かしむべし」であり、第五はその「性分に随つた」上での、一方は「講論衆理、学習諸義」、他方は「唱誦經文、修道禪行」といふ、出家者に対する分業の勧めとなつてゐる。⁽²³⁾しかし、この分業を認めると、「批判」への可能性を残す「思想」や「哲学」の観点からの仏教の研究と、仏説に依存せずに土着的な「習慣」や「生活」に埋没する自己の修練との分離が進むことになるが、奈良朝において後者を代表したのが役小角や行基菩薩だったのである。⁽²⁴⁾もつとも、かかる分離の傾向はインドにおいても認められることであり、根本説一切有部の律蔵の『律分別』の追放罪(parajika)第三条殺人罪の制定に因む六話中の第六に問題の分離の件が示唆されている。殺人とは他殺は勿論自殺も含んでいるのであるが、釈尊が不浄觀を説いたことによつて人々が不浄な肉体を厭つて死を讚美するような事態が教団および

周辺に生じたのでそれを禁じたという大きな流れは諸部派の当該第三条を巡る話の背景に共通して、これは不浄觀がアニミステックな靈魂肯定説と結びつくところディカルな肉体否定説となつて噴き出す現象として極めて興味深いものの、ここでは、第六話の当該の件のみに限りたい。⁽²⁵⁾この第六話は、母が死んで継母から苛められて出家した子が、長じて大法師(chos sgrags pa, dharmakathika)となり、後に病床の父を見舞つたところ、息子から作善の功德によつて死後は善趣に生れると聞いた父が、死を望んで下女にかく命じて死に至つたといふものである。この話の中で、その子が出家した時に、師(mkhan po, upādhyāya 邬波鞞耶 和上)が、比丘には「禪(bsam gyan, dhyāna)と「誦(klog pa, adhyāyana)」という二種の務め(las, karma)業)があるが、お前はどちらを選ぶかと問つたのに対し、弟子が後者を選んだために、「禪」の専門家であつた師は弟子に他所で「誦」即ち三蔵などの研究をすることを許し、それによつて、弟子は大法師になつたとされてゐる。今、これを先の太政官の布告と突き合わせてみると、「禪」が「唱誦經文、修道禪行」、「誦」が「講論衆理、学習諸義」に当るであらう。しかし、インドと日本における違いの方に目を転ずるならば、根本説一切有部の当該箇所では後者が重んじられてゐるのに対して、太政官布告およびそれを受けた南都の仏教界の底流では前者が圧倒的に重んじら

れ、それゆえに、不浄觀を修するため都市部の寺院を逃れて山野に「禪」を求めた僧尼も多く、時には不浄な肉体を捨ててラディカリズムに走ったものもいたようであるから、国家もこれを禁じたほどであり、その結果、「僧尼令」の最後の第二七条が次のようなものであったことも決して忘れてはならないのである。

凡そ僧尼、身を焚き、身を捨つること得じ。若し違へらむ、及び所由の者は、並に律に依りて科断せよ。(原漢文)

しかし、かかる禁止にもかかわらず、日本では土着のアニミズムに根差した「禪」やラディカリズムは底流としては強く存続していたために、その動向が表面化する平安期には、インドでは元々聖典の読解や研究を意味していた *adhyaana* (誦) さえ「禪」の側にシフトしてしまつて、「誦」とは、「講論衆理」ではなく、「唱誦經文」を意味し、經文を朗明と口に吟ずることの讚美にさえ転じていくのである。この点を、芥川が『道祖問答』の材源としたことによつても有名な『今昔物語』や『宇治拾遺物語』の一話をよく伝えていると思われるので、左に後者によつてその一節を引く。和泉式部と共寝した後に目覚めた道命阿闍梨が『法華經』を誦するのを聞いて感激した道祖神(五條の斎)が道命に答えて発する言葉である。

「清くて読み参らせ給時は、梵天、帝釈をはじめ奉りて、聴

聞させ給へば、翁(=道祖神)などは、ちかづき参りて、うけたまはるに及び候はず。こよひは、御行水も候はで読み奉らせ給へば、梵天、帝釈も御聴聞候はぬひまにて、翁参りよりて、うけたまはりてさぶらひぬる事の忘がたく候也」とのたまひけり。

四 仏教の未来と「批判」

前節では、日本における仏教と共に「批判」の有り様を探るうとしてみたが、却つて日本には「批判」の痕跡すら極めて稀薄であることを思い知る結果に終つたかもしれない。「批判」が確立するためには、仏教を広く深く研究する「講論衆理、学習諸義」がまず求められるが、それが定着しかかつた「南都六宗」に取つて代つたのは、「唱誦經文、修道禪行」の方を重んじる平安期の二宗および鎌倉期以降の諸宗だったのである。本節では、まとめを兼ねて、それら後代の動向のうちに猶且つ「批判」の軌跡を穿ちつつ仏教の「批判」の未来を模索してみることになしたい。

さて、「講論衆理、学習諸義」の仏教を押し込むような形で登場した平安期の仏教は、周知のごとく、最澄(七六六/七八二)開創の戒禪密を取り込んだシンクレティズム化した時期の天台宗と、空海(七七三/四 八三五)開創のヒンドウイイズム化した仏教である純粹の密教の導入としての真言

宗とである。この両宗に共通する教義を簡単に説明することは難しいが、敢えて言えば、『維摩經 (Vimalakīrtinśāstra)』や『大乘起信論』で説かれる「真如」や「本覺」を最終の究極の「場所」と見做す、本稿の第二節末に示した^(β)の系統の仏教と言うことはできるのである。この「場所」を、天台宗は『法華經』の結経とされる「觀普賢菩薩行法經」に做って「毘盧舍那遍一切処」とか「常寂光」とか呼んだり、真言宗は『大日經』「住心品」に做って「広大金剛法界宮」と呼んだりしたかもしれないが、これを、もはやこれを超えることのない最終の究極的「場所」と見做し、その中に全てを位置づけようとしていたことでは両宗は共通していたと言えよう。しかるに、かかる両宗の共通性を認めた上で、更にその後の日本における仏教展開の拠点ともなったという意味で看過できないのが天台宗の比叡山延暦寺で果された大乘戒壇の設立である。よく言われるように、ここからその後に関われる各宗派の宗祖の多くが巢立っていったがらにほかならない⁽³⁾。

ところで叡山に対して実際に大乘戒壇設立の勅許が下されたのは最澄没後一週間のことであったが、その設立の理念は、最澄の『顯戒論』において既によく示されていた⁽³⁾。これによれば、出家入門の儀式においても、これを執行し承認するのは、小乗のように実際にその場で儀式を行っている三師七証の十人ではなく、大乘の場合は真の能授としての三世

十方におわす釈尊などの諸仏と文殊や弥勒などの諸菩薩だとされるのである。しかるに、これをプラスの方で評価しようとするれば、その大乘の入門式は、小乗の形式主義を排する一方、他方では、現実の聖職者によらずに仏菩薩の面前で仏教を人々に等しく開放しようとしたという意味では、カトリック神学でいうところの「事効論 (efficacia ex opere operato) 効力は作された作用によるもの主張」を、「人効論 (efficacia ex opere operantis) 効力は作す者の作用によるもの主張」を回避することによって、定着させる可能性もあったかもしれないが、それが現実化することは全くなかった⁽³⁾。なぜなら、その諸仏菩薩は、三蔵や明確な言語表現の形を取った仏説を示した唯一無二の釈尊ではなく、従って、儀式の意味も、人々とは隔絶した絶対的な唯一の釈尊によって作された作用ではなく、最終の究極的「場所」の中にいる擬人化された靈驗灼な無数の諸仏菩薩たちの作用と考えられたからである。その結果、叡山の大乗戒壇からは小乗の形式主義のみが排除されるに終わった分だけ、大乘戒は余計に純粹な精神主義に走り、叡山を中心とするこれ以降の仏教において、非仏教的な「靈魂」や「精神」や「道心」が益々積極的に肯定されていくようになったことは否めない。叡山のみならず日本の靈山という靈山に諸仏菩薩の生れ変りのような勸進聖や修験者が増えていった由縁である。

かくして、密教色を強めていった叡山教学は、円仁(七九四-八六四)と円珍(八一四-八九一)とを経て、安然(八四九-九五頃)によって、文字どおり天台教学と密教とが合体するような形で、『真言宗教時義』として大成されるが、安然よりほぼ一世紀後の時代に活躍することになる源信(九四二-一〇一七)は、特に晩年において、『大乘対俱舍抄』を著し、可能な限り密教色を抑えながら、『ヴァスバンドウ』(Vasubandhu、世親)の著した『俱舍論』(Abhidharmakoshaśāstra)の本領に準拠することによってアビダルマ教義との対比において大乘仏説論を展開しようとしたのである。しかし、その大乘仏説論は、『アサンガ』(Asaṅga、無著)の『摂大乘論』に基づくものであるが、『アサンガ』の『大乘仏説論自体がインドにおいては三蔵に依存して論証されたものでないことには充分配慮しなければならぬ⁽³⁴⁾。ただし、このような叡山の流れの中にあつても、安然の『真言宗教時義』は問答体で書かれており、源信の『大乘対俱舍抄』もアビダルマ教義との問答や対論と見做すことができるので、「批判」の最低の条件である問答や対論の必要性は認識されていたのであって、たとえ時代と共に形式化される嫌いはあつたにせよ、叡山ではこの伝統が後々の時代へもしばらくは継承されたことは評価できるのである。

その叡山で大乘戒を受け仏教を学んだ出家者たちの中から

鎌倉時代の仏教の動向を担う宗祖たちが誕生したことは、先にも触れたし、よく知られたことでもあろう。法然(一一三三-一二二二)、親鸞(一一七三-一二六二)、道元(一一〇〇-一二五三)、日蓮(一二三三-一二八二)などがその宗祖たちであるが、彼らは、それぞれ順次に、今日まで存続する浄土宗、浄土真宗、曹洞宗、日蓮宗の宗祖とされているのである。彼らは、その意味からいっても、叡山の仏教を新しい時代に広く開放する礎を築いた仏教者として高く評価できるのであるが、しかし、「批判」的な観点からいえば、いかに彼らが今日まで継承されてきた確固たる宗派の宗祖だからといって宗祖無謬説に立つて宗祖を無批判に擁護するようなことがあつてはなるまい。というのも、宗祖無謬説自体がまさに非仏教的だからである。仏教とは唯一絶対の釈尊だけが説いた教えである限り、仏教徒にとって無謬なのは仏説を初めて我々に示した開祖だけであつて、その意味では、宗祖たちも全て我々と同じ仏教徒に過ぎず、従つて彼らも我々と同様に無謬たりえないから、彼らの誤りは仏説に依存して正されていくのでなければならぬ⁽³⁵⁾。

しかしながら、現実の宗派では、各宗派とも、本稿の第二節末と第三節末始めに示した(α)と(β)との系統の仏教のうち、前者を選んで信仰によって仏説に依存しながら断えず誤りを正していこうとはせずに、後者を自明の前提として宗祖無謬

説に立ち最終の究極的「場所」を認めてしまった上でその中に秩序づけられた全てのあり方を容認したままで多くは今日に至ってしまつたのである。そのために、その伏線は既に鎌倉末期に張られていたかもしれないが、室町末期までには、次のような道歌が人口に膾炙していたのではないかと考えられる。⁽²⁵⁾

分上ル麓ノ道ハ多ケレト、同雲井ノ月ヲ見哉

これによれば、能喻の月が所喻である最終の究極的「場所」を示唆していることになるが、人々がその「場所」の中に格差づけられていても必ず同じ一つの月を眺めることになるならば、彼らがいかなる道を行んでいようと、その銘々勝手に理解した道が全て正解だということになるから、この道歌は「一音演説法」の完全な日本語版ともいえるのである。しかも、この道歌を仏教の立場を示すものとして引用しキリシタンの側から批判したのが、関ヶ原の戦の五年後の一六〇五年に著された不干斎八比安の『妙貞問答』であるが、これより遡ること三六年前の一五六九(永禄十二)年に京都にあった織田信長の御前で行われた宣教師ルイス・フロイス随員のロレンソ・修道士と仏教僧日乗との論争において、前者が後者に責備は「日本の八宗九宗 (as otto ou nove seitas de Japão)」のうちのどれに所屬しているのかをまず質したのに対して、後者は次のように答えたと、フロイスの『日本史』は記して

いる。⁽²⁶⁾

拙僧は何宗にも屬してあらず、知りませぬ (Eu não sou de nenhuma seita nem sei nada)。

確かに、このように無立場の立場を表明しいかなる明確な主張もなせずに却つてどんな主張でも容認するのが仏教であるとする仏教が取り分け日本には広く深く浸透してしまつていたかもしれないが、これほど仏教の正統説に反する立場もないのである。なぜなら、仏教は、その成立当初より主張命題を明確に提示しない「鰻のように捉えどころのない散乱した説 (amara-vikkhepa)」や「不可知説 (ajhāna-vāda)」を批判することから出発していたからにはかならない⁽²⁷⁾。また、かかる立場がその後の仏教においても基本的姿勢であつたことは、本稿の第二節に示した『大毘婆沙論』の「批判にしっかりと立脚する (parikāpe samutisīhanti)」ことの強調によつても確認されていたはずである⁽²⁸⁾。

しかるに、当時のキリシタン宣教師は、自己の主張さえ放棄してしまつたかに見える仏教徒に対し、創造主である全能の神デウスが存在物 (ser) と植物的靈魂 (alma vegetativa) と感覺的靈魂 (alma sensitiva) と理性的靈魂 (alma racional) との全てを造つたと主張し、特に人間の理性的靈魂の側面を強調したのに対し、仏教徒は、主として死後にはなにも認めないという「無」で応じていたのである。しかし、万一「無」を

言うなら、仏教は、土着思想に由来するアニミズム的靈魂 (ānman) を否定しているのだという自己の主張を鮮明にし、「自己 (ānman)」とは言っても仏教が「自己」を否定している以上は、第六識である意識 (mano-vijñāna) を駆使してその対象である法 (dharma) を仏説に依存して一つひとつ批判的に認識し、その「分別 (parikalpa)」の下に、キリシタンのいう理性的靈魂と問答し対論し論争することができたならば得るところが大きかったであろうが、そうならず、関ヶ原の戦以降にキリシタン弾圧政策に傾いていった徳川幕府と歩調を合わせるかのように、幕府の採った檀家制度の下で各宗派の宗学だけに仏教が矮小化されていったことは極めて残念なことと言わなければならない。

その後、明治維新を迎えて、日本の仏教界も、新たにヨーロッパ経由で「南伝」のパーリー仏教を学び今は直接セイロンや東南アジア諸国からも学ぶことができるようになり、また更に、若干の先人の積み重ねのあった上に、一九五九年のダライラマ十四世のインド亡命以降に世界に散ったチベット人学僧などのもたらした知的財産を介して「北伝」中の別系のチベット仏教をも学ぶことができるようになったのである。⁽¹⁾かくして、日本における仏教も他者からいろいろ学ぶ機会も増えて、今や、仏教本来の「批判」もしっかり根付くべき時かと思われるが、人権や環境や医療などの問題について、仏

説に依存せずに他者の尻馬に乗るだけの「批判」を展開していくならば、戦争に日本国憲法だけによって反対した本稿の第一節末尾で触れた私のように、「批判」としては極めて恥しい結果に終るほかはないであろう。しかし、この警告は、日本人であるだけで仏教について知った気になり、日本史や人類学や民俗学や国文学や宗学を研究しながら仏教の専門家でもあるかのように語る学者には一層よく当て嵌るかもしれないのである。

註

- (1) 木村清孝「日本の仏教研究の現状と課題」、『全仏』第五三四号(二〇〇七年十一月)、二二三頁参照。引用箇所は、三頁。特集名は「論点・視点」で、その第一一回目(表題には第一〇回とあるが、次の号の脳本平也「宗教間対話」が第二一回なので第二一回の誤り)の論稿に当る。
- (2) 高崎直道「仏教の百年」(初出、『東方学』、二〇〇〇年)『大乘仏教思想論』、高崎直道著作集、第三巻(春秋社、二〇〇九年)、四四九、四六七頁参照。引用箇所は、四六三頁。
- (3) 松本史朗「批判仏教の批判的考察 方法論を中心にして」、『日本仏教学会年報』第六六号(二〇〇一年五月)、一〇九、一一〇頁(横)参照。引用箇所は、一一一、一一二頁。そこで言及されている拙書とは、『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)である。
- (4) 拙稿「縁起と真如」(初出、一九八五年)、『本覚思想批判』

(大蔵出版、一九八九年)、八八—一〇八頁参照 引用箇所は同上、一三四頁「序論」中の六頁である。

(5) 前掲拙書(前註3)、特に、三—四六頁、「批判仏教序説」

「批判の哲学」対「場所の哲学」参照。なお、同じく、kritische Philosophie と topische Philosophie との対峙の下に日本思想史を捉えようとしたその後の試みに、Peter Porner und Jens Heise, *Die Philosophie Japans*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1995 があるが、後者を評価しようとする観点から考察がなされているところに問題があるであろう。ところで、この場を借りて、松本前掲論文(前註3)以降の論争の一端を記しておけば、以下のとおりである。拙稿「松本史朗博士の批判二篇への返答」、駒沢短期大学仏教論集『第八号(二〇〇二年十月)、一五三—一八六頁、花野充道「本覚思想と本迹思想 本覚思想批判に依えて」」、駒沢短期大学仏教論集『第九号(二〇〇三年十月)、一—八六頁、拙稿「仏教思想論争考」』駒沢短期大学仏教論集『第一〇号(二〇〇四年十月)、一四九—二〇頁、桂紹隆「袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異議申し立て」』駒沢短期大学仏教論集『第一一号(二〇〇五年十月)、一—一八頁、拙稿「思想論争雑考」』駒沢短期大学仏教論集『第二二号(二〇〇六年十月)、一八九—二二三頁、桂紹隆「仏教における場所」の概念 袴谷憲昭氏へのレスポンス』龍谷大学論集『第四七〇号(二〇〇七年七月)、一一—二二頁(横)』拙書「唯識文献研究」(大蔵出版、二〇〇八年、一一二—一二九頁、一五六—一五七頁、註45参照。

(6) Paul Griffiths, "The Limits of Criticism", Jamie Hubbard and

日本仏教における「批判」(袴谷)

Paul Swanson, *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997, pp.145-160, pp.436-439 参照。なお、本書全体および「批判仏教」に対する書評や論評には、ジョアキン・モンテイロ「J. Hubbard・P. L. Swanson 編 *Pruning the Bodhi Tree*」駒沢短期大学仏教論集『第四号(一九九八年十月)、一四七—一六一頁、J・ハバード「批判仏教の背景の批判的考察」南山宗教文化研究所研究紀要『第九号(一九九九年)、一七—二四頁があり、現代中国訳には、養雋等译「修剪菩提樹・批判佛教、的風暴」(上海古籍出版、二〇〇四年)があるので、参照されたい。

(7) Descartes, *Discours de la methode*, 1637, Classiques Larousse, Paris, 1972, p.65: 落合太郎訳「方法序説」(岩波文庫、一九六七年改訂)、四五頁、谷川多佳子訳「方法序説」(岩波文庫、一九九七年)、四五頁。なお、「自然の光」については *ibid.*, p.39, n.4: 落合訳、一一頁: 谷川訳、一八頁参照。因みに、私がなげゆえに、このデカルトの有名な主張があるにもかかわらず、デカルトを重視しようとしたのかについて、かなり自己弁護めくかもしれないが、敢えて一言加えさせて頂くとすれば、日本では、西田幾多郎以降、所謂「京都学派」などにおいて、この命題を含めてデカルトがあまりにも容易に片付けられていると感じられる、その反動が私には強くあつたからなのである。例えば、西田幾多郎「善の研究」(一九一一年、岩波文庫改訂版、一九七九年)、第二編第一章「考究の出立点」では、「推理」よりも「直覚」が評価された上で「直覚的経験」の基礎としての「知識」が求められて、「哲学

が伝来の仮定を脱し、新に確固たる基礎を求むる時には、いつてもかかる直接の知識に還つてくる。近世哲学の始においてベーコンが経験を以て凡ての知識の本としたのも、デカルトが「余は考う故に余在り」*cogito ergo sum*の命題を本として、これと同じく明瞭なるものを真理としたのもこれに由るのである。(中略)デカルトが余は考う故に余在りというのは已に直接経験の事実ではなく、已に余ありということ推理している。(中略)デカルトの「余は考う故に余在り」は推理ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確実をいい現わしたものとすれば、余の出立点と同一になる。(文庫本、六七頁)と述べられているのであるが、デカルトが哲学の方法について推理を中心に論じたものとしては最も重視されるべき『方法序説』の第二部には全く言及されることなく、自己流に「直覚」が重視された上で、デカルトまで「余の出立点と同一になる」とされたのでは、あまりに勝手過ぎると感じられるのであるが、所謂「京都学派」には、この種の論法が多いのである。私の選ぶデカルトは『方法序説』第二部のデカルトであることは言うまでもない。

(8) Griffiths, *op. cit.* (前註6), pp. 157-160: 糞隼等前掲訳書(前註6) 一六〇—一六三頁参照。なお、これに先立つ箇所(p. 154)で、グリッフィス教授は、前註7で触れたデカルトの「自然の光」(*lumière naturelle*)を“a luminous force”という語で表現しておられる。

(9) Griffiths, *op. cit.* (前註6), p. 154: 糞隼等前掲訳書(前註6) 一五六頁。なお、「外在主義」と「内在主義」との対比、および、「批判仏教」にその前者の観点を加えた呼称「批判的

外在主義」については、拙書『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)、三—五頁も参照された。

(10) 拙書『道元と仏教 十二巻本』『正法眼蔵』の道元

(大蔵出版、一九九二年)、一—一六—一九頁参照。

(11) かかる観点からなされた当面の小著が、拙書『日本仏教文化史』(大蔵出版、二〇〇五年)である。その観点については、同拙書、i—iv頁、「まえがき」、一—二〇頁、「序」を参照されたい。

(12) 以上については、平川彰『インド仏教史』上巻(春秋社、一九七四年)、一六二—一六八頁、一七九—一八一頁、一八五—一八八頁、二九六—二九九頁を参照のこと。

(13) 以上に述べた「仏教」の正統的解釈を巡るより詳しい考察については、前掲拙書(前註5)、一九五—一九九頁参照。

(14) 『大毘婆沙論』、大正蔵、二七巻、六五九頁中参照。なお、この箇所は、前掲拙書(前註5)、一九六頁にも引用され考察されているので参照のこと。因みに、そこでは律蔵の具体例が示されていないが、「無記」の「習慣」や「生活」に関する律蔵の記述の典型をここで指示しておけば、「四分律」「法捷度」、大正蔵、二三巻、九三〇頁下、九三六頁中がある。

(15) ツォンカバのこの件については、拙書『唯識の解釈学』『解深密経』を読む(春秋社、一九九四年)、二二三—二四頁を参照されたい。なお、私は、同書、五二頁、註31において、ツォンカバ論述中の典拠を衆学法第一条そのものと見做してしまつたが、その後、この典拠は、ヴァーラーナシーや五比丘も言及される根本説一切有部の『律雜事』、大正蔵、二四巻、四〇七頁下、四〇八頁上：チベット訳、P. ed., No. 1035,

Ne, 297b5-8でなければならぬと気づいたので、ここにお詫
びし訂正したい。因みに、衆学法第一条そのものと衆学法一
般については、平川彰『二百五十戒の研究』、平川彰著作
集、第十七巻（春秋社、一九九五年）、四五三—五〇二頁を参
照のこと。

- (16) 寺本婉雅、平松友嗣共編訳註『藏漢和三訳対校異部宗論論』
（黙勵社、一九三五年、国書刊行会復刊、一九七四年）、五七
頁、チベット訳、同、一二頁（横）参照。また、この説一切
有部と全く見解を異にする大衆部のそれとの対比については、
前掲拙書（前註5）、一九七—一九八頁参照のこと。

- (17) 日本における「批判」の用語史を論じたせば、一つの長篇の
論文を必要とするであろうが、ここでは、この件につき簡単
に触れておきたい。言うまでもないことであるが、私自身は
「批判」をギリシア語 *kritikos*、ラテン語 *criticus* に由来する
“capable of judging”の意味の訳語としての現代日本語として
用いている。しかし、この意味での「批判」が哲学用語とし
ても明治期以降に確立していったことは明白であるが、それ
がいつであったのかは現時点で審らかにしえない。因みに、
井上哲次郎等編著『哲学字彙』（一八八一年、名著普及会覆刻、
一九八〇年）、二二頁、および、同『改訂増補哲学字彙』（一
八八四年、同上覆刻、一九八〇年）、二八頁では、“*Oricism*”
に対し、順次に、「批評」、「批評、鑑識」の訳語しか与えられ
ていないので、「批判」の訳語はまだ確立していなかったと考
えられる。一方、更に遡って、*Vocabulario da Lingoa de*
Japam, Nangasaku, 1603（岩波書店覆刻、一九六〇年）、
p.178, col. R, Supplemento, 1604, pp.693-694: 土井忠生、森田

武、長南実編訳『邦訳日葡辞書』（岩波書店、一九八〇年）、
一三〇頁左によれば、“*Fitan*（ヒタン、批判）”に対し、「民衆
の間に流れる噂（rumor）」その動詞に対し、「話（*pratica*）
が流れ伝わる、あるいは、噂（rumor）が立つ」とあり、「補
遺」では、“*Torivaquu*（批判判ぐる）” “*Jeftio tadasu*（是非を
糾す）”に対して、「ある物事に関してなされる詮議
（*inquiricao*）」あるいは、吟味（*exame*）」とあるのが確認さ
れる。「補遺」の意味が今日まで活かされることになったと
思うが、今日の日本語としての大辞典の説明については、『日
本国語大辞典（縮刷版）』第九巻（小学館、一九八一年）、九
一頁を参照されたい。その冒頭の第一義には、「批評して判断
すること。物事を判定・評価すること。」とあり、この第一の
用例として、道元の『正法眼蔵』「無情説法」の「古今の真偽
を批判すべきなり」（大久保本、四〇〇頁参照）が示されてい
る。因みに、今回、大蔵經における「批判」の用例を「大正
新脩大蔵經テキストデータベース検索（21 dzk）」で調べてみ
たところ、かなり多いそれらの用例を示す典籍が全て禅籍か
それに関するものであったことには正直驚かされた。禅は
「分別」を嫌ひ、「批判」を厭つたのではないかと私には思われて
いたからである。中でも、大慧宗杲に「批判」の用例は多い
のであるが、私に大慧は難読であるゆえ、石井修道訳注『禅
語録』、大乘仏典、中国・日本篇、第二巻（中央公論社、
一九九二年）に現代語訳のある『大慧普覺禪師語録』の部分
だけについていえば（カッコ内が石井訳）、「必有批判矣（き
つと判定を下すことである）」（大正蔵、四七巻、九一四頁
中：石井訳、二三〇頁）、「批判得（評論することができて）」

(大正蔵)同 九一五頁下・石井訳(一三九頁)とあるのを確認することが出来る。しかるに、これらの禅籍の例に先立って、物事の正邪をきちくと論理的に区別し判断する意味を担って用いられた最も正統的な仏教漢訳語が「分別」であり、それに対応する最も代表的サンスクリット語が *parikalpa*, *vibhaga*, *vibhaya* などであることについては、だれしも異論はあるまい。ただし、それらの中に *parikṣā* を加えたことには、実例があるわけではないので、若干の説明を要しよう。これは Monier-Williams, *English-Sanskrit Dictionary*, 1851, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Second edition, 1985, p.146, R. の Critic, Critical, Criticise, Criticism, Critique の項目下に “*guna-dosa-jña* (得失を知ること)” “*ḡ* *guna-dosaṅ parikṣate* (得失を判別する)” “*ḡ* *ḡ* *parikṣā* (得失の判別)” “*ḡ* *ḡ* *parikṣā* に対する真諦訳は「簡折」であり、玄奘訳は「観」と「了知」であることが、『俱舍論』の例より知られる。(18) 『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、七五頁上。中。なお、ここに示される経文(28)が『中阿含經』第一一九經「説処經」、大正蔵、一巻、六〇九頁上。下。 *Anguttara-Nikāya*, Vol. I, pp.197-199, *Tika-nipāta*, 67 : 南伝蔵、一七卷、三三〇-三三四頁中のものであるとの同意については、木村泰賢訳、森章司校訂『阿毘達磨大毘婆沙論』、国訳一切経、毗曇部七(大東出版社、一九八六年改訂三刷)、森章司、補註、八頁上註5を参照されたい。本文中のこれ以下に補ったサンスクリット語はこの同意されたパーリ語からの類推による。なお、『北伝』の『中阿含經』の「南伝」の *Anguttara-Nikāya* の関

係について詳細に論及されたもののあることを、私は專断にして知らないが、漢訳『中阿含經』の伝承の問題については、水野弘元「漢訳の『中阿含經』と『増一阿含經』」(初出、一九八九年)『仏教文献研究』、水野弘元著作選集、第一巻(春秋社、一九九六年)、四一五-四七二頁参照。

(19) 『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、七四頁上。

(20) (a) は Kern and Nanjio ed., p.44, ll. 3-4 : 大正蔵、九卷、七頁下。(b) は Takayasu Kimura(ed.), *Pāṇḍarīnīśāhāśāstra*

Pratītiyāpanāna, I-2, Sankho Bussorin Publishing Co., Ltd., Tokyo, 2009, p.63, ll. 25-29 : 大正蔵、八卷、一五二頁上。同、二五卷、三九四頁中などによる。なお、(a) と (b) の考え方が真向から対立するものであるといふことについては、拙書『仏教入門』(大蔵出版、二〇〇四年)、一〇-一九頁の「信仰と言葉」も参照されたい。

(21) 前註16で指摘した『異部宗輪論』の大衆部の見解参照。ただし、大衆部の見解は、仏説と伝えられているからには全てが「三蔵」であるという点で (a) の系統といふことはできて、全てを無批判に許容するという意味では、厳密に検討すれば排除されるべきものまで認めかねないという点で、(b) の系統とも見做しうるのである。

(22) 『一音演說法』については、拙書『仏教教団史論』(大蔵出版、二〇〇二年)、一五九-二六九頁、前掲拙書(前註20)、一八一-一九一頁参照。

(23) 『華嚴五教章』、大正蔵、四五卷、四八〇頁中。また、鎌田茂雄訳註『華嚴五教章』(仏典講座28、大蔵出版、一九七九年)、一一一-一二二頁参照。テキストの訂正や読みはこれに従っ

た。なお、その指摘により、『華嚴經探玄記』、大正蔵、三五卷、一一〇頁下も参照のこと。

(24) 青木和夫、稲岡耕一、笹山晴生、白藤禮幸校注『続日本紀』

三(新日本古典文学大系¹⁴、岩波書店、一九九二年)、六四七五頁参照。また、本居宣長『続紀歴朝詔詞解』、本居宣長

全集、第七卷(筑摩書房、一九七一年)により、第十二詔については、二七二―二七六頁、第十三詔については、二七六―二九七頁を参照のこと。なお、東大寺についても種々問題はあがあるが、当面は、同上校注書、四七二―四七三頁、森本公誠、東大寺と華嚴経、聖武天皇による華嚴経止揚への過程を追って、『南都仏教』第八三号(二〇〇三年十月)、一

四三頁を参照されたい。更に、『大仏建立の理念』に関する私なりの解釈については、前掲拙書(前注11)、六一―七一頁参照。

(25) 奈良時代の仏教典籍の書写の実態については、石田茂作『写経より見たる奈良仏教の研究』(東洋文庫、一九三〇年)参照。また、『南都六宗』の概略については、前掲拙書(前註11)、七一―八二頁参照。

(26) 青木等前掲校注書(前註24)、二、四六―四九頁参照。なお、この布告を五点と数えるのは、平岡定海、山崎慶輝編『南都六宗』(日本仏教宗史論集、第一巻、吉川弘文館、一九八五年)、三頁の井上光貞博士の読解に従ったものである。因みに、布告の訓読と井上博士の読解とは、順次に、前掲拙書(前註11)、七三―七四頁、八二頁にも引用されている。また、この布告を含む律令体制下の僧侶像については、根本誠二『奈良仏教と行基伝承の展開』(雄山閣、一九九一年)、七一―八九頁参

照。

(27) 前掲拙書(前註11)、八三―九三頁、『勸進聖と修験道』参照。

(28) この第六話については、『根本説一切有部毘奈耶』、大正蔵、二三卷、六五八頁中、六五九頁下…チベット訳、P. ed., No. 1032, Che, 115b2-119a7参照。また、追放罪第三条殺人罪全体については、平川前掲書(前註15)、

第一四卷(春秋社、一九九三年)、二五五―二九八頁、当の第六話については、二六一―二六二頁を参照のこと。なお、不浄観と涅槃とが結びつきやすいものであることが、有部律のこの殺人罪を巡る種々の話において感じとられるが、かかる意味での土着思想的アニシズムの死「涅槃讃美が、理論的にいかに非仏教的なものであるかについては、松本史朗「解脱と涅槃―この非仏教的なるもの」、『縁起と空』(大蔵出版、一九八九年)、一九一―二二四頁を参照されたい。因みに、ここで問題の第六話の直後に示される有部律の記述中には、私の言うところの「解脱の四連語」が見事な形で述べられているが、この件については、別な機会に論じるつもりである。

この件を含めて、私は、死「涅槃讃美が日本では、「成仏」思想になっているとさえ思っているが、日本でのその先駆的形態が「弥勒半跏思惟像」や「玉虫厨子」の絵に表現されているのではないかということについては、拙稿「弥勒菩薩半跏思惟像考」、木村清孝博士還暦記念論集、東アジア仏教、その成立と展開』(春秋社、二〇〇二年)、四四九―四六二頁参照。(29) 井上光貞、関晃、土田直鎮、青木和夫校注『律令』(日本思想大系3、岩波書店、一九七六年)、二二三頁。

- (30) 『宇治拾遺物語』(日本古典文学大系 27、岩波書店、一九六〇年)、五三、五四頁。なお、『今昔物語集』三(日本古典文学大系 24、一九六一年)、一九四、一九七頁も参照された。
- (31) 日本における大乘戒壇設立の意味に関するやや詳しい私見については、前掲拙書(前註 11)、一〇五、一一六頁参照。
- (32) 『最澄・顕戒論』については、安藤俊雄、園田香融校注『最澄』(日本思想大系 4、岩波書店、一九七四年)、七、一六一頁参照。
- (33) 『事効論』と『人効論』とについては、大貫隆、名取四郎、宮本久雄、百瀬文晃編『岩波キリスト教辞典』(岩波書店、二〇〇二年)、四六六頁、五八八頁を順次参照。なお、この両論の観点を仏教の教義論争にも適用してみようとした一試論については、拙稿『選別学派と典拠学派の無表論争』、駒沢短期大学研究紀要 第三三号(一九九五年三月)、四五、九四頁、特に、四五、五一頁を参照されたい。
- (34) 安然を含む平安期の仏教については、末木文美士『平安初期仏教思想の研究 安然の思想形成を中心として』(春秋社、一九九五年)、拙稿『安然・真言宗教時義』の『本迹思想』、『駒沢短期大学研究紀要』第三二号(二〇〇三年三月)、一〇三、一九七頁、同『源信思想研究』第一部『大乘対俱舎抄』の註釈的研究(1)、『駒沢短期大学仏教論集』第八号(二〇〇二年十月)、二三、四四頁を参照されたい。なお、本文中のこれ以下に触れた後代の問答集の一つの例としては、古宇田亮宣編『和訳天台宗論義百題自在房』(隆文館改訂版、一九七七年)参照。
- (35) 鎌倉時代の宗祖たちの仏教思想に関する批判的研究としては、前掲拙書(前註 10)、拙書『法然と明恵 日本仏教思想史序説』(大蔵出版、一九九八年)、松本史朗『道元思想論』(大蔵出版、二〇〇〇年)、同『法然親鸞思想論』(大蔵出版、二〇〇一年)参照。日蓮については、到底列挙しえなほどの多くの研究があるが、仏教思想の観点から批判的になされた研究は必ずしも多くはないと思われるので、ここでは、佐々木馨編『法華の行者日蓮』(日本の名僧 12、吉川弘文館、二〇〇四年)に収録された諸論文、および、それらによって指示されている研究論著に従って、各自、仏教思想批判的研究を進めていかなることを望みたい。なお、鎌倉仏教全体の形成と展開については、末木文美士『鎌倉仏教形成論 思想史の立場から』(法蔵館、一九九八年)、同『鎌倉仏教展開論』(トランスビュー、二〇〇八年)参照。
- (36) この道歌の正確な出発点がどこにあるのかは今もって私には確実に把握されていないが、ここに示すのは、本文中のこれ以下に触れる『妙貞問答』(海老沢有道他編『キリシタン教理書』、キリシタン研究第 30 輯、教文館、一九九三年)、三〇一頁によるものである。因みに、これに前後する文献での所引状況について私の知る限りを記しておけば、伝一休『あみたはだか物語』(坂東性純編『仮名法語』、大乗仏典 中国・日本篇、第二九巻、二四三頁(この注、四一四頁、56 によれば、『禅林世語集』(著者等の明記はない))によって法然の作としているが、確実なことではあるまい。)、『わらんべ草』(林屋辰三郎校注『古代中世芸術論』、日本思想大系 23、岩波書店、一九七三年)、六七六頁、かなり遅くなるが、江戸後期中沢道二(一七二五—一八〇三)の『道二翁道話』(石川謙校訂、

岩波文庫) 一五三頁、一九八頁などがある。

- (37) P. Luis Frois, *Historia de Japan*, II Volume(1565-1578), Edição anotada por José Wicki, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1981, p.283; 松田毅一、川崎桃太郎『フロイス日本史』4

(中央公論社、一九七八年)、一七二頁。

- (38) ここに二つの名称で示した非仏教的立場と、これを批判する仏教の立場との思想的問題については、前掲拙書(前註10)、八二―八四頁、九四―九八頁、拙稿「無我説と主張命題」「破我品」の一考察、前田専学博士還暦記念論集「我の思想」(春秋社、一九九一年)、一五五―一六七頁参照。

- (39) 鎌倉期のキリシタンが仏教の「ホトケ(Fotokue)」をどうみていたかについては、『妙質問答』(前註36)、三〇〇頁、ヴァリニヤーノ著、家人敏光訳編『日本のカテキズモ』(天理図書館、一九六九年)、七八頁参照。後者では、前註28で、私が「死」涅槃讚美」「成仏」思想、と指摘したことが仏教とされているが、当時の日本において、かかる考えを仏教ではないと主張した仏教徒は一人もいなかったのである。なお、その後に進められた徳川幕府の宗教政策に関する最近の成果には、林澤直秀『幕藩権力と寺檀制度』(吉川弘文館、二〇〇四年)があるが、調査は精緻になっているもの、果してこれほど批判的研究になりえているかについて、私から見れば大いに疑問が残る。

- (40) パーリ仏教についての最近の成果としては、馬場紀寿『上座部仏教の思想形成 フツダからフツダゴーサへ』(春秋社、二〇〇八年)参照。チベット仏教についての最近の成果としては、山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』(春秋社、一九

八六年)、松本史朗『チベット仏教哲学』(大蔵出版、一九九七年)、山口瑞鳳「ツォンカパの教義 仏説との乖離に驚く」、『成田山仏教研究所紀要』第三二号(二〇〇九年二月)、五七―一五五頁参照。

(二〇〇九年三月二十八日)

* 本稿は、佼成出版社より刊行予定の新アジア仏教史(全一五巻)の第一五巻、日本、「仏教の可能性を求めて 現状と課題」中のもので求められた「日本仏教における「批判」という課題にそのまま応じて草されたものである。私は、このような問題は若い方が論じられるべきであるとの考えから、当初は固辞したのであるが、結局は承諾してしまふことになった。しかし、最終締め切りが迫って事に当った時には碌に執筆要項も読まずに書き上げて送付してしまつた。四百字詰で五〇枚のところ、本文四〇枚、註記二〇枚余となり枚数超過は充分意識していたが、問題となつたのはそのことではなかつた。この企画では、本文のみで註記は付さないというのが大原則であつたのであるが、要項を読まなかつた私は、この大原則を破つてしまつていたのである。とはいへ、私に再度書き直すという意欲は全くなかつた。私は、降りるか、本文だけ(ただし註番号は残す)を採用してもらつるか、のいずれかを提案したが、先方が註を本文に組み込んで改めて下さるといふので、これに応じることにした。しかしなが

ら、それがなかなか出来てこないのです、昨日問い合せたところ、そのお話の中で、本稿は、手直し前の素原稿としてそのまま先に公表されても全く構わないとお許しを頂いたので、ここに急遽そのように段取りをつける次第である。

(二〇〇九年七月二日)