

略歴業績及び退職の辞

袴 谷 憲 昭

略 歴

- 一九四三年十二月二十五日 北海道根室町に生まれる
- 一九六二年三月 北海道立根室高等学校卒業
- 一九六六年三月 駒沢大学仏教学部仏教学科卒業
- 一九六九年三月 東京大学大学院人文科学研究科印度哲学修士課程修了
- 一九七二年三月 東京大学大学院人文科学研究科印度哲学博士課程満期退学
- 一九七二年四月 駒沢大学仏教学部助手
- 一九七五年四月 駒沢大学仏教学部講師
- 一九七八年十月 東京大学東洋文化研究所非常勤講師（一九七九年三月まで）
- 一九七九年四月 駒沢大学仏教学部助教
- 一九八一年秋期 Visiting professor at the University of Wisconsin-Madison（無給、一九八二年秋期まで）
- 一九八四年四月 駒沢大学大学院人文科学研究科仏教学専攻助教
- 一九八五年四月 駒沢大学仏教学部教授（一九九四年まで）
- 一九八五年四月 駒沢大学大学院人文科学研究科仏教学専攻教授
- 一九八六年四月 東京大学文学部印度哲学非常勤講師（一九八八年三月まで）
- 一九八七年四月 駒沢大学大学院人文科学研究科仏教学専攻修士課程（演習）教授（一九九四年三月まで）

一九九二年四月 駒沢大学大学院人文科学研究科仏教学専攻博士後期課程教授（一九九四年三月まで）
一九九四年四月 駒沢短期大学仏教科に移籍
二〇〇六年四月 駒沢大学仏教学部に復籍
二〇一〇年四月 駒沢大学大学院人文科学研究科教授
二〇一一年三月 駒沢大学仏教学部依願退職

著書

- ① 『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年七月）
- ② 『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年三月）
- ③ 『道元と仏教——十二巻本『正法眼蔵』の道元——』（大蔵出版、一九九二年二月）
- ④ 『唯識の解釈学——『解深密経』を読む——』（春秋社、一九九四年二月）
- ⑤ 『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』（大蔵出版、一九九八年七月）
- ⑥ 『唯識思想論考』（大蔵出版、二〇〇一年八月）
- ⑦ 『仏教教団史論』（大蔵出版、二〇〇二年七月）
- ⑧ 『仏教入門』（大蔵出版、二〇〇四年三月）
- ⑨ 『日本仏教文化史』（大蔵出版、二〇〇五年十二月）
- ⑩ 『唯識文献研究』（大蔵出版、二〇〇八年九月）

共著

- ① 『俱舍論索引』第一部（大蔵出版、一九七三年三月）
- ② 『俱舍論索引』第二部（大蔵出版、一九七七年三月）
- ③ 『俱舍論索引』第三部（大蔵出版、一九七八年三月）
- ④ 『玄奘——人物中国の仏教——』（大蔵出版、一九八一年十二月）

⑤ *The Realm of Awakening : A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahāyānasāṅgraha*, Oxford University

Press, New York/Oxford, 1989

- ⑥新国訳大蔵経『大乘莊嚴經論』、瑜伽・唯識部12（大蔵出版、一九九三年五月）
論文（既刊拙書に収録の八四篇は略す。未収録の六三篇も略されているが、これらについては、可能であれば、退職後に上梓されることを願っている拙書冒頭に掲載したいと思う。）

- ①「信仰と儀式」『大乘仏教の実践』、シリーズ大乘仏教、第三卷（春秋社、二〇一一年刊行予定）
②“Serving and Served Monks in the Yogācārahīmi”, *The Yogācārahīmi and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, Harvard Oriental Series, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (unpublished)

論評（既刊拙書に収録の八篇は略す）

- ①「中沢新一批判——現代の摩訶衍——」『正論』十月号（一九八九年十月）、一七四—一八六頁
②「聖徳太子の和の思想批判」『駒沢大学仏教学部論集』第二〇号（一九八九年十月）、七七—一〇七頁
③「天皇制批判」『駒沢大学仏教学部論集』第二〇号（一九八九年十月）、三七—四〇〇頁
④「建学の精神と仏教」『教化研修』第三三号（一九九〇年三月）、一一二—一一七頁
⑤「禅宗批判」『駒沢大学禅研究所年報』第一号（一九九〇年三月）、六二—八七頁
⑥「自然批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第二二号（一九九〇年十月）、三八〇—四〇三頁
⑦「日本人とアニミズム」『駒沢大学仏教学部論集』第二三号（一九九二年十月）、三五—三七八頁
⑧「苦行批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第二四号（一九九三年十月）、三一—三五四頁
⑨「批判仏教と本覚思想」『日本の仏教』第一号（法蔵館、一九九四年十月）、九八—一二三頁
⑩「自己批判としての仏教」『駒沢短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月）、九七—一二〇頁
⑪「同時代批判」『駒沢短期大学仏教論集』第二号（一九九六年十月）、一八一—二〇七頁
⑫「禅思想と禅研究所について」『駒沢大学禅研究所年報』第八号（一九九七年三月）、九九—一二四頁
⑬「無責任体制批判」『駒沢短期大学仏教論集』第三号（一九九七年十月）、一九五—二二三頁
⑭「苦行と布施——オウム真理教の根本教義——」『福神』第一号（一九九九年七月）、三七—四四頁

- ⑮ 「法然親鸞研究の未来——松本史朗博士の批判に対する自叙伝的返答——」『駒沢短期大学仏教論集』第五号（一九九九年十月）、一七五—二二七頁
- ⑯ 「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
- ⑰ 「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—二一〇頁
- ⑱ 「戦争の時代——日本文化礼賛者の系譜——」『駒沢短期大学仏教論集』第一〇号（二〇〇四年十月）、一一九—一四七頁
- ⑲ 「思想論争雑考」『駒沢短期大学仏教論集』第一二号（二〇〇六年十月）、一八九—二二三頁
- ⑳ 「釋迢空「死者の書」の功罪」『駒沢短期大学仏教論集』第三七号（二〇〇六年十月）、三八五—四〇五頁
- ㉑ 「大学の理念」『駒沢短期大学仏教論集』第三八号（二〇〇七年十月）、三八三—四二二頁

書評

- ① 「平川彰著『初期大乘仏教の研究』」『仏教文化』第二卷第二号（一九七〇年十月）、八二—八四頁
- ② 「唯識思想に関する新刊二書」『駒沢短期大学仏教論集』第七号（一九七六年十月）、二〇三—二一〇頁
- ③ 「Tata校訂本 *Abhidharmasamuccayabhasya*」『駒沢短期大学仏教論集』第八号（一九七七年十月）、二五五—二六二頁
- ④ 「小林秀雄著『本居宣長』」『駒沢短期大学仏教論集』第九号（一九七八年十一月）、二八七—二九四頁
- ⑤ 「長尾雅人著『中観と唯識』」『東洋学術研究』第一八卷第一号（一九七九年一月）、一一七—一三〇頁
- ⑥ 「小谷信千代著『大乘莊嚴經論の研究』」『駒沢短期大学仏教論集』第一五号（一九八四年十月）、二九八—三二二頁
- ⑦ 「ツルティム・ケサン、小谷信千代共訳 ツォンカパ著『アーラヤ識とマナ識の研究——クンシ・カントル——』」『仏教学セミナー』第四五号（一九八七年五月）、七〇—七九頁
- ⑧ 「福井文雅著『般若心経の歴史的研究』」『比較文学年誌』第二四号（一九八八年三月）、一八〇—一八六頁
- ⑨ 「シユミットハウゼン教授のアーラヤ識論」『駒沢短期大学仏教論集』第一九号（一九八八年十月）、四〇四—四四二頁
- ⑩ 「季刊『仏教』の発刊に寄せて——ふとりすぎた「仏陀」——」『駒沢短期大学仏教論集』第一九号（一九八八年十月）、四一五—四四二頁
- ⑪ 「柳田聖山著『未来からの禅』」『駒沢短期大学仏教論集』第二二号（一九九〇年十月）、四一三—四三一頁

- ⑫ 「松本史朗著『禅思想の批判的研究』、『駒沢短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月）、六七―八五頁
- ⑬ 「吉本隆明・梅原猛・中沢新一著『日本人は思想したか』、『駒沢短期大学仏教論集』第二号（一九九六年十月）、一三三―一四七頁
- ⑭ 「ヨースタイン・ゴルデル著 池田香代子訳『ソフィーの世界』、『駒沢短期大学仏教論集』第二号（一九九六年十月）、一四九―一六二頁
- ⑮ 「松本史朗著『チベット仏教哲学』、『駒沢短期大学仏教論集』第四号（一九九八年十月）、一六三―一八一頁
- ⑯ 「グレゴリー・シヨペン著 小谷信千代訳『大乘仏教興起時代・インドの僧院生活』、『仏教学セミナー』第七三号（二〇〇一年五月）、七二―八六頁
- ⑰ 「山口瑞鳳博士のチベット語文語文法三部作』、『駒沢短期大学仏教論集』第九号（二〇〇三年十月）、二〇九―二一八頁
- ⑱ 「城福雅伸著『現代語訳・講義 成唯識論 卷第五』、『駒沢短期大学仏教論集』第一二号（二〇〇六年十月）、二一五―二二七頁
- ⑲ 「藤原正彦著『国家の品格』、『駒沢短期大学仏教論集』第一二号（二〇〇六年十月）、二二九―二四五頁
- ⑳ 「高橋晃一著『菩薩地』、『眞実義品』から『撰決択分中菩薩地』への思想展開——Vajra概念を中心として——』、『駒沢大学仏教学部論集』第三七号（二〇〇六年十月）、四〇七―四一八頁

雑文（既刊拙書に収録の二篇は略す）

- ① 「読書と教養」『読書案内』（駒沢大学図書館、一九七六年四月）、一―七頁
- ② 「古代インドの仏教とヨーガ」『大法輪』第四六卷第五号（一九七九年五月）、一一六―一二四頁
- ③ 「『山水経』の縁」『古田紹欽著作集』月報第五号第四卷（一九八一年一月）、三一―五頁
- ④ 「在外研究報告「マジソン滞在記」』、『駒沢大学仏教学部論集』第一四号（一九八三年十月）、二五九―二八六頁
- ⑤ 「チベット仏教とお経」『大法輪』第五一卷第七号（一九八四年七月）、一二四―一二九頁
- ⑥ 「筆名ちおきなんわ」「學」という字」「五月病雑感」「手と頭」「文化と形」『禅の友』二月号、五月号、八月号、十一月号（一九八四年二月、五月、八月、十一月）、二―三頁

- ⑦「玄奘さん—お経を取りにいったお坊さん」『仏教の生活』一二九号（一九八五年一月）、六一—七頁
- ⑧「たとえ話で説く唯識」『大法輪』第五二卷第四号（一九八五年四月）、一三八—一四五頁
- ⑨「降誕会によせて—修行によつて仏（覚者）となつた釈尊」『駒沢大学学園通信』第一三五号（一九八五年四月八日）
- ⑩「批判としての学問」『駒沢大学学園通信』第一四六号（一九八六年十二月五日）
- ⑪「新刊紹介」吉津宜英著『縁』の社会学 仏教の論とこころ—縁—『駒沢大学学園通信』第一五二号（一九八七年十月十五日）
- ⑫「門馬見解批判—心臓に矢のつきささらない人—」『教化研修』第三二号（一九八八年三月）、二七八—二八七頁
- ⑬「成道会によせて—仏教は「悟り」の宗教ではない」『駒沢大学学園通信』第一六〇号（一九八八年十二月五日）
- ⑭「孟蘭盆会—懺悔によつて時間を知る日」『駒沢大学学園通信』第一六五号（一九八九年七月十日）
- ⑮「拙書『本覚思想批判』の刊行に寄せて」『月刊住職』第一六卷第九号（一九八九年九月）、六六一—七〇頁
- ⑯「中沢新一批判—現代の摩訶衍—」『正論』十月号（一九八九年十月）、一七四—一八六頁
- ⑰「本覚思想批判」（口頭発表レジュメ）『法華学報』第一号（一九八九年十一月）、二〇二—二〇六頁
- ⑱「凡夫について」『在家仏教』第三九卷第四五四号（一九九〇年四月）、七一—九頁
- ⑲（無記名）「新会員代表者紹介平井俊榮」『大学時報』第二二三号（日本私立大学連盟、一九九〇年七月）、一五二—一五三頁
- ⑳「多神教賛美」批判—居直り続ける梅原猛—『正論』七月号（一九九〇年七月）、一二四—一三六頁
- ㉑「顔回と子路」『月刊健康』八月号（一九九〇年八月）、八一—九頁
- ㉒「道元と本覚思想—仏性とはなにか」奈良康明監修『仏教討論集—ブツダから道元へ—』（東京書籍、一九九二年）、一六一—一六八頁、一八七—一八九頁
- ㉓「道元と『正法眼蔵』—十二巻本とはなにか」奈良康明監修『仏教討論集—ブツダから道元へ—』（東京書籍、一九九二年）、二三八—二四九頁
- ㉔「日本仏教における明恵の法然非難の意味」『日本の仏教』（自由仏教懇話会、一九九二年）、四八七—五二四頁
- ㉕「禅宗の体質—道元と知慧の問題の一環として—」『師家養成所講義録』（一九九三年二月）、七九—一一二頁
- ㉖「禅宗と壇語と葬式」西村恵信教授還暦記念文集『人生と宗教』（禅文化研究所、一九九三年）、四三三—四三八頁

- ⑳ 「山川草木悉皆成仏」は仏教ではない』『正論』三月号（一九九三年三月）、一六一—一六五頁
- ㉑ 「創刊の辞」『駒沢短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月） i—viii頁
- ㉒ 「樹上の仏陀」（一）『駒沢短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月）、一三一—一四六頁
- ㉓ 「樹上の仏陀」（二）『駒沢短期大学仏教論集』第二号（一九九六年十月）、二〇九—二一九頁
- ㉔ 「仏教の正統と異端」『祝祷文化講演集』第八輯（一九九六年十二月）、六七—七二頁
- ㉕ 「本覚思想の「無名」性と論争の重要性」『仏教タイムス』第一八八四号（一九九九年一月二十八日）
- ㉖ 新刊紹介「ジョアキン・モンテイロ著『天皇制仏教批判』」『駒沢大学学園通信』第二二四号（一九九九年一月十八日）
- ㉗ 「寡婦の両銭物語とP・ケーラス紹介のそれに対するS・ビールの見解」『駒沢短期大学仏教論集』第九号（二〇〇三年十月）、二一九—二五二頁
- ㉘ 「新刊補記」『駒沢短期大学仏教論集』第一〇号（二〇〇四年十月）、二七二—二四七頁
- ㉙ 「成道会によせて—仏教の今日あるを思う」『駒沢大学学園通信』第二七一号（二〇〇六年十月十五日）
- ㉚ 「『アヴァター』のおかしさ」『祝祷文化講演集』第一六輯（二〇一二年十一月刊行予定）

項目執筆

- ① 『中国仏教史辞典』（東京堂出版、一九八一年九月）
- ② 『日本大百科全集』（小学館、一九八四年十一月—一九八八年十一月）
- ③ 『仏教・インド思想辞典』（春秋社、一九八七年四月）
- ④ 『岩波仏教辞典』（岩波書店、一九八九年十二月）

退職の辞

Les fléaux, en effet, sont une chose commune, mais on croit difficilement aux fléaux lorsqu'ils vous tombent sur la tête. Il y a eu dans le monde autant de pestes que de guerres. Et pourtant pestes et guerres trouvent les gens toujours aussi dépourvus. Le docteur Rieux était dépourvu, comme l'étaient nos concitoyens, et c'est ainsi qu'il faut comprendre ses hésitations. C'est ainsi qu'il faut comprendre aussi qu'il fut partagé entre l'inquiétude et la confiance. Quand une guerre éclate, les gens disent: «Ça ne durera pas, c'est trop bête.» Et sans doute une guerre est certainement trop bête, mais

cela ne l'empêche pas de durer. La bête insiste toujours, on s'en apercevrait si l'on ne pensait pas toujours à soi. Nos concitoyens à cet égard étaient comme tout le monde, ils pensaient à eux-mêmes, autrement dit ils étaient humanistes : ils ne croyaient pas aux dieux. (天災というものは、事実にぞらにあることであるが、しかし、そいつがこつちの頭上に降りかかってきたときは、容易に天災とは信じられない。この世には、戦争と同じくらいの数のペストがあった。しかも、ペストや戦争がやってきたとき、人々はいつも同じくらい無用意な状態にあった。医師リウーは、わが市民たちが無用意であったように、無用意であったわけであり、彼の躊躇はつまりそういうふうには解すべきである。同じくまた、彼が不安と信頼との相争う思いに駆られていたのも、そういうふうには解すべきである。戦争が勃発すると、人々はいくつか「こいつは長くは続かないだろう、あまりにもばかげたことだから」。そしていかにも、戦争というものは確かにあまりにもばかげたことであるが、しかしそのことは、そいつが長続きする妨げにはならない。愚行は常にしつこく続けられるものであり、人々もよっしゃう自分のことばかり考えてさえいなければ、そのことに気がつくはずである。わが市民諸君は、この点、世間一般と同様であり、みんな自分のことばかり考えていたわけで、別のいいかたをすれば、彼らは人間中心主義者であった。つまり、天災などというものを信じなかったのである。——訳は、宮崎嶺雄訳、カミュ『ペスト』（新潮文庫）による。——)

—— Albert Camus, *La peste* ——

私は、二〇〇一年の夏に、長年の飲酒癖の所為か体調を崩し、翌年には、それとの関係というよりは加齢のためといった方がよいであろうが、泌尿器系にも障害が出て、以来一年置きくらいに炎症を発ごすようになった。昨二〇一〇年四月には、それが自分でも耐え難い経験となって現れたのであるが、その前後から、一時間半ほど緊張して授業や会議に臨むことはかなり困難に感じられていたのである。とはいえ、それも加齢現象と思えば大袈裟に考える必要はないのであろうが、現実的にはその四月の経験以降は人前で仕事をする自信が喪失してしまった。しかし、前期はとにかく了え、無事夏休みを迎えることにはできたものの、このことが悶々と気に掛かり、夏休みの終わり近くには退職を決意していたのである。

そうと決まれば、同僚に迷惑を掛けないためにも正式決定は早い方がよいと思ひ、九月の教授会に諮って頂けるよう、学部長の永井政之博士には八月末から連絡を取るようになったが、これが却って余計な御心配をお掛けすることになり、両学科主任も捲き込んで、九月いっぱい執行部に御迷惑を掛けることになってしまった。その間には、私と学部のある同僚の石

井修道博士や吉津宜英博士、また短大仏教科の独立以降は取り分け公私にわたりお世話になってきた奥野光賢博士などには個人的にも御相談に乗って頂いた。また、学部では私より一年後輩だが、助手になったのは一緒という文字どおりの同僚である伊藤隆壽博士には、もし御在職なら、最も親しくお知恵拝借といきたいところだったが、伊藤博士は前年にやはり体調不良で既に職を辞されていたのである。しかし、私の決意は、思わぬ猶予期間が与えられることになったものの、変わらなかつた。私の辞職は、二〇一〇年十月十六日（月）の教授会において承認されたのである。

さて、今年の三月になって實際職を辞し、今こうして学部の論集に、写真掲載は嫌だが、恒例の略歴や業績一覧を提出する時期になってみると、思い出すこと考えることばかり多過ぎてそれらは筆舌に尽くし難い。とにかく、一覧表だけは、以上のように作り了えたが、作りながら、三月十一日の震災以降の今だからこそ、それら筆舌に尽くし難いことも敢えて書き記して置きたいと思うようになった。六月に入ると、元同僚の吉津博士より、震災前の稿ではあるが、「仏教と人権―今、日本の社会への仏教の定着を問う―」『仏教経済研究』第四〇号（二〇一一年五月）の抜刷が送られてきて、良い意味での刺激を大いに受けさせて頂いた。本来の論集への提出は一覧表だけでよいので、この「退職の辞」を付せば恒例に従わないことになるが、私も、吉津博士に做って今思っていることを本稿として敢えて書き加えさせて頂くことにした。難しい御時世なので、つい口が滑って響聲を買うことがあるかもしれないが、お許し頂きたい。

自殺他殺、窃盗掠奪、生殖外性^{セックス}、虚言壮語。これらは、人間が決して行つてはならない項目の最たるものであろうが、窃盗掠奪には若干議論の余地はあるかもしれないものの、大雑把に言えば、それを含めても、これら四項目は完璧な意味では人間にしかできないことであろう。従つて、四項目を行うことは人間であることの証でもあるが、しかし、それを許しては人間社会そのものが立ち行かなくなってしまうことは明白である。それゆえ、人間社会では、民族以下のいかに小さな集団であらうとも、それを守ろうとする集団本能に訴えて、四項目を中心とする行為が禁じられてきたにちがいない。そして、それが恐らくは民族以下の諸集団の「土着思想」の倫理規範の根幹をなしてきたのである。しかも、その根柢は、それぞれの集団の「天網恢恢疏にして失わざる」天や神の罰や怒りに、あるいはそれぞれの集団の精神たる「自己」や「靈魂」の浄化や拡大や賛美に、求められてきたはずであらう。しかし、それゆえにこそ、それだけでは、それぞれの民族宗教は、その民族の「土着思想」の枠を突破することはできず、民族間に諍いが生ずれば自らの集団倫理を正しいものとして唾み合わなければならなかつたので

ある。その枠を突破するためには、従って、神の怒りを隣人同士の愛へ切り換えるか、民族固有の「自己」を否定するか、などの工夫を凝らす必要があったであろう。

人類のその工夫の一つが、セムの地では、キリストの愛の宗教となり、ヒンドウの地では、釈尊の無我 (anātmā) の宗教となつたと見做すことができるかもしれないが、モーセの十戒に含まれる四項目 (『聖書』「出エジプト記」第二〇章第一三—一六節、「申命記」第五章第一七—二〇節) の解釈も恐らくは愛の宗教と共に変質したであろうように、『マヌ法典』の「大罪 (mahatni patakani)」とそれに等しい罪と (Manusmṛiti, XI, 54—58) にかけて書き残されている四項目の解釈も仏教と共に変質したのである。その結果、キリスト教がセムの地から民族の壁を超えて「外来宗教」としてヨーロッパに広まり定着したように、仏教もヒンドウの地から北西インドを経由して北東へ南東へと「外来宗教」としてアジア一帯に広まったのであった。

私は、そのような仏教を、縁あつて研究するようになり、それを教えることも含んで駒沢大学に奉職してからは、既に三十九年になる。その間、私は、「研究」と「教育」を区別するどころか、自分の「研究」を示していれば、特に「教育」などという技法があるわけではないとばかりに振舞ってきたから、今時の「教育」重視の風潮からすれば、極めて不埒な教員だったわけである。しかも、「研究」重視といったからとて、私は、若い頃から、研究者になりたいと思つたこともなりうると思つたこともなくせに、なんとなく高度成長期の上げ潮に乗って、当時言われ始めた「モラトリアム現象」の走りみたいな大学院生活を経て職を得たに過ぎないので、私のクラスに出ている取り分け私の若輩時代の学生のことを思うと、今でもその不遜さに身が縮むのを覚える。その上、私は、喋りも下手でウツカリミスも多い方なので、今更研究者面もできないのであるが、しかし、大学に職を得て以来は、「研究」を重視して、自分の一番新しい成果だけはいかなるクラスにおいても示そうと努めてきたことは間違いない。

そんな私の教員生活三十九年の中で、この十数年ほどは教員の自己点検などといかにももつともらしいことが叫ばれ続け、その後を追うようにここ数年は学生に対する評価も厳しくし試験での不正も許すべきではないとの管理体制も強まってきた。かかる現状に対する私の批判的見解はこれまでも言ってきたし書いてもきたので、ここで敢えて述べることはしない。ただし、つべこべ言わないまでも、この方面で私がいかに対処してきたかの一端くらいは、最期なのだから、示しておいた方がよいかもしれない。

クラスを持って一番問題となるのは、それに参加した学生の成績評価をどうするかということである。私の場合は、勤めて以来、例外的な年を除き、出席は取ったことがないので余計そういうことになる。もともと、テキストを少人数で講読していくようなクラスでは、欠席の多い学生の評価をどうするかと悩む以外は、なんの困難も起らない。問題は、登録者が百人を前後する場合のクラスである。この件に関しても、私の考えは基本的に変わっていないと思うが、ここに示す事例は、私が仏教学部に復してからのことを主とする。

復籍後の最後の三年間には、前期と後期それぞれを二名の教員で担当するリレー講座「教団論」を二クラス計三百人近くなりうるといふのを受け持ったが、これを除けば、私の担当した受講者百人規模のクラスは、A「仏典講読Ⅰ」、B「日本仏教文化史」、C「仏教と人間」の三つである。この規模のクラスの参加学生の成績評価は、勿論、定期試験に依らざるをえないが、私は、受講者の多いクラスであっても、講義の傍ら、なんらかの形でテキストの講読はするので、定期試験には必ずその一部の読解を課すが、その代り、辞書はもとより試験場にはなにを持ち込んで構わないこととしてある。従って、私の試験は、隣りの人の解答を見ない限り、カンニングさえ成り立たず、しかも私は、GPA方式に従わないので、全員「優」であっても全く構わないのだが、なかなかそうはならない。因みに、今年の一月に実施された二〇一〇年度の問題を示せば、次のとおりである（ただし、実際の問題は横組みであるが、ここでは縦組みに改められている）。表題下のカッコ内の年月日は実施日、問題中の余白は原則として詰めて示されている。

A「仏典講読Ⅰ」(二〇一一年一月二十四日(月)、三時限)

I 唯欲邪行、世極詞責。以能侵毀他妻等故、感恩趣故。非非梵行。又、欲邪行、易遠離故。諸在家者、耽著欲故、離非梵行、難可受持。觀彼不能長時修學故、不制彼離非梵行。(教科書、卷一四、三四頁、九行―三五頁、二行参照)

(1) 上〔右〕の文を訓読書き下し(漢字と平仮名によること)するか現代文で要約するかしてください。

(2) 近事(優婆塞)の欲邪行以外の他の四つの遠離すべき事項を記してください。

1 (2) (4) (5) を遠離する

II 若人不作五種定限、方可受得別解律儀。謂、有情支処時緣定。有情定者、念我唯於某類有情當離殺等。言支定者、念我唯於某律儀支當持不犯。言処定者、念我唯住某類方域當離殺等。言時定者、念我唯於一月等時能離殺等。言緣定者、念我唯除闕

戦等縁能離殺等。如是受者、不得律儀、但得律儀相似妙行。(教科書、卷一五、四頁、九行―五頁、五行参照)

(1) 上〔右〕の文を訓読書き下し(漢字と平仮名によること)するが現代文で要約するかしてください。

(2) 上〔右〕の述べる「定限」について考えることを自由に論じてください。

B 「日本仏教文化史」(二〇一一年一月二十四日(月)、四時限)

I 「外来思想」としての仏教が日本に伝来し定着して今日に至る間に、日本古来の「土着思想」とどのような問題を生じてきたかについて、特定の問題を明確に取り上げて、仏教の「学習諸義」と「修道禪行」との関係を中心に、自由に論じてください。

II 次の語句を、カッコ内の語句を必ず使用して、簡潔に説明してください。

(イ) 半跏思惟像(在家菩薩) (ロ) 法相宗(南都六宗) (ハ) 本覚思想(顕密体制) (ニ) 『妙貞問答』(邪正一如)

C 「仏教と人間」(二〇一一年二月二十八日(金)、三時限)

I (1) So long as hatred, suspicion, and fear dominate the feelings of men toward each other, so long we cannot hope to escape from the tyranny of violence and brute force. (2) Men must learn to be conscious of the common interests of mankind in which all are at one, rather than of those supposed interests in which the nations are divided. It is not necessary, or even desirable, to obliterate the differences of manners and custom and tradition between different nations.

(1) 上〔右〕記英文中の(1)の箇所全文を訳してください。

(2) 上〔右〕記英文中の(2)のイタリック部分を(a)に訳し、(b)には、そのようなdifferencesを失わないで人類が成長していくためにはどうすればよいかを、授業で習った仏教を中心に考え、自分の思うことを自由に述べてください。

(a) (b)

II 下〔左〕記の語句を、カッコ内の語句を必ず使用して、簡潔に説明してください。

(1) 無我説(我説) (2) 縁起(十二支) (3) 一音演説法(四天王) (4) 『因果の小車』(ケーラス) (5) アニミズム(タイラー)

二度と同じ問題は出さなかつたと思うが、その形式は、科目ごとに大体は右のように踏襲されてきたはずである。また、こ

二十年ほどは、その前年度の出題を新年度の初日にコピーで示してきたので、たとえ記述式の問題が多いとしても、学生が教場でその出題形式に狼狽することはなかったに違いない。その上、採点が甘かった所為はあるかもしれないが、常に一割以上は「優」を取ってくれたと思うので、私の説明が極端に不味かったわけでもないだろうと自ら慰めてはいるものの、例年「不可」にせざるをえない学生がかなりいたことは心残りである。そんな気持ちに加えて、昨年十一月、右掲の問題作成の頃は、私の退職が教授会で承認された直後でもあったので、これが私の最後の問題になるとの意識も強く、「不可」を余り出さないためにも、Aの問題に教科書の出典箇所を明記しておこうと思ったことも記憶に新しい。因みに、その教科書とは、講読に使用した、平川彰編、沖本克己、藤田正浩校訂『真諦訳対校阿毘達磨俱舍論』第三卷（山喜房仏書林、二〇〇一年）所収の「業品」を指す。なお、Cの問題Iでは、原英文の出典が明示されていないが、これは、例年どおりの形式のままでも学生は点を取ってくれるだろうと思っただけからにはかならない。因みに、その原英文は、副読本として用いた、Bertrand Russell, *Political Ideals*, Originally published, 1917, Prometheus Books, New York, 2005, pp. 77-90, "Chapter V: National Independence and Internationalism" によるものである。

さて、以上に示した二〇一〇年度の三科目の定期試験問題に関連して、ここで、それぞれの科目のここ数年にわたる私の講義内容の若干に簡単に触れておけば、駒沢大学における私の「研究」の最後の傾向の一端を示すことにもなるだろうと思う。私は、仏教とは、釈尊 (Sakyamuni) の教え (vacana) である三蔵に基づき、「思想 (dśīr, 見)」や「哲学 (abhidharma, 論)」を重んじて学習し判断し、そこから、「習慣 (śīla, 戒)」や「生活 (vīriya, 律)」についても議論し批判していくものだと思っているが、Aの「仏典講読I」で扱った「俱舍論」「業品」は、その「思想」や「哲学」と「習慣」や「生活」との両者の関係を、生きとし生けるものである有情 (sattva) の取り分け人間 (manuṣya) の行為 (karma, 業) を中心に論じた、玄奘訳で日本の南都にも伝えられた、ヴァスバンドウ (Vasubandhu, 世親、四、五世紀) の代表的著述の一章である。仏教のみならずヒンドゥーでも、業は、身かたによる身業 (kāya-kamma)、語による語業 (vāk-kamma、旧訳では「口業」、頭による意業 (manas-kamma) の三業に大別され、マイナスの行為として、身業には、殺生 (prāṇatīpātā)、不与取 (adattādāna、偷盜)、欲邪行 (kāma-mithyā-cara) の三業、語業には、虚誑語 (miṣā-vāda)、離間語 (paiśanya)、危害語 (patītya)、雜穢語 (sambhīna-pralāpa) の四業、意業には、貪 (abhidhyā)、瞋 (vyāpāda)、邪見 (mithyā-dṣīn) の三業が数えられ、合して十不善業 (daśa akusālanī karmāni) と称せられる。これに対し、プラスの行為は十

善業とされるが、仏教の特徴は、通インド的には、十不善業の最後が「痴 (moha)」、十善業の最後が「無痴 (amoha)」と言われることが圧倒的に多いのに対して、仏教では、初期の頃から、前者が「邪見」、後者が「正見 (samyag-dṛṣṭi)」と言われるのがほとんどであるという点に求められよう。これはまた、仏教が、誤った思想 (mithyā-dṛṣṭi) を排して正しい思想 (samyag-dṛṣṭi) を採ることを重んじた証でもあるのだが、先に掲げたAの設問Ⅱに示された一文は、八衆からなる仏教徒がそれぞれの別解脱律儀 (pātimokṣa-saṃvara) を守る場合には、五種の「定限 (nyama, 限定)」を設けずに実行すべきであるということ述べたものであつて、その実行すべき項目も、この場合には因 (kāraṇa) としての三善業である無貪 (anābhaya) と無瞋 (avyāpāda) と正見 (samyag-dṛṣṭi) とは除かれるものの、基本的には上述した十善業なのである。しかるに、ここで言われている五種の「定限」とは、(一)生物 (satva, 有情) と(二)項目 (aṅga, 支) と(三)地域 (deśa, 処) と(四)期間 (kāla, 時) と(五)状況 (samaya, 縁) とであるが、かかる「定限」を設ける場合を、十善業の最初の不殺生の項目を例としていへば、五つとは、(一)生物中の特定の例えは鯨だけを殺さないようにすること、(二)不殺生だけの項目を守り他の善業の項目には頓着しないこと、(三)特定の地域例えは森では殺生しないようにすること、(四)特定の期間例えは一ヶ月だけ殺生しないようにすること、(五)特定の状況例えは戦争以外では殺生しないようにすること、というようになるであろう。しかし、かかる「定限」内の行為では、たとえそれが立派な行動 (sucarita, 妙行) と言えたとしても不十分で、真に別解脱律儀を得るためには、その五種の「定限」は設けずに十善業 (厳密には七善業) を実行すべきだ、というのが説一切有部の正統説なのである。これは、ある意味で、極めて高度な倫理規定と言えるかもしれないが、ただ仏教にヒンドゥー的輪廻転生説が滲透してくると、「有情」とは人類だけを意味しうるわけではないので、その分は大きく割引いて批判的に研究しなければならぬ。しかし、ここでこの問題に触れる余裕は全くないが、本稿の始めで見た四項目と、直前に見た十不善業との関係について触れておくと、四項目中の最初の三項目が、十不善業中の最初の三項目にほぼ相当し、四項目中の残りの一項目が十不善業中の第四の項目に相当しつつ、前者の一項目はまた、後者の第四から第七の四項目に及ぶ、三業中の語業ともほぼ見合うものだといえよう。因みに、毒とも薬ともなるアルコールに由来する飲酒酪酏は、十不善業に加えられていないが、酒自体が悪とは言えないゆえに、説一切有部では「遮罪 (prāṇāpi-pratikṣepana-sādhya, 制定された罪)」と規定され、どの別解脱律儀の中にも含まれている。そして、これを含めた五つの項目の不善業を離れることが、仏教では一般に「五学処 (pañca sikṣā-padam)」と呼ばれているのである。しかも、この「五学処」と実質的に同じも

(ただし、生殖外性は、合法的であれば可)が、在家仏教信者である優婆塞 (Upāsaka) と優婆夷 (Upāsikā) が守る律儀にはかならない。なお、この一段で取上げた問題点のいくつかは、拙稿『発智論』の「仏教」の定義、『駒沢短期大学仏教論集』第一一〇号(二〇〇六年十月)、一三三―一三二頁、同「仏教教団における研究と坐禪」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第六八号(二〇一〇年三月)、二八四―二八二頁、同「10種(pāpasaṃpad)と戒体の問題」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第六九号(二〇一一年三月)、三〇二―二五八頁でやや詳しく論じられているので参照されたい。

次に、Bの「日本仏教文化史」であるが、このクラスでは、私がこれと同名の拙書(著書⑨)をものして以来は、この拙書を教科書として用いてきた。それというのも、私にとってこれほど難しい授業はなく、言及すべきことは多いのに批判的に論究すると脱線の方に話が傾いて収拾がつかなくなってしまうからである。それを避けるために作った拙書でもあるが、しかし、教科書だけに貼り付いていたわけではない。年毎にその機会は少なくなりはしたものの、テキスト資料講読の時間を皆無にしてしまったわけでは必ずしもない。しかるに、この授業を通底するテーマは、Bの設問Iにもあるように、「外来思想」としての仏教が、明確にあるかないかも分からない日本民族の集団本能に基づく「土着思想」の中に、真に定着しているのかどうかということを通史的に追究していくことである。しかし、このテーマは何年繰返したとしてもいつかきれいにまとまるというような性質のものではない。にもかかわらず、重要なテーマであるゆえに、多くの仏教研究者によって、インド以来の仏教の「思想」や「哲学」をしっかりと踏まえながら究明されていくことが望まれる。その意味で、本稿の冒頭で触れた同期の吉津博士の論文などは、副題が明示しているように、正に現代の日本社会においてこのテーマを問おうとしたもので、その真摯な論述に私は甚だ好感を覚えるのである。ただし、吉津博士と私の間では、吉津博士が明記されているとおり、「仏教」観に違いがあり、「仏教」が、(a)「仏の説いた教えである」か、(b)「仏に成るための教えである」か、について、私が可能な限り(b)を避けて(a)の解釈を取ろうとしているのに対して、吉津博士は(b)の解釈に立つことを表明されている。その結果、吉津博士は「仏である一切知者性に近づく努力こそが仏教者の実践と考える」のであるが、これに対比させて私見を述べれば、私は「一切知者(sarvajña)である歴史上の積尊より、その残された三蔵を介して学習し、なにが仏教の了義(mūrti)であるかを私たちの間の議論を通して批判的に決着していくことが仏教者の務めである」と考えているのである。しかるに、その私の側から見ると、(b)の解釈は、どうしても「自己(atman)」肯定的となり、「成仏」とはその非本来的「自己」が本来の「自己」となることで

あると認めざるをえないのではないかと危惧される。吉津博士も、その点に配慮されてか、博士が従来も提示されていた「年輪型」と「蓮根型」との「円」のイメージを組み合わせた図を用いながら、かかる陥穽に落ち込まないように十分な説明を加えておられるが、私にはやはり、「年輪型」の中心にある小さな「円」の「自己」も「蓮根型」の内側にある小さな円の「自己」も、結局は「蓮根型」の全ての「円」を包み込んでいる最大の「円」の円周の「自己」と同一化することによって「成仏」するよりほかはないことになるのではないか、と思われるのである。なお、この吉津論文とは直接の関係はないが、無数の「円」が最大の「円」の中に次々と包括されていくことによって責任が無化される「土着思想」的「無責任体制」については、拙稿「無責任体制批判」(論評③)を参照されたい。また、仏教に滲透してきたヒンドウー的「平等」とは、このような包括関係の中で営まれる同一化と私には思われるのであるが、かかる「平等」に対しては、吉津博士も、上記論文、註7で、最高度の危惧の念を表明されている。私は、これには全く賛同するものであるが、「平等」に関する簡単な私見については、『仏教・インド思想辞典』(項目執筆③)の当該項目を参照されたい。かくして、吉津博士と私との間には、相異点もあれば一致点もあるということになるが、仏教文献に基づいてどちらが正しい主張であるかを互いに議論していくことができるならば、相異点があることでさえ大した問題ではない。誤った方が訂正しさえすればよいからである。しかるに、一般的に日本仏教を研究していると称される学者とは、彼らが、例えば、日本では南都以来仏教研究の基本典籍となり南都では六宗の一つ「俱舍宗」の所依の論典ともなった上述の『俱舍論』のような典籍を研究することもしないので、仏教の「思想」や「哲学」に基づいた議論がほとんどできない。しかし、学生には、かかる方向に傾斜して欲しくないもので、私は、例えば、Bの設問Ⅱの一つでは「法相宗」のことを問うたりしているわけである。因みに、「法相宗」の所依の論典は『成唯識論』を中心とするもので、「俱舍宗」はこの研究グループの付宗であるが、『成唯識論』の特徴のほんの一端は、拙稿『成唯識論』外教論駁総括箇所考察』『駒沢短期大学仏教論集』第一二号(二〇〇六年十月)、一〇五―一二二頁に示されていると思うので参照されたい。

最後のCの「仏教と人間」は、駒沢大学の建学の理念である「仏教の教義並びに曹洞宗立宗の精神」に則って全学部生に課せられている「教育」の一環としての私の担当分の一クラスである。この科目には、全学的には大学が始まって以来の、関連教員各自には務めて以来の、それぞれ長い歴史があるわけであるが、私としては、二〇〇六年開設の「グローバル・メディア・スタディーズ学部」の一クラス担当以降のことに限らせて頂きたい。このクラスでも、私は、『仏教入門』という拙書(著書⑧)を教科書とし

で使用していたが、副読本としては、上述のごとく、ラッセル(Bertrand Russell 一八七二—一九七〇)の『National Independence and Internationalism』をプリントで配布して使用した。参加の学生には、その所属学部名中の global 以前に international とはなにかを「仏教」と共に知ってもらう必要があると考えたからである。それに、ラッセルは、「人間(human being)」が、群をなす動物(gregarious animal)の一種として集団本能(group instinct)を根強く持ち続けていて、その集団が是とするものを全体で善として他の集団と衝突しがちであるが、しかし、かかる民族や国などの集団に由来する本能的感情を乗り越えていく「知性(intelligence)」を持ち合わせていることに全幅の信頼を置いて、「人間」の「創造力(creative impulse)」を増し「所有力(possessive impulse)」を減じる方向で、ラッセル自身の「知性」を「人間」を巡る様々の局面で駆使していくので、ラッセルを読むことは、「所有力」にほかならない「我我所(ātmānitya)」を排して「知性(rajñā, 般若)」を育てていくために「邪見(mithyā-dṛṣṭi)」を「正見(samyag-dṛṣṭi)」に転じていこうとする仏教を学生に知ってもらうのにもよい手助けになるに違いないと思っただからでもある。そのラッセルは、当該副読本中で、「発明や発見は全てに利益をもたらす。科学の進歩は全ての文明世界に等しい関心事である。一人の科学者がイギリス人であるかフランス人であるかドイツ人であるかは本当に大事なことはない。科学者の発見は全てに開かれており、発見から利益を得るためには知性(intelligence)以外のなものも求められていない。芸術や文学や学問の世界は皆な国際的(international)である。一国でなされたことは当該国のためではなく人類(mankind)のためになされたのである。もしも私たちが、人類を畜生以上に高めているものはないか、また、私たちに人種をいかなる動物の種よりも価値が高いと考えさせているものはないか、ということを自らに問いかけるならば、私たちは、それらのどれ一つとして一国が独占的に所有できるようなものではなく、全ては全世界が共有できるものである、ということに気づくであろう。」(pp. 87-88)と述べている。かかる「知性」こそ、ラッセルの目指すところの、動物的集団本能に由来する民族の衝突や戦争を乗り越えて人類共通の利益を求めていこうとする国際性(internationalism)の基をなすものにはかならないが、しかし、それはコスモポリタンの単一性を意味しないがゆえに、Cの設問I(2)のイタリック部分を含む一文に示されているように、「異なった国の間にみられる風習や習慣や伝統の違いを抹消してしまうことは、必要でも望まれることでさえもないのである」。そして、仏教もまた、基づくべき三蔵中、経蔵と論蔵は、釈尊と弟子たちが「思想」や「哲学」に関して正しいことを語ったり解釈したことと集成であり、律蔵は、やはり釈尊や弟子たちが「習慣」や「生活」に関して最大公約数的に定めた規制や因縁譚の集成であるゆえ、前二者は「知

性」によって正邪を決したものとして多くの場合「善 (kusala)」であるとされるのに対して、後者はかく決しえないものとして多くの場合「無記 (avyakṛta)」であるとされるので、前二者では「知性」による論理的な一致点を求めうるが、後者ではそれはいかず多様性は温存される、と見做していたであろう。

さて、これ以下では、定期試験問題を離れ、しばし「仏教」について私見を自由に述べてみたいと思う。この面では、私は、吉津論文に関連して先に述べたとおり、(a)(b)二つの「仏教」のうち前者の解釈を採用しており、その方向で、直前にも触れたように、「仏教」においては、「思想」や「哲学」の上では議論を重ねることによって正邪を決して論理的な一致点を見出すことができるが、「習慣」や「生活」の上では便宜的に一致した約束事の取決めはあるにせよ多様性が排除されることはない、というのが正統説であると考えている。しかるに、大乘仏教を特別な論証もなしに正統説と認めてしまっているかに思われるポール・ウィリアムズ (Paul Williams) 教授は、その御著書 *Mahāyāna Buddhism*, Routledge, London/New York, 1989 の冒頭の二節を“Buddhism - Doctrinal Diversity and Moral Unity”と題して“*There is a Tibetan saying that just as every valley has its own language so every teacher has his own doctrine.*” (p.1) と書き出している。私の考える正統説とは全く逆であるが、その論拠ともいうべきチベットの諺には註記もないので正確なことは分からないが、恐らくは“*bla ma re la phyag len re/lung pa re la skad lugs re/*” (それぞれの師匠にそれぞれの作法あり、それぞれの山谷にそれぞれの方言あり) を踏まえているのではないかと推測される。しかし、もしそうならば、ここには「哲学」的な意味での「教義 (doctrine)」などは全く意図されていないのに“*phyag len* (作法)”を“*doctrine*”と理解するなどはとんでもないということになるが、それにしても、著述全体を支配するような重要な主張点の論拠を俚諺に求めること自体に著者の大乘仏教観が露呈しているように思われる。では、かかる俚諺の意図するような言辞は仏教文献そのものには見出し難いのかといえれば決してそうではない。その類の意図表明は、三蔵でも律蔵の後世増広の因縁譚などになればなるほど多くなり、それと並行して積極的に創作されるようになった大乘經典ではかかる意図表明こそがその創作動機ではなかったかと思われるほどである。しかるに、この意図表明のエキスマイなもの「一音演説法」と言われているものであるが、これについては、拙稿「カイネーヤ仙人物語——「一音演説法」の背景——」『駒沢短期大学仏教論集』第六号(二〇〇〇年十月)、五五一—一四頁や関連拙書(著書⑦、二五九—二七六頁、⑧、一八二—一九一頁)を参照されたい。これは、仏が一音をもって法を説くと全てのものが多様に理解した、というものであるが、その典型的な例が、北西インドの説一切有

部教団を中心に広く流布していたと考えられる『ウダーナヴァルガ (Uđānavarga)』の第二十六章第一八—一九頌¹⁾ene mene tañhā dapphe dadapphe cēti buddhyatah/sarvasmāḍ viraiñh pādāḍ dūkhkhasyānto nirucyate//māśā tuśā saṃsānā ca sarvatra viraiñh tañhā/sarvasmāḍ viraiñh papad dūkhkhasyānto nirucyate//²⁾である(漢訳音写の出典などを含め、Bernhard ed. pp.323-326参照)。これらの語義の厳密な語学的説明は今日でもまだなされていないと思うが、律蔵の因縁譚およびその関連文献によれば、釈尊によつて四聖諦が説かれた時に、四天王中のインド中央の種族 (Arya-jātva) であるドウリタラーシュトラ (Dhīrāśāra, 持国天) とヴィルターダカ (Virūdhaka, 増長天) は、それが中央の言葉であったためにすぐ理解できたが、インド辺境の種族 (dasyu-jātva) であるヴィルターパークシャ (Virūpakṣa, 広目天) とヴァアイシユラヴァナ (Vaisravana, 多聞天、毘沙門天) は理解できなかったため、釈尊は、二天王中の前者には第一八頌を、後者には第一九頌を、それぞれの辺境語で説き、二天王も順次に理解することができた、とされている(大正藏、二三卷、一九二頁下—一九三頁上、同、二六卷、九一六頁中—下、一〇三二頁上—中、同、二七卷、四一〇頁上—下など参照)。

北西インドに流行ったかかると通俗的な話につき、釈尊が四諦説という一つの教義をあたかも四天王に対するかのように多数の人々や当時その周辺にいた中国人 (Cina) やギリシア人 (Yavana) やトカラ人 (Tukhāra) などの多くの民族に語つて理解させたということが「一音演説法」的仏徳讃嘆の中核になっていたのであるが、これを聞いてそれぞれの「自己 (ātman)」が理解したそのままがそれぞれの「仏教」だと「教義の多様性 (doctrinal diversity)」と「成仏 (buddho bhavati)」の偉大³⁾ (mahatva) を標榜したものが「大乘 (mahā-yāna)」仏教にほかならない。しかるに、これを支持する動きが強くなっていく中で、四世紀頃には大乘経典として北西インドで胎動し始め、四世紀末から五世紀を経て玄奘が中インドのナーランダ僧院に留学する七世紀前半までには、大乘の一大論典とも言うべき Yogācārabhūmi (玄奘訳「瑜伽師地論」) にも取込まれるようになっていた、Bodhisattvabhūmi (菩薩地) の玄奘訳でいうところの「供養親近無量品」では、説一切有部教団における在家菩薩を主とする菩薩の寄進の有様が活写されている。その一箇所には、後の「無尽講」の元にもなった⁴⁾ aksaya-nivī (教団の永久資本)⁵⁾ (ただし、Wojhana ed. p.233, 126; nika-Dutt ed. p. 161, 18; nika⁶⁾ は、既に Monier-Williams の辞書が仏教碑銘によつて採録し語義も与えている語のように、⁷⁾ nivī, nivī⁸⁾ などに改められなければならない。玄奘訳「無尽財 (供)」、大正藏、三〇卷、五三四頁上…曇無讖訳「無尽 (勝) 財」、同、九二六頁上…求那跋摩訳は、同、九九一頁下に当るが、まだ対応語なし) なる語も見出しうるのである。しかし、当時、かかる時代の進展と共に益々流行つていったであろう「一音演説法」的説話に関し、説一切有部の正統説は、これを、「習慣」や「生活」の多様性と歩調を合わせた仏

徳讃嘆の修辭としてなら認めていたとしても、仏教の正しい「思想」や「哲学」としては認めず、邪説と判断していたと考えられる。その批判中に「三蔵に非ず」「言多くして実に過ぐ」という言明がなされているからである。

では、この説話に示されたような事態を正統説は具体的にどう考えていたのかといえ、それは、仏教徒として信仰 (śradhā) に値する「一切智者」はただ一人であるがゆえに、その教主を基準 (pramāna) とし、その方が「思想」や「哲学」上正しいこととして説かれた、ヒンドゥー民族的「靈魂 (āman)」や「自己 (āman)」の否定である「無我説 (anātma-śāstra)」に則つて、種々に示された多くの教義に、もし異論があれば、それぞれの教義に正しい論理的な一致点を求めて議論し確定していくべきであり、従つて、多くの民族に仏教が伝えられる時には、その民族の言葉で正確に教義が理解されるようにし、銘々勝手な解釈をすることは許されない、というものであったと推測される。しかるに、難しい問題は、簡単な議論で決着はつかないかもしれないが、その間は、教世紀に及ぼうとも、決着を求めて、銘々が、仏説という基準に依りながら、自分で考えていくのでなければならぬ。しかし、「自分で考える」ということは、仏教が「自己 (āman)」を否定している以上、「自己」を拡大することではなく、識 (vijñāna) の第六番目の働きである意識 (mano-vijñāna) によつて一切法 (sarva-dharma) を一つひとつ推論 (anumāna) を重んじて吟味しながら「知性」を育てていくことでなければならぬのである。そこで、この方向での「仏教」をイメージ化してみれば、それは、完全最大の「円」の中に無数の小さな「円」が包括されているようなものではなくて、垂線記号上のようなイメージにおいて、その垂線の足から真直ぐ上方に延びた線上に、私たちとは隔絶した「一切智者」の釈尊がおり、そこから示された教義を、私たちは、垂線の足の横に平等に拡がっている民族を超えた人間同士で議論し合い、その教義それぞれの一致点を論理的に決着していくこうとしている、という姿となる。そして、かかるイメージの中で、私たちが垂線上に仏とつながっていることを当時流行した言葉では「信仰 (śradhā)」と言つたのであるが、その「信仰」によつて無知を正していく喜びを、シャーリプトラ (Śāripura、舍利弗) は、「もし仏がこの世に出現しなかったならば、私シャーリプトラは言たままで生涯を終らねばならなかったであろう。」と言つたと伝えられているのであり、また、論理至上主義者と非難がましくも評価された六世紀のパーヴィヴェーカ (Bhāviveka、清弁) でさえ、その論理展開の根柢には、「全ての如来のお言葉が私たちの基準である (pramāṇam naḥ sarvaṃ taḥāgaṇam vacaḥ)」 (Madhyamakahrdaya, V-8) ことが前提とされていたのである。

しかるに、かかる仏教の正統説を継承としようとする系譜は必ずしも多くはなかったものの確実で重要な足跡を印し続けて

きたのであるが、北西インドから中央アジアを経て東漸し、あるいはまた中インドに再び戻って復興をみた仏教の展開において、実際に数の上で圧倒的支持を得たのは大乘仏教と呼ばれる動向であった。この動向の評価には極めて難しい側面もあるが、アジアの広い地域に多くの民族の壁を超えうる普遍的な意義をもった仏教を史上未曾有の形で扱えた功績はまず高く評価されなければならない。しかし、その欠点は、仏教の要である「思想」や「哲学」よりも「習慣」や「生活」にかなりのウエイトを置き、そこを基点に修辭的表現を創出していこうとしたところにあったと言うべきかもしれない。その表現の典型の一例が、大乘經典に頻出する、「如来が出現しようとしまいと真如 (tathata) と法界 (dharma-dhatu) と實際 (bhūta-kṣiti) とは確定したものである。」という文言である。これによれば、「真如」などの一連の語で表現される最終の究極的「場所 (pratisāra, 住処)」がまず実在していることがなよりの重大事であって、釈尊もしくは釈尊の教義などはどうでもよいということになってしまいが、ここに最大の問題点が潜んでいると言わなければならない。仏教が自らを仏教ではないと宣言しているからにはかならない。その大乘仏教を代表する經典の一つでもある『維摩經』は、増広された「序品」の段階では明確に「音演說法」を示すに至っているが、この最終の究極的「場所」を「もはやそれ以上のものを場所とすることのないもの (apratidīha, 無住)」と呼んでいるほどである。かくして、この系統の仏教によれば、全てのものが完き最大の「円」にも等しい最終の究極的「場所」の中に包括され、それを超え出ることには決してありえないことになる。しかも、同じ「場所」の中にいることをもって、小円も大円と同性質のものとなれば、あなたもある元素の「同位体 (isotope)」が「場所 (topos)」を「等しくしている (isos)」から重さを異にしても同じ性質の元素 (isos + topos / isotope) であると考えられるように、小々な「自己 (ānman)」も大きな「自己 (ānman)」と同化して「成仏」するとされるので、大乘仏教では、釈尊の仏としての教義などはどうでもよいのに、「成仏」した仏は無数にいることになってしまふのである。しかし、物理学では、全物質が無数の同位体をもつ一つの元素からなっているなどということはありえないように、仏教でも、「知性」によって考えれば、一つの「場所」だけに性質を同じくする多数の「場所」があるなどと論証することはできないであろう。大乘仏教に加担したヴァスバンドウでさえ、『俱舍論』『破我品』冒頭では、「直感 (pratyakṣa, 現量)」と「推論 (ānumāna, 比量)」とによって論証不可能な ānman (我、靈魂、自己) のようなものは存在しないと述べているほどである。なにはともあれ、現代でも「場所 (topos)」によって状況を説明しようとするものは、例えば「ビオトープ (biotop, biotope)」のように、あまり科学的であるとは思われないが、この件に触れるのは明らかに脱線な

ので、これ以上は言及しない。

ところで、北西インドを中心にアジアのほぼ全域に広まった仏教は、上述したような種々の問題を抱えていたにもかかわらず、なにゆえに広く流布したのかといえば、それには教団に集約されることになった莫大な寄進による財産の力が大きい。ここでは、その財力の件にほんの少しだけ触れておきたい。当時、「布施 (dāna, daksina)」という形で教団に寄進をなした代表格は「在家菩薩 (gṛhi bodhi-sattva)」と呼ばれるようになった大富豪の「菩薩」たちで、その典型は交易路の通商から上る収益を押えた大商人やそれに準ずる裕福な王族であったと考えられる。その寄進を受けるのは当然「福田 (punya-kṣetra, daksinyā)」と見做されていた教団であるが、場合によっては、教団所属の「仏塔 (stūpa)」や「出家菩薩 (pravrajīto bodhi-sattva)」も「福田」として多くの寄進を受けていたと思われる。それらの寄進銘はインドの各地に残されることになったが、これに関する近時の代表的研究成果が、塚本啓祥『インド仏教碑銘の研究』I II III (平楽寺書店、一九九六—二〇〇三年)である。その中から、私は拙書(著書⑦、四六頁)で、商人の寄進銘のほんの一例を引用したことがあったが、そこでは、その商人が“aksaya-nivṛ”として 100kāśāpāna (kaśāpāna) を寄進したとされている。この“aksaya-nivṛ”とは、「無尽講」の元になったものとして先にも触れた語であるが、この例は小額の方で、塚本前掲書のこれより少し前では、王族による 3,000kāśāpāna の“aksaya-nivṛ”の例が確認される。では、この千の位で示される金額とは一体今日のどれほどに相当するのであろうか。私はこの辺の実状には全く疎いのであるが、計算を容易にするため大雑把に Ikāśāpāna が純金ほぼ一〇グラムに相当する(誤っているといけないので、その計算根拠を示しておけば、Ikāśāpāna = 16māsa = 176grams = 11.4048g = 10g.1gram = 0.0648g) とすれば、三千年ルシャーパーナは、純金で三万グラム、一グラムが時価四千元として、現在の約一億二千万円に相当するということになる。今回の震災で百億円を寄進したソフトバンク社長の孫正義氏には及ばないが、それに匹敵する財力をもった「在家菩薩」が大勢いて、単に“aksaya-nivṛ”だけではなく、その他種々の形での莫大な寄進をなして教団を支えていたのである。そして、このような大掛かりな寄進を、王が教団を参加させて五年に一度大勢の人民に対して催した行事が「無遮大会 (pauca-vatsika)」であるが、七世紀前半の中央アジアやインドにおけるその具体的な様子は、玄奘の報告書である『大唐西域記』に活写されている(大正蔵、五一巻、八七〇頁中、八九五頁上—中、八九七頁下…水谷真成訳、一五一—一六頁、一六七—一七八頁、一七七一—七八頁など参照)。この「無遮大会」は、当時における所得の再配分の一種と見られなくもないが、では、教団内における所得の管理や分配はどのようになされていたのであろうか。

これに関連する因縁譚は、律蔵の中に多く見出されるが、その分析は必ずしも容易ではない。根本説一切有部の律蔵の「衣事 (Civara-vasu)」は、残念ながら義浄訳としては残されていないが、出家者の所有する衣類などの分配に関する記事をも含むゆえに、教団の所得の分配についても興味深い話が多い。その「衣事」の一節 (Dutt ed., III-2, p.124.1-1-p.125.1.9; D ed., No. 1, Ga. 104a-105a1; Ped., No. 1030, Nge, 100b2-101a3) は、病気の出家者の治療のために教団の所得の一部をいかに運用しうるかに触れているが、夙にシヨペン教授はこの一節を考察している (Gregory, Schopen, Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India, Honolulu, 1997, p.273)。小谷信千代訳「大乘仏教興起時代 インドの僧院生活」春秋社、二〇〇〇年、一〇三—一〇五頁) ので参照されたい。この一節には、チベット訳にはなくギルギット写本にのみあるようなので前者の写本成立以降の挿入かもしれない。一文中に“aksaya-niv”の語が用いられているのであるが、治療のためにその極一部を流用することが許されることがあったとしても、ハイリスクを承知でハイリターンを期待して“aksaya-niv”を運用した挙句に、一五四億の巨額損失を作ってしまうようなことは決して許されることではなかったに違いない。

さて、以上は、仏教教団の莫大な財力について述べるため、そこへ寄進する大金持の商人や王族の話が主となってしまったが、勿論、額は少なくても、寄進者たちは一般庶民の方が多かったものであり、彼らについての話も決して少なくはないのである。しかし、ここでは、曾て触れたこともある二話だけについて簡単な紹介をするに止めたい。その一つは、『大智度論』にも引かれる『大莊嚴論経』の第二一話 (拙稿「道世『法苑珠林』の「福田」文獻」『駒沢短期大学研究紀要』第三三三号、二〇〇四年三月、二六—三〇頁参照) で、ある画師が他の都市に出稼ぎに行つて、そこで十二年間働き「三十両金」を稼いで帰郷するや、その都市で「無遮大会」の催されるのを聞いて「三十両金」全額を教団に寄進してしまったので、それを知った女房が役所に亭主を突き出すのが、その裁判官は画師の心の清浄さに感心するという粗筋である。残りの一つは、律蔵の「薬事 (Bhasajya-vasu)」や『ディヴィヤーヴァダーナ (Divyāvadāna)』に出る所謂「貧女の一灯」と称される話 (義浄訳、大正蔵、二四卷、五三頁下—五六頁上、平岡聡訳「成仏を予言された町の洗濯婦」『ブツダが謎解く三世の物語』上、大蔵出版、二〇〇七年、一七二—一九四頁、ただし、この箇所の出訳は、一九九六年三月、拙稿「貧女の一灯物語——「小善成仏」の背景——」(1)『駒沢短期大学研究紀要』第二九号、二〇〇一年三月、四四九—四七〇頁横)、同年三月、拙稿「貧女の一灯物語——「小善成仏」の背景——」(1)『駒沢短期大学研究紀要』第二九号、二〇〇一年三月、四四九—四七〇頁横)、同年三月、拙稿「貧女の一灯物語——「小善成仏」の背景——」(1)『駒沢短期大学研究紀要』第二九号、二〇〇一年三月、四四九—四七〇頁横)、同年三月、拙稿「貧女の一灯物語——「小善成仏」の背景——」(1)『駒沢短期大学研究紀要』第二九号、二〇〇一年三月、四四九—四七〇頁横)、同年三月、拙稿「貧女の一灯物語——「小善成仏」の背景——」(1)『駒沢短期大学研究紀要』第二九号、二〇〇一年三月、四四九—四七〇頁横) であるが、前ほどには短くも単純でもない。三世にわたる因果話だからであるが、その背後に流れる話の意図は、見て呉れほどには複雑ではなく、莫大な財を寄進したプラセーナジツ

ト王よりも一灯しか寄進できなかった貧女の方が「心 (citta)」が「澄淨 (prasāda, abhiprasāda)」であったがゆえに「成仏」の予言を得ることができた、という点にあるのである。以上で、二話の概略を見たが、次に、そこで扱われている財力を確認しておきたい。まず、前者に登場していた「三十両金」であるが、この「両金」というのが *kaṣṭhāṇa* の訳語であるとして先の三千年ルシャーパナの場合と同じに換算すれば、三〇カールルシャーパナは百分の一であるから、この場合は純金で三百グラム、時価四千元として現在の約百二十万円に相当することになる(ただし、前掲拙稿、五一頁、註61に示したものは、グラムへの換算が異なるほか、勘違いもあるので、無視して頂きたい)。しかし、百二十万円だとしても、王族の一回の *“akṣaya-hṛt”* に較べると百分の一と少ない上に、それが画師の十二年間の全収入であり一年には十万円しかもらっていないとすると余計少ない感じになるであろう。しかも、その全収入を彼は教団に寄進してしまったのであるが、その額は話の中では教団の出家者全員の一日分の食費に当るものとされているのである。僧徒三千人とすれば、出家者一人の食費は四百円ということになるが、後者の話では、具体的数字は出ていないものの、ブラセーナジツト王は実に巨額な寄進をなしていることになるのである。寄進は、話題の中心として当然とすべき膨大な量の灯や油は勿論、種々の貴重品に及ぶが、比較上、出家者への食費ということに限れば、王の場合は一日分ではなく七日にわたった場合と安居の三ヶ月に及んだ場合とがあるので大雑把に百日分となり、食費だけでも、画師の百倍の一億二千万円相当の寄進だったということになる。

しかるに、その王が「成仏」の予言をもらえなかったのに対して、一灯だけ寄進した貧女はそれを可能にしたわけであるから、話としては面白く、これが多くの人々に圧倒的に受けたであろうことは想像に難くない。そして、その「成仏」の予言の根拠には「心」の「澄淨」さがあったことは上述したが、この点は、「成仏」とまではいかないにせよ、前者の話の場合でも原理的には同じで、画師は全財産を投げ打ったことにより「心」の「清淨」さが保証されてそれなりの果報を得たことになっているのである。しかし、これが、「仏教」の「思想」や「哲学」から見て問題となるのは、この種の話における「心」が、「仏教」で言うところの「識」と同義である「心」の、例えば、その第六番目の「意識」によって対象を分別判断するというような認識作用を全く含意していないどころかむしろ忌避していることで、それゆえに、問題点は、それがヒンドウ的土着思想に迎合した「靈魂 (āman)」擬いの「心」に限りなく接近してしまっているということであると言わなければならない。そのため、本来清淨な「靈魂」のような「心」がなにかを考えたりすると却って「散乱 (vikṣepa)」扱いされるが、逆に「心」がな

にも考えずに感謝に満ち足りていると「澄浄」となって「福 (Punya)」に与り、あわよくば「成仏」も夢ではないということにもなっている。その結果、インドでは、仏教教団でも、例えば、他人の嫌がる「清掃 (sannudjana)」を喜んで満ち足りた気持で行えば、五つの功德があるとするとその励行が奨められたりしている (前掲拙稿「仏教教団における研究と坐禪」、二六六―二六五頁参照)。当然、そこには、さまなければ地獄に墮ちるぞ式の因果話も並行しているわけだが、それが日本に到れば馬鹿受けしている『トイレの神様』の歌になったりするのかもしれない。「べっぴんさん」になれなかった多くの人は、地獄に墮ちないまでも、トイレ掃除をしなかった人ということになるが、その多くの人が、三月十一日の震災以降は、A.C. 888 (日本広告機構) によって二ヶ月ほど画一的に放映されていた金子みすゞ氏や宮澤章二氏の言葉に酔い痴れるようにさせられていたわけである。勿論、この種の話や歌や言葉聞いてみんなが元気になっている分には「音演説法」の話のように大いに結構なことかもしれないが、「仏教」の正統説からすれば、そんなことは「三蔵に非ず」「言多くして実に過ぐ」ことではない。それに、非常事態に必要なのは、そのような「心」ではなくて、「金」を正確に着実に正しく集め動かす「頭」なのではないだろうか。しかし、そうはせずに、きれいな「心」の美談に誤魔化されて、批判的な「頭」を使うことを忘れてしまつては、巨額不正融資も無かったことにされ、つべこべ言わずにきれいな「心」で清貧に甘んじて節約すればよいだけのことになつてしまつたり、「新銀行東京」問題や「オリンピック誘致」問題を引き摺りながら相変らず「原発」促進どころか核兵器さえ是とする都知事であっても、都民のその種の「心」を揅つて、メルトダウン (炉心熔融) が起つた後の「原発」への少しばかりの放水がその冷却工程の中でいかなる効果を挙げたかも検証しないまま現場で働く作業員を余所に放水に蛮勇を振つた都消防隊員の前でよくやつてくれたと涙を流し、パチンコと自販機の規制だけで電力不足には充分対応できると豪語しただけで、曾ては「用済みババア」呼ばわりされた年寄も、今回の地震は天罰と決めつけられた民衆も、圧倒的割合で彼に票を投じて四選を果せてしまふわけである。しかし、非常事態に必要なのは「頭」だと私が言ったとしても、今は、世界中で、「心」を一つにして『Tous pour un, un pour tous (All for one, one for all, 皆んなは一人のために、一人は皆んなのために)』とて『三銃士』のように尽すことが讚美され、国内では『In・仁・』などが流行り、国外ではAvatarなどが流行っているわけだから、私も一応は「心」に脱帽しておくべきなのかもしれない。しかし、日本では取り分け、私たちの「心」がまるで「はやぶさ」の「心」を送迎し操っているのでもあつかのようにならぬように科学者ですら思い込んでいる節が見えてくると、あまり黙してもいられなくなつてくるのである。

しかし、上述してきたように、「仏教」によるならば、「仏教」は「自己」(ātman)を否定している。「自己」を認めず、しかも「自己」の属する大小の集団の是とすることを自明の前提とはせずに、分別判断を働かせて「他者」のために「定限」を設けずに役立つことを理想としているが、それは、仏教の開祖御自身がそうなされた信仰されてきたからにほかならない。それゆえ、その仏の人々への説法のなされ様を一種定型的に表現した文言が、三蔵のパーリ経蔵以来、種々の經典に見出される(著書⑨、四六一―四七頁参照)が、これが仏の「自利」である「成仏」の結果であると見做されるようになると、仏の「自利」と「利他」とが合わせて論じられるようになり、しかも「成仏」が多仏思想の滲透と共に「成仏」の予備軍としての「菩薩」にも転用されるようになると、仏の「自利」と「利他」とは「菩薩」の徳目としても論じられるようになる。その結果、先にも触れた『瑜伽師地論』『菩薩地』の、また大乘經典の『菩薩地持経』や『菩薩善戒経』として流布していた形態の「戒品」の一節(大正藏、三〇卷、五一―頁上・同、九一〇頁上―中：九八二頁中―下：Wogihara ed. p.138.11.9-17：Dutt ed. p.95.124-p.96.1.5)では、右に指摘したとき古来の定型句の直前に「自利 (ātma-hita)」と「利他 (para-hita)」とがわざわざ加えられるようなことにもなっていたのである。しかも、この付加的「自利」には、単に“svārtha (自分の目的)”などのような語ではなく、あからさまに“ātma-hita (自己もしくは靈魂の利益)”の語が選ばれていることに注意しなければならぬ。それは、「成仏」が「自己」(ātman)を否定するのではなくそれを肯定しそれ本来の清浄さを拡大し解放したところに成就されると考えられていることを証しているからなのであるが、「自利」と「利他」とは、そこにかかる複雑な問題を抱え込まざるをえないゆえに、学問的な吟味を経なければ到底厳密に使用できない概念なのである。しかるに、手元に残したと思っていた資料が見つからないので不確かなところがあるかもしれないが、確か私の仏教学部での最後の教授会の三月八日(火)に、その会議の席に、正式な議題とはならなかったものの、「教育改革検討委員会」の資料が配付され、その一部に並べて記載されていた「自未得度先度他」と「情けは人の為ならず」という言葉の両者の関係と意味とが、さすがに仏教学部だけに直ぐ席のあちこちで問題とされた。勿論、私にもその問題の重大さは即刻様々な形で認識されたのであるが、隣席の方と小声で私語を交し合ったのみで、その教授会で最後の私としては、議題でもない上に、かかる重要な問題にその場限りの発言はなすべきではないと思つたので、敢えて挙手するようなどこともしなかった。しかし、私が最期を迎える以前にも、折角、学部で審議して当局に上げられた案でも再び当局より全学に下りてくる時には却って悪くなって戻ってくるという経験を一度ならずしてきたので、少しでもかかる傾向を避けるべく、

ここでは、参考までにこの問題に関する私見をほんの少しだけ記しておくことにしたい。右に、両語は吟味を経なければ使用に耐えないとしたが、前者は、大乘の『涅槃経』「迦葉菩薩品」に確かに出ている（大正蔵、二二巻、五九〇頁上、二三行）語であり、道元も十二巻本『正法眼蔵』第四「發菩提心」でこの語を重視して注目しているわけであるから、これについては典拠上の曖昧さは全くないものの、後者はその面でも極めて曖昧模糊とした単なる俚諺でしかない。恐らくその典拠は鎌倉末期を大幅に遡ることはないのではないかと思われるのである。しかも、この後者の意味は、他人に情をかけるのもその（善）業が巡り巡って結局は「自己（*ātman*）」のためになるから、ということ、ヒンドゥー的輪廻転生の影響を強く受けた上での「仏教」の「自業自得」の「自利」行を含意しているにすぎない。更に、これが曖昧だと言うのも、巷間では、他人に情をかけすぎるのはその人をダメにするので他人のために情をかけないという「利他」行に受け取られる解釈も横行しているらしいからであるが、この通俗的な「自利」と「利他」とについては、曾て拙稿（書評⑩、四二〇―四二二頁）でも触れたことがあるので、ここでは再説しない。ともあれ、「自己」を否定した「仏教」に「自己」が絡んでくると複雑な問題になるが、前者の「自未得度先度他」の場合も然りである。ただし、この場合は、明確に「利他」のみを表明していることは明らかであるが、その典拠である大乘『涅槃経』自体が既に「成仏」の菩薩思想と絡んだ「自利」と「利他」しか説いていない、というところに問題があるのである。従って、その文言には私が「解脱の四連語」と呼んでいる（拙稿「出家菩薩と在家菩薩」村中祐生先生古稀記念論文集『大乘仏教思想の研究』、山喜房仏書林、二〇〇五年、三一―八頁参照）うちの第一「度（TR）」が選ばれていたはずであり、そのサンスクリット原典が存在していたかどうかには問題が残るが、仮りに漢訳からの重訳であるチベット訳（*Pad. No. 78*）の “*ḍḍag kyang man par na grol ba ni gzhan sgrol te*” を参考に復元してみると、この文言全体は “*ahan atīno pi parīṇs tārayam*（自分とはとえ渡されていなくとも他の人々を渡したい）” というようなものであったと推測される。しかるに、これ相当の漢訳を踏まえて道元は上記の「發菩提心」巻冒頭で「おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと発願し、いとむなり」と述べているわけであるから、彼の表現は正確でしかも格調も高いと言わざるをえない。しかし、この理想を崇高に実現していくためには、道元も指摘しているように、「頭」で考えていく必要があるから、「菩提心」もただ清浄なだけの「靈魂（*ātman*）」では駄目で「慮知心」でなければならぬのである。しかるに、同じ道元も、ここで強調していることを、同じテーマを扱った七十五巻本『正法眼蔵』「發無上心」では全く示していないが、この点については、未熟なものではあるにせよ、曾て論じたことがある（著

書①、三九一四―一五頁参照)ので、ここでは略す。しかし、道元の良質の部分を、「仏教」の教義に従って学問的に取捨しているけば、道元自身が十二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」で明言しているように、「いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちを尽すまで (Yavajīyam) 学習すべし」というのが「曹洞宗立宗の精神」ということにもなるであろう。そして、それだからこそ駒沢大学の建学の理念は「仏教の教義並びに曹洞宗立宗の精神」であると言われているのであり、それで充分ではないかと私なら思う。にもかかわらず、最近の大学は、CSR (Corporate Social Responsibility、企業の社会的責任) が求められる企業のように、USR (University Social Responsibility) が求められるのだという。当り前のことが近時になって言われたすこと自体がおかしいではないか。しかし、社会的責任のためには、既に引責辞任が決まっている「東電」の社長の清水正孝氏が『プレジデント』(二〇〇九年、三一六号)の「社長の仕事術」で明らかにしているように、「安定志向はノー」とばかりに、変革期には「3Cの精神」が大切で、Change, Challenge, Communicationを連呼し、個人的には禅の「看脚下」という言葉が好きだ、という具合に、大学もどうやら巷間に流布しやすいような陳腐な言葉を発しななければならないようなのである。とはいえ、駒沢大学がかかる潮流に倅さして、仏教の「思想」や「哲学」からは十分な吟味や議論を必要とする諸語であるにもかかわらず、「自力」だ「利他」だ、あるいは「智慧」だ「慈悲」だと安易に言葉を並べた拳句に、「東電」社長のモットーよろしく、禅の「照顧脚下」が良い、などということになったらどうするのか。「仏教」を欠いた「禅」などはただの「習慣」や「生活」にしかすぎないからである。私がいとも利用している電車では、和英両方で「お降りの際は足下にお気をつけ下さい」(Please watch your step when you leave the train)とアナウンスがあるが、ならば、私たちは特に禅に教えられなくとも「足下に気をつけている (watch our step)」ことになる。しかし、駒沢大学がいかなるモットーやスローガンを今後選ぼうが、それは既に私の去ってしまった大学のことと発言権もないが、巨大な「原子力村」の中に居を構えた「東電」のことともなれば、そういうわけにはいかない。「東電」を中心とする「原子力村」は、極めて今日的な社会体制の巨大な縮図にほかならないからである。

ところで、「原子力村」という語で私が意味しようとしていることは、一般に意図されている「ムラ社会」を含意していることは勿論であるが、その適用範囲は一般よりも広く、「政官財学」と癒着した関連諸機構や企業までに及ぼう。これを、先に示した最大の「円」の中に次々に無数の「円」として大から小へと包括されていくイメージで述べれば、最大の「円」の円周もしくはそれに近い外側は、「政官財学」それぞれの上下関係でガッチリと厚く固められ、その内側にそれぞれが「上意下

達」的により小さな「円」を描きながら中心に及び、その中心近くの「東電」の福島原発の場合なら、円錐状に大から小へ幾重にも「円」を描きながら下方に下がっていった中心近くの小さな円錐状内の数本の上下した円周の一部に、七次、八次の「東電」の下請業者（開沼博「東大大学院生が集めた「原発と生きる」12人の証言」『文芸春秋』二〇一一年六月号、二一四―二三三頁、特に、二二六頁参照）が作業員（多くは非正規のものか）を第一原発の一号機ないし四号機の現場に送り込んでいて、というところになる。勿論、その上方の円錐状内の一本の円周には「東電」本社の社長がおり、その社長の「安定志向はノー」という発令が功を奏したか、放射能汚染水はいまだに不安定である。近々、仮りに冷却装置の稼働が上手くいったとしても、その集められた放射能廃棄物をいかに処理するかは永い課題となる。ここで少し脱線することになるが、この処理の問題については、二十年ほど昔、経済学者の宇沢弘文氏の『豊かな社会』の貧しさ（岩波書店、一九八九年）中の「むつ小川原の悲劇」を読んで、青森六ヶ所村に象徴される核燃料廃棄物の処理、再処理、貯蔵について、これは重大問題だと認識したことがあるが、今回、その六ヶ所村においてすら、施設がまだ順調に機能していないことを知って驚いている始末である。私は、今回の震災後の三月二十六日（土）の『毎日新聞』朝刊の第一〇面「時代の風」欄で、近代日本の徴兵制の問題などを研究されている東大教授の加藤陽子氏が、大岡昇平『戦争』（一九七〇年初版の岩波現代文庫版、二〇〇七年）の、戦争に反対でありつつ結局は「許容」したとしなければならぬという「反省」の一節（二六〇頁）を踏まえながら、「原発」の件に触れておられる一文を読んだが、私もまた、よく見たわけではないが『鉄腕アトム』と共に育ってきた世代の一人としては、なんとなく「原発」を「許容」してきたことは認めざるをえない。勿論、それを反省したからといって私が急にfanaticなecologistに変身するわけでは全くないが、それにしても「原子力村」の実態は酷過ぎると思う。恐らく、前言の「東電」社長の属する円周とほぼ同じレベルに上下する何本かの円周を横に辿っていくと「東電」社長に密接する形で政治家がおり官僚がおり財界人がおり学者がいるということになっているのであるが、特に許せないのは「御用学者」である。「原発」事故以来、テレビで連日のごとく、東京大学大学院教授、京都大学大学院教授などの肩書を持つ原子力学者が「直ちに危険はない」の類の言葉しか発しえなかったわけだから驚く。東大に至っては、少しでも学問的良心の残っている学者は次第に出難くなってきたためであろうか、「東電」や東芝の寄附講座でできたらしい「公共政策大学院特任教授」の肩書を持つ東芝経由の歴とした「御用学者」さえ露出させていた。東大も、「国立大学法人法」施行（二〇〇三年）以後は、ここまで落ちてしまったのかと思わざるをえない。顧みるに、その施行

の二〇〇三年前後は、若干「原子力村」の「御用学者」からは外れるが、「死生学」や「希望学」などといった名称だけは新しい学問がやたら起ったような気がするのである。今回の「事故調査・検証委員会」委員長長の「失敗学」も確かその時期の学問ではなかったかと記憶するが、同委員会には、できるなら駒沢大学や日本相撲協会などの「特別調査委員会」のごとくではなく、きちっと不正を科学的に検証してもらおうよう願うほかはない。そもそも、学問 (science) とは、ラッセル流の言い方をすれば、utility に加担するか否かで、「実学 (useful knowledge)」と「虚学 (useless knowledge)」とに分かれ、文系における経済学や法学のように、理系の工学部畑の物理学やあるいは医学は前者に属するであろうが、しかし、前者であろうとも、大学での研究である限りはutilityだけを重視するのではなく、どこかに「虚学」的な余裕のある遊びの部分を用意しているのでなければ、科学的に厳密な検証さえ果せないことになるであろう。一方、「虚学」が生命の文系にあっても、utilityを明確に示すことが学問的成果であるなどと勘違いすれば、仏教学者や宗教学者が宗門や特定教団の「御用学者」となるがごときは、理系の場合よりも遙かに容易で醜いであろう。しかるに、私は、三月十一日の翌日に「炉心溶融 (メルtdown)」の情報が洩れ、その後数日の「御用学者」の説明を聞いているだけで、その事実が起ってしまったことを確信していたが、三月二十九日 (火) の『毎日新聞』朝刊第一〇面の片隅で、西部報道部記者の福岡賢正氏の記事により、地震学が御専門の石橋克彦氏の十四年前の御論文「原発震災 破滅を避けるために」(『科学』一九九七年十月号、七一九―七二四頁、国会図書館請求番号、Z1472)を知り、更に後には、震災特集の『世界』第八一七号 (二〇一一年五月) を手にすることとなり、その中で、同氏の「まさに「原発震災」だ」「根柢なき自己過信」の果てに」(同上、一二六―一三三頁)を読むこともできた。また、同誌の次の論文には、「元原子炉製造技術者」という経歴の田中三彦氏の「福島第一原発事故はけっして「想定外」ではない」(同上、一三四―一四三頁)があり、これは首相官邸の三月二十七日付の報告書に基づく同氏の分析結果であるが、これの大事なところは、今回の事故につき、「原子力村」の関係者が冷却材喪失を津波だけの所為にしたがっているのに対して、それ以前の地震そのものによる被害を相当深刻に受け止めて分析していることであろう。なお、ここでいちコメントはしないが、同誌に載っている他の方々御論文も読む価値があるであろうし、また、私が別途に読んだものの中では、やはり、高木仁三郎氏の遺著『原発事故はなぜくりかえすのか』(岩波新書、二〇〇〇年)には目を通した方がよいかもしれないと思う。しかるに、ここで、以上の「原子力村」外の学者からは離れて、再び「原子力村」の円に戻ると、円内上方の円周に「政官財学」でガッチリと固められた遥か下方の中心近くに

は、「東電」下請けの作業員が放射濃度の極めて高い危険な現場で働いていることになるが、彼らは、「東電」という途轍も無い巨大独占企業から、同一円内という絆の美名の下に、明らかに「搾取 (Exploitation, exploitation)」されているのである。

ところで、私は、英語で「この exploitation が最近では outsourcing に取って代られているような気がする」と昨年記した(前掲拙稿「仏教教団における研究と坐禅」一三三頁参照)が、その両語に共通するのは、そこに「搾り取る」という意味が直接含まれているのではなく、元来は「物に向かって遂行する」ような行為を指していたのではなからうかと思われる点であるが、それが、人間を人間としてではなく、人間をまるで物のように扱い出すようになると、「搾取」のような意味合を強く帯びてくるのではないかと考えられる。もともと、Exploitationを経済学の学術用語としたのは、マルクス(Karl Marx 一八一八—一八八三)かもしれないが、彼は *Das Kapital*, Erstes Buch, Dritter Abschnitt, 7. Kapitel I (『資本論』、岩波文庫、向坂逸郎訳(一)、七二頁)で、「搾り取る (die Rate des Mehrwertes) $\frac{m}{c+v}$ = 剰余労働 (Mehrarbeit) / 必要労働 (Notwendige Arbeit)」の式を与えた後、「ゆえに、剰余価値率は、資本による労働力の、あるいは、資本家 (Kapitalist) による労働者 (Arbeiter) の、搾取度 (der Grad der Ausbeutung) の精確な表現である。」と述べ、その第二版の註では、「この箇所に対して、「剰余価値率は、労働力の搾取度 (der Exploitationsgrad) にたいする精確な表現ではあるが、搾取の絶対的大いさ (die absolute Größe der Exploitation) にたいする表現ではない。」と補足するに際しては、「搾取」を Ausbeutung から Exploitation に変更している。私には aus-beuten から派生した前者の方に「奪い取る」という語感強いように思われるが、右の註は、時を経るほど、マルクスは後者を採用したことを示しているよう。なお、私とすれば、この搾取度中にその「絶対的大いさ」が直接示されていないのは残念であるが、式中の m は「剰余価値 (Mehrwert)」、v は「可変資本 (variables Kapital)」を指す。序でに言うておけば、c は「不変資本 (konstantes Kapital)」、C は「資本 (Kapital)」を表すが、総資本は、 $C=c+v$ であり、これに剰余価値が加わって生産物価値 (Produktwert) をもった資本は $C'=(C+v)+m$ と表される。因みに、先の剰余価値率 $\frac{m}{c+v}$ と区別される利潤率 (Profitrate) は $\frac{m}{C}$ と示されるが、要するに、v あるいは必要労働に対し、m あるいは剰余労働が増えれば増えるほど、剰余価値率あるいは搾取度ないし利潤率は上がり、資本家は労働者から「搾取」して儲けることになるわけである (Drittes Buch, Erster Abschnitt, 2. Kapitel, 向坂訳(五)、六三—七四頁参照)。しかも、マルクスは、かかる経済状況を労働者の側に立って分析したのであるが、マルクスの十九世紀から二十世紀になると、投機的動機も支配的となってきた、かかる資本主義市場では、経済循環の機構も安定的なものではなく、また、資源配分や所得配分も公正なものではありえないので、非自発的失業 (

involuntary unemployment) の増大も避けられないものとなった。それゆえに、政府が経済に関与して、有効需要 (effective demand) を創出し、完全雇用 (full employment) を目指して所得配分の公正化を企てるのみならず、投資誘因 (the inducement of invest) を分析して安定を企ていかなければならない、というのが、ケインズ (John Maynard Keynes' 一八三一—一九四六) の *The General Theory of Employment, Interest and Money* (雇用、利子および貨幣の一般理論、岩波文庫、間宮陽介訳(上)(下)を中心とする経済理論とされている。そのケインズは、上記著書、第四篇第一八章で、経済の「安定性の条件 (The conditions of stability)」として四項目を挙げるが、その第三「雇用がある程度変化しても貨幣賃金が大きく変化することはない (moderate changes in employment are not associated with very great changes in money-wages)」ことにつき、次のように、「この理由による。」貨幣賃金をめぐる闘争 (struggle) は、以前指摘したように、本質的には高い相対賃金を維持しようとする「防衛的な」闘争であるとはいえ、個々の場合について見ると、この闘争は雇用が増えるにつれて激化することも考えられないわけではない。労働者の交渉上の地位は高まるからであり、また同時に、賃金の限界効用が低下することおよび労働者の懐具合がよくなることによつて労働者は以前よりは平然と危険を冒すようになるからである。しかし、それでもやはり、このような動機は限界内で(適度に)機能するのであるうし、また、労働者は雇用が改善されるとさらに高い貨幣賃金をこれ以上求めようとはしないかあるいは職を失うくらいなら大きな賃金削減を受諾してもかまわないと思うだろう。」(間宮上掲訳書(上)、三五五—三五六頁、ただし、間宮訳は私に理解できないところがあるので、最小限の範囲で改めて引用されている)と述べている。安定性を危惧しながらある程度の安定を想定しているところに、ケインズがoptimistと言われる由縁があるのかもしれないが、ケインズの主張した政府の「干渉 (interference)」がもたらす強制力に強く反対して自由主義 (liberalism) を主張したハイエク (Friedrich August von Hayek、一八九九—一九九二) は、「自由 (freedom)」を「強制のないこと (the absence of coercion)」と定義するが、国家による完全雇用の危険性については、*The Constitution of Liberty* (『自由の条件』、春秋社版全集15—7、氣質健三、古賀勝次郎訳I II III) の第二部第九章で、「雇用の完全独占 (a complete monopoly of employment) は、政府が唯一の使用主 (employer) でありすべての生産手段の所有者 (owner) である完全な社会主義国には存在するであらうし、無限の強制力 (unlimited powers of coercion) をもつてであらう。レオン・トロツキー (Leon Trotsky) が指摘したように、「国家を唯一の使用主 (employer) とする国では、反抗はゆつくりとした飢餓による死を意味する。働かざるものは食うべからず (who does not work shall not eat)」と千古の原則は、従わざるものは食うべからず (who does not

obey shall not eat) という新しい原則にとつて代わられた。」(氣賀、古賀訳Ⅱ、九頁)と述べているのである。私には、まるで国家が労働者を「搾取」しているかのように響くが、国家に成り代ったかのような「東電」もまた、永きにわたつて、七次、八次の下請業者などに属する作業員などからも「搾取」し続け、国民からも高い使用料を税金のように巻き上げてきた結果、莫大な資産が溜め込まれているだろうに、経営失態により今回のような赤字になつても、経営者は今までどおりの分け前に与ろうと腐心するだけで、責任を取ろうとも莫大な資産を吐き出そうともしないのである。

そもそも「原発」が経営上も安全だと言いつつ切り切りたいならば、それは、事故が起こらない場合でも、使用済み核燃料が、単に閉じ込められるだけでなく、何世紀後でも子孫に対する影響はゼロであると科学的に保証された後でなければならぬであらう。しかるに、経営とは、かかる安全も考慮しながら、以上に見たような過去の代表的経済学者が提起した理論を踏まえつつ、普段から「頭」を贅沢に潤しておいて、特に「原発」などの場合は、特定の地域や集団や民族だけの利益を考へるのではなく、「定限」を設けずに全人類の利益を「頭」によつて正しく考へて進められていくものでなければなるまい。もつとも、「頭」によるとは言つても、「看脚下」として「安定志向はノー」とばかり「所有力」のみに頼つて management, management と連呼し出したら、ドラッカー (Peter Ferdinand Drucker, 一九〇九—二〇〇五) 以下の、『もしドラ』や『憂鬱でなければ、仕事じゃない』などのような美談的説教が流行るだけだろう。しかし、ありえないことかもしれないが、経営者が避けるべきことは「戦争」と「貧困」とである。もしそうでなければ、経営者は、どこかで必ず「死の商人」的「頭」が働いて、人間にしかできない四項目に加担することになるだろう。だが、人間だからこそ「頭」で正しく考へて、自殺他殺も窃盗掠奪も生殖外性^{セックス}も虚言壮語も避けるべきであり、そのためには、まず、「戦争」や「貧困」を根絶することに努めるべきであらうと思う。

さて、書き過ぎてしまったかもしれないが、思えば、学部長の永井政之博士より「最終講義」のようなことを熱心に勧められながら固辞して退職してしまつたこともあつて、それに代えるつもりで、一時限分約六十枚を念頭に書き始めてきたが、かなり前にその枚数を超えてしまつたので、これ以降は、暦が改まつた後の二〇一〇学年度のことを日記風に綴りながらお別れを告げることにしたい。

一月になつて遅れていた研究室の図書の整理を開始、一月二十九日(土)には、係として関わつた仏教学会の定例研究会を無事了え、二月の入試期には、留学の一年十ヶ月の間に當つた二度の機会に休んだ以外は無欠勤だつたと思う入試業務を、監

督には耐えられないとの理由で、勤めて以来初めて休んだ。ちょうどその頃は、数年前から気になり出した、大学二年の時に英語の授業のテキストとして読んだラッセルはなんだったのかという懸案を解決すべく、暦が代わる直前当りからラッセルを手取るようにしていたが、『*Common Sense and Nuclear Warfare*, George Allen & Unwin Ltd, 1959』がそうではなかったのかと思ひ始めながら、それを、テキスト風にアレンジされたものを想定しつつ、読んでいたのであった。すると、二月二十四日(木)の大学院の口頭試問の日に、同僚の石井公成博士が面白いからと下さった二篇ほどの論文コピーのあることを知り、そのうちの一篇、昆野伸幸「戦時期文部省の教化政策——『国体の本義』を中心に」『文芸研究——文芸・言語・思想——』第一六七集(二〇〇九年三月)、六四—七五頁を後で読んでみて、その中に、私の曾て愛読した柳田謙十郎博士が、唯物論へ転向する前の一九三九(昭和一四)年の時点でも、文部省教学官となる依頼を断っていたことを初めて知って嬉しかった。私は、高校三年の時に、柳田博士の著書に巡り会い、大学二年になるまでは熱心な愛読者であり、その後、意識して封印してしまっていたが、今でもその数冊の著書を所持している。『弁証法入門』(青春出版社、一九五八年、一九六一年第一刷)に至っては、私には珍しいことだが、末尾に、高校三年の一九六一年に、六月一七日と九月十四日と十一月二十六日との三度にわたって読了されたことが今見てもきちっと分かるように記し残されている。私は終に「唯物論」(勿論「史的唯物論」者に成り切ってしまうことはなかったが、「観念論」か「唯物論」かのいづれかしかなく、どちらでもないなどというのは「観念論」にはかならない、という柳田博士の転向をもつての説得にはほとんど屈したも同然だったのである。私は、その昆野論文の一節を介して、急に、今時の柳田評価が気になり出し、これまた私の減多にすることではないが、簡便にパソコンで検索しているうちに、柳田博士が『日本バートランド・ラッセル協会会報』第一五号(一九七〇年五月、国会図書館請求番号、Z9-112)に寄せた追悼文「ラッセル」(愛国心の功過)について」に遭遇した(<http://www005.upp.so-net.ne.jp/russell/YANAGIDA.HTM> 検索日二〇一一年二月二十八日)。柳田博士がラッセルを評価しているのを知って嬉しかったが、後日、これを実際国会図書館にて連休前の四月二十四日(金)に雑誌自体で確かめる機会をもったが、柳田博士に続く追悼文には、ラッセルの翻訳者でもある堀秀彦氏の「ラッセルの死を知って」が掲載されており、その中には、マイアミ空港でラッセルの死を知った堀氏が、新聞記事で読んだラッセルの遺言「故人の希望にしたがって、葬式には、一切の花も、一切の行列も、一切の群集も、一切の儀式もおこことわりする。なぎがらは火葬に附せられるが、その灰をどこに撒くかについては、この平和主義哲学者の四番目の妻、レディ・ラッセルがこれを決定するであろう。」

も引かれているが、この遺言を初めて知って私は驚いた。ラッセルに擬えていると思われたら困るが、これと同じことを私たち夫婦はいつも話し合っているからである。従って、果してどうなるかは分からないにせよ、将来に、これと同じことが万一洩れ伝えられることがあったとしても、決してラッセルを真似たわけでないことは信じてもらいたい。

ところで、研究室の図書の整理には意外に時間を要したが、図書館へ返却する図書や個人的に処分すべき図書についての処置は二月末には完了し、上述の最後の教授会の翌日である三月九日には、残余の図書を自宅に送付するだけでよければかりになっていた。その日、午後に着予定の配送業者を待つまでの午前中に、私は大学の事務室で最後のコピーを行っていたが、午前十一時四五分に事務室のある六階が大きくゆっくりと揺れた。私は人一倍地震が怖いのであるが、女性職員の室田さんがいらっしやる手前もあって、心配そうにこちらを見る彼女の方を見返ししながら私はコピーの姿勢のまま泰然自若を装っていた。その後、配送業者は思っていた以上に早く来てくれたので、本の運び出しも午後のかなり早い時間に終わった。余裕ができたので帰路横浜に寄って買物もすませ、夕方の食事時には帰宅できた。しかし、地震の怖さが頭に残っていたせいも、夜のNHKのテレビ放送だったかと思うが、東大の地震研の助教という若い女性の研究者が、その日の午前中の地震は宮城沖に想定されているプレートに由来する地震とは全く関係ないと言いつつ解説に妙な反発を覚えたものである。しかるに、この地震については、後日、同じ東大地震研の助教、加藤愛太郎氏が、恐らくはこれをも含むであろう「海側のプレート（岩板）が陸側に沈み込む境界で起きた本震までの一連の地震を解析した」〔毎日新聞〕夕刊、二〇一二年五月二十一日（土）、第二面〕結果の発表を、五月二十二日から開催の「日本地球惑星科学連合大会」で行うとの報道があったので、東大地震研の名誉のために補足しておく。しかし、地震学会には縄張りなどはなくて、上述の石橋克彦氏たちもきちんと学問的に評価されていることを願いたい。

後日談はともかく、本の荷物は翌十日には無事自宅に着いたのだが、その翌日がある三月十一日である。その日の夕刻には東京に予定があったので、もしこれに関連する買物を九日にすませていなかったなら、私は間違いないくあの日の帰宅難民の一人になっていただろうが、その買物の必要はもはやなくなっていた。それでも早めにそろそろ出かける用意でもしようかと思っていた矢先の午後二時四十六分に、あの大きな揺れを経験することになってしまったのである。それからの数十日のことはもう記す必要もないであろうが、私の地域はその地震の直後から停電となり夜の八時半までほぼ六時間近くは電気のない状態であった。こんなことがあった上に、私はその数日後にはメルトダウンを確信していたので、三月十三日の夜に、菅首相が「東

電」の計画停電を了承したと発表した時には、「東電」が「廃炉」を覚悟したために受給者に一発打ち嘔ましておいて電力をキープするためには「原発」が今後も必要なことを思い知らせておくよう、高飛車な猿芝居を打ったのではないかと勘繰ったほどである。しかし、この猿芝居は、都二三区内のほとんど、横浜でも一部の特定地区では開幕さえされなかったらしいので、私の想定したような威し効果はなかったようであるが、三月二十七日に催された親族の法事では、猿芝居の意図そのものは大いにありうるとの支持を得たのであった。

ここで、東日本大震災そのものに関していえば、私にも被災地には多くの知人がおり、それなりの確認をしたり気づいたりしたのは当然のことであるが、あの戦争と同じような被災地の様子を見るのはだれしもと同じように気が重かったのである。しかし、私は、その気持を押し退けるように、前掲のラッセルの一九五九年の著書や副読本にした一章を含む上掲の一九一七年の著書、更にはその翌一九一八年に刊行されたもつと有名なもしれない *Mysticism and Logic* (江森巳之助訳『神秘主義と論理』、みすず書房、一九五九年) を読んだり、芥川龍之介の関東大震災関連の文章を読み直したりしたのであった。そうして、*Common Sense and Nuclear Warfare* などを読んでみると、大学二年頃には「East vs. West, Communism vs. Capitalism」というチキンゲーム宛らの「東西緊張 (the East-West tension)」の冷戦真っ口中にいたとはいえ、なせ(の)場合の「常識 (common sense)」である「正気 (sane)」によってこの問題を論理的に判断できなかつたのかと、ちよびり後悔したりもした。そうできなかつたのは、必ずしもまだ柳田謙十郎博士の影響下にあつたからではなく、「正気 (sane)」に対する「狂気 (insane)」の方に、文学的誤解による若気の至りで、まだ未練があり、ラッセルのような明哲判明なやさしさに素直になれなかつたからではないかと思われる。そんなことを思っているうちに、確か三月末中だつたと思うが、梶山雄一博士の著作集第八巻『業報と輪廻』仏教と現代との接点』(春秋社) が配本となり、その第五章と第六章に *The Einstein-Russell Manifesto* を扱った二篇の御論文を確認することになった。これらはその当時間も読んだものであるが、そのうちの久松真一博士に触れた箇所については、やはりその時点で批判しておくべきであつたと、これまた後悔したのである。

そして、文字どおりの月末の三月三十一日(木)には、所定の正式手続を済ますべく最後の出校を果したが、この時に、前掲拙稿「10種 *upasampadā*」と戒体の問題」所掲の『駒沢大学仏教学部研究紀要』第六九号が出来上つており、抜刷と共にこれを受領した。翌日からその抜刷の発送準備にかかり、抜刷に四月三日付の送り状を付して同日に発送を済ませた。その英文の

送り状の前文は次のとおりである。

Since East Japan Earthquake occurred on March 11, we Japanese have been frustrated at the massive devastation by tsunamis, the radioactive contamination from Fukushima nuclear power plant and the planned blackout schedule by Tokyo electric power company. These nationwide disasters remind me of Albert Camus' *La peste*. Nevertheless, we Japanese feel deep appreciation for the kindness and help which have been contributed to Japan from all over the world, and we are, on one hand, growing increasingly depressed about the irresponsibility of our governmental bureaucratic and managerial system in this case of emergency.

果して通じたかどうか、英文には全く自信はないが、日本の方には、日本語でもっと詳しい送り状を添えたことは言うまでもない。コスモポリタンな村上春樹氏などとは違って、私は英文で自由に表現できない上に、外国に向けてよりも、まず国内に厳しいことを言うべきだと思っているからである。

かくして、なんととはなしに四月以降の新しい学年度に暦の上では入ってしまったが、駒沢大学が実際に新学期を迎えたのは五月六日(金)であると聞いた。五月に入るか入らぬかには、「戦争」でもテロ相手であれば自ずと正義が成立するのか、ビンラディンがアメリカ軍によって殺害されるや、オバマ大統領は「justice has been done」と宣言した。justiceとはなにかを考えさせられた一事件ではあった。

数々のことを考えさせられながら、駒沢大学には本当にお世話になったと思う。(ここに、満腔の感謝の意を表させて頂きたい。

(二〇一一年六月二十九日)

According to Polly Toynbee and David Walker's *Unjust Rewards*, Granta Publications, London, 2009, p. 72, the school motto "*Qui facit per alium facit per se* : who serves others serves himself" is written on the notice board outside the headmaster's study at the Perse, the Cambridge private school. This motto reminds me of the above-mentioned proverb "情けは人の為ならず" : who serves others does (for himself) not for others". Toynbee and Walker interpret the school motto to allude to the self-interest. I think their interpretation can be applied to the Japanese proverb in question. But Buddhists who deny *āman* (self) have to avoid the self-interest. (Appended on August 15, 2011)