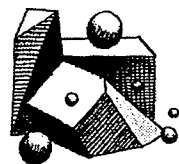


「和」の反仏教性と仏教の反戦性

袴谷憲昭



一 宗教ブームと寛容

冒頭からやや長文の引用で恐縮であるが、非常にごまかされやすい文章なので細心の注意を払って鋭く判読して頂きたい。

近頃は時勢を反映して一般の人々の間に宗教的な要求が高まりつつあるといはれる。また政治の側から宗教に對して協力を求められてもあるやうである。それは心身鍛練といふやうな比較的浅いところから、滅私奉公といふやうな根本的なところまで及んでゐる。かういふ傾

向は、當然でもありまた喜ばしい現象でもある。人間の生活やすべての文化が根本に於て何等か宗教的なものに根據をもち、またその根據が始終新たに自覺されるべきだとすれば、現代一切の生活や文化の中心に押し出されてゐる國家生活が、その根底に於て宗教的な地盤に立脚し、國民がそこに、生きる力の源を見出さうとするのは當然である。

そのことは、逆に宗教自身にとつても、いいことである。道徳や藝術の場合でもさうであらうが、宗教にも不易と流行ともいふべき二面があつて、この不易と流行と

が一つになったところに、宗教の使命といふものも成り立つ。つまり、吾々の心の底の底から湧き出てくるものであり乍ら、然もそれが歴史的現實のうちに一つの現實的な力として働くといふことで初めて、宗教の使命も活動する。所がこれまででは、此の流行の面或は現實性の面が宗教では著るしく後退してゐたのである。併し、宗教と政治との關係が現代重要であるだけに、その關係について明白な併し偏固でない見地を確立することが緊要である。⁽¹⁾

旧漢字旧仮名という原文どおりの引用にしたので正体はばれやすいかもしれないが、もしこれを現代表記に改め、「滅私奉公」などという今では時代がかった用語を「無私」とか「自己否定」とかに置き換えて示せば、これは意外にも今日只今書かれた文章と見紛われるかもしれない。文章が、今日でも通じる新しさを保持しているからではない。時代が、この文章の公けにされた昭和十六年前後に酷似しているからである。今日、「第三次宗教ブーム」という名の下に、いかにも輕快な衣裳を纏つて、宗教学者や民族学者や文化人類学者の意見が世の中に氾濫しているが、一皮

剥いだその中味は、先に引用した文章の著者、西谷啓治氏のものともあまり代り映えもせず、いいかげん辟易させられる。しかも、この種の意見が氾濫している割には、それに対する批判があまりにも少なすぎる状況を見せつけられるにつけ、現状は一体どうなっているのかと苦々しく思われってくるほかはないのである。

さて、右の引用で、西谷氏は、「政治の側から宗教に對して協力を求められて」いる當時の状況を、宗教が「歴史的現實のうちに一つの現實的な力として働くといふこと」で、「宗教の「不易と流行ともいふべき二面」を一つにする絶好のチャンスとして歓迎しているのであるが、その不易と流行とを一つになすべく、西谷氏が當時の歴史的現實の中で実行したことといえば、本稿冒頭の引用文を含む「世界觀と國家觀」を昭和十六年七月に上梓し、同年十二月八日の大東亜戦争の開始に伴つて、翌年七月に企画された「文学界」の座談会「近代の超克」に参加し、そこで、予めこの座談会に先立つて寄せられた「近代の超克」私論⁽²⁾という論稿を基調とする時局迎合的宗教哲学を披瀝し、更に昭和十六年から十七年にかけては、「京都学派」の四人の

哲学者の一人として『中央公論』の座談会に加わって同様の説を繰り返すことだった⁽³⁾のである。もとより、大東亜戦争突入に相前後するこの時期に催されたその種の企画や出版は夥しく、決して右のごときものに尽きるわけではないが、それが当時の動向の代表格であったことは今もって変わるまい。しかもかかる動向は、すべて昭和十二年に文部省から刊行された『國體の本義』の路線⁽⁴⁾に乗ったものと言つてよいのである。

しかし、なにごともし済んでしまった後で批判がましく言うことは容易だと思われるかもしれない。戦後まる四十二年、中曽根総理でさえ戦争を語り平和を謳歌する御時勢である。既に悪と決つてしまつた戦争に荷担した連中のことを今更穿り出して悪のレッテルを貼ろうとしたところで一体なにになろうとすら言われかねないが、今流行っているのはこの種の寛大さであることには充分気をつけねばなるまい。しかも、この寛大さに付け入つたりごまかされたりしなければ、当時でさえ、例えば、昭和十年初版、同十一年増補版の、戸坂潤『日本イデオロギー論』⁽⁵⁾のような鋭い批判は見事に示されていたのだということを忘れることは

できないのである。それにしても、私自身は、本書を實際読むようになったのが極最近のことであるという不明を痛く恥じている。今は本書を岩波文庫で所持しているが、初めて大学図書館で借り出した昭和十一年の増補版は、あちこちが伏字で覆われており、計らずも国家権力の正体を見る思いのした恐怖が今でもチクリと胸を差す。近頃は、そんな露骨な形で国家権力が正体を曝すことはなくなったかもしれないが、それは国家権力が緩まつたことを意味するのでは全くない。それどころか、それは国家権力が狡猾になったことだけを示しているのかもしれないのである。しかも、「宗教ブーム」というやつが、その狡猾な動きのお先棒を担いでいるのみといった様子でチラチラしてくれば、仏教者にとつての「平和」の問題とは、むしろ「宗教ブーム」の仮面を剥ぐことから始められるべきものと言わなければなるまい。

ところで、国家権力に迎合する者が狡猾で強^よがで、なかなかその正体を見せないことは勿論今に始まつたことではなく、西谷氏でさえ、国家権力をべつたり持ち上げていたのでないことは、冒頭の引用によつてもわかるであろうが、

「国家と宗教」というその引用と同じ章の中で、王法と仏法との関係について、同氏は次のように述べている。

大燈國師は日本の生んだ最大の宗教者の一人であると思ふが、國師が花園上皇に召された時の話がある。上皇が「佛法不思議、王者と對坐す」と仰せられたのに對して、國師は即座に「王法不思議、佛子と對坐す」とお答へした。傳記者は、上皇龍顏を動かし給ふと付け加へてゐる。この問答のうちに王法と佛法との不離不即なる關係、生きた自然な結合が、脈々と動いてゐる。殊に上皇が國師の答を嘉せられて微笑されたことのうちには、無限の味ひが感ぜられる。それは、佛法に包まれながら佛法を包むところの王法の顯現である。ここでは王法は最も大なる和の心である。大和心とは最も宏濶な包容と、包容されたものの最も現實的な統一とを同時に成り立たせる生きた原理である。この御微笑のうちには最も深い日本精神が現れてゐると思ふ⁽⁶⁾。

極普通の常識で見れば、紛れもなくお互いに胡麻を擦っているだけにすぎない場面が、禅の哲学者の眼にかかれは、たちまちにして称賛このうえない場面に変貌するものらし

い。しかし、氣をつけねばならないのは、現在の「宗教ブーム」も、かくのごとき一種の詐欺を働く役割を担っているということなのである。右引用中の「微笑」に象徴されるような包容力のある寛容こそが今やいたるところで称賛されているのであつて、その「寛容」を日本独自のものに味付けするために例によつて例のごとく利用されているのが「和」の思想にほかならない。しかも、この場合、日本だけが、動植物や自然界までも含めて和氣^{わいき}諷^{ふう}とやっている証拠のようにして持ち出されるのが、例の「草木国土悉皆成仏」や「山川草木悉皆成仏」というスローガンなのである。

総理の座を離れても上皇のようになおも政界に影響を持ち続けようと画策している中曽根総理は、諮問機関からの意見をてきばきと吸収反映する器用人として著名のようであるが、既に解散になつた臨教審との関係にはまた格別のものがあつたようで、昨年の総理のマークシート否定発言の時も、臨教審の金杉秀信氏のまとめた意見をそっくり借用したものとのスッパ抜きが新聞の片隅に掲げられていた⁽⁷⁾が、そんなことを、同じ昨年一月二十七日に行われた総

理の施政方針演説の「山川草木悉皆成仏」発言に絡めて、岡部和雄先生とお話していたところ、その場合のネタも、全く同様に、臨教審委員としての梅原猛氏の意見の中にあつたはずだとの先生の御指摘を得て、明確な証拠として使いたいのでは非ともその出処を教えて頂きたいとお願ひしてあつたのだが、今それを頂戴して読んでみるに、案の条、それは「和」と「草木国土悉皆成仏」の強調を骨子としたもので、総理の施政方針演説やそれに因む一連の発言が、梅原氏の受け売りであることの動かぬ証拠と言えるかもしれない。

その梅原氏は、本年六月に「最澄願想」という本を出版し、天台本覚思想の本来本元の最澄に託^{たく}つけて、「和」と「山川草木悉皆成仏」の思想を仏教として謳歌したのである。この出版は、時期的には、本年八月三、四日の両日にわたつて行われた「比叡山宗教サミット」に便乗しようとしたものであることは明らかであるが、両者は、思想的にも相繋がるものであると見て一向に差支えあるまい。しかし、私は、この両者を根底で繋いでいる「和」や「山川草木悉皆成仏」を仏教であるとは全く認めないので、曾て比叡山

簡単に答えてくれる書物はなかなかないようなのである。⁽¹¹⁾ なにか肝腎なことがいつも学者の目から擦り抜けているように思われてならないことの多い昨今であることも合わせて率直に告白しておきたい。

二 「和」の欺瞞性

さて、前節では、「宗教ブーム」というものに言及しようとしながら、あまりにもブームの実状に対する指摘が少なかつたかもしれない。もとよりブームの実状から目を逸らそうなどという気持は微塵もあるはずはなく、似たり寄つたりの意見が掃いて棄てるほど出まわっているのがブームの刻印であるとするれば、その実状は敢えて指摘するまでもなく見易い道理であると思つていただけなのである。現に、「宗教ブーム」の実状などというものは、ちよいと大きな書店に足を運んで、密教やオカルトなどのおどろおどろした装丁の宗教書が書棚に溢れているのを見ればすぐ分かることであろう。

しかし、今年の正月あたりからは、なにも本屋まで足を運ばずとも、テレビや新聞を介して、「宗教ブーム」は堂々

に訣別した仏者を宗祖と仰ぐ教団であろうと、今回このサミットへ参加した仏教教団を正しい仏教の信奉者であると見做すことは私自身には到底できない。新聞によれば、今回明確に不参加を表明した仏教教団は創価学会だけのようであるが、思えば、「大東亜共栄圏」という「和」の思想に對しても、仏教教団はこのように大挙して堂々と参画して行つたと言えるのかもしれない。しかし、「和」こそは、仏教の敵であるのみならず、平和の敵でもあることを徹底して知つてもらいたいというのが本稿を草する最大の動機でもある。そのためには、妥協的で狡猾な寛容には決して飲み込まれまいとする決意を要しよう。この種の寛容は烈しい批判すら断えず寛大に飲み込んでしまおうとしているからである。もし、この寛大の悍ましい正体を見届けたと思つたら、比叡山へ出向いて、曾て叡山に離反した各宗祖師像すらをも祀っている大講堂の内陣左右の包容力をじっくり見てみるがよい。このように味噌も糞も一緒に溶かし込むまやかしの寛大さが内陣左右に具体的な形を取つて示されるようになったのはいつ頃からなのであるうか。しかし、こんな誰にでもすぐ思ひ浮かぶような疑問にも、

と茶の間にも押し掛けてきていると実感させられる機会が多くなった。「こころの時代」というのは、とりわけあちこちで聞かされているように思うが、本年一月十四日の『毎日新聞』には、小田晋氏が「なぜ「こころの時代」なのか——情報化時代と「破滅の予感」と題する一文を寄せていた。小田氏によれば、現在「こころの時代」と呼ばれる第三次宗教ブームが現われているのは、その副題にも示されているように、一つには、現代が「手応えのある現実の日常世界よりも、イメージと情報がつくり出す「第二の現実」の比重が相対的に大きくな」っている情報化時代であり、他方では、「核戦争や環境破壊、原発事故による放射能の恐怖、さらには、旧約聖書にいうソドムとゴモラの話」に「あまりにもびつたり重なりあう後天性免疫欠損症候群(AIDS)の流行」などに象徴されるような破滅の予感の時代であるからだという。更に、小田氏は、末尾のほんの片隅に、以上の理由に加えて、「これ以上の物質的豊かさの拡大は保証しえなくなったことを見こしたエスタブリッシュメントの側からの「賢明な」誘導」があるかもしれないという点に触れて、「情報化、豊かな社会での破滅の

予感に加えて、こういう政策的誘導まで加わって「心の時代」志向が起きないはずはない」と結んでいるが、私に言わせれば、先の二つの理由こそ付け足したいなもので、根本的には政治やマスコミによる「賢明な」誘導「だけが世にはびこっているようにしか思えないのである。それに「エスタブリッシュメントの側」というような曖昧な表現は非常に気になる。これは本来「権力の側」とか「体制の側」とか言われるべき言葉ではないだろうか。更に気になった点を指摘すれば、小田氏は、統計上、宗教やオカルトに傾倒することの最も少ない昭和・一桁族を、「小国民」時代に「精神は物量にまさる」という空虚なお題目をいやという程聞かされ「たために」「なかなか」「モノよりコロコロ」とあると言ってしまうない」世代と捉えているが、体制の側でエスタブリッシュした昭和・一桁族には、江藤淳氏を代表格として、かつて空虚なお題目をいやという程聞きながら、今や再び「モノよりコロコロ」という空虚なお題目を強調している人も多いことを忘れてはならないのである。そもそも、昭和・一桁生れの御本人が、明確に「この時代の」を批判するの でなければ、自ら同氏の言うところの「エス

タブリッシュメントの側」に廻ってその役割を見事に演じているにすぎないと非難されねばなるまい。

小田氏のみならず、宗教に関して発言している人の言葉のことがとくが私の気にかかると言ってよいくらいな昨今であるが、極最近では『毎日新聞』夕刊の「原点」欄に執筆している京都精華大学長の笠原芳光氏の発言が気になっている。本年九月一日（火）には、「宗教ブーム」と題して一文を草し、今の宗教ブームを、明治初期及び敗戦直後のそれに加えて第三次と数える通常の説に対して、「波」八月号で松本健一氏が提唱した、日露戦後から大正期にかけてのブームを一つ加える説に賛成して現在のそれを第四次宗教ブームと呼び、これが、性格的には、仏教の新しい評価という点で、加えられた大正期のそれと類似していると指摘しているが、力点は、近代の終焉を自覚しポストモダン的課題に答えねばならぬという「エスタブリッシュメントの側」に廻った結論に置かれている。しかし、せっかく、今日の宗教ブームが、仏教の新しい評価という点で、大正期のそれと類似していると言うのなら、その新しさは、仏教学者でいえば、徹底した反仏教思想である華嚴の真空

妙有を流行らせた高楠順次郎博士や木村泰賢博士などの活躍¹²によってもたらされたもので、これはそのまま「エスタ

ブリッシュメントの側」の意見として大東亜戦争を準備した体制のイデオロギーへと連なっていたのであるから、「近代の超克」¹³の結論に安閑とせず、逆に、当時とよく似た今日の「宗教ブーム」を徹底的に批判すべきなのである。こういう点で明確な批判をもたないから、例えば、大阪の箕面市の「忠魂碑・慰霊訴訟」で、第一審の違憲が、第二審では、一転して合憲とされても、この今の世相を象徴するような重大事件に対してさえ曖昧で呑気な感想しか言えないことになる。先の文よりも一ヶ月ほど先立つ八月四日（火）の同欄で、笠原氏は、「宗教と習俗」と題してこの裁判のことを問題とし、第一審の判決を妥当としながらも、それに対し次のようなクレームを付けている。

ただ子細にいうと第一審の判決文に、「宗教に無節操なわが国で政教の過度のかかわりは許せない」という趣旨の言葉があるのは、すこし問題である。「宗教に無節操」というのは、一つの宗教を信じるのがよいという考えがあるからではないか。

このようなものの言い方を私はありきたりの通念から一歩も出ない意見と思うわけだが、学問の客観性という名目のもとに、明確な信仰をなにより一つ示さないことを学問だと思ひ込んで、ありきたりの通念と癒着してしまった人が、世にいう宗教学者の大半を占めているのである。習俗を全面否定してしまったのでは日常の生活を円滑に営めないことは誰でも知っているから実生活では信条に反して潔しとしない場合でも妥協的に無節操に生きていかねばならないことも起りうる。しかも、確かに、笠原氏が指摘するように、その人が事を妥協的で無節操と感じるのは、逆に、つきりとした一つの信条を貫きたいと思っているからである。その信条に二つも三つも、あるいはそれ以上の可能性を絶えず予期していたのではその人の生き方そのものが妥協的で無節操なものとなってしまうほかはあるまい。仮りにそのような状態があるとすれば、それこそ習俗そのものと言ってもよいと思うが、それを、宗教学者は、先の引用の直後で笠原氏が肯定するような「重層信仰」という名称で呼んで、習俗を宗教の中に打ち込んでしまうのである。しかし、いかに宗教学者が言いくめるめようと、習俗が

宗教であることは決してありえないと私は思っている。そもそも「重層信仰」などという言葉からしてまやかして、いかにも「信仰」にかかわることのように見せかけられているが、これは宗教学上は syncretism の訳語と相場は決まっている、その原義は妥協的な「結束」を意味するのである。⁽¹⁴⁾ しかも、宗教上の「信仰」とは全く無縁の syncretism (結束主義) を流行らせているのが、当の宗教学者であるところに、「信仰」を骨抜きにしておもうとする側に廻った宗教学者の体制的生態が仄かに見えていと言つてよい。このような結束主義 (syncretism) は、為政者にとつて都合のよいイデオロギーはないが、従来はそれが「和」の思想と呼ばれてきたのであつて、今時「和」を臆面もなく強調しているのは、前述のごとく、梅原氏と中曽根総理くらいのものかもしれないが、ちいとは恥らひを感じる宗教学者は「和」を syncretism と呼び換えて流行させただけなのである。呼称が変わればなんとなく新しく見えるのは世の常かもしれないが、syncretism という「和」の思想は、『國體の本義』を俟つまでもなく、「憲法十七條」が養老四年 (七二〇) 完成の『日本書紀』の推古十二年 (六

〇四) の条に示されて以来変わることなく我が國の有様を拘束してきたといえるかもしれない。ここでは、まず、第一条と称せられる有名な条項の全文を挙げて、その欺瞞性を指摘することにしよう。

一に曰く。和を以て貴しと爲し、忤うこと無きを宗と爲よ。人皆党有り、亦た違者少し。是を以て、或は君父に順わず、乍た隣里に違う。然れども、上和ぎ下睦びて、事を論うに諧えぬれば、事と理と自ら通じ、何事か成らざらん。⁽¹⁵⁾

素直に注意深く読めばすぐ分かるように、これは通常いわれるような、宗教的信条を高く掲げたものでは断じてないどころか、銘々の信条をかなぐり捨ていかに「長いもの」に捲かれて和氣霽霽と徒党を組むかという結束主義 (syncretism) を謳いあげたものである。しかも、忤うことなく上下和睦し、事を論つても和諧するということにも一応の理屈があつて、その根幹は「事と理と自ら通じ、何事か成らざらん (事理自通、何事不成)」という考え方にある。これは、現実の様々な諍いや差別 (事) も普遍的な永遠の理法 (理) に帰着することによってそれと一体となり (自通)、

このようにして事理が相い適えば、全てが成就する (何事不成) という強烈な御都合主義を押し付けたもののなのであつて、和辻哲郎博士が指摘したような、『論語』の「禮之用和為貴」⁽¹⁷⁾ に基づいた儒教的人倫の理想を示したものでは決していないのである。『論語』の「和」とは周知のように、礼に基づく明確な形をとるはずのものであつて、だからこそ、「和して同ぜず」ということが賛美されるのであるが、右の第一条は、文字通り「同じて和せず」という烏合の衆による結束主義を奨励しているにすぎない。だから、かかる結束主義の理論的基盤である「事理自通、何事不成」の考え方は、儒教にはなく、その条項とよく似た考え方を示すようになっていた、当時の仏教に求められねばならぬことになるのである。

三 「和」対「理」の「信」

「憲法十七條」を記載した『日本書紀』が天武天皇十年 (六八二) に始まり養老四年 (七二〇) に及ぶ長い編纂事業の成果だとすれば、ちょうどこれに先立つかのように新羅で活躍していた学僧に元曉 (六一七—六八六) がいる。彼は、

「若し言の如く二説を取らば皆な失す、互いに相い異つて諍い仏意を失するが故に。若し定んで二説を執するに非ざれば俱に得ず、法門無礙にして相い妨げざるが故に。」⁽²⁰⁾ などというような極端な折衷主義の立場を取り、その立場を、「衆典の部分を経て万流の一味に帰し、仏意の至公を開いて百家の異諍を和す」というような「和諍」⁽²²⁾ 思想として標榜した学僧として著名である。しかるに、その「和諍」の理論的根拠として元曉が、「理」と「事」との相即關係を自家薬籠中の物として取込んでいる点に、「憲法十七條」における特に第一条の「和」と「事理自通」との結託の仕方を見る思いがするのであるが、「理」と「事」については、例えば、『大乘起信論別記』の中で次のように元曉は述べている。

而るに今、二門 (真如門と生滅門で本質と現象に相当) は互いに相い融通し際限に分なし。是の故に、皆な各おの通じ、一切の理と事との諸法を撰す。故に、二門は相い離れずと言ふ。⁽²³⁾

このような「理」と「事」の考えが、この論の始めの「永く万境息みて遂に一心の源に還る」とか、「十門和諍論」

冒頭の「青監共体、氷水同源、鏡納万形⁽²⁵⁾」といった強烈な一元指向の表現を支えているのであるが、大事なことは、この考えが、味噌も糞も一緒に溶かし込む高度に妥協的な折衷主義である「和諍」思想に展開し切った点なのである。「理」と「事」との考え方だけなら、なにも元曉を俟つまでもなく、中国においてもかなり古くまで遡れそうであるが、「理事」と「和諍」とが顕わに結託した思想は、私の見る限り、今のところ元曉まで下らざるをえないように思う。それゆえ、津田左右吉博士のように、「憲法十七條」の「太子親筆作」を疑い『日本書紀』完成の養老四年を下限に、可能な限りその成立年代を下げるができるならば、第一条の「和」の思想などは、元曉に学んで来朝した三論系学僧の協力によって作られたともみれるのであるが、今はそのことを論ずる場ではない。ここでは、なにもかも溶かし込んでしまう強烈な折衷主義には、もはや仏教の微塵の欠片ほどもないのだということが指摘できればよい。儒教もよい、道教もよい、土着の宗教もよいと言っていたのでは、仏教だけが正しいなどという信念が吐露される寸分の隙間もないことは自明の理だが、それを見事に果

したのが、元曉の「和諍」思想であり、「憲法十七條」の「和」の思想なのである。しかし、「憲法十七條」の第二条には、仏教の「三宝」を大切にしろと書かれてあるではないかと主張する人もあるかもしれないが、だからこそ、次には、あの「三宝」にこそ仏教軽視のからくりが秘められていることを暴露しなければなるまい。まず、第二条の条項全体は次のとおりである。

二に曰く。篤く三宝を敬え。三宝とは佛法僧なり。則ち、四生の終帰、万国の極宗なり。何れの世、何れの人か、是の法を貴びずあらん。人、尤だ^{はなは}悪しきもの鮮し^{すな}。能く教えるをもて従う。其れ三宝に帰せざれば何を以てか枉^{よこしま}れるを直さん⁽²⁸⁾。

ここで、三宝が「四生の終帰、万国の極宗」といわれていることから、これを「万善同帰の理」と見做し、本条に説かれる三宝を「三宝」そのものではなく、その背後にある「理」を強調した「三宝の理」にほかならないと繰返し強調されている望月一憲博士の御指摘を私は全く正しいものだと思う。しかも、博士が、その「三宝の理」の淵源を法雲の『法華義記』の「三宝之種」に求めながら、それが、

太子に帰せられる『法華義疏』では更に展開されて「三宝の理」になったのだと論究された点は極めて重要である⁽²⁹⁾。

もつとも、そこから導かれる結論は、私と博士とは全く逆転するのであって、かかる「三宝の理」を仏教の極致と見る博士に対し、私は、既にインドにおいて、「三宝 (tri-ratna, ratna-traya)」に「種 (gotra)」が付せられ出したあたりから仏教は仏教でないものに変質し、それが「宝性 (ratna-gotra)」という主要なテーマのもとに「如来蔵 (ratna-gata-garha)」を理論の根幹に据えるようになるや、それは完全に反仏教へと転落したと見做す⁽³⁰⁾。従って、『法華義疏』において、「種」が、中国における「如来蔵」思想ともいふべき「理」にはつきりと置き換えられ、それが「憲法十七條」の第二条にも強烈に反映されているとすれば、それは、仏教の「三宝」を賛美するかに見せかけながら、腹の底では仏教を骨抜きにしていることにしかならないのである。不変的な理法を根拠に、いかにも仏教の「三宝」を称賛しているかのような見せかけは、現在もなおあちこちで行われていることであるが、そのまやかしの生體は、『バウダ』という書物に示された「三宝標」に託つて既に

剔抉⁽³¹⁾したと思うのでここでは再説しない。

さて、以上の考察によって分かるように、「憲法十七條」の第一条と第二条とは、いずれも「理」を根底に置く当時の仏教の考え方を見事に反映しているのであって、第一条は儒教思想を示し、第二条は仏教思想を謳っているなどというようなテンデンバラバラのものではなかったのである。しかし、その条項の双方が有機的に仏教思想を表わしているとは言っても、この際決して忘れてならぬことは、その当時仏教と思われていたものも、今日の批判的立場から見る時には、全く仏教ではありえないと見做さねばならぬということなのだ。否、そんな説明を要しなくとも、自分で考える力をもった賢明な人で、しかも虚心に先入見を入れずに、先に示した「憲法十七條」の第一条と第二条を読むことのできる人ならば、なにがなんでも仲良くして「万国の極宗」に帰すべしというような考え方は、強力な国家体制を整えるためには必要なイデオロギーであると認めたととしても、それが同時に、これだけが正しいというような宗教的信条を吐露したものであるとは決して思えないであろう。しかも、第一条と第二条がかかる体制的な押し付

けであるからこそ、第三条で「詔を承りては必ず謹め」といわれても奇異に響かずただ黙って肯わざるをえないような仕組みになっているのである。従って、なんでもよいとする折衷主義の「和」の思想に真向から対立しうるのは、最低でも、これだけが正しい仏教であるということを主張できる「信」であるのでなければならぬが、その点に触れる前に、「憲法十七條」以来の仏教がなにゆえに全く仏教ではありえないのかということを別な角度から論及しておく方が親切かもしれない。

以下、思想的系譜を鮮明に示そうとするため、かなり粗っぽい図式化と映ずるかもしれないが、紙幅の関係もあり、関連資料を指示すること、簡略の答をお許し願いたい。

前述のごとく、果して元曉まで下るかどうかはともかく、太子に帰せられる「憲法十七條」や「三経義疏」の成立に密接に関与したのは、三論系の学僧であったが、三論宗を大成したのが吉藏(五四九―六三三)であり、彼が最も高く評価した先人の一人に僧肇(三八四―四一四?)がいる。この僧肇は、老莊の思想家であった郭象(二五二?―三二二?)の影響を強く受け、外来の仏教思想を土着の老莊思想によ

って換骨奪胎して本跡思想に仕立て上げ、もはや仏教ではなくなったものを仏教として流行らせる端緒を開いた人である。僧肇を高く持上げた吉藏にもかかる傾向が顕著であることは言うまでもなく、彼の自然重視の側面はやがて「草木成仏」となって中国仏教史上に現われる。この土着的自然重視の傾向は、我が国においては、「草木国土悉皆成仏」あるいは「山川草木悉皆成仏」となってまるで大乘仏教の極致でもあるかのように猛威を振うが、しかし、インドにおいては、そんな考えを主張するものは勿論仏教でないばかりか明らかに反仏教の外道として排斥されたのである⁽³³⁾。にもかかわらず、かかる思想が我が国では永年にわたって仏教と考えられてきたのだから誰がなんと言おうと仏教は仏教だと決めつけるのは「事実」信者の強弁にしかすぎまい。しかし、これに類する強弁は、中国においても、土着思想である道教との結託を更に進めることによってより強固なものとなった。その拠点の一つに茅山があり、ここで三論系の思想が道教との癒着を深めることによって牛頭禪へと展開し、後にこの系統で、僧肇に仮託された『宝蔵論』が作られたのではないかと言われている。『宝蔵論』

は道教的「真一」を強調し、「理は万徳に合し、事は千巧を出し、事は窮むること無しと雖も、理は一道に終す」というような「理事」の考え方のもとに「一即一切、一切即一⁽³⁴⁾」という強烈な絶対一元論(heri kai pan)の哲学を標榜して、今日に至ってもなお「京都学派」に影響を与え続けている論書であるが、私のみる限り、その思想は全く仏教ではない。『宝蔵論』は浄衆宗の人の手を経て宗密(七八〇―八四二)の手に渡ったとも言われているが、彼は荷沢神会(六七〇―七六二)を持上げて荷沢宗を主張し、偽経である『円覚経』や『首楞嚴経』を重視した人として著名である。しかるに、彼が称賛この上なかった神会は、中国の神会研究者、胡適氏によれば、外来の宗教である仏教を禪宗という名によって追い払うことに成功した人と中国思想史上に位置づけられるのだ⁽³⁵⁾。私はこの評価を全く正しいと思う、従って私は禪宗を仏教であるとは認めないのである。

『円覚経』や『首楞嚴経』に基づく禪宗が風靡した宋代の仏教界を実見した道元は、大宋国には外道が稲麻竹葦のごとく蔓延していると繰返し述べていることは夙に有名であ

るが、私はさもありませんと思う。道元が「杜撰のともがら」として忌避した最悪の外道は儒仏道のいずれでもよいとした折衷主義者であったが、当時と本質的に変らない禪宗を仏教であると万一認めたならば、仏教者としては「杜撰のともがら」に成り下るほかはないのである。しかし、「憲法十七條」以来、「杜撰のともがら」の語る仏教が仏教であると仮りに思い込まれてきたにしても、折衷主義が仏教ではない以上、真の仏教者たるためには、少なくとも、これだけは正しい仏教であるという「信」を苦勞して育てていかなければなるまい。折衷主義の「和」に真向から対立するものは、排他主義の「信」でなければならぬのである。

四 「信」による反戦

しかるに、右のような一応の結論を導くと、「杜撰のともがら」は、「信」は「憲法十七條」の第九条にも明示され強調されていることであって、「和」と「信」は必ずしも真向から対立するわけではないと早速懐柔策を謀ってくるかもしれない。だが、第九条の「信」は古くより「まこ

と」と訓じられていることから分かるように、「群臣共に信あらば、何事か成らざらん」といわれ、「和」と対立するどころか「和」とそっくりのことが述べられていることに注意しなければならない。従って、この「信」は、『國體の本義』中で、「人はまことに於て、その生命の本をもち、まことによって万物と一体となり、又よく万物を生かし、万物と和する⁽³⁶⁾」と説明されている「まこと」と違ったものとみる必要はないが、仏教の「信」とは *sraddha* の訳なのであって、第九条のような和解主義的「まこと」などとは全く異なるのである。その *sraddha* とは、比較言語学的にいうと、ラテン語の *credo* と全く対応するものであるが、その意味合は、なにが正しくなにが正しくないかを明確に区別して知るために「信じる」というように用いられるのでなければならぬ。しかし、かかる *sraddha* の語義や、あるいは従来「信の宗教」の代表格のように考えられてきた『宝性論 (*Ratnagotravibhaga*)』及び『大乘起信論』などの如来蔵思想系の「信」はかかる意味における「信 (*sraddha*)」では全くないということ等については既に論及したので、ここに再説することは避けたいが、正統な「信

(*sraddha*)」の仏教を代表する唯一の経典と言ってもよい『法華経 (*Saddharmapundarikastrot*)』の次のような一節は省略するわけにもいかなないので再度引用しておきたい。

シャーリプトラよ、おまえたちは、私(＝仏)を信じ (*sraddhadhāvam*) 信頼し (*pratyata*) 信服するがよい (*avakāpayata*)。というの、シャーリプトラよ、如来たちには虚言 (*misa-vada*) というものがないからである。シャーリプトラよ、この乗は一つだけであって、即ちそれが仏乗 (*buddha-yaṇa*) である⁽³⁷⁾。

この『法華経』にいう「信」とは、仏の言葉を信じて、仏乗だけが正しい仏教であって他の二乗は正しくないということを明確に区別していくことでなければならぬのである。従って、『法華経』を信じて正邪を決した以上は、邪の二乗を捨てて正しい仏乗たる大乘だけを選び取っていくことになるのは、この「信」の仏教の上では当然のことであるが、その『法華経』の排他主義を、世親の『法華論』に狂喜して飛び着くことによって緩和し、後者に基づいて前者にもまるで如来蔵思想的「仏性」が説かれているかのように画策して、三乗をそのまま肯定しながら一仏乗に溶

かし込むような融和的折衷主義に『法華経』を振じ曲げるのに預って力あったのが三論の吉蔵⁽³⁸⁾であり、その影響下で作成され聖徳太子に帰せられている『法華義疏』的『法華経』解釈が主流となっている我が国においては、『法華経』ですら「和」の思想によって腑抜けにされて今日に至っていると言える。しかるに、かかる折衷的立場ほど本来の『法華経』の精神に反するものはないのである。それゆえ、『法華経』こそ正統な「信 (*sraddha, credo*)」の仏教を代表する唯一の経典であると信じる仏教者は、それによってなにが正しい仏教であるかを「知性 (*prajñā, 慧, intelligentia*)」によって区別して選び取り、正しくないものは「言葉 (*vaḍa*)」だけを尽して批判し排除していかなければならないであろう。

ここで、先の大東亜戦争が、「大東亜共栄圏」とか「八紘一宇」とかいう「和」の思想によって進められ⁽³⁹⁾、非国民ならざる日本男児は、忤^{きん}くことなく「沈黙」して「肉体」を戦地へ運ぶことが美德とされていたことを少しでも反省するならば、今述べたとき「信」によって本当の仏教者たらんとするのは、万一王法と仏法とが衝突するような

ことがあるならば、前引の西谷氏のような説に惑わされずに仏法を選び取り、決して単なる「肉体」と化することなく、「知性」を尽して正しいことを峻別し、「言葉」を尽して正しからざることを批判していかなばならぬはずだが、私は、これこそ、「信」による反戦活動だと思っているのである。極めて困難なことであると自分ながら思うが、それゆえにこそ曖昧さを自らにも許さぬよう、多少図式化しすぎる嫌いもあるが、単純明確に今のことを繰返し、「和」に対しては「信」を、「肉体」に対しては「知性」を、「沈黙」に対しては「言葉」を鮮明に対峙させて各項の後者を強調しておきたい。しかし、これは自説を強弁せんために敢えて捏じ上げたものではなく、正しい仏教なら当然後者でなければならぬのである。にもかかわらず、各項の前者の方が、いまだに、いかにも仏教らしく思われるとしたら、国中を覆ってきた長いまやかしの歴史のためであり、かつ現在でも知識人が通念に固執して自説を改めず世を欺いているためにほかならない。今でこそ、冒頭に引用した西谷氏のように、各項の前者の立場をもろに誉めちぎったような「滅私奉公」を口にする人もいまいが、次のよう

な口上なら今でも巷に蔓延っているかもしれない。「無私の精神」と題して、西谷氏と同じ「近代の超克」の座談会にも加わった小林秀雄氏が昭和三十五年に書いた文章であるが、その一節を次に引く。

實行家として成功する人は、自己を押し通す人、強く自己を主張する人と見られ勝ちだが、實は、反對に、彼には一種の無私がある。空想は孤獨でも出来るが、實行は社會的なものである。有能な實行家は、いつも自己主張より物の動きの方を尊重してゐるものだ。現實の新しい動きが看破され、直ちに古い解釋や知識を捨てる用意のある人だ。物の動きに順じて自己を日に新たにするととは一種の無私である。批評の客観性といふのも、この種の無私から發するものである。批評家の知恵は、科學者のものより、はるかに實行家の、或は生活人の知恵に近い。理論の嚴密より、行動の微妙を指す。(傍点傍谷)

しかし、「理論」よりも「行動」を重んずる人は、現實に即していつでも「古い解釋や知識を捨てる用意のある人」なのではなく、一度だって「知性」を尽し「言葉」を尽し

て自分の「解釈や知識」を鮮明に表わしたことの無い人なのだ。表わしたこともないのに「捨てる用意」があるなどとは笑止千万だろう。なによりも、昭和三十五年に書かれたこの文章自体が、小林氏がなにも捨てることなく戦争を乗り切ってきたことを示しているのである。しかし、はっきりと鮮明に変わることなくただ「面を革む^{あらた}」のは「小人」であって、「君子」には「豹変」してもらわなければならないのだが、「小人」であることを勧める人の考えの方がまるで本當の仏教や禅でもあるかのように流行るから困るわけだ。もっとも、仏教の側を棚に上げて小林氏だけを責めるわけにもいかなないのであって、現に、仏教が無教義で無思想などと公言して憚らない高名な自称仏教学者も多いから尚更厄介なのである。だが、小林氏を始めとする世の知識人に対する私自身の本格的批判は別な機会に譲るとして、右所引のごとき小林氏の考えは、これにはるか先立つ、大戦前の昭和十年代初めにおいて、前出の戸坂潤氏の『日本イデオロギー論』によって充分論破されていると思うので、今はそれを引く。

併し最もラディカルな解釈哲学Ⅱ觀念論思想は、もは

や世界の解釈をさへ脱却する。そればかりではない、觀念論であることをさへ止めるように見えるのである。と云うのは一身上の肉体的實踐主義となって現われているのである。頭よりも肚を、知識よりも人物を、理論よりも信念を、絶對的に上に置くことから、思想は柔道や剣道や禅のように道場に於いて鍛練すべきものとなる。そして之が實踐だというのである。だから政治的活動も直接行動の形を取ることにならざるを得ない。——處でこの觀念論は云わば全くの小乗宗教に帰着する。問題は肉体なのだ。だから生老病死が一切の問題なのである。で、仏教復興や各種の邪教(?)や民間治療、それから之と離れることの出来ない禍福觀と各種の骨相学(骨相学はナチス・ドイツなどでは重大な哲学の一部門になっている)、この觀念論的ガラクタは問答無用式ファシズム思想のサンチョ・パンザに他ならないのである。——そして眞性日本ファシズムの發生する社會的地盤は、別に茲に今更説明を必要としないだろう。(41)

この戸坂氏の批判は、単に先の小林氏に対してのみならず、正に今日の「宗教ブーム」に対しても見事に的を射た

ものとなっていると思われるのである。中でも、禅を「道場に於いて鍛練すべき」柔道や剣道と同類と見立てたのは卓見とすら言つてよい。先に論じたように、「理」や「真」の上に踏ん返り返つて言葉を無視し「沈黙」の中になんとも取込んでいった禅は、中国において既に仏教であることを止めてしまったからである。そして、再度言つておくが、「言葉」を無視してしまつたら、もはや仏教であることは決してできないのだ。確かに、「現實実^(veritas)」を肯定してしまつた上で、それが「言語表現を越えている(anubhāva)」と主張する下落した仏教ならインドにもある。しかし、正しい仏教とは、『法華經』のように、たとえ「如来の意味深い言葉は理解しがたい(durbodhya tatagataya sandhahasyam)」としても、その如来によって正しいことが始めて言葉として説かれたということを「信ずる」ことでなければならぬ。「言葉」を無視して三教一致的ななんでもよいと認めてしまった宋朝禅を無反省に受け嗣ぐ日本の臨済宗系の思想が、戦時中にいかなる役割を果たしたかについては、市川白弦師の『日本ファシズム下の宗教』の論究に譲ることにしたい。しかし、禅宗がいかに

に適当な体質を持っているかということとは、単に臨済宗のみならず、宋朝禪を外道と批判した道元を宗祖と仰ぐ曹洞宗においても、臨済宗に負けることも劣らない愚行をいかに重ねていたかを見れば分かる。その点も、市川師の同著中に数え上げられているけれども、曹洞宗を代表するかに言われている沢木興道師が、「念彼天皇力・念彼軍旗力」とやっていたの⁽⁴³⁾を知らされれば背筋の寒くなるのを覚える。今も版を重ねている沢木師の『禪談』中に「和の話」とか「武禪一味」とかの章を見出して読んでみると、戦時の沢木流お題目も当然のことと思われてくるが、そのことは、逆に、沢木師が全く仏者でないばかりか道元に弓を引いたと決めつけてさえよいくらいの人だということを証しているのである。

しかし、現在もまた、言葉無視の「和」の思想がまたぞろ流行りだし、その「宗教ブーム」の生体は、まるで戸坂氏が指摘した状態とそっくりのように見える。⁽⁴⁵⁾ 解釈哲学が流行り出したことまで当時と酷似している。ただ異なるところといえば、当時はドイツ由来の Hermeneutik として和辻哲郎博士を代表とする流行であったが、今日ではアメリカ

カ由来の Hermeneutics として宗教学や文化人類学や民俗学など多くの学者の口に広くのぼっている点であろう。現今の解釈学が更に言葉無視の度合を強めていかに主体的で勝手な解釈を弄しようとしているかは、申し合わせたように「考古学 (archaeology)」を強調している⁽⁴⁶⁾一事をとってみてもすぐに分かるはずのことである。この解釈学 (hermeneutics) が、先に示した結束主義 (syncretism) と文字通り結託してしまつたら、なんだって言い包めることができようが、本当の仏教徒は、王法を否定して仏法を「信」じ、正しいことと正しくないこと、仏教と反仏教とを峻別して、「知性」と「言葉」とによって、後者を告発していかなねばなるまい。全く相反するものが一緒にたにされるどころでは「知性」や「言葉」の欠片もないことを思い知るべきであり、妥協的な「和」が風靡している現在にあつては、「和」を許さないことこそ反戦なのでなければならぬ。

註

(1) 西谷啓治『世界観と国家観』(弘文堂書房、昭和十六年七月初版)、一九〇—一九一頁。

(2) 『近代の超克』(富山房百科文庫23、昭和五十四年)参照。これは『文学界』昭和十七年十月号所載の座談会ほか、これに因む資料や論究を再録したもの。西谷論文は、一八—三七頁に再録されている。

(3) 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高『世界史的立場と日本』(中央公論社、昭和十八年三月初版) 参照。

(4) この件については、拙稿「仏教と神祇——反日本学的考察——」『日本仏教学会年報』第五二号、一〇六頁、及び一一五頁、註20、松本史朗「仏教と神祇——反日本主義的考察——」、同上誌、一一三頁、及び一二六—一二八頁、註11参照。

(5) 戸坂潤『日本イデオロギー論』(白揚社、昭和十年初版、同十一年増補版、岩波文庫、昭和五十二年) 参照。

(6) 前註1の西谷著、二〇一—二〇二頁。
(7) 『毎日新聞』昭和六十一年二月二十日の記事「臨教審にそっくり文書」による。

(8) 梅原猛「文明論から見た日本の教育に関する十二章」『臨教審だより』No5(臨時教育審議会、昭和六十年五月)、二九—三一頁参照。私は昨年からお願ひしていたが、既に記憶も曖昧になっておられたろう時期に、私のために出所を確認して下さり、更にコピーまで下された岡部先生に深謝を捧げたい。先生よりコピーを拝受したのは本年九月十一日である。

(9) 前註4の拙稿ほか、拙稿「差別現象を生み出した思想的背景に関する私見」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四

号(昭和六十一年三月)、一九八—二一六頁、同『京都学派批判』『駒沢大学仏教学部論集』第一七(昭和六十一年十月)、四三—四三六頁、など参照。

(10) 『毎日新聞』昭和六十二年七月二十八日の記事「世界の宗教者500人 平和への祈り共に」による。「天理教、創価学会など一部有力教団は不参加」とあったが、天理教は仏教ではないから、仏教教団としては創価学会だけ(「など」になが含まれているかは知らないの)ということになるので、創価学会に問合せたところ、教団の公式声明はないが、学会で平和運動に従事している西口浩氏の声明があり、電話で伺った限り、それは「宗教性を大切にし、現時点では妥協的に宗教界をまとめる必要はない」という主旨のようであった。

(11) 祖師像については、梅原猛「最澄瞑想」(佼成出版社、昭和六十二年六月)、一七八—一八三頁の写真参照。その由来について、叡山学院の武覚超助教授にお伺いしたところ、「現在の大講堂は、昭和三十一年焼失後、昭和三十八年に山麓の坂本にあった東照宮の本地堂「讃仏堂」を移築したもので、各宗の祖師像は、その再建の折に延歴寺より各宗へ寄進を依頼して奉安したもの」と聞いております」とのお答えで、古い時代にいつからという確証はないとのことであった。同氏より御丁寧な返信(八月二十九日付)のあったことを記してここに深謝申上げたい。

(12) 高楠博士については、鎌田茂雄「華嚴哲学の根本的立場——法蔵における実践の解明——」『華嚴思想』(法蔵館、

昭和四十七年二月)、四四八―四四九頁、註5、及び木村博士については、同博士自著「真空より妙有へ」(甲子社書房、昭和四年五月)、二二六―二二九頁、参照。

(13) 本稿では、神道が宗教が習俗かについては根本的に論じられてはいない。その点については、江藤淳氏の発言に絡めて論及した拙稿「批判としての学問」(駒沢大学仏教学部論集)第一八号(昭和六十二年十月末刊行予定)の第三節、及び「追記」を参照されたい。なお、この拙稿に関連する論文として、必ずその「追記」に補足しなければならぬと思いつつ失念したものと、佐藤静夫「戦後政治の総決算と文化問題」(科学と思想)No.65(昭和六十二年七月)、一二二―一四八頁がある。この論文コピーを私は本年七月二十四日に岡部和雄先生より頂戴したので、右拙稿執筆時には参照できなかったが、かなりオーバーラップするところがあるので、その拙稿と合わせ参照されたい。

(14) 語義については、前註4の拙稿、一一三頁、註4を参照されたい。

(15) 「日本書紀」下(日本古典文学大系68)、一八〇―一八一頁。ただし、訓読は、通常耳馴れたものを採用。

(16) 和辻哲郎「日本倫理想史」上巻(岩波書店、昭和二十七年一月)、一三四―一四九頁、特に、一三八頁参照。

(17) 吉川幸次郎訳註「論語」上(中国古典選、朝日新聞社、昭和三十四年)、一七一―一九頁、特にその和辻と異った読み方については、一八頁参照。

行予定)、註番号47を付した前後の本文を参照されたい。

(31) 前註13の拙稿、註番号55を付した前後の本文及び、拙稿「維摩経」批判「印度学仏教学研究」第三六巻第一号(昭和六十二年十二月刊行予定)、註10を参照されたい。

(32) 平井俊榮「南都三論宗史の研究序説」(駒沢大学仏教学研究紀要)第四四号(昭和六十一年三月)、二九―四五頁、中嶋隆蔵「吉蔵の草木成仏思想」(中国における人間性の探究)(創文社、昭和五十八年二月)、三八五―四〇四頁、鎌田茂雄「宝蔵論の思想的意義」(宗教研究)一七一(昭和三十七年三月)、二二―四六頁、同「宝蔵論と三論元旨」(印度学仏教学研究)第一二巻第二号(昭和三十三年三月)、二六〇―二六三頁、同「道教教理の形成におよぼした仏教思想の影響」(東洋文化研究所紀要)第三一冊(昭和三十八年三月)、一六五―二四〇頁、同「三論元旨について」(結城教授頌寿記念・仏教思想史論集)(大蔵出版、昭和三十九年)、四八一―五〇〇頁、同「三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜——草木成仏を手がかりとして——」(駒沢大学仏教学部研究紀要)第二六号(昭和四十三年三月)、七九―八九頁、同「初唐における三論宗と道教」(東洋文化研究所紀要)第四六冊(昭和四十三年三月)、四九―一〇八頁参照。

(33) 川崎信定「Bhavivakaの生類観——草木に心があるか」(豊山教学大会紀要)第一四号(昭和六十一年六月)、二一―二四頁参照。

(34) 順次に、大正蔵、四五巻、一四三頁下、一四八頁下によ

(18) 吉川前掲訳註、下、一三三―一三三頁参照。

(19) 鎌田茂雄「朝鮮仏教史」(東洋叢書1、東京大学出版会、昭和六十二年二月)、七四―八〇頁参照。

(20) 「涅槃宗要」、大正蔵、三八巻、二四二頁下。

(21) 同右、一三九頁上。

(22) 「仏教・インド思想辞典」(春秋社、昭和六十二年、四月)、四九七頁、同項、及び、徐輔鉄「法華宗要における元曉の和浄思想」(駒沢大学仏教学部論集)第一六号(昭和六十年十月)、三五―一三六頁参照。

(23) 「大乘起信論別記」、大正蔵、四四巻、二二七頁中。

(24) 同右、二二六頁中。

(25) 「韓国仏教全書」第一冊(東国大学校出版部、一九七九年一月)、八三八頁上。

(26) 「仏教・インド思想辞典」(前註22)、四八三―四八四頁「理と事」の項参照。

(27) 津田左右吉「日本古典の研究」(全集、第二巻)、二二―一三八頁参照。

(28) 「日本書紀」下(前註15)、一八〇頁。訓読の件も前註に同じ。

(29) 以上の望月博士の見解については、同博士「聖徳太子の理想と実践」(聖徳太子会、昭和四十六年十二月)、七六―七七頁、九八―一二五頁、一三三頁、一四〇―一四一頁、一九八―二〇二頁など参照。

(30) 拙稿「宝性論」における信の構造批判「仏教思想史論集」(成田山仏教研究所紀要特別号、昭和六十三年四月刊

る。

(35) 私自身まだその出所を確認していないが、ハーヴァード大学研究員、John Mcrae氏の駒沢大学での口頭発表によ

る。

(36) 「國體の本義」(文部省、昭和十二年)、五九頁。

(37) Kern and Nanjo (ed.), p.44, 11.2-4.

(38) 奥野光賢「吉蔵の『法華論』の依用について——七処に仏性有りの文をめぐって——」(「仏教学」第二二号(昭和六十二年)、一九―五三頁参照。

(39) 市川白弦「日本ファシズム下の宗教」(エヌエス出版会、昭和五十年六月)、一一一―一三三頁参照。ここで、同師が「和合の論理」と「平和の論理」とを明確に対峙させたことは、私の発想と極めて近いのであるが、同師には、例えば、大燈国師を肯定したり(二〇頁)、否定したり(三四頁)する曖昧な面がある。本稿は、その対峙を、いずれが正しい仏教かどうかという観点より、論理的により鮮明に突きつめんとしたものである。

(40) 「無私の精神」新潮社版「小林秀雄全集」第二巻、二八三頁。

(41) 前註5の戸坂著(岩波文庫)、二六八頁。

(42) Saddharmapundarika, Kern and Nanjo (ed.), p.39, 11.10-11.

(43) 前註39の市川著、三一頁参照。

(44) 沢木興道「禪談」(大法論閣、昭和十三年二月初版)、八三一―一四四頁参照。

(45) 前註5の戸坂著、一五四—一七一頁、二二—二三頁参照。

(46) 中沢新一「異教的モノティズム」『現代思想』15—2 (昭和六十二年二月)、六二頁、L.O.Gomez, "The Scholarly Study of Buddhism: Goals and Principles of Research" 『シンポジウム「私にとって仏教研究とは何か」』(大谷大学、昭和六十二年六月)、当人分、一頁、参照。

〔追記〕 本稿後半では、「和」に「信」を対峙させて論究したが、本年八月十七日脱稿の拙稿「如来蔵説と唯識説における信の構造」(『信』仏教思想11、平楽寺書店、近刊)においては、「承認(adhimukti)」と「信(sradha)」とを対比的に論じたことがあった。その折には、あれかこれかを峻別し選択しなければならぬ後者の厳しい語感に対し、事実があるがまま承認し許容するといった寛大な前者の語感には随分怪しげなところがあるなと思ったのであるが、その気持は本稿で「和」を「信」に対峙させた際にも生かされる結果となった。しかるに、本稿脱稿直後に参加した東北大学における十月四日の日本仏教学会学術大会にて、竜谷大学の芳村博実氏の「信解の対象となる仏陀」という発表を、私は、如上の問題意識と絡めて非常な興味をもって拝聴したのである。もとより、芳村氏は、私と同じように、「信(sradha)」と「信解(adhimukti)」とを対比させ、しかも後者を怪しげなマイナスの意味合で押えていたわけではないけれども、対象をかくのこくであると共に「許容」することから、対象に対し

心を自在に「解放」することまでに及ぶ、adhimuktiの意味範囲の振幅の大きさに対する疑点が、芳村氏のそもその問題意識の発端であるとのことであった。しかし、本稿でも取上げた「ころの時代」の現象に見るように、姿も形もない「ころ(心)」とは、いつの時代でも怪しげに勝手に振舞うものであって、「許容」と「解放」という見た目の振幅の大きさも実はそれ程際立って対立しているものと考ええる必要もないと思うが、それだけになおのこと、芳村氏がその振幅を埋めるために提示した資料の一つで「adhimuktiを生じたものは阿弥陀仏(Amitabha)を見る」と述べた「普賢行願讃(Bhadracarya-pranidhana-gatha)」の第四八、四九頌は特に興味深かったが、他の資料と共に、同氏の発表を生かしつつ、私自身も adhimukti について更に検討を加えていきたい。なお、私は、本稿、註13で示した拙稿において、「場所の哲学」対「批判の哲学」、或は「言葉軽視の系譜」対「言葉重視の系譜」という対比を思い描いてみたが、今は前者の項に属する人を「事実信者」、後者のそれを「言葉信者」と呼んでみたい気もする。この場合、恐らく、前者の「信」は adhimukti、後者の「信」は sradha と訳してもよいだろう。末尾だが、最新刊の石井修道「宋代禅宗史の研究」(大東出版)を、本稿でも述べた「禅は仏教ではない」という視点と密接に関連する画期的成果として紹介しておきたい。

(十月二十七日付記)

(はかまやのりあき・駒沢大学教授)