

法然と明恵

—比較思想史論の立場から—

駒澤大学教授 吉 津 宜 英

只今、鍵主良敬先生から、過分のご紹介を賜りました吉津宜英でございます。色々な学会で大谷大学さんの方には何時もお世話になっておりまして、なんとお礼申し上げてよいか分からないほどでございます。

只今のご紹介にもありましたように、私の恩師の宮本正尊先生は浄土真宗の東本願寺さんの方の御縁のある先生でございます。駒澤大学で宮本正尊先生の教えを受ける中にしばしば先生が大谷大学で学ばれた時代の話が出てきました。「真宗学は住田智見先生に学んだ」とお聞きしました。もちろん、佐々木月樵先生の話などはしょっちゅうなさいまして、大変に薫陶を受けられたことを拝聴しておりました。また、大谷大学には私が日頃から親しく交流をさせていただいている先生方も多いのです。そのようなわけで、鍵主先生から今回の講演のご依頼を受けたときに、大変有り難いことだと感じたのです。しかし、今は大変緊張しております。

本日の題は「法然と明恵」といたしましたがお聞きいただいて結果的には演題と実際の内容がずれているなあと、という印象を懐かれることを恐れております。なお、この講演で言及します方々はみんな日本仏教の先達であり、祖師方でありますので、「上人」とか、「禪師」とかと敬称を付けるべきではありますが、ここは学問の場ですので、敬称を略させていただきますことをお許し下さいませ。

さて、ご紹介いただきましたように、私は今日に至るまでずっと駒澤大学だけで暮らしてきた人間でございます。何故駒澤大学かという点、それは私が広島県の曹洞宗のお寺に生まれたからであります。あるいは皆さん方の中にも御同様のお寺生まれの方もおありになりましょう。広島県の府中市といまして、新幹線では福山駅で下車し、福塩線に乗り換えて府中で降りるわけです。そこに檀家百三十余りのお寺があり、私はそのお寺で生まれました。当然住職を務めなくてはならない立場なのに、従兄弟の方に兼務住職をお願いしている始末です。喜寿を迎えた母が一人でお寺の留守番しております。

一体、何故お寺などに生まれたんだろうという疑問を抱いて、こんなに頭も禿げてしまった今でも考えているのです。この日本国特有のお寺で夫婦生活をし、子供が生まれるという教団の在り方に十代の頃からずっと悩んできたのです。まあ、しかし、もう人生五十の坂を越えたわけですので、もうそれを単にコンプレックスだけにしておくのもどうかと考えまして、今ではその日本独特の仏教教団の在り方を学問的に考えてみようと思うようになったのであります。

私は、御紹介下さいましたように、中国仏教の研究から始めまして、特に華嚴教学の研鑽に長く関わって来ました。必然的に中国から朝鮮半島の仏教、そして日本の南都仏教を視野に入れて考えてゆくわけです。その結果得た印象として「日本仏教は宗派性が強いなあ」ということであります。

また、これは最近のエピソードなのですが、ある大手の石油会社に務めている友人が、ある夕刻一緒に食事をしながらこのように質問したのです。「吉津さん、あなたは仏教の研究をしている。日本では仏教の歴史は長いわけだが、現在一体仏教は日本に定着していると言えるんですか?」、と。一瞬、たじろいだ私を見すかすように、第二の質問を仕掛けました。「もしも、定着しているのならは悟りを開いた人が沢山いるはずですが、一体何人ぐらいおられますか?」、と。まさに、「あなたはどうなんですか」と言わんばかりの口調でありました。

このように、私自身の生まれの問題から日本仏教の宗派性についての疑問、更には今の現在の日本にはどんな仏教が定着しているのだろうか、などの問題意識を私は今抱えているのです。このような問題意識を持っていて、駒澤大学仏教学部のある講義の中で明恵の『摧邪輪』を講読しております。ご承知のように『摧邪輪』は法然の『選択本願念仏集』を批判しております。このような状況にあることから、今日の「法然と明恵」という演題を提出したような次第です。

ところで、副題に「比較思想史論の立場から」という奇妙なものが付いております。この「比較思想史」という言葉は「比較思想」と「思想史」とを重ね合わせていると考えていただいでよろしいのです。比較思想という場合には、ある思想とある思想とを比較する訳です。カントとヘーゲルとを比較する、道元禪師と親鸞聖人とを比較するというようなことです。思想史とは何かについては結構色々な議論があります。例えば「華嚴思想史」といった書物もあり、ある思想や教学についてその歴史的展開を考察することを思想史と称していることもあります。

ただ、私が思想史と言う場合は、客観的に何かを歴史的に考察するだけではなくて、主体的にその研究対象と関わる面を重視します。特に、「歴史」ということは、私自身も皆さんお一人お一人もすべて歴史の流れに参加しているという立場です。何かと何かを比較する場合も、その共通のテーブルに自分自身も着席して、何らかの意見を表明し、自分自身も他の人から誰かと比較されるような立場に身を置くことになります。

そんなことが可能かとの疑問が出るかもしれませんが、私はそれは可能であり、そのように自分自身をも研究対象と対対に位置づけることに拠って、真に主体的な責任ある研究が出来ると思っております。これからの議論で言えば、法然と法然が拠り所にする道綽や善導、そして法然を『摧邪輪』で批判する明恵、直接的にはこれらの四人の人々を比較する訳ですが、必ずその比較の現場に自分自身、この吉津も参加し、私自身も意見を出し、比較される対象となつてゆこうというのがこの「比較思想史論」という方法であります。

さて、これから具体的に少し『選択集』や『摧邪輪』の内容を検討してゆきたいのですが、読み方などで間違いがございましたら、是非教えて頂きたいと思えます。先ず、『選択集』の第一章を拝見しますと、冒頭に

「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立つるに、聖道を捨てて、正に浄土に帰するの文」(道綽禪師、立聖道・浄土二門、而捨聖道、正帰浄土之文)

とあります。これは道綽の『安楽集』上巻の一文であります。

「大乘聖教に依るに、良に二種勝法を得て、以て生死を排せざるに由る、是を以て火宅を出でず、何者をか二と為す、一には謂く聖道、二には謂く往生浄土なり」(依大乘聖教、良由不得二種勝法、以排生死、是以不出火宅、何者為二、一謂聖道、二謂往生浄土) (大正蔵四七・一三二下)

この一文を法然は引いております。大乘の尊い教えには二種類あるんだけど、それらを獲得してないから生死を繰り返して、生死の火宅を出ることが出来ないでいる。それらの二種とは聖道門と往生浄土門なのであるという一文であります。

また、『選択集』第二章では、

「善導和尚、正雑二行を立つるに、雑行を捨てて、正行に帰するの文」(善導和尚、立正雑二行、捨雑行帰正行之文)

と表題にあり、これは善導の『観無量寿経疏』巻四の一文

「次に行に就いて信を立つれば、しかるに行に二種あり、一には正行、二には雑行なり。正行と言うは、専ら往生の経に依りて行を行ずる者は、是れを正行と名づく。(中略)、この正助二行を除きて已外の自余の諸善はことごとく雑行と名づく」(次就行立信者、然行有二種、一者正行、二者雑行、言正行者、専依往生経行行者、是名正行、(中略)、除此正助二行已外自余諸善悉名雑行) (大正蔵三七・二七二上)

の引用であります。善導はここで阿弥陀仏の極楽往生の教えを正行とし、それ以外を様々な修行という意味で雑行と呼んでいます。

さて、ここで引用する法然の意図と引用される道綽や善導の原意の相違に着目したいのです。法然は「聖道を捨てて、浄土に帰する」とか、「雑行を捨てて、正行に帰する」とかというように、「捨」と表現しておりますが、道綽も善導も原文では決して「捨てる」とは言っていないのであります。

実は「捨」を強調するのは法然であります。このことは『選択集』の第三章「弥陀如来は余行を以って往生の本願と為したまわず、唯だ念仏を以って往生の本願と為したまうの文」(弥陀如来、不以余行為往生本願、唯以念仏為往生本願之文)において、「選択」とは「取捨」の義であり、何かを捨てて、何かを選び取ることと明確に述べております。法然は『無量寿経』の「撰取」という一語を別訳の『大阿弥陀経』の「選択」と比較検討し、結果的に「此の中的選擇とは、即ち是れ取捨の義なり」(大正蔵八三・五上)と言い、「捨」の意義を強く表面に出してあります。

このように、法然は「捨」に徹するのであります。先ず、聖道と浄土の二門の内聖道を捨てて、浄土を取ります。また、浄土の正行の中でも御経を読誦したり、あるいは礼拝したりするような他の助業を捨てて、称名念仏の正業のみを取るのです。ここで、後の明恵との対比を考える上で、法然が色々と捨てますが、捨てた諸行を決して「邪」であるとか、「邪悪」であるとは言っていないことを確認したいと思います。法然は唯だ捨てるのでありまして、これは後に述べる「選択型」の仏教のポイントになりますので、ここで言及しておきたいと思えます。先の法然の引用の仕方からしますと、あたかも道綽や善導が「捨」を主張したように思えますが、原文を見れば明らかのように道綽や善導は決して「捨」を連呼しません。「捨」を連呼するのは法然であります。

この「捨」をめぐって善導と法然との鮮やかに対照的な用例があります。善導の『往生禮讚』に

「若し専を捨てて雑業を修せんと欲せば、百の時に希に一二を得、千の時に希に五三得ん」(若欲捨専修雜業者、

百時希得一二、千時希得五三」（大正藏四七・四三九中）

という一文があり、法然は『選択集』第二章（大正藏八三・四中）で引用するのですが、この引用の仕方に私は注目するのです。善導の原意は専修念仏の正行を捨てて、他の雑行を修行するならば、百回やって一回か、二回か往生するだけだし、千回やって三回か、五回か往生するに過ぎないと言っております。逆に言えば雑行でも往生する可能性を認め、善導は雑業を修することを全くは否定もしていないし、捨ててもいいのであります。

ところが、法然はこの善導の一文をこのように解釈します。

「いよいよ、雑を捨てて専を修すべし。豈に百即百生の専修の正行を捨てて、堅く千中無一の雑修雑行を執せんや」（彌須捨雜修專、豈捨百即百生專修正行、而堅執千中無一雜修雜行乎）

この一文の意味はこのようになりましょう。この善導大師のお言葉に拠って、益々このことを確信するものである。いよいよこれらの雑行を捨てて専修念仏を修すべきである。どうして、百回やれば百回往生し、千回やれば千回往生する念仏の正行を捨てて、千回やったとしても一回も往生することのない雑行に堅く執着することがあろうか、と。

ここで、先の善導の原意と対比し、法然は文意を変えていることが知られます。善導では「捨專修雜」であったものが、法然では「捨雜修專」と逆転し、雑行を捨てるところにポイントを置き、「捨」の意味は重くなったのであります。

それでは、何故、法然がこれ程までに「捨」を連呼するのに対して、善導などには「捨」の強調が無いのでありましょうか。私は彼ら中国の仏教者が共通して「教判」の意識を持っているからであると考えます。それでは、何故、教判の意識がある場合には法然のように「捨」と言わなくなるのでしょうか。その点を少しお話ししてみたいと思います。

仏教は中国においては印度からやって来た外来宗教なんです。既に中国では前漢の時代から儒教が主流の思想体

系を形成していました。儒教は家の倫理と言いますか、「孝」の道德を中心にして全体的には「国家」までをも主張する強烈なイデオロギーであります。儒教は家を大切にす、そして私たちが両親から生まれてきたことを最大限重んじる教えです。そのような家や親を大切にす儒教が主流の国である中国に、親も家も一つの縁と考えて、それらに執着することを戒め、それらのものから解脱し、自由に行動することを価値と考える仏教がやって来たわけです。仏教思想の本質かどうかはともかくとして、平気で「出家」などと言い、実際に出家し、個人的な色彩の強い仏教がすんなりと中国に受け入れられるはずはありません。予想通り仏教は危険な考え方であるとして儒教から大いに批判をされたことは皆様よくご存じの通りでございます。

その儒教の仏教批判の一環として仏陀釈尊の人格についても聖人として認定するかどうかの議論もあった訳ですが、教えについてもインドからアットランダムに異質な思想が中国に流伝し、例えば阿含経や各種の大乗仏典が混在している状況が批判されたのです。一体、一人の人格者である釈迦がそんなに矛盾に満ちた勝手な議論をしていたのか、と。そこで、中国の仏教者は色々な教説、色々な経典を一人の人格者仏陀釈尊が説示したとして矛盾がないように排列し、儒教者の批判に答えると同時に、一体何が真の仏説かを明らかに示そうとしました。その努力の総称を「教判」という訳でございます。

インドでは部派仏教に対抗して大乘仏教が興り、部派を「小乗」と批判しました。そのお返しとして部派の方から大乘に「非仏説」との非難がなされたことをご承知のことです。したがってインド仏教では大乘を仏説と考える人々は、部派仏教を真の仏説とは考え難いでしょう。そして、部派を仏説と考える方々は、決して大乘を仏説とは認定しないのであります。ところが、中国では大乘もまた小乗も共に仏説であるとする、ここに中国仏教の大前提があります。この大前提が形成された原因は儒教による仏教批判にあり、それに応答した仏教者の努力、すなわち教判はこの大前提を具体的に論証したものであります。有名な教判としては天台の五時八教の教判、華嚴の五教十宗の

教判などがあるのです。

このような教判の視点からすると、一切は仏説であるという認識が根底にあるのですから、何かを取るといふことは有り得ても、何かを捨てるということはそう簡単に出来るものではありません。先ほど法然が引用していた道綽の『安樂集』の聖道門と浄土門にしても、善導の『観経疏』の正行と雑行にしても、私は一種の教判であると思うのです。それらを教判とすることには御批判も出て来るかもしれませんが、私に「教判的である」というぐらいにしてもいいのですが、彼らが聖道門や雑行を捨てるとは一度も言っていないのは、そのような教判、あるいは教判的な態度に拠ると考えるのであります。

ところが、法然ははつきりと一方を捨てて、他方を取ると言われる。これは明らかに法然の意図によるのであります。このように法然はよく道綽や善導を引用するのですが、引用する側の法然の意図と、引用される側の善導などの意図とは明らかに相違するのです。よく法然は「偏に善導に依る」などと言われますが、このように両者において意図に相違があることは指摘せざるを得ないと思います。それぞれの意図とは、それぞれの教学体系の相違であることは言うまでもありません。

さて、話を一こま動かしまして、明恵に登場していただきましょう。明恵は西暦でもうしますと、一一七三年から一二三二年の人であります。平安から鎌倉時代にかけて活躍した仏教者であります。道元が生まれた年代が一二〇〇年ですが、大体明恵はそのころに活躍し始めていたのです。そして、法然が一二二二年に亡くなります。この年に明恵は法然の『選択集』を批判して、『摧邪輪』三巻を書いたのです。

この本は詳しくは『於一向専修宗選択集中摧邪輪』といえます。「一向専修宗の選択集の中に於いて、邪を摧く輪」と読みます。「一向専修宗」と言うのは明恵が法然の仏教に対して付けたあだ名です。この「一向専修宗」という呼称を聞いた法然門下の人々はどのように思ったでしょうか。「まあ、その通りだ」と思ったでしょうか、「嫌だなあ」

とおもったでしょうか。私はかなり当たっているように思うのです。阿弥陀様の方を向いて、ひたすら念仏を唱えているという感じがよく出ているのではないのでしょうか。

この一向専修宗の人の書いた『選択集』に於いて明恵は大変誤ったものがある、すなわち「邪」があると考え、それを打ち砕く、「摧」ですね。「輪」とは法輪の意味で、教えということですから。全体では、「一向専修を宗とする法然の『選択集』に於いて邪悪な教えを打ち砕く法輪である」ということになりました。

そして、この書物のポイントは一つなのです。それは明恵からすると、法然が『選択集』の中で菩提心を否定しているのがけしからんということ、その点が邪悪であるという指摘なのであります。菩提心を法然が否定していることへの批判がこの書物の一貫した内容です。

明恵はこの『摧邪輪』において菩提心を前提にする仏教を正しい仏教と認定し、法然のように菩提心を否定するものを邪悪なものとして、正邪を決判する姿勢を一貫させております。これは大変目立った明恵の態度でありまして、法然に向かつての批判は激烈であります。

そのような明恵の法然批判の文例を具体的に『摧邪輪』の中から少し引用して見ましょう。先ず、『摧邪輪』の冒頭には次のように正邪を決判する姿勢を出しております。

「夫れ仏日没すと雖も、余暉未だ隠れず、法水乾くと雖も、遺潤尚お存せり、三印邪正を分ち、五分内外を別す」(夫れ日雖没、余暉未隠、法水雖乾、遺潤尚存、三印分邪正、五分別内外) (『摧邪輪』の原文は田中久夫・鎌田

茂雄共著『鎌倉旧仏教』岩波書店に拠る。三一七頁下段)

釈尊滅後ではあっても、まだ仏法の明かりは残っている、末法の世の中で仏法の水は大分乾燥してしまっただが、でもまだ潤いぐらいいは残っている。そのような状況の中で、三法印に依ってきちんと正邪を分けなくてはならないし、五分法身の教えに準拠して仏法と外道のけじめをしっかりと付けなくてはならない、というような意味でしょう。明

恵の大前提が正邪を決判し、仏教と外道とを区別するところにあることを知ることが出来ます。

次の一文ですが、

「後日伝へ聞く、彼の座席に専修の門人有つて、大いに忿諍を起して曰く、「選択集の中に全く此義無し、此は自の僻見を出すなり」と云々。余此の事を聞くに因んで、邪正を糺さんが為に、粗ぼ一二を記す」（後日伝聞、彼座席有専修門人、大起忿諍曰、選択集中全無此義、此出自僻見也、云々、余因聞此事、為糺邪正、粗記一二）

（三一八頁上段）

この文章などは、この『摧邪輪』が書かれた状況を少し垣間みることが出来ます。法然が念仏に帰したのが一一七五年頃ですが、一二〇〇年頃からは明恵も活動を開始します。そして、法然が亡くなった一二二二年以前には明恵も盛んに法然の念仏を高山寺などで華嚴の講説をしながら批判していたものでしょう。その明恵の講説を法然門下の人々もやって来て、聴講し、この一文にあるように「明恵上人は全く『選択集』に存在しないことを取り上げて批判している、彼の独断と偏見だ」と怒り狂つたということを明恵がまた聞いたこともあったことでしょう。そこで、そのような風聞に対して、はっきりと自分の態度を書き記さなくてはならないと感じていたところが、一二二二年に法然が亡くなった。そこで明恵はこの『摧邪輪』を書いたのです。何故、法然が生きている間に書かないで、死んでから書いたのか、フェアじゃないじゃないかというような意見も有り得ましょう。しかし、この辺は全くの偶然だったのではないのでしょうか。

さて、正邪を決判しなくてはならないという明恵の姿勢や、菩提心を否定する法然がいかに邪悪であるかを説き続ける明恵の態度の分かる文章をもう少し見てみましょう。

「若し速に浄土に生ぜん」と欲せば、須く正見を好むべし。邪正雑乱すれば、往生は期し難し」（若欲速生浄土者、須好正見、邪正雑乱、往生難期）（三一八頁下段）

ここでは念仏者も正邪の決判をしなくては、往生も難しいと述べております。

次に、

「汝は念仏者の導師と為るに足らざるのみにあらず、剩つさえ念仏者の悪知識たり。一切の念仏者は先ず須く汝の近辺を遠離すべし」（汝非唯不足為念仏者導師、剩為念仏者悪知識、一切念仏者先須遠離汝近辺）（三七九頁

上段）

と言っておりますが、これなどは法然を「悪知識」と決めつけた激烈な批判であり、法然門下には到底耐え難い文章であります。浄土真宗の皆様方も『摧邪輪』はお読みになるのをはばかるというか、あまり近づきたくない文献でおありになるかもしれませんね。

ここで、問題にしたいのは、明恵は法然が菩提心を否定していると言うが、本当にそうだろうかという点です。確かに法然は『選択集』の「第三章」などで菩提心を往生の要因であると認定していないことは事実です。しかし、法然が菩提心だけをどのように判定していないことも明らかです。六波羅蜜で言えば、布施とか、持戒とか、色々な諸行も、往生の本願ではないんだと言い、それらと並べて菩提心も往生の正因ではないと言っているけれども、菩提心だけを否定していないことは明らかであります。

しかし、明恵はこのような法然の議論に対して、いかにも法然が菩提心だけを否定しているかのように、その菩提心の一点に集中して批判の矢を射かけている訳です。これはどうも明恵の側の問題、明恵の教学の事情によるようです。

明恵は法然が阿弥陀の本願にも菩提心が存在しないと云っているなどと批判しますが、本当にそうでしょうか。常識的に考えても法蔵菩薩として、四十八願もの誓願を起こして、それらを成就した阿弥陀仏に菩提心が無かったというのは、公平に見て無理であると思うのです。ですから、このような極論をするのは、明恵の教学の都合であると考

えざるを得ません。

このようなことを言う明恵にどれだけの阿弥陀信仰があったのか、明恵研究をなさっている方にお聞きしたいものです。『摧邪輪』を読む限り、あまり明恵に阿弥陀信仰があるようには感じられません。明恵が大変な釈迦信仰に生きていたことは有名であります。彼はインドに行きたくて、印度に行くための地図というか、距離の計算までしていたのです。大変な思いを起こして、お釈迦様の生まれた国、印度に行きたいという念願を起こされた訳です。

このように見てきますと、法然が念仏によって、今生が終わり、ただ一回の後生への輪廻転生に依って阿弥陀仏の浄土に至るという信仰に生きていたのと比べますと、釈迦信仰に生きていた明恵は後生よりも、今生で菩提心を起こし、今生で不退転を得て、成仏したいという意欲を持っていたのではないかと考えられます。

皆さん、よくご存じのように、明恵は二十歳前後からやく三十年以上も自分の見た夢を記録し続けております。内省の強い人だったのでね。また、彼は晩年に至るまで色々の観法を工夫し続けております。これなども、何とかして今生に成仏したいという思いに依るのでしょう。このように見ると、彼にとつて菩提心は教学と実践の生命線であることが分かります。

また、彼は「あるべきようは」の七文字を保てと教えます。人間にはみんな有るべき姿が有るから、それを忘れずに実践しなくてはならないという、大変厳しい仏教者でございますね。そのような明恵からすれば、仏の理想を実現してゆく修行のベースとして菩提心が必須なんだ、菩提心が大切なんだという主張は納得できることでございます。

このように明恵の『摧邪輪』の検討から、また先の法然と善導や道綽の関係と同類のものが浮かび上がってきたと言えましょう。それは、批判する明恵と批判される法然との落差であります。批判する明恵は、法然が菩提心を否定しているという一点のみを批判しているのですが、法然の『選択集』を見るとその明恵の批判は不当であることが分かりました。そして、その明恵の法然批判はむしろ明恵の教学のサイドの問題である、明恵にとつてこそ菩提心が最

重要なものであったので、それを軽んじている法然がそのみを否定しているかの如き批判となったのであります。ここにおいても、明恵の法然批判を正確に理解するには、その前提として、明恵の教学体系と法然のそれとをしっかりと把握する必要があります。

そこで、私は法然の善導や道綽の依用、明恵の法然批判を検討した結果、仮説ではありますが、四つの仏教類型を想定して、これらの仏者たちの教学の理解に対処したらどうかと考えましたので、それを皆様に聞いていただきたいと存じます。

まず、第一の仏教理解は「教判型」と称します。これは先ほど道綽や善導のところでも述べたように中国の仏教者の各種の教判がモデルであります。外来宗教であった仏教が、特に儒教などの外教からの批判を受けて、一切の仏説を自分なりの一定の見解のもとに合理的に解釈し、判定してゆくような仏教理解の仕方があります。先に述べたように、道綽の聖道と浄土の二門というのも、善導の正行と雑行の二行も、天台の五時八教や華嚴の五教十宗と同様に、「教判型」の仏教理解であると考えるのであります。中国の教判思想に多くの材料を提供している大乘の『涅槃経』などは印度大乘の中で教判型の經典ではないかと考えております。

次には、「分別型」と名付ける仏教理解です。これは先ほどの明恵の『摧邪論』に見られたように正邪を決判して、正しい仏教と邪悪な教えを二者択一的に分けて、一方をとる態度であります。近時、駒澤大学におきましても「正しい仏教」というかけ声がまき興っております。あえて、印度大乘の中で、この「分別型」を模索するとすれば、やはり『法華経』を指摘することになりましょう。仏一乗の立場から、正法を追究する法華の行者は、ひたすら社会の不正に向かつて、その邪悪なるものを正法に転回せしめようと折伏などしたりして方便の限りを尽くすのですが、その正法と邪悪の関係は今の「分別型」の仏教理解の姿勢に合致するのであります。

三番目は「選択型」と命名いたします。これはここで問題にした法然の仏教理解がモデルであります。色々ある仏

教の中で取捨選択し、次々に何かを捨てて行き、最終的にある一行を選択して、そこに仏法の全分を見るのであります。大乘では『般若経』の空思想は選択型であります。釈尊以来の色々な教えが存在する中で、般若の行者はそれらの中から空の一法を選択し、「一切皆空」の実践だけで一切の仏法が成就するというのですから、これは法然と同類の選択型と言わざるを得ません。

さて、最初に「比較思想史」ということを述べた際に、私の「思想史」は私自身も歴史の文脈の中に入り、私自身も比較するだけではなく、比較される、議論や対論のテーブルの席に着くということを書きました。これまで法然や明恵の思想を検討し、仏教の理解の仕方の類型を問題にして、ここに至って、私自身の仏教理解はこれらの三類型のいずれにも合致しないのであります。

そこで、私は第四番目の仏教理解として「総府型」というものを提案したいと思います。この「総府」という言葉は、道元が中国の宋に行き、如浄という禅者について只管打坐というか、ただ坐禅だけで良いという決着を付けて日本に帰って来たのですが、その道元が如浄からの色々な教えを書き留めた『宝慶記』という文献に出ているものです。道元が如浄に「禪宗」という呼称があるが、それはどうなのかと質問したのに対して、如浄は「それは仏法をある一宗に限定する誤った呼称である、仏法はそのように局量すべきものではない。今日、この如浄は仏法に総府であり、一切の仏法を体现しており、世界で比べるものもないほどだ」と答えました。「総府」の「府」の字には中心という意味と倉庫の語義とがあります。すなわち、如浄自身のとこに仏法の中心があり、如浄に仏法全体を倉庫のように収めているというのであります。

これは一見思いがつた態度のように見えますが、中国禅の「不立文字、教外別伝」（文字を立てず、教えの外に別伝に伝える、經典の文句を前面に押し立てず、教学的な教えに依らないで仏心そのものを伝授してゆく）という中国禅の伝統をよく保持した姿勢であります。一切の仏法を教判的に排列するのではなく、あれかこれかの二者択一

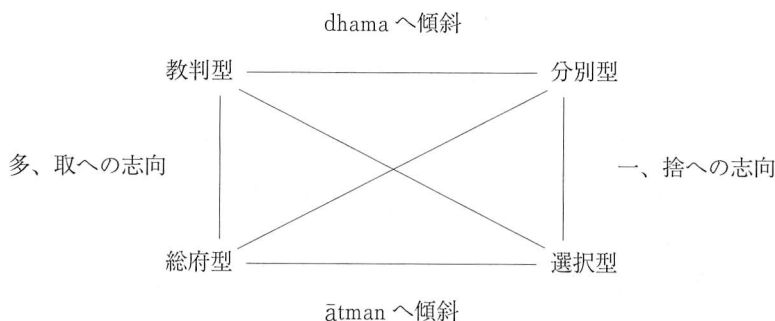
の分別をするのではなく、ましてやどれか特定の教えを選択するのでもありません。ただ、この自己の一心に一切の仏法の根柢を置き、この自分自身に一切の仏教を収め、排列するような仏教理解であります。

この「総府型」についても、あえて印度大乘の経典を配当するとすれば、『華嚴経』が当てはまると思います。華嚴の「入法界品」の善財童子の歴参した善知識たちの在り方などを見ると、仏教の内外を問わず、あらゆる人々を菩薩の善知識としてゆく総府型の仏教が見えます。また、密教経典も一切の存在を、印度教の神々ですら大日如来のもとに位置づけようという意図を持った総府型の仏教と言えましょう。

ところで、この「総府」という言葉を書き留めている道元自身は私の見るところでは、この如浄の総府の姿勢を受け継いでいないのであります。道元は如浄のもとで只だ坐禅だけが大切であると決着し、帰国しました。これは法然と同類の選択型なのであります。ただ、道元は中国禅の中で大慧宗杲に激烈な批判を加えております。先の明恵の法然批判を連想せしめるような内容です。また、正法の純粹性を強調する道元は外道とか、凡夫に対して嫌悪感を持っております。そして、自分の著作を『正法眼蔵』と命名するところに、彼が正邪を決別して行く姿勢も窺われ、分別型の要素も強いのです。そこで、私は彼を選択型と分別型の間位置づけております。

このようにこの講演会の中で初めて公に仏教理解の四類型を提案いたす次第でございます。これは仮説であり、あるいは三類で良いとお考えの方、第五の類型をお出しになる方、あるいは根本的にこのような類型化に反対の方、色々お有りになろうかと存じますので、後ほどご意見を頂戴出来ればと思います。

今、道元を四類型の中の選択型と分別型の間形態として位置づけた訳ですが、私はこの四類型に相互の間形態をも考えておりますので、レジュメの図を見ていただきながら、少し説明させて頂きたいと思えます。そして、日本仏教の宗派性の強さへの傾向もこの四類型とその中間形態を議論するあたりから説明が可能なのではないかと考えているのであります。



先ず、教判型と分別型との中間ですが、両者に共通する特色として、教え（dhama）を重んじる傾向があると思います。教判型は教えを色々に排列してゆくのですから、この傾向があるのは当然でしょう。分別型はこつちが正しい、こつちは邪法であるという具合に分別するのですから、教えの正邪を決判するという点で、やはりこちらの主体がどうのこうのというよりも客体的な教えの方に重点があると言えましょう。従いまして、この教判型と分別型を結ぶ一線の傾向はダルマ、教えの方を重んじる傾向ありと纏めるのであります。

それに対して、総府型は一切の仏教はもろんのこと、外教ですら、現代ではキリスト教でも、イスラームでも自分の中に位置づけようという立場です。これはもうアートマン（ātman）、自我や自己の立場を重視すると言わざるを得ません。

また、選択型において、法然も自分で色々お考えになって、自分で決断して、念仏一行に帰する決断をなさったということですね。何を選択し、何を選択するかについては自分自身の心からの選択ですので、やはり自分、自己の立場を重視していると言って良いのではないのでしょうか。このような訳で、総府型と選択型を結ぶ一線の共通性は、自己自身、すなわちアートマンへの傾斜ということが指摘出来ましよう。

それでは教判型と総府型との一線の共通性をどのように見るかですが、ここは色々な教えを多元的に許すという面と、取捨に関して言えば色々の教えを撰取するという面に共通性を見ることが出来るように思います。

そして、選択型と分別型との共通性に関しては、限りなく一つのもの、あるいは一方を選び、何かを捨てる、あるいは何かを排除する姿勢において共通性を見ることが出来るのではないのでしょうか。

時間の都合もございますので、ここからはまともに向かいながら、色々の問題提起をさせて頂きたいと存じます。

本日の話は私が駒澤大学の講義の中で明恵の『摧邪論』をテキストにしていることから、必然的に法然の『選択集』を読むことになったことが発端であります。『選択集』は名著だなあと感じております。その『選択集』を読むとまたどうしても中国の道綽や善導の著作に遡らざるを得ないことから、ついには本日お話ししたような引用関係の検討と、次には明恵と法然との批判関係の検討をすることになったのです。

その結果、どうも引用関係においても、批判関係においても、引用される側の原意と引用する側の意図、そして批判される側の原意と批判する側の意図とが齟齬するというか、両者に落差があることに気付きました。

そして、このことはそれぞれの教学者の教学の構造を認識した上で引用関係や批判関係を見てゆくことの大切さを教えてくれた訳です。そこで、それぞれの教学者の教学の構造を見る尺度として、私は仮説的に四つの仏教理解の類型を提案してみました。また、それらを相互に関連付けて、それらの中間形態への位置づけをも模索したのであります。

四類型に関して、教判型は中国の教学者、分別型は明恵の教学、選択型は法然の念仏、そして総府型は如浄などの中国禪というように一応のモデルを設定しつつも、それら四類型の中間形態も有り得るというようにも考えました。

先にも述べたように道元は選択型と分別型の中間ぐらいに位置づけられるのではないかと考えております。そして、空海ですが、選択型と総府型の中間に、最澄は分別型と教判型の中間に位置すると認定して見ております。また、教判型と総府型の中間に中国の教禪一致説を提唱した宗密を配置して考えております。何故そのように位置づけるかという議論もしなくてはいけないのですが、今は割愛させていただきます。

ところで、私の問題意識として冒頭に述べた、どうも日本の仏教は中国や韓国などと比較して、宗派性が強いのではないかという点ですが、私はこの四類型の提案からも、一つの解答を引き出せると思っております。先ほど道元を選択型と分別型の中間に位置づけましたが、この中間のポジションが最も強烈に宗派性が高まるようです。何故ならば、ある一つの立場を選択する、一般にいわれる専修仏教の立場ですが、この選択型の要素と、また正邪を決判し、他の宗派を厳しく批判する分別型の側面を両方兼ね備えることは、強い自己主張と厳しい批判とを共存させ、ある人物に濃いカリスマ性と強いリーダーシップとを付与し、その人物のアイデアを中核として強い宗派性を形成し、ついには大教団を展開することになると考えられるからであります。親鸞も日蓮も、道元と同様に選択型と分別型を兼ね備え、濃いカリスマ性と強いリーダーシップを具有し、ついには大教団の教祖になって行ったと考えられます。

日本の仏教はこの選択型と分別型の二極の中間の方向に傾斜しているのではないかと考えるのですが、その二類型の根底というか、源泉というか、ルーツというか、そのようなところに南都で形成された華嚴宗の「全一のアイデア」があるのではないかということ、私は既に論じました。これは鍵主良敬先生や織田顕祐先生に大変お世話になり、つい最近出版されました『鎌田茂雄博士古稀記念・華嚴学論集』（大蔵出版）において、「全一のアイデア―「華嚴宗」成立の思想的意義―」という論文で論じたのです。

この「全一のアイデア」とは華嚴宗なら華嚴宗という一宗でもよいのですが、ともかくある一宗、ある一行、あるいはある一法を選ぶことが、仏教全体を表徴するという理念であります。これは確かに華嚴の相即の理論から展開して成立したのですが、このアイデアが中国や新羅・高麗などでは宗派性の形成の理論とはならなかったのに、日本ではこの理論が南都で成立するやいなや、後の最澄や空海にも継承されて行き、本日述べた選択型や分別型の根底に流れるアイデアになったのではないかというのが、現在私がつと確認したいと思ひ、抱えている研究課題なのであります。

その点から、一つ皆さんにもご意見をお伺いしたいのは法然が『選択集』第十一章の「雑善に約対して念仏を讚歎

するの文」の中で空海の『弁顕密二教論』を引用する意義についてであります。私はこの引用の意義は大きいのではないかと考えております。あるいは、法然の選択の背景に空海の顕密を弁別する理論、結局は密教を選択しながらも、同時にその密教が顕教をも包含する理論が流れているのではないかと想像するのであります。空海の十住心の教学や弁顕密の理論の背景には私が提案している「全一のアイデア」が存在しております。そうすると、南都の華嚴宗の「全一のアイデア」から空海の弁顕密の教学、そしてそれが法然の選択思想に展開して行くという仮説も成立するのではないかと考えるのであります。因みに、明恵の分別型の形成には南都の華嚴宗の「全一のアイデア」から最澄を経由して明恵に至る思想的展開を想定しております。

ところで、現代の日本仏教は、色々の意味で、凝然などが活躍した一三〇〇年前後の鎌倉末期から南北朝時代にかけての仏教と同類の、あるいはそれ以上の危機に包まれております。現代の日本には漢訳大蔵経を後生大事にしている伝統仏教と、明治時代から次第に将来され、今や大きな文献群となっているパーリ、サンスクリット、そしてチベットの仏教文献を中心としている新しい仏教と、そして新新宗教と一括して呼ばれるような仏教との概略三種類の仏教が混在しているのではないのでしょうか。

これらの中で、チベットなどの新しい仏教文献に拠る仏教は伝統仏教に色々な異議申し立てを行い、批判的に活動し、その勢いは益々燃え盛ろうとしております。これはこれからの日本仏教の主流になって行くかもしれません。ただ、私はどうもこの新しい典籍による仏教がこれまでの日本の仏教の問題点である宗派性という点については、そのセクト的な傾向を強める方向に機能しているのではないかと危惧しているのです。邪悪な仏教ではどうしようもないので、正しい仏教は良いことなのですが、正しい仏教がセクト性を強め、閉鎖的な姿勢に繋がるようでは社会の場の人々の苦悩に答える生きた仏教とは成り得ないのではないのでしょうか。

釈尊は『律蔵』の「大品」の中で、比丘の集団が六十人位になった時に、「世の人々の利益のために、それぞれが

めいめい教化の旅に出なさい。同じ一つの道を二人で行かないように」とおっしゃっております。正しい仏教であればあるだけ、世のため、人のために活動しなくてはなりません。正しい仏教と言いながら、閉鎖的になり、個人のレベルに留まり、社会性が没却されてはならないと思います。

現在、京都では地球の温暖化に対して、どのような施策を取るかということを決定するための大切な国際会議が行われております。我々の宗教、就中仏教も主義主張の対立を越え、また主義主張の違いを対話に依って克服しつつ、このような社会的な緊急の問題に向かって発言をして行かなくてはならないと思います。

どうも勝手な議論ばかりいたしましたので、お耳触りな点が多々あったかと存じますが、お許し頂きたいとおもいます。この辺りで私の講演を終了させていただきます。ご静聴ありがとうございました。

注記 この内容は平成九年十二月九日、大谷大学仏教会において、同じ表題で行われた公開講演会に拠っています。その録音テープを原稿化したものに、講演者が加筆したことを申し添えます。