

〈二種深信〉の思想的な意味について（その二）

——松本史朗氏の批判に応えて

ジョアキン モンテイロ

（一） 問題の所在

仏教研究に対する私の方法的な立場を明らかにすることによって中国仏教の思想における善導（六一三—六八一）の位置を明らかにすることは本論文の目的である。けれども、この目的を達成するために、先ず最初に、仏教研究に対する私のこれまでの展開を問題にする必要があるように考えられる。本来ならば、学問研究の形式的条件である問題意識・方法論と対象を問題にし、問題の本質を明らかにすべきであるように考えられるが、私はここで方法論と対象の二つに限定して論を進めたいと考えているのである。方法論の問題に関しては、私は〈批判教学〉^① という意味での〈宗学的方法論〉から出発して、そして、近代の仏教研究のあり方を代表している〈文献学的、実証主義的な方法論〉からの理論的な手続きをとりながら哲学的、思想的な方法論としての〈批判仏教学〉に至っている。けれども、〈批判仏教学〉に展開せざるをおこなった

た意味と必然性を了解させるために、〈宗学的方法論〉と〈文献学的、実証主義的な方法論〉に対する批判的な検討が必要となるように考えられる^②。この検討は次のような形で展開するのである。

・〈宗学的方法論〉

浄土真宗の伝統宗学では多くの勝れた思想展開が存在するが〈宗学的方法論〉そのものは現代の学問ではありえないと考えてよい。なぜならば、伝統の権威を自明のものにしてこの方法論では現代の学問の特色であるイデオロギー的、社会的な立場性の自覚と論理的厳密さと無縁であるように考えられる。つまり、〈真俗二諦論〉の極めて通俗的な理解を通して既存の体制を自明のものにしていく伝統宗学にはイデオロギー的、社会的な立場の自覚は成立しえないし、そして、〈開祖無謬論〉に立脚しているこの方法論は開祖の思想における歴史的非連続性と論理的に

① 二種深信の思想的な意味について（その二）

盾矛するものの存在を否定することによって学問特有の論理的な厳密さを不可能にするのである³⁾。

・〈文献学的、実証主義的な方法論〉

〈文献学的、実証主義的な方法論〉とは言語学的、歴史的な方法論に基づいている近代的な仏教研究のあり方である。この方法論における言語学的、歴史的な観点とは現代の仏教研究にとって必要不可欠のものであるが、その実証主義的なイデオロギー的な前提には大きな問題があると考えてよい。イデオロギー的、社会的な立場性の自覚に関していえば、この方法論は極めて欺瞞的な中立性を主張しているところで本質的な問題があると考えられる。在米パレスチナ人の思想家のサイド（一九三五—）が厳密に主張しているようにイデオロギー的な中立性を主張しているこの〈実証主義〉とはアジアに対する西洋の植民地支配を正当化する〈オリヘンタリズム〉と本質的に連関しているが故にこの主張は明らかに欺瞞的である⁴⁾。論理的な次元に関していえば、文献解読を極めて記述的な次元において限定しているこの〈実証主義〉は仏教特有の論理的構成を不可能にするのである。その意味では現代における仏教特有の論理的構成と信仰の主体性の成立を不可能にしているのである。

これに対して私が立脚している哲学的、思想的な方法論としての〈批判仏教学〉ではイデオロギー的、社会的な立場性に対する中立性を不可

能なものと思、無意味なものとして認識しているのである。つまり、学問に要求すべきものはイデオロギー的、社会的な立場性の自覚に基づいた論理的な厳密さだけであると主張する。この方法論では論理的に構成された仮説との関連において言語学的、歴史的な観点が使用されているのである。そして、現代諸思想との関連において仏教特有の論理的主張を明らかにすることはこの方法論の最終的な目標であると結論してもよい⁵⁾。仏教研究における対象の問題に関していえば、私は〈実質的对象〉と〈理論的对象〉の二つに分けて問題の本質を考えているのである。〈実質的对象〉というものは〈文化〉や〈文明〉の総体としての〈中国仏教〉を意味するのではなく、漢訳仏典の知的伝統を意味するのである。そして、〈理論的对象〉というものは漢訳仏典の知的伝統における思想的論点を意味するのである。具体的にいえば、中国仏教における〈二諦〉概念の展開を意味するのである⁶⁾。かかる〈二諦〉概念は、もちろん、成実論師が重要視していた〈約理の二諦〉と、三論学派が重要視していた〈約教の二諦〉という二つの理論領域を含んでいるのである。

以上のように解説された私の方法論的展開と深く連関しているものとして二種深信の思想的な意味について―善導における如来藏思想批判という論文が挙げられる。かかる論文は、おそらく、私が〈批判仏教学〉という立場を捨てて、〈批判仏教学〉を展開している頃の初めての論文であったように考えられる。この論文は袴谷憲昭氏によって高く評価されて氏の最近の研究に対して本質的な影響を与えただけではなく⁷⁾、松本

史朗氏から極めて公正な立場に基づいた厳しい批判の対象にもなったのである^⑧。公正な立場に基づいた批判とは学問の積極的な展開にとつての最も大切なものであると確信している私から見れば、この批判は大きな意味を持つており、私に對して多くの反省点を与えたのである。その意味では松本氏の批判の論点をまとめて反論したいと考えている。松本氏の批判は仏教研究のあり方と善導の思想に對する評価を含んでいるのであるが故に私との本質的な対立点を非常に明確にしているのである。松本氏のこうした批判は、また、仏教と浄土教の本質に對する特有の理解と本質的に連関しているが故に、この理解への検討から出発することは大切であるように考えられる。松本氏は仏教の本質について次のように述べている。

この論文が、「仏と成る」(BUDDHO BHAVATI) という表現が、**仏** 典において古い起源をもつものではないこと、つまり、「紀元前後にでもなければつきりとは浮上してこない新しい考え方」であることを指摘した意義は大きいと思われる。しかし、これは表現としての「仏と成る」(BUDDHO BHAVATI) について言える「**成**、**仏**」という考え方そのものが、本来の**成**、あるいは、**積尊**の**成**に無かつたかどうかということは、また別の問題であろうと思われる。「**成**」をどう考えるかという問題は、実は、「**悟り**」(BODHI) をどう把えるかという問題と関わっている^⑨。

二種深信の思想的な意味について(その二)

そして、

つまり、「**悟り**」＝「**仏陀の智慧**」とは、「**縁起を思惟すること**」「**縁起説を對象とする思考**」であると考えるべきであろう。これは勿論、一生に一回限りの「**体験**」というようなものではない。それは「**縁起説を考え続けていくこと**」であり、従つて、「**縁起説を考え続けていく人**」を「**仏陀**」(BUDDHA、目ざめた人)と**言うべき**なのではなからうか。

このように考えれば**成**とは、「**仏に成ること**」を勧める**成**であると言ふことはできると**思**われる。勿論、私は、この最後の結論だけを取り出して、「**成**とは、**成る**の**成**である」という日本の諸学者の説明に付随してなされてきた様々の「**本覚思想**」的な解説を正当化しようとは、全く考えていない。ただ**成**の**成**のあり方において、「**成る**」「**悟る**」というのが、「**智慧**」であり、「**思考**」であったとすれば、それをも否定されるのは、「**成**」をも否定することになるであろうと述べているだけである^⑩。

松本氏はこの二文において次のような二点を主張している。その一つは、**成**氏が明らかにしたように「**成**」思想は原始經典と無縁のものであり、後期**成**(大乘**成**)の通俗的な展開であることを認めつつ、

《成仏》思想は仏敎の本質的なものであると主張しているのである。つまり、この世における釈尊以外の《成仏》を認めない原始仏敎の立場を本質的に否定しているように見える。問題は原始經典やアピダルマの文献分析からよく了解できるようにこの世における釈尊以外の《成仏》を否定する《釈迦一仏説》に基づいて仏と衆生の本質的な區別を主張することは初期仏敎の本質的な特色であるように考えられる。その意味では松本氏のこの主張には明確な文献的な根拠がほとんどないと考えられる。

論理的にいえば、仏と衆生との本質的な區別とは宗教としての仏敎の本質的な特色であるように考えられる。私に見れば、仏と衆生の本質的な區別を抜きにしては宗教としての仏敎が成立しえないし、そして、この區別を無視して成立した《成仏》思想は如来藏思想の形成と深く連関しているように考えられる。もう一つは、《悟り》という言語によって《成仏》と《智慧》を切り結んで《縁起を考え続けていく》ことを《成仏》の内容であると主張しているのである。私に見れば、《悟り》という言語を引き出しにする必然性を全く了解できないが、仏敎はその本質において《智慧》の宗教であることに對して全面的に賛成している。

問題は、仏敎はその本質において《智慧》の宗教であるということはこの世において釈尊以外の《成仏》を認めない立場との間に本質的な矛盾がないように考えられるが故に松本氏が主張しているところの意味が私にとって了解不可能なものである。なぜならば、原始仏敎では《四少門果》を通した仏弟了の智慧の完成が認められている⁹⁾が、それは《成

仏》と異質のものである。そして、その異質性はその本質において《利他》の問題と本質的に関わっているのである。なぜならば、仏と阿羅漢とは《智慧》という点において共通であるとしても、阿羅漢には《利他》の能力が欠落しているが故に仏のみが救済者でありえるのであるからである。そして、この區別は仏敎を宗教として成立させる最も本質的なものであると私には考えられる。《智慧》は「縁起を考え続けていく」ことを文献的に論証することは困難であるように考えられるが、この主張は論理的に正しいものであると認めてもよいが、「縁起を考え続けていく」《成仏》とする発想は正しいとは考えられない。その意味では、仏敎における仏と衆生の本質的な區別を否定する松本氏の《成仏》理解には説得力が感じられない。そして、この見解は松本氏の浄土敎理解と深い連関を持っているのである。なぜならば、松本氏は浄土敎を次のように理解しているからである。

袴谷氏のこの論文におけるアイデアが、すでに見た「成仏の敎」と「往生の敎」との區別という考え方に発展したのは自明であるが、私はいかに考えて見ても、「往生」ということそれ自体に、知的な内容を見出すことはできないし、またそこに「仏敎」の本質を認めることもできないのである。人が「往生」したあと、その先にあるときれる理想は「成仏」でなければならないであろう、この「成仏」「悟り」「智慧」という理想がなければ、「往生」それ自体に仏敎的な意

義を認めることはできないであらう¹⁵⁾。

松本氏はこの文において浄土教における知的内容の欠落に基づいて(往生)における仏教的な意義を否定しているのである。つまり、(往生)というものは(成仏)(悟り)(智慧)との関連においてのみにして仏教的な意味を持ちうるなのであって、(往生)そのものには仏教的な意味がないと主張している。この主張は浄土教を(方便)として限定することに よって仏教としての浄土教特有の主張の可能性を否定しているように見える。問題は、文献分析から考えて見ても、浄土教典に対する論理的分析から考えて見ても、浄土教における(信)とは(智慧)と本質的に連関しているだけではなく、(往生)そのものは原始仏教の(四少門果)と本質的に関係しているのである¹⁶⁾。(往生)と(成仏)との関係に關していえば、浄土教典は(成仏)を容認している点において大乘仏教の通俗的性格とは決して無縁ではなかったが、(成仏)を極楽に限定してこの世における釈尊以外の成仏を否定する点において原始仏教の(一仏説)を正しく受け継いだように考えられる。その意味では、仏教としての浄土教特有の主張が充分に成立しうるが故に松本氏の浄土教理解には説得力が感じられない。以上のように解説した松本氏の仏教理解、浄土教理解とは私の善導理解に対する批判の前提になっているが、この批判は次のようなところから出発している。

〈二種深信〉の思想的な意味について(その二)

ここでモンテイロ氏は、二種深信のうち、「機の深信」の方に、「宗教的時間性」としての仏教の正しい「因果」説、縁起説を認められているようであるが、この考察を優れたものとは認めつつも、「機の深信」を「宗教的時間性」という概念を媒介として、仏教の「縁起説」に結びつけることには、やはり無理があるように思えてならない。

確かに私は、仏教の縁起説は「宗教的時間」または、「宗教的時間性」を説くものと解釈した。しかし、この「縁起説」と「宗教的時間性」の関係(縁起説→宗教的時間性)を逆にして、「宗教的時間性」を説くものはすべて「縁起説」である」と述べることはできないであろう。さもなければ、アウグスチヌスもキルカゴールも、あるいはガフガでさえも「縁起説」を説いたということになってしまふであろう。従って、「二種深信」を「深信因果」や縁起説に結びつけることは、幾重もの解釈を媒介とした上でなければ、不可能だと思われる¹⁷⁾。

松本氏のこの主張は私には奇妙なものとして映るものである。なぜならば、〈二種深信〉とは(縁起説)と無縁のものであることを主張するためにその論理的構造を分析して両者の異質性を論理的に論証する必要があると考えているからである。しかし、〈二種深信〉の論理的構造に対して明確な分析をしないままに(縁起説)との異質性を主張することは全く根拠のない断言であるといわざるをえない。私は、もちろん、(宗教的

時間性」を説く思想のすべては〈縁起説〉を説いていると考えたことがないが、松本氏が述べている諸思想家とは違つて善導は仏教の思想家であるだけではなく、〈二種深信〉はその思想の中心をなしているのである。

〈二種深信〉に対する論理的分析を抜きにしては善導の思想を語ることは不可能であるが、この分析を全然展開していない松本氏の主張は善導の思想を問題にしたと私には考えられない。その意味では、以上のような松本氏の主張は私の善導理解に対しての反論にはなっていないと考えている。善導は如来蔵思想の批判者であるという私の見解に対して松本氏は〈三身説〉や〈指方立相〉のような難点を問題にしながらかのよう主張を展開している。

ここには、「真如」「法性」「法界」という語によって単一な実在、即ち、私の言う基体 (DHATU) が説かれており、また、¹⁶⁾の「但以垢障覆深、淨体無由顯照」という語を見れば、この単一な実在が覆障されるといふ理解が示されているから、ここには、完全にインド的な如来蔵思想、即ち、私の言う「仏性内在論」が説れていることは、明らかである。¹⁷⁾

「法性真如海」を「法身」と見なされ、ここに三身説を認めておられる。それ故、以下に見るように、善導が如来蔵思想に対して批判的意識をもっていたことは確実と思われるにもかかわらず、彼が如来

蔵思想から完全に自由ではあり得たということは、ありえない。この点をいわば「善導の限界」としてはつきり確認しておかないと、善導を「如来蔵思想の批判者」として絶対視することにもなりかねない。¹⁸⁾

かくして、本来の議論にもとれば、善導に「如来蔵思想の否定」を認めることは困難であり、彼は単に「如来蔵思想は、凡夫の為の教である浄土教には適合しない」と主張しただけであろう。あるいはさらに厳密に言えば、善導は、如来蔵思想を「如来蔵思想」として把えることもなかつたと思われる。というのも、彼は全く「法身無色」という如来蔵思想的三身説に立脚したのであり、如来蔵思想的思考法を別にして、彼にとつて「仏教とはなにか」という問題を考えることもできなかったと思われる。¹⁹⁾

善導には如来蔵思想的なテーマや表現が存在しているが故に、善導の限界を認めるべきという松本氏の主張に対して全面的に賛成している私から見てもこの結論の部分を受け入れることができない。なぜならば、善導には明らかに限界があり、善導の思想には多くの論理的難点が存在していることを認めている点において松本氏と全く同じ見解に立脚している私から見れば、善導には如来蔵思想と異質な特有の仏教思想が不在であり、善導は本質的な意味で〈仏性内在論〉を認めており、そして、

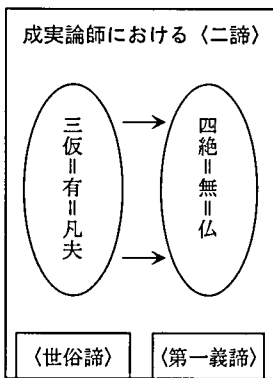
善導は浄土教を（凡夫のための方便）として了解していたことに對して全面的に反対しているのである。松本氏と私との間のこうした意見の対立は善導の思想の論理的難点の意味に對する了解の対立に由来しており、そして、この了解の対立は仏教研究のあり方に對する松本氏と私の見解の異質性に由来していると考えられる。哲學的、思想的な方法論としての（批判仏教学）に立脚している私からすれば、聖道門の諸師の『觀經』理解に對する批判を通して成立した善導特有の仏教思想が存在しており、善導浄土教は（凡夫のための方便）ではありえないが故に善導の思想に残されている如来藏思想的な表現には本質的な意味がないと考えている。文献から離れた議論に對して批判的である松本氏は（二種深信）の論理的構造を分析しないままに、善導には特有の仏教思想が不在であり、善導は（仏性内在論者）であり、善導の浄土教は（凡夫のための方便）であると決め付けていることは文献の論理的解説に基づいているよりも、仏教と浄土教の本質に對するあんまりにも先験的な偏見に基づいていると私には考えられる。私は本論文において松本氏の批判に對して体系的な意味での反論を展開する余裕がないが、善導特有の仏教思想の論理的構造を問題にすることによって善導における（仏性内在論）の問題を論じたいと考えている。

（二）善導の仏教思想の論理的構造

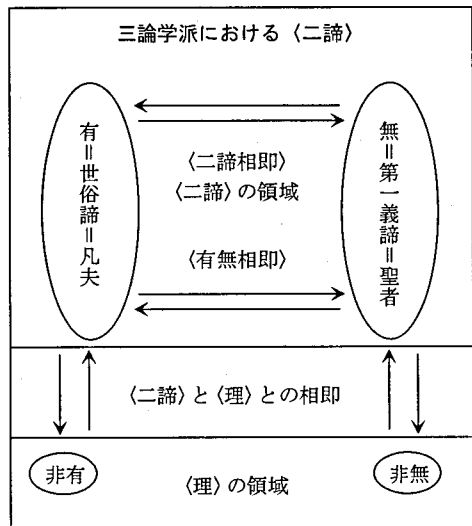
善導特有の仏教思想の論理的構造を明らかにし、（縁起）との關係を問

（二種深信）の思想的な意味について（その二）

題にするために中国仏教における（二諦）との関連によって善導の思想を位置づける必要があるように考えられる。中国仏教における（二諦）とは、成実論師が重要視していた（約理の二諦）（つまり、（二諦）の領域を真理そのものの構造とする了解）と三論学派が重要視していた（約教の二諦）（二諦）の領域を教法の形式に限定する考え方）の両方を含んでいるが、仏教の（縁起）と本質的な關係を持っているのは（約理の二諦）であるように考えられる^⑩。三論学派は如来藏思想以外のものを大乘仏教と認めないで（因果）と（智慧）を説くものを（小乗）として軽視する（大乘主義）的な立場に立脚していたのではなく、（生死即涅槃）（煩惱即菩提）という安易な現実肯定の思想を内容とする（相即觀）をも前提としていたのである。さらには、（小乗）を生滅を説く教えとして規定することによって大乘を不生不滅を説く教えとして了解していた点において仏教の（縁起）と最も縁の遠いものであったように結論してもよろしい。成実論師における（約理の二諦）の構造は次の図式によって充分に説明することができる。



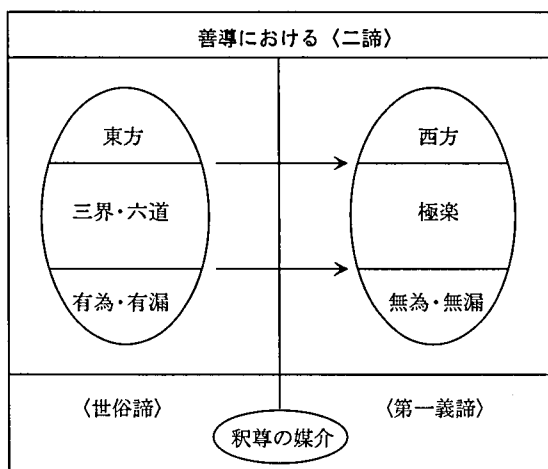
この図式の意味を説明すると、成実論師の〈二諦〉理解では三仮（因成仮・相續仮・相待仮）を内容としている（世俗諦）は凡夫のあり方を代表しているのである。（因成仮）は四大・五蘊を無常なるものとして分析することを意味しており、〈相續仮〉は心・心所法の念念生滅を觀察することを内容としており、そして〈相待仮〉とは相依・相関を内容としているように考えられる。これに対して〈四絶〉（四句分別の否定）を内容としている（第一義諦）とは仏のあり方を代表しているのである。生滅の論理に立脚しているこの〈二諦〉観では〈二諦〉との関係は論理的な二者択一性に基づいており、そして、ある一種の時間的な不可逆性を前提にしている点において仏教の〈縁起〉と一致しているように考えられる。そして、〈相即観〉を否定している点において中国仏教を支配し続けた〈大乘主義〉と異質のものであるように考えてよい。如来蔵思想の問題に関しては、成実論師の多くは『成実論』『無明品』における有情と非有情の本質的な区別に基づいて仏性を有情に限定していた点において〈内在仏性論者〉であったように考えられるが、成実論師の一部には仏性の〈本有〉を否定し、仏性を〈当有〉として了解していた点において如来蔵思想をそのものを否定したと考えるとよいかもしれない。これに対して、三論学派における〈二諦〉とは次の図式を以て充分に説明することができる。



この図式からよく了解できるように三論学派では〈二諦〉を一応区別した上では同じ〈方便〉として同質化しているのである。つまり、〈世俗諦〉は凡夫を悟らしめるための〈方便〉であり、〈第一義諦〉は聖者を悟らしめる〈方便〉である点において両者は同質のものである。そして、〈二諦〉の相即を前提にしているこの了解では〈二諦〉との間の論理的二者択一性が本質的に否定されているのである。さらにいえば、教法の形式をその領域としているこの〈二諦〉観では教法のすべては言説を超えている、本来なる〈理〉を悟らしめるための〈方便〉として了解されているが故に〈二諦〉との間の時間的不可逆性とは成立しなくなるのである。如来蔵思想の問題に関しては、三論学派は極めて中国的な〈仏性顕在論〉に立脚しているのである。この思想は仏教の〈縁起〉と完全

に対立していることはいうまでもない。

以上を明らかにした上では、次に、善導における〈二諦〉の問題に入っておこう。私に見れば善導の思想は成実論師のそれ、特に光宅寺法雲（四六七・五二九）の成実理解と深く連関しているものだと考えているが、その歴史的関連性を論証することは困難であると認めている。けれども、善導の仏教思想と成実論師のそれとの間に本質的、論理的な類似性が存在すると考えている¹⁹⁾。善導の思想には〈二諦〉を明確に主題化する観点がないように考えられるが、成実論師の〈約理の二諦〉を想定した上で善導の仏教思想を問題にすると次の図式のようになる。



〈二種深信〉の思想的な意味について（その二）

この図式を説明すると、有為有漏なる〈三界・六道〉（世俗諦）と無為無漏なる〈極楽〉（第一義諦）との関係とは二者択一的な論理的構造を前提にしている時間的不可逆性を内容としているのである。〈二諦〉との間に完全な断絶が成立している点において〈相即〉の論理が本質的に否定されていると共に、〈三界・六道〉の衆生には往生極楽を可能にする内在的な原因が不在であるが故に〈二諦〉との関係は釈尊の媒介にその必然的な条件を持っているのである。さらにいえば、〈三界・六道〉を生滅の論理によって了解し、不生不滅なるものを〈極楽〉に限定している善導の思想は仏性を〈当有〉なるものとして了解していた成実論師の思想と本質的に類似しているように考えられる。この思想は、もちろん、〈大乘主義〉ではありえない。善導の思想にはこの論理構造が存在することを論証するために次のような文を引用することが可能である。

三界六道苦難停。曠劫已来常没没。到處唯聞生死聲。釋迦如来真報土。清淨莊嚴無勝是²⁰⁾。

一念之間入佛會。三界六道永除名。三明六通皆自在。畢命不退證無為²¹⁾。

悲心拔苦超三界。慈心與樂涅槃期²²⁾。

安樂即是金剛地。凡夫六道永無名⁽²¹⁾。

厭捨娑婆求佛國。即現極樂莊嚴界⁽²²⁾。

三界衆生無智慧。惛惛六道内安身。諸佛慈心為說法。瞽盲舐突伴不聞。忽爾無常苦來逼。精神錯亂始驚忙。萬事家生皆捨離。專心發願向西方⁽²³⁾。

極樂莊嚴出三界。人天雜類等無為⁽²⁴⁾。

彌陀佛國眞嚴淨。三惡六道永無名⁽²⁵⁾。

娑婆極苦非生處。極樂無為實是精⁽²⁶⁾。

以上の諸文の分析からよく理解できるように善導の思想における《三界・六道》と《極樂》との関係とはその本質において断絶的なものであり、論理的二者択一性と時間的不可逆性を内容としているものであるように考えられる。この思想構造は成実論師の《約理の二諦》とよく類似していることは明らかである。善導における《世俗諦》の内容をなしている《三界・六道》への了解においても成実論師と類似した側面が見られる。たとえば、次の二文において《四大・五蘊》を分析する点におい

て成実論師の《因成仮》とよく類似した発想が見られるのである。

陰如賊 四如蛇 為無常 為恍惚 無常主 了本無 因縁會 因縁散⁽²⁷⁾。

言群賊惡獸詐親者即喻衆生六根六識六塵五陰四大也⁽²⁸⁾。

善導には《念念相続》を重んじる側面が存在するが故に成実論師の《世俗諦》のもう一つの側面である《相続仮》とよく類似しているのである。これを論証するために次のような文を引用することは可能である。

念念時中常懺悔⁽²⁹⁾。

念念相纏入惡道⁽³⁰⁾。

念念唯加三昧淨⁽³¹⁾。

念念稱名常懺悔⁽³²⁾。

念念時中常得證⁽³³⁾。

それらの文からよく理解できるように善導におけるこの《念念相続》

の思想は修道論、または実践論と深く連関しているのである。この思想と成実論師の〈相続仮〉との間に一定の類似性を認めてもよいかもしれない。善導は〈極樂〉の内容について極めて具体的な記述を展開しているが故に成実論師の〈第一義諦〉の内容をなしている〈四絶〉との類似点を見出すことは困難であるように考えられる。けれども、〈極樂〉に対する次の記述から一定の類似性が感じられる。

西方寂靜無為樂。畢竟逍遙離有無⁽⁸⁾。

この一文は〈極樂〉に対する善導の中心思想を代表していると私には考えられないが、その中で成実論師の〈四絶〉とよく類似している側面が存在することは明らかである。

以上を明らかにした上では最後に善導の思想における積尊の媒介を問題にしておこう。〈三界・六道〉と〈極樂〉との関係とは完全な断絶を前提にしているが故に極樂往生は積尊からの媒介をその必然的な条件としていることを論証するために次のような文を引用しておこう。

遇值往生善知識 得聞淨土彌陀名⁽⁹⁾。

不因釋迦如來力 彌陀淨土若為聞⁽¹⁰⁾。

二種深信の思想的な意味について(その二)

得免娑婆長劫苦。今日見佛釋迦恩。順隨佛語見彌陀⁽¹¹⁾。

何期今日至寶國。實是娑婆本師力。若非本師知識勸。彌陀淨土云何入⁽¹²⁾。

得免娑婆長劫難。特蒙知識釋迦恩。種種思量巧方便。選得彌陀誓門⁽¹³⁾。

得脱三塗知識恩。若非知識教稱佛。如何得入彌陀國⁽¹⁴⁾。

憶本娑婆知識恩。若非釋迦勸念佛。彌陀淨土何由見⁽¹⁵⁾。

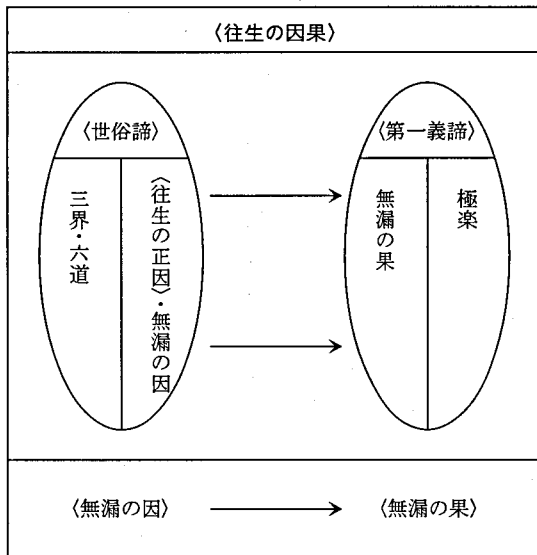
それらの文からよく了解できるように善導の仏教思想では積尊の出会いというものは往生極樂の必然的な条件であると結論してもよろしい。以上の論点をまとめると次のようになる。善導における〈二諦〉では〈二諦〉との関係とは一種の論理的二者択一性と時間的不可逆性を内容としているのである。衆生を生滅の観点から認識し、〈相即〉の論理を否定しているこの思想は成実論師のそれと大きく類似しており、そして、中国仏教を支配し続けた〈大乘主義〉に対して完全に異質のものである。宗教的な観点から見れば、善導の思想における〈三界・六道〉と〈極樂〉との間に完全な断絶が存在しており、さらには、往生極樂の真の原因は衆生の身中にないと考えられるが故に積尊の媒介とは往生の必然的な条

件となる。仏と衆生との本質的な区別に立脚している善導のこの思想は娑婆における〈釈尊一仏〉の宗教的な意味をはつきりすることによって成実論師のそれよりも徹底していると考えられる。結論的にいえば、善導特有の仏教思想は存在するのである。そして、この思想は中国仏教を支配し続けた〈大乘主義〉と全く異質な論理的構造を持っているのである。

(三) 善導における極楽往生の因果

善導における〈往生の因果〉を明らかにすることにさいして次のような二点を論じる必要がある。その一つは、〈縁起〉と〈往生〉との関係であり、もう一つは、往生の〈正因〉とはなにかという問題である。この二点は、また、極楽往生における知的内容の存在の有無と深く連関しているのである。〈往生〉と〈縁起〉との関係に關していえば、〈縁起説〉には無明に基づいた衆生の流転のあり方(順観)と、それを逆転する智慧の成立(逆観)が存在することに注目する必要がある。善導における〈三界・六道〉は無明に基づいた衆生のあり方を代表しているが故に、もし、〈往生の正因〉とは知的中身のある〈縁起〉の現世的な逆観を内容として、これを論証できれば、〈極楽往生〉と〈縁起〉との関係とは必然的なものであると認めざるをえない。〈極楽往生〉の〈正因〉を明らかにするためには、また、〈往生の因果〉を問題にする必要があるように考えられる。常識的に考えてみても、極楽は未来にある〈無漏の果〉であるが故に、現世における〈無漏の因〉が成立しなければ、〈往生〉は本質的

に不可能なものとなるように考えられる。なぜならば、仏教の〈因果論〉から考えれば〈無漏の果〉の成立根拠として〈無漏の因〉が存在しなければならぬからである。そして、知的中身の無い〈無漏の因〉とは全く考えられないものであるが故に、〈往生の正因〉には〈無漏の智慧〉が存在しなければならないということになる。その意味では善導における〈極楽往生〉は仏教の〈因果〉を内容としているのである。そして、〈往生の因果〉を図式で表わすと次のようになる。



善導は三界・六道の衆生のあり方を無明と煩惱に基づいたものとして認識しており、そして、善導にはいわゆる〈現生不退〉の思想が不在であることも確しかである。けれども、〈不退〉を〈極樂往生〉以後のものとして見定めた善導は現世における〈往生の正因〉の成立をはつきりと認めているのである。現世におけるこの〈往生の正因〉について二つの主張が存在するのである。その一つは、〈称名念仏〉を〈正定の業〉とする考え方であり、もう一つは〈三業清浄〉を〈往生の正因〉とする考え方である。称名念仏を〈正定の業〉とする考え方に關していえば、〈念仏〉の定義、及び念仏と〈三心〉との關係を問題にする必要がある。善導における〈念仏〉とは無明を自覺させ、念々において煩惱を断ずる努力が前提になっているが、次のような〈念仏〉の定義からよく了解できるように努力の根柢は衆生に内在しているものではありえない。

言念佛者即專念阿彌陀佛口業功德身業功德意業功德⁴⁴。

この文からよく了解できるように善導における〈三業清浄〉は阿彌陀仏の〈三業清浄〉によつて根柢づけられているものであるが故に衆生に内在しているものではないと考えてよい。善導における〈往生の正因〉としての念仏は〈必具三心〉を内容としていることはいうまでもない。

〈念仏〉は必然的に〈三心〉を内容としていることを論証するために「散善義」の有名な文以外に「往生礼讚」からの次の文を取り挙げることは

可能である。

問曰。今欲勸人往生者。未知若為安心起行作業。定得往生彼國土也。答曰。必欲生彼國土者。如觀經說者。具三心必得往生。何等為三。一者至誠心。所謂身業禮拜彼佛。口業讚歎稱揚彼佛。意業專念觀察彼佛。凡起三業。必須眞實。故名至誠心。二者深心。卽是眞實信心。信知自身是具足煩惱凡夫。善根薄少。流轉三界。不出火宅。今信知彌陀本弘誓願。及稱名號。下至十聲一聲等。定得往生。乃至一念無有疑心。故名深心。三者回向發願心。所作一切善根悉皆回願往生。故名回向發願心。具此三心必得往生也。若少一心卽不得往生。如觀經具說。應知⁴⁵。

この文からよく了解できるように善導における〈念仏〉は必然的に〈三心〉を内容としているだけでなく、〈信知自身具足煩惱凡夫〉という文から明らかであるように現世に成立するこの〈三心〉には明確な知的内容が存在するのである。その意味では善導の思想には〈現生不退〉という発想は不在であるとしても、一種の〈現世正定説〉が認められるであろう。〈三業清浄〉を〈往生の正因〉とする説を代表するものとして次の二文が挙げられる。

問曰。既道三業清浄是生淨土即因者。云何作業得名清浄。答曰。一

切不善之法。自他身口意總斷不行。是名清淨。又自他身口意相應善。即起上上隨喜心。如諸佛菩薩所作隨喜。我亦如是隨喜。以此善根迴生淨土故。名為正因也。^④

又言清淨者。依下觀門專心念佛注想西方。念念罪除故清淨也。^⑤

この二文からよく了解できるように善導における〈三業清淨〉の思想は念々において煩惱を断ずる努力を内容としており、そして、この〈清淨〉は阿弥陀仏の〈三業清淨〉に根拠つけられているように考えられる。この〈三業清淨〉の思想は〈三心〉の内の〈至誠心〉と深く連関していることも明らかである。その意味では〈往生の正因〉としての〈三心〉と〈三業清淨〉との間に必然的な関係があるように考えられる。そして、善導における〈往生の因果〉を明らかにするために次の文を引用しておく。

厭則娑婆永隔。忻則淨土常居。隔則六道因亡。輪回之果自滅。因果即亡。則形名頓絶也。^⑥

この文では六道の因を亡ずる（往生の因）ことによって輪廻の果自ら滅する（往生の果）ことを明確に主張しているのである。そして、〈往生の正因〉を〈三心〉、または〈三業清淨〉にすると見定めた上では善導に

における〈往生の因果〉の論理的構造は自ずと明らかになるのである。現世における〈往生の因〉によって六道の因を滅することは〈縁起〉の逆観の成立を意味しているが故に〈極樂往生〉と〈縁起〉との間に必然的な関係があるように考えられる。そして、最後に、本論文の論点をまとめて、〈縁起〉と〈極樂往生〉における〈宗教的時間性〉との関連を論ずるために『法事讃』からの次の文を引用しておく。

佛道人身難得今已得。淨土難聞今已聞。信心難發今已發。仰惟今時同生知識等爾許多人。恐畏命同石火久照難期。識性無常逝踰風燭。故人人同願共結往生之業。^⑦

この文からよく了解できるように善導における〈極樂往生の因果〉とは仏との出会いを通じた信心決定を内容としていたのである。そして、信心の内容は〈識性〉の無常を認識することと本質的に結んでいるが故に、この信心には知的内容が存在することが明らかである。その意味では〈極樂往生の因果〉という淨土教特有の〈宗教的時間性〉は〈縁起説〉と必然的な関係を持っているのである。

以上のように善導における〈極樂往生の因果〉の論理的構造を明らかにした上では、最後に善導における〈仏性内在論〉の問題を論じておこう。私に見れば、〈仏性内在論〉が成立するために次のような三つの条件が存在するためにこの関連において問題の本質を論じたいと考えて

いる。三つの条件とは次のようなものである。

・〈仏性内在論〉が成立する初めての条件として仏性を衆生の身の中にあるものとしての認識が必要不可欠のものとなる。けれども、生滅の論理を前提としている善導の衆生観では衆生における無明と煩惱を論じる観点が存在しても、衆生の身中に仏性があることを明確に主張する文が見当たらない。私が先述したように善導の思想における〈常住不變〉なるものほとんどは〈極樂〉と連関しているが故に衆生の身中にある仏性の根拠にはなりえないと考えられる。そして、善導における〈常住不變〉なるものの大多数は未来に限定されているのである。この思想は如来蔵思想よりもアビダルマの〈三無為〉、もしくは、成実論師の〈当有仏性〉と近い性格のものであるように考えられる。

・〈仏性内在論〉が成立するもう一つの条件としては衆生の身中にある仏性は〈常・樂・我・淨〉の四徳を具足しているということがある。けれども、五蘊の無常を分析することによってアートマンを否定し、〈識性〉の無常を正しく認識しえた善導は衆生の身中における〈常・樂・我・淨〉の仏性を認めたとは考えられない。

・最後にいわなければならないのは、〈仏性〉は〈成仏〉、または、〈往生〉の根拠になることは〈仏性内在論〉が成立する必然的な条件である。

仏性の存在を認めた上でも、もし、〈仏性〉は〈成仏〉・〈往生〉の原因ではなければ、〈仏性内在論〉は全く無意味なものとなる。〈二種深信〉の論理的分析からよく了解できるように衆生は〈無有出離之縁〉として認識されているが故に往生の原因は内在的なものではありえない。善導の思想の論理的構造から考えて見ても三界・六道の衆生には往生を可能にする内在的な原因が不在であるが故に積尊からの媒介とは往生の必然的な条件となるのである。その結果として、善導に残されている如来蔵思想的な表現やテーマは往生に対してはたす役割は皆無と等しい。

以上のような分析から見れば、善導を〈仏性内在論者〉とする松本氏の主張は根拠に乏しいものであるように考えられる。私見によれば、松本氏が指摘するところの〈法性真如海〉は〈仏性内在論〉よりも〈仏性顕在論〉と近い性格のものであるように考えられる。問題は、次の文からよく推定できるように善導は有情と非有情との本質的な区別に立脚しているが故に厳密な意味での〈仏性顕在論〉の成立は困難である。

却推受生之無際。與空性同時。同時而有心識。若不與空界同時有者。一切衆生即是無因而始出也。心識若無本因有者。即事同木石。若同木石者。則無六道之因業也。因業若無者。凡聖苦樂因果誰覺誰知也。以斯道理推勘者。一切衆生定有心識也。若有心識。即與空際同時有。若與空際同時有者。即唯佛與佛得知本元也^⑤。

この文に対して多くの指摘は可能であるが、有情と非有情との本質的な区別が明確に主張されていることが明らかである。結論的にいえば、善導には如来藏思想と論理的に異質である特有の仏教思想が存在しており、そして、善導の思想に残されている如来藏思想的な側面には本質的な意味がないといえる。

(四) 結論

善導の思想には〈三界六道〉と〈極楽〉との完全な断絶を前提とし、釈尊からの媒介を往生の必然的な条件とする論理的構造が存在するのである。成実論師の〈約理の二諦〉と大きく類似しているこの思想は、また、〈相即観〉を否定している点において中国仏教を支配し続けた〈大乘主義〉と本質的に対立しているのである。善導における〈極楽往生〉という意味での〈宗教的時間性〉とは明確な知的内容のある〈往生の正因〉の現時的成立を前提としている点において仏教の〈縁起〉と本質的な関連を持っているように考えられる。そして、善導の思想は特有の論理的構造を持っており、善導において残されている如来藏思想的な表現は〈極楽往生〉に対して本質的な役割を持っていないが故に如来藏思想は善導の思想において本質的な意味を持っていないと結論してもよろしい。私は本論文において松本氏の批判に対して十分に反論しえたと考えていないが、少くとも反論しなければならぬ根拠と必然性を指し示すことができた

と考えている。松本氏の批判に対する論理的、体系的な反論を今後の課題にしたいと考えているのである。

註

- (1) この研究のあり方を代表するものとして、私の「曾我教学批判として形成する批判教学」(同朋学園佛教文化研究所研究紀要第十三号・一九九一年)及び「教巻」の根本問題について(同じ第十四号・一九九二年)を是非とも参照されたい。
- (2) この方法的展開について、私の「天皇制仏教批判」・三一書房・一九九八年、三二―四十頁を参照。
- (3) 〈批判宗学〉の可能性を問題にしているものとして、松本史朗「伝統宗学から批判宗学へ」宗学研究第四十号、一九九八年を参照。私は、〈批判宗学〉の可能性を問題にしている松本氏に対して敬意を表したいが、今日の日本仏教のいかなる宗門においても〈批判宗学〉の成立に対して懐疑的である。
- (4) この問題について、Edward W. said, *Orientalism-Western conceptions of the Orient*, penguin books, 1978 及び *peace and its Discontents-Gaza-Jericho 1993-1995*, vintage, 1995 を参照。
- (5) この方法論の先駆的な例として、Lin Chen-Kuo, metaphysics, suffering, and liberation-the debate between two buddhisms, pruning the bodhi tree-the storm over critical buddhism, edited by jamie hubbard & Paul L. Swanson, university of Hawaii Press, 1997, pages, 298, 313 を参照。
- (6) 中国仏教における二諦の問題について、平井俊栄「中国般若思想史研究」春秋社・一九七六年 四三九―四八一頁及び伊藤隆寿「三論教学の根本構造―理と教」―「中国仏教の批判的研究」―大蔵出版―一九九二年、三〇―三三三頁を参照。
- (7) この問題について、袴谷憲昭「法然と明恵―日本仏教思想史序説」―大蔵出版―一九九八年を参照。
- (8) この問題について、松本史郎「書評―袴谷憲昭『法然と明恵 日本仏教』」

教思想史序説」—駒澤大學佛教學部論集—第二十九號、一九九九年、四三四—四四六頁を参照。(以下、「思想史序説」と略す)

(9) 「思想史序説」四三〇頁。

(10) 同、四三二頁。

(11) 松本氏はその「仏教への道」(東書選書—東京書籍、一九九三)の九八頁において(四少門果)の思想を縁起と矛盾するものとして記述していることは興味深いことである。この発想は中観思想に基づいているように見えるが、この点は松本氏と私の仏教理解の最も本質的な対立点であると考えている。

(12) 「思想史序説」四三二頁。

(13) 浄土教における〈信〉と〈智慧〉との関係について、藤田宏達「原始浄土思想の研究」—岩波書店—一九八六年、五八六—六一四を参照。浄土教における〈四少門果〉との関係については、藤田宏達、同、五三一—五三六頁及び播谷明「親鸞教学の思想史的研究」—文栄堂、一九八一年、一四八頁を参照。

(14) 「思想史序説」四三四—四三五頁。

(15) 同、四四〇頁。

(16) 同、四四〇—四四一頁。

(17) 同、四四五—四四六頁。

(18) この問題について、安井広済「中観思想の研究」—法蔵館—一九七〇年、二頁を参照。

(19) 成実論師の思想については、私の「成実論師の思想について」—「法華義記」を中心に—駒沢大学大学院仏教学研究會年報、第三十一号、一九九八年、九一—一〇〇頁、及び「成実論師の思想について」—開善寺智蔵の思想を中心に、同、第三十二号、一九九九年、六七—八一頁を参照。

(20) 大正蔵、卷四七—四四八—B。

(21) 同、四四九—A。

(22) 同、四五三—B。

(23) 同、四五四—B。

(24) 同、四五六—A。

(25) 同、四三一—B・C。

(26) 同、四三二—B。

(27) 同、四三二—B。

(28) 同、四三三—B。

(29) 同、二四—A。

(30) 大正蔵、卷三七、二七三—A。

(31) 大正蔵、卷四七、四五〇—A。

(32) 同、四五〇—B。

(33) 同、四五—B。

(34) 同、四五二—B。

(35) 同、四五三—C。

(36) 大正蔵、卷三七、二六三—A。

(37) 大正蔵、卷四七、四四九—C。

(38) 同、四五〇—A。

(39) 同、四五〇—B。

(40) 同、四五—A。

(41) 同、四五二—B。

(42) 同、四五五—B。

(43) 同、四五五—C。

(44) 大正蔵、卷三七、二七三—C。

(45) 大正蔵、卷四七、四三八—C。

(46) 同、四四八—B。

(47) 大正蔵、卷三七、二六〇—B。

(48) 大正蔵、卷四七、四五六—A。

(49) 同、四三七—C。

(50) 同、四五六—A。