批判仏教の批判的考察
――方法論を中心にして――

松　本　史　朗
（駒　澤　大　学）

※　本論文は，2000年９月30日に日本仏教学会学術大会で発表した内容を，そのまま原稿化しようとするものである。そのため，まず当日配付した発表資料（レジュメ）を以下に示し，その後，それに基づいた説明を示すことにしたい。

Ⅰ．発表資料（レジュメ）

A．「批判仏教」は，袴谷憲昭氏が，1990年の著作で，その書名とし主張された考え方であるが，この言葉は，氏，および私等の仏教理解を指すものとして，用いられることが多い。

　しかし，私自身は，この語を自らの立場を示すものとして，使用したことはない。袴谷氏が，この語に込めた「批判だけが仏教である」という主張は，批判対象（否定対象 dgag bya）の確認を欠いているが故に，無意味だとおもわれる。

B．「批判仏教」と呼ばれた“運動”に積極的な意味が全く無かったとは思えない。それは，仏教研究の価値中立性，客観性を否認し，社会批判的側面をもつとともに，特に日本仏教の主流をなすと考えられる如来蔵

思想，仏性の思想を“非仏教”として否定した点において，日本の仏教学界に，僅かながらも，自己否定的契機を導入したように思われる。

C．　袴谷説の問題点

1．論理的厳密性の欠如　氏の「本覚思想」の定義の非論理性からも知られるように，氏の議論は，論理的厳密性をもって構築されていない。

2．自己批判性の欠如　批判の対他性と楽天性→対象の絶対視と讃美
道元・法然

3．沈黙の欠如　多弁・饒舌→“評論家”性

4．結論：rough and uncritical arguments

D．　方法論的私見

1．文献学→極微文献学（micro-philology）→哲学（philosophy）
短いテキスト・一つの文章を，厳密に読み，厳密に考えること
「大きな物語」の崩壊

2．批判の本質は，自己批判・自己否定（self-denial）にあること
絶えず自己を疑い，自己（ātman）を否定し続けること
多念義・宗教的時間性
Descartes vs. Beckett, Adorno

3．学問の個人的性（privateness）
「個人的動機によらない著作や学問というものは，一[(1)]」

4．「西洋崇拝」（正宗白鳥）の系譜に属すること　自己否定性の問題
“東洋”や“日本”讃美の系譜(a)と，「西洋崇拝」の系譜(b)は，区別されること

(a)　井上哲次郎――西田幾多郎――鈴木大拙――京都学派

(b)　北村透谷――――――――島崎藤村――――正宗白鳥

「井上博士と基督教徒」『若菜集』『春』「ダンテについて」「人生五十」

系譜(a)の本質は如来蔵思想にあり，系譜(b)の本質はキリスト教・Platonism にある。

5．結論：仏教は仏教を自己肯定すべきではないこと

II．説　　明

まず，「批判仏教」という言葉は，資料のＡにあるように，袴谷憲昭氏が1990年の著作で，その書名とし主張された考え方であるが，袴谷氏，及び，私や，伊藤隆寿氏等の仏教理解を指すものとして用いられることが多い。しかし，私自身は，この「批判仏教」という言葉を，自らの立場を示すものとして使用したことはない。

ただし，私は，1986年に印度学仏教学会で，「如来蔵思想は仏教にあらず」という発表をした際には，袴谷説を全面的に承認していたし，Jamie Hubbard 氏と Paul　Swanson 氏が編者となって1997年に出版された *Pruning the Bodhi Tree — The Storm over Critical Buddhism*（*Pruning*）［University of Hawaii Press］という書物の成立には，積極的に協力したので，私自身の立場が「批判仏教」とか，Critical Buddhism と呼ばれることに理由がないわけではない。また，「批判仏教」と呼ばれたものについて，私自身も責任を持っているということは，否定できないであろう。

しかし，現在の私は，この言葉で私の立場が呼ばれることを，拒否して

いる。それは，様々の点において，袴谷説が，私にとって許容できないものとなってきたからである。既に，1991年に，つまり，『批判仏教』という氏の著書の出版の翌年には，袴谷氏の道元理解を批判した私の論文「深信因果について」が，『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』（大蔵出版）という論文集に収められて刊行されている。[(2)]

「批判仏教」という特殊な言葉は，袴谷氏の造語であるが，氏はこの言葉によって，「批判だけが仏教である」ということを意味したいと言われている。しかし，私には，この「批判だけが仏教である」という主張・命題は，意味をなしていないように思われる。というのも，批判というのは，何を対象とする批判なのかという点が重要であり，何が批判され，否定されるのかというその否定対象（dgag bya）が，この主張には示されていないからである。ツォンカパは，『菩提道次第大論』*Lam rim chen mo* の中で，[(3)] 否定対象を正しく確認しなければ，つまり，否定対象の確認が先行しなければ，正しい否定はなし得ないと力説しているが，袴谷氏の「批判だけが仏教である」という主張は，この否定対象の確認を欠いている。

「批判だけが仏教である」という主張は，確かに，人目につきやすいものであり，また，センセーショナルなものではあるが，論理的には意味をなしていないと，私は考える。しかも，このような非論理的で，センセーショナルな傾向は，袴谷氏の多くの論説に認められるのである。

次に，資料のＢにあるように，私は，しばしば“運動”とも呼ばれた「批判仏教」と言われたものに，積極的な意味が全くなかったとは思っていない。それは，仏教研究の価値中立性，客観性を否認し，社会批判的な側面を持つとともに，特に日本仏教の主流をなすと考えられる如来蔵思想，仏性の思想を“非仏教”として批判した点において，日本の仏教学界に，僅かながらも，自己否定的契機を導入したように思われる。

このうち，仏教研究の価値中立性と客観性ということについて言えば，袴谷氏は，1993年に曹洞宗を離れられたものの，私たちの当初の出発点は，曹洞宗という仏教教団に属する者としての責任を持って，「仏教とは何か」を考えたいというところにあった。このような私たちの立場については，「曹洞宗内の問題にしかすぎない」という批判を受けたこともあったが，しかし，曹洞宗内の問題が，仏教にとって本質的な問題であることも，ありうるのではなかろうか。

日本の仏教学者の大半は，大なり小なり，仏教教団に関係している。更に，海外の仏教学者にしても，日本の仏教教団と全く接点を持ったことがないというケースは少ないであろう。

また，私達は，「正しい仏教」というものを主張しすぎるという批判をも受けた。しかし，私見によれば，すべての仏教学者は，各自自分なりに「仏教とは何か」についての考え方，または「正しい仏教」についての考え方というものを有し，それについて，明確ではないにせよ，語っていると思われる。

私達の主張が，多少なりとも，反響を引き起こしたのは，私達の「正しい仏教」の主張の仕方が，センセーショナルであったからではなく，むしろ，私達の仏教理解が，日本仏教の主流をなす如来蔵思想的な仏教理解を否定するものであったからだと考えている。

資料のＣにおいて，袴谷説の批判に入る前に，次のことを述べておきたい。それは，如来蔵思想を非仏教と見る私の理解に変わりはないこと，今後も更に，この私見の妥当性を論証すべく努めたいということ，また，私が袴谷説を批判するのは，その中に critical ではない性格，あえて言えば，如来蔵思想的な同一性の思想を認めるからであるということである。

資料のＣにあるように，袴谷説の問題点の第一に，私は「論理的厳密性

の欠如」ということを指摘した。「本覚思想」に関する氏の最初の定義は，

> 本覚思想とは，先の道元禅師の要約に尽きているわけでありますが，蛇足ながら辞書的説明を付け加えますなら，本覚とは現象世界を超えた根源的覚りのことで，その覚りとは，本来全ての人々に普遍的に具わっていて常住であるが，それを自覚しない間は現象として変化生滅しているにすぎないという点も含意しておりますので，それは同時に「心常相滅」説をも意味しうる訳です。（『本覚思想批判』p. 142）

というものであるが，私には，その意味を論理的に把握することができない。「変化生滅しているにすぎない」の主語は，何であろうか。氏は，その後も繰り返し「本覚思想」を定義し直されたが，結局のところ，論理的な明晰さには至り得なかったと思われる。つまり，氏には，否定対象が論理的に明確には確認されていないのである。このことからも知られるように，氏が「論理主義」を標榜されるにもかかわらず，氏の議論は，いずれも，論理的厳密性をもって構築されていないように思われる。

次に，資料では，袴谷説の第二の問題点として「自己批判性の欠如」「批判の対他性」ということを挙げたが，氏の所謂「批判」は，専ら他に向けられているように見える。その意味で，自己否定性を欠いた自己肯定的な，極めて楽天的な批判だと思われる。また，この自己肯定的性格から，対象の絶対視や讃美という傾向も生じたように思われる。この傾向は，特に，道元と法然とに対して，讃美とも言える言葉が氏によって費やされたことに，認められるであろう。

ちなみに，内容的な問題にわたるが，袴谷氏が近年，その著書『法然と明恵』（大蔵出版，1998年）で，『歎異抄』の悪人正因説に関する平雅行氏の解釈を全面的に肯定した上で，善導・法然の立場を「他力主義」として讃美したことは，完全な論理的倒錯であり，浄土教に関して，如来蔵思想

的な理解を示したものに他ならないと，私は考えている。[(4)]

次に，資料では，袴谷説の問題点の第三として，「沈黙の欠如」ということを指摘した。氏の議論は，当初からあまりにも多弁であり，饒舌であると思われる。しかも，最近では，いかなる問題についてもコメントをする，あたかも評論家のようなスタイルを取るようになってきた。氏の文体は，私には，「思ったままを滔滔と喋り続ける」というようなものに見えるのであるが，そこには，自己抑制や自己批判性が見られず，論理的脈絡というものさえ認められない。「法然親鸞研究の未来」（駒澤短期大学仏教論集，5，1999年）と題する論文に，プロ野球の監督や選手や芸能人の名前が現れ，テレビのワイドショーの話題が取り上げられるというのは，どう考えてみても，sincerity を欠いているのではなかろうか。

「思ったとおりに書く」というのは，私には良い書き方だとは思えない。沈黙と思考というものがまずあって，それから言葉が慎重に選ばれ用いられるならば，その言葉は，上滑りしたような，薄っぺらなものにはならないであろう。トマス・ア・ケンピスも，ラクロも，生涯に著書を一つしか残さなかった。ドストエフスキーにとってのシベリアは，正に，沈黙と思考の時であった。このような沈黙がなければ，真に重みをもった言葉は生み出されないであろう。残念ながら，この意味において，袴谷氏の議論は，沈黙を欠き，饒舌に過ぎると考えられる。

以上の結論を言えば，氏の議論は，私より見れば，全体としてラフなものであり，批判的なものであるとは認められない。

次に，資料のＤのところで，仏教研究に関する方法論的私見を述べたいと思う。

資料のＤの１のところに，「文献学→極微文献学（micro-philology）→哲学（philosophy）」と書いたが，仏教研究というものが文献学から出発し

なければならないということは，全く当然のことである。常識的な意味で，テキストを読む語学力というものがなければ，研究は成立しないであろう。また，テキストを離れた議論というのは，最も忌むべきものに思われる。

しかし，この文献学は，金沢篤氏の言葉を用いれば[(5)]，極微文献学とでも言うべきものに進むべきであろう。それは，短いテキスト（小さい作品という意味ではない）を尊重し，一つ一つの文章を厳密に読み，その意味を厳密に考えることを指している。そして，このような厳密な文献学は，テキスト読解者の哲学的探究心というものと，最終的には結びつくように思われる。

方法論的私見の第二点として，資料では更に，「批判の本質は，自己否定にあること」「絶えず自己を疑い，否定し続けること」と述べた。デカルトのように，全てを一回疑うだけでは不十分であろう。デカルトはあまりにも楽天的であり，その論証の一部は，明らかにスコラ哲学的であると思われる。私見によれば，絶えず繰り返し自己を疑い，自己を否定し続けることが必要であろう。私自身が考えている「宗教的時間性」というのは，このようなことを意味している。また，私は，ベケットとアドルノの著作に，この“絶えざる自己否定”という立場を見出している。

また，資料に「自己（ātman）」と書いたので，私自身の無我説の理解について，ここで述べておきたい。古ウパニシャッド文献では，アートマンは心臓の中にあると考えられたようであるが[(6)]，この「心臓の中のアートマン」の存在を否認すれば，それで，仏教の無我説になるとは，私は考えていない。そうではなくて，絶えず自己を否定し続けること，自己の考え，自己のあり方を批判し否定し続けることが，無我説の意味だと考える。

なお，袴谷氏は，デカルトを単純に肯定し，ヴィーコの思想を否定されたが，氏のヴィーコ理解は，適切なものとは思えない。ヴィーコは，同一

性の思想家でも，一元論者でも，dhātu-vāda 論者でもない。この点は，*Pruning* に収められた Hubbard 氏の “Topophobia” という論文にも示されていると思われる。[(7)]

次に，方法論的私見の第三点として，資料に，「学問の個人的性（privateness）」と述べたが，私自身は，学問は個人的動機によるべきだと考えている。“学問の進歩”というものが，主体とは切り離されて，客観的に，まるでベルトコンベアのように存在していて，自分は，その進歩の僅か何センチかにでも貢献できたというような考え方は，かつては美徳とされたのかもしれないが，このような考え方は，ソクラテスが言うところの愛知というものとは，程遠いと思われる。この意味で，私は，学問は個人的なものでなければならないと考えている。

次に，第四点として，資料に「西洋崇拝の系譜に属すること」とあるが，「西洋崇拝」とは，正宗白鳥の言葉であり，白鳥は一生をこの「西洋崇拝」で貫いた。その本質は，キリスト教と，根本的には，Platonism ということにあったと思われる。

それに対して，“東洋”や“日本”讃美の系譜が存在するわけであるが，私は，その起点に井上哲次郎を置いてみた。この二つの系譜を分かつモメントとして，内村鑑三の所謂「不敬事件」（1891年，明治24年）の果した役割は，やはり大きかったように思われる。

この二つの系譜(a)と(b)は，哲学の系譜と文学の系譜とも言えるが，西田幾多郎以下の京都学派の思想が真に哲学的なものであったか否かについて，私自身は疑問をもっている。

最後に，資料では，結論として，「仏教は仏教を自己肯定すべきではないこと」と書いたが，これが方法論的私見の結論となり得ているかどうか，私には自信がない。しかし，以上で本論を終わりたいと思う。[(8)]

注

(1) 拙著『縁起と空』大蔵出版，1989年，p. 372

(2) この論文は，拙著『禅思想の批判的研究』（大蔵出版，1994年）に収められた。

(3) Cf. Peking ed., kha, 10 a-b.

(4) 拙著『法然親鸞思想論』大蔵出版，2001年，第二章参照。

(5) 金沢篤「書評『縁起と空』」『駒澤大学仏教学部論集』21，1990年，p. 433参照。

(6) 拙著『禅思想の批判的研究』pp. 248-251参照

(7) Cf. *Pruning*. p. 108 ; Joseph S. O'Leary, " The Hermeneutics of Critical Buddhism," *The Eastern Buddhist*, Vol. 31, No. 2, 1998, pp. 287-288.

(8) 私は，日本仏教学会学術大会における発表で配布した資料には，1999年ソウルで六回にわたって行なわれた「批判仏教」に関するセミナーの第六回目（1999年12月18日）に"Critical Comments on Critical Buddhism"と題して，私が発表した英文論文の一部（前半部分）を，「参考」として付した。その部分を，英文校閲を経てはいないが，以下に示しておきたい。

As I stated publicly at the Paekyang-sa Conference last summer, I am not so happy to be called a Critical Buddhist. In fact, I have never advocated "Critical Buddhism"（批判仏教）as such. The term was coined by Prof. Hakamaya, and I have criticized his theories on many points. But it cannot be denied that the arguments and interpretations on Buddhism by Hakamaya and myself have been called under the name of "Critical Buddhism." So I think I am here as a supporter of "Critical Buddhism" as well as a criticizer of "Critical Buddhism." Moreover, I consider that incessant self-criticism is the essential factor of Buddhism. Therefore, based on such a position, I'd like to state my critical comments on Critical Buddhism in this paper.

Firstly, I'd like to clarify my critical position on Hakamaya's theories. I have already stated my critiques of his arguments on many points. But from my viewpoint, the most undesirable factor of his arguments is his lack of logical strictness.

For example, his whole arguments seem to be based on one single principle, i. e. "critiques of original enlightenment thought"（本覚思想批判）. But Hakamaya's definition of "original enlightenment thought" seems quite ambiguous, and logically unclear. His first definition in 1985

is as follows :（『本覚思想批判』p. 142）〔omitted〕

But I cannot grasp the logical structure of the theory which is here defined as "original enlightenment thought." Owing to the unclearness of the definition, Hakamaya has repeatedly tried to redefine "original enlightenment thought." But I think he could not reach logical clarity to the end. In his first paper on Dogen 道元, where the definition above quoted was stated, Hakamaya meant the theory of "eternity of mind and transience of body"「心常相滅」説, the object of criticism by Dogen in his Bendōwa 弁道話, by the word "original enlightenment thought". It goes without saying that this theory represents "Buddha-nature Immanence theory"（仏性内在論）, to use my terminology. But, answering to my critiques, Hakamaya has gone so far as to state that he has meant, from the beginning, "Buddha-nature Manifestation theory"（仏性顕在論）by the term "original enlightenment thought." But, "Buddha-nature Manifestation theory" is not the object of criticism but Dogen's own position in his Bendōwa. So if Hakamaya is right, his theory of "Dogen's critiques of original enlightenment thought" could not have been established. Thus, it is clear that Hakamaya has fallen into logical confusion. The theories, logically not well founded, will fall someday. I consider that Hakamaya's theory of "critiques of original enlightenment thought" was logically denied when I proposed the hypothesis concerning the two types of Tathāgatagarbha theory mentioned above.

Hakamaya's theory of "critiques of original enlightenment thought" has been connected with his evaluation of Dogen. According to his initial understanding, Dogen was regarded as a rare criticizer of "original enlightenment thought", which was considered by Hakamaya to be the ideological cause for producing social discrimination. Thus, Dogen was praised, idealized, and absolutized by him. On his praise or idealization of Dogen, I criticized in 1991, stating that Dogen's own position in his Bendōwa was but an extreme type of Tathāgatagarbha theory, i. e. "Buddha-nature Manifestation theory" and that Dogen was not entirely free from the Tathāgatagarbha type ways of thinking even in his last days.

After my critiques were published, the object of Hakamaya's praise or idealization seems to have gradually shifted from Dogen to Honen 法然,

the main founder of Japanese Pure Land Buddhism. In his recent book, *Honen and Myoue*『法然と明恵』(1998), Hakamaya characterized Honen's thought as "Other-Power theory"(他力主義) and praised the theory as "the orthodox theory of Buddhism"(仏教の正統説). On this interpretation, I could not help criticizing in detail.

In conclusion, Hakamaya's arguments are, to my regret, too rough and uncritical. He denounces some thinkers and praises others, too quickly. Nowadays, his style of arguments became quite journalistic. And I am very sorry to say that I am questioning his responsibility as a writer.

Maybe he has misunderstood the meaning of "criticism." Even if a person criticizes someone or something, we can not always call him critical. Thus, Hakamaya's thesis "criticism alone is Buddhism" means nonsense for me. If the thesis is right, we can say that Kant was a Buddhist. For my part, I understand that the essence of "criticism" lies in self-criticism or self-denial. So, criticizing or denying self (ātman), and asserting positively dependent-arising (縁起), I think one can be a Buddhist.