

近代教学・戦時教学批判

本講の趣旨

清沢満之らによって打ち立てられた近代教学は、(1) 近代仏教学や西洋哲学をとりいれて伝統教学を批判的に克服した反面、(2) 仏教の異端たる如来蔵思想に退行し、(3) 社会的視点（縁起・社会的存在としての自己）を欠き、(4) 信仰を過度に内面化し、(5) 批判性を失ったため、(6) 戦時教学へ転落していった。これは釈尊にも親鸞にも背いた非仏教に他ならない。

伝統教学：明治以前。実体としての地獄・極楽を立て、法主＝活仏信仰を通じて、死後の安楽を願うありかた。煩瑣な聖典訓誥学

近代教学：明治以後。如来と自己との関係についての自覚あるいは実存的信仰

戦時教学：国家神道に迎合し、戦争推進のイデオロギーとなった皇道「仏教」

清沢満之の有限無限論(1)(2)

無常なる〈有限finite〉（万物万化）の背後に、常住不変なる〈無限infinite〉が存在し、後者が前者を包摂すると主張。

a.有限-依立-相対-多数-部分-不完全

b.無限-独立-絶対-唯一-全体-完全

「抑有限無限は古来思想の二大項にして其關係に於ては、甚だ説明し難き所ありと雖ども之を要するに有限無限は相離る能はざる關係を有するものなりとするにあり。而して無限を絶対、独立等といひ、有限を依立、相対等といふ。（中略）然るに、此の如き万物万化は、ただ是れ唯一の無限なり。」（宗教哲学骸骨）



ドイツ觀念論（形而上学）であつて仏教の論理（反形而上学）ではない。伝統的仏教においては、無為法を立てる場合もあるが、有限を超越した無限ではない。説一切有部によれば、無為法＝虚空・択滅・非択滅の三法（瑜伽行派ではこれにさらに三を加えて六法）

虚空＝空間 / 択滅＝智慧による煩惱の止滅 / 非択滅＝縁が欠けているため、法ないし煩惱が生じ得ない状態

清沢満之の靈魂論(1)(2)

靈魂有形説は未開の説で、靈魂無形説は極端な唯物論であるからとるにたりないとし、靈魂自覚説(Soul is the apperceiving Substance;統覚実体)を主張する。すなわち、知覚作用を統合するのが靈魂であり、これは不変不滅である、とする。しかし、仏教の無我説は、清沢が排した靈魂無形説にほかならず、靈魂不滅を主張する清沢は外道である。（なお、意識の統一性＝先驗的統覚はカントが主張しているが、伝統的仏教では「意根」または「意処」とされ、有為法のひとつである。記憶中枢と脳髓に相当。）

清沢満之の転化論(1)(2)

ヘーゲルの弁証法を批判応用し、aが内部の因を開発(development of the internal capacity)してbに到達(進化, evolution)するのが自力門、bがaを摂引(assistance or grace of the external actual Realty)して到達せしめる(退化, dissolution)するのが他力門であるとする。如来と自己の関係の哲学的説明であるが、清沢は、転化(進化あるいは退化)によって両者が「会」する、という。会(meet)はまだしも、転化(become)は仏教とはいえない。衆生にとって仏は絶対他者でなくてはならず、主観のうちにおいて衆生が仏になったり、仏が衆生になったりはしないからである。

(浄土という世界においては別)

また、転化にあたり因と果をつなぐ「一体貫通の原理」(Persistent Identity)が想定されている。これは龍樹によって批判された「不失法」(正量部)や「同分」(説一切有部)の理論に他ならない。(中論第17章参照)

なお、上記哲学的説明によって、清沢のいう自力・他力とは、本覚思想にいう「始覚門」「本覚門」に他ならないことがわかる。法然・親鸞のように自力=聖道を批判したのではなく、単に方法論の違いとしているにすぎない。

清沢満之の社会有機体説(2)(5)

清沢は、スペンサーの社会有機体説(社会を生物体のごとくみなして個々の要素が全体の中で有用な役割をもつという説)に与して、天賦人權説や平等思想に反対した差別主義者であった。清沢は『精神講話』において、フランス革命やアメリカ独立戦争を批判しつつ次のように言う。

「さて平等と云へば、何でも全体が同じくなければならぬ様に考へて、無理に揃はぬものを揃へようとするから、種々なる騒動が起つて来る。大体人間と云ふ者は平等なのである、其の中に貴賤上下、君臣父子の別が立って居るのである。帝王は帝王の儘にして置きて平等である。貴族は貴族の儘にして置きて平等である。然るに平等と云へば帝王があつてはならぬ、貴族があつてはならぬと云ふ風に間違いをする。(中略)一国の中に於いては、帝王あり、貴族あり、平民あり、又其の中に沢山の差別等級ある上に、平等自由と云ふことがなければならぬ。」

これは、現実の社会的差別を差別とみるのではなく、差別があつても平等だと言いくるめているにすぎない。また、自然の秩序を社会の秩序と同一視する点で、差別を固定している。また、個人を全体の中に位置づける全体主義でもあつて、支配階級にとって都合の良い論理である。これは、清沢の有限無限論や万物一体論に基礎を置いているので、この差別主義・全体主義は清沢にとっては「弱点」どころでなく、彼の本質を物語っている。最澄や明恵の系列に属するといつて良い。

清沢満之の現実肯定主義(2)(5)

清沢満之の思想を一言でいえば「現実肯定主義」である。理知分別を否定する。これは天台宗の「諸法実相」、瑜伽行派の「円成実」、華嚴宗の「事事無碍法界」す

べてに通底するもので、清沢の言葉では「一度如来の慈光に接してみれば、厭うべき物もなければ、嫌うべき事もなく、一切が愛好すべきもの、尊敬すべきものであって、この世の事々物々が光を放つようになる。」この延長線上に「銃を肩にして戦争に出かけるもよい」という発言が出てくる。

これに対して、釈尊・善導・法然の仏教は理知分別を重視した。智慧によって邪を捨て正を取り、現実（穢土）を厭い理念（浄土）を求める方向がはっきりしている。

近代教学の世界に対する無関心(3)(4)

「清沢先生がわれらに教えて下さるのは『エピクテタス』によって、心境と環境をはっきり区別して、要するに環境はどうすることもできない、環境は必然のものだ。それはどうすることもできない。どうすることもできないのは、どうしなくてもいい。われわれの自由というのは、心の中においてのみ自由がある。精神の自由である。」（曾我量深『真宗大綱』）



エピクテトス（ストア哲学）は宿命論的決定論であり、インドの六師外道でいえばアージヴィーカ教（邪命外道）と同じである（禁欲を強調するのも同じ）。清沢や曾我は仏教によって否定された思想を奉じていた。

エピクテトスの主張：自らの弱さと悲しみを知る者のみが幸福になれる。悪人は罰せられるべきではなく、被害者よりも不幸であるがゆえに憐れまれるべきである。人間は運命の変転から自由であらねばならず、人間の幸福は人間が自由にしえない外的環境にではなく、内面的精神的自由に求められるべきである。死・苦痛・病に対しては無関心でなければならない。

アージヴィーカ教の主張：衆生が輪廻の生活をつづけているのは無因無縁である。またかれらが解脱するのも無因無縁である。かれらには支配力もなく、意志の力もなく、ただ運命と状況と本性とに支配されて、いずれかの状態において苦楽を享受するのである。意志にもとづく行為は成立し得ない。

仏教は宿命論ではない。意思の自由を認める。そこに自己および世界の変革が可能な根拠がある。しかし、「エピクテタス語録」をくわが三部経>として愛読した清沢は、エピクテタスのいう精神的自由を求め、禁欲的（ストイック）に、世界に対して無関心（不動心、アパテイア）に生きた。

近代教学における「境地」の思想＝自己完結の論理(3)(4)

いかなる不正義（個人的・社会的）も、ある境地に達すれば苦ではなくなる、この考え方を「境地の思想」「境地主義」という。要するに、「心頭滅却すれば火もまた涼し」である。釈尊の仏教も境地主義であるかのように誤解されることがあるが、釈尊は心さえととのえればどんな苦も苦と感じられなくなる、と言っているのではない。苦の原因は縁起の道理を知らない無知にあり、智慧をもって無知をただしていくことが苦の解決である、とっているのである。もちろん自分の心が自分を苦しめている場合もあり、その場合には境地の思想も有効である。しかし、戦争（地獄）や飢餓（餓鬼）や公害（畜生）に苦しむ人々に境地の思想を説くのは犯罪的とさえ言える。公害や戦争や飢餓で苦しむ原因は自分の心がけが悪いからだろうか？

違う。それを引き起こす存在があるからだ。その原因を見だし、それを滅することが縁起の思想からすれば当然のことである。

境地の思想とは、他者の不在でもある。苦を苦と感じなくすればよい、というのは自分一人だけの問題である。他者（衆生）への眼差しも他者（仏）からの眼差しもそこにはない。「自己とは何か」を真剣に問うた清沢は、ひたすら自己に沈潜することで、自己が（他者も）縁起＝社会的存在であることを忘れたのではないか。また、自分を越えた存在（仏）によって自己のありかたを批判的に問うことも忘れたのではないか。

このような自己完結・他者不在の論理は戦前の教学者だけの問題ではない。例えば、大谷派同朋会運動のリーダー訓覇信雄は「同和とか靖国とか、『自己とは何ぞや』がわからんのに、僕にはそういうことをやっ取るひまがない」と公言している。これは、少しでも社会に関わろうとする僧侶に対して投げ掛けられる非難で、今日に至るも変わらない体質である。その体質の基を作ったのが、清沢の教学である。

清沢満之の社会倫理(2)(5)

ただし、清沢に社会に対する言及がないわけではない。しかしそれは、「社会に不足はない。如来の光明は無限であって社会に充ち満ちているのだから弊害はない。不足があるのは私どもの心だ、」だから「心がけをなおせば社会はよくなる」（『精神主義』）という程度のものである。これはまったく浄土と穢土の別をわきまえない議論であり、その浄土観も「其の心浄きに随って即ち仏土浄し」（維摩経）「衆生の心けがるれば、土もけがれ。心清ければ土も清しとて、浄土と云い、穢土と云ふも土に二つの隔てなし。ただ我等が心の善悪によると見えたり。」（日蓮『一生成仏抄』）と同一であり、他力浄土教の浄土観ではない。

曾我量深の「法蔵菩薩＝阿頼耶識」論批判(2)

『如来表現の範疇としての三心観』において、曾我は、『無量寿経』の法蔵菩薩と唯識思想という阿頼耶識とは本質的に同じものであることを前提とし、本願の三心（至心・信樂・欲生）とは阿頼耶識の三相（自相・因相・果相）と同じものである、と主張する。

ここには論理的必然は全くないが、曾我はあくまでも自内証・体験主義に執着し、「一般的な真宗学の話でもなければ完成せる唯識学の話をするのでもない。自分の意識に流るる真宗学を話し、自分の宗教的要求の反省なる唯識学を話しておるのである。」「直に自己心中の仏性を見んとするのである。」と言う。このような体験主義は仏教の否定するものである。証明は文証・理証・現証でなくてはならぬことは、仏教の長い伝統である。

論理的にいえば、本願の三心と阿頼耶識の三相とは全く関係ない。阿頼耶識の三相とは、有漏なる衆生の流転のあり方を解説するために用いられる概念であり、本願の三心とは、仏の言葉によって賜ってきた無漏の智慧である。

阿頼耶識(ālaya-vijñāna)：知覚や認識・推論・自己意識などの諸意識の根底にある意識。すべて

の心の働きの源となるもの。唯識思想の八識の第八。阿頼耶識を煩惱をもつとするか、真如とするかは説によって分かれる。

曾我量深の仏教史観批判(2)

『親鸞の仏教史観』において、曾我は、親鸞の仏教は仏陀に成る教であり、仏陀を説く教である、とする（仏教が成仏教ではないということについては前回説明）。そして、仏教が釈尊の教説であることに固執するのは唯物論であるとして退ける。この見方の背景にあるのは、法（真理）は釈尊に先立つ、という通俗的理論である。「人間釈迦をして本当の仏陀釈尊たらしめた根拠」が大切だ、というのである。しかし、釈尊なしに仏教はありえない。これは卵が先か鶏が先か、という問題ではない。明らかに釈尊が先、である。これは法（真理）がどこにあるか、ということである。曾我および多数の仏教者は、法は客観的に（人間から独立して）真如としてあり、釈尊はその発見者であると考え。これは科学の法則と宗教的真理を混同した見解である。宗教的真理が客観的なものであれば、仏教・キリスト教・イスラム教の区別はないことになるだろう。万有引力の法則はニュートンがいなかったとしても別の誰かによって発見されたであろうが、釈尊がいなかったとしたら仏教は存在しなかったのである。（実存＝教説 は 本質＝法 に先立つ）

暁烏敏・曾我量深・金子大栄の戦時教学(5)(6)

参照資料：「同朋学園仏教文化研究所紀要13号」、1992

（暁烏敏）

「本願に乗ずると云うのは、天地の大道に従うということです。法蔵菩薩は天地の大道に従って浄土を成就された。其の浄土は・・・出来て居るのです。八紘を一字とすと云う肇国の日本精神はちゃんと日本に・・・天照大神の御精神の中に成就している」

「日本臣民は皆神の子の自覚に生きなければならない。この日本人の自覚を太陽の光の下にある二十億の人類に知らしめることが世界秩序の建設である。これが日本の教化の聖業である。大東亜戦争もこの教化の活動」

「天皇の御稜威が世界万邦に光被するに至るのが世界史の意義であって、その光被はまさしく、皇国武徳の発現として達成せられるのである」

ハンセン病患者に対して--「国家のためにここに隔離されていることが報国忠誠のつとめをはたすこと」

足尾鉍毒事件被害者に対して---「（田中正造のように）人権をもちだして動揺させるのはよくない。男らしく受け止めるべきだ。」

出征兵士に対して---「白骨となって帰ってこい、それでこそ信者になれる。」

（曾我量深）

「本当に日本の歴史を、日本の国体をそれを本当に了解するといふに就いては、先づ以て日本に南無、日本に帰命しなければならぬ。南無日本でなければならぬ。」

「私は西洋の人々の本能は動物本能であるならば、それに対して我々日本人の本能は神の本能である。かう私は言ふ。」

（金子大栄）

「わが日本人においては、陛下の御名において、その実の御徳が全現しておるのであります。それ故に国民は、陛下の御名において生き、陛下の御名において死することができるのであります。」

誓願に基づく聖戦であること、仏教は神道の一部であると主張？（『正法の顕現』）

真俗二諦論(5)

真諦（勝義諦, *paramārtha satya*）：最高の真理であり言語表現され得ないもの

俗諦（世俗諦, *lokasamvṛti satya*）：言語表現された真理で、三法印・縁起・空・四聖諦などをいう。

「二諦によって諸仏の説法がある。世俗諦と勝義諦とである。言語によらないで勝義は説示されない。勝義に到達しなくては涅槃は得られない。」（中論）これが龍樹の立場だが、俗諦はいつのまにか、世俗的真理をさすようになった。さらに真宗では、俗諦を真理というより世俗的道德＝王法である、とされるようになってしまった。たとえば、「王法をもっておもてとし、内心には他力の信心をふかくたくわえて、世間の仁義をもって本とすべし。」「王法は額にあてよ、仏法は内心に深く蓄えよ」（蓮如）（=王法為本）

これを受けて、明治期の真宗教団では、二諦を車の両輪にたとえ、国家の命に服すること（兵役、神宮参拝）は俗諦として、真宗門徒の守るべきモラルであることにされた。その典型的表現が「生きては皇国の忠良となり、死しては安養の往生を遂ぐ」になる。（清沢も数回神社に参拝している）

なお、伝統的仏教においては国王不礼の精神は確固としており、上座部に受け継がれているが、日本仏教ではなし崩しになった。親鸞はその意味では伝統復帰した。

まとめ：近代教学と戦時教学

清沢が真俗二諦論をとらず、宗教の超越性を主張したのは事実である。しかし、だからといって、清沢が俗諦を批判したことにはならない。清沢にとって、俗諦は批判対象ではなく、どうしてもよいことにすぎなかった。

真俗二諦論は近代教学の一側面であり、これが戦時教学を支えるイデオロギーとなった。かつ、その本質においてファシズム（一即多、多即一の全体主義）を抱え込み、理知分別を否定することによって批判のできない従順な人間を育て、国策に加担していった。これに対し、伝統教学は親鸞に比較的忠実であった。戦前真宗教団で神祇不拝を貫き戦争に反対した僧侶は近代教学ではなく伝統教学の出自であった。

現代（ポストモダン）教学の可能性

ティク・ナット・ハンの *Engaged Buddhism*（社会に関わる仏教、行動する仏教）

「瞑想は、社会から離れ、社会から逃げ出すことではなく、社会への復帰の準備をすることです。これを私たちは＜行動する仏教＞と呼んでいます。瞑想センターへ入る時、つまり寺に入る時、家族や社会、そしてそれにまつわるすべての煩わしさを離れ、個人としてやってきて瞑想を実践し、平和を求めるのだという印象を受けるかも知れません。これがすでに錯覚です。なぜかという、仏教においては個人としてあるということはないからです。」（"Being Peace"）