

佛敎大革命の切迫と

『出定後語』の追窮

——前號『佛敎研究の革命的微光としての出定後語觀』の續篇——

井 上 右 近

オノレノ分ヲ思量セシメシトモイマハカヘリミテイソシムベキ時ノメグマル、マ、ニツトメム
(友より)

富永仲基の『出定後語』その史的價值を識認せんがために、その言葉を引用して解説的批判を繼續しやう。いふまでもなく或人の思想はその生涯にわたる全部の著書、またはその一部については全篇の言葉を點檢しなくてはわからぬといふことはない。一つの句、一つの言葉を直觀して直ちにその全思想を徹鑑し得ぬならば文献文化史の研究は拋棄すべきだ。だから敏感なる讀者にかゝる續稿は退窟かと思ふる。それゆゑたゞこの研究雜誌の要求に應じて開展せしめらるゝところを目下の責務遂行と信ずる旨をこゝはつておかう。

六 言語學とその批判的視野

富永仲基はいふ。「子熙(性三好、名は棟明、大阪の人、吾畏友なり、今はなし)また嘗て余に語つて云ふ。竺人、無量無邊等の語を好む其性然り。漢人の好は文辭佶屈の語。東人の好は清介質直の語亦其性然りと」。――

その研究に同志を有せしむるといふことはやがて公共的の苦心の開發さるゝ前提である。

印度人の言葉と印度民族の心理。支那人のそれら。日本人のそれらを對照したことは注意すべき觀察である。現に英語と英人。獨逸語と獨逸人。佛露伊語と佛露伊人。英語と似而非なるアメリカンイングリッシュとアメリカンサイコロジ、それらは争ふべからざる表現法則を示しつゝある。セークスピアのゲーテのホイットマンのそれらの言葉に英獨米の將來は豫示されてきたのである。こゝに吾等をして親鸞の言葉を世界に掲揚せしむべき國民的緊張感を奮起せしめよ。

富永仲基は「縁覺」を「私淑」と譯してをる。縁覺は又獨覺と稱せらる。英雄私淑者は即ちまた一小英雄である。模倣の「聲聞」とともにそれは辟支佛と成りすまして劣弱の光と力を強ひて民衆に與へやうとする。しかしそれはいはゆる螢火の太陽に於けるが如きものである。一切の個人的懺悔を國民的公論に客觀化せしむるごとき自在人の生命に歸入せしめよ。英人ゼ、エス、ヘクト氏はいふ。「その畫室に飢ゆるとも人生のために悠久の喜樂を與ふる一畫家は擬似社會主義者の何者よ

りもよりまことなる國民である」

今、寺院、學校、議會、それらは國民に遺留されたる講堂道場であらう。富永仲基は啓蒙的にいふ「維摩に云く一念に一切法を知るこれ道場と。禪要に云く性定自ら離れて即是道場なりと。是れ即ち變幻張大の説。道場はおのづから道場。もとより念性と相開かず。之を神道者流の高天原を以て心體となすに譬へむ」維摩經は聖德太子の御製疏に攝取せられての外は無生命である。「一念に一切法を知るこれ道場」などはまことに安價なる亡國思想である。一切法を知つて何するものであるか。そはたゞ切斷的理知である。吾等はこゝに印度支那の經典を鵜呑する日本譯の非を痛感すべきである。親鸞の『敎行信證』に於けるごとく漢文の規約よりも自督の日本の讀方を施すが自然である。すなはちそはやむを得ざる日本語の要求である。「危険思想は外國思想をその發生と成立との條件を無視して輸入しやうとする無批判に基くものである」と信知すべきである。

豊かなる天然物質の供給に安んずるを得た印度支那國民は「道場」を忘れて「一念」を弄んだ。今吾等に國際國民的生存の嚴肅なる事實はかゝる戲論思想に低徊せしめぬであらう。

「性定自ら離れて」なごいふも自己解體思想である。煩惱熾盛の現實人生にあるまじきことである。高天原を心體となす如き説もまたこの印度支那的怠惰思想の影響である。ゆるみゆく鎌倉時代思想

に巢くふ唯一神道者流の觀念論である。工學士神原信一郎氏は『自然科學より見たる日本神代史』に於て高天原は富士山の北麓であつたことを實證せんとしつゝある。しかし本居宣長が古事記傳に「高天原とは此國土より云ふことなり」と斷じて居るのは正しい解説である。大みをやのすみましゝところを高天原といふは今この動亂的現實に立脚するものゝひとしく感じ得る言葉である。實證を得たる直接表現である。その直接表現と自然科學的考察とは永久に交叉せぬであらう。何となれば吾等の國民的信念はたゞちに時刻の極促を證せしむるけれども相異なる見地より構成せらるゝ學術思想の交叉は歴劫迂廻である。『佛敎研究』はこゝに現實探究を實内容とせねば畢竟死學問とならう

七 言語の觀察と密敎思想批判

富永仲基はいふ。「凡そ言に類あり世あり人あり。之を言に三物ありと謂ふ。一切の語言解するに三物を以てするもの吾が敎學の立なり。苟くも此を以て之を求むれば天下の道法。一切の語言。未だ嘗て錯然として分れずばあらざるなり。故に三物五類、立言の紀とは是なり」――

言葉の生命は藝術的直觀の對象である。古事記の言葉も現小學兒童の言葉も同じく日本人の言葉である。それゆゑにその生命は直接でありその形骸は混同すべからざるものである。高天原の所在を考證しまたは「うしはく」と「しらす」との區別を論争するときには言葉の形骸に生命をふきこ

まんとす現代的マジックである。木村鷹太郎氏が迦毘羅衛城は埃及のカイロだといふが如きは考證的骨董的官學史家に對する纖弱なる反抗的皮肉である。吾等は諧謔的低徊情趣をすてゝ事實に對する直接的探究を志すべきである。

富永仲基のいふごとく言葉には類あり世あり人ありといふ符徴的任務を有するが故にその類と世と人とのまゝに相異なる符徴的性質を唯一國語的官覺に總攝せしめねばならぬのである。

最澄は其著『末法燈明記』に言ふ。「然法有三時。人亦三品。化制之者。依時興替。毀讚之文。逐人取捨。夫三古之運。盛衰不同。五々之機。慧悟又異。豈據一途濟。復就一理整乎」といふ。

變化、複雜、動亂、すなはち現實の目的分化のさまざまを給攝痛感せしむるものは親鸞の「悲願一乘」である。自由、平等、博愛、自然主義、個人主義、それらさまざまの交替的並列的原理を否定せしめて祖國憶念の誓願一佛乘に歸入せしむるものは人類史的生活の教令である。

最澄は法に三時あり、人もまた三品といつた。仲基は言に類あり世あり人ありといつた。共にそれは社會學的敎育學である。「本則三三の品なれども一二もかはることぞなき」といふにいたつてこの社會學的敎育學は人性宗教の原理に到達するのである。支持さるゝのである。

仲基は先づ上の如き「立言の紀」すなはち言語學的原理を求め次にその例證的解説を試みつゝあ

る。「また盧舍那、これもと迦文を讚するの辭。遂に以て號となす。猶ほ儒者の堯を稱するに放助を以てする如し」——

釋尊を當時の人はゴータマと呼び、釋尊は自らタトハーガタと稱した。しかしゴータマとタトハーガタと二人あつたのではない。吾等の個人的姓名と「名もなき民」とが二人でないと同じである。盧舍那——大日、それは密教徒の教主釋尊である。阿彌陀——無量壽、それは世界的天才の思想も畢竟吾等にとつては祖國無窮の生に歸攝せしめらるゝ暗示語である。吾等は究竟して「濁世の群萌」であり現實日本人である。

「また眞丹、震旦、支那、指難もまた同じ、琳師云く東方震に屬すと。また字によつて解を生ず、笑ふべし」——

仲基の笑つた音義學者の誤謬は今日に於ても語義分析の煩瑣なる講義に反覆されつゝある。古神道學者寛博士が「萬歲」の語を忌むで「彌榮」を三唱せしむる如きまたギルド社會主義者室伏高信氏が勞働の享樂とか藝術的社會主義とかいふ幻影的觀念を逐ふごときそれらは國際國民的生存の嚴肅なる事實を廻避する戲論にすぎなからう。

「また玄奘師、五種不翻を論じて以て薄伽梵の如きに六義を具するもの、不知者すなほ云ふ。梵語多含、實に他方及ぶところに非すと、是れ大に然らず。漢語の如き亦みな多含。字書を閲して見

つべし。凡そ其註に云く某也某也某也とは皆これ多含、一義の盡すところにあらざるなり。何ぞたゞ漢語のみならむや。此方の語の如きもまたみな多含。放蕩者を謂つて「たわけ」となす如き、また放蕩の一義あによく之を盡さむや類推知るべし——

富永仲基には一種の説明的敏感がある。ちやうどそれは最近なくなつた岩野泡鳴氏の口語詩論を聯想せしむるとき整齋的理智を見出さしむる。仲基の批判對象は社會であつて人生ではない。梵語多含といふが如きことはたゞに言語的迷信である。それゆゑにそれを説明せむとならばのそ迷信的心理を分析すべきである。例喩例證はたゞそれまでのことであつて思想的に開展すべき何物をも含ましめないであらう。

「曼荼羅氏全く字輪を以て専門となす」——

此言葉は研究的であり同時に批判的である。密敎は専門的シンボリズムだといふのである。更に曰く、「曼荼羅氏の業を案ずるに全く觀想禁呪にありて竺土風を存するもの唯だ曼荼羅氏のみ」——元來仲基は曼荼羅氏といへば密敎經典をさすのであるが、こゝでは特に空海を指して居る。印度の滅亡は觀想と禁呪との崇りであるといへやう。日蓮が「眞言亡國」といつたのはこの思想的法則にふれたものであらう。不自然に抽象化されたる思想は不自然の具體化思想である。ブラフマンの崇手と牛糞の尊重とは相距ること遠いものではなからう。眞言宗立川流の淫靡なる敎理の傳説もまた

これらの消息に通ずるものであらう。學者的學者のむつかしい用語はいつしか卑近なる事實の符徴となりゆくのである。

「漢つとに其傳を失ふ。此方獨り之を傳ふ。また奇ならずや。其人云く大日本國と。爾るあることなくんば爾ることあることなからむ」――

富永仲基は骨董學者ではなからうか。支那に密教が失はれて日本にそれを存することが奇である。と云ふ。そんなことはつまらぬことだ。ロダンの原作素描が數十枚日本に將來されたからとて日本人のロダンの藝術に對する價值感に相違は生せぬであらう。ことにロダンの創作といふごとき藝術品は一つでも多く輸入された方が鑑賞上に少からぬ便宜を興へるのであるが、竺土風の觀想、禁呪といふごとき考古學的資料が宗教的假裝狀態に於て傳來されたことが何の稱すべきことであらう。ことに「大日本國」なご、空海が稱した稱呼は畢竟洋行學者の自衿感情にすぎぬものであらう。

「爾るあることなくんば爾ることあることなからんや」といふは謎の如き言葉である。もしそれを諷刺的肯定とするならば仲基は空海の「大日本國」と稱した稱呼の心理的動機を穿鑿したものと解してよからう。然らば骨董學者は仲基ではなく空海である。けれども空海を諷刺する仲基はまた第二の空海である。それゆゑに現實日本語的自覺より直接に批判するならば共にそれはシンボリズムでありオプチミズムである。

八 戒 律 論

人生は徹底的に改革し得ないが、理智の重荷は極促に燒棄し得る。迫害は外より來るものゝみではない。不信の停滯は罪惡そのものである。

今、佛教思想は國際現勢に逼迫せられて大革命を成就せんとしつゝある。智識の中毒は社會と外交との奴隸たらんとし叙情詩はそこに清涼の光を投げんとしつゝある。「親鸞は詩人であるが日蓮は詩人でない」富永仲基は佛教思想革命の最終的未練を感せしむる。この一線を突破するならば戦は勝利である。

こゝに一畏友の消息の一節を引用しやう。「『佛教研究』の御論拜見……東亞問題に就て又全亞細亞問題に涉つて日本の使命に就て積極的の實行を志さねばならぬ現勢に迫られつゝあることを直覺せしめられますが、全亞に渉る米國の資本主義的活動とそれに必要のプロバガンダの加速度的活動は注意せねばならぬと思ひますが、それらは迫りくる國難として對抗の準備を痛感せしめられます」

國民的生存は國際的脅威である、人は生きねばならぬが故に生くるのである。生くるが故に問題の偶發突發及び爆發を覺悟せねばならぬ。職業替に迫らるゝこともあらう。生命をすてしむること

もあらう。すべてそれは生命防護の非常線である。神戸市の實業家秋守常太郎氏は最近『土地國有論』一卷を著し、「資本家」をも「勞働者」と共に辯護しつゝたゞ「地主」の權利を追究し、土地國有と課税撤廢とを主張し「國のものは國にかへし民のものは民にかへす」といふバイブル應用論を廣告しつゝあるが、かゝる政治的色盲論の誤謬と戦ふべき任務こそ佛教徒の思想的權能であらねばならぬ。秋守氏は然らば國際問題について米國の國勢を何と見るか、米國は大資本家であると同時に大地主である。それは切離して考へ得るであらうか。その大地主が人口激増に苦しむ日本人の移民を彈發しつゝある人道的專横を匡正する統制力は何であるか。こゝに國際聯盟は何等の効力を有しないとすれば勢ひそれは日本語をばなす吾等の生命防禦的團體威力にまつより外なからう。人口の増殖、世界の廣大なる未開地、移民といふ事實を考ふるならば土地國有論の如きけちくさい整理主義は社會主義者の道樂的模型國家といふべきである。こゝで富永仲基の戒律論に入らう。

「大論に云はく、十善是尸羅。佛不出世。世常有之。故名舊戒と。夫れ善の爲すべく、惡の爲すべからざる。善をなせば則ち順。惡を爲せば則ち逆。これ天地自然の理。固より儒佛の教をまたず故に戒の體はもと惡の事に逆ふに出づ。惡なければ則ち戒なし。故に大論に云はく、若佛出好世。則無此戒律と。」――

吾等が史的生活をなしつゝあること、即ちそれを證明するものは文献文化史であること、即ち祖

先の言葉、友の言葉を信受すること、即ちよき人の仰せに信順することの外に、「儒佛の敎」といふごときものを前提し假定することが元來の大なる誤謬である。この前提この迷信こそ宗教のデパートメントストアトを現出するものである。富永仲基はこの迷信と戦つてそこに「天地自然の理」を見出したと見られやう。しかしその「天地自然の理」から生るゝものはまた所謂「儒佛の敎」といふごとき割據思想である。天地自然の理は直接のものではない。直接のものは國語である。古事記、萬葉集の、聖德太子親鸞の、また山鹿素行のそれらの祖先の文献を唯一國語と信知せしむる原理威力のみ日本のまた世界の將來に無涯底の慈恵を與ふる宗教的精神である。

戒體論、さういふことが穿鑿さるゝのは法相宗のみではない。今日の敎壇に於ける倫理學、また刊行物に於ける哲學は、一例をあぐるならば河上肇博士や長谷川如是閑氏の森戸問題に關する「真理」論の如きがそれである。「真理に反いて日本は何を味方としやうとするか」「河上肇」「國家と眞理との交戦状態」(長谷川如是閑)といふ如き豫定的概念の格闘は現在に於ける低級なる戒體論である。享保時代の佛敎學者伊勢の護信は『斷戒體章』三卷を出して自ら「誓受學一切處菩薩」と揚言した。富永仲基も自ら「出定の如來」といつてをる。「菩薩」や「如來」で思出さるゝは明治時代の自稱神佛主義である。今かゝる自稱先達思想、啓蒙的自得思想を懺悔せしめよ。

「夫れ戒の體もと事を戒しむ。但戒は身口これ本なり、而して大乘家合せて三業を防ぎ而も之を心

に屬す。また加上の説——

原始佛教では行爲と言葉とが道德の問題であつたのが後に大乘佛教ではその心理的動機といふことが主要の問題となつたとは仲基の觀察である。「それ菩薩は方廣を以て道となし濟度を業となす其心恢々。其行疑々。亦た何ぞ獨り戒律に瑟縮せん。故に菩薩に於ては戒律あり修行ありて次第するものはみな本づけるの眞にあらざるなり」——

人格主義、理想主義の打破。それが仲基の生命であつたといはねばならぬ。たゞいふところの如き菩薩は傍觀的對象の故に自衿思想の内容として不隨意的に攝取されんとする危険を感せしむる。

「五分律に云く是れ我が語。餘方に於て清淨ならずば行はずして過なし。我が語に非すと雖も餘方に於て清淨なるものは行はざるを得ず。是れその眞なり。達者時と處とに依つて其律を制す又何ぞ獨り古へに局せむ」——

豊臣秀吉がその筑前守時代に黒田官兵衛に與へた書翰に「さいさいねんごろにはもうされず候間ついでを以、ねんごろに可申入候。此文みゑにすましく候間、さげすみにて御よみあるべく候」といふ一節を見出さしむる。これをうけた黒田孝高は秀吉の叙情詩人としての性格を渴仰信順したであらう。更に「さげすみにて御よみあるべく候」とまでいはれたこの書翰は秀吉の至情を銘せしめし黒田孝高の絶好の記念であつたらう。「我語餘方に於て清淨ならずば行はずして過なし」と附迦し

た釋迦氏の戒律はその宗敎團體の生命を表徴したものである。富永仲基のいふごとき「古に局せしめざる」護持養育を與ふるものは「よき人の言葉」である。

「それ佛の戒律ある。猶儒の禮あるが如し。禮といふは道の時によつて制するもの。身口意皆禮あり。之をすつれば儒なく、戒律をすつればまた佛なし」――

日本語の恩寵を忘却するものに「祖國」は信順し得ぬのである。

「故に遺敎經に云はく我滅後に於て當に波羅提木叉を尊重珍敬すべし。此則ち汝等が大師。もし我れ世に住せむもこれに異らずと。是れ佛の法を貴ぶところのもの唯律を然りとせず、然して般若家以下頓家に至り或は此を忽がせにす皆これ眞にあらざるなり」――

遺敎經の右の言葉は果して釋尊の遺言と思はれやうか。前に引くところの「我語餘方に於て清淨ならずば行はずして過なし」といふと、「我滅後に於て當に律を尊重すべし、此れ則ち汝等が大師」といふと果してこれが同じき人格の言葉であらうか。前者は釋迦氏の言葉を傳へたものであらうか。後者は遺弟迦葉等の敎權をしめすものである。これを看破し得なかつた富永仲基は敏感を缺いてをつた。先に菩薩は「其心恢々其行疑々」などいつて戒律主義を拒否しながらこゝには論理主義的に佛敎ならば戒律は免れぬといふ見地に入つてをる。その結果彼は親鸞の言葉を讀まずに其傳記傳説に無責任のまた傍觀的の批評を加へざるを得なかつた。「尊重珍敬」とか「汝等大師」などいふ敎權的

口吻に彼の官能は反應を示さなかつたのである。

山鹿素行は『中朝事實』にいふ「戒を専らにする時は則ち民免れんとして職なし。養教相持して而して民安し」——まことにその言葉のきよき感覺とまたそこに含まるゝ心理學的倫理學的的政治教育的文化科學的法則を仰がしむるのである。(第九章以下次回)

——以上大正九年五月二十四日草——

歷代講師肖像贊語集

南條文雄集

○第一世 光遠院慧空
(大正六年九月二十八日眞宗大谷大學講堂ニ於テ寫シ取リシモノ左ノ如シ)

爲レ護ニ法城、受ニ持正法、紹ニ隆三寶、能使レ不レ絶、
明治丁未(四十年)春日

愚峰(彰如上人)

巨勢友石謹模

(文雄案、維摩詰所說經上卷、佛國品第一(黃帙七之十四丁右十二行)言、爲レ護ニ法城、受持ニ正法、能歸子吼、名聞三千方、衆人不レ請、友而安レ之、紹ニ隆三寶、能使レ不レ絶、)

○第二世 香嚴院慧然

嗚呼天縱、傑ニ出海東、謹慎領レ德、勞謙誘レ蒙、光ニ揚眸度、匡ニ輔立忠、宗學蓋レ世、聲名維隆
右香嚴院慧然贊、理綱院龜陵所作、

勝緣題(靈壽院連枝)

松齋敬寫