

佛教研究の革命的微光として

の『出定後語』觀

(上)

井 上 右 近

序 論

才ヲ逞シクストフコトノ意義、學トフ意義ヲ急切ニ感ズ

ワレラノ任務ヲ果スベキワレラノ信ヲ普遍化セシムベキタメノ學ヨトオモフ

コ、ニオモフ専門ジヤアナリストタルコトハムカシノ僧マタ士ニアタルコトヲ

素行ノ『士談』ハコノ士ノコ、ロエヲトキタルモノト見ルニ全部意義アラシメエム

ワレハワガ地位ノユルスマ、ニツトメツ、スベテヲサアリウベキミトモラニマカセマツラム

今、『佛教研究』の創刊せらるゝといふことは、かく指名せしめたところの思想的史的價値世界を一般評論界に交はらしめて「豫じめ計らざる」無窮の開展に隨順するものといはねばならぬ。さういふ意味で本誌の創刊を祝はねばならぬ。今、こゝに編輯員の照會によつて僕は微弱なる研究の一端を發表するのであるが、それは或る必要に迫られて、去年の春『明治維新の宗教史的觀察』といふを

認め、第一篇に『富永仲基と精神諸科學』、第二篇に『山縣大貳の政論と宗教』、第三篇に『日本の政治原理の確立と山鹿素行』を内容したのであつたが、今は手許にのこしておいた部分の中の第一篇だけを發表することゝした。最初にあげた五首の連作和歌は最近友人より與へられたもので、この論文には直接の關係はないけれども、今僕が舊稿を寫し改めやうとするについての原理的希求として掲げたのである。最初にこれだけことはつておくこととする。

緒言

大乘非佛説論の創唱として有名な『出定後語』の自序は延享五年八月(改元寛延元年)と銘記されてゐる。著者は『日東富永仲基造并自譯』となつてゐる。元祿時代の荻生徂徠の「東夷」なごいふ自屈精神や、一般佛敎學者の「支那選述」に對する「日本選述」といふ著書意識と區別せしむる如き感じがする。排佛毀釋の鼓吹者平田篤胤はこれを發展して『出定笑語』をのこしたのである。その『出定笑語』の序文に都下資政は富永仲基の『出定後語』を「本居翁うち見て諾うべよくも論ひ定めたり。彼道の學問に長たけたる法師かみぢだにえやはかくものすべきと讚ほめ歎なげおかれたるを」と傳へてゐる。

かくいはるゝ富永仲基は本居宣長の師加茂眞淵と同時人であつた。また蘭學者實用經濟學者甘藷先生青木昆陽とも同時代の人であつた。

富永仲基は傳ふるところによれば宇治の黄檗山萬福寺へいつて鐵眼禪師がかねて苦心竣功して置いた明板大藏經の木板印刷職工をやつてをつたことがある。その間に大藏經を自然讀習したのであらう。彼はもと江戸の賈人で三宅萬年について陽明學を學び『說蔽』の著述をなして諸説を論駁したといふからほゞその經歷趣味も察し得らるゝ。然し今吾等にとつて何より明瞭の研究對象は『出定後語』である。

一 教 判 論

出定後語の原文は漢文の體裁をなして居るが、まつたく時代語としての自由内容を有して居るものだから、こゝには假名交りに敷衍して紹介しやう。卽刻本文に注目しやう。

「諸敎興起の分、皆もと其の相[△]加[△]上[△]するに至づ。其の相[△]加[△]上[△]せずば、卽ち道法何ぞ張[△]らむ。乃ち古今道法の自然なり」。先づこれだけの言葉でみても、仲基の思想は啓蒙的、學說的であるといひ得る。「加[△]上[△]」とか「張[△]る」とかは、今日の言葉でいへば開[△]展[△]とか進[△]歩[△]とかいふに當るが、「加[△]上[△]」とか「張[△]る」とかは言葉として少し口は、い、つ、た、い、感[△]じ[△]が[△]す[△]る。そこに極端にいふならば研究的誇負感を客觀せしむる危険がある。「古今道法の自然なり」といふのはよい。

「智度、金剛仙二論に云はく、如來この鐵圍山外に在りて文殊、及び十方の佛と共に大乘法藏を結

集す、と。乃ち是れ。これ見つべし。其のこれを四十餘年の後に託して、而も従前の諸家を愚法にし」等。「愚法にし」などいふのは仲基の新造語であらう。今日の言葉で總合攝取しといふべきところを「愚法にし」といつたところに仲基の史的價值がある。一寸これは政治外交に於ける西郷隆盛を思想上に發揮せしめたやうな感じがする。言葉が緊密でなく粗豪である。副詞が多く屈折がきはごく名詞は突飛的である。

「後世學者みな之を知らず。徒に法華を宗とし、以て世尊眞實の説教中最第一の者となすは誤れり」。これらは教權の盲信の打破として認むべき研究である。隋の天台大師の五時教判また空假中の三諦觀といふは獨逸ヘーゲルの歴史哲學と同様の範疇主義である。今日流行のマルクスなどは慶應義塾大學教授川合貞一氏の指摘されたとほり、科學は事實の中に法則を見出す原理的探究であることを無視して、經濟現象を豫定の唯物史觀論理によつて思想に構成するところの似而非科學似而非哲學である。その思想的源流はヘーゲルの辯證法である。ちやうどその如く天台大師の論理主義を應用して複雑なる現實生活に教理的解釋と自己辯護とを試みた英雄は日蓮であつた。従來の佛敎史上、天台の敎判なるものは大藏經の整理に應用されたために、無意識無批判にもその敎判が佛敎の證權をなすやうの形となり、大藏整理の順序「華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃」を釋迦牟尼氏の思想的生涯と混同して問ふところがなかつたのである。日本に於て天台の敎判、天台流の認識

論を無視したのはいふまでもなく鎌倉時代の源空親鸞であつた。富永仲基は天台論理の説明的解剖を試むるのである。敎判萬能論は「其原と皆法華年數の說に起る」と指摘し「天台則ち通別の言を立つ……今就て之を求むるに、吾説を以てすれば則ち皆錯然なり。また何ぞ必ずしも通別の解を用ひんや」と論するのであつた。論理的範疇にするからむつかしいが思想發展の心理的順序とすれば天台の敎判の立説的動機も判明するといふのである。「吾説を以てすれば則ち皆錯然たり」などは解剖學者のフォークを使用しエツキス光線が體内の病的現象を透視せしむるが如き自然科学的確信を示す言葉である。

二 金口親説と多聞親傳

『出定後語』の中でもつとも注意に値ひするのは彼が大乗經典の編著者を假想して「法華氏」「華嚴氏」「大集泥洹部氏」「頓部氏」「秘密曼陀羅金剛手氏」といふ稱呼を用ひて居る點である。

日本に於てまた恐らくは世界に於て文献學的思想史研究の通俗的象徴を提起したものは富永仲基であつたといはう。思想史に於ては「文」以外に「人」はないのである。「文化とは全生活を意味する」「思想とは全生活である」「思想の自然は言葉であり言葉の自然は國語である」といふ友の言葉を連想味識せしむるのである。

仲基にはいふならば、江戸兒氣質があつた。こまかい研究はできなかつたのであろうが面倒臭かつたのである。それだけに彼は思想に對する概括的觀察力を養ひ得たのである。法華經は法華氏の作、華嚴經は華嚴氏の作、涅槃經等は法華泥洹兼部氏の作、淨土教經典等は頓部氏の作、眞言密教經典は曼陀羅氏の作と概括してしまつた。印度哲學といつても印度人の印度哲學ではなく、日本人の印度哲學である以上そこに大膽にして錯然たる概括的徹鑑がなくてはならぬであらう。故重野安釋博士流の抹殺論の餘波を受けた骨董的考證は佛教研究者の悲しむべき運命である。こゝに吾等は「實生活の指導原理が思想であり、其價値は又言葉によつてのみ批判せらるゝ。親鸞は實證的物質主義的史家によつて抹殺せられむとした程その實生活は我等に傳へられて居らぬ。親鸞の生命を礎び味はしむるものはたゞその遺された言葉である」といふ友の言葉を想起せしむるのである。

「後世の學徒みな徒に以て諸經みな金口の親説するところ、多聞の親傳するところといふ」。殊にそのかへつて許多開合あるを知らざるなり。また惜しからずや」といふ。多くの思想を釋尊一人に歸し多くの著述を阿難一人に歸するのは、まことは山鹿素行のいつたやうに「異なるものをあはせて二つ」とする信順奉行の宗教的事實であるからして、こゝに從前を愚法にし相加上つゝ許多開合の行はれたことを分析せんとする研究に於ては盲目的因襲的佛教學の概念を解體せしめねばならなかつたのである。

三 如是我聞と不立文字

一切經は『如是我聞』といふ發語によつてすべて阿難の編纂と信せられてをつたのに對し、「その實は阿難の集むるところ則ち纔に阿含敎章のみ」と判斷してをる。

最近マクスミューラー氏等の原始佛敎經典出版事業以來、巴黎語の四律五阿含はその方面の語學者に提供さるゝやうになつてをる。それらは從來の漢譯に於ける四律四阿含經典と對比補足せしめて釋尊の言行論を提供したわけである。今こゝに富永仲基は漢譯より直接に大體の判斷を下したのである。出定後語は大乗非佛說論と目されたのであるが、實際は大乗のみを非佛說としたのではなかつた。すべて彼の論するところは文献の性質内容に關するものであつた。「小乗と雖もまた分に隨つて方廣なり」。しかしながら小乗經典の文献的性質は「みな名數にあり。全く方等微妙の義なし、是れ所謂小乘なり。是に於て文殊の徒、般若を作つて以て之に上す」といふのである。彼は印度人の傳記を研究するのではなく佛敎經典を研究するのであるから、文殊菩薩が實在か非實在かといふやうのことは顧みてはゐない。

「之を推して是を知らむか、佛滅より久遠にしては、人、定說なく亦た依憑すべき籍なし。皆隨意に改易し、口々相傳授す。宜なるかな。一切經説みな其異に勝えず。またその信従すべからざる

やかくの如きなり。禪家の言に曰く不立文字を、意豈に此にあらんや。意あに此にあらむや」といふ。仲基によれば禪宗で不立文字といふのは宗教的原理ではなく佛敎文献に對する實際的傳統感覺であるといふのである。文字を立てずではなく文字を立て得ないといふのである。こゝに「釋迦の遺教かくれしむ彌陀の悲願ひろまりて」といふ親鸞の史的現實的宗教を顧みるべき啓蒙的素地を彼は獲得しつゝあつたのである。實際一切經のどれが釋迦の眞説であるかといふことは考證の盡しがたいところである。「如是之義と問へりしに出世の本意あらはせり」といふは内心的希求の直觀的信念である。一切經の中に大無量壽經を選ばしめた親鸞の信念は吾等日本人悠久無疆の同一確信であつたと頂かしむるのである。

四 達 磨 觀

この他國思想の複雑性を研究した仲基の英雄觀はまた一種の特徴を帶びしめてをる。禪祖達磨大師について「嗚呼達磨その道法のために遠く遼絶の地に入り以て之を播せんと欲す。其言至高また人の信受するものなし。而も終に極惡闍提小人の手に死せり。吾、達磨を以て、天下古今一人憐むべき者となすなり」といふ。

『平氏撰太子傳』のごとく片岡山の飢人と達磨とを結合したのは達磨を神通自在の權者とするので

あるが、仲基は達磨を殉敎者または志士と見るのである。同じ鎖國時代としても平安朝思想は靈驗信仰であり徳川時代のそれは戯曲的であると觀察し、それらが前者は鎌倉時代の新宗敎にまた後者は明治維新の政治運動に對する前奏的史的價値であつたことを思はしむるのである。

愛知齊年寺藏雪舟筆の惠可斷臂之圖の如きは信順と決死との悲壯感を表現せしめたものである。達磨の自督的指導威力と惠可の悲痛なる希求とはその眼光にその姿勢に示され、その内心的默契は岩窟の褶壁のしなやかなるつよき墨線に客觀化せられてをる。それは鎌倉時代の言語的生命の一時代後らされたる象形的表現であつた。徳川時代に入つて白隠の繪畫の如きは全く畸形的隱遁的飽壓感を催さしむるものである。言の上でも『毒語註心經』などは眩耀的妖怪思想である。今富永仲基の言葉は彼の啓蒙的語感によつてそれらの醜陋を脱却したものである。

達磨については明治末期松本文三郎博士の『菩提達磨傳』によつてその傳説批評が試みられ、史料の錯誤は『達磨』といふ人格そのものは社會的信仰の所産なる故だと論せられた。

「奇蹟は公衆の所産であつて、しかく附會されし人物の所産でないのが常である」とはルナンの基督傳(Monist叢書 Har-chison 譯 "Life of Jesus" P. 169)の中の言葉である。吾等の祖先親鸞が如何なる點について奇蹟を肯定し如何なる點についてそれを否定せしかは和讃及び消息文について味ふべからざるである。

奇蹟と類似せるものは憧憬的理想すなはちユトピアであり、ユトピアは個人的であるからしてかへつて雷同附和せらるゝことを氣づかしむる。日本に於ける私有權撤廢論、無政府共產主義、それらは靈驗奇蹟魔力崇拜に代らんとする現代的ユトピアである。

五 印 度 觀

「今かつ教起の前後を考ふるに、蓋し外道に始まる。その立言者凡そ九十六種、みな天を宗とす」といふ。信念に於ては雜縁を厭捨すべきであるが思想戰に於ては對象を厭雜すべきでない。鎖國時代の政治は日本人の世界的交通を制限して太平樂逸民思想俳人趣味を醗酵せしめた。又當時の學術殊に佛教々團の方面では自由討究自由批判を壓制し外道哲學を除外してをつたのである。眞宗に於てすら天台四教儀や華嚴五教章を講じても聖德太子の三經義疏を講ずるを知らなかつた。元祿時代淨土宗の碩學普寂はもと眞宗の寺院に生れ眞宗教團を嫌厭して淨土學者に轉化したと傳へらるゝが、併し聖德太子を祭る教團の傳統的因襲に感化されて太子の著書を殊更熟讀して支那佛學者の企及し難き生命に觸れんとした。即ち佛教學は天台華嚴俱舍唯識學であることから解放されて一方には富永仲基の如き外道哲學著眼者と一方に普寂の如き日本の講學の注意者とを出したのである。

「外道……みな相加上して以て説を成す。其實は則ち漠然たり。釋迦文これに上せんと欲す。ま

た生天を以て之に勝ち難し。こゝに於て上七佛を宗とし而も生死の相を離れ、之に加ふるに大神變不可思議力を以てして示すに其の絶えて爲し難きを以てす。乃ち外道服し竺民歸す。これ釋迦文の道の成れるなり」といふ。

今日吾等はかくの如き思想を如何に批評し如何に解釋すべきであるか。個人格としての富永仲基の學識そのものは研究する必要はないであらう。これらの言葉に朦朧ながら彼の豫感しつゝあるところを研究することが徳川中期のまた出定後語の啓蒙的文献學を考察する所以であらう。

彼は右の言葉によれば「釋迦文」といふはほとんど「印度民族」といふことの代名詞の如く取扱はれてをる。彼はその所謂大神變不可思議力といふことが外的に靈驗せらるゝや否やといふごとき徳川時代の儒者の穿鑿には陥つてゐないと思ふ。印度民族の心理は印度民族の心理として打まかせてをる。たゞしかながらそれがどこか言ひたらぬやうの缺陷を暗示するのは靜止的史的考察であるからだといはねばならぬ。即ち富永仲基の立脚しつゝある時代は鎔國的封建的太平逸民時代であつて國際國民的生存の苦闘的情意をひそめざる時代である。それ故に印度思想の亡國素質が看破されず不隨意的無意識的にその大神變不可思議を肯定するといふ運命的批判に釘づけられてをるのではなからうか。

「道を説き敎を作すや、振古以來、皆必ずその俗によつて以て利導す」といふはまづ通俗的である

が誤謬ではない。「竺人の俗、幻を好む甚しとなす。なほ漢人の文を好むが如し、凡そ教を設け道を説く者皆必ずこれによつて以て進む。苟くもこれに由るにあらずば民信せざるなり」といふ。けれども古來まことの教育家宗教的天才は啓蒙的社會的ならざるが故に啓蒙的專業また社會的感化を遺したのである。富永仲基の觀察はこの點に於て敘述的であり傍觀的であつて批判的直觀的ではない。

「須彌樓山の説はみな古來梵志の傳ふるところ然り而して、後世學者徒らに之を張つて以て他を排するものは佛意を失へり。何となれば。迦文の意も此に在らず。救民の急何ぞその忽微を議する暇あらむ。これ所謂方便なり。而して儒氏また之を知らず。而して曰く、釋迦須彌を作る。其説合はず。嗚呼迦文豈に儒固の如く然らんや。仲尼春秋を作る。また日食の恒たるを知らず。これを以てか之を解せむ。それ日月の推歩は天官星翁の掌るところ。そのこれを知らざるに實なし。却つて是を以て是非するはみな小知の人なり」といふ。

仲基はみづから「とも(伴)のなかもと」と稱したことによつてもその國學者的態度は察せらるゝのである。「儒固」などいふ言葉にもそれがあらはれてをる。彼は本居宣長よりも先輩だがすでに當時の國學的風潮に染むでをつたのであらう。

仲基はまた「救民の急」といふ言葉を用ひてをる。それは鎖國的暗黒時代革命の豫感であつたと解

釋して誤りはなからう。

須彌山説は「忽微」にすぎぬとし「方便」であるとし「日月の推歩は天官星翁」云々といふところは全體的生命に對する思議的障蔽を拂拭しやうとするものと解してよからう。佛意といふそれは全體的言語生命である。三千年前の印度思想の蘇迷廬と名くも今日の「地球」といふ言葉もその自然科学的名稱動機に於て相違はない。明治時代に眞宗からそのため淨土宗に轉じた佐田介石の須彌山擁護運動はランブ亡國と同性質のものであつた。而し今はそれらはまつたくの御伽史話にすぎないのである。今吾等は更に「佛敎」といふことについて考察すべき時である。富永仲基なども大藏經を熟讀したことは研究としてよかつたが、佛敎そのものに對する批判は明確ではなかつた。佛敎そのものに對する批判は親鸞に溯源されねばならぬ。小乗は記録的であるし大乘は人格的空想である。今氣づかしむる。聖徳太子の一乗。また親鸞の誓願一佛乘はそれらの浮草思想ではなかつた。印度月支西域支那それらは日本にまで東漸した佛敎の經由地でありそれは今世界現勢についていふならば死滅の安靜か假死の朦朧か半死半生の變態心理状態かのいづれかに彷徨しつゝある。鎌倉時代日本の親鸞によつて釋迦敎は本願敎に凝縮轉化總合攝取せられこゝに信樂同朋の日本無窮の生は開展相續歸依確信せらるゝに至つたのである。日本は今その國民的全的生命を政治的に客觀化して日支提携の外交政策によつて歐米の國際主義に對應する亞細亞恢復祖國防禦主義を確立すべき時に迫られ

つゝある。この亞細亞恢復主義の思想的背景として佛教徒の覺醒と活動とが要求せられねばならぬ。佛教徒の宣傳すべき綱領は儀式と傳統思想とではなく實に難値難遇の「日本語をはなす日本人」の自覺を客觀化する無義的國民的公共責務の遂行である。すなはち亞細亞を日本化することが佛教徒の教育事業的使命である。(第六章以下次號)

(三三三)