

富永仲基の仏教研究と道元の禪 一 「蝶の雑記帳 120-1」

富永仲基の書『出定後語』と『翁の文』を読んだ。じつは再読である。もう一つ、読んでいるとは言いかねるけれど、一年近く友人と道元の『正法眼蔵』に取り組んでいる。その困難な読解にあぐね、大それたことに、道元禅師の繰り出す活発な議論に対抗できる包圍網を築こうとしている。そのため、カントのお出ましを願い、ウィトゲンシュタインの言語ゲームを参観するなどしているのだが、今度は若き富永翁の文に助けを求めようとしたのである。

道元の『正法眼蔵』を意識しながら富永仲基の研究書を読んだことは、仏教思想を客観的にとらえるのに有効な視点をもたらした。両者を対置すれば、大小の論理的な跳躍を伴いながら展開する道元の難解な言説を、いくぶんなりとも透視して批判的に考察することが可能になる。このノートの目的は、そういう思索を書きとめることにある。

第I章 若き出定者の研究報告書

富永仲基のことは、以前に加藤周一の文と書物『富永仲基異聞』で知った。改めて岩波書店「日本思想体系」の『出定後語』を引っ張り出して読んだのだが、その「思想体系」本にはさんであった「月報 35」の神田喜一郎という人の短文が富永仲基という学者の人物像を適格に表現している、と気づ

いた。仲基のことを知る人は少ないと思われるので、ここにそれを引用して、思索の出発点としよう。

—— 富永仲基は、わが国人には珍しく冷徹な科学的素質を備え、しかも独創的な思索力と犀利な洞察力、それに正確な判断力とに恵まれた、あまりにも天才豊かな歴史学者であった。そうしてその天稟の才能を遺憾なく発揮したのが、すなわち一代の名著『出定後語』である。——

この文に誇張があるとすれば「天才」という言葉ぐらいだが、「天才豊かな」と柔らかく書かれていて異議を申し立てるすきがない。ただし、歴史学者という表現では漠然すぎるきらいがある。富永仲基の歴史学的な研究は、現代の区分で言えば思想史あるいは比較文化論などにまたがる学問領域に属する。『出定後語』自体の内容を特徴づけるには、石田純太郎という人が呼んだ「仏教思想史論」がふさわしい。だが、『出定後語』以前に仲基は、同様なアプローチで中国の儒学を思想史として研究した『説蔽(せつへい)』を書いたことが知られている。ところが、なぜか『説蔽』は版木ともども消失してしまい、その概略を、和文で書かれた『翁の文』によって推測することしかできない。『説蔽』が残されていれば、仲基の思想の広がりはずっと明らかになったことだろう。

ここからの思索では、富永仲基という人物と思想に関する時代の背景をおさえておくことが重要である。富永仲基は1715年に生まれ1746年に亡くなった。そのころ(1600年代

後半以来) ヨーロッパは、キリスト教や神学など伝統のしばりから離脱し、理性的に世界をとらえようとする啓蒙の時代にあった。先ほどの神田喜一郎の人物評は、仲基が同じような啓蒙思想の立場に至っていたことを示している。

大航海時代以後発展したヨーロッパに遅れをとっていた日本に富永仲基のような先駆的な人が現われた理由は、1700年代の大阪が推定で江戸・ロンドン・パリにつぐ人口およそ40万人の大都市だったことにあるだろう。日本の台所として大阪は、物流の中心地で商業も発展していた。仲基と同時代に、世界初の先物取引まで行なう米会所が開設されている。町人文化が発展し、商人たちが身分を問わない学問所「懐徳堂」を設立したのもそのころである。ヨーロッパほどではないが、大阪には小規模ながら市民社会と呼べるものがあったのである。仲基の次の世代の大阪には、同じく合理的に思考する町人たち、啓蒙家の山片蟠桃や近代小説に見まごう作品を書いた上田秋成が現われている。

懐徳堂の五人の設立者の一人は仲基の父で、仲基は幼少のころから学問にはげんだと考えられる。早熟の青年が書いた儒学批判の書『説蔽』は、当時の儒学中心の学問の世界では突出しすぎて、懐徳堂の師からも排斥されたと伝えられている。そのせいだろう、二十歳前に自立した思索者になっていたらしい。儒教と仏教さらに日本の神道の批判的研究の基礎的な構想は早くできていて、『翁の文』を書いたのは二十四歳の時である。主著『出定後語』を出版したのは数えて三十

一歳。『説蔽』は当時の学問世界に反逆する書だし、『出定後語』は仏教界を敵にまわし、いずれも幕府の文教・宗教政策に反するものだった（両書を要約した『翁の文』も同様）。弾圧されなかったのは、『出定後語』を出版した翌年三十二歳で亡くなったからだろうか（『説蔽』が残存していないことに疑念が残る。1200年代初頭、法然・親鸞たちは他宗派から弾劾されて流刑になった。ヨーロッパでも、啓蒙思想家の一人ヴォルテールが1717年にバステューユに投獄されている（その名はペンネーム）。三批判書を出版して名声の高かったカントも晩年の1794年に宗教関係の文を発表することを禁止された）。

富永仲基の人物像とその時代背景のあらましを知って下準備ができたが、『出定後語』と『翁の文』の内容に入る前に、もう一言、仲基の学問的な態度を書きとめておくのがよいだろう。五行説の否定など開明的・合理的に思考する懐徳堂の学風は仲基に体现されていた。著書に現われている仲基の姿勢と方法を、「日本思想体系」本の解説で水田紀久という人がおおよそ次のように書いている。—— 思考の対象を、自己の倫理規範とは異なる次元に置き、既存の思想のどれかにとらわれることなく局外者の立場に立って客観的に観察し思考した。その姿勢は、仏教者が黙々と虚心に経典を修得する、あるいは、儒者が孜々として儒学の教説を学ぶのとは異なる —— と。だから富永仲基は、時代に先駆けて近代的な学問の方法に適合する研究ができたのである。

『出定後語』の原文は漢文だが、わたしが読んだのは読み下し文である。「序」は、自分が人に伝えるに値する学説に到達したという自負を明かし、病んでいて死を予期するので書籍にするとする。そして、この書が韓や漢へ渡り、さらに釈迦牟尼の生まれた地にまで伝わることを願っている。その願いから、この書は東アジアの国際語である漢文で書かれたのだろう。末尾で、学説の「悪慧」でないことを自分で証することはできないから後世の明者に俟つと言う。ここには、数えて三十一歳の人々の謙虚さと学説というものについての明晰な理解がある。その自負が誤りではなく願いが半ば実現されたことは、先ほど示した後世の学者たちの評価が明らかになっている。ただし、この書は日本でもよく知られていなくて、まだ海外へ伝わるのが実現していない。

1. 仏教經典はどのように発展したか

『出定後語』は二十五の章から成るが、その第一は仏教の經典がどのような順序で発展したかを調べていて、諸教説の差異の概要を知ることができる。まずそれを要約しよう。

考察は、仏教が出現する以前の時代にまでさかのぼって、仏教出現の状況を把握しようとする。出だしから考察の対象を客観的に切り出そうとしているのだ。対象は人の世の宗教あるいは思想だから、当然、歴史的な側面をもつ。

しばらくその記述を追ってみよう。經典をひも解いていけ

ば、仏教の起こりが仏教者の言う“外道”に始まることが分かる。『因果経』を例に挙げて、それらはみな「天を宗とする」と指摘する。頭注に、それらインドの初期宗教では、はじめ六欲天が説かれたが地獄から人間までの五つが加わって欲界六天の観念がうまれ、その上に色界十八天が重ねられ、さらに、空無辺処天・識無辺処天および無色界が架設され、さらにアーラーラ仙人が無所有処天を説き、最後にウツダカ仙人が非想非非想処天を加えて無色界四天となった。これらを合計すると二十八天、と解説されている。

仲基は、アーラーラとウツダカの名を挙げたあとに、「けだし二十八天、非非想をもつて極となす」と書く。その上で、この過程を、思想の段階として非非想→無所有→識処→空処→色界とさかのぼることができる」と指摘して、「空処・色界・欲界・六天みなあい加上してもつて説をなせり。その実はすなわち漠然（としたもので）、なんぞその信否を知らん」と結論する。これが、富永仲基の「加上」という概念の実例である。根拠を挙げながら思想の発展展開を跡づけるこの方法が有効であることを、誰しも承認せざるをえない。

この加上という見方を釈迦牟尼(釈迦文)に適用すれば、次のようになる。—— 故に外道の所説、非非想をもつて極となす。釈迦文これに上せんと欲するも、また生天をもつてこれに勝ちがたし、ここにおいて、上、七仏を宗として、生死の相を離れ、これに加うるに大神変不可思議力をもつて、示す

にその絶えてなしがたしをもってす。すなわち外道服して(天)竺民帰す。これ釈迦文の道なれるなり——。加上論は、仏教がどのようにして成立したかその端緒を、このように思想の発展として説明する。

加上論は、仏教のその後の展開をも、解析すなわち細かく解き分けて組織的・論理的に調べる力をもつ。解析は、仏教経典一つひとつに当たってなされる。仏教経典の数は多いので、三十一歳の仲基がその仕事をどこまでできたか疑念をもつ人があるかもしれない。しかしその解析は、経典の解釈をどこまでも深める仕事ではない。各教典が提示する重要概念を明確に切り分け、ほかの経典と比較して概念の発展を跡づけることができればよい、その作業ができるほど十分にそれぞれの概念を把握することが必要だけれども。『出定後語』のテキストを読めば、仲基がその作業を十分なほど遂行したことが判る。だから、現代の学者たちが、「犀利な洞察力、正確な判断力」などと賞賛するのである。

導入部に続いて、初期の仏教経典が成立していく過程がたどられる。ここからは、「釈迦文の道」ができるまでの簡略な記述と異なり、資料となる経典が充実していったことに対応して、記述内容が格段に豊富になる。この小論でそれをくわしく追うことはできないから、できるだけ重要なことがらだけを記していこう。

釈迦文が亡くなると、仏弟子たちは結集して師の教えを集

成しようとした。迦葉が經・律・論の三藏を、大衆部も三藏を集め、大衆部はのちに二部に分かれさらに全部で十八部となった。これらは、「有をもって宗」となす、いわゆる小乗仏教であった。ところが、文殊の徒が『般若經』をつくって小乗に加上した。それが、「空」をもって相となし平等を説く、いわゆる大乘である。ここでは、『大智度論』・『金剛仙論』など『般若經』の注釈書を引いて、この時代に諸經の成立順序についての議論がないことを指摘する。この引用文には、如来・菩薩・十方の仏などの言葉が現われて、多様な語り方が生じたことが読みとれる。

続いて仲基は、『仁王般若經』・『法界性論』・『法華經』などを比較検討して前後を見極め、『法華經』が従前の諸家を愚法として、「実相」の観点によって既存の「有空」を破った、と判定する。つまり、法華の徒は、「大乘」中の別部であり、従前の小・大二乗を退けた、と結論する。そこから、次の諸点を指摘する。後世の学者は、この経緯を知らず、法華を宗として世尊真実の説教中の最大一としたが、それは誤りである。諸經の成立年代の前後を問題にすることは『法華經』から始まったのだ。また、「方便」・「真実」を合わせた經というような主張をするようになったのも、『法華經』以来のことである。仲基は「広大の方便力、古今の人士を惑わすは、なんぞ限らん」と感慨している。

この議論には補足がある。『解深蜜經』に「初め小乗、中

に空経（一切皆空を説く経）、のち不空」とあることを引いて、『解深蜜経』が法華の党によると判定する。また、三蔵に分けることは迦葉に始まるが、しかし法華の文に三蔵学者という言葉があり、三蔵という分け方は法華経のあとではな
いか、また、『大智度論』に普賢が法華経を護持するという語が出るから、法華は普賢の徒がつくった、と推定する。

さらに教学の展開は続く。今度は『華嚴経』である。『華嚴経』は、釈迦が成道の十四日目に円満修多羅を説いたとして、従前の小乗を退け、日光三照のたとえで従前の大乘をも退けて、特に一家の経の王をつくった。まことに加上する者のさきがけである。しかし、この経を最上至極、最も悟りがすみやかだという者も、また誤っている。大乘に新たな一派が加わったのである。この結論は『華嚴経』の文を分析して得られている。舍利弗・目連のことを語るところでまだ存在しなかった祇園林・普光法堂が出ているし、諸法実相・般若波羅蜜の語があつて、『華嚴経』が『法華経』・『般若経』のあとに出てきたことが判る、と。

要点を抜かさずに記述してきたのは、仲基が、一々根拠を挙げて議論し、新しい経はそれ以前にあった経を乗り越える主張を加えて出来ていったことを論証していることを確認するためだった。「加上論」は、現代から見ても学問的に厳正な方法で、仏教の経典が年代とともに主要な観点を追加して発展したことを論証しているのである。ここで重要なのは、

仲基も指摘するように、その加上は矛盾を含みながらなされたことである。

そのあとも同様にして経典は拡大発展していった。当然ながら、仲基の解析は手を緩めることなく続き、『出定後語』は大部とは言えないが、相当の分量をもつ。それをこの小論でみな確認することはできない。以下では、論拠を省略して重要な観点の変遷だけを概略していこう。

次に来るのは『大集経』と『涅槃経』で、大小二乗を合わせた兼部派が従前の諸説を超えようとした。後世天台宗で『涅槃経』の教えを、『法華経』で漏れた衆生を救うという意味で「捫拾経」と名づけたが、『涅槃経』が兼部派のものだということを知らなかったからだ、と仲基は断じている。そこでは、法顕の伝にインドには小乗を奉じる国・大乘を奉じる国・大小乗を兼ねる国があるとしていることを指摘して、歴史的な状況にまで考察が及んでいる。また、『涅槃経哀嘆品』に新体の文字が現われていることを指摘して、考察は言葉だけではなく表記文字にまで及んでいることが判る。

次には、すみやかに悟りに入る「頓部」派が起こった。二十経あるうち『楞伽(りょうが)経』が最たるもので、激切の語を立て、「一切の煩惱はおのずから離れる。…一切法は唯一真心(人間に本来そなわる清浄心)、…直ちに解脱悟入でき」と説いて、従前のまわりくどい教説を破った。その極まりが達磨で、東に来たって、楞伽をもって衆生の心を印した。

義によりて文字によらず、終始一字を説かなかつた。禪家の鼻祖である。これみないわゆる頓部派である。

最後に『秘密曼荼羅金剛』の流派が興つた。その教えは、「諸家をおさめとるのに一切智智をもってし、これをその曼荼羅に合し、ついに重きを毘盧遮那阿字門（大日經の觀法）に歸した」。仲基は、この經王は最後に出てきたと、インドでの歴史の経緯をよく見極めている。

仏教經典の変遷を論じた第一章のしめくくりで、仲基は、「諸經興起の分かるるはみな、もとそのあい加上するに出づ。そのあい加上するにあらずんば、すなわ道法なんぞ張らん。すなわち古今道法の自然なり。しかるに、後世の学者、みないたづらに思う、諸教はみな（釈迦の）金口が親しく説く所と。たえて知らず、その中にかえつてあまたの開合（伝承のあいだの加上・發達・變遷）のあることを。また惜しからずや」と。

こうして、われわれは、膨大な仏教經典が、以前の經典に勝ろうとしてそれまで無かつたものを加えて、すなわち必ずしも論理的なつながりをもたない主張を加上しながら、年月を経て分岐發展したものであることを知る。諸經典は、互いに整合的ではなく、むしろ数多くの矛盾を含むと考えなければならぬ。

2. 各論の要点 第二～第七

第一章は全体から見ればごく短い概論であり、残りの第二から第十三までに主題を定めて各論が述べられる。これらを全部説明することはできないから、概略だけを記していこう。

第二章「教説の異同 第二」は、文献を挙げて、「アショ一カ王の時代に諸大法師の論議が異なっていた」や、ガンダ一ラ国の時代に「如来世を去りて歳月が経ち、弟子は部派に分かれてそれぞれ執して矛盾をなす」など、諸説が対立する状態だったことを示す。その原因として、教説の伝承がおもに口誦によっていたことを明らかにしている。そして、諸経典をよく読むと、それぞれの経がみな自説の優れたことを主張して勧誘していることが判る、とする。しかも、小乗部派大乘諸派の流派がおのおの教説をつくってこれは釈迦の説だとするが、それは方便にすぎない。だから、「後世の学者がこういうことを知らずうんぬんすれば誤る」と指摘する。

第三章「如是我聞 第三」も、多くの文献を挙げて論証する。経の多くが「わたしはこのように聞いた」と始めるが、後世の人が伝聞にことよせて新説をつくったのである。教説の多くは五百年も経た時代の人がつくったから、五百年ものちの言葉が使われているのだ。よく調べれば、阿難(アーナンダ)が集めたのは、わずかに『阿含経』の数章だけで、そのほかはみなのちの人が仮託したのだ。「みないたづらにおもう、数万の教説は阿難の集めたものだと、ああ、またなんぞ愚かなるや」と、仲基は嘆く。

第四章「須弥諸天世界 第四」には、仲基の合理的な考え方があざやかである。「須弥樓山などを迦葉が説くが、それは釈迦以前からのインドのバラモン教の、天が地を包む宇宙観を述べたものにすぎない、この説を張って他を排するのでは仏意を失う。釈迦の意はもとここにはない。民を教えることに急なのに、何の暇あってそういう些細なことを議論するだろうか」、「日月の推歩は“天官星翁”のつかさどるところ、これを知らざるに害なし。こんなことの是非を論じる者はみな小知の人なり」と言う。「要するにみな(古代インドの)異部の異言」である。諸経に、世界建立や天や無色界などをさまざまに説くのも同様で、「その和会しがたきに論なし」、つまり矛盾は解きたい。最後に、「世界の説、その実は漠然として、もって心理を語るにすぎず。また何ぞ然否を知らん。故に曰く、世界は心に随いて起こると、これなり」、と締めくくる。仲基は、人が思想を展開していくときの心理にまで注目している。

第五章「三蔵・阿毘曇・修多羅・伽陀 第五」は、仏教経典の用語について分析する。たとえば、三蔵はもと一書の名で、初め迦葉が誦出したときは一、二、三章だったが、経典が増えるごとにそれらを三つの誦し方に分けて命名したのだ、と推定する。重要なのは、当時のインドでは、経を読むときだけでなく、経を説くときにも歌音に託していたという指摘である。そのやり方は、教説のつくり方や語り方に影響

したはずである。また、口誦には言葉が変化し概念が変移する契機が潜んでいるから、伝承の途上で変異をもたらしやすかっただろう。

第六章「九部・十二部・方等乘 第六」と第七章「涅槃・華嚴の二喩 第七」は省略しよう。

3. 各論の要点 第八～第十三

第八章「神通 第八」は、仏教の教えの説き方について、中国と対比させることによって、インドの特徴として論じている。ここには比較文化論がある。

仲基は、「インドの俗は〈幻〉を好むことがはなはだしい。これを漢人が〈文〉を好むのに喩えることができる。およそ教えを設けて道を説く者は、みな必ず民の好みに応じて行なう。これによらないのでは民が信じない」と言う。それは、『説蔽』で中国の儒学書を研究して得られた考え方である。そういう趣旨のことが『大智度論』や『宝積経』など諸経論に書かれていることを、引用によって示している。「諸蔵の諸説の十分の九は、みなそういうやり方をしている」と。

仲基は、印・中・日の人々の特徴を「好み・くせ」という言葉で対比して、「天竺人は無量・無辺等の語を好み、漢人は文辭佶屈の語を好む。日本人は清介質直の語を好んで、天竺人や漢人のような比喩を好まない」と言う。因果応報などの説はもとインドの“外道”の立てたものだが、インド人の性がそれを好むので、釈迦もそれを利用して導き、さらに、

中等以上の人には成仏して解脱するという説を立てて導いたとし、それらはみな方便なのだ、と冷めた見方をする。そして、習俗という言葉を使ってもう一度、「道を説き教をなすには、必ずその俗に依拠して導くのだ」、と言う。また、風気が異なるからだという「風土論」のような言葉もある。

ところが仲基は、「いやしくも善をするをなすは可なり」として、そういうやり方を全否定はしない。そういうことは『大智度論』に説き尽くされていると、その文章を引用している。仲基は、神通を得る方法を問われたとき、これもと（種々の想念を心に浮かべて）観想することに始まる、と答えたようだ。ここでは中国の事例は省略する。

第九章「地位 第九」は、修道者の境地を位階に分けるようになったいわれを、仏典に当たって跡づける。くわしく調べてあるが、一言で言えば、声聞・縁覚・菩薩…などというさまざまな地位を区別するのは、新しい経が古い教えの上に出ようとして差別化するなかで起きたことである。

第十章「七仏・三祇 第十」。仲基は言う、「いまは七仏のことを本当には知ることができない。経典によってはさらにほかのたくさんのおの名が出てくるが、〈幻〉のためにされていることだ。本当のところは、（釈迦は）十年苦樂を行ない、樹下、正覺をなしたとするのが、その実だ」、と。諸経が仏菩薩の名を載せるが、必ず細かに詮索し明記することをしていない。思うに、太古の伝説上の人名だろう、と。

第十一章「言に三物あり 第十一」は、富永仲基が自身の「言語論」を述べていて重要である。冒頭で次のように言う。——「涅槃(経)に〈仏性〉の語なく、阿含に〈陀羅尼〉の名なく、…、維摩の〈不可思議〉、金剛の〈無住〉、華嚴の〈法界〉、涅槃の〈仏性〉、般若の〈一切種知〉、金光明の〈法性〉、法華の〈諸法実相〉。これみな、その家言である。各々主張するは、いわゆる言に人あるなり。また、梵語伝えるに多く異同があるが、「言語は世(時代)に随いて異にし、音声は時と上下する」ものだ。経典ごとに「なまり」としているのは、じつは「なまり」ではない。いわゆる「言に世がある」のだ——。いろいろ挙げた中に次のような明解な言葉がある。「大智度論に、経巻をもって法身舍利と為せるがごときは、理を張ってそうしているのだ。舍利はおのづから舍利、もとより経巻とあい関せず」、と。

言語の条件として、仲基は、「人」と「世」のほかに「類」を加えて「言に三物がある」と言う。三番目の「意味の多様性」をいう「類」に対して、具体例を挙げて「張」または「偏」・「泛」・「磯」・「反」に分ける。頭注はむずかしい言葉を使って、偏・泛・磯・反のそれぞれを、偏は基本的事実概念・泛は偏に分化する以前の普遍的基礎概念・磯は泛を揺り動かして露呈した概念・反は偏と相反する対義的転用概念、と解説している。仲基は、この「類」という考え方を「三物五類立言の紀(のり)」と呼ぶ。ただ、この章に出る語は張・偏・泛・

磯・反の五つであるが、第二十五章で「言の類」として「転」と「張」の二つの語を示している。整合的に数えるには、偏・泛・磯・反に転を加えて五つとし、「張」は、何度も「張る」という言葉が使われていることからして、五類を総称する「拡張」を意味していると解釈するのがよい、と思う。実際、「岩波思想体系」本の頭注が語の意味を解説するのは「偏・泛・磯・反・転」の五つで、「転」は、基本的事実概念から転じた一つで、対義的転用概念「反」よりも推論性・演繹性が濃厚、としている。

仲基は、「一切の語言を解するのに、人・世・類の三物をもってするのがわたしの立てた教学である」と宣言し、「いやしくも、天下の道法、一切の語言は、いまだかつて索然として分かれずにはいない」と言って、それを「三物五類立言の紀」と呼ぶ。歴史学者内藤湖南は、日本で五人の天才学者を挙げるとすれば必ず仲基が入ると称賛し、独創の一つとして「三物五類立言の紀」をとり上げて、仲基の「論理の組み立て方」と言っている（「内藤湖南全集 第九卷」筑摩書房）。言い換えれば、これは富永仲基の思考の方法である。彼は、この「論理の組み立て法」で仏教経典を読み解いて、加上の説を立てたのである。

「三物五類立言の紀」は、言葉の変化と概念の変異を動的にとらえていて、ヘーゲルの弁証法へつながる考え方で、とわたしは思う。旧説を乗り越える新説の加上は単純に上に置くのではなく、旧説と新説のそれぞれを担う言葉や概念のあ

いだには五類に類別できるやり方で連関があるのである。対立する言葉・概念をつきあわせて比較・考量する場合、五類の連関形式という視点が有効だということだ。この視点は、道元の『正法眼蔵』の議論を検討するときにも有効だろう。

この章にはまた、「異部の託言が相互に変改して、なんぞ必ずしも和会せん」や、「語は多含で、一義の尽くすところにあらず」とある。内藤湖南が「異部名字難必和会」の原則と呼ぶものである。「根本は一つの話でも、それが三つにも四つにも変わってくると、どれがいったい根本で、どれが変わってきたのか、どれが正しく、どれが誤っているかということを判断するのはよほど困難」なのである。

第十二章「八識 第十二」は、六根・六識（見・聞・嗅・味・触・知）から八識（六識・マナ識・アラヤ識）に変化したことを、経典に探っている（マナ識＝六識の背後で働く自我意識、アラヤ識＝諸現象を生じる種子とされる）。この章が問題にする「識」とは人間の五感と精神活動をいうのであるが、仲基は簡潔に、「七識とか八識」さらに九識というのは異部が加上したものにすぎない、「心識」加上の説だ、と判決を下す。「心意は漢語で、アラヤは梵語、もとよりその趣を異にする。得て合わせることのできないものである。ただ、会（解）するにわが意をもってすればよいのだ」、と。心識をいろいろに言いつのっても意味がない、と言うのである。

第十三章「四諦・十二因縁・六度 第十三」は省略しよう。

4. 各論の要点 第十四～第十八

第十四章「戒 第十四」は省略しよう。

第十五章「室娶 第十五」。この章では、室娶つまり僧の妻帯について、カーストなどインドの社会・習俗にまで言及して見解を述べる。

第十六章「肉食 第十六」も同様である。諸経を示しながら、一切の存在にはその構成要素である「法」が実在すると説く「有宗」では「肉食」を許していた、と指摘している。章末で仲基は、仏が肉食を戒めたのは殺生が仁慈をやぶるからで、本意は殺生を戒めることにあった、とすなおな結論を下す。

第十七章「有宗 第十七」。仲基は、諸経をたどって、仏滅百年後に分派が始まり、その後四百年で二十一部となったが、これらは小乗・三蔵の教えで「有」をもって宗としていた、と確認する。この歴史的な概観は注目に値する。頭注が、「有宗」とは物・心の本体の実在を主張する派のことで、四諦・十二因縁を説く小乗の教えをさす、と解説している。このときまだ大乘の教説はなく、大乘派が出たのは仏滅五百年ころ、と認識されていた。また、「律」が分かれて五部となった。そして、さまざまの経でくいちがったことを言っている…… と述べる。

第十八章「空有 第十八」。空と有の二説の対立は久しいが、釈迦在世中にはその対立はなかった。なぜかと言えば、空・有二説の対立は実理に乏しいからだ、と仲基は断じる。日ごろ「色即是空」など「空」という言葉を聞くことが多いけれども、たいてい不明確な使い方をされている。第一章と重複するところがあるが、「空」の論がどのように変遷したのかを記述した箇所を引いておこう。—— 小乗はみな「有」を宗としていたが、大乘の文殊の徒が『般若経』をつくって「空」を宗とした。続いて、『深密』・『法鼓』・『法華経』の徒はみな「不空実相」を宗となし、迦旃延の徒は「亦空亦有」を宗とし、車匿の徒は「非空非有」を宗とした。「空・有」の説はここに至って極まった。そのじつみな実理に乏しく、諸家互いに無いところを言い争い、あい押しあっただけである——。仲基は、仏教でのこの論争を、儒家が互いに、「性に善あり悪あり」・「性に善なく不善なし」・「性は善なり」・「性は悪なり」……「性に善悪あらず」などと言い争ったのと同然である、みな空言と言うべきだ、と断じる。こういう事実を知ると、「空」という言葉をありがたがってばかりでよいのか考えさせられる。

二世紀の竜樹は大乘諸派で尊敬される人だが、仲基は、その立ち位置を次のように見定めている。頭注に依拠してそれを記述すれば、『般若経』の「諸法皆空（現象は実在しない）」と『法華経』の「不空実相（現象は実在する）」とは明らかに

異なる説だが、竜樹は、注釈書『大智度論』で、『般若経』は「一切法実相」を説くとし、『華嚴経』を不可思議の法門と言って、異なるこの二つの説を合体させた。ところが、その実、『中論』ではそれを失効させ、「八不（すべての存在が相依相待の関係にあり、他から独立してそれ自体として存在するものは一つもない）」と説いて、絶対的中道を主張したのである。こちらは、「一切諸法皆空」とする立場であり、道法加上の極みと言える——と。

ここで仲基は、空・不空は人の命名することで、「本来の大道はすべての可能性を含んだ普遍の状態である」という判断を示した上で、「自分がかつて、空・有の議論は久しいが、みな仏意ではなくして、しかもみな理があり、仏意を妨げるものではないと言った」と書いて、批判を取束させる。そして、自分の言ったことは、実は『成実論』や『大智度論』に書かかれていると明かして、その文章を引用する。引用文は、おおよそ「釈迦が悟りを得て出定後に、弟子たちの仏説解釈をいずれも仏意そのままではないと退けつつも、その所説を評価して、むげに否定しなかった」という趣旨のものである。さらに最後に、自著『出定後語』という書名の意味がここにあることを明かす。頭注は、このあたりの記述を、「大乘諸説は本来の仏説ではなく、仏説にことよせて後世加上を重ねて発達した思想である」というこの書物の主題を表明したものと解説する。

5. 各論の要点 第十九～第二十五

第十九章「南三北七 第十九」は省略しよう。

第二十章「禪家祖承 第二十」は、釈迦の教説伝承者の系譜を調べて、仏法伝承者の人数や名前が諸経で不同だが、すべて相異なる部派の諸説であって、信じるに足らないと結論する。伝法の精神からすると、真实性・正当性は自己に内在することで、祖から継承したと言ってもなんら権威づけにならない。仲基は、自分が七仏だと言っても誰がとがめるだろうか、とまで言う。天下で「祖承」を誇るが行なわれているが意味がない、と。

これに続いて次のような評価が現われる。自分が達磨を観るところ、祖承を誇るような人ではない。達磨はそののちにも、「自分は仏法のために来たのであって、衣食のために来たのではない」と言っている（頭注：禪家の精神はここにある）。ところが後世禪家でも祖承を制定し、儒家もそのやり方をした、と批判する。仲基は、自著『翁の文』の序を書いた林中甫という人の言葉を記して、達磨が中国に来た理由を推測した上で、次のような感慨を述べている。—— ああ、達磨、その道法のために、遠く遼絶の地に入り、もってこれを広めんと欲するに、その言至って高く、人の信受する者なくして、極悪の小人の手に死す（伝説の一つを採用したもの）。われ、達磨をもって天下古今一人可憐の者となせるなり ——。

第二十一章「曼荼羅氏 第二十一」は、曼荼羅を崇拜する

密教を批判している。密教では本尊を種子・呪の文字で表現するが、それが『般若経』に始まること、『華嚴経』・『涅槃経』・『文殊師利問経』・『金剛頂経』もそれを引き継いでいることを述べた上で、密教が「般若・華嚴は諸説末なり、涅槃はこれ本母といえどもただ浅略の義を説く」としているのは、自らを重んじてそう言うだけであることを指摘する。密教も加上によって出てきたのである。密教の中でも、呪文の表現や曼荼羅図の内容順序・方角にちがいがあり、さまざまな説がなされていることを明らかにしている。現代人は、どういう呪文・どの曼荼羅に最も効能があるかと問わざるをえない。

第二十二章「外道 第二十二」で、仲基は、仏教者が外道と呼んで貶める仏教以外の教説にまで考察を及ぼす。ここで、第一章で述べたことよりも詳しく、釈迦の教説がインド古来の宗教の流れの中から出てきたことを明らかにする。苦行が昔からの伝統であって、経の中にも梵天を崇拜する人々を心服させるために釈迦が六年の苦行をしたように説かれていることを示す（それは、釈迦が伝統の修行法にしたがってその教説を深めていったことを教えている）。仲基は、初期仏教の苦楽二行についての説も“外道”に対応するものだし、「中道」の説もさらに一層出ようとしたものだとし、“外道”からつながる思想として仏教が興り、さらにその思想が展開したことを再論している。

第二十三章「仏出の朝代 第二十三」で、考察は、釈迦が生きた時代はいつか「本来の意味の歴史」の探求にまで至る。

諸説ふんぷんとしてはっきりしていないと説き起こし、『西域記』をはじめ漢字で書かれた諸文献に当たっている。それらを検討して、仲基は、六世紀にいくつかの書物に引用された『衆聖点記』が最も信頼できると判断した。それは、釈迦入滅後に毎年「安吾」の終了した時点で律を伝えてきた僧たちが一点ずつ記した記録というから、たしかに信憑性がある。梁の大同元年（535年）にこの記録を入手した隠士趙伯休が、「律蔵のその記録をもって広州に渡来した北インドの僧衆賢が、南朝「斉」の永明七年（489年）に一点を下したとき、およそ975点を得た」と書いているという。これから、釈迦が亡くなったのはBC486年ころと推定できる。仲基は、仏者がたいいてい釈迦の出現を孔子・老子に先立つことを欲するけれども、それよりも遅いBC486年ころというのは、かえって信頼できると考える。仲基の推定方法は現代の歴史学の水準に適格で、ゴータマ・シッダールタがBC486年ころ亡くなったとする推定は今でも一つの学説として成り立つ。

第二十四章「三経 第二十四」は、三つの教え儒教・道教・仏教を比較して議論している。さまざまに論を唱えているが、結論的に言えば、〈文〉と〈幻〉とを争っているにすぎない、と判断する。そういう実りのない議論をすることをむしろ戒めている。三教に限らず、さまざまな教えを「善の観点」か

らとらえるのがよい、というのが仲基の考えである。

最終章は第二十五章「雑 第二十五」。さまざまな経について、議論し残していることを述べているが、割愛しよう。おもしろいのは、インドでの月日の数え方にまで言及していることである。仲基の知性は何事も見逃さない。

巻末の二つの段落の文章を記してこの第I章を終わらしましょう。一つは、「仏性」について書かれている。まず、——東晋の道生法師が、法顕訳『小乗泥洹経』に「一闍提（仏法をそしり、成仏する因をもたない者）を除いてみな仏性あり」という文を見て、「一闍提の人も生ある類なのにどうして仏性がないだろうか」と考えたら、この考え方にほかの学僧がはじめ反対した。しかし、『大乘涅槃経』には「一闍提の人も、善を断つといえども、なお仏性あり」とあることを知って、ほかの僧たちも道生法師に帰服した——という話を引いたあと、仲基は次のように言う。わたしは思う、「一闍提はもと仏性のない者だからそのようにいうのだが、しかし、極悪の者もまたどうして廻心しないことがあるだろうか。廻心はおのれによる。人によるのではない。仏性の種子は実ここにあり。どうして仏性なしと言えるだろうか」。この考え方は、親鸞の「悪人正機説」につながるし、道元も『正法眼蔵』「仏性巻」でこの問題を考えている。

ここで、仲基は、第十一章で提示した「三物五類」の議論を適用して、上の話のように「仏性」の概念を転換・拡張す

るやり方を、言の「類」において「転」であると呼ぶ。さらに、——（経典によれば、）非情の物を「法性」とし有情の者を「仏性」とする。だいたい、「悉皆成仏」というのは草木を除くのが本だったのだ。それなのに、「心外無境」という考え方を採用して纖塵さえ差別しない者は、「仏」を「法」にひとしいとして、その主張を「張る」のである——と言って、これを言の「類」別における「張」と呼ぶこともできると論じている。

*：頭注は、「心外無境」を「一切万有は心と別に存在するのではなく、すべて認識の中にある」とする考え方だと説明している。ここには、カントの認識論の「対象と認識主体」という構えと同じではないが相似な見方がある、とわたしは思う。しかし、一般に仏者は、「心が方法のもとである」として唯心論に傾いているように見える。だが、「心外無境」の考え方は、必ずしも「心」を「物」よりも主とすることではないだろう。

『出定後語』末尾の段落には、あれほど明晰な知性の持ち主であった富永仲基という人が、その人格においてどのような心性の持ち主であったかがよく現われている。それを現代の言葉に近づけて引用しよう。—— 諸教はさまざまに説くけれども、その要は「善をなす」ということに尽きます。まことによくその法を守っておのおの篤く善をなすなら、どうして、かれこれを選別する必要があるでしょうか。仏をとつ

でもよいし、儒をとってもよい。まことに善をつくるように行動する人は立派な「一家」です。同じ仏を奉じているのに派を異にすることをとやかく言う必要があるでしょうか。いたずらに派が異なることを争って善をなさない人をわたしは知りません。〈文〉もまた可、〈幻〉もまた可です。その志が「誠に善をなす」ことにあるなら、どうして不可とすることがありましょう。いたずらに〈幻〉と〈文〉にこだわって善をなさない人をわたしは知りません——。

この道徳的な文章は、そこまでの学的な批判の厳密さを急に放棄した異質なものである。わたしは、仲基が学問的研究からはるかに身を引いたこの大まかな言い方をしたのは理由がある、と考える。（本章末尾の補遺も参照）

現代につながる合理的な哲学を切り開いたカントの認識論は、ニーチェに神は死んだと言わせるほど鋭いものだった。しかしカントは、同じ『純粋理性批判』に、それまでの人々が親しんできた理想や理念をすべて打ち砕くことを懸念したかのように、有益でなお意味をもちうる考えを既存の言葉を用いた文章で追加した（『純粋理性批判』後のカントは、道徳へ向かわせる実践理性や目的や美に向かわせる悟的な判断力などを考察して、人間の美德の理論化に進んだ）。それをニーチェは、カントが自分で無効にした古い理念をこっそりと復活させた、と批判した。

東アジア（だけでなくヨーロッパ）の仏教思想史研究で時代

に先駆けた考察を提出した富永仲基は、自分の鋭い仏教批判によって、仏教が説いて人々がいただいていた世界観・人間観を破壊してしまうのを恐れたのではないだろうか。それは『説蔽』についても同様で、儒教が説く社会の道德律の解体を望まなかったのだろう。だから、『翁の文』にも出る「誠に善をなす」ことを勧める文章は、思想史研究とは別の次元の道德に関するものだと思えるのがよい、と思う。この文を加えたもう一つの理由として、『説蔽』の出版で師や親や社会から受けた圧迫に苦しめられたことを思い出しての反省あるいは対応が考えられる。

6. 『出定後語』の帰結

以上諸經典の厳正な学問的研究をたどってみれば、仏教について世間で交わされている会話つまり仏教というものの認識がまったく不十分であることが判る。もう一度、『出定後語』が明らかにした要点をまとめると次のようになる。

- a ひとくくりに仏教と呼ばれる宗教は複雑に構成されている。多岐に分かれる諸教義は長い年月をかけて歴史的に形成されたものである。その発展展開は、新説が旧説に勝つために新しい見解をさまざまなやり方で加上することによってなされた。
- b 加上のたびに変化した新旧の教義は多かれ少なかれ矛盾するものであった。

- c 加上がもたらす言説の変化は、提唱する人に依存し、また歴史的に変遷する社会に依存する。さらに、言説の変化は言語と概念が動的に変化する傾向から起き、新旧の教義の主要概念の変化には類別できる形式がある。富永仲基はその形式を五つの類に分けた。
- d 加上は、実は、釈迦が自分の教義を立てたときにも起きた。釈迦は、自分の生きた古代インドで古来発展展開してきた宗教的な教説を乗り越えるように、独自の教説を立てた。だから、その教説は、群を抜くものであったとしても、インド思想全体の流れからとびぬけて外に出たものではなかった。

この認識から、われわれは次のように結論できる。

- (ア) 仏教の教説は、人間の社会のなかで人間の精神が思想として歴史的につくり上げてきたものである。
- (イ) ところで、人間の精神は、人間の認識能力による働きであり、カントの認識論とその後の科学が明らかにしたように、理性の論理的な能力を超えることはできない。理性にはその限界を超越しようとする傾向があつて論理を超え出ようとするが、超え出たと思う思想もけつして証明することができない。
- (ウ) したがって、仏教の教説は、けつして人間理性を超えた真理を説くものではない。仏教の教説の提唱者とされるゴータマ・シッダールタは絶対的な真理に到達して、そ

れを人々に説いたのではない。

『出定後語』に対して仏教僧から猛烈な反対が起きた。それは、a～dを承認することは仏教經典で説いている具体的な個々の教説を無効にするからである。さらにその学説は、当然の帰結として(ア)～(ウ)の結論へ導き、仏教の存立そのものを脅かすことになるからである。

わたしはこのノートでいわゆる神学論争をしようとは思わない。人間には信仰という重要な事象があり、「信」という重大な問題があることを認めることにやぶさかではない。だから、富永仲基は、a～dの学問的成果を得ながら、「善をなす」という言葉で仏教の信仰を承認したのだ、と思う。

富永仲基は、(ア)～(ウ)のような結論を表明していないが、著書に「善をなす」という言葉で表白するように、仏教の教説をこの現実の世界での教えとして受けとっている。仲基は、カントと同じく「理性の超越を戒める」人なのである。その態度はその著書全体を貫いている。

釈迦牟尼は、仏教經典の中で、絶対的真理に到達して悟った如来、さらに衆生を救う仏とされているが、人間として生きていたゴータマ・シッダールタは、本来は理性の超越をしない人だったと考えられる。そのことは、中村元の原始仏典数巻の翻訳書『ブッダのことば』などの素朴なことばの数々

を読めば判る。ゴータマは、「アートマン（魂）は存在するか否か」や「宇宙は永遠か否か、宇宙は有限か無限か、魂と肉体は同一か否か、……」というような理性に答えられない超越的な問いに答えなかったのである。

キリスト教世界の人である文化人類学者レヴィ=ストロースも、「仏教には彼方の世界がない。すべて根本的な批判に帰着するが、人類は批判が永久に可能であることを示すはずがないので、批判の窮極において、ブッダは物と存在の意味の拒否として覚るのである」と受けとめている。この訳文はよくこなれていないので、わたしは、「人間は批判を永久に続けることはできないから、ゴータマ・シッダールタは、物と存在の意味について最終的に答えることはできないと悟り、その問いを問い続けながら生きる覚悟をしたのだ」、と修正したい。ゴータマの教説はこの根本の覚悟から出るものである、と思う。

補遺

長く仏教を研究した中村元は、労作『日本人の思惟方法』で、—— 富永仲基が、儒学や仏教は人間存在の歴史的・風土的性格を無視しているがゆえに、みな「誠の道に叶わざる道」と決めつける —— と批判している。経験を積んだ碩学と若い知性の思索がむなしくすれ違ったのはどうしてだろうか。それは、両者の仏教観が根本的に異なっているからと考えられる。仲基は、仏教を、それ以前のバラモン教を含めた

古代インド思想全体のなかに置いて、有限な人間の歴史的な思想の発展体と見た。それに対して中村元は、『日本人の思惟方法』で仏教を考えると絶対者や普遍者などの言葉を用いて考え、仏教のなかに真理を見ようとする伝統的な思考態度から脱出できていない。そのせいで、仲基の議論が、日本人の思惟方法を超えた世界の仏教経典研究史上画期的なものであることを十分認識できなかつた、そして、仲基の学的な思想史論とあの道徳的な文章との落差が議論の場の相違から来ることが見逃された、とわたしには思われる。

ちなみに、『日本人の思惟方法』は、道元が前後首尾一貫した体系的思索を展開しなかつた、純理論的な体系にまとめようとしなかつた、と指摘している。道元の主著『正法眼蔵』は、各巻で仏教諸経典・禅書に現われる重要概念を取りあげては考察していくように構成されている。本章での考察からすれば、取りあげられる重要概念は経典間で大小の矛盾を含むのである。だから、『正法眼蔵』の各巻ごとに、異なる経典を引いて議論すれば矛盾と格闘することになり、異なる巻のあいだでも主張する主要な考え方に齟齬が生じる契機が存在するのである。中村元の指摘は、道元の採った方法に避けられない当然なことであつた、と言うことができる。

