



Title	富永仲基の学問的態度：姉崎正治著『仏教聖典史論』を読んで
Author(s)	森, 東吾
Citation	懷徳. 1987, 56, p. 21-30
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90678
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

富永仲基の学問的態度

——姉崎正治著『仏教聖典史論』を読んで——

森 東 吾

(一)

明治三年の夏、姉崎正治まさきはら(号嘲風、当時、東京帝国大学宗教学講師、後に教授)は、享保十一年(一七二六)、徳川幕府の公許を得て大坂に創立された著名な町人塾、懷徳堂の出身、富永仲基(一七一五—四六、父は懷徳堂創立五同志の一人、大坂尼崎町で醬油醸造業を営む道明寺屋吉左衛門)の著『出定後話』と、ドイツのテュービンゲン大学神学教授、フェルディナンド・クリスティアン・バウル(Ferdinand Christian Baur, 1793—1860)の著『わゆる牧会書翰』(Ueber die sogenannten Pastoral-Briefe.)の二著の出現を記念して、自著の『仏教聖典史論』(経世書院)を公刊した。それらは共に宗教聖典の著者や成立年代に疑問を抱いてその歴

史的分析を試みた、いわゆる原典批判(Text-Kritik)ないし高等批評(higher criticism)の先駆的業績でありながら、富永著は一七四四年、バウル著は一八三五年の刊行で、その間、洋の東西において、ほとんど一世紀に近い歳月の隔たりのある顕著な事実、世人の注意を喚起しようとする意図があるのかと思われたが、姉崎の真意はそこにはなかった。もっとも、姉崎は両者の方法論の内容にはまったく論及するところがない。

序文に述べられたその趣旨を要約してみよう。

仏教のような典籍宗教(Schriftreligion)の歴史的研究にたいする最大の障害は、正統派キリスト教徒の聖書逐字靈感説(verbal inspiration)の信仰と同じように、仏教各派が所依の教典の仏説を主張し、空門哲学の般若經典から叙事詩形式の浄土經典にいたるまで、共に釈迦

延享元年西暦千七百四十四年

富永仲基氏の出定後語

西暦千八百三十五年天保六年

フエルデナンド・クリスチアン・バウル氏の牧者書簡論

二書出現の紀念として

此小著を公にす

明治卅二年中夏

後學 姉崎 正 治

領口の説法であつて、その論旨において首尾一貫した著述にはかならないという信仰だった。そこで……

「人の一旦經文を批評し、その成立と出現の前後を論じ、以て仏教開發の歴史を見るの資となさんとする者あれば、一も二もなくこれを邪道とし、一富永氏の批評（森注、大乘非仏説）出づれば、耳を傾けて所説を見る者なく、讒謗罵倒、之に酬ふるあるのみ。」

と姉崎は慨歎し、さらにこの歴史的批判の先驅にたいする日本とヨーロッパの宗教界や学界の反応の著しい相違に論及して、ヨーロッパではギリシャ哲学の學風をう

け、とくにライプニッツ以来、培われてきた發展の概念をヘーゲルは形而上の世界に、ダーウィンは生物界に適用して顯著な成果をあげたが、この風潮に促されて、研究者の資料にたいする冷静な批判的吟味、鋭くなった歴史的感覚、透徹した論理的分析などが相俟つて、文獻としての聖書批判もほとんどその目的を達し、ここにおいてキリスト教史の全容は「殆ど掌に指すの域に近づ」こうとしているし、キリスト教の信仰とその科學的研究が相まって健全な發達をとげつつある實情を、姉崎は指摘する。これに反してわが仏教界では、心ある識者はその信仰を去り、派内の青年もまた懷疑のなかに沈淪し、無信落莫を啣つたのありさまで……

「是れ実に仏教の聖典神出觀（森注、大乘仏説論）を排除し、その伝承主義神怪信奉を打破すべき最急の秋なり。……後學不肖がいま聊か富永氏の緒を継ぎ、バウルの遺範によりて仏教批評の端緒を開かんとするの微意、要するにこの急務を唱導して世間思想家研究者の注意を喚起せんと欲するにあり。……余がこの小著においてとりし方針は、云はば、聖典の間接批評によりて、その成立史に一縷の光明を尋ねんと欲せしにあり

り。

と述べている。姉崎にとって、敵はまさに大乘仏説論にあったのである。その最たる者は五時八教（釈迦一代五〇年の説法の分類―教判）を説いた天台の智顗（五三八―九七）で、その論旨が委曲を尽しているだけに、その後塵を拝する者も続出したが、やはり、牽強付会を免れず、「大乘仏説の問題に齟齬する、畢竟徒勞のみ。否、大乘信仰の真信仰を蒙蔽するの塵埃のみ」と批判は手きびしい。大乘仏説論から解放することこそ、大乘信仰を真に確立する所以だ、と強調する。こういう意図をもって、彼はその『仏教聖典史論』を展開するのである。

富永は、歴史上の有力な思想家がその時代の要求のうえに立って自説を張る場合、自分の流派の始祖の權威にあやかするため、その説にかこつけ、正統を装って従前の説の上に加え重なる「加上」の形式をとる事実に着眼し、大乘經典のうちに小乗の思想にたいする辛らつな批判がみられるのは、それらの經典が小乗經典以後に成立したことをみずから証明するもので、智顗に代表される教相學を仏一代説から解放し、仏滅後の歴史的事実とみなしたが、聖徳太子の三経義疏以来、「大乘相應の地」として栄えたわが国の歴史的事実をまで、富永が覆えし

たことにはならない。その批判をタブー視された仏典に、富永は、門外漢ながらも僧侶以上の専門的知識を駆使して、大胆な、しかも透徹した論理的分析のメスを加え、当時としては驚天動地の大乗非仏説の結論を導き出した。その時代史的意義に姉崎は深い感銘を覚え、共鳴を禁じえなかったのである。しかも、姉崎にとっての救いは、この非仏説論が直ちに排仏論に繋がっていないことである。

周知のように、徳川中期の儒者、国学者の間では、仏教の出世間性や、僧侶の腐敗墮落にたいする痛烈な批難攻撃が広く行われ、排仏論がやがて大勢を占めるようになっていた。富永は志学の年齢で儒教批判を試みたため、真偽のほどは不明だが、師の三宅石庵の不興を買い、破門されたと伝えられる。彼にとっては同門の後輩、中井竹山、その弟の中井履軒なども、その後仏教の弊害を指摘し、仏寺の整理淘汰を主張するなど、排仏論に傾いていたらしい。『出定後語』は仏典の客観的な批判的吟味によってその歴史的前後關係を確定することを課題としていて、排仏論にまでエスカレートしてはいない。富永生前の知己とはいえないが、この点について彼のよき理解者となったのは、近世国学に客観的な科学的

精神を導入して、その後の国語学に大きな影響を与えた本居宣長（一七三〇—一八〇一）である。その随筆『玉勝間』八の巻に「出定後語というふみ」と題して書かれた文章は簡潔でも、一語一句、富永にたいする率直な敬意と暖かい理解のほどが窺われ、三二歳の短命は寿命だとしても、いかがわしい新説を提唱したという理由で、仏教側の罵詈雑言と誹謗を一身に浴びた富永にとっては、もって瞑すべき知己の言葉となっている。宣長は、富永が仏教經典を博引傍証、自説を論証して行くさまは「見るにめさむるこゝちする事共おほし」と賛え、儒学にも精通し、その漢文も凡手ではなく「仏ぶみを見明らめたるほどはしも、諸宗の物しりといはるゝほうしも、かばかりはえあらぬぞおほかんめるを、ほうしにもあらで、いといみじきわざにぞ有ける」と賛辞を惜まない。ところが、本居死後の弟子をもって自任する平田篤胤（一七七六—一八四三）は、この記事に示唆され、『出定後語』の體（びよう）に倣（なら）って『出定笑語』を著わし、卑俗な言辞を弄して富永説を排仏論に結びつけたが、その幅広い影響力はやがて明治政府の神仏分離政策を導き、行き過ぎた排仏毀釈の滔々たる風潮を生むことになった。

富永の方法論（「加上」、「異部の名字は必ずしも和解

し難し」、「言に三物あり」、「国に俗あり」について、内藤湖南・石浜純太郎の著書、とくに岩波書店『日本思想体系』所収、『出定後語』に関する水田紀久氏の注釈および解説参照のこと）による分析成果とその結論は、社会科学における弁証法的分析や機能分析と同じように、純然たる学問的性質のもので、どのイデオロギー的立場とも別に関係はない。弁証法的分析の成果を觀念論や唯物論と結びつけて、あるいは、機能分析（逆機能や副作用の分析を含む）の成果を現状肯定や現状否定の立場から実践的政策に結びつけて応用ないし利用しようとする場合に、イデオロギーの問題が絡んでくるのである。アメリカの社会学者、ロバート・K・マートンはこれを ideological commitment と呼んだが、平田篤胤の態度はこの典型的な例で、却って彼のイデオログとしての、悪くすればデマゴグとしての一面をみずから暴露する結果になったといわねばならない。

富永の態度は明快で一点の曇りもない。『出定後語』の結びにはこう書かれている……

「諸法あひ万すといへども、その要は善をなすに帰す。苟（まこと）によくその法を守りて、おのおの善をなすに篤くんば、則ち何ぞ彼此を挾（さ）ばん。仏もまた可なり。苟

に善をつくるをなせる者は、乃ち一家なり。何にをかいはんや、同じく仏を宗として、その派を異にせる者をや。いたづらにその派の異なるを争うて、善をなせることなき者は、われこれを知らず。……」

仏教の現状批判はあるが、あくまで不偏不党で、ここには一片の排仏的主張もない。平田篤胤が、奇貨居くべしとして、富永説を曲解したのは明瞭である。

純粹な学問的分析とその成果そのものには、なにもイデオロギー的色彩がある訳ではない。イデオロギー的立場云々の問題は、その科学的成果を実践的に評価し利用する場合に起こってくることで、元来、科学的論議の範圍外に属している。この見解はウェーバーの社会科学の認識の没価値性の主張とも相通ずる意味をもち、多分に傾聴すべきものを含んでいる。富永の大乗非仏説論はいまでは仏教学界の通説として誰も疑う者はいないが、徳川中期の目にあまる僧侶や仏寺の墮落と低迷の現実を見、間もなく排仏論が勢いを得てくる趨勢のもので、その画期的な大乗非仏説論を排仏論に短絡させていない富永の純粹な学問的態度には、あくまで敬意を表せざるをえない。近代科学の先駆者でありながら、中世（一三世紀）に生れたばかりに監禁のうちに晩年を送った修道士

ロージャー・ベーコンのように、富永もまた時代に先驅けて真理を洞察していた非凡な人物でありながら、生れてくることの早かったばかりに不幸な生涯を送らねばならなかった。

(二)

姉崎が富永仲基と対照的にとりあげるテュービンゲン大学神学教授のバウルもまた、キリスト教の信仰の基準を示す聖書の原典批評や歴史的分析を最初に試みた人物といわれ、教義史の分野で当時としては注目すべき業績を残している。

記録としての歴史がすべて記述者の媒体を通してわれわれに与えられている以上、福音の歴史に関するわれわれの第一の問いは、いかなる客観的事実が記述それ自身に与えられているか、ということではない。それ以前に問題とすべきは、記述内容と記述者自身の関係だ。時に、目撃者が見たものは何か、を決定するのは、判断を下すべき証拠資料がないかぎり、われわれにとってきわめて困難かも知れない。しかし、多くの場合、われわれは、彼の記述（著作）を通して、目撃者がどういう種類の人物か、どんな物の見方をしていたか、どんな個人的

誤差（先入見）をもってその目撃した事実を述べているか等について、ある程度の証拠資料を持っている。パウロは牧会書翰や福音書の記述に以上の原理を徹底的に適用した最初の人だといわれる。われわれは著述者のいおうとしている趣意に透徹した理解を試みる前に、まず彼の著述の目的を知っておかねばならない。またどの著述者もその生きた時代に属しており、しかもそのとりあげの主題が、その時代の諸党派や諸傾向とその相克にとつてある意義を持っている場合、この相克の刻印を帯びてくる筈だという仮説を立てておく方が無難である。著述者はいずれかの党派なり傾向なりの利害や関心を代表しているからだ、とパウロは考える。これは、彼がしばしば用いる「著述者の傾向と著述内容の傾向」の語に明瞭だが、われわれは、この傾向を確認し、念頭におくだけで、一つの著述の形式と内容について多くのことが説明されるのである。

ヘーゲル主義者のパウロにおいて、富永の加上の法則は弁証法的展開の形式をとり、どの思想も前代のそのの反（アンチテーゼ）結合として捉えられ、三物五類の「言に人あり、言に時あり、言に類あり」の言語思想形成を規制する三条件、人（部派的相違）・世（時代的差異）・類

（意味の多様性）のうち、何を指すのか必ずしも意味の明確でない五類の概念は別としても、前の二つの条件は、パウロにおいても十分に考慮されている。イエスの死の直後、使徒時代の数年間における決定的事件は、イスラエル民族の殻を破り、異邦人伝道を試みて多くの改宗者を得たパウロと、その殻のなかに閉じ籠って、割礼のない者を差別する保守的なユダヤ人信徒の指導者ベテロとの対立抗争である。その後、両派の抗争は漸次パウロ側の勝利に帰し、古カトリック教会の成立を導く和解の過程を辿った。この解釈で判断すると、この対立抗争を暗示するパウロの四大書翰（「ローマ人への手紙」「コリント人への第一の手紙」「同第二の手紙」「ガラテヤ人への手紙」）は、冒頭の二節に自分でも名乗るとおり、確かにパウロ自身の執筆したものに違いないが、多少とも和解の調子を示す牧会書翰（「テモテ人への第一の手紙」「同第二の手紙」「テトスへの手紙」）は使徒時代後の成立と考えねばならず、冒頭のパウロのあいさつにも拘らず、彼自身の書翰とすることに疑問を抱かれた。それらの内容が使徒行伝におけるパウロ伝道の記事と矛盾する点は、資料不足のため論証が困難だとしても、その信仰は四大書翰におけるパウロ神学とあまりにかけ離

れていて、パウロがキリストとの内的交わりを強調するところを、牧会書翰の著者は単に外的実行を主張するに留まり、信仰を意志の決断の態度と考えるより、特定の教義の形式的承認とみなす程度の浅薄な理解であるため、パウロはこの三つの手紙をパウロの名を借りた偽書と断定したが、いまでは新約学者の間でもこれが通説となっている、といわれる。

パウロの普遍主義と倫理的理想主義がキリスト教のエッセンスとして福音の実質的内容を形成している。ペテロ派の信仰にも、この点は窺われるのだが、ユダヤ人の特殊主義 (particularism) と律法主義に復帰しようとする傾向に打消され、とかく曖昧になった。ユダヤ教の束縛から福音を解放することがパウロの緊急にして最大の任務だった。彼は「異邦人の使徒」としてのみ、使徒の称号を許されたのである。こういう歴史的事情を念頭におくのでなければ、パウロの手紙は十分に理解することはできない。

パウロの方法的自覚は、その後、フランスにも影響を及ぼしてルナンの『イエス伝』(Renan, *La vie de Jesus*, 1863.) を生み、やがて広く文学作品や芸術作品の領域に適用され、テーム (Hypolite H. Taine, 1828

—93) によって整合的原理にまで仕立てあげられた。彼は、民族 (内部の原動力) と環境 (外部の圧力) と時代 (既得の推進力) の相互作用として作品を捉えようとしたが、『芸術哲学』二巻 *Philosophie de l'art*, 1882) のその決定論的傾向は、さらに唯物史観に立脚するマルクス主義の批評原理として、戦闘的なイデオロギー批判の形態をとった。これは、特定の思想、宗教的教義、作品をすべてイデオロギーとして、その成立した現実的地盤を掘り下げ、その動機と現実的連関を洗い、その社会的政治的意義を究明する企図にはかならない。その検事的峻烈さは、ドイツのある社会学者をして「嫌疑の社会学」(Soziologie der Verdächtigung) と呼ばしめた。相手のイデオロギーの背後に隠された階級的利害を暴露しようとする社会学的発想を指している。そう呼ぶのも、傷害事件があったときに、検事や刑事が加害者とその背後関係を洗い出す手口に似ているからだ。こういう偏向と行きすぎを是正する目的で、階級的には中立公正で判事的立場をとりうる知識階級の主体的な役割を評価し期待もして、カール・マンハイムは知識社会学を構想したが、考えかたとしては、やはり、こういう系列に属することは否めない。

以上に共通するのは、富永の場合もそうだが、アウトサイダーの立場である。こういう批判をかつてプロレタリア文学評論家の青野季吉は、外在批評と呼んだが、そこには傾聴すべき多くのものを含んでいるにしても、宗教教義、思想学説、芸術の發達に自分も積極的に参加し寄与しようとする意図がある訳ではない。ここに外在批評の限界があり、またそれ以上をこの批評に期待することもできない。とくにマルクス主義の宗教批判は一種の破壊的批判として、宗教否定に最初から狙いを定めている。宗教、哲学、芸術の發達は、これに携わる専門家の真剣な努力と創意工夫に俟たねばならない。宗教教義はその創唱者の開教の精神とその固有の信仰の論理によつて、学説や思想は経験的事実の分析と一定の論理的前提に立つて、芸術はその固有の様式に則つて、外部的影響（これは必ずしも外在批評の形式で与えられるとは限らない）の同化しうるものはこれを摂取し受容して、内的必然的に發展してゆかねばならない。これに対する建設的批判は必ずや内部に期待することができるからだ。とくに宗教の場合、批判の原理は、その時代に適應して開教の精神を再解釈し、これに復歸する形式をとる。古代人の大乘仏説論の必然的な心理的動機も、ここ

に胚胎している。ルーテルの宗教改革も、ローマ・カトリック教会の免罪符販布が呪術的信仰の流布に直結することに対する抗議であり、「唯、信仰によつてのみ、ひとは神の前に義とされる」というパウロの信仰に復歸することにあつた。反呪術的精神は、キリスト教がユダヤ教から相続した最も貴重な遺産でもあつた。

徒らに声を大にする浮薄な誹謗も行われたが、『出定後語』に対する僧侶側の明快な対応として、とくに真言宗豊山派の学僧、戒定（一七五〇—一八〇五）の『五教章帳秘録』のあつたことは注目されねばならない。すでに金子大栄著『仏教概論』（大正八年、岩波書店）によつて広く紹介されているが、この小論の結びとして、わたくしの言おうとしていることを簡潔に言い尽しているので、戒定の文章の一齣をここに拝借しておきたい。

「古、覺者の徒、皆自覺の窮る所を記して以て仏言と曰ふ。仏言とは仏意を述ぶるが故に、仏言仏説といふ。……是故に、羅漢、菩薩等、仏道を見るに淺深異あり。故に大小聖教の起ること異なるを致すのみ。結集、豈在世の阿難のみならんや。彼の在世の阿難、結集すると否とは誰か其実を知らん。……この故に諸部大乘の阿難は一に非るなり。阿難に寄せずんば、則ち

世人信ぜざるを以ての故に、百の阿難ありとも害なきのみ。……それ仏道の書たるや、記録としてこれを読まば、即ち皆怪し、妄に似たり。愚者は其奇に伏し、智者は以て誑かすと為す。皆、神明道德の学を知るに非ざるが故なり。……」

ここに、大乘仏説は歴史的事実ではないにしても、仏説論の起るべくして起こった理由と経過が、きわめて明快に説明されている。富永の「加上」もこういう事情を洞察していたといえる。大乘は仏説ではないにしても、仏理として必然的に展開されたものにほかならないという主張に落ち着くことによって、この問題は一件落着くということになった。

因みに、学説史を叙述する場合にも、社会史ないし文化史の面からこれを扱かう立場のほかに、その学問の固有な問題の論理的展開をとりあげる問題史的学説史の立場が当然のこととして成立するが、宗教教理史や、様式の展開と変遷を主題として扱かう美術史も、本来こういう立場において、その固有の領域を確保するものといわねばならない。

(三)

徳川時代の学問をひと口に要約して、京都の公卿の学問、江戸の武士の学問にたいして、大坂は町人の学問、とよくいわれる。しかも大坂には真の学問が育たないともいわれた。しかし、商都大坂を背景に、そこに育まれた町人の商人気質には、功利的であるだけに実践的合理主義ともいふべき生活態度や考えかたが早くも確立し、その特徴となっていたことを否定することはできない。京都や江戸の上流階級の学問と違って、古典の伝統的權威に捉われず、その根拠を問おうとする科学的合理主義の精神がいち早く町人の間に芽生え、大きく成長して画期的な成果をあげたことは、富永や山片蟠桃の研究が遺憾なくこれを証明している。天保九年（一八三八）には、緒方洪庵の適塾が大坂瓦町に創立され、弘化二年（一八四五）、過書町（現在、北浜三丁目）に移った。嘉永六年（一八五三）、黒船来航によりわが国情急迫のため、洪庵は医学だけでなく、蘭学一般を教えて洋学者の養成に専念したが、その鷹揚で自由闊達な学風は師の亜流にならず、その個性に应じて各方面に活躍した多くの人材（大村益次郎、橋本左内、長与専斎、福沢諭吉）を輩出した。洪庵の教えをうけた者三千といわれ、その範囲はほとんど全国に及んでいる。かくて適塾はシーボ

ルトの鳴滝塾につぐ、わが国洋学の源流であるだけでなく、明治維新の原動力の一つとなった。営利的な商都の中心に、懷徳堂や適塾のごとき、純粋な学問的情熱を傾ける一郭があったというのは奇異なようだが、大坂町人

の実践的合理主義が科学的合理主義を育成する基盤となっていた事実を十分に裏書きしているように思われるのである。

(大阪大学名誉教授)