

廃名『阿頼耶識論』(稿本) おぼえがき

木 山 英 雄

『胡適来往書信集』(一九八〇)下巻に収める兪平伯の一九四六年七月三一日付胡適宛書簡は、大戦後駐米大使の任を了えて北京大学に新校長として復帰した胡適へ、戦前胡適の文学院長時代に講師を勤めていた馮文炳すなわち廃名の復職希望を取り次ぐ内容のもので、用件をつぎのように述べている。

……先日今甫(楊振声)と語り合った折り、北大は廃名を招ぶべきではないかということに話が及びました。馮は事變の年に母の喪の為帰郷し、そのまま戦火を避けて田舎で教員生活を続け、昨年ようやく(湖北省)

黄梅城内へ戻って、北京の往事をしきりと懐かしんでいるところでもあります。廃名の独立独歩ぶりは当世の奇観であり、その学力の程は先生もつとに御承知かと存じます。聞くところでは、彼は憂患のさなかにあって、ちかごろ会心の作と自負する『阿頼耶識論』(稿本のみ有り、わたくしは未見ですが、同郷の熊十力の『新唯識論』と論旨は正反対とか)を完成させた由。すなわち、文・哲いづれの系でも教えられるというわけでありまして、仮に教授に据えるのは難しいとしても、なにしろ専任でなければ生計が維持できません。

……

「日華事変」直前まで清華大学の教授をしていた兪平

伯は、清華、北京、南開の三大学が連合して南方へ避難した後も家族の關係を理由に北京に居残ったが、続く日本軍占領下の八年を、抗日色が強いといわれていた中国大学に職をえてどうにか耐え抜き、この当時は戦後北京大学再開の準備のために組織された「臨時大学」の第二分班すなわち文学院で教えていた。北京大学の「残留教授」としておなじく北京にとどまった、彼と廢名の共通の師周作人が占領期間中傀儡政権に関与したかどで前年の暮れに逮捕されたのは周知の事件であるが、その直後に彼がまだ在米中の胡適に師の情状を訴え諸方面への働きかけを懇請した、たいした格調の書簡も同書信集の同巻に収録されていて、今引いた手紙の前段にはその前便の着否を問う挨拶も見える。いっぽう廢名は、講師以下の人員は事実上解雇というのに等しい大学の避難方針に困惑し、身の振り方を案じていたところへ、すでに妻子を送り返してあった郷里から母親の訃報が届いて、兪平伯が手紙にいうとおりの成り行きになったのであった。

さて手紙の中で言及されている『阿頼耶識論』なるものが、廢名の戦前の北京大学での現代詩に関する講義を、黄雨の筆録をもとに一本にまとめた『新詩の話』(『談新

詩』一九四四、芸文社)が占領下の北京で著者の同意を求めぬまま刊行された時、周作人がこれに与えた序に、廢名から久し振りに届いた便りを紹介して、「さいごに、この春一部の論に着手して、すでに四章をものし、そのご教師の仕事が忙しく続けられずにいるが、全書はおよそ二十章かあるいはそれ以上になりそうで、もしも知堂(周作人)翁と再会のあかつきにこの一巻を手交できたら、それこそ幸甚、とあった」と書いている、その「論」にあたることは間違いないかった。「論」の執筆のいきさつや趣旨は、兪平伯や楊振声の運動の甲斐あって一九四七年に北京へもどった廢名が、戦前の自伝的小説『莫須有先生伝』(一九三三)の続編として、しかし漂泊する魂の求道の決心と放恣な夢想とがないまぜになっていた正編とはうってかわり、あたかも詩的夢想性を克服しきった悟道者の姿態よろしく、戦時下の奥地農村における田舎教師の生活と意見を綴った『莫須有先生飛行機に乗ってから』(『莫須有先生坐飛機以後』)に詳しく語られることになる。この未完の大作を連載した『文学雑誌』が都立大学に揃っていることを人に教えられて、私がようやく戦争中から人民共和国建国前夜にかけての廢

名に触れることができたのは、かれこれ二十年も前のこととなるが、『莫須有先生伝』時代にすでに周作人の固有性への回帰に追隨しさらにもっと先へのめりそうに見えてはいたその反近代志向が、いかなる「抗戦文学」にも描かれていない種類の戦時体験とともに示した、奇矯なまでの徹底ぶりには驚いた。それから何年も経ち、『新詩の話』の続きとなるべき講義の遺稿が麿名の甥にあたる馮健男氏によって公表されたのを見、さらに冒頭に引いた兪平伯の書簡を見て、当時東京大学に招ばれて来ていた北京大学の孫玉石さんとこれを話題にしたところ、馮さんなら現代文学の専門同士で面識もあるとあって、『阿頼耶識論』稿本のゆくえを手紙で問い合わせてくれた。その結果思いがけないことに当の稿本のゼロックスコピーが送られてくることになったのは、実に飄蕩から駒というべきであった。さっそく一読のうえ、唯識の煩瑣哲学の麿名流の消化がいかわらず玄妙は玄妙ながらに興味深い、とかいった感想を馮氏あての礼状に書き添えたものの、本当のところは、どうも訳のわからぬ代物だという当惑を拭いかねた。とっさの挨拶で消化だの玄妙だのといったのは、仏教信徒(因みに続編中の莫

須有先生は「空前の大乗仏教徒」を自称していた)としての何やら重大使命に駆られたらしい大議論に十全には照応してないと感じていながら、詩的ドン・キホーテが悟道者流の確信に凝り固まってしまった趣にいささか鼻白んで、身を入れて読み返すのを何年も怠ったまま今に及んだ。とはいえ、この間『莫須有先生飛行機に乗ってから』という反小説的小説じたいならびにそんな方向への麿名の変貌に関する興味は持続していたから、『阿頼耶識論』にも相応の執着が残っていたのは事実であった。

せっかく恵まれた稀覯資料をいたずらに死蔵してるのも心苦しいことではあった。やがて本国でもぼつぼつ麿名論が賑わいだし、知識人の最近の「心態」の反映か、その作品の「禅味」を専論する文章なども目につくが、すくなくとも『莫須有先生飛行機に乗ってから』と『阿頼耶識論』との麿名に関する限り、仏教のそうした文人的な審美ないし趣味化は大真面目に拒まれている。いたいしかし、宗教性へのかかる徹底はこの国の新旧文人の態度としては稀少例に属するであろう。現に麿名の最大の理解者として、『莫須有先生伝』正篇を小説ならぬ「賢者の語録」に擬してでも推重した周作人(『知堂書信

『集』所収、三三・一・三一(廃名宛書簡)さえ、帰郷以後の廃名の議論には、下文に引くとおりあからさまに匙を投じている(『談新詩』付載「懐廃名」)。中国文人風というものに対するチト複雑な問題感、情のゆえに、このことは、かえって標榜どおりの仏教徒としての廃名と一度はつきあってやりたい気持ちに促さないではない。

近刊の廃名最初の評伝(郭濟訪『夢的眞実与美——廃名』一九九二)は、『阿頼耶識論』にまで関心を示しているものの、論そのものについては「この廃名の悟道の書は……世人にはついに縁無くしてこれを見ることができないのである」と書いていて、これも死(私)蔵の罪を指摘しているかに聞こえてくる。

今、こんな宿題に手をつけるための機縁らしいものを得て、取り急ぎ『阿頼耶識論』を読み直したからといって、結果はまたも不得要領に終わりがかねぬが、私としては、書かれていることの輪郭だけでも整理しておく義理があるわけである。廃名が論争をしかけている相手は大乗論師の述作の研読に多年本腰を入れた『新唯識論』の著者熊十力であり、本人も、熊氏の「哲学」に簡明直截をむねとする「宗教」をもって立ち向かうとはいえず、あ

くまで論理を重んずる立場を主張していて、私のその方の素養たるや初読当時から少しでも進んでいるわけではないけれど、とにかく一度精読してみなければ何もはじまらない。

二

稿本の態様をコピーを通して云々できる範囲でみると、ほぼB4版相当の用紙に毛筆で清書したのを袋綴じに線装してあり、全七十五葉の裏表各十二行、毎行二十六字、単純計算で約四万六千字余。表紙の題簽には「阿頼耶識論」の五字、その下に「丁亥(一九四七)夏日 兪平伯題」とあり、本文の大部分もあわせて、兪氏の端正な手跡は明らかである。ただ民国三十六年(一九四七)三月十三日づけの序と全十章の目録は、やや右下がりの特徴がある廃名本人の手筆と認められる。ほかに本文中でも、第三章の最初一葉と第九章中程の一葉、さらに若干の抹消箇所に加えられた字が同じ手と認められるから、いったん兪平伯が清書したものに廃名が推敲を加え、さらに体裁を整えたのであろう。いずれも廃名の北京大学復職が成った翌年のしわざということになる。

以下、各章の所説を要約しなければならぬが、野放
 図な行文にふりまわされたのではこの際意味がないから、
 ひとまずそれぞれの主要な論旨を捉えることに努め、残
 る問題はあとで適宜付説する。巻頭の「序」もいろいろ
 な議論を含むが、多くは補論に類するので、これも付説
 にまわす。注補のうち()内は原文に直接根拠を持
 つもの、()は要約者によるそれとする。

第一章「論を作る動機について」(述作論之故)。一
 九三五年、「不惑」(四十)を過ぎてようやく「学ニ志
 シ」(論語。十五ニシテ……)、いらい七年、国難の際に
 山奥の寒村へ家族とともに流れきたった自分は、今や
 「真理」の隠士となつて、真理を覆う雲であるところの
 進化論を破るべく、阿頼耶識論に着手する。真先に進化
 論を標的にあげるのは、それが無根の妄想でありながら、
 近代社会のあらゆる道徳の基準となつてゐるから。つま
 るところ攻撃目標は近代思想、擁護するところは古代の
 聖人で、イエス、孔子、ソクラテスはみなわが友軍、宗
 と仰ぐところは題目のごとく仏教である。阿頼耶識を題
 目とするのは友軍たる儒家に挑発されてのこと。もともと
 と儒仏は究極的に「途殊ナレドモ帰ヲ同ジクス」(易)

べき間柄にあり、西欧の哲学は唯心と唯物とを問わず終
 始真理の門外漢にすぎぬが、しかし印度の聖賢と西欧の
 学人がともに外に向かつて論理を方法とするのに対し、
 内に向かつて「詩ハ志ヲ言ウ」(書経)式の方法をとる
 中国の儒家は、著作と呼ぶに耐えるほどの書物を幾らも
 残しえず、真理に関して大いに自分を啓発してくれた宋
 明の諸儒さえ、關仏の点では田舎学究と選ぶところはな
 いので、阿頼耶識論によつて儒者に近代学問の能事たる
 窮理を教えねばならぬ。それと、同郷の熊十力先生がは
 るばる(重慶から)『新唯識論』(一九四二、上中巻初印。
 文言体の初版を改定したいわゆる「語体文本」)を送つ
 て寄越したが、先生がなんでもかかろ無用の書を著したの
 かと驚愕した次第ゆえ、いささかそのでたらめを諷する
 意をも兼ねる。片田舎の陋屋にはろくに参考書とてない
 が、自分は典籍よりも常識による即物窮理の方法で「読
 書窮理」の伝統の鼻をあかしかつ中国読書人のために恥
 を雪ぐであろう。とはいえ自分の道理はすべて仏書から
 来たもので、仏書に言わぬことは言ひもしない。仏教に
 背かぬことは真理に背かぬこと。真理に背かぬことは自
 己を認識すること。

第二章「妄想について」(論妄想)。俗情が妄想とみなすような仮説でも童話のような想像でも、推論が合理的ならば妄想とは異なるし、後に科学者がそれを事実と証明することもある。だがここに科学者の妄想ということがある。例えば「物競天擇」「自然淘汰」「生存競争」などを説く嚴復訳『天演論』(原著 T. S. Huxley: Evolution and Ethics, 1893)は、まるで荒唐無稽な旧小説めいた話ばかりで、上巻の訳者案語(導言三、趨異)にマルサス、ダーウイン、ハクスレーらが動植物の一定の率による幾何級数的な増殖を死亡数や土地その他の生存条件の変化と比べた算式を引いて自然淘汰を論じたくだりなど、こんな算式は仏書にいう「兎角」(ありえぬもの)のたぐいであって、まず世間にかかる事実はないのだから、仮設も成立しない。科学は事実にもとづかねばならず、科学者の事実は自分も認めるが、世上の科学者は実はみな妄想を説く哲学者。そもそも「一株の木から年に五十粒の子が出る」というような言説は、菩薩が説くように、子・芽・根・茎・枝・葉・花・果を離れて別に木が有るのではないでしょう、成り立たないのだ。すなわち一方に木があり、一方に子がある、というのは妄想で

あって、妄想を積み重ねた算式も妄想にすぎない。また例えば此れが存し彼れが亡ぶのは生存競争の結果でなくて何であろうと言う時、存亡は植物の事実でも、彼此(の分別)は人生の意見であると知らねばならぬ。子等を離れては有りもしない「木」が子を生み、かくて能生の「木」と所生の「子」が有ることになり、かくて此の所生と彼の所生とが生存を争うことになる。人生には「業」(カルマ)があるから、意見もまた事実を造り出す。かくて生存競争は人生の事実である。

第三章「有る事のみを語ること」(有是事説是事)。印度の菩薩は例えば火の相(特質)は暖と説くように、無い事は説かず、事を説くに乱説しない。ところが科学者はみな哲学者で唯物論者だから、科学者の事には範囲が有る。世間にはもともと範囲など無く、範囲なるものまた虚空に似て、地に穴を掘ろうと山を築こうと虚空に増減は無い道理で、範囲有る結果は範囲を守らぬこととなるが、範囲無ければどこもみな範囲である。科学が「知ラザルヲ知ラズトナシ、知ルヲ知ルトナス」(論語)を謙虚の徳とするのも同様で、これに対し仏は「知ラザル無シ」と説く。「知ラザル無シ」でこそ宗教にして知、

かつ「知ラザル無シ」だから範圍無く、範圍が無いから選択し、選択こそは知。虫の声でも科学者は蓄音機の音と同じ音波として、電話の受話器と変わらぬ耳で聞き、そこで聴き入っている耳を忘れている。風の現象についても、菩薩は風の相は動となすが、科学者はこれを空気にしか説かぬ。だから簡単に能動と定義できる動物もあたかも機械のごとくにしか認識できぬ。動物の能動とはこの物が外物に依らずみずから「風起ッ」ことで、これが物理にして心理、そこを菩薩は「心発シテ風起ッ」という。科学の心理学は心の現象を物の発する物理現象として説き、「儒家的唯物論としての」神滅論はこれを刀と切れ味に譬えたが、刀とは人生の業うゑにすぎず、林中に木を見ても机や椅子を見ぬ道理で、刀という時その実体がすでに無いのに切れ味がどうしてその物の相でありえよう。かように科学者の説く物理は無物無相で有るは言説のみ、そして心と物の關係を乱説する。理由は有心を知らぬことにあり、唯心哲学といえども物の現象を心とみなして心自体を説かぬ点で変わりはない。菩薩は心と物とを等しく説き、それぞれ心法・色法と名付けている。なにかの現象が有ればそれに応じた体たい（そのもの）が有

り、動に対する風と同様に、心の現象が有れば心の体が有るのだ。科学者が心の現象を感官が外境を待つて生起すると説くのはよいとして、しかし生起するのはあくまで現象で心自体でない。まして感官は心が外物のごとくに籍りるところのものにすぎない。我等はかならず心なるものが有ることを認識して、はじめて仏教がわかる。さらに、仏だけが唯心であり、仏は妄語せず有る事のみを語ることも。

第四章「世人に唯心を説く」（「向世人説唯心」）。心有るといふのは事実であり、事実を承認するのが道理というもの。だが執着ゆえに学人は惑い庶民は迷信する。中国人の迷信はまだしも程度が軽いが、かわりに誰もが經驗派で、上帝（神）も神我じんが（アトマン）も信ぜずに五官のみを信ずる点は、たしかに科学の友。それゆえこの經驗派にこそ唯心を説かねばならぬ。心は物でないから、有るといっても形は無いが、しかし有はなせ形でなければならぬのか？ とういえば、すでに道理は尽くされているのに、それに抵抗があるのは、耳目の及ばぬことを「我は知らぬ」といって、實際は「耳目や外境等の」諸事が組合わさって漠然と「我は知る」というにす

ぎぬのを、あたかも諸事の外に超えて「我」が知るかに執着するためである。しかし子・根等を離れて「木」は無いのと同様に耳目等を離れて「我」は無く、また喜・怒・哀・楽を離れても「我」は無く、つまるところ色・受・想・行・識の五蘊(衆生の身心のすべて)の主体として「我」を意識するのは習慣にすぎず、さらには五蘊有りというのも世間の名理にすぎず、無我はすなわち無色受想行識であって、結縛(煩惱)を解けばすなわち明覚、衆生は仏、仏は衆生。以上の我執の問題に次いで、読書人の法執たる唯物を破るべく唯心を語る(以下、眼耳鼻舌身の前五識と第六意識までの唯識説を敷衍)。古今の学人は執着のゆえに唯心哲学者さえ物を経験の眼で見たり語り、この物は物でなく心であるというが、唯物家が眼を信ずるのかわりに心を信ずるにすぎず、その心は仏書にいう第六意識所縁の「法」(意識の対象としての観念)にあたる点で、唯物家の物(の観念)と同じく、両者とも「心は内、物は外」という分別にとらわれている。指摘すべきは唯心家が意識を信じながら意識が(まぎれもない)一個のものたるべきを知らぬことで、これでは彼のいう心とはいったい何なのやら。かならずや心

を一個のものとして唯心を説く(仏書では唯識という)のであってこそ、しかる後に善悪や生死の問題はすらすら解けるのである。熊先生の新唯識論も心に心というものがあることを知らぬゆえに余計なことを乱説するに至り、物を「大用」(生成の絶対的真實)の顕現などと説くが、しょせん物を経験の眼で見ているのだ。しかも仏家の唯識の精義を誤解したうえに孔子の中道もわかっていない。孔子は死に関する問いに答えなかった(「我イマダ生ヲ知ラズ、イブクンゾ死ヲ知ラン」)一方で「鬼神ヲ敬シ」といっているのに、死生鬼神を問題にすることを許さなかったかというのは、物を物としなれないいいながら、その世界観が五官の世界すなわち唯物にして非中道なる証拠。われらには有心に有物のごとくに執着するがよろしく、それこそが仏家の唯識の意味である。

第五章「致知ハ格物ニ在リ(大学)」(「致知在格物」)。仏を信ぜぬ二程・朱子は格物(事物を窮める)を重んじ、仏を信じた王陽明は致知(原理に到着する)を重んじたが、この点で陽明は程朱に及ばぬ。二程のうち特に伊川の格物説に自分は感服したが、要は「外物の見」(物を外部の実在と見る)をいかに排除するかにある。熊先生

も「中庸」の「内外ヲ合スルノ道」を力説し、「万物ミナ我ニ備ワル」といった孟子は同じ趣旨をとくに明言しているものの、中国の学問は「黙識」にあるゆえ、世界を明晰に説くことができない。西欧の学問は「明弁」を重んじながら、度し難いまでに「物は外、心は内」で、結局妄語に落ちる。再び嚴訳『天演論』下巻の訳者案語〔論九、真幻〕に引くところによれば、ハクスレーは、我(心)と非我(物)は感覺相によって接するが、所覺は意であつて物でなく、意と物とは常に一塵を隔て、物因と意果とはただちに同じくはないというデカルトの説を講じて、例えば石ころの赤・円・堅・一〔等、物の屬性とみえるもの〕が実はみな「覺」の側の事であるように、物の本体は常に不可知で、可知なのはただ意、したがつて意は幻でない、これがデカルトの自我形成説の由て生ずるところであるといひ、外因あつてこそ内果が生ずるとはいへ、因と果が同じか否かは不可知な以上、人の知識は意と〔経〕験の符合するところに止まるほかないとする。彼らは〔超感覺的な〕鬼神を迷信と否定するまでに實際は〔感覺的な〕外物にとらわれながら物の本体を不可知とし、所知は意であつて物でないとしながら意の

何たるかはいわぬ。つまるところ「我は内、物は外」という執着のゆえに、内外を合したところがすなわち心だとは知らぬ。「意であつて物でない」という時の「物でない」こそが物への執着であることは、鹿を見て馬でないといふその馬でないの馬を鹿から牽き出せるのと同じく、理知が否認するそれを無明がすでに承認しているのだ。不可知なるところの石ころがあくまで堅いかさもなれば脆いてい物だとすれば、そんな石は粉碎するよりほか無くならぬではないか。人が石ころを見るのはその感覺(色声香味触)が意識と同時に作用することですなわち心の作用、物〔物一般〕のことをいい虚空〔物の不在〕のことをいうのはその意識が単独で作用することでこれもすなわち心の作用、ゆえに「意こそは幻でない」といふのは認めてよいが、この意は「物でない」のばあいとは逆の意味で、あくまでも一個のものでなければならぬ。かかる心こそは世間の死生問題たる形体の存滅を超えていて、俗にいう「神」に近い、どすれば神の觀念はすこぶる論理に合してはいないだろうか。(以下、西欧学者の「無明」を憐れむ口吻で、さらにハクスレーの知覚に関する「定義無き乱説」に唯識説の識・感官・

境の「三事俱有」を対置し、「外因内果」説を因果の決定性の有無の点から批判し、西方学問の価値は科学にあるが、科学が「意と経験の符合する」範圍に止まるならば妄語には至らぬ。ただし知識は「業」にほかならぬゆえ止まるところを知らぬ。中国の学問は「至善ニ止マルニ在リ」(「大学」とするが、但し「黙シテコレヲ識ル」〔論語〕と「知ルヲ知ルトナシ、知ラザルヲ知ラズトナス」との孔子でもなければなかなかできることでない。程朱等の儒者も格物をよくするゆえに鬼神生死有るを知るが、その態度は「知」であり、孔子の「不知」の如くに知を尽くすには至らぬ。要するに儒者は唯理であって、唯心に達せぬゆえに格物も究竟には至りえぬが、仏は唯心、すなわち唯識である。「放心ヲ求ム」(迷い出た心を呼び返す)といった孟子いらい儒者も明らかに一個のまぎれもない(実々在々的)心を求めてきたが、内外を合するの道というのは唯心から来たのでなくて、見聞心識に無頓着なまま、いきなり天理を承認する。天理はもともと見聞心識の次元にないから直接承認するのはよいが、其自体が因果法則である見聞心識を問題にせぬゆえ、因果法則が認識できぬ。孔子は「天命」の一語で一切を包

括し、これに対する諸儒の解釈の切実さ直截さは賛嘆にあたいるが、孔子の偉大な「不知」にこそ相応する「理智」すなわち因果法則を儒者は問題にしない。程朱は「一理万殊」(一なる本質・無限の現象)をいうが、因果法則なしに万殊したがって世界はありえない。われら凡夫がみな耳目見聞にとらわれているから、孔子は無言を欲しながらも天に問い掛けずにいられたように、万殊も一理も理智あってこそ。理智によっておのずと唯心は説きうるのだし、死生の大事はみな唯心からはっきり説き明かすのでなければならぬ。その時儒者の倫理の範圍は広がり、衆生済度を願って仏の言説を喜びと懼れをもって聞くことになる。

第六章「理智について」(説理智)。論理と事実の一致の例としては数学を挙げるに限る。とくに幾何が説くのは論理のみ、すなわち完全に理智の表現だが、その定理はみな事実。かように理智は事実を含まずして事実符合するのに対し、世間の論理は世間の事実を含み、根本的に理智作用でないゆえに事実と符合しない。さりとて論理が二つあるわけでなく、それはほんらい虚空のごとく「容納」するのみで「違碍」しないからこそ事実を

表現できるのに、世人がそれで自己の所信を人に信じさせようとする時、妄想となり、非事実となるのである。その意味では、論理の精神と論理の形式との二つがあるといってもよく、世間の論理は論理の形式にすぎない。自分は『提婆百論』において論理の精神を識った。提婆は学人が論理を求めながら、事実を解さず、その事実がみな事実に合わせての嘆惜し、頭・手とか輪・軸とかの「分」(部分)を離れて別に身とか車とかいう「有分」(全体)が有るとする執着を説く。前述のダーウインや、さらにその他の進化論的言説はみなその類で、そこに何の因果法則があろう。かかる論理の形式を仏書には「相・名・妄想」と呼ぶ。身も動物もそれぞれに相であり名であり妄想であるとしたら、人は動物より進化し来たったというより以前にすでに妄想ではないか。学者は庶民の物言いを論理にかなわず事実の証明を求めもせぬゆえに迷信だ妄想だという。だがそもそも「無相」(衆相を絶した真理)に達しなければ論理にかなうわけはないし、事実の証明にも及ぶまい、というのはいずれに別になら車が有るのだ。たら事実の証明も論理の説明も要らなからうから。庶民は学者と違って事実や論理など求

めない、彼らは単に信ずるのみ。菩薩の言語と論理は世人とかわらぬが、人を信じさせるためではなく、世間の事実が名相であって事実でないから、世人の論理で世人の名相を、したがって世人の事実を、破るために語る。もちろん代わりの事実を信じさせもしない。その言葉は論理にかなない、論理にかなうゆえに事実である。それが論理の精神というもの。繰り返せば、論理とは「無相」を表現するゆえんの一事実、つまりはなにごととも理が通らねばならぬ。汝の理智は菩薩と同じく、菩薩の言説はほかならぬ汝の理智に訴える。ただ名相中に迷う汝の理智は真理すなわち事実を認識できぬばかりか、逆に真理を遮るが、一旦目覚めれば事実は無相であり、しかしながら有であり論理であると気付くだろう。この時汝の理智はもとより不増不減で、障礙無きゆえに即虚空、実有なるゆえに即世界。

第七章「生の観念を破る」(「破生的観念」)。世界は有であって、「生」ではない。世間の生の観念は事実符合せず、理も通らぬ。さきに「木が子を生ずる」ことは理にも事実にも合わぬゆえんを明らかにしたのと同じ根拠により、菩薩は母が子を生むのでなく、子がまず有っ

て母より出ると説く。すなわち血分等を離れては母は無いのだから、世人のいう「母が子を生む」は「血が子を生む」でなければならぬ、と。世人がこれを信じないのは、形有ることを有となすため、生じてはじめて有ることになり、かくて世界は生となるのである。さらに、世人信ずるところの物が物を生ずるといふ観念は、無窮過(鶏と卵との如く、無限に能生をさかのぼらざるをえぬ誤り)と不定過(甲が乙を生むといひながら、泥・水と瓶との如く、甲物自体において乙物が決定されていない因果不決定の誤り。生には種と芽との間の如き因果の決定性が必要)の二つの誤りを免れず、この理智にとっての大問題を不可知の名で棚上げにすることはならぬ。世界は生じてはじめて有り、しかも生は不決定となれば、世人の生は根本的に偶然にすぎず、道理も何もないことになる。世界は有、生は有の(前提でなく)法則と知れば、一株の木の道理は即世界の道理、すなわち木は有であるが、この有は別の種子なる有より生じたものでなく、種子が木なのであり、種子が芽を生ずるのは生の法則である。ちなみに世界は有であるゆえに本来「無始」なので、『俱舍論』に、車輪の如くめぐりめぐって始めが無

いところを始め有りと執すれば、その始めは無因となろう、とあるのに従えば、有因ゆえに無始である。つまり仏書にいう無始はすべてを知る智者の言であって、俗情が始まりのわからぬ時にいうそれとは異なる。熊先生が無始を泰初(始原の混沌)と釈するのは、仏義を知らぬ私意による解釈。(以下、『提婆百論』破因中無果品第八の生、壞をめぐる外道との問答によって生の「戲論」をさらに批判し)、ここにおいて合理と事実との合致に賛嘆するほかはない。

第八章「種子の義」(「種子義」)。「新唯識論」の空宗(大乘中観派)有宗(同唯識派)に対する批評は、熊先生が依然中国的智者で、仏教も印度菩薩や西欧学者の「求真」もわかってないことを示す。先生は空宗が因縁を説いて一切事物のそれ自体としての実在を否定したのに対して、有宗が因縁説を改造し種子(結果を生ずる可能力)をもって因縁となしたのを一大錯誤とするが、唯識に関する限り、先生の理解は孟子のいう「自得」でなく、しょせん「学んだ」もので、ご自身とは何のかわかりもない。もともと唯識の糟粕に「正対」したので「反対」するところも糟粕だ。自分は「学ばぬ人」ゆえ、そ

の「糟粕ならぬ」精神がわかって、読書も学ぶためになく「有道ニ就イテコレヲ正ス」〔論語〕ためにするから、空宗によって有宗が、有宗によってさらに空宗がわかる。

(以下、「学ばぬ人」として、熊氏ならびに仏教とくに唯識種子説との交渉の跡を略叙し) 自分の流儀は陶淵明の「読書ヲ好ンデ甚解ヲ求メズ」と同じゆえ『瑜伽師地論』も『成唯識論』も細読にまでは及ばず、すでに阿頼耶識がわかってしまった。天下の道理は本来自身のもの、単純でしかも「百姓日ニ用イテ知ラズ」〔易〕、知るにもまた何の難しいことがある。さて空有二宗の菩薩ともに因果を説くところにそれぞれの菩薩たるゆえんがあるが、有宗は因果について、「親シク自果ヲ弁ズ」〔刹那毎に種子が同時の自類の現果を起しそれがまた次後の自類の種子となる、この関係を因縁と呼ぶ。』成唯識論』巻七「四縁」すなわち形の影における、また水の波における如くその間の因果が不決定なのと異なり、植物の種子の如くすでに種子の因においてその果が決定しているのだからなければならないと説く。ここが最も肝要なところで、自分分は空宗の「因果不定」〔因果に必然性なし〕に啓示を受けて、「親弁自果」に至って円満した。(以下、『成唯識

論』巻二の「種子六義」の第二果俱有、第六引自果と『瑜伽師地論』五十二の「果ト種子ト相雜乱セズ」の説とにより「親弁自果」の義をさらに補説し)、とりわけ俗に一類の種子が植物の一切を生ずるとか、種(因)が滅してから芽(果)が生ずるとみなすのに対し、芽茎葉等のそれぞれの種子が同時平行的にそれぞれの因果をなすと説く点は理にかなうゆえに事実とも符合するはずなのに、熊先生が菩薩は稲や麦のことを玄学(哲学)に応用すべきでないというのは、格物君子の言とも思えぬ。

(以下、『華嚴経』が「無生無相」と「種生芽法」との双方を説く例から空宗と有宗の相補的な関係を論じ、『提婆百論』の章句を根拠に、空宗にも世界の有性と因縁説としての具体化厳密化への傾斜とが潜在するとして)とすれば空宗はすでに有宗の理論を含み、有宗は空宗の事実を補ったことになる。無相無生はどちらも同じ。

第九章「阿頼耶識」(阿頼耶識)。以上の要旨は、世界は心であって物ではないの一句に帰する。唯心ときまれば物の結縛は解けるから無相無生はおのずと了解されるところとして、まず肝心なのは唯心。唯心の密意を得ぬまま一切事物は衆縁によって起こり独立の實在にあらざるとい

うだけなら、唯物論者として事物間の関係を説くし、それ自体として実在する物を承認すると限ったものでもない。熊先生ほどの智者にしてなお物を経験の眼で見ている、ただそれが活動写真を見る如くであるだけのことなのだから、心の認識はいかにも難しい。儒者の「内外ヲ合スルノ道」は倫理観念として物我一体を思うので、格物の必然の結果の唯心からして内外合一するわけでない。唯心がまず肝心だから仏は因縁を説き、かくて阿頼耶識〔諸識の根底をなす根本識〕を説く。阿頼耶識は心にはかならぬが、心といわずに中国人に不慣れな語を使うのは、唯心の後に「相」と「生」を説いて、よく「内外ヲ合スル」ため。ところで儒者のうち程伊川は例外的に有心の深い消息を体認していたが、このものの相と、このものが種子の如くに生起することとを知らぬために、心をあたかも不可思議なものとせざるをえなかった。儒者と阿頼耶識を論ずるのはかように緊要なことであり、格物もまたそこまで行かねばならぬ。(以下、伊川学案の人の数十年も前の「知識聞見」がある日ふと蘇る記憶の不思議に関する章句を糸口に、「転識」としての前六識と「蔵識」としての第八阿頼耶識の関係を、水流の波と

水流自体とになぞらえて解説、両者の総合としての「心」において各識が各様の自体と作用を有して混同せぬところを強調、これに「一合相〔微塵の集合〕」の語をあて、互いに衝突せず、各個に自体を有するとは、理になつた、したがって事実にかなうことである。熊先生は一合相を誤りとする一方で、有宗菩薩が心を各個に独立したものの〔種子〕に分析するのをも誤りとするが、有宗菩薩は一合相をこそ説いているのだということを知らぬ。天下の事はすべて一合相、眼耳鼻の脳におけるも、眼識と眼と色も、心と物も、識と識も、すべては各個に自体を有し、各個の因果にしたがって作用するところの一合相。言い換えれば心は多くの心の集合で、多くの心は多くの種子の集合で、蔵識は蔵識の、転識は転識の、それぞれの種子を有し、心と物もそれぞれの種子を有する。種子についていえば、木の種の如く木の如く一合相であり、種が芽を生ずる如く親弁自果であり、一株の木と一類の種がもとひとつで、無が有に変わることはない如く無生である。これはなんと単純な道理かつ事実であろう。道理は不生不滅、事実は有。有の相を説くことはできて、なぜ有かは問うべきでないのに、それを問

うから「生」と答えて、妄想に陥り事実を失う。菩薩は麦にせよ麦の種子にせよただこの一つを説き、世人の如くそれを能生と所生の二つに分けはしない。一株の植物は多くの種子で、多くの種子は一株の植物で、種子から一株の植物が育ち、一株の植物がまた種子を結び、循環して始めが無い、これが仏教の説く輪廻の意味である。

(以下、種子の蔵所として輪廻の主体をなす阿頼耶識の解説ののち) われらは人生ハ夢ノ如シという真実を認めなければならぬ。真実とは因果法則のことで、世界も夢もそれぞれに因果法則であり、両者には俗に真と仮とに分ける如き区別はない。異なるのはそれぞれにおける因果法則と心(のあり方)で、真実たることに変わりはなく、内と外とで事態が変わるわけでもなく、夢みる人は意識だけが転じ、醒めた人は意識が眼耳鼻舌身識ととも転じ、外物の因縁はもとと人の蔵識中にあり、只しかじかの識が時に転じないだけのこと。菩薩は八識を説くが、以上においては説明の便宜上第七転識(または)末那識を省略した。八識の詳細については各自に仏書を読むなり、もうわかってしまつて書は読まぬなりされた。肝心なのは大悟徹底、「内外ヲ合スルノ道」と「人

生ハ夢ノ如シ」とを悟ること。

第十章「真如」(「真如」)。世界は心。心に眼耳鼻舌身と意との識が有つて、世界のあれこれを分別する。だがかかる作用の起こらぬ時でも、なお一個の我すなわち意識以前の有私の心が有り、これを末那識とよぶ。この都合七つの心・識が有るから、世界は有る。そして既述のとおり無我こそ合理とすれば、末那識は真実でなく、唯心こそ合理とすれば、意識は真実でない。無我無相ゆえに眼耳鼻舌身意は空、空ゆえに種子は滅し、かくて阿頼耶識すなわち種子心が断ぜられ、生起する心であることをやめた心はすでに因果の中にはなく、それが「真如」。唯識の精義はもはや明白でなからうか。すべては心であつて、世界もそれ、仏もそれ。その一方をわれらの私心に、一方をわれらの良心になぞらえてみれば、ふだんは私心で動いていても、良心の発現する時に私心は無い。ちなみにわれらの良心は聖賢の良心そのもので、ここに智愚賢不肖の区別はなく、まさに孟子のいう性善(但し孟子が大人とはその赤子の心を失わぬ者というの間違ひ。赤子の心も種子心で、未発なだけ)、仏なら平等というところ。私心と良心の間にべつに仕切りはなく、私

心が滅しさえすれば良心は発現するのである。としたら種子心の断ぜられるところに真如が実証されるというところのどこが信じがたかろう。信じられぬとは理智を信任せぬことではなからうか、理智のとおりには事実はあるのに。まことに事実とは幻術に似て、これを有といえれば世界はたちまち眼前に在り、しかもそこで人々は苦しんでいて、イエスはわれらのために十字架を負い、ソクラテスはわれらに迫られて服毒し、これを幻といえれば、実になんのかとは不信という真実がさらけ出され、この時遅くかの時早く、われらはすでにして仏である。これはたわ言でなく、明々白々簡々単々、理智のありのまま。理智は学んで得るものでなく、本来有るもの。学んで得る理智は我執法執より起る相・名・妄想で、それを離れたところこそが理智。しかり、世界は幻術、この幻術がすなわち理智、なにもものも無くしてしかも一切が有る、「色即是空、空即是色、受想行識マタカクノ如シ」(心経)とはこのこと。わが最も賛嘆する仏経の語は「タトエバ工ミナル幻師ノ種々ノ幻ヲ造ルガ如シ!」(楞伽経?)その意を知るのは理智によってであり、宗教は理智の至極である。キリスト教が神の創造を説き、孔子が

天命を説くのは聖人の言葉にほかならぬが、近代の思想は生物学あり進化論あり、それが妄語であり業を造るものであると知る者もない。いっぽう中国の儒者は理を説く、「天ハスナワチ理ナリ」「天下ノ物ハミナ実理ノ為ストコロ」。こうした理の含義は理智の意でなく至善の意で、熊先生の体用(自体と作用)の二字に当てれば、儒家の理は体、仏家の理は用とならう。儒者が体を見て用の全てにまでは理解が届かないのは、格物が充分でなく、時に理智を誤るため、儒者はいぜん凡夫といわねばならぬ。しかし世界はほんらい凡俗でなく、つまり科学でなく、仏の神通変化、孔子のいう天命である。孟子が性善をいうに至って最もよく儒家の価値を示し、真理の面目を一語でいい尽くしたものの、これより儒家は宗教を遠く離れることになった。熊先生が再三「生化」を説き、「生生シテ已マズ」をもちあげるのは、実に幻の義を識らぬもので、幻とは示現(しげん)の意である。孔子は匡(きやう)の国で危険に遭った時、天が文明を絶やそうとするのでない限り匡人は(それを後代に伝える使命を課せられた)自分をどうすることもできないといい、また「天ハ徳ヲ予ニ生ズ」(論語)ともいった。生に執着するなら、こう

した言葉は閉口して天にすがっただけのことになるが、示現の意味がわかる者には孔子がまさに眞実を語つたのだ。詩經に「天ハ蒸民〔万民〕ヲ生ジ、物有リ則有リ」という、この「生」は生化でなく、示現である、というのも「物有リ則有リ」は「蒸民を」生じた後に有るに至つたのではないから。熊先生の書に世間気が強すぎるのは、先生の生がいぜん世俗の生にすぎず、天が孔子に徳を生じたその生ではないため。では最後に、孔子は果して宗教家であるのか。自分はいささかの躊躇もなくそうだとする。聖人はみな眞理が現身説法するところの宗教家。ただ一般に宗教家は出世間主義で世を救うなかで孔子だけは現世主義で世を救う。宗教家は俗人の目に迷信めいて見えるように、孔子も「鳳鳥ハ来ラズ、河ハ凶ヲ出サズ」(論語。末世の嘆き)などというが、實際はこれこそ理智の至極。世界は示現であつて、生化ではない。

三

何はおき論全体に目鼻をつけるための要約であつたが、表題どおりの唯識仏教論にはとどまらぬ議論の範囲をとらえ、あわよくば老婆親切式と天馬行空式のまざりあつ

た独特の説法スタイルまでも少しは反映しようと思つたら、とんだ難儀を強いられた。読み手の迷惑は見当がつかない。しかし、要約といふことの意味にほかならぬさまざまな程度の捨象のおかげか、自分としては初読の時よりだいぶ中身がはつきりしたのは事実であつて、幸い原著の論理をさほど曲げていないとしたら、庵名居士への回向のひとつくらいにはなるうかと思う。要約の要旨などは要らぬことかもしれないが、ついでのことにとまめてしまえば、中国近代思想史を貫く進化論的進歩主義、すなわち莫須有先生がいうところの、共産党のプロレタリアート最終革命論から胡適の『白話文学史』の文学進化論、さては熊十力『新唯識論』の「新」まで、およそ新しいものは旧いものより良いとする時代の病(『莫須有先生飛行機に乗つてから』十七章。以下、飛と注記)と彼が考えるものを相手に取つて、その背後にある科学の唯物論的哲学性を仏教の唯心論により批判しつつ、仏菩薩ならびに孔子以下「眞理の現身説法」たる古代の宗教的聖賢への帰依を対置するもの、とならう。類型的には唯心を基軸とする中・印・西三極眺みの儒仏会通論ともいえるこの主張に、もう一つの特質を加えるのが、同

じく唯心をいい、現代儒仏会通論の雄とも目される、熊十力への意気盛んな論難である。熊が、清末に唯識仏教の哲学を使って種族革命の理論を編み出した章炳麟に触発され、さらに清初の大漢民族主義者王船山の周易哲学を崇拜して、現代の哲学に残された分野は本体論のみとする立場から「玄学」と自称する東方哲学の構築を終生の課題とし、仏教自体の信仰から、「後期」唯識派に対する批判を経て、易を源泉とする「生化」と「体用」の儒家哲学へと基軸を回帰させていったことは、知られるとおり。その有宗唯識説批判の端緒は種子の説が因果の可能的力の単なる比喩からやがて無明の究極の根拠として各個的に実在化された結果、心の「構造論的分析」に至ることへの不満にあった。これを熊は中観派の縁生_レ空の論理からの逸脱というのだが、空といっても、彼のは寂滅の空をあくまでも排して「生動」「活発」な「大用の流行」という物心未分の絶対真実を望むていの生成発展的な本体哲学の立場であるから、政治的慷慨家の経世の情熱や開明な文明観ともあいまって、進化論への親和は異とするに足りなからう。(以上熊十力『新唯識論』『語体文本』、『仏家名相通釈』)そこで廃名は彼なりの種

子説による空有二宗の会通でこれに対抗し、生命哲学的な「生化」には、ふつう諸菩薩が機に応じて種々の化身を垂示するのいう語に啓示宗教的なニュアンスを強めた感じで「示現」を突き合わせるわけである。もともと空有二宗の対立と融合をめぐる議論は大乗の教理学ないしは哲学の古くて新しい大問題で、門外の私などには、原始仏教の十二因縁説と中観派の因果否定説と唯識派の無明実在説の関係はもとより確とはのみこめぬし、その円満な融合にどれほどの意味があるのかもわからぬことではあるが、とにかく廃名は諸菩薩の言を無条件的に信ずる立場で、空宗が因果に必然性無しとして因果自体を否定するのを、その間に必然性無き因果の否定と解し、因果必然の種子識縁起説との両立を考える。その要にあたる「親弁自果」の説は、注記したように玄奘訳『成唯識論』に見出されるが、こうした廃名の議論が仏教学からどう見えるかは私のあずかり知るところでない。因みにこの論の「序」には、論中で「親弁自果」と直接結びつけられている「一合相」の語につき、『金剛經』に何の説明もない「空々たる名詞」として使われているのを見つけて「毅然決然、自分の解釈に従った」が、北京に

戻ってから『撰大乘論世親釈』を読んでその謬らざるを知った、などといっている(『金剛經』の「一合相」は、集一的全一を実在と取る執着、というように解するほかないらしい)。「序」ではさらに第二章の進化論否定が友人たちの不評を買い、熊十力からも詭弁だといわれたことに失望を表明しながら、その論理の根拠を再確認しているが、確かに論理自体は中観派の空の弁証に珍しいものであるまい。それにしても『天演論』の訳者案語によって西洋哲学を片付けたのはさすがに気がさしたか、「序」は北京に戻ってから読んだ鄭昕の『康德^{カント}学述』をもとに、カントの「経験的実在論」の批判をも試みている。そして「序」の結びには「私の書は一言も宗教的口調を含まぬが、理智こそは千古不滅の宗教である」とある。論中に頻出するこの「理智」なる語は、字面の如くに読むだけでもよさそうであるが、所観の道理と能観の智慧、または「事智」に対する汚れ無き無漏智、といった仏書の用法を襲うものではあるのだろう。私のこの論への興味は、さしあたり莫須有先生の脚注としてのそれにとどまるので、彼の「宗教」の意味については、その見地から別に考えたいと思っている。

四

あとは論の前後の諸事情について。まず、『阿頼耶識論』(以下、阿と注記)の執筆時期と著者の環境のこと。著者の帰省先は黄梅県城内にあったが、間もなく一帯は日本軍と主に共産党系の新四軍との戦場となり、彼は父親を城内に残したまま、妻子を連れて城外農村の県第二小学、次いで県初級中学に赴任、その間戦火を避けて転居を重ね、執筆を開始した四十二年冬当時は中学の移転先である名刹五祖寺近くの辺鄙な山村の農家の牛小屋を改造して住んでいた。「その頃敵兵は皇城に立て籠って五祖寺を砲撃していた」(飛・十五章)。牛の尿の臭いのする寢室兼書斎には「莫須有先生が自分で写した『百論』一部があったほか、あとは数部の大著作からの数個条の書き抜きだけのこと足り、参考書など要りもしなかった」ので、身を置く隙間の心配はなかった(飛・十七章)。「この書を脱稿したのは四十五年秋。この三年の間ずっと書き続けたわけではなく、毎日課業が忙しくて著作の余力のないまま、四十五年になりようやく暇を得て一気に書きあげたのであった」(阿・序)。なお、この論の

着手に先立ち、四十一年元旦に「種子について」(説種子)と題する唯識論を手紙の形で書いて、周作人、熊十力と施南で農場をやっていた友人との三人に送った事実がある。しかし三人とも彼をがっかりさせるような返事しか寄せさなかつたらしく、「友人はまだ年がいったなかつたから莫須有先生はなお希望を残したものの、知堂翁と熊十力翁の返事に至っては、年寄りそれぞれに業績があり、もう変わりようはないのだ、という決定的な思いを莫須有先生に抱かせたので、以後この二老とは道を語らぬことに決めた」(飛・十七章)。これは最初に

言及した周作人の側の述懐ともよく見合っていて、「廃名が南方へ帰ってから……ほかにいわゆる道を論じた長文の手紙もあったが、ちょっと挨拶に困ったから、返事には一言も道にふれなかつたところ、廃名はいたく失望して、(愈)平伯宛の手紙にそのことをほのめかしていたものの、平伯とて彼とは滅多に道を論ぜられぬ気になつていたのである……私個人の意見をいえば、廃名が中国の文章や思想を語るのには確かに面白い、だのにそれを捨てて道を語るとあってはいかにも残念だ」(「談新詩」付載「懐廢名」)。廢名のほとんど唯一の精神的支柱だっ

たといえる周作人のこうした反応が、そのドン・キホーテぶりをますます逆の方向に励ますことになったのは、『阿頼耶識論』が存分に示すところであろう。

次に、この論が繰り返し槍玉にあげる熊十力との関係につき。作論の「近因」が、四十二年に同郷の哲学者熊十力から送られた『新唯識論』の「無用」さに「驚愕」したことにあった、とは第一章の要約にもあるとおりで、論だけを読むと、著者の彼に対する批判の口振りはいかにも頭ごなしで侮蔑的とさえ見えかねない。だが、実際はもっと長い因縁があり、こうした態度は、廢名と莫須有先生に通有の「嘲諷」趣味もさることながら、むしろこの同郷の先学への敬愛を前提にしていると考ええるほうがよい。その関係は、要約には省いたが第八章に「学ばぬ人」としての自己の学仏歴とからめ、あらまし以下のように書かれている。学生の頃同じ北京大学で唯識を講じていた熊十力先生に学仏を勧められても、西洋文学をやっていた自分ではてんで耳を貸さなかつたし、先生が唯識を捨てた後その理由を問うたことはあつても問うただけの話で、「種子」を説くのがいかんからだという答えもそのまま聞き流し、一九三〇年に仏書を読みだして、

竜樹の『中論』など空宗系の書の「破因果」説で「生」の觀念を動搖させられ、三十六年『涅槃經』により仏と三世をかたく信するに及び書物を離れたが、帰省後田中で働く農夫を見ながら、ふと「種子の義」に目を開かれ、かつての熊十力の「種子」説批判を思い出して逆に有宗の唯識説に関心を起こし、空有両宗を合わせて理解するに至った、うんぬん。しかしここには具体的な省略があり、周作人の右の回憶は、これ以来伝説のようになってくる北京時代の兩人の逸話を伝えて、いう、「麿名はかねて同郷の熊十力翁を尊敬し、儒道異同などの問題を論じ合っていたが、仏書を読みだしてからは仏学を専門にする熊翁と意見が合わぬばかりか、少なからぬ不満を抱いた。熊翁と一緒に二道橋(北大宿舍)に住んでいた余君の話だと、ある日麿名と熊翁が僧肇のことで大声に論争していたのが急に静かになったと思ったら、二人は取り組み合いの最中で、やがて麿名がふうふう鼻を鳴らして出てきたが、あくる日になるとまたやって来て、熊翁と別の問題を討論しだしたのだとか。余君が自分の目で見たとこのだから、間違いないだろう。」莫須有先生の後の回想には、三十六年、長男の誕生満一年の祝い金を

持って熊十力が来訪したともあるから、家族的な付き合いまであつたらしい(飛・二章)。こんな関係だとすれば、麿名と同じく講師の身分ゆえに失職して重慶等に流れ、戦後も同じく北京大学に復帰した熊十力がこの稿本を読んだ可能性は十分で、そのことは、さきにかいつまんだ「序」からも察せられるが、文字による反批判の有無はわからない。ただ『十力語要初統』(一九七一、台湾)に収める「馮君に与えて仏家種子の義を談ず」という戦争終結後の手紙の「馮君」は明らかに麿名を指している、ここでは『瑜伽師地論』の種子はあくまで「仮名」でこれを唯識の古義とすれば、無着世親兄弟のは阿頼耶識中にある所の実有かつ個別のもの、そして『新唯識論』が斥破したのは後者の一家を継ぐ、「玄」奘師所介の学」のみで、唐以前に真諦が伝えた唯識の学はそれよりすぐれたものだという趣旨を詢々と述べ、「抗戦終って国家の危機ますます甚だしく、老夫は学を談ずる気になり申さぬ。便りのついでにこれを記し、経論研治の功に供せんと願う次第にて、ご異議あるうとも、姑らく置くことに致したし。」と結んでいる。郭濟訪の麿名評伝は、おそらくあてずっぽうで、熊氏のその後の「体用」

哲学の展開に廃名との論争の影響が見えるだろうという
ようなことを書いているが、その展開は廃名の主張とま
すます背馳する方向にあったのではないか。

最後に、本稿本の所蔵者たる馮健男氏に重ねて感謝の
意を表したい。

一九九四年六月

(一橋大学教授)