

從哲學人類學來看《原人論》的現代性意義

日本天理大學親里研究所 教授
金子昭

摘 要

華嚴宗第五祖宗密的《原人論》，透過儒教、道教以及各階段之佛教的理論比較，而將探究人類起源作為主題。本發表，從二十世紀以後發展出來的西歐哲學，特別是從德國的哲學人類學之觀點，來探求《原人論》的方法論及其成果，並藉此探討其現代性意義。《原人論》是一部從佛教立場撰寫的人類存在之探討書。其主要是在回應儒者韓愈的佛教批判。此書以「收斂性的迴收議論（全收）」與「批判性的駁斥議論（全揀）」為基礎，一方面和唐、宋時代的各種主要思想進行論辯，一方面則嘗試以「一乘顯性教」之名，進行一種以這些思想整體的大匯整為目標的「教相判釋」工作。此種研究的方法論與成果，即使在現代的哲學人類學（創始人：馬克斯·謝勒 Max Scheler）領域裡，亦具有被重新評價的意義。

第一個觀點是關於方法論。《原人論》在探究人類存在時，不僅探討儒佛的理論，亦探究自身的起源。也就是說，其不僅重視各種學問的主張，同時亦直視現實生活中的不合理性，並以追求人類存在的根本為核心價值。同樣的，現代的哲學人類學，亦立足在「實存式」的求道態度，採取了包含自然科學的現代學問之成果，來探究人類存在。第二點是關於成果。自然科學，特別是生命科學帶來的偉大發現是，任何生命在遺傳基因的水準下具有共同的結構，所以從細菌、動植物到人類，也就是所有生命，都具有彼此連接的關聯性。《華嚴經》的〈如來出現品〉說明了包含人類的所有生命都應該具備佛的智慧與佛性，這正為我們提示了在這個如來藏的深奧生命觀裡所出現的、非常獨特的人類生命之形上學。這個思想引出了現今時代的生態學式的共生世界觀。由於只有人類才能擁有靈性的資格，因此此世界觀為人類帶來了獨特的救濟觀。

《原人論》以佛教為主軸，整序了儒佛道三教。從結果來說看，其最大的功績就是和三教關係底下的辯證法之開展。就道教理論來說，《原人論》相反地著眼於這個世界上的根源力量（元氣），並將此與佛教的《大乘起信論》之教義疊合起來，藉此將氣的思想納入佛教，而在這過程推動了禪的發展。至於儒教，《原人論》影響了周敦頤的《太極圖說》，並造就了朱子理氣學的成立。顯然，《原

人論》對諸學具有廣闊的開拓可能性。現代的哲學人類學亦非自我完結的學問。其經常以採納新學問的主張來進行跨領域的發展，結果也將刺激其他思想的新發展可能性。

關鍵詞：《原人論》、宗密、哲學人類學、馬克斯·謝勒、實存、自然科學

*本論文では、漢文からの引用は本文中では現代日本語訳で行い、脚注で漢文の原文及びその書き下し文を載せている。現代日本語訳は、宗密については鎌田茂雄(1973)、小林圓照(2007)、韓愈については星川清孝(1976)を参照しつつ、筆者が独自に行ったものである。

はじめに

人間はこの宇宙にあって、どこから来て、またどこへ行くのか、またいかなる存在意味を持つのか。これはすぐれて人間の起源とその運命を問う、そしてまた人間の本質とその秘密を問う問いかけである。これは宗教及び哲学古来の問いでもあった。

華嚴宗第五祖である宗密の著《原人論》は、儒教・道教及び各段階の仏教の教説を比較対決させることにより、人間の本源を探究することを主題とする。本論文は、哲学的人間学の観点から、《原人論》の有する方法論とその成果について掘り下げ、その現代的な意義について論じていくものである。

宗密の脳裏にあったのは、次の二つの思いである。(1)儒教や道教の人間観、仏教の様々な人間観をより完全とされる立場から整理したいという思い、そして(2)人間そのものが置かれた有りようを根源的に理解したいという思いである。(1)については、儒者である韓愈の仏教批判に触発され、これに対抗するべく著されたという、より直接的な動機があった。しかし、何より宗密自身の実存的な問題意識にあったのは、人間存在をその根源から探究したいという(2)の思いであった。それは序論に「今、私が人間というものに生まれながら、自分がどこから来たのか知らず、また後世はどこに行くのかも分からない。この世にあって、古今の人間に関することも知らない」¹と述べている通りである。この思いがまず先にあると、彼は当時の唐の時代に所与の教説として流通していた儒道仏の比較考察の作業を通じ、自らの拠って立つ華嚴の立場を再確認したかったのではないだろうか。彼はもとより儒教や道教や華嚴以外の仏教を否定する意図はなく、それらの教説の人間観の深淺を学問的かつ実存的に把握したかっただけである。それゆえ《原人論》は、批判的論駁（全揀）だけでなく収斂的回収（全収）を通じて、唐宋代の中国の主要諸思想に対する論争的な著

¹「今我稟得人身而不自知所從來、曷能知他世所趣乎、曷能知天下古今之人事乎。」（今我れ人身を稟け得て、而も自ら從來する所を知らず、曷（いづくん）ぞ能く他世の趣く所を知らんや、曷ぞ能く天下古今の人事を知らんや）。

作でありながら、「一乘顕性教」の名の下にこれら思想全体の大団円を目指した一種の教相判釈的な試みとなった。

この対決と収斂をくみあわせる仕方は、西欧的な弁証法の論理とは異なるが、これもまた一つの合理的な論理形式である。弁証法の場合、ある主張がなされると（正命題）、これに対して反論がなされ（反命題）、このことにより両者が止揚されて統合的な結論が出てくる（合命題）。そしてこれに再度、反が付きつけられて止揚がなされて、また合命題が出てくる、という繰り返しである。これに対して、中国思想は、対決は対決として行いながら、そうした対決的諸契機を生かしていく。つまり問題は問題として明確にしながらも、経験上の方眼として生かしていく。その意味で現実主義的な融通無碍さを持つ。

本論文は、とくに現代の哲学的人間学の人間探究と突き合わせ、《原人論》が現代人である我々に何を訴えてくるかを探してみたい。その探究の視点は二つある。

その第一は方法論にかかわる。《原人論》は、人間存在を探究するにあたり、儒仏道の教説を引き合いに出しながら、自己自身の本源を探究するという姿勢を取っている。つまり諸学問の知見を重視しながら、現実の人世の不合理・不条理性を直視し、人間存在の根本をたずね究めるという姿勢を重視している。そして、現代の哲学的人間学もまた、同様な実存的求道の姿勢に立脚し、自然科学をも含めた現代の学問の成果を取り入れた人間探究を行っているのである。

第二の点はその成果にかかわる。自然科学、とりわけ生命科学の偉大な知見の一つとして、あらゆる生命が遺伝子のレベルにおいては共通の構造を持っており、バクテリアから動物植物、そして人間に至るまで同じ「いのち」として繋がっているということが挙げられる。《華嚴経》〈如来出現品〉では、人間を含めたあらゆる生命に仏の叡智、仏性が存在することを説くが、この如来蔵のより深い生命観の中で独自の人間生命の形而上学を提示している。これは、今日の時代におけるエコロジカルな共生的世界観を導くだけでなく、人間のみ靈たる資格を有するがゆえに、人間に独自の救済観をもたらす。

21世紀の現代、もし宗密が《原人論》を書こうとしたら、現代の人間論形成に与って力あった自然科学（進化論や生態学など）による人間研究の成果を参照しつつ、また中国文化圏以外の宗教（キリスト教など）の人間観とも対峙しつつ取り組むことであろう。

一、現代の哲学的人間学—シェーラーの問題提起

日本語では単数でも複数でも人のことを人間と呼ぶ。近代日本の優れた倫理学者である和辻哲郎（1889〔明治 22〕-1960〔昭和 35〕）は、仏典の漢訳過程とその我が国での普及の中で、本来は世間や人間社会を意味する「人間」が個人としての「人」として解された経緯を次のように説明した（和辻 1934/1962:17-19）。衆生（生命を有する存在）は輪廻により五つの世界 loka（地獄中、餓鬼中、畜生中、人間、天上）に転生する²。ここにある「中」「間」「上」が loka の訳である。ところが、漢訳經典ではよく loka の訳語である「中」「間」「上」を省略して、地獄・餓鬼・畜生・人間・天上というように二字を揃えて並列させるため、人間がそのまま餓鬼や畜生と対比させられることになる。それにより、人間（にんげん）が人間（じんかん＝人と人との間、世間・社会）の住者たる人として位置づけられ、その結果、「人間」という言葉が「人」の意味に転用されることになるのである³。

和辻は、そうした語源的探求から、人は「人間」（世間・社会）にあって人であることに着眼し、人間の本質は、個的存在としての人と集団的存在である共同体及び社会とが弁証法的に統一された存在である（和辻 1934/1962:20）と主張し、単なる「人」の学であるところの人間の類的本質を探究する Anthropologie（人類学）とは異なる意味で、Anthropologie（人間学）を自らの「倫理学」探求の基礎に据えたのであった⁴。本論文で取り上げる哲学的人間学（中文：哲學人類學）は、マックス・シェーラー（Max Scheler 1824-1928）に始まる Philosophische Anthropologie を指す。この学問領域は、他の生物と異なる人間の類的本質、人間存在の形而上学的構造分析、超越者との関わりの中での人間の位置づけ等の探究を行うものである。シェーラーは《哲学的世界観》（1929）中の論文〈人間と歴史〉（1926）で、自らの時代の学問状況（20 世紀初頭）を指して、

² この 5 つに阿修羅が加えられて、いわゆる六道輪廻の思想となる。ただ、阿修羅の場合には loka が省略されている。

³ なお、カタカナ表記での「ヒト」は、生物学的・医学的な身体存在としての人間を示すものであり、日本独特の表記による区分法である。

⁴ 和辻哲郎がそのように考えたのは、「人間」とは単なる「人」（anthropōs, homo, homme, man, Mensch）ではなく、同時に人々の結合あるいは共同態としての社会でもあり、その一面である「人」のみを扱う Anthropologie や、その他面である「社会」のみを扱う社会学は人間の本質を捉えることはできないと見ていたからである。人間の本質は、個であると同時に全である人間存在の全構造を押さえる必要がある（和辻 1934/1962:20）。しかしこれによって、Anthropologie の中に二重の含意が出来てしまうが、和辻の体系的論述の中には、いわゆる 20 世紀の哲学的人間学 Philosophische Anthropologie に見られるような議論は見られず、人間を間柄的存在として位置づける倫理学の射程の中でのみ、議論は終始している。

人間についてのありとあらゆる学問分野が花盛りの割には、「現代ほど人間の本質と起源に関する見解が曖昧で多様であった時代はない」「われわれの時代は、およそ一万年の歴史をつうじて人間がみずからにとって余すところなく完全に「疑問」となり、人間とは何かを人間が知らず、しかも自分がそれを知らないということを知ってもいる最初の時代である」（シェーラー 1926=1977:128）と述べているが、哲学的人間学はまさにこのような問題提起に始まる。すなわち、19世紀後半以降、人間に関する探求は、医学、生理学、心理学、社会学、さらには自然人類学や文化人類学(民族学)といった分野別に個別実証科学として確立されてきた。だが、これらの膨大な知識成果のために、人間存在それ自体が大きな疑問となった。ここに人間存在に関する統一的な理念の回復を求める機運が高まり、それがとりわけシェーラーにおいては哲学的人間学の探求の大きな動機となったのである。

シェーラーは、上記著作の中で、人間に関する諸学に哲学的基礎を与え、そこに明確な目標を賦与するものが哲学的人間学と規定した。それは人間の本質と本質構造に関わるものとして基礎学になる。これをふまえて、シェーラーが自らの哲学的人間学を述べたのは《宇宙における人間の地位》(1928)である⁵。

なお、シェーラーのこの論文標題が端的に示しているように、宇宙とりわけこの地球の自然的世界の中での人類（人間存在）の位置についての問題意識は、ダーウィンの進化論の影響とも相まって、当時の人々の関心を広汎に引いていた。T・H・ハックスリー Thomas Henry Huxley (1825-1895)はすでに1863年の時点で《自然界における人間の地位》という書物を著している。これはダーウィンの《種の起源》(1859)と《人間の由来》(1871)の間に刊行されており、ダーウィンの進化論を擁護しつつ彼よりも先に人類進化の問題について言及した。

これらの研究はいずれも自然科学の方法論を用いているがゆえに、この現実世界の生起の現象のみを対象とする。たとえキリスト教的立場から宇宙論的人間論を形成し、人間存在をキリスト教の救済史的展望の下に描いたとしても、

⁵ 哲学的人間学はこうした問題意識の上に創始されたが、実はシェーラーの《宇宙における人間の地位》が刊行されたのと同じ1928年に、これとは全く別個にプレスナー Helmut Pressner (1892-1985) の大著《有機的なものの諸段階と人間》が出版された。この著作もまた、哲学的人間学をして人間に関わる「究極的原理」を与える哲学的基礎学として位置付けた。プレスナーの中心的思想は、「脱中心性 Exzentrizität」であり、人間はあらゆる定義から身を引くものだということが示唆されている。人間が脱中心的な位置性にあるということは、人間は結局どこにも場所をもたない（ユートピア的）な存在である。これは人間存在の虚無性を示し、確かなよりどころを求める超越性の根拠となる。宗教の起源もここにある。なお、哲学的人間学の分野で著名な A・ゲーレン Arnold Gehlen (1904-76) については、本論文では紙幅の関係では触れない。

ティヤール・ド・シャルダン Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) の《現象としての人間》(1955) という著作は、その標題が端的に示しているように、人間存在をどこまでも宇宙的な現象として捉える立場に立っている。

シェーラーは《宇宙における人間の地位》の中で、人間の概念が二義的であることを述べる(シェーラー 1928=1977:47-57)。その一つは自然科学的概念で、人間は生物学的、人類学的、心理学的に探究可能だというものである。もう一つは人間についての哲学的概念であり、ここにこそ他のいかなる生物とも比較を絶する人間の特殊地位が与えられ、それが人間の本質となるのである。この両者の関係は次のように説明される。賢いチンパンジーは単に技術者として見られたエジソンと、たとえその知力の差が途方もなく大きいにしても、その差はあくまでの程度の差に過ぎない。現在の遺伝学の知識からしても、現生人類ホモサピエンスとチンパンジーやゴリラのような類人猿の遺伝子はわずか数パーセントしか変わらないわけだから、科学的にも非常に近い親縁関係にあることが証明されている。しかし人間が人間であるというまさにその一点において、その差はきわめて大きく、類人猿からすると人間が人間であることは一種の飛躍のようなものとなる。この飛躍を、シェーラーは精神 Geist, spirit (霊とも訳される) の出現に見た。人間において精神を担う場は人格という作用中心である。精神は理性だけでなく直観の働きも担い、また愛や畏敬、浄福や絶望などの情緒や意志的作用、さらには自由な決断をも包括するもので、この精神があるがゆえに人間は生命体としての自己自身を超えて高揚し、時空の世界の彼方の中心点から自己を含めた一切のものを自ら認識の対象とすることができる。このあり方は「世界開放性」と呼ばれ、他の生き物が環境世界の中に埋め込まれたように生きている有りようと大きく異なる。それは認識や思考において、この世界から自らを切り離し、超越していくことができる。そして、生死を超えて人間の由来や行く末を探り、その結果として宗教を人間は創造することになる。

そうした人間理解の内には秘かな問題意識が窺える。人間はだれでも生まれる場所も時代も境遇も自分で選ぶことはできない。気が付いたら、ある時代のある国のある家庭に生まれ、もしかしたら自分の努力ではどうにも動かせない状況にある場合もある。善い事をしてもしら報われないことがある一方、悪人が富貴を得て長寿を全うする。それはまさに運命としか言いようのないものであるが、不条理といえれば不条理である。この不条理は現象世界のどこを探しても納得する原因を見つけない。現実を超えた次元(超越的観点)からこれを整合的に解釈し、今置かれた状況がどんなに苦難に満ちており、し

かもこの状況がどうにも動かせない場合であっても、自らの善なる心がけや行動によっていつか打開できるならば、そこに生きる希望も見出されるのである。そしてそのような意味で、根源から人間存在を明らかにしていくものこそ宗教であり、そこには現実世界、人間存在の超越的解釈が常に伴う。哲学的人間学はこうした問いを直接取り上げることはないが、その探究の延長線上には宗教的人間観を提示していることになるのである。

二、「いのち」の縁による現代の哲学的人間学

人間が人間たるゆえんが精神＝霊の内にあるという以上、この要素は人間生命の内でのどのように位置づけられるだろうか。ラントマンは、「人間は自然により半ば仕上げられて放り出され、あとの半分の仕上げは人間自身に任せられた」（ラントマン 1955=1995:15）⁶と述べている。人間をして人間たらしめる本質定義については、思想史の中でさまざまな解答が提出されてきた。ラントマンはこれを人間的特質 *anthropinon* と呼んだが、これには外面的なもの（直立歩行、道具使用など）もあれば、内面的なもの（善悪、羞恥の念、文化を有するなど）もある（ラントマン 1955=1995:190）。しかし、これらはあまりに多様である上、個々の特質の幾つかやその前段階のものは他の動物にも見られる。フクヤマはそうした人間の本質をX因子 *Factor X* と名付けている。X因子は、「道徳的選択、理性、言語、社会性、直覚、感情、意識、あるいは人間の尊厳の根拠として示されてきた他の資質のどれか一つに還元できない。人間の全体にこれらあらゆる資質が集まって、X因子となる」（フクヤマ 2002=2002:200）。

ここでは、もはや個々の人間の本質的特徴は問題にならない。フクヤマの論点は、本質論的な見方から、人間を全体として見る実存論的視座に移っている。それはシェーラーが精神と呼んだものに相当するものであるが、人間はそうしたX因子たる精神によって、他の動物からの大きな飛躍を果たし、人間が人間であることの尊厳もそこに有するのである。すでに同一の種（ヒト）であることで、そもそもの出発点から人間は人間である。そのかぎりにおいて、どの人間も人類における唯一無比な存在なのである。たとえ、そこに精神や理性や人格の片鱗が見られなくとも、どんな人間であっても人間としての尊厳があるのはその故にである。このように人間は他の衆生と一線を画す独自の存在領域

⁶ ここから、人間とは「自己自身を完成するという課題を自分のうちに見いだす存在である」という、彼の人間の定義も出てくる。中国語文献の《哲学的人間学》の研究文献としては、高宣揚著《哲學人類學》（遠流出版、1990年）がシェーラー以降の主要な20世紀ドイツを中心とした哲学的人間学の諸々の人物と学説を網羅している。

にあるが、その一方で人間もまた他の衆生と同じ「いのち（有情）」であり、遠近の差はあれ親縁関係を有している。人間を含めた地上のあらゆる生命がその起源を同じくしていることは、人間に関する自然科学的概念として近年ますます明らかになってきた。それは、今日では古生物学が化石から進化の系統を跡付け、遺伝学が分子レベルから生命の構造を解析することで研究が進展している。こうした事態を仏教的に表現すれば、人間は諸々の縁による「いのち」のつながりの中で生きているということになる。「いのち」の縁は人間世界だけで完結せず、あらゆる「いのち」とつながっている。この縁は、生きとし生けるものである限り、だれもが皆有するものである。ここに地球の生態系に生きる人類のエコロジカルな生き方、すなわち「いのち」の縁でつながる存在に対する責任倫理、ケアの倫理が求められるゆえんがある。

人間はあらゆる生物と共に同じ家族に属している。現代的文脈においては、人間もまた、あらゆる生き物との生命共同体の中にいることを示すものである。宇宙における人間の地位は、生き物との共なる存在関係の内にある。この共存在の有りようについて仏教はさらに進んで、輪廻転生における業の転変を通じ、その根拠を示唆している。善行や悪行は三世（生）の輪廻を経て存在のステージの高いところを目指すものであるが、畜生道以下の段階に陥った者が存在のステージを上がることは現実には困難である。善を善と認識し、悪を悪と認識できる人間だけが、善行もしくはその反対の悪行を行うことができる。もし、そのような善悪の倫理的行為があらゆる生命存在において説かれるとすれば、それは仏性ないし如来蔵の思想に由来するものでないと説明困難になる。

仏教の教説においては、六道輪廻の中に人間も含めた一切有情がいる⁷。現世で動物であってもそれは我が両親であるかもしれない。それゆえこれを殺傷することは、我が両親を殺傷することになり、ひいては自分自身を殺傷することもなりかねない。この六道輪廻から見れば一切衆生はすべて父母兄弟姉妹であり、六親眷属である。孝行の概念もここにきて肉親概念が大きく拡大する。殺生禁止になり、同胞として平和に生きることが求められるエコロジーに孝の概念が導入される。衆生救済は仏の本願であるがゆえに、単に殺傷しないだけでなく、積極的にその生存を手助けしていくことが求められる。

⁷ 《原人論》では、六道輪廻という教義的なものをそのまま打ち出している。「元気説」は気の集散をもって死生を論じるのみで、前世（前生）と来世（来生）の存在を考えないところから、この説が要請されているところがある。なお、《原人論》で説かれる「鬼神説」の批判はいかにも時代性を感じさせ、現代人はそのままの形ではついて行くことは困難であろう。

三、《原人論》に見る「宇宙における人間の地位」

《原人論》は、人間の根源を解明しようとするが、それは人間の本質や宇宙やこの世における人間の位置を明らかにすることである。その意味で、宗密は自らの人間学の著作を「人を原（たず）ねる」論として《原人論》と名付けた。《原人論》で呈示される人間の姿は、巻末の「一乗頓性教」の本旨を論じる場面において、次のように要約的に語られる。

人間とはそもそも心身的存在であり、身体と心から成り立つ。とくに身体に関する点では、儒教や道教と同様に、天地の気を受け、人間としての体質を得るところと共通する（会通する）。「気は一方で宇宙の四大構成要素を備え、次第に発達して人間の諸器官となり、心は他方で四つの心的作用が備わり、さらに他の靈妙な心の機能もまた生じてくる。人間は胎内で10ヶ月を経て心身具足して生まれて「人」となる。」⁸人間が心身的存在であるゆえんは、身体のほうは宇宙の四大構成要素（地水火風）が人体をも構成する同じ基本要素であり、これが諸器官（眼耳鼻舌身）へと展開されたものである。他方、心のほうは四つの心的作用（受想行識の四蘊）に前六識、第七末那識、第八阿頼耶識が加わっていく。人間は胎内で10ヶ月を経て「人」として生まれるわけであるが、人が人間（人類）として生を享けるまでにはそれまでの業が成熟していなければならない。「天地人の三才の中にあつて、人間だけが靈たるゆえんは、心神（心識）と合一するからである」⁹とあるように、人間もまた他の生命存在と同じ「有情」の一つであるが、心識（心神）と一体になることで他の生命存在から抜きんでた靈たる資格を得るのである。

シェーラーの上述の表現を借りれば、哲学的には、人間がまさに人間であるゆえんが精神（靈）の出現にあるという一点で、自然からの抜け道を見出したことと重なってくると同時に、自然科学的に見れば、人間は有情すなわち「いのち」の親縁関係を有していることともだぶっている。しかし、《原人論》は一つの宗教的人間論としてさらに踏み込んで「宇宙における人間の地位」について語っていく。すなわち、個々の人間は業から生まれた心識により現世（現生）において様々な境遇に置かれるが、現世（現生）で善き行いを行うことで来世（来生）により良き境遇を得ることができる。人間は心身的存在であるが、そ

⁸ 「氣則頓具四大漸成諸根；心則頓具四蘊漸成諸識。十月満足生來名人。」（気はすなわち頓に四大を具し、漸に諸根を成す。心はすなわち頓に四蘊を具し、漸に諸識を成す。十月満足して生じ来るを人と名く。）

⁹ 「三才中唯人靈者、由與心神合也。」（三才の中にただ人のみ靈なるは、心神と合するに由てなり。）

れはひとり人間について言えるだけでなく、実は天に生まれるのも、修羅に生まれるのも同じく心身的存在と見なす。

《原人論》では「小乗教」を論じる際に、宇宙の生成から人間存在の形成を説く。この場面が「宇宙における人間の地位」を示すものであるが、その想像力の雄渾さは圧倒的な印象を与えるものである。意味を補足しつつ現代文で述べれば次の通りである。まず虚空に大風が起こり、それが無限に広がって大気層を成し、その下に「色界」に属する光音天が出来て黄金の雲がたなびき、三千世界に大雨を降らせる。この深い世界の内に「欲界」としての地上世界が生じ、その中で国土世界が形成される。国土世界の中には夜摩天を含む天空、須弥山を頂点とする山脈群、四大陸、地底層、塩を含んだ大海が出来る。そして生命を有する動植物が生まれる。これら有情の中にその代表たる人間も生まれてくる。人間は光音天上の天人たちが衰亡して降下し、人間界に生を享けたものとされる。人間は初めの頃は地餅や林藤を食していたが、後になって固い米も食べられるようになる。そうすることで大小の二便も通じ、男女の二形に分かれ、より人間らしい姿が整ってくる。その後、田畑を区別し、君臣の関係もできてくるようになり、文明の発達を通じて現今の状態に至ったのである。

しかし、この国土世界もやがて滅ぶときがくる。火災や風水害により有情世界が滅亡し、国土世界も崩壊し、やがて空劫の時期が到来する。世界が形成され滅亡して空無に至る「成住壞空」の過程は無始無終で、永遠に輪廻を繰り返す。これは宇宙はまさに収縮と膨張を繰り返すと見なす現代最先端の宇宙論を彷彿とさせるスケールの大きな宇宙イメージであり、その中で人間存在を位置づけているわけである。

儒教は、この人間存在の形成における部分だけをその現世的場面において説いている。たしかにこの人間存在の形成によって、天地人の三才能がここに備わったわけである。道教は、現今の世界形成の一度限りの状況を指して、虚無の大道、混沌の一氣と述べているに過ぎない。してみると、この大きな仏教的宇宙論及び人間生成論の中に、儒教も道教もすっぽり入ってしまうのである。

この仏教的宇宙論及び人間生成論は小乗教において説かれているのだから、現代の哲学的人間学で説かれる「宇宙における人間の地位」も、してみると小乗教の次元におけるものと見なすことが可能である。というのも、そのような思想はどこまでも現世的な一回限りの人間存在の形成をそこに見ているからである。儒教や道教にはこの三世観は存在せず、そのため業力縁起を知らず、自然説をそのまま唱え、また説明原理としても虚無の大道から生じるという大

道説（道教）、あるいは陰陽の気の消長で見る元気説（儒教）のみ説いている。その結果、人間の運命が分からず、天命説を唱えるのみである。儒教や道教は要するに人世の不条理をうまく説くことができない。それは、「万物は象外を論ぜず」のゆえに、基本的に現世教であり、主に修身齊家を説くことが主眼であって、縁起と人生の根本的な意味合いは視野の外にあるからである。

しかしながら、人間における三世を貫く業のさらに根底には、一切衆生（有情）が無始以来、成仏の真の原因として仏性を蔵しており、この本性そのものは不変に存在する。それは《大乘起信論》にも説かれる性善説的な思想であり¹⁰。真に了解すれば天地、人間、柳は緑に、花は紅にというのが「真心の隨縁に即してある」（加地 1951）。これは近世の中国哲学（宋明の理学）にも通じる思想であり、日本の心学思想にも影響を与えた。そして何よりも、こうした世界人生肯定的世界観は華嚴経を貫く思想なのである。

四、《原人論》の時代史的意義—その到達点と現代の人間学

ここで《原人論》の時代史的意義について再確認しておきたい。仏教が紀元前後にインドから中国にもたらされ、多くの仏典が翻訳された際、仏教教理の中核概念が中国の古典哲学の用語に意識された（福永 1988:83-93）。そのため、仏教は儒教や道教と概念が混用され、その正確な理解を妨げるところがあった。例えば、bodhi（菩提）は「道」に、nirvana（涅槃）は「無為」に、sramana（沙門）は「道人」という具合であり、仏教すら道（菩提）の教え、すなわち「道教」と呼ばれていたのである。また儒教でさえ「道教」と呼ばれていた（福永 1988:79-82）。というのも、「道教」はもともと先王の道の教えを意味するからであり、この「先王の道」は「文武の道」（《論語》子張篇）「堯舜の道」（《孟子》公孫丑篇）であり、墨子がこれを「道教」と名指して批判していたわけである（《墨子》非儒篇）。天帝の明威を肯定し、山川の鬼神を祭ることを重視するなど、儒教と道教はその世界観的背景においても通底するものがあつた。

しかし時代が下ると、それぞれの思想的立場のアイデンティティが自覚されてくる。6世紀の南北朝末期から7、8世紀の隋唐の時代において、道教を自然の教え、仏教を因果（因縁）の教えとして特徴づけ、自然とは為すこと無

¹⁰ 《大乘起信論》は2世紀のインドの馬鳴作と言われているが、実際はもっと後の4、5世紀頃に中国か中央アジアの仏教国で作られたのではないかという説がある。そのサンスクリット原本が発見されていないし、内容的に見てもインド思想らしからぬところがある。その世界観がインド的な世界人生否定的なものではなく、中国思想に共通してみられる世界人生肯定的なものであることから、そうしたことが指摘できると思う。

くして成るのに対して、因果（因縁）は修行を積んでこそ悟ることができるとして、仏教が道教に優越することが説かれるようになった（甄鸞《笑道論》、法琳《弁正論》など）。9世紀になって、華嚴第五祖である宗密の《原人論》は唐代仏教徒の決定版的な見解とされる（福永 1988:89）。

《原人論》は華嚴思想を頂点とする仏教による人間学基礎論である。《原人論》は、儒教的人間論である韓愈の「五原」¹¹から、主に「原道」「原性」「原人」に対抗して、仏教独自の人間論を組み立てた節がある。韓愈の上記三論文は実はその論調に微妙な性格の相違が見られるが、老莊道家や仏教に対して最も排斥的な調子なのは「原道」である。そこでは、「老莊道家や仏教のやり方だと《必ずあなたの君臣関係を捨て、あなたの父子の道を失い、互いに助け合って生きる道を禁じて、清浄〔老莊道家の場合〕、寂滅〔仏教の場合〕を求めよ》となってしまう」¹²となってしまう。「原性」は人間の生まれつきの心の働きである「性」を問題にし、性の上中下の階層を述べるものであるが、最後に「今の性説は仏教や老子の思想を交えて論じている。これらの思想を交えて言うものは、どうして私の説と異なるところがあるだろうか」¹³と、老莊道家・仏教に歩み寄っている文言が見られる。「原人」は最も短く、天と地の間にある存在としての人を説き、天は日月星辰の主であり、地は山川草木の主であると同様に、人は夷狄禽獣の主である。だからこそ、「聖人はこれらを同一に見て、身近なものには手厚くし、遠いものにも情を及ぼしていくべきである」¹⁴ということになる。ただ、このように儒教は思考が形而下的などころで止まってしまう、さらにその根本的などころを探るといふ形而上的な探究まではいかない。もともと儒学から研鑽を始めた宗密にとっては、そうしたところが物足りなく思われたに違いない。しかし、仏教信仰に入ってしまったものの、仏教の教えにも深淺があることを深く自覚することで、仏教の立場に立脚しつつ、自らの実存的な問題意識にも導かれて、《原人論》を著すに至った。

論争においては、自他の相違が明確になり、自らの教えの独自性を知ると同時に、自らの思想的・信仰的立場を感得して、より安心立命の境地を得ることができるものである。実際、《原人論》において、四教（人天教、小乗教、法

¹¹ 「五原」とは「原道」「原性」「原人」「原鬼」「原毀」の五つの論文を指す。

¹² 「今其法曰、必棄而君臣、去而父子、禁而相生相養之道、以求其所謂清浄寂滅者。」（今其の法に曰く、必ず而（なんじ）の君臣を捨て、而の父子を去り、而の相生養するの道を禁じ、以て其の所謂清浄寂滅なる者を求めよと）。

¹³ 「今之言者、雜佛、老而言也；雜佛、老而言也者、奚言而不異。」（今の言う者は、仏老を雜えて言うなり。仏老を雜えて言う者は、奚（なに）を言いて異ならざらんやと）。

¹⁴ 「聖人一視而同仁、篤近而舉遠。」（聖人は一視して同仁に、近くに篤くして遠きを挙ぐるなり）。

相教、破相教)を通覧してきたあとでは、一乗顕性教に至るや読者をして爽快な風が吹き渡る感を覚えさせるものがある。というのも、そこには一切有情に本来目覚めた真実の心(本覚真心)があると説かれているからである。これは「無始より常に存在して、清浄であり、太陽や月のように明瞭に輝き、鏡のように明晰に映し出す。これこそが仏性であり、仏陀を懐胎する存在(如来蔵)である。」¹⁵ただ、それが虚妄の理念(妄想)により、本覚真心を覆い隠すがゆえに煩惱にまみれ執着により業果を受け、生死流転の苦しみの中にいるのである。さればこそ、仏陀は大いなる覚者として、これをまず「一切は空なり」と説いた上で、有情が本来清浄真心なあり方をしているのは諸仏と全く同じだという真理を明らかにする。「心を明らかにし、性を見る(明心見性)」において、「心」とは「本心」のことを指し、「性」とは「本性」であり、しかもそれが「仏性」であるということである。

このことを成しうるのは自分自身の心以外の何物でもない。そしてこの境地に到達したときに、心は世界大・宇宙大に広がり、時空を超えて無限大に広がる。それが「三界唯心」の境地である。人間の想像力が自己完成・自己実現の要諦にある。そして私の視界に入ってくるのは、有情なる衆生の世界であり、彼らの苦しみ悩める姿である。ここに私の心に発現するものが「同体大悲、無縁大慈」の思いである。この思いを自らの行動に具現させることが慈悲喜捨の四無量心の実践となる。《維摩経》〈伝国品〉にあるごとく、「その心の浄なるに随って、伝国土も浄化される(随其心浄、則佛土浄)」。《華嚴経》における実践倫理の出発点もまた、「心は絵師のごとく、諸々の世の中を描くことができる(心如工畫師、能畫諸世間)」ところにある¹⁶。

人間における「仏性の顕現」に近い思想は、実はシェーラーの人間学にも「神の生成」という形で見ることができる。彼は《哲学的世界観》の中で、人間は生物としては自然の袋小路に入り、それはつまり自然の終局であり、自然の最高の集約でもあると説いているが、他方では「精神的存在者」として、そこに神的な精神が自己顕現できる存在であり、世界根拠の精神作用に活動的に関わることで、自己自身を「神化する *deifizieren*」することが可能であるとする¹⁷と述べている(シェーラー1929=1977:224)。つまり人間はこのことによって根源

¹⁵ 「無始以來常住清浄、昭昭不昧了了常知。亦名佛性、亦名如来蔵。」(無始より以来、常住にして清浄、昭昭として昧(くらま)されず、了了として常に知る、亦た仏性と名(なづ)け、亦た如来蔵と名く。)

¹⁶ 近年、人間仏教宗派で昌道される「心のエコロジー(心靈環保)も、自らの仏性の自覚、すなわち心の中に仏を持つことで、心の環境を改善し、ひいては外部の環境(自然環境と社会環境を含む)を良くしていく運動のように理解できる。「心靈環保」は法鼓山の聖巖法師、佛光山の星雲法師が共に唱えている。

的存在者が自らを知り、把握して救済する出発点ともなりうる。人間はこの「神化」により、自然の袋小路であると同時に自然の抜け道ともなる。そのような形で、人間においては相対的な神生成 *Gottwerden* が始まっており、人間になる *Humanisierung* ということは同時に神化 *Vergottung* の過程でもある。この神生成あるいは神化を「成仏」と言い換え、これが自然の抜け道だとすると、それはまさに自然的世界からの脱却、つまり解脱の境地になると理解することも可能になるろう。

五、今日の生態学的危機と《原人論》の意義—キリスト教との対比で

21世紀を迎えた今日、自然科学の飛躍的な発達により、人間存在の自然的姿がより明瞭になってきた。また同時に、地球規模で拡大してきたのが、人間を含めたあらゆる衆生の生命の基盤が掘り崩されようとする生態系の危機においてである。これはひとえに、地球環境における人類の生存様式が先鋭に問われることである。人間もまた、自然に根差しつつ、業において出現してきた霊的存在だという立場から、今日の生態学的危機の時代における《原人論》の意義を検討することができるのではなだろうか。

「宇宙における人間の地位」という問題の立て方を行った時、そこでは人間に関わる思想、いわゆるヒューマニズムのあり方が問われてこよう。宇宙において人間は超越的領域に触れる精神を有する別格な存在ではあるが、決して唯我独尊的な独善的存在ではない。ヒューマニズムにはこれを議論する文脈によって意味付けが様々に変容するところがある¹⁷。ルネサンス以来の人文主義の伝統に基づく人間尊重の考え方として、人道主義 *humanitarianism* は良いが、それがあまりに人間にばかり目を向けすぎて、今度は他の生き物や自然生態系を単に利用や搾取の対象としてしまいかねない人間中心主義 *anthropocentrism* になってはしないかという反省がそこにある。仏教においては、人間性の開発は自らの仏性の開発となり、生命のつながりという中で人間を位置づけることができる。人間は環境の制約を踏み越えることができるゆえに、その環境をも破壊しうる存在である。しかし、上述の通り、あらゆる生物は大いなる「いのち」においていずれも親縁関係を有するものである。

¹⁷ 《天理国際シンポジウム'86 コスモス・生命・宗教—ヒューマニズムを超えて》では、その副題にあるヒューマニズムの解釈をめぐって種々の議論がなされたことを報告している。ヒューマニズムを人間尊重主義か人間中心主義かと解釈することによって、「ヒューマニズムを超えて *Beyond Humanism*」が疑問符を付されるか、妥当性を帯びるかになってしまふことが討議の中で示されている。

《原人論》は、仏教を主軸として儒仏道三教を整序した一方、結果的に見てこれら三教との関わりにおいても弁証法的展開をもたらした功績も大きい。道教に関して言えば、《原人論》ではこの世の根源力（元氣）に逆に着目して、これを仏教の《大乘起信論》の教えと重ね合わせることで、氣の思想を仏教に取り込み、この過程で禅の発展に寄与した¹⁸。儒教に関して、周敦頤(1017〔天禧元〕-1073〔熙寧6〕)の《太極図説》に影響を及ぼした。彼は宇宙の本体を「無極にして太極」と称した。この太極に含まれる陰陽の二気の運動から五元素（水火木金土）が生じ、それらが妙合して男女を形作る。宇宙生成から人間生成まではこのように描かれ、そこに宇宙論に対応する人間論が形成される。天にあって太極に対応するのが人間では人極としての誠にあたり、両者は同一不二である。この天一合一思想はいわば、新儒学的な大宇宙 *macrocosmos* と小宇宙 *microcosmos* の理論である。これを基礎にして、やがて理気学としての朱子学が成立してくることになる。かくして、《原人論》は自己完結する議論でありながら、諸学に対して広い展開可能性を有することが判明する。現代の哲学的人間学もまた自己完結した学問ではない。つねに新たな学問的知見を取り入れて学際的に展開し、他の諸思想にも新たな展開可能性を刺激していくことになる。

《原人論》がもし現代において書かれたとするならば¹⁹、当然、近代の自然科学の成果を踏まえて展開される哲学的人間学に対峙するだけでなく、キリスト教的人間論と対峙することになる。その数少ない取組みとして土井虎賀壽（1902-1971）がいるが²⁰、宗門教学の発展のためでなく、仏教による人間学の貢献として、そうした取組みは今後いっそう要請されてこよう。

キリスト教の人間論の特徴は、人間は神によって創造されたというところにある。儒教や道教にも、また仏教にも見られない人間観であるが、多くの有神論はすべて創造された存在としての人間を扱っている。キリスト教によれば、人間も他の生物と同様に神による被造物であるが、人間が他の生物と別格な存

¹⁸ 以下の論述はチャン《中国思想史》第V部〈仏教を同化した後の中国思想〉に詳しい。

¹⁹ いわゆる新儒教の立場からは、馮友蘭（1895-1990）による《新原人》（1942）という著作がある。この《新原人》は、人間はその修養の度合いによって、自然境界の人、功利境界の人、道德境界の人、天地境界の人の四段階に分かれ、それに伴って人格形成が高まるとされる（金谷1993:187-189）。この内、道德境界の人は人倫を尽くし職務を果たしていく人間のあり方を示し、天地境界の人は生も死も順化であることをわきまえ、自らは精神的にこの生死を超越する生き方を示す。前者が儒家的であるとすれば、後者は道家的であると言えよう。

²⁰ 土井虎賀壽はドイツ文学・哲学研究から出発したが、後にヘーゲルやハイデガー、シェーラーの思想の内に、仏教とくに華嚴経に共通する論理構成を見出そうと努め、仏教思想をもって西洋思想を超越する指向を持っていた（久保2007）。土井は11年の歳月をかけて華嚴経のドイツ語訳に取り組んだが、このドイツ語訳華嚴経 *Das Kegon Sutra* は彼の没後に独文大方広華嚴経刊行会・東大寺により三巻本（1978-1983）として刊行された。

在なのは人間だけが「神の似姿」として創造されたことである。シェーラーのいう「神の生成」は、キリスト教においてはあり得ないものだ。なぜなら、キリスト教において人間が神となることは、原理上許されないことだからである。一方、仏教は人間の創造者を認めないが、浄土教における阿弥陀如来のように人間の救済者は認める。キリスト教の場合、人間は原罪を負っているがゆえに、イエスをキリスト（救い主）として信仰することによって救われる。それは1回限りの創造であり、これにまた1回限りの世界終末があり、「神の国」が来るもので、六道に生まれ変わっていくという輪廻の観念がない。ただしキリスト教における「神の国」（天国）における絶対的救済は、浄土教における「極楽浄土」における救済と類似したものであり、キリスト教及び仏教の歴史を紐解けば、それらの救いの境地をこの人間世界の内に実現しようとする世界改革的な運動も行われている。それは地上における神の国の実現、またはこの世における仏国土の建設という形でなされる人間世界での倫理的実践、社会改革的な運動である。

《原人論》は具体的な倫理まで説いてはいない。しかし、仏性ないし如来蔵の思想から倫理の萌芽を読み取ることは可能である。ここに世間法と出世間法とを接続する視座を見出すことができる。仏教は本来、出世間法であり、世間法の対象となる諸問題はもともと扱わないが、出世の精神（超越的視座）で入世の問題（世俗問題）に取り組む姿勢を通じて、宗教的倫理の独自性を提示することができる。これは大乘仏教によって出現した倫理的救済思想である。今日、世界を見回してみれば、グローバリズムの進展による貧富の格差の拡大、大規模な環境破壊、テロや紛争、移民や難民の問題がある。さらに、人間観そのものから直接由来する生命倫理の問題がある。それは、人間が生まれて成長し病気になり老いて死亡するまで、様々な問題領域を含んでいる²¹。こうした問題に取り組む姿勢を示すことで、宗門教学は自己完結するのではなく、他の宗教宗派の教学や神学とも交流ができ、また社会に対して開かれた姿勢を示すことが可能である。

現世のみに関心を持ち、そこでの利便や利潤、物的な豊かさや快樂を求め、飽くなき欲望を押し通し、自然環境も社会環境も破壊していく現代文明のあり方に対して、今こそ仏教的超越主義の立場から人間の本来的あり方を説き

²¹ 生命倫理の問題は、遺伝子診断や遺伝子治療など遺伝子のレベルで既に問われてきている。妊娠・出産にあっては、代理出産（代理母）、胎児診断、人工妊娠中絶や優生学などが問われている。患者の権利擁護に関わる問題としては、がん告知や感染症と患者の人権、生体実験（治験）の倫理基準があり、また臓器移植や再生医療、エンハンスメント（増強的介入）、安楽死・尊厳死終末期医療とホスピスケアなどの問題群が挙げられる。

起こしていかなければならない。そうした時、《原人論》は仏教人間学の立場から、人間が靈的存在であり、その生命もまた三世にわたり永遠にあるものだということを教えることで、倫理的に生きる根拠を仏教に基づいて説くことができる。この世界の真相は現象と真理がいわば融け合っている「事理無礙」のありようを呈している。したがって、真理とは、心と仏と衆生がみな一体であって、この三者の間に差別はないことに他ならない²²。とすれば、苦悩もあれば喜びもあり、希望哀歎に満ちたこの世の中で真理を探し求め、自らその真理に生き、そしてこの世に真理を生かしていくことが求められてこよう。〈入法界品〉における善財童子の旅がまさにそうしたものである（金子 2016）。『原人論』はあくまで人間の本源を求めての旅の始まりである。社会問題や人々への救済が説かれていなくて当然であり、本当の旅は実人生の中で縁に従い、その人ならでの仕方で行われていくものである。

おわりに

《原人論》の意義はまさにそれが人間論をテーマとしているがゆえに、禪や華嚴をあまり表面に出さず、また教相判釈の煩瑣な議論からも離れ、自由に議論を展開できた（小林 2007:196）。それは仏教者による仏教の自己表明という性格を持つ。日本にあっては、明治維新时期に全国的な廃仏毀釈の動きがあり、多くの寺院が荒廃または廃寺となり²³、その後も西洋の学術や文化が怒涛のように流れてきたため、仏教の立場から自らの存在意義を表明する必要に迫られた。そのときに依拠されたのがこの《原人論》であり、この本は仏教各宗派や仏教系の諸学校でテキストとして使用された。

《原人論》は結局のところ、仏陀の狙いであり仏法の根幹である「仏に成ること（成仏）」を指し示すものである。儒道及び不了義教とされた仏教四教を経由してそこに辿りついてよいし、直接無媒介にこの目標を目指してもよい。要は、我々の内なる如来蔵を開発し、自ら仏に成ることである。仏の視座からは、さながらパノラマのごとくあらゆる事物の本姿が見えてくるし、その際に一切衆生（有情）もまた仏性を備えたものとして、共に救済を目指す同法であることに気が付く。けれども自ら発心し仏に成ることができるのは、有情の中でも靈である人間だけである。この靈性を顕現させることこそ、宇宙における

²² 「心佛及衆生、是三無差別」（心と佛と衆生、この三者に差別なし）《華嚴經》〈夜摩天宮菩薩説偈品〉。

²³ 1868年に政権を徳川幕府から移行した明治新政府は、神仏判然令を出して、従来の神仏習合信仰を廃止した。この運動は日本社会に占めていた従来の寺院の特権的地位を揺るがすものであった。

人間の使命であると言えるだろう。そのようにして到達できる仏の境地は次の三様の仏の姿である。すなわち、「どのような真理（法）にも達しうる自在な境地が法身仏であり、その体現者が報身仏、そして現実世界において自ずと無限に活動できるのが化身仏と名付ける」²⁴。かくして宗密が今、新たに《原人論》の構成を組み直すとしたと仮定しても、彼は現代の哲学的人間学をも「仏性」を顕現させる解脱を目指しての学問的方便だと見なすことが予想される。今日の時代における新たな《原人論》が著されることを期待したい。

²⁴ 「無法不達、名法報身。應現無窮、名化身佛。」（法として達せざる無きを法報身と名（なづ）け、自然に應現して窮まり無きを化身仏と名（なづ）く。）

【テキスト】

- 鎌田茂雄（1973）《原人論》明德出版社。
小林圓照（2007）《原人論を読む—人間性の真実を求めて》ノンブル社。
星川清孝（1976）《唐宋八大家文読本（一）》明治書院。

【参考文献】

- シェーラー、マックス（1928=1977）〈宇宙における人間の地位〉亀井裕・山本達訳、《シェーラー著作集》第13巻、白水社、11-110頁。
シェーラー、マックス（1928=1977）〈哲学的世界観〉亀井裕・山本達訳、《シェーラー著作集》第13巻、白水社、111-281頁。
チャン、アンヌ（1997=2010）《中国思想史》志野好伸・中島隆博・廣瀬玲子訳、知泉書館。
フクヤマ、フランシス（2002=2002）《人間の終り—バイオテクノロジーはなぜ危険か》鈴木淑美訳、ダイヤモンド社。
ラントマン、ミヒャエル（1955=1995）《哲学的人間学（第3版）》谷口茂訳、新思索社。
加地哲定（1951）「宗密の原人論に就いて」、《密教文化》第13号、密教研究会、22-32頁。
鎌田茂雄・上山春平（1996）《無限の世界観〈華嚴〉—仏教の思想6》角川文庫（初版単行本は1969年角川書店刊）。
久保紀生（2007）〈実存哲学から華嚴思想へ—土井虎賀壽研究—〉《仏教の人間観》北樹出版、147-168頁。
金子昭（2016）《〈華嚴経〉〈入法界品〉の現代意義》、華嚴專宗學院國際華嚴研究中心《2016華嚴專宗國際學術研討會論文集》（一）、J2:1-16。
金谷治（1993）《中国思想を考える》中公新書。
天理国際シンポジウム事務局（1988）《天理国際シンポジウム'86 コスモス・生命・宗教—ヒューマニズムを超えて》天理大学出版部。
福永光司（1988）《中国の哲学・宗教・芸術》人文書院。
法音法師（2016）〈試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論(原人)究竟有無思想關聯性？—以回應李志夫教授所問宗密(原人)之語意問題〉、華嚴專宗學院國際華嚴研究中心《2016華嚴專宗國際學術研討會論文集》（一）、A3-:1-20。