

和辻哲郎後半生の宗教研究

菊 川 忠 夫

昭和六十年九月二十五日受理

【要 旨】

① 本稿は和辻哲郎博士の後半生に焦点をおき、彼の宗教研究の方向性と核心とを考察しようとするものである。

② 彼は、世界の各宗教を、文化遺産として公正に解明するという基本的な立場から出立した。

③ だが、晩年になるにつれ、その関心は、主として仏教哲学の体系にしぼられてくる。

緒 言

およそ思想家と言われる人達が、最晩年において、自己の死を目前に予期しつつ、へどのような信念の下にどのような研究に没頭したかということは、極めて興味深い。それはいわば「自己の人生の総決算」^{注1}とでも言われるべきものであるから、彼の思想体系の解釈に対して何らかのキー・ワードないし示唆を提供している、と考えるべきである。

例えば西田幾多郎の場合は、死亡する前年の九月から翌二十年の一月にかけて、「生命」についての論文を書き上げた。そして翌月からは、彼の最後の論文である「場所的論理と宗教的世界観」に取りかかっている。そしてこの最終論文は、西田の思想の総決算であり、ここには、逆対応という重要なキー・ワードの一つが含まれていた——このことは哲学研究者の周知の事実である。^{注2} また最晩年の田辺元の場合は、「懺

悔道の哲学」を更に徹底させて、「死の哲学」即「死復活の弁証法」を唱えるに到り、^{注3} ハイデガーの哲学と対決するという最後の課題と取り組みつつその生涯を終わっている。^{注4}

では和辻哲郎（一八八九—一九六〇）の場合はどうであったか？ 本稿は和辻の最晩年の宗教研究に到る潮流を明らかにしようとするものである。

注1 西田は、この宗教論を空襲下の二十年五月いっぱいまで何とか書き上げ、更に「私の論理について」という未完のエッセイに取りかかり「自分の論理が理解されていない」ことを歎きつつ一週間後に息を引いたのであった。（昭和二十年六月六日）

注2 田辺は「死の哲学」こそ「西欧的思考の行詰りを打開すべき……東亜的思考に外ならない」と考えるに到った。（『田辺元全集』第十三巻五二九頁参照）
注3 田辺の「生の存在学か死の弁証法か」は遺稿として死後に発表された。
注4 『哲学研究』四八三号）

第一章の和辻哲学の一般的基調

(一)

和辻が残したおびただしい著述のうち、今日なお広汎な読者を得ているものがある。それは彼の中期を代表する著作『風土』(昭和四年)である。^{注1}この風土論は「人間学的考察」という副題がつけられてはいるが、実質的には「風土の現象学」を試みたものと筆者は考える(だが本稿ではこの問題に深入りしない)。当時、ヘーゲルらの体系が文化の単系的発展段階説をとっていたのに対し、和辻はあえてヘルダー(Herder)からヒントを得て、「文化の空間的並在の關係」という視座を導入した。そしてこの点こそ『風土』の最大の功績であって、それなりの評価を受けるべきものである。しかし実際に『風土』を貫いている叙述の仕方は、後に「風土決定論」(戸坂潤)ないし地理的唯物論などと曲解されても仕方がないような調子を帯びている。これを裏から言えば、ここでは、時間的・歴史的な意識は稀薄化され、いわゆる生産力や生産關係の視点は完全に捨象されてしまっている。^{注2}だが、面白いことは——これは全く偶然の皮肉なのだが——この和辻流の風土論を更に皮相化して和辻自身の「人と思想」に当てはめてみると、かなり当たっているところがある!——和辻は兵庫県の姫路に近い仁豊野村で育った。このあたりは清冽な河川(市川)に沿う一面の平野であり、そ

の特色は明澄の一言につきる。これを西田の故郷と比較するなら、その風土的特色は更に浮き彫りにされる。西田の郷里である石川県の宇野気は、北陸の砂丘に近く(河北潟)、無限の薄明と深さを漂わせていた。だから西田がどこまでも深く自己の内面へ沈潜したのに対し、和辻は世界の大思想を、いわば公平かつ網羅的に、それらを文化遺産として、一步退いたところで検討しようとした。そしてこういう基本的な学問の型は、最晩年に到るも崩れなかった。だが、詳細に見る限り、事態はそれほど簡単ではない。^{注3}

注1 『風土』は、もともと二年前のドイツ留学(主としてベルリン)時の体験を基にして「思想」に連載され、後に修正加筆して一書となった。現在では岩波文庫に入っている。この『風土』は和辻の著作の中で西欧語に翻訳された唯一のものである。(英語版とスペイン語版とがある)

注2 「思想」四五二号参照。

注3 ちなみに田辺元は東京の神田猿樂町で育ったのであり、風土決定論的議論が如何に無意味であるかが分かる。

(二)

和辻哲郎の学術研究において、宗教哲学は比較的に弱い分野の一つだったのではないか、ということが言われる。また彼の性格も、極めて沈静で、何事にも一定の距離をおくというタイプであったから、宗教性に乏しい人物だったと一般に見られている。確かに彼の多彩な宗教研究は、特に前半生のものに焦点を合わせるなら、大部分が文化的・歴史的な追求だったと言えるだろう。そしてこの分野での彼の優れた

解釈力と理解力は、誰しも否定し得ぬところである。だがそれらの研究は、諸々の宗教を世界の文化遺産として分析しており、いわばその「文化財としての価値」を追求するものであった。したがってここには観照的態度こそあれ、西田や田辺に見られるような強烈で求道者のような姿は、浮かび上がって来ない。

だがそれにも拘らず、筆者には、和辻独特の宗教的精神が、それらの著作の処々に躍動して居り、時折はそれが垣間見られるように思われる。

第二章 前半生の宗教研究

(一)

初期のキルケゴール研究や宗教芸術的論評を別とすれば、和辻の宗教研究は大正九年頃から開始され、それは先ず「沙門道元」(『日本精神史研究』大正十五年収録)となつて結晶した。この論文の「序言」で和辻は、「禅について自分は門外漢であること」及び「たんに道元に対する驚嘆を語るに過ぎないこと」を予め断わり、更に次のように述べている。「自分はただ自分が彼の真面目と感ずるところを書き表わすのみである。それによつてある人々の内に、我々の祖国が生んだ一人の偉大な宗教家への関心を喚び起こし、我々の文化の本質が、この種の宗教家を顧慮せずしては正しく理解せられるものではないことを明らかに

にし得れば、自分は満足する。」^{注1}

ここに和辻の宗教(仏教)研究に対する基本的姿勢が示されている。その一つは「自分は仏教学についての門外漢である」という謙虚な姿勢であり、これは仏教研究において数々の業績をものにした晩年に到るも変わっていない! これは恐らく彼がサンスクリット(及びパーリ語)の素養をあまり持ち合わせていなかったために、関係文献が十分に読みこなせない、という痛恨の告白でもあったであろう。^{注2}(ちなみに筆者もサンスクリット文献は全く解説できないことを付記する)

基本的姿勢の第二点は、和辻が「驚嘆」を記述しようとしていることである。和辻は宗教を、〈絶対性との面接における感動〉というふう捉える。ここでいう感動とは、通常の意味の感動ではなく、ドイツ語の *Ergiffenheit* (魂の底からの感動、ないし特異な全人格的感動) ということである。そしてここに、西田や田辺の宗教観との若干の食い違いが認められる。京都学派にとつて宗教とは「根源への自覚」そのものであった。それはまさに逆対応であつて、「ものとなつて考えものとなつて行ふ」(西田)こと自体に外ならなかった。つまりそれは自己の根柢への自覚であり、自己の(魂の)在処の問題であつた。そして京都学派とのこの比較対照において、和辻の審美的・観照的態度はいっそう浮き彫りにされてくる。(このことは「偶像再興」などを一読すれば明瞭である)

第三は、ここから更に、和辻が宗教を文化の範疇の一つと考えてい

たことに関連する。和辻にとって宗教は、実存的なものというより、第一義的に、文化財的なものであり、従って間柄的なものである。したがってその研究も、文化的人間の立場に立つ解釈学的方法によって行われる。もちろんこの種の研究も、極めて高い価値を有するものであるが、そこで追求された神や絶対者は、あくまでも（哲学者の神）に止まっている。しかしこれを逆に言えば、和辻の宗教研究は、まさにそのことの故に、高度な啓蒙的意味を持つものと言えるだろう。事実、彼の『沙門道元』の公刊は、『正法眼蔵』を哲学書として見直そうという機運を生み、これが機縁となって、後に田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』の如き著述が完成されたという。^{注3}

こうして和辻の先駆の一書によって、道元はもはや一宗の道元ではなく、（人類の道元）になる道が拓かれた。つまり宗祖道元ではなくして（われわれの道元）として見る立場が一步を踏み出したのである。^{注4}

注1 「全集」第四巻 一五六頁。

注2 和辻は愛弟子の川田熊太郎に自分が修得できなかったサン・スクリット語の本格的な研究を奨めている（筆者は直接に故人からこの話を聞く機会を得た）。また高坂正顕も、和辻が仏教学界などで「自分は（仏教の）全くの素人なのですが……」と前置きをされてから発言されたという驚くべき事実を紹介している。（湯浅泰雄『和辻哲郎』九五頁）

注3 『沙門道元』の付記を参照。

注4 実際に道元は曹洞宗という宗名を立てなかった。ただ仏祖の真理、古仏の真実そのものを伝えようとしたのである。（菅沼晃『道元辞典』一三五頁参照）

(二)

和辻の中期の宗教研究で見逃せないもう一つの労作がある。それは大正九年に公刊された『日本古代文化』（『全集』第三巻に収録）である。^{注1}

この中で和辻は、日本の神話で比較的に後期に立てられた神々は、政治的対立に関与するが、原始日本の本来の神々は、いわば（自然児の神化）であり、従って政治的対立を超えて善悪の彼岸にあるものであった、という見地を強調した。^{注2}そしてこの究極的なものは（神聖なる無）とも呼び得るもので、神々の背後の力として働くという。それは根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない。この根源的絶対者は（無限に流動する母胎）であり、日本人の祖先はそういう絶対者を対象的に把握することを避け、あくまでも無規定・無限定のままに止めたのである。^{注3}

和辻はここに、古代日本文化のかけがえのなさを見いだす。そして日本の文化は、このような基底を持った重層的構造を備えているとし、たんに平板的に横に並べただけの文化的雑居性（einander 並存性）ではないことを力説する。ところでこの重層性の強調ということは、本稿の主眼である彼の晩年の仏教研究にも見られるのであって、最晩年の和辻は、原始・部派（*Präkambhismus*）・大乘という仏教の史的展開そのものを、有機的な重層性という見地から見直そうと意図したのだ、と筆者は考える。（第四章参照）

注1 初版大正九年、同十四年改訂、昭和十四年に大幅な修正をして改稿版。この書はもと大正八年に公刊された津田左右吉『古事記及び日本書紀の新研究』を踏まえて執筆された。

注2 「全集」第三卷 二六〇—二七九頁。また「全集」第十四卷 二六—三八頁。

注3 「……無限に深い神秘そのものは、決して限定せられることのない背後の力として神々を神々たらしめつつもそれ自身つひに神とせられることがなかった。……究極者は一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない。言ひかへれば神々の根源は決して神々として有るものにはならないところのもの、すなはち神聖なる「無」である。それは根源的な一者を対象的に把握しなかつたといふことを意味する。……絶対者を無限に流動する神聖性の母胎としてあくまでも無限定にとどめたところに、上代信仰の素直な、私のない、天真の大きさがある。」（「全集」第十四卷 三八頁）。

(三)

前述の二論文よりやや遅れて、和辻はキリスト教の源流を探索する（大正十年—十一年）。そして四年後の大正十五年に『原始キリスト教の文化史的意義』（「全集」の第七巻に収録されている）として公刊する運びとなった。しかもこの時期に和辻は、同時に『ホメーロス批判』を手掛けていたから、彼はヘレニズムとヘブライズムの源流（プラス原始仏教…後述）を同時に探求するという大規模な構想の下に、その中期の仕事を開始したと言えるであろう。その場合、和辻は先に触れておいたように、自分は西欧思想の専門家であり、仏教のことは全くの素人だという姿勢を崩さなかったが、皮肉なことに、今日それらの労作を

和辻哲郎後半生の宗教研究（菊川忠夫）

比較検討してみると、どうやら「専門外の」仏教研究の方がその他の諸研究よりもより大きな価値を有するのではないかと筆者には思われてくる。というのは、和辻の原始キリスト教研究は、その後、内容的に若干の重大な疑問点を含むことが指摘され、かつまた、彼の著作より二十年程前に公刊された波多野精一の名著『キリスト教の起源』の影にかすんでしまいがちだからである。

『原始キリスト教の文化史的意義』に対する疑問点の若干を列記しておこう。^{注2}

- (1) 原始キリスト教の焦点の一つであるパウロの果たした役割の意義を軽視し過ぎている。
- (2) 原始キリスト教成立の要因をヘレニズム的な知的世界におき、その中核概念（例えばアガペー）をもその線で説明しようとすることには若干の無理がある。
- (3) ヘブライズムに特異な「神—人」の関係を、人間主義的（文化史的）視点からのみ解説することは正当ではない。

注1 但し公刊されたのは昭和二十一年になってからである。

注2 金子武蔵の「解説」参照（「全集」第七巻 三六〇—一頁）

第三章 原始仏教の実践哲学

(一)

まず初めに、中期の和辻が最も心血を注いだ学位論文が、どういうテーマのものであったかを確認していただきたい。和辻は大正十四年に京都帝国大学の倫理学の助教授になり、二年後の昭和二年、同じ京大に学位請求論文を提出した。そのテーマは『原始仏教の実践哲学』であり、「全集」の第五巻に収録されている。ところがこの論文は、当時の京大インド哲学科の主任教授神利三郎が専門的立場から烈しく異議を説いたため、五年間^{注1}にわたって棚上げされ、結局この強硬な反対者である神の定年退職によって、やっと承認されて博士号が授与される運びとなったという因縁つきのものである。なおこの表題中の「実践哲学」に関してであるが、それは近代的な意味における〈理論哲学と区別された実践哲学〉という意味ではない。即ち、認識、即実践、理論哲学、即実践哲学という原始仏教特有の意義を有するものである。^{注2}

さて序論の「根本資料の取り扱い方について」に対して、筆者は何ら発言する資格を持たない。ただ本論文が収録されている「全集」第五巻の「解説」で中村元氏は「世界でも最高水準を示すもの」と賞讃^{注3}していることだけを書き留める。

第一章の「根本的立場」は、フッサールの『イデーン』等からヒン

トを得て、本質直観的に、仏陀の根本的立場を見ようとするものである。和辻によると、原始仏教は西洋哲学の計、我の立場ではなく、それと異質な、無我の立場である。そしてこの解釈の手掛かりとして和辻が選んだ出発点は、仏陀が形而上学的諸問題に関して沈黙を守ったという事実であった。つまり、死後の世界とか靈魂の不滅とかいった形而上学的な問いは、我の存在を自明とした主客二分の立場であり、それは計、我の立場——フッサールの「自然的立場 (natürliche Einstellung)」に外ならない。それは「我に意識されて何ものかがある」ということである。これに対し原始仏教は、無我の立場である。それは「何ものか」が、(意識されて)ある」ということであり、自我意識が自己の根柢に没して行く方向である。和辻はこの無我の立場から、色・受・想・行・識の五蘊説を範疇論と解し、仏教哲学の根本を法 (dharma) の体系として捉えようとする。このような研究方法は西欧における仏教学者スチェルバックイ (Stcherbatsky) やローゼンベルク (Rosenberg) からそのヒントを得たものであるが、和辻は成立史的にその論理を追求し、この法の体系が重層的であることを指摘した。ところで一口に法^{ダルマ}と言っても、高次の法もあり低次の法もある。無我というのは一切を統一的に基礎づけるいわば高次の法であり、五蘊その他の法はこの高次の法に比すれば相対的に低次である——このような二重の法の区分は、恐らく和辻が師事したハイデガーの存在^{ザイン}と存在者^{ザイエンデス}との区分から示唆を得たものであろうが、いずれにせよ、法を重層性において捉え、統一的・体

系的に理解しようとする和辻の努力は、大変貴重なものと言えるであろう。そしてこの「法の体系の考察」という和辻の関心は、太平洋戦争をはさんだ三十年後に、改めて本格化するのである。(本稿の次章参照)

注1 この間の事情は和辻の昇格人事と絡んでいて詳かでないが、恐らく①和辻が当時の東京帝大の印哲主任教授木村泰賢らの説と真向うから対立したこと、及び②和辻自身にサンスクリット文献解説の素養がないこと等が問題となったのであろう。

注2 「全集」第五巻 一六六―七頁。

注3 同 五八三頁。

(二)

第二章の「縁起説」は、木村泰賢らの仏教学者との間に忽ち激烈な論戦を引き起こした箇所である。木村らの伝統的な解釈では、縁起はもっぱら時間的・経験的な因果関係として捉えられていた。それは生理的・心理的に傾斜していたとも言える。これに対しワレザー(Walzer)や松本文三郎らは、仏教における縁起はむしろ論理的な条件と帰結なのだ、という面を強調した。和辻はこの章で、宇井伯寿の新しい研究成果を参考しつつ、縁起説は無我の実践のために説かれたものであり、無我において法を観ずる認識へ至るためのものであるから、木村らの解釈は間違っていることを力説した。これに対し木村は直ちに和辻に反論し、和辻は更に木村に再反論する……という事態になった。^{注1}この論戦は、結局、前述の宇井伯寿らが和辻の研究を高く評価した。^{注2}

和辻哲郎後半生の宗教研究(菊川忠夫)

てその趣旨を支持したこともあって、今日では和辻説が正しいとされているようである。そして仏教における縁起を時間的な因果関係と見る旧来の立場は更に弱体化した。ちなみに最近になって武内義範氏が和辻説を支持する旨の一文を記しているから、その要点を付記しておく。武内によると「縁起説の具体的な内容は……宗教的実存の自己超越の階梯を指示する象徴的論理の展開である。」^{注4}そして例えば「聖経」(中部第二十六経)の一節は、「和辻哲郎博士が縁起説の最も原型的なものとした生・老・病・死↓優波提↓愛(貪著)」という型に属している……(中略)……和辻博士は、この型から本来の縁起説への歩みがある……^{注5}

——死に対してその根拠に生が、生の根拠に有が求められる論理的条件づけの思索の第一歩が——踏み出されるとする。そのためには生は、従来の縁起説の解釈するような生まれることではなく、老・病・死の滅への変化を可能にする論理的根拠としての生ずること一般でなければならぬし、有は、生ずることの根拠として前提される存在でなければならぬ。^{注6}

これを要するに仏教史の本質的洞察においては、大局的に言って和辻の主張が正しかったと言うべきである。ただ論敵とされた木村の方も、個々の經典を引用して実証的に駁論しているのであって、木村の解釈の根拠が消滅してしまったわけではないようである。ここには歴史的・仏陀の言説によって実証しようとする立場(木村)と、規範的・仏陀の教えを探索しつつ哲学する立場(和辻)との対立がある、というふう

に言えなくもないであろう。筆者は更に次の二点をあげたいと思う。

- (1) 仏陀は対機説法(機根能力に応じて善巧方便を用いる教化)を行ったのであり、縁起についても、その相手と状況に応じて様々な説き方をしている。

- (2) 仏陀の時代は何といっても今から二千五百年も前のことであり、果して人類史のこの時期に、時間的因果関係と論理的条件関係を厳密に区分するということがあり得たとは思えない。

注1 「原始仏教に於ける縁起説の開展」(『宗教研究』第四卷第一号)。

注2 「木村泰賢氏の批評に答う」(『思想』昭和二年四月号)。

注3 「印度哲学研究」第四卷 三五一—三頁。

注4 武内義範「ブッダの悟り」(上山・梶山編『仏教の思想』三五頁)。

注5 優波提(upatthi)とは、執着的な愛の関係を成立させる主客的基本關係のことを言う。

注6 武内「前掲書」三六一—七頁。

(三)

第三章は「道諦」即ち八正道を問題にしている。和辻によると、仏陀は出家・在家の区別を重視せず、出家者の特殊性(優越性)は否定されているのだという。つまり、出家者の要素は、原始仏教本来のものではない。したがって、教団の修行者の過程である戒・定・慧のいわゆる三学などは大した意義を有せず、むしろ八正道こそ、無我の立場における普遍的な倫理学の体系であるという。

但し右の論点に対しては、へ仏陀の教えの核心は、少なくとも出家の

境地を前提としなければ把握できないのではないか」という反論があり、更に、へ和辻は仏教における出家の意義をあまりに過少評価している」という趣旨の批評がある。^{注1}

いずれにせよ和辻は、へ倫理的に見てかくあるべし」という核心を考究しているのであって、へ歴史的に初期教団の状況がどうであつたかに焦点を当てているのではない。この点で和辻説への批評には、若干の混乱が認められるように思う。

最後に本論文の全体としての評価であるが、それは筆者の能力の限界を超えるものであるから、中村元氏の次の「解説」に委ねたいと思う。『今日、原始仏教の研究は非常に専門化したかたちで行われているが、この書のもつ高い価値は決して失われていない。いわば原始仏教研究における古典とでもいふべき意義を獲得し、この書を読まないで研究をすすめることは不可能である。』^{注2}

注1 湯浅泰雄「和辻哲郎」一〇一—一六頁参照。

注2 「全集」第五卷 五八五頁。

第四章 仏教哲学の最初の展開

(一)

和辻最晩年の仏教研究は、昭和三十年から三十三年にかけて、雑誌

『心』に掲載された。この頃和辻は既に病気がちであり、病床にある間をぬって、これらの論文を吟味し、加筆や増補をされたという。特に最初の「阿毘達磨論」に関しては、相当大がかりな修正や加筆があり、和辻がこの論文に対して並々ならぬ情熱を燃やしていたことが分かる。したがって拙稿では、紙面の関係もあって、この「阿毘達磨論」だけを取り上げ、未完の遺稿ともいふべき「ミリンダ王問経と那先比丘経」及び「法華経の考察」の諸問題は別の機会に譲りたいと思う。

そもそもアビダルマ文献の研究は、極めて煩瑣なうえに、仏教特有の難渋な術語が頻繁に使用されていて、難解中の難解とされる。仏教研究者の間では、「唯識三年、俱舍八年」(容易に理解できないアビダルマの庫¹俱舍論を指す)という警句があるが、そのアビダルマ論研究も専ら後期、アビダルマ論(世親前後)に集中していて、初期のアビダルマ論書を詳細に分析するという仕事は、ほんの一握りの専門家に限られていた。わが国では大正十一年に木村泰賢の『阿毘達磨論の研究』(全集)の第四巻に収録)が公刊されて、ようやくその方面の研究が開始されたばかりであるという。和辻の研究は、自ら記しているように、渡辺棹雄『有部阿毘達磨論の研究』から刺激されて、椎尾弁匡『六足論発達』などを参照しつつ思索が進められ、主として木村の前掲書の立場を批判的に検討するという姿勢を示している。和辻によると、木村の立場は、「現存の阿毘達磨論は説一切有部の所伝であって、素朴実在論の立場を取っている」と解釈する。^{注1}そしてこのような見解に対して和辻は言う…

和辻哲郎後半生の宗教研究(菊川忠夫)

「木村氏の解釈は、現存の阿毘達磨論が小乗有部の所伝であるというところ、その有部は法有を主張することによって有部の名を得ているのであることなどに基き、それに『法』の語義が多様であって時には単に『もの』をさしてさえ用いられていることを結びつけたのであるらしい。すなわち、われわれを取り囲んでいる一切の『もの』はそのまま実在であるというのが法有の主張の意味であると解したのである。^{注2}」

ところが木村のように解釈できる箇所は、阿毘達磨論書のどこにも存しておらず、当時の論師たちは、「ただ熱心に原始仏教以来の五蘊・六入・縁起その他のさまざまの『法』を取り扱っている。」^{注3}だから仏陀の悟りの伝統から大幅に逸脱して、それらの論師たちが、素朴実在論の立場に逆転してしまったなどは到底考えられぬ、と和辻は言う。

ここで木村の立場を若干弁護しておく必要があるかも知れない。第一に、〈現存の阿毘達磨論が小乗有部の所伝である〉という木村の見解は、正確ではないにしても、大体において正しいものと思われる。^{注4}第二に、阿毘達磨論が展開された紀元前後の四、五百年間は、仏陀が活躍した〈革新と創造の時代〉の後をうけて、〈保守と注釈の時代〉となり、その思想的基調は〈実在論と経験論〉に傾斜した。したがってこのような思想的風土の中で活躍した阿毘達磨論師の中には、木村の言う素朴実在論に接近した亜流も存在していたであろうことは、想像に難くない。だからここでの真の論争点は、〈阿毘達磨論書の基本的立場

が、本質的に、果して木村の言うような意味での実在論だったかどうか？ということにしぼられるであろう。

注1 「全集」第五卷 三〇四頁。

注2 同 三〇五頁。

注3 同 三〇五頁。

注4 北伝の有部の七論（スリランカ上座部分別説部の七論はこれに対応）以外の論蔵としては、僅かに「舍利弗阿毘曇論」（法蔵部）・「三弥底部論」（正量部）・「成実論」（經量部）があるのみである。また後の「阿毘達磨大毘婆沙論」は有部の正統説を確立するための研究の集大成であり、世親の名著「阿毘達磨俱舍論」も、「発智論」の立場をほぼ踏襲し、それに若干の修正をほどこして体系化したものと言われる。そのうえ、上記の經量部などは有部の一分派とも考えられるから、木村の説は大体において正しいように思われる。（中村元編「仏教辞典」参照）

(二)

老軀に鞭うって煩瑣なアビダルマ論と取り組んだ和辻の思想的動機は、いったい何であつたのであろうか？ 和辻はこの論文の冒頭で次のように言う……「……かつて阿毘達磨論について抱いていた関心が勃然として蘇り、燃え上がるのを感じた。その関心というのは、もう三、四十年前も前になるが、どうかして仏教哲学の展開のあとを一通り承知しておきたいという希望のもとに、^{注1} 仏教の經典を親しんだおりに、おのずと湧き起つて来たものである。」彼は、^{注1} 仏教哲学の發展史を一つの偉大な思想的潮流と見なし、それを学問的・客観的に論じた「^{注1} 知見の哲学史」を自ら手掛けようとしていたのではあるまいか。そしてそ

れは恐らく、原始仏教→アビダルマ論→初期大乘→「西域仏教」→中国仏教→日本仏教という膨大な東洋人の思想の歩みであり、従つて和辻が特に強い関心を抱いたアビダルマ哲学の開始（紀元前二世紀）から法華經の成立（紀元後三世紀）に至る頃までのかなり長い歴史も、そのような視座からすれば、まさに「最初の展開」に過ぎないわけである。だから和辻は、自分の最後の論文集が単行本として刊行される時には、「^{注1} 仏教哲学の最初の展開」という題名を与える予定であつた。

注1 「全集」第五卷の「解説」参照。

(三)

和辻は、自己のアビダルマ論研究を、初期の「法蘊足論」から出立させた。いわゆる「アビダルマ六足論」のうち、最初に成立したものは「集異門足論」とこの「法蘊足論」とであるが、前者が注釈の域を出ていないところから、和辻が後者をもって研究の出発点としたのは、正当であると言えよう。和辻は先ず、原始經典（四阿含五ニカヤ）の中に既にアビダルマ的要素（^{注2} 法論）があるとす。次にアビダルマ論の最初の段階においては南方六論（時間的に先に成立）からの影響が認められることに注目する。^{注3} そしてこれらの指摘の後に、和辻は「法蘊足論」の内容を詳細に検討していく。この作業は難解をきわめるわけであるが、和辻の結論を要約すると次のようになる……ここで展開する二十一品のうち、第十六品から最後の第二十一品までは雑然としていて単な

るつけ足しの観がある。したがって、最初から第十五品あたりまでがこの論書の根幹であろう。而してそこでは、専ら修道の問題が取り扱われている。だから、「修道段階論」とでも名づけた方が、この論書の内容にふさわしかった。^{注4}

こうして和辻は、有部の論師たちの最初の最重要事は、解脱のための修行であり、それ故、有部の仏教は、禅観の仏教として出発した、と解釈した。^{注5}

注1 「六足論」とは「集異門足論」・「法蘊足論」・「施設論」・「識身足論」・「界身足論」・「品類足論」の六つを言う。

注2 今日では「四阿含」のうち、「中阿含」と「雜阿含」とは、既に有部の前身にあたる部派が伝えたものであることが判明している。（自由国民社『仏教経典の世界』十二―十三頁）

注3 仏教の南方への伝播はアショカ王の時代に、西部インドで用いられていたパーリ語を用いて、割合早い時代に論書にまとめられた。これに対し北方系は、初め古代マガタ語を用いていたが、有部がそれをサンスクリットに改めるなどの事情があつて、若干の時期的な遅れが生じた。和辻の指摘は、歴史的に見ても、多分正しいのであろう。

注4 「全集」第五卷 三二〇頁。

注5 第四の沙門果品で悟りの位を四段階（預流果・一來果・不還果・阿羅漢果）で示し、更に第十一の静慮品で四禅（四つの禅定）を細かに説いている。

(四)

次に和辻は、中期の論書の一つである「品類足論」の考察に移る。いわゆる五位の法の体系（色・心・心所法・心不相応法・無為）が初めて登場するのはこの論書であり、煩惱についての詳細な分類（後に百八煩惱にま

和辻哲郎後半生の宗教研究（菊川忠夫）

で展開）を行ったのも、この論書においてである。何故このように煩雑を極めるものとなったのであろうか？ それはこの論書が、「時の様態を作用の側面にも対象の側面にも考え合わせて行く」^{注1}からであり、このことが顕著な特徴をなしている。

具体的に言えば、先ず有為の法と無為の法という大区分が設定されるが、これは、「明と無明との一切を通じての法を見出そうとする思惟動機」^{注2}からであらう。このうち前者にあつては、更に「時間的に移行行く現象の法と、非時間的に妥当する意味の法とが明白に区分され、別々の群にまとめられている」^{注3}。そしてここに和辻は、仏教哲学の新しい立場を看取する。それは一切の法を網羅的に包みこもうとする体系への志向である。これを結論的に言うなら、アビダルマ論師たちの主要な関心事が、いまや、初期の〈修道の問題〉から中期の〈体系の問題〉へと移行した、というふうに捉え得るであらう。

注1 「全集」第五卷 三三五頁。

注2 同 三三六頁。

注3 同 三三六―三七頁。

(五)

「阿毘達磨論」の第二章で和辻は、一切有の思想が登場する「識身足論」を手掛かりとして（正確にはその目乾連蘊と補特伽羅蘊）、^{注1}三世実有・法体恒有^{注2}の主張を分析しようとする。先ず和辻は次のように問う…

「(この命題は)果たして素朴實在論の立場をいい現わしているのであらうか?」また「ここに『法』と呼ばれているものは、われわれを取り巻いているさまざまな『もの』をさしているものであって、法体恒有とはそういう『もの』が皆そのまま永遠の實在であるということを主張しているのであらうか?」と。そして和辻は自己の解釈の輪郭を次のように示唆する…「……ここに『法』と呼ばれているのは、われわれを取り巻いている『もの』をそういうものとしてあらしめている『法』、すなわち五位の法の体系において取り扱われている『法』なのであり、従ってそういう『法』の『体』が『恒有』(すなわち永遠の實在)であるということは、われわれの身边にある『もの』をそのまま實在と考えるような立場より、ずっと理論的に深まった立場、たとえばイデアの實在を考えたギリシア哲学の立場に似たような特別の立場を示すのではないか」と。^{注1}

もともと和辻は、昭和六年の小論「仏教哲学における『法』の概念と空の弁証法」において、「仏教哲学における『法』とは、存在者の存在する仕方ないし型である」という解釈を提示した。^{注2} アビダルマ(ābhidhamma(Katha))の abhi は「対向」を意味するから、アビダルマ論とはその原意に従えば、「究極の真実であるダルマ(涅槃・無我)および個々のダルマ(五蘊その他)についての論」ということになる。だからそれは仏教哲学における存在論(ハイデガー流に言えばザインとザイエンデスについての論)である、というふうに言えるにしても、木村の言う實在論から

は程遠い。

和辻は右のような立場に立って、次のように思索する…「三世実有・法体恒有」というアビダルマ特有の考え方は、しばしば曲解されるように(そもそもこの有部という名称にとられて誤解する者も多いのだが)、實在論の立場に立つわけではなく、むしろ無常・無我を説くための基礎理論であった。だから有部の主張は、「厳密に言うなら、法・有・無我の立場なのである。」^{注3} 何となれば、例えば諸行無常ということも、何らかの存在の本質が、過去・現在・未来に通じてある、(實際は刹那滅としてあるとする)のでなければ、「厳密には主張できない。」逆に、有部の主張する基礎論を欠いた無常・無我の説は、理論的にも実践的にも、若干の問題をかもし出す。「無我の立場は無道徳」というのは極端な俗論であろうが、実際に犢子部あたりは「無我の立場では業の担い手が不在であるから業そのものも説明できない」といった疑問を投げかけていたという。和辻は言う…「……無我の立場を重視し、行為の主体とか見聞覚知の主体とかとしてのブトガラ(puttala 補特伽羅)をさえ全然認めないことにすると、われわれの体験、特に宗教的な体験においては、いろいろ具合の悪いことがありそうに思われる。たとえば慈悲の問題にしても、慈悲の対象としての人あるいは有情がなければ、無意味ではないかといえる。」^{注4}

だがこのような心配に対して、和辻は論書中の性空論の立場を解説して言う…「五蘊・十二処等の諸法の自性は有であるが、それはブトガ

ラすなわち有情が有であることを意味しない。有情と呼ばれているものは想による仮説である。したがって慈悲の対象となっているものは『諸蘊の相統』にはかならない。^{注5}

右のような議論を見てくると、「識身足論」の論師たちが、左右様々な論敵を相手とせねばならなかったことが分かる。だがその場合、そのアビダルマ論にあつては、「意識に特有な統一作用は全然無視されて」居り、この「統一作用を問題としないであれば、ブトガラあるいは我、靈魂などというものが認められる余地はないのである。」^{注7}だから彼らは法有無我の立場に安住しようとしたのであろう。

- 注1 「全集」第五卷 三四七頁。上山春平氏も最近の座談会で仏教のダルマとギリシア哲学のウシアとの類似性を示唆しているところからみて、和辻の着眼が大きな誤解だとは思えない。(角川講座「仏教の思想」(2)二二頁)
- 注2 「全集」第九卷 四六九頁。
- 注3 「全集」第五卷 三六一頁。
- 注4 同 三六一頁。
- 注5 同 三六二頁。
- 注6 同 三六三頁。
- 注7 同 三六四頁。

(六)

ついで和辻は「識見足論」で展開されている「法体恒有」の主張(これは前述の三世実有とブトガラの無の主張ほどはっきりしていない)に焦点を合わせる。彼は言う、「もし法にこのような自性を認めず、一の法と他の

法との間に融通無礙の関係を許すとすれば、一切の現象の根底にこの種の法を認め、しかもそれらの法を体系的に組織しようとする立場全体が崩れてしまうであろう。だから法を体系づけようとする綿密な努力は、法の自性の有を認める立場でのみ行われ得たのである。」^{注1}

ところで、こういう法の考え方は、後に「任持自性・軌生物解」とか「能持自性・軌生勝解」とかいうように定式化される。だがアビダルマ論書では、①法が自性を持ったものである、という点と、②その法が軌範となつて現象についての理解を生ぜしめる、という点とが、同時に把握されている。眼前の個々の事物や個々の体験は、この法を軌範としてそれとして知られるのであるから、経験的世界は法の領域とは次元を異にしている。即ち、「法体恒有といわれるのは、そういう法の自性の恒有のことであつて、それを軌範として初めて認知せられる事物の実在のことではないはずである。」^{注2}したがって、仏教哲学における法の水準と、日常的世界の現象の水準とは、混同を許されない。そしてそのような区分を前提とするなら、五位の法の体系を作り上げようとしたアビダルマ論書の煩瑣な努力も、それが「どういう思惟動機に基づいているかも理解され得るし、またその努力の中で法体恒有の主張が何ゆえ必要になつてくるかもほぼ見当がついてくる。一切の現象が無常であるに対して、そういう現象をそれとして知らしめる『法』のみは、過ぎ行くことのない自性を持ち、絶えず規範として働いている。そういう永遠の実在としての『法』をはっきりと認識し、それを

整然たる体系にまとめて行こうとするのが、阿毘達磨論者の理論的情熱だったのである。^{注3}

これを要するに和辻の「阿毘達磨論」は、一口に〈小乗有部の再評価〉^{注1}というように言えるのであろう。それは仏祖の教えを堅固なものにしようとする〈理論体系への情熱〉と、歴史のこの時期（保守と注解の時代）に見合うところの〈実際の・実践的な努力〉の結晶であつた。

注1 「全集」第五卷 三六四—五頁。

注2 同 三六五頁。

注3 同 三六五頁。

第五章 和辻哲学と空の思想

(一)

前章で見たように、最晩年の和辻は、おびたしいアビダルマ論書を出現させたところの〈純正な思想的動機〉を明らかにしようと努めた。そしてそれが決して不用・不急な努力ではなく、却ってその貴重な論議を踏まえて、初めてその後の仏教哲学は豊かに展開し得たのだ、というように解釈した。「この法有の立場はやがて法空の立場を呼び起こしてくる。それは五位の法の体系がまとまって来た後にも存続し、一層熱心に論議されている。そしてその論議の中から、恐らく阿毘達磨論師たちの予期していなかったらうと思われる新しい立場が、すな

わち大乘の哲学が、生まれ出てくるのである。^{注1}「阿毘達磨論の法の体系は、後に大乘仏教が起こつてからは、小乗の煩瑣な理論として、不当に貶しめられた。しかしそれはこの法の体系が仏教の理論の中から捨てられたという意味ではない。小乗と貶しめられながらも、この立場は大乘仏教と並んで生き続けて行つたのみならず、さらに大乘の哲学の中にも摂取されて、そこで新しい光に輝いているのである。というのは、法の体系は、法の自性が空であるという主張によって、かえって確実な根拠づけを得たのである。空の理論によって克服されたのは、法の自性が有であるという主張であつて、法の体系そのものではない。だからこそ、空の哲学の後に出て空を原理として採用している唯識論が、法の体系を縦横無尽に活用し、空の哲学に豊富な肉づけを与えたのであつた。そういう哲学的展開は、五位の法の体系に対する実質的な理解なしには、十分に見て取ることができないであらう。」^{注2}

注1 「全集」第五卷 三六五頁。
注2 同 四二九頁。

(二)

既に示唆しておいたように、和辻の学位論文（昭和二年提出、前掲）においては、部派仏教のアビダルマ論は低い地位を与えられていた（「自然的立場」への逆行であるとする）。それは否定さるべきものである。彼は大乘の中観派（竜樹）の思想をもつて、原始仏教の正統な発展である

と見なした。^{注1}

次に、昭和六年の小論（前掲）は、右の立場に若干の修正を与えている。①小乗有部（アビダルマ論）の立場は、仏陀の教えの最初の展開である。②大乘系の法空の立場は、①を弁証法的に止揚するものである（法有は法空であって、初めてその基礎づけを得る）。——そしてここでもなおへ差別的なる法より第一義空へ——というところに大きな評価が与えられていた。^{注2}

和辻の最晩年の宗教論文も、この基本的見地を大きく変更していない、と一応は言えるであろう。しかし僅かながらその力点が更に移行していることも否めない。そこを拡大して図式化すれば……①有部のアビダルマ論は仏陀の教えの正当な展開である。②大乘系の法空の立場は、①を基礎としてのみ（その発展として）出現し得たのであり、①は、大乘アビダルマ論として生かされる。③法有は法空あって初めて成立し、法空は法有あって初めて成立し得る——これを大げさに極論するなら「晩年における和辻の無から有への転換」というように言えるかも知れない。そしてそこには、寺田透氏が指摘する（後期道元における無から有への転換）と類似する事態が予想される。^{注3}

繰り返すなら、最晩年の和辻は、有部のアビダルマ論書を詳細に検討して、有の立場を顕示するかに見えるアビダルマの哲学は、（仏陀の実体拒否の姿勢を稀薄化しているもの）實在論とは無縁であり、むしろ実体としての我の無を強調する姿勢の裏側であった、ということを知り、

和辻哲郎後半生の宗教研究（菊川忠夫）

した。だから無の立場からこれを、「小乗」として一方的に貶めようとする大乘側の姿勢に、若干の抵抗を示したわけである。サンسكريット語やパーリ語の文献に通じていない和辻は、西欧における仏教研究の成果から、却って多くを学んだ、と言えるかも知れない。^{注4}

注1 特に第二章に示唆されている。

注2 「法有の立場において語らるる法の体系が、第一義諦すなわち空の義あることによって成じ得る。」（『全集』第五卷 四七二頁）

注3 寺田他「道元の〈空〉と〈無〉」（『現代の思想』一九七三年四月号）

注4 一般に西欧の仏教学者には、和辻が特に参照したローゼンベルクやチエールバッキーを含めて、次のような傾向が見られる……（一）小乗仏教の意義を、日本の仏教学者以上に高く評価する。（二）法に高い意義と地位を与える。（法を仏教哲学の基本概念と見る）（三）概ね法有の立場に傾斜している。

(三)

もともと和辻は、仏教の空（sunya 絶対無）を高く評価し、それを自己の哲学の根本原理として採用していた。そしてそこには、西田幾多郎（「絶対無」ないし「無の場所」）や田辺元（「絶対媒介」）、高橋里美（「包弁証法」ないし「包越」）、さらには東洋的無に接近していたハイデガーらの影響が見られるであろう。だが和辻は、彼らのうちの誰よりも、自己の哲学の原理そのものについて、多くを語ろうとしなかった。またその点で、他の誰よりも、西田や田辺らと論争を交わしていない（専ら木村との論戦に明けくれた感がある）。そしてこれを裏から言えば、その辺（空の弁証法）の理論化が如何に困難であるかを和辻は先取りしていたから回避した

のだ、ということ雄弁に物語るものであろう。

例えば和辻は、空を次のように説明する。「第一は差別と無差別との弁証法的統一である……さらに第二は、空は「空すること」であり「否定の運動である」^{注1}。だがここに限りなく困難な問題が秘められている。第一に、無差別において初めて差別が可能であるとしても、この無差別が何故また如何にして差別を可能ならしめているのか？ 第二に、空が純粹に否定の運動である「空する作用」であるとしても、その空を云々することは、既に何らかの意味で「空なるもの」(「有」として表象せざるを得ないのではないか？ 第三に、本来、宗教的な否定と超越の論理である空観を哲学の原理とし、いわゆる「空の哲学」として展開することは、果して正当なことであろうか？^{注2} 第四に、究極原理としての空は、始源的根元的「一者(ないし包摂者)」という意味を持つから、何らかの全体性、優位の形而上学に道を拓くことになりはしないか？ 「事実、空の思想はしばしばこのような傾向を帯び、和辻もまた例外ではない」第五に、前項と関連して、空のみを倫理学の究極原理とした場合、「没我による奉仕」の面が強調されて、社会的責任倫理の世界を飛び越えてしまうのではないか？ 「実際にこのことは和辻倫理学の弱点と見なされよう」^{注3}。そして最後に、そもそも空思想は、仏教の根本的立場と言えるであろうか？——これらの数々の疑問に対して、筆者は答える力量を持ち合わせていない。今後の課題として書き留めるのみである。そしてここでは、和辻最晩年の宗教研究が、彼の中期の力作である『原始仏

教の実践哲学』に、若干の修正を迫るものであることを論ずることにしたい。

注1 「全集」第五巻 四七三頁。

注2 しばしば引用される「般若心経」の「色即是空……」も、もしこれが単独に語られるなら、ここには何の論理も哲学も見当たらない。即ち「般若波羅密において行ずること」を離れるなら、全く無意味であると言わざるを得ない。

注3 和辻は言う「仏教では絶対無、即ち空を根本の問題にしていますが、あの空は……人と人との間の差別と無差別というような、人間の関わり合いの根柢になる問題ですね……」(「実存と虚無と頽廃」八頁)。個人も全体も実相空であり、相互に否定し合うが故に両者は成立するのであるから、絶対否定性の運動、即ち絶対空が人間存在の根本構造である。だがその空は空としてあるわけではなく、実現の運動そのものであって、全体性(人倫)が個人のおかれている場としての優位性を持つと言う(『倫理学』上巻、第一章)。

(四)

既に触れておいたように、和辻は『原始仏教の実践哲学』を、形而上学に対する仏陀の沈黙(無記・無答)を手掛かりにして論を進めた。和辻はここで、通俗的な解釈(解脱や実践に役立たないという無用説)を斥け、それは真の認識をもたらさない故であるとした。つまり形而上学的諸問題は計、私の立場において成立するのであり、いわゆる二律背反に陥って原理的に解答不能だからだ、とした。これは歴史実証主義の仏陀というより、カント的立場(「かくあるべき仏陀」)に近づけた解釈と言えるであろう。^{注1} しかしここにはなお若干の問題が残る。「かくあるべ

き仏陀」を、更にその方向に徹底するなら、その仏陀は上記の立場をなお超えたものだったと見なすべきであろう。即ち、根拠として有を立てるも無を立てるも、ともに固定的な実体観という迷見に基づくものである。そしてそのような有または無の一方に偏した固定的実体観を破するところに、仏陀の究極の意図（真意）があつたと見るべきではないか？ 有無両辺をとともに止揚する道こそ中道の真髓であり、これが即ち空なのではないか？^{注2} そしてこのことは、無限の自己否定と永遠の自己超越という宗教的実践を離れて、たんにフィロソフィアとして成立し得るとは思われない。^{注3}

注1 「全集」第七卷 九二―四頁。

注2 例えば原始經典の中の次の一節が注目をひく：「一切は有である」とは、これ一辺である。「一切は無である」とは、これ第二の辺である。如來はこれらの二辺を捨てて、中によつて法を説く。」（阿含カッチャヤナ・ゴッタ經）

注3 空觀により有と無とともに超越するから、有即無、煩惱即菩提……ということが初めて言えるのである。ところがその空觀も更に徹底するなら、その空をも空することになる。つまり〈空〉についての一切の〈見〉をやめることになる。したがって〈空の哲学〉というのは、一種の矛盾概念であると筆者は考える。

結びにかえて

最晩年の和辻は、仏教哲学における空の思想への傾斜に対して、若干の問題を感じたのではなかったか。もしそうでなかったら、病気が

和辻哲郎後半生の宗教研究（菊川忠夫）

ちの老軀をおして和辻が煩瑣なアビダルマ論書の詳細な分析に、あれほどの心血を注いだ理由が説明できない。そもそも、〈我〉に関しては明らかに無の立場を選びとって原始仏教は、〈法〉に関しては先ず有の立場に傾いた。次いで大乘系の興隆に伴い、それへの反動として無の側に傾いた。だが実は、そのどちらの側にも偏らないこと（その両者を同時に正見すること）こそへかくあるべき仏教である——最晩年の和辻の仏教研究は、仏教史の安易な俗説を正して、若干の偏見からこれを救出しようとする努力であつたのである。

もう一つ明確に指摘できることは、晩年の和辻が、西洋哲学史に匹敵するような仏教哲学史をまとめることに一種の使命感を持ち始めていたことであろう。和辻によると、今日では宗教と化している仏教の中に、信仰から展開したのではない哲学やその歴史的開花が多分に沈潜している。それらを今日の宗派にとらわれずに〈人類の思想的遺産〉として跡づけた場合、却つてその中から現代哲学は何か新しい創造的なエネルギーを汲み出してくることが出来るであろう——「兎に角、ギリシアの流れをくんだ哲学史と並んで、インドから流れ出している哲学史を、もう少し真剣に突ついて見ても良いのじゃないか。」（ヨーロッパで四、五百年前にやった哲学を教会から解放するという仕事を、東洋でもこれからやる必要がある。^{注1}）最晩年の和辻は、複雑な教理がもつれ合う仏教界の諸々の渦流を宗派から解放し、人類の偉大な思想的潮流として、高次の次元で整理し、学問的・客観的な批判に耐えられる

へ仏教思想史の哲学への出現を期待した。そして自らの死を予期しながら、半ば病床にあってなお「最後の説法」を試みたわけである。^{注2}しかもそれは、たんなる歴史的事実を超えてへかくあるべき仏教へをもその射程に収めようとするものであった——ただしそういう部分は僅かに垣間見られるだけに止まっている。本稿はその僅かな部分を可能な限り拡大視してみようとする試論に過ぎない。

注1 和辻他『実存と虚無と頽廃』三三頁。

注2 和辻 照『和辻哲郎とともに』の最終章参照。