

# 博士論文

論文題目 和辻哲郎の仏教哲学における信念構造

氏 名 山本 栄美子

## 【目次】

《 0. 序 》		
0-1	はじめに	3
0-2	和辻哲郎とは	4
0-3	和辻哲郎への問題関心と研究に至るまでの経緯	5
0-4	先行研究の状況	6
0-5	本研究の基本的視点と意義	8
0-6	宗教学の研究対象とする理由と研究の方法論	9
0-7	全体の構成	10
《 1. 学際的な人文学研究者としての視座 》		
1-1	生命主義的思潮と「ロゴス」への回帰	12
1-2	和辻が捉える倫理と宗教の関係性	13
1-3	歴史的表象を再解釈する研究者	14
1-4	『日本古代文化』における「驚嘆の感情」	17
1-5	宗教の文化史的理解	18
《 2. 自力／他力と否定の作用 》		
2-1	自力／他力と神秘のとらえ方	21
2-2	自己否定の作用と存在把握の仕方について	23
2-3	仏教哲学史の不在	26
2-4	『沙門道元』	31
2-5	「弁証法的神学と国家の倫理」	41
《 3. 真理の実践と哲学 》		
3-1	明治期以降の宗教用語の変遷	45
3-2	「哲学及び芸術の根本問題としての自我」	47
3-3	道元を介した「真理」解釈	49
3-4	神秘主義に依る教団批判	52
《 4. 仏教研究への取り組み 》		
4-1	「大乘非仏説論」の浸透と近代仏教学の影響	54
4-2	仏教研究の方法論をめぐる視座	59
4-3	和辻による仏典研究の類型化	61

《 5. 無我・縁起・竜樹の哲学についての解釈 》		
5-1 『原始仏教の実践哲学』	65	
5-2 無我の立場	67	
5-3 縁起説	72	
5-3-1 伝統的な縁起説と和辻の縁起説	72	
5-3-2 業一輪廻に基づく縁起説の再考	76	
5-4 『仏教倫理思想史』第二篇第一章「竜樹の哲学」において		79
5-5 「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」		89
5-6 「空」の哲学と「本覚思想」	93	
《 6. 抽象性と具象性 》		
6-1 「抽象化」への批判的見解	95	
6-2 「日本精神」	96	
6-3 「日本における仏教思想の移植」	101	
6-4 日本人には一神教的性質はあるか	105	
6-5 「日本古来の伝統と明治維新後の歪曲について」		113
6-6 「日本人の宗教心について」	114	
《 7. 『法華経』の考察 》		
7-1 『仏教哲学の最初の展開』	121	
7-2 大乘経典の文学的特質	123	
7-3 『法華経』の再発見	126	
7-4 『『法華経』』の構造分析	128	
7-5 「方便品」で明かされた「一仏乗」の思想	130	
7-6 「譬喩品」以降の展開と仏の常住不滅の開示	135	
7-7 『法華経』における二つの主題	138	
7-8 『法華経』の根底にあるロゴス	142	
7-9 作品における表現方法の特殊性	144	
7-10 テキスト解釈について	146	
7-11 「空」の展開史と「仏教哲学」	149	
《 8. 結論 》		
8-1 各章の要約	151	
8-2 まとめ—和辻哲郎とはどのような人物であったのか—		154

## 《 0. 序 》

### 0-1 はじめに

本研究は、「日本近代が生んだ最大の体系的哲学書『倫理学』の著者」あるいは「体系的な思考をみざす哲学者」と評される<sup>1</sup>哲学・倫理学者、和辻哲郎の根底にある独特の宗教的感性と「宗教」へのまなざしに注目し、和辻が仏教を中心とした思想を研究対象として扱い、どのように仏教哲学を再解釈したか、その発想の土台とも言うべき信念レベルの思想構造の解明に迫ることを目的とする。

西田幾多郎による「西田哲学」と比して、和辻が展開した倫理学の体系は「和辻倫理学」とも呼ばれている。和辻倫理学を構成する著作群は、『倫理学』を代表に、『人間の学としての倫理学』、『日本倫理思想史』、『日本精神史研究』などであるとされてきた。倫理学者として著名な和辻が、生涯にわたり宗教に大いなる関心を寄せ、最晩年に至るまで執筆に取り組んでいたのが仏教哲学の思想史的展開であったことは、学術研究においてあまり着目されてこなかった。和辻が「倫理」の根源に据えたのが、人間どうしの関係性を示すところの「間柄」である。「間柄」の発想が生み出された背景に、仏教で説かれてきた「空」の概念があることはたびたび指摘され、人倫と関連づけた国家倫理学の観点からの考察<sup>2</sup>はなされてきた。しかし、近年では、和辻の『倫理学』の構想の出発点において「空」の発想はないとの主張もなされており<sup>3</sup>、和辻倫理学と「空」概念との影響関係について見解が二分している。また、管見の限りでは、和辻が捉えた「空」の構造自体に着目した宗教学的な分析は未だなされていない。「空」に限らず、和辻の膨大な著作には、「無我」や「縁起」をはじめとした仏教の基礎的概念を哲学的に捉えた独自の解釈も応用されている。

本論文においては、先行研究で十分に考察されてこなかった和辻の仏教および宗教を中心とした研究を射程として、全7章を通じ、和辻が仏教哲学をどのように再解釈したかに注目し、和辻が晩年まで一貫して関心を持ち探究し続けた「仏教における哲学的解明」の構想をめぐる考察を行う。

#### 註

<sup>1</sup> 熊野純彦『和辻哲郎』岩波新書、2009年、ii, 232頁

<sup>2</sup> 李梨花「人倫国家論 ―和辻哲郎の『倫理学』に関する考察―」（2000年度提出、東京大学大学院人文社会系研究科博士論文）

<sup>3</sup> 和辻を研究対象とした博士論文（後に『光の領国 和辻哲郎』として創文社（2005年）、岩波現代文庫（2010年）から刊行）を執筆した日本政治思想史研究者の荻部直は、和辻の「空」をめぐる考察が、初稿『倫理学』においては「まったく登場していないことに注意されたい」と強調する。荻部は「しばしば、同じ仏教流の「絶対無」を説く西田幾多郎の哲学、また京都哲学一派の亜流として、和辻倫理学を位置づけるような解釈が行なわれるが、構想の出発点において「空」は登場していない。むしろ浮かびあがってくるのは、（中略）アリストテレスの存在の大きさであり、また儒学思想の再発見である」と主張している（和辻哲郎著、荻部直編『初稿 倫理学』、ちくま学芸文庫、2017年、268頁）

## 0-2 和辻哲郎とは

和辻哲郎は、1889年（明治22年）、兵庫県神崎郡砥堀村（とほりむら）仁豊野（にぶの）（現・姫路市仁豊野）に、村で一軒のみの医者之家に誕生した。後に「私の職業の選択や職業における覚悟などについて最も大きい関係を持っているのは私の父である<sup>4</sup>」と和辻が語っているように、人文学者の道を歩むことを決意した背景には、医師であった父親の影響があった。1912年（大正元年）、東京帝国大学文科大学哲学科卒業、主任教授は井上哲次郎、卒業論文はショーペンハウアーに関するものであった。大学院に進学後、東洋大学講師、法政大学教授を経て、1925年（大正14年）、京都帝国大学文学部倫理学講座の助教授に就任し、1932年（昭和7年）に論文「原始仏教の実践哲学」で京都大学より文学博士号を取得した。1934年（昭和9年）から1949年（昭和24年）まで、東京帝国大学文学部倫理学講座の教授を務め、定年退官した翌年（1950年）に日本倫理学会を創設、以後1960年（昭和35年）に71歳で死去するまで会長職をつとめた<sup>5</sup>。

後の参照のためにも、和辻の初期研究者時代から倫理学・日本思想史の体系的著作の出版期までの著述作品を概観しておくことにする。

- 大正2年 『ニイチェ研究』
- 大正4年 『ゼエレン・キェルケゴオル』
- 大正6年 『ニイチェ書簡集』
- 大正7年 『偶像再興』
- 大正8年 『古寺巡礼』（改訂版は昭和22年、新版は昭和62年）  
カアル・ラムプレヒト『近代歴史学』の翻訳
- 大正9年 『日本古代文化』（改稿版は昭和14年と17年、新稿版は昭和26年）
- 大正9～12年 連載「入宋求法の沙門道元」
- 大正15年 『日本精神史研究』（上記の連載を「沙門道元」に改題して収録）  
（昭和元年）『原始基督教の文化史的意義』
- 昭和2年 『原始仏教の実践哲学』（改稿版は昭和23年）
- 昭和9年 『人間の学としての倫理学』（新編は昭和24年）〔同年、東京帝国大学文学部倫

---

<sup>4</sup> 「私の信条」『埋もれた日本』（『和辻哲郎全集』第三卷所収、496-497頁）

<sup>5</sup> 1957年に開催された日本倫理学会の会員総会に寄せた会長としてのメッセージ（「日本倫理学会総会へのメッセージ」『倫理学年報』第七集、日本倫理学会発行、1958年）において、昭和1952年秋に関西旅行中に心筋梗塞の発作におそわれて以来、旅行をさけるようになったことが明かされ、総会欠席をわびると共に会長を辞任したいと自ら述べている。しかし、和辻会長の留任を強く希望する旨が開陳され、全員異議なく採択された為、結局その死に至るまで会長をつとめた。（『和辻哲郎全集』第二十四卷所収、340頁）

理学講座教授となる]

昭和 10 年 『続 日本精神史研究』

『風土 人間学的考察』(改版は昭和 42 年)

「カント 実践理性批判」『大思想文庫 18』所収

昭和 12 年 『面とペルソナ』

『倫理学』上巻

昭和 17 年 『倫理学』中巻

昭和 18 年 『尊皇思想とその伝統』

昭和 19 年 『日本の臣道・アメリカの国民性』[占領下では、発禁書籍となる]

昭和 21 年 『ホメーロス批判』

昭和 24 年 『倫理学』下巻 [同年、東京帝国大学を定年退官する]

昭和 25 年 『鎖国 日本の悲劇』 [同年、日本倫理学会を創設、以後昭和 35 年に死去するまで会長に就任]

昭和 27 年 『日本倫理思想史』上・下巻

### 0-3 和辻哲郎への問題関心と研究に至るまでの経緯

次に和辻を研究の対象とした執筆者の問題関心を述べたい。

執筆者は、もともと英米圏におけるバイオエシックスの語りへの違和感から、自身の修士課程においてはピーター・シンガーを研究対象として分析に取り組んだ。その中で、2000年代前半頃までの生命倫理をめぐる議論において、シンガーのような脳還元主義<sup>6</sup>に基づく個人主義や「自己決定」を重視する自由主義的な発想に基づいて構築されてきた英米圏の生命倫理言説への懐疑から、日本では「関係性」を重んじる視点からの倫理の主張が展開してきたことを知った<sup>7</sup>。また、それと同様の現象が、戦前の昭和初期の時代にも見られ、日本の学者が西洋近代の個人主義を基盤とした倫理学に異を唱え、関係性を重視する倫理観を主張しており、その担い手が和辻哲郎という人物であることを知った。彼は、「間柄」と「倫理」の関係について、『倫理学』を上梓する約3年前に刊行した『人間の学としての倫理学』において、次のように述べている。

「(共同態を捨象した) 個人的主観的道德意識を倫理という言葉によって現わすのははなはだ不適當である。(中略) 倫理とは人間共同態の存在根柢として、種々の共同態に

---

<sup>6</sup> 脳還元主義とは、理性を司る「意識の座である脳」を最重要視し、「脳を基準にした存在の位階秩序」に基づく「存在」価値の決定を正当と見なす考え方をさす。

<sup>7</sup> 近年になって、森岡正博は「関係性のうちに倫理が成立する」というペルソナの意味を唱えた和辻の先見性を評価している。「(ペルソナと和辻哲郎—生者と死者が交わる場所)『現代生命哲学研究』第1号、2012年、1-10頁)

実現せられるものである。それは人々の間柄の道であり、秩序であって、それがゆえに間柄そのものが可能にせられる。倫理とは何ぞやという問いにおいて問われていることは、まさにこのような人間の道にほかならぬ。<sup>8)</sup>

ここからは、倫理を個人の意識に帰着させてとらえる個人主義的な発想に対して、「間柄」という倫理で対抗可能とする和辻の意図が看取できる。西欧の倫理哲学では基本的に個人を孤立的にとらえ、個々に自立した個人の集まりが社会になると考える。「我思う、故に我在り」といったデカルト的な人間観をはじめ、「最大多数の最大幸福」の功利主義の発想、社会の基盤に個人の契約を仮定する社会契約説にしても、あくまで個人がベースである。そうした個人観をあくまで虚構と見なし、後の『倫理学』において、個人性と社会性が相互に媒介・否定しあう人間存在の動的構造として世間のうちに「倫理」が展開されるといった主張を、今から80年以上も前に和辻がすでに展開していたのである。

先述した和辻の『人間の学としての倫理学』における記述を読んだことがきっかけとなり、「関係性」において成立する倫理とは何かを中心的なテーマとして、現代に至るまでの日本の「倫理」の一系譜をとらえることを目指し、和辻哲郎の倫理学の著書・論考を考察する研究に着手した。和辻倫理学は、大別すると倫理学系統の著作群と日本思想史系統の著作群に分けて捉えることができるが、双方の著作群に共通する思想として、全体性を重視する傾向があることは度々指摘されてきた。その傾向のために、「保守主義者」「国家主義者」などとして和辻を批判する見解がある<sup>9)</sup>一方で、全体性を重んじることは「深く日本人のエートスに根ざしている」として「和辻倫理学はきわめて深く日本的とすることができる」<sup>10)</sup>といった肯定的な評価もなされてきた。上記で述べた、近現代の日本で重視される「関係性」の観点を総合的に考えて、はたして「間柄」的な視点とは、歴史的には「日本的」と言えるのか、いかなる意味で「日本的」と言えるのか、その思想の構造はどのような特徴を持つのかについても、大きな関心をいだくようになった。

和辻の倫理学系統と日本思想史系統の双方の代表的な著作群および関連する先行研究を読んだ段階で最も気になった点が、和辻の思考の根底にある独特の宗教的感性和「宗教」へのまなざしである。そこから、宗教学の分析対象として和辻を据えて、本格的に研究に取り組むようになった。

#### 0-4 先行研究の状況

和辻を対象とした学術研究は、哲学・倫理学と日本思想史の分野だけでなく、美学、社

---

<sup>8)</sup> 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、2007年（初版は1934年）

<sup>9)</sup> 湯浅泰雄『和辻哲郎』ちくま学芸文庫、1995年、10頁

<sup>10)</sup> 矢島羊吉「和辻倫理学の性格と基本原理について」『和辻哲郎全集 第14巻』月報14、岩波書店、1977年、3頁

会学、政治学、環境学、仏教学、国文学、美術史、メディア論など、多方面にわたって展開されてきた。近年においては、「間柄」、「人倫」に関する関心から、和辻思想の再検討が活発化している状況にある。

研究者としての和辻に対する評価は、唐木順三や湯浅泰雄、坂部恵など、哲学・倫理学分野の重鎮<sup>11</sup>をはじめ、あらゆる分野でなされてきた。先述したような日本独特の体系的哲学を著した倫理学者と称する見解、あるいは、日本主義者として政治的に批判する視点、国家倫理学の構築者とみなす所見、西田幾多郎以降の京都学派の系譜に属する思想家と捉える立場など、先行研究における和辻像はあまりにも多様である。

一方、宗教学では倫理学者の和辻哲郎が取り上げられることは少なかった。宗教に関連する分野として、和辻の仏教理解が倫理学者や仏教学者によって考察されてきたものの、管見による限り、宗教学において研究対象とされたことはない。他方、梅原猛が『人間の学としての倫理学』、『倫理学』、『風土』など、倫理学分野での和辻の代表的な著作を「彼がかつて壮大な企図のもとに始めようとした、また事実始めかけた「仏教倫理学史（あるいは仏教哲学史）」の放棄の過程である」と指摘した<sup>12</sup>ことに代表的に示されるように、和辻には「宗教性」が欠けているとする見解が、唐木順三<sup>13</sup>、湯浅泰雄<sup>14</sup>らをはじめとした多くの研究者によって指摘されてきた。和辻に宗教性が希薄であった理由として、「和辻の思想家・文化史家としての体質や楽天的な和辻の人間観が宗教としての仏教の本質に共感しにくかった<sup>15</sup>」とか、「和辻の哲学が仏教という思想を理解するには十分には広くなかった<sup>16</sup>」などが挙げられるが、それらのいずれでも「宗教性」とは何かについては詳述されていない。そうした中で坂部恵は、和辻思想は「〈聖なるもの〉に向けられた志向性の歴史の内包的時空の内側へたち入ったの〈理解〉」という重層的な構造を持つことに注目し、その宗教的感性を評価している<sup>17</sup>。ただし坂部も、和辻が宗教的感覚を有していると捉えるにとどまっており、その「宗教性」とは何であるのかに迫るのは避けた印象が否めない。

和辻の宗教研究を取り上げた先行研究として最も古いのが、哲学者の菊川忠夫による論

---

<sup>11</sup> 唐木順三『現代日本思想大系 28 和辻哲郎』筑摩書房、1963年、湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房、1981年（ちくま学芸文庫、1995年）、坂部恵『和辻哲郎』岩波書店、1986年（岩波現代文庫、2000年）

<sup>12</sup> 梅原猛『美と宗教の発見』講談社文庫、1976年、37-46頁

<sup>13</sup> 唐木順三編『和辻哲郎』筑摩書房、1963年

<sup>14</sup> 子安宣邦「倫理思想史と倫理学史との間—和辻哲郎の『日本倫理思想史』をめぐって—」古川哲史・石田一良編『日本思想史講座 別巻2 研究方法論』雄山閣、97頁

<sup>15</sup> 梅原猛『美と宗教の発見』集英社、1982年、54-55頁

<sup>16</sup> 湯浅泰雄「和辻哲郎の日本思想史研究の方法—日本精神史から日本倫理思想史へ—」古川哲史・石田一良編前掲 28-29頁

<sup>17</sup> 坂部恵『和辻哲郎』岩波書店、1986年、173-179頁

文「和辻哲郎後半生の宗教研究<sup>18</sup>」である。菊川は、和辻の宗教（仏教）研究に対する基本的な姿勢を三点あげている。一つ目は、仏教・仏教学について「自分は門外漢である」といった姿勢であり、それは『沙門道元』以降、晩年に到るまで変わっていない。二つ目は、和辻が宗教の要素として〈絶対性との面接における感動〉を捉えていたことである。その感動をドイツ語の *Ergriffenheit*（魂の底からの感動、ないし特異な全人格的感動）に充当する「驚嘆」をもって記述しており、菊川は、ここに京都学派の宗教観との違いを指摘している。西田幾多郎や田辺元においては、宗教を〈根源への自覚〉そのものとして「自己の根柢への自覚であり、自己の（魂の）在処の問題」として捉えていたが、和辻の宗教の捉え方は「審美的・観照的態度」が明確に認められるとしている。三点目の特徴は、和辻が宗教を「文化の範疇の一つ」と考えていることである。「和辻にとっての宗教は、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」と指摘している。ただし和辻が捉えた神や絶対者は、従来の宗教伝統における神や絶対者の捉え方とは異なり、「啓蒙的意味を持つ」に過ぎない「あくまでも〈哲学者の神〉に止まっている」とする。何をもって〈哲学者の神〉止まると言えるのかについての理由を明らかにしていない。いずれの視点も、和辻が宗教を研究する「態度」に注目したものであり、和辻の「宗教的感性」や「宗教を捉える視座」の詳細な分析には至っていない。

「間柄」の構想が仏教における「空」理解に基づくことについて、東京帝国大学倫理学講座で和辻のもとで助手を務めた古川哲史をはじめ、和辻の弟子である金子武蔵、比較思想のアプローチを和辻より引き継いだ仏教学者の峰島旭雄等によって、従来から指摘はされてきた<sup>19</sup>ものの、和辻が捉えた「空」の構造を詳細に分析した研究は未だなされていない。

李梨花の博士論文「人倫国家論—和辻哲郎の『倫理学』に関する考察」では、『倫理学』で提示された人間存在の理法としての「空」について着目し、竜樹に代表される「空」の思想への和辻の理解に迫りつつも、それを「人倫」の観点からとらえ直すことによって、和辻の国家論と関連づけて分析し、和辻倫理学の原型となった国家像をアショーカ王の国づくりになぞらえて考察している。李の論文では、和辻のいう「空」を分析しつつも、国家と結びつけた考察になっているため、『仏教倫理思想史』において和辻が解釈した「空」の思想構造とは性格を異にしていることが指摘できる。

## 0-5 本研究の基本的視点と意義

---

<sup>18</sup> 菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」『幾徳工業大学研究報告・A, 人文社会科学編』10号、幾徳工業大学（現、神奈川工科大学）、1986年、97-114頁

<sup>19</sup> 古川哲史編『倫理学』（角川書店、1952年、226頁）、金子武蔵による解説（『和辻哲郎全集』第九巻、506頁）、峰島旭雄「和辻哲郎と根源的倫理学」（『峰島旭雄選集2 日本近代思想の展開』北樹出版、2013年、401頁）、田原謙三「和辻哲郎とカント—空と自由の解釈について」（『比較思想研究』11号、1984年、109-118頁）

和辻の一連の代表的著作と従来の主な先行研究を通して、執筆者が抱いた疑問は次の二点である。一つは、倫理学に関する体系的な著作の完成が和辻の研究上の着地点なのではなく、和辻の生涯を通じた研究課題とは、文化環境も踏まえた上で、インドから日本にいたる仏教思想の文化史的展開を探究することにあつたのではないかという点。もう一つは、和辻にとって「空」はどのように解釈されたのかという問いである。一連の著作群に触れた印象から、和辻にはやはり従来の仏教概念を再解釈した「空」のはたらきを人間存在の根源的な次元に据える志向性が内包されていたのではないかという仮説を立てた。先行研究で十分に考察されなかった和辻の仏教研究に注目することで、上記の疑問の解明につながると考えた。そのため、本研究は、和辻の歴史的表象を再解釈する研究者としての視点、自己と超越者の関係、道元研究における真理解釈、仏教史の理解、仏教の基礎的概念の考察、竜樹の「空」に関する解釈、日本宗教の特殊性、和辻晩年の宗教研究に注目することになる。

本論文は、従来の和辻研究の主流である倫理学や日本思想史とは異なる宗教学の観点からアプローチすることによって、「倫理学者」に限定されない新たな和辻像を展開できると考えている。また、仏典や宗教を主題とした文献を取り上げた和辻の分析を考察することで、仏教をはじめとした宗教と、哲学・倫理・思想史のような隣接領域との関係を、和辻がどのように捉えていたかに迫ることが可能となる。そこから、和辻が倫理学の体系を築き上げるに際して、その元となった発想が仏教研究によって培われたことも明らかにすることができると考えている。また、和辻における仏教・宗教への視座を中心に考察することによって、彼が理想とする人間の生き方を明らかにし、それによって多くの和辻の著作に通底する仏教哲学的な思想構造の一端を解明することにもつながると期待できる。

## 0-6 宗教学の研究対象とする理由と研究の方法論

宗教学で「倫理」を考察の対象として研究するスタンスについて、池澤優は「生と死にかかわる倫理について語ることは、不可避免的に一定の宗教性を基盤とせざるを得」ず、「生命倫理の言説には広い意味での宗教性（特定の間人観と世界観）が内包されている」と指摘し、「倫理（学）そのものを現代における宗教性の現れとして、宗教学の対象とする」ことの可能性を提唱している<sup>20</sup>。和辻が取り組んだ「仏教研究」・「宗教研究」は言うまでもなく、特定の教団や宗派には基づかない「宗教性」も含め、和辻が語る「倫理」や「道徳性」もまた、宗教学の考察対象とするに値する。

研究方法としては、『和辻哲郎全集』に所収された、仏教および宗教を論じた和辻の著述を中心に関連する論考を読み解く、文献に基づいた研究を行う。

---

<sup>20</sup> 池澤優「中国における生命倫理言説に見る宗教性—人間の尊厳と有徳の共同体—」『宗教研究』2009年

## 0-7 全体の構成

本論文においては、次章でまず、和辻の文化研究者としての立場を紹介した上で、第2章では、「自力」と「他力」、「否定」の作用を自己の存在分析とともにどう捉えていたかを考察した。第3章では、和辻の「表象」理解に見る哲学的な真理解釈を取り上げ、第4章においては、近代仏教学の先行研究を比較する中で考案した和辻独自の仏教研究への視点を分析した。第5章では、仏教の基礎的概念である無我・縁起をはじめ、竜樹に基づく「空」の哲学についての和辻解釈を熟考した。第6章は、文化の固有性をめぐる抽象性と具象性についての和辻の見解について、第7章では、和辻が最晩年にいたるまでに執筆を続けた「法華経の考察」を検討した。

《 1. 学際的な人文学研究者としての視座 》

「日本の倫理学者」として、欧米に紹介されているのは和辻哲郎だけであるとも言われている<sup>21</sup>が、本人としては帝国大学の教員という官職としての任を遂行した期間以外では、「倫理学」の範疇内で自身の専門分野を定めてはいなかったと推察する。生涯にわたる研究内容を通覧すると、和辻は人文学内の細分化された学問分野の垣根を飛び越えて学際的に研究対象に取り組んだと言える。仏像や仏教絵画、能、浄瑠璃などの芸術的な作品も人文学の中で取扱い、歴史的に限定を受けた表象の中に普遍的な価値を見いだそうとした。西洋の叙事詩などの古典的作品から仏教の教典である『法華経』まで、和辻にとっては言語芸術である「文芸」作品としての研究対象であった。しかも、彼は従来の見解を一旦は「否定」して異なる角度から研究対象を検討し独自の見方を提唱することを、自分の研究手法としただけでなく、生き方の根底にも据えていた。本研究の第4章でも取り上げるように、和辻が仏教研究に着手したきっかけは、日本における「学問的な哲学史」の不在を痛感したところに始まる。その後も、「仏教における哲学史的解明」の構想を、晩年まで一貫して関心を持ち続けた。和辻の仏教研究の主な特徴として、次の三点が挙げられる。

- 1) 伝統的な教団（宗派）に属さない「門外漢」として、宗派的な見解にとらわれずに分析する意義を強調し、歴史的に教義を囲い込んできた教団（宗派）の閉鎖性に対して挑戦的な態度で研究に挑んだ。
- 2) 近代仏教学の知見を批判的に検証し、仏教研究における独自の方法論を編み出していた。
- 3) 宇井伯寿の見解を支持する形で、和辻は近代の科学的知に適合する「無我」「縁起」の合理的解釈を提唱し、後代の日本の仏教学及び仏教界に大きな影響を与えた。

「門外漢」として臨む和辻の研究姿勢は、仏教学以外にも、日本古代を扱う国史学的研究、仏像を対象とする美学・美術史の分野、浄瑠璃を対象とした国文学の分野などでも発揮されている。

本章においては、和辻を「倫理学者」と限定せずに、学際的な人文学研究者として捉えなおし、その視座に着目して、研究に取り組んだ時代背景、和辻が捉える倫理と宗教との関係性、文化における「価値」、日本古代における「驚嘆の感情」、宗教の文化史的理解を論じる和辻の特徴について取り上げる。和辻は、表象化されたものから「ロゴスを読み取ること」を研究の基本的態度に据えており、それを汲み取る感性を活かして文化的特殊性の解明に迫ることを研究者としてのライフワークとしていた。和辻は、自ら「門外漢」を標榜しつつも、原始仏典をはじめとした経典や宗教書をあえて扱い、いわゆる「宗教」のロゴスを従来の教学・神学の立場とは別の角度・視点から研究した。宗教の実践面への関

---

<sup>21</sup> 角田幸彦「和辻倫理学をめぐる」『明治大学教養論集』通巻503号、2015年、79頁

心は薄かった一方、「宗教」を捉える際には、教学や宗学からは距離を置いて宗教を客観視して比較するという、宗教学による分析と極めて近い手法をとっていた。和辻が捉えた「宗教」とは、永遠性を求める人間の探究が歴史的に文化的特殊性を帯びて表象されたものであるが、真理の全てが宗教として体现されたわけではない。研究者としての初期から晩年に至るまでの複数の論考から、和辻が仏教哲学史の探究を構想していたことを、まず本章において明らかにすることにする。

### 1-1 生命主義的思潮と「ロゴス」への回帰

和辻が学生時代に哲学研究に取り組み始めてから専門家となりつつある過程の時代背景として、「大正生命主義」の発芽的風潮があったことは注目に値する。日本の伝統思想に影響を与えた仏教や儒教の教理において、従来では情欲や煩悩が人間社会の本性を妨げるものとして位置づけられていたのに対して、19世紀末葉から20世紀初頭の日本近代では、個人の持つ自由や権利を肯定し、世俗的繁栄を願う自愛・自立の心や情念を人間自然の本性とする「生命中心主義」の思潮が、明治期後半から大正期にかけての日本で新たな思想的位置を占めるようになっていった。日本近代文学の研究者である鈴木貞美は、この「生命中心主義」こそが「20世紀前半の、とりわけ日本における生命観の特徴であり、20世紀後半の生命観にもその影響を受けたさまざまなリアクションを見いだすことができる」と指摘している。そして、その大正生命主義の哲学的基礎を築いた書物として、西田幾多郎の『善の研究』と和辻哲郎の『ニイチェ研究』をあげ、生命主義を先導した思想家の一人として和辻を位置づけている<sup>22</sup>。

一方、和辻自身は『偶像再興』において次のように述べている。

「私は Sollen [倫理] を地に投げたと思ったのは錯覚に過ぎなかった。Sollen は私の内にあった。……私自身は Aesthet [耽美主義者] でなかった。かくて私は一年後に、Aesthetのごとくふるまったゆえをもって烈しく自己を呵責する人となった<sup>23</sup>」

つまり、生命主義的な流れに一度はのって見たものの、表現や象徴といった形の美に対する追求よりも、人間に内在する「倫理」を探求する大事に気づいたというのが、この時

---

<sup>22</sup> 拙稿「日本思想史と宗教学についての一考察 — 「宗教性」の居場所を考える—」『思想史研究』第19号の注17参照。鈴木貞美によると、「大正生命主義」の考え方の特徴とは、「宇宙大生命」の現われとしての「私」の存在という捉え方にある。人間にとって宗教の意味が相対的に下落し、機械論的唯物論にも大きな揺さぶりがかけられた時代に、世界の原理として根源的な「生命」を考える思潮が国際的に浮上したのが20世紀の「生命主義」であり、それが特に日本で突出して現われたのが「大正生命主義」であるとしている。

<sup>23</sup> 和辻哲郎『偶像再興』『和辻哲郎全集』第17巻所収、22頁 ※以降、『和辻哲郎全集』の表記を『全集』とする。

期の和辻であったといえる。ここに、いわゆる「倫理学者」が踏襲している「ロゴス」を信頼する態度の萌芽を読み取ることもできる。「ロゴス」への信頼は、和辻が生涯を通して実践した、哲学的研究へアプローチする際の軸となった。和辻は、表象化、すなわち文字化され「言葉」として発せられたものから「ロゴスを読み取ること」を研究の基本に据えていたが、彼自身また、その感性と能力に長けていた。表象されたものの根底にあるロゴスとそれを汲み取る感性への信頼によって生み出された和辻の哲学的考察が、『倫理学』や『風土』、『日本倫理思想史』をはじめとした多くの著作として世に輩出されていったのである。

## 1-2 和辻が捉える倫理と宗教の関係性

「倫理(学)が宗教の根底にある」という見解は、古くはヘルマン・コーエン(1842-1918)にさかのぼり<sup>24</sup>、その後、和辻をはじめとした日本の倫理学研究者及び主に20世紀後半以降の英米圏の倫理学者<sup>25</sup>の主流なスタンスの一つとなっているのではないかと考えられる。

現代にも通用する宗教者と倫理学者の「普遍的価値」の把握の仕方の違いとして、次のような特徴が挙げられる。体験を重んじる神秘主義や個人的な心情・感情的側面に焦点をあてて、「宗教」をロゴスが及ばない領域と捉えることが多い宗教者の傾向性に対して、目に見えない「超越的なもの」も、ロゴス・美術等での表現によって表象され、歴史的に派生した「宗教」の構成要素となったと捉え、普遍的な真理、すなわち「倫理」が歴史的に特殊性を帯びて宗教や思想の形態をとって表象されてきたと見なすことが倫理学者の傾向であった。和辻はまさしく典型的に後者のスタンスで宗教を捉えていた。

和辻は、自ら「門外漢」を標榜しつつも、原始仏典をはじめとした経典や宗教書をあえて扱い、いわゆる「宗教」のロゴスを従来の教学・神学の立場とは別の角度・視点から研究した。宗教の実践面への関心は薄かった一方、「宗教」を捉える際には、教学や宗学からは距離を置いて宗教を客観視して比較するという、宗教学による分析と極めて近い手法をとっていた。

「倫理学」について、和辻の初期研究者時代のノートには、次のような記述がある。

「日本に於て上記の倫理学はどこにあるか。徳川時代の儒学と古代の神話とが普通

---

<sup>24</sup> ヘルマン・コーエン『純粹意志の倫理学』村上寛逸訳『ヘルマン・コーエン哲学の体系』第2巻、第一書房、1933年

<sup>25</sup> デレク・パーフィットは、『理由と人格：非人格性の倫理へ』(*Reasons and Persons* (1986), 森村進訳、筑摩書房、1998年)「神への信仰によって、道徳的な推論の自由な発展は妨げられた。(中略)神を信じないことが認められるということは欧米では本当に最近の出来事(ここ20~30年広く見て50~60年位)なので、非宗教的な倫理学はまったく初期の段階にある」と述べている。ピーター・シンガーなど、主にイギリスの道徳哲学系の研究者はこの見解をとっている者が多い。

にあげらる（原文ママ）。しかし後者には倫理学なし。むしろ上代以来の仏教教説中に立派な倫理学あり。従って日本人の創成せる宗派 特に法然親らん（原文ママ）、日蓮及び禅宗等の教義中に倫理学あり。それが日本人の間に学としても通用したり。 儒学のみ偏するは非常に不可也。 故に日本倫理学史は仏教史、儒学史の中から倫理に関する分を抜き出すべし。<sup>26</sup>」

ここで和辻が「古代の神話」に倫理学はないと見なす理由は明示されていないが、日本人が創成した各仏教宗派の教義の中からも「倫理学は抽出できる」との見解をとっていたことがわかる。

ところが、この見解から 30 年後に出版した『日本倫理思想史』には、日本の歴史の多くの時代においては「厳密な意味で倫理学と呼ばれてよいようなものは、まだ現われていない」として断言しており、日本に発生した倫理思想が学的に反省されて「体系」に到達したわけではないと結論づけている<sup>27</sup>。日本の既成仏教に「倫理学」が見いだせるとしたかつての構想を斥け、何故それらが「倫理学」とは呼ばれ得ないのかについては、言及されないうままに終わっている。ただし、和辻の研究者人生を通して、インドの原始仏教から日本仏教に至るまでの仏教を中心とした思想史的展開を解明する構想はあったと推察できることから、いずれ日本の各宗派の教義を土台として倫理思想を構築する意図があったのであろう。彼が晩年まで取り組んだ課題が仏教を中心とした宗教研究であったことは、和辻の倫理学の意義を考える上でも、現代に至るまでの宗教と倫理の関係を考察する上でも重要な観点になると思われる。

### 1-3 歴史的表象を再解釈する研究者

戦後、思想を扱う学者としての社会的責任を論じた和辻の記述がある。それは、戦後における日本思想史の概説書として多く参照されてきた『日本倫理思想史』の最末尾に書かれた、国民道徳論の弊害についての次のような記述である。

「国民道徳論の含んでいる混淆や時代錯誤を洗い落とすための学問的な歴史研究も、明治末期にはすでに頭角を現わしていた。（中略）倫理思想史の問題はあくまでも歴史的問題として明らかにするという態度が、ここ（白鳥庫吉と津田左右吉の論議）にははっきりと樹立されている。この態度が広く採用され、それぞれの時代の倫理思想をその時代の社会に即して理解するという方法が勢力を得たならば、それらの倫理思想の中核が的確に把捉されるとともに、その時代的な特殊性を顧慮せずにそのまま他の時代に当為として通用させようとするような誤謬も犯されずに済んだであらう。そうならば大正時代以後には、倫理についての原理的な考察も、倫理思想についての歴史

<sup>26</sup> 和辻哲郎「『日本倫理史』ノート（抄）」『和辻哲郎全集』別巻一、岩波書店、368 頁

<sup>27</sup> 和辻哲郎『日本倫理思想史（一）』岩波文庫、2011 年、23 頁

的な理解も、もっとはるかに進んでいたであろうと思われる。それが間に合わず、国民道徳論の弊害を防ぎ得なかったことは、まことに遺憾のきわみだといわなくてはならない<sup>28</sup>」。

ここでは、時代背景を踏まえて倫理思想を把握することの重要性が強調され、歴史研究をはじめとした人文系学問の存在価値がうたわれている。一学者による反省的視点として、時代に即した倫理についての学問的研究が十分に影響力を持っていれば、国民道徳論の宣揚という思想の誤った適用を防げたかもしれないとしていることが印象的である。具体的には、「封建的な忠君の中身を天皇への忠誠とすりかえて<sup>29</sup>」といったことが、国民道徳論の誤謬であったと和辻は指摘している。

『日本倫理思想史』の文庫版の解説をした木村純二は、和辻が思想形成期の二十代から晩年に至るまで一貫して、封建的徳目である「忠」を天皇への義務と説くことに対する批判を展開しており、その批判を核として研究者としての早期から国民道徳論に対する批判も繰り返し主張していたことを明かしている<sup>30</sup>。

和辻が学学生活に入った30代前半ごろの執筆で、諸大学での講義に使用されていたと推定される「日本倫理史」と題された研究ノート<sup>31</sup>には、人間が歴史上で構築してきた表象の文化的な特殊性を見出す研究を行う意義について言及している興味深い記述がある。そこでは、自然的宇宙に対して、文化は「歴史的宇宙」と位置付けることができ、自然科学が「没価値的」であるのに対して、人文科学は「価値実現として歴史を見る」といった価値の捉え方の違いがあることが強調されており、「nature に対する life に関して」の関心が大事であって、「自分がやろうとしていることは、日本倫理学史を抜き出すことだけではなく」、広く「価値の世界全体にかかる」ことを対象として扱うことであると記されている。価値をどう評価していくかについては、「意欲を焦点とする評価意識から道徳的価値」を「善」、「感情を焦点とする評価意識から美的価値」を「美」、「知力を焦点とする評価意識から真理価値」を「真」とするも、真善美のみでは厳密ではなく、「これらを一丸として超世界的、

---

<sup>28</sup> 和辻哲郎『日本倫理思想史（四）』岩波文庫、2011年、329-330頁

<sup>29</sup> 和辻哲郎『日本倫理思想史（四）』、322頁

<sup>30</sup> 木村純二による、和辻哲郎『日本倫理思想史（二）』の解説（和辻哲郎『日本倫理思想史（二）』500～501頁）

<sup>31</sup> 「日本倫理史」の他にも、「日本文化史（仏教渡来後）」、「日本思想史」、「芸術論」、「日本芸術史」と題された研究ノートが発見されており、同時期の執筆として、『和辻哲郎全集』別巻一（岩波書店、1992年）に収められている。和辻は、京都大学に着任する前に、東洋大学教授（1920年、31歳）、法政大学教授（1922年、33歳）を歴任し、他にも慶応大学、女子英学塾（現、津田塾大学）で教鞭をとっていた。この5つの研究ノートは、これらの諸大学における講義のために書かれたものらしいと、編集した湯浅泰雄は推測している。ノートとはいえ、文章化されているものが多い（湯浅泰雄による解説『和辻哲郎全集』別巻一、447頁）。

超経験的、超感覚的実在に関係させるところに「宗教的価値」である「聖」を位置付け、真善美の価値を包括して超越性と結びつけるのが「宗教的価値」であるとする、独自の価値構造を和辻は想定している<sup>32</sup>。和辻が準拠した文献は明記されていないが、当時の学界で流行していた新カント学派が主張していた価値の言説に「聖」なる価値を付与し、真善美の各価値と超越なるものとの関係性の意味づけを担うのが「宗教的価値」の役割として、和辻が捉えていることがわかる。そして、「価値」を学問対象として扱うことを踏まえた「文化研究」こそ、自身が目指すものであるとして次のように記している。

「予はこの文化研究を目ざすのである。文化研究は歴史学である。日本に関する限り日本文化史である。日本倫理史はこの中に含まる。(一行あけて)

◎日本文化研究の必要、これは必ずしも、**Japan über Allers** のために非ず。国粹主義のために非ず。我々が血に於て日本人なるが故也。自らの祖先を知りおくため也。(中略) 文化としての個性あらば、而してその文化が高ければ、我々は差違ある事に誇って可なり。かかる日本文化の自覚、その開展の努力、そのために日本文化を根本的に研究し置くべし<sup>33</sup>」

このノートが執筆されたと類推される大正時代の中～後期は、日露戦争を経てすでに国粹主義が台頭・蔓延しつつある一方で明治以降の近代によって、思想を含む文化的側面までもが西洋近代的な価値観に塗り替えられる形で、伝統の座を譲り渡そうとしていた時期にあった。そうした潮流の中で、学生たちを相手に、排外主義を煽るような国粹主義のために、本の文化的特殊性を分析することは本来的ではないことを強調し、先祖から続く日本文化を自覚的に研究し、その特殊性を発見することで、自虐的な西洋讚美に陥らず、自文化に誇りを感じることができると論じていたことは、当時の教育者としても注目に値する。

ただし、実際の歴史学における研究は、その学問的特性として文献学的手法を中心とした実証主義のもとに形成されてきており、和辻が「文化研究は歴史学である」というところの歴史学とは異なっていたことは言うまでもない。後の章でも扱うが、和辻の志向した思想・歴史を扱う研究とは、歴史的に表象されたものを現代の眼から合理的に再解釈し、表象に込められた「意味」を類推し、その文化的特殊性をとらえて、客観的な「価値づけ」を行うことを目指していた。そうした研究姿勢で、帝国大学の教員でありつつ、「門外漢」を標榜しながらさまざまな分野を対象として研究に取り組む和辻に対し、「好事家」との批判が浴びせられたり、戦後には、戦中に時局の動向を反映した発言をした人物として糾弾されたりもした。和辻が人文学の中でも多岐にわたる対象を手がけ、戦後に天皇制や国家論等についても積極的に言及するにつれて、研究者として価値中立性のバランスを保つことの困難さを痛感していたのではないかと推察できる。とは言え、「価値」を扱うことを

---

<sup>32</sup> 『和辻哲郎全集』別巻一、368-369頁

<sup>33</sup> 『和辻哲郎全集』別巻一、369-370頁

恐れずに「文化」を研究することへの並々ならぬ意気込みや熱量を有していたことは、和辻の複数の記述から看取できる。そして、文化的特殊性の解明によせる和辻の期待と構想が、生涯にわたり、多くの宗教や思想にまつわる表象物、芸術、文芸を研究対象として、分析や解釈を施すことにつながっていくのである。

#### 1-4 『日本古代文化』における「驚嘆の感情」

和辻の日本研究者としての側面に言及すると、上記の研究ノート執筆期よりも遡ること数年前に、和辻が日本の古代文化を研究対象にしようとしたきっかけがあり、それを和辻は次のように記している。

「自分は元来国史学を専攻したものではない。また三十近くなるまでその方の文献に親しんだこともなかった。しかるに大正六年、二十九歳の年の初めごろから、急に日本の古代に関する関心が起こり、飛鳥、奈良時代の彫刻建築などのような偉大な芸術を創造した日本人は一体何物であったかという疑問が、烈しく自分の心をそそり立てた。<sup>34</sup>」

その後、久米邦武の『日本古代史』、津田左右吉の『文学に現はれたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』や『神代史の新しい研究』に刺激を受けることとなった。和辻が感じた印象的な見解が津田の考察内容とはちょうど正反対であったことから、日本古代を対象とした疑問はますます強められ、本居宣長の『古事記伝』を通読するに至り、「古事記の美しさに打たれるとともにわが国の真の学者の偉大さに目ざめた」という。このような事情の下に、大正7～8年の頃には日本の古代あるいは先史時代に関する文献を漁って読む等、和辻が独学で見解を深めていき<sup>35</sup>、大正9年には『日本古代文化』を刊行している。

『日本古代文化』において特徴的なのが、和辻が、上代人の抱いた「驚嘆の感情」に注目して、上代人の想像力に対する憧憬的ともいえる表現による記述が多く散見される点である。以下に、その一例を引用する。

「未開人といふ言葉には侮蔑の意味が含まれている。従ってその信仰も一段低いものとして軽視せられる。しかし未開人は、その「未だ開けざる」知識状態にかかわらず、生の神秘に対する感覚において、我々よりもすぐれた能力を持っている。

それは彼らの新鮮な驚嘆の感情である。フロベニウスの所謂 *Betroffenheit* である。この感受力は、悟性の働きの発達し、概念が用いられるに従って、減退して行く。従って我々は、我々をとりまく無限に深い生の神秘に対して、彼らよりも鈍感になっている。(中略) 彼らの全生活を通じて、その健やかな驚嘆の情を失っていない。(中略) 知識によって驚嘆の情を鈍らせてはいないのである。(中略)

<sup>34</sup> 「昭和十四年改稿版序」『日本古代文化』『和辻哲郎全集』第三巻、岩波書店、6頁

<sup>35</sup> 『和辻哲郎全集』第三巻、6頁

驚嘆の心を鈍らせたものは、宗教からは遠ざかる。我々の時代は宗教に遠ざかった時代である。科学の勝利がもたらした「迷信の打破」は、同時に驚嘆の情の撲滅を意味し、従ってまた宗教の無力化をも意味した。迷信の打破によって信仰を精錬し、驚嘆の情を純粋化し、宗教を深めるということは、科学のなすべくして、しかも十分になし得ざるところであった。この時代に比べると未開の時代は、その新鮮な驚嘆の感情ゆえに、はるかに強く宗教的である。<sup>36</sup>」

ここでは、「知識」が「驚嘆」や「神秘感」を鈍らせる元凶として表現されている一方、科学の勝利がもたらした「迷信の打破」によって本来は「信仰を精錬し、驚嘆の情を純粋化し、宗教を深める」ことができたと指摘している。残念ながら、迷信を打破することによって、どのように「信仰」が鍛錬され、「驚嘆の情」が純粋化されるのかについて、ここでは詳しい内容やその方法論については明記されていない。そもそも和辻は、必ずしも宗教と科学は対立するものとは考えておらず、合理性を重んずる科学的思考によって迷信的要素を取り除くことによって「宗教を深める」ことが可能であるにもかかわらず、未だに十分に組み立てていないと捉えていることがわかる。

和辻は「驚嘆の感情」が宗教を構成する主要な要素であると見なして、時代が下るにつれて神秘に対する感受力が鈍ってきており、宗教も力を削がれてきているが、人々は完全にその感情を失ってしまったわけではないとする。上記の見解からは、進歩した科学の知見を活かして精錬化することにより、「驚嘆の感情」を核とした合理性にも耐えうる「宗教」の存在意義は見いだすことができると和辻が考えていたことが推察できる。

#### 1-5 宗教の文化史的理解

和辻が本格的に宗教に関連した研究を開始したのは大正9年頃からで、その成果として著されたのが「入宋求法の沙門道元」という論考で、雑誌『新小説』に掲載された。そこでは、永遠不変なる真理が歴史において個々の宗教に特殊な形として現われたとする前提に基づき、宗教として現われた以上、歴史的变化を免れないことを、次のように記述している。

「宗教の真理が本来永遠にして不変なる「一切の根源」であることと、特殊な形にか現われない現実の宗教が必ず歴史的に変遷することとは、何ら矛盾するものでない。いかなる宗教においても宗祖、あるいは新しい運動の創始者は、その説くところの真理を究竟のものとして与える。従って彼の立場からはこの真理の歴史的展開というごときことは許されない。しかし歴史は、これらの真理が特殊な形にのみ現われていること、従って時代とともに他の特殊に移り行くことを実証する。古きキリスト教がすでに第四福音書に至っていかに重大な変化を受けたか。同じく釈迦の教えが時代とと

<sup>36</sup> 『和辻哲郎全集』第三巻、260-261頁

もにいかにか雑多な経典を産み出したか。これらのことは既成の宗教を宗教的真理そのものと混同することによっては決して理解されないであろう。<sup>37)</sup>

自宗の宗派的見解を絶対視し批判を許さない既成の宗教の現状に対して批判的な目を向けて、歴史的な変遷の中で真理がどのように表されてきたかを探究していく姿勢が重要であると和辻が捉えていることが看取できる。

上記に続き、宗教を文化史的に理解する上で必要なのは、「既成の宗教をすべて特殊な形と見、その宗教の内に歴史的展開を認めることは、畢竟宗教を歴史的に取り扱う」態度であり、我々はこの態度ゆえにいずれかの一つの宗教に帰依することはできぬ」との主張に至っている。ただし、「いずれの宗教に対してもその永遠にして神的なる価値を看過しようとはしない」し、「一切のものの根源たる究竟の真理を文化体系に服属せしむるのではない」と断るとともに、既存の宗教が真理の部分的、特殊な現われであることは認めつつも、未だ「そのいずれにも現わしつくされていない「ある者」を求め」、「宗教の歴史的理解によってこの「ある者」を慕い行く」ことを「人類の歴史の巨大なる意義として感ずる」とも述べている。和辻は、永遠性を求める人間の探究が宗教という形で現れてきたことに積極的な意義を認めると共に、今までの歴史における宗教が真理の全てを表しているわけではないと感じていたのである。

彼にとって、「仏教」は生涯にわたって興味関心の尽きない研究対象ではあったが、信仰の対象にはなり得なかった。世界宗教の一つとしての偉大さを容認しつつも、「仏教」が和辻を惹きつけたのはその哲学史である。それが表明されているのが、和辻が晩年に執筆し『現代仏教講座』(1955年)に掲載された次のような文章である。

「特にわたくしの関心を刺戟するのは、仏教の含んでいる哲学と、その歴史的展開とである。これは仏教の外で出来た哲学を、教理の補強のために取り入れたものではなく、仏教の中に根源的にあるものであり、また仏教の中で哲学的に展開したものである。この仏教の哲学史を闡明し、それを現代人の共有財産にすることは、仏教に関する諸問題のうちでも、最も重要なものと思われる。<sup>38)</sup>

キリスト教が文化的に異質なギリシャ哲学を教理の補強のために神学の中に取り込んだのは異なり、仏教には本来的に哲学が内包されている。和辻はそう考えて、キリスト教と仏教の構造の違いに着目し、その思想構造の展開を追う哲学史を構想したのである。

文化を客観的に研究するという視点をもった思想研究者としての自負を、和辻は晩年に至るまで持ち続けていた。ほぼ最晩年の和辻 71歳の時の著述に、「われわれ日本の精神科学者たち」と称して論じている原稿がある。それは、中村元著『日本人の思惟方法』英語版 (*The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, ユネスコ国内委員会編)の序文として書か

---

<sup>37)</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、165頁

<sup>38)</sup> 「仏教の哲学史」と題した図書推薦文『現代仏教講座』角川書店、1955年(『和辻哲郎全集』第二十四巻所収、222頁)

れたもので、「東西の文化的価値の相互理解」というユネスコの標語に対して、日本の立場を述べた論考であった。そこで和辻は、ユネスコが標榜する *Mutual Appreciation of Eastern and Western Cultural Values* と同様、「われわれ日本の精神科学者たち」が目指すのも、「特殊性の理解を通じてその根柢に横たわる普遍的なものに達するところの、新しい道」を歩むことによって「人類の広場を鮮明ならしめることなのである」との主張を展開している<sup>39</sup>。文化の特殊性を自覚し、かつ各文化の特殊性の中に共通性を見いだしつつ相互理解に向けて新たな道を拓くのは、あらゆる知に携わる研究者の中でも精神文化を対象とする人文系研究者の使命であるといった認識のもと、自身も含め、文化を対象とする研究者たちのことを「精神科学者たち」と表明したのであろう。

上記で見てきたように、和辻が関心をもって取り組んだ研究対象とは人間が歴史上において表象してきたもの全般であり、和辻を「倫理学」や「日本思想史」といった人文学の細分化された研究分野の学者に限定して捉えるのは妥当ではない。「歴史的表象を再解釈する研究者」として和辻を捉えることを前提に、次章以降においては、和辻が扱った仏教を中心とした文化研究の視座や哲学的な再解釈の手法がいかなるものであったか、従来の見解に対して和辻がどのようなアプローチで挑んでいったのかに迫り、和辻における表象の捉え方に注目して考察を行っていく。

---

<sup>39</sup> 中村元著『日本人の思惟方法』英語版（"The Ways of Thinking of Eastern Peoples"）ユネスコ国内委員会編の「序」、『和辻哲郎全集』第二十四巻 159-164 頁に、英文と自筆原稿の原文の両方が所収されている。ただし、和辻による自筆原稿の原文では「日本の精神科学者たち」と表記されている箇所が、英文では"our scholars in all branches of knowledge"と訳されてしまった（『和辻哲郎全集』第二十四巻、161 頁）。和辻没後、昭和 37 年には、ユネスコ国内委員会のこの企画の一環として、和辻哲郎著『風土』の英訳版が発行されている（*A Climate, A Philosophical Study*, translated by Geoffrey Bownas）。

## 《 2. 自力／他力と否定の作用 》

和辻の「死生観」を一言で表現するなら、全てを自己に帰着させる「自力的運命観」であると言えるであろう。和辻は、「自力」に基づく反省的思考（＝「否定」の作用）をあらゆる事象に適用させて思索・分析をしていくという「哲学」志向の生き方が実践的にも大事であると捉えていた。絶対者の実在を認めず、自己の存在根拠を他者ではなく自己の奥底にあると見なす考え方を有している。道元に親和性があるのも、自力重視の視点がある故であり、自身の生きる態度にも反映されていると思われる。後の章で詳述する和辻の「空」解釈も、本章で考察する「自力に基づく否定の作用」という発想を前提にしなければ、捉えきれない構造になっていることは注目に値する。和辻の「空」解釈の根底には、「他力」による救済の希求では「空」には接近できないとする独特の信仰構造理解が内包されている。よって、和辻が「自力」や「他力」、「否定」をどのように理解していたかに迫ることは、「空」をはじめとした和辻の仏教理解を把握する上での必須事項となる。しかも、「自力」か「他力」かの方向性は、和辻にとっては「哲学」か「宗教」かの重要な分水嶺にもなってくる。

「自力」と「他力」についての詳しい考察は、和辻が本格的に仏教研究を開始する前、研究者としての初期時代における一部の著作にさかのぼる。したがって、本章においては、和辻の初期時代の文章における「自力」と「他力」の考察を分析することからはじめる。次いで、自己否定による存在の把握と超越との関係性、存在把握の仕方などの個別性に基づく普遍的な真理の特殊な現れとしての宗教理解、道元と親鸞による信仰の立場の比較、神学との信仰構造の違い、絶対的否定性に基づく存在のあり方について、和辻による捉え方の特徴を考察していく。その過程において、和辻による信仰構造の捉え方の特殊性についても、考えていくことにする。

### 2-1 自力／他力と神秘のとらえ方

和辻が「他力」の信仰と比較しつつ「自力」を重視することを表明した研究ノートが残されている。彼が20代であった1910年代に執筆したと推定されるが、それを見ると、彼がなぜ「自立」の姿勢を重視したのか、理解できる。

「自力と他力とは同じ力である。自己の活動が知力を絶すれば絶するほど神秘の色を帯び、従って他力の如く思はれて来る。即他の力となすのは自己の深味に触れ得ない膚浅な知力が、深い力を自らの内より他に投射したのである<sup>40)</sup>」

---

<sup>40)</sup> タイトルテーマ「自己の価値と、自己の運命と、」内の「自力と他力。」と題された項目の文章、「メモランダム」ノート所収、『和辻哲郎全集』別巻一、岩波書店、1992年、3頁 「メモランダム」に項目別に収められた文章は、最も古いもので、大正初期（1913年、24歳）にさかのぼり、20代の研究者の初期時代

こう述べて、あくまで存在するのは自身の自らの力で、神秘的な他力のように思えるものは、自分の知力の及ばない不可知な状態に接した時に自己に内在する力とは思わずに、他の力に依るとの思い込みによって生じるものであって、自己の力の投影に過ぎないのだと、捉えていることがわかる。続けて、自己と祈りとの関係についても、次のように言及している。

「祈祷も神の恩恵も悉くこの他の力を予想している。意識的に自己の無力を感じずる如き瞬間には、確かにすがりたくなる。強い者にすがって力を恵んでもらいたくなる。この瞬間には明らかに自己の限度を見定めたような気持になるからである。—しかし自己の奥底が自分に見定められるものであろうか。自己の奥にはもっと深いものがひそんでいるのではなかろうか。自己を見限って神に祈る心持は、つまりは知力の届くかぎりの自己を放擲して、神秘的なる自己に傾倒する心持なのではなかろうか。一神に祈るのはつまりは自己の深い奥底に進んで行くことなのでなくてはならぬ。祈祷の是認。他力の出発点は、「自分は到底駄目だ」と見限る所にある。しかし他力信者の如く、直ちに「自己」を捨てるのは早計である。何故なら、あらゆる深奥な神秘は「自己」の内にあり、自己は決して明らかにされてはゐないからである。他力の出発点の内の事実には間違ひはない。唯その解釈の経過に無智がある。<sup>41</sup>」

祈祷という祈りによって神の恩恵を乞う行為も、従来「他の力」を前提として捉えられてきた。自身が無力感に苛まされると、自己の限界に達したかのような気持ちになって、何か自分以外の強い者にすがって恵みを得たくなるが、自分の限界たる自己の深底はそう簡単に見定められるものではない。祈祷という行為自体は認められるものの、それは他力を信ずることを前提とする行いではないことを和辻は強調したいようである。こうした和辻の記述からは、自己の奥底には日常の個人の意識下では気づきにくい潜在的な深い力が眠っていると彼が信じていることが伺える。ここでは、信仰による自己否定ということを疑問視して考察しているように見受けられ、自己の深い力を省みずに自身に見切りをつけて、他者たる神に祈ろうとする心理すなわち他力的感情の発現は、実は自己放棄を通しての逆説的な「神秘的なる自己」への陶醉なのではないか、と提起しているのである。神に祈るという行為は、自己に外在するものを対象とするのではなく、祈祷を通して自己の深い奥底へと進んで行くという自己を対象とした祈りの行為なのだ、と和辻が考えていることが看取できる。また、自身の真の奥底を見つめることを知らずに、「自分は到底駄目だ」と見限るような解釈に陥るところに誤りがあるとも、指摘している。他力へ向かう出発点自体も自己の内の事実にあることに違いなく、自身の深奥の神秘に気づけないだけで、本来はあらゆる神秘は「自己」の内にあるのだという主張が強調されている。和辻にとっては、神秘もあくまで人間の自己に内在するという発想なのである。

続けて、従来の他力的な運命観を、大まかに3つの特徴に分けて列挙している。運命と

---

の執筆とされている。

<sup>41</sup> 「メモランダム」ノート所収『和辻哲郎全集』別巻一、3-4頁

は外より覆いかかってくるものと想定され、他力の活動として捉えられていた。もしくは、運命は機械的な偶然であるとされた。または、運命とは神の法則の開展であり、理性による先見が可能であるとされ、因果的考え方によって未来を予見し得ると考えられたことと関係する。

これらに対して、「他力が同時に深い自力である」と捉えることで、運命も異なる解釈をすることができ、「他より来るのではなく自らの内より出る」のだと考えられなくてはならないとして、次のように宣言する。

「もし自己の最も深い事実が一即ち宇宙の本質であると同時に唯一不二の特殊である事実が一はつきりと了解し得られたなら、必ず運命も亦了解せられる。(中略) 即ち運命とは今在ること一今存在するものの性質である。未来に如何なることが起るかは決して意識的には知ることが出来ないが、しかし現在の自己の内にその未来がある。唯それを吾人が知り得ない丈である。<sup>42)</sup>

ここで和辻が、「自己の最も深い事実」が「宇宙の本質であると同時に唯一不二の特殊である事実」であるとするところから、彼の人間観も把握できる。それは、個人は普遍的な宇宙の本質であると同時に、唯一無二の存在として具象されたのが個人であるというものである。そのような自己の真相を理解し得るのであれば、運命も今在ることの事実に基づいて、その今の在り方のことであると理解される。未来をあらかじめ予測することはできないが、現在の自己の展開として未来があり、現在の自己に未来が内在していることを知り得ていないだけである。永遠の今が一瞬の今でもあるかのような、あくまで現在に定位して、現自己の存在上に運命というものがあるというのが、和辻の自力的運命観である。

## 2-2 自己否定の作用と存在把握の仕方について

そうした自己に依る運命観を保持しながらも、「自己否定」が大事であることを、和辻はニイチェやショオペンハウエルを用いて説明している。

「自己否定、より大いなる自己に於て生くること。(中略)「自己否定」に於て『自己』を形而上学的に見ず、表面的、意識的なる「我」の意味にとれば、ニイチェと自己否定とは矛盾しない。(中略) ショオペンハウエルの悪んだ「我欲」「世評の煩ひ」などは皆表面的の「我」に関することである。この「我」を否定して意識以上の、深い「自己」を肯定する所に真実の生活がある。(中略) 我の否定を力強くなし得る人ほど偉大である。偉大な人ほど真実の愛がある。(中略) 一般に人間はこの否定を十分になし得ない。即ち充分メタフィジッシュの世界に生き得ない。ここに厭世主義がその強い根底を得る。<sup>43)</sup>

自己否定を、表層意識で認識されている表面的な「我」を否定して、「より大いなる自己」

<sup>42)</sup> 「メモランダム」ノート所収『和辻哲郎全集』別巻一、4-5頁

<sup>43)</sup> 「メモランダム」ノート所収『和辻哲郎全集』別巻一、9-10頁

において生きる自己肯定として捉えれば、生の自己肯定を重視するニイチェの主張と自己否定とは矛盾しない。ショオペンハウエルが否定すべきとしたのも、表面的な「我」に関することで、自己否定を経ての深い「自己」の次元で肯定に至るところに、自己の真実の生を営むことができる。表面的な我を否定できる人ほど偉大な人として真の愛も抱ける。ただし、一般的な人間は十分な自己否定をなし得ず、眼に見えないところの自己に向き合おうとしない。そこに、「どうせ…」といった感情に基づく厭世主義が根を張ることになってしまう。こうした和辻の記述からも、人間の生き方として、自己否定を経た自己肯定に生きることが理想であると掲げていることが伺える。

自力重視の観点からも、すべての問題は「自己に帰着す」として、仏教の概念を用いて、次のように語っている。

「涅槃は活動である。最も純粹なる活動である。涅槃を以て火の消えたる状態、寂淨なる状態となす者は、仏教よりも寧ろ印度教である。ショオペンハウエルの涅槃はこの印度教に偏している。(中略) 仏教に於ても「まよひ」を脱した境地に彼岸を見る。彼岸は今我の内にあり又ないものである。まよひを打破した所に常に仏性の自己がある。解脱はこのまよひを破り仏性の自己として生くることでなくてはならぬ。「自己否定」は唯まよひの世界に於てのみ云はれる。涅槃に入り仏性の自己として生くるものは、絶対に「自己肯定」でなくてはならぬ。こゝにニイチェと仏教とは合致するではないか。しかし問題は、この仏性の自己を如何に見るかにある。(中略) 仏教は仏となる為に極度に「欲念」の打破を云ふ。しかしその欲念は、主客・目的などと離るべからざる欲念である。仏教が悩みの根元となす欲念より、凡て智識の仮構した者を洗ひ去れば、あとに何が残るか。結局最も純粹なる生命その者、活動その者ではないか。(中略) 仏教では、形而上的な世界を一にあらざる異にあらざる、また一にして二也多也と云ふ。仏となれる者は、個人なれども又全宇宙の生命であり、宇宙の生命ではあっても或る特殊なる者である。八万四千の仏は、各自生命そのものであり、……<sup>44</sup>」

涅槃を寂靜の意味に捉えるのは、仏教以前からのインドの習俗的な宗教（バラモン教など）の影響であり、涅槃の本来の意味は、純粹なる活動をさす「動」の状態であると和辻は解釈している。彼は「仏性」・「解脱」・「涅槃」といった特殊な仏教用語を用いて、己の中に潜在している仏性を見いだすのではなく、「自己否定」を通して迷いを破り、「仏性の自己」を顕現することが「解脱」であり、仏性そのものとして生きることが「涅槃」の状態に入り自己肯定をなして生きることだと理解する。自己否定が必要とされるのは、迷いの世界においてのみで、問題は迷いを脱していかに「仏性の自己」を見るかにある。仏教では仏となる為には、和辻が悩みの根元として「欲念」と呼ぶところの「煩惱」を打破することが説かれている。しかしその「欲念」は個々人の目的等の特性と切り離すことが

---

<sup>44</sup> 「メモランダム」ノート所収『和辻哲郎全集』別巻一、11-12頁

できないものでもあるから、灰身滅智して無に帰すべきものと見なすのではなく、その欲念から「凡て智識の仮構した者」を洗いさって残るところの「最も純粹なる生命その者、活動その者」として生きることを推奨しているようにも思われる。智識の仮構したものを「欲念」からいかにして洗いさるのかといった方途までは、ここでは明らかにされていない。おそらく「自己否定」によって、それまでの知識から仮構・蓄積された表面的なものを迷いとして、洗いさることができる、和辻が想定していることが伺える。

また、仏教では、形而上的な世界を「一即多」的に捉える。和辻が言及する「仏となる者」とは、ブッダのような特別な一者のみをさすのではなく、われわれ人間には各自に「仏となれる」可能性が潜在しているとの前提に立っている。その「仏となれる者」は、個人といえども全宇宙の生命たる普遍性と、宇宙の生命ではあるが個別的な特殊性の両方を兼ね備えていると存在であると記した和辻の表現も、個人が双方の性質を擁していると捉えていたという点で、ユニークなものと言える。というのも、当時すでに流行の兆しが見られていた「大正生命主義」を想起させる「宇宙の生命」という言葉で生命の普遍性を表現する一方、和辻の見方は、「大正生命主義」の考え方に特徴的な見解とは異なり、個人の特异性も併記して捉えているからである。「大正生命主義」の考え方の特徴とは、「宇宙大生命」の現われとしての「私」の存在という捉え方にある。それは「真の生命」への合一といった言い方で、表現されたりもした<sup>45</sup>。そこでは、宇宙のような大いなるものの顕現としての自己、真理や真の生命のようなものと自己との一体化を賛美するような形で、世界と自己の関係性が表象されていた。西田幾多郎も、『善の研究』において、自己意識を消し、無念無想のうちに精神の深みに降り立つ禅の悟りの境地を、自身の内面の底に流れる「真の生命」と合一したとき神との一体化が実現すると表現していた<sup>46</sup>。こうした西田の捉え方はまさに、典型的な「大正生命主義」の感覚の表象と言えるであろう。ここでの和辻の表現を見る限り、合一や包含関係ではなく、どちらにも還元されない「一即多」的な存在として生命を捉えたという点で、大正生命主義よりも、より仏教に即した生命解釈だったと考えられる。

「八万四千の仏は、各自生命そのものであり、……」と途中で終わったままになってい

---

<sup>45</sup> 鈴木貞美『生命観の探究』作品社、2007年、11-13頁。 仏教や儒教の教理においては、情欲や煩悩が、人間社会の本性を妨げるものとして位置づけられており、日本でも主に江戸時代まではそうした感覚が蔓延していたが、19世紀末葉から20世紀初頭は、個人の持つ自由や権利を保持し、世俗的繁栄を願う自愛・自立の心や情念が、人間自然の本性として新たに捉えられるようになり、近代社会のオプティミズムの潮流を支えるにふさわしい思想として、注目を集めていた。この思潮が「生命中心主義」であり、「20世紀前半の、とりわけ日本における生命観の特徴」であったと鈴木は述べている。世界レベルでの現象として、人びとにとって宗教の意味が相対的に下落し、機械論的唯物論にも大きな揺さぶりがかけられた時代に、世界の原理として根源的な「生命」を考える思潮が国際的に浮上したのが20世紀の「生命主義」で、それが特に日本で突出して現われたのが大正時代であったことから、日本における生命主義の潮流を「大正生命主義」と称している。

<sup>46</sup> 西田幾多郎『善の研究』弘道館、1911年、第四編「宗教」

る文については、「八万四千」という数字は仏教では「無数」の多さを表すが、かつて説かれた無数の仏の存在も、生命の個別な特殊性を表したものであるといった解釈を和辻が施そうとしていたのではないかと思われる。文面から推測するには、「仏性の自己」として生きることができれば、無数の仏に我々も連なれると構想しているようにも受け取れる。

さらに、上記の引用文とほぼ同時期の論考からも、自己の主体性を重んじる見解を示している。あくまでも自己を主体として、外からの命令や法則に自己を従わせるのではなく、内発的な意欲を重んじ、世俗的な価値よりも人格に価値をおき、その智慧と本能によって自ら道を進んで行くところにおける、人格の自己実現たる生活を重視する立場を次のように表明している。

「本来の生活—それは凡てが人格より湧き出づる赤裸々の生活である。そこに於ては人はあらゆる外来の法則を斥け、唯内より必然に出づる命令にのみ従ふ。人は法則に屈服するのではなく、法則を意欲から造り出すのである。そこに於ては人は自己の価値に生きてゐる。世俗的な価値—名や金や道德などに自己を傷けられると云ふ事はない。そこに於てはまた人は、最も深秘なる人格の慧智—本能によって活動の方向を定める。さうして適確に自己の最高可能と最高価値とを実現する。<sup>47</sup>」

ただし、これまでに取り上げた箇所に限らず、全般的に伝統的な解釈に基づかない自由な発想のもとに、和辻が仏教用語を解釈している特徴が見受けられる。研究者として初期の頃、すなわち本格的な研究対象として仏教に取り組む前の時期から、「こうあるべき」と和辻が考える当為の見解によって、仏教の語意や概念を捉えようとする志向性があった。そうした和辻自身の先入観と楽観的な期待による読み込みでもって、その後も、仏教・宗教関連の文献をはじめとした思想書が解釈された傾向にあることを、予め指摘しておきたい。

和辻の長編の著作を取り上げる前に、20代のノートを取り上げて解説したのは、自力中心の生命観をはじめ、自己否定による展開可能性、「仏性」をはじめとした仏教用語の特殊なとらえ方など、後の和辻の構想の萌芽がすでに初期の時代に見られるからである。発想の影響関係について、和辻の場合は、多くハイデガー、カント、ヘーゲル、マルクス、ヘルダー、西田幾多郎等の着眼点や研究手法の模倣及び影響を受けた点が指摘されている。無論、それらの先達に大きく影響を受けた側面もあるだろうが、初期時代からの独自の考え方をおさえておくことで、和辻がいかなる考え方のもとに、文化研究を進めていったかがより理解できると思われる。

### 2-3 仏教哲学史の不在

---

<sup>47</sup> 大正初期（大正2～3年頃）の執筆と推定されている未定稿の論文「哲学及び芸術の根本問題としての自我」『和辻哲郎全集』別冊二、岩波書店、1992年、268頁

『日本精神史研究<sup>48</sup>』の序言において和辻は、本来ならば「さらに綿密な研究によって書きかえられるものとなるはずであった」にもかかわらず、「ほとんど未定稿のごとき状態で発表した」として、その理由を、次のように弁明している。

「考察をすすめるに従って仏教思想がいかに根深くこれらの時代の日本人の精神生活の根柢となっているかを見だし、仏教思想の大体の理解なくしては考察を進め得ざるに至った。そこで自分はシナ仏教の理解によって、それがいかに日本人に受容され、いかなる意味で鎌倉時代の新運動になったかを理解せんと志したのであったが、シナ仏教の理解はインド仏教の理解なくしては不可能であり、結局原始仏教以来の史的展開を理解することによってのみシナ日本における仏教思想の特殊性が理解せられ得るものであることを悟るに至った。<sup>49</sup>」

そこからは、仏教史理解が得られるような先達の書が見つからなかった為、「自ら根本資料について研究すべき必要」にせまられて、「まわり道であっても仕方がない」と覚悟を決め、仏教思想の根本理解をその根源に遡って研究することにしたという。それに費やすあまり、それまでに覚え書きとして書いた原稿は数年間手つかずのまま捨て置かれていた。仏教思想の史的展開を把握するのは半端な年月では不可能であることを思い知ったことから、書きかけの原稿も「さらに数年捨て置かれるか知れない」と危惧して、未熟な研究であることを承知で、「輯録し世に問う」こととした。それが『日本精神史研究』に収録された論文である<sup>50</sup>。

上記の引用において、仏教思想の理解を通じて、「いかなる意味で鎌倉時代の新運動になったかを理解せんと志した」と述べられていることから、和辻の構想としては、少なくとも、仏教思想の特殊形として成立した日本の鎌倉時代の新運動までを射程として、インド・中国を経由してそこに至るまでの史的展開を追おうとしていたことが看取できる。

同様に、仏教思想を根源から追究するに至ったエピソードは、最晩年のインタビューでも語られている。禅宗出の人から紹介されて『正法眼蔵随聞記』を読み始め、自身で『承

---

<sup>48</sup> 『日本古代文化』の発表以後、大正9年5月に教授となった東洋大学にての講義「日本倫理史」、さらに大正11年4月からは法政大学教授も兼ね、そこでの講義「日本思想史」の草案として、それまで同種の題目が掲げられた著書において、当時ほとんど取り扱われていない飛鳥寧楽時代乃至鎌倉時代について特に注力して考えをまとめる作業を行い、『和辻哲郎全集』第四巻、5頁)。まとめた際の副産物として、20本以上の諸論文が書き上げられた。それらは、まず雑誌に発表された後、『日本精神史研究』(大正15年)にまとめて収められた。所収された諸論文のうち、「沙門道元」の第1節～第8節までは大正9年(1920)までに『新小説』に「入宋求法の沙門道元」と題して連載され、「沙門道元」の第9節(大正12年発表)及び、「推古天平美術の様式」と「枕草紙の原典批評についての提案」の二篇を除く残りの論文もすでに『思想』に掲載されていた。岩波書店発刊の雑誌『思想』は、この後も長年にかけて和辻の研究業績が発表される場として、和辻の研究生活にとって欠かせない重要な位置を占めるに至ることも見逃せないところである。この頃に到って、「日本を中心的な対象に据える和辻の学問的方向性は決定的となったと見てよい」と古川哲史はとらえている(『日本精神史研究』の序言『和辻哲郎全集』第四巻、5-6頁)

<sup>49</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、5-6頁

<sup>50</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、5-6頁

陽大師全集』を購入してみたが、「分からない部分が多い」ため、解読の手助けに仏教哲学史の本を参照しようとしても、それにあたるのが未だに鎌倉時代の『八宗綱要』しかなく、日本における「学問的な哲学史」の不在を痛感したという。それは、西洋とは学問的な哲学史が誕生する文化的背景が異なることによるもので、西洋では哲学が教会を離れて独立し、学問的な哲学史ができてきたのに対して、日本では未だ「哲学が信仰と密着していて、教会から独立していない」という相違がある。その違いを理解して、仏教哲学史成立を目指す仕事は、「教会の方から引き離して、学問の世界で解決しなくちゃいけない」と使命感を感じ、当時30代前半であった和辻が仏教の哲学史構築に取り組み始めた所以を明かしている。京都へ呼ばれるまでの約四年間（大正9～13年頃）、取り組み続けたが、「私などの手に余る問題」だったと述懐しており、仏教哲学史のはじめの部分を研究することどまり、それをまとめたのが博士論文となる『原始仏教の実践哲学』になったことを明かしている。「仏教哲学史の初めの方をちょっぴりいじっただけで、後の大きい潮流はそのままほったらかしちゃって…」といった発言も、やはり大きな潮流たる大乘仏教の史的展開の解明までを射程に入れていたものの、果たせなかったことを示唆していると言える。

一方、「仏教哲学史の予備知識があれば、道元の哲学的な仕事分かる、というわけにはいかない」とも語り、「結局その出発点になった道元禅師の思想は、よく読みこなせないままで日が暮れてしまった」としている<sup>51</sup>。こういった発言からも、日本における仏教の史的展開の特殊性が読み取れる。『八宗綱要』以来、仏教哲学史が不在であったという状況は、鎌倉時代の各宗派の成立以降、日本では仏教全体を通史的に把握できるような仏教史が生まれなかったことを意味し、和辻も問題視していたように、教団から独立した哲学史が生まれなかったということでもある。教団外でそのような仏教史の構築が目指されなかった理由についての解明も今後必要とされるが、逆を言えば、それが宗派史の形態をとるにしても、各宗派内のみで仏教史が語られ、通仏教的な史的理解が解明されてこなかったことの証左でもある。それは各宗派の祖師の思想にしても、伝統的な教学・宗学あるいは修行といった宗教的实践を通しての読み解きがなされて今日まで伝承されてきたことも意味している。

下記の考察の論点先取となるが、仏教哲学史や祖師の思想のテキスト理解も、長年伝統的に教団内で囲い込まれてきたものであるが故に、いかにテキストの奥にあるロゴスを読み解こうとしても太刀打ちできず、教団外にいてその解読に迫ることは、和辻も断念せざるを得なかったと見なすことができるであろう。

「仏教における哲学史的解明」の構想は、先述したように、日本における「学問的な哲学史」の不在を痛感して以降、晩年まで一貫して関心を持ち続けてきたものである。無論、その「仏教哲学史」の不在を痛感する前に刊行された『偶像再興』（1918年）や『古寺巡礼<sup>52</sup>』

<sup>51</sup> 録音筆記「源泉を探る」（昭和三十四年六月）和辻哲郎『黄道』角川書店、1965年所収、142-144頁

<sup>52</sup> 『古寺巡礼』が出版された後、奈良や飛鳥の地はこの本を片手に歩く若者たちで溢れかえったと言われる。小島毅は、「ぼくらが小学校以来刷り込まれている飛鳥文化のすばらしさなるものは、和辻がこの本で

(1919年)の著作には、すでに和辻の仏教芸術や寺院等への興味が示されていた。和辻が仏教彫刻に興味を抱ききっかけとなったのが、和辻が学生時代に受けた岡倉天心による講義であった。晩年の回想において、岡倉の講義で最も強く印象に残っているのは「大乘仏教の興起やシナにおけるその教理の変遷などをかなり詳しく講義されたことである」と和辻は述べている。岡倉の授業は、「哲学的理念の感覚的具体化」という意味で仏教彫刻の理解を試みた、まるで「仏教哲学史の講義のようであった」とも評しており<sup>53</sup>、和辻の仏教哲学史探究に至る萌芽は、岡倉の講義を聴いた和辻の学生時代にあったと言ってよい<sup>54</sup>。

西田幾多郎に招聘されて京都大学で倫理学を担当することになった和辻が、赴任して初めて行なった講義題目が「仏教倫理想史」であった。それと同名のタイトルが付された講義ノートが和辻の没後に発見された<sup>55</sup>が、その「序文」に箇条書きで、「仏教は教会より解放されおらず。仏教哲学史なし」と書かれている。続けて、「教会よりの解放が急務。→全然新解釈可能」、「仏教の思惟法の特殊性の理解が重大」といった記載もある。それらの記述は、おそらく、教団から離れた立場で「哲学史」の不在状況の解決を図ろうと奮起して以降の『原始仏教の実践哲学』の執筆中あたりの時期におけるものと推測できる。

『仏教倫理想史』ノート<sup>56</sup>の序文に書かれた一連の標題をはじめとした記載からも、教団や宗派的見地から解放された「仏教哲学史」や「仏教の思惟法の特殊性」の解明が必要であることを和辻が切実に感じていたことが伺える。それらを解明することにより、仏教の思想的理解が深まり、世界の文化事情にも新しい局面を切り開くことが期待できるはずだとして、その解明に仏教者ではない非専門家が取り組むことは可能であることを強調し

---

強調した内容を踏襲している」と指摘し、フェノロサに始まる学術的な飛鳥文化の発見という受け売りを和辻が感嘆をもって述べたに過ぎないと評している（小島毅『父が子に語る近現代史』トランスビュー、2009年、131頁）。

<sup>53</sup> 「西の京の思い出」『大和の古文化』近畿日本叢書（1960年9月）の著述（『和辻哲郎全集』第二十四卷所収、185頁）

<sup>54</sup> 実際に和辻が初めて西の京へ行き、「薬師寺や唐招提寺の堂塔仏像に魂を打たれた」のは、岡倉の講義から数年後の大正5～6年の頃で、東京帝国大学に美術史の講座ができた2～3年後の美術史研究室の見学旅行に加わって見物した時であった（「西の京の思い出」『和辻哲郎全集』第二十四卷、187頁）。

<sup>55</sup> 和辻の存命中には未刊となった原稿をもとに、中村元が印度哲学専攻の東大院生に手伝わして判読し、原典を参照して加筆・補完したうえで『和辻哲郎全集』第19卷に所収する形で世に公表した。京都時代後の情報が加筆されている等、和辻がこのノートに絶えず増補発展を心がけていた形跡が見られることから、いつかは世に送りだそうと和辻が大切にたたためていた原稿であったであろうと、中村は推測している。「仏教倫理想史」という標題の書は、日本ないし世界においても存在せず、和辻の書がおそらく唯一の一貫した体系的著作といえるとも評している。（中村元による「仏教倫理想史」の解説『和辻哲郎全集』第十九卷、379-394頁）

<sup>56</sup> 中村が指摘しているように、その後の和辻による仏教に関する既刊の研究はこのノートにもとづき、整理や増訂が行われたと見てよい。「仏教倫理想史」の第一篇「初期仏教」の第一から三章までが、主に雑誌『思想』に分割されて発表され、博士論文となる『原始仏教の実践哲学』（『和辻哲郎全集』第五卷所収）に、まとめられた。他にも、『続日本精神史研究』、『人格と人類性』（『和辻哲郎全集』第九卷所収）、晩年の仏教関連論文がまとめられた『仏教哲学の最初の展開』（『和辻哲郎全集』第五卷所収）に、このノートを原本として展開された論考が収められている。（中村元による解説『和辻哲郎全集』第十九卷、390頁）

た「非専門家としてこれをやる弁明」が明記されており、和辻の主張の真剣さが伺える。そして、自らがその先駆者として、仏教をめぐる学問状況を新たに開拓しようとしている姿勢も看取することができる。

同じく、『仏教倫理思想史』ノートに書かれた、「仏教は教会より解放されおらず。仏教哲学史なし」との記述は、教団、テキスト、及び哲学史の関係に関して、西洋との比較の視点で、和辻の仏教の現状に対する問題意識を表している。宗教改革では聖書が万人に開かれるべきことが主張され、それが聖書に関する客観的研究につながり、それがやがて近代西洋哲学の形成に結びついた。それに比して日本では、仏教の経典・文献類及びその解釈が未だに教団によって専有され、思想の系譜を客観視できる状態までに解放されていない。

当時は依然として、仏教の各宗派が経典をはじめとしたあらゆる仏教文献を、伝統的な教学に基づく解釈に依拠するのみの宗派的な理解にとどまっていた、文献自体をも教団内に囲い込もうとする閉鎖的な態度が顕著であった。そうした仏教界の動向への批判的な視座が、和辻を仏教研究へと向かわせた背景にあったと考えられる。

仏教研究に着手したきっかけについて、和辻は従来対外向きには、日本の思想文化の研究途上で、仏教の多大な影響力の理解なしには、真の解明は不可能であると気付いたからだと言ってきた<sup>57</sup>。しかし、『日本古代文化』の初版にある「亡き児の霊前に捧ぐ」との献辞にも表れている<sup>58</sup>ような仏教研究の着手に関わる別のきっかけがあったことを示す、次のようなエピソードがある。

京都大学助教授時代の1927（昭和2）年、和辻ら一行<sup>59</sup>は倫理思想研究のため文部省から欧州に派遣され、前年から滞在していた仏教学者の渡辺榊雄がベルリンを案内することになった。そこで、「丸切りの畑違いからどうして仏教思想研究などに想到せられるようになったのか」と渡辺が尋ねたところ、仏教研究開始のきっかけとなる出来事を語ってくれたという。京大に赴任する前の東京在住時に、和辻は自身の子供を一人亡くしており、その通夜の晩に、近所の寺院の僧侶が、枕経として棺前で読誦したのが、道元の『正法眼蔵』から抜萃編纂した通称「修証義」であった。そのことをきっかけにし、先述したように『正

---

<sup>57</sup> 昭和27年刊行の『日本倫理思想史』の「前文」（『和辻哲郎全集』第十二巻所収）、及び中村元による以下の記述。「（和辻による）日本文化の研究は、仏教に関する理解なしには行なわれ得ないものであるということに気づいて、仏教思想を源流から研究することをはじめられた」と記している（中村元による解説『和辻哲郎全集』第五巻、582頁）。

<sup>58</sup> 献辞に続く『日本古代文化』初版の序文では、「一人の人間の死が偶然に自分の心に呼び起した仏教への驚異、及び続いて起った飛鳥奈良朝仏教美術への驚嘆が、はからずも自分を日本の過去へ連れて行った（『日本古代文化』初版1頁）」と記されているが、この序文の「一人の人間の死」とは和辻の亡くした第二子のことではなく、『日本古代文化』刊行の4年前に死亡した養父のことであったと、荻部直が明かしている（荻部直『光の領国』岩波現代文庫、2010年、77-78頁）。宮川敬之は、「一人の人間の死」が養父であったことは認めながらも、和辻が献辞として亡き児に言及した理由を、茫漠とした哀しみの表出として理解している（宮川敬之『和辻哲郎一人格から問柄へ』講談社、2008年、9-11頁）。

<sup>59</sup> この時の和辻ら一行とは、大西克礼東大助教授（美学）、出隆東大助教授（希臘哲学）、当時の静岡高校（現在の静岡大学）の哲学専攻の教授といった顔ぶれであった。

法眼蔵随聞記』を読み始めて、道元の研究に着手し、そこから、竜樹が著した『中論』の研究へ向かった。この両仏典に大いに感銘を受けたとしながらも、「現在の坊主らにはどうにも関心がもてない」等と叱咤するように和辻が話していたことが忘れられないと渡辺は振り返っている。「あの叱咤こそは現下の仏教界、仏教学界に対してあるいは益々三十棒に値いすること万々かも知れない」として、和辻がいかに既成の仏教界及び仏教学界の現状に不満を抱いていたかを示唆している<sup>60</sup>。

このエピソードから、和辻は、仏教文献への感動だけでなく、仏教界の現状への嘆きや憤り、反撥心も仏教研究のモチベーションになったと推察できる。

## 2-4 『沙門道元』

和辻にとってはじめての仏教を対象とした研究が『沙門道元』である。自力信仰の代表的存在として道元を尊敬する念が和辻にあったことは言うまでもないが、道元の考察を通じてその信仰観にせまることで、自力に基づく真理への接近を明らかにしようと試みたものと思われる。『沙門道元』の目次を挙げてみると、「序言」に続き、「道元の修行時代」「説法開始」「修行の方法と目的」「親鸞の慈悲と道元の慈悲」「道徳への関心」「社会問題との関係」「芸術への非難」までが、雑誌『新小説』に発表されたものである。そこから和辻の仏教の根源探究に専念する時期を経て、第8節にあたる「芸術への非難」の発表から3年後に第9節「道元の「真理」」（大正12年初出）が公表され、「礼拝得髓」「仏性」「道得」「葛藤」の4つの項に分かれている。第8節までの論述と第9節のとの間に論調や展開の仕方等には確かに差異があることを、倫理学者の宮川敬之も指摘している<sup>61</sup>。

和辻自身、第9節での追記にて「この一篇は、道元の哲学の叙述を企てつつ途中で挫折したものであって」と率直に述べており、「この未熟な叙述が学界を益し得るとは期待しかねていた」という。ところが、思いのほか好評を博し、一連の和辻による『沙門道元』の公刊によって、実際に『正法眼蔵』を哲学書として見直そうといった機運が生まれ、仏教界・思想界に与えた影響は大きいものとなった。田辺元の論文「正法眼蔵の哲学私観」において、田辺が和辻の『沙門道元』を読んだことが道元への接近の機縁になったと述べており、和辻に触発されて書いた論文を再掲した形で、昭和14年に『正法眼蔵哲学私観』という本を出している。和辻も、田辺による言及を知って「非常に喜びを感じた」とも付記しつつ、「道元の哲学がこのように生きた問題として蘇生して来たことは、道元のためのみ

---

<sup>60</sup> 渡辺の恩師であった木村泰賢は、若手時代の和辻にとっての天敵ともいえるが、当時は、木村と赤沼智善（大谷大学教授）と和辻及び宇井伯寿との間で大正15年頃から勃発した、日本の近代仏教史上有名な「縁起説」をめぐる論争を展開していた最中であつた。ベルリンにて和辻が語ったことは、「和辻のあらゆる文献上にも掲載されておらず一般に知られていない事実でもあるので、全集付録の機会に紹介することにした」と渡辺は語っている。（渡辺樸雄「伯林における和辻哲郎博士」『全集』第十九巻 付録、3-4頁）

<sup>61</sup> 宮川敬之『和辻哲郎一人格から間柄へ』講談社、2008年

ならず、また日本の精神史にとって意義の多いことと思われる」と記している。こうした記述からは、「門外漢」の立場から「仏教を開放する」ことを目指して仏教研究に取り組んできた目的を少しでも果たせたことへの満足感が読み取れる<sup>62</sup>。

アカデミズムのみならず一般的にも好評を博した理由として、和辻の記述によって、宗祖道元ではなく〈われわれの道元〉として、道元のより拓かれた人物像が提示されたからではないとも言われている<sup>63</sup>。市倉宏祐は、田辺と和辻による道元の描写を比較して、田辺の『私観』が「道元に即して自分の哲学を論じているものである」のに対し、和辻は道元を文化史的考察によって描いているといった違いを指摘している<sup>64</sup>。

和辻が『沙門道元』の論考を書いた当時、鎌倉新仏教の宗祖の中では最も早く日蓮が、内村鑑三、高山樗牛等といった宗門外の人物から注目されていた。次いで倉田百三らによる自由な解釈による親鸞像が描き出されていった。それに対して、明治以来、参禅がブームとなり、鈴木大拙や西田幾多郎をはじめとした知識人によっても広く提唱されていたが、それらは主として臨済禅であったことから、宗門外で道元が広く読まれた形跡はなかったという<sup>65</sup>。市倉も、道元は「宗門の曹洞宗の中では一生懸命読まれて研究されていたに違いない」が、「一般には『正法眼蔵』という書物はあまり知られてもいなかった」と、解説している<sup>66</sup>。和辻が道元を近代に蘇生させたことは、間違いないと言ってよいであろう。

末木文美士は、「宗教を宗教としてではなく、美として、哲学として、倫理として、世俗内の次元で探究できる」というのが和辻の一貫した方法であると指摘した上で、和辻の『沙門道元』は「実践としての仏教に踏み込まず、あくまで文献に現われた範囲での言動や思想にこだわって徹底的に追求した」のが特徴であると述べている。そうした和辻の一貫した方法は『原始仏教の実践哲学』以降も引き継がれ、『沙門道元』で書かれたものは、「後の和辻作品のアイデアを担うものである」とも分析されている<sup>67</sup>。末木によるこうした指摘は、和辻の研究全般をとらえる上で重要な観点であり、この『沙門道元』における仏教に関するとらえ方及び接近の仕方が、和辻による宗教・思想を対象とした研究分析の基盤になっていたともいえる。本章においては、和辻の『沙門道元』において、門外漢たる和辻がどのように道元に迫り、仏教を解釈していたかに焦点をあてて、考察することにする。その際、道元解釈の真偽を扱うのではなく、あくまで和辻が道元解釈を通して、何を訴えようとしていたかに迫ることとする。

和辻はまず、道元を扱うことについて、『偶像再興』（1918年）における記述と同様、非

---

<sup>62</sup> 『日本精神史研究』『和辻哲郎全集』第四卷所収、245-246頁

<sup>63</sup> 菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」『幾徳工業大学研究報告・A, 人文社会科学編』10号、幾徳工業大学（現、神奈川工科大学）、1986年、112頁

<sup>64</sup> 市倉宏祐『和辻哲郎の視圏——古寺巡礼・倫理学・桂離宮』、春秋社、2005年、66頁

<sup>65</sup> 末木文美士「仏教の非宗教化—和辻哲郎」『福神』第14号、福神研究所、2010年、88頁

<sup>66</sup> 市倉宏祐『和辻哲郎の視圏——古寺巡礼・倫理学・桂離宮』、66頁

<sup>67</sup> 末木文美士「仏教の非宗教化—和辻哲郎」、87頁

専門家が宗教者を扱うことの弁明からはじめている。

「自分は沙門道元の人格と思想とを語るに当たって、最初にまず自分が「禅について門外漢であること」と、ただ単に「道元に対する驚嘆を語るに過ぎないこと」を断わっておきたい。自分はただ自分が彼の真面目と感ずるところを書き現わすのみである。それによっ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ないことを明らかにし得れば、自分は満足する<sup>68</sup>」

日本を代表する宗教家の一人としての道元の思想を分析することによって、日本文化の本質にも迫れるはずであると、和辻が考えていることがわかる。次に、自身の道元研究に対して向けられるであろう批判を想定して、和辻は主な二点を挙げている。一つ目は、門外漢が、特に坐禅を力説した道元を理解することは可能であるのかということ。二つ目は、たとえある程度理解し得たとしても、偉大な宗教家の人格とその顕現した真理とを、文化史的理解に奉仕せしめようとするとはもっての外だとする、主に宗教者から寄せられるであろう批判である。和辻は、「この二つの抗議は確かに正しい」と述べても、多くの紙面を割いて反論を展開している。この反論からは、和辻が考える、非宗教人たる者が宗教研究に取り組む際のアプローチ法を詳しく知ることができる。

門外漢が道元を理解できるかといった疑問に対する和辻の反論は次のようである。

「もし道元の真理が純粹に直伝さるべきものであるならば、何ゆえに彼はその多量の説教書を書き残したか。言うまでもなく彼はそれによって彼の真理を伝え得ると信じたからである。彼自身は修行の際に語録を読むことをやめて専心に打坐した。しかし打坐を重んずることは言葉による表現と背馳するものではない。「邪師にまどはされ」ているものために「仏家の正法を知らしめん」として、彼は『正法眼蔵』を書き始めた。また「頌につくらずとも心に思はんことを書き出し、文筆とどのはずとも法門を書くべき」ことを説いて、「理だにも聞えたらば、道のためには大切なり」と言い切った。しからば与うるものの側においては、一切の論理的表現もまた可能とせられているのである。<sup>69</sup>」

ここで和辻は、禅宗における伝統的なとらえ方と言える、「不立文字」による直伝によってのみ「真理」は把握され、決して言葉では示されるものではないという言葉不要の教えを暗に批判している。坐禅という修行を道元が重んじたことは確かであるが、「仏家の正法」を正しく知らせるために、言葉による表現を用いて『正法眼蔵』をはじめ多くの説法を書き残したのではないか。説法として道元が残した言葉の意義をそのように解し、真理を体得した者にとって書くという行為は道のために重要であることを道元が身をもって示したのではないかと反論しているのである。この文章は、道元がすでに真理を会得したことを前提にして（それをどうやって証明できるのかについての言及はない）、真理を会得した者は

<sup>68</sup> 「沙門道元」の「一 序言」『日本精神史研究』『和辻哲郎全集』第四巻、156頁

<sup>69</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、157頁

その真理を言語で表現できることを意味する。そして、書き残された言葉を読む側は、その言語表現を通して、道元が体得した真理に迫ることも可能であることをも意味している。

さらに、文字・ロゴスを通じた道元理解の正当性について、次のようにも述べている。

「しからば我々は彼（道元）の説教書を読む場合に、いかにして彼の真理をうくべきであるか。彼の指示するところによれば、直下承当の道は、参師問法と工夫坐禅とである。今我々は彼の著書あるいは語録を読んでいる。そこに、行と行との間に、彼の強い人格が躍如として現われている。すなわち我々は彼に参ずることができるのである。そうして我々が彼に法を問えば、彼はその残した言葉の範囲において我々に答える。が、我々はこの言葉を理解するために工夫し坐禅しなくてはならない。よろしい、我々は坐禅し冥想する。草庵樹下を択ばない彼の精神より言えば、それが禅堂であると我々の書斎であるとは問う要はない。かくして我々は現在の禅寺と禅僧とに、——不浄なる寄付によって建てられた寺院と、堂塔の建立に腐心しあるいは政治家、資本家の「都合よき」師となりあるいは仏教学に秀でんと努力するとき僧侶とに、——近づくことなくして参師問法し工夫坐禅することができる。現時の禅宗の門に入ることが必ずしも道元の真理をうくる唯一の道ではない。あるいは、語を強めて言えば、現時の禅宗の門に入ることとはかえって道元から遠ざかるゆえんである。なぜなら道元を宗祖とするある宗派においては、今はもはや真理王国の樹立を唯一の関心事とせず、巨大なる堂塔の建立と管長なるものの選挙とに力をつくしているのだからである。<sup>70</sup>」

ここで、「仏教学に秀でんと努力するとき僧侶」と言及しているのは、当時の仏教学者はほぼいずれかの宗派に属する僧侶であったが、伝統的な宗派の見解と矛盾することには目をつぶって、ヨーロッパ移入の仏教学的見地に則って仏教学の専門家として見解を發していた学者が大半であった。そうした自身の生業における立場と矛盾する学問的知見を学者として堂々と披露する態度に、和辻は許し難いものを感じていたように思われる。上記の引用文以降も、たたみかけるように徹底した宗門批判を行い、世俗的なことに腐心する僧侶の所業を「(道元の) 体得した真理の流露」として嘆き、「道元の真理をうくることを関心事とする以上は、この種の僧侶が「高僧」であるところの現時の寺院には、近づいてはならない」とまで述べて、道元の精神に反する行いをなしている宗門を糾弾しているのである。

引用箇所から、禅の道場ではなく書斎における坐禅・冥想でも宗教的学びは可能であり、道元のテキストからそのロゴスの把握と行間を読む解釈によって「直下承当の道」が得られる、つまり、テキストを解釈学的手法で読むことで著者に参ずることができると和辻が考えていることがわかる。ここに、時代的にも先駆けて「禅の個人化」を可能とする見解を提示しているようにも見られる。また、和辻が「真理」という語を多用し、道元を宗祖とする教団であるならば「真理王国の樹立を唯一の関心事と」すべきとして禅宗の現実を

---

<sup>70</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、157-158頁

批判していることからしても、本来、真理を探究しその体得に基づく世を作り上げることを目指す立場にあるのが宗教家であるとして、その理想と現実の相違に対する憤りが表明されていることも看取できる。

さらに続く文章においては、道元が重んじた修行法である「参師問法」と「工夫坐禅」は宗門の門外であっても実践可能であり、その「体得の真偽を決定する」のは、「我々は道元の説くほどの強烈な覚悟をもって真理に身を投げかけているか」、「道元の説くほどの強烈な決意をもって工夫し坐禅しているか」にあるとも述べて、僧団の「門内に入ることはない」との主張を展開している。ただし、和辻自身はと言えば、覚悟が足りないが故に道元と同じ深さのレベルにおいて真理を「得たという確信に達していない」と正直に告白している。

和辻自らは未だ真理を体得するレベルには至っていないが、自身がなした道元解釈について、次のように自負している。

「少なくともここに新しい解釈の道を開いたという事は言ってもよいであろう。それによって道元は、一宗の道元ではなくして人類の道元となる。宗祖道元ではなくして我々の道元になる。自分があえてかかる高慢な言葉をいうのは、宗派内においてこれまで道元が殺されていたことを知るからである。<sup>71</sup>」

道元と同レベルの境地には至れていないにせよ、宗内から道元を解放して、世間に開かれた自由な道元解釈を可能ならしめた意義深い仕事を成せたと、当時、『沙門道元』の「序言」を書いていた時点では感じていたようである。少なくとも宗派内で今日まで伝承されてきた道元解釈よりは、真に道元に迫った理解を施せたと自負していたことには違いない。

続いて、和辻の道元研究に浴びせられると想定される批判の二つ目、たとえ道元の遺録からある程度理解し得たとしても、文化史的理解で道元の真理にせまれるのかといった疑問に対して、和辻は二つの問いを提起する。「人類の持った宗教が単一の形で現われずしてさまざまの「特殊の形」に現われるのは何ゆえであるか」、「その特殊な形に現われた宗教が「歴史」を持つのは何ゆえであるか」といった疑問である。そこから、宗教の真理と「世の智慧」について、和辻なりの考えが次のように、主張されている。

「宗教の真理はあらゆる特殊、あらゆる差別、あらゆる価値をしてあらしむるところの根源である。それは分別を事とする「世の智慧」によってはつかまれない。ただ一切分別の念を撥無した-最も直接なる体験においてのみ感得せられる。(中略)―自分はこのことを自証したとは言わない。しかし自分はそれを予感する。そうしてしばしば「知られざるある者」への祈りの瞬間に、最も近くこの世界に近づいたことを感ずる。しかもそれは、世の智慧を離脱し得ない自分にとっては、確固たる確信の根とはならないのである。<sup>72</sup>」

究極の真理は分別以前の、あるいは分別を否定し取り去った直接体験によってしか把握

<sup>71</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、160頁

<sup>72</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、161頁

できないとする見解は、末木の言葉を用いるなら「世俗レベルではその根源の現われである特殊な形態しか知られ得ない」とも言い換えることができ<sup>73</sup>、和辻も宗教における体験的要素を認めざるを得ないことを示唆していると言える。「知られざるある者」に接近できたといった祈りの体験的感覚を覚えたことはあるとしながらも、宗教的体験を証得した確信には至れず、「世の智慧」を超越するような宗教的神秘の中に絶対たる確信を抱いて入り込めないのが自身の立場であることを明かした、正直な見解が提示されている。

上記の文章に続いて、「イエスが神を信じたごとくに自分のある者を信じ得ること」すなわち「知られざるある者」が「知られたる者」に化することを永い間求めたが、「きわめて困難なのである」とも述べて、特定の絶対者を信仰するに至らない自身の立場を重ねて表明している。信仰者になれない理由は、特定の宗教者にとっては絶対者として捉えられていても、そこには「宗教的真理の特殊な表現のみあって、宗教的真理そのものの存しないこと」が観察できるからである。いかなる信仰も「根をひとしくするゆえに、すなわちともに絶対者を現わすゆえに、すべて永遠にして神的である」として、「知られざるある者」の特殊な現われである宗教の存在事由を認めながらも、「我々はこれらをもとに認めることによって、これらの信仰のいずれにも属することができない」と表明している。従来出現してきた宗教はすべて、根源たる宗教的真理の部分的顕現として、特殊化のもとに歴史に現われたものといった理解である。これは、宗教を相対化のもとで扱うという点においては、宗教学がとってきた宗教研究の立場と近い見解であるとも言える。

しかし、上記のように従来の既成宗教への帰属不可能性を提示した後すぐに、「我らは新しい神を求めるのである」との宣言も行っている。その神の特徴とは、「キリストの神、親鸞の仏をすべて象徴的表現と見、それらのおのおのに現わされてしかも現わしつくされない神」であるという。しかも、「(それは自分にとって知られざるある者である。)」といった表現で、新しい神とは未だ具象化されていない「知られざるある者」だと表現している。ここでは、和辻が根源的な一者と想定する「知られざるある者」は未だ特殊化された姿をもって現われていないことが示唆されている一方、これまでに掲げられてきた各宗教における個々の宗教的超越者が「知られたる者」であるといった発想が示されている。

末木は、「知られざるある者」が何者であるのかを把握できていない以上、それが「キリストの神、親鸞の仏」の根源であることをどうして理解できるのか、そもそも「知られざるある者」の存在をどうして確信的に想定することができるのかといった疑問を発している。そこから、「和辻の追求は深いものとはいえない」として、根源的なものが特殊化されたのが「宗教」であるという和辻の発想に批判的な見解を示している<sup>74</sup>。確かに、「知られざるある者」が何ゆえ各宗教の象徴的絶対者の根源であると断定できるのかの根拠を、和辻は提示し得ていない。しかし、根源的な「真理」が歴史的に特殊化・具現化されて出現したのが「宗教」であると捉えた和辻の発想の根底には、宗教と真理の関係についての和

<sup>73</sup> 末木文美士「仏教の非宗教化—和辻哲郎」、89頁

<sup>74</sup> 末木文美士「仏教の非宗教化——和辻哲郎」、89頁

辻なりの理解構造があることを、末木のほうこそ理解できていないと言える。

宗教として表象された真理構造の歴史的展開について、和辻は次のように記している。

「宗教の真理が本来永遠にして不変なる「一切の根源」であることと、特殊な形にし  
か現われない現実の宗教が必ず歴史的に変遷することとは、何ら矛盾するものでない。  
いかなる宗教においても宗祖、あるいは新しい運動の創始者は、その説くところの真  
理を究竟のものとして与える。従って彼の立場からはこの真理の歴史的展開というご  
ときことは許されない。しかし歴史は、これらの真理が特殊な形にのみ現われている  
こと、従って時代とともに他の特殊に移り行くことを実証する。古きキリスト教がす  
でに第四福音書に至っていかに重大な変化を受けたか。同じく釈迦の教えが時代とと  
もにいかに雑多な経典を産み出したか。これらのことは既成の宗教を宗教的真理その  
ものと混同することによっては決して理解されないであろう。<sup>75)</sup>

以下、和辻の言わんとしていることを解説する。既成宗教は、従来、自宗の宗派の見解  
を絶対視して、批判を許さない態度をとってきた。どの宗教も、自宗が説く真理を不変で  
あり、究極の固定的なものとして人々に説き、その真理を歴史的に変化するものとして想  
定してはこなかった。しかし、キリスト教や仏教も実際、解釈や伝承の段階において、変  
遷や変化を余儀なくされてきたことは、史実として明らかである。「一切の根源」たる真理  
の特殊形として歴史上に現われて来た個々の宗教で説かれてきたことは、本来、究極の真  
理なのではない。真理は歴史的に、特殊な形態をもってしか具象化されず、その表象の仕  
方、すなわち特殊形の現われは時代によって変化する。よって、特殊形の現われとしての  
各宗教において説かれた不変の固定的な真理は存在しないことになる。既成宗教が真理と  
して説いてきたものを絶対的・固定的なものとして捉えている限りでは、真理が時代によ  
って流動的に特殊化されて具象化した現象としての宗教が歴史的に展開されてきたとい  
った構造に気づくことができない。ここでの和辻の記述は、真理の現われの歴史的展開を  
探究していく姿勢も重要なのではないかという宗教研究の新たな立場を提起しているよう  
にも読める。

上記に続く記述として、宗教の文化史的理解に臨む際に要請されるのは、「既成の宗教を  
すべて特殊な形と見、その宗教の内に歴史的展開を認めることは、畢竟宗教を歴史的に取  
り扱う」という態度だとする一方、「我々はこの態度ゆえにいずれかの一つの宗教に帰依す  
ることはできぬ」立場に身を置くとする。しかも、「いずれの宗教に対してもその永遠にし  
て神的なる価値を看過しようとはしない」し、また「一切のものの根源たる究竟の真理を  
文化体系に服属せしむるのではな」く、いずれの宗教に対してもその宗教が説いてきた価  
値に敬意を払い、他の価値体系に根源的な真理を従属させるものとして捉えないといった  
態度を保持することを表明している。

これは和辻なりの宗教研究の方法論の提示と言えるであろうが、彼は真理構造の歴史的

---

<sup>75)</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、165頁

展開を探究する意義を、次のように語っている。

「既成の宗教のいずれにも特殊な形に現われた真理を認め、しかもそのいずれにも現わしつくされていない「ある者」を求めるならば、我々は宗教の歴史的 understanding によってこの「ある者」を慕い行くことになる。我々はこの種の果てしのない思慕と追求を人類の歴史の巨大なる意義として感ずる。<sup>76</sup>」

ただし、この意義を感じる事が可能となる為には、根源的な真理たる、歴史上出現したいずれの特殊形にも表象されていない「ある者」の存在を想定し、信じていなければならない。和辻の捉える真理と宗教の特殊構造への「信」を前提としなければ、人類史上、巨大なる意義を有するはずのこのプロジェクトに参入することはできない。少なくとも、上記の和辻の主張からは、宗教的真理への希求と思慕の念の表象でもある宗教の人類学的意義を認め、文化史的理解に基づいて宗教を探究することに、和辻が積極的な意義を見出していると言えるであろう。

そして、門外漢による文化史的理解で果たして道元の真理にせまれるのかといった批判に対する弁明を、下記のように結論づけている。

「自分が絶対の真理を体得していないのは事実である。体得していないからこそ探求しているのである。そうして探求者がその探求の記録を書くことは、彼自身にとって最も自然なことである。自分は自ら持たざる真理を人に与えようとはしない。自分は自分の受けた感動をただ自分の感動として書く。この意味で自分は越権なことはいないはずである。また自分が文化史的理解のために道元を使おうとすることも、人類の歴史のうちに真理への道を探ろうとするものにとっては、当然のことではなくてはならぬ。<sup>77</sup>」

絶対的真理を体得していないからこそ、宗教的なものを含む真理を探求するのであり、その探求に伴う感動を記述的に記録することを批判される謂われはない、と強調しているようにも受け止められる。先人たちが真理の道をいかに追求しようとしていたかを歴史的に探ろうとする者が、宗門内に属さずとも、人類史上における真理の探究者たる道元を扱うことは当然のこととして捉えられてよいという考えは、門外漢でも宗教的偉人の研究は可能であるとして、『沙門道元』の研究以降、和辻が研究者として一貫して保持した見解であった。

末木の表現を用いるなら、「現象として宗教を見るならば、その多様性を多様性として扱い、それらを比較することで、人類の文化史を描くことができる」という発想から、「宗教そのものの内奥ではなくその外に現われた現象を、体験ではなく文献解釈を通して読み解く—その斬新な方法の基礎を確立した」のが、和辻の『沙門道元』である。さらに、『原始キリスト教の文化史的意義』(1926年)や『原始仏教の実践哲学』(1927年)、『孔子』(1938年)など、その後の宗教を対象とした研究にもこの方法が適用されたと、末木は見なして

---

<sup>76</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、165-166頁

<sup>77</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、166頁

いる<sup>78</sup>。

日本において、非宗教者でも宗教学者でもない者が、宗教を研究する際の独自の方法論を提示したのが、和辻哲郎であったことは確認できたと思う。ただ、その方法論を確立する上で和辻が門外漢であることを強調しなければならなかったことは、各宗派による仏教理解の専有が強かったことをも意味していると言えよう。

本章のはじめにおいて、自力と他力の違いについて考察したが、『沙門道元』においても、修行に臨む態度における自力と他力の考え方の相違、他力主張の代表者たる親鸞と自力主張の代表者といえる道元の比較、両者の道徳への関心の向け方の違いについて、下記のような分析を行っている<sup>79</sup>。

自力信仰といえども、信仰に臨む態度としては、「自らの力」だけに依拠した自己完結的な修行で完了できるものではない。「仏への可能性」に対する信頼を前提とするにしても、それは自己の内にあるにしても「自己のものでない力」に対する信頼を要することになる。自力信仰におけるプロセスを、和辻は、次のように解説している。

「我々は、自己を空しゅうして仏祖に乗り移られることを欲する。乗り移られた時に燦然として輝き出すものが本来自己の内であった永遠の生であるとしても、とにかく我々は自力をもってそこに達するのではない。我々がなし得、またなさざるべからざることは、ただ自己を空しゅうして真理を要求することに過ぎない。すなわち修行の態度としては「自らの力」の信仰ではない。<sup>80</sup>」

修行においては、「自らの力」でのみ臨めると捉えるのではなく、自身を空しゅうして、「真理」を追究の対象として臨むことが大事であり、「真理」の要求を修行の目的に据えることが促されていると言える。自力にしる、他力にしる、信頼を寄せる何らかの対境が必要である以上、「自力他力の考え方の相違はむしろ「自己を空しゅうする」ことの意味にかかっている」として、その対比を以下のように分析している。

「他力の信仰においては、自己を空しゅうするとは吾我我執をさえも自ら脱離し得ない自己の無力を悟ることである。この無力の自覚のゆえに煩惱具足の我々にも絶対の力が乗り移る。従って我々の行なう行も善も、自ら行なうのではなくして絶対の力が我々の内に動くのである。それに反して道元の道は、自ら我執を脱離し得べきを信じ、またそれを要求する。すなわち世間的価値の無意義を觀じて永遠の価値の追求に身を投ずることを、自らの責任においてなすべしと命ずる。ここに著しい相違が見られるのである。<sup>81</sup>」

信仰の立場の違いによって、同じ「自己を空しゅうする」行為も異なってくるというの

---

<sup>78</sup> 末木文美士「仏教の非宗教化——和辻哲郎」、87頁。

<sup>79</sup> 「四 修行の方法と目的」「五 親鸞の慈悲と道元の慈悲」「六 道徳への関心」『日本精神史研究』『和辻哲郎全集』第四巻、186-209頁

<sup>80</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、186頁

<sup>81</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、186頁

である。他力の信仰においては、自己の無力を自覚して絶対他者に依拠して、すべての行為を絶対他者の力を介して我々が動くというように捉える。一方、道元に代表される自力を重んずる立場では、自発的に我執を離れて、あらゆる行為は自己を根拠に為すものと引き受ける。「空しゅうする」という行為は、他力信仰の場合は、自己の無力をわきまえて自身に依拠することを放棄することであり、自力信仰の立場では、自己の我執から自らを離すことになる。

同じく、他力と自力の観点から、親鸞と道元の宗教的性格の違いを、以下のように論じている。「親鸞が説くのは弥陀の人に対する慈悲であって、人の人に対する愛ではない」として、あくまで弥陀と人との関係性を重視する観点から、悪への「許し」や人への「慈悲」を与えるのは弥陀であり、人はその弥陀にすがるといふ他力の態度をとる。一方、「真理のための真理探求」を求める道元の場合は、「衆生の悩みをいかなる程度に「助け遂ぐる」かよりも、衆生の救済の仏意をいかなる程度に「自己の内に」体現し得るか」を問題とする。真理にせまる立場から自他共の衆生救済の仏意を自己において現わす救済を自己が顕現すべきとする自力重視の姿勢で、「悪そのものを許すのではなくして人を憐れむことを忘れない」として、人と人との関係性を重視する。そこから、「親鸞は人の善悪と弥陀の慈悲との関係を説くのみであるが、道元は人と人との間の関係に深く立ち入っている」と違いを指摘する。

さらに、両者の人生を対照させて、親鸞は、「民衆に直に触れる形で、人々の生活を直接に動かしたが、対弥陀への「信」ゆえに、「人間の道を説く」徳に関する言説はきわめて少なかった。それは、「道徳への関心は、絶対者との合一を目ざす宗教にとって、第一義のものではない」からであり、「親鸞に道徳の言説が少ないのはむしろその絶対者への情熱の熾烈を語るものであろう」と述べて、すべてを弥陀という絶対者に帰着させるが故に、人間に対する道徳への関心が薄いというのが親鸞の説く他力信仰の特徴とする。一方、「山林に隠れてただ真理のために努力した」道元は、その「行」のゆえに人間の道を探求し、「人間の慈悲を説く」道徳の言説を多く残したとする。道徳への関心の示し方に対する違いから、「弥陀の浄土を現世のかなたに置く教えと、この生をもって直下に絶対の真理を体現しようとする教えとの、必然の相違も認められる」といった死生観にかかわる比較的考察も行っている。そして、その死生観の違いは、煩惱の扱い方にも現れることを、次のように示している。

「親鸞においては人はその煩惱のままに「浄土」に救い取られる。(中略)しかし道元においては煩惱の克服が真理体現の必須の条件である。(中略)前者は僧に肉食妻帯を許して僧俗の区別を緩やかにし、後者はこの間に最も厳格な区別を立てる。前者はただ悪の許されることを説き、後者は戒律による力強い自己鍛錬を力説する。<sup>82)</sup>

比較に際し、両者の特徴を並列的に比較しようとする姿勢は伺えるが、道元を「真理探

---

<sup>82)</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、203-204頁

求者」及び「真理体现者」と見なして、自己で解決に臨む自力重視の姿勢をより価値的と評するような態度は隠しきれず、親鸞との比較を通して道元の価値をより賛美するような和辻の論理展開が明かである。後に人と人との「間柄」の倫理の重要性を提示していく和辻が、絶対者ではなくあくまで人間の次元で人を対象として道徳や慈悲をとらえている道元に親和的な見解を示しているのはもっともといえよう。

現代において、立川武蔵も、浄土教と禅の宗派における「自己否定」の実践例とその特徴を、次のように比較している。

浄土教においては、世界にこだわることを「はからい」とみなす傾向があり、自己否定として、「はからいを捨てること」が強調される特徴があり、そこでは社会のあり方に関する理論がなくても念仏の実践を行う妨げにはならなかった。一方、道元については「自己否定の作業を続けた人」と捉えて、あるべき社会のあり方に関する理論を構築することはしなかったものの、現前に展開される現象世界に積極的に関わったという特徴があるとされている。この見解は、和辻の見方と共通していると言えるが、立川は一方で、「不立文字」と「只管打坐」を重んじ、「理論つまり言葉による考察とは反対の方向にむかった」坐禅修行に専念して人物として、道元を理解している<sup>83</sup>。後者の捉え方は和辻のとは異なる、禅宗の伝統的な道元解釈に基づく見解とは言える。

## 2-5 「弁証法的神学と国家の倫理」

次に、『思想』(1934年)に掲載された和辻の論文「弁証法的神学と国家の倫理」<sup>84</sup>を取り上げる。そこでは、「弁証法的神学」における「救い」や倫理学の観点とも関連付けて、和辻の宗教研究上の重要テーマである「自力と他力」の比較が論じられており、道元と親鸞モデルだけではなく、他力に基づく救済を説く「神学」との比較についての考察がなされている。『倫理学』(1937年)が刊行される前、『人間の学としての倫理学』の刊行とほぼ同時期に発表された、神学と倫理学の関連を扱った論考である。

和辻は、第一次世界大戦での惨禍や頽廃を最も痛切に体験したドイツ国民の中から産み出されて来た「弁証法的神学」の著しい特徴は「人の力への絶望」であり、その神学の立場には、「早くより **Existenzialismus** が含まれ、また神学的アントロポロジーが試みられていた」と分析する。人は救いにおける自力の無力さを前提に、根本的に 他 の 力 の 下 に 立 っ て いる と 考 へ る 傾 向 に 陥 り、「救う力は絶対他者のほかにない」との主張に至るのが絶対他者の信仰の特徴である。そうした他力信仰が、やがて国家と結びついて国家倫理学として形成されて来るのが、「弁証法的神学」である。「人の力への絶望」が何故、国家に対し

<sup>83</sup> 立川武蔵『空の思想史 原始仏教から日本近代へ』講談社、2003年、269-270頁

<sup>84</sup> 後に、論文集『人格と人類性』(1938年、岩波書店)に収められた。金子武蔵は、『人格と人類性』を、和辻倫理学の「体系形成時代の産物」が集められた作品であるとして位置づけている。(金子武蔵による解説『和辻哲郎全集』第九巻、482頁)

での希望に転化したのか、その理由を探るという意図に基づき書かれたのが、本論文である<sup>85</sup>。

エミール・ブルンナーが『倫理学の根本問題』(Emil Brunner, *Das Grundproblem der Ethik*, 1931)において、自我の自由を求める近代的立場では真の倫理学は成立しえないと主張して、近代の個人主義の超克を目指したことについて、和辻は多大な共感を示している。その一方、「絶対他者たる神」への畏敬によって、我と汝の間に正常な結合がなされ、人倫的な共同体が確立した時にのみ、真の倫理学が成立するとした、ブルンナーの見解に対しては懐疑的で、真の倫理学とは言えないと批判している。その理由としては、「まだ絶対他者の意義が存分に力説せられておらず、また共同体が何ゆえに国家でなくてはならぬかも明らかにせられておらない」と論じている<sup>86</sup>。

同じく「弁証法的神学」の論客、フリードリヒ・ゴーガルデンの『国家的倫理学』(Friedrich Gogarten, *Politische Ethik*, 1932)についても、次のように述べる。ゴーガルデンの特徴は、従来自然に対する人の生の自己主張として倫理の問題が扱われてきたことに対して、相互の従属において関係する人と人との間柄を倫理学の根本命題として論じるべきと主張したところにある。「他人」の意義の根柢は、絶対他者たる神の創造のうちに存するとして、神は人間を「相互依存的相互対立的存在」(von einander her seined fur einander da sein)として作り、神と人との関係は人と人との関係、ひいては人間共同体の基盤であるとゴーガルデンは主張した。社会民主主義やナチス(「アーリア人種こそが世界を支配するに値する国民である」として、国民による国家支配を正当化した)のように、国家を国民によって基礎づければ、国民を神化し、それにより個人の「自力」は至高の価値となって、国家の威厳はなくなるであろう。しかし、真の国家はそういうものではなく、国民に悪や罪責感を認識させることで人間相互の秩序を保つことが重要で、そのような認識に至るためには教会が必要であるとしたのである<sup>87</sup>。

こうしたゴーガルデンの考えを、すべてを神に帰着させ、罪を強く意識させることをうながすような「パウルの信仰にもとづいている」と和辻は指摘する。ブルンナーとゴーガルデンには共通して、「倫理学の根本問題は 信仰 の問題に帰着する」といった考えが通底しており、「倫理学であるにもかかわらず弁証法的神学としての一つの宗教運動の契機と見られねばならない」として、倫理を強調した一種の宗教運動であることに特殊性を見出している。しかも、世界戦争を背景として、あくまでも「個人主義を排撃し人間の依他的存在を強調する立場」にありながら、国家を中心に据えた倫理学が説かれることは、「キリスト教の潮流においては新しい現象であり、明らかに現代の動向を反映する」と評して、世界的に国家主義へと進む時代背景を感じ取った分析をしている<sup>88</sup>。人の神化にもつながる

<sup>85</sup> 「弁証法的神学と国家の倫理」『人格と人類性』、『和辻哲郎全集』第九卷所収、443-460 頁

<sup>86</sup> 『和辻哲郎全集』第九卷、445-448 頁

<sup>87</sup> 『和辻哲郎全集』第九卷、448-457 頁

<sup>88</sup> 『和辻哲郎全集』第九卷、457-458 頁

個人主義への反発として、人間どうしあるいは絶対者と人との間柄をめぐる倫理が、キリスト教の潮流から提唱されてきたことの斬新さをその歴史的な意義であるとしてとらえた和辻の分析は、鋭い視点といえるであろう。

しかし、これらの神学に見られる、「他人の根柢に神を置き人間関係を神の創造として説く」という姿勢は、「人格神の信仰」に基づくのであって、「絶対有の立場を免れない」として、この種の他力信仰についての批判的見解を、次のように述べている。造られた有としての人間の被造性を根底に据えた人間どうしの相互依存性とは、「依他的なる限り 自性がない」とともにまた対他的なる限り 自性を持つもの」でなくてはならない。絶対有の立場に立った場合、無は有に対立し、個別性たる自性を否定するものと現れ、そのような無に対する恐怖が生じることになる。「自己の真相が無であると悟るときには、我々は依他的・対他的な存在の根源に突き当たる。」その根源とは、「無限に有を生み出すところの絶対無」であって、「有に対立する無ではない。」「自他が対立しつつしかも自性を持たずして相互に依他的であるというごとき人間存在の構造は、絶対的否定性を地盤とせずには成立し得ない」、故に「我々はこの絶対無を絶対他者の位置に置いて人間存在を考えるべきではなかろうか」と提唱している。

さらに、「絶対無」を根源に据えた人間存在の構造の捉え方が確保されるならば、「あらゆる人間存在が否定の道を通じて現わる絶対的否定性にほかならぬ、ということも明らかになる」とも主張し、そこから、「家族、村落、国民というごとき生活共同体の諸段階、さらにかかる生活共同体の否定としての利益社会、利益社会を止揚することによって己れを自覚し来たる国民共同体、すなわち国家、一これらはすべて絶対無の否定的還帰運動として理解せられるであろう」との主張に至っている。人間存在の構造として「絶対無」が根源であり、従来のあり方を「否定」することで新しいあり方が可能になり（家族を否定することで産業社会が、産業社会を否定することで近代国家が成立する）、そのくり返しの運動（否定的還帰運動）が人間存在の本質であるという構想を和辻が抱いていたことが看取できる。

ここでは、「空」という表現は用いず、「有」との対称として「無」を用いて表現したと思われるが、ここで和辻のいう「絶対無」が、後の『倫理学』では「空」と置き換えられることに注意すべきである。人格神信仰の軸である「絶対他者」に対比させて、その絶対者の位置に「絶対無」を置いて人間存在を考えるべきとの和辻の議論からは、相互に依他的であるところの人間の存在構造をとらえる「真の倫理学」にいたるには、「絶対無」を根源に据えた存在のあり方を考えるべきだとする主張を読み取ることができる。

論文の末尾において和辻は、「信仰の立場において神の創造の仕事とせられたものは、実はこの運動にほかならぬのである」と締めくくっている<sup>89</sup>。かなり飛躍した論理展開と言わざるを得ないが、従来の信仰において、神の創造と見なされてきたものは、実は「否定的

---

<sup>89</sup> 『和辻哲郎全集』第九巻、459-460頁

還帰運動」の特殊な表象、特殊化された現われであったということである。こうした記述は、人間とは本来、絶対的否定性にもとづく存在であるという自覚を読み手に促しているようにも受け取れる。本来のと和辻がとらえる普遍的な「絶対的否定性」のはたらきが、歴史的に特殊な形態として現れた信仰では「神の創造」として理解されてきたに過ぎないということであろう。つまり、本来の「絶対無」による「否定的還帰運動」の特殊形が人格神信仰における「神」なのであり、「絶対無」（「空」）が主で、「人格神信仰」を従とするような重層的な主従関係、日本の神仏関係に例えるならば、「絶対無」が本で、「人格神信仰」を迹と見なすような「本地垂迹」的な関係が、人類史上の歴史的な宗教構造として展開されてきたのではないかといった発想を、和辻が抱えていることが推察できるのである。

金子武蔵は、「著者（和辻）の倫理観が仏教の空観に根拠をもつ」ことは認めており、「弁証法的神学と国家の倫理」と同じく『人格と人類性』に収められた論考「カントにおける「人格」と「人類性」」において、和辻が「カントの人類性が自他不二の根柢たるべきである」と主張した際にも、「じつは否定の否定、絶対的否定性としての絶対空、が暗に意味されていた」と指摘している。さらに、「著者（和辻）が大正十四年に京都大学において初めて行なった講義の題目が仏教倫理思想史であり、翌年の題目もまた同様であったことは最後まで著者の倫理学の方向を決定する因縁であったというべきであろう」といった言葉も残している<sup>90</sup>。こうした金子の発言によっても、和辻が研究者としての初期から抱いていた、あらゆる「特殊」であるところの宗教の根源的な真理（「知られざるある者」～「絶対無」～「絶対空」と言い換えられてきた）の構想を、和辻が一貫して持ち続け、自身の作品において開展させてきたことが了解できる。その真理とは、本章で明らかにしたように、神秘もあくまで人間の自己に内在するとして、「他力が同時に深い自力である」という認識のもと、個人を「宇宙の本質であると同時に唯一不二の特殊である事実」として捉える人間観をベースに、実体をもたない根源的真理からあらゆる「特殊」であるところの宗教が派生したとする、宗教との関係における和辻独自の理解構造に基づくものであった。

---

<sup>90</sup> 金子武蔵による解説『和辻哲郎全集』第九巻、506頁

### 《 3. 真理の実践と哲学 》

#### 3-1 明治期以降の宗教用語の変遷

明治以降の日本における「宗教」・「仏教」・「哲学」といった用語の関係性に注目して、仏教が学問的な研究対象とされていく時代背景を踏まえた中村元らの分析をもとに、明治期前後の用語の使われ方の比較をすると、非常に興味深い。

「仏教」の用語使用例は存外に新しく、明治期の日本が欧米「近代」の移入を図った時と軌を一にする。日本において伝統的に「仏法」という語で称していたものを「仏教」という語に置き換えて、一般的に使用されるようになった。同時期に、「哲学」なる語が新しく造語され、「宗教」もそれまでの意味が改変された形で用いられるようになった<sup>91</sup>。

「仏教」なる語は「仏の教え」を意味する少数の場合を除き、江戸時代末期まではあまり知られておらず、「仏道」や「仏法」の語が多く使用されていた。6世紀の中国において、多数の漢訳仏典の中から特定の教えをみずから選び取って「宗（むね）」とする考え方が生まれ、その宗の教えとして「宗教」なる語が発明された。ここでの「宗」の意は、「主」・「本」・「長」などを表す。あくまで「宗」を抽出する母体は仏典であることから、宗教は仏教の下位概念に属し、仏教徒のあいだでのみ用いられていた。日本でも明治初期まで、仏教の諸宗は「わが宗教」と称し、現在の「宗派」と同様の扱いで用いていた。江戸末期の開国によって一変し、外国語の翻訳として、「仏教」「宗教」なる語が今日の用法として定着するようになった<sup>92</sup>。

中村元は、「仏法」ではなく、あえて「仏教」と呼び直したところに、すでに「西洋的思惟による変容がなされている」と指摘し、「仏教」・「宗教」・「哲学」といった、現代日本ではすでに日常語と化して流通している語が、「必ずしも本源的な概念を包括するものではなく、また表現しきっているものでもない」と強調する。基本的かつ抽象的な語彙が日常語化したことによって、誤解が増幅されて伝達していく危険すらはらむ典型的な語が「宗教」であり、「仏教」なる語であると指摘している<sup>93</sup>。

仏教を「哲学」であると大いに称揚したのは、日本においては、原湛山にさかのぼると言える。明治維新の廃仏毀釈後の仏教復興の走りとされてきたのが、原坦山による東京帝国大学での『大乘起信論』の講義（明治11年）である。アメリカ南北戦争時の北軍の英雄であり、スリランカの仏教僧グナーナンダの影響を受けて仏教信者となった神智協会<sup>94</sup>の創

---

<sup>91</sup> 中村による「序文」中村元・三枝充恵『バウッダ』講談社学術文庫、2009年（原本は1987年、小学館から刊行）、6頁

<sup>92</sup> 三枝による「序文」中村元・三枝充恵『バウッダ』講談社学術文庫、2009年、8頁

<sup>93</sup> 中村元・三枝充恵『バウッダ』、6頁

<sup>94</sup> 神智協会は1875年にニューヨークで設立され、インド・セイロンなどにおける仏教復興運動の原動力と

設者、オルコットの説が逆輸入された形で、日本における仏教復興の原動力にもなった。

中村は、原坦山による講義が仏教復興の走りのように言われてきたが、原坦山にそのような確信を起こさせたのが実はオルコットの書であったことを明らかにしている<sup>95</sup>。原は、オルコットの影響で、仏教を印度哲学と呼ぶことにむしろ積極的であった。原は明治二十年（1887）の「印度哲学要領」と題した演説で、「ヲルコット氏曰ク、レリジョン（宗教）ト云フ語ハ仏教ニ用ユルコト妥当ナラズ、仏教ハ寧ロ道義哲学ト称スベキナリト、余ハ直チニ心性哲学ト云フヲ適當トス、本校に於テ印度哲学ト改ムルハ尤モ当レリ<sup>96</sup>」と述べている。

しかし、その後の仏教界では、仏教を西洋近代的な「宗教」の枠組みに沿わせようとしつつも、仏教を合理的・科学的な教えとして見なしたい意向も強かった故に、原の見解を継承した仏教学者や和辻のように、仏教を「哲学」と称して論じるものも少なくなかった。

和辻は、後世の研究者によって、「宗教の哲学化」をはかった<sup>97</sup>、あるいは、哲学としての仏教を追究し「仏教を非宗教化した」人物<sup>98</sup>と言われている。また、和辻が解釈した道元をさして「彼の解釈した限りの祖師は、「真理を探究」する哲学者へと墮ちてしまっている<sup>99</sup>」、または、「道元は和辻の論によって事実上はじめて、ひとりのすぐれた哲学者として認知された<sup>100</sup>」と指摘されている。

これらの批判は、主に和辻の著した「沙門道元」における記述に基づいて言及されている見解である。末木は、和辻が道元の思想体系を「世俗を超えるものではなく、世俗の論理で理解できる」と捉えた時点で、「こうして道元は禅の実践者ではなく、理論哲学者となる。（中略）道元はもはや宗教者ではなく、完璧な哲学者に生まれ変わった」と評している。しかも、そうした和辻の解釈が継承されたごとくに、近年の批判仏教の主張<sup>101</sup>においても、「坐禅実践者ではなく、純粋な批判理論家」として道元が扱われている現象は興味深いと

---

なった。

<sup>95</sup> 中村元「アメリカ精神と仏教思想」『正論』1998年（『新装新版 中村元 生誕一〇〇年（河出書房新社、2012年）』所収）

<sup>96</sup> 原湛山「印度哲学要領」『哲学会雑誌』第一冊第三号、1887年、105頁

<sup>97</sup> 菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」『幾徳工業大学研究報告・A, 人文社会科学編』10号、幾徳工業大学（現、神奈川工科大学）、1986年、114頁

<sup>98</sup> 末木文美士「仏教の非宗教化——和辻哲郎」『福神』『福神』第14号、福神研究所、2010年、92-95頁

<sup>99</sup> 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』春秋社、2014年、iv頁

<sup>100</sup> 熊野純彦『和辻哲郎』岩波新書、2009年、91頁

<sup>101</sup> 近年の仏教学における新しい動向として、「批判仏教の運動」が挙げられる。この運動は、これまでの印度哲学・仏教学が内実は護教論を展開しながら、客観的学問の外観を装っていることを指摘し、仏教学自体の客観性について疑問を指摘した。（末木文美士「仏教研究方法論と研究史」『新アジア仏教史14 日本IV 近代国家と仏教』佼成出版社、2012年、325頁） 批判仏教の主張を展開した中心人物が、袴谷憲昭（『批判仏教』大蔵出版、1990年）と松本史朗（『縁起と空一如来蔵思想批判』大蔵出版、1989年）である。

されている<sup>102</sup>。

自身が真言宗の僧侶でもある廣澤隆之は、伝統教団を離れては「修して知る」ことが不可能であると主張している。和辻が『沙門道元』において、当時の伝統教団を批判し、総本山における修行より、書齋において道元の著と向き合うほうが祖師の真意をくみ取れると断言したことについて、教団内部にいないければ、師資相承が授けられず、和辻のような「自己の哲学的解釈による仏道」では、道元が目指した「自己を忘れる」境地に至れず、「万法に証せられる」こともないと批判している。そして、たとえ師資相承が形骸化した伝統に過ぎないとしても「修して知る」ことは外部には困難で、教団伝統的な実践の重みは、「哲学者の宗教」とは決定的に異なることを強調している<sup>103</sup>。こうした廣澤の記述からは、「仏教は哲学ではなく、哲学的解釈では仏道は修せない」ことを主張したい意図が看取できる。

上述のように、明治期以降、宗教、仏教、哲学、ひいては倫理や道徳についても、それらの概念の内容や範疇、それら相互の関係に関する捉え方は多様であり、コンセンサスがある状態からはほど遠い。本章においては、和辻による哲学的理解と真理解釈、および表象の捉え方の特徴に着目する。和辻にとっての「哲学」とは、「宗教」を含むあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理として普遍的なものとして抽出する真理探求の営みとして、「宗教」よりも、より高次の次元に設定されている。和辻は、真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」の特徴として捉えていた。道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近の仕方が、和辻の一連の仏教解釈の軸となり、和辻倫理学の根本的な発想と展開されていくことになる。

### 3-2 「哲学及び芸術の根本問題としての自我」

和辻による「表象」の捉え方には、研究者初期の頃からの哲学的理解が反映されている。先の章でも言及した、「哲学及び芸術の根本問題としての自我」と題された論考<sup>104</sup>には、ベルグソンの生成的見解に共感を示しつつも、独自の哲学観が述べられている。

和辻は「直覚」が「凡ての表現の原形」であるとする。「直覚」において、「無限の複雑が渾然として感じられる、活動態としての生活全体の「感じ」を、リアルに感受して把握することが重要であるとして、感覚重視の姿勢を示している。「知能が分析すれば非常に複雑な要素に分れることも、直覚に於ては瞬間的に把握せられる」とも述べており、「知る」という認識の獲得よりも、実際に感じ取って「生きる」ことのほうが重視される。知ることとは分析や選択によって成り立つものであって、知能によって分析された細分化や専門分

<sup>102</sup> 末木文美士「仏教の非宗教化——和辻哲郎」、95頁

<sup>103</sup> 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』、iv頁

<sup>104</sup> 未定稿「哲学及び芸術の根本問題としての自我」『和辻哲郎全集』別冊二に所収（岩波書店、1992年）、268-283頁

化よりも、直覚による包括的かつ瞬間的な把握を重視するのである。「無限の複雑が渾然として感じられる、活動態としての生活全体の「感じ」とは、思惟の分析や認識の対象とはならない複雑さが絡み合っている、容易に「抽象化」して表象され得ない日常性を、人々が生きる生活状態をそのまま全体像として感じ取ることを表現したのであろう。

さらに、この直覚が「思惟の作用を使役しつつ更に明瞭な形を獲得する所に哲学がある。それ故哲学は内生の認識に努むるものではなくして、内生の表現なのである」とも述べている。この「内生」とは、「根本実在であるが、この根本の実在は永久不変な同一物ではない。刻々として実現形成せらるる所の活動そのものである。…それはわれわれが純粹に生きる時の状態に外ならない」とも表現している。ここでは、一所に固定化されずに刻々と生成する活動的な真理なるものを「根本実在」とみなし、それを「内生」と称している。直覚によって思惟の作用が発動されて、自己の意識下のもとに「内生」を対象として認識することが哲学なのではなく、「内生」をリアルに表現することが哲学であるとする。言い換えると、直覚によるロゴス化を経て、根本実在が表現を獲得する所に哲学があり、根本実在を知るといった「認識」の獲得に励むことが哲学なのではないということになる。そして、人々が純粹に生きる時にこの「内生」の表現に参入することができるとしている。

真実の存在と人間の内生との関係については、和辻は次のように説く。

「真理への努力は即ち真実の存在への努力であるといふ。これには異議がない。真実の存在がわれわれの内生であり、不断の活動であるならば、これに向っての努力は、迷いを斥けてこの境地に生きんとする努力か、もしくはこの内生を表現せんとする努力でなくてはならぬ<sup>105</sup>」

加えて、「真理を認識しやうとするのは愚である。真理は体得せらるべきものである」とも述べており、和辻にとって、真理は把握や認識の対象ではなく、「体得せらるべきもの」との捉え方がなされていることは注目に値する。

哲学と真実在との関係について更に、「哲学は根本の実在、即ち不断に建立せらるる内生の表現である。哲学が真実在の建立に努力するのではなく、建立せられた真実在の象徴が哲学である<sup>106</sup>」とも表現している。和辻は、哲学とは真実在の後付け的な擁護や正当化に専心する営みではなく、流動性を帯びて刻々と不断に生成される活動的な主体である、内生たる根本実在の象徴が哲学であると定義づけている。そこには、哲学を、思考に専念するような静的なものではなく、生きた活動全体を表現するといった動的なものとして捉えようとする姿勢がある。和辻にとって、認識することを目的とした思惟の次元ではなく、五感を用いてリアルな全人的な把握を通じて表象することが「哲学する」ことなのである。

ここで和辻は、無常に変化する根本実在を「内生」と呼んでいるが、後年に主張するところの無我であるところの「空」を示すものにほかならないと考えられる。

---

<sup>105</sup> 『和辻哲郎全集』別冊二、282頁

<sup>106</sup> 『和辻哲郎全集』別冊二、283頁

### 3-3 道元を介した「真理」解釈

この初期の真理の捉え方が、その後、どう変遷したのかについて、以下で見ていくことにする。「哲学及び芸術の根本問題としての自我」の論考で語られていた真理の把握の仕方は、「沙門道元」にて表現した、道元を介した真理解釈にも顕著に表れる。

道元にとって修行の目的は、「自己の救済」を目指すのではなく、「真理王国の建設」を目的としていたと、和辻は解釈した。その理由を以下のように説明している。

「もとより自己は真理の王国において救われる。しかし救われんがために真理を獲ようとするのではない。真理の前には自己は無である。真理を体現した自己が尊いのではなく、自己に体現せられた真理が尊いのである。真理への修行はあくまでも真理それ自身のためでなくてはならぬ。<sup>107</sup>」

自己において真理が体現されるとは、自己において真理が特殊化されて表れることであろう。前の章で、和辻が修行においては「自己を空しゅうする」ことが重要であると論じていたことに触れたが、真理への修行も同様に、自己を無にすることによって成される。それは自己目的のためではなく、真理そのものための修行である。真理に生きる人間による社会を理想として、和辻は「真理王国の建設」と称していると思われる。

そのことを「仏法のための仏法修行」と表現し直して、真理を目指した修行が「日本人たる道元において顕揚せられたことは、我々の驚嘆に値する」として、「真理それ自身のために真理を求めることは、必ずしもギリシア文化のみの特性ではなかった」と述べている<sup>108</sup>。つまり、真理のための真理探究はギリシアの専有だったのではなく、日本にも存在した、そのことの意義は大きいというわけである。

以上のような「真理を求道する者」である道元に関する和辻の記述と、「宗教」についての彼の分析を照らし合わせると、和辻にとっての「宗教」及び「哲学」について、次のようなことが言えそうである。「宗教」は真理が時代によって歴史的に特殊化されて表象されたものである。一方、「哲学」はあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理を真理として普遍的なものとして見出す、あるいは、捉えようとする真理探求の営みである。ここに、和辻にとっては、「哲学」が「宗教」よりもより高次の次元に設定されていると推察できる。

自力と他力との比較を通して、真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」として捉えているようにも見受けられる。博士論文である『原始仏教の実践哲学』のタイトルにしても、和辻の捉えた原始仏教は「哲学」という修行の実践として捉えていたのではないかと考えられる。

また、道元が「しるべし禅宗の称は魔波旬の称するなり、魔波旬の称を称しきたらんは魔党なるべし、仏祖の児孫にあらず」と『正法眼蔵』44巻「佛道」にて語った言葉を引用して、諸仏祖師の何人も禅宗とは称しなかったことをもって、道元が「禅宗という名称を

<sup>107</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、190頁

<sup>108</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、190-191頁

さえも力強く斥ける」姿勢を示し、「言語による表現を決して拒否しなかった」ことを、和辻は評価する。道元は「不立文字、教外別伝」を標榜し、特に坐禅と公案とを重んじて、自らを禅宗と称する人たちの主張を認めなかった、と彼は解するのである。更に「言語文字によって妙心が説かれ得ないとするのは、固定的に随した禅宗においてのことであって、道元の生ける仏法の関知するところでない」として、禅宗の枠に当てはめて道元を捉える見方を否定する<sup>109</sup>。

そして、道元の「漠然たる神秘主義を避ける」姿勢を次のように評価している。

「仏の真理は面授面受によらずしては把捉されないが、しかも面受された真理はすでに仏々祖々の言葉によって表現されているものであって、それ以外の不思議な何ものでもない。もとより道元は、諸仏諸祖の言説を説くとき、常に彼自身の解釈によって新しくその内容を開展させる。しかもその開展には気づかない。従っていかに新しく開展させられても、それは常に仏祖の言説である。が、まさにこのところに、彼が概念の固定を破した趣を看取すべきであろう。古き概念は絶えず新しく改造され、そうして常に仏法を開示する。ただ彼は仏法よりいつる「開展」に着目せずして、すべての開展がいでくるところの「仏法」に着目するのである。<sup>110</sup>」

つまり、真理なるものは、「仏々祖々の言葉」によってすでに言語化され表現されているがゆえに、不可思議な目に見えない神秘的なものではない。しかも道元の手法によれば、諸仏諸祖の言説が伝統的に伝授されてきたまま受容するのではなく、「仏法」に直接向き合って自分が再解釈することになる。伝承されてきた言葉を自分のフィルターを通して理解する過程の中で、その内容には無意識的に新たな展開が加えられ、そのために常に新鮮な解釈が起こり、概念の固定化を防ぐことになる。このような、伝統的な「読み方」に準拠せずとも、直接的に「表現された言葉」に向き合うことで個人が直に把握することができるという考えは、個人の主観的な読み込みや独自の自己解釈の正当化に陥る危険性を大いに伴うが、「概念の固定化を破す」絶えざる仕方として和辻が着目するこの観点こそが、後の「否定」を媒介とする自己展開的運動の発想につながることになる。

大学卒業後、和辻はニーチェやキルケゴールなどの西洋哲学の展開を研究し始めたが、仏教教団の現状に憤りを感じたことも一つのきっかけとなり、やがて仏教研究に向かうことになった。そのような動機もあり、彼は常に教団の外から「宗教」のロゴスを把握しようとする、教団に対抗する姿勢で仏教の「教え」が書かれた作品と向き合うやり方を貫いた。上引の道元の独創的な仏法解釈に対する積極的評価が示すように、「すでに書かれて残されたもの」に直接向き合い、そのロゴス（言葉）を通して神聖なる真理を把握できるとした和辻の信念は、西欧における宗教改革的な試みを日本の明治期において一個人の非宗教家（非専門家）として取り組もうとする熱い意図に支えられていたといっちは言い過ぎであろうか。

<sup>109</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、233-234 頁

<sup>110</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、235-236 頁

上引の道元解釈に続けて、和辻は「宗教の闕内における思索、特に東洋の思想において、開展の自覚が乏しいのは著しい事実」であり、「このために歴史的な理解は遮断され、思想の順当な開展は阻害された」とも論じている<sup>111</sup>。当時の（仏教学者ではない）宗派関係者が、未だにすべてを仏陀の権威に結びつけて正当化を図ろうとしていた時代にあつて、仏祖諸祖のテキストの読まれ方、すなわち解釈に基づく思想の開展をも把握することが重要である、と和辻が考えていることがわかる。

後の章で詳述するが、中村元が指摘しているように、和辻は実際に「初期の仏教哲学の展開をあとづけようという意図」は常にもっていた<sup>112</sup>。東京大学を定年退職した晩年の約10年間の多くを、大乘仏教にいたるまでの仏教の歴史的開展を追う研究にあてて、論文として雑誌『心』に発表している。こうした和辻の姿勢からは、特に「沙門道元」の執筆期以降、ロゴスで表現されたテキストの解釈を通じた思想の歴史的開展を解明することに関心を持ち続けて、生涯をかけて追究していった、修行者とも称せるような、和辻の研究者としての一面が看取できる。

道元解釈に話を戻すと、道元の仏祖の言説に向かう見地は、『正法眼蔵』の33巻「道得」において十分示されていると、和辻は言う。「道得」の語義について、道元自体は何も語っていないので、あくまで和辻の推測に過ぎないとも言えるが、「道得」という語を道元が用いた意図について、「真理」と「言葉」にも言及して、和辻は次のように解釈している。

「彼（道元）の用語法から見ると、この語の意義はかなり大きい振幅を持っている。道とはまず「言う」である、従つてまた言葉である、さらに真理を現わす言葉であり、真理そのものである。菩提すなわち悟りの訳語としてもこの語が用いられた。道元はこれらのすべての意味を含めてこの語を使っているらしい。その点でこの語はかなり近く Logos に対等する。道得とは「道い得る」ことである。進んでは菩提の道を道い得ることである。従つて真理の表現、真理の獲得の意味にもなる。ここでも道元は、これらのすべての意味を含めてこの語を使った。<sup>113</sup>」

続く文章においても、「「道う」という語を選んだところに、我々は言語による表現の重んぜられていることを看取しなくてはならぬ」、「道得とはまず第一に言語をもって道い得ることである」などと述べて、道元がいかに言語表現、すなわち Logos を重んじたかということ強調している。ここからも、真理が決して神秘の領域でしか把握されないものではないとして、ロゴス化された真理を、その表現された言葉・文言をたよりに読み取り把握することができ、その Logos 把握を通して菩提＝悟りを得ることに通ずるといった「道」を、道元が示してくれているのだという解釈がなされていると言える。

続けて、道元の「かの道得のなかに、むかしも修行し証究す、いまも功夫し弁道す。仏祖の仏祖を功夫して仏祖の道徳を弁写するとき、この道得おのづから三年八年三十年四十

<sup>111</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、236頁

<sup>112</sup> 中村元による解説『和辻哲郎全集』第五巻、236頁

<sup>113</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、236-237頁

年の功夫となりて尽力道得するなり」(『正法眼蔵』の 33 卷「道得」)を引用して、和辻は次のように解説する。

「すなわち一切の修行は道得のなかに動くのである。道得が功夫として活動し、努力して道得するのである。道得自身の自己道得である。修行者(その修行が道得のなかにある意味においてすでに仏祖である)が数十年の修行は、道得がそれ自身を実現する過程にはかならない。ここに道得は、何人かが道い得る道得ではなくして、主格を抜き去れる道い得ること、すなわち道の能動的な活動として立てられる。ロゴスの自己展開である。<sup>114</sup>」

もはや修行でさえも、修行者による実践によって人が体得するものではなく、真理の表現たる「道得」の中に人格が包含され、「道得」自身が能動者として活動し修行するような主体となる。ここに、修行とは、人にとっては真理の体現を為すことであるが、真理にとっては人を介してのロゴス化あるいは表象となる。「道得」自体の主體的なはたらきを「ロゴスの自己展開」と称していると思われる。

この和辻の議論に対しては、なぜ「道得」が作用因として人と真理のはたらきとの同一化あるいは人を介しての表象化を担うのか、なぜ「道得」が人間から主体性を抜き去るのか、道い得ることが Logos の当体の自己展開と言えるのか、など疑問は尽きない。言い得るのは、「道得」すなわち「ロゴス」が後に「空」、さらには「絶対的否定性」なり「絶対的全体性」に置き換えられて、その自己展開によって「倫理(的世界)」が実現されると表現されるということである。

### 3-4 神秘主義に依る教団批判

「道得」の表れ方は、千差万別の形で現われる。もし道得の多様性ゆえに、矛盾し撞着する道(ことば)に出逢った場合、「どこに究極の仏法を認めるべきか」について、道元であれば、「葛藤」を認めて、「さまざまの異なる見解が相錯綜することそれ自身の上に仏法が現われるというであろう、と和辻は見なしている。「思惟は必ず葛藤を生む」がゆえに、「神秘的認識に執する禅宗にあっては、思惟は葛藤であるとして斥けられ」てきた。しかし、「葛藤に即し、葛藤より産出されつつ、葛藤を超脱せる境地を現ずる。そこに仏祖が現成する」のであって、「この葛藤を回避することは、道に達するゆえんではない」として、「この葛藤こそまさに仏法を真に伝えるものだ」と、道元は主張していた。和辻は、「無限なる葛藤の連続」を肯定する道元の理解に「弁証法的展開の意義」を認め、「仏法とはまさに矛盾対立を通じて展開する思想の流れなのである」と評して、仏法的な論拠をもって道元の正当性を擁護している<sup>115</sup>。

和辻は、道元が「禅宗の神秘主義的な非論理的傾向」を否定する思想を抱いていたこと

<sup>114</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、238 頁

<sup>115</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、242-244 頁

を強調して、現行の宗派的傾向を、次のように批判している。

「参禅して知るべし、義解して講ずべからず」という標語の下に、あたかも秘密結社のごとき排他的団体を作るのは、道元の哲学的思索の深さを知っている所行とは言えない。<sup>116</sup>」

禅宗が神秘的認識を掲げ、参禅を強調し秘儀を擁するごとくに内部に思想を囲い込んできた傾向は、本来の道元の主張とは明らかに異なることを和辻は訴えたかったのであろう。しかも、当時の中国の禅宗全体に抗議するため、ひとりで立ち向かった禅僧である天童如浄（1163-1228）を道元が師として選んだことを、以下のように述べている。（強調点は、和辻による）

「道元は日本においてまだ禅宗の伝統の確立されない時にシナに渡った。真に禅宗の思潮に没入し得た日本人は、彼が最初であったと言ってよい。しかるに彼は、すでに六七百年の伝統を有する末期のシナ禅宗の中に飛び込むとともに、敢然として、このただひとりなる如浄を正しとしたのである。すなわち彼は、禅宗の伝統よりも、如浄一人を択んだのである。（中略）とにかく最初に力強くそれをなしたこの日本人は、その禅宗に対する抗議者として「禅宗」なるものを否定しつつそれをなしたのであった。この点から見ても、禅宗の非論理的傾向に対する彼の反抗の思想が、当時のシナの流行思想をそのまま輸入したものでなかったことは明らかであろう。<sup>117</sup>」

この文章からは、伝統への反抗者であった如浄を師として選び、「否定」による反省的思考を適用させて、当時の流行思想をそのまま受け入れようとはしなかった道元のエピソードを語りつつ、既成の禅宗を批判して、書齋においてひとりテキストに向き合うことでも真理に迫れると考え実践している、和辻自身の状況に重ねて論じているように伺える。

「沙門道元」において、最終的には、真理を捉えようとする「哲学」はもはや人の営みですらなく、真理自身によるロゴスの自己展開と解釈されるに至る。信仰者の表象に迫るという行為には、主体である解釈者が、宗教者であろうとなかろうと、「何を、絶対的なもの／真理／根源的なものと捉えるか（信じるか）」について、解釈者個人の信念構造の表出を伴うということが、和辻の道元解釈を通じて看取できる。

また、道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近の仕方が、この作品とほぼ同時期か直後に書かれたと思われる和辻の講義ノート『仏教倫理思想史』における主に竜樹の哲学を中心とした一連の仏教解釈の軸になり、さらには和辻の代表作『人間の学としての倫理学』や『倫理学』などで提唱される「倫理」ひいては「空」を体現する「人間の存在構造」という発想と展開されていくことを、ここで予め指摘しておきたい。

---

<sup>116</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、244頁

<sup>117</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、245頁

## 《 4. 仏教研究への取り組み 》

### 4-1 「大乘非仏説論」の浸透と近代仏教学の影響

日本において仏教が宗派外で学問的な研究対象とされたのは、明治期以降である。和辻の学生時代にはすでに「大乘非仏説論」を容認する風潮が強くなり、文献学的に反証できない以上、「大乘非仏説論」を認めざるを得ないという見解を示していた。本章においては、そのような時代背景の中に和辻の仏教研究を位置づけ、先行する近代仏教学の研究と比較する形で、和辻の研究方法の特徴を考察する。

制作年から推定して、ブツダの没後から年月を隔てて成立した大乘経典を仏説とみることは難しく、上座部経典だけがブツダの真説であって、大乘経典は仏説ではないと批判した「大乘非仏説論」は、中国ではほとんど主張されることはなかった<sup>118</sup>。日本における「大乘非仏説論」の淵源を探るなら、主に江戸時代の中期以降、国学者や神道学者ら<sup>119</sup>によって、檀家制度による庇護のもとにあった仏教に対する批判的な見解が示されたことにその嚆矢を求めることができよう。

明治になると、明治元年の神仏分離令に端を発する廃仏毀釈の波に直面し、日本仏教の伝統教団は従来の社会的地位を脅かされ、延命策として近代化に対応する改革を選択した。仏教学者であり僧侶の廣澤隆之は、「伝統教団は延命のために政治権力に応じ、国家の近代化政策を輔弼する地位を選んだ」と解説し、伝統教学や僧侶自身のあり方も世俗化を余儀なくされ、僧侶養成の教育の中に西洋近代の思潮が流入することで、内部からの世俗化が加速したと分析している。

西洋近代思想の影響により変革を促されたのが仏教研究であった。江戸期における伝統教団の教理研究は、宗学として教団内部を対象に自己完結的に教理の整合性を説くことに専念すればよく、教団外部からの批判にさらされることもなく、内部における宗教的権威に基づく秩序に準拠して行われ、自宗の教学を他者に対して説明する責任を負う必要がなかった<sup>120</sup>。ところが、文献史学的手法を基盤とする近代仏教学<sup>121</sup>によって、それまでの教

---

<sup>118</sup> 中国仏教における大乘意識と「大乘非仏説論」についての思想史的研究を行った、仏教学者の木村宣彰は、中国仏教においては大乘が主流であるが、小乗の立場に立って「大乘非仏説」を主張し大乘経典を批判した仏教者も少数ながら存在していたことに言及している。中国仏教の初期に活躍した道安や慧遠の遺文では、大・小乗の語は用いていても「大乘意識」は未だ不徹底で、鳩摩羅什の訳経の頃から「大乘意識」が明確に認識され始めた。その後は専ら大乘の立場に立ち、大乘経典の教理の究明に努める傾向が強くなり、大乘と小乗の関係やその区別については強い関心が抱かれなかったことから、中国において主流としては、「大乘非仏説」はあまり見られなかったと言ってよいと思われる。（木村宣彰「竺道生の法身説」『大谷学報』263号、1989年、28-47頁）

<sup>119</sup> 富永仲基の「出定後語」、服部天游の『赤裸々』、平田篤胤の『出定笑話』等の書物にての主張による。

<sup>120</sup> 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』春秋社、2014年、iv-v頁

相判積的な經典の価値を序列化する志向は、見直しを迫られざるを得なくなった。ヨーロッパの学者たちによる近代仏教学は、日本の学者にも大きな影響を与え、マックス・ミュラーのもとで学んだ南条文雄（1849～1927）や高楠順次郎（1866～1945）はサンスクリットを、リス・デヴィズのもとでは木村泰賢らが原始仏教を研究した。明治後半以降の日本の仏教学は、いつしか原始仏教の研究が主流となっていた<sup>122</sup>。

そうした近代仏教学の輸入時にも、和辻が日本の負の特殊性として指摘していた、「外来の利点を重んじ、自文化を省みないままに、取り入れようとする気質」が発動されたと言えよう。仏教学者たちは、伝統的解釈に基づいて十分に吟味することなく、文献学的手法を客観的な研究方法としてあっさり受け入れ、その手法を模倣した。それが皮肉にも自分たちの存在基盤を揺るがすような、アカデミズムにおける大乘非仏説の浸透につながる基盤を形成することにつながってしまったというわけである。

仏教を近代の知に照らして解明することが求められ、それまでの宗学の基盤が揺さぶられるような緊張関係の中で、葛藤を抱えながらも、内部では近代仏教学に立ち向かうべく僧侶養成のための教育も含め、新たな仏教理解が必要とされてきたともいう<sup>123</sup>。

そもそも、ブッダを描く仏教經典の制作は、原始仏典から大乘經典に至るまでの数百年

---

<sup>121</sup> 近代仏教学は、主としてヨーロッパの学者たちによって 19 世紀から 20 世紀にかけて成立したインド学の系譜の中から生まれた。ヨーロッパの人々がサンスクリットについて知ったのは 16 世紀で、以降 18 世紀まで学者や宣教師のなかにサンスクリットを研究したものもいたが注目されることはなかった。1783 年、イギリスではウィリアム・ジョーンズがインドに判事として赴任し、「アジア協会」を組織したことによって、インドの言語研究が盛んになった。インド学は、サンスクリットとパーリの言語研究の分野から始まった。やがてドイツの言語学者フランツ・ボップによって、インド・ヨーロッパ語族に属する語の比較文法の研究がなされ、近代の学としての言語学が成立するに至った。インド仏教の研究もそのような言語研究の成果の上に成立したのであり、まずフランスのユーゼン・ビュルヌフ（1801～52）が『インド仏教史序説』著した。フランスでビュルヌフに学んだ弟子のフリードリヒ・マックス・ミュラー（1823～1900）は 1846 年、イギリスに渡り、東インド会社の委嘱を受けて『リグ・ヴェーダ』の編集に従事し、インド学の礎を築いた。彼は 1879 年から『東方聖書』の編集を始め、その中にはパーリ語からの翻訳である『法句経と経集』、新たに発見された梵本からの翻訳である『妙法蓮華経』、南伝律蔵の翻訳である『律蔵』など多くの仏教文献が含まれている。マックス・ミュラーはオックスフォード大学の言語学講座の初代教授を務めた後、グラスゴー大学に招聘されて 1888～1892 年に宗教学の講義を行い、それが近代の宗教学の誕生になったと言われている。ギリシア語におけるゼウス Zeus、ラテン語の Deus、サンスクリットにおけるデーヴァ Deva などの語源が同根であることから、アーリア民族の分裂以前に共通の神もしくは最高神を拝んでいたという知見が得られたことが 19 世紀最大の発見であるとミュラーは強調した。（増谷文雄「第一部 知恵と慈悲の源流 ―ブッダの思想」増谷文雄、梅原猛『智慧と慈悲〈ブッダ〉』岩波ソフィア文庫（1968 年初出の『仏教の思想』第一巻を文庫化したもの）、1996 年、25-29 頁）

<sup>122</sup> 増谷文雄・梅原猛『智慧と慈悲〈ブッダ〉』、33-34 頁

<sup>123</sup> 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』春秋社、2014 年、v 頁。しかし、近代仏教学に立ち向かう僧侶養成のための教育の試みは未だ道半ばであり、「伝統教団においては、未完の近代が今も継続している」と廣澤は述べている。

にもまたがる事業であった。増谷文雄は、ブッダとソクラテスとの共通項として、現代に至るまでに名が残る思想家でありながら、いずれもみずからは何も書き残さず、他者による記述を通さないと、彼ら自身の行為や思想について現代人は何も知り得ないという事実を挙げている。「かの師の真意がどこにあったかを信じた弟子たちによる伝承」と増谷が言うように、「これが師の真意である」との確信に基づく弟子による記述が歴史的に伝承され仏教経典として遺されてきたということである。

仏教伝来後、数世紀も中国仏教の影響下にあった日本であるが、中国における仏教の変容は著しく、インド仏教そのままのものではなく、翻訳された経論の注釈や教判を経た仏教が日本に伝えられた<sup>124</sup>。十三世紀の鎌倉仏教以降は、日本オリジナルの特色をさらに強め、近代に至るまでの仏教の主流をなしてきた。

また、仏教の全体像と思想史を研究することの困難さは、仏典とされるテキストが大量に存在してきた点にある。仏教は自らブッダであることを宣言した釈尊を創始とする点で、イエスの死後に彼をキリスト(救世主)としたキリスト教とは性格を異とする。『新約聖書』に含まれる諸テキストが当初の数十年間にほぼ完了したのに対し、釈尊とその弟子たちとの言行を伝える唯一の史料である上座部のパーリ経典、漢訳の阿含経典は、百余年(別説、二百余年)間の口伝を経た後に現在の形に編纂、整備された。さらに、釈尊入滅後数世紀を隔てて、新たな大乘のテキストが成立し、それが新たな聖典の地位を獲得したことは、キリスト教ではあり得ない現象だったと言えるだろう<sup>125</sup>。それが日本においては鎌倉時代以降、数世紀にもわたり、宗派別に検討されてきたことから、特に宗派の外においては、仏教を統一的に眺めて、比較をするという発想は生じにくかった。

廃仏毀釈を経て、仏教側も存続の危機を脱し、「宗教」の枠組みに沿うように近代化に向けて各宗派が体制を変容させ、明治30年代頃には、「大乘非仏説論」がアカデミズムにおいて浸透しつつあった。この時期における興味深い現象と言えるのが、国学者や神道学者などの仏教外部からの批判という形ではなく、村上专精や前田慧雲などの仏教学者が確立したアカデミックな仏教学の内部から大乘非仏説が主張され、定着していったことである<sup>126</sup>。

---

<sup>124</sup> 中国で訳された経典の特徴としては、すべて「如是我聞」の句をもって始められていたため、訳者は疑うことなく、「仏陀金口」の所説として受容した。それ故、経典の位置関係や価値づけをいかに考えるべきかが、中国において仏教が直面した課題であり、その判定のために経典の内容を吟味した「教相判釈」の考証がなされるに至った。『法華経』を諸経の王としてブッダの究極の説法とする捉え方も、中国における一つの経典批判のあり方であったと増谷は指摘し、天台智顛の五時の教判が最も体系的な説得力のある判釈であると見なされて、中国や日本の仏教を長きにわたり支配したと言っても過言ではないと評している(増谷文雄・梅原猛『智慧と慈悲(ブッダ)』、22-25頁)。

<sup>125</sup> 中村元・三枝充恵『パウッダ』講談社学術文庫、2009年(原本は1987年、小学館から刊行)9頁

<sup>126</sup> 村上は『仏教統一論』(明治34年)にて、「歴史的事実の参考となるべきものなきは、實際釈迦の説教

明治 37 年には姉崎正治が『現身佛と法身佛』（有明館）で次のように論じている。

「日本の仏教者が、自ら大乘と称して独り高しとし、高遠の理論、迂闊の談理をもてあそびて、かえって切実なる仏陀中心の信仰を忘れ、その極、ついに影のごとく空闇のごとき仏教となりはてしは、歴史と信仰との二面より、共にびん笑するにたえたり。

（中略）しかも明晰に師主徒弟が日常生活を叙し、その生活の間に現れたる信仰道行の生ける跡を伝うる阿含部仏典と、ひたすら神話装飾につとめ、経文讃歎に余念なき自称大乘仏典と、いずれが史料として正確なるやは、公平なる頭脳の容易に判断し得るところならん。<sup>127</sup>」

和辻と同様、傲慢ともいえる当時の仏教者の姿勢に疑義を唱えつつ、さらに、仏陀中心の信仰に帰れとの観点から発せられた姉崎の言葉と言える。史料としての正統性を阿含部仏典に見だし、神話装飾と経文讃歎を主な特徴とする大乘仏典は、文献学的な信頼性に乏しいというのである。和辻の学生時代には、このような大乘非仏説が学問領域で定着していたと見なしてよい。

和辻が仏教関連のテキストに迫る研究に本格的に着手したのは、先述した通り、「沙門道元」が最初で、その途中の段階でインドに遡っての初期仏教<sup>128</sup>の研究を行いつつも、執筆は頓挫した状態に陥った。その作業の中で近代仏教学の先行研究を比較し、仏教研究の方法論を和辻が考察した成果が、『仏教倫理想史』の序論である「根本資料の取り扱い方について」という論考である。

彼は、仏教を研究対象とする際の態度について、先人の例を比較検討しながら、先行研究の姿勢を反省的に捉えた上で、新しい道を切り開く態度が必要であると述べている。初期仏教の資料はパーリ三蔵<sup>129</sup>および漢訳小乗三蔵に限られるが、これらの資料は「いまだ十分に原典批判が行われていない」として、仏教の思想展開の出発点を明らかにするため

---

を記録せしものと、為し難き証左なりと云はざるを得ず。之に依て余は大乘非仏説なりと断定す」（『仏教統一論』1901年、459頁）と述べて、文献学的に反証できないことを認めていた。前田は、大乘仏教が仏説であることを歴史的展開として証明しようと『大乘仏教史論』（明治36年）を著したが、大乘経典が釈迦の直説をそのまま著したものとは言えないとして大乘非仏説の主張そのものは認めざるを得ないとしていた。

<sup>127</sup> 姉崎正治『現身佛と法身佛』有明館、1904年、3頁

<sup>128</sup> ここで言う初期仏教とは、大乘経典および竜樹哲学の出現する以前の仏教文献によって知られる仏教のことを指す。

<sup>129</sup> パーリ語による仏教研究の分野において、もっとも大きな貢献をなしたのはリス・デヴィズ(1843～1922)で、もともと司法官の出身で、1866年に正論に赴任したことをきっかけにパーリ語研究に傾注した。1882年からロンドン大学の教授としてパーリ語を講じ、同年、オルデンベルク等とともに「パーリ聖典協会」を設立して、その会長となった。パーリ原典の、パーリ三蔵のうち、すでにオルデンベルクが訳していた律蔵を除く、経蔵と論蔵を協会の事業として校訂及び刊行した。オルデンベルクは、キール大学等でサンスクリット、パーリ、仏教学の教鞭をとり、リグ・ヴェーダ研究の第一人者と言われ、パーリ聖典に関しては律蔵を中心に研究した。

にも、これらの資料の取り扱い方法論を明確にすることが急務であると和辻は主張する。

南伝・北伝に伝わって来た仏教の所説について、それぞれが仏説であることを主張するものの、文献学的には漢訳もパーリ語訳も共に「ブッダの言葉」をそのまま伝承しているとは見なすことはできない。一方、オルデンベルクやリス・デヴィズ以来、パーリ聖典の研究が進んだことにより、著しい反証のない限りは、西洋の学者はパーリ語の仏典はブッダの思想を表すと考えてよいとする態度をとってきた。それに対し、姉崎正治をはじめとする日本の学者は、漢訳経典を偏重し、漢訳とパーリとの一致するところにブッダの思想を見いだそうとしてきた。和辻は、この二つの態度共に文献的事実のみに依拠する判定を重視するという点で、「時代の傾向に影響されて、原典批判の根本の問題を逸している」と批判する。

大乘経典の中でブッダがどれほど神話化されて伝えられているにしても、「歴史的に釈迦という一人物が存在した」という史実がある以上、釈迦を主人公とした聖典文学が成立する動機は神話成立の動機とは根本的に異なる。和辻は、「イリアスにおけるアキレウスと聖典におけるブッダとを同一視するのは、作品の性質の区別を無視するものである」と述べて、ギリシア神話に登場する主人公である英雄イリアスの物語と、実在した人物であるブッダが後に神格化されるに至った伝説とは、明らかに性質が異なると主張する<sup>130</sup>。ここでブッダ伝説を単に神話であるとしてしまう<sup>131</sup>、西洋の近代仏教学による当時のブッダ解釈の傾向に対して和辻が疑義を呈していることは注目に値する。

欧米の学者たちがサンスクリットを通して一部の大乘経典に接し始めた当初は、そこに記されている、光明を放った、空中を飛翔した等のブッダの超人間的行動の既述を読み、ブッダ自体の歴史的な存在を疑い、経典を神話的記述として理解する者も多かったという。しかし、パーリ聖典におけるブッダの姿は、地上の人間の姿として描かれており、そのことに感銘を受けたオルデンベルクが人間ブッダの姿を著書で明らかにした<sup>132</sup>ことにより、それまでのブッダ観に大いに影響を与え、歴史的人物としてのブッダ像の研究に注目が集まった。

増谷が指摘するように、ヨーロッパの学者による仏教研究は、原始仏教の研究を中心とするもので、主たる資料はセイロン所伝のパーリ聖典であったことから上座部伝承のものであり、大乘仏教の経典を含んでいなかった。それは、「よりブッダの時代に近い源流に迫るのを是とする探究心から、初期仏教への興味関心が焦点」だったがためであるとされて

---

<sup>130</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、5-6頁

<sup>131</sup> 和辻が批判対象としているブッダを神話的に解する研究について、参考文献にあげているのが、E. Senart (*Essai sur la Légende du Buddha*, Paris, 1882.) や Ernst Windisch (*Māra und Buddha*, Leipzig, 1895. 及び *Buddha's Geburt*, Leipzig, 1908.) の研究である。

<sup>132</sup> オルデンベルクの著書『仏陀』(*Buddha: seine Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 1881) は、欧米の学者によって書かれた仏教ものの最高水準を示すものだと増谷は評している。(増谷同掲、30-32頁)

いる<sup>133</sup>が、研究者による、史実に基づく人間ブツダに迫ろうとする探究心が、パーリ聖典研究の発展に大きく影響したとも思われる。

一方、「この歴史的人物を伝説によって何らかの形に規定すること」の特殊性とその困難さについて、和辻は次のような理解を示している。

「福音書のごとき簡単な文献から歴史的イエスを取り出し規定することの困難、さらにプラトーン、クセノポーンらの直弟子の著書からさえ、ソクラテースを取り出すにいかにもめんどろな手続きを要するかを考えれば、はるかに強度の伝説化を経た仏教文献から、しかもきわめて非歴史的なインドを背景として、歴史的ブツダを詳細な原典批判なしに取り出そうというような試みのいかに無謀であるかは容易に察せられるであろう。(もっともこの点については、オルデンベルクやリス・デヴィズは姉崎氏などよりもはるかに控えめであることを見のがしてはならない。)<sup>134</sup>」

ここでは、はるか二千年以上の時を経て過度なまでに伝説化された釈迦像から、歴史の実像としてのブツダを取り出そうとする試みの困難さに言及しながらも、ブツダの研究にはより綿密な原典批判の必要性が主張されている。より詳細な文献学的研究を推し進めるとともに、おそらく、聖典における主意や創作動機、歴史的な脈などを踏まえて対照させた総合的な原典批判がなされて探究されるべきと和辻が考えていたことが、本ノートに書かれた他の記述とも合わせても推測できる。

また、最後の文章にて括弧つきで、パーリ語仏典と漢訳仏典を対照させただけで真のブツダ像に迫れたかのような見解を提示していた(ように和辻には映っていた)姉崎の名に言及して批判する記述を行っている。ブツダの思想か否かを容易に断定しないという意味において、オルデンベルクやリス・デヴィズが示した研究態度のほうが、姉崎らよりもはるかに謙虚で、文献に忠実な実証的態度であると和辻は捉えていたようである。こうした括弧内の記述からは、いかに和辻が、姉崎をはじめとした当時の日本人研究者のブツダ研究の方向性に懐疑的であったかが看取できる。

#### 4-2 仏教研究の方法論をめぐる視座

和辻は文献学的に綿密な原典批判に基づき、それまでの主流の研究態度を批判した上で、「新しい道を準備せる学者の態度」が望ましいとして、オットー・フランケ、シルヴァン・レヴィ、日本では宇井伯寿のような学者による研究態度を推奨している。宇井の場合、当時の日本で主流になりつつあった仏教者による、信仰の対象を歴史的人物として改めて捉えなおすといった研究態度よりも、「まず聖典の作品としての性質を考慮」することに主眼をおいた手法をとることを和辻は評価している<sup>135</sup>。

<sup>133</sup> 増谷文雄・梅原猛『智慧と慈悲〈ブツダ〉』、32-33頁

<sup>134</sup> カタカナ表記、括弧内文章は原文のまま。「仏教倫理思想史」『和辻哲郎全集』第十九巻、6頁。

<sup>135</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、6-7頁

信仰の対象としての尊敬や崇拜の念を前提としてブッダの人物像を捉えるのではなく、聖典・経典の表現方法に対し時代的な考察も踏まえた比較を行うことで、たとえその分析から古代の人々に「信ぜられたブッダがいかなるものであるか」だけしか引き出せないとしても、作品に描かれたブッダの性質を明らかにすることが、より仏教史の解明に寄与する研究になると和辻が考えていたということである。

そうした観点から、仏教に関する現存聖典について、まずは聖典の起源を「結集」期と見なせるかどうかに関心を当て、在来の先行研究を比較することから検討をはじめている。そこから、「現存聖典の言語がはたしてアショーカ王よりも古きや否や」の問題を取り上げている<sup>136</sup>。

和辻は、共通の源泉から分かれたパーリと漢訳原本のどちらがより古いかは確定できないとするものの、宇井説を支持して、仏滅年代をめぐる南伝と北伝の齟齬については北伝を信用するに値すると見なした。そこから、「聖典のパーリを（アショーカ王の）碑文の言語よりも後のものとするほか解釈のしようはない」、「パーリ本が作品として必ずしも古くなく、漢訳中にむしろ原形を保存せりと思わるる個所も少なくない」として、現存のパーリ聖典をアショーカ王より古きものとする説は支持し難いとの結論に達している<sup>137</sup>。

和辻による検証における文章中に姉崎の名前こそ出てこないが、当時、姉崎正治は著書『根本仏教』（1910年）で、パーリ語原典を通して釈迦の真説を発掘することを目指し、「根本仏教」という新たな概念を提唱していたことから、和辻が姉崎説を十分に意識し、批判対象としていたことがわかる<sup>138</sup>。現存のパーリ聖典がアショーカ王時代よりも古いかどうかを考証し、姉崎が根本仏教と位置付けるパーリ聖典が釈迦の真説を示すものではないことを明らかにすることで、パーリ聖典を漢訳と対照させて同等の個所を釈迦の真意とするという、和辻に言わせれば「単純な」姉崎の研究態度を批判しようとしていたと考えられる。

和辻が問題にしていたのは、まさに聖典最古のテキストの考証に躍起になっていた当時の検証方法であった。全ての経典が釈迦滅後の成立であることが明らかになった以上、研究方法としては語られた思想の内容に注目すること、すなわち、新古全ての経典を集め、それらに通底する教説や思想の内容を検証し、その中から釈迦の真意をくみ取る方法しかない。それが和辻が推奨していた研究方法であり、また実際にそのような研究の傾向が生ずるに至っていたことから、和辻が先見的な発想を抱いていたことが改めて確認できる。

何が説かれているのかといった仏典の内容をもとに、聖典の作品としての性質を分析する必要性を主張していた和辻は、「想像作用の働きを示せるもの」として「文学的作品」を取り扱い、考察すべきであることが重要であるとして、漢訳・パーリ語対照の研究におけ

---

<sup>136</sup> 聖典の言語は、南伝はパーリで、漢訳原本の語は梵語・俗語・梵俗混合語等と言われている。

<sup>137</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、8-25頁

<sup>138</sup> 『仏教倫理思想史』の「第一篇 初期仏教」の序論の中に、「根本資料および研究書目」と題した項目の「研究書目」の中に、姉崎正治の著書『根本仏教』と『法身仏と現身仏』を挙げている。

る適切な方法論を提示している。それまでの漢訳・パーリ語対照の研究は、姉崎のように、両者の間に一致する語句や文章が存在すれば、内容についてはそれほど考証することなく、それを直ちにブッダや直弟子の言葉であると考えた。和辻は、そうした方法論は、「文献を一応文学的作品として考察することなく、直ちに史料として取り扱わんとするとき」、「イリアスを直ちにギリシア史の史料とすると異なる」弊であるとした。

#### 4-3 和辻による仏典研究の類型化

和辻は仏典の適切な研究方法として、1) 漢訳・パーリ語の対照によって源泉となるテキストを確定すること、2) 個々の作品の分析、3) 分析を経たる作品の類型化、4) 類別された作品において根底となれる古き材料を見いだすこと、の四点を踏まえるべきことを提唱している<sup>139</sup>。

和辻没後の1970年代前半の仏教をめぐる学問状況として、経典の文献考証や仏教の歴史的推移の客観的な解明とともに「それと並行して仏教の一貫した、思惟方法・根本理念を明らかにしようと努めているのが、学界の現状である」と田村芳朗は述べていた<sup>140</sup>。それから半世紀近くが経つが、管見の限りでは、個々の経典の文献学的分析は進展してきているが、未だに仏教の経典の類型分け、作品すなわち聖典どうしの性質上の比較についてはあまり研究の手が及んでいない印象がある。和辻の提示した仏教研究の方法論は、今後の学究上の課題としても、参考にすべき指摘ではないかと思われる。

和辻は、釈迦の教説である経典の集成である「経蔵」(経を意味する Sutra (パーリ語では Sutta) の総称) に対する考察から、漢訳の阿含とパーリ語のニカーヤとの両者に共通する個所から「ブッダを如来の類型の具体的現われとして描かんとする主題」が見いだされることをはじめ、「他の教団への論駁を主題とするもの」、「ブッダの伝記を主題とするもの」、「理想的帝王を主題とするもの」、「仏の教法の叙述を主題とするもの」、「修道法を主題とするもの」、「道徳を主題とするもの」等の主題の類別が見いだされることを指摘する。さらに大きい類型として、仏典を「理論的」「実践的」「文学的」の三種に分けることができると提唱している<sup>141</sup>。

なかでも、「文学的作品」の分析が最も困難であるとして、特に作品の根底となるような古い作品(表現上で創造性を有する作品)を扱う上で、「想像作用のはたらきの強く加わるものほど困難が著しい」と評している。「想像作用のはたらき」をどう見極めるかは、読み取る側の解釈力にかかっている。どのあたりに想像作用のはたらきが存在するかを探る試みの第一歩は、「フランケが古きガーターの取り出しにおいて試みたごとき純粋に文献学

<sup>139</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、19-22頁

<sup>140</sup> 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』、641頁

<sup>141</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、25頁

的な方法が最も確実であろう」と指摘している<sup>142</sup>。

理論的傾向の強い作品は、文学的色彩の強い作品に比べて、「想像作用の影響少なく、論理的に変遷の跡をたどることができ」、かつ「作品相互の間の新古をもたどり得る」といったメリットがある。その分析から、一つの思想の発達段階をつかむことも可能であると見なしている。一方、実践的な関心によって成る作品は、半ば想像作用の影響も受けつつ「通俗信仰を著しく摂取しているゆえに、理論的作品のごとく徹底的に発達の跡をたどることはできぬ」が、理論的発展との対照によってある程度までその変遷をたどることができるとする。

経典発展の方向性として、最初に「四苦」や「無常」といった基礎概念が「解脱」を目的とする「八正道」等の実践に向けての動機付けとして説かれることから始まり、やがて「無我」や「縁起」といった衆生の存在根拠を説く理論が展開され、「戒律」等の実践上の規定が定められていくように、理論的、実践的、文学的の三類型に分類できるような方向に混淆しつつ移行したと、和辻は捉えている。

経・律の後に成立した論蔵は、アビダルマ (Abhidharma) の総称で、律や経に対する研究、解釈をまとめたもので、経蔵の段階において三つの方向（理論的、実践的、文学的）に発展した論じ方を平等に仏説として認め、その内に存する理論的部分を集成するに至った。いわば、論蔵の時点において、それまでに伝承された経典の理論的考察は頂点に達したと言え、「その反定立として文学的興味の優越せるものが擡頭し来たるは当然である」と和辻は推測している。つまり、アビダルマ時代の法を中心とした経に関する理論的考察がピークに達した後の反動として、文学的色彩の強い大乘経典の言説が現われてきたと見なしている。そして、「大乘経典はかくのごとく作品の発達の方向からのみ見ても必然に現われ来たるべきであった」といった、大乘経典出現の歴史的展開の中に必然性を認める見解を取っている。

明治以降、ヨーロッパの近代的な学問研究の方法が取り入れられ、仏教原典の歴史的・実証的な文献研究が日本においても盛んになるにつれ、「大乘経典は釈迦の真説にあらず」との大乘非仏説論が起こり、原始仏教、すなわち原初の釈迦の教えに帰れとの声が仏教学者の間においても高まった。先述した姉崎の「根本仏教」の提唱もその一つの現れである。和辻が仏教研究に取り組んだ背景に、大乘非仏説を容認するような風潮が強くあったが、前田をはじめとした大乘擁護に努める仏教学者の言説が説得力に欠ける傾向が強い中であって、歴史的展開における大乘経典出現の必然性を認める見解を和辻が構想していたことは、注目に値する。

大乘非仏説を容認しつつ、大乘を擁護する見解においては、往々にして、小乗軽視、アビダルマ軽視の論調が見られた。仏教学者の魚川祐司は、近代日本における仏教の語り方

---

<sup>142</sup> オットー・フランケは、聖典についての研究はただ聖典文学のみを認識根拠とすべきことを主張し、言語学的に聖典中の新古の層を、韻文と散文による違いとして見出した。(『和辻哲郎全集』第十九巻、18-26頁)

の特徴の一つに、「仏教で説かれてきた矛盾点を認めつつも、その見解は低級な考え方であると見なして、切り捨てるといった態度」をあげている。例えば、「小乗仏教における教えだ」と決めつけることによって、大乘仏教の思想と比較して劣っていると見なす傾向が強かった<sup>143</sup>。また、パーリ三蔵の経蔵に相当するものは、漢訳における阿含部の諸経であるが、日本仏教の歴史上では長年にわたり、最も低い価値しか与えられていなかった<sup>144</sup>。

それ以前に、日本における仏教者たちは、長きにわたり、仏教内部での価値づけにとどまらず、仏教ではない教え（六師外道）に対しても、無価値なものとする偏見にとらわれていた。六師外道を再評価し、その研究をしなければほんとうの仏教は解明できないと1930年代に主張したのが、宇井伯寿（1882～1963）であった<sup>145</sup>。村上专精の『仏教統一論』の意図を継承する形で『仏教汎論』（1943年）を著し、仏教の総合体系を確立する等した宇井伯寿を、「印度哲学という名で形成された近代仏教学の最大の確立者」として、末木は見なしている<sup>146</sup>。

そうした時代において、教団に属する仏教者でも仏教学者でもない和辻が、仏典の発展史の構想を持って、初期仏教以降、アビダルマにおける理論的性格の強い経典から、文学的な性質が特徴的である大乘仏典群までの一連の展開を、作品上の性質分析に基づき必然の流れであった、と考えていたことの意義は大きい。この論考が世に出ていたら、アカデミズムや仏教界からはどのような反応があったらうか、と考えると残念な気もするが、和辻はそもそも、大乘仏典の記述が釈迦の真説か否かをめぐる大乘非仏説の論争に決着をつけようと意図して研究に取り組んだわけではない。現在把握できる範囲での経典記述から、釈迦の真意の割合や後代人による想像作用のはたらきがどの程度反映されているかなどを正確に見定めることは極めて困難にしても、史実として、長期にわたり仏説であるかの如くに伝承されてきた経典群の作品としての主題や性質に着目して、その特徴を捉えた形で大乘仏教の成立に至る歴史展開の必然性を主張した和辻の仏教通史の見解は、当時においてはかなりユニークなものであったと言わざるを得ない。

本章においては、「大乘非仏説」を容認する風潮が強くなる時代において、和辻が近代仏教学の先行研究を批判的に考察する中で仏典を「理論的」「実践的」「文学的」の三種に類型化し、仏教の大乘的展開を肯定的に評価したことを取り上げた。初期仏教以降、アビダルマにおける理論的性格の強い経典から文学的な性質が特徴的な大乘仏典群までの一連の展開を、作品上の性質分析に基づく仏典発展史の必然の構造と見なす発想は、仏教哲学史の連続性を捉えようとする和辻の志向性の現れでもあった。

ヨーロッパの仏教研究者の多くがパーリ聖典の研究に勤しむ中、大乘仏教の研究に取り

---

<sup>143</sup> 魚川祐司『だから仏教は面白い！』講談社、2015年、43頁

<sup>144</sup> 増谷文雄・梅原猛『智慧と慈悲〈ブッダ〉』、33頁

<sup>145</sup> 増谷文雄・梅原猛『智慧と慈悲〈ブッダ〉』、207頁

<sup>146</sup> 末木文美士「仏教研究方法論と研究史」『新アジア仏教史 14 日本IV 近代国家と仏教』佼成出版社、2012年、323頁

組む学者がいなかったわけではないが、大乘経典の梵本の発見は少なく、漢訳の仏典に着手するまでにはなかなか至らなかったという。「後代に東アジアに伝播した仏教史の解明は、未だ道半ばにあるといっても言い過ぎではない」と増谷も述べている<sup>147</sup>ように、作品の性質別に着目した和辻の仏教通史の見解も参考にすることで、より煩瑣な展開を遂げた東アジアの仏教伝播の不思議に別の角度から迫れるようにも思われる。

和辻が仏典の性質について分類した中で、大乘継起の必然性の証左となりうる経典の「文学的作品」の分析に本格的に取り組み、公表したのは、晩年の「法華経の考察」という論考であった。それについては、後の章で詳しく取り上げることとする。

---

<sup>147</sup> 増谷文雄・梅原猛『智慧と慈悲〈ブツダ〉』、33頁

## 《 5. 無我・縁起・竜樹の哲学についての解釈 》

本章においては、原始仏教の基本概念である無我・縁起・業と輪廻および空について、主に縁起説をめぐる伝統的な解釈との比較や、菩薩道や慈悲とも関連させた仏教概念解釈の和辻の独創性について考察したい。和辻にとって、輪廻という科学的に説明不可能な非合理的な考えを前提とする時間的な因果関係として「縁起」を理解するよりも、空間的な瞬時の条件の一致による生起と消滅という相互の関係によって全ての現象が成り立っているという相依相関的な解釈のほうが、学問的な批判に堪えうる論理的整合性がとれた見解であった。また、竜樹の哲学に基づく和辻独自の「空」の哲学的解釈によって、最終的には「仏」に勝る上位概念として「空」が据えられ、空観による道徳に基づく世界の実現を構想するに至っている。和辻はそこに、仏教に囲い込まれていた「空」を宗教から「解放」という意義を見出していたのではないだろうかとも推察できる。

後に和辻が「間柄」のはたらきとして表現した発想の根源は、竜樹を通して学んだ「空」の運動性にあった。智慧の作用によって見いだされる真理の構造は、反省的思考をはたらかせた日常的な哲学実践のくり返しが、人間界の仮象的価値判断やそれに対する執着を放棄することにつながり、あらゆる存在のそれ自体としての尊さが現われ、「慈悲」の行為を体現できるとした。この構造に基づく実践は、決して仏教者でなくても、いずれの教団に属していなくても、自己の認識を通して自覚的に自力で行うことが可能である。宗教者でなくても励めるこうした倫理的な生き方の提唱を和辻が密かに目論んでいたことが、和辻の生前には未刊に終わった『仏教倫理思想史』の構想から看取できることを、本章において考察したい。

### 5-1 『原始仏教の実践哲学』

仏教学において、非仏教者・非専門家としての和辻が仏教学や仏教界に与えた影響力が多大であったことは広く認められてきた<sup>148</sup>。その後代に影響を及ぼしたとされる和辻の著作は、主に「沙門道元」と、その連載執筆を途中で中断して仏教研究に取り組んだ間の成果物であった『原始仏教の実践哲学』であった。

『原始仏教の実践哲学』が和辻の京都帝国大学教員時代の1927(昭和2)年に刊行されて以降、「初期の仏教哲学の展開をあとづけようという意図はつねにもっておられた<sup>149</sup>」と中

---

#### 註

<sup>148</sup> 廣澤隆之「和辻哲郎の仏教理解」(『比較思想研究』第39号、比較思想学会、2012年)、津田眞一「中村先生の個性とその仏教学の永遠に反駁を許さぬ存在意義について」(『新装新版 中村元 生誕一〇〇年』河出書房新社、2012年)等。津田の場合は、中村元に及ぼした和辻の影響力の大きさを語っている。

<sup>149</sup> 中村元による解説『和辻哲郎全集』第五巻、589頁

村元が述べているように、和辻は仏教研究を中断していたわけではない。昭和6年に公表された論文「仏教哲学における『法』の概念と空の弁証法」、昭和8年度に大谷大学にて「初期アビダルマ」という題目で和辻が講義をしている<sup>150</sup>ことから、原始仏教以後のインド仏教の発達についても、すでに京都時代に取り組んでいたことが明らかである。しかし、東京大学倫理学研究室に在職中、和辻は仏教に関する論文をほとんど発表しなかった。このことが何を意味するのかについて、さまざまな憶測が出来なくもないが、「倫理学者」としての公職を全うしたのであるだろうと言うにとどめておく。

和辻は、西田幾多郎の招聘により、大正14年に京都帝国大学の倫理学の助教授になり、昭和2年、京都帝国大学に学位請求論文として『原始仏教の実践哲学』<sup>151</sup>を提出した。しかし、当時の京大インド哲学科の主任教授であった榊利三郎がその専門的立場から烈しく異議を唱えたことにより、約5年にわたり審査が棚上げされてしまい、最終的には榊の定年退職をもってようやく承認されて博士号が授与されたといった有名なエピソードがある<sup>152</sup>。

仏教学者の宇井伯寿は、「豊富なる予備知識の上に築き上げらるる氏の論述が確固たる基礎を有することは当然である。予の信用を率直に言えば、他の阿含研究者にしても、また原始仏教を論ずる学者にしても、専門学者でありながら、氏ほどの参考書及び論文を見ている人はないであろうと思う」と和辻の功績を讃えている<sup>153</sup>。

中村元も1962年の時点において、「今日、原始仏教の研究は非常に専門化したかたちで行なわれているが、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うべき意義を獲得し、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<sup>154</sup>」と、和辻の『原始仏教の実践哲学』を高く評価している。

以上が、『原始仏教の実践哲学』に対する肯定的な評価であるが、本論文においては、『原始仏教の実践哲学』の内容は取り上げない。代わりに、その構想の基盤でもある未刊の『仏教倫理思想史』をもとに、和辻における仏教理解の特徴を考察することにする。初期仏教に関する点では、両者は共通する記述も多いが、『仏教倫理思想史』のほうが、『原始仏教の実践哲学』の構想の基盤となっている記述が見られ、和辻の主張したい意図が把握しや

---

<sup>150</sup> 京都大学の講義ノートであった『仏教倫理思想史』において、阿毘達磨論に一章が与えられている（「阿毘達磨論における心理学的倫理学」）他、晩年に雑誌『心』に公表した論文に「阿毘達磨論について」（『仏教哲学の最初の展開』として、『和辻哲郎全集』第五巻に所収）がある。

<sup>151</sup> 最初は個別の論文として、雑誌『思想』に掲載されたものを集成して、昭和2年に『原始仏教の実践哲学』として刊行された。個別の論文タイトルと『思想』の掲載年をあげると、「初期仏教資料の取り扱い方に就て」（大正15年1月～3月）、「原始仏教の根本的立場」（大正15年4月～6月）、「原始仏教の縁起説」（大正15年7月～9月）、「原始仏教に於ける道」（大正15年10月）、「原始仏教に於ける業と輪廻」（大正15年12月）である。

<sup>152</sup> 菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」『幾徳工業大学研究報告・A、人文社会科学編』10号、幾徳工業大学（現、神奈川工科大学）、1986年、109頁

<sup>153</sup> 宇井伯寿『印度哲学研究』岩波書店、第四巻、1965年、353頁（初版は甲子社、1926年）

<sup>154</sup> 中村元による解説『和辻哲郎全集』第五巻、585頁

すい形で書かれているように思われるからである。よって、本論文における和辻の初期仏教に関する記述については、『仏教倫理思想史』を用いることとする。

## 5-2 無我の立場

初期仏教の理論的立場の考察にあたり、「思想の哲学的根底をなすものは、無我論および縁起説である」として、仏教における主題をめぐる考察として、和辻はまず「無我」の意義を考えるとところからはじめている。和辻にとって、「我」の問題は、先述した通り、学生時代の頃からの哲学的テーマであった。

和辻はブラフマン（梵）とアートマン（我）の概念を柱とする古代インド思想から、それらの実在を否定する仏教の「無我」思想への史的展開を以下のように考察する。

呼吸（Atem）を語源とするアートマンは、原始人が「呼吸」を生命の根拠、人格の存在の根拠と感じたところからはじまり、やがて経験的な呼吸現象よりも、現象自体の本質や生命の根源として考えられるようになり、そこから靈魂、自己、我を意味するようになった。現象としての個々の我は多であるが、その根底に一者があると見なされ、生命の根源としての「我」が立てられるに至った。宇宙はこの根源的な「我」の中に流れ込む流れであり、アートマンもブラフマンも対等なものとして同一視され（梵我一如）、ともに現象世界の根源の力と見なされ、一切のものに生気を与える不二一元論的な一者を意味することとなった。仏教以前のインドにおいて、形而上学的主体が一切の主観と客観の根源であると考えられたこと、「我」が実体的な主体としての「個我」であるとともに超越的な「普遍我」として、形而上学的原理として立てられたことに、和辻は注目している。

こうした形而上学的原理に基づく世界観では、ウパニシャッドにおける有・非有の「二世界説」が成立し、「理念の実体化」がなされたと和辻は指摘する。「理念の実体化」とは、「真理の担い手なるもの」が形而上学的領域の中に引き込まれ、形而上学的なものに実体化されてしまうことをさす。例えば、すべてがアートマンより出で、個我也根源的なアートマンの一部であるとするならば、なぜこの苦痛があるのかなど、個別的な経験的現実の成立を別途説明しなければならなくなり、その理由を何らかの形而上学的な一者に帰着させて、「超感覚的自体および根底」が実在するとする、神格化した解釈を施すようになる。そこで、ウパニシャッドにおいては新たに多の世界の（物質的）根本原理を立てるに至るが、そうすると帰着させるべきところの形而上学的原理の根柢たる単一性の意味が失われるといった二律背反をきたすことになる。

初期仏教の立場は、こうしたアートマンを否定する立場、すなわち「無我」の立場に立って、「形而上学を脱却することによって得られた」として、和辻は、形而上学の否定から開始された仏教出現の思想史展開上の意義を強調している<sup>155</sup>。

---

<sup>155</sup> 『仏教倫理思想史』『和辻哲郎全集』第十九巻、46-48頁

雑阿含經に記された「色無常、無常即苦、苦即非我、非我者亦非我所。如是受想行識無常、無常即苦（色は無常なり、無常なるものは苦なり、苦は我ではなく、我でないものはまたわたしの所有でもない。同様に受・想・行・識もまた無常なり、無常なるものは苦なり）」においては、五蘊である色受想行識は無常であり苦であるが、苦そのものが我ではないと説かれている。こうして存在者を、無常、苦、無我として規定したことによって、超感覚的なもの、形而上学的なものを認識の領域から締め出し、素朴實在論を否定したことの意義を「無我の立場によってもたらされた重大なる転回」と見なす。

つまり、「根拠」となるものを、形而上学的な存在者に帰着させずとも、「我々の経験の範囲内に、意識の領域の中に」求め、しかも「主観客観の対立を消し去った立場において考え」て、超時間的に適応される「法の領域の確立」に至ったことが初期仏教の最大の功績なのであった。無常・苦・無我といった存在のあり方を示したことをもって、初期仏教の立場は「きわめて論理的な立場に進んでいる」のであって、「原始仏教の思想を解するに形而上学的、自然主義的、素朴實在論的等の考えをもってした在来の解釈は、その出発点において全然誤りだと言わねばならぬ」と和辻は強調している<sup>156</sup>。ここで、どの現象にも時間や空間を限定せずに適応するという意味で、和辻は「超時間的、超空間的に妥当する」といった表現を用いているが、現象の根底に時間・空間を超越せる、非有のものとして見いだされたのが「法 (dhamma)」であると規定しており、存在者に超時間的に適応する「法」とは、ここでは無常・苦・無我のことを指している。

先に見てきた通り、自己根拠を重んじる和辻にとって、形而上学的な存在者もまた、他者である。その存在を前提に、自己の存在を確立するということは、他者に存在の根拠を委ねなければならないことになる。和辻が「無我」を説いた初期仏教を称え、そこに親和性を覚えたのは、自己以外の他者を根拠とするような形而上学を超克できる論理を見出せたことにあると考えられる。

無我の論証に用いられた「五蘊<sup>157</sup>」について、永遠なる実体を認める計我の立場を誤謬として斥けるという前提において、無常なる一切の現象が現出する形式として色受想行識が立てられたこと、色受想行識の範疇 (Kategorie) が物的心的を問わず一切現象の素材の本質 (Wesen) と呼べるべきものであること、一切の存在者 (das Seiende) は非存在 (nichtseiend) なる五つの根本概念の「特殊化」として存するということなどを、和辻なりに詳しく解説している<sup>158</sup>。

「蘊」とはもともと集まりのことをさすが、阿含經 (パーリ聖典) においては、個々の

---

<sup>156</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、49-50 頁

<sup>157</sup> 「蘊」とは集まりを意味し、人間 (有情) の存在を五つの集まりに分けて捉えたものを「五蘊」という。その五種とは、色・受・想・行・識で、「色」は物質的存在を含む五感で把握できる現象 (声や匂い、味、触覚も含まれる) を示し、「受」は感受作用、「想」は表象作用、「行」は意志作用、「識」は認識 (了別) 作用を示す。『総合仏教大辞典』法蔵館、1988 年、392 頁

<sup>158</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、50-67 頁

事物は因縁によって五蘊が仮に集まってできたものであることを「五蘊仮和合」として説かれており、仮和合状態にある五蘊そのものも無常であり、有情の個体については、永続する我の実体はないことが示されていた<sup>159</sup>。「五蘊仮和合」として存在が成り立っていると捉えると無常との関係も理解しやすいと思われるが、和辻は「仮和合」という表現は一切用いずに、五蘊と存在者との関係を説明している。その理由については、後述することにする。

また、インドの思想界においては、西欧における自然科学的認識のような、「客観的認識の要求にもとづける「自然的立場におけるの学」が発達しなかった」ことに着眼している。「世俗領域における自然科学的な客観性の学」すなわち、観察者の立場で客観視した上で分析を重んじる学問が発達しなかったということは、ギリシア系統の学問史からみると、非常に特異的な現象であり、そうした特徴のゆえに、「存在者に対する認識を意欲、感受と引き離し、その認識の権利を確立しようというごとき運動は発生しなかった」と指摘している。個々の人格の尊重に基づく「人権」、主体の権利の獲得をめざした運動が近代以降、現在にいたるまでも発生し続けて来たその根源には、人間は神から権利を賦与された存在であるという発想があった。近代以降は、神という絶対者・超越者から「賦与された」という発想を廃棄し、生まれながらに人間に備わるものの基礎づけを世俗的な「学」において確立しようとしてきた。言い換えると、世俗的な権利を有する客観的・説得的根拠の確立をめぐる、学問の立場が発展してきたということでもある。ところが、インドにおける初期仏教の世界では、存在者の認識の権利を「学」において基礎づけようといったモチベーションは存在しなかった。「人々は凡夫の立場において認識し、意欲し、感受している」という経験があるだけで、「その経験が事実問題として五蘊所生であるというまで」の認識であり、そこに「普遍妥当の権利」が存する、あるいは与えられているという発想は起こらなかったと和辻は解説している<sup>160</sup>。

和辻の解釈によると、超時間的な「五蘊」が現実の経験となるとは、現実化されて「特殊化」がなされるということである。「五蘊」が自己限定し、特殊化されて時間的空間的存在となる。どのように、いかなる作用によって自己限定的な特殊な存在となるのかについて、和辻は「本質の発展」とするのみで、その詳しい機序や、また本質とは何かに関して説明していない。少なくとも、無我を根拠に五蘊が自己という現象として現われた現実において、それが本質的な「権利」を有しているという発想を必要とはしなかったということだけは、和辻が強調したかったように読み取れる。

存在者の無常、存在が時間的に移り行くものであること、時間的な存在者が五蘊所生であることが「如実知 *pañña*」であるとして、如実知について、詳しく以下のように説明している。

「形而上学および素朴实在論の偏見を捨てて無我の立場に立ち、現象をそのままに現

<sup>159</sup> 『総合仏教大辞典』法蔵館、1988年、392頁

<sup>160</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、68-70頁

象として受け取り、その現象自身の内に現象成立の根拠たる法を見ること、すなわち凡夫の立場を遮断して本質直観（Wesensschau）の立場に立ち現象の如実相を見ることが真理を知ることなのである。したがって現象の根拠たる本質そのものが真理なのでなく、「この本質にもとづいて無常の現象が成立していること」が真理なのである。

（中略）如実知はすなわち神秘的な直観であって、妥当領域はこの直観により成立するにほかならない。（中略）仏教徒の信仰の立場からすると、（真理は）ブッダに直観せられたものである。そうして弟子は、ブッダを模倣する意味においてその直観に達しなくてはならぬのである。五蘊に関する経典の主人公ブッダはただその直観を教えるのであって、この直観がいかなるものであるかは全然問題としない。<sup>161</sup>

このような直観の内容が考察されるようになったのはアビダルマの研究が始まった頃からであるが、その段階では、その直観の判断主体や判断以前の作用因についてまでは思索が進むことはなかった。だから、仏教の初期段階においては「判断の問題を閉却した」と指摘することもできるが、仏教の思惟目的が「存在者（das Seiende）」の実践的な「解脱の要求」にあり、根源を把握しようといった「根源の追求」、あるいは、認識や真理の性質・起源・範囲などについて考察・探究するような関心が芽生えなかったからだと分析している<sup>162</sup>。

和辻の解釈では、現象の背後に真理世界を想定するのではなく、本質直観の立場に立って現象そのものに如実に現れている相を見ることが真理を知ることなのであり、本質の内容ではなく、「本質にもとづいて無常の現象が成立していること」が真理なのである。つまり、真理とは直観によって把握されたものであって、如実相を見、真理を把握する如実知は「神秘的な直観」なのである。この直観に達するには、仏教徒であるならば、信仰の立場に立って、真理を直観したブッダを模倣する実践を行わなくてはならない。仏教の初期段階においては、ブッダの実践に準じた行いをなして「解脱」すなわち直観による真理の境地に到達すべきことが勧奨されていて、弟子たちもその境地に至ることを目的として実践に励む、実践を中心に据えた信仰構造が存在していたのであって、信仰における根源なるものや認識の中身、真理の内容について考察するような研究的態度はなかったと、分析しているのである。

アビダルマにおいて、直観の作用とは何かについて考察がなされたと和辻が見なす典拠の個所は、次の記述である。

「如実観察已、於諸世間、都無所取、無所取故無所著、無所著故自覚涅槃、我生已尽、梵行云々<sup>163</sup>。（如実に観察するに、諸々の世間に於て、すべて所取無く、所取無きが故に所著無し、所著無きが故に自覚涅槃す、我が生は尽き、梵行もまた云々）」

<sup>161</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、69-70 頁

<sup>162</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、69-70 頁

<sup>163</sup> 雑阿含巻一、32 頁、雑阿含巻二、33-34 頁。雑阿含経は、パーリ語経典の相應部（サンユッタ・ニカーヤ）に相当するが、この箇所直接的に該当する文言はない。

「色受想行識、滅而不増、寂滅而住、寂退而住、滅而不起、寂滅而住、捨而不取、不生繫著、不繫著已、自覺涅槃云々<sup>164</sup>。(色受想行識は、滅せども増せず、寂滅して住し、寂退して住す、滅して起こさず、寂滅して住す、捨つるとも取らず、生は繫を著さずして、不繫にして著す、自覺涅槃もまた云々)」

この文を受けて和辻は、次のように説いている。

「如上の直観によって存在者への取著が絶ち切られ、(厭)、したがって存在者から解き放されるのである。(中略) とにかく直観が解き放つ (erlösen) 力を持つのである。〈直観が否定を生む〉ここにわれわれは哲学と神秘主義 (Mystik) との契合点を見いだすと思う。本質直観は非感覚的なる *regionale Wesen* を現象の根拠とする立場に対して原本的に与える作用であるとともに、同時にまた「滅」すなわち否定に対しても原本的に与えるものでなくてはならぬのである<sup>165</sup>」

雑阿含経に記された取著や五蘊の寂滅に関する記述を、和辻はあくまで「直観」による作用と解釈している (かつての「哲学及び芸術の根本問題としての自我」の論考においては「直覚」と称していた)。個別の存在者の我執からの解き放ちは、「直観」による自己否定によって成就される。「直観」が作用因となって、個我が否定されることによって真理に迫れると和辻が捉えていることがわかる。また、否定的思考のプロセスを「哲学」と捉える和辻は、「神秘主義」も自己否定を前提とする意味においては、「哲学」と共通する要素を持つと認めるのである。

また、「本質直観」が、現象の本質的なものとされる五蘊による現象の発現に際して原本的な働きかけを為す作用因であるとともに、存在を否定する発動の契機を与えるものと、和辻は見なしている。「本質直観」とは、「沙門道元」にて言及していた「道得」に相当するのであろう。

しかし、この「滅」についてここでは、経験や認識、思惟で把握することができず、「一切の陳述が不可能」で、「実践によって達せらるる神秘 (Mysterium)」の領域であるとされる。神秘的である「滅」とは、「超感覚的な形而上学的なもの」で、「哲学の領域より締め出さるべきものである」としながらも、無我の立場がいったん否定したウパニシャッドの形而上学的なものとは「異なった意味で」再び立てられたはたらき・考え方であると和辻は見なしている。それはあらゆる現象の作用因を何らか実体的な根源の一者ではなく、存在者にとって「認識不可能なもの」に帰着させて捉えるという意味で、「古来の形而上学とは異なった」形而上学的なものと言えるのである。仏教において、人間は認識不可能なる「滅」を志向する存在であるとされるところに、哲学が根源的な一者 (絶対者) の存在を前提せずに真理を探究しようとするのと同様の構造が存在すると和辻は捉えている<sup>166</sup>。

さらに、この「滅」への志向に属する実践 (Praxis) についての説明が、経蔵中の經典に

<sup>164</sup> 雑阿含卷二、46 頁。サンユッタ・ニカーヤ (XXII, 79) に該当箇所あり。

<sup>165</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、72 頁

<sup>166</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、73 頁

多く記されているところに、仏典記述の展開上の特徴があるとして、「滅」への導き手としての本質直観、「智慧」、あるいは滅への正しき道としての修道法などについて、詳細に語られていることを論じている。そこでは「凡夫の立場」と和辻が言うような世俗世界の次元のみではなく、形而上学的な本質領域の語りのみでもない、「未だ滅でもなき特殊な領域」すなわち、信仰に入る次元から修道段階における実践領域が扱われる。

しかし、その実践領域の語りは、「業および輪廻の思想とともに、異なる傾向に属する思想として取り扱うことを要する」として、「無我」の立場と関連付けて説くことを拒否している。その理由について、「経蔵中の輪廻の思想は本来靈魂の信仰にもとづくものであり、業もそれに関連するのであって、無我の立場とは相容れぬ。それを強いて調和させる必要はない」からだと説明しているのみである<sup>167</sup>。ただし、それは裏を返すと、「業および輪廻の思想」が実践領域の語りと関連付けられて経蔵中で語られていることを、和辻が認めていることをも意味する。

### 5-3 縁起説

#### 5-3-1 伝統的な縁起説と和辻の縁起説

無我の立場における存在、すなわち「生き物」とはいかなるものかについて、古くは『阿含経』の様々な所説に基づき、アビダルマでは詳しい探究がなされた。サルヴァースティ・ヴァーディン学派（説一切有部）のアビダルマ論集の成果をより発展、拡張させた一つの完成形とされるのが、『阿毘達磨俱舍論<sup>168</sup>』（アビダルマ・コーシャ、以下『俱舍論』）であり、そこでは「生き物」といえば、即座に「輪廻」という観念と結びつけられて論じられる。そこでは生き物とは五蘊が寄り集まって仮に出来あがっている存在であり、そこに永遠不滅の実体はなく、五蘊を自由にコントロールする単一の主体ももたない存在であるとして、無我の立場をとる。けれども、無我の考えを強調しすぎると、原因—結果という仏法上の大原則（善因善果、悪因悪果）が成立しなくなるため、五蘊の仮の集合体としての「自我」は有情には存在するものとして認められてきた。『俱舍論』では、『阿含経』に「因縁によって五蘊が合すると、仮に「有情」という呼び名が生じる」と記されていると論じるほか、「輪廻」と「縁起」についてはその「世間品」で、業<sup>169</sup>については「業品」

---

<sup>167</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、73頁

<sup>168</sup> 原名はAbhidharmakośa（「アビダルマの蔵」との意）。著者は世親（Vasubandhu）で4、5世紀の成立と言われている。部派仏教中もっとも有力な部派であった説一切有部の教義体系を整理、発展させ集大成した著である。（櫻部健・上山春平『仏教の思想 第2巻 存在の分析〈アビダルマ〉』角川書店、1969年、青原令知編『俱舍—絶ゆることなき法の流れ—』自照社出版、2015年）

<sup>169</sup> 仏教における「業」とは、宿命論的に運命を支配するカルマとしての意味合いではなく、自己が過去になした行為（身口意の三業）を因として、未来になんらかの果報を自らが受けるという因果関係を示す「行業」のこととして捉える。業とは本来、「人間のなす行為」を意味し、これには、①身業（身体にかかわる

で、煩惱については「随眠品」で主題として扱われ、詳しい解説がなされている<sup>170</sup>。内容上の連関を追うまでもなく、『俱舍論』<sup>171</sup>における主題の取り上げ方からしても、「輪廻」と「縁起」、「業」が初期仏教の解釈上、切り離せないものとして扱われていることがわかる。

「業一輪廻」、すなわち、六道輪廻や三世両重を前提とした原因結果の関係に基づいて、全ての現象が成立していると捉える「縁起」が仏教思想の根本に据えられ、その縁起の過程を十二支に分類した説明がなされ、その展開は、順次前のものが後のものを成立させるという時間的流れを踏まえての因果説として「十二支縁起（十二因縁）」<sup>172</sup>が理解されていた。「五蘊仮和合」の存在と、十二支縁起や三世両重因果<sup>173</sup>の関係についても、アビダルマにおいて探究された。過去からの無明・行が業となり、業が五蘊の凝集の状態を規定して、依拠する環境の縁にも依って五蘊仮和合して現世の五果（識・名色・六処・触・受）を受けた存在として誕生し、存在の業と依拠する環境の縁に応じて現世の三因（愛・取・有）を成し、その存在としての行いが業となって未来の生～老死に報いとなる果をもたらす。過去・現在・未来が時間的に循環する仕組みを「縁起」と捉え、その循環（輪廻）の元となるのが、五蘊仮和合たる存在の行い、すなわち業である。現世での生が尽きると同時に、今世における五蘊仮和合は解消するが、来世にはまた業に応じて五蘊仮和合した存在とし

---

行為)、②口業(言語にかかわる行為)、③意業(意志にかかわる行為)の三業がある。行いの将来に及ぼす潜在的影響力のことを業あるいは業力という。仏教では、現在における個々の差別相、即ち自分の生国・生家の違いや、個人の能力・容姿といった違いは過去世の業力によると説き、これを宿業と称した。宿業は過去世からの業の影響力が続いていることをさすが、宿業の考え方は宿命論とは異なり、現在における自らの善悪の行為により、あるいは縁に触れることによって、未来の人生を善悪いかようにも変えられると捉える。過去世から現世へ、現世から未来世へと輪廻する過程を二重の因果関係として、業は三世両重に輪廻するものと捉えられた(「業」の解説:松村明編『大辞林』第三版、1988年、『織田佛教大辞典』大蔵出版、2005年、青原令知編『俱舍一絶ゆることなき法の流れ一』173頁)

<sup>170</sup> 青原令知編『俱舍一絶ゆることなき法の流れ一』第2章(113-222頁)。本論においては、『俱舍論』の最新の解説書と言える、青原令知編『俱舍一絶ゆることなき法の流れ一』、及び『國譯一切經 印度撰述部 119 毘雲部二十五 俱舍論上』大東出版社蔵版(1999年)を参照する。

<sup>171</sup> 玄奘訳から和訳した『俱舍論』の解題において、仏教学者の西義雄は、アビダルマにおいて万有生成の根本要素の探究がなされた目的は、有我思想の上に立つ実在論とは異なる形で、「根本佛教以来説き出されたる無我縁起の思想の徹底」を「分析的に、実証論的に」解明しようとしたところにあると述べている。さらに『俱舍論』において、この無我縁起の思想を核とした「無為安穩寂靜」の境地である「涅槃」の実証体得が究極の目的であることが論証され、その実践修行において、まず悪業、汚染業を止め、善業、清浄業を増進することが推奨され、初期仏教における無我縁起と業との関係が確立されたと解説されている(『國譯一切經 印度撰述部 119 毘雲部二十五 俱舍論上』7-8頁)。

<sup>172</sup> 「十二支縁起(十二因縁)」とは、衆生には本来煩惱があるゆえに誤った行為をなし、それによって苦の果報を招くという迷いの因果の連鎖を、十二(無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死)の名目を挙げて説き表したものである。無明→行→・・・→老死の順において、<煩惱(惑)→行為(業)→「苦」>が生じる過程が示されるとともに、こうした「苦」を消滅する過程もこの順においてなされると説かれ、煩惱たる「無明」を滅していく実践修行が重んじられた(青原令知編『俱舍一絶ゆることなき法の流れ一』171-175頁、「十二因縁」『織田佛教大辞典』930頁)。

<sup>173</sup> 有情の輪廻のあり様を、過去・現在・未来を通じて説明できると見なし、十二支のうち、無明・行を過去世の二因とし、識・名色・六処・触・受を現世の五果とし、愛・取・有を現世の三因とし、生・老死を未来世の両果とする「三世両重の因果」の過程が示された(青原令知編『俱舍一絶ゆることなき法の流れ一』175-176頁)。

での生が開始される。ただし、その時の現世と来世における存在をつくる五蘊は同一ではなく、永続的ではないという意味で「仮に」五蘊が一世代ずつ和合した存在である個体は無常であり、三世において同一の我としての実体（個体）は存在しないことから「無我」でもある。

つまり、生滅変化するすべての現象世界は常住のものではないという意味の「諸行無常」と、あらゆるものには我と呼ぶことのできる実体は存在しないという「諸法無我」が、縁起において成り立つという理解がなされたということである。アビダルマでは、世界は有限個の要素の組み合わせによって成り立っていると理解された。さらに、瞬間毎にものが消滅をくり返していても、瞬間毎に生じているのであるから実在であると考えられた。瞬間毎に生滅がくり返されるということが、部派仏教の者たちにとって、「諸行無常」及び「諸法無我」を説明するときの根拠のひとつとなった。常住である個々の要素が存在することと、諸法は無我であるということは、部派仏教においても矛盾しないと考えられていた<sup>174</sup>。

こうして、「無我」と「縁起」は矛盾しないという理解の元で、伝統的な「縁起」解釈においては時間的な因果関係に基づいて把握されてきた。

和辻も「無我縁起」が仏教の根本的原理であることを一貫して主張したが、「無我」に関する独自の解釈ゆえに、「業」と「輪廻」との関連を斥けて、「縁起」の時間的因果を軽視する傾向があったことが指摘できる。

とくに大正末期から昭和の初めにかけて、木村泰賢と、宇井伯寿・和辻哲郎の間で激しい縁起解釈論争が展開された。前者は伝統的な「縁起」解釈の正統性を主張する一方、後二者は相依相関説に基づく「縁起」理解を提唱した。宇井と和辻は、従来の業一輪廻を前提とした縁起理解が間違いであることを指摘し、「此れあるとき彼あり、此れ生ずるよりかれ生じ、此れなき時彼なく、此れ滅するより彼滅す」といった相依相関の関係において成立している論理的関係と見る立場が正しいとする見解を強調した。

和辻は、無我と縁起についての従来の解釈が誤りであると論じ、その誤りが生まれた理由を二つあげている。一つには、経蔵時代に、有我の立場における輪廻思想を説く民間の霊魂信仰の影響を受けて、無我において存在することと、時間的に存在する

---

<sup>174</sup> 櫻部健『俱舍論』大蔵出版、2002年、櫻部健・上山春平『存在の分析<アビダルマ>—仏教の思想(2)』角川ソフィア文庫、2006年（初出：『仏教の思想』第2巻 角川書店、1969年）、立川武蔵『空の思想史』講談社学術文庫、2003年、101-102頁。部派仏教においては、世界がもろもろの構成要素の因果関係によって成り立っていると考えられた。部派仏教のアビダルマ哲学の鉄則として、xによってyがある、xという原因によってyという結果が生まれるとして、xとyの要素を一応固定されたものとしての因果関係として捉えられたことが特徴である。そこから、例えば五位七十五法という形にまとめられた七五の要素が存在すると考えられるようになる。それを後に竜樹らによって、xやyといった常住の要素が存在することが否定された。最終的に竜樹は縁起という相関関係は認めるが、アビダルマのようなxからyが生じるといった固定化された因果関係は認めなかった（立川武蔵『空の思想史』講談社学術文庫、2003年、102-103頁）

(zeitlich-existierend) 世界における因果の関係とが一緒に説かれるといった混同が生じたことを原因とする。それを継承した論蔵時代には、両者の真偽は問題とされずに両者の混淆の上に、縁起の解釈を立ててしまったことが従来の誤った解釈につながった。もう一つ、経蔵に説かれた記述の間に相互矛盾があったとしても、原典批評的な態度の欠如と宗派的な偏見に基づき、「一人の祖師の思想」として、本来は系統に異なる無我の思想と輪廻思想とを調和的に理解しようとする傾向があったことを理由にあげている<sup>175</sup>。

在来の解釈を批判した和辻は、「縁起説のごとき初期仏教の中心思想が、一般的にはいまだ教義学 (Dogmatik) の範囲を脱せず、学問的取り扱いを受けていないと言わねばならない」と述べて、業一輪廻思想を前提とした伝統的な縁起説についての正当性が未検証のまま信じられていた当時の現状と、仏教に対する学問的研究の遅れを批判し、「新しく学問的な考察を始めた人としては、ただわずかに宇井氏を見いだすのみである」として、無我・縁起についての新たな理解を提示した宇井伯寿の研究手法に賛同する見解を示している<sup>176</sup>。

和辻による縁起解釈の大きな特徴とは、「我」の存在を徹底的に認めない「無我」の理解に基いて、「業一輪廻」及び「三世両重の因果」を否定することである。「諸法無我」であるのだから、輪廻によって存続するような、いかなる「我」も存在しない。「存在とは Vergänglich (無常) なる存在である」という前提において、「自我」も認めないのであり、そこには、研究者の初期時代からの「個我」を中心とする西欧的な思想に対する一貫した批判意識が影響しているとも考えられる。時間的存在である「有」としての「我」の存続を当為としてきた西洋思想を批判的に捉えて、その超克を目指した和辻には、いかなる「我」の存在も否定しようとする志向性があり、それが仏教研究においても発揮されたと言えるのかもしれない。

十二支縁起にしても、時間的因果に順ずる展開ではなく、「此れあるとき彼あり、此れ生ずるよりかれ生じ、此れなき時彼なく、此れ滅するより彼滅す」といった十二支のうちの個々の条件が相依相関的に合致した時に生じ、あるいは滅するといった関係において成立しているから見なしている<sup>177</sup>。和辻にとっては、生まれ変わりという科学的に説明不可能な非合理的なものを前提とする輪廻や三世両重といった時間的な因果関係を想定するよりも、空間的な瞬時の条件の一致による生起と消滅という縁起の関係によって全ての現象が成り立っているという考え方に基づく相依相関的な解釈のほうが、学問的な批判に堪える論理的整合性がとれた見方として、採用するに値する縁起説の説明だったのであろう。

和辻は煩惱の存在は認めるが、それを「無明」として捉えることに積極的な意味を見出さず、「無明」を「聖なる法を知らない」あるいは「如実相たる真実を知らない」ことであるとして、己の「究極の根拠」を知らない、あるいは、「凡夫の立場」の実相を知らないことが「無明」であると解釈し直している。そして、「縁起」説によるそうした「無明」の考

<sup>175</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、83-84 頁

<sup>176</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、84 頁

<sup>177</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、85-117 頁

え方は、智慧 (paññā) によって「明」とする作用が重要であることを示すために生まれたとする。その論証をまとめるなら、以下のようなになる。

「凡夫の立場」すなわち、自然的立場における世界は「為作」という行為を根本としている。しかし、行為によって己が規定されるといった有為相（有為の世界）、すなわち「凡夫の立場」のみで存在と存在を規定する構造は語れない。その最奥に、「凡夫の立場」よりも高い立場である無為相（無為の世界）の己の「究極の根拠」があり、それによって存在が規定されている。行為たる「為作」を反省してその否定に向かわしめるものが「明」であり、「智慧 (paññā)」である。智慧は識別（了別）作用をさす「識」と不可分であり、智慧の立場において、「識別」は差別を産み出すという本来の意義を止揚して、純粹認識や否定を意味する。「識」は止揚されて、否定を本質とする作用、すなわち「滅」の作用となる。識別が識別自身に帰る、すなわち自ら自らを度する（止揚する）に至る。智慧の立場においては、それ自身の否定として、自らを度する作用として働く。そして、己の「究極の根拠」が「空である。否、空の空である」。存在・現象の根拠の最奥までたどると「空の空に突き当たる、という思想に到着しなくてはならない」。「有為と無為との世界の別を撥無して究極の一つの根拠」が「空の空」である<sup>178</sup>。

ただし、「空の空」が何であるのかについての詳細は、「竜樹に至って比類なき鋭さをもって徹底せられた思想である<sup>179</sup>」と述べているのみで、ここでは説明されていない。和辻独特の捉え方が散見され、上述したように、『俱舍論』に即した伝統的な「縁起」理解とは乖離している。少なくとも読み取れることは、智慧の立場に立って己を度していく、すなわち否定の反省的思考を常に適用させて己をより高い立場へと止揚させるような生き方が理想とされ、最終的には、存在・現象の究極の根拠たる「空の空」に至ることが最上の目的として示されている、ということである。「智慧の立場」は、和辻にとって、常に反省的思考で存在や現象を考察していく哲学的な修行の立場と捉えられているのではないとも考えられる。

### 5-3-2 業一輪廻に基づく縁起説の再考

『原始仏教の実践哲学』（1927年）でも同様に、「業一輪廻」を否定し、「無我一縁起」を強調する解釈が力説された。ここで和辻が主張した輪廻を否定した縁起説が、後々まで仏教学・仏教界に多大な影響を及ぼすことにもなった。

中村元も、「原始仏教では、在俗信者に善行をおこなわせるために、因果応報の理をもって説いた」として、来世を信じなければ悪を行いやすい「世人に善を行わせるために方便の教えとして説いている」として、原始仏教ではかならずしも輪廻および業の観念を排斥せず、「世人の宗教的通念」として許容したという見解をとっている。ただし、あくまで方

<sup>178</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、117-120頁

<sup>179</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、117頁

便として業や輪廻を説いているのであって、後生・後報を認めるような教説は仏教本来の教説では無いといった和辻と同様の考えを示している<sup>180</sup>。

和辻や中村の見解に対して、仏教学者の宮坂宥勝は、和辻哲郎が『原始仏教の実践哲学』で釈尊の根本的立場としてあげた「四諦、八正道、十二因縁」において輪廻思想は不要であると述べたことについて、「輪廻転生を抜きにした仏教はあり得ないことをスッタニパータは雄弁に物語っている<sup>181</sup>」と述べて、「輪廻」及び「輪廻転生」を示す語句が多く散見されることをあげて、和辻の見解を否定している。同じく仏教学者の櫻部建も、阿含部經典を論拠として、釈尊の仏教で輪廻転生の思想が否定されているとは考えられないとして、「迷える者には輪廻があり、迷いを離れた者に輪廻はない、というのが、仏教の立場である」と断言している。また、經典には、「我が無いと説くと共に迷える者に再有がある」と説いていることから、無明からはじまる十二支縁起の立場を支える「迷いの有（輪廻的生存）は、我無くして縁起的に展開する」と見る仏教の立場を理解しないところから発する議論であるとして和辻の見解に疑義を呈している<sup>182</sup>。

さらに、末木文美士も『原始仏教の実践哲学』を分析して、和辻が「苦」の原理にはほとんど触れないで、「原始仏教の縁起の時間的解釈を否定し、徹底的に非時間的・論理的な視点から縁起を見」、「原始仏教を苦からの救済という宗教的意図からではなく、むしろそこに哲学的認識論を読み取ろうとする」姿勢が見られると指摘している<sup>183</sup>。和辻の縁起論に対して、宮坂や櫻部と同様、「初期の仏典において、業一輪廻を否定する説が断見として批判されたのをはじめ、あまりに多くの原始經典が業一輪廻を認めている」という論拠をあげて、「和辻の説には無理がある」として、批判的見解を述べている<sup>184</sup>。

末木による批判以前に、松本史朗や袴谷憲昭といった仏教学者によって、和辻の縁起理解についての批判はすでに展開されてきた。縁起説を「宗教的時間論」であるとして擁護した松本は、和辻が重視した「相依」の考え方は仏教を足元から崩壊させる理解であると批判し<sup>185</sup>、袴谷も「縁起」の正しい理解を抜きにしては、「法」も「空」も正しく理解することはできない<sup>186</sup>」として和辻における「法」と「空」理解の問題点を論じている。

仏教学者の松尾宣昭も、2007年と2013年の論文で二度にわたり、和辻の『原始仏教の実践哲学』における輪廻説批判を対象に、再批判を展開している。和辻の輪廻説批判は、「木村泰賢による輪廻説」への批判となっていることから、松尾論文は主に木村説を擁護することでの和辻への反批判に代えているところが特徴的である。中村元や小川一乗といった

---

<sup>180</sup> 中村元『原始仏教の思想 I』春秋社、1993年、663頁

<sup>181</sup> 宮坂宥勝『ブッダの教え—スッタニパータ』法蔵館、2002年、498頁

<sup>182</sup> 櫻部建『阿含の仏教』文栄堂、2002年、126, 129-130頁

<sup>183</sup> 末木文美士『近代日本と仏教』トランスビュー、2004年、83-85頁

<sup>184</sup> 末木文美士『近代日本と仏教』、77-78頁、93-96頁

<sup>185</sup> 松本史朗「縁起について」『縁起と空 如来蔵思想批判』大蔵出版、1989年、30-33頁、68頁

<sup>186</sup> 袴谷憲昭「和辻博士における「法」と「空」理解の問題点」『批判仏教』324-325頁

和辻の世代以降の仏教学者も、和辻と同様に伝統的な輪廻説に対して否定的見解を示していることに対して<sup>187</sup>、松尾は、「和辻的な輪廻説批判が日本におけるスタンダードとして定着してしまった感さえある」として、特に一般向けの書籍には和辻解釈が横行している現状を紹介している<sup>188</sup>。

近年では、仏教学者の魚川祐司によって、無我と輪廻の両立を証明する論述が展開されており<sup>189</sup>、輪廻に否定的な見解が横行してきた理由として、近代日本における仏教の語り方の影響があげられている。それは、経典から主張したい価値観にあう都合の良いものだけを切り張りして仏教の特徴として提示し、それ以外の整合性がとれていない部分は論証せずに曖昧な表現にとどめるような語り方のことを言う。例えば、経典間の矛盾した主張の個所については、「ブッダが比喩や方便として言っただけで、本当の意図ではないはずだ」あるいは「後の時代の人勝手に付け加えたもので、ブッダ自身はそうは言わなかったはずだ」とする論拠でもって、整合性の合わない部分を詳細に論証しない態度が、近代日本における仏教の語りのなかで横行してきたという。魚川は、こうした整合的な論拠がなく、語る側の憶測的な見解で主張された議論をわかりやすく「はずだ論」と呼んでいる。それが、近代仏教の語りの中で横行してきたということは、仏教というものを「こう見なしたい」といった、仏教を語る側の主観的な願望の投影が多く主張されてきたということでもある<sup>190</sup>。

中でも、典型的な「はずだ論」が、輪廻転生に関するもので、最近の仏教学者には少なくなっているものの、少し昔までは、日本の近代仏教学において、無我と輪廻が矛盾するとして「ブッダは輪廻を説かなかったはずだ」という見解が、かなり支配的だった時期があり、一般にもまだ根強く「はずだ論」の影響が残っていると、魚川は指摘している<sup>191</sup>。仏教学者たちが何故、非仏説として輪廻転生を否定したかについては、輪廻転生を仏説として認めると、仏教を科学的・合理的な教えとして見なすことに不都合と考え、輪廻転生を「非科学的」・「非合理的」なものとして捉えていたからだとしている<sup>192</sup>。

魚川が指摘したように、和辻が主張した「縁起」説への批判的見解は現在に至るまでに

---

<sup>187</sup> 松尾は、中村による「輪廻説ないし応報説が無我説と矛盾し、一致しがたいものであるということは、しばしば学者によって指摘されている」（中村元『中村元選集[決定版]第十五巻』春秋社、1993年、663頁）という見解、小川の「基本的には、縁起・無我を主張した釈尊の仏教においては、『輪廻転生』ということとは否定されている」（小川一乗『小川一乗仏教思想論集第三巻』法蔵館、2004年、181頁）との発言を論拠に、中村や小川が和辻と同様、仏教における輪廻説不要の見解を提示していると見なしている。

<sup>188</sup> 松尾宣昭「『輪廻転生』考(一) 一和辻哲郎の輪廻批判」『龍谷大学論集』469、2007年、「『輪廻転生』考(四) 一和辻哲郎の輪廻批判(再説)」『龍谷大学論集』481、2013年

<sup>189</sup> 魚川祐司『仏教思想のゼロポイント「悟り」とは何か』（新潮社、2015年）・『だから仏教は面白い!』（講談社、2015年）

<sup>190</sup> 魚川祐司『だから仏教は面白い!』講談社、2015年、40頁

<sup>191</sup> 魚川祐司『だから仏教は面白い!』、41頁、137頁

<sup>192</sup> 魚川祐司『だから仏教は面白い!』、41-42頁

増してきているとは言えるが、「縁起」についての和辻説が日本における仏教理解に影響を及ぼし、それを長年にかけて、未だに説得力をもって覆すことができ得ていない状況は続いていると言える。

ここで示した対立は、仏教における根本概念である、五蘊や業、輪廻、無常、無我、縁起に関する理解にかかわるものである。これらの要素は、古くは『阿含経』で説かれ、アビダルマにおける探究を経て、後に『俱舍論』で分析・考察された内容で、日本でも古来より宗派内において、仏教学の基礎として学ばれてきた。増谷文雄は、明治期以降の仏教研究について、「ブッダの教説とその教団の真相を知るべき根本資料であることが知られた以上、ブッダの人と思想についての全貌を得るべく日本における阿含部の諸経の研究への着手が必要であったにも関わらず、教判のもとに阿含部の価値を下に見て、あえて漢訳の阿含部の文献を精査し比較するという作業を怠っていた」と指摘している<sup>193</sup>。

その後、増谷をはじめ、櫻部健、三枝充恵らによって『阿含経』や『俱舍論』の研究書が刊行されてきた<sup>194</sup>。日本においては、宗派内で仏教学の基礎として学ばれてきた歴史があるにしても、伝統的に教相判釈的な見解のもとに、低い価値しか与えられてこなかった阿含経は、他の経典と比べるなら考察が未だに不十分であり、そのため経典間の比較や思想内容の展開過程の研究が不足しているのではないと思われる。よって、和辻の縁起説をめぐる見解にしても、阿含経をはじめとした他の経典との影響関係や、輪廻転生説の科学的合理性をめぐる現代的な考察ともあわせて、分析していくことが未だ残された課題であるとも考えられる。

#### 5-4 『仏教倫理思想史』第二篇第一章「竜樹の哲学」において

『仏教倫理思想史』において和辻は、予め「竜樹哲学を正確に捕捉せんとする歴史的研究ではない<sup>195</sup>」と断りを入れたうえで、これまでに和辻が「凡夫の立場」と「智慧の立場」等に分けて表現してきた二つの重層的な立場の延長上に、竜樹が強調した「空の立場」の意義を考察している。

竜樹は、アビダルマの時代を経た後の大乘経典の製作以後に出現して、それまでの仏教における論説の整理と体系化を行った人物として知られている。5世紀初頭に鳩摩羅什によって仏典が漢訳されるまでの約一世紀の間に竜樹の学派が台頭したことは史実として認め

---

<sup>193</sup> 増谷前掲、33頁。増谷は本書『智慧と慈悲〈ブッダ〉』（1968年）において、それに挑むと述べている。

<sup>194</sup> 増谷の著書刊行の前後年に、櫻部健も俱舍論についての訳書や著書を刊行している（『世界の名著 第2存在の分析（『俱舍論』第一章・第二章）』中央公論社、1967年、『俱舍論の研究—界・根品』法蔵館、1969年、上山春平との共著『仏教の思想 第2巻 存在の分析〈アビダルマ〉』角川書店、1969年）。1987年には、三枝充恵を中心とした阿含経典研究が、中村元との共著『パウッダ〔佛教〕』（講談社）に掲載されている。

<sup>195</sup> 「第一章 竜樹の哲学」『仏教倫理思想史』『和辻哲郎全集』第十九巻、296頁

られている<sup>196</sup>。

『中論』第二十四章において、竜樹は「一切皆空ならば、四諦をはじめ仏の説いた法もまた無いということになるのではないか」といった問いを提起し、その答えとして、諸仏の説法には二種の真理（諦、*satya*）があることが明かしている。その二種の真理とは、真俗二諦と言われる「世俗的真理（世俗諦）」と、「勝義の真理（勝義諦、第一義諦）」である。竜樹は、「この二つの真理の区別を知らないものは、諸仏の法における深い真相を知らない」として、「空の義（勝義の真理）があるゆえに、あらゆる法（世俗的真理）は成ずることを得る。もし空の義なくば一切は成じない<sup>197</sup>」と説き、四聖諦等が空によってはじめて根拠づけられるゆえんを詳説した。竜樹の立場は、真俗二諦の区別を、後代に二元的に解釈されたような、対立的な関係として捉えて、初期仏教哲学の体系を否定したのではなく、それを「空の立場」で活かして止揚したのだと、和辻は強調する。

竜樹の哲学で明かされた二つの真理について、和辻は次のように理解している。世俗諦とは、自己に対する自省の意識が存在しない日常的状态（自然的立場）をさす。その状態を単に所与とするだけで、考察の対象にしなければ、自分という存在の認識には至ることができない。仏の教えに基づく「法」を観るといった「観法の立場」（般若）において、智慧によって反省的思考をはたらかせることで、日常的な状態（自然的立場）が相対化でき、そうした凡夫の立場である日常的状态が成立しているあり方の存在構造を捉えることができる。「無明」とは、「智慧（般若）」の立場に立って自然的立場を反省した時に生ずる、真理を知らないという意味での「迷い」の義であって、日常的状态＝自然的立場＝凡夫の立場は無明の立場として、世俗世界における存在のあり方をさす。

これに対して、竜樹が重大な意義を認めた「仏の説法としての第一義諦」とは、伝統的な経典においては、『般若経』の「般若波羅蜜」あるいは「不可得空」、『法華経』の「一乗」として表現されてきたが、竜樹が何ゆえにそれを「最勝の真理」と見なしたのかの理由を探ることが仏教における真理の構造を捉えることにつながると和辻は考えた<sup>198</sup>。その解釈から、「般若なくばこれらの法は知られぬ」がゆえに、智慧であるところの「般若」の働きを重視し、「般若が一切の法を原本的に与える作用ではないか」と提唱している。従来は、森羅万象などの現象世界を成り立たせている法の成り立ちやあり方を捉えるのが智慧、すなわち般若の本来的意義として理解されてきたが、和辻は智慧たる般若が法に作用を与える能動因的なものとして捉える。智慧によって迷いを滅することを重視し、法を観ずることによって「滅」が実現されるのだから、般若が「滅の作用」であるとも述べ、ほかにも「己れ自身に帰る識別作用」、「自ら自らを度する作用」との表現を用いて、あくまで自力

<sup>196</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、294頁

<sup>197</sup> 宇井伯寿訳による竜樹『中論』巻四、観四諦品第二十四、第八、九偈による漢訳では、「以有空義故、一切法得成、若無空義者、一切則不成」

<sup>198</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、296-298頁

を通して為すはたらきが「般若」であると定義づけている<sup>199</sup>。竜樹の真理観は、般若による反省的思考をはたかせて、現時点での事象をいったん「否定」する弁証法を通じて真理を見いだせるというものであり、「否定」によって、「法」で成り立っている事象の捉え方を見直すと同時に「根拠づけ」をするのが般若であるところの「滅の作用」なのだとする<sup>200</sup>。

竜樹の哲学をもとに、現象世界の事象は「空」によって基礎づけられるものと解した和辻は、上述した弁証法の運動を「根源たる空に帰る運動」にほかならず、「実践の原理でもある」と主張する<sup>201</sup>。そうした「空」による基礎づけを次のように述べている。

「この（竜樹の）思想において特に注目すべきは、道德が空にもとづくごとく、また一切の自然的なる煩惱も同様に空にもとづいていることである。両者の相違は、空にもとづいてありつつ「随増」するものが煩惱であり、滅するものが善法であるというにほかならぬ。言いかえれば、実相は空でありつつも空を遠ざかる方向づけ（Richtung）が煩惱であり、空に帰る方向づけが善法である。ここにおいて道德は、それを可能ならしめている根拠自身に帰ることであると言えるであろう。ここにおいて道德は第一義空を体得せんとする宗教的修行法と同義になる<sup>202</sup>」

「第一義空」とは、竜樹による「勝義諦」あるいは「第一義諦」という言い方を和辻が同義として言い換えたものであるが、ここで和辻が言わんとしていることは、勝義の真理たるものの修得を目指して「第一義空」に向かう「道德」は、「空」という真理に帰ろうとする志向性をもって「宗教」の修行的行為と等しくなる。つまり、すべてが空にもとづく存在であることを踏まえるならば、そこには宗教か道德かの区別なく、「空」たる真理の絶対的な方向へ向かおうとするか否かが、重要なポイントになるということである。

世間的真理なる「世俗諦」においても、「法には自性なく、互いに縁起してあり、そうして空に帰らんことを本質とする」構造には変わらない。和辻の竜樹理解に基づくと、出家・在家の区別なく、「空に帰る」志向性を持てるかどうか、その人が迷いを滅し、善行を為し、人格を磨いていくことができるかどうかの分水嶺となる。「否定」による智慧の発動を自ら展開させて、「空」に近づくことを目指すのが、「菩薩」としての生き方であり、「竜樹が『菩提資糧論』『大智度論』『十住毘婆沙論』等において菩薩の修行法として説くところも、大体においてはこれに異ならぬ」として、竜樹によって提唱された菩薩の修行は、「空に帰る」ことが前提であると同時に目的とすると解釈している<sup>203</sup>。

倫理学者の田中久文は、竜樹の『中論』における行為論は、具体的には無差別平等の慈悲を實踐する「菩薩」という形をとって実現するといった発想であることから、「和辻が昭

---

<sup>199</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、299-300頁

<sup>200</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、304-305頁

<sup>201</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、321頁

<sup>202</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、346頁

<sup>203</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、346頁

和に入ってから構想した、人類に共通した普遍的な倫理としての「間柄」の倫理には、こうした竜樹の「菩薩」の精神というも反映していると思われる<sup>204</sup>と述べているが、具体的に「間柄」について言及された和辻のどの著述において、「菩薩」の精神というものが反映されているのかの詳述は行っていない。

しかし、『仏教倫理思想史』の執筆以降、後に「間柄」のはたらきとして表現したものの元となる発想が、竜樹を通して学んだ「空」の運動性にあったことは間違いない。「般若」としての智慧の作用によって見いだされる真理の構造は、和辻の主著『倫理学』において、「人間存在の二重構造」として展開され、和辻倫理学の主要概念である「間柄」と関連して提唱されることになる。和辻は、「人間存在の二重構造」が否定の運動であり、存在の真相が「空」であることによる「人倫の根本原理」を次のように説明している。

「我々は人間の日常的存在のどこを捕えても、そこからして直ちにこの二重構造に入り込んで行くことができる。(中略)この二重構造は、それを詳細に把捉してみると、まさしく否定の運動にほかならぬのである。一方において行為する「個人」の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立する。否定の意味を有しない個人、すなわち本質的に独立自存の個人は仮構物に過ぎない。しかるに他方においては、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。個人を否定的に含むのでない全体者もまた仮構物に過ぎない。この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである。個人は全体性の否定であるというまさにその理由によって、本質的には全体性にほかならぬ。そうすればこの否定はまた全体性の自覚である。従って否定において個人となると、そこにその個人を否定して全体性を実現する道が開かれる。個人の行為とは全体性の回復の運動である。否定は否定の否定に発展する。それが否定の運動なのである。ところで人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかならない。個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空ずるがゆえに、否定の運動として人間存在が展開する。否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである。だから人倫の根本原理は、個人(すなわち全体性の否定)を通じてさらにその全体性を実現せられること(すなわち否定の否定)にほかならない。それが畢竟本来的な絶対的全体性の自己実現の運動なのである。かく見れば人倫の根本原理が二つの契機を蔵することは明らかであろう。一は全体に対する他者としての個人の確立である。ここに自覚の第一歩がある。個人の自覚がなければ人倫はない。他は全体の中への個人の棄却である。超個人的意志あるいは全体意志の強要と呼ばれたものも実はこれであった。この棄却のないところにも人倫はな

---

<sup>204</sup> 田中久文「和辻倫理学における間文化性——『倫理学』を中心に——」『比較思想研究』第39号、比較思想学会、2012年、2頁

い。<sup>205</sup>」

『倫理学』の序論において、こうした人倫の根本原理に言及し、本論の第一章「人間存在の根本構造」において、「間柄」の解明が展開されている。自身も他者も「間柄」によって生起しつつも、個としての自身や他者との関係性を更新しながら、人間存在の基盤である「間柄」をつくり続ける存在として規定されているのである。和辻の「間柄」とコミュニケーションについて考察した社会学者の富山英彦が述べているように、和辻の「間柄」論とは、個と「間柄」の関係を「構造＝運動」においてとらえようとしたものに他ならないと言える。

『仏教倫理思想史』の本文に戻ると、以下のような菩薩と空との関係についての一連の構想も、『倫理学』の他、和辻の代表的な著作である『風土』においても語られる「空」の絶対性や「空」の自己還帰的運動を自覚的に見出す個人の確立につながっていくことに留意しておく必要がある。

「菩薩とは「仏道を歩む修行者」「さとりを求むる有情(もの)」の謂いである。(中略) さとりを求むるとは空を体現せんとすることであり、道德とは空に帰ることにほかならぬゆえに、菩薩とは言い換えれば「道德的人格」の意味になる。善法も人格も実相空であるがゆえに、この道德的人格の実相もまた空にほかならぬが、しかし実相の空を自覚しその自覚を具体化するものである点に道德的人格の本質がある。<sup>206</sup>」

ここでは、「道德」＝空に帰ることを前提として、仏道修行者としての菩薩が「道德的人格」と言い換えられ、菩薩の悟りを求める求道の目的が、仏に成る「成仏」を目指すのではなくして「空の体現」にすっかり置き換えられているといった顛倒が見られる。しかも「道德的人格」は実相たる空を自覚的に把握しつつ実践していく者とされている。

続けて、竜樹の『大智度論』(第四)を参照しつつ、未だ煩惱が尽きていない人間と同様でありつつも、「人空・法空の立場に立ってこの空を実現せんとする」菩薩の存在を説くことが、「功利主義的個人的道德を脱却せるものであることを明らかに示したものである」といった主張がなされている。ここからは、研究者の初期の頃から和辻が批判対象にしていた自己意識(「我」)を基盤とした個人主義的な道德に対抗し得るのが、道德的人格としての「菩薩」のあり方であると和辻が想定していたことが伺える。

さらに、菩薩とは「煩惱ある人間でありながら、この人間を超越し、空を体現せんとするはたらきになり切っている。だから彼は 自己の幸福、自己の解脱を求めるのでない」という。「是の如き人は一切衆生のために生老死を脱するがゆえに、仏道を求む<sup>207</sup>」などの竜樹の言葉を根拠として、「おのれ一己が涅槃に入ることよりも、一切衆生をして生老死を脱せしむることが「さらに大事」であり、この大事のゆえに仏となることを目指していま

<sup>205</sup> 和辻哲郎『倫理学』岩波文庫、2007年、39-41頁

<sup>206</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、347頁

<sup>207</sup> 『大智度論』第四(大正蔵、二五巻、86頁上)

だ仏とならざるもの、永遠にただ「空に帰るはたらき」をなすもの、これが菩薩である」と述べ、和辻なりの菩薩像を提唱している<sup>208</sup>。空を体現とするはたらきとして、「空」を行じる「菩薩」といった捉え方をしていることが伺える。

経典（和辻の言う文学的作品も含む）や仏像をはじめとした仏教美術などの仏教の文芸的作品に描かれた菩薩は、道徳的人格の「理念の象徴としてのみ正当に解さるべきものである」と強調する<sup>209</sup>和辻にとって「菩薩」は、人格がもはや「(真理たる) 空を体現せんとするはたらき」にまで昇華されてしまった存在でもある。ただ、その「菩薩」は人間を離れた存在でなく、「(菩薩の) 道徳的人格は人間に即して現われ、もろもろの世俗の善法を行ずる<sup>210</sup>」者であるとも解する和辻の叙述からは、人間が真理たるもの(=空)を体現しようと生き方において善なる道徳的発現を実践する存在になれる可能性を誰もが秘めているはずであるといった着想が看取できる。空という真理にせまる存在として「菩薩」を描いた和辻の解釈からは、あくまでも「人間」が「菩薩」になれるのだといった強い信念が看取できる。

その「菩薩」の本質とは何か。それは、『大智度論』に言うところの「一一の衆生に代わって一切の苦を受けんと欲し、一切の功徳(善業)をもって一切衆生に与えんと欲する<sup>211</sup>」ところの慈悲であると和辻は解釈している。「世界の法、王法、世俗の法、等の雑法も、慈悲の現われである<sup>212</sup>」との文言を受けて、「一切の徳はこの「慈悲」の現われであり、「この慈悲は空の体現にほかならぬ」と和辻は主張する。その根拠として、『大智度論』における慈悲の具足について説かれた「悲に三種あり、衆生縁、法縁、無縁あり。この中には無縁の大悲を説いて具足すと名づく。いわゆる法空乃至実相に至るまでまた空なり。是れを無縁の大悲と名づく。菩薩は深く実相に入り、しかる後に衆生を悲念す<sup>213</sup>」の文を引用している。

「空を体現せんとするはたらき」としての生き方を目指す菩薩が「慈悲」を発揮できる所以は、否定的作用を用いた個人の自覚に基づく、「我」の棄却である。ここには、「私」を無にすることが慈悲につながるという和辻の発想がある。智慧による反省的思考をはたらかせて空に帰ることを目的に据えた日常的な哲学実践のくり返しが、人間界の仮象的価値判断やそれに対する執着を放棄する(=煩悩を滅する)ことにつながり、絶対無差別の境地に至る。世俗的価値や執着を放棄することで、あらゆる存在のそれ自体としての尊さが現われ、菩薩の境涯を生きる人において「慈悲」の行為として体現されることになる。その空と慈悲との関係を、「空を自覚し空に帰るはたらきは慈悲となって現われざるを得な

<sup>208</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、347-348頁

<sup>209</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、348頁

<sup>210</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、349頁

<sup>211</sup> 『大智度論』第三十三巻(大正蔵、二五巻、303頁下)

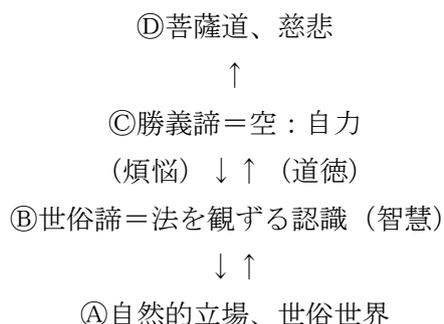
<sup>212</sup> 『大智度論』第三十六巻(大正蔵、二五巻、323頁下)

<sup>213</sup> 『大智度論』第五十巻(大正蔵、二五巻、417頁中)

い」と表現し、「空を観ずるとともに一切衆生を捨てないのが菩薩の本質である」とも述べている<sup>214</sup>。空に帰る生き方を目指して否定の哲学作用を繰り返す限り、他者を見捨てないといった「利他」の気持ちが生じ、利他を志向する慈悲に基づいた実践を為すことができるのが菩薩の生き方であるとする。和辻は、こうした「菩薩の理念」に基づいて「空観が慈悲の道德となるゆえん」を明らかにしたと主張する。

さらに、「菩薩道は一切の道德の根底に置かれる」べきであるとして、菩薩道の実践は仏教という宗教の枠組み内における修道として「引き離さるべきものではない」といった主張も展開している。菩薩道は主に大乘の仏教者が目指すべきとされてきた、宗教的な修道に限定されないというのである。倫理的な生き方に関する根本的な問いに対して、正面より答えるものが菩薩道である。この道の構造と実践の道筋が明らかにされた以上、時代的な特殊性として現われた宗教的な実践を、より普遍的な高次の「倫理」の実践へと昇華できることを和辻は確信し、「ここにわれわれは宗教が道德の中に解消（Auflösen）したことを認め得ぬだろうか」と提起している。

上記に述べた和辻の論理構造を図式化すると、次のようになる。



④は自己に対する自省の意識が存在しない日常的状态＝自然的立場＝凡夫の立場であり、世俗世界のあり方を示す。③は法を観ずる認識（智慧）をもって否定作用を適用させて自分を自省することで、自分の現実のあり方が本来的な生き方（「空」を目指す生き方）から乖離し、迷いの状態にある「無明」を生きていることに気づく段階をさす。和辻が見いだした仏教の倫理思想とは、③の認識に基づいた上で、意識的に理念＝②空に近づく努力をすることになる。「空を体現せんとするはたらき」としての生き方を目指して、反省的思考をはたらかせた日常的な哲学実践のくり返しが、人間界の仮象的価値判断やそれに対する執着を放棄する（＝煩惱を滅する）ことにつながり、絶対無差別の境地に至る。世俗的価値や執着を放棄することで、あらゆる存在のそれ自体としての尊さが現われ、菩薩の境涯を生きることで「慈悲」の行為を体現することになる。③は④の否定であり、②は③の否

<sup>214</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、349-350頁

定に基づき、やがて①=②となる。

この構造に基づく実践は、決して仏教者でなくても、いずれの教団に属していなくても、自己の認識を通して自覚的に自力で行うことが可能である。こうした、宗教者でなくても励める倫理的な生き方である「菩薩道」の提唱を和辻が目指していたのではないか、とも推察できるのである。

宗教と道德との関係について、J.W.Herrmann によって書かれた *Ethik* における分析を参照しつつ、「西欧的思惟との間に一つの微妙な相違」を認め得るとして、西欧的思惟の特徴を、和辻は次のように述べる。

「新旧約聖書に規定される文化圏において「宗教」と解せらるるものも道德とは不可分である。カントは両者の相属を、「道德は必ず (*unausbleiblich*) 宗教に導き行く」と明言した。コーヘン<sup>215</sup>はこの思想を徹底させ、道德よりいづる宗教は道德の完成と見るべきである、倫理学が宗教に移って行くのではなく、倫理学の問題の拡張に従って倫理学の外延が宗教という内容を持つてくるのである、(中略) 宗教の目標は倫理学の中に自ら解消することである」というふうに考える。<sup>216</sup>」

こうした倫理化された宗教という観点に対して、「道德の力のつくる (= 尽きる) 所に宗教が始まる」と考える人からは、合理主義に基づく欠点のある考え方であるとして批判的な見解が示され、現実には結局、西欧的思惟における宗教と倫理との位置関係をめぐる対立する観点が新たに加えられることになったとする。コーヘンによって、従来の宗教と道德の位置関係を逆倒させた「宗教の倫理化」が提唱された後にも、西欧的思惟の範疇にある以上、なお色濃く「罪の意識」が宗教と倫理の両者の中心に存在している。その「罪」意識は、道德的自己 (*sittliches Selbst*) から個人が常に離れていることに起因する。神の似姿として創造された人間としての本来的自己と現存在の個人が乖離していることへの「罪」の意識を常に抱えているところから、「罪」観念からの個人としての救済を求めることになる。「この罪の苦しみに対しては倫理学は慰めを与えぬ。だから個人は総体 (*Allheit*) としてでなく個人として救済を求める。この救済を与えるのは宗教の神である」として西欧世界における宗教の意義が示されてきた。「罪の意識において、罪を自己の責任として感じ、自己の無力を承認して、恩寵による救済を求めるのが宗教」であり、こうした「ヨーロッパ的思惟の特徴」を引きずったまま宗教と倫理の緊張関係が続いてきたのである。

ここで、和辻は、「総体における道德の実現を保証する」ところの「倫理学の神 (*die Idee Gottes*)」という言い方を用いて、宗教と倫理を対比させている。「宗教の神も倫理学の神も同一の神」であるとして、その違いを、宗教は個人を対象とする一方、倫理は「人類の総体に目を向けている」と見なす。倫理のほうが、より広い視野での救済を目指しているというわけである。「悪の力の苦い認識」を前提として生じる「宗教」は、「罪よりの解脱

---

<sup>215</sup> ここでは、Cohen, S. 245 f. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie ; Die Religion der Vernunft*. における見解を和辻なりに再解釈して述べている。

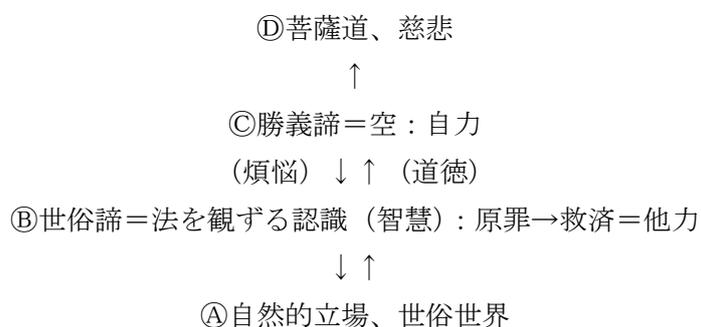
<sup>216</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、350-351 頁

の特殊な仕方」であるとして、個人に向けてのものだとする<sup>217</sup>。「宗教」とは、あくまで「倫理（学）」の特殊な現われであるという立場に和辻は立つ。

罪の意識を前提とした道德の考えにおいては、自然（的自己）と道德（的自己）との対立に対して、宗教あるいは倫理によって、生理的なものをはじめとした欲求にもとづくままの「自然的生活」を超克して、それとは別の「道德的生活」を創造しようとする。これを竜樹の立場にあてはめれば、「煩惱と菩提心との対立」となり、「煩惱を超克して菩薩となる」ことが推奨されたことに匹敵する。

西洋的思惟と竜樹の立場との違いとして、後者は「われわれ自身の煩惱が空にそむいて随増するもの」であることは認めつつも、「その実相は「空」であって原罪ではない」点にあることを和辻は強調する。原罪を前提とする場合は、はじめから、絶対者とそれに背いてしまった人間との間の隔絶が想定されており、本来的自己と現存在の個人は乖離している。一方、人間を含むあらゆるものが空から生じていると見なす世界では、空に帰ることを目指した生き方の実践を通して迷いを滅した境地に至れる可能性を本来的に有しており、本来的自己と現存在の個人との間に隔絶はなく、もともと表裏一体のものであると想定されているという違いがある。よって、自身の煩惱の随増を自ら否定することによる空への自力的な接近は、「原罪」に思想にもとづく他力的なアプローチとは異なる。根本的な前提として、自然的立場の存在と道德との間に断絶・対立関係があることによって生じる「罪の意識」を契機とせずとも、「空」の思想は自然と道德との峻厳な対立を止揚し、「人間が自然的に持つ「煩惱の実相空を觀ずることが彼を菩薩の道に導く」と主張して、和辻は「空觀は道德の始まりである」と力説する。ここにおいても、西欧的思惟よりも、「空」の思想のほうにより価値をおく見解が示されている。

先述した「空」の論理構造に、原罪に基づく救済の論理構造を位置付けると、次のように図式化できる。



自力に基づく「空」の構造と異なり、「原罪」の論理構造は他力による救済を希求する。

<sup>217</sup> 『和辻哲郎全集』第十九卷、350-352頁

④が「無明」であることに気づくのと同様に、「原罪」に基づく自然的立場のあり方を⑤において認識することで、それを他力に基づいて解消しようと「救済」を求めることになる。④を人間には変更不可能な所与（原罪）として捉える限り、自力で救済に至ることはできず、超越的存在による救済にすぎること（他力）になる。「罪の意識」と「空」とを対比させた独自の解釈によって「空」の優位性を語る和辻の論じ方からは、ヨーロッパ的思惟から生じた「宗教」の枠組みを「空」の思想でもって超克できると考えた、和辻の強い信念が感じられる。

さらに菩薩道の特徴として、個人の救済よりも、「菩薩は自ら涅槃に入らず一切衆生の（総体 Allheit の）解脱を念とする。そうしてその菩薩は空観をもって菩薩となる」ことができることを挙げている。菩薩道が、涅槃に至る修行の基本である「八正道」とは異なる点は、「空観の実現が永遠の課題であること、すなわち空観によって始まる道德の世界が永遠の実現の努力であること」にある。空観に基づく菩薩行も、仏教における八正道と同じく実践の道を説くのであるが、八正道が個人の解脱を目指した実践であるのに対して、菩薩行は総体の解脱を目指すところに違いがある。

それ以上の空観に基づく菩薩道の実践的方法論について、詳細な言及はなされていないが、おそらく、空観の実現を永遠の課題として、常に反省的思考に立って、現前の現象・表象を考察して対処していく生き方を、人間が生きていく上での「行」として提唱するのであろう。しかし、空観を希求する自己の直観に依拠するだけで、正しい菩薩行の実践が果たして成せるのかという疑問は生じざるを得ない。「空観の実現」を永遠の課題として掲げたところに、和辻による竜樹思想の独自解釈に基づく「空」思想は、結果的に「空の絶対化」に至ったと見なすこともできる。菩薩も、仏教で説かれた自利利他の成道を目的とするのではなく、「空観の実現」を目指すべき絶対的な課題に据えて実践する存在になってしまい、菩薩のイメージも挿げ替えられてしまった印象がある。但し、和辻は「仏」に勝る上位概念として「空」を据え、空観に基づく道德の実現を目指していたわけだから、むしろ「仏教」という特殊な宗教に囲い込まれていた「空」を「解放」したと捉えていたかもしれない。

しかし、上記で紹介した、和辻による熱烈な「空観」信仰が披瀝された『仏教倫理思想史』の「竜樹の哲学」の章における上記で言及したところの箇所は、和辻の生前中は一連の活字としては、公の目にはさらされなかったことにも注意する必要がある。結局、和辻による「菩薩の倫理学」構想は、提唱されないまま『仏教倫理思想史』の活字内だけにとどまることになったが、講義の草稿ノートであったことから、学生たちの前では、もしかしたら授業で和辻自身の言葉で語られていたかもしれない。だが、公表しなかったということは、その構想を提示するには研究としての不十分さを感じていた為だったのか、大乘仏教における經典の成立までを考察した『仏教哲学の最初の展開』（雑誌『心』に掲載したものを集めた晩年の論文集、没後にまとめられた形で『全集』第五巻に所収された）の刊行後に、再度熟考した竜樹に関する論考を發表しようとしたためであったから

なのか、今ではただ憶測するに過ぎない。しかし、和辻が上記のような構想を抱いて、空観に対しての壮大な信念を抱いて、書き残していたことだけは事実である。

#### 5-5 「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」

和辻はその後、「空」の解釈をもとに、『倫理学』における「間柄」の展開を論じている。他、論文「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法<sup>218</sup>」（1931年初出）も著している。

この論文は、「個人性と社会性が相互否定しあう人間存在の動的構造のとらえ方につながるものであり、和辻倫理学の中核にかかわるものとなっている」とも指摘されており、『倫理学』を構想した1930年代初頭の時点で、「否定の運動」としての「空の弁証法」を軸として仏教哲学を再解釈しようと試みたもの<sup>219</sup>と評されている。そこでは、「空の弁証法」を論拠に、同時代のヨーロッパの研究者による仏教における「法」解釈の誤りが、指摘されている。

先述したように、和辻が提示する「空の弁証法」とは、「空」による否定的自己展開の構造である。以下では、和辻がどのように当時における「法」解釈に対して批判的見解を述べていたのかを取り上げる。

まず和辻は、仏教哲学の体系を法論（Dharmatheorie）として解釈する試みを行っていた当時の代表的な人物、ロシアの仏教学者（ペテルブルク東洋学派）のローゼンベルグ（Otto Rosenberg）<sup>220</sup>による説（ローゼンベルグの博士論文『仏教哲学の諸問題』）を取り上げて

---

<sup>218</sup> 「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」：和辻は、1930年5月25日に、「法の概念と空の弁証法」という講演をおこなっている（大谷大学大谷学会・春季公開講演会、『大谷学報』11巻3号参照、1930年9月）。これは、京都帝国大学の同僚であった朝永三十郎の慫慂によっておこなわれた講演であり、その手記を補正して朝永の還暦を記念して刊行された、『朝永博士還暦記念哲学論文集』（岩波書店、1931年4月刊）に寄稿したのが、この論文である。後に、『人格と人類性』（岩波書店、1938年11月刊）に再録。

<sup>219</sup> 米谷匡史による解説『和辻哲郎 人間存在の倫理学』燈影舎、2000年、298頁

<sup>220</sup> Otto Rosenberg, *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*. 1918. Deutsch, 1924. ローゼンベルグ(1888-1919)は、大乘唯識の研究者として有名で仏教の中心概念と法の語義についての著述もある(Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma."* 1923.) チェルバツキー(Th. Stcherbatsky)の弟子である。チェルバツキー(現在は、シチェルバツコイと訳されることが多い)は当時、日本も含めた各国の研究者と5世紀頃の仏教書とされている『俱舍論』研究を推進しており、日本に残る伝統教学の学習のため、ローゼンベルグを東京大学に派遣した(1912~1916年)。留学時の指導教授は姉崎正治で、専門の仏教研究では荻原雲来が指導に当たった。帰国後、日本と中国の伝統教学の知見と俱舍論研究に基づき、仏教の基本概念である「法(ダルマ)」について分析した博士論文『仏教哲学の諸問題』を執筆した。彼の死後に博士論文が独訳され、世界の東洋学者に大きな影響を与えた。独訳からの重訳で日本語訳も刊行され、現在の日本の仏教学界でも基本文献とみなされている。(小林潔「ロシア人日本学者ローゼンベルク」"Japanese Slavic and East European studies" 24、日本スラヴ・東欧学会、87-102頁、2004年)和辻も、ローゼンベルグの独訳論文を基に分

分析している<sup>221</sup>が、総じて、和辻はまず、存在論的な形而上学として、仏教の「法」が解釈されてしまったことに疑義を呈している。プラトンがイデアを想定したように、仏教の「法」も、現象の背後にある法則性のように見なされ、ローゼンベルグらによって、「法」がギリシア的意義における **Ontologie** として形而上学的に捉えられてきてしまったことを誤りと見なしている。

ローゼンベルグの主張は、**dharma** を、あらゆる法則性を司る「超越的持者」(**transzendenter Träger**) かのよう解することにもとづく。一方、和辻は、仏教における「法」の多義性<sup>222</sup>を主張して、ローゼンベルグの法解釈を批判している。

ローゼンベルグの解釈においては、意識された主観および主観に体験された内外の世界が、抽象的にさまざまな要素に分析されたとしても、その要素の背後ないし内奥にあるような真実在的な基体を想定し、その基体は目に見えて客観的に認識することができない者(持者)であり、それがすなわち「法」であると捉える。そこから、アビダルマにおいて分析された「七十五法」や「百法」といった分類の背後に、持者としての法の存在があるとする。法に自性が有るか無いかといった問題は、こうした持者が存在するか否かの問題に帰着することになる。『阿毘達磨俱舍論』(第一巻 分別界品第一)に、「能持自相 故名爲法(自相を持するが故に、名けて法と爲す)」とあるように、伝統的に規定されてきた「能持自相」とは、「法」を個々の「存在現象」の「持者」として、「法はその特殊相の持者である」とローゼンベルグは解している。

この部分は、日本では「自相」よりも「自性」として解釈された。というのは、そこには『俱舍論記』を著した普光の注に、ここの「自相」は「自性」のことであるとされたことから、「能持自性」の意味も「法がその特殊相の持者である」として解釈されてしまい、この見解が日本にも、ひいてはローゼンベルグにも影響したのだと、和辻は言う。

ローゼンベルグの理解は、法の本質自体は認識し得ない超越的なものであるにしても、「法がその特殊相の持者である」ことは、法の「相」、すなわち現象もまた「法」であることを意味し、それが現実世界における意識の中に生の流れを形作ってきたというものである。和辻はそこに誤解があるとして、それでは法が自性を持つか否かは問題とされなれないことになり、竜樹において考察された空と自性との関係性を捉える視点が見失われてしまったと指摘する<sup>223</sup>。

和辻は、ローゼンベルグ以外にも、それまでの西洋の仏教学者における「法」解釈を取り上げて、それらの特徴を比較している。マックス・ミュラー (**Friedrich Max Müller**,

---

析しており、対象とする法論に関する見解については、師であるチェルバツキーにむしろローゼンベルグが影響を与えたと見なしている。

<sup>221</sup> 『和辻哲郎全集』第九巻、461-479 頁

<sup>222</sup> **Dharma** は語源的に、「たもつ」「支持する」などの意味をもつ **dhar**(持、**tragen**)から導かれ、**dharma** は持者 (**Träger**) を意味する。

<sup>223</sup> 『和辻哲郎全集』第九巻、461-462 頁

1823-1900) が物体の要素の意味として「要素」と解し、リス・デヴィズ夫人 (C. A. Rhys Davids, 1857-1942) はパーリ仏典のダンマサンガニによって「意識状態」と解したことから、法論が心理学として解釈されてしまったと和辻は分析する。ワレザー (Max Walzer) は客観、対象、状態等に訳し、レヴィ (Sylvain Lévi) は ideal と訳しつつも訳し得られぬ語であると断りを入れており、ケルン (J. H. Caspar Kern) は law と訳しているが、いずれにも定まらず、「一言にして言えばヨーロッパの文献は『法』の適訳も明白な定義も与えておらぬ」と和辻は結論づけている<sup>224</sup>。

一方、当時の日本においては、法は「経験的事物」や「物体」・「個物」の訳語が当てられた<sup>225</sup>ほか、「もの」、「現象」などとして理解されていた<sup>226</sup>。このような諸法が万物万有を示すものと解するような誤解が日本で生じた経緯について、和辻は以下のように説明している。竜樹の時代よりも遅れて、中国を経て、仏教が伝播した日本では、元々の意味あい、事物をそのものたらしめている本来的な真の (不変の) 性質あるいは本性・本質をさす言葉、すなわち An-sich-sein の義として「自性」の語が解釈されるようになっていき、「法」に「自性」が有るのか否かについて研鑽・論争がなされた (アビダルマ論者の説一切有部が法には固有の「自性」が有るとして分類・分析し、後に竜樹が法は「無自性」であるが故に一切は「空」であると主張して以降、現代に至るまで論争は続いている)。しかし、更に時代が下ると、「世界が、自分の目に見えたままに存在している」と受け止める「素朴実在論」的に「法」が捉えられ、法が個々の経験的現象そのものを意味するような解釈が主流になった。

和辻は、そうした見解を斥け、素朴実在論的に法を解釈してしまったのでは、七十五法等のアビダルマにおける法論が展開された時代の位置づけが不可解にならざるを得ず、自分たちは現象界の实在を肯定するいわば「有」の解釈の上に立ちながら、批判的に「一切有部は客観界 (法) の实在を主張した」などと述べて、大乘仏教の正当性を唱えてきた仏教学者の矛盾を和辻は厳しく批判している。そうした日本における法の意義の誤解は、主として「小乗軽視にもとづく」ものだとして、小乗軽視のあまりにアビダルマの法論分析を経て大乘仏教が成立したといった仏教の時代的な展開を軽んじて来た従来の日本仏教のあり方を批判しつつ、法論を分析した上座部の仏教史上における展開の意義を強く擁護しているところが、日本の同時代の研究者と比較して、和辻に特徴的な点である。

法を「もの」「現象」とする日本の主流な解釈に比べれば、法を超越的持者と捉えたロー

---

<sup>224</sup> 『和辻哲郎全集』第九巻、464頁

<sup>225</sup> 宮坂有洪「仏教におけるダルマ (法) の意味」『現代密教』第22号、総本山智積院、47頁

<sup>226</sup> 玉城康四郎による「法」の説明 (小口偉一・堀一郎編『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、674頁)。  
和辻は、そうした理解をなした人物を「村上、前田、梶川、今岡、斎藤、舟橋、井上 (円)、境野、姉崎、黒田、鈴木、山上等の諸学者」と名指して批判している。正式名称をあげると、村上専精、前田慧雲、梶川乾堂、今岡達音、斎藤唯信、舟橋水哉、井上円了、境野黄洋、姉崎正治、黒田真洞、鈴木大拙、山上曹源である。(『和辻哲郎全集』第九巻、464頁)

ゼンベルグによる誤解の罪は軽く、ローゼンベルグが「法」における日本の主流的な見解を批判して仏教哲学の体系が法論であることを主張した点を和辻は評価している。煩瑣な分析を経た後に「法有」の見解を取った一切有部の法論よりも、一切をそのまま肯定するような日本における「法」の単純な解釈のほうがよほど「素朴实在論的」とであると強調していることから、日本における仏教研究の浅さに対する批判的意識が看取できる<sup>227</sup>。

ダルマを、現象ないしその要素を司る、認識できない「持者あるいは基体である」と解するローゼンベルグによる「法」理解も、和辻にとっては首肯できない解釈であった。法の概念は、法有・法空の問題の生ずる以前にすでに古くから成立しており、五蘊、六入、縁起などが法の体系として語られてきた。これらの法に関する議論が原始仏教初期にブツダの教えとして普及した後に、やがて法の本質についての反省と探究が起こり、初めて法有か法空かといった問題が提起され、「この反省を通じて法空の哲学としての竜樹哲学が大成せられ」るに至るといのが、法にまつわる概念の歴史的展開の正しい理解であると、和辻は主張する。よって、「法を真実在的超越者と解するゆえ」に、法有・法空の何が問題視されているのかを理解せず、法有の主張が展開された歴史的意義をも見誤り、法有を止揚する形で展開された法空の主張の価値も理解できなかったローゼンベルグの見解を厳しく批判するのである<sup>228</sup>。

和辻は、ローゼンベルグの「能持自性」解釈も否定している。ローゼンベルグのように、法が自性を持つことを、法が「おのれの現象を持つ」ことを意味すると捉えると、かかる現象を持つ者とは現象の背後にひかえる超越的基体（一者）を想定せざるを得なくなり、その場合、その超越的基体が「法」なる実在として、超越的な有として存在することを認めることになる。そうした「法有」の立場を超克すると和辻が見なす、「法空」の立場の正当性を、次のように論じている。

「諸法の実相を空とするのは、空をもって諸法の実相の本質とするのである。諸法の相は色受想行識というごとくそれぞれ特殊の性格を持つが、その実相においてはかかる特性はすべて撥無せられる。かかる無差別空を真実の本質とするがゆえに、五蘊六入等の特殊なる法が初めてかかる法として立ち得ると主張するのである。すなわち法空の主張は法を拒否するどころか、反対に法を真実に建立する。従って法空の立場から言えば、法が能持自性であるとの主張こそまさしく法を破壊するものであり、法の無自性空によってのみ法は守られ得るのである。かくのごとき法空の意義は、法を超越的基体とする立場からは全然把捉され得ない。<sup>229</sup>」

さらに、和辻は法を多元的超越者と見なすことも拒否する。超越的持者を想定するような「実在者を立てるところの形而上学」は仏教哲学ではないと主張して、続いて、「無自性一空」による「空の弁証法」を考察している。そこで展開されている空の否定連関の構造

<sup>227</sup> 『和辻哲郎全集』第九卷、464-465 頁

<sup>228</sup> 『和辻哲郎全集』第九卷、465-468 頁

<sup>229</sup> 『和辻哲郎全集』第九卷、468-469 頁

は、先述した空の展開と同じではあるが、「空」においてどのように「法」が成り立っているのかを見極める「智慧」のはたらきについては詳述されていない。先行研究における「法」理解に対する和辻の批判的立場は把握できたものの、「空」のいかなる作用因によって「法」が生起し滅するののかについて、管見の限りでは本論考以外の記述にも和辻による明快な説明はなされていないように思われる。

## 5-6 「空」の哲学と「本覚思想」

和辻の仏教研究における初期段階からの一貫した構想について、「和辻にとっては原始仏教で説かれた「法」の解釈をめぐってアビダルマ—龍樹—唯識の思想史を位置づけることが基本なのである<sup>230</sup>」と、廣澤が述べている通り、和辻の見解は、竜樹を経て、唯識思想の方向へ傾倒していく。竜樹から唯識思想に至る系譜の仏教理論に迫り、その思想展開における詳細な分析ができるような技量は筆者にはないが、密教の方向性に連なるその系譜においては「空」の背後に作用因としてイメージ化された「識」の存在が強調されていく印象がある。

また、『本覚思想批判<sup>231</sup>』を著した袴谷憲昭は、「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」で展開された、無明を滅して「空」に帰るという和辻による構想が「全体性への還帰」を示し、それを「人間存在の根本理法」に据えた解釈の方向性が「本覚思想」への還帰を意味することを危惧した詳細な分析と批判を提示している<sup>232</sup>。「本覚」とは、教えを受けて修行した後にはじめて覚りを得ることを意とする「始覚」に対する語で、そもそも覚りを得られること自体、本来わが身そのものに具わっている覚りがあるからこそ覚れるのであるという発想に基づき、本来そなえている覚りとして「本覚」と名づけられた。その「本覚」に気づかない状態を不覚といい、不覚をとりはらうことによって始覚が得られるとされた<sup>233</sup>。仏教学者の島地大等が提唱したことが嚆矢となって天台本覚思想に関する研究が進められてきており<sup>234</sup>、近年においては、鎌倉仏教が天台本覚思想を否定することによって成立したとする見解も提示され、鎌倉仏教の成り立ちが天台本覚思想の系譜上で

<sup>230</sup> 廣澤隆之「和辻哲郎の仏教理解」『比較思想研究』第39号、比較思想学会、2012年

<sup>231</sup> 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、1990年

<sup>232</sup> 袴谷憲昭「和辻博士における「法」と「空」理解の問題点」『批判仏教』大蔵出版、1990年、328-344頁

<sup>233</sup> 古くは『金剛三昧経』『仁王般若経』に本覚の語がみえ、『大乘起信論』には始覚と本覚との関係が述べられている。(『世界大百科事典』第2版、平凡社、1998年)

<sup>234</sup> 主に、以下の島地の論文で主張されている。「日本仏教本覚思想の概説」『仏教大綱』(明治書院、1931年)、「本覚門の信仰」『思想と信仰』(明治書院、1928年)、「日本古天台研究の必要を論ず」『教理と史論』(明治書院、1931年) 島地が訴えた研究の必要性を継承する形で、碓慈弘(『日本仏教の開展とその基調(下)―中古日本天台の研究―』三省堂出版、1953年)、田村芳朗(多田厚隆・浅井圓道らとの編著『日本思想大系 天台本覚論』岩波書店、1973年)、花野充道(『天台本覚思想と日蓮教学』山喜房仏書林、2011年)等が天台本覚思想をテーマに研究を行っている。

いかに展開されてきたかをめぐって、議論が活発化している<sup>235</sup>。

袴谷が批判する「本覚思想」とは、現象・事象の背後にそれを支える唯一の根底としての理（本覚）を自明の理として存在することを前提し、全体性のうちに一切を還帰させる考え方をさし、現象世界そのままの現状肯定を容認する素朴实在論に結びつく思想とも捉えられてきた。和辻の「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」に限らず、その後の『倫理学』や『風土』等で展開された「本覚思想的空論」に基づく「和辻倫理学をその面から剔抉していかなければなるまい」とも、袴谷は述べている<sup>236</sup>。「本覚思想」が批判対象として問題視され始めたのは、和辻の没後 30 年を経た 1990 年以降のことであり、和辻はその批判内容を知るべくもないが、根底に一元的な「空」をすえた和辻における人間存在の二重構造の捉え方は、皮肉にも、和辻が木村泰賢等を批判する時に用いていた「素朴实在論」や、和辻が批判的に捉えていた井上哲次郎や井上円了らが提唱していた本体的一元論を志向する「現象即实在論」の発想と共通する発想であるとして批判されるに至ったのである。

日本仏教の特色を「本覚門の信仰」という表現で論じたのは島地大等であった。仏教学者の花野充道は、島地の提言をもとに、「成仏論」との関連づけた「始覚」と「本覚」の違いや日本における「本覚思想」の展開を、次のように説明している。同じ天台宗であっても、中国天台の智顛と日本天台の安然の説を比較すると、智顛の場合は、凡夫が仏教を聞いて信じ、止観修行に励んで、来世に成仏を求めるので、「始覚門」の信仰である。一方、安然は、凡夫が仏教を聞いて信じただけで成仏すると説くが故に「本覚門」の信仰といえる。日本天台においては、安然あたりから本格的に本覚思想の形成と展開がはじまり、その「日本特有の本覚思想の上に、今日の多くの日本仏教は成り立っている」と花野は主張している<sup>237</sup>。

和辻の「本覚思想的空論」が、日本のいかなる伝統的仏教観の影響のもとで形成された構想であるのか、それは竜樹が提唱した「空」理論とはどのように異なるのか、その特殊性を解明することが、和辻の思想構造を理解する一助になるように思われる。

---

<sup>235</sup> 尾藤正英『日本文化の歴史』岩波新書、2000年、98-99頁

<sup>236</sup> 袴谷憲昭『本覚思想批判』、344頁

<sup>237</sup> 花野充道による「日本仏教」の解説、末木文美士・下田正弘他編『仏教の事典』朝倉書店、2014年、241-242頁

## 《 6. 抽象性と具象性 》

### 6-1 「抽象化」への批判的見解

「抽象」という語の意味は、個々の事物や事柄、概念がもつ多様な性質のうち、それらに共通する属性に着目して取り出し、ほかの特徴をすてることである。抽象する能力は、言語を扱う人間に特権的なものである。色彩、重量、硬度、質、量、数、範疇、真、善、美、聖、等の抽象的概念は、言語を媒介とすることで人間のみが理解可能となる。一方、「抽象的」という表現は、日常の会話などにおいては、否定的ニュアンスで用いられることが多い<sup>238</sup>。

和辻における思想分析の特徴として、過度な「普遍／特殊」の峻別を嫌う傾向があり、「普遍性」を一義的に「抽象化」してとらえるような見方に批判的見解を提示している。その例が、近世哲学の出発点ともいえる「孤立的自我」の立場、「個人主義的人間観」に偏重して「倫理」が語られることを批判した『倫理学』（1937年初版）における、次のような記述に見られる。

「倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であるが、個人主義は人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取って人間全体に代わらせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである<sup>239</sup>」

そうした抽象性に陥らずに、具体的に人間の生活の中で体現されてきた「具象性」を探究し、宗教をはじめ思想的に表現されたもの、あるいは芸術などなりその時代においてあらわれてきた「表象」の意味を探ることに、自身の人文系の学者としての責務ととらえていたような見解が、和辻の著述の多くから看取できるのである。

戦後特に、和辻を保守的・典型的な日本主義者と見なすような見解が、多く発せられてきた。和辻に限らず、日本における思想史や神仏関係を研究対象としただけで、日本主義者として扱われた時代的風潮もあったことは事実である。内容的には戦後に刊行される『日本倫理思想史』（昭和27年）の原本となったと見なされる『尊王思想とその伝統』（昭和18年）や、『日本の臣道・アメリカの国民性』（昭和19年）といった戦中期に書かれた作品を読むと、確かにその傾向を帯びていることは否めない。だが、それに傾倒したような主張をなした時期のほうが圧倒的に短かったことに留意する必要がある。

かつて、哲学者の谷川徹三が和辻のことを「『イデーを見る眼』を強力にもった人」と評

<sup>238</sup> 碧海純一『法と社会 新しい法学入門』中央公論新社、1967年、33頁

<sup>239</sup> 和辻哲郎『倫理学 上』『和辻哲郎全集』第十巻、11頁

し<sup>240</sup>、抽象的なアイデアを具体的なもののなかに見て取る能力をもった人物として和辻を特徴づけたが、研究者としての全体像を保守主義・日本主義者に帰着させてしまうのは、あまりにも勿体ないことのように思われる。和辻の鋭い「思想を見る眼」で捉えられた表象たちを見損なうことになりかねない。

本章においては、和辻が考える宗教をはじめとした日本文化の特殊性を主題として考察する。抽象性と具象性、さらには重層性をキーワードとして、和辻が、日本における宗教の特徴や、文化的あるいは精神的な特性をどのように捉えていたのかについて、それらへの視点が語られている論考を中心に見ていくことにする。また、日本思想を学術的に研究する日本思想史学、宗教学との関係性についても考察を行う。本章における分析において、日本宗教の「重層性」に日本人の「寛容性」を見出し、思想の誤った「抽象化」に対して批判的であった和辻自身が、「寛容」が示す多様な側面を相対化させる思考の枠組みを徹底検証するには至れなかったことを明かした。第5章で分析した、和辻の「空」なる根源への志向性とは、歴史的に顕われてきたすべての表象は普遍なるものの特殊な現れである以上、誰もが既存の「ロゴス」に対して、反省的思考をはたらかせて真摯に向き合う姿勢で迫れば真の「空」に近づけるといふ発想に基づくものであったが、その和辻の志向性にも「一なるものを求めるエートス」が看取できる。だが、そのエートスと表裏一体にある「排他的」な感覚にまで、和辻の探究が及ぶことはなかった。本章の考察を経て、和辻が宗教の思想的特殊性を分析する上で、自身の無意識裡における「空」へのエートスの志向を相対化できておらず、思想の「抽象性」及び「寛容性」にも一面的な理解しか提示できていなかったことを明らかにしたい。

## 6-2 「日本精神」

『日本精神史研究』（大正15年）が刊行された当時は、「マルキシズムの流行が急激に高まりつつあった」が、それから十年後、『続 日本精神史研究』が発刊された時期は、巷には「「日本精神」の声を聞くことしきり」であったという<sup>241</sup>。

昭和9年に脱稿した「日本精神」<sup>242</sup>は、すでに刊行されていた『日本精神史研究』の著者であったという理由から、この題名で依頼され「書かされる」ことになったと弁明してお

---

<sup>240</sup> 谷川哲三によるあとがき、和辻哲郎『古寺巡礼』岩波文庫、1947年

<sup>241</sup> 『日本精神史研究』は第12刷を経て、その改訂版も第4刷にまで至り、『続 日本精神史研究』は第9刷にまで及んだ。（古川哲三による解説『和辻哲郎全集』第四巻、553, 556頁）『続 日本精神史研究』に集録された論文については「折りにふれて書いたものであって、統一ある意図の下に計画されたのではな」く、「すべて未熟な半出来のものである」と述べており、いずれも研究の発展途上の分析で、和辻にとっては不満足な出来ばえであることを、発刊にあたっての序言であえて語っている。中でも、「日本精神」・「日本における仏教思想の移植」・「日本の文芸と仏教思想」の章は、友人でもあった岩波茂雄から依頼されて執筆した経緯を匂わす記述もあり、「準備の不十分を冒してあえて執筆したものである」とわざわざ弁明を入れている。（『和辻哲郎全集』第四巻、275-276頁）

<sup>242</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻に所収（281-321頁）

り、不本意ながらのタイトルであったことを明かしている。「日本人の「生」は、必ずしも目下用いられている「日本精神」という言葉とじっくり合うとは言えぬ」とも述べて、当時の「日本精神」なる語の使用のされ方を問題視する発言をなしている<sup>243</sup>。

その第七節「日本的特性としての外国崇拜」では、かねてより和辻が肯定的にとらえてはこなかった、明治以降の欧化主義を急ぐあまりに日本が変質したことについて、次のように考察している。

「日本の知識階級の抽象性は、優れた文化を外より受ける際の外国崇拜、自国蔑視に起因する。人は新しく受け容れたものを尊重するの余り、自国の伝統的なものを捨ててもよいと感ずるのである。そうしてこの態度そのものが日本民族にとっては伝統的なのである。<sup>244</sup>」

こうした態度の例として、徳川時代の国学者における仏教を憎む態度のはなはだしさを挙げる一方で、「舶来品」という語が優等品を意味する異名として用いてきたことは、外国品の技術的優秀さを認めて言葉として表象する「感受性」を持ち合わせてきたことを示しているとして、優れたものに対する感性は日本人も兼ね備えて来たと評している。

外国崇拜の姿勢あるが故に、優れた文化産物もうまれてきたといった利点もある。日本人のこの「感受性」ゆえに、経済的工業的軍事的等のさまざまな技術が、「己れを空しゅうする態度をもって、すなわちこれらの技術における日本的特性を否定するという日本的特性をもって、習得せられた」のだと分析している<sup>245</sup>。「己れを空しゅうする態度」とは、それまでの自身の態度に固執せずに、という意であり、その態度で日本的特性たる従来性を「否定する」姿勢で新たなものに臨むという感性上の特殊性があったからこそ、優れた産業技術を数多く習得できたのだと、和辻は捉えている。ここで、「日本的特性を否定するという日本的特性」という表現でもって、日本人の感性的な特殊性を表していること、中でも「否定」という語を用いて、従来性の放棄を言い表していることは、注目に値する。

そうした「日本的特性」についての自覚を促すべく、以下のようにも強調している。

「知識階級は少なくとも己れを空しゅうして他国文化を受容する態度そのものが日本人に特殊なものであることを自覚しなくてはならない。いかに己れを空しゅうしても、その空しゅうとすることにおいて民族的特殊性を脱することができぬのである。この自覚によって恐らく己れの負えるものの豊富な認識が始まるであろう。<sup>246</sup>」

つまり、人々は「日本的特性を否定するという日本的特性」という、己が伝統的に背負わざるを得なかった文化的な態度に無自覚のままであったことを、和辻は指摘しているのである。だから、せめて知識人は「己れを空しゅうして他国文化を受容する態度」が日本

---

<sup>243</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、281頁

<sup>244</sup> ここでの発言で使われている「抽象性」の語は、日本の知識階級に共通する「(偏狭な)特性」という意味合いで用いられていると解してよい。『和辻哲郎全集』第四巻、307頁

<sup>245</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、308-312頁

<sup>246</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、313頁

人の特殊性であることを自覚的に捉えるべきである。そうしないと、いつまで経っても自身及び自国民の特性を相対化して客観視できずに、負の文化的特性から脱することができないまま、無意識に先人たちから引き継がれた日本的特性の長所も短所も見いだすことができなくなってしまう。より上位の認識の開けが期待できることを示唆した和辻の記述からも、従来性を「否定」して、そこから反省的思考による見直しを経た上でより上位段階での「止揚」に至ることができるという構想に基づいて、建設的な提言を試みていることが看取できる。また、「日本精神」を標語に終わらせず、その中身なるものを、「日本的特性」についての自覚的かつ反省的な分析によって肉付けしていくことこそが大事なのではないかと、和辻が本論文にて訴えたい意図も推察できる。

さらに、明治以降の知識階級にある者の特徴について、歴史的認識の重要性を欧州人から学び、「歴史的認識が重要であると認識する」に至ったが、そこにとどまらず、「己れを歴史的に知ろうとしなかったことが己れの歴史的特性」であることをまず自覚することが重要であるといった指摘もなされている。そうして自省的に己の歴史的特性を認識した上で、「新しい創造が常にその負えるものによって規定せられるということ」の認識に至るべき、との見解が示されている。

こうした和辻の主張からは、新しい文化や思考法を取り入れるにしても、歴史的民族的に負わされたものとの断絶、すなわち歴史的民族的に規定された特性を完全に捨て去ることは不可能で、投企された存在として自らの歴史的・文化的特性なるものを引き受けざるを得ないから全く自由に外に出ることはできないと和辻が捉えていることがわかる。ならば、他国文化に走り模倣する前に、そうした自らの思惟方法・思考基盤の特殊性を歴史的にも把握すべきだというのが和辻の主張であった。

また、時勢をかつぐような言論を発する知識人を「啓蒙主義者」と称して、「啓蒙主義の抽象性」がはらむ二つの特徴として、「歴史的考察を欠く」ということと、具体的な現象の「ただ一つの契機のみを捕えて、それを全体に代わらせようとする傾向」をあげている。そのような「抽象の危険は日本文化を問題とする場合に特にはなはだしい」として、「日本精神」をはじめ日本文化が、その種の抽象化によって単純に捉えられてしまうことに対して、和辻は警告を発している。というのも、一つの文化的特性といえる、「さまざまの契機が層位的に重なっている」という並行的な重層性の構造を日本文化は擁しており、単純な抽象化によって、その価値が一面的に捉えられるものではないからである。そうした様々な要素が並存する「日本文化の重層性」を、日本人の啓蒙主義者は見ようとせずに、単純な抽象化で把握できると捉えていることに対して、和辻は批判の目を向けているのである<sup>247</sup>。

日常的な現象における「驚くべき重層性」として、和辻が取り上げているのが、日本における「宗教」の並存状況である。「我々のたどり得る最も原始的な信仰様式が、仏教やキ

---

<sup>247</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、313-314頁

リスト教のごとき進歩せる信仰様式とともに現に生きて働いている」といった、世界宗教といえる仏教が土着化しても、「原始的な信仰様式」が保存されてきたところに日本の宗教の特殊性があると強調されている。しかも、こうした特性は、「異教を殲滅したキリスト教の下においては起こらなかった。」日本人とて、仏教と原始信仰との間に、信仰様式上の相容れない違いを見いださなかったわけではないが、古い信仰として単に廃棄するのではなく、それを共に新しい信仰の立場で生かそうとした共存的な発想のもとに「神仏習合の努力」がなされた結果、こうした信仰様式の重層性がみられる特性を帯びたのだと和辻は解している。

神仏習合の努力の一例として、「神宮寺」の発展形態として、本地垂迹思想のもとにおける神社崇拝が保存されてきたことを挙げている。奈良時代に盛んに建てられた神宮寺は、神社の神々が仏法によって解脱せんがためのものであったが、それが後に本地垂迹思想の浸透とともに、神々もそれぞれの菩薩の権現であるといった位置づけが仏教の立場からなされ、存在が根拠づけられてきた。

神社の神が本来仏菩薩であるという考え方は、神社崇拝の否定と捉えられるにもかかわらず、その否定がなされたうえで尚、そのままに保存せられてきたことになる。この事態は、「二種の異なった信仰様式がその特殊性において対立しつつも、一つの生活の中でともに生かされたことを意味する。」直接的に体験できる事例として、農村生活においては今でも、日本の歴史における「信仰様式の重層性」が、「具象的な姿に現われていることを見だし得るであろう」とも述べている<sup>248</sup>。

和辻は以下のように「神仏のすみ分け」現象を読み解く。

「神社の信仰が生祭儀に、仏教が生祭儀の否定たる死祭儀に結びつけられたのは、それぞれの信仰自身の特性によるのではない。神社の信仰は初め死祭儀を含んでいたし、また祖先崇拝とも密接な関係を持っていた。仏教の信仰もまた初めは誕生や収穫に関与していた。しかるに民衆の宗教的体験は、朗らかな生の喜びを神社崇拝に結びつけ、形而上的な深みに人をさそい込む死の現象を仏教信仰に結合したのである。<sup>249</sup>」

ここで和辻は、それぞれの宗教の死生観の特徴には言及はしていない。信仰の教義的な特性による神仏のすみ分けではなく、あくまでそれらの特徴をとらえた「民衆の宗教的体験」でもって両者の区分けがなされてきたとの見方を提示している。和辻は、こうした神仏習合の努力によって歴史的に形成された特殊な宗教並在のあり方を取り上げて、「宗教の重層的構造による共存」が史実として日本で成されてきたという特殊性を強調したかったのではないかと思われる。

自国の文化について「外来性」の意識をもちつつも、なお日本人が文化の「摂取者・加工者としての独立性」の意識を保持しているところをもって、和辻が「日本文化の一つの特徴」としたことについて、子安宣邦も、次のように述べている。

<sup>248</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、316-317頁

<sup>249</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、317-318頁

「和辻がいうような、わが国の宗教現象に端的に見出されるそのありようが、『重層性』としての日本文化の特性である。この重層的構造としての日本文化の特性に寄せる和辻の視線は、決して批判的ではなく、むしろ強く肯定的である。『ともに生か』すところに、和辻は『世界に比類がない』日本文化の特性とそれを支える民族的生のありようを見るのである。<sup>250</sup>」

和辻は、宗教に限らず、芸術など他の文化領域においても見られる「重層的構造において日本文化は世界に比類がない」と特徴づける一方、この特徴を裏返せば「徹底の不足」ともとれるといった見解に対して、「ギリシア文化がキリスト教によって殺されるネサンスにおいて復活した仕方」を例に挙げて、次のような反論を展開している。

「徹底の尊さはある者がその本質的な純粋性において現われることであって、対立者を廃棄する独存性にあるのではない。キリスト教がギリシア文化の否定であることによってギリシア文化がその独自性を自覚しつつ生き続けたのであったならば、中世はあれほど野蛮には陥らなかったであろう。対立者を生かすことなく廃棄してしまうのは一つの抽象化である。それによって得られた統一は真の統一ではない。矛盾せるあらゆる契機をそれぞれの固有の生命において生かせるところに真の具体的な統一がある。かく見れば徹底の不足と呼ばれることは実は抽象化の傾向が少ないということにほかならない。<sup>251</sup>」

多様性を許容することができずに、価値の一面のみを過度にとらえて、他を排除することは、良い意味での「徹底」とは言わない。過度な抽象化によって、対立者の価値を活かすことなく廃棄することがもたらすものは、支配であって真の統一とは言えない。真の統一は矛盾をも容認し、共に生かす努力がなされたところにはじめて具現化される。特定の価値観が徹底していないことは、むしろ多面性を排除するような過度な抽象化が少ないことを示すのであって、そのような特性が活かされるならば、豊かな多様性をもたらす契機にもなりうることを、和辻は強調したかったのだと思われる。

また、「抽象化の傾向」を指摘して、和辻が批判を投げかけたかった対象とは、一見キリスト教文明のようでありつつ、実は「日本精神」を語って一面的なものに向かわせようとしている同時代の日本人、特に「啓蒙主義者」たちである。それがわかるのが、上記の文章に続く、「結語」の箇所である。

「日本精神が日本文化の主体であり、この主体が（同稿で述べたごとく）重層的な日本文化を通じて把捉せられるのであるならば、それは否定的に連関する多くの様相の動的統一であって、単純な、一面的な「魂」のごときものではない。従って日本精神という標語を政治的運動のただ一つの方向にのみ独占することは、日本精神の把捉を

---

<sup>250</sup> 子安宣邦「倫理想史と倫理学史との間—和辻哲郎の『日本倫理想史』をめぐる—」古川哲史・石田一良編『日本思想史講座 別巻2 研究方法論』雄山閣、92頁

<sup>251</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、320頁

誤らしめる最も大きい原因となる。<sup>252</sup>」

ここにおいて、日本文化の主体に据えられるような「日本精神」は、単純な「大和魂」に還元できるようなものではないことを和辻は強調しようとしているのである。「日本精神」が重層的な日本文化の構造の主体であるならば、それは一面的に捉えられるようなものではない。さまざまな矛盾する要素を排除することなく、かつ、それまでの従来性の「否定」を通じて各要素が共存できる方向性を絶えず探っていく否定的連関のなかに具象化される中で統一的に捉えられるものが「日本精神」と呼べるものであるという構想を和辻が抱いていたと推測できる。つまり、「否定的に連関する多くの様相の動的統一」というのはたらしきの中に日本文化の「特殊性」が存するということであろう。ここでは明示的には示されていないが、「否定的に連関する多くの様相の動的統一」というのはたらしきを、「空」に向かうはたらしきの作用になぞらえて、文化の特殊性が表象化されるときの様子を、和辻なりに説明した箇所として捉えることもできる。

「日本精神」を標語に掲げて政治的運動の一面的な方向に使用することは、本来多面的な意義を含むように表象された「日本精神」なる語の誤用をもたらすのみでなく、多様な日本特性を把握する機会を逸するとともに、その価値を見いだす感性の矮小化をもたらすことになる。その危険性に対して、和辻がこう警告を発していたにもかかわらず、戦後に和辻を批評した論者たちの一部には、論考の中身を熟考せずに「日本精神」というタイトルのみに過剰な反応を示し、和辻を日本主義者あるいは国粹主義者と一面的に見なす者もいた。こうした皮肉な結果がもたらされた事象によって、一面的な解釈が付与された言葉の標語的な使用が、いかに印象を植え付けて後代にも影響を及ぼすかが示されたとも言えるだろう。

さらに、続く本論考の「結語」では、重層的な日本文化ないし日本精神を「実質的に捕えるためには我々は日本の精神史と風土学を作り上げねばならぬ」と訴え、「日本の学問においてこの方面は最も遅れている」と述べて、論考を締めくくっている。同年（昭和10年）に刊行される『風土』への前振りとも取れる言葉であるが、より人々の生活に実質的にせまった形で文化的特性を解明すべく、日本の精神史と風土学の構築を目指して、着実に研究の歩みを進めていた、和辻の当時の様子が想起される。

### 6-3 「日本における仏教思想の移植」

「日本における仏教思想の移植」<sup>253</sup>と題された論考は、大正12年に書かれ、昭和7年に改稿され、その後『続日本精神史研究』（昭和10年）に収録されたものである。

この論文の「序論」において、和辻はまず次のような論点から導入を開始する。仏教がインドから中国を通じて日本に「移植」されたことは、何人にとっても違和感なく承認さ

<sup>252</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、321頁

<sup>253</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、322-372頁

れうる。キリスト教がシリアからローマ帝国を通じてゲルマンの世界に「移植」されたこともまた、同様に史実としては認められる。しかし、例えば「ドイツにおけるキリスト教思想移植史」というような題目は、恐らくかつて取り扱われなかったであろう。それは、キリスト教伝道史の内に包含される歴史であり、ドイツそのものがキリスト教の地盤の中で一つの国家として成立して来たのであるから、国家に外来の宗教が「移植」されたという認識はもつには至らない。一方で、ドイツにおいてキリスト教が浸透したのと同程度の年数にあたる、過去十数世紀にわたって、日本人の精神生活は仏教思想の地盤において形成されたにもかかわらず、「日本における仏教思想移植史」というネーミングに対して、我々はさほどの奇異の感じもなく捉えている。しかも、ヨーロッパ人はキリスト教を「外来思想」とは見なしていないのに対して、日本においては「仏教を取り除けば日本の文化はほとんど空無に近いであろう」のに、「なお人は仏教思想を「外来思想」と呼んで怪しまない」。和辻は「この現象を重視しなくてはならぬ」として、仏教思想の「移植」が日本に対して有していた意義の解明に取り組んでいる<sup>254</sup>。

仏教思想が日本で「外来思想」と見られる所以は、そのような「見方」を力説して定着させた「国学者の運動に基づく」ところが多く、さらに、明治以後の「西洋文明への帰依」によって仏教が人々の生活とは無縁なものであると考えられるに至ったことも要因としてあげられる。それは、明治以後に「仏教の疎外」が成功したことを意味する現象でもあるが、一方では、十数世紀にわたる仏教の支配が、その根柢において、キリスト教のそれとは「性格を異にしていた」ことを示すことでもあり、「仏教は日本においてきわめて寛容であった」という日本における仏教展開の特殊性を示唆することにもつながる。

「異端者」という概念すら日本には明白に存しているとは言えず、本地垂迹説のごとく、仏教の外なるものはその外なるものとしての性格を破却することなく内に包容される。一方で、日本人の仏教化は、仏教外的な要素の徹底的否定を意味するような「回心」とはならなかった。そうした事象から、和辻は「むしろ日本人の方が仏教をも己れのものとした」と言えるのではないかと言う。ゲルマン人と比べて、日本人の信仰の不徹底さは認めざるを得ないとしても、日本人が特定の一つの信仰に「捕われる」ことなく容易に他の信仰も容れ得ることは、「日本人は本来信仰の自由を是認したとも言える」として「日本人の宗教に対する態度」の特殊性を指摘している<sup>255</sup>。

7世紀には、「法隆学問寺」という名称が示す如く、ヨーロッパの大学に相当するものがすでに建てられ、東大寺の大仏が建立されるなどした。「文化的意義の豊富さ」を物差しとして比較すると、日本への仏教渡来後の二世紀の間は、「ヨーロッパの十二三世紀あるいは十四五世紀に匹敵する」と捉えられ、日本における仏教の「移植」が、ヨーロッパに比べるなら、いかに迅速に行なわれたかを示してもいる。ゲルマンのキリスト教化がゲルマン文化を高めたことと同様、日本に仏教が移植されたことによって、日本の文化を高める

<sup>254</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、322頁

<sup>255</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、323-324頁

ことにも寄与したのである。

「ここで東西の文化の優劣を論じようとするものではない」と、和辻は弁明しながらも、両者の比較を行っている。ゲルマン世界も日本もともに、外来の宗教のなかで己れを形成したことに変わりはないが、日本における仏教移植の特徴として、移植が迅速に行なわれたにもかかわらず、「被教育者が摂取者としての資格を失わなかった」という点をあげている。つまり、移植を受ける側は、教えられる立場でありながらも、伝えられる教え・思想等の摂取者としての主体的な立場も失わなかったということである。外来思想の教育や影響を受ける立場にあり、実際それらを吸収しつつも、外来思想そのものには染まらずに、あくまでも文化の摂取者としての自らの立場を保ってきたところに、その特徴があるとしている。

数々の仏典の渡来だけではなく、「我が国における最初の学問的著述」と和辻が称する、法華経・勝鬘経・維摩経を講じた聖徳太子による三経の疏<sup>256</sup>にも示されているように、仏教の講義が行われていたという史実自体が、仏教研究が当時の日本で行われていたことの証左となるのであって、それを「自明のこととして見逃してはならない」としている。

仏教思想が外来思想であると論ずる人の中には、万葉の和歌に仏教思想が現われていないことをもって「だから仏教思想は日本人に理解せられなかった」と結論づける者もいるが、その見方こそ一面的であり、史実を「見失っている」として和辻は反論している<sup>257</sup>。

和辻が捉える「仏教の移植史」の範疇は、主に、聖徳太子の三経疏（『勝鬘経』・『維摩経』・『法華経』）、三論宗及び成実宗、法相宗及び俱舎宗、華嚴宗までの諸宗である。なかでも、説者が在家の女人である『勝鬘経』、居士の説法である『維摩経』が「教権の圧力なき自由な立場」を示していると評する。それらの仏典においては、アビダルマ以降、権威と見なされていた僧団や経典を「媒介者」という本来の位置に意義付けし直して、真理に関する僧団の「特権的位置を撥無する」ことが示されている。そこに意義を見いだしているのが、経典の教団による権力支配を嫌ってきた、いかにも和辻らしい解釈といえる。

大乘仏教の移植に際してはまず、「在家の女人や居士における絶対的真理の把握」という表現を通じて行なわれたという特徴は、かつてのキリスト教が大いに教権を発動させて支配したことと比べると、「看過することのできない点」だと和辻は強調する。というのも、日本において仏教の移植が開始された時期に、聖徳太子の三経疏をはじめ、在家を主人公として説かれたような大乘経典によって「仏教哲学の紹介がなされた」史実からは、「経典の解釈が僧団によって特権的に独占されない」ことが教えの特徴となっていたと読み取る

---

<sup>256</sup> 仏教学者の菅野博史によると、近年に至って、三経の講説自体が事実かどうかや三経義疏の真偽問題が活発に議論されており、未だ決定的な結論には達していない状態である。ただし、古代・中世において三経義疏が聖徳太子の著作として引用され、注釈書が執筆されたことは歴史的事実である。（菅野博史『法華経思想史から学ぶ仏教』大蔵出版、2003年、176頁）よって、和辻が指摘する当時、経の講説が行われていたことは史実として採用してよいと思われる。

<sup>257</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、322-330頁

ことができるからである<sup>258</sup>。和辻がこの特徴に注目したのは、まさに自身が門外漢でありながらも経典解釈が可能であることの正当性を、史実になぞらえて確認したかった意図も反映されているように思われる。

やがて、諸宗の移植後に起こった伝教や弘法の仕事は、もはや「移植」と名づけるにはふさわしくないと、和辻は結論づける。同じく中国から、伝教は天台宗を、弘法は真言宗を日本に持ち帰ったとしても、それらは「日本の土から生い出た研究としての趣をそなえている」として、移植したとは見なされないとする。伝教は中国にわたり、天台宗を自ら掘り出したのであって単に受容したわけではなく、弘法も新しく当時の中国に伝えられたインド最後の仏教流派と見なされる密教の理解と体系化に自ら参与したのであって、密教を単に受容したわけではない。

伝教・弘法以後、特に鎌倉時代以降は顕著に、仏教関連の著述は主に「日本語をもって説かれて」いることが特徴であり、ヨーロッパの哲学がラテン語から独立した時期の現象と比較しても、日本語を用いたテキストの考究は「日本仏教の哲学的研究の発端となるべきもの」といった意義が見出される。よって、「移植」の時期を伝教・弘法以前に限り、移植の時期は奈良時代をもって終わったと見なしてよいのではないかと、和辻は提唱する。いつまでを移植期と見なすかは、移植したものを受容・模倣する段階であるか、あるいは受容にとどまらず自ら摂取者として移植したものを主体的に再解釈しなおす段階にあるかにより、線引きが可能と捉えている。

上記に扱った「日本精神」と「日本における仏教思想の移植」の二論文における主張からも、和辻を単なる古代主義者、あるいは神道擁護の日本主義者とする立場は首肯できない。すでに、大正9年に書かれた『日本古代文化』の記述において上代人の営みに憧憬を込めて讃嘆するなど、和辻はもともと日本人の「寛容性」を肯定的に評価する見解を提示していた。しかし、その寛容性の裏面には「信仰への徹底性の欠如」があるとしながらも、時勢も鑑みてか、昭和初期からの和辻の言説には日本の「寛容性」を主張し過ぎる嫌いがあることは否めない。日本における宗教や日本人の気質を語る際に、その「良き」特徴として「寛容性」が語られることは、和辻に限らず、現代においてもしばしば見受けられる。先述したように、物事の一面のみをとらえた主張を「抽象性」として和辻は批判していたが、日本人の良き特徴として「寛容性」という側面だけが強調されるならば、逆にまた「抽象」が生じるのではないか。

以降では、「日本人の一神教性」を考える視点<sup>259</sup>、「日本人の宗教心」を和辻がどう捉えていたのかについても考察する。

---

<sup>258</sup> 『和辻哲郎全集』第四巻、342頁

<sup>259</sup> 拙論「日本思想史と宗教学についての一考察 — 「宗教性」の居場所を考える—」（『思想史研究』第19号、日本思想史・思想論研究会、2014年）に基づき考察した。

#### 6-4 日本人には一神教的性質はあるか

和辻と同時代を生き、日本思想の領域における問題関心をおそらく共有しつつも、それぞれのアプローチで日本において培われてきた思想と宗教の問題について考察し、和辻と同じく日本思想史学の創始者として位置づけられる研究者に、津田左右吉（1873～1961）と村岡典嗣（1884～1946）が挙げられる<sup>260</sup>。

和辻は、津田の『文学に現はれたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』から刺戟を受け、津田の『神代史の新しい研究』を古本屋で捜し求めて読んだことをきっかけに、「自分は初めて腰を落ちつけて本居宣長の『古事記伝』を通読し、古事記の美しさに打たれるとともにわが国の真の学者の偉大さに目ざめた」と語っている<sup>261</sup>。津田の考察に違和感を覚え、むしろ津田とは逆の方向に疑問を抱く中で、大正8年に刊行された津田の著書『古事記及び日本書紀の新研究』（洛陽堂）に対して和辻は、「古事記や日本書紀の史料としての価値があのように薄められるということは」と否定的に評し、この著における津田の見解を批判的に考察する形で記紀研究に取り組んだ。和辻は、記紀の書から「上代人の構想力の働きをまざまざと看取り得る」と称して、上代人から継承した文芸理解や造形技術が特殊に活かされた形で飛鳥・奈良文化が開花した、と見なす<sup>262</sup>。飛鳥文化は中国からの輸入やその模倣によって成立したと捉え低めの価値を与えた津田とは異なり、和辻は記紀をはじめ飛鳥文化に高い特殊な価値を見出し、記紀や飛鳥文化の評価をめぐって、津田と和辻は対立した見解を保持していた。

中国思想史研究者の小島毅は、「ふたりの相違は、「日本人」もしくは「国民」なる概念の中身」であるとしつつ、「ともに「国民文化」なるものを絶対的に善なるもの、望ましいものとしている点で、同じ土俵に乗ってい」と指摘し、「大陸文化の受け売りではなぜいけないのか」自体は問われておらず、ここに「江戸時代後半に兆した「日本は唐土と違う」という意識」が形を変え、両者によって宣言されたと見なしている<sup>263</sup>。先述したように、日本における仏教思想の移植」について考察し、日本文化の重層性を特殊として肯定的に解釈した和辻も、「国民文化」の善なる特性を吹聴した知識人に過ぎなかったということである。

一方、和辻哲郎と村岡典嗣については、今なお日本思想史研究における古典的存在として君臨しており、ともに江戸後期の国学者の思想に注目していた観点からも、両者はともに互いの存在を意識していたに違いない（主に和辻のほうが村岡の説に注目していたのではないかと推察できるものの、管見の限りでは、和辻が村岡について、津田のように言

<sup>260</sup> 本村昌文「村岡典嗣と人文科学研究費」『東北大学史料館紀要』第8号、東北大学史料館、2013年、54頁

<sup>261</sup> 「昭和十四年改稿版序」『日本古代文化』（『和辻哲郎全集』第三卷所収、6頁）

<sup>262</sup> 「昭和十四年改稿版序」『日本古代文化』（『和辻哲郎全集』第三卷、7頁）津田との飛鳥文化への見解の相違については、「白鳳天平の彫刻と『万葉』の短歌」『日本精神史研究』（『和辻哲郎全集』第四卷所収）において述べられている。

<sup>263</sup> 小島毅『父が子に語る近現代史』トランスビュー、2009年、132頁

及した箇所はない。

以下においては、和辻と同時代を生きた日本思想の研究者である村岡典嗣と、村岡と師弟関係にあった宗教哲学者の波多野精一に注目し、宗教学との影響関係、姉崎正治の宗教理解と研究態度の特徴についても言及し、さらには日本思想史研究者の新保祐司の村岡評を参考に、一神教的性質と呼べる「一なるもの」を求めるエートスについても考察していく。

1930年（昭和5年）に刊行された村岡典嗣の論文集『日本思想史研究』について、世間的にも「日本思想」や「日本精神」にまつわる研究や著書が多く出回るような風潮にあつて、「この方面のもつとも忠実な研究者たる東北大教授村岡典嗣氏の『日本思想史研究』が公刊されたことは、深い興味と期待とをもつて迎へられるに十分である」と当時の新聞にて紹介され<sup>264</sup>、村岡が日本思想史研究分野における「もっとも忠実な研究者」と評された人物であったことを、日本思想史研究者の本村昌文が明かしている。ただし、従来の村岡に関する研究では、その方法論やその研究成果の位置づけが中心的な論点で<sup>265</sup>、和辻や津田に比べると現在でも村岡に関する研究は少なく、本村は「村岡の日本思想史研究の内実に関わる検討を深化させていく必要があること」を強調している<sup>266</sup>。

また、津田左右吉と村岡典嗣を、「宗教学」と「宗教哲学」との対比に譬えたユニークな論考がある。両者を「文献学的手法に基づく研究者」として認知されてきたと位置づける一方、津田を平板な「宗教学」に譬えて、村岡の「宗教哲学」性を支持する内容で書かれた、新保祐司による「日本人の一神教性——村岡典嗣をめぐる架空の対話——」という題名の対話形式の論文である<sup>267</sup>。

村岡典嗣は、東北帝国大学の法文学部文化史学講座第1講座の教授（大正14年就任）で、長く日本思想史学科を主宰し指導してきた、学問的にも、制度的にも日本思想史の創設にかかわった人物として、「日本思想史」を学ぶ者にとっては著名<sup>268</sup>だが、宗教学ではあまりメジャーな存在ではない。『宗教学辞典』においても、村岡の名前は、「神道」の項目の[神道の研究]内に、「哲学・思想史の領域では井上哲次郎・笈克彦・田中義能・村岡典嗣・和辻哲郎らの業績があり、…<sup>269</sup>」と記載されているのみである。

一方、日本のアカデミズムで日本思想史を制度的に学ぶことができたのは、村岡の主宰した東北大学の学科のみであったことはよく知られた事実である。子安は、「日本思想史的

<sup>264</sup> 『朝日新聞』昭和6年3月27日

<sup>265</sup> 本村昌文の論文「村岡典嗣と人文科学研究費」の注(4)において、村岡の日本思想史研究の方法や研究内容の評価や意義について考察した従来の主な論考が詳しく紹介されている（『東北大学史料館紀要』第8号、63頁）。

<sup>266</sup> 本村昌文「村岡典嗣と人文科学研究費」『東北大学史料館紀要』第8号、54頁

<sup>267</sup> 新保祐司「日本人の一神教性——村岡典嗣をめぐる架空の対話——」日本思想史懇話会編集『季刊日本思想史』第63号、2003年

<sup>268</sup> 子安宣邦編『日本思想史』人文書院、2011年、106頁

<sup>269</sup> 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、431頁

関心をもつ研究者は数多く存在し、日本思想史関係の著述の読者はそれ以上に多く存在しているにもかかわらず、だが日本思想史という学科や授業科目をもった大学を探そうと思ったら、それはとても難しい。欧米志向の近代日本の大学制度は現在に及んでいるのである。このこと自体が日本思想史的問題でもある<sup>270</sup>と論じていて、欧米志向のアカデミズムの制度内での分類別によっては整理しきれない領域として、「日本思想史」という学問が存在していることを示唆している。

新保は、村岡の作品には「明晰さ」があり、「日本思想史学者の中で、恐らく村岡典嗣だけが、「批評」の対象になり得る」として、津田左右吉の場合は『研究』の対象になっても、『批評』の対象にはならない」といった違いが両者にはあるとする。さらに、「日本思想史の逆説的な悲劇は、思想史なのに『頭脳』がないことだと手厳しい指摘をした上で、村岡を、「日本思想史学者として稀なる『頭脳』すなわち『哲学』の力を持った存在」と称えている。村岡にとって、思想史とは「思想『哲学』であって、思想『学』ではない」という<sup>271</sup>。村岡の研究がなぜ「哲学」たり得たのかというと、村岡が早稲田大学哲学科生であった頃に、波多野精一のもとで宗教哲学を学んだことが大きいと言えるだろう。村岡に対する評価と同様、日本には『宗教学』者はたくさんいるが『宗教哲学』者は、波多野精一ぐらいなものだろう<sup>272</sup>と述べて、新保は宗教哲学者としての波多野の専門性を高く評価している。

波多野精一は、1899年（明治32年）東京帝国大学文科大学に入学、卒業論文「ヒュームがカントに及ぼせる影響」で哲学科を卒業し、大学院に進学、ケーベル博士の指導のもとで、近世哲学を研究する。1900年（明治33年）東京専門学校（現・早稲田大学）講師を嘱託され、西洋哲学史を教えていた。翌年、植村正久から洗礼を受け、キリスト教徒になっている。1904年（明治37年）東京帝国大学大学院を修了後、早稲田大学海外留学生としてドイツのベルリン大学、ハイデルベルグ大学へ留学、1906年（明治39年）に帰国後、再び早稲田大学文学部で教鞭をとっている<sup>273</sup>。その時の教え子の一人が村岡である。思想史研究者の子安宣邦も、「波多野の影響は村岡の思想史における強い敬虔主義的な視点に見ることができる」と述べ、村岡がヨーロッパで宗教哲学の研鑽に励み、ドイツの新教文化的なエートスをいち早く獲得していた点を高く評価している<sup>274</sup>。

波多野の著書『宗教哲学序論』（1940年）では宗教学批判が展開されており、それを取り上げて、「村岡が学んだのが『宗教哲学』であって『宗教学』でないことも重要である<sup>275</sup>」と新保はいう。波多野が、宗教学批判に関する論考を書いた当時は、「宗教学」という語が

---

<sup>270</sup> 子安宣邦編『日本思想史』、5頁

<sup>271</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」27-30頁

<sup>272</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」31頁

<sup>273</sup> 浜田与助『波多野宗教哲学』玉川大学出版部、1949年

<sup>274</sup> 子安宣邦編『日本思想史』106頁

<sup>275</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」30頁

「特殊の新しき含蓄を示唆するもの」として用いられて以降、次第に勢いを増して「つひに学界に彌漫して今日に及んで居る」状態にあった。そうした宗教学台頭の動向を批判して、波多野は次のように述べている。

「多数の宗教研究者は、在来宗教に関する学的研究の少くも最も重要な部分として千余年の歴史を誇り来った神学次では宗教哲学と特に区別される新しき特殊の学的研究として『宗教学』を解し、その名の旗印のもとに相呼び相集り或ひは国際的にも及ぶ精神的団結を結びつつ、学界の大勢を支配するに至った。(中略)骨董品や化石めづらしき病ひなどに対すると同じき、乃至は文化的目的のための有益なる道具又は方便に対すると同じき、好奇的乃至利用的関心をもつてなされる仕事に過ぎぬ。<sup>276</sup>」

ここで、世界的な規模に拡大した新参の学問である「宗教学」がもてはやされている理由は、珍しいものへの好奇心や利用的な関心に基づくような浅い動機によるのであって、純粋な学問的関心からではないことを、波多野は示唆している。

東京帝国大学における宗教学講座の正式な創設は1905年であったが、1907年に世界周遊基金によって一年間の外遊に出発した姉崎正治の不在を補うために、波多野精一が講師に採用された。波多野による「原始基督教」の講義は好評を博し、学生の求めに応じて、姉崎の帰朝後も講義が続けられたが、クリスチャンであった波多野は、キリスト教嫌いの井上哲次郎との折り合いが悪かったとも言われている<sup>277</sup>。その後の1917年、波多野は京都帝国大学文科学科の招聘を受け、宗教学講座に赴任し教授となった<sup>278</sup>。

反キリスト教的スタンスの井上の影響も大きくあったが、初代教授の姉崎も、東京帝国大学に神学講座を設置することには消極的であった。神学者の海老名弾正によって本郷教会から刊行されていた雑誌『新人』誌上に1907年に掲載された姉崎のコメントには、東大における宗教学講座以降の宗教関係の講座の将来的な見通しとして、印度哲学、日本宗教史、それからキリスト教史と一般宗教史という順で講座が開設されるべきで、仮にそのような講座が出来たとしても、「日本の大学にてドグマチクやシンボリークの研究をなす必要はなく、全く歴史的研究として、キリスト教史の研究を目的とすべき」との見解を明かしていたという<sup>279</sup>。こうした神学的研究スタンスに端から距離をおくような宗教学の学問性に対し、波多野は疑義を呈していたのである。

一方、姉崎の宗教理解は、人間の宗教意識に基礎を置く心理学的傾向が強く、これはド

---

<sup>276</sup> 波多野精一『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、2012年、15頁、新保祐司「日本人の一神教性」30頁

<sup>277</sup> 高橋原「東京大学宗教学科の歴史——戦前を中心に——」日本思想史懇話会編集『季刊日本思想史』第72号、155頁

<sup>278</sup> 京都大学大学院文学研究科・文学部 宗教学専修ホームページ「研究室の紹介・歴史」(<https://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-intro/>)参照。

<sup>279</sup> 高橋原「東京大学宗教学科の歴史——戦前を中心に——」156頁。実際に、東京帝国大学には、1917年に印度哲学講座、戦後の1954年に宗教史講座が設置されたが、今日までキリスト教ないし神学の講座設置には到っていない(同、157頁)。

イツ留学中に神秘主義に傾倒していたことの影響も大きいと考えられる。1903年に帰国した姉崎が開講した「神秘主義」の講義では、当時の科学主義的風潮への反発が込められていたという<sup>280</sup>。パーリ語原典を通して釈迦の真説を発掘しようと努め、「宗教現象の根底は個人の意識にあり」として宗教の本質を個人意識の次元に求めた姉崎は、功利主義や唯物論を超えていく現代的原理は宗教を通して見いだせると主張し、「神秘」という語によって次のように示している。

「神秘の中に優遊する精神にとっては、一切の事物皆我ならざるはない。これを称して無我といふも、若しくは大我といふも、少しも差異はない。利己だの利他だのいふ粉々たる差別見解は、此の無我即大我の愛の中には消滅して了ふ。<sup>281</sup>」

また、「無我即大我」を「自分の我を没して宇宙の大我と合一したる神秘的精神」とも言い換え、この神秘的精神が窒息させられているところに現代の病理の根源があると主張しつつも、「小我と大我の神秘的合一」を抽象的な理念として唱えているだけでは力にならず、「神秘」に至るには「人格」という媒介を必要とするとも述べている<sup>282</sup>。

その「人格」については、「仏陀の人格はその知見解脱の標本にしてそれに対する信仰はこの解脱知見の力なりしかば、信仰の問題は又自ら智慧の問題とならざるを得ず<sup>283</sup>」と述べているように、目指すべき標本として仏陀を捉え、あくまで信仰を通して「神秘」をとらえることができるという姿勢である。姉崎が、「智慧」を重んじていたところは、和辻と共通する。しかし、智慧の獲得にしても信仰と連動して「神秘」をとらえることが重要であると姉崎が捉えていたのに対し、和辻は「信仰」によらずとも智慧の獲得は可能であると考えており、「神秘」をとらえるスタンスも姉崎とは異なるものであった。

宗教学講座の発足当初の講義を担当していた三人の教官それぞれ<sup>284</sup>が信仰者でもあったことは、興味深い点である。仏教をはじめキリスト教との比較を取り入れた講義を行っていた姉崎は仏教者、宗教学を担当していた波多野はクリスチャン、C・P・ティーレの体系に影響を受けて宗教進化論に基づく独自の神道研究を行い後に神道講座（1920年設置）に転じる加藤玄智は神道家であり、彼らにとっての宗教は研究対象であると同時に信仰対象でもあったことになる。

1923年の関東大震災後、姉崎は、新図書館長として、全焼した図書館の復興に力をつくすようになり、宗教学概論の講義は他の教官にまかせ、自身の講義では日蓮や切支丹を扱うようになる<sup>285</sup>。後に姉崎は、そうした自身を振り返り、「自分の頭脳は段々に宗教学の骨

---

<sup>280</sup> 高橋原「東京大学宗教学科の歴史」155頁

<sup>281</sup> 姉崎正治『復活の曙光』有朋館、87-88頁

<sup>282</sup> 姉崎正治『復活の曙光』100頁

<sup>283</sup> 姉崎正治『現身仏と法身仏』5頁

<sup>284</sup> 高橋原「東京大学宗教学科の歴史」157頁

<sup>285</sup> 高橋原「東京大学宗教学科の歴史」160頁

組みを作る方を捨てて、肉や血の実質の方に入った」と回顧しており<sup>286</sup>、「学者とも宗教人とも言える両義性を、高揚するままに生き抜き」、宗教への規範的関与をあえて厭わずに行動した<sup>287</sup>とされるが、学問として神学・教学を宗教学とのすり合わせのなかで探究するような方向性に向かうのではなく、専ら自身の実存に即しての日蓮や切支丹の取り扱いに向かったようである。

1930年（昭和5年）に宗教学講座二五周年を記念して刊行された記念論集の序言には、講座の設立当初から神学とは距離をおき独立を保ってきたことの矜持が論じられている。

「宗教に斯かる新研究の勃興に際し、日本に於る宗教学の講座は明治38年（1905）姉崎教授を俟って東京帝国大学に開設された。茲に特筆すべきは、先進国の斯学研究が、一般に宗教史学の域を脱せず、神学の臭味を存し、多くは神学の一分科に過ぎなかつたに対し、吾国では当初から諸宗教の批判的科学研究が首唱されて、純然たる独立の講座であつたことこれである<sup>288</sup>」

先述したように、姉崎の研究態度としては、人間の宗教意識に基礎を置く心理学や神秘主義を基礎に置く傾向が強いが、神学的研究を忌避するスタンスがとられていた。一方、和辻は、教団からは距離をおき、原始仏典をはじめとした経典や宗教書等のテキストをあえて扱い、いわゆる「宗教」のロゴスを従来の教学・神学の立場とは別の角度・視点から研究した。「宗教」を学問の対象とし、学問的には神学や教学とは距離を保ちながらも、両者の取り組みの視点や分析法の相違が見られることは注目に値する。

また、京都学派の系譜にも分類されている和辻<sup>289</sup>であるが、和辻が京都帝国大学に赴任する頃（大正14年）には、すでに波多野が宗教学講座の教授を務めていた。和辻が昭和2年に刊行した博士論文『原始仏教の実践哲学』の序言において、先輩の波多野や田辺元から激励や批評助言が与えられたことに対して「これらの諸氏の同情と序言によって著者はどれほど力づけられ、またその心もとなき思索の歩みをどれほど助けられたかわからない」と感謝の意を表している<sup>290</sup>。そこから敷衍して考察すると、戦後しばらく、もしくは現代までも続いていると思われる、東大系統の宗教学の思想系譜と京大系統の宗教哲学の思想系譜にも、各講座の初期からの宗教をとらえる視座の違いが影響を及ぼしているのかもしれない。

村岡の話に戻すと、波多野との共訳とはなっているものの実際の翻訳はほとんど村岡が担ったとされるのが、明治40年に刊行された、キリスト教の宗教哲学を論じたサバティエ

---

<sup>286</sup> 姉崎正治『新版 わが生涯』姉崎正治先生生誕百年記念会、1974年、109頁

<sup>287</sup> 深澤英隆「姉崎正治と近代の「宗教問題」——姉崎の宗教理論とそのコンテクスト」『啓蒙と霊性』岩波書店、2006年、120頁

<sup>288</sup> 東京帝国大学宗教学講座創設二五周年記念会編『宗教学論集』同文館、1930年、213頁（磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡——』東京堂出版、2002年、64頁）

<sup>289</sup> 京都学派アーカイブ HP (<http://kyoto-gakuha.info/gakuha.html>) 参照。

<sup>290</sup> 『和辻哲郎全集』第5巻、4頁

の『宗教哲学概論』であった。そこでの翻訳経験が土台となって書かれたのが、村岡の代表的論文「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」であると言われている。「国学」さらには「日本主義」の平田篤胤に、「耶蘇教」の「影響」があったという今日ではすでに定説になっている発見を明かしたその論文にこそ、村岡の「思想哲学」性がいかに発揮されていると称し、神道や国学者を扱った他の村岡の論文とあわせて、平田篤胤以後の国学者たちの思想の中にある、一神教への志向性とも言うべき「日本人の一神教性」をモチーフに据えた村岡の「思想哲学」性を、新保は高く評価している<sup>291</sup>。ただし、ここで言及されている「一神教性」については、新保による詳しい規定がなされないまま、「一なるもの」や「排他性」という言葉に無媒介に結びつけられて論じられていることに注意すべきである。

村岡の著書『神道史』（『日本思想史研究』第一巻）の中では、平田以後の神道家として、佐藤信淵、大国隆正、六人部是香、鈴木重胤、岡熊臣、矢野玄道、権田直助、渡辺重石丸、南里有鄰、鈴木雅之をとりあげ、彼らの思想におけるキリスト教の「摂取」がライト・モチーフとして貫かれた記述が展開されている。南里の思想にあたっては、村岡が「神道思想を神道史上殆んど最後の段階にまで発展させたもの」とまで述べていることから、その「最後の段階」とは「一神教」に達したことをさすのであろうと、新保は解釈している。村岡の研究において、平田以後の国学者たちの「一神教性」の思想的系譜が明らかになり、その排他的影響力がやがて「廃仏毀釈」という大事件をひき起こすに至ったと描かれたことに新保が意義を見出していることがわかる<sup>292</sup>。

また、平田以降の神道史に限らず、耶蘇教との接触や影響を受けたかどうかにかかわらず、もともと日本人にも一神教性は見られたと新保は強調し、その例として、浄土真宗の例を挙げている。近代でいえば浄土真宗の島地黙雷が、明治維新時の廃仏毀釈運動の中、外遊して英仏などを見聞してまわったときの故国の盟友にあてた書簡の一節に、「真宗ノ外、日本ニテ宗旨ラシキ者ハナシ。一神教デナケレバ世界デ物ハ云ヘズ。幸ニ真宗ハ一仏也」と書いていて、ここからは、真宗は伝統的に一仏を信仰してきたのだという点が読み取れる。新保は、「日本で最大の仏教宗派である真宗も実は一神教ならぬ一仏教であることからしても、日本人は仏教からみても一神教なのではないか」といった問題提起をなしている<sup>293</sup>。

戦国時代から安土桃山にかけて、真宗（一向宗）の勢力とカトリック信者を合わせた数を考慮すると、一説によれば「日本人の七割くらいは一神教徒だった」と見なすことができ、新保は「それが、徳川幕府にとって最大の脅威だったから、日本人の現世化、多神教化が行なわれたのではないか」との大胆な仮説を提示し、人間に内在する「一神教的志向性」について、次のように語っている。

「人間は、真剣に思考すると、あるいは危機に面すると、多神教や現世主義では満足

<sup>291</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」31頁

<sup>292</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」29-38頁

<sup>293</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」42頁

できなくなるように出来上がっている。平田以降の神道家たちの一神教性というのも、本来人間にそなわっている『一なるもの』を求めるエートスが幕末という危機の時代に噴き出してきたものにとらえることもできる。<sup>294</sup>」

ここでは、人間のもつ「一神教的志向性」は本来的なものであることが示唆されている。新保はさらに、戦後、「特にポスト・モダン談義が盛んだった頃から、日本は多神教だからよい、といった自己満足的な言説がのさばり出した」と言及し、信仰形態の表象について、以下のような独断的とも言える極端な見解を提示している。

「信仰は結局、一神教」であって、「多神教とは、実は無信仰のこと」である。「多様性」や「多神教」を標榜することは、「何ものも信仰していないことを隠す言訳」に過ぎない。日本人をして多神教だという人は、江戸時代や戦後の一時期だけを見て判断して、「日本思想史」を正確に捉えていない。平田以降の神道家や、本来の真宗の例を挙げたように、「日本人は一神教」である。そうした気づきを得るためにも、「村岡を正しく復活させ読み直すことが、日本思想史を『正す』ために必要なこと」なのである等の発言が、新保によって強調されている<sup>295</sup>。

果たして、「一なるもの」を求めるエートスが日本人にもあるのかどうか。さらにそのエートスは人類に普遍的なものであるのか否か。総じて「日本人は寛容的である」と捉えていた和辻の見解は、上述した村岡や新保の指摘を踏まえると、単純には首肯できない論点となる。和辻にとって、「宗教」をはじめとした歴史的に現れたあらゆる表象は普遍なるものの特異的な顕現である。そこでは、あらゆる表象の根源であるところの普遍なるものとしての「空」が、われわれが倫理的に生きるための本来的に帰すべきはたらきとして想定されている。また、「門外漢」でもテキスト解釈が可能であるとして、教団に属していなくとも、個人が真理に迫る姿勢で文献に向き合うことで宗教的な文献から「ロゴス」を読み取ることはできると、和辻は折に触れて主張してきた。そうした志向の前提にも、歴史的に顕われてきたすべての表象は普遍なるものの特異な現れであるといった考えがあり、その思考の根底には、誰もがいわゆる既存の「ロゴス」に対して、反省的思考をはたかせて真摯に向き合う姿勢で迫れば、真の「空」に近づけるといった発想がある。つまり、和辻のこうした「空」なる根源への志向性の背後にも「一なるものを求めるエートス」があるとも指摘できるのである。

「一なるもの」を志向するエートスは、唯一神を信仰する宗教をさす言葉として従来規定された一神教（ユダヤ教、キリスト教、イスラーム）的な特質とは必ずしも言えない。信仰者でないことを自ら標榜する和辻でさえも、無意識裡に抱えている志向性とその表象理解において表出してしまうことが明らかのように、「一なるもの」を志向するエートスは、信仰を保っているか否かにかかわらず、文化的な差異を超えた人類に具わる特質として捉えることができるのかもしれない。こうした人間に具わるエートスについて、寛

<sup>294</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」42-43頁

<sup>295</sup> 新保祐司「日本人の一神教性」42-44頁

容性と排他性との関係や、普遍と特殊をめぐる問題系とも関連付けて、今後も比較対照を経た考察が必要と考えられる。また、宗教の特殊性を明らかにする観点としても、宗教学においても探究されるべき重要なテーマと思われる。

#### 6-5 「日本古来の伝統と明治維新後の歪曲について」

戦後は国家倫理学の擁立者や皇国主義者としても非難された和辻であったが、亡くなる約1年前に、「日本古来の伝統と明治維新後の歪曲について」と題して、明治初期に日本古来の伝統が歪曲されたことを暴く論文<sup>296</sup>を特別寄稿している。かつて一面的な「抽象化」のもとに標語的な吹聴がなされた「日本精神」を否定的に捉えていた和辻が、ほぼ最晩年に、日本古来の伝統が明治以後に歪曲されたことを暴くに至ったことは注目に値する。本論考に触れることによって、日本古来の伝統的な思想解釈の仕方やその伝承における語句の使用法に対する和辻の見解をはじめ、和辻による文化的特性の捉え方の一貫性も明らかになるとと思われる。

和辻はまず、明治維新をめぐる歴史的に周知な史実として、大きく三つの点を指摘している。まずは、「明治維新が尊皇攘夷の標語のもとに達成されたにもかかわらず、幕府を倒した維新政府が直ちに幕府と同様の開国主義に転じた」こと、続いて、「幕府の開国の立場を攻撃した攘夷派の主張が、結局討幕のための策略に過ぎなかった」こと、さらには、「尊皇の立場が維新後に持続され、一層力強く主張されていった」こと、の三点である。

なかでも、特に維新直後は、平田派の国学者を中心とした「著しくファナティックな尊皇主義」が勢力を持ち、その現われとして「大教宣布の運動<sup>297</sup>」等があったことを指摘する。和辻はそのファナティックな尊皇主義のエートスを、新保のように「一神教性」として表現してはいないが、そのエートスが「底流として」その後もはたらき続け、歴史に影響を及ぼしたことは認めている。その皇国主義のエートスの持続的なはたらきの結果、千数百年にわたる日本の歴史的伝統とは異なったさまざまな現象が、「天皇尊崇の立場と結びついて現われて来た」と捉えている。

「紀元節」や「大元帥」なる語にしても、「明治時代特有の考え方」を示したものであって、「日本の古い歴史的伝統と係わりがないばかりでなく、むしろ歴史的伝統とは相容れない点を持つ」として、そうした語句の使用に、批判的な見解を向けている。こうした歪曲を「歪曲」として、「はっきりと認識して置く必要がある」と述べて、各語句が明治以降に造られたことを、次のように解説している。

---

<sup>296</sup> 和辻哲郎「日本古来の伝統と明治維新後の歪曲について」『講座現代倫理』第十一巻、筑摩書房、1959年、223-237頁

<sup>297</sup> 明治維新の当初神道によって国民思想を統一し国家意識の高揚をはかった政策。神祇官が再興され、教導局、宣教使が設けられ明治3（1870）年1月3日には、大教宣布に関する詔書が出された。（ブリタニカ国際大百科事典）

「紀元節」は、明治五年の太陽暦採用に連関して明治六年から考え出され、言われ始めたに過ぎず、「それ以前の日本人はかつて考えたこともなかった発想」であった。聖徳太子の憲法や、大宝養老の律令等に示された、「天皇統治」の理想では、天皇はあくまで「徳」をもって治むべきものであって、武力の上に立つべきものとはされていなかった。「天皇を大元帥として武力の上にかつぎ上げる」という、天皇を軍隊の最高の指揮者であるとして扱う考えは、「明治以後の為政者による企てであった」ことを暴いて、これらは、史実と照合して検証可能であることが示されている。

この論考を書いた意図や内容からしても、和辻に「皇国主義者」のレッテルを着せることは早計に過ぎることがわかる。紀元節復活の問題が政治問題として論議されていた昭和30年代前半当時において、和辻はあくまで人文研究者として、日本古来の伝統にまつわる史実が曲げられたまま誤解に基づいた認識がなされている状況に、我慢ならず、率直なタイトルをつけて筆をとったものとも推察できるのである。

#### 6-6 「日本人の宗教心について」

「日本古来の伝統と明治維新後の歪曲について」の論考に遡ること2年前、和辻が68歳の時に書かれたのが、「日本人の宗教心について<sup>298</sup>」と題された論文で、歴史的に成立した既成宗教の比較や「寛容」に関する考えが述べられている。以下においては、先述した「一神教性」や「一なるものを求めるエートス」との関連も踏まえて、日本人にとっての宗教心をどのように分析していたかに迫り、和辻が捉えた「寛容」の性質に関する特徴から、「宗教」を捉える際の和辻の態度について考察することにする。

「日本人の宗教心について」と名づけられた論考は、日本人の宗教的無関心や複数主義、混合主義について批評した同名のタイトルで書かれた、ヨゼフ・ロゲンドルフ神父の文章に対する和辻の感想からはじまっている。ロゲンドルフによって、日本の宗教は、以下のように論じられた。

日本における宗教は、公共的にも個人的にも、「他のいかなる文化国民にも見られないほどに」小さな役割しか果たしていない。そういった情勢を引き起こした原因は、日本の宗教史に特徴的に見られる「複数主義や極端な混合主義」にある。日本が開国した頃にはすでに、日本人は「真の宗教的問題について無関心」になっていたと言える。その結果として、開国後一世紀足らずの間にきわめて多くのことをヨーロッパから学んだにもかかわらず、キリスト教を学び取るには至らなかった<sup>299</sup>。

そうしたロゲンドルフの主張に対し、和辻は「誠にもっともな批評である」とは認めつつも、次のような反論を展開している。

<sup>298</sup> 初出は雑誌『心』1957年、『和辻哲郎全集』第二十四卷所収、80-85頁

<sup>299</sup> 『和辻哲郎全集』第二十四卷、80頁

「キリスト教が現在なお生き残っている世界宗教のうちで最も優れた宗教であることは、わたくしも端的に認める」が、それは「完全な宗教」を意味しない。日本人が近世ヨーロッパの文明を受け容れた際に、その自然科学的認識や技術に対しては、「まるで傾倒的な態度をもってそのまま採用した」にもかかわらず、キリスト教に対しては、同じ態度をもって受容しようとはしなかった。その理由は、ロゲンドルフが指摘したように、必ずしも「日本人の宗教に対する無関心や軽薄な態度」にのみもとづくのではなく、「主として自然科学的真理と宗教的真理との相違にもとづく」ものである。真理のとらえ方が、歴史的伝統を背負った文化的感覚によって異なるがゆえに、キリスト教に「われわれがすぐに改宗する気にならない」のである。それぞれの宗教を歴史的に成立したものと認める限り、「いずれの宗教も絶対者を把握しようとする一つの道」だということになる。これは、絶対者がいくつもあるという意味ではなく、「絶対者への人間のかかわり方」がいくつもあるという意味である。「人間が有限なものである限り、このかかわり方が絶対のものであり得ないのは当然」である<sup>300</sup>。

和辻にとっては、複数なる「絶対者」は存在しないが、唯一的な絶対なる「宗教」も存在せず、「絶対者への人間のかかわり方」として歴史上複数成立してきたのが「宗教」なのである。究極の絶対者をとらえようとする「道」が具象化されたものが宗教として各地に成立し、絶対者を各宗教の視点からも表象し、信仰の対象としてきた相互作用によって、歴史上多くの「道」すなわち宗教が生み出されてきたといった構想を和辻が抱いていると推察できる。

また、「自然科学的真理」と「宗教的真理」との相違を自明なこととしている。「真理」とらえ方・向き合い方には、歴史的伝統に培われた「文化的感覚」が大いに関連し、その感覚の相違が、真理あるいは宗教的な絶対者をとらえる際の信仰選定上の「信」の感覚をも左右する。日本人にとっての「文化的感覚」が「自然科学的真理」には親和的に迫れたが、キリスト教的な「宗教的真理」にはコミットしにくかったと、和辻は解釈しているようである。日本人の文化的感覚が、キリスト教圏の人の文化的感覚とどう異なるのかについては、詳述されていないので不明である。ただし、少なくとも、両者の間に「宗教的真理」をとらえる感覚の違いがあるということだけは、間違いなく和辻が想定していたと言えよう。

何故、日本人の文化的感覚が「自然科学的真理」に親和的であるのに対して、キリスト教的な「宗教的真理」にはなじみにくかったのか。自然科学とは、自然に属するもろもろの対象を取り扱い、その法則性を明らかにする学問であり、いわゆる原因と結果の時間的な因果関係を重視することが大きな特徴である。和辻が捉えた「自然科学的真理」への感覚的な親和性がそこにあるとすると、例えば「因果応報」など、因果関係を軸とした世界観には馴染みやすい感覚が歴史的に醸成されてきたと言える。一方、それとは異なる性質

---

<sup>300</sup> 『和辻哲郎全集』第二十四巻、81-84頁

の「宗教的真理」にはなじみにくいという感覚はいかなるものとして捉えることができるであろうか。少なくとも和辻がそこに、歴史文化的な「絶対者への人間のかかわり方」の違いによる影響を見ていることは読み取れる。和辻が捉えた二つに大別できる「絶対者」の性質とは、創造神を想定したユダヤ＝キリスト教の神に代表的に表象されてきたような「有」の神と、具体化された固定的な表象をもたないが根本的なはたらきとして想定された「空」の神であると言い換えることができるであろう。

また、「絶対者」への人間のかかわり方の構造に着目して、和辻が初期の研究者時代から関心を寄せてきた「他力」と「自力」との相違と関連付けて捉えると、「他力」によるアプローチと「自力」によるアプローチとの違いも見いだすことができる。しかし、和辻が「他力」信仰と「自力」信仰の典型としてもともと想定していたのは、第二章で論じたように、親鸞的な他力と道元的な自力であり、他力のアプローチをとるにしても、創造神たるユダヤ＝キリスト教の神と根本仏とも見なされる阿弥陀如来との絶対者の性質は大いに異なる。こうした文化的な感覚と世界観・超越性とのかかわりに影響を与えてきた大きな要素として、文化伝統とともに宗教のはたらきを挙げることができる。「自然科学的真理」と「宗教的真理」の違いについて着目した和辻の研究者としての着眼点は評価できるものの、真理の内容についての詳細な分析には至れなかったことは、宗教を対象とした文化研究としては不十分であると言わざるを得ない。また同時に、和辻の指摘した「真理」の性質上の違いや「絶対者への人間のかかわり方」の違いについて、文化伝統や宗教の相違も踏まえた特殊な文化的感覚の醸成を探究する作業と関連づけて考察すべき、現代にも残された課題であるとも捉えられる。

暫定的に世界宗教としてのキリスト教の価値を認める一方で、仏教がキリスト教に劣っていると和辻が見なす、最もはなはだしい点は、「キリスト教が早くからカノンを決めて異端や分派を排斥した」のに対し、「仏教がカノンを決め得ず、経典の無制限の成長を許した」ことである。その結果、さまざまな思想や信仰の立場が混在することになったのである。「仏教」と称されてきたものについて、和辻なりの独自の見解を、次のように表明している。

「仏教と総称せられるのは一つの潮流であって、一つの教義ではない。一定の教義を求めるとすれば、仏教内のそれぞれの宗旨に即かなくてはならぬ。そこでは他の宗旨を容認せず、魂の中での並存を潔癖に排撃する厳密な単数主義が見られる。それはかつては、キリスト教におけると同じく、信者を戦争にまで導いたほどのものである。従って日本では、仏教と神道との間、あるいは仏教と儒教との間の争いよりも、仏教内の宗派の間の争いの方が、著しい。仏教が、一つの教団として、統一されたということは、ほとんどないと言ってよいであろう。 仏教のこういう無統一の状態は仏教の最も著しい弱点に相違ない…<sup>301</sup>」

---

<sup>301</sup> 『和辻哲郎全集』第二十四巻、84頁

こうした和辻の見解は、明治以降の仏教学者が必死の構築を重ねてきた「通仏教」的解釈に対する明確な批判が示唆されている。各宗派は、伝統的に教義や宗学を己の教団内に囲い込んできたが、それらと通仏教的見解との矛盾を把握しつつも、自宗の解釈の正統性を提示して反論するどころか、矛盾に目をつぶり、あるいは、通仏教的解釈に追従してきたという奇妙な史実がある。仏教の宗派が未だに統一されないのは、仏教者も内在的に「他の宗旨を容認せず、魂の中での並存を潔癖に排撃する厳密な単数主義」を抱えているからである。そうした「単数主義」は、先述した村岡が指摘した「一神教性」と同等のものと言ってよい。

キリスト教の歴史と同様、仏教史においても、「単数主義」に起因した争いが繰り返されてきた。日本では異なる宗教間の争いよりも、むしろ仏教内の宗派どうしの争いのほうが著しかった特性がある。キリスト教の展開史のように、一神教性を發揮して統一的な教団形成の方向には向かわず、それぞれの教義解釈のもとに多くの分派を無統一に産み出してきた仏教が、今さら一義的に一定の教義のもとに一つの教団として統一できるとは限らないし、仏教史上、そうした統一はほとんどなされてこなかった。和辻の見解には、通仏教的解釈のみで、多くの宗派の見解を包含した「仏教」そのものを理解できると捉える発想自体がナンセンスである、との主張が含意されているように思われる。

「単数主義」に基づくところの仏教内での争いがあった史実は認めつつも、通例呼ばれるところの「仏教の寛容」といった特性は揺るがないと、和辻は捉えているようである。その論拠は、「仏教が或る思想を異端として弾圧したということは、十六世紀以来のキリシタンの場合を除いてほとんどない」といった和辻の歴史認識にもとづく。ヨーロッパにおけるキリスト教の明白な「非寛容」と比べると、仏教の「寛容」とは、「優れた思想を教義に反するゆえをもって弾圧しなかったとともに、また迷信や低劣な思想をも掃除することをしなかった」という「だらしなさ」という特徴も併せ持つ。キリスト教の「非寛容」が「キリスト教の単数主義、純粹主義」を護り得て、「思想の自由に対する弾圧」という中世の黒い歴史的側面をもつに至ったと同時に、「異端的なもの迷信的なるものを厳密に掃除し去ったことは何と言ってもキリスト教の功績である」とも和辻は評している<sup>302</sup>。

和辻の発言から察するに、彼は「寛容」という語を、自分たちとは異なる異質な思想や宗教に対する受容的態度に限定して使用しているのではないかと思われる。日本におけるかつての仏教宗派間の争いのように、人間に内在する「単数主義」に基づく他を容認できない傾向性が同種なものに向けられた場合にも、キリスト教と同様に、「非寛容」の誹りを免れないのではないだろうか。自身がコミットする宗教の別に関わりなく、「単数主義」の感情は人間に共通するもので、異質な対象に限らず、同種の対象に対しても、時に近親憎悪という形で、発動するものであろう。異端視して徹底して排除しないことのみをもって「寛容」であると捉えることは、「寛容」という特性の「抽象化」によってもたらされた、

---

<sup>302</sup> 『和辻哲郎全集』第二十四巻、84-85頁

一面的な理解に過ぎないと指摘できる。

こうして、「単数主義」や「寛容」をキーワードに、キリスト教と仏教との和辻なりの宗教比較を行っているわけであるが、両者それぞれの長所あるいは弱点も、「ともに歴史的に形成されたものであって、今さら、その一をもって他を救うというふうなことはできない」とも主張している。歴史的にこれだけ多岐にわたって分裂・分派がくり返され、数多くの「絶対者への道」としての宗教が生み出されてきた以上、今さら統一的に統合されることなど期待できず、無統一の状態のままの「道」の並存を容認せざるをえないといった、見解である。

そこから、戦後の「宗教法人法」成立（昭和 26 年）後の新興宗教乱立ブームにあったと思われる当時（昭和 32 年頃）にあつて、「新興宗教」に関する、次のような発言も残している。

「われわれの目の前に起こっている新興宗教の現象などは、明らかに仏教の右の弱点にもとづくものといえる。キリスト教の支配している国々ではまず見かけない現象である。しかし、それだからと言って、キリスト教をもってこういう現象を克服して行くということは、まずまず望みがない。キリスト教を最も強く拒否するであろうと思われるような個所が、ちょうどこういう新興宗教の温床なのだからである。キリスト教を最も優れた宗教と認め、そうして知識人の多くがキリスト教に改宗したとしても、それによって直ちに新興宗教に打ち克つことはできないであろう。この一例でもわかるように、問題は簡単には片づかない。歴史を顧みて、宿命的だと感ぜざるを得ないゆえんである。<sup>303</sup>」

戦後、「憲法で保障された信教の自由のための法」として制定された「宗教法人法」の施行後、雨後の筍のごとくに、多くの新興宗教が誕生した。それらとの並存も、日本における宗教文化の特殊性を示すものとして、和辻が捉えていることがわかる。唯一絶対性を強調する「非寛容」なキリスト教にはなじまない、歴史的に粗略な寛容性を醸成してきた日本人の宗教的感覚の特殊性こそが「新興宗教の温床」となり、それらの台頭を引き起こし、伝統宗教との並存を許すことになっている。ますます宗教的な「無統一の状態」が加速するのを、今さらキリスト教化することをもって、克服できると考えることは無理に等しい。おそらく和辻の周辺にも、キリスト教に改宗した知識人や禅に傾倒していく学者など、アカデミズム内の宗教人が少なからず存在していたことは想像に難くない。世に向けて思想を発し社会に影響を及ぼす側の知識人が、いくらキリスト教に改宗しようとも、台頭する新興宗教勢と対峙して、直ちに統一的な解決に導くことはできない、という考えが、日本の宗教情勢の予測として語られているのである。歴史的に派生してきた、絶対的な真理なるものの特殊性の発現である「宗教」が、いったん表象化され形成されると、その後、統一的に回収されることの難しさも示唆されているように思われる。自身の主体的な選好に

---

<sup>303</sup> 『和辻哲郎全集』第二十四巻、85 頁

よってはいずれの宗教にも属さず、教義的な矛盾をかかえる煩わしきから解放された自由な立場で宗教研究に取り組み、生涯にわたり「門外漢」を貫き通した和辻であったが、上記の最後の一文からは、宗教に関する問題解決の困難さを痛感しているように見受けられる。さまざまな宗教・思想を題材として扱い、その文化的特性を比較・分析するアプローチによる客観的な文化研究を自負してきた和辻であっても、現実的な宗教にかかわる事柄に関しては、「宿命的」という言葉で片付けざるを得ない、いかなる処方箋も提示できないといった諦めともとれる言葉を遺していることが印象的である。

和辻の宗教やイデオロギーを対象とした研究を見る限り、対象とする「ロゴス」の探究に和辻なりの批判的・反省的思考をはたらかせた考察の取り組みは、まさに実践哲学的な態度で臨んできたものと評することができる。そうした態度は、和辻が禅語の「冷暖自知」にヒントを得たものでもあり、「自分の眼で物を見、自分の頭で物を考え、どの立場からの提言に対しても批判的な態度をとること」によって自身で感得することを心がけることを重視する。知識や情報を受容する際に、自ら批判的な態度を心がけることによって、「党派的な立場での発言に含まれている偏りを敏感に見わけることができる」とともに、「党派的な立場に捕われぬ、実際に客観的な物の見方を、はっきりと見てとることもできる」といったメリットがあると和辻は捉えていた<sup>304</sup>。

宗教やイデオロギー等にまつわる「一なるものを求めるエートス」と表裏一体にある「排他的」な感覚が何に由来するかについて、和辻による具体的な考察は、管見の限りなされてはいない。ただし、「排他的」な感覚ともつながる憎悪や貶めといった負の感情が伴って党派的な対立が繰り返されたことは、主にヨーロッパにおけるキリスト教を中心とした対立の歴史を見ても明らかであるとは捉えている。争いがくり返された歴史を体験的にも蓄積して来た風土においては、争いの要因となる憎悪等の感情作用を体験的に学んできたはずであるから、かつてのような、殺し合いという過ちをこれ以上重ねることはないであろうといった、和辻の楽観的な推測が伺える一方、「心配なのはそういう歴史を持たない、その点においてうぶな国民である」として、負の感情によって煽動される日本人の免疫不足についての懸念が表明されている。ここでは結局、排他性への対処としては、主にキリスト教の土壌で展開された歴史的な負の経験に基づく学びに基づくしかないと論じているに過ぎず、歴史上の宗派的な対立という史実があるにもかかわらず、日本においては憎悪や貶めといった負の感情に伴う党派的な対立が無かったかのような語りでもって、日本人は対立に結びつく負の感情作用を体験的に学んでいないかのような記述がなされている<sup>305</sup>。

こうした和辻による考察からしても、自身では「冷暖自知」なる態度で研究に臨んでい

---

<sup>304</sup> 「評価」『和辻哲郎全集』第二十四巻、198-199頁。この論考は、もともと昭和28年頃に新聞社からの依頼で執筆した短編原稿であったが、生前中は未発表に終わった。和辻の死去後に書斎の本箱の奥から発見され、雑誌『心』（昭和36年5月）に掲載された。

<sup>305</sup> 「評価」『和辻哲郎全集』第二十四巻、197-198頁。

るつもりであっても、党派的な対立がキリスト教的な土壌でしか発生しなかったかのような偏見にとらわれており、キリスト教＝排他的とみなすステレオタイプの先入見を払拭できていないことが看取できる。先述したように、キリスト教を無批判に「非寛容」の象徴と捉え、宗派的な激しい対立の歴史を保有しているにもかかわらず日本人は「寛容」という特質を具えていると見なす、和辻が称する文化的観点からの分析は、歴史的に醸成された信念体系を相対化させる思考の枠組みの徹底検証には至れなかったことが指摘できる。また、思想を分析する上において、和辻が自身の無意識裡における空へのエートスの志向を相対化できていなかったことは、反面教師として参照するに値する。例えば「寛容」や「排他性」について考察するにしても、それらの構成要素となる文化的な感覚や感情にも迫る等、従来ステレオタイプの信念体系を相対化することが、思想の誤った「抽象」を防ぐことにもつながるのではないかと思われる。

## 《 7. 『法華経』の考察 》

### 7-1 『仏教哲学の最初の展開』

和辻は、東京大学を定年退職後、私立大学にも勤めず、講演にも出ず、原稿の注文にも応じなかった。もともと東京大学の教員時代も、講義の準備に集中して注力するため、他大学に出講しない教授として知られていたが、退職後は講演や執筆の依頼には原則として一切応じなかった。それは、「大学教授の職責についての彼の信念によることであった」と、高弟<sup>306</sup>の一人とされる吉沢伝三郎は述懐しており、「彼にとっては自分を講義の負担から解放してくれるはずの停年の到来がいかにか待望久しきことであったか」とも語っている<sup>307</sup>。

和辻自らも「定年退職といふことを公職の義務からの解放と解し、あとは自分の個人的な研究の興味に一身を委せてよいのだと考へてみた。だから一切の教職への招請をことわり、自分の書齋に閉ぢこもることを堅く決意してみた<sup>308</sup>」と述べており、実際、東京大学退職後の昭和24年4月からその逝去にいたるまでの間、原則として午前中は一切の面会を謝絶して書齋で執筆に専念するという生活を続けた<sup>309</sup>。その和辻にとっての「個人的な研究の興味」の大半を占めたのが、仏教を主とする宗教研究であったと言っても過言ではない<sup>310</sup>。

研究者としての初期における宗教研究への関心を、東京大学倫理学研究室の大学教員時代にも水面下ではずっと保ち続けて、再び定年退職後に腰を据えて取り組むに至った、和辻の生涯における宗教研究への取り組み姿勢と経緯は、和辻倫理学の研究者からはあまり注目されてこなかったところである。

本章では、和辻が晩年に取り組んだ論考「法華経の考察」に注目して考察する。『法華経』

---

<sup>306</sup> 木村純二は、高弟たちの代表として、吉沢伝三郎、相良亨、湯浅泰雄らを、学問的薫陶を受けた碩学として、仏教学の中村元や日本史学の井上光貞、批判的継承として丸山真男を挙げている。(木村純二による岩波文庫版の解説1、和辻哲郎『日本倫理思想史』(一)、岩波書店、2011年、335頁)

<sup>307</sup> 吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』平凡社、2006年、15-16頁。また、日本文学の研究者である宮西一積は定年退職後の和辻に対し、「全く世を避けて居られるようですが」と質問したところ、「定年制は一種の隠居制度で、何とか生活が保障され、義務からは解放されて、自分の好きなことが出来、言いたいことは何時でも自由に言える、こんな有難いことはない」といった隠居制度礼讃論を唱えていたという。その返答からは、「隠居した以上その時間は、完全に自分のものとして使い、非本質的なものに無駄使いしてはならぬ」といった厳粛さを感じたという(宮西一積「和辻先生と東洋学」『全集』第十九巻 付録、2頁)。

<sup>308</sup> 『経済道徳研究所年報』第四号、1956年

<sup>309</sup> 吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』、17-18頁

<sup>310</sup> 先述した菊川も、「〈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<sup>310</sup>」と述べて、和辻が晩年に仏教研究への傾注を再燃させたことと明かしている(菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」、『幾徳工業大学研究報告・A、人文社会科学編』10号、幾徳工業大学(現、神奈川工科大学)、1986年、109頁)。

を聖典視する信仰の念から切り離して、門外漢でもその「作品としての価値の客観的な根拠」が導き出せるという意図のもと、和辻は『法華経』の再解釈を開始した。『法華経』の文面には単にプログラムとして根本的なロゴス（法）の存在が宣揚されたのみで、テキストの底に秘されたロゴスの理論的な解明はあえて後世に委ねられるように説かれていると和辻は見る。後代の竜樹や天台による『法華経』の理論的構造の分析や体系化は、そのロゴス解明プロジェクトの展開であり、経典の思想構造の解明における数世紀単位での史的な連続性を和辻は示唆していた。本章においては、そうした仏教史の解明を行う中で主張された『法華経』の奥底にあるのは「空」の展開であるとした『法華経』構造の特殊性についての和辻による理解、和辻が「仏教哲学」という呼称を多用し続けた理由についても考察し、和辻の研究者としてのほぼ最晩年における「仏教への視座」について考える。

中村元は、昭和 30 年から 33 年にかけて和辻の最晩年の論文をまとめた書『仏教哲学の最初の展開』が、「仏教者のことばをもっていうならば「最後の説法」なのである」と位置づける。ただし、この書は和辻が発起人かつ編集委員として晩年に熱意と愛情を傾注していた雑誌『心』に掲載された諸論文<sup>311</sup>より成るもので、生前に単行本として刊行されることはなかったが、いずれ公刊すべく和辻自身によって『仏教哲学の最初の展開』とのタイトルが付けられた原稿が残っていた。和辻は、雑誌に発表した後も、なお論考の発展や増補を企てており、肺炎で入退院を経た後も、体調のよい時にはこれらの諸論文の改定につとめていたという。中村は、「ひそかに死の迫るのを予期しておられたらしい晩年の和辻先生が、しぶとく襲い来る病に抗しながら、病床にあってなお倦まずたゆまず精力を傾けて追求しておられたのは、実にこの書におさめられた諸研究である」と述懐し、この書が和辻の「最後の説法」である所以を語っている<sup>312</sup>。

仏教学者の刈谷定彦は『法華経一仏乗の思想』（1983 年）において、『法華経』における一貫した菩薩思想の展開に注目し、一切衆生を菩薩の存在として唱導する文学作品として『法華経』を位置づけている<sup>313</sup>。しかし、和辻はそれ以前の大正期に既に大乘経典の文学的特質に着目し、晩年には、従来の教団中心的な経典の扱いではなされなかった、文学作

---

<sup>311</sup> 『仏教哲学の最初の展開』に収められた諸論文と雑誌『心』での掲載年月を列記する。「阿毘達磨論について」（1955 年 6～7 月）、「三世実有。法体恒有の主張について」（1956 年 5～6 月）、「五位分別の原理」（1956 年 7～8 月）、「煩惱の分析」（1956 年 10～12 月）、「法華経の考察」（1957 年 1～7 月）、「ミリンダ王問経と那先比丘経」（1958 年 1～5 月）

『和辻哲郎全集』第五巻に所収された『仏教哲学の最初の展開』は、前編「阿毘達磨論、すなわち仏の法の哲学」と後編「大乘経典に至る仏教哲学の展開」に分かれている。前編は、第一章「阿毘達磨論の哲学史的地位」、第二章「三世実有・法体恒有の主張について」、第三章「五位分別の原理」、第四章「煩惱の分析」から構成されている。後編における第一章が「ミリンダ王問経と那先比丘経」で、第二章が「法華経の考察」となっている。

<sup>312</sup> 中村元による解説『和辻哲郎全集』第五巻、589 頁

<sup>313</sup> 刈谷定彦『法華経一仏乗の思想』東方出版、1983 年

品の特色をもつ経典という観点からの研究手法を試みていた<sup>314</sup>。本章は『仏教哲学の最初の展開』における後編「大乘経典に至る仏教哲学の展開」第二章「法華経の考察」を対象として、門外漢たる和辻が、どのように法華経を作品として読み解いたかに迫ることを目的とする。

『仏教哲学の最初の展開』の後編、第二章「法華経の考察」構成は、以下の通りである<sup>315</sup>。

- 一 法華経に接する態度
  - 二 法華経の原典
  - 三 法華経の構造
    - (1) 全体の構造
    - (2) 序品第一
    - (3) 方便品第二
    - (4) 譬喩品第三から授学無学人記品第九まで
    - (5) 法師本第十と見宝塔品第十一
    - (6) 提婆達多品第十二から安樂行品第十四まで
    - (7) 従地涌出品第十五と如来寿量品第十六
    - (8) 分別功德品第十七から囑累品第二十二まで
  - 四 作品としての様式
    - (1) 考察への手がかり
    - (2) 方便品の理論的内容
    - (3) 如来寿量品の理論的内容
    - (4) 様式的特徴
- 付 法華経序品に関する覚え書き

## 7-2 大乘経典の文学的特質

大乘経典の文学的特質については、大正末期～昭和初期にかけての執筆と推定されている『仏教倫理思想史』の構想段階で言及しており、おそらく京都帝国大学等の学生に向けての講義でも話されていたと推測できる。特に、『般若経』・『法華経』・『十地経』などの大

---

<sup>314</sup> 和辻が晩年に『法華経』の研究に携わったのは1950年代である。近代の法華仏教研究の主なカテゴリーの一つに、第二次世界大戦以前のいわゆる「日蓮主義」があげられるが、研究対象として相対化して「日蓮主義」を論じたのは、戸頃重基著『近代社会と日蓮主義』（評論社）、田村芳朗・宮崎英修編『講座日蓮 第四巻 日本近代と日蓮主義』（春秋社）を嚆矢する書で、どちらも1972年に刊行された。1968年には、望月敏厚編『法華経研究II 近代日本の法華仏教』（平楽寺書店）が発刊されているが、いずれも、和辻が『法華経』に再注目して臨んだ論考「法華経の考察」より10年以上も後の時代にまとめられた研究である。

<sup>315</sup> 実際の章節の区分は、前編の第二章までは和辻自身によってなされたが、その後はなされないままであったので、『和辻哲郎全集』第五巻に所収する際に、中村元が章立てを行った。（『和辻哲郎全集』第五巻、300-301頁）

乗經典の主要なものは、「哲学的な思想を芸術的に表現しようとする特殊な様式」に属する特徴を備えているとして、推移する經典様式の最後の段階である「文学的作品」に分類している。

なかでも、多くの文言のくり返しを用いて抒情的な印象を与えるといった意味で、『般若経』と『十地経』の特色に「言葉をもってする音楽 (Wortmusik)」という表現を与えている。和辻は、例として「欲以一切種智血一切法、当習行 (学) 般若波羅蜜 (一切種智を以って、一切法を血せんと欲せば、当に般若波羅蜜を習行 (学) すべし)」という文が七十回以上、「波羅蜜」という語に至っては百回以上の過剰なくり返しがなされている点をあげ、特に『般若経』の大品の序品において、「言葉をもってする音楽」が「過冗」という様式によって現われている」ことに注目している。この經典におけるくり返しの表現方法のねらいは、リフレインのごとく絶えず般若波羅蜜も言葉が響くことで、感覚によって思惟が麻痺させられるような「単に最初の一句を思惟しただけでは得られない一種異様な心持ち」を読み手に抱かせることであると、和辻は分析する。

同様に、『般若経』の中には、「不」という否定の語や、「空」・「不可得」という語句が数え尽くせないほどくり返される。こうした無数のくり返しによる表現形式の根底には、「常に一つの空をさす」ことが意図されていると和辻は解釈するが、その解釈が妥当かどうか、根拠は一切述べていない。というのも、『般若経』の主題である空の思想は、「論理的に表現せられ得ない性質のものであるゆえに」、思想として「直観せしむるとき方法を取らねばならぬ」ものであり、くり返しの多用といった「言葉をもってする音楽」のような文学的手法をとって、空の真理を悟る智慧である「般若波羅蜜」の突出した重要性を読み手に植え付けざるを得ず、そのためにこうした表現方法を用いて直観的に把握されることが目指されたのではないだろうか、と和辻は推察していた<sup>316</sup>。

こうした經典に描かれた芸術的な表現の働きによって、感動を喚起し、人を動かして来たという史実を看過できないとして、經典を取り扱う者が気をつけるべきテキストとの向き合い方について、和辻は次のように語る。

「通例の文学的作品のごとくただその美しさを味わうだけにとどまってはならぬとともに、また哲学書に対するごとくその内容を思索しようとしてもいけない。作品の中に入り込んで感ずることによって「思想」を直観し、同時にその直観が感情に即した体験として (すなわち単なる知的理解としてでなく) われわれ自身の生活内容とならねばならない。<sup>317</sup>」

単なる文学作品や哲学書ではない「經典」というテキストの中に、芸術的に表現された思想内容が、人々に直観され体験的に受け止められて生活に活かされて伝播されて来た史実に、和辻は大乗經典の史的展開上の特殊性を見ている。

西洋世界においては、例えば、「エホバの神」の描写にしても、「旧約聖書がいかに神聖

<sup>316</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、286-288 頁

<sup>317</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、288 頁

視されている時でも、真に「絶対的なもの」の表現として人を満足せしめはしなかったであろう」と述べて、絶対者の表現がなされる際にも、新約聖書での記載に則った描写にとどまり、それ以上の想像によるキリストの描写が試みられなかった特徴をあげている。キリスト教圏下の芸術的な表現において、「いかに大力量の天才もかかる絶対者の表現にはあえて手を染めなかった」ことに言及し、「絶対的なもの」の表現として大乘経典がとった文学的・芸術的手法の特殊性は、キリスト教圏下の系統のものとは異なっていることに着目している。そこで和辻は、「絶対的なもの」を芸術的に表現しようとした大乘経典の描写を「比類なき冒険」と称し、絶対的なものの描写をめぐる文化的な特殊性の違いを比較して分析している。

さらに、造形美術における「仏像の出現」が、文字的な表現方法をとった大乘経典作品群の成立とほぼ同じ時代であったという史実も、和辻が「限りなき興味」を感じた点であるという。仏を人間の姿として表現した仏像は、「直観せしむるがごとき方法」をとったという点で、大乘経典と表現原理を同じくしているというわけである<sup>318</sup>。

啓示宗教の聖典と真理、仏教における経典と真理について、それぞれの相違点を、仏教学者の鈴木隆泰は次のように語っている。

「啓示宗教においては「聖典＝神のことば＝真理」という理解が成立しているため、聖典に示された教説は絶対の真理そのものであり、そこに人間が手を加えることは決して許されない。一方、仏教においては、「経典＝ブッダのことば＝衆生を真理へと導く真実の手段」という理解が成立しているため、衆生を真理へと導く手段であれば、それは誰の述作であれ「ブッダのことばを記した教典」として認知されうる。<sup>319</sup>」

初期仏教の経典である、スリランカに伝わるパーリ語で書かれたニカーヤに記されている「衆生を真理へと導く真実の教えであれば何であれ、それはブッダ釈尊の直説である」（アングッタラ・ニカーヤ第4巻）という文が言うように、仏教における真理と言葉の関係は、啓示宗教のそれとは性質が全く異なっていることを鈴木は指摘している。実際、仏陀による教えの伝承は当時、口頭でなされていたとされ（口伝伝承）、仏陀が話していた言語（古マガダ語関連のものと推測されている）で直接記録として書かれた経典類が現存していない。

未だ部派仏教の時代であった当初、劣勢だった大乘仏教の人びとは最初から文字化を試みたと想定されている。当時は一文字ごとに鉄筆で棕櫚の葉を刻んで、そこに墨を残して書写するといった方法がとられており、普及のための手段として書写行が重んじられた。原始・部派仏教の時代には、文字化することは形骸化の始まりだと思われていたため、すべて口伝伝承にて、様々な教えが小編として記憶を通じて伝え弘められていた。大乘の文字化の動きを受けて、上座部仏教でも文字化がなされるようになったと言われている。そ

---

<sup>318</sup> 『和辻哲郎全集』第十九巻、289頁

<sup>319</sup> 鈴木隆泰「1.2 教典」（第1章「仏教を知る」）末木文美士・下田正弘他『仏教の事典』朝倉書店、25頁

うした、短い経（スッタ）を集めたもの（ニパータ）が『スッタニパータ』である。原始仏典や上座部仏典には独立して覚えやすいものが多いのは、短い経が多いためでもある。紀元前後になって、短い経に書かれていることを基に、ストーリー仕立てにして体系的に総合した大乘仏典が登場してくるようになる。『法華経』ではブツダと弟子たちとのやり取りの中で様々な教義が説かれる様式がとられており、原始仏典で短い経として個別に説かれていた四聖諦、十二因縁などの教義を要所に織り込みながら、物語仕立てにまとめた形で編纂・創作されたことが特徴であった<sup>320</sup>。

現在における仏教学上での認識は、大乘経典をはじめ、阿含経典、ニカーヤ、律に至るまで、現存する仏教経典は全て、釈尊入滅後に仏教徒が述作したものであることが確認されている。最古の原始仏教資料といわれるものも含め、書かれた仏教文献の類はすべて後代の成立であり、文献学的手法だけでは仏陀の直説に迫り得ないことは既に宇井伯寿によって明らかにされており、和辻もこの見解を踏襲していた<sup>321</sup>。仏教の歴史的展開の意義を重要視していた和辻は、近代の文献学手法に則った大乘非仏説論を採用していたわけではないが、何でもブツダに帰着させて教理を理解しようとする従来の教団的理解に対して批判的な態度を示していた<sup>322</sup>。

和辻が、上記で鈴木が示したような啓示宗教と仏教における真理へのスタンスの違いを踏まえて、衆生を真理へと導く教えを全て仏説と見なして経典が編み上げられてきた仏教における言葉の性格を認識できていたとは考えにくい。しかし、「絶対的なもの」の表現に、啓示宗教が育まれた風土における世界観とは異なる描写が採用されたことの違いを感覚的に感じとり、その伝承されてきた歴史的展開において、そうした表象で語られた仏教の思想とはいかなるものであったのかについて、和辻の興味が注がれたのであろうと思われる。

### 7-3 『法華経』の再発見

「すでに少年時代以来、数知れぬさまざまな理由が、日本在来のあらゆる偶像を破壊しつくしていたのである<sup>323</sup>」と『日本古代文化』の初版で和辻が述べているように、和辻の少年時代にはすでに、かつての仏教的な遺産が日常生活内で感じられていなかった。ゆえに、なぜ『法華経』が歴史的に日本において重んじられてきたのか、当初は理解できなかったことを率直に語っている。歴史を紐解けば、平安朝時代の民間のはやり唄を集めた『梁塵秘抄』の法文歌の大部分は法華経を歌ったものであるからして、「法華経は、そのころすでに、日本の『民衆のもの』になっていた」ことが後からわかったという。「インドにもシ

<sup>320</sup> 橋爪大三郎・植木雅俊『ほんとうの法華経』筑摩書房、2015年、231-233頁

<sup>321</sup> 「輪廻転生」考(四) —和辻哲郎の輪廻批判(再説)『龍谷大学論集』481、2013年、63頁

<sup>322</sup> 中村元による解説『和辻哲郎全集』第十九巻、384-385頁

<sup>323</sup> 『日本古代文化』の初版『和辻哲郎全集』第三巻、11頁

ナにもなかった」現象として、「日本では法華經を崇拜の対象とする一つの宗派が形成された」といった宗教史における日本の特殊性に注目している<sup>324</sup>。

さらに時代が下った『義経記』においても、義経と弁慶との勝負よりも二人が声に出して法華經を読誦している描写に作者が力を注いでいることは読者にとって明らかであるとして、『法華經』がいかに日本人の祖先にとってポピュラーなものであったかの例をあげて次のように語っている。

「しかるに、明治の中ごろに生まれたわたくしたちは、牛若丸と弁慶との五条の橋における出会いを、全然法華經などと関係なしに教えられた。だから、大人になっただけで後、初めて『義経記』を読んだ時、この法華經合誦の描写を見て、実に驚愕に近い印象を受けた。(中略) わたくしどもが日本おとぎ話において読まれた牛若丸や弁慶は、法華經などとはまるで無縁な人であるかのようにわれわれの心に印象づけられていた<sup>325</sup>」

そのことに気づき、大いにショックを受けたことを明かして、「法華經の内容について一つ知ることなしに大学を、しかも文科大学を、卒業することができた」ことを不思議として語っている。日本おとぎ話に限らず、明治時代に受けた教育は、すでに全体的に法華經とは縁のないものであったことを回顧して、「われわれの祖先」との乖離を和辻は改めて認識したようである<sup>326</sup>。

そうした和辻が『法華經』をひもとくに至った機縁は、仏教美術に興味を覚え始め、道元の著書に親しむことがきっかけであったが、それがヨーロッパの芸術と類型を異にした芸術の存在を意識させた以上に、ヨーロッパとは異質な表現様式の「顕著な例は美術よりもむしろ法華經のような文芸の作品に見られるように思えた」のであった。さらに、法華經を強く意識せざるとえなかった契機を、和辻は次のように語っている。

「道元の著書は仏教哲学史の一通りの理解なしにこれらの高僧の思想に近づくことの無謀なのを教えたが、さてその哲学史に触れようとすると、ギリシアの哲学がああ戯曲的に優れた対話の中から流れ出てくるように、大乘仏教の哲学がああ巨大な交響樂のような法華經から流れ出てくるのを、無視するわけには行かなかった。<sup>327</sup>」

もはや『法華經』を日常的に感じられない世代に生きる和辻のような近代人でさえ、經典が書かれた時代よりはるか後の仏教者(道元)の思想を読み取ろうとすると、『法華經』に遡る大乘仏教の言説の遺産を意識しないわけにはいかないというのである。

ただし、『法華經』と向き合う時点<sup>328</sup>で、すでにキリスト教の聖書やギリシアの古典の原

<sup>324</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、486頁

<sup>325</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、488頁

<sup>326</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、487-489頁

<sup>327</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、489頁

<sup>328</sup> 和辻が道元を通して『法華經』を紐解くことになったのは、おそらく和辻が30代前半の頃、仏教の哲学史構築に取り組み始め、連載として「入宋求法の沙門道元」を執筆していた大正9～12年頃以降と推定

点批判の手法を見聞していたため、和辻にとって、『法華経』は初めから原典批判の対象となるような、一つの作品に過ぎなかった。この経を聖典視して尊崇し「敬虔な心で静かに読誦することができたわれわれの祖先」のような人々とは、そもそも『法華経』に接する態度が根本的に異なっていた。

とは言え、「われわれはそれによって『法華経』の理解という点において彼ら（『法華経』を尊崇したわれわれの祖先）に及ばないのだとは考えない」と和辻は言う。『法華経』を聖典視する見方から切り離して、あくまでも「一つの作品」（強調点は和辻による）として研究対象に据えて取り組むことで、「この経がひき起こした広汎な感激」に、信仰の念がなくても迫れるはずであると捉えている。聖典視されることになった「作品としての価値の客観的な根拠」が導き出せるはずであるという信念のもと、和辻は晩年に「法華経の考察」を開始していく（雑誌『心』に同タイトルで掲載が開始されたのは1957年1月からである）<sup>329</sup>。聖典視という聖化のはじまりを、人々の「感激」にもとづく「宗教心」の発動と結び付けて解釈する姿勢は、『日本古代文化』執筆時（大正9年、1920年）の発想と変わらない。信仰心をもたない者から見ても、その作品が信仰者に与えた「感激」を取り出せる、即ちその「感激」をもたらした価値を作品から客観的に見出だせるとする、和辻の研究者としての自負も垣間見える。

#### 7-4 『法華経』の構造分析

まず、『法華経』の原典について、他の経の原典とされるものと比べて「はなはだ特異なものといわざるを得ない」という問題を取り上げている。通例『法華経』と呼んできたものは、西暦406年に鳩摩羅什が漢訳した『妙法蓮華経』のことで、原本である梵語の *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* のことではなかった。中国に伝えられた『妙法蓮華経』の原本たる古い梵本は保存されておらず、それは「シナや日本において原本で読むということをさほど重要視しなかったことにもよるであろう」として、梵語で文字化された原本が聖典視化されずに中国において保存されてこなかった理由を推測している。近代以降に原典として参照されている梵本は、19世紀以来ネパールやチベットで発見されたもので、梵語で書かれているとはいえ、すでに羅什らが漢訳した時代から千何百年もの時を経た後のものである。つまり、原本たる梵本、漢訳が採用した梵本、現存する梵本の間には時期の齟齬が存在し、『法華経』の原典を特定することに関しては極めて複雑な状況が存在したのだった。

そこで和辻は羅什訳の前後に出た『法華経』の漢訳を比較することから始めている。現存する訳としては最も古い竺法護訳の『正法華経』（286年）は、「必ずしも最も古い梵本を

---

される。

<sup>329</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、489-490頁

使ったわけではなく、逆に最も新しい梵本を使ったようにも見える」として、その根拠を提示した上で、羅什の用いた原本が最も古く、「羅什訳の法華經に匹敵するほどの古い原本につくことはできない」と結論づけ、現存する梵本よりも羅什の漢訳のほうが勝るといった結論を改めて導き出すに到っている。

ホジソン (B. H. Hodgson) が初めてネパールから梵本を発見し、それを基にビュルヌフ (E. Burnouf) が『法華經』のフランス語訳を作ったのが 1852 年、ケルン (H. Kern) が英訳を完成させたのが 1884 年、ケルンと南條文雄によって可能な限りの梵本の諸異本を参照してロシアで梵文『法華經』が出版されたのが 1913 年、河口慧海がチベット由来の貝葉本の訳を日本で出版したのが 1926 年である。ヨーロッパの近代仏教学の知見をもってヨーロッパ言語に訳され、それによって羅什訳の『法華經』の位置が揺らいだわけではないとの立場を和辻はとっている。近代仏教学の手法に則って大正以後、南條や河口などの日本の仏教学者によって新しく梵文から直接『法華經』を翻訳されたにもかかわらず、「その新しい訳文が千五百年前の漢訳よりも新鮮な印象を与え得なかった」とする。和辻はケルンによる『法華經』の原典批判の見解も踏まえた上で、「長い伝統を背負ったものには不思議な底力があると見えて、羅什の名訳の権威は微動もしない」として、歴史的に『法華經』の正統的な訳として羅什訳が採用されてきたことは妥当であると示している<sup>330</sup>。

和辻は、ケルンが『法華經』の特徴として韻文と散文の使われ方の分析<sup>331</sup>や、松本文三郎の『法華經について』の見解に言及しながらも、そこから先へと更に研究を進める必要性を訴えている。「法華經を一つの作品として鑑賞し、分析し、この作品の構造や、その根底に存する想像力の特性を明らかにしなくてはならない<sup>332</sup>」との意気込みでもって、長く『法華經』が尊崇され聖典視されてきた国（日本）において大々的になされてこなかった未開拓な取り組みとして「作品分析」という見地から『法華經』の解読に取りかかったのである。

ここで「作品の根底に存する想像力の特性」と和辻が表現するものこそ、作品にそなわっている「感嘆の根源」なるものの表象であり、歴史的遺産である。「感嘆の根源」なるものの文化的な特殊性こそ、あらゆる宗教的作品の分析を通じて和辻が見いだそうと、その研究者人生においてこだわりをもって探究してきたものである。ここにおいても、和辻が「宗教」を、人間の想像力の象徴的産物として捉えているとも読み取れる。

実際に専門的に『法華經』の研究に取り組んでみると、「作品としての構造分析」といった『法華經』に対する自身の研究姿勢を、独自の目新しい取り組みのように思っていた誤解に和辻は気づかされ、また「『法華經』の構造が決して単純な一經としての体裁を示すものでないことに想到しなくてはならない」と告白している。『法華經』を注釈する場合に伝

---

<sup>330</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、490-491 頁

<sup>331</sup> Jan Hendrik Casper Kern : *The Saddharma-pundarika or the Lotus of the True Law*, Oxford 1884 (Sacred books of the East XXI)

<sup>332</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、497 頁

統的になされてきたのが、「科文」という分析方法である。それは、内容を説意によって段落分けし各部分の内容を簡単な言葉にまとめて分析するといったアプローチを用いた教理的な視点からの分析手法でもある。『法華経』の構造分析が伝統的に取り組まれてきた史実があったことに初めて気づき、「その分析の精細なことはまことに敬服に値する」と述べている<sup>333</sup>。つまり、専門的に研究しようという視点でテキストに向き合わないと、そうした内容分析が宗内で伝統的になされてきたことに気づけなかったことを明かしている。

最も一般的に知られている「科文」が天台智顛によるもので、『法華経』を「一経三分」及び、本門と迹門に分けた「二門三分」と称して、序分・正宗分・流通分の関係が二重に存するとして整理されている。和辻は、単純な統一よりも「二門三分」による複雑な統一が重視されている構造を特に注目すべきとして、「ここにはどうやら並み並みならぬ洞察が隠されているようである」として、その解明に取り組んだ。専門的な教理解釈が内部において長年なされてきたにもかかわらず、もはや「教理的な立場の束縛を離れ、作品をあくまでも単なる作品として取り扱う自由な立場に立てば、この洞察をその教理的な混雑から救い取って、純粹に作品の構造の分析として生かせることは、さほど困難ではないと思う」と述べて、和辻は、あくまで教理的な視点から距離をおいて作品を観ることによって純粹に客観的な構造分析が可能になると強調している。そして、教理的な立場から自由な身として眺めてみても、顕著な事実として「法華経は、迹門及び本門として分かたれているような、二つの作品から成立していると見られなくてはならぬ」として、『法華経』を二つの作品から成ると見る伝統的な解釈を正しいとしている<sup>334</sup>。

#### 7-5 「方便品」で明かされた「一仏乗」の思想

和辻の本論考では、まず全体の構造の外観を検討した上で、「序品第一」から順に検討を開始している。

序品の初めには、戯曲と同様、時と所と登場人物が示される。時はブツダの在世時、所は王舎城の靈鷲山中であるに違いはないが、菩薩や、帝釈梵天などの神々、竜神以下の神話的生物まで登場し、とても「人物」という概念では囲いきれない、超人的な生物や畜生の類をも含めての「衆生」という概念を使わざるをえない広い対象の設定がなされていることにまず注目している。「衆生」という概念で登場人物を言い表わしている大乘経典は、「想像の世界に現われてくる限りのあらゆる生き物の活躍する舞台」が想定されており、それらの多様な存在が織りなす壮大な世界観を経典という作品（舞台）で描写するのが『法華経』作者の意図であるとする<sup>335</sup>。

『法華経』の説法が預言された序品のあとに『法華経』の説法そのものが描写されるの

<sup>333</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、497-498頁

<sup>334</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、498-499頁

<sup>335</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、499頁

が「方便品」においてである。そこではまず「説法をしない」という行為の否定、すなわち拒絶の形で描写されていることに、和辻は意義を見いだす<sup>336</sup>。この箇所は、かつてブツダが説法を躊躇した「梵天勸請<sup>337</sup>」と同様の構図をブツダと仏弟子との間で再現させる形を採用した、『法華経』の最初のクライマックスと見なされる場所である<sup>338</sup>。

「方便品」は、まず三昧より静かに立ち上がったブツダが舎利弗に向かって語りかける場面から始まる。諸仏の智慧は甚だ深く無量無辺にして、声聞・縁覚等の弟子たちが容易に理解できるものではない。仏は様々な衆生の機根に応じて法を説き方便も用いて理解させようと努めてきた。しかし結局は、仏が成就したものは最も希有で難解な法であり、ただ仏と仏の間でのみ諸法の実相を究め尽くすことができる。だから舎利弗よ、もう法を説くことは止そう。こうしてブツダが舎利弗に説法の拒絶をした後に、諸法の実相の展開として十如是（諸法の如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等）が示される<sup>339</sup>。

この十如是の文を諸法実相の内容と解し、そこに『法華経』の真理が説かれているかのようにいう従来の教理的な見方には、「警戒してかからなくてはいけない」と和辻は注意を促している。諸法実相とはあくまで仏のみ理解し得るところであって、それ以外の衆生には理解し得られない。そこで「説くのをやめるところでは言っている」のだから、諸法の実相の中身は明かされていないままで、「十如是の文は諸法の実相を説いたものではない」と強調している。

では何が諸法の実相なのか。開示されていない諸法の実相の内容とは、実は『空』にほかならない」と和辻は断言する。ここで舎利弗に代表されているのは法有の立場に立つ者としてであって、その立場にたつ者にとって「法空の立場」は「到底理解し得られぬものであったと考えてよい」。当時すでに行なわれていたと思われる法有と法空との論争を背景に、「諸法の実相は空である」とした真理を描かんとしたために、まずブツダが「説法をやめる」との声明を出して否定的な態度をとって印象づけることから始めたのだと和辻は推測する。説法を拒否したブツダに、舎利弗は大衆の気持ちを代表して、なぜ如来の成就した法が難解であると言うのかを問いつつ、さらに、ブツダに説法を懇請する。ブツダの拒絶と舎利弗の懇請が三度くり返されることを「この場の戯曲的な動作である」と和辻は解説しつつ、三度目の懇請でブツダが譲歩し、会衆中の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の五千人が座を立てて退場した後、いよいよ妙法が説かれる場面に至る。

<sup>336</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、500頁

<sup>337</sup> ブツダは、菩提樹の下で悟りをひらいた後、悟りをひろく開示することなく、ひとり胸にしまっておこうとする。その時、世界の主たる梵天が現れて、ブツダに向かって合掌・敬礼して「ひろく教えを説いてほしい」と三度懇請したことにより、ブツダが悟りを開示することを受け入れ初転法輪へとつながったとされるエピソードのこと。（増谷文雄『阿含経典』第4巻「梵天相応 2 勸請」筑摩書房、1979年、161頁）

<sup>338</sup> 鈴木隆泰「1.2 教典」（第1章「仏教を知る」）末木文美士・下田正弘他『仏教の事典』朝倉書店、28頁

<sup>339</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、503-504頁

和辻が初めて『法華経』のこの箇所を読んだ時に、「眼前にすばらしい姿を持った新しい真理が現われてくるはずであるのに、いくら読み進んで行っても、それらしいものは現われて来ない。一体何が妙法なのだ」と思った印象を吐露し、当初は、展開されている思想の動機を全くつかむことが出来なかったと述懐している。そこから改めて読み直して、「在来の經典に説かれて来たブツダの法と全然次元を異にした法が問題」とされていることに気づき、「諸法の体系を考究する立場よりも一層根本的な次元において、これらの諸法を基礎づけ得るような、根本的な法」を取り扱っていることがわかったという。当初「この次元の転換にわたくしは気づかず、同次元において優曇華<sup>340</sup>のような妙法を期待していたがために、一仏乗といい、大乘といい、一乗の法といわれても、どうも十分に納得がゆかなかった」ことを明かしている<sup>341</sup>。

戯曲的な描写として表現された意図は、「一仏乗を問題とせん」がためであり、『法華経』の作者が表象したかった根本的な次元とは、「一乗の法」という概念であったことに気づいた和辻は、そこには大乘仏教が興起する背景としての状況を、次のように推測している。それまで口伝から結集を経てアビダルマの探究期には、仏の説法を記録した諸經典は教団内で作られ、護持されて、教団内で権威を握る声聞や縁覚によって専有化されていた。その教団の特権を打破して、さとりを求める衆生に平等にさとりを開かせる機会を与える意図をもって書かれた新たなテキストの創作が待望され、「妙法」の開示という宣揚のもとに『法華経』が描かれるに至ったのではないかというのである。

「如来ハタダ一仏乗ヲ以テノ故ニ、衆生ノ為ニ法ヲ説キタマフ。余乗ノ若シハ二、若シハ三アルコトナシ」という方便品での「一仏乗」の標榜は、「教団の特権を撥無して、仏の教えを一切の衆生に、仏になろうと心がけている一切の凡夫、すなわち菩薩に、平等に開放することを意味する」といった解釈を付している。

また、「我レコノ方便ヲ設ケテ、仏慧ニ入ルコトヲ得セシム。未ダ曾テ汝等、マサニ仏道ヲ成ズルコトヲ得ベシト説カズ」という文では、これまでに説かれた法は、衆生の境遇や理解度に応じて方便を用いて仏の智慧に預かるように導いたが、衆生が仏道を成就できるとは説かなかったことが明かされる。方便をもって説かれた対機説法どうしを対比すれば矛盾を呈していることも有り得るとして、「その矛盾は方便をもって説くという次元において」生じることであって、「仏道ヲ成ズルコトヲ得」ということは別の「根本的次元」のことであるといった、二重の次元で構造を理解すべきと和辻は捉えている。

仏道を成ずるといふ根本的次元の在り様が明かされていると解釈した和辻は、対機説法上の矛盾は、方便の次元であるが故に、万人に当てはまるようには説かれていないことへの確信を深めたようである。説法の対象者の機根やその人の置かれた状況など個別性を踏

<sup>340</sup> サンスクリット語の *udumbara* の音写に由来する語で、3000年に一度花が咲くとされ、その時に転輪聖王が世に出現するとされた、伝説上の植物。稀有であることの喩えに用いられる(『世界大百科事典』第2版、平凡社、2005年)。

<sup>341</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、504～506頁

まえた上でのケースバイケースの対応として説かれたものが、方便の次元で説かれたパーリ經典の「九分教<sup>342</sup>」の段階であり、その次元では説法に多様性が生じるのも無理はないとする。そこから、「大乘の法はこの根本的な次元における絶対的真理」をさし、「九分教に説くごとき千差万別の法の出てくる根源」であると述べて、大乘の段階で「根本的次元」が明かされる仕組みになっていることを突き止めたとする見解を提示している<sup>343</sup>。

「究極においてはただ一乗の法のみがあるということが、法華の妙法なのである。それをほかにして妙法の内容はない。」これが、晩年の和辻が理解した「一仏乗の妙法とは何か」に対する結論である。そして「妙法」の特徴を、次の二点にまとめて説明する。

(一) ブッダが様々に説いてきた諸法が教団の専門家のみ把捉され得るような煩瑣な理論であるように扱われてきたにもかかわらず、ブッダのねらいは専門家のみをさとりを開くことではなく、衆生一般のさとりを開くことにあったこと。

(二) ブッダの諸法の煩瑣な理論も、その根本においてはただ一つの簡明な真理に帰着すること。

『法華經』で妙法が明かされた意図について、「ブッダの教えを教団の専門家の手から奪って衆生一般のものにしようとするとともに、またブッダの教えを煩瑣な法の体系からその根底にある絶対的真理の方へ導き返そうとしたのである」と述べて、法の多様性の統一的な回収がこの経のねらいであったとする。そして、この絶対的真理とは「諸法の実相が空であることにほかならない」と解釈し、根本的次元にある絶対的真理が空に他ならないとの見解を繰り返している。

ただし、『法華經』が編纂された当時は、「諸法の実相が空であること」はところどころに示唆されている程度で理論的に展開されてはいなかった。しかし、「後に竜樹によって壮大な展開に達する萌芽が、すでにここに顔を出していることは認めざるを得ない」のであって、『法華經』は竜樹の時代に「空」の思想が展開するに至る道筋の中に位置づけることができるとする。「ここに妙法と呼ばれ、大げさな予告をもって新しく始められようとしている説法が、ほかならぬ大乘仏教の出現を意味するものであることは、まず間違いのないところと思われる」として、『法華經』そのものが大乘仏教成立を反映するとするのである。

---

<sup>342</sup> 「九分經」とは、ブッダが説いた教法とされる仏教の聖典を内容や形式によって9種類に分類したもので、仏教でもっとも古い聖典のカテゴリーを示したものとされる。「九部經」とも言われるが、パーリ語からの訳には「九分經」を当てている。ここで和辻が「九分教」として指示しているのは、パーリ經典に残された初期仏教で説かれた内容をさす。9つの分類は、次の通り。教説を直接散文で述べた「經(sūtra)」、散文の教説の内容を韻文で重説した重頌(geya)、仏弟子の未来について証言を述べた「授記(vyākaraṇa)」、韻文で經典や仏への賞賛を述べた「偈(gāthā)」、質問なしに仏がみずから進んで教説を述べた「自説經(udāna)」、仏弟子の過去世の行為を述べた「本生(jātaka)」、仏の過去世の修行を述べた「如是語(ityuktaka)」、広く深い意味を述べた「方広」、仏の神秘的なことや功德を嘆じた「未曾有法(adbhutadharma)」、經や律の由来を述べた「因縁(nidāna)」、教説を譬喩で述べた「譬喩(avadāna)」、教説を解説したもの「論議(upadeśa)」

<sup>343</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、506-508頁

このような和辻の大乗仏教の歴史的立場に関する見方は、戦後かなり流通していた、次のような仏教史観を踏襲しているものとも言える。釈尊の教えを正しく伝えた原始仏教の時代は、釈尊没後百年ほど続き、やがて部派に派生し、アビダルマの煩瑣教学に陥って現実を遊離した。それをもう一度釈尊自身の本来の教えに戻すべく大乗仏教の運動が起こり、そこで初期の大乗経典が生まれ、それを理論化したのが竜樹である。日本の仏教はこうした初期大乗経典と竜樹の思想を通して、釈尊本来の精神を受け継いでいるという日本独自の仏教史観が、日本仏教こそが仏教の正統であるとする護教的な思想の枠組みとして語られてきた<sup>344</sup>。

末木は、戦後仏教研究の特徴として、従来の教理史中心の仏教研究が教団史、社会史へと重点を移したことをあげ、その源流には明治期以降の村上专精や宮本正尊による構想基盤があり、それを基に、戦後の大乗仏教成立論が大きく開花し、今日まで影響を及ぼしてきたことを指摘している。戦後、日本印度学仏教学会の創設が1953年で、宮本正尊が編者をつとめた『大乗仏教の成立史的研究』が出版されたのがその翌年の1954年であった。『大乗仏教の成立史的研究』は、戦後の大乗成立論の議論の出発点を作った記念碑的な論集として位置付けられるもので、平川彰の大乗成立論の基本構想を明らかにした論文「大乗仏教の教団史的性格」も本論集に所収された。平川の論は、大乗仏教の成立史研究を従来の思想内容的な教理論から、社会史的な教団論に切り替える転換点ともなっているとされている。仏教研究において世俗社会性の視点を重んじた中村元も、同論集に、教理内容よりも歴史・社会の動向に重点を置いた「大乗仏教成立の社会的背景」と題した論文を掲載している<sup>345</sup>。

和辻による「法華経の考察」が雑誌『心』に掲載されたのが、1957年の1月～7月までであったことから、上記のような仏教学の動向を踏まえた上での、見解の発表であったとも考えられる。大乗成立の正統性を、思想内容に着目して、『法華経』の思想構造に迫るところから、その根底にある絶対的真理の開示を明かし、後の竜樹の空理論の展開との連続性を論じているところに、和辻の独創性があると考えられる。

和辻は、仏教史や仏教用語についての知識を得た後に、改めて『法華経』に向き合いようやく「妙法が仏教の歴史の上でどれほど重大な革命を意味するか」が分かったとし、『法華経』の特殊性とその信奉者の小乗否定の感情について、次のように語る。

「つまりこの経の描写は、予備知識なしにいきなり近づいて来たものに対しても、十分の理解を与えるというようにはできていないのである。ただ背後にある教団内の思想的対立や党派的対立を知っているもののみが、妙法の妙法たるゆえんを髣髴し得るのであろう。従ってまたこの妙法を妙法として理解し得たものは、知らず知らずに背

---

<sup>344</sup> 末木文美士「大乗非仏説から大乗仏教成立論へ—近代日本の大乗仏教言説」高崎直道監修『大乗仏教のアジア』春秋社、2013年、304頁

<sup>345</sup> こうした転換は、大塚久雄や丸山眞男などが牽引した戦後社会科学の進展に影響を受けての対応として、末木は位置付けている。末木文美士「大乗非仏説から大乗仏教成立論へ—近代日本の大乗仏教言説」、301-305頁

後の党派的な感情に感染しているかもしれない。すなわち大乘の法を尊むの余り、小乗をはなはだしく貶しめるという考え方がそこから出てくるのである。<sup>346</sup>

妙法として解説することの難解さを指摘しつつ、教団内の事情を把握していることが妙法の存在価値を把握できるメリットとともに、デメリットとして教団内的理解に染まった者の排他性についても言及し、小乗軽視の傾向性に注意を喚起するような主張を展開している。

和辻は続けて、「原始仏教を後世に伝え、ブッダの説いた法を整理し体系化して後の思想的展開の素地を作ったという点では、十分に歴史的な意義を担っている<sup>347</sup>」と述べて、上座部仏教の仏教史上における意義を強調し、大乘仏教が「小乗」を一方向的に貶めてきた党派性を批判している。「法華経の考察」に取り組む前にアビダルマの研究に専心した和辻にとって、大乘の信仰に付随している（と和辻が想定する）狂信的態度によって、労を成した声聞縁覚の徒が「小乗」と卑しめられ差別化されてきたことへの異議を唱え、その意義の再評価を呼びかけているところは、教団に属さない者として、「党派的な感情」に感染せずに、客観的で平等な評価を示していると言ってよい。

#### 7-6 「譬喩品」以降の展開と仏の常住不滅の開示

和辻は、『法華経』の主要部は方便品においてすでに尽きているため、第三の譬喩品から第九の授学無学人記品までは、妙法の説法による大衆への感化力とその影響の描写で、第十の法師品から第十四の安樂行品まではこの『法華経』の受持、読誦、解説、書写などの奨励を担う宣伝部分に過ぎず、付録的な部分とみなしてよいと解釈している。

法師品（第十）以下の展開では、法師品が方便品の流通分であることはきわめて明白だが、多宝如来の『法華経』讃嘆を主題にした「見宝塔品（第十一）に始まる華々しい描写」は、「想像力に眩暈を感じさせるような」と形容できるほど「靈鷲山上の『法華経』説法の場面自身が恐ろしく幻想的な世界に変わって行く」もので、「法師品に全然見られない別の動機によって」表現がなされているとみなす<sup>348</sup>。

その見宝塔品（第十一）では、靈鷲山上のブッダ（釈迦仏）の前に、七宝の巨大な塔が大地から涌出し天からの華が舞い散る中、宝塔の中から大音声が響き出て、『法華経』を讃嘆し、「釈迦牟尼世尊所説ノ如キハ、皆コレ眞実ナリ」という。四衆が不思議な感じに打たれて見まもる中、ブッダの前に涌出した宝塔の中に出現したとされる多宝如来の出現の理由が説明される。非常に遠い久遠の過去に、自身の入滅後にどこかで『法華経』を説くことがあれば、自身が供養されている塔の姿そのままその前に涌出して『法華経』を讃嘆する誓願を立てた存在であることが明かされ、宝塔涌出の意味は「入滅している如来の来

<sup>346</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、508-509頁

<sup>347</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、509頁

<sup>348</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、520-521頁

参」を表わしている。

すでに入滅した仏の姿が宝塔の中に在ることを知った四衆は「滅後の仏身」を見ることを欲する。ただし、多宝如来がその姿を現す要件として、『法華経』を説いている者（この場面では、釈迦仏）が十方世界から諸仏を集めなくてはならないとされていることから、それを満たすべく壮大な場面が描かれることになる。そこで、それら諸仏を迎えるべく娑婆世界が清浄になり、清浄な国土に充滿した諸仏がおのおのの侍者を釈迦仏のもとに送って挨拶を述べさせ、多宝如来の宝塔の開かれんことを希望する。そこで釈迦仏は、靈鷲山上の座より起って虚空の中に住し、四衆が起立合掌して見まもる中で宝塔の扉をあける。全身を開示された多宝如来は、宝塔涌出時と同じように、『法華経』を讃嘆し「我レコノ経ヲ聴カンガ為ノ故ニ、而モココニ来至セリ」と宣言する。

こうした「仏身に対する関心が法華経讃嘆の動機と密接にからみ合わせられて」いて、その描き方のねらいについても、和辻は「宝塔開扉の場面は、仏身の開示と法華経讃嘆との両者を満足させるようになっている」と解説している。宝塔中で全身を現わした多宝仏は、宝塔中で半座を分かって、虚空中の釈迦仏を招き入れ、師子座の上に多宝仏と釈迦仏が相並んで結跏趺坐する。この「久遠の昔に入滅した仏と、いまだ入滅しない釈迦仏」とが並座している場面は、「滅後の仏身の問題を一挙に解示（本文ママ）する光景でなくてはならない」と、ストーリー上の主題提示の仕方とその表現方法の特殊性にも着目している。

さらに、靈鷲山上の説法の場にいる会衆を釈迦仏は神通力をもって虚空にひき上げ、自身がまもなく涅槃に入ることを告げ、自身の滅後に娑婆世界において『法華経』を説く者は誰か、仏前にて誓言せよと、『法華経』護持を呼びかける。この突如とした釈迦仏入滅の予告によって、主題が転換されていることが喚起される。それまでの一仏乗とか一乗の法という主題と異なり、この見宝塔品の場面からは、「入滅によって仏がいかなる存在を持つか」が問題となり、その解決が「仏の永遠の存在」といった『法華経』の後半、すなわち本門と呼ばれている部分での取り扱いにつながっている。方便品の説いた『法華経』の流通分であるとともに、また本門と呼ばれる部分への橋渡しの役目を担う「見宝塔品」が、一仏乗と如来の寿量という二つの主題をつなぐ構成上の役割を果たしていると、和辻はその意義を述べている<sup>349</sup>。

勸持品第十三では、見宝塔品での釈迦仏の呼びかけに対応して四衆が『法華経』護持の誓言を立て、安樂行品第十四で、それらの人々に向かって末世に『法華経』を弘めるための心得を説く<sup>350</sup>。

安樂行品を読んで「思わず新約聖書マタイ伝第十章の十二使徒への訓戒を連想した」と

---

<sup>349</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、521-525頁

<sup>350</sup> 提婆達多品第十二は後の挿入とされている見解をふまえ、第十三の散文の大半が比丘尼に対する成仏の預言を描いていることに注目し、女人成仏が説かれている提婆達多品第十二の後半との連続性を見いだせることから、第十三も同じ動機にもとづく後の挿入ではないかと作品の内容面からの推測を下している（『和辻哲郎全集』第五巻、525-527頁）。

和辻は言う。それまでの諸品を通観すると、序品の大仕掛けな『法華経』説法の預言の場からはじまり勸持品に至るまで、「すべて極度に空想的幻想的な場面を列ねて、その中で劇的な動作を推し進めて来た」のが、描写上の特徴であった。にもかかわらず、「流通分の最後を飾るとせられる安樂行品」に至っては、そうした大がかりな描写から離れて、「いかにも現実的に確乎とした道徳的説法となっている」ところに、マタイ伝の箇所を連想したのだという。『法華経』を弘通しようと誓った諸菩薩に対して四つの実践的な規範を説いた安樂行品は、他の品とは異なる特色を持ち、もともと『法華経』の流通分として作られたものではなく、一般に道を求める者の身の処し方を説いた独立の作品であったことを示すもの」だったのではないかという独自の見解を示しつつ<sup>351</sup>も、それ以上深く内容に立ち入って論じてはいない。

次の従地涌出品第十五は、『法華経』本門の序幕とされてきたところで、はじめには、他方の国土から来ている多数の菩薩たちが、もし娑婆世界における滅後の『法華経』護持をゆるされるならばこの国土での宣布をしようと申し出るが、ブッダは明白に拒絶する。その所以は、すでにこの娑婆世界自身に六万恒河沙の菩薩がおり、それらの眷属を率いて滅後に『法華経』を護持するからであるとする。

すると実際に娑婆世界の三千大千なる国土の大地がことごとく裂けて、その中から無数の菩薩が涌出してくる。地から涌出してきた菩薩たちの代表者たる上行ら四菩薩が釈迦仏に対し挨拶する場面をながめていた菩薩らの疑問を代表して弥勒が釈迦如来に、このような多数の菩薩の大地からの涌出は何のためであるかと質問する。

それに対し釈迦如来は「昔ヨリ未ダ聞カザル所ノ法」を説き始め、天台の注釈におけるいわゆる「本門」の正宗分が始まる。弥勒の問いに対する釈迦如来の答えは、大地から涌出した無数の菩薩たちは、釈迦如来が久遠の昔にさとりを開いて以来教化してきたものであるというものであり、仏の常住不滅が示される。

ここで和辻は歴史上の人物としてのブッダの説法と本門の部分を対比させて考察している。本門ではブッダの入滅は方便に過ぎないとせられたのであるから、「製作（本文ママ）の順序から言えば迹門が先で本門が後であるが、内容の根拠づけの関係から言えば本門が先で迹門が後である。従って教理的解釈が後の作品を本門と呼んだことは、必ずしも誤りではないのである」として、内容的にも本/迹の名称が肯定されることを示唆している<sup>352</sup>。描かれた順番よりも内容的なインパクトを重視して、『法華経』の作品構成の意味を、仏の常住不滅を明かさん為に構成された二重構造の作品であると分析しているのである。歴史上の人物であるブッダを主題とする構成にとどまることなく、現在のブッダと未来さらには過去のブッダの存在といった仏の常住不滅が根底的な主題に据えられていることが読み解けると、和辻は解釈している。

分別功德品第十七以降は、すでに如来の常住不滅がすでに説かれた後の展開として、こ

<sup>351</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、528-530 頁

<sup>352</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、530-537 頁

の説法が聴衆の中に引き起こした反応や効果の叙述であることが認められるとしている。

#### 7-7 『法華経』における二つの主題

主題が異なる二つの作品を有する『法華経』の成立の過程について、その文献学的な根拠を提示できないものの、「大乘仏教の興起というような目ざましい現象」は、「この種の製作欲が燃え上がっていた時期」から遡ること「さほど長年月ではなかったろうと思われる」という推測を行い、『法華経』の成立にはそれほど長期の年月を要さず、大乘仏教の勃興と同時代であったことを和辻は指摘している<sup>353</sup>。

そして、『法華経』の作品としての様式を考察して、その特徴を以下のようにまとめている。第一は、「文芸的作品であるにかかわらず、その主題が論理的なあるいは形而上学的な真理の解明に置かれている点」である。「『法華経』は文芸と哲学との合いの子であって、純粹の文芸的作品でもなければ、また純粹の哲学書でもない」性格を有し、そのような性格は「プラトーン（本文ママ）の対話篇についても言える」としている。ただし、両者の比較を通じて「様式の相違」は明白であり、その様式の特徴を捉えるべく、各書で主題となっている哲学的な真理を抽出し、それがいかなる表現法によって肉づけられているかを明らかにする必要性を論じている<sup>354</sup>。

特に、方便品の考察にあたり、当時の天台学者（学者の名は明かしていない）が「（方便品に）説かれているのは諸法実相、すなわち現象即実在の意である」と述べた見解を強く批判している。「諸法実相が現象即実在の意」との解釈が妥当であるならば、『法華経』の説くのはきわめて素朴な実在論となって、哲学的に大して意味のないものとなるであろう」として、世に『法華経』の専門家である天台学者への反論を試み、次のような考察を行っている。

問題は「諸法実相」といわれる場合の「諸法」が何をさすかに帰着する。『妙法蓮華経』を説く目的は諸法実相の義を説くことにあるとした序品の「諸法実相の義、すでに汝等のために説きつ、我れ今中夜において、当に涅槃に入るべし」の文の前後と、方便品の「唯、仏と仏とのみ、いまし能く諸法実相を究尽したまへり」の文の前後とを照らし合わせて解釈するならば、「妙法蓮華経の主題は諸法実相の義であり、その義はただ仏のみの理解している難解難入の智慧なのである」ことが読み取れる。したがって、単純に「諸法は実相である」と解釈した「現象即実在の意であるなどとは到底考えることができない」のである。当該箇所は、仏と仏とが「究尽した」、すなわち問題として追究しついに解決に到達したのが「諸法の実相」の問題であることを明かしたものであって、その解決の内容は難解であ

<sup>353</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、544頁。もし原始法華経が西暦一世紀のうちにすでにできあがっていたとすれば、大乘仏教の興起は一世紀末の十年か二十年の間に迅速に経過したのであるかもしれないと予測している。

<sup>354</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、545頁

るがゆえにここでは示されていないと解釈すべきだと和辻は主張する。

『法華経』成立以前に、阿毘達磨の諸論が既に提示され、諸法の本質の問題が論議されていたことから、「法の本質が空であるとする説と、有であるとする説が対立していたであろう」ことが想定される。大乘経以前の仏の教えは、「現象の真相とさとりによる解脱とを説くに急であって、法自身の本質（強調は和辻による）を問題とはしなかった。」たとえば五蘊六入などの法は現象の本質を示してはいるが、しかしその法自身の自性が何であるかは示してはいなかった。従って「諸法の実相」の問題が、「釈迦一代の説法を伝えた九分教のうちには説かれておらず、大乘経に至って初めて説かれるのであることを力説しても、少しも事実を枉げてはいないのである」として、「法の自性の有無」及び「諸法は何であるか」といった仏法に一貫して存在する疑問については、大乘経典に至って初めて問題化されたのではないかと和辻は推論するのである<sup>355</sup>。

相依相関的な「縁起」という和辻の発想が『般若経』に基づくことは先述したが、ここでも、「諸法の実相」の問題に正面から答えているのは『法華経』よりも前に成立した『般若経』であるとして、般若経と『法華経』との関係を次のように位置づける。

「『般若経』では諸法の基礎づけの問題が、すなわち諸法は自性空であればこそ諸法として立ち得るのであって、自性有であれば諸法として立つことができないということが、理論的に示されているのである。だから『法華経』は、般若経の理論を暗に背景としつつ、それを繰り返すことはしないで、その『空』を実践的な形で示そうとしたように見える<sup>356</sup>」

ただし、「諸法の実相を空であるとする理論」は難解難入であって、一般の信者向きのものではないことから、『法華経』が、諸法実相の義を説くかのごとくに装いながら、難解のゆえをもって説くのを止め、一度も諸法の実相は空であるという答えにふれていないのは、故意に取った態度というほかはない」として、和辻が想定する「諸法の実相は空である」という真理をここでは明かせないとあえて語っている『法華経』の記述の仕方に、意義を見いだそうとしている。さらに、「難解難入」と述べつつも、難しいが故に非難するような態度は少しも見受けられず、むしろ「智慧の深さを讃嘆した言葉のように」捉えられるといった印象も吐露している。

「元来ブツダが世に出現してくるゆえん、すなわち一大事因縁は、いかなる人をも差別せず平等に悟りに入らしめるため」であるから、その難解な理論を避けて、「空無差別の実践面、慈悲の形において」『法華経』は説かれたのだと和辻は強調する。『法華経』に至るまでに、さまざまな特殊な道や修行の仕方が説かれたのは、特殊な人々を導くための方便に過ぎないというわけである。方便品の「この法も皆、一仏乗の為の故なり」という文言は、それらの特殊性の根底には一仏乗の根本的な原理が存在することを明かしているのであり、一仏乗とは「理論的にいえば空無差別である」ことを、和辻は一貫して強調し

<sup>355</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、546-548頁

<sup>356</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、549頁

ている。後に「空によって把捉された絶対性」を『法華経』は「一乗あるいは一仏乗の概念によって示そうとしている」として、「種々に異なる諸法」も「この一乗の限定された現われ、特殊な現われにほかならない」ことが、方便品が言い表そうとしたことだったとする。

つまり、方便品全体の理論的内容は一仏乗の明示に過ぎず、それ以上の論理的な展開はないことになる。方便品の論理は「あらゆる差別の法として自らを現わしつつ、それ自身は絶対無限定であるというごとき法は、指示するだけに止めるほかない」とし、ただ仏のみがその内容を知っているというものであった。和辻は、『法華経』の一つの特徴は声を大にしてそういう根本的な法を指示しつつ、しかもその根本的な法がどのようなものであるかを説明しようとしなない点にある」と述べて、それこそが『法華経』の特徴なのだとしている<sup>357</sup>。

そこから、聖徳太子の『法華義疏』（和辻は、『法華経』の上宮疏」と表現）の中の「実相とは四一の境中の一理なり」を引用し<sup>358</sup>、この「理」をロゴスとみなして、『法華経』の仕組みなるものを、和辻は次のように分析する。

「（『法華経』では）九分教に示された種々の思想体系の根本に一つのロゴスが存するという考えを、単にプログラムとして掲げているのだと言うこともできる。ここ（『法華経』）では一つのロゴスがさまざまな体系の根底にあるゆえんを理論的に展開してはいない。しかしそれは理論的に展開さるべきものとして力強く人に迫るように説かれていると思う。竜樹の哲学も、天台の体系も、それぞれこのプログラムを実現しようとした試みだといえなくはない<sup>359</sup>」

換言するなら、和辻は、『法華経』の文面では単にプログラムとして根本的なロゴス（法）の存在が宣揚されたのみで、そのロゴスの内容は明らかにされず、テキストの底に秘されたロゴスの理論的な解明はあえて後世に委ねるように説かれているのではないかと推測しているのである。そして、後代の竜樹や天台による『法華経』の理論構造の分析や体系化は、そのロゴス解明のプログラムへの取り組みという一連の展開として捉えられるのではないかと考え、『法華経』の主題に関する思想構造が数世紀単位の史的な連続性を持つことを示唆している。「指示するだけに止めたロゴスのプログラム」である『法華経』を、後世の者が読み解き、その根本にあるロゴスの解明を展開していくよう指示する仕組み、これが和辻が到達した『法華経』解釈であると言えよう。

ただし、彼は「一つのロゴスがさまざまな思想体系として哲学史的に展開するというよ

---

<sup>357</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、549-550頁

<sup>358</sup> 聖徳太子は『法華義疏』のなかで「五時教」に関して、阿含教は四諦・十二因縁について、般若教は法性空について、維摩教は破執について、涅槃教は常住仏果を明かすものについて説かれたのに対して、『法華経』は四一を照らす実智を明かすものとして説かれたと注釈している。※）四一とは、如来が一教をもって一機に応じ、一理を明して一人を化すことをさす。

<sup>359</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、550-551頁

うな考え方を、ここにはっきりと認めることができるなどと主張するわけではない」と謙虚に述べ、上記の解釈が確証を持って証明できないことも認めている。作品から読み取れる確証としては、「法華経方便品の説いているところは、誰が見ても明らかなように、九分教中雑多な諸法が、方便として説かれたものに過ぎないということ」にとどまる。

さて、和辻は上記の解釈から展開する可能性の構想を、和辻は次のように提示している。

「種々の異説の生ずるのは方便のゆえであるとするにより構成される諸説が一つの統一に達するとすれば、それは説かれた法における内容的な統一ではなくして、むしろ法を説くブッダにおける主体的な統一だといわざるを得ない。重点は説かれた法から法を説くブッダの方へ移されている。この傾向を推し進めて行けば、諸法の実相として一乗の法を説くということは、ロゴスとしてのブッダを説くことにほかならないことになるかも知れぬ。<sup>360</sup>」

なぜ説かれた「法」における内容的な統一から法を説く「仏」による主体的な統一へと重点が転換されたのか、何ゆえに一乗の法を説くことが「ロゴスとしてのブッダ」を説くこととなるのかについて、これ以上の和辻による具体的な説明はなされていない。しかし、大乘経典の仕組みと仏教史上の展開に気づいたからには、「歴史的人物としての釈迦がどれだけの法を説いたか」ということは「それほど重要なことではない」として、近代仏教学で重視されてきた、釈迦の真説か否かを文献学的な手法により判断することは、問題の焦点ではないとする。むしろ、ブッダの説法として掲示されてきた諸法の根底にある究極の真理が問題の焦点なのであって、大乘経典の作者たちが大乘経典を「ブッダの最後の説法」と標榜したことは、その時代においては「決して仮構のこととのみは言えなかったであろう」と述べて、和辻は経典に込められた意図にリアリティがあったことを積極的に読み取るべきだとしている<sup>361</sup>。『法華経』の研究を進める中で和辻は、後代の教団は決して歴史的なブッダの教説を正確に復元・継承することで教義的な正当化を図ることを目指したのではなく、むしろ経典とは「衆生を真理へと導く真実の手段」に他ならず、そのような手段として「ブッダのことば」が紡がれてきたことの方が歴史的には重要であると理解し、仏教の歴史的な変化を肯定的に捉えるようになったのではないかと考えられる。

和辻は、ブッダを歴史性のない神話的人物として捉えようとする、近代ヨーロッパにおける試みは「十九世紀の啓蒙思想の一時的な行き過ぎに過ぎなかった」と批判する一方、現代においてブッダを歴史上の人物として把握され得るかについても否定的である。ブッダへの伝記的関心が現われた一・二世紀の頃にはすでにブッダを理想化・超人化する傾向が顕著に存しており、伝記的な人物把握に堪えうるような客観的資料は現代でも存在しない。これだけ時代が下ってしまった以上、「人間ブッダ」の歴史的な正確な記述自体もはや不可能であることもまた認めざるを得ない<sup>362</sup>。

<sup>360</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、551頁

<sup>361</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、551-552頁

<sup>362</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、552-553頁

## 7-8 『法華経』の根底にあるロゴス

仏の滅不滅が主題として取り上げられる『法華経』如来寿量品では、ブッダという存在をどのように捉えるかに焦点が当てられ、「ブッダが普通の人間と同じように生滅する歴史的人物であるのか、あるいは生滅を超えた超人的理想的な存在であるか」というブッダ観の問題が提示されていることに改めて和辻は注目している。こうした「超越化」の問題は、仏教に限らず、キリスト教など他の（世界）宗教における課題としても歴史的に論議されてきた。宇井伯寿の見解<sup>363</sup>によると、一方でブッダを理想化・超人化・一般化してとらえる傾向が阿含の時代から顕著に存在するとともに、ブッダを歴史的人物と見る傾向も無くなるわけではなく、この両方の見方をいかに折衷して満足させるものにできるかが探求され、さまざまなブッダ観が現われて来た。

その中で、和辻のブッダ観としては、仏は常住にして滅しないが、方便としてさまざまな形におのれを現わし、さまざまの説き方で法を説く存在という捉え方を妥当とする。有部などが主張する、ブッダの入滅は灰身滅智を意味するといった見解に対して、「それは永遠のブッダが灰になり無になって見せたのである」として方便として入滅したと言い、一方で大衆部の主張に対しては、「ブッダは一切処に遍満するようなものでもない」として、明治期以降に流行っていたブッダを宇宙大生命のように捉える考え方も否定している。あくまで真理は「人間に対しては人間的な形をもって現われてくる」のであり<sup>364</sup>、「普遍」（和辻にとって真理たるもの）の特殊な現れがブッダであると和辻は主張する。

そこから、「あらゆる法の根底に存するロゴス」は、「あらゆるものとしておのれを現わし得るが、それ自身限定された形を持たないものでなくてはならない。理論的にはそれは空であるほかはない」のであり、そのような「ブッダは、いかなる限定をも持たないという点からいえば、絶対者にほかならない」として、「空」を絶対者と見なす見解を提示する。ただし、この絶対者は、ユダヤ＝キリスト教的な超越的な創造主というよりもむしろ救済主として捉えられる性質のもので、あらゆる法の根底にある「空」というあり方を意味するのであろう。空なる絶対者が『法華経』に蔵されているということが、その哲学的な主題であるとして、『法華経』の内容を要約している<sup>365</sup>。

そこから更に、「文芸的作品の特徴」について、構造上のさらなる探究を行っている。「法華経の作者」が、方便品で「一つのロゴス」の考えを、如来寿量品で「永遠のブッダ」の考えを示すという構造によって、「一切の論理的展開を材料のなかから閉め出し、合理的な描写を避け、ただ感覚的なものみの集積によって、超感覚的なものの印象を与える」という仕方で、「哲学的内容を表現しようとしたことは、毫も疑いがない」と和辻は断言す

<sup>363</sup> 宇井伯寿「阿含に現はれたる仏陀観」『印度哲学研究』四、「仏陀観の発達」『印度哲学研究』六

<sup>364</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、555-556頁

<sup>365</sup> 『和辻哲郎全集』第五卷、556頁

る。和辻の言う「哲学的内容」とは、「一つのロゴス」と「永遠のブッダ」という主題の開示と展開のことを指す。文芸的作品と論理的展開を主とする書を比較させつつ、『法華経』が、「一つのロゴス」という思想を展開するにあたって、論理的展開ではなく文芸的作品の手法を用いたという表象の仕方に、和辻は注目するのである。

「アキレウスの怒り」を主題とした『イーリアス』のように主題を動因としてそれが事件を産んで行く展開をとる通例の文芸的作品の場合と異なり、『法華経』は「外へ展開させられることがなく」、「一つのロゴスという主題」が、「内へ渦を巻いていくような展開」で、種々雑多な感覚的描写や芸術的色彩表現なども包含し、ことごとく「単純明白な思想的主題の中に流れ込んで行く」構造を持っている。

方便品に続く譬喩品第三における三車火宅の話、信解品第四における長者窮子の描写は、「当時のインドの社会や生活の一面をかなり具体的に描き出し、それによって方便ということの具体的理解に人を誘い入れようとしているかに見え」、物語的語りの特徴を生かした具象的な「描写の全体が単純な思想的主題の渦巻の中に流れ込んで行く」かのような構造をもち、それによって論理的展開を踏まないにもかかわらず、思想的主題の力を著しく高めている。そこでは、論理的に人を説得しようとする努力は全く示さずに、感覚的な華やかさや壮大さの表現と展開の描写によって「人々の心に陶醉感を呼び起こす」。「感覚的描写が単純な思想的主題の渦巻の中に流れ込んで行くと、それによって主題とされている思想は、神秘的な、不思議な深さを持ったものとして印象され」、思想的主題としての力がそれだけ高められるといった効果が『法華経』の描写にはあると見なしている。ただし、こうした展開は普通の文芸的作品に見られるものではなく、文芸的作品であることを期待して『法華経』に接した場合は、「退屈せずにこの作品を鑑賞することができない」<sup>366</sup>。

作品の様式的特徴として注目すべき二点目として、この作品における描写のねらいは「真理」を芸術的に表現することであって、人間や人生の姿を描き出すことではないという点をあげる。通例の文芸的作品の場合、人物の姿を描くためにその人物の思想を語ったとしても、それは作品の核ではなく、描写のための材料である。例えば、ゲーテの『ファウスト』の中で人物が語っている思想は、「類型的な「人」を描き出すための材料であって、『ファウスト』という作品のイデーなのではない」。思想的に簡単に言い現わすことができないものを人生の様々な姿や多様な人間類型を描くことで表現しようとするに過ぎない。それに対し、『法華経』は、「ただ思想の表現のみをねらっている」のであり、作品としての構造が違う。主人公ブッダの語る一乗の思想や仏寿長遠の思想は、「人生を描写するための材料なのではなく、逆にあらゆる感覚的描写をおのれに奉仕せしめる作品の核なのであり、丹念に描かれたブッダおよびそれを取り巻く仏菩薩、広大な仏国土は「すべて一乗の思想や仏寿長遠の思想を力強く表現するための手段」であるところに、通例の文芸的作品との大きな相違があるとする。

---

<sup>366</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、556-558頁

文芸的作品とは見なされないプラトンの対話篇は、思想の叙述を目ざしているものと言えるが、対話者として現われる諸人物は躍動感があり「彫刻的」と形容できる一方、『法華経』に登場する衆生は、生きた人格として描き出す努力がなされているわけではなく、象徴的な印象を与えるために用いられた「音楽的」存在と形容できるとする。プラトンの対話篇では対話者をはっきりとした描写で刻み出すことによって、対話で語り出される思想を、読者が「あとから思索しつつ行くことを要求する」が、『法華経』の場合は、「主題となっている思想を思索するように要求しているのではない。」音楽から感覚的な印象を受けるように、登場する物の言動や姿によって、「この思想を感得すること」が『法華経』では要求されているのであり、思想を表現する表象の仕方が、叙事詩と『法華経』では異なることを和辻は強調している<sup>367</sup>。

#### 7-9 作品における表現方法の特殊性

第三の『法華経』の解説のポイントとして、「表現の手法」が挙げられている。その一つが、先述した他の大乘経典における特徴と同様、「感覚的なものの極端な堆積」、つまり、「感覚的なものをむやみに多く積み重ねることによって、逆に、非感覚的なもの、超感覚的なものの印象を作り出そうとする」ことによる手法である。例えば、『法華経』序品における登場人物の多くの羅列によって、表現不可能性を喚起するかのごとく、読み手の「表象能力を圧倒」し、また「いわばわれわれをそういう形象の交響楽の中に引き込み、それによって一種異様な気持ちにならせようとしている」かのような表現手法を指摘している。

見宝塔品第十一においては、高さ二千五百里の塔、その塔の五千の欄楯などの巨大な形象や多数の装飾が描写されるが、「そのままの寸法では到底われわれに表象し得られない」にもかかわらず、「われわれの想像力は、絶えずこの縮尺の雛形を描写された通りの大きさに拡大しようと努力しつつ、それを果たし得ないという、中途半端な状態に置かれる」。そうした固定化されない流動的なイメージが互いに響き合う印象を与えられ、想像力が追い付かないまま不断の流動の中に置かれることで、「その結果として、輪郭のはっきりした合理的な形象が排除され、その代わりに極度に幻想的な、陶酔に充たされたような、特殊な気分の世界が作り出されてくる。」<sup>368</sup>。

この表現方法が絶頂に達したのが従地涌出品第十五や如来寿量品第十六であり、「感覚的な多量を無制限に積み重ねて行く」技法によって、読み手の表象や思惟の能力を圧倒し、非常に巨大な数量や時間的な長さを感覚的な形象によって表すのが『法華経』の作者のねらい<sup>369</sup>であると、和辻はみる。「無量」や「無限」といった概念を直接的に提示するのではなく、「われわれの想像力がその数や量を形象的に形成しつつ中途において到底形成し切れ

<sup>367</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、559頁

<sup>368</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、560頁

<sup>369</sup> ただし、本論で和辻は法華経の作者についての詳細な推察は行っていない。

ぬものとして投げ出すところの、感覚的な無限として表現する」方法を用いることで、「無限の感じ」を「無限」という概念を用いて説明するよりも「ずっと強く現わすことはできる」と、その機能に感嘆している。

言語表現を用いるにしても、概念的な思考的理解よりも、感覚的な印象が読者に与える表現効果に和辻は注目しているのである<sup>370</sup>。読者が『法華経』作者の意図通りに正確に把握できるかどうかは別として、概念的表現を上回るインパクトを与える表象の仕方が用いられていることに、和辻は経典としての特殊性を見いだす。

ギリシア風の作品と比較しての表象の違いについても、次のように述べている。

「ギリシア風の合理的な、その意味で明晰な描写を、模範として受け入れたものにとって、感覚的なものをむやみに積み重ねる描写のやり方は、恐らくばかばかしいもの、醜いものと感ぜられるであろう。しかし描写のねらいが、輪郭のくっきりとした、明晰な統一を持った形象を、結晶せしめることではなく、ただ鑑賞者の想像力を不断に迅速に流動させ、そこに現われてくる形象が、合理的な統一を持つか否かを印象する暇もなく、次から次へと移り行いて、鑑賞者の心に圧倒的な陶酔を醸し出す、というところにあるとすれば、このやり方も無意義ということはいえない。形象の過剰な堆積はこのやり方にとっては本質的なものである。そこには、調和があるかどうかを反省してみるような余裕のない、いわば渦巻のような、形象の旋回がある。われわれの感受能力は形象の与える過剰な印象に圧倒され、幻想的な気分の中に巻き込まれてしまう<sup>371</sup>」

和辻が「感覚的なものの過剰な堆積」と呼んでいるように、『法華経』では「思惟を麻痺させて行くように感じられる」効果をもたらすような、言葉・句・節の繰り返しが多用され、その「繰り返し」の幾重もの重なりによる「冗長」そのものにこそ、『法華経』の芸術的様式の特徴があるというわけである。明晰な描写を旨とする作品では「冗長ということはまさに最大の病弊である」が、『法華経』においてはそれが「作品の特殊な美しさの根底となっている」のである。

和辻は、彼が「彫刻的」と称するギリシアの叙事詩の描写と対比させ、それとは異なる「音楽的」な描き方が『法華経』の魅力であるとする。彼は繰り返し音楽の喩えを用い、「交響楽において無数の音が響き合いつつ湧き出てくるあの感じ、あるいはまた瞬時の休止のあとで突如として無数の音が爆発的に響き出るあの感じ」であるという。一つ一つの形象が「輪郭をはっきりさせる前に印象だけを残して消えて行く」という表現は、音楽と同様、音が無数に寄りあい、響き合って、全体として強い効果をもたらす。それは、論理的な整合性や煩瑣な理論的考察の末に導き出される言葉だけが、真理を語る表象の仕方ではない、ということでもある。和辻は、『法華経』の表現構造に向き合うことによって、ロゴスの表現方法が一義的ではないこと明らかにしたのである。

『法華経』が音楽的という様式の特徴を持った作品であるならば、「文芸のうちでは最も

<sup>370</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、562-563頁

<sup>371</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、564頁

手ひどく「考えること」を拒絶する種類のものだということになる」一方で、「にもかかわらず法華経は、一仏乗とか如来の寿量長遠とかの思想を核とする作品なのである。われわれは法華経をそういう両極端の統一として理解しなくてはならぬ」と和辻は論考を結ぶ<sup>372</sup>。和辻が指摘した『法華経』の表現の特殊性とは、論理的思考力だけに頼るのではなく、感受性に働きかけることで思想を表現する描写に重きがおかれたことにある。つまり、音楽のような表現方法を用いて感覚に訴えるような形で、仏の常住不滅や悉皆成仏などの重い主題を伝達しようとする特異な構造を持つことを理解すべきと主張しているのである。

#### 7-10 テキスト解釈について

テキスト解釈について、佐々木中は、「(ヨーロッパにおける)一二世紀中世解釈者革命において、多種多様な可能性を秘めていた「テキスト」は「情報の器」にすぎないものに切り詰められました<sup>373</sup>」と語っている。テキストという情報の器に書かれたことのみを客観的事実として認定する仕組みが、解釈者革命を機にもたらされたということである。そこでは、過去のリアルな生き様など、多義的に解釈できる可能性が捨象されてしまう。書き残されているかどうかに関心が当たり、書かれてあることにしか事実がないかのように見なされる、すなわち、テキストに書かれてある文言のみが客観的な証拠と見なされるようになる。それと似たことが、ヨーロッパの学問的方法論に従った明治期以降の日本の仏典解釈に起こったと言えるのではないだろうか。日本の仏教学者は、テキストに書かれた記述のみをもって、それをブツダの真説か否かを判断しようとした。近代仏教学は、テキストに書かれたことが歴史的事実であるかどうか越えて、思想的可能性があるかどうかを考察の対象にしてこなかった。

一方、文学のフィクション性の効能について、文学者の白石嘉治は「テキストが支配する原理主義をくつがえす力をもっているのが文学である」と述べている<sup>374</sup>。文学的作品は、テキストが字義通りに表す世界を越えて、相似的な様々な状況や問題へと想像力をふくらませていく可能性を秘めているということである。大乘経典、特に『法華経』は、ヨーロッパの仏教学者に神話と見なされた程にフィクション性の強い作品であり、既述のように、和辻も『法華経』などの一部の大乗経典を「文学的作品」と称していた。そのようなフィクション性の強い作品は多様な想像力の可能性に道を開くことになる。

しかし、テキストに書かれてあることにしか史実を認めないという姿勢は、客観性を重視する志向性の高まりとともに、想像力の低下をもたらす。そもそも後代の者が古い時代のテキストを読むという行為は、少なからず想像力を働かせ考えることに他ならない。近代人のように客観的思考に飼いならされた者にとっては、想像力に訴えることで創造性を

<sup>372</sup> 『和辻哲郎全集』第五巻、564-566頁

<sup>373</sup> 佐々木中『足ふみ留めて アナレクタ1』河出書房新社、2011年、17頁

<sup>374</sup> 佐々木中『足ふみ留めて アナレクタ1』、17頁

發揮することをねらった作品ほど、その真意を読み取ることが難しくなるであろう。

和辻は、残されたテキストや芸術などの表象から、その表面には表れない過去の人々の意図や心情を推測し、彼らが神秘としたものの中身を読み取ろうとした。一方、和辻には宗教性がないと批判する人々は、宗教の領域に属するものは世俗的理性によっては把握できないとする傾向がある。それは言葉では表象できないが故に聖、神秘的なものであり、もはや学問的アプローチでは立ち入れないとする。あるいは、表象できないから分かるわけもないという開き直った態度とも言える<sup>375</sup>。和辻は、そのような学問的な限界を認める態度を容認できなかった。彼は、テキストから読み取れる表象の中から、思想の核たるロゴスを捉えようとする。現に表象されているものには、人々のなんらかの思いや制作の意図が込められているとして、当時の状況も考慮しながら見出そうとするのが、文化研究者としての和辻のテキスト研究の方法論なのである。

そして、和辻によるテキストの底にある真意を見出そうとする姿勢は、和辻が逝去した1960年に刊行された『真理と方法 (WAHRHEIT UND METHODE)』でガダマー (Hans-Georg Gadamer) が提唱した「哲学的解釈学」の方法に通ずるものがある。『真理と方法』の第二部において、ロマン主義と歴史主義は系統は異なるが、ともに歴史的制約を受けている理解者が対象を突き放し客観的にテキストを解釈しようとする態度は共通するとして、両者の解釈学を批判し、過去から伝承されたテキストを理解することは、そのテキストの意味への参与であり、それが読むことの本質であるとガダマーは主張した<sup>376</sup>。

仏教学者の長崎法潤は、日本の仏教研究においてはほぼ取り上げられていなかったものの、1980年代のアメリカにおける仏教研究で最も注目されたテーマが「仏教解釈学 (Buddhist Hermeneutics)」であったと紹介している<sup>377</sup>。「仏教解釈学」が注目された背景には、ガダマーの解釈学がアメリカの哲学界に与えた影響があり、その余波として仏教研究においても解釈学が取り上げられ、仏教学の方法論として解釈学を導入しようとする試みがなされた。アメリカにおいて「仏教解釈学」というタイトルの論文を最初に発表したのは Robert A. F. Thurman (“Buddhist Hermeneutics,” *Journal of American Academy of Religion*. XLVI/1, 19-39, 1973) であったが、その論文において、“Hermeneutics”の意味を「伝統的な聖典に対する合理的解釈についての哲学的原則」と定義した。彼は、そうし

---

<sup>375</sup> 神秘領域を語れないとする宗教者も、自教団の中では信者を対象に語っているのかもしれないが、だとしたら、その二重構造が、一貫性のなさを露呈させることにより、一層信頼を失うことにもなりかねないとは言えるであろう。

<sup>376</sup> ガダマーは、シュライエルマッハーと、歴史学派にロマン主義解釈学導入したディルタイの解釈学を「ロマン主義的解釈学」の系譜として批判した。ロマン主義も歴史主義も、理解する者自身から切り離された対象における意味の理解を重視したが、理解する者が歴史的に制約された先入見をもつ以上、対象と切り離して理解することはできないという見解を提示した。(ハンス＝ゲオルク・ガダマー著／嚮田収・巻田悦郎訳『真理と方法Ⅱ 哲学的解釈学の要綱』新装版、法政大学出版社、2015年、第Ⅰ章第1節「ロマン主義解釈学およびその歴史学への適用における問題点」、527頁)

<sup>377</sup> 長崎法潤「仏教解釈学」『比較思想研究』18、1991年、71-76頁

た解釈学は伝統的な「四依」(Four Reliance)<sup>378</sup>の教えの中に既に見られると主張している<sup>379</sup>。

そもそも、ブッダの言葉で語られた言語による文献が残存していない現実からしても、仏教は経典解釈において解釈学的手法を伝統的に用いざるを得なかった。日本の仏教研究において長崎が取り上げたような「仏教解釈学」が議論されなかったのは、鳩摩羅什による意識や、天台智顛をはじめとする教相判釈などを例に挙げるまでもなく、伝統的な手法として「解釈」が用いられてきたため、特に目新しいものとは感じられなかったことも一因かもしれない。ただ、現代的な問題に仏教を「解釈」することで適用するという課題が、1980年代以降に非仏教圏における研究テーマとして注目されてきた(つまり、かつての価値中立的テキスト読解から仏教思想の現実的可能性へ大きくシフトした)ことの意味を、思想史の地域特殊性と共に検討する必要性は大きい。そして、近代以降の西洋に端を発する仏教研究の潮流の中で、和辻がいち早く解釈学的手法を用いて原始仏教を研究対象としたことは、研究者としての先見性があったとみてよいであろう。

中国仏教の解釈学を問題にする Peter N. Gregory の論文 'Chinese Buddhist Hermeneutics : The Case of Hua-yen (*Journal of the American Academy of Religion*, LI/2) は、「教相判釈」という解釈方法に着目している。仏教の経典をはじめとした文献に関する地域別の取り扱い方の違いを見てみると、インドで歴史的経緯に沿って成立した経典や論書が、中国にわたると経論成立の年代順とは無関係に、ほとんど同時代に研究されることになり、そこに教説の体系化が必要とされた。中国仏教が直面した解釈学的問題とは、成立年代が不明のまま入ってきたブッダの教えが、どのようにして一つの統一のとれた教えになりうるか、ということである。インド仏教においては、幾つかの学派が成立し、異なる主張をしたとしても、それらがすべて歴史的なブッダに帰着可能であるようなある種のリンケージをもつことができた。しかし、中国において、外来宗教である仏教を扱うにあたり、中国社会の中における仏教の存在意義を常に正当化する必要があった。更に、全てブッダの言葉として聖なる価値を有する多様な経典を前に、中国の仏教徒は仏教伝統というものを体系的に説明しなければならなかった。そこで、教えの形式、方法、順序、内容などによって分類し体系づけ、ブッダの真の意図を明らかにしようとする「教相判釈」という解釈学的方法が、現れたのである。<sup>380</sup>

晩年の和辻の研究構想としてはおそらく、『法華経』以後の竜樹による「空」の哲学、さ

---

<sup>378</sup> 「四依」とは、依りどころとすべき、以下の四つのことである。(1) 教え (dharma) そのものを依りどころとし、教えを説く人 (pudgala) に依ってはならない。(2) 教えの意味 (artha) にしたがって、文字や語 (vyanjana) に依ってはならない。(3) 真の智慧 (jnana) に依り、迷いやすい人間の知識 (vijñana) に依ってはならない。(4) 意味を完全にあらわしている了義 (nitārtha) に依り、意味が不完全な不了義 (neyārtha) に依ってはならない。

<sup>379</sup> 長崎法潤「仏教解釈学」、71-72頁

<sup>380</sup> 長崎法潤「仏教解釈学」、73頁

らには天台教学における『法華経』の分析や「教相判釈」、中国からの仏教移植期を経た平安期以降の日本特有の仏教の形成、そして鎌倉仏教に至るまでの仏教史の歴史的展開を描きたかったものと思われるが、未完のままで終わった。仏教解釈学の展開によって、西欧における仏教研究は現在も進展を見せているが、晩年、『法華経』までの仏教の展開を追究し独自の視点から考察を試みていた和辻が、インドから中国、日本への仏教の伝播状況の解明に迫るには、残念ながら人生の時間が足りなかったと言わざるを得ない。

#### 7-11 「空」の展開史と「仏教哲学」

原始仏教に続く仏教史の解明が和辻にとって晩年の重要なライフワークであったことは既に述べたが、晩年においては結局、鎌倉仏教を最高の精華とする見解に落ち着いている。その証左となるのが、『日本倫理思想史』における次のような記述である。

「鎌倉仏教は、日本人がみずからの宗教的体験によって仏教を消化した、ということの証拠を示すものといってよい。しかもこの仕事はきわめて驚嘆すべき形においてなし遂げられている。法然、親鸞の念仏宗は、慈悲を絶対者とする絶対帰依の信仰であって、愛の神への絶対帰依たるキリスト教と類型を同じくする。栄西、道元に始まる禅宗は、絶対空の諦観の上に立つ実践的認識の宗教であって、「さとり」を中核とする「覚者の教え」すなわち仏教を一つの類型として純粋化したものといえよう。さらに日蓮の法華宗は、経典への絶対信頼と、その信仰の意志的実行的な表現とにおいて、コラン（原文ママ）への絶対信頼と端的な征服とを特徴とする絶対服従（イスラム）の宗教と同じ類型に属している。すなわち鎌倉仏教は、世界的宗教として実現せられた三つの類型を、仏教の地盤のなかから明瞭に刻み出しているのである。このことは在来の日本人の業績のなかでも最も注目すべきものの一つであろう。<sup>381</sup>」

ここで和辻は、仏教の系譜の上に日本の鎌倉時代において特殊的に発生した、念仏宗・禅宗・法華宗を、キリスト教・仏教・イスラム教の世界三大宗教になぞらえて類型化している。世界の代表的な宗教の特徴をもつ宗派が、仏教の潮流の上に日本の鎌倉期に発生したことの特殊性を驚嘆すべき史実として意義付けているものの、何ゆえに日本において三つの特殊性が仏教から分化した形で発生したのかという時代的背景については、「武士階級の勃興と時を同じゅうして、新しい信仰運動が起こり、武家の支配の確立と時を同じゅうして、新興の鎌倉仏教を作り出すに至った」と述べるにとどまり、深い見解には到っていない。

本章で取り上げた論考でも、『法華経』における構造の特殊性を分析して、『法華経』の奥底にあるのは「ロゴス」しての「空」の展開であるとしたが、なぜその「ロゴス」が「空」であると言えるのか、詳細な説明はされなかった。しかし、和辻の考えにおいては上述し

<sup>381</sup> 和辻哲郎『日本倫理思想史』（二）、岩波文庫、2011年、152頁

た通り、「絶対空の諦観の上に立つ実践的認識の宗教」が禅宗であるという構想が抱かれていた。『正法眼蔵』で引用されていたように、道元は『法華経』に精通していた。道元は和辻が初めて取り組んだ仏教研究の対象であるので、「自力」重視の実践行を行った道元を尊重し、その『法華経』理解を、正統な解釈として提示したい意図があったのかもしれない。一方、和辻は日本の鎌倉仏教に至るまでの『法華経』解釈を「空」の展開との関連において考察する構想を抱いていた可能性もある。結局、『法華経』解釈の正当性や、「空」が『法華経』における核であるのかという解析は不十分なまま、後世の課題として残され、それは日本仏教思想史の重要なテーマとして今も残っている。

それにしても、なぜ和辻は本書の書名に「仏教哲学」を採用したのであろうか。そもそも、彼は終生にわたって「仏教哲学」という呼称を多用し続けた。少なくとも、ロゴスによって仏教の思想構造を把握するのが「仏教哲学」であると和辻が捉えていたには違いない。伝統的な教説として説かれた「縁起」を輪廻思想から切り離して合理的に再解釈し直し、「空」に帰る反省的思考を繰り返す「哲学的実践」を引き出すことに取り組んだ和辻には、「宗教」という範疇に埋もれた「仏教」からその根底にある「哲学」を救い出すという意図があったようにも推測できる。絶対者・超越的な不可知なものを前提とする「宗教」を信じない、合理性を重んじる近代人にとって、「空」のはたらきを根底に据えた人間の存在構造ならば想定しやすく、理解しやすいと考えたのではないだろうか。

仏教哲学の延長線上に「間柄」や「人倫」を提唱した和辻の学問的実践は、自力に基づく哲学的思考をはたらかせて「よりよく生きる」ために、相依相関的に依拠すべきものとして仏教由来の「無自性一空」のはたらきを想定し、「宗教」に依らずとも「倫理的な生き方」が可能であることを説こうという取り組みでもあった。否、近代的知識人である和辻自身が、宗教に依らない哲学的な信念構造を必要として、伝統的な仏教思想の再解釈を試み、自ら編み出した「空」のはたらきを根底に据えた人間の存在構造を披歴したのが、和辻倫理学の一連の著作だったのである。

## 《 8. 結論 》

### 8-1 各章の要約

全7章を通じて、和辻が仏教哲学をどのように再解釈したかに注目し、晩年まで一貫して関心を持ち続けた「仏教における哲学史的解明」の構想のもとに、和辻が取り組んだ仏教および宗教を中心とした研究をめぐる考察を行ってきた。本研究において、明らかにされたことについて、各章ごとに振り返ることとする。

第1章では、和辻が生涯にわたり取り組んだ研究対象が、人間が歴史上において表象してきたもの全般であったことから、和辻を学際的な人文学研究者として捉えなおすことから、その視座に着目した。和辻は、表象化されたものから「ロゴスを読み取ること」を研究の基本的態度に据えており、それを汲み取る感性を活かして文化的特殊性の解明に迫ることを研究者としてのライフワークとしていた。科学の知見を活かすことにより、「驚嘆の感情」を核とした合理性にも耐えうる「宗教」の存在意義を見いだすことができると、初期時代の和辻は考えていた一方で、自宗の宗派的見解を絶対視する既成宗教の現状に対しては、批判的な目を向けていた。和辻が捉えた「宗教」とは、永遠性を求める人間の探究が歴史的に文化的特殊性を帯びて表象されたものであるが、真理の全てが宗教として体现されたわけではない。和辻にとって信仰の対象にはなり得なかったものの、「仏教」には本来的に「哲学」が内包されているとして、その思想構造の展開を追う仏教哲学史を晩年に至るまで構想していた。和辻における仏教哲学の再解釈を考察する前提として、和辻を「倫理学者」として限定せずに、「歴史的表象を再解釈する研究者」として捉える重要性を提示した。

第2章では、和辻の「空」解釈の前提となる「自力に基づく否定の作用」について考察した。「他力が同時に深い自力である」という認識に基づき、神秘もあくまで人間の自己に内在するという発想を和辻は抱いており、個人を「宇宙の本質であると同時に唯一不二の特殊である事実」として捉えている人間観を有していた。人間の生き方としては、自己否定を経た自己肯定に生きることを理想として、自己を主体として、外からの命令や法則に自己を従わせるのではなく、内発的な意欲を重んじ、世俗的な価値よりも人格の自己実現たる生活を重視する立場をとっていた。日本における「学問的な哲学史」の不在を痛感して以降、和辻は「門外漢」の立場から「仏教を開放する」ことを目指して「仏教における哲学史的解明」に、晩年までに至るまで取り組み続けた。その前提には、宗教と真理の関係について、独自の理解構造がある。あらゆる「特殊」であるところの宗教には根源的な真理（「知られざるある者」～「絶対無」～「絶対空」と言い換えられてきた）があるという構想を、和辻は初期の研究者時代から一貫して持ち続け、自身の作品において開展させ

た。後に人と人との「間柄」の倫理の重要性を提示していく和辻が、絶対者に依拠せず、人間の次元で人を対象として道徳や慈悲をとらえている道元に親和的な見解を示していたことも明らかにした。

第3章においては、和辻による哲学的理解と真理解釈、および表象の捉え方を主題として考えることに取り組んだ。明治以降の仏教界では、仏教を西洋近代的な「宗教」の枠組みに沿わせようとしつつも、仏教を合理的・科学的な教えとして見なしたい意向も強かった故に、仏教を「哲学」と称して論じるものも多かった。和辻によると、「凡ての表現の原形」である「直覚」によるロゴス化を経て、根本実在が表現を獲得する所に哲学があり、真理は認識の対象ではなく、「体得せらるべきもの」である。和辻にとっての「哲学」とは、「宗教」を含むあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理を真理として普遍的なものとして見出す、あるいは、捉えようとする真理探求の営みとして、「宗教」よりも、より高次の次元に設定されている。真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」として捉えている見解も見受けられる。道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近の仕方が、その後の一連の仏教解釈の軸となり、和辻倫理学の根本的な発想と展開されていくことに言及した。

第4章では、「大乘非仏説」を容認する風潮が強くある時代の中で、近代仏教学の先行研究を比較し、和辻なりに編み出した仏教研究の方法論について考察した。彼は、聖典における主意や創作動機、歴史的な文脈などを踏まえて、作品に描かれたブツダの性質を明らかにすることが、より仏教史の解明に寄与する研究になることを和辻は確信し、仏典を性質別に「理論的」「実践的」「文学的」の三種に類型化した。教団に属する仏教者でも仏教学者でもない和辻が、仏典の発展史の構想を抱いて、初期仏教以降、アビダルマにおける理論的性格の強い経典から、文学的な性質が特徴的である大乘仏典群までの一連の展開を、作品上の性質分析に基づき必然の流れであった、と考えていたことの意義は大きいと言える。

第5章では、原始仏教の基本概念である無我・縁起・業と輪廻および空について、主に縁起説をめぐる伝統的な解釈との比較や、菩薩道や慈悲とも関連させた仏教概念解釈の和辻の独創性について考察した。「輪廻」と「縁起」、「業」が初期仏教の解釈上、切り離せないものとして扱われ、「無我」と「縁起」は矛盾しないという理解のもと、伝統的な「縁起」解釈においては時間的な因果関係に基づいて把握されてきた。宇井伯寿と和辻は、従来の業一輪廻を前提とした縁起理解が間違いであることを指摘し、相依相関の関係において成立している論理的関係として「縁起」を捉える立場の正当性を強調した。和辻にとっては、生まれ変わりという科学的に説明不可能な非合理的なものを前提とする輪廻等の時間的な因果関係を想定するよりも、空間的な瞬時の条件の一致による生起と消滅という縁起の関係によって全ての現象が成り立っているという考え方に基づく相依相関的な解釈のほうが、学問的な批判に堪えうる論理的整合性がとれた見解であった。和辻が主張した「縁起」説が正しい仏教理解として浸透し、未だに説得力をもって覆すことができ得ていない状況は

続いていると言える。竜樹の哲学に基づく和辻独自の「空」の哲学的解釈によって、最終的には「仏」に勝る上位概念として「空」が据えられ、空観による道徳に基づく世界の実現を構想するに至っている。和辻がそこに、仏教に囲い込まれていた「空」を宗教から「解放」するという意義を見出していた可能性は高いと考えられる。後に和辻が「間柄」のはたらきとして表現した発想の根源は、竜樹を通して学んだ「空」の運動性にあった。智慧の作用によって見いだされる真理の構造は、和辻の著『倫理学』においては、「人間存在の二重構造」の否定の運動として展開され、存在の真相が「空」であることによる「人倫の根本原理」が、和辻倫理学の主要概念である「間柄」として提唱されることになる。人間が真理たるもの（＝「空」）を体現しようとする生き方において、善なる道徳的発現を実践する存在になれる可能性を誰もが秘めているはずであるという着想に基づいて、反省的思考をはたらかせた日常的な哲学実践のくり返しが、人間界の仮象的価値判断やそれに対する執着を放棄することにつながり、あらゆる存在のそれ自体としての尊さが現われ、「慈悲」の行為を体現できるとした。この構造に基づく実践は、決して仏教者でなくても、いずれの教団に属していなくても、自己の認識を通して自覚的に自力で行うことが可能である。こうした、宗教者でなくても励める倫理的な生き方の提唱を和辻が目指していたのではないかと推測できる。

第6章では、文化の固有性をめぐる抽象性と具象性について、和辻が考える宗教をはじめとした日本文化の特殊性を主題として考察した。「抽象の危険は日本文化を問題とする場合に特にはなはだしい」と指摘し、単純な抽象化によって、その価値が一面的に捉えられるものではないとする一方で、世界宗教といえる仏教が土着化しても、「原始的な信仰様式」が保存されてきたところに、日本の宗教の「重層性」という特殊性があると和辻は主張した。仏教思想が日本で「外来思想」と見られる所以は、明治以後に「仏教の疎外」が成功したことを意味する現象であるとともに、日本人の仏教化は、仏教外的な要素の徹底的否定を意味するような「回心」とはならなかった。日本宗教の「重層性」に、和辻は日本人の「寛容性」をみていたが、思想の誤った「抽象化」に対して批判的であった和辻自身が、「寛容」「排外主義」という言葉の文化的観点からの分析において、歴史的に醸成された信念体系を相対化させる思考の枠組みの徹底検証には至れなかったという側面もあった。「門外漢」でも個人が真理に迫る姿勢で文献に向き合うことで宗教的な文献から「ロゴス」を読み取ることはできると和辻は主張したが、そうした思考にも、和辻独自の発想が反映されている。歴史的に顕われてきたすべての表象は普遍なるものの特殊な現れである以上、誰もが既存の「ロゴス」に対して、反省的思考をはたらかせて真摯に向き合う姿勢で迫れば、真の「空」に近づけるという考えである。ここに、和辻の「空」なる根源への志向性にも「一なるものを求めるエートス」があること示唆される。和辻にとっては、複数なる「絶対者」は存在しないが、唯一的な絶対なる「宗教」も存在せず、「絶対者への人間のかかわり方」として歴史上複数成立してきたのが「宗教」であるとする一方で、宗教やイデオロギー等にまつわる「一なるものを求めるエートス」と表裏一体にある「排他

的」な感覚が何に由来するかについては、和辻によって詳細に語られることはなかった。思想を分析する上で、和辻が自身の無意識裡における「空」へのエートスの志向を相対化できていなかったのである。

第7章では、和辻の晩年の論考「法華經の考察」を中心とした考察を行った。『法華經』を聖典視する信仰の念から切り離しても、その「作品としての価値の客観的な根拠」が導き出せるという意図のもと、『法華經』の再解釈を開始した。文字を通じた思考力に依拠した伝達のみではなく、言葉を通して感受力に働きかける手法による思想の表現に注目することで、『法華經』の特徴として「言葉による概念的理解を上回るインパクトを与える表象」による描写と、根底に「空」なるロゴスの展開が内包されていることを見出し、音楽のような表現方法を用いて感覚に訴えるような形で、仏の常住不滅や悉皆成仏などの重い主題を伝達しようとする特異な構造を持つことを理解すべきであると主張した。『法華經』の文面には単にプログラムとして根本的なロゴス（法）の存在が宣揚されたのみで、表層の文言ではそのロゴスの存在内容が明らかにされていないが、文底すなわちテキストの底に秘されたロゴスの理論的な解明はあえて後世に委ねられるように説かれていると和辻は見る。後代の竜樹や天台による『法華經』の理論的構造の分析や体系化は、そのロゴス解明のプログラムへの取り組みといった一連の展開として捉えられるとして、経典の主題にまつわる思想構造の解明における数世紀単位での史的な連続性を和辻は示唆していた。

## 8-2 まとめ—和辻哲郎とはどのような人物であったのか—

和辻は、伝統的な教団（宗派）に属さなくても、門外漢として、宗派的な見解にとらわれずに分析することの意義を強調し、歴史的に教義を囲い込んできた教団（宗派）の閉鎖性に対して挑戦的な態度で研究に挑んだ。仏典のテキストをはじめ、古典的な作品や哲学書に向き合う際の彼の研究スタイルは、まずは伝統的な解釈から「離れる」という形で臨む姿勢があると指摘できる。それは、いったん批判的な眼で捉えるという「否定」の修行たる反省的思考（「空」）を自らに課して、机上のテキストに展開された表象や現象に取り組む哲学的実践のようでもある。本研究では、和辻に特異的なアプローチとともに、「空」を根本に据えた彼の信念構造の一端を明らかにできたと考えている。

第7章の末尾においても言及したが、和辻は、伝統的な教説として説かれた「縁起」を輪廻思想から切り離して合理的に再解釈し直し、「空」に帰る反省的思考を繰り返す「哲学的実践」を引き出すことによって、「宗教」という範疇に埋もれた「仏教」からその根底にある「哲学」を救い出すという意図があったと考えられる。和辻自身が、合理性を重んじる典型的な近代的知識人であり、自らも宗教に依らない哲学的な信念構造を必要として、伝統的な仏教思想の再解釈を試みることで編み出したのが、「空」のはたらきを根底に据えた人間の存在構造という想定だったのであろう。

ただし和辻は、倫理学に関する著作においては、人間の存在構造の根底に「空」（否定）

の働きがあることを論じたにとどまり、仏教哲学が彼の倫理学の中心になったわけではない。和辻がなした仏教哲学上の功績とは、本研究の第5章で言及した、現代にまで影響をもたらしている「縁起」の再解釈であろう。藤原聖子は、そうした仏教哲学的な「縁起」概念が日常道徳で語られる「縁」の用法が異なることを取り上げ、「「生きた」仏教道徳とは関係なく教科書が示す「お仕着せの仏教道徳、とは何なのだろうか」と疑義を提示し、その齟齬を誰も問わず「官製の仏教道徳が幅をきかせたまま」であることを問題視している<sup>382</sup>。宇井・和辻による縁起観が、まさに「幅をきかせたまま」現代に至り、日常生活における「縁」の捉え方とリンクしていない状況をいかに捉えるべきか。藤原が指摘した齟齬は、「ご縁」と称する時の日常的な感覚に納得をもたらす用法が、近代以降の仏教哲学的解釈と比較して、伝統的な因果性を重視する「縁起」解釈に近いが故にもたらされたものと言えるであろう。近代以降の「縁起」を語る際の仏教界の言説や「縁」の実践的な用法を踏まえた分析が必要であり、宗教学における課題として残されている。

和辻が伝統的な仏教解釈とは異なる近代的な「縁起」解釈を生み出した背景には、「科学的」合理性にそった論理的整合性を獲得しようとした学問的志向性があった。池澤優は、二人の宗教学者（岸本英夫・傳偉勲）が死に直面し、自らの死生観を構築する中で、自分が属する宗教伝統/文化を再解釈した事例を分析し、両者に見られる「近代的な価値観を吸収した知識人」の類似性を指摘している<sup>383</sup>。両者とも伝統的宗教から自分にとって必要な部分とそうでない部分を弁別し、前者を東洋的宗教の中に見いだして自身の死生観の構築に活かすという手法をとっていた。仏教から抽出した概念に近代的な認識に沿った解釈を施した和辻の「仏教哲学の再解釈」も同様に、近代的知識人に見られる特有の現象として、和辻倫理学の構築に活かされたことが看取できる。池澤は、伝統の影響を受けざるを得ない「我々の感覚（価値観、道徳観、そして死生観）」を前提に、「我々が受けついだ伝統を解釈し、再構築していくことでしか、我々の進む道はない」と述べている<sup>384</sup>。そうした再構築を行う際に、和辻における仏教哲学の再解釈の手法とその影響を参照することは、伝統の解釈と我々自身の感覚をどう相対化し、分析していくかを考察する際に大いに示唆を与えるものとなり得るだろう。

さまざまな宗教思想を分析する和辻の着眼点は、宗教・倫理・哲学・道徳といった人文学的考察を深める観点としても、示唆に富む視点が多い一方、複数の視点から掘り下げた深い考察には至っていないことも指摘できる。例えば、和辻が評価していた神仏習合という共存形態や「寛容」の意味について、その重層性や多義性が多角的に分析されていない。また、和辻自身が内包している鎌倉新仏教中心史観についても、文化環境をはじめ、世界宗教や仏教・神道を含む教義的な内容や実践的観点を踏まえた深い分析が不足しているこ

---

<sup>382</sup> 藤原聖子『教科書の中の宗教』岩波新書、2011年、48頁

<sup>383</sup> 池澤優「東アジアの文化と現代の死生観——岸本英夫と傳偉勲の事例に見る宗教学者の死」『第三回 PESETO 三大学人文学会議 発表資料集 東アジア諸文化における翻訳：その歴史的・今日的意義』2012年3月、1～5頁

<sup>384</sup> 同上、4頁

とが挙げられる。日本においては、和辻の発想を中村元が引き継ぐ形で「比較思想」研究の重要性を提唱した。和辻の着眼点を参照し、文化の特殊性を探究し、比較考察を行っていくことは、倫理学や思想史の系譜に限らず、広く人文系の研究者に残された課題となると考える。

従来の倫理学者や思想史研究者が数多く取り上げてきた和辻研究の題材には、本論文で取り上げた仏教を中心とした宗教関連の著書や論考はあまり用いられて来なかった。その理由としては、研究者の所属分野の違いに加え、和辻の倫理学関連書では多くの西洋哲学者の言説を取り上げて考察しているため、言説比較による分析がしやすいという点も影響をしていると考えられる。本論文では詳細な分析を行わなかった和辻倫理学における「間柄」や「人倫」の語り方に、今回考察した和辻における「空」を根本に据えた真理観がどのような影響を及ぼしているかを考察することによって、「関係性」重視の倫理観についてより深い次元の探究が可能になると確信する。

【文献一覧】

和辻哲郎著

和辻哲郎『人格と人類性』岩波書店、1938年

和辻哲郎「日本古来の伝統と明治維新後の歪曲について」『講座現代倫理』第十一巻、筑摩書房、1959年

和辻哲郎『黄道』角川書店、1965年

和辻哲郎『古寺巡礼』岩波文庫、1980年

和辻哲郎『鎖国 日本の悲劇』上・下巻 岩波文庫、1982年

和辻哲郎『自叙伝の試み』中公文庫、1992年

和辻哲郎『日本精神史研究』岩波文庫、1992年

和辻哲郎著、坂部恵編・解説『和辻哲郎随筆集』岩波文庫、1995年

和辻哲郎著、米谷匡史編・解説『和辻哲郎 人間存在の倫理学』燈影舎、2000年

和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫、2007年

和辻哲郎『倫理学』(一)～(四)、岩波文庫、2007年

和辻哲郎『風土 人間学的考察』(改版)岩波文庫、2010年、

和辻哲郎『道元』河出文庫、2011年

和辻哲郎『日本倫理思想史』(一)～(四)、岩波文庫、2011年

和辻哲郎『和辻哲郎仏教哲学読本』全2巻、書肆心水、2011年

和辻哲郎『和辻哲郎日本古代文化論集成』書肆心水、2012年

和辻哲郎著、苅部直編『初稿 倫理学』、ちくま学芸文庫、2017年

『和辻哲郎全集』第一巻、岩波書店、1961年(『ニイチェ研究』、『ゼエレン・キェルケゴオル』)

『和辻哲郎全集』第三巻、岩波書店、1962年(『日本古代文化』、『埋もれた日本』)

『和辻哲郎全集』第四巻、岩波書店、1962年(『日本精神史研究』、『続日本精神史研究』)

『和辻哲郎全集』第五巻、岩波書店、1962年(『原始仏教の実践哲学』、『仏教哲学の最初の展開』)

『和辻哲郎全集』第六巻、岩波書店、1962年(『ホメーロス批判』、『孔子』、『近代歴史哲学の先駆者』)

『和辻哲郎全集』第七巻、岩波書店、1962年(『原始キリスト教の文化史的意義』)

『和辻哲郎全集』第八巻、岩波書店、1962年(『風土』)

『和辻哲郎全集』第九巻、岩波書店、1962年(『人間の学としての倫理学』、『カント実践理性批判』、『人格と人類性』)

『和辻哲郎全集』第十巻、岩波書店、1962年(『倫理学』上)

『和辻哲郎全集』第十一巻、岩波書店、1962年(『倫理学』下)

『和辻哲郎全集』第十二巻、岩波書店、1962年(『日本倫理思想史』上)

『和辻哲郎全集』第十四巻、岩波書店、1962年(『尊皇思想とその伝統』、『日本の臣道』)

『和辻哲郎全集』第十五巻、岩波書店、1962年(『鎖国』)

『和辻哲郎全集』第十七卷、岩波書店、1962年（『偶像再興』、『面とペルソナ』、『アメリカの国民性』）

『和辻哲郎全集』第十八卷、岩波書店、1962年（『自叙伝の試み』）

『和辻哲郎全集』第十九卷、岩波書店、1963年（『仏教倫理思想史』）

『和辻哲郎全集』第二十卷、岩波書店、1963年（「日本の文化についての序説」、「西の京の思い出」）

『和辻哲郎全集』第二十一卷、岩波書店、1991年（「自己の肯定と否定と」、「津田氏『我が国民思想の研究』」）

『和辻哲郎全集』第二十二卷、岩波書店、1991年（「危険思想を排す」、「入宋求法の沙門道元」）

『和辻哲郎全集』第二十三卷、岩波書店、1991年（「『東洋学』振興について」、「『正法眼蔵随聞記』 解題」、「国民道徳論」、「弁証法的神学と国家倫理学」、「普遍的道徳と国民的道徳」、「武士道」、「初めて西田幾多郎の名を聞いたころ」、「日本社会の倫理」、「国民道徳の問題」）

『和辻哲郎全集』第二十四卷（「日本人の宗教心について」、「日本倫理学会総会へのメッセージ」、「二つの様式の対立」、「評価」、「仏教の哲学史」と題した図書推薦文、'Foreword on behalf of the Japanese National Commission for Unesco'〔中村元著『日本人の思惟方法』（英語版）序文］、「日本人の優秀な側面」、「軍人勅諭以前に還れ」、「私の根本の考え」、「源泉を探る」）

『和辻哲郎全集』別巻一、1992年（「メモランダム」ノート、「日本文化史（仏教渡来後）」ノート、「芸術論」ノート、「国民道徳論」構想メモ）

『和辻哲郎全集』別巻二、1992年（「哲学及び芸術の根本問題としての自我」、「善悪の宿業について」、「仏教と日本文化〔仏教哲学概説一〕」、「日本語と哲学」）

碧海純一『法と社会 新しい法学入門』中央公論新社、1967年

青原令知編『俱舎一絶ゆることなき法の流れ一』自照社出版、2015年

明石照男編『経済道徳研究所年報』第四号、経済道徳研究所、1956年

『朝永博士還暦記念哲学論文集』岩波書店、1931年

姉崎正治『現身佛と法身佛』有明館、1904年

姉崎正治『復活の曙光』有朋館、1904年

姉崎正治『新版 わが生涯』姉崎正治先生生誕百年記念会、1974年

姉崎正治「明治三十年史 第七編 宗教」『太陽』第4巻9号、博文館、1898年

李梨花「人倫国家論 一和辻哲郎の『倫理学』に関する考察一」2000年度提出、東京大学大学院人文社会系研究科博士論文

池澤優『「孝」思想の宗教学的的研究』東京大学出版会、2002年

池澤優「東アジアの文化と現代の死生観——岸本英夫と傅偉勳の事例に見る宗教学者の死」

- 『第三回 PESETO 三大学人文学会議 発表資料集 東アジア諸文化における翻訳：その歴史的・今日的意義』2012年
- 池澤優「生命倫理と宗教—エンゲルハート再考」東京大学大学院人文社会系研究科『死生学研究 特集号 日台国際研究会議 東アジアの死生学へIV』東京大学大学院人文社会系研究科、2012年
- 池澤優「中国における生命倫理言説に見る宗教性—人間の尊厳と有徳の共同体—」日本宗教学会『宗教研究』日本宗教学会、2009年
- 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会、2012年
- 磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡——』東京堂出版、2002年
- 市倉宏祐『和辻哲郎の視圏——古寺巡礼・倫理学・桂離宮』、春秋社、2005年
- 犬飼裕一『和辻哲郎の社会学』八千代出版、2016年
- 井上克人「明治期アカデミー哲学の系譜とハイデガーにおける形而上学の問題—如来蔵思想とユダヤ・ヘブライ的思索の収斂点」『ハイデガー・フォーラム』vol.3、ハイデガー・フォーラム
- 宇井伯寿「仏陀観の発達」『印度哲学研究』岩波書店、第六巻、1965年
- 宇井伯寿「阿含に現はれたる仏陀観」『宇井伯寿著作選集』第4巻、大東出版社、1971年
- 植木雅俊『仏教学者 中村元』角川学芸出版、2014年
- 上原雅文『最澄再考—日本仏教の光源』ぺりかん社、2004年
- 魚川祐司『だから仏教は面白い！』講談社、2015年
- 魚川祐司『仏教思想のゼロポイント「悟り」とは何か』、新潮社、2015年
- 梅原猛『美と宗教の発見』講談社文庫、1976年
- 梅原猛編『近代日本思想大系 25 和辻哲郎集』筑摩書房、1974年
- 小川一乗『小川一乗仏教思想論集』第三巻、法蔵館、2004年
- 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、431頁
- 『織田佛教大辞典』大蔵出版、2005年
- オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、2012年
- 勝部真長『和辻倫理学ノート』東京書籍、1979年
- 唐木順三『現代日本思想大系 28 和辻哲郎』筑摩書房、1963年
- 刈谷定彦『法華経—仏乗の思想』東方出版、1983年
- 苅部直『光の領国 和辻哲郎』岩波現代文庫、2010年
- 菅野博史『法華経思想史から学ぶ仏教』大蔵出版、2003年
- 菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」『幾徳工業大学研究報告. A, 人文社会科学編』10号、幾徳工業大学（現、神奈川工科大学）、1986年、97~114頁
- 『比較思想研究』第13号、比較思想学会、1986年
- 木村宣彰「竺道生の法身説」『大谷学報』263号、大谷大学大谷学会、1990年
- 熊野純彦『和辻哲郎—文人哲学者の軌跡』岩波新書、2009年
- 栗山はるな「和辻倫理学における仏教研究の位置づけ」『社会システム研究』17号、京都大学大学院人間・環境学研究科/京都大学総合人間学部社会システム研究刊行会、2014年
- 『講座現代倫理』第十一巻、筑摩書房、1959年

- 『國譯一切經 印度撰述部 119 毘雲部二十五 俱舍論上』大東出版社蔵版、1999 年
- 小島毅『父が子に語る近現代史』トランスビュー、2009 年
- 小牧治『和辻哲郎 人と思想』清水書院、1986 年
- 小松美彦『死は共鳴する』勁草書房、1996 年
- 小林潔「ロシア人日本学者ローゼンベルク」日本スラヴ・東欧学会“Japanese Slavic and East European studies” 24、2004 年
- 子安宣邦編『日本思想史』人文書院、2011 年、106 頁
- 子安宣邦『和辻倫理学を読む』青土社、2010 年
- 子安宣邦「倫理思想史と倫理学史との間—和辻哲郎の『日本倫理思想史』をめぐる—」
- 古川哲史・石田一良編『日本思想史講座 別巻 2 研究方法論』雄山閣
- 坂部恵『和辻哲郎』岩波書店、1986 年
- 坂部恵『和辻哲郎—異文化共生の形』岩波現代文庫、2001 年
- 櫻部建『阿含の仏教』文栄堂、2002 年
- 櫻部健『俱舍論』大蔵出版、2002 年
- 櫻部健『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館、1969 年
- 櫻部健・上山春平『仏教の思想 第 2 卷 存在の分析〈アビダルマ〉』角川書店、1969 年
- 佐々木中『足ふみ留めて アナレクタ 1』河出書房新社、2011 年
- 佐藤康邦・清水正之他『甦る和辻哲郎』ナカニシヤ出版 1999 年
- 島地大等「仏教哲学時代における思想上のクライマックス」『仏教大綱』明治書院、1931 年
- 島藺進『現代救済宗教論』青弓社、1992 年
- 島藺進『日本仏教の社会倫理』岩波書店、2013 年
- 真言宗智山派総本山智積院『現代密教』第 22 号、真言宗智山派総本山智積院、2011 年
- 新保祐司「日本人の一神教性——村岡典嗣をめぐる架空の対話——」日本思想史懇話会編集『季刊日本思想史』第 63 号、ペリかん社、2003 年
- 末木文美士『近代日本と仏教』トランスビュー、2004 年
- 末木文美士『日本宗教史』岩波新書、2006 年
- 末木文美士『日本仏教入門』角川学芸出版、2014 年
- 末木文美士『仏教 vs. 倫理』ちくま新書、2006 年
- 末木文美士・下田正弘他編『仏教の事典』朝倉書店、2014 年
- 末木文美士「仏教の非宗教化——和辻哲郎」『福神』No.14、福神研究所、2010 年
- 末木文美士「仏教研究方法論と研究史」末木文美士編『新アジア仏教史 14 日本Ⅳ 近代国家と仏教』佼成出版社、2012 年
- 末木文美士「大乘非仏説から大乘仏教成立論へ—近代日本の大乘仏教言説」高崎直道監修『大乘仏教のアジア』春秋社、2013 年
- 鈴木貞美『生命観の探究』作品社、2007 年
- 鈴木隆泰「1.2 教典」(第 1 章「仏教を知る」)末木文美士・下田正弘他編『仏教の事典』朝倉書店、2014 年
- 『世界大百科事典』第 2 版、平凡社、2005 年
- 『世界の名著 第 2 存在の分析 (『俱舍論』第一章・第二章)』中央公論社、1967 年
- 『総合仏教大辞典』法蔵館、1988 年
- 『大正蔵』二五卷、大蔵出版
- 高崎直道監修『大乘仏教のアジア』春秋社、2013 年、304 頁
- 高橋原「東京大学宗教学科の歴史——戦前を中心に——」日本思想史懇話会編集『季刊日

- 本思想史』第72号、日本思想史懇話会編集『季刊日本思想史』第72号、ペリカン社、2008年
- 立川武蔵『空の思想史』講談社学術文庫、2003年
- 田中久文『日本の「哲学」を読み解く——「無」の時代を生きぬくために』筑摩書房、2000年
- 田中久文「和辻倫理学における間文化性——『倫理学』を中心に——」『比較思想研究』第39号、比較思想学会、2012年
- 田原謙三「和辻哲郎とカント—空と自由の解釈について」『比較思想研究』第11号、1984年
- 田村芳朗『田村芳朗仏教学論集2・日本仏教論』春秋社、1991年
- 津田眞一「中村先生の個性とその仏教学の永遠に反駁を許さぬ存在意義について」『中村元生誕一〇〇年』河出書房新社、2012年（新装新版）
- 津田雅夫『和辻哲郎研究—解釈学・国民道徳・社会主義』青木書店、2001年
- デレク・パーフィット他、森村進訳『理由と人格：非人格性の倫理へ』筑摩書房、1998年
- 東京帝国大学宗教学講座創設二五周年記念会編『宗教学論集』同文館、1930年
- トーマス・ルックマン『見えない宗教』（赤池憲昭／ヤン・スィンゲドー訳）ヨルダン社、1976年
- 富山英彦「和辻哲郎の人間学的考察～「個と関係の否定モデル」を手がかりにして～」『東京情報大学研究論集』Vol.7 No.2、東京情報大学、2004年、27～44頁
- 仲正昌樹『〈日本哲学〉入門講義—西田幾多郎と和辻哲郎』作品社、2015年
- 中村元『原始仏教の思想I』春秋社、1993年
- 中村元『中村元選集[決定版]』第十五巻、春秋社、1993年
- 中村元『「仏教の真髄」を語る』麗澤大学出版会、2001年
- 中村元著、春日屋伸昌編訳『比較思想から見た仏教』（新装版）東方出版、2012年
- 中村元・三枝充憲『バウッダ[佛教]』講談社学術文庫、2009年
- 中村元「アメリカ精神と仏教思想」『中村元 生誕一〇〇年』河出書房新社、2012年（新装新版）
- 長崎法潤「仏教解釈学」『比較思想研究』第18号、比較思想学会、1991年
- 西田幾多郎『善の研究』弘道館、1911年
- 西村稔「知識人と「教養」（三）—丸山真男の教養思想—」岡山大学法学会『岡山大学法学会雑誌』第65巻第1号、2015年
- 新田義弘「井上円了における現象即實在論」『井上円了と西洋思想』東洋大学井上円了研究会第二部会、1988年
- 袴谷憲昭『批判仏教』大蔵出版、1990年
- 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、1990年
- 橋爪大三郎・植木雅俊『ほんとうの法華経』筑摩書房、2015年
- 波多野精一『宗教哲学序論』岩波文庫、2012年
- 花野充道『天台本覚思想と日蓮教学』山喜房仏書林、2011年
- 浜田与助『波多野宗教哲学』玉川大学出版部、1949年
- 原湛山「印度哲学要領」東京帝国大学文学部哲学会『哲学会雑誌』第一冊第三号、哲学書院、1887年

- ハンス＝ゲオルク・ガダマー著／饒田収・巻田悦郎訳『真理と方法Ⅱ 哲学的解釈学の要綱』  
新装版、法政大学出版局、2015年
- ハンス・リーダーバッハ、平田裕之訳『ハイデガーと和辻哲郎』新書館、2006年
- 比較思想学会『比較思想研究』第14号、比較思想学会、1987年
- 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』春秋社、2014年
- 廣澤隆之「和辻哲郎の仏教理解」比較思想学会『比較思想研究』第39号、比較思想学会、  
2012年
- 深澤英隆『啓蒙と霊性』岩波書店、2006年
- 藤原聖子『教科書の中の宗教』岩波新書、2011年
- 古川哲史編『倫理学』角川書店、1952年
- 古川哲史・石田一良編『日本思想史講座 別巻2 研究方法論』雄山閣、1978年  
『ブリタニカ国際大百科事典』
- 尾藤正英『日本文化の歴史』岩波新書、2000年
- ヘルマン・コーエン『純粹意志の倫理学』村上寛逸訳『ヘルマン・コーヘン哲学の体系』  
第2巻、第一書房、1933年
- 保坂俊司・頼住光子他『人間の文化と宗教』北樹出版、1994年
- 牧野英二『和辻哲郎の書き込みを見よ！ 和辻倫理学の今日的意義』（増補版）法政大学出  
版局、2010年
- 増谷文雄『阿含経典』第4巻、筑摩書房、1979年
- 増谷文雄・梅原猛『仏教の思想1 智慧と慈悲〈ブッダ〉』角川書店、1968年
- 増谷文雄、梅原猛『智慧と慈悲〈ブッダ〉』角川ソフィア文庫、1996年
- 松尾宣昭「「輪廻転生」考(一) 一和辻哲郎の輪廻批判」『龍谷大学論集』469、2007年
- 松尾宣昭「「輪廻転生」考(四) 一和辻哲郎の輪廻批判(再説)」『龍谷大学論集』481、2013  
年
- 松村明編『大辞林』第三版、1988年
- 松本史朗『縁起と空 如来蔵思想批判』大蔵出版、1989年
- 松本史朗「如来蔵思想と本覚思想」『駒澤大学佛教學部研究紀要』第63號、駒澤大学、2005  
年
- 丸山真男『忠誠と反逆』ちくま学芸文庫、1998年
- 峰島旭雄「和辻哲郎と根源的倫理学」『峰島旭雄選集2 日本近代思想の展開』北樹出版、  
2013年
- 宮川敬之『和辻哲郎一人格から間柄へ』講談社、2008年
- 宮坂宥勝『ブッダの教え—スッタニパータ』法蔵館、2002年
- 宮西一積「和辻先生と東洋学」『和辻哲郎全集』第十九巻 付録
- 村上専精『仏教統一論』金港堂、1901年
- 森岡正博『脳死の人』法蔵館、2000年
- 森岡正博・山折哲雄『救いとは何か』筑摩書房、2012年
- 森岡正博「ペルソナと和辻哲郎—生者と死者が交わる場所」現代生命哲学研究所『現代  
生命哲学研究』第1号、大阪府立大学・現代生命哲学研究所、2012年
- 矢島羊吉『空の哲学』日本放送出版協会、1983年

- 山本栄美子「日本思想史と宗教学についての一考察 —「宗教性」の居場所を考える—」『思想史研究』第 19 号、日本思想史・思想論研究会、2014 年、188-204 頁
- 山本栄美子「和辻哲郎の宗教性をめぐって」『思想史研究』第 21 号、日本思想史・思想論研究会、2015 年、141-158 頁
- 山本栄美子「和辻哲郎における宗教研究の視座」『思想史研究』第 24 号、日本思想史・思想論研究会、2017 年、109-124 頁
- 湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房、1981 年
- 湯浅泰雄『和辻哲郎』ちくま学芸文庫、1995 年
- 湯浅泰雄編『和辻哲郎 人と思想』三一書房、1973 年
- 吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』平凡社、2006 年
- 頼住光子『日本の仏教思想』北樹出版、2010 年
- 『理想 No.677 号 特集和辻哲郎』理想社、2006 年
- 渡辺榎雄「伯林における和辻哲郎博士」『和辻哲郎全集』第十九巻 付録
- 和辻照『和辻哲郎とともに』新潮社、1966 年
- 和辻照編『和辻哲郎の思ひ出』岩波書店、1963 年