

# 和辻哲郎の縁起研究

今 西 順 吉

はじめに

和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は『原始仏教の実践哲学』（昭和二年）を著して、わが国における原始仏教研究の分野で宇井伯寿博士とともに開拓者的役割を果たした。しかし和辻哲郎の仏教研究は単に仏教という一つの学問領域の研究にとどまるものではなかった。

若き日の和辻哲郎は西洋哲学研究において斬新な先駆的研究である『ニイチェ研究』（大正二年）及び『ゼエレン・キエルケゴール』（大正四年）を発表するとともに、それと並行して文学・評論・演劇にも情熱を傾け、鮮やかに檜舞台に躍り出た。しかしその後一転して、仏教を中心とする日本文化の研究に主力を注ぐことになった。著書だけを列挙すると、『古寺巡礼』（大正八年）、『日本古代文化』（大正九年）、「沙門道元」（『思想』連載は大正十二年、後に『日本精神史研究』（大正十五年）所収）を出版している。近現代の西洋思想研究からの転向ぶりは一目瞭然である。そして日本文化研究に専念する傍ら発表したのが『原始基督教の文化史的意義』（大正十五年）であった。当時の和辻哲郎の関心は、宗教を基本において、日本と西洋の思想・文化の研究に集中していた。

すでに先駆者西田幾多郎が、西洋哲学の論理に学びつつ、鈴木大拙との関わりの中で禅仏教に思想的基盤を置

いてその思索を展開したように、和辻哲郎もまた日本人として、日本の風土と社会、日本文化を基盤としながら、いかに思索を展開させるべきかをはっきりと自覚することが不可欠であった。すなわち、希臘哲学を源流とする西洋の哲学潮流に対して、日本人のよるべき思想潮流の源流がどのようなものであるかを明らかにすることが『原始仏教の実践哲学』の目指した主題であった。従って本書は単に仏教の研究書であるにとどまらず、和辻哲郎にとって、本書によって初めて、その後の多彩な思想史・文化史的研究が可能となった。そして本書における和辻哲郎の中心的な課題が縁起の研究であった。そこで以下にはこの点に焦点を絞って考察することとしたい。

## 一 仏教研究以前

和辻哲郎は明治二十二年（一八八九）三月に兵庫県の仁豊野に医家の次男として生まれた。そして三十九年に第一高等学校に入学、さらに四十二に年東京帝国大学文科哲学科に入学し、四十五年に卒業した。大学では井上哲次郎教授やケーベル教授に師事し、特にケーベル教授の古典文献学に学ぶところが多かった。在学中は谷崎潤一郎と第二次新思潮を創刊し、また小山内薫の新劇運動に参加してワイルドの戯曲を翻訳するなど、広く哲学・文芸の分野で活躍していた。<sup>1)</sup>

卒業論文ではニイチェを取り上げようとした。しかし先輩から、井上哲次郎教授はそのテーマを認めないであろうとの忠告を受けて、予定を急遽変更して『On Schopenhauer's Pessimism and Salvation Theory』を書いた。英文で書いたのはケーベル教授に読んでもらいたいからだだったという。しかし卒業の翌年（大正二年）には念願の『ニイチェ研究』を上梓した。すでに日本においてニイチェは高山樗牛などによって注目されていたが、まとまった研究としてはこれが最初のものであり、しかも二十四歳の若さで高い水準に達しているため、実存哲

学の方が国における最初の研究書としての高い評価を現在でも受けている。続いて大正四年に『ゼレン・キエルケゴール』を出版した。ニイチェを研究しながら、キエルケゴールを知らないのはおかしいという先輩の批評を受けて、書かれたものであると言う。

さて『ニイチェ研究』の序論は次の文章ではじまる。

ニイチェの哲学は、概念の論理的整齊というよりはむしろ直接なる内的経験の表出である。(『ニイチェ研究』全集第一卷一七頁)

これはニイチェについてのみならず、和辻哲郎自身の関心の所在を示す言葉としても、重要である。概念の論理的構築体としての哲学でなく、概念が生成されるもとの内的経験に注目するのは、和辻哲郎自身の感受性と密着しているからである。『ニイチェ研究』の「自序」に

自分は真正の日本人の血にニイチェと相通ずるもののあることを信じている。(同、九頁)

と言うのはその意味であろう。さらに本論の冒頭では次のように言い換えている。

真の哲学は単に概念の堆積や整齊ではなく、最も直接的な内的経験の思想的表現なのである。直接にして純粹な内的経験とは、存在の本質として生きることを意味する。認識する主体と認識せらるる客体とがあつて、その間に認識の形式に依らざる直接的な本質の感得があるというのではない。直切な内的経験をもし直覚と

呼ぶならば、この直覚は「生命そのもの」として生きることなのである。もとより「宇宙生命」は不断の創造であるから、直接的な経験もまた創造的に活らる。自己表現はこの創造活動である。芸術や哲学は皆ここから生まれる。ところでその材料となっている感覚思惟などもまた同じ根本力の創造活動から生まれたものであるゆえに、複雑多様に生を彩ってはいるが、それ自らは象徴として生の本質を暗示しているに過ぎない。（同、四一頁）

右に取り上げられている主観と客観の問題について、和辻哲郎はベルクソンによるカント批判を紹介してから、次のように述べている。

（カントによると 引用者による補足）吾人の考うる世界は、先験的に存在する時間空間の形式と、悟性の範疇とを通じてのみ可能なこの認識の範囲に限られ、それ以外の世界とは絶対に縁が切れていると云うのである。しかるに吾人の直接的な経験は、現象の世界以上の物を吾人に示す。それは認識能力によってつかまるものではなく、かえって認識能力の根本原理となっている強い統一力である。吾人が知識の拘束を脱して純粹にこの統一力として生きる時、生はずなわち感動であり、認識の形式を絶した認識である。そしてこれはただ象徴的方法によってのみ暗示せられる。（同、四三頁 傍線は引用者）

生の本質を感動において見出している。「人の根本動力本能活動として吾人の内にあり、意識以上の感動として意識を動かしている」ものが生の本質である。従ってそれは「人の触れ得ないようなものではない」。そうではなくて、「純粹な生の活動」そのものであり、「直覚」として現れているものである。それが「主客の対立を絶

したる『感動』そのもの」(以上、同、四四頁)である。ここにはニイチェを論じながら、同時に少年時代からの和辻哲郎自身の鋭敏な感受性の特徴がよく示されている。

さらに意識の面からこの問題を次のように論じている。ニイチェによると、デカルトの「我れ思う」とシヨオペンハウエルの「我れ欲す」は直接に確実なものとは言えない。「ここに直接な事実とせられる意識がすでに表象せられた感覚感情意志などであって、なおいまだ十分直接ではないとするのである」。すなわち「我れ思う」には「我れ」と「思惟」との対立、その間の区別と関係、されに「我れ思う」であって「我れ行なう」ではないという比較と判断などが先行している。そこでもう一步進めてこれらの表象をすべて意識から洗い去ったならば、それはもはや意識とは言えないが、虚無でもない。無感覚無意識の状態においてかえって最も澁刺とした生の力の直接的活動がある。「認識せられる者」ではなく「認識する者」がある(同、五四頁)。

和辻哲郎はこれがウィリアム・ジェイムズの思想に一致することを指摘するが、ベルクソンはもとより、西田幾多郎の哲学とも共通しており、さらに夏目漱石の『草枕』とも著しく類似する。<sup>(2)</sup>和辻自身、次のように『草枕』に対する共感を率直に表明している。

その(明治三十九年)九月に私は一高の東寮へはいった。ちょうどその時に『新小説』に『草枕』が載り、私の漱石に対する期待を十分に充たしてくれたのであった。<sup>(4)</sup>

和辻哲郎は大学時代のノートに「最も純粹なる活動」が仏教の涅槃であり、またニイチェの「自己肯定」でもあると記している。<sup>(5)</sup>ところが漱石などとニイチェが異なるのはこの先のところである。ニイチェはこの神秘的な直接的な事実を本能、権力意思と呼ぶが、この権力意思の行き着くところは次のごとくである。

ニイチェの根本の見解よりすれば、あらゆる人に向かって、汝の内に宇宙の生命がある、という事を言うるわけである。自由になれ、自己であれ、自己の内に深く突き入れ、そうして自らの内より生きよ、——かくすべての人に言わなければならないのである。だからツアラツストラはこれを市場に説いた。しかるにツアラツストラは衆人に嘲笑せられた。で、彼は衆人の度すべからざる凝固を見てついに衆人を捨てた。『ニイチェ研究』一七五頁）

ツアラツストラは度すべからざるものとして衆人を捨てた。そこにツアラツストラの深い「孤独」がある。和辻哲郎の若さはこの孤独の意味を正確に理解できなかった。その問題を和辻哲郎に突きつけたのは夏目漱石であった。

和辻哲郎は大正二年に『ニイチェ研究』の原稿を出版社に渡すと、本が出るのを待ち切れずに初めて漱石に手紙を送り、面会した。その手紙は現存しないが、漱石に対する熱烈な情熱を表したものであったと、漱石が和辻宛の書簡の中で書いている。当時の漱石は病氣のために連載小説『行人』の執筆を中断していた。和辻哲郎が初めて漱石を自宅に訪ねたのはその時であった。漱石訪問後間もなく『ニイチェ研究』が出版され、漱石の手元にも送られた。そして『行人』の連載が再開された。ところで、『行人』の主題はメレディスの書簡をかりて次のように述べられている所に見出される。

自分は女の容貌に満足する人を見ると羨ましい。女の肉に満足する人を見ても羨ましい。自分は何うあつても女の霊といふか魂といふか、所謂スピリットを攫まなければ満足が出来ない。

他者のうちに霊・魂を攫もうとして攫みえないということは、自己のうちにもそれを攫みえていないということにはかならない。ニイチェのいわば傲然たる孤高とは対照的に、『行人』の主人公は絶対的な孤独、孤独地獄の中に陥っている。そこに二つのドイツ語の文章が漱石の訳を添えて引用されている。一つはドイツの諺で『Keie Brücke führt von Mensch zu Mensch. (人から人へ掛け渡す橋はない)』他は『Einsamkeit, du meine Heimat Einsamkeit. (孤独なるものよ、汝はわが住居なり)』である。後者は実は『ツァラツストラはかく語りき』第三部第九「帰郷」の冒頭と中間にあるものである。和辻哲郎の『ニイチェ研究』はこの「帰郷」を取り扱いながら、漱石が引用している文章は引用しなかった。<sup>(6)</sup>和辻哲郎は『行人』が再び連載されたのを読み、この箇所に至って、愕然としたに違いない。孤独ということがいかに恐ろしい地獄であるか、漱石は『行人』において悲痛な叫び声を振り絞っている有様が、和辻哲郎にはまじまじと見えたに違いない。

漱石と和辻哲郎との間の思想上の関係はさらに続いている。翌大正三年に漱石は『こゝろ』を発表した。青年〈私〉は和辻哲郎をモデルにしている。<sup>(7)</sup>

『こゝろ』の〈先生〉は秘密にできた胸のうちを「遺書」として認め、〈私〉にこれを託した。その理由は、〈私〉が先生の人生を教訓として受け継ぐに足る「真面目な」青年であると信じたからだという。

私の過去は私丈の経験だから、私丈の所有と云つても差支ないでせう。それを人に与へないで死ぬのは、惜いとも云はれるでせう。私にも多少そんな心持があります。たゞし受け入れる事の出来ない人に与へる位なら、私はむしろ私の経験を私の生命と共に葬つた方が好いと思ひます。実際こゝに貴方といふ一人の男が存在してゐないならば、私の過去はついに私の過去で、間接にも他人の知識にはならないで済んだでせう。私

は何千万とある日本人のうちで、たゞ貴方丈に、私の過去を物語りたいたいのです。あなたは真面目だから。あなたは真面目に人生そのものから生きた教訓を得たいと云つたから。（先生の遺書」二）

〈先生〉は自分の生涯の経験を単なる「知識」として他者に伝えたいのではない。ここでは「思想」についての漱石の考え方が反映している。漱石によれば、真に思想と呼びうるのは単なる知識としての思想ではない。「私の過去」「私丈の経験」と言っているように、生きる命の根幹をなすものである。だからそれを他者に伝えるということは、他者がそれを自己の経験の一部として取り入れることでなければならぬ。「受け入れる」と表現しているように、他者が他者の経験を自己の血肉と化して、それを生きることにはほかならない。言い換えれば、それは思想を継承し、自己の経験をもとにして発展させることである。「先生の遺書」にはよく知られた次の言葉がある。

貴方は現代の思想問題に就いて、よく私に議論を向けた事を記憶してゐるでせう。私のそれに対する態度もよく解つてゐるでせう。私はあなたの意見を軽蔑しなかつたけれども、決して尊敬を払ひ得る程度にはなれなかつた。あなたの考へには何等の背景もなかつたし、あなたは自分の過去を有つには余りに若過ぎたからです。私は時々笑つた。あなたは物足なさうな顔をちよいちよい私に見せた。其極あなたは私の過去を絵巻物のやうに、あなたの前へ展開して呉れと逼つた。私は其時心のうちで、始めて貴方を尊敬した。あなたが無遠慮に私の腹の中から、或生きたものを捕まへやうといふ決心を見せたからです。私の心臓を立ち割つて、温かく流れる血潮を啜らうとしたからです。其時私はまだ生きてゐた。死ぬのが厭であつた。それで他日を約して、あなたの要求を斥けてしまつた。私は今自分で自分の心臓を破つて、其血をあなたの顔に浴せ



かけやうとしてゐるのです。私の鼓動が停つた時、あなたの胸に新らしい命が宿る事が出来るなら満足です。  
(同、一)

こうまで書かれては、和辻哲郎は自分自身の人生の方針を根本から考え直さなければならなくなる。しかも漱石自身はその後『道草』と『明暗』を発表した後、大正五年十二月に死去した。漱石自身は自らの思想的課題をさらに追究発展させる思索を進め、新しい「文学論」を書いて、古い『文学論』に代えようと意気込んでいたけれども、その成果が漱石自身の手で具体的に形を取るまでには至らなかつた。その意味では、『こゝろ』において、いわば、公然と託された大きな課題を、和辻哲郎は自己の手で継承し発展させざるをえなかつた。

ニイチェ研究の先駆者として高い評価を現在も受けているにもかかわらず、和辻哲郎はその道を捨てた。その後の和辻哲郎の思想的軌跡は一変する。大正七年に『偶像再興』を出しているが、その巻頭にエッセー「転向」(大正五年五月)が掲げられ、小山内薫の新劇運動との関係もすっぱりと断ち切り、「故郷」としての日本の文化の研究に没頭することになる。「転向」の中で次のように述べている。

私は自分の内にAesthetのいるのを拒むことはできないけれども、私自身はAesthetではなかつた。かくて私は一年後に、Aesthetのごとくふるまつたゆえをもって烈しく自己を苛責する人となつた。／＼  
生の冒険のごとく見えたものは、遊蕩者の気ままな移り気に過ぎなかつた。／＼  
sollen は私の内にあつた。「転向」『偶像再興』全集第十七卷(二二頁)

ここで過去の自分をAesthetと呼んでいるのは、少年時代以来の和辻哲郎の基本的な傾向そのものを指して

いる。そのような自己を何故「苛責する」と言わなければならなかったのか、その根拠は明示されていないけれども、漱石自身が以前の思想的立場を変えて、『行人』『こゝろ』に見られるような孤独の底に沈むような窮地に陥っていることに肅然たる思いを懐いていたと考えることができる。

もっともここで「遊蕩者」というような言葉を用いていることなどから、和辻哲郎の、例えば人妻とのある種の「放蕩」の疑いと結びつける考え方をする意見もあるけれども、それが根本的な転機であるとは考えられない。ともあれ、Aesthetが自分の内であったことを認めるとともに、それを苛責するにいたっている。同時に自己の内に sollenを見出している。ここに新しい方向が示されている。後に『偶像再興』のために昭和十二年に書かれた序では当時を回顧して次のように述べている。

自己の主観的な体験を無闇に重大視し、それがあたかも人生の中枢問題であるかのごとくにふるまっている。が、そういう自己中心的な関心の中にも、対象に即する思索への傾向は幽かに現われている。（『偶像再興』の序「版を新たにするに当たりて」三頁）

ここでは冷静な表現が見られるが、「主観的な体験を無闇に重大視」するということはAesthetの特徴を示すものである。そして「自己中心的な関心」は次の「対象に即する思索」と対照的に捉えられており、思索に客観的な妥当性を求める姿勢を自覚的に打ち出している。そのことは例えば、冬の海辺で労働する一団の人々の、有機体のような協力と分業の中に「集中と純一と全存在的な活動」を見て、恍惚とし、一種の法悦を味わうところにも見られる。<sup>(8)</sup>そして「思索によってのみ自分を捕えようとする時には、自分は霧のようにつかみ所がない。しかし私は愛と創造と格闘と痛苦との内に——行為の内に自己を捕らえ得る」<sup>(9)</sup>と書いている。われわれはここで漱

石の孤独地獄を想起するとともに、それからの離脱を企てようとする和辻哲郎の意志を読み取ることが出来る。そして「人間の生のあらゆる活動が、なお明らかな分化を経験せずして緊密に結合融和せる一つの文化」<sup>10)</sup>を構想するとき、これまでの、主客の対立を超えた内的生の統一への関心が形を変えて、対象世界と人倫を内に含み込み、一体化し融和したものとしての古代文化、仏教美術に対する関心へと展開してゆくことになる。これは、とりもなおさず、和辻哲郎の哲学そのものにほかならない。

その最初の結実が『古寺巡礼』（大正八年）である。そもそも和辻哲郎が古代の仏像に情熱を注ぐに至った契機として岡倉天心の存在を無視することはできない。京都に親戚がいたこともあって、すでに中学時代以来古都を訪ねてはいたけれども、明治四十二年に大学に入学してから、翌年の四月から始まった岡倉天心の講義「秦東巧芸史」を聞いた。この講義には背景があって、元来は、漱石の親友でもあった大塚保治が美学美術史の教授として西洋のみならず東洋の美学美術史を講義することが求められていた。当時の東京大学は諸学を細分化することを避けて、哲学を初めとして出来るだけ東西を併せて究めるという方針であった。<sup>11)</sup>しかし大塚保治の病氣休講のため、岡倉天心が東洋美術史を講義した。その際の講義案が残っている。岡倉天心はフェノロサの助手として古都の古寺の仏像を実際に調査して、それまで秘仏とされていた諸仏像に至るまで隈無く見ている。講義の中で大観は奈良薬師寺の薬師三尊について

あの像をまだ見ない人があるならば私は心からその人をうらやむ。……あの驚嘆を再びすることが出来るなら、私はどんなことでも犠牲にする。（和辻哲郎「岡倉先生の思い出」〔『面とペルソナ』全集第十七巻〕三五二―三五三頁）

と語った。感受性の強い和辻哲郎は天心のこの煽動に乗って、その年の秋に古都を訪れた。「古寺巡礼ノート」はその折の記録と見られているが、いたるところに感情の横溢が見出される。生涯に唯一度しか味わえない感動だという天心の教唆を素直に受け入れて、感動に身を任せ、それを記録しようとしているのであろう。感動に身を任せるとは言っても、それは単なる Aesthet のそれではありえない。仏像という確たる「対象」（「転向」参照）が存在し、その対象は明確な歴史的背景という「過去」（『こゝろ』参照）を背負っているからである。その後何度も古都を訪れて、大正七年の巡礼に即して『古寺巡礼』が書かれた。

古代美術に対する日本人の関心を喚起せしめたという点では本書の右に出るものはないであろう。本書の成立や、古代美術史研究史上における本書の意義については今は言及する余裕がないが、今取り上げている問題との関わりから論ずべき問題が存在するので、それに焦点を絞って見て行くことにしたい。

本書は、古寺巡礼の旅に出るといいながら、まず最初に旅立ちの直前に Z 君のところであジャクター壁画の写真集を見るということを述べている。それは法隆寺壁画などとの関係があるから問題はないけれども、それから京都・奈良を通り越して郷里である兵庫県仁豊野に帰っている。叙述の上では「一 哀愁のこころ―南禅寺の夜」という標題のもとに描かれているので、古都の南禅寺のこととして読み過ごしてしまいがち。しかし冒頭で

久ぶりに帰省して親兄弟の中で一夜を過ごしたが、今朝別れて汽車の中にとなく哀愁に胸を閉ざされ、窓外のしめやかな五月雨がしみじみと心にしみ込んで来た。大慈大悲という言葉の妙味が思わず胸に浮かんでくる。

と書き起こしている。けれども、郷里に帰らなければならぬどのような用件があったのかについての記載はな

い。郷里での日々についての記述を見ると、少なくとも「古寺」とは何の関係もないことは疑いない。それにもかかわらず本書の冒頭にこれを述べなければならないと思った必然性を求めるとすると、それは「郷里」と「家族」という問題として浮かび上がってくる。

すなわち、古寺巡礼を含めて、自分が現在しようとしていることが、自分自身の人生にとってどのような意味を持っているのかについて、他者を説得するに足りるほどの確乎たる見通しを必ずしも持っていない、という事情がある。郷里に帰って父親から「お前の今やっていることは道のためにどれだけ役にたつのか」（『古寺巡礼』一八頁）と問われて、「実をいうと古美術の研究は自分にはわき道だと思われる」（同、一八頁）、自分自身、「根なし草のようにフラフラしている」（同、四〇頁）と自省している。父親は医師を医道として生きた人だと言われる。その人から「道」を糾されては、人生に「真面目に」目を向けざるをえない。しかも「道」という言葉は漱石が和辻哲郎に与えた手紙の中にもあった。漱石は「私は今道に入ろうと心掛けてゐます」（大正二年十月五日付）と書いている。「転向」後の和辻哲郎は自らわが「道」を求めなければならなかった。戸惑いを見せつつも、道を求める途上で古寺巡礼がなされているのである。家族との再会と別れについての文章は前に引用したが、初版本ではさらに一層情緒的に述べられている。

久ぶりに親兄弟の中で一夜を過ごした。逢ふ時に嬉しいと思ふだけ別れる時にはつらい。今僕は哀愁に胸を閉ざされながら、窓外のしめやかな五月雨を眺めてゐる。愛とは悲しいものだ。涙にぬれた心のみが、本当に他の心を抱擁するのだ。大慈大悲という言葉の妙味が今は頻りに胸にこたえて来る。

公刊する文章の中で家族についてこのように表現するのは過剰である。だから改訂版では前引のように訂正を

加えている。しかし和辻哲郎は一時の感情に駆られたのではなくて、あえて意図的にこのように表現しようとしたと考えなければならないであろう。そこに『行人』や『こゝろ』の問題が大きいのしかかっているのである。逢う喜びと別れの哀しさ。そして愛を悲しみにおいて認め、涙にぬれた悲しみの心のみが「他の心」を抱擁する、という。自他は実存的に孤立し対峙するのではなく、愛という悲しみのうちに他を抱擁する。和辻哲郎はそこに大慈大悲の妙を認めている。勿論、大慈大悲とは仏陀のそれを言い、それを表現したものが仏像にはかならない。自他は、本来的に、孤立し対峙するのではない。自と他とは抱擁し抱擁される、一なるものである。そう言おうとしている。これが『ツァラトゥストラ』の「帰郷」及び『行人』の問題を背景としていることは言うまでもないであろう。

自他の融合・合一ということは人間についてのみ言えることなのではない。一般に、自己の外なるものについても言いうるところである。『古寺巡礼』の中で、法隆寺に近づく時の印象を述べている箇所がある。

南大門の前に立つともう古寺の気分が全心を浸してしまふ。門を入れて白い砂をふみながら古い中門を望んだ時には、また法隆寺独特の気分が力強く心を捕える。そろそろ陶酔が始まって、体が浮動しているような気持ちになる。（『古寺巡礼』第二十二）

ここでは「陶酔」という言葉までが用いられている。古寺を自己と切り離された「対象」として見ているわけではなかった。「古寺の気分が全心を浸し」、見る者と見られる物とが一つになって、陶酔感に包まれている。その陶酔感を分析して、建物の古びた朱色、無数の櫺子、外の光、樹木の緑、金堂の屋根、五重塔などが析出されてくる。陶酔感はこれと自己との純一・合一において存し、そこから外界が析出されてくる。主客の本来的な対

立をもとにして鑑賞しているのではない。

このような考え方の意義についてはすでに述べたところから容易に理解出来るであろう。そしてこれが夏目漱石の『草枕』の〈純粹意識〉論や、西田幾多郎の『善の研究』の純粹経験の思想と極めて近い関係にあることも明瞭であろう。以前の和辻哲郎であったならば、漱石や西田と同様に、これを純粹に意識論として考えたであろう。しかし「転向」後の彼はその道を拒否しているのである。彼の言う「陶酔」は主観主義に埋没するのではなく、あくまでも「対象に即し」ながら、主客の合一という、東洋の基本的な思想を追究しようとする。

その後、西洋哲学関係の翻訳や『原始基督教の文化史的意義』（大正十五年）などを発表する傍ら、『日本古代文化』（大正九年）を出版し、日本精神史関係の論文を『日本精神史研究』（大正十五年）としてまとめながら、日本の仏教思想を本格的に研究するにはその源流であるインド仏教を原始仏教にまで遡って自ら研究しなければならぬと決意した。それが『原始仏教の実践哲学』（昭和二年）として出版された。

以上の考察によって和辻哲郎が何故原始仏教研究に手を染めるにいったか、その背景を説明することができたと思う。<sup>(12)</sup>

## 二 和辻哲郎と宇井伯寿博士の関係

『原始仏教の実践哲学』は昭和二年に出版されたが、その「序言」に次のように抱負を述べている。

この書の著者は仏教専門学者ではない。しかしこの書自身は原始仏教の哲学に関する純学術的な研究である。著者はその微力を以てなし得る限り学術的研究としての厳密な手続きを怠らなかつた。しかしまたこの

書は単に仏教研究家へのみ読まるとことを目ざした物ではない。原始仏教の資料の内に見出され、さうして小乗大乘の哲学の源流となれる一つの独特な実践哲学を、一般の哲学研究者の関心の内に導き入れようといふのが著者の目ざしたところであつた。だから著者はこの独特な哲学の意義を哲学者の共有財産として出来るだけ深く理解することに努力し、これを源流とする一つの哲学潮流への歴史的理解の道をも開かうとした。もしこれによつて希臘哲学の潮流に対する他の思想潮流の特殊性が明かにされ、哲学の史的考察に於て常にこの潮流もまた顧慮せられるに至るならば、著者の望みは足りるのである。

和辻哲郎はここでは「希臘哲学の潮流に対する他の思想潮流の特殊性」を明らかにすることを目的とすると表現しているけれども、勿論その根底には、ギリシア哲学の潮流だけではあきたらぬものを充たしうるものとして他の思想潮流に注目し、その源流として原始仏教を取り上げるといふ意図が読み取られる。

さて本書は最初は雑誌論文として大正十五年一月から『思想』に連載された。それは以下の通りである。

- 「初期仏教資料の取扱ひ方に就いて(上)」『思想』51, 1926-1, pp. 43-75
- 「初期仏教資料の取扱ひ方に就いて(中)」『思想』52, 1926-2, pp. 51-79
- 「初期仏教資料の取扱ひ方に就いて(下)」『思想』53, 1926-3, pp. 1-32
- 「原始仏教の根本的立場(上)」『思想』54, 1926-4, pp. 46-75
- 「原始仏教の根本的立場(中)」『思想』55, 1926-5, pp. 24-51
- 「原始仏教の根本的立場(下)」『思想』56, 1926-6, pp. 1-35
- 「原始仏教の縁起説(上)」『思想』57, 1926-7, pp. 1-27



「原始仏教の縁起説(中)」『思想』58, 1926-8, pp. 33-67

「原始仏教の縁起説(下)」『思想』59, 1926-9, pp. 1-29

「原始仏教に於ける『道』」『思想』60, 1926-10, pp. 193-218

「原始仏教に於ける業と輪廻」『思想』62, 1926-12, pp. 29-50

この雑誌連載論文が単行本として出版されるに際して次のような章立てが採られた。

序 論 根本資料の取扱ひ方について

第二章 根本的立場

第三章 縁起説

第四章 道諦

これを『思想』に連載した当時の形態と比較すると、章名から初期仏教・原始仏教の文字が消えているのは当然として、そのほかには、『思想』掲載時には別々であった最後の二回分をまとめて「第四章 道諦」の中に収めている。なお、連載された原稿と単行本とは幾分か相違点があり、初版と以後の版とではごく僅かな訂正があるけれども、それらについてはここでは省略する。

和辻哲郎は本書の出版を岩波書店に託してドイツ留学の途に就いた。船は日本郵船の白山丸であった。

さて、ようやく原始仏教の縁起説についての和辻哲郎の研究を概観するに当たって、宇井博士の原始仏教・縁起説の研究との関係について触れておきたい。和辻説は、一般に宇井博士説と併称される。あたかも宇井説と和

辻説が同一であるか、ごく近いもののごとくに扱われている。宇井博士が和辻哲郎に対してある種の同志的な意識をもっていたことは疑いない。それはまず最初に『印度哲学研究』第二に見られる。すなわち同書の第三論文である「十二因縁の解釈——縁起説の意義」の後に、次のように記している。

大正十四年一月の思想誌上に十二因縁の解釈——縁起説の意義なる論文を発表した時畏友和辻哲郎君が私信を以て極めて友情に富むだ而も鋭利な批評を寄せられ、同時に君の解せらるゝ大体を告げられた。理解の深いには敬服の外はないが、之と共に予の考へ方の不徹底な点及び言頭はしの足らざる点を指摘せられたことは感謝に堪えぬ。其批評によつて予の欠点であることを知り得た点が多いから、以上に掲げた論文に於ては、諸所を改訂し、又増補することにした。殊に予の言頭はしが予の意味する所を其儘頭はし得なかつた点を改むるに努め、其為増補を必要とするに至つたのである。然し予が十二因縁を以て論理的の關係に於て解するのが原意であるとす見方に於て同君の如き学者の見方と一致し其賛成を得た点は愉快に堪えぬ。予は切に、多くの仏教専門の学者と共に、かゝる学者の批評に聴きつゝ、仏教を単に覚えるのでなく、真に理解することに努めむことを望むで止まぬ。（『印度哲学研究』第二、三四三頁）

すなわち、宇井博士の論文を批評する和辻哲郎の私信を得て和辻哲郎の仏教理解の深さを知り、その指摘にもとづいて自身の論文に改訂を加えたという。そして和辻哲郎の「見方と一致し其賛成を得た点は愉快に堪えぬ」と言い切っている。これを読むだけであるならば、宇井説が和辻説と軌を一にするであろうことが想像される。次いで『印度哲学研究』第三の序文（大正十五年六月）において和辻説をいち早く評価した。ここでは『印度哲学研究』第二を出版した後に「龍谷大学論叢と宗教研究とを除いては、予が会員たる東西両京の学会の雑誌に於

でも未だ曾て新刊紹介の筆にすら上るの光栄を得なかつた為に、之を聞くの機会がない。予としては勿論無価値と信じて公表したものではないが、批評のないのは全く無価値なるに由るのであらうか」と、学界に対する不満を述べてから次のように和辻哲郎の業績を高く評価している。

かゝる際京都帝国大学の和辻哲郎氏が本年一月から三月、四月から六月の思想誌上に公にせられた二論文に於て予の論文に対して相当の価値を認めて批評せられたのは感謝に堪へない。氏の律蔵阿含に対する精到なる研究と原始仏教に対する透徹せる理解とは所謂専門学者によつては恐らく空谷の跽音であらう。此の二論文は或は研究者の注意に触れないことがあるかも知れぬが、予は多くの学者に対して虚心坦懐にこの二論文を精読することを慫慂するの冒瀆を敢てせんむと欲するのである。予に関する推賞は固より過当に相違ないが、全体の研究は予のそれよりも一層優れたるものであつて若し第三卷の論文が此二論文以後に書かれたならば更に一段の進歩をなし得たであらうと思はるゝ。それだけ学者の精読に価する。『印度哲学研究』第三、二（三頁）

これに呼応するように、和辻哲郎も『原始仏教の實踐哲学』の「序言」（一九二六年十二月）において次のように述べている。

この論文は本年一月以来雑誌「思想」に連載したものであるが、雑誌に現はれた後先輩友人の批評助言をうけて少からぬ部分を書きあらためた。もし幾分かでも欠点が減じてゐるならばこれらの先輩友人の賜物である。特に東北帝国大学の宇井氏は、著者の提出する幼稚な質問に倦むことなく懇切な教を与へられたのみ

ならず、遂にはその「印度哲学研究」第三巻の序文に於て公然と著者の労作を承認し、疲れ易き著者を鼓舞せられた。また著者と同学の先輩波多野誠一、田辺元両氏は、深き同情を以て著者を激励し、しばしば理解に充ちた批評助言を与へられた。（単行本二頁、全集第五巻三―四頁）

仏教学関係者の中で名が挙げられているのは宇井博士のみであることも、和辻説が宇井博士説に近いものであるかのような解釈を増進したのかも知れない。しかしながら宇井博士が和辻説について明瞭に述べているのは、思想に連載された論文の全体ではなく、最初の二論文、『原始仏教の実践哲学』でいえば、「序論 根本資料と取扱い方について」と「第一章 根本的立場」に相当する部分である。これに続く「第二章 縁起説」に当たる部分はこの時点ではまだ『思想』に掲載されるに至っていないかった。十二縁起に関する宇井説に対しては和辻哲郎は私信をもって批評していたし、私信の中である程度までは自分の考え方を述べていたというけれども、宇井博士が論文としてまとめた形で和辻の説を見るのは、それから後のことになる。従って、以上の文章について見る限り、宇井博士が和辻哲郎の縁起説に全面的に賛同していたか否かは知ることができないと言わなければならない。それ故、通説が果たして正確に両者の学説の異同を把握したものであるか否かは、詳細に検討する必要があることになる。そのことを明確にするのも、本稿の一つの目的である。

### 三 『原始仏教の実践哲学』における縁起思想研究

#### (一) 先行研究について

「第二章 縁起説」の冒頭で、ワレザラーの功績を讃える枕ことばで、「原始仏教に於ける十二因縁の思想を不可解な伝統的解釈より救ひ出し」云々と述べている。ここで「不可解な伝統的解釈」と言っているのは所謂「三世両重の因果」として捉えるに至る解釈のことであって、「伝統的」というのは、その解釈がすでにインド仏教以来存在することによる。しかもこの伝統的解釈がわが国においても重んじられていた。中国・日本の伝統的教義においては『俱舎論』が基礎的教義とされてきたから、『俱舎論』はもとより有部のアビダルマがこの説を重視する関係から、重んじられて来たのは故なきことではない。しかし和辻哲郎はこの三世両重の因果という伝統的解釈を「不可解」と評している。

それに対してマクス・ワレザラー (Max Walleser: *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, 1904) は十二因縁に「深き哲学的な立場を見出さうとした最初の人」であると、次のように紹介する。

彼はこの思想に於て印度哲学史上の一つの転向点を、即ち「観念論への転向点」を認め、特にそれを名色と触、名色と識との関係によつて立証しようとした。その所説を要約すれば、名色とは「感覚的に知覚し得られる世界」「現象学的存在の全体」であり、名色が識に依存するとは感覚界が意識に内在するもの、意識の所産であるとの謂である。かくてこゝに「世界は我が表象なり」との認識論的根本直感が見出された。(単行本二六七〜二六八頁、全集本一七三頁)

ワレザラーに続いて、わが国でも松本文三郎 (『宗教と学術』明治四十四年、四九頁) が

従来一般の説明によると十二縁起は原因結果の原因関係としてあつたが、私はさうでないと思ふ、・・・十

二縁起は論理的の關係を顕はしたもので、決して時間的に説明すべきものではない。（単行本二六八頁、全集本一七三頁）

と主張した。そして松本文三郎の説を紹介する。

氏によれば識とは心の作用であり名色とは現象世界である。現象世界の見聞覚知なくば識のみ独り存するとは不可能であり、識なくば現象世界はあり得ぬ。識と名色とが相依るとはこの謂である。また触とは知覚乃至思惟作用の義であつて、南方伝に説く名色と触との關係は、思想概念なくば直観なく直観なくば概念思想は感ぜられ得ぬといふことを意味してゐる。「さうすると近頃の哲学で認識は直観に始まる、併し概念の形式を俟たなければ認識は成立せぬといふのと全然同一の結果に達するものといはなければならぬ。明かに是れは認識論上の唯心論である（同、四六頁）。」（単行本二六八―二六九頁、全集本一七三―一七四頁）

続いて宇井説の歴史的意義を次のように評価する。

かくの如く断然たる解釈上の変革が提唱せられてゐるに拘はらず、その後数十年の間依然として伝統的解釈が保たれ、たまたま新しき解釈に努力する人があれば、そこには論理的關係と發生的關係との混淆、形而上学的解釈と自然科学的・心理学的解釈との無反省な結合によつて、伝統的解釈以上に矛盾に充ちた解釈が作り出された。かくて宇井氏が再び論理的關係としての解釈を力説し出だすまでは、この問題の考察は少しも進歩しなかつたと云つても過言でない。（単行本二六九頁、全集本一七四頁）

ここで言及されている宇井説とは宇井博士の論文「十二因縁の解釈——縁起説の意義」(『印度哲学研究 第二』大正十四年、所収)を指している。その内容は次のように要約されている。

宇井氏は十二因縁の意義を経自身の含める註釈の内に探り、それが凡夫のものとしての人生の真相を、即ち「人生生存がどうなつてゐるか」を説かんとするのであつて、「人生生存が如何に發生し来るか」を説明せんとするのではないことを明かにした。十二支は原因結果の關係を示すのではなく条件と帰結との關係を追うて列挙したものである。「不適切に云へば各支は相關的相依的關係にあるのを条件を追ふて順序を立て、挙げたものであると見ねばならぬ。」さうしてそれは根本的に見れば觀念の仕方に基く。即ち觀念の仕方の順序である。實在せるものの事實的關係でもなければまた時間的關係でもない。ところでこの論理的相依性は、必ずしも十二支の形に於てのみ説かるゝのではない。縁起説としては、識、名色、觸等の項を含まないものすらもしばしば説かれてゐる。かゝる多種類の因縁系列の根本趣意は何処に求むべきであるか。それは「此あるとき彼あり、此生ずるより彼生じ、此なき時彼なく、此滅するより彼滅す」といふ文によつて言顯はされた相依相關性である。これが「縁起」の本来の意義である。縁起説は「世界のものは凡て相依相關の關係に於て成立してゐる」といふに他ならない。そうしてこれは、仏陀の根本思想としての諸行無常一切皆苦諸法無我と全然同一の思想である。(單行本二六九〜二七〇頁、全集本一七四〜一七五頁 傍線は引用者)

宇井説は十二支以外の種々の縁起説においても、その思想は相依相關性にあると見なす。そして相依性は「此あるとき彼あり、此生ずるより彼生じ」云々の句によつて表されていると主張する。和辻哲郎は宇井説をこのよ

うに紹介しながら、その所説に対して次のように批判を加えている。（なお引用に際しては便宜上、論旨の展開の順序を区切るために数字を括弧に入れて挿入した。）

「1」宇井氏は縁起が論理的関係であることを力説する点に於てワレザー、松本氏と全然同一轍に出づるが、「2」識名色等の関係を重視し十二縁起を論理的に解釈するといふ問題よりもむしろあらゆる型の縁起系列に通用する根本趣意の探索を問題の中心とした点に於て、縁起説の研究を一層広い範囲に押し進め一層根本的に掘り下げたと見られねばならぬ。しかしながら我々は、たとひこの根本趣意を認めるとしても、種々の型の縁起系列が立てられるときにそれが「3」一切のものの相依を示すといふ思惟動機によつてのみ考へられたとは見ることが出来ない。氏の所謂「觀念の仕方の順序」はこの順序に於て認められる相依性そのものとは区別されなければならない。「4」相依性そのものはこの順序が逆であつても、また順列が異なつてゐても、同様に認められ得るであらう。「5」然し觀念の順序自身は内的必然性を以て、不可欠の条件の追窮として、現はれてくるのである。従つて因縁の系列が異なることは条件の追窮の仕方が異なることを示すに他ならず、その追窮の仕方の相違はそれぞれに異なる思想的立場を示すと見なければならぬ。「6」相依性そのものは重大な思想には相違ないが、更にその相依性の追窮に於て示されるさまざまの思想も輕視する事の出来ぬものである。かく考へれば我々は、「7」識と名色との關係に於て認識論的**根本直觀**を見出すやうとする如き研究をも、あながちに捨て去るべきではないと思ふ。たゞ注意して避くべきは、識と名色との關係が直ちに十二縁起の根本思想を示すと見る如き態度によつて、縁起の思想を一面的に限定することである。「8」種々の縁起系列に共通な根本思想を求むれば、それは宇井氏の如く相依性に於て認める外はないであらう。「9」我々の問題とすべきは、この根本思想の範圍内に於て「種々の縁起系列」が存するといふこと、従つて一々の縁起系列がそれぞれ独特な仕方に於て体系への努力を示しつゝ、一つの發展的な全体を



形成してゐるといふことである。この点に着目すれば縁起説はなほ多くの追求すべき問題を蔵してゐると思ふ。(単行本二七一―二七二頁、全集本一七五―一七八頁 下線及び数字は引用者)

宇井説が相依性をもって縁起思想の基本とみなす点に対する和辻哲郎の吟味検討は、かなり注意深い言い回しのもとになされている。まず「1」では宇井説がワレザ、松本説と同様に論理的關係を力説することを評価する。しかし「2」十二支縁起のみならず、あらゆる型の縁起系列に通用する根本趣意として相依性を主張するのは、縁起説を一層広い範囲に拡げたことになるけれども、「3」種々の縁起系列のすべてが相依性のみを趣意としているとは言えない。「4」相依性という点から考えるならば、諸系列において順序は逆であっても、別の順序であっても差し支えないはずである。「5」しかるに実際には諸種の異なる縁起の系列が説かれており、「条件の追究の仕方が異なる」と見なければならぬ。そして「その追究の仕方の相違はそれぞれに異なる思想的立場を示すと見なければならぬ」。これは、宇井説ではすべての系列が相依性を説いているのに対して、必ずしもすべてがそうだとは言えないと主張するものである。さらに「6」「相依性そのものは重大な思想には相違ないが」という留保を付けながらも、「その相依性の追究に於て示されるさまざまの思想も軽視する事の出来ぬものである」とする。ここでわざわざ「相依性の追究に於て」と述べているのは、あたかも宇井説を承認するごとくでありながら、しかも諸系列において示される「さまざまの思想」とは、相依性ではない思想を意味するにほかない。さらに「7」識と名色との關係と言っているのは、「識によって名色あり、名色によって識あり」という識・名色の相依關係を意味しており、この場合は相依關係を表しているけれども、この「識と名色との關係」をもって「直ちに十二縁起の根本思想を示すと見る如き態度によつて、縁起の思想を一面的に限定すること」は「注意して避くべき」であるという。これは宇井説の完全な否定を意味するもの、ではないか。しかし「8」

「種々の縁起系列に共通な根本思想を求めれば、それは宇井氏の如く相依性に於て認める外はないであらう」。ここで「共通な根本思想」とは何を指しているのだろうか。これが個々の縁起系列の資料に即した議論ではありえないことは、「1」以下の綿密な議論を顧みるとき、一目瞭然であろう。従ってここでの「共通な根本思想」は原始仏教の諸縁起系列を超えて、縁起思想を全体として見た時のものと言ふほかない。それがはたして原始仏教の縁起思想と呼べるか否かも、この段階では明かではない。そしてこの問題は縁起説の検討の最後において簡略に付言されることになる。だから、「9」において「この根本思想の範囲内に於て」「種々の縁起系列」が存在するといふことを「問題とすべき」であると結んでいるけれども、その「根本思想」が種々の縁起系列を説明する原理となると保証しているわけではない。

この論評を全体として見れば、あたかも縁起説の根本は相依性にあるという宇井説は承認してよいが、その枠組みの中で種々の縁起系列が説かれているから、個々の系列について検討すべき問題があると説いている、かのごとくである。しかし実際には、相依性という考え方はすっかり拭い去って、資料そのものに即して研究すべきであると主張しているにほかならない。一見すると宇井説を高く評価しているように見えながら、その実は、宇井説を完全に否定しているのである。

## （二） 和辻説の基本的立場

次に和辻哲郎は種々の縁起説に対して検討を加えることになる。ただしその全部ではない。宇井・和辻以後の研究者は原始仏教の縁起思想を大きなテーマとして扱い、様々なタイプを網羅的に包括するに至るが、和辻哲郎はここで取り上げた類型以外にも、「この外にも形を異にする種々の縁起系列」（二九七頁）があることを承知し

ながら、五類型ほどに絞って検討を加えている。その考察を見ると、いかにも哲学者らしい鋭い洞察力をもって、縁起思想を構造的に把握することに努めていることが知られる。

しかし内容の紹介に入る前に、和辻哲郎がどのような問題意識をもって縁起思想研究に臨んでいるかについて簡単に説明を加えておく必要があるであろう。さもなくば、高度に発達した縁起思想研究の現段階から見ると、研究史を無視した時代錯誤的な粗雑な紹介ではないかと誤解されるおそれがあるからである。初めに付言したように、和辻哲郎の原始仏教研究は、和辻哲郎自身の哲学を構築しようという関心のもとに、その基礎作業として進められた。従って、ここで和辻哲郎の研究を紹介する目的は、和辻哲郎の縁起思想研究をその後の縁起思想研究史から見ても厳密に評価しようとするものではなく、研究の内容そのものを紹介することにある。『原始仏教の実践哲学』は原始仏教研究史上画期的な研究という評価を得ているにもかかわらず、なおそうする理由は、本書の意図が一般に必ずしも充分把握されていないのではないか、と思われるからである。もとより本書には問題として指摘し批判すべき点多々あるのは当然であるけれども、従来の批判のすべてが必ずしも本書の正当な理解の上になされているとは考えられない。そのような問題については、別の機会にあらためて詳細に論じることとして、ここでは和辻哲郎の研究内容の理解に努めることにとどめたい。

さて、縁起説に関する研究を理解するためには、「第1章 根本的立場」について一言触れておかなければならない。和辻哲郎は原始仏教の基本的立場として、当然のことながら、無我説を重視する。そして無我を説くものとして五蘊悦と六入説を取り出し、詳細に検討を加える。これに引き続いて「第2章 縁起説」の検討に移るのである。

和辻哲郎は、縁起説に対する伝統的解釈は不可解であると最初に述べていたが、「伝統的解釈が非常に誤つたものとなった理由は大体二つを数へることが出来る」(二七二頁)と言う。

第一の理由は縁起説が「原始仏教の根本的立場に属する事を理解し得なかつた」ことである。

「誰が受けるか、——自分は彼が受ける（受者がある）」とは云はぬ。だからその問は正しくない。何の縁（条件）に依つて受があるかと聞くべきである」（雜阿含卷十二（三十七）。SN. XII, 12）といふ有名な箇所が示してゐるやうに、主客を抜き去つて法を考へ、その法の条件を追求するのが縁起説の立場である。然るに人は、法の領域に於て条件づけの關係として求められた縁（paccaya）を、時間的存在的な世界に於ける因果の關係と混同した。この混同は既に経藏の内に始まつてゐる。そこでは一方に於て純粹に条件づけの關係を追求する經典が存すると共に、他方に於て通俗的な靈魂の信仰と結合しつゝ、因縁を説明せんとする經典も存する。次でこのいづれもを仏説として継承した論藏時代の学者は、この両者の相違に対する批評などには全然立ち入ることなく、両者の混淆の上にその解釈を立てゝゐる。さうしてこの伝統が現代に至るまでなほ保存されてゐるのである。（単行本二七三頁、全集本一七六―一七七頁）

法の領域、あるいは法と時間的存在的な世界とを区別すべきであるということは「第一章 根本的立場」の主題であつた。そこで縁起説に関しても、縁起説は法の問題であることを力説するのである。そして次に第二の理由に移る。

従つて理由の第二としては、經典に説かれたことが相互の間にいかに矛盾してゐても、それを「一人の祖師の思想」として調和せしめようとする傾向をあげなくてはならぬ。この傾向は畢竟原典批評の欠乏と教團的偏見とに基くのであつて、それが支配的に働いてゐる限り縁起説の如き原始仏教の中心思想が学問的には取扱はれ得ないのである。（単行本二七三―二七四頁、全集本一七七頁）

そのような研究の例として木村泰賢『原始仏教思想論』、赤沼智善「十二因縁の伝統的解釈」(『宗教研究』新二ノ一)を挙げている(二七四頁注二、全集本一七七頁)。

ここで第二の理由として挙げられたものは、経典には種々の縁起説が説かれているにもかかわらず、それらを批判的に取り扱わないことを指摘している。

資料が種々の縁起系列を伝へてゐるとすれば、まづ第一にこの系列をこの系列として理解すべきであつて、これを直ちに十二因縁の略説或は応用などと解すべきでない。もとより経典はいかなる縁起系列をも「仏説」として伝へてゐる。しかしそれを根本にある一つの縁起系列の応用或は変形と呼んだ箇所は一つもない。また仏陀がさまざまな縁起系列の型に於て縁起を説いたといふことも経には全然伝へられて居らぬ。我々の知り得るのはたゞ或一種の縁起系列を仏説として伝へる種々の経典が並び存するといふ事実のみである。仏説と称せられるものがさまざまの型に於て存することと、仏陀が実際にさまざまな型に於て説いたといふことは直に同視することが出来ない。(単行本二七四―二七五頁、全集本一七七頁)

経典には種々の縁起系列が伝えているというのが「事実」なのであつて、それらが「一人の仏陀によって説かれた」と考えるのはその事実に対する「独断的解釈」である、と説く。

仏説と称せられるものがさまざまな型に於て存することと、仏陀が実際にさまざまな型に於て説いたといふこととは直ちに同視することが出来ない。後者は前者の事実に基づいた解釈である。しかも種々の異説を一人

の仏陀によつて統一せんがために異説そのものの特異性を没却した解釈に過ぎぬ。我々がかゝる独断的解釈を離れて、資料を忠実に取扱ひ、各の異説をその特異性に於て理解すべきである。かくして初めて縁起説展の真相と縁起説の意義とが正しく掴まれるであらう。（単行本二七四～二七五頁、全集本一七七～一七八頁）

和辻哲郎が「縁起系列の簡単なもの」「我々が最も素朴な形と考へ得る」とものと評価して最初に取り上げるのは、「無我五蘊の思想と結合して存するものである」。その内容を次のように表現している。

自然的立場にあるものは五蘊の法を如実知せず、五蘊に於て我や異我や我のものを見、取著を生ずる。取著せられる色受想行識は変転する故に心も亦随つて変転し、変転と取著との矛盾から恐怖障礙等が生ずる。（単行本二七五頁、全集本一七八頁 なお注三で雑含卷一（四三、四四）、SN XXII, 7: 117を資料として指示している）

和辻哲郎のこの文章は經典の趣意を要約して提示しているものであって、念のために以下に、注三で指示している資料である雑阿含經（第二卷第四三經）の原文を引用する。

爾時世尊。告諸比丘。取（upāda）故生著（partassana）。不取則不著。諦聽善思。當為汝說。  
比丘白仏。唯然受教。

仏告比丘。云何取故生著。愚癡無聞凡夫。於色見是我異我相在（rupam ātato samanupassati,

rūpavantaṃ vā attānaṃ attāni vā rūpaṃ, rūpasmiṃ vā attānaṃ, SN. XXII.7.4, vol. III, p. 16)。「見色是我我所而取。取已彼色若變若異。心亦隨轉。心隨手已。亦生取著。撰受心住故。則生恐怖障礙心乱。以取著故。愚癡無聞凡夫。於受想行識。見我異我相在。見識是我我所而取。取已彼識若變若異。彼心隨轉。心隨轉故。則生取著。撰受心住。住已則生恐怖障礙心乱。以取著故。是名取著。」(大正第二卷一〇頁下以下)

第四四經も第四三經と同趣旨としているが、第四四經の原文はかなり相違している。例えば、第四三經の「取故生著。不取則不著」が第四四經では「若生則繫著。不生則不繫著」となっており、また「於色見是我異我相在。見色是我我所而取」に相当する箇所の文は第四四經では「於色集色滅色味色患色離。不如実知故。於色愛喜讚歎取著。於色是我我所而取」となっている。またこれに相当するパーリの經典でも細かな点では相違がある。しかし和辻哲郎はそれらの細かな相違点については捨象していることになる。とは言っても、資料を粗雑に扱っているという意味ではなく、実際には原典を精密に見ているのであるけれども、ここでの主眼は思想構造を取り出すことにあり、思想構造に注目して、經典相互の比較検討を行っているのである。なお、漢訳文の「愚痴無聞凡夫」(asutavā puthujāno ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinito, SN. XXII.7.4, vol. III, p. 16)を「自然的立場にあるもの」と言い換えたものであることについては、和辻哲郎は注三(単行本二七七頁、全集本一七九頁)において断っている(なお、単行本一九八頁、全集本一三一頁などを参照)。

やし、この經の趣旨について

こゝでは自然的な立場が、即ち無我五蘊の法に対する無知が『取』を条件づけ、その取が更に一切の苦しみ

を条件づけるといふたゞ二つの関係を問題としたに過ぎない。（単行本二七五頁、全集本一七八頁）

と言う。確かに第四三経には最初に色を取り上げ、次に受相行識を一括して取り上げているから、ここでは五蘊が対象とされている。しかし「無知」という語が経典に用いられているわけではない。「於色見是我異我相在」云々を「五蘊に対する無知」として捉えているのである。もっとも第四四経では前掲のように「於色集色滅色味色患色離。不如実知故」云々とあって、「不如実知」が明示されているから、第四三経が説いている五蘊に対する「誤った「見」が実質的には「無知」であると解するのは適切であろう。

和辻哲郎は前引の文章に続けて次のように言う。

さうしてこれだけの関係は、「色受想行識の無常苦無我を如実に観ずることによつて、厭離を生じ、生老死憂悲苦悩を解脱する」と説かれるときに、既に含意せられてゐると見なくてはならない。（単行本二七五―二七六頁、全集本一七八頁）

ここで言及されているのはとりもなおさず五蘊の思想そのものであり、五蘊の思想そのものにすでに五蘊の不如実知と苦、如実知と苦からの解脱とが含意されていると言う。

これらの経と前後して同じことを裏から云つた経が、即ち「色受想行識に於て不知であつて色受想行識を喜び欲を離れないものは、苦を脱することが出来ぬ」（雑含卷一（三、四、五等）。SN. XXII, 24; 29）と説く経が存するのは、その明かな証拠である。（単行本二七六頁、全集本一七八頁）



こうして縁起説の検討の冒頭において五蘊説と不知との結びつきを經典の上で実証する。この点について補足的に付言しておかなければならないであろう。十二縁起説は無明から始まるのであって、無明が縁起の基点になっている。その無明が何であるかは極めて重大な問題である。しかし和辻哲郎は「一切は五蘊である」とするのが仏教の根本的立場であると解するから、十二縁起の無明といえども根源的究極的原理、あるいは形而上学的原理などではありえない、という認識をもっている。和辻哲郎自身としてはその立場の根底において、エッセー「転向」において説かれていたように、単なる主観主義の立場を捨てて、「対象に即して」考察する立場を確立しようとしている。「対象に即して」ということの意味は様々でありうるけれども、原始仏教にあてはめるならば、五蘊がまさに対象として一切にほかならない。五蘊無我の思想を基本において縁起の問題を考察する、というのが和辻哲郎の方法論であると言つてよいと思う。まさにその視点が縁起説の検討の冒頭に示されていると解することができる。

さて、五蘊説との関連を指摘しながら、和辻哲郎は縁起的思考方法が五蘊説とはその思想的動機が異なると言う。前引の文章に続けて次のように述べている。

しかも我々はこゝに五蘊説とは動機を異にする思想の存在するのを見る。一切の存在が無常苦無我であると観じないのは、即ちこの点に於て無知であることは、自然的立場にあるといふことと同義である。五蘊説はこの立場に於ける実践的現実の範疇を明かにした。然らばこの立場に於て或物に取著するといふ実践そのものも五蘊の範疇によつて成立するのでなくてはならない。取著せられる対象が五蘊所生であると同じく取著そのものも五蘊所生である。然るにこゝでは取著を五蘊の見地から観察せず、無知より出でて一切に苦の不

可欠的条件たるべき法として考察するのである。五蘊説は一切を五蘊の範疇に包摂しようとするが、こゝでは「取著」といふ一つの法を取り出して、自然的立場に於ける現実の苦しみが何に依つて起るかを説明しようとする。五蘊説の予想する一切無常苦の根本直感に於ては苦の意義は無常自身の内に見出されたが、こゝでは無常が苦である所以をも取著との矛盾の内に見出さうとする。たとひこの思想が無常苦無我五蘊と密接に結合して説かれてゐるとしても、我々はこゝに異なる動機を見ないわけには行かないと思ふ。それはまだ縁起説と呼べるべきものではないであらうが、しかし既に無知―取著―苦とふ根本的な縁起系列を有する点に於て、明かに縁起説の萌芽を示してゐるのである。（単行本二七六―二七七頁、全集本一七八―一七九頁）

以下の紹介はごく簡略に済ませたい。和辻哲郎が次に取り上げるのは、「色に於ける無知―愛―憶波提―苦の系列」（二七八頁）と呼ぶものである。ここでも「色に於ける無知」と要約されているものは經典では「世間で愛すべくまた快く思はるゝ色、それに於て愛が生じまた生じ、住しまた住する。もし諸の沙門婆羅門がかゝる色を常と思ひ樂と思ひ我と思ふならば、この色に於て愛が増長する」（二七八頁）と説かれている。また「憶波提」npādhīを「取」の意味に取るならば、この系列は次のように把握されうる。

この縁起系列は前に「取著」といふ一つの法によつて考へたものを「愛欲」と「取著」との二法に分けて考へたといふに過ぎない。それが五蘊或は六入処によつて成立する存在の世界を予想し、自然的立場にあつては無知の故に愛欲を生じ取著を生じ一切の苦を展開するのであると説くところ、根本に於て前者と変りがなしいと思ふ。（単行本二七八頁、全集本一七九―一八〇頁）

しかし「億波提」の意味をこれとは別に解するときには、そこから新しい展開がありうる。

しかしながらもこの億波提の語が、巴利の註釈書にいふ如く五蘊の意味であり、またガイガーが指摘する如く兒子兄弟錢財米穀の類をも意味し得るとすれば、この縁起系列の意義は甚だ異なつたものとならなくてはならない。(単行本二七八―二七九頁、全集本一八〇頁)

それはどういふことかと言うと、

何故なら愛欲によつて取著が生ずると取著せらるゝものが生ずるとは非常な相違である。愛欲の予想する五蘊は無知の故に「取著せらるゝもの」を指すが、今また愛欲によつて取著せらるゝものが生ずるとすれば、愛欲の条件となれるものが同時に愛欲に依つて生ずるといふ明かな矛盾に陥る。然らば愛欲の予想する五蘊と愛欲あるが故にあることを得る愛欲の対象とは、異なつた層に於て考へられてゐるのであらうか。もしさう解することが出来るならば、五蘊無知―愛―有―苦といふ系列が既にこゝに含意され、「取著せらるゝもの」は愛欲によつて「取著せられてあるもの」になると考へられてゐるとも云へよう。我々はそれを確言することは出来ぬが、もしさうであるならばそれは次に説く段階への過渡を示すのである。(単行本二七九頁、全集本一八〇頁)

そこで次に「有」支を有する六支縁起の検討に移る。

明かに縁起系列としての型を有し、さうして最も簡単な形であるのは、六支縁起である。「煩惱に縛せられた法に於て快樂を見れば愛欲が生ずる。愛あるが故に取があり、愛を条件として取がある。取を条件として有、有を条件として生、生を条件として老病死憂悲苦惱がある。」この系列の初めの一句が五蘊に於ける無知を意味することは、同様な系列を次の如く始むる経の存在するによつても明かであらう。「凡夫は色受想行識の集滅患離を如実知しない故に、色等に於て愛樂し讚嘆する。色等に於て愛樂する故に取があり云々。」即ち自然的立場にあることが愛欲の起る所以であり、その愛欲が根柢となつて取有生老死を展開し来るのである。然らばこの系列は五蘊無知—愛—取—苦と同じき思惟動機に基きつゝ、こゝに有と生とを取り入れて愛欲が苦を生み出す必然の關係を追究したものに他ならない。（単行本二八一—二八二頁、全集本一八一—一八二頁）

ここで生が苦と區別して取り出されているが、この点に和辻哲郎は注目する。生は一般には苦の内容として、老病死などとともに列挙されるが、老病死などと區別して生—老病死憂悲苦惱とされるのは「著しい變化」（単行本二八三頁、全集本一八三頁）であると認めなければならない。

また、六支縁起説では愛欲の条件として「煩惱に縛せられた法に於て快樂を見ること」（結所繫法に於ける味著）が説かれているが、「快樂を見ること」（味著）を「受」と解すれば、それを愛の条件とすることは「色受想行識五法の一法を取つて縁起系列に列せしむることである。一法を取れば他の四法をも問題とせざるを得ぬ。……この困難な問題が今や一挙に縁起説の上にかゝつてくるのである。」（単行本二八五頁、全集本一八四頁）。

他方では六入処の体系においても縁起關係が説かれており、二六入六境—識—觸—受—苦の系列がある。こ

こには五蘊の内の色受識の三法が取り入れられている（単行本二八七頁、全集本一八五頁）。さらに六入処説の縁起關係が縁起説と結合して、（六入六境―識）―觸―受―愛―取―有―生―老病死憂悲苦惱の系列が存在する（単行本二八八頁、全集本一八六頁）。

九支縁起と十支縁起を十二縁起と比較すると、九支縁起では無明・行・六入が除かれている。また十支縁起では無明・行だけが除かれている。すなわち、九支縁起では識・名色・觸・受・愛・取・有・生・老死の九支が、十支縁起では識・名色・六入・觸・受・愛・取・有・生・老死の十支が立てられる。そして両者ともに識・名色の間に識↓名色と、名色↓識の相依關係があると説いている。このことは縁起の系列において「条件づけられぬものは存せぬといふ結果に到着したこと」（単行本二九二頁、全集本一八七―一八八頁）を意味する。しかしこの相依關係には矛盾があると和辻哲郎は言う。

名色↓識の相依關係は、条件づけられざる何ものも存せぬことを示してはゐるが、しかしこの条件づけの關係を論理的關係とするならば、この循環は自家撞著にほかならぬ。識が名色の不可欠条件であるならば、その名色は識に条件づけられて初めて名色となるのであって逆に識の条件となることは出来ない。識は識別せらるゝものを予想するが、その「識別せらるゝもの」は識によつて初めて名色となるのであって、それまでは名色ではない。こゝに於て最後に名色―識―行―無明の縁起系列が考へられ、所謂十二縁起の説が成立するのである。無明を究極に置いたことは縁起説の最初の萌芽に於て「五蘊の法を如実知せざる無知」が苦の究極の条件とせられたことを思ひ起させる。この無知は右に説いたやうなさまざまな發展段階を経たのちに、遂に一切の存在の法の究極の条件として再び見出さるゝに至つたのである。（単行本二九二―二九三頁、全集本一八八―一八九頁）

十二縁起説成立までの「発展」をこのように辿ったが、以上の検討を踏まえて、この全体が釈迦一代における発展であるとか、十二縁起が最初に成立して同一趣意を他の縁起系列が略して説いたなどと考えるべきではなく、「単純に資料自身が縁起説の発展を示してゐると認めるにとゞめなくてはならぬ」（単行本二九三～二九六頁、全集本一八九～一九二頁）と結論する。

和辻哲郎は次に縁起という思想そのものの検討に入り、それが「法と法との条件づけの関係」を表すものであることを強調し、相互に基礎づけるとする相依関係も否定する。十二支のそれぞれについて詳しく考察しているが、それを紹介することはここでは省略せざるをえない。しかし以下の点について取り上げておきたい。それは無明の問題である。その前に九支・十支縁起について次のように述べている。

始源として識名色の相依関係を立てるのは、云ひかへれば始源が無い、究極の根拠が無いといふことを示すためである。（単行本三三三頁、全集本三三三頁）

名色・識の相依関係は「始源が無い、究極の根拠が無い」ことを示すためであると端的に明言している。和辻哲郎の関心は最初からこの点に注がれているのである。

かく究極の条件を求めて「無根拠」に到達するのは縁起説の核心であるが、しかし無根拠を示すために用いられた相依関係は反つて縁起系列そのものを危ふくする。（単行本三三三頁、全集本三三三頁）

このことは自家撞着として既に指摘されている。

こゝに於て残された問題は、(一) 相依関係を捨てて更に進んで識の条件を求められないか、(二) それが求められた場合、相依関係に依らずして「無根拠」に到達し得ないか、の二つである。(単行本三六三頁、全集本二三二頁)

第一の問題に答えるものとして「行」がある。「有為を成り立たすこと」「為作相」としての行である(三六五頁)。これについての詳細は今省略する。

しかしこゝになほ第二の問題が残る。行が究極の統一原理であり制約されぬものであるならば、縁起説は一切が縁起せることを説くのではなく無制約的な世界根拠を説くことになる。こゝに於てこの行も亦制約されたものであることを示すために、たゞこのためにのみ、立てられたのが無明である。然らずして無明が他の縁起支と同一の意味のものであるならば第二の問題は無明に就て依然として残るであらう。(単行本三六六頁、全集本二三四頁)

十二縁起の始源に無明を置いていても、無明は縁起せざるもの、「無制約的な世界根拠」、万物の根源であるという意味ではなく、単に行が制約されたものであることを示すためだけである、とする。

無明は……単純に不知 Nichtwissen の意であつて、字義上何等曖昧なところはない。また經典の用例が

すべてそれを示してゐる。この事は既にオルデンベルクが力説したところであつて、彼自身も云ふ如く、無明を後期婆羅門哲学のマーヤーの如き意味に解すべき根拠は初期経蔵中には全然存せぬ。然らば無明は何を知らないことであるか。經典は五蘊或は六入処の無常を知らぬこと、或は五蘊及びその集滅味患離（もしくは集滅道）を知らぬこと、四諦を知らぬこと、或は更に詳しく實際後際、内外、業報、仏法僧、四諦、因縁、善不善、罪習、勝劣、染浄を知らぬことなどと説くが、一言にして云へば「不知聖法」である。聖法を知らずとは一切法に対して不知実知であること、即ち凡夫の立場、自然的立場に立つことに他ならぬ。従つて無明縁行とは自然的立場に立つ限り行があるとの謂である。識乃至老死の一切法を究極に於て条件づける行は、自然的立場に於てはあり、法を觀ずる立場に於ては滅する。行が滅せずしてあるためには、法を如実知せざる不知の立場がなくてはならぬ。かくして行も亦縁起せるものとなる。しかしながらこの無明—行の關係は、行まで辿つたような論理的關係でもなければまた識名色の相依關係に於ける如き基礎づけの關係でもない。為作の意義をいかに掘り下つてもその根柢に不知或は自然的立場を見出すことは出来ず、……元來不知が不知として知らるゝのは、行に依つて成立する有為の世界に対して無為を認識せるより高き立場、云ひかへれば「法に基いて存在する世界」を超出しその法自身を觀ずる「明」或は「般若」の立場に立つ故である。従つて無明を縁とするとは明に対して無明の領域を限定することを意味する。この限定が行の縁なのである。行は存在の法にとつてこそ究極の統一原理であるが、その統一する領域は畢竟限定せられたものであると認識せられるときに消滅する。「何に依つて無明があるか」と問ふためには無明が認識せられてゐなければならず、その認識は明の立場に於て可能であるが故に認識せられたときには既にもう無明はない。かくして無明の概念は、行から無制約者の資格を奪ふと共に、それ自身縁起であるか否かを問はれ得ないのである。

（單行本三三六—三三八頁、全集本二三四—三三五頁）



こうして縁起説は一切が縁起であるという立場から、究極的な根拠を認めないという思想があることを読み取ろうとする。

さて、無明についてさらに論及しているが、それは省略して、結論に進もう。

究極の根拠が無いとは畢竟究極の根拠が絶対空であるとの謂である。箇々の法は縁づけられたものであるが、この縁を究極まで辿つて行けば絶対空に突き当たる。無明の領域として限定せられたものは、この絶対空に於て限定せられてあるのでなくてはならぬ。かく考へれば明と無明、有為と無為とを截然として分つ立場は止揚され、諸法の実相としての絶対空が明かにされる。これ般若経や龍樹哲学の中心問題である。(単行本三七〇頁、全集本二二六頁)

ここでは絶対空という概念が突然提示される。それは原始仏教の段階ではまだ明示的ではないが、この問題が後に般若経や龍樹哲学において扱われることを指摘している。しかも注記(一〇)において次のように述べている。

宇井氏、印哲研究第二、三三〇頁。「般若経、龍樹仏教の一切皆空説は縁起説を他語で云ひ現はしたものに他ならぬ。」宇井氏は縁起説の根本趣意を相依関係に認める所からかく結論するのであるが、十二縁起の系列そのものに意義を認めるとすれば、縁起説はまだそこまで徹底してゐないと認むべきだと思ふ。それによつて般若経及び龍樹の事業が反つて明かになるのではなからうか。(単行本三七〇～三七二頁、全集本二三

## 六（二三七頁）

ここで和辻哲郎が指摘している点は極めて重要である。というのは、宇井博士が「一切皆空説は縁起説を他語で云ひ現はしたものに他ならぬ」、すなわち、一切皆空説＝縁起説とするのは、縁起説＝相依関係説とする立場からの結論である、と和辻哲郎は判断しているのであるから、一切皆空説＝相依関係説とみなしていることになる。この場合の相依関係説はもとより宇井博士の主張するそれである。つまり、宇井説は原始仏教の思想理解に一切皆空説を持ち込んでいると和辻哲郎は解していることを示している。

それに対して和辻哲郎自身は、原始仏教の十二縁起説は一切皆空説にまでは「徹底してゐない」と言う。

ここに和辻説が宇井説と根本的に立場を異にすることが顕わとなっている。この点は疑問の余地がない。さらに注意すべきことは、最初に宇井説を紹介する際に和辻哲郎は、十二縁起とともに「此あるとき彼あり、此生ずるより彼生じ」云々をも引用して、この「文によつて言顯はされた相依相关性」と言っている。この「文」自体は阿含にあるものであるから、原始仏教の縁起思想には相依関係の思想はまだなかったと結論する以上は、「此あるとき彼あり」云々の文章は相依関係を表すものではないことを見抜いていたと言わなければならない。さらにまた、そもそも宇井博士は idappaccayata を相依関係と解したのであるけれども、和辻哲郎はこの点には一切論及しない。しかしこの語を和辻もまた宇井博士に従って相依関係と解したのであったならば、当然十二縁起の検討の際に避けて通れなかったはずである。それにもかかわらず idappaccayata について論及することがなかったという事実は、idappaccayata についても和辻哲郎は相依性とは解さなかったと判断して誤りではないであらう。

「此あるとき」云々の文章と idappaccayata との意味についてはその後多くの学者が論じており、この二つの表現はともに十二縁起を簡略に言い換えたものに他ならないという結論に到達している。それが正しいとわたく

しも考えるが、すでに和辻哲郎がその結論を得ていたと考えてよい。しかし和辻自身がそのことを必ずしも明示的に書かなかつたのは、宇井博士に対する遠慮と考えるべきであろう。他方、宇井博士は前に引用したように和辻説を絶賛する形で批評しているが、それは『原始仏教の実践哲学』の連載が始まったばかりの時点のもので、「資料論」と「根本的立場」までしか見ていなかった。だから和辻哲郎を自分の説を補強する有力な学説として非常に高く讃えることができた。しかしその後書かれた批評では、手放しで讃えるものとは違っている。和辻哲郎は縁起説について、徹底的に宇井説とは別の研究を展開しており、内容的には厳しい宇井説批判となっているのであるから、表現そのものは婉曲であるとは言え、批判されている当人とすれば、苦い含みをもたせた表現とせざるを得ないと言ふべきであろう。

### 三 絶対空について

「絶対空」という言葉が突如として用いられていることを指摘したが、和辻哲郎が原始仏教の研究を精力的に進めた核心がこの語に籠められていると言つてよい。原始仏教の思想においては明示的ではなかつたけれども、大乘仏教の空の思想へと展開する素地は存在していた。この認識に到達することによって、大乘仏教が原始仏教に基礎をもつことをはっきりと自覚することが出来た。『原始仏教の実践哲学』において大乘仏教の問題はほとんど言及されていないが、前述のように、僅かな言及にもかかわらず、それが持つ意味は非常に大きい。和辻哲郎自身は日本仏教の研究にとどまらず、すでに深く大乘仏教も研究していたに違いない。そして、日本では大乘仏教が重視されてきたという伝統があるが、和辻哲郎はその根源を原始仏教にまで辿ることが出来たと確信した。このことは、西洋の大きな思想の伝統に対する東洋のそれを明らかにすることが出来たということに他ならない。

原始仏教の研究という形で和辻哲郎は東洋人の思想の伝統に大きな意義を見出すとともに、自らその伝統に棹さして自己の思索を展開しようとする決意を秘めている。

そのことは例えば

我々は以上の如く十二縁起を解することによつて、外観上奇異なる縁起系列が、実は五蘊六入処の体系に於て閑却された統一の問題を追究し、しかも究極の統一者を許さずして、涅槃への道を開くものであることを了解し得る。（単行本三七二頁、全集本二二七頁）

という表現にもすでに片鱗を示している。ここで「究極の統一者」と呼んでいるのはこれまで「究極の世界根拠」などと呼ばれたものと同様であるが、特に神などの絶対者をも暗に含意してこのような表現を採用しているのかも知れない。いずれにしてもその後の和辻哲郎の思索には神などの絶対者は入って来ることはなかった。

ここで縁起説に関する和辻哲郎の研究を追うことを止めて、その後の和辻哲郎の思索の跡を簡単に眺めることにしたい。『古寺巡礼』にも注目すべき記述があるが、『風土』はさらに同じ問題を大規模に展開したものである。絶対空の論理を空間的広がりにも適用すれば、自他や自然環境はもともと個別的存在者ではありえないことになる。本来個別者として存在する者が「関係し合う」のではなく、自他は元来不二なのである、と考えることが出来る。自他不二という立場から風土の問題が考察されている。

さらにこの論理を人間観に適用したものが和辻倫理学である。人間とは個人存在なのではなく、「人間」すなわち間柄、人倫であるという。その立場が『人間の学としての倫理学』において吟味検討され、その立場から『倫理学』が書かれた。ここでは人間は「絶対空」であるとされる。縁起説の考察の結論において突然出て来た

絶対空という言葉が、再びここに用いられている。

『倫理学』は和辻学の中核をなすことになるが、同様の考え方・論理は『日本倫理思想史』などにおいても広く適用されることになる。

最後に夏目漱石との関係について、再び触れておきたい。漱石が青年時代に円覚寺に参禅したことはよく知られている。その際に釈宗演師から「父母未生以前本来の面目」という公案を授けられた。漱石自身は短い参禅では格別得るところはなかったらしい。宗演師も漱石の歿後に、漱石には禅機はあるけれども、理知に走る、という意味の批評を残している。いずれにしても公案に対して満足の行く見解に到達することはなかった。和辻哲郎は漱石の身近にあって漱石の苦悩する姿をみつめるとともに、漱石は『こゝろ』によって漱石の課題を和辻哲郎に託した。このことは前述した。

さて、和辻哲郎は『倫理学』の中で、人間存在とは個人存在ではなく間柄であり、間柄こそが「父母未生以前本来の面目である」と言う（全集第十卷一九五頁）。禅の公案とはまったく関係のない場所で突然このように記しているのである。ほとんどの読者にとって無意味に近い。不思議に思う人にとっては、謎めいた言葉である。しかし和辻哲郎の生涯を考えると、漱石が『こゝろ』において〈私〉に託した課題を和辻哲郎が継承し発展させたという自覚と責任を表明するものと理解してよいであろう。それが和辻哲郎における「転向」のまさに焦点であったと言ってよい。そして、先に引用したように、『偶像再興』の「序」（昭和十二年）では当時を回顧して「自己の主観的な体験を無闇に重大視し、それがあたかも人生の中枢問題であるかのごとくにふるまっている。」「自己という自己中心的な関心の中にも、対象に即する思索への傾向」が幽かながら現れていた、と言う。ここにいう「自己中心的な関心」から「対象に即する思索」へという思索の展開は、実は漱石その人における課題にほかならなかった。そうして和辻哲郎における「対象に即する思索」とは、文献学（Philologie）の方法にもと

づく文化史・思想史の研究であり、文化史・思想史を現代に生きる自分自身において引き受けることにほかならなかった。文献学によって仏教を明らかにするという課題は、『原始仏教の実践哲学』においてその開拓の鍬を入れるとともに、和辻哲郎のその後の生涯を通じた中心テーマにほかならなかった。後年、和辻哲郎は「漱石はその遺した全著作よりも大きい人物であった。その人物にいくらかでも触れ得たことを私は今でも幸福に感じている」と述懐している。また和辻夫人の回想によると、「七十一歳までの生涯を通じ、夏目漱石先生を敬慕し続けていた」。

## むすび

和辻哲郎と宇井博士の問題が従来まったく無視されてきたわけではない。この点についての詳細は別の機会に譲ることとして、以下のことだけを付記しておきたい。まず、武内義範博士は「縁起説における相依性の問題」の中で、以上に指摘した問題点を簡潔に指摘している。<sup>(14)</sup>そして和辻哲郎が「宇井博士と密接な関連に立ち、一九二〇—一九三〇年の間に両者相俟って原始仏教の根本概念、ことに縁起の解明に画期的な仕事をせられた」<sup>(15)</sup>けれども、実は両者の縁起観が著しく異なることを、特に和辻の「法」の理解の仕方について述べる。そして次のように結んでいる。「この宇井・和辻博士の見解の相違は実は縁起説の理解の根本の問題にかかわっている。従ってこの問題に十分な解決を与えることが、両博士の精神に沿いつつ、しかも一歩新しき地平へこの研究を推進せしめるための、不可欠の要件となるであろう。しかも不思議なことにこのことに注意する人も、ましてその矛盾を展開して新しい解決を求めるいかなる企ても今日までなされなかった。」<sup>(16)</sup>そして相依的關係において説かれる縁起資料の考察を進められた。

また平川彰博士は『法と縁起<sup>(17)</sup>』の第五章「縁起思想の源流」において縁起の問題を包括的に検討された。そして特に「六 縁起の意味」においてイダパッチャターを正面から論じておられるが、それは十二支縁起について経典が記述する、いわば公式的な思想に対して、実際の縁起的現象の事実に関する考察とすることができるといえる。縁起の問題は、一方では十二支縁起の公式的・画一的な思想の問題であるとともに、他方では、実際の現象をどのように把握すべきかという問題でもある。この両者が無関係であるとは言えないけれども、全く同一というわけでもない。豊かな思想的展開はむしろ後者において求められるであろう。和辻哲郎自身がそうであった。その意味からも、平川博士の考察は極めて示唆に富むと言えるであろう。

もとより和辻哲郎の原始仏教研究に問題がないわけではない。すでに少なからざる批判が加えられているのも事実である。それを無視したり軽視すべきではないのは勿論である。しかしその問題については別の機会に取り上げることとして、ここでは触れることをしなかった。初めに述べたように、和辻哲郎の原始仏教研究は、単に仏教の領域の問題にとどまるものではなく、原始仏教を源流とする思想潮流を正確に認識することを目指していた。「希臘哲学の潮流に對する他の思想潮流の特殊性」について、単に空虚なイデオロギーのスローガンを振りかざすのでなく、文献学的実証性のもとにそれを明確にすることが、どれほど壮大な意欲的な作業であるかは、対比されている「希臘哲学の潮流」が様々な支流を呑み込みながら巨大な潮流となって現代に及んでいる事実を思い起こすだけでも容易に理解される。それがどれほど巨大な潮流であっても一つの海流であると相対化して、そこには見出されない思想を掘り起こし、さらに新たに紡ぎ出すという学的営為が和辻哲郎の生涯を貫いていた。

このように考えるならば、和辻哲郎の原始仏教研究は和辻哲郎自身にとってのみならず、広く一般の思想史研究においても、極めて重要な意義を有することを否定できないであろう。本稿はその点に焦点を当て、和辻哲郎

と直接関連する諸問題（夏目漱石、西田幾多郎、その他）については僅かに言及するにとどめた。これら問題については、和辻哲郎がその後の思想史・文化史研究に及ぼした影響をも含めて、別の機会に述べることとした。

## 注

- (1) この時期の著作は和辻哲郎全集第二十卷（改版増補）・第二十一卷に収められている。
- (2) 湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』（ミネルヴァ書房、一九八一年）四一～四三頁参照。特に、西田哲学についての和辻の言及が大学時代の研究ノートに見られることを指摘している。
- (3) 西田幾多郎と夏目漱石は非常に近い関係にある。この点については別に取り上げることとしたい。なお、拙著『漱石文学の思想 第二部』二六七頁以下を参照。
- (4) 「漱石に逢うまで」全集第三卷四一一頁。
- (5) 『黄道』二八七頁。湯浅、前掲書、四三頁。
- (6) 漱石はニイチェのこの著書を英訳で明治三十八、九年頃に読んでいた。ドイツ語は門下生の小宮豊隆から学んでいた。そして小説『門』の題名は小宮豊隆と森田草平が『ツァラツストラはかく語りき』の中からThorという語を選び出して名付けたことは、よく知られている。英訳本『ツァラツストラ』への書き込みについては平川祐弘「夏目漱石の『ツァラツストラ』読書」（『作家の世界 夏目漱石』所収）二七頁参照。
- (7) 阪本浩『夏目漱石——作品の深層世界——』三三七～三四〇頁参照。
- (8) 『偶像再興』四〇～四一頁。



- (9) 同、三五頁。
- (10) 「偶像崇拜の心理」(大正六年四月)『偶像再興』二七八頁。
- (11) この問題のあらましについては拙稿「わが国最初の印度哲学史講義」(三)、拙著『漱石文学の思想 第一部』に述べた。
- (12) 前掲拙稿「和辻哲郎と夏目漱石」には多少詳しく述べておいた。別の機会にまとめて詳論することにし  
たい。
- (13) 『京都大学文学部五十周年記念論集』一九五六年、『武内義範著作集』第三卷(法蔵館、一九九九年)所  
収。
- (14) 『著作集』第三卷、一〇五頁以下。
- (15) 同書、一〇八頁。
- (16) 同書、一〇九頁。
- (17) 『平川彰著作集』第一卷、春秋社、一九八八年。

### 3. Interpretation of pratītyasamutpāda in *The Practical Philosophy of Early Buddhism*

#### 1) Examinations of earlier studies

Negating the theory accepted traditionally in Japan, Watsuji evaluates the studies of Max Walleser and Bunzaburo Matsumoto. Then he introduces Ui's interpretation that the principal meaning of pratītyasamutpāda consisting of twelve parts is expressed by idappaccayatā, i. e. the phrase "imasmim sati idaṃ hoti, imass 'uppādā idaṃ uppajjati, etc." and the phrase means inter-dependent relation.

His detailed investigation of Ui's interpretation seems to show his agreement with Ui at a glance, but it covers actually his sharp criticism with a euphemism.

#### 2) Watsuji's fundamental standpoint

Watsuji points out various kinds of pratītyasamutpāda and understand that every part of pratītyasamutpāda is a 'condition' and pratītyasamutpāda means the conditioning relation. Watsuji does not refer to idappaccayatā at all. If he agreed with Ui, this is impossible. We must suppose that idappaccayatā is according to him identical with pratītyasamutpāda and it has no special meaning other than pratītyasamutpāda. He refrained from expressing his criticism frankly. But he says, criticizing Ui, in a short note that śūnyatā and inter-dependence can be found only in Mahāyāna Buddhism and Nāgārjuna.

Thus Watsuji arrived at śūnyatā and inter-dependence, which become key words to his philosophical studies henceforth.

*Professor,  
International College  
for Advanced Buddhist Studies*

honourable person to him. But some weeks later Soseki cited a proverb from Nietzsche's work in his novel appearing serially in a newspaper, within a tragic context suggesting the destiny of Nietzschean thoughts. And in the next succeeding novel Soseki drew a person who reminds us Watsuji, and entrusted him with a philosophical subject. This was the turning point of the life of Watsuji.

## 2. The relation between T. Watsuji and H. Ui

In the preface to "*The Practical Philosophy of Early Buddhism*" he says as follows: "this book was not written to be read only by Buddhist scholars. The author aims to introduce the unique practical philosophy, which is found in the early Buddhist texts and became the source of the Nikāya and Mahāyāna Buddhism, into the interests of researchers of philosophy in general. And the author's aim will be fulfilled, if the uniqueness of this tide of thoughts other than that of Greek philosophy be made clear through his study and this tide become to be taken always into consideration on the occasion of historical investigation of philosophy.

At first this study was published in 11 parts in a magazine. When the sixth part was published, H. Ui bestowed in his comment the highest eulogiums on Watsuji's study and expressed his pleasure to find the consensus of the interpretation of pratīyasamutpāda. Ui was in communication with Watsuji, but he could not know about Watsuji's interpretation in detail, because Watsuji did not publish at this time the parts on pratīyasamutpāda yet. And Watsuji also, in his preface to the *Practical Philosophy of Early Buddhism*, expressed his thanks for having been encouraged by Ui. Based on these facts, probably, Ui's interpretation of pratīyasamutpāda is usually called 'Ui-Watsuji theory'. But it remains still a question, if both interpretations really agree.

## Summary

### Tetsuro Watsuji's Study of Pratītyasamutpāda

Junkichi Imanishi

和辻哲郎の縁起研究  
(今西)

#### Introduction

Tetsuro Watsuji (1889-1960), author of "*The Practical Philosophy of Early Buddhism*" (1927), has been praised, along with Hakuju Ui, as a pioneer in Japan in the study of Early Buddhism. But to him the Buddhism was not a mere object of study.

In his youth he studied Western Philosophy and published "*A Study of Nietzsche*" (1913) and "*S. A. Kierkegaard*" (1915). At the same time he was interested in literature, criticism and dramatic movement, contributing many articles to magazines and newspapers. Then, all at once, abstaining from these activities, he concentrated himself upon the culture and Buddhism of Japan and published "*Ancient Temples Pilgrimage*" (1918), "*Ancient Culture of Japan*" (1920), 'Buddhist Monk Dogen' (1923). After these processes he tried to study early Buddhism in order to understand Japanese Buddhism and thoughts fundamentally.

#### 1. Before Buddhist studies

Watsuji studied in Tokyo Imperial University under Prof. Raphael Koeber, German philosopher, and acquired the method of classical philology, which was very useful for his later studies of early Buddhism. But while young, he sympathized with Nietzsche and wrote that he felt blood-relationship between the genuine Japanese and Nietzsche. He sent his book on Nietzsche to Soseki Natsume, who was a representative novelist and critic of modern Japan and the most

三