

## 和辻哲郎と〈原始仏教の無我論〉 ——木村泰賢との論争に鑑みて——

高橋 淳友

### 1. はじめに

和辻哲郎は、その著書『原始仏教の実践哲学』（昭和2年）—『和辻哲郎全集』（岩波書店、以下和辻全集と略記）5巻<sup>1</sup>—の序言の冒頭で、「この書の著者は仏教専門学者ではない」と述べている（同書、3頁）。本稿では、その「専門学者」ではない京都帝大助教授和辻と、当時の東京帝大教授（印度哲学第一講座担当）木村泰賢との間に生じた論争を取り上げ、和辻の理解する〈原始仏教の無我論〉について考えることを意図している。両者の論争は、『原始仏教の実践哲学』のもとになった、『思想』誌上に発表された一連の和辻の論文（大正15年）において、木村がヨーロッパ滞在中に著した『原始仏教思想論』（大正11年）—『木村泰賢全集』（大法輪閣、以下木村全集と略記）3巻<sup>2</sup>に所収—が和辻により批判的に多々言及されてあったことに端を発し、木村が『宗教研究』誌上で（昭和2年）、「原始仏教における縁起観の開転—（特に赤沼、宇井、和辻諸教授の説を読んで）—」と題する論文中で反論（木村全集3巻所収）、続いて、木村のこの論文に刺激された和辻が、一文を渡航途中の船内で書き上げ、『思想』誌上で（昭和2年）反論する（「木村泰賢氏の批評に答う」、付録として和辻全集5巻所収）という形で進行した（なお、その後和辻は昭和3年までヨーロッパに滞在、木村泰賢は昭和5年に

死去した）。

本題に入るに先立ち、問題の所在という点から、本稿の執筆者のような、西洋中世哲学を学んでいる、原始仏教<sup>3</sup>研究のいわば〈門外漢〉が、なぜこの両者の論争を取り上げるのかについて触れておく必要があるだろう。というのも、テーマに鑑みるならば、その方面の専門家が取り上げるべきではないのか、という疑問は当然のものと思われるからである。実際和辻も、自分は専門学者ではないと述べてはいるものの、それに続けて、この書は「原始仏教の哲学に関する純学術的な研究」であること、そして、著者として「その微力をもっ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」ことを述べている（同書、3頁）。だがその一方、和辻自身が次のように述べていることを眼にするならば、和辻の原始仏教理解とそれをめぐる論争は、仏教研究家にとどまらず、本稿の執筆者のごとき西洋哲学を学ぶものにとっても興味深いものではないかと思われる。

和辻は、著述の意図を説明して、「単に仏教研究家にのみ読まれること」を「目ざしたもの」ではなく、「原始仏教の資料の内に見いだされ」、「小乗大乘の哲学の源流」となる「一つの独特

<sup>3</sup>和辻によると、「原始仏教」とは、「主としてパーリ経律蔵及び漢訳阿含小乗律によって知らるる仏教」（和辻全集5巻、11頁）である。また、木村泰賢は、『原始仏教思想論』の表題にある「原始仏教の思想」とは、「聖典的材料の上からすれば、全く阿含部聖典の思想を指す」と述べ（木村全集3巻、7頁）、『原始仏教思想論』を著すにあたり用いた「原典」として、「巴利および漢訳阿含、およびその律部」を挙げている（同書、12頁）。

<sup>1</sup>1962年、1989年（第三刷）。

<sup>2</sup>昭和43年、昭和51年（四版）。なお、同書14頁によると、『原始仏教思想論』は、ロンドン郊外で起稿、ベルリンにて脱稿の運びとなったものだという。

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うのが著者の目ざしたところであった」(同書, 3頁)と述べ、さらに次のように続けている。

「だから著者はこの独特な哲学の意義を哲学者の共有財としてでき得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こうとした。もしこれによってギリシア哲学の潮流に対立する他の思想潮流の特殊性が明らかにされ、哲学の史的考察におい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。」(同書, 3頁)

上記引用に見られる、和辻の著者としての希望の表明は、和辻の弟子、吉沢伝三郎氏が、「和辻の仏教哲学研究」を、「西洋哲学の素養をもって試みられた」と述べている<sup>4</sup>ように、『ニイチエ研究』(大正2年)、『ゼエレン・キェルケゴオル』(大正4年)といった西洋哲学研究(和辻全集1巻所収)を発表してきた彼が、〈ギリシア哲学の潮流〉つまり西洋の〈哲学〉もそれに含まれる“φιλοσοφία”の潮流—を意識した上で、仏教の〈哲学〉の潮流に取り組んでいることを感じさせる。だがまた、西洋哲学への目配りは、和辻のみに見られるのではない。和辻と対峙した木村泰賢の仏教研究にも西洋哲学は影を落としているのであり、例えば、ある一文に見られる次のような木村の言葉は、いかに彼が仏教の哲学的研究において西洋哲学を意識していたかを感じさせるものである。

「仏教を哲学的に取扱って、その特質を明らかにすることは仏教の研究上大切な一方法であるが、これをなすに当たっては何と云っても、西洋哲学を参照するのが便利である。けだし批判的にして論理的なるは西洋哲学の特長であるから、少なくともその方法を仏教哲学の研究に応用することは、その思想の哲学的意義を明らかにする所以の道となるからである」(木村全集6巻<sup>5</sup>, 32頁)

上記のような木村の西洋哲学に対する見方は、『原始仏教思想論』にもやはり認められるもの

<sup>4</sup>平凡社ライブラリー『和辻哲郎の面目』(平凡社, 2006年), 189頁。

<sup>5</sup>昭和42年。

と考えられる。同書がまさに原始「仏教思想」を扱うもの—木村によると、「いい得るならば、新しい形式における一種の阿毘達磨論書」(木村全集3巻, 8頁)としての特徴を持つもの<sup>6</sup>—であるが故に、「思想の哲学的意義を明らかにする」ため、上記のような見方をする木村により、西洋哲学が「参照」されるなどすることは、予測がつくからである。

しかし、仏教思想の意義を明らかにするための方策としてよかれと木村が考えていた「西洋哲学」の「参照」、「応用」も、和辻にとっては手厳しく批判すべきものとなる。例えば、遺稿として残された和辻のノート—『仏教倫理思想史』として和辻全集19巻<sup>7</sup>に所収—に見出された紙片中で、「木村式」なるやり方は、「西洋と結びつける」、「思惟(Denken)というに働せず」、「仏教哲学の俗化」と酷評されている(和辻全集19巻, 385頁)。

以上のように、両者の論争が原始仏教をテーマとしていながらも、その論争の背景に西洋哲学の影が見出されることに鑑みるならば、両者の議論はまた、西洋的思惟との関わり方をめぐる議論でもあると言えないだろうか。そうであるならば、兵頭高夫氏が述べているように、「木村・和辻論争」は、「今日の仏教学の水準から見れば、双方の議論に対する批判は容易であろうが」、「この二人の論争の中に日本のアカデミズムにおける西洋思想の受容の仕方についてきわめて興味ある実例が示されている」<sup>8</sup>と考えた上で、両者の「論理」を「比較」し吟味することは、今現在においても、非西洋人でありながら西洋の哲学を学ぶ者にとっては少なくとも意味があることのように思われる。そのような者のなかでも、とりわけ、本稿の執筆者のよう

<sup>6</sup>この「新しい形式」というのは、木村の言葉を借りるなら、「今日の学問的見地」に立脚しつつも、「昔の阿毘達磨論師の試みたるがごとき意気込みをもって」、つまり、「経の文句」の「裏面的意義にまで推しつめよう」という意気込みをもって、「原始仏教思想」の「根本的立脚地を明白ならしめよう」とした在り方である(木村全集3巻, 8-9頁)。

<sup>7</sup>1963年, 1990年(第三刷)。

<sup>8</sup>兵頭高夫, 「ショーペンハウアーと東洋の宗教」, 齋藤智志・高橋陽一郎・板橋勇仁(編)『ショーペンハウアー読本』(法政大学出版局, 2007年)205-218頁所収。同書217頁。

に、仏教等インドの思想を学ぶ諸氏との共同の討論の場を与えられている者にとっては有意味であるといつてよいのではないか。

## 2. 和辻にとっての〈原始仏教の無我論〉

### —存在論としての—

先に述べたように、本稿では、テーマとして、和辻の理解する〈原始仏教の無我論〉を取り上げる。和辻と木村の論争で特に問題となったのは、木村の反論の表題にも現れているように、両者の「縁起」<sup>9</sup>の捉え方であるとも言えるが、この問題も一本稿では直接は扱わないが—無我論とは密な関係にある。和辻の考えでは、「主格を抜き去って法を考え、その法の条件を追求するのが縁起説の立場」(和辻全集5巻, 176頁)であり、『仏教倫理思想史』の言を借りれば、縁起観とは、「無我の立場において発展したもの」(和辻全集19巻, 83頁)なのである。そもそも和辻によると、「縁起説に対する在来解釈が非常に誤ったものとなった理由」のひとつこそ、この無我の立場を看過した点にある(同書, 83頁)とされるのである。

上記引用中にある、「主格を抜き去って法を考え」という点に鑑みて、和辻の捉える〈無我論〉が、彼の「法」—ダルマ—理解と深く関わっていることが分かるが、和辻は、「法の本来の意味」を「かた」であると述べた上で(和辻全集5巻, 115頁)、「法」を、「もの」に内在する「こと」であるとし(同書, 115頁)、例えば、「過ぎ行くもの」は「過ぎ行くこと」を「法として」「初めて過ぎ行くものであり得る」と述べる(同書, 115頁)。そしてこのような「法」解釈から和辻は、五蘊つまり「色受想行

識」を、例えば「色」を「感覺的直観的一般」「感覺的直観的たること」(同書, 120頁)、「受」を「受容的な意味」, 「受容性」(同書, 122頁)といった具合に「こと」として説明する。そして〈こと〉としての「法」自体は、和辻によれば、〈一切のもの〉のうちには含まれない。

「色」等の「五蘊」が無常であり無我であり苦であるという言は、「經典中」で「最古の層に属する」と和辻が考える「章句」にも認められるという(同書, 111頁)。このような「五蘊」を、彼は、「我々の経験する一切のもの」と解釈し(同書, 112頁)、また、「一切存在者は変易するとの意味」であるとする(同書, 117頁)。そうすると、上記の言は〈一切のもの〉は無常であることを述べていることになるが、その一方和辻は、「法」としての五蘊は「変易するものでない」、「すなわち存在するものでない」と説明する(同書, 117頁)。これは、例えば「色が無常である」という場合、「無常」であるのは、「時間的に存在するものとしての一切の色」であって、「色」という「法」自体ではないと和辻は考えるからである(同書, 118頁)<sup>10</sup>。先の例を用いて言えば、「過ぎ行くもの」は無常であるが、それが「法」としている「過ぎ行くこと」は無常ではないのである。したがって和辻の見解によれば、例えば「色」が無常である、とは、「厳密に言えば」、「色という法に属する一切存在者は時間的な存在を持つ」ということを意味する(同書, 118頁)言明ということになり、無常であるという五蘊は、法としての五蘊をまさに「法」として存在するもの、和辻の言によると「一切の存在するものをその存在の法の名によって呼んだもの」であるということになる(同書, 117頁)。

上記のような「法」についての和辻の見解は木村泰賢により、「論理化」「認識論化」という点で批判されことになる(『宗教研究』新第四巻

<sup>9</sup>「初期仏教の縁起」について、例えば三枝充恵氏は次のように説明している(「仏教の基礎概念 2 縁起」, 岩波講座・東洋思想第9巻『インド仏教2』, 岩波書店1988年, 198-216頁所収, 201-202頁)。それによると、「甚だ漠然たる縁起思想が一方にあり、他方には数支から成る種々の縁起説があつて、それらが実に雑然と混乱のまま説かれていた」、「そのような無秩序のなかで次第に整備が進行して、最後に完成したのが、十二支より成る十二因縁説であつた」、「すなわち、無明—諸行—識—名色—六処—触—受—愛—取—有—生—老死」で、「これらの各支は、すでに五蘊説や六処説、またいわゆる三法印や四諦説などの内部で考察された術語であり、十二因縁説が構成されてのちにとりたてて説明の加えられることはない。

<sup>10</sup>「無常苦無我の法」と「色受想行識五法」には、したがって法としての違いがあることになり、その違いについて和辻はこう述べている。曰く、この「二層の法」の関係は、「無常苦無我の法」が「存在がいかなる場合にも時間的変易であることを示し従って存在者と法との区別を確立した」ものであるのに対し、「かかる存在者の存在の法を立てる」ものが、「存在するものの法」としての「色受想行識五法」である(和辻全集5巻, 117頁)。

第一号, 12頁)。そもそも木村が考えるに, 先の五蘊は物質的要素(色)と, 心理的要素(受想行識)として説明されるものなのであり(木村全集3巻, 123-124頁), その木村から見て<sup>11</sup>, 和辻の言う「法」とは, 「事実その者ではなく, 事実をしてあらしむる根本規範の意味, 即ち言ひ得るならばカントの所謂, 範疇に近き考にまで推し進めたもの」と評されるもの(前掲『宗教研究』12頁)<sup>12</sup>となる。

このような「認識論化」という批判は, 和辻にすれば心外だったようであり, 「原始仏教の立場」は「認識論」と「縁なきものであること」を繰り返して述べてあると木村に対して返答している(「木村泰賢氏の批評に答う」, 和辻全集5巻, 573-574頁)。実際, 上記の「法」についての和辻の見解から推定できるように, 和辻の言わんとしている〈原始仏教の無我論〉は, 認識論化云々というより, ある種, 〈存在論化されたもの〉, つまり, 存在の形式としての「法」を機軸とした, 〈ものが現に在る〉という点にこだわった存在論に収斂するものといつてよいように思われる。

和辻の捉える〈原始仏教の無我論〉とは, 上述してきたことから, 以下のような見解, すなわち, 〈何々であること〉を「法」とすることで成り立つ一切の〈もの〉は無常である, だが, 〈それらのうちに「我」は無い〉という〈こと〉それ自体は, 無常ではなく不変な〈こと〉である, という見解だといつてよい。では, どのよ

<sup>11</sup>木村による「法」の説明自体については, 木村全集3巻, 84-107頁を参照されたい。

<sup>12</sup>蓋し氏の所謂, 法とは私の解する限り, 阿毘達磨論師の所謂, 自性任持, 規生物解の定義を更に一層論理化し認識論化して之を事実その者ではなく, 事実をしてあらしむる根本規範の意味, 即ち言ひ得るならばカントの所謂, 範疇に近き考にまで推し進めたものである(『宗教研究』新第四巻第一号, 12頁)。なお木村全集3巻372頁では, 上記引用文の「一層論理化し認識論化して」という一節は, 「一そう論理化して」となっており, 「認識論化」という語が見られない。しかし, 和辻は, 「一層論理化し認識論化して」という語句を含む『宗教研究』掲載時の文を引用し, それを踏まえて批判をしているので, 同誌からの引用を本文中で挙げておいた。なお, 上記木村の言にある「自性任持, 規生物解」について和辻は, 「雑誌の論文では言及しなかった」(「木村泰賢氏の批評に答う」より, 和辻全集5巻, 573頁)が, 『原始仏教の実践哲学』では言及している(和辻全集5巻, 114頁)。

うな形で我が排除された在り方を和辻は想定しているのか, である。「我々の経験し得る一切存在者は時間的有者である」(同書, 115頁)と和辻は述べるが, それゆえ, 例えば「正統バラモン派の哲学」におけるような在り方の「我」, つまり「超感覚的」「実体的」「超越的主観」であると同時に「個人のうちに内在する」と考えられる「我」は, 「単なる妄想」(同書, 115-116頁)であることになる。このような「我」は, この一切のものの中には超越的なものの占める場はないが故に排されるのである。またさらに, このような超越的な「我」を排した「我」, いわば世界内に存在する者としての「我」もまた排されることになる。和辻によると「一切存在者は変遷するもの」である以上, 「外界を摸写的に認識する」主観としての「我」が, 「外界及び他の我」に「対立して」存在し, 「自己同一を保」ってそれ自体であると考えすることは, やはり「妄想」ということになる(同書, 116頁)。

したがって存在するものに「我」はなく, 存在するものはすべて五蘊を「法」とするものである。「我」だと考えられてしまうのも, 実のところ「色受想行識において有るもの」でしかない(同書, 116頁)。先に, 〈ものが現に在る〉ということにこだわった「存在論」に収斂すると述べたが, それは, 和辻が五蘊を, 上記のような, 〈我〉としての「主観」を「抜き去った」, 「従ってまた客観を抜き去った」「存在そのものの法」(和辻全集5巻, 117頁)<sup>13</sup>とした上で, 原始仏教の思想的意義を, 「存在するものに対して存在論的なる法を, すなわち存在の仕方」を「確立した点」に見出しているからである<sup>14</sup>。存在

<sup>13</sup>「ただ五蘊のみがある。一切の「われ」, 「わが」は抜き去られなくてはならない。しからばその五蘊とは何であるか。我々は時間的に存在するもののほかに存在するものがないことを見て来た。「五蘊は無常である」とは, 一切存在者は変易するとの意味であると解して来た。しかしこの色受想行識の五つの法そのものは変易するものでない。すなわち存在するものでない。それは時間的に存在するものの法である。五蘊とは一切の存在するものをその存在の法の名によって呼んだものにほかならない。しかもこの「法」は「主観の形式」としてでなく, 主観を抜き去った, 従ってまた客観を抜き去った, 存在そのものの法として考えられているのである」(和辻全集5巻, 117頁)。

<sup>14</sup>上記注13で引用した文に対する和辻による注より(和辻全集5巻, 117頁, 注8)。

するものは、その存在論的な法の下で、主観としてある〈もの〉なのではない。それゆえ、主観に対するという意味での客観としてある〈もの〉でもない。さらには、主観が抜き去られている以上、「外界を摸写的に認識する」主観における、いわば写像としてある〈もの〉なのでもない。存在する〈もの〉は、ただ現にあるという点でのみの〈もの〉となる。

上記のような意味で、現にある〈もの〉を問題としている以上、先の木村が言うような意味での批判、カントの範疇<sup>15</sup>と結びつけた形での批判は、和辻にとって心外だったわけである。和辻もまた、「原始仏教の哲学」が「範疇論」であるとは考えている(同書、108頁)が、以下の彼の説明からして、彼の言う原始仏教の哲学は、主観における形式などといったものを見出す余地がないものといってよい。和辻によると、原始仏教は、「無我の立場」、「すなわち主観客観の対立を排除した立場」において、「日常生活的経験を批判し」、「その根本範疇」を「見いだそうとした」のであり(同書、107頁)、その結果、「日常生活的経験は主観の側面から見られるのではなく、そのままに素朴な現実そのものとして取り扱われる」のだ(同書、107-108頁)という。和辻に言わせるとそれゆえ、「日常生活的経験を可能にする範疇」とは、「日常生活的主観の形式」といったものではなく、「素朴な現実存在そのものの有り方」とされ、「学的認識」や「客観的認識」を「可能にするのではない」(同書、108頁)ものとなる。そして和辻によれば、「カントの前には数学と自然科学とが厳然たる Faktum として存在した」(同書、107頁)のであるから、原始仏教とカントの間には、前者が「正当な自然の認識」さえも「許さず」、「総じてこの種の認識に客観性を認めないという点において」、「およそ考え得られる限りのはなはだしい相違」がある(同書、108頁)

<sup>15</sup>和辻の『ニイチェ研究』には、カントの「範疇」に触れた次のような一節があるので参考までに挙げておく。曰く、「元来カントのいう認識は先験的綜合判断によって整理せられ言語や概念によって表わさるるもののみを指している」、「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言うのである」(和辻全集1巻、43頁)。

ということになるのである。

### 3. 木村泰賢の〈原始仏教の無我論〉 —生命論・心理論としての—

それでは、和辻を批判する木村泰賢は原始仏教における〈無我〉をどのように説明しているのだろうか。木村によると(木村全集3巻、120頁)、「一切は因縁の産物であって、その間に一として絶対的存在というべきものがない」、「したがっていうまでもなく、有情(satta)すなわち生物的存在もまた、この原則の外に出るものではない」、「当時一般に考えられていたような固定的霊体としての自我(ātta, ātman)のごときは要するに空想の産物に外ならぬ」という。そして彼は、「有情なるものも、要するに主観要素、客観要素等の種々の要素間における関係、すなわち因縁の上に成立するもの」とした上で、これを「仏教の、いわゆる無我論(anattā vāda)」として説明している(同書、120頁)。注意すべきは、木村の理解する「無我論」の要諦が、あくまで「固定的霊体としての自我」を否定すること、「小石のごとくに固定した自我または靈魂なるものなく、生命も矢張り、関係現象の一であること」(同書、129頁)にある点である。この点に注意すべきであるという理由は、木村によれば、後に「種々の有我論的主張を生じた」のも「異しむに足らぬところである」とされ(同書、130-131頁)、さらにはこれらの〈有我論〉的見解はある意味「仏陀の真意」に近いとも言われるからである(同書、131頁)。彼によると、「理論的に仏陀の生命観を推しつめる限り」「一種の有我論的結論に達せねばならぬ」(同書、132頁)のである。

木村の、無我論に対するこのような「有我」的説明に影を投げかけているのが、アルトゥール・ショーペンハウアーの思想である。ショーペンハウアーの思想は、パウル・ドイセン等に見られるように、近代ヨーロッパにおけるインド思想研究に大きな刺激となった<sup>16</sup>ものであるが、木村もまた、ドイセン—木村の「恩師」の一人である姉崎正治(『根本仏教』の著者)<sup>17</sup>の

<sup>16</sup>注8の兵頭氏論文(前掲書212-214頁)参照。

<sup>17</sup>木村全集3巻、451頁(渡辺榎雄氏による解説)。

師でもある<sup>18</sup>のごとく、インド思想とショーペンハウアーの思想を結びつけ<sup>19</sup>、この結びつきが彼の場合、原始仏教理解にあたって、〈一種の有我論〉的見地をとらせることになっている。木村は、「煩惱の根元」である「無明」を「生命論に関連して考察する」場合、「ショーペンハウエルの言葉」を借りるならば、「生きんとする」「盲目なる元本的意志」を意味するとするのが「至当」であると考えているのである(同書、126頁)<sup>20</sup>。五蘊理解が、和辻のそれと異なっていることは既に見たが、彼に言わせると「無明」は「あらゆる因縁の根元」であることから、「五蘊結合の第一条件は、要するに、生きんとする意志」だとされる(同書、127頁)。

そして、木村が例えば、「無明が基礎となつて生命活動あり、生命活動のあるところに必ず心理活動がある」(同書、135頁)と述べているように、彼の考えでは、「小石」のような自我ではない—いわば特定の「我」ではない—「我」が、それぞれの「有情」のレベルに応じて、「生命活動」、「心理活動」として顕現していると見なされるのである<sup>21</sup>。

<sup>18</sup>西尾幹二責任編集『世界の名著 続10 ショーペンハウアー』(中央公論社、昭和50年、昭和62年4版)66頁(西尾氏による解説「ショーペンハウアーの思想と人間像」より)。

<sup>19</sup>ドイセンについては、例えば、服部正明、講談社現代新書『古代インドの神秘思想 初期ウパニシャッドの世界』(講談社、1979年、1997年17刷)、25-26頁を参照されたい。木村に関しては、例えば木村全集3巻128頁の注4で挙げられている木村の論文「原始佛教を帰着点として印度に於ける主意論発達の経過一斑」、『哲学雑誌』第32巻364号(大正6年6月) - 365号(大正6年7月)を参照されたい(同誌32巻666-701頁、740 - 767頁所収)。

<sup>20</sup>ただし上記論文「原始佛教を帰着点として印度に於ける主意論発達の経過一斑」で木村は、「佛陀は、世界の本体を唯一の意志としないので、飽くまで之を個人的心理的根拠に依つて立論した所はショーペンハウエルと大に異なる所である」(『哲学雑誌』32巻、762頁)と述べている。

<sup>21</sup>「心理活動は無明の根本意志が、その生きんとする目的を達するために、その方向を照らす光として、自らの中に開発したものであるからである。したがって、佛陀にしたがえば少なくとも可能性についていえば、生命活動と心理活動とは同一であるけれども、しかしその表われ方は必ずしも同一ではない」、「総じて、いわゆる下位の有情となれば心理活動弱く、生命活動(すなわち無意識的本能活動)強く、上位に上がるにしたがって心理活動著しくなり、生命自身に備わった心理作用の全体を発揮するに至る」(木村全集3巻、135頁)。

なお木村が述べる「心理活動」であるが、それを木村の解釈に基づいて説明するなら例えば次のようになるだろう。木村は「仏陀が型のごとくに終始説くところ」の次のような言、つまり、「眼根と色とを縁として眼識生じ、この和合によって触あり」云々から「身根と触とを縁として身識生じ、三和合して触あり」に至る「五根」—眼、耳、鼻、舌、身(同書136頁によれば「触覚」)—についての言を例として説明する(同書、140頁)。木村にとって五根とは、「半ば心理的、半ば生理的意義を帯びたもの」で、「極めて微妙なる部分」から「成立するもの」、「肉眼で見ることの出来ぬもの」で、「外面に表われたる眼耳等」を意味するのではなく、「その内部に潜んだ作用」を指すものとされる(同書、136頁)。木村によれば、この作用とは、「今日の言葉でいえば神経組織に当たるもの」(同書、136頁)だという<sup>22</sup>。彼は認識のプロセスを、「眼根」が「赤色」に対する場合の在り方を例として用いて説明しているが(同書、140-141頁)、その説明によると、例えば、「赤色」に「眼根」が対すると、「赤色」による「眼根」の「刺激」により、「眼識」つまり「吾らの内部に備わった視覚を司る心」が「活動する」という。そして、「眼根と色境とを縁として、識生ず」とは、「根と相對して初めて識が新たに発生する」のではなく、「実は、元來備わった心の作用が働き出すもの」と解釈されるべきであると言われる。従つて、「眼識」とは「覚醒したる視覚を司る心」であり、これが「更に能動的活動を始め、根をして境に專注するに至らしめる時」、「赤色」という触、すなわち感覚が「生ずる」とされ、この「触」からさらに、赤色に対する「快不快の念」である「受」等の活動が始まるとされている。なお、先に「和合」という在り

<sup>22</sup>水野弘元『仏教要語の基礎知識』(春秋社、1972年、2007年新版第2刷)によると、「根(indriya)」とは「能力の意味で」、「眼根とは視覚能力または視覚器官(視神経)」(同書、139頁)、「耳根」は「聴覚能力または聴覚器官(聴神経)」(同書、140頁)等々のことだという。なお、「部派時代」になると、「眼球」を「扶塵根」、「視覚能力」を「本来の根」つまり「勝義根」とし、後者は「外部から見えない微細な物質」とされ、こうした事情は「耳根乃至身根についても同様である」という(同書、139頁)。

方が述べられていたが、それは、上記の例でいえば、感覚たる「触」を生じさせる次のような状態、つまり、「視覚を司る心」たる「眼識」のさらなる「能動的活動」が、「神経組織」たる(眼)根に働きかけ、「境」—根の「対象」、ここでは眼根にとっての対象たる「色境」(同書、137-138頁)—に「專注させる」に至っている状態ということになるだろう。

以上のような、木村の〈原始仏教の無我論〉は、和辻には容認できないもの<sup>23</sup>だといってよい。和辻にとっては、〈無我論〉である以上、「あらゆる因縁の根元」たるもの—「無明」<sup>24</sup>—を〈我〉として捉えることも否定されねばならないからである。それゆえ彼は、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』の冒頭に見られる言葉、「世界は我が表象なり」を次のように取り上げる。

「世界は我が表象なり」とは、すべての「我が」を抜き去る原始的仏教の立場と根本的に相違する。經典中には盲目的意志の形而上学のごときが全然存しないにかかわらず、行と行との間に、また明らかに異なる概念の内に、しいてこの形而上学を読み取ろうとする一切の試みは、原始仏教の哲学の正しい理解とは言えない。」(和辻全集5巻、108-109頁)

和辻はこのように、木村に見られるような、ショーペンハウアー的〈我〉を容認する〈無我論〉を否定する。そして彼がさらにこの否定に基づいて、木村による「五根」等についての説明、つまり、ショーペンハウアー的「有我」、〈生きんとする意志〉を基底においた、木村の「心理活動」云々についての説明も、当然否定するに至ることは予想がつく。

だがその一方、「五根」等について述べられているテキスト—木村に言わせるなら「仏陀」の「終始説くところ」のもの—がある以上、和辻はそれに対する木村の解釈を否定するだけで

<sup>23</sup>木村のような見方を否定する向きばかりがいるわけではない。例えば、山折哲雄氏は、以下の同氏の論文でむしろ評価している。「やせほそった「仏陀」—近代仏教研究の功罪を問う」『仏教』No.1(1987年、法藏館)28頁-57頁。

<sup>24</sup>和辻にとって、「無明(avijjā)」とは「単純に不知Nichtwissenの意であって、字義上何ら曖昧なところはない」とされるものである(和辻全集5巻、234頁)。

はなく、木村とは異なった解釈を提示しなければならないのではないか。以下ではこの点について考えてみたい。

#### 4. 和辻にとっての〈触〉

##### —ものの「特殊の存在」の契機—

先に木村泰賢が「仏陀が型のごとくに終始説くところ」として言及していた、「和合」→「触」→「受」という在り方を和辻は、「五蘊の注釈経」<sup>25</sup>における「受」の「注釈」から、つまり、受を、「眼触」「意触」といった眼耳鼻舌身意の触から「生じた六受」であるとする考え方から、「根と境とを縁として識を生じ、三事和合して触、触より受を生ずるとの考え」に「発展」してきたものとする(和辻全集5巻、124頁)。

和辻は、「五蘊説自身からは」「この眼耳鼻舌身意の六者が何を意味するか」、「それらの「触」が何を意味するかは」「知ることができぬ」と述べる(同書、144頁)。その上で彼は、「在来の解釈」によれば、「眼耳鼻舌身意」は「六つ」の「感官」であり、それらの「触」は「この感官による「感覚」である」とされていることに触れる(同書、144頁)。このなかには、先の木村泰賢の解釈も含まれると思われるが<sup>26</sup>、和辻によって、このような従来の説明の仕方は、「生理学的な心理学の考え方」との「結合」と評される(同書、144頁)。そして、このような生理学的心理学的解釈に対して和辻が提示するのは、やはり〈存在論〉的な解釈である。

和辻は、「一切無常を眼耳鼻舌身意の無常として」「言い現わしている」経の存在を指摘し(同書、119頁)、それに加えて「苦、無我」も説かれている経の存在を指摘する(同書、119頁、

<sup>25</sup>和辻全集5巻、125頁の注13を参照されたい。

<sup>26</sup>木村は「五根」を、先に見たように、神経組織のような物質的ななにかとして見ているが、意は「内心作用中、外界の認識知覚に関係ある方面を特に独立させたものであるから、五根のごとくに、物質性のものではない」と述べている。彼は、「純然たる精神作用の一種」として「内部の方より眺める時」は、意は、「心」または「識」と「同体」だとしている(木村全集3巻、138頁)。しかし和辻はこれに対して、根を「今日の言葉で言えば」「神経組織に当たるもの」であるとするなら、意根もやはり「根」として物質的な神経組織でありつつ「物質性」のものではないことになり、そうであるとすれば、「我々はそれを何と解すべきであろうか」と疑義を呈している(和辻全集5巻、154頁の注15)。

注(1))。そして和辻は、「一切無常を眼耳鼻舌身意の無常として」「言い現わしている」それは、「一切無常」を「色受想行識」の「無常として言い現わす」「経の古い形」に「劣らず古い形」を示す「経」だと捉える(同書、119頁)のだが、「古い形」での経でのこのような説かれ方から、彼は、眼耳鼻舌身意の場合にも、先に述べた五蘊の場合と同様「存在の法」、しかも「五蘊と対等の位置を有する存在の法」としての在り方が説かれているものと考え(同書、119頁、144頁)。したがって和辻は、法としての「眼耳鼻舌身意」を「存在する物」つまり身体的器官ということになろう—としては捉えないし(同書、144頁)、また、無我である以上、〈見るひと〉、〈聞くひと〉等も想定しない。和辻は、「眼」を「見られ得るこの眼」つまり視覚器官—としてではなく、「視覚作用」としての「見ること」とするのと同様、「耳鼻舌身意」を、「聞くこと一般」「嗅ぐこと一般」「味わうこと一般」「触れること一般」「考えること一般」を意味するものとして理解しているのであって(同書、144-145頁)、「すべての存在するもの」が「見られてある」「聞かれてある」等々でない「存在し得ぬ」という意味で「存在の法」であるとする(同書、145頁)。

「見ること」等を「存在の法」とする和辻の理解において、三事和合、そして触は、例えば花を「見ること」を例として説明すると次のようになる。和辻は、「見ること」において「見られるもの」がある、つまり「見られてある」だけでは、そのものがそのものとしての「存在」においてあるとは考えていない。彼に言わせると、「具体的に一つの花が「見られてある」という場合、その花が他から区別された一つの特異な花であるためには、すでに了別されてあらねばならない」(同書、159頁)のである。確かに、「眼」と「色」—「色」とは「眼」、つまり「視覚作用(das Sehen)」の「内容(das Gesehene)」(同書、159頁)—を「条件」として—これが「眼色を縁として」の意だとされる(同書、160頁)—「具体的に一つの花が見られてある」ということになるのだが、ここにおいて、「見る」とは「本質を同じくするわけでない」「了別す

ること」つまり「識」と言う働きが、「見分ける(眼識)」という「作用として現われ」ること、すなわち「眼識生ず」という在り方が想定されている(同書、160頁)。その上で和辻は「触」を、やはり花の例を用いて、次のように、「見分けられる」関係として、そして、「見分けられてある」において〈もの〉がその〈もの〉の「特殊の存在」においてあるということとして述べている。

「この「見分けられる」という関係、すなわち眼色眼識の間の合一的關係が「触」である。白い花が白い花として存在するのは、「見分けられてある、」すなわち「眼触においてある」がゆえである。もし「見分けられる」という契機がなければ、「見ること」「見らるるもの」「了別すること」の三者のみがあつて、見らるるものがそのものとしての特殊の存在を持つことはできぬであろう」(和辻全集5巻、160頁)

したがって、いわゆる三「和合」とは、花の例で言えば、「見ること」「見らるるもの」「了別すること」の三者の合一ということになる。そしてその「合一關係」が「触」として存在論的に説明されている。〈もの〉がその〈もの〉として「特殊の存在」を有することが、外界にそれ自体であることとしてではなく、「見ること」「聞くこと」等に「識」が「作用」として発現していることにおいてあることとして想定されている。この場合「触」は、〈もの〉の「特殊の存在」が成り立つ「根拠」としてある関係<sup>27</sup>だといってよいだろう。

そして、この「触」の、「受」に対する関係については、和辻が五蘊中の受を説明するなかで述べている例、「花が美しい」を踏まえて次のように述べることができよう。彼は、「花が美しい」というのは、「花に即して」述べたことであるが、これを「受に則して言えば」、「花が美しく感ぜられる」ということになり、両者、つまり「客観的と主観的とに分別された言い現わし方」は「実は同一事をさすに過ぎぬ」と述べる(和辻全集5巻、123頁)。これを踏まえ

<sup>27</sup>和辻は『仏教倫理思想史』において、「触は一切の現象において「根拠」としてある関係である」と述べている(和辻全集19巻、66頁)。



て、〈触—受〉の関係について述べるなら、触を契機として〈もの〉はそれとして存在するのだが、この、〈もの〉がそれとしてある事態を、〈受〉に則して言えば、〈もの〉がそのものとして、「感ぜられる」ことになり、実は〈ものが存在する〉こととは同一事ということになるだろう。しかも、このようにして存在するのは、先の六根についての和辻の説明を省みるなら、花のような〈もの〉だけではない。「意の触」、そして「受」という点が言われていることに注意する必要がある。これは、「心理的存在物である思想が感覚的存在物である花と同様に取り扱われ」(同書、125頁)<sup>28</sup>、「考えること」という事態において、思惟の内実もまた世界内に存在するとの見方なのだといってよい。

#### 4. 結び—直接的な、あまりに直接的な—

以上、和辻の〈原始仏教における無我論〉解釈を、木村泰賢との論争を取り上げるなかで見てきた。和辻は、西洋思想を援用した「木村式」のアプローチに対しては批判的であったわけだが、では、その和辻自身の仏教に対するアプローチが、やはり彼の「西洋哲学の素養」(吉沢伝三郎)に基づいたものであるとするなら、それは、いかなる形でこの〈原始仏教の無我論〉解釈に反映しているのだろうか。この点を考えることをもって本稿を終えることとしたいが、まずはそのために、再び、本稿の冒頭で取り上げた『原始仏教の実践哲学』の序言の一節に立ち戻ってみたい。

冒頭で触れた一節から汲み取れるのは、和辻が、「ギリシア哲学の潮流」やそれに対立する潮流も含めた形で〈哲学史〉を把握することを視野に入れていたこと、そしてそのために彼は、〈原始仏教の哲学〉の意義を主張することで、今西順吉氏が指摘するように、「ギリシア哲学の

<sup>28</sup> 「感覚的なもののみならず思想もまた受において存する。たとえば永遠の真理という概念がある感動に色づけられることなくしては考え得られぬごときである。しかしこれは思想自身が受を法として存在するのでなく、この思想を考える心理活動が感受せられるという仕方において存在するの謂いであろう。すなわち心理的存在物である思想が感覚的存在物である花と同様に取り扱われるのであろう」(和辻全集5巻、124-125頁)。つまり、「思想」は、他ならぬこの思想を「考えること」から離れて、それ自体で〈存在〉はしないということになる。

潮流」の相対化<sup>29</sup>を志向しているということであろう。いわば和辻は“φιλοσοφία”を“哲学”の一つの潮流としようとしたのである。このような相対化の視点において求められることは、対象とする“φιλοσοφία”の論議の輪郭を見極めるための十分な吟味であるはずであり、本稿のテーマである〈無我論〉について言えば、〈現に在る〉という存在論への道を開くような吟味が必要であったと推定できる。加えてそれは、和辻が述べる、主観を抜き去るという〈無我論〉の在り方からして、主観の存在を前提とする認識論に対するもの、また、そのような認識論に関わる存在論に対するものであったと言えるだろう。

では、そのような吟味が西洋哲学に対して試みられていたとしたなら、それはどのようなものであったのだろうか。このような吟味は、和辻の「西洋哲学の素養」が当然確固たる基盤となっているものと思われるが、『ニイチェ研究』に見られる、ロック、カント以来の西洋哲学の認識論を総括する発言(和辻全集1巻、51頁)を基に考えてみるなら、次のようなものではなかったろうか。

和辻は同書で、「認識論には二つの方法がある」と述べている。彼によると、その一方とは、「ロック」に端を発する、「認識作用の解剖、すなわち認識器官を精密に研究しこの器官の活動より心作用のあらゆる細部を説明しようとするもの」であり、もう一方は、「カント及びその継承者の試みつつある認識作用の批判、すなわち認識制約の妥当性及び限界の研究」である。その上で彼は、前者の方法は、「知覚や思惟は現実をつかみ得るか」、「現実は超越的であるか

<sup>29</sup> 今西順吉氏は、同氏の論文「和辻哲郎の縁起研究」(『国際仏教学大学院大学研究紀要』第8号、平成16年、1-49頁)において次のように述べている。すなわち、同氏は、本稿でも触れた、「ギリシア哲学の潮流」云々という「序言」の一節を引用し、「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う意図が読み取られる」としている(同誌、16頁)。その上で同氏は次のように指摘している。曰く、ギリシア哲学の潮流が「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」(同誌、47頁)。

あるいはまた意識に内在するか、「認識の形式は客観的妥当性を有するかあるいは主観的のみのものであるか」といった点を解決しないまま行われていると述べる。そして彼は、これを解決し得るのは後者の方法とはしつつも、これも徹底しすぎれば「何ら切実な効用を有せざる抽象におわる」と指摘することを忘れない。そして、かく二つの方法を説明した和辻は、「認識論」の「最良の方法」を、この「両者を融合せしむる」ところに見出す。すなわち、「吾人」の「直接的なる経験」と「認識の主観を通じて現われる意識的事実」との「差別を明らかにし」、そして「吾人が概念を使用するとき吾人の内に根本的にはいかなることが起こりつつあるかを直接に経験しなければならぬ」とされる在り方である。

以上の説明のなかで和辻が特に注意を向けているのが「直接性」。「吾人」が経験するいわば外と内における「直接性」であることは明らかである。すなわち、「意識的事実」と区別される、外的な意味での「吾人」の経験におけるそれであり、また概念使用にあたっての内的経験におけるそれである。言うなれば、「認識論」の枠組みでは、上記のものが最良の方法であるのだとしても、「直接性」は、「吾人」にとって、〈内的〉、〈外的〉と言う意味で分かたれている、つまり、直接的なもの—「吾人」により経験されているもの—には、内的にある、外的にあるものとして、〈ある〉という点で二様の仕方が存在論的には想定される。

和辻は先の「最良の方法」について述べた後、このようにして「認識の制約がいかなる限界と妥当性とを有するかを確定した後」、「その具体的な研究に移るべき」だと続けているが、これはあくまで、主観・客観の枠組みを念頭に置く「認識論」の文脈での方向性が示されているのであって、和辻が、もし「直接性」をさらに希求し、一なるそれとしての在り方を求めるなら、「ギリシア哲学の潮流」に属する認識論の文脈で言われる、内的・外的という在り方を捨象しうる道筋に沿っての希求がされなければならないであろう<sup>30</sup>。そしてその道筋の源流が、和辻

にとっては原始仏教であったといえるだろう。すなわち、主観を抜き去ることに伴い、先の和辻の言葉を用いるなら、「直接的なる経験」と「意識的事実」の区別が消失し、「吾人」にとっての内的経験も外的経験もない、ただ「直接的なこと」があるのみ、〈もの〉が〈現にある〉ことのみとなる次第である。

(たかはし じゅんすけ、広島大学特別研究員)

<sup>30</sup>例えば、荻部直氏は、同氏の『光の領国 和辻哲郎』

(創文社、1995年)においてこう指摘している。「主客二元論批判それ自体は、青年時代にニーチェやベルクソンを愛読した和辻にとってそれほど目新しいものではなかったが、それを自らの思想的課題として取り組むようになったのは仏教研究以後と思われる」(同書、219頁、同書第3章に対する注15)。