

近代日本における縁起説論争にみる人間観^①

——説一切有部の三世兩重解釈をめぐって——

一色 大悟

一、問題の所在

本論では、近代日本における縁起説論争、特に木村泰賢と宇井伯寿の対立点を題材に、近代仏教学草創期の先人たちの人間観と仏教観の展開を論じる。本題に先立ち、本論の目的を大会趣旨に照らして整理したい。

二〇一七年大会趣意書によれば、本大会は仏教における人間の定義を再確認し、それを近代的人間の定義がゆらぐ現代社会へ提言する可能性を探ることを目的とするという。同文書は、生命科学などが進歩してきた結果、西洋近代の人間観では対処できない事態が出現していることを指摘する。そして仏教が持つ「人間」定義を再確認するとともに、仏教から人間観の新たな切り開くために議論を蓄積すべきことを主張している。したがって、この大会の問題設定の背景には、仏教から現代社会へと「人間」の定義について一方向的に情報提供を行うことが予期されていると言つてよい。

しかしながら二千年以上前に活動したシャカムニ仏は、大会趣意文にいうような現代の「地球環境・生命科学・医療技術などの展開」に対応するための方策あるいは人間観を直接語っていないことは言うまでもない。したがってこれらの現代の問題に仏教が人間観を示そうとするとき、もちろん教理伝統の中にそれを位置付けつつも、何ら

かの点で新しい「人間」の定義を示すことになるだろう。

では、仏教が新たな事態を前に新たな人間観を示すとき、仏教そのものも変化を被らないでいられるのだろうか。そもそも一般的に、仏教とは、仏が説いた人間を苦から解放する道と言われる。「人間」の定義が更新されるとき、「人間」を苦から解放する道である仏教も変化とは無縁でいられない可能性があるだろう。ある場合には、救済対象が変わることで、従来の仏教はその新しい人間を苦悩から解放できるのか、という仏教の有効性が問い直されるかもしれない。あるいは、仮に救済対象に合わせて「仏教」が読み替えられ更新されるならば、従来なかつた新しい仏教は「仏教」と呼びうるのか、と仏教の正統性が問われることもありえよう。いずれにせよ仏教が「人間とは何か」を問うとき、逆に仏教も「仏教とは何か」と問われうることを看過すべきではない。

本論の目的は、近代日本の縁起説論争をテーマとして、「人間とは何か」という問いが「仏教とは何か」という問いと表裏一体をなしていることを示し、「人間」定義の新次元」の探究に一視点を加えることにある。もちろん、人間の状況の変化に合わせて仏教が自身を問い直してきた例は、その歴史を概観しても枚挙にいとまないだろう。しかし縁起説論争においては短期間のうちに顕著な人間観・仏教観の展開が見られる点で、また日本近代という場で仏教学の先達が担い手となっている点で、とりわけ注目に値する。

縁起説論争とは、木村泰賢らの仏教学者が原始仏教の十二縁起説解釈をめぐって行った論争を指す。十二縁起とは、人間の苦悩の生起を無明から老死に至る十二の項目の連鎖によって説明したものであり、原始仏教以来の人間観の一つと言ってよいだろう。木村泰賢が『原始仏教思想論』（大正十一年（一九二二）四月）で示した十二縁起説解釈は波紋を呼び、大正時代の末年から昭和の初期の間に木村と宇井伯寿、和辻哲郎、赤沼智善らとの間で論争となった。彼らの論争は、木村の急逝（昭和五年（一九三〇））によって決着を見ずに終わったが、その余波は同時代、そして以後の日本の原始仏教研究に及んだ。現在に至るも縁起説解釈はしばしば学界で議論の俎上に載せら

れている。その意味で、縁起説論争は過去の遺物ではなく、現代の文献実証的な原始仏教研究においても先行研究としての地位を失っていない。²⁾

縁起説論争は文献学的仏教学の先行研究でありながら、それは同時に思想論争でもあった。先行研究は主に縁起説論争を近代日本思想の文脈で語ってきた。例えば、山折哲雄は、木村・宇井・和辻の論争を宗教研究法の問題として捉え、ドイツ非合理主義哲学に依拠した木村とカント的な論理尊重主義にくみした宇井・和辻という対比を描いた（山折「一九九六・一一―一五八頁」）。また特に和辻については、彼の思想形成における仏教研究、縁起説研究の意義がしばしば論じられている。³⁾

さらに縁起説論争には、仏教思想論争としての側面もあること、つまり仏教の根本思想に対する木村らの信念が議論の焦点となつて指摘しうる。管見によれば、縁起説論争にこの側面があることは従来注目されてこなかつた。しかしながら、縁起説論争が論者たちの信念の領域に踏み込むものであることは、彼ら各人の資料論が異なつているにもかかわらず論争が成り立っているという点だけ見ても明らかである。木村泰賢は、自身の『原始仏教思想論』を律部や阿含に基づいた「広義の原始仏教」研究であり（木村「一九六八・三八頁」）、「原始仏教の思想といつたのは、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」（同七頁）という。宇井伯寿は、仏とその直弟子の時代の「根本仏教」を求め、仏陀の根本思想を推論によつて説明しようとした（宇井「一九二五・二二―二頁以下」、詳細は註(24)参照）。和辻哲郎は、資料批判によつて經典の古層は「初期教団の内に行われた伝説や説法綱目」（和辻「一九七七・八二頁」）にあるとし、宇井のように仏直説を求めめるのではなく、「ただ我々に与えられたる資料の内にかなる思想が存しそれがいかなる開展を示しているかを理解せんとするのみ」（同一頁）を目標とした。つまり彼らは各人各様の資料論に立脚し、それぞれ別の仏教思想を探究している。したがつて異なつた結論が出たとしても、それは異なつた資料に基づいたからにはかならず、文献実証的に考えれば論争が

起こりうるはずもない。にもかかわらず木村らが論争に至っているという事実は、彼らの研究が共通の目的に向かつていたことを暗示しているだろう。そして同時代の証言によれば、⁽⁴⁾その共通の目的とは、仏教の単一の根本、つまり歴史的事実たるシャカムニ仏の思想の解明であったと言ってよいだろう。例えば、宇井の「仏陀の説についても、亦仏陀自身の最初の真の考を知り、それが如何に仏陀なり仏弟子の間に於てなり、發達したかを明にしたいのである」(宇井「一九二五・二二二頁」)という言葉は、彼らの研究の目的を率直に言い表しているように思われる。

本論は、近代縁起説論争における人間観が、論者の仏教観と表裏一体であることを描写する。ただし先述したように、縁起説論争が同時代、そして後代に波及した範囲は定め難く、その内容を論じることが紙幅が許さない。そこで本論では縁起説論争の核となった、木村の『原始仏教思想論』と「原始仏教における縁起観の開展」(ともに木村「一九六八」収録)、宇井の「原始仏教資料論」と「十二因縁の解釈」(ともに宇井「一九二五」収録)に絞って考察を行う。⁽⁵⁾

ただし、木村・宇井説を考察するに先立ち、議論の背景を確認するため、伝統的に広く採用されてきた十二縁起説の三世両重解釈と、姉崎正治の縁起説解釈を紹介したい。もちろん、三世両重解釈と姉崎だけが論争の背景だったとは言えないだろう。たとえば、同じく東京大学教官に限っても姉崎のほか原坦山(原「一九〇九・九一—三三頁」)、井上哲次郎(井上「一九〇二・二四—二五、一五二—一五三頁」)、村上專精(村上「二〇一一・一〇二—一三五頁」)らも独自の縁起説解釈を示しており、少なからず木村らの縁起説論争の遠因となった様子が見られる。しかしながら木村らの解釈の特徴を明確にするためには、⁽⁶⁾伝統的解釈である三世両重解釈に加え、彼らが直接その影響下にあったことが指摘されている姉崎を参照すれば十分であろう。

なお引用にあたり資料の表記を新字、現代仮名遣いに改めた。

二、縁起説論争の背景

2-1、三世両重解釈

三世両重解釈とは、十二縁起を三世の輪廻の過程へと配当する解釈である。⁽⁷⁾ 具体的に言えば、無明・行の二支を過去世、識・名色・六処・触・受・愛・取・有の八支を現在世、生・老死の二支を未来世とみなす。そして過去世の煩惱と行為（無明・行）によって現在世の苦があり（識・名色・六処・触・受）、現在世の煩惱と行為（愛・取・有）によって未来世の苦があるという、過去から現在、現在から未来へという二重の因果関係を読み込む。さらに北伝仏教の代表的アビダルマ論書である『俱舍論』(Pradhāna [1967: 131-136]) によれば、当時主流派であった毘婆沙師が、十二支のそれぞれを五蘊（人間存在の構成要素）の段階とみなす解釈（分位解釈）を立てたことが記録されている。毘婆沙師の分位解釈は、識を現在世における受精卵の状態などと説明するものであり、しばしば近現代の研究者に「胎生学的解釈」とも呼ばれた。

三世両重解釈は、初期經典の十二縁起説解釈として伝統的に最もよく知られたものであった。たしかに、瑜伽行唯識派の二世一重解釈など、ほかの解釈も存在してはいた。しかしながら先述した『俱舍論』の解釈は北伝仏教地域で仏教基礎学の一部として広く学ばれ、また南方上座部でも三世両重解釈が一般的であった。⁽⁸⁾ そのため近代の原始仏教研究の巨頭とされるオルデンベルクも三世両重によって十二縁起を解釈し (Oldenberg [1959: 237-262])、また荻原雲来も著書『印度の仏教』（荻原「二九一七・五一―五六頁」）の中で、仏陀の十二縁起に三世両重解釈を適用している。

特に『俱舍論』（右記箇所）に記された三世両重分位解釈における人間観は、輪廻という概念と「個人」の非実

在によって特徴づけられている。この縁起説解釈において、輪廻転生は歴然たる事実、議論の前提とされる。そして人間が性欲・物欲に突き動かされるままに行為することで輪廻し、必然的に苦がもたらされると考えられた。その一方で、転生の主体としての「個人」は無我の立場から實在性が否定されている。「個人」はあくまで世人から見た仮の表現にすぎず、その本質は諸要素（五蘊）の因果連鎖にすぎないという。

そして『俱舍論』の三世阿重解釈における人間観は、その修道観、涅槃観と表裏一体の関係にあったと言つてよいだろう。説一切有部の修道論では、身・受・心・法を要素に分析した後、不浄・苦・無我・無常という共通性質のもとで観察し（四念住）、さらに観察対象を広げ（四善根）、四聖諦の現観に至ることで見道と呼ばれる段階に至り、聖者となる。そして種々の煩惱について対滅（＝涅槃）を獲得することで輪廻の要因を断ち、輪廻に生まれなくなるのが仏道修行の目的とされた。つまり有部の修行道は、人間を要素に分析し「個人」が實在しないと観察することを柱の一つとしていた。そしてその目的は涅槃を獲得し、輪廻から離脱することであった。有部の修道論、解脱論は輪廻を前提とし、「個人」を要素へと還元する点で、縁起説解釈と世界観を共有している。

2-2、姉崎正治

姉崎正治は、著書『根本仏教』（姉崎「一九一〇」）の中で原始仏教思想を論じ、その一部として縁起説に言及する。そして同書（同二二九―二三五頁）で彼が示した縁起説解釈には、（一）十二縁起支の関係の多くを同義語として理解し、（二）愛（渴愛）を縁起の根本とみなすという特徴を指摘できる。以下では特にこれらの点に焦点をあわせ、姉崎の縁起説解釈を概観したい。

右該当箇所では姉崎は、十二縁起の支分の関係の多くを「概括」⁽¹⁰⁾、「一括」⁽¹¹⁾、「換言」⁽¹²⁾、「換言」と「総括」⁽¹³⁾、「機関」⁽¹⁴⁾、「事實は」⁽¹⁵⁾「翻訳」⁽¹⁶⁾というように、同義語あるいは個物と総称の関係で捉え、無明から老死への一方向的な因果関

係として理解しない（以下、同義語解釈と呼ぶ）。具体的に言えば、その大略は次のようにまとめられよう。私は「現世苦界」を注視し、その苦を減するために十二縁起を考察した。それゆえ縁起の観察は、現世の生存を意味する生・老死から始まる。その生・老死とは「生存」（有）そのものであり、生存は生きることへの執着（取）そのものである。有は取と同義となる。そして「生存の意欲」たる「渴愛」（愛）は「肉体を維持」しまた「我見を生じる」執着そのものだという。無明・行・識・名色・六処・触・受は、渴愛が発現するシステムを表現したものであるが、そのうち触・受は「個人的生存」としての名色そのものであり、識は名色を自己として一体化させるもの、行は個人的生存としての行動主体としてのあり方であって、無明は行から受の「原因の一括」であるという（本段落中「」内は姉崎の用語を右該当箇所から引用したもの）。

姉崎の解釈には、三世両重解釈とは異なり、個人を一個の総体として捉えようとする傾向が顕著である。この解釈の中で個人存在は、その諸側面が十二支に分析して描かれてはいるものの、三世両重解釈のように五蘊の因果連鎖へと還元されることはない。また姉崎は、十二縁起とは「原因結果の関係を説明して一方にのみ因を遡るものにあらず、その各項が前後左右に互に因となり縁となり、因果相増長するの理を明かにし、その一脈の関連を渴愛執着に帰したるもの、即ち一面にては縁起の法にして又同時に実相観」（姉崎「一九一〇・二三三頁」）だと総括する。この総括にも、要素に分析されきれない人間存在の、複雑な内面の総体を十二縁起として記述しようとする態度を⁽¹⁷⁾読み取ることができよう。

そして姉崎は、総体をなす十二支の中で「渴愛は生存の中心、苦の大本、苦集の中軸」（姉崎「一九一〇・二三三頁」）であるという。上述の縁起説解釈において姉崎は愛を十二支の中心に置く。つまり取・有・生・老死は人間の生存を種々の観点で捉えたものであると同時に愛の同義語であり、無明・行・識・名色・六処・触・受は個人において愛が発動する仕組みであった。さらに姉崎は無明を「渴愛の盲動を知力の方面に翻訳」（同二三三頁）し

たものとみなして無明と愛とを同一視し、さらに愛を「シヨペンハウエルの所謂生存意志」(同二三二頁)にあたると考えていた。要するに姉崎は、渴愛を縁起の中核に置く。そしてその渴愛とは、無明によって駆り立てられるとともに、人間の生死の本質となっているような、意志そのものを意味した。

以上の姉崎の解釈からは、彼が人間を苦悩の一生のただ中にある一個人とみなしていたことが窺える。姉崎の論述では、人間存在は十二の概念によって語られながらも等号で結ばれた一個の総体であり続け、三世両重分位解釈のように、聖者の視点から人間存在を要素に還元されてしまうことはなかった。そしてこの「人間」は、個人的存在として苦なる一生を生きる意志として位置付けられている。ただし、後述するように、姉崎は必ずしも仏教思想から輪廻を排除しようとしたのではなかったが、十二縁起に限って言えば、現世一生のありようを表現したものと彼が解釈していることは明らかである。

姉崎は、人間を一生のただ中で苦悩する個的存在とみなした一方で、仏教を内面的苦悩から人間を解放するものと位置付ける。『根本仏教』「第八篇滅諦」冒頭において、仏教の滅諦は、「実行的に心の動揺を絶ち、内心によりて生活を制御する唯心的解脱」であると表現されている(同二六三頁)。つまり姉崎の理解において涅槃、解脱とは輪廻からの脱出ではなく、意志を滅し心のあり方を変えることで、一切の苦悩を苦悩と感じなくなることであった。姉崎は、このような涅槃を「滅すといえども世界そのものが滅尽消散するにあらず、只今までは苦樂貪着に見し世界が滅するなり、此の如き滅を得たるものは即ち解脱の人なり」(同二六六―二六七頁)と表現している。

三、縁起説論争における人間観——木村泰賢と宇井伯寿——

3-1、木村泰賢

木村泰賢は、『原始仏教思想論』（木村「一九六八・二〇五—二一八頁」）において三種の縁起説解釈を示す。複数の解釈を併存させる意図は、木村の第二論文「原始仏教における縁起観の開展」によれば、「吾らに伝わる縁起観関係の資料はその関心焦点を中心としながらも、見方によって、多少その色彩を異にする思想的暈圈をも併せ伝えるので、それらを材料として一貫の解釈を下そうとすれば、どうしても、そこに何程かの偏りを生ずるから」（木村「一九六八・三九二頁」）だという。そして、木村が示した三つの解釈とは、第一に心理的解釈、第二に生命論的解釈、第三に三世両重解釈であった。ただし、第一、第三解釈を吟味すれば、これら二解釈は姉崎解釈と伝統解釈の紹介にとどまり、木村自身が自説として積極的に提唱したものでなかったことがわかる。

第一の心理的解釈は、苦の本源を求めて遡る往観によって十二支を解釈するものであり、木村は「最も原始的」（木村「一九六八・二〇七頁」）と考えていた。この解釈は、大要として、姉崎の同義語解釈を継承したものと云ってよい。このことは、次の木村の総括から明らかである。「右十二因縁は、要するに無明の根本的意欲を基礎として、識、名色の認識関係から愛を生ずるに至る心理的経過を明らかにし、以って欲の創造的結果としての有に結びつけようとした考察法であるというべきである。したがって十二縁起は必ずしも時間的順序を追うての考察でないことは吾人の第二に注意すべきところである。むしろ大部分は同時的依存関係を示したものである。つまり、有情の組織および活動の関係を種々の立場から観察して、主要素、従属要素と次第に連関せしめた結果がすなわち十二支となったと解すべきである」（同二二三頁）。つまり第一解釈は、「根本的意欲」を本源とする点、姉崎のように

同義語解釈ではなくとも同時的依存関係として十二支を捉える点⁽¹⁸⁾、十二支が一個の「有情の組織および活動」(同右)の観察である点で、姉崎解釈と性質を一にしている。

そして第三の三世両重解釈は、あくまで伝統的解釈の紹介として言及されるだけであり、原始仏教の縁起説の真意を捉えたものとみなされていなかった。そのことは、木村の第三解釈に対する次の総括文から明らかである。「しかしながら、これを仏陀の立場からすれば、かかる解釈は、仏陀のとつた極めて通俗的方面を捕えてのことであつて、断じてその第一義的主張でないことは、飽くまでも忘れてはならぬ」(木村「一九六八・二二一頁」)。

したがつて、木村の縁起説解釈の獨創性は、第二の生命論的解釈に見出されるべきものである。事実、第二解釈は、姉崎説に見られないのみならず、宇井らも採用しない木村独自の説であつた。加えて木村自身も、「原始仏教における縁起観の開展」において、第二解釈は「可なり私見の含まれる」(木村「一九六八・三六五頁」)もの、「私の特殊の見解」(同三六五頁)であり、なおかつ「私の愛する解釈」(同三三八頁)であると告白している。

木村の生命論的解釈とは、人間存在が無明に駆り立てられて自己の経験世界を構築してゆく過程として十二縁起を解釈するもの、いわゆる無明から老死に向かう還観である。『原始仏教思想論』(木村「一九六八・二二一―二二六頁」)によれば、人間存在の根源は「生きようとする意志」である無明であり、その無明の動的側面が行、この無明と行に主観を与える認識が識である。そして主観的認識が生まれたことで自他が区別され名色が生まれ、これがつまり人間存在(有)そのものであり、自身の世界たるものである。世間と言われる。一方、六処・触・受・愛・取は、「さらにその有が種々に活動して将来を規定してゆく経過を明らかにするため」の説明であり、他方で有の「変化を特に一生に配して考えたのは、すなわち生、老死ということになる」、という。つまり木村は、人間が意志(無明)とその活動(行)をもとに自身の経験する世界を構築する過程として、十二縁起を解釈しようとした(本段落中「」内は木村の用語を右該当箇所から引用したもの)。

木村の生命論的解釈からは、人間を未来に向けて積極的に自己形成してゆく当体と捉える人間観を読み取ることができる。このような木村の人間観は、縁起説解釈のみならず『原始仏教思想論』各所に見出すことができる。例えば、同書第二編第二章「有情論一般」では、「かくして、この元本的意志すなわち無明の力によって、意志的活動を起し、その活動がやがて有情自体の性格を形成し、未来の自体を規定して行く経過がすなわち業である」（木村「一九六八・二二七頁」という。そして同書第二編第四章「業と輪廻」では、業を「生命が自己創造を営む時の内的規定」（同二六四頁）、「この意志の習慣づけられた性格」（同二六五頁）と理解し、業が未来に影響するのは業の「その本質が創造力を有する意志の隠れたる性格に外ならぬから」（同二六五頁）だという。木村の理解において、無明は人間を苦へと突き動かすものでありながら、同時に人間の未来に向けた自己形成を促すものでもあった。

木村の縁起説解釈に見られる、いわば未来志向の人間観は、姉崎と比較しても顕著な相違点である。先述のように、姉崎は無明を渴愛の知的側面と捉えるが、それが未来における自己形成に関わると言及することはない。また縁起観を現世の苦の成り立ちを観察するものとする点で、姉崎の視線はむしろ過去に向かっている。

附言すれば、姉崎と木村のこの相違点は、縁起説解釈にのみ現れるものではない。両者は、輪廻説に対する評価においても同様の対比を示す。姉崎は、輪廻に見られる業因果の理論に、「宿命的の「あきらめ」を与うる力」（姉崎「一九一〇・二五二頁」）であって、「現在の人生に対する痛切の観察を下す」（同二五三頁）というように、むしろ現在から過去を見やるものと意味付ける。これに対し木村は、輪廻を前提とした業説の意義を、「もし一度この確信さえ抱き得るならば、吾人は運命に安んじながらも喜んで善と正義とに固執して、人のために尽くすこともできる」（『原始仏教思想論』木村「一九六八・一九一頁」）ことに見出す。そして「正直な仏教徒は凡てこれによって安心立命しながら、道に精進したことは、仏教史上における炳乎たる事実である。第三篇に述べるがごとく、

仏弟子にも沢山の例はあるが、彼の日蓮があらゆる迫害を受けながらも、喜んでこれに堪えて法華の弘通に努めたのも、実にその背後には、この確信があつて力づけたのであったことは彼自身が常に告白しているところではないか」(同一九一頁)と实例を示す。つまり、木村は輪廻にも倫理的に積極的な意味を見出そうとしていた。

人間を未来に向けて自己形成する存在とみなす木村にとつて、涅槃も単なる苦惱からの解放ではなかった。『原始仏教思想論』第三篇第六章「涅槃論」(木村「一九六八・三四九―三六二頁」)によれば、もちろん涅槃に煩惱の滅という側面があることは否定されないものの、涅槃に「積極的方面」(同三五二頁)があり、それは「積極力」(同三五二頁)、「恒常不変の力の根拠」(同三五三頁)、「強いて名づけて空力」(同三五四頁)であるという。木村はこの理解に立つて無余涅槃を虚無とする理解を退け(同三五五頁)、それを「絶対意志そのものの当体への帰一」(同三五八頁)であつて、それは「驚くべき作用力を具備するもの」(同三六〇頁)だと表現している。そして原始仏教に胚胎していたその作用は大乗仏教に至つて発現し、「真如法性」「不住般涅槃」といわれるような仏菩薩の救済活動の基礎となつたという(同三六一頁)。要するに、人間存在の根源に未来への意志を見出す木村にとつて、仏教とはその意志を転換することにより積極的に生きさせるものであつたと言えよう。

3-2、宇井伯寿

宇井伯寿は、彼の根本仏教研究の中でしばしば縁起説に關説するが、特に十二縁起支の關係については、「十二縁の解釈」第四節(宇井「一九二五・二九六―二九八頁」)における総括が最も要を得ているだろう。それによると、十二縁起とは「人生生存がどうなつて居るかを説かんとする」(同二九七頁)ものであり、その「人生生存」とは十二支の行と有にあたる。そして他の十支は「受動的の認識過程の方面と能動的の活動過程の方面と」(同二九七頁)に分かれ、前者には無明・行・識・名色・六処・触・受が、後者には愛・取・有・生・老死が配当される。

この中で無明と愛・取は表裏一体の関係にあり、また各支分は相互に他を予想する関係にあるため、全体として十二縁起は時間的因果関係ではなく、論理的な条件関係だとい⁽²⁰⁾う。

しばしば諸学者は、この十二縁起説解釈に見られる相互依存的、論理的关系をもつて、宇井の特徴とみなしている。しかしながら、この理解は妥当でないだろう。たしかに宇井は、徹底してすべての支分を相互依存的関係とみならず解釈を行っている。そうであっても先述のように、十二縁起から時間を排除する理解は姉崎以来継承されてきたものであった(宮下「二〇一四・九―一頁」も指摘)。また愛を結節点として縁起を二分する点、縁起を人間存在の分析とする点も姉崎らと共通している。

むしろ、姉崎・木村と比較すれば、次の二点を宇井の特徴とみなすべきだろう。第一は十二支からなる体系ではなく、十二支に共通する「相依性」(宇井「一九二五・三三二頁等」という法則性そのものを十二縁起の本質と位置付けたこと、第二は無明⁽²¹⁾を「仏陀の根本思想に対する無知」(同二七三頁等)と解釈したことである。この二点はいずれも姉崎・木村に見出されない理解であり、かつ宇井の縁起説解釈の核となっている。

第一に、宇井によれば、相依性は縁起説の「根本趣旨」であり、「仏陀の根本思想」であった。そもそも宇井にとって十二支形式の縁起説は仏陀の直説とはみなされなかった。「原始仏教資料論」(宇井「一九二五・一九三頁」)においては、十二縁起が「其中に含む思想は古い」ものの、形式の成立の点では「四諦説の方が、其定まったのは早く、十二因縁の方が遅いと見ねば解釈がつかぬと信ぜらるゝ、」ものと評価されている。そこで宇井は「十二因縁の解釈」第六節(宇井「一九二五・三三二―三三三頁」)において、十二支以外の縁起説と共通要素を吟味することとで、十二縁起説の「根本趣旨」(同三二七頁)を探る。結論としてその「根本趣旨」とは、「此あるとき彼あり、此生ずるより彼生じ、此れなきとき彼なく、此滅するより彼滅す」(同三一八頁)という定型句に表される「各支が条件となり被条件となつて現われて居る関係」(同三一九頁)、すなわち相依性であるとい⁽²³⁾う。さらに続く第七節

〔同三二四—三三〇頁〕では、この相依性が「仏陀の根本思想」²⁴〔同三二五頁など〕であることが検証される。

そして宇井は、縁起（相依性）を凡夫の「迷の世界」にも仏の「悟の世界」にも共通する原理だと考えた（宇井「一九二五…三三〇—三三八頁」）。宇井によれば、凡夫は相依性のもとで各支分が成立するため「愛に支配せられ律せられて他律不自由不自主の生存」にあるに對し、仏は相依性のもとすべての支分が滅しているため「自立自主自由の生存」（同三三一—三三三頁）を得ている。したがって、迷悟の兩者について相依性は共通の原理であり、それによって成り立つ世界も凡夫と仏とに共通する（同三三四頁）という。²⁵

第二に宇井は、無明が「仏陀の根本思想に對する無知」（宇井「一九二五…二七三頁など」）であることに修道上の意味を見出す。宇井は、無明と愛取を「一物の両面」（同二九七頁）とする解釈を姉崎らから受け継ぎつつも、無明を「仏陀の根本思想に對する無知」、愛を「常住絶對の満足を止めて止まない期待緊張の心状態」（同三〇〇頁）と定義する。そして宇井によれば、このように定義することで苦の本源を滅する観察が可能になるという（同三〇一—三〇三頁）。というのも、一切についての無知などを人間が滅することは不可能であっても、仏陀の根本思想についての無知ならば現実に滅することが可能である。したがって仏陀の根本思想を十分に理解することで無明が滅するならば、無明と表裏一体にある愛が滅する。さらに愛が滅することで、愛ゆえに顕現していた苦としての生存が解消される。かくして、この過程を経ることで、「吾々の生存が転回するに至」り「仏陀の生きている人生生存」（同三〇三頁）に達しようという。

以上を総合すれば、宇井の縁起説解釈における人間観は、仏と凡夫（人間）の距離を姉崎・木村にとつてのそれ以上に接近させるものと言ってよいだろう。宇井の理解によれば、仏も人間も同じ相依性という法則にしたがつて生き、その相違は無明の有無にすぎない。そして無明の有無とは一切を知らないというような途方もない無知ではなく、仏の根本思想という一点に関する無知であり、この一点を正しく理解すれば人間は即座に仏になるのである。

たしかに姉崎、木村のいずれも人間から仏への転換を心的転換として語っていた点で、宇井と共通している。しかし先述のように、姉崎と木村は無明と愛とを生存に對する盲目的意志の二側面と解釈していた。換言すればこの両者の理解では、生存の根本に関わる懸隔、換言すれば、生命ならば誰しもが持つ生存意志を制御・転換しているか否か、という差異が人間と仏の間に横たわっていることになる。これに對し、宇井の理解では、涅槃への関門は仏陀の根本思想の認識という知的次元に集約されている。そして宇井にとって仏教とは、根本思想の認識ただ一点を与えるものであった。

結 論

本論では、木村泰賢・宇井伯寿の縁起説解釈の特徴を『俱舍論』および姉崎の解釈と比較することで明らかにした。この検証を通じ、木村ら四者がいずれも初期経典の十二縁起を対象としながら、各人各様の人間観を込めた解釈を与えていること、さらにその人間観は仏教観と表裏一体の関係にあることを示した。

冒頭に示したように、仏教が人間観を問いつつ直すと、仏教そのものも問いつつ直される可能性がある。そして本論の結論が示すように、この可能性の典型的な実例は近代仏教学の先学たちの手によっても提出されている。では、本大会が「人間」定義の新次元という目標を遠望する場合、我々は何を視野に収めて議論するべきであるだろうか。その議論が、仏教的人間観の考察だけで完結しない可能性を考慮すべきかもしれない。

また本論の結論は、近代日本の仏教学が仏教思想運動として行われていたことを例証してもいるだろう。近代日本の仏教学に関する研究は近年顕著に進展しつつあるが（大谷ほか「二〇一六・六七―七〇、二二三―二二四頁」参照）、管見によれば、その多くは日本の近代化の一断面として仏教学史を捉えるものであり、仏教思想史の文脈

から論じる研究はむしろ手薄なようである。しかしながら本論の検討によって、縁起説論争とは『俱舍論』に代わる新たな初期仏教解釈を生み出そうとした仏教思想の（および人間観の）転回過程であることが示された。仏教思想史的観点に立った近代仏教学史の研究が、今後一層求められるように思われる。

参考文献

- Oldenberger, Hermann. 1959. *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Stuttgart: Erschienen im Cotta Verlag. 13th ed.
- Pradhan, P. 1967. *Abhidharma-kosahāṣya of Vasubandhu*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.
- Rhys Davids, T. W. 1896. *Buddhism: Its History and Literature*. New York and London: G. P. Putnam's Sons.
- Wallser, Max. 1904. *Die Philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- 青原令知編『俱舍 絶ゆることなき法の流れ（龍谷大学仏教学叢書四）』自照社、二〇一五
- 赤沼智善『十二因縁の伝統的解釈に就て』『宗教研究』新第二巻第一号、三三一―六〇頁、一九二五
- 赤沼智善『原始仏教之研究』破塵閣書房、一九三九。一九八一年復刻版（法藏館）を参照
- 姉崎正治『意志と現識としての世界』博文館、一九一〇―一九一一
- 姉崎正治『根本仏教』博文館、一九一〇。一九二四年十月第二三版を参照
- 井上哲次郎『釈迦牟尼伝』文明堂、一九〇二。『井上哲次郎集第四卷（シリーズ日本の宗教学）』（クレス出版、二〇〇三）所収影印版を参照
- 今西順吉『和辻哲郎の縁起研究』『国際仏教学大学院大学研究紀要』第八号、一一五―二頁、二〇〇四

- 宇井伯寿 『印度哲学研究（第二）』 甲子社書房、一九二五
- 宇井伯寿 『印度哲学研究（第三）』 甲子社書房、一九二六。一九六五年岩波書店再版本を参照
- 宇井伯寿 『大乘非仏説論の終息』 『現代仏教』 第一〇五号、九四—九六頁、一九三三
- 大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編 『近代仏教スタディーズ——仏教からみたもうひとつの近代——』 法藏館、二〇一六
- 荻原雲來 『印度の仏教』 丙午出版社、一九一七
- 木村泰賢 『科学と宗教の衝突問題より原始仏教主義の提唱』 『中央公論』 第三八卷第四号、一八五—二〇〇頁、一九二三
- 木村泰賢 『原始仏教思想論（木村泰賢全集第三卷）』 大法輪閣、一九六八。全集初版一九三七年
- 楠本信道 『『俱舍論』における世親の縁起観』 平楽寺書店、二〇〇七
- 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』 第一七号、一一一—一二二頁、二〇一四
- 末木文美士 『近代日本と仏教（近代日本の思想・再考Ⅱ）』 トランスビュー、二〇〇四
- 末木文美士 「特論 仏教研究方法と研究史」 『近代国家と仏教（新アジア仏教史一四日本Ⅳ）』 佼成出版社、三〇五—三五二頁、二〇一一
- 芹川博通 『近代化の仏教思想』 大東出版社、一九八九
- 高橋淳友 「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——」 『比較論理学研究』 第五号、一三一—二二頁、二〇〇七
- 高橋淳友 「和辻哲郎と原始仏教の無我論——〈思惟されたもの〉としての〈思惟する我〉——」 『比較論理学研究』 第六号、九—一五頁、二〇〇八
- 西村実則 『荻原雲來と渡辺海旭』 大法輪閣、二〇一四
- 原坦山 『坦山和尚全集』 光融館、一九〇九
- 増谷文雄 『近代仏教思想史』 三省堂、一九四一

松本文三郎『宗教と学術』隆文館、一九一一
宮下晴輝『縁起説研究初期が残したもの』『仏教学セミナー』第一〇〇号、三二二六頁、二〇一四
村上專精『仏教統一論——第一編大綱論全文・第二編原理論序論・第三編仏陀論序論——』書肆心水、二〇一一
山折哲雄『近代日本人の宗教意識』岩波書店、一九九六
和辻哲郎『原始仏教の実践哲学・仏教哲学の最初の展開（和辻哲郎全集第五卷）』岩波書店、第二版。『原始仏教の実践哲学』（岩波書店）の初版は一九二七年

註

- (1) 本論のもととなった平成二十九年（一九二七年）九月六日（一九二七年九月六日）発表の題目は「近代日本の縁起説論争にみる人間観——説一切有部の三世両重縁起説をめぐって——」であった。しかし論文投稿にあたり、「縁起説論争」の方が現在の学界で一般的な用語であると判断し、題目を「近代日本における縁起説論争にみる人間観——説一切有部の三世両重縁起をめぐって——」と改めた。
- (2) 木村以後の日本における縁起説研究史については、楠本「二〇〇七」に詳しい。
- (3) 末木「二〇〇四」「二〇一一」、今西「二〇〇四」、高橋「二〇〇七」「二〇〇八」、栗山「二〇一四」を参照。
- (4) 増谷「一九四一」および芹川「一九八九・二〇二五・二〇三三頁」は、大正末年から昭和初期における原始仏教研究が、仏教根本思想を求める運動だったことをまとめている。両書が指摘する証言の中では次の二つが注目に値しよう。木村「一九二三…一八八頁」は、自著『原始仏教思想論』の目的の一つが「混濁せる大乘宗教を洗浄するの標準を確かむる点」にあり、「原始仏教主義」の「提唱」であると明言している。また宇井「一九三三」は、原始仏教研究を近代日本の大乘非仏説論の文脈の中に置いている。

なお、宇井伯寿のとなえた仏教の総合体系に護経論的性格があることを、末木「二〇一一…三三三頁」が指摘して

- いる。
- (5) 和辻の縁起説解釈は、木村の『原始仏教思想論』を批判するとともに、木村の第二論文「原始仏教における縁起観の開展」の主要な批判対象ともなっている（宮下「二〇一四」参照）。したがって縁起説論争における和辻の重要性は疑うべくもない。しかし紙幅の都合上、本論では割愛した。後日、別稿を期したい。
- なお本文中で言及したように、赤沼も宇井らと同時期に木村を批判した一人であり、一切法因縁生の縁起と有情数縁起を区別するなどの成果を上げ、後の縁起説研究に影響を残した。しかしながら、赤沼の第一論文（赤沼「一九二五」）は木村・宇井・和辻とは関心を異にして伝統的解釈が阿含に基づくことを論じるにとどまる。また赤沼の最終的な十二縁起説解釈とされる『阿含経講話』（昭和五年（一九三〇）、赤沼「一九三九」所収を参照）は、宮下「二〇一四」が指摘するように宇井の影響を受けて解釈を大きく変更している。したがって赤沼は、縁起説論争が波及した研究者の一人とむしろ位置付けられると考え、今回の考察からは除外した。
- (6) 宮下「二〇一四」二一―二三頁を参照。
- (7) 三世阿重解釈は古くから知られており、それに言及する研究は枚挙にいとまない。ここでは近年のまとまった研究として楠本「二〇〇七」七一―七七頁を挙げるにとどめる。
- (8) 木村「一九六八」二一六頁など参照。
- (9) 青原「二〇一五」に収録された田中教照「修行道と智慧」（二二五―二六二頁、特に二三九―二四八頁）参照。
- (10) 生老死と有、十二縁起全体と有の関係。
- (11) 名色と六処、無明と識から受の関係。
- (12) 有と取の関係。
- (13) 取と愛の関係。
- (14) 無明から受と愛の関係。
- (15) 愛と受の関係。

(16) 無明と愛の関係。

(17) 姉崎が十二縁起説の同義語解釈を採用した理由を考える上で、彼が『根本仏教』と同時期に翻訳出版したショーペンハウアー『意志と現識としての世界』（姉崎「一九一〇—一九一一」）からの影響を無視できないだろう。

姉崎の縁起解釈とショーペンハウアーの思想は、意志に時間的因果を認めない点で共通している。本文中で後述するように、姉崎は愛（「渴愛」）をショーペンハウアーのいう意志と同一視し、十二縁起を意志の諸側面とみなした。そして十二支の系列を一本の因果連鎖としないと考えた。他方、ショーペンハウアーは意志と因果について次のようにいう。「然しながら哲学の認識でその奥に入つて見れば、天然力は意志が客観に現われる一定の階段であり、我々自らの内実本性と同じ物であり、又この意志はその現象の方式と区別すれば、その自爾の本性は時間や空間以外にあり、したがって時間や空間で出来る差別相は意志自らには関係なく、又その客観化の原型である観念にも直接には干渉しないで、単に現象のみを支配し、而して因果の法則なるものは、時間と空時との中で、いろいろの観念が差別相のある現象として現われる場合の秩序を定めるもので、総ての現象はそれの中に現われるのであるから、その適用の範囲は時間と空間との外に出ない（後略）」（姉崎「一九一〇—一九一一」第一卷二二二頁）、つまりショーペンハウアーは時間的因果関係が意志には存在しないという。

さらに、同書第二卷第二十六章訳者註二において、姉崎はショーペンハウアーのいう意志と『大乘起信論』にいう心とを同置している。

(18) 十二縁起の論理的、非時間的解釈を主張した和辻は、宇井のほか松本「一九一一—一九一五〇頁」、Wallester「1904」のみを自身の先駆者として挙げる。しかしながら、すで見たとように姉崎、木村の解釈も必ずしも時間的ではなく。加えて、Rhys Davids [896: 153-161] も、十二縁起の中に非時間的關係を読むべきことを提案していた。したがって、宮下「二〇一四：八一—一〇頁」がすでに指摘したように、同時的、論理的解釈は和辻らに限られたものではない。

(19) 「原始仏教における縁起観の開展」（木村「一九六八：四四〇頁」）では、十二縁起の第二解釈が「性格を形成して

行く次第と、それがやがて世界（吾らの）を作って行く経過を明らかにしたもの（他語を以つていえば、要するに業論の一形式）」（同右）だと説明している。

(20) 「故に十二支の一本は決して原因結果の關係順序で説かれて居るのではなく、むしろ条件と帰結との關係を追うて列挙したものと解すべきである。否適切にいえば各支は相關的相依的關係にあるのを条件を追うて順序を立て、挙げたものであると見ねばならぬ」（宇井「一九二五・二九七—二九八頁」）。

(21) 山折「一九九六」は無明解釈に注目し、木村と宇井の差異を描き出した。本論は山折の議論を参照しつつも、両学者の差異を彼らが立脚した西洋哲学の観点からではなく、仏教思想の観点から論じる。

(22) 今西「二〇〇四・二二—二六頁」によれば、宇井と同じく縁起説の非時間的解釈、論理的解釈を強調する和辻も、十二縁起を相依性へと還元する宇井説を批判しているという。この和辻の批判からも、宇井の独自性は相依性にあることが明らかである。

(23) なお、時間的な原因結果關係を示しているように見える「此生ずるより彼生じ」という部分について、宇井は説明をしていない。この点は、木村の批判対象となつた（「原始仏教における縁起観の開展」木村「一九六八・三八三頁」）。

(24) この「仏陀の根本思想」とは、「原始仏教資料論」第九節（宇井「一九二五・二二—二六〇頁」）において宇井が「仏陀の重要な事蹟と、仏陀当時の一般思想と、経律の古い部の意味と」（同二三頁）から推論によって導出したものである。宇井は同論文第八節までの資料批判の後に、現存する初期仏典はいずれも発達の痕跡があり、「若し事實的経過を知らんと欲するならば、経律は資料として不足」（同二二頁）と結論する。そして、「最も確實にして何人も疑わないもの」（同二三頁）から出発して「仏陀の根本思想」を推論しようとする。宇井の「仏陀の根本思想」の探究は、一見すると文献実証的であるかに映るが、実はむしろ思弁的、弁証法的であつた。このことは、出発点である「最も確實にして何人も疑わないもの」に着目することで浮かび上がる。

宇井が「最も確實にして何人も疑わないもの」を特定する手段として選ぶのは、想定読者との対話である。まず宇

井は、一切の典拠を示すことなく、仏の出家こそが誰も疑い得ない事蹟であるという（宇井「一九二五・二一三頁」）。さらには「第一に問題となるのは、然らば何故に出家したかということである。徒に無目的に出家したとは考えられないから、其の動機目的を見るに、確に苦惱逼迫の満ちた在家生活を脱して無苦安穩の涅槃を求むるにあつたことも疑ない事実であろう。これは殆ど詳しく論証することを要しなと思う」（同右）として仏の出家動機も確実な事実と判断する。ここで注意すべきは、宇井が推論の出発点として選んだのは、典籍ではないということである。むしろ宇井は、仏の出家とその動機を、読者との対話の中で疑う余地がないと確認することで、推論の確実な根拠とした。

したがって、宇井の「仏陀の根本思想」の探究は、彼の思考の中で完結していると言つてよい。言うまでもなく、ここで宇井が対話する読者は、宇井自身が想定した人物にすぎない。つまり宇井の言う「何人も疑わないもの」とは、極論すれば宇井自身が議論の余地なく信じ切つていることがらと同義となる。であるならば、この「何人も疑わないもの」から推論して得られた「仏陀の根本思想」の本質は、宇井自身が信じる仏陀の教えを論理的に整理したものであることになる。というのも推論の出発点とされた事蹟がすでに宇井の信念であり、推論を行ったのも宇井だからである。なお、この「根本思想」が自身の信念にはかならないことを、宇井本人も自覚していたのかもしれない。例えば彼は後に、自らが導き出した根本仏教の思想に言及して、「主観的の想定に終わるかも知れぬ」（宇井「一九二六・二頁」）と言っている。

以上を勘案すれば、「原始仏教資料論」において特異な仕方と文献学的考証が用いられていることに気づく。宇井はまず文献批判を行い、現存する初期仏典から実証的に仏直説を抽出できないと結論する。その結論を受けて、自分の内的思弁こそが「仏陀の根本思想」を知る手段だと主張しているのである。換言すれば、こと原始仏教研究に限っては、宇井にとって文献学とは文献学を捨てるための手段であつたと言えようか。

(25) なお木村は「原始仏教における縁起観の開展」（木村「一九六八・四一五頁」）の中で、仏にとつても心理活動があることを認めつつも、それを縁起の系列として説明することを否定し、仏にも縁起ありとする宇井説を批判している。

キーワード 縁起説論争、木村泰賢、宇井伯寿