

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点

袴 谷 憲 昭

一 問題の所在

本稿は、独創的な見解をここで初めて披瀝するといった類の論文ではない。しかし、単なる二番煎に過ぎないような論文は絶対に公表すべきではないから、それなりに公表に値すると思われる問題意識をまず明確に述べておかねばなるまい。

かつて私が「縁起と真如」という論稿をものした折に、従来の「縁起」論争には、当の「縁起」を時間的と解するか空間的と解するかとの違いがあったにもかかわらず、そこに最も欠如していると思われるものこそ「時間」にほかならないとの批判的視点から「縁起」について論じはしたが、⁽¹⁾「縁起」を述べた第一次資料やそれに関する代表的研究成果を正面に取上げることとはしなかったのである。勿論、機会が許せば、かかる試みもしてみたいとは思ひ、そんな気持ちを仄めかしもしたが、それから左程の時を経ずして、私が試みようとしてい

た一切が不必要になったと思われるような論文が現われた。

それが、松本史朗氏の「縁起について―私の如来蔵思想批判⁽²⁾」だったのである。それから早や二年近くも過ぎたことになるが、私は今にして、松本氏の論文に根本的にはなにも付け加える必要を感じない。今読み直しても、文章そのものが、「縁起」そのもののような危機的時間を表わしていて、思わずそこに引き込まれていきそうな気持ちになる。もし、私が「縁起」を語ろうとするなら、そこにこれ以上なにも付け加える必要がないなどと感じるよりもはるかに、松本氏の業績を奪わないように注意すべきだと改めて思う。

もっとも、本稿は、直接「縁起」をテーマとするものではなく、和辻哲郎博士の「法」と「空」に関する理解の問題点を批判的に論究しようとするものであるから、もろに抵触することはないけれども、「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という

(傍点袴谷) というように、換骨奪胎的に肯定の側へ転じていくような態度だけを終始示しているに過ぎない。しかも、松本氏に対しては、氏の態度を、『中論』⁽⁸⁾ 的空、中観派的空⁽⁹⁾こそは今日の学界の体制に於いて最も心やすまる定説であり、この定説・常識を絶対的な正義とした上でその正義の上に立って他者を断罪する」として非難しているが、しかし、冷静に両氏の論文を比較すれば解るように、松本氏ほど「心やすまる定説」に立って「他者を断罪する」態度から遠い人はいないはずであり、むしろ津田氏の方が、この意味でも、松本氏の対極にいることは明らかなのである。このように、津田氏には、論理よりも、態度や行為や人格に訴えて立論しているようにする傾向が顕著であるが、それも「知」よりも「行」を重視する同氏より見れば当然のことなのかもしれない。しかし、一体、正しい仏教にして、「知」よりも「行」を重んじたものなぞどこにありえたのだろうか。だが、自説に対して自信満々な氏は、「知の先に行が要請されねばならない」との立場から、和辻博士の「仏教理解がブツダの唯一絶対の行の観念の根拠の問題に全く触れ得ていない」ために、「博士が当の実践行の問題を見落されたこと」を断罪せんとする口調にさえ及び、返す刀で、道元を手前勝手に「厳肅なる生の全体像を以って弟子たちに示されたところの行」の実践者に祭り上げたうえで、道元の法孫でもある松本氏

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

を、道元に真向から対立する主知主義者として断罪する⁽⁹⁾のである。しかるに、どつぷりと通念に漬り込んでしまうことは恐ろしいもので、津田氏は、道元が「只管打坐」の行の人ではなく、「正邪いまだ決択せずば、たれかこれを仏法なりとし、仏法にあらざとせん」⁽¹⁰⁾とした知(津田氏でも決択が知慧であるくらいなことは解るはずだ)の人であることを、それを指摘した私の論文⁽¹¹⁾と共に無視しているから、こんなお目出度ことを言っているに過ぎず、正しいことを知れば、「主知主義」の松本氏はむしろ道元に近いのだとすら言わなければならぬ。しかし、本稿は、津田氏のため費されるはずのものでもなく、また両氏の間に割って入る意図の下に書かれるものでもないもので、多少脱線が長過ぎたようだ。

ただし、先に、津田氏が、和辻博士について「行の問題を見落された」と指摘した側面は、本稿執筆の動機と無関係ではない。全く別なことではあるが、山折哲雄氏は、「やせほそった「仏陀」——近代仏教研究の功罪を問う——」⁽¹²⁾と題する作文で、津田氏と同種の観点から、主情主義的な木村泰賢博士の仏教研究の手法を押し止め、「論理主義」的な実証研究の山を半世紀にわたって築き上げていく端緒となった和辻哲郎博士の学説や栄光のシルエットを、両者の関係が「微妙な転移の徴候を示しはじめているように」山折氏に思われる現代の中に、週刊誌的な愚劣さで、照射しようとしている

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点（袴谷）

一四二

が、私にとっての問題は、果して、晩年の和辻博士も、津田氏や山折氏が言うように、充分に「主知主義」や「論理主義」を貫いたと言えるのだろうかということなのである。私は、昭和六十二年三月までの三年間、公務として、高等学校の「倫理」の教科書と付き合う機会があり、当然の結果として、和辻博士の『倫理学』や『日本倫理思想史』などを紐解くことにもなったが、博士が歳を経て日本の文化へ肯定的に傾斜していけばいくほど、そこには、「主知主義」でも「論理主義」でもない側面を嗅ぎ出さないわけにはいけなくなつた。しかし、そういう面での批判は、「倫理学」を専攻する人の側からなされていても当然だと思ったのであるが、格別意欲的に探そうとしたわけでもないで、なかなかその種の和辻批判には出交すことなく打ち過ぎた。しかるに、ふとした機会に入手した山田洸氏の『和辻哲郎論』⁽¹³⁾を今年の正月に読んで、そういう批判も従来はなかなか困難だったという事情を理解すると共に、山田氏の指摘するような、和辻倫理学の背景となった「法」や「空」の考え方は、仏教からみても全くイカサマであることを剔抉していかなばならないと痛感するようになったのである。

二「法」について

さて、和辻博士が四十二歳の時の昭和六年（一九三一）に著

わした「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」において、博士は次のように述べておられる。⁽¹⁴⁾

(イ)法の自性の問題は、無数の法をその法の相に従つて五位に分別した時に起こつたのである。元来これらの法は差別的なる現実存在の本質としてその差別的特性の把握によって得られた。初期阿毗達磨論は、これらの差別的特性を鋭く観察することにより、それぞれの法をそれぞれの地位に置いて組織化しようとしたのであつた。（中略）かかる意味において差別的なる法の自性の問題は現実存在の法を把握した原始仏教哲学の動機を力強く発展せしめたものと言わなくてはならない。

(ロ)しかし差別的な現実存在の根柢に「法」を見ることは、たといその法自身がなお差別的であるとは言つても、すでに無差別への廻向である。限りなく差別的な現実的存在に対して「法」が普遍的であることはそれを示している。この廻向はさらに法の差別において無差別に帰ろうとする廻向となる。統一を求めるのは無差別への廻向である。原始仏教の縁起はここにその核心を持っている。

(イ)差別的なる法はその可能性の条件として常におのれの否定を意味する法に依存する。その究極は無明である。無明あるによつて一切の法があり、無明滅するによつて一切の法が減ずる。しからば一切法は無明に統一せられているのである。しかるに無明とは明の否定である。そうして明は滅である、絶対の否定である。一切法の統一がそれ自身否定の道によつて行なわれるのみならず、その究極たる無明は絶対的否定の否定である。しからば「無明の

滅」とは絶対的否定の否定の否定でなくてはならない。それは取りもなおさず絶対的否定に帰ることである。

(二)無差別への廻向とはかかる否定の運動にほかならぬ。空の哲学はまさしくこの縁起法の核心を活かそうとしたものである。五法論における差別的法の確立が原始仏教の哲学の一面を力強く発展せしめた後に、かかる差別的法の統一を他の一面によってさらに力強く開展せしめたのである。差別的なる法に自性があるならば、その法自身の義を成ずるを得ない。自性空なるによって初めて差別的なる法は法として立つことができる。語をかえて言えば差別は無差別を予想する、差別は無差別において可能である。これ竜樹の哲学の核心であるとともにまた縁起説の核心である。

山田洗氏は、私が右に敢えて(イ)(ロ)(ハ)の記号を付し節に切つて示した一続きの文章中より、(ハ)の節を全文引用した後、次のように問題点を指摘している。⁽¹⁵⁾

これは竜樹の空の哲学について、和辻がその核心として捉えたものであるが、そこにおいて、滅(空)なる絶対的否定としての明(全体性)、明なる絶対的否定の否定としての無明(個別性)、無明なる絶対的否定の否定の否定としての無明の滅(全体性への還帰)という構想が、そのまま人間存在の根本理法として捉えなおされていることは、さきの引用と比較すれば明白である。ところで和辻は「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」を発表する以前に、和辻の学位論文となった『原始仏教の実践哲学』を昭和二年に刊行しており、さらに今回全集に収められた未定稿「仏教倫理想史」が大正十四年から十五年にかけて講義されて

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

いることも明らかにされた。これらはいずれも和辻の外遊以前のことであり、そのなかにすでに空の論理は捉えられているのであるから、和辻の体系の根幹をなす論理は、外遊以前にすでに作りあげられていたことになる。

因に、和辻博士の外遊は、年譜によれば、昭和二年、三十才の二月より翌年の夏までであるが、仏教を含めた日本文化への還帰は、なにも晩年に始まったことではないようだ。というのも、ここで山田氏が指摘していることは極めて適切なことであり、和辻博士のその後の活動が「無明の滅(全体性への還帰)」という構想を「そのまま人間存在の根本理法として捉え」る方向に走ったとすれば、その方向の取り方自体が、日本文化の中枢をなした「本覚思想」へ還帰することを意味していたからにほかならないからである。⁽¹⁷⁾ここで、私が近年試みている「本覚思想」に対する批判的言及を再説するつもりはないが、「本覚思想」とは、簡単にいえば、あらゆる現象(事)の背後にそれを支える唯一の根底としての本覚(理)を自明の理として前提し、かかる全体性のうちへ一切を還帰せしむる考え方を指す。人は、いかにもモダンな和辻博士の外観に晦まされて、「主知主義」とか「論理主義」とかと呼んでみたくなるのかもしれないが、故意か否かはともかく、和辻博士は、充分にどっぷりと日本的な反「主知主義」で反「論理主義」的な「本覚思想」に漬っていると見え

るのである。そもそも、先に(イ)から(ニ)にわたって長々と引用した和辻博士の記述は、原始仏教から中観のナーガールジュナ（竜樹）に至る仏教思想史の展開に対する博士の見解を手短かに語ったものとみてよいのだが、それは、いかにも会通的「本覚思想」に乗ったかのような史観であって、それによれば、仏教思想史上からは根本的対立が尽く払拭されてしまい、後はもう同じ一つの仏教が予め約束された究極の展開へ向ってただ発展するのみという構格を取ってしまうわけではない。即ち、「差別的なる現実存在の本質としてその差別的特性の把握によって得られた」原始仏教の「法」(イ)は、その根柢に「無差別」で「普遍的」な「法」を追求する阿毘達磨の哲学へと発展し(ロ)、それが「絶対的否定」への還帰を介して(ハ)、「自性空」なる「空の哲学」へ展開した(ニ)というわけなのである。しかも、この史観を貫いているのが、「差別的な現実存在(事)」と「普遍的な「法」(理)」、あるいは単に「差別(事)」と「無差別(理)」という、いかにも「本覚思想」的な図式なのであって、この点は、松本史朗氏によっても、和辻博士の『原始仏教の実践哲学』の教節について、「事」の系列がA、「理」の系列がBという記号で示されながら克明に辿られており、それ以上付け加えるべきことはいささかもないので、必ずやそれを参照して頂きたい。⁽¹⁸⁾

しかるに、和辻博士が「法」を「理」の系列において捉え

たことは、松本氏も既に指摘することく、博士が『俱舍論』の「自相を任持するから法である(svalakṣaṇa-dhāraṇād dharma)」というアビダルマの「法」理解を自らのうちに取り込んでしまっているからである。しかも、博士は、かかる理解を、「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」においても明記するように、ローゼンベルグ (Otto Rosenberg、一八八八―一九一九)の成果に基づきながら、それを批判的に継承したのであるが、ある意味では、重要な点で後退しているような風も認められる。博士は、ローゼンベルグの挙げる「法」の七義を逐一丁寧に紹介しておられるが、ここでは、そのうちの、最も重要な二つの意味、即ち、第一の「性質(Eigenschaft)・属性(Attribut)・述語(Prädikat)」の意味、及び、第二の「実体的任持者(substantieller Träger)・意識的生命的個々の要素の超越的基体(transzendentes Substrat des einzelnen Elementes bewußten Lebens)」⁽²⁰⁾の意味のみを取上げることにする。

さて、ローゼンベルグは、アビダルマの「法」理解に従って、この二義中の第二の意味を選び取って「法」の根本的意味に関する自説を展開し、それが多かれ少かれ、最近まで強い影響力を残すことになったのだが、かかる従来の成果に対し、第一の意味だけが「法」の基本的意味だとしたのが松本史朗氏であって、多少時間がスッ飛ぶが、ここで多少ともそ

の画期的な見解に触れないわけにはいかない。松本氏は、「法(dharma、ダルマ)」とは「保つもの」という通念が風靡している中で、「保たれるもの(das Getragene)」としての「性質(Eigenschaft)」こそが法の基本的意味だと主張したために、一見奇異な感じを与えたかもしれないが、ローゼンベルグが「術語のこの特殊の意味は一般的文献の中には見出されない⁽²²⁾」とは述べてつもその第一義として列挙しているがごとく、インド思想一般でも dharma, adharma のように「性質」の意味で用いられ、今日のヒンディー語にもその意味が極普通に受け継がれていることを考えれば、むしろ「性質」を「法」の第一義とする方が自然なのである。更に、それよりもなによりも、仏教の「法」を「性質」の意味に限定することによって、それは、それを支えるような「基体」としての「法」の理解をそこから払拭し、時間的因果関係のみとしてある「無常」にして「無我」なる「縁起」の危機的「法」だけを意味しえるようになった点に、松本氏の指摘の高度に秀れた面があるといわなければならない。私も今や松本氏のこの見解には全面的に賛意を表明しているのである⁽²⁴⁾。

しかるに、ローゼンベルグは、二義中の第二について、「この意味は辞書には出ていないし又、どこにもこれまで『そのような形で』言い表わされていなかった⁽²⁵⁾」としながらも、アビダルマの伝統的解釈に従って、敢えて「保つもの

(der Träger)」という第二の意味を選んだのであるが、彼および彼の解釈を採用した師のスチエルバトスコイ(Fyodor Shcherbatskoy、一八六六—一九四二)は、彼らの後にやってきて通念に塗れた解釈を提供した学者たちほど凡庸ではなかったといわなければならない。和辻博士も指摘される⁽²⁶⁾とおり、ローゼンベルグは、アビダルマの法論が決して素朴実在論ではないことを論じ、その観点より「法」を単なる「現象」や「もの」と解釈する日本仏教の伝統説を痛烈に非難したのであるが、その意義は今日でも高く評価されてよいと思われる。ところが、不幸にして、一九一八年にロシア語で出版されたその成果を知らなかったドイツのガイガー夫妻(M. und W. Geiger)は、一九二〇年刊行の『パーリ聖典の法』Pāli Dhamma という書物で、ローゼンベルグの斥けた「事物(Sache)」や「もの(Ding)」という「法」の解釈をむしろ前面に押し出す結果になったのである。従って、これに対しては、師のスチエルバトスコイが、早世した弟子に成り代ってその文献学的弊を烈しく批判し、「法」は単なる「もの」ではなくあくまでも「意(manas)」の対象であることを強調し、「法」と同義の“nis-satta”は「生命なきもの」ではなく「無我(anātman)」と同義であることを指摘したのであった。一九二三年のことである。

そこで、七十年ほど前のローゼンベルグの見解を誤りなく

知るために、最も簡潔にして要を得ていると思われる「法」の説明の一節を左に示しておく。

あらゆる法の本質 (das Wesen jedes dharmas) は超越的 (transzendent) にして不可知 (unerkennbar) である。意識的 (bewusst) の流れ (der Strom bewussten Lebens) を形成しているのはただ諸法の自性或いは現象に過ぎない。このようにして、意識の流れを構成している要素 (die Elemente) は法 (dharma) ではなくして法の現象 (Erscheinungen der dharmas, dharmalaksana、法相) に過ぎないが、しかし、簡略化してしばしば、法の現象 (Erscheinung der dharmas) という語に代えて法という術語を用いている。そういう場合、法を直接、要素 (Elemente) という語で翻訳することも出来る。

右の記述中、「法の現象 (法相)」という語に対峙して用いられている「法」もしくは「あらゆる法の本質」が、ローゼンベルグが言わんとしている「法」の第一の本来の意味なのであるが、それは超越的で不可知であって、実際上は「法の現象 (法相)」として現われるにすぎず、それが「要素」と訳されてもよい通常の「法」の意味であるというのが、ローゼンベルグの考えであり、アビダルマの「法相」の教義としてみても正しい考え方であると思われる。しかも、かかる通常の「法」が「意」の対象とされる「法」だと考えることは一向に差支えないのである。ところが、例の「保つもの (der Träger)」としての「法」が、超越的で不可知であることをよいことに、

一挙に実体化されて下落してしまうと、本節の始めでもみた和辻博士のように、「保たれるもの」としての「法の現象」(事、A) が「保つもの」としての「法」(理、B) の上に乗つけて見られるようになっていく。そして、和辻博士の「空」に対する見方も、この方向で考えられていくから問題が起ってくるのである。

三 「空」に就いて

さて、「法が自性 (Svabhāva, Eigensein, An-sich-sein) を持つ」ことを「法有」と考える和辻博士は、ローゼンベルグが、それを「現象 (Erscheinung) を持つ」と解して現象の背後に「超越的基体 (transzendentes Substrat)」を求めるのは「法有」に対する誤解であるとし、続けて次のように批判する。またまた長文の引用になってしまいが、和辻博士が「法有」に対する「法空」をどう捉えているかを見る上でも欠かすことのできない箇所なので、敢えてその一節の全文を引く。

かくローゼンベルグは法有の主張を理解せずして法を真実在的超越者と解するゆえに、法有に対する法空の主張をも全然理解し得ざるに至った。彼のいうごとく相が超越的基体の現象であるならば、諸法の実相を空とする主張は何を意味するであろうか。法の真実の現象は空である、——すなわち法は真実には現象しない

との主張がここに持ち出されるのであろうか。もしそうであるならばそれはまさしく「法はおのれの現象を持つ」との主張の相反である。しかし法空の主張は、果して「全然現象することなき超越的基体」というごときものの主張であらうか。ローゼンベルグといえどもかかる解釈は取り得なかった。そこで彼は法空の主張を「超越的基体の拒否」であると解する。しかしながら法がその真義において超越的基体であり、しかもその超越的基体が拒否せられるとすれば、法空の主張はまさに法を拒否する主張となる。

かかる主張は仏教哲学のどこにも存しない。諸法の実相を空とするのは、空をもって諸法の真実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撓無せられる。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握され得ない。(傍線袴谷)

和辻博士は、先にも指摘したごとく、会通的な「本覚思想」に乗ったかのような仏教史観を取っているので、右の引用文中でも、「法有」と「法空」とが真向から対立するものだとは見ようとはしていない。しかし、「法空」の仏教思想史上における意義とは、「能持自性」と解された「法」

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

が、文字通り「超越的基体(transzendentes Substrat)」の「有」の主張に転落したときに、それを真向から否定すべく登場したところにあると解すべきなのだ。だから、「法空の意義は、法を超越的基体とする立場からは全然把握され得ない」どころか、アビダルマの「法」を「超越的基体」と押えることによって、その対立の意義も明瞭になってくるように思われるのであって、私は、ローゼンベルグがどこで明確に「法空の主張を「超越的基体の拒否」である」と指摘しているのかを知らないながらも、右引用文中の傍線箇所は、「かかる主張は仏教哲学のどこにも存しない」と難ぜられるべきものではなく、ナーガールジュナの思想史上の意義を評価するにはむしろ採用すべきものであるとさえ考える。もっとも、「法」が「縁起」である限り、「法」を否定する気なぞナーガールジュナにはなかったであろうが、しかし、「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」というような和辻博士の表現は極めて危険でさえある。というのも、このような言い方では、真実の「空」(理、B)を根拠として「法」のあるがまま(事、A)が否定されずにそのまま肯定されてしまいかねないからである。事実、和辻博士は「法有の立場において語らるる法の体系が、第一義諦すなわち空の義あるによって成じ得ることを竜樹は説くのである」と述べ、その根拠づけをナーガールジュナ(竜樹)は彼独特

の「空」の弁証法によって仕遂げたと指摘し、「この弁証法は一言にして言えば差別的なる法が相依によって可能であり従って無自性空であることを明らかにするのであるが、我々はそこに重大なる二つの契機を見出すことができる」として、それ以下に、この契機を次のように叙している。⁽³³⁾

第一は差別と無差別との弁証法的統一である。（中略）眼は色において眼であり、色は眼において色である。両者は相依であって自性を持たぬ。それ自体には空である。空であるがゆえに相似によって眼は眼たり色は色たり得るのである。すなわち無差別であるがゆえに差別の法は成じ得る。差別は直ちに無差別であり、無差別は直ちに差別である。（傍線袴谷）

これは、「相依」によって空を説明した典型的な例と言ってもいいが、かかる「相依」の考え方が仏教を足元から崩壊させる最悪な理解だということは既に松本氏によって鋭く剔抉された⁽³⁴⁾とおりで私も思っている。その「相依」を具体例として示したものが傍線箇所であるが、これは、「眼は色について空であり、色は眼について空である」と言い換えても同じことであり、どんなものでも任意の二項を取出してくればそれら相互の間で即座に「空」が成り立つてしまう、「相互空 (iaretara-sūnyata)」と呼ばれる最低の空性であることは仏教思想史上においても決ったことなのである。⁽³⁵⁾ こんなものを、「差別と無差別との弁証法的統一」などといって評価

したら、「無明と明との両極構造」を自讃している津田氏を喜ばせるだけであり、現状をそのまま「差別即平等」と肯定してしまふ楽天家を得意にさせるだけにすぎまい。しかし、和辻博士は、かかる楽天的解釈を予め打破すべく、第二の契機を次のように続けて述べる。

第二は空が否定の運動たることである。竜樹が空無差別によって差別の法を成ずるのは、空というもの（超越者）を持ち来たって法を根拠づけるのではない。空が根柢であるとは、空によって成ぜらるる法そのものが空ぜらるることである。否定が直ちに根拠づけなのである。破邪即顯正とはこの意味にほかならぬ。（中略）だから竜樹がその中論において否定するのは四諦五蘊縁起といふごとき正観の法であって外道の邪法ではない。彼は因もなく果もないとすることによって因縁所生を可能ならしめたのである。

しかし、現実肯定の楽天的解釈を否定すべくいくら空の否定性を強調しようが、和辻博士の本音は第一の「相依」にあるのであって、「空」は「超越者」ではないとされながらも、やはり「相依」の現実（事、A）を支える根柢として働いている「空」の側面（理、B）は否定し切れていないのである。だから、結局は、この「空」が現実の「差別」を生み出すもののごとく考えられるに至り、その構造は、和辻博士によって次のように叙せられている。⁽³⁶⁾

空がいかにして差別を生ずるかの問題は、しかし、竜樹の弁証法においてすでに暗指せられていると見ることもできる。空とは

静的なあるものではなくして空すること自身である。しからばそれ自身を否定することにおいておのれを現わさなくてはならぬ。

すなわち空無差別は不空すなわち差別に現わることによって空無差別自身を実現するのである。かく他者においておのれを実現することが「空すること」の本質であるとすれば、空は必然にまた「差別を生ずること」にはかならぬ。(傍線袴谷)

いかに和辻博士が本音を隠すに巧妙な言葉の魔術師であろうとも、ここには、無差別なる「空」(理、A)が差別なる「有」(事、B)として現われるという単純な構造が透けて見えているだろう。これを更に単純な表現でいえば、「真空」(理、B)より「妙有」(事、A)が現われるという、いわゆる「真空妙有」の「本覚思想」だということになるが、これを文字通り単純な意味において、大乘仏教思想の根幹に据えて仏教を語った人が、木村泰賢博士⁽³⁷⁾だったのである。従って、巧妙と単純との違いはあるにせよ、両者の仏教理解が同じ「本覚思想」という基盤に立っていたことは明らかであり、それが両者の根本的類似を示す以上、和辻博士を木村博士に對比させて、いくら「主知主義」とか「論理主義」とかの言葉で非難したところであまり意味のあることとは思えない。「本覚思想」に就いた後半生の和辻博士は、それ自体ですでに充分、反「主知主義」であり反「論理主義」であることを物語っているからである。

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

四 今後の課題

以上で、簡単ではあるが、和辻博士の空理解が「本覚思想」に基づく旧態然としたものであることは指摘しえたのではないかと思う。しかるに、この「本覚思想」が仏教ではないということは、松本史朗氏の *dhātu-vāda* の問題提起をし⁽³⁸⁾ っかりと受け取る形で、私も再三主張してきたのでここに再説する必要はないが、この和辻博士の「本覚思想」的「空」⁽³⁹⁾ 理解が同博士の「倫理学」の根幹を支えていることになれば、問題はまた別な方向に拡がって行かざるをえないのである。

先に紹介した山田洗氏は、和辻倫理学の全体系を支える考え方に「空の弁証法」⁽⁴⁰⁾ があると指摘し、和辻博士の『倫理学』より次のような一節を引用している。

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かならぬ。そうすればこの否定はまた全体性にかならぬ。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き、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、すなわち空が空するがゆえに、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の実現せられること（すなわち否定の否定）にはかならない。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。

（傍線袴谷）

右引用中の特に傍線箇所を示される考え方は、「真空妙有」的「本覚思想」を語る以外のなものでもあるまい。「絶対的全体性」という「真相」の「空」即ち「真空」（理、B）において、「否定の運動」としての「人間存在」即ち「妙有」（事、A）が展開し、その「否定の否定」として「絶対的全体性の自己還帰的な実現運動」（事理無礙、AのBへの還帰）があるというわけだからである。かかる似非仏教によって「人倫」が意味付けられたのではなかったものではないのであるが、右引用文を始めの方に含んだ『倫理学』上巻が上梓されたのは、昭和十二年三月に刊行された文部省編纂の『國體の本義』の翌月のことだったのである。勿論、この両書の刊行には、事実上はなんの関係もないであろうが、「人倫」や「国体」を「本覚思想」の上で意味付けしようとしている点に奇妙なほどの符号があることは認めねばなるまい。

しかし、和辻博士が似非仏教の「真空妙有」的「本覚思

想」に基づいて「倫理学」を構築しているという私の指摘以外は、既に山田氏によってほとんど完全に和辻倫理学批判はなされていると思われるので、あまり私自身が語り過ぎると氏の業績を奪うことになってしまふであろう。そこで、少し長くなるかもしれないが、右引用文にも関説する山田氏の論究をそのまま以下に引用することにした。

さて人間存在の根本構造であるが、個別性が全体性の否定において、全体性が個別性の否定においてのみ成立し、さらに全体性の否定としての個別性が、ふたたび己れを否定して全体性に還らねば人間存在が成り立たないとして、そしてそれを「否定の運動」と捉えることが可能だとしても、だからといってなによりに、「人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性」にはかならず、「個人も全体もその真相において「空」であり、その空が絶対的全体性」でなければならないのであろうか。この点については、竜樹の空論がそのまま適用されたものであるという以上の理解は困難である。一步譲って、否定の運動を根源において成り立たせているものを「絶対的否定性」または「空」と捉えることも不可能ではないとして、なぜそれが直ちに「絶対的全体性」と置きかえられるのであろうか。空の弁証法の第一の危険はここにある。すなわち、絶対的否定性が絶対的全体性と等置されることによって、それが全体性への通路を発見するならば、個別性と相互否定的関係にしかないはずの、いまだ個別性の否定を受けていない全体性が、そのまま絶対的全体性と同一視され、したがって個別性の契機は否定されたまま、そこにおいてすでに活

かされていることとされてしまうのである。『日本倫理思想史』において、日本における絶対者が「一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない」「神聖なる「無」と捉えられており、天皇の権威も「無限に深い神秘の発現しきたる通路」と認められていたとして、天皇を「生ける全体性」の表現者に行っているのはこの例であろう。

以上に示した山田氏の指摘は、極めて正確なものであり正鵠を得たものとさえ言ってよいと思われる。とすれば、「真空妙有」的「本覚思想」が、「生ける全体性」の表現者としての天皇までも理論的に根拠づけることに用いられていたことを卒直に認めねばなるまい。和辻博士が『倫理学』上巻を上梓したのが、昭和十二年であったことは、先に見たとおりであるが、戦中の昭和十七年には同中巻を刊行、昭和二十四年の東大退官直後の五月の同下巻の刊行をもって『倫理学』を完結、『日本倫理思想史』は、その後の昭和二十七年の一月に上巻、同年十二月に下巻が刊行されたのである。その過程で、和辻博士が戦前の思想を根本的に反省することなく、戦後にその和辻倫理学なるものを益々強固に構築していったことは、山田洸氏のような「倫理学」専門の学者によって今後更に批判的に「倫理学」の問題として糾弾されていくに違いあるまいと思う。しかるに、少なくとも、私は、山田氏と同じ「倫理学」の立場からの批判はかなわないが、「仏

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点（袴谷）

教学」を専攻する一人として、その方面からの和辻批判を惹起すべく試みていかなければならないと考えている。それをしてしなければ、和辻博士の後半生において一挙に墮落的に許容されてしまった「真空妙有」的「本覚思想」を無批判に仏教であるかのように喧伝する梅原猛氏のような似非学者⁽⁴³⁾が跡を断たぬことになってしまふからである。否、それどころか、梅原氏のような似非学者下に纏い付くような人は、今回の「中沢問題」にも象徴されるように、専門家でないことだけを反アカデミーの証拠にするような人ばかりであって、例えば、山折哲雄氏のように、仏教についての専門的知識を欠如していることを逆手にとって、全くデタラメな考えを仏教だと吹聴して恥じるところがないから注意を要する。

山折氏は、「論理主義」の和辻博士を批判して木村博士を持ち上げて⁽⁴⁴⁾いるが、もし山折氏が仏教の専門家であれば、木村博士の素朴實在論などを仏教だなど今更吹聴できるはずもなく、「論理主義」の和辻博士のみが今でも批判に値する仏教学の成果なのであって、それからなんの論証もなしに後退することなど学問的手段の上では許されるはずもないことなのである。和辻博士が『原始仏教の実践哲学』を刊行したのは、昭和二年で著者三十八才の年であったが、この若さをピクとして博士の仏教理解も「論理主義」から後退していくこと先に見たごとくなのだが、博士以降の研究者が、本書を

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点（袴谷）

一五二

批判して先へ進むことなくここから後退してしまったら、それはもはや仏教ではなく、和辻博士のいう「自然的立場」に戻ることにはかならないことを思い知っておかなければなるまい。和辻博士は、本書において、仏陀は哲学的思索を斥けたのではなく、⁽⁴⁵⁾無我、五蘊、縁起等を真に哲学的問題として扱ったのであるとし、かかる仏教の正しい考え方に対する「不知 Nichtwissen」が「無明 (avijjā)」であると正確に押え、翻って、「無明」を後期バラモン哲学のマヤーのごとき意味に引き寄せてショーペンハウエルの「盲目的意志」と同置させる木村博士を厳しく批判したのである。⁽⁴⁶⁾しかるに、山折氏や津田氏は、この時点の和辻博士を「論理主義」的であるとか「主知主義」的であるとかと言って批判し、むしろ木村博士的な「盲目的意志」寄りの解釈の再評価を画策している⁽⁴⁷⁾と見てよいのだが、仏教が「縁起」を正しく知る「知性 (paññā、智慧)」の宗教である限り、なんの論証もなく、その三十八才の和辻博士から後退すべきではなく、むしろその「知性」の選択を研ぎ澄まして先へ進むべきなのだ。にもかかわらず、それを放棄し、木村博士的な世界の反動的復権の画策に荷担するなら、後半生の和辻博士が日本文化への還帰と共に「倫理学」の根柢に据えるようになっていった「真空妙有」的「本覚思想」を木村博士の世界と一緒にして温存してしまう結果に終るであろう。しかし、時間的な「縁

起」とは全く逆様で、天皇をすら「生ける全体性」の表現者として位置づけてしまうような「本覚思想」を仏教ではないと決定に思い定めた時には、仏教研究者もしくは仏教徒たらんとするものであれば、「本覚思想」をまるで仏教であるかのように言い慣わしてきた過去の重荷から逃れることなく、「本覚思想」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。そのためには、「知の先に行が要請されねばならない」などと戯けたことを考えずに、むしろ知を研ぎ澄ませて事の本質を鋭く剔抉し批判し続けていくことが大切である。山田洸氏は和辻博士の『倫理学』の「空」の弁証法について「竜樹の空論がそのまま適用されたものである」と述べていたが、この中の「竜樹の空論」の部分は、むしろ「本覚思想的空論」と改めた方が適当かもしれず、ナーガールジュナの「空」は、少なくとも天皇制を保証するようなものではありえず、必ずや知性による批判の継続でなければならぬはずだ。本稿の始めに示した『中論頌』第二章第一八頌前半に引き続き後半は次のとおりである。⁽⁴⁸⁾

sā prajñaptir upādāya pratīpat sāiva madhyamā //

それ（＝空であること）は、依存的に仮設されたものであり、それだけが中道である。

私にとっては、批判を継続することが「空」であり、それを二度と繰返すことのない時間の中で言葉だけによって批判

を重ねることが「依存的に仮説されたもの」であり、その言葉だけによって批判すべき対象を「二者択一」に追込んで決して「あれもこれも」の妥協を許さないことが「中道」なのである。「あれもこれも」の妥協を許さぬためには、神と人との間をウロチョロするヘルメース(Hermès)⁽⁴⁹⁾とも同根の「解釈学(Hermeneutik, hermeneutics)」も和辻博士批判に絡めて問題としなければならないが、本稿で論じきれなかった問題と共に、これは今後の課題として論究することにした。 「解釈学」と密接に関係する実存主義⁽⁵⁰⁾によれば、「実存は本質に先立つ(L'existence précède l'essence)」ことになるが、先立つことだけを価値的にも優先させるなら我々も動物であることになんの不思議もありえないが、我々は本質を言葉だけによって語ることに始めて人間になったのである。動物にならずしては決してここから後戻りすることは許されないのである。言葉によってはっきり語るときにだけ我々ははっきりと変りうる。それ以外の「無常」では「山川草木」の「無常」にしか過ぎない。あまりにも後戻り讚美の世中なので、当り前過ぎることを、蛇足ながら一言付記した次第である。

credo ut intelligam

註

- (1) 拙稿「縁起と真如」(昭和五十九年九月七日脱稿)『平川彰

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

博士古稀記念論集・仏教思想の諸問題』(昭和六十年六月)、一九三—二二二頁、特に、二〇九頁参照。

- (2) 松本史朗「縁起について——私の如来蔵思想批判——」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、(昭和六十一年十月)四三七—四九四頁参照。

- (3) 前掲松本論文、及び、同「空」『岩波講座・東洋思想』第九卷(近刊所収予定)を参照されたい。なお、後者は、同じく同巻所収予定の拙稿「真如・法界・法性」(昭和六十二年八月二十九日脱稿)の原稿コピーを、松本氏の帰国後に差上げた返礼も兼ねたからであろうか、私の方も原稿コピーにて、本年六月十五日(水)に拝受したものである。記して感謝申上げたい。

- (4) MN, I, pp. 190-191: 『南伝』九卷、三三九頁。なお、前註2の松本論文、四九〇頁、註37も参照されたい。

- (5) Poussin ed, p. 6, II. 1-2. なお、*ibid.*, p. 160, II. 5-6も参照されたい。

- (6) *Ibid.*, p. 503, I. 10. なお、前註3の松本論文、引用〔2〕及びそれ以下の記述も参照されたい。

- (7) 津田真一『般若経』から『華嚴経』へ』『仏教思想史論集I』(『成田山仏教研究所紀要』第一一号、昭和六十三年三月)、二九一—三九五頁参照。なお、本論文、三一〇頁には、私の名が誤って関説されているので誤解を正しておきたい。私は、津田氏の言うような、『駒沢大学仏教学部論集』の編集者ではない。学内の諸係の一人として、同、第一七号の編集係であったことはあるが、常時、編集者ではありえないことは、

御下問のあったお電話でも断っておいたはずだ。また、学部の雑誌で大学から費用の全額が支給されるものに、当面、学外者に執筆させることができない規約があったとしても、それほど不当で驚くべきことであろうか。これは、私が本誌本号の「書評」欄に書いたように、私が依頼に応じて書いた原稿を季刊『仏教』から切られてしまったことは全く事情が異なることなので、散えて余計な弁明を加えた。

(8) 以上については、前註7の津田論文三一〇—三二一頁、及び三二三頁を参照されたい。

(9) 以上については、前註7の津田論文、三五〇—三五一頁参照。

(10) 大久保道舟編『道元禅師全集』上、「仏道」、三八二—三八三頁。なお、拙稿「道元の否定したもの」『禅画報』第五号（昭和六十三年八月二十日刊行予定）、及び「道元に対する「全一の仏法」的理解の批判」『宗教学論集』第一四輯（昭和六十三年三月）、一一九—一三六頁参照。

(11) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」『印仏研』三五—一（昭和六十一年十二月）、三七〇頁で希望者に配布するとされた註1中で言及された拙稿「道元理解の決定的視点」『宗学研究』第二八号（昭和六十一年三月）、四三—四八頁を参照。なお、この拙稿は、前註2の松本論文、四八二頁、註12でも指摘されているので、見る気になれば津田氏も見ればたはずだ。

(12) 季刊『仏教』No. 1（昭和六十二年十月）、二八—五七頁。

(13) 山田洸『和辻哲郎論』（昭和六十二年九月、花伝社）。

(14) 『和辻哲郎全集』第九卷、四七一—四七二頁。著述年代は山田前掲著、五五頁による。

(15) 前註13の山田著、五五—五六頁。

(16) 前註13の山田著、五一—五二頁の引用を指す。本稿、註40として引用したものに同じ。

(17) ここでは、特に、拙稿「宣長の両部神道批判——思想と言語の問題に関連して——」『仏教学』第二〇号（昭和六十一年十月）、六七—九一頁、及び同「仏教と神祇——反日本的考察——」『日本仏教学会年報』第五二号（昭和六十二年三月）、九九—一一八頁のみを指摘するに止める。

(18) 前註2の松本論文、四四五—四四六頁参照。

(19) 『和辻哲郎全集』第九卷、四六二—四六三頁参照。

(20) Otto Rosenberg, *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie* (Heidelberg, 1924), p. 83: 佐々木現順訳『仏教哲学の諸問題』（昭和五十一年七月、清水弘文堂）、九七頁。なお、それぞれの説明については、直前の p. 80 ff.: 九四頁以下を参照されたい。

(21) 松本史朗「チャンドラキールティの論理学」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四三号（昭和六十年三月）、二〇三—二〇二頁参照。なお、一般的ではあるが、初出については、奈良康明編著『仏教の実践』（昭和五十八年十月、東京書籍）、五五頁（松本史朗執筆箇所）参照。

(22) *Op. cit.*, p. 80, ll. 29-31: 前註20の佐々木訳、九四頁。

(23) *Minākṣi Hindi-Aṅgrejī Kośa* (Minākṣi Prakāśana, 1980), p. 374 ⑥ dharma の項に “1. religion. 2. duty. 3.

function, intrinsic quality or property.”とある。

(24) 拙稿「批判としての学問」『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、四三四頁、註62参照。なお、この機会を利用し『宗教学I』に対して更に引き続いて以下のような修正を加えた。六九頁、一行「ダルマは、」より五行「使用されている。」までを、「従って、ダルマは、今日においても、インド文化において、永年にわたり、保持され、支持され、確立されてきた、(一)宗教的規範 (religion)、(二)社会的義務 (duty)、および、(三)基体に保たれ所属すると考えられる働き(function)や固有の性質(intrinsic quality)や属性(property)などの意味で広く使用されている。」と訂正する。六九頁、一五行「しかし、」より七〇頁、七行までを、「しかし、Bはともかく、ダルマをDの意味で捉える、同夫妻の、いわば素朴実在論的理解を逸早く厳しく批判したのが、ロシアの仏教学者シチェルバトスコイ (Shcherbatskoy) である。Dに集められる用例が、仏教特有であるのは、それが複数の「事物」を意味しているからではなく、そのダルマ(法)こそが仏教の「諸法無我」の哲学を表わしているからにはかならないという考えがシチェルバトスコイの批判の基本にはある。その観点から、彼は、「ダルマ(法)」が、仏教哲学においては、あくまでも「マナス(意)」の対象であり、決してガイガー夫妻のいう「生命なき事物 (Unbelebtes, Ding, Sache)」ではないことを強調し、同夫妻が、「ダンマ (dhamma)」に対するブツダゴース (Buddhaghosa) の nis-satta (無有情) や nij-jiva (無命者) の解釈に託けて「生命なき事物」

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

という意味を引き出そうとする姿勢を酷評する。しかるに、このブツダゴースの解釈は、dhamma(法)には事物とみられるような実体としての satta(有情)や jiva(命者)がないという「無我」説を示そうとしたものである。もとより、今日となつては、「法」の解釈の中心に説一切有部の伝統を持込んだシチェルバトスコイの見解にも正されるべき点はあるが、彼が「法」を「無我」と押えた点で後戻りすることは許されるべきではあるまい。」と訂正する。七〇頁、八行の「ダルマの最後の意味(D)」を「仏教において「法」は「縁起」と同義のように用いられるが、それも「法」が「無我」を表わしているからにはかならない。「無我」なる「法」と訂正する。八〇頁、一三行「仏教では、」より一六行「流れゆく。」を、「仏教では、独自の存在する実体をなす一つ認めず、すべては変壊を性質とし (vipariṇāma-dhamma)、時間的因果の流れとして、形成されたものは次後には変化してしまふものとして一時も安住せずに流れ去ると見做す。」と訂正する。八〇頁、一九行の「現象」を、「個々の「法」と改める。同、二〇行の二箇所の「現象」を、「法」と改める。同、二二行「種々の条件相互の流れであつて」を、「「無我」なる「法」にはかならないのであつて」と訂正する。同、二四行「この場合、」より八一頁、一〇行「(anattān, anātman) である。」までを、「この場合、先の「法の意味」の項で指摘した、「保たれるもの」を原義とする「性質」の意味である。この意味での「法」が、多く複数で用いられることは、「行」の場合と共通するが、内容上も両者は

互いに重なり合う面が多い。ただし、同じく仏教の基本的考え方が述べられていても、後者の場合には、「諸行」が直接時間的側面から表現されて「無常」だと言われているのに対して、前者の場合には、「諸法」が、その背後にそれを支えるものとして空間的側面から実体視されやすい基体が否定されて、「無我」だと言われているという違いはある。この際の、「実体」や「基体」の否定が「無我(anattan, anātman)」の意味である。」と訂正する。八一頁、二四行「どうしようもない」より八二頁、七行「観続けた。」までを、「正しい教えを知性 (paññā, prajñā、智慧) によって選びとることにほかならない。仏陀の知性は正しいことだけを峻別し続けたにちがいない。」と訂正する。八五頁、八行「冷徹にして」より同、一〇行「智慧のこと。」までを、「慧とは正しいことと誤ったことを峻別する知性のことで、要するに、「無我」などの仏教の正しい教えを選びとることを意味する。」と訂正する。八六頁、八行「〔諸条件に〕」より同、九行「を指す。」までを、「〔前の支分に〕依存して起ること」を直接の意味とし、「先行する支分に依存して起っている諸法の時間的な因果関係」を指す。」と訂正する。八六頁、一〇行「これあれば」より同、一二行かれ「滅す」までを、「これあればかれ生じ、これ生ずるがゆえにかれ生じ、これなければかれ生ぜず、これ滅するがゆえにかれ滅す」と訂正する。八六頁、一七行「縁起」は、「より同、一八行「説かれたりするが、」までを、「縁起」には、その支分を、五支とするものや十支とするものなどがあつたが、最終的には十二支に確定

された。後代には、その十二支の解釈を巡る煩瑣な議論の過程で、「縁起」が実体視されたり、その批判として「縁起」は「空」だと説かれたりするが、」と訂正する。

(25) *Op. cit.*, p. 81, ll. 16-17: 前註20の佐々木訳、九五頁。

(26) 『和辻哲郎全集』第九巻、四六四―四六五頁。

(27) Th. Scherpbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (London 1923), p. 16, n. 2; p. 27, n. 4: 金岡秀友訳『小乗仏教概論』(昭和三十八年八月、理想社)、五五―五六頁、註10、同、七六頁、註14参照。なお、この件は、スチェルバトスコイへの言及はないが、前註2の松本論文、四五八頁中でも全く同様に論じられている。

(28) *Op. cit.*, p. 81, ll. 20-29: 前註20の佐々木訳、九五頁。

(29) 『和辻哲郎全集』第九巻、四六七頁参照。

(30) 『和辻哲郎全集』第九巻、四六八―四六九頁。

(31) *Op. cit.*, p. 111, n. 11: 前註20の佐々木訳、一二七頁、註11を指すのかとも思うが、そこには“daß nach der Lehre der Śūnyavādins die dharma leer und attributlos (hō kū) sind”とあるだけで、「超越的基体の拒否」の意味は到底読み取れない。これを直接言っていたとしたら、ローゼンベルグも更にスゴイと思えるのだが、和辻博士の理解に基づく単なる要約に過ぎないのかもしれない。

(32) 前註3の松本論文、第四節を参照されたい。

(33) 『和辻哲郎全集』第九巻、四七三頁。この前後については、以下いちいち指摘しないので、同、四七二―四七四頁を合わ

せて参照されたい。

- (34) 前註2の松本論文、四四九―四五二頁、四七三頁など参照。

- (35) 拙稿「空性理解の問題点」『理想』No.六一〇(昭和五十九年三月)、六一頁参照。なお、Shiro Matsumoto, “*Lankāvatāra on iaretarasūnyatā*” 『駒沢大学仏教学部論集』第一四号(昭和五十八年十月)、三五〇―三四三頁も参照されたい。

- (36) 『和辻哲郎全集』第九卷、四七四―四七五頁。

- (37) 『木村泰賢全集』第六卷(『大乘仏教思想論』)、六〇―六一頁、九四―九五頁、一一三頁、二一〇―二一七頁、二三九―二四〇頁、二四四―二四五頁、三四四―三五三頁、四七一頁など参照。

- (38) 前註17、24の拙稿や、同「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号(昭和六十一年三月)、一九八―二一六頁など参照。しかるに、私が、松本氏の *dhatu-vāda* の問題提起を受けながら、その呼称を用いず「本覚思想」を用いるのは、勿論、同氏に異を唱えるためではなく、日本思想史の問題としてこれを論ずる場合は、これを肯定的に評価してきた従来の成果をも含めて、圧倒的に優位に用いられている呼称を全面否定する方が有効と判断しているからである。

- (39) 松本史朗氏は、「仏教研究雑感」と題する本年五月二十三日の仏教学会主催の研究発表会において、「業障なにとしか本来空ならん」の一句を含む一段を、私が「道元の本覚思想和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

想」批判と見做すのに対して、「空思想」批判と見做すと主張し、前註3の松本論文、註2においてもそれを明記している。道元が「業障は空ではない」と述べている以上、それは直接「空」を批判していることは明らかであるが、私は道元の批判対象には一貫した体質があり、それを敢えて私が道元も用いてはいない「本覚思想」という言葉で呼んでいるにすぎない。日本において風靡した「空」思想で「本覚思想」ならざるものはないと今でも判断するゆえに、それを意図して、本稿でも「本覚思想」的「空」などという言い方をすることにする。問題は、「本覚思想」的ではない「空」などが、インド等に確固とありえた場合の処理の仕方にあるのではないかと思う。

- (40) 『和辻哲郎全集』第一〇巻、二六頁。なお、前註16を参照されたい。

- (41) 『國體の本義』については、前註17の拙稿後者、一〇六頁、一一五頁、註20、及び拙稿「和」の反仏教性と仏教の反戦性」『東洋学術研究』第二六巻第二号(昭和六十二年十一月)一〇六―一二八頁参照。

- (42) 前註13の山田著、六〇―六一頁。

- (43) 前註17の拙稿後者を始め、私の梅原批判は多いが、その当時私の知らなかった梅原批判として、前註13の山田著、一四九―一七六頁の「新京都学派と和辻哲郎」を挙げておきたい。

- (44) 前註12の山折氏の作文参照。

- (45) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』(『和辻哲郎全集』第五巻に同じ)、九七頁参照。なお、これについては、拙稿「釈尊

和辻博士における「法」と「空」理解の問題点(袴谷)

一五八

私観『日本仏教学会年報』第五〇号(昭和六十年三月)、一九一四六頁も参照されたい。

(46) 和辻前掲書、二三四—二三五頁参照。

(47) 前註12のごとき作文のみならず、山折氏は、本稿を書いている途中の本年七月十三日(水)の『毎日新聞』(夕刊)でも「文化」欄に「原点にふれぬ宗教ブーム」と題する一文を草し、「よく分らないが、心の領域というのはコスモス(神)とカオス(悪魔)が重なり合っている世界なのである。そこには宗教の原点となるような湿原地帯が横たわっているはずなのだが、しかし今日流行の「心」信仰はそうした荒涼とした心の内景をさり気なくやりすごしているように私にはみえる。」と述べて、題名の意図も自ら解る仕組みだが、しかし知性を欠如した「原点にふれぬ宗教ブーム」を煽っているのが御当人であることについては、拙稿「季刊『仏教』の発刊に寄せてふとりすぎた「仏陀」——」(本誌本号)を参照されたい。

(48) 前註6参照。Op. cit., p.503, 1.11.

(49) 『和辻哲郎全集』第九卷(『人間の学としての倫理学』、一六八—一八五頁、特に一六九頁参照。なお、前註13の山田著、七五—九二頁の「空の弁証法と解釈学」も参照されたい。私は、いずれ相当の準備期間において、和辻のみならず、ハイデッガーをも含めて、現今に及ぶ「解釈学」批判を試みたいと思っている。

(50) Paul Foulquié, *L'Existentialisme* (Que sais-je?, 253) p.56: 矢内原伊作・田島節夫『実存主義』(文庫クセジュ)、

六五頁参照。

(昭和六十三年七月十六日)

【補遺】本稿において、私は、和辻博士の「空」理解に絡めて「本覚思想的空論」という呼称を用いたが、「空」が場所的に一切法を包含しているといった構造を示す、妥協的で無批判な「空」思想は、拙稿『維摩経』批判(『印仏研』三六一一、昭和六十二年十二月)において指摘したように『維摩経』中に既に明白に示されていた考え方である。かかる包括的で無批判な場所的概念として、その前稿では、『維摩経』より、「空性」のほかに「真如」や「法界」の語を選んで検討したのであったが、今後は、我が国の「本覚思想」における場所的概念としてとりわけ重要視されたと思われる「真如」について、その場所性の発生と展開をインド仏教思想史の中に辿ってみたいと考えている。なお、場所的「空」と関連して、和辻博士が、「眼は色において眼であり、色は眼において色である」という考え方について「それ自体に空である」と述べているのは、単に色や眼がそれ自体では成立せず場所的に互いに眼や色を俟って始めて色や眼だと言いうると指摘しているにすぎないので、「それ自体に空である」と口にしたところで、チベット仏教正統派にいう「自空」とは全く異り、その正体は文字通りの「他空」説なのである。この「他空」説は、チベットにおいて、外道の刻印を押されたものであるが、仏教には全く関係のない男女の間にさえ適用できる「他空」説や「相互空」の恐しさについては、拙稿「チョナン派と如来蔵思想」(『岩波講座・東洋思想』第一一巻、近刊予定)を参照されたい。

(昭和六十三年九月二十二日付記)