

和辻哲郎における真理の実践と哲学

山本 栄美子

(和文要旨)

本論文においては、体系的な思考を目ざした日本近代の哲学者と評される和辻哲郎の根底にある独特の「宗教」へのまなざしに注目し、和辻による哲学的理解と真理解釈の捉え方の特徴について考察する。和辻にとっての普遍的かつ根源的な真理は、未だ具体化された姿をもって世に現われてはいないとする一方、歴史的に出現した既成宗教は、「普遍的なもの」からの派生として出現した「特殊性」に過ぎないと見なす。それは、和辻にとっての「哲学」が、「宗教」を含むあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理として普遍的なものとして抽出する真理探求の営みとして、「宗教」よりも、より高次の次元に設定されていることに呼応する。真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」の特徴として、和辻は捉えていた。道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近の仕方が、和辻の仏教解釈の軸となり、和辻倫理学の根幹となる「間柄」の発想につながることを明らかにしたい。

(SUMMARY)

In this paper, I examine the characteristics of the concepts of philosophical understanding and interpretation of truth of Tetsuro Watsuji, a modern Japanese philosopher who aimed for systematic thinking, by focusing on his unique perspective on religion, which underlies his thought. For Watsuji, universal and fundamental truths are yet to be manifested in the world in a concrete shape. He, thus, regarded the existing religions that have appeared historically as mere "particulars" that are derived from "universals." For Watsuji, philosophy is a quest for truth, in which universals are extracted as truths from all particularized phenomena and representations, including religion. In other words, he understood philosophy as being on a higher level than religion. Furthermore, he considered the self-power practice of searching for

truth to be “philosophy,” while other-power practice of relying on an absolute other were “religion.” The goal of the paper is to show that his approach to truth in which “people realize the Law”, modelled on Dogen, was the crux of his interpretation of Buddhism and eventually led to the development of the idea of “relatedness,” which is the basis of his ethics.

はじめに

西田幾多郎による「西田哲学」と比して、和辻が展開した倫理学の体系は「和辻倫理学」とも呼ばれている。倫理学者として著名な和辻が、生涯にわたり宗教に大いなる関心を寄せ、最晩年に至るまで執筆に取り組んでいたのが仏教哲学の思想的展開であったことは、学術研究においてあまり着目されてこなかった。

和辻が「倫理」の根源に据えたのが、人間どうしの関係性を示すところの「間柄」である。「間柄」の発想が生み出された背景に、仏教で説かれてきた「空」の概念があることはたびたび指摘されてきたが、近年では、和辻の『倫理学』の構想の出発点において「空」の発想はないとの主張もなされており¹、和辻倫理学と「空」概念との影響関係について見解が二分している。確かに、間柄を直接「空」として言及する箇所は『倫理学』の初稿においては無いが、『人間』の存在の仕方は「本来共同志向」たる『間柄に於ける我』を前提に「間柄に於て把捉せられねばならぬ」として、人間の存在構造を把握するには、その「理解の根柢に存する間柄にまで遡る」必要があることを和辻は主張していた²。後に、「人間の関わり合いの根柢」としての「絶対無」であるところの「空の立場」に言及し、「実際に空の立場に行き着けば、非常な大慈悲

¹ 和辻を研究対象とした博士論文（後に『光の領国 和辻哲郎』として創文社（2005年）、岩波現代文庫（2010年）から刊行）を執筆した日本政治思想史研究者の苅部直は、和辻の「空」をめぐる考察が、初稿『倫理学』においては「まったく登場していないことに注意されたい」と強調する。苅部は「しばしば、同じ仏教流の「絶対無」を説く西田幾多郎の哲学、また京都哲学一派の亜流として、和辻倫理学を位置づけるような解釈が行なわれるが、構想の出発点において「空」は登場していない。むしろ浮かびあがってくるのは、（中略）アリストテレスの存在の大きさであり、また儒学思想の再発見である」と主張している（和辻哲郎著、苅部直編『初稿 倫理学』、ちくま学芸文庫、2017年、268頁）

² 『初稿 倫理学』にて「間柄」については、第二章『人間』『人間の存在』及び『人間の学』の意義」と第三章「人間の学としての倫理学の方法」で主に論じられている。（引用部は、『初稿 倫理学』102,120,153頁）

が、そこから湧き出して来る」とまで述べている³ように、和辻の思考における「間柄」と「空」は等値概念として扱ってよいと思われる。

本稿においては、体系的な思考を目ざした日本近代の哲学者と評される⁴和辻哲郎の根底にある独特の「宗教」へのまなざしに注目し、和辻による哲学的理解と真理解釈の捉え方の特徴について考察し、宗教や仏教、哲学と「真理」の関係性をいかに捉えていたかに迫る。後に提唱される「間柄」の発想につながる前提として、道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近を和辻が「哲学」の実践として捉えていたことを、明らかにしたい。

1. 「倫理」と「宗教」の関係

「倫理（学）が宗教の根底にある」という見解は、古くはヘルマン・コーエン（1842-1918）⁵にさかのぼることができるが、和辻も、このスタンスで倫理と宗教を捉えていた。和辻にとっての普遍的かつ根源的な真理は、未だ具体化された姿をもって世に現われてはいないとする一方、歴史的に出現した既成宗教は、「普遍的なもの」からの派生として出現した「特殊性」に過ぎないと見なしていた。

現代において、「倫理（学）が宗教の根底にある」との志向性を示す代表的な見解としては、倫理学者の佐藤正英の著書『日本倫理思想史』における「倫理学は、道徳や行為の規範や宗教の根底に、道徳や行為の規範や宗教を基礎づけ、存立させているところの、私たちの営為の対自化である⁶」という論述が挙げられるであろう。一方、仏教学者や宗教（学）関係者は、世俗レベルの倫理に比べて宗教をより高次元のものとして、超越的にとらえる傾向がある。「宗教はこの世界の合理的な秩序の問題を超える問題と関わるということである」と主張する仏教学者の末木文美士は、「科学はもちろん、倫理もこの世界の中の人間関係を問題とする限りは、その中で完結しており、宗教と直接には関係しない。しかし解決のつかない問題に突き当たったとき、合理的に

³ 和辻哲郎・務台理作・高坂正顕・西谷啓治「実存と虚無と頽廢」『初稿 倫理学』所収、212頁。戦後に組まれた出版企画であった、上記4人による座談会における和辻の発言で、その座談会は『実存と虚無と頽廢』（アテネ文庫、弘文堂）として、1949年に出版されている。当時、高坂と西谷は公職追放中であった。

⁴ 熊野純彦『和辻哲郎』岩波新書、2009年、232頁

⁵ ヘルマン・コーエン『純粹意志の倫理学』村上寛逸訳『ヘルマン・コーエン哲学の体系』第2巻、第一書房、1933年

⁶ 佐藤正英『日本倫理思想史』、東京大学出版会、2003年、20頁

検証できる領域を超えなければならなくなる。それが宗教の問題である」とも述べている⁷。また、合理的に検証できる領域である科学や、言説化された思想のレベルである倫理よりも、深層の「宗教」を捉えることの重要性を、末木は主張しつつ、「倫理」を「表層の思想」と見なして、伝統の古層にあるものを検証し蓄積された言語化できなかつた心情を読み解いていくためには、倫理思想史ではとらえきれない「宗教」の問題に踏み込んでいくことが大事だとしている⁸。

和辻は、表象化、すなわち文字化され「言葉」として発せられたものから「ロゴスを読み取ること」を自身の研究に臨む基本的態度に据えており、「超越」も可能な限り言語化され、「宗教」という表象として歴史上に出現してきた以上、その「ロゴス」、すなわち真理たる「倫理」を捉えることができるという立場をとっている。倫理学者としての一側面の他に、自ら「門外漢」を標榜しつつ、原始仏典をはじめとした経典や宗教書もあえて扱い、いわゆる「宗教」のロゴスを従来の教学・神学の立場とは別の角度・視点から研究した態度は、従来の和辻研究ではあまり指摘されてこなかった視点と言ってよい。宗教の実践面への関心は薄かった一方、和辻が「宗教」を捉える際には、教学や宗学からは距離を置いて宗教を客観視して比較するという、宗教学による分析と極めて近い手法をとっていた⁹。

2. 真理の特殊性としての宗教

和辻が捉えた「宗教」は、永遠性を求める人間の探究が歴史的に文化的特殊性を帯びて表象されたものであるが、真理の全てが宗教として体現されたわけではない。和辻が本格的に宗教に関連した研究を開始したのは大正9年頃からであり、その成果として著された「入宋求法の沙門道元」という論考が雑誌『新小説』に掲載された。ここでは、宗教として世に現われた以上、歴史的変化を免れず、宗教を文化史的に理解する上で必要なのは、「既成の宗教をすべて特殊な形と見、その宗教の内に歴史的開展を認めることは、畢竟宗教を歴史的に取り扱う」態度であり、我々はこの態度ゆえに「いずれかの一つの宗教に帰依することはできぬ」と主張している。ただし、「いずれの

⁷ 末木文美士『日本宗教史』岩波書店、2006年、7頁

⁸ 末木文美士『日本宗教史』岩波書店、2006年、7-8頁

⁹ 和辻の文化研究に臨む姿勢とその手法の特徴については、拙論の第一章「学際的な人文学研究者としての視座」（「和辻哲郎の仏教哲学における信念構造」博士学位論文、東京大学、2019年）を参照されたい。

宗教に対してもその永遠にして神的なる価値を看過しようとはしない」し、「一切のものの根源たる究竟の真理を文化体系に服属せしむるのではない」とする。既存の宗教が真理の部分的、特殊的な現われであることは認めつつも、未だ「そのいずれにも現わしつくされていない「ある者」を求め」、「宗教の歴史的理解によってこの「ある者」を慕い行く」ことを「人類の歴史の巨大なる意義として感ずる」とも述べている¹⁰。永遠性を求める人間の探究が宗教という形で現れてきたことに積極的な意義を認めると共に、今までの歴史における宗教が真理の全てを表しているわけではないと、和辻は感じていたのである。

後述するように、和辻にとっての「哲学」とは、「宗教」を含むあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理として普遍的なものとして抽出する真理探求の営みとして、「宗教」よりも、より高次の次元に設定されている。和辻は、真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」の特徴として捉えていた。そのスタンスは、後世の研究者によって、「宗教の哲学化」をはかった¹¹、あるいは、哲学としての仏教を追究し「仏教を非宗教化した」人物と和辻が称される¹²ことにつながる。また、和辻が解釈した道元をさして「彼（和辻）の解釈した限りの祖師は、「真理を探求」する哲学者へと堕ちてしまっている¹³」と指摘され、一方では、「道元は和辻の論によって事実上はじめて、ひとりのすぐれた哲学者として認知された¹⁴」と評価されてもいる。

自身が真言宗の僧侶でもある仏教学者の廣澤隆之は、伝統教団を離れては「修して知る」ことが不可能であると主張している。和辻が『沙門道元』において、当時の伝

¹⁰ 「沙門道元」（『日本精神史研究』所収）『和辻哲郎全集』第四巻、岩波書店、1962年、165-166頁。以下、和辻の引用文については、『和辻哲郎全集』を『全集』として、本文中に表記する。

¹¹ 菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」『幾徳工業大学研究報告・A、人文社会科学編』10号、幾徳工業大学（現、神奈川工科大学）、1986年、114頁

¹² 末木文美士「仏教の非宗教化—和辻哲郎」『福神』第14号、福神研究所、2010年、92-95頁。末木は、和辻が「沙門道元」で展開した道元の世界観を「世俗を超えるものではなく、世俗の論理で理解できる」と捉えた時点で、「こうして道元は禅の実践者ではなく、理論哲学者となる。（中略）道元はもはや宗教者ではなく、完璧な哲学者に生まれ変わった」と見なす。しかも、そうした和辻の解釈が継承されたごとくに、袴谷憲昭（『批判仏教』大蔵出版、1990年）と松本史朗（『縁起と空—如来蔵思想批判』大蔵出版、1989年）を中心とした近年の批判仏教の主張においても、「坐禅実践者ではなく、純粋な批判理論家」として道元が扱われている現象は興味深いとも指摘している。

¹³ 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』春秋社、2014年、iv頁

¹⁴ 熊野純彦『和辻哲郎』岩波新書、2009年、91頁

統教団を批判し、総本山における修行より、書齋において道元の著と向き合うほうが祖師の真意をくみ取れると断言したことについて、教団内部にいなければ、師資相承が授けられず、和辻のような「自己の哲学的解釈による仏道」では、道元が目指した「自己を忘れる」境地に至れず、「万法に証せられる」こともないと批判している。そして、たとえ師資相承が形骸化した伝統に過ぎないとしても「修して知る」ことは外部においては困難で、教団伝統的な実践の重みは、「哲学者の宗教」とは決定的に異なることを強調している¹⁵。こうした廣澤の記述からは、「仏教は哲学ではなく、哲学的解釈では仏道は修せない」ことを主張したい意図が看取できる。

仏教学者の中村元は、「仏教」・「宗教」・「哲学」といった、現代日本ではすでに日常語と化して流通している語が、「必ずしも本源的な概念を包括するものではなく、また表現しきっているものでもない」と強調する。明治以降に使用された基本的かつ抽象的な語彙が日常語化したことによって、誤解が増幅されて伝達していく危険すらはらむ典型的な語が「宗教」であり、「仏教」なる語であると指摘している¹⁶。

仏教を「哲学」であると大いに称揚したのは、日本においては、原湛山にさかのぼると言える。明治維新の廃仏毀釈後の仏教復興の走りとしてされてきたのが、原坦山による東京帝国大学での『大乘起信論』の講義（明治11年）である。アメリカ南北戦争時の北軍の英雄であり、スリランカの仏教僧グナーナンダの影響を受けて仏教信者となった神智協会¹⁷の創設者、オルコットの説が逆輸入された形で、日本における仏教復興の原動力にもなった¹⁸。その後の仏教界では、仏教を西洋近代的な「宗教」の枠組みに

¹⁵ 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』、iv頁

¹⁶ 日本でも明治初期まで、仏教の諸宗は「わが宗教」と称し、現在の「宗派」と同様の扱いで用いていた。「仏教」の用語使用例は存外に新しく、明治期の日本が欧米「近代」の移入を図った時と軌を一にし、以降、日本において伝統的に「仏法」という語で称していたものを「仏教」という語に置き換えて、一般的に使用されるようになった。同時期に、「哲学」なる語が新しく造語され、「宗教」もそれまでの意味が改変された形で用いられるようになった。中村元による「序文」中村元・三枝充恵『バウダ』講談社学術文庫、2009年（原本は1987年、小学館から刊行）、6-8頁

¹⁷ 神智協会は1875年にニューヨークで設立され、インド・セイロンなどにおける仏教復興運動の原動力となった。

¹⁸ 中村は、原坦山による講義が仏教復興の走りのように言われてきたが、原にそのような確信を起こさせたのが実はオルコットの書であったことを明らかにしている。（中村元「アメリカ精神と仏教思想」『正論』1998年（『新装新版 中村元 生誕一〇〇年（河出書房新社、2012年）』所収）原は、オルコットの影響で、仏教を印度哲学と呼ぶことにむしろ積極的であった（原湛山「印度哲学要領」『哲学会雑誌』第一冊第三号、1887年、105頁）。

沿わせようとしつつも、仏教を合理的・科学的な教えとして見なしたい意向も強かった故に、原の見解を継承した仏教学者や和辻のように、仏教を「哲学」と称して論じるものも少なくなかった。

「宗教」と「倫理」の関係と同様、明治期以降、「仏教」と「哲学」の関係性や範疇についても、捉え方は多様であり、コンセンサスがある状態からは未だほど遠いと言えるだろう。

3. 「哲学及び芸術の根本問題としての自我」

和辻による「表象」の捉え方には、研究者初期の頃からの哲学的理解が反映されている。「哲学及び芸術の根本問題としての自我」と題された論考¹⁹には、ベルグソンの生成的見解に共感を示しつつも、独自の哲学観が述べられている。

和辻は「直覚」が「凡ての表現の原形」であるとする。「直覚」において、「無限の複雑が渾然として感じられる、活動態としての生活全体の「感じ」を、リアルに感受して把握することが重要であるとして、感覚重視の姿勢を示している。「知能が分析すれば非常に複雑な要素に分れることも、直覚に於ては瞬間的に把握せられる」とも述べており、「知る」という認識の獲得よりも、実際に感じ取って「生きる」ことのほうが重視される。知ることは分析や選択によって成り立つものであって、知能によって分析された細分化や専門分化よりも、直覚による包括的かつ瞬間的な把握を重視するのである。「無限の複雑が渾然として感じられる、活動態としての生活全体の「感じ」とは、思惟の分析や認識の対象とはならない複雑さが絡み合っている、容易に「抽象化」して表象され得ない日常性を、人々が生きる生活状態をそのまま全体像として感じ取ることを表現したのであろう。

さらに、この直覚が「思惟の作用を使役しつつ更に明瞭な形を獲得する所に哲学がある。それ故哲学は内生の認識に努むるものではなくして、内生の表現なのである(『全集』別冊二、282頁)」とも述べている。この「内生」とは、「根本実在であるが、この根本の実在は永久不変な同一物ではない。刻々として実現形成せらるる所の活動そのものである。...それはわれわれが純粹に生きる時の状態に外ならない(『全集』別冊二、282頁)」とも表現している。ここでは、一所に固定化されずに刻々と生成する活

¹⁹ 未定稿「哲学及び芸術の根本問題としての自我」『和辻哲郎全集』別冊二に所収(岩波書店、1992年)、268-283頁

動的な真理なるものを「根本実在」とみなし、それを「内生」と称している。直覚によって思惟の作用が発動されて、自己の意識下のもとに「内生」を対象として認識することが哲学なのではなく、「内生」をリアルに表現することが哲学であるとする。言い換えると、直覚によるロゴス化を経て、根本実在が表現を獲得する所に哲学があり、根本実在を知るといった「認識」の獲得に励むことが哲学なのではないということになる。そして、人々が純粹に生きる時にこの「内生」の表現に参入することができるとしている。

真実の存在と人間の内生との関係については、和辻は次のように説く。

真理への努力は即ち真実の存在への努力であるといふ。これには異議がない。真実の存在がわれわれの内生であり、不断の活動であるならば、これに向っての努力は、迷いを斥けてこの境地に生きんとする努力か、もしくはこの内生を表現せんとする努力でなくてはならぬ。(『全集』別冊二、282頁)

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

哲学と真実在との関係について更に、「哲学は根本の実在、即ち不断に建立せらるる内生の表現である。哲学が真実在の建立に努力するのではなく、建立せられた真実在の象徴が哲学である(『全集』別冊二、283頁)」とも表現している。哲学とは、真実在の後付け的な擁護や正当化に専心する営みではなく、流動性を帯びて刻々と不断に生成される活動的な主体であるとして、内生たる根本実在の象徴が哲学であると、和辻は定義づけている。そこには、哲学を、思考に専念するような静的なものではなく、生きた活動全体を表現するといった動的なものとして捉えようとする姿勢がある。和辻にとっては、認識することを目的とした思惟の次元ではなく、五感を用いてリアルな全人的な把握を通じて表象することが「哲学する」ことなのである。ここで和辻は、無常に変化する根本実在を「内生」と呼んでいるが、後年に主張するところの無我であるところの「空」を示すものにほかならないとも考えられる。

4. 道元を介した「真理」解釈

和辻は、自力信仰における「自己を空しゅうする」ことの重要性を次のように解説している。

我々は、自己を空しゅうして仏祖（道元）に乗り移られることを欲する。（中略）
我々がなし得、またなさざるべからざることは、ただ自己を空しゅうして真理を要求することに過ぎない。（『全集』第四巻、186頁）

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

他力の信仰においては、自己を空しゅうするとは吾我我執をさえも自ら脱離し得ない自己の無力を悟ることである。この無力の自覚のゆえに煩惱具足の我々にも絶対の力が乗り移る。従って我々の行なう行も善も、自ら行なうのではなくして絶対の力が我々の内に動くのである。それに反して道元の道は、自ら我執を脱離し得べきを信じ、またそれを要求する。すなわち世間的価値の無意義を観じて永遠の価値の追求に身を投ずることを、自らの責任においてなすべしと命ずる。ここに著しい相違が見られるのである。（『全集』第四巻、186頁）

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

同じく、他力と自力の観点から、親鸞と道元の宗教的性格の違いを、以下のように

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

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

親鸞においては人はその煩悩のままに「浄土」に救い取られる。(中略)しかし道元においては煩悩の克服が真理体現の必須の条件である。(中略)前者は僧に肉食妻帯を許して僧俗の区別を緩やかにし、後者はこの間に最も厳格な区別を立てる。前者はただ悪の許されることを説き、後者は戒律による力強い自己鍛錬を力説する。(『全集』第四巻、203-204頁)

比較に際し、両者の特徴を並列的に比較しようとする姿勢は伺えるが、道元を「真

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

5. 和辻にとっての「宗教」と「哲学」

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

もとより自己は真理の王国において救われる。しかし救われんがために真理を獲ようとするのではない。真理の前には自己は無である。真理を体現した自己が尊いのではなく、自己に体現せられた真理が尊いのである。真理への修行はあくまでも真理それ自身のためでなくてはならぬ。(『全集』第四卷、190頁)

真理への修行は、先述したように、「自己を空しゅうする」といった自己を無にすることによって成され、自己において真理が体現されるとは、自己において真理が特殊化されて表れることであろう。それは自己目的のためではなく、真理そのものための修行である。真理に生きる人間による社会を理想として、和辻は「真理王国の建設」と称していると思われる。そのことを「仏法のための仏法修行」と表現し直して、真理を目指した修行が「日本人たる道元において顕揚せられたことは、我々の驚嘆に値する」として、「真理それ自身のために真理を求めることは、必ずしもギリシア文化のみの特性ではなかった」と述べている(『全集』第四卷、190-191頁)。つまり、真理のための真理探究はギリシア発祥の哲学潮流の占有だったのではなく、日本にも存在した、そのことの意義は大きいというわけである。

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

営みである。ここに、和辻にとっては、「哲学」が「宗教」よりもより高次の次元に設定されていると推察できる。

自力と他力との比較を通して、真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」として捉えているようにも見受けられる。和辻の博士論文である『原始仏教の実践哲学』のタイトルにしても、和辻は原始仏教を「哲学」という修行の実践形態として捉えていたのではないかと考えられる。そもそも、彼は終生にわたって「仏教哲学」という呼称を多用し続けた。少なくとも、ロゴスによって仏教の思想構造を把握するのが「仏教哲学」であると和辻が捉えていたには違いない。伝統的な教説として説かれた「縁起」を輪廻思想から切り離して合理的に再解釈し直し、「空」に帰る反省的思考を繰り返す「哲学的実践」を引き出すことに取り組んだ和辻²⁰には、「宗教」という範疇に埋もれた「仏教」からその根底にある「哲学」を救い出すという意図があったようにも推測できる。仏教哲学の解釈の延長線上に、やがて和辻倫理学における根幹概念である「間柄」を提唱した和辻の学問的実践は、自力に基づく哲学的思考をはたらかせて「よりよく生きる」ために、相依相関的に依拠すべきものとして仏教由来の「無自性—空」のはたらきを想定していくことになる。その試みは、「宗教」に依らずとも、「哲学」の実践において「倫理的な生き方」が可能であることを説こうという和辻の挑戦的取り組みであったように思われる。否、近代的知識人である和辻自身が、宗教に依らない哲学的な信念構造を必要として、伝統的な仏教思想の再解釈を試みようとしたのかもしれない。

6. 「ロゴスの自己展開」を読み解く「哲学」

道元の「漠然たる神秘主義を避ける」姿勢について、和辻は次のように評価している。

仏の真理は面授面受によらずしては把捉されないが、しかも面受された真理はすでに仏々祖々の言葉によって表現されているものであって、それ以外の不思議な

²⁰ 和辻による「縁起」の合理的再解釈、「空」に帰る反省的思考を繰り返す「哲学的実践」を行じた和辻像、「空」のはたらきを根底に据えた人間の存在構造である「間柄」の発想についての言及は、拙論「和辻哲郎の仏教哲学における信念構造」（博士学位論文、東京大学、2019年）を参照されたい。

何ものでもない。もとより道元は、諸仏諸祖の言説を説くとき、常に彼自身の解釈によって新しくその内容を開展させる。しかもその開展には気づかない。従っていかに新しく開展させられても、それは常に仏祖の言説である。が、まさにこのところに、彼が概念の固定を破した趣を看取すべきであろう。古き概念は絶えず新しく改造され、そうして常に仏法を開示する。ただ彼は仏法よりいつる「開展」に着目せずして、すべての開展がいでくるところの「仏法」に着目するのである。(『全集』第四巻、235-236頁)

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

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

彼(道元)の用語法から見ると、この語の意義はかなり大きい振幅を持っている。道とはまず「言う」である、従ってまた言葉である、さらに真理を現わす言葉であり、真理そのものである。菩提すなわち悟りの訳語としてもこの語が用いられた。道元はこれらのすべての意味を含めてこの語を使っているらしい。その点で

この語はかなり近く Logos に対等する。道得とは「道い得る」ことである。進んでは菩提の道を道い得ることである。従って真理の表現、真理の獲得の意味にもなる。ここでも道元は、これらのすべての意味を含めてこの語を使った。（『全集』第四巻、236-237 頁）

続く文章においても、「道う」という語を選んだ」意義を説明し、道元がいか言語表現、すなわち Logos を重んじたかを強調している。ここからも、真理が決して神秘の領域でしか把握されないものではないとして、ロゴス化された真理を、その表現された言葉・文言をたよりに読み取り把握することができ、その Logos 把握を通して菩提＝悟りを得ることに通ずるといった「道」を、道元が示してくれているのだという解釈が付されている。

さらに、道元の「かの道得のなかに、むかしも修行し証究す、いまも功夫し弁道す。仏祖の仏祖を功夫して仏祖の道徳を弁写するとき、この道得おのづから三年八年三十年四十年の功夫となりて尽力道得するなり」（『正法眼蔵』の 33 巻「道得」）を引用して、和辻は次のように解説する。

すなわち一切の修行は道得のなかに動くのである。道得が功夫として活動し、努力して道得するのである。道得自身の自己道得である。修行者（その修行が道得のなかにある意味においてすでに仏祖である）が数十年の修行は、道得がそれ自身を実現する過程にほかならない。ここに道得は、何人かが道い得る道得ではなくして、主格を抜き去れる道い得ること、すなわち道の能動的な活動として立てられる。ロゴスの自己展開である。（『全集』第四巻、238 頁）

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

「沙門道元」において、最終的には、真理を捉えようとする「哲学」はもはや人の営みですらなく、真理自身によるロゴスの自己展開と解釈されるに至る。信仰者の表

象に迫るという行為には、主体である解釈者が、宗教者であろうとなかろうと、「何を、絶対的なもの／真理／根源的なものと捉えるか（信じるか）」について、解釈者個人の信念構造の表出を伴うということが、和辻の道元解釈を通じて看取できる。こうした道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近の仕方が、この作品とほぼ同時期か直後に書かれたと思われる和辻の講義ノート『仏教倫理思想史』における主に竜樹の哲学を中心とした一連の仏教解釈の軸になり、さらには和辻倫理学にて提唱される「間柄」という発想へと展開されていくのである。

キーワード：

和辻哲郎、仏教哲学、宗教と哲学、真理、道元

Keywords:

Tetsuro Watsuji, Buddhist philosophy, Religion and Philosophy, Truth, Dogen

