

知覚(体験)に基づく仏教か 理屈(理性)に基づく仏教か

——和辻哲郎を手掛かりに——

村上真完

I. 序

私はかつてインド哲学を講じて、その締め括りに、存在論と認識論との二分野から全体を概観して考えてみた。このなかでインドにおいては、認識論の問題が、西洋よりも古くより考察されてきたことに気がついた。勿論、「存在論」とか、「認識論」という用語は、西洋哲学由来の翻訳語に過ぎないが、インドにおいても独自の用語：有性 (sattā, astitva)：量 (pramāṇa, 認識手段・認識方法) をもって議論されて来たのである。

インドの認識論は、認識 (知, 知識) の根拠 (方法や手段, すなわち pramāṇa 「量」) を考察することである。一般にインドの認識論 (認識手段論, 認識方法論, 量論) の特徴は、知覚 (直接知覚, 現量 pratyakṣa) を重視し、推論 (推論知, 論理学, 比量 anumāna) を知覚に従属とする伝統がある。特にインドの仏教においては、直接知覚とそれに基づく実感を重んじ、後代には独特の定義として「直接知覚は分別 (概念的構想) を離れている」という命題を立てて、他学派と長い間に亘って論争を戦わせている。

これに対して、西洋、特に近代以来、哲学は、概して理性を中心とする。理性という翻訳語は、我々の日常語になりかけているとはいえ、なお「理性」を論じる哲学的な議論が、一般に極めて難解なのではないか。[一方、理性という伝統的仏教語は、一般には顧みられないようになったのである。]

理性はドイツ語 (Vernunft) に由来するであろうが、その原意が分かりにくい。かつて私はカントの『純粋理性批判』(天野貞祐訳, 岩波文庫, 1936-37) を読み、その思考法を学ぼうと思ったものである。今も「直観なしには認識は全然空虚」「概念なき直観は盲目的」(下巻索引, p.50) などという立言は、記憶の隅にある。これは、知の成立の仕組みを考察している名著ではあろうが、

しかしその「理性」はなお掴み切れない。「理性」は英語では reason という。その分かりやすい訳語は、「理屈」、「理由」であろう。いま難解な「理性」を「理屈」と言い換えては、どうであろうか、と考える。

或る日、こんなことをドイツ文学の大家に話したところ、先生はいわく、「理屈は悪い意味で使うことばでしょう。……」云々と。我々には確かに、「理屈」は悪い意味で用いる語ではあろう。とはいえ、我々の間では、理屈の立たない、理屈の通らない主張や立言が通用するのであろうか。尊重されるのであろうか。理屈の通らない立言が、まかり通るのは、せいぜい落語や漫才などの話芸の笑い話くらいではないか。つまり理屈の通らない主張や立言は、笑い話に過ぎず、我々には無用なのである。

さて「理屈」、「理由」を考える哲学は、インドでは、推論や論証の学であり、論理学の課題である。そしてその推論の学は、まず知覚（直接知覚、現量）を前提として成り立っているという。またわが国に行われている格言にも、「百聞は一見にしかず」、「論より証拠」などというのは、目に見え実感できることを重視する傾向を示している。そして我々の間でも「理屈をこねることを」尊ぶ傾向は認めがたいようである。これが日本文化の傾向でもあるように思われる。つまり知覚に訴え体験に訴える言説を重視し、目に見え、体によって体験できることを大切にしてきたのであろう。

理屈（理性）の哲学は、五体と五感をもって確認しがたいから、私には難解なのであろう。そして理屈ではなく直観や体験を重んじる傾向は、実は仏教に由来するのではないか。初期仏教も五感と体による知覚と体験を基礎にしているのではないか。こういう問題をも視野に入れておきたい。

今、このような問題意識のもとに、認識の問題として仏教を考えると、(1)知覚（体験）に基づき知覚（体験）に訴える仏教、(2)理屈（理性）に基づき理屈に訴える仏教、そして(3)空想や願望や神秘体験に基づき空想等に訴える仏教とが、分けられるであろう。しかし(3)の空想等は、目に見えるわけでもないが、自分の心と体で体験できるものでもあり、これを他に伝えることも困難ではあるが、感情や想像力などに訴えて可能になり得るであろう。こう見ると(3)は(1)の中に含まれるであろう。こういうように考えて、(1)と(2)とによって、全ての仏教を概観して捉えることにもなる、という見通し（＝作業仮説）のもとに、表題のような題目を掲げてみる。

この問題に関連して、ここでは和辻哲郎(1889-1960)を取り上げたい。なぜ今さら和辻を問題にするのかというと、仏教研究の構えという点において、和辻は私達(私たちの先生達や先輩達、さらに私の同世代者達)に大きな影響を与えてきただけでなく、和辻説への批判と克服を含めて、和辻説の正当な位置づけが、未だに明確に論定されていないと見るからである。

例えば、中村元(1912-99)は、和辻を殆ど批判することなく、その研究法・思考法や用語法を、多く和辻に負う。例えば縁起の思想の解釈においてもそうである¹。

そういう意味でも、和辻を考えるということは、現今の仏教研究の在り方や位置づけを考える上でも、意味があると思う。さて、いまは和辻が西洋的な理屈(理性)を構築する哲学の枠の中に仏教を押し込めようとした、ということを取り上げ、それを確認して、その功罪を考えたい。ただし、和辻が「理性」という語を多用したわけではない。が、その理屈(理性)の構築が大層なのである。そして伝統説に反して、法(村上註：因縁によって成り立っている心身の諸要素=有為法)が無常ではない、という理屈を構築したのである。原始経典を貫く思考法が、知覚と実感に基づいていたのに、こんなに誤った解釈が、長く行われてきたのである。そして学説の流行、定説の確立の問題と絡んで、我々の学問的業績の意味と、あるべき在り方を、考えさせられる。

II. 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』の「根本的立場」——思弁的論理の追究

西洋の哲学思想に通じた学者の中で、最初に学問的な研究姿勢をもって原始仏教を実践哲学として把握し、新しい哲学的用語をもって再構築し、しかも多くの追従者を輩出してきたのは、和辻哲郎である。和辻は、資料論と研究法から説き起こし、木村泰賢(1881-1930)の『原始仏教思想論』(1922, 全集本1936, 1968)を、思惟に俣せず仏教哲学の俗化と評し、その心理論的生命論的な見方を全面的に排除して、飽くまでも思弁的論理を追究する。その論理構成と思索の透徹さは、確かに生彩も迫力もある。そして不幸にも夭折した木村の業績を永く学界から追放したかのようなのであった(とはいえ、木村の著作は再刊を重ね、その先駆的業績の意味は忘れ去られたとは言えない)。私は和辻の難解な論理構成に圧倒されて、ひたすら理解に努めていたが、批判的視点を得るまでには、数十年を要したようであり、今取り上げる視点は最近に思い付いた

ことである。

和辻は『原始仏教の実践哲学』（岩波書店1927，改版1970）の第一章「根本的立場」において、原始仏教の根本的な思想を論じる。まず仏陀が「哲学的思索を斥けた」（1927年版，p.133）という当時の内外の通説への批判から議論を始め、ここにインド思想史において「初期仏教の思想が重大なる転回を意味する」（p.144）と論じる。要点を

「我及び世間は常存であるか、或は無常であるか。我及び世間は有限であるか、或は無限であるか。身体と靈魂とは一つであるか、或は別の存在であるか。如來は死後生存するか、或はしないか」等の問題に対して仏陀が答へなかつた」（p.134）

と示す。「この種の形而上学的問題に答へないといふことは、直ちに哲学的或は体系的思索を斥けたといふことにはならない」（p.135）。むしろその時代にインドに行われていた二律背反する二つの思潮をともに斥けたところに、思想的な決然たる転回点を認め、その根本的立場を無常・苦・無我を説く経文と法の認識とに見るのである。

「無我の概念が最も中心的な関心事であつたとともに、根拠づけの關係に於ては無常の概念が最も重んぜられてゐたことを知り得ると思ふ」（p.168）

と。「一切は無常であるとの命題が最も根本的なものとして立てられる」理由を問い

「無常（anicca）と呼ばれるのは、不変ではない、変易する、即ち時間的に存在する、の義である。一切は無常であるとは、時間的に存在するのでない何物も存せぬといふに他ならぬ。すべての存在は推移する、流転する、即ち変易法である。かく時間的に存在するものとして一切を特徴づけることにより、日常生活的經驗の現実からは超時間的な一切のものが排除された。」（p.170）

と答える。この着眼とその表現力は、衝撃的でもあり、今でも十分に説得的であるかに見える。しかしパーリ原典の読解に問題があり、また漢訳經典における法を含む用語法にも感わされてか、和辻は重大な誤解を含むと思われる思索を重ねるのである。

1. 和辻説：無記の教えについての解釈——批判と修正意見0

和辻が「初期仏教の思想が重大な転回点を意味する」というのは、重要である。

しかしここで和辻は重要な問題点を見落としている。まず「形而上学的な問題に答へない」というだけでは、正確ではない。正確には、賛否を問う形の問題(命題)に対して、それを肯定して「賛成である(その通りである, Yes)」とも確答しないし、その問いを否定して「反対である(そうではない, No)」とも、仏陀(世尊, 如來)は、確答しなかった(解答されない, *avyākataṃ*, 無記)というのである。

また和辻が、仏陀が「二律背反する二つの思潮をともに斥けた」というのも、正確ではない。この「解答されない(無記)」という問題(命題)は、肯定か否定かというように二律背反するだけに止まらない。上引の如來の死後における存否の問題は①肯定、②否定、③肯定かつ否定、④肯定でもなく否定でもないというように、4種の判断(四句分別)をも含む。

2. 和辻説：無常・苦・無我の教えについての解釈——批判と修正意見1

先ず前引の箇所直前に、和辻は要旨を示して述べている。

「色等五蘊が無常であり、無常が苦であるならば、これ變易法(*vipariṇāma-dhamma*)であって、そこに我、異我、相在を見ることは出来ぬ。」(p.168)と。ここは資料の用い方と理解に混乱がある。ここで以下にその誤りを正しておかなければならない。

「色等五蘊」というのは、私の解するところでは、色(いろ、容姿、わが身で感じ得るもの)・受(感受、感情)・想(想念、観念、概念)・諸行(心身の諸潜勢力、意思、いのち等を含む、いわば生命現象の基礎的活力)・識(知覚や認識、意識)という5種の集まり(集合体、集合群、蘊)である。原典は色〔乃至識〕がそれぞれ無常であるということから説き起こしている。しかし五蘊と呼ばれる5種の集まり(集合群、集合体)が無常であるというのではない。五蘊(*pañca-kkhadhā*)という複数語を主語としているのではない。そうではなくて色〔乃至識〕がそれぞれ無常であるというのである。次に「無常が苦であるならば」という文は、舌足らずであって、「およそ無常なるものが苦であるならば」と言うのでなければなるまい。

a. 【修正：無常・苦・変易法・非我の典拠と解釈】「これ変易法」云々とは、色〔乃至識〕が無常であり、苦であり、我ではない（非我である）ことが、初説法の後の仏と5人の比丘達との問答によって示されている。パーリ原典（＝拙訳）には

『(世尊)「およそ無常であり、苦であり、変異の性（変化する属性＝性質、変易法）があるものを、《これは私のものだ。私はこれだ。これが私の我（自我、自己）だ》と見做すことは適切であるか」と。

（比丘達）「尊師よ。そうではありません。』（*Vin. I. p.14⁵⁻¹⁰, S.22. 59. 12 : III. p.67²²⁻²⁹*）

とある。この文意を受けて、「これ変易法」云々という意味を理解すべきである。

b. 【修正：非我・無我の解釈】次にそういう色等に対して「これは私のものだ。私はこれだ。これが私の我（自我、自己）だ」と見做すことを否定する文が続く。すなわちすべての色〔乃至識〕は

『これは私のものではない。私はこれではない。これが私の我ではない、と』（*Vin. I. p.14¹⁶⁻²¹, S.22. 59. 17 : S. III. p.68⁶⁻¹¹ ; CPS. 15. 16-17, SBV. I. p.139³⁻⁴, Mv. III. pp.338¹⁴⁻¹⁵, 340⁹⁻¹³, Avś. II. pp.169¹¹, 170²）*

このように有りのままに、正しい智慧をもって見るべきである、という。そして「このように観れば、色〔乃至識〕を厭い、厭えば離欲し、離欲すれば解脱し、解脱すれば、〔私は〕解脱したという知があり、「生は尽き、梵行は成り、なすべきことはなした。こうであること（この状態）より他にない」と悟る、という。

c. 【修正：「我，異我，相在」の解釈】和辻はこのパーリ説を採用しないで、漢訳によって「そこに我，異我，相在を見ることは出来ぬ」という。しかもこの「我，異我，相在」を、「この我に対して他我があり、それが相並んで存している」と解する（p.175）。これは漢訳『雜阿含』巻1-11に繰り返される「是我，異我，相在」という語句（*T. 2. 6 b, c, 7 a, b, c, ...74a, b, c*）を挙げたものである。しかしその解釈を誤った。

これは、矢島羊吉（1941）「無常法(2)——原始仏教の一考察——」（『思想』225号，pp.24-25）が取り上げて、「我に非ず，我に異ならず，相在せず」と解して、「色等は我ではない，我と異なるのでもない，（我を離れて）独自の相

をもって存在するのではない」と解した。(しかし矢島はその改訂版：『無常法』以文社1975, p.51では、下記の舟橋一哉に従う)。後に舟橋一哉(『原始佛教思想の研究』(1952, p.255)が改めて確定した。すなわちここは、「色は是れ我^がなり、色は我と異なり、我は色に在り、色は我に在り」(『雜阿含』巻2：T.2.11b⁵⁻⁶：色是我，色異_レ我，我在_レ色，色在_レ我)，と見る沙門や婆羅門がいるが、そのように見てはならぬ、という教えである。「相在」とは相互に包摂することで、「我は色に在り、色は我に在り」というのであり、この否定が「相在せず」である。

それは要するに、色・受・想・諸行・識の一々^がと我(自己)との関係についてそれぞれ4通りの見方(存在しているものの集合体に自我を見る考え方：有身見、身見、薩迦耶見 *sakkāya-dit̐thi*)があるが、その全てを否定して、そのようには見ないというのである²。

それに対応するパーリ文を訳してみると次のようである。

『色を我(自我，自己，自分)とは見ない。或いは我が色を有するとは〔見〕ない。或は我の中に色を〔見〕ない。或は色の中に我を〔見〕ない』(S. 22.1.19：III. 4¹⁷⁻⁸，22.7.11：III. 17¹¹⁻¹²)

と。以下に受・想・諸行・識についても同様に繰り返されるのである。ただしこの第二句「我が色を有する」は『雜阿含』の「我と異なる」とは違っている。『雜阿含』と同じ趣旨の有身見は、浮陀跋摩・道泰等譯『阿毘曇毘婆沙論』巻4 (T. 28. 26b⁸⁻⁹)にあるが、他の多くはパーリの伝承に一致する。有身見というのは、我 (*ātman*) をめぐる諸異説を仏教の五蘊説の枠組みの中で再構成したようなものがある。

3. 和辻説：色は無常であるが色という法は無常ではない——批判と修正意見2 和辻は無我の問題を考察して、次のように要約する。

「無我の法は二つのことを明らかにする。(一)、もし我を超感覺的超越的主観と考へるならば、それは我々の認識し得る世界には存せぬ。超感覺的形而上学的なるものは認識の領域から閉め出される。(二)、もし我を経験的認識主観と考へるならば、それは我ではなくして五蘊に過ぎぬ。したがって主観客観は撥無されてたゞ五蘊のみがある。」(p.176)

と。ここは原典の趣旨とも合い、全く正しい。問題はその次にある。

a. 【法の解釈の問題：存在の領域と法の領域？】「五蘊が無常である」とは、「一切存在者は変易する」, 「しかしこの色受想行識の五つの法その物は変易するものではない」(p.177) という。色等を存在者または存在とも呼び、「存在者と法との区別」を立て、「存在の領域」と「法」の領域」とを区別して、いわく

「五蘊が「変易法」であると云はれるとき、この変易するものは法自身ではなくして時間的存在である。変易法は「変易する存在」の「変易せざる法」の意義でなくてはならない」(p.171)

と。〈五蘊が「変易法」である〉というのは、〈色等の一々が変易法を有する〉のであれば、色等と変易法とは別であろう。が、しかしまた色等も変易する法に他ならない。和辻は法を「きまり」「かた」として解し、

「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有りえる。「もの」に内在する「こと」が法としての「もの」である。」(p.173)

という。「存在者と法とを区別する法」と「存在者自身の存在の法」とを区別する。これらの表現が難しいが、「無常苦無我の法」と「色受想行識五法」とを区別したのである (pp.177-78)。つまり「無常であるということ(法)」と「色という法」とを分け、色等という「存在するもの」と、色等という法(かた)とをも分けたのである。

「色は無常であるといふとき、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、色といふ法自身ではない。即ち箇々の過ぎ行く物と、それらの物を存立せしめる法たる「色」とは区別されてゐる。」(p. 178) という。つまり「色は無常である」けれども、「色という法は無常ではない」という意味を導く。これは原始経典の趣旨ではないが、確かに鋭く合理的な視点でもある。

いま、後のヴァイシェシカ(勝論)派等におけるサンスクリット語の用語法を参照して、私なりに考えてみると、これは色(rūpa)と「色であること」(色性、色一般 rūpatva)とを区別するのに似ている。色は物(実体、例えば瓶、糸)の属性(guṇa)であり、「色であること」(色性、色一般)はその属性に内在する普遍(普遍性 sāmānya)である。属性は実体の消滅に伴って消滅するので無常であっても、「色であること」という普遍(普遍性)は無くならないのであるから、無常ではないことになる³。

けれども、法は変易せず無常ではないという、このような議論は、原始仏典の思考法にはない。まず仏典という法は、涅槃(悟りの境地)など無為法(因縁によって作られないもの)を別とすれば、いずれも因縁によって成立したものの(有為法)であって、無常であるのが原則である。それから色、乃至、識は法と呼ばれる。色、乃至、識は五蘊及び五取蘊として法の一覧表に含まれる(D. III. 233, 278)。この問題は矢島羊吉(1941, 修正版1975, p.39)が批判して解明している。

4. 和辻説：法は変易せず無常ではない：抽象的論理構成——批判と再構築

和辻は、法は変易せず無常ではないという、このような視点から仏教の体系を構築していく。変易し無常なるものの中にあつて、変易せず無常ならざる「かた」としての法は何処に求められるのか。目に見え五感に映じた一瞬の直接知覚・直接経験の中には求められない。心に閃く一瞬の思いや映像にも求められない。そこで変易せず無常ならざる「かた」は、抽象的な思弁(分別)のなかで練り上げられた理屈・理論、つまり虚構の中に求めざるを得ないのである。

この知的な理論構成は、魅力的にも思われる。そして原典に照らして思索を積んで原意が読めない限りは、その不具合も見えて来ないのである。和辻の論調には多少の不都合があつても、処々に鋭い洞察の光るところがあり、その理論構成は間然とするところがないかにも見える。やはり80余年経てもなお読まれる名著だけのことはある。我々の思索を鍛えてくれる書である。しかし私は、このような和辻の体系は、パーリ原典をはじめとする仏典の思考法とは全く乖離していることを指摘している。

a. 【「かた」としての「法」?】和辻は諸々の法を「かた」としてどのように把握して定義づけたのか。まず五蘊の色は色という法を「かた」として存在するものと解して、色として「存在するもの」は「感覺的直観的なもの」であり、「感覺的直観的なことを法として存在する」という(p.181)。

そして経(『雑阿含』巻2(41), 巻3(61), SN. XXII. 55)に色を四大及び四大造色と註釈するのに対して、「四大とは感覺的直観的なこと一般を四つの領域に分析した」と解し、経は色を「物質的要素として解釈した」のではないと判定している(p.183)。ここに色を「感覺的直観的なもの」と解釈することには私は同意できる(私は、「わが身で感じ得るもの」という)。が、しかし色と

いう法を「感覺的直觀的なこと一般」として色から區別する。これには同意できない。和辻が色という法というのは、先にも触れたように、いわば色性(色一般 rūpatva) のことを語っているに等しいようである。

受は、受容性、受容すること一般、感受されてあること、と解して、受を心理学的な感情と解するのは当たらないと断定する (pp.184-87)。

想は取像性で、「知覚、表象、観念、思想などに於て、一つの像を取ること」。

行は、「形成」、「為作」、「為作相」である (pp.191-93)。[縁起説の解釈においては行を「為作一般」とも解している (p.366)。]

識は、「了別」で、「色以下の対象を了別すること」であるという (p.194)。そして五蘊の蘊を『現象の衆多を一つの「あつまり」として一括した』のであり、「本質的普遍性」を表わし、「存在の法の領域」である (p.196)。色・受・想・行・識の五は法としても蘊としても、無常でなく変易もしないことになる。これが全くの誤解である。

b. 【法の解釈の問題：色等という法は実感として知られる！】しかし私は思うに、色等の五は誰にも実感として知られるものである。色は「いろ」の意味でも「かたち」の意味であっても、本来は眼に見えるものであろう。広義の色には自分の五感(感官：眼・耳・鼻・舌・身)とその対象(色・声・香・味・觸)、さらに身体内外の諸部分・髪膚・内臓・分泌液・排泄物・身体機能等までも含むので、見えない・感じられない部分もあるが、わが身に傷を受けたり、病気になると、痛さや不調を感じるのである (M. I. p.185; 『中阿含』卷7(30)「象跡喩経」, T. 1.464c)。またこれらの体内外の諸部分・内臓等は、観想修行の対象で、ありありと感じられるのである (D. II. p.293, 『中阿含』卷24(30)「象跡喩経」, T. 1.464c)。このように色は全て「わが身で感じ得るもの」である。

この色等が執著(取、取著、執らわれ)となるときは、五取蘊(執著となる五つの集合 pañc' upādāna-kkhandhā)といわれるが、その五取蘊は欲(意欲)を根本とする(chanda-mūlaka)という (M. III. p.16¹², S. III. p.100²⁷)⁴。

五蘊の色は、広義に解され、単に眼に見えるだけではなく、五感で知られるもの、つまり知覚されるものの意になる。色蘊等は因(原因)と縁(条件)によって知らしめられるのであり、色蘊を知らしめるには四大が因であり、縁であるという (M. III. p.17¹⁷, S. III. p.101³²⁻³³)。この意味は地・水・火・風という

要素(性質)から色の集まり(色蘊)が生じ現れて、知覚されるというのである。

同様に受蘊を知らしめるには觸(phassa, 感官と対象と接して知覚が生じること、知覚経験)が因であり、縁である。想蘊を知らしめるには觸(知覚経験)が因であり、縁である、行蘊を知らしめるには觸(知覚経験)が因であり、縁である。識蘊を知らしめるには名色(nāma-rūpa, 名前と色かたち、心身)が因であり、縁である、という。受、想、行(身心の潜勢力、意思、いのち)の三蘊は知覚経験(觸)が因であり、縁であるというのは、知覚経験(觸)が原因となり、条件となって、生じて知られることになるというのである。識の場合は色かたちから生じる場合と名前(語)から生じる場合とがある、というわけである。このように色蘊等は抽象的な普遍性ではなく、ほぼ実感的に知られるものなのである。

c. 【論評：心理作用の問題】和辻は、「受想行識を心理作用とする解釈は根本的には無私の立場と相容れぬ」と断定し、我を抜き去っては「主観的心理作用」は考えられないという(p.201)。これは私には分からない。

和辻が計私の立場とも、自然的立場ともいうのは、無私の立場とは対極にある。無私の立場を体得したのは、聖者となり阿羅漢となったもの、つまりは仏に他ならない。もし未だ仏法を知らない自然的立場にある凡人・凡夫も、仏の説く無私の教えを聴いて理解できるのは、自然的立場から無私の立場に転換できるということである。この転換が可能となるのは、私の生存を構成している色等五蘊が無常で変化するからである。この色等を変化しない法と見るのは見当違いである。

d. 【法は「形式」「本質」「概念」か?】しかし和辻は変化しない法(私から見ると法性 dhammā)から五蘊と体系を説明するのに努める。そして変化しない法を説明し直して、存在するものの「形式」または「本質」ともいう。そして

「無私の立場に於てはこの「形式」は主観の形式であることは出来ぬ。また自然的立場を排除して法のみを観ずる立場であるとするれば、この「形式」は素材を予想するものであってもならない。むしろそれは存在するものの本質としての形式、一論理的の空虚な形式ではなく特殊化によって箇々の存在となり得る本質でなければならぬ。「法」が「かた」であり、「かた」

は「形」として Eidos 本質に連絡するかに見える」(p.208)

という。まず主観の形式でもなく、素材の形式でもないとはどういうことか。主観の形式でもなく、客観の形式でもないことか。主観もなく客観もないところに、形式があるのか。まことに難解である。和辻はこのような形式や本質が、六根六境の体系において「法」が意根の対象であることと合致することを考える。いわく

「^{マナス}意」を思惟の意に解すれば「思惟せらるゝもの」即ち概念が法である。これは狭義の用法に於ける法の意義であるが、しかしこの「概念」を具体的に考へ特殊を内に包摂せるものとして理解すれば、右に云った本質の意義と結局は合致して来るであらう。」(p.208)

と。始めには邦語で「かた」と解した法は、今度は「形式」であり「本質」であり「概念」であるという。確かに法と呼ばれる色等も、「色」等という言葉で示されるや、概念である。「本質」とは仏教語では、鏡の映像に対して映像ではない本物の実像・実物である(『俱舍論』卷8, T. 29, 44bc; *AKBh.* p.121) ⁵。

しかし和辻がいうのはそれではない。和辻は恐らくはドイツ語 (Wesen), 或いは英語 (essence) を念頭に置き、さらにギリシア語 (eidos) をも前提にして、考えを進めている。このギリシア語はイデア (idea) と同じく形や形式を意味する点で、邦語の「かた」に繋がると考えたのであろう。一見言葉の遊戯のようにも見えるが、無常ではなく変化せず自己同一性をもっている「かた」を予想し、また概念だという。そして「概念を具体的に考え特殊を内に包摂せるものとして理解」したものが、「法」だとは、どういうことか。すべて和辻の理屈の積み重ねであって、しかもその理屈は理解不能なものである。もし本質が存在するもの(法)に内在する性質・本性であるとするならば、法性(サンスクリット dharmatā) であることになる。このように敢て再解釈するならば、仏典の用語法となるであろう。なお法が概念に過ぎない場合にも、不変な概念ではなく仮の概念であって無常なことは避けられない。ただ法を永遠不変と見る見方ではなく、法性を永遠不変と見る見方ならば、後の仏教で論じられることになる(『法法性弁別論』) ⁶。

e. 【和辻説の具体例——それに対する批判と修正意見】

さて和辻は具体例として、自分が白椿の花を見る過程をもって、色等の法を説明する。

色は、「感覚として与えられるそのものの与えられるしかた」。受は、「感受せられてあること」。想は、「像を取ってあること」。行は、「為作せられてあること」。識は、「了別せられてあること」という。このような「しかた」や「あること」が、どうして主観の形式でもなく、客観の形式でもないということになるのか、私には理解できない。理解できないというのは、私の言語能力と思案によっては、確認も追体験も出来ないというのである。主観も客観も分離せず冥合しているときには、言語の道も絶え、言葉も、概念も形式も「かた」もないのではないか。和辻が考えた形式とは、主観的な理屈で構築した形式であり、型であるのではないのか。自分の理屈で構築した無常ならぬ形式や型ならば、無常ではないのが当然である。そして和辻は

「五蘊は「何物かがある」ことの根本的に五つのあり方である。さうしてそのうちの四つは、「何物か」とその「あり方」とを引離して「あり方」を主観的なものと解したときに、感情、表象、意思、識別などの心理作用となるべきものである。」(pp.213-14)

ともいう。ここの理屈も解りにくい。ここでは「何物か」とは、白樫である。白樫とその「あり方」とを引離してとは、どういうことか。白樫とその「感受せられてあること」(=受)とを分離して、白樫と白樫の感受とを別々なものと考えることか。次に「あり方」を主観的なものと解したときとは、自分が白樫を快いなどと感受しているということか。そうだとしよう。しかし私の疑問は、その際にどうして「主観的なものと解したとき」なのか。その際に「主観的なものと解する」心が起こるとだけ考えるのか。主観も自我意識も起こらないまま、ただ「快い」(または不快だ)と感じている瞬間があるのではないのか。そういう瞬間は長く続かない。だから無常だというのではないか。

色等を客観的な外的なあり方と想定しているところに和辻の誤解があったのである。この誤解は我々の日常的な常識に基づいている。例えば遠景の山は遠くに見え、自分の手は近くに見えるのが当たり前で、景色も自分の手も、外ならぬ自分の眼に映じているに過ぎないというのは、視覚の仕組みの知識とその反省の所産に過ぎない。しかしながら外の景色も自分の心の中も瞬時に変わっている、つまり無常であることは、経験できないことではない。誰にも経験できて分かることなのである。こうして無常なる色、乃至、識も理屈なしに、自分の身をもって知ることが出来る、分かることなのである。

5. 和辻説：抽象的論理構成

——批判：後代の直接知覚説の視点からの批判と吟味

和辻は恐らくは、永遠不変の真理のようなものを法の中に読み込もうとして、合理的抽象的な思考法によって、その論理を組み立てようとしたようである。

a. 【論評：インド認識論の視点】後代のインド哲学諸学派は、認識論を発展させた。認識、或いは知識がどんな方法・手段（或いは根拠）によって成立するかが、考察された。認識手段（方法、根拠）の数については議論があるが、最も重要なのは知覚（直接知覚、現量）であり、ほぼ全ての学派が承認する。次に重視されるのは知覚に基づく推論（比量）である。このように知覚を重視するのはインド文化の伝統であろう。

インドの認識論は、知覚を分析して解明することにおいて発達し、学派間で議論の応報が続いてきた。知覚というのは、大雑把にいうならば、感官すなわち眼・耳・鼻・舌・皮膚（仏教では身＝身体）を通して感じる知である。例えば眼で牛を見て、牛だと知るの類である。その際に言語の知をもって「これは牛である」と判断する知までを含むか否か、物の名を知らない者の知覚はどうなるか、知覚する主体は何か、意（manas, 思考力、思考器官）がどういう働きをするか、錯覚をどう排除するか、ヨーガ行者の超能力による知覚があるかどうかなど、さまざまな議論がある。知覚そのものが思考を待たない感知であっても、それを解明し言語をもって論証するには、多くの思索と合理的・論理的な、しかも体系的な思考の操作を必要とする。知覚をめぐる論理的な思考が重大な議論になるのが、インドの認識論（＝認識方法論）の特徴である⁷。

b. 【論評：直接知覚説の視点】仏教では、ディグナーガ（Dignāga 陳那, 5－6世紀）が、「直接知覚は概念構想（分別）を離れている（pratyakṣaṃ kalpanāpoḥaṃ）」と定義して、これまでの認識論をめぐる自派、他派の議論を批判したことが、画期的な反響を呼び、以来認識論の議論が盛んになる⁸。

後のダルマキールティ（Dharmakīrti 法称, 7世紀）はその直接知覚の定義に「錯覚がない（abhrāntaṃ）」という限定語を加えて、詳細な考察を遺している⁹。

これは、言葉や種概念等を用いる論理的思考も加わらない、勿論自我意識も損得勘定も入らない、純粋な知覚経験を知識の源泉：認識の方法・手段、認識の根拠としているのである。この際に錯覚などを直接知覚から排除しなければ

ならないというのが、ダルマキールティの工夫であった。この直接知覚(直接経験)の対象である独自相(śva-lakṣaṇa, 自相, 個物相, 知覚の一瞬に捉えられる対象の在り方)だけが、役に立つ力(artha-kriyā-sāmarthyā, 有効作用の能力)がある, という。役に立つ力とは、最低でも知を産み出すし、実際に行動を起こして目的を達成できる。例えば遠くに水が見えたとき、錯覚でない限り、水があるという知が生じ、また進んで行って水を飲むことが出来る。しかし理屈で考えただけの水は、そうはならないのである。

この直接知覚は換言すれば、実感である。この実感には言葉も論理的思考も自我意識も計算も入らない。すべて知は、このような実感となって初めて、役に立つ力がある事実(真実, 実有, 実在)を把握し、目的を達成する可能性を得る。覚りの知も例外ではないであろう。それに対して推論(anumāna, 比量)は共通相(共相, 対象の一般相, 普遍相, 一般的な在り方)を捉えるという。推論の対象となるのは、対象の共通相(=一般的な在り方)で、言葉で言い表わされるものであり、概念的な思考の産物であろう。それは実有(実在)ではなく、ただ仮の存在に過ぎず、それ自体は役に立つ力(有効作用の能力)はないが、間接的には役に立つという¹⁰。

c. 【論評：ダルマキールティの認識論からの視点】上に引いたようなダルマキールティの認識論になぞらえて言うならば、和辻のいう「かた」としての法とは、法(存在)の共通相(=一般的な在り方)に該当するであろう。しかし私は直接知覚(直接経験)によって、法(色等)の独自相(=知覚の一瞬に捉えられる対象の在り方)を見なければならぬ、という。実はこうして始めて無常なる法(例えば色, 乃至, 識)が誰にでも見えて来る, ということ論じているのである。

このように仏教は知覚重視: 実感重視の伝統を持ち続けたのである。その傾向は実は初期仏教の無常の教えに始まっている。それに対して概念的抽象的な構想(思考), つまり理屈を重ねる分別の類は必ずしも重視されない。何物をも考えず意識しない瞑想(滅尽定, 無想定)も、重要な禅定と考えられている。

仏教には、ドイツ哲学のような理屈(理性)を重視し、合理的抽象的な思考を尊ぶ伝統は、ほぼ近代までは、先ずないといっているのかも知れない。和辻は、その遺稿の写真版(全集第19巻)においても伺われるように、草稿には多くのドイツ語を書き込み、ドイツ哲学の思考法に多く依存したことを物語って

いるかのようなのであるが、原始仏教聖典に即した思考は、余り進まなかったようである。それどころか原始經典を伝えてきた部派の論書類（阿毘達磨）の学説が誤っているといつて憚らない。

6. 論評：総括——縁起説の解釈

和辻の縁起の論理的解釈もまた、同じような法の理解（誤解）において行われている。彼は、「縁起関係が存在するもの間の因果関係ではなく、存在するものの法と法との間の依存関係である」とした（p.301）。「存在するもの」（村上註、例えば、色、識等）と法（村上註、例えば、色、識等という法）とを区別したところに問題（誤解）があったのである。この解釈も現実の生の流れを抽象的な論理関係に読み換えたものである。和辻のこの論理的解釈は、宇井伯壽（1882—1963）の「十二因縁の解釈——縁起説の意義」（『印度哲学研究第二』1925）を受けながらも、逸脱している。宇井は「縁起説は諸法の相依相関性を明にする」（p.327）というのであるが、その諸法は無常・無我なるものである。その諸法とは和辻のいう「変易しない・無常ではない」「かた」ではない。私が解している諸法は、我々自分自身の在りよう・在り方（つまり生存、存在）を構成しているものであって、恒常・永遠なものではありえないのである。

木村泰賢は、『原始仏教思想論』公刊の5年後（昭和2年1月—5月）に、「原始仏教に於ける縁起観の開展——（特に赤沼、宇井、和辻諸教授の説を読みみて）——」（全集版1936、pp.467—576）を出して論争を総括している。木村の特徴は、縁起説が現実の人間存在を輪廻までも射程に入れて、第一に「心理的活動の様式」、第二に「生命発動の進展の経過」、そして第三に「輪廻の相状」を明らかにしたものとする（同、p.468）、「心理論的生命論的解釈」である。木村の業績は、その夭折によって、資料を補い再構築し深化する余裕がないままに終わったが、その大局的な視点と方向は誤っていない。

木村泰賢は、宇井、和辻両氏の説は「余りに近代的論理主義に煩はされて、却て原始仏教を貫く率直感と実際感とを欠くの恨みあるを免れぬ」と評し（木村『原始仏教思想論』全集本1936、pp.472—73）、両氏が縁起観の原始的意図より輪廻観を排斥しようとしたことを批判し（同、pp.552f.）、また和辻が生を「生ずること一般」、老死を「過ぎ行くこと一般」、行を「為作一般」という概念的規範の意味にとることは、経説からは出て来ないと批判している（同、pp.

487, 491)。これは和辻説の間違いをよく衝いている。木村は経文を引いて、生や老を生理的事実を指したものと解し、行は「善行、悪行、不動行（禅定）簡単に云へば、欲楽を追ふ所の意志」と解していたのである（同、p.523）。これに対して和辻は哲学の知識と論理を駆使して反駁を企てたが、木村のまっとうな批評は顧みなかった（和辻「木村泰賢氏の批評に答ふ」、昭和2年4月、全集第5巻、pp.569-580）。こうして和辻の間違いは長い間、訂正されることが無かった。

Ⅲ. 結び：和辻説「色は無常であるが色という法は無常ではない」批判の総括

このような和辻の法解釈は、矢島羊吉によって原典に即して批判し尽くされたが、仏教学者の多くは矢島の努力を知らない。和辻説を根底から批判するのは、仏教学者では松本史朗によって始まったが、無常の問題はなお未開拓のようである¹⁾。

同じくパーリと漢訳の資料に基づきながら、誤った学説がこれほど長い間、殆ど批判らしい批判を受けることなく、世に行われて来たのであり、私自身も自分の怠慢を思う。

実感に基づく仏教を、和辻がドイツ哲学風の理屈の仏教に改めて解釈し直したと、私は見るのである。が、しかし理屈と論争の仏教が無用なのではない。アビダルマを始めとして大乘の論師達の仕事は、まさに理屈と論争に始まるといってもよいであろう。知覚(体験)と理屈(推論、論証)は、共に必要であったのである。思うに知覚(体験)の原点は反省的な考察と理論(理屈)に基づく再構築によって、始めて自覚的に再確認され論理的に解明されるものであろう。そして和辻説が理屈(理性)の仏教として、或いは一思想として、新たな意味をどう持ちうるか否かは、なおまた依然として将来の問題として残ることであろう。なぜならば和辻は日本語で自分の独創的な哲学を構築したからであり、その思索の営みは尊重されなければならないからである。

註 (略号はほぼ村上・及川『パーリ仏教辞典』春秋社、2009に従う。)

- 1 中村(『原始仏教の思想Ⅱ』1994年、pp.450f.)は縁起支の有を「生存一般」と解している。これは、和辻の「存在一般」(『原始仏教の実践哲学』1927年、p.309)に倣ったようである。
- 2 これは二十種身見(『阿毘曇毘婆沙論』巻4、T. 28. 26a)、二十句薩迦耶見(『阿毘

- 達磨大毘婆沙論』巻8, T. 27. 36a) 等と呼ばれる。
- 3 村上『インドの実在論』p.83, 『インド哲学概論』p.205参照。
 - 4 M. 109 Mahāpuṇṇama-sutta (S. XXII. 82とほぼ同じ)の松田慎也訳(『原始仏典』第七巻, 春秋社, 2005, pp.29ff.)は, 新しい訳語が工夫されており, 理解しやすい。漢訳は『雜阿含』巻2(5)7. 2. 14b-15b。いずれにも後半には有身見の否定が説かれる。
 - 5 金倉圓照「仏教の本質」(『インド哲学仏教学研究Ⅰ』春秋社, 1973, pp.13-28)参照。
 - 6 金倉圓照「彌勒の法性弁別論」(『インド哲学仏教学研究Ⅰ』pp.123-174)参照。
 - 7 インド哲学諸学派の認識論の概説については, 村上『インド哲学概論』第2章参照。
 - 8 *Pramāṇa-samuccaya* 1.3c. Masaaki Hattori (服部正明), *Dignāga, On Perception, HOS. Vol.47*, 1968, pp.39, 82-85, 177.
 - 9 *Nyāya-bindu* 1.4. 木村俊彦(1981, 1987)『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』(木耳社) p.225. *Pramāṇa-vārtika* 3. 123ff. 戸崎宏正(1979)『仏教認識論の研究』(大東出版社)上巻 pp.202ff. 本多恵(2005)『ダルマキールティの『認識批判』』pp.186ff. 参照。
 - 10 *Pramāṇa-vārtika* 3.1 ff.による。戸崎宏正(1979)『仏教認識論の研究』上巻 pp.57 ff.と戸崎宏正(1989)「認識」(『岩波講座 東洋思想』第10巻, pp.160-185)を参照して, まとめた。
 - 11 松本史朗「縁起について」(初出1986, 『縁起と空』大蔵出版1987, pp.23-29) : 結論的に和辻の法の理解が誤っているとし, その「法有」的な「法常住」説が, アピダルマの法理解に基づいていると評し, そのような法の理解に基づいて和辻が無時間なものと考えた縁起解釈の非を糾弾した。しかし松本は無常でないものを見出して批判するのに熱心である。彼が如来蔵思想等を批判するために創出したいわゆる *dhātu-vāda* (基体説)では, *dhātu* は「置く場所」であり「基体」で変化しないものという。けれども原始仏典においては, *dhātu* (要素, 領分)と呼ばれるものは, 我々の在りよう・在り方(存在)を可能にしている色・受・想・行・識である (S. III. pp. 9²⁶-10¹⁶, 13¹¹⁻²²)。その色は地・水・火・風の四大元素(大種)と四大元素から成るもの(四大種所造)とであるとも説明されるが, それらは, いずれも界(要素)と呼ばれる (M. I. p.185)。また眼・耳・鼻・舌・身・意と色・声・香・味・觸・法と眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識とは, 十八界(要素, 認識要素)といい, 我々の存在と経験との一切(全体)を感官とその対象と認識とから把握するのである (M. III. p.62¹⁰・T. 1. 723b¹⁷)。これらの界と呼ばれるものは, いずれも法であり, いずれも無常であって, 変易するのである。松本がいう *dhātu-vāda* の *dhātu* はこのような無常な *dhātu* の用法とは異なる。松本と袴谷に始まる批判仏教には, *dhātu* の理解に疑問の余地が残っている。村上「存在の把握——五蘊と界 (*dhātu*, 要素)」(『印仏研』第56巻第2号, 2008年3月, pp.819-813)に触れたが, 機会を得て改めて詳論したい。(2009年11月19日脱稿)

キーワード：実感, 感官知, 直接知覚, 法, 無記説

Buddhism based on perceptual experience or on reason?

— Criticizing on Tetsurō Watsuji’s “Practical Philosophy on Early Buddhism” —

Shinkan MURAKAMI

I. Introductory Remarks : A fundamental principle of Early Buddhism is based on every one’s direct perceptual experience. This principle is supported with the doctrine that everything (or all, *sabbam*) is impermanent (*anicca*), changing, and momentary. Here everything is nothing but the spheres or elements of senses, i.e. the six organs of sense (*indriya*, *ajjhātika āyatana*), i.e. eye, ear, nose, tongue, body and mind (*manas*) together with the six objects (*visaya*, *bāhira āyatana*), i.e. colour (or form), sound, odour, taste, tangible thing, and idea (mental object : *dhamma*). According to Early Buddhist Canon, our existence consists of physical and mental elements (*dhammā*) which are analyzed into these elements of senses, i.e. the six organs of sense and the six objects [together with the six kinds of cognition] ; or five aggregates (*khandhā*) [of attachment to existence], i.e. colour (or the perceptible), feeling, concept (image), physical and mental latent forces, and cognition. Buddha often taught His audience that any of these elements (*dhammā*) is impermanent (*anicca*), painful (*dukkha*), and not the self (*anattan*) in Pāli Canon. Any of these elements (*dhammā*) can be perceived and cognized directly by sense-organs and the mind without logical reasoning, calculating, or verbalizing.

II. Watsuji’s misleading opinion that dhammā are not impermanent : Tetsurō Watsuji (1889–1960) ’s “*Practical Philosophy on Early Buddhism*” (1927) neglected and ignored this principle of perceptual experience, and constructed his ‘practical philosophy’ by his own speculative reasoning only instead without support of Canonical text. He did not understand that our physical and mental elements are called *dhammā* which make our existence possible. He interpreted *dhamma* as a kind of law that causes the above-mentioned physical and mental elements to exist. He called *dhamma* as [arche] type or essence of existing things, and here he compared to Greek word *Eidos* (p.208). He interpreted the Canonical text “colour is impermanent (*aniccam rūpaṃ*)” as in the following :

“When it is said that colour is impermanent, what is impermanent is all *rūpa* (colour) that exists temporally. But the *dhamma* itself that is called colour is not impermanent. Every changing and passing thing [such as colour or so] must be discriminated from the *dhamma* that causes colour to exist.” (p.178)

According to him as *dhamma rūpa* (colour) is sensuousness–intuitiveness in general ; as *dhamma vedanā* (feeling) is receptiveness–perceivedness in general ; as *dhamma saññā* (concept, image) is to build up a mental image of perception, symbol, idea, thought, etc. ; as *dhamma saṅkhāra* (physical and mental latent force) is formation, aspect of formation ; and as *dhamma viññāṇa* (cognition) is to discriminate colour, etc. (pp.183–194). He had no idea that each *dhamma* is perceived directly, experienced actually and vividly, and that every *dhamma* is impermanent. I think he took *dhamma* for *dhammatā*.

III. Concluding remarks : His philosophy on Buddhism is not supported from the viewpoint of textual criticism, however his effort to pursue logical and philosophical speculations in Japanese seems to be worthy of reconsideration in future too.