

## <論評>「空の弁証法」とは何であったか

中島 志郎

### 1 問題の所在「空の弁証法」とは何か

本年(2010)は、和辻哲郎(1889-1960)没後五十年にあたり、和辻の業績をさまざまな角度から検証する優れた論攷が相次いで発表された。いづれも和辻の仕事と思想の意味を、近代の日本思想を戦争(1945)を分岐点として前後に二分する中で、その前半期(戦前)における一つの集大成として再検討しようとしている。とはいえ、和辻が構想した、「倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却する」(『倫理学』序論10-p11)<sup>1)</sup> 倫理学はすこぶる評判が悪い。「和辻倫理学が「壮大な失敗作」であることは、今日ではほぼ共通認識になりつつ」(山田洸)<sup>2)</sup> あり、その批判はまさに本年刊行の子安宣邦『和辻倫理学を読む もう一つの近代の超克』も同様であり、20年前の袴谷憲昭『批判仏教』、山田洸『和辻哲郎論』「空の弁証法」批判、さらに和辻の同時代人戸坂潤(1900-1945)「日本イデオロギー論」にまでさかのぼることも周知のところである。もとより多方面にわたる和辻の業績とその思想の批判的な分析は、小論で全体を論究することはできないのだが、本稿では和辻の「倫理観が仏教の空観に根拠をもつものであり、…否定の否定、絶対的否定性としての絶体空、同時に絶体有であるところの絶体無が暗に意味されていた」(金子武蔵)<sup>3)</sup> という指摘にしたがって、和辻の仏教思想について、特に「空の弁証法」という和辻所説の「空」の理解をめぐる若干の批判的吟味を加えてみたい。和辻にとって仏教とりわけ「空」をめぐる考察は、インド仏教研究にまで及び、和辻の倫理思想の根幹をなすといえる<sup>4)</sup>。そんな「空の弁証法」と呼ばれた和辻の論理はやがて『倫理学』の「共同の存在」「間柄存在」といった中心概念まで基礎づけてゆくのであるが、仏教思想をめぐる和辻の思想的な特徴について、いくつかの分析を試みたい。

## 2 「空の弁証法」の来歴

いわゆる「空の弁証法」を思想原理とする和辻倫理学の完成形は、『人間の学としての倫理学』(1934)であり、『倫理学』(上巻(1937)中巻(1942)下巻(1949))である。ただ「空の弁証法」という論理の成立を考えるには、和辻の仏教研究の足跡を辿らねばならないから、「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」(1931 9-461)、『原始仏教の実践哲学』(1927)さらに、「仏教倫理思想史」講義(1925)にまで遡行する必要がある。

以下の論述も、『倫理学』や『人間の学としての倫理学』に「空の弁証法」の端的を探り、さらに最初期の仏教研究の成果である「仏教倫理思想史」に、「空の弁証法」の原型を探りつつ、和辻の仏教理解の特徴を考えてみたい。

『倫理学』(1937)序論はいう、

「人間の学としての『倫理学』の「第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であ…るが、しかし個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取って人間全体に代わらせようとした。…近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場もまさにその一つの例にほかならない。」(10-11)

和辻の問題意識を語る『倫理学』序論の周知の一段であるが、個人主義に替わる人間観を提案するのが、「個の空と全体の空」を根柢にした人間存在の二重性という構造規定であった<sup>5)</sup>。そしてこの二重構造は、

「それを詳細に把捉してみると、まさしく否定の運動にほかならぬのである。…人倫の根本原理が二つの契機を蔵することは明らかであろう。一は全体に対する他者としての個人の確立である。ここに自覚の第一歩がある。個人の自覚がなければ人倫はない。他は全体の中への個人の棄却である。超個人的意志あるいは全体意志の強要と呼ばれたものも実はこれであった。この棄却のないところにも人倫はない。」(10-22)

「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ほかならぬ。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、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。

…個人は人間の全体性の否定であり、他方、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。この二つの否定が人間の二重性を構成する。その両者の否定は一つの運動である<sup>6)</sup>。…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ほかならない。個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。」(10-26)

かくして「空の弁証法」は『人間の学としての倫理学』(9-35参照)を経て主著たる『倫理学』(上中巻)の思想原理としても定礎される。ただすでに見たように和辻の仏教思想研究は、『原始仏教の實踐原理』を最初の集大成とするが、その思想的原形はさらに大正14(1925)年頃の講義記録とされる『仏教倫理思想史』(全19)にまで遡行して分析する必要がある<sup>7)</sup>。

『仏教倫理思想史』にいう、

「因果系列…その根拠を最奥までたどり行けば空の空に突き当たる…十二縁起は縁起説の最も発達せるものであるが、しかしそれはいまだ論理的には徹底し切っていない。」(19-117)

龍樹『中論』の到達点を、「有為と無為との世界の別を撥無して究極の一つの根拠、空の空を明らかにし」たといい、しかしこの「縁起説の思想の徹底」は、一方で十二縁起の論理が「徹底し切らない」ことを浮き彫りにするのであると指摘する<sup>8)</sup>。

和辻は続けて縁起の理解について詳論して「元来縁起法によって凡夫の立場における一切の経験が可能となるのであるが、しかし凡夫の立場においては己のが経験が縁起法によって立つとの認識は得られない…その高き立場は智慧によって開かれる。…智慧の立場においては、識別は差別を産み出すという本来の意義を止揚して、純粹認識や否定を意味する識別となる…」しかし、凡夫の立場の識と区別される「智慧における識」は、「無明を条件とせざる」識であって…識は滅して(すなわち止揚されて)、否定を本質とする作用、すなわち滅の作用となる。」(19-119)

「自性を有し物解を軌生するもの」と解される法のもつ本質(Wesen)の意を「イデアそのもの」のごとくに変容してしまい、「法体恒有」に至る(19-299)

取意)のに対し、

「般若は「法」を分別するが、般若波羅蜜になれば「一切智」になる。これは「無差別」である。…あらゆる「不」である。かくて不可得空は同時に般若波羅密となり、一切智となる。…明も無明も一である。総じて一切の法は「空」によって可能になる。これが第一義諦の意味である。」(19-300)

「龍樹は…法が法として成じ得るところの根拠を明らかにした…この弁証法は法を根拠づけるに「否定」をもってする。…否定の「根拠づけ」としての意味」(19-304)を指摘して、否定を本質とする作用、滅の作用、「不」の運動こそ「滅を本質とする為作」(19-120)としての真理の認識となるのであるという。この場合、和辻は「滅」を「止揚の意に解す」(19-120)れば、つまり現実社会の内部での活動が可能になると理解するのである。また、別の個所で因縁所生の不可能と法の成立の関係について、「縁なく果なく縁起もない。この「無」によってまさに因縁(縁起)は立ち得るのである。…縁起法が立ち得るためには、それ自身も条件づけられた法であり、したがって自性を持たぬもの、「無」でなくてはならぬ。…「仮名を壊せずして実相を見る」ゆえんなのである。縁、果、等の概念は…「無」に帰着する。…法有の立場では縁起法の根拠づけはできぬ。…縁起せる法は無自性皆空であることの根本思想を、縁起という法自身において示した…この弁証が他のあらゆる弁証の根柢に存する」(19-310)

このように理解された弁証の運動は、「この否定の理解は体得を待って得られる」という実践哲学にも関連づけられて、同書「第三節 龍樹の倫理学」には、

「龍樹の弁証法は世俗諦に「法」を空によって基礎づける…「根源たる空に帰る運動」は、道徳的事実を意味する場合の原理であり、実践の原理である。」(19-321)

それは「ある」ことが「自性」であり、「心理学的倫理学」でも同様に、貪欲、無貪も同様に「有自性」ならば、「作す者」無し(19-325)となる。

和辻のいう弁証法はしかし西洋哲学(特にヘーゲル弁証法)とも異なる。西田哲学的でもあるが、しばしば援用する宇井「中論解題」のいう弁証法が直接的な影響関係にあった。宇井伯壽『国訳中論』は大正十年(1920)の刊

行であり、宇井の解題はいち早く「弁証法」の語を使用している。「破邪を…以て固執執着を離脱せしめんと」し、「而かも此離脱は単に否定的態度の離脱のみにあらずして、さらに一段の高きに到らしめんが為めなり。故に其処に肯定的態度に於ける顕正となり来る」「此顕正は即中論破邪の目指す第二段なり。以上の如くにして進み行く方法を茲に弁証法と称したるなり。」(同書p25)とか、

「此自体自性の無き点に真の去等の成立を認めんとするなり。故に自性を無みして、而かも真の意味に於ける成立を明にせんとするが中論の弁証法の用ひらるる所以なり。」(同書p27)という。それから五年後、和辻『仏教倫理思想史』は、宇井説を受けて龍樹『中論』の論理を弁証法として捉えた。中で縁起思想の理解にあたって宇井伯寿の学説に賛意を表明して、興味ある指摘をしている。『仏教倫理思想史』(19-137)の注(89)であるが、宇井『印度哲学研究』第二<sup>9)</sup>に展開される、縁起説の理解をめぐる難点の指摘であった。つまり、原始仏教以来、縁起思想には幾たびかの変遷があるが、『中論』諸章における縁起思想の展開も縁起の整合的な理解を困難にしている論理的難点が存在することの指摘である。その基本的な問題が、①縁起の相依相関の関係と②時間的な因果性の難点なのであるが、後に考えるようにその論述は晦澁を極める。そして、この論理的な難点は和辻の仏教理解を強く規定する問題となるのである。

この点を指摘したのは、袴谷憲昭『批判仏教』<sup>10)</sup>における和辻「空」理解の批判であった。ただ袴谷氏の批判は、広く「空」思想の性格をめぐる和辻的な「空」理解の誤り(本覚思想的空理解)を正す展開となっており、その批判は和辻を越えて、宇井「縁起論」の検討にまで及び、宇井が「中論に於ては…空間的に已に成立し居る上に於て説をなすにあるを以て、時間的にのみ解し去るは全然不当なり」(『同書』p30)とするに対して、「縁起」は、論理性(相依説)を批判して時間性にのみ意味を見いだすという問題設定に至る。

この問題自体は宇井が『中論』の分析から抽出した論点であったが、縁起の時間性を中心として縁起の論理性(空間性)を批判し、「空」の理解をめぐる和辻の思想を批判している。

宇井説にいう、常見、断見の「相寄りて両極端をなすものである。仏陀は全く此両極端を離れて中 (majjhima) によって法を説くもの、そして此中が即ち縁起説である」(宇井『印度哲学研究』第二p329) かくして宇井説の縁起理解は一端、調和を遂げたかに見える。しかし、『中論』26、27二章の十二支縁起と併せて、『中観論』全体の整合性をめぐって古来、論議のあるところである。

袴谷氏の空批判も縁起の時間性(十二支縁起)だけを拠り所にすべきことを宣揚するのだが、それは依然として『中論』の一方の性格、ひいては縁起説の因果性だけを選択することであって、もう一方のいわゆる相依相関的、論理的縁起を一挙に棄却してしまう。『中論』に見られるという縁起の二要素(論理性と時間性と)の整合的な理解、いわゆる論理的縁起と十二支縁起と、法空と人空を解き明かす縁起は、依然、統一的な理解が与えられたとはいえない。和辻の仏教理解も、『中論』の縁起説の整合性の悪さが解決されていないことに起因する難点を残す点でそれは同様ではないか。つまり縁起説の韜晦さに対して人法を貫く一切皆空の一貫性が全体の統一的な理解にとっては思想原理として有効であったことは推測に難くない。縁起説に対し空論の優位が仏教思想史上の本流となりつつあった。

『中論』「観四諦品」(24-11~13)は、さらに空の難思義、甚深微妙なることを説いて、

24-14「およそ、空であることが妥当するもの(会得するもの)には、一切が妥当する(会得される)。およそ、空(であること)が妥当しないもの(会得しないもの)には、一切が妥当しない(会得されない)。(三枝『中論』下レグルス文庫159p645)という。

しかし時間性か論理性かではなく、『中論』を貫く縁起論としての統一的な理解とは不可能なのだろうか。

### 3 「空の弁証法」に対する批判

『中論』24-18「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。それは相待の仮説(縁って想定されたもの。仮設、仮名

upādāya-prajñapti) であり、それはすなわち、中道である。」(三枝『中論』下p651)

龍樹が空仮中を解き明かす一段であるが、法=あるものの存在とはそもそも空仮中の縁起の展開の一項をなしているのであり、仮設「あるもの」が主語となる人の知は、この連関を知らないいわば顛倒知である。なぜなら「否定の運動」が本質的であるとき、あることの「述定」は、否定の運動の持続において矛盾となるからである。「あることがら」それ自体として言語的同一性に留めることはできない。すべての言語的述定が不可能となるのは、奇怪な事態であるが、言語は分別という顛倒知としてのみ存在できる。ことばの世界がそもそも「仮」の世界であり、真諦との動的関係を仏教的真理とする限り、述定(仮)は更新され続ける。

では「否定によって法を根拠づける」という弁証法は「根源たる空に帰る運動」(和辻)なのか。和辻にあって、否定の運動としての「空」(空が空じる)は、絶対的否定性と定義され、「本来的な絶対的全体性の自己実現運動」の運動として捉えられた。『倫理学』にも「個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。…否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動」(10-26)であるという和辻の龍樹「空」理解について、しかし山田氏は「絶対的否定性」である「空」が、なぜ直ちに「絶対的全体」と置き換えられるか(山田p60)という疑問を呈した。「絶対的否定性」から「絶対的全体」への変節はなぜ起こるのか。つまり、龍樹の否定の論理を弁証法的運動として構築したい和辻の欲求は、個と全体の二項対立の「きわめて単純な」(嶺「前掲論文」p96)図式の中で、個を一挙に反対項である全体に転化してしまった。

和辻の理解では、否定の運動は弁証法的な運動である。そこには「絶対的否定性」を形成する対立的二項が必要である。弁証法的二項対立という前提的な論理の枠組みが、各項の絶対的な対立関係を生むのであり、個と全はそのような否定性の関係の中で項として自存化してしまったのである。

しかし空は個と全体といったカテゴリー化されたあるものの対立として設定できるものなのか。「あるものの空」と「別のあるものの空」、この二個の「あるものが空であること」という個別の空があって、そして全体としても空で

あるという論理の奇妙さはやはり拭えない。あるもの「法」の空が、なぜ個と全体二項の空とその運動になるのか。

まず、空はあるものの空、有と空（存在と非存在）という単純なそれゆえ抽象的な規定性があるだけであり、空なるもの「たち」の運動とは、法空が「空なる法」ということである。しかし空なる法とは、法としてあることになり、法が空であると、法が法として「ある」とは異なる、この違いは何か。

和辻は空とは「空ずる運動」であるといいながら、空が名詞化されて存在（非存在の存在化）している。しかし「あるものが空である」という、その空は「空なるあるもの」として各個単位化できるものではない。つまり空は弁証法的運動の各項になり得る存在なのではない。

その空は非存在といっても縁起の連関に解消されるのであり、あるもの＝空（あるものの空）というカテゴリーを設定できるモノではない。むしろ弁証法的運動にあるのは、ただ個と全体の相互否定関係であって、相互否定関係にある各項が「空」でなければ運動が成立しないという概念の必然性はない。

人空とは、存在の空なのだが、個と全体が外在的に対立するのでは本当はない。むしろ人空の自覚は空という抽象的な全体（形而上学的だが普遍性を持った全体）の実現である。もちろんそれは空ずるという運動でもある。

仏教の第一義空は、法有（仮有）を空として理解するという、法の空と仮有の重層構造、動的構造のことである。有すら一方の項とする空を存在の根源として有と対置してその全体を中の運動としたことこそが仏教の存在観の際立った特徴といえる。

つまり空と仮有の運動としての「中」こそ龍樹の思想的本義である（『中論』24-18）。和辻は「空の弁証法」といい「運動（否定）」に着目しながら、「空の弁証法」といったとき、空を主語として実は「運動」自体を取り逃がしてしまった。「根源たる空」なのではなく、「有」は「有ではないこと」との運動「中」の上で名辞として示される法の「空」を明かすのであり、有に対して「空」が根源的なのではない。諸法の存在の様態が「空仮中」のいわば「動的平衡」として「ある（仮有）＝ない（空）の交徹（中）」なのである<sup>11)</sup>。

存在の根柢の空という「空なるもの」があるのではない。「有ではない」と「仮有であること」の交替運動が「空」という動的構造であった。つま



り「根源たる空に帰る運動」ではなく、空仮の交徹する「運動」自体を記述する論理こそ必要だったのであるが、和辻は「否定の運動」の一言で動態性を把握できたと錯覚してしまう。

しかし龍樹にとってなぜ二諦(真俗、空仮)が中道として理解される必要であったのか、中道も「否定の運動」も、単なる概念的な把握に留まってはその意味は十分には尽くせない。運動とは二諦がどのような関係を形成しているかの把握なのであって、二諦のそれぞれを概念規定すれば済むことではない。空は根源などではなく、空を一方の原理として仮有と交徹する仏教の存在観を、空仮中の運動として記述する必要があったのだ。しかし当然、運動自体を記述し続けることはできない。だから言語による名辞、法名の仮有にして空であることが必然となるといえよう。分別する言葉の本質である。

龍樹の「否定によって法を根拠づける」という弁証法は「根源たる空に帰る運動」であり、次いで空よりいかにして諸法が生づるか、「空に帰る運動」は「空よりいづる運動」を予想する(19-358)。和辻の理解では、後者の課題に答えるのが「阿毘達磨の哲学と龍樹哲学との総合」としての唯識思想であった。

しかし「唯識無我無境」において「究極において「空」に代わる阿頼耶識を立つるに至って」(19-p360)、空の弁証法は突然、その運動を停止してしまうかに見える。「無我の立場において「一切法唯識」と説くのが唯識無境である」(19-p362)が、「物」は意識のほかの何物でもなくな」ったところで、「心識」の構成作用だけが問題となれば、空に弁証の必然はなくなってしまうのである。

また自身でも「空なる場所、純粹なる所依としての根本識が種々の法の根拠となる関係は、龍樹の「空」の弁証法よりもはるかに具体性を帯び」(19-369)ると主張するのだが、後の和辻倫理学において「空」の弁証法よりも唯識の思想が機能したとは理解できない。唯識には個と社会の二重性という動態の論理として使用される場面はなかったのであろう。

### 「間柄」概念の形成へ

『倫理学』にいう、「志向性は共同志向性として間柄に属する。しかし間柄

自身は志向性ではない。志向性に於いて見出されるのは『もの』と『我』であるが、しかし間柄に於いて見出されるのは我々自身である。…間柄は相互志向性であるとも云えよう。しかし志向が相互的であるといふことだけでは実はまだ間柄は成立しない…本来的に相互のかかわりを現はしているやうな『見方』は、志向と区別して間柄と呼ばれる他はない。」(pp.77-78)<sup>11)</sup> これはどういうことか。

「もの」と「我」という対象認識の場面に見いだせる意識の志向性のことではなく、間柄はそもそも人間同士の相互志向性、つまり共同性である。「本来的に相互的であるやうな」「見方」を想定するということでなければならない」(宮川『和辻哲郎』p228)<sup>12)</sup>

そしてこの間柄構造を導いた原理として、宮川氏は「空」という「主体の根柢」(宮川『同書』p230)を見いだすのであるが、そうではない。既に見たように、間柄構造を導く第一義はやはり縁起である。「間柄」を導くのは縁起なのか空なのか、縁起と空の論理的連関という、その根本的な理解が問題なのである。「間柄」は相互志向的であるが、あるものAと別のあるものBとの相互依存、相互志向が、それぞれの「空性」を導出するという和辻の理解こそ、宇井説以来の『中論』理解の困難を持続させている。

### 縁起理解の根本的限界

縁起と各法との関係をいかに理解するか、つまりあるモノと別のあるモノの二項が関係に入る、この関係においてモノは「ある」という、「法有」の存在論の残滓が論理の困難さを生んでいる。

しかも和辻は間柄と空の「運動性」として「空を空ずる」「否定性」を弁証法として理解しながら、その運動性を論理の内に構築できたとはいえない<sup>13)</sup>。和辻の「空を空ずる」「否定性」は一挙に反対物に転化して結果(全体)に到達してしまうのであるから、運動といっても過程を持つわけではないからだ。

「間柄」はそもそも個と全体(社会)との二重性を相互的な否定の運動として捉える(10-26)が、この全体はある共同態を意味し、あくまで個に対する外的な共同の存在として理解される(風土に規定された人々・文化のごとく)。しかし、個が全体の否定であるというところで、共同態は内面化されて、個々

の主体の内部に回帰する、つまり精神化される。それを和辻は「全体性の自覚」(10-26)と呼ぶのだが、個の原理として内面化された全体性をさらに否定して、全体性の自覚として外化する、全体性への回帰(実現=個体への顕現)こそ、和辻論理の本当の目的であった。しかし、そこでは内面化された「全体性の自覚」が主観(精神)の哲学的な分析に向かうことは無かったといえる。その存在論的分析の不徹底、「事実そのものに帰れ(zur Sache selbst)」(『倫理学』序言)と現象学的方法を標榜しながらも、存在の理法「空」を発見したところで、個と全体(社会)の二重性をめぐる解釈は限界に達するのである。

その運動を個と全体の二極の相互転化としてしか理解できなかった。それは運動とはいえ、静態的、形式論理的な反転の運動である。いわば一挙に反対物に転化してしまう「即」の論理(そして西田的)といえるだろう。この論理を遡及すれば、運動の過程を持つヘーゲルの弁証法を「過程的弁証法」として批判した西田にたどり着くといえるだろうが、この弁証法的「過程」の存在こそ生成的存在観として個と社会の二重性を解明する論理だと云わねばならない。しかし、和辻の「空の弁証法」は「法空」である二項(個と全体)が空であるが故に反対物に転化することが可能であるといい、転化の過程に多くの考察が割かれることはなかった。(それは一見具体的考察に見える『風土』のような分析でも変化の過程に注目しているとはいえない)

ではそこに「間柄」はなぜ必要なのか。この「間柄」は、あるものAと別のものBとの相互依存、相互志向から、それぞれの「空性」を根拠付けるといのだが、あるものが縁起の理法の内にある(入る)ことであるものの「縁生」が成立するというのは、確かに「法有」からの深化であるが、「法」の縁生を説くには、当の「法」が「空」なるものであるとすることで、ようやく縁生が可能になる。あるものは、存在するが「法空」であるという場合、それは無媒介にただ「存在する」が「空」である、ということで、それが「あるもの」のいかなる存在の様態なのかは、説明できない。ただそのような「法有(存在)」が「法空」でなければ、二重性の弁証法は起動されないと云うことだ。

従って生成論的、過程的な意味で弁証法が作用することはなかったのでは

り、『中論』「法空」の縁起も「空なる法」が縁起するという限り、「間柄」の存在論は空と縁起の間で「間柄」の根本的な一次性を定礎できない不徹底が露呈するのである。

### 和辻倫理学批判の論点

「空の弁証法」の論理の特徴を『倫理学』(1937)『人間の学としての』(1934)等から、いくつか列挙した。すでにいくつかの問題は、先人によって徹底的に吟味されたといえ、われわれの関心は、その誕生の端緒と、そしてその誤りの理由を尋ねることにつきる。

「空の弁証法」は和辻の仏教研究の思想的核心をなす、しかし空は弁証するののか。宇井説の影響が顕著な和辻の「弁証法」は、仏教思想を越えて現実社会といった場面に展開するとき、論理は一挙に硬直化してしまう。冒頭に掲げた絶対的否定性(10-26)を通して「空」への回帰を果たしたところに登場するのは「絶対的な全体」といった具合である。

「あるもの」を作動させて別のモノに構築するには、「あるもの」が空である必要がある。運動するのは「空」の「空ざること」という運動であり、それがあるものの変化を説明する動因なのである。「法有」の同一性(の否定)と龍樹「法空」の統一によって反対物への転化を説明する。しかしそこに弁証的な構築の必然はあるのだろうか。

龍樹の駆使する否定の論法は、対象の否定を通して対象(法)の「空性」を指し示すのだが、それは龍樹の思想とそして中観派の常として対象(法)は定言命題として定立できない(しない)、という空の本質に根ざした否定論法である。否定の論理は空を示す不可避の表現法であり真理の形態であった。その真理とは単に「空」なのではなく、「空」をそうあらしめる二諦の関係であり、第一義諦の洞察が作用しているのである。すでに見た『中論』「観四諦品」24-18「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること(空性)と説く。それは相待の仮説であり、それはすなわち、中道である。」(三枝『前掲書』p651)

というように論理の全体的な作用連環の中でこそ「空」もまた確かに「空ざる」空なのであった。それは龍樹の宗教的な到達点であり、否定を以て指

し示される当体である。しかし和辻はそれを「あるもの」の「空」と「空すること」として世俗的な倫理の根拠にできるといふ。龍樹の否定は真諦へ向けて言説の不可能を指示していたが、しかし和辻の否定の運動は、弁証法的運動とはいっても、「否定の運動」というより「否定」において直ちに反対物に転化してしまう。「否定の運動」はまさに『中論』の「中」に該当する（宇井は…ではなく、…でもない中道だといふが、それは「運動」に他ならない。もちろん運動は記述できないが）はずであったが、過程を持たない弁証法的運動には「中」の処遇が困難になるのは当然であった。

#### 4 縁起において「ある」とは

縁起の論理が時間性や因果性のみならず相依相俟の性格をもつという指摘は、『中論』をはじめ縁起思想の歴史にある種の齟齬が伏在してきた事態の反映である。この問題を統合的に理解するにはやはり縁起と空の関係を如何に理解するかという問題は不可避となる。以下、縁起的な「存在観」をめぐる、最低限の言及をして本稿最後の課題としたい。

「万物は互に相依相俟の関係にありて、決して孤立絶待の存在にあらず」あるものが相関するから「自体自性存せざる」？

まことにその通りだ。一切法が縁起の理において成立するなら、やはりそれは時間的な継起だけでは理解できない。しかし、「他との関係に於て漸く其物として存在するを得」（宇井解題p29、和辻19-319）るといふとき、縁起と法の関係には二つの解釈があり得る。

「空なるもの」が縁起するのか 縁起の上に生起する「法（仮）」が「空」であるのか<sup>14)</sup>。

縁起とは法有（あるもの）が関係に入ることなのか（法有的縁起）、それとも縁起の一次性から各項が仮に分立して、関係性の両項に名辞を付して「あるものA/B」と呼ぶのか。

論理的とか相依相俟と理解される縁起（宇井説）が、時間的に同時生起に見えたり、双方向に見えるのは、実はそれが縁起の連関を第一次の条件とした上でようやく法として分化し生起するからである。左右の関係はどちらか

が先に生起するということはない、また一方から他方への、またその逆の傾斜でもない。左右はその関係の上で分化するというほかないからだ。「その関係」とは結局、縁起の全体が認識において「分節」されるところで、つまり言語的分節がそのまま世界構築であるという、言語的世界である世俗諦の真理が持つ分別の矛盾とでもいえよう。

「相依相俟関係」<sup>15)</sup>と呼んできた二項(あるモノと別のあるモノ)の縁起関係は、しかし二項(万物と呼んでも同様である)こそ縁起の一次性から仮に分離された二項である。それを通して縁起の存在論とでもいう問題が提案できるだろう。

和辻『仏教倫理想史』(19-137)の注(89)は縁起について、宇井(相依相俟)説に対する賛意を表しつつ、自らは「一切皆空」に力点を移して行く。縁起と法の関係は、どう理解されるのか。

① 法が縁起の内に入るのか 一般に個物を分別する視点からは、法(あるもの)が関係を築く(通俗的理解)と理解される。私が他者と関係を築くのであり、氷が水に浮かぶのであると。それらは、「法」たる個物が関係の内に入るのであり、世界は、「あるもの」が運動し変化する世界である。しかし「あるもの」の運動や変化の説明に「空なる法」と「空の能作」が必然となる。なぜならこの個物=主語とは「法有」として顛倒した知だからである。ここでは法=性質(和辻)と規定しても不十分であるといえる。「性質とは何か」、和辻は現象学的方法の徹底において、そう問わなければ近代的認識論の問題場面には到達できなかったからである。和辻の空理解は法(あるもの)の空、空なる法(あるもの)の能作、空の能作である。空なる法を主語としたがために、空である法と空の働き(能作)が仮設される。しかし空の能作は、縁起から法が仮設されること(名辭化)に他ならない。「一切皆空」という「空を根柢とする」(19-301)限り、空なる法が縁起する、つまり法が関係を形成するという転倒を来すのである。

では相互依存と時間的因果の縁起の二側面は統合できないのか。縁起の第一次性と一元性から「法」の存在性格を考えることはできないのか。ここに言語的定在(名辭)の存在性格が問題となる。仮有(各項)という分別の虚

妄性を明晰に解説する、縁起理解の言語論的な分析の徹底は依然として必要である。二諦説もやはり言語と世界の関係で検討されねばならない。

② では前者とは全く逆の存在観をなす縁起の第一次性の場面からある「法」が生起してくる局面こそ、縁起と法空の関係だという理解は不可能だろうか。法（あるもの）と見なす 論理性や相互依存という表現は相互の両項が独存してその上で相互性を形成するという表象になって、まだ誤解の余地が残る。その両項はまず項（名辞）として認識されるが、両項を規定する（名辞を生み出す）関係性こそ、両項に先立つと見ることは可能である。人と法の二空を一貫する縁起性は、人法の各名辞を生起させる、名辞以前の縁起の一次性が見いだせる。勿論、縁起の一次性が縁起の法としてあるといっても、縁起の法もいわば俗諦の原理であって、法と法空を説くための仮設である。縁起のある局所を「法（名辞）」と呼ぶ、無常で流動する「縁起」の態（運動や変化）について「名辞」が変容するだけだ。つまりそれが「法（名辞）」の空（実相）である。

では「法（名辞）」を生起させる縁起は、「何か」として認識できるのか。「何か」として認識できる縁起は、すでに何かあるもの＝「法」ではないのか、という疑問も妥当である。しかしその縁起も更に大きな縁起の内にある、縁起はかくして無限に連鎖して限界がないはずである。ではそのような縁起を何と呼ぶのか。さまざまな視点からこの縁起を把握し表現することは可能である、そしてどの言表も不十分なのである。「法」として述定されることは、不可避の転倒知だからである。

縁起の第一次性はわれわれの認識が必ずある視点からの部分的（有限な）認識であることを告げる。『中論』の縁起・法・中の理解も縁起の内では法が成立し、それゆえ空であり、仮有と空の交徹ゆえに中と把握される。たとえば、天台教学にいう「円融三諦」が捉えるような、空仮中が相互に動転して止まない運動の論理として実相を理解する発想は参考となる。しかし、注意がいるのはその論理自身が真理そのものという意味ではなく、諸法実相は不可説であり、「円融三諦」すら仮説仮言であり、いわばあくまで俗諦の真理として言説をもって定立されているのであり、運動する三諦（空仮中）として

現出する真諦それ自身の領域(実相=現象)は言説(記述)の不可能に到達してしまう<sup>16)</sup>。その真諦の性質はたとえば井筒俊彦『意識と本質』(岩波文庫 p11)が提案するような「絶対無分節」の存在性格を持った「現象」としての世界、井筒はそれを「絶対無分節の存在」とまでいうのだが、そうではなくあくまで意識の対象として現出する「現象」として理解される世界なのである。

つまり論理としての二諦ではなく、現象野(現象学的)と言語的分節の関係としての二諦関係と、その交徹である「中」の運動が、無常としての世界を辛うじて俗諦の側の認識にもたらすのである。無常(変化)はかくしてその都度の分別(名辞)の更新として認識にもたらしされる。このような真俗二諦の関係は「涅槃」を理解させる手がかりともなっており、『中論』「観四諦品第24」は次のように表現している、

24-10「(世間の)言語慣習(世俗諦)に依拠しなくては、最高の真実(勝義諦)は、説き示されない。最高の真実(勝義)に到達しなくては、ニルヴァーナ(涅槃)は証得されない」

縁起の第一次性は、あらゆる関係の様態を意味するから、論理(相依)的か因果的か、空間、時間という問題を包摂する。あるもの(個物)としての「法」は、すべてが縁起という関係性に付された名辞としての実体化(実体ではない)である。それは人間の認識のもつ構造(分節化)から生まれる必然性を持った実体化=名辞化、つまり分別知だといえる。

では、和辻にとって法空の弁証法が、いかに倫理学の原理として構築されるのかというと、『倫理学』序言(1937)に「我々の存在自身からその理法を促え、それを自ら概念にもたらしねばならぬ。だからここにも「事実そのものに帰れ(zur Sache selbst)」という標語は必要なのである。」<sup>17)</sup>と書いた。人間存在の事実が「空」と把握されたところに、倫理の原理は据えられた。倫理は人間がそのような「空」に従うという「当為」として成立する。

子安氏は「あとがき」に「<共同存在としての人間>という「人間」の定義が正当であるならば、この定義を掲げた和辻倫理学という近代文明の克服の道はなぜ挫折の運命を辿ったのか。」(『前掲書』p309)と問うのだが、<特殊を通じて普遍へ>という論理は、即ち、普遍的な原理は特殊を通じてのみ実現される(子安『前掲書』p265)この時代に共通な、特に京都学派が取り



あげた主題でもあった。

そしてこの論理はまた和辻倫理学の具体的展開として、時局発言的な特殊の場面への普遍原理の現実への顕現であった。その意味では<共同存在としての人間>という根本の命題はそれだけで十分に「近代の超克」（ヨーロッパの近代の克服）に呼応した命題であった。この人間の共同存在を解明し根拠づけ、展開することが、倫理学の全課題であったが、「法空」こそはヨーロッパ=近代に対抗する原理であった。その「法空」の形而上学は、直ちに「普遍的な原理は特殊」に展開され実現される必要があった。それもまた仏教思想の「理と事」論といえるだろうが「空」を宗教的な、抽象的な原理に留めておかないこと、そこに仏教の教理から導出された「否定の運動」が応用された。かくして<共同存在としての人間>は、ヨーロッパ=近代に対抗する原理として、具体的な社会や歴史の現場に登場できた。

しかし「普遍的な原理は特殊を通じてのみ実現される」ことと<共同存在としての人間>が、どのように調停されるのか。風土性は個に対しては共同性の位置にあって個を規定する。しかし、風土性に規定された文化や民族やそして国家は、全体（普遍）に対しては「特殊」「部分性」である。しかも、個人は風土性に於いて社会的存在、具体的な人間存在となるのであるから、真の主体となる特殊性は、文化や民族や国家として実現される、和辻の論理は概ねこのような構成を持っていた。しかし、文化や民族や国家も取り替え不可能な主体ではなかった。和辻の日本と日本文化の偏愛を保留して、新しい<共同存在としての人間>を根拠づける普遍的な概念を提案することは、和辻にとって造作のないことではあった。子安氏の批判にもかかわらず、戦後の論理展開はそれを物語る。<共同存在としての人間>を支える「普遍的な原理は特殊を通じてのみ実現される」論理は、国家を越える新しい理念を提案する。ここでは新しい理念が「普遍的な原理」なのではない。「普遍的な理念」はこの論理が常に生み出すことのできる個の対極の全体という項の内容なのである。

かくして和辻は戦後に新たな共同性の理念を提案できたのである。その変容を新たな展開として肯定的に評価することは可能であるかも知れない<sup>19)</sup>。もちろん子安氏の激しい批判もこの点にこそ在る。ただ、その共同性の理念は

国家の枠を外れただけで依然として不十分な内容である。

## 5 和辻的問題意識の継承とは

『倫理学』上、序論にいう「倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。」(10-11)という批判の本に提案された「間柄存在」という人間「存在」の根本規定性は、個と全体の二重性の弁証を唱へつつ、全体への帰一を到達点として一端完結した。

それは一九三〇年代という時代の中で共有されていた「近世の個人主義的人間観」の誤謬をいう反-近代的な時代意識であ」(子安『前掲書』p20)り、『倫理学』にあっても、ハイデッガー『存在と時間』批判を通して徹底した「近代の個人主義」批判が展開されたと理解できる<sup>20)</sup>。

しかしその帰結するところ、和辻が西洋近代と個人への対抗原理とした共同性は、全体への従属を意味した。宮川氏の指摘するように「和辻倫理学は…個人がすでに全体性に浸潤されているという「間柄」の考えは、ヨーロッパ的近代の個人主義に対する批判となりえるものの、他方できわめて容易な全体主義を招く<sup>20)</sup>ことになった。にもかかわらず戦後、和辻の思想体系は、「今や文化共同体の最大なるものとしての民族にあっては…あらゆる人々の間に家族的、地縁的、経済的な「私」の克服が実現され」(『倫理学』中巻第六節)ねばならぬ、という提案に至る。かつての思想の組み替えを経ながらも、今や新たな「私」を克服した「公」の思想となるのである<sup>21)</sup>。子安氏の激しい反発もこの点に係っているが、和辻にとってはそれは全体の概念が発展的に変容したのであり、空の弁証は「文化共同体」という新たな理念の内でも依然として否定の運動(というより論理構造)を維持継続していたのである。かくして子安氏は和辻の「『倫理学』など…いま読む必要など本来ない」(『前掲書』p249)と断言するのだが、上乗のごとく和辻哲郎は復活しないのは、すでに決着済みであって、没後50年その評価は覆りそうにない。

しかし、「全体への帰一」という構図は「全体」の意味を変えて戦後を生きた。

和辻の問題意識は依然として「近世の個人主義的人間観」を擁護することに賛成していない。それは人間の存在構造として容認されることはないのである。和辻哲郎の「共同の存在」論はどこをどう誤ったのであるか。和辻倫理学を弁護救済する理由はもはや無い。しかし、共同性への視点は、和辻の洞察通り仏教の「空」思想にとって不可避の問題である。この分析は現代における仏教の立場を確認するためにも必要な作業である。西田以来の西洋＝近代＝個体的人間観への疑問は依然、思想的課題であり、和辻以後も、西洋＝近代に対する自覚的課題である。

### －空の弁証法から共同性の哲学へ

和辻の評価として、やや異色ともいえる肯定的な記述を残したのが門脇氏の一文である。それは、和辻の唱えた「間柄存在」という基本概念が人間存在の共同性、全体性を捉えようとする意図をもっている点で、広く西洋近代個人原理と時間性への対抗としてあり、近代の思想の枠組みを更新しようとした問題の設定であった点で広松渉の所説と共通すると理解するのである。

門脇氏はいう、「ヨーロッパの一七・八世紀に由来する原子論的個人主義と、近代認識論における主観・客観図式を真正面から否定し、人間の共同的な実践構造にまで打ち返して倫理と認識のあり方を見定める点で同一の歩調をとる。…和辻の共同体も、個と全体との相互否定の運動性にのみ依拠していて、なんら個あるいは生物的結合といった実体性によるものではないゆえに、「空」という性格を与えられるのである。」<sup>22)</sup>

そして「個としての主観が共同主観的な「人々」へと同型化されることによって成立するとされる認識と実践の構造…弁証法的な二重性の統一」[「月報6 p4」と通底するという。

広松のいう「関係の第一次性」<sup>23)</sup>という問題構成は文字通り近代存在論の根底的な見直しを図る課題であり、既に本稿の扱い得る範囲ではない。ただ人間について個人を越える共同的規範の存在と個人の存在の被拘束性（被規定性）と、物的な存在についても個物としてあることを関係主義的に捉え返し、関係性のある回路で実体視（物象化）するところに「個物」の成立を見るところは、そのまま縁起論的な「法」の存在性格の理解に重なる点がある。

個物が関係性に入る（個物存在の第一次性）から、関係性の実体化として個物が成立してくる（関係の第一次性）という発想の転換は、かねてより仏教思想との親和性を指摘されてきた論点であった。哲学の合理的な分析手法が縁起思想の解明に有効なのか否か、真俗二諦それぞれの理解とも不可分の関係を持っていよう。縁起が間柄に回収されたり、無我、無私が公や国家、民族、絶対的全体性（山田）に回収されないためにも、「空」は最も高次の抽象性を持った、つまり公や国家、民族も越えている概念、つまり世俗を越えた思想原理であることへの理解が、空が依然として宗教の原理であることを証明するのである。今は、仏教の空、無我から人間の共同性への通路を開くことが、個を他との相互性の内に捉える縁起論的な存在観を構築するための大きな手がかりとなることを提案するに留める。

## 註

- 1) 以下、和辻の引用は岩波書店『全集』の巻数と頁によって示す。
- 2) 山田洸『和辻哲郎論』（花伝社1987）、子安宣邦『和辻倫理学を読む もう一つの近代の超克』（青土社2010）、袴谷憲昭『批判仏教』（大蔵出版1990）
- 3) 金子武蔵『和辻哲郎全集9』解説p506
- 4) 山田洸『前掲書』p56『和辻哲郎全集』17-p431 参照
- 5) 嶺秀樹「間柄としての人間存在－和辻哲郎－」（常俊宗三郎編『日本の哲学を学ぶ人のために』1998世界思想社）p97では、二重構造の動的な構造に注意を促している。
- 6) 『風土』（8-16）も個人と社会の二重性を基本構図とする。山田『前掲書』p51、袴谷『前掲書』p340、熊野純彦『和辻哲郎』（岩波書店）p127
- 7) 同時期、和辻はマルクス主義にも強い関心を抱いていたことが指摘され（宮川p215）、和辻の問題意識に反映していることは充分推察できるが、今は言及できない。
- 8) 和辻『仏教倫理想史』19-p137注（89）参照
- 9) 宇井伯寿『印度哲学研究』第二（岩波書店）pp.320-30  
『国訳大蔵経 論部第五巻 中論』（国民文庫刊行会1920）「中論解題」

和辻『仏教倫理思想史』19-p137注(89)、松本『縁起と空』p356中村『空上』p148等参照

- 10) 袴谷憲昭『批判仏教』(大蔵出版1990)「八 和辻博士における「法」と「空」理解の問題点」
- 11) 嶺秀樹『前掲論文』pp.102-07参照 個と全体性の相互排他性は西田的な論理構成といえる。
- 12) 宮川敬之『再発見日本の哲学 和辻哲郎－人格から問柄へ』(講談社2008) p226
- 13) 嶺秀樹「前掲論文」pp.98-9参照。近時は「動的平衡」という概念も提案される
- 14) 松本史朗『縁起と空』(大蔵出版1989) p358 縁起しているものを空であるということと、無自性なものが縁起すると述べることは、その意味が全く異なる、まことにその通りである。松本『同書』pp.23-32は和辻の縁起解釈を時間的解釈(因果関係)を拒否して、論理的関係(法と法との間の依存関係)の説に立つとして批判し、自らは縁起の時間性だけを縁起の本義とする立場で一貫する。和辻が十二支縁起の因果論(時間的解釈)を拒否し、『中論』全体を一貫する論理を「一切皆空」の空の根源性をもって理解し、「空なるものの縁起」として論理の一貫性を確保しようとしたのだが、それが『中論』全体の捉え難さに起因することは宇井説以来の縁起の論理の整合性の難点に起因する。「空なるものの縁起」に対し「縁起するものの空」は縁起の時間性と論理性の統合が前提となる点で先の困難に逢着するからである。
- 15) 宇井「中論解題」p29、和辻『原始仏教の実践哲学』(5-p363)、宮川『前掲書』p115参照
- 16) 「円融三諦論」を現象＝言語的分節の運動といった方向で解釈するには勿論、今後詳論が必要である。今は関心の所在に留まる。安藤俊雄『天台学』pp.117-8参照
- 17) この「現象学」に倣ったスローガンは和辻の研究態度の基本をなしている。和辻が現象学と現象学的方法に学んだことは熊野『前掲書』の指摘するところである。ただ哲学的には現象学の課題意識は不徹底であったという他ない。哲学的な純化に徹しきれなかった和辻思想の限界は此処にも指摘できよう。
- 18) 人間存在の否定性の構造をよりダイナミックに展開し、個性の意義をより積極的に取り出してきた…個性の真の意味をそれが超個人的な意義を担うことに見いだす方向は変わらない。(嶺論文pp.112～3の指摘参照)しかし、認識論から社会学に及ぶ哲学的課題は、和辻にあってついに立論されなかった

といえる。

- 19) 『倫理学』第四節の空観性時間性の相即がハイデッガー批判を念頭に置いて  
いるのも周知のところであろう。まずハイデッガーと死の問題を取り上げ、  
人間存在の全体性は、単に終末としての死によって接近することはできな  
い。人間存在の全体性は、「死における有」を含みつつしかも死を超えた全  
体性である。…だから人間存在の全有可能性は、「死における有」において  
ではなく、絶対的全体性への方向として、自他不二性において見いだされね  
ばならぬ (10-p236)

しかし、人間が本来的に「自」であることは、デカルト的抽象あるいはホッ  
プスの仮構に表現せられた近代の個人主義の見解であって人間存在の現実に  
即したものではない。(10-p237)

ハイデッガーの人間存在の規定は、…この誤謬の根源は…我々はそれに反  
して「人間」が根源的には単に個人ではなく個人的、社会的なる二重性の統  
一であるという点から出発して来た。…まさに否定の否定としての自他不二  
性の実現である。(10-p240) 等々

- 20) 宮川敬之『前掲書』p230、p261、嶺「前掲論文」p102、山田『前掲書』p91  
参照
- 21) 子安宣邦『前掲書』p229参照
- 22) 門脇俊介「共同体のゆくえ 和辻哲郎から広松渉へ」『広松渉著作集2』（岩  
波書店1996）「月報6」
- 23) 「項に先立つ関係の第一次性」という問題構成に代表される広松渉の所説と  
仏教思想との親近性はつとに指摘されてきたが別に詳論すべき問題である。