

## 和辻哲郎とナーガールジュナ

——インド・チベットの伝統的理解との対比——

吉村 均

はじめに

筆者は数年来、インドからチベットに伝えられた伝統的仏教理解を踏まえて、ナーガールジュナが仏教史において果たした役割について検討してきたが、その過程で、近代的と批判されることの多い和辻哲郎の仏教研究が、予想外にナーガールジュナの理解と共通する点が多いことに気づいた。

和辻は『仏教倫理想史』の註で、チベット語訳と漢訳で残るナーガールジュナの著作を挙げた寺本婉雅『新龍樹伝』の研究に言及し、「その重要なものは『中論』『十二門論』『大智度論』『十住毘婆沙論』の四部である」（全集十九、二九四頁）と述べている。これらは漢訳で伝わるもので、チベットには『十二門論』『大智度論』『十住毘婆沙論』は伝わっておらず、研究者の間でもナーガールジュナの真作と認めるかどうか議論があ

る。和辻はサンスクリットやチベット語訳で残り、日本語や西洋の言語に翻訳されていないものについては、参照してないと思われる。また Rāja-paṅkha-ratnāvai (説国王宝鬘) については、漢訳『宝行王正論』が存在するが、漢訳では作者名を欠くためか、寺本の著作で言及されおらず、和辻も気づかなかったようである。

チベットに伝わる『中論』の理解の方法は、インドのチャンドラキールティの解釈（『入中論』、中論註『明句論』）に基づくもので、一言で言えば、当時のインドにナーガールジュナの著作として伝えられていた著作からナーガールジュナの仏教理解の全体像を復元し、そこに『中論』の内容を位置づける、というものである。その際大きな手がかりとなっているのが『宝行王正論』や、これも漢訳が存する『六十頌如理論』だが、それらを和辻が参照していないと思われるにもかかわらず、両者

の仏教理解に共通点が多いことは、筆者にとって驚きだった。

## 一 和辻哲郎の業績における仏教研究の位置

和辻哲郎は『日本精神史研究』<sup>(3)</sup>の序文で、『日本古代文化』刊行後、仏教の影響を強く受けた時代の文化を研究する中で、日本仏教を理解するためには中国仏教の、中国仏教を理解するためにインド仏教の理解が欠かせないが、仏教を思想的展開として捉えた研究はまだ存在しないと、日本の思想文化の研究を一時中断して、インドに遡って仏教の思想史的研究をおこなうことを宣言している。

『仏教倫理思想史』は、京都帝国大学における講義ノートであり、和辻が予告した研究をおこなった成果である。ここでは第一部で「初期仏教」の研究として阿含経典とアビダルマの論書を取り上げられ、第二部の「大乘仏教」では、序論として大乘経典の文学的特質に触れたうえで、「竜樹の哲学」と「唯識哲学」が論じられている。

和辻が博士号を取得した大著『原始仏教の実践哲学』は、このうち第一部の前半で取り上げられていた、より単純な形が十二支縁起に発展していく過程を詳論したものである。「竜樹の哲学」として取り上げられていた空については論文「仏教哲学における『法』の概念と空の弁証法」<sup>(4)</sup>があり、最晩年に雑誌に連載し没後に『仏教哲学の最初の展開』として全集に収録された論では、それまで公にされていなかったアビダルマの研究と

大乘経典の文学性が取り上げられていて、和辻がこのテーマに一貫して関心を持ち続けたことがわかる。

京都帝国大学における他の講義—倫理学概論や国民道徳論<sup>(5)</sup>は、後の和辻倫理学の基礎を形づくったもので、この時期の和辻の充実振りをうかがわせる。『仏教倫理思想史』についても、没後全集に収録された際に編者の一人中村元が解説で『仏教倫理思想史』と題された書物は、本邦ではいままでも刊行されていないし、外国にもこの通りの題名の書は存在しない。この種のものとしては唯一の、ユニークな、また一貫した体系的著作である「三十六歳の若さをもってこの大課題と取り組んだ著者の力量と見識には驚嘆を感じ得ないが、このノートは四十年前の書だからといって決して捨て去ることのできない、恐ろしいまでに洞察に富んだ研究である」と評している。

仏教と倫理がどうむすびつくかという点、和辻が参照した当時のヨーロッパの仏教研究では、仏教の無我を虚無論的に捉え、それでは倫理が成り立たないために、後に輪廻説が導入されたと考えられていたのに対し、和辻は無我や空こそが倫理だ、と説いている（全集十九、一三九—一四六、三四六—三五〇頁）。これは講義の中でも言及されている『中論』二十四章において、対論者が、すべてが空なら三宝（仏・法・僧）も、苦しみを滅するための実践も、それによる苦しみの消滅の境地も成り立たず、世間の道徳も破壊することになると主張するのに対し、空だからこそ三宝も実践も苦しみを滅した境地も道徳

も成り立つ、と説いていることを念頭に置いたものだろう。<sup>(7)</sup> 和辻の空の理解は「空の弁証法」として、西洋の個人道德およびその背後にある一神教とは異なる「人間の学」としての倫理学を支える論理となっていく。

和辻の「人間の学」は広い目で見ると、同時代のハイデガールの業績と同様の、西洋の形而上学の伝統の問い直し（木田元言うところの「反哲学」<sup>(8)</sup>）として位置づけられるものである。しかし、その一方で、師に参じ修行するという伝統的な理解方法を否定し、輪廻説を排除する和辻の仏教理解は、その近代性が、研究者によってたびたび批判的に取り上げられている。<sup>(9)</sup>

和辻がこの研究で否定した無我や空を虚無論的に捉える理解は今なお根強いし、一方、和辻が主張した輪廻説を仏教本来の考えではないとする説も、世間に広く流布している。

## 二 和辻哲郎とナーガールジュナの 「初期仏教」理解

和辻は『仏教倫理想史』で、仏教の成立とその基本性格について、インドで主流のアートマン説は「形而上学の運命」としての二律背反に陥り（十四無記）、それに対し無我説を説いたのが初期仏教だとしている。

無我を主張する立場においても、自然的立場においての我を認めないのではない。ただその我が、不変独立の実体、思惟し行為する主体としての不可視的な、延長を有しない

物ではないということを主張するのである。∴経験的我より我体を捨て去って純粹に心理的な我を考えるにしても、それは経験的に知らるる意識の流れのほかの何者でもないこと、等を承認しさえすれば、経験的我的存在はもちろん許されるのである。この点において無我の立場は、カントやフッサールの立場と決して縁遠いものでない。（全集十九、五六頁）

が、さらに無我の立場においては、かくのごときの経験我∴以外に、いわゆる「純粹我」に相当する論理的原理としての我を全然認めない。ここに注目すべき特徴があると思う。（同）

凡夫の立場すなわち自然的立場においては、我があって世界に対している。その世界は空間的にひろがり、時間的に移って行くものである。我は直接にその世界を見、経験する。が、直接に経験しない範囲にまでもその世界が時間空間の上でひろがっていることを知っている。なおその世界は「物の世界」であるばかりでなく、美醜、快苦、善悪のごとき価値の性質を帯び、また実用的な意味を担った世界である。その中で我は認識し感じ意欲し、現実的な生活を生きて行く。この我に対して他に多くの我があって、同じ世界の中で大体に同様な生活をしている。これが凡夫の立場における現実である。（全集十九、五八頁）

和辻は、仏教が苦と捉え、そこからの解放を目指したのは、

樂受に対する苦受ではなく、このような「自然的立場」であるとしてゐる（全集十九、一四〇頁）。対象を価値を帯びたものとして実体的に捉えることを苦しみの真の原因とすることは、インドからチベットに伝えられた伝統的仏教理解と基本的に一致し、ナーガールジュナも次のように述べてゐる。

愚か者（異生）は存在に不変の実体（我）を考え、あるとかないとかと倒錯する誤りのために煩惱に支配されるから、自らの心によって欺かれる。（『六十頌如理論』二四偈<sup>⑩</sup>）

伝統的理解において修行が不可欠とされているのは、この「自然的立場」を変えらるるためには、単なる知識ではなく、実際に自分の物の捉え方を変えていく必要があるためである。

十二支縁起（無明→行→識→名色→六処→触→受→愛→取→有→生→老死。無明尽→…→老死尽）は伝統的理解においては、私たちが老死に代表される輪廻の苦しみに陥る様を十二の段階で論じたもので、逆に「無明」を滅することによって、苦しみから解放されることが出来る。經典によつてはこれを観じることによつて積尊は仏陀の境地に至つたとするものもある。

和辻は当初から十二支の形が存在していたことを否定し、より単純な五支や九支から十二支へと展開する様を論じてゐる。伝統的な理解においては、もちろん十二支縁起が後に歴史的に形成されたとは考えないが（五支や九支は、省略形ということになる）、十二の支分が一律の基準によつて配列されていない

ことも気づかれており、アピダルマの理論を集成した『俱舍論』では、十二支縁起の基本となつてゐるのは煩惱と業と事（＝苦としての生）の循環で、過去現在未来の三世にわたつて展開しており、前世から今世へと今世から来世へは簡単に論じられるだけで、今世において対象を実体として捉えて業をつくる過程が詳細に論じられてゐるとする。『俱舍論』は「中論」よりも後の時代の成立だが、元になつた部派仏教の十二支縁起理解はナーガールジュナの時代に存在し、ナーガールジュナも『因縁心論』や『宝行王正論』で、十二支縁起を煩惱と業と苦としての生の循環として捉えている。それは『中論』においても、いかにして苦しみを滅するか理論的前提となつてゐる。<sup>⑪</sup>

およそ、無明に覆われた者は、再生（輪廻）に導く三種の諸行を、みずからなすとげ、それらのもろもろの行為（業）によつて、生存の場所（趣）におもむく。（『中論』二十六章一偈<sup>⑫</sup>）

外に対しても、また内に対しても、「我がものである」「我れである」という「観念」が滅したときに、執着（取）は滅せられる。その滅によつて、生は滅する。／業と煩惱とが滅すれば、解脱が（ある）。（『中論』十八章四～五偈前半）

ナーガールジュナの部派仏教への批判点のひとつに、涅槃観がある。部派は、積尊のブツダガヤにおけるさとりは、まだ肉体を具えた有余涅槃であるとして、無明を滅したために新たに

業がつくられることなく、死に際して次の肉体を自分と「取」することによって転生することなく消滅し、それが真の涅槃（無余涅槃）であるとしている。それに対して、ナーガールジュナは『六十頌如理論』で、それでは真の苦しみからの解放の時には完全消滅してしまうことになり、誰が苦しみを完全に滅したということができるのかと問い、実体視が苦の原因であり、それから解放された時が涅槃なのであって、輪廻と涅槃は別のものではないと説いている。

消滅によって滅があるが、生成変化するものを知ることによってあるのではない（というならば）、そのような滅はいったいだれに直観されるのであろうか。そのばあい消滅を知る者がどうしてあるだろうか。／＼／迷い（無明）を条件として生じたものには、正しい認識をもって見るなら、生起であれ消滅であれ、いかなるものもありえない。／それがそが現世における涅槃であり、またなすべきことがなされたことである。〔六十頌如理論〕八、十（一偈前半）

和辻も次のように（はつきり何をと言っていないが内容から）部派の有余・無余の二段階の涅槃観を「縁起説の立場に立つ限りかくのごとき混乱の起こるべきものではない」と一蹴している。

仏とは無明を滅し、したがって行乃至老死を滅したものである。しかるにその仏が老衰し死亡したとは何を意味する

か。この問題は、縁起説を徹底的に考察せざる派において死と涅槃との問題として煩瑣に論ぜらるるものであるが、明確に縁起説の立場に立つ限りかくのごとき混乱の起こるべきものではない。仏が老衰し死するとは凡夫の立場に於いての現象である。したがって、老死するところの仏もまた凡夫の立場において見られた仏である。∴それに反し、無明滅し、乃至老死滅せる仏の立場においては、老死がある道理はない。∴滅と死とを結合して考うるは凡夫の立場において仏を解釈するものであり、滅を止揚の意味に解するは二つの立場の相違を理解し、仏の立場が凡夫の立場に於いては把握され得ぬことを承認せるものである。（全集 十九、一二〇～一二二頁）

これは、和辻の仏教理解が和辻の言うところの「自然的立場」の止揚にあることと密接に関連する。老死する仏は凡夫によって見られた仏であり、仏自身には老死はない、というのは、対象を実体的に捉える認識のあり方そのものを変えないと実現しないことであり、和辻も実践によってはじめて苦しみから解放されるものであることを認めている。

我々がここに試みている *philosophieren* は仏教の語を用うれば智慧の立場に立つことにほかならぬが、しかしその立場が直ちに滅となって実現せらるるためには、単に認識ではなくして体現でなくてはならぬ。観がすなわち解脱となるとは、観がかくのごとき実践的意義を蔵するがゆえであ

る。(全集十九、一二二頁)

われわれが無我、縁起を知ると思うとき、それが真に知られる把握(具体的に実現)さるる、すなわち体現さるるとは言えない。…ただ抽象的に無我を考えつつ、真実には我を实在するものと考えている場合はきわめて多い。…無我の思想は単に考えらるるのみでなく、具体的に実現されなくてはならない。(全集十九、一四八頁)

このように、近代的と評されることの多い和辻の仏教理解は、阿含經典やアビダルマの捉え方においては、想像以上にナーガールジュナとの共通点が多い。

### 三 和辻哲郎のナーガールジュナ理解

和辻は、十二支縁起を輪廻の中の苦に陥るプロセスとする伝統的理解を退け、法 $\parallel$ 範疇の相互関係を論じたものとして、次のように論じている。九支および十支縁起においては始源は「名色」と「識」の相依に求められ、始原、究極の根拠はない。仏教のとする無我説においては究極の根拠は存在せず、「有為」を成り立たせる「行」が「無明」を条件とするというのは、自然的立場にある限り「行」があるということであり、「行」が何の原因として生ずるかは問われていない。「無明」が出てくるのは「行」を根拠として成立する「有為」の世界に対して「無為」の世界を認めるより高い立場に立つがゆえであり、この考えを徹底したのがナーガールジュナであるとしている。

和辻は『中論』二四章で論じられている二諦について、初期仏教の説く「法」が世俗諦、大乘經典である般若経などの「不可得空」が勝義諦であり、二諦の論はその二つの潮流の意義関係を明白にしたものであるとしている。

「仏の説法としての世俗諦」とは初期仏教に説くところの「法を観ずる」認識すなわち *panna* (般若) である。五蘊と言ひ、六入処と言ひ、縁起と言ひ、あるいは阿毘達磨の五法と言ひ、すべて自然的立場において「存在するもの」と見られているものの範疇(法)である。この範疇によって自然的立場における一切の経験が可能になる。しかしこの法によつて可能ならしめられている自然的立場そのものは、自然的立場の中にある限り、見ることができぬ。「法」を観るのは仏の教えたといわるる観法の立場である。そうしてこれが今や世俗諦と呼ぶるのである。…これに対して、「仏の説法としての第一義諦(最勝の真理)」とは、般若経に説く「般若波羅蜜」あるいは「不可得空」、法華経に説く「一乗」などに他ならぬ。…世俗諦において説く種々の範疇の体系は、存在の根拠を明かにするものとしてきわめて深い思想であるが、しかしその「法」自身の根拠は充分明らかであるとは言えぬ。…法の最後の根拠としての無明は、実は行の根拠づけとしては不充足である。…行は無明に条件づけられたものであるが、しかし為作 (*Abh*) という法の意義をいかに掘り下げても「無明」という意義

は出て来ない。無明とは般若の立場に立って自然的立場を反省した時に生ずる意義であって、行という概念の根底に求められたもので「は」ない。∴法の根拠の根底「無条件なもの」は、求めても「得ることができぬ」、「ない」のである。すなわち不可得空である。(全集十九、二九八頁)

ナーガールジュナが大乗經典の空を、阿含經典の内容と矛盾せず、それによって目指される苦しみからの解放の境地と解していたことは、『宝行王正論』で説かれている。

大乘では空性が「不生」として、ほかでは「滅」として(説かれます)。「不生」と「滅」とは意味が同一であります。そのことを心にとどめねばなりません。(『宝行王正論』四章八六偈)

和辻が力説するように、ナーガールジュナは初期仏教の「法」を否定したのではなく、それを説一切有部のように実体として捉えることを退けたのであり、ナーガールジュナの理解には、それまでの仏教理解を踏まえることが必要だ、というのも、その通りだろう。

#### 四 インド・チベットの伝統的理解から見た

##### 和辻の理解の問題点

冒頭で述べたように、『宝行王正論』などは目にしていないと思われる和辻の理解がここまで一致しているのは、正直驚きだった。しかし、和辻の読みが精緻であるがゆえに、和辻の先

入見を和辻の読解が(本人は気づかずに)裏切ってしまったということも、『仏教倫理思想史』の検討から浮かび上がってくる。和辻は、和辻から見れば後に歴史的に形成されたものであるアビダルマの法の体系と、後代の産物である大乗經典の般若經の空を結びつけたのは、信仰の立場から、それらを仏説とすることを疑わなかったためとしている。

ここに世俗的真理として意味されるのは、初期仏教特に阿毘達磨の論師が微細に分別した「法」であって、それはわれわれの批評的立場から言えば初期仏教哲学の諸体系に過ぎぬが、しかしそれは常に「仏の説ける法」と標榜されているのであって、竜樹もまたこれを仏の教法として取り扱う。(全集十九、二九六頁)

∴三論宗におけるごとく、∴と解するのも、釈迦の説法という事実に対して無批判的であった竜樹の欠陥をそのまま受けついで非歴史的な解釈と言わなくてはならぬ。(全集十九、二九七頁)

(『竜樹の欠陥』の箇所への註) 竜樹は『智度論』において『般若經』を釈する。この經は彼にとって「仏の説法」である。われわれのごとく初期仏教と大乗仏教とを区別して考えているのでない。等しく仏の説法であるものの中に世界悉檀、対治悉檀のごとき「行処を説く世界法」もあり、また『般若經』のごとき第一義悉檀、空を説くものもある。彼はそれを歴史的にでなく、仏の説法の種類の差として考

え、世俗と第一義とに別って考えたのである。(全集十九、三〇二頁)

和辻の理解では、ナーガールジュナは、成立の異なる初期仏教の「法」と大乘經典を、仏説であると疑わず、その説明付けに苦慮した結果、怪我の功名的に「法」の滅をより高次の立場から理論づけることができた、ということになってしまいが、『宝行王正論』を見ると、事情はかなり異なる。

阿含經典は釈尊の教えを筆録したものと信じられ、聖典と見なされていたが、それに含まれていない大乘經典については疑問を抱く者が多く、ナーガールジュナは積極的に大乘經典を仏説とする理論的説明づけを『宝行王正論』でおこなっている。<sup>14)</sup>

『原始仏教の実践哲学』となった論考を雑誌『思想』に連載している際、東京帝国大学の印度哲学の教授だった木村泰賢との間に有名な論争がおきた。和辻は部派の「法」の体系を素朴実在論とする木村を批判し、現象を「法」として捉えることが般若の立場であり、素朴実在論ではありえないとしたのである。このような「法」の理解は『仏教倫理想史』にも見られるものだが、そうなると、「法」と捉えることも自然的立場を離れることであり、「法」の滅も苦からの解放であるから、同じ自然的立場を離れることになってしまう。和辻はこの問題を解決したのがナーガールジュナであり、それぞれ「般若」と「般若が極限を超えること(般若波羅蜜)」とされているとするのだが、これは苦し紛れの説明としか思われない。

世俗諦にあつては般若が法を見いだすものであつた。…「無明」という法もまた「明」を条件とし根拠としてあるのではないか。…かく考えれば、明とは無明を見いだすものであつて、同時に無明を滅するものである。無明が「ある」となつた時、それは「ない」になっている。…この「与える」と「滅する」とはいかに考えられるであらうか。…この問題を竜樹は般若波羅蜜によって説いたのである。般若は世俗諦における「法」を見いだすが、しかしそれだけで法を滅するものでない。涅槃(滅)に達するには、法の認識(般若)が極限を超えること(波羅蜜)を要する。／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。…かくて種々の法を分別する般若が同時に滅の作用であるとの困難が除かれ、般若の根底に「極限を超えたる絶対的なもの」が置かれた。…総じて一切の法は「空」によって可能となる。(全集十九、二九九―三〇〇頁)

法、たとえば五蘊を觀るといふのは、和辻が考えたように対象的に法を捉えることに留まるものではない。五蘊それぞれが無常・苦・無我であると理解し、それを拠り所に成立している「我」の根拠を奪うものである。ナーガールジュナは『宝行王行論』で、この様な実践が阿含經典の中でアーナンダが法眼を得た方法として説かれていることを指摘している(一章三一―三四偈。雜阿含十・二六一。相應部二・二・八三)。



そもそも、理論化は和辻が想像したように後に歴史的におこなわれていったのだとしても、釈尊その人が信仰されたのは「苦」の滅に到達した人と見なされたためだから、「法」の滅や「空」は、十二支縁起が歴史的に成立した時点や、ナーガールジュナがそれを大乘經典の空によって根拠づけた時点ではじめて成立したのではなく、釈尊のさとりに内包されていたと考えなければならぬ。

『玉行王正論』におけるナーガールジュナの大乘經典を仏説とする論もそうだが、伝統的な理解においては、大乘經典の成立時期を議論して、釈尊の時代に遡ると主張したわけではない。ナーガールジュナの伝記の中で龍宮（チベット）の所伝ではナーガの世界で大乘經典を得た話が説かれているように、大乘經典の歴史的成立（＝人間の世界にもたらされた）のが釈尊よりもはるか後の時代だったことは、大乘經典を信奉する者たちによっても認識されていた。教えが偽か真かは、それが釈尊自身が発見した苦しみを滅する道に反するか否かであり、反しなければ、後に成立したものであっても、新しい道ではなく、釈尊の道を解き明かしたものと見なされるのである。これが西洋の宗教や思想とは異なる、道としての仏教の特質である。

そのような道としての仏教という観点から見ると、和辻が繰り返し説く、輪廻説は輪廻する主体の我を前提としており、無我を説く仏教とは本来異質な思想であるとするこの問題点も浮かび上がってくる。

例えば輪廻転生の通俗信仰にもとづける功利的道德と、無我因縁の真理の実現としての道德とは、全然立場を異にするのである。これらをブッダの名において一つの組織中にまとめようとするほどばかばかしい試みはない。（全集十九、一五三頁）

輪廻思想の起源を考え、また經典中の叙述から見て、業による輪廻を計我の立場と離して考えることができぬ。一般的に言って經典中の無我、五蘊、縁起等を純粹に説く経には、善悪応報の思想は現われておらず、神話的な空想に富んだ作品ほどこれを顕著に示しているのである。おそらくこれは民間信仰にもとづき、当時の一般的な空想を活用して、文学的な立場より勸善の手段として行なわれたものである。教団の実際の運動としてはそれは有効であったに相違ないが――そうしてまた實際効果より言えば仏教の立場と矛盾するものではないが、しかし仏教の哲学的精神と合致する思想でないことは論議を要しない。ただ経藏中に含まれるのゆえをもってこれを初期仏教の根本思想と調和せしめんとし、その結果無我の立場における輪廻という不可解の解釈を生ぜしめたのである。（全集十九、一五七頁）

しかし、私と私の捉える世界を實體視し、対象を価値を帯びたものとして認識する「日常的立場」こそが苦であり、そこからの解放を目指すのが仏教であるならば、和辻も認めるように自分の認識を改めるための実践が不可欠であり、その出発点は

日常的立場を前提とするものでなければならぬ。ナーガールジュナも『宝行王正論』で文法学者のたとえを用いて、「我」を實體視する段階からはじまるものとして、階梯的に仏陀の教えを捉えている。(四章九四〜九六偈)

輪廻説が仏教の独創的な説であるかどうかは別にして、それが出発点として要請されたのはそのような必要性に基づくものであり、和辻が言うように「実際効果より言えば仏教の立場と矛盾するものではない」のであれば、それを仏陀の教えとするのが、道としての仏教<sup>(15)</sup>の考えである。

- (1) 中外出版、一九二六年。
- (2) 『和辻哲郎全集』岩波書店、一九六一〜一九六三年。
- (3) 初版一九二〇年(全集四)。
- (4) 初出一九三一年、『人格と人類性』所収(全集九)。
- (5) 同時に構想され、当初二冊同時に公にする計画だった(谷川徹三宛書簡。倫理学概論が岩波講座哲学の一冊となり、大幅に増補改稿されて『人間の学としての倫理学』となったのに対して、国民道徳論は部分的にいくつかの論文として発表されたのみで、講義ノートの未発表部分が活性化されたのは、第三次全集においてであった。
- (6) Max Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, Heidelberg, 1904.
- (7) この和辻の空の倫理は、如来蔵を説明する『宝性論』の論に類似しており、興味深い。
- (8) 木田元『ハイデガー『存在と時間』の構築』岩波書店、二〇〇〇年、『反哲学入門』新潮社、二〇〇七年ほか。和辻とハイデガーについては、有名なハイデガーの時間に対する和辻の空間ということよりも、同時代性、共通性に注目すべきだろう。それは和辻の出発点が「

イチエ研究」(初版一九二三年、全集一)であることが大きい。

- (9) 梅原猛『美と宗教の発見』筑摩書房、一九六七年、津田真一『反密教学』リプロボート、一九八七年、増補版、春秋社、二〇〇八年、下田正弘『近代仏教学』と『仏教』、『仏教学セミナー』七三、二〇〇一年、末木文美士『近代日本と仏教』トランススビュー、二〇〇四年、廣澤隆之『和辻哲郎の仏教理解』『比較思想研究』三九、二〇一三年ほか。筆者も「沙門道元」の仏教理解について批判的に検討したことがある(『神と仏の倫理思想』北樹出版、二〇〇九年)。

- (10) 『中論』以外のナーガールジュナの著作の引用は、梶山雄一・瓜生津隆真『龍樹論集』中央公論社による。一部改変した箇所がある。
- (11) 「是のごとき諸の縁起は、十二支にして、三際なり。前と後との際に各二あり。中は八なり。円満なるに拠る。」「俱舍論』分別世品二十、「三は煩惱なり、二は業なり。七は事なり、亦果と名く。果を略し及び因を略す。中に由りて二を比す可し。」同二六、「惑より惑と業とを生じ、業より事を生じ、事より事と惑を生ず。有支の理は唯此れのみ。」同二七(西義雄訳、国訳一切経、大東出版社)。

- (12) 『ダライ・ラマの「中論」講義』大蔵出版、二〇一〇年。筆者による書評(中外日報二〇一〇年五月二二日)も参照。

- (13) 『中論』の引用は三枝充恵『『中論』縁起・中・空の思想』上・中・下、第三文明社、一九八四年による。一部改変した。

- (14) 拙稿「ナーガールジュナ(龍樹)の実践的仏教理解」試論「明治学院大学『カルチュラル』四一、二〇一〇年を参照。

- (15) 拙稿「仏教における修行ーインド・チベットの伝統から」『道・身心・修行 実存思想論集二九』理想社、二〇一四年を参照。

基盤研究(A)「インドの共生思想の総合的研究」思想構造とその変容を巡って」(研究代表者・釈悟震)の成果の一部(課題番号25244003)

(よしむら・ひとし、日本倫理思想史・仏教学、公益財団法人中村元東方研究所、専任研究員)