

和辻哲郎とカント

空と自由の解釈について

田原謙 三

はじめに

ここに「和辻哲郎とカント」という大仰な標題をかかげはしたが、実のところ筆者自身のカント解釈は、この和辻氏に笈をおうこと大であった。カント哲学の概観的な構造を知るうえで、ことに氏の論文『人格と人類性』には多大な裨益をこうむった。したがってここでの内実は、「和辻哲郎と、和辻哲郎の解釈による、カント」と銘打ったほうがふさわしいかもしれない。

嘗て谷川徹三氏は、ものごとの随所にイデーを見てとる和辻氏を評して、「現象の多様の中に常に根源的なものを捉える⁽¹⁾眼」と述べたことがあった。鋭い感性をもって本質を見極める氏のこうした洞察力は、こと仏教に関するかぎりでも、豊饒な情感をもって仏教美術をちりばめた若き日の作品『古寺巡礼』にはじまっ

て、彫琢された文章をもって著わされた晩年の『仏教哲学の最初の展開』、とくに「法華経の考察」にいたるまで一貫して流れているといつてよい。たとえば、おびただしいほどの文学的描写をパノラマ風に展開させることによって、そこに仏の世界を描きだそうとつとめた『法華経』を、「感覚的な多量を積み重ねて行くことによって、表象や思惟の能力を圧倒してしまうことを目ざしている」として、「無量とか無限とかの概念としてではなく（中略）感覚的な無限として表現するのである」と考察し、その文学様式を「ギリシアの叙事詩が彫刻的であるのに対照して、きわめて音楽的であるといえる」と解釈している。こうした氏の仏教作品への接し方は、従前のごとき、經典のなかからただに論理的整合性や倫理道德をのみ汲みだそうとするものではなく、氏自身の比喩なき感性という肌をもってとりくもうとするものであり、ここに

和辻氏の真骨頂があるといえるであろう。であるからといって、その仏教解釈が恣意的な耽美主義的傾向に流されているというわけでは、決してない。精確な設計図に従って堅牢な構造物が打ち建てられるがごとく、そこには透徹した論理ががっしりと組み込まれているからである。

ところで氏の仏教解釈については、従来までヨーロッパの現象学の影響のあることは、中村元博士も指摘されるようにしばしば論じられてきた。しかしそれはおもに、初期仏教⁽⁴⁾の五蘊説や六入処説あるいは縁起説に関するものであって、氏自身がことのほか強調しなかったと思われる空解釈については、現在まであまりかえりみられなかったように思われる。つまり結論をさきどりして言えば、氏の提示する仏教解釈とりわけこの空理解は、カントの自由の概念から導き出されたものではないかという点を、ここでは指摘してみたい。ここからおしなべて、氏の仏教解釈の底流に漲っている透徹した論理とは、仏教に関する主著『原始仏教の実践哲学』の書名が暗示することく、カント哲学の理論理性から実践理性へと移行するあの論理ではなかったのか、という点をもあわせて考えてみたい。

一 和辻氏における初期仏教の「法」の解釈

そもそも三法印や五蘊、六入などの法を、われわれの心身を構成するという存在的な解釈から救い出して、存在するものの存在

の「かた」として、存在論的な解釈を与えたのは和辻氏であった。部派仏教において五位七十五法という壮大な阿毘達磨のスコラ哲学的体系が構築されるにおよんで、その根幹となった五位の法は、初期仏教の五蘊の法と密接な関連性の有することを、ロシアの仏教学者ローゼンベルクは主張する。氏はこうしたローゼンベルクの説をふまえて、阿毘達磨仏教へのかかる影響を考慮するならば、五蘊のなかでもことに色蘊の概念が、単に生態学的な意味での身体を表わすものとは考えられない、とする。いわばこうした法の解釈は、実質 (Materie) を排除した形式 (Form) に着目することによって、仏教の有する観念論的色彩を前面に押し出したものといえよう。

『原始仏教の実践哲学』によれば、この「かた」としての法といういわば範疇は、主観の形式ではなく、素朴な現実存在そのものの在り方である、とする。したがってこの範疇がカントにおける業績のごとく、学的認識や客観的認識を可能にするのではなく、そうした学的真理とは関係のない具体的常識的経験が出るのであって、決して自然科学がそこからいできたのではないということは注意されなければならない、と述べる。というのは、仏教における法の体系はあくまでも主観を抜き去った、したがって客観をも抜き去った主客対立以前の存在の「かた」として、つまり無我の立場で捉えられているからである。五蘊や六入の法を存在的に理解するというような一切の誤解は、この無我の立場で考

えられたものを計我の立場で解釈することに起因する。

ここから意識の問題などは以下のように言われる。「なにものかがある」とは、「なにものかがわれに意識されてある」ことであり、この意味ではこれは主観性の問題であって、そうしてそれが心理学の問題とされる。ところがここで「われに」を抜き去れば、それはもはや主観性の問題ではなく、「なにものかが意識されてあること」であり、これがあることの「かた」としての法である。初期仏教の五蘊説はこの「かた」としての法を、単に意識の名のみによって呼ばず、受・想・行・識に分別して考えた。さらに無我の立場は、主客の対立の撥無によって、意識を存在の「かた」という意味に理解する。このことは、一切の対象界を意識に内在的なものとするという立場とはちょうど正反対の方向において、結局は同じような結果に到着したものとみることができると説明する。

ところで真実の認識とされる *sammappatti* は、三法印や五蘊または六入処などの、これらの法によって起るのではない。初期仏教の經典には「色・受・想・行・識は無常であり、苦であり無我である」と説かれ、「眼・耳・鼻・舌・身・意は無常であり、苦であり無我である」と叙べられるごとく、この法に対する認識として、つまり「法を観すること」に真実の認識は存する、とされる。つまり一切の存在するものの存在が無常・苦・無我であることと、その一切の存在するものの存在が五蘊や六入処において

あることを、あるがままに、現実¹に即して認識するということがある。素朴實在論や形而上学の偏見を捨てて無我の立場を取り、現実を現実として取り扱い、その現実自身のうちに現実存在の成立根拠たる法を觀ること、これが真実の認識である。したがって現実存在の成立根拠たる法そのものは真実の認識の根拠とはならず、かえってこの法を原本的に与える作用としての、真実の認識によってみいだされるものである。

そうしてこの真実の認識が得られたのちに、「もはやこれ以上この存在はない (*nāpāram itthattaṃ patti*, 不受後有)」と經典は言う。氏によればここに経が意味するのは、輪廻が尽きたということではなくして、無常である苦の存在の止揚、すなわち時間的存在よりの解脱、換言すれば自然的立場の根本的排除である。「涅槃とはこの『自然的立場の根本的排除』である」⁽⁵⁾。この境地が何であるかは分別にもとづくことばをもっては表現され得ない。如来によって説かれたといわれるのは、この真実の認識の「道」であって、その認識によって実現された境地の叙述ではないからである。が、如来が「道を行ける者」であるごとく、その意味で「道を行くこと」が如来によって説かれる。涅槃はまさにその道の方向を示すにすぎない。涅槃の語義は「滅」であるが、この自然的立場の「滅に向って進むこと」、これが真実の認識の本質であり、さらに空である。認識自身が滅に向う進行、滅すなわち空を実現する作用である。したがって三法印や五蘊、もしくは六入

処などの「法を観る」ことが、ただちにこうした「法を滅する」ことになるのである。

こうした法そのものや涅槃すなわち真実の認識の解釈は、この『原始仏教の実践哲学』をはじめとして、晩年に著わされた『仏教哲学の最初の展開』、さらに氏の没後上梓された『仏教倫理想史』などの著作に一貫して流れているものと思われる。

二 和辻氏における『中論』の空の解釈

以上の法の解釈から、「仏教哲学における『法』の概念と空の弁証法」において、『中論』に説かれる世俗諦と第一義諦を従前とは異なった観点から氏は理解する。

龍樹が『中論』を制作した背景思想としての阿毘達磨仏教、ことに説一切有部の主張する「法有」は、決して経験的現象界の素朴な実在論を開陳するものではない。ここにいわれる「一切」とは、すでに古い經典が「一切とは五蘊なり」、「一切とは六入なり」と説くごとく、それぞれの立場における法の体系である。したがってこのように法を「もの」「対象」あるいは経験界を構成する要素とみなすことは、仏教の歴史的展開を閉却したものであることはもとより、阿毘達磨仏教が構築した五位七十五法の体系を無意義なものと化してしまう。ここで有として自性の認められる法は、観ぜられるものである。ブッダがさとれるときに「眼生じ慧生じて」観たところのものであり、同時に衆生に対して観る

ことを教えられ得るものである。それはまさしく初期仏教に展開された、三法印や五蘊または六入処などの、存在するものの存在の「かた」としての法である。有としてこの法に自性を認める阿毘達磨の立場に対し、無自性さらに空を唱えることが龍樹哲学の最大の関心事である。

ところで『中論』第二十四章に現われる世俗諦は、一般には「有の境」とされる。しかしもしこれを経験的現象界の素朴な実在を表わすものとみるならば、はじめから龍樹哲学への通路を閉鎖するものといわなければならない。世俗諦とはいっても、それはすでに諦(sarva)である。四諦、五蘊、六入処などの法の観察である。つまり法有の立場で語られる法の体系が、第一義諦すなわち空の義であることによって成立し得ることを龍樹は説くのである。したがって世俗諦における法の体系を、第一義諦によって根拠づけようと試みたにほかならない。諸法の実相が空であるとは、空をもっともろもろの法の本質となすことである。

さきにもいわれたごとく法は現実存在の成立根拠であって、真実の認識の根拠とはならず、かえってこれらの法を原本的に与える作用としての、真実の認識によってみいだされるものである。したがってこうした法はその存立可能の条件として、つねにこれらの否定を意味する法に依存する。その究極は無明である。無明の法あるによって一切の法があり、無明の法滅するによって一切の法が滅する。初期仏教の縁起説はここに核心をもっている。し

かるに無明とは明の否定である。そうして明は自然的立場の「滅」、すなわち絶対否定である。しからば「無明の滅」とは、この絶対否定に帰することにほかならない。

『中論』にいわれる第一義諦とは、この否定の運動たる空である。法が法として根拠づけられるのは、この否定の運動たる空によってであり、したがって法を無自性・空と観することがこの論の主要テーマである。「生ける現実より差別的なる法へ（世俗諦）、差別的なる法より第一義空へ」、この追求の全体が龍樹に含まれるのである。それはとりもなおさず、さきの初期仏教でいわれた自然的立場の「滅に向って進むこと」、すなわち差別から無差別への廻向であり、そうしてそれが真実の認識なのである。

三 カントの自由の概念

ところで和辻氏が、カント解釈においても卓越せる理解者であったことは、『カント実践理性批判』や『人格と人類性』などの著作、『人間の学としての倫理学』のカントの項などによってよく知られている。

カントは『純粹理性批判』の「誤謬推理」の章において、「あらゆる概念一般を、したがって超越論的概念（すなわち範疇）を乗せるもの（Vehikel）である「われ思う」について、つぎのとく述べる。「単純な、そうしてそれ自身ではまったく内容の空虚な『われ』という考え（Vorstellung）、この考えについては、

それがひとつの概念であるということもできない。むしろあらゆる概念にともなう単なる意識である。思惟するところのこの『われ』あるいは『かれ』『それ』でもって表わされるのは、思考の超越論的主体のほかにものでもない、すなわちXである。それはただその述語たる思考によってのみ認められるのであって、考えるというものを離れば、それについて最小の概念をもつことはできない」。対する合理的心理学は、この「われ思う」を唯一のテキストとして、そこから「対象としてのわれ自身」を取り出そうとする。『純粹理性批判』のこの誤謬推理の章は、こうした企てが不可能であることを露呈することになったといえる。つまりここにいわれる超越論的主体がまったく対象的ではないこと、対象としては無であることを指摘することになったのである。

さて目を他方に転じて、『実践理性批判』の問題は、道德法則が「何であるのか」を問うのではなく、それが「いかにして可能であるか」を問い、そしてその可能根拠を意志の自由に探索することにあった。理性の理論的使用は、単に認識能力の対象のみにかわっている。ところがその実践的使用においては事情をまったく異にして、対象ではなく、意志の規定根拠に関係する。つまりこの場合の理性の働きは、ただ主体にのみかわるといわなければならない。したがって理論理性は対象にかかわっているゆえに、感性的直観という受容性と離れて働くことはできなかったのであるが、実践理性は主体にのみかわるのであるから、受容性

と結びついて意志を規定してはならない。要するにこの『実践理性批判』の仕事は、純粹自発性によってのみ意志が規定されるということを示し得れば、それで成し遂げられたのである。

こうした経緯をふまえて「分析論」の章では、すべての理性的なる者に適用する実践的法則が命法となつて現われる。しかも仮言的命法ではなくして、意志を端的に意志として規定する定言的命法であることを確保する。さらに同章の定理三で、「理性的なる者が、自分の格率を実践的な普遍的法則と考へべきであるならば、その自分の格率を実質上からではなく、ただ形式上から、意志の規定根拠を含む原理として考へることができ⁽¹⁰⁾る」として、定言的命法の性格を展開する。つまり、なるほど理性的なるものはなお依然として受容性をもつのであるが、この実践的法則の存立を求める場合には、受容性を括弧に入れて実質を閉め出すというのである。するとあとには、ただ普遍的立法の形式のみが残る。みずからの格率を、普遍的立法に適合させるような形式が、そのみでこの格率を実践的法則たらしめるのである。さらにこうした普遍的立法の形式によってのみ規定される意志は、自然法則とまったく依存関係がないゆえに、超越論的意味において自由と呼ばれる。また逆にこの自由なる意志を規定する法則は、経験的にのみ与えられ得る実質ではなく、そうした実質を排除したところの、普遍的立法の形式のみが唯一のものとなる。こうした課題をふまえることによって、「自由は道徳法則の存在根拠 (Ratio essendi)

であるが、道徳法則は自由の認識根拠 (Ratio cognoscendi) である⁽¹¹⁾」として、自由が実践的に認識されることを証示するのである。

この自由の概念は、『純粹理性批判』の二律背反の章では、因果性の概念を使用するに当って理論理性が無制約者を考えるときに陥る、二律背反を避けるために必要としたものであった。しかしこの場合は、自由の概念をただ蓋然的に、考えることの不可能でないものとして掲げられたにすぎない。経験的に提示されず客観的實在性の保証されなかったこの自由が、実践的法則たる道徳法則を介して演繹され、客観的實在性を獲得したのである。

ところがここに實在性を保証されたとはいっても、あくまでもそれは対象的には「無」である。というのは、こののちにカントは意をこめて強調する。この意志の自由をもつ理性的なる者の概念は、本体的原因 (causa noumenon) である。ただしこの場合、本体界に原因性を結びつけるとはいっても、理論的認識ではないから、感性的直観すなわち受容性に依存することはできない。したがって理論理性の立場でこの本体的原因を考へ得るにしても、それはただ空虚な場所にすぎない。換言するならば、本体的原因は対象的には無である。かく因果性の範疇を本体界に適用され得るとすれば、それが対象の理論的認識に關せずして、ただ実践的に主体にのみ適用され得るのであることを忘れてはならない。つまりそれはただ叡智としての者、すなわち純粹自発的な者、し

たがってただ主体的なる者にのみかわるからである。カントは形而上的存在者を対象的に立てることを、強く警戒しているからである。

また『道徳形而上学の基礎づけ』では、理性的なる者に關して「現象」と「それ自身におけるもの」、「感性界」と「悟性界」、「變化の世界」と「不變化の世界」を峻別する。そしてこの理性的なる者は、感性界に属するものすなわち受容性に依存するものとしては、自然法則のもとに立っている。すなわち他律である。が、悟性界あるいは可想界に属するものとしては、すなわち叡智

(Intelligenz)としては、自発性の法則のもとに立っている。「⁽¹²⁾」の悟性界では、人間は叡智として、本来的自己 (das eigentliche Selbst) である。⁽¹³⁾」道徳法則の「⁽¹⁴⁾」なすべし (Sollen)」の意識は、ただこの二重性、つまり「感性界に属しつつしかも同時に悟性界に属すること」から生じる。道徳法則を媒介として、「われ」が同時にこの二重構造においてあることを自覚するのである。

さてさきの『純粹理性批判』で、あらゆる概念一般を乗せるものであるところの「われ思う」の「われ」、つまり内容的には空虚な超越論的主体Xは、『実践理性批判』にいたるや、自由として己れの姿を現わした。しかも理論的ではなく、実践的認識としてである。さらにこの自由は、感性の形式である時間のなかに現われない本体的原因として、対象的にはあくまでも無であった。カント自身がこうした「無」ということばを、判然と用いている

というわけでは決してない。しかしかれが『実践理性批判』分析論の末尾に意を尽くして説こうとしたものは、この本体界が現象的にはまさに無であるということにあった、といえよう。つまり現象としては、すなわち客体我としては「有」であるわれが、実践的な道徳法則を介して、「それ自身におけるもの」としてすなわち本来的自己としては「無」であるわれを自覚することに、その意図があったといえよう。

四 空と、そして自由

和辻氏の仏教解釈がいったいどこから導き出されたものであるかについては、いままでもよく議論されてきた。多分にヨーロッパの現象学の影響のあることは、おおかたの認めるところであったが、没後上梓された『仏教倫理思想史』と題するノートのなかに、フッサールやデールタイ、コーエン、ナトルプ、リップス、シェーラーなどドイツやオーストリアの哲学者の著作に言及しているところから、なお一層その点は確かめられた。⁽¹⁵⁾しかしそれはおもに、存在するものの存在の「かた」という、五蘊説や六入処説あるいは十二因縁説などの法の解釈に着目されたものであったといつてよい。ところがここに、氏が仏教の主要概念である空をどのように把握していたかという点と、カント哲学で自由を演繹する道程とを比較し概観してみると、そこには似たような構図が伏在していることに気がつく。

氏は現実存在の成立根拠たる四諦や五蘊、もしくは六入処や十二因縁などの法によって真実の認識が見出されるのではなく、かえって真実の認識によってこれらの法の成立を発見するという。

初期仏教の立場は、これらの「法を観る」ことに解脱への通路が存するものであり、したがって「法を『観る』ことが直ちに法を『滅する』ことになる」⁽¹⁵⁾。法に対する氏のこうした態度は、晩年に著わされた『仏教哲学の最初の展開』において、「一切の現象がこれらの法によって成り立っていることをさとり得れば、人はさとり、者のさとりと与ったことになる。原始仏教の經典はそのことをくり返しくり返し説いている。そうしてまた實際五蘊、六入、縁起などの法は、そういうさとり⁽¹⁶⁾の名に値するような内容を担っているのである」と述べていることから、その生涯をつらぬいて不変のものであった。さらに真実の認識とは、自然的立場の根本的排除である。つまり無常という時間的存在からの解脱であり、とりもなおさずそれは「滅に向って進むこと」であって、すなわち空であるという。これが真実の認識の本質である。

いまここにカントの措辞を用いることが許されるならば、和辻氏における、初期仏教に説かれたものもろの法と、龍樹を始祖とする中観学派によって昇華された空との両者の関係は、あたかも「空は法の存在根拠 (ratio essendi) であるが、法は空の認識根拠 (ratio cognoscendi) である」と表現できるのではないだろうか。

カントはその晩年、ガルヴェ Garve に与えた手紙のなかでみずからこう語っている。そもそのカント哲学の出発点は神の存在や不死などの問題ではなく、純粹理性の二律背反の問題、つまり人間には自由の存在が許されるのか、それとも人間における一切のものはみな自然必然的であるのかどうかであった⁽¹⁷⁾。こうした思惟動機にささえられて、人間の理論理性の認識批判から出発し、そこではまだなお「それ自身におけるもの」として取り残されていた問題が、実践理性の認識批判にいたって人間の自律性を樹立することにより、自由として結実したのであった。しかしここにカントが探求したものは、一個の人格の内部における出来事である。つまりわたくしという一人の人間を舞台として、そこにいかにして自由の光が投げ与えられるかを描写したのがその哲学であった。

和辻氏はこの一人格の内部にさまざまに展開された表象を、それをそのまま、初期仏教から部派仏教へといたり、さらに大乘仏教にたどりつくという数百年もの長きにわたる仏教歴史のドラマそれ自体に援用し、解釈したのである。ここにわれわれは、氏の有する壮大な想像力、たくみな解釈力に力量を認めるであらう。

おわりに

以上、和辻氏の仏教解釈について考察してきた。が、ここにひとつのいまだ模糊とはしているが、しかし大きな疑義が湧き起る

のを禁じ得ない。それは、はたしてこうした合理的解釈のみによって仏教は、ことに宗教としての仏教はその全容を露わにしてくれるであろうか、ということである。氏は初期仏教に説かれるもろもろの法の性格を賛嘆して、「これこそまさに『さとり』と呼ばれてよいものであって、『信仰』の問題ではないであろう。ここには *credo quia absurdum* という必要は全然ないであろう」(18)と述べた。こうした言い廻しにこそ哲学者として、さらに倫理学者としての氏の面目躍如たるおもかげが偲ばれる。しかしそこには、現在最古の經典と目される『スッタニパータ』や『ダンマパダ』にあらわれた、悲しい出来事とともに悲しみ、その悲しみをここに参み入るようなことばによって拭い去らせようとした、あのブッダの慈愛あふれる姿は閉め出されてもう見えない。またノエーシス・ノエーマの志向性を地盤とした解釈の立場からは、たとえば五蘊のうちの受 (*vedana*) を「受容性」と氏は翻訳する。しかしそれは「領納性」という阿毘達磨の註釈からのものであって、本来は「嬉しい」とか「悲しい」とかの感情 (*Gefühl*) そのものなのではなかっただろうか。

さらにたしかに仏教經典の全般には、ヒンドゥー教の聖典に頻出するような *bhakti* 信仰なるものは見当らない。(19) したがってこうした氏の見方は、ある面では正鵠を得たものといえよう。しかし初期經典の編纂とあい前後して、仏の姿を渴仰する心情の発露から出現したあまたの本土譚や、さらに時代を下って陸統と現わ

れたこれまた多くの大乘經典、ことに經典自身がその經典自体を「信じ」かつ「受持」することを勧奨し、そうすることによって成仏の記別が与えられると説いた『法華經』などの存在を、いったいどのように説明づけたらよいのであろうか。単なる譬喩文学の出現とみなすのであろうか。それともそこにさとりとともに、六道に呻吟する衆生のすく、いという宗教性の一面を看取るのであろうか。

われわれはここにまったく唐突ではあるが、当時の啓蒙主義神学の合理主義に抵抗して、宗教の本質を宇宙の直観と「感情」と定義した、ドイツの神学者シュライエルマッハーのような人びとがいたことをも忘れてはならない。かれも一時期カント哲学に傾頭し、その宗教哲学をもって神学の基礎づけを試みようとした。しかしのちに翻然とカント哲学に別離し、宗教の研究対象がとくに体験であることを示し、またその体験を感情と表明した。そしてさらにあの有名な「絶対依存の感情 (*ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*)」へと到達する。この絶対依存の感情とあいまってはじめて最高の自意識、「絶対自由の感情 (*ein schlechthiniges Freiheitsgefühl*)」が啓かれてくると説く。(20) もし仏教の説く空を自由の問題に擬え得るとすれば、カントの唱えるような理性的信仰の自由ではなく、こうした宗教感情の自由ではないのであろうか。

もちろんだからといって両者を比較し得るというのではなく、

また一神教的なキリスト教の信仰と、仏教のそれとを同座視するというわけでも決してない。ただ考えるのは、仏教解釈はもはやドイツ観念論の桎梏から解放されねばならない、ということである。

- (1) 『和辻哲郎全集』八巻四〇九ページ（以下『全集』と省略）。
- (2) 同右五巻五六五ページ。
- (3) 同右一九巻三八二ページ。
- (4) ここに初期仏教といわれるのは従来の原始仏教の語に相当し、ここでは三枝教授の語法に倣った。三枝充應『初期仏教思想の研究』一九七八年、東洋哲学研究所、「はしがき」と五ページ参照。
- (5) 『全集』五巻一六八ページ。
- (6) 同右九巻四七四ページ。
- (7) Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer, B. 399.
- (8) *ibid.*, B. 404.
- (9) *ibid.*, B. 401.
- (10) Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer, S. 48.
- (11) *ibid.*, S. 5
- (12) Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Karl Vorländer, S. 78.
- (13) *ibid.*, S. 84.
- (14) 京都女子大学での比較思想学会において、中村元博士の名前を挙げながらこのように発表したところ、中村博士よりご指摘を戴いた。つまり一般には現象学が和辻氏の仏教解釈に影響を与えたといわれているが、そうではなくて「仏教は現象学そのものである」と和辻

氏みずからが語っておられた、との中村博士ご自身の回想であった。このご指摘からあらためて考察してみると、『仏教哲学の最初の展開』において阿毘達磨仏教が開陳した「七種の慢」の分析の箇所、「これはまさに慢心の現象学といつてよいであろう」という和辻氏自身の記述が見出された（『全集』五巻四二二ページ）。

ここに中村博士の懇切なるご指摘に対して謝意を表するとともに、筆者自身の認識をあらためねばならない、と思っている。

- (15) 『全集』五巻一六九ページ。
- (16) 同右五巻三〇五ページ。
- (17) 高坂正顕『カント』、昭和五十二年、理想社、二八ページほか参照。
- (18) 『全集』五巻三〇五ページ。
- (19) 三枝充應『比較思想序論』（『比較思想論集・I』、昭和五十七年、春秋社、四二ページ以下参照）。
- (20) シュライエルマッハー『キリスト教信仰』（今井晋訳『現代キリスト教思想叢書・I』、一九七四年、白水社、一四一ページほか参照）。

（たわら・けんぞう、仏教学、駒沢大学大学院修了）