

# 和辻哲郎による仏教研究の方法論とその輪廻観

——輪廻否定論者の系譜と錯誤——

清水俊史

はじめに

明治四十五年（1912）一月の『中央公論』に掲載された森鷗外（1862-1922）の小説「かのやうに」は、今でも宗教研究に携わる者に強い印象を与える。主人公の五条秀麿は帝大高楠博士<sup>(1)</sup>からサンスクリットを教わり、「迦膩<sup>か</sup>色<sup>し</sup>迦<sup>か</sup>王と仏典結集」という卒業論文を書き終えると、大学卒業後はドイツに留学し、そこで様々な学問を吸収した。かねてから主人公は生涯の事業として国史を書くことを企てていたが、批判的学問の洗礼を受けた後では、「どうも神話と歴史との限界をはっきりさせずには手が著けられない」や、「今の教育を受けて神話と歴史とを一つにして考へてゐることは出来まい」と、神話と歴史の対立性に悩む。すなわち、『古事記』『日本書紀』（以下、**記紀**）の天地開闢や天孫降臨の物語を神話として位置づけ、それに歴史性を認めないことは、信仰につまずきを与え、万世一系の国体を否定することに繋がりがかねないからである。結局、主人公の五条秀麿は、神話は歴史的事実ではないと認めながらも、神話を事実である「かのやうに」<sup>(2)</sup>（Als Ob）捉えることでこの問題を乗り越えようとする<sup>(3)</sup>。

以上の「かのやうに」で描かれる主人公の苦悩は、決して小説の中の出来事ではなく、東西を問わず、当時の宗教や歴史を考究する者たちの多くが抱いていた共通の課題であった。たとえばこの課題に正面から取り組んだ先駆的業績として、ドイツ自由主義神学者の一人ダーフイト・シュトラウス (David Strauss, 1807-1874) が著した『イエスの生涯——批判的編集』 (*Das Leben Jesu: kritisch bearbeitet*) が挙げられよう<sup>(4)</sup>。その中でシュトラウスは、福音書に説かれる「奇蹟」を歴史ではなく神話として捉え、その神話が形成されていった起源を訊ねるといふ手法 (神話論的解釈) を提唱した<sup>(5)</sup>。このような手法が導き出された背景には、「近代的科学知識のもとでは、もはや福音書の記述すべてが歴史的事実であるとは信じられない」という切実な問題が横たわっている。

これと同じ問題は、後で詳しく見ていくように、日本仏教においても起きており、様々な宗教者・研究者がこれを解決しようと努めた。本稿で取り上げる和辻哲郎もこの流れの中に位置付けられる。一九二七年に和辻哲郎は『原始仏教の実践哲学』を刊行し、仏典に説かれる空想的記述を後代に付加された「神話・迷信」として捉えその価値を相対化することで、仏教思想の源流を解明しようとした。この『原始仏教の実践哲学』は、和辻哲郎・宇井伯寿・木村泰賢の間で交わされた第一次縁起論争において中心的役割を果たし、近代仏教学研究における金字塔の一つと評価されている<sup>(6)</sup>。そのため和辻哲郎の研究それ自体が考察の対象となり、彼が抱いていた縁起観や輪廻観などをめぐって、その時代的限界や妥当性について数多くの議論が交わされている。しかし、この『原始仏教の実践哲学』は、文体が難渋であり、予断を残す表現が多々用いられているため、その評価は必ずしも一つに収束していない。

たとえば本稿が検討する和辻哲郎の輪廻観について、小谷信千代 [2002: p. 1.11-14]、下田正弘 [2002: p. 214, a11-14]、宮下晴輝 [2014: p. 10.4-6] は、①輪廻という世界観そのものを積尊の仏教から排除しようとしていた

と評価する一方で、松尾宣昭 [2007: p. 76.6-11] や宮崎哲弥 [2018: pp. 102.8-104.6] は、②凡夫に輪廻があることを認めており、輪廻という世界観そのものを排除しようとはしなかったと評価している。このような異なる二つの評価を受けて本稿では、和辻哲郎の仏教資料の取り扱いと、輪廻業報思想にかんする理解とについて検討する<sup>(7)</sup>。

## 第一節 資料論と解釈

和辻哲郎著『原始仏教の実践哲学』を読んでもまず気付かされることは、その序論において厳密な原典批評の必要性が強調され、長大な資料論が展開されていることである。実に序論「根本資料の取り扱い方について」は、全体の三割弱を占めている。ところが、その冒頭部で和辻哲郎は次のように宣言する。

和辻哲郎 [5: p. 11.8-14] [1927: p. 4.2-9] [1970: p. 11.8-14]:

厳密に言えば、歴史的ブツダあるいは教祖としてのブツダの思想を真実に確定しようと欲するならば、これらの新古の層の判別とそこ原始仏教の実践哲学に現われた思想的発展の理解とは絶対に欠くことのできぬ前提である。従って原典批評が力強く押し進められた後でなければ歴史的ブツダを云為することはできない。我々の目ざすのはかくのごとき困難なる問題ではない。我々はあの大きい思想潮流の源泉として一人の偉大な宗教家があったという以上にその人物の内生や思想を規定しようとは望まず、ただ我々に与えられたる資料の内いかなる思想が存し、それがいかなる開展を示しているかを理解せんとするのみである。

すなわち本書の目的は、史的仏陀が抱いていた思想そのものではなくて、現存する諸経論のうちに現れる思想と、その展開についての解明であると述べられている。「原始仏教」という語が書名に付されているにもかかわらず、最初から史的仏陀の探求が放棄されてしまっている背景には、宇井伯寿（1882-1963）による『印度哲学研究』第二卷「原始仏教資料論」<sup>(8)</sup>の研究がある。そこにおいて宇井伯寿は、「経律のみでは仏陀の説を十分に知ることは不可能」<sup>(9)</sup>であり、「仏陀の説又は根本仏教の説は吾々の論理的推理の上に構成せらるるものであって、其外には到底解らないといういふことに帰着する」<sup>(10)</sup>と結論付けた。すなわち、現存する仏教資料は凡そすべて仏滅より幾代かかけて編纂されたものであるから、そこから仏陀自身の思想を取り出すためには論理的推論に基づいた解釈が必要であるというのである<sup>(11)</sup>。この主張を受けて和辻哲郎も、先の宇井伯寿の言葉を引用しながら、次のように宣言する。

和辻哲郎 [5: p. 33.4-6] [1927: p. 38.11-14] [1970: p. 33.4-6] :

我々はむしろ、「経律のみではブツダの説を十分に知ることは不可能である」との断定をもって資料論を打ち切り、仏陀の根本思想はこの不十分なる資料の解釈に基づき氏のいわゆる「論理的推理の上に構成せられるもの」として資料論と引き離すべきであると思う。

ここから和辻哲郎の『原始仏教の実践哲学』序論「根本資料の取り扱い方について」の目的が、厳格な資料論の構築ではなく、自身の論理的推論に基づいた解釈を正当化することであること解る。事実、和辻哲郎は、仏教研究には厳密な史料批判が必要であることを主張し、H. Oldenberg、T. W. Rhys David、O. Franke、宇井伯寿らがそれぞれ打ち出した資料論を吟味しているにもかかわらず、<sup>(12)</sup>そのいずれも結局のところ採用していない。和辻哲郎が

これら西洋・東洋の諸学者の資料論から採用したものは、彼らの結論や方法論ではなく、むしろその前提となる「資料の新古の層、作品としての性質、その作品の根底となれる宗教的想像などを充分に見分け」る必要性である<sup>(13)</sup>。たとえば、宇井伯寿はパーリ三蔵を新古層を分け、韻文から散文へ成立していったという「韻文優先説」に基づいた資料論を提示し、これを和辻哲郎は「遺憾なきまでの精緻と透徹とをもって経律の取り扱い方を詳論した」とまで称賛しているが<sup>(14)</sup>、結局、自身の考察において「韻文優先説」が採用されることは無い<sup>(15)</sup>。しかし、資料のうちに新古の層があるという前提は採用され、その新古の判別は和辻哲郎の論理的推理に基づいて遂行され、そこから原始仏教の実践哲学が考究される。

## 第二節 神話と歴史

前節において検討したように、和辻哲郎は、厳密な資料論を構築して考察を進めるのではなく、それを放棄して、論理的推論に基づいた解釈によって經典の新古を判別してその中核部分を抽出するという手法を採用する。この手法のうち、本稿において重要となるのは、和辻哲郎が想定する「神話」という概念である。すなわち和辻哲郎は、經典に現れる輪廻業報や天界などの超自然的記述を、後代の編纂者が混入させてしまった「神話」であり、理論的な教理とは相容れないものであると評価し、經典の核を抽出するためにはそれを取り除く必要があると主張する。

和辻哲郎 [5: pp. 82.15-83.1] [1927: pp. 119.10-120.1] [1970: pp. 82.15-83.1] :

我々はかくのごとき態度で現存の經典のうちに文学的及び教理的の発達の段階を見いだし、結局初期教団の内



に行なわれた伝説や説法網目に到達することができる。しかしそれらはすでに強度の神話化や型式化を経たものであって、史実をそのままに伝えるごときものでは決してない。我々に必要なことは、かくのごとき教団の伝承が現存の經典の核であり、この核のまわりに後代の種々なる発達が付着しているということを見きわめるにある。

このような「神話」に対する態度は、歴史と神話を峻別して仏典を読み解こうとする近代仏教学の一傾向に由来している。そこでまず、十九世紀末に開始された文献学的手法に基づく仏教研究の手法について概観しておきたい。1875年に E. Senart (1847-1928) は、『仏伝に関する試論——その特徴と起源』(*Essai sur la légende du Buddha: Son caractère et ses origines*) を刊行し、『デイヴィヤアヴァダーナ』や『マハーヴァストウ』など北伝資料の仏伝が「神話」であり、そこから歴史的仏陀を求めるとはできないと結論付けた<sup>(16)</sup>。これに反論しつつ H. Oldenberg (1854-1920) や T. W. Rhys David (1843-1922) は<sup>(17)</sup>、南伝資料のパーリ經典は神話的装飾が施される以前の素朴な記述が多く残されており、これを分析しそこから神話の類を取り除くことで「歴史」を取り出すことが可能であると指摘した。この「神話を除いて歴史を取り出す」という研究姿勢が、その後の仏教研究手法の主流となる。日本における宗教学の開拓者である姉崎正治 (1873-1949) が、「確実の歴史の中に、永遠の真理は見らるべければなり<sup>(19)</sup>」、「三世諸仏の観念は歴史現実の仏陀を説話的にし、また普遍にしたり。而してこの神話化の跡を見るに、仏陀が始めより神話的人物なりしにあらずして、始めは単にその人格の譬喩的叙説なりし者が、後には神話的属性として固着するに至りしを見る<sup>(20)</sup>」と述べていることは、当時の学界における神話と歴史の関係を端的に示している。このような潮流の上に和辻哲郎も位置付けられ、既に見てきたように、和辻哲郎にとって「神話」は取り除かれ

るべきものである。しかし、この一方で、「歴史」に対する見解は明示されておらず、曖昧なまま残されている。この背景には和辻哲郎が重んじる、宇井伯寿の研究成果が大きな要因としてあるだろう。すなわち、前項において検討したように、宇井伯寿よれば、確実に歴史的仏陀を証言している経律を選び出すことは不可能であるから、仏陀または根本仏教を知るためには論理的推論の上にそれを構築する以外には方途はないのである。<sup>(21)</sup>ここで問題となるのは、論理的推論によって得られた仏陀もしくは根本仏教の姿は、それを歴史的に正しいことを証明できない以上、どこまでいっても推論の域を超えないことである。<sup>(22)</sup>

もちろん、この限界は和辻哲郎自身も十分に認識していたと考えられる。たとえば、経典に現れる無記答を考察した後に、和辻哲郎は「我々はこの記述の中からの程度に歴史的ブツダを見いだすべきかは問うまい」と述べ<sup>(23)</sup>、経典に説かれる内容を歴史的の問題に直結させない。そして、そもそも『原始仏教の実践哲学』の「原始仏教」が「主としてパーリ経律蔵及び漢訳阿含小乗律によって知らるる仏教」であり、<sup>(24)</sup>史的仏陀が抱いていた思想そのものを意味しないことが宣言されている。<sup>(25)</sup>これについては第一節「資料論と解釈」において述べた通りである。このように、「神話」を排除しながらも、「歴史」とは一定の距離を持つとする和辻哲郎の研究態度が確認される。

### 第三節 神話と理論

前節において述べたように、近代仏教学が経典に現れる「神話」を取り除くことで「歴史」を紡ぎ出そうとしていた。これに対し和辻哲郎は、同じく「神話」を取り除くことには賛同しておきながらも、一方の「歴史」については一定の距離を置こうとする。したがって、和辻哲郎にとって、経律から「神話」を取り除くことで得られる

ものは「歴史」ではない。では何が得られるのかと言えば、それは「理論」である。<sup>(26)</sup> 次のように述べている。

和辻哲郎 [5: pp. 88.14-89.2] [1927: pp. 129.12-130.4] [1970: pp. 88.14-89.2] :

神話的な想像を理論的な立場の内に混入したのは確かに後の編纂者のしわざであって本来の考えではなかろう。……かくのごとく現形の経典には文学的と理論的との二種類があるのみならず、両者の間の混淆さえも存するのである。この混淆を洗い、その本来の立場に還元して考察するのではなくては、我々は到底厳密な理解に到達し得ないであろう。

この理解の背景には、経律を作品として見て、それを「文学的」なものと「理論的」なものとの二つに分類する和辻哲郎の聖典観がある。このうちの「文学的」な作品は多分に神話化されており教理と矛盾を起しているが、これは理論的な理解の乏しい聴衆の心を動かすためであるから責められるべきではないと評価されている。<sup>(27)</sup> しかし、時としてこの神話化が「理論的」な作品にも侵食しており、この場合については責められるべきであると述べられている。<sup>(28)</sup> よって、仏教が開拓した思想的立場を厳守する理論的作品の原義を見出すためには、それを「非神話化」しなければならぬ、ということが和辻哲郎の研究手法である。<sup>(29)</sup>

#### 第四節 非神話化

前項までに和辻哲郎の研究手法を考察し、経律に現れる神話的要素を取り除く「非神話化」の作業がその中核で



ある点を確認した。続いて本節では、和辻哲郎による「非神話化」の実例を取り上げ考察する。

### 第一項 三界・三有

和辻哲郎が神話として見なす概念に、三界・三有がある。この三界・三有にはそれぞれ欲・色・無色の三種があり、欲界（欲有）に在る修行者が獲得している心の状況を意味すると同時に、天から地獄に至るまで輪廻流転する有情が住している現象世界（器世間）をも意味する。このように同じ言葉で二つの意味を併せ持つ理由は、仏教一般論に従えば、現世である禪定の境地を得れば、来世にその禪定の境地（天界）に再生することができる<sup>(30)</sup>と理解されているからである。

この三界・三有について和辻哲郎は、その仏教的原義としては人間存在の様態を意味するのであって、天であるとか地獄であるとかの住居としての意味は後代の神話化の結果であると見なしている<sup>(31)</sup>。

和辻哲郎 [5: p. 200.1-9] [1927: pp. 310.14-311.9] [1970: p. 200.1-9]:

単純にとれば欲有 (kāmahava) は情欲的存在の意であって、恋愛、結婚、出産あるいは嫉妬、憤悩などもろもろの情欲的なる個々の現実の法にほかならず、同様に色有は感覺的存在、無色有は非感覺的存在を意味して、個々の感覺的あるいは非感覺的存在者の法たるにほかならぬ。これらは「時間的に有ること」の三つの大きい領域である。だからこれらが三つの界と呼ばれてもさしつかえはない。しかるに後にはバラモン神話との奇妙な混淆によって、欲界が人畜や下級の神々の住界とされ、色界が梵天や四禪、無色界が空処乃至非有想非無想処と解される。これらの禪定や処さえもがそれぞれ住者たる天を持つのである。四禪や四無色定は本来

禪定の意であるが、ここではそれが実体化され神話化され、従ってそこに住者たる超自然的な生物が空想し出されたのである。しかしこのような空想が八聖道の一として正しき禪定を数えたような時代からすでに仏教思想としてあったとは考えられない。

これに続いて和辻哲郎は、もともと神話的解釈の皆無であった經典が徐々に神話化されていったという成立過程を想定し、「三有」という神話的解釈を取り除かれなければならないと断言する。

和辻哲郎 [5: p. 201.12-17] [1927: pp. 313.10-314.2] [1970: p. 201.12-17] :

我々は本来同一経たるべき大縁経の三異本においてかくのごとく神話的解釈の全然たる欠如からその萌芽へまでの変遷を見いだし得るのである。そうしてこの神話的な説明が経藏最末期の文学的作品において最も顕著に栄えているのを見ると、我々は、この種の解釈が何ら理論的根拠なく、バラモンの神話との結合によって惹起された文学的空想にほかならぬことを認めざるを得ない。いわんやこの種の解釈の萌芽よりもさらに古い大縁経の注釈に現われた欲色無色三有は、この種の解釈から解放されねばならぬ。

このように、当初の仏教においては、天や地獄といった（近現代人からすれば）空想的・神話的要素は全くなかった、という和辻哲郎の理解が窺える。

## 第二項 四神足・神通力

四神足や神通力の記述も、神話的なる仏教文学と同列に置かれ、仏教哲学の範囲から排他されるべきであると説かれる。

和辻哲郎 [5: p. 271.13-14] [1927: p. 427.8-9] [1970: p. 271.13-14]:

いわんや四神足として説かれる神通力獲得の方法のごときは、神話的なる仏教文学とともに仏教の哲学の範囲外に置かれなくてはならぬ。

この神通力とは、いわゆる空を飛べるとか過去世・未来世が見えるなどといった常人にはない超能力のことであり、四神足とはその神通力を得るための修行法のことである。すなわち超能力は、歴史的に実際に起こった現象としては認められない、空想的・神話的な記述に過ぎないから、それを取り除いたうえで仏教哲学を考究する必要があるというのである。

## 第三項 業と輪廻

和辻哲郎の『原始仏教の実践哲学』において、神話的要素の典型例として最も多く言及されているのは、業と輪廻の問題である。たとえば次のように説明される。

和辻哲郎 [5: p. 278.17-18] [1927: p. 438.13-15] [1970: p. 278.17-18]:

我々は経蔵自身のうちから右のごとき輪廻思想を見いだす。そうしてこの種の思想が、純粹に無我五蘊縁起等を説く経には現われず、神話的著色の多い作品において顕著に現われているのを見る。

つまり、業や輪廻の思想が経中に現れてもそれは、理論的作品においてではなく神話的着色の多い作品に現れている、というのである。ここから、業と輪廻の問題が、和辻哲郎にとって「神話」と系統を一にするものであることが確認される。

そして、輪廻思想が原始仏教の根本的立場にはなく、後からの増補であると力説される。たとえば、次の箇所では、通俗信仰としての業と輪廻の思想の取り込みは、経蔵末期の習合の結果であると理解されている。

和辻哲郎 [5: pp. 171.10-172.2] [1927: pp. 265.3-266.1] [1970: pp. 171.10-172.2] :

我々は原始仏教の根本的立場をかくのごとく解する。それによって我々は原始仏教がインド思想史上いかに重大な転回を意味するかを知るとともに、この後に発展した深奥な仏教哲学がいかなる思想潮流においての発展であるかをも理解し得ると思う。とは言え我々は経蔵のごとくが右の根本的立場に一致することを説いていると主張するのではない。経蔵にはこれと全然矛盾する思想を説く経さえも多量に存する特に論理的概念の**実体化神話化や、通俗信仰としての業及び輪廻の思想の包摂などは、経蔵末期の Synkretismus の顕著な特徴**である。それは教団内における文学的活動の隆盛につれて力強く教理の伝承にも影響した。しかし我々は、すでに資料の取り扱い方について論ぜることく、これらの混合からそれぞれの系統を見分けて観察しなければならぬ。混合をそのままにしてその間に調和や統一を見いだそうとすれば、畢竟原始仏教全体を無意義な

のに化するほかないであろう。このことは後に論究する。

したがって、経に現れる業および輪廻の記述は、異思想と混淆した結果であって、それを取り除かなければならないというのである。別の箇所でも和辻哲郎は、十二支縁起の理解をめぐって、経中には輪廻を前提とした記述が散見されるが、それも経蔵末期に現れた「註釈」であると断じている<sup>(32)</sup>。

また和辻哲郎によれば、経典に説かれる典型的な輪廻とは、「悪業のゆえに人は死後地獄に生じ、あるいは畜生と生まれ、あるいは、人間となる場合にも、短命、下賤、醜悪などの応報をうけ、善業をつめば死後天に生じ、あるいは人間となっても長命、高貴、美妙などの応報をうける、という思想」と定義されるが<sup>(33)</sup>、前項「三界・三有」において検討したように、天といった概念は神話的表現と評価される。これは別の箇所でも同じく説かれている。

和辻哲郎 [5: p. 289.12-13] [1927: pp. 455.13-456.1] [1970: p. 289.12-13] :

空間的の位置を意味するこなた、かなたの語が扱われ、神話的に理想の世界を示唆する天の語が用いられたのは、かかる意義を表出しようとする無意識的な傾向と解してよい。

以上の考察から明らかのように、来世の再生先である天が神話と断じられている以上、その存在を前提とする業と輪廻の思想も、和辻哲郎にとっては神話であり、取り除かれなければならないものであったと結論付けられる。

#### 第五節 凡夫にある輪廻とは何か

前節では、和辻哲郎による非神話化の諸相を検討し、そのなかで業と輪廻の思想は「神話」であり、それを取り



除く必要があると主張されている点を指摘した。これは、和辻哲郎が、仏教から業と輪廻を「否定的」に評価していたことを意味している。しかし「否定的」という語は多義を許容する<sup>34</sup>。つまり、①業と輪廻という世界観そのものの存在を否定したのか、②それとも業と輪廻という世界観を受け入れながらもそこにとどまってはならず解脱すべきという意味で否定したのか、ということである。ここで問題となるのは、和辻哲郎の理解が①②のどちらであったのか必ずしも明確ではない点である。たとえば次の一節は、両説いずれにも解釈し得る表現である。

和辻哲郎 [5: p. 280.6] [1927: p. 441.1] [1970: p. 280.6] :

無我の立場においては、あるいは明の立場においては、業による輪廻は成立しない。

確かに輪廻は無明という根本煩惱を原因にして繰り返され、その無明を断じれば輪廻は消失する、このように読めば伝統仏教の教説と一致した理解であり、輪廻という世界観そのものが否定されているわけではない（上記②の立場<sup>35</sup>）。しかしこの一文は、そもそも輪廻という世界観そのものが妄想であって、無明を断じて「輪廻という世界観そのものが迷妄である」と悟ることで輪廻という現象も消失するとも読めるのであって、この場合には、輪廻という世界観そのものが否定されていることになる（上記①の立場）。このような予断を残す表現を受けて松尾宣昭 [2007: p. 76.2] は、この二つの立場が「混在し、混線しているように見える」と評価している。

このような中であって、松尾宣昭 [2007: p. 76.6-13] と宮崎哲弥 [2018: pp. 102.9-103.3] は、和辻哲郎が伝統仏教の教説と一致して、無明を滅していない凡夫の輪廻を認めている箇所があると指摘する。問題となるのは次の箇所である。

和辻哲郎 [5: p. 279.9-12] [1927: pp. 439.14-440.2] [1970: p. 279.9-12] :

たとえば地獄の獄鬼は人間と同じく五蘊所生でありあるいは名色であるとして見せしつかえはない。しかしそれゆえにまたそれは無明の立場においてのみ有るものに過ぎぬ。業による輪廻転生は、輪廻の主体たる我が現実的であるごとく現実的であり、我が無であるごとく無である。従って無我の立場においては輪廻はない。無我の真理が体現されれば輪廻は消失する。

ここでは無明の立場であれば輪廻はあるが、無我の立場に基づくならば輪廻はない、と理解されている。確かにこの一文からは、悟った者には輪廻はないが、迷いのうちにある凡夫には輪廻があるとも読めるため、仏陀は業と輪廻の思想を受け入れていたとも読み得る。しかしながら予断を残す表現であり、この一文だけで和辻哲郎の輪廻観を推し量ることは危険である。むしろ、この直前に置かれる次の一文を踏まえて判断すべきである。

和辻哲郎 [5: p. 279.6-9] [1927: p. 439.7-12] [1970: p. 279.6-9] :

眼前の感覚的対象と、想像の所産たる神話的対象とは、五蘊あるいは六入によって有る限りにおいては、資格を異にするものではない。詩人の幻視において見られ感ぜられた他界の姿は、その鮮やかなる具象性をもって人に印象を与える限り、現実の世界と同じき現実性を持つものと考えられたであろう。

来世や過去世といった輪廻の世界観は「想像の所産たる神話的対象」に過ぎず、「他界の姿は、その鮮やかなる具象性をもって人に印象を与える限り、現実の世界と同じ現実性をもつ」と表現されている。すなわち、輪廻とは、

無明の立場にある凡夫が「現実である」と妄想してしまっている現象に過ぎないと理解し得る。つまり和辻哲郎にとって、業と輪廻の世界観は取り除かれるべき神話なのであり、凡夫にとってそれは現実感のあるものだったとしても現実にはないのである。これと同じ理解は次の箇所からも確認される。

和辻哲郎 [5: p. 281.4-6] [1927: p. 442.8-11] [1970: p. 281.4-6] :

切利天や地獄のごとき他の世界も、それが想像において具体的な姿やあるいは人心に働きかける具体的な力を持つ限り、同じく縁起せる法に基づいて有るのである。しかしかくのごとくに有るのは要するに無明の領域に属せることであつて、法を観ずる立場でのことではない。

和辻哲郎 [5: p. 282.7-10] [1927: p. 444.6-10] [1970: p. 282.7-10] :

かかる立場より見れば、過去世において自分が何でありいかにあつたかを説く一切の本生譚や、未来世において自分が何でありいかにあるであろうかを考える一切の輪廻説は、存在の真相を解せざる凡夫の立場において起こつたものに過ぎぬ。凡夫の立場においてはこれらの想像の世界は現実の世界と同じ力をもって人の心に働きかけるであろう。

輪廻という想像の世界は、存在の真相を理解していない凡夫の心に働きかけるものであり、妄想の現象であるという。このような記述も、むしろ業と輪廻の世界観そのものを想像・妄想の現象として評価している。以上の考察は『原始仏教の実践哲学』(1927)に基づくが、これと同じ評価は『続日本精神史研究』(1935)においても確認さ

れる。

和辻哲郎 [4: pp. 389.15-390.3] :

原始仏教はむしろこの輪廻の信仰の克服を目ざしていた。凡夫の立場に立って我有りと考える限り、輪廻は人々の必然に背負わなくてはならない運命となる。しかしそれは現実の真相ではない。現実を成立せしめる「法」を如実に観るといふ立場に立てば、我は無く、従って輪廻もない。だから現実の真相が輪廻ではなくして、輪廻なきことが現実の真相なのである。

そして和辻哲郎の晩年の論考をまとめ没後に発刊された『仏教哲学の最初の展開』においても同趣旨が説かれている。

和辻哲郎 [5: p. 348.6-7] :

仏教の立場からいえば、輪廻というふうなことは、無明によってひき起こされた妄想の現象に過ぎないであろう。

和辻哲郎 [5: p. 478.13-15] :

輪廻を人生の通例の現象の中に入れて取り扱うのは、輪廻もまた無明から生じた迷妄の現象だと認めることにほかならない。それはさとりを聞くとともに消滅してしまう現象であって、真如の世界に属するものではない。

以上の業と輪廻にかんする記述から、「凡夫にある輪廻」とは、「凡夫のあいだ輪廻する」という意味ではなく、むしろ「凡夫は輪廻という神話的世界観に囚われている」という意味であると考えられる。したがって明の立場において消失する「輪廻」とは、「輪廻すること」が終極するのではなく、「輪廻という妄執・空想」が消え去るという意味で読み得る。

## 結 論

本稿においては、和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』を中心としながら、そこで用いられる研究方法論、神話・歴史・理論といった概念への理解、輪廻業報思想にかんする評価について考察した。次の点が指摘される。

(1) 和辻哲郎は、史的仏陀に遡り得る資料の確定が不可能であるとして資料論を打ち切る。しかし、資料のうち新古の層があるという前提は採用され、その新古の判別は和辻哲郎の論理的推理に基づいて遂行され、その古層とされる部分から原始仏教の実践哲学が考究される。したがって、そこから明らかになる「原始仏教」とは、史的仏陀の抱いていた思想の解明ではなく、解釈によって古層と判断された資料に現れる思想の解明である。

(2) 資料から古層部分を抽出するうえで重要な判断基準となるのは「神話」である。和辻哲郎は、資料に現れる空想的・超常現象的な記述を、後代に加筆された「神話」であると評価する。そしてこの「神話」が「理論」を説く資料にも侵食しており、仏教が開拓した思想的立場を厳守する理論的作品の原義を見出すためには、そ



れを「非神話化」しなければならぬとされる。

(3) したがって、H. Oldenberg や T. W. Rhys David、姉崎正治らが仏典の非神話化を通して「歴史」を紡ぎ出そうとしたのに対して、和辻哲郎は仏典の非神話化を通して「理論」を明らかにしようとした点で対照をなしている。

(4) 和辻哲郎が「神話」と位置付けるものは、天や地獄、三界・三有、四神足、神通力、業や輪廻などの概念である。

(5) そのなかでも、業と輪廻の思想がどの様に非神話化されていたかについては議論がある。すなわち、和辻哲郎によって非神話化された原始仏教においては、①業と輪廻という世界観そのものの存在を否定されていたのか、それとも、②業と輪廻という世界観を受け入れながらもそこから解脱べきという意味で否定されていたのか、ということである。これについて和辻哲郎は、①の立場をとっていたと考えられる。すなわち、無明・有我の立場にある凡夫は輪廻という有りもしない妄想に囚われているのであり、明・無我の立場に立てば「輪廻がある」という妄想も消滅するというのである。

もちろん現代の視点から和辻哲郎による仏教研究の問題点を挙げることは容易い<sup>(36)</sup>。そもそも、近現代人の価値観に基づいて恣意的に「神話」を選定し、それを排除するという研究方法自体、時の試練を超えられるほどの客観性があるとは言い難いだろう。そして、仏典の非神話化を通して得られるものが理論であるとする前提も、理性を重んじる当時の啓蒙主義的風潮に則った解釈学方法論であり、時代的限界を感じずにはいられない。仏典の原初形態が、歴史的、もしくは理論的であるという保証はどこにもなく、<sup>(37)</sup> そうであって欲しいという願望が無意識のうちに

表出してしまった前提に過ぎない。山折哲雄が、第一次縁起論争を総括して「日本近代の印度哲学・仏教学研究は、まさになだれを打つようにしてこの「理性信仰」と「論理信仰」という権威の岸边に殺到し、その風下にみずからの安住の地を求めてきたといっていることは、当時の学界の風潮を見事に捉えているよう<sup>(38)</sup>。そして渡辺照宏が、和辻哲郎の『原始仏教の実践哲学』を評して「そのような『原始仏教』の知識が仏教そのものの理解にはあまり役に立たず、またわれわれ日本人の精神生活の上に得るところがなかった」と述べていることは、<sup>(39)</sup>「批判的」と自称される資料論や考察が必ずしも先入観や主観性を排除するものではなく<sup>(40)</sup>、むしろ知らず知らずのうちに仏典に自らの想いを語らせてしまう危険性を端的に示している。

それでは和辻哲郎の研究は過ぎ去ったものなのか、といえばそうではない。小川一乗 [1995: pp. 95.1-98.7] は、『中論』と『スッタニパータ』を考察して、仏陀は業と輪廻の世界観そのものを認めていなかったと断言している。田中公明 [1997: p. ii.15-16, p. 251.2-3] は、「仏教の開祖ブツダの思想において、輪廻転生説が重要な位置を占めていたという点については、はなはだ懐疑的である」と述べている。並川孝儀 [2005: pp. 128.28-129.10] は、「スッタニパータ古層↓スッタニパータ最古層↓史的仏陀」と遡る研究法を提唱し、史的仏陀の輪廻観について「最古層に見られる輪廻観よりも一層距離を置いた消極的なもの」と述べて、仏陀は業と輪廻の世界観そのものも認めていなかった可能性が高いと結論している<sup>(41)</sup>。平岡聡 [2016: p. 258.1] は、「業思想、とくに業報輪廻思想は、知性・理性が産みだした合理的神話である」と述べている。

このように和辻哲郎が残したテーゼは未だ過ぎ去ってはいない。ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov) が「啓蒙主義は過去に属する。なぜなら啓蒙の世紀がかつて存在したからである。しかし啓蒙主義は「過ぎ去ろう」とはしない」と述べたことは、<sup>(42)</sup>我々が仏典を考察する上で忘れてはならない金言である<sup>(43)</sup>。

## 参考文献

- Oldenbergh, Hermann [1881] *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin: Gustav Schade.
- Rhys Davids, Thomas William [1877] *Buddhism: Being a Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha*, New York: Pott, Young & Company.
- Rhys Davids, Thomas William [1908] *Early Buddhism*, London: Archibald Constable.
- Senert, Émile [1875] *Essai sur la légende du Buddha: Son caractère et ses origines*, Paris: Imprimerie Nationale.
- Senert, Émile [1882] *Essai sur la légende du Buddha: Son caractère et ses origines*, Second Edition, Paris: E. Leroux.
- Vaihinger, Hans [1911] *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus: Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin: Reuther & Reichard.
- Wells, George Albert [1975] *-Did Jesus Exist?*, London: Elek/Pemberton.
- 姉崎正治 [1-10] 『姉崎正治著作集』全10巻、国書刊行会、1976-1982.
- 姉崎正治 [1904] 『現身仏と法身仏』、有朋館
- 姉崎正治 [1925] 『現身仏と法身仏』、改訂版、前川文栄閣
- 磯前順一 [1998] 『記紀神話のメタヒストリー』、吉川弘文館
- 今西順吉 [2004] 「和辻哲郎の縁起研究」、『国際仏教学大学院大学研究紀要』8、pp. 1-52.
- 宇井伯寿 [1-6] 『印度哲學研究』全巻、岩波書店、一九六五

- 小川一乗 [1995] 『大乘仏教の根本思想』、法蔵館
- 小谷信千代 [2002] 「和辻博士の縁起説理解を問う——釈尊の輪廻説と縁起説」『仏教学セミナー』76、pp. 1-19.
- オルデンベルク (訳：木村泰賢・景山哲雄) [1928] 『仏陀』、大雄閣
- オルデンベルク (訳：木村泰賢・景山哲雄) [2011] 『仏陀——その生涯、教理、教団』、書肆心水
- 楠本信道 [2007] 『『俱舎論』における世親の縁起観』、平楽寺書店
- 昆野信幸 [2008] 『近代日本の国体論——〈皇国史観〉再考』、ぺりかん社
- 櫻部建 [2000] 「輪廻ごころ」『仏教学セミナー』72、pp. 15-20.
- 清水俊史 [2017g] 『阿毘達磨仏教における業論の研究——説一切有部と上座部を中心に』、大蔵出版
- 下田正弘 [1999] 「『ブツダの神格化』という概念の再検討」『宗教研究』319、pp. 271-272.
- 下田正弘 [2002] 「未来に照らされる仏教——仏教学に与えられた課題」『思想』94、pp. 206-222.
- シュヴァイツァー、アルベルト [1-20] 『シュヴァイツァー著作集』全20巻、白水社、1956-1972.
- シュトラウス (訳：岩波哲男) [1996] 『イエスの生涯』全2巻、教文館
- 末本文美士 [2004b] 『近代日本と仏教』、トランスビュー
- 田崎国彦 [1997] 「和辻仏教学における原始仏教の根本的立場と現象学——「法をあるがままに知る」はどのように解釈されたか」『井上田中センター年報』9、pp. 115-143.
- 田中公明 [1997] 『性と死の密教』、春秋社
- トドロフ、ツヴェタン (訳：石川光一) [2008] 『啓蒙の精神——明日への遺産』、法政大学出版局
- 並川孝儀 [2005] 『「タータマ・ブツダ考」』、大蔵出版

- 並川孝儀 [2008] 『『スッタニパータ』——仏教最古の世界』、岩波書店
- 平岡聡 [2010] 「インド仏教における差別と平等の問題——業報輪廻説の功罪」『臨床心理学部研究報告』2、pp. 65-74.
- 平岡聡 [2016] 『〈業〉とは何か——行為と道德の仏教思想史』、筑摩書房
- 広沢隆之 [2012] 「和辻哲郎の仏教理解」『比較思想研究』39、pp. 21-32.
- ベック・クルマン (訳: 渡辺照宏・渡辺重朗) [1977] 『仏教 (下)』、岩波書店
- 増尾伸一郎 [2011] 「黎明期の記紀神話研究をめぐる動向——津田左右吉と高木敏雄・柳田國男を中心に」『史料としての『日本書紀』——津田左右吉を読みなおす』、勉誠出版、pp. 406-432.
- 松尾宣昭 [2007] 「「輪廻転生」考 (一) ——和辻哲郎の輪廻批判」『龍谷大学論集』469、pp. 62-80.
- 松尾宣昭 [2008] 「仏教と「輪廻」の概念——並川孝儀氏の所論をめぐる」『龍谷哲学論集』22、pp. 55-77.
- 松尾宣昭 [2013] 「「輪廻転生」考 (四) ——和辻哲郎の輪廻批判 (再説)」『龍谷大学論集』481、pp. 62-86.
- 宮崎哲弥 [2018] 『仏教論争——「縁起」から本質を問う』、筑摩書房
- 宮下晴輝 [2014] 「縁起説研究初期が残したもの」『仏教学セミナー』101、pp. 3-26.
- 村田勤 [1896] 『親鸞真伝——史的批評』、敬文館
- 山折哲雄 [2007] 『近代日本の宗教意識』、岩波書店
- 米原謙 [2015] 『国体論はなぜ生まれたか——明治国家の地の地形図』、ミネルヴァ書房
- リス・デヴィス (訳: 赤沼智善) [1911] 『釈尊の生涯及其教理』、無我山房
- 和辻哲郎 [1-25] 『和辻哲郎全集』(増補版全集) 全25巻・別巻2、岩波書店、一九八九—一九九二
- 和辻哲郎 [1927] 『原始仏教の実践哲学』、岩波書店



和辻哲郎 [1970] 『改版 原始仏教の実践哲学』、岩波書店

和辻哲郎 [2011] 『和辻哲郎 仏教哲学読本』全2巻、書肆心水

註

- (1) 小説には「高楠博士」としかないが、もちろんこれは東京帝国大学教授であった高楠順次郎 (1866-1945) のことに違いあるまい。
- (2) 記紀神話研究の紆余曲折については、磯前純一 [1998: pp. 96-124]、増尾伸一郎 [2011] を参照。また、近代日本の国体論については昆野信幸 [2008] や米原謙 [2015] を参照。
- (3) 小説「かのように」の発表と時を殆ど同じくして、ドイツの哲学者ハンス・ヴァイヒンガー (Hans Vaihinger, 1852-1933) が著して「かのようこの哲学」(Die Philosophie des Als Ob) が発表されていることは興味深い。Vaihinger [1911] を参照。
- (4) 和訳：シュトラウス (訳：岩波哲男) [1996]。
- (5) しかしこの神話論的解釈は、教会から激しい批判に晒されることになる。この一連の流れについては、シュヴァイツァー [17: pp. 165-238] に詳しい。
- (6) 第一次縁起論争の体系的総括については山折哲雄 [2007: pp. 131-187]、楠本信道 [2007: pp. 27-33]、宮下晴輝 [2014]、宮崎哲弥 [2018] を参照。和辻哲郎の原始仏教理解・縁起理解については、田崎国彦 [1997]、小谷信千代 [2002]、末木文美士 [2004b: pp. 73-94]、今西順吉 [2004]、松尾宣昭 [2007] [2013]、広沢隆之 [2012] を参照。
- (7) 本稿執筆の直接の動機は、宮崎哲弥 [2018: p. 107.1-13] において、拙著 (清水俊史 [2017g]) で示した和辻説理

解への問題を指摘いただいたことによる。結論的には、和辻哲郎の研究においては、業と輪廻の世界観は「神話・妄想」として捉えられていること、そして「凡夫にある輪廻」とは「凡夫には『輪廻がある』という妄想があるが、勝義としては存在しない」の意味で理解されるべきであると考えている。

- (8) 宇井伯寿 [2: pp. 113-260]
- (9) 宇井伯寿 [2: p. 212.1].
- (10) 宇井伯寿 [2: p. 174.5-6].
- (11) 宇井伯寿 [2: p. 174.6-9] を参照。同趣旨は宇井伯寿 [2: p. 116.6-9] においても説かれている。
- (12) 和辻哲郎 [5: pp. 11-89] [1927: pp. 3-131] [1970: pp. 11-89].
- (13) 和辻哲郎 [5: p. 12.2-3] [1927: p. 4.12-14] [1970: p. 12.2-3].
- (14) 和辻哲郎 [5: pp. 31.16-32.1] [1927: p. 36.10-11] [1970: pp. 31.16-32.1].
- (15) 和辻哲郎にとって、韻文は既に文学作品であり、史的仏陀の言説であるはずがないという理解があったようである。和辻哲郎 [5: pp. 26.15-27.1] [1927: p. 28.7-10] [1970: pp. 26.15-27.1] は、「現存経典の根底にひそめる『古き経典』はずで、韻文であった、一言いかえれば文学的作品であった。その作品に基づいて作られたその後の経典がいかにして「忠実なる仏の説教の記録」であり得よう。それらは文学的にさらに歩を進めた『作品』でなくてはならぬ」と述べている。
- (16) Senert [1875] [1882].
- (17) Oldenberg [1881] = 和訳：オルデンベルク (訳：木村・景山) [1928] (= [2011]).
- (18) Rhys Davids, T. W. [1877] = 和訳：リス・デヴィス (訳：赤沼智善) [1911: pp. 1-302], Rhys Davids, T.

- W. [1908] = 和訳：リス・デヴィス（訳：赤沼智善）[1911: pp. 303-394].
- (19) 姉崎正治 [7: 序言 p. 2.16] (= [1904, 1925: 序言 p. 3.13-14]).
- (20) 姉崎正治 [7: p. 189.4-6] (= [1904, 1925: p. 211.5-8]).
- (21) 宇井伯寿 [2: p. 116.6-9, p. 174.6-9].
- (22) シュトラウスが、ヘーゲルの弁証法に基づいた聖書の神話的解釈（非神話化）によって得られたキリスト像が、歴史から切り離された思弁的キリスト論であったことと類似している。シュトラウス（訳：岩波哲男）[1996 ii: pp. 608-611] を参照。
- (23) 和辻哲郎 [5: p. 97.3-4] [1927: p. 144.4-5] [1970: p. 97.3-4].
- (24) 和辻哲郎 [5: p. 11.3] [1927: p. 3.3-4] [1970: p. 11.3].
- (25) 和辻哲郎 [5: p. 62.8-9] [1927: p. 86.2-4] [1970: p. 62.8-9] 「自分は歴史的ブツダが真実にいかなるふるまいをなしたかを決定するというような困難な問題を捕えようと思わぬ」。
- (26) 山折哲雄 [2007: p. 183.5-10] は「第一次縁起論争の背景に、近代日本の仏教学研究が理性信仰・論理信仰という権威の岸边に殺到していたと指摘している」。
- (27) 和辻哲郎 [5: p. 88.6-10] [1927: pp. 128.13-129.4] [1970: p. 88.6-10] 「具象的に描写するという要求は、時に思想をまでも神話化せしめているが、しかし文学的作品としてはむしろここに効績が認められなくてはならない。理論的な理解の力の乏しい聴衆をも心の底から動かそうとする文学的作品が、教理との明らかな矛盾を犯し、多分に当時の俗信を取り入れたとしても、「我々はこれを責めることはできない」。
- (28) 和辻哲郎 [5: p. 88.9-10] [1927: p. 129.4-7] [1970: p. 88.9-10] 「ただ後代の無力なる編纂者が、仏教の開拓した

深い思想的立場を厳守する理論的な作品と、右のごとくこの立場に介意せざる作品との別を理解しなかった点は充分に責めなくてはならぬ」。

(29) 和辻哲郎による仏典の非神話化は、単に「神話を取り除く」という意味が強く、「神話的表現を何らかの方法で再解釈する」という方法での非神話化はなされていない。

(30) 『大毘婆沙論』巻161 (T27. 816b10-20)。

(31) この和辻説の根拠として、宇井伯寿 [3: p. 161.11-12] の「仏陀が弟子又は信者に生天を説き教へたとす阿含中の言が果して信ぜられ得るかいかどうか。予は到底之を信ずるを得ぬ」という言葉が引用されている。

(32) 和辻哲郎 [5: p. 222.10] [1927: p. 347.6-7] [1970: p. 222.10] 「もとより経蔵時代の末期においては輪廻思想と結合せる注釈はすでに始まっていた」。

(33) 和辻哲郎 [5: p. 276.14-16] [1927: p. 435.3-6] [1970: p. 276.14-16] を参照。原著にある強調点は省略した。

(34) 櫻部建 [2000: pp. 16.b5-17.a18]、松尾宣昭 [2008]。

(35) 松尾宣昭 [2007: p. 76.3-5]。

(36) 小谷信千代 [2002] は、和辻哲郎の縁起解釈に相当な無理の有ることを指摘している。

(37) この問題については下田正弘 [1999] も参照。

(38) 山折哲雄 [2007: p. 183.5-7]。

(39) ベック (訳: 渡辺照宏・渡辺重朗) [1977: p. 159.7-8]。

(40) 批判的と称されるテキスト読解が、必ずしも客観的な結論を導き出す訳ではない。これまでもイエス非実在論 (Wells [1975])、親鸞非実在論 (村田勤 [1896]) が興り脚光を浴びたことはよく知られるが、いずれも淘汰され、

人文知の礎として益する所は少なかった。

- (41) 並川孝儀 [2008: pp. 123.7-124.8] も参照。平岡聡 [2010: p. 67.b22-24] [2016: p. 60.1-2] は、この並川説を「ブツダは輪廻を認めていなかった可能性が高いのである」と理解しており、本稿はこれを踏襲した。しかし実際の並川孝儀 [2005: pp. 128.28-129.10] [2008: pp. 123.7-124.8] の表現には予断があり、結論の趣旨が明確ではない。仮に平岡聡 [2010: p. 67.b22-24] [2016: p. 60.1-2] によって咀嚼された内容を並川説が主張していたのであれば、櫻部建 [2000: pp. 16.b5-17.a18], 松尾宣昭 [2008] が指摘するように（あるいは既に指摘されていたように）論理的矛盾がそこに存在することになる。

つまり本稿において何度も言及したように、「輪廻してはならない」という仏典の言葉は、確かに輪廻に対する消極的表現であるとも評価できるが、それは「輪廻という現象は存在しない」という意味では全くない。この両者は全く別の次元の話である。卑俗な例を挙げれば、「ハラスメントをしてはならない」という表現があったとしても、これが「ハラスメントは存在しない」ことを意味しない点は明瞭である。

以上を踏まえ具体的に並川説を検討してみよう。たとえば並川孝儀 [2005: p. 115.13] は、最古層から抽出したとされる「ピングヤよ。それ故に、あなたは怠ることなくはげみ、再び迷いの生存にもどらないように (apunab-bhavāya) 妄執を捨てよ」(並川孝儀 [2005: p. 111.18-19]) という偈頌について、「再生することを否定する表現が見られる」と評価している。しかし並川が取り上げるこの偈頌は、並川訳からしても単に「再生してはならない」と言っているだけで、「再生することを否定する表現」と解することには語弊があり、まして輪廻という現象そのものの否定を想起せしめるものでは決してない。このように並川説は論理的に正しくない。

この他にも並川孝儀の研究には多くの問題点が確認される。たとえば並川孝儀 [2005: pp. 26.20-28.2] は、bud-



dhaseiṭha を格限定複合語と断定して、「諸々のブツダの中で最もすぐれた者」と訳すが、古くからこの語は同格限定複合語としても読まれていた事実を全く考慮していない。また格限定複合語で「諸々のブツダ」と読んだとしても、これは過去仏を前提とした複数形であると解釈できる。にもかかわらず並川孝儀 [2005: p. 27.19-20] は、「仏教の最初期において過去仏という觀念が存在していたか疑問」と憶断してこの可能性を最初から排除している。この buddhaseiṭha の語が過去世物語の現れる『アパダーナ』にも頻出する事実も等閑に付されている。まさに「仏陀は輪廻を説いていない」という先入観に基づいて文献を読み込んでしまった典型であろう。

このような「仏陀は理性的現代人でいてほしい」という願望に基づく読解は、17世紀から18世紀のイギリス理神論者（たとえばトマス・ウールストン Thomas Woolston, 1668-1733）による史的イエス探究と重なって興味深い。彼らは福音書を批判的に読み、奇蹟を否定し、水上を歩いたように見えて実は浅瀬の上であった、イエスは死人を甦らせたのではなく仮死状態から目覚めさせたのであり、イエスの復活は幻を見たにすぎない、というような合理的に説明した。さらに彼らは、神話的装飾の少ない『ヨハネ福音書』を好んだ。

(42) トドロフ（訳：石川光一） [2008: p. 159.6-7].

(43) また今後の課題として、和辻哲郎の「神話」評価の二重性について言及しておきたい。和辻哲郎は『日本古代文』(初版1920, 改版1925, 改稿版1939, 新稿版1951) において『古事記』『日本書紀』を考察し、記紀神話を「未開人という言葉」と主張しておきながら、非常に慎重な表現を選びつつ、それに重要な意義があることを積極的に認めている。

たとえば、「その「未だ開けざる」知識状態にかかわらず、生の神秘に対する感覚において、我々よりもすぐれた能力を持っている」（和辻哲郎 [3: p. 260.3-5] を参照。和辻哲郎 [1925: p. 397.1-4] も同趣意）とか、「神話には、

我々の祖先の氣質が、明らかに現れている」(和辻哲郎 [3: p. 272.1] を参照。和辻哲郎 [1925: p. 416.6] も同趣意) とか、「人倫の最も深い原理がここでは神話的に把握されたのである。そこに上代人の皇室尊崇の觀念も明らかに現われている」(和辻哲郎 [3: p. 276.11-12] を参照。和辻哲郎 [1925: p. 424.5] には該当文が無い代わりに、「ここに上代人の国体概念が明らかに現はれている」という一文が確認される) とか、「もし神代史が人間の造つたものであるなら、子供にだってわかるような不合理を入れておくはずはない。だからこのわかり切つた不合理を含んでいる所に、神代史が人間のものでないゆえんが存しているのである。この種の神秘の記録に対しては、人間の智慧は謙遜にならなくてはならない」(和辻哲郎 [3: p. 278.3-6] [1925: pp. 426.12-427.1]) などと述べている

すなわち、本稿において検討したように和辻哲郎は、仏典における神話的表現を徹底的に排除しようとしているが、一方の記紀の場合には神話そのものに重大な意義を認め、万世一系なる皇室の尊嚴を害することがないように最大限配慮している。いわば *Credo quia absurdum* (不合理ゆえに吾信ず) が、仏典には適用されないにもかかわらず、記紀には適用されている。このような「神話」に対する評価の二重性は、戦前・戦中期の国体論や皇国史観がその背景にあったと予想されるが、同一人物の同一時期の著作であるにもかかわらず「神話」に対する異なる解釈が現れていることは、和辻哲郎その人を考察する上で重要な一視点となり得るだろう(なお、『日本古代文化』は版を重ねるごとに相当量の修正が施されていることがその序文において告白されているが、上記では一九二五年の改訂版と、全集に含まれる一九五一年の新稿版を用いた)。