

筑波大学博士（文学）学位請求論文

和辻哲郎研究

——身体、型、直観について——

李璐

二〇二二年度

凡例

一、和辻哲郎の著作からの引用は、原則として『和辻哲郎全集』全二十五巻、別巻一、別巻二（岩波書店、一九六一―三、八九―九二年）によった。そして引用直後に全集巻数、頁という形で典拠を表示する。たとえば「*****引用文*****」（一、四六）といった形で本文中に典拠を示す。

一、『和辻哲郎全集』はテキストの最終改訂版を底本としているため、以下の四著のみについては、初版本の頁数をも表示し、全集の該当頁と併記する。初版本の場合には、著書の後に「初版」を付けて示す。初版本は、『初版 古寺巡礼』（筑摩書房、二〇一二年）、『日本精神史研究』（岩波書店、一九二五年）、『風土——人間学的考察』（岩波書店、一九三五年）、『倫理学』中巻（岩波書店、一九四二年）がある。そしてこれらの初版本からの引用の表示を見やすくするために、その中では『初版 古寺巡礼』を『古寺』初版、『風土——人間学的考察』を『風土』初版に略称して、本文中に示す。例えば、『風土——人間学的考察』初版の場合は、「『風土』初版、一」のように表示する。

一、和辻の著書以外に、和辻の『人間の学としての倫理学』の前身である「倫理学——人間の学としての倫理学の意義及び方法」という初稿論文がある。その初稿論文からの引用の場合は、「初稿論文、三」のように表示する。

一、引用に際して中略は「……」で示す。なお引用文の傍点や傍線は、原文のままである。

目次

序章 先行研究と問題設定	1
第一節 先行研究の整理	1
第二節 本論の問題意識	1 5
第三節 本論の構成について	2 4
第一章 不安に直面する力感的身体と型の打破…欲求と直覚とをめぐって	3 2
序説 不安の時代に、不安に直面することについて	3 2
第一節 肉体と心霊…「霊的本能主義」を手がかりにして	3 5
第二節 生の「体験」における自己否定を通じての自己肯定の態度	3 9
第三節 生命の活動の直接的力感としての「欲求」と「直覚」…和辻の田中王堂、ベルクソンやニーチェに対する論説をめぐって	4 5
第四節 人格的統一力への欲求と身体的活動	5 7
第五節 概念の形成とその打破としての「現実の世界」	7 1
結	8 1
第二章 「古え」の「型」への遡求は安心に住み処か…力感的身体から理法的身体へ	8 9
序説 象徴を通じて理想な「型」の発見へ	8 9
第一節 大切な人間の死と和辻の信仰の立場	9 3
第二節 和辻の力感的延伸としての想像力に基づく仏像論と日本人論	1 0 0
第三節 「型」における「光」の力の発見	1 1 8
第四節 芸術鑑賞における客観的な直観の養成と感得としての直観	1 2 6
第五節 身心の無化を通じての理念の顕現としての身体…和辻の道元論や原始仏教の実践論をめぐって	1 4 5

第六節 「法」を滅する立場としての「見ること」と「行」	161
結	185
第三章 固有の身体…問主観性に基づく「気分的交渉」と「国民的自覚」をめぐって	195
序説 風土論や国民道徳論について	195
第一節 文化論から国民道徳論や風土論への関心とその時代背景	197
第二節 問主観性に基づく気分的交渉と風土との関係	204
第三節 風土と身体的主体との関係	216
第四節 「国民的自覚」とその特殊的展開	234
結	245
第四章 間柄的交渉の地平…「実践的理解」、「強制」や「信頼」をめぐって	250
序説 間柄的行為の連関に基づく問主観的な日常世界へ	250
第一節 「実践的理解」と「倫理」の意味をめぐって	251
第二節 自覚のゆくえ…日常の個人の背反を空じる空の運動と「強制即自由」	268
第三節 問主観性に基づく「信頼」の構造と「自欺」の問題	288
結	312
終章	319
参考文献	326

序章 先行研究と問題設定

第一節 先行研究の整理

和辻哲郎（一八八九―一九六〇年）に関して書かれた先行研究は汗牛充棟といってよいほど数多ある。それらの指摘に基づいて和辻の倫理学の基礎的理論の特徴を簡単に言えば、次の三点にまとめられるであろう。①徹底的な個人主義を唱える倫理学に反対する。②人間学に基づいて日常の間柄的場面での個と全体との運動における間柄的存在の行為の仕方の特殊的構造に注目する。③その特殊的構造に基づく間柄的行為の連関の運動を、否定の否定の運動あるいは空の運動、かつ信頼関係の原理へと論理的に展開していく。それは、カントのように個人の自律の確立を重んじる倫理学でもなければ、価値を探求する価値倫理学でもない。「一人の人間」から「共にある人間」に目を向け変えて、社会的な日常における個人と全体との様々な間柄的行為の連関の構造に注視するものである。

方法の面では、和辻は主に解釈学的方法を応用し、日常生活の世界のすべてのものを人間の間柄的表現へと還元するという人間中心主義的な立場をとる。現前の間柄的存在の日常の表現、あるいは社会的規範への暗黙的な実践的理解は、本来すべき人倫的行為とその自覚的理解に達する人間存在の人倫の道への通路として力説される。しかしこの了解・理解は基礎の層において個人の主観による理解ではなく、社会的規範の共同に基づくものである。かつ存在の根源と視される空、あるいは内心の奥底からの自己を否定する作用によって、本来の全体性の実現に向かう自覚的理解に至るものとして提示されている。また、自覚的理解において志向される本来の全体性は、過去に無い未来の創造としての全体性ではなく、過去に既にあったものとしての「黄金時代」の全体性を意味するものである。すなわち解釈学を理解は、主に個と全体との相互否定の運動、あるいは空の論理として展開される。さらに人間はいかに「人倫的全体性からの背反」から、本来的な「人倫的全体性への反省」に至るのかという社会課題において、空に帰って己れを空じることを通じて、ミクロ的には権威を持つ社会的規範に従って現前の人倫的合一を実現すると同時に、さらにマクロ的には過去たる「本」としての人倫的合一の全体性に向かい、不断に還帰することこそが、個人の使命であるという二つの志向によって顕示されるものであるように見える。

その上で和辻の社会構想は、次のようにまとめられるであろう。歴史的・風土的に限定されている人間の間、一定の間主観性や社会的規範への了解を共有しつつ、それを間柄的交渉の地平として、全ての人が社会の様々な持ち場に応じて相応しい仕方で振る舞い、権威を持つ社会的規範に従うことを通じ、すなわち「型を身に存する」という身体のあり方によっておのずから徳を体得し、かつ表現の自覚的理解

を得る。のみならず、既存の原型たる本来的全体性に向かって、親和的な信頼関係を実現し、時にはその規範に背反する個人が出るとしても、共同体に否定されれば、また共同体との合一に改心させることができ、その反対も同様であるという、社会全体の全体性の権威による自覚的運行としての行為システムが期待されている。

その方法や構想に対して、多くの先行研究がよく次のように批判している。和辻倫理学のいう日常の間柄の場面は、結局ヨーロッパ対日本という枠組みに捉われており、そこで常に見ているのは近い他者、すなわち日本国内の他者に限られ、遠い他者が顧みられなかった。これは、その閉鎖性の問題や他者の不在の問題である。のみならず、行為の自覚は空、あるいは絶対的否定性からの自覚として強調されるが、個人の軽視や全体性の重視で結局共同体の自覚にすぎず、さらにいえば、全体性への個人の没入を強調する無自覚の運動である、という指摘もある。この問題は存在と当為の混淆の問題でもある。そして絶対者、あるいは空と見られる本来的な全体性は、単に有形的全体性に内在化されるものにすぎない。その全体性の理解の上で、和辻の空あるいは否定の弁証法も、ただ有形的全体性の自己回帰であって、その過程において思想の創造的展開が見られないという問題もある。なお和辻は日常の人間関係の成立において信頼という基礎を重視する。しかしその信頼は人格への信頼ではなく、むしろ日常の持ち場での相手の行為において、一定の社会的規範の「型」を、あらかじめ期待するものである。そのため、和辻のいう信頼関係は「仲間」内でしか成立せず、一定の社会の「型」を基準とすることが想定される反面、普遍性の意味を失い、さらに間柄の「外部」に関しては無関心ないし敵対関係となるのではないかと懸念もある。

これらの問題はつまるところ、和辻が大正中期以降、日本文化の特殊な「型」を発見し、そこから日本国民としての存在の特殊な仕方を構想し、かつそれに基づく日本国内の人倫的合一の実現を力説することによって、日本文化の世界的地位を示そうとするという一連の「型」の創出の課題に取り組んでいたということに帰着するのではないかと考える。そして、こうした特殊な「型」の重視の問題は、和辻の直観知や身体論にも深く関わっており、そこを起点として和辻の思想を再検討することが、本稿の主要な試みである。

ところが、和辻にとつては、倫理学はまさに、人間存在が日常の間柄的交渉において、共同存在の特殊な表現とその了解を通路として、普遍的真理へと実現する自覚の道である。彼はハイデガーの「日常の道具的存在者からの離脱を通じて真の存在へ」という主張に反して、日常の間柄に起こっている空間の現象（風土や間柄的交渉など）に分け入り、人間存在の特殊な行為的連関の意味を明らかにしなければ、それに基づく当為を自覚することができないという主張に至った。和辻からすれば普遍的理念は存在しているが、普遍的・客観的規範は存在しない。それぞれの国家は、ただその国内に限って、それぞれの特異な仕方に応じて普遍的理念を、普遍的具現として実現しなければならないという。それは国民国家論に基づく倫理学である。

言い換えれば、人間存在の日常的・常識的な表現や、社会的規範を理解しないと、国民としての固有の存在の仕方を自覚できない。その固有性、特殊性や長所を自覚できないと、国家の人格的統一に参与できず、さらに特殊国家として世界史に貢献できない。一種の「特殊を通じて普遍へ」という立場である。このような立場について、子安宣邦は「アングロ・サクソンの文明的価値を普遍的なものとして世界の再編を進める第一次世界戦以後の世界史的状況に対して」、「三〇年から四〇年代にいたる昭和の一五年にわたる日本の戦争の時代における歴史哲学的な標語であった。それは和辻をも含む京都の西田系哲学者たちによって掲げられたものである。」と指摘する。

要は、和辻は当時の多くの知識人と同じく、ヘーゲルの「特殊を通じて普遍へ」という歴史観に倣い、普遍と特殊との二項対立を乗り越えて、普遍と特殊との統一、あるいは論理と倫理との統一を志向する倫理学の確立を目指したといえよう。

第二次世界大戦以降、和辻の方法について論じる研究が日本国内外を問わず継続的に行われてきた。先行研究の近年の動向に関しては、和辻研究を扱う分野がかなり広いため、なかなか簡単にまとめることはできないが、和辻への評価は、古い研究では主に左派からの批判的な言及が多かったのに対し、近年では批判的な視点をもちつつも肯定的に受容する方向に傾きつつあるという一面も見えてくる。

和辻に対する批判については先程、少し触れたが、和辻の論説における「日常の立場」、「日本の特殊性」や「全体性」の優位、「無自覚」の問題、さらに「日本の世界的使命」の強調が、周知のように長きに渡って主な批判対象となってきた。そのことを踏まえて、先行研究によって指摘された一部の問題点を以下のようにまとめ、それらの論点は、ほぼ和辻の特殊な「型」への注目の問題に繋がるものであることが裏付けられる。なお旧来の研究による批判に対して、近年の和辻研究での新たな見解の一部をも紹介する。

(一) **有の立場や全体性の重視の問題。** この問題は具体的には、日常的経験の場の絶対化、相対的全体性の絶対化や個人の貢献の無視として討論されている。和辻は形而上学の視点から人間存在の基盤を日常の間柄と見做し、その上で、人間の自覚的運動は自己の本来の全体性への不断の否定の還帰であると強調する。しかし、本来の全体性への還帰の運動の過程において全体性を絶対者と取り違えることで、結局、全体性の重視により、個人の自覚による超越を抑え、ただ一方的に全体性への没入を強調する有の立場にとどまったという問題がしばしば指摘されてきた。例えば、高坂正顕は、和辻と西田との「無」を比較して、和辻は『倫理学』においては、西田と同じく「無」を持ち出すが、西田の絶対矛盾的自己同一としての無に対して、和辻のいう「無」は、むしろ全体性を重視する有の立場になりうる恐れがある、と懸念する。すなわち、「西田先生の死即生、生即死的な「無」に対し、和辻さんは「神聖な無」というものの、その象徴としての天皇の在り方と関わることで、「全体性の権威」と結びつく危険があり、「多」を併呑した「一」になりかねない」と指摘する。

そして嶺秀樹は、和辻倫理学における人間存在の理法としての絶対的否定性あるいは空に対して、その個と全との相互否定の運動における個人性軽視・全体性重視の問題を次のように批判している。和辻は西田から影響を受けて、意識における二項対立の対象論理の矛盾的一の運動に倣い、「個と全との相即関係を絶対的否定性（空）の自己限定から捉える」が、「対象論理のレベルで考える傾向にあるため、個を単に全体性の否定として、あるいは逆に全体性を個の否定として、全体と個を相互排他的にしか考えられなくなっている。そのため個と一般者の否定的媒介関係が単なる過程的な運動となり、最終的には個体性は全体性に解消されてしまいがちになる」¹⁴と。その上で、「個人性・個体性軽視という批判は、西田に対してさえしばしばなされるが、和辻の全体性優位の思想は少なくとも表面的には西田以上に顕著である」¹⁵と指摘する。

他方で、近年では、和辻倫理学における「個人」の可能性を見出そうとする研究も出てくる。例えば、飯島裕治は和辻のいう「個人」は諸資格の複合的束であるように見えるが、「その複合を構成する個々の資格自体もまた、それを担う個々人の独自のあり様を表現し得ること」¹⁶を見逃してはならない、という。すなわち「資格（面・ペルソナ）に規定されつつなされた日常的諸行為は、熟練し卓越したものにしなければならず、その資格自体に独自の表現を与えるものとなり、「こうした行為を通じて人間は、「固有の徳」を獲得することになるといふ個人観が提示されていると力説する」¹⁷。

(二) 倫理学における「人間」や「倫理」の定義の問題。すでに多くの先行研究において指摘されているように、和辻の「人間の学」としての倫理学の構想はマルクスの「人間」概念を批判的に受容し、その上で個人・社会の二重構造を持つ「人間」として描き直そうとするものである¹⁸。こうした反マルクス主義的意味での「人間」解釈に対して、当時のマルクス主義者戸坂潤は直ちに反論する。すなわち和辻の「人間」「倫理」に対する語源的解釈は日本のそれが基準とされ、日本主義的傾向があると批判の矛先を向ける。『日本イデオロギー論』の「日本倫理学と人間学」において、和辻の解釈した「倫理」も「人間」も「存在」も皆日本語としての夫であって、「正に日本のを基準にした夫等のものでなければならなくなる」と批判する¹⁹。その理由としては「倫理や人間や存在は一面国際的に理解できるものなのだが、この国際的なものと日本のものとの折り合いになれば、この文義的解釈は云うまでもなく日本的なるものをその中心的位置に持つて来ないわけには行かない」²⁰とこう。

その批判に同意する研究者も少なくない。例えば、熊野純彦は、戸坂の批判に対して「相当に本質的な批判が含まれている」と認める²¹。その上で「日本語によって思考された倫理それ自体が、日本の倫理へと回帰するという問題がそれであり、「日本語で哲学することは日

本語の固有性をむしろ「抹消」し、「かえってドイツ語によるギリシア的思考の「反復」というヘーゲル的／ハイデガー的な志向を「模倣」することになる」と日本語による分析の過剰の問題に注目する¹²⁾。

のみならず、そもそも和辻の定義した「人間」の概念ですら「人間」が「間柄」あるいは「人間共同態」の概念にすり替わるといふ混乱があり、「倫理」の概念も「人倫」と同一視されてしまっているという批判もある¹³⁾。服部圭祐の指摘によれば、和辻は『人間の学としての倫理学』において「人倫」と「倫理」が「全然同義である」と断言するが、「実際には彼はこれ以降、「倫理」を「人倫の根本原理」や「普遍的な人倫の道」と称することはあっても、単に「人倫」と言い換えることはないのである」と指摘する¹⁴⁾。さらに、和辻は「近世の個人主義的人間観」が「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」ことを批判しているが、彼自身にも「倫理」の一つの契機に過ぎない「世間」たるとともに「人」である」という「間柄」構造を「倫理」全体に取って代えることで、「倫理学」を「人間共同態」という意味での「人倫」の学へと矮小化してしまっていると批判する¹⁵⁾。

つまり和辻は倫理学体系を形成するため筆を進めている間に、「人間」や「倫理」の概念を変化させたものの、自身はその変化の偏りに十分に気付かなかった。その中では特に「倫理」の考察の重点は「人間共同態」という意味での「人倫」の学を中心にして目を向けてしまったという問題が主に注目されているのである¹⁶⁾。その一方、概念には混乱がありながらも、「和辻の「倫理学」を考察するにはどの記述がその思考の手足であるか、どの箇所はその手枷足枷であるか、またどの部分がその両面を具備しているのかを細心の注意の下に見分けなければならぬ」と服部は指摘する¹⁷⁾。つまるところ、和辻の「倫理」定義においては、やはりそこに重視された特殊性が問題視されているのである。

(三) **空間論や風土論の問題。** 和辻は、一九二八年にドイツ留学からの帰国後、空間論や風土論に関心を向け、我々と風土との関係や、日常の空間の構造を本格的に重視するようになった。いわば人間存在の構造において時間的規定のみならず、空間的規定も重視すべきであると探索するうちに、留学体験を経て風土が民族の生活の特殊な仕方の形成にもたらす影響を発見した。我々の日常的な生活のあり方は風土の特殊性によって規定されている。しかし注意すべきなのは、和辻のいう風土とは環境全体というわけではなく、我々の日常的な行為と密接する生活の場面である。その上で、風土は我々の存在の仕方を限定するものであるとともに、また我々の行為の仕方によって客体化されるものでもあると和辻はいう。つまり風土は身体的主体の客体化された表現である、とまで捉えようとする。こうした意味での風土である以上、人間の身体も単なる生理的・物理的身体に留まらず、日常生活の場面において、風土や間柄的他者との相互浸透的交渉を通じての主体的な広がりとしての身体であるということになる。

このように、和辻のいう人間存在の日常性の構造において、我、間柄的他者、風土は、根源的に不可分一体である。西洋の物心二元論のように対立するものではない。意識現象を外の具体的日常世界に持ち出し、人間存在の行為的構造において間柄の概念を取り入れた上で、身体感覚の共同の地盤や間柄的身体と自然との親和性を強く主張するものである。こうした我、間柄的他者や風土の三者の内包的な相互浸透的合一の運動によって、主客対立の道具的世界を克服しようとするように見える。

しかし問題は、その運動においては間柄以外の他者を除外し、ただ特殊な風土の場面に限定したということにある。こうして人間はその生活の風土の限定的場面から逃れられないように運命づけられたものとなる。これは一種地理決定論に類する論説であるように見える。その上で、和辻の「風土」解釈は、完全に客体的対象と視られる「環境」に反して、風土と人間との不可分な性格を強調するが、世界各地の風土への具体的比較的思考に入ると、やはりその「眺める」見方から完全に抜け出せず、異国人の生活に対する判断には多くの主観的色彩が残っているという方法論の不一致の問題もある。例えば、オギユスタン・ベルクは、和辻は自己の旅行体験と、「その地域の住民の経験を区別しなかった」上で、「他者の主体性の代わりに自己の主体性を据えただけなのである」ため、結局、彼の風土解釈は「単なる内省になっただけで、」「個人の見解に変わってしまう」と指摘する²⁰。

その上で、高坂正顕は、和辻の風土論を含む文化論に対して、「和辻さんの特長は、このようにそれぞれの文化をその原始形態において尋ねると共に、一種の世界的観点を生かすことを常に忘れなかったことである。もともとそれらのすぐれた研究が文化類型の静的な研究であって、その動的な発展、展開の面はやや閑却されているところになお残された問題があるが、しかしそれも和辻さんの眼が静的な美により多く惹きつけられたためであつたらう²¹。」と指摘する。すなわち、その風土論においてはしばしば芸術的な鑑賞眼でもって解釈し、一種の静的原型の美を求めるものの、世界的観点が欠如していることが問題視される。その上で、高坂は西田の文化論と比較しながら、また次のように述べている。「和辻さんは世界の種々なる文化を類型学的に分析した。そこに和辻さんの類稀れな直観が芸術的に作用した。西田先生は世界の種々なる文化の争いの奥に、あるいは底に、絶対無の原理を哲学的に深く考えた。そしてそこからしての生産に於て、世界が一つになる所以のものを求めようとしたのである。」²²と。すなわち前者は、より風土の類型を重視し、後者は、より一般的な歴史の原理に向けて、歴史的世界の矛盾的形成・創造に注目していると比較する。

また藤田正勝は、和辻の風土論の叙述に対して、「風土類型における気候と気質」は、「両者の間の複合的な「共鳴」」として解釈されるが、具体的叙述になると「両者の関係が固定的なものとして捉えられるという印象を拭い去ることができない」と解釈の統一性を問題視する²³。なお津田雅夫は、和辻の風土論の構造について、「直接の印象記の域を出ない講義草案から、そこで得られた直観的アイデアを一般

化し、より理論的な装いのもとに風土論として、新たな構成がなされたと言えるのかもしれない」と、和辻の風土論における直観的印象の記述が、むしろ方法的な自覚をもって遂行されたものであると指摘する。

無論、和辻の文化論においては、ただ自国の特殊性を強調するのみならず、他国との相互尊重や相互理解の重要性も唱えられている。しかし酒井直樹は次のように、その他国理解の限界性を批判している。「民族の特殊性を互いに認め合い理解し合う」と言えば聞こえは良いが、観光旅行の異国趣味による他国文化の理解ならいざ知らず、そもそも文化的非共約性がどのような事態を示すかについての彼の理解は一面的だと言わざるを得ない。結局、こうした他民族の文化の尊重の議論は民族類型つまり人種のステレオタイプ化に帰着してしまうだろう」と。要するに、和辻の風土論の解釈学的方法においては、どうしても自国文化を中心とする主観性の問題が生じることが問題視されている。

(四) 普遍と特殊、そして国民道徳論の問題。 和辻は戦前戦後を問わず、従来の国民道徳論において唱えられる「忠孝一本」に対して一貫して批判的態度を取っていた。そしてその上で、新しい国民道徳論を自ら築き上げ、「普遍の具体的実現」の原理に基づく国民道徳を力説した。とはいえ、和辻自身も教育勅語の普遍性を大いに評価し、それに即して国民に対して個人主義を廃棄し、日本古来の神聖なる権威に帰依する「国民的自覚」や「国民的当為」の回復を呼びかけることで、従来の国民道徳論を乗り越えようとしていた。その国民道徳論の問題について、まず和辻の弟子でもある相良亨は次のように述べている。「時と所をこえる普遍的当為は、和辻倫理学に存在しない。……勿論それは、普遍的な人間存在の真理の実現を目指すものではあるが、普遍的なるものは特殊なものとして、特殊なるものを通してのみ実現されるのである。和辻倫理学がいわゆる国民道徳論を否定しつつも、依然自ら国民道徳論の域を出ないと批判されるのも、この批判をいかに評価するかは別として、和辻倫理学が以上のような理解をふくむからである」と。すなわち和辻の国民道徳論は、従来の国民道徳論と同じくやはり特殊性と普遍性の混同の問題が存すると指摘する。また西谷敬も、多くの先行研究による批判を踏まえ、「和辻は確かに井上哲次郎の主張した忠孝一本の「国民道徳論」を批判したから、和辻は井上の主張と同一視されることを退けた。しかしそれにしても、和辻は彼自身の国民道徳論を作ろうとしたのである。それは教育勅語を元にした天皇中心主義的な道徳であり、その点では井上の「国民道徳論」と隔てはないと云ってもよい」と批判する。すなわち和辻の国民道徳論は、より普遍的立場から従来の忠孝一本によるイデオロギーを退けようとするが、結局はただ天皇の臣民としての道徳から、「教育勅語を元にした天皇中心主義的な道徳」にややニュアンス的に転じたにすぎないという。

また清水正之は、和辻の倫理学における特殊性の問題を、その国民道徳論との関係から論じている。和辻の倫理学は、日常的な人間関係の理法の解明に着眼するが、「認識する「主体」の置きどころを日本という「場所」にすえ、いわゆる「国民道徳論」は根底に置かれることにもつながっている」³⁶⁾とする。なお木村純二は、和辻の倫理学は、己の特殊性を絶対化するような「国粹主義」に対して、それは「特殊性に対する理解の欠如」したものだとし、その上で特殊性は「普遍的な原理を実現する唯一の道」の尊重に基づくものでなくてはならないという主張がなされたが、結局「日本の特殊な地位」に対する認識においては、倫理学の伝統が形成されなかった、という日本の特殊な制約を、「世界的に規定」された「地位」の特殊性によって、積極的なものへと転換しようとしているのだと、日本の特殊性が理想的に理解されることを問題視する³⁷⁾。

要は、和辻の国民道徳論及びそれを中心とする倫理学においては、普遍性の具体的実現を強調するものの、ある特殊な理想原型を提示し、過去たる「本」に向かって実現することを唱えるという復古主義的傾向があるとし、しばしば指摘されるのである。

(五) 宗教性の問題。今までの先行研究においても、和辻の宗教性については様々な見方があるが、早期の先行研究では和辻は宗教の根源に関心を持っていたものの、その基礎的理論においては文化的立場であり、かつ神話的要素を取り除く合理的立場であって、宗教的自覚が薄いという見解が主であった。そして早期の批判の代表者としては、湯浅泰雄と高坂正顕が挙げられるであろう。高坂は西田の弟子であったが、和辻からも教えを受けた者として西田と和辻の宗教観を比較している。和辻は空が空する運動において西田の絶対無の立場に通ずるものがあるが、宗教をただ「絶対性との面接における特異な感動」として規定している³⁸⁾。それに対して西田では宗教は単に文化的人間の立場からの感化的役割としては考えられていない。西田は、より徹底して自己の無力を悲しみ、「我々の自己とは何であるか、それは何處にあるのであるか、自己そのものの本體問題、その在處の問題である」との宗教的問題が湧き上がる立場によってこそ、宗教心が出てくると考えていると高坂は両者を比較している³⁹⁾。

湯浅泰雄も、ただ「傍観者の立場」に立って、常に日常的経験の世界を念頭に置いた和辻の倫理学に対して、宗教を空の倫理として取り扱ったが、単に宗教経験の世界を世俗化し、日常的経験の場から隠れた宗教的罪意識や苦悩が無視されたと批判している⁴⁰⁾。また和辻の『原始実践の仏教哲学』に対して「和辻の見方では、仏教には本来、日常的（世俗的）経験の場を超えてゆこうとする出家修行の伝統はなかったということになり、仏教の本質は宗教ではなくて日常倫理にあるということになってしまふ。しかしそれでは、釈迦が出家修行によって無我の悟りに至ったということの意味は全く消えてしまふのではあるまいか」と疑問を呈する⁴¹⁾。外国の批判者としてはロバート・ニーリー・ベラーが挙げられる。彼は和辻の倫理学を「天皇制の倫理学」であると捉え、「天皇制を世界中の宗教や哲学より上にあるものとし

て「考えられるため、一種の「日本の個別主義」であると批判している³⁶⁰。それらの旧説に対して、また近年では、宗教哲学や仏教学、あるいは方法論の立場から多くの新たな見解も出てきたが（後に本論に述べる）、和辻思想においては、その宗教性が薄いという点はやはり揺らがないであろう。

(六) **他者の問題。** 和辻の幅広い分野の論説は他者の抹消、あるいは他者への視点の不足の問題がしばしば注目される。例えば、子安宣邦は、和辻の「倫理」解釈は、伝統的「倫理」概念を解釈学的方法によって再構成したが、「それは「旧漢語「倫理」の他者性の痕跡を辿りつつ、その痕跡を消し、自家化された己れの新概念「倫理」としての再構成であった」と指摘する³⁶¹。その上で熊野純彦は子安の指摘を踏まえ、「倫理」解釈のみならず、その倫理学においても「他性は、「間柄」が「全体性」へと昇華するその地点でも抹消されたのではないだろうか」と和辻の論理における他者性の抹消を問題視する³⁶²。さらに和辻の思考は、常に現実以上の強い存在を見ているが、なぜ「経験の他者性と伝統の外部とに目を閉ざすに至ったのか」とも疑問を投げかける³⁶³。またオギユスタン・ベルクは、和辻の風土論に対して、従来の二元論としての環境決定論を超えて、新たな論理的地平を開くことを評価したが、外国についての叙述になると、「対象とした外国に関する和辻の歴史的・地理的な知識が限られていたために、日本においては、問題となる主体を過小評価し、さらに全面的に無視」と批判している³⁶⁴。

のみならず、藤田正勝も、和辻の風土論に対して「内向きの閉鎖性」の傾向があり、「他者への共感よりも、自文化のかけがえのなさを強調するために、地域性はしばしば大きな声で語られているのである」とその客観性を問題視する³⁶⁵。また中国の学者劉超は和辻の風土論の中国認識を問題視する。和辻は大和民族が漢民族より優秀であるという前提で中国を見る強烈な自我本位の思想の立場であり、その中国認識は、単に日本文化の特殊性や国民精神を説明する道具となっており、自我実現の手段にすぎず、他者の視点を欠いている³⁶⁶。その一方、完全に他国の立場から他国の文明を認識することは容易ではないため、他者の立場から他者を見直せなかったことには一定の理解を示している³⁶⁷。すなわち和辻の他者理解の問題は、主にその自国の特殊性重視の問題に帰着するものと捉えられている。

(七) **解釈学の問題。** 和辻の解釈学に対して、今まで多くの批判がなされてきた。この点について、最初に批判を示した代表的人物は、戸坂潤であろう。戸坂は和辻の倫理学に対して、「一切の歴史的社会的現象は倫理学現象に還元され」ており、それは歴史・現実的社会に対する分析からの「逃避」であると批判する³⁶⁸。すなわち和辻の倫理学においては現実の事物の表現がその恣意的解釈によって、一切、ある種の倫理に抽象化・同質化されてしまい、現実の事物それ自体を意味するのではなくなっているという批判である。

また坂部恵は、和辻の前期の作品『日本古代文化』に対して、古事記を芸術作品として解釈し、そして詩的解釈学的構想力によって「外延的時間と内包的時間」との「相互の交錯の回路を確保しつつ、それに見合った（かたり）の形式にしたがって整序されている」ことを評価するものの³³、その後の作品においては「内包的空間の論理と外延的空間の論理」との短絡が発生、言い換えれば「表現や了解の世界の述語的な論理と外的に観察可能な事象間の関係とその説明の主語的な論理の短絡」になってしまい、（かたり）の形式は、そこで一種の詰め「イデオロギー的な（騙り）の観念世界が構築された」と批判する³⁴。すなわち和辻の解釈学的方法についての、内的観念世界と外の事実の世界との不正な接合の恣意性や、イデオロギー的な傾向という問題を鋭く指摘している。

高坂は、和辻が倫理学を解釈学的方法によって「あるもの」を「間柄の世界」あるいは「文化的な人間の立場」へと還元するが、その一方、「ドカンと人間を否定するようなもの」の世界は、強い力をもっては迫って「くる緊張感がない」と指摘する³⁵。すなわちその解釈学においてはただ「もの」を「我々の存在の仕方の表現」に還元し、我々は実はもの世界から誕生する、という目線がないように見えるという。例えば林檎を見る場合にも、太陽を見る場合にも、前者は食卓にある美味なる果物としてであり、後者は原始民の礼拝の対象としてであり、日の神としてである。それらはすべて人間の世界、間柄の世界と結びつけられている。³⁶しかしこうした見られたものは、実は我々を否定しうるものであるという一面には、和辻はあまり注意していなかった。

また嶺秀樹は、和辻の解釈学的方法とハイデガールの解釈学的方法とを比較して、ハイデガールのいう現象学的還元は「「死への存在」における先駆的覚悟性という本来の実存の覚醒」によってのみ、既存の存在理解を解体し、存在理解の根源的地平が開かれてくるというが、和辻においては、「その重心はあくまでも日常性の現在であり」、その解釈学的還元は実践的行為的連関からの離脱を要請するものの、「日常性そのものから離脱を意味するのではなく、関心から離脱するだけであ」り、「日常性を反復することなので」って「日常性と哲学的行動の間にはハイデガールの場合のような飛躍・転換はない」³⁷と再びその媒介性的問題を指摘する。

さらに西谷敬は、和辻の解釈学的方法における「高次の理解」の問題、すなわち和辻のいう解釈学的構成においては、実践的連関の了解を「自覚された意味連関と」へと理解し取り出す³⁸が、その理解への手続きは論じていない、と指摘する³⁹。その上でデイルタイは、言語的表現について、そのコンテキスト（作者、ジャンル、時代等々）との連関において把握しようとするという高次の理解の仕方を提示したが、和辻の倫理学は単に「お互いに慣れ親しんだ世界」において、「間柄の中ですでに相互に了解されている事柄を問題にして、一種の「安心立命を提供する」倫理学であるとまで位置づける」⁴⁰。要するに、和辻の解釈学による倫理学は、日常的表現をひたすらある種の文化の世界に還元するばかりであることが主に問題視されている。

(八) 身体論の問題。和辻は初期の『ニイチェ研究』においてはすでに「身体」の能動性の回復に注意したが、それについて本格的に身体的主体を論じ始めたのは、『倫理学』からのことであろう。『風土——人間学的考察』（これから『風土』に略称する）において、我々が感じて互いに挨拶ができるのは、身体感覚の共同を地盤とする所以であることが強調されたが、身体と社会との関係を具体的に展開しなかった。「倫理学」に関する著作となると、和辻は間柄の場面に注視し、身体的行為を、主に間柄的実践的連関の表現と捉えている。彼にとって、身体は常に社会的身体であって、資格を持たない人間の身体はない。人間の身体が生理学的身体と見做されるのは、ただ手術台に横たわって医者に取り扱われる時でしかないという。間柄的行為の連関においては、我々は常に他者と繋がって他者の感覚を共に感じ、相互の気分が関心事であり、間身体的に社会と関わっているものであると力説している。

こうした身体の客体化を否定し、身体感覚の共通性を強調する身体論に対する代表的批判者としては、子安宣邦が挙げられるであろう。彼は和辻の倫理学の展開を「個人殺しの物語」であると批判する。最も大きな根拠となるのは、和辻の身体論の主張であるという。すなわち和辻の身体論においては、「肉体の単なる肉体化（物体化）の事実を否定し」、そしてそれは「人為的抽象にすぎない」というが、「一つの個別的な肉体が仮構物にすぎないならば、それを根拠に独立自存の個人をいうこともまた仮構の言説にすぎないことになる。和辻はここで肉体の物体化をめぐってする語りとは、生活する世界における独立する個人を消去する語りであり、そしてそこに「消し去られるのは、人の肉体化・物体化・商品化の事実である」と厳しく批判する²⁰。また前に述べた手術台の例に関して「医師も患者も、資格を取り除かれた抽象的な境界にあるのではな」く、「医師と患者という新たな資格においてそこで向き合」って、患者の肉体は治療対象にされても、それは現実の人間関係において取り扱われるという²¹。

また津田雅夫は、和辻が「肉体を持てる人間」を直ちに「国民」と同一視することに対して、「和辻の観念する「国民」と「肉体を持てる人間」との間に横たわる阻隔」を注意していなかったと指摘する。いわば和辻にとっては、「現実の「肉体を持てる人間」は、つねに「国民」をはみ出ている」ものでありうる。しかし現実には「「肉体」のゆえに、〈非国民〉であらざるを得なかった人々の存在」もいることで、肉体を持つ人間と国民との間には実は常に距離があるという「反省的な眼差しが、和辻には乏しかった」と批判する。²²

なお酒井直樹は、和辻の身体論について、彼は「性愛の情熱的な肯定や清教徒風道徳に対する強固な拒絶の姿勢」を示したが、「社会的なものを持つ物質性」とでも呼ぶべきものが彼の言説からは徹底的に排除され、「社会関係の考え方は社会関係のもつ多声性の可能性を許容することはできないのである」と一種の「奇妙な精神主義」を批判する²³。

以上に見てきたように、和辻の身体論においては、身体が客体化されることが拒否されるという問題のみならず、その身体には、間柄的自身が強調されるが、間柄的身分そのものの「産出」にほとんど注意を払っていないという問題も注目されている。

(九) 信頼の問題。近年では、和辻の倫理学における「信頼」に対する研究も増えてきた。和辻のいう信頼は、間柄の地盤の上に成立したものであり、社会のさまざまな規範への暗黙的了解として、家族や友人を対象とするのみならず、その信頼の拡張で「路傍の未知の人」に対しても基本的信頼の態度を先取りするものである。言い換えれば、和辻の信頼は、単なる未来への態度ではなく、むしろ間柄の場面に於いて過去に見えてきた諸規範を基にして、不定の未来を予想した態度である。こうした人格よりも行為の「型」を信頼するという特徴についても多くの議論がなされている。例えば、熊野純彦は和辻の信頼論と、その時間論との関係に対して、次のように述べている。和辻の信頼において、我々の背負っている過去から未来をあらかじめ先取りし、さらに将来に來るべきものである、という考えは、明らかに「伝統」と断絶せず、「事実としての伝統（と和辻が考えるもの）」が同時に規範となる次元を見こんでいた」と、和辻の時間論は信頼論の問題の根であると指摘する⁸⁰。すなわち和辻の時間論は、主に他者との公共的時間である。「公共的時じたいはたしかに反復可能で、ゆるやかに循環する時間でありうる」が、その反面、時間の「いま」は常に「消滅」するものであって、「反復不能な過去と先取り不可能な未来とをつくりだしているのである」と、時間の有する「悲劇的な性格」が見逃されていることを問題視する⁸¹。

それに続いて片山洋之介は、和辻のいう信頼に潜む閉鎖性や、外部への無関心の問題を指摘する。すなわち和辻は信頼をその倫理の基礎とするが、その念頭に置かれた「信頼関係は「仲間」の内では成立しないのであって、その意味では普遍性を持たない。どうしても閉じた間柄を想定せざるをえず、間柄の「外部」に関しては無関心ないし敵対関係となる」⁸²という。

他方で和辻の「信頼」を評価する研究者もいる。例えば、相良亨は、和辻のいう信頼や真実を幕末の志士と比べて、後者は主に個人的・内面的心情としてのまごころであるのに対して、和辻においては、知的反省や客観的規範を要請し、共同体的法則としての人倫の道に則つて実現するもの、として捉えることで、内から外への克服が見られると評価する。⁸³そして飯島裕治は、和辻のいう信頼は一方的に、人格への信頼ではなく、主に「資格」への信頼として述べられ、「この「資格への信頼」とは突き詰めれば、その資格を付与してくる一定の共同体といった全体性への信頼であり、より具体的には、我々の日常生活がそれを前提として運営されている社会システム全体への信頼（システムへの信頼）」であることで、「他の倫理学理論よりもよほど近代的な物である」と特徴づける⁸⁴。すなわち和辻の信頼について、全体性への傾向を問題視する。他の方面では飯島は、我々が社会の様々な持ち場において、毎日多くの見知らぬ人に関わっているため、顔見知りの「人格への信頼」に基づいて行為しても上手くいかない問題に対して、和辻のいう「資格への信頼」における一定の意義をも見出す。す

なわち「資格への信頼」は社会の一般的な規範がすでに非主題的に共同的に了解されているものとして、「見知らぬ人同士の間でもスムーズな人間関係が現に成り立ちうること」の運営において「必要不可欠な機能を果たしている」、と和辻倫理学における「資格」から日常性における新たな共生のあり方を展望する²¹²⁾。

また最近では、和辻の「信頼」に対して新たな見解も見られる。板橋勇仁は和辻の戦後に修正した『倫理学』中巻の「文化共同体」に示された友人の信頼のあり方を主に論じた上で、和辻のいう信頼はむしろ「未知の者」への信頼であると解釈する。すなわち和辻のいう「友人」とは隣人ではなく、むしろすぐれて「遠方の者」であり、予期し得ない「未知の者」であるということに注目している。こうした「未知の者」に対しても和辻はあえて信頼の態度を予め示す必要があると述べているとする。「こうした根源的な肯定、無条件にして端的な肯定への「信」の態度によれば、「個を個たらしめ全体を全体たらしめる既存の共同性が崩れ落ち、変革され、新たに立ち現れる、その現場を見つめようとする営みを意味する」と、その文化共同体論における開放性や、共同体の革新の意義を見出しうることを論じる²¹³⁾。

(十) 「型」の問題。既述の先行研究から、その多くが和辻の重視する間柄論、全体性や特殊な「型」の重視の問題をめぐって注目していることが、すでに明らかであろう。和辻は、大正時代から日本文化に目を向け、その上で、今まで喪失しつつあった「文化」の根である「型」の再興を目指すようになった。それから日本の歴史的主体の特殊性を語り直し、日本型の「普遍性」としての「無」の立場を以て、西洋哲学の個人主義に基づく普遍性に対決することを自己の使命とし、その後自分の学問の道を歩んでいく。さらに日本型の「普遍性」の原理に基づいて倫理学のあり方を構築することに取り込むようになった。『風土』、「国民道德論」や倫理学に関する著作も、人間存在の特殊性の構造を明らかにすることを、その主要な課題とする。人間存在の社会は、つねに国民的共同体の内に、ある程度の規範としての「型」あるいは「資格」の了解において、相手を感じたり了解したり互いにスムーズに交渉することについての社会構想を示すことが、その主要な内容である。またその構想において、人間存在の間での実践的行為的連関の成立は、一定の倫理の「型」の特殊性が存し、そしてその「型」は過去から、悠々たる歴史から定着してきたものであって、その中間においてはその伝統の継承が中断されることもあったが、決して容易に捨てられるものではなかったと力説する。和辻からすれば、歴史性と風土性との二重構造を持つ人間は、常にその固有な身体に即して、特殊な「型」としての行為を通じて、普遍性を実現するものである。

また『日本倫理思想史』においても、ヘーゲルの歴史意識に基づいて、イデーの歴史的展開の根源を尊皇思想に求め、尊皇思想が日本思想の最古層であって、その後の日本思想の発展の方向性を規定づけたものであるという主張に至った。和辻は「かた」の内容的発展の流動性を認めるが、その「流動」を「かたち」が完全に凌駕するという逆転現象が起こってしまった」と頼住光子は指摘する²¹⁴⁾。

実は、和辻の「型」に対する思考はその『ニーチェ研究』において、すでに示されていた。しかし中後期の「型」重視の態度とは正反対に、早期の和辻は、むしろそれを主に因習的凝固的な「型」として嫌悪感を示し、ニーチェのように「流動的生」を主張している。その上で生の力の流動を人間存在の根源として力説し、「型」に凝固された生を解放する、という立場から、人間の生き方を探索しようとした。その前後の「型」への態度の相違に対して、頼住光子は詳しく論じている。そして『ニーチェ研究』以降の「かたち」から「かた」への変化について、次のように結論している。

『ニーチェ研究』などで第一義的なものとされた「流動」は次第に背後に退き、「かたち」の比重が高まり、それとともに、ニーチェにおいては存在していた「かたち」はしよせんは「流動」を完全には固定化できないという否定性が薄れてきた。この結果、「かたち」は持続的、伝統的なものとされ、「かたち」への関心が多くの伝統文化研究において豊かに結実された。しかし、その一方、「流動」自体の宿していた潜勢的統一力が看過され、「流動」は単に克服されるべきカオスとなってしまい、『日本倫理思想史』にみられるように、「かたち」と「流動」とは対立的なものと捉えられ、更に、「かたち」はカオスとしての「流動」を凌駕し得るとされた。また、「倫理学」においては、仏教研究において見いだされた無限の否定の運動としての空の弁証法が、倫理の根本原理として導入されるが、ここでは、固定的な相対的全体（「かたち」）が絶対的全体（空の弁証法として実現される絶対空と混同され、その結果、「かたち」は空じられなくなり実体性を帯びるに至ったのである。……「かたち」から方向性を意味する「ち」が落ち、「かた」となると、それは単なる凝固となり、形骸化された鋳型にする危険がある。和辻の「かたち」をめぐる思想的営為は、「かたち」の豊かさと同時に、「かた」にする危険性をも示しているように思われるのである。⁸⁸

言い換えれば和辻は、日本文化や倫理学における空の弁証法において流動的普遍性と特殊性との統一を強調するが、普遍性の実現においてやはり相対的全体性の特殊な「型」という通路の固有的な持続性に注目し過ぎてしまった。さらにそれが、いつの間にか流動している生を凌駕し、その上位者となり、結局、歴史的発展や生命の活動を束縛する「型」となってしまいう危険性があるように指摘できよう。

また荏部直は、「「型の喪失」の時代に育ちながら、それを克服すべく型の倫理学の構築を和辻は目指した」が、そこに提示された人間像は、ただ社会生活における様々な型」が並べられ、結局「人間の真のかたちは、仮面の裏側のうつろな空隙に過ぎなかった」と指摘する

すなわち和辻は外形の人間の行為の標準的な「型」に注意を集め過ぎて、個人の内面の矛盾に目を向けないことで、そこに描かれた個々の個人は明瞭な顔を失い、容易に「情報空間」の波に流れて、独自に事柄を判断することができない「ダス・マン」になりがちであるように見えるという⁸⁰。和辻思想における「型」への偏向の問題については、本稿はこの両者から多くの示唆を得た。

第二節 本論の問題意識

各民族の歴史的習慣としての「型」の問題は、東洋・西洋を問わず近代以来、重視されてきた。日本では、「型」は個人的意識による自由で自然な身体操作を否定し、世代を超えて継承される定型の身の扱いを反復稽古することで身心脱落の境地に至り、個の限界を超越することを目指す、日本的な身体性の理念として理解されている。⁸¹思想界のみならず、近代以来、身体の「型」の形成は、芸術学、体育学、医学など多くの領域において展開してきた。

大雑把に言えば、心身における「型」の形成は、ニーチェの身体論以前に近代西洋哲学は、主に知的主観性の優位性が主張される身心二元論の立場であるのに対し、東洋思想においては身心一元論の立場から論じられてきたのが古来の主流であった。その中では、従来特に「礼」、「修身」や「修行」などの「型」による「体得」が重視され、それによって身体感受性を豊かにし、おのずから人格的実践の道を歩むと一般に考えられてきた。西谷啓治や湯浅泰雄が指摘するように、東洋的身心理解には、「型」を通して身体を規正し、その規正された身体によって、心のあり方を規正していくという考え方が強くある⁸²。真の「知」を会得するには、「行」あるいは「修行」を重視しなくてはならない。そして修行のあり方について、湯浅は「心が身体を支配するのではなく、逆に身体があり方が心のあり方を支配するという立場に立つのが修行の出発点である」⁸³と強調する。また日本では、「型」の意味に注目する研究者である源了圓（一九二〇～二〇二〇年）の解釈について、藤田正勝は以下のようにまとめている。

源が一九八九年に発表した『型』によれば、「型」は、もともと土で作った鑄型の外枠を意味する言葉であった。「开」は、古くは「井」と書かれたもので、その外枠を閉めた形を表している。「形」は、それに「彡」を加えたものであるが、「彡」は、色彩や光沢があることを示している。つまり「形」は、外枠がはずされて完成した美しい造形物を指す。「型」の方は、現在でも鑄型という意味でも使うが、それ以外に、ある決まった、そして多くの場合美的な要素を含む動作や形を意味する。たとえば能や歌舞伎で言われる

「型」がその代表的な例になるが、それにとどまらず、そういう意味での型を身につけていく修練の過程の、ある決まった道筋をも意味する。源は前者を「基本的な単純な型」と呼び、後者を「複合された型」と呼んで区別している。後者の意味での型が、日本の芸能や武道、あるいは茶道などで重視されてきたのは、先ほど述べた、「身体から心へ」という東洋的な身心理解と結びついていると考えられる。⁸⁸

このように、ここでいう「型」は、ギリシア語のエイドスあるいはアイデアという抽象的本質の意味と異なって、主に、具体的な行い、その行為によって造られた具体的な形を意味するのである。その上で単一の行為ではなく、様々な行いを身につけておのずから形成された「複合された型」として捉えられる。そしてその「型」の体得によって我々の内心を規正するという意義が認められ、日本の多くの芸術において重視されている。すなわち身体の規正が、本来我々の自由の束縛を意味するのではなく、むしろ行為する自己の活発状態を覚醒させる機能として、認められている。無論、現実には、身体の規正によって、人間の行為がしばしば一定の固まった「型」に滞るといった問題もある。

「型」の意義や身心一如論に関しては、多くの近代思想家においても論じられているであろう。しかし、彼らにおいて、右の「型」解釈と異なるのは、管見の限りでは、西洋のアイデアやエイドスを受容した上で、「型」あるいは「形」が単に具体的な身体的行いのみ意味するのでなく、新たな「形」へと超越的に創造する根源的形成作用として強調されるようになったことである。いわば「型」、あるいは「形」こそが、根源的な動的な主体であって、人間の身体はただ媒介的なものであるという主張に似た発想が見られる。「型」は、既存の具体的行いに内在化されるものでありながら、さらに人間身体を通じて、新たな「型」へと変じうるものである。彼らは西洋思想の身体を、主に生理的身体と見做す身心二元論に反対し、社会的身体における固有の「型」への理解を通じて、おのずから国民としての人格の自覚に至るといった身心一如論として主張しようとするが、逆に、身体と「型」とが引き離され、あるいは「型」を中心とする身体であるといったような様相を呈している。

例えば、西田幾多郎は、西洋思想の身心二元論に対して、我々の身体を「歴史的な身体」と見做し、歴史あるいは種としての「形」と「身体」との相即相入の関係を、「論理と生命」（一九三七年）において、次のように述べている。

我々が歴史的身体的に働くといふことは、自己が歴史的世界の中に没入することであるが、而もそれが表現的世界の自己限定たるかぎり、我々が行為する、働くといふことである。故に人間は理性的なるかぎり、真に生きるものとして能動的であるのである。我々の身体的自己は歴史的世界に於ての創造的要素として、歴史的生命は我々の身体を通じて自己自身を実現するのである。歴史的世界は我々の身体によって自己自身を形成するのである……我々が種を通すといふことは、我々が種的に生れ、種的に働くといふことである。併しそれは又逆に我々が……種生命を通して世界を形成するのである。……我々も大体に於て種の奴隷であらうが、種生命そのものが、固、歴史的生命の自己形成に基くものであり、我々の種生命は創造的である。……種といふものが創造的原理とならなければならぬ。……種とは形である。我々は歴史的生命の個体なるが故に、我々は種的に自己自身を限定する歴史的生命の世界から生れる、歴史的生命によって形造られると考へる。³³

西田によれば、我々の身体は歴史的世界であると同時に、歴史的世界の自己形成の媒介である。歴史的身体は、世界を創造することができると同時に、歴史的世界は、こうした身体を通じて自己を形成する。そして歴史、あるいは種の「形」が、人間の心身を通じて自己を形成し創造する運動であるとする形而上学的レトリックが見受けられる。「自己が歴史的世界の中に没入すること」は、過去や未来を現在において統一し、過去の自己を否定した上で、また世界においての個物として能動的に形を創造するということを指すであろう。しかしその形而上学的レトリックや「種生命」といった表現から見れば、歴史形成の主体は、形を持ちつつも、世界との相互限定において創造する個々の身体か、あるいは身体を通じた「種」としての「形」の自己限定か、という点で曖昧さが存するように見える。その点は、和辻の仏教論や倫理学においてはさらに顕著的に、その両者の引き離しと主体の曖昧さの問題が見受けられる。

その一方、西田や和辻は、身体を脱却した抽象的形の運動があることを認めるわけではない。西田においては、我々は種の世界によって規定されるが、我々は絶対否定に面して、さらに世界の個物的多として開かれた世界を創造していく。人間の「身体」と「多形的世界」とは対立関係ではなく、互いに作用しつつ、より開かれた創造的世界を求める相即相入の関係を説いている。それに対して、和辻は主に「かた」を日本古来の倫理の変動的内容の深層における不変の原型として捉え、それを共同体との依存関係として力説している。いわば倫理は、抽象的理論に意識される前に、すでに歴史、芸術や風習などの「かた」として共同体において表現されており、共同体の地盤において自ずと形成された「かた」であると同時に、共同態の存在根柢として、時間の流れを経ても、いつも種々の共同態にある程度実現せられるものであると論じている（九、十二〜三）。しかし和辻のいう依存関係では、「かた」を日本古来の固有的基礎的なものであり、断絶なき

非連続の連続のものである。さらに個人との関係ではなく、主に共同体との関係において国民としての本来的（＝過去たる「本」）人倫の回復を強調するため、西田より顕著に、一種文化本質主義や国民国家論が見受けられる。

なお彼らは人間の主体の問題に関しては、型、あるいは形と人間との依存関係にとどまらず、両者の対立を超える形而上学的理論を求めようとする。すなわち西洋哲学の完全なる有形を實在とする立場に対して、両者の関係無し、あるいは無形という實在の根底に捉えようとする。絶対無、あるいは空の運動は、両方とも「形なき形」といわれる東洋文化の特性に基づいて展開したものであるように見える。とはいえ、人間の具象的運動に対する議論になると、和辻は人間の身体において、風土の特殊性としての「型」の規定を運命的固定的なものとして捉えるため、やはり、一種の定着している「型」が身体を通じて運動するような有の立場が残されているように感じられる。歴史の基礎を顕著に国民共同体に置く和辻と比べれば、西田のいう歴史的身体は、国家や社会に媒介されるものに着目しており、個人による「客観的なるものや形」への創造を強調している。とはいえ、民族の個としての我々の働く形は常に何か「文化原型」²⁸に根ざしており、その上で、種の形、あるいは国家の形に向けられるということも説いている。そうであるとすれば、歴史的身体としての我々の働く形式は、やはり国家の形式に限られている。そのため、両者は無形の立場を強調しながらも、その眼差しの中心は、やはり種の立場としての何かの「型」に張り付いていると言わざるを得ない。

「身体」は、この世界の「形」、あるいは風土や国民文化の形成のための不可欠な媒介であるとされる。そして歴史的世界、あるいは国民的統一としての国家の顕現の媒介としては、身体の歴史的意義が認められている。しかしその歴史形成の主体は果たして人間の身体的主体なのか、特殊な「かた」なのか、複合的な「かた」なのか、間身体的なものであるか、間主観的なものであるか、または身体と精神と、身体と身体との対立を超える超越的な否定作用なのかについて、それらの論説的表現を見れば見るほどわからなくなる。菅孝行は日本の身体論について、「この国の通弊は、たとえば、身体論が身体論・論となってしまうところに見られるのではなく、論の根拠が（対象化されることを通じて）主体化されず、型として、規範として受け入れられ、本格的に論の論が立てられない」²⁹と、身体論における主体化の問題が軽視されていることを批判する。

和辻における「型」と身体との関係について、多くの学者はその風土論以降の思想に注目しているようである。しかし、実はそれらに関する思索は、和辻の若き時代から既に始まっていた。無論、前後の立場は思想の変遷によって異なっているが、両者の関係の共存のあり方を一貫して求めている。その処女作『ニーチェ研究』（一九一三年）には、ニーチェを他の西洋思想家と区別して、その凝固した直観形式による知を徹底的に批判し、身体や無意識的本能の尊重を強調するニーチェの反逆的な主張に、早くから同感を示している。しかしそれと

同時に、身体のある方の重視の延長線上で、必然的に理想的文化へ彼を向かわせる。その理想的文化の世界がなかなか見えない最中、和辻は日本古代仏教の芸術体験を通じて、理想としての「古えの日本」の文化に出会った。さらにその世界の裏付けによって、その理想の「古えの型」を、日本人の本来の固有的な身体の方へと解釈するようになった。

簡単にいえば、和辻は、最初は人間の身体を、凝固した型に対抗する無限の感動の力という超越的存在として位置付けたが、日本文化に転向してから、逆に日本国民としての本来の身体のある方を重視し、かつそれに対する日本の「型」のもつ「光」の側面を重視するようになった。特にその倫理学では、「型」のもつ「光」の側面は、全体性の権威を持つ社会的規範の力、かつ間柄的存在の地盤としての間主観性の力として展開されていく。しかし、そこでは「型」と人間の心との矛盾関係が問われないため、その「光」の力はむしろ、容易に日本の固有性から背反する個人の身体を抑える「闇」の力に転じうる恐れがあるように見受けられる。

のみならず、和辻のいう「型」は、風土的特殊性をも意味している。風土が間柄的存在への特殊的制約であると同時に、その制約を内在化した間柄的行為はまた特殊な風土に依拠して親和的に働きかける。風土、間柄の他者や人間、この三者の相互浸透の関係を強調するため、和辻は風土を、身体の客体的表現として解釈する。すなわち、人間の身体的運動は「歴史と風土との関係をも含んだ個人的・社会的な身心関係」（八、十八）へと拡大される。とはいえ、その運動の場面が単に特殊な風土に限定されることで、人間身体も、一定の歴史的風土の規定の運命から脱出できないものとなった。その一方、風土と人間の身体との関係に関する和辻の論説は自文化中心主義や国民国家論の傾向があるものの、風土の理論としてのその先駆的な意義を認めなくてはならない。

また、西田や和辻だけでなく、当時の京都派も昭和期に入ってから徐々に、身体と文化との関係に関心を向けるようになった。身体への問いを通じて、歴史の形成的要素としての人間が現実には、如何に自覚的に自国の、歴史、社会や環境に関わって生きるのか、その人間存在の構造を改めて論理的に解明することが、当時京都学派の歴史哲学において共有された重要な課題であった。とはいえ、京都学派ら（広義において）は、西洋の主観的・個人的主体に対抗し、「身心一如」としての主体を主題化して様々な論理を取り上げたが、身体活動と歴史の「型」との関係の問題については、未解決の問題が残されている。横山の指摘によれば、彼らの主張は、日本における身体と文化との構造を哲学的に作り上げたが、そこに展開される日本の身体をめぐる言説の歴史性を論証せず、「安易な文化主義的解釈欲望に身を委ねる」という傾向があることで、「期せずして日本的なものイデオロギーへ転落していく論理的な途筋がかたちづくられていたと言えるかもしれない」¹⁾という。すなわち身体においてどのようなようにそれ自体の歴史性を適切に理解するのかについて、彼らの議論は一定の時代の限界性があるという。

自国文化に関する「型」の言説は、京都学派の知識人の間で、日増しに肯定・同質化・抽象化され、内部の閉ざされたループに形成されやすかったという状況を、我々は容易に想像できる。閉ざされたループの中では、他者の「型」に関する言説は、交流的・建設的なものになりづらいどころか、他者の「型」を、彼らが標準とする「型」と同一化するまで否定し破壊したり、さらに政治的・軍事的動向に迎合したりする恐れもある。 「型」に関する言説は、決して他者の生命力を感じられないようにしたり、他者の声が聞こえなくなるようにしたりするような、単なる内部の言語の堆積になつてはならない。

その危険性の問題を解消するには、どのような眼差しで自己、あるいは他者の文化の「型」を見出すのかという点を考察することが重要である。そのため、「型」と「身体」の問題は、「直観」あるいは「見ること」の問題に帰着すると看取することができるであろう。

湯浅によれば、「近代哲学の特徴は心と身体を分離することによつて情念や無意識領域の問題を抹殺し、理性としての自我意識のみを人間性の本質と見做したというところにある。それと共に宗教経験の世界は世俗化され、理性に適合する形しか認められなくなってしまったのである。」²²その合理主義的哲学の氾濫に対抗するため、近代日本の哲学者の多くは、西洋の現象学や実存主義を受容した上で、その問題を知性の前の前反省的経験の状況に還元し、改めて情念の働きや、それによる人間のあり方、さらに無の立場に注目するようになった。和辻もその中の一人であるといえよう。

前述の通り、東洋人は「型」の体得によつて内心を規定しようとする特徴がある。その体得は身を以て実践的・感覚的に見ることでありとも言えるであろう。和辻の風土論は、各文化の国民の直観の特徴について、その中ではギリシア人は規則的な形を「見ることに感じて感じるのに対し」、東洋人は常に不規則な理念を「感じることに感じて見る」のであると区別している（八、一九五）。また感受的直観の特殊性において、日本人は、中国人とインド人とは共通しているが、その直観においては感じ取る気合いの統一の仕方においては、日本人は繊細な芸術的感受性がより恵まれ、他の両者とは違っている。その上で日本人の繊細な心情の発達の原因は、主に日本の家の内部での利己心の犠牲や、「へだて」のない相互信頼の心情に帰着する。こうした無私な、主客未分の「へだて」のない相互の信頼のあり方は、まさに和辻の倫理学に構想された人倫的合一としての信頼関係の原型ではないかと考える。

また、西田は「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」（一九三四年ごろか）において、日本文化の特徴に対して類似の言説を示す。つまり日本文化は「大体に於いて東洋文化の形態に属する」が、ヨーロッパ、支那やインドと比較して情的文化が、特徴であると説いている。「我国民の文化的生活は外に永遠のイデアを見る」「客観的に物を見る」知的文化ではなく、「神の律法を受けて之を守るといふ宗教的でもなかった、又外に聖王の礼教を聞いて之に従ふといふ道徳的でもなかった。」²³その道徳的心情は、常に「純情の発する所」

や、「人と人との間に距てなきを喜ぶ」という性情に基づくものである¹⁰³。そしてその心情において感覺的に見る対象は、常に無限的に動くものである。いわば日本人の心情の根元は「無形」でありながら、時に従って流れる形でもある。そのため、情的文化はすなわち「形なき形」であり、また時の立場から「時の如く形なき統一」であると強調している¹⁰⁴。

以上の両者の共通点をまとめると、日本人の特性には「お互いに感受的に見る」のあり方があり、そして距てなき相互信頼の環境において、その心情の繊細な感受性を発達させることを両者は認める。その一方、両者は日本人の繊細な直観における主観的一面を認め、より哲学的論理によって客観的な直観のあり方を取り上げることをも試みる。すなわち「感受的に見ること」の作用は、両者の後期思想においては、個人的心情面の活動から、歴史的世界、あるいは間柄的世界の形成に向かい、また前反省的な間主観性から受動的能動的統一としての間主観性の形成が主な課題となった。それと同時に、そこに常に見るのは無形的なものでありながら、また形なき統一である、という形の論理の裏に、日本人が純粹な心情に恵まれていることこそ、容易に自己否定・無私を通じて親和的に外の環境的・客観的世界、あるいは間柄の世界に溶け込んで行動することができるという考え方も共有しているように見られる。無論、両者の思想の具体的展開には多く異なるところも存在する。

和辻の『倫理学』は、古来日本人の間における距てなき信頼関係を原型とするように見えるが、個人主義の立場に対抗するため、個人的心情による倫理観より、むしろ一定の権威を持つ社会的規範の、人間の客観的な間主観性に対する育成を強調するものであった。こうした社会的規範に育成される間主観性に即してこそ、他者との様々な度合いが異なる交渉において、容易に個人の私情を示さずに、信頼関係が保持できる。和辻の倫理学には一つの特徴は、すなわち人間（＝国民）の間主観性の成立を、主に日常の外形的社会的規範に基盤を据え、かつそれを間柄的交渉の地平として、人間の信頼関係のあり方を展開するという点にあると考えられる。

人間が日常において、従来のように大文字の他者から与えられる規範意識に従うのではなく、歴史的社會においてどのような理性的な直観の仕方を以て他人と信頼関係を築くのかという問題は、現在の国際社會における国民間の健全な交流の促進においても重要な課題である。近年の国際社會の情勢を見渡すと、民族主義の高唱、歴史修正主義の盛り上がり、米中対立による世論戦や経済戦の継続や、そこから産出されたコロナや、自由民主の政治化の操作、さらにその米中緊張の狭間を生きる国々の政治家の打算などの事情が生じ、日増しに深刻な問題となっている。こうした政治的問題はまた様々なメディアの技術によって人々の間に拡散され、一般人が容易に無意識的にステレオタイプ、あるいは大文字の他者の声に従って、異なる他者に対して不信や疎遠を抱くことになる。またSNSの発展によって、ネットで人々

が互いに軽蔑したり痛罵したり、無数のデマを拡散したりすることは、すでに日常的に目にする事態である。言い換えれば、通信手段の発達はむしろ勢力のある者の利益に、より都合よく印象操作しやすい空間を提供してきた。

こうした不健全な情報空間に、現在の多くの人間は個人の言論の自由の旗を掲げられることになったが、知らない間に、自分が大文字の他者の声に頼って言っているか、客観的な直観を以て論じているのかを混淆する者が少なくない。我々は、直観的な日常生活では口頭での正義、公平や善などの「声」を口にすることにすでに慣れてきってしまった。しかし、その「声」について信頼できないものと信頼できるものとを、正しく見分けることができないのでは、容易に無意識的に他者の意図的な「悪」の道具的存在になってしまふという理想と現実との乖離の状況に陥ることを慎重に考えなければならぬ。いわば我々の日常生活における不可欠な働きとしての直観は繊細な自覚に基づいているのか、あるいは鈍感で無意識的ステレオタイプあるいは、想像上の大文字の他者に依存しているのかを区別する必要がある。

このように、情報爆発の時代に生きている我々は、人と人との間、あるいは国民間の信頼関係を築くことは、喫緊の課題である。そしてその課題において、和辻の若き時代から注目した直観のあり方から、その後の人間関係における信頼のあり方へと展開する論説は、我々にとって多くの示唆を得られるだろうと思われる。

大文字の他者に操作されぬように、隣の他者あるいは遠い他者とは、どのように信頼関係を持つのか、ということについて、繊細な直観を養成することが重要である。和辻の思想において、一貫して直観の繊細さが重視されている。今までの先行研究では谷川徹三のように和辻の「随所にイデエを見る眼」を賛美し、その繊細な直観力を評価する者が少なくない。しかしそれと同時に、その直観の繊細さによって、常に事実から離れ、そして現実の作品を通じて「現実以上の強い存在を持ったもの」「超地上的な輝かしさ」（十六、三）を見出すという芸術的鑑賞眼として働く一方、過度に日本人の特殊な「かた」を、理想的場面へと飛躍的に論じること、逆に和辻の高く評価されている卓越した直観力を、一定の固有の範囲内に抑えているのではないかと考えられる。

そのため、和辻の芸術的直観の仕方は、それなりの魅力があるが、倫理学や文化比較論の応用においては、多くの問題が存している。その中では、多くの先行研究に指摘されたように、客体的表現を通じてイデア的なものを見出そうとする傾向がある一方、その見出されたことに潜んでいる悪の一面から目を背けたという問題も、特徴である。その点に関しては、荻部直の、「人間存在の全体性」の放つ「光」に向け、「ペルソナの亀裂が覗かせる闇に目を背けた」という批判が代表的である。その上で荻部は吉沢伝三郎の言説を踏まえ、和辻の倫

理学に対して和辻のいう「見る作用は常に見られることと相互的で、見る者と見られる者は同時に主体として現前すると説明して」いるが、「他者の視線が自己を一方的に客体化してくる暴力性とそれに対する抵抗力はここでは生じえないことになる」と批判する¹⁴⁾。

すなわち和辻の「見ること」において、均質な間柄的存在の、相互に感情融合し、互いの葛藤や軋轢の存しない内包的な理想郷を目指しているが、その「見ること」自体、実はすでに無意識に共同体の大字の他者を内在化した形になってしまったという危険性に注意を向けなかったというのである。和辻の直観の問題は、その解釈学的方法においてもしばしば取り上げられるが、この点については、本文の第二章から詳しく論じていきたい。

簡単に言えば、直観のあり方と、人間の一定の文化に基づく倫理的行為とは一体どのような関係にあるのかということについて、和辻の思想を再検討することは有意義であると思われる。また和辻の直観への詳細な分析とその問題を論じる者が少なくないが、和辻の初期思想からその直観の仕方の形成や、その風土論における「気分」や「気合い」の分析を論じるものはまだ少ないのではないかと考える。さらにその倫理学において主に論じられた「実践的了解」や「信頼」、あるいは「忠実」や「まこと」も、和辻の理想的に見た客観的な間主観性のあり方であると言っても良い。そのため、すでに充実している和辻思想研究の上に、部分的な補充的作業の形で、本稿では「直覚↓直観的想像力↓感得としての直観↓面授面受や正見↓気分や気合い↓実践的了解↓信頼、忠実や「まこと」という順序に従って、和辻の「直観」、あるいは間主観性の特徴とその変化を考察していきたい。なお、それを通じて和辻のいう「気」や、「もの」の意味を考えていきたい。さらに今まであまり論じられていなかった和辻の倫理学における客観的な間主観性の成立条件についても把握することを試みる。

一方、これまで見てきたように、和辻の思想に対する「個人殺し」、「無宗教性」や「文化相対主義の立場」などの批判に反して、近年では異なる見解を提示する研究も進んでいる。たとえば、和辻思想における宗教的意義を改めて検討する説や、その倫理学に、実は個の可能性への注目があつたことや、さらに和辻の倫理学は異なる他者を排除する立場ではなく、まさにすべて未知なものをあらかじめ友好的・開放的な態度を持って信じたのであるといった説も出ている。また、木村純二はこれまでの批判に安住してゆくと、和辻を超える道を自ら遮断することになってしまうのではないかと懸念して、次のように呼びかけている。

普遍的倫理とその文化圏に特殊な伝統的倫理思想との関係如何という本質的な問題をみずから引き受けることなく、和辻が踏み入った陥穽をただあげつらうだけでは、和辻を乗り越えることはできないし、そもそも思想家としての和辻と出会うこともできない。和

辻を乗り越えるべき位置に立つられれば、近代の「偏狭な日本主義者」と、彼らに「世界性」や「普遍性」を示そうとした和辻の立場との差異を正しく見極めなければならない。⁸²

確かに常に後知恵の立場から、単に和辻を批判するための批判というやり方はあまりにも視野が狭い。各時代の需要を考えた上で、過去の作品に新時代に相応しい創造的原動力を見出すことも、重要である。和辻の理論を乗り越えるためには、歴史の結果から独断するのでなく、和辻と当時の「偏狭な日本主義者」とを峻別して、京都派と同じく「特殊から普遍へ」という主張をしながらも、その主張における具体的内容においては、その時代への反抗的姿勢の限界を明らかにすることも、重要な任務である。またその一方、津田雅夫の指摘したように、和辻の思想に対して、「積極的なものを救い出すという接近態度ではなく、むしろ、その魅力と弱点とが一つとなった和辻の思想の〈危うさ〉そのものを理解し、それを引き受けることが必要であろう」⁸³という指摘も重要である。その点に関して、筆者は津田と同じく、まさに和辻の直観、そして間主観性の問題に関わると考える。さらに言えば、和辻の直観の仕方に示された反抗的姿勢の限界は、まさにその魅力と弱点との接合の表出ではないかと考える。

第三節 本論の構成について

本稿では和辻の若い頃の作品から倫理学に至るまでの多くの著作について考察し、その直観のあり方、型論、身体論の特徴、及びその変化を明らかにし、和辻が倫理学において提示した客観的な間主観性に基づく間柄的交渉のあり方やその問題点を明らかにすることを目的として考察を進めた。

そのうち、前中期の身体論の特徴に関しては、主に和辻のいう「直覚」、「力感」や「欲求」をめぐって把握する。中期の身体論については、その道元論や原始仏教論をめぐって、彼の仏教において見ていた無我の立場における理法と人間の身体との関係を明らかにする。中期の身体論については、主に和辻の風土論や倫理学を考察し、身体と風土との関係を、「気分」や「気合い」をめぐって再検討する。そして和辻の倫理学において重視されている間主観性に基づく間柄的行為の仕方に注目し、そこから展開する人間の信頼関係のあり方や社会構想の特徴を捉えようと試みる。またその構想に至る反抗的挫折、いわば解釈学的方法の問題や、その社会的規範に基づく間主観性のあり方の問題をめぐって分析する。具体的内容としては次のようになる。

第一章では、主に若い頃の和辻の身体論や型論をめぐって、彼のニーチェ解釈における「力感的身体」や「直覚」の捉え方の特徴を説明した上で、そこから展開される身体の世界観を明らかにする。若年時の和辻は、西洋の合理主義や機械主義の氾濫、そして国家主義による機械的教育に反抗し、「型」を主に人間の個性を縛るものとして否定する。こうした不安が募る時代に、和辻は、身心二元論を打破し、肉体の尊重を初めて唱えた西洋哲学者であるニーチェに心酔し、またニーチェを中心とする西洋の生命主義者の思想を解釈しながら彼自身の思想の土台を築いた。すなわち霊肉合致としての力感的直覚的な身体が提示されていると考えられる。その時期における和辻は後期思想において滅私奉公を積極的に捉えた印象とは異なり、むしろ欲求、あるいは欲動を根源的作用一般として捉え、さらに直覚のあり方を、身体における本能や力感の延伸として肯定的に見做したことが、特徴である。さらに和辻はニーチェに倣い、本体と現象との区別に反対し、「感外無物」の世界観を捉えるようになった。その感じること以外に人間の世界が存しないという考えは、その後の風土論や倫理学においても見受けられる。その一方、早期の和辻の直覚において、行為の実践面より、主に内面的人格の向上が重んじられているため、個人主義的性格が、一層顕著である。また和辻の初期身体論の特徴を浮き彫りにするために、陽明学的思想との類似性を論じ、西田の「直観」や「神」とも比較する。

第二章では、他の章に比べて多くの話題を一度に扱うことになるが、主に和辻が「古えの日本」を発見してから、大正末期までの型、身体、直観に関する論説（仏像論、文化論、芸術論、仏教論）の変化を考察し、その上で先行研究の指摘を踏まえながら、そこでの特徴や問題を明らかにする。具体的には、まず和辻の象徴論を考察し、芸術的体験において重んじられる鋭敏な鑑賞眼の特徴について述べる。さらに鋭敏な直観に基づく想像力、その直観的想像力からの仏像論や文化論（特に古代ギリシアや古代インドとのつながり）に関する和辻の解釈を分析することによって、和辻の解釈学的方法における直観の恣意性や文化論における日本的なオリエンタリズムの傾向を確認する。その一方、「型」に関する和辻の態度は「古えの日本」の発見や、幾かの宗教的体験によって質的に変わった。そこで和辻は「型」を打破しようとする態度から、統一性のある「型」を求めかつ「正当な心の交通」の力を発見した。そして「型」の見方としては、和辻は彼の芸術に関するノートにおいて、「西洋」対「東洋」という対置の枠組みを想定し、西洋の有形的な視覚形式に対して、東洋思想の無形なイデーを感得する直観を強調するようになった。その上で感覚的な直観の仕方を客観的直観へと養成する方法をも捉えるようになった。また和辻は西洋思想の個人主義の立場に対抗し、東洋思想における身心一如論や無我の立場の特殊性を論理的に示す学問的な道を本格的に歩むようになった。その学問的研究としては、まず道元論や原始仏教論が挙げられるであろう。和辻はそこにおいて、哲学的論理と仏教思想との統合を試み、特にヘーゲルの絶対精神の弁証法や龍樹の空の立場に倣い、直観や修行における人格的主体を抜き取り、すなわち「道得」

は人間の身体を介することによって道得自身の自律的運動の顕現であるように、「正見」は正見自身の運動の顕現であるというような論理を強調するという特徴がある。言い換えれば「型」や「道得」の意味をエイドスの意味に対応させ、さらに真理の展開を無我の立場における無形なイデーの自己展開の論理として解釈するようになった。とはいえ、その論理は、人間の身体における非合理的契機が除外され、無我としてのイデーの立場が過剰に強調されていることで、逆に人間の感性的身体が抑制される傾向や、一種の相対的立場の絶対化の問題が見受けられる。その直観の仕方も主体が抜き取られ、ただ外的な無我という普遍的な立場での自律的運動として論じられるようになった。また無我の立場に至るための行や直観による自覚の仕方が特に論じられなかったことで、和辻の論理は、なお理想的抽象的な論理の展開に留まっているように見える。

第三章では、和辻の風土論や国民道徳論をめぐって、その間柄の概念を取り入れた後の直観の仕方の変化、すなわち、人間存在の間主観性に目を向けてからの言説について主に考察する。その中では「気分」や「気合い」の概念と、それに基づく風土や他者との交渉のあり方を分析した上で、その身体論の中心が、日本の固有性に向けられるようになったことをあらわにする。大正末期から、京大の倫理学講座に赴任した和辻は、その比較文化論の志向の延長線上に、倫理学や風土論に目を向けるようになった。特に、ドイツ留学体験を契機として、和辻は、風土と国民文化との関係に本格的に注意し始めた。またその時期から、マルクス、ハイデガー、ヘーゲルやヘルダーなどの多くの哲学者の自然論に啓発され、風土論を構想するようになった。その風土論は単に風土比較論ではなく、人間存在論の視点から風土的・歴史的特殊性を持つ人間存在の構造を考察するための基礎的理論を目指し、それによって各国の風土における国民性の特異性を見出そうとする。その主旨である。具体的には、和辻は旧来の西洋の直観形式における主客対立の見方に対して、ハイデガーの「配慮的交渉」としての見方や存在論を批判的に受容した上で、人間と風土との関係においては主にその相互浸透の関係を重んじる。すなわち風土との間主観性に基づく気分的交渉や、「生きられた内包的自然」としての風土の構造を組み立てることが二つの重要な特徴である。その特徴を論じることによって、和辻における「気分的交渉―価値の遂行可能性」を可能にする身体の特徴やその他の問題を分析していきたい。さらに和辻のいう、身体的主体の技術的表現と気合いとしての直覚との関係を通じて、彼の倫理学の前に構想した公共空間のあり方を見出す。その上でそこに存している間主観性の内包性の問題や固有の身体の重視の問題を、先行研究を踏まえつつ論じる。なおそれらの考察を通じて、和辻のいう「気」の意味は、日本近代の「気」の意味の変化に対応していることについても論じる。

最後に和辻の国民道徳論において力説された国民的自覚の特徴や、その問題について扱う。和辻は、従来の国民道徳論における「国民道徳」や「国民」の定義の混淆の問題を克服するため、倫理学としての国民道徳を再構想しようとする。すなわち国民道徳における普遍と特

殊との結合を主張し、結合の成立の前提として国民的自覚を要請する。和辻のいう国民的自覚は自他不二の立場への志向の自覚であるのみならず、それと共に国民の固有の特殊な仕方において実現される実践的自覚でなければならぬ。しかしこの国民的自覚による実践は、国民の特殊な仕方が強調され、さらにそれを「かた」の特殊の展開に奉仕するものと捉えたことで、和辻の風土論における固有の身体の要請の問題がその国民道徳論においてすでに芽生えていたものと見受けられる。

第四章では、主に和辻の倫理学をめぐって、そこに提示された間主観性に基づく「実践的了解」、「強制」や「信頼」の構造を考察することによって、和辻の行為論の特徴や間柄的交渉の地平を見出し、それに基づく社会の秩序構想や、その問題を分析していく。和辻はその倫理学において、彼なりの国民としての自覚の在り方をようやく論じ始める。すなわち人間存在の倫理的自覚への通路について、解釈学的方法による探究を始めた。その探究について本章ではまず、「実践的了解」をめぐって論じていきたい。要点は、和辻の『人間の学としての倫理学』までの著述を考察範囲とし、そこに「実践的了解」から「倫理的自覚」に至る過程を述べ、和辻の解釈学的方法による人間存在論の構造を明らかにする。和辻はその過程において解釈学的方法の重要性を力説するが、その解釈学における「理解」を具体的には展開していない。その点について和辻の空、あるいは否定の運動の運動を分析しなくてはならない。和辻にとって、否定の運動は人間存在の理法であって、間柄的交渉の理法でもある。その運動の行為的展開において和辻のいう社会的規範による強制的構造を分析し、否定の否定の運動は、結局、単に外形的・社会的規範による個人の背反を否定する運動であることを示す。また先行研究の指摘を踏まえつつ、空による自覚の仕方の特徴や、それと全体性との癒着の問題について再検討する。

最後に、和辻のいう「信頼」、「忠実」、「まこと」や「良心の声」の意味を分析することによって、個人の内心の工夫より、和辻が徹底的に主張する外的社会的規範に依存する人倫的合一の特徴を把握する。和辻の「信頼」の構造を明らかにするには、和辻の時間論の分析が肝要である。この時間論を分析し、和辻のいう絶対的否定性、あるいは空への自己還帰は、単に既に規定された「過去たる「本」」の再興にすぎないことを論証する。そして「忠実」、「まこと」や「良心の声」を通じて、和辻にとつての客観的な間主観性の成立条件、いわば日常の間柄的交渉の地平を明らかにすることを試みる。その上でその間柄的交渉の地平から構想された「間柄的行為的連関に基づく間主観的な日常世界」の構想を見出す。これらの分析を通して、解釈学的方法による客観的な間主観性の成立に関する和辻の理論に対して、一定の先駆的意義を認めながらも、その主要な問題（「上位的媒介への信頼の強調」、「現実離れの芸術的な鑑賞眼」、「もの」や「他者」の問題）をも分析する。

終章では、今までの論述の重点や和辻の思想における特徴や主要な問題をまとめた上で、さらに戦後の和辻の思想に若干触れる。和辻の

戦後の思想には確かに修正部分があるものの、その文化論の立場は、戦時中とは特に変わっていないように見える。その点については既に先行研究において指摘されたが、本稿では今ままであまり検討されてこなかった和辻の朝鮮戦争の時期に発表した二つの評論を通じて、それを再確認する。しかしその確認作業はまだ初歩的なものに過ぎず、和辻の戦後の文化論の具体的内容に関しては、今後の課題として考えていきたい。

1 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、二〇一〇年）二六四頁。

2 子安、前掲書、二六四～五頁。

3 高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』（新潮社、一九六四年）二〇四～五頁。

4 嶺秀樹『ハイデッガーと日本哲学』（ミネルヴァ書房、二〇〇二年）六七～八頁。

5 嶺、前掲書、六八頁。

6 飯嶋裕治「和辻哲郎の解釈学的行為論に見る「個人」的存在の可能性——「資格」と「徳」を手がかりに——」（『思想』第一〇六一号、二〇一二年）五四頁。

7 同上。

8 服部圭祐「「種の論理」と「間柄の倫理」の潜在的対立——田辺元・和辻哲郎における共通の課題」（『西田哲学会年報』第十三号、二〇一六年）参照。

9 戸坂潤「日本倫理学と人間学」（『日本イデオロギー論』（岩波書店、一九七七年）一五八頁。

10 戸坂、前掲書、一五九頁。

11 熊野純彦『和辻哲郎——文人哲学者の軌跡』（岩波書店、二〇〇九年）一一四頁。

12 同上。

13 服部圭祐「人間の学」から「倫理の学」へ——和辻哲郎の「倫理学」体系の形成過程」（『日本哲学史研究…京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要』第十三号、二〇一六年）八八頁、九九頁。

14 服部、前掲論文、八八頁。

15 服部、前掲論文、九九頁。

16 服部、前掲論文、九八～九頁。

17 服部、前掲論文、一〇〇頁。

18 オギユスタン・ベルク『風土学序説』（中山元訳）（筑摩書房、二〇〇二年）二二二頁。

19 高坂、前掲書、五三頁。

20 高坂、前掲書、二〇七頁。

- 21 藤田正勝「和辻哲郎『風土』論の可能性と問題性」（『日本哲学史研究』第一号、二〇〇三年）十二〜三頁。
- 22 津田、前掲書、三七七頁。
- 23 酒井直樹「西洋への回帰／東洋への回帰——和辻哲郎の人間学と天皇制」『日本思想という問題』（岩波書店、一九八〇年）一一三〜四頁。
- 24 相良亨「日本倫理学史における和辻倫理学」『誠実と日本人』（ペリカン社、一九八〇年）七八頁。
- 25 西谷敬「文化と公共性——和辻倫理学の再構想」（晃洋書房、二〇一三年）六九頁。
- 26 清水正之「具体的普遍と特殊の間——和辻哲郎と比較思想——」（『比較思想研究』第二十九号・特集「和辻哲郎と比較思想」、二〇一二年）三三〜三四頁。
- 27 木村純二「解説・三」『日本倫理思想史』（和辻哲郎著、岩波書店、二〇一一年）三九三〜四〇六頁。
- 28 高坂、前掲書、一〇七頁。
- 29 高坂、前掲書、一〇九〜一一頁。
- 30 湯浅泰雄『和辻哲郎——近代日本哲学の運命』（ちくま学芸文庫、一九九五年）三七四〜五頁。
- 31 湯浅、前掲書、一三一頁。
- 32 ロバート・ニリー・ベラー「和辻哲郎論」〔勝部真長訳、湯浅泰雄編『人と思想 和辻哲郎』〕（三一書房、一九七三年）九七〜八頁。原文は Robert Neely Bellah, "Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro," in *The Journal of Asian Studies*, vol. 24, no. 4, 1965, pp. 589-590. また『展望』（第八九号、一九六六年）にも掲載された。
- 33 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方——漢字論・不可避の他者——」（『思想』第九一二号、二〇〇〇年）十九頁。
- 34 熊野、前掲書、一二六頁。
- 35 熊野純彦「人のあいだ時のあいだ——和辻倫理学における「信頼」の問題を中心に——」（『甦る和辻哲郎——人文科学の再生に向けて——』佐藤康邦ほか編）（ナカニシヤ出版、一九九九年）五十四頁。なお、同論文は改稿の上、熊野「差異と隔たり」（岩波書店、二〇〇三年）にも収録されている。
- 36 オギユスタン・ベルク「和辻と環境決定論」（『和辻哲郎全集』第二次月報八）。
- 37 藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」（『日本哲学史研究』第一号、二〇〇三年）十二〜三頁。
- 38 劉超「『風土』与和辻哲郎片面的中国認識」（『群文天地』第十七期、二〇一二年）一七五頁、一七七頁。ちなみに、中国では和辻哲郎の風土論についての研究は数あるが、『風土』初版（岩波書店、一九三七年）に触れるものがまだ少ないように見える。
- 39 劉超、前掲論文、一七七頁。
- 40 戸坂、前掲書、一七〇〜一七一頁。
- 41 坂部恵『和辻哲郎……異文化共生の形』（岩波書店、二〇〇〇年）二二二頁。
- 42 坂部、前掲書、二三四頁、二二二頁。
- 43 高坂、前掲書、一〇九頁。
- 44 高坂、前掲書、一〇八〜九頁。

- 45 嶺、前掲書、六九頁。
- 46 西谷、前掲書、一〇八頁。
- 47 西谷、前掲書、一〇八、九頁、一〇五頁。
- 48 子安、前掲書、一〇八頁。
- 49 子安、前掲書、一〇九、一一頁。
- 50 津田雅夫『和辻哲郎研究 解釈学・国民道徳・社会主義』、増補（青木書店、二〇一四年）一九一、二頁。
- 51 酒井、前掲書、九一頁。
- 52 熊野、前掲論文、四五、七頁。
- 53 熊野、前掲論文、五二、三頁。
- 54 片山洋之介『日常と偶然』（理想社、二〇一六年）三八頁。
- 55 相良亨「日本における道徳理論」『相良亨著作集5』（へりかん社、一九九二年）四一八、九頁。そして『誠実と日本人』にも和辻に対して同じ評価が示される。
- 56 飯嶋裕治「和辻哲郎の倫理学における「信賴の行為論」について——ハイデガーとの対比から見ると日常性における共生のあり方をめぐって」（『共生の現代哲学——門脇俊介記念論集』第十八冊、二〇一二年）八八頁。
- 57 飯嶋、前掲論文、八九頁。
- 58 板橋勇仁「未知の者と友人として出逢う」（『和辻哲郎の人文学』木村純二・吉田真樹編集）（ナカニシヤ出版、二〇一二年）一一四頁。
- 59 頼住光子「和辻哲郎の思想における「かたち」の意義について——その成立と展開に関する比較思想的探求——」（『講座比較思想——轉換期の人間と思想—— 日本思想を考える』浮田雄一ほか編）（北樹出版、一九九三年）二二六頁。
- 60 頼住、前掲論文、二二六、七頁。
- 61 苅部直『光の領国 和辻哲郎』（創文社、一九九五年）一八九、九〇頁。
- 62 同上。
- 63 横山太郎「日本的身体論の形成——「京都学派」を中心として——」（『UTCP 研究論集』第二号、二〇〇五年）二九頁。
- 64 藤田正勝『日本哲学史』（昭和堂、二〇一八年）四六〇頁。
- 65 湯浅泰雄『身体——東洋的身心論の試み——』（創文社、一九七七年）一五一頁。
- 66 藤田正勝、前掲書、四六〇、一頁。
- 67 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第八卷（最新版）〔竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編〕（岩波書店、二〇〇二、九年）四七、八頁、七九頁。
- 68 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第九卷（岩波書店、二〇〇二、九年）八〇頁。
- 69 菅孝行『身体論——関係を内視する——』（れんが書房新社、一九八三年）十三頁。
- 70 藤田の前掲書によれば、広義的範囲としては、和辻は京都派の一員として数えられるであろう（前掲書、三四〇頁）。

- ⁷¹ 横山、前掲論文、四一頁、三九頁。
- ⁷² 湯浅泰雄『和辻哲郎―近代日本哲学の運命』（ちくま学芸文庫、一九九五年）三七五頁。
- ⁷³ 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第六卷（岩波書店、二〇〇二―九年）三四六頁。
- ⁷⁴ 西田のこの文化論に関しては、小坂国継の解説によれば、和辻にご指摘やご修正を請うという手紙が残されている（西田全集第八卷、三九一頁）。また和辻の風土論もその時点でちょうど仕上げたところである。そのため、両者は文化論においてお互いに一定の交流を行なっていたことを予想できるであろう。
- ⁷⁵ 西田、前掲書、三四七頁。
- ⁷⁶ 荻部直、前掲書、一九一頁。
- ⁷⁷ 吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』（筑摩店房、一九九四年）九〇頁。
- ⁷⁸ 木村、前掲解説、四二三頁。
- ⁷⁹ 津田雅夫「風土とモラル（一）」——和辻倫理学ノート——」（『岐阜大学地域科学部研究報告』第二号、一九九八年）一六四頁。

第一章 不安に直面する力感的身体と型の打破…欲求と直覚とをめぐって

序説 不安の時代に、不安に直面することについて

周知のように、和辻の倫理学においては、人間存在の全体性、個人の否定や「型」が重要視されている。しかし、そのような考えに至るまでに、彼は実は多くの思考変容を経ていた。明治中期から強力な近代的軍隊を作り上げるために、学校で身体の規律化訓練が強制されつつあった。そうした時代背景の下で育った和辻は若い頃には、中後期の和辻像とはかなり異なり、むしろ日常的意識や、日常の身振りとしての「型」の弊害を糾弾し、個人主義に立脚し「型」に訓育される以前の自己を肯定する立場を主張し、また早くから「型」に束縛された身体の能動性の回復について考え始めていた。そして中後期に外的行為に目を向けて間柄的存在の行為の特殊なあり方に目を向けたのと比べて、早期の和辻の特徴ははまだ内面に重きを置いているという特徴もある。日常の身体的実践の動向についてより、主に内面的直覚の形而上学的構造に關心を寄せた点にある。とはいえ、その視線が人間の真の日常の生き方を考えることへと向いていることは一貫していた。

明治末年から大正初めの日本の哲学界では、ちょうど新カント主義の認識論が流行していた時期である。新カント主義の認識論は、カントの実践哲学より理論哲学が重んじられ、身心二元論に基づいて、人間の主観を主体とする認識論が唱えられた。こうした認識論に対して、和辻はむしろ、芸術的・宗教的体験や身体の役割を重視するニーチェやベルクソンに接近し、身心一元論の主張を打ち立てようと試みていた。その中で、内的経験の活動を重んじていることは、早期の西田の「純粹経験」と似ているとも言われている。しかし、後に詳述するように、西田の「純粹経験」においては知情意の統一が強調されるのに対して、和辻の内的経験においては知が凝固したものとして排除され、その上で原始的な身体感覚が重視され、個人の「肉体」の能動性の回復が図られるという傾向が顕著である。

こうした身体への注目、当時の歴史や思想潮流の背景にも深く関わるものではないか。明治維新以降、欧米諸国に対する劣等感を克服するため、近代国家を建設する第一の課題は、強力な軍隊を作り上げるための「近代的な身体」を作ることであった⁸⁰。近代以前の日本では、国家的規模で個人の身体や、その養成法について特別に考えられることはなかったが、その課題の下、民衆や学校教育における身体規律化、規律訓練化が厳しく強制されていく⁸¹。それに関する近代教育制度を確立したのは初代文部大臣・森有礼である。森有礼は規律訓練的

身体を国家的に養成する政策を提示し、一八八六年に公布された学校令のなかで、教科として「体操」を位置づけ、全寮制寄宿舎による生活訓練および兵式体操をも導入した⁸⁰。こうした導入は森の死後に一時形骸化した⁸¹が、日清戦争以降、軍の需求に応じて「教練」の名称に変更され、太平洋戦争の敗戦まで、全ての学校に配属した陸軍現役将校の指導で実行され続けられていた。しかし、森が当初構想していた現役将校による学校教練の指導はその後実現したものの、奥野武志の指摘によれば結局、陸軍現役将校配属制度により教練が軍による学校教育支配の道具として機能し、さらに学校教育の「軍国主義」化を促進する手段となった⁸²。

また、明治以来、人種間・民族間の生存競争による日本民族の身体の質的向上のために、教育体制の兵営化のみならず、西洋から優生思想―現在では否定されている―までも受け入れ、福澤諭吉をはじめとする「人種改良論」のような説も、知識人の間に広がっていた。しかしそれに伴う実際の状況としては、逆に障害者、犯罪者や旧賤民などの遺伝への差別思想を助長する土壌が形成され、出生率の低下と、乳幼児死亡率が増加した。それ以外にまた、低賃金・長時間労働といった資本主義的工業化がもたらした結核性疾患の社会問題化、年々合格率が低下する徴兵検査といった健康の問題も存在した⁸³。すなわち、これらは表面的には国民の健康な体格の改善のための政策として、積極的に提唱されたことであるが、実は国家に利益をもたらせ献身的行為を捧げられる体格づくりこそ、国家主義者に最も期待されるものであった。

世紀転換期が近づくと、日本の資本主義は日清・日露両戦争の勝利を通じて急速に発展しつつあった。また日露戦争後に帝国主義を推し進められ、戦勝気分の高揚と大国意識も意図的に流布され日増しに強くなっていった。それに続いて、明治末期の個人主義の風潮や社会主義思想が登場したことに警戒し、日本の政府は「風紀頹廢」の傾向を憂慮したため、「忠君愛国」や「勤儉」の精神の注入強化を、学校教育のみならず地方町村の「自治」活動をも通じて大規模に行いつつあった⁸⁴。政府による一連の思想強化や、身体の強制化の政策は、日本の資本主義の帝国主義化に協力する「国民像」の形成を迫ろうとする意図に基づくことはいまでもない。こうした背景の下、一般的な国民生活は、精神も身体もますます支配されていく不安な危機的状況に陥る。彼らを取り巻く政治は、すでに人々が自らの生を実現するための空間を提供するという理想から隔絶し、いつの間にか、無形の絶対的権力作用に変わり、人間の活動を強引に操作する「膨張しつつある管理システム」となったといっても過言ではなからう。

一八八九年生まれの和辻は、まさに教育体制の強化によって、国民の身体や精神がますます規律化・画一化されているという時代に育った。機械的教育の経験が、少年時代に自由を求める和辻の心に深く抑圧感や、社会への不信感を与えた。そのため、和辻はその活字化した最初の評論「霊的本能主義」（一九〇七年）に、早くも、体制への反抗の姿勢を憤激的に示し、「忠君愛国」の「国民像」を指す「機械

的教育」が、人の人格や身体に「型」を強いて束縛する現象に対して、人間の靈的覚醒を呼びかけている。その倫理学においても、革新的な「国民像」を打ち立てる国民道徳論の再構成の課題が、彼の学問の最終目的となっている。

無論、当時の知識層においては、和辻のみならず、多くの青年たちも、機械的な教育体制に対する不安を共有していた。和辻は、「機械的」な教育から青年たちを救い出そうとする人格・教養主義者に接近し、それと同時に教養派らの消極的情緒に染まり、国家主義の時代に対して反抗心を持ちながらも、和辻もやはり自己の無力を感じて世代的「神経衰弱」という、一種の抑鬱状態に一時的に浸っていた。「人生はどのように生きるのか」という問いに悩みながら、自己の将来性を悲觀的に捉え、人格の理想を高く掲げつつも、現実には自己否定の雰囲気に浸り、個人的な葛藤を内面的に繰り返す状態に陥る青年が当時には、少なくなかった。またこうした不安に陥った青年は、「煩悶青年」と呼ばれ、後世にはその時代の青年の特殊な現象として語られ続けた。

その中では「煩悶青年」として最も知られている者は、和辻の一高の先輩であった藤村操である。藤村操が「万有の真相」に対して「不可解」と苦悩した末に、「巖頭の感」を遺して日光・華嚴の滝に身を投じたという事件は、和辻を含め当時の青年たちに大きな衝撃を与えた。その衝撃の下で、操の自殺後に未遂者を含め約二百名数を超える若者達が、操の自殺行為の後を追って同じ場所に投身した⁵⁰。

和辻を含む「煩悶青年」には、抑鬱的な傾向という特徴以外にも、教育の思想背景の共通性という時代の特徴もある。彼らは前世代の立身出世主義の教養と異なり、英仏の実用主義よりは、ドイツのロマン主義を主に受容した。「幼少時に漢学の訓練を受けなかった」という共通点もある⁵¹。江戸の残光を浴びずに西洋の文物をひたすら白紙上に吸収した彼らの内心において、なおも伝統文化が強靱に生き続ける日本社会の中では、文書を通じて想像した文明の世界と現実世界における矛盾が必然的に生じる⁵²。そのことは彼らの鋭敏な神経をさらに圧迫した。二〇世紀に入ってから、人間が今生きつつある現実世界と、人間によって確定的に知られる世界との間には決定的な亀裂があるという危機意識を、これらの知識人達が共有していたという特徴も見受けられる⁵³。

では、こうした教育体制の兵式化・規律化や、教育内容の変化の下で、多くの青年達と同じく神経衰弱という「文明病」⁵⁴を持っていた大卒卒業直後の和辻はどのようにその不安の心持ちに直面したのか。すなわち「人生はどのように生きるのか」という課題に向き合いながら、どのように自己の心霊と身体、あるいは「型」と身体との関係を見ていたのかということについて、和辻の初期身体論を考察したい。特に身体知や和辻のいう「欲求」や「直覚」の展開の特徴について主に把握していきたい。和辻の早期の身体論においては、ニーチェやベルクソンの身体論の影響を受けたため、自己肯定的態度や「身心一如」を主張する立場であった。そして生命活動について内的経験を重ね、「欲求の形而上学」や「直覚」の機制が強調されている。無論、ここにいる欲求は私欲ではなく、ニーチェに倣い権力意志という力の

向上への強い欲求である。そして向上する欲求を支えるものは、「直覚」の機制である。またその機制において、生命の奥底の不安や、生の「型」による凝固に直面し、生の歓喜・強い力へと転換することには、「靈肉合致」という直接的な力感的身体が唱えられているように見える。これまで和辻の「直覚」に注目する研究は少なくないが、その「直覚」（あるいは権力意志）と、「身体」や「欲求」との関係への論述は十分にはなされていない。本稿ではこの点をめぐって早期和辻の身体を通じた世界観を見ていきたい。その上で、それを西田の早期思想と比較する。

とはいえ、「型」の凝固打破のために、身体の能動性が説かれる反面、前述のように、その言説は、未だ内面的経験に留まる内容が多く、生の歓喜への転換における自覚的媒介については具体的には論述されなかった。ともかく、和辻の身体に関する言説は、型の規律化や自己否定に満ちた思想背景の下で、当時の教養派の一人としての一種の、ロマンチックな雰囲気満ちた、現実への対抗的思考ではなかったかと考えられる。

第一節 肉体と心霊…「靈的本能主義」を手がかりにして

早期和辻の思想の特徴としては、身体知が重視されている点があることは既に述べた。以下では、和辻の認識論を主に身体論の視点から捉えて考察していきたい。

まず和辻が一高校生の時代に「交友会雑誌」に載せた論文「靈的本能主義」（一九〇七年）に書かれた「肉体」と「心霊」を見てみよう。

文明の発達に従って肉の欲望はますます大となり、虚栄の渴仰はいよいよ強となる。吾人は浅薄なる皮相の下に真精神を発見したい。……吾人は肉体を超越して宇宙の悲哀に恍惚たる心霊が雄壮に触れ真を憧憬し義に熱し愛に酔いて無我の境に入る時高潮に達する。Im Schönen, Im Guten, Im Ganzen resolt zu lebenの境地、神にあぐがれて全きものたらんとする渴望、人を全能なる人格に Converge し、厳肅なる宇宙の真趣に歩一歩迫るが理想である。肉体の満足に尊き心霊を没するものは豕の一種である。吾人は豕と伍するを恥ず。同時に耻を忍んで豕を洗い清めてやらねばならぬ。吾人が昂々然として向上する前に「愛」が活きて哀憐となり「雄壯」が動いて犠牲となつてこの事業に執着せしめる。かくのごとくして吾人は心霊の命ずるがままに現世に行動したい、これが吾人の主義である。（二十、一八五〜一八六、一八九）

この一文では、和辻は当時の機械的教育や文明の氾濫によって、動物のような肉体の満足が膨らんでいる現状に対して、単なる肉体の本能に従えば「冢と伍する」と痛論しながら、宗教的体験を通じて人の霊的興奮の回復を呼びかけている。そして、宗教的体験では「神にあくがれて全きものたろんとする渴望」や「無我の境地」などのような出世間の超越が内心に望まれるとする。しかし、和辻の生活的態度は根本的には最後の一句のように、現世から超出するではなく、生の真と義と愛のために奮闘する「心霊の命ずるままに」現世に行動するという現世志向的なものであることが窺える。

ここでいう「心霊」は和辻においては、決して合理的理性を指すのではなく、むしろ自然的・衝動的感情であり、物質を超越し、全能なる人格の生活を渴望する「霊的本能」であると捉えられる。霊的本能は、宗教体験からの感得によって心胸にひそむ「全き人格」と共鳴し、より一層向上の奮闘へと働かされるものである。それと同時に、興奮した霊は物質的な肉体を超越し肉体を人道の活動に回復させる。すなわち現世生活に対して、一種の「霊肉合致」²³の活動がすでに志向されているのである。

右の引用文は、「神」とか「無我の境地」とか「愛」とか宗教的感覚が濃いように見えるであろう。和辻の作品には、宗教に対する深い関心がないという印象を抱く人も少なくない。しかし近年の研究によれば、和辻は一高の時代に、実はすでにキリスト教や仏教に接近しており、当時の校長新渡戸稲造、先輩魚住影雄及び海老名弾正らの自由主義神学から深く影響を受けたとの説も出てきた²⁴。和辻は一九〇八年に魚住影雄に宛てた書簡において次のように告白している。

東京へ来てから教会にも行つたし救世軍の一ノ宮大尉に直接談判を受けたし余程心は動いて居たが、信仰はなほ漠然たるものでした、最もはつきりと観念を与へて下さったのは新渡戸先生だと信じます。(二五、九)

その書簡で和辻は少年時代から宗教に触れてきたことや、それまで「日に一度は必ず祈禱をしてい」ながらも、信者にはなれなかったという悩みを吐露している。「私の信仰はまだ程度が低い、解らない所ない所が沢山ある。未だバイブルが非常に有難いといふ心的状態になれない」(同上)と、自分の徹底できない宗教心に挫折感を感じている。自分の宗教的自覚に悩みながらも、少なくとも、当時の校長新渡戸稲造の講演から少し自信を得られたという。また後年に書いた「西の京の思い出」において、和辻は一九〇七年の夏に、一高生であった自分が、奈良の仏像や寺院を見学した初経験を回憶し、そして一九一〇年に大学生になった後に、岡倉覚三の「泰東工芸史」を聴講し、仏像に対してすでに濃い趣味を持っていたと告白している。

とはいえ、彼の内心には、宗教に全身全霊に没頭したい気持ちがあったものの、当時の和辻の作品から見れば、むしろ宗教を含むすべてのものを芸術作品として、内奥の精神の糧を吸い取るという芸術鑑賞の態度が力説されている。

吾人の生活にかくのごとき信念を与うる者は芸術である。芸術は吾人を瑣細なる世事より救いて無我の境に達せしめる。枝葉よりさらに枝葉に、末節よりさらに末節に移りたる頭し世の煩いを離れたる時、人は初めてその本体に帰る。本体に帰りたる人は自己の心霊を見神を見、向上の奮闘に思い至る。かの芸術が真義愛荘の高き理想を対象として「人生」を表現するはこれがためである。吾人はこの真義愛荘を通じて「全き者」を見たい。……内心にひそむ芸術心なきもの、審美の情なき者は自然の大景よりこの啓示を得ない。彼らには滝は珍であり山は奇たるにとどまる。その境地に誘うためには霊を開拓せねばならぬ。開拓の鍵となるものは芸術である。芸術はかくして吾人の渴仰を充たすべきものである。(二十、一九〇)

芸術は心霊を開拓する鍵である。芸術的体験は我々の人生の向上に啓示を与えてくれる。和辻の考えでは、宗教的体験と芸術的体験は、「無我の境地」に達することにおいて同じものである。しかし、ある種の宗教において、禁欲や肉体の徹底的解脱が求められるということと異なり、この時期の和辻は宗教的体験や芸術的体験を、一つの心霊的陶冶の手段として現実の実践を志向することにとどまっている。換言すれば、和辻は禁欲主義者のように肉体の超越を一方的に提唱しているのではなく、現世の実践面において主体的肉体の能動性を回復することにも注目している。すなわち物質的肉体を徹底的に捨てることは単に抽象的なことに過ぎない。

「絶対に物質を超越し絶対に霊に執着せよ」との主義はあまりに漠然たるものである。絶対の物質超越は死に至る。吾人は死を辞せない、死を恐れない。ただ霊的執着のために此世に活き此界に動く。ゆえに吾人の生活は心霊の光彩を帯びなければならぬ。生活の困難に嘆かず黄金に屈服せざるは死を恐るる人にできる事でない。しかしながら吾人は生きるために食物を要する、食物のためには働く義務がある。世人がすべて仙人となり隠者となつてははなはだ迷惑だ。(二十、一八九)

絶対的な物質超越は死に他ならない。人間はこの世に生きるものであって、物質、あるいは物質的な肉体から離れてはならない。世間から超出する者もいるが、しかし我々はあくまでも、物質の世界を歩みながら霊的執着によって、人格的生活を向上していくものである。

そのため、彼は「現世の羈絆を絶ち物質界を超越して山を歩き河を渉る」西行法師に対して、「靈的執着は薄弱であ」って、「彼の蹈む人道は誠に責任を無視している」と評価している（二十、一八七）。また偶然に逢った旅の僧に対しても、「肉体と社会を超越してのこのこと日本じゅう歩きめぐっている」という勇氣に感動しながらも、「西行と同じ誤りに陥っている。すなわち隱者仙人は人生と没交渉なると同時に社会の人として価値がないと考えるのである。一己の心靈の満足は目的でない。靈水に凡俗を浴せしめ凡界を洗うの信念が無ければ仙人は鶴と類を同じゅうせる生物に過ぎない」としている（同上）。人間は物質、肉体や社会の超越を求め、超越は現世で人道を實踐することにおいてのみ有意義であると和辻は主張する。

その一方、和辻は夏目漱石の『草枕』の主人公画かきさんに対して次のように評価する。画かきさんは、この世を「住みにくい国」というが、「靈の權威のために、人道のために、はた宇宙の美のために」、「芸術を持ってこの世を住みよくし浮世の有象無象を神経衰弱より救うつもりである」としている。（二十、一八六）すなわち画かきさんは、出世間に憧れ、脱俗の心を持っているが、その実践的志向は、芸術的創作をもって、神経衰弱の人を助けることにある。日常世界の人道から離れていない現世の超越こそが、我々が実践すべきことである。

要するに、靈的本能主義者による現世の実践は、次の引用文に述べたように靈的興奮が自然に肉体の活動となるということである。

靈的本能主義は神により感得したる信念とその実行とをまっこうに振りかざし堂々として歩むものである。実行は靈的興奮により自然に表わるる肉体の活動である。（二十、一九一）

ここでは和辻の肉体論における「靈肉合致」という特徴が、初歩的な形で現れているように見える。肉体の満足は心靈を鈍感にするが、興奮した心靈によって肉体の満足を超越することができる。「心靈」と「肉体」は相互に矛盾するものであるが、神から感得した信念において「知行合一」の境地に達する。鋭敏な靈的興奮が、直ちに肉体の人格的活動となることが期待されている。和辻によれば、靈的本能主義者としての第一義は、肉体からの禁欲的超出ではなく、人道の実践的活動である。靈的本能主義者の人格的活動は必ず「靈肉合致」において為されたものである、という立場がここで示されている。しかし注意しておきたいのは、「靈的興奮」は内心に無限性としての絶対者より感得した靈的本能であって、決して知力的なものではないということである。そして靈的本能は、後の和辻のニーチェ解釈やノートにおいては、主に「権力意志」や「直覚」という表現で身体知として展開されているように見受けられる。なお、「感得」、「感応」または

「交感」という表現は、和辻の早期の著述にしばしば見られる。要するに、芸術的・人格的活動を通じて人間の感受性の本来的鋭敏さを回復するという仕方は、和辻の早期思想において重要な課題であったのではないかと考えられる。

これまで見てきたように、この時期、まだ十八歳の一高校生だった和辻は、宗教的・芸術的体験から心霊の感受性や主体的肉体を回復する意識という考えを既に持っていた。その一方、理論的には心霊と身体との関係にまだ深く踏み込んでいない。すなわち、心霊の感受性が、どのように身体を以て活動するのかわかるということについては論じていない。とはいえ、「霊肉合致」という身体一元論の立場は、すでにその後の和辻思想の展開に基本的なスタンスを示しているように見受けられる。

次節から、和辻が大正時代頃、ニーチェやベルクソンの身体論を多く受容した上で展開した身体の世界観を考察していく。和辻の早期の思想は、ニーチェの権力意志から多くの示唆を受けたように見える。のみならず、身体の中には大いなる自己、あるいは無限の生命力が潜んでいることが主張されており、人格・生命主義的雰囲気漂っている。その上で身体に潜んでいる無限の生命力の発見は、種々の「体験」の形で感得されるあり方として提唱される。そのため、和辻の「身体の世界」に入る前に、人生の様々な「体験」に対する和辻の根本的態度をまず把握していきたい。

第二節 生の「体験」における自己否定を通じての自己肯定の態度

・祈禱の体験

和辻は「メモランダム」ノート³⁶（一九一三年―一九一八年）の前半において、祈禱という体験の意義を次のように述べている。

祈禱も神の恩恵も悉くこの他の力を予想してゐる。意識的に自己の無力を感じる如き瞬間には、確かにすがりたくなる。強い者にすがって力を恵んでもらひたくなる。この瞬間には明らかに自己の限度を見定めた様な気持になるからである。しかし自己の奥底が自分に見定められるものであらうか。自己心の奥にはもつと深いものがひそんであるのではなからうか。自己を見限って神に祈る心持は、つまりは知力の届かざりの自己を放棄して、神秘的なる自己に傾倒する心持なのではなからうか。神に祈るのはつまりは自己の深い奥に進んで行くことなのでなくてはならぬ。（別一、三―四）

ここで注意しなくてはならないのは、和辻のいう祈祷の体験は、一方、自己の無力を感じたうえで、他力を予想していると同時に、他方では、神に祈る意欲は非合理性としての「神秘的なる自己」に傾倒する気持ちであることである。一見すれば他力に頼る気持ちは「神秘的なる自己」に傾倒する気持ちと同一視されていることには矛盾を感じられる。しかし和辻のいう「他力に頼ること」を、完全なる自己を捨てることとして理解してはならない。「何故なら、あらゆる深奥な神秘は「自己」の内にあり、自己は決して明らかにされてはならないからである」（別一、四）と。すなわち、他力あるいは神秘を外力と見做すことは、我々が知力としての自己の立場に束縛されて、その立場を超える完全なる自己、あるいは自己の心霊の深さをまだ知らないゆえである。和辻にとつての他力はいくら神秘であっても、ただまだ知らない自分の深奥に潜んでいる神秘的力である。知的自己の限界を感じ、神に頼りたい気持ちになった時に、その奥からの神秘的力は直ちに感得される自力に転換し、またその力に導かれて、より自己の深みあるいは全体的自己を自覚させていく。

そうすると、和辻のいう祈祷は、知的自己を否定し自己の深い自力へと進むことを予想する内的体験として捉えられるであろう。そしてその内的体験で感得された神という他力は、あくまでも自他合一の他力であつて、自力とは全く異なるものではない。祈祷の体験は、和辻において、不完全な自己の否定を通じて、完全なる自己を悟ることを目的とする内的活動であると捉えられる。

・個人の本質としての運命と日常の体験

日常の経験といえ、通常にほとんど変わらない生活が淡々と繰り返されるイメージがつきまとうが、和辻はその経験において、実は非合理的な、偶然的な力の作用がしばしば我々の生活を促していることに注意している。そして非合理的な力が生まれる以上、我々の日常生活における知的判断は常に予想できないものと出会うことで否定される可能性を伴う。その点については、前述した和辻のノートにおける「運命」の解釈を通じて見ていきたい。

従来の研究では、和辻の「運命」に対する解釈について論じるものが少ない。近年の研究では、頼住光子は、和辻のいう「運命」は通常の解釈と異なり、「自他即他力」の立場からは新しい解釈が為されたことに注意を向ける⁵⁰。つまり「運命」において仏教思想「自力即他力」とニーチェの「運命愛」と重ね合わせて読み解こうとする和辻の傾向が見られるというのである⁵¹。そのため、「運命」の解釈を通じて和辻の「日常の経験」に対する態度を見ていきたい。

まず、和辻は「運命は知力以上の生命が自ら形成していくのである」（別一、五）と述べる。しかしそれは「運命」を、完全に不可知なもの、あるいは神の法則や宿業の展開であると考えがちな意味に捉えるのではない。和辻からすれば、我々の内心から出る神秘的なる力が「自他同一」の力であるように、運命も「自力即他力」の立場から捉えることができる。知力や因果的法則によって、我々は自己の運命を支配し得ないが、「現在の自己の内にその未来がある」（同上）としている。この「未来がある」の意味に対して、和辻はこのノートにおいては、詳しい説明をしていないが、未来への知的予想という意味をまず排除することができる。なぜなら和辻は、未来が知力によって予想されないものである以上、我々は特に「明日のことを思い煩ふ」（同上）必要がないとする。知的判断が常に事実から外れるものである。それを理解した以上、未来への志向において知力あるいは目的観を絶し、どんな運命が来ても、欣欣然と生きる態度をとるならば、我々の内面から却って、より純粹な強い力が湧いてきて自己の運命を支配することができるという意味ではなからうか。

このノートにおける和辻の簡潔な解釈に戻ると、運命とは「今存在すること——今存在するものの性質」（別一、四）である。この一句に対して、頼住は「和辻がノート副題に付けたニーチェの *Wie man wird, Was man ist* (如何にして人は、自分があるところのものになるのか) という言葉」と、「同様なことを物語っている」と指摘している⁹⁶。なお、その副題に付けた一句は『ニーチェ研究』の付録「この人を見よについて」（一九一四年）においても、詳しく論じられており、特に「個人」と「運命」との関係が取り上げられている。

ここでは和辻はニーチェの思想を踏まえ、「運命」を、他でもなく個人の本質であるとして解釈しようとする。ニーチェによれば、人間の実在は、根本的には「ある (*sein*) となる (*Werden*) との融合である。」（一、三六九）⁹⁷。これは和辻のそれに対する解釈では、「運命とは生の生成流転であ」り、その生成変化が根本的な「あり」としての個人によって統一されることで存在の内容となる。そのため、運命は個人の本質としての個性に統一されるものであって、「外から来るのではなくして自己の内にある」（一、三七〇）という。ここでは和辻は主に超人の立場から運命の意味を捉える。「汝の本質として生きよ、自己の自己を失うことなかれ。」（一、三七一）この世界で唯一無二の特殊な個性に従う「現在の自己すなわち……運命である」（一、三七〇）と解釈される。

しかしそれは、運命が個人の「図式的な人智」や「知識の予定する所に従」（同上）うものであるという意味ではない。日常経験において、知力や常識によって予想できない偶然性の存在が確実にある。知力にとっては予想できない偶然なるものは常に不安な存在であるが、和辻は、「全て大いなる瞬間は偶然の出来事として起こる」（同上）という。そもそも日常に「偶然」というのは、何事かを目的とする知力の立場から考えた上でのことである。「偶然」を、日常の不安と理解することは、知力に頼りすぎた結果である。しかし本来の個人の本質の立場においては、知力の図式や目的論からの離脱を目指すため、日常の立場から見た「偶然」はむしろ強い生命力へと飛躍するた

めの必然的契機となる。すなわち真の個人はニーチェのいうように、ただ自己の個性、内から湧き上がってくる権力意志（自他合一の力）に従って純粹に自己の生の運命を愛するだけである。そのような意味で、和辻は『ゼエレン・キェルケゴール』（一九一五年）においても、運命は「必然と偶然との合一である」（一、五八四）と述べている。

換言すれば、和辻においては生の運命を把握する力は、前述の自他合一としての深い自力と同じく、人々の個性の本質の深さから出てくるものである。そしてその力は純然たる自力でもなければ、純然たる他力でもない。なぜなら純然たる自力の立場は、理性や知力の必然性への過信であるのに対して、純然たる他力の立場は「相場師が占を信じ、市井の女が狐を信仰する」（別一、五）というように、單純に個人の自由意志を極端に弱めると和辻は考える。ただ自他合一としての個人の本来の力によってのみ我々は日常の迷いにみちた生活から解脱し、新しい日常としての運命を把握することができる。また、自他合一の力へと飛躍する契機は、常に偶然的なるものであるが、それを既知の図式で対応するのではなく、新しい出会いとして、勇敢に直面しなければならない。

このような「運命」解釈について頼住は、和辻は「我執の超越」を目指す仏教思想を、ニーチェの「運命愛」の観点から捉えなおそうとする営為であったと指摘する⁸⁰。和辻の仏教論とニーチェとの関連は次節で論じるが、ここではまず、こうした「運命」解釈における「日常の経験」への態度を見てみたい。

以上の必然と偶然との合一としての「運命」の主張によれば、偶然的なるものが日常の常識などの否定であると見做されるのは、あくまでも知力の立場からの見方である。偶然的なるものも、日常的なるものも、全ての経験対象が自己超越や個性の成長のための必然的媒介となりうるものであるという。日常的経験も偶然的経験も、個人の自他合一の本質の力によって把握されうる「運命」となる。言い換えれば、自他合一の運命の自覚の立場である以上、偶然の契機を通じた自己否定は、また必然的に本質としての自己を肯定するための自我否定になる。ここではまた自己否定を通じての自己肯定の態度が見受けられる。和辻は、ニーチェの自己肯定に対して「自ら自己否定の気持を強く持つ必要がないほど偉大であった」（別一、九）と共鳴している。自己否定を通じての自己肯定のための態度は、和辻自身の性格にも関わるであろう。彼は「この『我』を否定して意シキ以上の、深い「自己」を肯定する所に真実の生活がある」（別一、一〇）という運命の把握に、若い頃からすでに強い信頼を持っていたためであると吐露している。

・芸術作品の体験

また、哲學家芸術家の作品の体験に対する和辻の自己内心の感想を見てみよう。和辻は早期の論説で、偉人の作品を通じて、その強い生と交通し生命の沸騰を感得したという内的体験をたびたび告白している。その体験において、偉人の力は強い「自他合一」の力と化して「吾人の内に喰ひ入つて来るが、」それは我々が、作者の「全体としてのその生命を支配する」という意味ではなく、「偉人の力は吾人の内にはいつてきてそこに吾人の力として留まる。吾人の肉となり血となる。そしてかくなるためには吾人の方でその力を受け入れる丈沸騰してゐなければならぬ。」（別一、八）すなわち前に述べた祈禱の体験と同じく、主に自己の内的体験の表出である。

しかし注意すべきは、自己の内的体験において感じた外力が自力と化すると同時に、「人の肉となり血となる」という表現にある。ここでは仏教の「自他合一」の思想以外に、先に述べた「靈肉合致」と同じく、外力の肉体化の積極性が示されると考えられるであろう。こうした特徴に同じくは、次節でまた具体的に論じていきたい。

・自己肯定のための自己否定的な態度

和辻の早期著作には「体験」以外に、「内的経験」という言葉もよく用いられている。「経験」と「体験」とは、意味的にやや違っているが、その時期の和辻は、特に区別せずに用いている。湯浅は、和辻の早期思想における体験の性格に関して、次のような評価を下している。すなわち、和辻は「基本的な考え方としては、自我意識の表面に現れてくる自己のあり方を否定し克服し、自他の区別を超えた真の自己を肯定しようとする態度が見受けられる」（別一、四五）という。さらにいうと、宗教的体験であろうと芸術的体験であろうと、和辻においては、自由に、あれこれ偉大なものの表現を通じて、自己を否定し、その中の偉大な力と合一する体験は、むしろ一種の自己の人格の向上的需要を満足するためである、という思想の傾向が顕著に窺える。和辻自身も「自己の肯定と否定と」（一九一四年）において「絶対に「自己」を絶滅させようという要求は自分にはまだ縁がない」（二十一、七五）と告白している。

要するに、早期の和辻の眼中的「体験」は内外を区別せず、自己の人格的向上へと向けて自己を否定する内的自己鍛錬であると言っても良い。「体験」での「自他合一」の力は実は個人の本来の自力である。こうした自己肯定のための自己否定的態度は、和辻自身の性格に関わるが、当時接近したベルクソンやニーチェからも、多少影響されたと推測できる。ベルクソンについては「否定が本来意味の肯定」³⁶であるという考えやニーチェの「超人の思想」や「身体への尊重」³⁷についての見方は、全てそのような態度を裏付けるものである。

その一方、和辻の生への肯定的態度は、現世の聖人を目標とする儒教をも容易に連想させるであろう。当時の和辻は夏目漱石の作品を愛読したのみならず、生活的態度においても漢学の涵養を持つ父からの影響を受けていた。とはいえ、理論的にはやはり西欧思想家に由来するものが多いことは否定できない。

いずれにしても、和辻の早期思想が完全に儒教と関係がなかったとは思えない。前述したように、青年の和辻はキリスト教に接近し、特に新渡戸稻造の講演に感動したと述べていた。さらに和辻は新渡戸に対して当時「最もはつきりと観念を与え」（二十五、九）た先生であつてかなり魅力されたと評価していた。その一方、我々が忘れてはならないのは、新渡戸がキリスト教者であるとともに、前世代の知識人として儒教的涵養が濃厚であり、「武士道」を海外に宣伝した代表的人物でもあるということである。小島毅は、当時の代表的キリスト者新渡戸稻造や内村鑑三が儒教とキリスト教との親和性を強調するため、彼らを「陽明学的キリスト教徒」とまで見做している³⁰。その上で「アメリカ人は内村や新渡戸の功績によって「陽明学の素晴らしさ」を初めて知ったのであった」と指摘している³¹。また頼住光子の指摘によれば、新渡戸は万人に内在する神聖である「内なる光」を重視し、その光からの「宇宙意識」に関して説明する際に、王陽明の良知や仏教の涅槃もそれである、と説いている³²。つまり、幕末から日本では陽明学が流行しており、和辻周辺の前時代知識人にも、多く影響を与えていたことは、確実である。その中には和辻の師であった井上哲次郎や夏目漱石が含まれる³³。和辻の父も「その青春時代の情操を頼山陽などの文章によって養われた」（二十三、五七）と和辻は「蝸牛の角」（一九二四年）において自述する。頼山陽は幕末の尊皇攘夷運動に多く影響を与えた陽明学者であるといわれる。

後に述べる和辻の初期身体論においても、その「霊肉合致」という思想には「知行合一」の発想との親和性も見受けられる。また、信仰の面から見れば、和辻はキリスト教の敬虔な信者、キルケゴールの思想からも多く影響を受けた。しかし、戦後の和辻が彼の二つ目の著作『ゼエレン・キエルケゴール』の新版序（一九一五年、一九四六年「新版」）において、当時はそのイエスの信仰よりむしろ「彼の哲学を倫理学として把握したのであった」（一、四〇四）と述べている。

のみならず、和辻の後年の「自叙伝の試み」において六、七歳の頃、村井弦齋『近江聖人』に魅かれ、「この書を何度か読んで、強い感動を受けていた」（十八、一四三）と追憶している。この書は明治二十五年に博文館の『少年文学』に出た一つの作品で、日本の陽明学の祖、中江藤樹を主人公とする彼の子供時代の親孝行のエピソードをめぐる物語である。その物語は史実を完全に忠実に反映したものではないが、その内容は儒学的雰囲気がかつたと和辻の叙述から看取できる。そのため、青年時代の和辻の思想の深層、あるいは記憶の蓄積に

は、すでに間接的に儒教、あるいは東洋思想からの気分的受容があり、宗教的方向より人格的方向へと潜在的に働いていた可能性があると言っているのではないかと考える。

にもかかわらず、同時代に世界的な流行をみせる思想を積極的に受容する教養派の一人としての和辻において、当時の思想的内実がどちらに傾向しているかということは、なかなか容易には判断し難い。むしろ、宗教者の心境に入れない自己に悩みながら、人格の向上のために、様々な思想を積極的に吸収するという開放的な混雑状態にあったと言って良からう。

話は戻るが、前節の話と合わせて総括すれば、和辻のいう「体験」は、すなわち人格の向上のための自己鍛錬の内的活動である。そして宗教的・芸術的体験においても日常的な体験においても、自己否定を通じての自己肯定の態度が重視されている。そしてその不徹底的な自己否定の態度は和辻の早期思想のみならず、後期の『倫理学』や『日本倫理思想史』までも一貫して保持されていることが看取できる。

では、不定の運命を本来の自己の運命にするには、我々の内面的な自己鍛錬としての「体験」において、具体的にはどのような自他合一の力としての大いなる生命の活動を働かせるのか。それについて、その活動の根源と看做される「欲求」から見ていきたい。

第三節 生命の活動の直接的力感としての「欲求」と「直覚」…和辻の田中王堂、ベルクソンやニーチェに対する論説をめぐって

・直接的な力感としての欲求

今まで和辻思想に対しては、「私欲を去る」ということが頻繁に論じられている印象が付けられている。その一方、無視してならないのは、早期の和辻の論述においては欲求の役割の重要性が重要視されていたことである。ここでは「生命の活動」において、和辻の考える「欲求」と「直覚」との関係論じていきたい。周知のように、和辻の早期思想は教養・人格・生命主義の立場であった。それについて従来の研究では、和辻の早期思想とニーチェとの関係を論じるものがあるが、田中王堂やベルクソンに対する和辻の発言を分析するものはあまり見受けられない。それらに関する分析と合わせて、和辻の「欲求肯定」や「身体肯定」という側面について見出してゆきたい。

和辻における真の生命の活動は、ショーペンハウエルの「涅槃」のように寂靜なる状態を指すのではなく、仏教の「解脱の境地」ともやや異なるものである。なぜなら、仏教で捉えられている内的な、神秘的な活動は欲念の打破を、仏になる条件と見做し、俗世の彼岸を目指

しており、俗世の活動や欲念はむしろ外道的意味で捉えられている（別一、十一、十二）。しかし和辻からすれば、「その欲念は、主客・目的などと離るべからざる欲念である。」（別一、十二）つまり仏になることも一つの目的欲ではないか、という反論である。人間の活動は、いつまでも欲念から離れてはならない。これこそが、生命の活動の真実である。さらに『ニイチェ研究』において「情熱・欲求が最も純粹に現れた時に主客などの論理的解釈に煩わされない直接な力感としてある」（一、七〇）といい、生の高潮において現れる純粹な欲求を、生命の直接な力感として肯定する。そのため、「欲求」「欲念」や「欲望」といった言葉は、早期の和辻においては、特に消極的意味に捉えられず、主に欲望一般として、生命の根源的構造の分析に用いられている。

したがって、真の活動とは、全ての欲求の打破ではなく、ニイチェのように、全て智識の仮構者を洗いさることにより、大いなる自己肯定に向けて実現されるべきものであると和辻は考える。仏教においては、迷いの世界に対する自己否定に力を入れるが、涅槃に入り仏性の自己として生まれることが望まれることは、やはり「自己肯定」の意味が含まれている（別一、十一）。こうした意味の把握で、和辻は「自己肯定」的態度を裏付けるべく、さらに仏教の立場をニイチェに接近させようとしたと考えられる。

右に述べた仮構者の打破に関して、和辻の念頭に置かれていたのは西洋の科学主義の氾濫と、既述の、当時日本の国家主義が主導した「因襲的道德と機械的教育」の問題であろう。序説において当時の兵式体操の導入や国家主義の高潮に関する時代背景に少しだけ触れた。和辻の中学時代は、ちょうど当時の兵式体操の推進で有名になった永井道明の校長就任を迎え、彼の方針によって兵式体操・軍事教練が積極的に導入された時期に、当たっていた。それに対して後年の和辻は、「永田校長の体育第一主義やその「先制的な圧力」に対して反感を覚え」（十八、三二七）、そして校長が「兵式体操を非常に重んぜられた。私のようなひわひわした体のものでも、器械体操となれば大車輪を除いてなんでもできた」（三、四六四）と中学時代の規律制度の厳しさを語っている。

そして一高の時代にも、軍事演習に対して不愉快な経験があった。一高の演習に対しては「全然無意味であった」というような批判の記事を書いた（同上）。そしてその記事は当時の校友会雑誌に掲載されたことで、体操科の主任教官堀中佐に嚇怒されたと、晩年の和辻は追憶している（三、四六四、五）。のみならず、一高の保守主義・籠城主義によって取り入れられた寄宿制度にも、当時の一高の先輩であった魚住折蘆のこの制度に対する廃止の主張や新渡戸の社交主義の影響を受けて、不満を持っていた。一九〇八年に校友会雑誌に載せた評論「精神を失ひたる校風」において、「籠城主義は保守思想の発揚なりき。教権的權威を以て吾人を圧迫し強制し」たものであって、「吾人は籠城主義が靈的修養に対して必要なきを断じた」と寄宿制度に対する批判の態度を示し、外的形式に拘泥する校風の束縛を脱し学生に靈的修養を与えられる校風を望んでいた（二十、一九四、六）。また、評論「靈的本能主義」において、早くから当時の国民道徳の教育を

鼓吹する国家主義への痛論をも示した。そこで「因襲的道德に鑄られし者が習慣性によって壕の埋め草となり蹄の塵となるのは家が丸焼きにされて食卓に上るのと択ぶところがない」（二十、一八二）と因襲の道德の習慣化に反抗している。『ニーチェ研究』においても直接に、「人を墮落せしめたのは風習の道德である」（一、二七六）と否定する。

ともかく、当時の人間の身体を規律化する制度や教育の経験は、初期の和辻の思想に対しては多くの影響を与えたに違いない。そして青年時代の和辻は自由浪漫の情緒に富み、「型」の人に対する拘束性には抵抗感を持っていたことが、その早期の評論においてよく見られる。

その上で、これらの束縛の問題の発生について、和辻の『ニーチェ研究』の解説で、根源的には、理性、または智識の暴走に起因すると述べている。言い換えれば、こうした経験を経た後、理性の暴走によって虚構された「型」の拘束を打破し、個人の人格の自覚を回復することは、大正時代の初め頃の、彼の最大の関心事であったといってもよい。それと同時に、同様に「図式に縛られた生」を嫌悪の対象とするニーチェに大いなる共鳴を感じ、「機械的」教育から、青年たちを救い出そうとする生命・人格・教養主義者にも接近することとなった。

・理性の虚構性の打破と欲望の整頓

では、活動の直接的な力感としての欲求によって智識の仮構を洗いさつて、真の生命の活動となることとは、具体的には、どのようなことであろうか。それに対して和辻はまず、欲望の根本構造を明らかにしなければならないと考える。

欲望の根本構造は決して抽象的な内在的理念にあるのでもなければ、単にそれを生活の特殊な事実の表現と平板化したものでもない。和辻は考える。彼は個人の本質は特殊か普遍かという二元的視点に反対し、特殊と普遍との融合を目指している。自他合一の活動である以上、内と外との区別もなく、偶然と必然との区別もなく、無論、普遍と特殊との区別もない。敢えて言えば、絶対的普遍性もなければ絶対的特殊性もない。生命活動にあるのはただ、流動的な生成だけであるという主張である。

当時流行していた新カント派では、普遍と特殊との統一のあり方も考えられていたが、やはり両者が、次元的に異なるものと見做されている。普遍性が孕んでいる内在理性によって、各々の心的活動を導出するという考え方が、一般的であった。それに対して和辻の主張は、活動の根源は決して普遍性を偽装した理性ではなく、むしろ個人の身体に内在している欲望にあるのである。言い換えれば、人間の活動の主体は理性にあるのではなく、我々の身体にあるという主張である。

新カント派のみならず、形而上学の抽象性から離れ、生活の持続のための「生活欲」を人生の根本事実とすることをもって、生活改造に力を入れた田中王堂に対しても、そこでの特殊と普遍との問題を和辻は指摘する。王堂の象徴主義的理論では「特殊において普遍を現はすのが象徴の意義だと」（別一、十八）力説する。特殊はただ瞬間の欲望に留まらず、瞬間の経験から感得した「色彩的気分」「欲望」に暗示されている「永久的意義を発見しようとする」ものである（二十、二四一―二）。いわば特殊において瞬間の欲望の尊重のみならず、「色彩的直感的経験の中に普遍を見出すこと」（二十、二四二）が求められている。そして普遍は抽象的理念ではなく、「前後に現わるる自己の間の有機的関係であつて、「前後の「瞬間になしたる行為がお互いに抱合して反撥せざるように調和をはかっている者であ」り、すなわち「欲望間の協同」として捉えられている（同上）。要するに、各瞬間の特殊な欲望を重視すれば、その前後の欲望間の活動がすべて調和に達成するという理想を現すのが、象徴主義者たる王堂の見解であると和辻は評論「哲人主義の価値観——田中王堂先生に——」（一九一二年）において説明している。

その見解に対しては、和辻は異議を唱える。すなわち、「あらゆる複雑な分化がこれより生じたというごとき生活欲は形而上学的考察なくしては知り得べきでない」（二十、二四六）とする。なぜなら王堂は、人生の根本事実を「生活欲」に設定したのであるが、そこに成り立つそれぞれの外形的な経験活動や経験から得た欲望の整頓に注目している限り、内的経験での欲望がいかに統一され理想を捕捉するのかが顧みられなかったのである。その上で根本要因は、生活欲の根源とは何かについての形而上学的考察に深入りしていなかったということにある、と和辻は指摘する¹⁰⁴。言い換えれば、表面的な意識の活動の奥底に入つて、欲望の働きそのものの構造をより詳細に洞察しないと、普遍と特殊との融合が、ただ表面の「概念の整頓」（二十、二四八）にすぎないというのが、和辻の主張であつた。詳しくは王堂の「欲望」の問題点を次のように示している。

私は先生の学説（「欲望の満足」「欲望の整頓」「理想」等の説明）はほとんどすべてこれを受け容れた。ただ一つ不満に堪えないのは、先生の学説がなお一層詳細なる説明を欠いている点である……先生は現代の心理学に精通しておられる。しかしながら先生が説明せられるに当たつて、説明はあまりに明瞭と単純に過ぎている。……あらゆる複雑な分化がこれより生じたというごとき生活欲は形而上学的考察なくしては知り得べきでない。少なくとも特異なる内的直観を藉らずしては、普通にいう人間の経験には、かくのごとき根本原理は直ちに明らかとなるものではない。……元来先生は吾人の身体と欲望の関係を十分に説かなかつたし、従つて欲望の満足が何ゆえに生活の破壊を来たすかという問題についても明確な根底を示さなかつた。かつ先生は理論および情操が欲望満足の方として生じ

たというのであるから、一般に人間の心を欲望の内に帰一しようと考えられるのかも知れぬ。そうすると心身関係の問題はすなわち先生にあって欲望対身体の問題であるのだが、先生は何らこの問題に触れることなくしてしかもこれを解決したような態度をとっておられる。

あらゆる心的活動を欲望満足の方便として生じたものと説くのも欲望の根底が明らかでないだけにはなはだしく不備な説明である。
(二十、二四五―七) 「括弧内…筆者注」

和辻は田中王堂の学説に対してまず、生活経験での、あらゆる複雑な分化は「生活の持続」や「欲望の満足」といった「生活欲」の働きによって生成されたものである、という考えを評価する。しかし結局、欲望や欲望の満足の根源が明らかにされることもなく、欲望と身体との関係も問わなかったことに対して遺憾の意を示す。言い換えれば、王堂の「特殊において普遍を現わす」という立場を是認するが、特殊の経験や生活欲の根源と見られる内的直観に対しては、深い理解が欠如しているという。王堂の説明の不備を補うため、外形的な特殊の経験より、まず内的根源としての欲望の構造、すなわち「直覚」の構造及び欲望と身体の関係の問題を解決することこそが、喫緊の課題であると和辻は考える。ここでは中後期における外に向かう間柄的交渉や風土への具体的考察とは異なり、大正時代初めの頃の和辻は、主に、内的形而上学の考察に関心を向けている。

ところで、根源としての欲望の構造を形而上学的に考察することは、決して容易なことではない。前述の「宗教的体験」に対する和辻の解釈によれば、根源的な深い力は、知性によって認識できないものである。とはいえ、自他合一の体験によってその根源的な力が心の深奥から感じられ、霊肉合致としておのずから我々の人格的行為に現れてくる。その上で、欲望を打破することを目的とするのでもなく、欲望の根源に潜んでいる深い力を引き起こさせ、それによって、智識の仮構物を洗い去り、自己なりの人道の世界を創造することを志向することこそが真の活動である。

ここで注意しなくてはならないのは、和辻からすれば、この深い力は根源的には心靈からくるのではなく、欲望の身体からのものであるということである。彼は『ニイチェ研究』において「心靈の世界は意欲や本能を消去した後現れる」認識であり、心靈の認識の根源は実際「表象を作る力としての身体」の活動に基づくのであると述べている(一、一二三)。これはおそらく主にニイチェの「力||身体」としての権力意志の主張から、多くの示唆を受けた見解である。のみならず、機械観や心理学のように身体を単に研究の対象として眺めるのと

異なり、身体本来の面目は、生きている身体であり、「意志活動・実在の人格」（一、一二四）でもあると強調する。真の生命の活動は行為的^レ身体を主体として活発に生きていることであり、また何らかの形に凝固された概念によらない純粹な生活の活動でなければならぬ。

和辻の早期思想においては「欲求」に関する形而上学的考察は、生命・人格主義から多くの影響を受けたようである。本稿では当時の生命・人格主義の思想潮流の背景に触れないが、和辻の早期の論述からその影響が顕著に見られる。例えば生活の活動の根源やその根源的な生命力と身体との関係について、「欲望」や「欲求」という言葉のみならず、「直覚」、「力感」、「権力」、「欲動の力」、「生命の力」、「生活の力」、「人格」、「統一力」や「内的経験」などの、多様な表現によっても展開されている。

彼は『ニーチェ研究』の本論の初めにおいて「真の哲学は単に概念の堆積や整齊ではなく、最も直接的経験の思想的表現なのである」（一、四一）と説明している。「直接的な内的経験」はすなわち「存在の本質」としての「直覚」である。その上で「直覚は「生命そのもの」として生きる、ことなのである」（同上）。和辻においては、真の哲学とは、単に概念から概念へと抽象的に展開する方法ではなく、真の生命の活動の象徴的表現である。その表現は我々の内面から直接に湧き上がってきた最も根源的な生命力としての直覚に忠実なものである。いわば「直接的な内的経験」としての「直覚」は単に認識能力の根本原理であるのみならず、直ちに生活のための行為を働かしめる作用であり、自己表現としての創造活動となる。こうした「知行合一」としての「直覚」は、取りも直さず人間存在の根本構造である。そのため、和辻の早期思想における形而上学的考察の具体的内容を明らかにするためには、まず和辻のいう「直覚」の特徴を把握しなくてはならない。それについてはベルクソン、ニーチェやショーペンハウエルの「直覚」に関する和辻の理解を分析することによって明らかにしたい。

・生活の活動の根源としての「直覚」

前述の通り、和辻がニイチェやベルクソンの思想に接近したことを述べた。しかしその中で、和辻が最初に触れたのは誰かということは判断できないものの、差し当たりベルクソンの「直覚」に関する和辻の記述を見てみよう。和辻のいう「直覚」の言葉に触れた先行研究は多いが、具体的にその概念の特徴を論じるものは少ない。本稿ではベルクソンなどの生命主義者の「直覚」に関する和辻の見解を通してその立場を明らかにしたい。

「直覚」の概念に関する基本的考えについては、和辻とベルクソンとは相似している。直覚は、普通の理性の認識能力ではなく、それを含めた全ての認識の根源であり、そして静止的なものでなく流動的なものであるという点において両者は、共通している。とはいえ、その

目的から見れば、和辻はベルクソンとは反対の立場にあった。すなわち、ベルクソンにおいては「直覚」は「生命の絶対的認識シキ」が目的とされ、さらに「知能はこの直覚に到達するために活かすべ」きなものと見做される(別一、二七)。こうした知性と直覚の相補性が認められるベルクソンの立場に対して、和辻はむしろ「直覚」を意識の束縛から離れるものとして捉え、生きている「感動その者」であると主張する(別一、二六―七)。要するに、「直覚」の主要目的は、本来の生活を「行ふことのため」であることにあり、ベルクソンのように単に哲学あるいは科学を「知ることのため」ではないとして区別されている。

「知」に対する生のための「行」の重視は、和辻の早期思想では、主にニーチェの主張に負うところが多いように見える。和辻の解釈によれば、ニーチェにあつては「人の知能は人間の本質たる生が不断の創造をなすに当たつての一つの手段」に過ぎず、「論理や理性は湧躍し転変する生の単なる「道具」であり、一時的の象徴なのである。」(別一、四二―四四)すなわち人間の知能は単なる生の一つの作用であつて、それを全生命の活動の根柢と看做してはならない。また知能から抽象された科学的知識の人に対する束縛をも斥けている。このように、ニーチェの知能批判を受容した上で、和辻はカントのような科学理性主義者の説く先験的直観形式に対して、認識の根源については敢えて知的作用を軽視する。そして「直覚」を、本来の生活に向かつて不断に身体の働きを伴う本能的感覺的作用と強調している。

とはいえ、和辻は知能を完全に否定しない。「知能がその形式を破壊し最も新鮮な状態に於て本来の生活に裏書せられるとき、普通の認識以上の直覚とな」つて、「知力と本来の生活との混同」であることが認められている(別一、二八)。この一句について和辻は特に説明していないが、知能は純粋な生活欲としての「直覚」に征服されることによって、凝固した形式が更新される場合には、その混同が認められるといつてもよいであろう。それに反して、ベルクソンの「直覚」は本来の生活より絶対的認識への知力の努力が重んじられるため、この混同の本末が十分注意されてこなかったというのが和辻の批判である。

その問題はまた同じノートに、ベルクソンの「直覚」の五つの概念に対して論じられている。

- 一、純粹持続の内に投入し、純粹生命を掴むことが直覚也。
- 二、直覚はメタフィジックの目的であること。
- 三、直覚は実証科学が貫徹した時、概念化が完成した時得らる。 矛
- 四、直覚は概念的知識の源泉也。後者は直覚の内に芽としてあり。 盾
- 五、直覚と概念的知識とは全然別種の利用也。(別一、三〇)

ここでは注目すべきなのは、三と四に対してベルクソンには、矛盾があると指摘しているところである。一見して明確なように、「知能が直覚より出づるものであること」と、「知能の精華たる実証科学が積み積まれた所に直覚」があることは矛盾であるという説は一理があるが、まだ不精密であると和辻は考える(別一、三六)。なぜなら、科学の道に深く歩み入ると、「それは常識以上の領分へ深く切り込んで行く」(同上)ことになる。そうすると科学はもとより「行ふことのため」であつたが、今はただ「知ることのため」にのみ用いられ、生活の実用との関係が薄くなったためである(同上)。その「知ることのため」の科学から出てきた直覚も、必然的に、生活とは離れ、生活の根本事実を知ることができなくなるのである。無論、単なる生活の実用を満足することを目的とすることも、生活の根本事実ではない。

和辻の主張をまとめれば、科学的知識や物質上の実用は元々生活の根本事実から生じるものである。そして既に生じた抽象的知識あるいは実用の満足は、ただ生活の一部の表現であつて、決して生活の根本事実に戻元できないものである。ベルクソンの「直覚」は「行ふことのため」を指さないわけではないが、ここで和辻は「直覚」の概念を通じて、自然科学の抽象的発達から遠離し、純粹な生活の実践に回復することを呼びかけている点に注意を向けていのではないかと思われる。

また実は、和辻は『ニーチェ研究』における解釈を通じて、直覚と科学的方法との融合のあり方を述べてもいた。ニーチェは科学を「征服」することが真の哲学者の条件であると説き、当時の科学者が狭い視野と鋭い洞察を持った「俗人」であると批判しているが(一、五三)、それはあくまでも「科学者の長所たる現実への情熱をあふるほど持つて」(一、五三〜四)欲しいためである、と和辻は強調する。科学者は「現実の渦巻に飛び込み、あらゆる試みと実験とに興味と責任とを感じる冒険家でなくてはならぬ」(一、五三)、「すなわち直覚と科学的方法との融合が哲学者の主要なる条件である」(一、五四)というニーチェの考えに同意している。それゆえ、和辻の科学的知識への批判は主に当時の科学者や哲学者が概念の法則に束縛され、生活に対する鋭い洞察を失つて生活から遊離したことに向けられている。その上で、知識は生活に対する鋭い洞察力を持つ「直覚」に立脚しなければならぬと主張する。

本来の生活のための「直覚」の問題は、人の「人格の強弱」にも関わると和辻はいう。真の直覚とは具体的には、人の「生活」への純粹な情熱、あるいは強い創造的性格から出たものであつて、単なる「知識欲」、あるいは「物質の満足」ではない。例えば「日常見慣れて不思議に感じない通りが、大暴風の後か何かに、まるで新鮮な感銘を与へる如きである。然しあくまで概念的に出来上つた人は、いかに新しい事実があつても、やはり日常見慣れたものとして取扱ふ。」(別一、三七)この二つの場合は、完全に別種な直覚である、と和辻は考

える。本来の直覚は、人格向上の創造欲を志向する強い力であり、「強烈な全生命の勇躍である。」（一、四六）「直覚」について、「全生命」や「人格」と関連づけて解釈することは、大正時代の生命・人格主義の潮流に影響を受けたことが想像される。

その上で、人格の強弱は、貧乏人や富裕層との区別とは関係がないという。知識の束縛を破ることができない場合では、最も著しい例としては、人は自分が貧乏であることを嘆き、自分の無力を感じるという理由が挙げられる。つまりパンの問題を解決しないと、知識の束縛を破り人格を高めることが不可能であるという考えがそれである。しかし、和辻から見れば、「人の「無力」は「お金が得られない」と云ふ所にはなく、より深く生くるの出来ない所にある。」（別一、三四）そのことは生活に余裕のある人の浅薄な生活を見ればすぐにわかることである。物質の問題を自分が無力である最大の言い訳とする場合、その立場から出るいずれの活動も無力の展開であるとしか言えなくなる。

和辻は物質を原因とする無力を許さないが、日常の生活において常に自分の無力を感じることが避けられない事実であることを認めないわけではない。お金の問題に無力を感じることも、学問を修めることに無力を感じることも、自分の私欲を抑えられないことや芸術的・宗教的体験に無力を感じることも、こうした無力の経験は常に我々の周辺に起こっている。だが、和辻から見れば、無力に留まることは、ただ生活の意義を凝固するためである。「生命の本質は永遠の流転創造である。」（同上）凝固した生活に対しては常に持つ不安感は、単に仮象であり、正視しなくてはならない。「重要なことは、生命の流転不安心、に生活の本義を認めることである」（同上）と。「そこに不安、痛苦の底から、雄々しい生活肯定が湧いてくる」（同上）というように、不安や痛苦からの、生活への再肯定の志向が積極的に強調されている。ここにはロマンチックな知識人の雰囲気が見られるであろう。

・ショーペンハウエルとニーチェとの「直覚」に対する和辻の比較

またショーペンハウエルとニーチェとの「直覚」も比較されている。ニーチェやショーペンハウエルも「直覚」の概念によって主客の対立を超える認識の可能性を説いている。

ニーチェのいう直覚についての和辻の解釈は、科学的直観に対して知力より何倍も鋭敏な統一力であり、その「本質たる力は主客の対立を絶したる「感動」である」（一、四四）とされる。我々は「その意識以上の感動として意識を動かして」（同上）、純粋な生の活動を実現する。「直覚の鋭敏は生命の強大を意味しなくてはならぬ。」（同上）鋭敏な統一力としての「直覚」の強弱は人格の強弱である。ニーチェは人間の生の深みにおいて、人格の段階を識別し、内面的生における本来の自由である感情の交通を促進する、と和辻はいう。そのう

ち、直覚が最も旺盛であるのは「天才」である。なぜなら、彼らはあらゆる知識や言語や思想などの支配力を脱し、自己の強烈な生の創造や生の燃焼を純粹に求め、内の「直覚」が現実に対して人並み以上、より強烈な感動となるためである。要するに、「直覚」はニーチェにおいて決して何らかの高い認識能力ではなく、生の創造への鋭敏な統一力として「生の純粹なる充実」（同上）に働くものであると和辻は説明している。

それに対して、ショーペンハウエルの「直覚」も知力以上のものとして捉えられているが、厭世的性格を持っている。和辻の解説によれば、ショーペンハウエルの「直覚」はニーチェの「生の肯定」に反して、むしろ「生の欲求たる意志」への徹底した否定の態度が示されている。「生の欲求たる意志」は人間や、宇宙の本質として、「あらゆる苦患と害悪との根源である。人にとって唯一の解脱の道は自己の本質たる意志を破壊するよりほかない。そしてこれを可能ならしめるものはその欲求の意志の奴隷にならざるより、高き知力の直覚である。」（一、四六）つまり、ショーペンハウエルからすれば、人間の生の欲求たる意志が根源的な存在論的悲劇のようなものであり、真の生活の障害である。この意志によって表現された世界は、端的に盲目的表象の世界である。

その悲劇の世界から救われたいなら、「生の意志は自らを客観化して表象の世界を造る前にまず観念の世界を造り、そこで「意志の道具としてできた認識は、時には意志の支配を脱して自立的に」、「意志なき純粹の認識」として活らるべきである（一、一九八）。ショーペンハウエルにとっては「意志なき純粹の認識」こそが、真の「直覚」である。いわば生の本質を自覚する方法としては、意識によらない盲目的直覚より、「より高き認識」としての「直覚」によって実在ならざる生の意志を感得し、否定することに他ならない知的直覚の積極性を取り上げられる。

こうした観念論の立場に対して、「ニーチェはショーペンハウエルの意志をさえも単なる抽象的概念であるとした」（一、四八）と和辻は述べる。その上で「ショーペンハウエルにとって「生の否定」の道であった意志の直覚は、ニーチェにとって生の高潮であり歓喜である」（一、四六）と和辻は両者の説を区別している。

ショーペンハウエルの「生の否定」の立場に対し、和辻は当然、ニーチェの「生の肯定」の立場を是認する。そしてニーチェのいう「直覚」に倣い、それを消極的欲望でなく、苦患を通じた生の感動であり歓喜であるものと捉える。人格の強い者は生活の経験への不安や痛苦しに直面しそれらを喜ぶ者である。人格の強さがその無力への不安を喜ぶほど、より深い統一力となって現れてくる。そのため、彼は「ニーチェの悲劇的生活の偉大なる意義はこゝにある」（別一、三四）と評価し、また享楽主義を敵であるとし、悲痛のどん底から力強い生活の

歓喜を求めるディオニソスへの憧れの気持ちを頻繁に吐露している。人格の強弱は、他でもなく不安に根ざす人格的統一力にかかるものであるという。

和辻の早期作品においては、ニーチェに対する評価は少なくない。彼は、『ニーチェ研究』の初版「自序」に「自分がニーチェを読む時自らの教育者として認めるのはただニーチェだけである」（一、七）というほどニーチェの思想に共鳴を感じている。このように共鳴した上で『ニーチェ研究』を書いた和辻の意図について、鈴木貞美は、彼が思想化体系を果たしえなかった「ニーチェの世界の底に「宇宙生命」という概念を想定し、〈欲動の力の体系〉を読み取ろうとする」¹⁰⁵ものであると指摘する。この欲動の力の体系への組織化は一体、どのように為されたのかということについては次節で論じる。

ともかく、以上の三者を通じて、和辻のいう「直覚」の内実の特徴は次の四点にまとめられるであろう。一つ目は知的概念を征服し、生命を本来の生活へと導く感動である。二つ目は生活の経験の凝固や無力に対して持つ不安の感覚の奥底から沸き上がってくる生活の歓喜である。三つ目は生の創造や燃焼には鋭敏な統一力として働くことである。四つ目は、その鋭敏な統一力は根源的な人格的統一力でもあり、より良き純粋な生活の活動を実現する創造欲へと不断に転換するものである。偉大な哲学や芸術は全てその力から創造される。直覚は、生の根源たる真実の力である。こうした力は、まさにニーチェのいう「権力意志」である。「権力意志」への欲求が強ければ、人格がより偉大になる。ここで和辻は、ニーチェのうちに人格主義的一面を見て取っている。

それに対して、西田の述べた「直観」と比較してみたい。湯浅の総結によれば、西田のいう直観は「身体的な感性的直観と知的直観（あるいは創造的靈感を一緒にしたような概念であるが、西田はこれを生の内面から外に向ってあふれ出る能動的な生命力の発現としてとらえ、創造的な「直観」は「行為」となって奔出し、世界を形成してゆくものである」¹⁰⁶。そして西田は『善の研究』（一九一一年）においては、「直覚」説に対して良心のように、直ちに日常的に直覚を通じて行為の善悪を判断することができるということを認めるが、「我々の道徳的判断において、一も直覚論者のいう如き自明の原則をもっておらぬ」と直覚説における客観的規範への理解の非妥当性について批判している¹⁰⁷。さらにこうした「直覚」に従うことを善とすれば、「我々が善に従うのは単に盲従である」とその危険性を指摘している¹⁰⁸。その点から見れば、若き和辻のいう「直覚」は楽天的なものであると言える。

要するに、和辻の「直覚」と、西田の考える「直観」とは、その共通点としては、内から外への身体的作用、及び創造的行為的作用がともに含意され、そして認識の根源的能動的な生命力と捉える。それに対して相違点としては、西田の「直観」においては、主に感性的直観と知的認識との融合が認められるのに対し、若き和辻「直覚」においては、知的認識は征服され、否定されるべき消極的存在であって、こう

した外形の観念や意識を生じる根底としての純粹な感覺的統一作用、あるいは身体的統一的作用に力点が置かれていた。その点は、和辻の「直覚」の概念の一つの特徴として捉えてもよいであろう。

その一方、「直覚」による人格的統一の表現に関しては、和辻は西田と同じく普遍的な標準を強調するのではなく、特殊的でなくてはならないと捉える。この時期、和辻のいう「統一」はまだ内的統一の意味であり、虚構されたある種の「国民思想統一」という意味はなかった。「国民が凡て図式的な一つの信仰を有することではな」（別一、三九）く、「統一はあくまでもあらゆる人民が、その特殊の、赤裸々の人格において生くるときにあるのである」（別一、四〇）と和辻は主張する。ここにおける「特殊」も「型」の意味ではなく、「思想の束縛から自由でなくてはならない」（同上）という個人主義の立場において捉えている。和辻にとって、眞の普遍性はもともと実在的なものでなく、存在するのは常に無限な力的統一に向かって努力する特殊な人格だけである。さらに、特殊な人格的統一による生活の態様について和辻は次の例を挙げている。

例へば、職人かたぎ（差、工芸などの労作にて、自分の気の済むまで造る、といふ如き。）杉田君のぢいさんの話、職人は気ではたらく。決して機械でない。云々。百姓でも稲をかあいがる人、畑をかあいがる人。労働に於て生活の統一がある。（同上）

各職業の人々は自分の、それぞれ好んでいる仕事に対して気で働くことにおいて、和辻は純粹の生活の統一を見てとる。杉田直樹は和辻の一高生時代から常に文学や思想などを議論し合った親友である。そして大学時代には谷崎潤一郎をも加えた三人は一緒に第二次『新思潮』¹⁰創立にも関わった。

この引用で注意しておきたいのは、「氣」で働くということであり、その表現は容易に東洋的身体論を連想させるということである。職業人の「氣」のままに働く行為は機械のように働くことではない。ここに近代科学の発達による労働の機械化への批判が込められているかもしれない。しかし残念なことに、和辻はこの時期「氣」については特に論じていなかった。そして中後期に重んじられた各職業者の日常生活習慣にも関わっていない。にもかかわらず前述の話と合わせてみれば、ここでの「氣」は、決して意識によるものではなく、内的経験において心霊と身体が合一する特殊な人格的統一力に他ならない。

では、和辻のいう人格的統一力への欲求が、一体どのように形成された意識されたのか。かつ身体とはどんな関係があるのか。すなわち「欲動の力の体系」は和辻においてはどのように取り上げられたのかについて、和辻の考える身体の活動を通して次に見ていきたい。

第四節 人格的統一力への欲求と身体の活動

既述の「直覚」の概念から見れば、和辻の考える純粹な生活欲はいうまでもなく、我々の生命の活動を支える根源であるとともに、生命の不安や苦痛を通じる歡喜という純粹な感覚である。そして、本来の生活の活動では、この純粹な生活欲は身を以て、人道的実践のために不斷に創造的に働くものであつて、決して凝固したものでもない。

しかし問題は、生活の活動における各々の一般的感覚や欲望が、具体的にいかに人格的統一力を志向し、我々の身体を通して實現するか。すなわち自覚の問題である。これまで見て来た内容からすれば、我々はすでに、和辻の生命の活動への形而上学的考察において、自己否定を通じての自己肯定の態度や「直覚」の概念を明らかにした。しかしこの自己肯定のための人格的統一力の形成や、その形成を支える身体の活動が未だ明らかではない。そのため本節では、和辻のいう身体の活動をめぐつて、人格的統一力への欲求の活動の内実を考察したい。

身体の活動と言っても、当時の和辻は「身を通じて外を感じる」という身体作用に論及したが、その力点はまだ内的経験の活動におかれていた。いわば内的経験における感覺的事実やそれ以上の根本の無意識的な力の關係の活動が、その考察の主要な関心である。それに関しては、「記憶」と「権力意志」の形成に対する和辻の記述から見ていきたい。

・「記憶」の形成と身体内の感覺の交通

前述したように、和辻にとっては全ての概念や衝動的感情は、根源的には純粹な感覺・人格的統一力としての「直覚」の活動から生じたものに他ならない。この純粹な感覺は、全ての認識の根源とされるが、その感覺は身体に先天的な内容が含まれていることを意味するものでなければ、生活の経験からの刺激を単に受け取る受動的なものを意味するのではない。多種の自他合一の体験において生成する無限で複雑な潜在力として、我々の記憶や意志を不斷に形成するものなのである。

「記憶」の説明は、まず和辻の「電車」の音の突然發生の例に対する叙述を見てみよう。和辻によれば、電車が突然ひどい音をさせた時には、「電車の音だ」という即時の判断は、「必ずしも電車の走つてゐる所を心の中で描いて見るのではな」く、また「實際の電車と關係なく」、決して電車という概念によるものではない（別一、五二―三）。それは、電車の音で受けた刺激に反応する特殊な感覺からくるも

のであると主張する。そしてその合致する特殊な感覚が直ちに「電車」の一つの記号として記憶において現出する。つまり記憶は、単なる外の経験からの刺激によって形成されるのではない。身体の内的経験において、外のものから受けた刺激の感覚に対して、能動的にそれに類似する特殊な感覚として反応するプロセスこそが、肝要である。その類似の反応の上で、また感覚の対象が記号化されて、記憶が初めて形成される。

ところで、「電車」は最初には記号として出現できるが、概念にまで形成されないため、まだぼんやりとした記号に過ぎない。かといって、「電車」の音は身体感覚に記憶されたことで「電車といふ概念の中には殆んどはいつてゐないけれども、それで電車全体を代表してゐる」（別一、五三）と和辻はいう。またそのことはメロデーの記憶において、より顕著であるという。曲は自分の心の内に再現し得ないが、すでにぼんやりと感じ取れる記憶になっている。記憶は、最初は決して精密な認識のようなものではなく、経験の刺激（視覚、触覚、聴覚などの感覚）の後に「一寸した特質の感じに残る」（別一、五四）ものであると和辻は論じる。

そのため、「一寸の感じ」としての記憶は、意識にまだ現れないものであるゆえに、暗黙的である。「現下には決してあらゆる意シキが心の中にあるにあらず。記憶も知シキも凡て皆無の中に眠れる如し。」（別一、五〇）記憶は、最初は暗黙的なものである。その形成の原因は表象や意識にあるのではない。ベルクソンのいう通り、「記憶とは即ち生命その者なり」（別一、五七）と和辻は認める。

そうすると記憶における最初の即時の判断も、単なる感じの類似による暗黙知である。「即ちある特殊の感じ一点が吾人に記オクせられてゐる。そして現下の経験をも、唯その一点に狭めて行く。そして両者に類似あれば、そこに同一といふ判断が成り立つ。」（別一、五三）簡単に言えば、生活の経験における即時の判断は、経験の対象に対する完全な知識である必要もなければ前後の経験の対象の同一性も必要もない。ただ現下の経験の瞬間に生じてくる一点の感覚と身体的記憶における一点の特殊な感覚に親近なるものとして合致すれば、現下の時点で、同一の判断が暗黙裡に成り立つことが可能になる。

こうした「記憶」と「感覚」とを関連させる和辻の思考は彼のメモから見て、ベルクソンの「物質と記憶」に関する論述から影響を受けたものであるように見える。しかし、「記憶」について、ベルクソンは知覚や感覚との関係を、主に意識の立場から捉えているのに対して、右に見てきたように和辻は意識に現れる感覚以上の奥底における無意識な感覚の能動性、いわば本能的身体感覚の無意識層を把握しようとする。「内的知覚の真の過程は意識の面に現れて来ない」（一、五五）といっている。現下の経験に対応するぼんやりした一点の感覚は、身体に既存の特殊な感じと類似して合致することで、即時の判断が成立する。また、即時の判断の後に電車の心像が浮かび、周辺の環境が浮かび、判断が意識現象においてより明晰になる。

「我々は耳に多くの音を聞き、臭いを鼻に感じ、目を開いて多くの形象を見る。こうした感覚的作用に基づいて一つの意識の「我」を形造れるものは、この手、この足、この身体であ」(別一、五〇) って、先験的直観形式ではないと和辻は考える。その上で、知覚の世界の前にBild(=「像」)の世界を許したベルクソンの考えに対して、このBildのみなる世界「さえも人間身体の能動的力から認識された上で解釈されたものではないか、と和辻は疑問を示す(別一、一〇八)。和辻にとっては、全ての認識や意識は人間身体の感覚に基づくものである。

また純粹経験における記憶と認識についても和辻はこのノートにおいて論じている。「例えば純粹なる生命として生きてきたる経ケン、禪定に入りたる時のケン、愛の頂天、ニイチェの大醉歡喜」(別一、五八)といった純粹経験はなかなか概念的に説明することができないが、差し当たり一つの身体的感覚の記号として暗黙裡に記憶される。その上で、その記憶された記号を通じて認識し得るようになるという。とはいえ、この認識の具体的形成は、このノートにおいては特に論じられていない。ただ部分としての暗黙的記憶を認識することによって、完全なる自己の認識への道を開くことが可能となるという簡潔な結論にとどまっていた。

以上の「記憶」の形成と前述の「体験」の概念に対する考察を通じて、和辻の考える「身体」を次のようにまとめようとする。すなわち肉体の満足の傾向を除いて、①身体は記憶を形成するための諸感覚が交通する場所である。②概念や意識に積み上げられた記憶の機制である。③さらに人格的活動へと顕示化する性質がある。④身体という容器はそれ以上の「吾人が知るを得ない」神秘を蔵しているものである(別一、三五)。我々の身体は無限の潜在力の活動が含まれ、知能で解釈し得るものではない。

そのため、体験あるいは経験に対する記憶は、最初はぼんやりした感覚としてしか捉えないが、実は、より複雑な感覚の活動が我々の気づかない身体の奥底において働いている。そして体験において捉えた一点の感覚が、後に現象において認識され、より具体的意識や概念に展開できるとしても、その意識は単に身体内の全活動の一部しか認識できない。しかし同時に、一部分の象徴的概念の表現であるものの、これは我々が内的活動を解釈する唯一の道であるという。これについては後の「権力意志」において再論する。

要するに、意識が知的作用によって生の内的事実を認識し得ないように、真の道徳も根源的には知力による反省から考えるものではなく、むしろ生の直接的な内的経験から生じる暗示的衝動にかかると和辻は考える。「本来の道徳はある道トク律として意シキに行為の上に掛るものにはあらで、純スイのエアレエベンに内潜在的(インプリシットに)活らくもの也。」(同上) 言い換えれば、真の道徳は、最初は作られたある道徳律ではなく、自他合一の体験から生まれた暗示的衝動に従って働くものである。この暗示的衝動はすなわち、創造的生への生活欲であり、身体に忠実的な本能である。「道徳」は身体の本能に順従する行為である。この本能は、美を感じ、主客合一

の境地に入ることにおいて最も生の向上の歓喜として働く。さらに、強い人格的統一力へと形成されるとともに、特殊な人格的活動に顕示化する。人格的統一力が強ければ、自由な本能的身体からの人格的表現がより顕示化される。

右にベルクソンからの影響を受けた和辻の、「メモランダム」ノートにおいて記された記憶と身体感覚との関係に対するメモを分析した。それによって、身体内の体験において類似した感覚の交通が我々の最初の記憶を無意識に形成する活動について明らかにした。しかしそのメモでは記憶から意識までの形成や、身体内の感覚的事実以上の力の発動について具体的な説明にまでは至っていなかったため、和辻の考える「欲動の力の体系」はまだ明瞭になっていない。その一方、そのノートにおける前期のメモと近い時期に出版された和辻の初作『ニイチェ研究』では、ニイチェの「権力意志」について、人格的統一力への欲求の活動がより詳しく論じられている。和辻の早期の身体論と認識論との関係を考察するには、この「権力意志」に関する和辻の分析を見逃してはならない。その分析を通じて、和辻の早期思想の大枠も明瞭になる。

・権力意志としての身体的活動

ベルクソンと同じく、ニイチェも認識の根源について、意識以上の感覚的事実を重視している。ニイチェは、これまでの哲学者の消極的身体論と異なり、生の肯定のために初めて肉体的身体に積極的意義を与えた哲学者であると言って良い。和辻も早くからニイチェの「権力意志」のそのような特徴に注目した。

和辻によれば、デカルトの「我れ思う」という判断や思惟は「皆感官より来る印象を土台としている」（一、五四）のに対して、ニイチェはさらに感覚（例・快苦）も複雑な思想を伴い「生のための解釈を含んでいる」（一、六〇）ため、感覚の作用的関係の奥に突入しその「力の中心」としての権力意志を発見した。この感覚以上の力の中心こそが、我々の内的生命の事実なのである。かといって、それは権力意志には感情がないということの意味するのではない。「権力意志はまた感情でもあり」、「すべて力の在る所には感じ」があり、「感覚はこの力の特殊な創造である」と、和辻は「権力意志」と「感覚」との相即不離の関係について説明する（同上）。「権力意志」は根本的には身体内の「力の中心」として働く純粋な力感であると考ええる。和辻は早期の作品では「権力意志」を「直覚」、「本能」あるいは「力感」など多様な言葉に言い換え、同義語として用いている。

本節では、こうした「権力意志」の活動と身体との関係に対する和辻の見解を考察することを通じて、和辻の考えた「欲動の力の体系」の特徴を明らかにしたい。

「権力意志」はニーチェにおいては、まず「直覚と科学的方法との融合」に基づく「内より湧きいづる力」の意味である、と和辻はいう（一、五四、四七）。しかしこの「力」は、機械論的エネルギーを指すのではなく、むしろ科学を征服する力感や、欲求の統一の意味を表現するために用いられるという。「権力意志」の解釈は次の引用を見てみよう。

彼（ニーチェ）はこの内的意志を「権力意志」と呼び、力の最も深奥な核として彼の内的経験を表現するに用いた。権力意志は「生々発動して絶ゆることなき活動」である。人の心の比喩をもって語れば「権力を表示せんとする不断の欲求」である。……「権力」というのは、それによって「力」に戦闘と征服との性質の有ることを現わすために用いられた。権力意志は活きた力、生命のある力、自ら活らく力であるとともに、また生長し征服し創造する力である。一切の現象、運動、法則は、ある内的事件のすなわち権力意志の徴候と見られなければならぬ。（一、四七）〔括弧内…筆者注〕

権力意志はまた分かつべからざる単一でもなければ、差別なく雑多なき者でもない。すべてを貫ぬいて活らしている統一の力である。この力は刻々たる進化と創造との内に渦巻いている。自らのうちに「敵」を求め、そうしてその征服をやむなき欲求とする。

（一、四八〜四九）

権力意志は、我々生命が自ら大いなる力の征服へと不断に欲求する活動である。この活動において、様々の欲求、あるいは力は権力意志へと統一され、自分の生活を創造し征服していく。創造と征服の活動と同時に、その統一力としての権力意志はまた多様な活動の分化を生み出す。一切の現象、活動や法則もその活動から分化されたものである。すなわち力の「分化と統一とは権力意志の中心事実である」

（一、四九）と和辻は言う。

その上で、その欲求の統一は諸力の間における相互の対立を通じた渾融であり、単なる数的関係ではない。権力意志の活動について「種々の力があって相戦い、絶ゆることなく征服が行われる」（同上）ため、雑多と渾融が不断に同時に形成されている。統一は一であると同時に多であり、多であると同時に一である。統一力と雑多の力とは単なる部分と全体の関係でなく、渾融内の対立関係でもある。また、対立関係は、宗教、芸術などの体験を通じて自他合一し、より大いなる統一力となる。すなわち、この活動において自己矛盾を超越す

るものは、常に、より強い統一力としての自己なのである。その描写のため、和辻は「認識の形式を超絶した人格の頂点はただ「自己」としてのみ解せられる」（同上）と、ニーチェの徹底的個人主義の一面を示している。

また和辻によれば、ニーチェのいう権力意志の活動は直接に身体の活動となる。いわば「身心一如」の活動であると表現されている。統一力としての自己は身体より導き出される。ニーチェのいう「身体」は前にすでに述べたが、決して意志なき生理的身体ではない。

「「力」の支配関係的集団」（一、五三）である。力と身体との関係に関しては、以下のように述べている。

身体は種々の性質に現われた権力意志の集合団であると同時に、また一つの権力意志の活動である。雑多であると共に単一である。支配しようとする力は多くの力を征服して自己の内に隷属せしめ、常に新しい創造に努めている。……これらの多種多様な力が諧調音のごとく相融合し、一つの方向に進んで行くところに、身体がある。従って人のあらゆる活力は、この身体から説くことができるのである。しかしもし内より湧き出でて不断に創造する力を除外して身体を考えるならば、身体は単に殻に過ぎない。（一、一二四）

身体は力の征服、統一及び創造の活動の場所であると同時に、力の中心としての権力意志に統治されている仕組みであるという「人格―表現」の関係に働くものである。権力意志は人格的統一力として、身体によって主体的に広がり、身体は統一力としての人格によって支配される。身体が人格の直接的表現である意味においては、「霊は肉化せられ肉は霊化せられて、完全な霊肉合致が説かれる」（一、五三）ことは、ニーチェの身体論の特徴である、と和辻は捉える。

その上で、機械主義や心理学の身体論を次のように批判している。

機械観の見る身体は、いかに精密に計量せられても、結局最も深秘なものを失っている。……ニーチェの言う身体は知能の解釈した身体ではなく、ただ直接に自ら生きる、ことよつてのみ触れられるものなのである。認識に現われた「身体」はその象徴に過ぎない。近來の心理学者の内には、身体を主観の態度・意志活動（すなわち実在界の人格として活動する場合の人の「代表者」として見る者があつた。ここには真の人格とその現象界への反映とが認められている。ニーチェの考えをここに当てはめてみると、人の解釈した身体が代表者であつて、権力意志としての身体が意志活動・実在の人格である。しかるに心理学者はこの代表者としての身体が研究の対象であ

って、身体本来の面目は研究の範囲外だとする。……もし心理学者が何事をか説明し得たとすれば、それはその直覚によって研究の範囲外に突き入っているのである。(一、一二四～五)

和辻はニーチェを通じて、機械主義や心理学では身体を単に客観的な研究対象としてのみ考察されることを問題視する。心理学では身体が人格の直接的表現であることを認めるが、その科学的直観から図式的に見れば、その身体の複雑な力の動的関係が抽象化され、生き生きとした真の活動の面目に還元できない。そして人格の表現が為された原因への解釈も、ただ後に現れる意識現象、あるいは思惟的想像に留まるものに過ぎない。それに対して、ニーチェのいう人格の活動は「直覚」のままに表現・行為化を進行するのであって、意識あるいは目的が先行する活動ではない。

言い換えれば、ニーチェにおいては、無意識や力感が想像などの意識に先行していることこそが、行為の開始の面目であることが主張される。「吾人はこの力感、行為の原因、行為の動力として解釈している。」(一、一二五)そして意識の中の「快苦」も「真実の生に伴って現われ、決して生に先立つものではないのであるから、快苦が行為の動因となるというはない。」(一、一二九)「意識はすべて結末現象である」(一、一二六)。「意識に上がった力感」も「動力ではなくして動力に随伴する感じである。行為よりも前にあるのでは決していない。真実には、ただ一つの征服せる力が活らいているのである。行為はすなわち権力意志の進行である。力感のある時にはすでに行為は始まっている。」(一、一二五)「霊肉合致」の立場に一貫して基づく叙述である。

要するに、ニーチェは行為の活動においては、いつも意識的表象を洗いさった所に、人の身体の雑多な感情や欲望の活動を捕まえる。そして、その活動における複雑な動的関係を真に掴み得るものは、科学的直観ではなく、力感としての直覚であると、和辻は強調する。

では、和辻の解釈する霊肉合致としての身体の活動は、ニーチェ解釈の文脈においては身体内の様々な力↓権力意志↓認識の形成という構造が、どのように展開していったのか。以下の和辻の解説をみよう。

ニーチェの考えによれば「真実を知ろうとする」のは権力意志である。権力意志は創造的活動として現われ、さらに強くさらに大きく形成せんがため「力の合体」を行なう。ある「力の中心」は力を選択して自己に都合よき者すなわち快感を与うる者を同化し、しからざる者を拒否する。この傾向が人においては真実を知ろうとする認識欲として現われる。同化合体と形成創造とは密接に關して起るものであるから、形成するためには(すなわち生のため栄養のためには)その同化吸収すべき力を認識する必要があるのである。……

すなわち力の中心は現実の内から都合の好いのみを取り出し、特殊の世界を造り上げようとするのである。ここに或る力の中心の「遠近法」がある。創造が大となり、同化するうち征服のための戦いが激烈となるに従って、この認識の方法はますます微妙となり、解釈の世界はますます複雑となる。(一、六二)

つまり身体という力の集団において「力の中心」としての権力意志は、創造的活動を行うには、自己の生にとって何らか良い価値があると感じられたものを同化吸収する能動的選択権がある。そしてこの力の中心は同時に、真実を知ろうとする認識欲となる。認識欲としての力の中心は自己の能動的選択権によって、現実には都合の良いもの、あるいは快感を与えるものを選択し、世界を解釈する。そしてその選出された良い感覚こそが、我々に感じられるものであり、我々の生にとって価値を感じたものである。その上で、力の同化や創造の活動の増加に伴って、選択過程はますます激烈となる。力の征服の戦いは、すなわち認識力の鋭さの成長を意味している。いわばニーチェのいう「認識はある事実の全文を知ろうとするのでなく、同化と成長に必要なだけの最も簡単な一部を抽出してその事実を代表せしめる」(一、六三)という象徴的意味であるとされる。簡単に言えば、ここにいう「認識」のあり方は理性によるのでなく、それを超える内的経験における権力意志を地盤とし、いつも種々の力の征服の激烈さに従って成長し流動していくものである。一種の理想的解釈学的循環に似つかわしい認識論が読み取れる。

総じて、和辻においては認識活動は、権力意志としての身体の活動から出て、そして常にその身体の「力の中心」に征服されなければならないものである。権力意志としての身体こそ、人間の主体である。その上で、「力の中心」としての権力意志の活動の増加に伴い、力の集団としての身体も単なる自己の生理的的身体に留まらなくなる。

またニーチェにおいては、空間の「広がり」は感覚の持続から生まれる」(一、七七)と和辻はいう。「身心一如」としての人格の活動はより鋭敏な力感に統一されるほど、身体もその鋭敏な力感に延伸される。またその力感の延伸が認識の活動や行為の活動を通じて、人格的行為において顕現化する。要するに、和辻の解説における身体の活動は、鋭敏な力感の延伸によって人格的行為を不断に超越的に表現することとして特徴づけられるといえよう。

・力感の暫時の象徴としての意識

すでに述べたところによって、和辻のいう意識は「力の中心」から選出された感覚や記号によって、意識の現象へと現れてくるものであることがすでに明らかであろう。彼はニーチェを通じて「ニーチェが意識と呼ぶ者は感覚から資料を与えられ思惟によって整理せられた者である」（一、五三）という。抽出された意識は、往々にして暗黙的な力感の一点を捕まえる暫時の象徴であり、一時の知識の凝固に過ぎない。

その上で、和辻はジェイムスの持続的意識について、ニーチェの考えとの類似性を見た上でこう解釈する。ジェイムスにおいて「内部活動」は「ConsciousnessではなくてSciousnessである」。そして切れ目ない生命の流れは「吾人の感ずる能わざるもので、「吾人が思想活動その者を感じんと勉むる時、吾人の捕えるものは常に感官より来る印象である」（一、五五）。言い換えれば、無限大の力が存する内部活動は切れ目なく流れていることで、我々の心象においては単に断片的にしか感じ取ることができないという。両者は意識の奥底を人の根本生命として説こうとする傾向においては共通点があることを、和辻は認める。その一方、意識の概念においては根本的違いがあるともいう。すなわち「ニーチェが意識を表象や概念のみの世界に限り、全て意識内の力的なるものを権力意志に帰したに反し、「（一、五七）ジェイムスは意識の奥底にはやはり意識の流れがあることを認める。そのため、先の引用における「感ぜんと勉むる」の「感ずる」も、ジェイムスにおいては権力意志としての力感ではなく、すでにある時点の現象に現れる有形的感覚である。その有形的感覚は、さらに思惟によって概念や意識に整理される。

以上のことからすれば、ニーチェの意識に対する和辻の解釈の特徴は、すなわち意識や概念をほとんど区別せず、同じ意味で捉えていることになる。意識も概念もすでに現象に現れ、凝固し整理された形であって、内的事実は単に外形的に図式的にしか接近できず、永遠に内的生活に突入し得ないものであるとされる。

とはいえ、前述したように、和辻の考えによれば、意識や知識などは活動の一点の凝固であるために無限大の内部活動を把握できず、さらに打破すべきものとして捉えるものの、決して意識あるいは知識の意義を徹底的に否定するものではない。「知識の凝固は、生を促進する時に価値を担うものとなり、生を阻止する時に破壊せらるべきものとなる」（一、一〇三）と知識の価値を二つの場合に分けて考える。言い換えれば、知識は、生を促進する際に権力意志の成長価値を上げる場合、その象徴的意義を認めるが、一旦逆に権力意志の選択権を奪い、力の吸収や征服を固定する「型」に留まれば、ただ生の創造の害悪にしかならない。知識や意識は生の創造に有用価値をもたらせるものである場合にのみ認められる。

したがって、和辻は「科学はこの束縛を離れて認識本来の活動をなすこと」（同上）を志向するものでなくてはならないという。「不斷に流動する生のために最も価値あるもの、生の本能に最も強き力を添うるもの、すなわち真理、を求めなのが科学の職務である」（一、一〇三―四）と、真の科学と真の生の哲学との統一を望む。

・強き者は、凝固した安心から種々の不安に直面する

世界の真理への解釈の道において、常に豊富にして矛盾に満ちた複雑多様な内容が、我々の生を刺激し、人を不安に陥らせるが、生の活動の意義も、この不安の心情からの強い生への転換にこそあることに他ならない。矛盾に満ちた雑多の欲望を不安の奥底から統一し、さらに不斷に多種多様な、大いなる価値のあるものを創造することこそが、生の本来の活動である。しかし科学や学問などが逆に、「生を支配するに至れば、生はたちまち支離滅裂となる」（一、一〇四）としている。

その話は、道徳的偏見にも適用できると和辻は考える。「道徳的偏見として固定した価値は、すべて新しき価値の創造を妨げ、人を既定に束縛しようとする。ここでは生は「規定せられたもの」になる。それゆえ創造の欲の貧弱な者は、この生の内にあつて、凝固の与える大いなる安心を喜ぶのである。しかし真に共に生きる者は絶えざる束縛と障害とのために嘔吐を催さざるを得ない。」（一、一〇三）身体という支配関係的集団において凝固したものを喜んで安心してはならない。人間は「わかったもの」に対してむしろ、いつも不安の状態あるいは「無知」の状態を保持しなくてはならない。そしてそこで雑多な欲望の対立を正視し、より大いなる力としての権力意志、いわば大いなる自己を求めなくてはならない。

権力意志の活動は、凝固した意識を徹底的に排除するが、その活動に望む「無感情無意識の状態は決して虚無なのではない」（一、五四）と和辻は主張する。「そこには最も淫刺して活気にあふれた生の力が最も直接的な活動をしている」（同上）。意識の凝固から身体本来の活発的な無限の可能性の面貌に帰一し、そこで生の純粹なる充実のための根本動力を不斷に発動させている。その上で、ニーチェの「歴史」忘却観に対して次のように述べている。

「歴史」はただ生を活発ならしめる場合にのみ有用であり、それ以外の場合には有害である。過去を明瞭に記憶し、意識の内に確たる凝固をつくるということは、ともすれば生の流動を妨げ、これを不活発ならしめる。「忘れ得る」者は歓喜と幸福との内に生を推し進め、「忘れ得る」者は痛苦と悩乱とを重ねて生を破滅せしめるのである。いかなる限度において忘れなければならぬかということは、

ある人、民族もしくは文明の「創造的な力」の強さによってきまるのであるが、この力は独自の成長、過去及び外物の同化合体、失われ傷つけられた物の回復、破壊せられたる形の「自らの内よりする」造営などとして現われている。……この力が強ければ強いほど、歴史(すなわち知識、もしくは教育)は、自由なる忘却によって、凝固の弊害をまぬかれ、生の促進に効力あるものとなるが、この力の貧弱なところでは、歴史は常に生を束縛し凝滞せしめる。(一、二五)

ここでは「歴史」の記憶に縛られている生に対して、「忘却」の積極的意義が述べられている。この歴史的記憶は、「自由なる忘却」によつてこそ、苦痛から幸福の生を迎える、と解説している。統一的創造力が弱い歴史は単に生の束縛や凝固であり、それを忘れるほど、身体における統一力がより強くなり、自己の幸せな人生を促進する。いわば凝固した歴史的記憶と霊肉一致の活動とは、正反対の関係に捉えられている。無論、この消極的な歴史観は、これから第二章に述べる和辻の古代日本に転向した後の思想において、一変した。

・権力意志としての身体と宇宙の本質

以上に見てきたように、当時の和辻はニーチェに倣い、生命の活動が常に流動的であり、我というものにおいて普遍的同一あるいは普遍的理性が前提とされることに反対する立場であった。彼によれば、「同一の我」の信仰は身体より導き出されたものであつて、「活動せる現実には実体としての「我」がないと共に固定した物」もまたあるはずはなく、「同一なる者」はただ生のために造られた図式のみである。「(一、七二) 眞の生命の活動は、意識を通じずに主客を絶した「身心一如」としての不断の創造の活動、及び鋭敏な力感の延伸としての人格的活動として論及されている。

その上で、「力の中心」として流動する生を「宇宙生命」であるとまで解釈している。「眞の自己として生きるのはすなわち宇宙の生命として生きるものであり」、「宇宙の無限の力を感じるの、すなわち自らその無限の力であるのである。」(一、二二六)つまり生命の活動においては、宇宙の生命と自己との合一が強調されている。またその宇宙生命との合一において、身体の活動を以下のように述べている。

身体は吾人の知力によつて解釈した生理学的のものではなく、主客未分の境に於ける直接な生命としての身体である。……個体としての身体は、時間空間に制限せられた意味の個体ではなく、宇宙の本質と同一でありながらまた一つの特質の開展である所の個体なので

ある。人が論理的解釈と離れて純粹に生きる時、内より活らく真実の力として感ずるものはかかる意味の「身体」の感じなのである。
(一、七二)

「力の中心」の命ずるがままに生きる身体は、「直接な生命としての身体」である。生命は身体であるが、物理的身体に留まらない。身体の力は根本的には、永久の生成の活発な生命力である。ここでは宇宙の本体である不断の生成流転の力を終極の根源とする身体―世界観が提示されている。それと同時に、個体的身体がその「力の中心」において無限大の力と合一し、真の鋭敏な力感の延伸として純粹に生き続けるのである。

総じて、和辻の捉える真の「身体」の活動は、内的経験において、力の中心が絶えず統一・分化し、さに鋭敏な力感の延伸として宇宙の本質と不断に交通することである。こうして鋭敏な力感の延伸を人間の主体とし、身体の内を通じて宇宙と接する「身心一如」的に、人格的行為を表現することが、和辻のニーチェを通して捉えた身体論の特徴であろう。

「宇宙の本質との同一」や「宇宙生命と合一」するといった言語表現は『ニーチェ研究』においては他にもしばしば見られる。それに対して鈴木は、和辻の解釈はニーチェよりむしろ西田幾多郎の表現を踏まえているのではないかと推測する。なぜならニーチェの生は、ただ人間の生命活動しか意味せず、その普遍的生命を「自然の生命」とも「宇宙生命」とも言わない¹¹³。そして「宇宙生命」の語に関しては、ベルクソンは『創造的進化』においてエネルギーの語を用い、物質を貫きながれる「生命」という「流動的な實在」(la réalité fluide)を「宇宙の生命」(cell [la vie] de l'univers)と呼んでいる¹¹⁴。それに対して、「内的経験」を宇宙の「永遠の真生命」との合一と理論化したのが、西田幾多郎『善の研究』(一九一一年)にほかならないという¹¹⁵。

また有田和臣は大正生命主義の特徴について次のように指摘している。すなわち「人格」を軸として心身の全的な活動をとらえようとする「生命」把握の観点が、日本的な生命主義、すなわち西欧の「生の哲学」とは区別される¹¹⁶とする。生命の活動を「全人格」的な「身心一如」の活動として捉えるのは、日本的な生命主義の産物である。そしてこれまで見てきたように、和辻はまさに真の生命の活動を、「身心一致」的な全人格の活動と捉え、日本的な生命主義の特徴に合致している。その点に関しては彼の芸術論・仏教論においてさらに顕著であるが、それは次章でまた論じる。

要するに、和辻の『ニーチェ研究』が恐らくニーチェの思想を解釈するため、西田の術語とベルクソンの「宇宙生命」を意識しながら、また西欧や日本の生命主義者からの受容を下敷きにしたものである、と推測できる。ところで、和辻のニーチェを通じて取り上げた身体論に対しては、その受容した成分が西欧と日本、どちらの生命主義の雰囲気か濃厚なのかは判断しにくい。

とはいえ、注意しておきたいのは、「力」という語の意味である。まず、ここでいう宇宙の本質と同一化する「力」は、決して物理的エネルギーのような数量的意味でもなければ、ある一定の法則に制約されるものでもないかと和辻はいう。「力」という言葉自体も、あくまでも我々の内から湧き出づる欲動を表現するための仮定あるいは象徴である。真の「力」は「活きた力」であって永久生成の活動である。こうした「力」は対象的な認識によって思惟してはいない。本能や「直覚」にのみ従って純粹に生きるとき、いわば「宇宙」の無限な力との合一の体験からは激越な、躍如たる力として感得することができる。その意味での力による交感の思想は、王陽明の万物と人とが「一氣相通」という説を思わせるであろう。

蓋天地萬物、與人原是一體。其發竅之最精處、是人心一點靈明。風雨露雷、日月星辰、禽獸草木、山川土石、與人原只一體。故五穀禽獸之類、皆可以養人。藥石之類、皆可以療疾。只為同此一氣、故能相通耳。（蓋し天地萬物は、人と原是れ一體にして、其の發竅の最も精なる處は、是れ人心一點の靈明なり。風雨露雷・日月星辰・禽獸草木・山川土石は、人と原只だ一體なり。故に五穀禽獸の類は、皆以て人を養ふ可く、藥石の類は、皆以て疾を療す可し。只だ此の一氣を同じうするが爲の故に能く相通するのみ、と。）¹¹⁵

王陽明は、朱子の理氣二元論に対して、万物と人は皆「氣」からなる故に、「一氣相通」することができ、そして「理」も、ただ「氣の条理」であると主張する。そして「其の發竅の最も精なる處は、是れ人心一點の靈明なり」については、天地万物の氣の「流通」の、最も活発的な所は、人の「良知」あるいは「精靈」であるといひ、人の存在の特殊性を強調する。その「精靈」という意味は陳立勝の説によれば、生命を生命に成立させる内在活力でありそして万物に感応する身体の内在機構であり、それがなければ生命はただ形骸にすぎないといふ¹¹⁶。中国現代新儒学派牟宗三（一九〇九―一九九五年）もその早期著述「精靈貫通論」（一九三五年）において、陽明の「精靈」概念はベルクソンの生命との同じ妙用であると指摘する¹¹⁷。牟宗三はその論文においてそれ以上に具体的な比較を行っていなかったが、精靈の氣についてベルクソンの神秘的な「生の飛躍」（élan vital：生の躍進力・創造力）を連想したのではないかと推測してもよからう¹¹⁸。

また日本では、鈴木 の指摘によれば、西田はその早期思想においてニーチェやベルクソンを論じながらも、それらの思想を、自我超越を重ねる精神の運動、精神の創造性の根源として説いたため、日本的な陽明学の影が歴然している¹¹⁶。要は、日中の知識人は科学的知性への反省の意味を持つ西洋の生命主義を受容した際に、その理解には陽明学などの東洋思想との類縁性を見出したように思われる（無論、陽明学に対して日中知識人らには異なっているところもあるが）。

早期の和辻には陽明学に関する論述が見えないが、以上の和辻の説から見ても、身体における活発な生命力の発揮と、実体がなく天地万物と力の感応を起こすとの主張が展開されていると考えられる。そして人が権力意志として最も強い活動を起こす故に、「万物に優れて高貴なる」（一、一三六）ものとされる。端的に言えば、和辻はニーチェを通じて、天地万物の力を根源とし、それとの交通を身体にして、その身体にある力感によって、おのずから「身心一如」的・能動的・人格的に行為するという身体論に至り、王陽明の心学に近い考えに至ったように見える。

しかし異なる点として、和辻のいう「力感」は主にニーチェの「善悪の彼岸」に倣い、道德の善悪の区別より強い生の向上が方向づけられる浪漫的な生命主義の立場であるのに対して、王陽明の「良知」は、「孟子」にいう「是非の心」であり、人は誰もが固有しています。「是非の心」は思慮しなくとも判断でき、後天的に学ばなくともできます。だからこそこれを良知といいます。これこそが天から命令として賦与された本性なのですから、我々自身の「本体」は、「自然に靈昭に明覚」するのです。（王陽明『大学問』）¹¹⁷というふう

に、人間の「良知」は先験的な道德感情の働きとして、元来、具体的物事において善悪の是非を区別することができるものである。すなわち現実に即する道徳的実践的志向がより濃厚であると考える¹¹⁸。また、王陽明のいう良知は理論的表現ではよく心の本体を指すが、この心の内質については、身体体験から生じる共感力あるいは意識知を排除した身心一如の身体知、さらに万物と貫通し、そして一体する体認知と見做しても良いのかという問題においては、なお議論する余地がある¹¹⁹。

ここでは、和辻の取り上げた「欲動の力の体系」は、王陽明の発想に近いことを示してきたが、その裏には確実にどんな関係があるのかについては、西欧近代哲学における儒教の受容と近代日本の陽明学の展開を考察しなければならぬため、困難な課題である。ここではひとまず、和辻の「力」をニーチェの「権力意志」に近いイメージとして論じることとする。

総じて、和辻においては権力意志としての身体の感じは、天地万物と感応することができると捉えられるといえよう。「欲動の力の体系」は、宇宙の力の交通の絶えざる運動である。その運動の中で、不安や絶望の状況に直面しながら、力は個体化の活動において、欲求の雑多な統一や不安の状態を歓喜の感覚へと転換し、内外の限界を超え、多様多種の生への、自由な創造欲求となり、いわば我々の創造的

生活を能動的に推進する唯一の根源である。ここではつまり、「力と力との戦い」↓「宇宙生命との合一からの歓喜の力感」↓「外への行為の創造力」という身体の機制が見て取れる。

第五節 概念の形成とその打破としての「現実の世界」

・生の肯定としての「信念」による概念の形成

和辻のニーチェ解釈において身体的記憶と概念の形成の関係についても論じている。前述のベルクソンの「記憶」に関する和辻のノートにおいては、身体感覚と記憶との関係が論じられるが、身体感覚がどのように記憶の具体化において概念を形成したのかということが論じられていなかった。その一方、『ニーチェ研究』においては、それについてより詳細な論究が見られるため、これを考察し続け、和辻のニーチェにおいて見出された「身体による知の成立や打破」の特徴について論証する。

前述したことから考えれば、暗黙的身体感覚は、記憶において概念として保存されるならば、感じの類似の形成ということが重要となる。その感じの類似は「力の中心」がその都合の良いところを取り出すことよって成立したものである。すなわち認識の活動は権力意志としての身体の活動から出て、そして常に、身体の「力の中心」に征服されなければならない。意識や概念も、その身体の力の「同化」によつて産出されるものである。しかし、同化力から概念までの過程には、また「語」や「心像」の要素が必要である。「語」は、ニーチェにおいてはなお「概念的内容を有しない単なる「名」であり」、「記号」であると和辻は解釈している（一、六五）。また前述と同じく、「同じ名による記号は、心像の類似から来るのではなく、知覚に際して起こる「感じ」の類似から来る」（同上）という。それと同時に、一つの記号としての「語」は常に多くの心像に結びつけられている。感じの類似によつて、これらの雑多の現象を一つ概念として保存することができる。詳しくは、次のように述べている。

概念は多くの心像が「見ゆる物」ではなくて「聞こゆる物」の下に統一するのである。ある一つの「語」によつて現わされたいくつかの心像が現れて来た時に、語に付随しているきわめて些細な感情が共通のものとなり従つて概念の根柢となる。ここでは「近接した数多の感じを混同する」こと、すなわち「同一と感ずる」ことが根本事実である。しかしなおその底には「信念」が活らいている。ニー

チエは信念をもってすべての感覚に原始的に存する一種の「肯定」だとした。「かくかくなりと信ずる」ことによって渾沌を整理し生に強い統一を持ちきたすことができるのである。雑多の現象を一つ概念として把握し具体的な差異を看過すれば、そこに力の浪費を防ぎ進んで創造に努める道が開けてくる。(一、六四)

ここでは、必ずしも視覚と聴覚と、あるいは心像と語とのつながりが詳しく論じられなかった。注目しておきたいのは、まだ内容をもっていない記号としての「語」が、一つ概念を形成するには、多数の「心像」に対応する多数の感覚を、「同一と感ずる」ことが、形成の根底にあり、その根底に、権力意志としての「信念」が働いていることである。「同一と感ずる」ことは、権力意志からの一種の自己肯定の「信念」によって同化されることである。こうした生への原始肯定の意味としての「信念」によって多数の感ずるを統一することによってこそ、力を浪費せず、雑多の現象を同じ「名」によって同一の概念として記憶・創造される。また、概念のみならず、「理性的判断」もまた信念として同化の活動から出たものとする(一、八九)と和辻は説明する。人間の判断には、様々な現象において常に同一のものと判断できるのは、すなわちその「信念」によって同化の活動を促進し、かつ現実の雑多を概括する所以である。我々の認識の活動が絶えず持続する奥底には、根本的に一種の生の肯定に対する「信念」が働いているというのである。

そして「この身体における同一の信仰が最初の「我」である」(一、七一)、と和辻は説明する。生の高潮の瞬間、「力の中心」から統一され湧き上がった歓喜が、すなわち「我」である。その上に「身体という重き温暖なる肉塊、親密なる活動の感、この目標によって意識内に特殊の状態を集めたものがすなわち「我」であり、「我」の同一はただ官能的一致によってのみ確立せられる」という(一、七二)。我々は、こうした身体の歓喜としての「我」によって思惟するのであり、ある抽象的実体の概念によって思惟するのではない。

「我」の主体は理性的認識ではなく、身体の力感の中心にある。主観、理性や意識などは、全て身体的力感としての「我」によって虚構されたものである。我々の内的な純粹経験において、事実と言えるのは、ただ自己の暗黙的力感及び身体の興奮の持続だけであり、そこから信じられた「我」も変化なき同一ではない。

要するに、和辻のいう身体的主体はいつも実体としての「我」ではなく、流動的力感の中心において、いつも対立した感覚の同一として弁証法的に変化していくものである。そしてそこから出る「概念」や「意識」を、変化する力感としての「我」に従属させ、凝固した「型」から新しい「型」へと形成できるように征服していく。

精神の成立の意義において、和辻は、またベルクソンとニーチェとの根本的立場の相違点に着目する。ベルクソンにおいては、人間の生存活動は、やはり人の物質界に墮落することを意味しているため、精神の成立はその物質を征服することにおいて意義がある。それに対して、ニーチェにおいては、精神や概念は欲望の統一としての生の肯定、いわば権力意志の征服から生じるものであって、必ず征服そのものにならない。概念は「ただ流動を助けるための凝固」であり、「絶対に凝固しようとするれば害悪となる。」（一、六六）すなわち、両者の意味する「概念」には墮落の傾向を認めるが、墮落する原因はニーチェにおいて、概念そのものの凝固であって、ベルクソンにおいては人の肉体の物質性に帰するのである。両者は、生の事実への認識において類似点があるが、ベルクソンは、身体の物質性に、消極的意味を見ている。そのため、和辻は、ベルクソンは「精神と物質、純粋な時間と空間の対立を残すところはニーチェの徹底に及ばない」（一、六五）としている。

前述したことから、理性、概念や精神などの図式的なものは権力意志としての身体感覚によって虚構されるものである。しかしそれと同時に、忘れてはならないのは、その感覚が経験・体験からの刺激をも条件とするものであることである。経験・体験からの刺激は我々の身体における内的生命力をより鼓舞させ、内外合一の高き境地に入らせる契機でありうる。とはいえその反面、日常の経験は、我々の特有な日常生活の背景として背負わなくてはならない重圧ともなりうる。またこの人間特有な日常世界の背景について和辻は次のように述べている。

人は生まれた時から特有の世界に引き込まれて行く。整齐せられ単化せられた「解釈の世界」の言語と価値とを背負わされる。駱駝のごとく重荷に堪え沙漠に生き、そうしてミイラや幽霊に懸想するような迷信と嘔吐を催すような趣味とに縛られることが強いられる。この重圧の精神を敵として、鳥のごとく飛ぶことを学ぶのは、一層高きに昇ろうとする者の第一の条件である。「道具」であり方便である知能が自らの創造者を束縛しようとする傾向は、自由な飛翔をなす前に、必ず打破せられなければならない。（一、七三）

つまり、人間の日常の世界において、我々の生命的身体は、そこでの種々の固定した「型」としての価値や文脈によって不可避的に重圧をかけられる。その重圧から高い立場へと解脱するには、自由を束縛する生活の道具としての知能を打破しなくてはならないということである。またその過去に虚構された知能を打破するものは、権力意志に他ならない。その上で権力意志は「永久の今」としての「権力意志」でなければならない。

・知識の打破と永久の今としての「権力意志」

すでに説明したように、和辻が解釈した「権力意志」は、生の流動的なる活動を不断に支える根源であるとともに、我々の内面的生の歓喜であり、雑多な感じや力を統一する力の中心である。その時間意識から言えば、ニーチェの捉える権力意志の活動は多種多様の力の融合を無限に行っている故に、直線の時間とは関係なく、単に「現在」としての生成に他ならない。そうするとその活動における雑多の力の融合は、「常に過去を現在に融合している」（一、七五）という意味になる。

しかし和辻によれば、ニーチェは円環的時間論のように「時間を円環として見たのではなく、彼にとっては「円環」も「回帰」も「ただ象徴に過ぎない」（同上）。時間は、「瞬間」として、過去や未来の活動を全て含めるという意味である。「権力意志はあらゆる記憶と予想との渾融である：永久に新しく創造しつつ永久に「今」に活動的である者、不断の分裂と争闘とを本性としながら完全円満である者、それが権力意志である」（一、七四）。すなわちニーチェの時間とはや数量的直線の時間でもなければ、有形的空間でもない。ただ本能としての権力意志によって絶えず活動している現在であると和辻は解釈している。

純粹の時間は、他でもなく活動そのものである。この意味では、西田幾多郎の「永遠の現在」やベルクソンの「純粹持続」は同一の方向ではあるが、空間的・円環的比喩が用いられている点で、ニーチェにとってはやはり否定されるものであった。なぜなら「円環はただ象徴にすぎない」いし、「空間」もただ「凝固したものを取り除いた空所を指すのであり、また「空間の觀念の源を遡れば結局凝固した物を造った感覚に達する」（一、七五、七七）とされている、と和辻は解釈する。我々の普段考える空間は、ニーチェにおいては、単に瞬間における仮構物であって、物質を取り除けば実は何の実在でもない。空間の觀念はただ感覚の活動から構成された概念に過ぎず、その根源が、感覚の活動としての純粹時間にあるのである。

こうしたニーチェにおける空間否定論としての時間論の特徴を、より洗い出すため、和辻はカントやベルクソンの空間論をも比較して論じている。カントでは空間が先験的直観の形式によるものであって、ベルクソンでは「カントよりさらに一步を進めて空間の客観的存在を許し、かかる空間がカントの先天作用に似た一種の精神力によって直覚せられ得るのである。」（一、七四）すなわちこの両者とも空間について、客観的存在が仮定されるのに対し、ニーチェにおいては空間で見た物質が単に感覚から仮構した物であり活動の凝固した図式に過ぎないとされる。その上で「物質も自然も直接な生として内より見れば全て権力意志であ」って、いわば全ての「もの」が身体感覚の中心から流出したものである（一、七八）。この意味で、和辻は前の両者と比べ、ニーチェは主観主義的な色彩を強めたとは是認する。しかしそ

の一方、和辻によれば、ニーチェが空間を否定するのは、客観的存在を許さないのではなく、許さないのは科学的直観によって解釈された抽象的空間である。解釈された空間や物質の観念の根源は必ず知的直観にあるのではなく、力感的統一の活動にある、というのはニーチェが強調したところであると和辻はいう。世界万物は全て我の身体的力感の延伸であつて、ここでは一種の「感外無物」という空間論が和辻の解釈において見て取れる。

端的に言えば、ニーチェの考える現実の根源においてあるのは、ただ活動のみであり「作用」のみである。それに対して、日常に「原因」として考えらるる「物」「主観」「意志」などは多くの作用を感覚や思惟によって概括し抽象したものであるから、決して作用し得るわけではない。」(一、八一)「現象」というのもいうまでもなく、ただ感覚や思惟によって整齐し、選択肢として単純化した世界である。その上で、活動の根源は外にあるのではなく、いわば内外を区別しない感覚の活動にあるのである。例えば、路傍の小さい花を見る経験において、最初は瞬間的に宇宙生命との合一を感じるといふとき境地に入ってから、次第に花に関する意識の世界が出てくるようなものである。

和辻は、ニーチェにおける本体界と表象の世界との関係を以下のように述べている。

われらの生きているこの世界はすなわち本体界であり、表象の指す所には必ず真実の生が躍動しているのである。しかしわれらの認識は、この真実の生に対して、単に象徴的の関係をしか持ち得ない。現象と本体との分離は、この象徴的關係を無視した所に始まるのである。

ニーチェは右のごとき見地より、人の認識と全然關係なき「本体」を否定した。真実の世界は、われらの感覚において暗示せられたもののほかにない。しかしまたわれらの解釈した世界と全然異なつた現象界がほかにあるだろうという事は考えられる。力がその特質に従つて特殊の遠近法を持ち、特殊の評価を試みるとすれば、人において理化せられた世界が、ある他の生物において非常に異なつた解釈の世界として現われるのは当然である。底には常に権力意志が活らしているけれども、権力意志の活動それ自らが雑多な解釈を引き起こすのである。(一、九七)

ニーチェのいう「本体界」は、外にある世界ではなく、まさに我々の現実の生きている世界である。しかし、この真実の世界の内実は、単なる抽象された表象の世界によつては解釈し尽くせない。というのは、表象の世界は、ただ現実の一種の解釈として成立したものであ

り、真実の現実の世界の一部分であるとしか言えないのである。真実の現実の世界は、我々の力感が不斷的に暗黙のうちに働いている故に、必然的にその全体を現象において把握することができない。その世界に対する解釈は部分的にしか表現できないことも必然である。我々の解釈と真実の生は、取りも直さず象徴的關係である。そしてこの關係について、ニーチェは実は、このような關係を許容できると和辻はいう。言い換えれば、権力意志が働けば必然的に多様な象徴的解釈を引き起こすのである。また「倫理的解釈は論理以上の個体がその征服と創造との途上に武器として作り上げた」（一、五九）時に、解釈の道具的価値が認められる。いわば相対的真理はニーチェにおいて認められないわけではない。

その上で、カントのように肉体の世界と靈魂の世界に分離する立場に対して、ニーチェは批判を与えることをも和辻は指摘する。カントは物と主観の世界とを分離し、物は単に「主観の信念の変形に過ぎない」（一、八一）いと考える。その上で肉体と靈魂とをも分離し、彼に与つての「靈魂の世界」は永久不変で絶対的理性や合目的性といったものもなく、情念なき世界である。ニーチェからすれば真実の生は、主観に抽象された概念ではなくまた物の有に對する苦悩やそれを征服する喜びを伴わなければならぬ生である。カントが本体を現実の彼岸に置いて、そこから現実の生を眺めるのは、「ただ蒼白な表象があるのみであ」って、「真実の生はむしろ拒否せられている」（一、一〇〇）と和辻はニーチェのカント批判を説明する。「本体の信念、理性の尊重は、最も恐るべき「生の否定」をもたらすのである」のに對して、ニーチェは「現象界に対する信頼は、感覺の尊重や「この世界」の賛美を生み、生成と争闘との勇ましい肯定となり、また現象界の象徴を通じて生の奥底へ突入する事を可能ならしめる」（一、一〇一）と考える。すなわち和辻の解釈によれば、ニーチェにおいては「解釈の世界」と「真実の生の世界」とが本質的には一つであり、決して永遠に分離しているのではない。また両世界の接近において、ニーチェは象徴的解釈の媒介性を認められると和辻は言う。

以上のニーチェの主張に関する解説では、和辻はニーチェにおけるカントなどの理性主義の虚構性を打破する努力、現実の強い生の創造に向かう不斷的な征服・同化の活動や、その征服のための身体感覺を尊重する主張にはほぼ同感している。真実の現実の世界は眺める世界ではなく、不安や苦悩にまみれた此岸の世界である。そこで我々の権力意志によつて凝固した生と不斷に闘わなくてはならない。それを征服しなくてはならない。それと同時に生の不安に直面した上で生の創造になる。不安は、すなわち権力意志による者にとつては生の創造への契機である。不安やそれへの征服は直ちに生の創造になることで、「靈肉合致」の立場による世界が我々の前に展開されている。

和辻は『ゼエレン・キェルケゴール』においては、キルケゴールの『不安の概念』における不安の心理の分析に對しても、似たような解釈を示している。真の信仰あるいは真理の証は信仰のために生を徹底的に捨てることではなく、まさに信じる前の自己の不斷の不安を捕ま

えることである。その上で「不安は新しい生の可能性を示すものであ」って「信仰と結びついて真実絶対の生を創造する縁となる」と解釈している（一、五一八）。すなわち不安でありながらも、不安に直面し、「靈肉合致」としての力感的身体を以て実践する世界こそ、真の現実の世界である。その一方、この現実象徴的に一部分しか把握できないものであるため、「認識する世界によって暗示せられた現実であり、流動しつつある「権力意志としての現実である。」（一、一〇三）

・和辻の『ニーチェ研究』について

このように捉えられたニーチェの身体感覚の尊重や「現実の世界」は、和辻のその後「現実の生の肯定」や「身心一如」をめぐる思想展開にも深く根を下ろしたと考えられる。そして、以上に述べたニーチェ解釈は、和辻が『ニーチェ研究』の自序において、すでに告白していたように、「厳密に自分のニーチェであ」って、「ニーチェを通じて自己を表現しようとした」（一、八）ものである。いわば生の「型」の凝固に対抗するため、ニーチェを通じて、和辻自身の「欲動の力の体系」を取り上げようとしたといっても良い。またその解釈の特徴は、ニーチェの身体感受性、あるいは力感の鋭敏さや生の不安への直面を重視し、その上で「感外無物」の空間論において、力感の根源を「宇宙生命」に遡り、樂觀主義者、人格主義者、さらにいえば精進求道者としてのニーチェ像を練り上げたところにある。荻部直は、和辻のニーチェ論は、それまでニーチェの日本思想界に紹介された印象とは決定的に異なっている、と指摘している¹²⁵。それ以前のニーチェ論は、単に主我主義者や本能満足主義者として消極的に紹介されていたに過ぎなかった。それに対して、和辻は『ニーチェ研究』の序文において、批判的意味合いを含め、「往年ニイチェは初めて日本の思想界に紹介せられた時には、彼は浮薄な主我主義者、野卑な本能論者として、あらゆる嘲罵を浴びせられた」（一、八）としている。

その批判は、荻部の指摘によれば、明らかに高山樗牛の議論をめぐる「美的生活」論争が念頭に置かれている¹²⁶。和辻が最初にニーチェに触れたのは、おそらく新聞評論家としての高山樗牛の「美的生活を論ず」（一九〇一年）である。当時、樗牛の発表した評論「美的生活を論ず」は、ニーチェの思想についてかなり大きい論争を引き起こした。彼はニーチェを本能満足主義、個人主義者とし、個人の「本能」の満足に道徳・知識よりも高い価値を求めようという説を唱えた。その論について、後に登張竹風が「美的生活論とニイチェ」において反論したことをきっかけに、その見かたは一変する。すなわち、こうした論争は、利己的個人主義者として理解されたニーチェ像がその発端となったのである¹²⁵。こうした従来のニーチェ理解を打ち破るべく、和辻はニーチェを人格の向上を目指す人格主義者としてその思想を紹介するのみならず、ニーチェを通じて自分の思想をも展開した。

和辻のニーチェ理解に明瞭な通り、和辻は身体の根源としての欲望を肯定するのであるが、決して全ての欲望を肯定するのではない。そこで肯定されるのは、人格の向上を目指し苦痛を耐える生の歓喜でしかない。それ以外の欲望は単に生の腐敗に過ぎない。そして、ニーチェの思想を、ベルクソンやショーペンハウエルなど、多くの思想家と比較することを通じて、「型」や知識などへの打破をより一層徹底し、そして在来の道徳的価値を破壊した所にはまた「新しい価値」を樹立しようとする一面を、積極的に示してくる。その一方、ニーチェのニヒリズムの一面に特に触れていなかったように見える。ともかく、和辻のニーチェに対する理解は当時ニーチェに関する資料がまだ十分ではなかった状況の下で、実に十分学問に値するものであると評価されている。

たとえば、和辻の『ニーチェ研究』に対して解説を加えた金子武蔵は、次のように評価をしている。「日本においてニイチュとキェルケゴールとは、すでに明治三十年代から研究せられており、前者に関しては例えば高山樗牛、後者に関しては金子筑水がある。しかしいづれにしても学問的業績を収めたのは和辻哲郎をもって嚆矢とする。ところでニイチュとキェルケゴールとは、今日実存哲学者・実存主義者と呼ばれている」（一、六八九）と。この点からすれば、和辻哲郎は、実存哲学の開拓者であるともいえる。船山信一の指摘によれば、明治から大正まで「ニーチェ」に関する論説において、和辻のものが最も広く、また最も深い研究であると言われる¹⁶⁰。また、多くの先行研究に指摘されたように、当時ニーチェの著述をどのように学問的にとらえようとする試みは、本国ドイツでも着手されたばかりであり、和辻のニーチェ研究は日本人によるニーチェ研究としても画期的な書物であった、と評価できる¹⁶¹。ニーチェの身体論に関する西欧の研究では、ニーチェの身体論について、力と力との支配関係において同様に捉えるものとしては、和辻よりずっと後の時代に生まれた哲学者ジール・ドウルーズ（一九二五～一九九五年）の『ニーチェと哲学』が想起されるであろう。その意味では、和辻の『ニーチェ研究』は、身体論の発展において確かにその先駆的意義を有していたと認められる。

総じて、和辻の前にニーチェに関する評論が既に存在したものの、ニーチェに対して本格的に研究を展開したものは、やはり日本では、和辻の『ニーチェ研究』であったと多くの先行研究において、その著作の先駆的意義が認められている。

・西田と和辻

その一方、和辻の『ニーチェ研究』は実は、より早く二年前に出版された西田幾多郎の『善の研究』から、ターミノロジーにおいて特に多くの影響を受けたという説もある。確かに和辻の著述において「直覚」あるいは「内的経験」という概念は西田の初期の思想と近いように見える。そして「メモランダム」ノートにおいては「西田氏の知力的直観の説は如何」（別一、三〇）という句も書かれていることか

ら、和辻は西田の『善の研究』を読んでいたことは間違いない。湯浅も『和辻哲郎―近代日本哲学の運命』（一九九五年）において「西田の思想がある程度影響していたことが察知できる」といい、その上で両者の発想の根底には「仏教に対する関心が共通の基盤として見出される」と是認する¹²⁸。さらに宮山昌治によれば、明治末期から大正期までのベルクソン流行に関しては、西田幾多郎が明治四十三年（一九一〇年）に発表された「ベルクソンの哲学的的方法論」でベルクソンの理論を紹介し、かなり反響を得、ベルクソン人気は急速に高まり、諸雑誌に言及されることもしばしばであった¹²⁹。そのため、当時に積極的に先進的思想を取り入れた和辻がこうした影響圏から外れていたとは考えられない。

両者の思想的内容に関しては、西田の『善の研究』に、ベルクソンの名前が出ていないが、やはりベルクソンの思想を念頭に置いて、「直覚」や「純粹経験」について述べているし、実在における統一力の作用をも重視している。さらに自己同一性や時間意識についても「不連続の連続」という構造として捉えている。「型」あるいは意識に対しても、創造的活動への潜在的契機としてのみその意義を認めている。しかし両者の根本的立場からすれば、前節に述べた「直覚」と「直観」との相違点のように、当時ニーチェに接近した和辻は、その統一力をあえて身体的力感としたのに対して、西田は「身心一如」の立場でありながらそこでは意識の精神的作用を重視していることで、和辻よりベルクソンに接近したことが見て取れる。その上で西田の『善の研究』における「神」に関する記述を見てみよう。

宇宙の統一者であり実在の根柢たる神とは如何なる者であろうか。精神を支配する者は精神の法則でなければならぬ。……精神現象とはいわゆる知情意の作用であって、これを支配する者はまた知情意の法則でなければならぬ。而して精神は単にこれらの作用の集合ではなく、その背後に一の統一力があって、これらの現象はその発現である。今この統一力を人格と名づくるならば、神は宇宙の根柢たる一大人格であるといわねばならぬ。……宇宙は神の人格的発現ということとなるのである。

しかしかくいうも余は或一派の人々の考うるように、神は宇宙の外に超越し、宇宙の進行を離れて別に特殊なる思想、意志を有する我々の主観的精神の如き者と考えることはできぬ。神においては知即行、行即知であって、実在は直に神の思想でありまた意志でなければならぬ (Spinoza, *Ethica*, I Pr. 17 Schol. を見よ) 。¹³⁰

西田は、神を宇宙の統一者、精神の法則や実在の根柢としての統一力と捉え、我々や自然など全ての実在も、神の精神から分化されたものであって、その統一力の表現であると論じている。ここでは明らかに精神の優位が主張され、また神が我々の精神に内在する根柢であ

り、内から人を働かせ、そこで神人同性という関係が認められることから汎神論的性格が見られる。しかし、前述の和辻のニーチェ理解から見れば、彼にとつては、神はむしろ人格的統一力としての自己であり、そしてその統一力は精神からではなく、非精神でありそして無限大の力を潜んでいる身体感覚からのであることが見受けられる。西田はまた理について、「理其者は創作的であつて、我々はこれになりきりこれに即して働くことができるが、これを意識の対象として見ることのできないものである」という。万物一体の統一力としての理は、すなわち我々自己の眞の主体でありながら不可知的超越的な力ではある。

簡単に言えば、両者は共に当時において、具体的事実より、主客合一の内的経験や形而上学的考察について注目しているが、西田においてはより「超越的一なるものの体系的発展」¹²⁵、いわば理の自己同一の展開が重んじられていたのに対し、和辻においてはその論理の展開がまだ見られず、それより自己の本能による流動的生、理性の排斥や身体の尊重を主張するニーチェの超人に接近したことが見て取れる。

その上で西田の『善の研究』に述べた「個人的善」は和辻の道徳観ともやや異なっている。西田においても個人の善がたびたび自分の本色の發揮の意味において重要であると強調される。しかし、「いわゆる個人の特性という者はこの社会的意識なる基礎の上に現われ来る多様な変化にすぎない、いかに奇抜なる天才でもこの社会的意識の範囲を脱することはできぬ」¹²⁶と述べているように、個人的善が社会的意識に基づくことが認められる。

それに対して、和辻は『ニーチェ研究』においてニーチェの取り上げた超人の自由な道徳観や「善悪の彼岸」に共鳴する。いわば道徳においては、善悪に区別はなく、権力意志の本能によって自由に選択されるものである。それを外からの先天的にあるものとし、さらに人を束縛する理性の権威として強調する主張は、和辻にとつては排斥されるべきものである。「良心」が「群集のための本能」の意味と捉えては「悪心」に過ぎず、他者への「責任」が自己以外の人に対して負う意味において捉えては、単に「人の墮落」となるに過ぎないと述べたように、徹底的個人主義を強調する（一、一七五、一七七）。和辻は身体の能動性や人格的表現の特殊性を強調するが、それも、外的経験あるいは習慣などの客観的事実との相互作用と離れ、社会的なるものを征服する特質として捉える。しかし、こうした倫理観では、個人が自己に影響を与える社会の習慣や道徳を徹底的に捨て他者を考慮せずただ自己の純粋な生を歩むという態度となり、我々からすれば、一種の衝動的理想に過ぎず、人間の本質が社会的存在であることから遊離する夢幻であるとしか言えない。また弱い人間が強い人間になる契機に関して、和辻は、不安や苦悩の心境に直面することをいうが、その歓喜へと転換する自覚的媒介に関する説明には欠けている。

さらに、もう一つの問題であるが、和辻の『ニーチェ研究』も西田の『善の研究』も、一般的日本人と同じく「経験」と「体験」との語を特に区別せず¹²⁷、あるいは感覚を重んじる「体験」を主に「経験」の言葉として表現したりすることである。簡単に言えば、「経験」に

においても感覺的作用が重んじられるため、両者は未だ内面的な主観主義にとどまっている。とはいえ、和辻の早期思想は西田の善の研究と一体どんな関係があるのかについて、よりいっそう考察を深める必要があるのであるが⁵³⁾、本稿ではこれ以上立ち入らないことにする。

結

本章では、主に和辻の早期ノートや『ニイチエ研究』を考察し、彼が凝固した概念や精神としての「型」を打破するために提示した、直覚や力感の欲求を中心とする身体の世界観を考察してきた。そこで身体と、直覚や力感との密接的関連についての世界観においては、四つの特徴が示されている。一つは、身体はその力感が我々の活動の根源であり、無限大の力が潜んでいることである。二つは、身体内の感覚が類似的感応を絶えず行うことで、身体は感覺の交通や外への力感的延伸の媒介的場所である。三つは、その内的感応の活動を活発するには、外との関係における未知な、あるいは偶然的なるものによる不安が自己肯定のための自己否定の媒介として必要な条件とされることである。四つは、その潜勢的な感応は活発化するほどより強い生命力となり、また我々の人格や人格的活動を不断に、能動的に、創造することにおいて顕現する。いわば力感によって世界の群集活動や規律道徳を凌駕するための超個人的な身体論について筆を走らせたと言っても良いであろう。

青年時代の和辻にとって、人間の主体は「靈肉合致」としての力感的身体であった。心身二元論の立場から見た生理的物質的な身体は我々の生の事実ではないことに既に注目を向けた。現実を眺める立場が真の生の認識の立場ではないという科学的な直観のあり方への態度も、その後の和辻の直観への考察に深く影響を及ぼしている。身体は欲求の根源でありながら、實在の凝固した生を打破する権力意志あるいは「直覚」を中心として能動的・感受的・人格的に延伸する身体である。我々身体には無限大の力感あるいは鋭敏な感受性が潜んでいる故に、我々はそれに従い、個体的身体としても、日常的経験のみならず、予想できぬもの、芸術、宗教など解釈し尽くせないものをも含め、宇宙万物の生の流動に喜んで感応することができる。生の感応の瞬間、理性を超える「主客合一」の樂受の心境に入り、自己の人格や人格的活動がおのずから向上され顕現する。

ところが、和辻がこの時期に捉える「感応」は、あくまでも個人主義の立場からの自己の内面的感情の一致と捉えるため、感情の一致を可能にする地盤たる日常生活の共同の場面には未だ深入りしていない。すなわち、我々の身体には多くの経験や体験における近似的喜びを感じたり、他人と同じ体験における喜びの感じを共同的に味わったりすることは、決して単に人類のいわゆる普遍的先天的稟性にかかるの

ではない。それについては後章に再び、その身体論の変化と合わせて論じながら見ていきたい。要するに、早期の和辻身体論では、身体の潜勢的感受性の空間的延伸や表現化としての「霊肉合致」の構造が、その特徴であった。

また以上に見てきたように、和辻は人格の向上を積極的に唱えるが、その志向の世界は、どんな人格的実践的世界であるかということについては、描いていない。そのため、和辻はその志向があったとしても、高き理想世界の具体像が見えないため、常に不安や自己の悩みに陥っていた。当時の和辻の不安の心情について荻部は巧みに描写している。

古代日本発見の以前の和辻のテキストには、その理想状態が実現された世界では、人々がどういう感情を備え、いかなる生活をしているかについての具体的記述は皆無である。理想はここでは「蒼空」にたとえられ、あるいは夜空に浮かぶ「オライオン星座」の輝きが人格的生命の象徴とされた。……和辻の人格主義の論説から感じ取れるのは、めざす理想の具体像が不在のまま、不安に脅えながら読者とともに自分を叱咤激励する調子である。¹³⁶

その不安の心情は、理想の古代日本の発見によってやっと安らぐようになった。それについては次章から論じたい。

また、和辻は直観知のあり方について、ものを知性によって眺めることより、鋭敏な感受性を重んじる身心一如の立場であることは、早期思想のみならず、その後の文化論や芸術論まで一貫している。「霊肉合致」の構造は一九一六年日本文化に転向した後、シュライ・ダニエルが指摘したように、日本人の心情的特殊性として解釈される¹³⁷。すなわち文化論以降の和辻においては、直観はすでに「直覚」のように流動的作用ではなくなり、むしろ理想的な固有の「型」を見出すことに働くものとして捉えられていく。そして繊細な直観のあり方を日本文化の優れた特殊性としてしばしば誇りを持って論じている。のみならず、中後期の風土論においても、ハイデガーにおいては風土との感受的交渉の考察が不十分である、と批判した上で、人間の身体感受性と自然や空間との緊密な関係を強調した。彼にとって風土は、自然のままの現象ではなく、国の範囲内での間主観的身体の客体化し拡大した表現である。

さらに芸術論の面では、例えば晩年の『歌舞伎と操り浄瑠璃』においても、操り浄瑠璃の人形の動作と人間の自然的身体とを比較して、そこに少年時代「現実よりも強い存在を持ったもの」「超地上的な輝かしさ」（十六、三）を感じたように、人間の動作を理想化した抽象を直観しがちな傾向が見られる。和辻の直観の仕方には、つねに現実と理想との交錯や相互浸透の運動が示されており、一種の「深層の空間感覚」に基づく構想力や芸術的な鑑賞眼が、晩年まで一貫している特徴である。その一方、こうした芸術的な鑑賞眼はまた宗教学や倫理

学にも応用されたため、現実離れの傾向があることも認めなくてはならない。和辻の鑑賞眼において見られた操り浄瑠璃について、坂部恵は次のように述べている。和辻にとって人形は、人間動作の「理想化的抽象」であり「死んだ物質である人形が、生きた自然の身体にまさって、「現実よりも強い存在を持ったもの」を作り出す」演技力があり、さらに人形の振りを通じて人間の死と生の交換・交錯が見られるイデア的世界を感じさせるという役割も見た¹³⁸⁾。その上で和辻は文化的表現を通じて見た理想の「型」とその空間感覚とにおいて、単に夢幻的空間にとどまらず、その空間感覚を与えた元来の、文化と人間身体との結合の仕方をも探っているように見受けられる。

後の倫理学については、和辻が身体における肉体感覚の共同の地盤や共同志向を主張し、かつ人間行為と社会的規範の「型」との結合の運動を重んじるようになったことで、早期思想とは大きく異なっている。また個人の主情的面を克服し普遍的な行為の原理を論じるため、個人の感受性の論述を抑え、社会的規範に基づく主観性を強調するようになったもの、身心一如の立場は堅持している。さらに最近の研究では藤村安芸子は「和辻が『倫理学』において描き出したのはまさに「霊肉合致」の倫理学体系であった」という指摘もある¹³⁹⁾。

要するに、和辻において「身体」と「型」の関係、そして「直観」のあり方への重視が後期思想まで一貫しているが、その考察内容が少しずつ種を中心とする主観性や身体的行為の成立へと変遷していくことである。大正末期までは、和辻は、人格の向上のための不安の心情による自己鍛錬を経て、二、三年後の仏教との出会いや何人かの大切な人の死との接近をきっかけに、ようやく理想の「型」を夢見るようになり、「型」に対する考え方の重点が変わる。古代日本芸術や古代日本人の技巧に驚嘆したことで、古代日本の「型」に興味が喚起されるのみならず、何人かの大事な人の葬儀や一九二三年の「関東大震災」の体験によって、日本人の間での「誠実の心情の交通」の積極的な一面をも発見した。こうした経験と日本文化への開眼を通じて、和辻はようやく本格的に学問の道を歩み、世界に日本文化の優秀性を示すことを自らの使命とした。その上でニーチェ解釈に見られる「直覚」が、その後の芸術的直観において知的理解を前提とするようになっていく。さらにいえば、「型」の喪失の時代に対して不安を持ちながら、ニーチェに共感し機械的「型」の打破を強く呼びかけていたという早期和辻の心情の道程は、実は日本の古層の元来の「型」を回復するための準備作業であると言っても良からう。

そのことに関しては、大正末期までに和辻の身体論、型論や「見ること」に一体どのような変化があったかについて次章において述べていきたい。

¹³⁸⁾ 権学俊「近代日本における身体の国民化と規律化」（『立命館産業社会論集』第五十三巻・第四号、二〇一八年）三一頁。

81 同上。

82 同上。

83 奥野武志「兵式体操成立史研究―近代日本の学校教育と教練―」（早稲田大学博士（教育学）論文、二〇一一年）二二六頁。

84 権、前掲論文、三一―三二頁。

85 荻部、前掲書、二九頁。また荻部の解説は、栄沢幸二『大正デモクラシー期の権力の思想』（研分出版、一九九二年）第一章に基づいて論じたのである。

86 平岩正三『検証藤村操―華嚴の滝投身自殺事件』（不二出版、二〇〇五年）参照。

87 関川夏央『白樺たちの大正』（文藝春秋、二〇〇三年）七頁。

88 関川、前掲書、七―八頁。

89 荻部、前掲書、十二頁。

90 同じ時期での知識人の分析によれば、当時の青年達の「神経衰弱」は実はひたすら西洋文明を受容した産物であるとも言える。伊藤尚賢の『脳力養成と神経衰弱自療法』（文盛館、一九一五年）によれば、「神経衰弱者は俗に文明病と称せらるる程あつて文明諸国には頗る多く、殊に我国に於ては其数甚だ多きを感じるものである。」（同書、一頁）また河村仁太郎編『医学博士拾四名の意見 脳神経衰弱療法』（一九一三年）においても「殊に一名文明病とも唱へらるる、神経衰弱と云ふ病氣は世の文明と共に人事繁雑となり、物質の進歩が生存競争を激甚ならしむるに従ひ、常に之と正比例して、其の増加を示して居る。……此の厭ふ可き文明の副産物は、泰西文化の輸入と共に、我が国にも東漸し来たり」（同書、八頁）と述べている。

91 「霊肉合致」という言葉は和辻の著作において最初に出たのは和辻の処女作『ニイチエ研究』である。のちに一九一七年に『思潮』に載せた評論「日本文化について」において述べられている。それと共に、そこで古代日本人の特徴を、「霊肉合致の生活」の特性として捉える（和辻、十七、一七一頁）。また和辻は『日本古代文化』（一九二〇年）においても同じく古代日本人の特徴を、「霊肉を分かつたない全人格的な心境」あるいは「外は即ち内であり、内は即ち外である。肉は即ち霊であり、霊は即ち肉である」というような表現を以て捉えている（和辻、三、二四四頁、二五八頁）。すなわち和辻は「霊肉合致」という身体のある方を求めるのみならず、後程の文化論に古代日本人の心身のあり方の特徴としても力説している。

92 早期の和辻とキリスト教や仏教との関係について頼住光子はよく論じた。「和辻哲郎の思想形成と宗教―初期の作品を手がかりとして―」（『倫理学紀要』第二十六号、二〇一九年）、「和辻哲郎と仏教―初期作品・資料を手がかり―」（『和辻哲郎の人文学』木村純二・吉田真樹編集）（ナカニシヤ出版、二〇二一年）を参照。

93 湯浅泰雄の解説によれば、「最初に収めた『メモランダム』は最も古いもので、大正初期（一九一三年、二四歳）にさかのぼる。ノートの前半は一九一三年十月から十二月の間に推定されるものであつて、後半は一九一八年、和辻の『古寺巡礼』が公刊された年までのメモである（二十、四四九―四五〇頁）。

94 頼住、前掲論文、二一八頁。

95 同上。

96 頼住、前掲論文、同頁。また和辻の言葉に関しては、別巻一の二二頁参照。

97 和辻の『ニイチェ研究』が出版してから、二回の修訂をされた。しかし初版と第三版との相違点に関しては、『和辻哲郎全集』第一巻の金子武蔵の解説には、「誤植を訂正したことと付録として「この人を見よについて」が添えられたにすぎぬと見てよいようである」と説明されるため、本稿での『ニイチェ研究』からの引用は第三版を底本とする『和辻哲郎全集』の第一巻をその出所にして明記する。

98 頼住、前掲論文、同頁。

99 和辻は「メモランダム」ノートにおいてベルクソンの思想に多く触れた。そこでは直接にベルクソンの「否定と肯定」に対する分析が見られないが、和辻はベルクソンの『創造的進化』を詳細に読んだことが窺える。ベルクソンは『創造的進化』において否定を不断にすれば絶対的な「無」の觀念に到達できるという考え方を批判した上で、肯定と否定との区別を次のように述べている。「否定は起りうべき肯定を前にして精神のとする態度にすぎぬ。……肯定はじかにもものにかかわるのに、否定は肯定を介して間接にもものを狙うにすぎない。肯定命題は対象にふれた判断を言葉にうつし、否定命題は判断にふれた判断を言葉にうつす。してみれば否定が本来の意味の肯定とことなるのは、それが第二次的な肯定たるところにある。肯定が対象についてなにかを肯定し、その肯定について否定はなにかを肯定する。」（ベルクソン『創造的進化』真芳敬道訳、岩波書店、一九七九年）三三七～三三八頁。ニーチェの「生の肯定」については後節にはまた論じる。

100 小島毅『近代日本の陽明学』（講談社、二〇〇六年）七九～八一頁、九〇～九二頁。

101 小島、前掲書、九二頁。

102 頼住、前掲論文、二二四～二二五頁。

103 夏目漱石と陽明学との関係について海老田輝巳の「夏目漱石と儒学思想」において、主に、夏目漱石の『こころ』と「則天去私」という考えにおいて、陽明学からの受容が見られると述べている。「漱石の作品によつては、荀子や王陽明の影響を受けているものがあり、特に陽明学の影響は大きい」のみならず、「漱石の中国哲学、中国文学の造詣は、少年時代に学んだ漢学塾によるものであつて、「その漢学塾は、陽明学者三島中洲の創立した二松学舎（現二松学舎大学）である」としている。（『九州女子大学紀要』三十六卷三号、二〇〇〇年二月、八十九頁）その他には、佐古純一郎「夏目漱石の文学と陽明学」（『漱石論究』朝文社、一九九〇年）、姚欣欣「夏目漱石と陽明学——『坊ちゃん』から『こころ』へ——」（『京都橘大学大学院研究論集』第十四号、二〇一六年三月、一～十七頁）などの研究もある。

104 和辻によれば、田中王堂のいう「信仰」はわざと形而上学に反抗する独特なものであるが、より詳しい説明を望んでいる。彼は次のように述べている。「先生の信仰はたとえ「世の形而上学者すなわち抽象理想論者」と異なり特に具体的特色を持つているとしても、その信仰が先生独特のものでありいまだに先生の個性によつて形どられて以上は、かりにそれが形而上学的思索の後に得られたものでないまでも、せめて先生がかくのごとき信仰せられたその経路もしくはその洞察について詳しい説明をしてほしいのである。」（二十、二四六）

105 鈴木貞美「和辻の哲学観、生命観、芸術観——『ニイチェ研究』をめぐる——」（『日本研究』第三十八号、二〇〇八年）三二九頁。

106 湯浅泰雄『身体—東洋の身心論の試み—』（創文社、一九七七年）一〇頁。

107 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第一巻（岩波書店、二〇〇二～九年）一〇〇頁。

109 この雑誌は前年に発刊された木下李太郎・北原白秋らの『スバル』と同じく、耽美派文学運動を代表する同人誌であった。こうした同人雑誌に集まった文学青年の特徴といえは、一つは教養主義的であって、西洋文化の異国情緒を偏愛するエキゾティシズムである。もう一つは江戸情緒の趣味である。後者の理由としては、当時の若者たちにとつて昔の江戸も外国同様の異世界であり、江戸情緒もまた文学青年の趣味対象であった。農村出身の和辻も少年時代から東京に憧れ、京都にいた時から既に江戸弁を話そうと試み、上京するとさっそく江戸っ子の習慣を身につけようとした(三、四一二)。

110 ベルクソンにおいては、純粹知覚が物質的ものの一部と見做されるが、「感情的感覚なき知覚は存在しない……私の現在は、本質的に感覚運動的である。ということは、私の現在は私が私の身体について持つ意識のうちにあるということだ[Matière et mémoire, 1896(2008)60, 152-3]。すなわち感情的感覚は身体運動への意識である。また西山晃生の指摘によれば、ベルクソンにおいて無意識的な活動は単なる物理的振動あるいは自動機械であるのに対して、感覚である以上にすでに意識されている。「苦痛にせよ快楽にせよ、感情的感覚とは身体の自動性への意識にほかならない。」(西山晃生「ベルクソンにおける身体と感覚」『『国士館哲学』第十九号、二〇一五年』四九―五二頁参照)

111 鈴木、前掲論文、三四〇頁。

112 鈴木、前掲論文、三三二頁。また鈴木貞美『生命観の探究…重層する危機の中で』(作品社、二〇〇七年)の第三章の第三節においても論じられている。

113 鈴木、前掲論文、三三九頁。

114 有田和臣「小林秀雄と生命主義美術批評「人格」主義から「肉体」の思想まで」(『京都語文』第十四号、二〇〇七年)一九四頁。その上で「和辻が「芸術」に言及し、しかもその際、「人格」「生命」といった、生命主義美術批評と共通するキーワードを用いた形跡は、彼が生命主義芸術教育論の圏内にいた事実を裏づける」(同論文、二〇〇頁)と指摘している。

115 王陽明『伝習録』「徐愛ほか編、黎業明訳注」(上海古籍出版社、二〇二二年)。書き下し文は、安岡正篤の訳を参考した。(安岡正篤訳『伝習録』、明德出版社、一九七三年)四八三頁。

116 陳立勝「良知之為“造化的精靈”…王陽明思想中的氣的面向」(『社会科学』第二〇一八・八期)一一二―三、一一八頁。

117 陳、前掲論文、一一五頁。牟宗三「精靈感通論」(『牟宗三先生全集』第二十五冊、聯經出版)五一九頁。

118 のみならず、同じく中国現代新儒学派梁漱溟(一八九三―一九八八年)もその早期思想において、ベルクソンの生命主義における直覚の概念を受容したものの、陸王心学を以てベルクソンの直覚を附会するように見える。梁漱溟からみれば、儒家の「仁」や「良知」はすなわち直覚として一種の情感表現であり、そしてその表現は人が理知分別や思慮計算を排除した後、向かい合う周囲世界に対する純粹な感応であり、鋭敏な感通である。すなわち直覚は非理性的な生命体験、道徳本能、科学的理性批判と対立するものとして捉えられている。(陳永傑『現代新儒家直覚観考察―以梁漱溟、馮友蘭、熊十力、賀麟為中心』の第三章「站在理智的對岸——梁漱溟的直覺觀考察」参照、東方出版中心、二〇一五年)要は、中国では、ベルクソンの直覚を以て儒学を再解釈する新儒学派の学者が少なくない。しかし、彼らの直覚解釈において捉えられた本体と身体知とは一体どんな関係があるのかについてなお考察する必要がある。

119 鈴木貞美「西田幾多郎『善の研究』を読む——生命主義哲学の形成」（『日本研究…国際日本文化研究センター紀要』、一九九八年）九八—一〇一頁。

120 王陽明「大学問」『王陽明全集』（上海古籍出版社、二〇一一年）。ここでの王陽明の「大学問」の日本語訳は吉田公平の訳を参考したものである。（吉田公平「王陽明の「大学問」について—朱子「大学章句」との比較—」『東洋学研究』第四〇号、二〇〇三年、九三頁）

121 ただし、周知のように王陽明は本体の次元において、「無善無悪心之体」の説を論じるため、単純な「善」肯定説ではない。とはいえ、『伝習録』において「心無體、以天地萬物感應之是非為體」「人有習心、不教他在良知上實用為善去惡功夫、只去懸空想個本體、一切事為俱不著實、不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小、不可不早說破。」のいうように、王陽明の関心は常に空虚なる本体ではなく、一切の物事に即して良知による是非の工夫であると思われる。

122 近代以来、西洋思想において身体を再検討する思潮が流行することに伴い、儒教の身体観を再検討する研究も増えてきた。その中では、王陽明の「良知」や「万物一体」の思想を身体知の視座から検討する研究もある。管見の限りでは、日本では、橋本敬司「中国思想における身体…王陽明の身体知」（『広島大学文学部紀要』第五九号、一九九九年）があり、中国では陳立勝『王陽明“万物一体”論…從“身—体”的立場看』（国立台湾大学出版中心、二〇〇五年）などがある。

123 荻部、前掲書、五〇—一頁。

124 荻部、前掲書、五一—二頁。

125 瀬沼茂樹編『明治文学全集40・高山樗牛・齋藤野の人・姉崎嘲風・登張竹風』（筑摩書房、一九七〇年）に収録された関連テクスト、及び杉田弘子「高山樗牛とニーチェ」（『東大比較文学会『比較文学研究』第十一号、一九六六年）、また荻部の前掲書（五一—二頁）を参照。

126 船山信一『大正哲学研究史』（『船山信一著作集』第七卷）（こぶし書房、一九九九年）二〇六—七頁。

127 荻部、前掲書、五〇頁。そして荻部は、主に西尾幹二「この九十年の展開」（『ニーチェ全集別巻・日本人のニーチェ研究譜』）（白水社、一九八二年）所収、五二五—六頁）、および杉田弘子「日本におけるニーチェの影響」（『氷上英廣ほか「ニーチェ・ツアラトウストラ」』（有斐閣新書、一九八〇年）二六二—三頁）を参照。

128 湯浅泰雄『和辻哲郎—近代日本哲学の運命』（ちくま学芸文庫、一九九五年）七二頁。

129 宮山昌治「純粹持続の効用——大正期ベルクソンニスムと戦争」（『成城文藝』第一六九号、二〇〇〇年）二頁。

130 西田、前掲書、一四五頁。

131 西田、前掲書、六一頁。

132 井上克人「純粹經驗の論理——統一的或者」が意味するもの」（『西田哲学会年報』第二号、二〇〇五年）四五頁。

133 西田、前掲書、一一八頁。

134 森有正の『経験と思想』（岩波書店、一九七七年）によれば、日本人には「経験」を「体験」と容易に混同する問題があると指摘している。その指摘について藤田正勝の前掲書において次のようにまとめられている。森にとつては「経験」はまず「感覚の堆積」であつて、そして徐々に組織化され、秩序づけられて、存在の普遍の相を頭にしていすが、日本人の「経験」の特徴は、西欧的なそれに対比すると、「思想」にまで成熟さ

せていくことが困難であるという点にある。森は、「日本人においては、「経験」は一人の個人ではなく、ふたりの人間の構成する関係を定義する」という。言い換えれば、日本人の経験において、「我」はつねに二項関係の上に成り立っており、そしてその関係の中に閉じ込められる傾向がある。そのため、経験はその関係の中でのみ意味を持つのであり、それが普遍化を阻むのである。またそこに閉じた空間を維持するために、そこでは未知なるものが排除される。この解放性を持たない「経験」を、森は「体験」という言葉で呼んでいる。日本人の経験が、「思想」へと成熟していく前に、容易に「体験」に変質してしまう傾向性を強く持っていることを森は指摘している（藤田、前掲書、四三二―三頁）。

¹³⁵ 和辻の『ニイチエ研究』には西田の影響があると推測する研究がある。例えば、湯浅弘は、「直接的にして純粹な内的経験」とか「直覚」とか「宇宙生命」といった晦渋な術語が用いられている点で、これらのターミノロジーは『ニイチエ研究』の数年前に刊行された西田幾多郎の『善の研究』を意識して用いられていると推測している（「和辻哲郎と生の哲学——『ニイチエ研究』を中心に——」、『比較思想研究』第二〇号、二〇〇二年）。しかし今まで比較してきた相違点から見れば、西田なりの専門用語を借りても、当時人格・生命主義の潮流の背景の下で、両者の思想的方面における具体的関係はより一層考察の必要がある。

¹³⁶ 荻部、前掲書、八〇頁。

¹³⁷ シュライ・ダニエル「大正期における和辻哲郎の文化意識——『日本古代文化』を中心に」（アルザス日欧知的交流事業日本研究セミナー「大正

／戦前」報告書、二〇一―（二年）十二頁。

¹³⁸ 坂部、前掲書、四五―六頁。

¹³⁹ 藤村安芸子「和辻「風土」論再考——大正時代の問いのゆくえ——」（『和辻哲郎の人文学』木村純二・吉田真樹編集）（ナカニシヤ出版、二〇一二年）八六頁。

第二章 「古え」の「型」への遡求は安心の住み処か…力感的身体から理法的身体へ

序説 象徴を通じて理想な「型」の発見へ

前章では和辻の、身体の能動性を凝固した「型」を脱して、流動的生に回復するために身体の「無限大の力の感応」に基づく「霊肉合致」の活動を提示したとする和辻の身体論について論じた。

「型」に対して、和辻はその生を凝固させるものであるという意味として、基本的には否定的態度を持っている。しかしその一方、「流動を助けるための凝固」や「現象界の象徴を通じて生の奥底へ突入する事を可能ならしめる」という意味においては、自己否定のための媒介や人格的向上の象徴としては、その生を推進するものとしての意義を認めている。いわば「型」は「見る・感じる」直観によって、自己否定や人格的向上を推進することを通じて認められる。「型」の価値も、見るもの自身において「見られ、感じられること」の判断にかかわる。一種の個人主義的主張であるが、和辻にとっては「もの」の「型」は宇宙生命の本質を暗示する象徴である以上、その創造的生のための人格的意義が認められるのである。

「型」における象徴作用は、和辻の大学時代の芸術評論においてすでに論じられていた。それは、一九一〇年から一九一二年ごろまで、日本での西欧象徴主義の潮流から影響を受けたことに関わるものと推測できる。苅部によれば、「象徴」という言葉は、当時の哲学者・文学青年の間では常套語の一つだったようである¹³⁰。この期間で和辻は「ショウに及ぼしたるニイチエの影響」(一九一〇年二月)、「エレオノラ・デュウゼ」(一九一一年一月)、「象徴主義の先駆者ウィリアム・ブレエク」(一九一一年二月)、「沙翁と舞台装飾」(一九一一年十一月)などの文章を発表し、いずれも象徴主義から影響が見受けられる。

そして「象徴」は元々、西欧の浪漫主義者の一つの標語あるいは中心概念である。その言葉は流行していたが、「浪漫主義」の當時においては、人によって種々の異なる仕方で行われている¹³¹。例えば、当時のロマン主義者たちから大きな共感を得た哲学者及び美学者といわれるシェリングによれば、「象徴的」^{シムボリック}表現法とは、「シエマティスムス」(圖式法)及び「アレゴリー」(寓意法)といふ、二つの相反する表現法の高次的綜合を言ふのである。「¹³²すなわち芸術においては「普遍」と「特殊」との統一が本質とされるが、芸術の「素材」としては「神話」の性質を「象徴的」として規定することが主眼であり、芸術品の創造力には、無限の全体性としての絶対者から得た啓示が重んじられることで、「象徴」は常に「絶対なるもの」の「象徴」であると言って良い¹³³。

それに対して、和辻の意味する「象徴」は、ニーチェのような生命主義者によるところが多い。和辻のいう「象徴」は暗示の意味も含まれているが、何の形式にもかかわらず、より人間の生に中心を置き、形式と内容の融合としては絶対者からの啓示ではなく、人間の身体力感、あるいは直観の働きが強調され、いわば流動的生の向上の興奮が暗示される表現として意味づけられる。そしてその暗示的な表現は、言語的記号のみならず、肢体動作や芸術作品にも見られる。

また鑑賞側では、象徴的表現は、外形の美を重んじ「知識によって理解する」のではなく、美醜を問わずに、象徴を通じて「内部に横溢せる生のみが直接に感応」するのが肝要であるということも、和辻はニーチェの芸術論から多く影響されている（一、二一七）。その上で彼の美意識の標準を次のように説明している。「美」は要するに強烈な意志、高められた力の共鳴、多くの強い欲望の諧調、確実な方向を有する生などの暗示せられる所にある。醜なるものも、力強い芸術家の内生を表現する道具として用いられる時には、美となる。」

（一、二一六）いわば美と醜とは「作用の上の区別であつて物の本質に存する区別ではない」（一、三一六）とする。それへの判断は「ものの外形への知識あるいはプラトンの主張したような「聖化した観念の美」によるのではなく、それに接した時に鑑賞者側の内生の自ら感応した興奮や酔飲によるのである。強いて言えば、美を真に感じる鑑賞者は在来「最も醜悪として憎悪を恐怖せられたものの上に立ち」、ディオニソス的でなくてはならないという。獣性、肉感や醜悪といった外形であつても、ディオニソスの鑑賞者は鋭敏な力感を持つ剛健強烈な人格である以上、その「古き凝固を破壊して生を増進する新鮮な知識のみを保留する」（同上）ことができる。

和辻はニーチェの主張に対して多く共鳴するものを感じたが、他の象徴主義者に対しても和辻は賞賛を惜しまない。そのうち、「象徴主義の先駆者ウィリアム・ブレック」という評論において、和辻は「自由なる人格」と「象徴」との密接的関係を示し、模倣の芸術より啓示があふれる想像の空間が開かれるブレックの芸術を次のように述べている。「外界の物を詳細に書き出す芸術は、記憶の腐ったぼろ屑から製出される」のに対して、ブレックは芸術を内部生命の「象徴」と見做し、「人や物の内部生命(Essential)を写すことに渴望して、形を粗略に」するという暗示的省略の方法を取り上げた（二十、二三〇）。ブレックの芸術は具体的機械化した模倣から離れて、豊かな想像や身体感覚を活かして奇異な、啓示が満ちている世界像を全身全霊の情熱をもって描き、そこで「ねらったのは「霊」のみであった」（同上）とされる。それは全身全霊の情熱を注いで、高き人格の象徴を暗示的に表現するものであると和辻は評価する。

真の芸術は内部生命の神秘的な深い力を暗示する象徴でなくてはならない。その象徴的表現は決して外形的模倣ではなく、大いなる生命力を持つ人格への暗示的形式に洗練しなくてはならない。その暗示的形式を通じて、鑑賞者も芸術家の暗示的表現においてその深い生の流動や人格に感応することができる。和辻が芸術において目指しているのは単なる美的享受ではなく、芸術が芸術家の人格的表現の活動であ

るとともに、鑑賞者をも人格的活動へと向かわせる媒介でなければならぬということである。芸術家には、眞の芸術の「形式」が生身の興奮や人格の陶冶を体現できる暗示的象徴に向かつて作られ、鑑賞者には、芸術家の「描き方」において、無限大の生命力の象徴の光を発見できる感応の鋭敏さが高まることを和辻は望んでいる。

こうした暗示的形式を通じて、その奥に与えられた偉大な人格に感応しそれと合一することによって自身の人格も高められるという象徴主義的芸術観は、『ニイチエ研究』や『ゼエレン・キェルケゴール』において両者の芸術論への解釈に頻繁に応用されただけでなく、さらに大正中期以降の文化論や後期思想の芸術観にまでも見られる。

以上に見てきたように、芸術の「形式」の洗練に対する和辻の要求は、鋭敏な感受性や美的価値のみならず、人格的生の向上のための倫理的価値をも重視すべきであるという主張である。それはいうまでもなく、当時の象徴主義的理論から大いに影響されたものである。その上で苅部の指摘によれば、象徴主義的な美学理論から、生命の奥深い輝きと倫理的価値をもとに帯びたForm(形式)への注目は、当時耽美主義に耽溺した和辻を、美的享樂から人格主義へ転回させる道を開いたとともに、後年の倫理学体系における型としての倫理のとらえ方へと、深く連なつてゆく、とする¹¹⁰⁾。

また、和辻の人格主義への転回は一九一二年、同じ人格主義の先導者でありまた彼の親友である阿部次郎との交流にも一定の関係があると考えられ¹¹¹⁾、子供時代から父の「医は仁術なり」をモットーとした人生観の熏陶は彼の人格主義への道にすでに一定の土台を築いていたということにも関わる¹¹²⁾。また前章に述べてきた和辻の倫理観から見れば、和辻には一九一五年以前に人格主義の傾向がある一方、ニイチエの超個人主義からの影響も少なくない。

とにかく、種々の象徴主義的理論や人格観を受容した上で、和辻の芸術鑑賞には、「表現するもの」あるいは「型」よりその「型」において暗示されている人格的価値あるいは生の高潮、いわば「見て感じられたこと」が重要視されている。それと同時に、鑑賞の仕方において知的直観より、「見て感じられたこと」の人格的価値の発見に対応できる鑑賞眼の鋭敏さ、いわば鋭敏な感受的直観が要求される。

その延長線上で、和辻は「芸術論ノート」(一九二三―四年)においても西洋芸術の写実的様式に対して、東洋芸術の様式における「形式」の自身に於ける美よりも、形式を通じて現はされる「意味」を重んずる¹¹³⁾ (別一、二三一)様式を是認する。また『黒潮』に載せた「懷疑と信仰との心理」(一九一七年)という雑誌論文においては、我々の直接に体験する生活に対して「何事かが起こるためには、このある物に対する満腔の驚異が必要であり、ある物に含まれた無限の深さ、恐ろしさ、歓ばしさ、強さ、偉大さ、充実さなどに圧倒せら

れる事が必要である」(十七、一〇六―七)と、人間の生活においても鋭敏な鑑賞眼が必要であると強調する。生活中の「生々たるある物の無限の意義」(十七、一〇七)があつて、それを驚異の感によつてのみ見出すことができるという。

そのため、和辻にとつては、鑑賞眼の享受の対象は芸術のみならず、宗教や文化、生活の全ての出来事までもその人格的向上のための道具とされた。その上で生活経験の対象に対する鑑賞的態度も決して日常平凡な、無頓着な「見方」によるのではない。「もの」の暗示的形式を通じて主客合一の体験に没入し、おのずから今までの自己の「型」を否定し、そこで感得した人格的生を自己の内面に湧き上がった強い力感へと転換し、さらに高次な次元へと統一する生活の態度が提唱される。

諸々の人格的生への体験を通じて力感的強さを不断に求めるといふ鋭敏な鑑賞眼は、若き和辻にとつては生活の仕方のポイントであつた。その仕方によつて我々は、反復的に新しい「型」を通じてそれとの内的経験において高い人格的生を感得し、より大いなる生命力を形成して、人格的表現に努力することができると和辻は信じる。その態度への確信により、大正中期以前の和辻の鑑賞態度は決して単に学問的態度ではなく、むしろ主観的心情によつて内的体験の意義を自由に解釈する仕方を好んでいたことが見て取れる。

総じて、大正期の和辻の芸術観の特徴としては、形式より意味の内容が重んじられることと、全ての生活の事物を自己の人格を高められる媒介と見做し、それを通じて、人格的生や生の深みを鋭敏に感得し、それとの合一において自己の生の力感の強さを求めるといふ鋭敏な鑑賞眼の要求が挙げられる、と見て取れる。

こうした鑑賞眼を堅持する和辻は大正五年以降、日本の古代仏像美術に出会い、仏教的体験によつて驚嘆の情が湧き上がり、その偉大な美術を作り出した古代日本人の生に関心を向けることとなつた。それとともに、古代に関する文物をほぼ芸術作品として、彼なりの豊かな主観的感受性や想像力を活かして、その奥における古代人の心生活を追体験し、いわば直観による解釈学的方法を用いて古代文化論を構想することになつた。その復古主義的転回は、何かイデーを感得する和辻の思想にとつては必然的な道であつたと言つて良い。

また、大西克礼によれば、ドイツの浪漫主義に對して、そこでの浪漫的傾向の一つとして、「人をして日常の平凡なる現實性を逃避して、遠きものに對する憧憬の感情を抱かしめるけれども、又それと共に自らの故郷ヘイムの古き歴史の世界に對する一種の憧憬を感じしめること」があげられる¹⁾。そのため、「古え」への関心や、芸術と哲学の総合の理想は西欧側のみならず、浪漫主義を受容した者の間に共有されていたことでもあると言つても良からう。

一方、思想の展開は往々にして、それまでの研究的態度への否定をも意味している。大正十年から和辻が日本文化を学問対象とする道を決心してから、ようやく内的体験を重んじる立場から客観的実践的学問の立場に向かうようになった。その三年後に書いた「芸術論」ノ一

ト（一九二三―四年「推測」）において、芸術鑑賞の主観的自由的態度から顕著的に客観的考察に努めようとしたことが窺える。その客観的考察へと展開する原因の一つとしては、和辻は自由に直観によって芸術を味わう鑑賞者が、やはり少数であると考え、その理想状態を説くよりその状態に至るための繊細な芸術感覚の養成の仕方に関心を向けるようになったためである。いわば主観的自由的態度の雰囲気、前より相当薄くなり、芸術品に対する適切な態度の養成のために一定の仕方を要求しなければならぬと主張した。

また既述した「歴史的記憶の忘却」のような表現も、大正中末期からすでに見えなくなった。その代わり、芸術鑑賞に客観的態度を持つには、芸術品の背景における時代精神の特殊な在り方、その形成の特殊な在り方やその特殊な意味付けへの学問的理解がなくてはならないという考えになった。偉大な芸術における普遍的価値と共鳴するには、その芸術における特殊な「型」を理解することが前提条件となる。こうした「特殊なる「型」を通じて普遍へ」という理解方法は、芸術論のみならず、その後の文化論、仏教論、倫理学や風土論など多くの領域においてその土台を築いた。

では、和辻はどのようなきっかけで、改めて「型」を重視するようになったのか。「型」の役割を重視した上で「型」と「身体」との関係、あるいは「型」の「身体」に対する積極的役割に関して和辻の考えがどのように変わったのか。そのことについて本章では和辻の生活背景の変化を紹介した上で、①仏像論、②日本人論、③そして今まで特に論じていなかった芸術論、④道元論や原始仏教論という四つの方面に関する和辻の解釈を主に考察し、その身体論の変化や特徴を具体的に明らかにしてゆきたい。

第一節 大切な人間の死と和辻の信仰の立場

・二人の大切な人間の死

和辻の日本古代文化の美への開眼の契機といえ、一般的には『古寺巡礼』（一九一八年）に記述された奈良旅行期間での仏像に対する驚嘆的体験であると言われている。しかし実は、和辻が初めて仏教に触れるのは、奈良旅行の初体験でもなければ、仏像鑑賞の初体験でもない。前章に述べた和辻の仏教の「自力即他力」の理論をニーチェの思想に近づけようとする考えからすでにわかるが、一九一三年頃、あの程度、仏教に触れたに違いない。また主に和辻に関する宗教研究を行う頼住光子は、より詳細な考察を進め、以下のようにまとめている。

和辻の日本古代の仏教美術に対する関心は、仏教思想に対するそれと同様に一高時代に遡る。「西の京の思い出」にあるように、明治四十年（一九〇七年）の夏、一高生の和辻は、初めて奈良の仏像や寺院を見学して回り、大学在学中の明治四十三年（一九一〇年）四月から月までの一学期間、岡倉覚三（天心）の「泰東巧芸史」を聴講し、薬師寺金堂三尊像の素晴らしさのみならず、「哲学的理念の感覚的具体化」というような意味で、仏像彫刻の理解を試み」（全集24、一八五頁）ることを教えられ、大きな影響を受けた。また、書簡によれば、和辻は、明治四十五年（一九二二年）六月には照夫と奈良を旅行しており（「全集」2、五二頁）、さらに照夫の縁から原三溪の仏画仏像などのコレクションをしばしば鑑賞していた。¹⁴⁸

その意味で和辻はすでに早くから仏教に接近していたと言える。そして和辻の仏教への驚嘆的開眼をさせる重要な契機は実は、一九一六年の一人の人間の死の法要を体験したことに関わっている。和辻は一九二〇年八月に彼の妻和辻照に宛てる書簡や同じ年の九月に『日本古代文化』に書いた序文にこう言っている。

鶴沼の父さんの死ぬ頃には、自分が日本の研究をはじめたらうなどは夢にも思わなかった。七日七日の供養に遊行寺で仏教を見出した時にでも、まださうは思はなかった。（和辻の妻和辻照に宛てる書簡、二十五、一一三）

日本文化、とくに日本古代文化は、四年以前の自分にとっては、ほとんど「無」であった。すでに少年時代以来、数知れぬさまざまな理由が、日本在来のあらゆる偶像を破壊しつくしていたのである。が、一人の人間の死が偶然に自分の心に呼び起こした仏教への驚異、及び続いて起こった飛鳥、奈良朝仏教美術への驚嘆が、はからずも自分を日本の過去へ連れて行った。そうしてこの種の偉大な価値を想像した日本人はそもそも何であるかとう疑問を、激しく自分の心に植え付けた。（『日本古代文化』の初序、三、一一）

苅部や頼住の指摘によれば、ここでの「一人の人間の死」とはすなわち、和辻の義父高瀬三郎の一九一六年十二月の病死を指している¹⁴⁹。和辻は妻と結婚してから、よく義父の世話になった。特に『ゼエレン・キエルケゴール』が出版した時は、ちょうど第一世界大戦時で出版界が非常に不景気のため、当時キルケゴールに関心を持つ者も少なかったため、前作『ニイチェ研究』よりはるかに売れゆきが悪く、金にならなかった。それにしても二十六歳の和辻は、教職としての職務より自身の研究に一心に集中したかった。ちょうど収入のことを心

配していた折、義父は夫婦を可愛がって、一九一五年の九月高瀬家の隣の家に移り住み、和辻が学問的研究を続けられた。さらに、和辻の後年までの親友であった安倍能成は、和辻の学問的出発に大きな影響を与えた者について、「先輩阿部次郎の勧告と指導」だけではなく、その妻または「結婚」という事態もあつたと追憶している¹¹⁰。要するに、義父は、和辻にとっては大切な人であつたに違いない。

その上で、大切な義父の法要のための「七日七日の供養に遊行寺で仏教を見出した」という経験が、和辻に死の本質を考えさせ、その上で仏教に開眼する重要な契機となつたと言つても良からう。しかし問題なのは、一九一六年以前和辻がすでに周辺の何人か大切な人の死を体験していたにもかかわらず、なぜ義父高瀬の法要において、仏教を見出したのかということである。和辻の義父が亡くなる直前、実はもう一人、大切な人が亡くなつていた。その人は、和辻少年時代から敬愛してきた夏目漱石である。和辻は一九一三年以降、夏目漱石の門下に入り、木曜の定例会面日によく通つていた。この木曜会を通じて直接に漱石の人格に触れたことは和辻にとって晩年までも「幸福に感じている」(三、四一八)経験であると告白し、また夏目漱石の「則天去私」や彼の公平無私に対する情熱が和辻の後の倫理思想に大きな影響を与えたと言える¹¹¹。一九一六年十二月九日の夏目漱石の没後の八日目、和辻は「夏目先生の追憶」においてこう述べている。

先生の追懐に胸を充たされながらなお静かに考えをまとめる事のできないのは、ただ先生の死を悲しむためばかりでない。よけいな事ではあるがここにもう一つの理由を付け加える事を許していただきたい。私は心からの涙に浸された先生の死のあとにそれとは相反な惨ましい死を迎えるはずであつた。しかし先生の死の光景は私を興奮させた。私は過激な言葉をもって反対者を責め家族の苦しみを冒して、とうとう今日の正午に瀕死の病人を包みくるんだ幾重かの嘘を切つて落とす事に成功した。肉体の苦しみよりもむしろ虚偽不誠実との刺激に苦しみもがいていた病人が、その瞬間に宿命を覚悟し、心の平静と清朗とを取り返すのを見た時、私の心はいかに異様な感情に慄えたらう。(十七、八六)

「先生の死を悲し」みながら、「先生の死の光景は私を興奮させた」と、矛盾しているかのようにも見える表現は、一体どういう意味であろう。ここで述べた先生のあとの、またもう一つの人間の死とは、夏目先生の死後まもなくの和辻の義父の死を指す。こうした夏目先生の死に興奮した後の、さらに義父の死を関連づけた和辻の心情に対して、頼住は次のように解釈している。

和辻にとって、漱石とは、人間のエゴイズムを見つめその克服を生涯模索した作家であった。漱石が一生をかけて追究した「道義」を改めて思った時に、和辻は、義父をたとえ善意からであろうと欺き続けることは不正であるとし、死の運命の受容を促したのであった。実の娘の夫という血のつながらない立場でありながら、異例ともいえる強い主張をした和辻の態度は、まさに漱石の死による興奮に後押しされたものであった。¹⁵²

頼住の解説は妥当であろう。ここでの「漱石の死による興奮」は、夏目漱石の誠実や道義を追求する一生から感得した霊的興奮でもあると考える。和辻は、死の悲哀よりは生の「光」に赴く学者である。同じ追憶文においても、夏目先生の「生死に対する無頓着」の人生観がかえって彼の創作を「強健ならしめる」という「生の煩わさを超脱する心持ち」に感服していると告白している（十七、九七―八）。この心持ちを受けた和辻は、義父の死に直面する時に、敢えて死に瀕した義父に本当のことを告げて前もって義父が死の宿命を覚悟して最後まで人生の無頓着の心境を保持してほしいという心情があったことが想像できるであろう。

大切な二人の死を通じての霊的興奮は、元来生き方に悩む和辻に、更に生の意義を考えることを促した。その後の義父の法要のための遊行寺での七日七日の供養という経験は、まさに和辻に冷靜的に考えさせる契機であったように見える。「七日七日の供養」の経験について、頼住は次のように詳細に説明している。

遊行寺での「七日七日の供養」とは何か。遊行寺とは、和辻が当時住んでいた鶴沼からほど近い、時宗の総本山の遊行寺（清浄光寺）……和辻は、葬儀とその後四十九日まで七日ごとに執り行なわれる法要に参列し、そこで時宗の力強い念仏や読経などの儀礼を目の当たりにした。……また、和辻が七日ごとに遊行寺に通っていた時期は、時宗開祖の一遍上人にまで遡ると伝えられる「歳末別時念仏」の期間に重なる。昭和五年（一九三〇年）以降は十一月に変わったが、それ以前、すなわち和辻が義父の法要のために遊行寺に通っていた大正五年（一九一六年）には、十二月二十四日から三十日までの七日七夜にわたり開催されており、二十九日夜には、ドラマティックな法要として有名な「一ツ火」（御滅燈）が執り行なわれる。「一ツ火」では、法要の進行の中で本堂内の灯が次々に消されて真暗闇になる。その暗黒と静寂の中で十八念仏（低音・中音・高音各六回ずつ称える念仏）が始まり、火打石で起こされた火が一つずつ燈明に移され、最後は阿弥陀仏の光明に満たされた世界が力強い念仏の声の中で復活する。¹⁵³

頼住は、「一ツ火」の儀式は在家信者でも参加できるため、和辻も参加した可能性を想定し得るとい¹⁵⁶。そういう経験があったとすれば、元々鋭敏な宗教的感受性や鑑賞眼を持つている和辻は、「一ツ火」の儀式を通じて、真暗闇の十八念仏の声の中に改めて生の復活や光明をしみじみ感得したということも想像できるであろう。すなわち、和辻の仏教に対する本格的開眼に有力な方向を導いた契機としては、その仏教的儀式の経験も重要な一因であったかもしれない。

仏教的儀式を経験してまもなく、和辻は翌年の三月には、東京帝大美術史教室の奈良見学旅行にも参加し、初めて日本の仏教的芸術を真剣に体験した。そこで薬師寺東院堂の聖観音像に出会った瞬間、和辻は非常に感動した上で、「まるで新しい恋人が出来たやうな気持だ。さうして幸福だ」（二十五、八五）と感嘆した。後年の「西の京の思ひ出」（一九六〇年）において当時に湧き上がった感想を次のように示している。「これだけのもの作れた日本人は大したものである。こんな日本人がいつの間はどうして出来上がったのであろうか。それまでにわたくしの教わっていた日本の歴史では、どうもこの疑問は解けなかった」（二十、四九八〜九）と。

この一連の仏教接近の経験を経て、長い間西洋の教養を浴びてきたにもかかわらず、自分の生き方の根源が見つからず、生の向上に不安を持つ教養派の一人であった和辻は、初めて自分の理想郷が、古代日本という歴史的実在の世界にあったことに気づいて安らぎを得るようになった。それと共に「古えの世界」への注目には、ニーチェの「生の肯定」に強く共鳴し、生の高貴な人格や「光」を鋭敏に発見するという鑑賞眼の仕方が働いていることにも関わる。言い換えれば、『日本古代文化』において「一人の人間の死が偶然に自分の心に呼び起こした仏教への驚異、及び続いて起こった飛鳥、奈良朝仏教美術への驚嘆が、はからずも自分を日本の過去へ連れて行った」という述懐に至り、古代人の偉大な人格への関心を持つようになったことは、必然的流れである。

・和辻の信仰の立場

仏教への驚異の情が湧き上がった同年三月、和辻は自己の信仰に対して次のように述べている。

信仰は我々の「生」に対しての統一的傾向を高めようとする心の態度である。言い換えれば、我々の生の活動を一層活発に強烈にする所の心の態度である。……信仰の内容は幾度か変わったが、信じ、かたはかつて変わらなかった。信仰の貴さ卑しき、偉大さ矮小さを定めるものは信仰の内容であるが、人に力を与えるものはこの信じかたである。……生の凝滞窒息を伴なわないような信仰内容が、いかにして獲らるるかという点に移って来る。

そのためにはただ一つの機縁が必要である。私はここで、自己内の「生」に対する驚異について言ったことを想起する。まことに右のごとき信仰への機縁となるものは、この「生」の発見である。自己の内にも生そのものの存在することを、宇宙の生、万物の生、神の生、の存在することを、直覚によって感得することである。(十七、一〇八―一二)

ここで、注目したいのは、信仰の内容が変わっても「信じかたはかつて変わらなかった」という和辻の表現である。「信じかた」とは、すなわち衆生が皆持っている能動的本能であり、人間の自己の内の生に対する驚異の情あるいは直覚による万物の感得であると和辻は考える。この驚異あるいは感得が、我々の信仰内容を獲得する機縁であって、それを通じてのみ、諸々の生の体験において、更に万物の生を通じて力感的統一を働かせ、自己内面の生の無限の意義を感得し、更に高められた生の統一に従って、自己の信仰内容を人格的に実践することが出来る。この時期の和辻の信仰の立場は、個人主義・人格主義の立場にあった。和辻にとって「神の力を信ずることは自己の力を信ずる事にほかならぬ」いし、「万法はことごとく自心にあ」(十七、一一四)るのである。

逆に言えば、前章で触れたように、和辻が確信していたのは常に生の彼岸のことではなく、自己の生そのものの無限大の力が潜んでいるということである。彼は、我々の生における「理智の計り知らない深さと豊かさを信じて」(十七、一一八)ことを信じる。「理智の考慮によって軽々しく自己の生を判じ」(同上)るより、その生の神秘的感受性の豊かさを信じて、生を「強め得る」と考える。端的に言えば、ニーチェの身体論から多く影響された和辻の信仰は、自己の生の奥の自らの神秘的な力感の「働きかた」への確信であり、自己の直覚への確信である、と言っても良い。そしてこの確信は決して恣意的な「欲望への執着」ではなく、「広大な慈悲の心」や「真理を愛する熱情」である。こうした確信の「働きかた」を把持した以上、全ての欲望に執着することなき無念の境に入り、自由に生の不断なる創造的活動を行うことができるということが、当時の和辻の理想生活に対する希望であったであろう。

こうした望みを持ちながら、和辻はイエスの信心に対しても、イエスが自己の鋭い直覚によって何の遲疑もなく、動くことによつてこそ、造物主の手のように民衆の鈍い知力を圧倒し、彼らを征服したという「信じかた」を大いに評価した(十七、一一七)。さらに次のように述べている。

自信の力強さが引き起こしたさらに驚くべきことは、彼の態度全体に現われた神のごとき權威であった。みずばらしい大工の子イエスは、王のごとくにユダヤの民衆をひざまずかせたのである。そうして彼の口から出る一言一句は、不思議な穿通力をもって民衆の胸を貫ぬき、不思議な重さをもって民衆の胸を圧した。(同上)

ここでは和辻は、イエスの「神通力」を、彼の自信の力強さの働きと見做したことがよくわかる。その上で「場合によってはキリストを信ずるよりもキリスト自身の信じかたを信ずる方が、より意義深いかも知れないと思う」(十七、一一八)と、キリストの非常に鋭い「信じかた」の重要性を強調している。

和辻の人間の力感的統一の強さに対する楽観的な確信は、以上の表現に限らない。その前の夏目漱石や義父の重病を心配するため、和辻は彼らの生前に気合術をまで勧めたこともあった。気合術とは、頼住の指摘によれば東洋医学の一つとして、世界に充滿する気を自分の体と通底させることで病気を治すもので、そこでは病気は気の停滞によるという考え方や技法である。¹⁵⁶和辻は池崎忠孝に宛てた書簡(一九一六年十二月七日)において、その精神療法に対して「気合術をやる人」と同じ信仰を持っているわけではないと弁解しているが(二十五、八二二)、身体における無限で活発な気の回復という気合術の考え方には、無限大の力感への信じかたの点で類似性を見出したかも知れない。その信じかたは「先生自身にもさういふ準備(自己のサトリによつて自分の病キをよくする事)があるだらう」(同上)とも和辻は信じていた。

気合術の勧めの事情について、頼住はまた漱石の妻鏡子夫人の回想録「漱石の思ひ出」と合わせてこの過程をより詳しく解明し、次のようにまとめている。

癌を患っていた和辻の義父には、当時流行していた「靈術」の一つである「気合術」が効き、和辻はそれを「この目で見」た「非常に合理的なもの」であるとして、胃潰瘍が悪化し重体となっていた漱石にも受けさせたいと思った。そこで、漱石の家族を説得しようとしたが、申し出を受けた鏡子夫人からの賛同を得られないでいたところ、和辻の義父の容態が悪化したという電報が届き和辻はすぐ鶴沼の義父のところに戻った。和辻は、漱石と義父という二人の病人のために心を煩わせ心神耗弱し、つい場所柄も弁えず漱石にも気合術を強引に勧めてしまったことについては反省の意を示すが、気合術そのものについては、気合術師が何か不思議な力を持っているわけではなくて、自分自身の信仰の力であり、その信仰は漱石も共にするはずだと述べている。¹⁵⁶

このように「気合術」の力を信じる和辻の姿は実に、宗教性が浅く合理的であるとよく言われている和辻像とは、やや異なる雰囲気が感じられるであろう。そのため、頼住はその一面に対して、「後年に倫理学の教授として、そして弟子たちが伝える温厚でバランスのとれた常識人という和辻のイメージから、およそかけ離れているが、確かに、彼の思想形成の重要なファクターとなったことが見受けられる」とまとめる¹⁵⁾。また「気」という言葉は、和辻の中後期の思想にもよく見られるため、和辻の思想の特徴への考察には、無視できないキーワードであるように思われる。

直覚への確信について、宗教の儀礼などの非日常的状态のみならず、日常生活の我々でもしばしば直覚によって生きること認めなくてはならない。直覚によって我々の潜在力を掻き立て、自己の純粋な生の深さを自覚させることができることは、確かである。しかしその一方、我々は、この身体における無形な神秘的力感の働きをひたすら確信すると、直覚への確信を、容易に日常生活の多くの情報から無意識的に植え付けられた大文字の他者への過剰な依存と混同しやすい恐れがある。

この混同については、和辻も必ず注意したと思われる。人間は無力な人間である故に、全ての情報や全ての判断を正しく受け取ることができない。前章に述べた和辻のニーチェの認識論に対する解釈のように、生活経験の全体的事実に対しては、我々はただ、暗黙な力感によって、まず部分的に認識し解釈することにほかならない、と和辻は是認する。部分的解釈を不断に修正することによって、より生活の内実の全貌に近づけるという解釈学的方法は和辻の早期思想において早くも芽生えていた¹⁶⁾。大正期の彼においては、真理についての解釈は自己の力感的な身体を中心とする遠近法的な解釈として扱われている。

こうした「直覚」による真理観の上で、和辻は当時の各国の文化に関する文脈が限られた状況で、各文化の有限な文脈に彼なりの鋭敏な直覚を中心とする形で追体験し、最後に古代日本の文化や芸術において理想的あり方を見出すことに至ったのは、必然的筋道であったろう。したがって、この時期の和辻にとって、文化解釈は差し当たって歴史の実証ではなく、むしろ豊かな想像力の問題であったと言える。

第二節 和辻の力感的延伸としての想像力に基づく仏像論と日本人論

・想像力と文化の解釈

和辻は、全ての純粹經驗に対する解釈は、決してそのまま直覺したのではなく、その經驗から感得した「興奮の原因を求め、それを想像し、表象としての意識の内に整理した」（一、五五）ものであると『ニーチェ研究』において述べている。つまりある「原因」の解釈は往々にして「結果より推理想像せられ概念」であつて、概念における因果逆倒の問題を指摘している。デカルトの「我」すらも「力感の主体として想像せられた者にほかならない」（一、七〇）とされる。全ての原因は想像によって解釈された仮構物なのである。また前章のいうように、和辻はニーチェのようにその解釈の害を説くが、それとともに生の武器として現実の眞の姿を暗示的に表現することや、自己の生の深さを見極めることについて象徴的意義を認める。こうして想像力は象徴的作用として働くことにおいて、その想像的内容が認められるであろう。

そして象徴的意義に至る条件としては、ニーチェのいう「ディオニソスの陶酔」（一、一九九）があげられている。和辻はニーチェの芸術を生の本質とする美的活動において説かれている「権力意志」の想像力に対する促進作用から、多くの示唆を得た。

まずニーチェの芸術論において、「ディオニソスの陶酔」が人間の最も純粹な、最も高められた活動であると説かれている。そしてその活動において「アポロ的な夢幻」と「ディオニソスの陶酔」という二つの特性に分けられる。「アポロ的な夢幻」とは、思惟の想像作用によって作られた表象の象徴であるのに対し、「ディオニソスの陶酔」とは、統一たる力としての「権力意志」によって、この表象の世界の多様な相を突き破った所に、根源的な生の内実を感得しそれと合一とする活動である。なおかつその合一はアポロ的な夢幻を通じて行われる他ない、という内生の解放を指している。いわばニーチェにとっては前者は後者の陶酔の補助手段であり、後者はまた前者の表現の根源である。この二つの特性によって我々は生の高潮となり、より高められた創造的活動を行うことができる。和辻は解釈する。

この二つの特性を統一する活動は、すなわち芸術家の創作的活動である。ニーチェにおいて「全ての人はその本性においては自ら芸術家でありまた芸術品である」（一、二〇〇）と和辻はいう。芸術家はアポロ的な夢幻の象徴を通じて、ディオニソスの陶酔のような純粹經驗に入りそこで自己の権力意志を高め、また高められた力感によって芸術的創作を行う。

要するに、陶酔の状態は、ただ力感のみならず、我々の視覚と想像力も一時興奮しすなわち「感動系統の全部を興奮せしめ沸騰せしめる」（一、一九九）ことになる。芸術品を作り上げる想像力は、力感の交通の中心としての「権力意志」から生じるものでなければならぬ。

その上で想像力が働くまでの感覚の具体的変化について以下のように述べられている。

この状態においては、すべての感覚が内よりの光に輝かれ、その図式的な外皮を脱してしまふ。時空の感覚は全然変化して、異常な遠さをも通観し知覚する。感覚はかつて見ることでできなかったほどの微妙さをもって、より大いなる範囲と、多くの微小なるもの・逃げ行くものなどを捕え得るようになる。最も静かな暗示によっても悟りの力が爆発する。象徴による鋭い了解、聡明な感性。力は支配感として筋肉の内に活らき、すばやさや快感として運動の内に現われる。すなわち力は舞踏・軽供・プレストなどという心持ちと相通ずる。……すべてのものが、根本の生において共鳴している状態なのである。この高き瞬間には、生の流動性は極度にたかまり、すべてを融、合、的、とらしめ、自由な融通交感・生の授受なども遺憾なく行なわれる。(一、二〇〇)

これまでに見てきたように、和辻の考える芸術家は、時空の変化に非常に鋭敏な感受性が優れている者である。鋭敏な感受性を持つ芸術家は最も静かな象徴を通じて内面において生の自由な融通交感が起こり、そこから強い悟りの力を爆発させることが可能である。またこの力に基づいて、彼らの想像力や視覚を豊かにし、全ての感動系統が共鳴する状態に至り、自由に自己表現を伸張する。権力意志から生じる想像力は、すなわち力感的延伸としての能動的想像力にほかならない。

芸術創作の表現がこうした想像力の発起によらなくてはならぬように、文化的作品における生の内実の表現もそれに基づくのであると強調される。彼は『日本古代文化』(一九二〇年)において、想像力の特徴について、「単なる再現でも連想でもなく、「思惟作用の根抵」として「一つの新しい全体にまとめあげる力である」(三、一八九)と規定づける。その上で想像力と構想力の同異点について、「作品の創造にあずかる想像力は、その産み出したものが常に直観的表象である点において、認識作用たる構想力と区別せられるが、しかしこの「直観的な想像力」も、「統括し構成する力」としての根本の性格においては、同じものなのである」と述べている(同上)。端的に言えば、和辻にとっては、優秀な作品は、直観的な想像力に基づいて、さらに意識の現象に入って構想されるものであることが窺える。

大正中期までに和辻が書いた作品、『偶像再興』、『古寺巡礼』や日本文化に関する評論は、ほぼその直観的想像力によって展開されたものであると言って良からう。またこうした作品における和辻の想像力の發揮には、顯著に彼の自身からの力感的延伸に対する確信が示されている。例えば、和辻は、『偶像再興』(一九一八年)に再録された「偶像崇拜の心理」(一九一七年)において、昔から山野や矮屋を見慣れた古代日本人が、偉大な壮大な伽藍や仏像に出会う心境を、彼なりの豊富な想像力によって追体験し、次のように想像している。

私は……（伽藍の）前に歩み寄った彼らの姿を想像する。

彼らの眼前に開いた大きい薄暗い空間は、これまでかつて彼らの経験しないものであった。そこには彼らが山野にさまよい蒼空をながめる時よりも、もっと大きい「大きさ」があった。彼らの眼には、天をささえるような重々しい太い柱が見える。それが荘嚴な堂内の気分をますます神秘的ならしめている。

しかし、彼らがそれを感じるのには、一転の瞬間である。彼らの眼は直ちに正面の「偶像」に吸い寄せられる。そうしてその瞬間にまた、極度に緊張した彼らの心を奪うような烈しい身震いが、走りまた走る。彼らはおのずから頭を垂れ、おのずから合掌して、帰依したる者の空しい、しかし歓喜に充ちた心持ちで、その「偶像」を礼拝する。……彼らは自の前にある物のごとき神秘的な力の現われであることを信ずるほかはない。またそれを礼拝しないではいられない。（十七、二七九）

これは明らかに和辻が、仏像を見た瞬間、古代日本人の心情に、ディオニソスの陶醉を以て追体験したことによって直観的に感得し想像した結果の産物である。この一文のみならず、『古寺巡礼』や大正中期ごろの多くの日本文化論に論及された日本人の心情や特性をめぐる描写は、このような解釈の仕方によるものが少なくない。いわば歴史の実証主義によって考証するのではなく、彼なりの直観的想像力を存分に発揮しながら、それと相応しい解釈学による表現の仕方が、その時期に自由に用いられていた。一種の直観的想像力による解釈学的循環の考えは、彼の文化論的展開に基礎を築いた。その性格は後の『風土』にも見受けられる。

和辻の日本古代文化への解釈学的展開は、単なる過去の歴史的事実への知識理解ではなく、むしろそれを通じて、自己の未来の生を、より人格的に創造する道を開くためのものである。各々の作品や美術において古代人の生に共鳴し、それとの合一の境地において自己の生の無限的意義を感得し、不断に直観的想像力を以て自己の生の本質への解釈を更新することによって真理の道に近づくのである。

端的に言えば「古の道」を知ることとは、現在や未来の生のためである。和辻にとつては、歴史的文化はすでに過ぎ去ったものとしては、我々の知識によってその全体像を把握できないが、未来の生の創造的活動のために再解釈することに於いては有意義なのである。「現在の具体的な生のうちに生きていく古代日本を明らかにするのではなくては、文化に対して何の意義」もなく、いわば「過去から偉大と高貴とを見出す」ことによって未来を築造する人のみが過去を判定し得る」（二十一、二三五）と和辻は「文化と文化史と歴史小説」（一九一六年）において主張する。また、『偶像再興』の序文において、「古きものの復活を目指しているのではなく、古きものよみがえらされた時には古い殻をぬいで新しい生命」、すなわちあらゆる偶像の胸を通じて「現在なる生命の顕揚」の道を不断に予感するのであると彼の道

を方向づける（十七、一七）。一種の「温故知新」的歴史観の性格がここに見受けられる。歴史は、可能としての今を創造することにおいてのみその意義が認められるのであって、つねに創作反復可能なものとしての歴史であるという見解であるといえよう。

こうした歴史観を踏まえた上で、和辻の文化論において、歴史的事実に依拠するより、理想の生への接近を目指す歴史観や解釈学を駆使することによって描かれた日本人の心情は、まさしく彼自身が古代作品や仏教関連の芸術への体験を通じて感得した「高められた生」に合致するものであって、そしてそこで見出した日本人の特性も彼が理想とする未来の日本人の姿に他ならない。

・力感的延伸としての直観的な想像力に基づく日本人論

和辻の大正期の日本文化論における主観性の問題は、すでに多くの先行研究において指摘されてきた。¹²⁰ 実は、和辻自身も、十分それを承知した上で、さらに彼の力感的延伸としての直観的想像力を発揮しようとの意欲を掻き立てたことが窺える。その顕著的な一例は、彼が『古寺巡礼』（一九一九年）において、法華寺の十一面観音の由来に関する伝説に興味を惹かれ、その上でこの伝説を記載する『興福寺濫觴記』という本があまり信用できないと言われても、あえてその伝説の想像的価値を認めている。

この伝説とは、天竺国毗首羯磨二十五世末孫文答師が天竺ガンダラ国の見生王の命令に従い、日本の光明皇后に見え、彼女をモデルとして観音像を作った、という話である。和辻はこうした伝説が事実ではないと認めるが、そのうち、少なくとも「この芸術家が光明后を見て創作欲を刺戟せられたという仮定」（『古寺巡礼』初版、一三〇〜一三二、二〇六）は「あり得た」ことである、と主張する。

なぜなら想像力の鋭敏な延伸に関心を持つ和辻にとって「あった」か「なかった」かの問題よりも、「あり得た」か「あり得なかつた」かの問題」（『古寺巡礼』初版、一三一／二、同上）こそが、重大であった。その上で、伝説における神話的部分を取り除き、史料に詳細的に記載されていない部分に関しては彼なりの直観的想像力によって合理的に、当時の芸術家の創作経緯を再現することに努力する。その努力の結果として、事実に「あった」ことではなくても、文学的想像的には「あり得た」ことであれば、それは有意義であると和辻は考える。まさしく創作反復可能としての歴史観である。

しかし想像力を重視する和辻の解釈が、史料を全然踏まえていないというわけではない。ここでは和辻の観音像に対する詳細な論述にはこれ以上に立ち入れないが、伊藤直樹の指摘のように「むしろ、ある出来事が、その史料として結実する、その過程をつまびらかにしようとしている」¹²¹という仕方である。つまり史料の記録の詳細の部分に想像的解釈を加えることで芸術鑑賞を行うというものである。しかし

それにしても、この解釈について伊藤は「史料の正確さの支えがなければ」、「学术研究としての体裁を持ち得ず、創作とならざるを得ない」¹³²と和辻の客観性の問題を指摘する。

論述の客観性については、和辻も考えなかったわけでもない。彼は人格主義者テオドル・リップスの倫理学説において自分の主張との親近性を見出し、リップスの「感情移入」における客観性と共鳴し『新小説』に載せた「個人主義と人格主義」（一九一六年）評論において次のように述べている。

リップスが言うには、……我々が対象を経験するのも対象において自己を経験するに過ぎない。従っていかなるものの価値も、畢竟自己の内起こる価値感情にほかならぬ。……我々は対象の客観的価値と全然相応する価値感情を経験し得るだろう。すなわち客観的価値は、我々にとっては主観的評価が最も深く完全に行なわれる時明らかにされるものである。——かくのごときは団体的に行なわれべきでない。ただ個人的にのみ可能である。そうして個人的に自己を深く高く築くことは、偏狭、浅薄などの相反として、最も客観性に近く迫り得る道なのである。（十七、一七二）

ここで、和辻はリップスの「感情移入」の説を借りて、客観的価値は、主観的な価値感情の深さにかかわるといふ。リップスの「感情移入」の主な内容は、苅部の指摘によれば、カントの道徳法則における自己判断の主観性の問題に対して、道徳法則に対する服従の根柢に「同情」（Sympathie、和辻の訳語に従う）を置き、「同情」を通じて他人の人格を尊重するのが、誰もが持つ本性である故に、「個人の心術にまかせても客観的法則との合致は保障される」¹³³ということが力説されるのである。その説を受け入れて、和辻は、我々が感情移入によって他の対立を問わず、他の人格の内に入って考え、その人格を自己の人格と同様に扱い、自己内面の同情的人格を十分に發揮するとき、自己の内面の価値感情も深くなり客観性の道に近づけると考える。要するに、リップスの「感情移入」説においては、和辻は二「リップスにニイチェの倫理学説の完成者を見る」（十七、一六七）と評価する。

こうした自己の主観を媒介とする客観性への道に共鳴したことで、『古寺巡礼』において、彼なりの鋭敏な想像力を存分に發揮し、古代日本人の心情を迫体験し、非常に繊細に描き出した諸解釈は、単に和辻の性格によるものではなく、むしろ、彼にとって不可欠な方法であると考えられる。

同情心は普遍的である故に、古代日本人も持たなかったはずはないと和辻は考える。彼は古代の建築・読経・儀式などの場面への想像を通じて、仏教渡来以前の古代日本人が、最初に仏教に関するものに出会った時の彼らの同情心は「甚深な驚嘆の情」の特性において顕わにされていたと看取する（十七、二七七）。その上で「甚深な驚嘆の情」を持つ彼らの生の文化的活動の特徴としては、「明らかな分化を経験せずして緊密に結合融和」（十七、二七六）しているため、新しい宗教、芸術や思想を、決して区別せずに受け入れていることが挙げられている。彼らは「信仰を芸術的歓喜と結びつけ」、その仏像における神秘的力や偉大な美に「全存在的な感激」を持って、それを礼拝する（十七、二七七）。古代日本人の特質は「芸術鑑賞と宗教的帰依とが一つである」（十七、二八三）。なおこうした特質は、仏教渡来後の宗教的運動においても見られるという。こうした特質の発見により、和辻は「我が国民性の内に著しくディオニゾスの要素のある」（十七、一七一）との結論に至った。

和辻の古代日本人の特性に対する想像的解釈について、簡単な説明にとどめるが、ここで注目してほしいのは、古代日本人と古代ギリシア人のディオニゾスの特性との類似性を見出そうとする和辻の言説である。

和辻は青年時代からギリシア文化やキリスト教に関する書を愛読していた。その上で、自分を前世代の立身出世主義者と区別して、前者は儒教的涵養に育てられてきたのに対し、自己の世代は「ギリシアやヘブライやキリスト教などの文化を精神上の祖先とする」（十七、二七三）とまで主張する。ギリシアへの憧れは、大学時代の西欧古典学者ケーベルの講義を受けたことに関係があり（二十三、一六）、ドイツのロマン主義の潮流あるいは教養派ら共通の趣味の影響も関わっている。多くの教養派にとって、古代ギリシア文化は人類文明の「光」であると言っても良い。しかしその理想の「光」の世界からまた、物質的資本主義的文明の支配下の日本という現実世界を振り返ると、和辻はただ「今様式を欠いて」、「生命なき形式慣習の残骸と、それを破壊する盲目的な乱暴と中心の生命に無頓着な様式の模倣と」（十七、二七四）のほかは何もないと失望の情しか顕さない。

理想と現実との落差は、和辻に切迫した「第二の Renaissance を期待」（二、四一一）させるのである。ニーチェが古代ギリシアの復興を願ったように、和辻も古代ギリシアと類似する古代日本の文化を発見したことを通じて、理想郷の再興を呼びかけるようになった。

和辻が強調する古代日本とギリシアとの共通性については、荻部がすでに詳細に説明している。筆者はここで特に付加することがないが、和辻は、両文化の共通性に対して単なる類似性の比較にとどまるのではないかった。そこからさらに、古今東西におよぶ重層的な時空の円環的展開があつて²³、日本の古代の仏教的美術の特徴の由来を、歴史的に多く受容されたシナやインドの様式を経由し、古代ギリシアの美術へと遡るといふ直観的想像力による解釈の仕方が目立っている。

簡単に言えば、和辻から見ると、日本の仏教的芸術の受容には、インドやシナの様式からの影響がありながら、またその両者の様式がなされたのはガンダーラ芸術から刺戟されたためである。またガンダーラ芸術の様式の起源はギリシアの写実的精神の伝統にかかわるものである。日本古代の仏教芸術はギリシア精神を起源とし、インドやシナを經由し受容してきたものであるのみならず、その中でのあらゆる良きものを結晶して、自己の特殊な風土において日本なりの偉大な様式を生み出したものであるという。すなわち和辻はインドや支那との中間層の空間を媒介し、古代ギリシアと古代日本との時空的交錯を直観的に空想するのである。こうした重層し移り合う時空の円環的展開は、青年時代の和辻の日本文化論の特徴の一つとして挙げられる。

それに関する顕著な例は、『古寺巡礼』において和辻が薬師寺の聖観音像の偉大さに驚嘆し、その偉大な聖観音像を作った作者はいかなる者かと関心を持ち、時間を超え様々な空間の歴史的状況を円環的につなげて、最終的にそれはガンダーラ美術の間に育った西域人である、と空想したことが挙げられる。具体的には、和辻がまず聖観音像の創出時期が大化の改新の後、おそらく「最初の遣唐使より二十四五年ものち」であったと仮定する。それがもし妥当であれば、この新しい創作には唐からの影響があり、さらに初唐様式の代表者「玄奘三蔵と結びつける」（『古寺巡礼』初版、一九四／二、一二九）ことができる。和辻は力説する。しかし和辻がここで強調しようとするのは、玄奘の仕事そのものではなく、むしろインドや西域から新たな文化を持ち込んだ玄奘の仕事を通じて、当時唐の新しい芸術の様式にはギリシアからの影響も流れ込んだということなのである。以下のように和辻は彼なりの空想を楽しく分かち合っている。

（和辻は）玄奘をもって初唐様式の代表者とする……この新様式……が高い程度に完成せられ、あるいは社会的に有勢となつて、日本留学生の注意をさえ引くに至つたのは、一に玄奘の力であつたと見なければなるまい。玄奘の仕事の特長は、インド、波斯、西域等の文化を力強く唐のうちに流し込んだところにある。そうしてこのことは唐太宗が西域諸国を征服して、シナと西域やインドとの交通を容易ならしめたことの、最初の大きいなる果実であつた。しかしこの機運を待つて初めて新様式の美術が栄えたのは、どういふわけだろうか。それ以前にシナにはいつたのは、中インドの美術も混じてはいるが、主としては健陀羅美術であつた。シナ人を新しい造形美術に導いたものは確かに希臘の芸術的精神の伝統であつた。（すなわち）玄奘が Gupta 朝美術の様式を輸入した後には、美術は突如としてガンダーラの気分を生かし始めた。しかも Gupta 朝の美術よりは明かに宗教的な、端正な、また健陀羅美術よりははるかに古典的で精練された初唐の美術を造るに至つた。（『古寺巡礼』初版、一九四／二、一三〇）

すなわち和辻が、玄奘の仕事を通じて注目しているのは、これまで中国に注意されなかったガンダーラの美術の精神的内実が、玄奘がグプタ朝美術の様式を輸入したことによってようやく生かされ、その上でギリシアの芸術的精神を伝える初唐の美術を作り上げたという展開である。

この説に対しては現在の我々は、一種の空想を感じるであろう。当時は、ギリシア文化とインド文化との交流に関連する史料が極めて限られている状況であった。それにしても、直観的な想像力を自由に駆使する和辻は、創造反復可能なものとしての歴史の円環的空間に入り込み、インドのガンダーラ美術（一世紀から三世紀）がアレクサンドルの遠征によって、深くギリシアの技巧や精神の影響があると力説し（二十一、三四二）『古寺巡礼』初版、一九六／二、一三〇）、さらにガンダーラ様式後のグプタ様式（註）の美術は「印度に受けられた希臘の芸術的精神がその最大の花を開いたものである」（『古寺巡礼』初版、一九六）とまで見做された。またこの最もギリシアの芸術精神を伝えるグプタ様式（註）の美術は、玄奘の手を通じて唐の時代にさらに純化されることになった。つまり初唐の様式は、グプタ様式が「印度風のデカダンの香氣」を除外し、ただ希臘の偉大な生と艶美とのみを取り入れ」、「そこに漢人特有の直線的な気分」がまた加わったことによつて出来上がったものであるとする（『古寺巡礼』初版、一九七／二、一三一）。

こうした主張に従つて、聖観音像の作者の問題について、和辻はおそらくギリシアの芸術精神を伝えられた唐代の芸術家であつたと考えたと推測できるであろう。しかし和辻は「僕の空想した聖観音の作者はこの種の西域人である」（『古寺巡礼』初版、一九九）（註）と主張する。その主張の理由において、和辻はまず印度人の可能性を排除する。「当時のインドは仏教より外道の方が盛んであつた」（『古寺巡礼』初版、一九八）し、唐とインドとの距離を考慮すれば多くのインド人が玄奘について唐に行ったことも考えにくいである。それに対して、西域は仏教の方面に、より純粹であり、またインドより唐にいくほうが便利であつた。だとすれば、玄奘の同行者として「健陀羅の美術の間に育つた」西域人が唐に来て「十年近いシナ滞在」のうちに、さらに「漢人の美術の素朴と勁直」を受容したこともありうるであろう（『古寺巡礼』初版、一九九）。更に「彼の身には今や東洋のあらゆるよきものが宿っている。そのよきものを結晶させる地としては、大和の安らかな山河は誠に都合がよかつた」と、西域人と日本の古代芸術作品との繋がりにまで辿り着く。

この一連の直観的想像力による解釈について、注目しておきたいのは、和辻は各国間の交流による影響をよく推測したものの、作者が唐代の人、あるいは日本本土の人ではない理由を述べていなかった、ということである。その拙速な推測は、直接には和辻の当時のギリシアへの憧れを反映しているのではないかと考へる。荻部の指摘によれば、和辻が大正教養主義の代表者として、他の教養派と同じくコスモポリタリズムの理想に共鳴していた²⁶⁰。古代ポリスにおける異文化交流はコスモポリタンのなものであつて、それに世界中の優れた文化が結

晶されている花園として憧れている。そうした憧れによって記された古代日本の文化活動に関する描写も確かに中後期に強調された日本の特殊性への関心と異なり、コスモポリタンな色彩が漂っているように見える⁵⁰⁾。その上で、和辻は古代ポリスを理想の文化世界の原型とする視点から、古代の日本をも当時の世界の異文化交流の中心として発見しようとした。こうした異文化交流の中心としての世界に生み出された代表作品——聖観音像も、無論コスモポリタンのでなければならぬ。またその作者も純粋な中国人や日本人であるよりも、健陀羅の美術と中国芸術をともに受容した西域人にほかならなかったのである。

古代日本について、和辻は他の方面で、ギリシアとの区別も論じているが、右の論点が主張の中心をなすと考えられる。

解釈の仕方における想像的恣意性の問題のほか、和辻は古代日本とギリシアとの文化上のつながりを力説する解釈の過程において、ギリシア史やインド史とを繋げるために、アレクサンダーの東征の物語に頼っているし、ギリシアやインドの祖先が同一民族と言われるアーリア人種説をも単純に信じるといった歴史に関する問題もある。以下の例によって示されている。

ギリシア文化とインド文化とは非常に異なったものであるが、民族からいうとギリシア人もインド人も同じくインド・ヨーロッパ族に属するので、紀元前何十世紀かにはペルシア人・ローマ人・ゲルマン人・スラヴ人などの祖とともに、一つの民族として中央アジアあるいはイラン高原地方に住んでいたらしい。……しかしこの族の一部が西方に移住して、フニキア人の媒介によってエジプトおよびバビロニアの文化の影響をうけつつ、トロヤ戦争などの行なわれたらしいミケーネ時代の文化を造り出した間に、イラン高原に残っていたこの族(アールヤ族)の一部は、ペルシア人の祖先をあとに残して、ヒンドウ・クシュ山脈を越えて北西インド、ガンダーラ地方住し(C.1500 B.C.)、そいで『リグ・ヴェダ』を製作した(前十一世紀ごろ)。次いで同じ民族が二度目にギリシアに侵入し、いわゆるヘレネスの諸市を建てて『イリアス』などを生みつつあった間に、インドのアールヤ族は漸次東方恒河畔に移って、『ヤジュル・ヴェダ』を製作しつつあった(前九世紀ごろ)。この時にはもはやこの二つのは、著しく異なった姿を示している。

『リグ・ヴェダ』に現われたアールヤ民族の性情は、後のインド人とは非常に異なった、むしろ『イリアス』のギリシア人の方により近いと思われるほどな、快活なものであった。……その世界では、彼らの若々しい強い生を反映するところの剛壯にして快活な神々が、その意志によってアールヤ族の子孫繁殖、家畜増盛、領土拡張などを助けるのである。(「自然児が愛の宗教を産むまで——古代インド文化概観——」一九一七年、二十一、三四四―五)

ここでは注目しておきたいのは「アールヤ民族」に関する物語に対する和辻の確信である。すなわちインド人、ペルシア人やギリシア人は元々同じ民族としての「アールヤ人」であったという話を単純に述べ、更に『リグ・ヴェダ』に現れた民族の性情は後のインドの風土に慣れたインド人より、むしろ最初にインドに侵入したペルシア人（＝アールヤ人）と元来同じ民族であったギリシア人に近いと認め、アールヤ族はこうした快活な性情によってこそ、その子孫は「子孫繁殖、家畜増盛、領土拡張」のようなことができるという内容であろう。しかし現在の我々から見れば、こうした内容はただ西欧中心主義による人種主義からのイデオロギー的論述を恣意的に援用しているようにしか見えない。

まず「アールヤ」という言葉の語源はサンスクリット語の「アーリヤ (arya)」とされ、現在では英語の「アーリア」と言われている。インドのムンダ語研究者長田俊樹は「アーリヤ」の意味の変容を次のように述べている。

印欧語族の話し手としての「アーリヤ」という概念を創出したのは、ドイツ出身で、のちにオックスフォード大学教授となるマックス・ミュラーである (Trautmann 1997:172)。マックス・ミュラーは、さいしよ言語と民族(あるいは人種)との区別をはっきりと自覚していたが、一九世紀の民族学の要請もあって、その区別がなくなっていく。ここにヨーロッパの人々とインドの人々をむすぶ、共通の「アーリヤ人」が誕生する。¹⁰⁸

要は「アーリヤ」という言葉は元々、人種よりむしろ言語学の立場から、インドとヨーロッパの言語の共通性を論じるものであったが、一九世紀に西洋中心主義による人種主義の発展によって同じ人種の意味として「アーリヤ人」が誕生するようになった。筆者はそれに関する門外漢であるため、それ以上端的には何も言えないが、近年来の有力な研究によれば、「アーリア」人種説は、もはや仮説に過ぎないことが明らかとなった¹⁰⁹。しかし大正期の和辻はギリシア文化のインド文化に対する影響を説明するために、「アーリア」の伝説の上に、更に「アーリア人侵入説」¹¹⁰及び「アレクサンドル東征」に関する伝説にも言及している。要するに、一種の平板化した文化主義の立場から、西洋の帝国主義者によるインド支配のための歴史虚無主義という暗黒面を無視した楽観的論述としか見られない。

私はインドに侵入した西方文化を観察しようと思う。アシヨカ王以前においてはまずペルシア文化である、次にギリシア文化である。それはアシヨカ王の時代に至って仏教と接触を始め、カニシカ王の時代に至ってはついに仏教と融合した。この機運について

は、北西インドガンダーラ地方が前に、ペルシアの属領であり後にギリシア人の王国であったことを特に注意しなければならぬ。カニシカ王時代に大乘仏教およびギリシアインド式仏教美術を生み出したのもこの地方であった。その後仏教文化東漸の要地となったのもこの地方であった。……ガンダーラおよびインダス流域のインド諸国は、釈迦在世の頃よりアレクサンドル大王がペルシアを亡ぼすに至るまで約二世紀の間、ペルシアの支配を受けていた。……ペルシアはしかし新しい境遇に置かれてからまだ間がなかった。その文化はアッシリア、ギリシア、エジプト等の影響によって著しい変形を受けつつあった。……ペルシア文化に強い影響を与えたものは、何といてもギリシアの文化である。ペルシア人は熱烈にギリシア人と戦ったが、しかし彼らはよい敵を持った。彼らは武力上の敗北をこの上もなく恥じたが、しかし敵の文化に征服せられることは何とも思わなかった。……(征服された後) アジアの文化は、ただにギリシア殖民地に限られていたのではない。フリギア、リディア、カリア、リキア等の諸民族は既にトロヤの味方として『イリアス』の内にも歌われているが、その後もギリシア人との接触を絶たないために、文化の上ではほとんどギリシア化していたのである。……またこれらの諸民族がギリシア風の気質を持っていたことも種々の伝説によって察せられる。……われわれはここに若いペルシアと若いギリシアとの密接な接触を見、そうして二つの文化の活潑な相互影響を認めようとするのである。……小アジアに育ったギリシア文化の雰囲気は、アレクサンドルの遠征とともに東へ東へと追われて行ったのである。……北西インドの国人がギリシア遠征の軍に加わって以来、歴史はただアルタケセルクス(464-425B.C.)時代のバクトリアの謀反と征定とを語るのみであるが、しかしアレクサンドルの遠征に至るまで、バクトリアおよび北西インドの諸国がペルシアの治下であり、そうして幾分ギリシア化およびエジプト化せられた。ペルシア文化の影響を受けつつあったことは疑えまい。……(要するに) インドに対する西方文化の影響は、……第一はアレクサンドルのインド遠征およびシリア王国とインドとの交通によってマガダ国に与えられた影響である。第二はアレクサンドルの遠征によってガンダーラ地方に根を下ろし、前二百年頃より再び建設せられたギリシア三国によって永い間に培われた北西インドにおけるギリシア文化の影響である。(二十一、三一一―四二二)〔括弧内…筆者注〕

古代インドや仏教に対するギリシアの影響を積極的に説く和辻の一面を示すために、長い文章を引用したが、一見して明らかかなように、西からの文化に次々と侵入されたインドの文明発展に対する和辻の評価は、「インド本土へペルシアの侵入後アレクサンドルの東征後」という順番で示されているであろう。ここで特に注目しておきたいのは、最後の「アレクサンドル東征」のインドへの影響に対する和辻の力説である。ここでは具体的な歴史内容を分析しないが、管見の限りでは、アレクサンドルが歴史上の人物であることは一定の信頼性がある。

るかもしれないが、我々が知っているアレクサンダーの東征の物語は後代の筆によって多く神話的成分が織り込まれている。この物語の学術的由来に関しては、和辻は当時に、特に注釈などをつけていなかったことで、多くは常識的知識として論じた可能性もあるのではなからうか。

物語の内容はともかく、当時の世界の状況を考えると、インド・ヨーロッパに関する歴史は、ほぼ優越感を持つ植民主義の勝利者ヨーロッパ人によって編纂され、そして世界各地の知識人は彼らの学問的権威の下で、その合理的に見える言説をそのままに取り入れるという学問環境があったことは容易に想像できる。すなわち第一次世界大戦時の西洋中心主義の歴史の学問の精髓が日本に極めて楽観的に取り入れられ、そして学問的な権威として無意識のうちに西洋中心主義的言説に依存してしまったという日本の知的状況が、和辻の早期文化論を通して見受けられる。和辻の鑑賞眼は、主に国際的交流に着目しているが、方向の視点は単なる西学東漸であり、東学西漸の可能性についてほとんど眼中に置いていなかった。現在の東学西漸の研究の発信を見ると、和辻が熱心に展開した多くの文化交流に関する所説は、より詳細に考察する価値があるであろう。

また湯浅泰雄によれば、日本の当時のアカデミズムの状況については、専ら西洋の書物を研究し、日本の書いたものには学問的権威がないという自明の常識が常に支配していた¹¹⁰。その学風からも、和辻の西洋の学問の権威に安易に頼りがちであった問題を予想できるであろう。さらに末木文美士の当時の西欧のインド研究の状況に関する説明によれば、「西欧のアジア植民地化とともにアジア研究が興隆し、十八世紀末になってインド研究が本格化することになった」¹¹¹て、「十九世紀後半になると、リス・デヴィズ（一八四三—一九二二）、オルデンブルク（一八五四—一九二〇）、セナール（一八四七—一九二八）らの大学者が出て、パリー文献を中心に、初期仏教の研究が盛んになった」¹¹²が、「このようなインド研究、仏教研究は、サイードの指摘したオリエンタリズムの典型とも言うべき性質を持っており、東洋の古典を理想化するとともに、現代のアジアを蔑視した」¹¹³、と¹¹⁴。そのうちのリス・デヴィズやオルデンブルクの論説は、和辻の仏教に関する論述の中でも言及されている。

これら当時の学問的状況を踏まえると、古代インド人と古代ギリシア人に対する和辻の比較において、常に古代ギリシア人を文明の上位者と見做している傾向があることはすぐ理解できるであろう。右の引用文のみならず、両民族の性格に対して用いられている言葉も顕著的に異なっている。古代ギリシア人は豊かな想像力や自然に対する崇敬を持ち、直観的・自由的・民主的・霊肉一致的・精神的統一であると称賛するのに対して、インド人は感覚の新鮮な具象性を欠いており、祭司階級が煩雑であり、底力の強い統一がなく、霊肉乖離的・病的・デカダンのであると彼らの欠点ばかりを見ている。

そのため、一種の日本的オリエンタリズムは、すでに和辻の大正期の思想において潜伏していたものと見受けられる。現実のヨーロッパとインドとの状況を見過ごして単に文化の高貴さを論じるのは、あまりにも樂觀的であると云わざるを得ない。

和辻個人に対する批判となつてしまつたが、時代の制約の点から見れば、古代ギリシアと古代インドとの歴史の交流に関しては、確かに当時引用できる資料が限られており、さらに学術的雰囲気といった外部の原因があつたかもしれない。また、和辻の意図から見れば、当時には彼の関心はギリシアとインドとの物語を通じて古代人の生の実際の活動にあつたのではなく、ただ古代ギリシアと古代日本との類似性の想像的説明を媒介することによって、偉大な芸術を作り上げた古代日本人の美しい生の活動をギリシア文化のレベルで示したいという気持ち切実だつたのではないかと考えられる。

聖観音像の作者に関する恣意的な解釈に戻ると、実は後期の和辻は改版の『古寺巡礼』（一九四九年）において、この空想を立て直すべきであるという反省の意を若干示している（二、一三三）。その改版序において「この書は時勢おくれになつてゐるはずなのである」

（二、四）と簡単に吐露している。但し、その一句は、どの部分に対する反省なのかについてなお比較考察を行う必要がある。

要するに、青年時代の和辻の文化論には、遠近法的に直観的想像力を發揮し、美しい古えの理想国を描き、それを見る形にして更に不断に修正しながら実現するという解釈学的循環の方法が、その特徴となつてゐる。その仕方によって編み出された「もう一つのギリシアとしての古の日本」という異空間において、自己の生きる根源への不安をたやすく鎮め、更にそれを客観の道への最も近い通路と見做したという樂觀的な思考回路が看取できる。

ところが、こうした力感的延伸としての想像力に依存すぎた解釈では、理想的な「あり得たこと」に集中しすぎ、知らず知らず現実の他者の心情に気を遣うことにまで及ばなかつた「痛み」は、どこかに残存してゐるであろう。言い換えれば、古代日本や古代ギリシアの夢に憧れすぎて、当時のイギリスの植民地となつたインドの住民の心情を見過ごしてしまつたというような他者無視後の「痛み」は、後年の和辻が既に出版した本を何度も修正し続けたという行為から見れば、彼の繊細な心に影として存続してゐたかも知れない。

・日本の心性と風土

和辻の解釈学には主観的恣意性があることはさておき、彼が古代日本人の特徴を見出すために、日本人の心性と風土との関係、つまり風土の身体化にも注意していることに触れておきたい。中後期の風土論と比べるとなお学問的論理として形成されず、各民族の特殊な心情がそれぞれ特殊な風土とすでに繋がつてゐると論じるが、その民族の差異は単に外形的なるものであり、人間の内的本質としての身体やそ

の本能がさほど異なっていないと主張される。『読売新聞』に載せた評論「上代人の特質について」（一九一七年）において以下のように述べている。

上代人が微温的だという事は、氣候の温暖と相応するものである、沙漠に包まれた熱 国に生きる自然人が、色彩の強烈な想像や無沙のごとき意欲の燃焼を経験したように、温和な大和地方に住んだ自然人は、優しい、しめやかな情意の内に生活した。それは生理的あるいは心理的の必然であつて、彼らに選択の自由が残されていたわけではない。……我らの祖先がもしアジア中部に住み続けたならば、氣候の変転が激烈なようにその気も激烈であつたろうし、土地が漠としておるにその意志も欧亜に跨つて働いたであろう。彼らが柔和な外形を得たのは温和な島国に移住したための避け難い結果であつて、そのために情意の活動が微温的になつたとしても、そこに現われた外形の差異ほど本質が異なつておると見ることはできない。同じ程度、生命の燃焼が、風土の相違のために起こり得なかつたということは、民族自身にとってはどうにも仕方のないことで、もし彼らがその特異な環境の内に彼らの生命の極大量を実現し得たならば、その生の本能と力においては同等だと言わなくなるまい（十七、三三六―三七）。

しかし、本質としての内的身体の本質や本能においては特に異なつておると認める一方、和辻はやはり前述のように日本人の特性や風土においてギリシアとの共通性を示そうとする。例えば法隆寺壁画における気韻は、中国、西域やインドより、「日本ほど希臘に似たところがない」と認め、「氣候や風土や人情に就いて、あの広漠たる大陸と地中海の半島は恐らく多くの差違点を持つておるに反し、日本と希臘とは極めて相近接しておる」（『古寺巡礼』初版、二六七―八〇二、一七七）と和辻は力説しておる。

それに対して、和辻は『日本古代文化』において日本と大陸との風土の比較に関しては、むしろその区別を意識し各民族の心性の相違点を論じておる。要するに、日本人は風土の關係上で「本来菜魚食人種」としての「温和な民族」であつて、その特色は「暴王の烈しい征服欲や酒池肉林のあくどい享楽欲をもって特性づけられておる古代シナ人、あるいは荒涼たる大陸の原野を駆るのがその快樂であるらしい凶暴な外蛮諸族と著しい対照をなす」（三、二四）と和辻は述べておる。大陸の民族への和辻の印象は言うまでもなく、独断的であり主観的である。

そのため、和辻は人間の身体において「同じ程度の生命の燃焼」や「生の本能」を認めるが、その裏には、ただ彼のいう本能の標準に達するものしか認めない。さらに右の引用文の後ろで、「我らは柔和と矮小とのゆえに彼らを輕蔑することなく、その柔和を通して現わらるる

深さと強さとの程度によって、彼らに価値づけることを学ぶべきである」（十七、三三七）と、顕著にその使役民族の優越感と被使役民族への劣等視の口調が見られる。

和辻の豊かな想像力は認められるが、彼は自己の直観的感受性を確信しすぎて、あるステレオタイプや使役民族の優越感が、和辻の意識を特定の方向に向かわせて、逆に豊かな想像力を制限したという一面もあるのではないかと考える。いわば人間の身体に潜在している力感は無限度であると言えるが、我々はただ自己の身を置く場所においてのみ、世界の諸々事物を直観的に想像することはやはり限界があるのではないか。

ライト・ミルズは『社会学的想像力』の第一章において、社会に限られている人間の「畏に仕掛けられている」状態を指摘している。すなわち「自分の意志でしているつもりの方が、個人の力ではいかんともしがたい全体社会の構造そのものに生じる、さまざまな変化によって支配されている」¹⁷⁴状態である。言い換えれば、日常の人々は、ただ自己の私的空間に生きており、自己の目下の視界や意識の形成が、自己が身を置いている社会全体の変動とは関係があることを察知し難いという問題が挙げられている。その状態を克服する方法として、ミルズは社会学的想像力という概念を提起する。「この想像力とは、一つの観点から別の観点へと移る能力」¹⁷⁵であるとミルズは規定づける。すなわち日常の自己と、彼を取り巻く政治、経済、制度などの社会的構造の変化との複雑な関係、いわば「私的問題」と「公的問題」との枠組みの変動を、常に鋭敏に把握することができる力は、社会学的想像力である。こうした想像力は吉武由彩の解釈によれば、「異なる複数の観点から考察を行う力」¹⁷⁶であるとも言える。

和辻も実に、優れた直観的想像力によって、『古寺巡礼』や、他の日本文化論において、風土、祭祀、芸術や道徳などの多様な視角から、古代日本人の心生活を追体験しその特徴を捉える。そのため彼の親友谷川徹三は、和辻全集の第二巻の解説において「イデオを眼」と評している（二、四〇四）。しかし問題は、彼がその特徴を捉える前に、すでに一つの古代日本とギリシアという理想的な目標を設定したことである。その目標達成のために、自己の想像力から、利用できる多くの資料を構成し、統一ある理論にした一方、逆に「公と私の関係」あるいは「支配と被掠奪との関係」といった枠組みの変動に深く注意していなかったのではないかと考えられる。

また伊藤直樹によれば、「一般に「解釈学」をめぐる議論の中で見失われがちなのは、解釈学が中心主題とする「理解」の中には、つねに非合理的な「予見(Divination)」といったものが含まれているという点である」¹⁷⁷和辻においては、この「予見」の危険さを十分に省みることなく、まさに「想像力」がこの「予見」を先導するものとして働いていたと指摘する¹⁷⁸。

このように、和辻の想像力における恣意性の問題は根源的には、和辻の身体論における「内を通じて外を感じる」問題であると考えられる。外に対して客観的知識を求めず、ただ身体の無限大の力感と捉えられる直観を確信し、「偏った主観」をさらに深刻にさせる恐れがある。そして身体そのものの違いに関しては、和辻は先ほどの引用文においては、民族の外形の差異があるが、内的身体は本質的に特に異なっていないと述べる。これはあくまでも彼の「予見」においてすでに標準とされる普遍的理想的身体への幻想であり、そしてその裏には被使役民族に対して日本人としての身体にはより価値がある、という優越感が見られる。ニーチェのいう無限大の力を持つ身体の論理は、若き和辻は肯定している。しかしその肯定は現実から、掛け離れた抽象的な夢でしかないと言わざるを得ない。

日常生活の人間の様々な境遇を直視してみれば、我々が認めなくてはならないのは、この世界における人の誕生は、常に不合理や偶然が与えられていることである。生まれた時にすでに先天性疾患を患ったことで、一般人のように感じたくとも感じられない人間は少なくなっている。健康な身体が与えられても、生まれてから政府からの保護、公民の資格や権利が与えられない運命が身体にまわりつく者も少なくなっている。更に、生まれながら特異な能力を持ち、人並み以上の鋭敏な感受性が与えられるという者もいないと否定はできない。なお、男女の視点から見ても、それぞれの身体の構造が本来、異なっている。逆に言えば、ある民族が他の風土に移住して、皮膚が黒くなったり背が高くなったり身体の外形が変わったりしても、昔の重要な信仰や習慣を依然として保つて昔の民族との共通な心性を失っていないこともある。

先天的規定、社会的規定や風土的規定がそれぞれ異なっているため、個々の身体の構造には、元々差異性を持つことを認めなくてはならない。たとえ直観的な想像力や生理上の身体感覚がどれだけ鋭敏であっても、それによって表される個人の多様的で創造的な表現に対しては、自己の想像力の鋭敏さに肯定的に浸るより常に自分の限界を否定的に自覚しなければならない。

そのため、想像力の恣意性の問題は、内面的には身体論の問題であるが、行為に表現すれば個人と他者との関係の問題になる。和辻の文化論的解釈の目的は、他者への視点より、むしろ他者を比較の道具として、その上で自己の直観的想像力によって理想的な「古えの日本」の存在を裏付けることが目指されていることには明らかなであろう。しかし、他者や社会の視点からしては、直観的想像力の自由な発揮に依存しすぎ、「型」となったステレオタイプと自己の直観的想像力との区別を容易につけられない問題が発生する。それを放置すると、身体的構造における社会との相互規定、遠い他者の存在への自己の想像力の限界を考慮できなくなる恐れがある。それについて、その時点の和辻が、まだ個人主義の立場にあり、身体の方面では肉体的差異や、自己の受肉した習慣的要素を軽視し、あえて自己の身体の無限的な力を発揮しようとの確信に深く関わっていたと考えられる。

社会からの規定を軽視することは、直ちに現実回避の問題ともなる。和辻の前期の作品から見れば、和辻は現実の出来事には関心を持たなかったとは言えない。しかし彼は『文章世界』に発表した評論「衆愚」（一九一六年）において、現実の「衆愚」を軽蔑し社会的「生活より遠のく」ことを主張する（十七、一三七）¹⁸⁰。こうした主張を持ちながら、また力感的な想像力によって導き出された解釈によって、彼が自己と社会との関係をどれほど正視したのか、あえて言えば、わざと彼に失望させる社会と離れ、それを無視して内面的には理想の芸術世界に眞の生を追求したのではなかったかとも考えられる。

こうした問題は、また当時の教養派に共通していたと言われる。三木清は、「教養派」の非政治性の問題について、「この國のインテリゲンチヤに最も缺けてゐるのは實に政治的教養である」¹⁸¹と批判する。西田もこういう問題圏から逃れていたとは考えられない。西田の弟子であった梯明秀は、西田のいう人格的自己は、「単に社会的身体をもったかぎりでの単なる文化的自己であつて、けつして制度的自己でありえない」¹⁸²と批判する。荒井明夫は明治維新以来の國民の教養について、以下のようにまとめている。

明治維新以降の近代日本において、國民の教養形成は、二層化された。一方は、大衆的レベルでの教養形成で、その中心は近代化へのナシヨナリズム天皇制ナシヨナリズムであつた。他方は、エリートエリートの教養形成で、その中心は専らの表層的受容（「教養」主義）であつた。当時の旧制高等学校は、その中心的役割を演じた。教養形成の中核となるここでの文化は、現実の生活・政治との乖離に特徴があつた。すなわち眞の教養が格闘すべき現実との乖離である。その意味において、「教養」主義は、眞の教養と断絶・対立の関係になる。¹⁸²

以上に述べられた近代知識人の特徴から見れば、和辻はまさしくエリートの教養派の典型的代表であろう。そして彼の得た教養は、現実の実在としての政治や社会とは断絶するものである。

三木清の回想では、彼らの教養はほぼ科学的知識を軽蔑し、文学や哲学を重んじるという文化主義の立場に立脚したものであつたとされている¹⁸³。その一方、昭和時代になると、エリートらが現実政治・生活に對峙しなければならぬ社会背景に取り込まれ、社会・政治問題に對して、良くも悪くも、さまざまな主張をするようになったが、現実の社会の内的構造に、深く目を向けないという特徴は、たとえ転向しても無視できない問題であつたと指摘されている。

想像力の問題にしても、身体構造における内と外との問題にしても、あるいは他者や現実逃避の問題にしても、実は根源的には、和辻の「身を以て感じる」という知のあり方の問題に戻って考えるべきであろう。伊藤益は近代哲学者の「身を以て感じる」という知の問題点を以下のように指摘している。

(こうした「知」には)「感性の意義を強調しすぎることは、危険が伴う。主客合一的な体感・体得の境位は、「身を以て感じる」ことによって拓かれるけれども、その「身を以て感じる」ための前段階には、知る主体と知られる主体とを截然と区別した上での理性的で客観的な対象認識がなければならない。この前段階を欠くとき、「身を以て感じる」ことは、「知る」ということへの方法づけをもちない無目的な情動の、盲目的な発露でしかないことになる。感性の意義を強調しすぎることは、その前段階を無みし、情動の盲目性を助長することに繋がりがかねない」¹⁸⁴⁾

「身を以て感じる」という知は、理性的で客観的な対象認識を前提としなければ、ただ盲目的情動としての身体感に過ぎない。こうした知の盲目性は和辻も大正中期に『日本古代文化』を書いてから気づいたのであろう。一九二〇年以降、彼の作品は学術的雰囲気は濃くなり、本格的に客観的学問への道を歩むこととなった。また、後期の倫理学においても個人と社会、あるいは私と公との相互関係を精緻な論理に仕上げ、以前の直観的想像力の自由な發揮は顕著に抑えられたように見える。『古寺巡礼』の改定序(一九四九年)においてもこれはただ印象記であると述べている(二、三)。そうすると、印象記に対して、以上の指摘を投げかけることはあまりにも過酷な要求であろう。しかし、伊藤直樹の言うように、その「予見」によって「あり得た」ものを目指す歴史的想像力の手法は『古寺巡礼』以降の著作においても随所に見ることができ¹⁸⁵⁾。また、他者への視点を欠く問題は、終始残されている。そのため、ある方面においては改善されたように見えるが、その解釈の仕方の特徴はやはりある程度残されていたように見える。それについてまた次の章に論じる。

第三節 「型」における「光」の力の発見

・「型」に潜む「正当な心の交通」の発見

前節において、主に和辻の力感的延伸としての想像力とそれに基づく仏像論や理想の「古の日本」とその問題を分析してきた。ここまで多くの批判に触れたが、他方、和辻の解釈における世界史的視野に対する評価もある。湯浅は「和辻の日本文化に対する関心が国際的場面における日本文化を念頭に置いたものである」¹¹³と述べ、また谷川徹三も和辻の『古寺巡礼』について、「常に世界史的視野の中にもちこまれ、東西文化の比較論が展開され」、そして「豊かでない感受性」や「自由な想像力の飛翔」がその魅力であると評価している（二、四〇四）。古代日本を世界史的視野に置き、そこでの日本人の心生活を追体験するのみならず諸国の文化の様式、民族の心性や特殊な風土を比較した上で、日本古代芸術の特徴をギリシア芸術に遡り、それとの多くの共通点を示すことによって、もう一つのギリシアとしての「古の日本」という理想国を描き上げたことは、確かに一般人の古代日本への憧れを掻き立てるであろう。その繊細な想像力によってなされた解釈も確かに和辻の文筆の魅力を感じられる。しかしその裏には現実の他者への視点、格差社会・習慣の肉体化の差異への尊重や、自己のステレオタイプを十分に考慮していなかったという問題が潜んでいることを見過ごしてはならない。こうした問題は、中後期の身体論においても見られる。

これまで見てきたところによれば、和辻は「型」については、それが象徴的な作用を發揮する場合のみ肯定する。しかし一九二〇年のある日、祖父の葬式において土下座の「型」を、身を以て感じたことよって、和辻は初めて「型」の身体や心への意義を発見した。彼は最初、葬式にただ父親の真似をしてしゃがんだ。しかしそのうちに、祖父の葬式に来てくれた会葬者の足の動き方を見ながら、その持ち主にも「涙する心持ち」があることを感じ取って、それを感じ取った自分も、彼らの前に、自然と心から感謝の意を込めて土下座をしたという心情の変化に注意した。一見してありふれたことのように見えるが、元来因習を好まなさそうな若き和辻が、土下座の体験を通じて、会葬者にも祖父への悲しい心情があったという共感を感じ取ってはじめて、自他の間の「心の交通」を発見するようになった。その発見は、また和辻の礼儀や社会的規範という「型」の作用に対する考えを変えたかもしれない。その年に発表した短文「土下座」においては、次のように述べている。

彼はこの瞬間にじじいの霊を中に置いてこれらの人々の心と思いがけぬ密接な交通をしているのを感じました。実際彼も涙する心持ちで、じじいを葬ってくれた人々に、というよりはその人々の足に、心から感謝の意を表わしていました。そうしてこの人々の前に土下座していることが、似つかわしいことのように思われました。……ただ漫然と風習に従って土下座したに過ぎぬのです。しかるに自分の身をこういう形に置いたということで、自分にも思いがけぬような謙遜な気持ちになれたのです。彼はこの時、銅色の足と自分と

の関係が、やっと正しい位に戻されたという気がしました。そうして正当な心の交通が、やっとここで可能になったという気がしました。(十七、四〇四)〔傍線・筆者〕

既述の内容から瞭然であるが、和辻は従来、社会組織や教育に強制された「習慣」あるいは因習的なものに嫌悪感を持っていた。すなわち「心情さえ謙遜になっていれば、形は必ずしも問うに及ばぬと考えていた」いうように、形骸化した「形」に対して距離を感じるものであった。しかし和辻は、今回の葬式の「土下座」という礼儀を通じて、「自分の身をこういう形に置いたということ、自分にも思いがけぬような謙遜な気持ちになれた」ことを発見した。「形」は単なる表面的形骸的なものではなく、自他の間での「正当な心の交通」を回復させる力として重大な意味がある、と和辻は初めて気づいたのであった。

その発見の和辻の思想展開に対する意義は、多くの先行研究においてすでに論じられている。荻部のまとめによれば、確かに通説的見解の通り、「土下座」はまさしく和辻の「日本回帰」の転回を示す文章であるというイメージが付き纏っている²⁵⁰。しかしこの作品を読み直すと、作品の主人公は会葬者たちの眼をみないまま、現実の他者との「交通」を一切欠いたまま和合の実感に浸っているのではないかと荻部は反問し、こうした通説的見解に対して異なる意見を述べる²⁵⁰。すなわち現実の他者の眼と向かい合わないまま、そこに見出された「正当な心の交通」の行われる共同体は現実の日本の共同体ではなく、実は和辻の幻想の中にしか存在しない脆いものであるため、この作品を「日本回帰」の転回を示す文章として捉えるのは問題があると指摘する²⁵⁰。

「日本回帰」という通説に対して、荻部はむしろ土下座体験で型の力を実感したことを、その後の社会生活における「型」の機能を見なそうとする倫理学への出発点と見做した²⁵⁰。しかしその意見に対しては、頼住はまた、和辻はそれ以前、すでに「かたち」に注目していたと指摘する²⁵⁰。例えば、和辻は文章「日本は何を誇るか」(一九一六年)において次のように述べている。

我々の文化は今様式を欠いている。生命なき形式慣習の残骸と、それを破壊する盲目的な乱暴と中心の生命に無頓着な様式の模倣と、ただ目先の変化を喜ぶ浮薄な流行と、そのほかに何があるか。……日本は勇敢に在来の習慣を破ったと言われている。しかしその革命はどれほど深くまで及んでいるか。なるほど生活の外形においては不断の勇ましい変化がある。それに伴う表面的な気分の推移もあ

る。しかし内面的には何があるか。心の習慣の墨守と、神経衰弱的な動揺と。固い殻と、統一なき変化と。すべてに確実な根がない、力強い性格がない。(十七、二七四)

ここに述べられているのはおそらく、明治期以来の標榜された「文明開化」や「和洋折衷」の風潮に従って、西洋の様式を模倣しながらも、ただまとまっていけない「外形」の産出しかなかったという現状に対する批判であろう。多くの人は在来の習慣を破ろうとするが、ただ外形に止まって、内的には依然として「固い殻」があり統一あるものを和辻はまだ見ていなかった。その「かたち」の統一性の喪失の現状に対して、彼は「我々は日本文化に一つの様式を与えることを、そうして生活の開展を、この様式の統一のもとに促進することを目下の最大任務としなければならぬ」(十七、二七四―五)と主張し、西欧文明を受容して以来、日本人の生活において失われた統一の「形」を取り戻そうと考えるようになった。それとともに、前節で述べたように、和辻は古代日本の芸術の様式において理想的な統一の様式のあり方を見出したのである。

例を挙げれば、『古寺巡礼』において新薬師寺の薬師像に対して、「像全体に非常に緊密な統一が感ぜられる」(二、三〇)といい、法華寺に阿弥陀三尊の仏画に対して、画面に毀損があっても「この画の本来の統一に注意を集め」(二、一四〇)させるといい、さらに『日本古代文化』において古事記の歌謡に対して、そこでの貴族は実は国民の心生活から遊離したことを指摘する津田左右吉の説に反して「上代の歌謡は貴族平民を包括する「上代日本人」の心の表現である」(三、二〇五)と主張し、古事記の歌謡は「自然児」たる上代人の心の統一の重要な表現であったと和辻は読み取った。こうして和辻は、古典の作品について、貴族・平民を問わず、全ての古代日本人における生の統一のあり方を発見した。さらにその発見した生のあり方の象徴的意義は現在においても失われないう考えに至った。そういう意味では、大正五、六年以降の和辻は、前章に述べた「型」の不断の打破の立場から離れ、過去の「型」は生の統一の意味の象徴として、我々の生活の統一への理解に有益であれば、破壊されなくても良いという立場に転向したことが窺える。彼は『偶像再興』の序言において、次のように述べている。

偶像が破壊せられなくてはならないのは、それが象徴的の効用を失って硬化するゆえである。硬化すればそれはもう生命のない石に過ぎぬ。あるいは固定観念に過ぎぬ。けれどもこの硬化は、偶像そのものにおいて起こる現象ではなく、偶像を持つ者の心に起こる現象である。(十七、九)

すなわちこの時期の和辻にとって破壊すべきものは、もはや「型」そのものではなく、心の現象の問題であることになった。頼住の指摘によれば、ここで、和辻の「型」に対する考えには、重要な変化がある。つまり和辻はすでにニーチェから捉えた「流動的生」という考えから離れ、彼にとつては「かたち」はすでに必然的に破壊すべきものでなくなり、却つて不断に持続するものとなった¹⁹³。またこうした持続的な「かたち」を、和辻は「伝統」と捉えると頼住は論じる¹⁹³。

確かに和辻は「流動的生」から持続的「伝統」に目を向けるようになったが、ここで議論したいのは、和辻がここで意味する「形」は「かたち」なのかあるいは「かた」なのかということである。右に述べた和辻の「形」に対する考えから見れば、「形」における統一や「正当な心の交通」といった作用を発見したことは、むしろ序章に述べた源了圓のいう「型」の概念に合致するのではないかと考えられる。和辻は早中期作品において特に「形」と「型」との概念を区別していなかったように見える。しかし中後期の倫理学における固有な「かた」や習慣への重視から見れば和辻の古代日本や祖父の葬式において発見した「形」は、実は「型」の意味ではないかと考えられる。日本語の「型」の概念を源了圓は以下のように述べている。

私の理解では、「型」のうち基本的に単純な型というのは、人間の意識的無意識的な 動作によつてつくられる形のうち、ある形がとくに選択され、そしてその形を繰り返し繰り返し洗練し、その形の現実化を持続的なものとしようとする努力・精進の結果、成就し完成したいわば「形の形」ともいうべきものにほかならない。そこには機能性、合理性、安定性があり、そして一種の美があると言つてよいであろう。……そのような形が「型」であつて、柳宗悦が「型は謂はゞ用ゐ方の結晶した姿とも云へる。煮つまる所まで煮つまつた時、ものの精髓に達するのである」と言つたのは、そのような完成された形をさすものと考えてよいものと思う。……われわれは生活の場面にいくつもの生活の形をもっている。そしてそれらの形に一つの統合性を与えるのがわれわれの生きる姿勢、すなわち「生活の型」ではないかと思う。¹⁹⁴

源の考えでは、「型」はさまざまな「形」を集約し、それに統一を与えるものであつて、いわば「形」の結晶であろう。我々の生活の日常的な習慣や習俗はすなわち統一され定着した「生活の型」である。また「複合された型」であるといえる。しかしこうした「型」と「伝統」とは同一のものではないと源は強調する。なぜなら伝統は、「型」ということをその中に含むところのより多様なものであるのに対

し、「型」はただ「日本文化の性格の一つの重要な側面」であるからである¹⁹⁵。このような意味での「型」こそ、まさに和辻が当時望んでいたものではなからうか。また源によれば、こうした「型」を学ぶ際に、身体の運動性や技の練達がなされとともに、心のあり方の工夫がなされ、多くの人々が禪者と同じく「無心」という境地を自得するという¹⁹⁶。和辻が葬式において父に倣い土下座をして感じ取ったのは、「無心」という境地ではないが、「型」において「心」を「謙遜な気持ち」にさせるという力や、人と人の正当な心の交通を感得したのも、一つの「型」を通じた心の体得であると考ええる。

とはいえ、序章に述べたように、和辻が念頭に置いている「型」は、西洋哲学のいう「イデー」を受容した上で説かれたものであり、源のいう「型」の意味とはかなり異なるところがある。すなわち後者の関心は具体的な行いとしての「型」の洗練や、それによる心の工夫に向けられた。それに対して、前者においては「型」の表出には統一性の要求があるものの、鑑賞者の立場から「型」を通じてさらに流動している生の「光」としての永遠なるイデーを見出し、それを感得することが、その重点である。無論、和辻のいう「イデー」は主に形なきものであつて、感得されるものであり、さらに東洋思想の無我の立場を象徴するものである。そのため、「型」をも、主に形なきイデーを感得する形として捉えられている。のみならず、和辻は日本文化の研究に転向した後、西洋哲学の論理に対抗しながらも、イデーによる自己展開の論理に倣い、仏教の無我の立場による自己展開の論理をも目指すようになった。その論理の展開に向かつて、和辻は原始仏教論において、「かた」の意味を、さらにイデーあるいはエイドスに対応させる。すなわち「型」はもはや単に具体的・有限な事物の形式を指すのではなく、有限な事物の主体から掛け離れ、超越的な立場へと高められ、無我の立場における根本的な否定作用として、事物を通じて自律的に自己展開するプロセスとして捉えられるようになった。しかし、仏教の無我の立場による展開は、和辻において近代の合理主義的論理に一方的に依拠し、そして神話の部分、輪廻や業の思想を取り除いて初期仏教の經典の思想を、全て純粹な無我の立場に還元するという固定的な方向において捉えられているため、多くの問題が存している。その具体的内容については、後にまた論じる。

それはさておき、先の荏部や頼住の指摘を合わせてみれば、和辻は大正五年の時期、すでに統一のある「型」の作用に注意し、そして「土下座」の「型」において、人と人との心情の交通を感じさせる力を実感し、その発見は「型」の機能を見なおそうとする倫理学への出発点となつたと総括してよからう。

・死への予感から生の「光」へ

前述の三つの大切な人の死に対する経験は、和辻に多くの影響を与えた。その経験についての発言からして、和辻は「死」への凝視よりも「生」のあり方を強く意識していると感じられる。しかし他の文脈から見れば、実は彼はしばしば「死」について考えを巡らせていた。死について少しでも考えない人間はこの世界にいない。和辻も、人と出会う時に常に死を予感するという一面もあったように見える。例えば、彼は「天竜川を下る」（一九二四年）において次のようにいう。

人に逢うと、なぜとはなしに、それが最後になる場合のことを考えた。……幾年ぶりかで珍しい人に逢った時などはこれもなぜとはなしに、逢えてよかったという気がした。「これが最後になるかも知れない」と冗談を言って人に別れる時にも、冗談らしい気持ちの底に、その可能性を信ずる心があった。……我々は死を前にして、この世の愛がいかに悲しいものであるかを嘔みしめねばならぬ。そうして、「死に勝つ」生活の築造に努めねばならぬ。（十七、四一三）

言い換えれば、和辻は生活の中で常に「死」を予感するのみならず、その不安を克服するために、「死」を超越する生活のあり方へと向かわなくてはならないという必然的な死の運命への反抗の気持ちがあった。しかし反抗する気持ちがあつてこそ、彼は逆にその必然的な死に対する人間の弱い反抗心について疲れを感じていたであろう。右の文章の最後の部分において彼は次のように、自分の本音を吐露している。

当然考えていなくてはならない死のことを考えるのは、自分にはやはり重荷だったのである。「死」というものをもっと自分から遠ざけておくことのできるのが、自分にはやはり解放の喜びなのである。常住坐臥、死に面して生きるということは、自分の能力を超える。死を忘れて生だけを楽しんでいたいという気持ちも、弱い人間には許さるべきではなからうか。（十七、四一八）

この一文からは、和辻は宗教者のように「死」を考える人間であるよりは、やはり生の「光」に向けて彼自分なりの直観的な想像力を以て、多くの「型」を通じて理想の「生」のあり方を描いてゆこうとする姿勢であることが窺えるであろう。

和辻の思想における生の「光」への傾向は、すでに多くの先行研究に指摘されている。その中では、和辻の二二年に発表した「『もののあわれ』について」に対して、荻部は次のように指摘する。和辻は本居宣長の言う「もののあはれ」を再解釈し、それは単なる詠嘆の感

情にとどまらず、「永遠の根源への思慕」を根本的に意味すると説くが、しかし彼の見た「永遠なるもの」は決して宗教の彼岸ではなく、むしろ生命とそれを保障する文化の「光」である⁵⁵⁾。のみならず、晩年に発表した著作『歌舞伎と操り浄瑠璃』（一九五五年）においても、彼は少年時代に浄瑠璃劇において舞台上に作り出される世界を見て、その舞台から感じ取った「現実よりも強い存在」や「超地上的な輝かしさ」といった「不思議な印象」が三、四十年を経ても忘れず、「そういう不思議な印象は一体どこから生じたのか」ということを芸術史の研究においてさらに問い続けた（十六、三）。

かくて和辻は苧部の指摘した通り、まさに理想的文化的な生の「光」を求める人間であると規定することができであろう。その生の「光」は前述のように、その仏像において感得した宇宙の形無き流動する生の本質であり、古代日本の作品において感じ取った古代日本人の生活の統一力であり、「土下座」を通じて発見した「型」における「正當な心の交通」の「力」でもある。さらに、その中後期の風土論、国民道徳論や倫理学において積極的に構想しようとする、「過去たる「本」」としての断絶なき国民的統一のイデーや、そのイデーに基づく間柄的交渉のあり方でもある。

これまで和辻は「土下座」において「型」の「光」の力を発見したと説明してきたが、これが彼の「型」の倫理学に向かう転換期であるというのではない。一九二〇年以降、和辻は「型」の倫理学にすぐには向かわなかった。一九二七年ドイツ留学する前にも、むしろ以前の古代日本人の原型を追求する延長線上に、その理想的文化的な生の「光」を求める鑑賞眼を以て、各民族精神を代表する古典、あるいは芸術作品において、そこに語られたこと（古代人の心生活）を追体験し、各文化において統一ある原型のイデーを見出すことに集中していたのである。

その中で、主な作品としては『日本精神史研究』（一九二〇～六年）、『沙門道元』（一九二一～六年）、『原始基督教の文化的意義』（一九二一～六年）、『原始仏教の実践哲学』（一九二六～七年）などの文化論があり、また出版していなかった講義の準備ノート「芸術論」（一九二三～四年）や「日本芸術史」（一九二三～四年）といった芸術論もある。ここではほぼ歴史作品や芸術作品の具体的な「型」そのものより、そこに語られたこと、暗示される永遠の「イデー」のほうがより重視されているように見える。

また注意しておきたいのは、和辻のいうイデーが「形」ではなく、「形なきもの」であるということである。一定の「型」を通じて、その形なきものを感得した上で、人間身体を再び人類文化への努力としての身体として再肯定するという思考が見受けられる。しかし、この期間の作品は、内容的にかなり大量であるため、本章ではこれまであまり論じられなかった芸術に関する二つのノートと、道元の「道得」や「葛藤」、そして仏教の「法」に対する和辻の解釈の特徴についてのみ取り上げたい。

第四節 芸術鑑賞における客観的な直観の養成と感得としての直観

和辻の「芸術論」ノートは、湯浅の解説によれば、大正十四年に京都帝国大学に転じる以前に書いた講義ノートである。京大に転任する前に和辻は東洋大学の教授（一九二〇年五月から一九二五年三月末まで）、法政大学の教授（一九二二年四月から一九二五年三月末）、慶応義塾大学の講師（一九二二年四月から一九二三年三月末）そして女子英学塾（現津田塾大学）の講師を担当していた。このノートはおそらく一九二三年度の東洋大学における「芸術論」講義の準備ノートであると湯浅は判断する（別一、四五二）。

このノートは、主に芸術鑑賞者の立場から、鑑賞の「客観的な仕方」を論じた芸術論である。前節で見た内容と比べ、同じく芸術鑑賞において直観的感受性が重視されているが、こちらではいつその学問的態度や知的準備が求められることが見受けられる。しかし、芸術鑑賞の対象は、芸術家の人格でなく、芸術品において感得したこと（理念）であることは、先の象徴主義論における「特殊を通じて宇宙生命を見出す」ことから特に変わっていない。

具体的な内容に関しては、和辻はまず芸術学と美学に対して、美学は単に「美的なるもの」の本質を研究するのに対して、芸術学は芸術の本質を研究するものと区別する。そして芸術の本質を知るために、それに対する美の享受（Genißen）については、単なる美的観照の態度にとどまらず、知的準備も必要である。例えば、『碧巖録』の詩や芭蕉の句を享受する場合、「禅の心境或は芭蕉の生活や人生観を予め知ることなくしては」（別一、一一七）不可能である。享受の条件としては、芸術家の技巧、作者の生活全体の背景、さらに民族・時代・文化の背景に関する理解が必須であると述べる。

要は、芸術鑑賞において芸術品に対する客観的適切な態度を求めするため、感受性を重んじる直観がいかに客観的になるのかという問題が和辻にとって一つの重要な課題であった。それに対して和辻は、芸術品をめぐる種々の時代精神や様式の特異性への理解を以て、直観的把握を、主観から多視点のある客観的全面的理解へと養成することによって種々の芸術品に応じて適切な態度を取るという方法を取るようになった。そして鑑賞の仕方は単に純観照の態度であってはならず、個々の芸術作品の生命に没入し、全体として体験しなければならぬ。すなわち「感情移入」の方法や力感的直観の把握の重要性がここでも重視されている。

和辻は直観の客観化について学問的理解を前提としたが、それは彼が直観を知的作用と見做したという意味ではない。学問的理解が重要であるものの、意識現象に見られるものに確かな価値を充実させるのは感得としての直観に他ならない。その上で、直観における「感得」

の特徴を強調するため、和辻は更に同時期に書いた「日本芸術史」ノートにおいて東洋芸術と西洋芸術との直観の特徴を比較している。西洋芸術における直観形式の重視に対し、東洋芸術の直観形式では形を軽視しているが、形を通じてその奥深き精神を感受することを主とすることを特徴づけることによって裏付ける。

以上について本節では、和辻の芸術に関する論説を考察する。彼のいう直観は、前章の「直覚」と比べて何か変化があるかを確認する。なお、これからこのノートに関する引用文や別巻一における他のノートは、和辻の原稿では元々日本語を示さずに、ドイツ語とフランス語をそのままに記している場合が多い。湯浅の編集によってこうした外国語の後ろに「」で日本語訳が付けられている（別一、四五三）。本稿は原則として湯浅の編集した和辻全集の別巻一に基づいて引用文を示す。

・感情体験の伝達としての芸術とその価値の理解

すでに述べたが、和辻は「芸術論」ノートにおいて、直観の客観化の方法を模索している。では芸術鑑賞に対する直観の客観化は、一体的具体的に如何に可能となるか。それについて、和辻はまず芸術とは何かという問題を巡って、主に芸術形成の目的と芸術の価値の理解の仕方から解釈する。種々の芸術の形成にはそれ自身の目的がある。我々は、種々の芸術が伝える特殊な感情体験に応じて共感が引き起こされる。逆に言えば、芸術とは「或感情体験を呼び起こすことを直接に目ざす」（別一、一三二）なのであると和辻はいう。「芸術を芸術たらしむる特性は、感情体験を伝へる Gestaltung〔形成活動〕である」（別一、一三三）という。例えば、「宗教芸術が信仰心を呼び起こし、階級芸術が階級争闘への情熱や勇気を呼び起こす」（別一、一三一）のような現象がそれである。

それゆえ、和辻から見れば、芸術形成の目的は、芸術品の様式的美を実現するのではなく、芸術家が芸術品に自己の深い感情を注ぎ、他者にも類似な感情体験が呼び起こすことを目指すのである。芸術の目的は、相手の感情体験に惹起される共鳴である。芸術の主な作用は、すなわち鑑賞者の「感情体験」の共鳴を引き起こさせることであると和辻は認める。「感情体験」への重視は、既述したリップスの「感情移入」説における「同情」から影響されたものではないかと考えられる。

芸術の特徴を明らかにするため、和辻は芸術を、芸あるいは技術とも区別している。例えば、相撲の力士の激しい体の運動は、普段道行く人が歩いて行く体の運動と何ら本質的に変わったものではない。なぜならそれは、形に作られたものではなく、ただ自然としての運動であるからである。また曲芸軽業の類は、我々はその技術に感嘆するかもしれないが、「その芸を通じて我々の感情に訴へることは何もない」（別一、一三六）という。要するに、芸術は、形作ることや描出を通じて他者のある価値に対する共感を引き起こすものとして特徴付

けられると和辻は強調する。その上で、芸術活動において芸術家は、自己の感情体験を形作り他者に伝達するのに対して、鑑賞者はこの形の奥の生命力を追体験しそこに引き起こされる共感について価値を得得する。

次に芸術の描写によって与えられた感情体験は、種々の芸術品における実用的目的あるいは美的価値に限らず、内容的には他の価値としても自由に享受されると和辻は強調する。例を挙げれば、「偶像としての仏像は宗教的に礼拝され信仰心を刺戟することを要求するが、芸術としての仏像はその *Gestaltung* に表現された『生々しい宗教的体験』を伝えれば良いのである。」(別一、一三二―二) 言い換えれば、仏像芸術の価値はただ宗教者の要求において認められるだけではない。我々は仏像を芸術品として鑑賞するとき、「宗教者のように神聖視しないが、その仏像の形に現はされた『生ける宗教的体験』を感じて、敬虔な心持ちになる事は出来る」(別一、一三三) ため、他の価値として理解しても良い。また階級芸術も同様、「鬪争の挑発を実用的目的とするが、しかしその描写は、作中人物及事件の生々たる姿によって感情体験を伝へるにある。」(同上) 従って、芸術の描写や形成は、実目的から離しても享受されるものであって、「あらゆる価値の伝達者として認め得る」(同上) と和辻は主張する。

芸術は美的価値のみならず、主観的にはそれぞれの異なる視点によって多くの価値として享受できる。しかし問題となるのは、この享受された価値は芸術品に本来表現しようとする価値に適切であるかどうかであろう。それについて、和辻は芸術の描き方や題材への主観的判断の問題を次のように論じる。

和辻はまず「Zola『ゾラ』の *Nana* 『ナナ』」、西鶴の五人女、一代男などのような、日本に於ては『善良なる風俗を乱すもの』として、そのまゝに刊行することを禁ぜられてゐる」(別一、一三八) 作品を挙げる。しかし「これらの作品を価値なきものと見る事ができぬ」(同上) といふ。なぜなら、芸術にとつては、人間の色情をも含め全て人間の事態が「ただ材料であるに過ぎ」ない。「芸術を価値あらしむるはこれらの材料の取扱ひ方である」(同上) と和辻は解釈する。すなわち芸術の価値の有無が、材料を生かす描き方によって決まるのであって、必ずしも材料そのものによるのではない。

しかし、芸術の価値の深淺への理解はそれぞれの主観的好悪を免れ難いため、その享受した心情は材料の題材に関わるといふ。例えば浮世絵にはその色彩の配列の仕方や線のリズムさに芸術的価値を認めるが、「この線や色の現はしてゐる *Bild* 『姿』、画面の切り方を規定してゐる *Bild* が、やはり *erotic* であり或は *pornographic* なのである。」(別一、一三九) なぜなら、我々一般人が *erotic* な画題に対して完全に無邪気な心で見ることができないためである。それゆえ、こうした人の心持ちからは、この題材の「芸術の価値を認める事が出来ない」(別一、一四〇) ということは、自然な現象であると和辻は言う。

人の感情としての自然的な好き嫌いの一面は無視できない。しかしその一方、「一つの芸術を好む故に他の芸術を斥けるのは、偏狭のそしりを免れない。」(別一、一四一)そのため、「我々はその偏狭を征服」し、「芸術が描出によって伝へる価値そのものに、さまざまの階段ある事を理解」すべきであると和辻は強調する(別一、一四〇)。ここには再び、解釈学的循環が見られる。言い換えれば、芸術の本来的価値を享受するために、その描き方の高明さを基準として、一つの偏狭な視点からの了解から、全体的理解へと、不断に克服してゆくという方法が要請されていると考えられる。

・美的態度に基づく芸術鑑賞と自然鑑賞との区別

本来的価値の理解を推進するために、和辻は芸術鑑賞においてまた美的態度を要求する。美的態度とは、すなわち「印象に対して純粹に身をまかせ」、「印象の表現価値をのみ味ふ特定の精神態度」である(別一、一四三)。印象は広義の「表象」であり、「即ち意識の内の能動的な行為」の方面と対立させた意識の所与性の側面であり、「可能なる現象である」(別一、一四四)。簡単に言えば、与えられたものとしての意識の現象において、価値のありうるものを純粹な感情によって把握することは、美的態度であると和辻の説明から理解できる。それに純粹な感情による把握は、利害の関心、情欲の関心がなく、美的鑑賞は、現象の中の価値に充てるもの、すなわち「対象の充実(Fülle)を関心なく(uninteressiert)に観照する」ところの鑑賞だ(Geigen)である」と和辻はいう(別一、一四五、丸括弧注・和辻)。意識に与えられた対象の価値を、純粹な感情によって充実して直観するのは妥当な美的鑑賞である。こうした意味で、美的鑑賞における「もの」への「直観」の作用は純粹な感情でありながら、対象の価値を充実するものとしても機能づけられる。いわば芸術品における本来的価値を理解するために、こうした対象の価値の充実の機能としての直観を持つ美的態度が必要であると力説される。

その上で、和辻は美的鑑賞について、芸術鑑賞と自然鑑賞を区別している。早期の芸術観と顕著に変わったことは、その自然への鑑賞態度であろう。和辻は『ニイチエ研究』においては、ニイチエのように「本質における自然や人をすべて芸術品と見」(一、二一四)、評論「自然を深く見よ」(一九一七年)においても、自然を「人生自然の全体」という「対象の世界」であると規定した。(十七、一八一)しかし今和辻は、芸術において人為的文化と自然を区別するのみならず、両者を通じて人間の「日常生活を脱したい」欲求の目的の相違点をも強調するようになった。

すなわち芸術鑑賞において、人は「日常生活を脱して『作品の生活』に没入し」、そこでの「最高の文化」への「憧憬」の情を以て「追体験する」のに対して、自然翫賞においては、「人は日常の生活を脱して」「文化を逃避する欲求に基いて」、「自然の生命に没入するのである。」(別一、一四九) 後者に関しては、和辻はまた、歴史上の著名な自然翫賞の例として、ルソーの「自然への帰れ」、陶淵明の如き田園への愛や鴨長明の自然への愛などを挙げる。こうした例の通り、自然鑑賞は多くの場合、自然の美を純粹的に感じるよりは、個人的に生活の空虚さ、あるいは孤独の感を意識する。それに対して芸術鑑賞は芸術に現れた人間性を、より純粹な姿において観照することが要求されている。

要するに、和辻は、芸術翫賞は一定の客観的・人文的価値があり、自然翫賞は「対象としての客観的価値を持つていないとして区別している(別一、一五四)。自然においては、自然が何を語ろうとしているのかという意図が知り難く、我々に何か形をもって捉えるという要求を限定していることも知らない。そのため、「あらゆる *Einstellung* 態度が自然に対しては許される」(同上)と言える。そこで「自由な体験を許し」、「人間の手を離れて自ら独立に」、そこで主観的に「創作と翫賞と」を存分に楽しむことが許される(別一、一四九)。それに対して、芸術翫賞の場合は、一定の要求に基づかなければならない。芸術品は芸術家の意図 [Wollen] と能力 [Können] によって規定される。芸術家の意図を全部理解することは無理であるが、「芸術品は人間の作ったものである」ため、「たとひ力及ばずとも十の七或は八を捕へる事は出来る」と和辻は考える(別一、一五三―四)。その理解に向かって、翫賞者は一定の要求に従って、優れた芸術家によって「既に創作せられたものを *nachschaffen* [追創作] して感ずるのである。」(別一、一四九)

言い換えれば、和辻にとって、芸術翫賞と自然翫賞との最大な区別としては、鑑賞対象が人為的な、あるいは技術的なものであるか否かということにある。芸術は芸術家による人為的技術の所産であるのに対し、自然は人の生活と離れ、神秘的な外的自然としか言えないという区別である。すなわち和辻のいう自然は、二つの意味に分けられる。一つは、利用資源として人為的なものとなる自然である。もう一つは、ここでいう人為的意図から離れた外的自然である。このように、人工的生活から離れた主観的な自然翫賞より、人工によって作られた美的・理想的生活を鑑賞することのほうがより純粹な美的態度が要求されるため、後者は「人力への信賴、文化への希望」(同上)であると和辻は評価する。先に言っておくが、本章の和辻の風土論における自然を主に人為的自然として重視するという「風土」解釈は、ここにすでにその基本的な態度が示される。

しかし、この評価は妥当であろうか。言い換えれば、自然鑑賞において人生逃避へと意識することが強調されていることについては疑問を抱かざるを得ない。歴史上に自然を通じて人生への熱情を再び感得した例は少なくない。典型的な例を挙げれば、孔子は途中の滔々とし

て流れている河流を見て感嘆し、「子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜。」（逝く者は斯くの如きか、昼夜を舍かず。「子罕篇」）という一句を残した。それに対する朱子は、「川上之歎、聖人有感於道體之無窮而語之、以勉人使汲汲於進學耳。」²⁹⁵（川上の歎は、聖人道體の窮まること無きに感ずること有りて之を語り、以つて人を勉じて學に進むに汲汲たらしむるのみ。）と解釈している。すなわち孔子は絶えず流れている水を見て道の極まりないことを感悟し、この言葉を以て人に汲々と學問を不断に進めるべきであると励めたという意味である。そのため、自然翫賞は決してただ生活の逃避などの情に限られるものではない。人工的な芸術への翫賞を「文化への希望」と評価し、自然翫賞をただ消極的な「文化への失望」として捉えるだけの和辻の態度（別一、一四）には疑問を抱かざるを得ない。その上で、この「自然なるもの」への消極的態度が、その中後期の人間中心主義に基づく間柄の倫理学にも見られる。

ところが、和辻はこのノートにおいて特に誰かの美学理論を取り上げている訳ではないため、この態度はどの美学者、あるいは哲学者から影響を受けたのかについて今後の課題として一層考察が必要である。本稿ではそれ以上立ち入れない。

和辻から直接に美術についての興味を与えられた美学者今道友信²⁹⁶は、西洋の近代の美学の発展について、以下のように述べている。近代の美学では、ヘーゲルをはじめとして、自然美を芸術美より優位に置くカントの美学観に対して、自然美より芸術美を精神の高次元の営みとする哲学としての美学が成立した。その後、美的経験といえ、無条件的に芸術観照と定めてかかる人が多い。²⁹⁷ いわば、ドイツ観念論の美学において、芸術は人間の最高の営みの一つとして資格づけられ、これを研究する美学は感性学ではなく、無限の精神を現実の姿において否定的に表現しようと挑戦する形而上学となった²⁹⁸。その中で、リップスを代表とする感情移入の心理主義美学は、のちに日本では和辻の親友であった阿部次郎を介して、広く知られるようになった²⁹⁹。ヘーゲルのいう世界の論理過程においては、一般の自然は本来の姿を失い、まだ精神によって純化されない、不完全な一様相であるとされる³⁰⁰。自然の真実態は自然の「理想化」によってのみ、すなわち人間の主観的精神によって把握されることにおいてのみ、自然は美とされる。いわば自然美は芸術へと還元されなくてはならないものであることが要請される。その還元によって、「自然と精神の同一性としての世界の美的構造」に至り、「今や美は唯一精神の美としての芸術美とな」り、その上で精神は、こうした統一した芸術から、宗教、ないし哲学へと止揚していくという精神の弁証法的な史的展開は、ヘーゲルの美学の主張である³⁰¹。

これまで見てきた通りに、和辻においても、芸術美は人為的なものであるために、自然美よりも高く評価されており、人間の無限の精神を、ある姿に、否定的自覚によって具現化することであると論じられる。その一方、両者に対する美的態度は異なるものの、自然美や芸術美は鑑賞者にとっては芸術の素材として創作されるものであるため、その本質において同一であることも認められる（別一、一四五）。更

に前述した和辻の芸術象徴論は、明らかに人間の直観によって芸術を無限の精神の具現化した形象と見、ニーチェのような一種の芸術の形而上学論が主張されているように見受けられる。またそのノートでは、リップスやヘーゲルの美学についても論じられている。そのため、和辻の美学は近代のドイツ観念論の美学から深く影響を受けたと考えられる。

ところが、和辻が元々、芸術鑑賞と自然鑑賞とを区別したのは、主に美の価値の高下を論じるためでもなければ、自然と人為との区別のためでもない。両者ともに美的態度を以て享受されながらも、各々の対象が異なるゆえに、異なる鑑賞の仕方も取るべきであることを強調するのである。すなわち鑑賞者は、多くの偉大な芸術品に対する場合と山野河海に対する場合とに、異なる鑑賞要求に基づいているという。前者は人為によってなされるものである故に、それへの鑑賞は芸術品の意図、人為によってなされる表現の仕方やその文化的背景への理解を要請する。またこうした理解をより客観化にするため、直観を主観的感受性から、客観的認識へと養成するという直観の仕方も求められている。

和辻の言葉を借りれば「我々は芸術品の *Forderung* を十全に解し得るために、人間として我々に可能な事、即ち我々の人間性を広め、深め、醇化して、作品の生命 *nachfüllen* 「感得」し得るようになること」及び「特殊の表現の問題の理解に努めて作品の *Können* 「力」を捕捉し得るようになること」の二つを試みればよい。」（別一、一五四）すなわち、芸術品において人間性の深さや統一力をできるだけ感得するという直観的把握の養成や、芸術品の特殊な表現の仕方をめぐる理解が、客観的な鑑賞の仕方に達する主な要求として唱えられる。それについては、次にまた論じる。

・芸術鑑賞の要求…芸術作品への直観的把握やその時と所の制限に対する理解

一般に、芸術品は芸術家が一定の意図を持ってそれを特殊の仕方に滲潤して形作つたものである。しかし、鑑賞者の側からの芸術品の理解では、芸術家の意図より、芸術品の意図を明らかにすることが重要であると和辻は強調する。その理由は、芸術家は製作中に自分でも欲するところを分析し得なかったり、あるいは意図を十分に表現できなかったりすることがありうるためである。すなわち芸術家でも、芸術品において本来、表現しようとするはずの意図を正確に叙述し得ない場合がよくある。そうして「我々の求むべきは、作者の意図ではなくて、作品に現はれた限りに於て作者の意図、更に厳密にいえば作品の意図である」（別一、一五七）と力説する。つまり鑑賞者側から芸術作品の意図を把握することによって、かえって芸術家が伝えようとする本来の価値を理解することであるということになる。ここではまさしく、ものを通じて、ものの本来態・可能態としてのアイデアを見出す見方である。

本来の価値を客観的に理解する仕方について、先に作品における特殊な仕方としての像に対する「時と所の制限の理解」を通じなければ、観取できないと和辻はいう。なぜなら芸術家はその描くところBild「像」を、如何に不変的価値に表現しようとも、「観察のしかた」や「価値のアクセント」は必ずその時代や文化の特殊性に立脚しているためであるとある(別一、一六三)。和辻はここで、芸術家を時代精神の代表者に位置付ける。

しかし問題は、鑑賞者自身が、各々の生活の時所に制限されているため、各々の視点からの理解も異なっているということである。そのため、芸術家の作品の特殊性への理解に対する適切な態度を一つの標準にすることは容易ではない。

これに対して、和辻は、「正しい芸術翫賞のためには、翫賞者自身の生活の時所の制限と、芸術品の時所の制限との間に、出来る丈の和解をもたらさねばならない」(別一、一六二)と要求する。芸術の時と所の制限の理解は、単に芸術者と鑑賞者とが所在している二つの時代や文化への理解に留まってはならない。「我々が種々の時代や国民文化に対して理解を深めるほど」、「芸術品が絶えず新しい生面を我々に開示する」(同上)²⁰⁰とする。前述のように、芸術の価値の一面を、その文化の歴史の変遷において、不断にその全体像へと理解しなければならぬという解釈学的循環の方法が、ここでまた提供されている。芸術品を通じて意識に与えられたことを、多視点的理解を通じて、より全体的客観に近づけるという方法である。

その上で、和辻は芸術の価値を可変的価値と不変的価値に区別する。偉大な芸術品ならば、あらゆる時代の人間、あらゆる国の人間に等しく受け入れるため、そこに「普遍人間的なる本質的特徴」が認められる。一方、芸術品の像は特殊であるため、その特殊は時代の異なる鑑賞者あるいは文化の異なる鑑賞者の立場によって見られる相を異にする。それゆえ、鑑賞者にとって、「芸術品には相対的に絶えず変わってゆく価値と、絶対的に不変な価値とがあつて、それが不可分の関係に於て結合している」(同上)と和辻は論じる。芸術の時所の制限のみを理解しても、芸術品の本質的特徴は理解できない。芸術品の本質的特徴だけを把握すれば、時所の制限の特殊性を味わえない。両者はすなわち、「不離不即の関係」(別一、一六八)であるという。

その芸術品の本質に対して、和辻は直観的把握によって感得すべきであると主張する。「Künstler〔芸術家〕が本質直観をその創作の枢軸とする如く、翫賞者もまた個々の芸術品の本質(芸術の本質に非ず)を直観することから出発しなくてはならない」(同上、丸括弧注…和辻)という。この芸術品の本質の直観の仕方について、まず芸術に見られる「真」の問題から説明しなくてはならない。和辻によれば、芸術家にとつての「真」は、決して自然主義のような実物の模倣ではなく、現実の本質的特性を把握するものである。現実の「実」は、「日常生活の現実ではなく、本質的必然的なものを意味する」(別一、一六五)と主張する。

例えば、ゴッホの肖像とセザンヌの肖像という二つの画を挙げて、それが真であると感じられるのは、原物と比較してその相似を認めるのではなく、現実の本質的特性が捉えられたと考えるのである。「本質的特性は、日常生活の偶然や混乱を排除したところに現はれる。」(同上)²⁰⁷「恰も数学者が三角形の法則を経験によつてでなく本質直観によつて得るように、芸術家も、個々の物象中の本質を直接に観得するのである。」(別一、一六六)そうすると、和辻のいう「本質直観」は、物象における偶然的要素や雑乱的を排除し、またその中の抽象法則、あるいは普遍的なものや、永遠なものを美的態度によつて純粹に観得するという意味である。

ところで、ここで用いられている「本質直観」は、元々フッサールの現象学の用語ではないだろうか。和辻はノートにおいてフッサールに論及していないが、右に和辻の「本質直観」に対する理解から見れば、その時期すでにフッサールの現象学に触れていたと推測してもよいであろう。藤田正勝によれば、日本において最初にフッサールの哲学に注目したのは、西田幾多郎の「認識論における純論理派の主張に就て」(一九一一年)であり、一九二〇年から二十三年の間で、多くの日本の学者がヨーロッパ留学に際して、主にフライブルクのフッサールのもとで学んでいた²⁰⁸。その期間、和辻はまだドイツ留学に行っていないが、すでに日本の哲学界の最先端の学術雑誌を通じてフッサールに触れることができたが推察できるであろう。また前述の「意識の所与性」という術語から見れば、フッサールの現象学に、すでに触れていたとも見られる。のみならず、その後に表示した仏教思想に関する説においても、すでに木村泰賢を始めとする多くの先行研究で指摘されているように、フッサールの「本質直観」の立場や「自然的立場」から多くの示唆を受けた上で展開されたものである²⁰⁹。

フッサールの現象学は、近代に発達した科学の危機を懸念するべく、科学を科学たらしめる意識の普遍的・根本的・先験的構造を見出し、それによつて我々の意識の内容の本質を開示するという超越論的現象学である。しかし、依然としてデカルト以来の主観の立場に基づく意識の哲学を受け継いだものであると言われる。フッサールにとつて事実の本質とは、「或る純粹に把握されうる形相を持ち、どの偶然的なものの意味にも属している」ものである。²¹⁰ここでいう偶然的なものとは、すなわち固有の時間に限られる個体的なものである。言い換えれば、事物の本質は、時間の制限から解放され、すべての個体的なものが共有している純粹の普遍的な形相である。その上で、その本質直観とは、嶺秀樹の指摘によれば個体的なものを「思念」(Meynen)するのではなく、想像における自由変更や理念的抽象作用によつて、個体に内在する類型的・普遍的本質を意識に与える働きのことである²¹¹。簡単に言えば、純粹意識の本質の構造を解明するには、より高次の認識能力としての、本質直観の働きが必要とされるのである。そのため、両者は、ともに本質的なものを見出すことを目的とするが、和辻の感覚を重んじる「直観」と異なり、フッサールのいう「本質直観」は一種の知的作用である。

のみならず、フッサールの美学においても、写実主義よりも理想主義的創作のほうが、より肯定的な評価を与えられている。堀栄造の指摘によれば、フッサールにとって理想主義的作家は、経験的世界や生活領域の虚構や類型を単に観取するのではなく、理念や理想を観取しながらそれらを価値として定立する^{215c}。こうした純粹空想において「価値」ないし「美」を観取する理想主義的手法は、まさにフッサールの追究する「真の現実の開示」としての「本質の開示」と同じ方向を指し示す^{215d}。要するに、フッサールから見れば、現実の事物の像はとうであつても良かった。それより純粹空想に抽象された「理念」こそが、現実の本質であるという立場であると説かれている。

また、フッサールは芸術享受者の構成した客観性が、芸術家の美学的意図との一致の問題をも考える。そして堀の論述によれば、右に和辻の述べた立場と同じく、フッサールにとつても、芸術作品によつて呼び覚まされる美的客観性が、重要である^{215e}。すなわち、芸術家の意図や享受者の特定な客観的理解は、個的存在と結び付くため、その両者はともに非本来的客観性ではない。それより芸術作品において芸術家の意図する本来的な美的客観、いわば芸術家の観念の中にあるべき芸術作品の本質を「美学的態度」によつて観取することが、重要である。ここでいう「美学的態度」は、フッサールのいう現象学的態度に類似し、対象の現存を排去し世界を現象と見てその美的客観を純粹に観取するための「美学的方法」である^{215f}。

和辻がフッサールの美学、あるいは現象学から影響を受けたかどうかということについては、さらに検討すべき余地があるが、右に述べたフッサールに関する説と比較すれば、美的態度、芸術や現実の本質に対する立場は両者において共通していると言えよう。その一方、「直観」概念に対しては、両者においては知と感において相違点があるように見えるが、それによつて偶然的なものから普遍的本質を見出すことについては同じ立場である。とはいえ、和辻のノートにおいては、フッサールの名前が出てこなかったため、この時期ではどれほどフッサールの思想を了解していたのかは考察し難い。

ともかく、芸術鑑賞において和辻は、芸術作品の本質を観取するために、一方では、フッサールの「本質直観」のように、偶然的要素を取り除くが、他方では、フッサールの歴史的個人的特殊性の無関心と異なり、その芸術作品のあるべき本質を表現しようとする個々物象の特殊な仕方や芸術への感受性を重視している。和辻は、ただ「純粹な本質分析をやれば、それは哲学であつて」、芸術は「決して個人的なもの、官能的なものと離れてはならない」（別一、一六六）という。芸術の本質への直観は、必ず官能的感觉から導かれるものである。そして「直観された本質は、たゞ直観的官能的な姿に於てのみ表現される」（同上）と主張する。逆に言えば、直観的官能的な姿は現象において捉えられた現実の本質と、それを実現するための線、色、言葉などの主観的リズムによる表現の仕方との統一である。その統一から表現された現実とは和辻にとつては、現実より一層現実的である。たとえ日常生活において存在しなくても、本質が捕まえられた現実として捉

えることができる。総じて言えば、和辻からすれば直観の働きは、無感情なものではなく、主観的感情から洗練された作用である。そして芸術の現実とは、特殊な形ではなく特殊な仕方によって表現される超越的本質的な形である。こうした地上より高い現実を見る理想主義の立場は後年までも続いている。

右では主に創作された「芸術」の真の問題に対する和辻の立場を述べてきた。芸術家に対して、感受性を通じた本質直観によって芸術品を事実以上のものに純粹に形作るという創作方法が期待されることがわかるであろう。芸術家は確かに、多くは鋭敏な直観的感受性を持つものである。しかし一般的な鑑賞者は、それなりの鋭敏さがなければどのように直観すればいいかわからない。すなわち問題となるのは、鑑賞者の側が個々の芸術品の本質を把握するには、如何なる直観的方法をとるべきか、ということである。それについて和辻の対策は、「芸術品に対する直観的把握は、『Kunstsin』〔芸術感覚〕の養成及び芸術品の文化的条件の理解の両者と函数的関係に立つことになる」(別一、一六八)という方法である。具体的には以下のように述べている。

直接の印象を出発点とすることに於ては何人も異論がない。然るにこの直接の印象が必ずしも確かとはへぬ、成功することもあれば失敗する事もある。さうしてそれが成功するのは、その直観に根拠として、芸術的な Fingefühl〔繊細感情〕と、その芸術品の条件たる文化的事情、芸術家、時代の意志(芸術発達の段階)などの知識とが存在するからである。これらの Kunstsin〔芸術感覚〕及び理解が直接の Sehen〔見ること〕の中にとけこみ、それによつて直観を適確ならしめるのである。勿論これらの知識によつて芸術品を知的に begreifen〔把握〕するのではない。これらの知識が背景として存在する事により芸術品中の所与の Daten〔データ〕が出来る丈多く直観に入り来ることになる、即ち直観が出来得る丈 objektiv〔客観的〕になるのである。(別一、一六八―九、丸括弧注…和辻)

すなわち我々の直接的な印象は、感受的直観によつて意識に与えられたものだが、芸術感覚(様式の発達への直観能力)の養成や文化的事情の理解を通じてより適確な直観的把握となるのであるという。後者は前者の養成の前提である。また後者の理解においては、芸術家を働かせる時代精神や、その時代を支配する特殊な様式の二点についての理解が重要である。和辻によれば、芸術作品がいかに異なるものに見えても、ほぼその時代の「最も深き精神的 content の統一から」作られ、「共通の生活感情」を基盤とするに違いない(別一、一七〇)。その二点に即して、和辻は芸術への客観的・適切な態度のあり方を求めようとする。その上で「芸術品についての適切な立場を指示するのが、芸術史の役目なのである」(別一、一六九)という。しかしこうした理解を要請しつつも、それは、和辻は芸術品を知的に把握すると

いう立場に転じたというのではない。知識を身につけることは、我々の視野の背景を広げ、より広い視野において意識に与えられたことに溶け込み、我々の眼を適切な立場に導くことができる。そのため、その導きによって様々な時代の芸術の form (形式) についての直観能力を養成し、その直観的感受性を、客観に近づけ適切な立場に至るといふ真正なる芸術鑑賞こそがその目的である。

一言でいえば、鑑賞者は様々な文化史や様式史への理解を含める芸術史研究を通じて、自己の有限な印象を、広い視野へと開放させ、様々な芸術の形式において、その価値を感得する直観を適切な立場に養成するという鑑賞方法が挙げられる。また注意すべきは、芸術形成の根柢においては、以前のニーチェ解説のように、単に個人の無限大の力が重視されるのは異なり、ここでは共通の生活感情の地盤が説かれるようになった。芸術作品への客観的理解においても、各時代の共同主観性に注意を向ける姿勢が見受けられる。

・芸術形成のための他の予件

先に和辻においては、人為的自然より完全な自然が消極的に捉えられると述べてきた。言い換えれば、その芸術形成を可能にする「もの」の層においてはそれなりの役割をやはり認めている。「即ち芸術は自然の現実と全然独立した芸術の現実を作り出すのであるが、その芸術の現実が自然の現実を予件としなくてはならぬのである」(別一、一七八)と和辻はいう。後の風土論の解釈によれば、すなわち自然は、人間の様々な存在の仕方形成に影響を与えるが、人間存在の客体化される生活的表現としてのみ認められる。ここでもすでにその見解の姿勢が見受けられる。

すなわち芸術の現実には主に Material 「材料」によって規定される。材料は芸術形成以前に存在し、その形成を可能にさせる。そして大理石、色彩、音響、言葉などの材料の性質の違いによって芸術の種類も生じる。その上で種々の「翫賞心に導かれた形成」は、それ自体の感情生活に関わるが、結局、「材料の性質に規定される。」(別一、一七六) 翫賞心は限られた材料の種類においてのみ自己の心持を現し得るものを選ぶのである。両者は相即関係にある。芸術は特殊な翫賞心によって特殊な表現の仕方を通じてのみ、普遍的価値に表現されるものである。その一方、その表現を可能にさせる材料は、その自然の現実の層、あるいは実在の層を規定するものとして、基礎的役割を果たしていることも重要である。

各芸術形成の原理は、その原理の基礎を支配する種々の材料の性質と深く関わる。また様々な材料の結合によって、芸術の種類が多種多様となり、実在の層も多種多様となる。こうした芸術の形を制限する実在の層があつて、芸術創作は決して「気儘に働くのではない」(別

一、一七八」と和辻はいう。ここでは、前に和辻のニーチェ解説に述べられた「気のまま」と異なり、「気」に対する制限的要素が強調されるようになったことが看取されるであろう。

無論、芸術形成に対する主観的働き、表現の仕方や表現価値が重要視されなくなったのではない。和辻は、芸術形成の基礎としての材料の役割を認めるが、芸術の価値を規定するものは一定の材料あるいは或る題材内容ではなく、「その取扱ひ方が価値を生み出してくる」

(別一、一九八)のであるという。ドイツ文芸史家グンドルフの言葉を引用した上で、取り扱ひ方は作者の体験によるものであるとする。すなわち、芸術において現れる表現価値は、作者がいかにかに自己の感情体験を中心として様々な素材に生命づけるのかにかかっているのである。作者は自己の強烈の生命力が溢れる感情体験に依属し、そこから世界を描く種々の表現法、各芸術の実在の層を、自由に変形するものでなければならぬ。「その世界を冷たく描くことも出来れば、又暖かく描くことも出来る。……これは楽しいこと、暗いことでない。暗いことを明るく、苦しいことを楽しく描くことも出来る。希臘〔ギリシア〕の Epos〔叙事詩〕は苦しみを描くが、しかし明るく描いてある。近代の文学には歓楽を暗く描いたものが多い。」(同上)

要するに、芸術形成には、和辻は、材料、芸術態度、表現の仕方、表現価値や一定の実在の層という五つの予件を挙げる。その五つの予件は複雑な関係でありながら、多種多様な価値を表現するために相互に働き合っているものとして論及される。またその五つの予件の結合に生命力を与えるのは、作者の生活体験であって、それらはこの生活体験を基盤として一定の芸術価値に働かされる。

・純粹視覚としての直観と感得としての直観

以上に見てきたように、和辻の芸術論において一貫していたのは、作者の感情体験や、鑑賞者の共鳴が重んじられ、直観が純観照的な作用であるより、むしろ感得的な働きとして力説されるということである。芸術は感情体験を伝えるものであって、芸術への直観のあり方は知的論理や形の抽出より、「感得」によって働かなくてはならない。その上で、「直観」と「感得」を引き離すフィードラーの説に対して、和辻は感得を重んじるベルクソンに親近感を示す。さらにフィードラーの「直観的認識」を芸術の形成において表現された「真理の感得」と言い換える(別一、二一〇)。

和辻によれば、フィードラーにおいては、「芸術が知覚の混乱から統一的な直観の純粹性の内にもたらす」と「直観」より芸術形成の先行性が強調されるが、「直観」はただ認識の活動のみが認められ、他の感性的感覚と区別されている。それに対して、和辻にとっては芸術

に対する「直観」は「その Schauen に於て秩序、明白さ、必然性などを Erkennen するのではなく、それらのものを感得 (führend erfassen) するのである。」(別一、二〇九、丸括弧注：和辻) さらに例を挙げて反論する。

例へば希臘「ギリシア」彫刻には人体の Wahrheit 「真相」、Wesen 「本質」が現はされてゐる。云はゞ Idee 「イデー」としての人体が reine Schaubarkeit 「純粋な観照可能性」に於て示されてゐる。そこに偶然性に煩はされない秩序、明白さ、法則的な必然性がある。が我々はこの彫刻を genießen 「享受」するときに、この Idee を Erkennen 「認識」するのではなくして、それをこの彫刻の統一的な全体性に於て感ずるのである。この彫刻から Glücksgefühl 「感得する受容性」を取り去れば、そこには直観に奉仕する冷たい形が残るに過ぎぬであらう。(別一、二〇九―一〇)

すなわち和辻によれば、ギリシア彫刻におけるイデーとしての人体は純粋な可視性において見られるが、それを享受する際には、我々はイデーを純粋な視覚によって認識するのではなく、彫刻によっておのずから呼び起こされた自己の感覚の全体的統一においてイデーを感得するのであると和辻は強調する。イデーは作品の統一的全体において感得するものである。その上で直観から感得する受容性を取り除けば、その直観においてただ冷たい形がしか見ることができないと反論する。ここでは、おそらくフィードラーを通じて、西洋芸術における外形への視覚的作用の重視に対し、和辻は主に東洋芸術の特徴を意識しながら、形よりもそこにおける真理の意味を感得するという直観を強調しているのではないかということが窺える。

・東洋芸術における直観の特徴と和辻の芸術的方法論

真理の感得としての直観作用の強調の延長線上で、和辻はまた同じ時期に書いた「日本芸術史」ノートにおいて、美術史家ヴェルフリン (Heinrich Wölfflin) の欧州での「直観形式」の展開をめぐる様式的方法論に反論する。ヴェルフリンは右のフィードラーの純粋視覚という立場を継承したものである。彼は西欧近代芸術、主にルネサンスからバロックに至る芸術の様式の展開を、一つの視覚形式自体の展開史に抽出して捉える。すなわち西洋の芸術の様式展開において一般法則を発見したことで、世界の全ての美術の歴史に見られる様式の変化を支配する一般法則であるとまで見做したという主張である。こうした主張に対して和辻は、我々は欧州の美術の各様式は常に「古典的からバロック的へ」²¹⁵ という規則を以て展開することを認め得るが、しかしこの規則は、必ずしも東洋美術に当てはまるのではないという。そ

の理由については、①両芸術の様式の特徴が異なること。②東洋芸術の内部でも民族性の相違がヨーロッパより大きいため、同じの直観作用の形式の変遷と見做してはならないことの二点が挙げられている。

例えば、東洋の「墨画の人物画、山水等に於ては、たゞ輪郭のみが描かれ、線が眼の導き手であるが、しかし物体の確な把握は問題ではな」く、その「線のリズム、墨の濃淡のみが、重大な意味を持つこととて、Anschauungsform〔直観形式〕そのものが別種になってくる。」（別一、二二七）すなわち和辻にとつては、東洋芸術の特徴は、ギリシア芸術のように視覚作用によって捉える「形式」の美に固執せず、むしろ「形式」を通じて現はさるる、「意味」を重んずる芸術」（別一、二二二）である。その上で西欧の芸術を形象的であり、東洋芸術を非形象的であると特徴付ける。

また、東アジア内部の直観形式の特質についても、地理的關係によってヨーロッパより相互往来が遙かに不便であり、それぞれの民族性も西洋と違っているため、同じ理念に対しても各々の「ものの見方」も異なる。それゆえ、西洋芸術における時代の様式変化を一般法則によって捉えることを、芸術史の第一の関心事と見做したヴェルフィンに対して、和辻は東洋美術史に対する方法としては、それぞれの民族の様式を成り立たせる直観形式の特質とその歴史的発展の方がより重大であると考える。芸術様式の変遷は各民族自身の精神に深く関わる。言い換えれば、東洋の芸術様式の変遷は、単に視覚作用の形式の変遷よりも、表現される意味や主観のリズムの違いに伴って起こる視覚形式の変遷であると和辻は看取する（別一、二六一）。

その論証において、和辻はまず、アジアの仏教芸術の様式の展開に注目している。仏教芸術はインドから伝わってきたものであるが、中国や日本がインド芸術の「まなざし」によってなされた「様式」よりは、むしろその超感覚的世界を感覚的に想像する仕方を学んだのだと強調する。例えば、寺院建築、仏教文学や仏教彫刻の場合について以下のように述べている。

寺院建築の中心たる Stupa〔塔〕は、印度に於ては、半円形 (Havell.A.&M.Archit.S. 26,48,74)であつた。それは支那に來つて支那風の木造重層建築となつた。Stupaとしての意義は繼續せられながら、この Stupa の様式と、層塔の様式との間には、形式上の連絡もない。希臘の殿堂建築が古代を風靡した時はさうでなかつた。それは「神の住居」としての意義を失つても、「形式」としては固執された。人々はその表はさうとする美をこの「形式」の上に築かざるを得なかつたのである。然るに仏教美術に於ては、その表はさうとする美が他の形式によつて自由に現はされる、たゞそれが一定の想像形式に仏陀の記念塔としての Idea〔理念〕に合致すればよかつた。「仏教文学」に於ても同様である。……しかし印度の文学的形式が支那と日本の文学の形式に影響した跡は殆んど認められぬ。西洋古代に於てはさ

うでなかつた。……支那、日本の文学のうけた影響は、印度文学の想像形式の影響である。幻想的傾向——超感覚界の感覚的想像の傾向、——それは支那日本の文学に対して印度の与へたものである。建築、文学等、既に確乎たる様式のあるもの、或は材料(木、言葉)の關係上原形式を移しがたきものは、かくの如く全然別個の形式によつて同じ Phantasia「想像」を現はさうとつとめるのであるが、同じ傾向は彫刻の如く所謂形式をそのまま移入した如く見ゆるものに於ても認められる。なるほどの外的形式は、即ち仏菩薩を現はす形の上の約束は、そのまゝ移されてゐる。しかしこの形の根本に横はる見方——肉体に対する感じ方——は全然別である。印度のものは肉体の肉体としての感覚的価値(その中には触觉的価値が最も重要な地位を占めてゐる)を強調する見方である。しかし支那のものは、肉体特に顔面の形、輪廓の *abstrakt*「抽象的」な美しさ、或は顔面に現はる意味表情等を強調して肉体を *simlich*「感覚的」には見ない見方である。即ちこの両者は Phantasia を同じくしつゝ、様式は非常に異なると見る事が出来るのである。(別一、二三〇—一、丸括弧注・和辻)

長い引用になつたが、和辻によればインド、中国や日本における仏教芸術の様式の変遷の特徴は、西欧がギリシアの形式に固執したように、インドからの形式をそのまま受け入れたのではない。ただ超感覚的理念を感覚的に想像する態度だけが学ばれ、同じ理念を共に想像しつつまたそれぞれ異なる形として發展していたという過程である。この判断が妥当であるかどうかここでは問わないが、和辻はその「感覚的な想像の仕方」を以て西洋芸術の「直観形式」に反するもう一つの世界の見方を示し、インド、中国や日本における仏教芸術の様式が異なるが、形式の重視より形なき真理の感得としての直観の仕方においては共通していることを強調するのである。

こうした直観形式の違いは「形」に対する態度の違いであるとも言える。すなわち「希臘彫刻はそれが神であると否とは重大でなく、作られた身体の形式自身に美を見るものであり、仏教彫刻は、この形を通じて現はる精神的な意味即ち仏、菩薩等の表現内容に重きを置く」(別一、二三一)と。希臘系統の芸術はイデーを物象の外形に表現することに注意するため、美術は極めて視覚的であるのに対して、東洋の芸術は「物象の外形を比較的に軽視され、直観的よりもむしろ強度に抽象的になり」、「強いていへば思想的或は叙情的になる」と区別される(別一、二三二)。

和辻にとつて、東洋芸術の表現の特徴は、単に客観的に物の形の様式をそのまま見せるのではなく、視覚に与えられた形の視域を超えてより抽象的な形が描かれ、その奥における感情体験、思想あるいはリズムの統一を感得させるのが重大である。たとえ「竹に雀」というような自然物を描く水墨画でも、「その印象する意味は、竹或は雀といふ自然物の内奥にひそむ意味ではなく」、「それとは全然別種な深き

精神的の意味である。」(別一、二五五)画は単に自然物を描くのではなく、感得的直観による線のリズムを通じて精神を伝えることであるため、描かれざる空所すらも力を賦与され、全体的に精神による緊密的統一を感じさせる。従って、東洋芸術が、鑑賞者に見せるのは、常に線などのリズムの統一を通じて導かれた深き精神内容であって、ただ純粹視覚の視域に所与されたものに留まらない。「形をかりつゝ、しかも観る者をして全然その形を超越せしめ、たゞ線と濃淡とのリズムにのみ没入せしむるのである」(同上)というように、東洋の鑑賞者には、純粹視覚によって見られた形の視域を超えて、その奥に表現されていることの「意味」、いわば「生命の深みの全体的統一」を身を以て感じるという点が特徴である。

従って西洋芸術は単に視覚作用による形の表現であるのに対して、東洋美術は、むしろ視覚的眼の視域を超えて「精神的の眼によって物を見る」見方によって単純な形として把握できない主観的リズムを表現するものであると、和辻は両者の直観形式を区別する(別一、二五九)。前者の直観はものに即するのに対し、後者の直観は、ものに暗示されることの意味に即し、また官能的にももの全体的統一へと感得すると強調する。

なお両者におけるイデーの表現の仕方についても論及される。前者はイデーを現実の物に見える形として表現するのに対し、後者のイデーはいつも形なきところ、つまり視覚の視域を超えるところに存し、見られる形式は単に形なきイデーのシンボルである。和辻にとつてイデーは、常に感じるものであって、見出されるものではない。その上で、インドを始めとする東洋芸術の様式を、精神的意味を感得するための「形なきもの」の Symbol 「シンボル」あるいは formlose Form 「形なき形」(別一、二三二、二三八)と捉える。この「形なき形」のような主張は、今後和辻の様々の理念や真理に関する論説においてもしばしば反映されている。

とはいえ、和辻は東洋芸術と西洋芸術の相違点を述べるが、最終的に前節で述べたように、東洋芸術の自己発展の早期においてギリシアの影響を認め、その上で「Sehenの根本形式が両者同一の原理に立てることは認めなくてはならぬ」(別一、二五七)と論じる。和辻の日本芸術の特性とギリシアの芸術の特性との類似性への論及は、一九三〇年代に発行した『風土』にも見られる。しかし、これらの説は実証的解釈が見えず、和辻の直観的想像力の産物であるように見える。無論、その産物は、また当時の日本の知識人らのギリシアへの憧憬という思想潮流の背景にも関わるであろうが、それについて今後の課題として考えていきたい。

先のニーチェ解説においてただ直観の無限大が説かれていたことと比べれば、和辻は前のノートにおける芸術鑑賞の場合については、多視点による芸術的理解を要請し、より客観的理解に近づく直観を養成することに力点を置くようになった。その一方、直観が知的作用あるいは純粹な視覚作用ではなく、感得的作用として芸術の形式においてその深き精神とその統一を感じ取ることに働くべきであるという主

張は、特に変わっていない。和辻においては、芸術は感情体験を伝え、鑑賞者に共鳴を起こさせることを目的とするため、官能的強烈的な生活の感情体験を十分に活かしてのみ、その本質を統一的に伝えられるのである。またその感得としての直観の特徴は「日本芸術史」ノートにおいて、様々な東洋芸術の様式を分析することを通じて、さらに真理あるいは理念の感得としての直観の正当性を根拠づけると見られる。

また注目したいのは、和辻は芸術の表現において、芸術家個人の感情体験を重んじるものの、「官能的なるもの」を芸術家の個人的感覚より、常に「一つの時代の或民族が世界の所与性（世界に対する見方）に対してとる所の *Stellung* [態度] である」（別一、二一六、丸括弧注・和辻）として捉えるという問題である。「芸術品は作者がいかにかにそれを欲しないにしても常に時代の産物である」とする。そうすると「芸術的直観」において見出された内容が、時代精神や特殊な様式などの理解の枠組みに制限される以上、芸術品における個人的創造力や偶然性などを感じ難くなるのではないかと疑問を持たざるを得ない。言い換えれば、芸術品の特殊性の形成においては、個人の創造性より、むしろ民族あるいは時代の特異性の役割を強調することで、前者が受動的地位に置かれてしまったように見える。

しかしながら、和辻はそのノートの最後においてまた、芸術家にある直観形式を持たせる精神は、「必ずしも同時代の思想家の精神と同一であるとは限らぬ」（別一、二六一）とも説明している。同時代の思想家において共通しているのは、生活感情の地盤である。その上で「芸術の最奥の根柢たる精神はやはり芸術自身の中から求められねばならぬ」く、「時代精神といふ如きものは、宗教、哲学、芸術等に現はれた精神の総合として考へらるべきであつて、先づ時代精神を知りそれによつて芸術の精神を理解せんとするのは、前後を顛倒せるものと云はねばならない」とある（同上）。

このように、芸術史の方法論に関して、和辻はまず他の思想史、あるいは宗教史の助けを借りて、時代精神を明らかにし、また芸術の精神を理解するという方法は避けるべきであると主張する。そのため、彼はヴェルフリンの様式史の方法論に部分的に認め、まず見られる様式の根柢としての直観形式の特質を明らかにしなければならないという。その上で、直観形式の特徴を通じて、その形式を働かしめる意識の本質としての *Kunstwollen* [芸術衝動] を明らかにするという方法を取り上げる。ここでは、前の「形」を通じて、その奥の精神を発見するという象徴論の延長線上に、更に現象学的方法が加えられた、と考えても良からう。とはいえ、和辻のいう芸術衝動は、個人の意図より、やはり歴史の、ある共同的精神への志向である。「芸術論ノート」において以下のように述べられている。

Kunstswollen [芸術意欲] は時代によつて変遷する。Wollen が変わると共に Stil も又別種のものになる。……芸術はその時代のあらゆる Wurzeln [根底] とあみ合はされてゐる。その時代の最も深き精神的內容の統一から芸術、宗教、科学、生活態度などが出てくるのであつて、これらの各はその方向を異にする様に見えても、実は共通の生活感情によつて内的に結合されてゐるのである。だから芸術の Stil はその時代の精神内容と分離されてはならない。古典芸術は或人々の云ふ如き Kanon [規範]、美的法則の結晶ではなくしつゝ、古典時代の文化、同時代の Kunstswollen の表現である。(別一、一七〇)

Kunstswollen というドイツ語に対して湯浅の編集によつて付せられた日本語訳は不安定であるが、和辻においては Kunstswollen がその時代の共通の生活感情と深く関わるものとして意味づけられる。その意味では和辻の方法論においては、個人と民族、思想史と芸術史との境が曖昧となる恐れがあるように感じられる。

原浩史の指摘によれば、この問題は単に和辻個人の問題ではなく、議論の要点が「感じ方の共有」に帰されることは、美術史学では避け難いことである²¹⁷。そのため、美術史研究において宗教史や思想史など多様な方法論や成果をどのように取り入れるべきかという問題において、和辻のその点に関する理論がまた固有の価値があると芸術史に関する和辻の説の意義を原は認める。にもかかわらず、その共通の生活感覚の地盤への重視は、今後の和辻の風土論や間柄倫理学の基礎的論理において展開される議論の土台をすでに作っていたと言えよう。

もう一つ論じておきたいのは、和辻の芸術史の方法論においては西欧の直観形式に対して、東アジアの直観形式の特質が取り上げられるため、「西洋」対「東洋」という対立枠組が前提とされることである。和辻は東洋芸術の様式の変遷において、ギリシアの影響を論及したが、その一方、彼は西洋芸術の様式の変遷に対して、東洋芸術の影響については特に述べていない。それは当時の研究状況の有限性に関わるかもしれない。そのため、和辻は多視点から、世界的場面において文化を理解することを要請したが、その実単なる西洋」対「東洋」という対立枠組に留まっていたように見える。

また個人と社会との関係の方面から見れば、和辻の考える芸術精神の構造は、どんなものかなお曖昧であり、未完成なものではないかと思われる。言い換えれば、芸術精神を可能にする直観においては、感情の共通の基礎及び生活の世界の影響が早くから注意されたが、内的意識の所与性における個人と民族との関係が明らかにされていない。

本節に述べた二つの芸術に関するノートは、当時に和辻が法政大学や東洋大学での講義のために書いたものであるが、その後、出版されることはなかった。和辻は一九二五年に西田幾多郎に推薦されて京都帝国大学に移り、主に倫理学の講義を担当することになったことで、

その後（正しく言えば終戦まで）は芸術に関する発言も少なくなつた。すなわち、和辻は大正末期に初歩的に、芸術論や芸術史の方法を取り上げたが、それに関するノートは未完成で説得力も少なく、長らく学説として受け継がれることもなかった²¹⁸⁾。

しかし、和辻の芸術に関する論述が当時の青年たちに影響を与えなかったとは言えないと考える。和辻の思想の成長において、芸術の陶冶が極めて重い役割を果たしていた。その大正末期まで版行された『古寺巡礼』や『日本古代文化』にも芸術鑑賞の立場からの発言が多く存している。見てきたように、和辻は、芸術、文化、あるいは宗教を特に分けずに様々な対象を取り上げる。こうした芸術、歴史や文化を同じ視野に常に合理的に並列させ、一つの特異性としての日本の主体を発見的に発見・形成する手法は、確かに文化人としての和辻の豊かな想像力を示すものとして評価できる。周知のように『古寺巡礼』は当時の教養派の間ではかなり人気を得た。のみならず、『日本古代文化』やその象徴主義に関する説明は、当時の在日中国知識人にも知られていた。

例えば、魯迅の弟周作人は知日派として、一九二五年発表した「日本の人情美」において、「日本人の国民性において「人情に富む」ところを評価しており、そこで引用された例証は、まさに和辻が『日本古代文化』において『古事記』の芸術的価値を論じる際に、力説した日本人の「湿やかな心情」や「自然児」に関する見解に他ならない²¹⁹⁾。

また中国の近代美術史学の先駆者と言われる滕固（一九〇一―一九四一年）は、ちょうど和辻の東洋大学の在任期間である一九二〇年九月から日本の東洋大学に留学し、大学四年間、そこに芸術学や歴史学に関する理論を学んだ。滕固が和辻の授業に正式に出たかどうかについて現在の段階では資料の制約もあり明言できないが、研究者沈寧の整理した滕固に関する史料によれば、滕固は一九二一年六月に学校の礼堂で行われるフランスの象徴派詩人ポール・ヴェルレーヌ逝去の二十五周年記念祭で、和辻ともう一人の教授の象徴主義に関する講演を聞いて、「極めて大きな満足を感じた」という記述がある²²⁰⁾。ここでは滕固が和辻から実際影響を受けるかどうかについて論じないが、当時東洋大学で主に日本の文化や芸術に関する講義をしていた和辻の考えを知っていたとまず想定してよからう。

第五節 身心の無化を通じての理念の顕現としての身体…和辻の道元論や原始仏教の実践論をめぐって

前節に述べたことから、和辻における芸術に対する適切な鑑賞の仕方は、それに関する芸術史を広い視野において理解しつつ、より客観的な直観に養成された上で、芸術品の形式において芸術家の意図よりも、その奥の精神内容の意味を感得し、それと共鳴することが目的で

あるということがすでに明らかであろう。すなわち、芸術家の人格や芸術の「形」としての様式より、そこで感得された芸術精神、あるいは形のないイデーが目指されている。そのことは本節で取り上げる和辻の道元や原始仏教に関する説においても、「ものの軽視」と「イデーの重視」の様相が顕著であるが、その直観的感受性の強調が弱まり、さらに個性としての人格と、自然的立場での身体が抜き取られる「無我論」を中心として展開されるようになった。しかし先に言っておくが、ここで和辻は本格的に「無我」を論じ始めたが、一種的理想的自己への再肯定のための自己否定の立場が依然として看取できる。

それまでも和辻は仏教思想に触れてはいたが、主に主客合一の自己肯定あるいは人格の向上を目指し、すなわち生命・人格・教養主義の立場から仏教や仏像を見てきた。しかし大正末期になると、仏性解釈は、もはや単に西洋の論理を借りて仏教思想を再解釈するというだけに留まらず、仏教解釈を通じて西洋文化に対抗できるように日本文化を再興するこそが、その目標となった。それと同時に、和辻は大正中期以来ギリシア古典文化、インド古典文化、原始基督教の文化、中国の古典文化や日本の古典文化などを研究したが、それは決して単に各々の特徴を見出すためではなかった。前述したように、西洋文化と勝負できる日本文化の優秀さの証拠を見出すことが、その最大の関心であった。和辻は一九二〇年『日本古代文化』が出版する前に、自分の妻に宛てた一通の手紙にこう告白している。

日本の古い事は希臘や欧州の事ほど偉大ではない。しかしそれが、我々の血の中に知らず知らず存在している祖先のたましいだと思つと、妙な愛着が生ずる。……今最も世界的な仕事の出来るのは、この（日本文化の）研究かもしれない。ところで今のところ、日本人の造り出した文化はどういうものかという点、哲学は西洋の模倣に過ぎず、芸術も大体そうだ。日本で最も優れた人も、西洋の一流にはとてもかなわない。しかし、日本文化の研究だけは、どんな西洋人が来ても恐ろしくない。（二十五、一一二）

その発言の通りに、和辻はのちに本格的に日本の固有の文化の優秀さを研究するようになった。その優秀さは、単に日本芸術の様式、古事記や日本の風土を通じて発見した古代日本人の「鋭敏に感受し得る心」（三、二五）、「直観的な想像力」（三、一八九）、「湿やかな心情」（三、二五七）や「無邪気」（三、一九七）などとどまらず、日本人の生活と最も深く関わる文化としての仏教から見出さなければならぬという。その仏教研究の主な課題は、宮川敬之の指摘した通りに、西洋の「主語的論理」と格闘する西田幾多郎と同じく、仏教において西洋の近代哲学では「我」の確立から発展した哲学体系とは相異なる哲学体系を見出すことである。この哲学体系の中心的主張は、いうまでもなく無我、あるいは空の思想である²⁰⁾。そしてその主張を論証するために、大正末期に書いた道元論や原始仏教論では、以

前より厳密な論理展開がなされた。では、和辻は仏教の無我思想を明らかにするために、具体的にはどのような論理を作り上げたのかについて、本節では主に和辻における仏法と身体との関係をめぐってみたい。

・和辻の道元論…仏法の顕現としての身体

和辻は一九二三年に雑誌『思想』に掲載され、のちに『日本精神史研究』に収録された「礼拝得髓」において、道元の真理としての仏法修行を紹介している。すなわち道元の仏法修行は、自己、他者や国家のためではなく、一切の縁を捨て仏法のための仏法であり没我的にそれに随従することが、その特徴である。道元の洗練された言葉でいうと、真理の体得のためには「法を重くし身を軽くすべし」（『日本精神史研究』初版、三四六／四、二二一）ということである。これは和辻の解釈では、徹底的に肉欲や私欲を去って、稲麻竹葦の如き「身心を以て法の容器と」（『日本精神史研究』初版、三四〇／四、二一六）しなければならない。それと同時に、法の容器に成り切った身体がより貴いものとなるが、敬うべきであり貴いのは、そこに具現された法であって、身体あるいは人ではない。

しかしそれは、必ずしも道元が人間の現世の生活を徹底的に否定するという意味ではない、と和辻は強調する。道元における仏法と人間との関係は、仏法の体得は人間に「自己を空しゅうすること」への修行を要求するが、人間の身心は、自己身心に具現される仏法によって改めて尊いものと認められるのである。「法」は、人から人へと直接に伝えられるものであって、人を離れた独立の形而上的なものとはならない」（『日本精神史研究』初版、三四五／四、二二一）ことで、道元にとっては「礼拝せらるべきは超越的な仏ではなくして、仏となれる人である」（同上）と和辻は解釈する。すなわち仏は普遍的理念として貴いが、その普遍的理念は人間の行為においてのみ顕現される。人間の身心は仏法の顕現の媒介として、現世的価値を破壊し徹底的に永遠なる価値である仏法に従って現世に実践すれば、自身に顕現された仏法によって、再び価値を認められるのであると、和辻は道元の仏法による現世の再肯定の立場を強調する。

ここには前の和辻の芸術論との論理的な類似点が見受けられる。和辻の芸術論においては普遍的理念と特殊な様式とは相即関係にあるように、修行者と仏法との関係も相即関係として捉えられ、分離されてはならない。しかし異なっているのは、芸術においては様式の特殊な価値が認められるが、道元においては人間の現世的価値が徹底的に捨てられ、そして仏法を標準とする価値に倒換することが要求されるようになったことである。

言い換えれば、道元は真理による価値倒換の修行方法を通じて、永遠の理想に奉仕する人間の行為的価値を再肯定するという倫理的立場であると和辻はいう。道元にとっては現世の絶えざる精進こそが、人生の意義である。そこで永遠の理想に奉仕する生活は、「法を標準

と」して、仏の前に平等である人間に再び「人格的価値の段階」を「打ち建て」、その「価値の階段を昇らんとする我々の努力が我々の生活の最大の意義」であるというようなものである(同上)。人間そのものは平等であるが、仏法の立場から見れば、内容においては価値の高下があるため、不平等である。不平等な人格的価値の段階が建てられたからこそ、人間による仏の真理への努力を再肯定することができ。こうした仏法の顕現へと努力する人間の身心の再肯定は、道元の思想の優れた特徴であると和辻は評価する。ここでは、明らかに道元を通じて真理(＝仏法)による人間の行為的価値の再肯定の論理が説かれている。またこの論理が後の原始仏教論にも適用される。さらに言えば、昭和以降の『倫理学』において主張されている人間存在の理法による人間の間柄的行為の肯定の立場は、この論理とは類似性がないとは言えない。

道元において倫理的立場を見出した上で、和辻はさらにこれを念仏宗と比較する。念仏宗が「精進を斥け」「価値を作り出すための一切の努力」に意味を認めず「文化の展開を無意義とする弥陀崇拜」の立場であるのと異なり、道元は此岸の生活を再び肯定し、「明らかに人類の文化への信頼の回復である」と評価する(『日本精神史研究』初版、三四六／四、二二〇～二二一)。これは親鸞と道元に対する和辻の態度でもあったと言えるであろう。仏法そのものより、仏法の顕現としての人間の行為の価値転換を重んじる和辻は明らかに前者より後者を賛美している。こうした態度に対し、山本栄美子の指摘した通り、和辻の道元論においては、「『哲学』が『宗教』よりもより高次の次元に設定されていると推察できる。」²²²

・和辻の宗教理解の基調について

哲学と宗教、文化と宗教、あるいは倫理と宗教の関係は近代以来、大きな課題として様々な視点から論じられてきた。多くの西洋哲学を受容した和辻も、その中の一人として哲学、倫理や文化の視点から宗教のあり方を探究してきた。前述の通り、和辻にとっての宗教は、哲学、倫理や芸術と同等のものとして捉えられている。こうした宗教の哲学化・文化化・倫理化による捉え方に対しては、言うまでもなく先行研究において多様な視点から議論が展開されている。

近年の研究として、山本は論文「和辻哲郎における真理の実践と哲学」において、和辻の道元論を通じて「宗教の哲学化を図る」問題をめぐって主に論じている。すなわち、和辻の仏教論は、ヘルマン・コーヘンが「倫理(学)が宗教の根底にある」という志向のように、倫理と宗教を捉えることが妥当かどうかという問題の延長線上において論じるものであったと指摘する²²³。

山本は多くの先行研究を踏まえた上で、宗教学の視点から和辻においては宗教が文字化された言葉からそのロゴスを読み取って、「真理たる「倫理」を捉えるという立場を取り、その上で、教学や宗学からは距離を置いて宗教を客観視して比較するという、宗教学による分析と極めて近い手法をとっている」と説明している²²⁶。和辻は、いわば様々の既成宗教を単に歴史的発展の一つの特殊性と見做し、その特殊の現象としての宗教から、普遍的な真理を抽出する方法を取る。また、仏教学の視点から考える下田正弘は、和辻の仏教学研究がまさに近代明治十年代以降、日本のエリートたちの努力によって導入された「西洋近代が生み出した学問としての仏教学」の知見を充分に理解した上で、外側から「文献資料に基づく仏教の思想とその展開の解明」を試みるものであって、アジア近代以前に存した、内側からの「伝統的な仏教学研究」とは対極に位置する研究として受け取られたと指摘する²²⁷。すなわち、宗教の哲学化や倫理を宗教の根源とする問題について、これまでの先行研究では、従来の宗教者の伝統的立場に対して、和辻の宗教観は、湯浅のいうように近代日本知識人の典型としての「傍観者の立場」であったという見解²²⁸が、未だに主流である。

和辻自身も、なぜ仏教を哲学化するのかについて記述している。「西洋の哲学が教会からの独立によって近世の顕著な発達をひき起こし、同時にまた理解しやすい哲学史の成立を可能に」したため、我々の仏教もそれに倣い「信仰の立場に煩わされない哲学史」を成立させなければならぬと考える（五、三〇三）。ここでは近代の西洋哲学の発達は教会からの独立の原因と深く関わっていると和辻はいう。そのため、仏教を発達させようとするならば、西洋と同じく教会から独立させ、それを哲学化・論理化しなければならないという主張に至ったのは、和辻が参考した西洋の経験に裏打ちされたことである。

このように、和辻は、仏教からできるだけ呪術的要素を取り除き、それを真理探究の対象として論じる仕方を取ることになった。その方法が顕著に見受けられるのは、『原始仏教の実践哲学』である。それ以前の和辻の道元論においてもヘーゲルの絶対精神の展開に倣い、道元の「仏性」、「道得」や「葛藤」を通じて合理的な形而上学的理論化が図られている。こうした和辻の仏教研究に対して、廣澤隆之は「西洋近代の思想的関心によって導かれた仏教研究にもとづく「仏教」とは、近代以前の日本において信仰されていた宗教ではなく、西洋近代が生み出したものである」²²⁹と批判する。その上で和辻を、仏教を明確に哲学化・合理化する哲学者の代表者として位置づける。

「「真理」の探究を目的とする仏教研究はすでに和辻以前から近代仏教学に内在していた（例えば井上円了など）が、和辻においては仏教が明確に哲学的真理探究の対象とされた」²²⁸と。

では、和辻は道元の真理への追求方法をどのように哲学化・論理化したのかについて、まず「無我」と「行」との関係に対する和辻の解釈をめぐって見ていきたい。

・「無我」と「行」

和辻は、道元の「仏性」、「道得」や「葛藤」を通じて仏教の無我の立場を論理的に証明しようとする。そして仏性の真理への道元の追求方法について、「無我」の実践としての「身心一如」の具体的なあり方と主に注目している。

まず道元の「仏性」に対する独自の解釈を通じて、道元の徹底的な無我の立場が強調される。周知のように、道元は『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」という一句に対して特殊な見解を持つ。従来主流であった解釈では、一切の衆生の身体の中に悉く仏性が有ると解されるが、道元から見れば「悉有は仏性なり。悉有の一分を衆生といふ。正当愆麼時は、衆生の内外、すなはち仏性の悉有なり。」言い換えれば、「仏性の内に衆生が存するのである」という意味として捉え、「悉く有ること」の所在を衆生の身体から独立させ、逆説的に「悉有は仏性」を一切のものの主語に置き換えた。「悉有仏性」は全てを含む無限大の場所として、衆生も仏も大地山河も、単にその一部分に過ぎない。

その意味では、道元において「悉有」の「有」は絶対的な有であつて、あらゆる相対的な有の上に置かれ、因果に縛られずに、時間や空間を超越し有無を超絶するものとして捉えられるようになった。絶対的有としての仏性である以上、有と無との区別を超える意味という意味では、絶対無としての仏性であるとも言替える。両者は無分別である。それに対して、和辻は、道元の仏性解釈は恣意的であるが、衆生内に仏性の有無の差別に執しそれをアトマンとする解釈を排する点において、その価値を認める。

「衆生の身体に仏性がある」と「仏性の内に衆生がある」という二つの解釈に対して、仏教批判者松本史朗は「仏性内在論」と「仏性顕在論」に見分けて、以下のように示している。

「仏性内在論」 Ⅱ 「仏性は衆生の身体（心臓）の中に有る」 仏性Ⅱ我

インドの仏性思想

「仏性顕在論」 Ⅱ 「万物は仏性である」 仏性思想の中国的展開 草木成仏²³⁰

その区別からして、松本は道元の『正法眼蔵』「仏性」巻の言葉を、中国からの影響を受けた上での「仏性顕在論」の立場に位置づける²³⁰。道元は仏性論において「仏性内在論」を否定し「仏性顕在論」の立場から「無我」を強調したのは確かである。そして和辻も「仏性顕

在論」の立場から、道元の仏性論を捉え、更に道元の「即心是仏」の思想に対する批判的理解を一種の独自の仏性解釈と見做して論及する。特に、身が無常でありながら、その中の靈知が常住である故にそれを悟れば永遠の生に証入するという「靈知即仏説」への道元の批判に、注目している。具体的には以下のように説明している。

即心是仏について彼が力強く斥けている思想はこうである。——われわれの心は宇宙の本体たる靈知のあらわれであって、そこに凡と聖との区別はない。差別の世界の万象は去来し生滅するにかかわらず、靈知本性は永遠にして不変である。それは万物に周遍して存し、迷と悟とにかかわらず我々の生命の根源である。たとい我々の肉体は亡びても、我々に宿った靈知は亡びない。この我々の本性をさとることがすなわち常住に帰ることであり、またほとけとなることである。……道元はこの種の汎神論的思弁を斥けている。仏祖の保任する即心是仏は、外道の哲学のゆめにもみるところでない。ただ仏祖と仏祖とのみ即心是仏しきたり、究尽しきたった聞著、行取、証著がある。……だから即心是仏は発心、修行、菩提、涅槃と離して考えることができない。一瞬間、発心修証するのも、また永劫にわたって発心修証するのも、ともに即心是仏である。長年の修行によって仏となるのを即心是仏でないと考えるときは、いまだ即心是仏を見ないのである、正師にあわないのである。（『日本精神史研究』初版、三六五／四、二三二）

「即心是仏」とは単に自己に内在している靈知本性を悟って仏になれるということであるとする古い解釈に対して、道元の主張では真の「即心是仏」は「発心修証」を通じなければならないものであると和辻は是認する。道元は人の肉体のみならず、我々の肉体から離脱する何らか実体的な靈的存在をも否定する。心は内在的ではなく、「一切法一心」であり「宇宙の一切を一にした心である」と和辻は説明する（同上）。「悉有仏性」とは、取りも直さず「心」である。絶対意識としての仏性の真理を直接に思惟し悟ることは不可能であるが、衆生も山河大地も仏性の顕現である。

すなわち和辻によれば、道元という仏性は発出論的一元論のようなものであると同時に、また一切のものを通じて自己を顕現しなければならないものである。その中で仏性が最も具体的に現れるのは、仏性を具現した者である。道元が「仏性を具現せる人は仏性と我々との間の仲介者である」（『日本精神史研究』初版、三六三／四、二三二）と認めていることを、和辻は強調する。仏性を具現した者を見てのみ、我々は真理に触れ得るのである。そして具現者としての正師に従って修行することこそが、真理の体得や仏になることの正しい道であるという。

こうして道元における真理の探究方法は、和辻において「仏性―仏性の具現者―随従した修行者―仏性の体得―仏性の具現者……」という次々の具現者の現出を通じる仏性の顕現の展開において捉えられている。ここでは、明らかに仏性を普遍的・一元的な真理とする解釈が取られている。いわば仏性の具現者は皆身心が仏法の器となつて、一元的真理は、同一の仏性に転換した人格の身心を通じて自己を顕現するという論理が展開されていく。

道元の「身心脱落」では、成仏の世界へと飛躍するのは、一瞬のことである。その一瞬は「最も個人的な、また最も神秘的な、不可説の瞬間」であるが、その前に「この一瞬の光耀を作り出すためには、彼の大力量をもつてしても、なお永い難行苦行を必要とした。」（『日本精神史研究』初版、二七一／四、一七六）ここでの「大力量」は和辻によれば、道元にとっては修行者自身の力ではなく「真理を具現した人格の力」（同上）である。「人格の力」は具現者の人格の薫育である。また修行者の仏法の具現者への徹底的随従は、人格の力の顕現に向けての前提条件である。そのため、和辻は仏性の自己展開を、また真理による「人格から人格への直接の薫育」として特徴づける

（『日本精神史研究』初版、二九〇／四、一八八）。「仏祖は身心如一なるが故に、一句两句、皆仏祖の暖かなる身心なり。かの身心来りてわが身心を道得す」（『正法眼蔵行持』）（『日本精神史研究』初版、二七一／四、一七六）という道元の一句を引いて、身心の価値転換を求める仏性の具現者に対する人格の力の作用を強調している。

その意味で道元における成仏への「行」は、個人の恣意的な行でなく、現世に限定された身心を捨て、全身全霊、正師の人格に従つて動き、その人格によって自己の身心の価値が転換されることを目指す行である。また具現者の人格への全身全霊の随従は、仏性への自力の知によるのではなく、「具現者の力」によって、行を真理の方向へと導かれる「行先知後」の認識の仕方であるといつても良い。こうした認識の仕方に対して、和辻は「認識をより高き立場の「行」において活せ、行の権利によって」「悉有仏性」を認識する故に、「真理体得の指標である」と評価している（『日本精神史研究』初版、三五五／四、二二六）。

これまでに見て来たように、和辻は青年時代から一貫して、真理が知力によって捉えられないものであると考え、身心一如の立場を示してきた。その中では、力感や、直覚あるいは直観の強調は全て知力による認識の克服の反映であった。ここでもまた道元を通じて、具現者に従う行によって、修行者が無我の立場に導かれる方法において、自己の知力によらず、身心一如の立場を示している。しかし、異なっているのは、この「行の権利」はもはや自己の内的な無限の力を指すのではなく、具現者の人格から道取した大力量であるとされることである。

和辻からすれば、具現者と修行者とは、大量の伝達者と被伝達者との関係である。従来のアートマン的な認識方法では、仏性を何らかの限定的実体の不滅の靈知として捉え、単に自己の靈知を内省するに過ぎなかった。それに対して、道元においては、むしろ人格への随従が強調され、自己の身心を徹底的に捨て絶対無としての仏性を最も顕現した人格に従って修行し、その人格の力に行の方向を導かれて仏性を体得する、という方法こそが、無我の立場で捉えた正しい方法であると和辻はいう。

しかし問題は、仏性の具現者の人格の力に導かれた行によって真理を体得することが、どんな条件あるいは範囲の下で可能となるのかということである。如何なる偉大な具現者でも悟れない弟子がいる。そして異なる具現者によってその仏法の教え方は異なる。各々の具現者における仏法の理解の仕方も異なる。その問題について、和辻は道元の思想の特徴としての「面授面受」や「道得」を通じて回答している。しかしその回答は、ヘーゲルの発出論的一元論に頼りすぎ、修行者の人格を抜き取ってイデー的なものを主語の位置に顛倒するという解釈上の問題が顕著に浮上してくる。

・「面授面受」と「道得」…主語の顛倒の論理

道元においては「仏と仏との面授面受によらずしてはその真理を受けることができぬ」（『日本精神史研究』初版、三六九／四、二三四）と和辻は述べる。仏の真理の伝達は、各々の仏祖の虚心なる模倣者の「人格から人格への直接の薫育」であって、「修行者は師の人格に具現せられた伝統を直接に学び取らなくてはならぬ」（『日本精神史研究』初版、二九〇／四、一八八）とする。

その上で、「師の正邪は修行の功不功を規定する。道元は言った、——修行者の天分は素材であり、導師は彫刻家である。良き素材も良き彫刻家に逢わなければその良質を發揮することができない。悪しき素材もよき彫刻家に逢えばたちまち美しい製作となる。」（同上）ここでは和辻は芸術製作における要領に例え、修行者の悟道に対する師の人格の良さは修行者の功夫に対する決定要因であると説明している。修行者に良い天分があったとしても、正しい導師の「面授面受」の導き方こそが、真理への接近方法の唯一の道である。正しい導師は、すなわち仏法の真理を具現したものでなければならない（『日本精神史研究』初版、二九一／四、一八七／八）。具現者である以上、導師の「面授面受」の導き方は常に導師個人の意志によるものではなく、むしろ正しき具現者が仏法の言葉によって働かされた特殊な表現である。そして表現の仕方は各々には異なっているが、表現されるのは常に同じく仏法の真理であると力説する。

しかし、「面授面受」の導き方としての特殊な表現について、和辻は道元が示した具体的な座禪の仕方より、むしろ道元の展開した概念的表現、いわば「道得」に注目している。

もとより道元は、諸仏諸祖の言説を説くとき、常に彼自身の解釈によって新しくその内容を開展させる。しかもその開展には気づかない。従っていかに新しく發展させられても、それは常に仏祖の言葉である。が、まさにこのところに、彼が概念の固定を破した趣を看取すべきであろう。古き概念は絶えず新しく改造され、そうして常に、仏法を開示する。ただ彼は仏法よりいづる「開展」に着目せずして、すべての展開がいくるところの「仏法」に着目するのである。かくて彼においては、一々の新しい開展である面授受が、常に一つの仏法の具現として解せられている。もちろんこれは彼のみに見られる傾向ではない。一般には宗教の間内における思索、特に東洋の思想において、開展の自覚の乏しいのは著しい事実である。……面授面受によって彼は仏祖の言説の内に自己を見いだす。というよりも仏祖の言説を自己の組織に化する。面受は重大な契機であるが、それは思想的表現を斥けるものではなくかえって可能にするものである。面受によって得られた仏法は、彼の語を用いれば、「道得」の真理であって、無言、沈黙、超論理の真理ではない。（『日本精神史研究』初版、三七二／四、二二六）

すなわち道元による仏性の展開は、主に人格から人格への「面授面受」の過程においてなされた概念の展開によって行われていると和辻は解釈する。しかしその過程で道元において常に着目されたのは仏法であって、自分が新たな概念を展開したことに対しては、無意識であった。また概念の展開の論理に対する無意識の性格は、東洋の思想において共通している問題であるとする。ここでは和辻は明らかに真理の発出論的一元論という哲学の立場から、道元の思想や東洋思想を見ている。そして道元の新たな解釈の展開の無自覚さについて指摘するが、それは道元の新たな解釈の展開内容への批判ではない。むしろ道元自身が自覚できなかった新たな「道得」の概念の展開を、徹底した無我の立場での解釈であるとして評価する。

まず「道得」の語義に関して、「道」は古来中国語では「いう」という意味がある。「道得とは「道い得る」ことである。」（『日本精神史研究』初版、三七三／四、二二七）しかし、和辻によれば、道元のいう「道得」は従来の解釈と異なり、「自分で道い得る」という意味ではない。「真理を表す言葉であり、真理そのものであ」って、さらに「Logosに對等する」意味として「ロゴスの展開」の活動を行うものである（『日本精神史研究』初版、三七二／三、三七八／四、二二六／七、二四〇）。すなわち道徳は、人格に導かれる道得ではなく、究極の道得の自己展開に直接に導かれる道得であると和辻は解釈する。

具体的には、道元の「諸仏諸祖は道得なり」（『日本精神史研究』初版、三七三／四、二三七）という一句に注目する。すなわち道元の意味においては「諸仏諸祖は菩提を表現せる人格」であることを認めるが、「表現からその人格を抜き取って、ただ菩提の表現のみを独立せしめる」と和辻は解釈する（同上）。ここで注意しておきたいのは、和辻はここで、諸仏の人格を抜き取り「道得」を主語に顛倒しそれを独立させるような解釈をとったことである。前述からすでに明らかであるが、和辻は道元を通じて無我の立場で仏性の展開を説くという哲学の立場から解釈するため、人格は無論、抜き取られなければならないこととなる。

早期に個人主義的な立場を取ってきた和辻にとっては、概念や表現は、単に道具的存在であった。しかし大正末期からの仏教論では、顕著に西欧の個人主義の立場に反して、日本の無我の文化を強調するため、人格主義への態度を反対に変え、人格的存在を、仏法的顕現の道具的存在と見なすようになった。真理の展開の中心はもはや自己の身体ではなくなり、抽象的な「道い得ること一般」（同上）となった。

このように、仏性の顕現者の人格の本質が抽象的イデーに還元され、人格の存在の主語が「道得」へと顛倒される論理の展開を、和辻は「道い得ること一般」の独立の活動の展開として特徴づける。すなわち道得の展開の過程は、修行者が自己で「道得」を得るのではなく、「道得がそれ自身を実現する過程に他ならない」（『日本精神史研究』初版、三七五／四、二三八）とする。その過程における修行者の活動も、道自身の「能動的な活動」の表現として、「ロゴスの自己展開」および「道得自身の自己道得である」と解釈している（同上）。各々の仏の道得は、仏性の立場から完全にその人格を離れ、自由なロゴスの自己表現のようなものとして捉えられるようになった。その上で「諸仏諸祖をその大用現前の側より見れば道得にほかならない」（『日本精神史研究』初版、三七三／四、二三七）という。すなわち無我の立場から、仏法の具現者は自ら道得を表すのではなく、逆に道得の自由な表現の媒介として働かせるに過ぎないということが力説されている。

こうした「ロゴスの自己展開」の主張に対して、宮川敬之はその主格の逆転や人格の排除について、次のように正鵠を射た指摘をしている。「主格的な人格に従属するべき言葉・真理・表現が、人格の支配をふりはらって自律してゆくこと、さらには逆に人格を覆い、人格を規定してゆくさまとして捉え」、いわば「人格の特定性が取り除かれ、表現される「こと」自体が自律し、逆に人格を呑み込んでしまう」ということに批判の目を向ける²³¹。

以上からして、和辻は道元という「道得」を通じて仏教の歴史を、仏法の自己表現の伝承として、論理的に解釈しようとしている。そして具現者と修行者との関係は「上から下へ」の視線の立場に基づき、一定の意味では意識が存在を決定するという観念論から捉えられたものである。いわばヘーゲルの「絶対精神の自己展開や自己疎外の過程」という観念論的歴史観に倣ったものと認められる。こうした法則に

よる論理的必然性が力説される歴史観に倣った結果、和辻は道得の展開において人格を取り除いたのみならず、人格の非合理性も、その説明において避けられなくてはならない対象となった。それについて後には論じる。

道得の過程において、和辻はその展開の法則のみならず、「面授面受」における「見方」の重要性にも注目している。真理の具現者の仏法の教え方あるいは表現の仕方はいかに変わっても、修行者が直接に見ることによって伝えられるのである。「真理を体得し実現せる人を、目のあたりに見、また見られることよつてのみ、真の捕捉理會が可能になるといふのである」（『日本精神史研究』初版、三六九／四、二三五）という。対象の仕方に具現されたこと（＝仏性）は見られることよつてのみ体得することが可能であるという。

ここでの「見る」は前節と同じく、知的直観と「感覺的に見ること」との結合として強調される。和辻からすれば、修行者の見方は無我の立場に至るまで重要な契機である。「感覺的に見ることよつて心眼で見ることが可能になるのである」（同上）という。仏法は単に知的直観によつて見るならば、表面的知識に理解されてしまう。仏法の智慧を具現した人格を直接に感覺的に見、接触することよつてのみ、「人格に具現された智慧」を体認することができ、さらに「師を見る、ことよつて得られる知的直観」によつて、豊富な概念的表現を活かすことができる（同上）。すなわち、仏法の体得には、具現者の人格を、身を以て感じて見ることが重要な契機であるとともに、また「見られること」において捉えた仏法に従つて、概念的表現を生かしていく。ここでの「見ること」は前の立場と同じく、身心一如としての「見方」において捉えられている。こうした身心一如としての「見方」は、師と自己を区別しない主客合一の立場であつて、師を見ることは、すなわち仏性となる自己の姿を見ることがである。

この「見方」に従つて途中で得た見解と道得との関係も論じられている。前述の和辻の「道得」の解釈からしては、途中の見解はまだ不十分な表現であつて道得とは言えないであろう。しかし和辻によれば、「到着点たる道得が、すでに出発点に存し、一切の修行、一切の見解を導きつつ、結局それ自身に帰つたのである。」（『日本精神史研究』初版、三七五／四、二三八）その意味では、未道得の見解は実は道得自身が人格を通じて自己を道得するための必要な功夫である。見解は、道得の自己超越のための功夫である。それとともに、未道得の見解は道得への過程において必ず疑團も生じてくる。「この疑團もまた右の見解に内具する道得が呼び出したものである」（『日本精神史研究』初版、三七六／四、二三九）と和辻はいう。いわば修行者の修行過程における一切の功夫は、「人が任意に取り上げるものではなく、道得自身の内より必然に開展しいづるものと解し得られるのである。」（同上）道元の言葉を借りれば、「いまの功夫、すなはち道得と見得とに功夫せられてゆくなり」（『日本精神史研究』初版、三七六／四、二三八）と。「見得」は「悟得」の意味であるはずである。

その一方、和辻においては、道徳の展開の過程において言い表した見解の恣意性を絶対に認めないという主張ではないように思われる。言い換えれば、ここではむしろ和辻の一貫していた楽観的態度が示されているのではないかと考える。前述のように、和辻は仏性の立場から、道徳が存在から独立したものであるとして自己を高き立場へと道徳する運動でなければならないという内在的超越の要求を前提としていた。いわばその自己要求の過程にはどんな恣意的見解が発生しても矛盾しても、その結果は一切の見解が必然的・自律的にそれらを止揚していくという結果に至るというイデーの自律的なプロセスを楽観的に信じるのである。

その楽観な自律のプロセスが設定される以上、主語の顛倒の論理や非合理的契機の除外が、論理的には必然的な流れとなるであろう。仏教学者廣澤隆之は、近代仏教学の視点から和辻の道元論における近代的合理性の問題について、次のように述べている。

仏教を学の対象とする場合、近代の人文学の特徴として歴史的記述による新しい知見から研究対象である仏教を理解することが基本的態度となる。このことは仏教理解において画期的でもあるし、また伝統教団における仏教理解とは決定的に異なる。……しかし伝統教団から自由な和辻の場合、近代仏教学の成果を基盤にすることに於いて伝統的な価値との狭間で揺れ動くことがない。むしろ歴史的視点に立って伝統教団の非近代性を告発することさえできる位置を確保する。その典型は「日本精神史研究」に収められた「沙門道元」の書き出しである。そこでは伝統に裏づけられた価値を徹底的に批判する。……彼の仏教理解の基本には真理探究と歴史研究が結びつき、それらを前提にしない「伝統」なるものへの激しい嫌悪感が見られる。これは「沙門道元」に限ったことではなく、代表的著作である『原始仏教の実践哲学』におけるアビダルマ仏教という伝統的教理学に対する批判にも見られる。²³³

その批判は、右の段落で和辻が「道徳」の展開においては、個人的・非合理的契機を除外していたことにも向けられるであろう。また道元論のみならず、後に述べる和辻の原始仏教論においても、和辻は仏教の展開の合理性を証するため、大乘仏教の伝統にある仏教的非合理性や呪術的要素を排除している。その不合理性の排除の問題は直ちに和辻の身体論の問題にもつながるであろう。和辻の捉える身体は、仏法的身体に転じるものである以上、緊張や憂鬱など不明な感情の存在は認めても、無我の立場からは非合理的契機は除外すべきものであって、結局抑えられるべきものとなってしまいうように見受けられる。

・自律的展開としての葛藤

以上に述べた道元の「道得」の展開としての自律的プロセスについての和辻の楽観的な主張に触れてきた。その楽観性は、道元の「葛藤」に対する解釈においても、顕著に窺える。

「葛藤」の字義について和辻は次のようにいう。「葛藤とはかずらやふじである。蔓がうねうねとからまりついて解き難い纏繞の相を見せる。そこからつれもめ、ことの形容となり、ひいては争論の意に用いられる。」（『日本精神史研究』初版、三八四／四、二四二）ここでは、一般の内面的な思い悩みという意味と異なって、人々の間での争論を「葛藤」の意味として捉える。「道得」の内在的超越の過程においては人格を通じて多様な見解がなされ、不可避免的に争論が起こったり殊劣が生じたりして葛藤を形成することが想像できるであろう。その上でその争論としての「葛藤こそまさに仏法を真に伝えるもの」（『日本精神史研究』初版、三八五／四、二四三）であるということが、道元の主張であると和辻はいう。すなわち葛藤は、すでに見解と見解との衝突にとどまらず、前述した「道得」解釈のように仏法を真に伝えるものは人間の存在ではなく、逆に存在から独立したイデーであるというレトリックにおいて「葛藤」を捉える。

その上で「イデーの弁証法的展開」の立場から「葛藤」を「葛藤のままに、葛藤が葛藤を纏繞しつつ、それぞれに仏法の道理を会得して行く」という自律的な円環構造として解釈する。詳しくは、以下のように述べている。

彼（道元）はいう——釈迦の拈華瞬目がすでに葛藤の始まりである。迦葉の破顔微笑が葛藤の相続である。師と弟子とが相続面授嗣法し行くその一切が葛藤である。地上に有限の生をうくる限り、何人も仏法究極の道理を葛藤なきまでに会得し尽くすということはあり得ない。しかし葛藤は葛藤のままに、葛藤が葛藤を纏繞しつつ、それぞれに仏法の道理を会得して行く。「葛藤種子すなはち脱体の力量あるによりて、葛藤を纏繞する枝葉華果ありて回互不回互なるがゆゑに、仏祖現成し公案現成するなり。」葛藤はただ葛藤を種子とする、葛藤そのものが無限の葛藤を生ぜしむべき種子である。その葛藤種子が解脱の力量を持っている。その力のゆゑに葛藤を緩饒する枝や葉や花や果があつて、葛藤に即し、葛藤より産出されつつ、葛藤を超脱せる境地を現ずる。そこに仏祖が現成するのである。

（『日本精神史研究』初版、三八三〜四／同上）〔括弧内…筆者〕

ここでは、面授面授において生じる見解と疑団を、「葛藤」自身が師弟の間での矛盾を通じて生じた表現であると見做している。葛藤の種は仏性の力あるいは解脱の力であり、葛藤を緩饒する枝や葉や花や果、いわば見解から道得までは全て仏性の顕現として産出されつつあるものである。葛藤と修行者との関係が「作用―表現」の関係において捉えられる。さらに、その関係に基づく葛藤の展開は、道得の展開と

同じく葛藤が自己を絶えず葛藤し、より良い超脱せる境地に表現するという自律的な否定的超越のプロセスとして読み解かれる。和辻によれば、矛盾としての葛藤が「不断に抗立否定の動き」であり、葛藤と葛藤がお互いに否定的に纏繞し、伸びていくことは、「イデーの自己還帰が見られるのである。」(四、二四三)²³³この解釈にはまたもヘーゲルの弁証法的レトリックの影が見られる。中易一郎のヘーゲル解釈によれば、ヘーゲルのいう矛盾は変化、運動、発現(外化)、主体の発展の原動力であって、矛盾が自己の否定により否定され、解消されるまで自己揚棄されるという矛盾律の無矛盾の原則として運動しているものである。²³⁴ここでの葛藤の展開も和辻によって、弁証法的展開と特徴づけられたのみならず、葛藤から否定的に葛藤へとという矛盾的自己同一性の活動へとされる。

このように、道元の解釈した「仏性」、「道得」や「葛藤」を通じて和辻は無我の立場を徹底し、イデーの弁証法的展開のようなレトリックによって、仏性の自律的な内在的超越のプロセスを展開してきた。

この自律的なプロセスに対して、宮川はさらに和辻の解釈の恣意性の問題点を指摘する。すなわち和辻の解釈には、道得や葛藤の活動はその途中に生じる恣意性を消極的なものと見做し止めることなく、「むしろそれを最大限利用することで多数の矛盾や撞着がぶつかり合い、止揚しあう空間を開くということ」として捉えられる²³⁵。その筋合いに従えば修行者における見解の恣意性は懸念すべき存在であるどころか、むしろ喜ばしい存在として読み直されるようになった。

その指摘は、前述の和辻の自律的なプロセスの論理に対する楽観的態度や応用の問題にも関連するであろう。自律的プロセスにおいて、設定したプロセスは自律であり止揚の立場へと超越しなくてはならない以上、不合理性や恣意性を表面的に許すことはあくまでも、それを高次の立場へと超越する一つの形式的媒介として、楽観的に捉え、その奥に存する矛盾を直視する姿勢はあまり見られない。

以上のことから、宗教の哲学化、さらに形而上学化を目指す立場から仏教を捉えた結果として、和辻の解釈には三つの問題がある。

① 論理上における主格の転倒の問題。まず、和辻が元々仏教者あるいは修行者であった道元像を、旧禅宗に対する哲学的論理の傾向を持

つ革新者へと一新したことは、宗教の哲学化・論理化においてその先駆的意義が認められる。しかしそれと同時に、和辻にとつては仏法の歴史は革新者によって継承されるものではない。「道得」の展開から人格を抜き取り、仏法の歴史が人間無しの歴史と見做されることで、仏性の顕現としての各仏祖、そして修行者は、単に道得や葛藤の自己表現のための道具的媒介に過ぎなくなると言わざるを得ない。展開の主体は、終始主格であるはずの人間存在でもなければ人の心身でもなく、仏性において認められるようになってしまった。こうして論理上で、常に道得は人間を規定するのであって、人間の身体は単に道得の自己展開の媒介的道具に過ぎなくなってしまう。

② **見解の恣意性の問題。** 和辻は恣意性の可能性を持つ葛藤をヘーゲルの弁証法に倣い、「相互否定の動き」に設定し、善悪の超越の立場から葛藤と葛藤とが相互否定しながら自律的に高き立場へと闘っていくと樂觀的に力説する。しかし、我々が注意しておかなくてはならないのは、その力説の裏では、実際に各見解の葛藤の間での不確定的な恣意性を助長する可能性を見過ごしている一面もあることである。一方、和辻はヘーゲルの弁証法的レトリックに倣ったにもかかわらず、仏性、道得や葛藤をヘーゲルのように観念的なものとして見做してはいない。

③ **ヘーゲルの弁証法的展開や同一性の論理への和辻の樂觀的態度の問題。** 西洋思想に対抗し、東洋の無の立場を取り上げるために、論理的方面においては、ヘーゲルの絶対精神の展開に頼る近代日本哲学者は少なくない。和辻もその一人であるといえよう。しかし超越的同一性の自覚的展開としての論理を援用し、それだけに向かうならば、人間の存在や人間の自覚的立場に至るまでの挫折、困難や理不尽の過程が、容易に無視されてしまうであろう。人間の多様性や差異性があたかも、おのずと同一性へと一致するというような平板な論理になる恐れがあるかに見える。あえて言えば、まさに一種の認識論上のディオニュソス的な自我陶醉の態度のように見える。和辻の道元論に説かれている言説はほとんど自覚の立場であるが、先のニーチェ解釈と同じく、その自覚の立場に転換する否定作用の媒介は特に説かれていなかった。そのため、ここでも前と同じく、理想の自己への再肯定のための自己否定の立場が、依然として看取できる。

無論、こうした問題については、鋭敏な直観力を持つ和辻も注意していたと思われる。その後の風土論や倫理学において和辻は、形而上学の論理のみならず、形而下学の日本の日常倫理を重視するようになった。次に述べる和辻の原始仏教論においても、和辻はフッサールの「日常的経験の立場」からの影響によって、日常の実践のあり方をより詳しく論じるようになった。とはいえ、基本的態度が変わっていないとも考えられる。

第六節 「法」を滅する立場としての「見る」と「行」

前節において和辻はすでに「古」への志向をドイツの觀念論的美学や、古代日本の仏教芸術や仏教の儀礼との出会いから説明してきた。そして、和辻は、その志向の延長上に、古代日本の仏教思想の話に取り組みようになった。ところで、大正末年に道元以外の仏教思想に関

しては、むしろインドの原始仏教の無我思想により本格的に関心を示した。その理由については、和辻の『日本精神史研究』の冒頭の次の一文から明らかになる。

仏教思想がいかに根深くこれらの時代〔飛鳥寧楽時代ないし鎌倉時代〕の日本人の精神生活の根柢となつてゐるかを見いだし、仏教思想の大体の理解なくしては考察を進め得ざるに至つた。そこで自分はシナ仏教の理解によつて、それがいかに日本人に受容され、いかなる意味で鎌倉時代の新運動となつたかを理解せんと志したのであつたが、シナ仏教の理解はインド仏教の理解なくしては不可能であり、結局原始仏教以来の史的開展を理解することによつてのみシナ日本における仏教思想の特殊性が理解せられ得るものであることを悟るに至つた。自分がかかる理解を、権威ありとせらるる先輩の著書によつて得ようと試みた。（『日本精神史研究』初版、一―二／四、五）

この引用文では、和辻の日本の「古」の起源への遡及の徹底的態度が明確に示されている。すなわち和辻からすれば、インド原始仏教への取り組みは、日本古代からの無我の立場を証明するための必然的な道である。そして『原始仏教の実践哲学』の序にも引き続き、西洋哲学に東洋の哲学潮流の特殊性を以て対抗する意志を次のように述べている。「著者はこの独特な哲学の意義を哲学者の共有財産としてでき得るだけ深く理解することに努力し、これを源流とする一つの哲学潮流への歴史的理解の道をも開こうとした。もしこれによつてギリシア哲学の潮流に対立する他の思想潮流の特殊性が明かにされ、哲学の史的考察において常にこの潮流もまた顧慮せられるに至るならば、著者の望みは足りるのである」と（五、三）。西洋に向かつて、日本哲学の特殊性を発信しようとする和辻の志向は、決して中途半端なものではなかつた。

・法に対する真の認識の立場

和辻の原始仏教論に関してはすでに多くの先行研究がなされてきた。筆者は仏教の専門ではないが、和辻の道元論から原始仏教論への思想の変化やその特徴を分析するため、簡単に論じていきたいと思う。その変化を次のようにまとめておきたい。①無我の立場を証するたため、仏性顕在論としての仏性から、法（ダルマ）の領域に対する真の認識の立場へと強調するようになった。とはいえ、その視点は相変わらず外の一種の根本作用に設定し、そこから現象の内の変化を見る視点である。②仏法的身体から、さらに我と身体を抜き去り、存在者を

存在たらしめる五蘊の体系や縁起の体系の分析に入り、そこでの思想を無我の立場に還元し、かつその立場における実践の道について八正道を再解釈するようになった。③原始仏教の經典を無我の立場に還元するために、輪廻や業の思想を排除する。④方法論の面においては、フッサールの現象学的応用はここでは一層顕著である。近代仏教学の影響もまた顕著に見られる。⑤フッサールの「自然的立場」や「本質直観」に影響されたため、前の「面授面受」における「見方」は、ここでは主に自然的立場における経験我を排除し無我の「法」を観ずるといふあり方を説くことになった。すなわちより一層の本質直観の立場での純粋な見方が要請されるようになった。

簡単にいえば、ここでいう法の領域に対する真の認識の立場は、和辻は「法」を観ずる立場や本質直観の立場から論じようとす。排除すべき自然的立場は、すなわち計我・凡夫の立場である。「実践的の現実をそのまま現実として取り扱い、その実践的なる現実自身うちに現実成立の根拠たる法を見ること、——さらに言い換えれば、自然的立場を遮断して本質直観の立場に立ち実践的現実の如実相を見ること、これが真実の認識である」(五、一六五)とする。そしてこの立場に立つとは「単に理論的に立場を変えるのではなくして実践的に生活全体を新しい立場に至らしめるのである」(五、十六)と強調する。

和辻のフッサールの「自然的立場」の受容については、吉沢伝三郎が詳しく分析している。簡潔に言えば、和辻は仏教論において、脱却すべき計我の立場を総括的に表示するために、自然的立場という術語を用いており、そしてその術語についての理解は、フッサールの中期に説かれた「自然的立場」における素朴實在論的立場に基づいたものであった²³⁷⁰。その一方、「自然的立場」の内容については、フッサールが中期に主に念頭に置いたのは、近代的な現象としての「客観主義」の通俗型に過ぎないのに対し、和辻ではその理論的立場に留まらず、さらにフッサールが晩年に「生活世界」に向かつて再解釈した、本質的な根源的な実践的立場の意味としての「自然的立場」をも考えていた。しかし行為の主体が根源的な実践的立場の自覚的遂行にいかに至るのかについての論述は、和辻には欠けていると指摘する

2370

和辻からすれば、自然的立場での日常的現実や、そこに存在するものは、法の範疇によって成立するのである。しかし、法の範疇、すなわち五蘊や六入処、あるいは十二縁起にそのまま依存すると、人間は単に主観的認識のみ起こし、そこから客観的認識を生み出すことは不可能になってしまふ。そのため、現実の内の自然的立場から範疇外へと離脱して、より高き立場として外から法の範疇を見なければならぬ。和辻は主張する。そしてより高き立場としての「見ること」は、単に理論上の立場の変更ではなく、苦よりの解脱によって、新しい生活へと実践的に止揚することにおいて真に有意義となる。

すなわち本質直観の立場における真理は和辻によれば、「法に基づいて存する一切の存在が無常、苦、無我であること」を意味すると同時に「この無常なる存在の止揚」をも意味する。（同上）「法」を原本的に与える作用としての本質直観も理論上のより高次的な思惟作用のみならず、同時に現実生活の「自然的立場の根本的排除の作用でなくてはならない。」（五、一六七）ここでは本質直観を、すなわち日常的現実に対する否定作用及び止揚作用として捉えている。その上で和辻は、その根本的な否定作用を、仏教用語の涅槃の語義に応じて「滅」と呼ぶ。その意味では、本質直観の立場に入る前に、まず涅槃の立場に帰入しなければならぬ。涅槃は、単に認識の対象や自証の結果ではなく、現実生活の存在を成立させる法を全て止揚の立場へと不断に滅する認識自身の方向に他ならず、いわば「自然的立場の根本的排除」である」（五、一六八）とされる。日常的現実の世界は滅の方向において理論的実践的に止揚されていく。滅こそが、真の生活の根本的基盤である。

無論、「滅」は単に相対的滅ではなく、法の絶対的滅でなければならない。和辻によれば法の無自性空が理解されるに至れば、「涅槃は認識の方向であるということは同時にそれが認識自身の根源であるという意味」²³²である。その方向に向かう過程においては観法は、「根本的に絶対的滅への躍入」（五、一六九）とやらなくてはならない。その上で、絶対的滅への還帰としての本質直観（真の認識）は理論上の止揚のみならず、同時に実践的止揚であって「滅への還帰としての実践でなければならぬ。」（五、一七〇）ここでは現実の否定即肯定の立場が示されている。滅への還帰はその後の和辻の論説から見れば、空への還帰とも言える。

要するに、和辻にとつては、真実の認識の「道」は理論的実践的に法を観ずることであり、滅への進行である。自然的立場における一切の存在者の法を、より新しい生活全体へと滅することに向けて進まなくてはならない道である。法を観ずることは、絶対的滅への還帰である。両方とも単に思惟作用であるのみならず、自然的立場での日常的現実を否定しさらにそれを新しい生活へと止揚する否定的実践的作用である。絶対的滅へと還帰する以上、見ることはすでに我が五蘊の法によってもものを見るのではなく、より高次な本質直観の立場において世間の存在を成り立たせる五蘊六入処縁起などの体系の法の本質の形式が見出されることになる。

・「かた」としての「法」

以上に見てきたように、和辻のいう「法」は主に日常的現実の世界を成立させる範疇を意味するのであって、無常なる存在者そのものでもなければ単なる真理でもない。その上で「法」を、世間の無常なる存在者や主観内の変易する現象を超え、それ自体超時間的に妥当する

ものとして強調する。いわば時間的に存在するものは変易するものであるが、それらを基礎づけ変易させる五蘊の体系の法そのものは「変易せざる法」(五、一一四)であるという。

法の概念の定義は、もともと多義であるが、和辻は主に、法の自性への反省(一切有部の思想に基づく阿毘達磨論)に対する漢文の解釈に注目し、すなわち「任持自性軌生物解」あるいは「能持自性軌生」という一文を裏付けとして、さらに「法の自性と空との問題をしばらく不問に付して」(同上)、以下のように述べている。

ここに法の本来の意義についての興味深い視点が得られるであろう。「法」は過ぎ行かざるもの、超時間的に妥当するものである、従ってそれは自性(svabhava, Ansiich sein)を持せねばならぬ。そうしてこの自性ある法が「軌」となって「もの」の理解を生ずる。たとえば「無常」という法はそれ自身は無常でなくして自性を持ち、一切の有者を過ぎ行くものとして理解せしむる「軌」となる。しかしこの「軌」は理解する側にすなわち主観の側に存するのではなくして、主観への関係とは独立に、一切の有者自身の「軌」となっているのである。軌は「法」「則」などと同義の語であり、軌範と熟する。有者が無常という「かた」「のり」において有るゆえに、有者は無常なるものとして理解せられるのである。かかる「法」の意義はこの語の語的な意味とも合致する。「dharma は語源 dh(持する)の意味から発展したものであって、キマリとか法則とか軌範とか理法とかとなるのが本流の発展」であると言われている。確かに dh(持する)「保つ」「ささえる」等の語義は、過ぎ行くものに対して過ぎ行かざることを示すものであって、ここから法の「過ぎ行かざること」としての意義が生ずる。……たとえば過ぎ行く生活において「習慣」は過ぎ行かざる「こと」であり、過ぎ行く生活の「きまり」「かた」であるがゆえ「習慣」「設定せられた秩序」などを意味した。かくのごとき「かた」の意味が法の本来の意味である。後に法が広く「もの」(nissatta)の意味に用いられるとしても、過ぎ行くものそれ自身が法なのではなくして、過ぎ行くものがそのものとしてあらしめられる「かた」としてのものが法なのである。(五、一一四―五)

やや長い引用であるが、和辻においては無我の立場における「法」は、すなわち主観内の一切の無常なる存在者としての事物(「もの」)であるという一般の解釈とは異なり、その自然的立場から独立して日常的現実の無常なるものを存在させる「こと」としての超時間的「かた」そのものとして捉えられる。「自性を持つもの」「習慣」「法則」「規範」「秩序」などの意味も含まれている。簡単に言えば、和辻は「法」の定義を通じて、存在者である「もの」と、「かた」としての法との区別を確立しようとする。超時間的な「法」は存在

するものをならしめるが、有限に存在するものそのものではないという。さらに縁起説の「行」法を根本的な為作と見做して、「為作相とは存在者を存在せしむる「法」としての「相」(Eidos)である」(五、一二七)というように、「かた」としての法をエイドスと繋げる。この記述は明らかに、プラトン以来の形相(エイドス)と質料との二分化の論理を予想した上で、「こと」||「かた」||「法」と「もの」とを分けるものなのであると考えられる。

その区別の上で、和辻はさらに「二層の法」を次のように定義する。「すなわち存在者と法とを区別する法と、かかる存在者自身の存在の法と」(五、一一七―八)が見出されている。湯浅の解釈を借りれば、自然的立場での「五蘊」は、存在するもの(存在者)の存在の諸カテゴリー(色、受、想、行、識)であるのに対して、真の認識の立場での「無我」は、存在するものとその存在の法(五蘊)とをさらに区別する高次の法である¹³⁰。簡単に言えば、「五蘊」の法は存在者の存在様式を成り立たせる基礎づけであるが、諸法をさらに根底において統一する立場には、超時間的な「かた」としての「無我」の法がある。

こうした「かた」としての「法」の概念によって、和辻は「法」を、「もの」や現象と見る日本伝統の素朴实在論のみならず、それを「实在」として捉える西洋側の超越的有論にも反対する。彼は論文「仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法」(一九三一年)において、西洋側では特に非難対象として挙げたのは、「意識流及びその内容の要素の、真實在的超越的不可認識持者あるいは基体」、いわば超越的な三つの層がある真實在的基体として捉えるローゼンベルグや、「万物の要素」という根本的多元实在論の体系として特性づけるチェルバツキーである(九、四六四―五)。これらの説のように「法」を何か不可知的・超越的な实在あるいは根本的多元实在と解釈する超越的有論に対して、和辻は、仏教の法空の立場どころか、法有の立場でさえ無理解であったと批判する。なぜなら法有の立場では「法を如是に観る」のように、「現象の法を観るのであって」、現象の背後にある「超越的なものを見るのではない」(九、四六八)ためである。

和辻から見れば、法有法空を問わずに、「法は観ぜられるものである」(九、四六九)。とはいえ、先ほどすでに見てきたように、和辻は法有の立場での諸法には「能持自性」という解釈を引用しながらも、より強く主張したのが法空の立場である。ただし法空の立場では法空を強調するもの、それは法を拒否する立場ではないと強調する。法空の立場では、「諸法の実相を空とするのは、空をもって諸法の真実の本質とするのである」(九、四六八)が、諸法の特殊な相を認めないわけではない。あえて「無差別空を真実の本質とするがゆえに、五蘊六入の特殊なる法が初めてかかる法として立ち得る」のであって、「すなわち法空の主張は法を拒否するところか、反対に法を真実に建立する」(九、四六八―九)と解釈する。すなわち法空の自然的立場に対する積極的廻向の意義を力説し、法空と法有との結合のあり方を取り立てようとする。

要するに、「もの」や超越的有として捉える法の解釈に対して、かかる存在者をあらゆる仕方としての「法」を見ることについては、「かた」としての「法」こそが、妥当な解釈であると和辻は主張する。そして右の解釈から見れば、和辻のいう「かた」は決して超越的有としての形相として説かれていない。和辻の仏教論においては、その「かた」の意味を詳しく説明していないが、その法の二つの層に対応する二つの層の「かた」は次のように言えるであろう。自然的立場では存在者をあらゆる存在の仕方であるのに対し、無我の立場では存在者の全般を外から否定的に見る視点となるため、その「かた」は生活全般の仕方を視野に入れ、いわば絶対的滅への帰入に設定された統一作用による否定の運動であるといえよう。

こうして滅の道においては、「かた」は、すなわち超越的立場に立つて諸法の統一作用として否定的に働くモードとなる。そしてそのモードにおいて、全て差別的存在は無差別へ廻向することとなって、新しい生活全体を迎える。「かた」としての「法」は本質上、無差別への否定の運動であると捉えられている。その後の『倫理学』の、間柄的運動を「空が空ずる運動」として捉えることになることは、まさにここでの滅の道の論理の延長線上の展開である。

以上の和辻の「法」に対する解釈は、多くの先行研究によって議論されてきた。宮川によれば、「法」を「きまり」として捉えることは、和辻独自の解釈であるわけではない。反駁相手である木村泰賢もまた「秩序」「法則」「特質」などの意味として「法」を規定する。独自の解釈となるのは、「かた」という解釈のほうであると指摘している²⁴⁶。また森村修によれば、和辻において「法」をこのように超越的な存在として解釈することは、二十年代当時の仏教学や仏教界としては革新的なものであり、インド哲学の大家・木村の説を真正面から否定することになった²⁴⁷。また湯浅は和辻の「二つの層の法」の区別に対して、「和辻の眼力はなかなか鋭い」²⁴⁸と評価するのに対し、批判仏教学者である松本史朗はその「法」の解釈における法有や法無の立場を両方とも包む立場に対して、次のように指摘している。

法を有自性と解するか無自性と見るかは、周知のごとく、小乗と大乘を分けるといわれるような、決定的な分岐なのだ。しかも博士は、他の個所ではアビダルマに対する否定的な視点をもち合わせてはいたものの、以上の論述において自己の仏教理解の最も根本的に、アビダルマの「法」理解を取りこんでしまっている。従って、「法有」「法常」「法無為」の立場であることは、否定すべくもな

言い換えれば、アビダルマの法有論と龍樹の空論とは、そもそも正反対なものである。和辻は法空の立場を強調しながら、アビダルマの法有論をも自分の解釈に取り入れることで、逆にその立場の曖昧さを露呈していると批判している。そして廣澤隆之も「和辻は自らが哲学的に解釈する「法」の概念がアビダルマのそれと近似していたにすぎない」²⁴⁾と論じる。その上で「『原始仏教の実践哲学』においてももしばしばプラトンを念頭において仏教を理解する傾向があり、さらに「木村への批判を軸として、存在を問う哲学において「法」の概念が検証される」という仏教の哲学・倫理学化の立場の問題についても指摘している²⁵⁾。

こうした指摘に対して、筆者は仏教学専門外の者として特に付け加えることはないが、和辻の空の論理の発展から見れば、前の道元論にしてもここでの「法」の解釈にしても、そして倫理学における空の運動にしても、確かにアイデアの概念を念頭に置いたことや、無と有との曖昧さが継続していることが認められるであろう。龍樹の空論は原始仏教から発展してきたものであるが、龍樹の空論を以て原始仏教の本来的立場に還元しようとするのは、やはり無理を感じる。その上で、「かた」としての「法」を法空の立場から解釈しようとするものの、それを絶対的立場から諸法を滅する統一作用に還元して、結局、外から滅のルールを設定する有の立場に留まったように見える。

また、和辻の特徴をより顕著に示すために、筆者は彼とはほぼ同じ世代である中国近代知識人、そして新儒家の代表的な思想家と言われる熊十力の「法」に対する解釈をも見ていきたい。熊十力（一八八五―一九六八年）は一九二〇年に、著名な仏教在家教徒である歐陽竟无（別名・歐陽漸、一八七二―一九四三年）につき仏教を学んで、その後多くの仏教に関する著作を残した。その『佛家名相通釈』には次のように述べている。

法という字義は、中国語での「物」という字の意にほぼ相当する。中国語の「物」という字は、普遍的な公名に至る。一切の物質現象あるいは一切の事情、皆「物」として通名できる。全て心の中での想像境界でさえも、「物」と云うことができる。「物」という字はまた「事」という字と連用しており、いわく「物事」や「事物」である。「物」という字が指しているものは、決して現象界にとどまらない。現象の本体に至り、すなわち全て万物の生成を働かしめる始原と言われるもの、例えば所謂道あるいは誠というものも、また「物」という字で指すことができる。例えば老子は「道の物為る」と云い、『中庸』においても「其の物為る、貳ならず」と云われている。皆「物」という字を以て実体を指している。それ故、中国語の「物」という字は、至大無外の公名である。仏書中で「法」という字は「物」という字の意味に近いため、また至大無外の公名である。例えば根塵は色法と曰い、了別などの作用は心法と曰う。また方法の実体は、即ち所謂真如者であり、また無為法であるとも称する。²⁶⁾（訳・筆者）

このように、熊十力の「法」に関する解釈は、ほぼ伝統的な解釈に従っているであろう。その上で中国語としての「物」が、よく「事」と連用していることが論じられ、「物」を単に現象界のみならず、体用不二や至大無外の意味としても捉えている。またその意味での「物」の応用は、儒仏道の經典において一致していると強調している。こうした「物事不二至大無外」の解釈に対して、和辻の無我の立場での「法」の解釈はむしろ「物」より「事」が重視し、さらに外の視点から「過ぎ行くもの」と「過ぎ行かざること」とを区別している。いわば「過ぎ行かざること」としての法が「過ぎ行くもの」を否定し、それ自体が滅の方向へと自律的に運動するという意味として捉えているように見える。和辻は法には内外無いことは認めるが、その方法論において無我の立場の強調に夢中になりすぎたことで、より高い立場での説明では、「もの」自体の内発力より外からの力を導入せざるを得ないこととなった。

中国古代からの多くの思想家の「実体」解釈の特徴は、外的な見えない本体より、むしろ具体的に目に見え感じられる事物に、より注目しており、そして具体的事物を借りて本体を指すが（例えば扇子、眼や海など）、それは先験性としての宇宙の本体を寓意するのではなく、体の用の方向に向かって具体的事物の本来的実在としての活動を指しているという此岸志向が挙げられる²⁵⁴。朱子と王陽明の本体に関する言説においては、宇宙全体や万有本体の立場から本体を用いることはほとんどなく、「礼の本体」や「心の本体」などのような表現があっても、単に人、心または良知といった個別事物に対して述べたものにすぎない²⁵⁵。また近現代新儒学者、熊十力の弟子である唐君毅（一九〇九―一九七八年）は「本体」について次のように解釈している。中国古代の本体概念は西洋哲学の中での客体としての substance 「実体」ではなく、むしろ今人のいう「主体」に近いのであるという²⁵⁶。「体」は最初は人の身体を指しており、人の視聽言動の活動の所出そのものであり、「吾人の生命心霊の主体であり、そして「その主体は生命心霊の種々活動あるいは用において表現されている」（私訳）とある²⁵⁷。ここでは中国思想家と和辻との実体解釈を比較するのでもなければ、熊十力と和辻との「法」の解釈の相違点を細かく比較するのでもない。ただし熊十力の「法」の解釈や中国思想家の「実体」理解を挙げることを通じて、和辻の「法」の解釈の独自性と、「こと」やその超越の立場への重視が、より顕著に見えてくるであろうと考える。

・「見ること」について

先ほど和辻の「法を滅する立場」を概観してきた。次にその立場で重要となる「法を観すること」に関する和辻の解釈を説明していきたい。見てきたように、和辻は本質直観という言葉で無我の立場を説明しているが、フッサールのそれとは異なる意味で用いている。

フッサールのいう直観は、自然的立場や感性的直観を遮断し、直観の作用においてはさらにそれ自体の根本範疇を追求し、すなわちイデア的対象の範疇形式を充実する範疇的直観である。和辻のいう観法は同じく自然的立場を遮断し、「見ること」自体の本質に注目するが、そこでの「見ること」は、単に概念的範疇の充実に注目するのではなく、感受的直観であることをも含め、五蘊の法の範疇を眞の認識の立場において見出す根本作用として捉えられている。自然的立場における人間は、五蘊の範疇において生きるものであって、感受しなければ「見ること」を行うことができない。無我の立場での「見ること」は、さらに感受的経験を働かせる五蘊の法のあり方を対象とし、その法のあり方の本質を認識する根本作用として働くのである。すなわち、和辻のいう本質直観は「見られること」の現象を成立せしめる範疇形式、つまり五蘊の諸法の領域によって働くものではなく、諸法のあり方やそれによる一切の内容の本質を、眞の認識の立場において見出す高次の認識作用である。

その上で和辻は、直観は最も根本的な認識作用である以上、「直観自身の範疇は追求することができぬ」（五、一六五）と強調している。何故ならば、直観は唯一の普遍的妥当性を持つ根本作用であるとすれば、「根拠づけはするが根拠づけられることはできない」（同上）ためであるとする。言い換えれば、すべてのものの存在の本質は、根本的な認識作用としての本質直観によってのみ見出され、基礎付けられるのである。すべての見られるものの本質を見出す根本的根拠である以上、さらに直観の上に何かの根本範疇、あるいは純粹意識を求めることができない。「法を見ること」は、取りも直さず主客を超える根本的な認識作用としての外から、内の五蘊、六入処や縁起の諸法の関係性を観ずることに他ならないということである。

そして眞の認識の立場における「見ること」の範疇は、和辻はまず五蘊の法の体系に注目して、無我の立場に則って再解釈する。その解釈の特徴については、次のようにまとめられる。

① 主に原始仏教の教典である雑阿含経に照らし、無我の立場から五蘊の諸法の仕方を解釈している。その解釈の基調は、「見ること」において「見られるもの」を取り除き、単に「見られていること」に注目していることが特徴である。いわば見る対象は前に述べたように「過ぎ行くもの」ではなく、「過ぎ行かざること」としての諸法の仕方である。存在するものをあらしめる五蘊の諸法の仕方こそが、眞の認識の立場において主に認識対象である。そして五つの法は、存在をあらしめる五つの領域一般として捉えられるようになった。

② 五蘊の諸法のそれぞれの仕方に対する詳細な解釈においては、無我の立場を保持するために伝統的解釈と離れ、新たな解釈を立てようとする。まず眼の対境としての「色」には伝統的な解釈としての「物質的要素」や「肉体的要素」を認めていない。「見ること」にお

いて「色」は単に「視覚的なるもののみならず、声香味触をも包括する感覺的直觀的一般を意味するに至」らなければならないと和辻は考える（五、一二〇）。

③ 五蘊の「受」に関しても、和辻においては見ることにおける「感受すること」自身は我々のと言わるべきものでない」と「受」の受容的主体を否定する。「受」を心理学的な感情と解するのは当たらない。」（五、一二三）「花を喜ばしく感受すること」は主觀的によつて対象の色彩を喜ばしく見るのではなく、主客未分としての「樂受」においてある花の樂受そのものを意味するのである」という（同上）。「存在するものは必ず受において存在する。」（同上）すなわち受は主觀や客觀を區別せざる「受容性」である。

④ 五蘊の「想」は通例「知覺」あるいは「表象」であるという解釈に対して、和辻においては阿毘達磨論書に従つてそれを「取像性」として捉える。しかし「取像性」としての「想」は必ず単なる心理上の心像でもなければ感覺の不斷の轉變によつて變化する像ではない。「花を見る」場合のように、花の像において意識内容を不斷に充實する作用一般として捉える。すなわち、「知覺表象、記憶表象または想像表象を問わず、総じて一つの像を取ることが想である。」（五、一二五）「想」がなければ一切の存在は一定の姿を取らない。一切の存在するものが一定の姿を持つために「想」という存在の仕方によらなくてはならないと強調する。ここでは「想」という法に対しても、「もの」自体の現実性が綺麗に抜き去られる解釈となつてゐる。

⑤ 五蘊の「行」について、和辻は「為作」という漢訳を認めるが、その上で「行」を五蘊の法より高次な、根本的法として捉えようとする。彼は雜阿含經を引いて、その内容を次にように説明している。「為作せられたるもの（有為、sankharam）を為作する（abhisankharonti）がゆえに行（sankhara）という。いかなる為作せられたるものを為作するか。色を為作せられたるもの（有為）としての色であるものに、受を有為としての受であるものに、想を有為としての想であるものに、行を有為としての行であるものに、識を有為としての識であるものに為作する」（五、一二七）とある。その經典によつて裏付けることで、行は五蘊を五蘊たるものに統一的に為作するところの根本的な行であると和辻は主張してみる。にもかかわらず、和辻は五蘊説の「行」よりは、緣起説の「行」の解釈がより發展したものと認める。すなわち五蘊説の「行」はまだ五法の一つとして解釈されることに留まつて、「行」における統一的・根本的為作の意味は十分説明されていらないという不足があるためである。「かかる根本的な行の概念は恐らく緣起説の立場において発達したものであつて、五蘊の一たる行とは區別して理解されなければならない」（同上）と強調されている。こうして和辻の原始仏教論では無我の立場から普遍的な私の意識的主体を排除しているが、作用の中心化への注目を脱せず法に法の範疇の統一のあり方へと解釈する志向が残っている。

⑥ 五蘊の「識」についても、五蘊の注釈経である雜阿含経に「區別して知る(vijānānti)別知相)のゆえに識という」という解釈に従って、主に了別することとして「識」を捉えている。そして「存在するものが必ず了別されてあることによって、すなわち別知相において、存在するにほかならない」という。現在の使われる意識の語は、主に心理学的・心的体験全部の総体概念として捉えられている。しかし、五蘊の一つの法としての「識」はそれと異なり、存在するものの一つの存在の仕方であり、かつ識の仕方の領域として六根六境に密接し、それらに応じているものである。その中で、例えば眼識は眼根によって色を了別するように諸法の対象を了別している。

⑦ 眼などの六根に対する解釈も伝統の解釈とは異なっており、彼によれば、眼などの六根は、六つの感官ではなく、「單純に独立せる領域としての視覚作用乃至思惟作用として」(五、一五五) 見なければならぬ。

すなわち五蘊の法は存在者個人の主観(我れ)に属するものであるという意味ではなくなり、逆にその存在者を存立たらしめる本質の五つの形式一般として捉え直されるようになった。その上で「五蘊とはあらゆる存在するものがその存在を持たしめられる五つの法の領域である」(五、一三〇)と解釈するようになった。以上の和辻の五蘊説に対する解釈の特徴を概観した上に、さらに和辻の挙げる「白樺の花を見ること」の例を見てみよう。

今自分の目の前に白樺の花がある。自然的立場において考えれば、我がこの目をもってその花を見、この手をもってその花に触れるのであるが、しかし法を觀する立場においては我の肉眼や手は見られるもの、触れられるものであって「見るもの」「触れるもの」ではない。我を抜き去り意識の事実に(言い換えれば一切の存在に)直面するならば、「白樺の花がある」とはただ單純に白樺の花が白い色と特殊な形と特殊な香や肌ざわりをもってそこに、あるである。言いかえれば見られ、嗅がれ、触れられるものとしてあることである。が、そこにあるところのこの特殊な唯一な色形香触は、色形香触としては唯一のものでない。白樺の花の傍には書籍、インキ壺云々が花とは異なつた特殊な色形香触をもって存在している。それらは皆特殊な唯一な色形でありながら、しかも皆同様に見られ触れられる——すなわち色である。「色であること」を除けば書籍や壺が存在し得ぬごとく白樺の色もまた存在し得ぬ。白樺の花はかかる「色」の特殊的限定としてそこに存在するのである。……しかし「そこにある白樺の花」は單にただ見られ触れられるものとしてあるのみならず、また「美しい」「快い」ものとして存在する。……花は、感受せられてあること、によって初めて存在し得る具体的な花……なのである。

ところでこの瞬間にそこにある白椿の花がぼたりと落ちて崩れたとする。その形もはや枝にあった時の形と同じではない。……散ったと言われるのは散らない前の枝にあった形が散ったのである。すなわち目前には崩れた形があるのみであるにかかわらず、崩れぬ形は依然として存在する。その形は散らない前から存在し散った後にも存続する。……このことは色形についてのみならずこの花の香触についても言われ得るし、さらに一般にすべての個々存在者においても同様である。さらにまた普遍的な意味においてさえもこの取像性は存する。……目前の椿の花は「色」であり、感受せられてあり、像を取れるものであるが、椿の花としては具体的な一の存在物である。……それらの無数な意識内容が密接に結合して具体的な一つの像となるとすれば、椿の花としてのこの姿は為作せられたものでなくてはならない。為作せられてあることよってこのものは一つのものとして成立する。……この場合に「為作する者」がいかなる意味においても考えられないところにこの立場の特徴が存する。神が為作するでもなければ意識作用が為作するでもない。最後に目前の白椿の花は、それが庭に咲ける白椿の花と区別されてあるのでなければ「この白椿の花」であることができない。かくこの白椿の花がこの白椿の花であり得るためには幾重にも「了、別せられてある」のである。(五、一三七―四一)

要するに、「花を見ること」という例においては、和辻は本質直観の立場から花というものの現象を否定的に解体し、それを成立せしめる五蘊の五つの法の関係性を見るのである。その上で自然的な立場での「見ること」を五つの法に解体した結果として、「見ること」では「何物かがあること」は、すでに「何物かが見られたもの」としてある「こと」ではなくなり、「何物かが見られてある」ということにほかならない(五、一四四)。いわば花が見られてあるのである。ここでは和辻は五蘊解釈を通じて、「見ること」において「見られるもの」への認識を遮断して「見られること」としての法の先行性を説明しようとする。すなわち真の認識の立場における「見ること」は、自然的立場での「感受的に見ること」において、それを根拠づける諸法の如実相を見ることである、と言っても良い。

無論、前に述べたように、「見ること」において和辻は「もの」を解体する真の認識の立場とともに、実践の立場をも考慮に入れていゝる。真の認識の立場は直ちに実践の立場である。さらにこの実践の立場は実現の完成に至るまでも意味している。そのことについて、和辻は八聖道の「正見」への解釈においてそれを論理的に述べている。真の認識の立場での「正見」は、ただ正しく見ること、知ることにとどまらず、「成る」ということでもある。「真に正見であるためには、成れるものとして成り行く過程を含まねばならず、「可能性と実現の道程と実現の完成との三つの様態において考え、そこに正見が真にそれ自身に成るところの過程を見出すことができる」(五、二六〇―一)とする。換言すれば、正見は始まりでありながら終わりである。正見の自己実現の運動という論理が示される。「正しく見ること」

の立場になった以上、正しく見ること自体の自律的運動に他ならない。そしてその運動においてなされた正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定がすべて正見の表現となる。ここでは、イデーの自律的展開という基体説の表現が、なおも見受けられるであろう。

その一方、前述のように、和辻の考察においては五蘊説に関しては、「行」における統一作用の意味への説明が不十分である。のみならず、五蘊説における法と法の関係性の説明は、その後作用の統一の問題や法と法との関係づけが詳しく説かれた六入処や縁起よりは不十分であるし、感性的現象を成立せしめる五つの法を、どのように滅するかという問いへの展開も具体的でないとする。そのため、法と法との関係性、「行」における作用の統一の問題や法を滅することといった課題について、和辻は五蘊説より、縁起説に注目を向けている。言い換えれば、和辻の原始仏教論において無我の立場を証するためには、縁起説が最も重要であると言ってもよい。

次に主として和辻の縁起説における「行」の解釈について見ていきたい。無明の立場における「行」の法を滅する道として、和辻は具体的に八正道の実践を挙げる。そこで「業」や「行」の説明については輪廻思想や僧侶に限定された修行の立場を排除し、全ての人間の此岸の幸福を最大にするものとして捉えていることが特徴である。

・因果応報の自然的立場から、滅する道としての「行」や「業」へ

和辻は『原始仏教の実践哲学』において縁起説の誕生を、主に五蘊説の解体↓六入処の導入↓六支縁起↓九支縁起↓十支縁起↓十二支縁起という順序で展開している。無我の立場から十二支縁起の相依関係が説明されていることが、その縁起説の特徴である。その特徴づけがなされた一方、和辻は、十二支縁起を諸法の因果関係において解釈する木村泰賢の説を批判している。

木村と和辻らの縁起説における論争の背景について簡単に言えば、諸法を因果関係とする木村泰賢に対して、和辻は因果関係を否定し、無我の立場から法自体の自律的プロセスという論理を堅持する。そしてその立場と近似し諸法を相依関係へと捉える宇井伯寿を擁護する。当時のインド仏教や縁起解釈に関するアカデミズムの主張の変化について、末木文美士は次のように述べている。

村上专精や前田慧雲が留学することなく、伝統的な教学を継承しながら近代化に対応しようとしたのに対して、その後の仏教学の主流は、西欧に留学して梵語を習得し、インド学的方法を学んで、インド仏教の文献研究を進める学風に取って代わられるようになった。……村上の段階では印度哲学と称しながらも漢文文献が主として用いられたが、木村によってはじめて本格的に梵語研究をベース

としたインド仏教研究に中心が置かれ、印度哲学Ⅱインド仏教中心という研究が確立した。木村は曹洞宗の僧籍を有し、客観的文献学でありつつ、僧侶による仏教信仰を前提とした学という性格も保持された。

しかし、木村はなお伝統的な教学の立場を維持し、そこから、より近代的な立場に立とうとする宇井伯寿・和辻哲郎らと縁起解釈をめぐる論争が行なわれることになった(山折、二〇〇七)。木村は、いわゆる三世両重の因縁の立場に立ち、十二縁起は過去世一現在世・未来世の三世にわたる因果関係を述べたものだとして解した。また、無明を盲目的な意志とみるように心理的な解釈を行なった。それに対して、宇井と和辻は、十二縁起は時間的な三世の関係を説くものではなく、苦の生ずる論理的な因果関係を説いたものだとして解し、また、無明に関しては知的な無知と解して批判した。⁵⁵⁾

要するに、当時のインド仏教の縁起解釈に関するアカデミズムの主張から見れば、最初に木村泰賢の解説が主流であったが、近代仏教学の発達により宇井や和辻の合理的・論理的・近代的解釈が、アカデミズムの中核を占めるようになった。「仏教の近代的解釈は、前世、来世を否定し、現世的な解釈を推し進めるところに特徴があり、その点で、宇井・和辻のほうが近代的解釈に適うものであった」⁵⁶⁾と末木文美士は位置付けた。また、山折哲雄も、その縁起論争の事件を通じて「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」という権威の岸辺に殺到し、その風下にみずからの安住の地を求めてきた」⁵⁷⁾と日本の近代仏教学における合理化・論理化の風潮を指摘している。その風潮において、宇井や和辻は、伝統的解釈に基づいて縁起のそれぞれの十二支の系列を生心理理的時間的な因果関係として、いわば、苦の原因を老死から無明へと遡るといふ木村説に対して、伝統的な因果関係の解釈を否定し諸支の間での同時的相関係の論理を主張している。

そのような仏教の合理化・論理化の立場をとった以上、和辻は縁起解釈を読み直したのみならず、「行」や「業」における輪廻解釈をも否定している。彼においては、諸法は存在一般の法であって、それらを人間の現世生活の輪廻転生に局限して解釈するのではなく、存在一般の法を滅する無我の立場から解釈しなければならないのである。しかし木村らの輪廻説では、ショーペンハウエルに倣い「無明を盲目的意志、行を意志と」し、「かかる解が経蔵に根拠を有せざる」(五、二三五)のみならず、思惟と存在との同一の我を主張する立場であって、原始仏教の根源思想としての無我の思想とは決して同一の体系ではない。すなわち輪廻説は、単に後人によって神話的着色が付加されたものであって、原始仏教の無我の思想から拒否すべき解釈であると和辻は異論を唱える。

無我五蘊縁起の立場から見れば、靈魂や他界の思想は単に人間の想像の所産であり詩人の幻視において見られ感じられる存在であり「無明の立場においてのみ有るものに過ぎない」(五、二七九)のであると和辻はいう。それに対して、明の立場になると、「法を觀ずること」において輪廻もなくなり業や行もなくなり、存在も存在し得ない境地として現さなくてはならない。いわば「無根拠」に到達するのは、縁起説の核心である」(五、二三二)とされる。では、無根拠とは何か。それについてまず縁起の「行」を、諸法を統一する作用として説明する和辻の解釈を見てみよう。

そこで和辻は、まず雜阿含經において「行とは身口意三行なり」との注釈に注目して、以下のように述べている。

この注釈は行の注釈のうち最も有力なものであって、經藏中にはこの注釈の注釈も存する。それによれば身行とは出息入息である。

「出息入息は身法であつて、身により身に属し身によつて轉ずるがゆえに身行と名づける。」口行とは有覺有觀(viññakavācāra. 尋求伺察)である。「まず尋求伺察して後言語に現わす、ゆえに口行と名づける。」意行とは想と受である。「想と受は心法であつて心により心に属するゆえに意行(心行)と名づける。……呼吸は古きインドの思想において生命の本質と見られたものであり言葉もまたその魔力のゆえに神秘的な実体と考えられたものであつて、これらが「心」とともにここに行の三大領域を示すものとして取り出されたゆえんは、行が心の働きであるとともにまた生命の本質であり言葉の根底であることを示すためではなからうか。言いかえれば行は心理的なるもの、生理的なるもの、及び言葉の現わす意味のすべてを通じて根底となれる為作と考えられたのではなからうか。もししかりとすれば一切を為作する根本的な行の考えはすでにここに芽ばえていると言わねばならぬ。(五、二三二―二三三)

このように、和辻は縁起の関係において識の前提条件として行の根拠が求められることを強調している。そして經典の注釈に基づいて、人間の「考えること」のみならず、「語ること」、「見ること」、「行うこと」などの動作の発出における根本的統一的な働きはその識ではなく、行であると強調する。行―識の縁起関係も了別作用としての「識」が為作一般を条件として成立するということになる。

その上で行は識―名色―六入―觸の関係を働かせる統一原理でもあると説明する。「為作一般の自己限定として了別作用があり、了別さるることによつて特殊の限定たる名色が可能となり、自身を区別しそれ自身働くことにおいて眼乃至意の六入が成立する。たとえば赤を見る、ことは赤がそれ自身を青黄等から區別することであり、區別することは行が自己を限定すること。」(五、二三四)すなわち、前述の五

蘊の法の仕方は縁起説の「行」の解釈において、統一作用としての行が自然的立場において自己限定する運動として読み替えるようになった。

しかし、「行」は自然的立場を根拠づける統一作用であっても、まだ無明縁行であり、そして無明の世界に限定された領域であるに過ぎないと和辻はいう。無明の意味は、すなわちこの限られた領域である。しかし、それは伝統的解釈のように「行」が「無明」を根拠づける意味ではない。和辻によれば「無明」行の関係は行までたどったような論理的关系でもなければまた識名色の相依関係におけるごとき基礎づけの関係でもなく、「特殊な関係」である(五、二三五)。その原因に関しては、「行」を超えて「無明」へと辿って知られることは、すでに「明」の立場になっていることである。言い換えれば、「行」の限界を超え無明を無明として知ると、諸法を滅する高き立場に帰入させることで、「行」と「無明」の間には異なる境地が存していると和辻は述べている。無論、これまで限られた「行」も、無明の領域の限界を超えて究極の境地に入るのみならず、「行」の止揚としての「滅」に転換する。ここでは、和辻は中観哲学に依拠し、「行」は根源的には、「絶対空」を根拠とするものであると認める。「絶対空」の境地こそが、「行」の滅を引き起こす所以である。

「行」を超える、より高き立場については、和辻は、龍樹の空の思想に即して、「絶対空」(五、二三六)であると捉える。そして絶対空は、単なる無明に対する明の立場ではなく、真の「究極の根拠が無い」究極の根拠であるという(同上)。和辻からすれば、縁起説は無明の立場であるが、無明を滅する後の法の究極の無根拠への力説がやはり不十分である。それに対し、龍樹の空の哲学は「自性空なること」によって初めて差別的なる法は法として立つことができる。語をかえて言えば差別は無差別を予想する、差別は無差別において可能である。これ龍樹の哲学の核心であるとともにまた縁起説の核心である。(九、四七二)その意味に従えば、差別や無明は絶対空において初めて、その自体の差別性が自覚される。それと共に、明と無明と、差別と無差別などを区別する立場も全て絶対空において止揚され滅される。滅の作用は、すなわち「一切を空すること」(五、二四五)として無明縁行を滅しつつ、さらに止揚された根本的な行の一般作用として働くことになる。逆にいえば、根本的な行の作用は、すなわち否定による統一作用として働くものである。ここでは、和辻のその後の論理学に展開された空の運動あるいは否定の否定の運動の論理がすでに芽生えていることが見受けられるであろう。

そのため、絶対空の立場になると、縁起説は、単に人間の苦の成立の条件が説かれるものではなく、滅に向かつて止揚される実践の道をも意味するものであると和辻はいう。そして滅の道は自覚的な実践の道の展開としては、すなわち八聖道であると挙げる。「かくして自分は過去の諸仏の行きし古き道、古き道を見いだした。古き道とは何であるか。八聖道、すなわち正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定である。自分はこの道に従って歩いた。そうして老死と老死の集と老死の滅と老死の滅の道とを悟った。乃至、行と行の集と行

の滅と行の滅の道とを悟った。」(五、二四一)この『雜阿含經』の文章を引用することによって、和辻は、「八聖道であることは、まさしく般若が論理的にも実践的にも、滅に自覺的に向かって進む道であること」(同上)を裏付ける。人間の歩むべき道、當為としての道は、自然的立場の法によるのではなく、八聖道に則って新たな普遍的な道徳を建立することである。「法の認識が実践的な滅の道であると認識」になる意味において、和辻は原始仏教を、実践哲学と認めても良いという。

和辻の八聖道解釈の特徴としては、先ほどもすでに少し触れたように、また一種の中心的自律的な「ロゴスの自己展開」のようなレトリックが見受けられる。簡単に言えば、自覺的な立場に立った正見が正思から正語正業正命に至る行為の表現を通じて、そして正精進正念の態度として自己の内在的超越の運動であることとして展開されている。和辻の言葉で言えば「正精進と正念によつて、正思乃至正命として、実現せられた正見は、無差別を実現せる心一境相となることによつてそれ自身を完成する。」(五、二六八)それと同時に「初めである正見は正定によつて、終わりである正見となり、「真実の認識を完成することや「絶対的自由を実現する」ことに向かつて進む(同上)。こうした真実の認識、絶対的善、絶対的自由を実現する道は、正に人間の履むべき道である。この道においては「無常苦の世界の克服」を理想と見做すのである。これによつて和辻は、「キリスト教の苦を忍ぶものは幸いなり」という地上の任務の遂行の思想とは異なる、と比較する(五、二五四〜五)。

「無常苦の世界の克服」が理想である以上、八聖道の行は、俗世や出世間を問わずに普遍的超越的な実践の道であつて、「ただ特殊なる人間、僧侶のみの修行の道と見らるべきではない」(五、二七〇)と、和辻はさらに出世間の修行者による特殊な主張を排除する。その中では、八聖道を、僧侶の戒定慧と混淆する説がある。それに対して和辻は、原典批判の立場から八聖道に関する経蔵の新古の層を分けて、それを僧団生活の固定の修行の道とする解釈が僧団的な著色を受けたものであるという宇井の解釈を認めながらも、それらの説に反論する。僧侶の戒定慧は、単に僧侶の修行法であつて、八聖道と区別しなければならぬ。「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仏教文学とともに仏教の哲学の範囲外におかれなくてはならぬ」(五、二七一)という。ここでは明らかに和辻の近代的な合理主義の立場が見受けられるであろう。

また合理主義の立場である以上、理想の當為の道としての八聖道においては、無論「業」における輪廻思想の解釈も許されてはならない。それについて、和辻はまた原典批判の立場から、次のように解釈している。輪廻思想と無我思想とは、経蔵において混淆されて説かれているが、「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顯著に現れているのを見る。」(五、二七八)その上で「輪廻思想が本来転生の道途において自己同一あるいは「靈魂」の信仰に基づくに對し、無我思想がかかる「我」あるいは「靈

魂」の徹底的排除を主張する」のであって、両者とは異なつた思想であつて同じブツダの言葉と見做してはならないという（五、二七三）。無我思想と輪廻思想とを調和する解釈は、あくまでも「原典批評の不足である。」（同上）両思想が混淆された經典の形成は、原始教団が、「善悪応報を否定せんとする当時の享樂主義的流行思想」（五、二七九）に反するための付加ではないかと和辻は推測している。

輪廻の主体については、和辻は主に木村の「業」の解釈における「我」の同一性を問題とし、それに批判を向ける。彼によれば、正しき「業」は、同一性の主体のない正見の運動の自己顕現であると強調する。しかし木村の輪廻説では、輪廻の主体における特殊の性格がつけられたる意志の存続を認め、そこで「無我思想と一致するために、特殊の性格そのものが変化的であるとの主張が付加せられ」、その特殊な「意志の習慣づけられた性格」「生命が自己創造を営む時の内的規定」はすなわち業である（五、二七四―五）。木村のこの解釈に対して、和辻は性格が流動的に変化しているものである以上、「どこに「性格」としての意義が存するであろうか」（五、二七五）と反論する。木村が挙げた「幼虫より蛹になり蛹より蛾になる所、外見的に言えば、全く違つたものであるけれども所詮、同一虫の變化である」（同上）⁵³という例に対しても、その変化は一つの性格から他の性格に変化することに他ならず、そこに特殊に性格づけられた意志の統一が存しておらず、ただ流動しているのみであると無我の立場から弁駁する。

なお、同一性の意味としての業による輪廻の思想を人間生活に応用すれば、ただ功利主義的道德を建立することになるに過ぎないと批判する。業説の応用によつては、人間は個人的幸福を求めするために良い行為をすることになるのであつて、個人的幸福のいかに関わらざる八聖道の正見の実現の運動から顕著に離れるという。和辻からすれば、「業報の思想は、事実上存する不公正な因果業説の導入によつて公正なる道德的報復を要請するところより起こつたものでなくてならぬ」（五、二八四）という展開である。元々行為の善悪による因果応報は無我思想にはないが、業説の導入によつて初めて起こつた。例えば、殺人者はその行為によつて死後地獄に「墮するはず」であることは、業説によると「必然に墮する」と言い換えることになる。こうした必然性を提唱すると、すなわちすでにある行為の善悪が規定されており、ある因はある果に繋がることを認めることになる。しかし実は、一旦ある果を知る以上、人間は逆に功利主義的道德の立場へと導かれてしまうことを和辻は批判する。

要するに、和辻からすれば、無我思想における「業」は、元々自然的立場での因果応報の主体としての意志による行為ではなく、何物にも影響されず、無我の立場からの単純な行為なのである。その上で『雜阿含經』において無我の立場を説くブツダの言葉を次のように引用する。「かく観ずるものは解脱して眞実智を生ずる、いわく、生はずでに尽きた、梵行は完成せられた、なざるべきことはなされた、もはやこれ以上この存在はないと知る」（五、二七九）と。すなわち無我の立場では、「業」には私の主体があるかどうかという問題とは、も

はや無縁となるのである。語義の方面からも、「業」(Kamakam-ma)はその本来の意義においては単純に「しわざ」「行為」を意味する(五、二八三)と、和辻はブツダの言葉や語義的解釈によつて無我の立場での「業」の意味を裏付ける。業は個人の意志を含まざる純粹行為であるということに他ならない。すなわち真の「業」は、ただ八聖道の正見の実現としての「正業」であり滅の道であり、さらに絶対的な善の実現であると和辻は主張する。

絶対的な善の実現としての「業」は和辻において、さらに「全世界を幸福に作す最大の業」という新たな解釈によつて捉えられている。その解釈を裏づけるために、和辻は解釈学や近代仏教学を用いており、アショーカ王の残した碑文に見られる政治のために猷身的に努力すべき章での次の一句に注目している。その上で、その碑文を、「輪廻業報の思想が仏教の根本的立場として存するのでないこと、従つて仏教の道徳が本来は個人的功利主義的道徳でないことの有力の証拠」(五、二九二)として位置付ける。

何となれば全世界の幸福(sarva-loka-hitam)は作さるべきもの(Katava=katabba)と予に思われる。……全世界の幸福(を作す)よりも一層重大な業はない。そうして予の追求するそのものは何であるか。予が生物に債を果たし得んこと、予がこなた(tida,この世の意ともなる)において何人かを幸福に作り得んこと、人々がこなた(Paruta,あの世の意ともなる)において天(svagam)を得んことである。(五、二八八〜九)

その碑文を、和辻は文芸と論理が混淆した作品として眺め、そこに文芸的修辭としての「輪廻の思想」を排除し、かつ「こなた」と「こなた」は現世と死後の世界の意ではないとして、それをより合理的な意味に再解釈しようとする。その排除の原因は「こなた」は死後の世界であれば、政治のための努力の目標がいかに実現するかということが分からなくなる。アショーカ王にとっては「全世界の幸福を作すのが最大の業であるならば、「こなたにおいて予がある人々を幸福にする」とは予がこの最大の業に関与することにはかならず、こなたにおいて人々が天を得るとはこの最大の業がなされ全世界の幸福が実現せられることにはかならず、こなたとは現実の世界、現象の世界であり、こなたとは理想の世界、涅槃の世界の意である」という解釈が、より妥当であると(五、二八九)。王は現実の世界において、万人が最上の幸福に達するという理想の世界の実現を望んで、それを自分の努力の目的としたということこそが、その碑文の主旨であるという。

その上で、その努力は決して個人の果報を目指す手段ではなく、手段と目的との統一としての絶対的な善の実現の運動の顕現であると、和辻はさらに無我の立場へと還元する。アショーカ王の「努力の意義は「全世界の幸福」を実現するという仕事の一部分を負担すること、すなわち「ある人々を幸福にする」ということそれ自身であって、彼自身の幸福を果報として得ることではない。」（五、二八九―九〇）そこでの「全世界の幸福の実現」も、具体的には一時の疾病の平癒のための祭儀のほどのもではなく、時間に関らず、さらに疾病の平癒が得られずとも、無限の善を生む慈悲の実行であり法の祭儀である、と和辻は強調する（五、二九一―二）。

言い換えれば、業は単に一時の実践の目的のためにする行ではなく、完全に真の認識の立場に帰入した行なのである。業は、正業としてしか捉えられず、いわば正見が自己を実現する運動の顕現として働くものにほかならない。法を観ずる立場に対しても、「真の認識は

「法」を観る立場における哲学的認識であって、実践的目的のための認識ではない」（五、一六六）と説かれている（無論、実践を含める認識であることを認めるが）。この点から見れば、和辻は原始仏教を実践哲学と位置付けようとするが、論理上では「行」より、やはり認識の立場に注目しているように見受けられる。

以上の解釈から見れば、和辻の、アショーカ王の碑文についてのそれを単なる文芸作品として神話的要素や宗教色を排除し、原始仏教における根本的な立場としての滅の道の論理を裏付けるといふような手法が、その原始仏教論の特徴であることは、すでに明らかであろう。そして、その原始仏教論では原始仏教に関する言説を本来の無我の立場に還元するために、何度も不合理な要素を含む自然的立場を排除することは、フッサールの現象学における自然的態度から、多少示唆を受けたように思われる。さらに、前の内容と合わせてまとめれば、和辻のいう「法を観ずること」としての滅の道は、すなわち根本的な統一作用である直観知が、不合理な要素や自然的立場を排除する作用として機能するのみならず、否定作用に設定される合理善として自律的な自己実現の道であるというプロセスであると解釈してもよからう。

無論、仏典の神話的要素の排除を通じて純粹な理論を証する方法論は、前に述べたように歴史と神話を峻別し、合理性を重んじる近代仏教学の成立にも深く関わる。和辻の仏教論では歴史に対する見解が詳しく展開されていないが、神話の類を排除する方法に関しては、そこからも大いに影響されていたであろう。またその仏典の非神話化の手法に関して、近代仏教学の影響のみならず、清水俊史は「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」と指摘する²⁵⁾。しかし、この時期に和辻が応用した解釈学とその近代仏教学とはどんな関係があるのかについてまた考察する必要がある。

また、もう一つの重要な特徴は、彼は八聖道を、出家の僧侶の求道の仕方ではなく、一般人に通用する普遍的な実践の道として捉えていることである。その点については、彼は宇井伯寿の八聖道の原意に関する解釈から、多くの示唆を受けたようである。宇井の研究に依拠し次のように述べている。「我々は氏の研究におけるごとく人間の歩むべき道としての八聖道が僧団生活の固定に従って、僧団的な著色を受け本来の普遍性を奪われて行ったかを、経の新古の層に従って辿ることが出来る」（五、二五七）と宇井の解釈に共鳴している。それに対して、湯浅は「彼の見方に従うと、シヤカの教えの本質は、出家には意義を認めず、日常的世俗的世界の内部において私をすてて生きる倫理の実践だけを説いたものだということになる」と、仏教の本質を世俗的立場に論理的に還元する姿勢の無理さを指摘している²⁵⁶。その一方、仏教という宗教を、どのように一般人の日常倫理において生かしていくべきかということは、現代でも重要な課題である。

和辻の仏教論に関する研究方法は、すでに多くの先行研究によって批判を浴びせられてきた。和辻の宗教性について述べた際に、すでに和辻の宗教の哲学化の問題に多少触れたため、これ以上論及しない。それより、和辻の仏教に関する解釈全般には、無我の立場が前提されているという問題を述べていきたい。

これまで見てきたように、和辻の道元論や原始仏教論は、終始一貫して無我の立場からの視線が前提されつつ、それを中心として展開されたものである。しかし、無我の立場を裏付けるためには、神話的な要素をよく推察せずに排除し、単に純粋な論理的解釈によって原典批判をすれば、もはや一種の先入観や主観的立場に陥る恐れがあるであろう。その傾向に対して、清水俊史は、和辻は「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く、²⁵⁷「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」と指摘している²⁵⁸。

その問題について、和辻の直観的想像力に基づく解釈学の恣意性の問題に還元しなくてはならない。そして和辻の解釈学の問題は、主にその直観の問題として目立っていると考えられる。まず解釈された内容においては、若き和辻の「身をもって感じる」としての直観知は二〇年代以来、芸術論や仏教論において、確かにより客観的知の重要性に注目するようになった。しかしこれまで見てきたように、日常的立場での現象知、実践知または実証主義的な歴史知より、和辻が常に志向していたのは、やはりより高き立場としての直観知であった。この直観知は、さらに原始仏教論では、主客を超えて無我の立場における無明を滅する作用、現象における全てのあるものを否定しうる作用としての真理知であるとされるようになった。

そして真理知の立場での展開は、すでに外としての自律的なプロセスが設定されたことで、日常的場面においてどんな悪事に出会っても、無我の立場に即して正業を行うことができるという確信が示されている。実践することは、すなわち個人的なことではなく、真理

知としての滅が我を通じて、自己実現の運動のための表現であるとされている。とはいえ、こうした否定作用としての直観知の運動は、無我の立場や身心一如の理想状態を念頭に置かれているが、そこに「もの」としての主語が徹底的に抜き取られ、「こと」||「かた」としての合理善の自己否定の運動として設定されていることで、人間の元々能動的感覺的身体がいつの間にか、逆に近代の合理知の装置として疎外され受動的に動かされるものになってしまうという危険性が、和辻においては見過ごされているのではないか。

そこで見過ごされた問題は、和辻の身体論の変化にもつながるであろう。これまでの多くの仏教の修行方法では、個人の修証が重んじられていたと言われている。無我の立場での正見は、個人の修証を通じてしか成立できない。しかし、和辻では、無我の立場での運動の自律的論理の展開に目を向けたばかりで、その立場までの実践については、特に論じていなかった。無我の立場での正見や滅の自律的運動の論理的解釈に拘泥して、かえって実践の主體の身体的感覺を受動的に位置に引き下し、身体の積極的可能性が見えなくなっているように思える。そして、和辻は、自然的立場での「感覺的に見ること」はいかに「正しく見ること」に転じるかについては特に論じていない。これらで和辻では身心一如としての直観知を説明する言説が少なくない。しかしその原始仏教論では、「見ること」を最上位の作用として重んじ、「感じること」を下位的なものとして見直したことで、逆に身心一如としての身体というテーゼから乖離しているような印象が目につく。

直観知の運動における感性的なものの抜き取りの傾向は、直ちにその近代の現象学などの合理主義による方法論の応用の限界性に関係があるであろう。和辻は直観知をめぐって展開する道元論や原始仏教論を通じて、西洋の有の哲学に対して、何物にも影響されず、無限に変化し流動している無の哲学を、東洋思想の特殊性として確立しようとする。にもかかわらず、和辻はあまりにも急に仏教を理想の無我の世界へと還元しようとするために、その原始仏教解釈による西洋への対抗意識、無我の立場、神話や事実の区別、そして和辻の馴染んだ近代の合理主義の類による方法論的論理を、最初からすでに前提としている。論述の視野においては、これらの方法論的論理の枠組みが固く前提された以上、論述の展開は容易に同義反復になってしまう。それどころか、歴史的事実上としての原始仏教の成立における非合理性や感性の部分、あるいは異質性や歴史的事実が、細かく熟慮できないということになるであろう。

端的に言えば、和辻の原始仏教論における方法論の応用の限界は、直観知の運動を、それによる自律的合理的運動へ向け論理的に力説するものの、終始一貫して外なる高次な視点から述べるに過ぎず、感性的現象に入って人間が、いかに感じて何を媒介して超越的な無我の立場に帰入するのかについては問題にできなかったということにある。超越的立場がそのままに自明視され、自然的立場との媒介的方法が明らかにされない、逆に先入観としての合理的意識が、超越的立場での「見ること」として容易に混淆される恐れがある。言い換えれば、和

辻のいう超越的立場は、日常的言語のシステムに存する大文字の他者の立場との境界に、やはり曖昧さが存する。その曖昧さを解消しないと、真理知としての直観と、主観的な思い込みとの区別がつきづらくなるであろう。そして内容的には、和辻は仏教論では、より徹底的な否定即肯定という態度を示そうとしたが、無我の立場への媒介が明らかにされず、単にその立場のために自然的立場を捨てることを力説したことで、やはり不徹底的な否定に留まったように見える。

直観知の運動における外と内との枠組みの曖昧さは存した以上、自然的立場でのすべてのものの抜き取りへの力説も、実は個人の人格の抹殺へと向けられているように見える。和辻は外としての超越的立場から、自然的立場でのすべてを否定すべきものと捉えている。そのため、超越的立場への契機がその内に存在しないこととなる。とはいえ、行為の主体の「内を通じて外へ」における媒介的契機を明らかにしないと、外としての傍観者の視点の設定は潜在的に、個人の人格を抹殺しようとする立場であるように思われる。

また、和辻の仏教論は、主に真実の認識の立場における抽象的な論理を洗練することに集中していたため、中後期のような日常的立場における個人と社会との関係に関するような倫理的考察は、まだ展開されていない。

他方、大正期の和辻は、前に述べたように歴史的事実は多少述べたが、確かにその直観の関心対象ではなかった。原始仏教論においても、仏典の「記述からどの程度に歴史的ブツダを見いだすべきか」（五、九七）という実証的問いよりは、歴史的作品の記述から理想の無我の立場でのブツダ像に還元することのほうが重要視されている。今まで述べてきた和辻の歴史観からしても、和辻が歴史的书物を通じて常に見ているのは「昔しのもの」ではなく、理想としての「古えのもの」である³⁸⁹。そもそも仏典を通じて歴史的ブツダを認識できるかという問いは、和辻にとっては自然的立場の問題であるため、不問にしたのではないかと考える。

以上の内容から和辻の原始仏教論において、解釈学における直観知の問題、身体の問題、合理主義の立場の問題が連続していることを論じてきた。にもかかわらず、哲学の立場から五蘊解釈、法の解釈、縁起解釈や業の解釈を東洋の無の哲学として論理化するということにおいては、和辻の先駆的意義を認めなくてはならない。とはいえ、仏教の思想を、合理主義的な直観による推論の論理に当てはめ過ぎており、歴史上の事実的發展における複雑性、不合理性や個人の能動的契機、さらにそれに対する自身解釈の主観の限界性を逆に容易に見過ごしてしまう恐れがある。

こうして和辻の解釈では、元々新たな無我の論理を立てようとする直観知は、その見過ごしによって、やはりすでに信頼を与えたある合理的論理の範囲から抜け出していなかったかのように見える。

結

端的に言えば、本章では元々個人主義であった和辻は、大正時代に入ってからまもなくギリシアと肩を並べる理想な「古えの日本」を見し、それへと転回する道において、「西洋」対「東洋」という対立枠組を前提とした上で、感得的直観の仕方を重視し、さらに東洋思想の特殊性を無我の立場へと力説し、その解釈においては「我」の存在や身体の自然的衝動を抜き取り、イデーとしての「型」を重視するようになったといった変化を考察してきた。その考察において、大正期に書かれた象徴論、文化論、仏像論、日本人論、「型」論、芸術論、道元論や原始仏教論を、広い範囲から分析し、主に和辻の身体論、型論や直観知の特徴とその変化を見出すことが、本章の目的であった。それらについて、三つの方面に総括していきたい。

第一に、その身体論においては最も顕著に変わったのは、超個人主義から無我の立場に変わったところにある。和辻はニーチェ論においては、身体の能動性を積極的に論じたが、大正末期の仏教論になると身体はイデーの器のような二次的存在として捉えるようになった。周知のように、ソクラテスはその死に際して死を恐れることなく、魂が肉体から解放されることを呼びかけている。叡智の獲得のために人間の肉体が妨げとなるため、「魂の肉体からの解放と分離こそ、知を愛し求める哲学者が練習してきたことなの」¹⁰⁰である、と。ソクラテスは自殺を讃えるのではないが、このような言い方に表面的に従うと、肉体のような感性的存在を容易に軽蔑し抑制する恐れがある。そのため、和辻は無我の立場を力説しながらも、まだ合理主義にとどまる一面があるように窺える。

第二に、「型」は、それによる生の凝固への打破の態度から、「型」の再興、さらに超越的な無我の立場としてのイデーの自律的なプロセスへと論じ方が変わった。すなわち「かた」の意味において、二つの方面の変化が含まれている。一つは、文化の方面において、「型」の統一性、すなわち西洋文化を多く受容した日本文化の統一のあり方を探るようになった。二つは、さらに文化の論理の面に入り、西洋哲学に対して東洋思想における無我の立場を強調しながらも、論理上ではプラトン以来のエイドス¹⁰¹実体論やヘーゲルの絶対精神の弁証法的展開を多く受容したため、それに倣い「かた」の意味をイデー化し、さらに無我の立場における「かた」の自己展開のような論理をなすようになった。しかし、プラトニックな「イデア¹⁰²エイドス」論と異なると、和辻の力説した「かた」は、完全なる有の立場ではなく、根本的には流動している無の立場に基づくものである。その芸術論では、形なきイデーを感得するための「形なき形」のような意味として論じられている。「型」におけるイデーへの観照の仕方についても、純粹な知性の立場ではなく、感得としての直観をも重視した。原始仏教論において、「法」を「かた」と解釈し、さらに「かた」の意味を「エイドス」に相当し、無我の立場による自律的プロセスとして捉えるようになった。しかし、その論理の展開は、最初からすでに無我の立場に設定し、原始仏教の思想を近代の合理主義という固定的方向に向かっ

て、不合理の部分を排除し無我の立場に還元するという解釈がなされたため、相対的立場の絶対化の立場に留まっていたように見える。また、和辻は土下座の体験を通じて、「型」において正当な心の交通を発見したが、後の仏教論においては、すぐにそれには深入りしていなかった。見てきたように、和辻は大正末期には、倫理的方面よりは文化の論理的方面に注目しているように見える。

第三に、直観の仕方については、ニーチェ論や大正中期以前に、主に個人の身体的力感としての直観の仕方として積極的に説かれているのに対し、中期以降は直観的想像力の限界性を意識し、芸術論においては直観に対して客観的な仕方が要請されるようになった。仏教論においても知的直観と「感覚的に見る」との繋がりが強調されているが、無我の立場での「見る」との論述では、六根の法が減ざれ、個人性も抜き取られているがゆえに、身体感覚作用は、前のように統一作用として積極的に説かれなくなり、真の認識の立場としての正見の運動の一環に過ぎなくなった。簡単に言えば、「見る」とにおいては、絶対的客観性としての道得あるいは絶対空が力説されるとともに、その感受性の主体も道得あるいは絶対空に取って代わられるようになった。他方、日常的な感性的直観が、いかにして自然的立場から絶対空に帰依する直観に至るのかに関する具体的な媒介の仕方は、前と同じく詳しく論じられていなかった。そのため、和辻のいう高き立場における直観知の構造も、まだ論理上の展開に留まった。

そして、その抽象的論理の展開の特徴としては、「見る」とは個人の人格が抜き取られ、観ずる「滅の道」の自律的な否定の運動として強調されていることが挙げられるであろう。しかし、自律的運動は、個人の内発的感覚によらずにはいかにして可能になるのか。確かに人間の「感受的に見る」とは、一般的には日常の言語のシステム、あるいは社会の構造に規定されており、受動的である。その一方、人間の身体には、能動的な面もあることを見逃してはならない。そのため、日常の「感受的に見る」とから、無我の立場における本質直観へと超越するあり方を把握するならば、単に論理上のみならず、日常の個人の修行や団体との交渉といった実践の面から、悟りの契機となる能動的面に注目すべきではなからうか。換言すれば、和辻のいう「無我」の意味は、再検討すべきものである。

要するに、和辻の提示した無我の立場やそれにおける本質直観は、古来の修証を重んじる仏教の真理知とは、果たしてどれほど合致するのかまだ検討する余地がある。これも、また仏教の哲学・論理化の問題でもある。和辻の原始仏教論において、真実の認識の立場は論理面に留まらず、自分の身を捨て高い人格に従って新しい生活を迎えるという道義的实践にもなることをも説いた。とはいえ、超越的立場としての滅の自律的展開に、一方的に注目すぎたあまり、その立場に至るまでの、自然的立場における人間存在の間での交渉的活動における自発的契機を容易に無意識に見過ごしたという一面があると考えられる。にもかかわらず、日常の実践的交渉的面への論理は、後の風土論や倫理学における「間柄の関係」の展開によってより明瞭となることを認めなければならない。

論説の内容のみならず、和辻自身の直観による解釈の仕方においても変わったところが存する。解釈の視野は、流動的生として万物に感応する場面から、西洋対と東洋の対置が顕著となり、そして東洋側の仏教における無我の論理を示すために、内面的な個人主義の視点から超越的立場における無我の視点に転じた。すなわち解釈の仕方は、すでに文芸的感想の立場を抑え哲学の形而上学論理的方法に向けるようになった。それと同時に、解釈学に、現象学や近代仏教学の応用が加わって、より一層合理主義の立場が示されたように見える。一方、作品を通じて「あったもの」より、本来的な「あり得たこと」を重視する解釈の方向や創作反復可能なものとしての歴史観は、変わっていない。また日常の自然的立場から脱し、自己否定を通じて理想的な自己に達するという志向は、基本的に変わっていない。

以上に和辻の大正期以来の方法論や考え方の変化を、主にその身体論、型や直観知を通じて述べてきた。右に主に和辻の問題点に多く触れたが、日本文化論や仏教の哲学化の展開においては、その先駆的意義を認めなくてはならない。そして和辻はインド仏教の専門家ではないが、敢えて当時日本のかなり権威のあるインド哲学研究者に対して異論を申し立てる姿勢には、蛮勇にも近い学問的勇氣であるとしみじみ感じる。

湯浅によれば、当時日本のアカデミズムの状況、特に人文科学系の学界においては、タテ割りの専門の個別化ということが著しく、他の分野とほとんど交流しないという傾向がある²⁸²。その状況でも他の専門に反論を示すことは、実に和辻の人文の講座の間の壁を打破する勇氣²⁸³や、無としての日本哲学を外に示す信念を強く感じる。その一方、山田孝雄によれば、和辻の論理主義的立場からの原始仏教の理解は、当時には西田幾多郎をはじめとする論理への哲学的方向に深く影響されているかもしれないことである²⁸⁴。

『原始仏教の実践哲学』という書物に対する評価は、のちに日本における原始仏教研究史上の古典的著作の一つに数えられたのみならず、中国においても『現代世界仏教学文庫』に入れられ、日本の近現代仏教学研究や原始仏教研究においては見過ごしてはならない重要な作品として位置づけられている²⁸⁵。その一方、和辻のこの書は仏教の本質を捉えていないように見え、その後の日本の仏教学・印度学研究の類廢化の出発点として位置付ける厳しい意見もある²⁸⁶。

若き和辻は「型」の喪失の時代を経て、日本古代仏像への陶酔を契機に、見えない人格の理想がやっと具体像に現れ、未来への不安も理想の古代日本という「型」の発見において安らぎ、ようやく正式に日本文化への学問の道に辿り始めることとなった。それとともに、「古えの日本」の古層の発見の道において、和辻は単に日本の古代仏像に向かうのではなく、仏教の源流であるインドの原始仏教にも遡って問題に取り組んだ。すなわち大正期の和辻は、日本文化の「型」に対し、すでに日本の特殊な国民性や風土に関わることに気づいたが、多く

の場合に「混合された型」として捉えようとしていた。とはいえ、その「混合された型」の形成過程において、日本による洗練の役割が重んじられ、日本的オリエンタリズムの傾向もあるため、コスモポリタニズムの雰囲気から離れつつある姿勢も見受けられる。

和辻の日本文化の「型」の特殊性への論理的解釈は、単に仏像論、古代日本人論、仏教論にとどまるものではない。彼は自分の論理の抽象性を、その後十分に認識し、のちに日常的局面に注目することになり、具体的に人間と人間、あるいは人間と自然との交渉の仕方の分析に入るようになった、すなわち人間の生活の空間の構造を重んじ、風土論や間柄の倫理学へと展開していく。和辻は、常に真の日常世界のあり方を考察している者である。これまでは主に注目しているのは真の日常世界における論理的面であるのに対して、これから主に目を向けるのは、具体的な実践的交渉の面である。また、ヨーロッパ対日本の眼差しにおける日本の特殊性への論述も、より成熟したように見受けられる。

¹⁴⁰ 荻部、前掲書、四四頁。

¹⁴¹ 大西克礼『浪漫主義の美学と芸術観』（弘文堂、一九七六年）二八一頁。

¹⁴² 大西、前掲書、一〇五頁。

¹⁴³ 大西、前掲書、一〇六―一一頁。

¹⁴⁴ 荻部、前掲書、四七頁。

¹⁴⁵ 和辻に対して阿部の影響が最初に現れてきたのは、鈴木貞美の指摘によれば、和辻の『ニイチエ研究』（一九一三年）においての「直接的な内的経験」という表現であり、阿部次郎が一九一一年八月に発表した「内生活直写の文学」が響いていると推測される。「鈴木貞美、前掲論文、三三―三頁引用」また阿部にとって、人格主義の理想的な生活はまさに情熱に生きながら現実の苦悩と戦う生活である。和辻の一九一五年に出版した『ゼエレン・キエルケゴール』に繰り返し述べた「自己鍛錬」も、こうした生活の態度に基づくものであると考えられる。

¹⁴⁶ 和辻の父は医者で、「医は仁術なり」をモットーとした人生観をもつものである。また、儒教の本を愛読しているため、いわば儒教から大きな影響を受けたのである。つまり、和辻のこうした人格観や人生観は、単に読書あるいは周辺知識人における思潮だけではなく、また小牧治の指摘したように、父の影響によって育まれてきたものとも言える。（小牧治『和辻哲郎 人と思想』、清水書院、一九九九年）二二頁。

¹⁴⁷ 大西、前掲書、四三頁。

¹⁴⁸ 頼住、前掲論文、二二〇―二二頁。

¹⁴⁹ 荻部、前掲書、六一頁。頼住、前掲論文、二二〇頁。またここでいう一人の人間の死に対して、和辻の敬愛している先生夏目漱石の死や、日本古代文化が版行する前年に死産した和辻の子供という意見があるが、ここでは荻部や頼住の判断に沿って述べることにする。

¹⁵⁰ 安倍能成「和辻を悼む」『和辻哲郎の思ひ出』（和辻照編、一九六二年）八頁。

151 和辻は『日本精神史研究』に所収した『沙門道元』において道元の道德観を論じた時、さらに「私欲」を去って「天」に即くという意味で道元の理想世界を解釈した。そこでの解釈は夏目漱石の「則天去私」に影響されたものであると推測できる。

152 頼住、前掲論文、二二三頁。

153 頼住、前掲論文、二二四―五頁。

154 頼住、前掲論文、二二五頁。

155 頼住、前掲論文、二二二頁。

156 夏目鏡子述、松岡讓筆録『漱石の思ひ出 改版』（岩波書店、二〇〇三年）三八二頁。初版は一九二八年に版行された。

157 頼住、前掲論文、同頁。

158 しかし、和辻は『ニーチェ研究』においてニーチェの解釈学をめぐって具体的に論じていなかった。それは当時のニーチェ研究の限られた状況には関係がある。中国での外国哲学研究者張志平の指摘によつては、ニーチェの真理観には解釈学と密接な関係があると論じる。すなわち、ニーチェにおいては世界は流動的であつて、真理は根本的ではない故に、真理というものはただ解釈であるという真理観は彼の解釈学とは深く関わっている。さらに、ニーチェの解釈学は、その後の解釈学の発展にも推進的作用をも果たした。その中ではハイデガー、ガダマー、ハーバーマスなどの解釈学的理論をも含め、彼らに重要な影響を与えた。にもかかわらず、彼たちの解釈学と比べて、ニーチェの解釈学は長い間に西欧哲学の解釈学運動に加え入れられなかったし、解釈学的美学の伝統にも取り入れられなかった。最近の研究によつてやつとその状況を改善した。（張志平「尼采的真理観念及其詮釋学意蘊」、『山東大学学报』第十四期、二〇一九年）一三三頁。

159 例えば、荏部は、和辻の日本に関する描写は「エキゾティックな色彩が読者にとつて斬新で刺激的」であつて、「異邦」たる古代日本の理想世界を我々に提供したと和辻の教養派の一面に注意した。（荏部、前掲書、七八―八一頁）そして美術史家・町田甲一は和辻の『古寺巡礼』のように主に文学流的な鑑賞の仕方に基づく解釈に対して、「感情のうわすべりなど古美術観照の仕方としては間違いが多い」とその解釈の恣意性を批判する。（米倉守記者「余白を語る——町田甲一さん（美術史家）——」、朝日新聞・夕刊「縮刷版による」、一九八九年一〇月三十一日）

160 伊藤直樹「和辻哲郎における歴史的理想力の解釈学」（『ニーチェの21世紀—実存思想論集』第十六号、二〇〇一年）二〇八頁。

161 同上。

162 荏部、前掲書、一一二―一三頁。

163 坂部、前掲書、一五七頁。

164 さらに「ガンダーラ彫刻を中世のキリスト教美術に比較するならば、 Gupta 朝美術は文芸復興期のそれに比較せらるべきである」と、同頁で述べている。

165 しかし、現在の研究では Gupta 様式はむしろ、ガンダーラ美術的要素を消化して純インド的な美を創造したという説もより常識的であるようである。（旺文社世界史事典 三訂版参考）

166 荏部、前掲書、七六頁。

167 同上。

¹²⁰ 長田俊樹「はたしてアフリカ人の侵入はあったのか？ ヒンドゥー・ナシヨナリズムの台頭のなかで——言語学・考古学・インド文献学」（『日本研究・国際日本文化研究センター紀要』第二十三号、二〇〇一年）一八二頁。

¹²¹ ユダヤ系ロシア人研究者レオン・ポリャコフは『アフリカ神話・ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』（一九七一年）においてそれについて詳しく論じている。日本訳版はアフリカ主義研究会によるものである（その訳書の出版社：法政大学出版局、一九八五年）。また中国

研究者林太は『世界歴史文化叢書・印度通史』においてもアフリカ人は元々イランからインドに移住する一族だけを指すのであって、インド・ヨーロッパ語族の全般を想定してはならないと解釈している（林太『世界歴史文化叢書・印度通史』、上海社会科学院出版社、二〇一二年）。

¹²² 「アフリカ人侵入説」について、長田俊樹の説明によれば、リグ・ヴェーダの一節から「アフリカ人」がインドの先住民の「ダーサ、あるいは

ダスユ」を征服したという「事実」が認定されることによって、「高文明が低文明を駆逐する」といった近代特有のモデルにもとづく「アフリカ人侵入説」が定着することになる。これが「アフリカ人侵入説」成立までのながれである。しかしこの説は現在では、まだ論争中であって、ヒンドゥー・ナシヨナリストたちの批判をもあびている（長田、前掲論文、一八二―三頁）。

¹²³ 湯浅、前掲書、一一五頁。

¹²⁴ 末本文美士『思想としての近代仏教』（中央公論新社、二〇一七年）二五三―四頁。

¹²⁵ 改版には、言葉遣いを変えたが、内容的には基本的に同じである。ただしその主張の強さが少し緩和したように見えるのではないかと思われる。二一、一七七頁。

¹²⁶ ライト・ミルズ『社会学的想像力』（鈴木広訳）（紀伊国屋書店、一九六五年）三頁。

¹²⁷ ライト・ミルズ、前掲書、九頁。

¹²⁸ 吉武由彩「社会学的想像力の現代的意義と可能性——「他者性想像力」に着目して——」（『社会分析』第四十号、二〇一三年）一二七頁。

¹²⁹ 伊藤、前掲論文、二二三頁。

¹³⁰ 同上。

¹³¹ その上でこの一文において「衆愚」なる言葉は依然として千古の真理を含んでいる。プラトオンは俗衆を野獣に比して、その痴愚と腐敗とを極度に罵り、世俗の嘲笑する哲学者の統治を国家の理想とした。ダンテは俗衆をするために地獄を造った。近代において貴族主義と平民主義の両極と呼ばれているニイチェとトルストイは、俗衆を攻撃する熱烈さにおいてすこぶる相似ている。この二人の絶対主義をして、民衆の欲求を理解し指導し徐々に生活を改善しようと叫んでいる一人のプラグマチストさえも近ごろ証拠の二三をあげて短気に俗衆の愚を嘲った」（十七、一三六）と衆愚を嘲笑する哲学者を褒める。

¹³² 三木清「知識階級と政治」（『三木清全集』第十五卷（岩波書店、一九六六―八年）二二九頁。そして荏部直の『移りゆく「教養」』（2011）出版、二〇〇七年）の指摘によれば、三木清は一九三七年四月の雑誌に「知識階級と政治」、「教養論の現実的意義」（のち「教養論」と改題）を発表して、教養派の非政治性の問題を取り上げた。荏部直の前掲書の七四頁をも参照した。

¹³³ 梯明秀『西田・田辺両哲学と私の立場』（『梯明秀全集』第五卷）（未来社、一九八七年）三三四頁。

¹³⁴ 荒井明夫「国民の教養と中等教育の役割」（『教育学研究紀要』第八号、二〇一七年）二頁。

¹³⁵ 三木清「読書遍歴」（『三木清全集』第一卷（岩波書店、一九六六年）三八九―三九〇頁）。

- 184 伊藤益『日本人の知…日本的知の特性』（北樹出版、一九九五年）二五頁。
- 185 伊藤直樹、前掲論文、二〇九頁。
- 186 湯浅、前掲書、七九頁。
- 187 荻部、前掲書、五頁。
- 188 荻部、前掲書、六頁。
- 189 同上。
- 190 荻部、前掲書、九頁。
- 191 頼住光子「和辻哲郎の思想における「かたち」の意義」〔『講座比較思想——轉換期の人間と思想——』日本の思想を考える』浮田雄一ほか編〕（北樹出版、一九九三年）二二七頁。
- 192 頼住、前掲論文、二二七頁。
- 193 同上。
- 194 源了圓『型 叢書・身体の思想』（創文社一九八九年）十三〜四、十六頁。
- 195 源、前掲書、三五頁。
- 196 源、前掲書、三三頁。
- 197 荻部、前掲書、一二〇頁。和辻全集の第四卷、一五〇頁。
- 198 同上。
- 199 朱熹『晦庵先生朱文公文集』（嘉靖一一年重刊影印、四部刊集部）卷七十。原文は「愚謂川上之歎、聖人有感於道體之無窮而語之以勉人、使汲汲於進學耳」とある。
- 200 今道友信「思い出と論評」『和辻哲郎全集』第二次月報十八。
- 201 今道友信著『講座 美学』第一卷（東京大学出版会、一九九一年）一八五頁。
- 202 今道、前掲書、二六〜八頁。
- 203 今道、前掲書、二八頁。
- 204 今道、前掲書、一六二〜三頁。
- 205 今道、前掲書、一六三〜五頁。
- 206 同上。
- 207 同上。
- 208 藤田、前掲書、一九三頁。
- 209 和辻の仏教論と現象学との類縁性について、主に論じるものとしては、田中久文の「日本の近代哲学における仏教形而上学の受容とその展開——「無」の哲学史——」（『東洋学術研究』第二十四号、一九八五年）、吉沢伝三郎の『和辻哲郎の面目』（筑摩書房、一九九四年）、田崎國彦

の「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」（『井上円了センター年報』第六号、一九九七年）などが挙げられる。

²¹⁰ Hua III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, 1976, P.12. 日本語訳に関しては、渡辺二郎訳『イデーノー』（みすず書房、一九七九年）参照。

²¹¹ 嶺、前掲書、三六頁。

²¹² 堀栄造「フッサールの美学——現象学的方法との関連性」（『哲学』第五〇号、一九九九年）二四六頁

²¹³ 同上。

²¹⁴ 堀、前掲論文、二四八頁。

²¹⁵ 堀、前掲論文、二四九頁。

²¹⁶ その規則はまた主に五つの表現形式によって説明される。和辻によれば、すなわち、(1)「輪郭的より絵画的への展開」、(2)面を主とする見方より奥行を主とする見方、(3)完結せる形式より解放されたる形式への展開、(4)多様のより統一的への展開、(5)対象の絶対的明白さより相対的明白さへの展開である。

²¹⁷ 原浩史「和辻哲郎の美術史的研究をめぐって」（『和辻哲郎の人文学』木村純二・吉田真樹編集）（ナカニシヤ出版、二〇二二年）二九二頁。

²¹⁸ 同上。

²¹⁹ 李瑾「周作人と日本の「人情」——『古事記』を中心に——」（『文化論集』第五十五号・「周作人国際学術シンポジウム」特集号、二〇一九年）三七九～八〇頁。

²²⁰ 沈寧「1921年辛酉 民國十年二十一歳」『藤固年譜長編』（上海書画出版社、二〇一九年）参照。

²²¹ 和辻の仏教思想を展開する意図について、宮川敬之は次のように詳細に述べている。「和辻が仏教思想に見たのは、デカルト以降の西洋近代哲学が「我」の確立とその完全な中心化によって発展したと明確に對蹠的な態度をもち、にもかかわらず徹底性と緻密さにおいてこの西洋近代哲学に拮抗し、あるいはそれを凌駕する、そういった哲学体系である。」（『再発見 和辻哲郎——人格から問柄へ——』講談社、二〇〇八年八月、九〇頁）本稿ではその論説から多くの示唆を受けた。

²²² 山本栄美子「和辻哲郎における真理の実践と哲学」（『宗教と倫理』第十九号、二〇一九年）九六頁。

²²³ 山本、前掲論文、八七頁。

²²⁴ 山本、前掲論文、八八頁。

²²⁵ 下田正弘「未来に照らされる仏教——仏教学に与えられた課題」（『思想』第九四三三三二〇〇二年）二一一～三頁。

²²⁶ 湯浅、前掲書、三七四頁。

²²⁷ 廣澤隆之「和辻哲郎の仏教理解」（『比較思想研究』第三十九号・特集「和辻哲郎と比較思想」、二〇二二年）二二頁。

²²⁸ 廣澤、前掲論文、二二～三頁。

²²⁹ 松本史朗「京都学派の仏教理解…批判的考察」（『駒澤大学仏教学部論集』第四十五号、二〇一四年）四八八頁。

- 230 松本史朗、前掲論文、四九〇頁。
- 231 宮川敬之『和辻哲郎——人格から間柄へ』（講談社、二〇〇八年）七二〜七三頁。
- 232 廣澤、前掲論文、二二〜二頁。
- 233 『日本精神史研究』初版においてはやや異なる。原文では、和辻は「葛藤」の意義を主に「解くべく課せられた課題 (Aufgabe)」に訳した。そして「課題は無限に課題を生ぜしむべき種子である。さうしてその課題種子は人を直接にイデーに結びつける力量と持つてゐる。その力の故に課題を纏繞するさま」の叡知が、課題より生れて課題を超越せる境地として現れてくるのである」（『日本精神史研究』初版、三八四頁）とある。この叡知の葛藤を通じて超越的に顕現するというような表現は和辻は一九四二年の改版において「イデーの自己還帰」に言い換えた。しかし主語はイデーの自己超越としての顕現という意味においては異なっていないと思われる。そして改版の文章はより見やすい表現になったため、本文では改版の表現を用いたのである。
- 234 中易一郎「ヘーゲルにおける「矛盾概念」の構造」（『学習院大学文学部研究年報』第十四号、一九六七年）四五〜六頁。
- 235 宮川、前掲書、八五頁。
- 236 吉沢、前掲書、一二七頁。
- 237 吉沢、前掲書、一二七〜一三一頁。
- 238 同上。
- 239 湯浅、前掲書、一二五頁。
- 240 宮川、前掲書、一〇七頁。
- 241 森村修「「空」の倫理は、〈何も共有していない者たちの共同体〉の倫理になりうるか？…和辻倫理学の限界」（『異文化論文編』第十一号、二〇一〇年）二二六頁。
- 242 湯浅、前掲書、一二五頁。
- 243 松本史朗『縁起と空——如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九年）二五頁。
- 244 廣澤、前掲論文、二七頁。
- 245 廣澤、前掲論文、二八頁。
- 246 熊十力『佛家名相通釈』（東方出版中心、一九九六年）一頁。
- 247 方朝暉「論“本体”的三种含義及其現代混淆」（『哲学研究』、二〇二〇年第九期）三九〜四二頁。ただし、近代以来の中国思想家は、例えば熊十力のように宇宙の本体を述べていないのではない。しかし熊十力は西洋哲学としての宇宙の本体を借りて本体を差しても、何か外的・独立的な見えないものあるいはイデーを求めるのではない。彼にとつては、本体と作用は相即関係であり体用不二の関係である。「良知は一呈現である」という。（同論文参照）
- 248 方朝暉、前掲論文、四〇頁。
- 249 方朝暉、前掲論文、四一頁。
- 250 唐君毅『中国哲学原論 原道篇（一）』（『唐君毅全集』第十九卷、九州出版社）二〇頁。

²⁵¹ 末木文美士『思想としての近代仏教』（中央公論新社、二〇一七年）二五三頁、二五六―七頁。

²⁵² 末木、前掲書、二五七頁。

²⁵³ 山折哲雄『近代日本人の宗教意識』（岩波書店、二〇〇七年）一八三頁。

²⁵⁴ 同上。

²⁵⁵ 清水俊史「和辻哲郎による仏教研究の方法論とその輪廻観」（『佛教学会紀要』第二十四号、二〇一九年）七三頁。

²⁵⁶ 湯浅、前掲書、一三〇頁。

²⁵⁷ 清水、前掲論文、七三頁、

²⁵⁸ 「むかし」と「いにしへ」の違いに関しては、西郷信綱は、「むかし」が、「今」と断絶した「二つのかなたなる向う側の時期」をさすのに対

し、「いにしへ」は「『今』に続いてきている過去」に他ならないと解釈している（西郷信綱『古事記注釈第二卷』、平凡社、昭和五十一年、三四七―八頁）。また、伊藤益の『ことばと時間——古代人の思想』（大和書房 一九九〇年）に、古代人の時間観を論じた時、「『いにしへ』とは、今を在らしめ、今を根拠づける（秩序づける）規範であった。……さらに事物（「いにしへ」以来の事物）を未来に在らしめる原因、未来を規定する規範でもありえたことを示唆している」と解釈している。

²⁵⁹ プラトン『パイドン…魂について』（「納富信留訳」（光文社、二〇一九年）四六―五六頁。

²⁶⁰ 湯浅、前掲書、一一二頁。

²⁶¹ 和辻は一九二四年の三月末に波多野精一宛の手紙においては、西田幾多郎のお招きで京大へ倫理学助教授を赴任することに対して以下のように述べている。「私は倫理学という専門学科があり、倫理学者という専門学者がある日本の学界で、その専門（！）外のものが、その専門学科の講座を望み得るといふことが果たして可能であるかどうかを今でも疑っております。道理から云へば、元来そんな専門学科があるといふことが不思議ですし、哲学及び哲学史をいい加減にして倫理学及び倫理史だけを専門に研究することが出来るかどうかとも怪しいと思ひますが、しかしその不思議が日本では不思議でなくなつてゐるのではありますまいか。哲学の先生方が講座間の牆壁を打破しようと考へられても、他の方面では反対が起りはしないでせうか。しかしもしさうでなく、その打破に成功の望みがあり、専門外のものがその講座を望み得るといふ事になれば、私は喜んでそれを望ませて頂きたいと思ひます。」（二十五、一二九）

²⁶² 山田孝雄・講演「和辻哲郎の人生 芸術と倫理のあいだ」（『宗教哲学研究』、一九九六年）一四三頁。

²⁶³ 中国訳本における説明・和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（訳者…本書編委会）（貴州大学出版社、二〇一六年）。

²⁶⁴ 山田孝雄、前掲講演、一三八頁。

第三章 固有の身体・間主観性に基づく「気分的交渉」と「国民的自覚」をめぐる

序説 風土論や国民道徳論について

前章では、和辻が「古えの日本」を発見したのちに、人格の理想を、個人主義的な力感的身体から、無我の立場での論理化した理法的身体までに転向したことを論じてきた。和辻が仏教の非宗教化・世俗化の道に歩み直したことになった背景について、湯浅は一九二五年に和辻は「京大の倫理学講座の担任となり、倫理学の立場をあまりにも強調しようとしたためであろうと考えられる」²⁸⁵と指摘している。こうした論理と日常の倫理との融合のあり方を目指す和辻の志向は、その後の国民道徳論や倫理学にも変わらず、自他不二の境地あるいは絶対空の立場への帰入することを志向しながら、それが日常的経験の場に土台を築く「間柄」の特殊的仕方においてのみ実現されることとして力説している。

倫理学に関心を向けたが、文化論への志向はそれと並行するものとして変わっていない。和辻の風土論は、すなわち比較文化論の志向の拡張上に、さらにハイデガールの『存在と時間』と、マルクス、ヘーゲルやヘルダーなどの自然論に啓発されるものである。人間の風土的歴史の構造の論理を取り上げ、それによって各国の風土での国民性の特殊性を見出そうとすることが、その主旨である。しかしその一方、各国の国民性の比較を行いながらも、自文化中心主義の傾向も見られる。

例えば、各風土の違いによって東洋と西洋との直観の仕方を区別するが、実は日本の繊細な感受的直観の特殊性を際立たせることに主眼がある。ヨーロッパの直観は元々規則正しい形であった自然に対してさらに規則的人工的秩序を加えるのに反して、日本人の直観は、規則の自然を忍従しながら不規則において繊細的で統一のあるものを純粹に見出す（『風土』初版、二九三―三二六／八、一七五―一九四）。そして日本の醇化の美を求め、繊細の統一のある直観は同様のアジア人であるシナやインドとも異なる。シナ人はいつも「無感動」であり「ただ外から眺めた特性」であり、彼らの芸術もただ「大づかみ」であり「感情内容の空疎を伴っている」（『風土』初版、六五／八、一二九）（戦後一九四九年、この評価に関してはやや修正したが）。インド人の芸術は合理的な規則もなく気合いによる者でもなくただ感覚を酔わせるといふ（『風土』初版、三二七―八／八、一九五―一九六）。

それに対して、日本で繊細な芸術が制作される根拠は、まさに日本の風土において育てられた繊細な直観の特殊性にあるのである。元来日本人は芸術的であつて、「実際内なるものを直観的な姿においてあらわにするという能力には優れた国民である。」（『風土』初版、三二七／八、一九五）またその風土に規定された直観の特殊性によってこそ、特殊で優れた国民道徳を生み出すことができると和辻は主張する。

簡単に言えば、風土論から、和辻は各文化の民族性の比較が風土との関係において、より具体的な考察に入つたが、有色人種としての日本人の特殊性を過剰的に示す傾向も、顕著となつた。その上で、さらにアナトール・フランスの『白き石の上にて』に示唆されて、日本の世界的任務を強調することにもなつた。そのため、和辻の型論は前の芸術論や文化論と同じく、「国民道徳論」においても特殊の仕方を通じて国民道徳の普遍的原理を実現することを主張するが、その注目は知らず知らずの内に普遍的原理より、むしろ日本国民の具体的・特殊な仕方による実現に向けられてゆくように見える。

論理的な面では、西洋の直観形式における主客対立の見方に対して、ハイデガーの「配慮的交渉」としての見方や空間論を批判的に受容し、その上で間柄の立場を強調しながら気分的交渉としての直観や「生きられた内包的自然」の構造を組み立てることが、その一つの特徴である。和辻は、自然と人間との関係の考察においては、ハイデガーの「見まわし」はやはり英語の *spirit* による合理的見方であつて主に人間の主観に向けられ、風土から与えられた感受性の契機の考慮が不十分である、と指摘する。それに対して日本人の「しめやかな情愛」において常に外と内との潤い情的結合が目指されているという直観の特徴を意識し、人間と風土との交渉において身体の「気分」の役割の重要性を強調するようになった。

言い換えれば、この時期の和辻のいう「見ること」は、すでに内面的な「感覚的に見ること」にとどまらず、存在論的な問いへと向かつて外の生活の世界と人間存在（特に身体感覚）との関係的構造において展開されるようになった。

のみならず、早期思想とは最も異なるのは、前の「直覚」における個人の身体の鋭敏な感受性の強調に対して、気分的交渉としての直観は、むしろ身体感覚の共同を地盤として、そして固有の存在の特殊な仕方として顕現されなくてはならないものと捉えられるようになった点である。すなわち間柄の概念を取り入れたことで、対象への直観の仕方の根本構造を、間主観性、さらに社会からの熟練知の方向に向かつて解釈させていく傾向が見られる。その上で身体の根本構造も、間身体論の方向に向けられ、かつ国民としての特殊な存在の仕方が強調されるため、固有な身体論へと転じるようになったことも見られる。前述の日本人の繊細な直観の特殊性も、間柄的他者、日本風土との気分的交渉において顕現される特殊な仕方の一つであるともいえる。その間主観性の構造の特徴は、本章では主に間主観性に基づく「気分的

交渉」や「気合い」をめぐって論じていきたい。その上で和辻のいう気は、近代日本の「気」の意味の変化に対応していることを論証しようとする。

また風土との気分的交渉の構造を強調するために、和辻のいう風土は、単なる客観的自然ではなく、むしろ人間存在の主体の客体的表現として捉えられている。いわば風土は間柄的人間存在の身体の客体的展開の運動であって「生きられる内包的自然」であるとされる。その風土理解を通じて、和辻の考える身体と、自然との関係の特徴を論じていきたい。その上で、その風土理解に基づいて構想した公共空間のあり方と、間主観性の内包性の問題の実情を看取する。

最後に和辻の国民道徳論において力説された、国民的自覚の特徴やその問題を論じる。和辻は、従来の国民道徳論における「国民道徳」や「国民」の定義の混淆の問題を克服するため、倫理学としての国民道徳に基づいて再構想しようとする。すなわち、国民道徳の特殊性を強調する論者に対して、国民道徳はそれ自体が普遍的であって、特殊な形で顕現されるのは、歴史的・風土的構造に基づく国民の存在の特殊な仕方を媒介したためである、と反論する。国民道徳における普遍と特殊との結合を主張する。

その上で結合の成立前提は、国民的自覚に求められる。国民的自覚は、自他不二の立場への志向の自覚であるのみならず、それを特殊な仕方（現在と未来）において実現される実践的自覚でなければならぬ。存在から当為を導き出す自覚である。それゆえ、自覚において見出された文化の「かた」は、単に特殊な顕現ではなく、国民的文化的創造のための普遍と特殊の結合の運動として捉えられている。「型」は本来、無形の人間性の原理に即して、それぞれの特殊な歴史的・風土的国民の人的実践によって顕現にされるものである。その点に関しては、前章の芸術論に述べられた「形なき形」の特徴の延長線上でのものである。

しかしその一方、「かた」の自覚は、国民共同体の範囲内のみ実現が許され、その自覚の成立にはいかなる前提が必要かの考察を飛ばして、直ちに成立後の国民共同体の人格的統一をめぐる特殊的展開が重んじられているため、和辻の風土論における内包性の問題は、すでに国民道徳論において芽生えていたことを看取できる。

本章では、以上のことについて、和辻の風土論や国民道徳論をめぐって論じていきたい。

第一節 文化論から国民道徳論や風土論への関心とその時代背景

・国民道徳論への関心

和辻の直観知に対する解釈の変化を論じる前に、まず和辻の研究への関心は、いかにして文化論から風土論や国民道徳論などの倫理的方面に延伸してきたのかという理由を説明していきたい。

和辻は京都帝国大学文学部の倫理学講座の助教授になってから二年後、道徳思想史研究のため満三年間ドイツ留学を命じられたが、かなりのホームシックに患ったことで一年半を経たずに日本に戻った。そして帰朝して間を置かず『風土』に関する研究、「国民道徳論」に関する諸稿や「日本語と哲学」を執筆し始める。「風土」に関する諸研究や「日本語と哲学」は大体同じ時期に雑誌に発表しはじめ、「風土」に関する諸研究は一九二八年十二月から一九三五年八月まで長い間に連載して、一九三五年の九月に著作として刊行した。「日本語と哲学」は二回連載したが、未完のままに後に『続日本精神史研究』（一九三五年）に収められた。国民道徳論に関する諸稿は湯浅によれば、具体的時期は不明であるが、「国民性の考察」ノート〔抄録〕、「国民道徳論」構想メモ、「国民道徳論」草稿〔抄録〕も和辻が京都帝国大学の倫理学講座に転任し、留学から帰って哲学者としての本格的活動を始めた時期、一九二八年から一九三一年の資料である（別一、四七四）³⁰⁰。もう一つ「国民道徳論」は一九三二年に書いたものである。ここでは先に言っておきたいのは、留学後の和辻においては、風土論、国民道徳論や日本語論は同じく、人間の生の特殊性の構造という問題意識に基づいて密接に関連しているものであるということである。

そしてこれらの論以外、七年の間に一九三一年に藤井健治郎教授の後を受け、京都帝国大学文学部教授になった和辻は、当然倫理学に関する研究業績も少なくない。一九三五年までの間に、講演「マルクス主義の倫理的批判」（一九三〇年）、カール・ムース『アンチ・マルクス』の翻訳の監修（文部省学生部『思想調査資料』、一九三一―一九三三年）、『人間の学としての倫理学』の初稿と言われる「倫理学」（岩波講座『哲学』、一九三一年）、「カントにおける「人格」と「人間性」（『哲学研究』、一九三二年）、「現象学派の倫理学」（岩波講座『教育学』、一九三三年）、『人間の学としての倫理学』（一九三四年）、講演「絶対他者の倫理学」（一九三四年）、「弁証法的神学と国家の論理」（『丁酉倫理学会倫理講演集』、一九三四年）、「汝成すべきが故に汝成し能ふ」（『思想』、一九三五年）、「カント実践理性批判」という著述が成された。

これらのタイトルだけを見ても、和辻の倫理学に関する研究への眼差しは、個人や文化のレベルの倫理にのみ注目しておらず、国家の倫理もその中心課題として重視されていることがわかるであろう。そして後者への重視は第二次世界大戦の終戦後にも続いている。彼は『倫理学』下巻（一九四九年）の「国民的当為」において新たな国民道徳論を論じつつ、教育勅語をも好意的に解釈し続けている。さらに著述

のみならず、終戦まで文部省や政府から委嘱された思想活動にも頻繁に参加する²⁶⁷。これらの理由で、和辻に関する先行研究では彼を、近代の国民道徳論者の立場と変わらない「保守主義者」²⁶⁸と非難し、さらにその倫理学を、国家倫理学、天皇制倫理学あるいは滅私奉公の倫理学と位置付ける声もある²⁶⁹。

にもかかわらず、大正時代の和辻に言わせれば、彼の志向は官学に関わることではなく、むしろ「日本及び東洋の Kultur の研究」（二二五、一二九）にあった。和辻の学問への志向について湯浅は詳しくまとめている。当時の和辻は、ただ日本文化を自由に研究することをのみ望み、「官学的アカデミズムの世界に対して全く何の関心も払っていないように思われる。」²⁷⁰その上で和辻の心理も、当時の多くの才能に自信のある若手研究者の功名心とは異なっていた。若き西田や三木清でさえも、中央の学界からの承認を望んでいたが、彼は逆に何回も官学的権威を持つ京大からの招聘を断っていた。その原因は、その地位に就くことによって、自分の研究の進路そのものに制約が加わる可能性があり、「アカデミズムの世界に地位を与えられることよりも、研究の自由とその内容の方が重大な関心事」であったと湯浅は、和辻の日本文化研究への強い信念を説明している²⁷¹。最終的には西田の招きによって、和辻はようやく京大へと赴任することを決めたのであるが、波多野精一宛ての手紙において、倫理学講座につくものの、「その研究の中心は失わずに行きたいと思えます」（二二五、一二九）と述べている。

ところで、文化史への志向の強い和辻が、なぜ国家倫理学に関心を持つようになったのか。まず当時の日本思想の学問的研究の状況を見ておかなければならないであろう。湯浅は当時に日本思想の学問的研究者の苦情を次のように述べている。

明治初期の混乱した思想状況が重なり合って、神道・仏教・儒教に代表される日本の伝統思想は、アカデミズムの世界から完全に排除されてしまった。誰に責任があったのかよくはわからないが、ともかく、日本が近代国家として出発するに当って、日本のアカデミズムにおいては、自国の文化伝統の中核を為す哲学的思想について、学問的に研究する必要は一切ない、という方針が打ち出される結果になったわけである。……日本思想の学問的研究は、これによって、その後長く不幸な運命におちいることになった。日本思想の研究は、一方、アカデミズムの哲学や思想界から白眼視されると共に、他方では、アカデミズムの外にあるナショナルリズムによって研究の自由を制約されるという運命におちいつて行ったからである。アカデミズムの内部では、日本思想の学問的研究の場がなくなってしまったため、それはバラバラに解体されてしまい、たとえば日本仏教の研究はインド哲学者の副業として、日本儒学の研究は中国学者の副業として、また神道研究は宗教学者の副業として、辛うじて存続を黙認されるにすぎなくなった。これでは、日本の哲学思想の歴史

的に一貫した体系的な研究などできるわけがない。もう一つの不幸は、日本思想の研究がその後、アカデミズムの外部からつよく圧力を受ける結果を招いたことである。たとえば教育勅語発布というような形で、天皇の権威を借りて日本の伝統思想に注目させるというような政治的方向が生れてきたからである。こうして日本思想の研究は、アカデミズムとナショナルリズムのはさみ討ちにあつて、学問としての正常な発展ができなくなるという結果におちいつてゆく。そこに、和辻がこれから歩もうとする将来の運命の道が予兆される。

272

こうして当時は元々日本思想研究者が少なく、さらにアカデミズムやナショナルリズム両方からの挟み撃ちにあつた状況で、和辻は日本文化史の学問としての正常な発展を望もうとするが、やはり多くの制限がついていたと湯浅は述べている。また西谷敬によれば、和辻が国民道徳論を講義することは、当時の大学あるいは政府から義務づけられたという点にも関わっている。「一九四〇年代までの国立大学の倫理学の教授は、国民道徳論を講義する義務があつたから、和辻がそれについて講演し、また論文を書いたのは当然のことであつた」²⁷³と。

しかし、最初にアカデミズムには興味がなかつたことは、決して和辻が国民道徳論への関心を持っていなかったことを意味しているわけではない。大正期の和辻は国民道徳論についてすでに関心を持っていた。彼は一九一九年、雑誌『太陽』に発表した評論「危険思想を排す」において、次のように述べている。

近頃、声を大にして国体擁護、国民道徳振興を叫ぶ人がある。彼らは国体が危険に瀕し国民の道徳思想が退廃したと認めているのである。……国民道徳を主張する人々に対しては、我々は教育勅語の精神をもって反省を促したい。……我々が人間としてまた国民としてなすべきことは、教育勅語のさし示す通りである。すなわち父母に孝、兄弟に友、夫婦相和、朋友相信、——己れの問題としては恭謙、衆人に対しては愛、——自己の仕事としては学業修習、智能啓発、徳器成就、進んでは公衆を益し、世務を開発するところの何事かを実現する。国民としては国権を重んじ国法に従い、一旦緩急あらば義勇公に奉ずるのである。もとよりこの事はわが国人に特殊な道ではない。一般に人間として、また国民としての道である。……固陋なる国民道徳の主張者は……国民に道徳の情熱を起さしめる唯一の方法として皇室尊崇を鼓吹することになる。その結果……皇室と人民との美しい関係を破壊しようとするのである。……我々日本人に特有な皇室尊崇の感情を、その種のことに「利用」してはならない。(二十二、一四一―四)

この評論では和辻は「国民道徳論」あるいは古神道復興を叫ぶ者に対し、日本の特殊道徳としての皇室尊崇をのみ過剰に鼓吹し、皇室と国民との関係を破壊しうる危険思想を批判している。しかし、和辻は、皇室尊崇そのものを批判するわけではない。むしろ教育勅語の正当性を認め、かつ最後の一句のように、日本人が生まれつき純粋な皇室本能を持っていることを強調した。すなわち、ここでの批判の対象は、当時の国民道徳論者であって、そして国民の皇室本能が現在、国民道徳者の私的意図によって過剰に奉公の念へと要請され、かえって国民の皇室尊崇への純粋な感情が汚されることになってしまうと懸念している。それから一九三一年の谷川徹三宛ての手紙において、彼は新たな国民道徳論を構築しようとし、「これまでの国民道徳論をすつかりやつつけるので楽しみです」（二十五、五四三）とその興奮を吐露している。さらに大正時代にアナトール・フランスの『白き石の上にて』に示唆されて、白人の植民地支配の状況に対する日本の精神の意義を信じるようになり、昭和時代から日本の「世界的地位」をも唱えたことがしばしば見られる。またその国民道徳論の内容にも、何度も批判されたブルジョア精神の、日本文化に対する侵蝕の現状を、真の国民的自覚を以て対抗しようとする意識が示されている。

要するに、和辻の国民道徳論への関心には、多くの原因が絡んでいる。青年時代から長い間持ち続けてきた前近代の国民道徳論への嫌悪感、及び自己の強い皇室本能の感情、新たな国民道徳論の樹立への挑戦欲求、さらに資本主義的倫理への対抗に関わりがあり、またこれらは当時、倫理学教授としての彼の義務に、ちょうど重なり合っていたと言えるであろう。

・風土論への関心

右に主に和辻の国民道徳論への関心の理由を述べてきたが、前に述べたように国民道徳の原理の考察は、彼の風土論にも密接な関連がある。両者は、論理的には本来、同じ「人間の生の特殊性」という問題意識に基づいたものであるとされる。それも和辻の倫理学における特殊性の重視の特徴である。

彼の倫理学の任務は、これまで概念や定義を並べただけだった倫理学と異なり、日常の具体的倫理のあり方を中心とし、「倫理そのもの、の把握」（十、三）にあると宣言している。人間存在の普遍性への自覚は、まず人間存在の特殊な仕方を通じて顕現されるのでなければならぬ。『人間の学としての倫理学』において、人間存在を、生の特殊な仕方における歴史性と風土性という二重構造として捉えた上で、共同態の構造をこう述べている。「共同態の形成は風土的・歴史的に特殊な仕方を持つて」（九、三七）おり、またその共同態に共有する特殊な「型」は共同体の倫理の具体的現れである。すなわち、人間の生の特殊性の問題の解明は、共同態における風土性や歴史性の解明であるのみならず、「国民道徳の原理問題」としても解き明かされなければならないと和辻はいう（同上）。人間の生の特殊性の課題におい

て、風土論と国民道徳論は不可欠な内容である。さらに言えば、生の特殊性の問題は、以前の和辻の文化史研究から、必然的に延伸した課題であるとも言えるであろう。

要するに、風土論も国民道徳論も両方とも本来、世界諸民族の国民性の特殊性の考察を目的とし、その上で倫理学の展開においては存在論の基礎的理論として扱われていたものである。しかしその一方、後年に独立に出版された『風土』の内容を見れば、そこには各国国民性の特殊性と風土との関係を比較的に考察したものの、その考察は、主観的な直観によるところが大きかった。そして国民道徳論は、湯浅の解説のいうように「諸国民の道徳観念に共通して内在していると考えられる道徳の普遍的原理についての探求であ」（別一、四七九）つて、本来、普遍的立場での当為としての国民道徳の原理を目指すものである。しかし、それに関する和辻の諸草稿を見れば、その内容は日本の特殊性や現代日本の世界的意義を強調する傾向となったまま未完に終わった。未完のままに『倫理学』下巻において、また「国民的当為」として論ずることになったが、そこに日本の特殊性に依じて特殊な仕方を取るという主張以上に、具体的な展開が見えない。そのため、和辻のこの倫理学の構想は、一体倫理そのものへの把握か、あるいは西洋哲学に対抗できる倫理として日本の倫理を以て示そうとするのか曖昧である。

和辻の倫理学の構想には疑問があるが、その構想は必ずしも最初に固まりきっていたとは限らない。和辻は『風土』の序言において、彼は「風土性の問題を考えはじめたのは」、留学中「一九二七年の初夏、ベルリンにおいてハイデッガーの『有と時間』を読んだ時である」（『風土』初版、一〇二／八、一）という。彼はハイデッガーが人間存在の構造を、時間性として捉える試みに興味を感じながらも、なぜ空間性は人間存在の根本構造として活かさないのであるかと疑問を抱いた。これは、多分和辻が留学期間に彼なりの直観の眼を以て、多くの国の風土の空間的特殊性を感じ取った心情に関わるかもしれない。

一方、国民性の問題は最初にあつたのではないが、「日本の国民性は結局自分の関心の中心にある」（別一、四八三）と和辻は帰国直後の講義「国民性の考察」（一九二八／九年）において告白した。そしてこれまで自覚しなかつたが、「東亜細亜欧州の諸国土を見て廻つて日本に滞来した時、自分には日本の山川風土、風俗、人間の性格などが実に珍らしく特異なものに感ぜられ」、さらに「いづれの国に行つたときにも、これほど強く珍らしさを感じた事はない」と自己の日本への愛情を吐露する（同上）。すなわち和辻は留学中、アジアやヨーロッパなどの多くの国の風土や文化を味わつた後、日本に戻つてきた時の「珍しい」という感想を、他の文化に対してではなく自国に対して抱いたのである。彼は評論「日本の珍しさ」（一九二九年）においても「ヨーロッパを初めて見物して何か「珍しい」という印象を受けたかと聞かれると、自分は明白に「否」と答えるほかはない」のに対して、「旅行をおえて、日本へ帰つて来て見ると、この「日本」とい

うものがアラビアの沙漠にも劣らないほど珍しい、全く世界的に珍しいものであることを、痛切に感ぜざるを得なかったのである」と述べている（『風土』初版、二六〇／八、一五六）。見てきたように、和辻はアジアやヨーロッパの国々を巡ってから、最後に発見したのはやはり日本の特殊性や珍しさである。ただし、和辻は日本において再発見した「珍しさ」は単に優れた点ではなく、欠点としても挙げている。

欠点の意味としての「珍しさ」に関しては、和辻は主に日本の町と欧州の町とを比較している。例えば、ヨーロッパの町で感じた交通機具や家の釣り合いは、交通機具より家をはるかに大きく、交通機具はただ「交通のための「道具」らしく、従って町や人間に服従した家らしく、そのもの持つ意味にびったりと合った感じをしか与えない」と比べて、欧州と同じ大きさの自動車や電車は日本の町に来ると、「一軒の家の間口よりも大きく軒より背が高くて」「これらの「道具」「家来」であるものが人を押し家を押し町を押ししてのさばり回って」いるように見ること、町での交通機具と日本の家との間において、「奇妙な釣り合い」を感じるようになったと和辻はいう（『風土』初版、二六四／五／八、一五八／九）。すなわち、和辻は、これ以前には日本の街の不釣り合いを感じなかった。ヨーロッパから帰るとき、その町の釣り合いを、西洋的な釣り合いに即して直観した時に、初めて欧州風の交通機具と日本の家との不釣り合い、さらに日本の珍しさを見出すようになった。このように発見した日本の街の「珍しさ」には「異常な珍しさ」や「滑稽なほど珍しい姿」という意味合いが含まれている（『風土』初版、二六二、二六五／八、一五七、一五九）という。

西洋風の通例の町の形は当時の工業化によって、多くの国に流行していた。それに馴れてしまうと、それを町の本来の均衡にしがちである。帰国後の和辻はヨーロッパの街の均衡に即して、再び日本の街を見ると、「明らかな欠乏の様態」で「日本現代文明の錯雑不統一」に気づいた（『風土』初版、二六五／八、一五九）。これは一見したところでは日本の街への批判であろう。しかし欠点の意味としての「珍しさ」が説かれつつも、そこでの関心が向けられたところは、欠点そのものではなく、欧州の都市に同化できない日本の小さい「家」の固有な在り方であるように見える。「日本の社会の欧米化は確かに顕著な現象に相違ないが、しかしそれがいかに顕著であっても、この「家」が頑強に都会の地に食いついて平べったく存している間は、すなわち世にも珍しい不釣り合いが存立している間は、それは根本的にはまだ過去の地盤を離れないのである」（『風土』初版、二七七／八、一六六）とある。またその二年後に書いた「日本の台風の性格」に関する草稿（一九三一年）において日本の家族の特殊な存在の仕方を「利己心を犠牲にすること」、比類なき「自他不二の理念」の実現、さらにヨーロッパの家の内部は個々独立の部屋に区切られるという個人主義的な「個々相距てる構造」に対して、日本の家の内部は

「相互の信頼において」「どの部屋も距ての意志の表現としての錠前や締まりによって他から区別せらるることがない」という「距てなき結合」の特徴が強調されている（『風土』初版、二三七―九、二四一―二／八、一四二―三、一四五―六）。

苅部によれば、和辻の日本再発見はその留学期間、ほとんど現地住人と交流を持っていなかった点に関わる。「七か月のベルリン生活で日常的に会話をするドイツ人は、下宿の女主人と語学教師のみであつて、「もっぱら留学仲間やヨーロッパ滞在中の日本人と語らい、食事をし、観光に出かけるのである」と和辻の留学生生活を総括する²⁷⁴。そして和辻自身も、「外国語は一向上達しない代わりに、日本語は日本にゐるときよりも余計しやべる様なことになる」（二十三、三四四）と自嘲する。その上で、異国への観察は自然環境を眺めることに留まったからには、和辻はその風土論で西洋哲学の自然を「眺める」見方として批判し、自然に対する感受的な直観を唱えながらも、実体験の乏しさから他国の文化に対する描写となると、主観的に「眺める」見方から出発せざるを得なかったのである。

要するに、和辻は留学中、風土や文化的比較への関心はあつたが、日本の特殊性への自覚的再発見は、帰国後であると想定してよからう。その上で異空間体験を媒介した日本の再発見に関しては、その風土論の内容と合わせて見れば、坂部恵の言葉を借りると最初からすでに「家という想念の本質を帯びる」²⁷⁵ものではなかったかと思われる。こうした本質を帯びる以上、その風土論において「他人においておのれを見出し」、「人間は風土において己れを見出す」（『風土』初版、二〇―一／八、一八）という自己理解の主張も、少年時代村で感じた親密な心情への思念であるかもしれない。それどころか、和辻の倫理学における共同体のあり方も、その思念された「距てなき結合」としての日本の家あるいは村を原型として展開されたと見受けられる。

それについてはすでに多くの先行研究において論じられたため、これ以上に特に付け加えることがない²⁷⁶。和辻の言葉を借りれば「かくして「家」としての日本の人間の存在の仕方は、しめやかな激情・戦闘的な恬淡というごとき日本的な「間柄」を家族的に実現しているにほかならぬ」（『風土』初版、二三九／八、一四三）と、日本の国民の特殊性が日本の「家」において顕著に示されていることを力説する。こうして、和辻の日本の再発見は、また和辻の家の再発見であるとも言えないであろうか。その一方、日本の家は「うち」に対して「距てなき結合」であるのに反して、「そと」に対して距たりを置くという閉鎖性があるように、和辻の風土論や倫理学においても常に風土の場面や間柄の場面を国民共同体の内に限っている。すなわち内包的な空間論である。それについては後にまた論じることとする。

第二節 間主観性に基づく気分的交渉と風土との関係

・ハイデガーの配慮的交渉からの批判的受容

すでに述べたように、和辻は留学後「見ることに」について超越的立場の重視から日常的立場へ戻り、いわば日常世界の「人と人との関係」「人と自然との関係」という存在論の基礎的枠組みの充実に向けて論じるようになった。

和辻の風土論に対する考察は、今まで主に『風土』を対象として行われてきたが、実はその前に、風土論の構想に関するノート「国民性の考察」（一九二八年に帰国後の想定）もある。そこですでに国民性の特殊性に対する風土の規定に着目ようになったことが見受けられる。ノートの内容から見れば、この時期、まだ「間柄」の概念が生じておらず、主に自然を客観的对象とする「眺める」見方に対し、「風土との気分的交渉」という見方を論理的に示そうとする段階であった。そしてそこに論理上の参考対象として挙げたのは、マルクスの国民に関する説やハイデガーの「世界内存在」であって、彼らに対する批判的受容が見られる。

まずマルクスの「国民」解釈に関しては、和辻はその国民における「歴史伝承」や「自然基底 *Naturbasis*」を認めつつも、そこでは人間存在に対する自然の特殊な規定を充分に考慮していないと批判する。すなわち、マルクスのいう歴史的社会的発展において重んじられたのは、主に歴史的に現れた特殊性であって、異なる自然による国民相互の特殊性への考察が充分ではないという。その一方、和辻は「国民」の意味において、マルクスにおける「自然基底」の規定を受け継ぎ、日本語の「くにたみ」をも一定の土地を基盤とする民衆の意として語義的に解釈する。国民が一定の土地に規定されたものである以上、我々の歴史は必ず直線的时间において捉えられるのではない。国民の特殊性及びその歴史的規定は、その生の基礎的な層としての、風土の特殊の規定の考察に立たなければ、明確とならない。『風土』の言葉を借りれば、和辻はその時期すでに「風土の型は自己了解の型とならざるを得ない」（『風土』初版、二七／八、二二）という考えがあった。

マルクスのみならず、ハイデガーの「世界内存在」も主要な批判的受容の対象である。それを踏まえ、自然と我々との関係の解明を試みる。和辻においては、ハイデガーは西洋哲学の主観の優位性が重んじられる伝統的認識論に反して、主客対立前の事物との何気なく実践的な関わり的事实を強調するようになった。そのため、彼の見た「In-der-Welt-Sein」は「世界・内・存在」として、人間と外界との対立、あるいは *Subjekt-Objekt* の対立よりも「層基礎的なものであ」（別一、二八〇）るのみならず、その存在論的認識も、単なる客観的对象への認識ではなく、「人間と世界との交互関係」から、世界内存在の構造を理解するという方法論であって、このハイデガーの議論が新たな視点

を提供している意義については和辻はまず承認する。特に、ハイデガーの存在論において主に「働き用ゆる関心」や「配慮的交渉」という見方に注目している。

和辻によれば、ハイデガーは、環境への外的視線を我々と身近な日常の世界に引き戻している。彼のいう自然は、日常に生きられる世界であり、それと同時に配慮的交渉によって発見された世界である。言い換えれば、我々は日常において身近なものとの交渉を通じて自然と出会っている。真の自然の理解は我々の身近なものに対する日常の理解や関心から出発しなければならぬ。我々が日常において身近なものを見ることは、それが幾何学的空間的に見るのではなく、いつも「何のために」*Unzu*という指示の元で「用いられるもの」*das*

*Gebrauchte*あるいは「道具」*Zeug*として捉えているのである。よく見たペンや机、インキなどはもともとそれ自身に存在するものではなく、主に「学習のために」という配慮の元で、それを道具として出会うものである。「学習のために」のみならず、「何かを作る」、「何かを世話する」、「問ふ」などは皆、日常にも関わって、そのものとの交渉・使用において一定の配慮のあり方として働く。

そのため、「配慮」は、常にもとの交渉を伴い、ものを指示しているという意味合いが特徴であって、単なる主観的認識ではない。手前にあるものとしての道具は、すなわち「*Besorgend* [配慮的]な交渉に於て出会う*Natur*である」(別一、三八五)と和辻は解釈する。そしてものとの「[配慮的]な交渉に於て、最も手近い交渉の仕方は*hantierende gebrauchende Besorgen* [働き用ゆる関心]だといふ。」(別一、三八八)と。また、配慮の視域において、我々はもののみならず、ものを媒介として共在している仕事場の他者と出会い、交渉するといふ。すなわち「*das besorgte Werk* [配慮された産物]は、仕事場に*zuhanden* [手もとに存在]するのでなく、*öffentliche Welt* [公共的世界]に*zuhanden*するのである。これと共に*Umweltnatur*(まはりの世界の自然)が見出される」(別一、三八五)と。

換言すれば、配慮的交渉の事実において、我々は常に「働き用ゆる関心」において自然と出会い、その上でそれを道具として使用するとともに、その使用の仕方を了解している。しかしその一方、道具への関心はそのままに生じるものではなく、しばしばその指示が妨害される場合から生じるものであるという。すなわち使用不可、手もとにあることの欠如や配慮を邪魔するものといった困難により生じるものである。妨害されることにより、我々は自己の指示がより明白となり目覚める。逆に言えば指示の妨害は、すなわち世界が己を告げるといふ契機としても捉えられる。

このように、ハイデガーのいう配慮的交渉の世界は、すなわち「*Zeug* [道具]としての『もの』がその*Zuhandenheit* [手もとにあること]の欠如により、*Verweisung* [指示]を明白にし、そこに*sich melden*する[おのれを告げる]と云はれる*Welt* [世界]」を基盤として、一層の「*Unsichtiges Besorgen* [周到な配慮]に於ける*inner-weltliches*との交渉に於て開示される」ものであると和辻は捉える(別一、三八

七)。言い換えれば、ハイデガーは世界との関わりを、主に日常の道具に対する指示連関の明確化の運動のもとに見出し、そして道具への配慮を媒介して人間と自然との関係を分析していると和辻は捉える。

その上で、和辻は三つの疑問を提出する。

(第一) *Besorgend* 「配慮的」な交渉に於て、最も手近い交渉の仕方は *hanterendegebrauchende Besorgen* 「働き用いる関心」だといふ。然しかく *Seinkönnen* 「存在可能」の側をあくまども *aktiv* 「能動的」に *Begegnenlassen* 「出会わせらる」の側をあくまども *passiv* 「受動的」に考へる事は妥当であらうか。

(第二) *innerweltliches* 「内世界的なもの」がたゞ *Zeugcharakter* 「道具的性格」に於て見られる。然し手近かなものがその最も著しい性格に於てたゞ *Um-zu* 「のために」の仕方でのみ出合はれるといふのは疑はしい。

(第三)に *Dasein* 「現存在」の *In-der-Welt-Sein* 「世界・内・存在」の可能的存在が、たゞ *Besorgen* 「配慮」としてのみ掴まるゝのが妥当であるかどうかが問題となる。(別一、三八八―九〇)

要は、ハイデガーの自然を道具視するという配慮の見方に対して、その主客対立の視線を手近の内世界に戻させるという方法の意義を認めるが、自然を道具分析において置き入れる態度においては、やはりヨーロッパ人の自然を主動的に「求める」という性格が示されていることに、和辻は違和感を示す。彼にとって、自然は単なる「求める」態度において出会うものではなく、主に「与えられる」というあり方において享受するものなのである。例えば、風はハンマーとは異なつて、決して容易に我々の手前にあるものとなつておらず、「*Dasein*」〔現存在〕の自由になら「ず、むしろ「人に待たせる」ものである(別一、三九〇)。そして待たせながら時には我々を攻撃したり恵んだりしたりするものである。

ここでは、和辻は自然への配慮において、ただ能動的側面のみならず、受動的側面もあると考える(別一、三九一)。挙げられた例では、寒さを防ぐための配慮において、ただ寒さを防ぎ得るだけの着物を求めるのではなく、その自然材料の肌に与える快きの享受も常に含まれている。そして爽やか風は、我々が求めなくても享受的に与えられるものである。こうした経験から見れば、「*Dasein*」が *passiv* に「与へられる」といふあり方に於て享受するものである」(同上)と和辻は力説する。

要は、自然なるものは単なる受動的ではなく、受動的なものでありながら能動的である。配慮的交渉は、自然を道具と見做してこちらから交渉するだけではなく、自然のほうから主体が干渉されるという性格も持つのである。ハイデガーの配慮的交渉においても情態性や気分性が認められないわけでもないが、自然からの関与の考慮がやはり欠如しているということが、そのノートにおける和辻の主要な批判である。その上で、現存在の *Lastcharakter* 「負荷的性格」も、「たゞ過去を背負ふ」(別一、二九四)という意味に留まらず、風土を背負うという意味を持たねばならなくなる。そのため、このノートは、和辻のその後の風土論への構想の萌芽と見做して良い。

要するに、自然と人間との交渉において、ハイデガーのいう配慮的交渉のようにただ道具使用の視域に止まらず、風土との感受的関わりにおいて与えられた気分の生起も重視すべきであるということに、和辻は着目する。その上でハイデガーに欠如していた自然からの恵みという視点を自らの試みの射程に入れ、改めて「気分的交渉」において我々と自然との関わりの構造を説明する道を歩むようになる。

以上のハイデガーに対する批判は、その後単行本となった『風土』においてなされた批判と比べれば、多少異なるところがある。単行本の『風土』において和辻は間柄の立場からハイデガーの個人主義の立場や人間存在の構造としての空間性の考察が不十分であるという批判を示したが、ここではまだ顕著に見られない。それにしても、和辻は『風土』においてハイデガーにおける空間性についての考察の限界を指摘したが、詳しく論じてはいなかった。さらにいえば、空間性への批判は、このノートにおいて風土との気分的交渉の視点が欠如しているという批判からの延長線上でのものではないかと考える。

・間主観性に基づく気分的交渉

自然が我々に恵みを与えるという側面に和辻が注意したことには、東洋思想の伝統的な自然観が流れているかもしれない。湯浅によれば、西洋のキリスト教的伝統の下では、自然ないし宇宙空間は、「神の似像」としての靈性を与えられた人間よりも下位にある被造物であり、人間が精神の眼によって客体化できる存在であるのに対し、東洋においてはおそらく自然空間の生命の鼓動に包まれて、全ての生命あるものと共にあるのが、人間の生の本質的運命なのである²¹⁷⁾。和辻が自然と人間との関係を風土との「気分的関わり」から論じることはまさしく、その自然観から流れ出たものである。それについては、また和辻の『風土』を通じて、その気分的交渉の意味を見てみよう。

和辻によれば、「Dasein [現存在]」の構造に於て、「Umweltatur [環境的自然]」がたゞ *Zeugcharakter* 「道具的性格」に於てのみならず、*geniessend* 「享受的」(*führend* 「感受的」)にも見出されてゐることを注意」(別一、三九二)しなければならぬ。そしてその感受性は外か

ら影響を受けた上で引き起こされた単なる心的状態ではなく、人間存在の風土的負荷として直接に自然に規定されるものであると和辻はいう。我々は風土的性格を背負って存在の仕方を規定される。例えば、爽やかな朝の気分の場合には和辻は以下のように述べている。

例へば「爽やかな朝の気分」といふ場合、それは *In-der-Welt-Sein* の一つの有り方であつて、「空氣の一定の状態」が外から影響して、内に一定の「心的状態」を引き起したと解せらるべきではない。そこには爽やかな空氣と氣持の爽やかさとが一つである。「空氣の一定の湿度温度」として認識されるものは「爽やかさ」と何の関するところもないものであり、心的状態の「爽やかさ」はかゝる空氣の状態と全然異なるものである。その間にいかに因果關係をつけ様としても具体的に直接な爽やかな空氣には達しない。こゝまでは *Heidegger* の鋭く通りである。がこの *Gestimmtes Sich-befinden* 「氣分的に感じる」に於ては、明かに *innerweltlich* 「内世界的」に出合ふものとしての爽やかな空氣が *Dasein* を規定する。かくの如く *Innerweltliches* 「内世界的なもの」の側に *Last* 「負荷」を負はせる力があるといふ点は、どうしても認めなければなるまい。(別一、三九三)

気分としての「爽やかさ」は空氣の温度のように測られるものではなく、爽やかな風土を「氣分的に感じる」によつて与えられるものであつて、また我々の気分の爽やかさという存在のあり方を規定するものである。「氣分的に感じる」は、すなわち単に風土を外的環境と見做し、受動的に感じることはない。爽やかな風土が我々の生活世界に他ならず、それとの出会いによつて日常の存在の仕方に風土的性格（気分の爽やかさ）を規定づける作用になる。

その後の『風土』になると、間柄の概念が導入され、氣分的交渉の構造への注目は、単に風土との関わりだけでなく、さらに身体感覺の共同を地盤とし、他者との間柄的交渉に向けられるようになった。我は他我の我である。氣分的に感じることも、個人的に感じるのではなく、生活の空間において常に我々がともに氣分的に感じるという意味を指す。『倫理学』上巻においても、日常の「間柄」においては相互の氣分が関心事である」（十、三二）という。相互の氣分こそが、我々の生活の関心事であつて、風土から与えられた氣分も、常に日常の間柄的存在との氣分的交渉の在り方を想起することにおいて、有意義である。そのため、本稿では和辻の考える交渉的氣分的に感じることを、間主観性に基づく氣分的交渉としてその構造を明らかにしていきたい。

まず、和辻によれば、風土との感受的交渉においては我々の氣分への影響は常に日常に見られる。例えば「晴れた日の晴れ晴れしい気持ち、梅雨の鬱陶しい気持ち、若葉のころの生き生きとした気持ち」などのように、我々の日常の気持ちや存在は常に「豊富な様態を持つて

風土的に規定せられる」のである（『風土』初版、二五―六／八、二一）。その上で、各タイプの風土に長く住むと、必然的にそこでの各民族の国民の存在の仕方に影響を与える。和辻からすれば、国民の性格の形成は、一時的に風土に影響されたものではなく、長い間、風土との気分的交渉において一定の「型」に定着されたものである。

では、風土との気分的交渉において我々はいかに感じるのか。和辻は『風土』において最初に出した「寒さを感じる」という例を以て、「感じることを説明している。

和辻は「……を感じる」ことにおいて、まず現象学批判を含めそれは志向的体験ではないと強調する。「寒さを感じることに」において感じられた寒さの対象は単なる我々の感じではなく、「客観的なもの」なのである。真の「寒さを感じる」という志向的な「かかわり」そのものが、すでに外気の寒冷に関わっている」（『風土』初版、四―五／八、九）という。なぜなら、東洋人の眼から見ると和辻にとっては、我々の身を以て世界内のものとの直接的経験を行うのは、自明なことなのである。言い換えれば、主観と客観との区別を前提とする科学的な見方より先験的事実は、我々と自然との直接的関係そのものであると和辻は考える。寒さに関わることは、我々自身が寒さの中へ出ていくことにほかならぬ。我々の「感じることに」における志向性は、和辻において「外に出ていること」（『風土』初版、五／同上）として特徴付けられる。

その上で「外に出ていること」は、「他の我の中に出る」（『風土』初版、七／八、一〇）を地盤とすることであると強調する。以上に見てきたように、和辻のいう外は、人無しの完全なる自然の世界ではなく、我々の身近な日常の世界であり、歴史的風土的世界である。我々は常に歴史的風土的世界という場面において、ものと関わっている。我々は外の中のものとの出会う前に、すでに間柄において出ている。言い換えれば、「外に出ること」の体験が持たれるのは、間柄の生活の仕方を基盤とすることに、和辻は帰着する。なぜなら、外に出て、寒さを感じることは、単に無前提の受動的な動作でなく、その感じの在り方が、我々が間柄的世界において馴染んだ一定の共有している言葉や行為の仕方に基づかないと認識も表現もできないためである。それについて和辻は、以下のように述べている。

我々は同じ寒さを共同に感ずる。だからこそ我々は寒さを言い表す言葉を日常の挨拶に用い得るのである。我々の間に寒さを感じ方が各々異なっているということも、寒さを共同に感ずるといふ地盤においてのみ可能になる。この地盤を欠けば他我の中に寒さの体験があるという認識は全然不可能であろう。（同上）

すなわち日常の風土との気分的交渉において「寒いですね」のような感覚の伝達の行為が可能であるのは、伝達するものと伝達されるものとの間に、身体感覚の共同が地盤となつているためである。和辻は考える。「感じること」は個人的に感じるのではなく、常に他者と外にある何ごとかをともに感じることである。我々が外に出ているということは、すなわち共同的な身体感覚を地盤として日常の世界に入り、そこにおいて一定の共同の行為や認識が規定されてはじめて、共同社会に参与することができ、風土との気分的交渉を真に味わうことができる。そして身体感覚の共同は、後の『倫理学』上巻においてより詳しく論じられている。

一般に他人の肉体的感覚は自分の肉体において感ずることのできないものである。しかしそれだからといって肉体的感覚をともしるといふことが全然ないというのはうそである。たとえば我々がともに炎天の下に立っている時には我々はともに熱さを感じる。我々がともに寒風に吹かれていれば我々はともに寒い。……だから熱さをともに感じている人々は、同時に、熱いと言ひ出すこともできる。あるいは一人が熱いと言つた時に即座に他の人も熱いと応ずることもできる。熱さ寒さの挨拶といふごとくもこの感覚の共同がなければ起りものではない。肉体的感覚の相違は、かくのごとき共同性の地盤において、その限定としてのみ見いだされ得るのである。そうではなくして肉体的感覚が全然非共同的なものであるならば、いかにしてそれを言ひ現わす共通の言葉が発生し得るであろうか。(十、六六)

ここに身体感覚の共同を地盤とするということは、個人の特殊な感情の伝達が許されないのでもなければ、個々の感覚の相違を否定するのではない。個々の感覚の相違は身体感覚の共同性の地盤においてのみ見出され得るのである。共同の身体感覚は、すなわち間柄的他者との共同の体験である。我々はまず間柄の生活場所に形成された共同の体験があつてはじめて、共通の言語で伝達しかつそれに基づいて個人の自由を感じられることになる。逆に言えば、風土や間柄との気分的交渉の活動は、身体感覚の共同という身体の基礎的場所においてのみ展開し始めるのである。意識や表現などは、全てその身体の基礎的場所からなる一定の共感、いわば間主観性に基づいて生じるものである。ここでは和辻の風土論は、前章の文化論や芸術論における感受的直観から離れ、間主観性及び間身体論の立場を示し始めるようになったと看取できる。我々は間柄的存在として、生まれた時にすでに社会的関係に入り、そこでの様々な他者との関係、かつ風土との関係において一定の共通の感受性や意識の仕方が育てられ、さらに間主観性に基づいてのみ、日常の生活や風土を多様的方向に向かつて体験し了解することが可能となる。

その上で和辻のいう「寒さ」は、ただ単なる一つの気候的現象として体験されるのではなく、「暖かさや暑さとの連関において、さらに風、雨、雪、日光、等々との連関において体験せられる」のである（『風土』初版、八／八、十一）。「寒風は「山おろし」でありあるいは「から風」であり「夏の暑さもまた旺盛な緑を萎えさせる暑さでありあるいは子供を海に嬉戯せしめる暑さである」ように（同上）、「寒さ」を、常に一定の場の全体的性において体験しているのである。その上で外に出会われる生活の場の全体的性としての風景の違いによって個人の感覚が変わる。我々は「我々は花を散らす風において喜びあるいは傷むところの我々自身を見出すごとく、ひでりのところに樹木を直射する日光において心萎える我々自身を理解する。」（同上）また「気候の移り変わりにおいてもまず自己の移り変わりを理解する。」（同上）

すなわち、風土への体験は、自己の存在了解への通路となる。その上で我々は、風土を通じて自己の気分のあり方の変化を理解するだけでなく、気分の変わり方の顕示において自己の存在の仕方を発見することができる。というのは、寒い中に出て寒さを感じることは、ただ感じることに留まらず、それと同時に寒さを「防ぐために」から「何をもって」に向かつて己れを指し示すときに風土的な自己了解が顕わにされる」（『風土』初版、二三／八、十九〜二〇）のである。風土から与えられた気分は、常に身体的表現、あるいは道具的手段を通じて自己を顕にする。

無論、「何をもって」に関する生活の手段の了解は、決して元々個人から生じるものではなく、また我々は風土や他者との感受的関わりにおいて共同の手段に入り込んで様々の使用の仕方を身につけることである。世界に存する「さまざま手段がすでに個人的社会的に実践せられるのであ」ってはじめて、我々は「いわゆる「自然の暴威」とのかかわりにおいてまず迅速にそれを防ぐ共同の手段に入り込んで行く」のであると和辻は解釈している（『風土』初版、九／八、十二）。言い換えれば、寒さを感じてすぐ一定の道具を使って防ぐという了解は、既存の社会に基づく共通了解を前提としなければ可能とならない。こうした共通了解の前提がなければ、寒さを防ぐ一定の道具の使用ができないどころか、日常の世界に「寒いですね」という伝達の言葉表現も存しなくなる。

以上の論述の重点をまとめると、感覚は単なる純粹な感覚でもなければ心的状態でもなく、一定の風土に規定されたものであるとともに、その風土に住む人々の過去以来の定着してきた生活の仕方の共通了解にも浸透され、かかる風土的規定や歴史的規定を背負って実践的に表現するものである。風土を感じることは、すなわち我々が様々な生活の場の全体的背景の連関を常に背負いながら、風土の中のものとの出会うときに、常にそれに連関する一定の場の全体的性において一定の気分にもたらされてくることを予想し、それによって自己の存在の仕方を了解することである。それに関しては、次の「気分」の構造に関する和辻の論述を見てみよう。

我々は日常何らかの意味において己れを見いだす。あるいは愉快的気持ちである、あるいは寂しい気持ちである。このような気持ち、気分、機嫌などは、単に心的状態とのみ見らるべきものではなくして、我々の存在の仕方である。しかもそれは我々自身が自由に選んだものではなく、「すでに定められた」有り方として我々に背負わされている。このような気持ちは、必ずしも風土的にのみ規定せられていのではない。我々の個人的・社会的な存在は、すでに有するところの間柄としてそれに属する個人の存在の仕方を定め、従って彼に一定の気分を与える。あるいはすでに有するところの歴史的情勢として社会に一定の気分を与える。しかしそれらとともに、またそれらとからみ合って、風土的負荷もまたきわめて顕著である。（『風土』初版、二四／八、二〇）

我々の気分は一定の土地において自己の身体が風土的負荷と歴史的負荷との絡み合いに与えられたものである。「人間は単に一般的に「過去」を背負うのではなくして特殊な「風土的過去」を背負うのである」（『風土』初版、十七／八、十六）ると和辻はいう。言い換えれば、風土との交渉において与えられた気分は、常に歴史的・社会的との交渉において定着された仕方を背負った生活の背景を思い浮かべ、そこに自己の存在の仕方を顕にすることである。和辻は、風土の型は自己了解の型であるという。ここでさらに付け加えると、風土との交渉において反映された気分の型は、自己了解の型であると言ってもよからう。

したがって、気分的交渉は、常に日常の世界において場所にあるものを感じるのではなく、その場の時間的・空間的全体性を感じることである。「見ること」においても、「もの」を直観するのではなく、自己の一定の文化的風土的背景に基づいてそこでの「ものを中心とする一定の場の全体性」を直観するのである。ここでは、人間は常に一定の風土において形成された間主観性に基づいて、世界の物事をしばしば習慣的に見、感じるといふ現象の説明が見受けられる。

逆に言えば、和辻のいう「もの」はただ一つの物体ではなく、常に一定の場の全体性において見られるものである。例えば、東アジアにある我々が米の旨さを感じることは、ただ単に我と米との関係において米の旨さを感じるのではなく、いつも間柄の全体性において、いわゆる暖かい部屋、両親あるいは子供の笑顔や楽しい談笑に囲まれ、綺麗な井やお箸の使用などの一定の全体的雰囲気において感じるであろう。一定の生活空間の全体的背景が前提として初めて、米が旨いものであることになる。逆に言えば、その全体の背景がなければ、米というものがあっても旨いと言えない可能性もあるであろう。その場合で、我々は、常に我が単なるものを感じるのではなく、むしろ家族と共

に家庭の場所の味を感じるのであって、ものを、一定の場所の「型」としての「食べること」において感じるのである。米の旨さについて、我々は、風土的・歴史的に規定された生活への了解に基づいて、その場の全体に関する一定のあり方を予想している。

確かに、人間は風土においてよく見られるあるものを、親密感のある一定の「型」の空間体験において感じる傾向があるものである。先に述べたように和辻の直観の特徴は、「もの」より「こと」かたの重視であるが、ここでは間主観性に転じるのみならず、さらに「もの」を、人間の行為の活動に関わる場的全体性としての「こと」として捉えることになったという変化も見られるであろう。具体的には、和辻の「夏」の「気分」に関する例において示されている。

「夏」とは一つの気候であるが、しかしその気候は人間の存在の仕方である。ただ気温の高さと日光では我々は「夏」を見いださない。冬のさ中にまれに現われた高気温の日に、人は「夏のような」とは言うかぬが、しかし夏の中には感じない。同様のことは冬のさ中に日本を出た旅行者が南洋に近づくに当たって経験するところである。香港を出た翌日あたり、船の中の人たちは急に白い夏服になる。烈しい日光が濃紺の海を照らし、寒暖計は上がり、人は汗を流す。いよいよ常夏の海にはいったとは誰でもが思う。しかるにシンガポールについた夕暮れ、町へドライブに出かけた旅行者は、草木の豊かに生い茂った郊外でにぎやかに鳴いている虫の音を聞いた時、あるいは露店の氷屋や果物店が立ち並んでいる間に涼みの人たちが白い着物で行き来する夏の夜の町の風景をながめる時、初めて強く「夏」を感じ、近い過去に日本に残して来た「冬」との対照を今さらに驚くのである。旺盛な草木の茂りや、虫の音や、夕涼みなどは、この旅行者にとっては、気温の高さや日光の強さよりも一層本質的な「夏」の契機であった。夏の「気分」を除いて夏はない。人間は夏として限定された一定の存在の仕方を持つのである。（『風土』初版、三六〇七／八、二七）

ここでは和辻は留学途中に、シンガポールで感じた懐かしい夏の「気分」に言及している。和辻は明らかにシンガポールの夏の異郷の風景（虫の音、氷屋や果物店など）を、一定の親密感のある形の空間体験において懐かしい「夏」の場的全体性として感じるのである。その上で懐かしい場的全体性の想起において、自己の夏として限定された一定の存在の仕方を自覚するのである。

のみならず、和辻においては、気分的交渉において顕現された存在の行為の仕方は単に気候に応じ、あるいは対抗するための生の行為に留まらず、さらに文化や芸術などの創造的価値的行為として現れるものであると主張される。例えば、和辻は「沙漠的人間」に対して、彼らは砂漠の乾燥の生活において「渇き」を感じて、水を求め家畜を繁殖させるのみならず、自然との戦いの上でより安定した生のために、

他の人間と団結し宗教が発生する。その上でその自然への対抗的戦闘的態度を彼らの「町の形に具現し」「アラビア美術として結晶し」、さらに「ピラミッドの形」に表現することを見出すことができる（『風土』初版、七四―八一／八、四九―五三）。

先にすでに触れたが、気分的交渉は、間柄の地盤に基づいて常に風土に限定されているが、それは共同生活に不自由さが伴うことを意味するわけではない、とも和辻は論じる。「我々の存在はただ負荷的格を持つのみならずまた自由の格を持つ」ものであって、祖先以来の長い間の了解の堆積を我々のものとしているのである」が、また「それを受け継いだ自己了解において「自己の自由なる形成に向かったのである」（『風土』初版、二六、一〇／八、二一、十二）と和辻は強調する。間柄の世界に生まれた時から、我々はすでに風土的歴史の負荷を身につけている。それを背負わなければ自己了解や自己発見ができないし、自由的形成に向かうこともありえないという考えである。「すでに有ることでありつつあらかじめ有ることであり、負荷されつつ自由である、というところに」（『風土』初版、二六頁。八、二一）一定の負荷的了解を身につけたからこそ、未知の未来を予想しつつ、我々の歴史を自由に創造していく事態が可能である。負荷的歴史と、歴史的創造とは同時に並行していることである。「歴史であることは未来を予測し未来を生産して行くことに他ならぬ」（初稿論文、四六）と和辻はいう。ここではまた、「あったもの」から離れさらに何か「あり得たこと」を見出すという創造反復可能なものとしての歴史解釈が看取できるであろう。

以上、和辻の「気分」に関する見解を通じて、風土や歴史の間柄から形成された間主観性に基づく気分的交渉の展開を分析することを試みてきた。気分的交渉は、「生きられた内包的空間」において定着した間主観性に基づいて表現される人間存在の自己了解、及び間柄的表現の運動であり、価値的遂行ともなりうるものである。そして「気分的交渉―価値の遂行可能性」を可能にする主体は、まさに風土的・歴史的规定としての人間存在の主体であって、そして知的直観ではなく我々の身体である。我々は日常の間柄の世界に入り、まず科学的な「眺め方」によってものを観察するのではなく、特殊の・風土的な身体を以て、その場の全体性の雰囲気を感じるものである。風土や社会的間柄との気分的交渉において限定され定着した風土的社会的な生の在り方を享けて、その上でその場の全体性の雰囲気を感じながら、自己の生活を自由に送っていく。

前に見たように、和辻はフッサールの現象学における志向性を批判したが、浜渦辰二によれば、その批判の対象は、主に『イデーニ』²¹⁰（一九一三）のフッサールであった²¹¹。和辻が知らなかったその後のフッサールの著作では、実は一方向的な志向性の理論よりむしろ「心情的態度」が重視されるようになり、「価値論的な直観」や「共通主観 Mitsubjekt」のあり方をも論じられるようになった²¹²。そのほか、儒教にも人間の仁道に対する情の作用や自然との合一が重んじられている。さらに仏教の一切の色相を「空」に帰一するという主張も、人間

の慈悲の心情を蘇らせるための議論である。なお和辻はハイデガーが風土との感受的関わりへの考察が欠如していると批判しているが、実存的な把握においては、実はハイデガーも「気分」や「情態性」を重視している³⁸⁰。したがって、その普遍的な課題において、和辻がまた風土と人間との関係という新たな視点から、日常生活における心情の構造やそこから遂行しうる価値的行為の仕方を考察したという功績は認めなくてはならない。

しかしそれと同時に、和辻のいう共同志向性に基づく「気分」は、どれほど倫理的場面において決定性をもつのかということについてはまだ疑問がある。まさに浜渦がケア現象学において提出した問題のように、ある人は、その人にとってよいことを、熱心に私にしてくれたが、「その人にとって良い」というのは、「その人がそう思っている」のか、「私がそう思っている」のか、によってずれが生じることもありうるであろう³⁸¹。その場合になると、もはや共同の志向であるとは言えないであろう。すなわち和辻の間主観性に基づく「気分」はただ親しい他者に対応することができただけで、疎い他者に対しては直ちに融通が効かないように見える。和辻の『風土』において、異国人の生活に対する判断には多くの主観的色彩が残されていることも、まさにその応用が不可能となっている問題である。オギユスタン・ベルクは、和辻の自他理解の主観性の混淆の問題について、和辻は自己の旅行体験と、「その地域の住民の経験を区別しなかった」上で、「他者の主体性の代わりに自己の主体性を据えただけなのである」ため、結局彼の風土解釈は「単なる内省になってしまい」、「個人の見解に変わってしまう」と指摘している³⁸²。

その一方、解釈学的大いに依拠する和辻に言わせば、彼の主観的表現は、まさに彼の自己了解であり、また普遍的自覚への唯一の通路にほかならない。というのも、彼にとっては、直接に自然や他者を客観的対象とする「眺め方」は、あくまでも抽象的であり無感情であつて、こうした他者考察より、まず他者を通じて自己を見出すことが、より有意義であるかもしれないからである。そして自己を発見し理解することはまず、風土との気分的交渉としての「直観」を通じなければならない。和辻は、「我々の考察は特殊な風土現象の直観から出発して人間存在の特殊性に入り込もうと」（『風土』初版、二八／八、二三）し、自己の存在の仕方を見出すのであるという。ここでいう直観は、和辻の間柄的立場に従えば、すなわち彼自身の間主観性を指していると言つてよからう。

第三節 風土と身体的主体との関係

・風土―生きられる内包的自然

前節で和辻における「気分的交渉」と「風土」との関係を主に論じてきた。見てきたように、和辻のいう風土は、もはや自然的地理ではなく、人間の共同の生活の空間である。彼は「風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称であ」り、「古くは水土とも言われて」おり、「我々はさらに風土の現象を文芸、美術、宗教、風習等あらゆる人間生活の表現のうちに見いだすことができる」（『風土』初版、一二／八、十三）と解釈している。すなわち風土は主客対立前、人間と自然とが馴染んで、そしてそこに一定の特殊な文化に定着させる特殊な生きられる空間である。

言い換えれば、和辻のいう風土は人を取り巻く自然ではなく、逆に「人間の中の自然」である。「土地の自然環境が、我々の欲すると否とにかかわらず、我我を「取り巻いて」いる」ことは、「常識的にはきわめて確実である」が、ここで問題にされる風土は「日常直接の事実としての風土」である（『風土』初版、二／八、七）。そこで「人間存在の構造契機としての風土性」や「主体的な人間存在の表現としての風土」を主要な対象として考察するものであるという（『風土』初版、一／八、一）。つまり、和辻は客観的自然と歴史的な自然とを分け、主に後者を考える。気分的交渉前の自然、あるいは人間の生の表現ではない自然は、和辻において問われないのである。風土を、人間自身の己を客体化する生活表現として問うことにおいてのみ、有意義である。ここでは風土や生活の仕方を、常に「主体的な人間存在の表現」と見る態度は、ヘルダーの直観的解釈学からの影響である。我々に客体化された表現としての風土を通じて、我々の人間存在の特殊性の構造を明らかにすることが、その目的である。「風土は人間存在が己れを客体化する契機であるが、ちょうどその点においてまた人間は己れ自身を了解するのである。」（『風土』初版、二三／八、二〇）

すでに見たように、ハイデガーの人工的自然観に対して、和辻は風土との気分的交渉を主張したが、その交渉は単なる受動的なものではなく、間主観性に基づく受動的・能動的統一であるものとして捉えるようになった。またそこにおいて顕になった表現は人工的な表現であれ気分的表現であれ、あるいは人工的かつ気分的表現であれ、全て人間が生きられた空間において歴史的行為の仕方を了解した以上の自己を客体化する表現である。風土は、すなわち間柄的存在、風土やその歴史的社会から沈殿した一定の習俗が重層的な渾然一体として表現されている生きられる空間である。

人間の表現を中心とする生きられる空間から見れば、風土は我々の人間存在の構造の不可欠な契機となる。前述した内容であるが、人間は身体感覚の共同を生活の基盤とすると和辻はいう。間柄的構造こそが、人間存在の根本構造である。その根本構造はまた具体的に歴史的次元と風土的次元として現れている。人間は歴史性や風土性を持つものであるゆえに、歴史的であることは、必ず風土的であることを意

味し、風土的であることもまた歴史的であることを意味する。その三つの次元が重層的複合体として、一定の形へと凝結された生きられる風土は、風土を複製することを信じるヨーロッパの外延的な空間観と異なり、内包的な空間の性格を持つものであるという。

その上で、和辻は当時の個々の国民の特殊性を抹殺し、単にそれを人類の究極目的への発展の単なる一過程とする「前後継起の秩序」に對抗し、ヘルダーのように「並在の秩序」の立場を唱える。風土的特性による国民の特殊性の展開は、まさに人間の道が種々の形態において実現される立場である。和辻は世界中の各特殊な風土を、暑気と湿潤なモンsoon型（インド、中国や日本を含むアジア）、乾燥と砂漠型（アラビア半島、アフリカやモンゴル）や合理的従順な牧場型（ヨーロッパ）という三つに分けると同時に、それぞれの型において適応した国民の性格を、巨大な力である自然への受容的忍従的態度、厳しい自然において他の人間と対抗的・戦闘的關係で、かつ全体意志に対して服従的態度、従順な自然への征服欲がある合理的態度という三つの性格を主に対応させている。ここでは和辻の区別が正しいかどうかは問わないが、彼が分析している風土はどの類型でも、人間の生への関心と結びついた自然であり、さらに国民性の形成を促す基礎的场所としての自然である。またそれぞれの民族が住む唯一の場所として生きられる内包的な自然として捉えられている。

「生きられる空間」としての風土に対する和辻の思考には、ヘルダーやヘーゲルの影響が大きい。最初は主に、マルクスという自然の概念を克服しようとしていたためではないかと考えられる。彼は『風土』においてヘルダーの「生ける自然」やヘーゲルの精神的自然の理論を評価するものの、その『風土』出版前での前期の構想においては、むしろマルクスのいう「自然」に対する論述が多い。彼自身にも「当時の風土の考察に当時の左翼理論への駁論を混じえていた」（八、三）と戦後の再出版の序に告白したことから見れば、和辻はマルクスの理論に反対する部分がありながら、その論述を大いに意識していたように見える。

例えば、一九三一年に書かれた初稿「倫理学」において、和辻はマルクスの「自然」の概念を、二つの意味に区別している。一つは「人間の社会的存在の一契機としての活ける自然であり、もう一つは「客体的に捉えられた対象としての自然である。」（初稿論文、四三）そして「マルクスは第一の意味に於ける『自然』をもって、思弁哲学と戦い自然科学的唯物論を排撃した。しかも彼がそこに「自然」の概念を用いたが故に、今や彼は第二の意味に於ける「自然」を唯物史観の根拠としたかの如くに誤解せられているのである」（初稿論文、四四）と誤解者に対して、マルクスの真意を強調する。とはいえ、和辻はまた、マルクスにおいて主体的自然の把握がいかに鋭くても、主体的自然と客体的自然との区別に十分明白な形として捉えていなかったため、彼の追隨者は、主に後者の意味に目を逸らしたのであるとマルクスに責任を帰した。

では、和辻はなぜ論理的な面において、主体的自然にこだわったのか。それはまた彼自身の国民に対する風土的規定を堅持する立場に関わるであろう。和辻においては、客体的自然と人間存在とを同列に置けば、それは主観的主体も唯一の普遍的な「自然法則」に即し、人間存在の現実的生活の仕方においても普遍的な「自然法則」を認める意味になるのである。自然界に存する「自然法則」は確かに人間存在自身が逆らいくいものであるが、実践的人間にとってはそれは行為の唯一の目的ではない。「自然法則」には特殊な倫理があるどころか、倫理ですらないと和辻は考える。和辻にとって、「人間の現実的な生活過程」は決して無意識的に自然科学に準じるものではなく、自ら実践的な「当為の場所」でなければならぬ（初稿論文、四六）。ここでは生きられた空間としての風土において、存在と当為との合一を求めるところを示している。

その上で、和辻は人間存在が特殊な歴史的時代や特殊な風土によってその特有の法則があることを認めなくてはならないと主張する。生産の仕方でも倫理の仕方でも、人間存在の行為はその特殊な風土的規定を容易に脱することができない。各国民の生活の仕方において、それ自身の固有な実践的特殊性がある。マルクスのいう主体的自然にも普遍的な「自然法則」に対して「歴史的時代に特殊の法則」として認識されたが、その倫理的実践の方面は充分注意されなかった（初稿論文、四五）。「一言にして言えば歴史的・実践的なる人間の社会的存在はマルクスに於てなお充分具体的に把握せられていない」（初稿論文、四七）と、和辻はマルクスの人間存在の倫理的分析の不十分であると批判した。

そのため、和辻はマルクスの主体的自然には同感したものの、その主体的自然が倫理的方面において形づけられなかった点を自己の課題として、その上で風土を主に、実践的人間存在の特殊な表現としての自然として考察したのではないかと考える。このように、自然を各民族の自己の特殊な表現への理解の通路とする和辻の方法は、以前の主観と客観、あるいは自然と社会や文化を対立的な図式として捉える立場に対して、風土を人間存在の仕方に関わる視点において、その積極的意義を認める。のみならず、風土と文化や芸術の形成との密接な関わりを強調し、比較文化論においても新しい視点を提供しており、それぞれの文化の独自性を堅持する立場は、評価できるであろう。

しかしこうした生きられる内包的自然としての風土の解釈に対して、我々はまた、次の二つの問題を問わなければならない。一つ目は、一切の自然を客観化する見方を排斥し、ただ日常の間主観性に基づく気分的交渉の連関において事物を捉えるという考えに即すれば、異なる風土と出会うとき、一定の共同の態度に傾いている気分はいかに妥当な客観的評価を与えるのか、異なる風土への語りは自己の馴染んだ心情的生活の立場からしか論じられないのか、という問題である。もう一つは異なる他者の表現としての風土に対して、我々はそこから

我々の関心を見出すことができるかもしれないが、その関心は、彼らの生活の関心であると言えるのかという問題である。すなわち和辻の『風土』における旅行者の他者への眼差しがここで問われるのである。

簡単に言えば、ここでは和辻の直観において、間主観性の応用の問題を問わなくてはならない。風土との気分的交渉は、必ず旅行者がある場所を通りかかる体験と同じ立場と見做してはならない。その風土に住む人とは共通の感覚を地盤とする立場からの了解を前提とすべきではないかと考える。言い換えれば、旅行者であっても、その現地の人と一定の間柄として交渉することがなければ、風土との気分的交渉も成立できないであろう。ここでは和辻の風土的理論と、その後の風土に関する比較的論述との矛盾を感じる。平子友長は和辻の風土の基礎理論について一定の積極的意義を認めるが、彼は旅行者の立場から「種々の風土における」自己了解だけを基準にして「風土の型」を決定し、「種々なる風土における種々の人間」には全く発言の機会を与えず、逆に自らの方法論を台無しにしまっている」と指摘している²⁸⁰。すなわち和辻の他者理解を問うのみならず、和辻の基礎理論とその展開との不一致をも指摘しているのである。

その一方、和辻は『風土』において実は、他者理解を論じていなかったわけではない。自己の風土的特殊性を克服するために、他者との相互理解が必要であることが論及されている。「風土の限定が諸国民をしてそれぞれ異なった方面に長所を持たしめたとすれば、ちやうどその点において我々はまた己れの短所を自覚せしめられ、相互に相学び得るに至る」（『風土』初版、一九六／八、一一九）とする。また他者理解を通じて自己の短所を自覚し、風土的特殊性が限定されながらも「それを止揚しつつ生かせることによって他国民のなし得ざる特殊なものを人類の文化に貢献することはできる」（『風土』初版、八、三四三／二〇四）という。とはいえ、他者理解は論及されるが、その目的はやはり自国文化の止揚およびその独自性による人類の文化への貢献である。他者理解はただその目的への一通路に過ぎない。そのため、和辻は自分の課題を、人間の特殊性の構造への考察として展開しようとするが、その関心の中心は自国文化の特殊性の自覚に傾いているように見受けられる。小坂国継や藤田正勝が指摘したように、和辻のこうした主張の背後には、やはり「日本人としての強烈な自意識」²⁸¹と、「他者への共感よりも、自文化のかけがえのなさを強調する」²⁸²という傾向が否定できないであろう。

また和辻は、客体的自然に対して主体的自然を強調するが、その主体は個人ではなく、共通の身体感覚を持ちつつ、風土や社会との気分的交渉において自己を客体化し表現する身体である。ところで、この共通の身体感覚を重視しすぎると、我々の中に異なる感覚がある個人の特性への考察は容易に脱落してしまう恐れがある。では、和辻の考える身体的主体は一体どんなものであるかということをめぐる考察していきたい。

・身体的主体への再発見の理由

すでに和辻は風土を人間の自己外化の表現として捉えたと述べてきた。風土の主体はすなわち人間存在である。また人間存在としての主体は個人ではなく、間柄的運動が前提とされる身体的主体である。

人間存在を身体的主体として捉える和辻の考えは、若き頃のニーチェ解釈における超個人主体的な「力感的延伸としての身体」と異なっており、共通の身体感覚を地盤とし、間柄的表現の延伸としての生きられる身体である。そして前章において知的論理の立場や無我の立場から仏法的身体として解釈することも異なり、主に日常の人間の構造の立場から、歴史的風土的負荷を課された身体として論じるようになった。いわば、ここでいう身体は決して物質的生理的身体でもなければ孤立的身体にもとまらない。「風土もまた人間の肉体であったのである」（『風土』初版、十九／八、十七）とされる。要するに、風土との気分的交渉あるいは既存の共同体との馴染みにおいて自他不二の作用を保ちつつ、自己を様々な形の表現へと客体化する身体が、その特徴である。端的に言えば、気分、あるいは気合いの心情に基づいて空間へと表現する身体でもある。

和辻の身体的主体性への再度の重視の原因に関して、まずその人間学の立場からアントロポロジー（人類学）における肉体論への批判が考えられる。人類学はまさに彼の反対の立場である。個人的性格のみを抽出する学問であり、また精神論と身体論とに分裂し、身体をただ「物体」と同視するところに至った。そこから和辻は一貫して身心一如の立場から、人間学の視点を借りて身体の主体性を取り戻そうとする。

ところで、和辻は『風土』の前の初稿論文「風土」（一九二九年）にもハイデガーの配慮的交渉には感受性への考察が足りないと指摘したものの、共同感覚に基づく身体の構造について特に論じていなかった。和辻は若き頃から身体の感受性を重視してきたが、感覚を共同する肉体に関する発言は、昭和五年以降に人間学に触れた以後のことであろう。管見の限りでは、和辻が孤立的・生理的な肉体の捉え方に反論し、社会的関係を持ち、感情を共同にする肉体の活動を初めて主張するのは一九三〇年七月の講演「マルクス主義の倫理的批判」にあるであろう。そこにも「人間を単に肉体として扱うということはその社会関係を抽象」（別二、一〇〇）化することであるということにおいて、明らかに人類学への批判が含まれている。そして「抽象的自我や精神に対抗して肉体を獲得した人間」（初稿論文、三八）を考えるのは一九三一年の初稿論文「倫理学」である。彼はマルクスの「人間の意識が人間存在を規定するのではなく、反対に人間の社会的存在が人間の意識を規定する」ことに同感し、人間は意識以前にすでに身を以て相互了解的に共同の生活を生産する社会的存在であると和辻は捉える。（同上）

そして和辻の身体における共同性の強調は、またマルクスの「物質」や「人間」の概念に影響されたものであったかもしれない。和辻によれば、マルクスのいう「物質」は「決して死んだ物質ではなく」、「直接の人間の相互に理解し合う共同の生活」及び「生産活動」の意味である（別二、一三〇―一）。すなわち完全なる自然的存在と異なり、自他の間の実践的生産的交通を指すのである。またマルクスの人間は自然的な存在とは異なり「他の人間との交通の欲望」があり「関係（間柄 *Verhältnis*）が存する」社会的存在であるという区別に共感を持ちながら、さらにその「*Verhältnis*」を「間柄」と一致するものとして捉える（初稿論文、三九）。熊野純彦の言うように、「和辻はマルクスの名を抹消するには、あまりに多くの視角をマルクスから学んでいたのである。」²⁸⁶ また、苅部によれば、その後マルクス主義が封殺された後にも、和辻は座談会「新しき日本文化に望む」閑談会（『文藝春秋』一六卷七号、一九三八・五）において、「マルクスは立派な学者ですよ」「マルクスを出発点にして先へ出なければいけない」と語り、「マルクス主義と区別されたマルクスその人への高い評価を明らかにしており、戦後にもエンゲルスより評価している」²⁸⁷。

マルクスの個人的理論に対して受容する部分がある一方、和辻は決して社会主義者に傾倒することはなかった。彼はロシア革命以降の社会主義者の行動に対して、日本の社会主義者のみならず、他国の社会主義者の実践的活動についても戦後までも歴史的事実を考察せずに、倫理学の立場から一貫して批判的態度を示しており、そこには一種の「生得的」²⁸⁸な反発的心情が見られる。これ以上は、和辻とマルクス主義との関係を論じない。しかし、後に論じる和辻の「間柄」を見れば、関係の非対称性を問わず、ただ自他合一としての心情の間柄に注目していることは、最初からすでにマルクスの徹底的に「関係の非対称性」を問う実践的立場とは異なることは、決まっていた。

また和辻の周辺からの影響からすれば、和辻のマルクス論は、同僚であった西田や田辺との交渉にも関わるかもしれない。熊野によれば、当時、「西田や田辺との関わり自体が、マルクスを中心としたものでもあったのである。」²⁸⁹ マルクス主義への注目のみならず、田辺や西田を含め「一九三〇年代という同時期に、京都学派のさまざまな論者が互いによく似た立場で身体を論じ始めた」²⁹⁰ という思想動向の背景もあった。和辻もちようどその時期に身体的主体を強調したことには、間違いなくその思想動向からの影響があったものと推測できるであろう。

のみならず、当時の民族主義高潮の雰囲気に影響されることで、これらの知識人の間に、身体と型あるいは文化とのつながりを強調するようになったことも共通している。その上で、国家を絶対無の実現存在とし、自己の身体のどこかを民族の共同の証に位置付けるといふ表現がしばしば見られる。要するに、身体への問いを通じて、歴史の形成的要素としての人間が現実には、如何に自覚的に歴史、社会や環境に関わって生きる構造を改めて論理的に解明することが、当時京都学派の歴史哲学において共有された重要な課題であったろう。しかし西洋

の主観的個人的主体に対抗し、「身心一如」としての主体を主題化して様々な精緻な論理を取り上げたと同時に、多くの挫折もあつたとも言わざるを得ない。そのため、身体の活動と歴史の「型」との関係の問題には、当時の時代思想の潮流と合わせて論じなければならないが、本稿ではまず和辻の後期の間身体論、特に間柄的技術的表現に関する論述を通じて考察しておきたい。

・身体的主体の技術的表現と気合いとしての直覚

これまで見てきたように、和辻のいう「身体的主体」は、主客対立の肉体ではなく、自然や社会との関係態において生きられる生活の間や風土的表現を営む身体である。我々は身体によって客体化される表現において自己の生き方を了解し、そしてそれに基づいて生きられる生活空間へと働きます。また前節に述べたことから、和辻のいう理想の身体は、すなわち「気分的交渉―価値的表現」たる身体であると言つて良からう。こうした身体的主体による価値的表現の特徴に対して、また和辻の「技術」を通じて論じたい。和辻のいう技術は、風土の特殊性に規定されつつ自己を客体化する表現であるのみならず、さらに自覚的に風土的限定を超えて倫理的空間づくりにも働くものでなければならぬ。そして後者の自覚の立場での技術的表現において「気合い」としての直覚が重んじられている。

まず、身体的主体による風土的技術について論じる。人間存在は風土性に規定されるものであると同時に、風土の自己了解において生み出した技術的表現によつて風土を、風土性を保つ「生きられた空間」に変え、そこにおいて外化された自己をあらわにする。和辻は以下のように述べている。

風土の現象は我々がいかに外に出ている我々自身を見いだすかを示していた。寒さにおいて見いだされた我々自身は、着物、家という
ごとき道具となつて我々に対立する。が、さらに、我々自身がそこに出て宿っている風土自身も、「使用せられるもの」としての道具
になる。たとえば「寒さ」は我々を着物の方向に働き出させるものであるとともに、また食物への関心において豆腐を凍らせる寒さと
して使用せられる。……我々はかくのごときかわりにおいてもまた風土のうちへ出で、我々そこからまた我々自身を、すなわち使用
者としての我々自身を了解する。（『風土』初版、二二―二〇八、一八―一九）

ここで注目してほしいのは、「寒さにおいて見いだされた我々自身は、着物、家というごとき道具となつて我々に対立する」という一句である。風土は、人間存在が己を一定の生活の表現や空間に客体化する契機である。それとの気分的交渉における客体化の過程での自己了

解は、風土の特殊性を生かす技術を通じて、我々の生の関心に役立つ「あるもの」へと客体化するのである。風土の中での家、着物や稲の育てなどは全て我々の風土との気分的交渉を通じて技術的に客体化される表現である。そのため、技術的に表現されたものにも、風土的特徴が含まれている。我々は、風土に規定されつつそれに応じる生活の空間を作ると同時に、風土的技术的表現において自己を客体化する。またその技術的表現において客体化された「あるもの」の風土性を通じて風土的自己を了解し、かつ見出すことができるということである。

風土を風土的身体的表現の再了解の契機とする和辻の考えに対して、坂部恵は次のように指摘している。「和辻の主張は、〈身体〉や〈風土〉の空間性を外延的なそれとしてではなく、むしろ内包的な（メルロー・ポンティのいう「身体の遍在」の）それとして、すなわち、そこでは、内が同時に外であり、外が同時に内であって、外のものもまたある意味で内側から生きられるような空間性として考えられることが、特徴である¹⁵⁾。確かに前に述べた和辻の「気分的交渉」や「風土」の定義から見ても、和辻の「見ている空間は、一定の身体感覚の共同を中心とする内包的空間である。そして風土の「もの」は、我々の身体的表現の風土的特殊性への理解を掻き立てる契機でありながら、またそれとの交渉において与えられた身体感覚の再現によって、ある型の文化や芸術の空間に変形され得るものである。身体感覚の再現はすなわち技術への働きであり、また身体感覚の再現の延伸は、技術による創造空間である。

こうした創造空間の技術に対して、和辻はここで生きられる自然の空間と身体感覚、特に美的感受との釣り合いを重視していることが、特徴である。生きられる空間は、単なる道具への関心によって風土を道具的存在にするという人工的空間ではない。技術と美的感受との統一が求められている。それについて、イタリア、イギリス、日本の造園技術の区別に関する和辻の論述から見ていきたい。

和辻によれば、イタリアでは「全然人工的に、幾何学的な形を持った庭園がつくられ」、「自然の美を殺すこと」になった（『風土』初版、三一四〜五／八、一八七〜八）。イギリスでは自然公園であるが、「ただ自然のままの風土を一定の框に入れた」ことで、「芸術的創作力はきわめて弱い」（『風土』初版、三一六／八、一八八〜九）。それに対して、庭園において人工的な技術を取り入れながらも人工的な印象を与えられず、そして全体的に自然の純粋な美を保つことができるのは、日本に他ならないという。つまり真の芸術美を実現したのは、ただ日本の庭園技術だけである。次のように述べている。

かくのごとく無秩序な荒れた自然のうちから秩序やまとまりを作り出すという努力が、日本人をして造園術についての全然異なった原理を見いださしめた。自然を人工的に秩序立たしめるためには、自然に人工的なものをかぶせるのではなく、人工を自然に従わしめ

ねばならぬ。人工は自然を看護することによってかえって自然を内から従わしめる。雑草を、あるいは一般に遮るもの、むだなるものを取り除くことによって、自然はそれ自身のまとまりをあらわにする。かくて人は無秩序な荒れた自然のうちに自然の純粋な姿を探り求めた。そうしてそれを庭園において再現したのである。この意味において日本の庭園は自然の美の醇化理想化にほかならぬ。仕事そのものの意義においてはギリシアの芸術と規を一にすると云ってもよい。（『風土』初版、三一七／八、一八九）

ここで和辻は日本の特殊性を強調し、また技術的にはギリシアとの類似点を見出しているが、それよりも自然と人間との美的共存のあり方が示されていることに注意しておきたい。和辻の理想化した技術的表現は、幾何学的人工ではなく、看護的人工である。看護することによって自然を完全に人間に従わせるのではなく、不規則な自然において非対称性を保つことで、却って自然の本来の美的な姿を再現するのが、理想である。和辻が環境倫理を意識していたかどうかはわからないが、ここでは巨大な力を持つ自然への敬畏の念を以て、自然に対して支配者の態度より、看護的態度が前面に出ていることを、我々は認めなければならぬであろう。無論、その看護は、単なるものを看護するのではなく、前述した場的・雰囲氣的全体性を感じるように、自然の非対称的全体の「気合い」を看護することなのである。庭園での杉苔の色や形、敷き石の面の刻み方や形の配置の統一、いわば看護的技術による空間美学の統一の原理では、「気合い」としての直覚が重要であると論じる。

その配置は、苔の面が細長い道である時には直線的に、苔の面がゆるやかに広がる時には大小相呼応して参差と散らされる。それは幾何学的な比例においてではなく、我々の感情に訴える力の釣り合いにおいて、いわば気合いにおいて統一されている。ちょうど人と人との間に「気が合う」と同じように、苔と石と、あるいは石と石との間に、「気」が合っているのである。そうしてこの「気」を合わせるためには規則正しいことはむしろ努めて避けられているように見える。このようなまとめ方は庭を構成する物象が複雑となればなるほど著しく目立って来る。（『風土』初版、三一八／九、一九〇）

ここで、無秩序な自然においてもものとの気を合わせることによって自然の本来の釣り合いを再現するという「気合い」の直覚の仕事は、日本の繊細な芸術の特徴として提示されている。和辻によれば、「気合い」としての「気」は「合理主義的な欧州語には該当する語はな」く、「直覚的に実践的に働くものである」（別二、六三）という特殊な意味である。「気合いの統一」は、すなわち直覚によってそ

の場的全体性の雰囲氣的統一を看護するのであるように見える。前に説明してきた「氣分的交渉」と合わせて見れば、ここでの「氣合い」としての「直覚」は同じく間主観的であり、そして日本人の特殊な直観の仕方として想定されるであろう。

和辻によれば、近代以来の西洋芸術は、主にものの配置の形的規則性や対称性にかなうことによつて統一性を実現する仕方であった。しかし、その技術は、人工的に行きすぎて美的醇化をも実現できず、決して自然の本来の統一性を実現する唯一の仕方ではない。我々の原自然は多くの場合に非対称的である。無理矢理それを、ある規則的・対称的な形に合わせる仕方は、単に抽象的・人工的技術にすぎない。それに対し、日本芸術の繊細な感受的直観を生かして、不規則的でありながらも、多様性の統一を実現するという「氣合い」の仕方を評価する。「氣合い」としての直覚を基盤として、非対称的な原自然を、全体的な、本来の多様な統一のある自然美の再現へと改造することこそが、人工的技術のポイントである。すなわち道具理性によるシンメトリーの美学に対して、自然の本来的な非対称美を保つ「氣合い」の美学を示そうとした。

その上で、日本の「氣合いの統一」の形式は、幾何学的対称性を断念し「予測の許されない、非合理的な、従つて『運』に支配された統一」（『風土』初版、一五一／八、九三）であるとされる。ここで念頭に置かれるのは、まさに日本の非規則的な自然である。日本のような、雑草が多くて風も山野も植物も不規則的である自然環境では、規則性や比例を見出すことは甚だしく無理である。その自然において、自然に出会われるもののそれぞれの多様性の統一を保つものは「氣合い」に他ならない。「日本人が感ずる、ことにおいて見た」（『風土』初版、三二七／八、一九五）ことは、特徴的なことである。ここでは認識より直覚がより高次な方法であるという考えは、大正期以来の和辻の芸術観から一貫している立場であるといつて良い。

「氣合いの統一」を「『運』に支配された統一」として解釈することは一見すれば、神秘主義的であるように見えるが、和辻からすれば、風土あるいは異なる他者との氣分的交渉における交響呼応が求められるものである。いわば相互の氣分の交響の作用の結果からの統一である。それについて、和辻の捉える日本の連句の特徴を通じて見ていきたい。

連句においてはおおのの句は一つの独立した世界を持っている。しかもその間に微妙なつながりがあり、一つの世界が他の世界に展開しつつ全体としてのまとまりを持つのである。この句と句との間の展開は異なった作者によつて行なわれるのであるから、一人の作者の想像力が持つ統一は故意に捨てられ、展開の方向はむしろ「偶然」にまかせられることになる。従つて全体としてのまとまりは「偶然」の所であるが、しかもそのために全体はかえつて豊富となり、一人の作者に期待し得ぬような曲折を生ずるのである。しか

しながら「偶然」がどうして芸術的な統一を作り出し得るであろうか。ここでも答えは気合いである。しかも人格的な気合いである。一座の人々の気が合うことなしには連句の優れたまとまりは得られない。人々はその個性の特殊性をそのままにしつつ製作において気を合わせ、互いの心の交響呼応のうちにおのおのの体験を表現する。かかる詩の形式は西洋人の全然思い及ばなかったものであろう。

（『風土』初版、三二五―六／八、一九四）

連句の全体的統一に、二つの前提条件がある。一つ目は、一人一人は異なる他者に自分の個性を開くことである。もう一つは、全体の一部たる個としてそれぞれの気に融合する方向へと目を向けることである。連句は単なる一人の作者から作られたものではなく、人と人との相互の気分的交渉の努力から生み出される結果である。それゆえ、連句の場合の気合いの統一は誰かが一つに統制する権力によるものではなく、相互の気分の交響の空間において開放的態度を以て、融合の方向へと働きかける個々の努力によって生み出された新たな釣り合いを持った共同の心情である。

和辻は西洋芸術の合理性に対して、日本芸術の繊細的直観の仕方をしばしば強調するが、それは合理性を徹底的に批判するのではない。西洋において行き過ぎた人工的技術の問題を指摘するが、彼は決して西洋思想における合理性を一切排除するのではない。日本人の感受的直観の特徴を評価するものの、「気合いによる技術が学問に発展しなかった」（『風土』初版、一五一／八、九三）という欠点を認める。そのため、人工的技術への批判の一方、「西洋思想の理性の光」の取り入れが極めて重要であって、また西洋の文化的功績をも認めなければならぬと和辻は考える。このことは、次の論述において示されている。

このような陰惨と残忍とが存するからといって、西欧人が世界の文化に寄与した功績は減ずるものではない。西欧の陰鬱は右のごとき頹廢にも陥り得るものであるにかかわらず、しかも無限の深みを追求する内面的な傾向として働き、そうしてまさにその力によって明朗な理性の光を再び顕わに輝かし始めたのである。近代のヨーロッパが世界の文化の指導者となり得たのは、主としてこの理性の光によってであって、裏面に蔵する残忍性によるのではない。我々の国が最近一世紀の間にヨーロッパから学び取ったところも、また主としてこの明朗な理性の光であった。……ちようどそのように、牧場的風土においては理性の光が最もよく輝きいで、モンスーンの風土においては感情的洗練が最もよく自覚せられる。それならば我々は、音楽家を通じて音楽を己れのものとし、運動家を通じて競技を体験し得るように、理性の光の最もよく輝くところから己れの理性の開発を学び、感情的洗練の最もよく現せられるところから己れの感

情の洗練を習うべきではなからうか。風土の限定が諸国民をしてそれぞれに異なった方面に長所を持たしめたとすれば、ちようどその点において我々はまた己れの短所を自覚せしめられ、互いに相学び得るに至るのである。またかくすることによって我々は風土的限定を超えて、己れを育てて行くこともできるであろう。（『風土』初版、一九三〇／八、一一八―九）

ここで西洋の「合理性」を取り入れることを認めることにおいて、その文化的功績以外、和辻は恐らく日本思想の伝統における突発的台風に育てられた日本人の、突発的・主観的心情の問題を念頭に置いていただろう。すなわち日本人は垣根の内部の世界においては「「思いやり」、「控え目」、「いたわり」というごとき繊細な心情を発達させた」が、「それはただ小さい世界においてのみ通用し、相互に愛情なき外の世界に対しては力の乏しいものであったがゆえに」、「家を一步出づるとともに仇敵に取り込まれていると覚悟するような非社交的な心情をも伴った」という日本人の非公共的な生活態度を懸念する（『風土』初版、二七六／八、一六五―六）。言い換えれば、日本人は繊細な心情の反面、異なる他者への断絶的な態度を示し、和辻は捉える。そのため、右における「庭園」、連句の仕方や「気合いい」から多様の統一の特徴を読み取ることは、その風土に規定された心情的態度を克服するための和辻の一つの試みであるように見える。

その一方、「気合いの統一」に満たされた空間の成立には、結果の内容は偶然であるとされるが、最初からは間主観性を地盤とし、さらに自と他との気分的交渉における調和的な感覚の共同への自覚がすでに前提されていることを見過ごしてはならない。そのため、積極的意義があるとはやはり言いづらい。とはいえ、日本の心情の克服のために西洋の理性を取り入れ、各国では互いに相学び得るという主張からして、多様な文化の交流のあり方を予想していなかったのではないとも見られる。また『風土』の他の箇所から見ても、和辻の視線において主に日本の特徴を中軸とするものの、自然と人間と、あるいは異なる人間の間にもその調和的な生き方を常に念頭に置いている。そのため、和辻は昭和期から日本文化の特殊性を強調するようになったが、ここには大正期のコスモポリタニズム的雰囲気、なお残っているように見える。

また理想的立場から言えば、我々の生には、自然あるいは他者との気分的交渉において、常に避けられない偶然的・不合理の契機に充たされている。しかし気分的交渉において自己を了解すると同時に、繊細な心情を多様な他者に開放して、「気合いの統一」において、お互いにより良い共存のあり方を作ろうという念願に応答すれば良い方向へと転換できると信じる。その上で「気合い」の直覚に基づきなが

ら、多樣的統一としての「気合い」の美的生活のあり方を頭にすることこそが、空間技術の意義であると和辻は捉えているのではないかと考えられる。

要するに、和辻のいう理想的な「技術的表現」は、風土的な既存の表現でありながら、その上で自覚的に風土的限定を超えて、多樣的統一としての共同生活の当為を顕示する表現とならなくてはならないものである。前の気分的交渉と同じく人間の共同の生のための価値的遂行、そして自覚的立場が要請される。こうした技術において、風土的自己の特殊性を理解した上で、開かれた繊細な心情と共同の力の総合とに基づいて、個々の多様性を生かしながら調和的心情のあり方を生活の空間において再現することが望まれているといえよう。またそれと同時に、こうした自覚的立場での技術によって再現された多樣的統一の空間は、鑑賞者である我々の道徳感情をも公共的調和的心情へと働き合わせることに於いて、その大いなる意義が認められる。こうした理想的意味について、原田熙史は、和辻のこうした「気合い」の美学は人間と自然、存在と存在との交わりにおいて、利害や支配関係を越えた、正しい生命的連帯、間柄的「相互扶助の関係」のあり方を提供してくれると大いに評価している²⁹⁹。

また以上の論述から、和辻はこれまでの西洋哲学の心身関係や自然と人間の関係から離れ、東洋の自然観に基づいて自他合一の心情から新たな自他関係づくりを構想しようとした意図が、すでに明らかであろう。そこには、工業化社会によって鈍感化されつつある自己の情の力を、他者との気分の相互浸透によって再び蘇らせ、異なる他者とは多様な交流を促進し、さらに技術的表現によってより共同の美的調和的な生きられる空間を人々の前に再現するというような心情の交響に基づく公共空間が示されているように見える。和辻は果たしてそう考えていたかどうかははっきり言えないが、純粹に前の引用文から見れば、日本人の「気合い」を「開かれた共感の情のあり方」と再解釈し、それに基づく技術の生きられる空間づくりに対する積極的意義を示すことにおいては、我々の公共的・倫理的空間づくりには、一定の示唆を提供してくれるのではないかと考える。

・ 情動的合一としての公共空間の構想の問題

無論、「気合い」が理念とされる公共空間づくりの構想の裏には、多くの問題が潜んでいるのも確かである。一つ目は、気分的交渉における間主観性と「眺めること」としての知的直観との混淆の問題である。人間存在の自己了解は論理面においては、主に風土や他者との気分的交渉や「気合い」が強調されるが、実践面、特に異なる風土への考察に入ると、原住民との交渉がほとんどなければ、眺めるだけの立場に転落する恐れがある。そのため、眺める立場によって閉じられた自己の主観的関心が、最終的に日本の特殊性に目を向けるのも、自然

な流れであるであろう。その問題は、また風土を内包的性格において捉えることにも関わる。和辻は風土を特殊的性格においてのみならず、人間存在の主体的表現として強調する。こうした考えは主にヘルダーの「人相学的な眼」によったところが多いように見える。和辻はヘルダーのそれを次のように述べている。

外に現われた形姿において内なるものを指示すること(Deuten)、文字の連結からして意味を理解すること、それが彼はこの方法 Physiognomik(人相学)Pathognomik(情相学)などと呼んでいる。Physiologie(生理学)Pathologie(病理学)に対して physis や pathos の真の意味を捕える学問の意である。それは認識の立場に対して理解の立場を宣揚する。しかもそれは根柢なきことではない。我々は日常生活においてすでにかかる人相学を使っている。慣れた醫者は病人の態度や顔つきを見てその病気を直覚する。子供は相手の顔つきやそぶりから子供好きであるか否かを見破ってしまう。もつと一般的には、人の顔つきを見ただけでその人の心に渦巻いている感情を理解することができる。即ち我々は普通に人相学的な眼を使って、形姿に開示されてゐる精神を理解してゐるのである。(『風土』初版、三五七／八、二二二)

ここで和辻のヘルダー解釈の妥当性については問わないが、自己の習慣的心情によつてのみ、他者の人相において精神の本質を捉えることができるという方法に、和辻は同意している。そしてその説明において子供の繊細な見方を連想している。ちょうど坂部は和辻の直観的方法を、メルローポンティの「幼児の空間体験」に関する論文において言及された「相貌的思考」との類似性を指摘している。坂部の引用したメルローポンティの記述の一部をここで示すことにする。

幼児は、何か他の全く異質な有機体の中にも身体の同類を認めるといったことに柔軟な視覚をもっているわけですが、そうしたこともすべて、彼が〈自己〉と〈他人〉との区別に対して全く中立的に生きているということから説明されます。いったい、幼児にとつて自分の身体は、「体位の受胎(ヴァロン)を通して他人の身体を捉えるための手段となるものです。ヴァロンによりますと、幼児の人格は、言わば自分個人のところから拡散していつて、自分の行為に応じて心の中に現われてくるどんな光景の中にも浸透していくわけですが、それというのも、彼があらゆるものの中に自分自身を認めうるようになっていいるからなのです。……それは、与えられた対象や

行為を身体的に再現するという方法を用いながら、しかも〈本質的なもの〉に到達しようとする相貌的思考(*pensée physionomique*)なの
です。293

要するに、幼児のように、他者との交渉において「与えられた対象や行為をすべて身体的に再現する方法」に基づく「相貌的思考」は、和辻の風土論での〈家〉や〈身体〉や〈風土〉からなる内包的空間につながる直観的印象においては、まさに不可欠にかつ固有の方法となると坂部は読み取っているのである²⁹⁴。その上で、相貌的思考による直観的印象には、一つ間違えば、「幼児的な独断と偏見にみちた個人的印象の羅列とその不当な一般化に墮する危険」の恐れがあると指摘する²⁹⁵。それと同時に、和辻の直観的印象に裏打ちされた生彩な叙述については、その魅力を否定できないという評価をも与える。

その指摘に即してみれば、和辻においては、こうした「相貌的思考」に似た直観から捉えられた公共空間に、確かに理念的に共感できる一面がある。しかしその一方で、「気合い」としての心情の共同は、容易に自己の固有の身体を中心とする心情の延長として捉えられ、公共空間も、すでに親密感をもち慣れ親しんでいる共同体の空間感覚の再現へと傾いてしまうという恐れがある。和辻は人間存在を多様に開かれていく身体的主体として捉えようとしたが、この間主観性においては、いつも身体を中心とする内包的な空間感覚が志向されている。そのため、和辻における身体は、むしろ固有な日本の身体として示されているように見える。

また、近代日本における「気」の意味について黒住真は、「近世儒教者たちが生命としてとらえた「気」「活物」が近代日本においては、世界や位置を失うことで、当の人間関係だけのなすべき状態・状況としての一空気になっている」²⁹⁶と指摘している。そして前林清和は、明治以降、「日本人は「気」という言葉を多用しており、「気」は日本人の精神性、身体性、人間関係を表すのに最適な言葉の一つとして息づいて」おり、よく「気分」などの言葉で「心身未分離性」が示され、そして「気性」というように思う心が主体ではなく、気が主体となったという「不随意性」の意味も見られ、さらに「気が合う」という場合のように「間主体性」の意味が増え、「私と相手との主体性の間」を指すことになったと、近代の日本語としての「気」の意味の特性を説明する²⁹⁷。

前述の和辻の解釈から見ても、和辻のいう「気分」や「気合い」において実践的に作用する対象は、開かれた天地の世界より、むしろ内に向けて人間関係内の雰囲氣的場面であろう。そしてその気は心に従う随意的なものより、まさに一種の心身未分離の状況でかつ固有の氣質を地盤とするものであるように見える。

なお、和辻において提示された身体感覚を共有にする共同体が日本の内部の距てなき共同体をモデルにして展開されたことは、すでに多くの先行研究に述べられてきた。こうした傾向によって展開した他者理解は、理想の日本像を顕にするための単なる手段になってしまうことが、予想できるであろう。かくして前章に論じた和辻の感受的直観による解釈学的方法の恣意性の問題は、ここではまた和辻の日本的感情の重視の問題として示されているように見える。

藤田正勝は和辻の風土論の叙述に対して「風土類型における気候と気質」は、「両者の間の複合的な「共鳴」」として解釈しようとするが、具体的叙述になると「両者の関係が固定的なものとして捉えられるという印象を拭い去ることができない」と言い、かつ「内向きの閉鎖性」の傾向があり、「他者への共感よりも、自文化のかけがえのなさを強調するために、地域性はしばしば大きな声で語られているのである」とその解釈の統一性や客観性を問題視する²⁹⁸。

また中国の学者劉超は和辻の風土論における中国認識に対して、和辻は大和民族が漢民族より優秀であるという前提で、中国を見る強烈な自我本位の思想の立場であって、その中国認識はただ日本文化の特殊性や国民精神を説明する道具であり、自己実現の手段にすぎず、いわば他者の視点を欠いているとする²⁹⁹。その一方、完全に他国の立場から他国の文明を認識することは容易なことではないため、他者の立場から他者を見直せなかったことに一定の理解を示している³⁰⁰。つまり和辻の他者認識における主観性を問題視する。

また、和辻は多様性的統一としての公共的空間を強調したものの、知らず知らずの内に日本の世界的地位をも唱えるようになったという自己矛盾に陥ったことも、こうした日本の身体を中心とする内包性の問題の反映であったと言えるのではないかと思われる。

なお、和辻の間主観性における内包性の問題は、和辻の風土論に見られるのみならず、「国民道徳論」において論じられた「自他不二」に基づく国民的自覚や、倫理学での、日本の「家」の「距てなき」共同体を出発点とする「信頼」においても見受けられる。それについて次節から論じていきたい。

もう一つ注目しておきたいのは、和辻の自他合一としての間柄的共同体の構想において個々の心情に対して内から公共に向かって自己を客体化する表現を要請するが、合一に向かう前の個々の分裂状態が特に考慮されなかったことである。

『風土』の中に「人間存在は無数の個人に分裂することを通じて種々の結合や共同態を形成する運動である」（『風土』初版、十五／八、十五）というが、分裂の意味を特に論じてはいなかった。後に論じる和辻の倫理学から見ても、単に全体性からの個々の空間的な分離に過ぎなく心理的分裂ではない。さらにその分裂は、結合の実現に向かう契機として強調されている。いわば一定の人格的結合へと向かう

分裂である。人間は既存の共同体から分離し、また可能的共同体へと合一するということは、和辻にとっては人間存在の一般的構造であるという。日常的間柄の分離において、常に可能的間柄への契機を見出そうとすることが、和辻の倫理学の一つの特徴である。

また、前述の気分的交渉、生きられる自然としての風土の定義や、技術的表現に関する論述には、我々の存在の事実留まらず、存在的事実に即してそこから当為へと超越的に延伸することが志向されていることも、特徴である。しかしながら、その存在的事実と当為との統一の問題に入る前に、対自的に自己分裂の状態と当為との矛盾の問題が、まず問うべきであろう。現実に「欲すること」は、そのままに「為し得ること」となるということには、明らかに論理的飛躍がある。個人の分裂状態の考察の欠如の問題は風土論のみならず、その後の『倫理学』においても、少なくとも戦中期まで詳論されていなかったように見える。その問題に対して西谷敬は、和辻は大正期の「土下座」体験において村の娼婦との出会いによって生じた心持ちのひびが、後日に「間柄のひびとして倫理学の問題として現れてくる」が、「間柄の中に入らない人々のひびは、彼の倫理学の中で論議されていない」と指摘する³⁰。

こうした個人状態を問わない問題は、和辻自身の主客対立としての「眺める」見方に固く反対する態度に関わるほか、またカントなどの主観的意識に基づく実践哲学に対して、間柄的表現を媒介することにおいて間柄的存在として自覚するという間柄の倫理学を再構築しようとするにも深く影響されたものと考えられる。和辻は『人間の学としての倫理学』（一九三四年）において、カントの実践哲学に対して、「単に自我の有としてのみ取り扱い」、「その主体的な把握は主観の意識の問題として通路を要せざるものになる」という（九、一五四）。「こうした主観の意識に限った実践哲学に対して、和辻からすれば、人間存在の自覚への通路を明らかにするためには、意識の立場から離れなければならないと考える。その上で自己の意識以前の間柄的実践的な行為の地盤に入り、歴史的社会的な事実となった諸々の行為の表現の仕方（倫理的・風土的表現）への理解を通路として、国民的存在としての当為への道を開こうと試みる。またその試みは和辻の「国民道徳論」においてすでに行われていた。

つまり人間は、共同体の統一に相応しい特殊な「かた」の自覚を通じてのみ、初めて普遍的原理を実現することができるといえる考えが、すでにそこに示されている。「かた」の自覚は、自己分裂を食い止め、他者との親和的共生を促させる良薬であって、その上で自己の属している生活共同体でのより優れた文化的創造の特殊性に働くものとされている。しかし自覚の立場に至れば、その時すでに自己分裂の状態からは免れているであろう。その個人的心情や意識の問題はともかく、当時の西洋哲学の流行、資本主義の浸透や社会主義による階級差別の運動から自国文化の型の喪失や国家の分裂を懸念した和辻にとっては、「かた」の自覚や伝統の再生が第一の課題であった。個人の意識への注目はむしろ共同体の文化的統一への努力に反する立場であって、利己的表現であることとして捉えられている。

次節では、和辻の「国民道德論」を通じて、その人間性の原理の具体的実現としての国民道德に対する和辻の構想を考察することによって、その国民道德の成立前提としての「国民的自覚」を明らかにしていきたい。

第四節 「国民的自覚」とその特殊の展開

・文化的創造への国民的自覚

井上哲次郎や藤井健治郎などに続き、新たな国民道德論を構想しようとする和辻は、人間存在の特殊性の原理を解明するとともに、従来の国民道德論者に混同されてきた「国民道德」の定義を、倫理学の原理の立場から解釈し直そうとする。すなわち「国民道德」を、主に日本の歴史的事実としての特有なる道德と捉え、そこにおける普遍的原理の考察が欠如している問題に対し、「人間性の原理の具体的実現としての国民道德」として解釈し直そうとする。国民道德はそれぞれの国民の歴史的・風土的な特殊性によって特殊の仕方で見られるが、その特殊な仕方で各国民と同じく、同一の普遍的な原理を実現することとして捉えられなければならないと和辻は強調している。

のみならず、従来の国民道德論の保守的立場に対し、和辻は主に文化的立場から国民共同体としての国家において、国民的自覚の道を探索しようと試みる。和辻においては、国民共同体は政治的イデオロギーへの盲従、あるいは利害の共同ではなく、生活共同態として表れなければならないのである。国民道德論のみならず、一九三四年の論文「日本精神」においても「日本精神への通路」は、これまで世人の政治的なイデオロギーへの注目に反して、その視線を文化的方面に向けさせようとする。日本精神の発露は「何ゆえに楠正成の業績が選ばれて道元とか世阿弥とかいうごとき天才の業績が選ばれなかったのか」（四、二九五）と和辻は反問する。その上で「我々は生活のあらゆる方面に実現せられた日本の文化を通じてそこに発露した日本精神を捕ま」ることこそが、「日本精神への通路」であると主張している（四、二九八）。

しかしその一方、注意しておきたいのは、和辻はこの主張において政治的ナショナリズムを原理的に否定しているわけではないということである。湯浅によれば、和辻は「攘夷や忠君愛国のイデオロギーは否定するが、その表現形態の底に動いていた近代国家の国民としての自覚は肯定している。」³⁰³すなわち明治維新の改革や日露戦争といったいわゆる成功例において現れてきた国民としての自覚を、和辻は肯定している。そのため、元々文化的創造に限って求められるべきであった国民的自覚は、実は政治面でも十分に働いているものと認められ

るのである。さらに、後に論じる和辻の「国家」の定義を見れば、彼は「国家」と「国民としての社会」とを分けて論じているが、両者の形式の形成は、実は同じ国民的統一の心情に基づくこととして予想されている。また国民全体の意志を主張しながら、「天皇は精神的全体としての国民の統一者であると同時に、全体意志の表現としての国家の統一者である」（別二、六八）と強調している。ここでは、西谷敬は「天皇の政治的役割も見られ、文化と政治の齟齬が生じることになる」と指摘している。いわば、この言い方には、権力機関の意志からの決断を国民意志からの決断として捉えても良いというニュアンスも存していることを、和辻には注意していないようである。

とはいえ、国家的規模の社会革新の地盤においては確かに団結力や国民的自覚のある共同体が必要であるということ自体は、否定できない。問題はその理想的な国民的自覚にいか達するかということに対する和辻の回答である。

和辻は国民的自覚を、主に人間学の立場から、本来の自他不二の人間関係をそれぞれの人間存在の歴史的風土的規定に相応しい特殊な仕方において実現されること、すなわち「かた」の自覚として主に論じている。一九三〇年の「国民道德論」草稿において「国民的社会に於けるさまざまの生活共同の諸段階及びこれを実質とする最高の生活の共同に於て、かゝる共同的な人間関係に存する本来的な秩序を自覚する」（別一、四三三）という構想が提示された。そして本来の秩序は歴史的風土的規定を持つ国民を通じて現れるため、「たゞ特殊なる形態に於てのみ実現せられるのである」（別一、四三四）と説明している。すなわち自覚は二つの方面において要請されている。一つは普遍的当為の方向に向けてそれを実現する意識の自覚である。もう一つは歴史的風土的に規定された国民的存在はいかに自己の特殊な仕方の地盤において当為を実現するかという表現の自覚である。

その上で、普遍的当為を、歴史的風土的負荷を脱却する方向で解明すること、すなわち単なる存在論的視点からそれを解明することは抽象的であると和辻は強調する。排外的な普遍主義者を以下のように批判している。「実際に於ては普遍を特殊的に実現しながら、その特殊性を自覚することなく、普遍を普遍的に実現し得たかの如く自信することも、しばしば行はれた。しかしそれらが結局特に著しい宗派的或は国民的なる排外主義に堕したことは、歴史上顕著な事実である。」（同上）こうした普遍を普遍のままに捉える立場に対して、和辻は意識の自覚より特殊な仕方としての具体的表現の自覚に注目している。普遍的当為の自覚が特殊な形態としての表現の自覚として実現してはじめて、自覚であることが認められる。また特殊な形態としての表現は、人間存在の歴史的風土的な特殊構造を解明しなければ把握できない。すなわち国民的自覚は、国民の特殊な仕方による当為の実現を主題とし、存在論的・存在的に解明されなければならないとの主張である。

しかしながら、和辻のいう国民的自覚の志向は普遍的当為の実現であるが、その言説において主に論じられているのは自覚以降の特殊

展開であつて、自覚の立場に向かう以前の自己否定の媒介や、価値的論述が見られない。その後の倫理学において、人間存在への通路について日常の間柄の表現の媒介性を論じ、かつ絶対的否定性あるいは「絶対空」の論理を確立したが、その媒介の否定性について特に論じていなかった。また具体的な倫理の内容において「信頼」や「まこと」として論じてはいるが、同じくその観察は単に人間存在の外形的表現にとどまつて、人の内的意識を問わない。荀部は和辻の倫理学の特徴について、「行為の成立いかんを客観的に判定する観察者の視点がいかんにして可能となるかという難点は措くとして、この行為論は、人間行動の外形のみを問題にし、意志の要素を排除する点できわめて特異である」³⁶⁴と指摘している。要は、和辻は内的意識の矛盾状態を問わず、主に外形的な「行為」に基盤をすえて、それぞれの間柄の共同体の「持ち場」に相応しい行為の仕方を力説していることが特徴である。そしてその特徴は、和辻の「国民道徳論」にも見受けられる。

「国民的自覚」において、和辻は国民の特殊な仕方を通じての普遍性の原理の実現を力説するが、自覚の表現の仕方は必ず国民のある時点の特殊な仕方に止まっているものではなく、各国歴史の特殊の展開に応じて変わり続けているものと捉えられている。ただし特殊の展開の主体は、常に国民共同体内に限られている。そのことについて和辻のいう「国民」や「国民道徳」の意味を通じて見ていきたい。

・国民の意味

「国民」の意味について、和辻は従来の国民道徳論において捉えられていた「国民」の意義の混淆の問題を克服するため、イギリスやフランスの「人民」の意味に対して、ドイツの精神的文化的な全体的統一としての「民族」および日本語としての「国民」の意味に基づいて捉え直そうとする。

彼は一九三二年の「国民道徳論」において、従来の国民道徳論者は日本語の「国民」の概念を「国家に属する人民」の意味と混合して理解していることを批判している。英仏のいう「国家の人民」は、国家の成員を全体的に一つの統一体として把握しているが、彼らはむしろ「主としてその個々の成員を眼中に置くように見える」(二十三、一〇〇)と人民の意味の取り違えを問題視した。すなわち「大衆を意味する「民」の語を用いながらも、それを全体的には把握せずして、」さらにその眼中に置かれた個々の成員を「被支配的、性格において把握するのである」(同上)。ここでは明らかに日本歴史上の国民的統一に関する事実を無視し、ただ政治的統一としての国家と被支配者である個々の人民という対置関係において捉えているということが、和辻の主な批判である。

それに対して、和辻は日本語の「国民」は日本の歴史的事実からして、決して政治的統一としての国家に対置する人民ではなく、むしろドイツの「Nation」に似ており、精神的文化的な全体的統一の意味においてすでに自覚されたものであるとした。例えば「戦国時代の一人

の農夫は政治的意義における日本国家の一人の人民ではなかった。しかし明白に日本国民の一員であった。戦国時代の天皇は事実上日本国家の統治者ではなかった。しかし明白に日本国民の全体性の表現者として、あらゆる武力にもまさる力強い権威の保持者であった。だから後に日本国民の全体的結合はこの表現者を媒介として自覚せられたのである。」(二十三、一〇一) 戦国時代のみならず、大和王権による祭祀の統一はすでに「活ける全体としての国民の統一」(同上)を確立したという確信は、苅部の指摘したように、大正時代以来の和辻の考えである³⁰⁵。このように理解された存在的事実の裏付けによって、日本従来の「国民」は明らかにすでに天皇を媒介する全体的統一において自覚されているのであると和辻は主張している。ここで天皇を媒介として神との密接の關係を持ち続けてきた民を「国民」と見做すという考えは、明らかに民族の存在を神の存在に結びつけ、かつ「普遍的魂」として捉えるヘーゲルの民族観に影響されたものである³⁰⁶。

しかし、果たして当時の民は宗教の表現者を通じて国民的意識を自覚していたのか。それに対して苅部は、和辻のいう「民族的一体性の「伝統」は、明治維新に現れたナショナリズム感情を原型として案出され」、すなわち「偉大なる民族運動としての明治維新の再評価と結びついた結果、ナショナリズムの綿々たる持続という日本史・日本人像を生み出した」と指摘する³⁰⁷。その点からして、和辻の歴史観が一貫して事実的なものより、理想的立場かつ現実には奉仕する立場から出発するものであると言わざるを得ない。また和辻の日本倫理思想史研究は、最初から最後まで超歴史的な尊皇心を持続する国民像が前提され、それを中心として展開されていることにおいても、顕著である。

その一方、和辻は「国民」をただ全体性の意味においてのみ捉えるのではなく、個々としての国民の意味をも認めている。「日本語としての国民」は歴史的事実において全体的統一の意味においてすでに自覚されるとともに、「確かに個々の国民すなわち国民の一員たる個人を意味し得るのである」(二十三、一〇一)という。しかし、ここで説かれている国民の一員は政治的統一としての国家に對置される人民の意味ではなく、全体の一部としての個の意味として、すなわち精神的文化的統一における国民の一員として捉えられている。すなわち日本語としての「国民」の概念を、和辻は全体的でありながら個人的であるという二重性格として解釈し直そうとする。その上で、「国民」の概念はnationと同じく国民の全体性を意味し得ると共に、またnationとは異なって国民の個別性をも意味し得るのである」(二十三、三九六)とドイツ語や英語の「nation」と比較し、二重性格としての「国民」は人間性の本質的な意義が含まれていると強調している。和辻が間柄の概念を考え始めたのも、この時期からのことであった。

前述のように、和辻は「国民道徳」を人間性の原理の立場から捉え直そうとした。国民はすなわち人間であり、人間はすなわち国民である。人間は歴史的風土的に規定される存在であるため、たとえ「人間は国民的制限を破らうとする運動をさへも国民的にしかなし得ない」

(別一、四二八)とされる。すなわち国民的でない人間は存在しないことを示している。そしてこうした人間＝国民という認識はその後の倫理学にも見られる。

精神的文化的統一としての国民共同体は、生活の共同を基盤とするのであって、利害の共同、法律、道徳や国家は全てその基盤において発展されるものであると強調している。利害共同体は資本主義のように、風土的歴史の規定を超えて人工的に迅速に世界化し得るが、最初から「生活の共同から導かれる」(同上)ものである。国家は「法律的秩序による統一的共同体」であるというが、その法律的秩序は直接の生活の共同における様々な「かた」や「決まり」の自覚がなければ、そこから他律的強行的なるものとして自覚できないし国家としても成立できない(別一、四三二)。無論、「自律的なる道徳的秩序」としては自覚できない(同上)。その中では、和辻は国家を政治的次元において捉えるとともに、「国家が法的秩序による統一的共同体である限り、それは国民の地盤から国民の法的秩序の自覚によつて作り出された一面的な共同態に外ならない」という。取りも直さず国家を政治的次元にありながら、国民の生活の共同の仕方の自覚の地盤に基づく国家像として解釈している(同上)。

その上で、国民共同態はその中の諸々の「生活共同態の最高、統一であり」「活ける全体人格」として捉えられている(別一、四二九)。「家族の生活の共同に於て見られるやうな感覚的生命的な直接の生の合一は、親族となり友人となり村人となるに従つて漸次薄らぎ、「その代りまた家族のみに限ることの出来ないやうな心的精神的な生活の共同がこれらの共同態に現はれてくる」(同上)。精神的な生の共同においては、親族などとの自然的な心情の共同がほとんど存していないが、「言語の共同、歴史的運命の共同、文化的使命の共同」(同上)として成立することができる。こうした精神的な生の共同は、「様々の生活共同態を實質として統一」し、かつ「全体人格」としての「国民としての共同態においてのみ成立し得るのである」という(同上)。

無論、こうした精神的・風土的・歴史的な生の共同を背負う国民は、決して「過去を『保存』することに於てのみならず、この過去を『破壊』して新しいものを作」つていくという努力において未来に働き込んでいくものであると強調されている(別一、四二八)。和辻によれば、「歴史風土を背負ふのは絶えず未来に働き込んで行く立場に於て背負ふのであり、未来に働き込んで行くのはこの背負へるものを振り捨てることに於て働き込んで行くのである」(同上)と。ここでは国民に、歴史風土を自覚的に背負させると同時に、過去に基づいて未来へと新たな「かた」へと働き込むことも要請している。国民の生活の特殊な「かた」も未来へと変化されていくべきであるとする。

前述したが、和辻は文化的立場や人間性の立場のみならず、当為の立場から「国民」の意味を解釈し直そうとした。国民は「言語、風習を共通にし、歴史的、風土的に運命を共にし、そしてある特殊的文化を創造するように共同的に働いているもの」(別二、六七)として定

義づける。逆にいえば、ある歴史的風土的規定の運命を一生背負って、統一的に不斷に精神的文化を創造する共同態こそが、和辻の理想の国民である。こうした意味に基づく国民的自覚は、すでにただ個人の自覚あるいはある時点の文化の自覚に止まらず、国民共同体以内の様々な他者に対しても、その文化的創造への自覚を起こさせ、新たな特殊な仕方の実現に要求するという義務の自覚として説かれているように見える。

「運命」という表現は一見すると地理決定論のような意味で捉えられるであろう。和辻はこの言葉について特に論じていなかったが、若き和辻のニーチェ解釈において捉えられた個人の本质としての「運命」に従えば、何か因果の法則による宿業の展開よりむしろ自他合一の強い生の性格による偶然的・必然的合一の意味となる。また前章の和辻の原始仏教論における「縁起」解釈から見ても、和辻は因果法則より依存関係において捉えている。とはいえ、その依存関係が人間と風土との関係になると、和辻は以下のように論じている。日本人の「心の持ち方すなわち民族精神は決して欧米化することはできない。衣食住の形式は欧米化し得ても、その内容、心持ち、生活の仕方は決して欧米化しえないのである。日本人は日本人に特殊な心の持ちかたは捨て去ることができない。」（別二、一三一）ここで明らかに国民の在り方における風土的固有性を強調している。そのほか、中後期思想においてはしばしば日本の特殊性を強調することや、論理にも前後矛盾の部分が見られることからすれば、国民の定義及び風土論における地理決定論の傾向への疑いを容易に解消できないように思われる。

・人間性の原理の具体的実現としての国民道徳

「国民道徳」の定義はすでに触れたように、従来の国民道徳論者が「国民道徳」を主に日本の特有なる道徳と捉え、かつ当為としての国民道徳と混淆したことに反対しつつ、和辻は「人間性の原理の具体的実現としての国民道徳」として捉え直そうとする。従来の国民道徳論の混淆について、和辻は次の三つとして列挙している。

- ① ある人は日本国民に特有なる道徳の研究を目ざしつつ、この歴史的、研究的、に基づいて、当為としての国民道徳を明らかにしようとする。すなわち「国民の過去生活の基礎の上に新時代に順応すべき道徳的規準を立て」ようとする。
- ② またある人は当為としての国民道徳の研究を目ざしつつ、それを歴史的、特殊なる国民道徳の事実に結びつけてしまう。道徳の普遍的方面は「人として踐むべき道」であり、道徳の特殊の方面は「国民として踐むべき道」であるが、この後者は国民によつて異なる。
- ③ 更にある人は国民道徳を「国民の守り行うべき道徳」の意に解し、この国民道徳一般とわが国特有の国民道徳関係を普遍と特殊の関

係において理解しようとする。……しかるに……国民道徳は国性を本としたその国特有のものでなくてはならぬ、国民はその国性にしたがって特殊の規範を有する、と主張する。(二十二、九三―六)

和辻によれば、①の問題は歴史的事実としての特有なる道徳から当為としての道徳を立てたことは、明らかに研究方法の混淆である。その原因は歴史上の特有なる道徳への判断の成立の前には我々はすでにある原理に従って予想していることを自覚しなければならぬためである。②国民道徳の原理がそれぞれの国民によって異なるものとして捉えられたことが主な問題である。国民道徳において、異なるのは国民存在自身の特殊性であつて、当為としての国民道徳自身の特殊性ではない。国民道徳の原理は国民を問わずに同一である。原理としての同一の国民道徳が歴史的風土的に特殊な国民道徳として実現せられると和辻は力説している。ここでもやはり国民道徳を特有なる道徳としてのみ捉える立場である。③国民道徳が、普遍と特殊との関係において捉えられているが、そこで目指されているのは特殊の実現であつて普遍の実現ではないとのが問題である。過去において普遍的原理と解せられるものは今からしては、すでに時代的特殊的に過ぎないとしても、当時にそれを実現しようとしたものにとつてはあくまでも普遍的なのであつたと和辻は考える。その上で日本の国学者の例によつて裏付ける。「儒仏を排した国学者といえども、わが国の神ながらの道が真の人倫の道でありしたがって万国に通用すべきものであると考へたのであつて、それをわが国特有の国民道徳」(二十三、九六)は決して解していないと強調する。

要するに、和辻はここで主に主張したのは、道徳自体は人間性の本来の全体性の理念の意味として普遍的であり、それが異なる国、異なる時代の道徳において実現された特殊性は道徳自体の特殊性によるのではなく、異なる国民の風土的歴史的な存在の仕方の特殊性によつてなされたということである。「道徳は普遍であるが、その普遍的な道徳が特殊な国民において現われるのである」(別二、七三)と。

しかし、従来の国民道徳論者は国民道徳においては、その道徳の特殊性や歴史的理解に主に着目しているが、国民道徳における特殊と普遍との結合が充分把握されていなかったと和辻は問題視している。「道徳は普遍的であるにもかかわらず、我が国には特殊な道徳があるように主張される」ことは、「特殊な人間性を自覚しないからである」(同上)国民道徳論者のみならず、国民も「特殊にして道徳は普遍であることの自覚が足りないのである」(同上)という。すなわち、和辻の国民道徳論においてはよく指摘された国民的自覚の欠如は、主に国民の「特殊と普遍との結合」への自覚の欠如であつた。

また「特殊と普遍との結合」への自覚の欠如は、直ちに人間存在の構造への理解の不足の反映であつたため、和辻は彼の国民道徳論を従来のそれと区別して、倫理学としての国民道徳に位置付けた。「国民道徳の当為としての意義を知らずしては国民道徳を「道徳」として把

捉していないのであり、「道德」の把握せられていないところに道德の歴史的特殊の形態が把握せられるわけではない」（二十三、九三）と、国民道德の原理の解明を、歴史的事実としての国民道德の研究の前提に位置付けた。「かかる歴史的事実としての道德を道德たらしめている原理、現代においても当為であり、また過去においても当為であったところの原理」（二十三、一〇四）はまず、国民道德の主要な問題として解明しなければならない。

では、和辻のいう時代を問わざる原理とは、何を指しているか。まず彼の考える「国民道德の原理としての人間性の原理」を明らかにしなければならぬ。人間性とは、和辻によれば「人間が個別から多数性を通じて本来の全体性に帰することであり、「理念としての全体性に他ならない。」（別二、六九）理念としての人間性である以上、「地上にはどこにも存在しないが、人間の全体性を考えることの動力となる」ことにおいて有意義であると和辻はいう（同上）。また人間性の理念は各国民においては表現の区別があるものの、その目指しているのはいつも「絶対無差別」としての全体性であって同一である。以下のように述べている。

かような普遍者は仏教の教理より言えば自他不二、一切衆生悉皆成仏の境地である。キリスト教では神としての全体人格と言う。すなわち人間性の理念においては絶対無差別にして国民の区別はない。もちろん歴史的、風土的な制約のない永遠絶対の人間の全体性である。そうしてこれは存在するものではなくして理念にほかならない。かかる無差別なものは実際には存在しないが、実際のものを考えるときにその地盤となるものである。仏教ではこの絶対無差別を空なる概念で表わしている、すなわち空の上でそれぞれの差別相が考えられるのである。すなわち人間性の理念の上でそれぞれの国民が把握されるのである。（同上）

和辻は仏教やキリスト教において同じく絶対的無差別たる全体性としての人間性の理念を認めるとともに、人間性の理念を理解して初めて、夫々風土での実現の区別においては国民の特殊性を把握することができると考える。そのため、個人的な区別を破って、「本来の自他不二の人間を自覚するのが国民道德の任務である」（同上）と和辻はいう。そのため、国民的自覚は、すなわち本来の自他不二の人間関係を目的とする自覚である。またその自覚は意識に留まらず、自他不二の立場に立ちながらさらに実践面において国民の特殊な仕方の自覚に繋がるとされる。

しかし問題は、本来の自他不二の人間関係への自覚の具体的実現が、和辻においてただ国民共同体の表現にまでしか認められていなかったということである。

無差別な人類は存在しないが、ただ本来の無差別に入る最初の段階として国家が存在する。ゆえに人間が実現しうる無差別な具体的存在は、国家でなければならぬ。したがって国家の内部において無差別な本来の人間性を実現することができるのである。(同上)

本来の人間性は、国家の内部にのみ実現されるという和辻のこうした主張は、彼の風土論の展開に関わるのみならず、当時の白人主義的世界化、国際連盟や社会主義者による国際主義などの動向への不信に深く関わるであろう。彼にとつてこれらの組織の運動はほぼ抽象的であつて、「国民としての人格の独立を無視」し、「単に法律的組織によつて世界を統一すること」、倫理を考慮せず「単に利益の分配が平等なりや否やを論ずる」ことや「単に「戦術的なモット」であることとして消極的に捉えている(別二、六九―七〇)。その中に、特にプロレタリアとブルジョアとの階級差別を捉える者に対し、彼らの念頭に置かれたのは「単に利害社会内の区別であつて、」自他不二を目標とする国民的国家ではないと批判している(別二、七一)。このように、国際的動向や社会主義者の運動への不信の一方、和辻は逆に国民共同体の統一、さらに国家の権力へと信頼を寄せるようになった。

和辻の国家への信頼の裏での心境の変化について、荻部直は和辻の個人体験や当時の歴史背景に合わせて詳しく指摘している。その中で特に注目されているのは、和辻が一九二七年ドイツ留学への途中に上海に立ち寄った時に、目撃した中国内戦の動乱経験である。荻部は当時の和辻の訪れた上海の形勢を以下のように説明している。

和辻が上海を訪れた二月二一、二二日の両日は、蒋介石の北伐軍が市外に迫り、それに呼応して上海总工会の労働者がゼネ・ストを行ない、軍閥政府の警察・軍隊と衝突している最中であつた。やがてこの動きは一か月後には労働者政府の樹立と蒋介石の上海入城、さらに蔣の四・一二クーデター、共産党弾圧へと展開して、中国政治史に一大画期をもたらすことになる。³⁰⁸

こうした衝突や混乱の局面を目撃した経験は、「旅行者の心細さと相まって、個々人を保護してくれる「国家の権力」への信頼を、和辻の秩序像に根柢に植えつけることになる」のみならず、傍観者の立場から当時無政府主義や砲声の下での中国人において「団結より利益」や「無感動」といった国民性を見出し、それと対比して改めて日本人の親和的な心情を備える国民性を称賛することになった契機でもあると荻部は指摘している³⁰⁹。簡単に言えば、和辻は当時の中国の様相を通じて日本人の人間性を感得した。『風土』のシナ論におい

ては「支那人の無感動な性格と対比するとき、我々は日本人の易感性がいかに日本人にとつて性格的なものであるかを痛感せしめられる。これは日本人は生存競争においては支那に負けている意味であるが、しかし同時にその心情においては遙かに多く人間的であることをも感じる」（『風土』初版、二〇八／八、二四七）という感想は、よくその感得を示している。

要は、ブルジョア主義、国際的動向、階級打破の運動や中国への消極的印象は、和辻に自国の優位性や自国の国民共同体の人間性を発見させ、かつそれに対して信頼感が堅くなることにおいて重要な契機として働いていると見受けられる。またその反面、国民としての立場から離れ、文化あるいは体育の立場での多くの国際的活動の展開の可能性に目を閉じる契機でもあったと言えよう。

かくして、和辻は若い時代から、従来の国民道徳論者の解釈した「忠君愛国」に対して、「忠君」徳目はただ個人的なる君臣関係に基づくものであつて、国民としての道徳ではない」（別二、一四六）と、「忠君」や「国民」の概念の混淆の問題を非難したが、明治時代の「忠君愛国」の意義は否定していなかった。「明治時代の道徳思想が忠君愛国を核心とし、皇室尊崇を力説したことには、奴隸化の拒否、従つて人類の解放といふ如き深き根柢が存するのである」（別一、四四一）と「忠君愛国」の明治時代の国民的自覚への促進作用を、ある程度認めている。すなわち忠を、国家の全体性への帰依あるいは国家への奉仕の意味であるとして和辻は認めている。

和辻のこの忠の解釈に対して、西谷敬は、幕末の吉田松陰が反逆こそ真の忠誠であるという主張に注目した丸山眞男と比較してその問題を指摘している³¹⁰。いわば「和辻には心理的転換を通じてそのようなドラマチックな歴史の動きを見る視点が欠けていて、「ただ「封建的な忠誠と近代国家における忠誠とは性格を異にすることを指摘するだけで満足した」と批判している³¹¹。

話は戻るが、こうした事情を経験した上で、和辻の捉えた倫理学としての国民道徳の原理は、普遍と特殊との結合を重んじるもの、その結合が国民共同体の範囲に限られかつ主に国民全体性の統一に奉仕するものと捉えられている。この原理の下での具体的実現も国民全体性の統一への奉仕以外に考えられないであろう。

そのため、今まで論じてきた和辻の国民的自覚は本来的な自他不二の立場を目指しながらも、それを実現できる主体は国民的共同体の内共同態に限られており、また一種の内包的性格が見受けられる。言い換えれば、本来の自他不二の人間関係の自覚を道徳認識の前提にし、それを基準として国民共同体の生活の仕方の特殊性によって実現することを自覚し、さらに国民の未来の文化的創造に向かって共同に努力していくという内容であるが、その「かた」の自覚を実現する主体は、国民共同体の内様々な共同的人間関係に限られてしまっている。その主張は一見して、当時の外に向かつて普遍主義を唱える論者への反抗であるように見えるが、その反抗が行き過ぎると自文化中心主義、さらに国家主義へ傾倒する恐れがある。

一方、「かた」の自覚は国民共同体内の活動に限られているものの、その活動の内容は各時代の国民内の自他合一の努力によって、普遍的人間性の具体的実現としての「かた」の内容が変化することが認められる。「かた」は、すなわち人間性の理念が国民の特殊な仕方を通じて具体的に実現されている動的構造である。ここでは前章の芸術論に東洋芸術の特徴と視られた「形なき形」の延長線上に展開されたものであるように見える。しかし、こうした国民的共同体に限られた「かた」の展開において、さらに日本の国民的一体性や日本人の心情のあり方が古来のものであることが前提とされているため、知らないうちに本来の無差別的全体性への方向から固有的な「かた」の特殊的展開の論理に転じてしまったのではないかと見受けられる。

ここで我々が問わなければならないのは、国民道徳の論理への考察は事実に証拠を問わず、単に抽象的な論理に照らして行えば良いのかということである。さらに言えば、事実に歴史資料が少ない国々にとっては、どのように誇りを持って自国文化を語っていくのかということも、問題である。現実には、多くの国では従来、歴史を語る習慣がなく歴史に関して残された資料もまれである。そして荏部はホブズボウムの『創られた伝統』に即して、「近年の歴史研究は、各国でそれぞれの「伝統」を示すとされる儀礼や慣行が、実際にはネイションの存在確認という要請によって十九世紀以降に創り出されていたことを明らかにしている」²³²と指摘している。さらに近年、西洋偽史に関する研究も各国において増えている。神話はただ作られた神話であって事実ではない。『旧唐書 魏徵伝』において「古を以て鏡と為せば、興替を知る可し。人を以て鏡と為せば、以て得失を明かにす可し。」と言われている。それを踏まえると、歴史の問題を直視せず、かつ国民と官僚の支配による国家との矛盾関係における事実的な内容に着目しないと、国民道徳の自発的発展を生み出せるのかに疑問を持たざるを得ない。

なお言論自由の名義の下で、書店やネットにおいて現時点のイデオロギーに奉仕する歴史書や歴史に関するデマの情報次々と現れ、我々の身体にそれに対する恐怖感を抱かせつつ、それを諸身体の共同感覚に定着させ、尚且つ、そこで定着した恐怖感を利用して戦争支持まで引張るような現状に対して、プロパガンダによって偽造された恐怖の雰囲気充たされている情報空間にいる我々は、どのように信頼のあり方を問うのかということも、喫緊の課題である。それについては、次章において和辻のいう信頼を論じて考えていきたい。

話は戻るが、和辻のいう国民的自覚は、固有的な「かた」の特殊の展開の論理に転落する恐れがあるが、客観的な当為を問わないわけはない。西田の無の立場のように、和辻は西洋の普遍主義の立場や主観的意識の立場を克服するために、後の倫理学において解釈学の立場や空の思想に即して、新たな動的な普遍的可能性として論じようと試みた。そして人間存在の自覚への通路と「かた」の了解と理解がより論理的に論じられている。それについて次章から論じていきたい。

結

本章では主に和辻の直観知の地盤の変化及びその外的空間への展開を明らかにするために、和辻の風土論や国民道徳論を考察してきた。

その中では、和辻は風土論において、風土と人間との関係において間主観性に基づく「気分的交渉」、「生きられる内包的自然」や「合い」としての直覚という特徴を見出し、そこに考えた心情的合一としての公共的空間の構想とその問題を主に論じてきた。和辻の国民道徳論においては主に和辻の捉える「国民的自覚」とその特殊な展開をめぐって論じてきた。そして前者での間主観性における内包性の問題は後者の国民的自覚の内包的性格に遡ることができる。

前章と比べると、和辻は人間存在の外との交渉に向けて、間主観性による人間存在の構造を論じるようになった。そして前と同じく普遍的理念を見出そうとしたが、知的形而上学の内在的超越から離れ、間柄の立場を力説し周囲の実践の世界との気分的交渉に目をむけるようになった。すなわち風土、間柄の他者や我は根源的には不可分一体の構造として論じられるようになった。しかしそれと共に、その不可分一体の構造において、常に親しい内包的な空間感覚が志向されているため、対自的な自己反省や、その一体に属していない異なる他者の声への注目が少なくなったのではないかと問題が残される。言い換えれば、間主観性において、和辻はハイデガーに対して、風土あるいは周りの他者との気分的交渉の構造を強調し、そこから間柄・歴史・風土の「身体の遍在」を中心とする空間を構想するが、異なる風土への考察では、自己の固有の身体を中心とする間主観性に依らず、まず様々な異なる他者の声との聴覚的交渉の考察も必要ではないかと考える。

異なる他者の声を聞かない気分的交渉の世界になると、自己の内の共同体以外の異なる他者あるいは異なる風土は、容易にただ一つの象徴的符号として見られてしまい、さらにその一連の象徴的符号を安易に自己の声あるいは身体感覚を中心として配列してしまう恐れもあるであろう。和辻においては、自己というものは個人を指すのではなく、間柄的連関である。そして間柄的連関の地盤において内部の差異状況より身体感覚の共通性が強調されている。共通の内容の更新が許されるが、更新への否定の媒介及び共通性の成立前提が説かれていなかった。このままに国民共同体の人格的統一の自覚を強調すると、気分的交渉の世界は最初からすでに、そこに上位的媒介（教科書や新聞機関など）を通じて、固有的な大文字の他者の声を擁護するに決まっていると考えられる。

例えば、和辻は「国民道徳論」（講演筆記）の第一章の第一節「歴史的事実としての国民道徳——道徳の歴史的国民的相対性」におい

て、各国の国民道德の相違点を具体的事例において分析するとき、その極端な例としては「台湾の生蕃では人を殺すことをもって一人前の行為として美德と考えている」ことを挙げ、「いま、生蕃をして彼らの風習を捨ててわれわれに同化せしめようとするとき、われわれの道德が生蕃の道德よりも勝れていることを予想しているのである」という(別二、五三)。その例はまた『倫理学』上巻の「人間の善悪 罪責と良心」においても「台湾生蕃の生首狩り」は「部族全体の賞賛する行為であり」、「神聖性を表現する行為」であるとして挙げられる(十、三〇四―五)。和辻は、日本人が生蕃を同化するのには彼らの考える普遍的原理の立場からの政策であると述べ、客観的に各地方の国民道德の相違点の多大を示そうとするが、実はその裏には多くの誤解が存する。和辻はどれほど当時の台湾の霧社事件(一九三〇年)に対して、日本軍の実施した「以番制番」を認識していたのかはすでに知りえないが、台湾の原住民にはそのような「伝統」はない³³³。これはまさに当時の近代日本知識人による台湾原住民認識の問題である。当時ではアイヌ民族や琉球人などの「土人」と比較しても、台湾原住民は「人殺し」食いという野蛮的な印象が格別に強調されていた³³⁴。なぜこうした不合理な話は出来てきたのか。一貫して宗教を合理的に解釈する和辻は、その権威を持つ上位的媒介を通じて、そして当時の知識人と同じ間主観性の「地平」で台湾原住民の物語を共有した上で、その不合理さをそのままに飲み込んだのであろう。真に異質な他者の声を聴かなく許されない情報空間では、そこに囲まれた多くの人はただ無意識に印象操作の権力者の声に一方的に信頼する道しかないという悪の連鎖に陥ってしまう。これはまさに当時の日本のプロパガンダの反映である。無論、和辻は情報が虚偽でありうる可能性に注意していなかったわけではない。次章の第三節に和辻の信頼論との関わりでまた論じる。

なお、その背後には、さらに天皇と国民との関係を明らかにせず、無前提で「天皇は精神的全体としての国民の統一者であると同時に、全体意志の表現としての国家の統一である」(別二、六八)という主張もある。それも上位的媒介への無意識的擁護の問題ではないかと思われる。また存在と当為の混淆という問題の反映でもあると言わざるを得ない。なお和辻の間主観性における異なる他者の不在の問題や、否定的媒介性の問題は、和辻の倫理学においても見られる。

しかし空間感覚の内包性、他者や否定的媒介の問題の一方、「気分的交渉」や「気合い」としての直覚の強調は無意義であるというのではない。既存の共同体、例えば日増しに疎遠になりつつある家族や親友の間では、その内包的倫理的空間の親近感の増進に活かせるという点では、有意義であるかもしれない。

²⁶⁵ 湯浅、前掲書、一三五頁。

²⁶⁶ 和辻、別一、四七四頁。

²⁶⁷ 和辻においては、終戦頃まで文部省や政府などに関与する活動は以下となります。一九三五年、政府より教学別新評議会委員を任命される。一九三六年、文部省より高等学校高等科教授要目改正委員や、「国体の本義」（翌年三月三十日文部省発行）の編纂委員を委嘱される。一九三七年に、政府より教員検定委員会臨時委員、文部省より科学研究奨励調査を託され、また政府より文部省教学局参与を任命される。一九三八年、文部省より日本諸学振興委員会常任委員や、「日本文化大観 監修を嘱託される。一九三九年に、文部省より聖訓ノ述義ニ関スル協議会委員や、青年学校教科書協議会委員を嘱託される。一九四〇年に、政府より教員検定委員会臨時委員を任命され、海軍省調査課の思想懇談会に参加する。一九四一年に、文部省より国史概説編集会議員、「昭和十六年度科学研究奨励ニ関スル調査」を託され、政府より大政翼賛会事務局参与や教科用図書調査会委員を委嘱される。一九四二年に、政府より文部省専門委員を託され、宮中の講書始の儀に国書などに関する進講を初め、大東亜建設審議会に意見を提出する。一九四三年に、文部省より「家の本義」（未刊）の編纂の関与を託される。一九四四年に、大蔵省より「皇国租税理念ニ関スル調査」を託され、政府より学術研究会議会員を任命される。一九四五年に、外務省の加瀬俊一主催の「三年会」に参加し、文部省より公民教育刷新委員会委員を委嘱される。

²⁶⁸ 例えば、山田洗は、「和辻の国民道徳論ははなはだ保守的であつて、明治末期の国民道徳論に比べれば比較にならないほど学問的体系的になっているとはいへ、天皇の権威、勅語の権威をその立論の基礎としているかぎり、やはり「国民道徳論」の系列下に入るものと言わなければならぬであろう」と評価している（山田洗『和辻哲郎論』、花伝社、一九八七年、五〇頁）。

²⁶⁹ 例えば、家長三郎は、和辻倫理学を反動的な「国家至上主義・戦争美化の哲学」と見做している。（家長三郎『田辺元の思想史的研究』法政大学出版局、一九七四年、一〇七頁）そして清水正之は多くの研究の批判で「和辻への批判は、一言でいえば、国民の総動員にむけた御用倫理学であるということに尽きようか」とまとめている（清水正之『「法」と倫理学―『倫理学』への試論―』（『理想』第六七七号、二〇〇六年、四頁）。また子安宣邦や西谷敬も、和辻の倫理学を国家倫理学に帰着する。子安は、「近代市民社会（経済社会・利益社会）を人倫の欠如態として、「そうしたすべての私を公に転ずる「国家」を最高の人倫態として記述し」、「己の『倫理学』の勝利を確信した」という（子安宣邦、前掲書、二六六頁）。西谷敬は和辻倫理学では「国家を倫理的であり、倫理を自覚的に実現するものと考えている」という点からすれば、「国家倫理学」というより国家至上主義の倫理学ということになる」と前者の論点にほぼ同意する（西谷、前掲書、一六二頁）。

²⁷⁰ 湯浅、前掲書、一〇七頁。

²⁷¹ 湯浅、前掲書、一〇七〜九頁。

²⁷² 湯浅、前掲書、一一三頁。

²⁷³ 西谷、前掲書、二頁。

²⁷⁴ 荻部、前掲書、一三二〜三頁。

²⁷⁵ 坂部、前掲書、九八頁。

²⁷⁶ 例えば、熊野純彦は和辻の倫理学構想において、少年期の記憶における「今の村のかつての姿」を志向し、それを「始原的なるもの」として反復しようとしたと指摘する（熊野、前掲書、五二頁）。また津田雅夫は、和辻において「「家の全体性」を出発点にして、そこから社会全般に

- 「全体主義的態度」を及ぼしていくことが可能であると説かれ、その上で「家族や友人などの団体による直接的共同体を、「利益社会的な否定」を媒介にした新しい「人格共同態」にまで高めていくこと」を課題の方向として、そこで〈イエ〉の拡張としての〈クニ〉という国家構想において、既に予感されていた」と指摘する（津田、前掲論文、一六二頁）。
- 277 湯浅泰雄『身体—東洋的身心論の試み—』（創文社、一九七七年）三八—九頁。
- 278 浜渦辰二「ケアの現象学にむけて—現象学の可能性をめぐって（二）—」（『哲学論文集』第四十九号、二〇一三年）一一〇頁。
- 279 浜渦辰二、前掲論文、一一六頁、一一九頁。
- 280 小川侃『風の現象学と雰囲気』（晃洋書房、二〇〇〇年）十頁。
- 281 浜渦、前掲論文、一一〇頁。
- 282 オギユスタン・ベルク『風土学序説』（中山元訳）（筑摩書房、二〇〇二年）二二二頁。
- 283 平子友長「歴史における時間性と空間性…和辻哲郎、ハイデガーおよびブローデル」（『経済學研究』第四十七号（二）、一九九七年）三頁、六頁。
- 284 小坂国継「和辻哲郎と比較文化の問題」（『比較思想研究』第十号、一九八三年）一〇〇頁。
- 285 藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」（『日本哲学史研究』第一号、二〇〇三年）十三頁。
- 286 熊野、前掲書、一一二頁。
- 287 荻部、前掲書、二二二—三頁。
- 288 山田、前掲書、一四八頁。
- 289 熊野、前掲書、一一九頁。
- 290 横山、前掲論文、三一頁。
- 291 坂部、前掲書、一一五—六頁。
- 292 原田熙史「ハーンと和辻哲郎——両者の日本理解」（『比較思想研究』第四十号、一九八七年）一〇二頁。
- 293 メルロ＝ポンティ「幼児の対人関係」（滝浦静雄・木田元訳『眼と精神』）（みすず書房所収、一九六六年）一八二—三頁。
- 294 坂部、前掲書、一一六—七頁。
- 295 坂部、前掲書、一一八頁。
- 296 黒住真『文化形成史と日本』（東京大学出版会、二〇一九年）一一二頁。
- 297 前林清和「日本における氣の思想の流れ」（『「氣」の比較文化—中国・韓国・日本—前林清和、佐藤貢悦、小林寛編）（昭和堂、二〇〇〇年）六一—三頁。
- 298 藤田、前掲論文、十二—三頁。
- 299 劉超「『風土』与和辻哲郎片面的中国認識」（『群文天地』第十七期、二〇一二年）一七五頁、一七七頁。
- 300 劉超、前掲論文、一七七頁。
- 301 西谷、前掲書、一一四頁。

- 302 湯浅、前掲書、一七六頁。
- 303 西谷、前掲書、八一頁。
- 304 荻部、前掲書、一六一頁。
- 305 荻部、前掲書、一四六～七頁。
- 306 西谷、前掲書、十三頁。
- 307 荻部、前掲書、一四七頁。
- 308 荻部、前掲書、一四七～八頁。
- 309 荻部、前掲書、一四八頁。
- 310 西谷、前掲書、七九頁。
- 311 同上。
- 312 荻部、前掲書、七頁。
- 313 周婉窈「歴史的悲哀與希望」『又見真相…賽德克族与霧社事件 六十六個問與答，面對面訪問霧社事件餘生遺族』（郭明正著、遠流出版社、二〇一二年）十六～二〇頁。
- 314 簡中昊「近代日本の台湾原住民認識—作家たちから見た「野蛮人」—」（総合研究大学院大学博士（学術）論文、二〇一六年）二七頁。

第四章 間柄的交渉の地平…「実践的了解」、「強制」や「信頼」をめぐって

序説 間柄的行為の連関に基づく間主観的な日常世界へ

これまで見てきたように、和辻の「国民道徳論」において、国民的自覚による国民道徳の特殊的展開の論理がなされた。しかしそれは主に自覚の立場で論じているものであるため、その自覚の方途を特に論じていなかった。そのかわりに和辻の倫理学においては、人間存在の倫理的自覚への通路に対して解釈学的方法による探究が見られ、さらに空が空じる運動へと展開されていた。また信頼論においては、人間の本来性へと至る人倫の道としては、他者への信頼や「良心の声」（＝倫理＝社会的規範）の媒介が力説されるようになった。

そのため、第一節は主に和辻の『人間の学としての倫理学』までの論説を考察範囲とし、そこに「実践的了解」から「倫理的自覚」に至る過程を論述し、和辻の解釈学的方法による人間存在論の構造を明らかにする。第二節は、和辻の空が空じる運動の原理を分析して、先行研究の指摘を踏まえつつ、空による自覚の仕方の特徴や、その全体性との癒着の問題を再確認する。第三節では、和辻のいう「信頼」や「良心の声」の意味を通じて、個人の内心の工夫より、外的社会的規範に頼る人倫的合一の仕方を分析する。

そして前章では、間主観性に基づく気分的交渉を分析してきたが、和辻においては人間存在の間主観性がいかに成立するのか、個人に社会に、いかに関わってくるのかについての分析にまだ至っていない。我々大人の間柄的交渉は、常に相互に働き合うのであるが、必ず無媒介的に交渉するのではなく、一定の間主観性に基づいてのみ成立することが可能となるのである。またその間主観性は、我々が日常の社会において長く育てられてきた道具的了解、社会的規範や伝統の了解や他者への了解、そして和辻のいう身体感覚の共同の育成によってのみ可能である。しかしこうした共通了解はまた、いかに形成されたのか。またこうした共通了解を媒介として、我々の日常の様々な持ち場で初対面の他者（医者、教師、電車内の者など）への信頼は果たして成立することができるのか。それについてまた、第一節、第二節や第三節では、和辻のいう「実践的了解」、「強制」や「信頼」の構造をめぐって考察していききたい。その考察を通じて和辻にとっての間主観性の成立条件、いわば日常の間柄的交渉の地平を明らかにすることを試みる。

間主観的主体の考察は、常に間身体的行為の運動への問いをも内包するため、それと共に和辻の行為論や身体論の特徴をも検討する。和辻の倫理学では、身体的活動は主に間柄的行為に基づく表現システムとして考察されている。そして身体には主に外的表現に注目し、身体

の表現と心の反応との矛盾が特に論じられていなかったことで、本章では和辻の身体に関する言説を、主に間柄的表現としての身体として検討しようとする。

以上の内容について考察した上で、その間柄的交渉の地平から構想された「間柄的行為的連関に基づく間主観的な日常世界」の特徴やその主要な問題を分析していきたい。

第一節 「実践的了解」と「倫理」の意味をめぐる³¹⁵

・ 解釈学的方法による人間存在論への批判

和辻哲郎がその人間存在論において展開した解釈学的方法に対しては長い間、多く批判がなされてきた。

例えば、嶺秀樹によれば、和辻における人間存在への解釈は、ただ「日常的事実の「表現的性格に注意を集める」ことにすぎず」、ハイデガーから見れば「日常の平板の次元にのみ視野を限定する非哲学的思索であり」、またハイデガーのように「非反省的な日常的存在了解から、それを可能にしている根源的な存在理解の次元に帰っていかうとする」姿勢があまり見えないと指摘する³¹⁶。存在論的認識の問題である。

そして近代日本の解釈学の問題に対して先駆的な批判を行った戸坂潤も和辻の倫理学においては「一切の歴史的社会的現象は倫理学現象に還元され」ており、それは歴史・現実的社会に対する分析からの「逃避」であると批判する³¹⁷。すなわち和辻の解釈学的倫理学では現実の事物の表現がその恣意的な解釈によって、一切何らかのある種の倫理に抽象化・同質化されてしまい、現実の事物それ自体を意味するのではなくなっているという批判である。こうした批判は存在的認識の問題であり、他者理解の問題でもある。他者をどのように理解するかという問いは和辻の理論の限界性に肉薄している。

右の和辻の問題に対しては、また近年の、倫理学者飯島裕治の解釈によってなされた新しい和辻像も注目値する。飯島は和辻の行為観からその解釈学的倫理学を改めて検討する。彼によれば、和辻の倫理学の理論は決して日常の次元にとどまらず、ハイデガーと同じく現に行われている日常的行为の成立構造を掘り出す理論的記述（存在論的認識）である。そして「行為すべき」（例えばいわば他者の存在を正しく理解すべきこと）といった規範的主張（個別的な善悪観に関する存在的認識）を正当化しようとするものではない。そのため和辻の

行為論に対して「絶対的な他者の存在を考慮すべき」であるといった批判は、存在論的認識と存在論的認識の混同であるという³¹⁶。つまり「当為」の問題を中心とする一般的な倫理学と異なり、和辻の倫理学は根本的に人間存在の成立構造を問うことを出発点とするものであると説明している。

以上のようにこの三者の議論を比較すると、和辻の人間存在論が主張している日常的行為に基づく存在論的認識、いわば行為による自覚の仕方に対して、理解の齟齬が生じていることが見受けられるであろう。こうした齟齬を解消するためには和辻の人間存在論における行為の表現と倫理的自覚との関係を改めて確認する作業が必要である。

和辻は『人間の学としての倫理学』（一九三四年）において、「倫理学が人間存在の一つの仕方においてその存在自身を全体的にあらわにしようとするものに他ならぬ」（九、一三六）と定義づける。言い換えれば、倫理学はまさに人間存在論として、人間存在の一つの行為における根本的構造を追究することによって、その全体的構造を顕示するものであると考えている。ここでは、明らかに前の国民の特殊な仕方への国民的自覚に引き続き、その特殊な仕方の成立条件の分析を、人間存在の行為の構造においてより深入りして扱っている。その上でハイデガーの存在了解を、「実践的了解」に言い替えて、人間存在の日常の行為の根本的構造の自覚への通路を再解釈する。

すなわち和辻は、ハイデガーの「存在了解」分析を批判的に受容した上で、人間存在を主に実践的間柄的主体としてその行為的構造の根本を把握しようとする。そして道具的場面から間柄の場面に転換し、そこで人間存在の日常的な行為の仕方を可能にする「実践的了解」の構造こそが、人間存在論の根本であると和辻は主張する。しかしこの主張に対して従来の先行研究ではその「実践的了解」の構造が和辻の人間存在の分析においてどのようにその倫理的行為の自覚につながっていったのかに対する議論は、いまだ少ないのではないかと考える。

そのため、ハイデガーの基礎的存在論の分析と異なって、和辻はその倫理学において一体どのような行為の自覚の枠組みを作ろうとしていたのか。それについては、まずハイデガーの「存在了解」やデイルタイの解釈学に対する和辻の批判的受容を分析することによってその「実践的了解」の概念や構造を確認する。その上でこうした構造としての「実践的了解」が解釈学的方法によって、人間存在の倫理的自覚につながっていく過程を確認する。その上で右の三者の議論を再度検討する。

・ハイデガーの「存在了解」に対する和辻の批判的解釈

前章に見てきた通りに、和辻は風土論の最初の段階ではただハイデガーの配慮的交渉における「眺める」見方と、その道具世界を批判したのみで、いまだ本格的にハイデガーの存在論への批判は始まっていない。それとの対決を最初に示したのは一九三一年に岩波哲学講座に

載せた「倫理学」論文である。またそこからまとまった『人間の学としての倫理学』における人間存在に関する理論的基礎は、主にハイデガールの基礎的存在論を批判的に受容した上で成立したといえよう。特に、和辻の人間存在論における「了解」の概念がハイデガールの存在論とその「存在了解」概念を多く意識したため、まずハイデガールの「存在了解」に対する和辻の議論を説明しておく。

ハイデガー『存在と時間』での課題は簡潔に言えば、西洋哲学史上に長い間自明視され、あるいは忘却されていた「存在」(sein)の概念を改めて問い直し、「あるということは何を意味するのか」という「存在の問い」に対し、我々現存在の日常的な存在了解を分析することをその「問い」への通路として、そこから離脱する本来的存在の意味を開示するということである。そしてその存在了解は、あらゆる社会的科学的な認識の可能根拠としての先験的理解である。日常的な存在了解がなければ、学的認識も可能にならない。要は存在の意味の開示のため、学問以前の存在了解の基礎的分析がその前提条件となるという。

またその存在了解の地平をあらわにするために、ハイデガーは我々人間存在の日常的な道具の使い方に着目する。その道具使用は、日常的经验において無自覚的であるが、その「もの」をすでに何らかの仕方では解しているからこそ可能なものであるという考えが、ここでの特徴的である。「してみれば、存在の意味は、何らかの形で、すでに我々の手の届くところにあるはずである。実際、我々はいつもすでに存在了解の中で動き回っている」という²⁰。言い換えれば、我々は「存在」が一体何を意味しているのかをいまだ意識していないが、すでにおのずからいまだ主題とはされていない平均的(あるいは曖昧)な漠然とした存在了解の中に身をおいているのである。

要するに、従来の主観的存在論に反して、いつも「もの」との関わりにおける全体的な暗黙知としての存在了解を存在への通路としてそれを不断に分節的に分析し顕在化していくことによって、存在についてのあらゆる理解の可能的地平を開示し、現存在の本来的な存在の全体的可能性を目指すことが、その基礎的存在論の主旨であると考えられる。

こうした日常的な暗黙知としての存在了解とそれを通路とする存在論に対して、和辻は論文「倫理学」(一九三一年)において素早くもそこにおける分析の不十分を批判する。

「ハイデガーによれば」現有はその日常性に於て何らかもののかかわり、に於て有る。即ち世界の内に有る。それが対象からおのれの有を理解する現有の有の構造である……それならばおのれの「有」に於てその「有」を理解する現有は、「もの、の、有の理解」に於てその「有の理解」を更に理解するのでなくてはならぬであろう。かかる意味に於て已有の理解は対象の有の理解から区別せられねばならない。然るにハイデッガーは已有の理解を対象の有の理解の中に解消させてしまうのである。現有の有が「有の理解」であると云われる

時、多くの場合には「対象の有理解」が意味せられる。……我々はここに彼の基礎有論の限界を見出す。それは対象的な有論の基礎を提供しようとするのであって、人間の存在自身を本来の問題とするのではない。（初稿論文、一四八、一五〇～一）〔括弧内…筆者注〕

この一節は少し読みづらいが、和辻は、ハイデガーが存在構造の問題において、現存在の存在論以前の日常的な存在理解に対する分析を、人間の存在への接近の通路としたが、「存在理解」を単に「ものの有理解」（その時、和辻はまだ了解と理解の概念とを区別していなかった。）とのみ見做したことは、「存在理解」分析の一面しか眼中に置いていなかったと批判する。また対象的なものの存在の了解と存在自身への自覚的理解に分けても、やはり両方とも現存在自身において同じく根源的であると見做されている。そのため、和辻は、彼の基礎的存在論が、単に「人間ならざるものとの係わりとして把握せられること」（初稿論文、一五一）であるため、その限界性を読み取った。

言い換えれば、現存在の存在構造への自覚的理解は、对象的なる物への了解とは決して同じ根源から出たものではないと和辻は主張する。なぜなら人間の根本構造への認識は単なるものへの了解を介してのみ見出されるものではない。人間は对象的なるものと異なっており、日常の我々は他の主体を了解していると同時に、他の主体も我々に向かって我々を了解している。物への了解における単一の志向性とは同一視できない。そのため、ハイデガーはあくまでも個人主義を保守する立場であって、存在理解の根底に存する間柄の相互性にまで遡ることを許さないと和辻は考える。

その一方、ハイデガーの存在論が主客対立の立場を克服し、人間存在を客体的対象として認識する従来の主観的存在論と異なることを和辻は評価する。人間存在の主体をどのように把握するのかという問いにおいて和辻はハイデガーから多くの示唆を得た。特に人間の生の日常的事実に即して「人が直接に己自身を対象とするのではなくして、逆に对象的なるものから己の有を了解する、という点である。」（九、一五八）にもかかわらず、ハイデガーの存在理解は、「もの」との関わりをのみ現存在の基礎的分析の視野と見做して、人間存在の交渉の中の日常的な間柄的実践的連関の場面に基づく了解を見過ごしてしまった。この見過ごしを解決する策として、和辻は間柄的実践的連関の場面に基づく了解を、「実践的理解」と名付けて、それを人間存在の構造の存在根底として自分なりの人間存在論を展開していく。

・間柄の場面に基づく「実践的理解」の概念

和辻の倫理学におけるハイデガー影響の重要性については、嶺によれば、当時同じくドイツに留学しハイデガーの思想に接近した田辺元と丸鬼周造と比べても、自らの思想の構築上でもっとも多くをハイデガーに負っていたのは和辻である。さらに『人間の学としての倫理学』や『風土』は、ハイデガーの現象学なしには成り立たなかったとまで強調する¹⁰⁰。和辻自身も、ハイデガーの「人が直接に己自身を対象とするのではなくして、逆に対象的なるものから己れの有を了解する」（同上）という存在論的分析から多く教わったと述べる。しかしすでに述べたが、ハイデガーの存在論や「存在了解」概念を受容しつつも、和辻はまたそれへの対決として独自の人間存在論を形成したのである。

その中で、生の日常的事実の基礎と見られる存在了解への分析が不十分であるというのみならず、ハイデガーの現象学からの離脱をも呼びかけている。すなわち間柄的存在に基づく倫理学の方法論を作り上げる際に、現象学的方法より解釈学的方法を取りあげた。

彼の出発点たる世界・内・有が、単に我とももの、かかわりであって、我々の意味における「世の中にあること」ではない……従って「有るところのもの」もまた原始的には我れとのかかわりにおいて有るのであって、人間に有るのではない。すなわちその有り方が根差すのは人の存在であって、人間存在ではない。……日常生活における表現とその了解とを通路として人間の主体的な存在に連絡することは、学的立場における表現の理解の問題である。……存在論的理解は、了解において発展する表現を捕えて、そこに形成せられた意味的連関を取り出し、それを二人の間柄の構造に連絡させて理解しなくてはならない。（九、一五八、一六八）

ここでまずハイデガーがフッサールの現象学における「人ともものかかわり」という志向性の構造を保留しつつ、それを存在了解の先験的な内容とする方法は、不適合であると批判している。それに対し、日常生活の「あるもの」とそれに対する了解を学的立場において解明すれば、むしろ「表現の理解の問題」であって、すなわち表現を間柄の構造に連絡させて理解するという解釈学的方法によらなくてはならないという。ハイデガーの現象学に従えば、世界内存在としての現存在は、道具との関わりの世界において単に「我れ」しか発見できない。そして他者もただ道具のあり方を共有しているもう一人の「我れ」に過ぎない。こうしてハイデガーの「共同世界」は、ただ同じく道具の仕方を共有している「個人の並在」である。このような理路によって人間の根源的構造を「世の中」における人と人との間柄において解明する道が遮断されてしまうと和辻はいう（九、一六一）。

和辻のハイデガーへの批判が妥当であるかどうかということは本稿の論じうる範囲ではないが、ここで和辻が主張したかったのは、基礎的存在論の分析は志向性的性格としての現存在ではなく間柄的存在を根源的な出発点とすべきであるということである。さらに次のように人間存在の日常的生の事実「もの」との関わりではなく、間柄の表現とその了解に即するものであると力説している。

道具を介して他人を見いだすというのは、〈我〉から出発して他人に達しようとする思、索の順序であって、実践的行為なる人間存在の事実ではない。我々は現実において道具を見いだす時すでに他人との間柄に立っている。家族的に生きることなしには家具との交渉なく、社会的に労働するのでなくしては鋤を手にしない。だから道具はすでに間柄の表現であって、単に我の〈手にある物〉ではない。かくして人間存在への通路は、見合い語り合い働き合うというごとき日常的な存在の表現や、さらにこれらの日常関係の中で取り扱われる様々の物的表現において求められることになる。我々の日常性はこれらの表現の了解において成り立っているのである。

(九、一六二)

ここで間柄の関係が「もの」と人の関係に根源的には先立つことは、人間存在の事実であるのみならず、道具は単に我の〈手にある物〉ではなく、間柄の表現であるという。なぜなら日常生活において人と人との行為的連関がなければ道具的存在者は表現されないからである。社会的に労働し合うからこそ、道具が作られ手にすることができるのである。間柄的行為の表現の仕方に対する相互の「了解」によってのみ、道具が存在化できるようになる。

こうして和辻のいう「表現」は、間柄的行為によって対象化された物的表現のみならず、身振りや話しなど諸々の日常的な間柄的行為そのものをも指している。それと共に、「了解」もハイデガーのような、現存在の「もの」に対する無数の指示関係の総和としての存在了解ではなく、日常の間柄的行為的連関において形成された人間存在の表現の了解である。いうまでもなく、間主観性に基づく「了解」である。前章に述べた「風土」は、まさにその間柄的行為的連関の表現の了解に基づいて客体化されたものである。和辻にとって間柄の場面における表現の了解こそが、人間存在の日常的事実の基礎である。言い換えれば、人間は常に間柄的行為の表現において、自分の間柄的存在としての存在の仕方を了解している。そして日常生活にこうした表現とその了解を可能にするのは、間柄的生の事実を地盤とするためである。

また、和辻のいう「表現の了解」は必ずしもただ静態的に間柄の表現において自己を了解するだけで済むものではなく、根源的には間柄の場面における日常的な行為の仕方の表現をまた実践可能にする「実践的了解」である。『倫理学』上巻（一九三七年）においての説明を見てみよう。

我々は間柄を志向作用から区別するに当たって、見るというごとき行為が決して一方的なものでなく相互の連関に規定せられていることを言った。しからば盗み見るといふような見方はすでに相手の一定の態度についての了解を含んでいるのである。しかしこの際に、相手の態度はしかじかであるという意識が明白に成立しているとは限らない。我々は意識する前にすでに動いている。しかもその動きは決して盲目的ではなく、一定の間柄を形成するように動いているのである。かかる意味において我々は実践的行為的な連関がすでに実践的了解を含むということを主張する。（十、三七〇八）

前にはハイデガーという了解には取り立てて意識される前に、すでに道具使用においてあらかじめ何らか自己了解が含まれているとすることはすでに確認した。ここで和辻のいう「了解」も意識以前の未反省的なものである。そして引用文に挙げられた例のように、自分の「盗み見る」という行為をしたことに気づく前に、その行為はすでに相手の一定の態度についての了解を持っている。言い換えれば、「了解」は相手に対する意識を自覚する前にすでに一定の行為として顕示しているのである。しかしその了解の目的は単に「盲目的」でもなければ相手の一つの態度あるいは行為でもなく、常に「一定の間柄の形成に向かって動いている」と和辻はいう。すなわち我々は日常に、相手に関してはすでに一定の間柄的行為的連関の可能性を、暗黙的に了解している。ここでは前の風土論に述べた「気分的交渉」と同じく、間柄的行為の連関に基づいて形成された各々の場の全体性への了解であるとも言ってもよい。そのため、了解は、すなわち常に間柄的行為的連関に形成されるとともに、その場の人間関係に関する無数の実践的行為的な連関に対してあらかじめ了解していることである。こうした日常的な実践的行為的連関を可能にする全体的実践知としての了解を、和辻は「実践的了解」と規定した。

和辻は『倫理学』上巻において「我々は日常的に行為の海の中に」おり、行為の「重々無尽の連関の中に立つものにほかならぬ」いし、「我々はたといその一断片を抽出して考察する時それがまさしく一断片として右のごとき連関を背景とするということを忘れてはならない」と説明している（十、二五六）。端的に言えば、実践的了解は場の全体的実践的暗黙知として、一つの行為の仕方を常にその場の全体

的背景において把握している。そして場の全体性は間柄を基盤とすることであって、物との関係ではない。そのため、和辻にとっては果実を取るという動作は行為ではない。果物を畑に栽培することこそが、行為である。

その一方、和辻は論文「倫理学」において、了解は「意識以前の、実践的な理解であって、意識的或は理論的な理解とは同視せらるべきでない。……かかる意味に於て人間の社会的存在は、人間と自然とに対するあらゆる実践的理解に充たされたる存在である」（初稿論文、三八）と説明している。すなわち「了解」における何かを意識的に主題化・客体化して捉える科学的認識を可能にする先験性と、その全体的暗黙知の特徴とにおいて、和辻の主張はハイデガーとさほど離れていない。

また和辻のいう「実践的了解」において暗黙的全体的な実践知という特徴が見受けられるが、決して動物的本能ではない。

人間が人間となったときにすでに社会的なのである。従って自他の交通が意識を産み、言語を産む。…人間の間柄はそれが意識や言語として発展するところの間柄であり、従って分枝されることによつて言葉となるべき直接の理解（≡実践的了解）を本来すでに含んでいるのである。然るに動物の自他の関係は、その本能的な鋭い理解（と云えるならば）にも拘わらず、意識や言語に発展すべき性格を具えて居らない。即ち人間の存在は自覚的であり、動物の存在は無自覚的である。（初稿論文、三九〜四〇）〔括弧内…筆者注〕

この引用文はマルクスの社会的存在と動物との区別に対する和辻の解釈であるが、和辻自身の考えであるとも言える。人間が動物と違い、間柄的実践的連関において分節化しうる理解（≡了解）を通じて言語や意識に発展し、自覚しうる社会的存在であることをここから看取することができる。さらにここでの重要な点に関して飯島の指摘によれば、和辻においては「実践的了解には、事後的に分節化可能な「分枝」構造が潜在的な仕方であらかじめ備わっていると考えられている。」³⁰²簡単に言えば、「分枝されることによつて言葉となるべき直接の理解」という一句からして、我々は実践的了解によつて無意識的に日常生活の言葉を使うことを可能にするのみならず、さらにその了解において本来自覚的分節的説明の可能性も備わっている。こうして和辻のいう「了解」は決して単に未反省の状態にとどまるものではなく、まさに分節的自覚を可能にする根本作用である。

そのため、飯島は和辻のいう「了解」の作用を次のように二つの機能にまとめている。一つは状況に適應する行為を可能にする技能的機能であり、もう一つは行為を可能にするその了解内容をまた不斷に主題化・理論化しうる反省的機能である³⁰³。では、こうした機能を持つ

実践的理解はどのようにその日常の行為的連関における暗黙的内容の自覚的な分節化を実現するのか。そのことについて次に和辻の解釈学的性格を分析する。

・実践的理解に基づく「表現―自覚」循環構造の開示のための解釈学的方法

前述したところからすでに明らかのように、和辻もハイデガーも、近代の主體的意識を基調とする哲学的理論と対決しつつ、どのように主体の存在を捉え直し、そしてその存在の全体的可能性を顕示するかを自分の課題としている。和辻はハイデガーの「存在了解」における全体的先験的な暗黙知や分節的可能性に同感しつつも、その志向性を批判した上で、間柄を人間存在の基盤とする「実践的理解」に読み替えるようになった。さらに存在論的認識への眼差しにおいては、ハイデガーは日常性からの離脱の場面の開示を目指すのに対し、和辻は常に間柄的日常的な交渉の場面を注視している。

「解釈」(Hermeneutik)という語義について、和辻はまずドイツの古典文献学アウグスト・ベークの「解釈」の理論に沿って、解釈はすなわち思想表現の意味の再構成としての「表現」における理解の自覚」に他ならないと規定する。そして解釈においては、正しい理解とか論理的な思惟とかという如きものは、最初にすであつたものではなく、日常的に無意識的な熟練(＝実践的理解)に基づいて育ってきた技術であるという(九、一七〇)。逆に「理論の価値は、人が無意識に遂行するところを意識にもたらずという点にある。」(九、一七一)簡単に言えば、解釈に際して最初に何かのものを言語で表現するときに、決して何か理性的思惟が備わっているのではない。まずありのままの感覚的な「しるし」を部分的に言い表して、その表現の遂行を通じて初めて、作者が創作の途中に「なるほど自分はそういうことを書きたかった」という例のように自分の意識に段々明確に気付くようになるのである。

要するに、「実践的理解」は主に習慣的な身体感覚を伴うものである。かかる習慣感覚としての実践的理解に基づく部分的な解釈の表現を通じて初めて、自己理解の全体性を自覚的に完成していくという過程が成立する。

しかし前述の和辻の議論においては、決して「実践的理解」による解釈だけで正しい理論への道が導かれてくることを認めていない。理解の過程において技術的な理解の理論がなくてはしばしば誤解に陥る可能性もある。そのため、この技術的な理解の理論はデイルタイの解釈学に倣い、哲学的理解や歴史的認識を要請する。しかし和辻のいう歴史的認識や哲学的理解は、またデイルタイのそれとは自ら区別して、間柄的表現として理解する立場に基づいて捉えられるものであつて、「かかる人間存在の理解の上で初めて歴史的認識という如きことも正しい基礎を持つことができる」(十、四七―八)という。そして「解釈学的方法における生・表現・理解の連関は、人間の存在の仕方

の一つとしての哲学の中へ右のごとき実践的なる生・表現「了解の連関をうつし取ったものにほかならぬ」（九、一七五）というように、解釈学における理解は、生の表現の了解を学的意識に高めるものであるが、間柄的行為的連関を対象とするものであるという。

その上でデイルタイの「理解」について次のように述べている。「デイルタイによれば、外から感覚的に与えられた「しるし」によって内なるものを認識する過程が、理解である。」（九、一七一）外とは、すなわち歴史的現実と文化的産物という生の表現であり、内とは対象の原体験である。人間は外の広汎な表現において対象の生を追体験して理解するのに対し、和辻は理解の対象は対象の原体験から、間柄的行為的連関として把握されるべきであると強調する。

また、デイルタイの「表現」概念も和辻の行為解釈において大きく受容された。デイルタイの「表現」は単に言語的表現のみならず、生の表現である。生の表現とは「概念・判断のごとき論理的表現と行為と、体験の表現」（九、一七二）という三大別である。その概念の展開においてデイルタイがハイデガーと違い、人間の行為を積極的にその生の共同的表現とみなして解釈する方法を和辻は評価する。デイルタイはまさに「歴史的世界」の生ける連関についての知識の可能性及びその表現の手段を明らかにすることを解釈学的任務とした。こうしたデイルタイの影響を受けた上で、歴史的現実としての生における行為の表現、特にそこで意識されない生の深み（和辻にとっての実践的了解）は解釈学に依つてのみその根本が把握されると、和辻は人間存在の根本構造としての実践的了解の構造の解明に対する解釈学的方法の意義を見出した。

しかしその一方、和辻は『倫理学』上巻において、「デイルタイがその方法を解くときには、その眼中にただ芸術や哲学や人生観などの歴史的認識のみがあつて、倫理の認識は問題でなかった」（十、四六）と批判している。なぜなら、理解は偉大な作品による「生の深みの把握であるよりさらに日常的な身振りや会話の了解」（同上）に向かわなければならない。その上で了解はただ個人的な自然的態度ではなく、実践的連関において、他者に規定されたものである故に他者とはすでに一定の仕方を共通している実践的了解でなければならない。すなわち間主観性に基づく了解でなければならぬ。しかしデイルタイの生の解釈はあくまでも個人的体験による理解に留まって、間柄的実践的連関における了解の共通性という側面を見過ごしてしまった。もしこの了解の共通性をさらに問い深めると、必然的にその共通性に影響を与える共同体的な仕方を問うことになるが、デイルタイにおいてはその点への深入りが見えないというのが、和辻の批判である。その上でデイルタイの歴史的認識の問題は、歴史的実現の問題、すなわち倫理学の問題として捉え直さなければならないと、主に倫理学の立場からデイルタイの問題を捉えた。

こうしたディルタイに対する和辻の批判は、戦後に出版した『倫理学』下巻（一九四九年）において修正され、その共同体論の一面に再び注目するようになったが、本稿で論じうる範囲を超えている。要するに、和辻の視点では、生の表現はまず「間柄としての存在の表現であり、その表現の理解はおのずから人を倫理に導く」（九、一七五）のである。簡単に言えば、間柄的表現は、必ず倫理の表現である。理解は理解に基づきながら、さらに間柄において自然に構成された主体的行為的連関の意識的把握に発展しうるものである。理解はすなわち了解における高次の形式である。「了解」に基づく日常的な行為的連関は意識される前に「すでに主体的連関であって、それが表現・了解を通じて意識に転じていく。」（九、一七六）この自覚的意識によってさらに行為の仕方を再認識・再表現・解釈していく。なおこうした自覚的過程を繰り返さなくてはならない。こうした無限の解釈を求めることは、解釈学的循環から受容したものであることが見受けられる。

そのため、和辻の解釈学的方法による存在論的認識は、すなわち実践的主体において、日常的表現とその了解への理解を通じて実践的行為の意味を部分的・自覚的に解釈し、さらによりよい自覚的行為として表現へと絶えず転換するという循環的構造を顕示することとして論じられている。こうした循環構造からすれば、和辻のいう自覚は、浄土真宗という横出の悟りではなく、禅宗の堅出の悟りに似た段階的自覚である。端的に言えば、和辻にとっては、自覚はすでに間柄的実践的的了解においては潜在し、かつそこでの「表現―自覚」循環構造を通じて段階的に高められるとともに、倫理的行為において顕示されるものである。また、後に和辻の「倫理」や「礼」などの解釈を見れば、この循環構造には、「型を身に存する」という倫理観が提示されているとも言えるであろう。

飯島は、和辻の考えでは我々は自分の間柄的行為のあり方を問うときに、「人間存在は間柄として存在している」という倫理的事実が自ずと主題化され問題化されてくる故に、日常的表現を介しての自己解釈の試みは必然的に「倫理学」という性格を帯びてくるということである」²⁸³とその解釈学と倫理学の関係を説明している。

・人間存在に基づく「倫理」と「当為」

前述の分析では、ハイデガーの存在了解の認知様式とディルタイの解釈学を批判的に受容した上で和辻も人間存在を問い続ける過程で、存在的認識を通じて、存在論的認識に向かうようになったことを確認してきた。その上で日常の間柄的表現とその了解を人間存在への通路として、その了解によって実践している日常的な行為の根源的構造、実践的的了解の構造を問うときに、それと同時に、必ず自身にすでに存

している具体的共同体的倫理の在り方が自覚的に問われてくるという道筋である。しかし実践的理解から自分のうちにすでに備わっている具体的な共同体的倫理の在り方に自覚的に向かうとは、一体どういうことなのか。それについて、和辻の「倫理」概念を分析しておく。

「倫理」の意味の解釈について、和辻はまず儒学的解釈に則して言えば、「倫」は「なかま」としての共同体を意味しつつ、同時に共同体を支える「人倫五常」に基づく不変的な秩序として説明している。「人倫五常とは、つまり人の間柄における五つの不変なること、従って不変なる道を意味する。」（九、八―九）その不変なるものは、古くより風習として把握されてきた「きまり」「かた」及び「秩序」、「道」である。こうしたものがあって初めて共同体の可能根柢が保証されうるとする。また「理」は「ことわり」や「すじ道」の意味であって、「倫」における人間の道の意義の強調である。「倫理」、すなわち人間共同態の存在根柢たる道義を意味する。しかしこれは、単に倫理が、絶対的規則あるいは主観的道德意識として共同態に先立つという意味ではない。

和辻は『礼記』「樂記」篇の「凡音者生於人心者也。樂者通倫理者也。是故知声而不知音者、禽獸是也。知音而不知樂者、衆庶是也。唯君子為能知樂。」（凡そ音は人の心に生ずる者なり。樂は倫理を通ずる者なり。是の故に声を知りて知らざる者は禽獸是なり。音を知りて樂を知らざる者は衆庶是なり。唯君子のみ能く樂を知ると為す。）³⁰という章句や、朱子の「読史当觀大倫理大機會大治乱」（史を読むは、当に大倫理、大機會や大治乱を觀するべし。）³¹という言葉を用いて、倫理とは歴史、芸術や風習に表現せられ得る人間の道であるという。つまり倫理は抽象的理論に意識される前に、すでに歴史、芸術や風習などの「かた」として共同体において表現されている。かくして「倫理」は決して主観的道德意識に基づくものではなく、共同体の地盤において自ずと形成された「かた」であると同時に、共同態の存在根柢として、種々の共同態に実現せられるものでもある（九、一二―三）。「倫理」は人間共同体を地盤とし、そして共同体の中の「我々」の日常的な行為によって実現されている。

また和辻によれば、「倫理」は決して、すでに実践されている具体的な「かた」だけに留まらず、共同体的倫理のあり方を問う「当為」ともなる。そして前に述べたように、和辻のいう「かた」は、時代や地域などの状況によって変わっていくものとして論じられている。例えば「人倫五常」の思想の中での、友人共同体における「信」という倫理について、和辻は次のように述べている。

朋友は「信」において朋友として成立するのであって、朋友の成立の後に信が当為として要求せられるのではない。もちろん朋友は信の根柢において成立するがゆえにまさに信の欠如態においても存立し得る。だから朋友の共同態の根柢たる信がまた当為としての意味をも帯び得るのである。しかしその当為が共同態の存在根柢に基づくことは明白だと言わねばならぬ。（九、十）

ここではすなわち倫理としての「信」は友人共同体を可能にする存在根柢であるが、友達になった後での「信」の保持の機能を有しないのである。だから友達の間で「信」の欠如態が発生したときに、友達としての「我々」においては改めてその可能根柢としての「信」のあり方を問い直すことが迫られる。この時に「倫理」においてそのあり方の可能性として、「当為」が問われてくる。要は、和辻にとつては既存の倫理的事実も未来に「当為」として実現される倫理的事実も普遍的な「当為」の具体的実現である。なお両者とも間柄的存在の地盤から自ずと形成されたものである。「当為」においては、和辻は西田と同じく客観的規範的基準を認めず、不定の形の動的具体的展開として捉えている。

先行研究では、和辻が「存在」と「当為」とを混同していることを問題視しているが、実は和辻のいう「存在」それ自体がすでに倫理と当為を持つものであるという前提のもとに論じられている。彼は『孟子』の離婁章の「人之所以異於禽獸者幾希、庶民去之、君子存之。」

(孟子曰く、人の禽獸に異なる所以の者幾んど希なり。庶民は之れを去り、君子は之れを存す。) という一句を引用し、朱子の解釈を踏まえて「存」の意味を次のように説明している。「人が禽獸ではなくしてまさに人であるゆえんを、君子は保持しているのである。朱子はこれに注して、衆人はこれを知らずしてこれを去り、君子はこれを知つてこれを存すと言っている。すなわちこの保持が自覚的保持であることを強調する。」(九、三一) すなわち「存」は、人間存在の実践的行動として常に所存しているものが自覚内容である意味として捉えられている。その上で「存が自覚的に有つことであり在が社会的な場所にあることである」ことで、「存在とは「自覚的に世の中にあること」に他ならぬ」と「存在」の意味を定義づける(九、三三)。言い換えれば、人間存在は間柄的実践的交渉の中で、その交渉から常に自覚的に当為を可能にするものとして己自身を有つものであると和辻は主張したのである。そのため、人間存在の自身において常に存するものは、間柄的行為の「すること」から自覚的に「すべきこと」を可能にする行為的連関である。

このように、和辻のいう「存在」はすでに、当為の実現の志向が前提される自覚的な存在であつて、事実的な存在に止まらないものである。その上で「人間存在が当為に對せしめられるseinでなく、「行為として常に未だ実践されざる」として現れに向かっている」ものである(九、三四)、すなわち「seinとsollenがいずれも人間存在から導き出されるものとして取り扱われ得る」(九、三五)と強調する。こうして人間存在の構造を明らかにすれば、当為に関する自覚意識の成立の問題も明らかにすることになる。前者は後者を解決する前提である。

では、和辻はなぜ人間存在自体において当為を導き出すのか。これは、主観的意識の哲学に反して主客対立以前の自他合一の心情のある生活の共同に還元しようする姿勢のほか、前章に少し触れたマルクスの人間の社会的存在にける倫理的方面の考察が不十分であることや、社会主義運動の実践のあり方が問題視されることに関わるかもしれない。「マルクスの倫理的批判」（一九三〇年）において次のように述べている。

マルクスはその研究において、理論的唯物論の側のみならず道徳を明らかにして実践的道徳を明らかにしなかった。で実践的理想主義者の半面は道徳の問題になる。この問題は理論的唯物論から全然説き得ないのである。それを説くために、利益社会に対して共同社会の根本を明らかにするのでなければならぬ。要するにマルキシズムは理論的に一元的であって、人間の具体的生活を描まずに、ひたすら実践方面に力を注いでいる。それが、思想上あるいは実践上にいろいろな考え方の上に混乱を導いてゆくのではなからうか、と私は考える。（別二、一三七―八）

すなわち和辻から見れば、マルクスの理論において実践的道徳の考察が不十分であることは、のちにその不十分である理論的唯物論に基づいて運動を展開しようとしたマルキシズムが実践的理想主義を唱えるにしても、やはり実践的道徳を具体的に展開し得なかった状況につながっている。彼らの実践的倫理の方面に対する把握の不十分であることによって、和辻にマルクスの社会的存在を主に倫理的な人間存在へと強調させたのであると考える。荻部は「マルクス・エンゲルスの著作の独自の読解を通じて、人間の本質を人と人との「間柄」であるとし、日常生活におけるふるまいの型に道徳理法の実現を見る、和辻倫理学の骨格が確立を見ることがとなった」⁸⁸と和辻倫理学の確立に対するマルクスの影響を指摘している。しかしながら、またマルクスの唯物論と対決するために、初稿「倫理学」に人間学の基礎的理論の重要な部分と視られるマルクス解釈を、『人間の学としての倫理学』においては大幅縮減し、そのかわりに逆にヘーゲルの人倫を主に論じるようになった。

一言で言えば、和辻のいう「倫理」は「人倫五常」のような間柄の枠組みの不変を保つために、諸々の状況によって具体的な倫理の事実からその行為の可能性を問う「当為」に発展していく動的構造である。その上で解釈学的方法と結合して、和辻にとっては人間存在の自覚的展開は日常の「表現の海」（九、一六四）において自己の日常的行為的表現の仕方の了解の連関を、不断に自覚的理解に持ち来すことを繰り返す過程である。そのため、「当為」を実現する第一歩としては、「当為」の前形態としての特異な「倫理」を問わなくてはならない。

我々は存在する共同体の特殊な実現した「かた」である種々の「表現」（歴史、芸術、風習など）を、人間存在自身の行為のあり方を問う通路として出発しなくてはならない。その特殊な表現への理解を通じて主体の実践的了解の共通性における非主題性・暗黙性は初めて分節的・明示的になり、さらに主体の行為の可能性を自覚的に解釈・表現していく。

すなわち、風土的歴史的に規定される日常の表現の了解が、解釈学的方法における還元・構成・破壊の循環構造によって自覚的理解へと持ち来され、かつその内容を本来的な了解としての行為的連関の意味へと更新していくことである。しかし注意すべきなのは、和辻のいう「破壊」はハイデガーにおける日常生活の既存の存在了解の離脱と異なり、「どうしても用いなくてはならない伝承的概念を、その作られた源泉に返し、批判的に掘り起こす」（九、一八四）という意味であつて、むしろ本来的な伝統の再興を志向するものである。かかる本来的な了解は和辻においては、すなわち「伝統を発掘してその源泉たる人間存在に達すること」（九、一八五）である。それゆえ、和辻のいう人間存在は、前章の「国民」の概念と同じく伝統的創造が義務づけられるものである。

またこうした過程を、和辻は了解の陳述の図式として理論化した。前述において実践的了解において本来分節化すべき構造があることはすでに述べた。そして分節の開示は主に陳述である。陳述は「SはPである」という形式をとる。「SはPである」と言われるとき、SとPとに分けることがすでに了解の本来の統一の自覚であるが故に、「両者は「である」によって結合せられるのである。だから「である」の結合は、分離において自覚せられた統一の表示にはかならぬ。統一・分離・結合の連関において初めて統一の自覚が成就せられる」（九、一五〇）と説明している。

端的に言えば、和辻は実践的了解の陳述において、「統一・分離・結合の連関における統一の自覚こそ、まさに人間存在の根本図式なのである」（同上）という解釈学的倫理学の根本図式に洗練した。こうした図式によって「実践的了解」としての主体的統一が全体的な暗黙知から本来的自覚に分節化された意味の連関に達することが、彼の倫理学の根本的志向であることが見受けられる。こうした行為的連関の意味性を重視した行為論に対して、飯島は「文脈主義的行為論」と位置付ける²³²。とはいえ、この解釈学による本来的自覚は、前述の話に照らしてみれば、前章に述べた普遍と特殊との結合が強調された「国民的自覚」から展開されたものに違いない。また和辻は『倫理学』上巻において、「特殊性の自覚こそ特殊性を越える唯一の道であり、「それによってかえって解釈的方法の歴史的風土的制約が打ち克たれるのである」と強調する（十、四九）。しかし、我々は間柄を地盤とし、特殊性の自覚を通じて特殊性を克服する解釈学的方法に対して、決してそのままに受け取ることができないであろう。

・ 日常の表現とその理解に基づく自覚はいかに可能であるか

以上の分析をまとめると、和辻は人間存在を実践的主体として捉え、そしてハイデガールの「存在」の意味の顕示への問いや「存在了解」概念を受け継いで、その道具的場面を間柄の場面に転換し、そこでの「間柄の表現」とその「了解」への不断の理解を通じて人間存在の「実践的了解」に基づく行為の全体的構造のみならず、さらに必然的にその表現における倫理的可能性を自覚的・理論的に顕現化していくという解釈学的倫理学の枠組みを確立したということを確認してきた。

その中で、ハイデガーと同じく近代の主観的存在論と対決する姿勢を持ちながら、人間主体をどのように把握するのかという問いに対して、ハイデガールの「もの」から自己の存在を了解するという手法は評価するものの、その学的立場は個人主義に留まったと批判する。その上で間柄的存在の立場を徹底的に推進するため、和辻は「表現の媒介」に基づく解釈学に接近する。さらにその「表現」の概念を「間柄の表現」と見做すようになった。身近な間柄の表現（周りの他者、歴史、芸術や風習など日常的表現）において自己を見出すことは主体的存在への認識可能のための唯一の方法である。それと同時に、自身が存在する共同体における諸々の特殊な実践形態である倫理への理解も必然的に、人間存在への通路となってくる。これは前の「国民道徳論」に述べた国民的自覚とは比べれば、解釈学的方法によってより精緻な論理になっているものの、意味的には大体同じものであるように見受けられる。

かくして序章に述べた嶺秀樹の批判の通りに、ハイデガーの基礎的存在論は日常性からの離脱を志向するのに対して、和辻は主に日常的事実における表現的性格に注意を集めていた。その点においては、従来の研究における和辻の倫理学は特殊な日本倫理学の探究に過ぎなかったという非難も否定はできない。しかしそれに反して、飯島は和辻の倫理学が「時代や知識によってそれぞれに特殊な人間のあり方に関する「存在論的認識」を重視する一方、それをそもそも成り立たせている人間存在の普遍的存在構造に関する「存在論的認識」も同時に目指していたのだった」という。また「和辻にとっての「理論的」意味を考えるには、「存在論的認識の水準での自覚と、存在論的認識の水準での自覚との区別が肝要となる」と指摘する²³⁸。なぜなら、和辻が「間柄の表現」を手がかりとして取り扱うときに、それに対する選択をも強調しているということを見逃してはならないからである。つまり和辻の解釈学的方法の応用において、倫理学研究の場合、手がかりが「最も日常的なる人間存在の表現」であるのに対し、「歴史的認識」としての文化史・精神史・思想史研究の場合は、「優れた文化産物」が「代表的な表現」として選択的にその研究の対象となるのである²³⁹。

言い換えれば、和辻は「倫理学」において存在論的認識の水準で特殊な倫理あるいは特殊な表現への理解を説くが、それはただ人間存在の全体的構造を顕示するための通路である一切の日常的表現の一つとして、理論的に取り扱っているに過ぎない。「有るもの」がすでに

「有ること」を表現しているがゆえに、それを手引きとして有を把握し、その地盤としての存在にまでさかのぼって行く」（九、一八二）という存在論的認識の理論化は、表現の解釈としての解釈学的方法によってしか可能にならない。また主体的存在への問いが自覚的に生起すると、「有るもの」（他者、道具的存在者）への理解はすでに他者を対象とせず、主体自身の「了解」によって表現された「有ること」の意味への自覚的再解釈を目指すことに転換するようになるのである。要は、他者理解の問題は和辻にとっては主体への存在論的認識の範囲内にはないのである。こうした検討により、飯島は和辻の倫理学を一般的な規範倫理学と区別した上で、人間存在論に基づく解釈学的倫理学と位置付けたのである。

前述した内容から見れば、飯島の指摘は確かに和辻の解釈学的方法による基礎的な人間存在論の要点を捕まえていると考える。しかしここで疑問を抱かざるを得ないのは、自覚的再解釈の通路としての日常的な表現とその了解の媒介的有効性の問題である。

すなわち実践的理解に基づく理解によっては果たして表現の特殊性を自覚することができるのかという問題である。父子の間柄において親を表現する特殊性への認識は、他者の表現との比較があつて可能になる。文化の次元では箸で食べるという習慣の特殊性への認識も、異質な他者への理解を経て可能になる。いわば日常的表現の特殊性の自覚は他者の表現との差異を理解してから、二種以上の生活的文脈の差異の理解においてのみ可能になる。そのため、特殊性の自覚は、間柄から出て異質な他者を媒介しなければならぬ。そして日常において特殊性の自覚が可能となるのも、これらの異質な他者の媒介がすでに周囲に存しているためであつて、また既存の特殊性を揺るがしうる媒介となる。和辻は西洋哲学への対決を意識しているため、他者の存在への眼差しが常に存し、そしてその風土論においても他者との比較において自国の特殊性を見出すのである。しかしその倫理学に提示された解釈学的方法では、その日常的表現への意味連関の自覚は、あたかも共通の仕方の特殊性への自明的な探究に向けられて、その意味の表出の全体性には実は異質な他者への理解の媒介も含まれている説明が顕著に見られないように思われる。

その一方、前に述べた例では、我々はものを書いている過程で、書きたいものが段々と意識に持ち来されるといふ自覚が、確かに可能である。また我々は日中に知識を復習するときにも、その中から新しいアイデアを生み出すこともできる。新しい職場の職員のやり方を真似すると、段々自分が職員として行うべきことを理解することができる。人間は日常の表現を通じて始めて真剣に問いながら、確かに一定の自覚的理解や間柄の表現の仕方が意識にもたらされることによって、その媒介の有効性を認めることができるであろう。

しかし我々の自覚は、こうした日常的表現の媒介にのみ満足することができるのか。例えば、毎日姑に文句を言われる嫁は、その文句の言い方の重苦しい雰囲気において、果たして嫁としてやるべきことを「当為」へと自覚的に認識することができるのか。国民のレベルにな

ると毎日自国と同盟国を美化し、それに対して反対の立場での他国を悪魔化するプロパガンダの薫陶の空間においては果たして客観的当為に向かう国民的自覚が起るのか。むしろこうした負の雰囲気において文句の言い方、敵対関係の考え方を身につけて、さらにそれらの了解を「ヨキこと」の意味に固め、次の世代にも継承させることになるということも十分可能である。つまり「表現―自覚」循環構造は、ここでは習慣的な「暴力的な繰り返し」になる恐れがある。

また俳優のように毎日同じ仮面を着けて仮面のキャラクターに応じて演技すると、いつのまにか我々の本来の面目はその表現の媒介としての仮面にすり替わるようになってしまうことが、十分にありうるであろう。俳優の経験どころか、我々も日常、様々なペルソナを通じて他者と関わっている。しかし、これらのペルソナに規定された間柄的表現という媒介に、決してそのまま甘んじ続けてはならない。ペルソナからの我の解放、言い換えれば感覚の拘束性にもとづく間柄的表現からの自覚的解放のためには、我々はまた第三人称の立場の媒介を求めなければならない。さらに、その第三人称としての媒介は、日常的表現における負の意味の全体的連関を否定しうる媒介でなければならない。我々は存在の日常の間柄的な仕方において自ずと当為を自覚することが可能であるが、負の連鎖の間柄的な場面のみでは、自ずと当為を自覚することは楽観的な考えにすぎない。

和辻の『人間の学としての倫理学』における解釈学的方法は、他者理解の媒介が考慮されていなかったが、必ずしも自明的自覚でもなかった。彼はデイルタイに倣い、日常的表現への解釈には哲学的理解を要求する。しかしその哲学的理解は具体的に何を指すのかについて、特に説いていなかった。また解釈学的方法において、自覚的循環的理解は、「直接の実践的関心から離脱しなくてはならぬ」（九、一八四）というが、その離脱は何かについて詳しく論じていなかったようである。そのため、次節から和辻の大作『倫理学』において、個と全体との否定の否定の運動あるいは空の運動、かつ「強制」の構造を分析し、和辻の考える人間の本来性と非本来性を考察していきたい。

第二節 自覚のゆくえ…日常の個人の背反を空にする空の運動と「強制即自由」

・依他有としての個人

前節においてみたところによれば、和辻の解釈学的倫理学は概念や価値を論じる倫理学とは異なり、間柄的交渉の地盤を重んじ、その上で解釈学的方法によって人間存在の日常的表現とその実践的了解を不断に倫理的自覚の理解に持ち来すという循環構造の意味連関を構築す

る倫理学である。「倫理は我々の日常の存在を貫いている理法であつて、何人もその脚下から見いだすことのできるものである。」(十、三) 日常的事実としての表現を通じてのみ倫理そのものを自覚的に把握することができるという。そして和辻の倫理学は親密な間柄の共同体が人間存在の本来像であるという前提の下で展開されたものである。

にもかかわらず、日常性から間柄の共同体の倫理学を導き出すには、個人の心理的分裂状態と共同体の分裂状態の難問にまず対面しなければならぬであろう。前章ですでに触れたが、和辻は人間の心情の地盤において身体感覚の共同を認め、個人的意識はただ抽象的であると考える。彼にとつて個人の心理的分裂状態は、むしろ共同体の分裂状態として論じられなければならない。なぜなら身体感覚の共同の立場から、個人的分裂状態は必ず個人的問題ではなく、社会的意識がすでに浸透し、同じ言葉が通じている以上、共同に意識されているはずの問題である所以である。その上で以下のように述べている。

何かを見るのではなくして見るといふことなく、何かを愛するのではなくして愛するといふことはない。……日常的には我れ汝を見、汝を疑い、あるいは汝を愛する。すなわち「我れ汝を意識する」のである。この場合には汝を見る働きがすでに汝の見る働きに規定され、汝を愛する働きがすでに汝の愛する働きに規定せられている。従つて我れが汝を意識することは汝が我れを意識することからみ合つて来る。……それは一方的な意識作用が交互に行なれるという意味での「交互作用」なのではなくして、いずれの一つの作用もが自他の双方から規定せられているのである。従つて間柄的存在においては互いの意識は浸透し合つて、ということができる。汝が怒るときには我れの意識は全面的にその怒りによつて色づけられ、我れが悲しむときには汝の意識もまたそれに影響せられる。かかる自我の意識が独立であることはできないのである。(十、七三)

我れが汝を見、意識する働きは、いつも自他の両方から規定されるものであつて、いつも喜ぶや悲しむことなどの感情を肉体で共にする間柄的存在であると和辻は考える。間柄的存在でない人間はいない。「親でもなく子でもなく男でもなく女でもない肉体はもはや「人」ではあり得」ず「単なる物体に転ずることである」と、間柄の資格を持たない人間が存在していないと和辻は確信している(十、七〇)。間柄の共同体の中にいれば、個人の分裂状態は親密な共同体において彼の感情に共感しつつ助け合つて解決することができる。逆に親密でない共同体の場合は、その人の感情は共感されなし助けることもできないことになる。そのため、和辻は個人的分裂状態の問題を、共同体の分裂と結合の問題に帰着させる。簡単にいえば、「私はいかに生きるべきか」という問題のポイントは、「共同体内の我々はいかに共に

生きるべきか」という問題から考えるべきであるということである。「共同体内の我々はいかに共に生きるべきか」という問題こそが、和辻倫理学の中心である。

しかし、人間は間柄的共同体に生きていても、いつも何かを失いつつ孤独を感じるものである。にもかかわらず、和辻からすれば「孤独の現象は、個人の本質の個別的独立性を示すのではなくして、まさにその正反対である。それは共同性の欠如態として、人が孤立的独立的な存在を欲しないということを示している」（十、八七）と述べている。そして以下のように例を挙げて説明している。

たとえば子を失った者ほど子の存在を強く感ずる者はない。子は無くなることによってかえってあらゆる事物に己れを現わして、子の残して行ったものがすべて子の存在をさし示すのみならず、子の生きていた時には子と関係があるとも思わなかった物までが、たとえば電車、自動車、雪、雨、犬、馬等々、総じてその子が興味を持ちその子の存在に関与していたすべてのものが、その子を思い出させる種になる。しからば家族を失って孤独となったものは最も強くその家族的存在を感ずる者となるであろう。このことは自らの意志によって家族を捨てた孤独においても同様である。彼は家族的存在を捨離することによって自らの存在に積極的な意義を獲得する。彼の存在は否定を實現した存在になる。だからこそ古来「出家」ということが重大な意味を持ち得たのである。……従ってここでは欠如せるものに対する強烈な欲求が起こってくる。「出家」の場合は家族的存在を自ら捨てるとともにここに欠如せるものを一層深い存在によって、結局は絶対者によって、充たそうとする欲求に動いている。（同上）

すなわち子を失った親の孤独感にしても僧侶の出家の「寂しさ」にしても、それは決して人間存在的資格から離れようとするのではなく、むしろ逆に共同体の欠如態によって改めて存在の重要性を自覚することになる契機であると和辻は考える。

人間の本質について、和辻は論文「弁証法的神学と国家倫理学」（一九三五年）において次のように説明している。「人と人との間における真相真理は、他者によってあるということである」が故に、「人はその本質において依他有であり、「自性を持たない、本来空である」りあるいは「絶対空」であると強調している（二十三、一二一、一二五）。またこの強調には重要な前提がある。すなわち和辻にとつて「最初の出發たる人と人との関係は、純粹に人間的な倫理現象であった」（二十三、一二四）ことは自明なことである。人間は生まれからすでに倫理現象において育てられ、他者から独立しようとも、他者によってありつつ他者に従属せざるを得ないというのである。また『倫理学』上巻においても「個別性自身は独立に存立しない。その本質は否定であり空である」（十、八五）と説明している。

ここでの人間の「依他有」や「空」の本質の強調は、和辻が人間の本质を悪とし、超越的の神に対して自己の罪責的虚無の自覚を唱えるというような神学に対して、中観思想の「空」によって人間の相互依存の關係の積極性を示そうとしたためのものである。人間の本质においては依他有の性質を強調すること自体は問題がないが、現実の生活において依他有をただ一面的に倫理的現象と見做しては、従属共同体としての悪の表現の一面を見え難くするであろう。これもまた宗教の日常の倫理における応用の問題であり、二諦説の混同の問題である。なおこれらの問題は、後の絶対空の解釈にも見られる。

要するに、人間の本质において依他有の真相をいう和辻にとっては、間柄の共同体から徹底的に独立するものの状況は二つしかない。すなわち「他とのつながりを破壊し尽くした限りにおいては間柄を作り得ない物体、あるいは絶対空に帰する」（十、七一）という。さらに、その依他有の立場への堅持は、和辻の人間の死に対する見解において見られる。彼はハイデガーの「死への存在」に対し、「人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属しているが、彼はこれらを全て捨象するのであ」って、ハイデガーにとっての全体性は「個人存在の全体性に過ぎない」とその個人性を批判し（十、二三三）、逆に人間存在の死の表現にも依他有の性質を力説した。和辻からすれば、依他有としての人間存在は日常において、決して単に死との関連において死の覚悟における孤立的自己を自覚するのではない。むしろ、他者の死あるいは他者との分離によって本来的な自他不二の全体性や慈悲の行を覚らせることは、人間存在の本来の面目である。

その上でヘーゲルが人倫的關係の根柢として見る愛の矛盾的構造に一定の共感を示している。人間は自己の人格を捨てることにおいて真の自己を自覚することができると強調している。「愛は己れを捨てることが己れを獲ることであるという矛盾に他ならぬ。」（十、八八）「我れはただ孤立して有ることを棄却することにおいてのみ、我れの自覚を得るのであり、「また己を自と他との統一、他と自との統一として知ることによってのみ、我を自覚するのである」という（十、八七―八）。愛の結合の共同体の成立には、まず我が孤立的な個人としての人格を捨てなければならない。その上で他者との合一としての全体的人格においてのみ己れを獲得するという。

すなわち共同体の内の汝を愛し、自己を捨てることは本来的自己の自覚であるのに対し、共同体の汝から孤立することは、非本来的自己の迷妄であるという。ここでは、和辻は共同体の結合において徹底的に個人的意識を排除するのである。また、その区別は、和辻のいう全体性と個との否定の否定の運動において、より顕著に示されている。なおその両極の相互否定の運動は、空間の場面においては強制を媒介する「分離―結合」循環構造として顕にされる。まずその循環構造について論じる。

・人間存在の行為的連関の運動…「分離―結合」循環構造とその媒介としての強制

和辻は多数の個人から自覚的全体に形成する過程について、論理的方面において否定の否定の運動のみならず、主体間の具体的な行為の運動において「多数の個人への分裂とその共同」（十、二七）という動的構造としても捉えている。

「人間存在はただに個と全との間の否定の運動たるにとどまらず、さらに自他分裂において対立する無数の個人を通じての全体性の回復でなくてはならない」（同上）という。主体自身の行為的連関の立場から見ても、人間は「主体的なひろがり」として、「その主体的な存在において、多くの主体に分離しつつかもそれらの主体の間に結合を作り出そうとしている」と説明する（十、一七三）。それを空間的次元において言えば、我々の実践的理解に基づく行為的連関は、すなわち常に「分離―結合」という二つの運動方向がある。そしてその両方向において循環的に転換する空間のひろがり、主体的なひろがりである。

そのため、和辻においては、人間の空間性は、その根源においては主体的空間性にほかならず、かつ主体的行為的連関を外在化しつつある表現の運動である。無論、ここでいう主体は、間主観性に基づく主体である。それに対して、対象的空間はただ抽象的にすぎない。「我が外に何物かを見いだす」という科学的直観の立場より「空間は主体的な人間存在の場面において見出されてくる」ことは人間存在の空間的構造の根本的構成なのである（十、一七三―四）。というのは、日常において「我れが実践の主体として汝に対する時には、汝もまた同じく実践の主体として我れに対する」（十、一六四）ためである。人間は身体的行為的な交わりにおいて相互に規定するものである。日常の社会的空間は間主観性に基づいて、身体的に表現されているものである。

その一方、和辻は、空間性を、社会学のように「ノーマ的な意味の連関」として取り扱うことを完全に断念するわけではない。ただし人間存在の実践的活動からすれば、その連関から「空間的身体的連関を捨象」することはできないという（十、一六四―五）。主体的空間性は「実践的行為的連関」に他ならない。ここでは直観や間主観性の違いを問わず、主体的存在を根源とする空間論は、そのニーチェ解釈からの一貫した主張であると見受けられる。

その上で、和辻は「行為的連関」の運動における全体性の結合においては、自他分離の契機を重んじている。共同体の結合の形成は、自然な統一からの個人による分離を共同体の回復の契機とし、さらに再び、その統一の自覚としての結合に至るといふ動的過程として論じられている。その中で、自然的な合一の共同体が前提され、その上で個人によるその都度の分離は、無限に共同体の実現のための結合の不可欠な契機であると見做されることが、特徴である。そしてその都度の分離はあらゆる瞬間でも起こりうるという。次の一文を見てみよう。

団体は静的なる有ではなくして、動的に、行為的連関において存在するものである。前に一定の仕方によって行為せられたとは、後にこの仕方はずれることを不可能にするものではない。従って共同存在はあらゆる瞬間にその破滅の危険を蔵している。しかも人間存在は、人間存在であるがゆえに、無限に共同存在の実現に向かっている。そこからすでに実現せられた行為的連関の仕方が、それにもかかわらずなお当に為さるべき仕方としても働くのである。(十、十四)

間柄的存在はあらゆる瞬間に破滅の危険を蔵しつつも、無限に共同存在の実現を志向するものである。簡単にいえば、間柄的運動は「分離―結合」の循環構造として捉えられる。前述の信の共同体のように、間柄的關係が成立した後に、信に基づく両者の相互作用はそのまま保持できず、いつでも分離可能性としての表現に展開しうる關係であって、またその分離への当為的自覚によってより団結した關係を築くことになる。

無限に共同存在を実現するための無限の循環構造は、和辻の「存在」解釈においても示されている。前節では和辻のいう「存在」はすでに当為の実現の志向が前提される自覺的な存在であって、事象的存在に止まらないものであると説明した。のみならず、「存」は「有つこととは失うことを含み、把持は亡失を含む。危急存亡の秋、というごとき言い現わしにおいては、」(九、三二)「あらゆる瞬間に「亡」に転じ得るもの」(十、二四)という意味として強調されている。存在は「行為的連関」として亡失の契機を含みながら、またその同時にその契機を通じて無限に共同存在の実現の志向において自覺的内容の連関を存するものである。すなわち「存」という意味において、和辻は「存↓亡↓存」という循環構造あるいは非連続の連続の構造に注目を向けた。ところで、主体的存在において、時間に対する保持の性格をこうした限界状況の連鎖において捉えることは、和辻の独自の考えではなかった。西田の「永遠の現在の自己限定」の論理にも見られる。しかし和辻における限界状況の志向は、西田のように思索の場において挫折や忘失などからの個人的実存の確立を問うのではなく、むしろ外の間柄的場面において共同体から背反する個人を通じて共同体の実現のあり方を問うものである。

以上に見てきたように、和辻においては個人による分離、亡失などの契機は、逆に間柄的共同体の実現の自覺のための積極的契機として捉えられている。言い換えれば、個人の絶対的独立性は認められないが、「個人は共同性の否定として、共同態に対して否定的關係に立つて」(十、九〇)、共同存在の実現のためにその否定的關係をさらに否定する共同性の結合を促すことになるという否定の否定の運動の展開において、その積極的な意義が認められるという。

一方、和辻は、間柄的行為的運動における分離と結合との循環構造は、普遍性の実現への力的強制を伴っていないと、単なる行為の循環にすぎないと強調する。すなわち共同体の結合における個人や共同体の否定的統一の働きは、秩序の力的強制を媒介してのみ顕現されるのである。否定的統一の場合のみならず、和辻にとって、いかなる共同体も成立の際にすでに自発的に一定の行為を要求する強制の仕方を存している。人間は生まれてから、すでに様々の強制の中で自己を様々の行為の型に嵌め込ませる。「家族は、いかに原始的な段階にさかのぼってみても、すでに一定の行為の仕方を強制として含んでいるのである。」(十、九四) 愛情的結合においては、「相互の独占の要求は強い強制力として個人を拘束するのである。」(十、一一四) 人間の行為は、結合の行為にしても分離の行為にしても一定の方向に限定され強制されているのである。すなわち共同体の分離や結合の循環は、主に様々な強制の仕方の形成を通じて顕現するのである。

こうした遍在としての強制はデュルケムからの影響であろう。和辻はまず社会学者タルドに対して、その社会を模倣関係として考えることに同意するが、その捉える社会の根柢においてはやはり「個体を前提とし、この個体が模倣と共に社会の中に入り込むことを考えているのである」(十、一一〇)とその個人主義の立場を批判する。のみならず、そこで個人が模倣を始める際には決してそのまま模倣するのではなく、いつも社会関係からの強制を伴うという事実を無視していることをも問題視する。模倣を始める以前に子供と母親との関係はすでに社会関係であり、そして子供は話すこと、考えることや行うことを模倣するということは、まず大人が子供に、話し方や考え方や行為の仕方を強制している事実が先立っていることよって可能になるといえる。その点に関しては、和辻はデュルケムの主張に接近する。和辻によれば、デュルケムにおいては「社会は他者として個人に一定の行為の仕方を強制する。…子供が生まれるや否や、大人は一定の時間に乳を飲み・眠り・目ざめることを強制する。やがて言葉を強制し、行儀を強制し、知識を強制する。すべての習慣や内的傾向はそれによって成立するのである。かくのごとく子供は初めより社会的環境の圧力を受け、社会的な型にはめ込まれる。」(十、一一六) すなわち、社会的事実、間柄的他者が常に個人の外にあって、個人を一定の行為・思惟・感受の特殊の仕方へと強制することである。我々の社会における行為はまず、外からある「型」への強制があつてはじめて可能になるといえる。

その上で、和辻は儒教の「礼」に対してほぼ同じ理解を示している。その上でつけられた「礼」こそが、我々の本性であり「得られた本性」であると説明する。彼は礼記の「礼楽皆得、謂之有徳、徳者得也」という一句に対して、以下のように解釈している。

〔一〕の一句の「礼は広義の Site であり社会的秩序の表現であるから、自然に我れの中に具わった本性と言うことはできない。我々は丹念にしつけられたことよつて礼を身につけるのである。が、礼を体得した君子にあつては、その礼が本性となり固有の力となつてい

る。すなわち礼を失えば君子たることを失うのである。ここに「得られた本性」がはっきりと示されている。……石は何度投げ上げても上に昇る性を獲得することはできない。しかるに人はしつけによってエートスを得るのである。かく考えれば徳は得なりと力説せられるゆえんがなるほどと肯かれるであろう。(十、六二九)

この礼の理解からして、和辻の考えた強制は宗教のように外の絶対者からの逆らえない力でもなければ、また単に必然的に「一定の行為の仕方が成員に強制的に課せられる」といふこと(十、九四)でもないものである。むしろ外と内との合一であって、強制されたことを通じて我々の本性に化しさらに人間身体の「固有の力」になるものであるという。また「固有の力」は音楽家の技術あるいは大工の技術のように得られた技術力でもなければ生得的な本性でもない。より高次に得られた人倫の力であり「得られた本性」であるという。ここでいう礼によって「得られた本性」は、前節の「存在」の「存」に対してなされた「倫理や当為の自覚内容を保持する」の解釈に近いように見える。その理解が妥当であるとすれば、和辻における人間の徳を得る仕方は、すなわち「型を身に存する」として特徴づけられるのではないかと思われる。

その一方、前に分析した倫理における「かた」の動的構造と同じく、和辻のいう「強制」も既存の存在的事実であり実践的行為的身体を通じて当為的自覚にもたらされるものである。では、強制はいかにして固有の本性に転じうるのかという問いが起こってくるが、後の「強制即自由」にまた論じる。

和辻は個人の行為のあり方において強制の媒介的契機を強調したが、共同体の成員は常にそこから背反する可能性を持つものであることも考慮している。そして彼の眼中に置かれた強制の対象は、無前提の個人ではなく、正しく言えばその成員としての資格に相応しい行為すべきという前提の下での個人である。「我々は、わかり切った日常の事実として、我々が常に何らかの資格において動いていること、その資格は何らか全体的なるものに規定せられていること、しかもその全体的なるものは一定の資格における我々が作り出すところの間柄であること、などを確定することができる」(十、六一)とする。和辻によれば、家族の成員は一定の行為の仕方に強制されているが、家族が解散するとそれぞれの成員に対する強制がなくなる。しかしその個人はまた新たな家族に入れば、家族の成員としての行為の仕方に強制されなければならない。共同体内の個人に対する強制は、取りも直さず常にその成員の「〇〇として」の資格として振る舞う名義の下で行う強制に他ならない。

こうして強制は個々の結合としての全体性の権威として、その共同体の資格を付与される成員を一定の社会的規範に拘束するものである。我々は様々な共同体において資格の複合体として多種の規範を身につけられ身につけ、またそれが実践的・了解となり社会の生活に参与する。すなわち個人への強制の順序は「間柄的全体性↓強制・資格↓個人の社会的行為への実践的・了解の成立」であると言えよう。

その一方、全体性の権威による強制は、共同体から背反する個人、つまり個人の失格の行為に対しては、強い拘束の仕方になるのも正当であると論じる。「たとえば我れと汝の結合において、汝は我れの裏切りを責め怒る者として、初めより裏切りを封ずる権威を持つ。それは実は「汝」個人ではなくして汝を通じて働く「結合」自体なのである。汝はただこの結合の権威において我れを責め得るにすぎない。」（十、一二二―三）こうした男女関係の結合の権威からの裏切り者に対する譴責は、社会のレベルになると「はるかに複雑で、また一層厳粛な意義を担っている。」（十、一二三）すなわち個人が一定の全体に即する限りでは、個人その全体から付与される資格からの背反の行為を否定するために行う共同体の強制の仕方は全体性の権威の下で正当なものである。しかしそれと同時に注意しておきたいのは、その資格としての社会的規範を規定する強制力に権威を付与する全体性が、諸成員によって形成されることである。

すなわち和辻のいう強制は全体と個人との対立的統一に基づいて形成される力として、その資格を付与された成員に様々な行為の仕方を規定する力であり、かつ全体性の権威としてその資格から背反する成員を共同体に戻らせる「型」である。その上でその「分離―結合」の循環の運動であるため、強制の「型」は静的ではなく、個人の背反の契機が多いほど強制の「型」も強まって、さらに普遍化の増大が実現されていくという。以下のように示されている。

愛情や友情において存在が共同化せられるのは、行為の仕方が厳密に限定せられて来るからである。信頼を裏切るような行為が放恣に行なわれるところではかかる共同態は成り立たない。愛情的結合に熾烈な独占の要求があればこそ個性点は縮小せられる。そうして相互の独占の要求は強い強制力として個人を拘束するのである。だから普遍化の増大と強制の強化とは引き離すことができない。しかも強制が強まるということは個人の背離の可能性がそれだけ強いことを意味する。裏切りを憎むことがはなはだしいのはそれだけ裏切りの危険が大きいからである。しからば普遍化の増大はただ、不断の個性点滅却の努力によつてのみ可能なのである。否、普遍化そのものがかかる行為において初めて実現せられるのでなくてはならない。個人への否定を意味せずして普遍化（従つて社会形式）をいうことはできないのである。（十、一一四）

ここでまず強制の成立の契機は、主に成員の融合関係における相互の要求や個人の離反として論じられている。共同体の結合の場合、成員の相互の要求は強制となりまた全体性の権威として個人の個性性を否定するものとして形成される。逆に言えば、全体性からの強制がなければ共同体は一定の行為の仕方として限定されず、したがって成立することもできず、さらに全体性からの背反とその背反に対する責任を問うこともできない。無論、個人が全体性に背反しないならば強制ということはあり得ない。そのため、成員のその資格からの背反が強制の成立や強化の重要な契機でもあると和辻は主張した。和辻からすれば、現実には個人の資格からの背反は日常において発生しているが、そこで「個人が社会に背けば背くほど強制としての社会は一層強く己を現わし、従って個人はますます深く社会に服属しなくてはならない。」(十、一一八―九) 言い換えれば、強制の強化は「個人の背離の可能性がそれだけ強い」(十、一一四) ことに応じて、全体性の権威から成員に対して個人の滅却の努力をより一層強く要請することが許されるようになる。

その上で共同体の普遍性の実現には、「普遍化の増大と強制の強化とは引き離すことができない」(同上) と和辻は考える。こうして強制の構造は、和辻において共同性の破棄としての個人の契機とその個人の廃棄としての共同性の契機の連鎖、すなわち否定の否定の運動を通じてより力強い「型」に形成されるとともに、普遍化の実現の方向へと顕示されていく運動として志向されている。

右の「強制の強化」の契機における個人の背反の行為において、和辻は主に犯罪の現象を念頭に置いた。しかし、果たしてより力強い「型」としての強制を介して個人を共同体に戻らせ、普遍性を実現できるのかについては疑問を持たざるを得ない。全体と個との関係においては矛盾が激しいほど強制の強化を通じて共同体の普遍化が期待されるという考えは、前に見た和辻の道元論における「葛藤」解釈を思い出させる。すなわち和辻のいう強制の構造(否定の否定の運動)は、葛藤と葛藤とが相互否定しながら自律的に高き立場へと闘っていくという葛藤解釈とは似通った樂觀的な弁証法によって支えられているように見える。しかし、全体と個人との分離の場合に対して、強制力が不断に強くなり個人の滅却を要請すれば、全体性の否定・背反としての個人は無抵抗に全体性に従順するどころか、むしろ両方はより激しく分裂する可能性もあるであろう。全体性と個との対抗の緊張さ、さらに両者が対話できる空間を、和辻はあまり考慮していなかったように見受けられる。

風を上げる例でいうと、風は強い風を受けて逆側に飛んでいこうとする時、糸を長くするのではなく、かえって必死に自分の側に糸を引くと糸は切れてしまう。また孟子は次のように述べた、「人を愛して親しまれずば、其の仁に反れ。人を治めて治まらずば、其の智に反れ。人を礼して答えられずば、其の敬に帰れ。行ない得ざる者あれば、皆諸を己に反み求めよ。其の身正しければ而ち天下之に帰せん。」³⁰⁸ 簡単にいえば、他人の行為が自分の望む通りにならなかったときに、相手を責めたり否定したり拘束したりするよりまず自分の原

因を反省することこそが、調和的世界の実現の方法となる。それに対して、和辻の個人による分離を契機とする強制の強化の自覚は、自己側の共同体的支配の正当性をさらに承認し、かつその支配の下での価値観を一方的に肯定する方向に向かっているように思える。

無論、前に述べたように、和辻は、強制を対立的統一の立場に基づくものとして強調する。結合への個人の自律の必要も強調され、いわば外的強制と個人からの内的強制との統一によって形成され、かつ無差別の実現への個人の結合に働くものとして位置付けられている。その上で「個人への外からの強制でありながら、同時に己れの本源からの自己強制であり得る」（十、一二四）と述べている。すなわちこの両者の強制の統一を通じて本来的自由の自己になる。強制即自由の立場である。その立場について、和辻はさらに絶対的否定性あるいは絶対空の運動というレトリックで形而上学的立場に接近して説明する。

・個人を空じる空の運動

以上に見てきたように、和辻の間柄的存在の運動は普遍化の増大を目的とし、その成員としての資格が付与される個人への強制の強化を通じてそれを実現することが期待される。強制の強化の運動においては二つの否定の契機がある。一つは個人が社会に背き、共同性を否定することであり、もう一つは社会がその共同性の否定としての個別性をまた否定し、個人を社会に服属させることである。共同性とはすなわち個別性を廃棄する主体の間にすでに実現せられていた否定性である。個人はすなわちその否定性への否定である。そして和辻によれば、否定性を否定する個人になるとき、まさに「その個人を否定して全体性を実現する道が開かれる」（十、二六）契機である。その契機に乗じた全体性の実現は「主体的個人の独立性を否定」し、「個人はさまざまの仕方で己れを空じ、それぞれの主体的全体に没入し」、「すなわち個々主体の間に否定性を実現しなくてはならぬ」ということである（十、一二三）。

こうした否定の運動の展開において、有限的全体性が共同性を否定する個人の行為をさらに否定することによって、すなわち強制の強化という形で絶対的全体性への進展を促すことができると想定される。

その上で、「分離―結合」循環構造において顕現された強制の強化の世界は、個人の行為とは社会の否定性を否定、さらにその否定を社会の否定性によって否定されることが方向づけられるという「全体性の回復の運動なのである」と和辻はいう。言い換えれば「個人は、如何なる仕方にもしろ、とにかく己れを空じて社会に服属しなくてはならぬ」なく、さらに「さまざまの種類の結合においてそれぞれの程度に空を実現する」という義務が付せられる（十、一二四）。和辻からすれば、「個人はなんらかの結合を実現するということを媒介として「空」そのものの方向に帰る。」（同上）和辻にとっては、個人の根源は空である。その根源としての空に帰って己れを空じて有限的な全

体性を実現することは個人の使命である。その使命を受けた人間の日常性は、我々の根源としての絶対空の自己を空にする個人の多数の結合を通じての自己還帰の運動の現れであるという。そのため、倫理学の根本原理はすなわち「絶対的否定性が否定を通じて自己に還る運動」（同上）であると和辻は主張する。ここでは明らかに前述の原始仏教論における「法」を滅する立場と、「国民道德論」において説かれた国民の特殊の仕方を通じて普遍性を実現することが要請される国民的自覚の延長線上に発展された論理であろう。

しかし問題は、空による自己実現は果たして、端的に全体性の実現に等しくなることができるのかということである。和辻の回答はそうであるように見える。以下の否定性と絶対的否定性に対する和辻の考えが示されている。

否定性はその根源に絶対的否定性すなわち「空」であった。だから個人は何らかの結合から背き出るということを媒介として「空」そのものから背き出るにほかならない。……絶対的否定性の絶対性はかかる有限性に即するところに存するのであって、有限性から遊離した抽象的絶対性ではない。だから絶対的否定性はどこに見いだされるか言えば、我々は現前の個人や団体、個人や団体をさすほかはない。個人の立場は絶対的否定性の否定として成り立つ。しかしそれは個人が絶対的否定性を他者としてそれに対立するのではない。右の否定は必ず何らか人倫的な全体性からの背反として行なわれるのであり、個人が他者として対立するのはその倫理的な全体者である。……全体の立場は、絶対的否定性の否定の否定、すなわち自己への還帰として成り立つ。しかしそれは個人が絶対者へ没入するといふとき神秘的な体験を意味するのではない。否定の否定としての個人の独立性の止揚は、人倫的な全体への帰属として行なわれるのである。個人が没入するのはその人倫的な全体である。ここでも家族、友人、会社、国家などのいずれであつてもよい。とにかくそれへの合一において、超個人的意志、全体意志、義務的行為などが云為せられ得るのである。しかもこのような有限の全体の実現が、まさに絶対的否定性の自己への還帰である。絶対者の自己還帰は無限に実現される方向であつて、静的な絶対境といふときも方向の示される場所は、何らかの有限な人倫的な全体なのである。ここに絶対的否定性の否定の運動が人間存在の理法すなわち倫理たるゆえんが存するのである。（十、一二四、一二七）

長い引用文になったが、ここでは和辻は明らかに全体性からの個の背反を無前提的に空からの背反に配当する。そしてこの個人の背反を否定する有限の全体性の実現は、まさに絶対的否定性の自己への還帰として捉えられている。しかしその一方、有限の全体性の個人への否定は前提がないのではないとされる。個人も国家自身も「同じく絶対者に根ざせるものであり、個人の国家への服属が絶対否定性の否定的

活動である時のみ、国家は正当に個人を否定し得るのである。」(十、一三〇)すなわちその絶対的否定性の活動は、全体性と個人は相互に否定するときに、両者ともに絶対者に還帰して自覚しなければならぬという前提条件がつけられる。そしてその自覚はどのような内容になっても、最後には、やはり個人が人倫的全体性に否定された上での全体性の実現にはかならないという結果が予め設定されている。

ここで問題としたのは、個人が全体性を否定する契機は何か、全体が絶対者に還帰して自覚する契機はまた何か、全体者はなぜ個人を否定しなくてはならないのかということについて説明がなされていなかったということである。無論、全体性が全体性を否定する個人の行為を受け入れる可能性についても展開されていなかった。言い換えれば、絶対的否定性あるいは空の論理において捉えられた個人と全体との関係は、全体性の側での否定性の正当性の契機がはっきりしていないことで、個人への否定しか見えず、非対称的關係として論じられているように見受けられる。

したがって、和辻のいう否定の否定の運動あるいは絶対的否定性の運動においては、個人への否定や全体性の否定性の成立の前提が十分に展開されていなかったため、個と全体との相互否定の運動は、嶺が指摘したように、ただ「相互排他的にしか考えられなくなつて」おり、また「単なる過程的な運動となり、最終的には個体性は全体性に解消されてしまいがちになる」³³³恐れがあるように見受けられる。その上で対立的統一に基づく強制は表面的にはお互いに尊敬しあっている自覚の立場であるように見えるが、その実質は西谷の指摘したように「すなわち相対的全体が個人を強制し、同調させることを否定性と否定性の否定を通じて説明しているに過ぎない」³³⁴のではないかと考えられる。すなわち和辻は人間存在の理法を、「絶対的否定性の否定の運動」(十、一三一)と論じているが、結局多くの先行研究によって指摘されるように、「空が空じること」ではなく単に日常の個人の背反を空じる空の一方的運動にしか見えない。

さらに、『倫理学』においてその後、普遍性の実現のための「分離―結合」循環構造あるいは否定の否定の運動は、家族から国家へと、つまり私から公へとの人倫的組織の上昇的推移として展開されていく。そこでも同じく私的存在は、「公共性の欠如態」(十、一五三)であり、それに対して公共性は、開放的な「主体の空間的ひろがり」(十、一六二)であり「私的存在に対してその限界の外なるより大きい共同性を意味する」(十、一五五)と、両者の関係が包含関係において捉えられている。その包含関係における間柄的存在の運動について、国家の範囲までの共同体への空間的参与の可能性が説かれているが、嶺は「個人に私的存在、全体に公共性を割り当てる考え方は、ロックやルソーの社会契約説やカントの理性批判に見られるような公共性における自律的個人の確立、つまり理性的主体の普遍的自己規定の思想をほとんど考慮していな」³³⁵く、「個人と個人の外なる共同体との外的な関係としてよりも、個人の内なる意識を構成している私的意識と普遍的意識の内的関係として把握すべきである」と批判する³³⁶。和辻の個人と全体との関係は、単に「形式的な包含関係」に留まって、

その上で「近代の主観性・主体性の行きづまりを意識するあまり、」個人の内なる意識による「普遍的規範意識」の確立の思考から目を逸らしたというのである³³⁴。

無論、和辻が個人の意識において普遍的自己と個人的自己との関係を考えていなかったわけではない。それについては和辻のいう「強制」とその問題を通して論じていきたい。

・強制即自由の問題

和辻の否定の運動や個人への軽視に対する批判は先行研究には多く見られるが、ここでは特にそれ以上に加えたい内容はない。ただ絶対者と共同体との曖昧性の問題に関しては、和辻のいう強制の構造の問題をめぐってはまだ再検討すべき余地があると考ええる。

前にすでに触れたが、和辻のいう強制は単なる法律といった外からの強制ではなく、個人の根源からの自覚も要請し、強制即自由の立場において展開されるものである。「個人への外からの強制でありながら、同時に己れの本源からの自己強制であり得る」という。その上で、強制と、否定の運動や自由との関係について以下のように述べている。

自由なる絶対者は絶対的否定性なのである。そこからして自由即否定が理解せられる。否定の運動は自由の運動である。……否定の運動はかくのごとく本源への *aspiration* と結びついた強制である。そうしてこのような強制こそまさに義務の本質にほかならない。義務が命令的な権威をもって自己否定を命じ、そうして否定せられる個人がその権威に尊敬をもって対するのは、右のごとく強制が絶対的否定性の自己還帰の運動たるがゆえである。(十、一四六―七)

個人の根源としての絶対的否定性が不断に個人的自己を否定しまた自己還帰する運動が、すなわち強制である。また「否定の運動は自由の運動である」ため、根源からの強制に従って自己を否定すると、自由に転じることができる。そして自由になった行為は、自ら自発的に人倫的結合の実現のために全身全霊に奉仕する倫理的行為であることが説かれる。ここで強制即自由が主張されるのは、カントの「自由」、「自律」、「道德原理」や「強制」が主に念頭に置かれたためである。彼は右の引用文の前後に次のように述べている。

カントが明らかにしたところによれば、この自律は、超個人的本体的自己すなわち全体的自己が個人的自己を統制することである。そうしてみると、第一の自由は個人を全体から背きいでしめる否定であり、第二の自由はこの否定をさらに否定するところの否定であるといふことができる。いずれの意味においても自由は否定の運動である。……彼が第二批判において用いている道德原理の法式は、「汝の意志の格率が、いかなる時にも同時に普遍的立法の原理として妥当し得るようにせよ」であった。……他の語で言えば、個人的立場における実践的規則は、いかなる時にも同時に万人にとつての実践的法則たり得るのである。……カントにおいては……個人的自己の根柢に本体としての超差別的本来的自己が存するということである。……個人的自己が個人的であるのはその超個人的超差別的な根源を離れたからである。その限り個人的なるものは普遍的ではない。だからここそこにあらためて普遍的なるものへの合致が要求されるのである。ところでこの合致は個人的自己がその根源たる超差別者に帰ることにおいてのみ可能になる。かく見ればカントの実践の原理は、本来的自己が非本来的なる個人的自己の個別性を止揚することであると云つてよい。これは我々が人間存在の理法として捕えたちょうどそのことなのである。カントの強制 (Zwang) の力説は人間存在の否定的構造を暗に指示しているのであつて、「當為」の概念もまたここから理解されねばならぬ。(十、一四六―八)

和辻はカントの実践の原理をも自由の運動＝絶対的否定性の運動として捉え、そこにおいても個人の普遍的なるものへの合致が要求されることを説いている。すなわち個人が根源的なる空へと合致し、否定の否定の運動として展開していくことに限つては、そこからの強制は自由の運動でもある。ここでは個人の意識における普遍性の確立を論じるように見えるが、そこからの展開は前述したことと同様に、「普遍的なるものへの合致」は、その根源に帰つて自己の個別性を否定し止揚すること以外に説明していなかった。また早急に、否定の否定の運動＝強制即自由において、眞の當為が理解できるという。

その一方、否定の運動の実現としての人格的で自由な行為の内容においては、和辻は無論、カントに対して異論を示す。そのことについて、和辻は主に「カントにおける「人格」と「人類性」」(第五節まで一九三一年、その後は一九三八年加筆)において説明している。簡単にいえば、カントにおいては、根源からの強制(＝尊敬の感情)は主に人類性と人格との連絡に限つて個人の本来的規範として説かれており、「現実の共同態の問題は彼の眼から逸らしているのである。」(九、三九〇)それに対し、普遍的道德原理からの強制は必ず個人の規範に留まらず、さらに自他不二の共同態の法則に実現されるものでなければならぬと和辻は強調する。すなわち普遍性の実現は単なる抽象的な自己実現ではなく、差別に即して無差別を実現することであつて共同体の実現なのであるとされる²⁸²。自他不二の共同体を実現す

ること、我々の人格も決して個人の主観としての純粹意志を根柢とするのではなく、一定の間主観性を根柢とするものでなければならぬ。また前述のように、共同体の成員としての我々は、既存の共同態の法則（＝公共的規範や礼）からの強制を身につけて自己を不断に否定してのみ、本来的自己（＝共同態の実現）に接近することができるという。人間は必ずそのままに無形の神あるいは理念に接触するのではなく、有形な社会的規範の「型」を強制されながら接近していくのである。

では、共同体の規範に対する具体的論述になると、和辻はいかに社会の外的強制と個人の内的強制との関係を見ているのであろうか。この節ではまず和辻の法律論を見よう。彼によれば、国家による法律の強制の根源は「全体性の権威」に基づくものである。すなわち「法の力は神聖な力であって腕力ではなく、また腕力よりも強いのである。」（『倫理学』中巻初版、四七〇／十、六〇二）そしてその力は決して「社会の多数者と格闘し、その経験によって全体の力の優位を認めるというようなこと」ではなく、「人はすでに聖なるもの認められている社会の中へ生まれてくる。」（同上）現在の国家は神聖なものから分離したが、「かかる分離が実際に行われたところにおいては、国家はそれまでにすでに全体性の力の組織化をやり遂げて」（『倫理学』中巻初版、四七二／十、六〇三）、かつ様々な人倫的組織において倫理の実現を促すことが目的であると強調する。要は和辻にとつては、国家の法律の根源は単なる武力の経験より、宗教の神聖なる力の権威の存続に由来するものでありつつ、現在においてはそこから発展した人間存在の一定の倫理が根柢となるのである。言い換えれば、国家の法律は国家の神聖性と全体性との統一に基づくものであるとされる。

しかしその法律における強制の仕方は一体誰が規定するのか。和辻は「公」であるという。ここでいう「公」はすなわち国家である。そして国家としての「公」は公共的でありながら閉鎖的なのであるという。なぜなら、世界国家というものは、「ただ国家の主我的な自己欺瞞にすぎない」（『倫理学』中巻初版、四五七／十、五九四）ためである。この主張は、前章から見てきたように和辻の一貫している考えである。そのため、国家の「公」における公共性は和辻にとつては、主に「国民的共同性」を指している。「国民的共同性は、いかに大なるものであっても、個々の市民が存在を共同することによって成り立つのである」のに対して、「国際的共同性は、緊密な団体としての国民と国民との間の共同性である」と和辻は区別する（十、一五六）。しかし「公」はこの国民的共同性として、いかなる力的関係において法律・制度に参与するのにかについて、和辻は詳しく説明していなかった。さらに、これを説明しないまま「国家の個々の成員は、この全体性の地盤において人格的個別性を円成するとともに、その全体性へ帰入することによって己が本来の面目に到達する」と、国民に対して国家への「滅私奉公」を性急に要求し始める。

その上で、国家において規定される国民の行為の仕方はただ「国憲ヲ重シ国法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ」という勅語の一句

のうちに充分につくされているのである」(『倫理学』中巻初版、五〇二ノ十、六二〇)と強調する。こうして法律の規定は国憲のそのままが良いという思考に留まったことで、その裏での官僚と国民との権力の非対称的關係が見過ごされているように見える。一方、国家への奉仕においては、和辻は官僚や政治家に対して、その「官職はあくまでも公のものである」ため、「国憲を軽んじ国法の權威を傷つけ」ることは許さないと強調している(『倫理学』中巻初版、五〇三ノ四ノ十、六二二)。それにしても、彼らに立てられた憲法や制度などについて疑問を提出していないように見える。それどころか、ソクラテスの死の例を挙げて、いくら悪法であっても国法を堅持する立場が示されている。

ソクラテスは、国家が誤って死刑を宣告したにもかかわらず、国法の權威を説いて従順に刑の執行を受けたのであって、逆に国法を反対派の武器と見なし、その遵守の義務を否定したというのではない。国家の人倫的意義が認識せられる限り、いかに当局者の実現の働きの不十分であっても、国憲を乱し国法に違反する行為は是認せらるべきでない。(『倫理学』中巻初版、五〇三ノ十、六二二)

こうした法律に対する保守的な立場から見ても、和辻のいう強制即自由¹¹否定の否定の運動が、空における自己実現より、やはり個人を空し、ひたすらに共同体に没入する一方的な運動にすぎないと感じられる。外からの強制に対する内からの強制的否定的契機に取り組まず、単に一方的に前者を肯定するならば、両者の対立的統一は、結局無抵抗的に全体性を本来性にすり替えることになってしまう。その上で和辻の国家への樂觀的確信をも曝け出している。和辻にとっては、国家はいつも人倫的組織であって、国民が日常の行為に当たって、国内のそれぞれの人倫的組織において、喜んで「それぞれその持ち場を死守し責任を回避せざる真の人倫的勇気を發揮し得」、¹²「国家の危急に当たっていうまでもなく不惜身命の献身的態度に出る」(『倫理学』中巻初版、五〇七ノ十、六二三)という人倫的合一の実現の理想的立場に限って論じている。しかし現在の我々からしては、いくら国家は健康な人倫的組織であっても、国民が政府の権力への制約を求めることなしに、無条件に国家を信じて没入する行為は、人倫の道の実現であるよりむしろ権力者の独裁を助長する恐れがあるように思われる。そのため、西谷は、家永三郎と同じく「和辻の倫理学は、この点からすると国家倫理学というより、国家至上主義の倫理学ということになる」³³⁶と位置付けた。

しかしその一方、和辻はまた国家の法律に「規定するのはそれぞれの人倫的組織の輪郭に過ぎぬ」(『倫理学』中巻初版、四六八ノ十、六〇〇)なのであって、「人倫の道の實現をあらゆる段階に互って隔々まで規定するといふ意味ではない」(同上)と法律の範囲の制限をも

強調した。そして婚姻の例を挙げて、婚姻は国家の公認において初めて効力を生ずるが、それに関する法規は、その家族共同体の形成を保証しまた促進する役割だけに留まって、「家族に於けるそれぞれの段階の構造やそれに即した行為の仕方を遺漏なく規定しているわけでは決していない。」（『倫理学』中巻初版、四六一／十、五九六）単にそれぞれの組織の固有の仕方によって展開される豊富な内容に対して、「輪郭的・形式的な点をのみ規定しているのである」（同上）とされる。すなわち、権力としての強制の仕方は、国家の法律の次元においては、ほかの生活共同体の固有な強制の仕方と異なり、単に諸集団の活動を外から保護するという「輪郭的・形式的」な制限の機能に留まっているものであるとされる。

そのため、荏部は和辻のいう国家は「戦時中に横行した、国民共同体Ⅱ天皇Ⅱ国家の均質な同一性を説く議論とは異なった秩序構想」³³³である」と指摘する。和辻は確かにその三つを同一的なものとして明確に論じてはいないが、前述のように外からの強制に対する内からの強制の否定的契機が十分に考慮されていないため、現実には外と内との力のバランスは容易に取れるように思えない。そのため、荏部はまた、和辻においては「秩序の全体を下支えする国家の権力」は主に「この〈光〉を保障する〈生の権力〉」と考えられ、それが場合によっては構成員を否応なく全体戦争に巻きこむ〈死の権力〉でもあることには注意が向けられない」とその国家の権力への楽観的信頼を問題視する³³⁴。また「輪郭的・形式的」な制限の機能としての法律はそれなりの合理性があるかもしれないが、いざとなると、例えば今回の新型コロナウイルスの蔓延のような状況になると、国民の利益や生命を十分に保護する力として機能できるかと疑念を禁じざるを得ない。

なお国家の主権においては、和辻は古来の宗教の神聖性、すなわち古代以来の天皇制的祭祀の神聖性や全体性の権威を根柢とすることを重んじているが、人民による主権を考慮していなかったわけではない。しかし和辻の考えた人民による主権の国家は、打算社会に過ぎず、人民が単にそれぞれの私の立場から出発し、皆投票で全体の意志を決めても、その全体意志は単に「多数の私の総計」であって、「民族の生ける全体性を聖なるものとして感得した切実な体験とは異な」という批判に向けられている（『倫理学』中巻初版、四八二／十、六一七）。こうした部分は、戦後の改訂版において修正された。にもかかわらず、そこで示された市民社会による全体意志の表出への不信心は、和辻に人民の主権を去って国家の支配体制に信頼を寄せた一因であるように見える。

和辻は、民主主義社会の理念に反映された現実の弊害をよく捉えた一方、全体性の権威としての国家の理念の闇での現実の偽善や全体の暴走を十分に配慮してはいなかった。これは明らかにダブルスタンダードである。和辻の解釈学的倫理学は「日常的事実を捕まえると共にその表現的性格を集める」（十、四八）と宣言したが、その注意は主に外来の弊害に向けられているように見える。

個人の意識については、前に説明した「礼」の解釈のように和辻は「社会の教育的影響が極めて重大である」（十、一三四）と捉えている。社会学者のタルドに対して批判を行いつつも、人間の意識は独立の実体ではなく社会の模倣する関係において「模倣を始めるとともに社会における個人になる」（十、一〇九）という主張を受容し、次のように述べている。

小児の意識は親との関係の中で発達するのであり、記憶も予料も模倣において成り立つのである。だから社会の教育的影響は最も原始的な意識にも存すると言つてよい。小児は母親がヨシとするものをヨシとするように、初めから仕込まれるのである。このような道徳感情の社会性は、社会に対して役立つもののみがヨシとせられるということと同一事ではない。原始人が部族の利益に役立つとも見えない装飾類をヨシとするとしても、それはその部族が共同にヨシとするがゆえにヨシとするのであって、一人の部族員のみヨシとする感情に基づくのではない。（十、一三四―五）

ここではまた道徳感情において個人の主観性を重んじる論者に反し、子供のヨシとしヨカラズとする分別は共同存在の社会的事実に基づいて生じるものであると強調している。この点からして、和辻の考える社会的存在としての人間の本性は元々無善無悪であるといえるであろう。だとすれば、告子のいう「性猶湍水也」に類似性があるように見える。『孟子』の告子章句において「告子曰はく、性は猶ほ湍水のごときなり。諸を東方に決すれば、則ち東流し、諸を西方に決すれば、則ち西流す。人の性の善不善を分かたず無きは、猶ほ水の東西を分かたず無きのごときなり。」³⁸⁶と論じられている。言い換えれば、人性は良い方向に導いていけば善となり、悪い方向に導いていけば悪となるということである。和辻は告子のように人間の道徳感情において社会の引導を重んじるが、それと同時にその引導の両面性を十分に注意していなかったように見える。また間主観性の地盤においては、実は共同体以外の他者の存在の内への浸透や社会の多元化という流動的運動が潜んでいることが、十分に考慮されていなかったように思われる。

『大学』において「堯舜天下を帥いるに仁をもつてして、民これに従う。桀紂天下を帥いるに暴をもつてして、民これに従う。」³⁸⁷と述べられている。和辻の倫理学においても「仁政」の重要性を重んじている。しかし、その国家に関する展開はただ目の前に構想された「仁政」の理想の国に留まっているように見える。そして和辻は「独立化して共同体の中に眠る」個人に対して、同じく「自覚的本質の喪失」であり「畜群」への顛落である」という批判をも示しているが（十、一四三）、規定された制度の内での上下関係を否定する契機を十分に考慮せず、「仁政」を手段とし国民の共感を買う「暴政」における権力者と国民との悪の循環によって招かれた結果についても想像して

はいなかったようである。そのため、和辻の『倫理学』に強調された絶対否定性の自己還帰の運動にしても、前に空間の場面から総結した強制を媒介する「分離―結合」循環構造にしても、これらの循環の運動は日常性における人の権力者に客体化される危険性に直面しなかったため、理想的な日常に基づく健康な循環が求められている一方、かえって容易に上の都合に迎合する自己抑圧の循環に変形しうる恐れもあるように見える。

また素朴な疑問であるが、そもそも否定の運動は果たして空あるいは絶対的否定性の自己還帰であると言えるか。前節と合わせてみると、和辻のいう自己否定の自覚は、風土的歴史的に規定された実践的理解に基づく自覚であるとも言えるであろう。そうであれば、有限な人間である限り、我々はどれほど日常に人倫的自覚をしても、自己の本来性への還帰が絶対的否定性への自己還帰であるとは言えないのではないか。和辻はここでは宗教的・超越的次元での空の立場を生かして日常的な人倫的理法を説こうとしたが、宗教的な絶対者への自己還帰は、浄土真宗のようにただ人間の自己への徹底的否定あるいは死の極限にのみ可能となるのであって、そこまで行かないと我々には日常において迫ってくることはなかなか難事であると思われる。ここでも宗教の哲学理論化が問題となる。

以上のことから、和辻のいう強制は国民の様々な資格として本来的に振る舞うべき日常の社会的規範であるのみならず、さらに全体性の権威に対して逆らうことのできない国民としての義務であるとされると判断してもよいであろう。そして、社会的規範の表現からの個人の背反の行為を防ぐために、和辻は空あるいは否定の論理によってそれに対する全体性の否定や、個人自身の根源としての空からの否定を要請した。そのため、前節で見た「直接の実践的関心から離脱」としての自覚的循環的理解はここでは、主に根源としての空への還帰としての自覚的理解として捉えられている。しかし今までの分析から見れば、この空の論理による理解はつまるところ、徹底的に第三人称の立場から自己の日常的行為的連関の表現を反省し、その連関の意味自体を破壊するものどころか、むしろそれを堅持するものであるように見える。というのは、本来性への自覚的理解は、ここでは全体性の権威を価値の基準とするものの、単に個人を否定するという意味の連関に限定されてしまったためである。このように、和辻の段階的自覚は、容易に日常に規定された社会的規範の意味に対する単なる肯定の自覚に留まるものではないかと疑わざるを得ない。

すなわち、ここでも日常性から本来性に転じる否定的媒介が不明瞭であるため、空に還帰した上での理解は、既存した間柄的生活の意味の連関の理解に留まっていたのではないかと思われる。そうすれば、本来の普遍性の実現は、結局全体性の固有の「型」の実現にすぎなかった。「強制即自由」というような考えにはそれなりの合理性があるが、否定的媒介性による前提条件が考慮されなければならない。

また、前節の解釈学的倫理学の図式に合わせて考えてみれば、我々は国民の資格として「 Γ 」の行為をすべきことである」という実践的理解においては、主語 S と述語 P を分離してもその再結合の内容は、単にその既存の「であること」の意味連関のままであり一種同義反復の論理に見え、かつそれ以上に新たな創造的な内容に分節しうる可能性が低いのではないかと考える。

では、和辻の考える自覚的再解釈の通路としての日常的表現とその了解の媒介は如何に捉え直すべきなのか。言い換えれば、我々は間柄的交渉の日常的表現において、果たして有効な否定的媒介を見出すことができるのかという点について、なお考察する必要がある。

これまで見てきたように、戦中期まで和辻の論じる共同体と個人との運動は、主に間柄的共同体の内の行為的連関に限ったものである。すなわち和辻の視座は、主に共同体の内部での汝と私との慣れた公共的場面に留まっていたように見える。前章に述べた和辻の風土の概念や間主観性の内包的性格と同じく、目の及んだところに全て間柄的身体的主体の客体化された表現であり、内包的場面である。そしてその場面において、個人の意識における「痛み」を度外視することで、多くの先行研究に指摘されたように、傍観者の立場からの眼差しで間柄的行為的連関の否定的運動を見ている。荏部は、和辻のいう「 Γ 」な人間の主体性とは、その人自身が内的自覚によって実感するものではなく、第三者の目から観察しうる「行為的連関」における「事実」に示されることで、初めて認められるものである²³と指摘する。つまり和辻が描いた人間は、世間において様々な持ち場に応じて自ずとふさわしい資格で適切に振る舞うという表現の表出によってのみその行為の有意義さが認められる。一種の演技的人格の主張に似た論説である。

しかしながら、自己の本来性への還帰の運動において外からの規制と内からの規制とのダイナミックな関係について、和辻が考慮していなかったわけではない。それについて「良心の声」と、それへの対抗をめぐって論じていきたい。そして個人の痛みは確かに度外視されたが、それは和辻の青年時代から「強烈な生活」とか「芸術品において暗示されるイデー」とか「現実よりも強い存在を持ったもの」とかを求めるという真理観に根ざしていることに関わるかもしれない。そして和辻にとって、個人的痛みは、親しい他者との信頼関係に応答するために、むしろそれを抑え忍ぶのが善である。また前述で、和辻は主に個人否定をばかり強調したが、その否定は個人の資格から外れる行為への否定であって個人の心への否定ではなかった。また共同体の否定や、下から上への反抗を述べていなかったわけではない。

次節においては、また国家以下の次元での和辻の信頼論を中心として、その信頼のあり方やその問題と、そこから見えた理想の日常の間主観性に基づく公共社会の構想を見ていきたい。

第三節 間主観性に基づく「信頼」の構造と「自欺」の問題

・遠近広狭の相転換する弁証法的な広がりとしての空間的連絡

前節では和辻のいう空間性は、その根源において主体的空間性にほかならず、そして主体的ひろがりとして主体の外在化の表現であり「分離―結合」循環構造における行為によって転換するものであることを説明してきた。その上で、人間は転換の運動において、様々な資格の持ち場に応じて異なった「型」がもつ強制力としての社会的規範と義務を履行することが要請されたのみならず、それを身につけて自己の固有の徳として自ら行動するという人間像が構築された。

さらに、「分離―結合」循環構造において、人間の「ひろがり」は主体の行動的連関における「張り」であって、主体が多化しつつ一となるに従い常にその強弱広狭を変える」（十、一八七）と和辻は強調する。すなわち主体的空間としての「分離―結合」循環構造は均質でもなければ個人主観を中心点とする遠近法的空間でもなく、その持ち場に置かれた間柄の緊密度によって人間の行動的連関の「張り」の強度も異なっている空間である。その空間を、和辻は「遠近広狭の相転換する弁証法的な広がりである」（十、一六四）とする。個人の分離になったときに、主体間の張りは対立となり距たりとなるが、個人は分離を契機として結合に戻ると、距たった主体間の張りは、また一定の合一力として結合を維持する。その上で合一力となった張りは、様々な共同体的結合において社会的規範の種々の類型として顕にされる。

また前の分離と同じく主体間の距たりが、交通通信などの地域を越えた空間的連絡の形成の契機として重んじられ捉えられる。「もし主体が一つであって分裂し得ないものであるならば、交通通信によって連絡しようとするとき実践的な動きは起るはずがない。」（十、一七三）各主体の間において距たることこそ、交通通信という仕方のような連絡の仕方が作り出され、それによって地域を越える連絡を取り結合することができ、かつ現在では我々の社会的公共的連絡にとっては不可欠な存在となったのである。そのため、和辻の空間論の特徴として、主体的身体的空間性の立場である以外にも、各主体の間の公共的社会的連絡を、交通通信の空間的連絡による表現の仕方として重視することも挙げられる。人間は遠近広狭の相転換する弁証法的な広がりとしての空間的連絡において、様々な人間関係の結合を表現する。和辻は以下のように述べている。

我々はこれらの通信の仕方においてそれぞれに異なった空間的連絡を見いだす。直接の会話と使者による会話とは明らかに異なった実践的連関である。同様に使者による会話と郵便による会話ともまた連絡の仕方を異にする。信書が届ける使者は狭い人間結合を表現するに過ぎないが、郵便箱、配達夫、郵便局などは非常に広汎な人間関係を表現しているのである。だからまた郵便の制度の発達とい

う)ときことも、一つの社会における結合の範囲や密度の増進することを示すのである。……人間の交通や通信の現象において示されたこのような空間性は、明らかに主体的、実践的な連関としての主体的なひろがりであって、客体的な物の持つひろがりではない。(十、一七一―三)

制度の発達によって、人間の共同体の結合はもはや地域的連絡に制限されず、情動的空間的連絡において拡大され、緊密化することができると和辻は当時の社会から読み取る。それに対して、もし通信や報道の常態的連絡が地震などの原因で絶たれたとしたら、「人間の連絡ある空間はきわめて狭く限局せられ」、その地方の「社会が一般の世間から切断せられ」、さらに勝手な想像による「流言蜚語の現象」が生じて、常態的社会を分裂させるといふ恐れも生じる(十、一六六―七)。すなわち和辻にとつては交通機関や通信機関による連絡の有無は、まさに現在の人間の「分離―結合」としての公共的行動的連絡の構造を反映するものである。その上で「通信網の密度は既存の社会的関係の密度を表現」(十、一九五)するとされる。またその機関が人間存在の連絡の緊密度の増進に多くの利便性や動力を与えたことに、重大な意義を認めた。言い換えれば、通信機関や交通機関による空間的連絡が発展することに伴って、現代社会における我々の公共的行動的連絡の構造は、もはや単に一般的な挨拶の動作や言葉という個人と個人との間の交わり方に制限されることに留まらず、より広汎な人間の交わり方によって顕示されていくという動向に、和辻に早くも注意していた。

無論、通信の仕方は、現在の行動的連絡の仕方から始まったものではなく、かねてからすでに「使者による伝言や信書」として行われている。「この形式においては使者は伝うべき言葉を自ら理解しまた自ら言わなくてはなら」ず、すなわち「言葉による交通の中に入り込むため」、「信頼」が条件づけられる(十、一七〇)。和辻はまた語義的解釈から、「通信機関は本質的には「信」であり、「従って」「たより」という言葉が本来示しているような「信頼」がここに支配している」と信頼の重要性を裏付ける(十、一六八、一七〇)。しかし、以前から現在までの行動的連絡の仕方は何によって変化したのか。言い換えれば、「遠近広狭の相転換する弁証法的広がり」の質的变化は、和辻のいう閉鎖的循環としての否定の否定の運動でのみは説明し切れないであろう。

それと同時に、注意すべきなのは、「使者による伝言や信書」における信頼は、和辻において使者への信頼として説かれるのではなく、信書を託す者の使者を使う者への信頼、つまりその使者の機関への信頼として重視されることである。「人は何人が使者であるかを知らずに、ただ使者を使う者への信頼によって信書を託する。昔の飛脚がまさにかる制度であった。が、発達した郵便制度も実はその官業化組織化にほかならない。」(十、一七一)と。多くの研究者によってすでに指摘されたことであるが、和辻のいう信頼は人格への信頼ではな

く、資格への信頼である。そして他者との関係において不定の未来に対してあらかじめ決定的態度として捉えられている。続いて、和辻の信頼論について述べていきたい。

・過去を背負いつつ不定の未来に向かう信頼とはどういう意味か

和辻の「信頼」論は、五つの特徴にまとめられる。(1)信頼において期待される対象は、他者や信仰される超越的な人格である。(2)未知の者でも信頼できる。(3)信頼は自己への忠実ではなく人格への信頼でもなく、資格における権威への信頼である。(4)信頼の根拠は人間存在の理法としての主体の空間的・時間的な「多化・合一」の運動である。すなわち信頼は対立する自他が未来の合一へ向かう空間的・時間的運動のみならず、行為的運動において過去を背負いつつ不定の未来に向かつてあらかじめ決定的態度を取ることである。(5)他者の信頼に真実に応答するかどうかということ、善悪の基準とする。

(1)和辻は「救いを求める声」の例をあげて、その声において期待される対象は、いつも人間や超越的な人格であって、決して「石や木」あるいは「親しい動物たる家畜」ではないという(十、二七九)。ここではなぜ動物は対象にならないのかについては、和辻は特に説明していないが、「動物が危急に瀕した場合」に人が助ける行為については、「人命救助の場合のような勇敢な行為」とは区別している(十、二八〇)。その理由は、前者は後者のように相互の信頼関係に基づくものではないからである。それに対して、人間や超人者が期待される対象として可能であるのは、両者とは「救いを求める声」において相互にあらかじめ一定の信頼関係が想定されうるからである。和辻はマルクスの「動物は何物とも間柄を結ばない」という言葉に同感を示し(十、三八)、動物の動作はただ本能によるものであり、それに対して人間の行為の「目指すところが他の主体との連関であり、従って可能的な間柄であるときにのみ、行為は成立する」(十、二五四)とする。

これらの人間の行為についての解釈に即すれば、人間の呼び声という行為の成立は、他者との可能的な間柄を想定してのみ可能となる。そして想定することができるのも、他者に対して何らかの程度の信頼的態度に基づかないと可能にならないという。端的に言えば、行為することは、他者との可能的な信頼関係に向かつてその持ち場に応じて実現することに限って有意義であるという意味として捉えられている。これは明らかに人間中心主義的考えであろう。

(2)まだ達していない可能的な間柄の想定である以上、未知の他者は当然、その想定の対象の範囲にある。それについて和辻は社会の日常的な事例を用いて説明している。例えば「人は危急の際に、必ずしも親兄弟とか友人とかをのみ目ざして呼ぶのではない。ただ他の人々に

向かって、すなわち一般に人に向かって呼ぶのである。」(十、二七九)そして「他の人々は猛獣と同じく自分に危害を加え得る者であ」
つても、「自分の危急に際しては必ず救いの手を差し出す者として信頼されるのである。」(同上)また「人は道に迷った時、きわめて手
軽に人にそれを聞く。その人がいかなる人であり、いかなる心構えを有するかを全然知らない場合でも、彼はその人が彼を欺かず彼を迷い
から救い出してくれると信じ切っているのである。でなければ彼は聞きはしない。」(十、二八〇)その上で「この見ず知らずの人々が自
分と同じく他に対して何らの害意をも持っていないということを信頼していればこそ、彼らは安んじて、隙だらけの態度をもって歩くこと
ができるのである」(同上)と。

ここで和辻は、社会の基本的信頼に基づいて行為する人間像を描いているが、未知のものへの基本的信頼は治安の良い社会でのみ普遍的
に実現されるであろう。無論、和辻は、人間であれば誰でも同じ仕方で、無条件で信頼するというわけでもない。人間はその期待する可
能な間柄の違いによって、信頼の程度や信頼の実現の仕方も異なるという。また後に述べるが、和辻のいう未知の他者は、むしろ権威を持
つ上位的媒介に認定される未知の他者であるといってもよい。

(3)例えば「家族において親は子を愛護するものとして期待されておりその限り親としての資格が承認せられるように、人が会社員、官
吏、教師、学生、運転手、農夫、商人、職工等々として行為する時には、あらかじめすでにその持ち場に応じての行為の仕方が期待されて
いるのである。」(十、二八一)そして「信頼の度合いは、一々の持ち場をきめる社会的全体者の種類に応じて異なる」(同上)という。

ここでは明らかに和辻のいう信頼は、その個人の人格を対象とするのではなく、むしろその個人が背負っている社会の資格を対象とする
のである。またその持ち場での資格の違いによって応答する行為の仕方も異なっている。なお信頼される資格は、勝手に自分が決めた資格
ではなく、すでに一定の機関に認められる資格でなければならない。この点については多くの先行研究によって指摘されてきた。こ
こでいう機関は、すでに一定の社会全体性の結合において成立するものであるため、権威を持つものである。すなわち和辻のいう信頼は、
前述した強制のように、信頼しているのはいつもそれぞれの機関に示された全体性の権威である。我々が日常的に初対面の人を信頼しうる
のは、その人の背負っている資格における権威をすでに了解した上でそれを信じているためである。

その上で和辻はヘルマンの「信頼」に対して、自然衝動からの内的独立性や自己への忠実の確立をのみ求めては信頼関係を結べないとい
指すが、自然衝動から自由意志に至るまで社会の人間関係による育成を要請し、そして教育関係に存している人格的権威を認めることに
おいて人倫的組織の理法を捕えたと評価する。「彼はこの教育関係の内に人格的権威の働いているのを認め、この権威の根柢の意識を「信
頼」として捕えたのであった。だから彼が実際に捕えているのはすでに成立している人倫組織の理法なのであり、それを自然意志から自由

意志へというごとき問題の角度からながめたに過ぎぬのである」(十、二八二)とする。和辻にとっては「信頼の根拠はまさに人を人たらしめる人の社会の中にその理法として存するのである。」(十、二八三)では、人間の理法とは何か。「すなわち否定の道による主体の多化・合一の運動」(同上)である。

(4)前に和辻のいう否定の否定の運動や「分離―結合」の運動について説明してきた。ここでも同じく、人間は「主体の分裂対峙を通じて合一を実現する主体間の運動」(同上)が想定されている。その上で、和辻は「信頼とは対立せる自他が合一への方向を持つというだけではない。未来の合一があらかじめすでに現前において確実でなくてはならぬのである。」(同上)その一文を理解するために、まず和辻のいう「あらかじめすでに」を見ておこう。和辻の信頼論はその時間論に深く関わっている。

すでに説明したように、和辻のいう行為はいつも何かの「可能的な間柄」あるいは「信頼関係」を想定した上で、それに向かって実現するものである。そして彼は「あらかじめすでに」を道の歩行と喩え説明している。「我々は道を歩いて行く時、その方向、速度等をいかようにも自由に変えることができる。しかもそれは単に非決定的なのではない。我々が歩き始めた時、この歩行はすでに一定の「往く方」によって規定せられている。すなわち働き場所、友人の家等がすでにあらかじめ方向として歩行行動の内に存するのである。」(十、一九〇)すなわちその働き場所、友人の家への道を歩いていることには三つの契機がある。歩行の目的の対象としてあらかじめ想定されながら「未発の可能的な間柄」としての労働関係あるいは友人関係、その目的の場所までに歩行の道に規定された「往く方」へのあらかじめ了解、そして「往く方」の規定への了解や「未発の可能的な間柄」の想定を可能にする地盤としての既存の間柄(すでに了解された本来の労働関係あるいは友人関係)である。なぜなら「働き場所へ出勤し友人を訪ねるということは、一定の労働関係あるいは友人関係が「すでに」存立しているがゆえに可能なのである。」(十、一九一)我々は日常的にすでに社会での既存の間柄やそれに応じる本来の交渉の仕方を両親、学校などの組織から暗黙的に了解し習得したため、右の歩行の例のように可能的な間柄へと一定の仕方を持って行動することが可能である。

すなわち既存の間柄とは、本来の次元での未発の「究極において自他不二の絶対的全体性であり」、父母未生以前の本来の面目である」(十、一九五)と和辻は捉え直そうとする。簡単に言えば、本来の全体性である。無論、未発の本来の次元であるものの、我々の日常の実践的了解としての社会的規範の仕方においてはすでに「何らかの程度において全体性が実現せられていた」(十、一九九)。しかしそれは、既存の間柄の一形態に過ぎない。ここでいう「既存」としての「過去」は本来性を意味するのであり、決して全ての「むかし」を指すのではない。「我々はかつて有ったところの本来性」は、「過ぎ去った黄金時代」にはかならぬ。「かつて有り今は無いというのが

過去の意味であるならば、本来の全体性は過去である。」(十、一九八) 言い換えれば「過ぎ去った黄金時代」は、まさに「人間の本来の面目」でありながら「未来」の方向であると和辻は考える。この「過ぎ去った黄金時代」の再興の主張は、和辻の大正時代からの「古えの構想」の延長であると言えるであろう。

しかし「過去の全体性」は、果たして空としての「本来の全体性」であるといえるのか。ここではまた和辻の全体性と本来性とのすり替えが見える。そして今やもう無い「過去」は断絶した伝統ではないか。たとえ「優れた伝統」が事実であるとしても、すでに断絶した「過去」の行為を、現前の行為から回復しようとすることは、容易なことではないであろう。しかし和辻からすれば、その断絶はあってもすぐら過去たる「本」に復帰できる。なぜなら、人間は、元々こうした本来性を有った既存の間柄から出たものであり、「究極においてそこから出て来る根源としての本来性である。」(十、一九五) そのため、その本来性に向かって何らかの形で可能な間柄の実現を通じて「この本来の故郷に還る」ことができる(同上)。

そして人間存在は「日常性において本来の面目にかかわるものではない」(十、一九六)が、日常絶えず間柄的交渉を行いうるのは、まさにその可能な間柄的結合を通じて人間の本来性に還ろうとする方向に向かっているためである。本来性はまだ起こっていないが、すでに我々の「現前の関心」の奥底に「可能性として潜んでいる」と和辻は考える(十、一九七)。「本来性は人間の固有の可能性として、あらゆる人間存在にその方向を与える。これが根源的な「行く先」である。」(同上) ここでいう「固有の可能性」はすなわち日本人の本来的に運命づけられた国民的自覚あるいは「かた」の自覚であり、しいて言えば和辻のしばしば強調する「尊皇本能」を意味するのではないか。その上で「いかなる結合にもしろ、人々が結合を求めるのは、絶対的全体性が人間の本来の可能性だからなのである」(同上)と、結合は全て「何らかの程度」で本来性(≡固有性)の実現の方向にほかならぬと論じる。「内的独立性を著しく欠いている犯罪者の仲間にも、緊密な信頼関係は成りたち得る」(十、二八二)とまで和辻はその信頼的結合の意義を認める。すなわち可能な間柄的結合のための行為であれば、すべて「過去たる本に來る」という運動の有限的な形態として捉えられると和辻は考える。

こうした現前の行為を通じて本来性の全体性からまた本来性の全体性に帰るという自己還帰の運動は、和辻にとってまさに人間存在の否定的運動である。そして「あらかじめすでに」の根源の意味も、その本来性の回復としての否定的運動にある。人間存在の時間的構造は、すなわち「本来性の展示」であるとする(十、一九六)。とはいえ、和辻のいう「本来性の展示」は、単に有形としての過去たる「本」の回復である以上、否定的運動もただ現時点の行為を否定するばかりの「古えの型」の回復の運動になってしまうように思われる。また「あらかじめすでに」も本来性即未来性に向かうより、ただ「過ぎ去った黄金時代」の回復しか目指されていないのではないか。この解釈が妥

当であるとすれば、和辻は、人間存在が「主体的な連絡として、既存の間柄を担いつつ現前の行動において、可能的な間柄を目ざす」（同上）という構造をいうが、実は主語は過去たる「本」の「かた」であって、それが人間としての「もの」を通じて自己限定する運動であるとも言いうるであろう。ここではまた個人の可能性が抑えられているように見える。

ここではまた「あったもの」から離れ、何かの本質の原型に向かつて「あり得たこと」を見出すという性格が見られるであろう。そしてまさに宮川敬之『和辻哲郎——人格から間柄へ』において適切に指摘された「「もの」と「こと」との引きはがし」³³³の問題である。現前の「もの」とその現前の表現する「こと」が引きはがされ、その上で飛躍的に過去のイデーとしての「かた」は現前の「もの」を凌駕してかつ否定して自己限定をするという「こと」の自律の運動の論理が示されるように見える。その論理に従えば、人々の身体が、もはや自ら他者との相互主観的体験の地平を失い、単に国家に統合される幻想の共同的身体へと一元化されざるを得ない。

酒井直樹も、和辻の倫理学が東洋への回帰であると説いた上で、ヨーロッパ中心主義の西洋回帰の傾向に対する反動であると指摘する。「ヨーロッパ中心主義の西洋回帰の傾向が強まるにつれて、和辻は同様に自民族東洋に向けて推進する。……そして、ヴァレリー、ハイデッガー、フッサール、パウンド、エリオット等の回帰によってヨーロッパを維新(restoration)しようとする運動に見合うように、和辻は東洋的なものの倫理的絶対視へと一歩一歩近づいてゆくように見えるのである。」³³⁴

また熊野純彦は和辻の信頼論や時間論に対して、次のように述べている。「『倫理学』の信頼論は、むしろ和辻流には把握されたアルカイックな倫理の理想と行動に親和的であったようにおもわれる。過去がなお過ぎ去ることなく、むしろ将に來るべきものであると考えた和辻は、同時にまた、「伝統」はけっして断絶せず、事実としての伝統（と和辻が考えるもの）が同時に規範となる次元を見込んでいた。信頼をめぐるその諸論にあつては、「「私なき清明なる心」と和辻が呼ぶものがそれにほかならない。」³³⁵と。その指摘は和辻の時間論や伝統意識の問題を言い当てていると思われる。和辻倫理学に示された時間論は、大正期の『日本古代文化』に述べられた「混血児」³³⁶（三、一〇七）としての日本人の主張とは顕著に異なり、その中心は固有的本来的な「型」による特殊的展開へと転じていたことが見られる。無論、前節に述べたように、和辻の「存在」解釈には「共同存在はあらゆる瞬間にその破滅の危険を蔵している」とも強調される。しかしこれまで見てきたようにその破滅はむしろ文化の非連続の連続あるいは特殊的展開の契機と見做されているように見える。破滅や断絶、さらに前に述べた「他人の死」に対する見解は、和辻の若い頃から一貫している「生」の「光」を求める性格に基づくものである。

さらに最近、和辻の時間論を通じて和辻のいう時間の方向は本来性あるいは不定の未来だけであって、何らかの全体性を目指すのではないという仕方と和辻倫理学の個人の可能性を説こうとする説もあるが、それについては和辻の『倫理学』中巻の初版と戦後の修正版との区

別に基づいて考える必要があるのではないかと考える。例えば、すでに子安宣邦によって指摘されたように、『倫理学』中巻の初版の「文化共同体」において「個人としての人格は、「私」を去ることによって、聖なるものとしての民族の全体性に帰一する」（『倫理学』中巻初版、四五二）という人格の目的が示されたが、戦後の修正版になると、「聖なるものとしての民族の全体性に帰一する」という箇所を、「本来の自己としての生ける全体性に帰来する」（十、五九一）に改めている³⁴⁹。その書き換えには言うまでもなく、質的な変化があり、また和辻の自己に対する自欺の心理が示されているのではないかと思われる³⁵⁰。

しかしその一方、和辻はその過去たる「本」からの分離を許さないわけではない。分離がなければ結合もなく否定的運動も全体的結合も停止する。前の例では「歩行者はその行く先において昨日の間柄を全然破壊することもできる。しかし、かかる破壊は過去の間柄を背負っているがゆえに可能なのである。荷を背負っている者のみはその荷をおろすことができる。」（十、一九二）にもかかわらず、ここでいう「背負うこととは個人の立場から背負うのではなく、また「規定であること」に基づくことではなければならない。すなわち破壊の場合に「異なるところは既存の間柄が否定的に現在の行動を規定するというだけであって、規定であることには変わりはないのである。友人を訪ねようとして歩行する者が、たとい行く先において絶交を宣言することを意図しているとしても、この歩行行動における「あらかじめすでに」という性格には変わりはないのである。」（同上）要は、結合をなすか分離をなすか、まだ間柄である限りでは、間柄の仕方の規定は変わらない。間柄における資格への信頼がある以上、我々の行為は不定の未来（結合・分離）に対してその規定を背負って行動することが要請される。では、その規定は現前の規範か、あるいは過去たる「本」からの規定かについて、次の信頼の現象への解釈を見てみよう。

信頼の現象は単に他を信ずるといっただけではない。自他の関係における不定の未来に対してあらかじめ決定的態度を取ることである。かかることの可能であるゆえんは、人間存在において我々の背負っている過去が同時に我々の目ざして行く未来であるからにはかならない。我々の現前の行為はこの過去と未来との同一において行われる。すなわち我々は行為において帰来するのである。（十、二八五）

ここでいう決定的態度は如何なるものか。管見の限りでは、従来の先行研究では説明されていない。この引用文によれば、まさに過去の「本」に向かう態度であろう。過去たる「本」からの規定であるため、我々はまたそれに向かつて決定的態度を取ることができる。そしてこの「古え」への志向によって行動する現前の行為も本来の面目としての「過ぎ去った黄金時代」に向かつて何らかの形で何らかの程度

で、本来的な全体的結合を実現する一形態でなければならぬ。そうであるとすれば、現前の行為に媒介された社会的規範は共同体の結合の権威を持つため、過去たる「本」そのものではないが、過去たる「本」（＝「過ぎ去った黄金時代」）の一形態でなければならぬ。したがって、和辻のいう現前の信頼行為は、前に述べた「礼」のように、現時点の社会的規範を身につけ、それを自己の固有性を目覚めさせる重要な契機としてそれに従えば、ある程度、過去たる「本」に向かつて実現していけるものとして捉えられている。また否定的運動において、不断の「分離・結合」を通じて過去たる「本」としての全体性にさらに接近していくという自信も示されている。

ここで注意すべきなのは、決定的態度は過去たる「本」に向かうことであると捉えられているが、前と同じく和辻にとつては意識によるものではなく、前述のように実践的了解到に基づくものである。というのは、人間は子供のとき一定の社会的規範を教えられているうちに、それに関する無数の行為的連関の全体（＝伝統に対する現前の実現の全体）としての実践的了解到がすでに形成され、またそれに基づいて暗黙の了解のうちに様々な資格に応じて一定の仕方で行動している。

例えば、日常の「働き場所」に出勤するという行為においては、途中に「道の左側を歩くとか、電車のなかで他の客の迷惑にならぬように振る舞うとか、信号灯に従って交差点を横切るとか」ととき、無数の行為」（十、二五五）を意識しなくても、「出勤すること」だけを目的とすれば、慣れた「働き場所」までの一定の規範全体性を暗黙の内に実現することができる。また「我々の日常生活においては、この「話しかけ」は必ず一定の方によって行なわれている。親しい口のきき方、丁寧な言葉づかい、固苦しい調子」などのように、「体系的にまとまった口のきき方としてそれぞれ相手との間の過去の間柄に応じて用いられる」と和辻はいう（十、二五二）。それに反して「もしここにこの話しかけが欠如すれば既存の間柄は破壊せられるかも知れぬ。」（十、二五四）さらに電車の中で他者の足を踏むとすぐ謝るのも、電車のマナーについて既に一定の了解があつてこそ、謝ることができるのである。要は、我々日常の多くの社会的行為は意識せず、育てられてきた共同の身体感覚に従つても、様々な持ち場にに応じて一定の社会的規範を以て過去たる「本」を実現することが可能である。和辻の描いた人間存在は、断絶なき万世一系のような伝統を継承し、かつ高度文明社会によって育成された実践的了解到に基づき、未知のものでも相互に基本的信頼を保つことができる教養人たちのことかも知れない。

こうした未知の者に対して信頼できるという主張は、誰に対しても開放的友好的無差別的態度の提唱であるという理解になりやすいであろう。さらに過去を背負いつつ不定の未来に向かうという和辻の信頼解釈は責任の主張ではないかという見方はないわけではない。それについて検討してみたい。

すでに述べたが、和辻の信頼は様々な機関における権威に基づくものである。逆に言えば、その機関の全体性の権威に反するものは、もはや信頼の対象ではなくなる。すなわち、和辻のいう未知の者は、抽象的人間にすぎない。なぜならば、例えば初対面の異質の外国人は、皆諸国の国民の身分がある者である。彼らと出会うときに、最初その身分や見た目への我々の実践的了解に基づく決定的態度はほぼ、自己のステレオタイプから出たものにすぎない。そして異質の他者了解におけるステレオタイプの形成はまさに各内部の権威を持つ共同体の機関から植え付けられるものであると我々は認めなくてはならない。そうであれば、遠来の異国者は、その権威に認められなければ、もはや信頼関係の可能的範囲から追放されるであろう。そうすると和辻のいう権威はただ共同体に限って成立したものにすぎない。

さらに言えば、そもそも和辻が『倫理学』中巻（初版・修正版）において定義した「友人」は、民族的な文化共同体の範囲内での「親密な存在共同に入り込んでいるものとして規定」されるものであった。論語の「有朋自遠方来、不亦楽乎」の中の「遠方からの朋友」に対する解釈も、「学問のためには地域的制限を超えて」「学問の喜び」を分かち合う友人的合一としての「友人」であった（『倫理学』中巻初版、四二二／十、五四七）。子安の指摘を借りればただ「同志的朋友」³⁶にすぎず、何か無前提の未知の友人ではない。そのため、子安は「志を同じくする遠方からの友を見出すことの悦びと、緊密に結合する同志として友を認めることの悦びとは違」って、「和辻は開かれた友人的結合をあらためて同志的な閉鎖的結合へと閉ざしていくのである」と指摘する³⁶。なお、「四海同胞的な結合」も、和辻にとつて一つの民族の内部にしか実現されないことである。「一切の人類が同胞的に結合する社会は単に「理想」であって人倫的現実ではなく、しかし「この「理想」が無意義となると言うことはでき」なく、「一つの民族の内部のみにおいて形成されたとしても、それは世界史における驚嘆すべき事蹟となる」のであって、「有限な人倫的全体こそまさに絶対者の自己還帰の場所である」（十、一二八）とされる。

他方、和辻に言わせれば、信頼の権威の根源は否定的運動あるいは本来性の実現の方向から生じたものなのであるという弁解もありえよう。すなわち、全体性の権威は本来性の実現に基づくものであって、全体性によるのではなく、かつ彼のいう否定的運動においては全体性の否定もあるという表現は、確かに和辻の倫理学に見られる。それについて、また和辻のいう「忠実」や「良心の声」から和辻のいう「個人と全体との関係」を見ていきたい。

(5)和辻は、他者の信頼に忠実に応答し、真実を起こさせるかどうかということを、個人の善悪の基準とする。前述した話から見て、和辻にとつての信頼の根拠は、否定による「主体の不断の分離と合一の主体間の運動」である。そしてその否定が続けばすなわち善であり、止めば悪であると述べられている。それでは、何度も不倫した旦那は、毎度不倫した後自己を否定して妻に謝って優しくしてくれれば、そ

これは結合に向かう行為だから、妻は家族全体性の権威からまた信じてあげざるを得ないという循環も、一種の否定的運動であるため、善と見做されうるかのように見える。それについても、和辻の信頼論における真実、忠実と自欺の点から再確認しなければならない。

・真実への道…忠実の仕方

前述では、和辻の「信頼」は人格より、社会の様々な持ち場における資格の権威を媒介としてミクロ的に他者に向かい、マクロ的に過去たる「本」としての全体性に向かうものであるということの説明してきた。その上で、時間や空間の変動を問わず、善悪の標準において「信頼に答え真実を起こしめるのが善であるという原理は変わらない」（十、三一）といい、人間の間での相互信頼を普遍的客観的倫理の基礎として和辻は捉える。また相互信頼の成立においては、他者の信頼に応答する仕方として「忠実」の役割が重視されている。すなわち他者の信頼に応えるには、他者に忠実することが重要である。そして他者に忠実であることは、人間の真実を起こさせることの前提条件であるとする。

まず人間の「真実」とは、間柄の地盤を堅持する和辻の立場からすれば、「信頼」と同じく心理的に起こるものではなく観照的に見出される真理でもなく、さらに個人的経験から実践される真理でもない。主体と主体との間（＝信頼関係）において生じるものでなければならぬ。すなわち無数の自他の「分裂と合一」の連関としての否定的運動において生じる真理である。そしてその真理は「人倫的合一」においてのみ実現せられる人間の「まこと」である」（十、二八七）とされる。さらに「人間は根源的にはかかる「まこと」において生きることによって「まこと」を自覚するのであり、そうしてそれを人間存在において見出さるる事物に適用したのである」（同上）と述べている。

精緻な論述であるが、「真実」とは簡単にいえば、和辻のいう倫理に向けて見出されるものである。すでにあつたことでありつつ、かつそれに基づいて無限的に実現されるべきことである。また各民族によってそれを実現する仕方は異なる。「人間の真実は古来最も重要な人間の道として説かれ」て、ギリシア人やインド人では「観照的な真理の実現」であり、ヘブライ人では「神の命令の実現」であり、支那人では「天の道の実現」であり日本人では「私なき清明なる心」の実現であると述べている（十、二九八）。和辻においては、人間の真理の実現の仕方はまさにそれぞれの民族における過去たる「本」としての真理を再興することである。そして、右の「人間は根源的にはかかる「まこと」において生きることによって「まこと」を自覚する」（同上）という表現は、「誠」を存在論的根源と見做す日本人の独特な「誠」観に基づくものである。しかし後述するように、和辻のいう「まこと」も個人的心情ではなく、むしろ身につけられた社会的規範の力として捉えられるという特徴もある。なお右の表現において、「真実」は本来性としての間主体の根源的場所となり、一つの身体を持つ人間

は本来性としての間主体の場所の自己還帰の運動の媒介機能と見做されているように見える。これは西田の場所の形而上学的論理を多少念頭に置いたものではないか。その上で、ここで真実（＝倫理＝良心の声）の形而上学として展開されるように見える。

人間の真実は人と人との間において起こるものである。すでに完結せるものとして観念的に静的に有るのではなく、絶えず新しく起こり、また当に起こるべきものなのである。従ってそれはまた起こらないこともあり得る。この点を鋭く指摘したのがカントの当為の考えであった。しかし、カントはそれを力説するのあまり、当為が全然実現されていなくても当為としての意義を減じないと主張した。そこからしてあたかも実践的真理が、当に実現されるべくしてまだ実現されていないものとして主張せられたかのごとくに解せられたのであった。しかし、真理はすでに起こったのであり、將に起こらんとするのであり、現に起こりつつあるのである。現実に存しない、単に実現されるべきであるのみものではない。しかもそれにもかかわらず、真理は何らかの仕方では起こらないことがあり得たし、またあり得るのである。そこに我々は当為の意義を見いだすと思う。人間の真実は常に起こりつつしかも起こらないことがあり得るゆえに、当に起こるべきものとなる。それが人間の真実の当為的性格である。そうしてそこにまた虚偽が真実の一つのあり方として成立して来るゆえんも存する。（十、二九五）

ここでの解釈の仕方は、前の「倫理」解釈と似通っている。「真実」はすなわち、間柄の地盤において生じ、絶えず新たな当為に更新するものである。しかしそれはカントのいうような未だ実現されない真理ではなく、「すでに起こったのであり、將に起こらんとするのであり、現に起こりつつある」真理でなければならぬ。ここではまた、過去たる「本」として、すでに実現された真理への還帰に向かつて、現前に「真実」を起こさせる運動として説かれている。そして目前の行為においてはまだ未完結な真実である一方、不真実としての虚偽も、その真実の場所から同時に生じてくるという。すなわち共同体の内においては親密的な人倫的合一の実現であると同時に、対外では「私」の一面も必然的に現れてくる。さらに、共同体の内でも、その成員は他のより親しい共同体にも属している。人間は常に親疎関係のうちに行動するため、虚偽は共同体においてはいつでもどこでも起こりうるものである。

逆にいえば、人間は根源的には間柄を地盤とするものであるため、「真実が起こらないという事態は存しない」（十、二九六）と和辻は力説する。なぜならば、「最も奸悪な詐偽師といえども、誠実をもって動く方面を有している。（この点を拡大して表現したのがいわゆる白浪物である。）いわんや通常人においては、その多方面連関において常に誠実でありつつも、ある一つの方向において、ある時に、虚偽

に陥り得るのである。誠実な親、誠実な友人でありつつ、しかも国家を欺く官吏であることもできるであろうし、公衆の福祉のために一身を犠牲にする政治家にして、しかも不誠実な夫、不誠実な友人であることもできるであろう。」(十、二九七) すなわち和辻は自己の日常の観察に即して、日常の人間は必ずある一定の方面において真実でありつつ、ある一定の方面においては不誠実であるという。「人間存在において真実が起こらないのは、右のごとく、重々無尽な行為的連関の或る個所、或る時においてなのである」(同上) とする。

そのため、和辻からすれば、不真実としての虚偽はまた「仮装せる真実」(十、二九六)として真実の一つのあり方である。「仮装せる真実」は、すなわち装われた真実であり、そして起こらない真実でありつつもまたある程度に真実が起こる性格を持つものである。なお、前に述べた「分離」の契機と同じく、まさに起こらない真実が起こり得るといふ契機があるため、真実に向かう不断の還帰の運動も継続でき、人間も不断に当為を迎えることができるというように弁証法的な口調で説明する。

要するに、和辻にとっては、虚偽は必然的に起こるものであつて、また日常の人間は様々な持ち場に依じて真実のあり方を、個人の好みによって切り替えるのが通常である。しかしその一方、人間は日常において、ある特定の資格に偏つたものであるため、否定的運動が継続することが可能である。和辻の起こっている日常の人間はあたかも様々な持ち場に依じて、不真実の人格と、真実の人格とを自由に切り替える俳優であるように見える。

それは一理があるように見えるが、問題は、いかにして個人の好みを捨てさせ真実を起こさせるのかということであろう。そして右の議論の裏に、起こらない真実がなければ真実もなくなる。そのため、人間は永遠に超越者の立場にはなれず、「完全に真実を体現した存在」になれないという意味も含まれているであろう。であれば、一面的に真実が起こらない人間は、いかにして完全なる真実に還帰するのか。

ここで和辻は、「信頼に依える忠実」の仕方について力説する。「忠実」は、日本語としてはすなわち「まこと」である。換言すれば、人倫の合一の信頼関係の成立のために、他者への奉仕の態度がここでは要請される。その上で、人間のそれぞれの信頼関係に依じて、「まこと」の実現の仕方も異なると和辻はいう。「ある女が乗り合わせた未知の男にちようどその夫に対するような奉仕的態度を取ったとしても、それは「まこと」を尽くしたのではなくして、かえって狂気の沙汰である」ように、それぞれの関係においては、「ちようどそれに対応した「まこと」の形態があり、それを通じてのみ人は「まこと」を現し得る」と強調する(十、二九二)。

また「まこと」は日本の前近代以前では、主に主情的「まこと」として語られるが、和辻からすれば、「純一性、無偽性、自己への忠実」という「個人の心構え」としての「まごころ」が、「信頼関係における「まこと」を、個人心理的視点から見たものに過ぎぬ」(同上)。外の全体性に対しても、「まこと」としての「忠実」は「有機体の細胞がその全体に服属することく全然必然的に、寸毫も裏切りの

可能性なく、他者に従属するということではない」(十、三〇〇)と強調する。つまり「忠実」は、対立した上での合一に基づく奉仕でなければならぬと、次の引用文に述べている。

我々は意のままに動く自己の手足を我々に忠実なるものと呼ばない。我々を離れ、我々に対抗して、それ自身の行動をなし得るものが、それにもかかわらずあたかも我々自身の手足であるかのごとくに我々の意のままに動くとき、それを我々は忠実なる奉仕と呼ぶのである。言いかえれば自他対立を貫通せる未来的合一が、行為において現的に実現せられるとき、そこに真実が起こり忠実があるのである。(同上)

では、自他対立を通じての未来的合一に基づく「忠実」とは一体どういう意味なのか、我に対抗するものとは何か。これまで見てきたように、和辻のいう「忠実」あるいは「まこと」においては単なる個人の心構えではなく、人と人との信頼的合一の表現でなければならぬ。さらに言えば、それぞれの持ち場での社会的規範に応じれば、すでに「まこと」の表現と認められるであろう。のみならず、「まこと」の表現における具体的内容には、相手に対して一所懸命に献身するというような気分的表現になることも期待されている。以下の例で「まこと」の理想的なあり方が説明されている。

それは親子、大婦、恋人、友人というごとき密接な信頼関係において、献身的にその信頼に答える態度をさすのである。子のために危険を冒し、困苦に堪え、犠牲的に働く親は、子を思うまことを示していると言われる。夫のために全生活をささげる妻もまた夫を思う真実心を示しているのであり、恋人を決して裏切ることのない男は実のある男とせられる。苦しみや悲しみをともにし、我執を捨てて相手につくす友人は、誠ある友人である。常識はこれらを人生における得難い宝として尊重している。その場合この「まこと」を単に事実と言葉、言と行との一致のみは解しないのである。もちろん「まこと」のあるところでは事実と言葉、言と行との一致は当然のこととして期待せられている。しかし、「まこと」はこれらの契機に現われつつしかもそれ以上のものとせられるのである。このような常識の理解はまことに正鵠を得ている。なぜなら前述のような「信頼に応える態度」は、個々の場合に事実と言葉、言と行とを合致せしめるのみならず、さらに機に応じて故意にそれを合致せしめないという權威をさえも持っているからである。(十、二九〇)

「ここでいわれる言と行とが一致しなくても權威のある「まこと」はどんな場合なのか。和辻は病人に対して嘘をつく正当性を次のように述べている。

病人に対して病気の真相を隠し偽るのは、病人の幸福への配慮である限り、病人に対する「まこと」であつて虚偽ではない。なぜなら、ここで真実と虚偽とを決定するのは、病人との人間関係であつて、病気の事実と言葉との合致ではないからである。(十、二八九)

こうした和辻の説明に対して、病人の気分を配慮することは、「まこと」の表現であると是認できるが、「病気の真相を隠し偽ること」は「まこと」の表現としてやはり認められない。病人は自分の病気の状況を知る権利がある。嘘をついて大事な問題に直面しないと解決できないならば、むしろ一種の自欺の心理ではないかと考える。病人に病気の状況をどのように告知するということは、現在でも大きな課題であるが、避けることではなく、直面しなければならない問題である。和辻は、ここで「まこと」や真実を決定するのは、他者との人間関係であるという。しかし前述の話に合わせれば、人間関係はまさに対立的合一に基づくなくてはならない。この例ではその矛盾に直面するどころか、むしろ勝手な主観的判断になつてしまふであろう。そのため、ここでは和辻の感性の一面が示されているといえよう。

のみならず、和辻の出した例では、他にも自欺の問題が見られる。例えば、他人への愛がただ一時の出来心にすぎないような心構えを表白する人間に対して、和辻は表白しない態度においてこそ、誠実が存することであるという。

心構えの表白は他の人格との行為的連関を形成することである。従つてそれは一定の間柄の過去としてあらかじめすでに未来の関係を規定する。言い換えれば、表白された心構えはもはや単に個人の意識の内にもみ存するのではない。その心構えの変化も単に個人の意識における変化にはとどまらない。それはあらかじめ規定せる未来的間柄を覆すことである。すなわち信頼の裏切りであり、その意味において不誠実なのである。しかるに心構えが表白されず、従つて他との行為的連関が形成されない場合には、事情は全く異なる。……なぜなら、表白されない心構えの変化は、単に個人意識における変化であつて、信頼の裏切りでもなく従つて不誠実でもないからである。一貫を欠いても不誠実でないのならば、一貫しても誠実ではない。かかる場合に問題となる誠実は、むしろ心構えを表白しないという態度に存する。……かかる心構えを厳密に秘して他者の運命に干渉しないことが、同時に誠実を起こらしめるゆえんなの

である。……心構えを表白しないことによって相手との間柄をまことならしめるがゆえに、その態度が誠実と呼ばれるのである。

(十、二九三―四)

人が誠実であるかどうかについての基準は、個人の心構えの一貫性ではなく信頼行為の表現にかかると和辻はここで力説する。相手と友人関係に限って交渉しているならば、相手の友人としての信頼に応じて行動しなければならぬ。そしてその後、友情であるべき心構えから何か変化があっても、その心構えを抑制して表白せず、友人としての信頼行為においては表現されないならば、それも「まこと」の態度として認められる。その話に従えば、心と行との一致は必ず守り切るべきものではなく、行為が持ち場に準じていけば、それは誠実の証拠であるとしたら、自分のうちに何か不正な心構えがあっても容認できるのではないか。他者には誠実であるように見えるが、自己には誠実ではないということにおいて、何か自己の不誠実の根源に直面せず、それがバレないならば、それで良いという自欺の心理が見られる。しかし和辻からすれば、自己に対する不誠実な心の発見が、まさに誠実が生じてくる契機である。

・自欺の問題とその克服へ

自欺の現象に対しては、和辻は彼なりの見解を示した。しかし、それを説明する前にまず和辻の「まこと」の語義的解釈を見ておきたい。

人間の「まこと」は日本語としては「真言」「真事」の意であると言われるが、古くより漢語の「誠」に当てられ、また「誠実」「信実」「忠実」あるいは単に「実」とも言い換えられている。漢語の「誠」は真実無妄の謂いと注せられ、心術・言行などの純一にしていつわりなきことを意味した。そうすれば「誠」が虚妄いつわりに対する語であって真言真事に当たるとは明らかである。中庸の「誠者天之道也、誠之者人之道也」という語は、古くより日本に行なわれたものであるが、ここに示された天の道と人の道との相違は、天がおのずからにして真実無妄なるに對し、人はこれを誠として実現すべきであるという点である。すなわち虚妄を無ならしめ真実を現わすのが人に課せられた任務なのである。しかし、これらの説明においてはただ真実とか虚妄なきこととかが繰り返されるのみであって、さらにその真実と虚妄、まことといつわりとが何であるかは示されない。(十、二八八)

「まこと」の語義に対して、和辻は主に『中庸』の右の一句によって説明している。しかし和辻は『中庸』は真実と虚妄のないことを繰り返して強調するが、具体的内容が示されていないという。しかし果たしてそうであろうか。中庸の「誠者天之道也、誠之者人之道也」の後半においては、次のように示されている。「誠は、勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る。聖人なり。これを誠にするは、善を択んでこれを固執する者なり。」朱子の集注（「中庸章句」第二〇章）によれば、「聖人の徳は、渾然たる天理、真実無妄にし、思勉を待たずして従容として道に中れば、則ち天の道なり。未だ聖に至らざれば、則ち人欲の私無きこと能わずして、其の徳為るや皆な実なること能わず。故に未だ思わずして得ること能わずして、則ち必ず善を択んで、然る後に以て善に明らかなる可し。未だ勉めずして中る能わずして、則ち必ず固く執りて、然る後に以て身に誠なる可き、此れ則ちいわゆる人の道なり。」³⁸²と。すなわち、一般的な誠者は、聖人の「勉めず中る」という境地に至らないが、善の法則性を固守しそこから心を動かさない工夫を尽くすということが述べられている。それに対して、和辻も社会からの法則性を重んじるが、外と内との矛盾において心を動かさないようにする工夫説は見られない。

ここでの問題は、人間は果たしてただ外的社会的規範に従い、日常の実践的理解に基づけば、徹底的に心を工夫しなくても、おのずから他者への「まこと」が現れてくるのかということである。『大学』においては「所謂其の意を誠にすとは、自ら欺母きなり。」と「まこと」の実現において自欺を去る工夫が重要視され、さらに「故に君子は必ず其の独りを慎むなり。」と徹底的な「慎独」の境地が提唱される。西田の『善の研究』においても「至誠とは善行に欠くべからざる要件である。……自己の知を尽し情を尽した上において始めて真の人格の活動を見るのである。」と述べ、至誠たる人格に至るまでの「最も厳粛なる内面の要求」を強調する³⁸³。またその後期思想においても誠を重視して、「私は東洋道德の根本は誠にあると思ふ。至誠とか純一とか云ふことにあるのであ」って、そして「それが私の所謂物となると云ふことであ」り、「至誠は無限の動でなければならぬ」のであり、「又それは単に動的と云ふことではなく、己を尽すことではなければならぬ」と、絶対者の「至誠」の世界に照らされるための「己を「尽くす」態度を説く³⁸⁴。管見の限りでは、ほとんどの求道者では、心の工夫が主要な事と視なされている。

にもかかわらず、個人の意志より日常の間柄の地盤を堅持する和辻からすれば、ハイデガーのような「死の覚悟」あるいは絶対者への徹底的態度は、必ずしも日常の他者への信頼に応える態度ではない。前にすでに触れたが、和辻にとって間柄的共同体から徹底的に独立するのは、二つの状況においてだけである。一つは物体であり、もう一つは僧侶のように絶対空に帰依することである。その上で、ヘルマンの信頼論において説かれる内的独立性に対しても、「一切の愛着心に負けない峻厳な内的独立者が、他の人々から敬遠され煙たがられるとす

れば、内的独立性はむしろ信頼関係をさえぎるとさえも言われ得る」（十、二八二）と、厳格に身を持する者を、他者に敬遠されやすいものと見做す。こうした和辻の態度に対して、多くの先行研究では、朱子学の理を「残忍刻薄」なものとし、ただ「人倫日用」に密着する伊藤仁斎の立場に類似点があると指摘される³⁵³。

さらに、若き時代に先生と仰いだニーチェの権力意志に対しても反論する。

要するところは権力意志に基づく本来の価値秩序を回復するにある。そうしてこの秩序は、信頼関係というごときものに関わることなく、一人格の意志の強さ、生の豊かさによって定まって来るであろう。たとえば自分の苦しみを強情に耐え忍び、他に対しては笑いながら心配するに及ばぬという。かかる態度は、苦しみに泣き叫び、他に対して同情や救いを乞い求める態度に比すれば、はるかに男らしく立派である。すなわち善き態度である。……これら自ら己れの意志の強さを善しと感ずるのであって、信頼に答えるというのではない。……権力意志の強弱は、あくまでも強弱であって善悪ではない。（十、三〇九―一〇）

ニーチェにとっては自己の苦しみ、あるいは「痛み」を耐えるのは人格の意志の堅固さを求めるためであって、それは他者の信頼に答える態度ではないという。ここでは、第二章に見た和辻の「ニーチェ」評価とは顕著に異なってきた。そこに人格の向上のために不安に直面し、絶えず鍛錬するという内面の緊張感、和辻の倫理学においてはかなり弛緩して見える。

では、和辻にとっては、いかなる「痛み」を耐える表現が、他者の信頼に忠実な態度であるか。

……負傷者が医者や家族や友人に取り巻かれつつ同じようにその苦痛を強情に耐えて他の人々に訴えない態度を持しつつ死んで行くとすれば、その強情は誠に嘆美すべきものになる。なぜなら彼は、己れの苦痛を他の人々に分かつた己れ一人で担い通そうとする態度を持っているからである。それは幼児を眼前に見ている親が、平素意志の力の弱い者であるにかかわらず、時に猛然として執り得る態度である。してみれば、強情に苦痛に堪えるという態度は、信頼関係の框の中でその価値を獲得したのである。……勇気の意義は己れの持ち場を死守するところに存する。そうして持ち場は信頼の表現である。（十、三一〇）

ここでは間柄の他者との持ち場に応じて、それを自己の個人的な「痛み」の気分に巻き込ませないような志向に基づく忍耐の表現は、他者の信頼に応える態度であつて、和辻はこれを讃称する。持ち場に應じる表現は、すなわち信頼の表現である。しかし問題は、なぜ間柄の他者との持ち場において「痛み」を耐えることは、価値的表現なのかということである。親しい人と「痛み」を分かち合うことも一種の信頼の表現ではないか。前述したように、和辻のいう人間存在は、常に喜ぶことや悲しむことなどの感情を肉体で共にする間柄的存在である。すなわち間柄においてマイナスの情緒を共にすることは、自然な現象である。和辻も認めるであろう。しかし様々な持ち場に應じて人間の自然的生理的感覚でさえも耐える行為を称賛することは、理解しにくい。あたかも人間の生き生きとした自然性を不自然な方向に無理に向かわせることが提唱されるように見える。

その上で、人間は苦痛を共にするものであるのに社会においてはそれを抑えざるを得ないという分裂心理への考慮は、和辻においては確かにあまり見られない。また研究者に指摘されたように、和辻の思考においては「現実よりも強い存在を持ったもの」が志向されているが、この志向の裏では、現実の他者や現実の「闇」の一面を容易に無視してしまふ恐れがある。和辻のいう「忠実」や「まこと」も現実の間柄の他者より、むしろ常に何かの理念としての間柄の全体性に向けられているように見える。

理論的面においては、和辻は他者への忠実は、否定的運動において、自己を否定して日常の倫理による真実を起こさせることを目的とするものであるという。しかし右の例から見れば、そこに起こった真実は、周りの視線を過剰に気にし過ぎ、その場に應じざるを得ない一種の我慢の心理ではないかと思える。その心理に従えば、上司に叱られても上下関係の持ち場に應じて忠実になれるように、自己の辛い心情を抑えなければならぬのか。その抑制される心理に対して、和辻は実は全体と個人との関係において次のように論じている。

帰來の運動の停止する個所は、ただに個人の立場においてのみならず、また全体の立場においても見いだされる。たとえば硬化し因襲化して個人の自覚を極端に抑制するとき社会がそれである。が、このような社会においても、抑制が必要であるということはすでに根柢において個人の自覚が動きつつあることを示している。旧來の風習が墨守せられるためには、その風習を拘束的なものとして感じ得る個人が成り立っていないなくてはならない。そうしてかかる個人の成り立っていることは同時にこの風習への背反が可能であるというところにほかならない。たとい極端な抑制の下に一切の背反が弾圧せられたとしても、その弾圧の力の強さはちょうど個人の自覚の力の強さを反映しているのである。かく見れば全体の立場において帰來の運動が停止した場合にも、根柢においては真実が起こりつつあるのである。(十、二九七)

これまで見てきた多くの和辻の発言と同じく、ここでも全体性の人間に対する抑制はその根柢には個人の自覚を起こさせる契機として見られる。弾圧の力の強さはまさに個人の自覚の力の強さを反映しているという楽観的な考えが示される。しかし問題は、すでに上下関係に慣れた人間が抑制されている環境からいかに覚醒するのかについて、すなわち全体性を否定する媒介について和辻は触れていない。現代社会では、自分は生まれながら奴隷ではないということは、すでに多くの人にとっては常識になっているが、奴隷のように搾取され、その抑制の状況から抜け出せない人は数多くいる。

和辻にあつては「間柄の本質は、我れの志向がすでに初めより相手によって規定せられ、また逆に相手の志向をも規定している」（十、五四）ことで、人間はいつも「互いに相手に規定せられつつ働き合う」（十、三六）ものである。すなわち、悪い者に睨みつけられたら、我れも向こうに対して睨みつけ返せばよい。その意味では他者に否定され、我も他者を否定するという対立にもなる。しかし問題は、対立はそのまま合一にしないものではないことである。対立はいかなる媒介を通じて、間主観性になり、人倫的合一になれるのか。人間は他者からの否定に対して、いかに忠実に対応すべきか。我々は一体他者において何を見出すのか。この点について、最後に和辻の考える人間の内心の奥底からの「良心の声」を考えてみたい。

和辻の他者への信頼に基づく善悪観においては、人間の内心の奥底から聞かれた「良心の声」は、人倫的行為の遂行における最も根源的な原動力として捉えられている。「良心の声」とは、すなわち「自分が裏切りの行為をなした時には、自分の奥底から責める声が聞こえる。またかかる行為をなそうとする時には、明らかに「気がとがめる」。我々が良心と呼ぶ現象は、かく我々自身の内部から我々自身の行為に向けられた「責め」「とがめ」なのである」（十、三二〇）と説明されている。良心の声はすなわち、他者の信頼に対して裏切りの行為をしたことを自覚し、悪たる自己を否定する意識である。簡単に言えば、和辻がしばしば説く「否定」である。その捉え方は、ハイデガーのいう「負い目」から影響されたものである。そしてその声は「責める声」あるいは「気がとがめる」という形式として我々の内心において聞かれてくるという。では、和辻のいう「良心」は一体どこから来たものなのか。次の引用文を見てみよう。

良心の現象においては責める者と責められる者が対峙する。責められる者は行為する我れであるが、責める者が何であるかは直ちに明白であるとは言えない。「良心の苛責」という言い現わしにおいては、責める者は「良心」であると考えられている。「気がとがめる」という場合には、とがめる者は「気」である。……本体的なるものの呼び声は、行為する我れに対立する我れの声としてではな

く、行為する我れの奥底から響き出る声でなくてはならない。我々に聞こえるのはただこの呼び声なのであって、その媒介により本体的なるものに接近することができるのである。(十、三三二―三三)

ここでは注意しておきたいのは、和辻は良心の声としての「とがめる者」を「気」として捉えることである。前節での「気分」や「気合い」の分析からすれば、和辻のいう気はすなわち主に人と人との間での価値的雰囲気、あるいは持ち場を意味するものである。簡単に言えば、間身体性に基づく「気」であると言えよう。またここに「とがめる者」としての「気」も、我々自身の心情的な「気」ではなく、咎められる者としての「我れ」の対立面として、かつ「責める声」と同じく、本体的なるものに接近する媒介に位置付けられる。しかし、「責める声」と「気が咎める」とは一体どんな関係があるのかについてはなお考察する必要がある。

要は、両者とも個人的自己を否定する外的な社会的規範力として期待されるものに違いない。その上で、「責める声の背後に何らか特定の責める者を、たとえば神、教会、国家、世間、あるいは特定の個人などを、立てて考えるならば、責める声は心奥から響くにもかかわらず何らか外からの威圧の力として感ぜられる。」(十、三三四)と、和辻は人間存在の本来性への通路において、自己の主観的意識に対して、それぞれの社会的規範力に忠実になる仕方を力説する。そのため、ここには前節と同じ立場であって、我々が社会のそれぞれの機関から身につける規範あるいは礼は、すなわち本来的自己へと通じる媒介であるという。その上で「本来の全体性よりの呼び声であるがゆえに、自己の奥底より響きいながらしかも自己を責め、压抑し、畏敬せしめる権威を持つ」(十、三二六)と、社会的規範からの声の権威を強調する。和辻のいう「良心の声」は、つまるところ自己を否定する「大文字の他者の声」と言っても過言ではない。

こうした声に忠実である以上、和辻の考える人間と人間との相互主観性、あるいは信賴の成立は、すでに主体間の素朴的生活の、相互の無前提の地平的関係に基づくものではなくなり、上位的媒介を通じてのみ実現されるものとなるであろう。その上で、行為する我々の身体も後天的に、その上位的媒介を通じてそれぞれの風土や国家において想像される固有の身体性へと個人的自己を規正していかななくてはならない。こうした行為システムにおいて、人間の認識においても行為においても、国家のそれぞれの機関の権威に忠実であることが、間柄的交渉の地平として第一に要請されることになってしまふ。

また、もし外的権威を持つ声に対抗し、自己の独立性や威厳を確立する場合に対して、和辻は、あくまでも「気を負う」という自欺の心理であると非難する。なぜならば、まず良心は責める声であって、自己を否定する声にはかならない。それに対抗すれば、すなわち「自己是認的な心構え」であり「気を負う」ことであって、「うぬぼれに陥るものであり、それを支持するためには必然に自欺を必要とする至」

り、かつ「氣を負える行為」も、「主観的な歪曲のゆえに良心的でない行為」であると和辻は批判する（十、三二五）。それに反し、ヘーゲルにおいても「真の良心は人倫関係における客観的な規定や義務に従って善を欲する心構えであるとせられた」（同上）ことに、同意する。言い換えれば、和辻にとって所謂「氣を負う」という自欺の現象を解消する方法は、自己を否定する社会的規範を媒介し固有的身体としての自己へと規正することよつてのみ、真実を起させるという人倫の道にほかならない。言い換えれば、人間は社会的規範としての人倫の道に従い、それぞれの共同体において実践し真実を起すことが、取りも直さず自己の本来性の実現である。

外的社会的規範の力に頼つて形成される間主観性に基づく公共的人間を育成するという和辻の人倫の道は、確かに一理あり、現在でも重要な意味を持つている。しかし、権威に見える社会的規範の制度に対して有力な制御の媒介を設けないと、こうした地平に基づく市民社会の間主観性は、個々が同しなから差異へと多元的に展開するよりは、むしろひたすら異端を排除し、幻想の共同性に浸されるものになる恐れがある。さらに幻想の共同性が真実と見做され、民衆の間にはそれに向かう「比較の規制」が起ると、人間はその所謂「真実」の命令に従つて自己を強制したり、かつその強制された自己の進歩の成果を他者に示すことを光栄と感じたりして、内部の一致を病的に加速することも十分ありうるであろう。

和辻は確かに「全体と個人との関係」において全体性への対抗をも強調するが、管見の限りでは全体性の権威の正当性やその成立条件については、素朴に我々市民において期待されることに一致するものであるという以外に、具体的言説が見られない。逆に様々な共同体の権威を、我々の日常の間柄的交渉の地平として捉えることで、国民が一方的に上位の権力による国家の統治に吸い込まれていつてしまうような状況に対して、抵抗する力がないように見える。また、この地平に育てられた国民も、安易に上位の機関のイデオロギーによつて期待されたものになってしまう。こうした状況で、国民がその地平に拘束されつつも、様々な共同体の否定され得ない権威に応答するために構想された共同体の幻想のイデーを死守することは、むしろ和辻のいう「氣を負う」表現ではなるうか。

その一方、和辻の指摘したように、人間は確かに風土的・歴史的特殊性に限定される人間である。その特殊な時間性や空間性に限定される以上、人間の視野も常に、不可避免的に一定の複合的な時空に、ある偏った間主観性へと限定されざるを得ない。その偏った間主観性によつて、我々は日常の他者と挨拶したり、喜びや悲しみなどの感情を共有したりすることができる。またそれを地平として、自己の表現や他者の表現への実践的理解を、より開放的な自覚的理解の次元へと展開することによつて、本来的自己の全体像を把握しなければならぬ。そのため、和辻の解釈学的倫理学には、確かに一定の意義を認めなくてはならない。

しかし問題となるのは、前に述べたように実践的・了解の媒介が、一層の自覚的理解のための通路としていかにして有効となるのかということである。これまで見てきたように、和辻のいう規範の了解も自覚的理解も、全て共同体の権威に基づくものである。そうすると、我々の日常の了解の視点は、常に上位的媒体（新聞、テレビや教科書など）を通じて、そこから知らされたことにしか依拠できない。その点について、和辻は十分理解した上で報道機関について次のように述べている。

我々の現在の生活は、報道機関を通じて「物事のあらわになる場所」が広がり、多くの国民がそれに参与することによってより緊密な空間的連絡となり、公共性を獲得する。しかし「このような公共性が常に事の真相をあらわにしているというのではなく、「むしろ真相を覆う場所さえもあるであろう。……だから宣伝が巧みであれば、「真」として仮装した「偽」をもって「真」を圧倒することができ。……が……公共性が覆真性であるということのあらわにされる場所もまた公共性なのである……人間の歴史は、真相真理をあらわにし、偽を倒すという運動をもって充たされているのである。……嘘が真に仮装して現われる場合でも、それが世間にあらわにされるという点においては変わりはないのである。そうして我々にとって重大なのは、公共性が「報道」において、すなわちともに分かち合うこと（Mitteilung）において、成り立つというその点なのである。」（十、一六〇）と。

要するに、前に述べた不真実を、真実が生じる重要な契機として視する立場と同じく、ここでも和辻は、嘘は公表されるにしても真相があらわになる場所でもあるとして樂觀的に捉える。そして和辻にとっては報道において重大なのは、内容が嘘か否かということではなく、「分かち合うこと」である。その「分かち合うこと」によって、国民の公共性が成立することが可能である。また和辻のいう公共性は国民の存在を共同することによって成立するものであって、「国民の限界内に限られる」ものである。その意味では、国民の公共性は、正しく言えば、むしろ国民としての間主観性であると言えよう。

また国外への報道に関しては、和辻は国内の報道との区別を述べている。国内の報道は、常に「国民の共同性に基づいたことであって、世界じゅうにあらわにするという意図を持たない」のに対して、国外への報道では「国際的関心によって選ばれたきわめて少数の事柄を取り上げるのであって、全てのことを世界に知らせようとするのではない」という（十、一五五）。すなわち知らせる対象が異なっているため、報道内容の開放性も異なっていると区別している。その上で、「個人間の国際的・共同と呼ばれるものは、実はそれぞれの国民を表現するものとしての個人間の間に成り立っているものであって、国民的存在を全然脱却した世界市民の共同なものではないのである」（十、一五六）と捉える。言い換えれば、和辻からすれば国外の国民との連関は、常に国民を表現するものを媒介にして繋がっている。ここでいう

「国民を表現するもの」は言うまでもなく国家当局関係報道機関であろう。こうした「上から下へ」の単一的な情報的システムの編制は、和辻にとつて極めて当然なことであるように見える。

以上のことから、和辻の見ていた「間柄的連関に基づく間主観的な日常の世界」は、個人と個人との自然な交互関係を地平として繋がる世界であるより、個々の国民が上位的媒介者を間主観性の地平として、そこに幻想された共同体の実現を人倫の道と信じ、かつ自己の固有の身体のあるり方として自己を当て嵌め、社会の様々な持ち場の他者に忠実に奉仕し、お互いに信頼し合うことによって、自己の本来性を実現するという世界のイメージに近い。そのため、酒井直樹は直接に和辻の人間学を「近代の生んだ典型的な国家護教論」³⁵⁴とまで非難するのにも不当ではない。

なお、和辻が成立させた秩序世界の問題について、苅部は正鵠を得た総括をしている。和辻の秩序構想は、その根柢においては〈光〉を秘めた国家権力への信頼に支えられたものである³⁵⁵。その上で「現代的メディアが取り結ぶ情報空間において、人々は〈光〉の中に浮遊し、多種多様な社会活動の花を咲かせることができる。この領域にのみ目をやる限り、生殺与奪を左右し死の〈闇〉をもたらず側面での政治の影はどこにもない。しかしこの朗らかな空間の背後には絶大な政治権力が潜んで全体を支えており、その発動を外から制御することはきわめて難しい」³⁵⁶と。すなわち和辻の『倫理学』において構想された「国家権力」は、常に「聖なるもの」との原初的結合を根柢に保ち、「威力であるとともに武力である」とされる³⁵⁷ことで、「権力」と「権威」との区別は実質的に消滅する³⁵⁸。そのため、ここでいう和辻の見ていた〈光〉は、すなわち国家権力に秘められた、日本文化における神聖性を持つ権威の「光」であろう。以上の論述によってさらに言うと、この「光」は、また上位的媒介によって支えられた人倫的全体性の地平において浮かび上がるものではないかと思われる。

結

本章は主に和辻の倫理学における人間存在の客観的な間主観性の成立と、それに基づく間柄的交渉の展開の論理について分析してきた。これまで見てきたように、本章で主に論じた「実践的了解」、「強制」や「信頼」は、全て和辻のいう人間存在の客観的な、社会的規範に基づく間主観性の成立条件である。人間は間柄の場面において、社会の様々な間柄的交渉を通じて、暗黙的な全体的実践知としての実践的了解が形成し、そして社会からの権威を持つ「強制」（倫理あるいは規範）によって我々を、固有の身体や固有な価値的行為を形作らせ、

さらにそれを地平として、自己を否定し様々な他者との信頼的人倫的合一を通じて、過去の「本」としての全体性を実現していくという否定的運動において育成された間主観性のあり方が望まれている。

そして「分離―結合」の循環構造や、「遠近広狭の相転換する弁証法的な広がりとしての空間的連絡」の分析を通じて、和辻における行為的連関の運動は、具体的には、社会からの様々な強制及び間柄的連絡の仕方身につけた上で、日常に間柄的他者との交渉空間の遠近広狭を、様々な持ち場に応じて習慣的に転換するという間身体的広がり運動であることも、すでに明らかであろう。そして和辻の倫理的自覚の仕方は、こうした間柄的行為的連関の運動において、社会の様々な権威を持ちかつ強度が異なる規範または礼としての身体を育成し、個人的自己を空にすることによって、本来性からの自覚がおのずから我々の実践的理解にもたらされるという方途である。端的に言えば「型を身に存する」という仕方であると言ってもよからう。そして時間的次元においては、和辻は過去たる「本」を志向し、そして現前の間柄的結合のための行為を全て「過去たる本に由来」という運動の断絶なき有制限な一形態として捉えることが、特徴であると考えられる。また様々な他者への信頼の説明においては、和辻は個人主義的論理をできる限り退けるために、心の工夫を不要にし、かつ人間の自然的心理が抑えられたりしながらも、その根源を問わない。その代わりに、ただ外的社会的規範への依頼に従えば、その過程において心理が抑制されたり、そのままに服従したりしても、最後は人間の本来の全体性への自覚に至るという否定的運動への和辻の確信が、顕著に見られる。

しかしこのように描かれると、人々の身体が、あたかも他者との相互主観的体験の地平を失い、痛みや被拘束を感じながらも、ただ国家に統合される幻想の共同的身体へと一元化される以外に、他の積極的・能動的な生き方が見えにくいという様相になってしまうというのではないかというのが本章の最大の疑問である。

のみならず、今までの分析を通して、和辻のいう人倫の道への運動における最も顕著な問題は、やはりその楽観的な弁証法的否定的運動であろう。筆者には特にヘーゲルの弁証法を研究していないが、和辻のいう否定的弁証法は現前の「あるもの」の地盤から乖離し、第三章に述べた葛藤や道徳の弁証法と同じく、いつも矛盾の内部に突入せず、単に個人の否定を通じての形而上学的絶対者としての真実（＝空＝否定）の自律的運動であるように見える。その運動において、人間側の表現の媒介は、主に権威を持つ資格や倫理の「型」などに頼るが、その媒介の両義性を十分に注意していなかったかに見える。というのは、権威を持つ資格は、人倫的行為への自律を促すための媒介である反面、自己を消極的に否定し抑制する媒介でもありうるためである。

それは、青年時代以来の「現実以上の強い存在を持ったもの」の〈光〉を求める鑑賞眼にも深く関わっているかもしれない。その鑑賞眼は現実の問題に直面せず、何か理想的、さらにエキセントリックな表現が求められているように見受けられる。

しかしそれより和辻の鑑賞眼にはもう一つの問題がある。すなわち、和辻はその相互に信頼し合う内包的な間柄的世界においては、常に間柄の立場から間柄的表現を媒介として間柄的行為的連関の運動を考察する視点に立っており、こうして客体化された表現、自然物や動物といったものからの我々の日常生活に対する直接作用には十分に注意していなかったように見える。彼の見ていた「もの」は、常に間柄的交渉によって客体化された表現であり、一定の場の全体的背景を思い浮かべせるものである。つまり主に間柄的場面の形成のための媒介として捉えられている。それとの直接的関係の分析は個人主義の立場であるとされたため、特に注意されていなかった。かといって、人間以外の「もの」は決して単なる間柄的関係の表現あるいは間接的な媒介ではなく、また常に直接に我々の生殺与奪を左右しうるものでもある。洪水、台風や地震などの自然災害、そして原発事故、航空事故や爆発事故などの道具による災害は、まさに一瞬にして人の命を奪うものである。技術的表現としての「もの」も単なる人間の客体化する表現ではなく、かえって我々の身体を、技術の標準へと同質化させた。さらに手術の際に血管に挿入されるステントのように身体内部をまで改造したりするものでもありうる。さらに現在の消費社会においては、生産された様々な加工品は、例えば「化学調味料、着色剤、スタント食品、各種加工食品の添加物、農薬づけ農法や、大量生産方式の畜産等々によって、単に食生活が汚染されているということにとどまらず、我々の味覚そのものがつくつかえられてしまったという事態がかなり深刻であ」って、我々の「主権としての感性の基準が解体され」つつあるというのも現状である³⁸²。言いたいことは、客体としてのもものが直接に主語に「反転しうるものであることである。

和辻の倫理学の主語がただ人間のみであるという問題は、すでに多くの先行研究において指摘されてきた。坂部は和辻の「がある」と「である」に関する分析について、次のように有力な批判を示している。

和辻は、繫辞としての「である」を、「物である」「人間である」をも含めて、すべていわゆる存在詞としての「がある」にもとづくものとし、さらに、それらを、すべて「人間がある」に還元して、それにもとづくものとして解明した。しかし、西田やあるいはのちに晩年のメルロー・ポンティが考えたところを参照しながら、さらに一步考えを進めれば、……すなわち、あらゆる「である」と「がある」のもとづくのは、「人間がある」ではなくて、和辻もある文脈でいつていたように、むしろ端的な限定ぬきの「あり」であり、「人間がある」は、むしろ、その一派生感ないし限定態にすぎない、と。……ともあれ、この原述語「あり」とその限定として生じてくるもろもろの主語の結合は、異種の主語をもつ判断が同時に両立可能な、いわゆる「弱い構造」の内包的、類比的——メルロー・ポンティ流にいえば交叉反転的——論理にしたがう。³⁸³

ここで西田の「無の場所」や「超越的述語面」やメルロ・ポンティの「交叉反転的」の論理に従って、和辻の人間中心主義や、構想力の問題を指摘した坂部の批判は、すでに多くの研究者に引用されてきた。ここで特に言い添えるべき内容はないが、本章の第一節に述べた「SはPである」という形式で言えば、和辻にとつてはSもPもその存在があるのは、すべて人間があるためである。文学の構想的世界においてそこに現れるものを全て我の表出であると見做すことは、単なる構想力の問題にすぎないかもしれない。しかし現実世界での、我々を規定しうるものでさえも、作家が自分で整理した内包的な文芸世界において、単に自己の好みによってある形式として現出させるものであるように捉えるならば、明らかに事実そのものからの乖離にほかならない。さらにもとの直接的・相互的な内的体験を見失い、かつそれに対する排他的立場に転落ししまう恐れがあるように思われる。

しかしそれと同時に、我々がまた認めなくてはならないのは、日常に見えているものが、多くの場合には間柄的表現を媒介してのみ認識されるということである。そしてその認識は、一面は偏った実践的・了解としての地平に抛りながら、一面はその地平の「剰余」としての想像力によって、与えられたもの以上の見えないものを想像するという複雑な構造によって構成されているため、つねに不完全な認識である。簡単に言えば、我々のものへの了解は、つねに完全なものから乖離する性質を持つ。だからこそ、同じ絵に対しても、無数の解説がありうるのである。滝浦静雄は人間の想像力の「予料」について次のように述べている。「予料ということ自体、〈ここ〉から、見えない〈彼方〉への志向を意味し、したがっておのれを、〈ここ〉に位置づけられたものとして見出さざるをえないとかぎりでは被構成的であり、〈彼方〉へと立ち出でていくかぎりでは構成的であるという、両義的な構造の働きではあるまいか」³⁰と。そのため、和辻においては常に現実以上のイデーの世界を構想するという性格は多くの人も共有しているであろう。

ところが、それより重要なのは、事実のものにまた向かう反省の仕方である。人間は「見ること」において、与えられたもの以上の見えないものへと想像するという志向において想像されたものを、いかにしてまた事実の方向へと反省するのかが重要な課題であろう。すなわち「我が花を見て美しいと思った」ことにおいて、その「美しいと思った」根拠は我々の側の直観の仕方に関わるのみでなく、花の側の動きに関わり、さらに「美しいこと」にも関わる。言い換えれば、「花が美しいである」ということは、「我がある」、「花がある」「美しいことがある」という三つの主語が相互に働き合い、相互浸透することによってのみ可能である。その複数的主語の論理については、今後では坂部のいうわれとひと、われともの異なる主語の「内包的、類比的、交叉反転的な相互浸透の論理」や西田幾多郎のいう世界の個物的多としての「絶対矛盾的自己同一」の展開などをめぐって考えていきたい。

また和辻のいう信頼関係が主に間柄の結合に向けられるため、一般的な客体物や動物のみならず、間柄の外部の他者としての「もの」からも目を逸らしている。いや、目を逸らしているというより、むしろ何か権威的・上位的媒介を通じて認識する必要があると和辻は考えたのであろう。先ほどに述べた報道機関に関する和辻の見解において、すでにその考えが顕著に示されている。それについてまた複数の主語に分節して考えてみよう。例えば、「我々は新聞を見てある国の国民には自由がない」という判断においては、「我がある」「新聞がある」「ある国の国民がある」「自由がないことがある」という四つの主語がありうるであろう。その四つの主語に対して、それぞれの立場から、またその判断を考え直すこともあり得るのではないであろうか。つまりその判断において、私の立場はどうであるか。新聞社の立場はどうであるか。ある国の国民は実際どう考えるのか。自由がないということとは一体どういうことであるのかという四つの主語の視点を、交叉反転的に再検討し、最初の判断とは何か不一致があることを見出すことによってこそ、より事実に近いものではないかと考える。

その四つの視点を交叉反転的に再検討するという仕方を取るならば、和辻の主に間柄の内部の権威に頼る視点を我々は放棄せざるを得ないであろう。そしてその交叉反転の仕方を順調に進めるために、間柄の内部に属していない他者の媒介が重要である。その我々に否定する他者の媒介を通じてのみ、我々の視点は新たな、複合的な地平へと転入することができる。正反対の異なる声が聴こえず、同じ立場しか許さない世界を我々は警戒しなければならない。

なお前にも触れたが、和辻の解釈学的倫理学は、その近代性やナシヨナリズムの問題がありつつも、それは必然的な「偏った間主観」の地平から新たな、拡大する多様な地平としての信頼関係へと更新し解釈していく課題について、論理基礎を築いたという功績を認めなくてはならない。しかし「偏った間主観」の地平であっても、必ず単一の、他者を排除する内包的（地平）ではなく、つねに複層的・多の相互の変動を包む地平でなければならない。

³¹⁵ 本節は「和辻哲郎の解釈学的倫理学における「実践的理解」の展開——人間存在の顕示へのアプローチ——」（『哲学・思想論叢』第三十九号、二〇二一年）の旧稿を下敷きにしており、多くの部分が重複しているが、修正・補充するところもある。

³¹⁶ 嶺秀、前掲書、五九―六〇頁。

³¹⁷ 戸坂、前掲書、一七〇―一七一頁。

³¹⁸ 飯嶋裕治『和辻哲郎の解釈学的倫理学』（東京大学出版会、二〇一九年）四五―一頁。

³¹⁹ ハイデガー『存在と時間 上』（細谷貞雄訳）（築摩書房、二〇〇六年）三四頁。

- 320 嶺、前掲書、九頁。
- 321 飯嶋、前掲書、二二頁。
- 322 飯嶋、前掲書、二四〇二五頁。
- 323 飯嶋、前掲書、一八六頁。
- 324 竹内照夫『礼記 中』〔新釈漢文大系28〕（明治書院、一九七七年）五五九〜六〇頁。
- 325 朱熹『朱子読書法』〔南宋〕〔張洪、斉熙編〕（線装書局、二〇一九年）。
- 326 荻部、前掲書、一四四頁。
- 327 飯島、前掲論文、四五頁。
- 328 飯嶋、一八〇〜一頁。
- 329 飯嶋、一八一頁。
- 330 『孟子』離婁章句上。『孟子』原文は「孟子曰、愛人不親、反其仁、治人不治、反其智、禮人不答、反其敬、行有不得者、皆反求諸己、其身正而天下歸之。」とある。
- 331 嶺、前掲書、六八頁。
- 332 西谷、前掲書、一一九頁。
- 333 嶺、前掲書、八一頁。
- 334 嶺、前掲書、六七頁、八一〜二頁。
- 335 しかしながら、ここで注意すべきなのは、和辻はカントには共同体の実現が目指されていないということである。「人類性の原理も共同態の原理であるということはきわめて明白であろう。カントが「目的の国」としての共同態を説く時にも、この事は一応保持せられているのである。……が、カントはこの事を徹底せしめたであろうか。否、彼は現実の共同態と目的の国とを全然引き離れた。目的の国は彼にとっては可想界(nundus intelligibilis)であった。」（九、三八八〜九）
- 336 西谷、前掲書、一六二頁。
- 337 荻部、前掲書、一七九頁。
- 338 荻部、前掲書、一九一〜二頁。
- 339 『孟子』告子章句。原文は「告子曰、性猶湍水也。決諸東方、則東流、決諸西方、則西流。人性之無分於善不善也、猶水之無分於東西也。」とある。
- 340 『大学』。原文は「堯舜帥天下以仁、而民從之。桀紂帥天下以暴、而民從之。其所令反其所好、而民不從。」とある。
- 341 荻部、前掲書、一六一頁。
- 342 宮川、前掲書、二三九頁。
- 343 酒井、前掲書、一一一頁。
- 344 熊野、前掲論文、四七頁。

345 子安、前掲書、二一六頁。

346 また、近年の和辻倫理学の研究においては、その初版と修正版とを区別せずにそのままに和辻倫理学を再検討するものが少なくない。しかしその区別をちゃんと見ないままに和辻倫理学を少しだけ批判を示した上で評価しようとする、あの極度悲惨な戦争をも、小事のことにしようとすることに相当するのではないかと思われる。

347 和辻の信頼は実践的・了解の概念の延長線上に発展したものであることについては、既に飯嶋裕治に指摘された。しかし本稿では、和辻の信頼はさらに過去の「本」に向かって実現するという主張は飯嶋とは異なり、主に古い層の和辻の時間論に関する研究に即している。

348 子安、前掲書、二二二頁。

349 同上。

350 書き下し文の訳は主に井川義次の『宋学の西遷…近代啓蒙への道』（人文書院、二〇〇九年）を参照した。

351 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第一卷（岩波書店、二〇〇二～九年）一二四頁。

352 西田幾多郎『西田幾多郎全集』第九卷（岩波書店、二〇〇二～九年）一三二頁。

353 伊藤仁斎と和辻との類似性についての先行研究に関しては、関口すみ子『国民道徳とジエンダー』（東京大学出版会、二〇〇七年、一三九～二四二頁）、頼住光子「和辻哲郎と解釈学—比較思想的探究」（『比較思想研究』第十四号、一九八七年、九四頁）、子安宣邦『伊藤仁斎の世界』（へりかん社、二〇〇四年、八頁）、高橋文博「近世日本儒学における愛の—様態—」（『伊藤仁斎の仁概念に即して—日本倫理学会編『愛』（以文社、一九八一年、八六頁）などが挙げられる。その中では、関口すみ子は、「和辻の蔵書中には、仁斎とその後継者東涯が収録された、『日本倫理彙編 五』「小学派の部（中）」（明治三十五年刊、井上哲次郎が共編者）があり、「同書には、「仁斎の『語孟字義』『童子問』等には、鉛筆で力強い書き込みがある。……恐らく東京帝国大学文科哲学科にいる時、この本で井上から学んだ可能性がある」のみならず、「和辻は、『人間の学としての倫理学』から展開される論理の基本的部分を、なによりもまず、仁斎に負っていると言わなければならない」と指摘する（前掲書、二

三九～四〇、二四二頁）。そして頼住は和辻の倫理学では、「聖書やギリシャ古典という日常性を超出した次元において成立するテキストの解釈の術として発達してきた西洋の解釈学の伝統よりむしろ、自らの学を「人倫日用」の学とした伊藤仁斎の古学や、「事」を重んじた国学の方法論の系譜をひいていると思われる」と述べ、そして「事実を事実として把握し、そこに「理」を介入させない立場は、伊藤仁斎の理を「残忍刻薄」なものとする立場や、本居宣長の「漢意」の排斥と同じ系譜に属するものである」と指摘している（前掲書、同頁）。

354 酒井、前掲書、一一〇頁。

355 苺部、前掲書、一九二頁。

356 苺部、前掲書、一九三頁。

357 苺部、前掲書、一九二頁。

358 菅、前掲書、一一八頁。

359 坂部、前掲書、九二～三頁。

360 滝浦静雄『想像の現象学』（紀伊国屋書店、一九八〇年）一九二頁。

終章

本稿では、主に和辻哲郎の第二次世界大戦終戦までの作品を考察範囲とし、身体、型や直観という三つのキーワードをめぐってその思想の特徴や変化を再検討してきた。

和辻の思想において、身体に関しては、見てきたように、一貫しているのは、身体感覚への重視である。その一方、ハイデガーの存在論を受容し、間柄や無我の立場を取り入れた後に、人間存在の身体感覚の地盤が個人の感覚から、何らかの理法あるいは既存の倫理に基づく共通の身体感覚として力説するようになった。具体的にいえば、若い頃には超個人主義の立場から力感的身体の能動性の回復を唱えたが、道元論や原始仏教論では西洋哲学に対抗し東洋思想における無我の立場を要請するため、理法的身体を強調するようになった。さらにその後の風土論や倫理学になると、日本の特殊性の重視や個人主義の徹底的排除のために、いよいよ固有の身体に関する主張を提示し、かつ社会的規範の身体に対する強制を唱えた。すなわち間柄的交渉及び国民的統一を保つため、権威を持つ社会的規範の媒介を強調するようになった。そしてそこで「型を身に存する」という身体のあり方が提示されるようになった。簡単に言えば、若い頃は個人の内面性が重んじられ、「身体の内を通じて外を感じる」という身体知に対して、倫理学の時期では逆に外からの身体に対する作用を重んじ、社会的規範という「型を身に存する」という身体知にたどり着いた。つまり、一般市民の行為の仕方を国民共同体の範囲内に限らせ、そしてその閉じられた空間において人間の身体と身体との交互性については、一定の基礎的統一性を求めるようになったのである。

そして型に関しては、最初は流動的生の立場から、「型」を主に凝固した「型」や歴史的な風習と捉え、それを打破しようとする態度を示し、かつニーチェに倣い歴史的忘却観を強調していた。古えの日本を発見した後、「型」への打破から「型」の再興の方向に転じ、そして象徴論や解釈学的方法の応用で「古きもの」を、主に芸術作品として捉え、そこにおいて何か人格の生の深みを追体験し、さらに「もの」自体から離れ、何か永遠なる本質を直観的に看取することを、目的とするようになった。それと共に、その歴史観も何か抽象的な永遠なるイデーを堅持するための創作反復可能の立場として展開していったように見える。また中期思想以降、イデーに対する論理的展開は、超越的理念を、仏性、道徳、法や空などの形なき否定作用として捉えられ、かつヘーゲルの「絶対精神の自己展開」に倣った上で、無我の立場から無形の否定作用による一連の自律的な弁証法的プロセスとして設定されるようになった。すなわち東洋思想における身心一如論や

無我の立場を論理的に示すために、道元論や原始仏教論において「型」の意味をエイドスの意味に対応させ、無我の立場における無形ないデーの自己展開の論理として解釈するようになった。また実践的面では、その絶対的な否定作用としての空に没入して本来的自己を実現するといいながらも、その実現の仕方においては信仰、風習や日本人の心情などについて、各時代を超える断絶なき固有性を強調するため、むしろ最初から理想的固有的な原型としての日本国民像がすでに予見され、自己否定は単にその復興に向かう実現を狙う道具に過ぎなくなったのではないかのように見受けられる。

また直観知に関しては、序章に述べた通りに、すでに充実した和辻思想研究の上での部分的な補充的作業の形で、本稿では「直覚↓直観的想像力↓面授面受や正見↓気分や気合い↓実践的了解↓信頼、忠実や「まこと」という順序に従って述べてきた。その順序だけを見れば、和辻の直観への注目は個人の立場から、人と人との間や人と社会との間に次第に移行することが看取できるであろう。

具体的に言えば、その変化の過程において一貫しているのは、直観の繊細な感受性の重視である。しかし日本文化に開眼してからは、その繊細な感受性は次第に日本人の特徴としてのみ捉えられるようになった。理論的側面では、最初は、直覚や力感を人格的統一力と見做し、それによって生の深み及び宇宙との合一・共感を実現することを唱えていたが、大正時代の中後期に入ると感性的直観による想像力の限界を意識し、芸術論においては直観に対して客観的な仕方を要請し、客観的な直観の養成を探索するようになった。仏教論においては、西洋哲学の有の立場に対し無我の立場を強調するため、面授面受の見方については師父の人格への無我的態度が強調され、原始仏教論になるとさらにフッサールの現象学を応用し超越的立場から「見る」としての正見を絶対的作用の自己実現の活動として捉えるようになった。ハイデガーの基礎的存在論やマルクスの「人間」概念を受容しかつ間柄的立場を取り入れると、人間の直観知の存在論的構造への考察は、その超越的立場から間柄の場面に注目し、人と社会との共同志向、いわば間主観性の地盤を強調するようになった。なお、国民的統一のための公共空間の構想では、国民の間柄的交渉をより客観的な、公共性を持つ間主観性に根ざさせるために、社会的規範、資格における権威への信頼や報道機関による情報取得などの共同了解によって、間主観性の客観性や公共性を養成する方法を力説するようになった。かくして間柄的交渉の地平はこうした上位的媒介に基づいてのみその成立が認められ、そこでの個人の行為の正当性や身分の信頼度も、これらの統一性のある媒介を通じてのみ認められることになってしまった。

以上に見てきたように、和辻の後期思想においては、身体も型も間主観性も、国民の間柄的交渉あるいは相互了解における理想的な統一的地平を築くために力説されるようになった。確かに人と人との間での社会的交渉は、本来は直接ではなく、何か文化、言語、資格や間柄的關係などの媒介を通じなければ相互の了解の形成が難しいであろう。とはいえ、それを人間存在の社会的活動の地盤として見做す際に、

それらの媒介が単一的、統一的なるものと見せられると、その媒介を通じての人間の間柄的交渉は、容易にスムーズに表面的に一定の合意や行為の統一性に達するかもしれないが、その反面では人間の多様性や異なる他者への承認はただ上位的媒介の是認の範囲内でしか認められない恐れがある。さらに無前提に人間の共同体から背反する個性への否定を強調し、様々な間柄的交渉は、もはや他者との日常の相互主観的体験の地平を失い、何か国家に統合される幻想的な共同体に一元化されてしまうのではないかのように見受けられる。

なお、和辻においては、若き時代の「宇宙との合一」も、中後期思想に重んじられた「気分的交渉」も、いつも身体感覚の交わりを通じて、外のものにおいて何か自己の理想的生とは統一的なものを見出そうとする内包的性格が見受けられる。その倫理学においても、人間存在において、身体感覚の共通の地盤を強調した上で、さらに飛躍的に天皇を国民の全体意志の統一の表現として力説して、人間存在の日常の自然な気分的交渉はあたかも天皇の権威への共感に回収されてしまったように見える³⁰⁰。こうした生活文化と国家とを一体化する試みに対して、湯浅は、和辻における「文化的ナショナリズムは、民族の文化的伝統と国家の政治体制の微妙なバランスの上に成り立つものであるが、両者の不可分な一体性を絶対化するとき、それは政治的ナショナリズムと国家権力の下僕に化してしまう」と、その近代天皇制国家の思想的構造に基づく国家観を問題視する³⁰¹。

では、なぜ人間の生において何か「生き方」の統一性、さらに共同体の統一性を求めなければならないのか。そしてなぜ一つの民族身分の運命を背負わなくてはならないのか。さらに他者に愛し信頼することにおいては、なぜその裏では民族的統一性や身分の背景が強調されるのか。

人間の生の可能性は近代以来、一つの幻想的に構築された内包的な場の全体性に封印されてしまったように見える。冷戦時の対立思考が、いまだ捨てられない現代社会では、様々な情報技術や資本主義の発達に伴い、上位的媒介の力が自由の方向に向けられるどころか、むしろさらに一定の立場へとより強化されつつある。イデオロギー的思想は、もはや無形な形で我々の日常生活や意識に浸透してきて、自由、民主といったいわゆる普遍的価値の外衣を羽織って、自由の空気に満たされていると心酔した国民を、上位的権力（国外からの勢力をも含む）に期待される国民像へと一方的に導いていくように見える。特に、西洋的価値や制度が最上位的な基準と見做され、それ以外の異なる声が許されず、単一なイデオロギーによって自己にとつて都合になるような情報ばかりにあふれた情報空間では、ただ他人種への蔑視、不信、恨み、敵視及び優越感を帯びての「可哀相」といった歪んだ感情の共感を助長するという現状が見えてきた。その現状に対して、上位的媒介に植え付けられる先入観や相互対峙の思考から離脱できるような、客観的・平和的・多様な地平が開かれる間主観性のあり

方への探求は、喫緊な課題であると考える。また国民的統一に関する思想の源流についていえば、近代の西洋思想から受容した民族国家論にかかわる問題であって、今後の課題として考えていきたい。

その一方、先行研究に指摘されたように、和辻は戦後になると、その文化論、国家論及び民主主義社会には確かに一定の変化があると思受けられる。本稿ではそれについては論じてこなかったが、顕著な変化としては、まず『倫理学』中巻に対する修正が挙げられるであろう。そして終戦を迎える前の一九四三年の、『風土』の中国に関する論説に対する修正にも多くの検討の余地があると思われる。ともかく、戦後になると和辻の文化論は日本文化の世界的任務を諦め、個々の民族の個性を尊重する立場に降りるようになったというイメージがよく論じられている。それについては、『倫理学』中巻の修正版（一九四六年）の序言において、「目下の未曾有の大転換期に際して深刻な反省を促された」（十、四）と告白した上で、『倫理学』下巻（一九四九年）においては次のように論じている。

真の人類の統一は、そこに包含せられた民族や国家がもはや解放の要求を持たなくてすむような統一、すなわちそれぞれの民族や国家の個性を十分に尊重し、それに抑圧を加えることなく、その独自の使命をあますところなく成就せしめるような統一でなくてはならない。……しかしこの個性の尊重は、特殊な形態に形成せられたおのれのみを尊しとする立場ではない。このような立場はおのれが征服的国家となったとき他のあらゆる民族や国家をおのれの様式において一様化する立場にほかならない。それはおのれの個性を自覚していないがために他の個性をも認めることができない。……個性の自覚はまたおのれの欠乏や不足の自覚でなくてはならない。この自覚によってのみ民族や国家は、他の民族や国家の長所に気づき、それを学び取ることによっておのれの短所を補うこともできれば、またその特性を尊重して相補的に協力することもできる。そこからしてそれぞれの民族や国家はおのれを超えて成長し、新しいおのれを創造しうるに至るのである。（十一、七二―七三）

ここでは、各々の民族は自己の欠乏を自覚し、相互の個性を尊重しその長所を学び取ることによって、人類の統一に対してより創造的的文化として貢献しなければならないという主張が示されている。ではGHQ占領下では、日本は具体的にはどの国家の長所を学び取るべきであるかという点については、次の一文を見てみよう。

しかし諸国民の文化のうちには、高度に発達したものとそうでないもの、強力なもの、と微力なものというごとき差違があるであろう。その際、発達した強力な文化がおのずから他の国民を感化し、強制せずとも世界全体がその色に塗られるということはあり得るであろう。アレキサンドロス大王の世界帝国は短期にして滅んだが、しかしギリシア風の文化に彩られた二つの世界は数世紀にわたって持続した。それと同じ意味で、二十世紀においては、英語が話され、キリスト教が主要な宗教となり、アメリカ風の人生観が支配的になる、というような「一つの世界」が作り出されるのではないであろうか。これは力による同化ではない。優秀な文化がおのずからしてひき起こす同化である。そういう意味の文化の同一化は望ましいことではないであろうか。……〔無論〕優秀な文化の感化をうけるということはもとより望ましいことであるが、その感化によっておのれの文化に独自の発展をもたらしてこそ、文化的な功績があるといえるであろう。それだけでなくは人類の文化への新しい貢献であることはできない。(十一、四〇六―七)〔括弧内…筆者〕

ここでは、明らかに戦中の『倫理学』中巻の初版におけるアメリカに対する厳しい非難とは異なり、それどころかアメリカ文化を優秀な文化として見做し我々を感化しても良いという正反対な態度が見られるであろう。その上でアメリカによる同化は、力による同化ではなく、優秀な文化であるゆえに、おのずから望ましいことであると弁護する。子安は、和辻の戦後の姿勢に対して、元々『倫理学』中巻の「国家」章の基本文脈とは、アングロ・サクソンの近代の超克のための「大東亜戦争」を倫理的に弁証する文脈であるのだ³⁰⁶が、戦後になると「修正を騙りながら、すべて抹消された」と指摘する³⁰⁷。なお和辻の欧米文化への態度の変化は倫理学のみならず、その終戦後に書かれた『鎖国』においても顕著に見られる。その点は今後の課題として再検討していきたい。

その一方、和辻は中国文化や、インド文化に対しても、吸収する必要があるとも述べる。とはいえ「インドとシナの古い文化を存在の奥底に泌み込ませているということは、厄介な制限であるとともにまた欧米人の持たない有利な点でもあ³⁰⁸」って、「欧米人のなし得ない独自の創造をなし得ることも、恐らく望みがあるであろう」という(十一、四一三)。その厄介な制限とは何かについてはなお考察する必要があるが、戦後の和辻の文化的立場は、戦前中の立場とほぼ同じく、インド文化やシナ文化を本質的に直視せず、かつ西欧文化を文化上のライバルとし、それらを受容しながらも、やはり日本の独自の文化を創造することによって世界に寄与することを目指している。

最後に注目しておきたいのは、一九五〇年九月の『中央公論』に載せた評論「われわれの立場」においての朝鮮戦争に対する発言である。その発言は戦後、より正確に言えば冷戦時期の和辻の立場を顕著に示すものであるが、先行研究ではそれを論じるものが極めて少な

い。なぜその評論を検討するものが少ないかということについては、また考察する必要があるが、まずそこには和辻の共産主義国に対する感性的な嫌悪感は、戦前中とは特に変わらず顕著に示されている。しかしそれより再検討すべきなのは、次の段落である。

北朝鮮の共産政府の軍隊は、朝鮮民族を「解放」という名目の下に、南朝鮮を席卷して釜山の近くまで押し寄せて来た。国際連合の警察軍は、このような「侵略」を防ぎ、国際正義をまもるために、南朝鮮の韓国軍を助け、釜山周辺の岸頭堡の保持に死力をつくしている。……わずか五年の間に、というよりも、その半分の二年半の間に、世界の情勢はすっかり変わった。それに影響されて人々の気持ちもまた変わって来ている。しかしわれわれはここで落ちついて反省してみなくてはならない。世界の情勢がかく変わったということは、全然われわれの責任ではないのである。従ってわれわれは、その変化を是認し、あるいはそれに追従すべき義務をも、負ってはいない。われわれが今でも負っているのは、ボツダム宣言の受諾から生ずる義務である。この義務を遂行するためにわれわれの作った新しい憲法こそ、われわれの責任に属している。(三、四八〇―一)

まず朝鮮戦争においては国連の警察軍はすなわち善であり、北朝鮮は共産主義でありかつ「侵略」であるため、悪であるという和辻の恣意的判断が見て取れる。ここでは特に朝鮮戦争の歴史に立ち入るつもりがないが、和辻のこの時期の立場は顕著に西側陣営に偏っていることは間違いない。さらに注意しておきたいのは、和辻がこの戦争において反省したのは「世界の情勢がかく変わった」ということは、全然われわれの責任ではない」ということにある。和辻は当時の朝鮮戦争への日本の関与をどれだけ知っていたのかということについては、まだ当時の新聞報道の状況と合わせて考察する必要があるが²⁵、とにかく、その一句に示された傍観者的立場を見れば、和辻の戦後の文化論における「個々の民族の個性への尊重」の主張に対して、筆者としては、単に表面的で消極的方向しか見えない。

さらにその一文において、共産主義国の連合国での平和声明に対しては不信感を示し、それらの世界に対して開放的態度を要請する。我々は「国際社会から、従って連合国から、これに合うような態度を期待している。」(三、四八四)「民主主義国は、もともと政治的実践を開放的に行なっている」が、それに対して「共産主義国がその国内を世界に向かって公開しない限り、その主張もまた信用し、難しいということになる。」(三、四八五／四八七)今は「必要なのは信義の回復である。それはお互いに国内を開放して見せるほかにない。」(三、四八七―八)しかしこの開放要請の裏では、むしろ和辻の当時日本の世論統制の状況に対する無反省な態度が示されているのではないか。

しかし今度は、太平洋戦争への支持の態度とは異なり、和辻は両陣営の対抗に対して「紛争は武力によらず道理によって解決すべきである」という立場を堅持した。そしてその立場において、また戦後の日本の世界的任務を再発見した。すなわち日本では、戦争や武力の放棄によって「武力によらず道理によってのみ事を決しようとする」真に平和な国家を世界史上初めて作り出そうとしているのである。防衛の手段は武力のみに限らない。武力的には無抵抗の態度を取っても、人格としては全然屈服しないことができる。それはただ意志の問題、気魄の問題である。」(三、四八九)と述べる。それだけではなく、同年の十二月に発表した「民族的存在の防衛」という評論において、明治時代の「日清戦争も日露戦争も、われわれの体験した限りにおいては、防衛戦争であつて、明治時代のわれわれの先輩は、それを防衛戦争として立派に遂行し」、「それをあたかも帝国主義的侵略戦争であつたかのごとくにいうのは明らかに事実の歪曲である」と戦前の態度とほぼ同じく、その両戦争の道義的正当性について力説する(十一、四九〇―)。要するに、朝鮮戦争をきっかけに、共産主義国に対する批判やそれらとの比較において、日本の正義の立場を再び見出したかのような和辻の姿勢が顕著に見受けられるであろう。しかしこうした国際的問題に対する和辻の感性的発言について、彼のイデーを求める鑑賞眼の裏には、単にその権威を持つ上位的媒介への感性的依頼や国家への無条件的な愛国心しか見えないといえよう。

よく耳にする話ではあるが、哲学者については、政治的立場と学術的研究とを分けて考えなくてはならないと言われている。そのため、学術面では戦後の和辻の文化論は当時の時代背景の変動に応じて、さらに当時の他の知識人と比べてどのような変化や特徴があつたのかについて、今後の課題として考えていきたい。今まで戦後の和辻思想において確認できるのは、内容的にはやや修正されたが、国際的競争の場面への眼差しについては戦時中か戦後かを問わず、日本を中心とする諸国の対抗の構図の想定がやはり捨てられなかったことである。またこの構図の想定はいつも政府当局のプロパガンダに応じているように見える。その点から、和辻思想から残される最も重要な課題は、まさに上位的媒介に流されず、かつ国際的対抗の構図から離れ、より多様な・開放的な間主観性のあり方の探索ではないかと考える。

³⁶¹ この天皇を通じて国民の感情が一体化するという和辻の論法については、酒井直樹の前掲書にはその問題を詳細に指摘された。

³⁶² 湯浅、前掲書、三〇〇―一頁。

³⁶³ 子安、前掲書、二四六―九頁。

³⁶⁴ 朝鮮戦争への日本の関与や朝鮮戦争の内実に関しては、すでに多くの研究が出されたが、筆者では日本語の文献は、主に孫崎享の『朝鮮戦争の正体 なぜ戦争協力の全貌は隠されたのか』(祥伝社、二〇二〇年)や鈴木英隆「朝鮮海域に出撃した日本特別掃海隊―その光と影―」(『戦史研究年報』第八号、二〇〇五年)を参考した。そこでの論述は多分、多くの日本人のその戦争に対する印象とは真逆であろう。

参考文献

- ・参考文献については、全体を「一次文献」、「二次文献」や「外国語文献」という三つに分ける。「一次文献」を主に「全集」と「単行本」とに、「二次文献」を「著書」、「論文」や「新聞記事」に、「外国語文献」を「著書」と「論文」に分けて示した。各文献は著者名の五十音順によって配列し、同一著者の文献は年代順に並べた。
- ・「全集」では、本論文で言及した巻に限らず全体の書誌情報を示した。

一次文献

全集

安倍能成・天野貞祐・谷川徹三・金子武蔵・古川哲史・中村元編集『和辻哲郎全集』全二十卷（岩波書店、一九六一〜三年）
湯浅泰雄編集『和辻哲郎全集』二十〜二十五卷、別巻一、別巻二（岩波書店、一九八九年〜九二年）
竹田篤司・クラウス・リーゼンフーバー・小坂国継・藤田正勝編集『西田幾多郎全集』全二十四卷、（岩波書店、二〇〇二〜九年）

単行本

和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』〔訳者…本書編委会〕（貴州大学出版社、二〇一六年）
和辻哲郎『初稿「倫理学」』（ちくま学芸文庫、二〇一七年）
和辻哲郎『初版 古寺巡礼』（筑摩書房、二〇一二年）
和辻哲郎『日本精神史研究』初版（岩波書店、一九二六年）

和辻哲郎『風土——人間學的考察』（岩波書店、一九三五年）
和辻哲郎『倫理学』中卷（岩波書店、一九四二年）

二次文献

著書

- メルロー・ポンティ『眼と精神』（滝浦静雄・木田元訳）（みすず書房、一九六六年）
オギュスタン・ベルク『風土学序説』（中山元訳）（筑摩書房、二〇〇二年）
ハイデガー『存在と時間 上』（細谷貞雄訳）（筑摩書房、二〇〇六年）
プラトン『パイドン…魂について』（納富信留訳）（光文社、二〇一九年）
ライト・ミルズ『社会学的想像力』（鈴木広訳）（紀伊国屋書店、一九六五年）
レオン・ポリアコフ『アーリア神話…ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』（一九七一年）（『アーリア主義研究会訳』（法政大
学出版局、一九八五年）
- 安岡正篤訳『伝習録』（王陽明の語録、徐愛他編）（明德出版社、一九七三年）
- 伊藤益『日本思想の論理』（北樹出版、二〇一九年）
- 伊藤益『日本人の知…日本的知の特性』（北樹出版、一九九〇年）
- 伊藤益の『ことばと時間——古代人の思想』（大和書房、一九九〇年）
- 伊藤尚賢『脳力養成と神経衰弱自療法』（文盛館、一九一五年）
- 井上克人『西田幾多郎と明治の精神』（関西大学出版部、二〇一二年）
- 井川義次『宋学の西遷…近代啓蒙への道』（人文書院、二〇〇九年）
- 栄沢幸二『大正デモクラシー期の権力の思想』（研文出版、一九九二年）
- 夏目鏡子『漱石の思ひ出』（改造社、一九二八年）

- 家長三郎『田辺元の思想史的研究』（法政大学出版局、一九七四年）
- 河村仁太郎編『医学博士拾四名の意見 脳神経衰弱療法』（医事新報社、一九一三年）
- 荻部直『移りゆく「教養」』（NTT出版、二〇〇七年）
- 荻部直『光の領国 和辻哲郎』（創文社、一九九五年）
- 関口すみ子『国民道徳とジェンダー』（東京大学出版会、二〇〇七年）
- 関川夏央『白樺たちの大正』（文藝春秋、二〇〇三年）
- 吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』（筑摩店房、一九九四年）
- 宮川敬之『和辻哲郎——人格から間柄へ』（講談社、二〇〇八年）
- 熊野純彦『差異と隔たり…他なるものへの倫理』（岩波書店、二〇〇三年）
- 熊野純彦『和辻哲郎…文人哲学者の軌跡』（岩波書店、二〇〇九年）
- 源了圓『型 叢書・身体思想』（創文社、一九八九年）
- 戸坂潤『日本イデオロギー論』（岩波書店、一九七七年）
- 高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』（新潮社、一九六四年）
- 瀬沼茂樹編『明治文学全集40・高山樗牛・齋藤野の人・姉崎嘲風・登張竹風』（筑摩書房、一九七〇年）
- 黒住真『文化形成史と日本』（東京大学出版会、二〇一九年）
- 今道友信『講座 美学』第一卷（東京大学出版会、一九九一年）
- 坂部恵『和辻哲郎…異文化共生の形』（岩波書店、二〇〇〇年）
- 三木清『三木清全集』第十八卷（岩波書店、一九六六〜一九八六）
- 山折哲雄『近代日本人の宗教意識』（岩波書店、一九九六年）
- 山田洸『和辻哲郎論』（花伝社、一九八七年）
- 酒井直樹『日本思想という問題…翻訳と主体』（岩波書店、一九九七年）
- 子安宣邦『伊藤仁斎の世界』（ぺりかん社、二〇〇四年）
- 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、二〇一〇年）

- 小川侃『風の現象学と雰囲気』（晃洋書房、二〇〇〇年）
- 小島毅『近代日本の陽明学』（講談社、二〇〇六年）
- 小牧治『和辻哲郎 人と思想』（清水書院、一九九九年）
- 松本史朗『縁起と空―如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九年）
- 信太正三『禅と実存哲学』（以文社、一九七一年）
- 森有正『経験と思想』（岩波書店、一九七七年）
- 菅孝行『身体論・関係を内視する』（れんが書房新社、一九八三年）
- 西郷信綱『古事記注釈第二卷』（平凡社、一九七六年）
- 西谷敬『文化と公共性・和辻倫理学の再構築』（晃洋書房、二〇一三年）
- 前林清和・佐藤貢悦・小林寛著『「気」の比較文化・中国・韓国・日本』（昭和堂、二〇〇〇年）
- 相良亨『相良亨著作集』第五卷（ぺりかん社、一九九二年）
- 相良亨『誠実と日本人』（ぺりかん社、一九八〇年）
- 莊子邦雄『和辻哲郎の実像―思想史の視座による利辻全体像の解析―』（良書普及会、一九九八年）
- 孫崎享『朝鮮戦争の正体 なぜ戦争協力の全貌は隠されたのか』（祥伝社、二〇二〇年）
- 大西克礼『浪漫主義の美学と芸術観』（弘文堂、一九七六年）
- 竹内照夫『礼記 中』（新釈漢文大系28）（明治書院、一九七七年）
- 滝浦静雄『想像力の現象学』（紀伊国屋書店、一九八〇年）
- 津田雅夫『和辻哲郎研究：解釈学・国民道徳・社会主義』（青木書店、二〇一四年）
- 梯明秀『梯明秀経済哲学著作集第五卷 西田・田辺両哲学と私の立場』（未来社、一九八七年）
- 湯浅泰雄『身体―東洋的身心論の試み試み―』（創文社、一九七七年）
- 湯浅泰雄『和辻哲郎―近代日本哲学の運命』（ちくま学芸文庫、一九九五年）
- 藤田正勝『日本哲学史』（昭和堂、二〇一八年）
- 飯島裕治『和辻哲郎の解釈学的倫理学』（東京大学出版会、二〇一九年）

- 平岩正三『検証藤村操―華嚴の滝投身自殺事件』（不二出版、二〇〇三年）
- 片山洋之介『日常と偶然』（理想社、二〇一六年）
- 末木文美士『思想としての近代仏教』（中央公論新社、二〇一七年）
- 木村純二『解説・三』『日本倫理思想史』（和辻哲郎著、岩波書店、二〇一一年）
- 嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学・和辻哲郎、九鬼周造、田辺元』（ミネルヴァ書房、二〇〇二年）
- 鈴木貞美『生命観の探究・重層する危機の中で』（作品社、二〇〇七年）
- 船山信一『大正哲学研究史』（『船山信一著作集』第七巻）（こぶし書房、一九九九年）

論文

- シュライ・ダニエル「大正期における和辻哲郎の文化意識―『日本古代文化』を中心に」（アルザス日欧知的交流事業日本研究セミナー「大正／戦前」報告書、二〇一〇―二〇一二年）十二頁。
- 安倍能成「和辻を悼む」『和辻哲郎の思ひ出』（和辻照編、一九六二年）
- 伊藤直樹「和辻哲郎における歴史的理想力の解釈学」（『ニーチェの21世紀―実存思想論集』第十六号、二〇〇一年）
- 伊藤彌彦「序論」『伊藤彌彦編『日本近代教育史再考』』（京都、昭和堂、一九八六年）
- 井上克人「純粹経験の論理―〈統一的或者〉が意味するもの―」（『西田哲学会年報』第二号、二〇〇五年）
- 井上克人「西田哲学における宋学的倫理観」（『倫理学研究』第三十三号、二〇〇〇年）
- 奥野武志「兵式体操成立史研究―近代日本の学校教育と教練―」（早稲田大学博士（教育学）論文、二〇一一年）
- 横山太郎「日本の身体論の形成―『京都学派』を中心として―」（『UTCP研究論集』第二号、二〇〇五年）
- 海老田輝巳「夏目漱石と儒学思想」（『九州女子大学紀要』三十六卷三号、二〇〇〇年）
- 簡中昊「近代日本の台湾原住民認識―作家たちから見た「野蛮人」―」（総合研究大学院大学博士（学術）論文、二〇一六年）
- 吉田公平「王陽明の「大学問」について―朱子「大学章句」との比較―」（『東洋学研究』第四〇号、二〇〇三年）
- 宮山昌治「純粹持続の効用―大正期ベルクソンニスムと戦争―」（『成城文藝』第一六九号、二〇〇〇年）

- 熊野純彦「人のあいだ時のあいだ——和辻倫理学における「信頼」の問題を中心に——」（『甦る和辻哲郎——人文科学の再生に向けて——』佐藤康邦ほか編）（ナカニシヤ出版、一九九九年）
- 権学俊「近代日本における身体の国民化と規律化」（『立命館産業社会論集』第五十三巻・第四号、二〇一八年）
- 原浩史「和辻哲郎の美術史的研究をめぐる」『和辻哲郎の人文学』（ナカニシヤ出版、二〇二二年）
- 原田熙史「ハーンと和辻哲郎——両者の日本理解」（『比較思想研究』第四十号、一九八七年）
- 荒井明夫「国民の教養と中等教育の役割」（『教育学研究紀要』第八号、二〇一七年）
- 高橋文博「近世日本儒学における愛の一樣態——伊藤仁斎の仁概念に即して」日本倫理学会編『愛』（以文社、一九八一年）
- 今道友信「思い出と論評」第二次『和辻哲郎全集』第二次月報十八
- 佐古純一郎「夏目漱石の文学と陽明学」（『漱石論究』朝文社、一九九〇年）
- 山田孝雄・講演「和辻哲郎の人生——芸術と倫理のあいだ」（『宗教哲学研究』第十三号、一九九六年）
- 山本栄美子「和辻哲郎における真理の実践と哲学」（『宗教と倫理』第十九号、二〇一九年）
- 子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方——漢字論・不可避の他者」（『思想』第九一二号、二〇〇〇年）
- 小坂国継「和辻哲郎と比較文化の問題」（『比較思想研究』第十号、一九八三年）
- 松本史朗「京都学派の仏教理解…批判的考察」（駒澤大学仏教学部論集・第四十五号、二〇一四年）
- 森村修「「空」の倫理は、〈何も共有していない者たちの共同体〉の倫理になりうるか？…和辻倫理学の限界」（『異文化論文編』第十号、二〇一〇年）
- 杉田弘子「高山樗牛とニーチェ」（東大比較文学会『比較文学研究』第一号、一九六六・九）
- 杉田弘子「日本におけるニーチェの影響」（氷上英廣ほか『ニーチェ・ツアラトウストラ』）（有斐閣新告、一九八〇年）
- 清水俊史「和辻哲郎による仏教研究の方法論とその輪廻観」（『佛教大学仏教学会紀要』第二十四号、二〇一九年）
- 清水正之「『法』と倫理学——『倫理学』への試論——」（『理想』第六七七号、二〇〇六年）
- 清水正之「具体的普遍と特殊の間——和辻哲郎と比較思想——」（『比較思想研究』第三十九号・特集「和辻哲郎と比較思想」、二〇二二年）
- 西山晃生「ベルクソンにおける身体と感覚」（『国士館哲学』第十九号、二〇一五年）
- 西尾幹二「この九十年の展開」（『ニーチェ全集別巻・日本人のニーチェ研究譜』）（白水社、一九八二年）

- 中易一郎 「ヘーゲルにおける「矛盾概念」の構造」 (『学習院大学文学部研究年報』第十四号、一九六七年)
- 津田雅夫 「風土とモラル(二)——和辻倫理学ノート——」 (『岐阜大学地域科学部研究報告』第二号、一九九八年)
- 田崎國彦 「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 (『井上円了センター年報』第六号、一九九七年)
- 田中久文 「日本の近代哲学における仏教形而上学の受容とその展開——「無」の哲学史——」 (『東洋学術研究』第二十四号、一九八五年)
- 唐木順三 「和辻哲郎の人と思想」 (『和辻哲郎』(現代日本思想体系二八) 筑摩書房、一九六三年)
- 湯浅弘 「和辻哲郎と生の哲学——『ニイチエ研究』を中心に——」 (『比較思想研究』第二〇号、二〇〇二年)
- 湯浅泰雄 「主体的身体と客観的身体」 『身体論 東洋的心身論と現代』 (講談社、一九九〇年)
- 藤村安芸子 「和辻「風土」論再考——大正時代の問いのゆくえ——」 (『和辻哲郎の人文学』木村純二・吉田真樹編集) (ナカニシヤ出版、二〇二一年)
- 藤田正勝 「西田・田辺哲学とシェリング」 (講演録『西田哲学会年報』第七号、二〇一〇年)
- 藤田正勝 「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」 (『日本哲学史研究』第一号、二〇〇三年)
- 板橋勇仁 「未知の者と友人として出逢う」 『和辻哲郎の人文学』(ナカニシヤ出版、二〇二一年)
- 飯島裕治 「和辻哲郎の倫理学における「信賴の行為論」について——ハイデガーとの対比から見ると日常性における共生のあり方をめぐって」 (『共生の現代哲学——門脇俊介記念論集』、二〇〇三年)
- 飯嶋裕治 「和辻哲郎の解釈学的行為論に見る「個人」的存在の可能性——「資格」と「徳」を手がかりに——」 (『思想』第一〇六一号、二〇一二年)
- 浜渦辰二 「ケアの現象学にむけて——現象学の可能性をめぐって(二)——」 (『哲学論文集』第四十九号、二〇一三年)
- 服部圭祐 「「種の論理」と「間柄の倫理」の潜在的対立——田辺元・和辻哲郎における共通の課題——」 (『西田哲学会年報』第十三号、二〇一六年)
- 服部圭祐 「人間の学」から「倫理の学」へ——和辻哲郎の「倫理学」体系の形成過程—— (『日本哲学史研究』京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要』第十三号、二〇一六年)

- 平子友長「歴史における時間性と空間性：和辻哲郎、ハイデガーおよびブローデル」（『経済學研究』第四十七号（二）、一九九七年）
- 堀栄造「フツサールの美学——現象学的方法との関連性」（『哲学』第五〇号、一九九九年）
- 末木文美士「仏教の非宗教化 和辻哲郎」（『福神』第一四号、二〇一〇年）所収
- 木村敏「リアリティとアクチュアリティ」（『木村敏著作集七』）（弘文堂、二〇〇一年）
- 有田和臣「小林秀雄と生命主義美術批評「人格」主義から「肉体」の思想まで」（『京都語文』第十四号、二〇〇七年）
- 頼住光子「和辻哲郎と仏教——初期作品・資料を手がかり——」（『和辻哲郎の人文學』木村純二・吉田真樹編集）（ナカニシヤ出版、二〇二一年）
- 頼住光子「和辻哲郎の思想における「かたち」の意義」（『講座比較思想——転換期の人間と思想—— ②日本の思想を考える浮田雄一等編』）（北樹出版、一九九三年）
- 頼住光子「和辻哲郎の思想形成と宗教——初期の作品を手がかりとして——」（『倫理學紀要』第二十六号、二〇一九年）
- 李瑾「周作人と日本の「人情」——『古事記』を中心に——」（『文化論集』第五十五号・「周作人国際學術シンポジウム」特集号、二〇一九年）
- 鈴木英隆「朝鮮海域に出撃した日本特別掃海隊——その光と影——」（『戦史研究年報』第八号、二〇〇五年）
- 鈴木貞美「和辻の哲学観、生命観、芸術観——『ニイチエ研究』をめぐって」（『日本研究』第三十八号、二〇〇八年）
- 姚欣欣「夏目漱石と陽明學——『坊ちゃん』から『こころ』へ——」（『京都橘大学大学院研究論集』第十四号、二〇一六年）
- 廣澤隆之「和辻哲郎の仏教理解」（『比較思想研究』特集「和辻哲郎と比較思想」、二〇一二年）

新聞記事

米倉守記者「余白を語る——町田甲一さん（美術史家）——」（朝日新聞・夕刊〔縮刷版による〕、一九八九年一〇月三十一日）

外国語文献

著書

- 王陽明『伝習録』〔徐愛ほか編、黎業明訳注〕（上海古籍出版社、二〇二一年）
- 王陽明『大学問』『王陽明全集』（上海古籍出版社、二〇一一年）
- 熊十力『佛家名相通釈』（東方出版中心、一九九六年）
- 朱熹『晦庵先生朱文公文集』（嘉靖一一年重刊影印、四部刊集部）
- 朱熹『朱子読書法』（南宋）〔張洪、斉熙編〕（線装書局、二〇一九年）
- 周婉窈『歴史の悲哀興希望』『又見真相…賽德克族与霧社事件六十六個問與答、面對面訪問霧社事件餘生遺族』（郭明正著、遠流出版社、二〇一二年）
- 沈寧『滕固年譜長編』（上海書画出版社、二〇一九年）
- 陳永傑『現代新儒家直覺觀考察—以梁漱溟、馮友蘭、熊十力、賀麟為中心』（東方出版中心、二〇一五年）
- 陳立勝『良知之為“造化的精靈”…王陽明思想中的氣的面向』（『社会科学』第二〇一八・八期）
- 唐君毅『中國哲學原論原道篇卷一』（台灣學生書局、二〇二〇年）
- 牟宗三『精靈感通論』〔李明輝ほか編『牟宗三先生全集』第二十五卷〕（聯經出版、二〇〇三年）
- 林太『世界歴史文化叢書…印度通史』（上海社会科学院出版社、二〇一二年）
- 和辻哲郎『原始仏教の實踐哲学』〔訳者…本書編委会』（貴州大学出版社、二〇一六年）

論文

- 張志平『尼采の真理觀及其詮釋學意蘊』（『山東大學學報』第十四期、二〇一九年）
- 方朝暉『論“本体”的三種含義及其現代混淆』（『哲學研究』第九期、二〇二〇年）
- 劉超『『風土』与和辻哲郎片面的中国認識』（『群文天地』第十七期、二〇二二年）