

和辻哲郎の日本思想史研究

——方法とそのエートス——

湯 浅 泰 雄

一

和辻哲郎の日本思想史研究は、彼が倫理学の研究者であつた関係上、倫理思想史研究という視点から行なわれている。和辻は倫理思想というものを次のように定義する。「倫理思想とは、人間存在の理法たる倫理が、その実現の過程たる特定の社会構造を媒介として、そこにおいて規定せられる特殊の行為の仕方としてロゴス的に自覚せられたものである。」⁽¹⁾方法論的にみると、ここでは倫理思想の形成過程はほぼ次のように考えられている。まず〈倫理〉とは元来人間存在の普遍的理法というべきものであつて、時と処を問わず、人間が生きている場面には必ず支配している原理である。それはいわば、人間の存在を支配する一種の先験的原理といつてよい。しかしその普遍的理法は、現実には必ず時代の社会的限定を受けた形で具体化され、経験される。そういう歴史的社会的状況の下で、〈倫理〉は心的規制力をもつた一定の行為の仕方として、行動主体によつて「ロゴス的に自覚」されることによつて〈倫理思想〉

として表現される。この場合、ロゴスの自覚というのは何も学問的反省というような厳密なものでなくてもよい。神話・格言・訓戒といった形で、一定の行為様式が内面的に意識化され、理念的に表現されたものが広義の「倫理思想」である。以上のべたところを図式的に整理すれば、普遍的（先験的）理法としての倫理→歴史的社会限定の下における一定の行動様式としての倫理→倫理のロゴスの自覚としての倫理思想、という形で倫理思想の形成過程がとらえられているといつてよいであろう。読者の中には「先験的」という私の言い方に疑念をもたれる向きがあるかもしれないが、右の説明はいわば和辻の脳裏にあつた倫理思想史研究の方法論的基本姿勢をいつたまでである。

和辻の思想史研究に対する従来の方法論的批評は、この場合、彼が倫理思想を倫理のロゴスの自覚としてとらえた点に主として向けられている。彼のような見地に立てば、倫理思想史は一種の理念史 *Ideengeschichte* としてとらえられてくる。そこでは、一定の歴史的社会的状況の下で一定の行動様式としての倫理が形成されて

くる過程と、そこにおいて自覚された思想の理念的内容とが問われるだけであつて、理念と現実の差は無視されてしまふのではあるまいか。一定の倫理思想は、それを生み出した歴史的社会的条件に支えられた必然性をもつとはいへ、それは一定の行為の様式を讚美ないし強制する行動規範の性質をもつかぎり、現実そのものではありえない。その意味において、理念史として描き出された倫理思想史は、當為 Sollens と存在 Sein のすりかえになるのではないだらうか。家永三郎氏の和辻批判とこれに対する井上光貞・相良亨・龍福義友氏らの反批判は、主にこれらの点をめぐつて行なわれている。

二

私はここでは、和辻の方法論の基礎におかれている先験的原理、すなわち人間存在の普遍的理法としての倫理という前提に眼を向け、てみることにしたい。そういう普遍的理法としての倫理がどういう内容のものであるかという点について、彼は何も説明していない。それが時と処の限定をこえた普遍的原理であるとすれば、その内容を一定の形で固定することは、論理的には不可能かもしれない。しかし和辻が人間存在の普遍的理法としての倫理という場合、彼自身の倫理学体系における倫理のとらえ方が念頭におかれていたであらう事は明らかである。

よく知られているように、和辻は、人間存在の理法としての倫理を彼のいわゆる「人間」ないし「間柄」に即して展開する。日常的経験の場には生きる人間は本来的に個人ではなく、人と人との間柄において生きてゐるからこそ「人間」である。そういう自他の行為的

連関を支配し規制している基本的な行為の様式は、具体的にほんなものであるか。和辻はそれを、他者に対する信頼と真実であるといふ。⁽³⁾ 信頼と真実は、人間の最も基礎的な生活の場である「日常的経験」の次元において、一切の人間関係を倫理的な人間同志の関係として成り立たせる基本的な行為の仕方である。こう彼は言う。和辻のこのような倫理のとらえ方が日本の伝統的倫理観、いわゆる日本のゲマインシャフトの特徴をつよくあらわしていることは、内外の研究者がひとしく指摘している点である。⁽⁴⁾ その点の批評は今はおくとして、われわれにとつて問題なのは、彼のそういう倫理観が日本思想史研究の上になどいう形で反映しているかという点である。

『日本倫理思想史』の緒論で、和辻は日本の思想史を六つの時代に区分し、それぞれの時代の倫理思想の特性をあらわす標語をかかげている。⁽⁵⁾ 原文では「第一の時代、第二の時代……」と記されているが、わかり易い呼称に直せば次のようである。

1. 神話伝説時代 清明心の道徳
2. 律令国家時代 人倫的国家の理想
3. 鎌倉時代 献身の道徳
4. 南北朝室町時代 古代精神の復興
5. 江戸時代 高貴の道徳、もしくは君子道徳
6. 近代 東洋道徳と西洋道徳との統一

個々の研究内容がこれらの標語に盛り切れないのは当然であるが、和辻が日本の倫理思想史の基本的特性をどういふ点に求めていたかということは、これによってよくわかる。近代をしばらく別にすれば、和辻が倫理思想の考察に當つて常に注目している問題は、大き

くみて二つある。一つは、日常生活の場における倫理としての信頼と真実の問題であり、今一つは日本国家のあり方の問題である。

まず第一の時代を代表する清明心の道徳であるが、和辻は神話から天真名井のウケヒの物語を例にとつて説明している。この物語ではスサノヲの尊が天照大神に向つて自分の心の清明さを弁明するのであるが、ここでは善心―悪心の対比がキヨキ心―キタナキ心としてとらえられている。和辻によれば、その場合の「清明」の基準は、他者の利福あるいは全体性の安全をそこなうかどうかという点に求められる。天照大神はこの場合、高天原社会という全体を代表する存在である。すなわち清明心は、「感情融合的な共同体」において「私心を没して全体に帰依する」という態度をとるとき、他者に對して何ら隠すところのない明るい澄み切った心境をいうのである。信頼と真実という言葉こそ用いられないが、この「清明心」のとらえ方は實質上それに当るといつてよいであろう。また記紀神話においては、全体に帰依するということは、具体的には皇祖神の權威に服することを意味する。和辻は律令国家以前の大和朝廷を「祭事的統一」を基礎とした民族的統一とみなす。そういう民族的統一が「感情融合的」な部族共同体の日常倫理の延長上に生れてくるものかどうかは問題のあるところであろうが、和辻はこの関係を素朴に連続的に理解している。信頼と真実にもとづく日常性の倫理の延長線上に国家というものを把握しようとする和辻倫理学のモデル的表現がここにみられる。

第二の時代を代表する「人倫的国家の理想」では、律令体制を、第一の時代の理念の伝統をついだ一種の精神的共同体とみなそうと

している。聖徳太子の憲法にあらわれたような全体の和を重んずる態度や仏教的慈悲と儒教的仁の理念が、何らかの形で律令体制のあり方を規制していたという点を和辻は力説している。ここでは日常性の問題よりも、共同体国家の理念が強調されている。

第三の時代を代表する「猷身の道徳」は、主に鎌倉時代における武士の倫理をとり上げたものである。武士の主従関係を規定するのは、主君の部下に対する「恩愛」と部下の主君に対する「猷身」であり、その間には強い心情的結合がある。この道徳の中枢を為すものは「利己主義の克服、無我の実現」である、と和辻は解する。和辻は鎌倉仏教の基本思想をも、このような見地からとらえている。「猷身の道徳」が自他相互の信頼と真実に支えられていることはいうまでもない。

第四の時代を代表する「古代精神の復興」を最もよくあらわしているのは、北畠親房の神皇正統記である。親房は三種の神器を正直・慈悲・智慧の象徴と解したが、それは「天皇の統治の原理として人倫的国家の理想」を表現したものである。また鏡に象徴される「正直」は伊勢神道からとられた概念であつて、清明心の伝統をひくものである。それは「一物をたくはへず、私の心なき」状態である。これは清明心の道徳理念そのままのリフレインである。

第五の時代、すなわち江戸時代を代表する道徳理念は「高貴の道徳もしくは君子道徳」とよばれている。これは近世の儒教を指したものであるが、実際の叙述に当っては、多くの思想家がとり上げられている関係もあつて、他の時代にくらべて特徴がつかみにくい。ただし和辻の考えの基本方向は、甲陽軍鑑その他戦国期の家訓をと

り上げた部分(第五篇第二章「戦乱の間に醸成せられた道義の觀念」)にのべられている。この時期に自覚された道德的理想は「正直、慈悲、智慧の理想を個人の心構えや気組みの中に貫徹しようとする自敬の道德、高貴性の道德なのである。」それは元來儒教道德と本質的な結びつきをもつものではないが、儒教の君子道德と困難なく結びつき得るものであった、と和辻はのべている。

三

以上のべたように和辻の思想史方法論は、まず人間存在の普遍的理法としての倫理という先驗的原理を前提し、それが時代的社会的限定の下で心的規制力をもった一定の行為の様式としてあらわれる過程をとらえ、さらにその行為の様式の反省的自覚として「倫理想」をとらえるものである。われわれは、和辻が前提した「普遍的理法としての倫理」というものの内容がその倫理学体系に表現されているものと考え、その具体的な形を彼の日本倫理想史研究に即して追求してみた。右にみたように、そこにあらわれているのは、信賴と眞実に支えられた日常的共同体の倫理と、その延長上に築かれる共同体国家という理念である。

このような和辻の思想史研究を前にして、われわれが抱く感想は人によってさまざまであろう。いずれにせよ、そこに明治時代に青少年期を送った彼の戦前派の感覚がにじみ出ていることは何人もが感じざるを得ないであろう。それは方法の問題であるよりも先に、方法の基底にある和辻の人格的エートスの問題である。がしかし、この点に関する価値判断はしばらくおくことにしよう。日本の倫理

思想史をつらぬいてたえずくりかえされる二つの基本理念として、和辻は日常的な共同体倫理の規制力と共同体国家の理念の二つをあげるのであるが、実証的な思想史研究の立場から判断して、この見解は果して妥当なものであるかどうか。くり返しているが、これは価値判断の問題としてではなく、あくまで実証的な事実判断の問題として問うているのである。私の結論を先にいえば、日常的共同体の倫理的規制力については、和辻の研究成果はその基本線において今日でもなお正しいと私は考える。しかし共同体国家の理念については、おそらく彼の見解は支持し難いと考えられる。これは私自身日本思想史の研究にたずさわって得た一種の感觸に支えられた判断であるが、そう言っただけでは客観性が乏しいから二、三の説明を加えておこう。

たとえば和辻の「献身の道德」の議論に対しては、先にふれたように家永三郎氏の批判が加えられたにもかかわらず、多くの研究者が依然として和辻の見解を基本的に支持している。家永氏の批判は、主君の「恩愛」と部下の「献身」による情的結合が単なる理念であって現実でないという点に向けられているが、相良亨氏は、それが単なる理念ではなくて武士の現実の行動を決する強力な内面的動機であり、しばしば彼らをして自己の全存在を賭けさせるほどの力として作用したと言う。一般的にいって、日本人の倫理想の伝統に、自他の情的結合を重んじる態度がよいことは争い得ない事実である。たとえば、近世にあらわれた義理人情の理念にしてもそうである。義理人情は、抽象的な道德法則として人格と人格の關係を一般的に支配する原則ではなく、特定の具体的な相手との關係に

おいてのみはたらく情的規制力である。またそれは本来義理 Solien と人情 Sein として分離されるものではなく、Solien と Sein が未分のまま自他を結合する力である。和辻のいう「間柄」の倫理、すなわち相互の信頼と真実に支えられて成り立つ日常性の倫理という考え方は——一般的な倫理学理論としてみる場合にはいろいろ問題があり得るにしても——少なくとも日本人の伝統的倫理観の表現として受けとるかぎりでは正しいといわねばならないであろう。「間柄」の倫理は抽象的道徳法則としての Solien ではなくて、具体的な人と人の間にはたらく心理的情緒的規制力なのである。(現代において、日本の社会を現実⁽¹⁰⁾に動かしている倫理的規制力はそういう性質の力ではないであろうか。)

和辻が思想史研究からとり出した今一つの基本理念——共同体国家の理念——については、今日ではほとんど支持者がない。もちろんこれには戦後における国家観の変化という状況が反映しているのであろうが、それだけが原因ではないように思われる。私は古代思想史を研究していて、「清明心の道徳」というとらえ方はごく自然に受けいれることができたが、律令国家体制を「人倫的国家」としてとらえる見方には、どこかに無理があるという感じをもたざるを得なかった。これはおそらく、法や政治の次元において倫理の果す役割と、日常生活の場においてそれが果す役割との間に大きな性質のちがいがあつたためではなからうかと思う。法や政治の世界においてもたしかに倫理は存在するし、一定の規制力をもって機能しているであろう。したがつてそこに、理念化された倫理想を見出すことは不可能ではない。けれども政治や法の次元では、理念の背後

には必ずプラトンが言ったような意味の虚偽が存在している。プラトンはそれを政治支配者へのみ許される「高貴な嘘」noble lie と考へるのであるが、「高貴な嘘」はしばしば「下劣な嘘」にもなり得る。高貴であるにせよ下劣であるにせよ、政治の場における倫理想の意義を認識するためには、理念と現実の差としての「嘘」の意味がまず何よりも考慮に入れられなければならない。そういう「嘘」が存在することは直ちに倫理の無力を証明するものではないし、また政治の世界においては倫理が常に現実を美化する隠れ蓑になると考へるのも誤りである。それはただ、政治の場における倫理が政治の論理をぬきにしては機能し得ないということを意味するまでである。

日常的経験の場においてもそういう理念と現実の差は存在するのではないか、と人は問うかもしれない。たしかに、倫理的理念が行為の規範としての Solien の意味をもつかぎり、そこには理念と現実の差は何ほどか見出されるであろう。しかし決定的なちがいは、家族・友人・地縁社会といった日常的経験の場で作用する倫理的規制力が常に、個人と個人の間を通じて作用するものだという点である。政治の場における倫理はこれに対して、集団の利害の対抗関係を通じて作用するものである。そういう場面においても個人と個人の間柄を支配する心情的規制力は何ほどかの役割を果すであろうが、しかし個人の行動を決定する基本的な規制力は集団の利害である。和辻がえがき出した共同体国家の理念は、たとえば柳田国男氏の民俗学研究などにもみられるものであるが、それはおそらくは明治国家が生み出した一種の政治的幻想といふべきものである。

四

清明心の道徳や献身の道徳に示されるような自他の心情的結合を重んじる倫理観は、日本人の倫理思想史をたぬく一つの伝統である。この伝統的特性を発見し明確にしたという点では、和辻の日本思想史研究は今日も十分に学問的な意義をもっている。しかしわれわれはもう一步進んで問わなくてはならない。自他の心情的結合を重んずる倫理を、日常的経験の場における「間柄」の問題として理解するだけで、日本人の倫理思想の伝統的特性は果して十分にとらえられるであろうか。たとえば和辻は、神皇正統記にみえる「正直」の理念を伊勢神道に由来するものとし、親房が神道五部書にみえる「神は垂るるに祈禱を以て先とし、冥は加ふるに正直を以て本とす」という言葉を重んじたことを指摘している。¹²⁾しかしこの神道五部書の言葉は明らかに、「正直」が人と人の関係を律する理念であるよりも先に、何よりもまず神冥に対する人間の心のあるべきあり方であることを説いているのである。「正直」は和辻のいう通り古代の「清明心」の伝統を引く概念であろうが、もし「正直」が元來神と人間の関係を規定する概念だとすれば、同じことは「清明心」についてもいえるのではあるまいか。和辻は、これらの道徳理念を日常性の次元における人間相互の関係、あるいは「私」と「全体」の関係を規定する理念としてのみ理解し、超越的なみえざる次元との関係は全く考慮に入れようとしなない。鎌倉仏教にあらわれた人間と仏の関係をも、和辻は「献身の道徳」における「利己主義の克服、無我の実現」と同一に見る。このようにいわば超越的次元との垂直

の関係を切りすてて、すべてを水平的次元における日常性の倫理に還元してとらえる見方が、果して日本人の倫理思想の特性を十分に把握し得た見方であるかどうか、私はそこに少なからぬ疑問を感じるのである。

歴史的にみれば、この問題は日本人の倫理思想史の出発点である清明心の道徳をどう理解するかという点にかかっているであろう。和辻は、神話にあらわれた古代の神々の類型が、大別して「祀る神」としての人間神と「祀られる神」としての自然神の二つに分けられるという。¹³⁾祀る神は人間の形態をそなえ、神話の主人公として活躍する神であるが、それは原始共同体の指導者の姿を神々の物語に投影したものである。これに対して祀られる神は、明確な存在形態と意志を有たない不定なる存在である。それは「祀る神」としての指導者の権威のよって来る根拠であるが、それ自身は限定不可能な「神聖なる無」として背後に隠れている。ここに「祀る神の優位」と「祀られる神の不定性」という特徴的状况が生ずる。この分析は鮮かなものであるが、問題はその先にある。原始共同体の指導者の権威は「祭り事」の執行者たる点にあるが、大和朝廷はそういう地方豪族の権威の根拠である神話を皇祖神を中心とした記紀神話の体系にまともめ上げると共に、「祭り事」の二重の統一関係として、皇祖天照大神の祭りを中心にした国家体制をつくり上げた。この場合、「祀る神の優位」という前提があるかぎり、神話を母胎として生れた清明心の道徳は、祀る神すなわち神の意志を人びとに伝える共同体指導者、究極的には天皇に対する忠誠心としてのみ機能する結果になる。こうして日本人の倫理思想の出発点は、人間的共同体の日常

的経験の場における無私の精神と天皇崇拜におかれることになるのである。

しかしながら、無私と清明を求める古代人の心情は元来、その存在形態を明確に限定しがたい不定なる神、自然の中にひそかに隠れたみえざる神に向けられたものではなかったか。清浄を愛し汚れをきらう古神道の精神は、おそらく国家以前の時代にその源流をもつものである。みえざる神に対する畏れの心情においては、共同体の指導者と被指導者の地位の差——祀る神の優位——はおそらく本質的意味をもたない。清明心の道徳が本来そのような、自然の背後にあるみえざる神秘への崇拜の心情から発するものだとすれば、和辻が明らかにした日本人の倫理思想の伝統は、そういう宗教思想の伝統との関係に即してあらためて考え直さなくてはならないであろう。

和辻の倫理学体系には、宗教的関心はほとんど現われていない。わずかにそれをうかがい得るのは、倫理の究極の根底を仏教的な「空」の概念においてとらえた点である。彼は、一切の人倫的共同体の存在の相は、絶対的全体性（あるいは絶対的否定性）としての「空」が空する（自己を否定する）ところにあらわれるという。彼のいう「空」は西田哲学の「無の場所」を連想させる点がないでもなく、またヘーゲルの絶対精神と似た観をも与える。しかし私はむしろ、彼の日本思想史研究に即して理解すべきではないかと思う。人と人の心情的結合関係を日常的経験の場のみえざる根底から支え、動かしている力が「空」の自己否定である。このような「空」のあり方は、清明心の道徳の根底にはたらいっている「神聖なる無」

と相通じる。それは太古の共同体の底辺の習俗と共に生きていた「母なる大地」の魂ともいうべきものである。明治人としての和辻のエートスの底には、おそらく彼自身が自覚しなかった魂の深層において、そういう「母なる大地」への回帰の心が生きていたのである。

- (1) 和辻哲郎『日本倫理思想史』上巻（和辻哲郎全集、第十二巻）、九頁。
- (2) 家永三郎「主従道徳の一考察」史学雑誌、六二—三。井上光貞「和辻史学の課題」理想、昭和三十六年三月。相良 亨「鎌倉武士の人生観——家永三郎・和辻哲郎両氏の所説をめぐって」（『日本人の伝統的倫理観』理想社）龍福義友「和辻史学の評価をめぐって」（中世の窓12、昭和三十八年）（右の三論文は、湯浅泰雄編『人と思想・和辻哲郎』三二書房、所収。）
- (3) 和辻哲郎『倫理学』上（全集、第十巻）二七八頁以下。たとえば戸坂潤「日本倫理学と人間学——和辻倫理学の社会的意義を分析する」（『日本イデオロギー論』所収）、G. Plovesana, Watsuji Teisuro, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 8, p. 280.
- (4) 和辻、同前、二七頁。
- (5) 和辻、同前、二七頁。
- (6) 和辻、同前、二四九頁。
- (7) 和辻、同前、二四九頁。
- (8) 和辻、同前、三八一頁。
- (9) 和辻『日本倫理思想史』下巻（全集、第十三巻）、九三頁。
- (10) 源了圓『義理と人情』中公新書、参照。
- (11) Platon, Politeia, 389 b. ff.（プラトン『国家』第三巻、第三章、角川版『プラトン全集』7、一三三頁以下。）
- (12) 和辻、同前、上巻（全集第十二巻）三三三頁。
- (13) 和辻、同前、五六頁以下。