

和辻倫理学における間文化性——『倫理学』を中心に——

田中久文

和辻は、倫理学を人と人との「間」の学として捉えようとした。そこには個人「間」の倫理ばかりでなく、多様な文化の「間」で人間がどう振るまうべきかという問題も含まれている。そうした和辻倫理学の性格を、ここでは「間」文化性とよぶ。

今回は、特に和辻の哲学的名著である「倫理学」を中心に、そこにみられる間文化性の特徴を明らかにするとともに、それが比較文化・比較思想といった観点からみたとき、どのような意義があるのかについて考えてみたい。

一 「倫理学」の内容面における特質

まず初めに、古今東西の多様な哲学・思想を学び取ることによって体系化された「倫理学」の内容面における特質とその現代的意義について考えてみたい。なお、「倫理学」は、成立年代が戦前、戦中、戦後という三つの時代にわたっているため、

そこに複雑な問題が潜んでいるが、今回はそれに触れる余裕はない。

1 行為の主体性

和辻倫理学は「個」の契機を欠いた、いわば「個人殺しの物語」^{〔1〕}であるといった批判がいまだになされている。しかし、それは和辻が「個」というものに対して新たな議論を展開させようとしたことの意義を理解していないことによるものと思われる。

我・人格・主体といったものに関して、和辻はインド哲学・仏教との格闘を通して独自の議論を展開していった。以下、それについて明らかにしていきたい。

一九二五（大正一四）年の京都大学での講義のために作られた「仏教倫理思想史」と題するノートがある。そのノートにおいて和辻は、竜樹の「中論」が、「自己同一意識を保ち、責任

の主体であるところの「我」「人格」が、空において有る」とを説いたものであると主張している。

矢島羊吉によれば、「中論」で説く「空」の思想とは、「一切の事物の実体性を否定し、それによって、一切の事物を縁起の關係に還元することを骨子とする」と、一般には考えられている。しかし矢島は、他方で「縁起」という概念が矛盾を孕んでいて成立しないということも「中論」は強調しているという。「縁起」が成り立たないということは、逆にいえば世界は「自性」によって成り立っているということである。つまり、竜樹の「空」とは、一方で「自性」を否定して「縁起」を説き、他方で「縁起」を否定して「自性」を説くという、矛盾した二つの契機を含んだものである。

和辻の「中論」解釈は、矢島ほどに徹底したものではないが、似たような理解に立っている。一言でいうと、和辻は「縁起」によって初めて「自性」も成立すると解釈するのである。

和辻によれば、「中論」では「見る働き」、「聞く働き」など（「眼」・「耳」・「鼻」・「舌」・「身」・「意」）の主体（「本住」）は、これらの働きを離れては知ることができないとされている。しかし、だからといって、「見る働き」等の主体（「本住」）が、これらの働きよりも先に存在するというわけではない。もしそうであるならば、これらの働きの方も、主体（「本住」）を離れて存在することになってしまいが、主体（「本住」）なくして、その働きだけがあるということはありえないという。つま

り、「見る働き」等と、それを統一する主体（「本住」）とともに成立するためには、両者が相互依存關係になければならないというのである。

以上は認識論に関する識論であるが、同様の考え方は行為論に關しても展開されている。つまり、個々の行為と行為の主体との關係も、相互依存關係にあるというのである。

そこから、和辻は次のように結論づける。

かくのごとく人格の実相が空であることによって人格の行為が可能になり、したがって行為の責任を担うものも成立し得ることになる。これが竜樹の弁証法の核心である。⁽³⁾

和辻倫理学は、「個」の契機を否定したのでもなければ、その位置づけに失敗したのでもない。行為の主体性というものを、世界に対して開かれた形で捉えようとしたからこそ、彼の倫理学は、「間」人性、「間」文化性という性格をもつことができるようになったのである。

2 關係の親疎

和辻は、以上のような「中論」を書いた竜樹が、同時に「菩薩」論の基本ともいうべき「十住毘婆沙論」等を書いたとされていることに注目する。竜樹によれば、先に論じた「中論」における行為論というものは、具体的には無差別平等の慈悲を實踐する「菩薩」という形をとって実現することになる。和辻が昭和に入ってから構想した、人類に共通した普遍的な倫理としての「間柄」の倫理には、こうした竜樹の「菩薩」の精神とい

うものも反映していると思われる。

しかし、留学後の和辻は、そうした世界宗教的な無差別愛を根底におきながらも、それだけでは倫理は成立しないとも考えるようになる。「倫理学」で和辻は、通りがかりの人に家族的親密さを示すのは間違っていると説いている。「信頼関係は種々の度合いや範囲を異にするに従って、信頼に答え、あるいはそれを裏切るという仕方も異なってくる」⁽⁵⁾ というのである。

つまり、同じく普遍的倫理を基盤におきながらも、共同体のレベルによって倫理に親疎の違いが生まれるとも考えるようになるのである。そして、普遍的倫理とそうした特殊な共同体倫理とは根底において相即しているとする。

和辻は、倫理に親疎があるという発想を儒教やアリストテレスなどから学んだと思われる。儒教については後に論じることにして、ここではアリストテレスについてみてみたい。和辻によれば、アリストテレスは人を単なる孤立人としてだけでなく、同時に「ポリスの人」すなわち「社会における人」として把握していた。そこでは、充分に理論化されているとはいえないものの、「間柄」の倫理と同じ人間存在の個人的・社会的な二重構造が考えられていたという。

その上でアリストテレスは、「関係の親疎に応じてそれぞれ適当にふるまわなくてはならない」とし、「それぞれ度合いの異なった友愛の範囲」(「ポリスの人間的倫理学」)を設定し、「人間関係と行為の仕方との連関」を問題にした。ここでは、具体

的には、「家族」↓「部落」↓「ポリス」という三つのレベルが考えられている。

和辻によれば、こうしたアリストテレスの考え方は、近代において、ヘーゲルの「家族」↓「市民社会」↓「国家」という人倫のあり方へと受け継がれていったという。和辻が「倫理学」において具体的人倫に関する議論を展開する際に、最も大きな影響を受けたのは、このヘーゲルの考え方であった。

ただし、和辻は「市民社会」を否定したところがヘーゲルとは異なっている。和辻の倫理学に市民社会論が欠落していることを批判する意見もある。しかし、和辻が否定したヘーゲルの「市民社会」は資本主義社会とほぼ同義であるが、市場原理に基づく新自由主義が反省されている現在、そうした観点から和辻倫理学の意味を問い直すこともできるのではなからうか。また、最近ではNGOやボランティア活動などを生み出す基盤を「市民社会」とよぶような見方も出てきている。それは、ある意味で和辻の説く日常の「間柄」の倫理のうちに、新たな「市民社会」のあり方を探ろうとする動きと考えることもできるのではなからうか。

3 歴史性・風土性

以上述べたように、和辻はさまざまなレベルの共同体倫理というものを考えたが、それらは、いずれも歴史性・風土性をもっている。

まず、和辻の説く歴史性の方からみてみたい。

和辻は、ハイデッガーの時間性の分析を取り入れ、それを共同体の歴史性へと読み替えようとした。すなわち、人間は「既存の間柄」としての過去を背負いながら、「可能的な間柄」としての未来を先取りしているというのである。例えば、人間が出勤のために目的地をめざすのは、会社で実現されるはずの人間関係に参与するためである。一方また、会社に出勤するということは、一定の労働関係がすでに存在しているからこそ可能なのである。このように現在の「間柄」は、未来と過去の「間柄」によつて規定されていると和辻は考える。

それは倫理の問題として考えれば、まさに今日いわれている世代間倫理という考え方になる。自己の帰属している国家が過去に犯した過ちに対する責任や、地球環境問題・年金問題のような未来世代への責任といったものは、個人主義の立場、あるいは現在の視点のみから倫理を考える立場では充分に扱うことはできない。そこには、和辻のいうような歴史性に基づく共同体倫理という発想が必要であろう。

さて、次に和辻の説く風土性について考えてみたい。

和辻のいう「風土」とは、人間を取りまく自然環境のことではない。和辻は、例えば一定の温度の空気、すなわち物理的客観としての「寒気」が、我々の肉体的感覚器官を刺激し、それを主観としての「我々」が経験するという考え方を批判する。「寒さを感じる」というその「感じ」は、それ自身すでに関係であり、この関係において寒さが見出されるのである。だから「寒

さを感じる」ということにおいて、我々は寒さ自身のうちに自己を見出すのである。しかも、そうした「風土」において自己を見出すのは、個人としての自己ではなく、共同体における「我々」である。

「倫理学」において和辻は、そうした風土性をさまざまなレベルの具体的な共同体において考察している。例えば、「地縁共同体」における風土性は、「土地の共同」においてみることができるといふ。そこでは、「土地が単なる自然現象として把握されるよりも前に主体的な人間存在の契機として実践的に了解されている」⁽⁹⁾のである。つまり、「稲のみのつた田とか麦の穂のそろつた畑」ばかりでなく、「原始林そのもの」⁽¹⁰⁾でさえも、「人間に保護されたもの」⁽¹⁰⁾なのである。

このように和辻の風土論は、人間の意味づけから離れた純粹な自然という考え方を否定する。そうした考え方は、今日の環境倫理に大きな示唆を与えるもののように思われる。鬼頭秀一によれば、環境倫理思想の理論的枠組みは、人間中心主義から生態系中心主義に転換してきたという。後者は人間の手の加わっていない「原生自然」ウィルダネス (wilderness) に価値を見出そうとするものである。それはロマン主義の影響のもとに、ソーローなどのアメリカ人によつて「発見」されたものである。しかし、鬼頭によれば、人間中心主義も生態系中心主義も、人間 vs 自然という図式を前提にしている点では同じものである。それに対して今後は、「人間と自然との深い関わりあいの

あり方を主軸にした新しい環境倫理が求められている」という。

こうした考え方は、「原生自然」ではなく、人間の手の加わった「半自然」によってこそ生物多様性も保持されるのだとする、近年の「里山」の思想にもつながっている。そして、そうした発想の源流には、和辻の風土論があるように思われる。

以上、さまざまなレベルにおける共同体の歴史性・風土性についてみてきたが、和辻によれば、これらは閉鎖的なものではなく、人類の歴史のなかで相互に深く関係し合ってきたという。「倫理学」ではそれが世界史の展開に沿って、より体系的に論じられている。

和辻は「倫理学」で、「さまざまな異なった諸国民の世界史的連関」を問題にしようとする。そして、そうした観点から、「風土」で述べた「モンスーン的」・「沙漠的」・「牧場的」という類型に、さらに「アメリカ的」・「ステッペ的（ロシア）」という類型を加え、これら多様な「風土」に基づく文化が世界史という舞台上で相互にどのような影響を及ぼし合って、次第に「一つの世界」を形成してきたかを詳細に述べている。

そして和辻は、民族を超えた普遍的な文化の形成と、各「国民」の文化的自覚という、一見相矛盾する現象が、同時に並行的に拡大していくプロセスが世界の歴史であると考えた。文化の混交と、しかしそれにもかかわらず、そこから生まれてくる独自の創造的文化、そしてそれらが相互に刺激し合いながら形成していく「一つの世界」。そうした文化のダイナミズムこそ、

和辻が最終的に求めたものであったといえよう。

二 「倫理学」における思想摂取の特質

以上、「倫理学」の内容面における特質について考えてきた。和辻は、そうした倫理学の大系を築く上で、古今東西のさまざまな思想を摂取しているが、その摂取の仕方には共通した特質がみられるように思われる。ここでは、そうした問題について考えてみたい。

1 西洋哲学理解

和辻によれば、「間柄」の倫理は、実は西洋哲学の歴史においても、ずっと問題にされてきたことだという（この点は、「倫理学」の初期形態である「人間の学としての倫理学」（一九三四年）で特に体系的に述べられている）。そこには、彼独自の西洋哲学史理解がみられる。

まず、「間柄」の倫理は、すでに述べたようにアリストテレスにみられるとする。しかも、それは西洋近代においても「後継者」を得て展開していったという。和辻がそうした「後継者」として挙げるのが、カント、ヘーゲル、マルクスなどである。

まず和辻は、自律の倫理学を説くカントに關しても、「Metaphysik der Sitten」がアリストテレスのポリテイケーの考えを受け継ぐものである」とする。特に、「道徳の形而上学の基礎づけ」における第二法式「汝の人格における、及びあらゆる他の人格における人性（Menschheit）を、単に手段として

のみ取り扱うことなく、常に同時に目的として取り扱うように行爲せよ」における「人性 (Menschheit)」という概念に注目する。カントによれば、我と汝とは、互いに手段となり、目的となり合う関係にあり、その意味で手段的・目的的な二重構造をもっている。手段として扱う場合は、自他は差別的であり、人間の個性のみが考えられている。しかし、あらゆる人格を究極の目的として扱う場合は、自他の人格における「人性 (Menschheit)」が問題にされており、ここでは自他は不二的である。従って、人間を手段的・目的的な二重構造で捉えるということは、人間を個別的・全体的な二重構造で捉えるということであると和辻は解釈する。その意味で、「人性 (Menschheit)」の原理とは、和辻の説く「間柄」の原理と同じものであるというのである。ただし、一八世紀の個人主義の立場に立つカントは、それを自覚的に説くことはなく、あくまでも「無意識」的に、「暗々裏」に問題にしていたという。

以上のように、和辻はみずからの説く「間柄」の倫理が、西洋哲学史においても一貫して問題にされてきたと主張する。ただし、それは必ずしも明示的に語られていなかっただり、語られていても不完全な形でしかなかつた。しかし、明らかに「間柄」の倫理の一端に触れているのであるから、その積極面をみていくこうとするのである。それは、西洋哲学との差違や対立を際立たせようとするのではなく、むしろその根底に共通面を見出し、それを取り入れて活かしていこうとする姿勢といえよう。

そうした考え方を和辻にもたらししたのは、仏教研究であったように思われる。

2 仏教理解

和辻は、大正時代の末から仏教の研究に取り組み、最晩年にまで及んでいる。和辻がインド仏教を研究しようとしたのは、「これによっ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らかにされ、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」ことを望んだからだという。

ただし、興味深いのは、和辻がインド仏教を解釈するにあたって、フッサールの現象学を始めとして、デイルタイ、コーヘン、ナトルプ、リップス、ヒルデブランド、シェーラーなど多様な西洋の哲学者の考え方を援用している点である。つまり、和辻は単に東洋の伝統を復活させようとしたのではなく、西洋のまなざしを通して仏教を再生させようとしたのである。

そうした仏教研究において、和辻は大乗仏教の展開について次のように解釈している。大乘を代表する経典「法華経」は、普遍的な原理としての「一乗」を説く。それは、さまざまな差別の「法」の根底に、無差別の「空」があるという教えである。異なつたさまざまな「法」は、この「一乗」の限定された現れ、特殊な現れにはかならないのである。こうした考え方が後に、普遍的倫理と時・処を異にする特殊な共同体倫理との相即という、先に触れた発想にもつながっていくのである。

このように、さまざまな「法」の根底が「空」であることを哲学的に明らかにしたのが、先に論じた竜樹である。竜樹は、「法」を否定することが同時に、この「法」を根拠づけることになり、得る」ということを論証しようとした。竜樹の「空」とは、すべての存在を否定することを通して肯定しようとする「否定の運動」なのである。

ただし竜樹は、「空」からどのようにして「法」が生起するかは明らかにしていない。それを問題にしたのは唯識哲学であったと和辻は考える。「竜樹の哲学が諸法の実相(空)を説くものであるに對し、唯識は諸法の縁起(空よりの生起)を説くもの」である。すなわち、竜樹は「空に帰る運動」を問題にし、唯識哲学は「空から出する運動」を問題にしたのである。和辻は、自己の倫理学の体系のなかで、この両者を統合し、「間柄」の倫理の根底には、「空」から出て「空」に帰る運動があると考えた。

いずれにせよ、こうした「空」の哲学には、すべての「法」を「空」の特殊な現れとして活かすという考え方(中国天台教学の用語でいえば「開會」の思想)がある。無自覚的であったり、不完全な形であったりしても、とにかく「間柄」の倫理の一端に触れている点を肯定的に捉えようとする和辻の西洋哲学史理解を生み出したのは、こうした仏教哲学の発想ではなからうか。

ただし、こうした発想には、すべてを肯定するあまり、批判

や否定の精神が欠如してしまう危険性がある。もちろん、「空」の哲学そのものは、竜樹の哲学のように、理論的には現実をいったんは否定した上で、肯定へと向かうものである。しかし、その後の仏教の展開をみると、肯定の側面が強く出てしまっている。例えば、末木剛博によれば、中国天台教学はヘーゲルの過程的弁証法とは異なった、非過程的・非段階的弁証法を説くものであり、「否定によって批判し克服することとはなく、まして否定によって改革することもない」ような、極端な肯定の弁証法となってしまったという。

こうした問題点は和辻にもみられる。特にそれは、普遍的倫理と特殊な共同体倫理との相即という考え方に顕著に現れている。和辻においては、特殊な共同体倫理は限定を伴いながらも本質的には肯定されるべきものとして捉えられている。例えば、和辻によれば、殺人は「人間の信頼への根本的裏切り」であり、普遍的倫理に抵触するという。その上で和辻はさらに、どのような共同体倫理においても、実際に殺人は禁止されてきたとする。戦争時に殺人が許容されるのは、敵国との「信頼」関係が成立していないからである。つまり、一見殺人が認められているような場合でも、それは「信頼」関係の範囲が限定されているに過ぎないと和辻はいうのである。

そのため和辻においては、普遍的倫理と共同体倫理とのジレンマに苦しんだり、さらには普遍的倫理の立場から既成の共同体倫理を批判したりするといった問題が扱われなくなってしまう

っている。日本思想史を振り返ってみても、例えば日蓮や内村鑑三は、彼らの考える普遍的倫理に基づく「あるべき日本」を実現すべく、「現実の日本」を批判した。しかし、和辻倫理学では、こうした問題は扱われない。

3 儒教理解

和辻がアリストテレスからハイデッガーに至る多様な西洋哲学を受容する際の基盤としたものに、こうした仏教と並んで儒教というものがあつた。

和辻は、これまで述べてきたような倫理学の基本的な考え方に基づいて、具体的な人倫的組織のあり方についても論じている。その際、人間関係の度合いや範囲に応じて、共同体倫理は異なつたものになると考えていた和辻は、「家族」↓「親族」↓「地縁共同体」↓「国家」といった重層的な人倫的組織を考え、それぞれの場面での共同体倫理を説いている。そこには、先に触れたアリストテレスやヘーゲルと並んで、儒教の修身・齊家・治国・平天下という発想からの強い影響がみと取れるように思われる。

和辻は儒教全般を肯定的に捉えていたわけではないが、孔子の思想そのものに対しては好意的であつた。「孔子」（一九三八年）において、「論語」に対する文献批判を試み、そこにみられる形而上学的側面は、後代の付加であるとし、そうした要素を除いた古層に関しては高く評価している。和辻によれば、孔子の説く道は「人倫の道」であつて、「仁を実現し忠恕を行な

いさえすれば、彼にとつては何の恐れも不安もなかつた」のた
という。確かに「天」についても説いてはいるが、それは「宇
宙人生を支配する理法」と解釈できるものであつて、信仰の対
象となるような人格的な主宰神といったものではないとする。
そして、「かかる意味において人倫の道に絶対的な意義を認め
たことが孔子の教説の最も著しい特徴であろう」としている。
いうまでもなく、「人倫の道」に絶対的価値を置く考え方は、
同時に和辻倫理学の特徴でもある。

このように、仏教の場合と同様に、和辻は伝統的な儒教その
ものを復興させようとしたのではない。それは、あくまでも西
洋の文献学的手法から得た儒教である。その意味で、仏教と同
様に、西洋のまなざしを通して儒教を再生させようとしたのだ
といえよう。

こうして和辻は、新たな視点から儒教を取り入れようとした
のであるが、しかし、そこには本来の儒教が抱えていた問題点
も同時に残つてしまつていようと思われる。それは和辻が、
さまざまなレベルの共同体倫理を、次第に「私」から「公」へ
と開いていく過程として同心円的に連続して捉えているという
点に現れている。そのため、ここでは「家族」対「国家」とい
つたような異なつたレベルの共同体倫理間のジレンマが生じな
い仕掛けになつていよう。しかし、日本思想史においても、この
問題は、忠と孝との対立、義理と人情との葛藤、勳皇と佐幕と
の相克など、現実には古くから大きなテーマであつた。ここに

も、克服しなければならぬ和辻倫理学の大きな課題があるように思われる。

三 和辻倫理学を補うもの

以上述べたように、和辻は仏教・儒教といった東洋の伝統思想を根底においた上で、西洋の多様な哲学を導入した。しかし、それは既成の東西思想をそのまま受容したということではない。和辻は東西の哲学を交又させ、相互に他者の視点を介在させることによって、そこに隠されていた新たな意味を浮き上がらせようとしたのである。

しかし、そこにはなお課題とすべきものが残されていることは、すでに指摘した。結局それは、「間柄」の倫理を認めながらも、そこに自他の疎隔への意識とその克服をどのように組み入れるかという問題である。それは当然異文化理解の場面においてもあてはまるものであろう。

そうした課題を乗り越えるためには、二つのことが必要になってくるのではなからうか。一つは他者への想像力であり、もう一つは具体的な対話・討議である。

久重忠夫は、人間関係とは現実には常に弱者と強者の関係であると考え、和辻倫理学を補完するものとして、「他者の受苦」を喚起する「推量的想像力」というものを取り上げている。そうした想像力は、特に異文化理解の際に必要とされるものであることはいうまでもない。しかし、和辻倫理学に即して考える

ならば、まずは日常を共にする隣人に対してこそ「推量的想像力」は発動されるべきものであろう。

また、普遍的倫理と特殊な共同体倫理とをめぐるさまざまなジレンマを解決していくためには、具体的な対話・討議を重ねていくしかないのではなからうか。一般的に和辻のような共同体主義は、共同体の伝統を重んじるあまり、討議倫理的発想とは対立的立場に立つことが多い。しかし、大正時代の「民本主義」の影響を受けた和辻は、若い頃から古代ギリシアの民主制に強い憧れを抱いており、それを日本古代にも投影させ、「古事記」に描かれた神々の合議制に高い評価を与えている。さらには、「十七条憲法」が衆議を強調していることにも注目している。

こうした対話・討議というものは、何の負荷もない所で行われるべきものではなく、むしろ共同体の伝統を背景にしてこそ現実化するものではなからうか。

以上のような視点を導入することによって、和辻倫理学はそれが本来もっていた可能性を一層發揮することができるようになるのではなからうか。その上でさらにそれを、異文化間の実際の哲学的対話のなかで検討し鍛え直していくことが、現在の私たちに与えられた課題であらう。

(1) 子安宜邦「和辻倫理学を読む」青土社、二〇一〇年、一〇八頁。

(2) 「和辻哲郎全集」第一九巻、岩波書店、一九六三年。

- (3) 矢島羊吉「空の哲学」日本放送出版協会、一九八三年、一七頁。
- (4) 「和辻哲郎全集」第一九卷、岩波書店、一九六三年、三三九頁。
- (5) 「和辻哲郎全集」第一〇卷、岩波書店、一九六二年、三〇一頁。
- (6) 「和辻哲郎全集」第九卷、岩波書店、一九六二年、三二七頁。
- (7) 子安宣邦、前掲書、一八一頁。
- (8) 「市民社会」という概念の歴史的変遷に関しては、植村邦彦「市民社会とは何か」平凡社新書、二〇一〇年から大きな示唆を得た。
- (9) 前掲書、九九頁。
- (10) 前掲書、一〇〇頁。
- (11) 鬼頭秀一「自然保護を問いなおす」ちくま新書、一九九六年、一二三頁。
- (12) 「和辻哲郎全集」第九卷、岩波書店、一九六二年、七四頁。
- (13) 「和辻哲郎全集」第一九卷、岩波書店、一九六三年、三五八頁。
- (14) 末木剛博「東洋の合理思想」講談社、一九七〇年、一八四—一八五頁。
- (15) 「和辻哲郎全集」第六卷、岩波書店、一九六二年、三四四頁。
- (16) 久重忠夫「邪悪の現象学」弘文堂、一九八八年。

(たなか・きゆうおん、倫理学・日本思想史、
日本女子大学教授)