

経験に根ざす思想

田中美子

一 特殊性の自覚とその限定の克服

「和辻哲郎と比較思想」という題をシンポジウムの統一テーマとして与えられたわけであるが、和辻自身は比較思想と呼べるような仕事をほとんどしていない。そもそも比較は第三者的な立場からなされることが多いと言えるが、和辻の場合、比較は学問上の課題ではなく「経験」上の課題であったからである。

比較思想学会とゆかりの深い中村元は、和辻哲郎の教え子でもあったが、その中村の「東洋人の思维方法」がユネスコから英訳された時、和辻は序文を寄せておおよそ次のように述べている。¹⁾——東洋人の思维方法は世界から見て特殊である。その特殊性には長所と短所がある。短所は特殊性の限定であるから克服するよう努めるべきである。中村の仕事は特殊性の自覚を促すよい契機となるだろう。——

和辻はここで「特殊性の自覚とその限定の克服」ということを述べたのであるが、これは和辻自身が長年課題としてきたことでもあった（ちなみに、それを早い段階で表明した「風土」もユネスコから英訳されている）。

さて、つまり、和辻は自分が東洋人であるという特殊性を自覚し、自らの「経験」において西洋と東洋を比較し続けていたのである。これが先に述べたように、比較思想は和辻にとって「経験」上の課題であったということである。

では、「特殊性の自覚とその限定の克服」は、どのように取り組まれたのだろうか。本稿では、和辻の最晩年の研究である「仏教哲学の最初の展開」²⁾に焦点を絞り、この研究に込められた意図について考えてみたい。

「仏教哲学の最初の展開」で主に扱われるのは、初期仏教（小乗仏教）から大乘仏教が押し出される移行期の思想で、アピダ

ルマと呼ばれる思想である。アビダルマはきわめて煩瑣であるわりには内容的に実りの少ない思想と見られることが多く、今でも哲学者が注目することはあまりない領域であると言える。その移行期のアビダルマ思想に、和辻がなぜ眼をつけたのかを考察する。

二 特殊性としての仏教

晩年の和辻はなぜアビダルマを研究したのだろうか。和辻と仏教との関わりを、まずは確認しておこう。

和辻は学生時代には西洋哲学を専攻し、二十代でニーチェとキェルケゴールに関して、それぞれ本を出した。しかし、和辻は両者の思想に共感しながらも、自分の解釈に自信が持てなかったと、自ら告白している。なぜなら、そこに深く食い込むキリスト教の思想が、和辻には実感できなかつたからだと思われ⁽³⁾る。

そうした「経験」を経て、和辻は学生時代に感銘を受けた岡倉天心の講義を思い出したのかもしれない。岡倉は、日本人の精神性に仏教が深く関わっていると考えていた。そして、そのルーツを中国ヘインドへと辿りながら、東洋の一員としての日本の特異性を考えていた。和辻は、岡倉の影響を受けてか、やがて仏教美術を研究し、さらには初期仏教思想を本格的に研究しはじめる。やがて、この研究は「原始仏教の実践哲学」という学位論文となった。

では、ここで和辻が仏教思想のどこに注目したのかを見ていこう。

まず、本のタイトルにも表れているように、和辻は初期仏教の思想が実践性、つまり「経験」を重視する点に注目した。実践の反対は、真善美のうちの真としての知、普遍的な知識である。和辻は初期仏教の思想が、解脱や涅槃といった「経験」上の目的のための実践的な認識であると捉え、それをとりあえず「実践哲学」と呼んだのである。

次に、和辻の理解で特徴的なのは、仏教思想が心理的な分析に富むことへ注目した点である。より具体的には、仏教思想がさまざまな経験や現象を「苦」という中心概念へと還元していくことに、和辻は眼をつけた。逆に言うと、概念知の論理的な分析が弱い点に、和辻は注目したのである。

最後に和辻が最も強調する点であるが、それは仏教が素朴实在論では「ない」という点である。

これら三つの点は密接に絡み合っている。つまり、仏教思想では解脱、すなわち「苦」の滅を目的とするため、あらゆる現象を主体にとって意味あるもの、いわば「生きられる世界」と捉え、それらをすべて「苦」へと還元していく。そして、「苦」という心理として主体の前に立ち現れる現象を、分析していくことになるのである。

このように、仏教思想は素朴实在論では「ない」。言い換えれば、(まわりと自己が(知ではなく)情(あるいは心理)に

おいて分ちがたくつながつている」という見方をとる。このような素朴实在論では「ない」見方を、和辻は仏教研究を通じて手に入れたと思われる。

三 特殊性の自覚の深まり

日本人の特殊性を探るなかで仏教に注目した和辻は、初期仏教の研究に区切りがつくとヨーロッパへ留学することになる。この「経験」は比較文化論としても有名な「風土」やエッセイなどへと結実する。ここからは、和辻の「日本人としての自覚」が留学「経験」を経てどのように深まったのかを見ていきたい。留学先のドイツで和辻が物足りなく感じたのは、四季の変化の乏しさだけでなく、日中の寒暖差など、総じて気候の変化の少ないことであった。それはヨーロッパ（牧場）にとどまらず、植物などが少なく生氣に乏しいアラビア（沙漠）でもそうであったし、生命の恵みに溢れた東南アジア（モンスーン）においてすら、いつも夏、夏しかないことに和辻は単調さを感じていた。こうした「経験」を通じて、和辻は日本人としての自分が、変化を欲していること、変化を必要とすることを自覚するようになる。

しかしながら、変化や刺激が多ければいいというわけでもなかった。感動を求めて和辻は美術館にも通いつめたが、西洋の油絵、とくに裸体画のしつこさにやり切れない思いを抱いたりもする。ところが、気分転換のために東洋の美術が展示してあ

る部屋に入り、「ここには別世界がある」と心を動かされる。そこにあったのは必ずしも一流の作品ばかりではなかったようであるが、それらは和辻に「静かな良い気持ち」を与えてくれたのだった。

そこで、和辻が「静かな良い気持ち」になった理由を、和辻の言葉を用いて説明してみたい。西洋の絵画は、対象の本質に迫ろうとして客観的に描かれている。それに対して、東洋の絵画は、必ずしも客観的な写実をよしとしない。東洋画では、たとえば松の木を描いても、松の姿を借りながら「感情のうねり」など主体的なるものを表現しようとする。したがって、東洋の絵画は、作品と鑑賞者の「感情のうねり」が一致することがあり、そのため、そこには変化がありながらも「静かな良い気持ち」になるのだと、和辻は考えている。

このように、和辻は異文化を肌で感じながら、日本人が変化を必要とすること、そしてその変化は気候などまわりの変化であると同時に、その変化に機敏に反応する自己の気分や感情の変化でもあること、しかもまわりと自己との「感情のうねり」が一致した時には「静かな良い気持ち」が得られることなどを、「日本人の特殊性」と考えるようになったのである。

ところで、こうした和辻の日本人理解は、先に述べた仏教理解ときれいに重なり合っている。それは「まわりと自己の情におけるつながり」という点においてである。「風土」では、この「つながり」が、「うち」と呼ばれていた。そして、和辻は

今から、おおよそ百年も前にこんなことを述べていた。それは、日本人の生活がどれほど西洋化しても、日本人は玄関で靴を脱ぐことが止められないだろう、というものである。和辻は、日本人が「うち」での「くつろぎ」をなかなか捨てられない、と考えていた。つまり、日本人としての特殊性を変えることは、その風土を変えることが難しいのと同じように難しい、と和辻は考えていたのである。

四 和辻倫理学への反映

日本人の特殊性（へまわりと自己の情におけるつながり）には、もちろん、長所と短所がある。たとえば、「うち」の「くつろぎ」を大事にしすぎる日本人の姿は、「風土」で風刺的に次のように描かれている。スーツを着て、帽子を被り、ステッキを突く西洋紳士は家族を大切に、自宅の庭に植木屋を入れていつも美しく手入れをしている。しかし、彼は公共の公園の美化にはいっこうに注意を払わない、と。

ここで特殊性の長所は、「うち」の「くつろぎ」やそれを可能にする「思いやり」や「いたわり」といった美しい倫理である。それに対して短所、すなわち特殊性の限定は、「そと」での公共性の欠如である。

しかし、特殊性を変えることは風土を変えるのと同じように難しい、と考える和辻は、特殊性の長所を伸ばすことで短所を補う方向を探ったと考えられる。

この方向に和辻倫理学の体系が成立してくるわけだが、和辻倫理学の成立に関しては先行研究も豊富にあるため、ここでは必要な点だけを指摘しておくことにする。

和辻倫理学では、特殊性の長所を伸ばす方向として、「情のつながり」が着目され、「思いやり」や「信頼」の倫理が築かれていった。そして、特殊性の限定を克服する方向として、「うち」と自覚される範囲を拡大していくことが模索されたと考えられる。

以上のような形で、和辻の仏教理解と日本人理解は、和辻倫理学へと反映されていったのである。

五 特殊性の限定の内実

「特殊性の自覚とその限定の克服」という課題を背負って和辻倫理学が築かれたわけだが、限定として一番の問題は、実は「そと」での公共性の欠如ではなかった。

和辻は「倫理学」を書き上げる頃、それは終戦の頃でもあるが、近代日本の問題を近世に遡って反省し、「鎖国」⁽¹⁾という歴史物語的な本を出している。その「鎖国」で和辻は、日本に足りなかったものを西洋の近代と比較しながら、航海者ヘンリ王子の精神だとしている。ヘンリ王子の精神を一言で言えば、「学問的精神」ということになるかと思われるが、和辻はそれを二つに分け、「無限探求の精神」と「合理的精神」として取り出している。つまり、和辻は「鎖国」で、近代日本の問題を、「そ

と」での「公共性の欠如」とは考えず、「学問的精神の欠如」と考えていたのである。

では、「学問的精神」が欠如していたことで、近代日本はどのような問題を抱えることになったのだろうか。それは、具体的に「鎖国」、すなわち「国を鎖した事」であるが、「うち」に閉じこもってしまったことであり、さらには、国の活力、「うち」の活力が減退してしまつたことだ、と和辻は述べている。つまり、「うち」へ閉じこもり、「それと」へ眼を向けなくなつたことで、日本人の必要とする変化が「うち」から失われてしまつたこと、これが特殊性の限定の内実であつたと考えられる。

六 特殊性の限定の克服

そもそも「くつろぎ」の場である「うち」は、変化や活力を減退させやすい場所でもある。では、「うち」に変化をもたらし、活力を生み出すには、どうすればよいのだろうか。

日本人は「うち」に規定されていると宣言した「風土」は、人々の生活の仕方と芸術の表現の仕方に、密接なつながりがあるとも述べていた。そこで、終戦からおよそ五年後に書かれた「新しい様式の創造」⁽¹²⁾というエッセイを参照しながら、和辻自身が「うち」の活力について、どのように考えていたのかを探りたい。

この「新しい様式の創造」では、芸術における新しい様式の創造が、科学の進歩とは異なるものであることが、まず述べられている。科学は古い時代の成果が新しい時代の踏み台になる

が、芸術ではそれぞれの時代のそれぞれの様式が絶頂の意味を持つ。そこで、芸術において新しい様式が創造されるということとは、古い時代の見残した新しい美を発見し、それに形を与えることになる。たとえば、大和絵の見残した美を水墨画が表現し、水墨画の見残した美を極彩色の錦絵が表現するというのもそうであるし、能の見残した美を文楽や歌舞伎が表現するという例もある。和辻は、このように述べながら、物理的あるいは地理的に「それと」へ出なくても、「うち」に居ながらにして新しいものと出会うことは十分に可能なのだ、と言おうとしていたように思われる。⁽¹³⁾

時代が変われば、人の生き方も変わる。その新しい「経験」を見つめれば、新しい何かが発見できるかもしれない。別のエッセイ「マチスの刺激」⁽¹⁴⁾では、マチスの新しい様式が日本の美術の様式と近いものでありながら、生きた活力があると、和辻は述べている。活力の源にあつたのは、マチスがデッサンを重ね、現実の「経験」を繰り返し見つめ直していったことであつた。さて、近代という新しい時代を生きる日本人は、自分自身の「うち」なる「経験」から、何を新しいものとして見出し、表現していけばよいのだろうか。

七 なぜ「仏教哲学の最初の展開」なのか

最後の節に入るにあたり、これまでの議論をふり返つておこ

和辻は、日本人の新しい生き方を、「特殊性の自覚とその限定の克服」という方向で模索していた。日本人は「まわりと自己の情におけるつながり」という「うち」を生きており、その「くつろぎ」をなかなか捨てられない。この特殊性を自覚し、「うち」に新しい変化をもたらすために、航海者ヘンリ王子の精神、すなわち「学問的精神」を働かせることが必要だ、と和辻は考へた。

以上が確認できたところで、いよいよ、晩年の和辻はなぜアビダルマと呼ばれる移行期の仏教思想を研究したのか、について考えてみたい。

まだ若かった和辻は、西洋の個人主義や社会の公共性や科学技術の発展に憧れを抱いていた。和辻はそうした西洋文化が、共通の根、すなわち素朴实在論から咲いた花であることに気がついた。しかし、東洋思想の伝統が根強い日本では、素朴实在論はどちらかというと克服すべき見方であった。西洋的な素朴实在論は、科学的かつ普遍的な真理探究と親和性が強い。そこでは思想の統一性は、事実や真理という点に集約されていく。それに対して、東洋的な見方では、科学的かつ普遍的な真理探究が二の次にされやすく、たとえば初期仏教に含まれる多種多様な思想は、ブッダがそれを説いたからという一点において、思想の統一性がかろうじて保たれているような状態であった。

さて、初期仏教からアビダルマと呼ばれる諸思想が押し出されてきた時、アビダルマ論師たちはまさにこの点を突いたので

あった。彼らは思想の統一性をブッダという具体的な人格から引き離し、論理において統一しようとしたのである。いまだ「空」の概念を知らないアビダルマ論師たちは、素朴な「個人」や「我」でもなく、かといって古代インドの「アートマン」という概念も用いることができず、新しい「ブドガラ」という個体概念を創造したりもしながら、「経験」の世界を統一する何かを探し求めていた。

確かに、アビダルマは過渡期の思想であり、未完成である。仏教思想の「ロゴス」としての統一は、「空」の発見を待たねばならなかった。しかし、「空」の概念が創造され、大乘仏教が興隆した後でも、この統一理念としての「空」がこの「経験」の世界をどのように成り立たせているのかが問題になる。その時、大乘の一派である唯識派が参考にしたものこそ、「経験」と「空」を架橋したアビダルマの思想であった。そして、唯識派は「反」素朴实在論に立ったままで、「経験」の世界を統一する新たな概念（「末那識」「阿頼耶識」など）を創造していったのである。

和辻が、アビダルマの思想に求めたのは、「まわりと自己の情におけるつながり」を維持したままで、「個」や「個性」を成り立たせる統一軸とその芽生えではなかったかと思われる。それは、単なる「思想」ではなく「哲学」と呼び得るような体系的かつ統一的な論理、すなわち「ロゴス」であった。しかしながら、「ロゴス」は「情」を根に持つ「経験」と根本的に相

容れないものである。したがって、「経験」と「ロゴス」の間の根本的な矛盾は、「ロゴス」に不断の自己展開をもたらすこととなる。

本稿は、近代人である和辻が、なぜ晩年にきわめて煩瑣なアビダルマ思想に関心を寄せたのか、を考察してきた。晩年の和辻が求めていたものは、(まわりと自己の情におけるつながり)という「うち」に変化を与え続けながら、「うち」なる「経験」を背後から支える影、影としてしか浮かびあがらないような統一軸、そのようなものとしての「個」の在り方であった。そして、それを東洋ないしは日本に独自の「ロゴス」として析出し製錬することであった。以上のように、私は考えている。

(1) 和辻哲郎「Foreword on behalf of the Japanese National Commission for Unesco」[中村元「東洋人の思惟方法」(英訳版)序文]「和辻哲郎全集」第二十四巻、岩波書店、一九九一年。発言内の用語は発表の文脈に合うように、若干改変した。

(2) 和辻哲郎「和辻哲郎全集」第五巻、岩波書店、一九六二年。ただし、この「仏教哲学の最初の展開」は単行本として出版されたものではなく、雑誌に発表された一連の論文がまとめられたものである。

(3) 和辻哲郎「ニイチェ研究」「ゼエレン・キェルケゴオル」はともに「和辻哲郎全集」第一巻、岩波書店、一九六一年。「ゼエレン・キェルケゴオル」の自序で和辻は次のように述べている。「私は彼についての解釈があまり自分勝手になってはいはしないかを恐れている。ことに私は、今振り返ってみると、日本人らしい accent で彼の思想感情を発音したように感じる。それにはギリシア及びキリスト教文明の教養の乏しいことも原因となっているに相違ない」(四一〇—

四一頁)。

(4) 和辻哲郎「和辻哲郎全集」第五巻、岩波書店、一九六二年。

(5) 和辻哲郎「和辻哲郎全集」第八巻、岩波書店、一九六二年。

(6) 和辻哲郎「新しい様式の創造——埋もれた日本」、和辻哲郎全集「第三巻、岩波書店、一九六二年。この段落の括弧内の語句は「新しい様式の創造」から引用した。

(7) 「感情のうねり」は「風土」から引用した。

(8) 「うち」の「くつろぎ」も「風土」から引用した。

(9) 和辻は、西洋近代の個人主義が西洋社会の高い公共性と深く関わるものであると考えていた。それを「風土」では、西洋の「距てにおける共同」と日本の「距てなき結合」として対比している。拙論(宮野美子で発表)「うち」の洗練とスコラー「社会科学」第七一頁、同志社大学人文科学研究所、二〇〇三年八月、一一—一三三頁。

(10) 「思いやり」と「いたわり」も「風土」から引用した。

(11) 和辻哲郎「和辻哲郎全集」第十五巻、岩波書店、一九六三年。

(12) 注(6)を参照されたい。

(13) この点については、すでに論じたことがある。拙論(宮野美子で発表)「和辻の随筆『新しい様式の創造』における『絵画の公共性』」『社会科学』第七〇号、同志社大学人文科学研究所、二〇〇三年一月、一一—一三三頁。

(14) この点については、すでに論じたことがある。田中美子「個性の円成——和辻哲郎『心敬の連歌論について』を読む——」『日本哲学史研究』第八号、京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要、二〇〇一年、四四—七二頁。

(15) 和辻哲郎「マチスの刺激」『和辻哲郎全集』第二十三巻、岩波書店、一九九一年。この点についても、すでに論じたことがある。拙論(宮野美子で発表)「和辻倫理学における信頼と個性——随筆『マチスの刺激』を中心に——」『宗教哲学研究』第二二号、京都宗教学会、二〇〇四年三月、二二—三五頁。

(たなか・よしこ、日本哲学史、相愛大学他非常勤講師)