

## 具体的普遍と特殊の間——和辻哲郎と比較思想——

清水正之

はじめに

「和辻哲郎と比較思想」という主題が、前もって立てられた比較思想の理念から、和辻を評価し裁断的に論じることが目的ではないとすれば、できるだけ和辻の仕事の理念や思想に添いながら、論じる必要があるだろう。そう心得た上で、あえていうなら、やはり和辻の意図したものを「比較思想」というのはやや躊躇される。近代日本で「比較」という概念がいつ使われるようになったか、<sup>1)</sup>ということをふくめ、和辻の生きた時代の思想傾向とも関わることであるが、和辻においては「比較思想」という方法や概念の枠組みは、<sup>2)</sup>ほぼないといつてよいだろう。しかし同時にまた、和辻の諸論考には、「比較」、とりわけ「比較思想」的視点が生き生きと横溢しているし、異なる他文化圏の哲学や倫理思想の成果に向き合い、あるいは積極的に取り入

れていることも確かである。<sup>3)</sup>比較思想・比較文化的視点の横溢と、他方で比較思想と表現されるには躊躇されるそのあり方とのいわば間に、和辻の比較思想的作業を見なおすことが必要であろうし、ここでの意図もそこにある。

### 一 具体的普遍と特殊——国民道徳論と倫理学

和辻は、「比較」という認識の営みが多少とも免れがたい〈相對主義〉を取らない。異なる文化圏の哲学的成果を対象として論じ、あるいは参照する場合でも、日常的経験に表現的に立ち現れる「人と人との間に場所的に形成される人間関係の理法」を表現する普遍的通有性に着眼する。このことは個別の思想の、それ自体としての内在的論理の解明を芳醇に遂行することに通じてもいるが、反面で、認識しつつ実践する「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」が

根底に置かれることにも繋がっている。「国民的な特殊な存在を離れて普遍人間の社会を形成せられるなどということ」をもつぱらとする「啓蒙主義」の抽象性を批判するのも同じ理由からである。「日本文化を創造する主体」は、「日本国民、あるいは日本民族にはかならない」（『日本精神』）。ヘーゲルの概念をおそらく意識しつつ、普遍は「特殊」なる形をとおして、「具体的普遍」として発現するとする和辻の見解は、普遍と特殊を二項対立させそれぞれを実体化し固定化することを回避するものであろう。しかし比較思想が文化圏をまたぐ営みであり一定程度の実体化を不可避とするなら、和辻の学の理念はその比較思想的視点の横溢にもかかわらず、異質なものがまずは対立的に生起することを前提にする「比較思想」とは出発から逆の方向を取っていることになる。

人間は必ず一定の時代、一定の民族に属している。これら離れた純粹な人間は抽象されたものであつて、具体的な人間ではない。同様に国民道徳も民族的、時代的に特殊なものとして現われているにもかかわらず、いかにして国民道徳は普遍的なものを表わしているか。具体的普遍が事實として現われるときは必ず特殊な形において現われる。すなわち当為としての国民道徳は、必ず特殊な時代や国民において現われるのである。そうして国民道徳は人間を離れては存在しないのであるから、まずは人間について研究しよう。（講演筆記『国民道徳論』「第三節 当為としての

国民道徳」冒頭、全集別巻二、一九三〇年、五八頁。佐々木乾三筆記。以下和辻からの引用は『和辻哲郎全集』による。全集巻数、頁で表記する）

ちなみに、中村元の比較思想の視点は、多くの点で和辻の視点と重なるところがある。

……十九世紀以後、特に二十世紀に入ると、世界のうちの諸国・諸民族・諸文化が互いに対立抗争しつつも、全体としては一つのものとして進んで行きつつあるために、寛容にして公平な知識人には、従来の哲学思想の諸潮流を客観的に比較考察して批判すべき必要が起こつた。そこで比較哲学的考察というものが新たに現われ出たのである。

（『比較思想論』岩波全書、一頁）

とくに中村の「比較思想」という方法への自覚は、和辻が「倫理想史」という領域を倫理学の必須の要素として立て、文化研究を遂行したことに通じるものである。

比較思想と名づけるものは、外国で広い意味で比較哲学とよんでいるものと同じである。しかし外国でも比較哲学を狭い意味に限ろうとする人々は、宗教聖典や文芸作品の思想を除外しようとする。しかしこの除外されそうな部分に、一般衆に思想的榮養分を供してくれるものがあるのではなからうか。ことに日本で「哲学」というと、西洋でフィロソフィーという場合よりも、もつと窮屈にひびき、ますます多くのものが除外されてしまう。

人間である以上、思想なしに生きてゆくことはできない。その根本的な思想を問題にしようとするのである。(同書、二頁)

和辻において、国民道徳論は倫理学を構築する基礎でもある。国民道徳そのものが持つ普遍性は、そのまま倫理学の考察の対象となる。国民道徳論自体が、人間存在の歴史的風土的性格からときおこす「風土論」や「倫理学」の、祖型となっているのもその故である。

## 二 和辻の視点の遷移——〈自体性〉への沈潜

比較思想という点からあらためて和辻に返ってみよう。

戦後と戦前との視点の変遷をはじめとして、和辻の思想的変遷ということがいわれる。その意味では「風土」「人間の学としての倫理学」が、大きなかわりめであるとともに、視点の変化をうかがうことができるといえる。和辻の仕事を、文化史・日本倫理思想史・倫理学と分けたとき、文化史的関心を示す最初の仕事が「古寺巡礼」(一九一九年)である。さまざまな仕事に先立つものであり、和辻の比較的視点にとって大きい意味を持つものである。そのうちの一節を引く。奈良で多くの外国人を見て和辻は書いている。

奈良の古都へ巡礼に来てこういう国際的な風景をおもしろがるのは、少しおかしく感じられるかも知れぬが、自分の気持ちには少しも矛盾はなかつた。われわれが巡礼しよ

うとするのは「美術」に対してであつて、衆生救済の御仏に對してではないのである。(中略)……宗教的になり切るほどわれわれは感覚をのり超えてはいない。だから食堂では、目を楽しませると共に舌をも楽しませていいころもちになつたのである。(「古寺巡礼」全二、二八頁)

この書では、文化の伝播をもつぱら扱っている。日本の文化的事象を、遠くギリシャ、アジャンタ、西域、大陸との文化融合として見ていこうとしていた。文化の影響関係・様式の借用・題材の移動・思潮の伝播・感化作用等をめぐる考察であるといえるだろう。文化的推移の意識がその中心となつていたといつていいだろう。この段階での和辻の視点は、「諸文化融合の熔炉」としての仏像・仏教美術を対象に、仏教という世界宗教、そこから生み出された普遍的文化を、一つの水位として日本の美術にそのまなざしをむけている。

その際、和辻のまなざしの向かうものは、事柄のあるいは対象の、個性ではなかつた。

(薬師寺東院堂聖観音について) 一個の人を写さずして人間そのものを写すのである。芸術の一流派としての写実的傾向ではなくしての写実なのである。……近代の傑作が一個の人を写して人間そのものを示現しているといえるならば、この種の古典的傑作は人間そのものを写して神を示現しているといえるだろう……(「古寺巡礼」全二、

一二六—二七頁)

「古寺巡礼」の時期には、必ずしも後の和辻の諸思想や諸文化の（自體性<sup>7</sup>）（筆者の造語である。具体的普遍が現れた特殊の自體性ともいうべきか）への着目は明確な形を持っていない。個性ではなく人間そのものの写真と見るまなざしは、ゆたかな仏教的世界文化の中に位置づけることができ、まさにそうされている。仏教が和辻の体系の中でそれほどの特権性を持つかという問題はしばらく措いておきたい。ここでは、後の和辻の思想的変遷に関わり、そうした世界性（普遍性）からこぼれ落ちるものと見えるものへの和辻のまなざしを見ておきたい。

天理教に関する「古寺巡礼」中の記述に目をとめたい。

当麻からの帰路汽車が丹波市町（現天理市）を通ったときの一文がある。「古代の伝説に著しい女の狂信者の伝統を思わせる」教祖、「あのおみき婆さん」の信仰はおそらく本物であったとし、それが現在の日本文化のうちに力強く生育していかないことの理由の一つとして「世界的宗教に根をおろしていないからではなからうか」という。

親鸞の宗教はキリスト教的心情を結びつくときに、新しい光輝を發揮する。そのごとく天理教も、日本文化の変形（メタモルフオゼ）に従って変形して行かなくてはなるまい。わたくしの漠然たる推測から言うと、もしおみき婆さんがキリスト教の地盤から生い出たのであったならば、あの狂熱はもつと大きい潮流を作り得たであろう。日本もまた一人の聖者を持ち、日本のキリスト教を確立し得たであ

らう。（全二、一六〇頁）

この段階での和辻は、教祖みきの信仰に対して、大きな普遍性のうちに位置づけられない、いとおしさともいうべき感情を表明している。私自身の見方では、この後和辻は、こうした（自體性）をそのものとして位置づける仕事にむかう。一つは「日本古代文化史」（一九二〇年）に表れるように、日本の思想文化の自體性を追究する方向である。ついで一九二五年から一九二七年にかけては、「日本精神史」を著した後、「原始基督教の文化史的意義」「仏教倫理思想史」「原始仏教の実践哲学」を発表する。それらは、ある種の比較思想的な見解をすくなくならず述べるとはいえ、それぞれの思想的淵源を、そのものとして深める思索を遂行している。ここでは「古寺巡礼」で見せた文化の影響関係・様式の借用・題材の移動・思潮の伝播・感化作用等に多くを割く、いわゆる比較文化的考察とは、その分析筆致が大いにことなっている。

この時期の、一方で日本の古代文化の解明に沈潜し、ついで、世界の諸々の古典的思想の自體性への沈潜が後に、「風土」に表れた諸文化の解明の基礎になっているといえるだろう。たまたまふれたおみき婆さんの事柄をあえて例に取れば、和辻は、その後の著作で、日本の神々について、他方でユダヤ・キリスト教的一神教を視野にいれながら、多くの言及を残すことになる。「日本倫理思想史」上巻における、日本の神の分類について「不定の神」「神命の通路」という概念の提示、おなじく、

室町説話「熊野の本地」をめぐって日本の「苦しむ神」「死んで蘇る神」にキリスト教のイエスとの共通性を見出す議論、その他平田篤胤のキリスト教的神のひそかな導入への言及、あるいは、とりわけ神観念を取り出ししているわけではないが、ブルナー、ゴーガルテンらの危機神学を紹介し、その共同性や倫理の基礎づけに共感しながらも、自らの人間存在論からそれらの説を批判する「弁証法神学と国家の倫理」(一九三四年初出、全八、「人格と人類性」所収)等の議論には、「古寺巡礼」の視点からは位置づけられなかった日本の超越性や神、あるいは日本の共同性の根源等の事柄を(「自体性」として位置づける視座が確としたことを示しているだろう。具体的普遍が特殊として現れるという和辻の論理の実質的な着地点であったと思われる。

和辻の(「自体性」とは、淵源にさかのぼりつつ、その後の文  
化史的思想的展開をふくみ取る源泉でもある。この点の視座  
の確保は、中期以降の和辻に事象の細部において、きわめて詳  
細な比較思想的検討を遂行させる源泉でもある。たとえば「倫  
理学」における和辻の人間存在論の出発点となる、二人共同体  
から国家にいたる展開の議論の中では、家族や親族を論じる箇  
所等で、レヴィ・ストロース、マリノフスキー、ジンメルほか  
欧米の同時代の文化人類学、社会学、文化哲学等の学問的成果  
を抱負に引用しつつえがくあたりに、生き生きと表現されてい  
る。和辻のこうした豊饒で「ザツハリッヒな」<sup>(10)</sup>比較思想的作業  
は、以上に述べた理路において和辻が手にしたものであったと

いえるだろう。

### 三 (比較) 哲学の可能性と和辻

ところで、和辻はつとに解釈学的立場に立ちつつ、「人間の学としての倫理学」等では、現象学への距離感を表明し倫理学においても日本倫理思想史研究においても現象学は適合的でないとしていた。しかし戦後の「ホメーロス批判」では文献学へのあらためての立ち返りを表明する。日本思想史研究の領域の問題となるが、ドイツ文献学を摂取し国文学さらには日本思想史研究の端緒をひらいた芳賀矢一は、ウーゼナーのいう比較をこころみる比較文献学の方法に一定の理解を示しながら、国学の近代的完成をめざす立場からはウーゼナーのいう各国比較の「ヨコ」の文献学は日本に適合的ではないとして、フンボルトらの一国的な「タテ」の文献学を採るとした。その芳賀をついでドイツ文献学をさらに摂取した村岡典嗣は、日本思想史研究の目的は日本の哲学の構築をめざすものだが、当面は国学を下  
イッ文獻学に比すべきものとして近代学問としてまずは鍛えなければならぬと見た。両者ともに日本思想史から、仏教的あるいは儒教的な傾向を脱色させようとするが、ともに一国的文献学が突き当たる比較および体系性という点での隘路を述べているように見える。和辻はいわば兩人の選択ないし、その隘路をあらたな比較思想的視点で破ったものといえるが、同時に一国的な方向への傾きをなお持つており、その上であらためて普

遍へひろくころみであったと見ることができる。

#### 四 和辻から・和辻の先で

比較思想には、点と点、点と面、面と面、相互の比較の様態があるだろう。和辻の試みは、点と点の比較、あるいは点と面の比較ではあつても、根底には面と面との比較をおとした比較思想であつた。異なる文化圏の思想の理解は、その文化的性格の全面的な理解を背景にしなければいけないと、考えていた。対象がインドであれ、中国であれ、西洋であれ、倫理思想史という視角、すなわち思想の系譜、ないしきわめて広義の哲学史を明らかにしないと比較は不可能だと見ていたといえるだろう。中村元はじめ、比較思想の唱道的役割を果たした人々は、比較思想の窮極的方向として比較哲学がある、と指摘している。その可能性はどのような方向にあるのだろうか。和辻の比較思想的視点、特殊と普遍とのとらえかたは、そうしたことを考えるに資するものがあるように思われる。

比較思想とは一見見えない和辻の自性性への沈潜という姿勢は、比較思想としてふさわしいだろうか。戦後にあらたに稿をなした「ホメーロス批判」では文献学へのあらためての立ち返りを表明することはすでにふれた。「具体的普遍」が立ち現れる場所を特定の共同体的生に置き、そこで「表現」の解釈から「こと」のわけを取り出し、「人と人との間」の間主体的な「行為連関」を問う和辻の方法は、人間存在を、文化の現象として

とらえようとするものである。しかし今私たちは、大きな文化の変容の前に立っている。和辻の時代と異なり、文化自体が相対化され、「こと」のわけを破壊する「もの」自体のいわば「具体的普遍」の中に置かれているように見える。和辻は「もの」が立ち現れる根源の「こと」を問うことを倫理学的思索の課題とするが、和辻を批判的に生かすには、「具体的普遍」と「特殊」の間に主体のありかを置くその方法を、「もの」化する文化の変容を踏まえて、どうあらためて再構成するかが問題となる。

和辻には、その時代の近代日本の達成した知や教養の長短両所を私たちは見ることが出来る。私自身、また中村元の啓蒙的立場はなお意味があると考えている。思想研究を助的で生氣あるものとする、あらたな人間の世界の展開にむけ、国際的視野による思想の比較的研究の意味を十二分に認めたいし、それが日本の近代の知の良き部分をつぐものである、と考えていることを述べて、本稿を閉じたい。

(1) 比較文学の立場からは、一八九九〇年の坪内逍遙の「比較文学」の講義が最初であるという(亀井俊介「比較文学の展望」講座比較文学8 比較文学の理論 東京大学出版会、一九七六年、四頁)。

(2) 和辻の比較という用語については、夢殿観音について、モナリザの微笑との相違を論じた後の「エジプトの古彫刻との比較もきわめて興味あるものであるが、「アミアンあるいはランスのゴシック像との比較は非常に興味深い。……」(「古寺巡礼」以下原則として改訂版より)(全二、一八五―一八六頁)が見える。事象(仏像)を「諸文

化融合の熔炉（全二、四四頁）、「世界宗教を取り入れた若い民族の宗教的心情の問題」（全二、一八六頁）とらえる視点からの比較である。

- (3) 「先生の学問はつねに本質をつくものであった。本質をつくということは、それと異質なものと対決、限定を明確にすることにいて成立する。だから先生の東洋研究はつねに東洋の文明についての広汎にして深い知識が前提となっている。現象学についての洞察なくしては、あのユニークな「原始仏教の実践哲学」は成立しなかったであろう。論語、原始仏教聖典、ミランダ王の問い、法華経などについての鋭いみともしをもった原典成立史的研究は、先生が若いときにヴィイラモイツ・メーレンドルフなどのホメーロス研究を愛読されたこと（―のちに「ホメーロス批判」として結実した―）が影響していることにちがいない。「日本精神史研究」（正統）に見られるような、仏教が日本文化を形成した過程の考察は、西洋におけるキリスト教の伝播についての見とおしの故に生き生きとしたものとなっている。また反対に先生の西洋思想研究には、東洋思想の素養がものをいっている。カント哲学を論じるに当たって本来の自己(eigentliche selbst)の問題を取り出されたことは、インド哲学への関心によるものではなからうか。「倫理学」三巻の巨大な体系の基調が多分に仏教、殊に中観哲学のそれにもとづくことは、すでに諸学者が指摘したとおりである」（中村元）「和辻哲郎先生「凶書」一四六号、昭和三十六年。引用は「近代作家追悼文集」ゆまに書房、二〇一二年、八四―八五頁。その他「和辻先生と東洋思想」「心」一四卷三月号、一九六一年。
- (4) 全集別巻一「国民道徳論構想ノート」より。昭和五年頃は日本倫理思想史の構想のできる時期といえる。
- (5) 和辻の国民道徳論にはいくつかのヴァージョンがある。一九三一年度講義「国民道徳論」（全八・全二三）など。一九三〇年前後に集める。
- (6) 中村はさらに、宗教の考察は重要だが「人間の思想のすべてを

くすということもできない」とし、「宗教を排斥する態度」「宗教について無関心な態度、或いはどの宗教をも承認する態度」も比較宗教学からははずれるだろうが人間の思想としては非常に重要であるとして「比較思想論」という呼称を取ると述べておられる点はまた、和辻の態度にも共通することである。

- (7) 奇妙な用語であるが、個性とはいえず、事象ともいえない。個別性も全体性も自性がないという和辻の見方からは自性はふさわしくないが、和辻の最前の用語を使うなら、具体的普遍が「特殊」の形を取って現れたものというべきものである。事象といえるものはあくまで「間柄的人間存在」である。

- (8) 和辻の業績を本稿に関連して、分類しておきたい。「古寺巡礼」のあと和辻は、津田左右吉の影響などをうけながら、日本の古代文化にむかい、日本文化の淵源からの〈自体性〉の追究にむかい「日本古代文化史」（一九二〇年）を著す。「日本精神史研究」（一九二六年）もそのながれの成果である。ついで同じ頃「原始基督教の文化史的意義」（一九二六年）「仏教倫理思想史」（一九二五―二六年）「原始仏教の実践哲学」（一九二七年）を立て続けに著している。この一九三〇年前後には「国民道徳論」に関心を集中させ、三の著作を著し、それに基づき「人間の学としての倫理学」（一九三四年）、比較思想・比較思想的な代表作である「風土」、「倫理学 上」（一九三五、四二年）さらに「尊皇思想とその伝統」（一九四三年）を著し、自体性の深化を踏まえて「人間存在の歴史性風土性」概念を確定している。ちなみに、「風土」における中国へのある種の偏見が指摘され、また「風土」にアメリカの記述がないことは、中国、アメリカそれぞれの文化の淵源への考察が和辻においてこの段階ではなかつたことによるだろう。和辻は一九三八年に「孔子」、一九四四年に「アメリカの国民性」を著して、ようやくその欠損をうめた形になっている。戦後の「諸国民の業績」（倫理学）への着目、異文化共生への視線は、ここのうめた考察によって、自体性への一層の広がりを深化へた上でのことといえる。「ホメロス批判」（一九四六

年)、「倫理学 下」(一九四九年)、「鎖国」(一九五〇年)、「歌舞伎と操り浄瑠璃」(一九五五年)等、戦後の著作あるいは改編は、その政治性への批判は成り立ちうるといえるが、それを離れて、和辻の成果の質的变化、遷移を理解すべきである。本稿は、以上のような和辻の視点の遷移への私の見解を背景に置いている。

(9) 紙幅の限りがあるが、室町時代の説話について一例として、「日本倫理想史」の該当部分を引用して参考に供したい。「熊野の本地」によれた部分で、物語の主人公である「観音の熱心な信者」である女御の深刻な苦難の生活について、この女御が熊野権現の前身とされることを「われわれは特別な意味を見いださなくてはならない。そこには苦しむ神、悩む神、人間の苦しみをおのれに背負う神の觀念が、はっきりと現われているのである。十字架上に槍あとの生々しい残酷な救世主の姿を知っているものは、奈良絵本のさし絵で、頸から血を吹き出しているきさきの姿をながめて、そういう残酷な神の姿が決して偶然でないことを認めるであらう。われわれはそれがキリシタン渡来後のものでないと確信することはできないのであるが、しかしいろいろな点から考察して、これをキリシタンの影響に帰することも出来ないと考え」といい、キリシタンがこうした日本人の心を捕らえたことが想像できるという(室町時代の物語に現われた倫理想「日本倫理想史」第四章第四篇)。

(10) 大方の見方であらう。ここでは湯浅泰男編「人と思想 和辻哲郎」(二書房、一九七三年)一頁の市倉宏祐の発言より引いた。筆者の(「自体性」という用語は、「ザッハリッヒ」という和辻の方法を含み取り、かつ文化ないし思想がそれ自体において成り立つ根拠を指すものとして使っている)。

(11) ただし芳賀矢一にしても村岡典嗣にしても、ドイツ文学の根拠自体が比較思想的であるし、芳賀は従来の国文学研究が中国文学との比較という点で欠けることを指摘しており、村岡はその思想的背景にキリスト教への親近がある。比較思想的であることは、日本の文化・思想の避けがたい歴史的文化的境位であることは

重要である。

(12) 「比較哲学」は、問題からして「哲学」に限られないとして、定着しつつある「比較思想」を用いると末木剛博は述べている。思想史研究の必要性として、思想の系譜をたどること、諸思想の多様性を認めること、二つを挙げている(末木剛博「比較哲学」講座比較文化第八巻 比較文化への展望」第四章三節、研究社、一九七七年、一四八頁)。そうした手続きの上で、「諸々の模型を比較検討する」(二六二頁)ことで比較思想は比較思想の性格を持つことになるだろうという。同一の哲学的問題について、思想形態論的研究の必要性を中村は説いている(中村、前掲書、三〇三頁)。

※ 本論文は、平成二四年度科学研究費(基盤研究(C)、「哲学と日本思想史研究—文献学・解釈学的方法的根拠を中心に」・研究代表者・清水正之・課題番号二三五二〇〇三四)による研究成果である。

(しみず・まさゆき、倫理学・日本倫理想史、  
聖学院大学教授)