

日本の人間観の特質

湯 浅 泰 雄

「人間とは何か」というテーマで日本思想の観点から論ずるのが私の任務であるが、どう答えるべきか困惑を感じる。西洋思想ならキリスト教的人間観、中国思想なら儒教的人間観といったものについて考えることが討論の手がかりになると思われるが、日本思想の場合はそういうやり方がとりにくい。というのは、日本思想史では人間の生き方を律する規範についての哲学的体系的な思索があまり発達しなかったからである。そこでこの点について日本思想史の特質をのべることから始める。

1 道徳規範の日本の特性

私は倫理学の観点から日本思想史を研究してきたが、日本人の道徳観念の歴史には、神道・仏教・儒教・西洋の近代倫理等が混在していて、その中核がどこにあるのかつかみにくい。西洋ならキ

リスト教道徳、中国なら儒教道徳の歴史をたどれば一応その伝統的道徳観念の具体的内容がわかるのに対して、日本ではそうはゆかない。たとえば和辻哲郎の『日本倫理思想史』は日本人の道徳的観念の歴史についてこれまでに書かれた唯一の通史であるが、この書では仏教について全くふれていない。仏教は近代以前の日本人の生き方に深い影響を及ぼしているにもかかわらず、仏教に何ら言及することなしに日本の倫理思想史をとにかく書くことができたということは、日本における道徳観念の歴史的特質と無関係ではない。もちろん日本の思想史的伝統には道徳観念の中核になる「日本のエートス」ともいうべきものはあるように思われるけれども、それを具体的な状況に即して体系化し法則化する試みは十分に行なわれなかった。いわば日本人は、法則や徳目の体系を有しない漠然たる道徳的エートスによって生きてきたといえるか

もしれない。日本の人間観というものが明確にとらえにくい一つの理由はこの点にある。

2 歴史的原因——仏教受容の形態

日本人の道德観念が明確な体系をもった形にまで発達しなかった理由は、歴史的にみると、世界宗教である仏教の受容の仕方による。仏教が日本人の生活にどういう形で定着したかを調べると、理論や教義の面よりも実践面に注意せねばならない。仏教の実践面を代表する「戒律」は次の四つの意義をもっている。一、律 *vīraṅga*、これは罰則を伴う教団法であり、キリスト教の *canon law* に当る。宗教の影響力のつよい社会では、教団法は世俗法の介入し得ない別個の法体系であり、これが世俗法のあり方に、思想的影響をも与える。二、戒 *śīla*、これは自律的な決意によって自らに課する生活規範である。仏教では出家者の場合、戒と律は一体であるが、在家者には戒しかない。そこで出家であれば在家であれば、戒を守った人間が民衆を指導することによって世俗の習俗と道德観念を純化し、強化してゆく役割を果たす。三、定 *niśchita*、すなわち瞑想修行。仏教では戒は定に進む道程であり、いわば魂の内的変革による人間完成が目標である。四、儀礼。戒律は僧伽への入団儀礼や入信儀礼を伴ったが、これが大乘仏教では様々な儀礼化されて民間にひろまった。

ところで日本人が仏教を受け入れた時、これらの実践的問題は

どう受取られたか。戒律の観念が定着したのは平安仏教からであるが、大観すると、日本仏教では第一の律はほとんど入らなかつた。古代における仏教界の統制は主として國家の世俗法(僧尼令)によつたし、平安仏教に至つても教団独自の律は制定されなかつた。第二の戒も十分定着しなかつた。仏教はもともとインドでも、世俗の習俗や既存の道德観念に干渉することが少なかつたといわれる。中国仏教では儒教的世俗道德との調和がはかられた。日本の古代神道はまだ独自の道德体系を形成し得ない素朴な段階にあり、仏教的道德観念がある程度の影響を及ぼしたことは認められるが、根本的變革は為されず、神仏習合にみられるように神道的習俗は強く存続した。この結果、日本仏教独自の戒律観は主に第三の修行と第四の儀礼の面で發達した。最澄の大乘戒運動の中心になつた山家山学の思想は、止観の修行法と古代神道の山岳信仰の伝統が結合して生れたものであり、空海の密教はこれに更に修行法と儀礼の要素を加えたものである。修行の伝統は古代末期の戒律復興(榮西・明恵ら)を通じて中世の禪に受けつがれ、また密教儀礼は古来の神道習俗と結合して広く民間に受けいれた。この結果、日本仏教の実践面における影響は少數の求道の人間に対する修行の伝統と、多數の民衆に対する習俗的宗教儀礼の面に限られ、國家の法体系に影響を与えたり、底辺の習俗的規範を理念的に變革するまでに至らなかつた。このため、法と習俗の規範から區別された独自の性格をもつ道德規範の体系は十分に發達しなかつた。

った。言いかえれば、日本では法と習俗が道徳規範の代用をする
度合が大きかったと言つてもいいであろう。

3 社会的原因——日本社会の閉鎖性

次に日本で道徳法則の体系が十分発達しなかつた社会的理由と
して、日本のおかれた地政学的条件によつて異民族との接触が乏
しかつたことがあげられる。

法則としての道徳の体系は歴史的にみると、法的規範の発達に
伴なつて形成されることが多いものである。法の体系性は元來、
權利義務の關係が明確に示されるところに成り立つ。比較のため
に西洋の場合を例にとると、西洋の法体系の基礎はローマ法によ
つておかれたが、いわゆる自然法の源泉とされるローマの万民法
は、ローマ帝国の異民族支配によつて生じた異人種間の商取引を
規制する必要から生れたものといわれている。経済的取引關係は
習俗・言語・人種のちがいをこえてひろがり易いものであるから
トラブルをさけるには相互の權利・義務の内容を明確に規定する
必要がある。「人格」という概念は、そういう權利義務の責任主体
として生れてくる。(人格 *persona* の概念はローマでは十分確立
せず、キリスト教の影響によつて中世に確立したものであるが、
その源泉はローマ法にある。) いずれにせよ、自然法の責任主体
である人格は、人種・言語・生活様式等の習俗の多様性を超越し
た抽象的概念であつて、人格概念は法的次元に近づけてとらえら

れるほど抽象化され、普遍化される。そういう劃一的法体系の必
要な社会では、人種・身分等の差をこえた道徳的人格という觀念
も発達し易かつたのである。西洋では自然法の影響を受けて道徳
規範を法則化された義務の体系としてとらえると共に、その根拠
を立法者としての神に帰する考え方が発達した。また儒教道徳の
基礎にはしばしば一種の自然法的考え方がありといわれるが、中
国も異民族との交渉の多い社会だつたところから、儒教道徳を普
遍的規範に高める必要性が大きかつたと思われる。これに比すれ
ば日本は異民族と接觸する機会が少なかつたので、習俗の多様性
をこえた抽象的次元で權利義務の關係を規制する思考態度が発達
しにくかつたように思われる。

ところで法はその時代の社会の政治的支配の必要に制約された
規範であるのに対して、道徳は政治的變動のレベルをこえた次元
で社会生活を保持してゆく規範である。キリスト教道徳や儒教道
徳は、長い時代にわたる国家や王朝の興亡をこえて、生活規範と
して存続してきた。しかし日本は同一民族の社会である上に、古
代以来、国家が滅亡したという明確な経験(たとえば王朝交代と
か異民族支配)をもたなかつたために、法体系の担い手である国家
と習俗の母胎である人種社会の区別がつきにくく、国家をこえた
次元で人間の生き方を律する道徳觀念が十分に育たなかつた。従
つて法的規範と道徳的規範の性質の区別が明確でなく、道徳觀念
が時代の政治や法のあり方から影響されやすい傾向がある。その

反面、日本人の道徳観念はまた下からの習俗的性情に引かれ易い傾向をも有している。習俗的ルールは子供のころから馴れ親しんだ生活の中で体得されるものであって、その権利義務の内容が明確に限定しにくいし、理論的根拠も明示されにくい。いわば情緒的に感得し、理解し合っているルールである。日本人は同じ習俗言語の世界だけしか経験していないので、そういう習俗的ルールに従う生き方から脱却しにくい。

近代日本では外国との交渉がはげしくなり、国家体制が変化すると共に、道徳観念もその時代の政治や法の影響をよく受けた。しかしその反面、伝統的な習俗的規範からは脱却しにくいため、社会心理学的にみれば意識面の知的な考え方と無意識面の心情的感じ方とにズレが生じ、このズレが「いかに生くべきか」という道徳的不安感をつよめる。近代の日本人はこの問いに悩まされつづけてきた。要するにわれわれ日本人は「人間とは何か」という問い、永遠で普遍的な観点から人間の生き方を反省する問いを、現代になって始めて哲学的課題として与えられたといえるかもしれない。

4 日本のエートスとは何か

先に私は、日本思想史の伝統では、道徳法則の体系は十分に発達しなかったが、道徳観念の中核となるような日本のエートスともいべきものはあるように思われるとのべた。日本人の人間観

について考えるとすれば、この点に手がかりを求める外はない。このエートスをかりに私なりに定義するとすれば、「価値対象に対する献身における心情的純粋性」ともいえるように思う。つまり権利義務の体系とか法則といった客観的規範に従って自己の行動を律するよりも、何らかの価値対象に対して自己を滅して献身してゆく場合の主体的動機、ないし心情が、客観的な利害得失の判断をなれたものであり、その意味で純粋であればあるほど人間らしいと感ずる態度である。問題はその献身の対象となる価値である。近世以降では、それは時に特定の立場にある人格的他者であったり（義理人情）、自己の属する共同体ないし集団であったり（国家その他）、あるいは何らかの政治的イデオロギーであったりする。しかし客観的な道徳法則の体系が十分発達していないため、それらの価値対象相互の関係が明らかでなく、そこに混乱が生じやすかったといえるであろう。

ところで、これらの価値対象は形而下のもの、いわば存在的 *ontisch* な価値であるが、近世以前では形而上的存在との関係において献身の心情的純粋性をとらえる態度がみられた。具体的にいえばそれは、底辺のマナイズムの神道習俗と仏教、特に密教の多神教的かつ汎仏論的世界観の融合の上に成り立ったエートスである。簡単にいえば「神仏に対する献身における心情的純粋性」を人間の生き方の根本におく態度といってもよかるう。この態度は先にのべた日本仏教独自の戒律観（第三・第四の修行観と宗教儀

礼)の展開によってつちかわれたものである。日本仏教の修行観には古来の自然信仰(特に山岳信仰)との結合が見受けられる。

自然信仰の中核を成す觀念は、未開宗教に多く見出されるところの「母なる大地」、すなわち万物を生み育てる大いなる力への信仰と名づけてよいと思う。密教の六大縁起観は、古代神道のこういう信仰に仏教的体系化を施したものと云ってよいであらう。従って修行とは、自己をすてて母なる自然の生命に融合し一体化するという意味をもってくる。自然は一種の神性の体現者であり、そのかぎりにおいて「大いなる主体」を象徴している。生ける自然の造化のはたらきは、形而上的(靈的)次元に存在する人格的存在としての神仏のはたらきの具体的表現である。その多様な神仏のはたらきの究極には、ひとつの「大いなる主体」としての「母なるもの」が活動している。従って人間は、客体としてみられた世界に相対立する主体的自己であることを止め、自己自身の魂の内に向って人間性の本質を追求してゆけば、言いかえれば「大いなる主体」のはたらきに同化しきつた道具、すなわち一つの客体になり切つて、いわば「物となつて物につき当る」(西田幾多郎)ときに、自然の生命の根源である神性の次元に入つてゆく。そこに自己と他者が区別と対立をこえた生命の一体性において生きる世界がひらける。大乘仏教における涅槃(悟り)と慈悲の精神は、日本ではおおむねこのような立場からとらえられてきた。習俗儀礼はこのような生き方を民衆の生活様式に即して表現

したものである。この場合は、死者(特に祖先)の靈魂への崇拜と自然信仰が融合し、神仏と死者が連続的にとらえられていることが注意される。いわば、祖先崇拜と自然崇拜を介して生死二つの世界が感応し合う魂のつながりに生きるのが、民衆的次元における生命的自然との一体化の生活であつた。ここに日本的人間観の伝統の原型がある。

近世以降多様な形で現われてきた形而下的諸価値に対する献身の心情的純粋性は、元來はそういう形而上的存在に對する献身の純粋性を基礎にして生れてきたエートスであつた。近世以降の世俗化に伴つて宗教の影響力が後退したために、この原点が見失われ、価値対象相互の關係もバラバラに分解して行つたように思われる。日本的人間観の意義を再評価するには、このような伝統の原点についてあらためて反省してゆくべきであらう。

(ゆあさ・やすお、日本学・倫理学、大阪大学教授)