

和辻哲郎と西田幾多郎における自己とその宗教性

邱 奕 菲

はじめに

和辻哲郎の哲学では宗教性が薄いのではないかという見方が従来から多くあった。なるほど和辻は、その論考「沙門道元」で自分の道元受容は文化史的な理解であると言っており、さらにその代表作『倫理学』において宗教を人倫的組織や文化共同体と見なしている。しかしその一方で、文化的で歴史的な形成物としての諸宗教の根底に共通して、ある絶対者への渴望が存在するという和辻の考えに、和辻の哲学の持つ宗教性を見出す研究が近年増えてきた。

それらの研究を踏まえて、本稿では、和辻の道元理解とその『倫理学』における文化共同体に関する説を、『倫理学』の補説となる『人格と人類性』におけるカントの人格概念に関する解釈と連関させて理解することを通じて、和辻における本来的自己とその宗教性を明らかにしたい。その結論の妥当性が得られれば、和辻

の倫理学の立場は、それがある面では解釈学的方法に基づいて構築されたものであると言えても、他方、その内実から見れば、従来考えられるよりも西田哲学の立場に近いのではないかという新しい視点を持つことができる。

一 和辻哲郎の自己論とその宗教性

『日本精神史研究』に収録された和辻哲郎の論考「沙門道元」は、一九二二年二月から七月に雑誌『新小説』に連載されていた論文と、一九二三年一月から六月に『思想』に掲載された諸論文を集めてできた長編論文である。『日本精神史研究』の序言によると、その時の和辻の関心は、一九二〇年に出版された『日本古代文化』に続く、日本人の精神生活の根柢となる仏教思想、とりわけ鎌倉仏教における日本仏教思想の特殊性を理解することにある¹⁾。

歴史的なものが精神の自己から展開したものであり、したがっ

て歴史的なものを認識することはすなわち自己を解釈・理解することにほかならないという、デイルタイの解釈学に影響を受けた和辻は、「沙門道元」において、人類の持つ宗教がキリスト教、仏教などさまざまな歴史的で特殊な形で現われるにもかかわらず、イエスにせよ仏陀にせよわれわれが知られざる絶対者に祈る際、実はあらゆる特殊をしてあらしむるところの「一切の根源」に近づいていくと説いている。和辻によれば、それこそが宗教の真理である。

こうした道元に対する歴史的理解は、その後の和辻の名著である『倫理学』（全三巻、一九三七年〜一九四九年初版）でも示されている。加えて、一九二七年に刊行されたハイデガーの『存在と時間』を意識して書かれた『倫理学』において和辻は、さらに鎌倉仏教を一種の特殊な形で現われた文化共同体と見なし、文化共同体における人間存在の時間的構造を提示している。周知の如く、和辻のいわゆる人間存在は、個人としての個別的な存在であるだけではなく、個々の人々が個人でありながらその互いの間にある間柄により共同体性が与えられた「人—間」存在であるように思われる。またこの人間存在は、ハイデガーの『存在と時間』における現存在の空間性の欠如を指摘した和辻によると、以下のような空間的・時間的という二つの構造を持っている。

まず、人間存在の空間性は、人間が生活している村落などの地縁共同体において現われ、それに対して人間存在の時間性は、宗教や芸術などの文化共同体において現われてくる。その時間性に関してより具体的に言えば、人間の文化的共同存在の過去であり、

芸術、宗教、哲学のごとき各民族や集団においてそれぞれの特徴を持つ一定の文化産物として表現せられているものである。和辻は、人間存在のあり様が空間性において地域により閉鎖されていても、時間性において文化により現前の生の「地域的閉鎖性を超えて一層広汎な場面に展開する」³⁾、つまりより広い共同の精神領域に突き入ることができると考える。

論考「沙門道元」と同じく解釈学に重きを置き、加えて前期ハイデガーの解釈学的現象学を基礎にして展開した『倫理学』では、精神の具現化したものとなる現前の文化産物を単なる対象的なものとすることなく、われわれが対象的な文化産物において己れを現わすことこそ精神の本質であると力説している。こうした自身のおいてある文化共同体の文化的共同存在の過去について理解することによる自己理解を、和辻は「自覚」と呼んでいる。和辻によれば、自覚的な状態に至っていない者、すなわち自身においてある「文化共同体に固有な文化産物を通じてその過去に参加しない者は、その共同体に歩み入ることはできない」⁴⁾。逆に言えば、現前のわれわれは文化的共同存在の過去を基盤にして共同存在しているとともに、絶えずに新しい文化産物を生み出すという創造活動を通じて新しい文化共同体また新たな人間の合一の段階に向かっている。

ここで和辻の言う人間存在における時間性の全体的構造が明らかになった。また先に述べた通り、この過去、現前、未来という人間存在の時間的構造は、身体をもって実践するという人間存在の空間的構造とは相互影響している。そこに和辻の人間存在に對

する関心は、現前において過去への自己理解という解釈学的認識論の問題にとどまることなく、未来への実践創造という自己実現の問題にも及ばず。こうした過去への自覚に基づいてその特殊な自己を否定することで、人間の合一を實踐し無たる本来の自己へ向かつていくことは、後述するように、和辻のいわゆる人間存在におけるその弁証運動である。なお、次節で示すように、この弁証運動に裏づけられた論理、すなわち和辻のカント人格論に対する弁証法的解釈は、和辻のショーペンハウアー意志論受容ないし西田哲学受容と関わっていると考えられる。そこで和辻の倫理学は、もはや解釈学や純粋な徳論の領域を超え、後述するように、その論考「弁証法的神学と国家の倫理」で述べられている通り、人間存在の「絶対無の否定的還帰運動」は実は信仰の立場において神の創造の仕事とせられたものと同じという、宗教の領域にも踏み込んでいのではないかと考えられる。

二 自己を否定する意志の統一

一九二六年十一月二十七日、谷川徹三に宛てた書簡の中で、和辻哲郎が西田幾多郎の哲学を次のように言及している。

「然し僕の方も実は唯物論的弁証法がまだ充分腹にはいつてゐないので、少々困る点があるのです。承服は出来ぬが、しかし反対の考を明白に formulieren 出来ないのですから弱味があります。いつか君が、あの弁証法は結局ヘーゲルに帰らなければ徹底しないものだと言はれたが、僕もそれに同感です。あの考方の一番の強味は現実そのものに内存する弁証運

動が直ちに研究方法になるといふ点で、そこは大に賛成なのですが、たゞ現実の解釈に於て離れなくてはならぬと思ふのです。唯物論といふところに少し単純すぎる考や思想の混乱などがありはしないかと思ふのです。あの物質は自然科学の物質と同じではあり得ない。弁証法的に運動する物質は、非合理的契機をベトーンしたイデーに外ならず、従つて西田さんの様に Willens Prinzip を入れて解決する外致方のないものではないのでせうか。」

そこに和辻がいわゆる西田の Willens Prinzip を通じて唯物論と観念論の両方の利点を自身の弁証法に取り入れようとする意図が見えているが、何のために弁証法について考え直さなければならぬのか、またその西田の哲学における Willens Prinzip とはいったい何なのか、この書簡でははっきりしていない。

まずは、その観念論と唯物論を取り合わせようとする弁証法について考察しよう。一九三一年に岩波講座「哲学」のうちに収められていた和辻の論考「倫理学」は、その主著「倫理学」の序論とされる『人間の学としての倫理学』（一九三四年初版）の旧稿であり、和辻倫理学の体系の形成を示す著作であるように思われる。金子武蔵が指摘している通り、この著作で和辻が、唯物論か観念論かという哲学的議論が盛んな昭和初期に、唯物論と観念論との対立に関して態度をとるにあたり、「唯物論にも積極的意義を見出しているが、それは思惟に対する存在の優先によることであつた」⁽⁶⁾。その優先する存在とは、言うまでもなく、前述のような根源的存在としての人間存在のことである。

要するに、和辻が、思惟を優先する観念論よりもむしろ存在を優先する唯物論に共感しているのである。しかし、和辻が考えた存在とは、唯物論のような単なる自然科学の物質ではなく、非合理的契機をベトーン⁷したイデー⁸ンにほかならないという、弁証法的に運動する物質そのもの、すなわち「人間」存在なのである。こうした人間存在に対して和辻は、いわゆる西田の Willens Prinzip を通じてその内存する弁証運動を論理化することを企てる。この Willens Prinzip について、和辻は明らかにしていないが、この論考「倫理学」の「人間の学としての倫理学の方法」という章で論じられている、「人間の統一における意志の統一」と運動しているのではないかと考えられる。

「我々にとつては、カントの後にシヨペンハウエルが問題としたように、意志が盲目であるということも問題となり得る。盲目であるとは意識されぬということであり従つて理論的でないことである。かかる意味に於て理論的と実践的、認識と意志との区別に十分な意味を認めるならば、両者の結合の地盤となり得るものは盲目的意志の根柢ともなり得るものでなくてはならない。」

なお、同箇所では和辻は、理論的認識と実践的意志との間にその連絡する通路を求め、いわば「人間の統一における意志の統一の問題」は、もはや純粹な徳論や善論ではなく、経済学・国法学・教育科学などの特殊社会科学の多様性からして倫理学の問題となり、したがって「人間のそれぞれの共同態に他ならぬ」と説いている。

こうした「人間のそれぞれの共同態」すなわち「人間」存在は、和辻倫理学の中心概念である。しかも和辻倫理学の中心問題は、人間の統一における意志の統一という問題である。前述した通り、最初から和辻がこの問題をいわゆる西田の Willens Prinzip で解決しようと考へた。それは、人間存在に内存する弁証運動、すなわち人間の統一における意志の統一を論理化することにあると思われる。また、盲目的意志の根柢となる、理論的認識と実践的意志の結合の地盤としての人間存在は、あらゆる社会科学のな認識の可能根柢であり、したがって「人間現象の有的認識に対してその有論的根柢」となる。こうした根源的、あらゆる有を生み出す絶対者としての人間存在は、もはや解釈学をこえて宗教の領域に踏み込んでいくのだろうか。

他方、同章で和辻は、ハイデガーの言う現存在（現有）には他人との共同存在（共有）という意味も含まれているが、それは道具の使い手や持主として道具に出逢うと同様な有り方において他人を見出す、つまりアトム的な現存在の共同存在（現有の共有）を意味するため、構造上はただ我のみの存在であり、この点でハイデガーの存在への通路は他人と関係なく「おのれ自身からおのれ自身に於ておのれを示すもの」のみに求める不十分なものと言わざるを得ないと指摘している。それに対して、ディルタイの説く、単なる自我ではなく実践的な間柄においてある「我々」より展開された生・表現・理解の連関は、人間の存在への通路を求め場合に、そのもつとも優秀なる方法的意義を發揮してと和辻は評価している。しかしその充分でない点は、生における

共同性と個人性との間の弁証法的な統一に触れていないことであると和辻は指摘している。⁹⁾

これまで述べてきたように、和辻が重視する人間性の統一における意志の統一や全と個との弁証法的統一は彼が理解した解釈学でない概念であり、そこで和辻の倫理学が解釈学以外の性格を持つことは明らかである。なお、他人との間の「間柄」において示される己れ、すなわち弁証法的な自己不二の自己が主体として実践する際、この主体の動きは宗教の問題にもつながると、和辻晩年の講演「私の根本の考」(吉沢伝三郎筆記「青淵」一九五一年五月号に収録)では説いている。要するに、晩年の和辻にとって宗教の難しさは、神を客体として捉えればその神のことが分からなくなってしまう、結局キリスト教のような主体のどん底にある神や、仏教の涅槃のような主体の根柢にほかならない絶対者として神を捉えなければならぬという点にある。和辻によれば、絶対者は「空」とも言い現わされるが、それが対象である場合にはただの実際空なのであり、しかしそれが主体である場合には、「空は却ってそこから総てが出てくる主体的根柢¹⁰⁾」なのである。

以上から、和辻が考えた主体であるとともに一切の根源となる宗教的絶対者は、すなわち彼の倫理学における根源的なものとして人間存在であると思われる。こうした間柄において主体として働く際、その自己を否定することを通じて人間合一の「空」や「無」になり、そこからあらゆる「有」が生み出されるという和辻の自己論や人間存在論は、対象化することのできない、一切の有の根源となる「無」という後期西田哲学の場所論に近いと考えら

れてきた。しかも西田最晩年の論考「場所的論理と宗教的世界観」(一九四六年に『哲学論文集第七』に収録)では、矛盾的自己同一という弁証法的な場所の論理を、神や絶対者の自己表現の形式と見なしている。

しかしここで本稿は、和辻の言う「人間性の統一」における意志の統一と前期・中期西田哲学における意志論との関連に着目したい。その理由として、前述した通り和辻は一九二六年にすでに友人に宛てた書簡で西田の意志論について言及している。また、「無」から「有」が生み出されるという和辻の自己論や人間存在論は、一九三〇年代に形成した後期西田哲学の場所論との類似性を持つと思われるが、そのもつとも根本的な「無」や「空」へ帰還する運動すなわち意志の統一の論理は、後述するように、一九一〇年代から二〇年代の前期・中期西田哲学の「純粹経験」や「自覚」における意志論のほうに近いのではないかと筆者は考える。

三 和辻と西田における意志の統一の論理

和辻哲郎の著書『倫理学』と比較して、その補説とされる論集『人格と人類性』はそれほど重視されていないが、この本で説かれているカントの人格概念における二重構造とその統一は、和辻がカントの人格論から見出した新たな知見であり、前述した和辻倫理学における「人間性の統一」における意志の統一を論理化させるものとも考えられるため注目に値する。

『人格と人類性』の中で、特に論文「カントにおける『人格』と『人類性』(一九三二年初出)は意志の統一の問題に集中して

いる。この論文において和辻は、カントの『純粹理性批判』に依拠して、統覚の形式となる「我れ思う」(Ich denke)、それ自身が認識の対象になった場合、知性的実体として人格であり、また認識作用の統覚によって与えられたこの人格の同一性が人格性であると説いている。和辻によれば、これはカントの人格概念における二重構造そのものである。このような人格概念における二重構造を明らかにした上で、和辻は自覚によって実体化された「我れ思う」すなわち具体的な自己・人格を「存在するもの」と見なし、その自己の同一性・人格性を「存在論的規定」と見なしている。

和辻にとって、認識する自発的作用としての「我れ思う」は、認識対象とならないため「無」たる自己であり、それに対して自覚によって認識される客体としての「我れ思う」は、認識対象となるため「有」たる自己である。また後者は「存在するもの」として、前者のような無としての自己に意識されることによつて、その存在が初めて可能となる。換言すれば、自覚において認識する無たる自己が認識される有たる自己を現わし、したがつて無たる自己が有たる自己すなわち存在するものとしての具体的人格、その現象を表現するものとなる。¹¹⁾

他方、和辻によれば、カントの人格概念における二重構造は人格と人格性との区別であるとともに、同時にその両者の結合である。それはカントの『純粹理性批判』初版の「誤謬推論」という章の中で論じられている「種々異なる時間における彼の自己の数的同一性を意識しているものは、その限りにおいて人格である」と「我れは我れのあらゆる継起的限定を、あらゆる時間において、

すなわち我れ自身の内的直観の形式において、数的同一の自己に關係させる」ように示されている。¹²⁾つまり、種々異なる時間において意識された種々異なる自己が直ちに人格なのではなく、あらゆる時間においてあらゆる継的に意識された自己を数的同一の自己に關係させる限り、その数的同一の自己が人格なのであると、和辻はカントの人格論を理解している。

また同論文で和辻はさらに、その意識せられた数的同一の具体的な自己・人格は、内感の対象たる心靈と外感の対象たる身体との結合したものであり、したがつて内外観の形式となる「時空間」を通して無たる自己すなわち本来の自己に還したものであると説いている。¹³⁾より具体的に言えば、『倫理学』においてもしばしば述べられているように、われわれが文化・精神共同体の一員としての自己の特殊な存在様態を意識することによつて、感ずる者としての自身の存在を感じて本来の自己に還る。

ここから、和辻倫理学の中心問題となる意志の統一の論理、その端緒が見えてくる。それは人間存在における弁証法的帰還運動、つまり意志の主体が特殊の有たる自己を意識し、この自己を否定することで無たる自己すなわち本来の自己に還る運動そのものである。前節で述べた一九三一年の岩波講座「哲学」に収録されたその旧稿「倫理学」と照らし合わせると、和辻が追求する意志の統一の論理、それに裏付けられた理論は、実践的意志の表現となる現象が意志的主体に認識されることによつて主客統一するという、和辻がショーペンハウアーから受け継いだカントに対する意志論的解釈ではないかと思われる。

なお、前述したように、和辻が最初からいわれる西田の *Willensprinzip* で人間性の統一における意志の統一という問題を解決しようと考えたため、その独特な意志論のカント解釈は、和辻がショーペンハウアーに直接影響されたのではなく、西田のショーペンハウアー理解を通して間接的に影響されたものではないかとも思われる。板橋勇仁が指摘しているように、初期・前期西田のショーペンハウアー理解の特性は、例えば『善の研究』（一九二二年初出）において西田は一般に流布している、意志が実体的な根拠であり現象に先立って独立自存するものというショーペンハウアーの意志論に対する理解よりも、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界（正編）』の第四卷第五十四節のほうに依拠して、意志をいかなる意味でも根拠とならずに現象と一体（統一）的にのみ存在しているものとして理解している。こうした意志とは現象に先立って独立自存するものではなく、むしろ現象と統一的にのみ存在するものであるという西田の独自のショーペンハウアー理解は、そのいわゆる「自覚」期に書かれた著作『自覚に於ける直観と反省』（一九一七年初出）で論じられている、われわれの人格を表現したものとなる絶対自由の意志の世界について少しも思慮分別を加えなくそのまま経験することである「人格的統一」¹⁵、またその後の「場所」期に書かれた論考「睿智の世界」（一九二八年初出）で西田がフッサールの現象学の概念を借りて説明している、知るものとしてのノエシスが知られるものとしてのノエマを包むという主客統一的構造と密接に連動すると考えられる。

なお、周知のように、西田の自己論や意志論は、カントはもち

ろん、フイヒテヤヘーゲルにも関係するが、その『自覚に於ける直観と反省』において西田が「我々に最も直接にして具体的なる真実在といふべき絶対自由の意志はカントの所謂物自体の如きもの」¹⁶と説いている際、おそらくその念頭にショーペンハウアーの意志論が置かれているのだろう。同じく和辻は、前述したように、カントの物自体という他者認識の難問に対してショーペンハウアーの意志論を踏まえて、物自体を認識のできない盲目的意志と見なし、改めてそれと認識、両者の結合の地盤となるもつとも根源的なものを探求する。これこそ、和辻倫理学の中心問題なのである。また、和辻の論考「弁証法的神学と国家の倫理」（一九三四年初出）で述べられている通り、その主体であるとともに一切の根源となるものは、実は神の創造の仕事とせられたものと同じである¹⁷。この点から見れば、和辻の倫理学は一切の有を生み出す、もつとも根源的なものを思索するまた実践することを通してこの根源との合一を求めるものとして、宗教的な側面も持つように思われる。

おわりに

西田哲学の宗教性は、従来から主にその自己否定に関する論理にあると考えられてきた。筆者は、和辻倫理学の中心問題である「人間性の統一における意志の統一」、ないし人間存在の根本理法である「空の弁証法」はこうした西田哲学における自己否定に関する論理に影響されたものではないかと考えるが、紙幅が限られているため、本稿では両者の意志の統一の論理についてのみ考察

してみた。空の弁証法との関係については、稿を改めて論じたい。

- (1) 和辻哲郎『日本精神史研究』岩波書店、二〇一五年、七―八頁。
- (2) 同書、二四四頁。
- (3) 和辻哲郎『倫理学』(三) 岩波書店、二〇〇七年、二一五頁。
- (4) 同書、二一七頁。
- (5) 和辻哲郎『和辻哲郎全集』第二十五卷、岩波書店、一九九二年、一五八頁。
- (6) 金子武蔵「解説」『和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、一九九〇年、四八六頁。
- (7) 和辻哲郎「倫理学——人間の学としての倫理学の意義及び方法——」 荻部直編『初稿 倫理学』筑摩書房、二〇一七年、一四五―一四六頁。
- (8) 同書、一四五―一四六頁。
- (9) 同書、一五四―一五五頁。
- (10) 和辻哲郎「私の根本の考」 荻部直編『初稿 倫理学』筑摩書房、二〇一七年、二五―二六頁。
- (11) 和辻哲郎「カントにおける『人格』と『人類性』」「『人格と人類性』」「和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、一九九〇年、三三七頁。
- (12) 同書、三三二頁。
- (13) 同書、三四六頁。
- (14) 板橋勇仁「底無き意志の系譜——シヨーペンハウアーと意志の否定の思想」法政大学出版局、二〇一六年、一〇八頁。
- (15) 西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』岩波書店、一九一七年、三五六頁。
- (16) 同書、三六九頁。
- (17) 和辻哲郎「弁証法的神学と国家の倫理」「『人格と人類性』」「和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、一九九〇年、四六〇頁。

(きゅう・いいふえい、東洋哲学・東西比較思想、

立正大学大学院後期課程)