

《研究論文1》

# 「思想史」とは何か

## — 「日本倫理思想史」に関する方法論的反省

高島元洋\*

### 目次

- (一) 「日本倫理思想史」とは何か—相良亨「日本倫理思想史研究の意義」
- (二) さまざまな「日本思想史」—丸山真男「日本政治思想史1965」、黒田俊雄「思想史の方法—研究史からなにを学ぶか」
- (三) 「日本倫理思想史」の定義—和辻哲郎『日本倫理思想史』
- (四) 和辻倫理学の問題点と「日本倫理思想史」
  - 【1】「倫理」の定義と和辻倫理学の構成
  - 【2】内部と外部—「自然」と「宗教」の位置
    - ①「自然」という外部
    - ②「宗教」という外部

### (一) 「日本倫理思想史」とは何か

—相良亨「日本倫理思想史研究の意義」<sup>(1)</sup>

ここで以下、問題としたいことがらは「日本倫理思想史」という学問分野である。この分野は、そもそも「倫理思想史」という言葉自体がおそらく一般になじみのうすいものであり、だれもが内容をイメージできるような自明の学問ではないかもしれない。またこんにち、それぞれの学問分野がたえず細分化しつつある現状においては、各分野について判然としたイメージをもてないとしてもそれほど問題とするにはおよばないかもしれない。しかし、イメージだけではなく実質内容を問い、その分野の定義自体を検討して、しかもなお判然としないということになれば、ことは深刻かもしれない。

ここでは方法論について議論する。何故方法

論かという、一つには「思想史」という学問分野の曖昧さが関係する。もう一つは、とりわけ「歴史」という学問をめぐる素朴な思いこみの問題がある。いまどき方法論というのも青臭い感があるが、問題の所在をはっきりさせるためにはいちど整理する必要がある。

前者についてはのちにあらためて検討する。とりあえず後者について簡単に説明する。たとえば「思想史」とは何かと問うと、素朴な理解として思想の「歴史」であるとする解答がある。この答えは、むろん間違っているわけではない。「文学史」が文学の歴史であり、「経済史」が経済の歴史であるように、「思想史」は思想の歴史である。

ただ、「思想史」については（実際はほかのテーマでも同じであるが）、思想なる客観的実体があって、この対象を（あたかも自然科学の対象と同じように）、観察・検証して事象の内に法則（因果関係）を見いだすというような理

\*お茶の水女子大学文教育学部教授

解で、過不足なき説明となるかというときわめて疑問がある。これは、カントとかマックス・ウエーバ以来のきわめて古典的な問題であり、人文科学・社会科学は自然科学と同一の方法論を持つことができるかということである。論証は省略するが、結論としてはそのようなことはありえない。

若干極端な例かもしれないが考えておくべきことがらとして、昨今日本と中国・韓国との間にある歴史問題・教科書問題がある。むしろ日本が過去に中国・韓国に対して行ったことについて、事実は事実として認めなくてはならない。だからといって、異なる国家・民族の間で歴史を共有することはありえない。歴史は、すでに自明のものとしてあるような安易なものではない。歴史は、それぞれの国家・民族における個性の自覚である。たんなる科学ではない。ようするに政治的所産以外のなにものでもない。むしろ中国・韓国の学問が、現状をこえて言論の自由を保障するようなものとなれば、今後共通の歴史を模索することもあるかもしれないが、当面はありえないだろう。

こうして「思想史」を思想の歴史とする解釈が素朴であるとする、ここに「思想史」をめぐる方法論的な反省が登場する。とはいえ、方法論そのものは基本的に二次的な議論にすぎない。「思想史」で問題とすべきことは、個別研究（モノグラフ）である。方法論はその背後にある。

何故このような確認をするかという、かつて思想そのもの（個別研究）ではなく、方法論だけで思想を議論した不可解かつ不毛な時期があったからである。具体的には、マルクス主義（唯物史観）による思想史解釈である。この立場では、「思想」（上部構造）は基本的に「土台」（生産諸関係）によって規定されるとする。この「思想」を「イデオロギー」（虚偽意識）という。この場合、「思想」それ自体には歴史は

ない。あるのは「土台」の変化である。結果、思想史の内容ははじめから結論がきまっていた。個別研究が「土台」解釈に変更を持ち込むことはありえなかった。

こんにち、さすがにマルクス主義はなりをひそめているが、二次的な議論である方法論により個別研究（モノグラフ）を排除する類の思想史研究は数限りなくある。

ということで以下、「日本倫理思想史」の方法論を検討し、同時にその個別研究の可能性を考えてみたい。「日本倫理思想史」という学問について定義をしようとする、と「倫理」とは何か、あるいは「倫理思想史」とは何か、また「思想史」とは何かというかたちで同時に複数の言葉の定義が求められる。これら一群の定義の中心にある言葉はいうまでもなく「倫理」である。この言葉の定義が変わると「倫理思想史」の全体が変わることとなり、定義のなかでもっとも難しい部分になっている。

いずれにせよ「日本倫理思想史」という学問は、「倫理」という言葉を中心にやっかいな微妙なものをたくさん含みこんだ分野となっているということである。この定義を検討することで、不毛な方法論をこえて具体的に何が倫理思想史の課題であるかがあきらかになるであろう。

まず相良亨「日本倫理思想史研究の意義」という論文を見てみたい。この論文は、「倫理を、ここでは人間の共同生活における生き方の意味にとっておこう。倫理学史とは、この倫理を高度な理論的反省によって捉えた倫理学の歴史である」という文章ではじまり（p.373）、このように「倫理学」「倫理学史」がすでにある上に、何故さらに「倫理思想史的考察」が求められるかを問題にする。相良があげる理由は、つぎの三点である。（p.374）

i 「倫理学」だけでは、その時代の倫理の自

覚をすべて吸収することはできない。

ii 「倫理学」は高度に抽象化された学説であり、「倫理思想」の補助により、これを生き生きと理解することができる。

iii 日本においては明治以前、「倫理学」は存在しない。したがって、日本人の倫理の自覚を問題にする場合、基本的には「倫理思想」を対象にしなくてはならない。

i ii は、西洋であれ日本(東洋)であれ、「倫理学」あるいは「倫理学説史」以外に「倫理思想史」が必要だということである。ようするに、「倫理学」として把握された倫理と「倫理思想」のかたちで捉えられた倫理にずれがあるということである。この問題については、のちほど別に考えたい。

これに対してiiiは、とりわけ日本思想を考える場合、「倫理思想」が重要になるという指摘である。日本には本来「倫理学」という学問はなかった。とはいえ、このことが日本社会に「倫理」がなかった、あるいは「倫理」の自覚がなかったことを意味するわけではない。「倫理学」はなかったが、むしろ「倫理」はあった。これを把握しようとして「倫理思想」の研究がなされる。

その際、相良が強調することは、「倫理思想」の研究は、たとえば日本を対象にする場合においても日本という特殊性にとどまるものではなく、同時に普遍的なものを求めて、研究者自身の「倫理学」の形成に結びついていなければならないということである。そこで、さらに相良はつぎのような指摘をする。

普遍的な真実は、まず自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはならない。無国籍の思索は死んでいる。やがて霧散する虚飾にすぎない。私はまずこのような観点から日本倫理思想

史研究への関心を位置づけている。それは、外国人が日本の思想を問題にするのとは意味がちがう。われわれにとっては自己自身との対決である。(p.378)

相良は「無国籍の思索」を批判する。それはたとえば哲学・倫理学の研究を、西洋思想のたんなる翻訳・紹介と考えるような姿勢を指す。海外の新しい思想を研究することはいうまでもなく重要である。しかしここで問題とされることは、われわれの体内に流れる過去からの制約である。頭ではわかるが身体がいうことをきかないという類の無意識の伝統である。日本人による「日本倫理思想史研究」は、このことを問題にしなくてはならないという。自己の中にある特殊性を認識し、同時に普遍を求めてたんなる特殊を超えなくてはならない。「自己自身との対決」とは、こうして特殊性との対決であった。

相良がここで強調することはじつは、その師である和辻哲郎がすでに問題にしていることでもあった。和辻は、昭和27(1952)年「日本社会の倫理」という論文を書く。これはこの年に出版された『日本倫理思想史』の要点を簡潔にまとめたものである。ここにおいてつぎのように述べる<sup>(2)</sup>。

倫理とは人間存在の理法である、とわたくしは考える。従って倫理は人間存在に普遍的であって、特に日本社会の倫理として限定されるべきものではない。われわれがこの日本の社会において実現して行くべき倫理は、われわれの把握し得る限りの最も根本的な、従って普遍的な人間の道でなくてはならない。もしそれを妨げるような特殊な条件が日本の社会にあるとすれば、われわれはその特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならな

い。

相良は「自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはならない」といい、和辻は「特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならない」という。両者の主張は、まったく同じではないとしても関連し重なっていることは確かである。

相良の論文は、「日本倫理思想史」を和辻の定義より踏み込んで捉えようとし、「対決」という言葉で研究主体の姿勢を明示する。ここに相良が和辻とは明らかに異なる方向に向かおうとしていたことを読みとることができる。問題は、特殊をどう処理するかという微妙なことにあった。

普遍は、普遍のままどこかに存在しているわけではない。普遍は、必ず特殊というかたちに現象して現われる。普遍と特殊とは別のものではない。しかし、といて特殊がつねにそのまま普遍であるわけではない。では、いかにして特殊は普遍になるのか。ここで、和辻は特殊の十分な「認識」を問題にし、相良は特殊との「対決」を主張する。

とはいえ相良のこの論文は、必ずしも「日本倫理思想史」という学問そのものに関する過不足なき説明とはなっていない。というのも、学問の定義が「自己自身との対決」ということでは、内容の説明にはならないからである。「日本倫理思想史」に限らずどんな学問でも、多かれ少なかれ「自己自身との対決」ということはありうる。そして事実、相良のこの論文で学問内容を説明する場合には、「対決」ではなく和辻の定義をそのまま用いている。ようするに相良の説明は、和辻の定義の意図するところを強調したものと理解することができる。

ということで、つぎに「日本倫理思想史」という学問をどのように受け止めるかという問題

をめぐって、もう少し別の観点から考えてみたい。

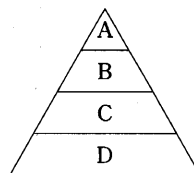
## (二) さまざまな「日本思想史」

－丸山真男「日本政治思想史1965」、黒田俊雄「思想史の方法－研究史からなにを学ぶか」<sup>(3)</sup>

「日本倫理思想史」を定義する際には、「倫理」とは何か、あるいは「思想史」とは何かというかたちで同時に複数の言葉の定義が求められる。「倫理」の定義はもっとも微妙な部分であり次節で検討する。ここでは「思想史」に関して、一般にどのように理解されているかを考えてみたい。

はじめに、丸山真男「日本政治思想史1965」を見る。これはいうまでもなく丸山が1965年に東京大学法学部で行った「東洋政治思想史」の講義録である。その当時の聴講学生のノートや講義録プリント（東大生協・出版会教材部で販売されていた）などによって復元されたものが『丸山真男講義録』として出版されている。

ここで丸山は、「思想」の多義性を説明して、下図のような「思想」の成層を示している。なお [ ] の中は、引用者・高島による補足である。



- A = 体系的な学説、理論、世界観。  
[抽象性、自覚度が最も高い。学説史。]
- B = 人々の個々の問題に対する意見。
- C = 思潮、時代精神。
- D = 実生活と密着した情緒、生活感情。  
[抽象性、自覚度が低い。世相史。]

さまざまな思想史があり、抽象性・自覚度・目的意識性のレベルで成層をなすということである。この説明はきわめて一般的なもので、こ

こからとくに重要な問題が導かれるということはない。ただし、これが丸山の政治思想史解釈に意味があるとすれば、おそらくDの部分の後「歴史意識の「古層」<sup>(4)</sup>に関連するであろうということである<sup>(5)</sup>。とはいえ、具体的にどのような展開があったかについては別途検討しなくてはならない。

つぎにこの丸山の分類に類似する方法論研究として、黒田俊雄「思想史の方法—研究史からなにを学ぶか」を見てみたい。黒田も、丸山同様「思想史」という言葉がきわめて曖昧で無限定であることを指摘し、つぎのように「思想史の内容」を分類する。なお※以下は、黒田の原文にはないが説明を補足して引用者・高島が追加した具体例である。前掲丸山の講義ノートなどを参照して古典的なものだけを例示した<sup>(6)</sup>。

i 自己完結的・体系的な論理をもつさまざまな世界観・人生観・芸術観の類を対象とする。たとえば仏教史、儒教史、キリスト教史などの教義史(教学史)、また哲学的学説の歴史などがこれに相当する。

※神道史(たとえば村岡典嗣『神道史』)、  
仏教史(たとえば島地大等『天台教学史』、  
辻善之助『日本仏教史』)、儒教史(たとえば相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』)など。

また個々人の主体的な思想のありようを対象とするものとしては、竹内道雄『道元』、相良亨『伊藤仁斎』など。

ii 広い意味での人間の思惟活動、知的営為を対象とする。論理的・体系的であるかどうかにかかわらず、広く哲学的考察や規範意識、また文学・美術などに見られる諸思想を取り上げる。一般に、文化史、精神史と呼ばれる分野がこれに相当する。

※津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』、村岡典嗣『日本思想史概

説』、和辻哲郎『日本倫理思想史』、丸山真男『日本政治思想史研究』など。

iii 民間伝承、あるいは民衆の日常生活のなかに認められる常民の思惟様式・意識形態を対象とする。民俗学、民族学、文化人類学、知識社会学などと関連するが、しばしば非歴史的な観点に傾斜する。

※いわゆる「基層文化」を対象とする思想史である。衣食住における生活慣行・年中行事・民間伝承・民俗芸能などが問題になる。柳田国男『明治大正史世相編』・『先祖の話』、折口信夫『妣が国へ・常世へ』、五来重『高野聖』など。

ちなみに Hans Naumann による「表層文化」「基層文化」の文化区分では、前者は文化の意識的な側面、文字や概念によって表現された思想の上層部をさし、その時代を強く表現する個性的・創造的な文化をいう。後者は文化の無意識的な側面、民間伝承や人々の日常生活のうちに伝えられる、集団的・類型的な文化をいう<sup>(7)</sup>。

iv イデオロギーを対象とする。イデオロギー批判である。マルクス主義(史的唯物論)では、思想は、基本的に、社会的・階級的なもので「土台」(生産諸関係)によって規定される。したがって思想(上部構造)それ自体には歴史はない。あるのは「土台」の変化であるとする。

※永田広志『日本封建制イデオロギー』など。

丸山はA~Dを抽象性とか自覚度などで分類したわけであるが、黒田はここでi~ivを、自己完結的な論理性・体系性を軸として分けている。両者は、説明の仕方は異なるが分類の基準はきわめて似ている。とはいえ黒田もいうように、この分類には一貫した基準はなくきわめて

「便宜的」である (p.234)。

つまり思想史の定義そのものを問題にしているわけではなく、すでにあるさまざまな思想史を適宜分類したものにすぎないということである。i iiでは思想・文化の意識的な領域を対象とし、iii ivではその無意識の領域を対象とする。また、i とii とでは論理性・体系性の程度が問題になっているが、iiiは Hans Naumann の文化区分により、ivはマルクス主義 (史的唯物論) による解釈が持ち込まれる。

この四つの型はきわめて単純化されたものであって、個別の研究では型が複合していたり、どの型に入れるか問題になる場合もある。いずれにせよ黒田は、この分類をもとに明治以降の思想史研究がおおむねこの i からiv という順序で展開したと指摘する (p.237)。ようするに比較的把握しやすい自覚的・意識的な領域から把握が微妙な無自覚的・無意識的領域に進化発展したということであろう。ちなみに黒田自身の立場は、最終段階であるivのマルクス主義である。

黒田の分類は、丸山の場合と同様、思想史の多義性を考えるうえでの一つの目安にすぎず、厳密にはあまり生産的な意味をもたない。四つの型は、思想史の進化発展の過程において分化したものであって、こんにちなんらかの思想史を考えようとするならばおおむねすべての型が重複するような思想史となり、この分類はほとんど役に立たないであろう。

以上「思想史」の多義性を見てきた。ようするに問題は、「思想」とは何か、また「人間」をどのように把握するかということである。そ

こでたとえば自覚的・意識的領域と無自覚的・無意識的領域があるとか、あるいはさらにそのなかに区分を設けるとかささまざまな分類がありうるが、いずれにせよ根本的な問いかけに対して解答する姿勢がない限りは「便宜的」目安にとどまることになる。ということで、つぎに「日本倫理思想史」という具体的分野にもどって根本を考えてみたい。

### (三) 「日本倫理思想史」の定義

—和辻哲郎『日本倫理思想史』<sup>⑧</sup>

「日本倫理思想史」について基本を整理しておく。それには「倫理思想史」という言葉に明解な定義を与えた和辻哲郎『日本倫理思想史』にもどって考える必要がある。この本は昭和27 (1952) 年、岩波書店から出版された。上巻の「緒論」において、和辻は「倫理」「倫理学」「倫理思想」の語を区別しているので、まずはじめにこれを表にして整理しておく。

[補足]

①「倫理」について。この言葉の定義に関してはのちにあらためて検討するが、とりあえず基本的な意味はつぎのようになる。『日本倫理思想史』では、「倫理」とは、個人にして同時に社会であるところの人間の存在の理法である (緒論、p.1) と定義する。また『倫理学』では、「倫」は「なかま」、「理」は「ことわり」「すじ道」であるとし、「倫理」ということで「人間の共同的存在をそれとしてあらしめるところの秩序、道」とであると説明する<sup>⑨</sup>。人間は

	言語化される以前	言語化されたもの
普遍	①「倫理」：人間存在の理法	②「倫理学」：普遍である「倫理」を、学として理論的に反省したもの
特殊	特定の社会構造における特殊の行為の仕方	③「倫理思想」：「特殊の行為の仕方」を、学と呼ばれるほど整ってはいないが、ロゴス的に自覚し言語に表現したもの

孤立して存在するのではなく、つねに何らかの集団（人倫、人間の共同体）を作り人間関係のなかで生活している。「倫理」とはこの集団を集団たらしめる構造・理法である。

②「倫理学」について。①の「倫理」が普遍的なものであるという自覚にたつてなされる「理論的反省」「学的探究」「理性的な根拠の追究」である（緒論、p.4～5）。ただし普遍的とはいえ、実際はひとによってこの普遍の捉え方が異なり、たとえばアリストテレス倫理学、カント倫理学、和辻倫理学というように「倫理学」の上に人名がつく。

③「倫理思想」について。①の普遍は、普遍そのものとしてどこかに存在しているわけではない。普遍は、つねに必ず特殊というかたちで現象する。「普遍的な倫理」は、「時と処」によって限定されて「特殊」として具体化する。それを和辻は、「倫理思想とは、人間存在の理法たる倫理が、その実現の過程たる特定の社会構造を媒介として、そこにおいて規定せられる特殊の行為の仕方としてロゴス的に自覚せられたものなのである」（緒論、p.4）と表現する。したがってこの「倫理思想史」に関しては、たとえば「中世日本倫理思想史」というように「時」（古代・中世・近世など）と「処」（日本・東洋・西洋など）の限定がつくことになる。

ところで和辻は、日本思想の伝統には「厳密な意味」での「倫理学」はなかったという（緒論、p.6）。ヨーロッパであれば、倫理についての理論的反省は倫理学として徹底される。しかしながら、倫理学の伝統がある文化がいたるところにあるわけではない。たとえばもっとも古い時代の原始的な社会を考えると、ここに倫理学があるはずもない。倫理学は、主としてヨーロッパの文化伝統に成長した学問であった。とはいえ、いかなる原始社会でも、人間は互いの意志を何らかのかたちで表現しつづけて一定の

様式に生きている。神話や文学、あるいは儀礼・制度・法律などに表現されたものは、「倫理」を理論的に反省したものではないが普遍的な「倫理」の具体的な現われであって、これを「倫理思想」と呼ぶわけである。

ある文化の伝統に「倫理学」がなくても、その社会に「倫理」がなかったということはある。そこに「倫理思想」という学問の意味がある。和辻が「倫理思想」を重視したのは卓見であった。日本のように「倫理学」の伝統のない文化においてか「倫理」の問題を考えてゆくかということであった。

これに対して批判的に、この倫理思想史をたとえば「民族的な生の表現として読みとられる道徳的心情の類型とその展開の研究」であり、ようするに「日本的エートス論」「日本的思惟様式論」であると位置づけることがある（子安宣邦「日本思想史の問題—日本の思想像と思想史の方法—」<sup>(10)</sup>）。しかし、この理解は和辻の取り組みを誠実に受けとめることなく、矮小化してたんなる日本人論・日本文化論としている<sup>(11)</sup>。繰り返しておくと「日本倫理思想史」の課題は、特殊を特殊として捉えるところにあるのではなく、普遍と特殊との関係にあった。

かくて、和辻哲郎は「日本倫理思想史」をつぎのように定義する。「人間の普遍的な倫理が、歴史的社会的な特殊条件のもとで、どういふ倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しようと試みたもの」（序、p.3）。

以上、和辻倫理学における「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」の定義を紹介した。基本的な概念はみごとに説明され、これらの関係はきわめて明解なものとなっている。

ゆえに「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」について、和辻の説明はおおむね妥当であると考えられる。とするとこれを延長して「日本倫理思想史」の理解も、和辻がその著書『日本倫理思

『思想史』に叙述した内容でよいのではないかということになるが、実際はこの本に示された日本思想のイメージは、われわれの常識とは若干ずれている。

たとえば、鎌倉時代は、思想史上では鎌倉新仏教ということで、こんにちまでつづく仏教の主要な宗派が発生した特異な時代である。ここで思想を問題とするならば、当然仏教という宗教を中心に論ずるのが一般である。しかし和辻は、意図的に宗教を問題にしない。和辻の関心は、宗教ではなく倫理にある。したがって、『日本倫理思想史』第三篇第五章では、法然・親鸞・栄西・道元・日蓮を取り上げるが「慈悲の道德」という題がつく。「慈悲」というテーマは、宗教そのものを取り上げるのではなく、宗教の道德的側面を問題にしている。こうして、宗教は人間関係を超克するところに求められるが、最終的には人倫的組織と無関係ではないことを論証することになる（上巻、p.375）。

同様の問題は、中世ばかりでなくまた古代思想にもある。古代になるとさらに宗教の役割は重くなるが、にもかかわらず時代のもっとも中枢にある思想はここでも十分に説明されない。

たとえば第一篇第二章「神話伝説における神の意義」では、記紀の物語を分析して四種類の神観念を説明する。つまり、1「祀る神」（たとえば現人神としての天皇）、2「祀ると共に祀られる神」（たとえば天照大神など人格的な神）、3「単に祀られるのみの神」（たとえば自然神）、4「祀りを要求する祟りの神」（たとえば大物主神）である（上巻、p.62）。

ここで和辻は、2の「祀ると共に祀られる神」を説明して「不定の神」というきわめて独創的で興味深い議論を展開する（上巻、p.66）。「不定の神」とは、日本の古代神道において「究極者」が、「神聖なる「無」」であり対象的に把握されることはないことを意味する。つまり「絶対者」は「無限に流動する神聖性の母胎」とし

て「一定の神」に限定されることはなかったということである（上巻、p.76、77）。ところがつづく説明で、議論の方向は宗教から倫理に転換する。

「不定の神」からつぎのような議論が引き出される。一つは、神道はあらゆる「世界宗教」に対して「自由寛容な受容性」をもつという主張である。神道は、「神聖なる「無」」であるがゆえにあらゆるものを包み込み、キリスト教などと比較して優位にあるとする。さらにもう一つは、記紀の神代史の主題は「祭事の統一」にあり、ここに「民族的全体性の自覚」を見て取ることができるという主張である。神道は、寛容な受容性ゆえに排他的ではなく、全体を柔軟に統一する働きがあることをいう（上巻、p.77、81）。いうまでもなくこの議論の趣旨は「尊皇思想」という日本主義の提唱にある。ただしこの日本主義は、たんに日本という「特殊」を狂信するのではなく、すべてを包み込む「神聖なる「無」」としての「普遍」を意味している。

いずれにせよこうして神道は、古代の未開宗教として解釈されるのではなく、「祭祀的統一」ということで古代社会を統合する倫理の問題として捉えられ、つづいてさらに「清明心」という道德の問題に収斂することになる（上巻、p.85）。

ようするに、和辻の『日本倫理思想史』において問題とすべきところは宗教理解にある。これに関してはすでにさまざまな指摘がある。

たとえば、梅原猛の論文「日本文化論への批判的考察」はつぎのように述べている。和辻の日本思想理解には仏教に対する偏見がある。和辻の人間観は「驚くほど楽天的」であって、仏教思想にあるような「人間の魂の痛切な悶えや叫び」とか「永遠不滅な生命への凝視」とは無縁であった。和辻は、人間を人と人との「間柄」において考察し、「信頼と誠実の徳」を強調し、結局は「国家」をして「人間存在の基底」とし



て、これを超える「普遍的宗教」を問題にすることはついになかったと批判する (p.46) <sup>(12)</sup>。さらに梅原は、別の論文「明治百年における日本の自己誤認—日本人の宗教的痴呆—」においては、近代日本の知識人が「宗教に対する無関心」をよそおい (近代性と科学性の証拠のように)、自身の宗教性を徹底的に忘れたことを「宗教的痴呆」と称し、その一例として和辻の日本精神史をあげている (p.57、76) <sup>(13)</sup>。

同様の指摘は、湯浅泰雄『和辻哲郎』にも見られる <sup>(14)</sup>。湯浅は、和辻の日本主義は、いわゆる「日本主義」(国粹主義) 以上であり、日本の倫理学こそが「真の普遍的倫理学」であると主張すると解釈する (p.415)。湯浅の議論が優れているところは、この極端な日本主義 (と言うのが妥当かどうかは問題であるが) をたんなるデマゴギーとして処理するのではなく、和辻のように西洋近代思想の教養を充分そなえた哲学者においてなおかつこのような主張がなされることの意味を問題とする。和辻は、狂信でもなく痴呆とも無縁であり、なおかつ学として日本主義の普遍性を主張した。問題の所在は、この事実を確認するところからはじまる。

湯浅もまた、和辻の弟子であった。そのためか議論の展開は、梅原ほど乱暴ではなく周到である。つまり、梅原が「宗教的痴呆」といって切って捨てた現象の意味するところを論じて、なぜ和辻は「痴呆」と称される状態に陥ったかを問題にした。このことの意味することは、和辻の日本主義 (梅原のいう「痴呆」) は個人の資質ではなく、日本近代独自の現象ではないかということである。

湯浅の議論を簡単に要約する。まず近代から近世へと視野を広げてみて、和辻の日本主義はかならずしも和辻だけのものではなく、じつは近世の本居宣長なども共通する考え方であることを指摘する。そこで湯浅は、この宣長や和辻のように神道の「政治的性格」を強調する考

え方は、中世には見られない近世以降の新しい現象であり、ようするに「宗教一般の価値を低く評価する近代人の合理主義的発想」であったと理解する。

しかしこの説明には補足が必要である。近代の「合理主義」は、何故極端な「日本主義」になるのかということである。湯浅の解釈は、近代化の過程において宗教は否定され「合理主義」に向かうが、その時同時に失われた宗教的機能を補完して「日本主義」が出てくるという図式である。つまり近世以降、仏教という宗教の影響力が弱体化し、知識人の思考様式において「超越的次元」が見失われる精神状況があった。ここにおいてかつての宗教に代わる絶対的な何ものか (擬似的超越者) を求めて、近代日本の天皇絶対主義が成立したと考えた (p.411~423)。

湯浅の解釈は、関連するいくつかの事柄について別のところで問題にしたこともあり <sup>(15)</sup>、おおむね無理のない妥当なものと思われる。しかし問題は微妙である。このことも含めて和辻の尊皇思想についてはあらためて適切に考えなくてはならない。ここではとりあえず「日本倫理思想史」の定義にもどって、限定した議論を進めたい。

以上見てきたことから、和辻の「日本倫理思想史」の問題点の一つが宗教理解にあることが分かった。では何故、和辻倫理学は宗教に無関心なのか。つまり、和辻倫理学の何が問題となるのか。

#### (四) 和辻倫理学の問題点と「日本倫理思想史」

先に「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」の基本概念を見た。和辻倫理学の出発点は「倫理」の定義にある。ここから「倫理学」・「倫理思想史」が順次説明される。これらの関係はみごとに整理されておりここに問題はないだろうと考えた

が、ここで「日本倫理思想史」の内容に疑問が示された。そこで、あらためて検討すべきことがはじめの「倫理」の定義であったということになる。つまり和辻の「日本倫理思想史」の問題は和辻倫理学の問題となる。

### 【1】「倫理」の定義と和辻倫理学の構成

和辻倫理学の構成は、つぎのようになっている。ただし以下の議論は別のところですでに述べたことと重なるので簡単に要点だけを示す<sup>(16)</sup>。

- i 「人間」は、間柄的存在である。
- ii 「倫理」とは、人間存在の理法を意味し、すなわち間柄の構造のことである。
- iii このように規定された「倫理」から、倫理学の根本問題である「良心」・「自由」・「善悪」などの概念が導き出される。

i 和辻は、「人間」とは「人の間」という意味であり、「人と人との間柄」にある存在であるとする。すべて人間は、他の人間と何らかの関係の中にある。人間は、人と人との間にあってはじめて人間として存在する間柄的存在である。つまり、間柄（人間関係）が、人間を人間たらしめている。

つぎにiiでは、iに基づき「倫理」の意味を定義する。すなわち、「間柄」の理法、根本構造が「倫理」であると規定する。

『日本倫理思想史』では、「倫理」についてつぎのような説明をしている。「人間はたゞ社会においてのみ個人たり得るとともに、また個人を通じてのみ社会たり得るのである。さうしてこの構造の原理が「倫理」にはかならない」（緒論、p.2）。つまり、「人間」は、「個人」（個別性）であるとともに「社会」（全体性）であるとして「人間の二重性格」、「人間存在の二重構造」を指摘し、この「構造の原理」が「倫理」であると述べている。

では、この「構造の原理」とは何か。和辻は、これを説明して「否定の運動」と言う（『倫理学』序論、p.26）。「否定の運動」とは難解な言葉であるが、ようするに、個人（個別性）と社会（全体性）とが、相互に否定しながら関与しつづけることを意味する。

最後にiiiでは、iiで検討された倫理学の根本原理から、具体的にいかに倫理学の根本問題が導き出されるかを示す。『倫理学』では、つぎのように説明する。「良心は本来の全体性の呼び声であり、自由は否定の運動の否定性そのものにほかならず、善悪はこの運動の還帰的方向と背反的方向である」（序論、p.27）。

以上、「倫理」の定義の基礎は「間柄」にある。そして、この定義の特色を考えると、一つは、デカルトにはじまる西洋近代哲学を大胆に批判したということである。和辻は、「倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである」という（『倫理学』序論、p.11）。「人間」すなわち「間柄」によって、コギトのような「孤立的個人の意識」から構成される哲学を批判した。この立場は、西洋近代哲学（近代合理主義）が行き詰まり再検討に迫られているこんにち、もう一度考慮すべき内容があるであろう。

もう一つは、にもかかわらず和辻の発想は、近代合理主義の枠内にあり、基本的に人間中心主義であったということである。和辻倫理学の特質は、人間関係（間柄）の自己展開である。「人と人との間柄」から倫理を捉え、「間柄」の構造を「否定の運動」と解し、この「運動」から「絶対的全体性」（「神聖なる「無」」と同じものと思われる）が実現する過程を想定する。したがって、すべての倫理的な事象は、この「絶対的全体性」の展開の中に位置づけられる。ゆえに「宗教」の問題も「間柄」から説明され

る。「宗教」は人間存在の時間性に関わるものとして文化共同体の現象であった (p.520)。こうして和辻の「宗教」理解には、基本的に倫理(間柄)を超える内容は含まれなかったことが分かる。

ちなみに「文化共同体」は人間存在の時間性から理解されるが、この時間性に対して空間性も考えられている。つまり「地縁共同体」である。ここにおいて「自然」が問題となる。「自然」は人間存在の空間性に関わるものとして地縁共同体の現象であった。「宗教」を見ようとすると、同時に「自然」の問題が出てくるということである。そしていずれにせよ、和辻倫理学において「自然」「宗教」が「間柄」で説明される限りは、「自然」「宗教」本来の意味は結局は剥落することになる。

## 【2】内部と外部—「自然」と「宗教」の位置

### ①「自然」という外部

検討すべきことは、和辻は人と人との「間柄」からすべての事象を説明しようとするが、人間にとって根本的な関係は、はたして「間柄」だけかということである。

これについてはたとえば、つぎのようなことも考えられる。すべての人間は先にも見たように間柄的存在である。人間関係に生まれ、人間関係に成長し、人間関係に死ぬ。そもそも人が生まれるとき、父親と母親があつて人が生まれる。したがって生まれたときから間柄に生まれる。そして確かに子どもが成長するにあたって、人間関係は重要である。両親、家族、親族などさまざまな人間関係において成長する。

しかしよく考えてみると、子どもは必ずしも人間関係だけに生きているわけではない。つまり当然のことながら、物・自然との関係がなければならぬ。子どもは、むろん親など他者との接触の中で成長するが、身体感覚の形成ということでは、自身で直接にさまざまな物・自然

と触れることがそれ以上に重要である。ものを見る、ものに触れる、ものをなめる、ものを口に入れる、このようにものと直接関係して、一つ一つものを認識する。見てかたちを知る。近づいてみて距離を知る。触れてみて硬いとか柔らかいとかを知る。なめて甘いとか苦いとかを知る。口に入れて食感を知る。ようするに、人間関係だけでは言葉すら覚えることはできないということである。正高信男は「言語の習得とは、子どもにとって身体全体を巻き込んでなされる営みなのだ」という(『子どもはことばをからだで覚える』)<sup>(17)</sup>。自分自身の身体運動のなかで認識を形成して、言葉の意味が確立するのである。

子どもにおける、見る・触れる・なめる・這う・歩く等々、これらすべての行動は、人と人との関係の中にあると同時に、当然のことながら人と物・自然との関係の中にもあると考えなくてはならない。和辻は、人と「自然」との関係の間柄から説明して二次的なものとするが、間柄中心の解釈とはようするに人間中心主義であり、デカルトとは別のもう一つの近代のドグマに他ならない。人にとって、人間関係(間柄)はむろん重要であるが、さらにその外部にある「自然」との関係が不可欠であることを認識する必要がある。

人と「自然」との関係を、いま子どもの成長という側面から見たが、さらに一般的に子どもを含めた人間と「自然」との関係について考えることもそれほど難しいことではない。

たとえば人間の「自然」に対する考え方(自然観)を整理してみる。そうすると、前近代と近代とでは明らかに異なっている。近代の自然観の特徴は、自然科学(科学技術)の発達と並行して人間は「自然」を対象化し支配しようという観念が確立したことにある。人類の進歩は科学技術の進歩に他ならず、科学はすべてを解決し、人類に永遠の幸福をもたらすと思われて

いた。しかしその結果は、たとえば公害問題であり、核兵器の脅威であり、遺伝子操作による生命工学に対する不安感であった。こうして近年、自然科学について反省がなされ、自然保護思想や環境主義思想が登場することになる。

このようにまとめると、人間と「自然」との関係は、前近代から近現代にかけて複雑に変化しているように見える。ところが実際は、この関係の基本は変わらないのである。というよりも変わるはずがないと言ったほうが正確であろう。これについては、前近代から考えてみると分かりやすい。

まず前近代において「自然」が、人にとって何であったかを考えてみる。むろん、近代のような自然科学の対象ではない。また、中世では花鳥風月として美意識の対象でもあるが、それが「自然」のすべてではない。さらに自然観をさかのぼって考えると、「自然」がわれわれの生命の本でありもっとも根源的なものであることが分かる。

われわれは「自然」と交渉することで生きている。たとえば良質な水を求める。また、採集・狩猟・漁労により食物を手に入れ、生命を維持する。ようするに食物は、人間関係の外にある「自然」において獲得されるしかない。

このことは、じつはこんにちでも同じである。近代になると、とくに日本の都市での場合のように、人間と「自然」との交渉は極端に少なくなる。人は、たとえば「会社」における人間関係の中だけで働いて生きているようにみえる。しかし、これは近代の資本主義あるいは科学技術が生み出した錯覚にほかならない。いうまでもなく人間が「自然」と無関係に生きてゆくことは、こんにちですら不可能である。つまり、人間は、人間関係で生きているのではない。人間は食料ではないし、人間関係の内部に食物はない。こうして最終的には、やはり外部の「自然」が人間の生命を維持することになる。

## ②「宗教」という外部

人間関係の外に「自然」という外部があり、そこに人の生命の根源があった。はじめは、人と外部との関係は不安定であった。食物はいつも充分あるとは限らないから、生命はつねに不安に包まれていた。水ですらどこにでもあるわけではない。日々、採集・狩猟・漁労により食物を獲得しようとするが、必ず手にはいるとは限らない。

しかし人々は、この不安定な生命の本との関係を徐々に安定したものに変わってゆく。たとえば稲作などに代表される食物の栽培が行われる。また採集・狩猟・漁労における技術も向上する。関係を飛躍的に変化させるのは、いうまでもなく自然科学（科学技術）の発達である。これにより「自然」は征服される。こうして、不安定であった外部との関係は安定したものになる。関係が安定するとはそれだけ対象を意識することがなくなるということである。そしてついには「自然」と無関係に生きているかのような錯覚も生まれることになる。

自然科学（科学技術）が、人と「自然」との関係を安定化した。しかし、人間はこの技術が発達するはるか以前から、関係の安定を願っていた。これが「宗教」である。同じ問題は、さきに和辻倫理学を検討したときにも登場したが、「自然」を考えようとする「宗教」の問題に行きつく。

かつて日本の古代において、食物の多くは「神」であった。『古事記』からの一例をあげると、水の神としてたとえば水分の神・弥都波能売の神・御井の神がいる。また米の神に豊宇気毗売の神・大年の神・御年の神・宇迦之御魂の神・稲泳の命が、食物の神として大宜都比売・登由気の神・御毛沼の命・御食つ大神・氣比の大神が、また生命力の神に産巢日の神がいた。これらの「神」に祈ることは「自然」との関係の安定化を意図する。とどまることなく水

【内部=間柄】	【可視的な外部=自然】	【不可視な外部=宗教】
{ 現世・共同体 人間	物・自然	{ 他界 超越的なもの(神・仏・天など)
	内部に食物・生命力を与える	内部に意味・秩序を与える

がわき出ると、水の神に祈る。米や食物が安定して手にはいるようにと、米の神・食物の神に祈る。

「神（仏）」とは、人と外部の「自然」との不安定な関係を、「自然」を征服することなく安定化する装置であった。自然科学（科学技術）は「自然」を征服した。一方、呪術は「自然」を、自然科学（科学技術）とは違うやり方でコントロールした。呪術と技術とは本来類似しており、両者の違いは対象に直接働きかけるかどうかということであった<sup>(18)</sup>。

「神」観念とは、われわれの生命が外部に依存して成立することを示す記号である。人は外部の「自然」によって生命を維持する。「自然」が人の食物となり、生命力になる。「自然」のさらに外部にある「宗教」は、この人と「自然」との関係を安定させるための装置である。「神」に祈ることにより、「自然」との関係が安定する。

外部は、本来内部から定義できない。外部は、内部から独立して、内部そのものを維持する。このようなものとして人の外部に、まず「自然」がある。「自然」は、和辻の風土論のように「間柄」から説明できるようなものではない。またその外部をさらに考えると「神（仏）」が現われるが、この存在も「間柄」をはるかにこえた不可視なものである。

「自然」という外部から「宗教」という外部にいたる。もっとも「宗教」の意味は多義的である。「神・仏」を信じ祈ることはひとつであっても、その実際の機能は複雑である。

『古事記』の例は、呪術という「宗教」のもっとも最初の段階である。つまり「神」観念は、

人間の食物・生命が「自然」に依存するという物質的意味を示し、生きていること（生命）を究極的に保証する徴となっている。次の段階の「宗教」は、この意味をさらに抽象化一般化し、「神」が、内部を支え確立するものとして、内部に形（秩序・意味）を与える存在となる。こうして「宗教」はたんなる呪術の段階から、人が生きることを考える場へと変わってゆく。なおさらに「宗教」には、これ以外の意味もあるが、いまは省略する。

和辻倫理学は、人間は「間柄」に生き、家族・親族、村落共同体、あるいは会社という組織に生き、さまざまな人間関係の中にあると説明した。そして、その最終段階が「国家」であった。これまで見てきたことを上の図のようにまとめると、和辻の説明は【内部】だけのことであることが分かる。しかし人間の関係は、【内部】だけでなく【外部】にもある。とくに前近代では分かりやすいが、この【内部】の外に「自然」という【可視的な外部】があり、さらにその外には「宗教」という【不可視な外部】があつて見えない神・仏がいると考えられている。人間の関わるさまざまな関係は、素朴に考えると、人と人、人と自然、人と神・仏というように同心円状に配列されている。よくいわれるように、たとえば人は、自己の外に神・仏を認識することであるべき人のありようを見出す。神と出会うことで真の自己を発見するという。同じように現世の共同体は、外部に他界を認識することで内部の秩序を確立する。こうして内部を支えるもの、内部に形（意味・秩序）を与え、内部を確立するもの、それが外部であるということ

になる。外部と関係をもつことが、内部存立の重要な条件となるのである。

存在は、和辻が言うように関係の中で考えなくてはならないが、この関係においては、現世内部の共同体（社会）だけではなく、外部にある神・仏・天などさまざまな超越的なものをも問題にしなくてはならない。存在の関わる関係は、和辻倫理学が考えたものよりさらに拡大して、経験・知覚しえない領域まで含めなければならないのではないのか。

（平成一五年三月成稿 [未発表]。一七年一月若干加筆。）

#### 注

- (1) 相良亨「日本倫理思想史研究の意義」（『相良亨著作集5 日本人論』ベリかん社、1992。ちなみにこの論文の初出は『講座哲学4 価値の哲学』東京大学出版会、1973）。
- (2) 和辻哲郎「日本社会の倫理」（『和辻哲郎全集』23、岩波書店、1991、p.349）。
- (3) 丸山真男「日本政治思想史1965」（『丸山真男講義録 第五冊 日本政治思想史1965』東京大学出版会、1999、p.15～）。
- 黒田俊雄「思想史の方法—研究史からなにを学ぶか」（『王法と仏法』法蔵館、1983、p.231～）。
- (4) 丸山真男「歴史意識の「古層」」（『日本の思想6 歴史思想集』筑摩書房、1972）。
- (5) 「思考様式の原型」に対する言及は1965年度の講義においては見られないが、この発想は1963年度講義から論じられる（飯田泰三「解題」、前掲『丸山真男講義録 第五冊 日本政治思想史1965』、p.316）。また「日本政治思想史1964」においては、「思想の成層」の「Dレベル」において「持続的鑄型」すなわち「原型」が打ち出されると論じている（『丸山真男講義録 第四冊 日本政治思想史1964』東京大学出版会、1998、p.41）。
- (6) なお「日本の思想—研究の手引き（近世編）」（頼・高島編『現代のエスプリ別冊 江戸とは何か3 江戸の思想と心情』至文堂、1985）を参照。
- (7) 大塚民俗学会編『日本民俗事典』（弘文堂、

1972、p.479）、堀一郎『民間信仰』（岩波書店、1951、p.43）参照。

- (8) 和辻哲郎『日本倫理思想史』岩波書店、1952。
- (9) 和辻哲郎『倫理学』岩波書店、1965、序論 p.12～13。
- (10) 子安宣邦「日本思想史の問題—日本の思想像と思想史の方法—」（日本倫理学会編『思想史の意義と方法』以文社、1982）。
- (11) ちなみに田中久文は、『日本倫理思想史』について「仏教や儒教などの普遍思想の、日本的変容の過程として日本思想史を描こうとする試みは多い。しかしここでの和辻は、むしろ逆に土着の思想が普遍へと高まっていく過程を描こうとしているのである」と指摘する（『和辻哲郎における「国民道徳論」構想」、佐藤・清水・田中編『甦る和辻哲郎』ナカニシヤ出版、1999、p.78）。
- (12) 梅原猛「日本文化論への批判的考察」（『美と宗教の発見 創造的日本人文化論』講談社文庫・講談社、1976）。
- (13) 梅原猛「明治百年における日本の自己誤認—日本人の宗教的痴呆—」（前掲『美と宗教の発見 創造的日本人文化論』）。
- (14) 湯浅泰雄『和辻哲郎』ちくま学芸文庫・筑摩書房、1995。
- (15) 日本の近代化は近世からはじまり、したがって宗教の意味も中世から近世にかけて変質したこと、また古代・中世の思想をよく解明したと思われる宣長が本質的に近世的な思想家であることについては、高島元洋『日本人の感情』（ベリかん社、2000、p.193～、p.199～）、「近世仏教の位置づけと排仏論」（『日本の仏教』第4号、法蔵館、1995）を参照。
- (16) 前掲、高島元洋『日本人の感情』第五章、p.232～。
- (17) 正高信男『子どもはことばをからだで覚える』中公新書・中央公論新社、2001、p.172。
- (18) J.G. Frazer, *The Golden Bough*, London: Macmillan and Company, 1890（永橋卓介訳『金枝篇』第3章、岩波文庫・岩波書店、1952）、Edmund Leach, *Culture and Communication*, Cambridge University Press, 1976（青木・宮坂訳『文化とコミュニケーション』第6章、紀伊國屋書店、1981）を参照。