

和辻倫理学における「個別性」の契機について

伊 東 洋 一

一

和辻倫理学において、しばしば、「個別性」の契機が問題にされる。それは主として、和辻哲郎博士がニーチェ、キエルケゴールといった、個人主義的におの強い実存主義の研究を以て思想界にデビューしたのに、その後この契機が消滅してしまった、少くともその倫理学的体系にはこの契機が稀薄である、ということにあるらしい。例えば唐木順三氏はその「和辻哲郎の人と思想」の中で、『ニーチェ研究』の改訂第三版の序文のなかにある「著者はこの書をむしろ抹殺したく思つてゐた」という言葉を捉えて、「何かひっかかるもの、奥歯にものがひっかかつてゐるやうなさういふものを私は感じる」と云つて、

一九一八年の『偶像再興』まではよい。しかしその翌年の『古寺巡礼』、翌々年の『日本古代文化』と『ニーチェ研究』はどうつながるであらうか。『人間の学としての倫理学』の原型である岩波講座『哲学』所載の「倫理学」（一九三二年）とはどうつながるであらうか。ここには『ニーチェ研究』とは異質の何物かが入ってきてゐる。自我、内面的自我、個性、まして「実存」とはまったく土台が違ふもの、後者の例でいへば和辻さん特有の意味での「人

「間」（間柄にある人）といふ觀念が中核をなしてゐる^二

として、続いて金子武蔵博士の「最初ニイチエ、キエルケゴオルのいはゆる実存哲学の研究に出發し、しかもコンス
イステンスイを持することにおいて誠実であつた著者が、人間の学としての倫理学に至つて彼らから離れたのは、た
しかに奇異の感を与える。著者のとるに至つた一種の共同主義が彼らの個人主義とたうてい両立しえないものになつ
たことは事實である」^三、「一言をもつてすれば、はなはだ微妙なものがある」という和辻全集の「解説」の言葉を傍証
にしている。こうして一般に論者は、これを「転身」、「転向」^五といい、あるいはまた「換骨奪胎」^六と名づけて、その
秘密の解明に和辻倫理学論を当てているといつてよい。ただし、個人的にして全体的、全体的にして個人的という二重
構造をもつ人間の学としての和辻倫理学においては、個別性の契機はまさに本質的で致命的ともいえるものであらう
から、この契機のその後の行方、体系上における位置、そこで占める比重こそ大問題となるのであらう。

註

一、「ニイチエ研究」は一九一三年、大正二年（二四才）、『ゼエレン・キエルケゴオル』は一九一五年、大正四年（二六才）に
内田老鶴圃より刊行された。また一九一二年の東京帝国大学文科哲学科の卒業論文の題目は「シヨウベンハウエルの厭世
主義と解脱論」であつた。

二、唐木順三、『日本の心』228頁。

三、和辻哲郎全集、第九卷、487頁（解説）

四、同 右、第一卷、689頁（解題）

五、「転身」、「転向」は前掲唐木『日本の心』、215頁。

六、「和辻がやがて、実存哲学からその固有な主体的な思索のバトスをふるいのけて、それを観想的な現象学的解釈主義のかたちで
スマートに自分の倫理学へと換骨奪胎してゆくのも……」、信太正三「実存哲学の開拓者として和辻哲郎」、『理想』昭和三六
年六月号66頁。

ところでこの「轉身」、「轉向」の秘密の究明には、既に若干の傾聴すべき試みがなされている。しかし就中唐木順三氏のそれは、この問題に真正面から取り組んだものとして包括的でまた深く内実に迫っていると思われるので、引き続き唐木氏の所説を摘記してそれに耳傾けてみようと思う。氏は、

その一つに漱石からの影響をあげる。つまり、漱石の「自己本位」、「個人主義」が「則天去私」という形で自己否定に終ったとして、「去私において初めて自己は本来の自己を現成するといふのである。本来の自己になることによって、人は人との共同態を獲得する。『私』を去りえた者のみが、互に『人間』（和辻さんの意味での）たりうる。孤立的自我はここに死んで、人は聯帯に入る。『間柄』ができ『倫』ができる。晩年の漱石はそこへ進んでゐる。」^一漱石の死後旬日ならずして「和辻さんが涙にぬれながら」書いた「夏目先生の追憶」（一九一六年、大正五年）の中の「……正義に対する情熱、愛より『私』を去らうとする努力、これをほかにして先生の人格は考へられない」、「公正の情熱によって『私』を去らうとする努力の傍には、超脱の要求によって『天に即かうとする熱望』があるのであった」、「……『私』を去れ。裸になれ。そこに愛が生きる。そのほかに愛の窒息を救う道はない」等の言葉を結びつけるのである。次に『面とベルソナ』の「土下座」（一九二〇年、大正九年）の体験を重視する。それは九十二才で亡くなった祖父の葬式の後、父と共に土下座して会葬者に挨拶した時の体験であるが、これを捉えて「一九二〇年は和辻さんの数へ年三十二歳にあたるが、このあたりから轉身の兆がはつきりみえてきてゐると私は思ふ」と云って「青年時代の偶像破壊の行動、ストゥルム・ウント・ドランク時代が終り、その基本をなしてゐた孤絶の個人主義の思想だけでは進めなくなってきた。『人と人との間』が問題になってきた。人を人から疎外する『現在の社会組織や

教育』が問題になってきた。そして觀念よりも体験を、思想よりも形をといふ方向が兆してきた。そしてこれはやがて和辻倫理学の中核をなす『人間』といふ新しい考へ方に結晶してくるわけである」^五と述べるのである。その次には「転身」、「転向」を「偶像破壊から『偶像再興』(一九一八年、大正七年)へ」という問題に設定して、実は「私が疑問とするところは、一応は『偶像再興』の長い『序言』の中で和辻さん自身によって答へられてゐる」といって「和辻さんの偶像再興の主要契機は『美』である」と私は思ふ^六と述べる。それは、丁度ルネッサンス時代に地下から掘り出されるギリシア彫刻が信仰の対象としてではなく美の対象なるが故に崇められた様に、美しい偶像はその故に再興されねばならぬと「序言」で述べているからであるという。それはとに角、この「序言」の次の言葉を問題視する。

「行き過ぎた破壊は予を虚無の淵にまで連れて行つた。偶像破壊者の持つ昂揚した気分は、漸次予の心から消え去つた。予はある不正のあることを予感した。反省が予の心に忍び込んだ。そこで打ち砕いた殻のなかに美味な漿液のあることを悟る機会が予の前に現はれた。予はそれをつかむとともに豊富な人生の内によみがへつた。そこに危機があつた。さうして突破があつた。」^七

つまり「行き過ぎた破壊は予を虚無の淵にまで連れて行つた」が実は「その淵の中にある自分を見出しえずにすんだ」であり、当時精読し愛読したニイチエやキェルケゴオルやドストエフスキの「なめたもつとも苦い液汁、ニヒリズムを、彼らほどはなめなかつた」のであり、「さういふ実存のなめざるをえない苦汁は、『美味の漿液』によつてうすめられてしまつた」のであり、結局「和辻さんは近代のニヒリズムとはつひに無縁の人だつた」^八「和辻さんの見、また感じたのは、叛逆児の眼にうつつた虚無、虚無の『情緒』、虚無の風土」^九にすぎなかつた。したがって「ニヒリズムの苦い体験をもたないものには、おのづからに『超越』の必要はない。和辻さんのよみがへつたところは、『豊富な人生の内』であつたのも故なきことではない」^{一〇}というのである。そうして唐木氏はこの不徹底さを、単

に和辻哲郎その人ではなく、近代日本の不可避なゆがみとして、また教養主義に帰しているのであるが、とにかく以上の解明指摘は、個別性の契機を問題にしようとするものにとつてまことに示唆的で、大きな教示である。個別性の契機の問題は日本の近代化のゆがみといった広い背景から捉えられて、始めて真の解決をえるものであろうが、ここではしばらく、和辻倫理学の中に問題を限って、しかも先ず『倫理学』から考えてみたい。

註

- | | | |
|---------------------|------------|---------------------|
| 一、前掲、唐木『日本の心』、199頁。 | 二、同上、196頁。 | 三、同上、198頁。 |
| 四、同、215頁。 | 五、同上。 | 六、同、229頁。 |
| 八、前掲、唐木『日本の心』、230頁。 | 九、同、231頁。 | 一〇、同、231頁。 |
| | | 一一、同、232頁。 |
| | | 七、前掲、和辻全集、第十七卷、16頁。 |

三

さて和辻倫理学であるが、それはそうはいっても、実存主義と真正面に対決するという姿勢をとっているのではないことは勿論である。それは、直接には、近代倫理学の基礎をなす個人主義的人間観、特にデカルト哲学を批判の対象としているのである。その意味での個別性の契機への批判である。ところで個別性の契機は全体性の契機と相対するものであるから、個別性の契機の薄弱は、全体性の契機の優越を表示するということになるだろう。個別性の契機に対する批判が強力であるとすれば、それだけ全体性の契機が優越する道理である。そこでここでは、先ず和辻倫理学のデカルト批判、個人主義的人間観の批判を、次に和辻倫理学原理における個別性と全体性の契機との関係乃至原理における個別性の契機の比重を測定してみようと考えてみる。

和辻倫理学における対デカルトの問題は、次に見るように、『倫理学』（上巻、一九三七年、昭和二年）の冒頭から

展開しているといつてよい。

「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。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であり、また我々が忘れ去ってはならない重大な意義を帯びるのであるが、しかし個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取って人間全体に代わらせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである。近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場もまさにその一つの例にほかならない。」^二

ここで「近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場」とは、デカルトの立場であることはいうまでもない。ところで右の言葉は、人間の学を標榜する和辻倫理学の宣言ともいふべきものであるだけに、対デカルト問題の重要さがいかなるものであるかが知られるのである。

さて和辻倫理学のデカルト批判は、大略次のようなものである。^三

デカルトは絶対不可疑な確固不動の根本原理を探究して、終に「思惟する我」を取り出した。人の本質を思惟することに、意識することに見出した。このようにして取り出された自我意識、個人意識の立場は甚だ有力で、実に近代人間観を形成するものであって、近代倫理学もこの人間観に立つ以上、自我意識、個人意識の問題が中心になることは当然である。しかしこれは正当であろうか。デカルトのコギトの立場は、実はその探究に当って、孤独な生活を欲し、十三度も住居を変えて、交友関係を斥けることによって成立したものと云われる。もしそうであれば、「思惟する我」の確実となる前に、交友関係があったといわなくてはならない。交友関係とは、つまり他人との間の愛や憎しみといった人間関係であり、この人間関係の煩わしさがかれの思索の妨げとなったから、そこから放たれた孤独の生活を欲したのである。孤独な生活とは、実に人工的作為的に出てきたもの、抽象的なものである。更にまたかれが、

自我のみ確実で、これ以外は一切疑わしいとしたことは、学問の上のことであるが、そうであればそこでは学問を共同にしている学会、つまり学者仲間には疑われていない。したがってここでも「我れあり」の前に学者としての他人との関係があることになる。このことは、自我意識を以てデカルトに始る近代哲学が絶頂に達するフィヒテにおいても、同じ事情にある。フィヒテは自我の概念の理解を容易ならしめるため「諸君、この壁を考えたまえ、そうしてこの壁を考えている者を考えたまえ、それが自我なのだ」といったが、この場合フィヒテは語り手、諸君と呼びかけられている人々は聞き手であって、そうであればここでも自我の問題に先立って語り手と聞き手の人間関係（間柄）がある。近代哲学は凡そこのような自我意識に立っている。

それはさて置き、デカルトによれば「我れ意識す」とは、我れが見、触れ、想像し、疑い、洞察し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、愛し、憎む等の働きをすることであるというが、そうであれば、このような働きと引き離された自我があつて、その自我がこのような機能をすることにはならない。「我れ意識す」は意識されたものと引き離されない。我れはいつも何かを見、何かを疑うのである。「我れ意識す」は「我れ何ものかを意識す」のいいである。しかも日常的には我れ汝を見、汝を疑い、汝を愛するのであるから、「我れ汝を意識す」るのである。ところでこの「我れ汝を意識す」において、我れが汝を意識するのは既に汝が我れを意識することに規定されているのも実際である。実際は我れが汝を見る働きは汝が我れを見る働きに、我れが汝を愛する働きは、汝が我れを愛する働きに規定され、つまり汝が怒る時は我れの意識は全面的にその怒りによって色づけられ、我れが悲しむ時は汝の意識もまたそれに影響されるのである。したがって一方的な意識作用が相互に行われるのでないことは勿論で、そうではなくて、それらのいずれの作用も双方から規定されている、相互の意識は浸透し絡み合っている。具体的な意識のあり方とは実にこのようなものである。そこで自我意識や個人意識、またこれらの独立性の主張といわれるものは、こ

の具体的意識の抽象ということになるのである。更にこの立場から、和辻倫理学が「人間の学」として人間関係こそ根柢であり、しかもその人間関係とは主体間の相互連関として、一方ではひろがり他方では過去と未来の規定をうけているものとして、つまり空間的時間的人間関係として人間存在であり、倫理とはこの人間存在の理法であるという立場を導き出してくるプロセスにもさほど困難なく従いいうると思われる。

とに角自我意識、個人意識の抽象性は明らかである。この「抽象化」ということについては、『人間の学としての倫理学』（一九三四年、昭和九年）がアントロポロジーの分析をしている箇所はまことに示唆的であるから、尚一瞥しよう。

アントロポロジー *Anthropologie* とは人間関係（共同態）からその一つの契機である「人」を分離し、その「人」をまた肉（身体）と霊（精神）とに分け、この二つの方面から「人」を考察するところに始ったものである。その後の進展を見ると、自然科学の進歩は肉の方つまり身体論を發展させ遂にアントロポロジーの名を独占し、動物学の一分科たらしめた（人類学がそれである）。一方精神論は哲学的認識論に發展したが、アントロポロジーの名を捨てた。このようにして「人」は身体と精神に分離されて論ぜられてきたのであるが、もともと心身を離れて「人」はないのであるから、この心身の関係から哲学の立場に立つてもう一度「人」を問題にしようとして「人とは一般に何であるか」という学問をうち立てようとすれば、その名称をアントロポロジー（人類学）とすることは今更でまず、それとの区別から「哲学的アントロポロジー」 *Philosophische Anthropologie* といわざるをえなくなった。哲学的アントロポロジーとはかくして成立したものである。こうして「しかしこのような哲学的アントロポロジーといえども、『人間』の一つの契機たる『人』を抽象して取り扱うという点においては変わりはない。」したがって人間の学ではないのである、という。^四

つまりここでは、根本である人間（関係）から抽象されることによって「人」（自我・個人）がとり出され、その「人」（自我・個人）がまた抽象されることによって意識がとり出される。個人意識、自我意識はこのような抽象作用の反復の成果であるというのであって、先に人工的作爲的といった意味も明らかである。現実的具体的なものとはただ人間関係のみなのである。^五

註

一、「実存哲学の創始者キエルケゴールは『倫理学』からほとんど姿を消している（名のあげられるのはわずかに二回）」金子武蔵「解説」、和辻哲郎全集、第十一巻、469頁。

二、和辻全集、第十巻、11頁。

三、以下の要約は、主として古川哲史「わが国における倫理学の発展」（古川哲史編、角川全書『倫理学』所収）を参考し、また『倫理学』上巻によった。

四、和辻全集、第九巻、20～21頁。

五、金子武蔵博士は、デカルトに対する反対がデカルト主義の完成とみられる現象学にまで及んでいる経過をあとづけておられるが、そうであれば近代的個人主義的人間観の批判のみならず、現代批判ということにもなるであろう。和辻全集、第十一巻、「解説」参照。

四

人間関係はそこから「人」が、また人（自我・個人）の意識も、したがって Sollen も Sein も一切が生ずる根柢地盤であるとすれば、それは当然のこととして全体的のものと考えられる。そこに和辻倫理学に対する全体優位の批評の生じてくる根柢があるように思われる。そこで次に和辻倫理学の原理に立ち入って個別性と全体性の関係をみることになる。

和辻倫理学において、絶対不可疑な基礎的地盤は人間関係であった。それは正確には人間存在である。人間存在とは、先にも一寸触れたように、時間的空間的な主体の相互連関、人間の行為的連関である。倫理とはこのような人間存在を貫ぬいている理法である。そしてこのような理法は、結局、人間の二重性、個別（人）と全体（世間・世の中）の關係に帰着する。ところで全体と個別の關係は弁証法的にもっともよく捉えられる。人間の行為的連関は、先ず個人の行為として行われる。が、單なる個人の行為はそれだけではまだ行為的連関ではないから、行為的連関といわれるためには、超個人的でなければならぬ。全体的なものとしての人間關係（間柄）は成員である個人の作ったものである。個人がなければ全体はない。その意味では、全体に先立って個人がある。しかしまたその個人が成員として、すなわち成員なる一定の資格において動いている以上、全体から規定されているといえる。成員とは全体から与えられた資格だからである。その意味からすれば、逆に全体が個別に先立つ。そうであれば全体と個別の關係はいずれが先いずれが後といった先後のつけられない關係である。これが人間存在の二重性格的構造である。ところでこの關係は実は否定の關係なのである。つまり人間にあっては、個人の独立とは実は全体者に背くところにあるのであって、「行為する個人の立場というものは、人間の全体性の否定としてのみ成立する」ものである。だから独立自存の個人などというものは「仮構物」^二にすぎないことになる。他方全体者の全体性も個人の独立を否定するところにある。だから「個人を否定的に含むのでない全体者もまた仮構物」ということになる。この關係はしたがって「他者を否定する」とともに他者から否定せられることにおいて存在する」^四關係、一方を見い出した時それは既に他を否定し、また他から否定をうけたものとして立っているそのような關係である。さきの先後がつけられないとは実にこのことで、要するにそれは先なるものは無い、あるのは否定だけということである。こうして個別も全体もその真相は無、空、否定そのもの、絶体的否定性ということになる。ところでこの否定性は絶対的であるが故に、勿論單なる否定ではなく、

否定を否定していく否定の運動となる。個別も全体も実にこの否定の運動を通してあらわれるにすぎないのである。すなわち絶対的否定性が自己を否定することにおいて個別となり、この個別を否定することにおいて全体となり、そして自己に還る、いわゆる絶対的否定性の自己還帰的運動の過定において個と全は生起する。この運動を措いて個も全もない。ところでしかしこの否定性は、その運動を通じて個別と全体をあらわすのであるから、実はまたそれらの個別と全体を超えた本源的絶対性として「絶対的全体性」^五である。

このようにして和辻倫理学の原理たる人間存在の理法は「絶対的全体性の自己還帰的な実現運動」^六となるのであるが、この原理において個別性の契機の比重を問題にすればいかなることになるのであろうか。

和辻倫理学の原理は、要するに全体と個別の弁証法であり、その統一は両者を包む絶対的全体性を以てされる。しかもこの絶対的全体性の自己実現運動が、個別を通じての全体性の実現とされる時、確かに云われるように全体性優位の考えが認められるようである。尤も人倫の根本原理の二つの契機を問題にして「一は全体に対する他者としての個人の確立である。ここに自覚の第一歩がある。個人の自覚がなければ人倫はない」^七として、個人の契機を強調しているようである。がそれに続いて「他は全体の中への個人の棄却である。……この棄却のないところにも人倫はない」^八とされる。また全体は個別の否定に成り立つが、さりとてただ一人の個人の否定からは出てこない道理で、個人は多数である。したがって多数の個人がその個別性を否定するところに全体は成立つが、どういう全体においても個別性が消滅しつくすことはないとして、人間存在がただ単に個と全の間の否定の運動に止まらず「自他分裂において対立する無数の個人を通じての全体性の回復」^九であることを、つまり人間存在が自他の個人に分裂することを問題にしている。しかしこれも個別性の契機の特別の重視とは見られない。個別性の契機が重視されないというのではないが、それは全体性の契機と共に「人倫の根本原理」の二つの契機なのであって、その意味で重大であるが、さりとて

全体性の契機を上回って重視さるべき契機なのではない。反ってそれは全体性回復のための「通路」の位置にしかないように思われるのである。とに角和辻倫理学原理は、根柢たる人間存在から多数の個人が分裂し、この分裂した自他の個人が再び合一する分裂と合一に人間存在の動的な構造を見ており、したがってそれは、全体―個別―全体として、個別性の契機の薄弱さはここでも否めないように思われる。

註

- 一、和辻哲郎全集、第十卷、26頁。 二、同上。 三、同。 四、同、107頁。
五、同右、26頁。 六、同。 七、同、27頁。 八、同。 九、同。

五

以上われわれは個別性の契機を、和辻倫理学のデカルト批判及び倫理学原理たる人間存在の理法にたずねてみた。その結果それらのいずれの場合も、個別性の契機は決して特に有勢であるとはいえなかった。そこで再び最初に立返って、そこから転向したとか離反したとかいわれるニーチェやキェルケゴール等の実存哲学研究に、この契機を探ってみようとする。

ニーチェやキェルケゴールということになれば、ある意味で宗教が意味をもつてくるといつてよい。そこでこれをメルクマールとして和辻倫理学では宗教にどのように対しているか、その観点からここでは問題を考えてみることにする。

和辻倫理学では宗教は、「文化共同体」の中で問題とされ、学問、芸術と共に文化の一つとされている。すなわち宗教は、他の文化同様、「作られたもの」であると共に「作る働き」という性格をもつ、つまり宗教を一種の文化財、

文化活動と見るのである。したがって、宗教の立場は絶対の立場であって歴史や文化の中に解消されえないとする反対論は、宗教の活動面のみをみて「作られたもの」である側面を見ないもの、この側面を捨離したために出てきたものであるとする。そしてまた凡そ文化活動とは人間存在の帰來の運動である。つまり文化財を作るといふことにおいて行われる絶対的全体性の還歸的運動である。しかも、人間存在の究極の根源（絶対的全体性）をふりかえり根源に面接した時、感動つまり諸他の文化活動に見られなかった感動を覚えたとする。このような「絶対性との面接における特異な感動」こそ他の文化活動と異なる宗教活動もしくは宗教体験なのである。そしてここから宗教活動の間柄的であることが展開する。「人は徹底的に個人として神の前に立つ」と云われるが、それが宗教活動である以上、実は歴史的社会的限定をうけている。何故かというに、神とのかかわりに入りこむ前に「絶対性における感動がすでに一定の名や形に形作られて存在して」^二おって、それらを教えこまれているからである。しかし尚、それにしても「宗教活動は特に顕著に個人的体験である」との反駁が根強いかも知れぬ。確かに宗教活動は外的表象にあるのではなく、内的体験にあるに相違ない。が、そのような内的体験が実は共同的なのである。例えば礼拝の儀式に参加している信者たちは、礼拝の体験をともにしてはいないであろうか。総じて、宗教的体験の固有性を自己と神とのかかわりに見ようとする立場は個人主義的なものである。だから「宗教的体験そのものは本来単に個人的であるのではなく、ただ個人主義的な見地から解釈された宗教的体験のみが単に個人的なのである」^三といわれることになる。

和辻倫理学体系における宗教の位置はこのようなものであり、その宗教観は個人主義を斥け、宗教を自己と神とのかかわりではなく、人間関係に見るものであるといえよう。そうであれば、これに対して論者の「倫理の内に宗教の世界をひらこうとする」とくであるが、宗教の魂にはたんに間柄の欠如ならぬ間柄の突破が世間性の底を超越的に断ち割る契機としてあるのではないだろうか^四という批評は、一体どのような意味をもちうるのであろうか。それを次

に追求しよう。

註

- 一、和辻哲郎全集、第十卷、50頁。 二、同上。 三、同、52頁。
四、信太正三「実存哲学の開拓者としての和辻哲郎」『理想』、昭和三十六年六月、70頁。

六

ここでニーチエ、キエルケゴールのいわゆる実存主義的個性の契機を、宗教に問題を限って考察を押し進めようとするが、その場合『ゼエレン・キエルケゴール』の中の『『恐怖と戦慄』の解説』を一つの手がかりにしたい。『恐怖と戦慄』はキエルケゴール哲学の体系からいって、宗教的実存を問題にする最初のもものとされ、つまり美的実存（第一部）と倫理的実存（第二部）の二者択一に終っている『あれかこれか』の第三部をなすものとして、倫理的なものとは宗教的なものとの「あれかこれか」を問題にしている点で、これを取扱っている個所の解説は、差し当って、われわれの問題に恰好であり示唆的であろうと考えるからである。

『恐怖と戦慄』はキエルケゴールが創世記のアブラハムとイサクの物語（二・三章）に仮託して、婚約者レギーネを捨てたことに対して自己検察をなしたものとされて、それが手際よく解説される。

キエルケゴールはこの物語に三つの重大な事実を読んだ。一つはアブラハムは秘密を守って誰れにも神の命令を打明けなかった。二つは神の命に絶対服従して神の福祉を信じ切っていた。三つはかれはイサクを無限に愛しながらも殺そうとしたという事実である。次にキエルケゴールはアブラハムの心理を四つの場合に分析する。第一はアブラハムが刃をふり上げたのは、息子に父を悪んで神に頼る気持を起させるため、自ら悪魔になろうとしたのである。第二

はこの事件によってイサクは栄えるが、アブラハムは疲労のため老衰し欲びも失ってしまう（レギーネがシュレーゲルと婚約し、キェルケゴールは深い苦しみに陥る）。第三はアブラハムは最愛の息子を殺そうとしたことが罪ではないかと考え、それに責められる。第四は刃をふりあげた父が絶望に震えるのを見て、イサクが信仰を失うという場合である。これはキェルケゴールがレギーネとの関係をアブラハムとイサクの關係に投影したのであって、アブラハムの心理ではない。「アブラハムには神と自己の運命とに対する絶対の信仰があった。神の命令であるがゆえに、愛子を殺そうとする瞬間にも疑惑絶望には陥らなかった。この信仰が愛子を再び彼の手に返した。」その信仰とは、イサクを限りなく愛しながらも殺そうとした、また神がイサクを奪うはずがないと信じながらも犠牲に供しようとしたそのような「矛盾の上に立つ信仰」として、信仰としては本物であるが、しかし「アブラハムの信仰は彼岸に向けられたものではなく正にこの人生についてのものであった。彼はこの世で栄えることを信じて疑わなかった。」だから「信仰によつては何物も抛棄されない。信仰によつてすべてのものが獲得せられるのである。アブラハムは信仰のゆえにイサクを捨てたのではなく、信仰のゆえに彼を得たのである。」^四という。

ここで私見をさし挟むと、それは、この解説は忠実なものであろうが、また信仰に対する一つの見方を示しているように思われることに關係する。つまりこの解説の信仰觀の特色は「信仰は彼岸に向けられたものではなく正にこの人生についてのものであった。彼はこの世で栄えることを信じて疑わなかった」という点と「信仰によつては何物も抛棄されない。……すべてのものが獲得せられる……信仰のゆえに……捨てたのではなく、信仰のゆえに……得たのである」という点で、此岸的で、然り、先に唐木氏が「転向」の理由の一つにあげた漱石の「去私の精神」に相通ずるところにある。「去私の精神」とは、去私において本来の自己があらわれ、本来の自己になることによって共同態を獲得する、すなわち「『私』を去りえた者のみが、互に『人間』（和辻さんの意味での）たりうる」とされたもので

ある。そしてこの精神に深く同感して「涙にぬれながら」「追憶」を綴ったとされるなら、実は、この「去私の精神」で以て『恐怖と戦慄』のキエルケゴールの信仰を見たのであるということにならないであろうか。もしそういえるならば、『ゼエレン・キエルケゴール』とそれ以後とは同質で、「転向」という問題は消失する。またこの「解説」が忠実なものとするれば、『恐怖と戦慄』のキエルケゴールとその解説である『ゼエレン・キエルケゴール』、それ以後の「倫理学」の立場とは重なり、首尾一貫しているといえることになる。

しかし『恐怖と戦慄』はこの信仰の立場において、「倫理的なものの目的論的中止はあるか」、「神に対する絶対的義務はあるか」、「自分の企てを打明けなかったことに対して倫理的に責任を負うべきであるか」の三つの問題を展開し深く宗教的に突き進んでいるようである。引き続き『ゼエレン・キエルケゴール』にこれを追ってみななければならぬ。

註

- 一、前掲、和辻哲郎全集、第一巻、506頁。 二、同上。 三、同。 四、同、507頁。
五、『ゼエレン・キエルケゴール』では、この三つの問題が、「第一は信仰のために一時倫理的生活を停止する問題である。第二は神に対する絶対的義務の問題である。第三は信仰のために心を隠す問題である」(和辻全集、第一巻、507頁)となっている。

七

第一―倫理的なものは普遍的なものであり、自分の外に目的をもたない。むしろ自分の外にあるものの目的である。したがって、倫理的には、自分を普遍的なものに表現しまた普遍的なものになるためにその個性を止揚する。したがって個人が個性を楯にとって普遍的なものに対立する時、罪となる。しかし、宗教的には、個人は普遍

的なものより高い。だから信仰とは、個人が個人として絶対者に対し絶対的に関係することである。したがって信仰が成立するためには「普遍的なるものを蹂躪することもある」。アブラハムとイサクの物語は「倫理的なるものの目的論的中」を含んでいる。

第二―個人が個人として絶対者に絶対的に関係する信仰における義務は、道徳的義務と違って絶対的である。義務の根柢には信仰があるが、さりとて義務を遂行しても信仰に入ることはできない。隣人愛は神が欲するが故に義務であるが、さりとて隣人を愛することによって神に近づきはしない。信仰の騎士は個別的な生を生きるのであって、普遍的なものに生きているのではないから、神の意志に反することはありえない。だから絶対的である。また個別的な生を生きるかれは絶対的孤立で、「他人を導こうとせずまた他人に理解され同情されようとしめない。」^二

第三―信仰の騎士は「他人を導こうとせずまた他人に理解され同情されようとしめない」というが、これはしかしできるのにしないのではなく、できないからしないのであって、そこにアブラハムの沈黙の理由があり、信仰のために心を隠すことの意味がある。

このようにみると、倫理的なものの中止、神に対する絶対的義務、信仰における沈黙の内面性というように純粹に宗教的また実存主義的でまた解説もそれを追って、ここには問題がないように見える。実際表面上は問題はない。しかし当時のキェルケゴールの宗教観と和辻博士のそれとを重ねてみようとするわれわれにとって、「解説」の中の言葉はなかなか微妙なのである。

先ず『恐怖と戦慄』は「キェルケゴール自身よりも宗教的に徹底している。彼の『現実的自己』はなおここに描かれたほど開展してはいなかった。」^三「この書の書かれた時代はなお人間の愛の捨て切れない時であった。」^四「そうであれば若き和田哲郎博士もまた、丁度このような立場にあったのではないか。そしてその立場は最後まで変らなかつ

た。その立場とはいわば倫理の実存の立場である。そのような観点に立つてみれば、『ゼエレン・キエルケゴール』そのものが既に「いかに生くべきかの問題（倫理学）」としてまとめられたものであることも首肯できるし、右の「解説」の中からも興味ある発言を拾いあげることができるのである。例えば「倫理的なるものの目的論的中止」の第一の問題に関してであるが、その中に次の言葉を見るのである。

「倫理的な生活の中止は一時的停止であつて絶対的禁断ではない。アブラハムはその生活のいかなる瞬間にも、神の命令ならば妻子を殺し得たであろうが、しかし妻子を愛する生活を止めたのではない。アブラハムの態度は神のために最も大切なものを犠牲にすることを辞しない、ということであつて、神を信ずるためにはその大切なものを捨てなくてはならない、というのではない。人間的な愛は依然として彼の大切なものである。この点に注意すれば、アブラハムによって示された宗教的生活のパラドックスが絶対的信仰と閉鎖的な情誼社会の倫理とを並び含んでいるものであることは明らかであろう。それは旧約の立場である。絶対的の個人として真理の内に生きるために、汝の地上生活を捨てよ、という要求はここにはまだ現われていない。」^五

註

一、前掲、和辻哲郎全集、第一巻、507頁。
三、同、505頁。

二、同、508頁。
四、同、509頁。
五、同、646頁。

八

さて、以上のことは、和辻倫理学の基調、本質的な要素は既に初期ニーチェ、キエルケゴール研究に指摘できる。両者の間には同質性があり、したがってそこからの離反・転向などありえない、ということであるが、なおこのことの信憑性が高められなければならない。

ところでこの「転身」、「転向」ということであるが、この言葉の意味については唐木氏に代表させて先に見た。「離反」については唐木氏の引用する金子式蔵博士の言葉としてあげた。ところで金子博士は「彼らから離れたのは、

「たしかに奇異の感を与える」というが、その後で「しかし思惟に対する存在の優先という実存哲学の基本的テーゼは、著者においてもいぜんとして維持せられているのである」^二とのべているのである。すなわち、和辻倫理学において「人間とは人間存在であるが、このさいの存在にあたるものはザインではなくして、エキジステンツであり、ザインにあたるものは有であって存在ではない」が「キエルケゴールが思惟に優先させた存在はザインではなくして、エキジステンツであり、ダーザインである」^三からであるという。これは実存哲学の存在の思惟に優先することを問題にしたもので、特にまだ個別性の契機に触れてないが、キエルケゴールの実存哲学がその後の思想に維持されていることの有力な傍証である。

この問題には高坂正顕氏も答えているので、その中から参考的なものを次に摘記してみよう。高坂氏の場合は、その後の発展にニーチェ、キエルケゴールの面がどのように生かされているかという発想に基づいての所論と思われるが、そういう意味では「転換」^四のあったことを認める、が、それを先ず『日本古代文化』の序文にある「『一人の人間の死』という宗教的事情に由来」^五させるのである。次に『ニーチェ研究』や『ゼエレン・キエルケゴール』が刊行された当時、つまり第一次大戦の直前から戦中にかけての世界におけるかれら哲学者のとりあげ方に眼を向けて「この頃はまだニーチェやキエルケゴールを実存主義者として解釈しようとする試みは、少くとも書物として公刊された形では世界のどこをみても現れていない」^六こと、そのような解釈は大戦の悲惨な体験を通して現れてくるのであって、「してみると和辻さんがニーチェやキエルケゴールを十分に実存主義的に、あるいはニヒリズムとの関係において解釈していないとしても、余り責めらるべきではないであろう」^七としているのである。そうであれば最初期のニーチェやキエルケゴールの研究を実存主義ときめこんで、これを過大にとりあげてその立場で批評にのぞむなら、一種の無いものねだりで、せいぜい「ただ実存主義的な見地から解釈されたニーチェ、キエルケゴールのみが実存的なのであ

る」と切りかえされることになる。

それにしてもニーチェ、キェルケゴールを一体それではどのように見たというのであるか。主としてキェルケゴールについていえば、『偶像再興』の「情欲と浄化の要求と」を引用して「当時の和辻さんはキェルケゴールのうちに厳粛な倫理学者を見ている。」^八「キェルケゴールを徹底した個人主義者、しかも愛に満ちた個人主義者、また厳粛な北欧の倫理を説いたキリスト者、それ故にキリスト教会に反抗したヒューマニストとして解釈した」^九のであるという。この場合の「個人主義者」とは、実存主義的な個別者でない、それとは違ったタイプのものであることは、ニーチェに関して「あさましい主我主義の否定」^{一〇}者、「人に対する愛」、「人性向上の熱望」に燃えるヒューマニストと見ることから知られるように、唐木氏のいう「教養派」^{一一}が当てはまるかも知れない。とに角高坂氏は「転換」を認めながらも、事情がそうであれば後年の和辻さんの間には、一見して感ぜられる程の矛盾はない^{一二}、「単に異質的なものであったとは考えたくないのである」^{一三}としているのである。

註

一、この「離れた」を「離反」としてみた。

二、和辻哲郎全集、第九卷、478頁。

三、同上。

四、「……後年の思想には、初期の『ニーチェ研究』や『ゼレン・キェルケゴール』に見られるような一面が乏しいと云って難するが、しかしこの批評は、ニーチェやキェルケゴールの時期とそれ以後とは立場の転換があることを忘れたものであり……」高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』102頁。

五、同右、102頁。

六、同上、165頁。

七、同上。

八、同右、167頁。

九、同上。

一〇、同上、166頁。また和辻全集、第一卷、8頁。

一一、前掲、唐木『日本の心』236頁。また信太氏によれば「人格主義的な理想主義」で、「全人間的な文化価値内容を個我において摂取し人格完成をめざすという教養主義」となるものであろうか。前掲、信太「実存哲学の開拓者としての和辻哲郎」、『理想』67、64頁。

一二、前掲、高坂『西田幾多郎と和辻哲郎』167頁。

一三、同上、170頁。

九

われわれにとっては、以上の所論においてその「離反」、「転換」が必ずしも異質のもので矛盾するものでもなく前後が連続して考えられること、そしてキエルケゴールのうちに倫理学者をみているとする点が重大なのである。したがって「換骨奪胎」ということもこの点の考慮をもって読まねければならぬことを考えて疑問を提出したのである。それ故にわれわれは更に進んで、その「転換」の時期ということからこの問題にアプローチしてみようと思う。

梅原猛氏はその「日本文化論への批判的考察―鈴木大拙・和辻哲郎の場合―」の中で「『ニイチェ研究』や『ゼレン・キエルケゴール』を書いて、ヨーロッパの孤独な思想家に熱中した和辻が、一九一六年を境として、突然偶像再興と日本肯定に転じたのである」と、「転換」の時期を一九一六年に見ている。^二ところで唐木氏は先に引用したように「一九一八年の『偶像再興』まではよい。しかしその翌年の『古寺巡礼』、翌々年の『日本古代文化』と『ニイチェ研究』はどうつながるであろうか……」として、一九一九年をとっているように思われる。しかし唐木氏は同論文の別の個所では、すなわち先に引用した「土下座」の個所では、一九二〇年のあたりに「転身の兆」を見ていたのであったし、また同じ別の個所では、シヨウベンハウエルやニーチェやキエルケゴールといった「さういふ孤絶の自我を主張する哲学者たちを情熱的に、共感をもって書いた和辻さんが、大正の末年（一九二五）から昭和の初年にいたって、何故に『風土』を、また『人間の学としての倫理学』を書くにいったか」として「大正の末年（一九二五）をあげ、それらの間に不一致を示しているように見えるのである。しかしこれは後の思想の何と比較するかによって生ずる相違であり不一致であろう。そのことは、先に高坂氏が「後年の和辻さんとの間には、一見して感ぜられる程の

矛盾はない」といったのは『ゼエレン・キエルケゴール』と「人格と人類性」(カントにおける)とを比較してのことだったのであり、またそれに続いて『ゼエレン・キエルケゴール』の著者と『古寺巡礼』や『日本古代文化』の著者と「どうつながるのか」と設問していることから知られるのである。しかしそれにしても、このように見ると、「転換」の時期をある年度に限ることは極めて難しいといわねばならない。われわれは主として倫理学の体系や原理を主としていることから、差当って『人間の学としての倫理学』の刊行された一九三四年を、あるいはこの原型の岩波講座『哲学』の中の「倫理学」の一九三一年、さらにこれは京都大学での講義ということで一九二五年頃まで遡ることができるかも知れない。しかし連続を考え「転換」を認めたくないわれわれにとっては、その考えからすれば「転換」の時期が曖昧で明確でない方が都合がよいのである。

註

一、雑誌『展望』昭和四一年八月、64頁。

二、『偶像再興』の刊行は一九一八年であるが、序文の「この書に収録した感想文は、大正五年より七年へかけて、著者の二十代の末期に書いたものである」というのに拠ったものであろう。

三、前掲、唐木『日本の心』199、200頁。

四、前掲、高坂『西田幾多郎と和辻哲郎』167頁。

一〇

このようにして「転換」の時期からいってもそれが必ずしも明確にしえないとすれば、既にこれまで見てきたことからいって、和辻倫理学における個別性の契機が薄弱であることは、ニーチェやキエルケゴールの実存主義からの「転換」によって生じたものではなく、そのようなニーチェやキエルケゴールの研究と関係のないものと、最後にい

いたいのである。確かに『偶像再興』には、「転向」なる一章がある。また先に引用した『ニイチェ研究』の「改訂第三版序」の「著者はこの書をむしろ抹殺したく思っていた」という言葉は、われわれの立場の障碍となりまたそれを困難にする。しかしこれらの言葉は直接われわれの問題とする「転向」をそれと指しているのではない。ここではむしろ次の諸点を問題にしてこの稿を結びたい。

その一つは、唐木氏によって興味深く取りあげられた「夏目先生の追憶」に關係する。先にも触れたようにこの「追憶」は漱石の「去私精神」への同感の表明である。そして重要なことはこの「追憶」の書かれたのが、漱石の死んだ一九一六（大正五）年の十二月九日の八日後である^二という事実である。これは『ゼエレン・キェルケゴール』が出たのが一九一五（大正四）年十月であるから、凡そ一年後である。梅原氏は轉換の時期を『偶像再興』にとり、その最初の論文の書かれた一九一六年としたのであるが、このことは高坂氏が「和辻さんの偶像破壊と偶像再興との間の期間」は短い。『虚無の淵』のほとりから、『豊富な人生の内へのよみがへり』へのテンポは速い^三という唐木氏の言葉を引用して「唐木氏という通りである」とすることに連るものであろう。確かにその間の「テンポは速い。」が、それは異質なものの間の關係とみるからではないのか。「轉換」や「転向」を前提とするからこそ、そのような疑問が生ずるのではないかと思われるのである。それではニイチェやキェルケゴールの研究をどう評価するのか。その点では唐木氏の「反逆児の眼にうつった虚無、虚無の『情調』、虚無の風土」であって、あるいはまた高坂氏のように「そこでの多少の屈折は、むしろ本来の和辻さんに達するための触媒であったと考えたいのである。」^五所詮「和辻さんは近代のニヒリズムとはつひに無縁の人だった」のである。

いま一つは、全体性における相対的と絶対的ということである。すでに和辻倫理學原理において全体性優位の立場のあることを見たのであるが（四、において）、すなわちそこで人間存在の理法は絶対的全体性の自己還歸の運動であっ

て、個別と全体はこの運動において現成するもので、そこに個別を超えた全体が考えられたのであるが、しかしこれは個別と並ぶ全体と更にそれらを現成させるそれらを超えた全体とを混同してゐるのではないかと考えられるからである。金子武蔵博士は鋭くこの点を追求して、理法において「個が否定せられて全となるごとく全もまた否定せられて個となるのであるから、個と全とはいずれも全を包む根源から出てきたものとして対等の資格をもつべきはずである。しかるに和辻倫理学においてはややもすれば全が根源の位置を奪い、相対的全体性が絶対的全体性となつてしまふの観がある」として、人倫組織論において「なぜ個から始めないのか」、「全体性の高まり行く段階をたどる」と同様「逆の方向にもまた同等の意義が認めらるべき」で、したがって「最後の個」、「エゴイストでありながら他の賞讃や同情を求めることなく、むしろ他のいかなることをも忍ぶも同情憐憫だけは御免蒙るという徹底した自主性」の立場にも「或る倫理性が認められてしかるべき」であるといわれる。この立場は「実存主義の視点」に立つものと考へ、これまで見てきたことからわれわれの当面の問題から除外するとしても、「なぜ個から始めなくてはならぬか」との問題は、「個別性の契機」を問題にするわれわれの究極の問題で、このような発問においては稿をあらためなければならぬが、ここで一言を以て答えれば、それは仏教哲学と関係するのではないかと考える。すなわち絶対有の立場に対して絶対無の立場が有力となる仏教哲学と深く関連しているだろうという予想である。

註

一、和辻倫理学の個別性の契機が薄弱であるのは、その根本理由の一つとして、仏教哲学の「無我思想」と関係あるように思われる。その点不十分であるが、拙稿「和辻倫理学における仏教哲学的理解」(「倫理学年報」第七集所収)で触れた。

二、前掲、唐木『日本の心』196頁。 三、同、236頁。

四、前掲、高坂『西田幾多郎と和辻哲郎』164頁。 五、同上、170頁。

六、金子武蔵「体系と方法」、前掲「理想」昭和三十六年六月、17頁。

七、註一、参照。