

「空」の倫理は、〈何も共有していない者たちの共同体〉の倫理になりうるか? : 和辻倫理学の限界

森村, 修 / MORIMURA, Osamu

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

異文化. 論文編 = Journal of Intercultural Communication

(巻 / Volume)

11

(開始ページ / Start Page)

213

(終了ページ / End Page)

251

(発行年 / Year)

2010-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006011>

「空」の倫理は、 〈何も共有していない者たちの共同体〉の 倫理になりうるか？

——和辻倫理学の限界——

森村 修

MORIMURA Osamu

はじめに——和辻倫理学の「現在」

近代日本哲学の歴史のなかで、デカルト哲学やカント哲学のように、固有名を冠した哲学はそれほど多いわけではない。もっとも有名な呼称は、「西田哲学」であることに、誰も異論はないだろう。西田幾多郎の場合、彼の存命中に既に「西田哲学」と呼ばれていたように、その哲学の独自性は群を抜いている。また、西田とならび称される田辺元の「田辺哲学」や、同時代の九鬼周造の「九鬼哲学」という表現もないわけではないが、世間一般への浸透力については西田哲学と比べて格段の差がある。

その一方で、倫理学については、和辻哲郎の「和辻倫理学」を除いて、固有名を冠した倫理学はほとんどない。しかも、和辻倫理学でさえ、最近では西田哲学ほど言及されることもない。ある時期、熱心な読者を獲得した彼の芸術論や文化史研究についても、いまでは取り立てて語られることもない。

その理由については、さまざまなことが考えられるだろう。思想の流行のはやりすたりはいまに始まったことではない。倫理学という学のもつ性質や印象も、和辻倫理学が鳴りを潜めたことに、何らかの仕

方で作用しているだろう。また現代倫理学の傾向として、生命倫理学はもちろんのこと、環境倫理学や情報倫理学などの「応用倫理学」研究が幅を利かせ、従来の“古典的”な倫理学研究は影を潜めているという実状もある。さらに憶測の域はでないにせよ、和辻については、戦前から戦後にかけて天皇制イデオロギーの代弁者のイメージがまわりついていることも、一般的にも専門的にも言及されにくいことの一因となっているように思われる。

しかし子安宣邦は、2009年4月から『現代思想』誌上で、「和辻倫理学とは何か」という論考の連載を開始した。子安は、連載第一回を「なぜいま和辻倫理学なのか」というテーマで、和辻倫理学をいま・現在の時点でとり上げたのだった。彼は、和辻の主著『倫理学』（上巻・1937年、中巻・1942年、下巻・1949年）に関して次のように語っている。

「この書〔『倫理学』〕をわれわれがいま読むことの必要は、歴史に鋭敏な、先駆的知性の持ち主和辻哲郎という著者によってこの『倫理学』が、むしろ昭和〈近代〉という歴史の刻印をすすんで負って成立しているその点にあるのである。和辻は一九二五年から四〇年代にいたる〈世界史〉的昭和の歴史のなかに出て倫理学という近代日本の人文学を構想し、執筆しているのである。彼は既成の倫理学を「人間の学」だというのである。その意味で和辻の『倫理学』とは、昭和の歴史的刻印をすすんで負った近代人文学の一つの達成なのだ。（中略）それゆえわれわれは和辻による昭和の倫理学形成の作業を、彼がすすんで捺した昭和の印とその捺し方を確かめつつ、ポスト昭和の二一世紀のいまあらためて読む必要があるのである¹」。

上記の引用に続けて子安は、和辻倫理学を「倫理学」として読むのではなく、昭和の刻印として、「〈世界史〉的昭和の歴史」を背負った

書物として読むという。そして子安によれば、和辻の『倫理学』は、いわゆる学としての「倫理学」を超えており、「倫理学外部に向けた過剰なメッセージを含み、過剰な意味をになっている²」。なぜなら、和辻倫理学は「人間の学としての倫理学」であり、単に“学”としての「倫理学」ではないからだ。そこには、「人間の学」という倫理学に背負わされた学的規定が存在している。和辻にとって「「倫理」への問いとは、人と人との間すなわち世の中でもある「人間」の存在の仕方への問い³」である。だからこそ、和辻にとって『倫理学』とは、あらゆる学問を包括していなければならないことになる。子安によれば、和辻倫理学の体系に含まれるのは、社会学、民族学・文化人類学、政治学・国家学、共同体論、比較社会論、家族・民族・国家論、風土論、文化類型論などなどである。いまでこそそれほど驚かないが、30年代の学問の位置づけからはおよそ想像もつかないほどの多様な領域の学問が、『倫理学』という名称の下で言及され、論じられている。子安ではないけれども、和辻が「倫理学」という学のなかに通常の感覚では包括できないほどのジャンルの学問を取り込んだということの“過剰”を、子安とは別の意味で問題にする時期に来ているといえないこともない。

和辻が試みた倫理学研究は、子安の目から見たとき、昭和という時代と相即的であり、「昭和ナショナリズム」の文脈のなかで語られなければならない。だからこそ、和辻倫理学は狭義の学的倫理学の書として読まれるべきでない。時代の刻印として、「昭和ナショナリズム」の一形態として語られなければならない。その意味で和辻倫理学とは、「〈東〉からの「世界史的任務」を自覚した倫理学というナショナリズム⁴」にほかならない。子安にとって和辻倫理学が再考されなければならないのは、倫理学における学的成果というよりも、ナショナリズムのひとつの形態として、歴史的に現時点で読まれるべきものとして要請されているからだ。

しかし、私が本稿で論じたい「和辻倫理学」とは、子安の語りたいた和辻倫理学ではない。私は、あくまで「和辻倫理学」がどこから来たのかという“思想の出自”に関心がある。和辻倫理学の“起源”を探ること、それが本稿のひとつの課題である。「和辻倫理学」はどこから来たのか？ なぜあのような体系が必要だったのか？

おそらくこれらの問いに適切な回答は与えられることはない。ただ、これらの問いの答を探ることは、恐らく近代日本哲学の“起源”を探し求めることと同じ歩みになるだろう。そして“起源”を探り当てる試みをしない限り、“いつか来た道”を何度も歩まねばならないか、あるいは最悪の道を選ぶ可能性すらある。子安がいうように、和辻倫理学の主たる著作『倫理学』が昭和という時代を刻印され、善くも悪くも“時代の子”であることは否定できない。文化相対主義や時代相対性が語られる昨今で、21世紀の現在に、あえて昭和を刻印された「和辻倫理学」を語ることが、私たちに何らかの示唆を与えてくれるのであれば、私は「和辻倫理学」を語る意味と意義があると考えている。

以上のことを踏まえて、私が根本的にもつ疑問とは、“なぜ和辻哲郎は倫理学の学問体系のなかに仏教思想の概念を導入し、それにもっとも重要な位置づけを与えたのか”ということだ。そして、“彼の試みは現在でも有効な倫理学なのだろうか”ということだ。グローバリゼーションが進展する現在において、「和辻倫理学」は、それが目指したように「人間の学としての倫理学」たりうるのか？ 私の本稿の課題のもうひとつは、この問いに対して、あえて唐突な舞台を設定し、そこで「和辻倫理学」の可能性と限界を語ることだ。唐突な舞台とは、和辻が『倫理学』でも引用し、自らの倫理学と対決させたガブリエル・タルドの社会哲学を導入すること、そしてアルフォンソ・リングスの「何も共有していない者たちの共同体 (the community of those who have nothing in common)」にまで、「和辻倫理学」の射程は届くのかということだ。「和辻倫理学」がもし文字通り「人間の学としての

倫理学」であるならば、リングスの指摘する〈共同体の倫理〉としても、当然のことながら有効でなければならない。なぜなら、私たちはもはや“閉じた共同体”の倫理、少し強調していえば、ナショナリズムの倫理を語る時代に生きてはいないからだ。

近代日本哲学は、善くも悪くも仏教思想との関連して展開されてきた。そして、「和辻倫理学」もまた、西田哲学、田辺哲学などと同様に仏教思想に拘泥している。したがって私にとって「和辻倫理学」の“起源”への探究は、近代日本思想・日本哲学が近代仏教思想とどのように関わっていたかを確認する作業のひとつとなるだろう。それはもはや“学的”倫理学の枠のなかで検討できる問題ではない。まして、グローバルな視点で倫理学を語るためには、和辻さながら、さまざまな方面の研究に着手しなければならないだろう。しかし、それは私の能力と現時点では不可能であることを告白しなければならない。

そこで本稿の議論は、先の疑問に基づいて、あくまで「和辻倫理学」の仏教思想的“起源”を、『原始仏教の實踐哲学』（1927年）〔以下、『原始仏教』と略記〕と、その周辺に求めることに限定したい。その理由は、『原始仏教』が和辻のアカデミズムへのデビュー作であり、彼の西洋哲学と仏教思想との関わりが見えやすい著作のひとつであるからだ。

ここで、本稿の構成に触れておく。第1節「〔空〕の概念——『倫理学』における個と全体」では、和辻哲郎の名著『倫理学』で、唐突に導入された「空」概念の意味を確認する。続く第2節「〔空の弁証法〕の帰趨——和辻倫理学の「起源」の問題」では、和辻の「空」概念の出自を確認するために、『原始仏教』と「仏教哲学に於ける〔法〕の概念と空の弁証法」（1931年）〔以下「空の弁証法」と略記〕にまで溯り、和辻の仏教哲学の彼独自の解釈を検討する。「空の弁証法」は、和辻の「空」概念がナーガールジュナ（龍樹）の「空の哲学」を和辻なりに解釈した成果のひとつであり、だからこそまた、同論考が彼の倫理学研究の根幹を形づくっているといえるのである。

さらに第3節「和辻の原始仏教哲学解釈の是非——「批判仏教」からの応答」では、「批判仏教（Critical Buddhism）」の立場から見て、和辻の仏教哲学の解釈が単に強引であるだけでなく、根本的に間違っている可能性があるということに触れる。「批判仏教」という名称は、1990年に出版された袴谷憲昭の書名からとられた、最近の日本における仏教思想研究の流れである。「批判仏教」では、カント批判哲学から着想を得て、「仏教とは批判である」・「批判だけが仏教である」という立場から、主に明治時代以降の仏教哲学研究や仏教思想研究を批判する試みが為されてきた⁵。

つづく第4節「何も共有していない者たちに問柄の倫理は可能か？——和辻倫理学の可能性の中心」では、個人と全体（いわゆる社会）との関係に倫理学の原理を見いだす和辻倫理学の可能性について考えてみたい。その際に和辻倫理学が、現在のグローバルな社会のなかで、どのような意味をもちうるかを、リングスの問題意識から考えてみたい。またそれとともに、和辻も『倫理学』のなかで検討しているタルド社会哲学に触れて、グローバリゼーションが進展する世界で、「問柄」という概念がどこまで有効性をもちうるかについて、私なりの見解を語ることにしよう。

第1節 「空」の概念——『倫理学』における個と全体

もちろん、和辻哲郎の倫理学研究が、主著である『倫理学』にすべて包括されるわけではない。たとえば、『倫理学』以外の代表的な倫理学研究としては、「カントに於ける「人格」と「人類性」」（1931年）、岩波講座『哲学』に掲載された「倫理学」（1931年）、それを改稿した『人間の学としての倫理学』（1934年）を挙げることができよう。しかし、これらの論考は最終的には『倫理学』のなかに組み込まれていることもまた事実である。しかも熊野純彦もいうように、『倫理学』下

巻を出版して以後、和辻は倫理学に関する体系的研究を発表していない。その意味で、『倫理学』三巻の完結をもって、和辻倫理学はほぼ完成したといって大過ないだろう⁶。

しかし、それでは『倫理学』に結実する和辻倫理学は、どこから発生したのだろうか？ その“起源”はどこにあるのだろうか？ 私がこのような疑問をもつのは、『倫理学』「序論」にして既に「空」という概念が唐突に出現し、それが和辻倫理学にとって重要な概念として使われているからだ。まずは、『倫理学』上巻に突然出現した「空」概念から検討していくことにしよう。

「まず第一は、人間存在の二重構造そのものである。我々は人間の日常的存在のどこを捕えても、そこからして直ちにこの二重構造に入り込んでいくことができる。ところでこの二重構造は、それを詳細に把握してみると、まさしく否定の運動にほかならぬのである。一方において行為する「個人」の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立する。否定の意味を有しない個人、すなわち本質的に独立自存の個人は仮構物に過ぎない。しかるに他方においては、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。個人を否定的に含むのでない全体性もまた仮構物に過ぎない。この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである。個人は全体性の否定であるというまさにその理由によって、本質的には全体性にほかならぬ。そうすればこの否定はまた全体性の自覚である。従って否定において個人になるとき、そこにその個人を否定して全体性を実現する道が開かれる。個人の行為とは全体性の回復の運動である。否定は否定の否定に発展する。それが否定の運動なのである。ところで人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかなら

ない。個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空ずるがゆえに、否定の運動として人間存在が展開する。否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである。だから人倫の根本原理は、個人（すなわち全体性の否定）を通じてさらにその全体性が実現せられること（すなわち否定の否定）にほかならない。それが畢竟本来的な絶対的全体性の自己実現の運動なのである。かく見れば人倫の根本原理が二つの契機を蔵することは明らかであろう。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。他は全体の中への個人の棄却である。超個人的意志あるいは全体意志の強要と呼ばれたものも実はこれであった。この棄却のないところにも人倫はない⁷」（強調・和辻）

この長大な引用の直前で和辻は倫理学の意義を語り、「倫理」という言葉を構成している語の起源に遡って説明する。それを承けて彼は、倫理学が人間存在の学として「人間の学」であると述べ、倫理学が人間の学として人間存在に根拠をもつことを語っている。和辻によれば、人間の存在構造の概略を語るという文脈で、以上のような文章が続くのである。

しかも重要なのは、和辻によれば、人間存在の根源が「否定そのもの」であり、「絶対的否定性」であることだ。個人も全体も「空」であり、「空」が「絶対的全体性」にほかならない。しかも空としての全体から、全体を否定する個人が成立してくるけれども、個人もまた空であることによって、全体としての空を否定しつつも、個は空としてが全体としての空から離れると同時に、自らの空の故に全体としての空に戻ることになる。いいかえれば、空が空として自らに戻るという構造、つ

まり空の自己還帰が起っているのである。

こうして和辻によれば、個人は全体の否定であり、全体は個人の否定を意味することになる。しかし、このままでは個人と全体との関係は単に互いが互いを否定するという関係であり、それ自体としては静態的なままにとどまり、否定の運動としての人間存在を規定したことになる。それゆえ、否定の運動としての個人が全体を否定する場合、そこで考えられている全体もまたひとつの否定の運動として存在しているはずだ。そこでは、全体とは個人の否定、つまり〈全体の否定 (= 個人)〉の否定を意味し、全体を否定する個人は〈全体の否定の否定 (= 全体)〉の否定と規定することができる。それゆえ個人と全体の両者は、互いに互いを否定し続け合う動的関係性にあると考えられることになる。

このような個と全体、個人と社会の矛盾対立の動的関係性にあるという思考は、かつて京都帝大の元同僚・田辺元が、「種の論理」論考で語った思想とほとんど同じ構造をもっているといえよう。田辺は、西田幾多郎の思想圏に属しながらも、西田哲学の観念論的哲学を批判しながら、社会存在論へと、実践哲学へと超出しようとした。その際に、田辺は「絶対無」という西田哲学由来の概念を手放さず、それを彼なりに換骨奪胎し、終生、「絶対無の哲学」に終始した。

田辺にとっての「無」もまた、和辻の「空」のように、否定作用として機能していた。しかし西田の「無の哲学」が、それ自体、存在 (= 有) の否定であるにもかかわらず、「無が無化する」や「絶対無の場所」という表現が多用されることで、無の実体化を引き起こしていた可能性は捨てきれない。高坂正顕がいうように、和辻は西田哲学の絶対無の哲学を陰に陽に継承しながら、西田哲学が陥った無の実体化を避けるために、和辻によって選択された概念が「空」であったと言っても過言ではない⁸。

したがって、和辻にとっての「空」とは、そもそも実体的な存在と

して措定されえないからこそ、「空」であるといわねばならない。そこでは、何か積極的・肯定的な自立存在が考えられてはならない。つまり、個人が「有る」とか全体が「有る」とか、それぞれがそれ自体で自立的に存在すると考えてはならない。そのように考えられた個人や全体は、単なる仮構物、いわゆる虚構に過ぎないことになる。和辻にとって、実体的な自体存在や自立存在として個人も全体も語ってはならない。あくまで両者は空であり、それらは互いに否定の運動であり、運動としてしかありえないことは注意すべきである。端的にいえば、空とは否定の否定であり、「空が空ずる」ことそのものである。

しかし、積極的に語ることもできず、それ自体の存在についても積極的・肯定的に規定できない「空としての個人」が、いかにして道徳や倫理を語ることができ、「人倫」を基礎づけることが可能なのか？和辻は人倫の根本原理として、二つの契機を挙げていた。

第一に、個人が全体に対する「他者」として確立されること、第二に、全体のなかへの個人の棄却であることである。そして、彼によれば、両者の動的関係性のなかで、良心、自由、善悪などの倫理学の根本問題を問題にすることができる。和辻は「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とである⁹」と語っていた。

個人は全体に対して「他者」として、「外部」として全体を否定しつつ、全体から独立しなければならない。和辻のいい方を借りれば、これこそが個人の「自由」の意味である。つまり和辻にとって「自由」とは、個人を回収しようとする全体を、さらに否定する運動そのものであり、否定性そのものを意味する。しかしその一方で、全体は自らを否定する運動である自由な個人をさらに否定することで、個人の自由を否定する。

そうであるならば、全体はつねに自由な個人を否定するのだから、それ自体として、個人の自由は存立しえないのではないか。しかし、

そのように考えることは、個人を何か実体的な存在者として考えていることを前提しており、和辻が執拗に個人を消極的・否定的に規定しようとした真意を取り違えることになる。つまり、自由とはあくまで全体に対する否定の運動としてのみありうるのものであって、個人という実体的存在者の能力や権能として考えられているわけではないからだ。

さらに興味深いのは、和辻が道徳的な善を否定の運動の還帰的方向と考え、否定の運動の背反的方向として悪を考えていることである。つまり、和辻は全体へ還帰する方向に道徳的善を割り振り、全体に対して背反する方向で全体を否定することに道徳的悪を割り振っているように思われる。その結果、個人の自由とは全体を否定するけれど、全体へと還帰する方向で否定することによって、善が思考されている。それゆえ和辻倫理学では、個人よりも全体への評価が高いように思えるのも、全体へと還帰することを評価することに原因があるからにほかならない。

いずれにせよ、以上のことから見ただけでも、和辻倫理学の基本的な思想は、「空」という概念をめぐる展開されているといっても過言ではない。しかし、人間存在の根本構造が「空」であるということはどういう意味なのか？ 湯浅泰雄は、和辻の「空」概念について、「和辻の形而上的信念の表明ともいべきものであるから、理論的観点からは何とも批評のしようがない¹⁰」とあって匙を投げてしまった。もちろん、それも和辻倫理学の「空」の思想に対するひとつの態度ではあるが、私としてはさらに和辻の「空」概念の“起源”を探してみたい。

第2節 「空の弁証法」の帰趨——和辻倫理学の“起源”の問題

よく知られているように、和辻は『倫理学』を刊行する前に、ニーチェとキルケゴールに関するモノグラフィを既に上梓していた。また、『偶

像再興』(1918年)や『古寺巡礼』(1919年)、『日本古代文化』(1920年)というように、毎年、日本古代文化に関わる著書も刊行していた。こうして新進気鋭の哲学者・文化論者として、既に一定の評価をえていた和辻が、学術的な形で出版した最初の書物が、『原始仏教の實踐哲学』であった。もちろん、日本文化史研究から仏教思想研究へと進んでいく過程のなかで、仏教思想との関連で特筆すべきなのは、『日本精神史研究』(1926年)に収録された「沙門道元」(1920～1923年)である。「沙門道元」そのものは、和辻が自らの倫理学を体系化する以前、その萌芽段階で書かれたものである。その時期に彼が、道元の仏教思想を正面からとり上げたということは重要である¹¹。そして彼の倫理学研究における仏教思想の位置づけを検討する上で、「沙門道元」は避けては通れない論考であることも周知の事実¹²に属する。

しかしここは、「沙門道元」の思想性について詳細に検討する場ではない。ただ、和辻が日本文化研究の過程で、仏教思想へと遡行していく必要性を感じたことを、『日本精神史研究』「序言」を引いておくことで確認しておきたい。

「考察をすすめるに従って、仏教思想がいかに根深くこれらの時代〔飛鳥寧楽時代ないし鎌倉時代〕の日本人の精神生活の根柢となっているかを見だし、仏教思想の大体の理解なくしては考察を進め得ざるに至った。そこで自分はシナ仏教の理解によって、それがいかに日本人に受容され、いかなる意味で鎌倉時代の新運動となったかを理解せんと志したのであったが、シナ仏教の理解はインド仏教の理解なくしては不可能であり、結局原始仏教以来の史的開展を理解することによってのみシナ日本における仏教思想の特殊性が理解せられ得るものであることを悟るに至った。自分がかかる理解を、権威ありとせらるる先輩の著書によって得ようと試みた。が、不幸にも自分は自ら根本資料について研究すべ

き必要に押しつけられた¹²⁾〔強調・和辻〕。

以上の記述からも、和辻の古代日本史研究の進展は、原始仏教研究へと遡行する必然性を胚胎していた。そして、その過程で見いだされたものこそ、その後の倫理学研究へとつながる仏教哲学における倫理思想であった。逆にいえば、『倫理学』という主著は、和辻のそれまでの日本文化の深層としての“起源”を見いだした後の産物であるといってもよい。それは“起源（アルケー）”を探究する“考古学（archeological）”的探究の成果でもある。したがって、『倫理学』へとつながる思想系列を“系譜学的（genealogical）に”辿り直すことで、和辻の倫理学研究の“起源”とその“帰趨”を探ることができるだろう。しかし、私たちは先を急がねばならない。問題は『倫理学』の“起源”であり、その倫理思想を支える「原始仏教」思想の和辻の理解であるからだ。

和辻は、『日本精神史研究』を1926年10月に出版すると、翌年1927年2月に仏教思想研究の成果を『原始仏教』として出版した。ほとんど同時期に書かれたと目された両書は、研究対象が異なるが故に比較して語られることがないけれども、蝶番の位置に「沙門道元」を媒介させることで、両者の親近性が見えてくる。『日本精神史研究』が日本古代史研究の文脈で語られるのに対して、『原始仏教』は、彼が仏教思想研究に一石を投じた画期的著作であり、仏教学では古典として目されている書物でもある。しかし、それと同時に、極めて曰く付きの書物であり、今でも論争の的になっている著作である。本書の検討は次節にゆずるとして、まずは『原始宗教』の成果・発展として考えられる「仏教哲学に於ける「法」の概念と空の弁証法」（1931）〔以下、「空の弁証法」と略記〕という論考を取り上げて、彼の「空」の概念の『仏教哲学』以後の発展的展開を見ていきたい。

「空の弁証法」は、『原始仏教』で語られた仏教の基本概念としての

「法（ダルマ）」概念を再考し、さらにナーガールジュナ（竜樹）の空の思想との関係に着目して論究されている。そこで和辻は、『原始仏教』で導入された新しい「法」概念の解釈である「かた」としての法」という考えを再点検している。

ちなみにここで確認しておきたいのは、和辻が、『原始仏教』でこれまでの原始仏教における「法」概念の解釈について新しい説を提起したことだ。彼によれば、ブッダは世の無常を説きながらも、時間的に変易していく存在者とは切り離して、「法」が生成消滅する時間的な存在ではないことを説いた。つまり「法」とは、現世の存在者と異なり、それ自体で超時間的に妥当する存在にほかならない。和辻は、その意味で「法」とは「過ぎ行かざるもの」としての「かた」であり、「自性（Ansichsein）」をもつという。しかし、「法」をこのように超越的な存在として解釈することは、20年代当時の仏教学や仏教界としては革新的なものであり、インド哲学の大家・木村泰賢の説を真正面から否定することになった。

歴史的に見て、当時のインド哲学・仏教哲学に関する基本的解釈は、東京帝国大学教授木村泰賢によって整備されていた。それに対して、東北帝国大学教授宇井伯壽は木村説を批判し、新しい革新的な仏教学の解釈を提起していた。和辻は宇井説を支持することで、木村説を痛烈に批判する立場を鮮明に打出したのだった。木村と宇井は東京帝大の同期でもあり、早世した木村の後を襲って宇井が東京帝大教授の職に就くということも含めて、因縁浅からぬ関係にあった。しかも、そもそも両者の対立点は、仏教思想の根幹ともいべき「縁起説」の解釈をめぐるものだった。そしてその際に重要なのは、縁起説と密接な関係にある「法」概念の理解にある。つまり「法」をどのように理解し、解釈するかによって、原始仏教思想のとらえ方も変わってくるのである。

ここであまりに当たり前のことを確認しておかなければならない。

それは、仏教とは宗教であるということだ。再度確認する必要があるのは、ともすると、仏教が宗教であるということが忘れ去られてしまうからだ。あらためていうまでもなく、仏教は宗教であり、その目的は苦の克服である。ブッダが唱えたとされる原始仏教は、私たちの苦の原因をその根本にまで遡って突き止め、苦の原因を消滅させることにあった。仏教には諸説・諸宗派があるが、このことはどの説・宗派とも共通している根本的な共通理解である。そして、この単純な事実を、私たちもまた忘れるべきではない¹³。仏教思想の一般的な理解では、苦の原因として12の「縁起」を挙げており、これら12の「縁起」による「縁起説」の解釈を「一二支縁起」と呼んでいる。この「一二支縁起」では苦の原因を遡っていくことで、最終的には究極の原因である「無明」（無知）に至ることを説いている。

それでは、「一二支縁起」を私たちの日常生活の場面で考えてみる。たとえば、私たちの日常生活では、私たちの眼前には常に「老死」が横たわっている。老死は私たちの苦の原因として、私たちを苦しめずにはおかない。それを思考しないで済むことも可能だが、いずれ老死を自覚せざるをえない。こうした私たちの日常に対して、仏教はその解決として、苦の原因をとり去ることを教える。しかも仏教は、ある意味で合理的な思考に基づいているから、苦の原因を探り、それを消去してしまえば、結果としての苦もまた消滅すると説く。

そこで仏教では、老死の原因を問い尋ねていくという“実践”が要求される。老死やそれにとまなう憂い・悲しみの原因を実践的に探っていくと、その原因として「生（出生）」があることに気づく。そしてまた「生」をその原因にまで遡ると、次に「有（存在）」という事実にいきあたる。このように老死に始まる苦の原因を、老死→生（出生）→有（存在）→取→愛→受→触→六入→名色→識→行へと遡っていく、最終的に、「無明（無知）」まで辿ることができる。このように「一二縁起」説では、私たちの苦の最終的な原因は「無明（無知）」で

あることを説いていた。

また、「一二支縁起」では、老死から無明へと遡るという階梯を辿り、この世界の成立を認識する立場を「順観」と呼び、苦の究極の原因である「無明」から「老死」にいたる「法」の条件を、実際に体験を通じて実践していく立場を「逆観」と呼んでいる。

そして、和辻や宇井らと木村との根本的な問題は、一二支縁起を解釈するにあたって、12ある「支」あるいは「法」が、それぞれどのような関係にあるかということであった。つまり、それら「支」あるいは「法」のあいだにある関係を、木村泰賢は伝統的な解釈にもとづき、生理的・心理的で時間的な因果関係として解釈した。つまり、「無明」が原因となって「行」が生じ、「行」が原因となって「識」が生じ、最終的には、「生（出生）」が原因となって「老死」へといたるのは、あくまで過去・現在・未来という時間的な因果関係を基本にしている。時間的にもっとも先にあるのが「無明」であり、それがあらゆる「支」あるいは「法」に先立ち、すべての原因となっているというわけである。

それに対して宇井と、それを支持する和辻は、「支」＝「法」のあいだにある関係を論理的関係として解釈した。宇井はそれを「相依関係」として捉え、いかなる時間も「支」＝「法」のあいだには流れていないと強固に主張した。それに加えて和辻は、木村が認めていた仏教における「輪廻説」を全く受けつけず、仏教の基本は無我の立場であること、そして無我である以上、永遠に輪廻していくための“同一的な我”を想定することは必然的に不可能であると考えた。それゆえ、和辻の主張に沿うならば、いかなる意味でも、我の同一性にもとづく「輪廻」を考えることはできない。

さらに和辻は、私たちの日常生活における立場を「自然的立場」として位置づけ、フッサール現象学の「自然的態度（natürliche Einstellung）」という概念を借用して、自然的立場における「無明」が最終結果として「老死」を引き起こす原因と考えた¹⁴。ここは、和

辻の該博な西洋哲学の知識が反映されている典型的な個所とってよい。ちなみに、末本文美士は、和辻の仏教思想解釈のなかに、現象学の可能性を見いだしている。末木によれば、和辻は「無明」を乗り越えるために、「本質直観」によって自然的立場を脱して、「時間に束縛された存在形態である無常を滅し、永遠に達する¹⁵」ことができるという。そして、末木は下記のような和辻の文章を引用している。

「かくさとりにおいて無明が滅するとすれば、無明に条件づけられた一切の法もまたさとりにおいて滅しなければならぬ。すなわち行、識、名色、六入、触、受、愛、取、有、生、老死の一切が滅しなくてはならぬ。(中略)しかしこれらの法が滅することは、単に概念がなくなるという意味ではない。法が滅すれば法を規範として認知さるる一切のものは認知さるるを得なくなる。言いかえれば「存在するもの」は存在し得なくなる。自然的立場において認知さる我々の日常生活的現実そのものが滅するのである¹⁶」

しかし和辻のいうように、「日常生活的現実」がすべて滅してしまっただならば、私たちには何が残るのか。この問いに対して、和辻は『原始仏教』では答えを出していない。ただ、「空の弁証法」では、「滅」つまり「空」を彼なりに説明しようとしていた。

「しかし差別的な現実存在の根柢に「法」を見ることは、たといその法自身がお差別的であるとは言っても、すでに無差別への廻向である。限りなく差別的な現実的存在に対して「法」が普遍的であることはそれを示している。この廻向はさらに法の差別において無差別に還ろうとする廻向となる。統一を求めるのは無差別へ廻向である。原始仏教の縁起説はここにその核心を持っている。差別的なる法はその可能の条件として常におのれの否定を

意味する法に依存する。その究極は無明である。無明あるによって一切の法があり、無明滅するによって一切の法が滅する。しからば一切法は無明に統一せられているのである。しかるに無明とは明の否定である。そうして明は「滅」である、絶対の否定である。一切法の統一がそれ自身否定の道によって行われるのみならず、その究極たる無明は絶対的否定の否定である。しからば「無明の滅」とは絶対的否定の否定の否定でなくてはならない。それは取りも直さず絶対的否定に帰ることである。無差別への廻向とはかかる否定の運動にほかならぬ。空の哲学はまさしくこの縁起法の核心を活かそうとしたものである¹⁷⁾

和辻は、ここで「無明」を積極的・肯定的に価値づけ直す。つまり、当初『原始仏教』では、私たちの苦の原因として「無明」を滅することが目指されていた。老死から始まる苦しみの因果は、根本的な原因である日常生活的現実の「無知」＝「無明」を滅することによって、絶ち切られることになる。そこで初めて、私たちは苦からの離脱が可能となり、さとりを得ることになる。しかし「空の弁証法」では、「無明」が積極的にとらえなおされて、法（＝規則）もすべて含んだ一切が「無明」に統一されていることになる。だからこそ、「無明」を滅すること（「無明の滅」）は明であり、絶対の否定を意味することになる。

しかし、和辻によれば、「無明」とはあらゆるものの統一にほかならない。しかも究極的な無明とは“絶対の否定”の否定であり、さらに究極的な「無明」を否定することは、絶対的否定の否定〔絶対の否定の否定＝無明〕の否定にならざるをえない。これは結果的に、絶対的否定と同じことを意味する。それゆえ、否定の運動は絶対的否定へと帰ることになる。こうした経緯をつぶさに検討したのが、ナーガールジュナの「空の哲学」にほかならない。和辻はまさに、ここにナーガールジュナが原始仏教から受けついで縁起説の核心があると考えた。

和辻は上記の引用に続けて、「差別は無差別を予想する、差別は無差別において可能である。これ竜樹〔ナーガールジュナ〕の哲学の核心であるとともにまた縁起説の核心である」という。つまり差別の否定が無差別であり、無差別の否定が差別であるとき、両者は互いに相互関係にある。差別は無差別なしには存在しえず、無差別は差別なしには存在しえない。和辻は互いが自性をもたず、互いの関係性のなかでしか自らでありえない関係を、「相依関係」と呼ぶ。そして相依関係において「差別と無差別との弁証法的統一」が成立していることになる。これこそが、(和辻が理解した限りでの) ナーガールジュナの唱えた“空の弁証法”にほかならない。

しかし、私にとって重要なのは、ナーガールジュナの“空の弁証法”を通して、和辻が倫理学の根本原理として人間存在の二重性という考えに至ったということだ。つまり和辻は、「空の弁証法」で、「空」概念がもつ「否定の運動」という性質を導き出し、さらにその概念を人間存在の規定に転用したのではないか？ 先に見たように、『倫理学』では次のようにいわれていた。

「人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかならない。個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空ずるがゆえに、否定の運動として人間存在が展開する。否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである¹⁸」。

ここには「空の弁証法」とほとんど同じことが語られている。もしそれらのあいだに違いがあるとすれば、「空」の規定と人間存在の規定ということの違いにすぎない。しかし和辻にとって、人間存在の根

源が「空」にほかならないのだから、両者のあいだに基本的な相違はない。それゆえ、「空の弁証法」では、最初から『倫理学』の問題を取り扱っていたといえるだろう。和辻は『原始仏教』から一貫して、「空の弁証法」を経由しながら、『倫理学』にいたるまで、同一の問題意識を抱えていたととりあえずいってよい。しかも原始仏教の「実践哲学」を念頭において仏教思想を解釈してきた経緯から見ても、「空の弁証法」が『倫理学』の問題圏を視野に入れていないとは考えにくい。

補足的な意味で、末木の指摘を受けて付け加えておけば¹⁹、『原始仏教』と『倫理学』との中間に位置する『人間の学としての倫理学』でも、和辻は「空」の思想を倫理学に適応する試みを行っている。

「かく見れば人倫の哲学は、絶対的全体性を「空」とするところの人間の哲学としても発展し得るのである。ヘーゲルが力説するところの差別即無差別は、あらゆる人倫的組織の構造であるとともに、またその絶対性においては「空」であるほかはない。かかる地盤において初めて人間の構造が、あくまで個人であるとともにまた社会であるとして明らかにせられ、従って人間の存在が、自他の行為として常に人倫的組織の形成であることも明らかになる²⁰」

「差別即無差別」という表現は「空の弁証法」では、「差別と無差別との弁証法的統一」として語られていた。しかも彼の思考のなかで、仏教思想研究で獲得された「空」概念が、同じ定義づけのまま、倫理学の基礎として提起された人間存在の構造へ、さらに人倫的組織の構造へと持ち込まれていることに注意しなければならない。末木は、和辻の「空」概念が、「即」の論理と結合して、危うい論理を形成し始めることを指摘している²¹。

さらに補足しておくならば、いわゆる「国民道徳」論を視野に入れて、

「和辻倫理学」を考えてみるならば、『倫理学』上巻の出版と同年〔1937年〕に、和辻は「普遍的道德と国民的道德」を書いていることも無視できない事実ではある。そこでもまた、和辻は、ナーガールジュナが用いていた「空」概念を読み替えて、自らの倫理学思想に即した形で用いている。そこには、末木でなくとも、危うい論理や危険な概念の汎用、もしくは乱用を指摘できるだろう。こうした点から考えると、当時の和辻の倫理的思考は、この時点ですでに大幅に停滞していたと思われる。

しかも和辻は、「国民道德」を語りながら、キリスト教と仏教との全体性の把握を比較するということまで行う。そして、仏教が生におけるあらゆる差別を越えて絶対的全体性へと収斂されて行くさまを次のように語ってしまう。

「この仏教の立場は人間の全体性に関してキリスト教とは全然異なった見解を成立せしめる。キリスト教においては神と人間との間に人間の種々なる共同態を挿むことは出来ぬが、無限なる全体性即ち「空」の前に一切の個人を消滅せしめた仏教においては、人間の共同態はそれぞれの段階においてこの絶対的全体性を実現するところの場面である。(中略)生活の共同はそれぞれの程度における自他不二の実現である。具体的なる生の共同として実現せられることを除いては、自他不二は「空」にほかならぬ。かく見れば有限なる人間の全体性は、無限なる全体性即ち「空」において成立し、この全体性が己れを現わす必然的な道として、最も根源的な意義を獲得する。それは人間の無差別の実現として、即ち「空」の具体的な実現として、最高の道德である²²⁾」

和辻にとって、普遍的道德は国民的道德としてのみ具体的でありうる。そしてそれは、仏教において実現された。その意味で、仏教は無

私の宗教であり、絶対的全体性においては個人なき平等無差別が成立している。そこには、「絶対的なる自他不二」があるだけだ。「自他不二」の地点では個の差異もなければ、個の差別も存在しない。全体性のなかで個が「無差別」という形で同一化されてしまう。個別的な差異（＝差別）が消滅し、全体へ収斂していく。このように私たちは、和辻のなかに安易に国家や国民という全体へと収容されて行く思考を見ることができる。

末木も指摘しているように、「仏教による普遍的道徳の実現が、その最大のスケールにおいてはただ国民としての全体性においてのみ実現せられたということを、われわれは安んじていい得るのである²³」と語る和辻は、個人間の差異を抹消し、個性性をすべて国家や国民という全体へと統合しようとする、危うい一歩を踏み出してしまっていた。そして、そのような一歩を踏み出した背景には、仏教を宗教として理解してなかったということが遠因になっていると私は考えている。ある意味で、和辻は、宗教や信仰が倫理や道徳と一線を画することに対する配慮を欠いていた。そしてその必然的な結果として、日常性の重視あるいは日常生活を基盤にする和辻倫理学の体系構想そのものが、神や仏のような超越的存在に対する思考をもちえないことについて、仏教学から通烈な批判があることを確認しておこう。

第3節 和辻の原始仏教哲学解釈の是非——「批判仏教」からの応答

果たして和辻による仏教思想の解釈は、これまで発展してきた仏教学や仏教哲学の内でも妥当性をもちうのか？ 和辻の仏教思想理解について、徹底的に批判の矢を向けたのは、袴谷憲昭や松本史朗などの、いわゆる「批判仏教 (critical Buddhism)」を提唱する人たちである。袴谷は『批判仏教』(1990年)で「和辻倫理学の背景となった「法」や「空」の考え方は、仏教からみても全くイカサマであることを剔抉してい

ねばならない²⁴」と述べている。袴谷によれば、和辻倫理学は彼が批判の矛先を向ける「本覚思想」という「似非仏教」のひとつである。袴谷の「批判仏教」からすれば、仏教は無常を説く以上、いかなる実体も認めない。それに対して、「本覚思想」とは、「あらゆる現象（事）の背後にそれを支える唯一の根底としての本覚（理）を自明の理として前提し、かかる全体性のうちへ一切を還帰せしむる考え方²⁵」にはほかならない。それゆえ袴谷は、和辻に本覚思想への還帰が見られると指摘したのだった。

また同じく「批判仏教」の立場から、和辻の仏教哲学解釈に対して、袴谷より先鋭的な批判を和辻に投げかけたのは、松本史朗である。彼は、何よりも和辻の「法」の解釈に批判を向ける。松本の主張の要点をいえば、仏教の「法」とはそれ自体が実体的な存在ではないし、「法」の意味とは基体なき「性質」や「属性」でしかない。それゆえ、「法」は本質直観されるような実体的で自性をもったものではない。つまり、「仏教の「法」を「性質」の意味に限定することによって、それは、それを支えるような「基体」としての「法」の理解をそこから払拭し、時間的因果関係のみとしてある「無常」にして「無我」なる「縁起」の危機的「法」だけを意味しえるように²⁶」したのだった。松本はさらに、和辻が「根本的立場」としての「自然的立場」を思考の出発点に据えたことを痛罵している。

「博士の誤りは、ここで、「日常生活的经验」とか、「素朴的な現実存在」とかいうものの存在を自明なものとして承認したことにある。キルケゴールを研究した賢明なる博士にして、こんなおめでたいものがまず存在すると信じていたのか。縁起説が、十二支縁起が扱うのは、そんな平板な日常的素朴な現実なのではなく、存在することが確たる根拠をもたない危機的な生なのだ。日常生活的经验などという、およそ哲学者の言とも思われないう

な凡庸なるものをまず認めるとすれば、それを可能にする範疇つまり「法」というものが、全くスタティックな、危機的ならざるものであることは眼に見えている。博士は「法有」論に一直線に進んでいる²⁶】。

松本によれば、和辻ともあろう哲学者が、「日常生活的経験」とか「日常的現実」に定位して、仏教を語るということ自体が仏教の立場からは考えられない。キルケゴールを研究したのならば、日常生活的経験や日常的現実と信仰生活とが断絶していることを理解しているはずだ。キルケゴールにとって、日常的生活を生きることと、そこから離脱して信仰を実践することのあいだには厳しい断絶があり、信仰とは主体的な「決断」を伴う「危機的な生」を生きることにはほかならない。それはキルケゴールが信仰したキリスト教にかぎらず仏教ですら、宗教とは日常性からの離脱であることくらい誰でもわかっている常識に属する。もし和辻が宗教性の意味を感得しえないとすれば、そこに和辻の限界があるからだ。もしそれが限界ではないとするならば、和辻は仏教が宗教であるということ、まったく考慮に入れずに、その思想性だけを哲学的に分析したとってよい。あるいは、仏教から意図的に宗教性を排除し、実践哲学として再解釈しているとしか考えられない。

もちろん、高坂正顕のように、和辻は意外にも宗教的だったと解する研究者もいる²⁸。しかし、私は和辻は宗教を根本的に理解できないか、そもそも理解する気がなかったのではないかと考えている。彼にとって、ブッダが生老病死を目の当たりにして、苦から解放されるために仏教の教えを説いたということはあまり重要ではなかったのではないか。

ただ松本は、和辻の宗教性理解の問題として批判するのではなく、そもそも和辻の原始仏教思想解釈そのものが混乱しており、誤ったも

のであることを指摘している。彼によれば、和辻の誤りは、「法有」論と「法無」論とを一緒に扱ったことに起因する。それは先にも触れたように「法」をどのように考えるかという仏教思想の根本に関わる問題である。

ちなみに和辻は、「空の弁証法」で、なぜ法は「かた」でなければならないかを論じていた。和辻の時代の一般的な「法」解釈では、「法」は「もの」や「物柄」と考える素朴実在的な見方がとられていた。それに対して素朴実在論を批判するローゼンベルクなどは、「法」を「真実在的超越者」とする見方をとっていた。和辻は両者を批判し、「法」に二重の意味をもたせようとして、『原始仏教』を書いたのだった。

しかし、「空の弁証法」では、素朴実在論解釈をとる場合、小乗仏教のアビダルマの法論を無意義にしてしまう可能性があり、ローゼンベルクのように「真実実在者」とする解釈する場合、ナーガールジュナの中観論を無意義にしてしまうことになる。宮川敬之によれば、そこで和辻が出した結論とは、仏教哲学における「法」の概念が、アビダルマと中観論とをともに活かせるものでなくてはならないということだった²⁹。つまり、「原始仏教の哲学においてすでに現われている「かた」としての法の概念である」と考えることで、仏教の「法」概念の解釈は、すべて丸く収まるというわけだ。しかも、先に述べたように、和辻はこうした「法」の解釈にもとづいて、「空」という否定の働きを見いだそうとした。

しかし、松本によれば、そもそもナーガールジュナは、アビダルマの「法有」論を斥けるために、「空」の哲学を考案し、それに見合う形で「法」の意味を検討しただった。つまり、和辻のように、アビダルマの「法有」論とナーガールジュナの中観論（「法無」論）を共に活かす「法」概念は、ナーガールジュナの中観論を根本的に否定することに等しい。

また、和辻が根本的立場として想定している「日常的経験の現実」

とは、ある意味で、彼が大乗仏教に共感を覚えている結果と考えられる。したがって、小乗仏教に属するアビダルマに対しては批判的な立場に立つことを意味する。それにも関わらず、アビダルマの「法」理解に一定の評価を下すということ自体が、和辻の仏教哲学解釈が一貫性を欠いたものであることを示してしまっていることになる。松本は『原始仏教』を批判して次のようにいっている。

「〔和辻〕博士は、法の自性の有無についてその問題をしばらく不問に付すと言っておられるが、これはしばらくも不問にできるような問題ではない。法を有自性と解するか無自性と見るかは、周知のごとく、小乗と大乗を分けるといわれるような、決定的な分岐なのだ。しかも博士は、他の個所ではアビダルマに対する否定的な視点をもち合わせてはいたものの、以上の論述において自己の仏教理解の最も根本的に、アビダルマの「法」理解を取りこんでしまっている。従って、「法有」「法常」「法無為」の立場であることは、否定すべくもない³⁰」

松本のように、仏教思想や仏教学の立場からの手厳しい批判は、これまで和辻倫理学研究や批判の文脈ではあまりなかったように思われる。それが単なるタコツボ型学問の専門性によるものか、和辻があまりに偉大すぎて、彼が間違ったことをいうはずはないという先入観によるものかはわからない。しかし、旧弊は何らかの形で解消されるべきだろう。

その一方で、袴谷や松本が徹底的に和辻の仏教哲学解釈の不十分さをあげつらい、批判するのも、ひとつの見方からの批判であることも忘れられるべきではない。そもそも袴谷も松本も、和辻が三八歳で書き上げた『原始仏教』による仏教思想解釈を全否定しているわけではない。彼らが和辻を批判的に問題にするのは、和辻の『原始仏教』以

後の日本国内もしくは思想・哲学界一般における仏教研究が、和辻の著作よりも後退しているのではないか、あるいは間違った方向へ歩みを進めているのではないかという危機意識があるからだ。「批判仏教」の立場を標榜する彼らは、仏教解釈の多様さから、「真の仏教」が見えなくなってきているということを危惧している。その意味で彼らは和辻の仏教哲学理解を検討し、現在にふさわしい仏教哲学・仏教思想研究を再構築しようとしていると考えられる。いずれにせよ、和辻の仏教思想研究が「批判仏教」によって新しい角度で問題にされることは、和辻にとっても私たちにしても意義のあることに変わりはない。

もちろん、和辻の『原始仏教』が仏教思想の解釈として狭義の仏教学・仏教思想研究にとってどのように位置づけられるかということは、本稿での私の能力を超えている。したがって、これ以上仏教哲学における和辻の解釈の妥当性と正当性を検討することはできない。ただ、私としては、『原始仏教』の仏教思想解釈、就中「空」の思想が、その後の『倫理学』へと体系化を進めていく方向性を規定していたのではないか、ということで、とりあえずの結論としたい。最後に、「空」の思想と『倫理学』における和辻の思考との関連を、現代の問題圏のなかでとり上げてみたい。

第4節 何も共有していない者たちに問柄の倫理は可能か？

——和辻倫理学の可能性とその限界

これまで、和辻の「空」の概念を中心に、和辻倫理学の仏教思想的“起源”について検討してきた。そこで最後に、目を現代に転じて、和辻倫理学の現代的意義について考えてみることにしよう。つまり、和辻倫理学を積極的に評価しうるとすれば、いかなる点であり、また、和辻倫理学を現代の問題状況のなかで活かすためには、どのようなことを視野に入れなければならないかという問いを立ててみたいのだ。

まず述べておくべきなのは、和辻が『倫理学』の序論で「多数の個を含む全体性の構造」に言及しているということである。和辻によれば、全体は個人の否定において成り立つけれども、全体はひとりの個人の否定から出てくるわけではない。全体という観点から見れば、そもそも個人とは多数の存在者であり、多数の個人が個別性を捨てて、ひとつの全体を形成している。つまり、多数の個人による共同存在としての全体が成立しているのである。

しかし気をつけなければならないのは、全体は全体として、あらかじめ固定化され実体化されるわけではないということだ。和辻は次のようにいっている。

「いかなる全体においても個別性が消滅し尽くすということはない。否定された個人はすぐにまた全体を否定して個人となり、そうしてまた新しく否定の運動をくり返す。この運動においてのみ全体は存するのである。そうしてみれば多数の個人への分裂とその共同という動的な構造が全体性を成り立たせていることになる。人間存在はただに個と全との間の否定の運動たるにとどまらず、さらに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でなくてはならない³¹」。

多数の個人の共同性を語る和辻が、また別の個所で、タルド社会哲学に触れていることは注目に値する。というのも、21世紀の現在、新しい政治思想や政治活動の文脈で、タルド社会学・社会哲学が大きな影響力をもち始めているという事実があるからだ。ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの著作『アンチ・オイディプス』（1972年）や『千のプラトー』（1980年）によって再び注目されたタルドの思想は、ある種の行き詰まりを見せている政治思想に、新たな可能性を吹き込んだ。ごく最近では、ドゥルーズの影響を受けた若い哲学者・政治活

動家たちが、フランス本国で『タルド全集』を編集したり、G8サミットに対抗するアクティビズムの思想家たちが好んでタルドの著作を引用し、彼らの思考の糧にしている。つまり、タルドは現在、新しい政治と倫理の交錯する今日的状況に刺激を与えているのだ。その意味で、すでに半世紀以上も前に、和辻がタルドの思想をどのように『倫理学』の体系に組み込んだのかを明らかにすることによって、和辻倫理学を現代思想との関係の中で検討する意味も明らかになる。

それではタルドはどのように和辻に利用されたのか？ その点を確認するために、タルド思想をめぐる現在の状況を確認しておきたい。

そもそもタルドの思想が政治活動の文脈でとり上げられたのは、イタリア人思想家マウリツィオ・ラッツァラートの功績がある。彼は『出来事のポリティクス』（2004年）のなかでタルドをライプニッツ思想の後継者と捉え、彼の思想を「ネオ・モナドロジー」と考えた。その背景には、ラッツァラート自身が、タルドに示唆されて、多数多様な民衆がどのようにして共同性を確保し、社会的な連帯を形成できるかを考えようとしているからだ。そこで重要になるのが、「脳の協働 (la coopération entre cerveaux)」というタルドの概念である。ラッツァラートは次のようにいっている。

「タルドは、社会的領域における特異性（モナド）の調整とその作用を、〈脳の協働〉として考察する。この協働は、「脳」あるいは高次の心理的メカニズムという形態をとりながら、信念と欲望の遠隔作用によって互いに動かしあう多数多様な特異性から構成されたものである。脳の協働のあり方は、工場における「生産的協働」のあり方とは同じではない。そのあり方は、さまざまな脳のあいだを流れる情動的関係（いまだ表象のかたちをとっていない信念と欲望の流れ）の接続の力能（つまり「…と…」）、離接の力能（つまり「…あるいは…」という排他的かつ包摂的な離接）、

そして解体と合成をおこなう力能にもとづいている。個々の脳は、脳の諸力あるいは精神的諸力のネットワークにおける中継点として機能することで、さまざまな流れをつくりだし（模倣）、あるいはそれらの流れを分岐させる（発明）。しかし、欲望と信念の流れは、諸個人の脳のいかなる部分にも収まりきらないものである。さまざまな流れの源泉となっているのは脳ではない。それどころか反対に、脳のほうがそれらの流れの循環や接続、離接に依存しているのだ³²」

ラッツァラートは、タルドの「脳の協働」を情動や信念の流れのネットワークとして理解する。個々の〈脳〉は互いにつながりあうことで全体を形成し、相互の関係性のなかで、情動と信念が互いに行き交うことになる。こうして形成される「社会的全体」は、「多数多様な特異性の協力から生じる」。つまり、「さまざまな特異性は、互いに作用を及ぼしあいながら、じょじょに身体的あるいは精神的習慣を広めていく。その伝播は、諸モナドが形成するネットワークをつうじて、あるときはゆっくりと、またあるときはウイルス感染が拡大するときのような激しい速度で進行する³³」。このようにラッツァラートによれば、「脳の協働」による社会的全体の形成は、まさに情動と信念にもとづくものである。それゆえ、形成された社会や制度を特異的（＝個別的）な〈脳〉が気に入らなければ、特異的な〈脳〉は自らの信念や欲望の向きを変えることによって、社会的全体そのものを崩壊させることができる。その意味で、全体はそれを構成する個＝特異性とは独立した実在ではありえない。

タルドの社会哲学を現在に蘇らせたラッツァラートの思想は、和辻倫理学と重ねあわせると奇妙にも一致する部分が多い。和辻はタルドについて次のようにいっている。

「社会的事実として客体的に表現せられた間柄はすでに久しく社会学者の取り扱ったところである。特に社会をかかえる「間柄」として力説した顕著な学者は、タルドであろう。彼は周期的振動的運動を理法とする物理的世界、遺伝を理法とする生物的世界に対して、「模倣」を理法とする社会的世界を区別した。社会は模倣であり、社会の社会性は模倣性にほかならぬ。社会的団体とは、直接間接に相互に模倣する関係を持った存在者の集合である。この社会が自然と同じく「客体」であることは明らかであろう。それが自然と異なるのは、自然の理法が社会の理法に依存しないのに対し、社会の理法が自然のそれに依存していること、及び模倣が心理学的現象、すなわち個人的意識の相互関係であるという点であった。この相互関係は個人心理学においては取り扱われ得ない。従ってここには脳髓の内 (intracérébrale) の心理学ではなくして脳髓の間 (intercérébrale) の心理学、すなわち多数個人間の意識関係の研究が行われねばならぬ。かかる研究は個人的自我の意識からではなくして、主体と主体との間の関係から、すなわち「意識の意識」の明証から出発する。それが社会学である。／ここで社会は、個人意識と独立な実体ではなくして、個人の意識と意識との間の心理的關係、すなわち模倣だということになる³⁴」。

和辻は、ラッツァラートと同様に、社会が個人のあいだの関係、つまり脳髓と脳髓との関係性によって形成されていることを見抜いていた。ただ和辻にとって問題だったのは、そのようにして形成された社会的全体が、どのようにして倫理を構築できるかということだった。その意味で和辻にとって、タルドはあくまで社会学者としては「間柄」を重視していたけれども、タルドの理論では社会的全体と個 = 特異性との関係を構築するメカニズムが説明できないし、結果的に、個と全体との関係から倫理性を導き出せないと考えた。

つまり、和辻にとって重要なのは、どのようにして社会的全体から個＝特異性が発生して来るかという問題が解かれなければならないということだ。タルドがいうように、模倣だけでは、個人は社会から独立してくることはできない。「模倣は意識の共同化であって個別化ではない³⁵」からだ。またタルドとは違う角度から、和辻の議論のなかでジンメルが組上にのぼるが、彼もまた和辻にとって不十分な知見しか提供しなかった。和辻はジンメルに対しては「孤立的な個人の並存がどうして共同存在にまとめ上げられるのであろうか³⁶」という問い、「いかにして衝動を異にする個人を一つの統一にまとめ得るのであろうか」という問いを立てることによって、ジンメルの考察の不十分さを突いていく。

しかし本節の最後に私もまた、逆に和辻に向けて、同じ問題を提起したいと考えている。和辻に対するより先鋭的な問いとして、アルフォンソ・リングスの『何も共有していない者たちの共同体 (The community of those who have nothing in common)』(1994年)の問題を考えることにしたい。多少長いが引用してみよう。

「共同体とは普通、何かを、たとえば言語やものの見方や考え方を、共有している人びとが形づくっているものだと考えられている。また、一つの民族、都市、制度といったものを共に作っている集団によって形づくられていると思われている。けれども私は、すべてを残して去っていく者、すなわち、死にゆく人びとのことを考え始めた。死は一人ひとりの人間に一つひとつ別のかたちで訪れる、人は孤独のなかで死んでいく、とハイデガーは言った。しかし、私は病院で、生きている人が死にゆく人の傍に付き添うことの必然性について、何時間も考えさせられた。この必然性は、医師や看護師、つまり、できることをすべて行うためにそこに居る人びとだけのものではない。死にゆく人に最後まで付き

添おうとする人、打つ手が何もなくなったのに居つづける人、自分がそこに居つづけないわけにはいかないと切実に感じている人にとっての必然性でもある。それは、この世で最も辛いことではあるが、人はそうすべきだとわかっている。死にゆく人が人生と一緒に生きてきた親や恋人だから、という理由だけではない。人は、隣のベッドで、あるいは隣の病室で、まったく知らない人が孤独に死につつあるときにも、そこに居つづけようとするのだ。／これはたんに、一人ひとりの人間のモラルを問う決定的瞬間という意味しかないのだろうか？ 私は、病院であれ貧民街であれ、孤独に死にゆく人を見捨てるような社会は、みずからその土台を根こそぎにしているのだと考えるようになった。／私たちと何も共有するものがない——人種的つながりも、言語も、宗教も、経済的な利害関係もない——人びとの死が、私たちと関係している。この確信が、今日、多くの人びとのなかに、ますます明らかなたちで広がりつつあるのではないだろうか？ 私たちはおぼろげながら感じているのだ。私たちの世代は、つきつめれば、カンボジアやソマリアの人びと、そして私たち自身の都市の路上で生活する、社会から追放された人びとを見捨てることによって、今まさに審判を受けているのだ、と³⁷」。

リングスの問題提起はとても重いものである。私たちが共同体を形成するとき、私たちが共有するものを前提にしていることはいうまでもない。私たちは、例えば血統、言語、文化、習慣等々を基礎にして共同体を形成する。もちろん、伝統的には、さまざまな地域で地縁・血縁の共同体も存在するし、利害が一致する者たちの共同体も存在するだろう。いわゆる「呉越同舟」とも考えられる、一時的な共同体の形成もある³⁸。またある統一的な目的のために集会や結社として集まることで形成される共同体もある。

しかしリングスが提起しているのは、何らかの共通項や共通目的もない者たちが、どのようにして共同体を形成しうるのかという問題である。しかもリングスの引用個所では、「死」が色濃く影を落としている共同体が想定されている。このことに注意しなければならない。直接的・間接的に私たちは、誰かの死と関わっている。そうであるとすれば、私たちはどのようにして、“赤の他人”としての他者と、まして死にゆく人びととしての他者とのあいだに共同体を形成し、彼らとの関係を引き受けていくことができるのか。

和辻倫理学は、縁もゆかりもない他者としての死にゆく人たちとの共同体＝社会にどのように関わることを教えてくれるのだろうか。彼は日常的現実を思考の出発点に据えて、自然的立場に立って倫理学も仏教哲学も構築してきた。そのとき彼が定位した日常的現実のなかにも、自らの死も含めて、さまざまな死にゆく人たちと生きている現実があったはずだ。

たとえば、和辻が原始仏教に興味をもったのは、ある人の死を境にしている。このことは重要な事実である。その死が義父・高瀬三郎であったことも周知の事実に属する。またほぼ同時期に、和辻の妻・照は第二子を死産していることも、触れておかねばならない。私がここで問いたいのは、和辻の私生活のなかで、死にゆく人たちとの「間柄」に、いかなる倫理が可能なのかということだ。和辻倫理学は亡くなった人たちとのあいだに、いかなる共同体の倫理を形成することができるのか。そしてまた、死にゆく人たちが日常生活の実践の場面でまさに眼前に存在しているとき、そこには、生き残る人たちと死にゆく彼ら・彼女らとのあいだにいかなる共同体が形成されるのか。

これらの問いに対して、和辻倫理学がどのように答えることができるのかについての詳細な議論は今後の課題としなければならない。少なくとも、和辻倫理学が倫理的な問題として人の死を問題化できるか否かが、今日の時点で和辻倫理学の可能性と限界を見極める基準にな

るように思われる。最後に私見を述べておくならば、和辻倫理学にはすでに仏教思想を宗教として取り扱う余地がないことから明らかなように、和辻の自然的立場からの考察では、生者と死者とのあいだにいかなる倫理的共同体も形成されることはないだろう。なぜなら、彼の仏教思想理解のなかには、死にゆく人をみとるための瞬間的な共同体を支える根本原理が決定的に欠落しているからだ。

おわりに

「死の共同体」(リングス)の問題は、今日、徹底的に思考されなければならない重要な問題である。和辻のように、人間存在を「空」として規定し、個と全体との関係を絶対的否定性の中で雲散霧消させてしまうことで、この問題を解決できるのか、甚だ疑問であるといわなければならない。グローバリゼーションが進展していくなかで、地域性や風土性が私たちを束縛することがなくなりつつある現在では、いわゆる近代国家や国民という20世紀の政治パラダイムが崩壊しつつある。個人が全体から生成したり、全体への還帰したりするような個と全体(社会)との関係はもはや存在することが困難になりつつある。

その一方でラッツァラートがいうように、多種多様な特異性＝個が〈脳〉を媒介にして、さまざまに結びつきあったり、離れていたりするとき、地域性や民族性にもとづかない共同体が形成されたり、解体されていく。このような流動的で、可変的に形成されていく共同体の内部で、個と個による「脳の協働」にもとづいた共同体の倫理はどのように構築されていくのか。あるいは、そこではどのような倫理が必要とされるのか。現行の倫理学は、まだこれらの問いに対して有効な回答を提供していない。さらに付け加えるならば、これまでの歴史のなかで、さまざまな理由で亡くなった人たちと、今・現在を生きている私たちはどのように〈共存〉できるのかという問題を考えなけ

ればならないだろう。つまり、私が「喪の倫理³⁹」と呼ぶ、生者死者とのあいだに形成されるべき倫理をどのように構築し実践していくべきなのか焦眉の急の問題なのだ。

日常生活が日々移り行くのに対して、そのなかで移り行かないものを何とか留めようとする和辻倫理学は、私たちの生にとってあまりにきれいごとの倫理であるように思われる。生老病死という四苦そのものは私たちの日常のなかで滅し去ることはできない。私たちがいわゆる「縁なき衆生」であり、有限の生をもつ以上、私たちは無常の現実世界を生きて行くしかない。そして、一瞬の生のふれあいのなかで、日々を生きながら死にゆく者としての私たちは、それぞれの場面で「瞬間的に自律的なゾーン (temporary autonomas zone)」を形成し、そこに住まうにすぎない。そしておそらく、一時的な自律的空間の内で求められる倫理とは、和辻倫理学とは別の形の倫理学であるだろう。

和辻は縁起説から時間性を排除し、論理的な関係性のみを重視した。その意味で、和辻は老死から無明までの因果連鎖のなかに永遠を思考していたのだといえないこともない。仏教は一般的に、無常を説いているのにも関わらず、和辻はその同じ仏教のなかに常に変わらないで止まり続けるものを求めようとした。しかし、私には私たちの生の無常性とはまったく別のもの、別の倫理を志向していたように思われる。その意味で、和辻倫理学には生老病死を扱う「生命の倫理」や「ケアの倫理」に有益な示唆を与える可能性は見出しにくいと思われる。

注

- 1 子安宣邦「なぜいま和辻倫理学なのか—和辻倫理学と昭和の刻印—」（『現代思想』vol. 37-4、青土社、2009年）、9頁。
- 2 子安、同書、11頁。
- 3 子安、同書、12頁。（強調・子安）
- 4 子安、同書、13頁。
- 5 末木文美士『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』（トランスビュー、2004年）参照。
- 6 こうした事実と共に忘れられてはならないのは、和辻が「修正」「改訂」を限りなく続ける書き手であったことだ。和辻は再版されるたびごとに、また雑誌や叢書に掲載されたものを自らの単著として出版する際にも、たびたび手を入れ、改稿を施している。こうした習癖は、ある意味で和辻の完璧主義を彷彿とさせると同時に、子安のような歴史家から見ると、和辻の「修正」は自らの属していた歴史的過去を修正した時点で抹消することを意味する。そうすることによって、自らの“過ち”や“挫折”を回避してしまう可能性は避けられない。子安は、特に『倫理学』下巻の「修正」が1945年の敗戦における「日本の挫折」を拒否することを意味すると考えている。子安はいっている。「だが修正をいうことによって、何を拒否したのか。和辻とともにその後継者も解説者も、一九四五年の日本の挫折に直面することを拒否したのである。拒否されたのは日本の国家的挫折であるとともに、和辻倫理学の挫折でもあったであろう」（子安、前掲者、p.16.）。和辻倫理学は、戦前から戦後にかけて首尾一貫性を維持している。しかしその態度こそ、日本の「挫折」や自らの倫理学の「挫折」を経験せず、自らの「挫折」と対面しなかったこと、つまり「挫折を拒否した」ということを意味する。和辻倫理学の一貫性は「挫折の拒否」によって成り立つということは忘れられるべきではない。
- 7 和辻哲郎『倫理学』（一）（岩波文庫、2007年）39~41頁。
- 8 高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』（新潮社、1964年）参照。
- 9 和辻、前掲書、41頁。
- 10 湯浅泰雄『和辻哲郎—近代日本哲学の運命』（ちくま学芸文庫、1995年〔初版1981年〕）359頁。
- 11 因みに、田辺元は、和辻の「沙門道元」を読むことによって、西洋哲学研究者が仏教哲学を学ぶことの可能性が開かれたと考え、和辻に賛辞を贈っていることは有名である。

- 12 和辻哲郎『日本精神史研究』（岩波書店、1926年）5頁。
- 13 蛇足ながら付け加えておくべきなのは、和辻の興味の関心はあくまで「原始仏教」の「実践哲学」的側面であるということだ。和辻は最初から原始仏教を「哲学」の立場から理解しようとしているのであり、宗教としての仏教を理解しようとしているのではない。そして、このことが重大な問題であることは、いうまでもない。
- 14 熊野も指摘しているように、和辻は『日本精神史研究』『沙門道元』で、既に「自然的態度」ということばを使用していたことに注意しよう（熊野純彦『和辻哲郎』（岩波書店、2009年）91頁参照）。和辻は次のようにいっている。「かくて道元は諸法実相の思想を徹底させる。「この山河大地みな仏性海なり。」山河大地はそのままに「仏性海のかたち」なのである。山河は見るはすなわち仏性を見るのであり、仏性を見るとは驢馬の頸、馬の口を見ることである。ここに現象と本体との区別は全然撥無される。世俗諦（シナにおいてはこの語は自然的態度における真理の義に解された）と、勝義諦あるいは第一義諦との区別もない。有るものはただ仏性のみである。否、「有るものは」と言うこともできない。ただ「仏性」である。ただ「悉有」である」（和辻哲郎『日本精神史研究』225頁）。
- 15 末木、前掲書、91頁。
- 16 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（岩波書店、1927年）242~243頁。
- 17 和辻哲郎「仏教哲学に於ける「法」の概念と空の弁証法」（『和辻哲郎全集』第九卷所収）、471~472頁。
- 18 和辻、『倫理学』（一）、40頁。
- 19 末木、前掲書、96頁。
- 20 『和辻哲郎全集』第九卷、108頁。
- 21 末木、前掲書、96~97頁参照。
- 22 『和辻哲郎全集』第二十三卷、170~171頁。
- 23 『和辻哲郎全集』第二十三卷、同。
- 24 袴谷憲昭『批判仏教』（大蔵出版、1990年）328頁。
- 25 袴谷、同書。
- 26 松本史朗『縁起と空—如来蔵思想批判』（大蔵出版、1989年）332頁。
- 27 松本、同書、23頁~24頁。
- 28 高坂は次のように指摘している。「一見したところ和辻さんの思想は西田先生のとそれと無縁のようであるが、必ずしもそうではない。深いところにおいて和辻さんは西田先生につながっているものであり、和辻さんは案外に宗教的な

- のである」(高坂、前掲書、106頁)。
- 29 宮川敬之『和辻哲郎——人格から問柄へ』(講談社、2008年)191頁。
- 30 松本、前掲書、25頁。
- 31 和辻、『倫理学』(一)、41～42頁。
- 32 M. Lazzarato, *La politica dell'vento*, Rubbettino Editore, 2004. (ラッツァラート『出来事のポティクス——知・政治と新たな協働』村澤真保呂・中倉智徳訳、洛北出版、2008年)54～55頁。
- 33 ラッツァラート、同書、56頁。
- 34 和辻、『倫理学』(一)、156～157頁。
- 35 和辻、同書、159頁。
- 36 和辻、同書、160頁。
- 37 A. Lingis, *The community of Those Who Have Nothing in Common*, Indiana University Press, 1994. (A. リングス『何も共有していない者の共同体』洛北出版、2006年、11～12頁)。
- 38 たとえば、ハキム・ベイ (Hakim Bey) が提唱していた「T.A.Z (temporary autonomous zone)」のように、ある瞬間に自律的な者たちがある「ゾーン (zone)」のなかで、共同体や連帯を形成する場合が考えられよう。下記を参照のこと。Hakim Bey, *T.A.Z.: The temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Autonomedia, 1985. (ハキム・ベイ『T.A.Z. 一時的自律ゾーン』箕輪裕訳、インパクト出版会、1997年)。
- 39 森村修「喪の倫理」(日本現象学会編『現象学年報』24号、2008年)参照。拙論では、田辺元の「死の哲学」を契機に、デリダによるフロイト批判からフッサールの超越論的自我の構造のなかに、死者に対する責任＝応答可能性 (responsibility) を見ようとした。端的にいえば、“死者とのあいだに、私たちはいかなる倫理を構築することができるか”という問題に対するひとつの回答の試みである。

〔付記〕

- ※ 本稿は、2009年7月17日に行われた「和辻哲郎の書き込みを見よ！ 和辻倫理学の今日的意義」特別セミナー第一回「グローバル化時代の和辻哲郎の思想の射程」と題されたシンポジウムで口頭発表した原稿に大幅に手を加えたものである。
- ※ 当日は、法政大学文学部哲学科牧野英二教授の司会のもと、清水正之氏 (聖学院大学人文学部教授) と共にシンポジウムに参加させて頂いた。ここに、司会の労をとられた牧野教授ならびにシンポジウムの対話者として貴重な御意見を賜った清水教授に対して、感謝の意を表したい。