



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『偶像再興』をめぐって：「転換の思想」第一章
Author(s)	奥山, 次良
Citation	北海道大学人文科学論集, 7, 63-82
Issue Date	1969-10-11
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34293
Type	departmental bulletin paper
File Information	7_PR63-82.pdf



『偶像再興』をめぐる

——「転換の思想」第一章——

奥 山 次 良

はじめに、「序説」の論旨のまとめをかねて、森口美都男氏の論文「近代西欧の哲学と我々自身」(『現代哲学における人間存在の問題』、昭和四十三年、岩波書店、所収)についての感想を少しのべておきたい。

我々日本人が「近代西欧の学」として受け取って来たもの、受け取りつつあるもの、それは一体我々日本人にとって何であつたろうか、——これが森口氏の問いである。この問いに対して森口氏は、トインビーの『世界と西欧』を手掛かりにあらまし次のように議論をすすめている。

1. トインビーはいう、「自国の伝統技術を棄て、その代わりに外来の技術を採用すると、生の技術的表面でのこの変革の効果はこの表面だけに限局されてはいずに、漸次深部へまで侵蝕して行き、遂にはその伝統文化の全体が掘り崩されてしまう。」
2. この侵蝕、破壊作用は、外来の技術についてのみならず外来の思想についても同じように確めることができる。
3. この作用は、トインビーによれば、西欧文化がその有機的統一を保ったまま全体として受容されるのではなく、必然的に断片ないし碎片となって滲透してくるはかなかったことに起因している。
4. トインビーは、しかし、十八世紀以降の西欧文明の「中核」をどこにおくべきか、という一点においてあいまいである。むしろ、

西欧文明の成全的部分が断片と化し、これが他の文明に破壊的、致命的に働いたのは、この近代西欧自身の統一の喪失ないしは崩壊現象の結果であった、といわなければならない。

5. この「断片」が益となるか毒となるか——それは何よりもまず、それらが「断片」であることが自覚されているか否かによる。そして問題は、結局受け取る主体の決断にかかっている。断片であるものが、そうではなくて完き生きた全体でもあるかのように、自他を欺いて横行しはじめるところで、またそのときに真正の危険が生じてくる。近代の西欧が我々に注入した決定的な虚偽は、決断なしの生が可能であるとする一つの生活態度であった。

森口論文の趣旨はこのようなものであるが、しかしその問題意識は、たとえばもう二十年ほど前に、務台理作氏がレーヴィットの議論によりながら日本文化にみられる二重のニヒリズムを指摘した際の問題意識（序説参照）と変わってはいない。西欧文化の断片性をそれとは知らず成全的部分とみなしてしまふ思いこみ（丸山真男氏がいう「部品化」）、さらにこの断片が日本文化の脈絡において果す役割については有無、黒白の対立に頓着しない、森口氏がいう大らかさ（丸山氏の「無限抱擁性」）——この二重のニヒリズムを和辻は、それが意識されている側面からみて、「欧化することが普遍的人間化することでもあるように」思う欧化主義と名づけていた。森口氏はこれを「決断なしの生が可能であるとする一つの生活態度」と追認している。

要するに森口論文にみられる見解は、少なくともすでに和辻、丸山氏の業績によって済まされてしまった事柄である。（むしろそこには、丸山氏が指摘するような何事もはじめから再びはじめるという日本の心性における「伝統」の欠如が、無反省なまま、和辻、丸山氏ではなくトインビーを手掛かりにするそのことによって現われている。）森口氏は「決断」、「自覚」を強調するよりも、決断する人生のあり方を日本の心性の内側から問うべきではないのか。「序説」における私の論点は、もっぱらその点にあった。それは「世界観選択」の問題と、さしあたりみてもよいであろう。本章における若き和田哲郎の思想に対する私の関心もこの問題にかかっている。

I 再興の経験

和辻は、大正七年の暮、『偶像再興』を世に送った。かれの二十代の末期に書かれた「感想文」を収めたものである、という。戸坂潤のようにこの書物を至極つまらない、と評するひともいる。著者自らにしても、改版にあたっても、「自己の主観的な体験をむやみに重大視し、それがあたかも人生の中枢問題であるかのごとくふるまっている……それはまことに浅薄であつた」と評する始末である。しかし、昭和初期のかれの仕事と関連させてみると決してつまらないものではない。「自己の主観的な体験」がそこでも依然として「人生の中枢問題」である。実際、偶像の「再興」はかれの思想の基礎経験であつた、と私は思う。和辻が『倫理学』の著者となつたのは、「どう間違つたか、事もあるうに倫理学の助教授になつた」(戸坂)から、というような、ときに指摘される外的理由からではない。『再興』と『倫理学』との間にはまぎれもなくある必然の道がある。この道が問われなければならない。すなわち、和辻はいかにして『倫理学』者になつたか。が、その前にこの点に関する唐木順三氏の言及にふれておこうと思う。

『再興』の序言の中に、「行き過ぎた破壊は予を虚無の淵にまで連れて行つた。……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われた。予はそれをつかむとともに豊富な人性の内によりみがえつた」という一文がみられる。唐木氏は、この箇所を引き合いに出していう、「和辻さんは、ニイチェ、キエルケゴオル、ドストエフスキを精読し、愛読しながら、彼らのなめたもつとも苦い液汁、ニヒリズムを、彼らほどにはなめなかつた。またなめないで通りすぎるのができた。虚無の淵にまで連行されたが、その淵の中にある自分を見出しえずにすんだ。不安、絶望、深淵、飛躍、あれかこれか、そういう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った」(『日本の心』筑摩書房、二三〇―二頁)。ここには和辻のニヒリズムに対する「不徹底および制限」とい

う評価がある。そうであればしかし、唐木氏がこの一文に続いて企てているような、なぜ和辻が「苦い液汁」をなめないで通りすぎる、ことができたか、についての社会的、心理的説明が問題であるのではなく、和辻が問題を意識する、ちょうどそこところに評価の立場を置いて、かれがなぜ通りすぎようとしたか、を問うことが問題であるのではない。さもなければ、和辻の思想は唐木氏の自己主張を裏づけるための単なる否定的な一例解にすぎなくなるであろう。和辻が、ニイチエ、キエルケゴオル、ドストエフスキイに親しんでいたからといって、すぐさまヨーロッパ近代思想史の一つの常識に従ってかれの思想形成の有様をはからなければならぬ、というそのいわれは決して自明なことではない。むしろこのいわれこそ問われなければならない。あらかじめヨーロッパ・ニヒリズムを評価の基準とみなしてしまうなら、和辻の思想をこれによって裁決することは極めてたやすいことである。しかし、このような基準によってではなく、唐木氏が、自らこのニヒリズムを基準として選択しようとするその意見と必然との有様から和辻の思想形成を問うとすればどうなるであろうか。唐木氏は、和辻が「精読し、愛読しながら」という。しかし、この精読、愛読を機縁にする「世界観」の決断的選択は、——たとえ和辻におけるその結果が唐木氏の「しながら」という言葉にこめられている期待に反しているとしても——それこそが実存がなめざるをえない「苦い液汁」ではないであろうか。まさしく和辻は、かれの再興の経験において「あれかこれか」に際会していたのである。あの「いかにしてなったか」と和辻に問う問いは、このかれの際会の有様に向けられているのであり、ある既成の思想基準、たとえばニヒリズムに主導される——そうならば「欧化主義」である！——ものではない。

『再興』の中で和辻が主題としている事柄は、体験、思索、芸術、文化であったが、そこでもつばら問われている事象は、「再興」の経験である。和辻は、のちにここに収められている諸論文の論点の推移にふれて、「自己中心的な関心の中にも、対象に即する思惟への傾向が幽かに現われている」というが、この後年の反省は、しかし、二義的であ

る。というのは、第一に、そのような「傾向」は、かれの再興の経験そのものがかれによって意識された経験に変わっていく過程を示唆しているし、第二に、この意識された経験の内部でのかれの思想の展開を指示しているからである。たとえば、さきほどあげた「虚無の淵」から「豊富な人性へのよみがえり」という表現にしても、すでに、再興の経験に対する和辻の一定の反省がこめられている。

としても、しかし、かれの再興の経験とはどのようなものであったのか。これについてのかれの記述を、やや長い
が、次に引いておく。「要するに生は我々の内にあるのである。我々は自ら直接にそれを体験することができる。そうして我々の最も直接に体験する所は、ただ不断に流動して休むことのない活動である。……恐らく生本来の姿である所の、無一物にして、しかも万物を包容する生々たるある物があるのみである。けれどもこの生々たるある物が生そのものである事を感じただけでは、まだ何事も起らない。……何事が起るためには、このある物に対する満腔の驚異が必要である。……何ゆえに、いかにして、かくのごとくことが起るかは、説明し得べきでない。ただ実際に、事実として、かくのごとき驚異が突発する。そうしてこの驚異の後にのみ、生々たるある物の無限の意義が人の胸に湧き立つて来るのである。この時生はもはや我々一己の生ではなくして生そのものである。我々はそれを……むしろ自分に与えられたもの……として感じる。……生の力が自分の内に実現する所のものをすべて大いなる手の働きとして受け取らざるを得ない」（全集、第十七巻、一〇六―七頁）。傍点は私が付したが、この箇所を示されているように、再興の経験は、突発、所与、必然と特徴づけられている。最も直接に体験しているその「生」が突発し、それが外側から与えられるものでありながらも内側からの必然と感じとられる。我々は「生」に包容されている、説明すべくもなく突然に、この「生」の必然に我々が呼応する、というのである。このように、人間的生がそれを包容する生に向って突発呼応的に生起せざるをえない、というこの人間的生の超越、あるいは「転向」が和辻における再興の経験であった。その超越は生から生に向う超越、つまり人間的生の自己深化であるようにみえる。

しかし、和辻がしばしば使うこの「生」という用語は、既に、再興の経験において経験されたものの側からの、経験の対象の側からの、この経験に対する命名であつて、この経験をそのものとして語ってはいない。かれは、別の箇所で、「対象はたいいていこれまで知り抜いたつもりでいた古なじみのことに過ぎない。しかしそれが突然新しい姿になって、活き活きと私に迫つて来る」(前掲書、三四頁)という。突然の変貌という新しい境涯に恵まれて、いまこの境涯の中で古なじみであるつもりを対象が「活き活き」と和辻に「迫つて来る」。このように対象に迫られ、あるいはとられ、この対象の側から、背後にあつて活き活きとさせているあるもの、「生々たるある物」、つまり「生」を新しい境涯の支配的な本質として和辻は受け取っている。が、そうになると、「受け取らざるを得ない」と記されていた必然は、境涯の突発的生起という経験がうちにそなえている必然ではなく、かえつてこの経験を押しかくして、諸対象の本質として自己を主張してくる普遍的生の必然になってしまう。ときに和辻は、このような普遍的生を「永遠にして現前せる創造者」・人類と呼び、必然をこの「人類の意志」と名づけている(前掲書、三七〇頁)。さらにそうなる、与えられ宿るもの、と記されていた境涯の恵みは、この人類の意志に積極的に参加せよ、という呼びかけに変わるであろう。そしてそれに応ずることが、人間の生の「最高の目的」とみなされるであろう。こうして、再興の経験は、和辻の自己解釈にあつては生の哲学である。その生は、さまざまな文化形象、価値体系を産み、永遠の、不斷に流動する文化的生である。それは、「我々の現前に輝き、我々が心をもつて動く限り、我々を指導する」ものである。しかし、そうである限り、この生そのものは決して突発的に生起したりはしない。突発は、この普遍的生に与る個人が「生々たるある物」に対する目覚めのときに味かう単に個人心理上のプロセスでしかないことになるであろう(「創作の心理について」、前掲書、二二頁以降参照)。

そうしてみると、再興の経験とその解釈との間にはあるずれが生じているけれども、和辻の思索は、この解釈された経験に従つてすめられ、突発、所与、必然という有様の経験そのもの——あの変貌の境涯は、そのものとしては、

かれの思索の主題とされてはいない。従つてそこには、ある曖昧さが残る。それについて、たとえば和辻は、あの「よみがえり」のあとに、「対象の豊富は対象を見る眼の豊富である」（前掲書、五五頁）とさりげなく自戒の言葉を書きとめている。前後の文脈からみれば、それは、何を経験するかではなくいかに経験するかが重要である、という意味である。が、もう少しこの言葉に注目しよう。もしそういう意味であるなら、「対象の豊富」（対象がもつ豊かさ）よりも「見る眼の豊富」（見る眼がもつ豊かさ）を、と書くべきであろう。そうは書かれていないが、ともかく力点をここで和辻は「見る眼の豊富」においていることは明らかである。さて、「対象の豊富は……である」と書かれているのであるから、それは、対象がもつ豊かさをそのように豊かにさせているもの、「対象の豊富」は、この対象を見る眼がもつ豊かさ、「見る眼の豊富」である、という意味であろうか。しかしそうなると力点は「対象の豊富」にむしろあることになるであろう。しかしそうではないのであるから、「見る眼の豊富」とは見る眼がもつ豊かさ、あるいは豊かに見る眼のことではないことになるであろう。すなわち、対象を見る眼が動くその視野が呈示する豊かさのことではない。そうしてみると、「見る眼の豊富」とは、このような豊かに見る眼そのものの、視野そのものの豊かさ、あるいは視野そのものを豊かにさせているものを意味してはいないであろうか。——「対象の豊富は見る眼の豊富である」という言葉は、対象経験のあり方を一般に語っているのみならず、このような経験の由来を示唆してはいないであろうか。

和辻は、法隆寺の印象を木下奎太郎に宛てて書き送った文面のはじめの部分でこう記している、「わたし一己の経験としては、あの中門の内側へ歩み入って、金堂と塔と歩廊とを一目にながめた瞬間に、サアッというような、非常に透明な一種の音響のようなものを感じます。……痺れに似た感じですが。次の瞬間にわたしの心は魂の森のなかにいるといったような、妙な静けさを感じます」（全集、第二巻、一六六頁）。おそらくこの「静けさ」の中で、古なじみの金堂と塔と歩廊との変貌が「妙な」有様で、「瞬間に」突発するのであろう。しかし、和辻は、この文の続きで、もっぱら透明な響きのようなものを解説するために筆を走らせている。「……このれん子の並列した線と、全体の古びた朱の

色とが、特に、そのサファッという響きのようなものに関係しているのです……」。とすると、和辻は、つまりは対象を豊かにさせる対象の豊富に見る眼をこらす「Aesthet」ではなかったか。が、かれは、そうではない、という。

II 享 楽 人

和辻がいう「放蕩」なるものがどのようなものであったか知るよしもないが、谷崎の次の一文からその一端をうかがうことはできるであろう。

「その帽子と云ふのが、或る晩銀座を散歩すると、何處かの帽子屋のショウウィンドウに変な恰好の帽子が出てゐたので、……すぐその帽子屋へ注文したのだったが、山の浅い、鏢の恐しく廣い、疊むと懷へ這入るやうな、柔かい、へら／＼した天鷲絨^{びろうと}で、而も色が紫と来てゐるんだから、西洋の道化役者だつて被りさうもない、なんとも不思議なものであった。同人中でも大貫などは辟易して拵へなかつたやうに思ふが、和辻、後藤、木村、私などは、確かにそれを被つて行つた覚えがある。」（青春物語）。

ともあれ、「放蕩」のあとかれは、「Sollen は私の内にあった。Sollen を投げ捨てるためには、私は私自身を捨てなければならぬのであった。私は自分の内に Aesthet のいるのを拒むことはできないけれども、私自身は Aesthet でなかつた。かくして私は一年後に、Aesthet のごとくふるまつたゆえをもつて烈しく自己を苛責する人となつた」（前掲書、二二頁）という。この一文から、ついに享楽人とはなりえなかつた求道者・和辻の姿を想ひうかべることもできるかもしれない。しかし、和辻のこの反省は、かれの風格に関わるよりはむしろかれの思索の経験に関わつてゐるのである。実際、かれのこの「苛責」は、たとえば自然主義文学批判（「自然」をよく見ない人）、ヘレニズム批判（『原始基督教の文化史的意義』、町人根性批判（『現代日本と町人根性』）などに一般化されてあらわれている。「ドン・ホアンと聖者との対立。これは永遠に人性の問題として残るだろう」（前掲書、五九頁）といわれるが、苛責の意識がここではこの

ような対立として一般化され、そしてこの対立が和辻の思索のカテゴリーである。すなわち、かれは再興の経験から「永遠の人性の問題」として生の一つの、しかしかれには決定的な枠組を読みとっている。エゴイズムと愛、*Sensualist*、*Aesthet*と求道者、——これが若き和辻が愛好する二分法であつた。けれどもこの対立は、異質なものが同じ権利で果てもなく争いあうような和解のない対立ではなく、未熟さと不徹底とのゆえに片方が否定されてしまう対立であつた。いいかえれば、この二分法は、問題の発見と提示のためのカテゴリーである。(ちなみに、すでにふれた「虚無の淵」と「豊富な人性」との対立もこの二分法によっている)。それによつて問題の所在が明らかにになると、次にこの問題を処理するためのカテゴリーとして「人格的生命的豊富」が、同じく再興の経験から読みとられている。これが、うちに「*Aesthet*」が在るのを拒むことはできないが、しかしそれであるのではない私の意識である。ここで少し迂路を辿つていうなら——和辻は享楽人の特性を二つあげている。第一は、「美に浸る心持ちを善にいそしむ心持ちよりも重んずること」であり、第二は、「味かう能力の特にすぐれていること」である(前掲書、三六一頁および二〇六頁以降参照)。この第二の点についての和辻の注釈によれば、「享楽の能力が豊富であるとは、物象に現われた生命の価値を十分に味わい得るということである。そのためにはあらゆる種類の物象に対して常に生命の共鳴を感じ得るほどに自己の生命が広く豊かであつてはならない」。従つて、たとえば金をためること、肉欲にふけることにこの上もない悦楽をみる者は、かえつて人生と自然との無限の価値に盲目であり、享楽の能力は零にひとしい。かれは醜さをそれと感ぜえない。仲間の魂を荒らし、頹廢をひろめ、愛と勇氣とを奪ひ、自らに対しては過怠、欺瞞、不正、であつても、かれは平気である。そうしてみると、真実の享楽人は「善にいそしむ心持ち」を重んじているのであろう。貧弱な享楽人、すなわち放蕩者が美を善に優先させるであらう。こうして、「*Aesthet*」であることを拒まないがそれではない私の意識とは、真実の享楽人の意識に外ならない。そしてこの意識が、あらゆる種類の物象に対して常に生命の共鳴を感じうる「人格的生命的豊富」である。あるいは「愛」である。

和辻は、このカテゴリーを使うときしばしば「涙」という言葉を用いている。たとえば、第一次世界大戦後の時代について、「涙を冷笑した時代の後に、また涙を尊ぶ時代が現われる」というふうにある。このことは『古寺巡礼』において際立っている。よく知られた「哀愁のころ」と題された一節（初版）に、「今僕は哀愁に胸を閉ざされながら、窓外のしめやかな五月雨を眺めている。愛とは悲しいものだ。涙にぬれた心のみが、本当に他の心を抱擁するのだ」とあるが、この心持ちのゆえに、お前の仕事は頽廃した世道人心を救うのにどれほど役に立つのか、という父の疑いを素直に聞き入れ、「放蕩者のように美術の享楽」に向う自分を省みて心に底冷えを感じる。しかし、かれの享楽は、「慈悲の光に打たれてしみじみと涙ぐむ」（全集、第二巻、二八頁）ようなものである。従つたたとえば中宮寺観音を前にして、「わたくしたちはただうっとりしてながめた。心の奥でしめやかに静かにとめどもなく涙が流れるというような気持ちであった。ここには慈愛と悲哀との杯がなみなみと充たされている」（前掲書、一八八頁）といわれる。しかもそこから、日本美術の特性が、「哀愁と慈愛」としてひき出されてくる（前掲書、一七八、一七九頁）。すなわち、和辻において「涙ぐむ」、「哀愁」という感情は、単に対象によってひきおこされた主観的なものにつきているのではない。それは対象の印象——仏像のつや、微妙な肉づけなどを機縁に観得された対象の本質の表現に転ずるのである。ここでは主観をはらって対象につくのもなければ、対象を主観にとりこむのでもない。うっとりとながめるこの和辻の眼は、対象から受け取るあれこれの印象に止まらずにそれらの背後にある対象の豊富に、「なみなみとみたされた」杯に届き、そこに「哀愁と慈愛」の相をみる。主観は、いわば対象の奥底に自己をみるのである。このようななまざしを限る思索の視野が、「愛」、「人格的生命の豊富」と呼ばれていた。この眼の動きは、和辻が古今の中たとえば

世の中にたえて桜のなかりせば

春の心はのどけからまし

に、万葉における

世のつねに聞くは苦しき喚子鳥

声なつかしき時にはなりぬ

を対比させ、「万葉においては、己が心を自然の物象に投げかけて、その物象において己が心を詠嘆するのである」（全集、第四卷、八〇頁）というとき、この解釈の方法として意識されている。そしてここからは、『倫理学』にみられる「解釈学的方法」までそれほどへだたつてはいない。

和辻は、「Sollen は私の内にあった。Sollen を投げ捨てるためには、私は私自身を投げ捨てなければならないのであった」といつていた。この一文にあの「Aesthetik」についての発言が続いているのであるから、かれが内に見出す「Sollen」とは、放蕩者から真実の享樂人への目覚めといえるであろう。それは、「真実の享樂人たれ」という命法である。文脈からみるなら、さしあたつてこの命法の調子は、そうであること以外のすべてのものを拒否する禁止命令を強くひびかせている。「放蕩者であるな」とそれはいう。（すでにのべたように、この命法が、和辻の個人心理においては「苛責」であり、思索のカテゴリーとしては対立の二分法であつた）。しかし、この命法は単に和辻個人の自戒に止められてゐるのではない。それはさらに「我らの眼前に横流する奴隷根性への警告とならずにはいられない」。そして、この奴隷根性とは、「人間の生命力を八面に發展せしむることを妨げ、もしくは最良の生命力を腐敗するに任ずる肉体上精神上の栄養不良、あらゆる種類の軟化、感情耽溺、思想的散乱。精神的麻醉剤（あらゆる種類の不健全な浪漫主義、神秘主義、象徵主義）における漂泊と遊宴と微睡」（全集、第十七卷、一七五頁）のことであると、リップスの言葉を借りて和辻はいう。

内なる「Sollenn」に従って、たしかに、和辻はこれらの奴隷根性に対して容赦するところがなかった。かれは、文化の諸領域に横流するこの根性を激しく批難する。その有様は、外からみればまるで「売名に急なる、文壇の勢力を得るに急なるいわゆる人道主義の批評家」(森田草平の言葉、全集、第二十巻、二九〇頁参照)ともみえた。また、戸坂も、「人が何と云おうとも自分の解釈が優れているのだ、と氏は云い放つ。この高踏性是一種の貴族主義から来ている。そこで氏は平俗に通用するものに対しては常に、反抗せざるを得ない。……読者はまず、和辻教授が如何に器用な反作用家であり貴族主義者であるかを覚えておかねばならぬ」(戸坂全集、第五巻、九二―三頁)と、ある書評の中で強調している。

あるいは和辻にとって、このような批判は「大てい漠然とした罵倒か見当違いの反駁」であつたかもしれない。が、戸坂が強い印象を受けた和辻の高踏性、「人が何と云おうとも」に注目する必要がある。いったい、この和辻の確信は何に由来しているのだろうか。私は、さきほど、さしあたって禁止に力点がおかれるかれの命法がかれ個人の反省に終らず普遍的な命法に転じている、といったが、とすればしかし、この転入は何に基づいているのであろうか。それは、かれのすでにふれた生の哲学によっていうとすれば、個人の生活信条、「Sollenn」がたとえ異なつていようとも、個人の生活がそれぞれにそれを生きている生は一つなるリアリティであり、このリアリティに与かっている限り、さしあたりは「人が何と云おうとも」とみえる「私の内の」「Sollenn」も、超越して普遍的生の「Sollenn」「人類の意志」であるであらう——このように解説できる。従つて、ここである普遍的生のリアリティに与かっている「私」が、「私自身を投げ捨てなければならぬ」といわれる場合のその「私自身」、すなわち自己である。実際、再興の経験において和辻は、永遠に現在なる生命という「一つの大きい道なる道を予感する」という。「そうして過去未来にわたる人類の努力がこの道に向かつて集まつていることを感ずる」(全集、第十七巻、一七頁)。ここには、たしかに個的生から普遍的生への、一つの大きい道に至る超越が生じている。

しかし、このかれの予感、突発し、宿り来るあの内的必然にむしろ応ずるものではなかったであろうか。かれのうちにある「Sollen」は、解釈された再興の経験としての普遍的生の「Sollen」に参与するものではなく、再興の必然的突発という原経験が衝迫してくる有様を、その「Sollen」を語ってはいないであろうか。一つの大いなる道に向うあの超越は「私自身」を媒介にしなければならない。いまこの自己に注目すれば、放蕩者であるか、真実の享樂人であるか、この選択は気ままにおこなわれてはいない。その選択は、あくまで自己による決断的な外ならぬ自己の選択である。放蕩者としてかあるいは享樂人としてか、そのいずれかとして、そこにおいて自己になるのである。自己が自己を選ぶのである。「一切の借り物を捨て、自分の直視にのみ即して考えるべき」(前掲書、三〇頁)この選択媒介の働きが、自己の「Sollen」である。和辻は、「内心の響応を度外して盲目的に服従するならば、それは奴隸根性として不道徳である」(一七五頁)という。しかし、私の内なる自己のこの「Sollen」は何に「響応」するのであろうか。この一文の文脈には何もそれについては記されていない。もうすでに選択されてしまった生の哲学の明るみの中では、捨てることのできないこの自己の所在を、それとして、和辻の思索はとりあげることができない。

III 生の根

和辻の経験は再興の経験であった。かれはそこで「美味な漿液」を味わっている。それゆえに、かれがしばしばニイチエにならって用いる「価値倒換」も、たとえば「ニイチエのアンティ・クリストを自分ほさらに止揚し得たのだ」というような自負心」に支配される思索の気分にあつては、むしろ新しい価値樹立のひびきをもってくる。いまやそのひびきは、「一切を生かせよ、一切の芽を培え」と聞えてくる。享樂は「教養」に変わる。個人に何が与えられているかが問題ではない。何が与えられていようと与えられているものをいつくしみ育て、このいつくしむ力の弱まらな

いように、發育の止まらないように心を配ることが第一義である。和辻は、このような生活態度をニイチェから言葉
を借りて、しかしある暗さを伴なわせながら「運命愛」と呼んでいる。お前は誠実か、とかれは自問する。――
ちなみに、

お前の生を最もよく生きるために

お前の苦しみを底まで深く苦しめ。

生が愛であることを、

愛が苦しみであることを

苦しみが愛を煽ることを、

愛が生を高めることを、

お前のその顔に刻みつける。

といったかれの文章の中に、かれが親しんだシヨオペンハウエル、ニイチェ、キエルケゴオルの思想からの人生論的
残響を聞くことはたやすいであろう。

このような自らの生に対する配慮からかれは、「汝の根に注意を集めよ」(前掲書、一六五頁)という。天を突こうと
する大きな願望はいじけた根から生まれるはずがないから――である。しかもこの汝の根は、一つの大きいなる人類の
道に通じているはずであった。かれはこの根を「Handwerker-Ernst」をもって深めてゆく。その一步一步の歩みは、
かれの青年期の著作に特徴的な「原始」への関心に主導されながら、『日本古代文化』、『原始基督教の文化史的意義』、
『ホメロース批判』、『原始仏教の実践哲学』として具体的成果を積み重ねた。もつともこれらの主題に対するかれ
の研究の直接の動機は一樣ではない。それは、ときに、一人の人間の死であったり、ときに教育のためであったりし
た。が、これらの研究を貫ぬくかれの問題関心がどのようなものであったかは、仏教倫理学史講義のための覚え書き

のうちにうかがうことができる。(全集、第十九卷、三八四—六頁参照)。そこには次のように書かれている。

非専門家としてこれをやる弁明

(a) 私的事情

イ 美術↓文学↓様式の根柢↓思想、↓日本思想史

ロ 日本思想史より仏教を取り去れば空なり。……

ハ 日本仏教の特性↓シナ仏教、その特性↓インド仏教。竜樹・世親

初期仏教より洗ってみたくなる。非常に驚嘆。

この覚え書きには、また、「仏教思想の理解が新生面を聞くべき期待」と記されている。ここからさしあたり、和辻の問題関心は、日本文化の思想史的由来にもつばら向けられているようにもみえるであろう。しかしこの関心は、単に日本文化の実質的、歴史的源泉に向けられているのみならず、むしろ現代日本文化の形式的、構造的源泉に向けられている。というのも、いまや生命のない形式慣習の残骸となつて流布している日本文化の諸構成要素をそれぞれが本来生育する大地にひきもどし、それらに再び土着の活力を与え、そうすることによって日本文化に創造的形成力をとるもどさせよう、というこの文化の歴史的源泉の問題は、しかし常に、そのような形成力の統一的表現の可能性をあらかじめすで見通していなければならないからである。そしてこの可能性が文化の構造的源泉の問題である。和辻が仏教研究に期待していた「新生面」とは、おそらくこのあとの方の問題に関わっていた。

もつとも和辻にしてみれば、歴史的研究の意義はその外に自分のための「滋養」、「養分」という点にもあつたにちがいない。「今はただできるだけ根を張りできるだけ多くの養分を吸い取る事のほかになすべき事はないのです」(全集、第十七卷、七一頁)とかれは覚悟している。このかれの心構えに注目する限り、かれを、どのような文化形象からも価値を汲みとり自我なる中核の栄養としてしまう「三太郎」ふうの教養人とみることができ。が、和辻において

「教養」とは根の生育に仕えるべきものであり、しかもこの根は「汝の根」、自我であるのみならず、さらに「生の根」であった。かれは単なる教養人ではない。次の一文中の傍点を付した部分のある種の対応に注意してほしい。――「すべてに確実な根がない。……我々は日本文化に一つの様式を与えることを……目下の最大任務としなければならぬ。これをなし得るものは、ただ、生の根を最も深く掘る所の誠実な個人である」(前掲書、二七五頁)。

和辻は、芸術作品にみられるこのような様式を「類型」と呼んでいる。それによって、個別的な形象のうちに普遍的眞実が現出する(前掲書、二〇九頁参照)。従つて目下の最大任務は、日本文化の類型的な、あるいはむしろ典型的な統一にある。

大正十一年頃、現象学に接するとともにかれは、「生の根を最も深く掘る」働きを「本質直観」とフッサールの言葉を借りていうようになる。たとえば、母一般の具象化としての母神がさらに生むもの一般としての大地聖母となり、処女一般の具象化としての処女神に結びつき、人類を救うもの一般の具象化としての救い主の母となつて、ここに『童貞聖母』が成立するが、「この開展の原動力は常に本質の直観であつて経験ではない」、と語られる。とすると、超個人的な生の根の側から生が開展される、とみなされている。さらに例を重ねれば、『もののあわれについて』もこの視点は同じである。すなわち、「我々のうちにあつて我々を根源に帰らせようとする根源自身の働き」がもののあわれである、といわれている。

そうしてみると、日本文化の典型化は、生の根を掘る個人によつてではなく、「イデーへの郷愁」、「永遠の根源への思慕」ともいいかえられている根源の自己に還歸する運動によつてのみ可能なことである。しかし、この「根源」、「生の根」とは何か。この点についての和辻の思索の動きは、大正九年から十二年にかけて執筆された『沙門道元』のうちにかなり明瞭にみることができる。(というのは、この時期は、『偶像再興』(大正七年)、『古寺巡礼』(大正八年)に続き

原始仏教の研究（大正十三年以降）に接して、この間に、『偶像再興』にみられるような決断的に選択された和辻の思索圏が、『日本古代文化』（大正九年）、『原始基督教の文化史的意義』（大正十一年「思想」誌に発表）、『日本精神史研究』（大正十一年「思想」に発表）などを通じて形象化されているからである）。

かれは「道元」論を書くにあたって、自分の心構えを次のようにのべている。「……我々はいくつかの真実の宗教を認めざるを得ない。それらは根をひとしくするゆえに、すなわちともに絶対者を現わすゆえに、すべて永遠にして神である。しかし我々はこれらとともに認めることによって、これらの信仰のいずれにも属することができない。我々は新しく神を求めるのである。キリストの神、親鸞の仏をすべて象徴的表現と見、それらのおのおのに現わされてしかも現わしつくされない神を求めるのである。（それは自分にとって知られざるある者である）」（全集、第四巻、一六四頁）。この一文をみると、和辻が求める「新しい神」とは、キリストの神、親鸞の仏と同次元にあるような絶対者の象徴的表現であるのか、それとも、従来のいくつかの真実の宗教あるいは神をまさしく真実たらしめている「根」を指しているのか、必ずしも一義的ではないが、傍点を付した言葉によれば後者に当るであろう。引用文中の括弧の部分についてはその少し前に、「自分の求めるのは御意のままにという言葉を全心の確信によって発言し得る心境である。知られざるある者が知られたる者に化することである」、とあって、ここでは明らかに新しい神とは前者の意味である。この一文はとくに人生論的に気分づけられているが、和辻は道元論を書き進むにつれてこのような「汝の根」に対する関心を「生の根」に対する関心に移している。そうすると、新しい神の意味も前者から後者に変っていく。次に、この点をいくつか対照させてみよう。

「この如浄のもとに道元は一生参学の大事を終ったのである。しかしその終りがいかにして来たかは、我らの説き得べき事ではない。……確かにそれはただ一瞬の出来事であったかも知れない。しかしこの一瞬によつて彼は一つの世界から他の世界へ飛躍した」（二七六頁）。この叙述が、和辻自身の再興の経験に照し合わせて記されていることは明らか

かである。しかし後には、次の一文がある。

「道得への努力の一步一步が道得の現出である。従つて道得は、目指した目標に到達する時のごとき心持ちで到達されるのではない。が、また不思議な新世界に突如として入り込むというふうにして達せられるものでもない。」(二三九頁)。前の文と傍点の部分を対比すれば明瞭であるが、ここでは道元自身の経験に即しながら——「すでに道得せらるるに、めずらしくあやしくおぼえざるなり」——知られざるある者が知られたる者に化する消息が辿られている。

またこゝも書かれている。

「……欲望の指標なる財貨、世間的名声、これらのものを得んとする一切の生活活動、それらを無意義であり愚かであると断ずるのである。……この価値倒換によつて永遠なる価値への真実の要求が生まれる。」(一八四頁)。この一文も和辻の体験と重ね合わせて書かれている。その筋道は、価値倒換↓要求↓価値実現、と辿れる。が、

「時節若至仏性現前も時節若し至らば仏性現前せむの意に解せられてはならない。仏性の現前する時節を未来に期待する者は、かくの如く修行してゆく所に、自然に仏性現前の時節にあう……と考えられるが、これは非常な謬見である……およそ時節でない時処はどこにも存しない」(二二五頁)とあつて、価値倒換とは即ち価値実現——「時節若至というは、すでに時節至れり、なにの疑著すべきところかあらんとなり」——とされるのである。

さらにまた、

「……ここにはたまたま生を人身に受けた現実の生活に対する力強い信頼がある、……が、この信頼は……自己の内にあつてしかも自己のものでない力に対する信頼である。従つて我々は、自己を空しゅうして仏祖に乗り移られることを欲する。乗り移られた時に燦然として輝き出すものが本来自己の内にあつた永遠の生であるとしても、とにかく我々は自力をもつてそこに達するのではない」(一八六頁)とあるが、この傍点の部分は、「一切衆生、悉有仏性」について道元の解釈に従つて、

「もはやここでは衆生の内に可能性として仏性が存するというとき考え方は成り立つことができぬ。逆に仏性のうちに衆生が存するのである。……この仏性に対立する何物もない」(二三頁)とのちに訂正されている。(なお、この「仏性のうちに衆生が存する」という見解は、「外に出る」(existero)のは「我々自身の構造の根本的規定である」(全集 第八巻 九一〇頁参照)とする和辻の風土論の前提に通じている)。

たとえば以上の対照においてみられるように、和辻の思索は個から普遍への人生論的な動きを普遍から個への形而上学的な動きにと逆に転じている。そのことによって、自己を空しゅうし価値倒換する否定の働きが、自己がその内に本来あった普遍そのものの働きとみなされるのである。この思索の転移は、個から普遍へ向って芽を培おうとする人生論的なかれの思索にしばしば伴奏していた「汎神論的思弁」——差別の世界の万象は去来し生滅するにもかかわらず、靈知本性は永遠不滅である——を、「宇宙の一切を一にした心に」気分づけられた思想に変えてしまふ。「この絶対的な意識において山河大地がそのまま心でありまた山河大地であるという思想には、我々は一つの深い哲学的立場を見いだし得ると思う」(二三頁)と、とくに和辻は注記している。ここで普遍は、もはや人間的生のうちにある同質の「生」ではありえない。それは、ロゴス、イデーとして生の根である。こうして、前に和辻の思索のカテゴリ―であったものが、矛盾(対立)、「価値倒換」によるイデー(愛)、「人格的生命の豊富」の弁証法的展開として定式化されてくる。

それにしても繰り返し問うとすれば、このような定式化、それはやがて「倫理」の可能根拠としての絶対空として竜樹、西田の思想に影響されながら理解されるのであるが、この定式化以外に別の思索の可能性はなかったのであろうか。すでにあげた引用文にみられるように、「自己のものではない」(所与)「力」(必然)に乗り移られる「時」(突発)自己が成立する。しかしその有様は否定のあとの成立ではない。すでに時節は到来している。破邪即顯正とは、邪が

破せられることによつて、邪とは別の正が顯われるのではなく、破せられることによつて破せられるそのものがただちに根拠づけられることである（全集 第九卷 四七三―四頁参照）。それと同じく、「自己のものではない力」によつて破せられることによつて、すなわち、所与、必然、突発というあり方において、破せられる自己が即成立する、と考へられないであらうか。しかもこのような自己は、孤立した「われ」ではない。自他の「間柄」という人間のあり方の可能性がそこにおいてはじめて問われうるような、いわば「人間的眞実」である。けれども普遍的イデーの自己形成という和辻の思索圏においては、イデーの個別化という視点から以外には個がとりあげられなくなるのもまた当然である。個が個としては問題にされないのである。そうなれば個としての人間の「死」も主題になることがないであらう。もつとも全集第十七巻の解説者が強く指摘しているように、和辻が死に言及しないのではないが、そのいずれも随想の域を出ていない。谷崎は、「当時の文学青年の間では一時神経衰弱症が大流行であつた」（『青春物語』）というが、和辻の随想は、この「大流行」に対するある反撥と共感をこめた趣きのものである。全集解説者のように余りの強調に失すると、かえつてそれは誤解に墮するであらう。

『偶像再興』ほど著者自らによつて酷評された書物も珍らしいであらう。「永遠に現在なる生命」の勇躍する有様を伝えよう、という公刊当時の著者の使命感は、やがて、「浅薄」、「愚書」との批難に変わり、晩年においては「焼いた方がいい」とさえもいわれたという。いったい、この青春の書の何が、これほどの敵意を著者に抱かせたのであらうか。『倫理学』の著者の安定した思索の境地を乱すような何ものかがそこにあつたのであらうか。――すでに『偶像再興』の一節にはこう記されていた。「恵まれた瞬間の一刹那に、閃光に照らし出される生の深淵のおぼろげな底の光景は、私に喜悦をもたらすよりもむしろ私の不安と憂怖とを刺激するのである」（全集、第十七巻、一三四頁）。（未完）