

「絶対者」への没入について

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第56号抜刷

2012年2月

「絶対者」への没入について

田 畑 真 美

一、問題の所在

倫理の問題を孤立的な個人にではなく、人と人の間柄にあるとする¹⁾和辻哲郎においては、共同体から離れ、「絶対者」と直に繋がろうとする個のありようは、人間存在のあるべきあり方ではなかったと言える。このとき、注目すべきである点は二つある。一つめは「直に」というつながり方、もう一つはこの場合「絶対者」という語が何を意味するかということである。

まず前者については、「絶対者」は何らかの「有限な人倫的全体」、具体的共同体においてのみ現れる²⁾とする和辻の人間理解からすれば、個が何ら共同体を介さずに直接「絶対者」につながるものが成り立たないことは自明である。そしてそれは、全体性を否定し個となり、さらにその個を否定して全体性に立ち戻るといふ、否定の否定の運動を繰り返すべき人間存在が個という一定のあり方に停滞し陥る事態、すなわち「悪」であるとも言える。

次に後者については、先取りすれば、直に「絶対者」と繋がろうとするありようとは具体的には宗教的な行為に他ならないが、こうした行為においてめざされる「絶対者」は、和辻が一方で重視する「絶対」という語が冠される人間存在の根柢—「絶対的全体性」「絶対的否定性」等というものとは異なる、いうなれば似而非「絶対者」であった。「絶対者」を求めることが人間存在の共有するありようであるとすれば、似而非「絶対者」を望むことは方向としては外れていない。しかし、真の「絶対者」を捉え損ね、そこから背き続けているという点では、道を踏み外している。こうした背き方はもちろん「悪」であるが、そもそも人間存在はどうしてこのような錯誤と言うべき背き方をし、またある場合にはそこから反転することができないのだろうか。たとえば「絶対者」と一対一で立ち向かいそれへと没入する神秘家³⁾が、和辻が一方で望ましいとする教団へと回帰することは可能なのであろうか。可能ならば、それはいかにしてであろうか。これは、人間存在を突き動かす「良心」という、人間存在内部にある「絶対者」からの呼び声の問題にも通ずる。「良心」は、「絶対者」を根柢としその現れでもある人間存在が共有するものである。理論上、それにそれはあらゆる存在において発動し、その存在を真の「絶対者」に赴かせることを可能とする。しかし似而非「絶対者」に目を眩まされた人間存在は、内なる「真」の「絶対者」に応えることがほんとうに出来るのか。ところで、誰とも繋がらない完全な「私的存在」の不在を論ずるときに、孤独という孤立の一樣態が逆説的にその孤独にある人間存在をして共同性への回帰を切望せしめることを指摘し、結局人間存在は孤独を心底好んで、止まり続けることはない、人間が孤独であり続けることを和辻は否定す

る。⁴⁾この孤独の場合と同様に、先の神秘家は自身の錯誤に気づきうるのか。

本稿では和辻の名著『倫理学』を素材とし、似而非「絶対者」への没入を欲する人間存在の一形態を捉えなおすことによって和辻の想定する「悪」のありかたを考察することを目的とする。そしてこの考察を、「悪」から自らを反転させる—真の絶対性を志向し何らかの共同体へと還帰する—契機はどこにあるのかということを考える一助としたい。

二、似而非「絶対者」

まず、さきに示された問題のうち後者、すなわち「絶対者」を巡る問題を考える。『倫理学』本論第1章人間存在の根本構造 第5節人間存在の根本理法（倫理学の根本原理）で、和辻は個人と絶対者における直接の関係について、神秘家や小乗的羅漢を挙げて説明する。この個所は、「開かれた社会」と「閉じられた社会」を設定するベルクソンの論を踏まえて展開していると目される個所⁵⁾であり、そこでは和辻は社会を開かれたもの、閉じられたものと差別化することを否定している。その際和辻は、仏教やキリスト教等世界宗教における「個人主義的な信仰の立場」の発生が、「開かれた社会」「閉じられた社会」の差別化に繋がると考えている。「個人主義的な立場」の信仰の最たる例として出される、キリスト教の神秘家、仏教の小乗的羅漢らの態度は、単なる個人主義的な見方を倫理学から排除しようとする和辻からすれば、それらの個人対絶対者の発想自体が端から誤っているということになる。自らを孤立した個と設定し、徹底して揺るぎない自己とした上で対峙する絶対者、個が人間の一面的なあり方に過ぎないとすれば、そうした個が対峙することを欲する「絶対者」もまた一面的なあり方であり、きつい言い方をすれば、似而非「絶対者」である。それでは和辻は、これらの態度に関してどのように説明しているだろうか。換言すれば和辻は、なぜ彼らが似而非「絶対者」と向き合わざるを得ないと考えているのか。

和辻は次のように述べる。

「閉じられた社会」の軽視、「開かれた社会」の重視が、一つの思想型として有力な存在を持つのは、キリスト教、仏教等の世界宗教の内部において、個人主義的な信仰の立場が個人対絶対者の直接関係を設定したからである。キリスト教の圏内での神秘家、仏教の圏内での小乗的羅漢などがその代表的なものであろう。この立場における個人といえども、初めは何らかの人倫的全体から背き出て来るのである。しかし、この背反は単にただ有限な人倫組織の棄却を意味するのみであって、その根源が絶対否定性に存することを還りみない。そこで人倫的組織は単に棄却せられるのみのものになる。あとにはただ独立の個人と絶対的なもののみが残る。かかる絶対者が実は個人に対する者すなわち相対者に過ぎないことは言うまでもないのであるが、そのような矛盾もまた神秘家や羅漢の怖れるところ

ではない。絶対者は我れと相対でありつつしかも絶対なのである。だからこそ我れは、最高の祝福として絶対者の中に没入することができる。⁶⁾ (『倫理学 (一)』 p.186)

ここで和辻は、神秘家と小乗的羅漢の背反についてその不備を指摘する。彼らは両方とも真理や神といった絶対者を求め、自らが身を置く何らかの具体的な共同体を否定し、そこから背き出る。出家して山林や荒野で修行し、家族や社会における自分の「持ち場」を放棄して、神や真理への没入を選択するのである。それは自らが身を置く具体的な共同体からの離反であり、その点のみで言えば人間存在の運動の一過程ではある。しかし和辻は決定的な相違を見出す。つまり、彼らは「有限な人倫的組織」の根源である真の絶対性を見落としているというのである。彼らが捨てたのは、自らが有限な人倫的組織に属するという事態そのものであった。「有限な人倫的組織は」それが有限であるからこそ否定され、いったん否定されたら二度とその価値は見出されることはない。たとえばその場所は、煩惱が渦巻き、真理へと向かう自己を躓かせる障壁だらけの、真理とは相容れない不完全な場であり、積極的に唾棄すべき場である。そこに身を置く以上、真理や神には出会えない。だからこそ彼らは二度と、有限な何らかの共同体に帰らないという形で、彼らが「有限」とみたものを捨て去るのである。

有限を有限としてしかみない。つまり、何の価値もない、かえって無限をめざす者にとっては害にさえなる事態としてしかみない。これが、かれらの重大かつ深刻な見落としである。この見落としにより、最初の背反に続くべきさらなる否定は生じない。運動はまさにここで停滞する。そして停滞しても、彼らにとってはその状態は「祝福」であり、充足なのである。なぜなら「有限」という忌むべき状態を捨て、自らが無限、絶対と思える境地に到達しているからである。和辻が「あとにはただ独立の個人と絶対的なもののみが残る」(同)と言うのは、その謂いである。有限ではかないものがすべて取り払われたところで、確固たる自己と絶対的な他者が直接顔と顔を見合わせるのである。

このときの「絶対的なもの」はむろん、「有限な人倫的組織」、もしくは人間存在そのものの根源である「絶対的否定性」ではない。彼らは表面のみ見ている。彼らは自分のことについてまず個人主義的な立場でしか見ていない故に、それに対する「絶対者」をも一面的にしか捉和辻によれば、彼らが向かい合うのは「相対者」である。相対とは、それと対等な対立物があるということである。和辻は「悪魔と対立する神のごときは、あまりにも著しい相対者であって、絶対的全体性たることはできぬのである」(同 p.205)とも述べているが、「絶対者」は対立するものを持たないのである。彼らのめざす「絶対者」は二重の意味で「相対者」と言える。まず、彼ら＝揺るぎない自己が保たれた上で、彼らに対峙するという意味においてである。そして次に、揺るぎない、煩惱一つ無く純粹にきれいな信仰心を持った形で向かい合う「絶対者」は、煩惱などきたないはかないものを棄却し尽くした果てにあるものであるゆえに、

「有限」と対立する。「有限」の超克という意味で言えば、彼らにとってはめざすべきものを手に入れたことになる。「有限」を超克した「絶対的なもの」と一体化した私、きれいで濁り一つ無い私、そうした自己と「絶対者」との合一体験は、確かに当人にとっては幸福であろう。しかし、それは、ひとりに閉ざされる幸福である。「絶対者」と思っている対象の間で成立するにせよ、それを「間柄」ということはできない。「間柄」で成立しているわけではない幸福は、価値のあるものであるか。ともあれ、「有限」及び絶対的な自己と対立するという点で、神秘家と小乗的羅漢がめざした「絶対者」は似而非「絶対者」にほかならないのである。

そしてその交わりは、人間存在にとっての真の幸福をも示さないし、倫理というべきものの成立をも妨げる。似而非「絶対者」への没入が導く結果は、後にも指摘するように「慈悲や愛を捨象」(同 p.187) することである。和辻は、神秘家と小乗的羅漢と対応する、理想的宗教者のありようを、キリストや釈迦に見る。キリストや釈迦については次章で詳述するが、両者の相違は、「有限」の底に「絶対者」を見ることが出来たか否かにある。さらにその「絶対者」が「絶対的否定性」と言われる点に鑑みれば、何らかの対立図式にものを封じ込め、その視点から見えている部分のみで全てを説こうとする態度とは相容れない。和辻がさらに「絶対的否定性」を「絶対空」ともいうように「絶対的否定性」の「否定性」とは、ものが一定の固定的なありようではないということを目指すと言える。人間存在について言えば、人間存在は単なる個人でもなく、単なる社会でもないが、この単なる個人でも社会でもないというありようからは、固定した対立関係は導き出されない。とすると、「有限」と対立し、「有限」を徹底して否定し、確固たる個と対峙するものとしての「絶対者」は、その対概念である個とともに、「否定性」の概念では覆えないものとなる。つまりそれらは「空」ではないし、もっと言えば、そうしたありようは、人間存在であるとは言えないだろう。人間存在が不在のとき、倫理はない。小乗的羅漢や神秘家が人間存在かどうかはさらなる慎重な検討を要するが、しかし先に示したように、彼らのありようからは慈悲や愛が生じてこないという。極言すれば、彼らにおいてはそのありように止まる限りは倫理が成立しないということではないか。

ともあれ、以上のように似而非「絶対者」のありようが明らかとなった。それは、それに没入する当事者からすると「祝福」ともいうべき充足をもたらすものではあった。だからこそ、そこから離脱しようという力、個を捨て、根柢の全体性へと還帰しようとする力も作動する機会を失わざるを得ないのであろう。しかし、こうした似而非「絶対者」への没入は、人間存在が人間存在たるべき根柢を忘れ去り、捨て去っている状況であるが故に、本来のありようとは言えないものであり、あくまで離脱すべき事態なのである。

それでは、そこから離脱した対極にあるありようとはどういう事態であろうか。また、そこに至るにはどうすればよいのか。こうした問いを抱きながら、さらに似而非「絶対者」への没入についての考察を深めていくことにする。

三、真の「没入」

和辻は先の神秘家や羅漢と対応させ、キリストや釈迦の辿った道について説明する。和辻はまず、次のように言う。

キリストや釈迦を初め古来の偉大な宗教家は、個人の立場から直接に、人倫的全体を通ずることなく、絶対者の中に還ることを教えたのではない。なるほど彼らもまた王城を脱いで家族を捨てて個人の立場に立った。彼らの悟りあるいは信仰は、人倫的組織の外で、森林や荒野において、得られた。が、彼らにおいて絶対者が明らかになったとき、彼らはただその中に没入することで満足したか。否、彼らは人倫的組織のただ中に帰って、そこに「新しき人倫」を説き、あるいは模範的な人倫組織としての僧伽を形成したのである。

(同pp.186-187)

重要なことはまず、キリストや釈迦が直接「絶対者」に対峙する道を辿っていないことである。彼らは確かに、真理や信仰を捉えるためには自らの属した共同体をいったん捨てている。しかし、その得た真理や信仰を共同体の中で活かすためにまた共同体へと還帰する。この際、注意したいことが2点ある。まず、引用文において彼らが明らかにしたとされる「絶対者」は、神秘家や羅漢の出逢った「絶対者」とは異なることである。先取りして言えば、明らかにされた「絶対者」は、彼らのみが触れうるものとしてではなく、教団なり教会なり共同体において他者にも開かれたものであった。他者にも開かれ、触れうるという意味で、それは真の「絶対者」であったと言える。また、もう一点は、彼らがいったん個となることによって真理や信仰を得たということである。神秘家や羅漢が、悟りや信仰を得たかと言えば、和辻はこの点については説明していない。しかし彼らが出逢っているのが、もしくは出逢ったと思っているものが似而非「絶対者」であるとすれば、心身を滅し、「絶対者」と合一していくといった彼らの体験は、真理にも信仰にも結びつかない。そして、それは、他者と共有できるものでもない。

かたや、似而非「絶対者」と通じ、求めたはずの真理や信仰を捉え損ね、かたや真なる「絶対者」と通じ、それを介して他者とつながる。この相違はどこからくるか。端的には、有限な共同体が「絶対者」の表れであるという点を踏まえているか否かであろう。キリストや釈迦は、共同体をそのものとして否定してはいない。もちろん、還帰して作った共同体は「新しき人倫」や「模範的な組織」であり、理想的なものであるが、それは人間存在が形作る共同体のありようそのものを否定するわけではない。もっと言えば、それらの理想的な共同体を基盤に、真理なり信仰なりが、彼らがいったん背き出た世俗の共同体にも開かれていくことをも彼らは希求するのであるから、世俗の、有限で不完全な共同体をそれそのものとして唾棄し、棄却するわけではない。それらとの結び直しをむしろ、彼らは行うと言える。その際に、「慈悲」「愛」が

生じてくる。それは有限なる他者とのつながりを積極的に引き受けるありようである。だからこそ、キリストや釈迦は、自分ひとりが真理や信仰を掴んだだけでは満足しなかった。個を否定する運動を継続することができた。羅漢らは、共同体を共同体そのものとして否定し去る故に、自身と似而非「絶対者」とのつながりのみで満足してしまった。キリストや釈迦もいったんは「絶対者」に没入したとは言えよう。⁸⁾しかし、それは羅漢らの没入とは意味を異にしている。彼らはそこに止まることはなかったのである。それは、その没入で止まることが本来全体性を目ざすべき人間存在にとってはなんらかの欠如状態であるということを感じることが出来たからであり、また現実の共同体を通じてこそ「絶対者」に触れうるということを知ったからである。この知こそがまさしく、真の教えであるということができるだろう。もっと言えば、それが人間存在の構造についての真実を掴んでいるということになる。和辻においては、釈迦やキリストなどの宗教者が示す教えは、人間存在の根本的構造に触れ得たものであると位置付けられているのではなかろうか。この点で羅漢らは人間存在の真の構造にふれ得ず、また自らの真の人間存在の構造において生きることも出来ず、結果として真の「絶対者」に出逢えなかったと言える。

神秘的で抽象的で目に見えない、ただ個人的な体験を通してしかふれ得ないもの、それが似而非「絶対者」であるとしたら、真の「絶対者」は、有限で具体的な人倫的組織を通してともにふれ得るものである。この点を考察するために、続く個所についてさらにみてみよう。

自分(※田畑注 釈迦やキリスト)が背き出て来た人倫的な全体、たとえば「家」や「国」は、実は絶対者そのものに裏づけられたものであった。「家」における親子の愛や同胞の愛は、その本質においてあらゆる人々を結びつくべき神聖な愛であった。「国」における法の秩序は、その本質において永遠なる法にほかならなかった。従って彼らが絶対者へ帰る道は神聖なる愛、永遠なる法を、人倫的な全体において実現するということのほかにないのである。だからこそ「空」の体得はそのまま「慈悲」であり、神への絶対信頼は「愛」となって現れる。たとい既成の人倫的組織が棄却さるべきものであるとしても、否あるがゆえに、真に人倫的な組織は一層重視されねばならぬのである。人倫的全体を形成することなしには絶対者への還帰の運動は行われ得ない。彼らの残した教会や僧伽がその巨大な例証である。かく見れば優れたる宗教は個人の立場から直接に絶対者に関係することを教えるのではなくして、有限な人倫的全体を通じてのみ絶対者に行くことを教えるのである。神秘家や羅漢の個人主義的立場は、偉大な宗教からその慈悲や愛を捨象したものにすぎない。(同p.187)

和辻がいう偉大な宗教が教えることは、単なる真理や信仰にとどまるものではなかった。そ

これは端的には、「有限な人倫的全体を通じてのみ」開かれる「絶対者」への通路を指し示すことであった。真理や信仰（もしくは信仰の対象である神）は、仏教では大乘仏教における「空」が「慈悲」の実践、キリスト教における神への絶対的信仰が「愛」の実践につながるというように、具体的な人倫的共同体においてのみ顕現するものにほかならなかった。「慈悲」や「愛」は、抽象的な似而非「絶対者」との交流ではなく、具体的な人間存在との関係の場において展開するものだからである。

しかしそうした共同体は、教会なり僧伽なり、異教徒には閉じられている限定的なものなのではないかという反論も成り立つ。この点については、和辻は「閉じられた社会」「開かれた社会」を過度に軽視、もしくは重視するあり方を否定する文脈において周到に説明している。⁹⁾ 確かに、教会などは異教徒にとっては閉じられた社会であろう。しかし、そのことを認めた上で和辻は、その有限な人倫的組織が成立する意義について述べる。「この理想の実現のために教団が、すなわち「閉じられた社会」が、形成さるべきでなかったならば、一体どこに理想を実現すべき道が存するのであろうか。」(同 p.185) というように、特殊の、具体的な地盤が不可欠なのである。そこから出発して普遍を実現する、換言すれば、「絶対者」が顕現していくのである。「絶対者」が顕現するもの、それは特殊ではあるが、特殊それ故にお互いを隔て合わない「結合」である。その「結合」とは、まさにキリスト教で言えば神に基づく隣人「愛」であり、仏教的に言えば、無差別平等の「慈悲」である。教会や教団は、質からして「四海同胞的な結合」である。それが、特定の民族を地盤として発するものであっても、実際は狭い教団や教会内に閉じられるものではない。この具体的な足場の必要性を和辻は執拗に説く。「足下から始めずしてどこから始めるか。有限な人倫的全体こそまさに絶対者の自己還帰の場所であることを承認せずしては、右の理想も畢竟無意義に墮するであろう」(同) というのである。

「足下からはじめる」、この具体的な手触りが捨象されたのが、一方の各個人が直接「絶対者」につながる状態である。それは「開かれた社会」であるといわれるが、具体的な共同体を形成しないが故に、和辻はその意義を認めない。¹⁰⁾ 特殊の、具体的な地盤が「社会」、すなわち共同体として不可欠なのである。具体性、そしてこの「足下からはじまる」ことの重視が和辻において主張されるのは、和辻が終始、その倫理学の方法として「現実」を見ることに拘っている故であろう。とすれば、神秘家や小乗的羅漢がなぜかくも否定されるか、一層明白である。自身以外の人間存在が存しないところで、つかめない、神秘的な対象への没入という抽象的な事態が展開しているからである。そうした「神秘的体験」はもはや場ではないし、他者と織りなす関係とも言えない。もとよりそれは、他者と共有不可能な、むしろ閉じたありようである。

もっと言えば、神秘家や小乗的羅漢は、そこでは「絶対者」と立ち向かうものとしての自己を保持し、それ故に自己を捨て切れていないのである。それは、当人にとっては不足の状態である。不幸なのは、それに気づいていない点である。後にも言うように、具体的な他者存在へ

の没入無きところに、真の自己は成り立たない。あらゆる点で真からそれる彼らに比して、キリストや釈迦の示す「愛」や「慈悲」は、人間存在に何をもたらすのか。

立ち戻れば、「慈悲」や「愛」の実践は、キリスト教や仏教の教えや実践などの特殊なありようを呈してはいるが、ここで重要なことは、それらが既存の共同体の「結合」と全く質を意にするものではない点である。先の引用において和辻は、「家」や「国家」など世俗の共同体における「結合」が、神聖であることを指摘している。その神聖さは、世俗の「家」や「国家」であっても、「絶対者」の現れであるというところに由来する。それ故に、「家」や「国家」は一概に唾棄すべきものではなかった。確かに、宗教者はそれらの不完全さを知るが故にそこを背き出て来た。そして、真理と信仰を得、理想的な「四海同胞」の愛を実践できる新しい人倫組織を作った。その組織は既存のものとは比べ、既存の欠点をいかほどか乗り越え、「理想」に近づいている点でグレードがアップしていると言えよう。しかし、本質はいずれにしても同じであると言える。否定を否定し、「人倫的全体」に立ち戻ることで、その「人倫的全体」において「神聖な愛」や「永遠なる法」が、各々の共同体に応じて実現されるのである。再度果たされた「結合」、それが人間存在のつかむべき、そして実践すべき「結合」なのである。

この「結合」とは、むろん名も形もない形而上的な「絶対者」に没入することではない。しかし、ある種の「没入」ではあると和辻は考えている。「否定の否定としての個人の独立性の止揚は、必ず何らか人倫的全体への帰属として行われるのであり、個人が没入するのはその人倫的な全体である。ここでもそれは家族、友人、会社、国家などのいずれであってもよい。」(同 p.184) というように、没入の対象は具体的な有限の共同体である。換言すれば、「絶対者」がそれとして現れている「有限な全体」での「没入」である。だからそれは、「絶対者」への「没入」と言うことも出来る。元に戻ればそれは、あるときは親として、あるときは友人として、各々の共同体における自らの資格や持ち場を踏まえた、具体的な「没入」である。それは無色透明ではなく、それぞれなりの色彩が保たれた「没入」である。そしてこのような「没入」が先に述べた「愛」や「慈悲」にほかならないこと、またそれのみならず「それへの合一において、超個人的意志、全体意志、義務的行為などが云々せられ得るのである」(同) というように、その「没入」において倫理というべきものが生じてくることは、決して見逃してはならない。具体的な共同体への「没入」は、人間存在の必然的なありようなのである。

このような「没入」もしくは「結合」についてより明確にみるために、和辻がヘーゲルの「愛」を踏まえて説明する個所を見てみよう。和辻は、次のように言う。

彼(※田畑注 ヘーゲル)によれば、愛とは一般に「自他の統一」の意識である。従って人間は(すなわちヘーゲルにおいては人倫的な関係を結んでいる限りの我々人々は)、その自然的直接的な段階においても、単なる孤立的独立的我れではない。我れはただ独立し

有ることを棄却することにおいてのみ、我れの自覚を得るのである。また己れを自と他との統一、他と自との統一として知ることによってのみ、我れを自覚するのである。だから愛における第一の契機は、我れが独立独自の人格たるを欲せないということである。すなわち孤独の場合に我れは己れを物足りなく不満足に感ずるということである。それに対して第二の契機は、我れが他の人格において己れを獲得するということである。他人もまた我れにおいて己れを獲得する。してみると愛は、己れを捨てることが己れを獲得することであるという矛盾にほかならぬ。

(本論第1章人間存在の根本構造 第2節人間存在における個人的契機pp.126-127)

ここで取り上げたいのは特に、第二の契機についてである。自己を捨てることが逆に真の満ち足りた自己の獲得につながるというのであるが、このことはもちろん、自己が孤立的個であるという事態が当人に物足りなさを感じさせるという第一の契機と不可分に絡む。人間存在は孤立的にあることを欠如した状態であると感じる。その不足感は、さらなる自己の主張という形ではなく、むしろ他者とともに在ることによってのみ充足される。ここでいう己を捨てるというのは、具体的な他者に対して自己の心身を注ぎ込み、いうなれば「没入」ということであろう。自己における同じように他者を愛し、大切に思う隣人愛、他者の苦を取り除き、他者に楽を与えたいと思い、実践する菩薩の慈悲、それらはみな他者への飽くことなき「没入」である。むろん、他者が誰で、その属する共同体がどんなで、という点で、「没入」の仕方は多様になるだろうが、重要なのは、自己を捨てるという事態である。ただしそれは自己を否定し去るのではなく、他者と共にあって真の我であるという文脈において、他者に対して具体的な働きをなし、関係を作っていくかたちでの、新たな自己の構築である。

翻って考えれば、神秘家や小乗的羅漢の自己の捨て方は、そうしたものではなかった。たったひとりで「絶対者」に対峙し、自己を残し無く差し向ける。そうしたあり方は、「絶対者」に対して自己を無にしていると言えるかもしれない。しかしそのような自己の捨て方は、何者でもない自己、つまり「持ち場」や「資格」などに規定されない自己になることであった。¹¹⁾ 言い方を換えればそれは、「絶対者」と一体化することで、自身が「絶対者」になることであった。そしてそれは真なる確固たる自己（たとえば煩悩という束縛から完全に解放された、もはや何も感じない自己）の獲得であるとも言える。しかしそうなれば、現実に身を置く場はひとつもない。彼らはいわば、現実には成立し得ない自己のありようを求めているのである。このとき、彼らが寂しくないかどうか問題であるが、先取りすれば、孤立した欠如の状態にありながら、それに気づいていない状態であると言えよう。彼らは自己が身を投げ出すべき具体的な他者を喪失し、それ故に自己を捨てることが出来ず、他者を愛することは出来ない。本当はもの足りないはずであるが、それに気づけていない。個人でも社会でもあるという真の

人間存在のありようが、みえていないとも言えよう。このことは、彼らが真の自己をも取り逃しているということを示しているのではなかろうか。

立ち戻れば偉大な宗教者は、「愛」「慈悲」という形において、孤立する自己を捨てきり、全体性へと還帰する人間存在のありようを提示していた。それは特定の宗教に止まらない、人間存在が共有できる「没入」のありかたであった。和辻ははっきりとは述べてはいないが、大乘仏教にしろキリスト教にしろ異邦人伝道が行われ、あるいは世俗の中へ教えが広められていくことが重んじられている点からすると、それらは外へと「理想」を開いていく共同体を形成していたと言えるし、和辻もこの点は間違いなく踏まえていたのではないかと考えられる。

ともあれ、ここで示される「没入」は、人間存在の根本的なあり方に即した、人と人を結びつける善なる行為である。一方、神秘家や小乗的羅漢における錯誤としての「没入」は、人間存在の根本的なあり方に即さない、人と人をつなげない悪なる行為であるとも言えよう。

しかし神秘家も小乗的羅漢も、人間存在ではある。その錯誤は訂正されるべきであるし、される余地はあるのではないか。否定の否定の運動が人間存在の構造として本質的なものである以上、彼らもその運動を行うことが出来るはずである。この錯誤はいかにすれば、克服可能なのであろうか。

四、「善」と「悪」

このことを考える前に、まず簡単に和辻における善悪について確認しておく。端的に言えば、「信頼に応え真実を起こらしめることが善」、「信頼を裏切り虚偽を現われしめることが悪」¹²⁾であった。基本的に善悪は、人間存在の否定の否定の運動が継続する中で立ち現れ、人間関係の地盤、信頼によって規定される。善悪については、人間存在の運動との絡みで一層明らかにすることが出来る。その運動とは「絶対的否定性の自己への還帰の運動」（同第5節 p.203）であり、本来の自己としての「絶対的否定性」という根源に帰るものである。和辻は「父母未生以前の本来の面目」（第2章第3節 p.281）であるところの「絶対的否定性」すなわち「絶対的全体性」という本に還るという方向と重ねて善なるものを考える。

つまり、和辻は「絶対的全体性」への熱望が「善」であると説く。¹³⁾和辻はその上で、その方向を一層明確にさせる。「だから古来、神あるいは全体性の権威に対する従順、すなわち個人の独立性の棄却、あるいは愛、献身、奉仕などがつねに善とせられた」（第1章第5節 p.204）というように、本来の根源を、換言すれば「人倫的合一」（同）を求めていくことは、自己からも他者からも、誰から見ても「よし」とされることであったのである。ここで挙げられていることは、個の棄却による他者への「没入」である。もちろん誤解してはならないことは、この棄却とは言え、これは「独立性の止揚」（同 p.206）であるので、個をすべて抹消するということではない。他者とともにある真なる自己、他者でもある、超個人的なありようをも自己

と出来るありようを、他者と共に実現するということである。ともあれ、この点からすると、先に見た偉大な宗教者の教える隣人愛や慈悲は人間存在をその本来的な根源へと赴かせ、その人倫的合一を可能にするものとして、「善」であると言える。ここから、他者への「没入」が「善」であることが確認された。

一方「悪」は、この裏返しということになる。つまり、愛による人倫的な合一を妨げ、自と他を分離するということである。個が全体性を否定して個としてあることが「悪」である。ところで個であることは、否定の否定の運動の途中経過である。そもそも、絶対性という本源への還帰は、全体性への背きという契機を経ずしては不可能であった。この点では、和辻も言うように「悪は善を可能にする契機」（同 p.205）であるが、この運動の過程で一時的・局所的に生じる「悪」（本源からの離反）は、固定してしまった離反ではない。「悪はただ善の地盤において、可能にされる」（『倫理学（二）』第2章第7節 p.47）とあるように、信頼、もしくは真実が起こるといふ地盤のもとで、信頼が裏切られる、真実が起こらないという形で「悪」が生じるのである。そうした「悪」は「悪」にほかならないし、人間存在の運動の過程全てがそれを根拠とする「絶対性」という観点からすれば、生じる「悪」は、その「絶対性」と対立するものではなく、中に含みこまれるものであった。裏切りや分離、離反など、「悪」が生じることは人間存在の現実において、人間存在の絶え間なき運動というありようにおいては認められるものであった。むしろ「悪」があるからこそ、タブーなどの人間存在を相互に、緊密に結びつける規則が生じるのである。

それでは、神秘家や小乗の羅漢のありようは、こうした「悪」にあてはまるのだろうか。否定の否定の運動が一時的に停止し、裏切りが表面化するというのは、個としてのありようにとどまることである。ひとり、絶対者の前に立つこと、絶対者と繋がることを希求する彼らのありようは、一つにはこうした運動の停止の状態として位置付けることが出来、その意味では「悪」であると言えよう。先にも示したように、彼らの態度からは具体的な共同体を結成するという営みはでてこないし、現実から遊離した生き方をしていると言える。

しかし、彼らの状態は一層深刻である可能性が高い。このことを考えるのに参考になるのは、運動の停滞についての和辻の考えである。運動の一側面を一時的に局所的に切り取って捉えたとき、「悪」はそれとして現象していると言える。しかし運動は、人間存在そのものが持つ絶対性への希求、及び具体的な共同体から働く「強制」力によって継続されていく。そもそも、そうした運動は人間存在において展開する、人間存在の本質的ありようである。だとすれば、彼らもまたその停滞している状態から離反し、絶え間なき運動へと立ち戻ることが出来るのであろうか。少し長いですが、善悪について述べている個所で、和辻は次のように言う。

我々は人間存在において否定の運動が停滞する場合をも考慮しなくてはならぬ。もちろん

それは絶対的否定性の運動そのものが停滯することを意味するのではない。人間存在は否定の運動において成り立ちながら、しかもその本質より顛落し非本来的な存在様態に陥る。その時人間存在の中に停滯、固定が生ずるのである。それはある場合には個人の独立化の運動の停滯、従って有機体に近似せる社会の実現となる。独立化の運動はその背反的な性格においてはあらゆる悪の根源であり、還帰運動の契機としてはあらゆる善の必須条件となるものであるが、背反をさえなし得ずして停滯する人間存在は、また還帰をもなし得ぬ。すなわち悪に堪え得ぬ者は善をも実現し得ない。独立化の運動を停止して共同性の中に眠るのは、畢竟人間存在の自覚的本質の喪失であり、従っていわゆる「畜群」への顛落である。(中略)しかし、また他の場合には、独立性の止揚すなわち否定の否定による還帰運動の停滯、従ってアトムとの並在に近似せる個人の出現が見られる。これは個別化の尖端に立ち留まって振り返り、ただ背反の運動にのみ意義を認めようとする立場である。それは一次的な否定において否定の動きを停滯せしめることにほかならない。そうしてこの停滯とともに背反の積極的意義は失われてしまうのである。背反は還帰の運動の契機として善を成り立たしめるのであるが、その連関から引き離された場合には、もはや善に転化し得ない悪の根源となる。それは悪の固定であって、古来極悪とせられるものに相応する。

(同pp.205-206)

和辻が言うように、否定の否定の運動はその運動が人間存在の本質である以上、そのものとしての停滯はあり得ない。視点はあくまで「人間存在において」に置く必要がある。善悪は信頼を基盤とし、真実が起こる場所としての人間存在においてのみ言われる概念であり、人間存在無きところでは問題になり得ない。それはさておき、人間存在において、運動の停滯もしくは固定は具体的には、二つのパターンで起きる。個を否定し、全体性に埋没する「畜群」¹⁴⁾と、個を絶対視し、独立することに特化することによる「アトムとの並在」である。前者は背反を行えず、後者は背反することに留まり、背反そのものが持つ意義を活かし損ねる。神秘家や小乗的羅漢は、後者に当てはまると言えよう。同じものを求めて修行をしているにしても、個々は相互に関わり合わず、共有し分かち合うものも持たず、ただ「並在」する。めざすべき他者は、「絶対者」である。「絶対者」以外との交わりを欲しないのである。連綿と継続していく運動が創造的であるのに対し、こうしたあり方は何ら発展性がない。彼らは「もはや善に転化し得ない悪の根源」となる。自らの行為が運動の停滯をもたらし、自らの「背反」なる行為をおとしめているのである。

では、なぜそうなるのか。一番の問題は、いずれにしても上記のような停滯が「還帰の運動」という視点を看過していることから生じているということである。振り返れば彼らは、有限な共同体の根源に絶対性があることを看過し、有限な共同体を有限であるという理由で唾棄し、

棄却した。もう二度とそこには戻らないという形の徹底した棄却であった。この態度が「空」とは相容れない態度であることは、前にも述べたとおりである。相対的対立的な有限、不完全に拘り、それらとの交わりを否定して、に完全なる自己と完全なる「絶対者」との交わりを希求したのである。つまり、彼らの錯誤は、自らや自らが身を置くあらゆるものが「絶対性」に根ざすことを知らず、またそれゆえに自らの行為が本源へと還っていく一連の運動であるということを見落としていたことにある。個を先鋭化して見ることで、彼らはその錯誤に陥ったのである。その結果、もたらされたのは「善に転化」不可能な、固定した「悪」であった。「善に転化」不可能とはどういうことか。それは倫理の通路が閉ざされていることと考えられよう。たとえば和辻は次のように言う。

個人存在があらゆるむなしさの根柢であることを覚るのみでは、個人に超個人的意志への合致を命令する道徳法は可能とはならない。むしろ、逆に、個人存在の根柢が空であることを覚ることによって、個人存在は自他不二の充実（すなわち全体性実現）の根柢となり、従って道徳性も可能となるのである。（『倫理学（一）』第2章第4節p.343）

ここで和辻は、個人存在の根柢を虚しいものと認識し、そこに「絶対性」を見出さないことから導かれる不毛さ、すなわち倫理の不可能性を指摘する。ここに引用したのは個人存在についての言説ではあるが、個人存在であれ社会存在であれ、その根柢は何かということを知ること、それが倫理を開く通路となる。逆に言えば、「悪」が「善に転化」不可能なのは、この知における錯誤によるのである。神秘家や小乗の羅漢の場合は、有限ではかない人間存在が形成する煩惱や悪にまみれた共同体を無価値とすることがその錯誤であると言える。彼らは、二重に錯誤を冒している。人間存在が個人と社会の矛盾的統一の存在であること、その存在の本質は「絶対性」（「絶対的全体性」「絶対的否定性」）であることである。しかしいずれも、人間存在の本質を捉え損ねているという点でまとめられよう。

ともかく、根柢の「絶対者」を捉え損ね、それを自覚しないところには人と人を合一させる倫理は出現しない。こういう意味でも、彼らの陥った事態は倫理の展開の可能性が閉ざされた、つまり「善」との連なりから離脱した、絶望的な「悪」なのである。

それでは、彼らの陥ったこのような「悪」は、彼らにのみ特有なのか。また彼らはもう二度と、そこから離脱できないのだろうか。

前者の問いに関しては、次のように答えられる。和辻は、この「悪」をフィヒテの「惰性」の概念を持ち出して説明する。それは、カントの「根本悪」にも通ずる概念である。¹⁵⁾ 個もしくは全体性への停滞は、特別な存在のみが陥る錯誤ではない。人間存在であれば、その本性として起こりうることである。それは、絶対性を看過すること、言い換えれば「空」に根ざす現

実のありようを看過することによるものであり、それは人間存在についての知とその知による身の振る舞い方を巡る錯誤である。そして問題は、人間存在がけっして自らの存在の真相から遠くに身を置くわけではなく、それに触れながら、なおも道を踏み外すという点である。小乗的羅漢等はただの極端な例であろう。「根本悪」という概念で説明される限り、そして彼らが知と行為を巡る錯誤に陥り、それが何ら特別な事態でもないことが想定されうる限り、固定的な「悪」は人間存在全体に開かれた問題である。

それでは、そうした「悪」から立ち戻ることはどうすれば可能なのか。最後に、第三章で既に出されていた問いと合わせて、考えていくことにする。

五、還帰の可能性

神秘家や小乗的羅漢の錯誤が他人事もの問題であるというよりむしろ、人間存在共有の問題であると位置付けた上で考え直してみると、先にも示したように、まず彼らもまた人間存在であるということ、つまり「絶対性」を根柢とすることは見逃してはならない。

また、このことと関連して言えば、これまで再三彼らが希求する「絶対者」を似而非「絶対者」と称してきたが、実はこの言い方は厳密には正しくはない。確かに似而非ではあるが、絶対性を根柢とする視点からすると、対立するものや徹底的に排除すべきもの、相容れないものがあるとすれば、それは「絶対」という語で説明できない。「絶対者でない者も絶対者の現われでなくてはならない」(第1章第2節 p.124)からである。とすれば、彼らが想定し、対峙しようとする「絶対者」も、彼らが錯誤を冒しているとはいえ、「絶対者」の現れであり、そのうちに含まれる。しかも彼らが気づいていなかろうと、彼らの存在の根柢は「絶対的全体性」「絶対的否定性」としての「絶対者」である。人間存在は「絶対性」、その結合や合一のありかたを重視すれば「絶対的全体性」、差別をこえていくありかたを重視すれば「絶対的否定性」といえるありようを根源とするが、このことは人間存在である限り、例外はないであろう。

彼らに即して浮かび上がるありようとは、真のありようについて無知であることにほかならない。皮肉な言い方であるが、自らそれに根ざしながらも、それに気づいていないのである。真面目はここにあるのに、どこか他の場所へと探しに行つて、迷子になっているようなものである。無知もしくはそれが知における錯誤であるならば、それをただす通路があるはずである。何よりも、人間存在の根柢は「絶対性」なのである。とすれば、自らで自身の錯誤を知り、立ち帰ることができる可能性は、ほかならぬ自分自身の内にあるのではないか。そして、それは同じく人間存在である神秘家や小乗的羅漢においてもあてはまるのではないか。¹⁶⁾

この点を踏まえて、一つの可能性として「良心」を挙げたい。「良心の声」は自分の内奥から聞こえる、主に禁止の声である。和辻は「良心の声」の本質を「我々自身の奥底から我々を否定する声の聞こえること」(第1章第5節 p.207)と説明する。個でありながら、その個を根

根で支える「絶対性」からの声であり、その意味では、「良心の声」は自分自身であるところの本来性からの声でもある。

ところで自己の奥底の「絶対性」は、禁止のみならず「ヨシ」とする声も出していると考えられる。和辻は「ヨシ」と認められることについて、それは具体的な生を共にする人々からの「ヨシ」のみならず、「自己の最奥の本質から」（同 p.204）もそれとして認められることを「善」とあるという。この場合も含めて考えると自己の奥底にある「絶対性」は、人間存在に自らの行為についてそれが「善」であること、もしくは「悪」であることを気づかせるものである。

それはさておき、ここで注目すべきなのは、もちろん後者である。それは行為をした当人を責め、咎める。¹⁷⁾ 自らが信頼を裏切り、背負うべきものを背負っていないということを実感し、責めと咎めを従順に引き受けるとき、背反しているありようから立ち戻ることが可能となる。

しかし、それはあくまで可能性である。「良心の声」によって責め咎められたところで、それに聴き従うか反抗するかを選択肢がある。前者は「信頼の回復」であり、「根源への回帰の運動」である。一方後者は、「裏切りの是認」であり、「根源より背き出る方向を固定すること」¹⁸⁾ である。いずれを選ぶかは、行為をする人間存在にかかっている。¹⁹⁾

先に見たように、「良心」は確かに自己自身の奥底の声である。その意味では、自己自身の声である。しかし、それは個的で特殊な自己を超え出た声である。自己でありながら自己を超え出る声は「本来性」から来たるものとして、人間存在に権威をもって立ち現れる。すると、そこにそれに従うか従わないか余地が生じる。「良心の声」において、人間存在は確かに本来的な自己と出会い、本来的な自己はその存在を露わにする。²⁰⁾ そのことにより、非本来的なありようをとる自己に気づくことが出来るのである。「良心の声」とは、まさしく「自」への墮在から自を超えた本来性へ呼び戻し、個人存在の根柢が空であることを覚らせるところの呼び声（第2章第4節 pp.343-344）なのである。とすれば、「良心の声」は人間存在すべてが共有し、人間存在すべてにその真相を露わにする契機として開かれているといえることができる。

ただ、それが確実に行われうるのが問題である。段階を分けて説明すればまず、自覚や気づきが「良心の声」によって本当にあるのかということが挙げられる。気づきや自覚はあくまで可能性に留まるのではないか。そしてそれがあつた場合、責めや咎めによって、確実に行為を改めることができるのか。この問いは責めや咎めを痛みとして、あるいは負目として引き受けることが出来るかと言いかえてもよいが、それが責めである、咎めであると受け止めること自体に、自身の行為に対する自覚が前提として必要である。なぜなら、責めや咎めをそれとして受け止められないというのは、自身の非なるありよう気づいていないからである。さしつめ悪くないのにどうして私は責められるのか、ということであろう。この気づけない場合の可能性というのは、実は深刻な問題である。また、責めと咎めをそれとして受け止めたうえで、それに応える形で行為を変えられるかということもある。場合によっては、痛みを抱えながら

も行為を変えない場合があろう。痛みを抱えない場合はいうまでもなく、それが「悪」であることすら、気づかないだろう。だとすると、「良心の声」の機能にはやはり、限界がある。このような「良心の声」の限界と、道德法則を知りながらもそれに背き続ける、そうした人間存在の種故の躓きの石とは、実は通底するのではなかろうか。「根本悪」に言及する以上、和辻もこの点には気づいていたはずである。

以上のことを具体的に神秘家や小乗の羅漢に当てはめて考えると、彼らにも「良心の声」は聞こえているはずである。その声に従うとすれば、今あるありようの非本来性に気づくゆえに、各々の信仰形態、修行形態を取りやめることになろう。たとえば小乗的羅漢は他者への慈悲にめざめ、志を同じくする者との修行をしながら、まだ真理に目覚めていない者の導きに、身を投じるであろう。しかし一生そのありかたを続けた場合は、どうなのだろうか。宗教史上、小乗の羅漢もキリスト教的神秘家も存在してきたし、また存在している。みんながみんな釈迦のように、自らに沈潜する苦行の果てに、自らの錯誤に周到に気づくことが出来るのか。

視点を変えてみれば、彼らは「良心の声」が聞こえていたとしても、それに耳を傾けることが出来ない、いわば閉じられた状態だったのではないか。他でもない自分の奥底から声は聞こえる。しかし、彼らは彼らなりの「祝福」に身を委ねている。彼らにしてみれば、幸福なのである。そして、彼らの「絶対者」への没入が全否定されないのも、先に訂正したように、彼らのみ「絶対者」も、この現実から、そして人間存在のありようからははじき出されることのないものであった。似而非であっても、それも真の「絶対者」のうちにあるのである。だからこそ、彼らは似而非であるにせよ、「祝福」を得た。ただ皮肉にも、その「祝福」が「良心の声」に傾聴することを巧みに妨げ、自覚とそれによる痛みを感じることを避けしめたのであろう。だから彼らは、気づく可能性を持ちつつも、気づけない状態にある存在であるということができる。²¹⁾彼らが立ち戻れないのだとすれば、「良心の声」の限界に加えて、こうした、彼らが彼らなりにその存在を全否定されないという点にあるのではないか。つまり、根柢に「絶対性」を据えた場合、その行為は根本悪であるにせよ、徹底的な悪として排除し尽くされないのではないか。そう考えないとすれば、所謂似而非「絶対者」で満足し、本来性に戻らない彼らは、もはや人間存在ではないから、彼らの行為は何ら問題にならないのだという考え方も可能である。しかし、これでは前提が覆される。問題にされているのは人間存在という場であり、あくまで人間存在なのである。

飛躍を怖れずに言えば、「良心の声」の限界から浮かび上がってくること、神秘家や小乗的羅漢のような存在を通して見えることは、徹底し排除されるものとしての「悪」の不可能性である。そのことにより、「良心の声」の限界も、多少免責されるのである。むろん、明確にこう言い切るには、人間存在の「良心」の問題をさらに深め、またそれを「自由」などの問題とも絡めて考察していく必要がある。そしてそのうえで、「悪」の問題について再考する必要が

ある。そうした山積する問題の存在を指摘しつつ、一言、躓きがあるにせよ、人間存在の持つよき可能性を前提とすることが和辻の基本姿勢であり、「絶対性」を根柢に設定することにそれが現れているのではないかと蛇足を付け加えた上で、今回の考察はここでとどめたい。

注

- 1) 「倫理問題の場所は孤立的個人の意識ではなくしてまさに人と人との間柄にある。」(『倫理学 (一)』序論第一節人間の学としての倫理学の意義 p.20 岩波文庫 2007) 周知の通り、和辻の試みは、「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」(同 p.19) である。
- 2) たとえば和辻は次のように言う。「人間の個人的・社会的な二重存在こそ、まさに絶対的全体性が己れを現わす場所なのである。」(同 本論第 1 章人間存在の根本構造 第 5 節人間存在の根本理法 (倫理学の根本原理) p.188) 「いかなる社会も、また個人も、絶対者を根源とせざるものはない。とともに、絶対者より出づる理法は必ず有限なる社会の地盤を通じて働くのである。」(同 p.184) 有限で具体的な場において絶対性が現れるという和辻の基本姿勢は現実の人間存在の生を重視するものであるが、重要なことは、有限と無限、相対と絶対の相即を見逃さないことにある。人間存在をそのはかないありようの面においてのみ見ることは、今回問題としているような、キリスト教の神秘家や小乗の羅漢の錯誤の態度に繋がる。
- 3) 「キリスト教の圏内での神秘家」(同 p.186)
- 4) 和辻は人間存在が誰とも関わらない徹底的な私的存在であること、孤立的独立的存在であることを否定する。「孤独とはまさに独立でない独立」(同第 2 節人間存在における個人的契機 p.125) であるとする和辻は、人間存在が「孤独」を感じる時は、逆にそれが「共同性の欠如態」であることを知り、まさにそれ故に「孤立的独立的な存在」であることを欲しないという。このことから、和辻においては人間存在はその本質として孤独であることを望まないしそれが本来的ありようではないことを感じ、知ることが出来る存在である位置付けられていることが分かる。「孤独」をめぐるのは、同 p.123-p.127、及び『倫理学 (二)』第 3 章人倫的組織 第 1 節公共性の欠如態としての私的存在 p.87-p.95 岩波文庫 2007 参照。なお、和辻の『倫理学』における「孤独」については、拙論「和辻倫理学からみる「孤独」」(『富大日本倫理想史研究』(富山大学人文学部哲学・人間学コース人間学研究室内富大日本倫理想史研究会) 第 4 号 pp.9-26 2011.8) において詳しく論じた。
- 5) 『倫理学 (一)』pp.184-188 参照。解説者熊野純彦の注によれば、この「開かれた社会」「閉じられた社会」のは議論は、ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』一章を踏まえているとされる。(『倫理学 (一)』熊野純彦の注 p.408 参照) 和辻は、「いかなる社会も、また個人も、絶対者を根源とせざるものはない。とともに、絶対者より出づる理法は必ず有限なる社会の地盤を通じて働くのである。」(p.184) と述べた上で、「従ってここには「閉じられた社会」と「開かれた社会」、「閉じられた道徳」と「開かれた道徳」の差別は、認めることは出来ぬのである。」(同) という。ここから、以下和辻が社会や道徳を「開かれた」もの、「閉じられた」ものと区別していく発想を捨象しようとする意図が読み取れる。この区別はまさに、どちらがよりよいかといった、それらを過剰に重視もしくは軽視することで序列化化のもの見方であり、そうした「社会」の見方は差別相を超えてものを見る「空」の立場とは異なる。以下、「社会」どのように価値づけるかという視点に絡み、人間存在を個として、もしくは社会として特化してみる見方がどのような過ちに人を導くかという点を、和辻は論じていると考えられる。言うまでもなく、個の重視の視点は、本論文で主題として扱っている、似而非「絶対者」への没入へとつながる。というのは、和辻は次のようにも述べるからである。「閉じられた社会」の軽視、「開かれた社会」の重視が、一つの思想型として有力な存在を持つのは、キリスト教、仏教等の世界宗教の内部において、個人主義的な信仰の立場が個人絶対者の直接関係を設定したからである。」(同 p.186)
- 6) 『倫理学 (一)』岩波文庫 2007 以下『倫理学』からの引用は、『倫理学 (一)』『倫理学 (二)』解説熊

野純彦 岩波文庫 2007 を使用する。なお、序論と本論第1章、第2章第1節から第5節は『倫理学(一)』所収、第2章第6節、第7節、第3章第1節から第6節までは『倫理学(二)』所収である。

- 7) 「空」とは差別層をこえ、一定の固定したありようをとらないことであると、考えられる。「全体性が以上のごとく差別の否定に他ならぬとすれば、有限相対の全体性を超えた「絶対的全体性」は絶対的な差別の否定である。それは絶対的であるゆえに、差別と無差別との差別をも否定する無差別でなくてはならぬ。従って絶対的全体性は絶対的否定性であり、絶対空である。全ての有限なる全体性の根柢に存する無限なるものはかかる絶対空ではなくてはならぬ。」(『倫理学(一)』第1章第3節 p.152) なお、「空」については熊野純彦の注(同 pp.406-407)も参考にした。
- 8) たとえば釈迦が悟りを得たとき、その法悦に浸っていたことは絶対者への没入の境地であると言えよう。しかし釈迦の場合は、悟りの法楽に身を委ねた後、自らの得た悟りを人々に分かち合うために、法を説きに世に出るのである。他者との真理の分かち合いに赴くということが、「絶対性」への還帰の方向を指し示している。
- 9) 「教団は異教徒に対しては閉じられた社会である。従って一切の人類が同胞的に結合する社会は単に「理想」であって人倫的现实ではない。もちろんそれによってこの「理想」が無意義になると言うことはできぬ。しかし、この理想の実現のために教団が、すなわち「閉じられた社会」が、形成さるべきでなかったならば、一体どこに理想を実現すべき道が存するのであろうか。四海同胞的な結合がたとい一つの民族の内部のみにおいて形成されたとしても、それは世界史における驚嘆すべき事蹟となるであろう。」(同第1章第5節 p.185) 一切の人類が同胞として結びつく社会が理想であったとしても、その一歩として、異教徒をシャットアウトする「教団」ではあるにしても、同胞的交わりと結合を実現していこうとする有限な社会を形成することそのものに意義がある。理想とは言え、それが始められるのは、こゝ現実の他に場所はあり得ない。現実において理想が具現する。この発想は、「絶対的全体性」が有限な共同体の中にごそ現れることと同根である。もちろんここで、有限な現実に現された理想はどのように広く実現されていくのか、教団で言えば、その教えが広まり、異教徒と言えぬ者がなくなって同じ信仰を共有できるようになるということは、ほんとうに成り立つのかという問題について、考えておく必要がある。さしあたり特殊が保たれて普遍が実現すると考え、各々の民族の特殊性が活かされることを重んじる和辻においては、実質的に一つの教えが広がるということを想定しているわけではないであろう。しかし、違った風に現れていても、根柢を同じくするという点(みな、「絶対性」の現れ)という点からすれば、そして、各々の差異を対立的に捉えず、差異を差異としない「空」の立場で見れば、突破口は見つかるように思われる。
- 10) 「「開かれた社会」と言われるものは、おのおのの個人が絶対者において結びつくことではあるが、ちょうどそのゆえにどこが「社会」と呼ばれ得るか不明である。」(『倫理学(一)』第1章第5節 p.185) この「社会」の喪失が、和辻が「開かれた社会」を評価しない点である。
- 11) 本稿では立ち入らなかつたが、和辻が共同体における人間存在について使用する「持ち場」「資格」は注目すべき概念である。「資格」は、たとえば家族であれば母親、子という立場において、それぞれがなす役割をも含む概念である。その立場にある者がその立場に相応しい振る舞い方をしているか否かで、「資格」の有無が問われる。その役割を果たさない、たとえば、母が子どもをネグレクトすれば、母は母たる「資格」はない。ただ子を生むだけでは親になる、親としての「資格」を持つとはいえないのである。たとえば和辻自身も、次のように言う。「子への関係において新しき人格を育成する神聖な任務を自覚せぬ者は、親たるの資格を欠くのである。」(『倫理学(二)』第3章人倫的組織第2節家族 p.183) また「持ち場」について注目すべきは、カントの義務論を検討している文脈で、「持ち場」を果たすことを重視している個所であろう。和辻はたとえば、第2章第5節 pp.371-372において、カントにおける生命保持の義務について次のように考える。「人はその存在において種々の全体性から規定せられた持ち場に立つがゆえに、その存在を保持すべき義務を負う」(p.372)と述べ、生命の保持如何は「持ち場」が考えられることにおいて問題になるとする。積極的な解釈をすれば人間存在は、必ず各々限局的な「持ち場」を持つのであり、その「持ち場」における責任を果たすという観点からすれば生命を断

つのは責任放棄になるので、生命は保持すべきである、死んではいけないということになる。これが、単に生命そのものに価値があるから、尊重すべきであるから死んではならないという論法でないことは確かである。ただ、和辻の人間存在の生命に関する問題は、もっと慎重に検討する必要がある、この個所のみで即断すべきではない。基本的に和辻は、有限で卑小な人間存在を尊きものとみているが、それは絶対性を根拠とする視点を持つからであろう。この点に関しては、第2章人間存在の空間的・時間的構造 第3節人間存在の時間性 pp.285-286 参照。和辻はここで「いかにささやかな人間存在といえども、すべてかかる本来的な意義を担っていると行ってよい。」(同 p.286) と述べている。些細だが、注目すべき個所である。

- 12) 『倫理学 (二)』第2章人間存在の空間的・時間的構造 第7節人間の善悪 罪責と良心 p.48 岩波文庫 2007 なお善悪については、同 p.44-p.62 にかけてと、『倫理学 (一)』第1章人間存在の根本構造 第5節人間存在の根本理法 (倫理学の根本原理) p.190-p.206 に詳しい。
- 13) 「最高の価値は絶対的全体性であり、それへの aspiration (上昇運動、熱望) が「善」なのである。」(同 p. 204)
- 14) 神祕家や小乗的羅漢の場合と対極にあるもの、すなわち絶対性への還帰を看過して全体へと帰するものの例として、和辻は個人を否定する国家を挙げる。(同 p.187-p.188) この個人が否定され、国家に隷属するありようは、「畜群」のありようであると言えよう。ここで重要なのは、本来性への還帰という視点を持たないことの危うさの指摘である。
- 15) 前の引用文の続きにこうある。「フィヒテが悪を惰性 (Trägheit) として規定したことはこの点の洞察を示すものであろう」(同 p.206) なお熊野純彦は当該個所の注で、フィヒテがカントの概念「根本悪」に関して行っている「みずからの自由を使用しないこと」という規定を紹介している。(同 p.409) 「根本悪」に関しては『倫理学 (二)』第2章第6節 p.42 にあり、「悪の固定すなわち根本悪は、人間存在の真実を起こらしめないことにほかならぬのである。」と説明されている。当該個所の注として熊野純彦は「道徳法則を意識しているにもかかわらずその法則から離叛する、人間という類に根拠をもった傾向を有すること」(同 p.456) と説明している。重要なことは、人間存在が共有する顛落の可能性として、「根本悪」が語られていることである。第2章第6節で和辻がカントの「根本悪」を意識して、この概念を使用したと考えると、和辻の中では、人間存在には免れ得ない、むしろその本性として与えられている性質として、運動の停滞が位置付けられているのではないか。ただ、気をつけるべきは「道徳法則を意識しているにもかかわらず」という点である。和辻の文脈に当てはめるなら、これはどう位置付けられるか。さしあたりは「絶対性」の自覚か、個人と社会の二重存在として人間を理解することあたりではないかと考えられる。
- 16) そして、自らの負う「資格」や「持ち場」を引き受けることを回避し、「孤独」に閉じこもるありようからの還帰も可能なのではないか。むしろ、ひきこもるありようにせよ、徹底的に孤立することはあり得ない。むしろ、ネットを介しての他者とのつながりといった新しい関係の中に身を置いてはいよう。ネットを介する関係であっても、それは和辻の「通信」についての言説の延長上で考える事も出来るし、完全な孤立、引きこもりは和辻の文脈ではあり得ない。ただ、個であることを積極的に選び取ろうとするありようは、「全体性の欠如態」としての現象であるとも言えよう。そうした場合も、個であることに停滞することから離脱し、停滞した運動が再開される、そうした可能性は開かれているのではないか。
- 17) 「我々が良心と呼ぶ現象はかく我々自身の内部から我々自身の行為に向けられた「責め」「とがめ」なのである。」(『倫理学 (二)』第2章第7節 p.74)
- 18) 同 pp.79-80 参照。和辻はこの声に対する態度のとり方について、余地を残して考えていると推測される。
- 19) 本稿では扱いきれなかったが、このことは「自由」の問題に繋がる。否定の否定の運動が、「悪」に打ち勝つという点、換言すれば「本来性」へと立ち戻ることの可能性という点で「自由」を要請するとすれば、「自」に墮したままを選ぶことも「自由」と呼ばれうるのではないか。
- 20) 同 p.82 参照。「良心の声において本来的自己があらわになると言われるのは、言いかえれば自己における本来の全体性の顕示である。本来的なるものが「自己」であるのではない。」(同)

- 21) 気づけないのをどのように立ち戻らせるか、全体性への還帰を確実に行うかといった問題設定自体が、和辻の体系において有効であるかどうかはいまのところ不明である。ただ言えるのは、和辻が何ら、社会から目を背け、こぼれ落ちる存在に対する救済や具体的な対策（たとえば引きこもりや自殺とか）を提供しないといって和辻を責めるとすれば、それは見当違いの可能性があるということである。明確にしきれていないが、どうやって戻ればいいのか、しかも確実にということは、和辻の問題意識にはなかったのではないかと、いまのところは推測している。他の著書も含めて、総合的に考えてみたい。