

哲学と日本思想史研究

——和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ——

清水 正之

はじめに——日本思想史研究の成立と近代日本哲学史

この小論では、日本「思想史」研究と日本「哲学」ないし「哲学史」研究という、近接した二つの領域の間にある問題にふれながら、歴史的にふりかえり、その問題を象徴的に示すものとしての和辻哲郎の一端にふれるという風にすすめていきたい。

ここでの問いは、思想史にしても哲学史にしても、まずは基本的には学の理念に関わることであり、主観のないし恣意的な位置づけにおわるおそれがないわけではない。それもまた、主題を以下にみるとおり、歴史的な展開のなかにおいてみることを最初にこころみているのは、問題設定がかならずしも恣意的なものではないこと、ここでの検討自体が、「思想史」的な日本近代の「哲学」「哲学史」に関する問題設定であることを示そうとしてである。

本稿の筆者は、倫理学を自らのフィールドとしながら、近代以前の思想史、とくに近世の国学思想、あるいは歴史意識の研究などに関わってきた。それとともに近代、とくに和辻哲郎などの倫理学・倫理思想史を扱い、近代と近代以前の思想史をいわば往還的に問題にしてきた。それも思想史研究がそれなりに倫理学的主題を内包していると考ええるからであり、

かつ、近代をいわば併習することで、自らの方法的立場が、倫理学的なものに立脚していることを明示出来ると考え、それによつて、日本思想史研究のなかでの自らの位置どりを明確にしたいということからであった。

個人の問題をはなれて問いをたてるなら、日本思想史研究という近代の学問が、その始まりにおいて、「哲学」という領域から生成したという事実を強く意識してのことである。その研究領域を形作った先駆者の仕事は、この『日本哲学史研究』の含意する「日本の哲学史」の形成のなかでささやかであれ、相応の位置を占める権利を有すると理解している。副題で、「和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ」というテーマを掲げたが、思想史研究の対象の限定と方法を考える際に、多くを和辻の思想史研究の内実とその方法に導かれてきたということからであり、また、先駆的研究群のなかで、和辻が哲学と思想史の結合の一つの型を示しており、問題の所在を、典型的に体現したものであるからでもある。なお和辻については、近代の思想史研究のメタ思想史という観点からのみの限られた言及でしかないことを、前もってお断りしておきたい。

一 日本思想史研究の現状

昨今、日本の哲学研究のなかで、「日本哲学」ないし「日本哲学史」という領域を示す用語がようやく普通につかわれるようになったことは誰しも認められるだろう。国外では早くからそうなっていたが、日本では、「日本哲学」ということが長い間、政治的理由をもつばらとして、忌避の対象であったことによる。

こうした変化は、「日本思想史」の側にもいえる。日本思想史という名称は、日本哲学と同じかそれ以上に忌避の対象であった。そして最近の大きな変化の一つは、研究の内部の問題として、かつて日本思想史研究といえば、対象として近

代以前をとることが、圧倒的であり、かつ学的修練としても近代以前を対象とすることが必須とされた時期がある。

しかし、学会の現状等のせまい、いわば〈学校概念〉に添っていうなら、いまや若い研究者の大半は、近代以降にまなざしを向け、対象を選んでゐる。第二に、日本思想史研究が、戦後も一応の学際領域ではあつたが、それは、哲学倫理学系、歴史学系、政治学系、経済史学系というあたりに限られ、その出自たる、もとの領域では、半端物のあつかいをされてきた。そこでは、「哲学的」思想をあつかうという通有の暗黙の了解があつたのであるが、いまは文字通りの「学際的」領域であり、さらに、研究の細分化は簡単に総括すれば、「歴史学的」なもの、すなわち思想（史）が優勢となつたといえる。また、これはさまざまな要因によるが、中国哲学系の研究者が、かつては中国哲学研究からは日本思想史を第二義的な領域、いわば余技の領域とみなしてきたが、現在は最初から日本儒学を対象として、「日本思想史」に参入して来るといふ変化も挙げる事が出来るだろう。これらの変化をみたとき、きわめておおざっぱな言い方をするなら、いまや日本思想史研究は、かつてそうであつたような西洋哲学分野のまなざしをはなれたという言い方も出来ると思われる。近年の脱構築的な脱テキスト主義、反哲学の潮流がまた、〈歴史学〉化を加速した。

このような現状認識のもとで、なお、伝統的なテキストの再解釈、再構成が哲学領域の問題であるとすれば、哲学分野がなにをなしうるかというまさに理念の問題となつて問いはふりだしにもどることになる。そこで、それを回避するためにはまず歴史的に思想史研究をふり返ることを選んでみたい。

日本思想史研究が市民権をえ始め、同時にその研究領域が、かつてその母胎であつた哲学の埒をこえている現況のなかで、学の理念に立ち返る意味とはなにか。ちなみに本稿では日本思想史研究という言い方を一貫して使用するが、「日本思想史学」という言い方は村岡典嗣を連想させる特定の学問とむすびつけられるためであることを断っておきたい。

二 日本思想史の成立——日本近代の哲学受容の一面として

近代日本で、日本の思想的伝統、すなわち西洋的な意味での哲学という形式をもたない日本の思想的伝統を、哲学的な視点からひとつの哲学的言語であり、表現であるとして、日本思想史の研究をこころみる、というもくろみが成立したのは、明治期の西洋の学問方法論、とくに哲学的な方法の受容によってであったことは、今さらいうまでもない。そしてそれは、ドイツの文献学や解釈学の受容によってであった。

まずは、日本の思想の研究は、近代日本の大学の制度の創設のなか、学制のはざままで、正当な位置をもてないものとして始まった。本来は、国文学や国史（日本史）学も同様な運命になる可能性を持っていたといえる（一）。哲・史・文という今に至る人文系学問の区分の中で、哲学にだけ日本思想ないし日本哲学がおかれなかったという形ではじまり、その傾向はいまにいたる。史学および文学に、国文学研究、および国史研究がおかれた事情についても、さまざまにいわれているが、ともかくも哲学だけに日本哲学思想に属する科目はおかれなないという形で、始まったのであった。佐久間象山流の、東洋道徳・西洋芸術という、技術は西洋に、「形而上」の問題は東洋に分があるという幕末の認識から一転し、精神自体の西洋的なものの受容に軸足を移した近代初頭の一つの選択であったともいえよう。ちなみに、長い伝統をもつ東洋哲学、東洋史、東洋文学は、その存在自体がどのように受け取られていたか充分な資料や研究がないが、哲史文のなかに組み込まれる事自体、当然のこととして受けとめられたようである。

ここで、日本思想史研究という言葉をつかうにあたって、留保しておきたいことがある。

それは、たとえば井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』（明治三三年）を初めとする儒教三部作等の、伝統儒学をドイ

ツ流の哲学的分析の対象とした動向、あるいは仏教を対象とした同じような動向である。これについては、本論でいうところの日本思想史研究にはいれなくておきたい。それは、日本を東洋の伝統から一応独立の伝統ととらえる志向を蔽っていたことで、その後の日本思想史研究の動向と通底していたとはいえるが、一方で、始源からの日本の思想史の性格を問うという問題意識という点は、むしろ希薄であつたと見なされるからである。

さて、近代学制のなかに正当な存在理由を見いだせないという状況ではじまつた、日本の思想の学的研究の意欲は、日本思想史の研究を重要で不可欠と考えたその創始者たちに一様の強い方法の意識をもたせることとなつたといえる。日本思想史という領域をまずは理念的に創出したものとして芳賀矢一（一八六七—一九二七）をあげることができる。彼自身は、近代国文学の創設者であり、かれのころのみは、文学研究の近代的科学的研究としての確立であつたのであり、それ自体は、哲学史ないし思想史とはいささか異なるものであつた。その志向は、「国語・国文を基礎として日本国民の性質を研究する」という点に帰着するというものであつた（渡独前の『国学史概要』）。後に書いた日本人論『国民性十論』（明治四一年）はよく知られるが、その志向のなかで描かれた著作である。芳賀は、国文学を西洋の文学研究に照らして「科学的」なものとしようという意図を含んで、ドイツに留学する（一九〇〇—一九〇二）。そして、渡独前からの関心であつた、ベックの文献解釈学、歴史学派の精神科学、精神史の概念を学んで帰国する。帰国後、多くの論文・講演でドイツ文献学とりわけベックの文献学に言及しまた研究している。彼は、『国民性十論』の印象からも、往々にして粗野な知性とみなされているが、「伝統と近代化の方向を見据えた議論はみるべきものがあり、また、単なる一国的近代化論者でないことは、国文学への漢文学の影響を鑑みれば、国文学科は、日本文学と中国文学との併習をすべきである」という主張など、思想史研究を考へる場合にも、示唆的な議論が多くある。

ここでは、その主張を簡単にふりかえっておく。渡独以前の文章から見ると、文学は「普通識」と「普通情」を示すが

故に文明化と深く関わっている(Ⅱ・一四)①。文献学は近世の「国学」に通ずるが、①国学は心理学・音韻論のあとおしがなく、「科学的」でない、②日本を第一とする国粹主義のため、儒仏との比較研究がない、③対象が上古に偏して、古代を理想社会としたため歴史研究がおくれた、などの欠点をもつ。しかしそうした欠点にもかかわらず国学はドイツ文献学に擬すことができ、日本のフィロロギーといつてよい、と考えていた(『国学史概要』)。なお帰国後の講演筆記、『国学とは何ぞや』ではドイツおよび当時のヨーロッパ文献学への理解の深まりが、国学及びそれを継承する国文学のありかたの把握をいっそう明瞭にしている。たとえば、学の確立のためには、多様な文献学のなかでも、ウーゼナーのように、美術・法制などの同じジャンルの国際比較を主張した文献学者のような、すなわち芳賀によれば「横についての論」ではなく、それらの潮流とは異なるフンボルト、ヘウルマン・パウラ^{「ママ」}ら「縦についての論」(Ⅰ・一五八)あるいは「一国の学」(Ⅰ・一六三)、すなわち一国文献学、ナショナルな立場を採る文献学を、援用することを表明する。そして、こうした文献学の援用から、文献学としての国学は、「範圍を古代に置」き、「言語、即ち文学に現れた所を材料として、国体を知る」(以上一六二—一六三)ことに目的を置くべきだといふのである。

ベックの古代研究の、「認識されたものの認識」(Erkennen des Erkantnen)という標語・精神に導かれ、国学をドイツ文献学に比すべきものとし、国語国文すなわち国文学を、国学を文献学として高め彫琢することで確かなものとしようという芳賀の方向は、思想史の構想でもあった。

「文学は、心性の作用に起因するものなる事、既にいへるが如くなれば、文学の沿革を知るは、これ実に心性の発達をみるに外ならず。故に国文学の沿革を研究するは、吾人に於ては、最も興味あるべき事業なるべし。何となれば、之によりて日本国民の思想の変遷を知るを得べければなり」(『国文学読本』、Ⅱ・一八、傍線は清水による。以下

の引用でも同じ。))

ちなみに、芳賀と同じ船で、夏目金之助(漱石)も渡欧している。夏目はイギリスで、文学という概念の、彼我のちがいに悩むが、この芳賀の揺るぎない文学観とのちがいは、それ自体思想的関心を呼ぶものである。また、哲学研究全体においても同様だが、芳賀以降の日本思想史研究がドイツ哲学の圧倒的な影響下で、その歩みをつづけたことは、近代日本のそれらを運命づけるものであったことが印象深い。

三 哲学と思想史研究——村岡における哲学と思想史の分裂

さて、日本思想史が、より一層学問としての基礎を強固にしたのは、村岡典嗣(二八八四—一九六四)によつてであつた。彼のそれはとくに「日本思想史学」と称される。村岡は、文献学Ⅱ国学という観点、またアウグスト・ベックの文献学への着眼も芳賀矢一に負うものであると述べている(『本居宣長』)。村岡の、研究上の出自、バックボーンは哲学であつた。その研究経歴を、西洋哲学時代、ギリシヤン研究時代、国学を主とする日本思想史研究時代、日本思想史方法論時代、と分ける見方があるが⁽³⁾、西洋哲学については、波多野精一を師として、サバティエの『宗教哲学概論』、ヴィンデルバントの『近世哲学史』の翻訳、ギリシヤ研究などがあり、またとくに横浜のドイツ神学校在籍中は、新カント派、ドイツの神学の最新の潮流を学んでいた⁽⁴⁾。

この研究史の区分でも、最後の段階に、方法論への言及が集中するなど、生涯、哲学的志向をたもち、文献学一般への関心を持続し、また日常的にもギリシヤ哲学の読解を弟子にすすめるなど自らの思想史研究を、哲学の一分科とみていた

こと、たしかであった。いまなお名著とされる『本居宣長』（明治四四年、昭和三年増訂）なかで、宣長学は、欧州の文献学、古代学、とくにドイツの学界における、文献学 Philologie、古代学 Altertumswissenschaft の概念を連想させるとし、なかでも、その本質的概念をあきらかにした「アウグスト・ベエク」の名を挙げて、その学説を詳述している。そして国学を Philologie に擬することを明治の新しい国学者のひとり、芳賀矢一によっていと述べているということは、上述のとおりである。彼も、日本の国学の伝統を評価し、その文献学としての彫琢を視野におくものであった。

（二）まで、芳賀、村岡と、日本思想史研究の歴史を追うことにはささか深入りしてきたが、それは、こうした背景を理解することが、次のような村岡の、まさに哲学と日本思想史研究の間に横たわる問題を、あらためて概念化するために必須と考えたためである。以下にその部分を引くことにする。

「近年往々にして、欧州学問に範疇より独立しての日本学提唱の声を聴く。その志や壮なりといへども、その前提として、その為には、欧州が創造した認識論に対して、全く新たなしかも普遍的価値を有する別種の認識論が樹立せられて、一般的に承認されねばならぬことを、吾人は決してわすれてはならぬ。かくの如き哲学の根本革新は、或いは我が国の哲学者に課せられた、将来の大いなる任務であろう。しかしながら国学の学的完成は、實際的にそれとは別に為さるべく、また為されねばならぬ。もしそのために、折角に明治以来成し遂げ来たった国学の、種々の方面に於ける近代学問的発達を、阻止するおそれあらしめるが如きは、我が国の学問、また文化の為にいかにとすべきである。」（『国学の性格』昭和一四年、『増訂 日本思想史研究』（岩波書店、一九七五）一一三頁）。

（二）には村岡の「哲学」への志向と、いわゆる実証的とされる彼の思想史研究との微妙だが、考えるべき関係の問題が

みられる。日本思想史の学的（未完）性をみずえるとともに、将来においては、普遍的価値を有する別種の認識論、すなわち「哲学」の樹立にむすびつくものと述べていることである。もちろん、ここで、いう「別種の認識論」の樹立がどのようなものであったかは、必ずしも明確ではない。彼の新カントへの親近を考えるなら、精神科学の理念的先導としての哲学を想定していたといえようが、なお不分明である。ただ、初期著作『本居宣長』では、宣長の性格を論じて、宣長の思想そのものがベック流の文献学の埒を越えて、「絶対の学」すなわち「哲学」となっていると述べていること、さらにその宣長の性格・資質を「わが国民性本来の代表的特質である」と評価していることなどから、ある程度は読み取れることが出来る。その他いくつかの箇所、哲学への志向と、それを断念して文献学へ局限することとの間の村岡の（葛藤）とよめるものがあり、その事を念頭に置くと、その（葛藤）はこの後期の昭和一四年の文章にもひきつづいていえる。当然に、時代の日本精神の鼓吹への慎重な、異議申し立てであるという面もよみとるべきであろう。しかし、いまにおいても、哲学的な分科であるとする日本思想史研究が抱える問題をきわめて端的かつ、鋭利に表現している文であるといえよう。

芳賀、村岡の思想史研究の方向を、やや詳細にみてきたのは、戦前の思想史研究に、かれらのベック文献学への関心と、それによる思想史研究が多大な影響をもったことである。また、芳賀や村岡では、特に言及はないが、哲学史上の、ベックなどの文献学とその後のデルタイの解釈学との連関、またデルタイ自身による文献学の学統の言及・受容などに関する哲学専門家の研究が、日本思想史研究にあたえた意味は、深く重要であることはいままでもない。まさに和辻はそのながれのなかにある。

ここで、村岡のめざしていたもの、そして彼の葛藤と躊躇を手がかりに、哲学と思想史の関係を、こころみに概念化しておきたい。あえてそれをたててみるなら、哲学のもつ「体系的全体性」（全体性A）と、文献学のもつ「文献学的全体性」

(全体性B)とにわけてみる事が、できるだろう。芳賀にしても村岡にしても、その思想史への志向は、日本の古代から近代に到る思想の特質の全体性を求めるものであった。しかしながら、全体性は、テキストを、古代から近代にいたる通時的な日本思想史の流れの中に選択的になし網羅的に位置づけるといふ志向性を(潜在的にとどまったとしても)蔵しているという意味での文献学的全体性(B)、哲学的・倫理学的原理性ともいふべき、日本を対象としながらも人間一般・人文科学全体を方法的に俯瞰する原理性(潜在的可能性として止まった場合もふくむ)という意味での哲学的全体性(A)との両者を含むものであったといえるだろう。

このあとの和辻の問題にはいるときに、あらためてふれることとしたいが、村岡にとつては、その全体性Bは、かならずしも全体性Aとは一致しない、という彼の留保的な認識に関わることであったろう。その意味で村岡の、本居宣長に向けた真の哲学者であるという評価をふりかえるなら、宣長は、文献学的全体性が、同時に哲学的な全体性とむすびついた希有な日本の思想家であったとみていたといえるかと思う。同時に村岡自身には、その二つの全体性が必ずしも結びつかないという微妙な意識があつたといえる³⁾。

以上の〈全体性〉をめぐる仮設的議論は、近代のその他の日本思想史研究の潮流をみたとき、その意味があると思われる。おおかたがその哲学的全体性と文献学的全体性を、一つのかなめとしていたこと、またこの視点でみることで、戦前の日本思想史研究の流れを分けることが出来ることともに、われわれの足下の問題にも関わると思われるからである。

四 日本思想史研究の諸潮流

ここで、簡単に、哲学としての日本思想史を構想したいいくつかの流れについての私見を挙げておきたい。きわめて荒い

わけかたであるが、これもひきつづき仮設的な議論をたてて問題の所在をあきらかにしたいためである。

- ① ベックらのドイツ文献学を方法とする芳賀矢一、国学を文献学に擬することを芳賀から学んだとする村岡典嗣。
 - ② ドイツ文献学から解釈学への展開、さらに現象学の摂取と批判を背景にした和辻哲郎。
 - ③ 現象学的。全面的には展開させなかったが日本精神史への志向をあきらかに有した土田杏村。
 - ④ 漢学の伝統によりながら、他方で、西洋文化史等の知識を背景とする津田左右吉。
 - ⑤ マルクス主義・唯物論哲学にたつ永田広志、三枝博音。
- 等に分類できるであろう。

さらにあえて比較的検討のために挙げるなら、

- ⑥ 濃厚なプロテスタント的気風のなかでの戦後近代主義の萌芽としての丸山真男らとその周辺。
 - ⑦ 日本の思想、文化に言及する場合の京都学派の哲学。
- などもその中にいれてみるべきであろう。

これらを詳しく論じるのは、別の機会にしたいが、たとえば、津田左右吉は、本稿でいう哲学、すなわち西洋哲学をひとつの規範として思想史を構想したと言い難い、むしろ漢学・儒教哲学の流れに入れるべきでないかという印象もあるだろう。しかしながら、彼のランケをはじめとする西洋文化史への関心は、その口ぶりは淡々としているが、あきらかに深いものがあり、広い意味での西洋学の影響下にあると見なせるという意味で、この中に入れた。

さて、これらの潮流は若干の差異はあるが、神話より近代に到るまでの、日本の思想の流れを、研究の対象とみたという意味で、全体性（B）を志向すると共に、それぞれが、解釈学であれ、唯物論であれ、近代主義であれ、その原理的全体性（A）を他方で、考え、かつ書き残していることはいうまでもない。そうした原理性のうえに、西洋的な意味での「哲

学」というジャンルのない日本の思想史を、対象を文学や歴史思想にとりながら、学派史、教派史や宗派史でない、全体的な思想史をえがこうとしたことが、これらの特徴である。

近年の脱構築的な思想史研究のなかで、中でもドイツ文献学・解釈学の流れに属する思想史研究が、その描いた日本思想像ゆえに批判された。あるいはまた丸山真男の「古層論」を端緒とする、彼の方法論・思想像への激烈な批判は、前述の思想史研究の分類のどれへも投げかけられる批判であろう。簡単に言えば、一国的思想史、国民国家の創出に手を貸した思想史ということになるだろう。ここでは、この問題に深入りはここではしないが、筆者としては、端的にいつて近代日本の学術の形成のなかで、こうした思想史研究をもちえたことをそのこと自体は幸運だった、と考えるものである。こうした形で日本像をもちえたことは、たとえば東アジアの学術の近代的展開の中でも独特であり（伝統思想を、文学など過去の感性的な実質をふくめて、内在的に再解釈し一個の哲学的言説として仮構しなおすという「ころみ」、最近になり、他の東アジア地域でもそうした方法（解釈学の摂取とそれによる儒教思想研究など）による自文化の思想史の再考がはじまったことは興味深い）。日本の近代化が内発的でない、という夏目の批判も、日本思想史研究の近代日本での展開をふりかえると、一表象としては「内発的」であつたとさえないというものではなかったか。すくなくとも、批判し克服する思想史像を現代のわれわれに提示し残したということは、後世にとつて僥倖だったといえるのではないか、と考えている。

なお、こうした思想史研究の潮流が、古来の日本の知（対象は仏教・儒教を扱いながら教派思想史や学派思想史でない）とすれば、文芸が大きな位置を占める）を考察の素材としながら、一方で、その日本の知にむかう知は、〈外部的知〉（西洋哲学的知）であり、〈全体的知〉であり、端的に〈近代的知〉であつたことを、あらためて注意しておきたい。

五 和辻における『倫理学』と『日本倫理思想史』

日本思想史研究の展開を、日本近代の思想史、あるいは広義の哲学史のひとつとして描くという企図の一端をしめしたく、いささか迂遠な道をたどってきた。文献学・解釈学を背景とする潮流とは異なるもの、とくにマルクス主義、近代主義、あるいは京都学派の日本の思想史研究への関与については別の機会に、論じることとして、最後に和辻哲郎にふれることとしたい。

和辻の哲学的倫理学的著作と、彼の思想的叙述との関係についてはすでに様々に論じられてきている。本稿で、ここまで概観した思想史研究との関係にしばって論じたい。和辻は、芳賀矢一や村岡典嗣とはことなり、思想史研究者であるとともに、他方で、哲学・倫理学の研究者であることで、文献学や解釈学自体を語り、そのことが仕事となりうる立場にいた。その点では芳賀や村岡らのアイデアは、講演録、未整理の講義ノートなどに多く密やかに存在しており、それ自体は日本の哲学史としては明瞭には浮き出してこない。

その和辻の立場は、前述の分け方にあてはめるなら、原理的全体性（A）が同時にテキストの全体性（B）とかさなるという立場であるといえるだろう。そして和辻をめぐる賛否の議論もまさにその点に関わることとなる。とりわけ、『日本倫理思想史』そしてその祖型ともいえるべき『尊皇思想の伝統』に示されたように、（当然に選択的ではあるが）きわめて網羅的に示された日本思想史のテキストが、古代神話の清明心からはじめ、正直、誠実にいたる無私の伝統を示しているといった思想史の構図は、その和辻の全体性が、典型的にしめされた一つの例であった。

ところで、和辻の思想的展開のなかで、その初期中期には、倫理学と倫理思想史との関係について、自覚的な意識はな

かった、という見解は、認めてよいように思われる。たとえば吉田真樹の、『日本精神史研究』の段階では、「未だ方法的な模索の途上であり、それゆえにむしろ歴史の中に原理を見出してゆこうとする傾向を顕著にもつていた」という指摘はそのひとつである。^①吉田によれば、倫理思想史研究と倫理学研究をわけていないところに大正期の和辻の特徴があるというのである。和辻のその後の変化は、いうまでもなく京都赴任、そして倫理学というアカデミズムの中の自己の位置づけに関わるものであったろう。倫理学を担うものとして、全体性(A)を問題にせざるをえない立場につくことになった和辻に課せられたものであった。

以下は、こうした変化のなかで、和辻の牢固にみえる構築の中に、かすかな方法的揺らぎともいうべきものを指摘し、哲学と日本思想史研究との関係という主題の考察に資するものをさぐってみたい。

さて、当初、和辻の中で、倫理学、倫理思想史との関係がならずしも自覚的に意識されてはいなかったことに、別の面から証左となるような和辻の文章がある。

古い講義草案をおこして出版した『ホメロス批判』につけた序言(一九四六)において、自らの文化史の仕事『原始キリスト教の文化史的意義』『日本精神史研究』『原始仏教の実践哲学』『孔子』などの段階を回顧して和辻はいう。すなわち、故ケーベルの古典フィロロギーへの重要性を指摘する言葉を、自分は、ケーベルの死の二十四年後の今にして「初めて」その意味をわかりかけたように感ずる、というのである。もちろんそれは出版にあたっての、ケーベルへのオマージュという面はあるであろうが、さらに和辻は、「文献批判が国文学や漢文学の発達に欠くべからざること」、フィロロギーの立場からすれば「文学と哲学のあいだの親密な連関に留意するよう」注意するよう若い学徒にむけ語り、「在来のようにならぐはぐな歩き方に甘んぜられないこと」を希望すると書いている。戦前にかかれた『倫理学』上のなかでもすでにベック等にかんりの部分ふれており、文献学への言及が、この時点ではじめてというわけではないのではあるが、しかし自ら

の『倫理学』の努力が、他方で、あらためて人文学の基礎付けへの和辻の関心を一層呼び起こしたこともまたこの序文からうかがわれる。ケーベルの思い出に戻って和辻は言う。「著者が倫理学の体系的思索を試みるに当たって、解釈学的現象学に傾かざるをえなかったのも「間接的に故ケーベルのいうところの「フィロロギー」としての文学の発達が、「哲学の発達にとつても欠くべからざることである」と考えたからだという部分にあらわれている。芳賀や村岡の日本思想史への志向を和辻がどう評価していたかは、文献的には必ずしも明らかではなのだが、文献学から解釈学、さらには和辻のいうところの「解釈学的現象学」という方法が、和辻のたどったあとであったことが明確に述べられている（以上全集六・四三―四四頁）

文献学・解釈学への言及は、『倫理学』上巻に集中して出ているが、そこでの文献学・解釈学への関心と、ホームロス批判の序言の趣とは、若干の齟齬があるといえる。それを明らかにするために、『倫理学』での文献学・解釈学への関心を周知のことをふくめて整理しておこう。

和辻によれば、人間の学としての学たる倫理学には、「有の学」や個人の「当為意識の学」ではなく、「人間的地盤の解明」こそが求められる。人間の「主体的存在の解明」は「方法」の問題で解けるが、倫理学の要件として、まずは「人間存在の固有の輪郭」を示す必要があるからである。その「輪郭」とは和辻によれば四点である。

① まずは、「人間」の二重構造。個人は全体の否定としてのみ存在し、個人を否定的に含むのではない全体者というものも仮構物にすぎない、という二重の否定性が人間の二重性を構成する。

② 主体的な人間存在はいかに自他の個人に分裂するかという問題。分裂と合一自体が根源的に空間的・時間的であり、形式的時間空間は、人間存在から出てくること

③ 存在は共同の階層性をもつこと。階層性をもつムラにはじまり、連帯性の自覚と共に緊密な組織Ⅱ国家が成立する

こと

④ 連帯の結合そのものが歴史的であり、風土的歴史的構造においてのみ人間は具体的存在となること。そうして特殊的存在を通じてのみ普遍的人間存在となること

の四点である。

和辻はこの④から、「原理的歴史的両面での国民道徳論」をよぶことになるといい、原理研究は体系の一部門として国民道徳論となり、歴史研究は国民の道徳史になる、と倫理学研究と思想史研究の関係を述べている。こう述べることで、このプログラムは、原理性の説明が、歴史、歴史的文献を対象とするという意味で、思想史ともなりうることを示している。前述の「全体性」という視点からは、ここに芳賀八一、村岡典嗣との連関での問題が示されている。文献学的な全体性は、倫理学的な全体性となつていくのが和辻の立場であつた。

では「方法」はどうか。

第一章・第二節「人間の学としての倫理学の方法」の骨子はやはり四点である。

① 倫理学は人間の問いとして問う人間自身に帰るということ

② したがってそれは主体的人間を主体的に把握しなくてはならぬということ

③ しかも学の連関は意味連関であること

④ したがってそれは主体的人間を意味連関に転換する溶炉、すなわち「人間存在の表現」を媒介しなくてはならないこと、である。

和辻はこうまとめたあと、この四点からの当然の帰結は、「表現をつうじての主体的なる者を理解し出すところの解釈学的方法である」とする。解釈学は「直接に概念を扱うのではなく」「表現の理解を先た」せるが、「理解」はもともと「文

学の国の方法」であり、「哲学の国において新しい市民であつた」とし、ベックにふれ、彼において、文学的認識は「理解」となづけられ、理解の理論の解釈学が成立したとする。解釈学は歴史的認識の基礎理論ともなつたのである。そのベックの文献学が、デイルタイの解釈学に途をひらいた。それは「歴史的現実に関する限りにおいては思惟は理解にその場所を譲り、論理的方法は解釈学にかかわらねばならぬ」という立場であるが、和辻によれば倫理学が主体的人間を主体的に把握しうるために表現を媒介にせねばならぬのであるなら、この解釈学が選ばれるのは当然である。しかしまた、それとともに、倫理の問題、すなわち「歴史的現実の問題」が視野に入つたとき、倫理学は、すでにデイルタイからはなれることとなる。なぜならデイルタイの欠点は、「生が個人的体験のモデルであり、いまだ充分に人間存在として把握せられていないという点」にあり、デイルタイ的な生・表現・了解の連関は、「人間存在」が「根源的に実践的行為的連関」であるという事態をとらえきつていなからである。

新たに構想される倫理学は、どのようなものとなるか。和辻によれば、日常生活は、間柄の表現として豊富な材料を、言葉、ものを媒介に提供してくれる。倫理学はこれらの日常的事実を一定の意味に転換する、すなわち事実の内に表現されていることを了解し、歴史的風土的に制約されている実践的連関から離脱し批判しつつ、これらを人間存在の真相へと還元する。

和辻の定式化によれば、この解釈学的方法は、表現から表現せられたものⅡ人間存在にかえる「解釈学的還元」にはじまり、人間存在の動的構造ゆゑに離脱の方向で実践的な表現・了解の連関を自ら生じる「解釈学的構成」をとり、さらには、表現は歴史的風土的に限定されたものであるので、根源的であるために歴史的風土的限定を破壊し、「日常性における伝承なるもの」を源泉に返し批判的に掘り起こし、特殊性を自覚することこそ特殊性を超えろという「解釈学的破壊」をおこなうこととなる。

和辻はこう描きながら、再三、現象学への距離感をかたる。もちろんこの部分は、「現存在」の一種の解釈学を、師フッサールの影響下に現象学的に展開した⁽⁸⁾、とされるハイデガーに添いつつそれを批判するという意図が含意されている。そのことを念頭におきつつ、和辻の論理展開に限定して見ておきたい。

和辻はいう。現象学は、現象は日常性の離脱によって初めて見え出すという立場をとるものだが、

「……しかし我々は直接の所与を現象とする。それは表現であるがゆえにすでに日常的に了解せられている。ただしそれは理論的には無自覚である。解釈学的方法はこの過程を自覚的に繰り返さねばならない。この自覚的な繰り返し行動は、哲学的行動として、直接の実践的関心から離脱しなくてはならない。しかもこの離脱の立場において自由にその繰り返し返すべき実践的連関を生き得ねばならない。」(全集一〇・一八四頁)

解釈学の「離脱」は認識論的に実践をはなれることではなく、むしろ日常性の実践的連関をその只中で、自覚的になぞり返す呈のものであった。

六 『倫理学』における解釈学と現象学

ところで、『倫理学』の全体的構造と方法が、この冒頭部分の和辻の議論とかみあっているかどうかについては慎重にならざるをえない。和辻が解釈学的現象学という、ハイデガー批判としては明確でも、用語それ自体としては曖昧な規定をしていることに関わる。そのためには、『倫理学』の随所でおこなわれる、日常性の分析を細かく検討する必要がある。

こよう。ここでは、その記述の精査は、別にゆずり、『倫理学』の行論の日常的生の把握の仕方にも大きな枠組み、傾向を指摘するにとどめたい⁹⁾。

私見では、日常性にかかわる和辻の分析には、ほぼ三様あるといえる。

ひとつはその家族論、とりわけその冒頭に位置する「二人共同体」をめぐる〈理念型〉の提示ともいえるべき議論。第二に、親族以降のむしろ因習や習俗の解釈学というべき部分、そして、最後に、とくに〈誠実〉と〈虚偽〉を論じた、個人主義的な局面に踏み込みかねない部分での、解釈学的というよりは、現象学的分析の場面である。

とりわけ『倫理学』の他の部分と異なる質をもった部分が、誠実と信頼、良心論を論じた部分である。和辻は、これらを論ずることが、彼の否定する個人主義的結構をたてることにならないよう、ある種の決疑論をくりかえしつつ、きわめて現象学に近似した分析をしつつ、現象学を批判する。

たとえば「信頼と真実」については、和辻は、まことある、とはどういうことであるかと論じることを、複層的な人間の深部、すなわち「虚偽」に目を向けながら論じている。「信頼に応える態度」は「機に応じて故意にそれを合致せしめない」という権威さえも持っている……」等の議論では、日常的生の場面でおこる様々の事例、あえて真相をかくす行為の事例をあげながら、これらを個人意識に照準をあてて誠実を考察はできるが、「信頼関係の外」で生起することはない等と、その都度、修正をくわえながら、論じていく(二九〇、二九三頁)。自他の間の「虚構」に着目する議論は、『日本倫理思想史』における日本の思想史をつらぬく視点として清明心—正直—誠実の伝統にふれる和辻とは趣を異にする議論である。この『倫理学』の行論は、倫理学の方法としての文献的な解釈学が、その埒をこえ、現象学的方法に限りなく接近する場面といえるが、和辻は意識しているかはともかく、歴史的社會ではなく、共同社會が、近代の利益社會へと変質いく場面をとりあげれば、利益社會の形成をもって日常性の解釈を行わざるを得なかつたという事情はあるだろう¹⁰⁾。信頼、

誠実、奉仕、責任、義務をめぐって決疑論的に遂行される議論はおおくの現象学の成果を引証するが、結局はそれらも個人意識への還元ゆえに否定され、和辻の人間存在の結果的に「存在共同」から裁断される。ゆたかな関係論あるいは他者論として展開する可能性はその萌芽をみせながら中絶する。その結果、和辻の解釈はいわば〈システム〉の解釈という色合いを帯び、結果的に市民社会の縛束原理たる「法的」な色合いを帯びることとなる。

それは「国家、法的人倫組織では、その連帯性の構造」が「法律的に表現せられ」のであり、しかし、「法律的に表現せられた連帯性」はその裏に「存在共同としての連帯性」を控えていなければ、人間の道の表現とはならないと和辻が強調するところによく示される。上述の、「解釈」が、(私的場面の)存在共同としての連帯性の解釈であることを第一義としていることがここから知られるが、公的な存在共同においてえがこうとした内容は、和辻の「倫理」と、いわゆる「法律的表現」とのきわめて近い関係を暗示する。

和辻における解釈学と現象学は、解釈学的現象学という自己規定にもかかわらず、『倫理学』の道程では、必ずしも安定しない。

おわりに

和辻の『倫理学』の方法の揺らぎとまで、以上のことをいってよいかどうかは、おぼつかない。しかし、このあとに出版された『日本倫理思想史』が、『ホメロス批判』の序文での、文献学へのあらたな関心の、最後の結実としたら、その意味は大きいだろう。『日本倫理思想史』には、『倫理学』での揺らぎのあとはない。日本の思想史の古来のテキストから、近代に到るまで、思想史の文献は、同時に、日本の伝来の倫理・道徳のありかたの、ゆたかな表現そのものとされる。

そこには『倫理学』で踏み込みかけた、生き生きとしたと見える、日常性の現象学的分析を、再度、文献の解釈学に収斂させているかのようなのである。

最後にこのことが、私たちの日本思想史研究の持つ意味にふれて、おわりたい。

思想史研究の文献的な全体性との整合をとろうとする和辻の倫理学、とりわけ間柄から派生する共同性は、情意的な存在としての個を消去し、「私」をもった個人を消去し、整形されたリジッドな共同性を提示する。その過程は『倫理学』と『日本倫理思想史』とのほざま、『倫理学』を成果とする倫理学的体系化と思想史的全体性とのほざま、倫理学的全体性と文献学的全体性とのほざまをゆれる和辻を象徴する。さらにいえば、ほざまとは、利益社会たる近代市民社会と歴史的負荷をおった歴史的共同性とのあいだであり、同時に、方法的には、現象学と解釈学とのあいだでもあったといえるだろう。

しかし『倫理学』自体は、近代の跋行性にみちた道程と深く関わっているがゆえに、今日の批判に耐えきれないとしても、近代の歩みの中でその道程への反省をふまえながら、論じられることは必要だろう。今日でもなお、私的存在から人倫組織にいたるプロセスを、日常的事実から私たちなりに構想する連帯性ないし公共性でむすんでいく可能性が、立ち上がる余地はなおあるといえるだろう。その可能性を探るには、和辻の日本思想史研究、和辻のいう「日本倫理思想史」研究がどのような意味をもつかということ、和辻に即しつつ考えることであり、しかも、和辻をこえた問題群となるだろう。

日本思想史研究と哲学がどのようにあるべきかという冒頭の理念の問題に戻る。

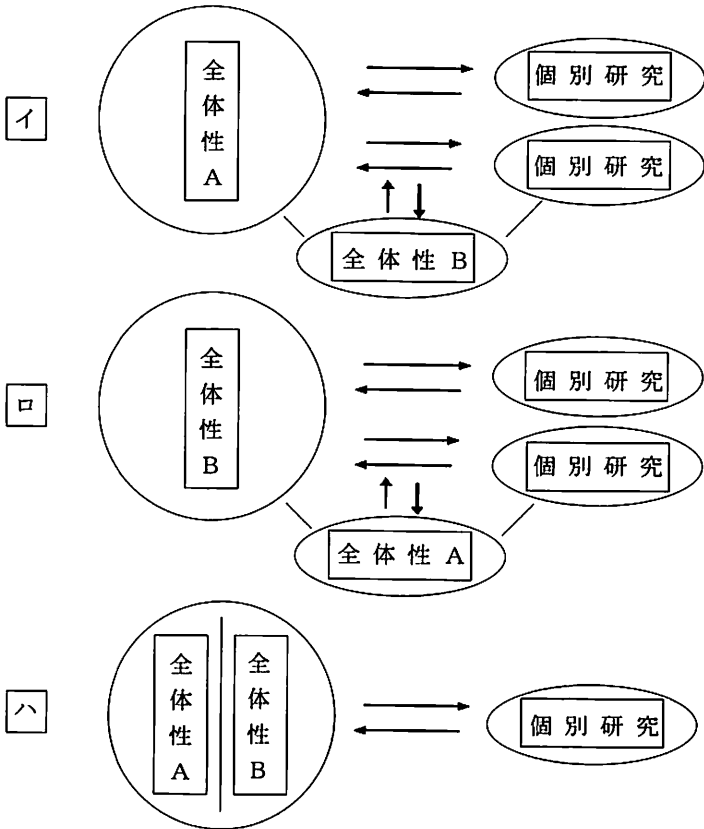
哲学の領域にとどまろうとする日本思想史研究は、文献的全体性を維持することはいまや荷が重すぎることであるかもしれない。今後のあり方としては、選別された哲学的テキストによって、近代以前のそれをふくんだ、日本の哲学史を構成し、それによって、近代以降の哲学史研究をゆたかにしていくことが考えられるだろう。しかし原理的学である哲学が、その限られたテキストであれ、通時的な日本という場を問題にし、始源からの日本哲学史を構想したとき、結

局は、文献的全体性の方向への志向を完全には放棄できない。さて、どのようなものとなるか、興味深い。

個人的には現象学的な態度で日本の思想史に向かった土田杏村の可能性に興味をもっている。彼の出発も大乘仏教、それも華嚴経の世界の解釈であったが、かれはそこから日常がはらむ悪、あるいは個人の情意(欲動)を含む世界としてとらえ、経済的な財への関心を、人間の「薰習」そのものとみた。その意味で日常は彼のいう超越できない「生活価値」の場である。土田の足場となる共同世界は、和辻のごときリジッドなものではなく、自己と他者の変容がそのものとして包まれているような、可塑の共同性であったといえる⁽¹⁾。その内容以上に、興味深いのは、土田が、テキストにむかう態度である。彼は、かならずしも文献の全体性には向かわない。「すべて多物をしめさむには、その中の一くさりをちりわくるにしかず」という富士谷御杖の文章をひいているように、ほんの一現象が体系の全体をあらわすという態度で思想史にむかう。その構想は中途で終わつたが、土田の思想史の可能性は、和辻とは、一見相似したとみえるが、大きく異なるものであったといえるだろう。

ともあれ、脱哲学化している日本思想史研究の現状の中で、なお哲学的分科たらんとする日本思想史研究の存在意義はあるだろう。対象を近代以降に限っても、日本思想史研究は、日本哲学史と重なり合い、問題を提起しあうことで、相補的な関係をもって、その哲学の一分科としての内容を豊かにしていくだろう。

主観的な言辞になることを避けたいがための行論が、結局、主観的な願望をもっておえることになってしまったことをふりかえりつつ、本稿の結論としたい。



芳賀矢一は素朴な意味での（ハ）であり、村岡は文献学の完成を第一義とした点で（ロ）といえるだろう。和辻の『日本倫理思想史』は自覚的に（ハ）の立場をとる。京都学派の日本思想への関心は、あえていうなら（イ）といえる。土田杏村の日本思想史の構想も、文献的な通史を必要としない（一断片がすべてを現すという立場）ことにおいて（イ）になろうか。

A 倫理学的原理的全体性Ⅱ人間一般・人文科学全体（関係性の総体）を方法的に俯瞰する原理性（潜在的可能性としてとどまった場合もふくむ）

B 文献学的全体性Ⅱテキストを、（潜在的可能性としてとどまった場合でも）古代から近代にまで亘り対象化し、通時的日本思想のながれのなかに位置づける志向を藏しているという意味での全体性

注

(1) 東京帝国大学に関する年譜として関連するところをあげ
る。

明治一〇年 東京大学文学部設置

一五年 古典講習科設置

一九年 文学部、文科大学に。哲学科・和文学科・漢文

学科・博言学科を設置。古典講習科廃止

一二月行幸。「治国の道」「国家経綸の任」に

かかる学問がない、という明治天皇の感想(第

一次資料は不明)。

二〇年 史学科・英文学科・独文学科の増設

二二年 国史学科の増設。同時に和文学科を国文学科、

漢文学科を漢学科に改める。

二六年 講座制に改編

(2) 『国文学読本』(明治二三年)を引く。緒論の冒頭で芳賀は「国
学は如何なる物なるかを弁じ、一國文学は何故に必要なるか、
如何にして發達するか」(II・一)という問いで始め、文学を
定義してこう述べる。

「文学とは階級の如何を問はず、専門の如何に関らず、凡て

人とし、人たらん者に普通なる知識と、普通なる感情とに訴へ
て多少の興味を有するもの是なり。かくの如く、文学は普通な
らざる可らず、故に其標準は、人間としての人間たらざるべから
ず、故に其思想は、高尚なる普通識と高尚なる普通情となら
ざる可らず。乃ち知る、普通は文学の性質にして、文学は人間の
射映(リフレックス)なることを。」(II・一四)。以下、芳
賀矢一の著作からの引用は、『芳賀矢一選集』(國學院大學)に
よる。数字は、巻数―引用頁。

(3) 梅沢伊勢三「日本思想史学者としての故村岡典詞の業績」
『神道史研究』一・四、一九五三)の見方。

(4) 村岡のこのあたりについては、清水「日本思想史
と解釈学(二)——芳賀矢一と村岡典詞——」(『論集』第四号、
三重大学)一九八六。

(5) 村岡の葛藤は、日本思想史学の確立者としての最終段階
では、「史学」に定位してそれなりの解決をみたといえよう。
初期の『本居宣長』の段階での「哲学」のとらえかたから、上
掲の昭和一四年の文章はいささかの変化がうかがわれる。その
後期に彼は、日本思想史学の方法を二つに分け、第一を文献学
的段階として第二を史学的段階とする(『新編 日本思想史研
究』平凡社)。日本思想史研究者の前田勉はそこをとらえ(『兵
学と朱子学・蘭学・国学』平凡社撰書、二〇〇六年、あとがき

二七七頁)、前者の段階はベック流の文献による思想の再認識をめざすものであり、後者の段階はそれら再認識された思想を歴史的な「発展」のもとに構成することだ、とする。さらに前田は、「村岡は、本居宣長は前者の点では優れていたが、後者の史的な展開という側面は、不十分であったとし、「国学が史的文化学として完成された時、そこに日本思想史を見ることが出来る」と村岡を引きながら論じている。村岡のいきついた場所は、あとで検討するたとえば和辻流の哲学的全体性とはやや異なるへ歴史学的な全体性であったといえよう。それなりの定位であって、なお葛藤の影は、残っているというべきであろう。

(6) 日本と比べると中国では、解釈学への関心は芸術理論という受け止め方がされてきたといえる。解釈学の儒教研究への応用という香港や台湾の動向については、Benjamin A. Elman 2001: *From Philosophy to Philology—Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, UCLA 等が批判的に紹介している。

(7) 『道徳と教育』三〇六・三〇七号日本道徳教育学会。

(8) 筆者としては、日本思想史研究の成立に大きな意味をもつた文献学の摂取から、ディルタイへの関心、さらに和辻の受容し批判したハイデガーまで、とくにベックからディルタイへの

動向それ自体を、日本思想史研究の立場から、描かれねばならないと考えているが、今は、和辻の表現に限定する。この部分は、塚本正明『現代の解釈学的哲学』(世界思想社一九九五、四一頁)の叙述を借りた。また嶺秀樹『解釈学と日本の哲学』(シリーズ・近代日本の知第一巻藤田正勝編『知の座標軸—日本におけるその可能性—』の第四章)も参照した。

(9) 拙稿「法と倫理学——『倫理学』への試論『理想』六七七号、二〇〇六、で異なる視角から、論じてある。

(10) 倫理学の「信頼と真実」は、体系の一つの結び目になる。ところで、ここに先立つ上巻の序論第一節において、和辻はいていた。利益社会あるいは利己的利益結合社会の成立を論じ、それを信頼、誠実、奉仕、責任、義務などが形式に用いられながら、しかもそれらが実質をもたない「人倫的組織ならざる人倫的組織」、「人倫の喪失態」であると、ヘーゲルと援用しつつ論じていた。だが欠如態はかえってつよく連帯性を自覚せしめるのであり(同二九)、だからこそ、国家、法的人倫組織では、その連帯性の構造が「法律的に表現せられ」のである。しかし、「法律的に表現せられた連帯性」はその裏に「存在共同」として、「連帯性」を控えていなければ、人間の道の表現とはならないと和辻は強調する。上述の、「解釈」が、私的場面の存在共同としての連帯性の解釈であることを第一義としているこ

とが知られるが、存在共同においてえがこうとした内容は、和辻の「倫理」と、いわゆる「法律的表現」とのきわめて近い関係を暗示する。要は、結局のところ市民社会に関わる和辻の日常性分析は、「法」の解釈学という性格をおびるのである。

(11) 日常を「生活価値の場」としてとらえる。土田は「我」と客観的「対象」という二元論はとらない。何物かを指示するという意識体験に着目し、その「純粹理想的の意識体験」(『象徴の哲学』新泉社、一九八一年、四〇頁)をたてて、それを「指示的体験」あるいは「意味的体験」ないし「作用」となづける。

この「作用」によって、「超在する対象」(同書四三頁)、は「内容」「意味」として内在化される。意味を我々の体験に内在するととらえ、かつその内在的「意味」を「価値」とみなすことである。情意は直接的に発現した「我の作用」であるが、その内容たる意味は「価値」(一四七頁)にほかならない。拙稿「人と人をつなぐ 感性哲学から見た土田杏村とその華嚴經大乘理解」感性哲学第四号五—二〇頁、二〇〇四、東信堂。