

個性の円成

——和辻哲郎「心敬の連歌論について」を読む——

田中 美子

一 進講 「心敬の連歌論について」

「個性の円成」という発想

「心敬の連歌論について」と題された短い文章を紹介したいと思う。執筆者の和辻哲郎は、近代日本を代表する倫理学者として知られている。しかし、和辻には文化史や芸術論に関する業績も多い。そこで辞典などでも、和辻は「倫理学者ないしは哲学者であるとともに文化史家でもある」という説明がなされている。このように、和辻の仕事は倫理学と文化論をまたぐものであるが、「心敬の連歌論について」という一文には、多面性をもつ和辻の思想のエッセンスが凝縮されている。

「心敬の連歌論について」は、新版はもちろんのこと、旧版の『和辻哲郎全集』にも収められ、どちらの版でも七ページの短い文章である。湯浅泰雄の「解説」によると、これは一九四三（昭和一八）年に宮中で行われた講義始の儀の進講草案に基づいて書かれ、その後一九四五（昭和二〇）年の『思想』に掲載されたものであるらしい。和辻に珍しい文語体であるのは、進講を意識したことだろう。

文語体ではあるが短くもあり、しかも和辻の思想が手軽に知れるため、「心敬の連歌論について」はもつと広く知られてもよいように思われる。しかし、これが和辻の随筆集などに入れられることは、ほとんどない。そうしたなか、以前からこの文章に関心を寄せていた田中久文が、近年これを詳しく論じたことは特筆に値する（1）。田中は、和辻の連歌論を「京都学派の他者論」のテーマのもとで、倫理思想として取り上げた。

たしかに、「心敬の連歌論について」は和辻の倫理学と文化論の双方のエッセンスを含んでいる。「ここから「倫理」や「公共」について考えを巡らせることは、和辻自身が望んでいたことでもある。しかし、「心敬の連歌論について」に見られる和辻の発想は、どちらかといえば文化論寄りであることも否めない。本論を先取りすることになるが、和辻の文化論のなかには「個性」の息づく場所がある。それに対して、和辻倫理学では「個性」がえてして「全体」に押しつぶされがちである。しかるに、ここ「心敬の連歌論について」では、「個性」が「全体」との関わりのなかで形づくられていく様が描かれる。それを和辻は「個性の円成」⁽²⁾と表現する。田中が注目したのも、この「個性の円成」という発想であった。

そこで、本稿が問いたいのには「心敬の連歌論について」が提唱する「個性の円成」の意義である。もちろん、芸道という枠内では、現在でもこうした「個性」の確立は可能であろう。したがって、問題となるのは以下である。「個性の円成」という発想が、芸道の枠を超えたところ、たとえば現代の日本社会などでも倫理思想としてはたして有効だろうか。

連歌について

では、「心敬の連歌論について」の内容を見ていこう。心敬は室町時代中期の連歌師である。室町時代は連歌という様式の文芸が盛んになり、それがほぼ完成した時代であった。心敬は僧侶でもあったため、人一倍、連歌の道を人間の

道と重ね合わせていた⁽³⁾。

和辻も述べるように、連歌というのは世界的に見て珍しい様式の芸術である。というのも、歌を「個人」で作るのではなく、「共同」で作るからである。短いものでは短歌の上の句と下の句を別々の人が詠むものがある（二句連歌）。しかし、一般によく知られているのは、七七・五七五七七・五七五……などと続いていくもの（鎖連歌）であろう。私も実際にいくつかの連歌を見たが、各人が気ままに句を付けているように見受けられるにもかかわらず、ほとんどの作品から統一が感じられた。この統一が共同制作によって実現している点に、和辻は注目している。

たしかに、連歌を詠む仲間うち（座）にもリーダー（宗匠）はいる。しかし、欧米の芸術における指揮者や監督のように、一人で作品全体を統べる責任を負ったりはしない。そこで、和辻は次のように言う。「すなわちこの統一は、まさに人と人との統一を意味す」（二五九）。そして、「句の付け合いはまさしく他の人格との付き合いとなる」（二五九）。和辻は、連歌作品の統一と、連歌に与る人と人との統一、そして両者の重なり合いに注目しているのである。

ちなみに、連歌の統一が「指揮者なき共同制作」によるという点に関しては、日本の文化的特性に関心を持つ人々の間でも、現在に至るまで細々とではありながら、しかし持続的に関心が向けられてきた。新しいところでは、米山優の論者がある⁽⁴⁾。このように連歌の「指揮者なき統一」や「ポリフォニック」な側面については、すでに多くが論じられてきた。そうしたなか、さらに本稿で和辻の連歌論を紹介するのは、「心敬」への注目にも他の論者とは異なる視点認められるからである。

心敬について

和辻の言葉をたどりつつ、「心敬の連歌論について」の後半を見ていこう。

共同制作である連歌では、前の句に後の句をどう付けるかという「句のつけざま」が、その中枢問題となる。その心得として心敬は、「前句に心をくたくべきこと」(二六〇)をあげた。前句に対してわが句を付ける場合には、わが句をどのように詠もうかと、まずは工夫したくなるものである。しかし心敬は、わが句の工夫よりも前句に対する理解の透徹を重視した。そうすれば、わが句をどう詠むべきかがおのづから明らかになるという。さらに、心敬はこのようにも述べる。「わが句を面白くつくるよりは、他人の句をあきらめ待てるは、はるかにいたりがたし」(二六一)。つまり、「前句に心をくたく」ことは、「他人の句をあきらめ」ること、すなわち深く理解することにつながる。これが、心敬の説く付句の心得であった。

この点に対して和辻は、しかし、と続ける。そして以下の点を強調する。この用心は、わが句をたんに前句に従属せよということではない。個々の句が独立しなければ、そもそも連歌が成立しなくなる。つまり、こういうことになるだろう。前句の心をよく理解しようとする、自分の経験がいろいろと思ひ起こされてくる。前句を説明する努力が、思いがけない引き出しを開くこともあるだろう。よい付句は、前句の表象に隠された境地を、自分の経験で補いつつ解釈したところから生まれ出る。詠み手の経験が反映されているため、その句は前句とは独立した境地を開いていくのである。

心敬はこうした付句を「心ざしふかき人の、しみこおりていひだしたる句」(二六一)と呼んだ。心敬の論において特に注目すべきなのは、このような「しみこおりていひだしたる句」が必ず前句に心を砕く者の制作によるものだとする点である。そして、和辻は言う。

己れを捨つるは個性の没却にあらざしてかえって個性の円成なり(二六一・二六二)。

和辻のこうした心敬解釈を保証するのは、心敬に固有の「親句疎句の説」である。国文学者の伊地知鐵男によれば「和歌にあつて上の句と下の句との続き具合が素直で親密なものが親句、上下の続き具合が非論理的で飛躍しているのが疎句である」⁽⁵⁾。そして、これは和歌に限らず、連歌の句の付け合いにも適用される。心敬が重んじるのは、当然のことながら、「疎句」のほうである。心敬は疎句の付けざまに、宗教的な窮境の境地を認めている。つまり、最もよく個性を円成した作者らが、我を没し無の相において一つになるところに、心敬は連歌制作の極致を見出しているのである。

共同体の実現は付和雷同によつて達せられるものにあらず。我執の克服は付和雷同にあらざるなり（二六三）。

進講「心敬の連歌論について」の終盤にこの一節を差しはさみ、和辻は「連歌の道は人倫の道である」とまとめて筆を置いた。

他人との関わりの中で「円成する個性」というのは、いかにも和辻らしい発想である。それは、他人の自由に対する配慮が二の次になりがちの実存主義的な考え方も異なるし、カントが提唱したような理性による自律とも異なっている。円成という言葉には仏教的な修養の意味が込められているとはいへ、宗教的な人格形成には納まりきらない側面も持ち合わせているように思われる。

一一 「心敬の連歌論について」と和辻倫理学の齟齬

「個性の円成」と「多様の統一」

「心敬の連歌論について」を、若干の説明を交えつつ紹介した。連歌は変化を貴ぶ芸術である。したがって、それぞれの句が多様な個性を競い合えば、それだけ連歌の生命は活気づけられる。しかも、連歌に作品としての統一が生まれ
たなら、ここには「多様の統一」が実現されたことになる。このように連歌においては、「個性の円成」と「多様の統一」が表裏をなしている。

ところで、「多様の統一」は、実のところ和辻倫理学における人間の理想的な在り方そのものであった。ここに眼をつければ、「心敬の連歌論について」が提唱する「個性の円成」は、ただちに和辻の倫理思想として扱えようである。他人との関わりの中で個性が育まれ、各々の個性が人と人とのつながりを豊かにしていく。

絵空事のような「多様の統一」であるが、和辻が「人間」を「人と人との間柄」と読み換え、さらに「倫理」を「倫
うちの理」すなわち「人間存在の構造」と読み換えることで日本生まれの倫理学を構築したとき、こうした理想がたし
かに思い描かれていた。しかし、和辻倫理学はその理想の実現に向かうまっすぐな道を付けられなかった。そこで、「個
性の円成」が和辻倫理学のメインルートから離れていく次第を、簡単に確認しておこう。

多様性としての「個別性」

和辻倫理学の考察は、和辻のいう「日常の事実」から出発する。「日常の事実」とは、ある人がつねにすでに誰かと

関わり合っている（間柄の形成）ことであり、それ自体は（つながり）にもなれば（しがらみ）にもなる。たとえば、人は生まれた時点ですでに誰かの子である。その人（個人）は親子の間柄（共同体、全体）において、子という「役割（資格）」^⑥を与えられる。しかしこの「役割」はその人の個性性ではない。

では、子という「役割」を放棄し、家族に背けば（全体の否定）、その人の個性ないしアイデンティティは確立されるのか。そうではない。というのも、親子関係が発生するより前にその人はいなかったのと同じように、親子の間柄において子になる（役割を果たす）より前に、その人の個性などといったものもまた、それ自体としてはなかった（無自性、空）からである。

つまり、その人がアイデンティティの確立を目ざすなどして間柄に背を向けても、別の人間関係に巻き込まれるだけなのである。その人に固有のアイデンティティや、どんな人間関係からも完全に独立した個性性は、どこまでいっても得られない。それは、いわゆる自分探しをしても本当の自分には出会えないのと同じである。

個性性を求めて人間関係に背くうちに、役割を与えてくれた人間関係（全体）のほうが崩れ始める。それは役割の基盤の崩壊であるばかりか、その人自身にとっては役割の喪失をも招くものとなる。つまり、役割を担う前に独立した個性を持った者にとつて、それは自己の存亡の危機である。

そこで人は危機を回避すべく、ある程度、役割を果たし（個性性の否定）、人間関係の維持（全体の成立）を図る。ただし重要なのは、それが「ある程度」ということなのだ。

なぜ「ある程度」なのか。それは、役割を果たし切ること（個性性の全否定）、すなわち、ある人が役割と完全に一体となることが、常識的に考えてあり得ないからである。たとえば、幼い子ですら、家族の一員というだけでなく、地域社会の一員としても認められている。まして大人であれば、よりさまざまな関わりのおかげで生きている。ある人は会

社員であるとともに、父親でもある。それが「ある程度」ということなのだ。

そこで、こういうことになる。ある人は帰宅すると父親としてふるまう。それは、会社員などの役割を、いったん保留することである。言い換えれば、父以外の「個別」な役割を「否定」すること、家族という「全体」を実現するのである。全体が実現する、すなわち、家庭が円満におさまる、あるいは仕事がうまく回るといことは、その人に父親や会社員という役割を与える基盤が整うことでもある。これはその人の生に安定や充足をもたらすことになるだろう。したがって、「個別性の否定」は「善」である。

ところで、この前段落の説明だけは、一般的な和辻倫理学の説明をそのままぞつたものである。しかしこの説明では、先にせつかく注目しておいた「ある程度」^①が抜け落ちてしまう。その場合、ある人が会社員であることを辞めてしまい、四六時中父親に徹し切る（個別性の全否定）ことが、非の打ちどころのない「善」ということになりかねない。父は父でしかなく、母もまた母でしかなく、子も子供らしいふるまいしか許されないような家族を思い描けるだろうか。そこでは、夫や妻といった役割すら否定される。現実にもこのような家族はあり得ないし、たとえ想像できたとしても、そのような家族（全体）から明るさ、美しさ、あるいは豊かさなどを感じ取ることはむづかしい。

それに対して「ある程度」という視点が入ると、このようになる。ある人は一方で、完全に独立した個性というものを持たない（無自性、空）。しかし他方で、その人は特定の人との関係に全面的に規定された役割そのものでもない。ある人は、いくつかの役割を担いつつ、さまざまな役割を「それぞれの程度」において果たしている。つまり、ある特定の役割からはみだすもの（個別性）をたくさん抱えているにもかかわらず、その役割を果たす（個別性の否定）のである。

和辻はこのように多様な背景をもつ人が、それにもかかわらず形づくる人間関係（全体）に「多様の統一」を見出し

ている。「多様の統一」という美学の理念⁽⁸⁾を用いることで、人と人との（つながり）の美しさや豊かさを捉えようとしたのだと思われる。かくして、「多様の統一」は、和辻倫理学の描く理想像となっていた。

「個別性」と「個性」

さて、「心敬の連歌論について」に話を戻そう。本章のはじめで、心敬の連歌論においては「個性の円成」と「多様の統一」が表裏一体であると述べておいた。そこで本章では、「多様の統一」に理想を求める和辻倫理学において、「多様の統一」と「個性の円成」がどのような関係にあるかを確かめようとしてきた。それは、和辻倫理学において、なぜ「個性の円成」がメインテーマにならないのかを確認する作業であった。

すでにお気づきの方もおられるように、この目的に添わせるために、ここでの確認作業は一般的な和辻倫理学の概説を踏襲していない。その理由は先にも触れたが、一般的な説明が「ある程度」に注意を払わないからである。「ある程度」が考慮されなければ、個人は個別性を全否定して全体を実現し、全体に埋没しかけると全体を全否定して個別性を獲得する、といった単純な循環しか描けなくなる。たしかに、こうした単純なモデルを用いたのは和辻本人である。しかし、同じ和辻自身が、人間関係の構造はたんなる循環ではない、と明言していることもまた事実なのである⁽⁹⁾。

たんなる循環はあり得ない。そのことは和辻倫理学の前提と直接関わっている。和辻倫理学は「人間」を「人と人との間柄」と捉えることから出発した。それは逆に言えば、完全に独立した個人の個別性を認めないことであった。したがって、ある一つの全体を否定するだけでは、自己の存立基盤が危うくなるだけで、個別性の確立には至れない。たとえば、家族に背を向けることは、反抗期の幼児にとってなら自我形成の大きな礎^{いしずえ}になるが、人が成熟するにつれ、それだけでは不十分になってくる。

もし和辻倫理学の枠内で、個性の確立を考えようとするのなら、ある人のさまざまな役割がそれぞれの程度で果たされる、そのバランス、そのつり合いに求められるべきであろう^⑩。このように「ある程度」を考慮に入れると、和辻倫理学において個性を擁護する道が付けやすくなる。しかし、『倫理学』執筆中の和辻は、こちらの方向をほとんど切り開かなかった。和辻が重視したのは、個と個の間に築かれる「多様の統一」のほうであった。

以上の考察から、次のことが言えると思う。「心敬の連歌論について」では、「個性の円成」が謳われた。それに対して和辻倫理学では「多様の統一」が称揚された。とはいえ、「個性の円成」と「多様の統一」は表裏一体でもある。そこで本章では、和辻倫理学の枠内で、多様な役割の間でバランスをとる個人の個性といったものを考える可能性も示してみた。

ここに至って、新たな問題が浮上する。和辻倫理学から引き出される「個性」と連歌論で言われる「個性」。この二つは、ただちに重なり合うのだろうか。

三 座の「あそび」

無償の連帯感

本稿は、「心敬の連歌論について」が文化論的な内容に加えて、倫理思想も含みもつことを紹介してきた。しかし、「心敬の連歌論について」が「個性の円成」を前面に打ち出すのに対して、和辻倫理学は「多様の統一」を強調するというように、両者の間には微妙な違いのあることも分かってきた。また、「心敬の連歌論について」における「個性」と和辻倫理学から垣間見える「個性」の異同も、新たな問題として浮上してきた。前章では和辻倫理学を中心に考察して

きたので、この章では連歌をめぐる人間関係について考えてみたい。

和辻による「人と人との間」の捉え方は、一般に樂觀的すぎると批判されることが多い。とはいえ、和辻は「人と人との間」を（つながり）としてだけでなく（しがらみ）としても受けとめていた。それは、『倫理学』冒頭で、「倫理問題」の場所が人と人との間にある、と宣言されていることから窺える。このように、倫理学の立場では、人と人との間に人間の生に関わる問題のあることが想定されている。そして、その問題の解決が、倫理学の課題になる。たとえば、ある人が義理と人情の間で板挟み（不統一）に合っている。そこで、双方を丸く治める手立て（統一）を考える、という具合である。

たしかに、全く問題のない日常生活というのはあり得ない。贅沢な悩みかもしれないが、私自身は仕事と家庭の両立を日々模索している。日常ではさまざまな人間関係が（しがらみ）となって、倫理問題を引きおこす。そこでは「多様の統一」が喫緊の課題となり、個であることは二の次にされる。

それに対して、連歌の会席（座）は、どうだろう。国文学者、金子金次郎の言葉を借りれば、それは「政治のためもなく、利害のためでもない」集いである。そこには「宗教や政治や職業・身分による連帯」とは別の「いわば無償の連帯感」があるという⁽¹⁾。したがって、連歌の座は（つながり）にこそなれども、（しがらみ）からは程遠い。連歌などのいわゆる「座の文芸」が室町時代に隆盛を極めたのは、戦々恐々とした日常生活の裏返しでもあった。

庶民への浸透

室町という戦乱の時代には、連歌のほかにも茶の湯や能楽が大成している。連歌、茶の湯、能楽などと並べられると、現代の私たちはその高尚さを前にして、少しひるんでしまう。しかし、こうした「座の文芸」では共通して、参加者が

主役を務めることもあれば脇役に徹したり、演者にもなれば観客にもなったりするなど、そこにはオープンで気軽な側面も見受けられる。

「座における「無償の連帯感」に魅せられた武士たちのなかには、茶道家や能楽師を自らの庇護下に置く者も現われた。連歌もまた武家の庇護を受けることはあつたが、変化を旨とする文芸であつたためか、茶や能よりは自由に発展したようである。そして、もとは貴族的だつた連歌が庶民的な連句となりつつ、全国的に流行する。田舎の会席では、次のような光景すら見られたという。

一、ほがらかに扇を使ひ、鼻ことごとしくかみ、みだりに痰を吐き、胸広く開け、或ハ腕まくり、脛むくり、足の指動かし、面杖つき、物に掛り添ひ、髭うち捻り、扇まわし、目鼻まさぐり、手遊などしたる、いと蔑なり (12)。

金子によれば、こんな野人のような人も引きつけたところに連歌の大衆的な魅力があつた、ということになる。とはいえ、「会席に臨む態度としては、ここに書かれた逆がおよそのマナーになるであらう」。

連歌に打ち興じる庶民の姿は、狂言にも登場する。『連歌盗人』では、ある男が連歌初心講の当番にあたるが、貧乏でその準備ができない。そこで、同じく当番で貧乏の男を誘い、知り合いの金持ちの家から道具類を持ち出そうとする。ところが、その家の座敷に発句を書きつけた懐紙があり、二人は夢中になって連歌を始めてしまう。そこへ、金持ちが帰ってきて…… (13)。

「無償の連帯感」などと肩肘張らなくても、連歌はとても楽しいのである。現代でその楽しさを伝えるものに、私の

目に触れたところでは、丸谷才一らの試みがある⁽¹⁴⁾。酒と肴を前に句を継いでいくのは、おしゃべり以上の高揚をもたらしものであるらしい。

非日常の「あそび」

おしゃべりという点に因めば、連歌は複数の人が言葉をつないでいるものの、それが議論や対話にはならず、むしろおしゃべりに近いと従来からしばしば指摘されてきた。別の言い方では、論理や理性に乏しく、イメージや心情やそうしたものの連想によって言葉が紡がれていくことになる。それもそのはずで、議論や対話が何らかの問題を前になされるものであるのに対して、おしゃべりは何もないうところからでも始まってしまふものだからである。

倫理問題のあるところでは、論理的な発言が求められる。しかし、連歌の座はあらゆる〈へしがらみ〉から解放された、つまり倫理問題のない場所である。ここでは、議論や対話ははじめから期待されていない。連歌の座は、もともとなくとも困らないものである。なくともいいにもかかわらず、わざわざ座を組むのであれば、それは楽しいものであるに違いない。ここで目ざされるのは、楽しいという感性的な満足である。これを広義の「美」に含むことはできても、おそらく「善」からは遠いだろう。

このように、連歌の人間関係は、日常的な人間関係とかなり性質を異にする。連歌の座は〈へしがらみ〉のない「非日常」の場所であり、連歌はなくても障りのない「あそび」である。作品としての連歌が目ざしていた「多様の統一」というのが、すでに「美」の理念の一つでもあった。つまり、連歌の人間関係は「善」というよりもむしろ「美」を目ざす共同体だったのである。

四 美意識にかなう倫理

美意識と倫理

これまでの考察から、「心敬の連歌論について」と和辻倫理学の違いが徐々に明らかになってきた。「心敬の連歌論について」が「個性の円成」を打ち出したのは、その基盤が非日常における美の追求にあったからである。それに対して、和辻倫理学が個性や個別性より全体を強調せざるをえなかったのは、日常における善の追求を前提にしていたからである。こうして、「個性・非日常・美」と「全体・日常・善」とが対比されることになる。西洋哲学の枠組みに慣れてしまった私たちにとつて、両者の間には容易に越えがたい溝があるように見えてくる。とりわけ、美と善が相容れるか、という問題などを掲げた日には、にわかに注目を集めた政治哲学⁽¹⁵⁾や、昨今の応用哲学、応用倫理学から、大風呂敷すぎるとして、まともには相手にされなくなること必至である。しかし、少し昔のことになるが、この溝がそれほど大きくないのではないか、という観点から日本の思想を見直す動きも、あるにはあった。

そうした試みの例として、安田武と多田道太郎のコンビ⁽¹⁶⁾が中心となった『日本の美学』⁽¹⁷⁾と、田中美知太郎と高階秀爾らの主導する『日本美は可能か』⁽¹⁸⁾の二冊を挙げることができる。両者とも一九七〇年代の出版であり、日本人の美意識が崩れてきているということが、日常生活のなかで痛切に感じとられていた時代の空気が反映されている。さて、安田と多田がなぜ『日本の美学』を編んだかという点、安田に次のような思いがあったからである。

少なくとも日本人の人間関係とかモラルをこれまで支えてきたのは、神学や哲学を支えとする道徳律ではなくて、

実は美意識だったのではないか、というのがぼくの仮説です⁽¹⁹⁾。

そして安田は、美意識の崩壊が同時にモラルの崩壊や倫理の崩壊を引き起こすと述べている。ただし、安田と多田が共通して「危機的状况にある」と考えるのは、「雪・月・花」や「わび・さび」といったシンボル・レベルの美ではなく、「末端まで降りた職人的レベルの美意識」（多田）、「職人の美学、庶民の美学」（安田）あるいは「生活のなかの美学」（安田）⁽²⁰⁾であった。

日本的特質の探求

あくまでも仮説であるとはいえ、安田の考えるように、「日本人の人間関係とかモラルをこれまで支えてきたのが、「実は美意識だった」と言えるなら、「心敬の連歌論について」と和辻倫理学の齟齬は、案外たやすく解消されるのではないだろうか。この点を、和辻に立ち返って考えてみたい。

たしかに和辻は、「美意識と倫理」という概念こそ用いなかった。しかし、自分が日本人であることを強く自覚し、文化史研究を通じて日本的なるものに迫ろうとしていた。そのなかで、「日本人の人間関係とかモラル」が理性や合理性のみで割り切れるようなものではないことを、若い頃から意識していたように思われる。

弱冠三十歳で著された『古寺巡礼』では、「なつかしいわが聖女」「中宮寺観音」との再会でそのクライマックスを迎える。和辻は言う。「あの悲しく貴い観音像は、かく見れば、われわれの文化の出発点である」⁽²¹⁾。和辻は、「中宮寺観音」を上宮太子（聖徳太子）の文化の結晶と捉える。そして、上宮太子の作とされる憲法が極度に「人道的」であるのは、その背後に太子と夫人の「しめやかな愛の生活」があったからであると、和辻は想像する。

がこれらの最初の文化現象を生み出すに至った母胎は、我が国のやさしい自然であろう。愛らしい、親しみやすい、優雅な、そのくせいずこの自然とも同じく底知れぬ神秘を持ったわが島国の自然は、人体の姿に現わせばあの観音となるほかはない。(中略)わが国の文化の考察は結局わが国の自然の考察に帰って行かなくてはならぬ⁽²⁾。

『古寺巡礼』で目された「日本の特質」が、やがて『風土』における「日本の珍しさ」の考察へと発展することは、誰の目にも明らかである。では、美意識と倫理をむすぶ日本の特質の考察が、『風土』においてはどのような展開を見せているのだろうか。

自然とともに生きること

『風土』で最初に書かれたとされる「第四章 芸術の風土的性格」は、当時、流行していた文明論から話題が起こされている。ヨーロッパではアフリカや東洋など異国の芸術が「原始的」「無定形」あるいは「半野蛮」を示す珍しいものとして人気を集めていた。もちろん、それらのレットルは西洋中心的な立場から貼られたものにすぎず、未開か文明かを判断する基準は、自然との距離や関わり方に求められていた。

そこで、こういうことになる。西洋は、科学技術によって自然を征服し得た。よって、文明である。それに対して、日本も含む東洋は、自然とともに生きている。よって、未だ文明に達していない。東洋は自然に近いというだけで、西洋から「原始的活力」のあり場所であり、「半野蛮」であると見なされていた。

しかし、文明を誇る西洋で異国趣味がブームとなっている。これは、あまりにも忙しい文明の生活から、「生活の深さ、

美しき、柔らかさ」が失われたことの証左であろう。このように和辻は考え、次のように述べる。

ヨーロッパ的でないことがどうして直ちに「原始的」であり得よう。たとえば日本の生活のごときはその「原始性」を失っている点においてはむしろヨーロッパ以上である。ヨーロッパ人がその生活の機械化にかかわらずなお多分に保っている「子供らしさ」のごときは、日本人には到底見られない。その点においてはヨーロッパ人の方がむしろ原始的活力に富むとも言われよう。とともに衣食住の一切の趣味に現われた「渋み」や「枯淡」への愛好、あるいは日常の行儀における「控え目」や「ゆかしさ」に対する感じ方のごときは、ヨーロッパ人の理解し得ざるほどに洗練されたものである⁽²³⁾。

そして和辻は、自然に近い日本の文化がいかに洗練されたものであるかを、紹介していく。たとえば、日本の庭園。これは西洋の自然庭園と似て非なるものである。モンズーン地域の一部である日本では、自然をそのままにしておくこと荒れ果てた感じになってしまう。そこで日本人は、豊か(多様)ではあるが無秩序な自然からまとまり(統一)を作り出すために、独自の原理を見出した。

自然を人工的に秩序立たしめるためには、自然に人工的なものをかぶせるのではなく、人工を自然に従わしめねばならぬ。人工は自然を看護することによってかえって自然を内から従わしめる。雑草を、あるいは一般に遮(さ)えぎ(る)るもの、むだなるものを取り除くことによって、自然はそれ自身のまとまりをあらわにする⁽²⁴⁾。

「自然を看護する」という仕方、自然とともに生きる道を、日本人は開いたのである。

モンスーンの豊かな自然は、衣食住に困らないだけの豊かな恵みを与えてくれる。そればかりか、とりわけ日本では、四季の変化が人々を楽しませてくれる。ときに突発的に荒れても、自然はその非合理性のゆえに、無限の深みをたたえるものとして取り扱われる。自然は征服の対象ではない。自然は日本人にとって、「いのち」の源であり、かつ生きとし生けるものとして同根なのである。和辻は次のようにも言う。

特に東洋的なる詩人芭蕉は、単に美的にのみならず倫理的に、さらには宗教的に自然に対したが、そこに知的興味は全然示さなかつた。自然とともに生きることが彼の関心事であり、従つて自然観照は宗教的な解脱を目ざした⁽²⁵⁾。

自然とともに生きることは、必ずしも原始的でなく、美的にも倫理的にもまた宗教的にも高めることができる。ここには、西洋では実現しがたい人間の在り方が示されている。ここで美的と言われるのは、自然が季語として詠み込まれる俳句へと昇華されることである。宗教的と言われるのは、自然の無限を観るなかで慰めや救いが得られることである。では、倫理的とは何に対して言われているのか。

一つには、和辻が「生きること」を傍点で強調したように、その実践性のことである。しかしそれだけに留まらない。俳人として知られる芭蕉であるが、彼はまた連歌師でもあつた。より正確には、連歌の発句の独立したものが俳句であつた⁽²⁶⁾。「倫理的」と言う和辻の念頭には、連歌の座が思い浮かべられていたかもしれない。実際に、この引用の一〇頁ほど前に、「心敬の連歌論について」とほぼ同じ趣旨の発言がすでにある。

日本人は、自然とともに生きることを通じて、人とともに生きingことを、知的にはなく感性的に、あるいは美的次元において、身につけてきた。『風土』からは、和辻のこうした考えが窺える。

五 感情の洗練

小さい世界の思いやり

『古寺巡礼』と『風土』という和辻の代表作を参照することで、和辻による日本の特質の理解を、ごく簡単にたどってみた。そこで明らかになったのは、「いのち」あるものとともに生きるという日本人の生において、美と倫理と宗教がないまぜになっている点であった。このような点を考慮すれば、「美意識にかなう倫理」というのも、あながち突飛な発想ではないだろう。たとえ「美意識にかなう倫理」が言い過ぎであつても、「感情にもとづく倫理」という方向でなら、実際に和辻自身が考察を進めようとしていた。

たしかに『古寺巡礼』執筆中の和辻には、倫理学がまだ課題となつていなかった。しかし、『風土』執筆中には、すでに倫理学講座を任される身になつていた。そのような和辻にとつて、社会の公共性は無視できない問題になつてはたらずである。留学先のヨーロッパで和辻が眼にしたのは、街中での人々の礼儀正しさと、公共性の高さであつた。しかるに、日本はどうだろうか。西洋の文化を一所懸命に輸入してきたにもかかわらず、街中で日本人の傍若無人ぶりはどうだろう。なぜ、西洋流の道徳意識や公共性は日本社会に根づかないのか。『風土』における日本の特質の考察は、明らかに倫理的な問題意識と結びついていた。

しかし、街中では「旅の恥はかき捨て」を地で行くような人々も、「うち」へ帰るとたちまち思いやりの主になることに、

和辻は眼をつける。それは「うち」が「くつろぎ」の場所だからである。逆に言うと、日本人は西洋人のようにカフェなどではくつろげない。日本人はくつろいだ状態に置かれなければ「思いやり」や「いたわり」を發揮できないのである。この「くつろぎ」は、言い換えれば、感情の「つながり」になるだろう。「寒い」と、ことさらに言い立てなくても、相手も同じ寒さを感じている。それが暗黙で通じ合うのが「うち」である。だから「うち」では、和辻の言うように、老人を火のそばへ押しやったり、子供に服を着せたりするなどの「思いやり」や「いたわり」が發揮される。それもほとんど無言のうちになされるのである。

このように「うち」という「小さい世界」には、「思いやり」や「いたわり」が満ちている⁽⁶⁾。しかもそれが「控え目」にあるいは「つつましく」行われる。感情でつながる人と人との間に営まれるこの「美しい倫理」を、より大きい世界へと広げていくことはできないだろうか。『風土』の後に展開される『倫理学』では、こうした点も中心的な課題の一つになっていたに違いない。

「うち」の拡大と感情の洗練

さて、第二章のくり返しになるが、『倫理学』の大きな特徴は、「人間」を「人と人との間柄」を読み換えたところにある。これは西洋近代の個人主義的人間観に真つ向から対抗したものであった。この個人とは自律した理性の主体である。このような個人は、公平に正義を貫いて、公共社会の実現に寄与するものとされている。

しかし、こうした西洋流のドライな公共性は、どうしても日本の社会にそぐわない。そこで、『倫理学』では、しめやかな二人共同体（夫婦）を最も私的な「人間」として、その「そこ」に家族、親族、地縁共同体……というような入れ子状の「人間」の構造が考えられ、とりあえず国家に至るまでが論じられることになった。つまり、「うち」を徐々

に拡大していくことで、しめやかな「美しい倫理」の働く場所を「小さい世界」からより大きい世界へと広げようとしたと考えられる⁽²⁸⁾。

ところで、理性の理が「ことわり」と読まれるように、理性は人と人との間を距（へだ）て、冷静さを呼び覚ます。だから、子供をしかるときには、理性的であることが推奨される。それに対して、感情は人と人との間を近づけ、高揚を引きおこす。だから、子供をほめるときには、大げさなほど感情的にと言われる。

「うち」を拡大することで、感情にもとづく倫理を押し広げようとする発想自体に、誤りがあるとは思わない。そうした倫理は、現代の日本社会でも一定の成果を上げるだろう。しかし、問題は以下にある。

感情は理性ほど公平ではない。感情は「うち」では濃く、「そと」へ行くほど薄くなりやすい。「うち」を拡大するだけでは、感情は薄まる一方である。これをどのようにして補うか。感情の総量を増やすという方策は、おそらく実効性に乏しいだろう。感情の量ではなく質による対処を考えねばならない。つまり、必要なのは、「感情の洗練」である。『倫理学』でほとんど顧みられることのなかったこの問題に対して、ヒントを与えてくれるものこそ、「心敬の連歌論について」なのであった。

六 演技する日常

倫理思想としての連歌論

本稿は、和辻の思想のエッセンスが手短かに知れる論考として「心敬の連歌論について」を紹介してきた。「連歌の道は人の道」と説く心敬の思想は、文化論と倫理学にまたがる和辻自身の思想と響き合う。しかし、それだけが「心敬の

連歌論について」の意義ではない。大著『倫理学』の後に書かれた「心敬の連歌論について」には、『倫理学』で論じられることのなかった点を取り上げられている。それは、一つには「個性の円成」である。また、二つめには、その実現に必要な「感情の洗練」である。この二つを論じる「心敬の連歌論について」は、もっと広く読まれていのように思われる。

もう少し詳しく辿り直そう。連歌作品の「多様の統一」は、個々の句が独立した「個性」を持つことと表裏一体であった。そして、連歌作品における「多様の統一」と「個性の円成」は、連歌の座（人間関係）における「多様の統一」と「個性の円成」と重なり合っていた。つまり、連歌の道は人の道、である。

しかし、「多様の統一」と「個性の円成」は、求めようとして得られるものではない。心敬に従えば、個性を円成させることは、一見逆行するかのようであるが、「前句に心をくたくこと」によって、かえって実現されるのであった。この「前句に心をくたくこと」という心得は、和辻の言う「已れを捨てること」に当たる。さらには、「心をくたく」に表わされているように、他人や他人の句を思いやる「感情の洗練」のこともある。

このように「心敬の連歌論について」では、『倫理学』で充分論じられなかった「個性の円成」と「感情にもとづく倫理」が、中心的に考察されているのであった。

「うち」と座

では、連歌論が説く「前句に心をくたくこと」と、和辻が『風土』で注目していた「小さい世界の思いやり」とは、どこが違うのだろうか。ここで再び、日常の小さい世界と連歌の座の違いを、確認しておきたい。

「うち」などの小さい世界は、もともと感情の（つながり）が密である。自分が寒ければ、相手も寒いだらう。自分

がくつろいでいるから、相手もくつろげるだろう。そうした（つながり）が、ここでは暗黙のうちに感じ取られている。そこで、老人や子供をいたわりなどする。しかし、そうした「いたわり」や「思いやり」も、えてして父母としての「思いやり」や盛年としての「いたわり」といった役割のなかに、のみ込まれてしまう。そして、父母はこうあるべき、盛年はこうあるべきといった役割関係や役割倫理を固定させていく。このように、日常の小さい世界では（つながり）と（しがらみ）が、分かちがたく結びついている。

それに対して、連歌の座は、日常に縛られていない代わりに、感情の（つながり）も、はじめから薄い。そこで、感情的な一体感を演出するべく、発句には興行の場の時節が詠み込まれる。それはあたかも「こんにちは、お寒いですな」と挨拶を交わすように、その場に居合わせる者同士を感情において結びつける。そして、この（つながり）が下地となり、連歌の座に「統一」が生まれるのである。

もちろん、感情やイメージを共有する連歌の座にも、日常の小さい世界と同じように、場の空気を固定化する傾向がある。具体的には「花とあるには梅、桜。紅葉とあるには鹿、時雨。雁には古郷、田」（二六二）というように、常套の付け合いが繰り返されやすい。そこで、こうした連想の堂々巡りを阻止するためのさまざまな約束事（式目）が、連歌には用意されている。連歌は変化を貴ぶ芸術なのである。

要するに、感情がつながったというだけでは、日常でも非日常の連歌でも、（しがらみ）を生みやすいという点に変わりはない。しかし、連歌の座は、もともと（つながり）のないところから（つながり）を創ることができる。つまり、連歌は、小さい世界を超えたところで、感情の（つながり）を築く手立てとなり得るのである。

可能性の解明と選択

そこで、改めて問いたい。「前句に心をくたくこと」と「小さい世界の思いやり」とは、どこが違うのか。和辻倫理学において「個性の円成」へ至る道は付けられるのか。

「前句に心をくたくこと」の内実を、もう一度振り返ろう。連歌は変化を貴ぶ芸術である。個性的な付句は連歌に変化をもたらすために、高く評価される。そこで、人は個性的と称賛されることをねらい、「花とあるには梅、桜」式の句を出しやすい。しかし、みなが納得するような句というのは、実は形式的で陳腐である。そこで心敬は「わが句を面白くつくるよりは、他人の句をあきらめ侍る」ことを薦めるのである。しかも、そのほうが「はるかにいたりたし」にもかかわらず。それは、なぜか。

他人の前句という一つの具体的な情景のなかには、無限に展開できる可能性が含まれている。具体例として、伊地知が連歌の説明に用いた例を借用してみる⁽²⁹⁾。

春夏すぎて秋にこそなれ

(一) 雪の頃またいかならん峰の松

(二) 花ちりし青葉桜の紅葉して

(三) 都いでていく関越えつ白河や

(一)と(二)は分かりやすいだろう。(三)は「都をは霞とともにたちしかど秋風ぞ吹く白川の関」という能因法師の名歌に因っている。もちろん、この他にも多様な付け合いが可能である。「他人の句をあきらめる」とは、この無限

の可能性を、できる限り明らかにすることであろう。そして、未だ表に現われていない可能性にも思いを馳せる。この努力が、「前句に心をくたくこと」になるだろう。

しかし、春・夏・秋と続いたので、冬の雪と付けたり、花・青葉・紅葉と付けたりするのは、優等生的な硬さを免れられない。それに対して、心敬はもつとゆるやかな付け合いを好んでいた。たとえば、『さゝめこと』において、心敬が「疎句」として称揚するのは『新古今集』の慈鎮の歌である。

思ふことなど問う人のなかるらん 仰げば空に月ぞさやけき

上の句は、思い嘆く自分に問い慰めてくれる人がなせないのか、として悲壮感に満ちている。それに対して下の句は、上の句を突き離し、澄んだ叙景で終わらせる。この例は和歌であるが、連歌でも事情は変わらない。心敬が理想とするのは、句と句の断絶と独立がありながら、微妙な余情によってつながる付け合いである。そのためには、まず前句の多様な可能性を明らかにする必要がある。そのうえで、どの芽を伸ばせば前句から新しい世界が開けるかを見極めねばならない。ここからは、「自然を看護する」という日本の造園術にも通じる心得が窺える。

思いやりの向こうへ

では、こうした「疎句」の心得は、日常の小さい世界に新しい風を吹き込んでくれるだろうか。

「花とあるには梅、桜」式の対応は、日常の場合マニュアル式の対応になるだろう。それは、前句に紅葉とあれば機械的に鹿や時雨を出すように、部分を見るだけでできる反応である。あるいは、思い嘆く人があるなら、その人の望む

通りに慰めるようなものである。たしかに、期待に応えるのも、思いやりの一つである。そして、期待される役割を果たすことは、日常生活を円滑に営むための必要条件である。しかし、それだけでは十分ではない。ここを補うのが、「疎句」の心得なのである。

「疎句」では、下の句が上の句を突き放す。思い嘆く人に寄り添って、同じ地面を見るのではなく、突き放す。うつむく人には見えず、また期待もしていなかったような明月に、別の人は気がつき、教えてあげられるかもしれない。一歩引くことで、状況の全体を多角的に捉えるのである。こうした視点の変更が、「疎句」の心得には含まれるように思われる。

したがって、「心敬の連歌論について」を倫理思想として生かすには、ここがポイントになる。つまり、目立つ部分のみに反応せず、目立たない全体をも見ようとするのである。人においては、たとえば役割だけで判断するのではなく、その人をその人として受けとめようとするのである。

しかし、この当たり前のことが、案外むつかしい。それは、その人の個性が、その人と私の間柄ではなく、「そこ」にあるからである。その人の全体に眼を向けようとすれば、否応なしにその人と私の断絶もまた眼に入る。相手は他人なのである。

相手と私は違うという前提に立ち、対話を通じてお互いを理解し合うという道もあるだろう。しかし、「心敬の連歌論について」は、その道を選ばない。他人であるなら関わらないこともあり得たし、（しがらみ）もない。にもかかわらず、無関心ではいられない。それなら、楽しい（つながり）を築こうという心得なのである。

私事になるが、育児に行き詰まりを感じたとき、新聞記事のある一言で気を取り直した。「お母さんはさながら女優ですね」。人生を旅と観じて救いを得られるなら、役割を演じこなすことで、ほぐれる（しがらみ）もあるに違いない。

そのとき、役割をこなす影に、我知らず「個別性」あるいは「個性」が円成しているような気がする。

凡例

「心敬の連歌論について」からの引用は、増補改訂版（新版）『和辻哲郎全集 第二十三卷』岩波書店、一九九一年）を用い、引用のあとに括弧に入れて頁数を示している。

注

(1) 田中久文「京都学派の他者論——和辻・三木・西田——」、竹内整一・金泰昌編『「おのずから」と「みずから」のあいまい——公共する世界を日本にさぐる——』東京大学出版会、二〇一〇年、三〇七・三二八頁。

(2) 和辻は「円成」にルビを打たないが、これは仏教用語であり「えんじょう」と読むべきであろう。

(3) 心敬に関しては、主に以下も併せて参照した。伊地知鐵男『連歌の世界』、吉川弘文館、新装版一九九五年（初版一九六七年）。菅基久子『心敬 宗教と芸術』、創文社、二〇〇〇年。

(4) 米山優「モナドロジーを創造的なものにする——（モナドロジックでポリフォニックな日本の哲学）に向けて——」、『日本哲学史研究』第七号、二〇一〇年九月、一・一七頁。米山は「連歌」と「連句」の両方の表現を用いている。米山の指

摘するように、「連歌」は貴族的な芸術であり、「連句」は庶民的な芸術であると言えよう。しかし、両者の間に截然とした区別はない。

(5) 伊地知前掲書、三二七頁。引用に続くのは以下。「心敬の美や風雅は、すでに表現された現象面で捉えられるものではなく、表現されない、現象以前の、またはその背後にあって、断絶した両句を融合する微妙深甚な情緒・心情のうちにのみ求められる」（三二八頁）。

(6) 和辻は『倫理学』において主に「資格」という表現を用いている。しかし、これは倫理学一般においては「役割」という概念で捉えられている内容であるし、また和辻の随筆「面とベルソナ」でも「役割」概念に関する考察があるため、本稿では「役割」のほうを用いたい。

(7) 『倫理学』の次の件を参照した。「ここにわれわれは人間結合の真の構造を見出すと思う。もし結合が個人の結合として共同性の廃棄たる個人を前提とし、その個人が共同性の廃棄としてすでに結合を前提とするというならば、それは単なる循環にすぎない。（中略）それはさまざまの種類の結合においてそれぞれの程度に空を実現することである。（中略）だからこそ強制は、個人への外からの強制でありながら、しかも同時に己

れの本源からの強制であり得る」(『和辻哲郎全集 第十巻』岩波書店、一三三・一三四頁)。

(8) 佐々木健一『美学辞典』、東京大学出版会、一九九五年、一五頁。

(9) 前注を参照されたい。

(10) 坂部恵は和辻の思想を参照しながら、「人間」を(関係の束)として、あるいは「間柄」「役柄」「人柄」といった意味を含みもつ(柄の束)として捉える試みを展開している。坂部恵『仮面の解釈学』、東京大学出版会、一九七六年、九三頁。

(11) 金子金次郎・雲英末雄・柳峻康隆・加藤定彦校注・訳『連歌集 俳諧集』新編日本古典文学全集六一、小学館、二〇〇一年、二八六・二八七頁。

(12) 金子前掲書、二八一頁掲載の新田尚純『連歌会席式』の引用より。続く括弧内の引用も、二八一頁より。

(13) 西野春雄・羽田昶編『能・狂言辞典』、平凡社、一九八七年、二二六頁。

(14) 大岡信・岡野弘彦・丸谷才一『わたしたちの歌仙』、岩波書店(岩波新書)、二〇〇八年。丸谷らは「連句」のスタンスで句を詠んでいる。

(15) 周知のように、昨年は、マイケル・サンデル著、鬼澤忍訳『これから「正義」の話をしよう——いまを生き延びるための哲学

——』(早川書房、二〇一〇年)が、哲学の専門書としては異例の売れ行きを見せた。

(16) 兩人の対談集が思い起こされよう。安田武・多田道太郎『「いき」の構造』を説む『朝日新聞社(朝日選書)、一九七九年。「いき」もまた、遊郭という苦界の美意識であった。

(17) 安田武・多田道太郎編・著『日本の美学』、ペリカン社、一九七八年。あとがき(旧版)によれば、初版は風濤社、一九七〇年であるらしい。

(18) 日本文化会議編『日本美は可能か——美意識と倫理——』東西文化比較研究、研究社、一九七三年。

(19) 安田・多田前掲書、七頁。

(20) 安田・多田前掲書、四五頁。

(21) 和辻哲郎『古寺巡礼』岩波書店(岩波文庫)、一九七九年、二六七頁。

(22) 和辻前掲書、二六七・二六八頁。

(23) 和辻哲郎『風土——人間学的考察——』、岩波書店(岩波文庫)、一九七九年、二〇九頁。

(24) 和辻前掲書、二二六頁。

(25) 和辻前掲書、二四二・二四三頁。

(26) 連歌の発句には、興行の時節が詠み込まれる。これが俳句の制約である季語となった。

(27) 和辻前掲書、一九八頁を参照。

(28) 『倫理学』では、「人と人との間」に「信頼」があると考えられている。「信頼」は理性によっては根拠づけられないものである。

(29) 伊地知前掲書、三、五頁。