

# 「聖者」と「自然児」－大正時代の和辻哲郎の思想－

藤村安芸子

はじめに

和辻哲郎は『倫理学』において、ともに喜び、ともに悲しむ人々の様子を描き出した。悲しみに沈む友を前にすれば、その悲しみが伝わり意識全体が湿りを帯びる。陽気に語り合う知人の輪に入れば、憂鬱な気分もやわらぎ晴れ晴れとした心持ちになる。どれほど互いに影響を与え合うかということは、自他の関係の親疎によって変化するものの、感情は人から人へと伝染し、意識は共同的性格を帯びている。和辻は、人が悲しみや驚きを感じる様々な場面をこまやかに描き出した。その記述は「個人はその本質において個別的でない」(⑩90)<sup>1)</sup>ということを証し立てるために必要とされたものであるが、そこには、和辻自身の経験と実感が映し出されているだろう。けれども、『倫理学』に先立つ和辻の著作、ことに大正時代の和辻の著作を読むと、そこにはむしろ逆に、他者を傷つけ怒らせてしまうことの多い自分に対する苛立ちや、それでもなお、他者とへだてなく心を通じ合わせることを渴望する思いがつつられている。大正時代からの思想の変化に注目すれば、その軌跡は、自他の分裂を問うことから、自他の融合を語ることにへと移り変わったと整理できるだろう。しかし、その共通点に注目すれば、和辻は大正時代から一貫して他者との関わりについて問うていたと言えるだろう。和辻の内には、他者と親密な関わりを築きたいという願望が潜んでいる。したがって、大正時代の和辻の思想の中に、人と人との関わりを問う和辻の原点を見いだすことも可能だろう<sup>2)</sup>。たとえば和辻は、1914(大正3)年4月に発表した「自己の肯定と否定と」において「これまでの孤立しようとする自己」(②75)を捨てることを宣言しており、以後他者との関わりについて積極的に論じていくことになる。和辻は、他者とのへだてを生み出す原因

について考察し、望ましい関係を構築する方法について模索し続けた。『倫理学』が誕生した背景には、そうした試行錯誤の過程が存在している。『倫理学』で語られている人と人との関わりについて理解を深めるためにも、大正時代に和辻が抱いていた問題意識について確認することは重要であろう。そのため本稿では、大正時代の和辻に焦点をあて、当時和辻が何を願いどのような思想を紡ぎだしたのか丁寧に辿っていくことにしたい。

## I 同情と征服欲

和辻は「自己の肯定と否定と」において、自らに訪れた転機を次のように語っている。かつて自分は、独我主義の思想を体現し、人に頼ることを恥じるとともに、人に働きかけることを好まなかった。自分にとっては孤立が誇りであり、他者に対して嘲りの目を向けていた。しかし、自分の中で次のような問いが生まれてきた。

しかしながらこれは自分の全部であったろうか。自分は自分の内の愛を殺戮するために、忍びやかに苦痛を感じてはいなかったろうか。自分は自分の嘲笑や皮肉が人を傷つけ人を怒らせた時、常に「それは自分の欲した所ではなかった」という案外な感に打たれはしなかったか、自分の嘲笑や皮肉をそう深い意味に取られては困ると思いはしなかったか。そうして、そういう冷ややかな態度を取らなければ満足の出来ない自分を密かに悲しみはしなかったか(②75)

和辻は、自尊の心持ちが強いがゆえに、他者との間でくり返し衝突を生み出していた。そのために味わうことになった孤独を積極的に受け入れようとする

るが、一方で、他者との関わりを壊すつもりはなかったという後悔にも似た思いがわき上がってくる。そうした葛藤を抱いていた和辻は、自己の価値について考えていく中で、本当の自分というものはこれまで考えていた自分のようなものではない、と気づくことになる。その結果、「真実の自己を深く強く伸びさせるためには、これまでの孤立しようとする自己を捨てなければならない」(②75)という決意が生み出されたのである。では、「孤立しようとする自己」を捨てることによって目指されたのは、どのような状態だったのであろうか。その状態について和辻は「人々が皆我を滅して、しみじみした涙を流し、お互いに「人間」として心と心とを触れ合わせるというような状態」(②79)と説明している。当時の和辻が実現していた他者との関わりは、心と心とを触れ合わせるというあり方とは、ほど遠いものであった。自らのふるまいによって他者を傷つけ怒らせ、その結果、他者とのへだては増していく。そうした状況に自分もまた傷つき苦しんでいたからこそ、現状とは正反対のあり方が切実に願われたと言えよう。

和辻が目指していた状態とは、言い換えれば、「我を滅して大いなる愛の力に動くこと」(②79)が実現している状態であった。しかし、今の自分には愛が足りず、どうしても他者に対してまず「我」を出してしまう。和辻にとって、他者との心の触れあいを妨げるものが「我」であった。和辻は自らのふるまいを振り返り「人に対する時自分の心の面には常に弱所を突こうとする欲望があった」(②74、傍点は原文、以下同様)と分析し、自らを「自分の我を以て常に人の弱所を突こうとしている卑しい自分」と評している。和辻にとって「自分が我を斥けたために相手が勝ち誇ったような顔をす」ことは、屈辱であった。しかし、「我を通さなくとも個性には何の影響もない」(②78)と気づいた和辻は、我を滅し「大いなる愛」(②77)を実現することによって個性の完成をめざすという道を選び取る。和辻は自らの「我」の強さを自覚していた。和辻の内には、相手に負けたくない、相手に打ち克ちたいという欲望が、つねに渦巻いていたのである。

このような「我」の強さは妻照との間にも心のへだたりを生じさせる原因となっていた。「メモランダム」と題されたノートの中に「心は通ず、通ぜず。一四、九月十五日」という見出しをもつ文章がある<sup>3)</sup>。見出しから、1914(大正3)年9月15日に執筆したものと推測される。その冒頭部分を以下に引用したい。

語は不完全だ。こちらの真に思ふ所をそのまま他の人に通ずることは、事が重大となればなるほどむづかしい。私と照との間柄でさへもさうだ。私が、思ふことを単純に云つた場合でも、照はその内容の刺戟とまるで違つた刺戟をうける事がある。それ故両方が緊張して来て、心にいくらか巨り(距たりの誤字か：論者注)が出来て、その間には是非橋をかけなければならない様な場合には、ともすれば主題を離れた点について泣き合つたりなぞしなくてはならない。興奮してくるほど語は不自由だ。

(中略) たゞ何でも照を屈服しあやまらせなければと思ふ時には、同じ語がいやにひゞく。しかるに主我的ではなく、照に対する愛より出で、照をよくしやうといふ欲望も自分のために照をよくするのではなく、照のために照をよくするのだといふ風になつてゐると、語の心が向ふへよく通る。こんな場合には勿論なほ主我的の傾向の多い自分などは、自己压抑のために烈しい努力をしなくてはならない(別①76)

和辻は、自分の思っていることをそのまま照に伝えることができないという経験をする。心と心との間に橋をかけなければならない、という表現からは『倫理学』に引用されている「人と人との間には架ける橋がない」(⑩332)という言葉が思い起こされるだろう。この言葉は夏目漱石の『行人』に登場している。『行人』の主人公である一郎もまた、最も親しかるべき筈の人、その人の心がわからないという悩みを抱えていた。しかし、一郎と比較してみると和辻がこの悩みを抱くに至った状況の特殊性が浮かび上がる。和辻が問題としている場面は、自分が

相手に、相手の改善すべき点を伝えようとする場面であった。そうした場面において、相手を抑えつけ従わせようとする欲望を自分があらわにしてしまうということが、心と心とのへだてを生じさせている。このように「我」の強い自分とは異なり、キリストのように「温い人類の愛に輝いてゐる人の口から出ると、語にその愛があふれ、語ははいつて行くべき所まではいつて行けるのだ」(別①77)と和辻は考えていた。和辻は、相手の問題点に気づいたときには、それを相手に率直に伝えなければならないと考えている。それは、自他がともに我を滅し「大いなる愛」を実現するために必要な行為であった。しかし、相手が抱える問題点への怒りが激しければ激しいほど、相手への言葉は罵倒に近くなっていく。

1916(大正5)年11月に発表された「或思想家の手紙」には、次のような出来事が記されている。この文章は、「私」が「あなた」にあてて書いた手紙という体裁でつづられている。その冒頭において「私」は、秋の雨がしとしと降り注ぐのをながめながら自分の心が「ある大きい暖かい力」にしみじみと浸るのを感じ、「すべての人をこういう融け合った心持ちで抱きたい、抱かなければすまない」と思う。そうして「私」は、まず自分に近い人々を「全身の愛で思い浮かべ」その幸福を祈り、さらに見知らぬ人々の苦しみや欲びを想像し、彼らのために「大きい愛」を祈るまでに至る(①63)。「私」は、その瞬間においては、理想的な「大いなる愛」<sup>4)</sup>を実現できたように感じている。しかし実際に「私」が行ってしまうのは、他者を激しく責めるということであった。

「私」は、「道徳的の無知無反省と教養の欠乏とのために、自分のしている恐ろしい悪事に気づかない人」を友人とともに激しい言葉で罵ったという。そうした人に対しては、「その苦惱に同情するよりもその無知と卑劣が腹立だしく」なってしまうからである。しかし、そんな自分に向けられた「妻」の眼に「私」は打ち砕かれ、後悔する。「私」は、「人を裁くものは自分も裁かれなければならない」、罵っても罵り足りないのは自分の事であった、と反省する(①67-68)。しかし「或思想家の手紙」の最後

で「私」は、「同じく自分の凡庸を意識していても、それをごまかそうとかかっている人に同情する事はできません」「現世の濁った空気の中に何の不满もなさそうに栄えている凡庸人に対しては、激しい憎悪を感じます」と述べている(①72-73)。

和辻の中には、高き理想をめざしともに向上し続けるために、他者にその過ちを伝えたいという思いがある。けれども、自分が感じたとおりに他者に伝えることは、他者とのへだてを生んでいく。「大いなる愛」を渴望することが、他者への憎悪を増幅させていると言えよう。和辻は「或思想家の手紙」を書いた翌年、すなわち1917(大正6)年の3月以降に自然主義を激烈に批判する論考を発表する。その論考は様々な反発を引きおこし、罵倒と皮肉の応酬を生み出すことになった<sup>5)</sup>。その年の11月に和辻は「聖者と芸術家」と題する論考を発表する。そこで和辻は次のように述べている。今の社会で働いている人は、感じたり思ったりしたことをそのまま無遠慮に出さない場合が多い。それは、自分の感情を露骨に出せば、他者との間で衝突が起こり、人と人との間が円滑にいかないからである。しかし、人の心持ちをいたわる同情心が非常に発達していて、絶えず相手に愛を注ぎかけていけば、いかに無遠慮に感ずるまをいっても、相手を怒らせることはない。たとえばキリストや仏陀は「鋭い悪の指摘者」であったが、「その敏感な同情によって人間の心を如実に知る事」ができた。「そうしてあらゆる人間の苦しみを自分の苦しみと同じく苦しむ」。このように「愛が極度に強まって、いかなる人間をも抱擁し得るようになった者こそ、聖者と呼ばれるべき人間の頂上」であり、そのとき「彼において自由でない場所はない」という事態が出現する。和辻は「愛は強めなくてはならぬ。愛の世界は広げなくてはならぬ」と述べており、このような「聖者」こそが「我々の生活の標的」であった(①222-223)。

以上のように、他者への「同情」が完全に実現できた状態とは、自分が感じたことや思ったことを、そのまま表現できる「自由」な状態であった。先ほど引用した「メモランダム」ノートに記されていたキリストのあり方が、この論考において「同情」と

いう言葉によって捉え返されている。ここでは「愛」を強めるとは、具体的には「同情心」をより多くの人に対して抱くことができるようになることを意味している<sup>65)</sup>。

「同情心」については、1918(大正7)年7月に発表した「心と言葉」においても言及している。「心と言葉」は、「心と心とを触れ合わせるには言葉だけに頼ることはできぬ。言葉は不完全なものである」(⑩155)と書き始められており、先ほど引用した「メモランダム」ノートの内容を改めて整理したものと考えられる。「心と言葉」の中では和辻は「心が通ずるのは心の論理がとおっているからである。頭の論理がいかに正確に言葉の内に現われていても心の論理がとおっていなければ人の心を承服させるわけには行かない」(⑩155-156)と述べ、次のような例を挙げている。ある人の行為に対して非難の心持ちを経験するとする。その場合、論理的に相手の不正を説明し忠告しても、相手は承服してくれない。相手は相手で、何らかの弁解をもっているからである。それを顧慮せず自らの判断を押しつけても、相手を感じるのは、自分に十分同感してくれない忠告者の心情や、論理的に自分の立場を覆そうとしてくる忠告者の征服欲である。「たとえ忠告者の心に正義に対する情熱が燃えているとしても、またその忠告が非常に正しいことであるとしても、相手はその忠告の内に同情を感じずしてただ征服欲を感じるのみであるならば忠告者の心はついに相手の心に触れることができないであろう」(⑩156)。いかえれば、心と心とが触れ合うためには、「征服欲」を抑え、相手に対する「同情」をもつことが必要となる。

「心と言葉」が執筆されるにあたっては、倉田百三との関わりも影響を与えていると思われる。倉田百三は『帝国文学』24巻3月号(1918年3月1日)に「文壇への批難」と題する評論を発表した。「文壇への批難」は、そのタイトルどおり文壇の現状について容赦なく批判した文章である。倉田は文壇での論争を「何人が読んで醜い印象を受ける論争」であり、「他人の心を受取る用意の出来ている対談者に出逢わない」と述べ、「文士はもっと心情が濡れねばならない。(中略)いらいらする時も、論争

する時も、遊蕩する時も、姦淫する時でさえも心情が濡れていなくてはならない」「真に相手を説服するは愛と祈りと奉仕とに依る外はないように思われる」と述べている<sup>7)</sup>。

それに対して和辻は、1918(大正7)年7月に「倉田氏の「文壇への非難」に就て」という文章を発表した<sup>8)</sup>。前年に行った論争(おそらく自然主義論争を指すと思われる)を「歯がみして恥じ悔やんでいる」(⑩149)和辻にとって、倉田の指摘はひどく胸にこたえるものであったが、同時に倉田の攻撃的な文を読み、「自分を非難するものに対する盲目的な反感」と「非難する者が自ら非難せらるべきことをあえてしている矛盾に対する冷笑」が浮かんできたことを率直に記している。和辻は倉田の論に「悪行をなす時にさえも心が濡れていなくてはならないと説く人が、他を非難するのに刺のみをもってして心の潤いを示さない矛盾」を感じている(⑩147-148)。和辻はさらに次のように述べている。

たとえば氏は「他人の心を受け取る用意のできていないこと」を攻撃する。しかしこの用意を心がけながらも、感じの鈍い性質のために、あるいは強すぎる我執のために、絶えず他人の心を傷つけてその傷つけた事を絶えず苦しんでいる人の苦しみには同情する所がない(⑩149)

和辻からすれば倉田は、自分のように「徳の欠乏」に苦しむ人間に対して「同情する所」がない。「心と言葉」が発表されたのは、「倉田氏の「文壇への非難」に就て」が発表されたのと同じ7月である。「同情」がなければ相手の言葉を受けとめられないということは、和辻の実感にももどづくものであった。同時に和辻は、倉田の中に「征服欲」の存在を感じ、そうした「征服欲」が自分の中にも抜きがたく存在していることを痛感したのであろう。その結果、「自己の肯定と否定と」において「我」の問題として意識されていたことが、「心と言葉」において「征服欲」という言葉によって捉え返されることになった。和辻は一貫して、自分の内に巣くう、他者に打ち克ち他者を征服したいという欲望が、他者との親密な関



係を損なう原因であると考えていたのである。一方目指すべき「同情」とは、理想的なあり方を希求しつつも、それを実現することができないという苦しみ他者が抱いていたとき、それを自分の苦しみとして受けとめることを意味している。「同情」は、我執の強い和辻にとって、極めて実現することの難しい目標であった。

「心と言葉」の中には、「まだ何人もキリストのごとき力と愛とをその言葉から響き出させたものはない」(⑩159)という言葉が登場している。キリストが実現し得た愛の境地は、已然として和辻の理想であり続けた。その一方で和辻は、ちょうど同じ時期に「聖者」とは異なるもう一つの理想像を見だしていた。それが「自然児」である。

## Ⅱ 「自然児」という理想像

「自然児」と「聖者」との関係を確認するために参考になるのが、1917(大正6)年11月に発表された「自然児が愛の宗教を産むまで」である。これは、古代インドの文化について「アールヤ族」の登場からブッダの誕生に至るまでの歴史を辿り論じたものである。この論考の中で和辻は『リグ・ヴェダ』に現れたアールヤ民族の性情を分析し、彼らについて次のように述べている。

内生の分裂を経験しない彼らは、強剛卒直であった。彼らの望む所は愛欲と征服欲との満足であり、彼らの誇る所はこの族の繁栄と勝利とであった。自然欲は彼らには毛ほども悪ではなかった。(⑩345)

本文中に「自然児」という言葉は登場していないが、この引用文とタイトルから考えれば、「自然欲」を悪と考えず、愛欲や征服欲を満足させることをめざし行動する人々を、和辻は「自然児」と呼んだと言えよう。

上記の引用にしたがえば、「自然児」は続いて「内生の分裂」を経験することになるが、本文中に直接その説明はない。しかし、アールヤ民族に次に起こった変化についての記述からその内容を推測すること

ができる。和辻によれば、アールヤ民族はインドの風土に慣れるに従い「その感覚の新鮮な具象性を失い、ぐったりした体の内に燃える欲望や、個々の物象のかなたにある一つの最後の者を求める形而上的思弁などを経験するに至った」(⑩346)。「ぐったりした体の内に燃える欲望」を経験することは、のちに享樂的な生活を求めるという生き方を生みだし、形而上的思弁は、のちに宇宙精神と個人精神が一つであるという主張をつくりあげた。ここでいう個人精神とは、「感覚や情意を除いた後になお自己の中心に残るもの」(⑩348)を指している。したがって「内生の分裂」とは、精神と肉体とからなる存在として人間を捉え、その結果、精神のはたらきによって高い理想を求める心と、肉体がもたらす快楽に溺れようとする心とが、相反するものとして生じてくる状態と解釈できよう。このような状態の中から生まれたのがブッダである。ブッダは、肉欲や利己心などに解脱への障礙を認めたが、苦行のような肉体苛責の方法をも退けた。重大なのは五欲を征服した心の自由であって、肉体を虐げることではない。そのようにして到達した「絶対に自由な境地」において示されたのが、「大いなる愛」「一切衆生を抱擁する無量の慈愛」であった(⑩353)。

以上のようにインド文化は、「自然児」の段階から「内生の分裂」の段階をへて、「愛の宗教」を産み出すに至ったと整理されている。したがって「聖者」という理想像は「内生の分裂」の段階をへた後に登場する存在であるのに対して、「自然児」は「内生の分裂」を経験していない存在として位置づけることができる。

「内生の分裂」という語は、1917(大正6)年12月に発表された「読書に就いて」にも登場している。この文章の中で和辻は自らが抱える葛藤について次のように述べている。

私は自らキリスト者と名のる勇気のないものである。しかし私の心は、網を捨ててキリストに従った漁夫の情熱と響き合い、ゲッセマネにくずおれて祈ったキリストのなやみに痛みを感じず。

私はまた純粋な異端でもない。しかし私の心は、

生のあらゆる深い貴い美しさを波うたせているヴィナスの像の前に跪拝し、血に喘ぐアヒロイス<sup>9)</sup>の憤怒にも共鳴しないではられない。

つまり私は、二者のいずれでもない。同時に、いずれでもある。このことはやがて、私がいずれの方向でも突きつめて生きることの出来ないのを示している。私の一つの心が行くところまで行こうとしても、必ず他の心それが引とめて、ある限度以上に行かせない。私は憎悪のために人を殺したくなることもあるが、その度ごとに、あわててその慾望を採み消そうとする心持ちを、経験しないことはない。私は利己慾の醜悪に堪えかねて、断然禁慾の生活に入りたくなることもあるが、その度ごとに、安易と放逸とが肉体を縛りつけていることを、感じないことはない。私はこの不徹底と、純一な情熱の弱さを、非常に恥ずかしく思う。どんな意味でもそれが調和であるなどとは考えない。(中略) 内生の分裂は望ましいことではないが、しかしそれが二つの芽の成長と増力とを意味するならば、非常にいい徴候として歓迎しなければならぬ。(②386-387)

和辻は、キリスト教が指し示した道とギリシア文化が見せる世界とに心惹かれており、そのいずれかに徹底することができない。「内生の分裂」とは、自己の内に、生々しい欲望と、その欲望を否定する思いとを同時に抱いている状態であると言えよう。欲望をかき立てる方向へと和辻をいざなうのがギリシア文化であり、欲望を抑える方向へと和辻を導くのがキリスト教である。

和辻は、自らの内にうごめく欲望を見つめ、葛藤を続けていた。このような姿は、さかのぼれば、1915(大正4)年10月に出版した『ゼエレン・キエルケゴール』の中に見いだすことができる。この本に付された「自序」によれば、和辻の内には「生活を高めようとする心と、ほしいままに身を投げ出して楽欲を求むる心」とが存在し、和辻は自己の内に巣くう「醜く弱くまた悪いもの」を焼きつくすことを願っていた(①410)。そうしてキルケゴールこそは、「多様な矛盾する要素」を抱え込み、「肉と

霊との間に、耽楽と道義との間に、現実と理想との間に」苦しみ、それでもなお「これらの悩苦のうち雄々しく突き進んで行った」人であった(①417)。和辻にとってキルケゴールは、自分と同じ苦しみを背負いつつ努力し続けた人物だったのである。前章で確認した、「聖者」を理想像として掲げ征服欲の克服をめざすという生き方は、この路線を踏襲するものと言えよう。

以上のようなキリスト教が指し示す方向とは逆の方向へと和辻を導くのが、ギリシア文化であった。「読書に就いて」では、キリスト教文化とギリシア文化との対立は、それぞれに心惹かれる和辻の内面の対立として描き出されているが、「読書に就いて」に先立って1917(大正6)年5月に発表された「日本の文化に就て」では、両者の対立についての歴史的な考察が行われている。この論考において和辻は、自分たちの世代をギリシアおよびキリスト教の文化によって育まれた世代と規定している。儒教文化の薫陶を受けた前世代とは異なる「われわれ」は、ギリシア文化から「美の理想」をうけとり、キリスト教文化から、「心と心との抱擁、霊の結合、という如き心持ち」を第一義のものとして重んじるという「恋愛についての道義的意識」を受け取ったという(②167)。

続けて和辻は、文芸復興期以降の西欧の文化史を、「ギリシア文化とキリスト教文化との抗立や結合」の歴史として整理し、「霊と肉との戦い。霊肉合致。私はこの日本語に響きの少ないのを悲しむ。しかしこの言葉は、二千年の歴史を負っているのである」(②170-171)と述べている。この部分を書くにあたって和辻が前提として考えていた西欧史とは、次のようなものであろう。キリスト教が「肉」を否定し「霊」を肯定するというあり方を提示し、「霊と肉との戦い」をもたらしした。中世まではキリスト教が西欧の文化に多大な影響を与え続けていたが、文芸復興期にギリシア文化が高く評価されることによって両者の対立が始まる。この段階においてキリスト教が「霊」の価値を、ギリシア文化が「肉」の価値を謳うものとして見いだされることになる。

和辻にとって「われわれ」の世代は、以上のような

な「霊と肉との戦い」を自らの問題として受け入れた世代であった。では「われわれ」はどうすべきか。「日本の文化に就て」で和辻は次のように述べている。

もとより西欧の文化にめざめたわれわれは、霊肉の分裂について晏如たることが出来ない。その分裂が芽ざした以上、それを徹底的に押しつめようとする要求に駆られないではいけないのである。しかしまたわれわれには原始的な「生活の統一」を求める心も、力強くひそんでいる。それは時には妥協のように感ぜられる。がまた時には唯一の生の意義のようにも感ぜられる。このような動揺する心持ちを持ったものには、まことにわれわれの祖先の霊肉合致の生活は抵抗しがたい誘惑である。—私はあまりに概括し過ぎるが。しかし私はそれを追々に証明したいと思う。

古代日本人はヘブライ人やギリシア人のような文化を持ってはいないが、しかしその特質においては、すこぶる相通ずる所がある。創世記およびホメアに現われた祖先崇拜、血統の重視、生殖の尊重、現世的な生の欲び、自然的な人間性質の強調、—一言にいえば自然児の生活、—それはまた古代日本人にも著しい (②171)

「霊肉の分裂」を「徹底的に押しつめようとする」とは、「読書に就いて」で示されていた「二つの芽の成長と増力」をめざすあり方と重なり合う。和辻はキリスト教文化がもたらした戦いを正面から引き受けていた。しかし、だからこそ逆に「われわれの祖先の霊肉合致の生活」への誘惑がおこってくる。「われわれの祖先」すなわち古代日本人は、ヘブライ人やギリシア人と同じように「自然児の生活」を送っていた。ここにおいて「自然児」がもう一つの理想像として立ち上がってきたのである。

和辻が「自然児」という語を重要な概念として登場させるのは、この論考からである。「霊」と「肉」という語も、この後日本文化について考察した論考に頻出するようになる。『ゼエレン・キエルケゴオル』には「肉と霊との間」という語が登場しており、「霊

と「肉」という語はもともと和辻が抱えていた葛藤を表すにふさわしい語であったが、この段階において改めて、キリスト教文化とギリシア文化との対立を表す語として選出された。それは、人類史の出発点に「自然児」という存在を位置づけ、かつ「自然児」を「霊肉合致」した存在として規定するために必要なことであったと言える<sup>10)</sup>。同時にこの手続きによって、古代ギリシア人が「霊肉合致」した存在として新たに見いだされることになる<sup>11)</sup>。ギリシア文化は、キリスト教文化との対抗を語る際には「肉」の側に立ち、人類史の始原を語る際には「霊肉合致」の側に立つことになる。

「自然児」という概念を用い、日本文化について考察を続けた和辻は、1920 (大正 9) 年に『日本古代文化』を出版する。この書において和辻は、上代の歌謡について考察し、その結論として、上代人は「自然児」であったと述べ、その特徴を次のように語っている。

彼らは朗かな心持を以て自然のまゝに動く。彼らは柔かい優しい心情の持主であると同時にまた何ら良心の苛責を感ずることなくして粗暴に振舞ひ得る人間である。彼らはその情の動くまゝに完全に自己を犠牲にするといふ没我的な人間にもなるが、同時にまたその情に従つて極端なエゴイストにもなる。この至純な「子供らしさ」こそは、民族的特性よりも更に深い、「人間」としての上代人の特性でなくてはならぬ。

外は即ち内であり、内は即ち外である。肉は即ち霊であり、霊は即ち肉である。同様にまた凶暴なエゴイストは即ち優しい心の愛他者であり、優しい心の愛他者は即ち凶暴なエゴイストである。この自然人に共通な偉大なる「子供らしさ」に於て、我上代人は愛らしい湿やかな心情をその特徴とした (376—377)<sup>12)</sup>

どの民族であっても、その始原には「自然人」が存在している。「自然人」はひとしく「偉大なる「子供らしさ」」をもっている。「自然児」という語は、「自然人」と同じ存在を指しているが、「子供らしさ」

という特徴がより強調された表現と言えよう。

しかし、始原にあった「子供らしさ」は、意識が発達し「内と外との過度の乖離」が始まると没落していく。没落が激烈におこった場合には、「内と外との乖離が「子供らしさ」の根本を覆へ」し、その結果「極端な官能享楽主義」と「極端な霊の王国」が生まれる。この二つの原理が、血をもって争いつつ人類の歴史を築き上げていった。この争いに疲れた者が、「自然児」の生きる世界を慕うことになる(377)。

和辻によれば、日本においては「昔の「子供らしさ」はその根本を揺がされること」がなかった。和辻の語る「極端な官能享楽主義」と「極端な霊の王国」への分裂とは、キリスト教が生みだした「霊と肉との戦い」の結果生じたものであり、この二つの原理の争いが一人の人間の内面でおこれば、和辻が経験した「内生の分裂」となると言えよう。

「自然児」はいまだ「霊肉分離」を経験していない存在であった。彼らにおいて精神と肉体は一致しており、エゴイストであることと没我的であることが両立している。エゴイストであることは、本文中の別の箇所では「主我的」とも言い表されている。「霊肉合致」し、主我的かつ没我的である「自然児」の姿は、高き理想をめざしつつも享楽に強く心を惹かれ、私の強さゆえに愛を実現できない和辻にとって、自らが抱える葛藤を経験することなく理想的なありようを実現しえた存在に他ならなかったのである。

和辻はすでに「日本の文化に就て」で「われわれの祖先の霊肉合致の生活」へと誘われる思いを表明していた。この時点では、自然児の特徴として「自然的な人間性質の強調」が挙げられていたが、同じように『日本古代文化』においても、上代人の特徴として「自然性の無条件的肯定」(431)ということが指摘されている。その意味で両者は連続しているが、違いもまた存在する。「日本の文化に就て」では、古代日本の「自然人」の姿について「肉体の力と精神の力が間髪を容れず一つになった生の焰」(②173)という形で説明されている。そこで示されているのは、精神と肉体が一致している姿である。一方『日本古代文化』では、「自然児」の特

徴として、主我的かつ没我的ということが加わっている。「主我的」は「肉」の尊重と、「没我的」は「霊」の尊重と結びつく。ここにおいて「霊肉合致」の意味が新たに捉え返されると同時に、主我的であることと没我的であることのいずれもが、人間がその自然性を発揮した姿として位置づけられることになった。しかし、このような解釈に対しては、「愛欲」や「征服欲」のような「自然欲」のままに生きたとき果たして没我的なふるまいは生じるのかという疑問が生じるであろう。和辻は「自然的な人間性質」について、どのように考えていたのだろうか。

この問題について考えるために参考になるのが、「日本の文化に就て」と同じ時期に書かれた自然主義批判の文章である。そこで再び、1917(大正6)年に戻り、考察を進めることにしたい。

### Ⅲ 人間の自然性

和辻は1917(大正6)年3月に「既に一転機、到れり」を、4月に「「自然」を深めよ」と「「自然」をよく見ない人」を発表し自然主義について論じた。ここでは、以上の3つの論考から引用することによって、和辻の自然主義に対する批判点を整理したい。

かつて自然主義は、旧来の道徳的偏見などを打破するために戦ったのであり、それはよいことであった。「しかし同時に自然主義は人間をその内面の道徳から、向上の努力から引き離すことによって、人間を「あるがまま」に、分散した諸種の欲望の横行するままに、肯定しようとした」。彼らは、それが人生の「真実」であると考えたがゆえに肯定したのである(②139)。しかし、そこで与えられた「真実」とは、「きわめて常識的な平俗な、家常茶飯の「真実」に過ぎなかった」。たとえばそれは、「人間の神を求める心とか人道的な良心とかいうものはあとからつけた白粉に過ぎない。人間を赤裸々にすれば、そこには食欲、性欲、貪欲、名誉欲などがあるきりだ」というようなものである(⑦179)。

以上のように自然主義を批判した和辻は、自然主義の問題点を様々な形で指摘しているが、本稿の関心、すなわち「日本の文化に就て」で登場していた



「霊」と「肉」との対立という枠組みにもとづいて整理すれば、次の二点が挙げられる。

自然主義の問題点は「自己を高めようとする要求」(②140)が欠如していることである。しかし「我々の生活は穢ないものをもきれいなものをも包容している。迷いもすればまた火のように強烈に燃え上がることもある。耽溺の欲望とともに努力の欲望もある」(①185)。「自己の「あるがまま」に満足しないで、「あらねばならぬ」ある物を痛切に心臓に感じている者にとって、ある理想を持つことは、「最も切実な現実」である(②140)。

自然主義のもう一つの問題点として、性欲や情欲を描くときに、極めて浅薄な描写となっていることが挙げられる。たとえば田山花袋は、「主人公に何らかエロチックな影響を与えた若い女」を、「必ず、「色の白い円ぼちゃ」「白いムっちりした」「色の白い肉づきのいい」などというきまり文句で形容」している。「主人公がただそれだけしか見ないにしたところで、作者はもっと複雑な「女の肉体的魅力」を見なくてはなるまい。主人公の意識に上る性欲の衝動がいかに単純であるにしても、作者は主人公の無意識の奥にひそむもっと複雑な性欲の心理を見ぬなくてはなるまい」(②151)。

この二つの自然主義批判は、一見、矛盾しているように感じられる。前者は、自然主義は「肉」のみで「霊」がないと批判し、後者は、自然主義が「肉」を描くことを肯定しつつ、それが不十分であると批判しているからである。

この矛盾を理解するために参考になるのが、同一年の4月に発表された「総ての芽を培へ」である。和辻は「青春を、心の動くままに味わいつくすのがいいか、あるいは厳粛な予想によって絶えず鍛錬して行くのがいいか」という問題に対して「すべてを生かせよ、一切の芽を培え」という答えを提示している。「生の享樂を知らないものは死んでいるのも同然」であり、「底まで味わおうとしないのは生に対する卑怯」である。しかし青年は「飲樂に身をまかせることによって、他のさまざまな欲望」が鈍くなり、「理想が何だ、道徳が何だ、人生が何だ、といったようなのんきな心持ち」になる。その結果「道義

的背骨を欠いた」人間になってしまう。一方「青春に道義的情熱をあおり立てるのは、どの他の時期よりも有効」である。しかし「道義的情熱は内から必然に湧いて出なければ何の意味もない」。「型にはめるように外から押しつけるのでは、ただ内にある生命を窒息させる」だけとなる。恋をしてはいけない、小説を読んではいけないと禁止することは、生を味わってはいけないということであり、その結果できるのは、ひからびた「死人のような人間」である。「迷うということは生きる証拠」であり、「道義の力は迷った後にほんとうに理解せられる」のである(①128-130)。

和辻にとって享樂は、二つの意味で必要であった。第一に、道義的情熱が内から湧いて出ることを促すために、そして第二に、生そのものに向き合い生きていることを実感するために必要であった。前者を、道義の力を理解するためにはいったん享樂を味わい迷うことが必要と解すれば、享樂は最終的には否定されるべきものとなる。しかし道義的情熱を内側からわき上がらせるのが「内にある生命」であり、「内にある生命」は享樂を通し生を味わうことによって力を増すのだとすれば、享樂の経験を通じて育まれた豊かな感情が、道義的情熱の源であるという印象を受ける。一方後者は、享樂の経験そのものを、生に真摯に向き合うために必要なものであると肯定していることになる。和辻の中には、「道義的」であることに対する強い思いがあるが、同時に、享樂の経験をそのまま肯定したいという思いがある。和辻は、享樂に身をまかせたときに生じる問題を「他のさまざまな欲望」が鈍くなると表現していた。「他のさまざまな欲望」とは、理想や人生や道徳について真剣に考えたいという欲望を指している。和辻は、理想をめざし努力しようとする心持ちと、享樂に溺れていこうとする心持ちとを、ひとしく「欲望」と呼んでいる。この表現からは、理想をめざし努力しようとする心持ちを、自分の内側からわき上がる思いとして位置づけたいという願いと、享樂に溺れていこうとする心持ちを、理想をめざし努力しようとする心持ちとともに肯定したいという願いを読みとることができる。

このような姿勢が、先ほど引用した自然主義批判からもうかがえる。自然主義を「肉」の描き方が不十分であると批判するのは、自然主義が享樂を味わいつくすということを徹底していないと感じられるからである。一方、自然主義に対して「耽溺の欲望とともに努力の欲望もある」と批判するのは、「努力」を内からわき上がる「欲望」として位置づけると同時に、「耽溺の欲望」を「努力の欲望」とともに「欲望」として肯定したいという思いが和辻に存在するからである。

ここに登場する「欲望」は、「人間の自然」と言い換えられる。和辻は「「自然」を深めよ」の中で、「耽溺の欲望とともに努力の欲望もある」と主張した後ドストエフスキーについて論じ、「ある者」を信じようとする意志は、人間の自然として、少なくとも性愛と同じ程度の根強さをもって我々の内にわだかまっている」(⑩186)と述べている。「ある者」を信じようとする意志」とは、ここでは具体的には、ドストエフスキーが洞察した「神を求むる心」を指している。それは、これまでの議論にもとづいて整理すれば、「霊」を求める心、理想をめざす心と言えるだろう。和辻は、「霊」を求める心と「肉」を求める心とをひとしく「人間の自然」であるとして、自分の論を組み立てようとしている。対立する二つのあり方を、人間の自然的性質と捉えることによって、新たな生き方を提示することが和辻の願いであったと言えよう<sup>13)</sup>。

このような願いを持っていた和辻は、推古・白鳳時代の仏教美術との出会いを通して古代日本に目を向けたとき、そこに「霊肉分離」を経験せずに生きる人々を見いだした。和辻は1917(大正6年)4月に「「自然」を深めよ」と「自然」をよく見ない人」を、5月に「日本の文化に就て」を發表し、さらに8月に「古代日本の歌謡」を9月に「仏教渡来前の我国民道徳」を發表する。

「古代日本の歌謡」では、上代の歌謡の分析を通して、上代人の「霊肉一致的な恋愛生活」について論じている。彼らの生活は「陶酔と歓樂とを頂上とする自然的なもので、自然人らしい性情の自由な開放的な発露を妨げるものは、内部には何もなかった」

(⑩229)。とはいえ、たしかに彼らは歓樂を追求しているものの「運命を共にすることから引き離してただ官能的な恋のみを味わうということ」はない。彼らは恋のために生命の危険を顧みない。その恋愛生活には「命を賭ける強き烈しさが、心の焔が、肉を輝かすようにひそんでいた」(⑩232-233)。

「仏教渡来前の我国民道徳」は、主に『古事記』を取り上げ、上代史について論じたものである。この論考でも、仏教渡来前のわれわれの祖先の道徳的性質について「人間の自然性に対する無条件の肯定」(⑩280)ということが挙げられている。その姿について和辻は「あらゆる欲望はそのままいいので、それ以上に「こうなくてはならぬ」という境地は、彼らの関知する所でなかった」(⑩280)と説明している。たしかに彼らの行為の中には、忠や孝と呼びうるような行為はある。しかしそれは、道徳として強制されたものではない。「上代には人間自然の情として、熱烈な君臣の情、親子の情があった。君父のために身命を捧げることも、それが真情である限り、躊躇なく行われた」。しかし同時に、君臣の不和や親子の不和もまた「自然の現象」と見られていた。では行為の価値を決めるのは何か。それは「これらの所行の内に現われた情熱」である。「君のために命を捨てる情熱も、君にそむいて恋を遂げる情熱も、その強さによって共に行為を尊くした」(⑩294)。

和辻は、上代人を動かすものとして「人間自然の情」をみいだした。人は内なる「情」に従って他者のために自己を犠牲にすることがある。「君にそむいて恋を遂げる」こともまた、具体的には男女二人で死を選ぶことを意味しており、自らの身体を犠牲にしている。彼らは、我を捨てなければならないと思うことがないままに、没我的でありえている。和辻は、上代人の中に「人間の自然性」の発揮がそのまま没我的なふるまいにつながる可能性を見出したのである。

「人間の自然性」として「情」を想定することは、『日本古代文化』にも受け継がれていく。先ほど引用した文の中でも、上代人は「情」の動くままに没我的になると同時に、「情」にしたがってエゴイストに

なると述べられていた。「情」は対立する二つのものを統一する役割を担っている。没我的であることと主我的であることと、精神と肉体と、愛と享樂と。それらを「情」によって結びつけることによって、和辻は「靈肉一致」の「自然児」の世界を『日本古代文化』において描き出すことができたのである。

#### おわりに

改めて和辻の歩みをふり返ってみれば、和辻にとって自他の分裂を生み出す原因は、自分もつ主我的な傾向であったと言えよう。和辻は、他者の弱点を見れば攻撃し、自分が優位にあることを示そうとする。逆に他者から攻撃を受ければ、全力で自分を守り決して負けまいとする。そうした姿勢は、たしかに他者との間に亀裂を生み出すだろう。「倉田氏の「文壇への非難」に就て」において和辻は「人と不和になりがちな」(⑩149) 自分について詳細に分析しているが、その分析からは、自分で自分をもてあまし疎ましく思う様子がかがえる。

また、自他の分裂を生み出す原因として、和辻は私の強さのほかに、自分もつ「感じの鈍い性質」(⑩149) を意識していたと思われる。これは「倉田氏の「文壇への非難」に就て」において、自分が「他人の心を受け取る用意のできていない」ことに対する弁明として登場していた言葉である。たしかに和辻は「自己の肯定と否定と」で述べていたように、結果的に他者を傷つけ怒らせるような言葉を発しているにもかかわらず、事前にそのことを予想できなかった、という経験を常にしている。一方で「聖者と芸術家」で述べていたように、「今の社会で働いている人」は、自分の発した言葉が相手にどのような影響を与えるか予想できるので「自分の感情を露骨に出すようなことはしない」(⑩217)。今の社会において人と人とは、いまだ表現されてはいない心を事前に推測し合うことによって衝突を避けている。しかし、自分はどうにも他者の心をよみとることにに関して極めて鈍感である。これが和辻の自己認識であったと言えよう。

このように考えると、和辻が享樂主義に惹かれたのは、享樂主義を奉ずる人々が、身体を通して感じ

ていることを基盤にすえ、表現を行おうとしていたからだ、と想像できよう。そこでは世界は、自らの身体感覚を通してこそ立ち現れてくる。心をよみとることにに関して自分は鈍感であると意識していた和辻だが、自然主義批判の文章を読むと、自分をとりまく人や物を、身体を通して味わうことに関しては自分は敏感であると考えていたと思われる。

しかし、やがて和辻は享樂を旨とする仲間から離れることになる。その理由は「転向」において様々な形で説明されているが、「自己の肯定と否定と」との連続性をふまえて考えれば、以下の記述が注目される。

私は私の心を常に彼らの心に触れ合わせようと欲した。しかし時のたつとともに、私は彼らがシンミリした愛情を求めているのに気づいた。彼らが尚ぶのは酔飲であった、狂気であった、機知であった、露骨であった。すべて陽気と名の付かないものは、彼らの心を喜ばせるに足りなかった。彼らは胸に沁み入る静かな愛の代わりに、感覚を揺り動かす騒々しい情調を欲した。こうして私はただひとり取り残された。私の愛は心の奥に秘められて、ついに出ることができなかった(⑩21)。

和辻が求めていたのは、「シンミリした愛情」「胸に沁み入る静かな愛」であった。「自己の肯定と否定と」においても、心と心とを触れ合っている状態は、「しみじみした涙を流し」ている状態として思い描かれている。和辻が求める愛は、水に相似た姿形をもっている。それは互いの胸に静かにしみ込んでいく。そうした愛にひたされているとき、人は実際に涙を流している。和辻にとって愛は、頬をつたう涙のあたたかさとともに感じられるもの、自分の身体感覚に直接訴えかけてくるものであった。

このような「愛」を求め「聖者」を目指す道を選んだ和辻であったが、そこでは二重の意味で自己を抑制することが必要であった。主我的であることと、身体感覚を通して世界に触れたいということ、そのいずれをも抑圧する必要があったのである。しかし、後者を抑圧することは、むしろ和辻の求める「愛」

を遠ざけることにつながったであろう。にもかかわらず「聖者」となることが目指されたのは、「聖者」となれば、自己を抑制することなくふるまいながら、他者と望ましい関係を実現できると考えたからである。和辻は、自分が感ずるまま思うままにふるまうことを夢見ている。しかし「聖者」のあり方が、「その敏感な同情によって人間の心を如実に知る事ができる」(⑩223)と言い表されるとき、その理想像は、和辻からは果てしなく遠いものにみえる。「感じの鈍い性質」の自分に、「敏感な同情」は実現可能なのかという問いが生まれることもあったのではないだろうか。

和辻にとっては、おそらく「聖者」よりも「自然児」の方が、近付くことが可能な存在であった。「霊肉合致」している「自然児」が生きる世界を語る際には、自分の身体感覚を通して立ち現れる世界をそのまま記述することができる。その世界では自分の感覚の敏感さを、存分に発揮することができる。

もっとも、そもそも「自然児」が理想像たり得たのは、「自然児」が「聖者」と同じように、自己を抑制することなくふるまいながら他者と望ましい関わりを実現している存在と思われたからであろう。しかし実は「自然児」が生きる世界は、人と人との間に生じる「不和」を、人間がその自然性を発揮させた結果として容認する世界であった。自分が引きおこす「不和」のために「健康を害するほどに苦しんでいる」(⑩149)と語る和辻が、この世界を受け入れられるのかどうかは、今後『日本古代文化』を検討していく際に問題になるだろう。

また「自然児」には、自己を抑制するという意味での「我を滅」するというのではないが、自己犠牲を行うという意味での「没我的」なふるまいは存在している。なぜ「自然児」は「自然性」を発揮した結果自己の身体を犠牲にするというふるまいに至るのかということは、今後丁寧に考察する必要があるだろう。けれども、これまでの論をふまえれば、和辻が自己を全面的に失わせしめるというふるまいに共感を抱いたことの遠い背景には、自分自身のもつ我の強さをもてあまし疎む思いが存在しているのではないかと想像できよう。和辻は、自己をたのむこ

とが極めて強い半面、自己否定の衝動を根強く持ち続けていたように思われる。その衝動が何をもたらすのか、今後も考え続けていきたい。

#### 註

<sup>1)</sup> 『和辻哲郎全集』(岩波書店、第19巻までは1961—63年発行の第一次、第20巻から別巻2までは1989—92年発行の第三次)に拠る。(⑩90)は、第10巻90頁からの引用を意味している。以下全集からの引用は、同様に略記する。

<sup>2)</sup> 倫理について和辻が問い始めた原点としては、一般的には享楽主義から人格主義への「転向」が思い浮かべられるであろう。たしかに、和辻自身が1916(大正5)年5月に発表した「転向」と題する文章(のちに『偶像再興』に収録)において「Sollen は私の内にあった」(⑩22)と語っており、自分はこれから「当為」を問題にすることを明確に宣言している。しかし、この宣言をもとに考えていくと、享楽と美に惹かれる傾向は、倫理を求める傾向と矛盾するものとして位置づけられることになる。その結果、和辻が最終的に倫理学体系を築き自他融合について語ったことに対して、和辻はかつてあった傾向を切り捨てたのだ、という解釈がなされることになる。たとえば湯浅泰雄は、壮年以降の和辻について「彼は、人間の情念の暗い半面には目を向けなかった。いや、青年時代のおのれの姿を嫌悪するあまり、それから目をそむけてしまった」(『近代日本の哲学と実存思想』創文社、1970年、133頁)と論じている。それに対して論者は、和辻の論の中に、享楽主義と人格主義とを連続的に捉える視点が存在すると考えており、その視点が、日本文化史研究にも影響を与えていると考えている。大正時代の和辻の思想は、享楽主義から人格主義へ、偶像破壊から偶像再興へ、西洋の実存主義の研究から日本の文化史の研究へというように、その転換の相に注目して論じられることが多いが、すでに頼住光子が「和辻哲郎の思想における「かたち」の意義について」(『講座比較思想—転換期の人間と思想—2日本の思想を考える』北樹出版、1993年)で明らかにしているように、『偶像再興』における「転向」以前の



思想と以後の思想は連続性を帯びている。連続性を明らかにすることによって、何が変化したのかを捉えることも可能になると言えよう。以上のようなもくろみから、本稿では、和辻は他者との関わりにおいて何を願っていたのかという問いを中心にすえ和辻の思想について考察していくことによって、大正時代の和辻の思想の変転を、その連続性にも注目しながら確認したい。そのため本稿では、和辻の論文や評論について、それらが最初に発表された時期に注目し考察することにしたい。正確に言えば、発表された時期と執筆した時期は異なるため、現在残されている著作を執筆順に確認することはできない。しかし発表された順番を意識することによって、和辻の思想の変化を推測することは可能であると思われる。したがって、引用に際しては発表された年と月を記載することにしたい。なおタイトルの表記は初出時の表記に従うものとする。

<sup>3)</sup> ここで言う「見出し」とは、ノートの欄外余白に記されたメモを指している。

<sup>4)</sup> 「大いなる愛」という語は、「自己の肯定と否定と」以外にも、1917（大正6年）12月に発表された「阿育王の仏教興隆」などにおいて使われている。和辻は、自らが目指す愛の姿を「大きい愛」「大いなる愛」などの語を使って表現しているが、以後本稿では「大いなる愛」という語を用いることにしたい。

<sup>5)</sup> この論争は、1917（大正6年）3月に島村抱月が発表した「将に一転機を劃せんとす」に対して、直ちに和辻が「既に一転機、到れり」と題する評論を発表し、抱月を批判したことに始まったものである。その内容は、自然主義を批判し白樺派を擁護するものであった。これに対し、森田草平、江口渙、岩野泡明が反駁し、さらに和辻は再反論を試みている。その間和辻は、田山花袋批判も行っている。これらの論争については、白井吉見『近代文学論争上』（筑摩書房、1975年）を参照。なお和辻の自然主義批判については、Ⅲ章で取り上げる。

<sup>6)</sup> さかのぼれば、1916（大正5年）9月に発表された「個人主義と人格主義」において「同情」が重要な概念として登場している。これはリップスの議論を紹介した論考である。リップスの議論と「同情」

という概念の問題については、荻部直『光の領国 和辻哲郎』（創文社、1995年）を参照。なお「個人主義と人格主義」は、『偶像再興』に収められる際に三つに分割され、それぞれ「リップスとニイチェ」「リップスの個人主義」「リップスの警告」というタイトルが新たに付されている。なお大正時代の和辻は、ニーチェの影響を強く受けており、ニーチェの議論に従えば「同情」は危険であった。「同情」の危険性については、1917（大正6年）1月に発表した「人間の心理には」で指摘している。一方、次章で述べるように、和辻はキルケゴールの影響も強く受けている。自らの内にある二つの思想をどのように調停するかは和辻にとって大きな課題であった。この対立は、和辻の内における、ギリシア文化とキリスト教文化との対立としてもあらわれてくる。和辻自身がこの問題について論じたものとしては、1918（大正7年）10月に発表した「断片」が挙げられる。本稿で論じる「自然児」という存在も、以上のような問題への一つの解答であったと考えられる。

<sup>7)</sup> 倉田百三『愛と認識との出発』岩波文庫、2008年、278-279、283頁。

<sup>8)</sup> 『偶像再興』に収める際に「非難を受くる心持ち」に改題。

<sup>9)</sup> 「アヒロイス」は『イリアス』に登場する「アキレウス」を指している。和辻は『日本古代文化』でも「復讐欲に燃えたアヒロイス」について述べているが（初版286頁）、この部分は改版に際して「アキレウス」（③200）に修正されている。

<sup>10)</sup> 文明復興期以降の歴史を、「霊」を掲げるキリスト教と「肉」を掲げるギリシア文化との対立の歴史として整理することは、現代社会の問題を論じることとも結びついていた。その内容は「日本の文化に就て」と同じ1917（大正6年）5月に発表された「十九世紀文化の総勘定」からうかがえる。この中で和辻は、今まに行われている第一次世界大戦の原因の一つとして「人間の自然的性質の開放」（②183）を挙げており、そのような事態は、自然科学の発達によって生じたと説明している。文芸復興期に始まる自然科学の発達は、18世紀末のギリシア精神復

興の後をうけて、人々に大きな変化をもたらした。人々はキリスト教精神の権威から自由になり、開放された人間の自然的欲望が暴威をふるうに至ったのである。和辻は現代社会を批判するときには、一貫して人間の自然的性質の開放を否定的に捉えている。一方「自然児」について語るときには、人間の自然的性質が発揮されている状態を肯定的に描き出している。このようなことが可能になったのは、現代社会が「霊肉分離」後の「肉」のみを尊重する社会であるのに対して、「自然児」は「霊肉分離」前の存在として位置づけられているからである。和辻の内には、人間の自然的性質を否定する思いと肯定する思いが存在しており、その両方を主張できる枠組みが必要とされたと言えよう。

<sup>11)</sup>「霊肉合致」というあり方を、和辻は日本古代の仏教美術との出会いを通じて見いだしたと考えられる。1917(大正6)年4月に発表した「偶像崇拜の心理」において和辻は、日本に伝来した仏像を、仏の慈悲を人間の肉体を通して表現したものと捉えており、仏像においては霊と肉とが一致していることになる。さらに同年5月に発表された「日本の文化に就て」では、仏教文化を受けとめた日本古代の人々と、ニーチェが見いだした古代ギリシア人とを重ね合わせることによって「自然児」という存在を構想していた。しかし「日本の文化に就て」を書いた後、和辻は、一方では仏教について考察するためにインドにさかのぼり、一方では日本古代について考察するために仏教渡来以前の日本にさかのぼった。同時に、日本に伝来した仏教についても考察している。本稿が取り上げている「自然児」は、仏教渡来以前の姿であり、仏教渡来後については、別途考察が必要であると思われる。なおニーチェの思想が、大正時代の和辻に与えた影響については、頼住光子前掲論文(註2)と飯嶋裕治「和辻哲郎における日本文化史研究の始まり—その視点、方法的態度、実践的意義—」(『日本思想史学』34号, 2002年)を参照。

<sup>12)</sup>現在、和辻哲郎全集に収められているのは、1951(昭和26)年に出版された「新版」である。『日本古代文化』は、幾度か改訂され出版されており、「初

版」と「新版」では、大きく内容が異なっている。本稿は、大正時代の和辻の思考の跡を辿ることを目的としているため、「初版」を用いている。(376—377)は、『日本古代文化』(1920年12月10日三版, 岩波書店)の376—377頁を指す。旧字体は適宜新字体に改めてある。

<sup>13)</sup>本稿では「人間の自然」を「人間の自然性」「人間の自然的性質」と解釈しているが(いずれの語も『日本古代文化』に登場している)、「自然」を深めよ」では、独自の「自然」理解が提示されているので、その点について整理しておきたい。「自然」を深めよ」で和辻は、「自然」を「生」と同義にさへ解せられる所の(ロダンが好んで用うる所の)、人生自然全体を包括した、我々の「対象世界」(⑩181)と定義しているが、これは引用文中にもあるようにロダンの思想をふまえた上での定義であった。この評論に先立ち、1916(大正5)年10月に発表した「三つの視点」でも和辻は自然主義批判を行っているが、そこでは「自然」を定義することなく議論を進めている。その結果、人格的生命の向上のためには「最も赤裸々に人間の自然に従う」(⑩201)ことが必要であるが自己の内には様々な欲望や性質があるため「人は本性に従って生くれば生くるほどひどく苦しまなくてはならないのである」(⑩202)という主張がなされた後に、「自然をその描写の内に躍動させるためには、自然の内に生動するいのちに自己没入をなし得なくてはならない」(⑩205)という主張を展開するという事態が生じている(なお、この論考のキーワードは「人格的生命」であり、自然主義批判の論点も、1917年の論考とは異なる点が存在する)。前者は「人間の自然」いいかえれば人間の「本性」についての議論であり、後者は人間をとりまく外的自然の描写についての議論である。このような混乱が生じた原因は、もともと自然主義が内的自然と外的自然についてひとしく「自然」という言葉を用いて問うていたことに拠る。たとえば田山花袋は、芸術の第一のモットーは「自然を師とすること」「自然らしさを目的とすること」であり「この自然が外部と内部とにあることは知つてゐることが肝心である。自分の内面も亦一自然である。他の

宇宙が自然であると同じやうに、矢張自己も一自然であるといふことである」（『小説新論』『定本花袋全集第15巻』臨川書店、1994年、201頁）と述べている。しかし、このような混乱は、1917年4月に発表した論考では回避されている。そのために大きな役割を果たしたのが、ロダンの言葉であった。1916（大正5）年11月には『ロダンの言葉』が出版されている。これは、高村光太郎がロダンの著作やロダンの談話を記録したものを翻訳しまとめたものである。その中には「芸術家は普通の人が見る様に「自然」を見ないという事を是認します。（中略）お！ もちろん、凡庸な人間が自然を模写しても決して芸術品にはなりません。それは彼が「見」ないで眺めるからです」（講談社文芸文庫、2007年、230頁）という言葉がある。和辻は「「自然」をよく見ない人」において「私はロダンの心眼に写った「自然の面影」やトルストイの心に浮かんだ「自然の面影」などが、いかにきっぱりとして、いかに捉え所があって、またいかに物足りるかを思いながら、花袋氏の精練された「自然の面影」を観察してみようと思う」（②149）と述べており、「「自然」を深めよ」と同様にこの評論でもロダンの思想を前提としていることを示している。ただし「自然の面影」は、花袋が自らが書こうとするものを表すために用いた言葉であり、こちらの論考では和辻は花袋の言葉を使い自らの議論を組み立てている。花袋の作品である『一兵卒の銃殺』について分析を行った和辻は、主人公の描写に関する問題点を具体的に書き綴り、「結局花袋氏は、「自然」をよく見ない人である。浅薄な「自然の面影」を持っている人である」（②154）と結論づけている。「「自然」をよく見ない人」は、ロダンの言葉をそのまま使い、花袋を批判したものとさえ言えよう。したがって、これらの論考における「自然」の定義は、自然主義批判のために要請されたという面が強いと思われる。もちろん、このように定義することによって、人生自然全体の「自然」とは何かを論じること、いいかれば、人間にとっての「自然性（本性）」とは何かという問題と自然（外的自然）にとっての「自然性（本性）」とは何かという問題を同一の土俵で論じることが可能になっており、そ

の点では極めて興味深い。しかし、たとえば『日本古代文化』では、「自然」という語は以上のような形で定義されていず、「この国土の自然」「自然的な結合」「人性の自然」など様々な形で使われており、文脈に応じて意味を確定する必要がある。和辻にとっては、「自然」という語の使い方としては、「三つの視点」や『日本古代文化』を書いているときの使い方の方がなじみのあるものだったのではないだろうか。和辻が白樺派を擁護するためにロダンの言葉をもちだしたのは、ロダンと白樺派との深いつながりを意識していたからだったように思われる（ロダンと白樺派とのつながりについては中島国彦『近代文学にみる感受性』（筑摩書房、1994年）を参照）。本稿は「「自然」を深めよ」と「「自然」をよく見ない人」を単独で論じるのではなく、両者を大正時代の和辻の思想の変化の中に位置づけることをめざしているため、両者独自の「自然」理解については本論で言及しなかった。