

戦後期和辻哲郎における内在と超越

板垣哲夫

(日本史学)

本論文は、和辻哲郎（一八八九～一九六〇）の思想構造の展開を、初期（一八八九～一九二七）、体系期（一九二七～一九四五）、戦後期（一九四五～一九六〇）に区分して論述する論文のうちの、戦後期の和辻における内在と超越を対象とするものである。初期の和辻における超越を対象とする論文、初期の和辻における内在を対象とする論文、体系期の和辻における内在と超越を対象とする論文は既に発表した（それぞれ、「初期和辻哲郎における超越」（『山形大学人文学部研究年報』第2号）、「初期和辻哲郎における内在」（『山形大学大学院社会文化システム研究科紀要』創刊号）、「体系期和辻哲郎における内在と超越」（『山形大学大学院社会文化システム研究科紀要』第2号））。いずれの論文においても、和辻の思想を通底する構造として、内在と超越とにおける把握、離反の構造を見出そうとする

る。始めに、内在、超越、及び両者における把握、離反という用語を予備的に考察、説明しておくことにする。これらの用語は、具体的な思想に適用される以前にその意味が確定しているものではなく、具体的な思想に適用されることにおいてその意味を分化させ、明確化していくものであるが、本論文の本論における考察、検討におけるその意味の分化、明確化を可能にする基礎的意味についてあらかじめ考察しておくことにするのである。

『和辻哲郎全集』（岩波書店、第一巻～第一九巻（一九七六年一月～一九七八年五月）、第二〇巻～第二五巻・別巻一～別巻二（一九九一年一月～一九九二年八月））所収の和辻の文章の典拠は、例えば、「日本社会の倫理」52年、『全23』三四九頁（一九五二年発表の和辻の文章、「日本社会の倫理」、『和辻哲郎全集』第二三巻の三四九

頁～一九七八年五月）、第二〇巻～第二五巻・別巻一～別巻二（一九九一年一月～一九九二年八月））所収の和辻の文章の典拠は、例えば、「日本社会の倫理」52年、『全23』三四九頁（一九五二年発表の和辻の文章、「日本社会の倫理」、『和辻哲郎全集』第二三巻の三四九

頁）のように省略表示する。

第1節 内在・超越、把握・離反の予備的考察

内在と超越とは人間の存在のありかたであり、内在とは人間が世界のうちに埋没しているありかたであり、超越とは人間が世界のうちから脱却しているありかたである。内在において人間はその世界のうちに埋没しており、その世界を認識し、表現することはない。超越において人間はその世界のうちに埋没してはおらず、その世界を認識し、表現する。内在において人間はその世界を保持し、超越において人間はその世界を変革する。超越は、内在しているところの世界からの脱却であり、その世界を対象化しうる位置の獲得である。現実からの超越という場合、その現実とは内在であり、現実からの超越とは、その現実から脱却して、その現実と距離を置いて、その現実を対象化することである。現実への超越という場合、その現実とは、内在している世界を対象化しうる位置を獲得しているという現実であり、現実への超越とは、そういう現実への到達である。内在・超越は人間の存在の具体的なありかたの根底における構造であり、人間の存在の一切のありかたのうちに通底している構造である。

次に、内在と超越の対概念に照応する対概念を提示する。以下提示する対概念のうちに内在と超越とが通底しているのである。

第一に、人間の存在のありかたの根底である対概念を提示する。内在対超越に対し、即自対脱自、自然対作為、観照対行為、無意識対意識、演繹対帰納、消費対生産が照応している（内在、即自、自然、観照、無意識、演繹、消費の系列に、超越、脱自、作為、行為、意識、帰納、生産の系列が対応している）。

第二に、人間の存在のありかたの根底を構成する言語行為における対概念を提示する。内在対超越に対し、シニフィエ対シニフィアン、ラング対ディスクール、パロール対エクリチュールが照応している（内在、シニフィエ、ラング、パロールの系列に、超越、シニフィアン、ディスクール、エクリチュールの系列が対応している）。

第三に、人間の存在のありかたの根底を構成する時間意識における対概念を提示する。内在的超越に対し、記憶対予期、既定対未定、過去対未来、伝統対革新、共時対通時、空間対時間が照応している（内在、記憶、既定、過去、伝統、共時、空間の系列に、超越、予期、未定、未来、革新、通時、時間の系列が対応している）。

第四に、人間の存在のありかたに照応する世界のありかたにおける対概念を提示する。内在対超越に対し、実体対観念、同一対差異、多元性対一元性が照応している（内在、実体、同一、多元性の系列

に、超越、観念、差異、一元性の系列が対応している。

第五に、人間の存在のありかたが形成する人間相互の関係としての世界のありかたにおける対概念を提示する。内在対超越に対し、存在対当為、他力対自力、特殊対普遍・個別（特殊に対し、普遍・個別を対置）、ゲマインシャフト対ゲゼルシャフトが照応している（内在、存在、他力、特殊、ゲマインシャフトの系列に、超越、当為、自力、普遍・個別、ゲゼルシャフトの系列が対応している）。

次に、内在と超越における把握、離反について考察する。先に離反について考察する。超越から離反している内在とは、世界から脱却し、世界を対象としてとらえることがなく、世界のうちに埋没しているありかたであり、内在から離反している超越とは、世界のうちに内在することがなく、世界を自己から隔絶した対象としてとらえるありかたである。以下には、この離反がその基底を構成している、人間の存在のありかたを提示する。

一切を懐疑する懐疑主義において、超越が懐疑されている場合（超越から離反している内在）と内在が懐疑されている場合（内在から離反している超越）とがある。

人間を含めた全ての存在者は世界のうちにおいて意味連関をもたず、機械連関をもつのみであるとする機械論は超越から離反している内在である。全ての存在者を包摂する世界は一定の目的を達成す

べく展開しているとする目的論は内在から離反している超越である。

アニミズム等の呪術・自然宗教、トーテムズム・シャーマニズム等の氏族的、部族的宗教、及びそれらに由来するナシヨナリズムの純粋なありかたにおいては、世界のうちに人間を含めた全ての存在者は内在し、人間は世界から超越することがない（超越から離反している内在）。それに対し、キリスト教を典型とする唯一神||絶対者信仰の純粋なありかたにおいては、自己は唯一神||絶対者と結合することに於いて世界から脱却する（内在から離反している超越）。唯一神||絶対者信仰において確立された自己が経験を資料として対象化し、観念、仮説、実験を設定していく近代科学、実証主義においては、人間はあらゆる前提を破壊し、世界をとらえなおしていく（内在から離反している超越）。

日本人において一般的である甘えの現象（土居健郎『甘え』の構造）弘文堂、一九七一年が説明）も、甘えることができる世界のうちに内在し、その世界から脱却し、その世界を対象化すること（超越）ができない状態（超越から離反している内在）である。これに対して、鬱病における抑鬱状態（気が滅入る。気が沈む。うつとうしい。空虚に感じる。つらいことがあっても悲しめないし、泣けない。感情をとまなわなない淋しさ）は、世界のうちに内在することの不可能（内在からの離反）が強化された、内在から離反している超

越であり、躁病における高揚した気分、欲動の高まり、観念奔逸、誇大な空想は、世界のうちからの脱却、その世界を対象として様々の想像、解釈を遂行する超越が強化された、内在から離反している超越である。また強迫観念（不安状態があり、意識の内部に観念が患者の意志に反して、患者の人格にとって不調和なものとして存在し、これを追い払おうとしても追い払うことができない）は、世界のうちに内在することができない不安によって、世界を対象化しないではいられなくなり、世界の対象化である観念（超越）に囚われてしまい、その観念が人格に不調和なものになっていく状態（内在から離反している超越）である。不潔恐怖の強迫観念における手を洗うしかたを定式化する儀式化のありかたは呪術においてみられるありかたであり、強迫観念と呪術の両者において、世界のうちへの内在の不可能から、世界を変形し、変形された世界を対象化することを自己に強制するのである（内在から離反している超越）。

次に把握について考察する。超越を把握している内在とは、世界から脱却し、世界を対象としてとらえる超越のありかたを、世界のうちに内在するありかたのうちにとらえているありかたであり、内在を把握している超越とは、世界のうちに内在するありかたを、世界から脱却し、世界を対象としてとらえる超越のありかたのうちにとらえているありかたである。以下には、この把握がその基底を構

成している、人間の存在のありかたを提示する。

対象化には、そのうちに内在しているところの世界から超越し、その世界をとらえること（内在を把握している超越）と、そのとらえられた世界を内在していた世界のうちにとらえなおすこと（超越を把握している内在）の二面がある。

欲求は、基底において世界に内在しつつ、その世界から超越することを志向、予感することであり、超越を把握している内在である。人間における性的行為、サディズム、マゾヒズムにおけるエクスタシーにおいては、基底において本能の世界のうちに内在し、自我の意識の消滅がめざされつつ、性的パートナーとの関係構築のうちに意味を追求していく（超越）（超越を把握している内在）。これに対し表現は、自己が内在している世界を観念、象徴としてとらえなおしていくことであり、内在を把握している超越である。

義務は、自己が内在している世界を超越していく規範を、自己が内在している世界の秩序として受容することであり、超越を把握している内在である。これに対し権利は、自己が内在している世界の秩序を、自己が内在している世界を超越していく規範としてつくりなおしていくことであり、内在を把握している超越である。

自然法に依拠すること（内在）によって現実世界を変革すること（超越）は内在を把握している超越であり、現実世界の変革の経験

(超越)のうちにおいて自然法が変容していくこと(内在)は超越を把握している内在である。

人間が自然界を、自然法則に依拠しつつ(内在)、実験を行いながら操作的に改造していくこと(超越)は内在を把握している超越であり、そのような自然界の改造の経験(超越)のうちにおいて自然法則の体系が変容していくこと(内在)は超越を把握している内在である。

S・フロイドの精神分析においてエスと超自我は内在であり、現実状況への直面は超越であり、現実原則に従っている場合(現実状況を考慮しつつ、迂回路をとって満足を追求する)は、現実状況への直面をしてエス・超自我を把握させ(内在を把握している超越)、エス・超自我をして現実状況への直面を把握させる(超越を把握している内在)役割を自我が果していると考えられ、快樂原則に従っている場合(現実状況は考慮されず、最短距離をとって満足が追求される)は、自我が機能していない(超越から離反している内在)と考えられる。

以上のような離反、把握においては、内在から離反している超越に続いて、その超越から離反している内在、さらに続いてその内在から離反している超越という様な離反の連続的展開、内在を把握している超越に続いて、その超越を把握している内在、さらに続いて

その内在を把握している超越という様な把握の連続的展開、内在から離反している超越に続いて、その超越を把握している内在、さらに続いてその内在から離反している超越という様な離反、把握の連続的展開が展開される。

第2節 超越を把握している内在

基本的な人間の存在のありかた、認識のありかたに対する和辻とらえかたにおける超越を把握している内在についてみてみよう。

和辻は西洋近代の哲学を次のように批判的に概観している。

「西洋の哲学を通観すると、ごく大体にいつて、ギリシア哲学においては自然、客體、森羅万象の在り方が問題にせられ、主體を問題にしていけないのに対して、近代の哲学は主體の側へ眼を移したといえようかと思う。その場合、主體主體がどういふものであるかといふことを問題にするのではなくて、自然とか客體とかが成立する根本条件として主體が前提されるのであって、この思想はカントにおいて頂点に達する。デカルトが「われ思う、故にわれ在り」から出発したのも、自我意識の基礎の上で、客體がいかに成立してくるかという点に関心が置かれている。その点はイギリスにおいても同様であるのみならず、む

しろイギリスの方が進歩が先でもあり、顕著でもあって、ロック、ヒューム等においてはすべてが、觀念になる。こうして哲学は、常識の自然的立場と全く異なるに到っている。常識の立場では、自分と離れて対象が普遍的に存在し、それをこちらから鏡のように写し取るのであるが、それに対して、近代の哲学は、意識がなければ対象はないという考え方をする。つまり自我が中心の問題なのであって、それとともに、倫理学もすべてそうなってくる。

ところで、カントにおいて、はつきりしてきたことは、問題にしている主体は、一切の客体の世界の成立根拠になっているが、それ自身は認識の対象にならない、把握出来ないということである。対象にした自我は、客体—自我になつてしまう。しかし倫理学の問題では、どうしても認識されないその自我が、いろんな行動をしたり、働いたりするのであるから、それを問題とせざるを得ない。カントは第一批判において、対象成立の地盤を、主体の内に、範疇の内に見出したのであるから、主体が範疇を包むのであって、逆に範疇によつて主体を捉えることは出来ない。しかし実践哲学においては、その主体が、本体(Noumenon)という形而上的なものとして問題にされてくる。

主体の存在は、日常、われわれが実践している時は、極く身近

かな事柄なのであるが、認識の問題としては実に面倒なのである。カントでもそれがうまく行っているとはいえない。特に、自我の存在は、明証的であるにしても、他我の存在は論証が出来ない。カントはそのことを「哲学のスキャンダル」と呼んでいるが、カント以後でも事情は同じである。

リップスは二十世紀の初めに、感情移入説をとなえ、例えば、他人が笑っている時、その筋肉の動きを通じて、そこへ自分の感情を感じ込むといった考え方で、自他の交渉を説明したが、この場合、結局、すべてが、自我の体験になつてしまう。

マックス・シェラーは、デカルトはわれ思う、ということから、自我の明証をつかんだが、他我についても*Du-Evidenz*がある、他我は初めから明証的なもので、あとからは、論証出来ないと考えた。戦前のドイツ現象学は、簡単にいえば、個人意識の立場で、カントと同じ問題を解決しようとしているのであるが、そこでも他我の問題、問—主体性の問題が、厄介な問題として残る。結局において、自我、個人意識を根本に置くのが、近代哲学の難点であつて、経済学における、欲望の主体という概念についても同様のことがいえると思う。「私の根本の考え」51年、『全24』二五九〜二六一頁

西洋近代の哲学においては、自己は他者及び物とともに世界のう

ちにあること（内在）から離脱し（内在からの離反）、「明証的」な「自我」、「意識」は「観念」、「範疇」として「客体」を成立させる（超越）（内在から離反している超越）。「自我」、「意識」、「観念」、「範疇」、「客体」は内在から離反している超越を構成しているのである。「経済学における、欲望の主体」も他者及び物とともに世界のうちにあること（内在）から離脱し、欲望へ超越しているのである（内在から離反している超越）。以上のありかたにおいては、世界への内在を放棄しているところから、超越する「自我」と、同様に超越する「他我」とが世界のうちに併存することはありえないのである。和辻はこの西洋近代哲学のありかたに対して、主体として行為する「自我」（超越）が、同様に主体として行為する「他我」（超越）とともに世界のうちにある（内在）というありかた（超越を把握している内在）を、より根底的なありかたとして対置していると考えられる。

和辻はW・デイルタイ等の解釈学に依拠しつつ次のように述べている。

「自然認識において働いているのは論理的思惟である。我々は概念構成によって自然を説明することができる。しかし歴史認識において働いているのは理解である。我々は歴史的現実、文化的産物を理解するのであって説明するのではない。理解とは

外から感覚的に与えられた「しるし」によって内なるものを認識する過程である。従ってそれは表現にかかわっている。それ自身を直接に示さず、必ず他者においておのれを示すもの、すなわち精神は、表現においておのれを展開する。その表現が文化的産物である。それは概念・判断のごとき論理的表現や芸術のごとき体験の表現ともなるが、また行為や、行為において固定せられた社会的形成ともなる。ここに表現せられているのは「人の社会的・歴史的現実」である。すなわち人間の歴史的存在である。このような歴史的世界の生の連関はただ表現を介して理解せられるほかはない。かかる理解は我がままな主観的なものではなく、解釈学として成立し得るような普遍的妥当性を持ったものである。そこでは生の範疇が見いだされ、生の作用、連関が明らかにされる。それによって把握される主体的な人間存在の動的構造である。また運命的に動き展開する歴史的現実である。……この範疇は自然認識の場合の範疇とは全然異なり、生をその特性において理解せしめる手段なのである。しかもそれは自然認識の範疇が感性的所与に外からかぶせられるように、生に対して外から、選択的総合の作用を加えるのではない。自身の本質に存するのである。すなわちこれらの範疇は生における「全体と部分の関係」のそれぞれの仕方を示している。従っ

てここに範疇として抽象的に表現せられているかかわり方が、生を理解する唯一の手がかりとなるのである。かかる範疇として例示せられているのは、意味、構造、価値、本質、目的、発展、理想などであるが、その数は限定することができず、またその間の関係を論理的形式にととのえることもできない」（『倫理学下巻』49年、『全11』四六〇―四七頁）

世界のうちにあることは「生」（内在）として、主体として行為することは「生」の「表現」（超越）として、主体として行為することの世界のうちにあることへの還帰は「表現」の「理解」（超越を把握している内在）としてとらえられている。また「生」、「表現」、「理解」を通底している「範疇」が、「生」、「表現」、「理解」自体を、またそれらの連関を可能にしているととらえられているのである。

また自然認識における「説明」においては、「範疇」は自然の「外」（自我、「意識」）から発して、自然という「客体」を成立させている（内在から離反している超越。西洋近代哲学においてとらえられた認識のありかた）が、歴史認識における「理解」においては、「範疇」は「生」、「表現」、「理解」のうちに内蔵されている「本質」として、「生」、「表現」、「理解」を成立させている（超越を把握している内在）ととらえられている。

さらに、「人間を単なる生物の一種として含んでいるこの自然科学

的世界像が、それ自身人間存在の一契機にすぎないということは、言葉の上に現われているほど逆説的なことではない。生物の一種としての人間は全然客体的に自然科学的対象として把握されたものであり、自然科学的世界像を一契機とする人間存在はあくまでも主体的に自然科学的活動を営んでいるものである。両者は次元を異にする。いかに前者をもつて後者を包もうとしても、かく包もうと努力することにおいて後者のなかに包まれてしまうのである」としている（『倫理学下巻』49年、『全11』一〇八―一〇九頁）。自然認識、及び自然認識を核心とする、西洋近代哲学においてとらえられた認識のありかた（内在から離反している超越）は、世界のうちにありつつ（内在）、主体として行為する（超越）ありかた（超越を把握している内在）における主体としての行為（超越）のうちにとらえなおされているのである。

西洋近代哲学においてとらえられた認識のありかたである、「所与の多様性」に「統一を与える構成作用」という構造（内在から離反している超越）を、現実の認識から乖離した、「方法的に得られた抽象的なもの」であるとし、それに対し「嬰兒」における意識の発生過程を対置している。「嬰兒が対象的なものを見わけ始めるのは、おのれを世話する他の主体に即してであって、人間関係を離れた主観客観の関係においてはではない。その時にはすでにいろいろな形で

のれを世話するものとの間に相互了解の關係を作り上げていくのであるが、その了解に媒介されて、おのれの周囲に一つ一つと物を見いだして行くのである。……嬰兒に見えるものは、初めはごく少数で、それが徐々にふえて行くのである。その際に大人の側からの助力が力強く加わっている。大人が注意の集中を手伝い、それに応じていろいろな物の象が意識内容になってくるのである。そうしてみると、所与の多様性にいろいろな構成作用が加わって対象界が成立してくると考えられている事態は、発生的には、嬰兒が大人との關係の中で、大人の働きかけを受けつつ、徐々に対象を見いだして行く過程にほかならぬであろう。これは意識が社会的に成り立つていくということである。その社会的な成り立ちのうちには、すでに歴史的風土的な制約が含まれている」としている（『蚊やりの豚』52年、『全23』四二〇〜四二二頁）。「嬰兒」における意識の発生過程においては、社会のうちにあること（内在）において、「対象を見いだして行く」「意識」（超越）が実現されていくのである（超越を把握している内在）。

さらにL・フロベニウスに依拠しつつ、この「嬰兒」における意識の発生過程、及びその延長である「子供の迅速な成長の過程」において活動している心理的能力である「感動性」を指摘し、大人の意識においては「感動性」は「概念的な知識」によって「覆い隠さ

れ」ているとしている。「概念の立場と感動性の立場との相違をはつきり示している例は、大人と子供との外国語を覚える仕方である。子供を外国へ連れて行くと、たちまちのうちにその国の言葉を、その国の子供が話す程度に、覚え込んでしまう。自由に喧嘩でも何でもできるようになる。しかしその子供を本国へ連れて帰ると、またたちまちのうちにその外国語を忘れてしまって、ほとんど痕跡を残さない。その同じ子が十六七歳になって、学校で同じ外国語を教わる段になると、かつて小さい時になんでもなく覚え込んでしまった程度のこと、非常な知識的努力によってでなくては覚えられない。自由に喧嘩などができるほどに熟達することは、まずまず望みがない。子供の時と同じように外国へ行つてその国の言葉を習えば、少しは早いであろうが、しかし到底子供の時のような具合には行かない。大人になって一人前の知力を持つようになれば、この相違は一層明らかなのである。してみれば小さい子供が外国語を覚えるのは、知力によってではない。知力とは別種の能力がそこに働いている。それをフロベニウスは感動性と呼んだのである」としている。子供が外国語を覚える能力である「感動性」は、その外国語が話されている社会において子供が生活すること（内在）において発揮されるのである（超越を把握している内在）。これに対し、大人の「知力」とは「概念」による認識であり、前述の西洋近代哲学においてとら

えられた認識のありかたである（内在から離反している超越）（『蚊やりの豚』52年、『全23』四一八〜四二〇頁）。

次に、歴史に対する和辻のとらえかたにおける超越を把握している内在についてみてみよう。

和辻は歴史を次のように定義している。「歴史とは、国家を形成せる統一的な人間共同体が、超国家的場面において自己の統一を自覚するとともに、この統一的な共同存在の独特な個性を規定している過去の内容のうち的主要なるものを、共同の知識として何人も参与し得ることとき客観的、公共的な形に表現したものである」としている（『倫理学下巻』49年、『全11』四一〜四二頁）。「この統一的な共同存在の独特な個性を規定している過去の内容」とは内在であり、「超国家的場面」への直面とは超越であり、この場面における「自己の統一」（内在）の「自覚」（超越）とは超越を把握している内在である。また主要な「過去の内容」（内在）を「客観的、公共的な形」に表現する（超越）ことも超越を把握している内在である。

この「客観的公共的な共同知」は「ちようど鑄型のように、あとから来るものの存在を決定して行く」（内在）としている。またこの「共同知」は、「現在の共同存在の自覚として、現在を規定せる過去の内容にかかわるのであるから、現在の状況に従って絶えず新しく把握しなおされなくてはならない。そうしてその現在の状況を決定

しているものは、過去の内容に規定されながらもまた限定されざる未来を自由に創り出そうとする働きである」としている（超越）。このような「共同知」としての歴史は超越を把握している内在である。（『倫理学下巻』49年、『全11』四二〜四三頁）。

「見きわめ難く錯雑している」過去を取捨選択し、統合し、「共同知」としての歴史を構成していくことにおける、選択、統合の基準を「文化価値」としている。「かかる価値（文化価値―引用者）は人間がその歴史的な生において作り出す文化産物のうちに現われているのであるが、そういう文化形象の全体をわれわれは歴史的世界と呼ぶのである。だからある出来事は、そのただ一回的な意義によって右のごとき価値に関係させられる限り、歴史的な出来事になる。歴史探求の仕事は錯雑した現実のなから歴史的に無意義なものを捨て去り、文化価値の実現として目ぼしい個性的なものを拾い取って、それを文化価値の指し示す一定の秩序の下に連関させるにある」としている（『倫理学下巻』49年、『全11』四五頁）。「文化価値」への志向は超越であり、人間は、「文化形象の全体」としての「歴史的世界」へ超越しつつ、そのうちに内在しているのである（超越を把握している内在）。

和辻における、以上のような歴史のとらえかたを、ヨーロッパにおける歴史のとらえかたの展開のうちに見出している。まず古代ギリ

ロシアのヘロドトスについて、「それ(中世ヨーロッパのキリスト教的歴史観—引用者)に比べると、ヨーロッパにおいて歴史学の祖といわれるヘーロドトスの『歴史』は、はるかに眼界の広いものであった。彼はギリシア文化圏だけを重んじてはいない。言語、宗教、思想などの著しく異なった諸国民諸民族にひとしく探求の眼を向け、かなり公平にそれらを取り扱おうとしている。そういう態度をもつて、ギリシアの諸都市とペルシア帝国との衝突を、東洋と西洋との衝突、専制と自由との衝突として把握したのである。そこには教義による束縛のようなものは全然ない。従つて歴史を神の救済計画と見るような一義的に明白な歴史の意義は言い現わされていないが、しかし我々に向かつて歴史の意義の反省を促すきた力は依然としてその中に保たれているのである」、としている(『近代歴史哲学の先駆者』50年、『全6』三六二—三六三頁)。中世ヨーロッパ人がそのうちに内在し、他の文化圏に向つて超越していくことがないキリスト教的歴史観(超越から離反している内在)に対して、自己が帰属しているギリシア文化圏のうちに内在しながら(内在)、その外部に「探究の眼」を向けていく(超越)ヘロドトスの歴史のとらえかた(超越を把握している内在)を対置しているのである。

フランスの思想家、J・ボードランの歴史観について、「この「人間の歴史」において、考察の対象が不断に変易するにもかかわらず、

なお永遠の原理が存する、ということ、それを彼は論証しようとするのである。しかもその仕方は、神のヒストリアから人間の歴史へ下つてくるというのではなく、人間の歴史から神のヒストリアの方へ上つて行くのである。その緒は、人が身心の二側面を持つことであつた。人は一面において「身体」であるがゆえに、地理学を通じて自然と結合する。が、他面においては「心靈」であるがゆえに、宗教を通じて神と結合する。彼が人間の歴史における風土の意義を力説したのは前者によつてであり、その歴史の中に永遠の原理を見いだしたのは後者によつてである」、としている(『近代歴史哲学の先駆者』50年、『全6』三六九頁)。人間は「人間の歴史」、「身体」、「自然」、「風土」に内在しつつ、「永遠の原理」、「神のヒストリア」、「心靈」へ超越する(超越を把握している内在)とされているのである。イタリヤの思想家、G・ヴィーコの歴史観をキリスト教的摂理史観とデカルト哲学に対置している。キリスト教的摂理史観との対置において、「彼(ヴィーコ引用者)にとつては、人間の世界の事はあくまでも人間によつて作り出されるのであつて、神の働きかけにより作り出されるのではない。すなわちキリスト教的な歴史哲学は全然拒否されるのである。しかし人間によつて作り出される出来事の根柢には、永久不変のアイデアが存している。哲学は史実の裏にこのイデオロギカルな歴史を見いだすことができる。それが彼のいう摂理な

のである。人間は歴史を作るに当たってイデア的な歴史を現実実現する。そこに摂理の支配が見られるのである。神が人間に働く方はあくまでも神のイデアを通じてであって、直接にはない。従って摂理はあくまでも人間性の中にあるのであって、外から人間を支配するのではない。突きつめて言えば、諸民族に共通な本質そのものが摂理なのである」と、としている（『近代歴史学の先駆者』50年、『全6』三八九頁）。神が直接に、外側から人間を支配するとする（内在から離反している超越）キリスト教的摂理史観に対し、「人間性」、「人間によって作り出される出来事」（内在）のうちに、「永久不変のイデア」、「摂理」（超越）が把握されているヴィーコの歴史観を対置しているのである。デカルト哲学との対置においては、デカルト哲学において主体としての自我に依拠し、自我が自然を対象化し、自然のみを学問の対象とし（超越）、民族、国家、家族等の共同意識から離脱している（内在からの離反）（内在から離反している超越）のに対し、ヴィーコにおいては、共同意識を歴史、言語、文芸のうちに探究し（内在）、さらにその共同意識のうちに「絶対者」、「不変者」を求めている（超越）（超越を把握している内在）としている（同、『全6』三三四〜三六六頁）。

本居宣長における古典研究のありかたについて次のように述べている。

「宣長は、古神道が何ら特別の儀礼や教義を持たないことを力説し、そういうものを持つとうと努めた神道を排撃した。これは記紀の神話を宗教の方へ近づけようとする努力に対抗して、神話をあくまでも神話にとどめておこうとする努力であったと見ることがもできる。この神話は天皇尊崇の感情を結晶させたものであるから、それを神話にとどめるということは、天皇尊崇の立場にとどまって、それから先へ出ないということである。神々のことはただ皇位の伝統として説かれるのであって、宗教的な礼拝の対象として説かれるのではない。その限り宣長は、わが国の第一期（記紀神話のうちに描かれた時代―引用者）の天皇尊崇の立場を、歴史的にはつきりさせるといふ功績を立てたのである。これによつて古学運動の筋がねとなつていた理念はほぼ到達せられたといつてよいであろう。

しかしちようどこの個所に、この仕事の限界が存するということを、われわれは看過してはならない。古義学は宋学の仏老の形而上学を払い捨てることによつて、論語の本来の面目をあらわにする仕事に非常な貢献をした。しかしそれとともに宋学のシナ思想史上の功績をさえ認めぬという偏狭に陥り、その結果、おのれの論語の解明が歴史的、研究として重要な意義を持つのだという制限を、自覚するに至らなかつた。それと同様に、

宣長の古学も、仏教儒教を払い用いることによつて、わが国の神話の本来の姿を明らかにしたが、それとともに仏教や儒教の固有の価値、あるいはその日本文化に対する功績をことごとく否定し去り、その結果、おのれの神話の解明が歴史的、研究的として、意義を持つのだという制限を忘れてしまったのである。古義学において聖人の教えが絶対の真理であつたように、宣長においても、神話がそのまま批判を許さない神の道の表現であつた。これは神話を形成するような時代の物の見方、考え方を、はるか後代の、段階の異なつた時代の人々に、そのまま通用させようとすることにほかならない」（『日本倫理想史』52年、『全』13 二八二〜二八三頁）

「儀礼」、「教義」、及びそれを志向する「神道」、「宗教」が超越であるのに対して、「神話」、「天皇尊崇の感情」、「天皇尊崇の立場」、「皇位の伝統」は内在であり、宣長のありかたは超越から離反している内在としてとらえられている。宣長におけるこの超越から離反している内在から、宣長がそのうちに内在している、「神話を形成するような時代の物の見方、考え方」が、対象化され、自己分析されること（超越）なく、あらゆる時代に通用するはずであるとされる態度が導き出されてきていると和辻はとらえているのである。「歴史的、研究的として、意義を持つのだという制限」の自覚は超越を把握している

内在（歴史的、研究）は内在）であり、このような自覚が宣長において獲得されるためには、「わが国の神話の本来の姿」の解明（内在）に加えて、「仏教や儒教の固有の価値、あるいはその日本文化に対する功績」の認識（超越）が構築されることが必要であるととらえられているのである。和辻における以上のような宣長に対する批判、分析は、和辻の歴史のとらえかたにおける超越を把握している内在のありかたからなされているのである。

宣長に対する批判のありかたは、国家神道における神道国教化の運動、及びその理論的支柱である平田神道に対する批判、井上哲次郎等の国民道徳論に対する批判においても繰返されている。「神道国教化の運動は国内において信教自由の原則を阻害したのみならず、世界に対して帝国主義的侵略が天皇統治の伝統と必然に連関するかのごとき印象を与えた。これがこの運動の最も大きい罪悪であろう。天皇の神聖性は日本の国民共同体の地盤から生い育つたものであつて、他の民族に強要すべきものではない。しかるに平田神道は、天御中主神を宇宙主宰の絶対神とし、産霊二神による神の働きをもつて宇宙一切の現象を説こうとした。この神の直系たる天皇が万国を支配すべきことは当然なのである。記紀の神代史からかくのごとき理論を解釈し出すことがすでに正気の沙汰ではないのであるが、それを現代の世界に適用し、大東亜経綸の理論となすに至つては、同

じ日本人として実に赤面に堪えない。かくのごとき偏狭の徒のゆえに天皇統治の伝統が傷われないことを衷心より祈るものである」と、としている（『封建思想と神道の教義』46年、『全14』三二八頁）。神道の神、教義による「宇宙一切の現象」の解釈、「信教自由の原則」の侵害、「大東亜経綸の理論」の構築を、和辻における超越を把握している内在のありかたから、超越から離反している内在としてとらえているのである。

井上等の国民道德論において、「道德の根本原理は普遍的であるが、それを実行する手段方法は国民によって異なる。国民道德はその国民が歴史的に作り出した特有の道德であつて、実践の場合にはこれによるほかはない。すなわち普遍的な道德も、ただ国民道德を通じてのみ実行され得る」とされているのに対し、和辻は、「もしそうであれば、国民道德の研究は、過去の道德の研究であると同時に道德的規準の研究となり、歴史的研究が原理の研究に代わるであろう。……歴史的研究が示すのは歴史的事実であつて、当為ではない。封建時代に主君への個人的忠節が武士の第一の当為であつたといふことは、一つの歴史的事実であつて、そのまま封建制でない時代の市民に当為として通用するのではない。従つてそういう過去の道德の歴史的研究が忠実に行なわれれば行なわれるほど、そういう道德が社会構造の異なつた時代に規準となり得ないことも明らかにされ

るはずである。そこでそういう封建道德を、普遍的な原理にまで歸してみれば、そこで初めて（近代の——引用者）国民国家における国民の義務との間に連絡がついてくるであろう」としている（『日本倫理思想史』52年、『全13』四五二頁）。国民道德論において、「歴史的に作り出した特有の道德」、「過去の道德」、「歴史的研究」、「歴史的事実」（内在）がそのまま、「普遍的な道德」、「道德的規準」、「原理の研究」、「当為」、「普遍的な原理」（超越）になっている（超越から離反している内在）とし、「歴史的研究」の「忠実」な遂行（内在）の基盤の上に、「原理の研究」がなされる（超越）（超越を把握している内在）ことを対置、主張しているのである。

次に、芸術に対する和辻のとらえかたにおける超越を把握している内在についてみてみよう。

明治以後の西洋画の受容について、西洋画の名画を輸入し、日本人が直接それに接し、印象派、後期印象派等の様々な様式の進展の「内的必然性」（内在）を理解する（超越を把握している内在）といふことがなく（内在からの離反）、「古い様式の重圧」の下において「新しい様式」が形成されていく過程（内在）を追体験する（超越を把握している内在）ということもなかった（内在からの離反）としている。その結果、日本の西洋画家、西洋画鑑賞者は、「古い様式の重圧など（内在——引用者）が感ぜられるどころか、むしろその圧力

を……恋慕」うことになった（内在からの離反）とし、さらに、「それにもかかわらず、われわれの前には、その圧力に反抗してその圧力をはねのけようとする様式の絵が現われて来たのである。それがヨーロッパにおけると同じ内的必然性をもってわれわれの心に食い込んでくるはずはない。だからパリにおけると同じ運動に乗って日本で絵を描いていた人たちは、実際に張り合いのない思いをしたに相違ない」（内在から離反している超越）、としている。さらに、「日本で描かれている洋画を、われわれ自身の生活から生いいたもとして受け取るためには、その洋画の背負っている伝統をもわれわれの生活のなかにとり入れていなくてはならなかったのである」（超越を把握している内在）としている（『新しい様式の創造』51年、『全3』三四四～三四五頁）。

小林古径の日本画に論及して、「描写の手法や技巧が、描かれようとしている美しさに対して、必要にして十分というきわどい限界を守るということがなくてはならないのである。すなわち必要なだけの技巧はもちろんなくてはならないが、それとともに必要以上に行き過ぎてはならないのである。なぜそういうことが問題になるかといえ、日本画の長い伝統は、いろいろな技巧を手法として固定させているし、またそのために技巧の習練が眼よりも先に行き過ぎるという弊を伴っているからである。このために日本画家は、少し油

断すれば、せつかく捕えた新鮮な美しさを、きわめて月並みなものに逆転させてしまう。この危険を防ぐためには、眼の修練に意を注ぐとともに、手が走り過ぎることを極力警戒しなくてはならない。それを古径さんは実にまじめにやっていたらと思う。そうしてそれもあの新鮮な感じの有力な源泉になっているのであろう」としている（『清新と清純な画風』57年、『全24』六八頁）。「描写の手法や技巧」は超越であり、「描かれようとしている美しさ」は内在であり、「技巧」が「必要以上に行き過ぎ」ることは内在から離反している超越である。小林古径における「あの新鮮な感じ」は、新鮮な美しさの感受（内在）を「必要にして十分というきわどい限界」における技巧（超越）によって描いている（超越を把握している内在）ことから生まれているとしているのである。

西洋画が「人物や背景を丹念に描き出し」、「对象的なるものの把握」を志向し、対象のうちの「本質的なもの」、「必然的なもの」、「法則的なもの」を追求していく（内在を把握している超越）のに対し、日本画においては、「主體的なるものの表出」を志向し、西洋画におけるような「法則的合理的な統一」ではなく、「いわば気合いの統一」を構成し、描かれている対象は「手段」に過ぎず、対象の「必然的なもの」を追求することはなく、対象の「偶然的な姿」が「利用され、さらに誇大されさえもする」としている（超越を把握し

ている内在。「主體的なるもの」（内在）は、対象の「偶然的な姿」における「気合いの統一」への超越を把握しているのである。

能と操り浄瑠璃とを対比して、能役者の動作は「自然的な動き（内在―引用者）を殺すことによつて作り出された特殊な芸術的動作」（内在を把握している超越）であるのに対して、操り浄瑠璃の人の動作は、能役者の動作において「殺された」「自然的な動き（内在）を「拡大して表現する」「特殊な芸術的動作」（超越を把握している内在）であるとしている（『歌舞伎と操り浄瑠璃』55年、『全16』六二―六三頁）。

次に、共同体に対する和辻のとらえかたにおける超越を把握している内在についてみてみよう。

「タルドは天才的な社会学者であつて、面白い考え方をしている。彼は、自分のやる社会学は脳と脳との間の社会学だということ述べている。タルドの根本命題は「社会は模倣である」というのであつて、あらゆる意識の問題が模倣に還元される。例えば欲望は、普通は自我と客体との関係で考えられるが、これは抽象的である。飢餓に対応するものは、新たに探す自然物ではなくて既に社会的に決まっている食物であつて、飢餓は、パン、米等を食いたいというかたちであられる。社会的関係が先で、それより根本的な、自然現象としての飢餓のようなも

のは、実際にはなくて抽象である。かような社会学者の仕事によつて、主体自体が複雑な聯関構造を持つており、それは意識の問題が起るより先の問題であるということがだんだん明らかになつてくる。

マルクスはタルドより少し前の人であるが、その『ドイチェ・イデオロギー』の中に、言葉と意識の起源を説いた優れた叙述がある。言葉と意識とは同時に社会的に起るものである。言葉は、交渉する相手がなくては存在しない。意志を通ずる相手がなくては、言葉は、従つて意識は起らない。主体の間の関係を結ぶことによつて人間の意識が成立してくる。ロビンソン・クルーソーを出発点とする考え方は根本的な誤謬を犯している、というのであつて、これなど、十九世紀後半という時代の明白な反映だと考えられる。ことにマルクスが、動物は関係を作ることをしない、それをするのは人間のみであると考えているのは、注目に価する点であらう。

こういう風に見てみると、主体を考える時は、個人主体間の交渉関係なり、組織なりを初めから考えなければならなくなる。客体との交渉関係はむしろそこから出てくると考えねばならぬ。主体自身の持つ関係なり組織なりを（物を作る際は生産関係を）つきとめる時に、始めて、人間がどういう風に行爲して

いるか、また行為すべきかという問題の根本につきあたるのではないか。それが倫理学の第一に解決すべき問題ではないか」

〔私の根本の考え〕51年、『全24』二六一～二六二頁

「自我」と「客体」との「交渉関係」が内在を把握している超越であるのに対し、「個人主体間」の「交渉関係」、「組織」は超越を把握している内在であり、前者は後者から発生してきているのである。また「言葉」、「意識」は後者における超越であるとされている。J・G・タルドの「模倣」も後者である。これらに対して、「自然現象としての飢餓のようなもの」、「ロビンソン・クルーソーを出発点とする考え方」は内在から離反している超越であり、「関係を作ることをしてない」「動物」は超越から離反している内在であるとされているのである。

「ある人に固有な名は、単なる個人の立場においては発生し得ない。それは人格の独自性の表示であるにかかわらず、その独自の人格が相依って形成する人倫的組織の場面においてのみ、すなわち自他不二的な形成を通じてのみ、出現する。それはあるいは氏族であり、あるいは家族であるであろうが、とにかく一人の人にとって最も親密な共同体がまず彼に固有の名を与えるのである。このことは現代においても個人に固有の名のみを呼ぶのが特に親しい間柄の表現であることによって知られるで

あろう。かく見れば、個人に固有の名はすでにこの名の発生の地盤としての共同体をさし示しているのである。

この共同体、特に家族もまた個人と同じく名を持つている。しかし家族が固有の名を得るのは一層広い地縁共同体あるいはそれよりも大きい公共団体においてである。その地縁共同体もまた固有の名を持ち、その発生の地盤として民族や国家を指し示している」（『倫理学下巻』49年、『全11』八九頁）

「人格の独自性の表示」である、個人の「固有の名」（超越）は、「人倫的組織」、「自他不二的な形成」、「最も親密な共同体」（内在）において発生するのである（超越を把握している内在）。この超越を把握している内在の構造は、個人（超越）と家族（内在）のうちに、家族（超越）と地縁共同体（内在）のうちに、さらに地縁共同体（超越）と民族・国家（内在）のうちに階層的に存在しているのである。個人のみならず、階層をなす共同体のそれぞれも超越しているのである。

「インド文化やシナ文化に対して、外来文化という意識を保持しているからといって、過去における日本人がインド文化やシナ文化を疎外したとか、充分におのれのものにしなかつたとかということは決してない。日本文化の華はこれらの先進文化の地盤において開いたのであった。従ってそれらの先進文化は日

本文化にとって血肉となつてゐる。それらを消し去つてしまえば、日本人の創造的な仕事の大部分は、つかまえてどころのないものになつてしまふ。しかもその血肉が外来的性格を失わないということ、すなわちおのれ自身が同時に他者としても感ぜられるということ、それが世界に珍しい鎖国の状態によつてひき起こされた日本文化の特徴なのである。ヨーロッパ人は外来文化のなかにおのれを没入するとともに、その外来性を忘れてしまつた。日本人もまたその外来文化のなかにおのれを没入した

にかかわらず、その外来性の意識を保持した。日本文化から外来文化を取り去れば、あとにはほとんど何物も残らないにかかわらず、日本人はおのれの文化の中身に対して撰取者・加工者としての独立性を持ち続けた。だからこそわれわれは、現代、日本の倫理学の学的伝統をたどる場合に、それをわれわれの倫理学の歴史とせずして、「西洋倫理学史」と呼び、江戸時代の儒教倫理学の歴史をたどる場合にも、わざわざ「シナ倫理思想史」として区別する。そうして、日本における倫理思想の歴史を、日本民族の歴史的な生そのものなから掘り出して来ようとする。このこと自体がすでに日本文化の一つの特徴にほかならないであろう」（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』一三〇―四頁）

ヨーロッパ人においては外来文化への超越のうちに、共同体の文化の伝統への内在がとらえなおされており（内在を把握している超越）、日本人においては外来文化への超越は共同体の文化の伝統への内在のうちにとらえなおされている（超越を把握している内在）とされているのである。そうしてこの対比において和辻は日本人のありかたに着目してきているのである。

この、外来文化への超越に対する、共同体の文化の伝統への内在の自立的優位への着目は、人間の全体である「人類」の普遍性、人間に共通するありかたである「人間性」の普遍性への超越に対する、最も包括的な共同体である民族、国民の特殊性への内在の自立的優位への構想へと連続していると思われる。J・G・ヘルダーの説を次のように述べつつ、和辻のこの構想を提示していると考えられる。「言語において精神的世界を建立したものは、生物の一つの類としての人類ではなくして、人の全体性としての人類、従つて人間性でなくてはならないであろう。ヘルダーは、言語の現象を介して、この人間の全体性を、個々人の総計としてではなく、個々の人間共同体においておのれを現わしている人間性として把握したのである。それによつて彼は、抽象的理性の哲学がどうしても生かせることのできなかつた、民族、というごとき特殊の共同体の立場を、生かせることができた。言語の現象からはいつて行けば、民族は一つの言語共

同体として、実に顕著な独自の生を持つているのである。それに対して人類は、総じて言語というものを持つてはいるが、しかし同一の言語の共同体ではない。しかもその民族の独自の生と、一般的な人類の生との間には、創造的な相互作用を惹き起こすような精神生活の組織がある。……人類は言語を持つとはいっても、人類に共通な言語などは存していない。言語は必ず、個々の民族の言語である。

そうしてかく特殊な言語のみが存し、普遍語が存せぬということは、言語の発達の障害ではなく、かえってその豊富多様な可能性の展開なのである。……言語の示すこの構造は、人倫の実現に対して非常に重大な視点を提供する。すなわち人倫の実現は、個人がいきなり抽象的な人類の立場に立つことによつて、なされ得るものではない。それは個人がいきなり人類語を話そうとするようなものである。人倫は常に一定の形態を持つ共同体において、すなわち家族とか民族とかの形態において、実現される。それが人類あるいは人間性の現実の姿なのである」としている（『近代歴史哲学の先駆者』50年、『全6』四〇三〜四〇四頁）。「言語」、「人倫」等の文化は、家族から民族、国民に至る共同体において実現されているのであり（内在、「人類」、「人間性」における普遍的文化への超越は共同体の特殊の文化における内在によつて基礎づけられているのである（超越を把握している内在）。

「人類」全体の文化に対するそれぞれの民族、国民の文化の自立を強調するみかたからさらに、それぞれの民族、国民が他の民族、国民によつて代替されえない固有の地位、価値を持ち、世界のうちに「並在」しているとする「並在の秩序」（超越を把握している内在）の構想を提示している（『倫理学下巻』49年、『全11』一三七〜一三八頁、一九九頁、二〇〇頁）。

地理上の発見時代以来、ヨーロッパ諸国によつて植民地獲得、帝国主義的世界分割が遂行されたが、第二次世界大戦後植民地において多くの国家が独立してきていたが、この方向の延長上に構築されるべき世界の秩序として、この「並在の秩序」を提示している。すなわち、「それぞれの国民がその風土と才能による特殊の生産にいそしみつつ、互いに補い合う、調和的な関係」を、植民地が完全に廃棄された世界のありかたとして主張しているのである（『倫理学下巻』49年、『全11』三四三〜三四四頁）。

共同体が共同体のうちから指導者、英雄を産み出していくありかたを、室町時代、戦国時代のうちに見出している。「戦国時代を通じて新しく支配階級としておのれを現わして来た武士たちは、民衆からその優秀性を承認せられたがゆえに支配者となり得たのであって、逆に支配階級たるがゆえに民衆の尊敬を得たのではない。この事情は武士的社會の再建や武士階級の意義を理解する上に見落とされて

はならない点である。……武士的社会が再建せられるとともに、武士階級は身分上貴いものとされた。武士たちは実力の競争を通じて、その優越性によって「貴さ」を獲得したのである。この獲得の径路は簡単に「英雄崇拜」と呼ぶことができるであろう。いわゆる群雄割拠の時代は英雄出現の時代にほかならないが、かく英雄を出現せしめたのは、民衆自身にほかならない」としている（『日本倫理想史下巻』52年、『全13』九頁）。「民衆の力は解放された。貧しい農夫の子でも、組織の力、統率の力さえあれば、最高の支配者になることができる。物をいうのはただ実力である。ここにもし「民衆の支配」の伝統や理想が存していたならば、そういう実力を持ったものは、まず何よりも民衆の名において、すなわち農民の統率者とか商人の指導者とかとして、仕事をしたであろう。しかしここにはそういう歴史的伝統はなかった。だから実力の競争において民衆の中から出て来た力は、土一揆や海外貿易の方面に現われるとともに、また武力をもつて他を圧倒しようとする新興の武士団としても現われたのである。……右のごとき実力の競争は、結局、新興武士団の勝利、新しい武士階級の形成をもつて終わるのであるが、しかしその新しい支配階級が下から、民衆の中から、出てきたものであることを忘れてはならぬ」ともしている（『鎖国』50年、『全15』二四五〜二四六頁）。この新しい指導者、英雄である新興武士の創出にお

ける民衆のありかたは、共同体のうちに内在しつつ、共同体のうち
に指導者（超越）を受容するというありかた（超越を把握している
内在）であり、民衆自身が主体（超越）として、共同体（内在）を
変革していくというありかた（内在を把握している超越）ではなかつ
たのである。和辻はこのような民衆のありかたに着目していると考
えられる。

また指導者となり、高い身分を獲得していった新興武士に対して
民衆が要求し、武士自身も自らに要求し、自覚していった「道徳的
理想」について、「心情の卑しさを忌み、自敬の念に貫ぬかれている」
「心情の高貴性を枢軸とする道徳」であり、「おのずから貴族主義的
色彩を帯びざるを得ない」としている（『日本倫理想史下巻』52年、
『全13』四七頁、八九〜九〇頁）。この「道徳的理想」においても武
士、民衆は共同体への内在を前提とし、その前提の上に「心情の高
貴性」が追求されている（超越）（超越を把握している内在）のであ
る。

日本国家の統治における伝統的な帰属のありかたは権力による支
配、軍事力による威嚇、抑圧、経済的利益による誘導による帰属で
はなく、皇祖神及びその子孫である天皇＝現人神を貫く皇統に対す
る祭祀において自己の全体への帰属を自覚することを核心とする、
宗教的権威への随順であるとしている。この後者のありかたは律令

制より前において顕在していたが、律令制より後の前近代においても深層において存続していたとしている。前者のありかたにおいては国民は共同体のうちにあること（内在）から離脱し、権力、軍事力、経済的利益における操作対象へ超越させられる（内在から離反している超越）のに対し、後者のありかたにおいては国民は共同体のうちにあること（内在）の基盤の上に、祭祀への参加、宗教的権威への尊崇による、自己の全体への帰属の自覚（超越）が遂行される（超越を把握している内在）としているのである（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』七四〇七七頁、七八頁）。

さらに、「神代史の神々において人間の慈愛は神化されているのである。従って神々を崇ぶことは同時に人間の慈愛を尊重することにほかならぬ。このことはまたわれわれの上代の祭事的統率組織がきわめて親和的であったことを意味する。部民の統率者に対する関係は単なる畏怖ではなくして敬慕であり、統率者の部民に対する態度は抑圧ではなくして慈愛であった。従って天皇の神聖性に対する帰依も、和やかな心情や温やかな情愛に充たされたものである」としている。共同体における「親和的」な一体感（内在）の基盤の上に統治における統合への参画（超越）が成立しているのである（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』八六〇八七頁）。

さらに、本居宣長が「源氏物語」を「物のあはれ」を深く描いた

作品として高く評価し、その評価の延長上において、「皇胤のまぎれ」をさえ描いている「源氏物語」を「皇室尊崇の感情の最もよき支柱」としてとらえたとし、「この宣長の見方は、鎌倉時代、室町時代を通じて存する源氏物語尊崇の伝統と合致するものである。室町時代末期の戦乱のただ中にあっても、この最も「柔弱」な物語が、最も強靱な皇室尊崇の支柱であった。それは源氏物語の作者が、平安朝文化のあらゆる粋をあつめて、藤原氏の栄華をではなく、皇室の尊さを讃嘆していることの結果なのである」としている。共同体における「親和的」な一体感は、「平安朝文化」、宮廷文化を頂点とする日本文化への国民の帰属意識（内在）へと展開し、この文化意識における帰属の基盤の上に、文化の中心である皇室への尊崇（超越）が成立してきているとしているのである（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』二〇〇〇二〇二頁）。

鎌倉時代、南北朝時代、室町時代、戦国時代、安土桃山時代、江戸時代という武家政権の時代、天皇の統治権力が衰弱していった時代において、文化における中心としての天皇、皇室の意識、イメージが、支配階層である武士においてではなく、被支配階層である民衆において定着していったとしている。民衆においてこの文化の中心としての天皇こそが国民統合の中心であったとし、統治者、支配者である將軍とは明確に区別されて意識されていたとし、このよう

な意識は漸次民衆から武士の方へも広がっていったとしている。国民の天皇への超越は国民の文化共同体への帰属（内在）のうちに把握されているのである（『国民統合の象徴』48年、『全14』三四四頁、三四八〜三四九頁、『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』四五四〜四五五頁、『日本倫理思想史下巻』52年、『全13』二〇頁）。

前近代日本における以上のような帰属の伝統（超越を把握している内在）に対し、近代日本における天皇の「大元帥化」、皇居の「宮城」化（武將の城と天皇の皇居との混同）、天皇大権としての統帥権の独立等による軍国主義的な帰属のありかた（国民は共同体のうちにあること（内在）から離脱し、軍事力における操作対象へ超越させられる（内在から離反している超越）が背反していると批判している（『日本古来の伝統と明治維新後の歪曲について』59年、『全24』一四〇頁、一四四頁、一四六頁）。

さらに、戦後の日本国憲法の象徴天皇制を、前近代日本における天皇のありかたに復帰したものとらえ、次のように述べている。

「天皇は―引用者）日本のピープルの統一の象徴なのである。それ（天皇―引用者）は日本の国家が分裂解体していたときにも厳然として存したのであるから、国家とは次序の異なるもの、と見られなくてはならない。従つてその統一は政治的な統一ではなくして文化的な統一なのである。日本のピープルは言語や

歴史や風習やその他一切の文化活動において一つの文化共同体を形成して来た。このような文化共同体としての国民あるいは民衆の統一、それを天皇が象徴するのである」（『国民統合の象徴』48年、『全14』二六七頁）

「天皇が日本国民の統一の象徴であるということは、日本の歴史を貫ぬいて存する事実である。天皇は原始集団の生ける全体性の表現者であり、また政治的には無数の国に分裂していた日本のピープルの「一全体としての統一」の表現者であった。かかる集団あるいはピープルの全体性は、主体的な全体性であつて、対象的に把握することのできないものである。だからこそそれは「象徴」によつて表現するほかはない。その象徴はいろいろなものであり得るであろうが、わが国民は原始的な祖先が人類特有の理法に従つて選んだ象徴を伝統的に守りつづけたのである。ここに我々は天皇の担う中核的な意義を看取することができる。

とすれば、日本国民の全体性と天皇とは別なものではない。日本国民の全体性を対象的に示すものが天皇なのである。しかしそれは天皇が直ちに日本国民の全体性だということではない。両者が同一であればが他の象徴であることはできない。天皇はあくまでも主体的な全体性とは異なつたものである。しかし

その異なったものにおいて、それにもかかわらず国民の全体性が表現せられるところに、初めて「象徴」の意義は成り立つのである」（同三六五〜三六六頁）

象徴天皇制において天皇は日本国民の「主体的な全体性」を象徴する。「主体的な全体性」は、「対象的に把握する」こと（内在を把握している超越）はできないのであり、ただ暗示的に表現すること（象徴）（超越を把握している内在）ができるのみなのである。このような象徴としての天皇のありかたは、律令制より前における、民衆が随順すべき宗教的権威としてのありかた、鎌倉時代〜江戸時代における、「文化共同体としての国民あるいは民衆の統一」の「象徴」としてのありかたのうちに一貫しているとされているのである。

第3節 超越から離反している内在

自我への超越からの離反を基盤とし、そこから出発している、超越から離反している内在をみてみよう。

「そこで問題は、ヨキ心、アシキ心というごく道徳的なヨシ・アシ、善悪の価値をすでに認めながら、何ゆえにその同じ心をキヨキ心・キタナキ心、アカキ心・クラキ心として把握したかという点に集中する。このことを解決する鍵は、既述の祭

事的団結ということのほかにはないであろう。祭事による宗教的な団結は、精神的共同体であるとともに感情融合的な共同体である。かかる共同体においては、「私」の利福のゆえに他の利福を奪おうとする者は同時に全体の統制にそむく者であり、従って全体性の権威にそむく者であった。かかる者はその私心のゆえに他と対抗し、他と融け合わず、他者より見通されない心境に住する。このように何人にも窺知することを許さない「私」を保つこと（超越―引用者）は、その見通されない点においてすでに清澄でなく濁っており、従ってキタナキ心クラキ心にはかならないが、さらにそれは全体性の権威にそむくものとして、当人自身にも後ろ暗い、気の引ける、曇った心境とならざるを得ないのである。……（感情融合的な共同体においては―引用者）私を抱く者は何らか危険な、気味の悪い、従って排除せらるべきものとして感ぜられる。人は私を保つとともにこの排除の鋒先を身を感じ、後ろ暗い、陰鬱な心境に陥らざるを得なくなるのである。このように他者から見ても透明でなく、当人においても暗鬱な心境を、古代人はクラキ心、キタナキ心として把握したのである。かかる心境と反対に、私心を没して全体に帰依する（超越から離反している内在―引用者）とき、人は何の隠すところもなく人々と融け合い、人に何らの危険も感じさ

せず、従つて他からの排除の鋒先を感ずることもなく、朗らかな、明るい、きしみのない、透き徹つた心境に住することができ。これを古代人はキヨキ心、アカキ心として把握したのである。かく見ればこれらの概念はまことに的確に道徳的な心構えを捕えていると言つてよいであろう。

……

……清さの価値は「私」を去ること、特に私利私害の放棄に認められる。しかるに私利私害はおのれの生の利害であるから、それはまたおのれの生を、従つて自己を、むなしゆうすること（超越からの離反―引用者）にほかならない。それは生命に根ざす価値ではなくして、生命を超えた価値である。その前に立てば生命への執着や生命に根ざす利害への執着は、穢く卑しい。だから清さは、一面において生命への恬淡であるとともに、他面において勇氣である。われわれはかかる意味の清さが記紀の主要人物の優れた性格として描かれていることを指摘し得ると思う。大国主神はその国土をきわめて恬淡に放棄する。彼に国を譲らしめた高天原の神々自身もまた、この国土への執着を少しも示さない。日本武尊は典型的な英雄として描かれているが、領土とか富とかはおよそこの英雄と関係のないものである。これらを旧約の物語における富への強い関心と比較して見れば、

そこに全然異なつた類型の存することが明らかとなるであろう。国土や富への恬淡は畢竟生命への恬淡である。しかしこの恬淡は生の消極性を意味するのではなく、他面において潑刺とした勇氣になる。勇氣の本質は死を怖れずして、（超越からの離反―引用者）おのれの持ち場を守る（内在―引用者）ことであるが、ちょうどそういう勇氣が右の諸人物の行動において描かれている。「日本武」として具身化せられている「ただけしき」は、おのれの利福のための勇猛ではなくして、おのれの任務（内在―引用者）のためにおのれを捨てる（超越からの離反―引用者）勇氣である。かかる勇氣と結びついた恬淡は、戦鬪的恬淡と呼ばれてよいであろう。それが清さの価値の具体化であるのかのこゝとくに描かれているのである」（『日本倫理思想史上巻』52年、

『全12』八二〜八五頁）

道徳上の善と悪としてとらえられた、「キヨキ心」（清浄）と「キタナキ心」（汚濁）、「アカキ心」（明）と「クラキ心」（暗）とは、共同体から乖離した自我を持たず、共同体と一体化していること（超越から離反している内在）と、共同体から乖離し、自我に依拠していること（超越）とである。「生命」、「利害」を自我が志向することを放棄する「勇氣」（超越からの離反）に依拠した、「おのれの持場」の保守、「おのれの任務」の遂行（内在）が善とされているのであり、

とりわけ自我への超越からの離反が内在を可能にしていることが強調されているのである。しかも和辻自身がこのようなありかたを、道徳における核心としての一つのありかたとしてとらえているように考えられるのである。

次に、世界への内在を基盤とし、そこから出発している、超越から離反している内在をみてみよう。

R・F・ベネディクトの『菊と刀』が、第二次世界大戦中の日本人が「西洋の戦時慣例に違反して行なったあらゆる行為」、残虐行為が、「日本人の人生観や、人間の義務全般に関する日本人の信念を知る資料になった」としているのに対して、和辻は激しく反発し、そのような行為をしたのは「国粹主義的軍人の型」に属す「一部の軍人」に過ぎないとし、『菊と刀』が「大きい問題」としてとらえている「日本の軍人の無降服主義」は「近時の軍人の考え方」であって、「日本人の伝統的な考え方」ではないことを、前近代の武士のありかた、明治時代の軍人のありかたに対する和辻のとらえかたを援用して主張している。ここでの和辻の反論において和辻は、第二次世界大戦時からかなり離れた、明治以前のありかたについての自分のみかたに没入しており（内在）、この没入によって第二次世界大戦時の日本人のありかたに具体的に接近していくことができなくなってきた（超越からの離反）と考えられる（『菊と刀』について）

49年、『全3』三五七～三五九頁）。

『菊と刀』が、日本の前近代における生活のありかたが現代日本の生活のうちに残存していることを主張していることに和辻は強く反発し、確かに現代日本のうちに過去の時代の生活のありかたが層をなして存在しているが、これは「新古の層のはっきりと弁別されるものであり、従ってどれが残存物、どれが生きて動いているものと、ほとんど反射的に区別して取り扱っている」としている。ここでの和辻の反論において和辻は、和辻等現代日本人が「新古の層」を明瞭に「弁別」し、「どれが残存物、どれが生きて動いているもの」「ほとんど反射的に区別」しているという和辻の思いこみのうちに没入しており（内在）、この没入によって「新古の層」を「弁別」し、「どれが残存物、どれが生きて動いているもの」かを「区別」することができなくなってきた（超越からの離反）と考えられる（『菊と刀』について）49年、『全3』三六五～三六六頁）。

第4節 内在を把握している超越

人間の根底的なありかたが否定性（超越）であることを次のように説明している。

「エホバの神は人間に対して、エデンの園の木の実はすべて

食つてよいが、ただ善悪の知識の木の果実のみは食つてはならない、と命じた。しかるに人間はその命にそむいて知識の木の実を食い、その結果として産の苦しみや労働の苦しみを課せられた。すなわち人間の歴史は神意に反して、始まったものである。一体これは何を意味するであろうか。運命の女神の掣肘をさえ受けない絶対的な神意が、何ゆえに無力な人間を支配し得なかつたとせられるのであろうか。

これは恐らく人間存在の原理が本来否定性（超越—引用者）であることの反映であろう。エホバの神はすべてをあらゆる神であつて否定性の神ではないように見えるが、しかしその有はいつも最初の状態の否定としてのみ呼び出されているのである。人間の歴史もまた知識の木の実を食つてはならないという禁止の命令（内在—引用者）によつて呼び出された。禁止の命令はその犯される可能性のあるところにのみ成り立つものであり、そうしてそれを犯し得るもの（内在を把握している超越—引用者）のみが充分な意味においてそれを守り得る（超越を把握している内在—引用者）のである。従つて神が禁止の命令を与えたということは、人間がそれを犯すことと相表裏している。神意が否定の形に表現せられたように、人間の歴史も否定をもつて始まるのである。その否定こそ自由と呼ばれるものにほ

かならない」（『倫理学下巻』49年、『全11』五六—五七頁）

否定、自由（超越）は神意、禁止（内在）と表裏一体（内在を把握している超越、超越を把握している内在）であり、ここにおいては禁止からの自由（内在を把握している超越）が着目されていると考えられる。

この否定性、自由性の根底的ありかたの個人と社会との関係における展開について次のように述べている。

「自由は人間存在の否定的構造にほかならないが、その否定的構造は人間存在の個人的・社会的な二重構造として展開する。何らか全体的なものの否定において個人がおのれを見いだすところでなくしては自由は存しない。が、また個人の否定において何らか超個人的全体が形成せられるところでなくしては、同時に自由は存しない。この二つの契機は人間存在において常に同時に存してはならないのである。前の契機を活かすために後の契機を無視し、あるいは後の契機を活かすために前の契機を無視することは、いずれも真に自由を把握するゆえんではない。個人の解放の立場に立つものは同時に没我的奉仕をなし得るものでなくてはならず、献身的な奉仕の立場に立つものは同時に断乎として全体的なものを否定し得るものでなくてはならない。そのないところでは、自由は単なる動物的な放

縦、もしくは隷属に墮し去るのである。が、この相関性にもか
かわらずわれわれは右の二つの契機をそれぞれの立場において
はつきりと自覚していなくてはならない。それぞれの契機がそ
の勢いを大にすれば、両者の間の矛盾はそれだけ大きくなるが、
しかしそれだけ人間存在は具体的になるのである」（『倫理学下
巻』49年、『全11』五九頁）

個人も社会も否定（超越）されるところの内在であり、またそこ
に向かつて超越していくところのものである。「没我的奉仕」（社会
への内在）を「個人の解放」（個人への超越）は把握しているのであ
り、「全体的なもの」の「否定」（個人への内在）を「献身的な奉仕」
（社会への超越）は把握しているのである。個人、社会を「はつきり
と自覚」し、「両者の間の矛盾」が増大し、「人間存在」が「具体的」
になるということは、個人、社会における、内在を把握している超
越における把握が強化されるということである。このような把握が
欠落するならば、「自由」（超越）は「放縦」（社会への内在から離反
している個人への超越）か「隷属」（個人への内在から離反している
社会への超越）に「墮し去る」としてするのである。

国家は社会の一種であるが、内在に対する超越の把握が最も強化
されているところの社会である。国家は、国家内のあらゆる対立
（内在）を統合し、国家から脱却しようとする個人の意志によっては

とらえられず、逆にそのような個人の意志（内在）をそのうちに包
摂し、統合している（内在を把握している超越）のである（『倫理学
下巻』49年、『全11』三九三〜三九四頁、『国民統合の象徴』48年、
『全14』三四〇〜三四一頁）。

砂漠における最初期の国家の創始において、人間の側の秩序意識
が天体の運行に投射され、秩序意識が投射された天体の運行が国家
制度のうちに「うつし取られ」たとし、さらに最初期の国家におい
てみられる「王殺し」について次のように述べている。

「では天地の現象のうちの何が王殺しを示唆したのであろうか。
それは秩序整然たる恒星の運行のなかで遊星のつとめている特
殊の役目である。それによって人間は、時の流れのうちに「切
断」を入れることを学んだ。この切断によって、それぞれの
「時期」が一つのまとまりを持つてくるとともに、またその時期
と時期との間の連絡も成り立ってくる。王殺しはこの切れ目の
意義を担っている。それは怖れの日、覆滅の日、暴行が許され
忍従が課せられる日であった。通常は模範的に秩序ある生を営
んでいた国民が、ここで突如、無秩序の中に入入する。やがて
新王の即位の喜びとともに、またもとの秩序が帰ってくるので
ある。が、その新王もやがて切れ目に逢着しなくてはならぬ。
これは人間存在における否定的契機の鋭い把握であるとともに、

また絶対君主たる神聖な王が、後代におけるごとき専制君主となることを防ぐ、有力な方法でもあった」

「王殺し」は王Ⅱ国家制度（内在）の「切断」（超越）であり、「切断」された「それぞれの「時期」（王の在位期間）は「一つのまとまり」となり（内在を把握している超越）、「その時期と時期との間の連絡も成り立ってくる」（超越を把握している内在）としている。

「絶対君主たる神聖な王が、後代におけるごとき専制君主となる」とは超越から離反している内在であり、「王殺し」はそのような事態を未然に阻止するものであり、「自分たちの見いだした法則に従って自分たちが行為する、という根本原則」の発見、「法の支配の樹立」であった（内在を把握している超越）のである（『倫理学下巻』49年、『全11』一三〇～一三二頁）。

民族、国民、国家と、それらを包摂する「二つの世界」、「世界史」の形成との関係について次に述べている。

「世界史は多くの舞台において、さまざまな国民によって、演ぜられつつあるのである。世界史の舞台とは畢竟人間存在にほかならないのであるから、多くの舞台に分かれて対立しつつ、しかも一つの舞台になろうとすることとは、その構造の固有の性格である。多くに分かれた舞台は、それぞれに風土的に異なり、従ってまたそこで演ぜられる劇やその演技の様式を異

にする。しかしどの舞台で演ぜられるのも人間の演技であり世界史である。そういうふうに世界史は、長い間演ぜられて来たのちに、ついにそれらの全体をふくむ一つの舞台において演ぜられるようになった。一つの舞台ではあるが、それは多くの面を持ち、そこでそれぞれに異なった様式の所作が演ぜられている。そういう所作の連関が世界史を形成しているのである。舞台が一つになったからといって、得意不得意を問わずあらゆるところで同様の所作が行なわれなくてはならぬというのではない。がまた、得意に従ってそれぞれ独自の様式を守るからといって、それらの所作はそれぞれ孤立して他と無関係に演ぜられるというでもない。すべては一つの舞台における所作なのである」（『倫理学下巻』49年、『全11』一九九頁）

「多くに分かれた舞台」である、それぞれの民族、国民、国家において演技される「所作」（文化、行為）（内在）は、「一つの舞台」である世界史（超越）によって統合（把握）されているのである（内在を把握している超越）。

次に、和辻がとらえた、それぞれの民族の文化における内在を把握している超越のありかたをみてみよう。和辻は気候を基盤とする風土の類型として牧場、砂漠、モンズーンを提示している。まず牧場の民族であるヨーロッパ人における内在を把握している超越をみ

てみよう。牧場においては自然は温和であり、自然の法則を露出しており、人間は法則に容易に「気づき」、「進んでそれを追求しはじめる」のである。「自然はその法則に従って取り扱われれば、きわめて従順に従ってくる。従って法則を見いだした人間は容易に自然を支配することができる」、としている。「従って牧場的人間の根本的態度は、能動的・静観的、あるいは自発的・合理的であるということができる。ヨーロッパの人間はこの特性のゆえにやがて機械を發明し、緑の牧場を煙突の林立する工場地帯に化した。が、そういう工場地帯も本質的には牧場的風土に属するのである」、としている。「静観的」、「合理的」とは、自然、人間、社会の法則への内在であり、「能動的」、「自発的」とは価値、目標の発見、創造であり、法則からの超越であり、ヨーロッパ人において後者が前者を推進している（内在を把握している超越）としていると考えられる（『倫理学下巻』49年、『全11』一八〇〜一八一頁）。

この牧場的人間に対して、砂漠の人間、モンスーンの人間を次のように対比している。砂漠においては「自然が死の脅威をもって迫ってくる」のであり、「自然への敵対」、「唯一神への絶対服従」に偏向せざるをえず（内在から離反している超越）、モンスーンにおいては植物の生長が「旺盛」であり、気候が「荒々」しく、「自然の恵み」への依存、自然の「暴威」への「忍従」が必然化し、さらに

「感情の横溢」、「突発的な激情と諦念との転換」に「落ち込む」（超越から離反している内在）とし、牧場的人間はこのような離反におちいることなく、内在を把握している超越を獲得しているとしているのである。この対比において和辻は牧場的人間の優位、内在を把握している超越の優位を承認し、志向してきていると考えられる（『倫理学下巻』49年、『全11』一八〇〜一八三頁）。

ヨーロッパ人の文化的始祖である古代ギリシア人の功績を、「人間に自由の自覚を与えたポリスの創成」（超越）と「自然のうちに深い秩序と法則とを見いだした哲学的探究」（内在）であるとしている。ここでも超越が内在を導き出している（内在を把握している超越）としていると考えられる。（「ポリスの市民にとって、一引用者）国家の法はおのれの立てたもの、国家の行動はおのれの決定したものであった。彼らは国家に対し、一切をささげて奉仕するが、しかもおのれを自由の民として感じた。これが世界史上にはじめて現われたデモクラシーの国家の姿なのである。ここに国家における自発的、合理的な統治の形式が、一応は実現された、と言ってよいであろう」としている。「国家に対し、一切をささげて奉仕すること」、「合理的」（内在）を、「おのれの決定」、「自由の民」、「自発的」（超越）が可能にしているのである（内在を把握している超越）（『倫理学下巻』49年、『全11』一八二〜一八三頁、二七一頁）。

ヨーロッパ人が主導した、ルネサンス、地理上の発見に始まる近代文明を古代ギリシア文化における志向の延長上にとらえている。近代文明の核心を、民主的な国民国家の形成への志向と、人間の視界を無限に拡大しようとする、無限を追求する精神としてとらえている。前者においては、国家への国民の帰属、国家の制度（内在）を国民自身が決定し（超越）（内在を把握している超越）、後者においては、人間が帰属すべき世界を拡張し、地球上の全民族、全地域を包摂する「一つの世界」を形成しようとする志向（内在）を、視界を無限大にまで飛躍させようとする意志（超越）が推進している（内在を把握している超越）。国民国家の形成への志向について次のように述べている。

「近世以来急激に勃興してきたヨーロッパの諸都市が、いろいろな点でポリスの形態を蘇生させたことは、何人の眼にも明らかであろう。それはさらに大きく国家の形式にも現われてきた。つまりそれは自発的、合理的な存在の仕方の人倫的具体化として、人倫的組織のどの段階をも特性づけているのである。スペイン人がはじめてアメリカ大陸と接触し、そこかしこにその冒険の足だまりを作ろうとしたとき、ほとんど自明のことのように行なわれたのは、ギリシア人がコロニーを作ったとほとんど同じ仕方で、ポリスと同じように立法や行政や司法の組織を持った

都市を建設するということであつた。これはこの後の北アメリカの開発に際しては一層まじめに実行され、ついにフランス革命を先駆する共和国の建設にまで発展して行つたのである。このようなコロニーの建設は近代の最も重大な、また最も特徴的な出来事といつてよいのであるが、それは本来モンソーン的でも沙漠的でもなく、ただヨーロッパの人間のみが遂行したことであつた」（『倫理学下巻』49年、『全11』一八三頁）

ここでも、内在を把握している超越を実現している、牧場的人間であるヨーロッパ人のモンソーン的人間、砂漠的人間に対する優位を提示してきているのである。

無限を追求する精神は「世界的視圈」を形成し、地理上の発見を推進し、「シナや日本への航路を発見しようとする努力が、イスラム文化圏からインドを経てシナに至るまでを「一つの世界」として実践的に把握することを可能ならしめたのみならず、さらにアメリカ大陸の発見として発展し、世界史上はじめて全世界を一つのものと見て、見る立場を作り出した」としている。さらに、「この視圏の成立、従つて地理的な発見は、ヨーロッパ文化圏でのことであつて、発見された側での出来事ではなかつた。イスラム文化圏もインドやシナの文化圏も、ただ受け身であつて、自分の側からの世界的視圏を持たなかつた。この相違は実に甚大である。……この相違は、ヨーロッパ

「パ諸国民による全世界の植民地化として発展して行ったのである」とし、無限を追求する精神がヨーロッパ人のみの精神であり、そこからヨーロッパ人による他民族の地域の植民地化が帰結してきているとしているのである。ヨーロッパ人における内在を把握している超越が、それが欠如している他民族に対するヨーロッパ人の優位をもたらしているとしているのである（『倫理学下巻』49年、『全11』三四〇頁）。

スペイン人によって征服されたメキシコ（アステカ）の文化について、「一つのまとまった、独自の文化」であるが、「きわめて閉鎖的な文化」であるとしている。同じくスペイン人によって征服されたインカ帝国について、「このような財産の制度の下においては、人民の何人も富むことはできないが、また貧しくなることもできぬ。すべての人は平等に安楽を享受し得たのである。とともに、野心・貪欲・好奇心・不平などが人心を衝き動かすということもない。人々は父祖が歩んだと同じ道と同じ場所を歩き、子孫にもそうさせねばならぬ。このような受動的従順の精神、既存の秩序に黙って同意する態度、それをインカは人民の内に浸み込ませた。スペイン人の証言によると、人民は他のどこにも見られないほどインカの統治に満足していたということである。ちやうどこの点にまたこの国家組織の最大の欠点、認められる。すなわちペルーにおいては労働は

他人のためであつて、自分のためではない。自分の生活を少しでもよくしよう、自分を一歩でも進歩せしめよう、という態度はここでは許されない。かく個性の発展を閉め出した社会には、人間性の発展もまたないであろう」としている。いずれにおいても、超越から離反している内在が徹底しており、ヨーロッパ人における内在を把握している超越が、その超越から離反している内在を征服しているのとらえているのである（『鎖国』50年、『全15』一三一〜一三二頁、一六六〜一六七頁）。

無限を追求する精神における、視界を無限大にまで飛躍させようとする意志（超越）をN・コペルニクスの地動説のうちに見出している。地動説の核心にある、世界に対する新しい視界は「単なる感覚的な視界」ではなく、「数学的な合法性に従って把握された視界」であり、あくまでも「精神的な視界」であり、「合理的な思索の力」によって追求され、獲得されてきたものであるとしている。この「合理的な思索の力」を推進しているのが、視界を無限大にまで飛躍させようとする意志（超越）なのである（『鎖国』50年、『全15』二二一〜二二二頁）。

前述したように、砂漠的人間は内在から離反している超越におちいり、モンスーン的人間は超越から離反している内在におちいり、内在を把握している超越を獲得することがなかったとしているが、

モンスーン的人間に属す日本人のありかたにおいて、内在を把握している超越が獲得されているか否かについての和辻のとらえかたをみてみよう。

一四世紀〜一六世紀に活動した倭寇について、ほぼ同時代のヨーロッパ人の地理上の発見と対比して、前述のように後者においては、「二つの世界」を形成しようとする志向（内在）を、視界を無限大にまで飛躍させようとする意志（超越）が推進している（内在を把握している超越）のに対し、前者は「あぶれ者」の精神が貫徹し（超越から離反している内在。「あぶれ者」は空間的には、内在する世界を拡大しているが、内在する世界を超越することはない）、「無限探求の精神」と「公共的な企業精神」（内在を把握している超越）を欠いている（超越から離反している内在）としている（『鎖国』50年、『全15』一二七頁、一三三六頁）。

織田信長は、「未知の世界に対する強い好奇心、視圈拡大の強い要求」を持っていた（内在を把握している超越）としているが、豊臣秀吉、徳川家康はこれらを欠いていた（超越から離反している内在）としている（『鎖国』50年、『全15』五〇八頁、五三五〜五三六頁）。

戦国時代におけるキリスト教、近世ヨーロッパ文化（内在を把握している超越）の流入に対し、秀吉、家康はその流入を積極的に受けとめて、ヨーロッパ人における内在を把握している超越を日本文

化のうちに導入し、展開させていくという方向をとらず、キリスト教禁止、鎖国を断行したとしている。この鎖国政策は、秀吉による刀狩り、家康による儒教の体制イデオロギー化等による、武士身分が支配する体制の固定化と呼応するものであり、信長等にみられた超越の可能性、内在を把握している超越の可能性を挫折させるものであったとしている（『鎖国』50年、『全15』五一頁、『日本倫理思想史下巻』52年、『全13』四二〜四三頁）。

鎖国以後の日本人の精神の構え、文化創造力の変容について次のように述べている。

「この後（一六一二年以降―引用者）のキリシタンの弾圧は、キリシタン側の不屈な態度に刺激せられて、加速度的に残酷の度を高めて行ったものではあるが、しかしキリシタンの側でも、処刑の残酷さに刺激せられてますます殉教の情熱を高めて行ったのである。ここでは見せしめとしての処刑は逆効果をもたらした。数世紀来養われて来た日本人の不惜身命の態度（超越―引用者）が、ここに華を開いたようにさえ見える。当時の迫害の歴史を丹念にたどつてみた人は、日本人のうちの最もよき部分、脊骨の硬い不屈の精神（超越―引用者）が、この時期に日本人自身の手によって打ち亡ぼされたという印象を受けるであろう。それが世人に与えた影響も大きかった。戦国時代以来よ

うやく活発に動き出していた日本人の思考力が、近世初頭の世界に向かつて開く代わりに、シナの古代の方（儒教—引用者）へ向け変えられたのは、まさにこのキリシタン弾圧の結果であろう」（『日本倫理想史下巻』52年、『全13』四三頁）

「鎖国は、外からの刺戟を排除したという意味で、日本の不幸となったに相違ないが、しかしそれよりも一層大きい不幸は、国内で自由な討究の精神を圧迫し、保守的・反動的な偏狭な精神を跋扈せしめたということである。慶長から元禄へかけて、すなわち十七世紀の間は、前代の余勢でまだ剛石な精神や冒險的な精神が残っているが、その後は目に見えて日本人の創造活動が萎縮してくる。思想的状況もまたそうである」（『埋もれた日本』51年、『全3』四〇七〜四〇八頁）

「ペーコンやデカルト以後の二百五十年の間、あるいはイギリスのピューリタンが新大陸へ渡って小さい植民地を経営し始めてからあの広い大陸を西へ西へと開拓して行つてついに太平洋岸に到達するまでの間、日本人は近世の動きから遮断されてい、たのである。このことの影響は国民の性格や文化のすみずみまで及んでいる。それにはよい面もあり悪い面もあつて単純に片付けることはできないのであるが、しかし悪い面は開国後の八十年をもつてしては容易に超克することはできなかつたし、

よい面といえども長期の孤立にもとづく著しい特殊性のゆえに、新しい時代における創造的な活力を失い去つたかのように見える。現在のわれわれはその決算表をつきつけられているのである」（『鎖国』50年、『全15』五四八頁）

鎖国前の日本人が持つていた自立的な積極性（超越。内在を把握している超越）が、苛酷なキリシタン弾圧によつて、また鎖国以降の身分社会の固定において、喪失されていった（超越から離反している内在）としていたのである。この喪失が近世・近代のヨーロッパ人における自発性、合理性の発展（内在を把握している超越）と対比され、両者におけるこの対蹠的なありかたが太平洋戦争の敗北にまで帰結してきているとされているのである。

以上、日本人において内在を把握している超越は乏しかつたとしているのである。

次に、和辻がとらえた、芸術における内在を把握している超越のありかたをみてみよう。映画『法隆寺』について次のように述べている。

「映画『法隆寺』を見て驚いたのは、われわれが自分の眼で見た法隆寺よりも遙かに豊富な内容を持った法隆寺がここに作り出されているということであつた。

これは考えてみれば別に不思議なことではない。ここでは望

遠レンズで写した形象も航空機から写した形象も自由に使つてあるのであるから、地上の一点で自分の眼だけで見ていた法隆寺よりも遙かに多角的な法隆寺の姿が現われてくるのは当然である。そういう大きい形象でなく、彫刻などのように近くで眺めることができ、わたくしたちがすべてを知りつくしているような気持ちになつてゐるようなものでも、実はわたくしたちがそこを訪れた日の、氣象の工合とか時刻の工合とかというよな偶然の条件に決定された照明によつて照らし出された姿をしか、わたくしたちは知らないのである。たといそこを十度訪れて、十度ともその偶然の条件が異なつていたとしても、それは無限と言つていいほどに多種多様であり得る照明の仕方うちの、ただ十種だけを見たに過ぎない。しかるにこの彫刻を映画化する場合には、平生そこで見るのできない照明の設備を設け、それによつてあらゆる角度から、あらゆる強度を使つた光をあてて見るができる。これは自然のままの照明の種類に比べれば、何十倍、あるいは何百倍にもなつてゐるのである。映画の製作者はこの中からおのれの好む照明を選び取り、おのれの好む姿を捕えることができる。これはわれわれが与えられた条件に盲従しつと与えられた姿だけを眺めているのとまるで違つた、実に豊かな、また自由な立場なのである。そういう

立場で、われわれの思いもかけなかつたような美しさが見いだされてくるのも、また当然だと一言わなくてはならない。

そういう点を考えると、映画『法隆寺』は、誰の眼にでも映つてゐるような法隆寺の姿をただフィルムの上に捕えて来たというものではない。そこには探求があり、選択があり、新しい統一がある。しかし何が探求され、何が選択されるのであるか。それは美術品としての法隆寺の建築、彫刻、絵画などが、それぞれ内に蔵している意味や価値である。それは法隆寺を訪れる人の眼に直ちに全面を露呈するようなものではなく、幾度も見るうちにだんだん価値の深まつてくるようなもの、従つて探求するに従つて漸次深い美を示してくるようなものである。それを映画『法隆寺』は、法隆寺を映画化する過程において、かなり力強く捕えているのである。従つてそれは、法隆寺の美的価値を材料としたものには相違ないが、単にそれを紹介し説明するという立場に立つのではなく、それ自身一つの芸術品になつてゐると言える」（『美術品の映画化』58年、『全24』一一四―一五頁）

「法隆寺の建築、彫刻、絵画などが、それぞれ内に蔵している意味や価値」は、「法隆寺を訪れる人の眼に直ちに全面を露呈するようなもの」（超越から離反している内在）ではなく、「幾度も見るうちに」

鑑賞者における「探求」、「選択」、「新しい統一」によってとらえられてくるもの（内在を把握している超越）である。映画『法隆寺』は、視角、照明等を多種多様に設定しようという状況（内在）において、より「自由」に「探求」、「選択」、「新しい統一」（超越）を遂行している（内在を把握している超越）のである。

「庭園は自然を模しながらも自然の風景よりは一層純粋に、自然の美しさを表現しようとするものである。そういうことが可能なのは、自然にはむだが多く、自然の美しさは決して障害なしにやすやすと出てくるものではないからである。自然のむだを適当に切り捨てれば、自然は美しく輝き出してくる。そういう否定の仕事は、自然から出るのではなく、精神の働きによってのみ可能である。芸術的形成としての庭園は、素材としての自然にこの精神の否定的な働きの加わったものにほかならない」（『桂離宮』58年、『全2』二五八～二五九頁）

「むだ」が「多く」含まれている「自然」（内在）の「むだ」を「切り捨て」る「精神の否定的な働き」（内在を把握している超越）において、「自然は美しく輝き出してくる」のである。

室町時代の周文、雪舟等の水墨画について次のように述べている。「周文や雪舟の絵の第一の特徴は、山水を描きながら自然の色彩を捨て、ただ濃淡の墨線をもって一切を表現していることである。この

ように大胆に色彩を捨てたということ、すなわちMaleriという意味での絵画であることをやめたということは、一つの決然たる否定の活動である。……画家は、この決然たる否定によって、かえって非常に多くを得たのであった。墨の線の濃淡や筆勢などによって無限に多くのことを語り得るに至ったのはその結果である。だからすぐれた墨絵は、あらゆる華麗な色彩を駆使して自然を描いた絵よりも、かえって深い自然の真相を表現しているように感ぜられる」としている（『歌舞伎と操り浄瑠璃』55年、『全16』五六頁）。自然における色彩を捨てるという否定（超越）において、自然（内在）が把握されているのである。「深い自然の真相」は、この内在を把握している超越において開示されるとしているのである。

世阿弥が大成した能のうちにも、自然（内在）の否定（超越）（内在を把握している超越）を見出している。能の演技、動作について次のように述べている。

「能の舞台である人物が泣くときには、五本の指をそろえた片手が、掌を内に向けて、きわめて徐々に下から上へ、顔の方に向かって動いて行き、眼の一、二寸前で止まり、またきわめて徐々にもとへ戻って行く。こんな動作は現実の人間においてはまず見ることがないであろう。涙があふれいで、それを手でふくとか、押えていたのを押え切れなくなって、咽び泣くとか、

というふうな動作は、相当に迅速に行なわれるのみならず、また上体を相当に激しく動かしもする。その上いろいろな様態を持った泣き声を伴なっている。しかるにそういう動作や泣き声をことごとく排除し去って、恐らく重い神経痛の患者のみが自然に作り出しているようなきわめて緩慢な腕の動き方をもってそれに置きかえたということは、自然的な身体の動きをことごとく否定してただ動くということだけを残したというほかはないであろう。……しかもこの動き方は、泣くということの表現としては、決して不十分であるとはいえないのである。もし同じ程度の演技によって比較するならば、自然的な演技によって泣く演技よりも、能の泣き方が一層鋭く泣くということを表現しているであろう。……

能の演技のこの特色は、身体の動作のうちで最も基礎的な「歩き方」において代表的に示されている。能の役者が舞台の上で歩くのを見ていると、足を水平のまま擦って前に出し、踏みしめる場所まで動かしてから、急に爪先を上へあげ、鰐が口をあけたような格好にして、それをパタツと伏せる。これは非常に目立つ運動であって、役者によるとこの足の動きを特に美しく感じさせるのがある。ところでこの動作は、人の自然な歩き方を二つの運動に分解し、その一々をきわ立たせたものであ

る。言いかえれば、有機的な生きた動き方を機械的な動きの方へ一歩変質させたものである。それをわたくしは、自然的な動きの否定と解する。それは決して自然的な歩き方ではない。しかしそれによって歩くということが自然的な歩行よりもかえって美しく表現されていることも事実である」（『歌舞伎と操り浄瑠璃』55年、『全16』五八〇五九頁）

能の演技、動作において自然（内在）は否定されている（超越）（内在を把握している超越）のである。この否定において、自然は「一層鋭く」表現されているのである。

能の演技とともに能を構成する能の囃子、謡のうちにも、自然（内在）の否定（超越）（内在を把握している超越）を見出している。囃子の鼓と笛について、「鼓の音は沈黙を区切る」という作用をやっている。急調に打たれる場合でも、それは沈黙の流れを活気づけるように感ぜられる。つまり鼓は、響き出る音でも、音のない沈黙をさまざまに働かせることによって、一層効果をあげているのである。……能の囃子においては、笛の音が旋律化することをできるだけ押えようとする意図、あるいは笛の音の旋律を細かく切り裂いて、沈黙をきわ立たせるために使おうとする意図が、看取されはしないであろうか」としている。「旋律」（内在）を否定する（超越）ことによる、「沈黙」の活性化、顕在化（内在を把握している超越）

が志向されているのである。謡についても、その発声法や節まわしが「自然的でないもの」を含んでいるとし、自然的なもの（内在）の否定（超越）において、かえって「純粹に自然的なもの」が「作り出される」（内在を把握している超越）としている（『歌舞伎と操り浄瑠璃』55年、『全16』五九〇頁）。

第5節 内在から離反している超越

奈良時代、平安時代の律令体制の下において、その律令の根幹としての「人倫的国家の立場」、「仁政の理想」は、それを形骸化する現実が台頭してきた（内在）にもかかわらず、「規範」、「思想」として機能し、公卿等、当時の人々に対する規制力を持っていた（超越）としている。

「公卿たちは、朝廷の公の仕事としては優雅な年中行事にばかり骨を折っていたように見えるが、その裏面では私の仕事としてきわめて熱心に庄園経営に従事していたのであって、おのれの一家の政所政治は中央政府の仕事よりも現実的であり、地方にわたるその組織は地方官の組織よりも活発に動いていたのである。そういう勢力に阿付する地方官は、公有地が私領に流れ入って行くのを、見て見ぬふりをしていたのであった。……こ

れは天智天皇の法に随う統治を、実質上否定して行くことであつた。

しかしこの否定を實行している人たちが、前述のごとく、「經國の大規」を立て、天智天皇の法に随う統治を高く掲げているのである。従つて彼らが現実において行なっている政所政治は、あくまでも私事として隠してあつた。これが藤原氏専権の最も大切な急所であつたと思われる。彼らの実力は法の外にある庄園から出ているが、しかし彼らはそれを法の名において行使したのである。ここに藤原氏の専権が武家の専権と異なるゆえんがある。藤原氏の行なつた「私」は、決して武家のそれに劣らないのであるが、それにもかかわらずなお藤原氏が人倫的国家の立場を保持したかのごとくに見られるのは、右のごとき名目の保持にもとづくのである。従つて仁政の理想も、思想として公卿の間にはつきりと保たれていた。それはもはや現実的な努力を伴わなない名目的な思想に過ぎなかつたが、しかし思想としては以前よりもむしろ行きわたつたといつてよいであろう。

仁政の思想が、形式化しつつも保持せられたということは、意義の少ないことではない。ある論者はこの思想を單なる文字の遊戯と呼び、ほとんど意義を認めないようであるが、しかし遊戯であつたとしても、あるいは虚偽の看板であつたとしても、

それを掲げること何らかの効果があつたからこそ、人々はそれを掲げたのであろう。少なくともそれは、藤原氏初め公卿たちが、その現実に行なっているところを是認するときイデオロギーを作り出すのを、防ぐことができた。彼らは私利を計るためにも私利を否定する思想を借り用いなくてはならなかった。

現実には私を行なつていたとしても、その私を隠して無私を装う方が有効であつたのであるならば、その社会では無私であることが規範としての力を持つていたといわなくてはならない。いれんや、形式的にもせよ仁政の理想を掲げたために、実際にそれに添うようなことを、何ほどか行なわざるを得なかつたのであるから、その規範力は決して軽視さるべきものではない（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』一八六～一八七頁）

藤原氏等公卿は「庄園経営」、「政所政治」のうちに内在していたと同時に、その内在していた世界から、「天智天皇の法に随う統治」、「人倫的国家の立場」、「仁政の理想」へ超越しようとしていたのである。前者における彼等のありかたは超越から離反している内在であり、後者における彼等のありかたは内在から離反している超越であり、両者は分裂していたのである。この超越が「私利を計る」こと（内在）において有効であつたのは、公卿等、当時の人々がこの超越へと規制されていたことによるのである。和辻は、当時の人々がこ

の超越（内在から離反している超越）へと規制されていることに着目していると考えられる。

鎌倉新仏教における親鸞、道元のありかたのうちに、内在を離反している超越を見出している。親鸞の絶対他力の信仰について次のように述べている。

「他力に徹した親鸞は、「他力には義なきを義とす」……ということを作り返して力説している。「義」とは行者の自力の計らひをさすのであるから、他力の立場は「義なし」である。義なきことが他力の立場の義なのである。この思想はまた「自然法爾」……としても説かれている。「自」はおのずからであつて行者のはからいではない。「然」もしからしむであつて行者のはからいでない。しかも如来のちかひによつてしからしめるのであるから、「法爾」といわれる。行者は善からむとも悪しからむとも思わず、ただ他力によつて然らしめられるである」（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』三一九頁）

「行者の自力の計らひ」である「義」が、世界のうちに内在することとしての「計らひ」であるのに対して、「他力の立場」である「義なし」は、そのような内在からの超越である。しかもこの「義なし」（超越）は、世界への内在を絶対的に超越している「他力」によつて実現されるのであり、内在から離反している超越である。

道元の「主体的な絶対者」について次のように述べている。

「念仏宗は絶対者を絶対他者として超越的彼岸的に把握しようとするのであるが、道元はそれに対して、絶対者をあくまでも主体的に、この現実在即して、把握しようとしたのである。東西がそれを「心」としていい現わしたのは、この主体的な把握の関心を示すものであるが、道元はさらにそれを驚くべく豊富な精神現象の理解によって種々の方面から論じている。しかもその際は、主体的に把握せられた絶対者が、決して絶対我アートマン……でないことを、熱心に力説しているのである。絶対我は、手近な主体である自我を絶対化したのであるから、当然絶対的主体であるかのように見えるが、しかし実は対象的に立てられたものであって、絶対他者と同じく、ノエーマ的な絶対者に過ぎない。主体的な絶対者は、そういう一つのものではない。それはあらゆるものとしておのれを現わすが、それ自身においては無である。すなわち悉有であるとともに無である。あらゆる相対者に即する絶対者である。生滅する差別の世界の背後に、一つの永遠不変なものとしてあるのではなく、差別界そのものをおのれの姿とするところの絶対者である。かかる絶対者の自覚を行において実現するのが道元の禅であった。

ところで、このような自覚は、人倫的实践においては、まさ

に慈悲にほかならなかったのである。なぜなら、自己における絶対者の自覚は、ただ吾我からの脱却、身心の放擲においてのみ達せられ、その吾我身心の放擲は、端的に自他不二の実現となるからである。禅における自力は、自己の本来の面目として自己のうちに主体的な絶対者を見いだすことであって、吾我に執することではない。吾我の意味での「自」は、ここでも絶対的に捨てなくてはならない。……これによって見れば、身命を放擲して慈悲を行することが、絶対者を自覚する道だと考えられていたことは、明らかであると思う。

……道元にとつては、捨身の行がどれほどの救いをもたらしたかは問題でなく、行自身が絶対的な意義を担うのであった。言いかえれば捨身の行は絶対者の実現であって、何かのための手段ではなかった」(『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』三二八～三三〇頁)

道元において、「絶対我アートマン」、「対象的に立てられたもの」、「ノエーマ的な絶対者」、「生滅する差別の世界の背後に、一つの永遠不変なものとしてある」「絶対者」が内在であるのに対し、「あらゆるものとしておのれを現わすが、それ自身においては無である」「主体的な絶対者」は内在から離反している超越である。また「吾我からの脱却」、「身心の放擲」とは、「吾我」、「身心」への内在からの超越

である（内在から離反している超越）。「慈悲」、「捨身」は内在から離反している超越であり、内在している世界における「救い」のための「手段」（内在）ではなく、それ自身において「絶対的な意義を担う」（内在から離反している超越）のである。

鎌倉時代の歴史書、『水鏡』、『愚管抄』が、記紀神話における、神々の神話である「神代」を、人間の歴史である「人代」から明確に分離し、歴史としてとらえることをしなくなってきたことに着目している。「この著者（『愚管抄』の著者、慈円―引用者）にとっては神々は単に古い神話の神々ではなくして現前に生きた神々である。それは道理の根源であって、他から道理を課せられることきものではない。そういう神々の歴史を語ることは、歴史が道理に従って起こるものである限り、不可能たといわなくてはならぬ。「神の御代は知らず」というのはそういう意味なのである。以上のごとくこの時代の歴史書は、「神の代」を日本の歴史に結びつけることをはばかっている。が、そういう態度はこの時代に突如として現われたのではなく、すでに平安朝において準備せられているのである。藤原氏は皇室の神聖な権威を利用することによって権勢を得た。その利用の仕方は、皇室との外戚関係を作ることであった。そこで皇室の権威は藤原氏と密着したものになり、従って人間の側にひきつけて考えられるようになった。それにつれて、大神宮（伊勢神宮―引用

者）などのように生きた崇敬をうけている神々は、皇位から遠くひき離されて、人間を超えた神秘的な威力、すなわち「冥」の力として、はつきりと区別されたのである。これは神話における素朴な神人一如の考え方の崩壊を意味する。そういう準備のあとで、この時代の歴史家は、神代のことを触れてはならないものとして取り扱い始めたのである」としている（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』二八七―二八九頁）。「神話における素朴な神人一如の考え方」とは内在であり、そのような「考え方」の「崩壊」とは内在からの離反である。この「崩壊」において、「歴史」（内在）から「道理の根源」、「冥」の力へ超越する（内在から離反している超越）のである。

さらに、鎌倉時代の伊勢神道から始まる神道のうちに、従来からある天照大神等皇祖神への崇敬（内在）から脱却し、皇祖神よりも「はるかに根元的な神」、「大元神」を「生きた崇敬の対象たる冥の力」として確立しようとする運動（超越）（内在から離反している超越）を見出している（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』二九九―三〇三頁）。和辻は、鎌倉時代以降の歴史意識、神道のうちに、以上のような、内在から離反している超越を見出し、着目していると考えられる。

平安時代―鎌倉時代の武士の主従関係における、主君の家人に対

する信頼、家人の主君に対する献身のうちに、自己の生命、家族的愛情、享樂への執着（内在）の克服（超越）（内在から離反している超越）を見出している。「享樂を欲する自我の没却、主君への残りなき献身、それが武士たちにとつての三昧境であり、従つてそれ自身に絶対的価値を持つものであった」としている。「重代の主君は、領地の給与といふとき「一旦の恩」を超えて献身を要求し得る権威なのである。そうなると、主君の恩はその実質を離れても存続するものになる。主従関係は領地関係を離れても存続し得る。恩賞は主君の家人に対する「情」の表現であつて、家人の献身的奉仕に対する代価なのではない。恩賞を与えることができなくなった主君でも、家人を「たのむ」という信頼の態度においてその情を持ち続けた。この情に対応するのが家人の献身の情であつた。だから献身の情は「欲」を離れている。主君のための自己放擲が、それ自身において、貴いと感ぜられたのである」としている。「享樂を欲する自我」、「家人の献身的奉仕に対する代価」としての「恩賞」は内在であり、そのような内在の「没却」（「家人を「たのむ」という信頼の態度」、「家人の献身の情」（内在から離反している超越）は、内在する世界を超越して、「それ自身において、貴い」とされたのである（『日本倫理思想史上巻』52年、『全12』二四九〜二五〇頁、二五四頁）。

明治維新以降の近代日本の欧米化が世界史に与えた影響について

次のように述べている。

「ヨーロッパ人が近世以後になしとげた最大の業績は、世界的視圏の形成だといつてよい。世界は文字どおりに一つになった。それをヨーロッパ人は、全世界の植民地化という形で実現したのである。この植民地化の運動が食いとめられたのは、二十世紀の劈頭へきちゆうであつた。そうしてその役目をつとめたのは日本人であつた。日本人はこの世界史的な使命を理解し得ず、自らも植民地獲得の運動に加わつたのであるが、しかしその後半世紀の間に、第一次第二次の両度の世界戦争によつて実現されて来たことは、植民地の解放、植民政策の否定という新しい傾向である。今や世界じゅうのあらゆる民族が、たがいに知り合い、たがいにその存在を認め合うような、一つの世界を形成するに至つている。これは世界史始まつて以来の新しい情勢である。

この情勢を作るために日本がきっかけとなつたのは、日本人がその担つている過去の伝統にもかかわらず、ヨーロッパの知識や技術を十分に取り入れることができたからであつた。この日本のやり方は今や世界各地の諸民族によつて採用されているように見える。ヨーロッパのすぐれた技術を取り入れたからといつて、それが直ちに植民地化を意味するという時代は過ぎ去つた。すぐれたものは何でも取り入れるがよいのである」

〔日本の文化についての序説〕60年、『全24』一七九頁）

明治維新以降日本人は「その担っている過去の伝統」（内在）から離反して、「ヨーロッパの知識や技術」を導入した（内在から離反している超越）ことにより、日本は植民地化されることをまぬがれた。この日本人のありかたが世界中の諸民族によって採用され、とりわけ植民地化されていた諸民族によって採用され、植民地解放を推進していったとしている。この日本人における内在から離反している超越は、「世界じゅうのあらゆる民族が、たがいに知り合い、たがいにその存在を認め合うような、一つの世界」への超越としてとらえられているのである。

Tetsuro Watsuji's Concepts of Immanence and Transcendence in the Postwar Period

Tetsuo ITAGAKI

This paper investigates into Tetsuro Watsuji's understanding of immanence and transcendence in the postwar period (1945-60), both of which are predominant in Watsuji's philosophy.

戦後期和辻哲郎における内在と超越
— 板垣