

儒教・仏教的人間観とヘレニズム・ヘブライズム的人間観の

近代的統合の試みとしての和辻倫理学

平田俊博

1 和辻倫理学の比較思想的意義

西洋と日本の人間観を比較するに際して、和辻倫理学が今日なお最も有力な評価基準を、少なくともその代表例の一つを、提供してくれていると見なしても、さして異議はあるまい。

さて、いま私はここで、和辻哲郎が提供した評価基準を二層に区別してみたい。風土論的比較と存在論的比較とである。

第一層の風土論的比較とは、論文集『偶像再興』(一九一八年)を嚆矢として、『古寺巡礼』(一九一九年)、『日本古代文化』(一九二〇年)、『原始基督教の文化史的意義』(一九二六年)、『原始仏教の実践哲学』(一九二七年)などを経て、『風土——人間学的考察』(一九三五年)で一応の頂点に到る人間学的な分析の成果である。

第二層の存在論的比較とは、『人間の学としての倫理学』(一九三四年)と『倫理学』三卷(上巻一九三七年、中巻一九四二年、下巻一九四九年)において展開された倫理学的分析の成果である。

時間軸からすれば、風土論的比較から存在論的比較へと和辻倫理学は発展成熟するのであり、従って両者を截然と区別することは必ずしも容易でない。しかし、論理構造に着目するならば、第二層の存在論的比較には人間存在に関する普遍的な見通しが用意されていて、そうした普遍的な人間存在論が特定の自然環境の中で具現されると、第一層における風土論的差異となって現象してくるのが見てとれる。

そこで、まず、第一層の風土論的比較について見ていきたい。風土論の代表作である『風土——人間学的考察』は、書名からも伺われるように、風土を人間学的に考察する。「風土」とは、古くは「水土」とも呼ばれたもので、「ある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称」(注 1)である。自然科学的考察ならば人間の環境としての自然を、自然現象として、つまり人間の存在の仕方から分離し切断しうる客観的現象として、取り扱うのであるが、その同じ「人間の環境としての自然」(同)を、人間学的考察は「風土の現象」(同)として取り扱う。と言うのは、現象そのものを根源的に自然科学的対象だと見なすことに対して、和辻は疑問を呈するからである。彼によれば、むしろ、風土の現象の方こそが根源的なのであり、それは自然科学的考察の対象ではなく、人間学的考察の対象となる。

和辻によれば、風土は「人間の自己了解の仕方」(同 13 頁)であって、風土の現象は「文芸、

美術、宗教、風習等あらゆる人間生活の表現のうちに見いだすことができる」(同)。このことを彼は、「常識的に明白な気候の現象」(同 8 頁)を用いて説明する。

和辻の説明の仕方には、カントが『純粋理性批判 第二版』の演繹論で用いた超越論的論証の影響が見て取れる。つまり、誰もが受け入れざるをえない事実問題を先ず確定して、次いでその事実を可能とするアプリアリな先行条件を論理的に吟味し確定する、という二階の論証手続きを和辻は踏襲している。

第一階の事実問題において、和辻は初っ端からこう宣言する。「我々が寒さを感じず、という事は、何人にも明白な疑いのない事実である」(同)。

デカルトならば、「我々」の代わりに「我」ないし「私」を主語において、「私が寒さを感じず」という事実の真偽を執拗に詮索するであろうが、和辻はその必要を感じていないようである。「寒さを体験する個人的意識」(同 10 頁)は当初から、「我々」という集合的な共同意識に浸透されていると考えているのである。「寒さを感じず」(同、傍点は和辻)という個人的意識は「志向的体験」(同)であって、「我々は寒さを感じず」(同、傍点は和辻)と「言い現わしても何ら支障がなかった」(同)ように、「寒さを体験するのは我々であって単に我のみではない」(同)、と彼は言い切る。

そして、さらに続ける。「我々は同じ寒さを共同に感ずる。だからこそ我々は寒さを言い現わす言葉を日常の挨拶に用い得る」(同、傍点は和辻)のである。「寒さを共同に感ずるという地盤においてのみ」こそ、「我々の間に寒さの感じ方がおのおの異なっていること」(同)が「可能」(同)となる。「寒さを共同に感ずるという地盤」を欠くならば、「他我の中に寒さの体験があるという認識は全然不可能」(同)だ、と和辻は言う。それで、「寒さの中に出ている」のは「単に我れのみではなくして我々」であり、精確にはむしろ「我々であるところの我れ、我れあるところの我々」だ、と結論する(同)。こうして彼は「間柄」という独自の倫理学の基盤を探り当てることができた。

第一階の事実問題の確定作業における和辻の特徴は、事象そのものへ迫ろうとするフッサール流の現象学的アプローチの援用にある。しかも彼は、この作業を二段に分けて行く。志向的分析と間柄的分析である。

第一段の志向的分析は、「個人的意識」(同 8 頁)に即して語られる。和辻によれば、私たちは「寒さを感じることにおいて寒気を見いだす」(同、傍点は和辻)。寒気というものが独立にあって、私たちが寒さを感じる前に、寒気を知るということは「不可能」(同)なのである。私たち—和辻の用語では「我々」—と「寒気」がそれぞれ別個に単独に「存立」(同 9 頁)しているという、「主観客観の区別」(同)は「一つの誤解」(同)にすぎない。「寒さを感じず」(同 8 頁、傍点は和辻)という「感じ」は、寒気に向かって関係を起こす一つの「点」(同)ではない。それは「まず第一に」(同)「志向的体験」(同)にはかならない。「……を感じず」という事態そのものが「すでに関係」(同)であって、こうした「関係的構造としての志向性」(同)は「主観の一つの構造」(同)なのである。

第二段の間柄的分析は共同的意識、つまり「寒さを共同に感ずるという地盤」(同 10 頁)に

おいて語られる。私たちは「お寒いですね。」などと、時候の挨拶を日常的に用いて暮らしている。こうしたことが可能なのは、「同じ寒さを共同に感」(同、傍点は和辻)じているからである。ところで、私たち自身は「外に出ている」(ex-sistere)ものとして「おのれ自身に対して」(同 9 頁)。「外に出る」のは私たち自身の「構造の根本的規定であって、志向性もまたこれにもとづいている」(同 10 頁)。しかも、「寒さを言い現わす言葉を日常の挨拶に用い」(同、傍点は和辻)ている事実からして、「外に出る」ことを根本的規定としているのは「我々であって単なる我ではない」(同)。それゆえ、「外に出る」という構造は、寒気というような「もの」(同)の中に出るよりも先に、「すでに他の我れの中に出る」(同、傍点は和辻)ということにおいて存している。これは志向的關係ではなくて「間柄」(同)である。「寒さにおいて己を見いだすのは、根源的には間柄としての我々なのである」(同)。

それで、次に第二階の権利問題であるが、ここでの論証において和辻は必ずしも説得的でない。と言うのも、第一階の事実問題の確定に際して彼が提供する事実には二種類があり、それらの先後関係が不明確だからである。第一に彼が確定する「何人にも明白な疑いのない事実」(同 8 頁)とは、「我々が寒さを感じず」(同)という「常識的に明白な気候の現象」(同)である。そして第二に彼が確定する事実とは、私たちが「寒さを言い現わす言葉を日常の挨拶に用い得る」(同 10 頁)ということである。

ここまでするまでを素直に読めば、和辻の権利問題に関わる論証は、私たちが「寒さを感じず」から、私たちは「寒さを言い現わす言葉を日常の挨拶に用い」ることができる、ということ以上でも以下でもない。ところが、そこから彼は突如に些か論理を飛躍させて、私たちが「寒さを言い現わす言葉を日常の挨拶に用い」ることは、「寒さを共同に感ずるといふ地盤においてのみ可能になる」(同)と、逆に推論してしまう。

その上で彼は、「寒さを言い現わす言葉を日常の挨拶に用いることができる」のは、我れと同じく「他我の中に寒さの体験があるという認識」(同)があるからであり、さらに、「他我の中に寒さの体験があるという認識」が可能なのは、「寒さを共同に感ずるといふ地盤」があるからだ、と結論するに至る。

さて、この「寒さを共同に感ずるといふ地盤」こそが、和辻が創唱した「風土」(同 11 頁)なのであり、この風土において私たちは私たち自身を見いだす。このことを和辻は次の通り表現する。「我々は『風土』において我々自身を、間柄としての我々自身を、見いだす」(同)。彼によれば、風土において見いだされる「己れ」(同 10 頁)とは、「根源的には間柄としての我々」(同)以外の何者でもない。

要するに、権利問題に関わる和辻の論証は、次のように簡略化できよう。すなわち、我々の住まう風土では日常的な時候の挨拶が「何人にも明白な疑いのない事実」(同 8 頁)であり、だからこそ、私だけではなくて「我々が寒さを感じず」(同)という「常識的に明白な気候の現象」(同)が可能となる。

換言すれば、先ず和辻は、日常的な時候の挨拶という「何人にも明白な」人間生活の表現」(同 13 頁)という事実に着目する。次いでその事実立脚しながら、どのようにしてその事

実が可能か、という事実の権利問題を究明する。こうすることによって、そこに生活する「常識的に明白」な「共同に感ずるという地盤」をカント流に演繹し、最後に「人間の自己了解の仕方」(同)を解明する。

こうして和辻は、人間の自己了解の「根源的」(同 10 頁)な仕方が「間柄」ないし「間柄としての我々」(同)であることを解明し、また「風土が人間の自己了解の仕方」(同 13 頁)であることを明らかにして、さらに「風土の現象」(同)が「一つの民族の永い間の風土的自己了解」(同)の表現ないし「あらゆる人間生活の表現」(同)であることを解明する。

以上が和辻の論証構造の特徴である。日常的な挨拶が人と人との間で交わされるものであることは、「日常的な挨拶」という概念を分析すると、分析的に述語としてアприオリに導出できる。従って普遍性と必然性を有し、それゆえ、日常的な挨拶が人と人との間で交わされるものであることが「何人にも明白」なのは、論を俟たない。そのことは人間の間柄全般に妥当するのである。

ところが、その挨拶の内容が必ず時候に関するということが「常識的に明白」なのは、必ずしも普遍的ではない。それが常識的に明白であるのは、「共同に感ずるという基盤」、つまり日本的風土においてにすぎない。妥当する範囲は日本の風土に限定された「間柄」なのである。「要するに、私たち人間が、「単に我れのみではなくして我々」であり、精確にはむしろ「我々であるところの我れ、我れであるところの我々」だしても、こうした「間柄」には、普遍的な存在論的間柄と特殊日本的な風土論的間柄の 2 種類が区別できる。それゆえ、西洋と日本の人間観を比較するに当たって、和辻倫理学の比較思想的意義を論じるためには、この区別を前もって明確にしておかなければならない。

2 風土論的比較と存在論的比較

しかしながら和辻自身が、普遍的な存在論的間柄と特殊日本的な風土論的間柄の 2 種類をきっちり区別しているのかと言えば、必ずしもそうではない。彼において両者は連続的と言うより、むしろ一体的に論じられている。人間存在に関する普遍的な見通しが用意されている第二層の存在論的比較と、そうした普遍的な人間存在論が特定の自然環境の中で具現され現象する第一層の風土論的比較が、未分離なままなのである。

例えば、『風土—人間学的考察』の第一章「風土の基礎理論」において、和辻は次の通り論証を進めている。「風土は人間存在が己れを客体化する契機であるが、ちょうどその点においてまた人間は己れ自身を了解する」(同 20 頁)。このことを彼は、人間の「風土における自己発見性」(同)と呼ぶ。人間という現象は風土の現象から不可分で、風土の中で風土に即して考察されざるをえないとするのである。

それで和辻が言うには、「根本的に、人間が己れを見いだすとき、すでに風土的規定の下に立っているとすれば、風土の型はやがて自己了解の型とならざるを得ない」(同 22 頁、傍点は和辻)。重要なのは「風土の型の発見」(同)なのである。

彼によれば、人間存在の単なる「風土的規定」(同)は、「人間の歴史的風土的構造一般の問題」(同)であって、「具体的な人間存在の仕方の考察」(同)ではない。人間存在の風土的規定とは、「具体的な人間存在が必ずある国土ある時代に特有な仕方においてあるということ」を規定」(同)するだけで、それが「いかに特殊であるかを問」(同)おうとはしない。また、「種々なる風土における種々の人間が、その存在の表現においてそれぞれ顕著な特性を持つ」(同)ということは、「存在的には我々に明白」(同)なことである。

この際、ハイデッガーが『存在と時間』(一九二七年)で導入した現存在(Dasein)という人間存在の「存在的・存在論的(ontisch-ontologisch)」(注2)分析を、和辻が独自の仕方で援用しているのは間違いない。ハイデッガーは人間存在を「個人の立場」(注3)から見て、その基礎的在り方を時間的な「死への存在」だと規定した。ところが和辻は、人間の基礎的在り方を「社会の立場」(同)から見て、風土的な「生への存在」(同)だと規定した。風土的と規定することで、ハイデッガーに欠けていた空間性と歴史性を、時間性に加味しようとしたのである。

さて、和辻によれば、人間の「風土における自己発見性」には二種の契機がある。「特殊な存在の特殊性」(同 23 頁)に向かう「存在的認識」(同)と、「その特殊な仕方を人間の自覚的存在の様態として把握」(同)する「存在論的認識」(同、傍点は和辻)とである。そして、「人間の歴史的・風土的特殊構造の把握」(同)は、「存在論的・存在的」(同)認識となる。

ハイデッガーが「存在的・存在論的」な分析を通じて普遍的かつ全般的な人間存在の仕方を求めたのに対して、和辻は敢えて順序を逆にして「存在論的・存在的」に究明しようとした。そうすることで、「特殊なる風土現象の直観から出発して人間存在の特殊性に入り込もう」(同)としたのである。「人間の歴史的・風土的特殊構造」(同)を「特に風土の側から」(同)把握しようとしたのである。「風土の型が人間の自己了解の型」(同 22 頁、傍点は和辻)なのであり、これを発見するのが和辻独自の「存在論的な究明」(同)にほかならない。

存在論的・存在的に究明する風土論的比較は、和辻自身が危惧するように、「学的把握にとってきわめて困難」(同 23 頁)であり、「詩人的想像の産物に類したもの」(同)に終るかもしれない。若い頃にカントの感化を受けたヨハン・ゴットフリート・フォン・ヘルダーが、後年「生ける自然」の「解釈」に立脚して「人間の精神の風土学」(同)を構想して、かつての師であるカントから厳しい批判を受けたのであるが、同じ「危険」(同)が、「風土を根本的に考察しようとする者を常に脅かしている」(同)ことに、和辻ははっきりと気づいている。

だが、それでも彼は存在論的・存在的な風土論的比較を敢えて敢行したのであった。と言うのは、「歴史の世界の考察が真に具体性を得る」(同)ためには、風土的特性の問題を根源的に明らかにする必要があることを、和辻が確信していたからである。『風土 人間学的考察』中の「解説」において後輩の哲学者の谷川徹三が和辻を評して、「天才とするよりほかに理解のしようがない」(同 243 頁)と嘆賞している。ゲエテと同様、和辻の眼も「随所にイデエを見ることができた」(同)のであった。イデエを見る和辻の眼は「現象の多様の中に常に根源的なものを捉える」(同)ことができたのである。風土の現象の中に彼は風土の型を捉えたのであった。

さて和辻は、周知のように、風土の型を三つの類型に分類している。南アジアのモンスーン

型と、西アジアの砂漠型と、ヨーロッパの牧場型である。彼において風土は、土地ごとに大衆文化から上流文化までの文化全体を包含するものであった。

中国の日本哲学研究者の卞崇道の意見を参考にして、和辻の風土論が持つ倫理的意義を纏めれば次の四点となろう。

- 1、人類の諸文化が互いに同等の価値をもって文化多元論的に空間上並存すると主張することによって、「自国文化中心主義と対立する新しい文明観を確立」(注4)した。
- 2、主客分離を克服して主客一体を主張することによって、「自然が人類の諸文化発生の客観的な源」(同 199 頁)であり「人類の諸文化の共通の基盤」(同)であることを、「正確に説明」(同)した。
- 3、当代の「西洋哲学を批判的に乗り越え、東西思想の融合を実現しようとつとめた」(同 203 頁)。
- 4、ハイデガーにおける時間の強調という偏りを克服して、「空間の重要性」(同)を論じた。

また、和辻の風土論が持つ倫理学的問題点について、卞崇道は次の通り述べている。「和辻は自然の人間と人類文化に対する影響を考察したに過ぎず、人類が自ら歴史と文化を創るという主体的側面を見落とした」(同)。これに対して、私はもう少し和辻の側に立って、次のように言いたい。すなわち、和辻は自然が人間と人類文化に与える影響を重視したが、反対に人類が歴史と文化と自然環境に与える影響を相対的に軽視した。とりわけ人類が自然環境に与える影響については、地球大の環境危機がますます増大しつつある今日、もっとも重大視すべきであると私は考える。

3 和辻倫理学の存在論的意義

一九三五年の『風土—人間学的考察』の第二章「人間存在の風土的規定」の前半では(注5)、概ね人間存在に関する普遍的な見通しが述べられている。そこで和辻は、普遍的な人間存在論を展開して、第二層の存在論的比較を実行していると見なしてよからう。

既に前年の一九三四年に彼は『人間の学としての倫理学』を刊行し、その中で「人間とは何か？」を真正面から問うた。「人間」という漢語の概念を、儒教的、仏教的、やまと言葉的、当日常語的に分析した上で、「ハイデッガーの現象学的方法」(注6)を援用しつつ、西洋のヘレニズム・ヘブライズムの人間観を「解釈学的方法」(同 256 頁)によって批判的に考察した。中国古典や仏教経典、日本古文籍は元より、ソクラテス、プラトン、アリストテレス、アウグスティヌス、アンセルムス、トマス・アキナス、デカルト、ホッブズ、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル、フォイエルバッハ、ディルタイ、マルクス、コーヘン、シェーラーら古今の代表的西洋哲学者の、人間観を徹底的に存在論的に比較分析した和辻倫理学の営為は、文字通り儒教・仏教的人間観とヘレニズム・ヘブライズムの人間観の近代的統合の試みであった。その成果や成否についての評価は今日なお分かれるであろうが、画期的偉業であることに関しては何人も否定しがたいであろう。

さて、『風土—人間学的考察』の第二章「人間存在の風土的規定」の前半で問われるのは、「人間とは何であるか？」ということではなくて、人間存在の風土的規定が「人間存在の構造の中でいかなる位置を占めるか」(注7)であった。この点に関して和辻は、以下の四点を箇条書き風に概説している。

- 1、人間と呼ばれるのは、単に「人」(anthrōpos, homo, homme, man, Mensch)ではない。それは「人」でもあるが、しかし同時に人々の結合あるいは共同体としての社会でもある。人間のこの二重性格が人間の根本的性格となる。人間を真に根本的に把握するためには、個であるとともにまた全であるとき人間存在の根本構造を押さえなくてはならない。人間存在は絶対的否定性の否定の運動の実現である。
- 2、人間存在は無数の個人に分裂することを通じて種々の結合や共同態を形成する運動。分裂と合一とは主体的実践的なものであるが、それでいて「主体的な身体」(同15頁、傍点は和辻)なしには起こらない。主体的な意味における空間性・時間性が、絶対的否定性の否定の運動の根本構造をなす。空間と時間は相即不離である。ハイデガーのように人間存在の構造をただ時間性としてのみ把握しようとする試みは、個人意識の底にのみ人間存在を見いだそうとする一面性に陥っている。人間存在の二重性格がまず人間の本質として把握されるなら、時間性に即して同時に空間性が見いだされざるをえない。
- 3、人間存在の空間的・時間的構造が解明されるなら、人間の連帯性の構造も明らかとなる。人間の作るさまざまな共同態、結合態は、一定の秩序において内的に展開する体系である。それは動的な運動の体系であって、社会の動的な構造なのではない。否定の運動のじつげんであり、このようにして歴史と呼ばれるものが形成せられて行く。
- 4、歴史において人間存在の空間的・時間的構造が風土性歴史性として己れを現わして行く。時間と空間との相即不離が、歴史と風土との相即不離の根柢である。主体的人間の空間的構造にもとづくことなしには一切の社会的構造は不可能であり、社会的存在にもとづくことなしには時間性が歴史性となることはない。「歴史性は社会的存在の構造」(同16頁、傍点は和辻)。人間存在は有限的・無限的な二重性核。「人は死に、人の間は変わる。しかし絶えず死に変わりつつ、人は生き人の間は続いている」(同)。人の間は絶えず終わることにおいて絶えず続く。「個人の立場から見て『死への存在』であることは、社会の立場からは『生への存在』である」(同)。人間存在は個人的・社会的。歴史性のみではなく、歴史性と不可分離の風土性も風土性もまた社会的存在の構造である。歴史性と風土性との合一においていわば歴史は肉体を獲得する。もし「精神」が物質対立するものであるならば、歴史は決して単に精神の自己展開であることはできない。精神が自己を客体化する主体者である時にのみ、従って主体的な肉体を含むものである時にのみ、精神は自己展開として歴史を造る。こうした主体的肉体性がまさに風土性にほかならない。人間の有限的・無限的二重性格は人間の歴史的・風土的構造として最も顕になる。以上の四点は、和辻倫理学が孕んでいる普遍的な存在論的射程を実に鋭く押さえている

と言えよう。

4 和辻倫理学と英米人

ここで暫く、和辻倫理学に対する英米人の評価を見ておきたい。例えば マーク・ラリモアによれば、和辻倫理学はその全体が「西洋式倫理学に対する根本的挑戦」(注8)となる。ラリモアによれば、和辻倫理学の「非西洋的・非現代的な点」(同 212 頁)は三点ある。すなわち、一に個人中心主義的ではない、二に歴史的・風土性の不可避性、三に究極の価値基準としての国家観、である。

和辻には一貫してアングロ・サクソンに対する抜きがたい「不信」(同 208 頁)がある、とラリモアは言う。第二次世界大戦中に著わした『アメリカの国民性』でも、戦後に公刊した『倫理学』でも、アングロ・サクソンの倫理的な資格への「疑念」(同)を和辻は隠さなかった。かつてバーナード・ショーが自ら告発した通り、イギリス人は「自欺の天才」(注9)であり、どんな悪事も義務として原理に基づいてやり遂げる。戦う時には愛国の原理に、泥棒する時にはビジネスの原理に、他を奴隷化する時には帝国主義の原理に、他をいじめる時には男らしさの原理に、基づいてやる。「英米人は倫理的に劣っているがゆえにそもそも倫理学の議論に参加する権利さえ与えられない」(注 10)という含意が、和辻の議論にはある、とラリモアは断言する。

和辻の倫理学は国民性論的な地盤に立脚しているのは否定しがたい。だが、「日本人が倫理的に優れた民族である」(同)と言いたい和辻倫理学に、文化多元論的な人類学や民俗学を超える普遍的意義を見出せるのであろうか。アリストテレスのポリス人論やモンテスキューのヨーロッパ人論に匹敵する人間論が、和辻の日本の人間論にあるのであろうか。ラリモアによれば、漢字表記による「人間」という日本語は翻訳不可能であり、「日本語でしか把握できない」(同 219 頁)。和辻の「人間」学としての倫理学は、日常語である日本語それ自身に基づいている。この点が西田幾多郎やハイデガーと違う。西田哲学は「人格」や「純粹経験」など新造の学術用語に頼る必要があった。和辻と同様に、語源に敏感で、従来の西洋哲学の思想的で言語的な限界を突破しようとしたドイツ人のハイデガーは、確かにドイツ語を素材にはしたが、それでも日常語と隔絶した新たな意味合いの学術用語を「発明」(同 217 頁)せざるをえなかった。

人と人の間の具体的間柄に規定された、和辻の「人間」の学としての倫理学は、人間存在の具体的多様性を「端緒」(同 221 頁)としている、とラリモアは言う。それは「人間のさまざまな存在のあり方においてしか見いだせない人間存在の根本的構造の学」(同)であって、「根本的に、個人の善や幸福の追求ではなく、人間共同体の調和のための条件でもなく、善悪の普遍的基準の分析でもない」(同)、独特な、非西洋的・非現代的な倫理学なのである。

しかし、和辻が主張するように、日本語を知らない他の人間よりも、日本語に通じた日本人のほうに、倫理学の意義の理解力において優れていると言い切れるものであろうか。と、このようにラリモアは和辻倫理学の普遍的意義を真っ向から否定する。

5 和辻倫理学とドイツ人

次に、和辻倫理学に対するドイツ人の評価を見ておこう。例えばリーダーバッハは、最近、チャールズ・テイラーのソーシャル・イマジナリ論(注 11)を援用して、別の視座を提供してくれている(注 12)。

テイラーの「ソーシャル・イマジナリ」という概念は「社会理論」という概念から区別されねばならないもので、その定義をリーダーバッハは次の3点に要約する(同.28頁)。

- ① ソーシャル・イマジナリは、社会理論家の学説ではなく、平民による社会に対する想像(イメージ)である。その想像はたいてい理論の形をとらず、イメージ、物語、伝説として伝わる。
- ② 理論は少数のマイノリティーが持つものだが、ソーシャル・イマジナリは多くの集団ないしある社会のすべての構成員に共有される。
- ③ 社会理論と違って、ソーシャル・イマジナリは共同実践を可能にし、この実践の正当性が広く認められることを可能とする。

さて、テイラーによれば、西洋の近代的ソーシャル・イマジナリは、「人間は理性的社会的存在であり、平和的に協力しながら互いの利益を目指すべきものである」(注 13)という、17世紀に生まれた「特殊な人間像」(注 14)に基づく。近代西洋社会においてその構成員として行動し生活していくうえで、そうしたソーシャル・イマジナリが成員相互に期待する規範的構想に従うことが不可避となる。

しかし、非ヨーロッパ的社会では事情が違ふ。「非ヨーロッパ的社会の近代性の共通の特徴は、その社会に広く行き渡っていた前近代的思想が西洋の近代的思想と組み合わせられ、その社会特有の近代が形作られた」(同)ことにある。そこで、リーダーバッハは、西洋哲学に新しい視野を切り開いてその地平を拡大しようとして、テイラーのソーシャル・イマジナリ論を和辻倫理学に「適応」(同 27頁)してみる。その理由は次4点である。

- ① 和辻倫理学は近代日本人の自己理解の様式の分析であり、その自己理解の様式は近代日本のソーシャル・イマジナリの規範的側面の少なくとも一部の表象として見なされる。
- ② 和辻倫理学においては、西洋近代に生み出された諸概念・構想を日本の既存のソーシャル・イマジナリに取り入れることに伴う困難が見出される。その際、とりわけ、「個人」という西洋近代的な概念が日本的な思想としての「和」とどのように衝突したかが、問題となる。
- ③ 和辻の倫理思想によって開示された、日本人の自己理解の新たな諸可能性に焦点を当て、それらの可能性を和辻が行った、具体的な倫理的現象の分析に関連させる。
- ④ 和辻倫理学は、近代日本のソーシャル・イマジナリの表象に貢献するものであり、近代そのもののよりよき理解を可能にする。

結論としてリーダーバッハは、次の3点を成果としている。

- ① 和辻が取り組んだ課題は、既存の生活様式としての日本社会の根底にあるソーシャル・イマジナリを否定せずに近代的な社会・個人概念を展開し、既存のソーシャル・イマジナリと和解させることだった。
- ② この結果は、近代化の下にある日本の道徳的秩序にふさわしい個人概念であった。この概念は日本文化・社会の「日常的常識的な事実」を反映しながら、それを変容させるポテンシャルを備えていた。
- ③ 和辻が展開した「実践的了解」という思想は、個人のいわば反省的な次元を開示した。自らを反省的に理解する個人は、あらゆる社会変動の源となりうる。

以上のようにドイツ人リーダーバッハは、英米人ラリモアとは対照的に、和辻倫理学をポジティブに受け止めている。

6 和辻倫理学の継承としての坂部哲学

坂部恵はふつう和辻倫理学の継承者と見なされがちである。そのこと自体は否定し難いが、それでも、「人間」という存在を追究するアプローチの仕方はかなり異なっている。坂部はカントの人間学から出発して、これを日本語によって感性論的に把握し直そうとしたと言えよう。

坂部の思索を駆り立てる根本モチーフは、語りうるものと語りえないもの、理性と理性ならざるもの、近代的なものと近代を越えるもの、この両者がさながらメービウスの帯の如くにあいわたる境域を見定めることにあったようだ。両者は相補的であって、相互に他者を自らの存立の不可欠な契機とする。もし一方が他方を見失ったりそれこそ一方的に排除したりするなら、両者いずれにあっても根づく拠り所を喪失し、瞬時にして宙吊りとなる。

こうした事態を見届けその現場をきっちり押えること、これが坂部哲学の出発点であり、一連の独創的なカント論に結実している。また、そうした事態を不断に産み出す近代理性の有り方を構造分析すること、つまり近代理性ないし精神のいわば精神分析、これが坂部哲学の序曲となる一論文『理性の不安』(一九七一年、『「ふれる」ことの哲学』所収)。そのうえで、特殊近代的と性格づけられる今日の理性を、その母体(マトリックス)たる西歐的心身観ないし理性・感性観の文脈(コンテキスト)のうちに捉え直すこと、しかも、特殊近代的に染め上げられた西歐語(表音文字)とその翻訳語たる漢語(表意文字)とでは語り難いか語りえない西歐的思考構造(エクリチュール)を、西歐的文脈とは元より無縁でより原初的より野性的と見なされうる和語——語り言葉(パロール)にしてそのまま表音文字ともなる「やまとことば」——を、いわば「合わせ鏡」として用いることによって読み解くこと、これは坂部哲学の基本テーマだと言ってよい。

したがって坂部哲学の性格を論ずるとき、ふたつの点に注意されねばならない。ひとつは、坂部哲学がめざすのは近代理性ないし近代的なものの見方(エピステーメ)を否定したり、これに大きく異議を申し立てたり、あわよくばこれに代えて新しい知の有り方(エピステーメ)

を創唱せんとしたりすることではないという点である。もうひとつは、やまとことばの哲学という趣(面向き(おもむき))をもつ坂部哲学が、一部で誤解されて歓迎あるいは警戒されているような、自閉的国粹的な日本文化中心主義ではないという点である。

今日の理性は基本的になお近代的と称されうるが、それでいて近代理性が当初から宿していたはずの内部亀裂が行き着くところまで行き、もはや崩壊の淵に臨んでいる。解体しかけている近代理性の裂け目から今や溢れ出んとしているのは、感性とも言えぬ肉の叫び、感性としてのヒューム的なまとまりかたどりを失った感覚の断片、これだけである。

理性のこうした状況を坂部は「理性の不安」と呼び、不安な近代理性を自分の言葉、やまとことばで解きほぐし、その病理を明かすことを自らの哲学の課題とする。同時に、思考の空回りを誘い易い翻訳漢語に立脚した、近代日本理性の不安や洋学者ないし「一洋学志願の徒」の不安の解消をも目論んでいるのは言うまでもない。

固有の課題へと向かう前に、まず近代理性の「精神分析」を坂部は試みる。精神分析という表現からも伺いするように、坂部の理解する近代理性はふつう近代理性主体と呼ばれているもので、その際、近代理性主体ないし人格が、理性及び感性という相互に独立した二つの基層からなる成層構造をもつこと、このことが予め(先)了解されているはずである。先了解されている内容はすべてカントの批判哲学に由来するものであり、それ故坂部の言う近代理性とは端的にカントの批判理性そのものだと理解してよい。著書『理性の不安』が「カント哲学の生成と構造」と副題されている理由もそこにある。カントの批判哲学の体系によって「近代的人間主体の理性の究極の枠組」がかたどられた、と坂部は考えるのだ。

そこで近代理性の精神分析は、批判哲学という体系を患者に見立てることから始まる。体系という表層の思考・言説の下から洩れ出る下層のそれを聞き逃さぬこと、たとえば二律背反論における対立見解の並存可能性、物自体を想定せざるをえないこと、理論理性と実践理性の関わりの不透明さ、などに細心の注意を払うこと、これが精神分析の第一段階である。この段階の仕事は既にドイツ観念論などで達成されていて、その成果を坂部もおおむね継承するのだが、ただ坂部がここで鋭く着目するのは、カントによって造形された(近代)理性が感性的に制約された有限な理性であり何よりも人間理性にすぎず、こうした限界をもつ理性を、カントは理性の側から、批判哲学という体系の言説(ディスクール)でもってしか語っていないという点である。しかし批判哲学が人間理性に限界を画す学であるなら、カント自身何ほどか理性ならざるものについて見定めていたはずである—少なくとも 人間理性の限界を隈取るアウトラインの濃さほどに。カント的近代理性の限界を非理性の側から画定すること、こうして批判哲学の成立する境位を見定め、批判哲学の誕生を、近代理性の誕生を見届けること、こうしたことが坂部の次の課題となる。

人間理性の限界を見極めるカントの理性は常に不安に脅かされ、その生涯に渉る思考には少なくとも三度の大きなアイデンティ・クライシスがあり、したがってカントは四通りの思考のスタイルをこれらに見合った言説(ディスクール)で書き記しているはずだ、と見ることから、坂部による近代理性の精神分析の第二段階は始まる。カントの思考の第三期に属する批判哲学

の個々の言表(エノンセ)を背後から隈取り意味づけ、批判的言説の編成へと織り成さしめる別の言説、批判的言説の影となって批判期では思考の深層へと押し込まれ見えなくなっている言説、こうした言説を坂部は直前の第二期に見出す。ルソーから人間を尊敬することを学び、ヒュームによって独断のまどろみを覚された第二期の言説で、第三期の批判的言説を読み解こうとするのだ。

精神分析の第三段階は、現実の人間への具体的関心に基づくカント第二期の言説、すなわち人間学的言説が、第二期に特有なだけでなく、カントの思考のスタイルやシステムの表面上の変転を貫いてその見えざる基層となっていること、このことを坂部が見定めるところにある。精神分析の第二段階が理性批判の哲学の背後に隠された深層構造を通時的な軸に沿って、カント哲学の形成史として明かしたとすれば、第三段階は、そうした深層構造がカントの思考そのものの共時的構造、したがって批判哲学と批判理性を生成する基層構造であることを暴く。批判哲学の表層を彩る批判的言説、これを陰から支えているのは深層の人間学的言説なのだ。事実、カントは『純粹理性批判』への着手と人間学講義の開始をほぼ同時になした。それでいて、決して講義に用いられることのなかった批判哲学の言説は形式的抽象的な書き言葉(エクリチュール)に徹し、最晩年に至るまで出版されなかった人間学の言説は、常識的具体的な話し言葉(パロール)でかたどられる。批判的言説は行間に人間学的言説を読みとることなくしては空虚なのだ、と言えよう。文字として目に見える批判的理性の背後に常識的理性の声を、同じく目に見える批判的感性の背後に常識的感性の声を聴き取ること、両言説のズレを通して、カントが造形した近代理性はその意味と境位を浮き彫りにされうる。カント自身の場所は経験の肥沃な低地たる人間学の地平であり、そこでは経験的事実としてあらゆるものが具体的手ざわりに満ち経験的に実在している。ところが、ニュートン自然学に代表される自然科学の思想と、これを踏まえたと僭称する唯物論や唯心論、宿命論や懷疑論などの勃興が、そうした経験的確かさを脅かす。それでカントは批判哲学で、それらの思想の超越的観念性を暴露し、少なくともニュートン自然学とだけは、神学的部分を除いて共存しうるかたちで、超越論的観念論をうち出す。超越論的観念論と経験的事実論は、批判的言説と人間学的言説は、さながらメービウスの帯の表裏の如くにカントの思考圏を規定し、カントの思考のシステムの不連続的な編成変えを可能にするのだ。それ故、誕生の地点から切り離されるやいなや、批判哲学とその(近代)理性はたちまちに不安の影を宿さざるをえない。

坂部による近代理性の精神分析の第四段階は、カント自身の思考圏ではかろうじて表裏一体をなしていたメービウスの帯が、近代一般の傾向としては分離しつつあり、そこに近代理性を全般に覆う不安の根源をつきとめる。ひとり歩きしだしていた表の理性の論理は、デカルトから啓蒙期を経てヘーゲルに至って発展の頂点に達する。かつては神のものであった、神あつての理性—ロゴスないしラチオーが、人間が神の似姿とされたルネサンスにおいてさえつましく神の原型的理性の影でしかなかった模倣的な人間理性が、いまやそれ自体自立し、理性そのものと化して自らの根拠たる神の存在までを問う、それどころか神の存在の根拠にまでなってしまう。神は人間化され、人間が神となったのだ。理性的人間、いまやこれこそが

人間だとされるに至る。身の置き所すら奪われた人間の感性的部分は、理性という光ないし光の法則を断片化するにすぎぬものにまで解体しつくされ、光の断片のただ中の闇として秘やかに闇のエネルギー、エントロピーを増大させる。

近代理性の精神分析の第五にして最終の段階は、「サドとカント」と副題される、同名の著書とは別の論文「理性の不安」で営まれる。坂部哲学の基本テーマはカント的な近代理性ないし理性主体を、その誕生地点である人間学の地平にまで引き戻して把え直すことにあるが、精神分析の第五段階は、そうした坂部哲学が本来的に展開していく、いわば序曲となる。

不安の時代、未来を展望しえない闇の時代と言われる現代にあつて、そうした不安の根源が、闇のよつて来たる淵源が、人間を導く光となるはずの理性そのもののうちに根ざすこと、このことを坂部は見抜くのだが、かかる坂部の洞察は、思想史の流れの上では基本的に実存主義を継承するものと言えよう。構造主義はそうした光がもともと不在だったと宣言することで、あるいは不在だと信じたり実証したりしようとするので、不安の根を元から断ち切ろうとするのだが、一たびや不安につきまとわれた身からすれば気安めにもなるまい。たとえ光としての神が不在だったとしても、人間が単なる肉体以上の社会的動物たるからには、理性は社会制度として、文明社会であれ未開社会であれ、常に厳然と存在し人間の感性(感じ方)をも規定する。こうした当り前のことを忘却したところに、西欧的近代理性が今日行き詰まる原因があるのだ。

しかし、だからと言って、(西欧的)近代理性それ自体に罪があるわけではない。原罪は近代理性とその成立基盤たる人間学の地平を見失ったところにある。理性が制度として、自然法則やこれに準拠する社会法則ないし制度として、硬化し化石化しだした時に、現実の人間生活は脅かされ、現実の生身の人間に亀裂が走り、理性と感性が分断されてそれぞれが更に解体の危機に瀕する。こうした事態を坂部は近代理性の精神分析の第五段階で解明する。

注

(1)和辻哲郎『風土 人間学的考察』(初版一九三五年、改版一九六三年)岩波書店、一九七三年、7頁。

(2)Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen, 1967, p.15.

(3)和辻哲郎『風土 人間学的考察』、16頁。

(4) 卞崇道「和辻倫理学の現代的意義」、佐藤康邦・清水正之・田中久文編「甦る和辻哲郎——人文科学の再生に向けて——」<叢書＝倫理学のフロンティア V>、ナカニシヤ出版、一九九九年、199頁。

(5)和辻哲郎『風土 人間学的考察』、14-18頁。

(6)和辻哲郎『人間の学としての倫理学』(初版一九三四年、改版一九五一年、一九七一年)岩波書店、一九七五年、257頁。

(7)和辻哲郎『風土 人間学的考察』、14頁。

- (8) マーク・ラリモア「英米人は和辻倫理学が読めるか?」、佐藤康邦・清水正之・田中久文編「甦る和辻哲郎——人文科学の再生に向けて——」、前掲、211 頁。
- (9) 『和辻哲郎全集 第十巻』岩波書店、一九六二年、323 頁。
- (10) ラリモア、前掲、208 頁。
- (11) Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham/London: Duke UP, 2004.
- (12) H.P.リーダーバッハ「日本の哲学と近代日本の道徳的秩序——和辻倫理学における個人概念をめぐって——」、日本現象学会編『現象学年報 25』、二〇〇九年、27-36 頁。
- (13) Taylor, *ibid.*, p.3.
- (14) リーダーバッハ、前掲、28 頁。