

「人間の学」から「倫理の学」へ

——和辻哲郎の「倫理学」体系の形成過程

服部 圭 祐

和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は、近代日本を代表する倫理学者の一人である。彼の研究は、芸術・経済・法・歴史・宗教等のあらゆる人間現象を「倫理」の観点から統一的に把握するきわめて独創的な「倫理学」であり、俗に「和辻倫理学」と呼び習わされる。特に『倫理学』全三卷（一九三七—一九四九）はこの「倫理学」の立場を体系的に叙述した著作として、彼の理論上の主著とみなされることが多い。

しかし、「和辻倫理学」の倫理学史上の意義を承認することは、今日においてそれを研究する必要性を認めることとは別である。彼の「倫理学」が世に現れ、それが一つの理論的体系として示されたことは、七十年後の未来を生きる我々にとり何の価値があることなのだろうか。本稿は、「和辻倫理学」を学ぶ全ての者が暗々裏に抱きながら、これまで十分な解答を与えられてこなかったこの問いに対して、その解決への道筋を指し示すものである。

本稿の目的は、右の問題意識に基づき、和辻哲郎が自らの倫理理論を一の「倫理学」体系として構成してゆく理論上の発展過程を明らかにすることにある。彼は論文「倫理学」（『岩波講座哲学Ⅰ』所収、一九三一、以下「岩波倫理学」と表記）において初めて自らの理論的立場を「倫理学」として発表し、『人間の学としての倫理学』（一九三四、以下『人間の学』と略記）でそうした「倫理学」を体系的に叙述する意向を示した。本稿は、この二つの著作の提示する二つ

の「倫理学」の含む微妙な差異を比較することで、彼の倫理理論が「倫理学」として構想されたことの革新性を把握すると同時に、その体系の「体系」としての性格がいかなる意味において受け取られるべきかを解明しようと考ええる。

和辻は一九三一年四月、同年初月に急逝した前任者（藤井健治郎）に代わって京都帝国大学文学部（倫理学講座）の教授へ就任した。その時から彼が担当することになった講義の一つに「倫理学概論」があつたが、彼はこの講義用の原稿をそのまま著作として公表する計画を立てていた⁽¹⁾。最終的にこの講義草稿は、同年一二月に論文「岩波倫理学」として発表され、彼を名実ともに一人の「倫理学」研究者として世に示す最初の著述となつたのである。

これに対して、一九三四年三月に出版された『人間の学』は、同年七月から東京帝国大学へと転動した和辻にとつて、京都帝大教授として発表した最後の著述となつた。しかし、この著作はその「序」に述べられている通り、「岩波倫理学」と多くの点で論点を共有しており、あるいは「何ほどの進歩をも示していないかも知れぬ」⁽²⁾という疑いを与えかねないものであつた。実際、これまでの和辻研究の多くは、この両著作は表現や理論展開上の差異はあるものの、基本的に同様の議論を提示するものとして受け取つてきたのである⁽³⁾。

しかしながら、もし『人間の学』が単に「岩波倫理学」の改版に過ぎないとみなされてしまえば、和辻がこの著作を出版した意味は全くわからなくなってしまう。実際、『人間の学』の「序」は、この著作が「全体にわたつて新しく考えなおし、また新しい組み立てによつて叙述しなおした」ものであることを強調しているのである。我々はむしろ、この二つの似通つた著述において、いかなる異なつた議論がなされているかをこそ捉える必要があるように思われる。

本稿はまず第一節で、「岩波倫理学」「人間の学」の両者が記述する「倫理学」がいかなる点で等しく、また異なつているかを概観する。そしてその後の第二―四節で、これらの著述の包含する個々の差異が彼の「倫理学」にいかな

る理論上の転換をもたらしているかを論ずる。こうした比較作業は、この両者の差異が一見微細なものに見えて、彼の「倫理学」の独創性の根幹を形作る飛躍を内包している事実を闡明するであろう。

一・「岩波倫理学」「人間の学」の共通点と差異

「岩波倫理学」はその正式な題名を「倫理学——人間の学としての倫理学の意義及び方法——」といい、全三章十七節の本文のみから構成された論文である。対して、『人間の学』は『人間の学としての倫理学』という主題の外に副題はなく、「序」及び全二章十六節からなる本文を有している。この「序」は、先に触れたような「岩波倫理学」との関係に言及した文章と、当該著作が自らの「倫理学」の叙述において「序論」に当る旨を予告する次のような言明が含まれているが、全体としては数行程度のごく短いものである。

この書は人間の学としての倫理学の意義と方法とを述べたのみであつて、かかる倫理学の体系的な叙述には進んでいない。だからそれはただ倫理学の序論に過ぎぬ。しかし著者の望むところは、倫理学をかかものとして明らかにすることにより、倫理学への関心を刺激することである。(4)

このように和辻が自身の「倫理学」を「体系的な叙述」として展開する発想を示したのは『人間の学』が初めてであり、「岩波倫理学」にはこうした立場は表明されていない。その点でいえば、両者の差異は既にここで「倫理学」体系の「序論」であるか否か、という点において明示されているわけであるが、問題はそうした形式上の差異が、両者の描く「倫

「理学」にいかなる理論上の相違を生み出しているかにある。我々は最初に、これらの二つの著述の本文における共通の要素、及び異なる要素の所在を確認してみよう。

【表一】は『人間の学』『岩波倫理学』の各章節の表題を挙げて、「岩波倫理学」の各節の大筋の内容が各々『人間の学』のどの節に対応しているかを示したものである。これを見れば、少なくとも議論の内容だけに關していえば、和辻の自ら認める通り『人間の学』の大部分は「岩波倫理学」で既に説かれた材料をもとにしていることがわかる。「岩波倫理学」の第一節・第一六節の削除を除けば、和辻はヘーゲルに關する一節（第九節「ヘーゲルの人倫の学」）を新設した以外に、大きな加筆を『人間の学』において行つたわけではないのである。

【表一】

『人間の学としての倫理学』		岩波講座論文「倫理学」		
第一章 人間の学としての倫理学の意義	第一章 人間の学としての倫理学	第二章 人間の学としての倫理学	対応節	
一 「倫理」という言葉の意味	一 倫理学は自然の学ではなくして人間の学である	一 唯物史観に於ける人間観もこの人間と自然との区別を抹殺することは出来ぬ	該当無	
二 「人間」という言葉の意味	二 人間の存在と自然の存在	二 観念論の立場に於ても倫理学は人間の学である	一〇	
三 「世間」あるいは「世の中」の意義	三 人間の存在と自然の存在	三 観念論の立場に於ても倫理学は人間の学である	一一	
四 「存在」という言葉の意味	四 人間の概念の学	四 人間の概念の学	八	
五 人間の学としての倫理学の構想	五 カントに於ける人間の学	五 カントに於ける人間の学	七	
六 アリストテレスの <i>Politiké</i>	六	六		

七	カントの Anthropologie	七	アリストテレスの politike	六
八	コーヘンにおける人間の概念の学	八	「倫理学」の概念は既に右の如き人間の学の理念を示してゐる	一
九	ヘーゲルの人倫の学	第二章「人間」「人間の存在」及び「人間の学」の意義		
一〇	フオイエルバハの人間学	九 「人間」といふ日本語の意義		二
一一	マルクスの人間存在	一〇 「世間」或は「世の中」の意義		三
第二章	人間の学としての倫理学の方法	一一 「人間の存在」の意義		四
一二	人間の問い	一二 「人間の学」の意義 (一) 人間の間		一二
一三	問われている人間	一三 「人間の学」の意義 (二) 人間の学に於て問ふものと問はれるものとは一である		一三
一四	学としての目標	一四 「人間の学」の意義 (三) 人間の学に於て「問はれてゐること」は人間が何かであることである		五・一四
一五	人間存在への通路	第三章 人間の学としての倫理学の方法		
一六	解釈学的方法	一五 人間の存在への通路		一五
		一六 人間の存在はアプリアリである		該当無
		一七 解釈学的方法		一六

しかしながら、それは両者のおおまかな内容だけを単純に比較した場合のことである。我々はまた、この二つの著作の各章節の組み立てが互いに大きく異なっていることを見て取りうる。具体的には、「岩波倫理学」第一章の各節の順番が逆転し、第二章前半部の後に移動されていること、全三章構成が全二章構成に改められていること、及び幾

つかの節が分離統合されていること、などが挙げられる。和辻はこれらの構成の変更によって、『人間の学』の示す「倫理学」にいかなる新性格を付加したのであるうか。ここから本稿は、「岩波倫理学」と『人間の学』の間の変更点を大きく三つに分け、本稿の第二―四節でこれら諸点の有する意義を分析する。我々は『人間の学』が「倫理学」体系の「序論」として組み立て直されたことの理解を通じて、彼の「倫理学」体系の獨創性へ接近するのである。

二、「人間の学」から「倫理の学」へ——『人間の学』における第一の理論的変遷

『岩波倫理学』から『人間の学』への移行に関して本稿が第一に指摘するのは、「岩波倫理学」の第一・二章部分の論述が組み替えられ、『人間の学』の第一章へと再構成されている点である。【表1】に見える通り、「岩波倫理学」第一章はフオイエルバッハ・マルクス及びコーヘンに関する議論から始まり、カントを通じアリストテレスへと時代を遡る形で論述が進展しているのに対し、『人間の学』第一章はアリストテレスからマルクスへと時代を下る記述がなされている。こうした改変はいかなる理由から行われたものであろうか。

こうした歴史の逆転の理由を知るためには、和辻がそれと同時に「岩波倫理学」第一章の最終節を『人間の学』第一章の冒頭へと移動していることの意味を把握しておく必要がある。というのは、ここで彼は「岩波倫理学」第一章が結論として導き出した記述を『人間の学』第一章の最初に提示するという議論の展開そのものの逆転を行っているからである。この倫理学史の反転は、彼がこの歴史全体を包括しうる新たな「倫理学」観を「岩波倫理学」の考察の中で見出し、『人間の学』でそれを自らの議論の基礎に据えたことの反映なのである。

もし人間が自然対象として他の自然物と同一の資格に於て考察さるゝならば、人間を人間として規定するところの人間的な存在の仕方は眼界を逸する。さうしてその限り、たとひその対象が人間の名を以て呼ばれる場合でも、——例へば生理学の対象としての人間の如き、——何等倫理学とか、はるところはない。／＼然らば人間を人間として自然より区別することは、倫理学の存立にとつて根本的な問題である。(5)

右の文章は「岩波倫理学」第一章第一節「倫理学は自然の学ではなくして人間の学である」の冒頭部であるが、ここでの和辻は「倫理学」の立場を「人間を人間として規定するところの存在の仕方」を考察する「人間の学」と規定している。それは「人間を人間として自然から区別すること」を「根本的な問題」とする点で、「自然の学」との対立関係の下に捉えられる(6)。彼は「岩波倫理学」第一章で、こうした「人間の学」が、フオイエルバッハやマルクスの「唯物論」にも、「現代において観念論を最も徹底せしめた」コーヘンにも等しく見出されることを指摘し、カントを経て「体系的な倫理学を書いた最初の人」であるアリストテレスにこの「人間の学」としての「倫理学」の源流を求めようとしたのである。

我々は以上の歴史的考察に當つて「倫理学」といふ日本語を単純に *Ethik* の同義語として取扱つて来た。それは明治中期に始まつて今や一般に承認せられてゐる用法である。しかし我々はその倫理学を人間の学として規定した。即ちそれは人間をその個別性・多数性・総体性に於て把握する学である。しかもそれを概念としてでなく人間の存在として、従つて個別的・多数的・全体的なる人間存在として、把握する学である。そこでそれはアリストテレスの人間の哲学としての「ポリテイケー」の考には當るが、その一部分たる *Ethica* に見当るのでな

いといふ結論に達した。(7)

この考察の中で和辻は、「岩波倫理学」第一章の最終節「倫理学」の概念は既に右の如き人間の学の理念を示してゐる」で、この「倫理学」という日本語自体がこの「人間の学」に通じる発想を含んでいることに思い至る。現在の「倫理学」はEthicsの訳語として使用され始めた語であるが、その意味はむしろEthicsよりも深い。というのも、Ethicsの祖とされるアリストテレスはEthicsを独立の学としては扱わず、「人間の哲学」politikeの一部とみなしたのだが、和辻は「倫理学」をこのpolitikeに相当するものと考えからである。

和辻はこのように「岩波倫理学」第一章が最終的に獲得したところの「倫理学」概念を『人間の学』の最初の立論へと転換した。この転換は同時に、「倫理学」を「自然の学」に対する「人間の学」よりもむしろ「倫理」の学として規定する方向へと導いた。もちろん、それは「岩波倫理学」での「倫理学」の規定（「人間を人間として規定するところの存在の仕方」の考察）の廃棄ではなく、むしろその規定を「倫（人間）」の「理（構造）」の「学」として、より簡潔明瞭に言い表すものとなつてゐる。かくして次の『人間の学』冒頭文が、「倫理学」を「倫理とは何であるか」という問い」として提示する言明として現れるのである。

倫理学とは何であるかという問いに答えて、それは倫理あるいは道德に関する学であると言うならば、そこには一切が答えられておるとともにまた何事も答えられておらない。倫理学は「倫理とは何であるか」という問いである。(8)

和辻は「岩波倫理学」第二章前半で「人間の学」の分析すべき「人間」「人間の存在」の規定を「人間」「世間」「存在」の三概念の考察を通じて行っていたが、彼の議論が「倫理の学」の立場に即して組み直されるに際して、これらの考察も『人間の学』第一章の冒頭へと移されることになる。そして、「岩波倫理学」第一章で和辻が「人間の学」の根源を求めてマルクス・コーヘンからアリストテレスへと遡った分析の過程は、ここにおいて和辻が新たに描き出す Ethics ならざる「倫理学」の発達史として描き直されるのである。この歴史にヘーゲルが新たに加えられるのも、和辻がヘーゲルの主張する *Moralität* (道徳性) と *Sittlichkeit* (人倫) の区別に、自身の Ethics 批判との親和性を見て取ったことに由来しているだろう⁹⁾。

こうして成立した『人間の学』第一章「人間の学としての倫理学の意義」は、和辻の「倫理学」を、従来の「倫理学」の歴史を発展的に乗り越える独自の立場として宣言する文章へと姿を変えている。「岩波倫理学」が単に「倫理学」の一般的意義を説明するに止まるに對して、『人間の学』は「倫理学」を現代の我々が解決すべき課題として提示するに至るのである。『人間の学』のもつ「倫理学」体系の「序論」としての役割の第一は、こうした「倫理学」の意義の転換により、従来の Ethics の歴史を「倫理学」史として再解釈することにある、ともいいうるであろう。

ところが、『人間の学』はその表題が表す通り、他方で「倫理学」を「人間の学」として扱う態度を残しているために、そうした彼の「倫理学」の理論的転換を不鮮明化してしまっている。「岩波倫理学」を通じ「人間の存在」を主観的な「自我」にも客観的な「自然物」にも先立つもの(アプリオリ)とみるに至った和辻は¹⁰⁾、『人間の学』以降「人間を人間として自然より区別すること」を「倫理学」の「根本的な問題」として扱うことはなくなった。ところが「倫理学」が「倫理」(人間存在の構造)への問いとして定められた『人間の学』においても彼が未だに「人間の学としての倫理学」を唱え続けている事実は、彼が自身の「倫理の学」としての「倫理学」の立場を十分に意識していない

ことを証するものである。(ただしこれは本稿第四節で確認する彼の「人間」「倫理」概念の変遷にも関わりがある。) そうした和辻の自己認識の散漫は、『人間の学』の他の箇所においても多くの問題を引き起こす原因となっている。その中でも特に重大なのは、あたかも「倫理」と「人倫」とが同じ意味を持つ語であるかのように論じられている『人間の学』の次の一節である。彼は「十分な意味における」と留保をつけながらも、ここで「人倫」と「倫理」が「全然同義である」と断言するが、実際には彼はこれ以降、「倫理」を「人倫の根本原理①」や「普遍的な人倫の道」と称することはあつても、単に「人倫」と言い換えることはないのである。

理は「ことわり」であり「すじ道」である。だからそれが人間生活に関係させられれば理の一語のみをもつてすでに「道義」の意味を持ち得る。人間の理は人間の道である。しかるに「倫」は一面において人間共同態を意味しつつ他面においてかかる共同態の秩序すなわち人間の道を意味した。だから「倫理」と熟する場合にもここに何ら意味の拡大は見られない。ただ「倫」がすでに持つところの道の意義を「理」によつて強調するのみである。だから「倫理」は十分な意味における「人倫」と全然同義であると言ふことができる。(12)

こうした概念規定と実際の思考の齟齬は、彼の思考が『人間の学』においてもまだ完結しきつてはおらず、『人間の学』から『倫理学』へと叙述が進む過程において、さらに変化を遂げつつあつたことの証左である。我々は彼の『人間の学』『倫理学』の叙述を、彼の「倫理学」的思考の全体を表しえたものと考えてはならない。あくまでそれは当時の彼が「倫理学」という課題の解決を目指して行つた思考の一端を伝えるものに過ぎないのである。

三、「倫理学」への問い——『人間の学』における第二の理論的変遷

「岩波倫理学」と『人間の学』との間における節の順番の変化は、上述の「倫理学」概念の転換によって理解可能である。しかし、我々はそれ以外にも「岩波倫理学」で全三章構成であった論述が『人間の学』で全二章構成へと組み替えられているという、別の大きな変化を指摘しうる。それは単なる章数の減少ではなく、「岩波倫理学」第二章後半と第三章全体が、何らかの理由によって『人間の学』第二章へと統合再編成されたことを意味するのである。

【表1】を見ると、『人間の学』第二章の成立には（第一六節の消失を除けば⁽¹³⁾）節の順番の変更が伴っていないため、議論の展開にも変化がないことが予想されるかもしれない。しかし、「岩波倫理学」第二章後半部分の「人間の学」の意義」を論ずる各節が、『人間の学』第一章「人間の学としての倫理学の意義」ではなく第二章「人間の学としての倫理学の方法」に編入されたのは一体どういう訳なのであろうか。我々は、こうした「人間の学」の意義」の位置付けの変化に関して、第二の理論的変遷を見て取ることができる。

倫理学とは「倫理とは何であるか」と問うことである。そうしてこの「問うこと」は、一般的に言って、人間の一つの行為的な存在の仕方である。しかるに我々は倫理学が人間存在の学にはかならず見えて来た。しからば倫理学は、倫理とは何であるかと問うことにおいて、すでにそれ自身人間の存在であり、従って「問われていること」になる。⁽¹⁴⁾

右に引用した『人間の学』第二章の冒頭文には、第一章冒頭での「倫理学」の規定「倫理とは何であるか」とい

「問い」が繰り返されているが、ここでは第一章とは異なり、「問うこと」に強調が施されている。この対比からは、『人間の学』という著作が、この「倫理学」の規定を軸として、第一章が「倫理」、第二章が「問い」に関する分析を行い、和辻のいう「倫理学」の立場を両面から明確化する意図を有していることが知られる。つまり『人間の学』は、この「倫理とは何であるか」という問い」としての「倫理学」の解明という一つの目的が全二章からなる議論を統一する構成になっているのである。

「岩波倫理学」から『人間の学』への章立ての変化は、こうした「倫理学」への問いという意図に基づいた議論の構成が『人間の学』に与えられたことに由来すると考えられる。「岩波倫理学」の第二章「人間」「人間の存在」及び「人間の学」の意義は、「人間」「人間の存在」の意義を問う前半部分が「倫理」（人間存在の構造）の解明に関わりを持つに対して、「人間の学」の意義を論ずる後半部分は「問い」（学）の考察を行うものである。だから、前者は『人間の学』の第一章へ、後者は第二章へとそれぞれ組み入れられたのであろう。

このことは逆に言えば、「岩波倫理学」の時点での和辻が、そうした「倫理学」への問いを、まだ考察を貫く機軸としては確立していなかったということを暗示している。彼は「岩波倫理学」の後に、「倫理学」を「倫理への問い」として規定する方向へ進んだと同じく、『人間の学』での「倫理学」の「序論」としての思索を、それ自体として「倫理学」への問いとして掲げる発想を得た。我々は『人間の学』における「倫理学」の理論的転換を考える際に、このような「倫理学」の「倫理学」的考察の可能性の獲得を第二の岐路として指摘しうるであらう。

以上によって我々は、表現というごときよりもさらに根本的に現象を明らかにすべきであるとする立場が、結局、表現を媒介とする解釈学的方法に発展しなくてはならない、ということを明らかにしたのである。それによって

我々は、この節の前半において明らかにせられた解釈学的方法を一層確実に立て得るとともに、また還元・構成・破壊というごとき仕方によって一層具体的になし得たかと思う。第一章において人間の学としての倫理学の意義を明らかにした仕方は、すでにほぼこれに従ったのである。(15)

『人間の学』の末尾に当る右の文章には、『人間の学』が既にそれ自体として「倫理学」の方法に則つて遂行されている、という彼の認識が表明されている。このような発想が「人間の学」の先験論的性格を説明するに止まる「岩波倫理学」の同じ箇所の記事(16)よりも「倫理学」の具体化への一歩を進めていることは論を俟たない。「倫理学」体系の「序論」とは、単に「倫理学」の「本論」のための予備考察ではなく、「倫理学」という人間の存在状態の一つを説明する「倫理学」の実践に他ならないのである。

人間の学とは「人間とは何であるか」と問ふことである。さうしてこの「問ふこと」は、一般的に云つて、人間の一つの存在の仕方に他ならぬ。然らばこの際問ふこと自身がすでに問はれてゐることであり、問ふもの自身が同時に問はれてゐるものである。こゝに人間の学の本質的な特徴が存する。それは人間がおのれ自身を問題とするといふことである。(17)

とはいつても、右の一節のように、和辻は「岩波倫理学」の時点で既に「倫理学」を人間の存在の仕方(倫理)の実現形態の一とみなす発想を示している。しかしここでは「人間がおのれ自身の存在を問題とする」という一般的規定だけがなされ、彼がまさに今遂行している「倫理学」的考察・記述が積極的に取り沙汰されるわけではない。これ

に比し『人間の学』は、この「倫理学」という「人間の一つの存在の仕方」を、我々自身による一種の人間関係の創造として提示することで、我々が行う「倫理学」という学問的行為そのものを一つの「倫理」の実現として描くに至る。彼のいう「倫理学」は、「倫理学」自身をも問いの範囲内に含めるがゆえに、必然的に「倫理学」の「倫理学」的考察とならざるをえないのである。

問いは本質的に共同の問い、人間の問いである。そうしてかかるものとして問いは人間の存在の仕方なのである。しかるに倫理学は人間存在の根本的構造への問いである。しかれば倫理学は、人間存在の、一つの仕方においてその存在自身を全体的にあらわにしようとするものにほかならぬ。我々は倫理を問うという一つの人間関係を作ることに於いて、かかる人間関係それ自身を根源的に把握しようとする。問われることが倫理でなく従つて人間存在でない場合には、問うという問柄を見ずしてそこに共同的に問われていることにのみ眼を向けることができる。しかし倫理を問う場合にはこの分離は存しない。これが倫理学の方法の第一の特徴である。(18)

本稿はかくして『人間の学』における「倫理学」の「序論」としての第二の役割を、その「倫理学」の「倫理学」的考察である点に求めるのであるが、ここで一つ問題が浮上する。和辻は『人間の学』の三年後に発表された『倫理学』上巻(一九三七)から、実際に「倫理学」の体系的叙述に着手した。そして、この『倫理学』上巻にも「序論」(以下「上巻序論」と表記)と題された全二節からなる記述が存在し、この中で彼は『人間の学』で行った議論を概括的に繰り返している。ところが、この「上巻序論」の文章には、『人間の学』を貫いていた「倫理学」の「倫理学」的考察という脈絡が失われているのである。

ところで我々の問いは「倫理とは何であるか」という問いであり、そうしてそれは人間存在の根本的構造を問うことにはかならなかつた。しからば我々はこの問いにおいて問いというものの本来の地盤に還るのである。問いは人間存在に属する。その人間存在がここで根本的にあらわにせられねばならぬ。問いはここでは己れ自身の根源に帰る。そこで倫理学の方法を決定する第一の特徴は、問うことと問われているものが一つであるという点に帰着する。(19)

右の「上巻序論」の一節には、先程引用した『人間の学』の同じ箇所と比べ、「我々は倫理を問うという一つの人間関係を作る」という論述が抜け落ちていくことがわかる。しかし、この論点こそは和辻が『人間の学』を「岩波倫理学」とは異なる「倫理学」の「序論」として構築したことの最も端的な徴表であつた。それゆえ、むしろこの「上巻序論」での和辻は『人間の学』で一度確立された「倫理学」の「倫理学」的考察としての「序論」の立場を喪失し、「岩波倫理学」での一般的な「倫理学」の規定（「人間がおのれ自身の存在を問題とするといふこと」）へと逆行してしまつているのである。

「上巻序論」は、「倫理学」の「本論」の意義・方法を説く「序論」ではあるとしても、「序論」自体をも含む「倫理学」という学的実践全体の意義を問う「序論」ではない。ところがそれは、和辻の行う「倫理学」的実践の「倫理」的意義如何を「倫理学」の問いの外部に置き、「問うことと問われているものが一つである」ことを実質的に拒否するに等しいのである。このような理論的後退は、彼が『人間の学』で実践した「倫理学」の「倫理学」的考察としての「序論」が、必ずしも明確な意図の下に実施されたものでなかつた事実を浮き彫りにする。しかし、それは翻つていえば、

現在の我々が彼の十分に為しえなかつた「倫理学」の立場を厳密に継承し、より徹底的にそれを実践する可能性の残存も示唆してゐるのである。

四．絶対的否定の自己否定的構造——『人間の学』における第三の理論的変遷

ここまで本稿は『人間の学』に見られる節の順番や章の数といった議論の構成の変化に即して和辻の「倫理学」の理論的発達過程を確認してきた。そうした枠組みの変動は、特に彼のいう「倫理学」概念とその考察態度の転換を反映したものであつた。それでは、彼の「倫理学」が考察しようとする「倫理」そのものは、「岩波倫理学」と『人間の学』の間で何の変化も加えられていないのであろうか。答えは当然ながら否である。

本稿が第三の理論的変遷として指摘するのは、和辻のいう「人間の存在構造」（倫理）が、『人間の学』で初めて「絶対的否定」の自己否定的構造として描かれるに至つたという点である。ところで、この新しい「倫理」の想定が記述に現れる箇所はほぼ『人間の学』の第一章第五節と第九節に限られている。その理由は、【表一】の示す通り、この二つの節が「岩波倫理学」の時点では独立した一節を形成しておらず、『人間の学』で新たに創設された節であるからに他ならないであらう。

このような存在は、個であることを通じて全となるという運動においてまさに存在なのであり、従つてかかる運動の生起する地盤は絶対空である。すなわち絶対的否定である。絶対的否定が己れを否定して個となりさらに個を否定して全体に還るといふ運動そのものが、人間の主体的な存在なのである。ところで一切の人間共同態を可

能ならしめているものは、まさにこの運動にほかならない。それは一般に間柄を作るためのふるまい方として、行為的連関そのものを貫ぬいている。それがまさに倫理である。だから人間存在のなかにはすでに倫理があり、人間共同態の中にはすでに倫理が実現せられている。(20)

右のように、『人間の学』での和辻は「人間の主体的な存在」を現実の「人間共同態」そのものよりも、むしろそれを成り立たせる「絶対的否定」の運動とみなしている。こうした見方は、「人間の存在構造」(倫理)を人間が自己を存在させる仕方として説明する点で、文字通り主体的な存在としての「人間」像を徹底するものである。ところがこれと違って、「岩波倫理学」での彼は「人間の存在」を「人間共同態」、あるいは個人であると同時に全体(個人間の関係)であるところの「間柄」と直に同一視していることがわかる。

然らば根源的なるアプリアリオリとしての主体は、全体性であると共に個性であるところの主体、即ち我々がいふところの間柄としての人間に他ならない。「中略」カントは道德的主体としての人間の存在を「自己目的」として規定し、これらの目的のすべてが体系的に結合せる全体を「目的の国」と呼んだ。「中略」しかしこの目的の国は可想界として考へられてゐるのであり、さうしてこの可想界は「それ自身に於けるもの(Dinge an sich selbst)」としての多くの理性者の全体」と云はれる。「中略」全体が直ちに個でありつゝしかも個が全体に於て個であるといふ如き弁証法的関係を認めずしては、可想体としての本来的自己は把握し得られないのではなからうか。(21)

「人間」を個と全体の「弁証法的関係」と取ることは、それ自体として和辻の「倫理学」を特徴づける一つの独創的な「人間」規定である。これこそは彼が「岩波倫理学」を通して導き出した、「自然物」とは異なる「人間」の存在の仕方（倫理）であった。しかしながら、この論文はそうした「弁証法的関係」の有様を記述してはいないため、「人間」は個人・社会関係のいづれかに還元されうるものではなく、常にその両方でなければならぬという見解を示したに止まっている。『人間の学』は、この「間柄」の成立の根拠を求めて、自己を「個」「全体」の二重存在へ分化させることで自身を「人間」として存在させる運動としての「人間」の叙述へと筆を進めたのである。

このような『人間の学』での「人間」規定の変更は、そこで提示される「倫理学」の課題自体を変動させる結果をもたらし、和辻は「岩波倫理学」で「人間の学の主要問題」として示した六つの課題を、『人間の学』において四つの課題へと組み替えている。次に引く『人間の学』第五節の記述からは、「世間」たるとともに「人」である」という「人間存在の二重性格」が、「人間」の「自然物」からの区別とは無関係に、「人間」が自己を「人間」として存在させる「人間の根本構造」（倫理）として位置づけられていることが知られる。

倫理学が人間の学である限り、「世間」たるとともに「人」であるという人間の根本構造は、また倫理学の第一の問題でなくてはならない。この人間存在の二重性格の内あらゆる実践の根本原理が見いだされるのである。ところでこの実践において実現せられる人間共同態とはいかなるものであろうか。そこに第二の問いとして人間の世間性が取り上げられねばならぬ。「中略」そこで我々は共同態のさまざまな層を捕え、それに沿うて実践の原理の実現せられる段階を追究することができ、かかる人間の連帯性の構造が第三の問題として取り扱われる。「中略」共同態の形成は風土的・歴史的に特殊な仕方を持つている。言いかえれば実践の原理の実現せられ

る段階は風土的・歴史的に限定せられる。これが第四の人間の特殊性の問題である。(22)

ここで特筆すべきは、これらの「倫理学」の課題のうち、「人間の根本構造」の分析に関わるものは実際には第一及び第二の課題に限られていて、第三・第四の課題はむしろこの「倫理」が「人間共同態」の形成という「実践において実現せられる」仕方の解明として用意されている点である。ところが「岩波倫理学」では、そうした「実践の原理の実現」される具体的な諸場面の分析に与えられる議論の比重は極めて少ない。「岩波倫理学」の掲げる六つの課題のうち、第一・第四の課題が『人間の学』の第一・第二の課題に、第二・第三及び第五・第六の課題は第三・第四の課題に、それぞれ形を変えて継承されているが、後者の課題は「実践の原理の実現せられる」仕方の分析としては認識されていないように見える。

人間の存在構造の分析は先づ第一に、間柄としての存在の分析から始まらなくてはならぬ。即ち人間の世間性、問題である。次で第二に、存在の分析の前半として人間の歴史性、問題、第三にその後半として人間の風土性、問題が取扱はれねばならぬ。これらの諸規定を通じて我々は第四に、人間の存在の全体的構造を取扱ふことが出来る。即ち人間の全体性、問題である。こゝに我々は人間の存在の原理を見出し得るであらう。そこで第五に、この原理より出づる人間の道が明かにせられる。人間の存在に内存する存在の「のり」は、存在の本来の意義に従つて「道」としてあらはにせられるのである。人間の道は人間の存在に属するあらゆる活動を覆ふ。従つてそれはあらゆる社会科学の領域に自己を現はさねばならぬ。そこで最後に人間の道、特殊形態が問題になる。(23)

こうした「倫理学」の課題の立て直しは、「岩波倫理学」での「間柄」としての「人間」概念が、さらに『人間の学』で「絶対的否定」の運動としても捉えられるように展開されたことの表れである。というのは、この時「人間」は「全体性であると共に個性である」という「間柄」的存在であるのみならず、そうした「間柄」的存在を歴史・風土的に実現する運動そのものであるとも考えられるからである。我々は、このような「間柄」の創造において（「自然物」「自我」に先立つ）「人間」を存在させる「絶対的否定」の否定的構造としての「倫理」概念の成立を、『人間の学』を「岩波倫理学」から区別させる第三の転機とみなしえよう。この「倫理」は、彼の「倫理学」の「本論」における四つの課題の考察の一つの「倫理」の分析として「体系的に統一する根拠を与えるものである。そして実際、彼は『倫理学』全三巻で「倫理学」の「本論」を、この四つの課題に忠実に展開してゆくことになるのである。

ただ、本稿がここまでの第二・第三節の考察を通して指摘してきたように、『人間の学』における「倫理学」の理論転換には、必ずしも和辻の明確な目的意識が伴っていたとは限らない。そして実際に、ここでの「人間」「倫理」概念の変化もまた、和辻によって十分に記述に表されはしなかった。『人間の学』で彼が「倫理」と「人倫」を無理に同義語とみなしたのも、「岩波倫理学」から引き継いだ「間柄」「人間共同態」としての「人間」と、『人間の学』で導入された「絶対的否定性の運動」としての「人間」という、二重化された「人間」像をそれとして提示することなく、「倫理」を前者の「人間共同態」（人倫）の構造と同視する「岩波倫理学」での古い枠組みを無批判的に流用したことの帰結だったのである。

その結果として、現在において彼の著作を読む我々は、そこで多くの理論的混乱に直面することになるが²⁴、本稿の第二節で指摘した『人間の学』の著作名そのものの混乱は、その中の最も顕著なものである。というのは、この『人間の学』としての『倫理学』の題は、この時点での彼が、「人間」を「間柄」としての人間」として捉えることを「倫理

学」の主要な意義と認識していた事実を表しているからである。しかも、彼は『倫理学』上巻の時点でもそうした自己誤認に気付かず、「人間」を「人間共同態」として捉えることを「人間の学としての倫理学」の第一の意義と主張し続けている。

倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であり、また我々が忘れ去つてはならない重大な意義を帯びるのであるが、しかし個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取つて人間全体に代わらせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである。(25)

和辻はここで「近世の個人主義的人間観」が「人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取つて人間全体に代わらせようとした」ことを批判しているが、彼もまた自身のいう「倫理」の一つの契機に過ぎない、「世間」たるともに「人である」という「間柄」構造を「倫理」全体に取つて代えることで、「倫理学」を「人間共同態」という意味での「人倫」の学へと矮小化してしまつてゐる。「倫理学」の四つの課題は、『人間の学』の示す通り、「間柄」としての人間観だけではなく、そうした「人間」の存在を「絶対的否定」の運動の実現として捉えることで初めて成り立つにもかかわらず、彼自身はそのことを十分に叙述できてはいない。もし我々が彼の「倫理学」体系の理論的な欠陥を挙げるとすれば、それは第一に他ならぬ彼自身が彼の構想した「倫理学」体系を裏切つてゐるという点に関して求められる必要があるであらう。

結語——「倫理学」体系とは何であるか

以上、本稿は和辻哲郎が最初に「倫理学」の着想を示した「岩波倫理学」から、それを「倫理学」体系として描く『人間の学』へと進む際に、その「倫理学」にいかなる理論上の変化が加えられたかを三つの観点から確認した。第一にそれは、「自然の学」と対立する「人間の学」としての「倫理学」を「倫理」の学へと転換することであり、第二には「倫理学」という学問的行為そのものを「倫理学」の考察する「倫理」の実現形態の一として把握し、「倫理学」の立場を徹底したことであった。そして第三に、「倫理学」の分析する「倫理」を「人間の二重構造」としてだけでなく、そうした二重的な「間柄」において自己を実現する「絶対的否定」の否定的構造としても把握したことであった。これらの転換を通じて、『人間の学』は「岩波倫理学」で示された「倫理学」概念をさらに先鋭化するとともに、彼の倫理理論を統一的体系として素描する「倫理学」の「序論」となっているのである。

ところが、和辻はそうした自身の理論的進歩を十分に認識し反省することなく、『人間の学』並びに『倫理学』全三巻の叙述へと入り込んで行ってしまった。それゆえ、その記述の中には彼の新たな立場を指し示す部分と、「岩波倫理学」までの古い思索を反映した部分が無秩序に混在し、その理論を非常に不透明なものに仕上げていく。彼の「倫理学」体系の記述が、一面で理論的統一としての「体系」性を有しながら、他面でそれに反する要素をも含有しているのはこういうわけなのである。

ゆえに我々は、和辻の「倫理学」体系を理解する際に、どの記述が彼の「倫理学」的思考の手足であり、またどの箇所がその手枷足枷であり、そしてどの部分がその両面を具備しているかを細心の注意の下に見分けなければならない

い。しかし、これまでの「和辻倫理学」研究では、「岩波倫理学」と『人間の学』の二つの「倫理学」の差異を捉えようとする考察は殆ど行われてこず、あったとしてもそうした研究はその変遷の理論的意義を解明するものではなかった⁽²⁶⁾。この研究の貧困は、彼の倫理理論の「倫理学」としての、また「倫理学」体系としての獨創性と欠点が、その誕生から八十年を経てなお未把握のままにあることの証左なのである。

和辻の倫理理論が一の「倫理学」体系として成立したことは、彼が自身の倫理理論を「倫理」の分析とその実現様態の記述という一貫した目的の下に叙述したことを意味してはいる。しかし、そのことは現存する『人間の学』及び『倫理学』全三巻が、彼の「倫理学」的思考の全体を映しえたかどうかとは別である。我々はその記述の意味をただ読み取るだけではなく、ある一定の時点において「倫理学」体系として表現された彼の「倫理学」的思考の実践と躰きを取り出さねばならない。

本稿の考察も、和辻哲郎の倫理理論が「倫理学」の体系的叙述として構想されたことの意義を解明するものではあるが、それはあくまで「倫理学」の発展の一段階を切り取ったに過ぎないともいえる。というのも、彼が自身の倫理理論を「倫理学」として提起するに至るまでにいかなる思索を経て来て、『人間の学』以降にいかなる思惟を開展させたのかを、本稿はまだ説き明かしてはいないからである。我々は、そうした「倫理学」の発展過程を描き出した上に、いかにしてさらなる新たな一步を付け加えることができるであろうか。この問いの解決されない限り、「和辻倫理学」を研究する我々にとっても、彼の「倫理学」は過去のものとなることはなく、現在の我々の解決すべき課題であり続けるのである。

注

- (1) 「新学期から『倫理学概論』といふものを講義する事になりましたが、この倫理学が途方もない倫理学なので、今から楽しみなのです。この草稿を初めから原稿に書き上げるつもりです」(和辻哲郎、谷川徹三宛書簡、一九三一年四月二日、『和辻哲郎全集第二十五卷』所収、岩波書店、一九九一、五四三頁)。
- (2) 和辻哲郎『人間の学』、『和辻哲郎全集第九卷』所収、岩波書店、一九九〇、三頁。
- (3) こうした理解は、現存の第三次『和辻倫理学全集』(全二十五卷・別冊二卷、岩波書店、一八八九—一九九二)に「岩波倫理学」が収録されていない事実からも窺われる。
- (4) 『人間の学』、前掲書三頁。
- (5) 和辻哲郎『岩波倫理学』、『岩波講座哲学I』所収、岩波書店、一九三一、三頁。
- (6) 明治後期以降、倫理学を当為法則を問う「規範科学」として、自然法則を問う「自然科学」から区別する考えが広まっていた。もちろん和辻の「人間の学」の立場はこの「規範科学」と同視はできないが、「自然科学」との対立の点では共通の観点をもつといえる。
- (7) 『岩波倫理学』、前掲書四十二—四十三頁、傍点原文。
- (8) 『人間の学』、前掲書七頁。
- (9) 「即ち倫理とは人と人との間の関係に存する道であつて、孤立させられた個人の意識内でのみ決定し得る道徳的価値なのではない。ヘーゲルに従つて *Moralität* (主観的、道徳意識) と *Sittlichkeit* (客観化せられた理性的意志) とを別つならば、倫理はむしろ、*Sittlichkeit* に近いのである」(『岩波倫理学』、前掲書四十三頁、傍点・() 内原文)。
- (10) 「倫理学はかくの如き実証科学の対象(即ち経験論的な倫理的現実)を通路として逆に人間の存在に遡ることによつてのみ可能なのである。レヴィ・ブルジョールにとつては道徳科学は実証的社会学の一分科に過ぎないが、我々の倫理学はかくの如き社会学に対してさへそのアプリアリの根柢を与へ得ねばならぬ」(同上、一三三二頁、() 内原文)。
- (11) 「否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである。だから人倫の根本原理は、個人(すなわち全体性の否定)を通じてさらにその全体性が実現せられること(すなわち否定の否定)にほかならない」(和辻哲郎『倫理学』、『和辻哲郎全集第十卷』所収、

岩波書店、一九九〇、二十六頁、傍点・（）内原文。

(12) 『人間の学』、前掲書十二頁。

(13) 第二六節「人間の存在はアプリオリである」は「人間の学」を「自然の学」と区別する上で重要な「経験的帰納的方法」の否定を行っているが、『人間の学』ではこの対立が背景に退いているため、一節を構成する議論としては提示されなかったと思われる。

(14) 『人間の学』、前掲書一三〇頁、傍点原文。

(15) 同上、一八五頁。

(16) 本稿注10参照。

(17) 『岩波倫理学』、前掲書六十一頁、傍点原文。

(18) 『人間の学』、前掲書一三六頁、傍点原文。

(19) 『倫理学』、前掲書三十四頁、傍点原文。

(20) 『人間の学』、前掲書三十五―三十六頁、傍点原文。

(21) 『岩波倫理学』、前掲書一一三―一一五頁、傍点原文。

(22) 『人間の学』、前掲書三十六―三十七頁。

(23) 『岩波倫理学』、前掲書九十四―九十五頁、傍点原文。

(24) 例えば我々は本稿注23の「岩波倫理学」の文章からも、「間柄」が個と全体の「弁証法的関係」ではなく「人間の世間性」とされていること、「人間の存在の原理」が「人間の全体的

構造」と言い換えられ、「人間の世間性」との区別が曖昧になっていること、などの不自然な叙述を挙げることができよう。

(25) 『倫理学』、前掲書十一頁。

(26) 『人間の学』との対比において「岩波倫理学」の内容に言及している著作は、津田雅夫『和辻哲郎研究』（青木書店、二〇〇一）、子安宣邦『和辻倫理学を読む』（青土社、二〇一〇）等が挙げられる。しかし、これらの研究はそこから「和辻倫理学の基本が強くマルクスを意識しながら、それとの対抗において形成された」という結論を導き出しているため、『人間の学』はそうしたマルクスとの影響関係を隠した著作として、消極的な意義しか与えられない。また津田・子安の研究はいずれも「思想的」研究を称しており、「倫理学」の内容上の変化を問わない点でも方向を一にしている。