

和辻とヘーゲル…和辻関係論再考の試み

ハンス・ペーターリーダーバッハ

はじめに

地理学者が哲学的に適切な発言をすることはあまりない。それは驚くことではない。マックス・ウエーバーが当時、科学の宿命であり研究者のエートスであると認識していた「専門化」は、人間科学にとどまらず、哲学にも及んでいる。哲学がこの宿命にどう対処しなければならないかは、今日のテーマではない。しかし、ウエーバーが指摘したように、「かれ」「すなわち非専門家」は、「中略」ある領域の専門家にたいして、その専門家的見地からは容易に気づかれぬような有益な問題提出をおこなうことができる。¹しかし、「この問題を自分の仕事として」やるのは専門家であるとウエーバーが強調する（同上）。これはオギユスタン・ベルクの「風土」、「ミリュウ」に関する人文地理学的研究がそうである。

ベルクの風土論が和辻研究に重要な示唆を与えたのは周知の通りである。とりわけ「通態」(Tendenz)は和辻の『風土』と『倫理学』の新たな解釈を可能にした概念である。²つまり、もともと地理学の方法論的転回をもたらすために模索された「通態」が二元論の克服を促す道具として和辻研究者に受容された。ベルク自身が自然と文化、主体と客体、精神と物質、個体と全体といった、近代西洋哲学に定着してきた二項対立に批判的に取り組み、この傾向を先取りした。

近年、A・セビラ、D・ジョンソン、J・マラルドの和辻論においても、二元論の克服が主題化されている。セビラは、和辻倫理学のグローバルな意義が、個別性と共同性などの二個対立を克服する「根源的に関係論的な」人間概念に潜むと主張している。セビラの指摘を更に展開するマラルドは和辻の人間存在論を「関係論」(relationalism)として解釈し、倫理学の諸問題の再考あるいは間文化哲学の新たな可能性の開拓を目指している。ジョンソンの和辻論においても関係論は中心的な役割を果たしているが、彼の場合、それが自然の再呪術化というジョンソン独自のプロジェクトのために活かされている。³⁾

いずれにせよ、主観主義 (subjectivism) の克服への志向にはセヴィラ、ジョンソン、マラルドの和辻論の共通点が見出そうとしているのは、西洋近代哲学に生まれた主観概念を解体するための指摘だと言えるだろう。だが、主観主義の克服は和辻哲学あるいは京都学派の哲学に限定された問題ではなく、いわゆる脱構築またはポストモダンの思想にも取り上げられていたのである。ベルク自身は通念概念を模索した際、デュフレンヌの美学的体験の根源生をめぐる考察、⁴⁾ アフォーダナスの概念を定義したギブソンの認識論への生態学的アプローチ、⁵⁾ それにピアジェの発生的認識論、フーコーの系譜論やドウルーズの差異の思索を引き合いに出した。⁶⁾ こうした理論的な整備に基づき、定着してきた二項対立の克服が可能になるとベルクは考えている。例えば、近代西洋哲学における主観・客観対立について彼は次のように言う。「現実とはもっぱら風土 (milieu) 中間) の問題であり、そこでは完全に客観的なものも完全に主観的なものもなく、すべてが常に同時に両方の性質を備え、両者がさまざま比率で通態的に結びついているのである。」⁷⁾

1980年代以降、人文科学のさまざまな領域に普及した脱構築の思想が新ミレニアム初頭、海外(とりわけ英語圏)に行われている日本哲学研究に積極的に摂取された証としてH・G・ブロッカー/C・L・スターリング著

の“Japanese Philosophy”⁽⁸⁾を挙げることができよう。著者たちが主張するように、フーコーやドゥルーズの脱構築の思想と京都学派の哲学との間には深い親近性が見出される。⁽⁹⁾それに、B・デイビス編の“Oxford Handbook of Japanese Philosophy”⁽¹⁰⁾の中では、ブロッカーとスターリングが提示した思想的な枠組みが理論的な前提として働いている、ということが示すように、彼らの著書は今もなお影響力の高いものである。しかるに脱構築の思想に限定された理論的な枠組みには当てはまらないものがあるの言うまでもない。ブロッカーとスターリングの言う「ロゴス中心主義」を代表する、ハイデガー以前の近代西洋哲学あるいは分析哲学はこうした当てはまらないものである。この事態を鑑み、主観主義の克服を目指す、海外に行われている京都学派の哲学そして和辻の思索をめぐる研究には、ドイツ観念論、とりわけヘーゲル哲学がほとんど取り扱われていないことも容易に理解できよう。⁽¹¹⁾

しかし、とりわけ第一世代の京都学派の哲学者が主にカント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルの哲学との対決を通して、自らの思考を形成した、という事実を認めるならば、上述の研究動向を不思議に思わざるを得ないのでなかろうか。というのも、京都学派の哲学の批評・解釈からこの対決を省き、例えば西田の認識論、行為論などが十分かつ適切に理解されうるのだろうか、という問いは避けられないからである。和辻倫理学、風土論の場合も同様である。とりわけ「自他不二」、「絶対的全体性」、「絶対的否定性」などの『倫理学』の根本概念が主にヘーゲルとの対決の中で形成されたことは見逃しがたい事実である。それに、50年ほど前からのドイツ観念論のルネサンスが近年の日本哲学研究においてはほとんど受容されていない、という事柄もまた不思議に思われる。というのも、Ch・テイラー、R・ピン、T・ピンカードらが提示した研究成果を西田、和辻らのテキストの解釈に活かすならば、京都学派の哲学を理解するための新たな視野が開かれるに違いない。こうした新たな視野の中に見えてくる可能性は研究者の単なる思想史・歴史的な関心を満たすためのものではなく、京都学派の哲学が現在の哲学的対話に貢献できるものだ時期

待てきよう。

海外の和辻研究がヘーゲル哲学をほとんど顧慮していなかったことにより、和辻倫理学、風土論の理解・解釈の可能性が制約されてしまった、という仮説を本校の出発点としたい。和辻哲郎のヘーゲル解釈を再考することで、このような新たな可能性を掘り出すことは本稿の狙いである。とりわけ和辻の関係論のより包括的な理解を促すのはヘーゲルの客観精神の哲学だと私は考えている。

1.

和辻の関係論的思考の主題は、さまざまな形で現れる普遍的なものと特殊なものとの根源的統一を掘り出し、二個対立を克服することである。『倫理学』の全体構想がこの問題を具現していると言つても過言ではない。というのも、『倫理学』の目的は、普遍的な倫理學理論のために、「人間」や「間柄」のような特殊な、つまり日本語という特殊言語から生まれた概念を活用することだからである。それに、普遍的なものと特殊なものとの関係は、『倫理学』におけるさまざまな個別的研究の対象だからである。例えば、個人と全体性、歴史と体系性などの関係が対象となる。更に言えば、和辻は、晩年の著作、『日本倫理思想史』の中で歴史において偶発的に登場する日本のエートスを、倫理一般の特殊な表現として特徴づける、という形で関係論の主題を取り上げている。

和辻はこれらすべての探求において、特殊なものとは普遍的なものが弁証法的な関係をなしていると考えている。つまり、和辻は固定化された概念を対概念との関係から生まれたものと規定することによって液化化し、その二面性を浮き彫りにするのである。彼はこの考え方のモデルをヘーゲルに見出す。和辻が特に関心を寄せているのは、ヘー

ゲルのイェナ期のテキスト『人倫の体系』(1802/3年)と『自然法』論文(1802年)である。このテキストの中では、ヘーゲルが和辻倫理学においても重要な問題である、個人と全体の関係性の弁証法的統一を探索している。私たちにとって、和辻のこのテキストの解釈は次のような二点で重要である。第一に、和辻はここでヘーゲルの立場との深い親和性を示している。和辻は、原子論的個人主義やホッブズとロックの契約論に対する批判において、ヘーゲルに賛同している。¹²⁾さらに、カントの実践哲学の形式主義に対する批判においてもヘーゲルに倣っている。¹³⁾最後に和辻は、抽象的な法によって担保される経済圏の支配傾向に対する批判において、ヘーゲルに味方を見出す。¹⁴⁾和辻は『倫理学』でこれらの点をすべて取り上げ、さらに発展させている。第二に、より重要なのは、和辻がヘーゲルの成熟した『法哲学』よりも『人倫の体系』を優先させることで、『倫理学』においていくつかの重大な問題を生み出していることである。すなわち、イェナ期のヘーゲルの立場に同意しているにもかかわらず、和辻は『精神現象学』において人倫の問題を客観的精神の哲学に統合しようとするヘーゲルの動きを批判している。より正確には、この統合から導かれる絶対精神の哲学を背景に人倫を再定義する必要性こそが、彼の懐疑の原因なのである。実際、ヘーゲルは、その『法哲学』を理解するために、『論理学』の読解を前提としている¹⁵⁾。それに対して和辻は、「人倫の哲学における人間存在の構造が、精神の自己認識としての理念の発展、概念の進行の内に組み切れないものを有する」¹⁶⁾と指摘している。和辻が考えているように、「精神の自己認識としての理念の発展、概念の進行の内に組み切れないもの」言い換えれば、概念(イデー)に完全に統合することができないのは『人倫の体系』で展開される生命の原理である。その理由は、ヘーゲルが哲学の課題と考えたことの変化に潜んでいる。和辻が指摘するように、「人倫の体系」の説くところは「[...]人間の存在構造の分析であること」¹⁷⁾に対し、『精神現象学』における哲学の課題は「二種の認識論」¹⁸⁾となり、「絶対知に究極する精神の自己認識」¹⁹⁾となる。

しかし、この批判は、和辻がヘーゲル哲学の重要な側面、特に弁証法的な考え方を『倫理学』の構築に採用することを妨げるものではない。これは、このプロジェクト全体を厄介な立場に追いやる緊張を生む。

和辻にとって、概念に完全に統合することができないのはヘーゲルの生命の原理であり、彼がこの原理を人間存在の概念に移した、ということには先ほど述べた緊張の原因が潜んでいる。つまり、イエナ期のヘーゲルにおける生命の原理と同様、和辻倫理学の人間存在が果たしている機能は、決定的な明証を提供する原理だというのである。和辻にとつて、人間存在の構造こそが、『倫理学』におけるあらゆる具体的な検討において究極的な明証点を提示している。それはつまり、人間存在の概念が果たしている役目は個人と社会の関係、人間の行為、人倫的組織の存在論的構造を明らかにすると同時に、その規範的根拠をなすという二つの役目である。飯島裕治が指摘したように、和辻が提示した「人間存在の根本理法」^②は、『倫理学』の「唯一の規範的主張」^③なのである。この意味において、人間存在の弁証法的運動を最も包括したかたちで表している「根本理法」は和辻倫理学の体系の中では決定的な位置を占めているには異論の余地はないだろう。

この文脈で、データー・ヘンリッヒの指摘を思い出す価値がある。ヘンリッヒが示したように、若きヘーゲルの「生命」の概念と人倫的現象の多義性との関係はまだ外在的である。「生命」が「人倫」に適用されるのは、人倫の多様性のうちに生命の普遍性が証明されるという仕方においてである。しかし、人倫の正当性の根拠としての生命という考えは、もはや正当化されない。イエナ期のヘーゲルにとつて、生命はむしろ顕著 (evident) な明証の原理であるべきなのだ。言い換えれば、ヘーゲルにとつて、生命は内的な分化過程の結果ではなく、外から押し付けられるものなのである。これは弁証法的な考え方に矛盾している。なぜなら、多様性(人倫的世界)を未分化のまま全体性(生命)に統合することはできないからである。むしろ、多様性と全体性は、多様性が全体性に統合される前に、互いに対立

し、否定的に関係し合わなければならぬ。ヘーゲルは、「生命」という明証原理を、人倫的多様性へのすべての適用において正当化されるものとして、すでに前提としていた事実から、「この原理は構成的手続きに根拠づけられなければならない」⁽²⁾という洞察に至った、とヘンリッヒは結論づけている。この洞察のために、ヘーゲルは生命の概念にとどまることができず、人倫の哲学をより広範な精神のプロジェクトに統合し始めなければならなかった。和辻も人倫の正当性の根拠という問題を避けることができなかった。和辻はヘーゲル批判を基礎に、「人間存在の根本理法」によって正当性の問題を解決する独自の提案を示したのである。しかし、後述するように、和辻はこの提案で彼のもともとの狙いを裏切っている。和辻が正当性の問題を十分に扱わなかったことが、『倫理学』の最も困難なアポリアの原因なのである。言い換えれば、彼の関係論的思考は正当性の問題で限界に達している。

このような状況を踏まえると、和辻のヘーゲル受容を積義的にだけでなく体系的に検討するには、一見して二つの可能性がある。一つは、彼の解釈に従って、『倫理学』における人倫の問題を論理的な前提条件から独立して検討することである。そうすれば、絶対精神の哲学を悪い意味での形而上学として、ハイデガーの言葉を借りれば「*Ontotheologie*」として理解することができよう。これは、客観的精神の哲学を絶対的精神の哲学から明確に切り離し、絶対的精神の選択肢を「死んだ」⁽³⁾と宣言するチャールズ・テイラーのアプローチと一致するだろう。和辻の『倫理学』は、日本人の視点から「脱工業化の倫理性」⁽⁴⁾の哲学への貢献として読むことができるだろう。このような読み方は、必ずしも正当性の問題の検討を伴う必要はないだろう。第二の可能性は、和辻のヘーゲル解釈に従わず、正当性の問題を真剣に考察することである。この場合、和辻のヘーゲルの洞察とヘーゲルの弁証法の生産的摂取を体系的に再構築し、最近のヘーゲル研究の成果と関連づけることが重要であろう。これによって、和辻の関係論的思考の可能性と限界を可能な限り見極めることができるはずだ。⁽⁵⁾

2.

第二の可能性の探求は、『倫理学』における通態概念の意味に関して、和辻とヘーゲルとの体系的な共通点の棚卸しから始まる。そのためには、和辻の間柄概念の分析から始めるのが適切だろう。なぜなら、前述のヘーゲルと和辻の共通点は、間柄という概念で具体的に示すことができるからである。さらに、この概念は和辻の思考の関係論的性格を最も包括的に表していると言える。最後に、和辻の関係論に働く弁証法的運動を視野に入れるのに最も適しているからである。

和辻の「間柄」の両義的な定義は、彼の解釈者たちの間に常に混乱を引き起こしてきた。二次文献では、この用語は通常、『存在と時間』で導入された存在論的差異に投影されている。ハイデガーの基礎存在論の文脈で理解される時、間柄あるときは男女の夫婦共同体のような存在者的共同体を示し、あるときは存在論的構造、存在者的共同体の可能性の超越論的条件のようなものを示すように思われる。問題は、和辻がこの二つのレベルを十分に一區別していなかったこと、結局のところ、存在論的差異を理解していなかったことにある。間違いなく、和辻自身はこの解釈を支持する多くの示唆を与えている。ベルクの通態概念が、上記の問題を解決し、さらにハイデガーの、いわば隠れた主観主義に対する和辻の「直観的洞察」を展開させるために用いられていることは、私たちにとって特に興味深い。具体的には、ハイデガーと和辻が被投性と企投の関係の規定する際の一面性を、ハイデガーの隠れた主観主義と和辻の隠れていない反個人主義の両方が回避されるように修正することが目的である。²⁶

ハイデガーとベルクに立ち返ったこの解釈は、和辻が個と全体の関係を一面的に規定していることを指摘するメ

リットがある。しかし、和辻にとって魅力的であったヘーゲルの「生ける全体性」概念を『倫理学』にとつて実りあるものにしてしようという和辻の意図を達成するためには、それは適していない。これは、和辻とは正反対のハイデガーの全体性理解と関係している。⁽²⁾この解釈のもう一つの問題点は、和辻の弁証法の徹底的な検証を避けていることだ。間柄概念は、人間存在を弁証法的に規定することの直接的な結果であり、その曖昧さは、この弁証法の曖昧さによるものである。よく知られているように、和辻は人間存在の日常性の中に個人と全体性の二重構造を発見する。彼はこの二重構造を二重否定の運動として概念化している。

「一方において行為する『個人』の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立する。否定の意味を有しない個人、すなわち本質的に独立自存の個人は仮構物に過ぎない。しかるに他方においては、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。個人を否定的に含むのでない全体者もまた仮構物に過ぎない。この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである。個人は全体性の否定であるというまさにその理由によつて、本質的には全体性にほかならぬ。そうすればこの否定はまた全体性の自覚である。従つて否定において個人となるとき、そこにその個人を否定して全体性を実現する道が開かれる。個人の行為とは全体性の回復の運動である。否定は否定の否定に発展する。それが否定の運動なのである。ところで、人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかならない。」⁽³⁾

この引用が示すように、人間という概念はそれ自身の中で、個と全体といった対照概念を止揚する機能を果たしている。両者が弁証法的に絡み合っているからこそ、対立概念の止揚が可能なのである。止揚という機能において、人間は関係概念である。同時に、和辻の弁証法に関する記述は、曖昧さを示している。間柄概念と同じように、弁証法的な運動は、あるときは個人と共同体の論理的な関係性を概念的にとらえているように見え、またあるときは、この

運動が全体性との関係における個人の日常的な行動の写像であるかのように見える。このようにして初めて、和辻が弁証法的な運動を「絶対的」であると同時に全体性に終着するものとして説明することができるのである。しかし、そうすることによって、彼は二つの関係項を事物化し、論理的に關係項に關係そのものを従属させたのであり、それは彼の実際の意図とは矛盾しているはずである。關係性が關係項に論理的に先行する場合にのみ、和辻は關係項の「いずれも『先』であることができぬ」²⁹と主張できるのである。

この曖昧さを考えれば、和辻の思考に全体主義的傾向があると非難するのは当然である。実際、全体主義という非難は研究者によつてしばしばなされてきた。和辻擁護派もまた、この非難に反論するためにベルクの通態概念を用いてきた。しかしこれは、和辻の弁証法を放棄し、現象学的あるいは解釈学的な提案を支持する代償としてなされたものである。(ちなみに、ベルクの通態が弁証法的概念ではないと言ふことを覚えておこう。)このような状況においては、少なくとも、個と全体の関係を弁証法的に規定することが、必然的に上述の問題を引き起こすのか、あるいは、このような問題は、和辻の誤解を招くような、しかし原理的には修正可能な記述から生じるのか、という問題を検討すべきである。しかし、この問題の重要性は、特に弁証法の曖昧さの中に、和辻が若きヘーゲルから引き継いだ「生ける全体性」の疑いのような明証の問題が現れているという事実から生じている。通態概念もまた、いわば疑いのない前提たるものであるため、この問題の解決にはあまり適していないように思われる。ピアジェに倣つてベルクが列挙した「通態」の「母型」、すなわち「行動図式、ものの見方、生活様式、行動ないし思考の方法など」³⁰をここで挙げべきだろう。和辻にも同様の表現がある。³¹ベルクがそれらを風土学の基礎概念として当然視している(その変容可能性に矛盾はない)のに対し、和辻は「生活様式」ものの見方・考え方などを人間存在の弁証法的運動から生じるものとして理解することを目指している。

人間存在の弁証法的運動の絶対性という和辻の主張は、個と全体を实体としてではなく、その関係から生まれ、最終的に固定することのできないこの運動の契機として理解するという彼の要求と密接に結びついていることに注目したい。私たちはこれを、彼がヘーゲルと共有する反デカルト主義の主張と解釈することができる。従って、個も全体も、他方の基盤として理解することはできない。とはいえ、和辻は主体という概念を堅持している。しかし、彼の主体概念は、彼の関係論的思考の文脈の中で理解されなければならない。しかし、和辻の主体概念が彼の倫理的思考に持つ意味を示す前に、まず『倫理学』のもうひとつの中心概念である「実践的行為的連関」を検討する必要がある。

3.

和辻の関係論的思考の基本概念の中でも、「実践的行為的連関」は、この思考の意味を開示するのに特に適した概念であることが先行研究に認められている。例えばセビラは以下のように指摘している。「『実践的行為的連関』とは、『間柄的存在』を指し、その連関には行為主体が（諸客観との統一において）客観的行為を通じて他の主体と関連している。この考え方は、和辻の体系全体の出発点をなしている。」^①津田もまた実践的行為的連関が和辻の間柄的人間存在を解明するために重要であることを指摘している。この際、津田は濱口恵俊の「間人論」を引き合いに出しながら、以下のように言う。「濱口は、『間人』を『対人的な意味連関の中で、連関性そのものを自己自身だと意識するような、にんげんの有り方』として規定し、こうしたモデルは、個人と社会の不毛な二元論的対立を避けることのできる普遍的合理的なモデルであると言う。この「間人 (the contextual)」モデルの提示において、和辻の『間柄』としての人間存在の把握が先駆的な意義をもったものとして位置づけられる。なぜなら和辻は、人間とは個別存在であ

ると同時に世間、世の中のことであり、『日常的な間柄的存在』であることを明示することによって、実践的行為的連関において人間を具体的・現実的に捉える道を開いてくれたからである。』⁽³³⁾

実践的行為的連関という概念の根本的な重要性を疑うことはできないが、それによって媒介される関係論的人間存在の「具体化」、とりわけ人間存在の主体性をどのように理解すればいいのかは、依然として不明確である。同じように曖昧なのは、「主体と客体は不可分である」⁽³⁴⁾とか、「物事には常に主観的な要素がある」⁽³⁵⁾という主張である。更に、「主体である『私』は、常に自らが置かれた環境と関係している」ということが、『行為的実践的連関』の『実践的』をいかに「説明している」⁽³⁶⁾かもまた不明確である。

説明されるべきは、第一に、主体と環境との関係であり、第二に、主体と主体との関係であり、第三に、両者がどのように結びついているかということである。

和辻が、間柄と実践的行為的連関は同じであると主張するさい⁽³⁷⁾、この連関は人間存在の動的構造が具体的な現実を得られる場であると指摘している。この具体化は、主体と環境とが実践的行為的連関によって媒介されると言えよう。言い換えれば、この連関は人間の自己了解がその表現に現れる場所なのである。「一切の表現は実践的な間柄における主体的な存在の表現である」⁽³⁸⁾と和辻が言う。こうした自己了解の顕現は、今度は主体によって了解される。表現と了解の再帰的構造は、実践的行為的連関が、主体性の顕現の連関として理解されるべきことを示唆しており、そこでは顕現することと顕現されているものが弁証法的な関係に立つ。ここもまた、「いずれも『先』であることはできぬ」⁽³⁹⁾と言わなければならない。和辻が「行為的連関はすでに無限の表現や了解を含んでいる」⁽⁴⁰⁾と言うとき、彼は量的な発言をしているのではなく、この連関の無限の（つまり絶対的な）性格を示しているのである。この解釈は、和辻がこの連関を形成過程から生まれたものだと述べていることから裏付けられる。「行為は「中略」間柄を形成

するという運動そのものである。」⁽⁴¹⁾そして別の箇所でも彼はこう書いている。「間柄は、表現によって初めて成立するのではないにかかわらず、しかもそれ自身のうちに無限の表現を含んでいる。身ぶり、表情、動作などより、言語風習、生活様式に至るまで、すべて間柄の表現でありつつまた間柄を構成する契機となつているのである。」⁽⁴²⁾

実践的行為の連関を顕現の連関と解釈することで、ヘーゲルの精神哲学との類似点が見えてくる。ヘーゲルは『哲学の集大成・要綱』の「精神哲学」の冒頭で、次のように述べている。

「精神は静止した存在ではなく、絶対的に不安定な、純粹な活動体であり、あらゆる固定化した分析的規定を否定し理念化するものです。抽象的な単一体ではなく、単一性を保ちつつ同時に自分を自分から区別する働きをもつし、現象以前に確固たる本質としてあるのでもなければ、多種多様な現象の背後にじつと身を潜める本質でもない。おのれを必然的に啓示する明確な形態をもつことによつて、はじめて真に現実のものとなるような存在です。(合理的心理学の考えるような) 肉体と外的にしか関係しないような霊体ではなく、概念の統一力によつて肉体と内的に結合した存在なのです。」⁽⁴³⁾

私たちはすぐに類似点に気づく。(1)ヘーゲルの精神も和辻の人間存在も、実体化を許さない活動であり、(2)どちらの運動においても、否定の契機が中心的な重要性を持つ。(3)精神も人間存在も、実在するためには顕在化しなければならぬ。(4)顕現そのものは、精神や人間存在を外的で異質なものとして対峙させるものではない。むしろ、精神と人間存在は、その顕現の中で自分自身を認識するのである。ヘーゲルはこのことを次のように表現している。「精神の行為は、結局のところ、精神が自分をとらえることであり「中略」精神がそこに自分を見出しえないようなものは、なにも一つ存在しないのです。」⁽⁴⁴⁾さらに、「ヘーゲルの精神哲学の中心は社会的現実であり、その中で私たちは皆、多様な自然的、社会的、法的関係の中で生きている」⁽⁴⁵⁾ことに注目すれば、その類似性はますます明

白になる。ヘーゲル自身、次のように語っている。「主観的精神と客観的精神の二つは、精神の實在ないし存在という側面「すなわち自由の実現」が形成されていく、その道程と見なすことができる。」⁴⁶ヘーゲルが取り組んでいる客観的精神と絶対的精神の関連については、ここではこれ以上論じない。しかし、精神を社会的現実から孤立させないというヘーゲルの要求は、和辻の賛同を得たことは間違いないだろう。同様に、『精神現象学』をヨーロッパ諸社会における「理性の社会性」形成の歴史として再構成したテリー・ピンカードの解釈も、和辻の関心を引いたに違いない。⁴⁷

実践的行為的連関を顕現の連関として解釈することで、上述の主体と環境の関係を明らかにしたと思われる。それに、私たちは和辻の關係論的思考を客観的精神の理論として再構築する道を大きく前進させた。次に、もう一つの側面、つまり主体と主体との相互關係に取り組む必要がある。

以上、弁証法的構造における顕現の連関として展開してきたことは、人倫的組織の諸制度において具体的に表現される。ヘーゲルの成熟した『法哲学』と和辻の『倫理学』は、この観点から比較考察することができる。これによって、主体と主体との相互關係を説明し、和辻の關係論的思考を包括的に再構築することが可能になるはずである。このような困難な仕事は、ここでは初歩的なものでさえ果たすことができない。従って、中心的ではあるが、一つの視点に考察を限定することにする。ヘーゲルによる自由の規定「他なるものうちにあつて自分自身のもとにあること」から出発して、この再構築をもう少し推し進めよう。

和辻が、ヘーゲルが自らの極めて特異な自由の概念を解説するために用いた二つの例のうちの一つを二度取り上げ、自らの立場を説明するために用いているのは偶然ではない。和辻はまず、人間存在の構造契機、すなわち個と全体についての議論の中で家族の例を挙げる。二つ目の言及は、『倫理学』第三章の人倫的組織のセクションにある。和辻

にとつてヘーゲルの解説が重要なのは、彼が家族を論じる中で「一般的に人間の共同性に通用するような矛盾構造を取り出している」⁴⁸からである。和辻が指摘しているように、ヘーゲルは「生ける全体性」についての洞察を晩年の哲学に引き継いだ⁴⁹が、同時にそれを家族に制約したのである。⁴⁹

家族の例は、和辻の關係論によれば、關係は關係項に先行し、關係項は互いに還元され得ないことを具体的に示している。和辻は、さまざまな共同慣習の中で日常的に守られている規則やルールの規範的力を、人間存在の弁証法的構造に還元するとき、ヘーゲルに倣っていると考えているようだ。家族の「成員」としての役割において、主体の行為は家族の中で支配的な位置を占める規範によつて限定される。つまり、主体は「家族に規定せられた資格において動いている」と同時に、「親兄弟と共に家族という間柄を形成しているのである」⁵⁰「いずれも『先』であることはできぬ」のである。より正確に、和辻がここで扱っているのは、互いに切り離すことはできないが、分析のために区別することはできる二つの關係である。換言すれば、人間存在の矛盾、すなわちその「矛盾的统一」は二つの契機を含んでいる。私たちはすでに、和辻が個と全体の弁証法的關係について論じているのを見てきた。従つて、矛盾の一つ目の契機は、「間柄が個々の人々の『間』、『仲』において形成せられる」ということと同時に、「間柄を作る個々の成員が、間柄からその成員として限定せられる」⁵¹ということによつて成り立っている。和辻はここで、人間の行為が人倫的制度から独立して考えることができな⁵²いことを正しく暗示している。しかしここで、行為する人間存在の關係が加わる。その結果、矛盾の二つ目の契機は愛、すなわち「己れを捨てることが己れ獲ることである」⁵³という事実から成り立っている。矛盾の第一の契機は和辻によつて詳細に検討されているが、第二の契機は、展開されていない。従つて、ヘーゲルの実践哲学の中で「承認論」として中心的な位置を占めている問題が、『倫理学』ではほとんど無視されていると言つても過言ではない。さらに言えば、和辻の家族論が第一の契機、すなわち家族の規範に適合

する行動に焦点を当てているのは驚くべきことではない。

前述したように、和辻は絶対精神への恐れから、ヘーゲルの精神哲学全体を形而上学的な誤りとして拒否した。しかし、これではなぜ彼がヘーゲルの承認論にもつと注意を払わなかったのが説明できない。数十年後のアクセル・ホネットのように、ヘーゲルの承認論を精神哲学から切り離し、人倫的組織の分析に役立てることもできたはずである。⁵³ ロバート・ピピンが示したように、ヘーゲルの実践哲学において、承認という現象は妥当性・正当性の問題を論じるために不可欠である⁵⁴（ピピンの議論がホネットなどに対立するものであることは、ここで断っておく）。和辻は同じ道をたどることもできただろう。その代わりに、彼の若きヘーゲルの解釈に従って、彼は人間存在の弁証法的構造に人倫的規範の妥当性・正当性の根拠を求めた。これはある程度理解できる。人倫的組織が究極的には人間存在の顕現にほかならないのであれば、行為する主体はこれらの顕現の中に自分自身を再認識できなければならぬ。しかし、このことは、規範に適合する行為が必ずしもそれ自体の正当な理由を欠いているわけではないことを意味する。実際、ヘーゲルが同じようなことを言おうとしている。「私が理性的なことを意欲する場合、私はある特殊な個人としてではなく、人倫一般の諸々の概念にしたがって行為する。ある人倫的行為において、私は、自分自身ではなく、事柄それ自体を妥当させるのである。」⁵⁵ 事柄、すなわち家族という人倫的組織が規範に適合する家族構成員の行動によって妥当させられる。しかし、ヘーゲルは、理性の一般的な要求が家族においては十分に実現され得ないことを自覚していた。したがって、彼は愛を「感情、すなわち自然の形での人倫」と解説し、次のようにいう。「愛の感情は国家のうちにはもはや存在せず、国家においては統一が明確に対象化され、内容は理性的となり、私はそれを認識しなければなりません。」⁵⁶

ヘーゲルが「理性的なもの」に言及したことが、和辻との違いを際立たせている。ヘーゲルが人倫の自然性を家族

に限定し、社会や国家の理性と対比させるのに対し、和辻は「人倫においては我れは孤立的独立的でないことにおいてのみ我れたり得るのである」⁵⁷⁾という彼の若きヘーゲルの解釈を堅持している。ここでヘーゲルと和辻の家族観の決定的な違いを確認することができる。それは、和辻が家族をあらゆる人倫的組織の原型として理解しているのに対し、ヘーゲルの家族観では、家族はその直接的で自然的な段階に過ぎないという点である。この点でも、ベルクの通態概念が、問題をより明確に浮き彫りにしてくれる。和辻が主張する主体的行為の構造は、ベルクの通態概念の観点から解釈することができるが、ヘーゲルについては同じことは言えない。和辻やベルクに見られるように、主体的な行為が単に個と全体との「可逆的往来」から「相互生成」⁵⁸⁾として生まれるとすれば、行為における理性というヘーゲルの要求を正当に評価することは難しいだろう。さらに、ハイデガールの『存在と時間』における被投性と企投性の関係規定を通態概念で修正することでさえ、ここでは役に立たない。というのも、ヘーゲルにとつて理性とは、主体が埋め込まれている人倫的諸関連をその理性に関して問う可能性を示す指標だからである。しかし、そのために用いられる規定的否定は、ハイデガーでは考慮されない。ベルクも和辻もハイデガーも、妥当性・正当性の問題に対する解決策を提示することはできない。しかし、それなしには、和辻の倫理学が孕む全体主義への傾向に対する批判には、ほとんど反論できない。

4.

人倫の自然性にこだわるあまり、和辻は考察を行き詰まりへと導いた。人間存在の活動における形成の契機をいくらか強調しても、和辻は、結局のところ、常に媒介されないままの、つまり相互承認に基づかない間柄に立ち戻る。例

えば、文化的共同体における主体的な形成活動、すなわち工芸品の創作についての議論の中で、彼は文化の一つの契機として「作る働きと作られたもの」を主張し、次のように述べる。「それよりも一層重大な契機は、作る働きが人間の活動としてそれ自身の内にすでに間柄的な構造を持つているということである。」^⑨和辻は、倫理の最も一般的な規定として、つまり「人間存在の根本理法」^⑩として以前に確立したものを、ここで例証しているに過ぎない。ある活動が人間存在に帰属するためには、その理法に従わなければならない。言い換えれば、理法に従うのは、主体的活動が絶対的否定性の弁証法的運動に従わなければならないということにほかならない。逸脱の結果は重大である。「もしこの理法をはずれば、人間存在は存在し得なくなる。」^⑪

逸脱とは、絶対否定性の運動の停止、すなわち関係項の一方に固執することであると考えられる。こうして和辻は、純粹に形式的な用語で、「人倫の概念」を気にしない個人のエゴイズムも、その創造的活動を一方的に否定する個人の共同体での解消も、論理的に正当化することができない立場を定式化した。しかし、和辻はこの立場において、実践の妥当性の根拠を主体の道德に求めるのではなく、人間存在の存在論的構造に求める点を除けば、少なくともカントと同等の形式主義を表明している。その結果、人倫の規範力は未決定のままなのだ。家族の例ではまだ比較的問題のないことが、社会や国家の人倫的組織においては、その問題性のすべてが明るみに出るのである。

根本理法の確立によって、和辻は妥当性・正当性の問題をいわば存在論化し、かつて彼が打ち出した主張を実現したのである。当時、和辻はこう書いている。「我々の倫理学は、人間存在の学として、我々の意味における存在論である。」^⑫ここでいう「我々の意味における存在論」とは、和辻が倫理学を基礎学として理解させたいということである。それは、認識の条件下にあるものはすべて、究極的には人間存在の構造に還元することができるということを示すものである。この主張によって、和辻はヘーゲルとの深い親和性を露呈し、その実行によって、可能な限りの距離

を置くことになる。

和辻はまた、根本理法を「倫理学の根本原理」と称し、さらにこう続ける。「この原理は、ヘーゲルにおけるごとく、哲学全体の原理であつて、ただに倫理学の原理たるにはとどまらない、と人はいうかも知れない。しかし、倫理学の原理は、前述のごとく、人間存在の根本的理法である。そうして、歴史的世界、自然的世界、及び論理というごときものは、すべて人間存在において見いださるるものなのである。「中略」主体的な人間存在は一切の对象的有をそこから成り立たしめる地盤なのである。」^⑥和辻はここで、ヘーゲルに匹敵するような、まさにエンシクロペディックな要求を打ち出している。しかし、先に指摘したように、その実行は不充分である。つまり、ヘーゲルは、認識の条件下にあるすべてのものが、人間存在において「発見」されうるというただの約束では決して満足しなかつたであろう。ここで「絶対的立場」の問題に立ち入らずとも、少なくともこれだけは言える。和辻の關係論的思考は、近代的かつ反デカルト主義的な条件のもとで、人間存在の自己了解と世界理解を哲学的に把握しようとするあらゆる試みを取り組まなければならない問題を可視化したのである。正当性の問題は、反カルテジアンCartésienの洞察に遅れをとることなく、規範的にロバストな結論を可能にするような形で定式化されなければならない。

5.

そのエンシクロペディックな要求によつて、和辻は倫理学と風土論のつながりを確立した。和辻は風土という概念によつて、自然を客観的精神の哲学に統合しようとする意図を明確にしているのだ。この結びつきを人間存在の空間性から存在論的に導き出すという一般的な解釈（和辻自身が奨励した解釈）とは逆に、この結びつきを二重否定の運

動から生じる、あるいは生じたものとして理解する方が、私にはもつともらしく思える。このようにして初めて、実践的行為の連関の構造も、風土論を精緻にする（理解する）ために利用できるのである。これは、風土を客観的に与えられた自然と混同しないための必要なことである。和辻は、『倫理学』で果たせなかつたことを風土論で成し遂げたとさえ言えるかもしれない。それは、説得力のある方法で妥当性の問題を議論すること、あるいは少なくとも、そのような議論がどのようなものであるべきかについて重大なヒントを与えることである。

『風土』にも、客観的精神の理論の要素が見られる。ここで和辻が関心を持っているのは、もはや人倫的組織ではなく、風土として理解される自然である。しかし、風土は人間存在の基本構造、すなわち問柄から独立して考えることはできない。関係論的思考という意味では、風土と人間存在は互いに関係しているとしか考えられない。このことは、上記の引用から推測されるように、自然が人間存在から出現するということを明確に意味するものではない。その直後、和辻は、人間存在から発見される自然とは「客体的自然対象」⁽⁶⁾、つまり、ある理解の仕方においてアクセス可能で認識可能な自然を意味すると明言している。人間存在はここから明確に除外されている。したがって、人間存在は自然そのものにおいて自らを認識することはできないが、自然との一定の関係を遂行する中で自らが生み出した表現においてのみ、自らを認識することができるのである。すでに人倫的組織がそうであったように、風土は人間存在の表現を通してのみアクセス可能である。これはいわゆる自然科学にも当てはまる。それらもまた、精神の活動に形成されているのであり、それなしには、その目的と方法がこの世にもたらされることはなかつたであろう。

終わりに

ベルクの指摘を手がかりとしながら、我々は和辻の關係論的思考を体系的に再構築することを試みた。和辻のヘーゲルとの対決がこの試みの背景をなしている。我々の解釈において、和辻とヘーゲルの間には大きな親近性があり、決定的な違いがあるということが明らかになった。親近性は和辻の思考が孕む客観的精神の哲学によって示され、違いは妥当性や正当性の根拠の問題にある。また、この再構築によって、弁証法が和辻の意図や彼の思考に潜んでいる可能性を展開するために不可欠であることを示すことができた。同時に、弁証法は、正当性の問題を受け止めるならば、修正可能であることが分かった。この中で、通念概念の可能性と限界を指摘することもできた。

オギユスタン・ベルクの「通念」をめぐる問いかけは、彼の意図したものではなかったかもしれないにせよ、和辻の關係論的思考と『倫理学』におけるヘーゲルのモチーフとの関連に私たちの注意を向けさせた。同時に、和辻の思考を、おそらくは近代日本哲学全般を体系的に再構築する上で、ヘーゲル哲学の可能性を無視できないことを教えてくれた。そうすることで、ベルクは、ウェーバーによれば、非専門家にとって可能なことを、実に最大限に達成したのである。

注

- (1) マックス・ウェーバー『職業としての学問』、高尾邦雄訳、岩波書店、2010年、22ページ。
- (2) オギュスタン・ベルク『風土の日本・自然と文化の通感』篠田勝英(訳)『ちくま学芸文庫』、1992年を参照。
- (3) Anton Luis Sevilla, *Watsuji Tetsuro's Global Ethics of Empiness*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, David W. Johnson, *Watsuji on Nature: Japanese Philosophy in the Wake of Heidegger*, Evanston Ill.: Northwestern University Press, 2019, John Maraldo, *Japanese Philosophy in the Making 2: Border Interrogations*, Nagoya: Chisokudo, 2019. を参照。
- (4) 『風土の日本』、173ページ。
- (5) 前掲、176ページ。
- (6) 前掲、185-6ページ。
- (7) 前掲、367ページ。
- (8) H. Gene Blocker / Christopher L. Starling, *Japanese Philosophy*, New York: State University of New York Press, 2001.
- (9) Blocker / Starling, *ibid.*, p. 169: 『両者とも』、論理中心主

義への反感と、理性的主体の「退位」を見出している[「:」。最終的に強調されるのは、前概念的なもの、なりゆきと単一速度である。ドウルーズはドウンス・スコトウスに、西谷はナーガールジュナに思いを馳せ、両者ともニーチェとハイデガーに重要な位置を占めている。』

(10) Bret Davis (ed), *Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2020.

(11) 改めてブロッカーとスターリングを引いておこう。「西田とその後継者たちにとって、またドウルーズにとって、哲学はもはや現実に対応する言明ではなく、言葉による現実の再表現でもない(ライブニッツにとって、あるいはヘーゲルにとって概念と存在の総合としてそうであったように)。それはむしろ、思想家が合理性の風景を描き出し、読者を導く「道」である。その道においては、知的論証は最終的に詩的省察へと分散し、直観的真理の認識へと至るのである。」(*Japanese Philosophy, ibid.*) 注意していただきたいのは、ブロッカーとスターリングはドイツ観念論との直接対決を避けているということである。つまり、彼らはドウルーズや西谷啓治のカント解釈に従い(164ページを参照)、デリダのヘーゲル批判をそのまま引き継いでいる(167ページを参照)。

(12) 和辻哲郎「人間の学としての倫理学」註、『和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、1990年、89-90ページ、161ページを参照。

(13) 前掲、92ページを参照。

(14) 前掲、92-93ページを参照。

(15) ヘーゲル、『法権利の哲学』、三浦和男他訳、未知谷1991年、98ページを参照。

(16) 「人間の学としての倫理学」、106ページ。

(17) 前掲、88ページ。

(18) 前掲、99ページ。

(19) 前掲、106ページ。

(20) 和辻哲郎「倫理学」註、『和辻哲郎全集』前掲(注12)、第十卷、125ページ以下を参照。

(21) 飯嶋裕治、『和辻哲郎の解釈学的倫理学』東京大学出版会、2019年、280ページ。

(22) Dieter Henrich, 'Hegels Grundoperation', in: *Der Idealismus und seine Gegenwart: Festschrift für Werner Marx*, Hrsg. Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep, Hamburg: Meiner, 1976, p. 212.

(23) Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press,

1975, p.538.

(24) テイラー『ヘーゲルと近代社会』、渡辺義雄訳、岩波書店2000年、239ページ以下。

(25) 論理的に言えば、和辻の解釈に従い、『倫理学』をヘーゲルのいわゆる悪しき形而上学と対比させるという第三の可能性も残っている。そうすれば、妥当性の問題が問題として認められることになるが、しかし、ピピンらによる最近の研究が示しているように、ヘーゲルのこの理解はもはや説得力を失っている。したがって、この可能性は真剣に考えるべき選択肢としては除外する。

(26) 嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』、ミネルバ書房、2002年、113-114ページを参照。

(27) 拙稿「徹底的有限性…ハイデッガーと京都学派の哲学」、八木緑訳、*Heidegger-Forum*, vol. 14, 2020, pp. 82-100を参照された。

(28) 「倫理学」26ページ。

(29) 前掲、107ページ。

(30) 『風土の日本』、190ページ。

(31) 「倫理学」38ページを参照。

(32) Anton Sevilla, *Watsuji's Global Ethics of Emptiness*, p. 11.

- (33) 津田雅夫『和辻哲郎研究』224―225ページ
- (34) Sevilla, *ibid.*, p. 4.
- (35) Sevilla, *ibid.*, p. 11.
- (36) Sevilla, *ibid.*, p. 11.
- (37) 「人間の学としての倫理学」, 142, 151, 154, 163ページを参照。
- (38) 前掲, 144ページ。
- (39) 「倫理学」, 107ページ。
- (40) 「人間の学としての倫理学」, 151ページ, 142ページを参照, 「倫理学」, 38ページを参照。
- (41) 「人間の学としての倫理学」, 141ページ。
- (42) 「倫理学」, 38ページ。
- (43) ヘーゲル『精神哲学』, 長谷川宏訳, § 378 口頭説明, 作品社, 2006, 12ページ。
- (44) 『精神哲学』, § 37 口頭説明, 10ページ。
- (45) Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*, Berlin: Suhrkamp, 2015, S. 213.
- (46) 『精神哲学』 § 53, 392ページ。
- (47) Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1996.
- (48) 「倫理学」, 87ページ。
- (49) 前掲, 88ページを参照。
- (50) 前掲, 59ページ。
- (51) 前掲, 61ページ。
- (52) 前掲, 88ページ。
- (53) Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.
- (54) ビビン『ヘーゲルの実践哲学』, 星野勉監訳, 法政大学出版社, 2013, 第7章参照。
- (55) ヘーゲル『法の哲学』(上), 上妻精・佐藤康邦・山田忠彰訳, 岩波書店, 2001/1, 94ページを参照。
- (56) ヘーゲル『法哲学講義』, 長谷川博訳, 作品社, 320ページ。
- (57) 「倫理学」, 88ページ。
- (58) 『風土の日本』, 185ページ。
- (59) 「倫理学」, 521ページ。
- (60) 前掲, 125ページ。
- (61) 前掲, 125ページ。
- (62) 「人間の学としての倫理学」, 153ページ。
- (63) 「倫理学」, 125―126ページ。
- (64) 前掲, 125ページ。