

《論説》

あいだ
間の思想と社会学

— 和辻哲郎「私の根本の考」をめぐって 上 —

犬 飼 裕 一

孤独は猛烈に社会的なのである（岡本太郎）

社会学的な理論化が道を譲った代わりに出てきたのは、存在論や認識論の問題をめぐる素人談義であり、複雑な各々の社会を研究するのが減った分、言語やら言説やらテキストやら無意識やらが取って代わってしまった。
(Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong?*, London 1995, p.6)

1 一つの思考様式の系譜

本稿の課題は、さまざまな領域で探求されてきた「間（あいだ）」の思想を社会学理論の課題として考えることにある。ここで主に取り上げるのは、和辻哲郎の小文「私の根本の考」（1949年）である。これは小文でありながら、またそうであればこそ、表題どおり和辻哲郎の立場を見事に要約している。数頁の「コラム」でしかないが、その紙幅の中に一つの哲学的問題をめぐる系譜学が凝縮されているからである。

和辻哲郎の「倫理学」、あるいは「人間（じんかん）の学としての倫理学」をめぐっては、主に二つの側面からの検討が行われてきた。一つは、— 和辻哲郎の経歴からして至極当然のことであるが — 倫理学（道徳学）の側面からの検討である。もう一つは、より漠然とした意味での「日本」との関係である。多くの場合、和辻の「倫理学」は、「日本的」とされてきた。この「日本」という概念が、いったい何者であるのかということは、それ自体が大きな問題である。周知のように、「日本」という言葉には、多種多様な価値判断や党派的な立場、あるいはイデオロギーが不可分に関係してくるからである。現に、これを非難する場合には、例えば戸坂潤の場合のように、その「日本主義」が槍玉に挙げられることが多い。反対に、称揚する場合には「風土論」や「和辻日本学」を哲学的に基礎づける高度な探求であると考えられてきた。どちらの場合も、やはり共通して和辻の議論に「日本」を読みとろうとしてきた。そして、これを「倫理（道徳）」として論じる場合は、「日本」や「日本らしさ」、「日本の独自性」を、どのように価値判断するかによって、和辻哲郎の議論全般が善玉にも悪玉にも論じ分けられてきたわけである¹。

1 湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本学の運命』、ミネルヴァ書房1981年、265頁以下。和辻の「倫理学」だけで

本稿では、上記とは別の視点から「間」の思想に議論の範囲を絞って考えていくことにする。このため本稿では、和辻哲郎の伝記的な問題や当人の思想の形成過程や影響関係といった問題は取扱わない。むしろ、本稿にとって重要なのは、和辻哲郎自身が「間」の思想を考えるにあたって、どのような問題に直面していたのかを問うことである。その場合に、主に考察するのは、「近代」と「近代哲学」が長年にわたって論じてきた「個人」という概念をめぐる諸問題と対比することである。

「近代」をめぐる社会学理論の取り組みは、日本においても「材料不足」の状況が始まっているのかもしれない。新しい議論を追いかけていく仕事も、リオータルやフーコーといった人名を先

はなくて、その仕事全体を「日本」の問題に議論を限定しようとする点で、湯浅の本は記念碑的な意義をもつといえる。戸坂潤の批判は、『日本イデオロギー論』(1935年)に収録されている「日本倫理学と人間学——和辻倫理学の社会的意義を分析する——」である。湯浅によると戸坂の批判は、「さしあたり彼の個人的な政治的意見(つまり価値判断)を意味するまでであって、この倫理学の学問的価値とは性質の違った問題である」(湯浅, 266頁)であるとのことである。要するに、戸坂のマルクス主義者としての視点からの外在的な非難を反批判して和辻を弁護するわけである(なお、「戦後」において、和辻に対して行われた批判や、和辻を弁護する反批判は、湯浅泰雄「和辻哲郎研究への視角」、湯浅泰雄編『人と思想 和辻哲郎』, 三一書房1973年, 309-398頁, にかなり包括的にまとめられている。とりわけ雑誌記事を多くあげた注記は文献的価値が高い)。

ただし、戸坂の議論を読んでいくと、その種の「価値判断」に基づいた嘲笑的な物言いとは別に、多くの論点をすでに取り出してくれていることに気づかされる。例えば、和辻の倫理学とハイデガーの哲学がともに解釈学の流れに属しており、「特に『人間』とか『世の中』とか『存在』とかいう言葉の分析と問題の捉え方とは、全くハイデッカーのものの考え直しであり、アナロジカルな拡張に他ならぬことが一見明らかだ。ハイデッカーがドイツ語やギリシア語や又ラテン語に就いてやったことを、和辻氏は日本語や漢文やペリ語に就いて拡張して行ったに過ぎないとも云える」(戸坂潤『日本イデオロギー論』, 岩波文庫1977年, 165頁)と喝破している点は、後の和辻論に——筆者の知る範囲で——見あたらない論点である。また、和辻がヘーゲルやフォイエルバッハやマルクスを援用しながら議論を進めるのを指して、「マルクスを換骨奪胎することによって、マルクス主義的なものから日本的なものへ直線的に走るのは、今日では、何も日本倫理学に限らず、また和辻哲郎教授の思想態度には限らない社会現象だ」(163頁)と豪快に言い切っているのは、戸坂の「価値判断」に同意するにせよ、そうではないにせよ、見事であるというほかない。戸坂にとどまらず、マルクス主義には、問題を特定の文化や国籍に限定しようとする傾向よりも、人類に普遍的な問題を取り出して議論しようとする点に利点があるといえる。

和辻哲郎の「倫理学」を「日本」という文脈で説明する議論は、和辻自身がその趣旨の説明を繰り返していたという意味で確かに正当であるといえる。筆者が検討した文献においても、おおむね同趣旨の議論が行われている。例えば、上記の湯浅の他に、坂部恵『和辻哲郎』, 岩波書店1986年も、「和辻日本学」の柱となる「風土」や「古寺巡礼」を中軸に据え、多数の写真を使いながら説明していく点で印象的である。また、小牧治『和辻哲郎』, 清水書院1985年も、和辻の生涯をたどりながら、「日本論確立」に向けた知的伝記を書いている。

市倉宏祐『和辻哲郎の視角 古寺巡礼・倫理学・桂離宮』, 春秋社2005年も、基本的には同趣旨による説明である。ただし、和辻倫理学の「間柄概念」に注目し、その理論的な仕組みを探求している点は、本稿の関心にとって重要である。ここからヘーゲルやマルクス以来の諸問題、特にハイデガーが取り組んだ問題と和辻の問題の共通性を論じている(市倉, 127頁以下)。この点では、戸坂潤が論じた問題を和辻の側に立てて論じなおしているといえる(なお「間柄概念」は村上泰亮らが「日本」との関係で論じている。この問題については、次稿で詳論する。)

なお戸坂潤の批判の線に沿った和辻倫理学批判には、山田洗『和辻哲郎論』, 家伝社1987年がある。山田の議論は湯浅の議論に対する批判として構想されており、湯浅が戸坂以来のマルクス主義からの和辻批判を無視している点を突いている。なお、この問題は、さらに津田雅夫『和辻哲郎研究 解釈学・国民道徳・社会主義』, 青木書店2001年で再論されている。ただし、両者とも、伝記的事実や文献情報が豊富になっている以外は、戸坂の批判に登場している以外の論点を提示しているとはいえない。

頭に「ポストモダン」を掲げる議論が一巡し、社会認識論に関係した諸問題がいろいろな形で語られたのだが、今ではそれほど盛んであるとはいえない。これに対して、「ポストモダン」から距離をとってきた“ドイツ系”の社会学理論も元気とはいえない。「コミュニケーション的理性」こそが「未完の近代」を完成させる事業の必須条件であるとしたハーバマスの議論の意義は失われていないにせよ、新しい論点はすでに出尽くしているようである。他方で、ニクラス・ルーマンの多産な著作活動も当人の病没で一応の終止符が打たれ、膨大なテキスト群を前にして、“いったいあれは何だったのか？”という総括作業がしばらく続けられていると仄聞する。その場合、毎度注目を浴びているのは、パーソンズの周知の「システム」と違うスタイルのシステム論をめぐる諸問題であって、肝心の「システム」の中で日常を暮らす人間たちのありかたではないように思われる。自分専用の強固な防壁で囲まれた「理論」の世界は、それ自体として隙なく構築されているとしても、そのことがそのまま理論自体の有効性を保証するわけではない。従来の理論の弱点をしらみつぶしに補強した構築物は、次第に外界との関係を断って、自己産出の循環に入っていく。それは、もしかすると理論のユートピアなのかもしれない。昔、人はユートピアの理論を盛んに作ったが、いつの間にか関係が逆転してしまったのだろうか？（後述）。

近年注目を浴びている「帝国」や「グローバリズム」の議論は、“9.11 事件”という同時代性が担保になってマスコミや行政の支援を容易にしているが、理論的な問題点自体は、レーニンの帝国主義論から種々の「従属理論」（「南北問題」をめぐる諸理論、さらには「世界システム論」を含む）を経て、エドワード・サイードの「オリエンタリズム論」のあたりに収まってしまいうように思われる。政治的な論点としては新鮮であっても、理論としては目新しくないわけである。肝心の「帝国」や「システム」を、マルクス主義の経済決定論や、特定（おなじみ）の国民国家（アメリカ合衆国、フランス、日本、等）から切り離す試み（多元的従属、消費帝国、「見えない帝国」）なども行われている。しかし、これらは要するに、古くからの議論に「ポストモダン」の理論的成果を部分的に合成しているだけであるように見える。別の観点から言うならば、一種の先祖帰りが起こっているのではないだろうか。

他方で、「近代」とそれを長年にわたって支えてきた「近代的主体」への問い直しは、「ポストモダン」をめぐる議論において中心的な位置を占めたにもかかわらず、後続の展開があまり盛んではないように思われる。それは、もしかすると“9.11 事件”で降って湧いてきたように盛んになった政治的な論点の影に隠れてしまっているのかもしれない。結果として登場するのは、「グローバル化」や「帝国」といった所与の状況の下で、「合理的選択」を行い続ける「主体」という、昔ながらの近代主義的な前提の再生産ばかりなのではないだろうか？。

2 理論経済学者の竹田茂夫が近著で明らかにした論点から多くの示唆を受けたことを、この場を借りて感謝したい。竹田の意図は、「60 年ほど前に創始された知的運動」であるゲーム理論を、「オタク（専門的研究者）の手から取り上げ、もっと広いコンテクストのなかにおいてみること」である。その結果明らかになることは、ゲーム理論は非常に限定された約束事の範囲内で思考する場合には斬新な理論世界を提示するのだが、その約束事から外れる多くの重要な問題が、かえって見えなくなる。竹田の言い方を借りれば、ゲーム理論で見えてくるものがある反面、ゲーム理論のせいで見えなくなるものも多いというわけである。この場合の限定された約束事とは、「ゲーム」を「戦略」によって自分にとって有利に導こうとする自立的な「主体」が存在するという強固な想定（前提）である。ここに出発して、小は、いわゆる「囚人のジレンマ」から、大は米ソ核戦略まで、実にさまざまな問題が論じられてきた。この意味で、ゲーム理論はあらゆる範囲——マイクロとマクロ——の社会問題を一挙に解明できるかのように思われ、またその種の評判が広がった。マイクロの問題もマクロの問題も、「主体」を出発点とした「合理的選択」や「戦略」として考えれば滑らかな双方向理論体系が建設

その結果、「グローバル化」や「帝国」を、自分とは無関係な悪の主体として頭ごなしに非難する人々と、「グローバル化」の中で、自分だけは他人より賢明な主体として振る舞おうとする人々の間の平行状態が、互いに交わることなく延長されてきているということもできる。平行関係にはあるが、両者とも、個人と社会（世界、地球、他）が互いに自立し、孤立した主体であると考えている点では共通している。自分自身を対象から切り離そうとする発想の強烈さは、あるいはそれ自体が理論的な考察の対象となりうるものなのかもしれない。しかも、この種の強烈さは、今日の世界に生活する人々が抱える困難と密接不可分につながっているようにも思われるのである。

理論業界の材料不足が続く中、理論そのものの課題が消滅して、すべてが不要になりつつあるのかというと、そうでもないように思われる。むしろ、言葉の目新しさや具体的な政治との関係とは別の次元で、もっと重要な問題が放置されているのではないだろうか。あるいは、材料不足というのは、既存の哲学や理論が出発点とした諸条件の可能性が、すでに枯渇しているのか、あるいはジレンマに陥っていることを意味しているにすぎないのではなかろうか。もっといえば、最初に間違えてしまった前提が、長い過程を経てようやく行き詰まってしまったのではないだろうか。本稿の仕事は、焦眉の政治的現実感の背後に隠れてしまっているが、肝心の「政治」をめぐる議論においても重要な位置を占める問題への取り組みを、一つの系譜として、ごくおおざっぱに素描してみることである。

さて、自立（自律）した個人という観念をめぐる哲学や社会学理論の流れは、しばしば「近代(modernity)」という概念の必須条件であると考えられるか、あるいは近代（近代主義）それ自体と同一視されてきた。「近代的主体」という言い方は、それ自体として問題の所在を物語っている。近代の人間は主体的であることに特徴があり、逆に、社会を構成する成員が主体的であるからこそ近代が十全に完成されるというわけである。

この考えは、日本の学界においても常識として扱われ、そこから出発して日本社会や日本人の独自性や独自の発展のあり方を強調する議論も展開されてきた。たとえば、村上泰亮らは日本社会の近代化を論じた有名な大著で、自律した個人という観念を中心に据える近代を、「欧米的近代化」や「ヨーロッパ型発展」と呼ぶ³。村上らによれば、これらには長らく疑問が呈されており、非ヨーロッパ世界では別の型の近代化や発展が求められているのだということである。そして、「欧米的近代化」や「ヨーロッパ型発展」に対する日本独自の対案^{オルタナティブ}が、「文明としてのイエ社会」であり、村上らが「間柄主義」と呼ぶ社会構造である、というのが彼らの大部な研究の大枠であるといえる。ここでは村上らの提示する議論の妥当性や主張の正当性について判断することは避けることにする。ただし、彼らが「欧米的近代化」や「ヨーロッパ型発展」という言葉で呼ぶ現象が、自明の前提ではなく、再考の対象として問題視されていることだけは確認しておく。ともかくも印象的なのは、この種の議論をする人々にとって、「欧米的近代化」や「ヨーロッパ型発展」が圧倒的な存在感をもって「非ヨーロッパ」や、他ならぬ「日本」の前に実在し

できるというわけである（経済学と社会学に通有の、いわゆる「ミクロ・マクロ・リンク」問題）。ところが、人間が日常を過ごす「社会」には、上記の約束事がきれいに当てはまる問題はむしろ限定的であるといえる。平たくいえば、人々は毎日を平等な条件の自立的主体が対峙する「ゲーム」としてだけ生活しているわけではないのである。

3 村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』、中央公論社1979年、5頁以下。

ているという事実である。

他方で、村上らが「欧米」や「ヨーロッパ」という言葉でひとくくりにする地域においても、近代において極度に発展した、自立した個人という観念を問いなおす動きが見られる。その場合、思想史や哲学史のどのあたりに起源を求めるのかは見解が分かれる。場合によっては、「神の前に一人立つ個人」を掲げる宗教改革者たちの思惟に、すでに「近代」の成立を考える立場があっても不思議ではないだろう。ただし、宗教信仰を離れて「個人」を前面に打ち出すプロテスタントの系譜の思想が展開された実例は、通常の場合カントの名前から出発する。カントの貢献は、今日の人々が「哲学」と呼ぶものの形をほとんど独力で建設したことも相まって、決定的である。しかも、「近代」はカントに象徴される「哲学」を骨格としている。ここから「プロテスタント的近代」という言葉を引き出すこともできる⁴。

哲学と社会学を横断する形で上記の問題を取扱った文献がある。デーヴィッド・オーウェン『成熟と近代』(原書1994年)は、カントからニーチェ、マックス・ウェーバーを通してフーコーに至る「系譜学」を、「成熟(maturity)」という概念を手がかりにして論じていく。ここで著者が直接的に問題にしようとするのは、近代と近代化が掲げてきた「理性」や「合理性」の両義性やアンビヴァレンスである⁵。具体的に論じられるのは、カントにおける「成年」(成熟＝「人間が自ら招いた未成熟から抜け出すこと」)であり、「権力への意志」を抱き、「ルサンチマン」を克服し、自立的な「超人」の抱える諸問題であり(ニーチェ)、政治と学問の間であって己の「人格」を貫くことの両義性であり(ウェーバー)、互いに「合理的」であると主張するさまざまな「言説」を生み出した「近代」が含む「権力」の諸相であり、「近代」の首座を独占してきた「人間主義」の歴史的構造である(フーコー)。この意味では、共通した一つの思考様式の系譜が、両義性を伴いながら、「近代」をめぐって歴代継承されてきたと考えることもできる。

著者オーウェンの立場⁶から離れて、ここで別の観点から「系譜学」を捉えなおすと、新たな問題が出てくる。「人間」に向かって「成熟せよ!」と呼びかけたカントから、「成熟」や「進歩」を掲げる近代が内を含む両義性を明らかにするフーコーまでの系譜は、「個人」——「成年」(カント)、「超人」(ニーチェ)、「人格」(ウェーバー)、「人間主義」(フーコー)——を中心に据えた近代主義そのものの「両義性」の系譜でもあるということになる。この場合の「両義性」とは、同一の理念が長所と困難を不可避に併せ持っていることである。

ただし、より重要な問題は別のところにある。それは、カント以来半ば自明の前提として取扱われてきた「プロテスタント的近代」そのものが含んでいる前提を問い直すことである。オー

4 「プロテスタント的近代」という用語法は、石塚省二の指摘に負っている。

5 デーヴィッド・オーウェン『成熟と近代 ニーチェ・ウェーバー・フーコーの系譜学』、宮原浩二郎・名部圭一訳、新曜社2002年(=David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge, London 1994)。

6 オーウェンの立場は、登場する思想家たちの観点に立つことにある。そこからそれぞれの思想家たちが直面した「近代」の両義性やアンビヴァレンスを明らかにしようとするわけである。

ニーチェ、ウェーバー、フーコーは、それぞれの近代性の系譜学を構築するにあたって、二重の課題を遂行していると思えることができるだろう。一方で、彼らは自分自身の思考の出現のための諸条件、彼らの思想がそこに棲み、今日を歴史における「差異」として思考するよう動機づける現在というものを特定している。そして他方では、彼らはそれ自身を問題として意識するにいたった真理への意志の観点から、近代文化の両義性を分析し特定している。彼らの説明を紹介するにあたって、われわれは主に後者の課題に焦点を合わせてきた。(オーウェン、362頁)

ウェンの枠組を借りて議論をさらに継いでいくなれば、宗教改革が打ち出し、カントが哲学として定式化し、社会科学にあってはマックス・ウェーバーにおいて絶頂に達した思考様式が、フォーコーにあって解体していく過程、あるいは系譜であると呼ぶこともできよう。

2 哲学のスキャンダル？

和辻哲郎は「私の根本の考」を、近代の哲学が「主体」の問題をめぐる「常識の自然的立場」と離れていくことを指摘することで書き始める。

西洋の哲学を通観すると、極く大体に云って、ギリシア哲学に於ては自然、客体、森羅万象の有り方が問題にせられ、主体を問題にしていないのに対して、近代の哲学は主体の側へ眼を移したと云えようかと思う。その場合主体自体がどういうものであるかということの問題にするのではなく、自然とか客体とかが成立する根本条件として主体が前提されるのであって、この思想はカントに於て頂点に達する。デカルトが「我思う、故に我在り」から出発したのも、自我意識の基礎の上で、客体が如何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於ても同様であるのみならず、寧ろイギリスの方が進歩が先であり、顕著でもあって、ロック、ヒューム等に於ては総てが観念になる。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。つまり自我が哲学の中心なのであって、それと共に、倫理学もすべてそうなる。(和辻哲郎「私の根本の考」、筑摩書房、139頁)

いわゆる「古代哲学」と近代哲学の違いは、この切り口から照射すると鮮明である。デカルトが始めてカントにおいて頂点に達する立場は、「主体」への集中に特性がある。しかも、近代哲学が論じる「個人」というのは、単なる認識枠組みであるにとどまらず、むしろそれ以上に倫理的な要請を含んでいる。先に触れたオーウェンがいみじくも強調するように、「主体」への集中は、系譜を追うごとに強烈な性格を帯びるようになり、また同時に両義性やジレンマに直面していくことにもなる。

ただし、特定の形の思考様式が両義性やジレンマに直面することと、人間が考える思考の可能性がすべてにわたってそうなるのとは同じではない。少なくとも、人間には従来型の思考以外のやり方を試してみる権利があるはずである。本稿で考えてみたいのは、和辻哲郎がいう意味での「人間(じんかん)の学」あるいは、「間(あいだ)」の思想が社会学にとっていかなる意味を持ちうるのかということである。自立した個人の陥った両義性やジレンマを、個人の「間」に着目することで乗り越えようというわけである。それ自体の発想としては、至って簡単で、あるいは安易と呼びうるのかもしれない。

たとえば、^{シンボリック・インターアクション}象徴的相互行為論と呼ばれる社会学の代表者の一人アーヴィング・ゴフマンは、『枠組み分析』(1974年)の序論で面白いことを書いている。

哲学にはひとつの尊い伝統があり、それによると読者が現実だと思っていることは単に影であり、また、著者が、知覚や思想や脳や言語や文化や新しい方法論、あるいは新たな社会的諸力について語ることによって、ヴェールが上がるのだというわけである。(Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Boston 1986 (1974), p.1)

ゴフマンによると、哲学のこの種の仕組みの骨格は、いわゆる「トーマスの定理」であり、「人は状況を現実であると定義すれば、結果として現実となる」。ただし、ゴフマンの考えでは、これは正しくもあり、間違っている。定義によって結果もまた現実になるのは、社会生活のごく限られた局面だけであり、その他多くの局面は定義と無関係に進行するからである。社会生活は始めと終わりを区切られた芝居ではないのである (*ibid.*)。ゴフマンが問題にしたいのは、「定義」を与える個人ではなくて、むしろ個人の相互関係において生じている「今ここで起こっていること」の“枠組み (frame)” の方である。

哲学は伝統的に、人々が日常的に考えているのと異なった思考を可能にすることを誇らしげに主張してきた。哲学の入門というものは、多くの場合、日常的な思考の否定にあり、普通の人間には見えないものを初心者にも見えるようにさせる。結果として、哲学を勉強した人々は、日常生活を送る普通の人々が持たない知的な特権を持つようになるというわけである。意地の悪い言い方をすれば、この種の日常性の否定が、哲学的な知識の存在意義にかなりの部分を占めている。ゴフマンがこの本で問い直そうとするのは、哲学が掲げる認識世界を問い直すことである。この点で、「^{インターアクション}相互行為」は決定的な意味をもつ。

実は、この問題は、和辻哲郎が「倫理学」で問題にしていた問題と共通している。そもそも自立した主体——個人——の認識が先行し、認識対象としての世界がそれに従属するという発想は、いわゆる「哲学」を学んだことのない人間の常識とはかなり隔たっている。人間は通常の場合、「世界」や「社会」や「環境」その他、が、自分よりも先行していて、後からやってきた自分がその中で知覚したり、学習したり、他者との間で関係を築いたりすると考える。これに対して、カント以後の哲学は、天動説が地動説に転回したかのように逆転した思考をするようになった。カントが「コペルニクス的転回」と自称した認識論上の転換は、当人の理解では人間の認識能力の限界を自覚するという意図に基づいていた。人間の認識から自由にそのもの自体として存在する「モノ自体」は、人間には認識できないというわけである。ここに倫理学（実践哲学）者としてのカントの出発点もあるのだが、その後のヨーロッパ人の思考は、「個人」や「主体」の万能という「系譜学」に向かっていく。その行き着く先は、ニーチェの哲学であり、マックス・ウェーバーやフーコーの議論でもあった（オーウェン、同書）。

これに対して、「世界」や「社会」を所与の前提として考える立場は、「カント以前」の認識論として、哲学の世界では「素朴な常識論」として扱われてきた。読者が現実だと常識的に考えている事柄は、哲学者によれば「影」であり、彼らを取り揃えている種々の範疇（カテゴリー）を勉強すると、次第に真の「現実」が明らかになるのだというわけである。

ただし、肝心の「主体」とか「個人」自体が哲学や認識論によってどのように説明されるのかというと、実は一筋縄ではいかない。和辻は先の引用のすぐ後で、次のように書いていた。

ところで、カントに於てははっ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—自我になってしまう。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、それを問題にせざるを得ない。カントは第一批判に於て、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、逆に範疇によって主体を捉えることは出来ない。しかし実践哲学に於ては、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、我々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。(和辻哲郎, 同書, 139頁)

ここでいう「哲学のスキャンダル」は、哲学そのものというよりも、カントが始めた「転回」の副産物であったと考える方が正当であろう。認識する主体以外の、所与の「世界」や「社会」の存在を一旦否定してから認識論を始めるのだから、主体以外の「他者(他我)の存在」を「論証」することは難しくなる。ただし、この難しさは常識の世界に生きている人間には無縁のものである。この場合に問題になっているのは、カントを中心にして、一方ではデカルトまでさかのぼり、他方では今日の社会科学にまで及ぶ「個人」や「自我」の問題に何とかして整合性をつけようとしてきた思想家たちの探求である。

マックス・シェーラーは、デカルトは我思う、ということから、自我の明証をつかんだが、他我に就いても 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、簡単に云えば、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、間—主体性の問題が、厄介な問題として残る。結局に於て、自我、個人意識を根本に置くのが、近代哲学の難点であって、経済学に於ける、欲望の主体という概念に就いても同様のことが云えると思う。(和辻哲郎, 同書, 139頁, Du-Evidenz=他我明証性)

和辻哲郎がデカルトから現象学を通して経済学まで串刺しにして論じるのも、やはり「個人」であり、「自我」であり、「個人意識」であり、そして「欲望の主体」である。さまざまな分野の多様な人々がいろいろな方途によって実に多様なことを論じてきたが、結局は「個人」に終始する。この点では、デカルトが始めてカントで一つの頂点に至る思考様式から一步も出ていない。恐らく「個人」をめぐる系譜学は、まだまだ書きつぐことができるし、人名と学説の仔細に入っていけば、いくらでも分厚くすることができるだろう。

再度、問題を「社会」に引きつけて考えると、カントの「自我」には「他者」が論証できないのだから、数多くの他者が介在する「社会」について「論証」できないのはなおさらである。この結果、「社会」というのは、堅い外皮に覆われた核のような「個人」(あるいは「自我」や「主体」)を取り囲む多層の人間の群れ(認識対象としての「人々」)として考えられてきた。

和辻哲郎の議論を持ち出さなくとも、「個人」を出発点に据えた社会像と個人の「間」^{あいだ}の関係を出发点に据えた社会像の対比は、すでに古くから指摘されてきた論点である。場合によっては、すでに言い古されて陳腐になった議論であるといえるのかもしれない。ただし、指摘されればされるほど、また言い古されれば言い古されるほど、この問題の重要性が再認識されてきたのも事実である⁷。

7 「理論」と呼ばれる言説世界の通例(通弊)として、しばしば言い古されて陳腐になっていることと、その内容が無意味になっていることが混同される状況がある。言説(コトバ)の世界は、それ自体として次々と新しい内容を追加していくことによって継続されていく。過去の言説は、新しくないという事実によって、価値の低いものであるということになる。知識社会的な視点を取り入れていうならば、「理論」という知識をめぐって手段の目的の間の転倒が生じ、手段の自己目的化が生じている。元来、特定の問題—社会学理論ならば、社会問題—を解明することや、現下の状況に説明を与えることが、「理論」の目的であったはずである。「理論」そのものは、あくまでも手段でしかない。ところが、「理論」がそれ自体の原理で、独立した学科として運営されていく過程で、手段であったはずのものが目的に変わっていくことになる。そして、新奇さや

問題は、むしろ個別的にはそれぞれの分野で周知になっている議論を比較することで、それぞれの領域の人々が考えてきた着想を生かし合うことであろう。そもそも、本稿の意図は社会学理論において「間」の思想がどのような意義をもちうるのかということを開くことにあった。それでは、社会学においては、上記の問題について、現にどのような議論が行なわれてきたのだろうか。

3 社会学とあいだ間の思想

自明すぎるからなのか、あるいは難しすぎて手におえないからなのか、あえて問われることが少ない社会学の根本問題が一つある。「社会とは何か？」という問題である。新興科学である社会学の、さして長くもない学説史の教科書をひもとけば、哲学者が「個人」の問題に終始するのに対し、社会学者は「個人」の単純な足し算や積分ではない「社会」を問題にすることによって自分たちの学科の独立を確保した、といった主旨のことが書かれている。例えば、「創設者」あるいは「立法者」の一人とされているエミール・デュルケムは、「個人」と切り離れた「社会」あるいは「社会的事実」を科学的研究の対象にできると宣言した⁸。デュルケムによれば、「社会」は、それを構成する構成員の人数の総和以上の現象であり、仮に二人しか構成員がいない「社会」があったとしても、その社会は各々の個人が単独では決して行なわない、それどころか考えることすらしないことを現出する。それをデュルケムの言葉を使って「集団の沸騰」と呼ぶにせよ、あるいは「創発特性」と呼ぶにせよ、「社会」という日常用語の代わりに「システム」や「ホロン」という言葉を用いるにせよ、社会には個人に還元できない何かが生じているわけである。仮にそれを否定するならば、あらゆる社会問題は個人の自己認識や意識構造に還元できることになるし、「社会学」などという学問は用無しになってしまう。問題は単なる足し算・引き算か、あるいは種々の方程式による計算問題であるということになる。

これでは困ってしまうので、社会学者の中の何人かは、「社会」という概念の存在意義を実証しようと真剣に取り組んできた。やはり問題は「個人」にある。「社会」が「個人」という実在の単純な足し算以上の実在であるのなら、「個人」が単純に足し算できない概念であり、また存在であるということも多くの人々に向って説得できなければならない。ここまで論じてくると、慧眼な読者はすでに気づいているように、問題は、やはり和辻哲郎の議論と共通しているのである。

例えば、「文明化の過程」をめぐる議論で有名な社会学者ノルベルト・エリアスは、従来の社会学が自明の前提としてきた「個人」について次のように書いている。

社会学では何が問題なのか理解したければ、われわれは思考の中で自分自身に向き合い、自分自身が他の人間たちと同じ一人の人間であることに気づかなければならない。なぜなら、社会学は「社会」の諸問題を扱っており、社会について考察し研究する人間もみな、社会の中に含まれるからである。だが今日、自分自身について考察する場合に、われわれはしばしば自分自身を他の人間や「客体」と対立する者としてしか意識できないレベルにとどまり、

斬新さがそれ自体として目的化する。この結果、「理論」に従事する人々にも、当面の目的に沿った戦略が発達していくことになる。最も端的な例は、古くから変わらず一貫してきた社会問題に対して、新しい用語を用いて再定義を加えたり、焦眉の社会問題との関連性を強調したりすることであり、その時点で評判の「思想家」の名前を繰り返したりすることである。

8 エミール・デュルケム『社会学的方法の基準』、宮島喬訳、岩波文庫1978年（原書1895年）、51頁以下。

他の人間や客体と越えがたい溝で隔てられているような感じを抱く。今日の自己意識のレベルに対応したそのような隔絶感は、多くの習慣的な概念や用語法に表れており、それらがまた隔絶感をまったく自明のこのように思わせ、絶えず再生産し、強化するのに寄与している。(ノルベルト・エリアス『社会学とは何か』、徳安彰訳、法政大学出版局1994年(原書1970年)、1頁)

社会学という学科をエリアスの名前で代表させるとするのは、もしかすると乱暴なことなのかもしれない。1897年に生まれ1990年に没したノルベルト・エリアスは、この世代にドイツ語圏に生まれたユダヤ系学者の通例にあるように、長い亡命生活を経験し、しかも異端の社会学者として各地の大学で非常勤教員としての生活を送り、国際的な名声を獲得したのはようやく晩年になってからであった。

エリアスの社会学の特性は、二つの側面にある。一つは、第二次世界大戦後のヨーロッパとアメリカの学問的な地位の逆転に伴う「歴史主義」、「歴史学派」、あるいは「歴史」を中軸に据えた社会科学の衰退という趨勢の中であって、「歴史」をあえて中心問題とする社会学であるという点である。この点で、エリアスの援軍は「新しい歴史学」の名声を確立したフランスのアナール派の歴史学である。とりわけ1990年代以後のアナール派の歴史学者は、エリアスの名前を前面に掲げることを躊躇しない。そして、もう一つは、エリアスが「閉じた人間(homoclausus)」と呼んで批判する近代主義的な「個人」概念の理論的有效性に対する全面的な批判である。エリアスが直接的に批判するのは、先の引用文にもあったように、社会学者が年来信奉してきた「個人」や「主体」であり、それらと完全に切り離された「対象」との関係である。

本稿にとって重要なのは、もちろん後者である。エリアスは、非常にわかりやすい概念から出発して、従来の社会学理論が依拠してきた前提が抱えている矛盾点を明らかにする。

だからわれわれは、一人の人間とその環境、一人の子供とその家族、個人と社会、主体と諸客体といった言い方をするのだが、当の人間自身もその環境の一部、子どももその家族の一部、個人も社会の一部、主体も諸客体の一部であることを理解していないことが多い。もっと詳細に見れば、例えば子どもにとってのいわゆる「環境」は、第一に父親や母親やきょうだいといった他の人間たちによって形成されていることがわかる。われわれが概念上「家族」と呼ぶものは、子ども抜きでは「家族」でなくなるだろう。われわれがしばしば「個人」と対置させて考える社会というものは、まったくもって個人によって形成されており、この個人の一人がわれわれ自身である。(エリアス、同書、1-2頁)

エリアスの帰謬法(reductio ad absurdum)は、社会学者が依存する「個人」と「社会」(社会的な諸集団)の間にある古くからの矛盾に意識を向けさせることに力点がある。別の言い方をすれば、従来の社会学理論が依拠していた「個人」と「対象」の関係は、個人が自らに自己言及することによって矛盾に陥るのである。つまり、自立した個人や主体が、自然科学が扱う対象を論じる場合には問題がないのだが、社会科学が扱う対象を論じる場合には、自己言及の問題を回避することができない。人はしばしば岩石や家屋を扱うように学校や家族を取扱おうとするが、学校や家族を構成しているのは、社会(科)学者自身と同じ人間であり、個人なのである。そして、個人は研究対象である個々の集団を、学問の対象として認識したり、研究したりすると同時に、該当する個々の集団の構成員として行動している。言い方を変えるならば、社会(科)学者は、研究しながら行動しているのであり、行動しながら研究しているのである。研究と行動は同時進行しており、両者を切り離して「客観的」に記述することがはたしてできるのだろうか、という

難問に常に直面しつづけなければならない。

この問題は、例えば、経済学と経済行為（利潤追求行為）の関係について考えてみれば、理解しやすい。経済学の目的は大きな意味での経済行為（社会全体の経済活動）を円滑に推移、発展させること以外にありえないが、経済学を研究する経済学者自身の居場所は一体どこなのかという問題が常に付きまとう。確かに、両者を切り離すことによって経済学は「科学」として成立し、大きな成果を収めてきた。しかし、科学的な約束事（作業仮設）がそうであることと、認識対象が現にそうであることとは決して同じではない。現に、経済学者も経済学で収入を得、そして経済的な主体として行為しているのである。そして、本人自身が日々経済的主体として成功すること（利潤の極大化）を、やはり人一倍願っているわけである。しかも、その願いは必ずしもかなえられないとは限らない。もちろん、自己言及の問題は「人間」を研究対象とするあらゆる知的営為に関係している。人は、医師自身の健康だけではなくて、倫理学者の倫理性や、教育学者の教育、政治学者の政治的立場、あるいは法学者の行為の合法性を問うことが可能でなのである。

ところが、エリアスの考えでは、実情は別である。

だが、われわれの言語表現や思考の手段のかなりの部分は、あたかも一人の人間の外部にあるすべてのものが「客体」という性格を持ち、さらには一般に静止した客体という性格を持っているかのように形成されている。「家族」や「学校」といった概念は、たしかに人間のネットワークを指している。だが、従来のタイプの言葉や概念では、家族や学校といった場合、あたかも岩石や樹木や家屋と同じような対象、客体が問題であるかのように思われてしまう。われわれ自身をも含む相互依存的な人間の諸集団に関する従来の言語表現の手段とそれに対応する思考操作の物象化的性格は、社会の概念そのものにも、またわが社会について考察する方法にも表れている。「社会」は社会学者が研究にと努める「対象」である、という言い方をわれわれはする。だが、この物象化的な表現法のために、社会学の研究領域への理解への到達が少なからず妨げられているのである。（エリアス、同書、2頁）

エリアスのいう「社会学」というのは、認識主体と認識対象（客体）の間の特権的な分離を否定するところに成り立っている。エリアスが突くのは、上空の無限遠点に存在し、地上の森羅万象を“客観的”に認識するといった科学観が内包している矛盾である。人は岩石や樹木のような対象——自然科学の対象——を取り扱う場合には、自己言及の問題を免れる可能性が高い。これに対して、「家族」や「学校」という概念は、認識主体自身をその内側に含んでいる場合が多い。「社会」という概念に至っては、自己言及から逃れる可能性はあり得ない。

別の観点から言えば、エリアスの議論は社会学理論が古くから継承してきた行為主体（agent）と構造（structure）の区別という考え方を克服しようとするものである。主体と対象（社会構造）の二項対立に代わってエリアスが提示するのが「フィギュレーション（Figuration）」である。複数の人間が織り成す関係性の単位であるフィギュレーションは、一方では行為主体（個人もしくは集団）を指しながら、他方では同時に、闘争や協力といった相互依存関係（構造）をも視野に入れる。「エリアスにとって行為者というのは『閉じたアトム』ではなく、また彼らの相互関係から切り離して知覚できるものでもないものであり、行為者と構造を区別することなどは無意味なのである。この区別は、不可避に物象化をもたらし、各々の構造を、社会においてすべてを支配する神秘的な実在であるかのようにしてしまう」⁹。

9 Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong?: Diagnosis and Remedies*, London 1995, p. 75.

エリアスの批判対象として直接に念頭にあるのは、タルコット・パーソンズの機能主義である。大著『文明化の過程』を再刊するに当たって1968年にかかれた「序論」では、多くの頁を割いてパーソンズの理論を批判している。ただし、エリアスが問題にしたいのは、パーソンズよりも、パーソンズに絶大な影響を与えたマックス・ウェーバーの理論であることは、子細に読んでいけば理解できる。この意味で、パーソンズは「代理戦争」に直面させられていることになる。このことはエリアスの学問的な経歴を考えると興味をそそる。エリアスは1920年代にハイデルベルク大学に教授資格論文のために在籍しており、この時期の指導教授はマックス・ウェーバーの弟のアルフレート・ウェーバーである。自らも経済学者として名を成したアルフレートは、マックス・ウェーバーの妻マリアンネとともに戦間期から第二次世界大戦後のハイデルベルクで大きな影響力を誇った権威者であった。しかも、パーソンズもまたハイデルベルクに留学し、1927年にアルフレート・ウェーバーに博士論文「ゾンバルトとマックス・ウェーバーにおける資本主義」を提出している。この意味で、エリアスとパーソンズは兄弟弟子なのである。エリアスとパーソンズにとってのマックス・ウェーバーの位置づけの重要さは、単に伝記的な事実を指摘するだけでも明らかであろう。

肝心のマックス・ウェーバーは「社会」を論じるにあたって、自立的で完全に自足した個人と、これまた自立的な社会的全体を所与の現実としており、そこからパーソンズという「後継者」が登場しているわけである¹⁰。エリアスはマックス・ウェーバーの「所与の現実」から離反し、パーソンズはそれに従うことで「戦後」のアメリカ社会学、さらには世界的な社会学の主流理論を建設するわけである。

再度確認するならば、マックス・ウェーバーとパーソンズにとっての「社会」とは、個人から切り離された「認識対象」であり、客観的——あるいは、価値自由——に認識可能な主意主義による行為理論の体系（システム）である。これに対して、エリアスにとっての「社会」とは、相互に関係し合い、相互に依存関係にある大小の綱目（Figuration）なのである。エリアスにおいては、「個人」の存在は全否定されないが、むしろ個人の間日々生じている関係性の方が「社会学」として重視される。「社会」とは「個人」の足し算ではなくて、個人の「間」や「間柄」に生じている関係性の問題なのである。

和辻哲郎の議論に再度立ちかえると、大著『倫理学』の冒頭には次の一文がある。エリアスが1960年代になって論じる議論を、和辻はすでに1930年代に行っていたことに、改めて驚かされる。

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、また我々が忘れ去っ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っ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。近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場もまさにその一例にほかならない。自我の立場が客体的なる自然の観照の問題に己れを限る限りにおいては、誤謬はさほど顕著ではない。なぜなら自然観照の立場はすでに具体的な人間存在を一步遊離したものであり、そうして各人が標本的に『対象を観る者』すなわち主観として通用し得る場面だからである。

10 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, 1, S. XLV.

しかるに人間存在の問題、実践的行為的連関の問題にとっては、右のような孤立的主観は本来かかわりがないのである。(『和辻哲郎全集』第10巻、岩波書店1962年、11頁)

自然科学的、あるいは自然(科学)主義的な認識方法に対する批判は、新カント派の認識論以来、解釈学や現象学、さらには生の哲学と呼ばれる運動にも共通した立場であって、別段珍しいものではない。重要なのは、自然科学において大きな成功を収めた、自立した認識者と認識対象の区別という考え方に対する批判である。

新カント派以来の自然科学主義批判の要点は、社会科学や人文科学——いわゆる「文化科学」——の領域にまで自然科学的な法則を樹立しようとする立場を攻撃することであった。古くはコントの「実証主義」や、種々のマルクス主義者による「歴史法則」から、二十世紀初頭に登場した各種の「科学」に至るまで、物理学に科学の理想の姿を見る人々は、多種多様な「法則」を掲げて社会科学や人文科学の諸問題を「科学」に仕立て(引き上げ)ようとした。これに対して新カント派の哲学者たちが掲げたのが、「歴史」であり、人間に独自なものとしての「精神」であり、「文化」や「芸術」であった。「文化」を、自然科学と不可分に結びつけた「文明」と区別しようといった主張もこの文脈と関係している。「物質文明と精神文化」といった二項対立で考える思考様式もこの仲間である。そして、「生」や「生世界(生活世界 Lebenswelt)」や「実存」を掲げる潮流も、ごく近距離にあった。

ただし、これらの立場にあっても、やはり自立した個人という出発点は堅く保持されていた。個人というのは、「人間存在の一つの契機」ではなくて、「人間全体」それ自体と同一視されていたわけである。和辻にとって重要なのは、この自立した個人が単なる認識論的な約束事(規約)であるにとどまらず、むしろ倫理的な価値判断の対象となってきたことである。

しかも人と人との行為的連関を捨象した孤立的主観の立場がここでは強いて倫理問題にまで適用せられる。そこで倫理問題の場所もまた主観と自然との関係に限定せられ、その中で認識の問題に対立する意志の問題として己れの領域を与えられる。従って自然に対する自己の独立とか自己の自己自身に対する支配とか、自己の欲望の充足とかいふごとく倫理問題の中心に置かれる。しかしどの方向に理論を導こうとこの立場でのみ問題を解決することはできない。結局超個人的なる自己、あるいは社会の幸福、人類の福祉というごときことを持ち出さなくては、原理は立てられないのである。そうしてこのことはまさに倫理問題が個人意識のみの問題でないことを示している。(和辻哲郎、同書、11-12頁)

和辻の議論は、単に倫理自体の問題だけではなくて、倫理的な思考を行う人間の位置という問題にまでつながっている。言い換えるならば、倫理的(道徳的)な価値判断が行われる際の視点が問題になっているのである。つまり、従来の倫理学は、「孤立的主観」が行う個々の営利活動(欲望の充足)や自然環境に対する特定の形の支配が、倫理的であるかどうかということばかりを問題にしてきたというわけである。

これに対して、和辻によれば、「孤立的主観」や自立した個人を問い直すことは行われてこなかった。別の言い方をすれば、「孤立的主観」というのは、倫理的判断をする主体であるだけでなく、それ自体が倫理的判断だったわけである。この意味で、和辻の仕事は学問として倫理的であると同時に、倫理的な性格をもっていると考えられることができる。それは、自立した個人を何物にも代え難い至上価値と考える立場を問い直すことでもある。それは言い換えるならば、何者にも依存しない特権的な主体と、主体が操作したり、加工したり、さらには支配したりする対象という関係そのものを問題にすることである。ここから和辻哲郎が向かおうとするのが、

「間柄」を出発点とする倫理学である。

倫理問題の場所は孤立的個人の意識にはなくしてまさに人と人との間柄にある。だから倫理学は人間の学なのである。人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善悪も責任も徳も真に解くことができない。しかも我々はこのことを最も手近に、今ここで問題としている「倫理」という概念自身において明らかにすることができるのである。(和辻哲郎、同書、12頁)

それでは、和辻にとって「倫理学者」、あるいは「哲学者」というのは、「どこ」にいるのだろうか？ 上空の無限遠点に漂うにせよ、認識主体と客体の特権的な分離を前提とする思考は、少なくとも主体の存在だけは論理的に明確であった。この種の思考をする人々は、自分自身という認識主体の存在だけは確実であると信じていたはずである。そして、存在する以上はどこかに居場所があるはずである。ところが、「主体」に代わって「間柄」を強調すると、この種の考察を行い、判断を下す和辻哲郎自身はいったいどこにいるのだろうか、それ以前に、そもそも存在するのかという問題が浮上してくることになる。和辻哲郎は、何が倫理的であると、どんな根拠に基づいて価値判断できるのだろうか。特定の主体があって、それが何らかの絶対的な基準——宗教的信仰や普遍倫理にあたるもの——に基づいて判断するというのならば、肝心の基準や信仰や倫理を受け入れるかどうかは読者の判断によるとしても、当人の中では論理的に一貫していることになるだろう。

ところが、和辻は「間柄」を倫理の基準に置いているので、基準は常に「間柄」で変動しなければならなくなる。また、変動できなくては「間柄」と呼ぶに値しないだろう。人の間(人間)で常時変動し、その時々、瞬間瞬間に決定されていくからこそ、「間柄」が問題になりうるのである。絶対的で、不変で、普遍的な「間柄」などというものは、少し思考実験してみれば、それが単なる詭弁であることがわかる。「間柄」が絶対として固定されるならば、それは間柄をはさんだ双方の間にあるのではなくて、双方と無関係に超絶する絶対者でしかない。

すると、この場合の「倫理」というのは一体何者なのかという疑問が湧いてくる。人の間(人間)で常時変動する基準ならば、それは「倫理」というよりも、むしろ「社会」や「社会的関係」と呼んだ方がよいのではないだろうか。こうして、和辻の「倫理学」が抱える最大の問題(困難、パラドックス)に行き着くことになる。一方で倫理の成立の条件付けを問いながら、もう一方で倫理的な判断を下そうとする。素朴に考えるならば、ここには二重基準ダブル・スタンダードが含まれているように思われる。

突き放した視点から考えるならば、和辻において「倫理学」というのは、二つの視点を合体した学なのであろう。一つは、人が倫理的であることを探求する学であり(通常の意味での倫理学、あるいは道徳学)、もう一つは人々が倫理的であると価値判断している様態を観察する学である。和辻は両者を同時に探求しようとしている。そして、私見では和辻の「倫理学」が最も成功しているのは、後者の視点に基づく場合である。そして、ここから和辻倫理学最大の成功と評されてきた「風土」をめぐる考察が可能になる。

話が私事にわたることを許していただくことにすると、筆者は「和辻倫理学」が抱える上記の問題について、長らく逡巡を繰り返してきた。人の間(人間)で常時変動する倫理などは、突き詰めていけば倫理の名に値しないものではなかろうか。ただし、「倫理(道徳)」それ自体ではなくて、倫理(道徳)や価値判断を取扱う学問、あるいは人々が倫理的であると価値判断している様態を観察する学として「倫理学」を論じるならば、事情は異なってくる。このことに気づかせ

てくれたのは、フランスの日本学研究者オギュスタン・ベルクの研究であった。

重要なのは、この特異な個性の概念は、その地方の住民が自分の環境の現象に向けるまなざしを想定しているということだ。住民はこれを感じ、解釈し、ある特定の仕方ですれをみずから生きる。だからここで重要なのは理解することであり、ハイデガー的な世界性(Weltlichkeit)の概念と同じように、風土性の概念にはある解釈の方法が想定されているのである。この方法は、測定可能な対象をその外側から調べる自然主義的な方法とは根本的に異なるのだ。和辻の方法は自然主義的な方法とは正反対に、意味=おもむきがどのように生まれるか、この意味=おもむきをどのように特徴づけるかを、内側から把握しようとする。自然環境と人間の風土(ミリュウ)の違いを示すために、和辻はこのような視点に立っているのである。(オギュスタン・ベルク『風土学序説 文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に』、中山元訳、筑摩書房 2002 年(原書 2000 年)、220 頁)

ここでベルクは、周知の自然(科学)主義批判と、解釈学やハイデガー、和辻の「風土」論や「倫理学」を、一続きのものとして見事に説明してくれている。ただし、私見をさらに追加するならば、和辻のいう「倫理学」というのは、社会学、とりわけ知識社会学と呼ぶべきであるように思われる。つまり、和辻の議論は、倫理的な命題を探求することよりも、むしろ倫理そのものを括弧に入れてその社会的な機能を解明するのにより適しているからである。

エリアスの議論に戻るならば、エリアスの「社会学」というのも二つの視点が重なり合っているとすることができる。一つは、人が現に社会生活を送っている事実であり、ここには「社会学者」も含まれる。そして、もう一つは人々が「社会」をどのように考えているのかということを観察することである。こうして問題は、和辻哲郎が「社会学」とどのように取り組んでいたのかということに移ることになる。

(つづく)