

《論説》

あいだ  
倫理学と社会学の間

— 和辻哲郎「私の根本の考」をめぐる 下 —

犬 飼 裕 一

さて最後に残った立証すべき事柄は、一つの無限の世界の中に数個の無限の世界が存在するという事です。そこで宇宙を一つの大きな動物と考えてみて下さい。(シラノ・ド・ベルジュラック『日月両世界旅行記』、有永弘人訳)

社会組織の構成単位を研究しようとするれば、結局はその諸要素の相互作用を分析することになる。(ゴフマン『出会い 相互行為の社会学』、佐藤毅・折橋徹彦訳、誠心書房1985年、I頁)

#### 4 倫理学と社会学の間

和辻哲郎の「私の根本の考」に戻ると、哲学者たちの教説に対する検討が続いていく。

主体は確に自我であるが、それは同時に他人の自我でもある。無数の自我が勘定のうちに入らなくては、主体の問題は解決されない。カントが、主体は本体であって、そこには範疇があてはまらないと考えたように、主体の問題は処理の困難な問題であるが、実際問題としてはコーヘンの所謂、法人意志のような、自我聯関的な主体が存在し、働いている。その間の真相に肉薄して行かなくては、倫理学の問題は突っ込みが足りなくなる。(和辻哲郎、「私の根本の考」、139-140頁)

こうして和辻は哲学から「倫理学」の独自性を勝ち取ろうとする。哲学が「個人」の学であるのに対し、倫理学というのは「人間(じんかん)」の学として、哲学から独立しようという発想がここにある。現に、和辻哲郎は1934年以降東京帝国大学文学部倫理学科を代表する教授であった。ただし、よく似た主旨を掲げて哲学から独立しようとする新興学科がヨーロッパで注目を集めつつあるのを、和辻はよく知っていたはずである。それは、まさに「間の思想」を問うことによって自らの存在意義を確立しようとする学問であった。

それをつつき始めたのは十九世紀以来の社会学である。尤も、学問上の専門意識の為か、個人のほかに社会があるという考え方をする弊があって、その結果、今の問題が又ずれてくる。いつも個人を離れた別の秩序のものをつかまえるという風になぜか、個人と全体との聯関が見失われる。しかしタルドは天才的な社会学者であって、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を述べている。タルドの根本命題は「社会は模倣である」というのであって、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、新たに探す自然物などではなくて、すでに社会的に決っている食物であって、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って、主体自体が複雑な関連構造を持っており、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ってくる。(和辻哲郎, 同書, 139-140頁, 太字強調は犬飼)

ここに、自分の学科を代表する和辻哲郎教授のいう意味での「倫理学」と、ヨーロッパで興隆しつつあった「社会学」の間の、緊張関係を読み取ることは容易である。そもそも和辻は文部省から命じられてドイツに留学した経歴を持つ人物である。ショーペンハウアーを学部の卒業論文の課題に選び、日本最初期のニーチェ研究で学界に登場した和辻哲郎が、「洋行」を経て、多くの伝記研究者が強調するように、「日本回帰」する。同時代、「洋行」先のヨーロッパ諸国では新興科学の「社会学」が注目を集めていた。和辻ほどの博学者が、このあたりの事情を知らないなどということはあるまい。それどころか、和辻はこの新参者の社会科学に対して特定の形での立場表明を迫られたのである。

そして、和辻哲郎は社会学がその開始期から指摘されてきた「社会実在論」への批判をここで開陳する。毎度おなじみの議論を紹介することになるが、念のためここに記しておくことにする。それらの多くは、社会学が「社会」を実体化しており、人間にかかわるあらゆる問題は「社会」という名前の万能神の支配下にあると、社会学が主張しているという批判である。要するに何でもかんでも「社会」が規定しており、社会学者たちが私有する「社会」という名の便利なブラックボックスからは、ありとあらゆる説明が魔法のウサギのように飛び出してくるというわけである。そんな万能薬を誇らしげに「社会学主義」と自称する人もいれば、揶揄して「社会学帝国主義」と呼ぶ人もいる。この問題はオーギュスト・コントが「社会学」という用語を創唱した時からこの学問に付きまわっている。さらに、世紀転換期(19-20世紀の転換期)に活躍したエミール・デュルケムが社会学を大学の学科として確立した頃、「社会」とは一体何者なのだ?という疑問が学界に広まっていた<sup>1</sup>。このことは、とりわけデュルケムの「社会学」が挙げた成果をどう評価するかによって判断が分かれる。デュルケムが「社会分業」を前面に据えて「偉大な社会」と、そうではない社会を比較しはじめたとき、さらには社会集団が抱える「集団的沸騰」について語り始めたとき、一部の人々には「社会」というのは一種神聖な実体であるかのように思われた。ただし、少なくない人々が熱狂的に支持する一方では、「社会」という概念の怪しげな性格に疑問を抱く人々がいたわけである。

とりわけ、独立した「個人」にこだわる人々にとっては、この種の主張は許しがたいもので

1 デュルケムの『社会学的方法の基準』(1895年)は、この種の批判に対する回答であるということができる。デュルケム自身が書いているように、「社会的とよばれないような人間の事象は存在しない」のだが、もしもそうならば、「社会学はそれ固有の対象をもたないことになり、その領域は生物学や心理学の領域と区別がつかなくなってしまう」。これに対して、他の科学とは異なった社会学独自の研究領域が「社会的事実」とデュルケムがよぶものである(デュルケム, 同書, 51頁)。デュルケムの方法が成功しているのかどうか、さらに「社会的事実」が完全に他の隣接領域から切り離されているのかどうかは、私見ではかなり疑問であることを、ここに言い添えておきたい。ただし、ここではこの問題についての詳論は避け、デュルケムが同趣旨の批判に対して、熱心に対応していたという事実だけを指摘するにとどめる。

あったことが容易に想像できる。「個人」を認識枠組みとしてだけではなくて、倫理的な価値判断の対象と考えている人々が、社会学を非難した理由はさらに一層理解しやすい。彼らにとって、何者にも依存しない存在者であるはずの「個人」は、無条件に唯一の实在（実体）である。この立場からすれば、個人とは別に、「社会」などという怪しげな实在（実体）を強調する立場は許し難いものであった。

これに対して、和辻哲郎はいち早く「間」の思想を「社会学」——ここではタルドの模倣社会学——の中に見つけ出していた。和辻にとって「社会学者の仕事」というのは、「主体」の自立（自律）を確保することではなくて、主体の「間」の関係性を問題にすることなのである。和辻による「間」の思想の探求は、マルクスの議論にも及んでいく。

マルクスはタルドより少し前の人であるが、そのドイツ・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、従って意識は起らない。主体の間の関係を結ぶことによっ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、というのであって、これなどは、十九世紀後半という時代の明白な反映だと考えられる。殊にマルクスが、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、注目に値する点であろう。（和辻哲郎、同書、140頁）

確かに、マルクスとエンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』（1846年）において、社会分業の拡大と諸個人相互の間の交流（交通 Verkehr）の進化が、封建制から資本制への移行をもたらしたことを論じている。その結果が、いわゆる「意識の生産」である。「意識」は社会的な生産関係の「生産物」であるということになる<sup>2</sup>。通常解釈では、意識が社会を生産すると考える伝統的な観念論を、ここでマルクスとエンゲルスが「唯物論」へと逆転したのだということになっている。ただし、肝心の土台——「イデオロギーの現実的土台」——となる、意識の生産者は、マルクスとエンゲルスの議論にあっても、実は個人の「間」に生じている相互関係なのである。

戸坂潤は早くも1930年代に、「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」と、和辻哲郎を批判していた<sup>3</sup>。戸坂の批判を和辻が知っていたのかどうかは別として、マルクスを「間」の思想の先駆者として顕彰する和辻の手際は確かに見事である。単純な経済決定論者としてのマルクスではなくて、複雑な社会過程の相互関係を問題にした先駆者としてマルクスを再評価しようというわけである。後年ソビエト流の「教条マルクス主義」（自然科学主義、あるいは歴史法則主義と経済決定論の合体物）を批判する人々が、「マルクスを読み直す」ために強調してきた論点を、和辻哲郎がすでに先取りしていたことは印象的である。それらは、しばしば社会学の先駆者としてのマルクス、あるいは社会学の方法論としてのマルクス主義という理解に行き着くことになる。現に、この側面で「マルクス」の議論は、多様な領域を横断して新しい論点を生み出しつつある。1990年代にソビエト式の「現存社会主義」が次々と崩壊しいったのを尻目に、マルクスが百年前に主張した論点のかなりの部分は、二十一世紀の世界においても有効性を失っていない。

2 マルクス エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』、古在由重訳、岩波文庫1978年、25頁、さらに50頁以下。

3 前稿「間の思想と社会学」、『北海学園大学経済論集』第53巻第1号、注1の戸坂潤『日本イデオロギー論』からの引用参照。

本稿の筆者も、実はこの点で和辻哲郎の議論に大いに触発された一人である。政治的、あるいはイデオロギーの上での対立によって見えなくなってきた論点が、「マルクス」にはいまだに多くある。現に、マルクスが人間だけに可能な関係性の中に独自の哲学を建設しようとしたことは誰にも否定できないのである。そもそも、所有と非所有の「間」で特権的に分離された人間関係に、「搾取」や「物象化」「人間の商品化」といった現象がもつ非倫理性を指摘したのも、ほかならぬマルクス自身だったのである。倫理の問題に限定するというならば、「間」の思想としての「マルクス」は、関係性の倫理を論じていたと理解することもできよう。倫理学者としての和辻の眼力がここにあるのは間違いない。

こういう風に見てくると、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寧ろそこから出てくると考えねばならない。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、初めて、人間がどういう風に行為しているか、又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。かような立場から過去の哲学を考えてみると、そういう風に問題をたてていないだけで、そういう問題にたえずつき当たっていることは事実であるが、それを正面から問題にすることは、道徳意識の問題が根強い伝統となっている西洋の倫理学者の立場からは、極めて困難であったと考えられる。（和辻哲郎、同書、140頁、付点強調は原文）

和辻が「私の根本の考」と呼ぶものから振り返ってみると、西洋の「過去の哲学」のすべてが和辻の「倫理学」を生み出すための準備であったように見えてくる。カントもマルクスも、タルドも、「社会学」も、「間」の思想の先行者であり、先行者の仕事を達成し、仕上げるのは和辻哲郎なのだということになる。しかも、和辻の立論を批判することは容易ではない。「個人」ではなくて、「間」の思想に意義を認めてしまった瞬間に、人は和辻の論理の術中にはまってしまうからである。

とりわけ社会学者にとって、和辻哲郎の論理はほとんど回避不能である。ただし、ひとつだけ重要な論点が残されていることを再確認する必要がある。それは、和辻の議論がなぜ「倫理学」であって、「社会学」でないのかという疑問である。現に、和辻は「道徳意識の問題が強い伝統となっている西洋の倫理学者」と自分自身を区別しようとしている。しかし、今ここで思考し、認識し、道徳（倫理）的に判断する主体の「道徳意識」を問題にしない「倫理学」というのは、一体何なのだろうか？「道徳意識」の伝統と袂を分かた「倫理学」などというのが、果たして可能なのだろうか？

ここまで考えてくると、和辻の「倫理学」が含んでいる二つの側面を再度考える必要に迫られる。先に本稿では、和辻の「倫理学」を二つの視点を合体した学であると論じてきた。一つは、和辻自身が倫理的価値判断を下す学としての側面であり、もう一つは、人々が倫理的価値判断を下し合う様子を考察・記述する学としての側面である。振り返ってみると、和辻哲郎は、これら二つの側面を巧みに使い分けて自分の議論を組み立てているのではないだろうか。

本稿の議論に——かなり強引であることを承知で——引きつけて言い換えると、和辻の倫理学（「間」の思想）は、一方では当人が倫理的に価値判断する「日本」に向けられており、もう一方は社会学につながっている。後者を「和辻社会学」と呼ぶことは、不可能ではないのではなからうか？さらにいえば、和辻哲郎の議論は、倫理（倫理学）と社会学の二重構造になっている。本稿の筆者の考えでは、「日本」や「日本らしさ」をめぐる「倫理（学）」を語る場合と、自らとは

異なった思想に対して「社会学」として疑義を呈する場合、別の「和辻哲郎」が存在している。和辻にとって、「日本」は、批判者たちが年来論じてきたように、学問ではなくて、価値判断なのである。ここから「日本回帰」を問題視したり、「日本イデオロギー」の独善を非難することは、的外れではない。現に、和辻哲郎は「間」の思想を、「日本」の独自性や「日本学」の根本に据える一方で、ヨーロッパ近代哲学の限界（ジレンマ、袋小路）を乗り越え、突破する哲学思想であると考えていた。

しかし、和辻の主張とは別に、「間」の思想は「日本」に独自でもなければ、和辻哲郎独自の発明でもないのである。突き放した視点から考えるならば、和辻哲郎は社会学を利用してヨーロッパ近代哲学を批判しながら、同時に、社会学を「日本」に独自の価値・倫理・道徳へと転化しようとしたのではないだろうか。言い方を変えるならば、和辻哲郎は学問的に論証できる以上のことを「倫理学」に添加していたということになるのではなかろうか。

## 5 <sup>あいだ</sup>間の思想と相互作用

和辻哲郎が社会学を利用して自らの倫理（道徳）を建設しようとしたのならば、肝心の「社会学」はどういう議論を展開していたのだろうか。本稿が論じる「社会学」にも、そろそろ「間」の思想の真打格が登場する必要が生じているわけである。

ゲオルク・ジンメルが有名な「相互関係（Wechselwirkung）」概念を提示したとき、念頭にあったのも、やはり「個人」中心の論点を克服することであった<sup>4</sup>。ジンメルは晩年の『社会学の根本問題』（1917年）で次のように書いている。

そこでさて、社会科学的な考察の権利をすべての現実の出来事はたんに個人にのみ生じるということとは関係なく、なおより徹底的に基礎づけることができよう。個人的な事件系列の認識によって直接の現実がとらえられるというのは、けっして真実ではない。この現実というのは、先ずはいくらかのイメージの複合体として、連続的に相互に入り組みあった諸現象の表面としてあたえられている。われわれがこのあるがままの第一次的な存在を諸個人の運命へと分け、諸現象の単純な事実を個々の担い手に還元し、それをいわば結節点としての担い手のなかに集めるとすれば、これもまた直接に存在している現実的なものの後からの精神的な形成であり、われわれはこれをたんに長く続いた習慣からまったく自明に、しかも事物そのものの性質によってあたえられたかのように行っているにすぎない。この形成は望めばまったく主観的であるが、しかしまたそれは有効な認識像を与えるから、まったく客観的でもあり、社会というカテゴリーのもとでの所与の総括と同じである。直接に現われる実在や

4 ジンメルの「相互作用」概念の意義をどのように捉えるのかは、それ自体が大きな問題である。社会学学説史・理論史の領域でいうならば、ジンメルの「相互作用」概念は、それまでの社会学が抱えてきた「社会」概念の（形而上学的）実体化を克服する試みであった。この場合の形而上学的実体化とは、「社会」という概念が、まるでそれ自体として実在し、他者とは切り離された形で活動しているかのように考える発想のことである。例えば、素朴な形の社会有機体説の多くがこれにあてはまるといえる。この種の発想にあっては、社会学が、ある種の擬人法によって説明されるわけである。本稿で先に和辻哲郎の「私の根本の考」から引用してきた「個人のほかに社会があるという考え方をする弊」（140頁）も同じ問題を論じている。なお、「相互作用」概念をめぐる学説史的背景とジンメル自身の立場の関係は、廳茂『ジンメルにおける人間の科学』、木鐸社1995年、59頁以下参照。

あるいは体験された実在が、個人的な主体から問題とされるべきかそれとも集合的な主体から問題とされるべきか、これを決定するのはたんに認識の特別な目的のみである。——二つの主体はともに等しく「立場」であり、たがいに現実と抽象とのように向かいあっているのではなく、われわれの考察の方法として、双方とも「現実」からは離れている。——現実そのものはけっして科学であることはできず、そのようなカテゴリーによって初めて認識の形式を受け入れる。(ゲオルク・ジンメル『社会学の根本問題』, 居安正訳, 世界思想社 2004年, 10-11頁)

ジンメルがこの文章を1917年に発表していることは、1930年代の和辻哲郎に一定の責任を負わせることになる。ジンメルは和辻にとって、決して無視することのできる人名ではないのである。現に、和辻哲郎は先に引用した『倫理学』の中で何度もジンメルの議論に言及している。例えば、先の「私の根本の考」からの引用にも登場していたタルドの社会学の問題点——「模倣」という概念の一面性——を指摘する中で、和辻は次のように書いている。

このような一面性は社会を間柄として把握しようとする社会学者に一般に認められると言ってよい。たとえばジンメルである。彼はタルドが個人間の意識関係をことごとく模倣に帰せしめようとしたのに対して、かかる心理的相互作用が単に模倣の現象においてのみならず、上下の服属関係、競争、分業、党派の形成、代表、等々の関係形式に現われることを明らかにしようとした。また、タルドが社会学を意識間の心理学と考えたのに対して、彼は相互作用という「心理現象」が心理学的にではなく社会的に取り扱われるべきことを主張した。というのは個々人の間の相互作用や関係からその心理的な実質を抜き去って、ただ関係形式、相互作用の仕方だけを把握せねばならぬという意味である。ここにタルドよりも広い眼界が得られ、社会学の独立が確保せられたように見える。(『和辻哲郎全集』第10巻, 110頁, 太字強調は犬飼)

「和辻哲郎とジンメル」の理論的・哲学的な関係は、さらに探求していくならば、おそらく実り多い論点や斬新な着想の宝庫になりうるはずである。そこには「間」の思想をめぐる独創的な思索者たちの緊張がみなぎっているからである。ただし、和辻哲郎がジンメルの議論をそのまま無条件に受け入れているわけではないことにも注意をはらっておかなければならない。上記の引用部分の続きは次のようになっている。

しかしここに取り扱われる相互作用の形式がアトム的な個人間の結合形式であり、従って社会はただ関係づけであって強制でなく、社会と個人との間に否定的な関係が認められておらぬ、という点は同じなのである。(和辻哲郎, 同書, 110-111頁)

ジンメルにあっては、まだ近代(主義)的な個人や主体(アトム的な個人)が残っている、というわけである。これはジンメルの議論に対する理解としては、めずらしいものではないといえる。これに対して、ジンメルの「社会学」にはもっと多様な論点が含まれていると主張することも可能であろう。ただし、ここでは頭の中で一つの引き算を想像すると面白いだろう。それは、和辻哲郎からジンメルを引いてみたら何が残るのかを、考えてみることである。和辻にはあって、ジンメルにはない論点を見つけることである。すると、ヨーロッパ近代が発明したとされる「個人」や「主体」を否定する力を持った何らかの別次元の存在——「個人に君臨する力」<sup>5</sup>——が、和辻の倫理学には想定されていることが想像できる。引き算の答えは、いうならば、学問的な判

5 マルクス エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』, 73頁。

断を超えた何かであると考えられる。

この「何か」に、倫理的な価値判断の介在を指摘することは不当ではないだろう。ここで和辻哲郎は倫理学者として「研究」しているというよりも、倫理的な判断を自ら下している。価値判断を行っているわけである。和辻哲郎が社会学者としてではなくて、他ならぬ倫理学者として活動することを選んだ理由も、あるいはこのあたりにあったのだろうか。しかし、倫理学が学問である以上は、倫理(的価値判断)そのものと区別された次元を確保する必要があるはずである。

ただし、本稿の意図は、和辻哲郎の知的営為の構造を解明することではなくて、むしろ社会学との比較によって「間」の思想そのものを問うことにある。他方で、和辻が個人として下す価値判断に賛否を表明することは、本稿の関心の外の問題である。和辻には和辻の関心があり、本稿の関心が和辻のそれと同一である必要はないだろう。関心そのものの存在は、和辻自身が長年なじんできた新カント派の認識論が強調してきたように、学問的には論証できない性質のものなのである。さらにいえば、思想や理論をめぐる問いは、それらに最初に取り組んでいた人々の意図とは切り離された地点で、むしろ展開していく。そして、展開が生じるたびに、「原点」や「オリジナル」や「歴史的文脈」への回帰が叫ばれる。しかし、この種の回帰運動の結果も、決して当人たちの意図通りにはならないのである。回帰を求める人々自身が、自分自身の現在の価値観や関心に沿って行動しているからである。その上、テキストにはその著者自身ですら深く理解できていない内容が含まれていることがある。また、古びた思想が別の文脈にあてはめられることで俄然新鮮さを帯びてくることもありうるのである。分子生物学の時代に、17世紀のスピノザの汎神論が再評価されるといった事態が好例である。内容が必ずしも年代順に展開——発展・進歩——しないところが、思想の特殊な性格である。断絶や黙殺、再発見や復活は、毎度のことなのである。ここで敢えて年代の順を度外視していえば、ジンメルは和辻の考える「倫理学」を、「社会学」として論じようとしたといえるのかもしれない。

他方で、通常思想史の論点にひきつけて考えるならば、和辻哲郎とジンメルは、二人とも、同じような知的伝統に出発して、同じ課題に直面していた。同じような知的伝統とは、新カント派から生の哲学、解釈学、現象学へと流れて行く伝統であり、同じ課題とは、従来の「個人」や「主体」を中軸に据える思考様式を変革し、「間」(関係性)の思想へと転換していくことである。

ジンメルをさらに読んでいくと、タルドを挙げながら和辻哲郎が論じていた「脳と脳の間社会学」と共通の論点もすでに論じていることがわかる。しかも、ジンメルは単純な一対一関係(ダイアド関係、マイクロ関係)から複雑で大規模な社会現象(マクロ関係)まで接続可能な理論を構築しようとしている。

しかしなおまったく異なった立場から認められるのは、人間の生存はたんに諸個人においてのみ現実的であるが、それによって社会概念の妥当性は苦しむことはないということである。社会概念をもっとも広く一般的に理解すれば、それが意味するのは諸個人のあいだの心的な相互作用である。この規定において迷ってはならないのは、一定の限界現象がただちにこの規定にしたがいはしないということである。すなわち二人の個人がちよっと眺めあったり、切符売場で押しあったりしても、二人はまだ社会化しているとはいえないであろう。とはいえここでは相互作用もまたきわめて表面的で一時的であり、ためにその程度におうじて社会化についても語る事ができ、配慮すべきは、社会化のこの表示を正当とするには、そのような相互作用がより頻繁により緊密になり、一般にそれに似たより多くのものと結びつきさえすればよいということである。社会という名称をたんに持続的な相互関係のみに、すなわ

ち国家と家族、ギルドと教会、階級と目的団体などと、表示される統一的構成体へ客観化された相互関係のみに限ろうとするのは、日常用語——表面的な実用にはもちろん十分であるが——への浅薄な固執である。しかしこの相互関係のほかにも、人間たちの間には無数のより小さな、個々のばあいには取るにも足りないように見える関係形式と相互作用様式があり、これらは、いわば公的な包括的な社会的形成のあいだに入り込むことによって、そこに初めてわれわれの知っている社会を成立させる。(ジンメル、同書、11-12頁、太字強調は犬飼)「間」の思想から、和辻哲郎が倫理学へ向かっていくのに対し、ジンメルはより詳細な社会認識に向ってこうとする。「ミクロ社会学」と呼ばれる諸領域でジンメルの再評価が主張される事情はこのことと関係している<sup>6</sup>。日常的な場面での<sup>グリアド</sup>二者関係や小集団にみられる「眼差し」や「出会い」といった局面に「社会化」の諸相を問題にする視点は、確かにジンメルによって礎石を置かれたといってもよい。この意味でジンメルとアーヴィン・ゴフマンは直線でつながっている。これに対して、和辻にはこの方面での探求は多いとはいえない。ただし、問題は「社会化」の範囲だけにとどまらない。

和辻が「日本」や日本の「独自性」といった問題に向かっていく一方で、ジンメルは特定の国籍や民族や文化への問題の収束を避けようとする。和辻が行き着いた「天皇制」や「大和魂」については、解釈者自らが種々の価値判断を下すことができるだろう。特定の言葉や概念に結び付けられた種々の意味や価値判断は、突き詰めていけば個人や集団の価値判断、さらには好悪感情に行き着いてしまう。この意味で「天皇制」や「大和魂」をめぐる評価は、評価する者自身の価値観を炙り出すことが多い。評価する側が、別の視点からの評価の可能性を開いているのである。評価が評価され、判断が判断される。

これに対して、上記のような評価は、ジンメルには当てはまらない。いうならば一種の無国籍性がジンメルの魅力の一端であるといえるだろう。また、他方で特定の国籍に基づいた立場表明や価値判断を優先する人々が、ジンメルを「正体不明」という判断をする理由もここにある。特定の「あれか・これか」——敵か味方か、等々——といった判断を求める人々にとって、どちらか一方を取って選ばない立場は、不信感の対象となりうるからである。ジンメルと和辻哲郎を連立方程式に見立てて種々の係数を入れ替えるならば、このように、いくつもの論点が見えてくるわけである。

## 6 <sup>あいだ</sup>間の思想からのさらなる展開

本稿では和辻の議論を手がかりに「間」の思想を追いかけてきたが、伝統的な「個人」中心の

6 ミクロ領域とマクロ領域の関連付けという問題は社会学において長年の懸案であった。例えば、二人の個人の対面関係を探求する研究と近代化やグローバル化といった問題を探求する研究の間に一貫した理論が可能なのかという課題である。最近ではミクロとマクロの中間に中間(メゾ)領域を設定して両者を仲介しようという試みも多く行なわれている。早川洋行によると、ジンメルは、ミクロとマクロの関係づけを「抽象される形式の正当性を、観察者が設定する抽象の程度において保証するという戦略」で解決しようとしていると指摘する。早川によると、「これは芸術における遠近法の社会学的応用」である。確かに画家は遠景を描く場合と近景を描く場合、それぞれに抽象の度合いを切り替え、焦点の当て方や色彩の彩度といった「形式」の選択を行っている。これは興味深い説明であるといえる。早川洋行『ジンメルの社会学理論』、世界思想社2003年、20頁。

哲学や社会学への批判を経て、和辻哲郎とゲオルク・ジンメルを対決させ、その分岐点となる地点までやってくることができた。ここで特に興味を引いたのは、和辻が「間」の思想を「日本」に結び付け、西洋（欧米、ヨーロッパ、ヨーロッパ近代）と対比した「独自性」の要としたのに対し、ジンメルがその種の特定位<sup>ナショナルイズ</sup>、あるいは国産化をしないことである。このことは、「間」の思想のその後の日本での運命を考えると際立ってくる。「間」の思想を中軸に据える理論構成は、日本国内にあっては、これまでもっぱら日本社会の独自性を論じるために用いられてきた。先に触れた村上泰亮らの研究は、その集大成とみなすべきものである。村上らのいう「間柄」主義は、まさに和辻以来の議論を受けつぐものである。しかも、「間柄」を和辻よりもいっそう「日本」に固定しようとしているのである<sup>7</sup>。

ただし、「間」の思想や、「間柄」が、なぜ日本に独自の論理なのかという疑問に対しては、和

---

7 村上泰亮らは「間柄」——自己と他者の関係——をめぐって東西の思想史を広く比較検討する。それは、いわゆる「日本人論」が長年にわたって打ち出してきた議論を、理論的に最も首尾一貫した形で、しかも最も博識な形で定式化した業績であるということが出来る。彼らの議論は本稿の議論において重要なので、ここで彼らの議論の順序を追いつながりながら少し立ち入って検討することにする。

村上泰亮らによると、「間柄」と対照的な——対立する——「個人」概念の成立は、彼らのいう「ユダヤ＝キリスト教」においてその完全な実現をみる。「個人」は概念化され、しかも、他者への依存なしにそれ自体として存在しうる実体として存在する。ただし、現実には生活する生身の人間は、現実には他者に依存することが不可避である。結果として、完全な「個人」というのは生身の人間を——少なくとも理念の上で——完全に超越した「ユダヤ＝キリスト教」の人格神意外にはありえないということになる。そして彼らはこの主張を無条件に受け入れているわけである。この意味で、村上らの強調する「個人」や、「個人」と対比されるべき「人格神」というのは、徹頭徹尾、宗教改革が掲げた信仰に依拠しているということが出来る（プロテスタント的近代）。

そもそも他者とは自己と交流可能なものでなければならず、その意味で単なるモノであってはならない。だが、完全な他者とは、交流可能でありながら自己とは完全に異質であり断絶していなければならない。しかしそのような他者は現実の人間としてはありえない。したがって、第三章で改めて取り上げるように、人類史上最も徹底した「自己の対象化」あるいは「個人」概念の確立は、ユダヤ＝キリスト教におけるような絶対的他者としての人格神の概念を経て、初めて実現したのである。そのような絶対的他者は、すべての現実の「他者」を含んでしかもそれらを超えるものである——「もろもろの関係の延長線は永遠の汝（神）において交わる（マルチン・ブーバー）」<sup>8</sup>。かくしてすべての現実の間柄は、神と人との間柄の不完全な仮象にすぎないものとみなされる。このようにして、個人の概念化がその極に達したのは、宗教改革を経て西方型有史宗教（キリスト教）が徹底したときのことであった。（村上泰亮他、19頁、付線強調は犬飼）

ただし、本稿の課題において問題にしなければならないのは、マルチン・ブーバーの名前を挙げながら、この人物の思想を、あたかも「個人」中心の近代主義（プロテスタント的近代）の事例として提示しようとする姿勢である。村上らは、私見では、「プロテスタント的近代」を、ヨーロッパ近代そのものと同一視し、その他の「ヨーロッパ」を無視している。彼らは「ユダヤ＝キリスト教」を完全に同一の一直線の思想であると考えているわけである。周知の思想史知識を、ここで敢えて記しておくならば、プロテスタント的近代と同一の立場の意義を主張するだけならば、ドイツ語圏二十世紀ユダヤ教哲学を代表するブーバーの存在意義はありえない。むしろ「我と汝（Ich und Du）」を中心に据えるブーバーの哲学は、自立し孤立した存在者を理想として掲げるプロテスタント的近代に対峙する「ユダヤ的知性」を、我と汝の相互関係の中に提示しようとしたのではなからうか。このことは、「ユダヤ的知性」が日本において無視されつづけてきたことの有力な例証となりうるように思われる。

別の角度から言うならば、宗教改革とその成果こそが「真のキリスト教」と近代化をもたらしたと主張する点で、村上らは、教派としてのプロテスタントの主張に沿った「ヨーロッパ」や「近代」をそのまま受け入れているともいえる。

他方で、村上らは日本の独自性としての「間柄主義」の意義や独自性を強調するために、中国やインドの古典思想を援用する。彼らによると、古い時代の中国やインドにすでに登場していた「間柄」につながる諸思想

辻哲郎も、そして村上泰亮らも答えてはくれない。現に、「相互関係」を中軸に据えてジンメルが見事な展開をしているのを、本稿では実見してきた。どこにでも遍在する「間」の思想や「間柄」や、「相互関係」を、なぜか自分たちの独占物であると主張するのは、不思議な発想である

は、それぞれの土地に生活する住人にとって、必ずしも現実的ではないのだとのことである。

これに対して、「間柄の対象化」は、認識の面ではより困難であるといえるかもしれない。個人が生物的個体というモノに担われるのに対して、間柄は、それを担う具体的事実を直接目に見える形ではもたないからである。したがってまず、間柄を担う具体的事実を作り出す努力が、認識にむしろ先行して行なわれる。氏族形社会の昔から、「祭」はそのような意味をもっていた。そして東洋型有史宗教は、その方向をさらに進める形で、「間柄の対象化」に努力したように思われる。とくに儒教は、祭や楽や礼という形で、間柄を理想化しつつ対象化した。しかし、完全な「自己」に対応するような、完全な「間柄」は果して概念化しうるだろうか。「五倫」、「和」、「仁」、「仁慈」、「梵」といったような概念はそれにあたるのかもしれない。だが、そのような完全な「間柄」と現実のさまざまな「間柄」との距離は、あまりにも大きい。完全な「自己」がいずれにせよ現実の生物的個体によって担われざるをえないのに対して、完全な「間柄」がいかなる現実の集まりないし集団によって担われるべきかはつねに不確かだからである。したがって個人主義の型は一通りしかありえないし、その意味で絶対的であるのに対して、間柄主義の型は、概念的にも事実としても、無数にあって相対的であるといわざるをえないだろう。(村上泰亮他、19-20頁、下線強調は犬飼)

村上らが結論として主張したい事柄は、ここまで検討してきたならば、おおよそ想像できるであろう。それは日本の独自性であり、「ユダヤ＝キリスト教」を一体の思想として考えた上で、その対抗物を非ヨーロッパ世界に探し、その中でも最も重要なものが、他ならぬ日本にこそ発見できるのだ、と主張しようとするのである。中国の儒教由来の「五倫」、「和」、「仁」、「仁慈」も、インド由来の「梵」概念も、現実との関わりあい——社会学上の概念としての有効性——においては、村上らが提唱する「イエ集団」という日本由来の概念に劣っているというのが、彼らの考えである。

ただし、この場合注意を要するのは、「完全な自己」と「完全な間柄」からなる二項対立である。「完全な自己」を、ユダヤ教やキリスト教の人格神に出發して想定するのは理論的にも、思想史的にも可能であろう。これに対して、言葉の上で反転した「完全な間柄」というのを想定し、これを儒教や仏教の教理と同一視するというのは理解しにくい議論であるというほかはない。儒教や仏教が抽象的な議論として人間と人間の間の相互関係を問題にしたのは事実であるとしても、これらの宗教が「完全な間柄」をそれ自体として追究したという根拠がここでは示されていない。別の言い方をすれば、儒教や仏教は、ユダヤ教やキリスト教の人格神(＝完全な自己)を否定するために生まれた対抗運動でもないし、ヨーロッパ人が信じる「個人」を否定し去るために一致団結して構成された対抗パラダイムでもないのである。すると、彼らは何が論じたいのだろうか？

このように村上らの議論を延長していくと、彼らが建設しようとする理論の仕組みがかなり明らかになってくる。すなわち、彼らは本来ならば多種多様で、錯綜した相互関係にある種々の宗教思想や宗教観を、自分たちで作った二項対立に当てはめ、しかも二つの項——「完全な自己」と「完全な間柄」——の意義を強引に相殺しようとするわけである。この種の手続きが必要になる理由は、改めて強調するまでもないだろう。

それにもかかわらず、たまたまある社会で一定の集団類型が十分長期にわたって自立的な形で存続するとき、間柄の対象化はそれだけ進行しやすい。たとえば日本では一千年近くにわたって、一定類型の自立的集団——われわれは後にそれを「イエ集団」と呼ぶ——が存続した。かくて日本では、「間柄」がそれ自体として意識される度合いが強かったように思われる。やや古くは和辻哲郎が、「人間」という言葉は——ホモやアントロポスといったようなヨーロッパ系の言語とはちがって——ももとは個体としての人ではなしに、人々の間の関係、世間、人の世、を意味していたことを指摘して、『人間の学としての倫理学』を作りあげようと試みた。最近ではたとえば、ベンダサンが「日本教」における「人間的」という概念を、同様な視角から論じているし、森有正の「汝と汝」や、木村敏の「人と人との間」という概念も、そのような対象化の努力の一例である。(村上泰亮他、20頁)

和辻哲郎からベンダサンや森有正や木村敏といった人名を挙げながら、村上らは千年の昔から日本人が「間柄」を中軸に据えて生きてきたのだと主張する。著者たちに「思われる」ことがすべての読者にもそうである

といわなければならない。

このことは、「間」の思想を、ジンメルから離れてさらに広い範囲の社会学理論を視野に入れて展開していくと、さらに一層明確になってくる。まず古い議論から確認しておくならば、社会<sup>オルガニズム</sup>を有機体——「部分の相互依存」という原則——として捉えようとする立場がある<sup>8</sup>。有機体の比喩(アナロジー)は、「社会」を個別の単位(構成要素)に還元できるものとしてではなく、それ自体が一つの単位として考察されるべきであると主張する。有機体としての人体について考

のかどうかは心もとないが、博引傍証であることは間違いない。ただし、博引傍証であることと、命題が立証されていることは同じではない。同様のことは、「日本人論」においてしばしば繰り返されてきた「コトバ主義」的な説明(柳田國男、そして杉本良夫)についてもいえる。ここでいうコトバ主義とは、日本語の慣用語や印象的な用語法をいくつか取り出して、ヨーロッパ語、特に英語の用例と比較して「日本の独自性」を立証しようとする立場のことである。

ここにあげてきたような思想家たちに限らず、平均的日本人もまた、世間に顔向けならないというときの「世間」や、人間味がたりないというときの「人間性」という形で、ある程度まで間柄の対象化を行なっているといえるだろう。実際、「人間性」という言葉の使い方ほど日本人と欧米人の対比を浮かび上がらせるものはない。欧米的「人間性」が、外的世界(とくに自然)に対する人間中心主義を主張するのに対して、日本的「人間性」ないし「人道」はむしろ、間柄やその中に包まれている人々への配慮を主張している。われわれのいう間柄主義は、日本語の「人間」の意味に即していえば「人間主義」といってもよい。ところが日本の社会思想は、西欧語の「ヒューマンズム」をそのまま「人間性」ないし、「人道主義」と訳すことによって、重大なすりかえを行なってきた。(村上泰亮他、20頁)

コトバ主義の事例としてほとんど完璧な仕上がりであるといえる。ただし、そんなことよりも重要なのは、村上らが「日本の独自性」や、その優位を何とかして強調したいと考えるあまりに、ほとんど手当たり次第の説明を行なっていることである。しかも、説明が論証に代替されている。

以上、村上らの記念碑的な研究について少し立ち入って論じてきたが、彼らの議論の要点は次のようにまとめることができる。①「ヨーロッパ」の一体視、②宗教改革やプロテスタント教派の立場と近代そのものの同一視(カトリックやユダヤ教、ギリシア正教の無視)、③「個人」と人格神の同一視という主張の無条件的な受け入れ、④儒教や仏教の宗教教理や倫理思想と、社会学的な分析概念の間の視点の相違の強調、⑤日本における「間柄(イエ社会)」の実在性の強調、⑥日本の独自性としての「イエ集団」や「イエ社会」と、「イエ社会」概念の社会学的な有意性の主張、ということになる。

結局のところ、村上らによると、①一体視された「ヨーロッパ」が生み出した近代化、あるいは近代社会は、②宗教改革やプロテスタント教派の立場が生み出したものであり、これに対して、カトリックやユダヤ教、ギリシア正教は無意味ではないとしても副次的な意義しかもない。他方で、彼らは、③プロテスタントが教理として掲げる「個人」と人格神の同一視という主張をそのまま「ヨーロッパ」の思想的伝統と同一視しており、その一方で、④非ヨーロッパ圏の在来の宗教や倫理(仏教と儒教)の抽象概念が現実の社会分析に使用困難なことだけを理由に、当人たちがより社会学的(人類学的)に有意であると主張するのが、⑤「間柄主義」のより現実的な形としての「イエ社会」「イエ集団」であり、これは、⑥日本にだけ独自に実在してきた観念であるというのが、彼らが提示しようとする結論なのだろう。

さらに煎じ詰めていえば、村上らにとって重要なことは、「ヨーロッパ」と「日本」を区別することであり、「日本」に独自の社会学的分析概念として「間柄」を強調することである。逆にいえば、村上らは「間柄」をヨーロッパから切り離し、日本の独自性として特定し、しかも「間柄」に基づいた独自の近代化(日本的近代化)を論じようとするのである。つまり、ここでは著者たちが何よりも強調したい主張がまずはじめにあり、そこから逆方向に説明が組み立てられているのである。他方で、本稿の筆者の想像では、村上らにおいてヨーロッパと日本の区別は学的な検討以前の問題であるように思われる。この点では、ヨーロッパ思想における「間」の思想を問題にしようとする和辻哲郎や本稿の議論と、村上らの議論は観点を異にするといわなければならない。

8 社会有機体論についての説明は数多いが、ここではタルコット・パーソンズの社会システム論を「有機体システム論」として批判するウォルター・バックレイの簡潔な要約が興味を引く。ホメオスタシス(生體的平衡)を着想源とするパーソンズの「システム」では社会変動を説明できない、といった種類の批判は、今日では半ば言い古された常識に属するが、バックレイは既に1967年の時点で、他領域のシステム論の「水準」

えるならば、体の各部は全体の一部であることによってはじめて機能する。指や脚は、それぞれが単独で存在しているだけでは単なる肉片でしかない。それらが有機体としての人体につながっていることで、しかも相互に依存し合うことで、ようやく「指」や「脚」としての機能を果たすことができるわけである。この意味で、肉屋で売られているステーキは、あくまでも「牛肉」であって、有機体（生体）としての牛そのものではない。その証拠に、ステーキをどれだけ山積みにしても生きた牛は再生しないのである。社会有機体論によると、「社会」という有機体を構成する個人もまた、切り分けられたステーキと同じく、社会そのものではない。社会とは「個人の集合体以上のもの」であるというわけである。別の言い方をすると、「社会」には、個人の集合体にはない「創発特性」が含まれているということになる。

社会有機体論の考えに従う場合も、個人の相互性やコミュニケーション——「間」の思想——が問題にならざるをえない。生物の体内でも、各々の器官が相互に影響を与え合うことによって、全体としての生体を維持・再生産している。個々の器官が生体から切り離されてしまうと「生物標本」や「牛肉」でしかないように、個々の個人も社会から切り離されてしまうと、「社会」は消滅してしまうというわけである。別の観点からすると、個人が集合することで生じる創発特性が個人に機能（役割）を与え、社会を構成し、逆に有機体としての社会の中で機能を与えられた個人が、自分に与えられた機能に沿って自我を形成するという相互循環が働いているということになる。この場合も、問題になるのは個人そのものではなくて、個人の「間」に生じている創発特性なのである。

例えば、アメリカの哲学者・社会心理学者・社会学者ジョージ・H・ミードは死後に編集された講義集『精神・自我・社会』（1934年）の中で、やはり従来からの個人に終始する理論の伝統について批判的に書いている。

人間社会では、個々の個人が本質的に異なった知能をもつとか、<sup>ソーシャル・マトリックス</sup>社会的母体からの個人の発達というような、昆虫の発達には欠くことのできないものがあるようには考えられない。人間の個人はほとんど相互に等しくて、両性間の生理的分化という見地からみても知能に本質的な相違はない。本質的に同一の生理的有機体があるのだから、[人間の場合に]個人の出現の原因になるような社会的な母体が存在するようには思えない。このような考え方が、人間社会は諸個人から発生し、社会から諸個人が発生するのではないという理論を発展させた。こうして、社会契約論は、個人が、なによりもまず知能をもった個人、つまり自我としてあり、これらの個人がいっしょに集めて社会を形成すると仮定している。この意見にたてば、社会も企業組織のように発生したことになる。つまり一群の投資家が意識的に集まって、運営者を選出し、かれら自身で一つの社会を形成するというのだ。まず個人がやってきて、一定の個人たちの支配権から社会が発生する。この理論は古いが、そのいくつかの面はいまでも通用している。しかしながら、もしわたしが言及してきた命題が正しくて、個人は他人とのコミュニケーションをつうじてのみ、つまり有意味のコミュニケーションによる社会過程の精密化をつうじてのみかれの自我に到達するものであるなら、自我は社会的有機体に先行しえないにちがいない。社会的有機体が、まず最初に存在しなければならない。（ジョージ・H・ミード『精神・自我・社会』、秋葉三千男他訳、青木書店1973年、247頁）

から、上記のような弱点をもったパーソンズの議論を批判している。ウォルター・バックレイ『一般社会システム論』、新睦人・中野秀一郎訳、誠信書房1980年（原書1967年）14-21頁。

本稿では和辻哲郎とジンメル<sup>9</sup>の議論を比較してきたが、ほぼ同時代のミード<sup>9</sup>の議論にも、やはり同一の問題意識が共有されていることがわかる。ミードの論旨は、簡単にいってしまえば、「社会は企業組織ではない」ということになるだろう。社会には営利企業のような目的——この場合は、金を儲けること——は存在せず、また特定の成員が限定されるわけでもない。しかも、すべての成員が自らの意図で当該の社会に属しているわけでもない。多くの個人は特定の社会に出生することによって加入しており、この意味で彼らに選択の自由はない（なかった）。多くの日本人は、自ら「日本人」であることを選択したわけではない（なかった）のである。さらにミードの議論に沿っていえば、「社会」には個人の主体的な選択もなければ、「契約」も存在しない。「支配権」などあるはずもないのである。そして、社会は、「社会的有機体」として、個人に先行して存在しているというわけである。ここから展開していくのは、有機体としての社会の中ではじめて成立する自我という問題である。

「どういうふうにして自我が発生するのか？」<sup>10</sup>を問うミードは、動物行動学や行動主義心理学を思わせる議論を展開しながら、最終的には個人間のコミュニケーションの問題に行き着くことになる。ミードの見解の正否を問うことは本稿の課題ではないが、すでにミードは社会有機体論を足がかりにして「間」の思想をかなり展開していたことは間違いないだろう。ミードが打ち出した社会有機体論からコミュニケーションを手がかりにした自我形成という議論の流れは、後のアメリカ社会学に決定的な影響を与えた。アメリカの現象学者モーリス・ナタンソンは、ミードをフッサールに連なる現象学の立場から評価することを提唱した。ナタンソンによれば、社会行動主義者としてのみ理解されてきたミードの「基本テーマのほとんどすべてのものが、エドムント・フッサールの伝統に立つ現象学的思索と驚くほどよく似通っている」<sup>11</sup>のである。

フッサールからの議論の流れは、社会学理論の中では現象学的社会学と呼ばれる理論家たちが中心になって論じてきた。ここでもやはり「個人」と「社会」の間の関係が決定的な論点となっている。本稿では先に、デーヴィッド・オーウェンの『成熟と近代』を利用して、カントからニーチェ、マックス・ウェーバーを通して、フーコーに至る知の系譜について簡単に論じてきた。系譜の中軸を成すのは、「個人」に集中し、終始する思考様式であった。現象学的社会学の樹立者アルフレート・シュッツの主著『社会的世界の意味構成』（初版1932年）が、ウェーバー社会

9 ジンメル1858-1918年、ミード1863-1931年。

10 ミード同書156頁。

11 M・ナタンソン『G.H. ミードの動的社会理論』、長田攻一・川越次郎訳、新泉社1983年、23頁。ナタンソンはミードの『精神・自我・社会』を評して、「社会的経験を『社会の見地から』、あるいは『少なくともコミュニケーションの見地から』とりあつかおうとする試み」であるという（同書28頁）。この場合の「社会の見地」とは、「社会」を個人に先行するものとして前提視する立場のことである。ミードを「現象学の古典」として評価替えしようとするナタンソンの議論の当否はここでは問わない。ただし、一つだけ注意を促しておきたいのは、ナタンソンによる下記の説明と、本稿で論じてきた和辻哲郎の「倫理学」の議論の共通性である。

かりに、自己、他者、間主観性等の特性についての一定の記述が社会の観点から与えられるとするならば、そして、ミードが論じるであろうように、かりに、これらの諸構造は、「社会的経験」から創発するものと理解してはじめて解明されうとするならば、そのとき、社会は認識論的に、個人的存在にも個人的表現にも先行するといえよう。社会を離れてはいかなる自己も、自己意識も、言語も、コミュニケーションも、悟性の共有もありえない。社会のなかで、そしてまた「社会的経験」という包括的な枠組のなかで、個人は自らの真の諸可能性を発見し、記号と象徴のシステムとしての言語構造もまた、間主観的に正当と認められた意味の世界を可能にするのである。（ナタンソン同書29頁、ただし、訳文の「相互主観」を「間主観」に変更した）

学の現象学的な分析を標榜していることは示唆的である。シュッツによれば、ウェーバーは問題設定において「正しい理論的出発点」を選んでいるが、せっかく独自の天才によって選び取った肝心の出発点から問題をさらに一層深く探求することができていない<sup>12</sup>。シュッツにとってウェーバーの提示した出発点とは「理解社会学」のことである。理解社会学とは「個人の有意味的で理解可能な行為という概念」を用いて社会事象を分析する社会学のことである。「理解」や「意味」を掲げる方法は、社会学に豊かな可能性を約束する。ただし、シュッツによると、ウェーバーは理解社会学という方法が含んでいるさらなる可能性を十分に探求しているとはいえないわけである<sup>13</sup>。そして、シュッツが理解社会学のさらなる可能性を追究して到達したのが現象学的社会学であった。

本稿の関心に戻って考えると、シュッツの仕事はウェーバーが設定した限定を解除することであつたといえる。シュッツの考えでは、ウェーバーは「理解」や「意味」を、あくまでも個人に閉じ込めようとした。これに対して、シュッツは、「理解」や「意味」を、社会的な相互関係、あるいはコミュニケーションという次元に向けて開放しようとするのである<sup>14</sup>。別の視点から言い換えるならば、ウェーバーの呪縛からの離反、あるいは解放と判断することができる。そもそも

12 アルフレート・シュッツ『社会的世界の意味構成——ウェーバー社会学の現象学的分析——』、佐藤嘉一訳、木鐸社1992年、7頁。

13 シュッツによると、ウェーバーの仕事には二つの側面があり、一つは学問の理論的根拠付けを行なう作業であり、もう一つは、具体的な専門科学上の研究である。シュッツの考えでは、ウェーバー自身にとって重要なのは後者である。このためウェーバー自身は後者のための必要な範囲で理論的根拠づけの作業を終えると、それ以上の探求を中断したのだという。シュッツ自身は、夫人マリアンネ・ウェーバーの回想を註で挙げながら自説の根拠付けをしている。ただし、社会科学方法論者ウェーバーが中断した仕事を、一層深めるのが自分の仕事であるというのがシュッツの元来の意図であろう。その場合、まず重要になるのは、ウェーバーが到達し探求を中断した地点を明確にすることであつた。さらにシュッツはフッサールが熱心に探求した論点が、ウェーバーに欠けていることを次々と指摘していくわけである。

ウェーバーは方法論者としても重要な貢献を果し、社会科学の概念形成の問題に対する彼の見解には容易につけ入るすきがなかった。また彼の哲学的本能は驚くほど正しい認識批判的態度を彼に保持させており、彼の様々な成果を確実な哲学の根本的立場にまで徹底して遡及したり、また彼によって立てられた基礎概念の基層について解明したりすることも、彼にとっては重要でなかったのである。

そしてここに、マックス・ウェーバーの理論作業の限界もまた存在している。彼の社会的世界の分析は、社会事象の諸々の要素をこれ以上還元できない、あるいはこれ以上に還元を要しない形態においてはつきりさせたごくわだかまりのところで中断されてしまっている。個人の有意味で理解可能な行為という概念は、理解社会学に固有の根本概念である。けれどもこれは決して社会事象の純粋な要素の一義的な確定を意味しない。むしろ多義性にわたる、より詳しい考察を必要とする問題のための見出しにしかすぎないのである。ウェーバーは経過としての行為 *Handeln* と既に完了した行為 *Handlung*、産出活動の意味と産出物の意味、自己の行為と他者の行為あるいは自己体験と他者体験、自己理解と他者理解を区別していない。彼は、行為者がいかに意味を構成するかについても問題にしないし、またいかに意味が社会的世界における参与者や局外の観察者によって修正変更されるものであるかについても問題にしていない。……(シュッツ同書、18-19頁)

シュッツの仕事は、ウェーバーの理解社会学が掲げる「意味理解」という課題と、フッサールの現象学が年来取り組んできた「体験」や「意味構成」、さらには他者と自己の間の関係といった問題とを統合しようとするものである。

14 ウェーバーに代表される「個人」を中心に据える理論構成の伝統が、シュッツにとっても強固な拘束力をもっていただたことを、西原和久が指摘している。西原によると、シュッツは「個人」主体の行為という前提から、次第に相互行為や関係性、さらには西原のいう「発生論」に移行していく。

しかしながら、ウェーバーにあって、行為それ自身は「社会的」という規定を受けない。つまり、他者指

も「個人」ではなくて「社会」という概念を出発点として考えるのが社会学であるならば、個人に終始してそこから動こうとしない立場を「社会学」と呼ぶことは、不可能ではないとしても、不自然であり、多くの説明を要するはずであった。それがなぜ哲学や人生論ではなくて、他ならぬ「社会学」でなくてはならないのかという問題である。しかも問いに対する返答や説明の多くが必ずしも説得的であるとはいえなかったのである。結局、問題は「個人」の意義に対する個人たちの決意表明に終始するものが多い。つまり、「個人」の意義は言うまでもないのだということである。この点では、ウェーバー自身も例外ではない。ウェーバーに象徴される「方法論的個人主義」の困難がここにある。この種の議論は個人の生き方を探求する場合や、社会の中で個人の置かれた状況といった問題について考えるのには適している反面、「社会」そのものの在り処が背後に退いてしまう傾向をもっている。

あらためて順を追って考えていくなれば、以上の問題は理解困難でも、不条理でもないはずである。それどころか、ごく当たり前の議論であるといえる。ところが、「個人」に終始する伝統はあまりにも強力であり、あまりにも常識として受け入れられているので、「社会」を含めたあらゆる概念が、ほとんど自動的に、無意識的に、個人の単なる集合物であると考えられてきたわけである。そして、多くの分野でごく普通に用いられている術語も、その内容を再度検討してみると多くの問題を含んでいることがわかってくる。

以上のことは、例えば、現象学——とりわけ現象学的社会学——が掲げる「間主観性」という概念つなげて考えていくと、さらに新しい問題が登場してくる。「間主観性」は、通常の辞書的な説明では、主観でも客観でもない、主観と客観の中間領域を把握する概念であるされている。これは「個人」を中心とした伝統的な哲学的認識論の側からの説明であるといえる。自然科学を先頭とする近代科学が掲げる客観主義（自然 [科学] 主義）と、自然 [科学] 主義に対する対抗馬として注目を浴びた主観主義（例えば、生の哲学）の対立は、哲学史の上では重要な意義をもっている。そもそも現象学そのものにも、客観的な事実還元できない「体験」や「意味」を問題にすることで自然 [科学] 主義を批判する運動という側面がある。哲学的な認識論の流れにあって、現象学の占める位置は、何もかもをもの言わぬ物質の世界に還元しようとする自然 [科学] 主義と、何もかもを個人的な意志や欲望に還元しようとする極端な主観主義の中間のどこか、つまり「間（あいだ）」にあるというわけである。

ただし、間主観性という用語に冠された「間」という言葉には、さらに別の意味が含まれている。それは、主観と主観の「間」の相互作用を問題にするということである。個人の主観と、別の個人が抱く主観の間にある領域は、確かに主観でも客観でもない中間領域ではある。しかし、それ以上に重要なことは、個人の主観——意志、欲望、好悪感情、等——の「間」に広がる相互性の領域を議論の対象にすることである。ここに、哲学的な認識論ではなくて、社会学にとって

---

向性および／ないしは他者からの働きかけという〈社会性〉の要件は、「行為」それ自体の定義のなかには明示的には含まれない。主観の意味ないしは思念された意味がいかに「社会的」レベルをそのうちに含むとも、このこと自体はウェーバーの明示的な主題とはなりえなかった。ウェーバー理解社会学の方法論を批判的に検討したシュッツが依拠していた前中期のフッサール現象学にその一因があるにせよ、それほどまでに「個人」主体の行為という前提は根深かったということもできる。ただし筆者としては、シュッツ全体が必ずしもこうした単位でのみ議論を立てていたとは考えていない。シュッツは**発生論的な相互行為や「関係」**から出発する道具立てを有していたということが出来るからだ。（西原和久『自己と社会』、新泉社 2003 年、45 頁、下線は犬飼）

重要な領域の入口がある。

このことは、フッサールの用語「Intersubjektivität」の訳語として、「inter」を「間(あいだ/かん)」とは訳さずに、あえて「相互」と訳す人々の考え方も一致する。この場合の「相互」とは、個人の主観そのものではなくて、他の個人の主観との間で交わされる関係性を強調する言葉である。ここで問題になっている「inter」はラテン語の元来の語義としては確かに単なる「中間」という意味に近いのだが、フッサールが後期に展開した議論や、ここで論じてきたシュッツの現象学的社会学にとっては、「相互」という視角が決定的に重要なのである<sup>15</sup>。「間(あいだ)」と呼ぶにせよ、「相互」と言い換えるにせよ、重要なのは、単独で存在する個人ではなくて、個人と別の個人、あるいは自己(自我)と他者の関係に議論の焦点を移動することなのである。

この意味で、現象学的社会学が掲げる「間主観性」という概念は、和辻哲郎のいう「間」の思想を、社会学においてさらに展開していく可能性を含んでいるといえる。もちろん、問題は社会学だけに限定されるものではない。多少、言葉遊び風の言い方になるが、「間」の思想のさらなる展開は、実証主義が掲げる客観性と、生の哲学や実存主義の掲げる主観性の「間」に探求領域を求めていくことである。またこのことは、自立(自律)した個人の主体という前提に出発する諸科学の「間」に、別様の視点を掲げる新たな学問を展開していくことでもある。

このように考えていくなれば、新たな学問として和辻哲郎が構想しようとするのが「<sup>じんかん</sup>人間の学としての倫理学」であり、ジンメルやミードやシュッツやその後継者たちにとっての「社会学」であったといえる。そして、この節のここまでの議論を下敷きにして「わたしの根本の考」の続きを読んでいくと一層興味をそそられる。

主体はつかまえようとする、するりと後へ抜ける。人格も亦同様で、主体として働いている人格は、対象としてはつかまらない。しかも我々は自分の前にいる客体的な人が主体であることを、ちゃんと心得て行動している。かような、実践的な動きの中で心得ている事柄が倫理学の問題になる。そして日常の実践の中から、主体の基礎的構造をはっきりつかんでおくと、個々の主体の動きは、又いかに動くべきかは後から明らかになってくる。(和辻哲郎、「私の根本の考」、140頁、付点太字強調は犬飼)

上記の一文に登場する「倫理学」をそのまま「社会学」と言い換えたならばどうだろうか。末尾のところまで登場する「べき」という言い方が、多少なりとも倫理的な判断を暗示している点が社会学らしくないだけである。和辻にとっての「倫理学の問題」というのは、深く探求していけばいくほど、ますます社会学の問題と区別し難くなっていくのではないだろうか。とりわけ、現象学的社会学が追い求める間主観性の問題は、私見では、和辻のいう倫理学の立脚している根拠と

15 いわゆる「輸入学問」としての「哲学」や「理論」では、しばしばヨーロッパ語の語学的な語義説明が哲学や理論、あるいは思想そのものよりも優先される傾向がある。ただし、ここで強調しておかなければならないことは、本来理論的探求においては、語学的な問題は二次的な意味しかもちえないということである。哲学や思想や理論といった領域で思考する人々は、自分の思考に合致するように新しい用語を開発したり、在来用語に新しい意味を付加することがよくある。思考する当人の事業が独自であればあるほど、従来の用語法では間に合わなくなるからである。「人工言語」という言葉があるように、従来の概念や用語法を乗り越えて思考する人々は、人工的に言葉を作り出していく役割を担っているか、あるいは権利をもっているのである。そして、新たに生み出された概念や用語は、語学的な文脈から切り離されて使用される。例えば、フッサールの用いる用語の語源を、古代ヨーロッパ諸語にたどってみても、フッサールの思想を理解するにはほとんど何の役にも立たないのである。

同一であるように思われる。両者とも自立——孤立——した個人という概念から距離を取ろうとする。そして、両者とも「間」の思想として、「主体」というつかまへ難い対象を、複数の主体の間に生じている諸問題——他者の存在という問題——に迂回して捉えようとする。誰でも「考える自分」として、自分自身が主体であり、なおかつ個人であることは実感しているのだが、同じことが他人についても当てはまるのかどうかは実証できない。

ここに二つの選択肢が登場する。一つは実存哲学の道であり、他者とは隔絶した自分自身の実存に深く沈潜していく。これは芸術や宗教の領域に共通する次元でもあり、学問のそれとは別物である。そして、もう一つが和辻哲郎や、ここで検討してきた社会学者が選んできた道である。彼らは、それ自身としては厳密に究明できない「考える自分」を他者との関係性の中で同定しようとする。他者が他者について表明する言辭が、他の他者が、これまた別の他者について表明する言辭と共通しており、さらにそれらの共通性が果てしなく連鎖し、広く観察できるのならば、観察された現象は、それ自体として厳密な学問的検討の対象となりうるにちがいないというわけである。言い換えれば、他者との関係の中で究明された「主体」は、芸術や宗教が掲げる主体<sup>16</sup>とは異なって、その気になれば誰にでも共有でき、誰にでも理解することができるものでなければならぬのである。もっと正確にいうならば、他者の「主体」そのものは決して究明できるものではないが、他者との間に共有される間主観性は、明らかに実在しており、しかも学問的に研究可能なのである。繰り返しになるが、ここに現象学的社会学の前提、あるいは出発点があり、しかも和辻哲郎の倫理学とも共通しているのである。先に触れたシュッツは、この問題を次のように説明する。

私の日常生活の世界は、決して私だけの私的な世界ではなく、はじめから間主観的な世界である。それは、私が仲間の人間と共有している世界、他者によって経験され解釈される世界、つまり、われわれすべてに共通な世界である。私は、私の存在のいかなる瞬間にも、この世界において自己を独自の生活史的状況のなかに見出すのだが、この生活史的状況のうちで私自身の手になるものはごく一部にすぎない。私が常に自己をそのなかに見出す歴史的に与えられた世界は、自然的世界としても社会文化的世界としても、私の生まれる前から存在し、私が死んだあとも存在しつづける。このことは、この世界は私の世界であるばかりでなく、仲間の人間たちの環境でもあるということの意味している。さらに、こうした仲間の人間たちも私の状況の要素であり、私も彼らにとってそうである。他者に対して行為を行ない、他者も私に対して行為を行なうなかで、私はこうした相互関係についての知識を得るのだが、

16 和辻哲郎が仏教を中心とした宗教(倫理)学の第一人者でもあったことは、もちろん強調するまでもないことである。「私の根本の考」では、先の引用に続いて、宗教の問題に一瞥を与えている。

主体の動きは宗教の問題にもつながる。原始的な宗教に於ては、神は主体に対する客体としての神である。進んだ宗教においても、西方浄土に坐っている仏、沙漠にひょいと現れるヤーヴェの神、これ等は何れも客体としての神と考えられるが、かのうなとらえ方では次第に神が分らなくなる。そこから神は主体として考えつめられてくる。キリスト教の人格神は主体の背後に、どん底に在る神であり、仏教の涅槃と云われるものも結局に於て主体の根底に外ならない。かように絶対者が主体であるにもかかわらず、それを主体としてつかめないうところに、宗教の難しさがある。主体としての絶対者は「空」とも云い現わされるが、それは対象的には実際空なのである。しかし主体的にはそうではない。空は却ってそこから総てが出てくる主体の根底である。唯識ではその過程が説かれている。(和辻哲郎、「私の根本の考」、140-141頁)

宗教的な体験と和辻のいう倫理学の間の関係については、本稿の課題をはるかに越えているので、立ち入った検討は別の機会に譲りたい。

こうした知識には、他者は実質的には私と同様の仕方での共通の世界を経験するという知識も含まれている。つまり、他者たちもまた、私の世界と同様に、実際に手が届くか潜在的に手が届くかにしたがって構造化され、同じ時間次元と方向におけるそれぞれの「今、ここ」を中心に集められた世界において、言いかえるならば、歴史的に与えられた自然・社会・文化の世界において、自己を独自の生活史の状況のなかに見出すのである。……われわれは、自分が生み入れられた自然の世界ばかりでなく、仲間の人間の身体的存在、彼らの意識生活、コミュニケーションの可能性、社会組織および文化の歴史的所与性といったものも自明なこととみなしている。(アルフレート・シュッツ『現象学的社会学』、森川眞規雄・浜日出夫訳、紀伊国屋書店1980年、147-148頁)

「間」の思想は、こうして歴史的(通時的)な視野と構造的(共時的)な視野の両方を与えられる。この視点から考えるならば、自然科学的な環境も、長年にわたる歴史と、歴史の中で成立してきた社会構造と密接不可分のものとして、「私」と「われわれ」に認識される。「自然」もまた人間の認識対象として、文化的・歴史的・社会的に条件づけられたものでしかない。人々が「台風」や「津波」や「満月」に興味を抱くようになるのは、決して個人が単独で特定の自然現象に直面するからではない。そこには、長年にわたる歴史と記憶があり、文化があり、それらはすべて他者との間で共有されている。特定の個人が「台風」に対して抱く関心は、本人自身が発明したものでなければ、本人の死後消滅するものでもない。問題は、「台風」という現象をめぐる人々が相互に、間主観的に形成し、育成してきた文化にあるといわなければならない。「モンスーン」や「沙漠」や「牧場」といった言葉をめぐるさまざまな次元の意味付けも同じである。

和辻哲郎の著作に詳しい読者がすでに気づいているように、これこそが和辻のいう「風土」なのである。そして、「和辻社会学」もまた、ここにおいて姿を現わしてくる。

## 7 結論とさらなる課題；和辻哲郎をめぐる相互作用

ここにおいて人間存在の空間的・時間的構造は風土性歴史性として己れを現わしてくる。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底である。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**なのである。ここに人間存在の有限的・無限的な二重性格も明らかとなるであろう。人は死に、人の間は変わる。しかし絶えず死に変わりつつ、人はいき人の間は続いている。それは絶えず終わることにおいて絶えず続くのである。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。そうして**人間存在は個人的・社会的**なのである。が、歴史性のみが**社会的存在の構造**なのではない。**風土性もまた社会的存在の構造**であり、そうして**歴史性と離すことのできないものである**。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」が物質と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、それは自己展開として歴史を造るのである。このような主体的肉体性とも言うべきものがまさに風土性なのである。人間の有限的・無限的な二重性格は人間の歴史的・風土的構造としても最も顕わになる。(和辻哲郎『風土』；『和辻哲郎全集』第8巻、15-16頁、太字強調は犬飼)

「相即不離」な人間(じんかん)と、これまた「相即不離」な個人と社会、さらにまた「相即不離」な歴史性と風土性(自然環境と文化的環境の合体物:ミリュウ)。和辻哲郎は「相即不離」な関係を強調するが、他方で、社会学と倫理学も、同じように相即不離なのではないだろうか。それどころか、和辻がいう倫理学と本稿で繰り返し論じてきた社会学者たちの議論の区別が、本稿の筆者には不可能なのである。

和辻哲郎の『風土』は、先に本稿で引用したオーギュスタン・ベルクの主張では、ハイデガールの『存在と時間』との批判的な読解を出発点とする著作である。

和辻の考えによれば、ハイデガー流の「現存在」は、個人に限定されたものに留まり、社会・歴史的次元から抽象されたままであった。これはとりわけハイデガーが、空間というものに対して、本来認めるべき役割を与えていないからである。事実、「人間存在の構造契機」<sup>17</sup>とは、風土(自然的/文化的風土)でもあった。歴史は風土を通じてしか成立しない。つまり歴史性と風土性(médiance)は相互に構成しあっている。したがってまた風土を自然条件のみに還元して、歴史から切り離すわけにもいかないのだ。歴史と風土は、その結合を通じて社会的存在を構造化するし、そこから人間存在だけを抽出することはできない。自我は、人と人との関係としてしか、自身を意識することができないからだ。こうして和辻は主体の問題を、歴史に近づけると同時に、文化(社会・文化的風土、すなわち社会関係、技術、生活様式、等)と自然(機構、地形、等)にも結びつけるのである。(オギュスタン・ベルク『風土の日本 自然と文化の通態』、篠田勝英訳、筑摩書房1988年、44頁)

和辻の「風土」論は、単に個人の「間(あいだ)」だけにとどまらず、歴史と風土の「間」にも、また自我を加えた三者の「間」の相互関係にも議論を進めていく。このように考えてくると、この『風土』という著作が、倫理学の名作であるだけでなく、社会学の意欲作でもあることが結論付けられるのではないだろうか。『風土』が「倫理(道徳)」の問題を直接的な研究対象としていないことが、この場合重要である。この点では、『人間の学としての倫理学』や後の大著『倫理学』とは異なっている。

ここでいう社会学とは、何よりもまず、1. 個人そのものではなくて個人の間の関係(相互作用による社会関係)を問う学問であり、2. 個々の社会現象の中に1の歴史的变化と社会構造を問う学問である。その場合、3. 取扱われる社会現象の種類自体は問題とならない。社会学は、古代社会の日常生活の細かな事例(飲食、入浴、衣服の流行)を論じる一方で、現代社会の地球規模の動態(グローバル化、帝国)を問題にすることも可能である。さらに、具体的な品物だけではなくて、社会関係としての知識を問題にすることもできる。知識社会学は、「倫理」<sup>18</sup>をも研

17 ベルクがここにつけた注記:「和辻の文章によく見られる表現。」(同書、342頁)

18 和辻哲郎は「私の根本の考」で、「主体を把握」するための「倫理学の方向」について次のように書いている。

主体を飽く迄も主体としてつかむことは、そういう面倒なところ[注16の引用]ともつらなる厄介な問題であるが、人格が問題となるとそれは主体でありつつ一方に於て同時に客体として働く面を持つので、つかまえにくいと共に、つかまえる手掛りが与えられている。生きた人間は、客体としてのみみれば、生理学的心理学的にいくらかでも細かに扱える。しかしそれが同時に対象化出来ない主体でもあるのである。かように主体が客体にあらわれてくることによって、主体を把握する糸口が与えられる。総じて、主体が自己を客体化することがなければ、主体間の交渉、交際ということも成立しない。主体が主体でないものに己をあらわしてることが、人格の生活に行われている。その点に主体を把握するための通路が与えられている。自然科学は一つの対象をそのものとして追求するが、客体的なものを通じて主体的なものに追っ

究対象として選択することができるのである。

ここまで議論を続けてくると、問題は先に論じてきた和辻哲郎をめぐる計算問題に再び差し掛かっていることに気づかされる。和辻哲郎の「倫理学」には、「和辻社会学」と呼ぶことが可能な内容が含まれている。このことは、本稿が立ち入って検討してきたように、和辻哲郎が決定的な影響を受けてきたヨーロッパの議論に立ち返ってみると、否定することが不可能である。逃げ場はないはずである。しかも、同時代のアメリカの学界も、同様の課題に取り組んでいた。和辻は同時代の主にドイツを中心とした哲学界の動向に直接呼応して議論を展開していたのである。現に和辻の著作にはヨーロッパ人の人名がひっきりなしに登場する。そこには、解釈学や現象学が登場し、実存主義に対する態度表明が行われる。自然(科学)主義に対する批判が型通りに掲げられている。このことを取り上げて和辻の思考の独自性を低く評価したり、「輸入学問」としての性格を強調したりすることは難しいことではない。しかし、本稿にとってははるかに重要なことは、和辻哲郎の中に同時代の世界に共有された知的探求をありありと観察することである。国籍や伝統を異にし、しかもかなりの時間的な幅をもちながら、共通の発想に基づく探求が行なわれていたのである。しかも、そこには21世紀の今日、いくつもの学科の創設者と呼ばれている人物が多数参加している。和辻が繰り返し引用する著者たちの「間」では、新たな文化科学・歴史科学、そして新しい社会科学への取り組みが方々で盛んになっていた。その代表が「社会学」だったのである。

それにもかかわらず、和辻哲郎が倫理学にこだわった理由は何だったのだろうか？<sup>19</sup> 和辻は、同時代の新事業であった「社会学」に、自分なりに課題を付加している。逆にいえば、「和辻倫理学」から同時代の「社会学」を引けば、和辻自身の独自の立場が登場するはずである。和辻哲郎をめぐる計算問題は、この人物が遺した大量の仕事から、これまた大量の外皮を取り除く作業

て行うというのが、倫理学の方向である。個人的全体的な主体の構造を組織的段階的にとらえることが可能になる。汝と我との関係が、男女関係、家族、村落共同体等々として把握せられ、その段階の一つとして経済組織の問題が出てくる。(和辻哲郎、同書、141頁)

- 19 和辻哲郎は「私の根本の考」を、資本主義と共産主義をめぐる倫理の問題で閉じている。

経済組織の中心概念は財である。財は経済的価値を有するものであって、それを媒介として人倫的合一を作ることが経済組織の目的である。経済組織は人倫的合一の一つの段階であるが故に、財は決して人格の窮極目的となることは出来ない。

資本主義経済組織に於ては利潤を絶対的目的とするのが普通であるが、それは本来あるべきものが逆さになっているのである。その点を最初に明白にとらえたのが、ヘーゲルの、欲望の体系という思想である。彼はこの逆さになっていることを人倫の体系全体のなかで明らかにした。簡単に考えて見ても、質のよいものを安く作るという資本主義経営のコツは、単に自利のみならず、消費者に対する道徳的奉仕という意味につながっていると思う。つまり資本主義経済組織も人倫的組織としての意味を持っている筈であり、もしそれを失っているならば、ひっくり返して人倫的にしなくてはならぬ。本来の経済組織は人倫的組織であり、財は手段であって目的ではない。

資本主義が進展すると共に、手段としての財力が強くなり、人間の方が財の手段となり、人間が機械の奴隷にされるという傾向が生じてくる。こういう状態は、在るべき状態が逆になっているのである。それに対して改革を要求する為には、まさにその在るべき状態に就いての基礎的な把握がなくてはならない。マルクスはこの改革の必然性を、商品の分析によって、全然、物の方から説いているように見えるが、実は主体的聯関が、つまり経済組織が、人倫的組織でなくてはならないことを要求しているのである。この根拠がなくて自由競争を「良心なき商業の自由」などと呼ぶことは出来まい。プハーリンは自分は理論的にはマテリアリストであるが、実践的にはイデアリストである、と云った。共産主義も亦財を媒介にして正義を実現するものでなくてはならないであろう。(和辻哲郎、同書、141頁)

でもある。

こうして本稿なりの結論に到着することができる。和辻哲郎は、同時代のヨーロッパ人やアメリカ人が共通して取り組んでいた「間」の思想を、なぜか「西洋」に対抗して「日本」や「日本社会」の独自性を説明するための手掛かりとして利用した。しかも、和辻は同趣旨の「間」の思想が同時代のヨーロッパで盛んに展開されていることを知っていた。知っていて、しかも両者の間に区別を設けようとしていたのである<sup>20</sup>。このことは和辻哲郎という「個人」だけではなく、むしろ和辻を中心として相互関係していた数多くの知性の「間」を問うことにつながっていくのである。とりわけ非ヨーロッパ世界の知性がヨーロッパの知的動態に対決して独自の知的営為を建設していく様子は、同じ課題を変わることなく背負っている今日の人々にとっても、最良の前例であるといえよう。和辻が行き着いた結論に対して特定の評価をすることは簡単である。しかし、評者自身が和辻が選んだ以外の選択肢を今日何らかの形で示す必要がある。和辻を批判することは、同時に巨大な責任や義務を引き受けることをも意味するのである。ここに単純な計算問題を乗り越えた真の難問題が登場するのである。

(2005年8月9日脱稿)

---

20 ここでさらなる課題について記しておくならば、本稿で和辻哲郎の議論と比較してきたゲオルク・ジンメルが取り組んだ「倫理学」との立ち入った検討が行われなければならない。ジンメルはその研究生生活の初期に、最初の大作『倫理学序説：倫理的基礎概念批判 (*Einleitung in die Moralphilosophie: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*)』(1892-93年)を公にしている。これは、カントの倫理学の中枢にある個人概念中心の「定言令法 (kategorischer Imperativ)」を批判し、それまでのヨーロッパ倫理学の根本概念を問いなおそうとする。後年ジンメルが、個人概念を乗り越えた「間」の思想——相互関係——を中軸に据えた社会学を展開していく基盤が「倫理学」であったことは、和辻哲郎の「倫理学」を考える上でも極めて興味深いといえる。Georg Simmel, *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 3 u. 4, Frankfurt a.M. 1989/91.