

和辻哲郎の解釈学的倫理学における「実践的了解」の展開

——人間存在の顕示へのアプローチ——

李 璐

序

近代倫理学者和辻哲郎がその人間存在論において展開した解釈学的方法に対しては長い間、多く批判されてきた。

例えば、嶺秀樹によれば、和辻における人間存在への解釈は、ただ日常的事実の「表現的性格に注意を集める」ことにすぎず、日常の平板の次元にのみ視野を限定したことで、ハイデガーのように非反省的な日常的な存在了解からそれを可能にしている根源的な存在理解の次元にまで還元していかない¹⁾と非難する。存在論的認識の問題である。

そして近代日本の解釈学の問題に対して先駆的批判を行った戸坂潤も和辻の倫理学においては「一切の歴史的社会的現象は倫理学現象に還元され」ており、それは歴史・現実的社會に対する分析からの逃避であると批判する²⁾。すなわち和辻の解釈学的倫理学では現実の事物の表現がその恣意的な解釈

によつて、一切何らかのある種の倫理に抽象化・同質化されてしまい、現実の事物それ自体を意味するのではなくなっているという批判である。こうした批判は存在論的認識の問題であり、他者理解の問題でもある。他者をどのように理解するのかという問いは和辻の理論の限界性に差し迫っている。

右の和辻の問題に対しては、また近年の、倫理学者飯島裕治の解釈によつてなされた新しい和辻像も見受けられる。飯島は和辻の行為観からその解釈学的倫理学を改めて検討する。すなわち、和辻の倫理学理論は決して日常の次元にとどまらず、ハイデガーと同じく現に行われている日常の行為の成立構造を掘り出す理論的記述（存在論的認識）である。そして「行為すべき」（例えばいわば他者の存在を正しく理解するべきこと）といった規範的主張（個別的な善悪観に関する存在論的認識）を正当化しようとするものではない。そのため和辻の行為論に対して「絶対的な他者の存在を考慮すべき」であるといった批判は、存在論的認識と存在論的認識の混同で

あるという⁽³⁾。つまり「当為」の問題を中心とする一般的な倫理学と異なり、和辻の倫理学は根本的に人間存在の成立構造を問うことを出発点とするものであると説明している。

以上のようにこの三者の議論を比較すると、和辻の人間存在論における日常性に基づく存在論的認識に対して齟齬が生じることが見受けられるであろう。こうした齟齬を解消するためには和辻の人間存在論における存在論的認識を改めて確認する作業が必要である。

和辻哲郎は『人間の学としての倫理学』（一九三四年）において、「倫理学が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他ならぬ」[36]と定義づける。言い換えれば、倫理学はまさに人間存在論として、人間存在の一つの行為における根本的構造を追究することによってその全体的構造を顕示するものであると考えている。そしてこの根本的構造に対する和辻の追究の骨子が、「実践的了解」の構造にあることが本稿の見立てである。要するに和辻の存在論的認識においては、人間存在を實踐的主体としてその行為的構造の根本を把握しようとする。その上でハイデガーの「存在了解」分析を批判的に受容した上で、その道具的場面から問柄の場面に転換し、そこで人間存在の日常的な行為の仕方を可能にする「実践的了解」の構造こそが、人間存在論の根本であると和辻は主張する。しか

しこの主張に対して従来の先行研究ではその「実践的了解」の構造が和辻の人間存在の分析においてどのようにその倫理学につながっていったのかに対する議論はまだ少ないのではないかと考える。

そのため、存在論的認識の枠組みを作ろうとする和辻の倫理学において、その「実践的了解」の概念の展開を明らかにすることが、本発表の目的である。それを説明する方法の手順としては、和辻の『倫理学』（一九三七年）における具体的な共同体論に入る前の基礎的な人間存在論の分析を考察範囲とし、まずハイデガーの「存在了解」やデイルタイの解釈学に対する和辻の批判的受容を分析することによってその「実践的了解」の概念や構造を確認する。その上でこうした構造としての「実践的了解」が解釈学的方法によって、人間存在の倫理的自覚につながっていく過程を確認する。その上で上の三者の議論をまた検討する。

一、ハイデガーの「存在了解」に対する 和辻の批判的解釈

和辻の『人間の学としての倫理学』においてなされた人間存在に関する理論的基礎は、ハイデガーの基礎的存在論の受容によって成立したことが多くの先行研究によってすでに指摘

されている。特に、和辻の人間存在論における「了解」の概念がハイデガーの存在論とその「存在了解」概念を多く受容しているため、まずハイデガーの「存在了解」に対する和辻の議論を説明しておく。

ハイデガー『存在と時間』での課題は簡潔に言えば、西洋哲学史上に長い間自明視され、あるいは忘却されていた「存在」(sein)の概念を改めて問い直し、「あるということは何を意味するのか」という「存在の問い」に対し、我々現存在の日常的な存在了解を分析することをその「問い」への通路としてそこから離脱する本来的存在の意味を開示することである。そしてその存在了解は、あらゆる社会的科学的な認識の可能根拠としての先験的理解である。日常的な存在了解がなければ、学的認識も可能にならない。要は存在の意味の開示のため、学問以前の存在了解の基礎的分析がその前提条件となるという。

またその存在了解の地平をあらわにするために、ハイデガーは我々人間存在の日常的な道具の使い方に着目し、その道具使用は、日常的経験において無自覚的であるが、その「もの」をすでに何らかの仕方では解しているからこそ可能なものであるという考えは、特徴的である。「してみれば、存在の意味は、何らかの形で、すでに我々の手の届くところにあるはずである。実際、我々はいつもすでに存在了解の中

で動き回っている」という⁽⁴⁾。言い換えれば、我々は「存在」が一体何を意味しているのかをまだ意識していないが、すでにおのずから非主題化的・平均的(あるいは曖昧)な漠然とした存在了解の中に身をおいているのである。

要するに、従来の主観的存在論に反して、いつも「もの」の関わりにおける全体的な暗黙知としての存在了解を存在への通路としてそれを不断に分節的に分析し顕在化していくことによつて、存在についてのあらゆる理解の可能的地平を開示し現存在の本来的な存在の全体的可能性を指すことが、その基礎的存在論の主旨であると考えられる。

こうした日常的な暗黙知としての存在了解とそれを通路とする存在論に対して、和辻は一九二八年ドイツから帰国してから初めて書いた倫理学に関する論文「倫理学」(初稿、一九三二年)において素早くそこにおける分析の不十分を批判する。

〔ハイデガーによれば〕現有(≡現存在)はその日常性に於て何らかのもののかかわりに於て有る。即ち世界の内に有る。それが対象からおのれの有を理解する現有の有の構造である……それならばおのれの「有」に於てその「有」を理解する現有は、「ものの有の理解」に於てその「有の理解」を更に理解するのではなくてはならぬで

あろう。かかる意味に於て己有の理解は対象の有の理解から区別せられねばならない。然るにハイデガーは己有の理解を対象の有の理解の中に解消させてしまうのである。現有の有が「有の理解」であると云われる時、多くの場合には「対象の有の理解」が意味せられる。……我々はここに彼の基礎有論の限界を見出す。それは対象的なる有論の基礎を提供しようとするのであって、人間の存在自身を本来の問題とするのではない。[SR148, 150-1]

この一文は少し読みづらいが、和辻は、ハイデガーが存在の問題に対して存在論に最も遠い存在への通路を、現存在の存在論以前の存在了解の根本的分析において認めるが、「存在了解」をただ「ものの有の理解」（その時、和辻はまだ了解と理解の概念とを区別していない。）とのみ見做したことは、ただ「存在了解」分析の一面しか眼中に置いていなかったと批判する。なぜならその問題は、ハイデガーにおける日常的な「存在了解」の分析において、世界における物への了解と身近な有者への了解に分けても両方とも現存在自身において同じく根源的であるという見方にあるのである。この存在了解の二つの根源的契機に対して和辻は「現有ならざるもの」の有の理解が畢竟ものに反射する自己の理解に他ならぬとして

も、己有の直接の理解とものに反射せる理解とは同一ではない」[SR150]と強調する。

つまり現存在としてのもう一つの主体からの了解は、現存在ではない物への了解とは決して同じ根源から出たものではないと和辻は主張する。他者は単なる存在了解を介してのみ見出されるものではない。我々は他の主体を了解していると同時に、他の主体も動的に我々を了解している。物への了解における単一の志向性と同一できない。そのため、ハイデガーはあくまでも個人主義を保守する立場であって、存在了解の根底に存する間柄の相互性にまで遡ることを許さないと和辻は考える。

その一方で、ハイデガーの存在論が主客対立の立場を克服し、人間存在を客体的対象として認識する従来の主観的存在論と異なることを和辻は評価する。人間存在の主体をどのように把握するかという問いにおいて和辻はハイデガーから多くの示唆を得た。特に人間の生の日常的事実に即して「人が直接に己自身を対象とするのではなくして、逆に対象的なるものから己の有を了解する、という点である。」[p.158]しかしハイデガーの存在了解は「もの」との関わりをのみ現存在の基礎的分析の視野と見做して、人間存在の交渉の中の日常的な間柄的実践的連関の場面に基づく了解を見過ごしてしまつた。この見過ごしを解決する策として、和辻は間柄的

実践的連関の場面に基づく了解を実践的了解と名付けて、それを人間存在の構造の存在根底として自分なりの人間存在論を展開していく。

二、間柄の場面に基づく「実践的了解」の概念

和辻の倫理学におけるハイデガー影響の重要性について、嶺によれば、当時同じくドイツに留学しハイデガーの思想に接近した田辺元と九鬼周造と比べれば、自らの思想の構築上でもっとも多くをハイデガーに負っていたのは和辻である。さらにその『人間の学としての倫理学』や『風土』は、ハイデガーの現象学なしには成り立たなかったとまで強調する。しかしすでに前述したが、ハイデガーからの存在論や「存在了解」概念を受容しつつも、和辻はまたそれへの対決として独自の人間存在論を形成したのである。

その中で、生の日常的事実の基礎と見られる存在了解における他の主体の影響の分析が不十分であるというのみならず、ハイデガーの現象学からの離脱をも呼びかけている。その上で本稿のタイトルのように、和辻は人間学としての倫理学の方法論を作り上げる際に、現象学的方法より解釈学的方法を取りあげることしたのである。

彼の出发点たる世界・内・有が、単に我ともの、もの、か、わりであつて、我々の意味における「世の中にあること」ではない……従つて「有るところのもの」もまた原始的には我れとのかかわりに於いて有るのであつて、人間に有るのではない。すなわちその有り方が根差すのは人の存在であつて、人間存在ではない。[9:158-9]（和辻 傍点）

ここでは前述の批判と比べて、より徹底的にハイデガーがフッサールの現象学における「人とももののかかわり」という志向性の構造を保留しつつそれを存在了解の先験的な内容とする方法は不適合であると批判する。それならばハイデガーの世界内存在としての現存在は道具との関わりの世界においてただ「我れ」しか発見できない。他者も同じく道具のあり方を共有しているもう一人の「我れ」である。こうしてハイデガーの「共同世界」は、ただ同じく道具の仕方を共有している「個人の並在」であるという。このような意味で人間の根源的構造を和辻の「世の中」における人と人との間柄において説明する道が遮断されてしまう。

和辻のハイデガーへの批判が当たるかどうかということは本稿の論じうる範囲ではないが、ここで和辻が主張したいのは、基礎存在論の分析は志向性的性格としての現存在ではな

く間柄的存在を根源的な出発点とすべきであるということである。さらに次のように人間存在の日常的生は「もの」との関わりではなく、間柄の表現とその了解に基づくものであると指摘する。

道具を介して他人を見いだすというのは、〈我〉から出発して他人に達しようとする思案の順序であつて、実践的行為的な人間存在の事実ではない。我々は現実において道具を見いだす時すでに他人との間柄に立っている。家族的に生きることなしには家具との交渉なく、社会的に労働するのでなくして鋸を手にしなさい。だから道具はすでに間柄の表現であつて、単に我の〈手にある物〉ではない。かくして人間存在への通路は、見合い語り合い働き合うというごとき日常的な存在の表現や、さらにこれらの日常関係の中で取り扱われる様々の物的表現において求められることになる。我々の日常性はこれらの表現の了解において成り立っているのである。[9]

162] (和辻傍点)

この一文からして、間柄の関係は「もの」と人の関係に根源的には優先的であることは人間存在の事実であるのみならず、道具は単に我の〈手にある物〉ではなく、間柄の表現で

あるという。なぜなら日常生活において人と人との行為的連関がなければ道具的存在者は表現されないからである。社会的に労働し合うからこそ道具が作られるのである。すなわち間柄的行為の仕方への「了解」によつてのみ道具が存在化できるようになる。

その上で和辻のいう「表現」はただ物的表現のみならず、身振りや話しなど諸々の日常的な間柄的行為の仕方をも指している。従つて、和辻のいう「了解」はハイデガーのような、現存在の「もの」に対する無数の指示関係の総和としての存在了解ではなく、日常的な実践的行為的連関において形成された人間存在の表現の了解である。間柄の場面としての表現の了解こそが、人間存在の日常的事実の基礎であると和辻は考える。人間は行為的連関の表現において自己の存在の仕方を了解している。そして人間存在における共同体的生の事實は、こうした表現とその了解を可能にする生活の基礎である。

しかし「表現の了解」は必ずしもただ靜態的に間柄の表現において自己を了解するものではなく、根源的には間柄の場面における日常的な行為の仕方の表現をまた実践可能にする実践的了解(個人差がある)である。それについて主に彼の行為論において論じられている。

我々は間柄を志向作用から区別するに当たって、見るというごとき行為が決して一方的なものでなく相互の連関に規定せられていることを言った。しからば盗み見るというような見方はすでに相手の一定の態度についての了解を含んでいるのである。しかしこの際に、相手の態度はしかじかであるという意識が明白に成立しているとは限らない。我々は意識する前にすでに動いている。しかもその動きは決して盲目的ではなく、一定の間柄を形成するように動いているのである。かかる意味において我々は実践的行為的な連関がすでに実践的的了解を含むということを中心とする。[1037-8] 『倫理学』上巻、一九三七年、和辻傍点)

前章においてハイデガーの了解が意識以前に、すでに道具使用においてあらかじめ何らか自己了解が含まれているとしていることはすでに確認した。ここでの和辻のいう「了解」も意識前の未反省的なものである。のみならず、行為が間柄の地盤において規定されたものの故に、行為において我々は単に己れの意志を了解するのみではなく、すでに相手の態度についての了解をも含めていると強調する。その上でこうした了解はただ「盗み見る」といった一つの行為の仕方に対する了解ではなく、その場合の人間関係に関する無数の実践的

行為的な連関に対してあらかじめ了解していることである。こうした日常的な実践的行為の連関を可能にする全体的実践知としての了解を、和辻は実践的的了解と規定する。

また和辻は論文「倫理学」（初稿）において、すでに了解の意味を規定している。了解は「意識以前の、実践的な理解であつて、意識的或は理論的な理解とは同視せらるべきでない。…かかる意味に於て人間の社会的存在は、人間と自然とに対するあらゆる実践的理解に充たされたる存在である」[383]（和辻傍点）と説明している。この説明からして、「了解」における何かを意識的に主題化・客体化して捉える科学的認識を可能にする先験性と、その全体的暗黙知の特徴とにおいて、和辻の主張はハイデガーとさほど離れていない。

また和辻のいう「実践的的了解」において暗黙的全体的な実践知という特徴が見受けられるが、決して動物的本能ではない。

人間が人間となつたときにすでに社会的なのである。従つて自他の交通が意識を産み言語を産む。…人間の間柄はそれが意識や言語として発展するところの間柄であり、従つて分肢されることによつて言葉となるべき直接の理解（＝実践的的了解）を本来すでに含んでいるのである。然るに動物の自他の関係は、その本能的な鋭い理解

(と云えるならば)にも拘わらず、意識や言語に発展すべき性格を具えて居らない。即ち人間の存在は自覚的であり、動物の存在は無自覚的である。[SR39-40]

この引用文は和辻のマルクスの社会的存在と動物との区別に対する解釈であるが、和辻自身の考えであるとも言える。人間が動物と違い、間柄的实践的連関において分節化しうる理解(Ⅱ理解)を通じて言語や意識に発展し、自覚しうる社会的存在であることをここで看取することができる。さらにここでの重要な点に関しては飯島の指摘によれば、和辻においては「つまり実践的理解には、事後的に分節化可能な「分肢」構造が潜在的な仕方であらかじめ備わっていると考えられている。」⁶⁾簡単に言えば、「分肢されることによつて言葉となるべき直接的理解」という一句からして、我々は実践的理解によつて無意識的に日常生活の言葉を使うことを可能にするのみならず、さらにその理解において本来自覚的分節的説明の可能性も備わっている。

従つて、飯島は和辻のいう「了解」の行為的作用を次のように二つの機能にまとめている。一つは状況に適應する行為を可能にする技能的機能であり、もう一つは行為を可能にするその了解内容をまた不斷的に主題化・理論化する反省的機能である。⁷⁾では、こうした機能を持つ実践的理解はどのよ

うに自分の中の暗黙的内容を自覚的に分節化する可能性を実現するのか。そのことについて次に和辻の解釈学的性格を分析する。

三、実践的理解に基づく「表現―自覚」 循環構造の開示のための解釈学的方法

前述の話から見ればすでに明らかのように、和辻もハイデガーも、近代の主體的意識を基調とする哲学的理論と対決しつつ、どのように主体を捉えてそして見える形(Ⅱ解釈)でその存在の全体的可能性を顕示することを目指している。和辻はハイデガーの「存在了解」における全体的先験的な暗黙知や分節的可能性に同感しつつも、その志向性を批判した上で間柄を人間存在の基盤とする「実践的理解」に読み替えるようになった。さらに存在論的認識においてハイデガーの特徴は日常性からの離脱の場面の開示を指すのに対し、和辻は常に間柄的日常的な交渉の場面を注視している。

「解釈」(Hermeneutik)という語義について、和辻はまずドイツの古典文献学アウグスト・ペークの「解釈」の理論に沿つて、解釈はすなわち思想表現の意味の再構成としての、「表現」における理解の自覚」に他ならないと規定する。そして解釈においては、正しい理解とか論理的な思惟とかとい

う如きものは、最初にすであつたものではなく、日常的に無意識的な熟練（＝実践的了解）に基づいて育ってきた技術であるところ [9-170]。逆に「理論の価値は、人が無意識に遂行するところを意識にもたらずという点にある。」[9-171] 簡単に言えば、解釈することは、最初に何かのものを言語で表現するときに、決して何か理性的思惟が備わっているのではない。まずありのままの感覚的な「しるし」を部分的に言い表し、その表現の遂行を通じて初めて「なるほど自分はそういうふうな思っていた」という自分の意識に明確的に言葉で気付くようになった。かかる実践的了解に基づく部分的な解釈の表現を通じて初めて自己理解の全体性を自覚的に完成していくという過程である。

しかし前述の和辻の議論においては、決して「実践的了解」による解釈だけで正しい理論への道が導かれてくることを認めていない。理解の過程において技術的な理解の理論がなくしてはしばしば誤解に陥る可能性もある。この技術的な理解の理論はデイルタイに倣い、歴史的認識と哲学的理解の鍛錬が必要であると和辻はいう。「デイルタイによれば、外から感覚的に与えられた「しるし」によって内なるものを認識する過程が、理解である。」「同右」。外とは、すなわち歴史の現実と文化的産物という表現である。人間はこういう外としての他者においてのみ自己を理解するものであって、また

自己の理解を通じてさらに表現・解釈していくという動的構造である。人間の生の解釈と歴史的連関は相互の存立の根底である。

またデイルタイの「表現」概念も和辻の行為解釈において多く受容される。デイルタイの「表現」は単に言語的表現のみならず、生の表現である。生の表現とは「概念・判断の如き論理的表現と行為と、体験の表現」という三大別である。その概念の展開においてデイルタイがハイデガーと違い、人間の行為を積極的にその生の共同的表现とみなして解釈する方法を和辻は評価する。デイルタイはまさに「歴史的世界」の生ける連関についての知識の可能性、及びその表現の手段を明らかにすることを解釈学的任務とする。こうしたデイルタイの影響を受けた上で、歴史的現実としての生における行為の表現、特にそこで意識されない生の深み（和辻にとつての実践的了解）は解釈学に依つてのみその根本を把握されると和辻は考える。

しかしその一方で和辻は、「デイルタイがその方法を解くときには、その眼中にただ芸術や哲学や人生観などの歴史的認識のみがあつて、倫理の認識は問題でなかった」[10-46]と批判する。なぜなら、理解は偉大な作品による「生の深みの把握であるよりさらに日常的な身振りや会話の了解」「同右」である。その上でこの了解はただ個人的な自然的態度で

はなく、実践的連関において他者に規定されたものである故に他者とはすでに一定の仕方を共通している実践的理解である。しかしディルタイの生の解釈はあくまでも個人的体験による理解に留まって、間柄の実践的連関における了解の共通性という側面を見過ごしてしまった。のみならず、この了解の共通性をさらに問い深めると、必然的にその共通性に影響を与える共同体的な仕方を問うようになる。しかしディルタイにおいてはその点への深入りが見えないというのが和辻の批判である。

ディルタイに対する和辻の批判が妥当であるかどうか、本稿では論じうる範囲ではない。和辻の視点では、生の表現はまず「間柄としての存在の表現であり、その表現の理解は「の」から人を倫理に導く」[9-175]のである。その理解は了解に基づきながら、さらに間柄において自然に構成された主体的行為的連関の意識的把握に発展しうる。理解はすなわち了解における高次的形式である。「了解」に基づく日常的な行為的連関は意識される前に「すでに主体的連関であって、それが表現・了解を通じて意識に転じていく。」[9-176]この自覚的意識によつてさらに行為の仕方を再認識・再表現・解釈していく。なおこうした自覚的過程を繰り返さなくてはならない。こうした無限の解釈を求めることは、解釈学的循環から受容したものであることが見受けられる。

右に述べた和辻の解釈学的方法の重点はすなわち実践的主体において、日常的表現とその了解への理解を通じて実践的行為の意味を部分的・自覚的に解釈し、さらによりよい自覚的行為として表現することに絶えず転換するという循環的構造を築くことにあるのである。なお和辻における解釈学と倫理学の関係に対する飯島の指摘のように、和辻の考えでは我々は自分の行為のあり方を自覚的に問うときに、「人間存在は間柄として存在している」という倫理的事実が自ずと主題化され問題化されてくる故に、日常的表現を介しての自己解釈の試みは必然的に「倫理学」という性格を帯びてくるということである。」

四、「当為」に対する「倫理」の先行

上述の分析から見れば、ハイデガーの存在了解の認知様式とディルタイの解釈学を批判的に受容した上で和辻も人間存在を問い続ける過程で、存在認識を通じて存在論的認識に向かうようになったことを確認してきた。その中で、間柄の表現とその了解を人間存在への通路として、その了解によつて実践している日常的な行為の根源的構造を問うときに、それと同時に必ず自身にはすでに存している具体的共同体的倫理を自覚的に問うてくるという道筋である。しかし実践的

解から自分にすでに存する具体的な共同体的倫理に自覚的に向かうとは一体どういうことなのか。それについて、和辻の「倫理」概念を分析しておく。

「倫理」の意味の解釈について、和辻はまず儒学的解釈に則して言えば、「倫」は「なかま」としての共同体を意味しつつ、同時に共同体を支える「人倫五常」に基づく不変的な秩序として説明している。「人倫五常とは、つまり人の間柄における五つの不変なること、従って不変なる道を意味する。」[98～9] その不変なるものは、古くより風習として把握されてきた「きまり」「かた」及び「秩序」、「道」である。こうしたものがあつて初めて共同体の可能根柢が保証されるのであるとする。また「理」は「ことわり」や「すじ道」の意味であつて、「倫」における人間の道の意義の強調である。「倫理」、すなわち人間共同態の存在根柢たる道義を意味する。しかしこれは、単に倫理が共同態に先立つという意味ではない。

和辻は『礼記』『楽記』篇の「凡音者生於人心者也。楽者通倫理者也。是故知声而不知音者、禽獸是也。知音而不知楽者、衆庶是也。唯君子為能知楽」という章句や、『朱子語類』での「読史当觀大倫理大機會大治乱」という言葉を引いて、倫理とは歴史、芸術や風習に表現せられ得る人間の道であるという。つまり倫理は抽象的理論に意識される前に、すでに

歴史、芸術や風習などの「かた」として共同体において表現されている。かくして「倫理」は決して主観的道德意識からではなく、共同体の地盤において自ずと形成された「かた」であると同時に、共同態の存在根柢として、種々の共同態に実現せられるものでもある[912～13]。人間共同体の中にはすでに倫理があつて、その共同体の中の「我々」の日常的な行為によつて実現されている。

しかしこのような「倫理」は和辻によれば、決してただすで実践されている具体的な「かた」のみならず、共同体的倫理のあり方を問う「当為」でもある。そして「かた」と言つても、その具体的内容としての行為の仕方も時代や地域などの状況によつて変わっていく。例えば「人倫五常」の思想の中で、友達共同体における「信」という特定の倫理について、和辻は次のように述べている。

朋友は「信」において朋友として成立するのであつて、朋友の成立の後に信が当為として要求せられるのではない。もちろん朋友は信の根柢において成立するがゆえにまさに信の欠如態においても存立し得る。だから朋友の共同態の根柢たる信がまた当為としての意味をも帯び得るのである。しかしその当為が共同態の存在根柢に基づくことは明白だと言わねばならぬ。[910]

ここではすなわち倫理としての「信」は友達共同体を可能にする存在根柢であるが、その友達になった後での「信」の保持の機能を有しないのである。だから友達の間で「信」の欠如態が発生したときに、友達としての「我々」においては改めてその可能根柢としての「信」のあり方を問い直すことが迫ってくる。こういう時に「倫理」においてそのあり方の可能性として、「当為」が問われてくる。また過去において、昔主君と家人の君臣關係を可能ならしめる「奉公」という特殊な道徳も今になって、上司と部下との關係においてその「当為」を改めて問い直されることにもなる。

一言で言えば、和辻によれば「倫理」は「人倫五常」の枠組みの不変を保つために、諸々の状況によって具体的倫理からその行為の可能性を問う「当為」に発展していく動的構造である。そのため、和辻にとつては「当為」を問う前に、まずその「当為」の原形態としての特異な「倫理」を問わなくてはならない。しかし人間存在の行為を問うときに、主体としての我々は自己を直接に対象として取り扱うことができな
い。この時に、前述の「間柄の表現」とその了解に基づく解
釈学的方法の理論が必要となってくる。我々は存在する共同
体の特異な実現した「かた」である種々の「表現」（歴史、
芸術、風習など）を、人間存在自身の行為のあり方を問う通

路として出発しなくてはならない。その特殊な表現への理解を通じて主体の実践的了解の共通性における非主題性・暗黙性は初めて分節的・明示的になってきて、さらに主体の行為の可能性を自覚的に解釈・表現していく。

こうした過程を、和辻はまた了解の陳述の図式として理論化した。実践的了解において本来分節化するべき構造があることはすでに述べた。そして分節の開示は主に陳述である。陳述は、「SはPである」という形式である。「SはPである」と言われるとき、SとPとに分けることがすでに了解の本来の統一の自覚であるが故に、両者は「である」によって結合せられるのである。だから「である」の結合は、分離において自覚せられた統一の表示にはかならぬ。統一・分離・結合・連関において初めて統一の自覚が成就せられる」[9:150]と説明している。

端的に言えば、和辻は実践的了解の陳述において、「統一・分離・結合の連関における統一の自覚こそ、まさに人間存在の根本図式なのである」「同右」という解釈学的倫理学の根本図式に洗練する。こうした図式によって「実践的了解」としての主体的統一が全体的な暗黙知から本来的自覚の境地に達するのが彼の倫理学の根本的志向であることが見受けられる。

結

以上の分析をまとめると、和辻は人間存在を実践的主体として捉え、そしてハイデガールの「存在」の意味の顕示への問いや「存在了解」概念を受け継いで、その道具的場面を間柄的場面に転換し、そこでの「間柄の表現」とその「了解」への不断的理解を通じて人間存在の「実践的了解」に基づく行為の全体的構造のみならず、さらに必然的にその倫理可能性を自覚的・理論的に顕現化していくという解釈学的倫理学の枠組みを確立するということを確認してきた。

その中で、ハイデガーと同じく近代の主観的存在論と対決する姿勢で、人間の主体をどのように把握するのかが問いに對して、ハイデガールの「もの」から自己の存在を了解するという手法は評価するものの、その学的立場は個人主義に留まったと批判する。その上で間柄的存在の立場を徹底に推進するため、和辻は「表現の媒介」に基づく解釈学に接近する。さらにその「表現」の概念を「間柄の表現」と見做すことになる。身近な間柄の表現(周りの他者、歴史、芸術や風習など日常的表現)において自己を見出すことは主体的存在への認識可能のための唯一の方法である。それと同時に、自身が存在する共同体における諸々の特殊な実践形態である倫理への理解も必然的に、人間存在への通路となってくるとい

う。そういう道筋で和辻が一九三二年に岩波講座『教育科学』に発表した「国民道徳論」において「普遍的道徳はただ国民的道徳を通じてのみ具体化を得ることができぬ」[93-102]という説を主張するのも当然のことであろう。

かくして序章に述べた嶺秀樹の批判の通りに、ハイデガーの基礎的存在論は日常性からの離脱を志向するのに対して、和辻は主に日常的現実における表現的性格に注意を集める。そして従来の研究において和辻の倫理学を特殊な日本倫理学の探究であると見る見方も、一理があるであろう。しかしそれに反して、飯島は和辻の倫理学が「時代や知識によつてそれぞれに特殊な人間のあり方に關する「存在認識」を重視する一方で、それをそもそも成り立たせている人間存在の普遍的存在構造に關する「存在論的認識」も同時に目指していたのだ」という。また「和辻にとつての「理論的」意味を考へるには、「存在認識の水準での自覚と、存在論的認識の水準での自覚との区別が肝要となる」と指摘する。なぜなら、和辻が「間柄の表現」を手がかりとして取り扱うときに、それに対する選択をも強調しているということを見過ごしてはならないからである。つまり和辻の解釈学的方法の応用において、倫理学研究の場合、手がかりが「最も日常的な人間存在の表現」であるのに対し、「歴史的認識」としての文化史・精神史・思想史研究の場合には、「優れた文化産物」

が「代表的な表現」として選択的にその研究の対象となるのである。⁽¹¹⁾

言い換えれば、和辻は「倫理学」において存在論的認識の水準で特殊な倫理あるいは特殊な表現への理解を説くが、それはただ人間存在の全体的構造を顕示するための通路である一切の日常的表現の一つとして、理論的に取り扱っているに過ぎない。「有るもの」がすでに「有ること」を表現しているがゆえに、それを手引きとして有を把握し、その地盤としての存在にまでさかのぼってゆく「[178]」という存在論的認識の理論化のためには、表現の解釈としての解釈学的方法しかできない。また主体的存在への問いが自覚的に発起すると、「有るもの」(他者、道具的存在者)への理解はすでに他者を対象とせず、主体自身の「了解」によつて表現された「有ること」の意味への自覚的再解釈を目指すことに転換するようにするのである。要は、他者理解の問題は和辻にとつては主体への存在論的認識の範囲内にはないという。こうした検討で、飯島は和辻の倫理学を一般的な規範倫理学と区別した上で、人間存在論に基づく解釈学的倫理学と名付けたのである。

右の両者と、序章に述べた戸坂の議論とをまとめると、嶺や戸坂は存在論的認識においてその本来性と日常性あるいは事実性を区別すべきであるという立場から和辻を見たのに対

して、飯島は、和辻の視線での存在論的認識において自覚者の立場を想定した上で、本来性への探究がまさに日常的表現とその実践的了解への分析に基づいてしか発展できないものであるという理論的水準までを強調するという立場を説明しているのであろう。こうした議論の齟齬の発生はすなわち日常性の意味に対する見解の相違にあるのではないかと考える。

今までの和辻研究においては和辻のいう日常性が、理想と混同し事実生活に十分に還元していかないものであることが自明であるかのように扱われてきた。そして我々は、行為の全体的可能性を問うには日常性のみならず、日常性を超える想像力の構造も考慮すべきであるということもまた認めなくてはならない。前述したことから、和辻の解釈学的方法に基づく実践的了解の構造の分析には、まず日常的な生活の「かた」を共にする他者あるいは隣人を先行対象とし、そしてそこから分析し始めてこそ、理解力・想像力が発達するという主張が前提となつてはならない。しかし、和辻の日常性論の場面に於いては、単に「かた」を共有している他者や隣人が存在しているのではなく、それと同時に常識的・固有的な「かた」と違ふ他者も様々な形で人々の暗黙知に働きかけていることを無視してはならない。そのため和辻の人間存在論の分析はあ

らかじめ自他関係の親疎によって枠つけられていることがわかる。従って、和辻の倫理学的意義を問ひ直す前に、和辻の理論では実践的了解においてこうした日常性が自覚的に問ひ続けられていくうちに果たして想像力が発達できるのか、ひいては日常性というものは和辻にとっては何を意味しているのかを再検討することが喫緊の課題となる。しかし、すでに紙幅も尽きたので、このことに関しては別の機会に改めて考察したい。

注

本稿における和辻の言説について、主として『和辻哲郎全集』（岩波書店、一九八九年～一九九二年）から引用した。引用する際に略号を用いて、巻数と頁数を表記した。ただ和辻の論文「倫理学」（初稿）から引用を行う際には、以下の略号によって表記する。

SR:『初稿「倫理学」』（和辻の長い論文「倫理学——人間の学としての倫理学の意義及び方法」の編集版、編者荻部直、築摩書房、二〇一七年九月）。

- (1) 嶺秀樹「ハイデッガーと日本の哲学——和辻哲郎、九鬼周造、田辺元」(ミネルヴァ書房、二〇〇二年十月)、六〇頁。
- (2) 戸坂潤「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」(『日本イデオロギー論』、一九七七年十月)、一七〇～一七一頁。
- (3) 飯島裕治「和辻哲郎の解釈学的倫理学」(東京大学出版会、二〇一九年十一月)初版、四五～一頁。
- (4) ハイデガー「存在と時間 上」細谷貞雄訳(築摩書房、二〇〇六年十二月)、三四頁。

- (5) 嶺、九頁。
- (6) 飯島、二二頁。
- (7) 飯島、二四～二五頁。
- (8) 飯島、一八六頁。
- (9) 飯島、一八〇～一八一頁。
- (10) 飯島、一八一頁。

(り)ろ

筑波大学大学院一貫制博士課程
人文社会科学研究所哲学・思想専攻