

和辻哲郎(一八八九—一九六〇)

哲学者、倫理学者、日本文化史家。東洋的、日本的性格の上に西洋文化を摂取することにより、新しい国民的格の創造、新しい文化創造を提唱。東西両文化を融合した世界に例のない独自の国民的格をもって、日本は世界の平和に貢献できるものと考えた。

第一章 人間の学としての倫理学の意義

一 「倫理」という言葉の意味

・「倫理学とは何であるか？」→「倫理とは何であるか」という問いである」

※「倫理学」→(ethics)に井上哲次郎が当てた訳語)社会的存在としての人間の間の共存の規範・原理を考究する学問。(広辞苑第五版)

倫理学は倫理的判断の学であるとか、人間行為の倫理的評価の学であるとかと定義せられる。しかし倫理的判断とは何であるか、人間行為とは何であるか、倫理的評価とは何であるか。それは既知量として倫理学に与えられているのではなく、まさに倫理学において根本的に解かるべき問題なのである。P10

・「倫理という言葉によって表現されたこと」との意味は何か？我々はその上にいかなる概念を作り得るか？

倫理という言葉は「我々が作り出したものでもなければまた倫理学という学問の必要によって生じたものでもない。それは一般の言語と同じく歴史的、社会的なる生の表現としてすでに我々の問いに先立ち客観的に存しているのである。p10

・「倫理」という言葉に関する思想的考察

「倫」→シナ語では元来「なかも」=単に人を複数的に見ただけではない「人々の間の関係」とこの関係によって規定された人々」とを意味する

「人倫」→人間の共同態を意味

「人倫五常」→人間共同態における五つの不変なること「父子有親・君臣有義・夫婦有别・長幼有序・朋友有信」

×「父子に親有るべし」(当為)→○「父子に親有り」(可能根柢)

※当為→ドイツ語sollen、英語oughtなどの訳

「あること」(存在)「あらざるをえないこと」(自然必然性)に対して、人間の理想として「まさになすべきこと」「まさにあるべきこと」を意味する。

(広辞苑第五版)

「それぞれの間柄を本質的に規定するものであって、それなくしては間柄そのものが不可能になる。」=それぞれの共同態の可能根柢

人間生活の不断の転変を貫いて常住不変なるものは、古くより風習として把握せられていた。風習は過ぎ行く生活における「きまり」「かた」「かた」であり、従って転変する生活がそれにおいて転変し行くところの秩序、すなわち人々がそこを通り行く道である。・・・しかるに人間共同態は本来かくのごとき秩序にもとづきがゆえに可能なのである p12

人間共同態の存在根柢たる秩序あるいは道が「倫」あるいは「人倫」という言葉によって意味せられており、「理」(ことわり、すじみち)はその意義を強調するものである。

つまり「倫理」もまた人間共同態の存在根柢たる道義を意味。

→倫理とは芸術や歴史に表現せられ得る人間の道であって、理論的に形成された原理ではないのである。P16

倫理学とは人間関係、従って人間の共同態の根柢たる秩序・道徳を明らかにしようとする学問である。→では人間とは何か？間柄とは何か？

二 「人間」という言葉の意味

・「人間」という言葉の歴史的考察からの「人間」概念の確立

日本語 人 ≡ 人間
ドイツ語 menschen ≠ zwischen den menschen

「よのなか」「世間」を意味する人間が俗に誤って「人」の意となった。
→「教世紀にわたる日本人の歴史的生活において、無自覚的にはあるがしかも人間に対する直接の理解にもとづいて、社会的に起こった事件」p19

ギリシャ シナ 日本
anshropos(単) = 人(弁持つこと)(単) →ひと(人+他人+世人+世間)(単複)
≠人間

インド シナ

loka = 中・間・上 (六界の一としての「人間界」)

日本に伝わった当初「人間」は「人の世界」の意であって「住者たる人」を意味しなかつた。「人間」が「人」の意に転用されるのは全くの偶然であった。

しかしこの偶然事に媒介せられたこと自身は決して偶然的ではないのである。

P25

→人が人間関係においてのみ初めて人であり、従って人としてではなくその全体性を、すなわち人間関係を現わしている、と見てよいならば、人間が人の意に解せられるのもまた正しいのである。P19
人は世間において人であり、世間の全体性を人において現すがゆえに、また人間と呼ばれるのである。P27→では世間とは何か？(三節)

人の全体性(世間)を意味する「人間」が個々の「人」をも意味し得るということ

→「全体と部分との弁証法」

部分全体においてのみ可能となるとともに、全体はその部分において全体なのである。我々はすでに古くから、その日常性において、部分に全体を見、部分全体の名で呼んでいる。P27

→日本語における複数形の不発達(ともだち、兵隊、女中、etc)

言葉と意識とは社会的産物でありつつしかも個人において現れるものである。一人の個人といえどもそれが人である限り、すなわち言葉を持つ限り、社会を個人において現れているのであり、従って人間とよばれてよい。P27

→人間の本質

・人間の学とアントロポロジーとの区別

共同態から抽出した「人」を肉と霊との二方面から考察するのがそもそもアントロポロジー一のはじめであり、我々の学とは違うものである。

三 「世間」あるいは「世の中」の意義

・「世間」の歴史的考察

loka インド仏教哲学の用語

衆生の生の空間的性格としての「場所」の意。近代科学における空間ではなく、生きる場であり、非物質的なもの世界や場所でもありうる。(人界、畜生界、etc)

仏教の根本命題《lokaの無常》

→シナ仏教による読み替え「lokaは可破壊を意味する」

無常＝loka＝遷流＝世？

本来場所・領域を意味するlokaという言葉が、その無常性の強調によって特殊の概念に化せられた。

「世」は「遷流」の義である。それは刻々として他のものに転化し、絶えず破壊し得られるものであるがゆえに世と呼ばれる。しかしただ破壊し得られるのみであって何ら本質的なものでないならば、それは一つの世であることはできない。…「世」の意義は、破壊性・対治性・覆真性の三つの契機において規定せられる。「世間」とはかくのごとき世の中に墮していることである。p30

このような世間の無常を苦と捉えたときに人の存在が浮かびあがる。
→世間の概念は、人間関係をその時間的性格において強調しつつ捕らえている。

日本における世間はその時間的解釈に場所的解釈が習合したものとしてあらわれ

る。「主体的存在の領域」「生の場面」

世 一 一 代 一 人間の共同態

間、中 一 行為的連関としてそれ自体人間関係を意味する

(人は行為することなどには何らの「間」「仲」をもち得ぬ。が、また何らかの間、中においてでなければ人は行為することができない。だから間柄と行為的連関とは同義なのである。P35)

世・間が結合して一つの意味を表し、「知る主体、騒ぐ主体」となる(＝社会)

世間あるいは世の中とは、遷流性および場所性を性格とせる人の社会である。あるいは歴史的・風土的・社会的な人間存在である。

・人間存在の構造

動的統一

[個人性 ⇔ 世間性] = 人間存在

[個人の行為 ⇔ 行為的連関] = 倫理の概念によって明らかにされた秩序・道

四 「存在」という言葉の意味

・「存在」とは、「人間存在」とは何か

論理学 「である(is)」的領域と、オントロジー「あり(existence)」的領域を区別する必要性

※オントロジー→存在論。あらゆる存在者が存在者としてもつ共通の特質やその根拠を考察する学問。アリストテレス以来、形而上学の基礎的部門。

一般に存在＝seinとして用いられているがseinは主辞と賓辞とを結ぶ繫辞であるためSeinの訳語はありの方が適切。

オントロジーを「有論」として規定した上で、「有」という言葉の意味について考察する。所有物を意味するギリシア語ousia＝有るところのもの

交渉的存在としての「有」→有つのは人間であり、有るのは人間においてである。根拠には必ず人間が見出される。p42

では「人間があること」はいかに解すべきか？

→人間があるのは人間が人間自身を有つことであると思われなくてはならぬ。そうしてまさにこの点に人間があることの特徴が存する。p42
一切の「がある」は人間が有つことを根柢とし、そうしてかく物を有つ人間があることは人間が己れ自身を有つことにほかならぬとすれば、「がある」の学である有論は究極において人間が己れ自身を有つことにまで突き入らねばならぬ。そうして人間が己れ自身を有つことを言い現す言葉がまさに「存在」なのである。p42

・「存」の根源的意味

「存じております」 単なる「がある」ではなく、自覚的に有つこと
己れ自身の保持を意味する「亡失」⇔「生存」
すなわち「主体の作用、行為であって、客体があることではない。」p44
かつ、時間的性格を帯びる。(有つことは失うことを含み、保持は亡失を含む)
※ノエマ(noema)→思惟されたもの。現象学における意識の対象面をいう。
⇨ノエシス(noesis)→思惟。意識の作用面。ギリシャ語のnousに由来。(共に広辞苑第五版)

・「在」の根源的意味

「にあり」ある場所にあること。主体的場所的な意味。
自由に去来し得るもののみがある場所に在り得る。P45
従って自由に去来するとはかかる人間関係の中を自由に去来すること、すなわち人間の間柄における実践的交渉を意味するのである。P46

両者をあわせ持つ「存在」

→間柄としての主体の自己把持、すなわち人間が己れ自身を有つことの意であるp46
=「自覚的に世の中にあること」=実践的交渉における「人間の行為的運動」
物の存在をいうのは存在の概念の擬人的転用に過ぎない。

五 人間の学としての倫理学の構想

・seinでもsollenでもない人間存在

Sein(自然的なる有の地盤)とsollen(観念的なるもの地盤)とはいずれも人間存在から導き出されるものとして取り扱われ得る。

人間存在→物を有つから物が有るへの有の系譜→sein

→人間存在の構造がいかに自覚されるか→sollen

このような存在は個であることを通じて全となるという運動においてまさに存在なのであり、従ってかかる運動の生起する地盤は絶対空である。すなわち絶対的否定である。絶対的否定が己れを否定して個となりさらに個を否定して全体に還るといふ運動そのものが人間の主体的な存在なのである。P49

ところで一切の人間共同態を可能ならしめているものは、まさにこの運動にほかな

らない。それは一般に間柄を作るためのふるまい方として、行為的連関そのものを貫いている。それがまさに倫理である。だから人間存在の中にはすでに倫理があり、人間共同態の中にはすでに倫理が実現せられている。P49
→「人間の学としての倫理学」

・人間の学としての倫理学の課題

- 問題一 「世間」たるとともに「人」であるという人間の根本構造
- 二 人間の世間性の構造(世間や存在の概念が示している空間性・時間性の問題)
- 三 人間の連帯性の構造(共同態のさまざまな層における実践原理の実現の問題)
- 四 人間の特殊性の問題(人間の風土性・歴史性に培われる特殊性の問題)

我々はこのような構想を、倫理、人間、世間、存在というごとき言葉から導き出した。我々はこの民族の体験を客観的に結晶させたものとして言葉を重視する。だから右のごとき構想が単に恣意的なものであるとは考えない。しかし我々はさらに倫理学の歴史を通じて、この構想がすでに古くより哲学者の間で動いていたということを証示し得ると思う。P52

六 アリストテレスの politike

・Ethics の思想史的考察

倫理学は単純に ethics の同義語として通用している。
人間の学としての論理学と ethics とは相覆う物なのか？

アリストテレスの著作には ethica nicomachea (ニコマコス倫理学・人の善と徳について) politica(政治学・国家と法について)他があるが、その区分けは後の人によってなされた物。両書を通じてアリストテレスは politica について語っており、両書を通じてひとつの methodos が形作られている。

→アリストテレスにおいても「人の哲学」は同時に「社会の学」である

=「人間の学」(人間の最高目的についての学≠個人にとつての善の学)

→法律と道徳の基礎づけ

・アリストテレスの「個人」解釈

個人の存在根柢、権利根柢は普遍に存せずしてそれ自身の内に存する。個性とは形式において統一せられた多様、すなわち形式に限定せられた質量にほかならぬが、この統一はただ質量の内からの発展によって、すなわち根源的にすでにそこにあるものの開展によって達せられるのである。そこで個人はそれ自身に根柢を持つもの、普遍の領域から何物かを借りるに及ばないものとなる。P58
人は習慣によってその本性を変える。習慣の結果として習性的(すなわち道徳的)の卓越性(すなわち徳)を作り出す。これが人の動物と異なるゆえんであり、

そうして道徳の領域なのである。P59

→個人がそれ自身に根拠を持つという立場における、この根拠よりの発展としての道徳
＝個人主義的倫理学

・ アリストテレスの「ポリス」解釈

「ポリスは本性上家族及び個人よりも先である。…(その)証拠は、個人が孤立させられると自足的でなくなること、従って個人はポリスに対して全体に対する部分の關係に立っていることである。」p63

・言葉への視線

言葉の共同が共同態の根柢となる側面から言えば、言葉は個人のものとして、しかも自他の間に共通なのである。しかし何人も言葉を自ら作りはしない。言葉は社会的産物として個人に与えられるのである。だから我々は共同のものとしての言葉を個人のものとして用い、しかもその個人のものうちにある共同性のゆえに我々は言葉によって共同態に帰行するのである。ここに我々は全体の否定としての個別、個別の否定による全体への帰還というべき図式を見いだし得るのである。…根源的には人間存在においてロゴスとロゴスによる実践とが生起する。が、ロゴスによる実践によって人間存在が実現せられる。この動的構造が人間の学の目標でなくてはならぬ。P66

七 カントの anthropologie (人類学)

・カントの「人間知」の可能性

(自然科学的)人類学の知→観察・認識(ありのままではない)

カントの人間知→交際(ありのままの姿):アントロポロギー①

・ カントの哲学体系の構造・2つのアントロポロギー

「世間概念における哲学は、あらゆる認識及び理性使用を人の理性の究極目的に關係させる学である。」p73

一、我は何を知ることができるのか→形而上学

二、我は何をなすべきであるか→道徳学

三、我は何を望んでよいか→宗教

四、人とはなんであるか→アントロポロギー②

① 経験学としてのアントロポロギー

② 実践哲学としてのアントロポロギー

＝あらゆる認識が人の理性の本質的目的に対して持つ關係の学

＝人の全体的規定の学

人は単に客観としてあるのみならず、客観化せられ得ない主体として行動する。人は一面において自然物であるとともに他面において実践的に存在するもの、すなわち自由の主体である。…このような二重性において人を規定するのが、「人の全体的規定」にほかならない。当為の意識はまさにこの一重性において基礎付

けられるのである p 77

※可想象界→最高の認識能力である叡智よってだけとらえられる超感覺的な世界。叡智界。⇨感性界(広辞苑第五版)

可想界・イデア : 感性界・現象

自然科学的アントロポロギー : 経験学的アントロポロギー(①)

当為＝意思←抽出された個人 : 実践的人間存在→根底

↓ 二重構造 ↓

人の全体的規定＝道徳としてのアントロポロギー(②)

＝人間の学

しかし、カントの道徳哲学は表面に現れた限りにおいては「主観的道徳意識の学」となっている。→人間の学によってそれを克服しようとするヘーゲルの立場(九節)

八 コーヘンにおける人間の概念の学

※(ヘルマン)・コーエン→(1842-1918)ドイツのユダヤ系哲学者。新カント学派のマールブルク学派の創始者。カント観念論を徹底して、思惟が事物を産出するときの理論を倫理学や美学にも適用した。(広辞苑第五版)

カントが曖昧の内に残した多数性及全体性の問題を人の概念において明らかにした。

・哲学の中心としての倫理学、哲学のあらゆる内容、価値の中心としての「人」

「倫理学は、人の学として、哲学の中心になる。そうしてこの中心において初めて哲学は、独立性と特性を、やがてまた統一性を獲得するのである。」p85

コーヘンは人の概念そのものに重きをおき(人を手段的・自己目的的に取り扱う)、人の全体性・共同社会を思惟の生産の立場から新しく意義づけた。

・コーヘンの純粹認識(意志)の倫理学

「思うこと」が「有ること」を産出する。

思惟:対象にかかわる。客体。 意思:行為に向かう。主体＝自己意識

倫理学＝意思(主体)の論理学

→自我とは、自我の根源とは何か?

→他者(主体的な非我)の存在なくしては自我は存在し得ない

人は多数の個人によってのみ個人たりうる

→人の意志の統一の「自覚」＝法人・国家

実在性 → 多数性 → 総体性

「無限小」微分 時間 無限

個人 社会 共同社会(国家)

主体的な人間の個別的・多数的・総体的な構造のうちには人の道が存在する。

しかしコーヘンの人間の学は、前に述べたように、あくまでも人間の概念の学であって、人間の存在の学ではない。P96
人間の存在は「何であるか」というごとき問いを発生せしめる地盤であって、かか
る問いから生まれるものではない。P97

九 ヘーゲルの人倫の学

・ヘーゲルの精神(人倫・教養・道徳性)哲学

絶対的人倫＝絶対的実在性を統一としておのれのうちにとりもどすこと
「人間の存在構造を思惟の弁証法的発展として映しとり、抽象的普遍より特殊を
通じて具体的普遍に到達する道程として把握したもののp107

※止揚→aufheben 弁証法的発展では、事象は低い段階の否定を通じて高い段階へ進
むが、高い段階のうちに低い段階の実質が保存されること。矛盾する諸契機の総合的
発展。

※自然→②(工)精神に対し、外的経験の対象の総体。

(オ)歴史に対し、普遍性・反復性・法則性・必然性の立場から見た世界。

(カ)自由・当為に対し、因果的必然の世界

人倫はこのような特殊の限定を己れの内に含んでいるのである。この側面は個性や
形態の内に組織づけられている非有機的性質であり、従って必然性である。たとえ
ばある民族の一定の風土、文化史上の一定の時代のごときは、この必然性に属する。

P135

9、ヘーゲルの人倫の学

カントは人間の全体性を十分に把握せず、個々の人格意識から生まれる共同態を
意識した。(プロテスタント的個人主義)

しかしそのような共同態は意識から生まれるもの(sollen・当為)ではなく、もつと根柢
的なもの(sein)である。

↓ ↓

ギリシヤに対する憧れを抱いた浪漫主義

→有機的全体性(生ける全体)への眼としてのヘーゲル「人倫の体系」と

「精神現象学」

・最終目標としての絶対精神

→絶対的人倫とその形態を客観的・直感的に自覚した状態

絶対的人倫

→絶対的実在性(差別を含んだ無差別)をば、統一としておのれの内に取り戻すこ
と。

キーワード→入れ子構造

弁証法(「否定」という方法論)

生ける全体

・人倫の体系の三段階

第一段階 自然の段階→差別の原理

a 実践的感情の段階 全然個別、あるいは主観に没入した普遍・客観。

即自 主観としての感情

対自 客観としての感情

即かつ対自 主客の総合としての感情 (例: 子供、道具、話)

b 叡智の段階 普遍が支配者であり、個別特殊は観念的である。

即自 機械的個別者を支配する普遍者

対自 法・価値

即かつ対自 交換や所有物承認の関係(例: 貨幣・個人・家族)

第二段階 否定的なるもの、あるいは自由、あるいは犯罪(実在的規定の否定それ
に対する反抗作用)

第三段階 絶対的無差別としての人倫(差別を観念的に破壊するが差別の本質は
存立させる肯定的・絶対的止揚)

・ヘーゲルによるホプス批判

経験論・個人主義的人間観に対する批判→自然的個人と人工的國家の非事実性

・ヘーゲルによるカント批判

カントは人を差別的・無差別的、經驗的・可想的の両面の統一として把握した

→無差別的全体性と差別的個人との分離に対する非難・觀念的可能的なる抽象的
普遍性と現実的經驗的なり自然の多様性との分離に対する非難

・ヘーゲルの人倫「差別的限定の無差別たる一つの全体」

「単なる個人とは抽象である。個人が差別的であって外なるものに関係する、というこの
外面性自身が、無差別であり、生ける関係である、ということにおいて、組織が成り立つ。
そうして組織の中にのみ全体性があるものであるから、組織とともに人倫の積極的なるも
のが成り立つのである。(1360)ここに初めて個人の自由も存立する。」p129

・必然性

「生ける全体性においては個々の限定は固定的でないにしても、しかも人倫はこのよう
な特殊の限定を己れの内に含んでいるのである。この側面は個性や形態の内に組織づ
けられている非有機的性質であり、従って必然性である。たとえばある民族の一定の風
土、文化史上の一定の時代のごときは、この必然性に属する。」p135