

タイトル	人間の学としての社会学3 社会理論と和辻哲郎『人間の学としての倫理学』
著者	犬飼，裕一； INUKAI，Yuichi
引用	北海道学術大学学術論集(159)：（１） - （１６）
発行日	2014-03-25

人間の学としての社会学 3

社会学理論と和辻哲郎『人間の学としての倫理学』

犬飼裕一

「というわけで、諸君、ひとつ御想像あれ、かくも過酷なる天候。苛烈極まりない風土のもと、ワガハイの出会いし一人の哀れなる老人の心中やこれいかに。ポーランドは北東の風吹きささぶ荒涼たる野に、寄る辺なき身を伏せ彼はふるえておった。恥ずかしや身を隠す布だにほとんどもたず、であります。」（ビュルガー編、『ほらふき男爵の冒険』、新井皓士訳）

「うそ」と「まぼろし」との境は、決して世人の想像するごとくはつきりしたものではない。自分が考えてもなおあやふやな話でも、なんとなくこれを人に語り、かつ聴く者が毎に少しもこれを疑わなかったなら、ついには実験と同じだけの強い印象になつて、のちにはかえつて話し手自身を動かすまでの力を生ずるものだったらしい。」（柳田國男『山の人生』、一九二五年）

「ヒュームはある現象と他の現象との「必然的結合」の観念を否定し、それに代えて「恒常的連結」の観念をたて、「恒常的連結」を経験の反復たる「習慣」によつて説明しようとした。けれども、経験は何度くり返されれば「恒常的連結」と化するのだろうか。」（ジル・ドゥルーズ『ヒューム』、合田正人訳）

目次

- 1 循環論法という方法
- 2 人間という概念

- 3 一九三〇年代に追いつくために
(以上二五七号)
- 4 分岐点としての和辻倫理学
- 5 倫理と社会の間
- 6 弁証法という修辭法
(以上二五八号)
- 7 社会の修辭法
- 8 倫理を作り出す
- 9 思想を語る方法
(以上本号)

7 社会の修辭法

修辭法（レトリック）の問題は二つの側面から捉えることができる。一つは主張を読者に的確に伝えるための用いられる技術としてその側面であり、もう一つは文章表現の技術によつて読者の理解を

歪める詐術としての側面である。前者はしばしば政治演説(雄弁術)や宗教の布教活動や教育学で尊重され、後者は批判的な論調(虚構の暴露)に登場する。一方は肯定的で、他方は否定的。ただし、否定的な方の理解について付け加えるならば、この種の批判をする人々は、言語表現がなんらかの形で「より正しい真実」を表現していると信じていることである。言い換えれば、言語は真実を映す鏡であると考えている。さらにいえば、自分はその種の詐術を用いないで真実を語っているということも暗示される。

ただし、この種の信念は現代の哲学や科学論では旗色が悪い。言語表現が真実の模写であるという考えには客観的な根拠付けが不可能だからである。ここに実証主義の下で展開してきた「科学」と、実証主義に対する批判から出発して展開してきた哲学や「科学論」の対立点がある。社会学の歴史でいえば、オーギュスト・コントやハーバート・スペンサーに代表される一九世紀は実証主義の全盛期であった。デカルト以来の自然科学が大きな成功を収める中で、人文・社会科学にも同じ方法を当てはめるならば今までになり成果を得られるのではないかというのがその考えである。コントの「総合社会学」やスペンサーの「社会進化論」は、特定の法則によって人間社会のあらゆる問題を明らかにすることを意図した。

ただし、この種の事業は、単純な法則によってあらゆる複雑な社会問題を説明しようとした点で、またその種の説明を行う研究者自身の問題を放置するという点で、困難に突き当たる。多種多様な人々の行動を単純な法則で説明できるのか。その種の研究をする研究者は研究されている社会生活から完全に切り離されているのか。「社

会」における法則とは何なのか、「科学者(研究者)」はといったどこにいいのか。

このように問うてくると、人文・社会科学が、より複雑な問題を取扱っており、しかも研究者自身も人であり、社会生活を送っているという意味で、不可避に自己言及の問題に直面することが見えてくる。自分自身はどうなのか。さらにいえば、あたかも自分は無関係で、「神の視点」にたつて地上を眺めているように研究するというのはどういうことなのか。他方で、人文・社会科学が究明する「事実」や事実に基づく「論証」というのは何なのかという問題にもつながってくる。

人文・社会科学にあつても、特定の事実を明らかにし、それによつてなんらかの命題を論証することはできる。たとえば、メキシコに地にあつたアステカ帝国が一六世紀に滅亡したのは、スペイン人による侵略が原因である。一九七三年に起こった「オイル・ショック」の原因は、第四次中東戦争(一九七三年一〇月)に際して、石油輸出国機構加盟のペルシャ湾岸六カ国が原油輸出価格を大幅に値上げしたことである。二〇〇八年九月の「リーマン・ショック」についても「原因」を「事実」によつて究明することはできる。もちろん、さらに多くの事実を追加して、もつと込み入った説明をすることもできる。

しかし、これらの事実が、有意味であり、研究するに値すると思われる原因は、自然科学とはまったく別物である。しかも、現在の社会の状況によつて「事実」についての評価や解釈は変わる。アステカ帝国の征服者エルナン・コルテス(一四八五―一五四七)はス

ペインでは代表的な英雄であり、二〇〇二年に欧州統一通貨ユーロが導入されるまで千ペセタ紙幣に肖像が描かれていた。しかし、この人物についての一般的な評価は、今日ではあまり好意的ではない。「リーマン・ショック」を引き起こした「高度な金融工学」についての評価は、「ショック」を前後してずいぶんと変化した。人文・社会科学の歴史を観察していると、この種の変化がしばしば起こる。

しかも、人文・社会科学にあつては無限にある個々の事実よりも、評価や解釈の方が重要であり、評価や解釈は事実そのものではなくて、あくまでもそれらを論じる人々に依存する。事実そのものは過去にも現在にも多く存在していても、特定の事実に興味づけを行い、多くの人々が「重要な問題」として取り上げなければ忘れられていくか、あるいは「知る人ぞ知る」という状態のままなのである。

そんな人文・社会科学にあつて、特定の「重要な問題」について「語ること」そのものも持つ意義は、何度強調してもしすぎることはない。「語ること」は特定の問題についてどういう姿勢で取り組んでいるかをそのまま表現することであり、読者に対してどのような印象をあたえるのかを意図することであり、また特定の形で表現することによつて著者自身もそのように考えることもある。文章を書く仕事をしているとしれば実感することだが、特定の問題について通常の型にはまった書き方をすると、無意識のうちに自分自身もそのように考えるようになっていく。

コルテスの例をつづけるならば、この人物をスペインとキリスト教世界の「英雄」について語る書き方で論じる場合と、「文明の破壊者」「虐殺者」(ようするに「犯罪者」)について語る書き方をする場

合ではまったく異なってくる。それらにはそれぞれに語り方の様式があり、同一の人物の同一の行為について、種々の語りがあり、それぞれの語りの間の関係の方が、事実よりも重要なことがある。コルテス以外の歴史上の人物についても、特定の行為を「テロ」や「犯罪」として語ることもできれば、「快挙」として賞賛することもできる。

ただし、本稿の意図は「コルテス」や「オイル・ショック」「リーマン・ショック」のような人物や事件について何らかの解釈を新たに提示することではなくて、それらが語られる場合の「様式」を問うことにある。同じ事実でも、それを語る語り方によつて、印象がまったく異なってしまうからである。特定の型の語りは、それにあつた事実を選択させる。「英雄」としての語りは、それにふさわしい事実を求め、「犯罪者」としての語りもまたそれに応じた事実を求める。

「語り」への注目は、二〇世紀の哲学の展開の中枢を占める。「言語」に注目した二〇世紀の哲学は、言語によつて表現されてきた従来の哲学、そして学問全般を問い直すようになる。そこでまず否定されたのが、「言語模写説」(特定の言葉は特定の客観的内容を指し示しているという考え方)であつた。特定の事実や現象を、言語は写し取ることができるというのがこの考えである。この場合、前提とされているのは、特定の人物(研究者)がこれまた特定の対象を一方的に、しかも客観的に記述できるという考えである。研究者は無私の立場で対象に直面しており、自分の利害とは関係なく研究するのだというわけである。「言語模写説」を否定した二〇世紀初頭の様々な人々が行き着いたのが、人々が相互関係のなかで現実感を作

り出しているという考え方である。「意味」や「解釈」といった問題を掲げて作り出される現実感を、何とかしてつかまえようと努力してきた。もちろんその代表者の一人が和辻哲郎なのである。

言語表現は、むしろそれ自体が自立した秩序をつくり出している。客観的に存在する事実を言語が描写するというよりも、人々が用いる言語や言語表現によって「現実感」がもたらされると考えられるようになってきた。事実自体が意義をもっているのではなくて、事実について伝える手段（メディア）や手法が選び出された事実によって現実感を作り出している。メディアが特定の手法によって特定の現象を強調したならば、「偉大な芸術家」や「大思想家」が登場する。そこではその種の現象そのものが作り出されており、実際に存在する「芸術」や「思想」は二次的な問題ということになってしまふことがある。ともかくも、生み出された現実感を共有する大勢の人々が熱狂的に支持するならば、それが「現実」ということになる。

もちろん、その種の「現実」が時間の経過とともに問い直され、つまらないものとなり、否定され、忘れ去られていくのは毎度経験されることではある。「にせもの」は偽物であり、宣伝にのせられて多くの人々がほめたたえていた作品や人物もやがて消えていく。現代は、その周期が短くなり、めまぐるしく移り変わっていく現実感の社会である。少し前まで偉大な業績であるとされた学問や思想が、後になると陳腐で愚かな決まり文句の羅列にすぎないように思われるようになる。先に論じた「メディア知識人」がその代表者たちである。²

しかし、短期間にせよ多くの人々が「現実」であると考えた事柄には、それ自体として意義がある。たとえ一時期にせよ、多くの人々を夢中にさせ、熱心に従わせていたある種の表現はいつたいどうやって成り立っているのか。どういう方法を用いて無数の人々を説得してきたのか。そのための手段こそが、修辭法（レトリック）なのである。修辭法は特定の著者が現実感を読者の前に提供するための手立てである。現実感を作り出し、それを広め、多くの人々を説得することが重要ならば、そのための手段である修辭法こそは決定的な意義をもつともいえる。

とりわけ「倫理」という問題は、それが人間社会の規範や価値につながっているだけに、現実感が重要になってくる。人々が特定の価値を受け入れ、それを信じることで社会の規範が成り立っているとするならば、人々にそうさせる手続きは決定的な意味をもつからである。意地悪な言い方をすれば、仮に「現実感」を自在につくり出し、自由に操ることに成功したならば、それを利用して大きな影響力を行使することができる。特定の利益や立場に沿って多くの人々を行動させる。このように論じてくると、「暗示」や「誘導」、さらには「洗脳」「マインドコントロール」といったおどろおどろしい語感を伴う言葉が連想される。現に二〇世紀の歴史に悪名を残す独裁者たちは、そろって当代一流の「倫理」の供給者でもあった。もちろんこの種の連想は一面的であって、「教育」や「啓発」「指導」、あるいは「能力開発」という言葉に言い換えれば、また別様の「現実感」に結びつけることもできる。確かに、「教育」と「洗脳」は同一の問題の別々の側面であるといえる。³ それは、特定の人間が

他の人間に特定の知識や思考方法、価値観を身につけさせることそのものの功罪両面である。

ただし、通常の場合「倫理学」は功罪両面あるうちの当然「功」の部分を選び出していこうとする。すると、そこで登場する現実感とは通常と異なっているのではないだろうか。もちろんこの点は、いろいろな現象の功罪両面、多面性を問うことを志向する社会学とは違ふといわなければならない。言い換えれば、社会学は特定の現実感の多面性を見ようとするのに対し、通常の倫理学は現実感に規範性を求めようとする。倫理学はあえて一面的であることによって、「人間」に作用を及ぼそうとするのである。

本稿では、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』を素材にして、社会学の視点から和辻の倫理学が人間に問う「社会」を考えてきた。その過程で何度も実感するのは、和辻の修辭法がつくり出している現実感の見事さである。和辻は、和辻の著作を読む人は、そこで生み出されている現実感を共有し、そこから和辻は人間社会に実在する原理（倫理）を発見するのではなく、人間社会に自分の実感する、あるいは自分の考える倫理をつくり出そうとしているのではないだろうか。言い換えると、そこに最初からある原理を「倫理」として発見するのではなく、和辻自身が望ましいと思う問いを「倫理学」として新しくつくり出していくのである。

このように考えてくると、たとえば次の一文はかなり意味深いものとして読むことができる。

「倫理学とは「倫理とは何であるか」と問うことである。そうしてこの「問うこと」は、一般的に言って、人間の一つの行為的な存在

の仕方である。しかるに我々は倫理学が人間存在の学にはかならずことを見て来た。しからば倫理学は、倫理とは何であるかと問うことにおいて、すでにそれ自身人間の存在であり、従って「問われていること」になる。ここに倫理学の方法を規定する第一の点があると思う。」（和辻哲郎、同書一八一頁）

問うことによって人は問う存在となる、と同時に、問われている存在となる。倫理を問うことで倫理を問う人になる、と同時に倫理を問われる人ともなる。そして、倫理を問う倫理が問われる場こそが、「人間」ということになるのだろう。まさに「弁証法」的な論理を多用する難解な言い方ではある。ただし、「弁証法」の修辭から離れて考えると、結局、「倫理学とは倫理を問うことそのもの」という最初の一文に回歸する。言い換えれば、倫理はそれを問うている人自身なのだということになる。

煎じ詰めれば、ここで「倫理学」を問うているのは和辻哲郎その人であり、当人が「倫理」を問うことでそれをつくり出しているのである。つまり「和辻の倫理学とは和辻が倫理とは何であるかと問うこと」なのである。

8 倫理を作り出す

それでは「倫理をつくり出す」ということはどういうことなのか。この問題に答えるのに参考になるのは、社会学や心理学、人類学といった分野が二〇世紀の後半に展開した社会構成主義（社会構築主義、social construction/social constructionism）の考え方である。社会構成主義の基本的な考え方は、なんらかの問題について語る

ことは、同時にその問題をつくり出しているということである。広くいえば、「社会」について語ることによって、「社会」がつくり出されており、大勢の人が盛んに語ればその問題は重要になっていく。社会構成主義の起源をヘーゲルにたどる人がいるのは自然で、西田幾多郎や和辻哲郎にも深く関係する現象学（たとえば現象学的社会学）や解釈学、知識社会学などの議論を経て、心理学や人類学、さらには行動経済学といった領域とも呼応しながら今日に至っている。

ただし、しばしば「つくられた……」という言い方で人目を引く社会構成主義の議論には、一つの戒めが必要である。それは、この「社会的構成 social construction」という概念が包括的な概念であり、しかも自己言及的な性質を持っているということである。しばしば目にする「つくられた……」論は、論者が論難したいと考える対象をそう呼び、それに対比して「元来の……」「真実の……」といった形で自分の信じる立場を語る。つまり他人は「つくられたもの」であり、自分は真実なのだという形で、自分勝手に枠組みを設定してしまう議論が多い。しかし、本来、社会構成主義（社会的構成）自体も含めて社会科学が取扱う概念はすべて「つくられ」ているのである。このため「つくられ」ていることをもって、だから虚偽であるという議論や、特定の勢力による情報操作やイデオロギーであるという議論には結びつかない。

その種の議論をする人々は、自分自身が長年信じている立場自体も「つくられている」という事実を肝に銘じるべきなのである。相手も「つくられている」のならば、じぶんも「つくられている」と

いう点ではかわらない。問題は、同じく「つくられている」同士の間でいかなる判断をするのかということである。

むしろ、大切なのは、特定の問題について自分が今ここで語るということが、実際にはその問題に影響をあたえているのだということとを自覚することなのである。このことは、自分は無関係であるといった立場で論じる「客観性」という概念を再検討することでもある。あたかも高度数千メートルの彼方から地上の人間の動きを観察するといった修辞（レトリック）で語る社会科学の議論は、いうならば「神の視点」から人間社会を論じる。研究者にはすべてが見通されていて、公平無私な視点からもっとも合理的な結論がくさされるのだというわけである。

研究する主体と研究される客体の区別を前提とする近代科学の方法は、人文・社会科学に用いられることによって状況が変わってくる。人文・社会科学の研究対象は、研究者と同じヒト——とヒトが相互に関係を作り出す人間——だからである。つまり自分自身も社会の一員として社会生活を送っている研究者が、しかも自分自身が強い関心を抱いている社会現象について、自分は無関係であるという態度で論じるというのはどういうことなのか。多くの場合、研究者はその問題に関心をもっているからその問題を研究するのである。研究者は一般の人々よりも専門的な事情について詳しいはずであり、専門的な事情を詳しく知るようになったような人物が、なぜか自分の利害とは無関係の問題として議論するわけである。考えてみれば、これは不思議なことである。客観的に語る当人は、いったいどのような利害関心のもとで行動しているのか。

社会構成主義は、社会学者が、実際には「社会」に関与し、むしろ「社会」をつくり出していることを強調する。もちろん、最も重要なのは社会学者を含めたすべての人々が、日々刻々特定の形の「社会」を相互的に作り出しているという洞察である。社会について語ることは、同時に社会をつくり出すことなのである。もっともわかりやすい例は、「メディア」である。テレビや新聞は特定の人物や社会問題について集中的に報じることによって、人々が通常「社会」と呼ぶものを作り出している。それが意図のままに成功するか否かは別として、人々の関心を引き起こすことによって「問題」を生み出しているのである。反対に、大きな権力を持った政治家が自分の意のままに社会を動かそうとしても、また社会学者が、自分の理想とする社会をつくり出すために運動したとしても、大多数の人々が関心をいだかなければ、大きな動きにはならない。現に「権力者」と呼ばれている人々は、それに従う人々が多い分、大きな裁量権があたえられているが、文字通りの自由自在という状況は望めないのは当然である。関係者が多くなれば多くなるほど相互関係による制約が多くなるからである。

社会構成主義の立場から「倫理をつくり出す」ことを問うならば、和辻哲郎が「弁証法」的な修辭法で作りに出した現実感とは別様の表現も可能だろう。「倫理とは何であるか」と問うことが倫理学であるならば、倫理学それ自身が倫理的な行為であり、倫理について語ることによって多くの人々もまた「倫理」について知ることになる。つまり、和辻がいう「人間存在の学」というのは、人々が互いに倫理について語り合い、行為し合うことによって日々生じている学問

なのだとということである。この問題を、一九三四年の和辻は「存在」と「非存在」の関係から「弁証法」ということで説明しようとしたが、見方を変えれば矛盾でも止揚でもない。人々が語れば存在し、語らなければ存在しない（ように思われる）だけのことである。そして、自己言及性の問題を視野に入れるならば、倫理について問うことは、間違いなく倫理について問われることでもある。ちなみに、これこそが「倫理学の方法を規定する第一の点」と和辻が呼ぶものである⁴。

ここまで考えてみると、「倫理」、あるいは「社会」をめぐる表現方法、修辭学（レトリック）がもつさらに別の重要性もわかってくるだろう。和辻が見事な表現で「倫理学」を論じていることは、たんなる外面的な「表現」の問題だけではなく、「倫理学」それ自体の自己言及的な問題なのである。特定の「倫理」を論じていることは、その論者が自らその「倫理」が重要であると考えていることを意味する。そして、それにふさわしい修辭法を選ぶのである。

もちろん、この種の議論には、「修辭法（レトリック）」に対する年来の批判がすべて当てはまることになる。それらの根底にあるのは、「倫理」の問題、あるいは「社会」をめぐる問題には、確かに客観的に検証可能な実体があり、それを確固とした形で取り出すことはできないとしても、単なる修辭法に依存しない研究は可能なのだという考えである。言い換えれば、あらゆる人間に普遍的な「倫理」や、特定の社会に存在する「社会問題」は、発見されるべき問題であって、作り出されるわけではないということになる。

これは結局のところ、実在の発見を意図する実証主義と、実在で

はなくて構成や創出、あるいは意味づけを強調する種々の立場との対立点に行き着く。実証主義の原理は簡単で、多くの自然科学がそうであるように、あらかじめ実在している事実を明らかにすることが尊重される。たとえそれがどれだけ小さな意義しかもたない事実であったとしても、発見することによって人類の知識は確実に増えている。具体例としては、新種の昆虫を果てしなく探し続ける研究を考えればよい。この種の研究には、無数の人々といっしょに知のピラミッドを建設するような充実感がある。

これに対して、実在よりも意味づけや創出を強調する立場は、しばしば起こる知の転換を強調する。以前流行した「パラダイム転換」が例で、知識には有意義な知識とそうではない知識があり、しかも意味づけは時間空間においてどんどん変化してしまう。芸術研究が最もわかりやすい例で、すべての芸術家の作品がすべて等価であるならば芸術論も芸術史も論じることができない。同じく専業の画家でありながら、その作品の評価に雲泥の差があるのは、まさに意味づけの結果である。しかも、名声が失われたり、再評価されたりもする。

ただし、「社会」を扱う領域では、個々の領域ごとに意味づけのあり方が変わる。一方には経済学に代表されるような統計的な意味づけの領域がある。そこでは一人の消費活動はたいして意味のない「例外」でありうる。ここでは統計的に有意であることが「意味」である。他方では、法律学に代表されるような個別例重視の領域がある。多くの場合、社会はうまく機能している。多くの常識的な個人は常識的な生活を送っているからである。法律学の問題は、その種の常識

では判断できない事柄にある。たとえば、「人権」が問題になるのは、社会の少数者（マイノリティ）の権利が侵害される場合であって、社会を構成する多数派（マジョリティ）には無関係のことが多い。たとえそれがただ一人の事例であったとしても、真剣に問われなければならない。

さらに考えていくならば、ただ一人の少数者（マイノリティ）を考えるという発想は、特定の個人にとつての現実感を問うことでもある。それは特定の偉大な芸術家が感じた現実感とも共通して、社会にあつて「例外」とみなされかねない人々の考えなのである。統計的に無意味なことが、社会にとつて「例外」であるならば、法学や芸術学が問う問題は、無意味であらざるをえない。もしもそうならば、人間（じんかん）の領域の問題の多くが無意味であるということになってしまふだろう。

「倫理」の問題に戻るならば、この場合もまた「例外」が重要になってくる。世界中でみられる倫理命題に「人を殺してはならない」というのがある。実は、この命題には客観的な根拠はない。このことについては歴史学や人類学が飽きるほどたくさんの実例を挙げられるだろう。他方で、どこの社会でも生涯において実際に殺人を犯す人は多くはない。実際に、「人を殺してはならない」という倫理命題は、治安の良い社会にあつては統計的に無意味なのかもしれない。しかし、このことをもつて「人を殺してはならない」というのが無意味であるということにはならない。

むしろ「人を殺してはならない」という倫理が行き渡った結果として殺人件数が少ないのだと考えるべきだろう。社会構成主義的に

いえば、特定の形の倫理命題を人々が再生産しつづけることによって、それがかなり実現していると考えられることもできる。つまり、「人を殺してはならない」という命題に特定の実在する根拠があるわけではないのだが、それについて人々が相互に言及し合うことで再生産し、社会的に実現しているのである。このように考えるならば、倫理には、特定の実在による根拠付けではなくて、むしろ日々刻々の再生産の方が重要なのである。

さらにいえば、「人を殺してはならない」という命題が意義をもつのは、究極的には自己言及的な根拠付けによってである。当然のことであるが、「人を殺してはならない」というのは、「他人に殺されたくない」というのと同じである。殺すには殺される人がいなければならぬのと同時に、殺される人がいなければ殺人事件は起こらない。「人を殺してはならない」という倫理命題を否定するならば、同じように行動する他者によって自分が殺されることを倫理的に拒否する根拠が失われる。倫理は相手がある命題であり、他者への言及は常に自己言及に直結する。「人を殺してはならない」という命題に究極的な根拠はないのだが、社会学的に考えるならば納得できるわけである。

このように考えてくるならば、倫理、あるいは倫理学が強度に自己言及的な知の営みであることが見えてくる。和辻の議論に戻るならば、「人間（じんかん）」の学である倫理学は自己言及によって常に展開していかざるをえない。なぜならば、倫理の問題は常に他者とやりとりしている自己に終始しているからである。このことは逆に考えればすぐわかる。たとえば、自分に対してなんらかの訴えか

けをしてくる他者を一切想定しない「倫理」などというのが考えられるだろうか。いうならば「独りよがりの倫理」、あるいは「自己満足の倫理」である。そんなものが成り立ちえないことは当然だろう。倫理はいかなる場合でも、他者と自己との相関関係でしか成り立たないはずである。そもそも他者が介在しない倫理、他者が自己に向かってなんらかの要求をしてこない倫理などありえないからである。この意味で和辻が「倫理」の語義について「倫」を「なにかま」として説明していることは自然である（和辻哲郎、同書一〇頁）。

「なにかま」は確かに自己言及に最も近い関係にある人々だからである。いまここで出会っている人々との関係は、人間（じんかん）の関係であり、日々刻々に移り変わる自己言及なのである。本稿でいったん社会学の視点から離れて「倫理」について考える中で、何よりも大きな収穫は、倫理や倫理学がもつ高度に、そして強度に自己言及的な性格である。社会学者が社会生活に不適合でも「だから他者の視点で社会を見ることができないのだ」と切り返すことができるが、倫理的でない（不道徳な）生活を送る倫理学者が反論することはそれよりも難しいと思われるからである。

9 思想を語る方法

ただし、自己言及性の問題は難しい問題を含んでいる。倫理が自己言及性から逃れられないのは確かであるとしても、近代科学が依拠する倫理学は自己言及命題を排除するからである。近代科学の前提の下で、「研究」というのは、「他者」についてもでなければならぬ。古代ギリシアの時代からよく知られた「私は嘘をついてい

る」という自己言及命題は、検証不可能であるという点で、学問の知から排除されてきた。自己言及する「嘘」は反証不可能だからである⁵。とりわけ近代科学は自己言及性を徹底的に排除することで、それ自身の確実性を確保してきたとすらいえる。

しかし、その一方で、倫理に代表されるように、人は自己言及性から逃れることはできない。そもそも、「思想」と呼ばれる営為は、自分自身についての省察に発し、回帰する。自らに無関係で、縁遠い問題について、考えることは難しい。そんな問題に、人が関心をいだくことなどありえるのだろうか。このことは「社会」と呼ばれてきた領域についてはなおさらである。日本社会で、多くの社会学者が「日本」の問題を熱心に論じるのは、彼らが自分自身を「日本人」であると認識しているからではないだろうか。つまり「自分(たち)の問題」として考えているからである。もちろん、これは世界中のどこの社会にも当てはまるだろう。

ところが、日本の社会学者たちは、近代科学の流儀に従って、自分自身を度外視して「日本社会」について論じようとする。もつと正確にいえば、度外視して論じているふりをする。それは舞台上深く関わっていないながら、自己の存在を無いものとして規定する「黒子」のような役回りである。しかし、黒子が自分の演じている芝居に対して無関係で、無関心であるなどということがありえるだろうか。むしろ、黒子こそが人一倍芝居の成功を願っているのではないか。

このように考えてくるならば、社会科学にとっての自己言及性は、最終的に排除するにせよ、真剣に考える価値がある問題である。つ

まり、自分のことは度外視して論じていながら、論じること自体はまさに自分自身の関心に終始しているのである。あるいは、自分自身に終始——自己言及——しながら、論じている自分は議論に登場しない。端的にいえば、「研究」は自己言及を排除し、「思想」は自己言及に終始する。人は、自己言及によって「思想」を作り出しながら、同時に自己言及を排除することで「研究」してきた。しかし、基盤にある思想なくして研究などありえない。このことは思想や哲学に興味がない人々ですら例外でなく、むしろ一層強く思想に拘束されているとすらいえる。「民主主義」を問う政治学者も、「経済発展」を追求する経済学者も、「法の支配」を強調する法学者も、結局のところは、自分(たち)が生活している社会の民主主義や経済発展や法秩序に回帰して思考しているのではないだろうか。もちろん日本の多くの社会学者が問うのは日本社会である。

自分自身について問うていながら、あたかも他人について客観的に論じているように表現する。まさにこれが修辭法(レトリック)の役割である。「ものは言い様」、あたかも無関係な他者について書いているふりをしながら、実際には自分と自分たちの利益を当然のこととして追い求めている。公平な視点で論じているようにみせながら、実際には特定の利害を弁護し、正当化している。

もちろん修辭法(レトリック)は、自分が信じる道徳や倫理を他の人々に広めるための手立てでもあるし、教師が生徒を教育する方法でもある。宗教家が信者に向かって教えを広めるのにも用いられる。しかし、社会学者とは異なつて、宗教家や教師や倫理を説く人々は、自己言及性を排除しない。宗教家が宗教の教理を説くの

は、自分がその宗教を信じているからである。自分が教える教育内容の意義を信じていない教師がすぐれた教育者であるとは思われない。当然だろう。

しかし、「思想」や「哲学」を論じる議論は、しばしば自己言及性を排除する視点から論じる修辞法を用いてきた。「思想」や「哲学」の問題は、自身がそれを信奉するか、あるいは反対に否定したいと考える場合でなければ、論じる必要などないだろう。無視すれば、論じなければ、それまでである。なぜなのか。

この問題は、おそらく方法論をめぐる重要な課題につながっている。それは、ひどくおおよっぱに言えば、「研究」と「思想」をめぐる緊張関係と呼ぶことができる。現代の知的世界には一つの暗黙の約束事がある。それは、「思想」にあっても「研究」という形で論じなければならぬという約束である。近代ヨーロッパを代表する哲学者たちも、多くは「研究」という形で自分の思想を表現しようとしてきた。そして研究という形の思想が多く蓄積されてくると、今度は、研究という形の思想をさらに研究する人々が増えてくる。いうならば研究の研究である。よく名の知られた思想家の著作を研究する場合はなおさらで、研究の研究の研究……といった形で議論が積み重なっている。こうして多くの人々は、思想家や哲学者であると同時に、「研究者」として哲学書や思想書に取り組むことになっている。

興味をそそののは、その場合に根拠とされるのは、特定の思想家が書いたテキストであり、テキストに書かれている「思想」には根

拠が問われないことである。誰か名の知られた思想家がそう書いていれば、「研究」にあつては、それが根拠になってしまう。「實在」の問題を問う哲学者たちですら、知名人の著作は客観的な実在として無条件に容認してしまうのである。この結果、「思想」をめぐる探求の多くがテキスト研究という形を取ることになる。

すると、多くの研究者は過去の名を知られた思想家の中から、自分の思想に最も近い人物を探し出して、その人物の思想を探求するという形で自分の思想を展開するという屈折した手続きを経るようになってきた。それは、いうならば自己言及を排除した近代科学の方法（実証主義）と、自ら思想家であろうと思索する知識人の間の妥協の産物なのである。自分が思索していないふりをしながら、過去の偉大な思想家に仮託して自分の思考を語るのである。

ただし、このような手続きをつづけていると、次第に、すべてはすでに過去に成し遂げられてしまっており、後続の人々は大きく付け加えることなどないのだという考えが普及していくようになる。「研究」の対象になる知名人は、ほとんどの場合過去の人物だからである。哲学史や思想史の知識が蓄積されると、後続の人々は歴史に圧迫されるようになる。

最も偉大な例外は、おそらくニーチェであろう。ニーチェはあまりにも多く蓄積された過去の知識——「歴史」——が人間の生を弱体化する現象を告発した。ニーチェの論文「生に対する歴史の利害」（二八七四年）の主題がこれである⁶。それは言い換えれば、思想家であるよりもはるかに思想家である人々への批判であった。「思想」のすべてはすでになされたものであり、やるべきことなどないもの

いと考えてしまう傾向こそが、思想の貧困をもたらしている。ニーチェはこう考えた。

和辻哲郎の最初の著書が一九一三年の『ニーチェ研究』であるのは意味深い。それは題名にあるように研究書なのだが、和辻は「研究」を介して独自の思想を探求することを選んだ。現に和辻は多くの思想史研究を行っており、一九一五年には『ゼエレン・キエルケゴール』を発表している。間に有名な『古寺巡礼』(一九一九年)をはさんで、一九二六年に発表されるのが『日本精神史研究』であり、同年にキリスト教思想を扱った『原始基督教の文化史的意義』が出ており、翌一九二七年には仏教思想を論じた『原始仏教の実践哲学』が発表される。一九三四年は、『人間の学としての倫理学』の年である。つづく一九三五年は、『風土 人間学的考察』の年であり、また『続日本精神史研究』や『カント 実践理性批判 大思想文庫18』の年でもある。そして、一九三七年には、和辻の主著と目される『倫理学』が発表され始める。

和辻哲郎の著述活動は、「研究」を正面に据えながら、同時に「思想」をも構築していくという、いうならば二正面作戦の典型とみなすことができる。和辻が最初の著作で取り組んだニーチェは古典文献学者として出発しながら、早々に研究生活を投げ出して、思想家として生きて行くことを選んだが、和辻の場合はニーチェやキルケゴール、日本思想史や仏教思想、キリスト教思想を研究するなかで、「倫理学」も建設していった。

本稿にとって何よりも興味深いのは、両者を両立させるために和辻がとった方策である。この人は、「倫理学」を学説史(研究)の用

語を使いながら、思想として建設しようとした。『人間の学としての倫理学』の過半の頁が学説史に費やされているのはこのためである。もちろんここで何よりも興味をそそのめるのは、学説史研究から当人の「倫理学」がどのように登場してくるのかということである。この本の学説史研究からなる前半部分を、ひどく単純化していえば、アリストテレスやカントに見られた「倫理」が、ヘーゲルの「人倫の学」において一つの極点に達し、それがフョイエルバッハを経てマルクスの「人間存在」に向かったのだという説明である。和辻はマルクスが一八四五年に書いたメモ「フョイエルバッハに関するテーゼ」を引用する。

「フョイエルバッハをも含めて在来の唯物論の主要欠陥は、対象、現実、感性が、客観という形式で、あるいは直観の形式の下に把握せられ、人の感性的活動、すなわち実践として把握せられざることである。すなわち主体的に把握せられざることである」(和辻、同書一六七頁)

唯物論者フョイエルバッハは人間社会を自然界のモノとして眺めていたにすぎないが、マルクスはそれを人間(じんかん)の実践として捉え直したのだというわけである。フョイエルバッハが「客体(客観 objektiv)」として考えたことを、マルクスは「主体(主観 subjektiv)」として考えたともいえる。モノ(客体 Objekt)ではなくて、行為者の主体性(主観性 Subjekt)として考えることで、マルクスは「人間存在」の学に行き着いた。

「ところで人を感性的活動として主体的に把握し、それを社会的連関の中に置くということは、とりもなおさず「人」を「人間」として把握することである。「人の本質が社会関係の総体」であり、「あ

らゆる社会的な生活が本質上実践である」(テーゼ六、八)ならば、かかる「人」は実践的行為連関としての「人間」以外のものであることはできぬ。しかばマルクスは、「人」を自然対象とする唯物論を斥け、活動実践としての「人間」の主体的存在を強調したのである。マルクスにおける社会の強調は、人を主体的人間に転ずることにはかならない。」(和辻、同書一六七―一六八頁)

なによりも興味をそそるのは、和辻の考えでは、「人間」という論点に行き着いたのは、マルクスであり、和辻の「倫理学」はマルクスの議論をさらに展開するものなのだというのである。和辻によると、マルクスはヘーゲルの「人倫」から出発して「社会」の学、具体的には経済学へ向かった。これに対して、和辻はこれを再び「人倫の体系」に引き戻すことを意図するのである。その際に和辻が手がかりにするのが、「有」をめぐる展開してきた西洋の思想ではなくて、「無」を全面に掲げる西田哲学なのである。

本稿では先に、和辻が「社会学」を客観的で静的な対象を扱う学であるとし、これに対して「倫理学」は「人間(じんかん)」の動態を主題化すると考えていることを指摘してきた。この本が刊行された一九三四年の時点の社会学は、ハーバート・スペンサーの社会進化論の圧倒的な影響下にあった。もちろんその後の展開にあっても、実証主義(自然科学主義)な立場による客観主義的な方法は優勢でありつつづけているので、和辻の理解が間違っているとはいえない。

これに対して、和辻は西田の「無」を手がかりとして「人倫の体系」を再構成しようというのである。「人倫の体系」の学である倫理学は、和辻にとって、動的な知の営みでなくてはならない。和辻の

用いている方法を和辻自身の議論に当てはめていうならば、この人は古代ギリシアからヘーゲル、マルクスにいたる思想史(学説史)を振り返りながら、終始自分自身の関心から論じている。和辻がマルクスについて論じるというのは、和辻とマルクスという二人の人の「人間」について問うことであり、(マルクスの側から和辻に問うことはないにせよ)和辻がマルクスの「フョイエルバッハに関するテーゼ」を読み込むことによって、「活動実践としての「人間」の主体的存在を強調」しようとするのである。面白いのは、過去の思想史(学説史)の研究は、研究される対象が客観的で静的な対象として扱われるのに対し、研究する側は動的な主体(主観)として自在に活動できることである。一九世紀の人物であるヘーゲルやマルクスは二〇世紀の和辻に何も言っていないが、逆は自由だからである。議論を元に戻すと、過去の思想家のテキストに託して自説を語る、あるいは自説にあった過去の人物のテキストを探し出すというのはどういうことなのか。これには優れた人物によって自分の思考を導いてもらうという利点がある反面、過去の人物の権威に結びついた特定の見解をいつまでも固定するという側面もある。さらにいえば、過去の権威を利用して卑近な価値観を大げさに語るとい場合もある。卑近な次元に過去の偉大な人物を押し込めてしまうともいえる。すぐれた人物による著作を、しばしば大勢の人々の思考水準に貶める作用を果たす。そして、どんどん積み重なっていく二次文献が、それぞれに流派を成して「……流の読み」を習得することの方が、元の著者のテキストを読むより重要になってしまふ。理由は簡単で、原著者はおおむねすでに没した人なので何も言わないからで

ある。

もちろん一九六〇年に没した和辻哲郎の著書を論じている本稿も、この問題から逃れることはできない。自己言及性の問題を取り上げてしまった議論は、自己言及から逃れられないからである。現に和辻のテキストをどのように読もうとも、原著者はなにも言っていない。ヘーゲルやマルクスが和辻に対して何も言っていないのと同じである。ここに「客観性」を旨とする実証主義と思想史が結合する糸口がある。いまここに存在する古典のテキストだけを「他者」として一方的に取扱う視点である。

しかし、この種の実証主義は問い直されなければならない。物言わぬ対象に一方的に語りかける「対話」は、結局単なる自分(たち)の自己満足なのではないか。この問題は何度強調してもしすぎることはないほど重要である。特定の流派の人々が、互いに勝手に共有し合っている「現実感」を、流派の外部の人間が共有する必要はないなどということはありえない。そんな理由はないはずである。

自己言及性を踏まえた上で言えば、過去の著者のテキストを熟読する意義は、その人物が考えていた過程をなぞること、後年の解釈者たちや祖述者たちが注目することのなかった思考を自分自身の問題として再発見することである。このことは、本稿で先に述べたように一九三〇年代の著者たちの水準に迫いつくことを意図する場合、さらに特別な意味をもつ。騒々しいだけの「戦後」が忘れられ、一九三〇年代の日本の著者たちが到達していた水準を回復することは、それほど困難なことではない。理由は簡単で、途中の展開が抜けているからである。一九世紀末のニーチェは積み重なった先人の

価値の重荷を罵ったが、二一世紀の日本にあつては比較的气楽な状況に恵まれている。直近の先人の重みが多くないからである。たとえば、「戦後」の日本のメディア知識人が書いた文献には読む価値が少ない。このため、後続の人々は「戦後」をかなり無視して、それ以前の和辻哲郎に直接対面することができるからである。

(つづく)

1 日本語のカタカナ語で、「レトリック(修辞法)」が「トリック(詐術)」と似ており、しばしば混同されているという事情もある。

2 「メディア知識人」については、以下の拙稿を参照されたい。犬飼裕一「清水幾太郎 忘れられた人気者の社会学 竹内洋『メディアと知識人清水幾太郎の覇権と忘却』(中央公論新社2012年)を手がかりに、『北海学園大学学園論集』、一五五号、二〇一三年。

3 社会学の歴史を振り返ると、エミール・デュルケームが教育学者でもあったことは深い意味をもつ。むしろデュルケームの大学人としての本業は教育学であり、教育学者であつたデュルケームが「社会学」という事業を新たに開発したというべきである。たとえば、デュルケームが晩年の『道徳教育論』において次のように書いているのは、有名な『自殺論』(一八九七年)よりもかなり後のことなのである。

「私は、教育学者として、この道徳教育の講義を始めようとしているのであるから、冒頭において、教育学とは何であるかを規定しておく必要があると考える。まずはじめに、教育学は科学ではない、ということをおきたい。それは、教育の科学が成立不可能だという意味ではない。教育学が教育の科学とは異なるものだ、ということをおきたいからである。この区別は大事である。というのは、教育学の理論は、固有な意味での科学的研究に適用される方法的基準によって、評価すべきものではないからである。価値は何にもまして、可能な限りの慎重さによる研究を必要とし、かつ、特

定の時間の枠によつては制約されないものである。しかし、教育学は、こうした忍耐強さをもちえない。教育学は瞬時もゆるがせにできない緊迫した生活の必要にこたえなければならぬのである。」

(エミール・デュルケム『道徳教育論』、麻生誠・山村健訳、講談社学術文庫、二〇一〇年、四四頁)

「社会学」を厳密な科学として成立させることに前半生を費やしたデュルケムが、パリ大学に移ってから後半生を、道徳や社会規範の問題や共同体の価値といった問題に費やしたのは興味をそそる問題である。重要なのは、当人が科学一般の課題と教育学の課題を明らかに区別していたことである。

4 和辻哲郎の倫理学に自己言及性の問題を問うことは、宮川敬之が主に禅思想の方向からの検討で論じていたことに最近気づくことになった。「やはり」と実感するとともに、先行者に敬意を払って本稿の続編でさらに検討したいと思っている。ここでは書名を挙げるに留めることにする。宮川敬之『和辻哲郎——人格から問柄へ』、講談社、二〇〇八年、二二三頁以下。

5 仮に、「私は嘘をついている」という命題が真であるならば、命題自体が「嘘(虚)」であるということになってしまう。しかし、命題自体が嘘であるならば、「私は嘘をついている」というのは嘘なので、「私は真実を言っている」という意味になるのだが、実際には、当人は「私は嘘をついている」と言っている。ここにおいて、「嘘」と「真実」は無限に循環していくことになる。結局、話者は「嘘」と「真実」のどちらを言明しているのか不明ということになってしまうのである。

6 ニーチェの議論はしばしば歴史主義への批判として参照されるが、実際には「過去の人々の記憶を過度にため込んでしまい、そのために身動きができなくなってしまった現代人」を批判するという意図に基づいている。最も手近なテキストは、『ニーチェ全集4 反時代的考察』、小倉志祥訳、ちくま学芸文庫、一九九三年である。関連して、拙著『マックス・ウェーバーにおける歴史科学の展開』、ミネルヴァ書房、二〇〇七年、一五三頁以下参照。

7 マルクスの原文を引用しておく。

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus - den Feuerbachschen mit eingerechnet - ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als menschliche sinnliche Thätigkeit, Praxis, nicht subjektiv.

8 本稿2、七頁参照。

9 たとえば「和辻倫理学」についての例を一つ挙げておけば十分だろう。和辻哲郎に教えを受けた哲学者の湯浅泰雄は、和辻を論じた有名な評伝で次のように評している。

「このように和辻倫理学では、常に全体が個人に優先し、個人は一定の間柄におけるペルソナを与えられているだけである。このような彼の考え方は、戦後の進歩的傾向のつよい知識人社会から、しばしば保守主義的という批判を受けてきた。進歩派的見方からいえば、家とか国家の古い全体性の権威を否定し、個人の権利を主張するのが近代人のあり方であるからである。ただし保守主義を否定するかどうかはさしあたり価値判断の問題であるから、保守的倫理学を好む人がいても学問的に誤っているとはいえない。ここでは、そういう価値判断には立ち入らない。」(湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』、ミネルヴァ書房、一九八一年、一二七三頁)

本稿のここまでの議論に付き合っていただいた読者ならば、多くの言葉を書きやなくとも問題の在処が分かっていただけだろう。湯浅は「和辻倫理学」について事実誤認をしているわけではない。しかし、簡単にいえば、「個人に対する全体の優先」「保守主義」、対、「個人の自由」「進歩主義」という図式に当てはまらない要素をばつさり切り落として、そこから和辻の議論を論評している。まさにこれが「戦後」の特徴であり、この時代全体を覆う不毛さの原因でもある。湯浅は「ここでは、そういう価値判断には立ち入らない」と言っているのだが、実際には上記のような対立図式に行き着かざるをえない形で「和辻倫理学」を理解している。他方で、対立関係にある「個人」と「全体」という概念がいかなるものなのか、あるいは、「個人」とはいったい何なのかといったもつと重要な問題は問わない。結局、一九世紀風の個

人主義と全体(集合)主義の対立や、「進歩」と「保守」の対立に先祖返りしてしまっており、和辻の本来の議論に到達できていないのである。

10 西田幾多郎が強調した「無」の思想を継承する和辻哲郎の「倫理学」が、自己言及の問題に行き着くことは意味深い。このことは、西田と同じ年一八七〇年に生まれた鈴木大拙が和辻の死後、一九六一年に雑誌『心』に書いた次の言葉を思い起こさせる。この雑誌は、和辻も同人であった。

「東洋の人は、すべて何ごとを考えるにして、生活そのものから、離れぬようにしている。生活そのものに、直接にあまり役立たぬ物事には、大した関心をもたぬのである。そうして、その生活というのは、いわゆる生活の物質的向上ではなくて、靈性的方面の向上である。」(鈴木大拙「東洋「哲学」について」、一九六一年、鈴木大拙『新編 東洋的な見方』、上田閑照編、岩波文庫、一九九七年、二九頁)

「哲学の上にもまた同様なことがいわれうる。東洋では靈性的生活を離れた思索に重きをおかぬのである。いわゆる言葉の上の思索では何の役にも立たぬ、という。それで東洋では、西洋の意味での哲学は発達しなかった。が、外に向かわぬ、もっぱら内へのみ向けられた靈性的面の思索にいたりては、東洋の方が、はるかに進んでいる。」(鈴木、同書、三一頁)

一方には、自己言及を排除して「言葉の上の思索」に特化した西洋と、他方には、自己言及性から離れることがなかった、むしろ自己言及にこそ思索の意義を見いだした東洋の違いがここで浮彫になっている。九〇歳を迎えた鈴木は、「戦後」の真っ直中において年来の自分自身の探求を振り返っているのである。

振り返って考えると、和辻哲郎に自己言及性を問うことは、西田や鈴木が問い始めた東洋の思惟の復権を論じることでもある。それは、西洋の思惟が一つの約束事によって実現した知の大事業とは別の可能性を問うことなのである。一つの約束事とは、自己言及を排除することによって、主体と客体を区別することである。西洋は古代ギリシア

においてすでにこの考えに行き着き、これを徹底的に展開したのがデカルト以来の近代科学である。研究者(主体)が研究対象(客体)を一方的に研究するという近代科学の基本原理は、偉大な成功をもたらした。西田や鈴木や和辻がそれぞれの形で問い直そうとするのが、まさにこの原理である。簡単にいえば、東洋には、主体と客体をアブリオリな形で区別するという伝統がない。人が思考することは東洋では自己言及することであり、特定の哲理について考えるということは、自己の生について省察することである。東洋には自己を離れた「哲学」という考えは、西洋と出会うまでなかったのである。そして、このことは東洋にあった巨大な知の構築物としての「哲学」が成立しなかったこの原因となった。東洋人は、紙の上(言語上)の知よりも、自分自身がいかによく生きるのかを考えようとしたからである。