

(244) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』『倫理学』

著者和辻哲郎(1889-)は兵庫県の生れ。東大哲学科を卒業し、京都大学教授、東京大学教授等を歴任、現在は学士院会員、日本倫理学会長としてわが倫理学界を指導する立場にいる。著書は主著『倫理学』のほか、『日本古代文化』『原始仏教の実践哲学』『風土』『鎖国』『日未倫理思想史』『日本芸術史研究』等三十余种にのぼる。著者の倫理学は「人間の学としての倫理学」として堤唱されているが、この試みは昭和六年の岩波哲学講座中の「倫理学」においてまず展開され、ついで昭和九年の岩波全書『人間の学としての倫理学』において新らしく考えなおされ、新しい組立によって叙述しなおされた。そうしてここに確立された立場に立って人間存在の理法たる倫理を体系的に叙述したものが、昭和十二年の『倫理学』上巻、昭和十七年の『倫理学』中巻、昭和二十四年の『倫理学』下巻である。かくして完成された倫理学の体系は、わが学界において前人未踏の偉業であるばかりでなく、世界の学界においても稀有のものとおもわれる。では「人間の学としての倫理学」とはどのようなものか。それは **Ethics** の訳語としての「倫理学」とはどう違うのか。

西洋で初めて書かれた体系的な **Ethics** といえばアリストテレスの『ニコマコス倫理学』であるが、この書においてアリストテレスがこころざしたのは **politike** であったとされる。パネット(J. Burnet: *The Ethics of Aristotle*)によれば、この **politike** と区別して **ethike** を一つの学として立てるといような考えは彼の著書のどこにも見出されない。アリストテレスはただ一つの **politike** を書いたのであって、これを **Ethica** と **politica** との二つの書に分けたのは後人のいわば勝手なしわざであった。アリストテレスはこの **Ethica** といわれる部分において、人にとって善(よきこと)がいかんにして実現せられるかを問う。その答は統治によって性格が作り出され、性格によって人の善をなす活動が可能になる、ということである。**Politica** はこれを受けて統治や国家の制度のことを議論する。この全体がアリストテレスにとっては **politike** なので、アリストテレス自身は前半を **ethike** と呼ばないと同様に後半を **politike** と呼んでいない。つまりアリストテレスにおいては、**politics** に対立した **Ethics** は存在しないわけである。しかのみならず、**politica** より引き離れた **Ethica** が一つの独立した学問たり得るとは考えていないようである。アリストテレスはそのことを『ニコマコス倫理学』の末尾に近く明らかにことわっている。すなわち彼がここに研究するのは、個人および社会組織(国制)の両面から考究して初めて完成する「人間的なことがらに関する哲学」である。

しかるに後人は、このアリストテレスの意向に反して **Ethica** より **politica** を引き離し、それがあたかも一個の独立した学であるかのごとく見なし、これを模範として **Ethics** なる学問を作った。そうしてこの意味における **Ethics** が横行して、いままですこしも怪しまれなかったわけであるが、では「人間的なことがらに関する哲学」を目ざす **politike** から **politica** を引きはなした後のこの **Ethica** はどのような哲学となるのであろうか。それは「人間的なことがらに関する哲学」に対して「^{ひと}人的なことがらに関する哲学」とでも呼ばれてよいかも知れない。というのは、**Ethica** は個人の視点から人の善を考察するからである。

しかし人の善は、個人の視点からのみ考察されて十分であらうか。倫理を個人意識のみの問題として取りあつかうのは正しいであらうか。倫理を個人意識だけの問題として取りあつかう立場は、近世に栄えた個人主義的人間観にもとづく立場である。この人間観は、人間存在の一つの契機たる個人を抜き出してこれを人間全体に代らせようとする。そこにこの立場の掩われぬ抽象性が看破されなくてはならぬ。人間存在の契機としては、個人のほかにまた社会が看却さるべきではない。このことは近世の個人主義的人生観の源頭をなしたデカルトについてもいえる。周知のとおりデカルトは、一切を疑って最後に唯一の確実なるものとして「疑う我」を突きだした。「我思う故に我在り」——これが哲学の確乎不動の根本真理だとデカルトはいうのである。かくして他我は、デカルトによれば、この自我によって認識せられるものにすぎなかった。そうしてこれが、彼以後こんにちまでわれわれの哲学的常識になっているものである。がわれわれは、この常識がいかんにして作られたものであったかを反省してみなくてはならぬ。『省察録』によれば、デカルトはなにが

この世において確実であるかという問を世間の煩らいから放たれた孤独な隠居の生活において始めた。そうしてこの思索の時期に交友から遠ざかるため十三度も住居を変えたといわれる。かく孤独に身をおいて自我と対象とを対立せしめ、そのいずれが確実であるかを問うのが彼の問の立場であった。この立場は、いうまでもなく人工的抽象的に作られた観照の立場で、具体的立場ではない。この具体的立場を捨てて人工的抽象的立場に立てこもろうとするとところにデカルトの誤謬が生まれる。

第一に、もし自我のみが確実であって他人はただ判断に媒介せられてのみ有るのであるならば、もともと世間の煩らいからの離脱というごときことは必要でない。総じて世間の煩らいが成りたつはずもない。疑う我が確実となる前に他人とのあいだの (p.246) 愛や憎が現実的であり確実であればこそ、世間の煩いがあるのである。換言すれば、観照の立場にさきだつてすでに実践的連関の立場がある。

第二に、デカルトの問は学問において確実なものを探究するのであるから、したがって自我以外の一切が疑われる場合にも学者のあいだに存する共同の学問は疑われていないわけである。たとい彼の方法的懷疑がまったく新しい思想であるとしても、それは歴史的社会的に学者のあいだの問として発生したのであって、我のみの立場から出たのではない。そうなら我が確実である前に、なにが確実であるかを問うような学者の間柄が確実でなくてはならない。したがって学者としての他人、学者仲間などが「我有り」の前提となっている。

このようにしてわれわれは、我疑うの根底にすでに人間の問の存することを認めざるを得ない。我は単に我ではなくして、同時に人間である。我の意識は単に我の意識ではなくして、同時に共同的意識である。言葉の現象はそれを明白に示している。我が疑いを言葉によって形づけたとき、その疑いはすでに共同の疑いである。だからわれわれは自我を出発点とせずして、自我の複数を出発点としなくてはならぬ。以上のように社会から引きはなした孤立的個人を考えるのは、抽象的作為的な立場である。したがって倫理を個人意識だけの問題として取りあつかうのも、抽象的作為的たるを免れないのである。

それではどうすれば倫理を具体性において考察し得るであろうか。この要求に応じ得るものが、著者によれば、「人の学問としての倫理学」なのである。ここに人間というのは、単なる個人でも単なる社会でもない、個人と社会との弁証法的統一としての人間である。

倫理問題の場所は孤立的個人の意識にではなくして、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、行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことはできない。しかもわれわれは、このことを最も手近に「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。

倫理という概念は、倫理という言葉によって言いあらわされている。すなわち倫理は「倫」と「理」の二語より成るが、この二語によって人間の共同存在をそれとしてあらしめる秩序・道が意味されている。というのは、まず倫という漢語は元来「なかま」を意味する。この意味は精力絶倫というごとき用法においていまなお生きている。ところで「なかま」とは、単に人の複数、一定の人々の関係体系としての団体を意味するのではない。それとともに、この団体によって規定せられる個々の人々が意味せられる。日本語のなかまに「仲間」という漢字があてはめられることによって明らかなおおりに、なかまは一面において人々の仲であり間でありつつ、しかも他面においてかかる仲や間における人々なのである。このことは倫においても同様であって、そこから倫の最も重大な用法が発見して来る。シナの古代においては、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友などが「人の大倫」であった。すなわち最も重要な「なかま」であった。父子関係は倫である一つの「なかま」である。ところで父と子とが別々にまずあって、それが後に関係を作るというわけではない。この関係の中で初めて父は父としての、子は子としての資格を得るのである。すなわち、彼らは「一人のなかま」であることにより、父となり子となる。しかしなにゆえに甲の「なかま」がそのなかまの一人一人を父および子として規定するのに対し、乙の「なかま」はそれを友人として規定するのであろうか。それは「なかま」が一定の連関の仕方のほかならぬからで

ある。したがって「倫」は「なかま」を意味するとともに、また人間存在における一定の行為的連関の仕方をも意味する。そこからして倫は、人間存在における「きまり」「かた」すなわち「秩序」を意味することになる。それが人間の道と考えられるものである。

倫と結合せられている「理」という言葉は「ことわり」「すじ道」を意味し、主として右のごとき行為の仕方、秩序を強めて言いあらわすために付加せられた。で、けっきよく、倫理は人間の共同的存在をそれとあらしめるところの秩序、道にほかならぬわけである。言いかえれば、倫理とは社会存在の理法である。

以上のごとく倫理という言葉は、倫理が個人意識の問題ではなく、人と人との間柄の問題であることを示している。してみれば倫理学とは、いわゆる **Private Ethics** の訳語としてよりは **politike** の訳語として適切だったわけである。人間の学としての倫理学が目ざすものは、そのような **politike** としての倫理学にほかならぬが、かかる倫理学の構想はカントも内容的には『這徳形而上学の基礎』においてすでに実現していたといえる。で別に異を樹てるものでなく、ただ **politica** より引きはなされ **politica** とは対立する近代のいわゆる **Ethica** と区別しようとするものにすぎぬ——かく著者はことわっている。

が、倫理学を人間の学として明確な自覚にもたらし、それを体系的に叙述したのは『人間の学としての倫理学』および『倫理学』に始まる。それによれば、倫理とは人と人との間柄を成立せしめる所以の理法であるが、これは一面において個人にその否定を要求して全体に還帰せしめるとともに、他面この全体をも否定するところの否定の否定であり、限りなく実現せられ行くべき空の空である。この意味において著者の倫理学原理は、かなり仏教的色彩をもつところの弁証法の様相を呈している。そうして倫理は主体間の理法であるが、諸文化において客体的に表現せられるから、表現の理解と解釈とを通じて倫理の体験と実践とは拡充深化せられ得る。ここに著者の倫理学的方法は解釈学的方法となる。『ホメロース批判』の序言において、著者はそれを解釈学的現象学と説明し、ヴィラモーヴィッツ・メレンドルフやキルバート・マレーらによって代表されるヨーロッパの古典フィロロギーのやり方から影響された旨を告白している。そのような由来をもつ原理と方法とが著者の倫理学体系には整然と貫ぬかれているが、その内容は家族、親族、地縁共同体、文化共同体、国家という諸人倫組織に関するものとして広汎多岐にわたり、また国民道徳は世界史の哲学的考察によ(248)って裏付けられてすこぶる精彩ある理論づけを与えられている。<古川哲史>

『倫理学名著百選』(p.244-248)