

『和辻哲郎全集第9巻』の解説の内、「人間の学としての倫理学」に関するもの

## 解 説

金 子 武 蔵

この巻に収めた三篇について、外面的なことをいうと、次のごとくである。

一、『人間の学としての倫理学』は、昭和九年三月に岩波全書 19 として公刊せられ、版を重ねて今日に及んでいる(三十六年三十四刷)ものであるが、しかし昭和六年に岩波講座『哲学』のうちに収められた『倫理学』の改作である。

二、『カント実践理性批判』は、昭和十年十月に岩波書店の大思想文庫 18 として公刊せられたものである。

三、『人格と人類性』は、昭和十三年十一月に岩波書店から公刊せられた論文集であるが、個々の論文についていうと、左のごとくである。

第一論文のうち、一と二とは、昭和六年四月に京都哲学会の機関雑誌『哲学研究』に、五までは七年一月に同じ雑誌に発表せられたものであり(この雑誌のばあい、題は「カントにおける『人格』と、『人間性』」である)、そうして九までは論文集刊行の年に書き加えられたものである。なお一から五までに見出しのつけられたのは、この加筆のときのことである。

第二論文は、昭和十年二月に雑誌『思想』に発表せられたものである。

第三論文は、昭和八年八月に、岩波講座『教育科学』の第二十冊に「現象学派的倫理学」と題して発表せられたものであるが、題は論文集に収録されるにあたり、「実質的価値倫理学の構想」と改められた。

第四論文は、昭和九年十月に、雑誌『思想』に発表せられたものである。

第五論文は、昭和六年四月に、朝永博士還暦記念論文集に寄稿せられたものである。

先生の体系が成立を見たのは、『倫理学 上巻』の公刊せられた昭和十二年である。それでのこの巻に収めた三篇は、ごく一部を——第二篇第一論文の六から九までを——除けば、体系形成時代の産物であることになる。

先生は最初実存哲学の研究によって学界にディビュされたが、大正五年の頃からはそれに日本文化の研究が加わり、十年の頃からはさらにその上に原始的なるものの探究が加わって、すでに大正の末には思想の体系化が醸成せられる気運ができていたが、このさい、醗酵素となったものは、昭和二年二月から三年七月までの外遊であった。外遊は先生に数々のものを与えたが、なかんずく特筆すべきは、風土論の構想である。ところで風土論はのちに人間存在の歴史的風土的構造として倫理学体系のうちに摂取せられるものであり、またその構想の成立には、外遊にさいしての観察とならんで、昭和二年の初夏、ベルリンでひもといたハイデガーの『存在と時間』の感化が重大なファクターをなし、そうしてこのハイデガーは人間の学としての倫理学にも同様の影響を及ぼしているから、風土論の構想と人間の学としての倫理学のそれとはほぼ成立の時を同じうすると見て大過ないであろう。それで帰朝後の努力は、一方では風土論の形成に、他方では倫理学の形成に向かうことになる。前者に関する努力は、数々の部分的発表を介して、十年の『風土』となって結実するが、後者においてこれに応ずるものが九年三月の『人間の学としての倫理学』である。そうしてさらに想をねり深め広げることによって、十二年には、体系の基礎が確立することとなるのである。

この間において、先生の履歴にも記念すべき変化があった。六年にはたまたま藤井教授の逝去があつて、三月三十一日附をもって、先生は倫理学の主任教授に昇進したが、第二篇の第一論文の一と二とは、『哲学研究』の四月号に発表せられたものとして、教授としての門出を祝うものとなり、またそれにふさわしいものであった。そうして九年七月二十五日付をもって東大教授に転任を命ぜられたため三月の『人間の学としての倫理学』は、この新なるディビュを華やかに飾るものとなったのである。

## 一、「人間の学としての倫理学」

序によれば、これは、もと昭和六年に岩波講座『哲学』のうちに収められていた「倫理学」を「全体にわたって新しく考えなおし、また新しい組み立てによって叙述したものである。」これはおよそいかなることを意味しているであろうか、もし六年のものを旧篇、九年のものを新稿と呼ぶことが許されるとすれば、両者の関係はおよそいかなるものであろうか。が、新稿の目次を、左のごとき旧稿の目次と比較して見ると、およそのことは推察せられうる。

### 目 次

#### 第一章 人間の学としての倫理学

- 一 倫理学は自然の学ではなくして人間の学である
- 二 唯物史観に於ける人間観もこの人間と自然との区別を抹殺することは出来ぬ
- 三 人間の存在と自然の存在
- 四 観念論の立場に於ても倫理学は人間の学である
- 五 人間の概念の学
- 六 カントに於ける人間の学
- 七 アリストテレスの *politike*
- 八 「倫理学」の概念は既に右の如き人間の学の理念を示している

#### 第二章 「人間」「人間の存在」及び「人間の学」の意義

- 九 「人間」という日本語の意義
- 一〇 「巷間」或は「世の中」の意義
- 一一 「人間の存在」の意義
- 一二 「人間の学」の意義——(一)人間の問
- 一三 「人間の学」の意義——(二)人間の学に於て問うものと問われるものとは一である
- 一四 「人間の学」の意義——(三)人間の学に於て「問われていること」は人間が何かあることである

#### 第三章 人間の学としての倫理学の方法

- 一五 人間の存在への通路
- 一六 人間の存在はアプリアリである
- 一七 解釈学的方法

#### 附 註

いったい、先生の作はすべて、大学教育程度の素養をもっているものが丹念に読めばおのずと理解せられるほど、明快なものであって、しいて解説を必要とはしないのであるが、旧稿と新稿とを比較することによって、次の諸点に注意をうながすことは、理解の一助ともなりうるであろう。

第一は、唯物論と観念論との対立について態度を決定することがひとつの重要なモチーフであったということである。新稿の第一章では、倫理、人間、世間、存在という表現の意義が探究せられることにより、倫理学は人間の学として規定せられる。そこでヨーロッパにおけるその伝統の根源をさぐり、これをアリストテレスにおける「人間的なるものについての哲学」が所謂エティカとポリティカとを含むものであることに見出し、またこの伝統がカントにおける道德の形而上学が徳論と法論、即ちエティカとポリティカとを包括するものであることにおいても生きつづけていることが強調せられる。ところでカントにおける人間の学としての倫理学を発展させたものとして、コーヘンにおける人間の概念の学とヘーゲルにおける人倫の学とが展開せられるが、これらがいずれも観念論であること(六〇ページ、六二ページ、七二ページ、七三ページ、一〇九ページ)をまぬがれえないことを理由にして、フォイエルバハの人間学とマルクスの人間存在とに積極的意義が見いだされようとしている。

だからカント以後の伝統を展開するにあたり、観念論と唯物論との対立がこの展開を導くモチーフであるにも拘らず、新稿では、それは必ずしも顕著ではない。しかるに旧稿は、この対立についての態度をきめることから出発している。即ち第一章の一において、倫理学は自然の学ではなくして人間の学であること、人間はむしろ自然を離れてはありえないが、しかし自然が身体を介してそこから抽出せられうるような、また自然が自然として対象化せられうるような地盤であり、かかる意味における人間が倫理学の問題であることが提唱せられる。そこでかかる意味における人間が唯物史観における人間観によってもじっさい上は承認せられていることが強調せられる。すなわち意識が存在を規定するのではなく、存在が意識を決定するといわれるときの存在とは決して単なる自然としての存在ではなして、生産力と生産関係とからなる人間の社会的な存在だということである。この存在がただに経済面に即してではなく、全面的に展開せられるならば唯物史観も人間の学としての倫理学たらざるをえないが、むしろそれはいわゆる唯物論としての欠陥をまぬがれていないという理由で四において観念論に移り、その代表者としてコーヘンが取り上げられる。彼の倫理学によって個別性・数多性・総体性という人間の構造がはなはだ明確に展開せられた。ここにその功績がある。しかしこの倫理学は端的に人間の学ではなくして、人間の概念の学であるにすぎない。そこに観念論としての欠陥をまぬがれず、理論に偏し実践に徹しないうらみがあるというのである。

以上によって唯物論と観念論との対立について態度をきめることが出発点をなしているのは明らかである。唯物論か観念論かということは昭和初頭の哲学ジャーナリズムをにぎわしたテーマであり、また『面とペルソナ』所収の「学生検挙事件所感」(大正十五年十月)と「河上博士に答う」(十二月)との示すごとく、著者も身をもってこの問題に介入せざるをえなかったが、そのような状況の影響があったと見らるべきであろう。

唯物論と観念論との対立に関して態度をとるにあたり、著者は唯物論にも積極的意義を見出しているが、それは思惟に対する存在の優先によることであつた。倫理学は人間の学たるにとどまらず、人間存在の学なのである。この「思惟に対する存在の優先」ということは、著者が実存哲学と無縁ではないことを示しているが、これが注意をうながしたい第二の点である。

さてヘーゲルに反抗した諸哲学者のうち、存在の思惟に対する優先を主張したのは、フョイエルバハーマルクスのみにはかぎらない。キェルケゴールもまた同様である。最初ニイチェーキェルケゴールのいわゆる実存哲学の研究に出发し、しかもコンシステンシーを持することにおいて誠実であつた著者が人間の学としての倫理学に至って彼らから離れたのは、たしかに奇異な感を与える。著者のとるに至つた一種の共同主義が彼らの個人主義と到底両立しえないものになつたことは事実であるが、しかし思惟に対する存在の優先という実存哲学の基本的テーゼは、著者においてもいぜんとして維持せられているのである。しかもキェルケゴールが思惟に優先させた存在はザインではなくして、エキジステンツであり、ダーザインである。ザインならば、当然思惟の優先を認めざるをえぬことになるが、思惟をもって割りきることのできぬ人間のエキジステンツであり、ダーザインであるからこそ、存在の優先が主張せられるのである。このように存在を人間のエキジステンツ或はダーザインにかぎり、ただ人間をもって世界ないし状況と不離なるものとすることによって、かかる存在をあらゆる問題の地盤とすることは今日の実存哲学にひきつがれている。著者において、人間とは存在であり、存在とは人間であり、人間とは人間存在であるが、このさいの存在にあたるものはザインではなくして、エキジステンツであり、ザインにあたるものは有であつて存在ではないということが独自の語原学によって主張せられるのも、実存哲学的立場のとられていることを物語っている。

著者にとっては、要するにエティカとポリティカとを包括するアリストテレスにおける人間的なるものについての哲学、カントにおける徳論と法論とを包括する道徳の形而上学が倫理学である。だから倫理学はエシックス、即ち個人の性格(エートス)や性状や心情や判断(道徳的)や行為を問題にするものではない。しかるに明治中期にエシックスに訳語と

して倫理学という表現が当てられ、これが今日では一般に認められるに至っているが、これは次のことを意味している。即ち一方では、倫理学はたしかにエスニクスと考えられているのであるが、それを性格学などとは訳さず、しいて倫理学と訳したというのは、漠然とではあるにしても、それが道義の学とか人倫の道の学とかでなくてはならないことを暗に志向していたのである。ここに知らず知らずのうちに東洋の伝統が働いているのである。倫はナカマ、理はスジミチであるから、この伝統からすれば、倫理学は当然間柄的構造をもつ人間をしてまさに人間として存在することをえしめる理法の学たるべきである。だから倫理学をもって人間の学、人間存在の学とすることは、ヨーロッパにおけるアリストテレス—カントの伝統にも、東洋の伝統にもかなうことである。およそ以上のように考えて旧稿は、その第二章に移り、人間、世間、世の中、存在\*などの語義を解明しているが、これは新稿第一章の二、三、四とほぼ同じである。そこで倫理学の方法の特徴を規定することに移り、倫理学において問われているものは人間であり人間存在であるが、問うということそれ自身が間柄においてのみ成立しうることであり、人間の存在のしかたのひとつであるから、倫理学においては問うものと問われるものは一であり、ただ問うという存在のしかたの特殊性にしたがって、倫理学においては、すでに実践的には「がある」という形式において存在し、またおのれを了解している人間が何かであることとして限定せられるべきことを論じている。これは新稿第二章の一、二、一三、一四にあたるが、方法の特徴としてあげられる三項目は、旧稿の方が一層鮮明に示している(ただ三つの特徴は、方法論に関するものであるから、新稿がそれらを第二章の方法論に移したのは妥当である)。これが旧稿との比較によって注目をうながしたいと思う第三の点である。

\* これらについての論は、すでに昭和四年に『哲学研究』の二月号と四月号とに掲載された「日本語における存在の理解」という論文によって用意されていたことである。

第三章では、倫理学が人間の学であるところからしては、間柄については、統一—分離—結合というスジミチに即してすでに実践的な理解が成り立っているが、しかし人間の学であるところからしては、かかる理解にとどまらず、それに客体性を取得させることが要求せられるという理由で、媒介が表現に求められることになる。ここで著者はディルタイの解釈学的方法に接近することになるが、ただ表現—体験—了解の体験は、ディルタイにおけるごとく、個人的主観的なものではなくして歴史的社会的な生活であり人間存在であることが論ぜられ、そうしてさらに表現がフッセルに始まる現象学の現象、「事そのものへ」*Zur Sache selbst* というモットーにおける事そのものにほかならぬという観点から独自の転釈によって現象学、とくにハイデガーのそれに結びつき倫理学の方法は解釈学的現象の立場をとるべきことが論ぜられる。この部分は新稿の第二章の一五、一六とほぼ同じである。ただ旧稿ではその一六において、「人間の存在はアプリアリである」というテーゼが提出せられているが、これはすでにいったような思惟に対する存在—ただし社会的間柄的存在—の優先の立場を表明したものであり、解釈学的方法が還元をファクターとして含まざるをえぬゆえんを一層よく示している。

最後に先駆者との関係において著者の立場についてのべておきたいと思う。さてカントは、命法を仮言的と定言的とに分ち、仮言命法は技能の命法であるにすぎず、定言命法こそ倫理的なるものを成立させるのであるとし、そうして実践理性の立場から自由、不死、神の存在という形而上学の問題の解明を行ないはしても、彼はあくまでも人間の立場を守り、宗教の問題に介入することをさけた。そこでカントでは倫理的なるものは、一方では技術的なるものから区別せられると同時に、他方では宗教的なるものから区別せられるところの中間地帯において成立することになるが、このさい、定言命法をもって、個人としてのみは存在しえず、ただ間柄においてのみ存在しうるところの人間をして、(p.490)まさにこの存在を取得させるゆえんのものとして解すれば、著者の立場はカント倫理学のものとはほぼ同じである。しかし倫理学には、一方では技術的なるものに近づかんとするもの—現代では例えばデューイーがあると同時に、他方では宗教的なるものに近づかんとするもの—現代

では例えば実存倫理学一もある。しかし著者は宗教的なるものに対しては、カント的に人間の立場を守らんとするのである。ヨーロッパの伝統を語るにあたり、中世を素通りするのは、これがためである。

著者の立場は近代的である。それで強く反撥しているにも拘らず、あるいはそれ故にこそ、深い関係をもっているものとして最初にあげらるべきはデカルトであろう。彼は周知のごとく、「我れ思う、故に我れあり」といって、疑うこと、判断すること、欲すること、想像することなどをも含めた広い意味における考えること、即ちコギト—そのものは絶対に確実であって、たとい疑うとしても疑わしく思うそのことはこれを疑いえないという理由によって、考えるものとしての自我は疑わんとして疑いえざるものとして存在するとし、ここにあらゆる問題を解決すべき地盤を求めるところで著者はもとより間柄の立場から孤我の存在を拒否する。デカルトのように絶対確実なる真理の規準を求めるとそれ自体が他人からも承認せられうる真理に到達せんとする意図から生ずるのであるから、自他関係を、共同態を前提するものであるという理由によってである。だから我れがあるのではなく、我々があるのであり、そうしてあるのは、考えるからではなく、考えることをも含めた実践することがいつも間柄においてしか成立しえないからである。この点では著者はデカルトに強く反撥する。しかし間柄として成立しているところの存在が疑わんとして疑いえざる絶対に確実なものであり、いな疑うことも考えることも思索することも、そこからして、ないしそれとして行なわれるところの根源であり、根源的なる主体——間主体性 *Inter-Subjektivität* としての超越論的主体——であり、思索はつねにこの根源に還帰して行かなくてはならないとする点においてデカルトと同じである。

著者は、かかる共同存在がカントにおける人倫の形而上学にとっても、アリストテレスにおける人間的なるものについての哲学にとっても地盤をなし、ないしなすべきものであったと解し、そうしてそれ自体としては存在に対し思惟を優先させるという誤謬をおかしているにしても、ヘーゲルの人倫の学のばあいも、ユーヘンの人間学のばあいもまた同様であり、そうしてフォイエルバハの哲学及びマルクスの哲学も、もし前者のごとく家族という、後者におけるごとく経済社会という特殊の限られた共同態に限局せられることがなければ、人間の学としての倫理学となるべきものであるとするのである。しかし右にいったごとくデカルトへの接近が顕著であるが故に、著者が方法論上対決しようとしたものは、すべてデカルト的伝統に立つものである。

デカルトにおいては考え思うことすなわちコギト—と、考えられ思われるものすなわちコギタトゥムとの関係が明らかでなかったために、コギト—の原理がそれ自体として展開せられる上において困難のあることをまぬがれなかったが、コギト—とコギタトゥムとの不離であることを明らかにしたのは、ブレンダーノによって提唱せられた志向性 *Intentionalität* の原理である。この原理を継承して、コギト—をノエシス、コギタトゥムをノエマと呼び、コギト—の明記性はコギターウムにも及び、そこに疑わんとして疑いえざる現象が成立するとし、この現象をノエシスとノエマとの相関関係とし、その様態を分析する「純粋現象学」を提唱したのがフッサールである。著者はこの現象学に近づく。しかし志向が人ではなく物に向かうものである点では、著者は現象学には同ぜず、志向も本来的には共同志向たるべきことを強く主張する。これがために、フッサールが自然的立場から純粋現象学への移行において不可欠とした現象学的還元 *phänomenologische Reduktion* をも拒否する。現象学的還元は、形相的還元 *eidetische Reduktion* (p492) と自我論的還元 *egologische Reduktion* とからなるが、とくに後者には強く反撥するのである(ただしフッサール晩年の間主体的還元 *intersubjektive Reduktion* に近いことはもちろんである)。しかし、これがために、フッサールの立場から見れば、著者の立場がむしろ自然的立場に近いものになるのも否定できないことである。

しかるにハイデガーは、ノエシスを現存在にまで、ノエマを世界にまで現実化し、世界内存在としての現存在(人間)をもって疑わんとして、疑いえざる絶対確実のものであり、哲学のあらゆる問題がそこから考えられるべき地盤であるとした。このようなハイデガーが

著者に強くアピールしたのは当然である。ただ彼においては現存在の交渉するものは人であるよりもむしろ物であり、またそれは本来的な姿においては個的自己であるが、この点で著者は強く反撥するのである。

そうして共同存在としての人間存在の把握をして客体性を取得させるために表現を媒介とし、その解釈を必要とするところから、ディルタイの解釈学に結びつくのであるが、このディルタイもまたデカルトのコギトーを生にまで具体化させ、ここに疑わんとして疑いえざる確実なる地盤があるとするものである。しかしディルタイの生が表現—体験—了解という構造をもつものであることの示すごとく、いずれかといえば個人的内面的なものであるのに対して、著者は「生」の共同生活にほかならぬことを強調して、自己の立場を守らんとするのである。

著者にとっては行なうことも、奉仕することも、反抗することも、思い考え疑うことも、愛することも憎むことも、すべて共同存在を地盤とし、根源としてなされているのである。哲学はこの地盤に帰趨し、この根源を解明すべきものとして根本的には倫理学である。かかる著者の立場は、フッセルなどに評せさせるならば、自然的態度をまぬがれえないものともいえるであろうが、同時に日本古来の人倫の立場を代表するものでもある。

右にデカルト以後、圏点を附した人名は、この篇をものするにあたっての著者の先駆者である。しかし彼らの著作も、彼らをめぐる文献も必ずしも正確に示されているわけではない。しかるに旧稿の附註には比較的くわしく示されている。そこでこの附註を参考にして、著者にとっての先駆者の作とこれに関連した文献とを年代順にあげると、次のごとくである。

【著者にとっての先駆者の作とこれに関連した文献とを年代順にあげると、次のごとくである。】に対応し、列挙された文献は省略。Pdf.で確認のこと。