

## 間柄という共同性：共同体論のための予備的考察

石田, 正治  
九州大学大学院法学研究院：教授

<https://doi.org/10.15017/26462>

---

出版情報：政治研究. 59, pp.1-20, 2012-03-31. 九州大学法学部政治研究室  
バージョン：  
権利関係：



# 間柄という共同性

——共同体論のための予備的考察——

はじめに

- 1 人間存在の二重構造
- 2 間柄における全体性
- 3 間柄的共同体
- 4 結びに代えて——共同性の構造

石田正治

## はじめに

近代社会を特徴づけるものが、物質的豊かさのなかの疎外状況であることは、しばしば指摘されることである。たとえ「ニスベット (Robert Nisbet) は『共同体の探求』(The Quest for Community) において、自殺率の増大は「近代の産業的発展と政治的展開の過程で、それまでであった社会的つながりが弱まり、かつては実存に意味と安定性を与えていた人格的関係を把持する者が稀になったためだ」と主張している<sup>(1)</sup>。近代を共同体の喪失の時代と捉えるこのような見方について、ナンシー (Jean = Luc Nancy) はつぎのように論じている——「共同体の解体という意識は、ルソーの意識である。ルソーによれば、『近代』社会とは共同的な(あるいは通い合う)親密さの喪失ないし衰退として認識され再認識され、それ以後一方で否応なく孤独者を生み出すと同時に、他方では望み通りに、主権をそなえた自由な共同体の市民を生み出すとみなされている<sup>(2)</sup>」。市民革命を勃発させる諸々の条件の複合が次第に揃っていくなかでルソーが見た「親密さの喪失ないし衰退」は、近代国民国家の重要な先駆けとなったフランス共和国のなかでは、あらたな共同体として復活するはずであったとナンシーは指摘する——「共和国の銘句のなかの同胞愛は共同体を示している。それは家族と愛の範型なのである<sup>(3)</sup>」。では、同胞愛として掲げられた共同体とは、いかなるものか。(ルソーからヘーゲル、ワグナー、マラルメなどにいたる) 共同体への未練と願望(「においては」……この共同体は(キリスト教的な)合一 communion のように考えられていた」とナンシーはいう<sup>(4)</sup>。第二次大戦に偵察機の操縦士として参加したサン＝テグジュペリ (Antoine Saint-Exupéry) は戦争末期に出撃して行方を絶ったのだが、彼が死と隣り合わせの戦闘の最中に著した文章は、ナンシーの主張に対する例証となるであろう。サン＝テグジュペリは次のように記している——「わたしの属する文明は、個人を超越した『人間』の尊崇のうえに人間関係を築き、自己自身なり他者なりに対する各人の行動が……愛の自由なる行使となるように努力してきた。……何世紀ものあいだ、わたしの属する文明は、人間を通して神をみつめつけてきた。人間は神の似姿として創造された。……人間たちは神において兄弟だった。……ひとはあるものにおいてしか兄弟たりえない。彼らをひとつにする結び目がなければ、人間は並列されるだけで兄弟たりえない。……フランス人はフラ

ンスに《おいて》兄弟である<sup>(5)</sup>。たしかに、共同体は、神の下に「communionのように」、「家族と愛の範型」として思い描かれたのである。

ナンシーは、このような共同体は「キリストの神秘的象徴体（すなわち教会）の只中」にしか生起しないものであり、近代以前にも「実際には（一度も）生起しなかつた」のだが、世俗的近代にいたっては、「共同体の神的な本質」が「不可能なものとなったのだ」という。可視的な communion として、つまり、例えば或る村落のような形態をとって、合一的共同体が姿をあらわしたことはないし、これからもない。ではルソー以来語られ続けてきた「共同体の思想あるいは願望」をどのように考えるか。ナンシーは、それらは「近代の過酷な現実に対応しようとして、後から編み出されたもの」ではないか、という。それゆえに、近代社会の出現によっても「何ものも失われたわけではない」。

「共同体」という言葉で、ナンシーはニスベットとは別のものを意図しているのだが、ここではその違いは重要ではない。二人がともに、われわれ自身は把持していない「実存に意味と安定性を与え」るはずの、「家族のように親密な人格的關係」に、「共同体」という表象を与えていることが、われわれがおかれている状況においては、重要である。両者において「共同体」は、否定のしような疎外状況にたいする反措定に与えられた名称であった。

アンダーソン (Benedict Anderson) は、国民という共同体を論ずるにあたって、「共同体は、その真偽によつてではなく、それが想像されるスタイルによつて区別される」と言つて、共同体の客体性を否定するところから始めているが、彼にとつても共同体とは、人間に外的な、人間を容れる器ではない<sup>(7)</sup>。共同体が個々人に外在的な枠組みではないとすれば、人はなぜ共同体という実体を志向するのだろうか。アンダーソンの答はナンシーの議論と暗合している——「[Nation を構成する] 一人一人の心の中には彼らの communion のイメージが生きているからである」<sup>(8)</sup>。このイメージが、人々に国民を、「一つの深い水平的な連帯 comradeship と表現される」ような、「一つの community」として想像させる<sup>(9)</sup>、というのである。

communion のイメージを個々人が「心の中」にもっているのは、ナンシーが推測しているように、近代の過酷さのなかで絶望を免れるためかもしれない。そうであれば、われわれの課題は、自己が存在する意味を確信できるような人格

的關係を構築あるいは再構築することであろう。大塚久雄が「共同体」として論じたような前近代の農村に典型的な「社会的分業の体系」を、今日の社会に復活させようとすることには意味があるまい。<sup>(10)</sup> 考察すべきは、むしろ「共同体」という表象に仮託された「親密さ」あるいは「兄弟愛」、つまりはアンダーソンがいう comradeship を、神の輝かしい姿が見えなくなった世界において、どのようにして獲得あるいは再獲得するか、ということであろう。そのためには、まず、個別的な人間が自己の個別性を超えて他者と関わるということの意味を考えることから始めねばならない。もとよりこの一事もまた決して容易な作業ではないが、それを始めるためのごく小さな一歩を踏み出すことが、今回の目的である。そのための手がかりを、まずは和辻哲郎の『倫理学』の中に求めてみることにする。そうするのは、和辻が、自我の明証性から出発する西欧哲学の議論とは逆に、「他者に働きかける」主体と主体の連関」を「直接の明証」として出発したうえで、他者との関係における主体の個別性を論じようとしているからである。<sup>(11)</sup>

## 1 人間存在の二重構造

和辻哲郎は『倫理学』の冒頭で、「近世の個人主義的人間観」を批判して、「人間存在の一契機に過ぎない個人を取つて人間全体に代わらせようとした」と論じている。この人間観は「孤独的自我の立場」となり、そこに立脚すれば、倫理を論ずるにあたつても「自然」とこれに対峙する「主観」という構図のうえに、「自然に対する自己の独立とか自己の自己自身に対する支配とか、自己の欲望の充足とか」を中心的な問題として取り上げることになる。しかし、サン・テグジュペリの文章も例示していたように、「超個人的なる自己あるいは社会の幸福、人類の福祉というごときことを持ち出さなくては、原理は立てられない」。それゆえに「倫理問題の場所は孤立的個人の意識にはなくしてまさに人と人との間柄にある」と和辻は指摘する。<sup>(12)</sup>

周知のように、和辻の言う「倫理」は漢語からその意義をとっている。「倫」は「なかま」であり、「なかま」とは「一定の人々の関係体系としての団体であるとともに、この団体によって規定せられた個々の人」である。団体から規定さ

れるということは、個々人の振る舞い方が団体によってなんらかの制約をうけることであり、それは、個々の人である「なかま」の間に「一定の行為的連関の仕方」があるということの意味する。和辻の言う「行為的連関」は、甲の行為が乙の行為を誘発するということだけでなく、甲は乙の行為のあり方をあらかじめ確信したうえで行為を実践する、ということの意味している。行為の応答のあり方が「一定」しているような行為的連関の中にいること、つまり甲も乙も日常的に同一の『「きまり」「かた」すなわち「秩序」』のなかに居ることが、「なかま」という在り方である。<sup>13)</sup> このような在り方は、具体的には様々な形をとる。そのような形は人と人とのそれぞれのつながり方の特質を表しているのだが、それに和辻は「間柄」という呼称を当てている。柄は、「人柄」としてつかわれるように、固有の性質だから、間柄は人と人の「間」の「特質」を意味することになる。そうであれば、「なかま」は種々の間柄を概括する表現だと理解できよう。倫が間柄を示唆しているとして、「倫」に修飾される「理」は『「ことわり」「すじ道」』を意味して、「倫」が含意する「行為の仕方」「秩序」を強調する。「だから倫理は人間の共同存在をそれとしてあらしめるところの秩序、道にほかならぬ」。<sup>14)</sup>

和辻の用語法における「人間」は、「なかま」としての人、さらに言えば、どのような「なかま」であるとしても「なかま」としてしか在り得ない人、いわば社会的動物としての人を意味する。中国語では今日でも「人間」が「世間」を意味しているように、日本でも本来この単語は「よのなか」「世間」の意に用いられていたのだが、それが長い間に「個体的な人の意味に転用」された、と和辻は述べている。彼が注目するのは、「転用」という事態ではなく、『「よのなか」を意味する人間という言葉が『人』の意味を担い得たという歴史的事実』である。そのようなことが起こり得たこと自体が、この言葉が、人はいかなる在り方をしていのかを精確に表現していることの証左だといえるのである。個体と全体とを重ね合わせた「人間」とは、「単なる『人』ではない」とともにまた単なる『社会』でもない』のであり、「ここに人間の二重性格の弁証法的統一が見られる」。<sup>15)</sup> この、他者と異なる個別人同士が「それにもかかわらず共同的存在において一つになる」という弁証法的構造が、「人間」の本質だといえるのである。

「共同的存在」とはどのようなものだろうか。和辻が言うところの「存在」は、客体の即自的な状態をあらわすもので

はなく、「人間が己れ自身を有つことを言い現す言葉」であった。<sup>(16)</sup>「有つ」とは物が「手の前にあって使える」ことを意味している。「ある」という認知は人がおこなうものであり、「有るのは人間においてである」。だから「金があるとは人間が金を有つ」ことであり、「有つという人間のかかわり方にもとづいてのみ金がある」。それ以外の、物について言われる「有」は「擬人的」な表現にすぎない。<sup>(17)</sup>それゆえに「人間がある」という表現は「人間が人間自身を有つこと」を意味している。

では、「存在」はなぜ「人間自身を有つこと」という意義を担えるのだろうか。和辻は、『孟子』の「人之所異於禽獸者幾希……君子存之」という句とこれに対する朱子の注釈とを引いて、「存」は「自覚的に有つ」ことであり「主体の行動として己れ自身及び物を有つことを意味する」という。そうであれば、「有つことは失うことを含む」がゆえに、「存は明白に時間的意味を含む」ことになる。これに対して、「在」は「或る場所にあること」を意味する。「在宿、在宅、在郷、在世」のような用語法に示されるように、「どこかに在るのはすなわちそこに在るのである」。「不在」が示すように、在るものは「去る」こともできる。「在る」は「居る」という主体的行動であり、「(主体として)自由に去来し得るもののみがある場所に在り得る」。人の居る場所が「社会的な場所」である以上、「在る」ことは「人々がそれぞれの社会的な場所」に「実践的なかわり」をもって「去来しつつ在る」ことであり、『人間』が「己れ自身を有つこと」である。<sup>(18)</sup>

このように見てくれば、「存在」は、「間柄としての主体の自己把持」、つまり個々人が、間柄を形成している主体であることを自覚して、持続的に状況に対応しながら行動していることであり、「人間が己れ自身を有つことの意」に他ならず、「自覚的に世の中にあること」である。<sup>(19)</sup>それゆえに人間的存在は、己れ自身に対する主体として、他者との間柄のなかに在ることである。「共同」は「異なるものが同ずる」ことであれば、共同は個別人による自覚的営みであり、人間的存在が共同的存在であるのは当然であった。<sup>(20)</sup>

この議論を前提として和辻は、「人間」存在の本質的共同性を論じていく。彼は、人間存在の弁証法的二重構造は「否定の運動にほかならぬ」という。「一方において行為する『個人』の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立

する。……しかるに他方においては、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。……この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである」<sup>(21)</sup>。人間が「なまか」という全体性を具現する「個人」であるということは、ひとりの人の中に個人的契機と全体的契機との二つの相反する契機があることを意味するのだが、その二つの契機が相反する以上、両契機が同時に現出することはありえない、というのが和辻の前提である。個人的契機が表出する時、人は自己の全体的契機を念頭から排除する、つまり「否定」するのだが、それによって、人が全体的契機を喪失してしまうのではない。全体的契機に縛られていない、ということを意識するのみであり、その時でも、輝く三日月の姿が欠けた部分の形を暗示するように、全体的契機は陰画として意識されている。つまり彼がここで言う「否定」は、「然々ではない」ということであって「然々」にあたるものの消失ではない。

「行為する『個人』」において、この事情は際立って示される。「為」が「偽」の原字であり「まねる」を原義とするように、行為は人が他者を認知しておこなうものであって、単なる「動作」とは区別される。和辻が「行為は、まず第一に主体間の働き合いである」というのは、不自然ではない<sup>(22)</sup>。行為が実践されるのは、対象となる相手が他の行動主体として認知されている場面であり、双方は互いに相手との相異性あるいは独立性を、少なくとも暗々裏には意識している。「我」は、「汝」と「我」とが一つの全体であることを否定して、自己の行為の主体になる。しかし、この主体的行為が他方のような行為を惹き出すかは、間柄によって予示されている。全くそうでなければ、働きかけることなどできるものではない。行為において、個別性は、全体性を基盤としながらこれを否定して、発現するのである。したがって、行為はあらたな間柄としての全体性へ帰着することになる。「個人の行為とは全体性の回復の運動である。〔すなわち〕否定は否定の否定に発展する」という所以である<sup>(23)</sup>。人間存在の二重構造は、個別性と全体性が並存する静的なものではなく、二つの契機が、行為の実践を媒介として「否定の運動」を展開する動的構造であった<sup>(24)</sup>。

和辻はこの議論をさらに敷衍して次のように述べている——「人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかならない。個人も全体もその真相においては『空』であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空するがゆえに、否定の運動と

して人間存在が展開する」。<sup>(25)</sup>「空」が大乗哲学の中樞をなす空であることは言うまでもない。この深遠な概念については、紀元二―三世紀にナーガールジュナが著した『中論』を基礎として、現代にいたるまで世界中で膨大な業績が積み重ねられているし、わが国でも中村元の解釈学的研究があり比較思想史の観点にたった井筒俊彦の刺激的な論考もある。しかし、和辻はここで空の概念について特に言及してはいるわけではないので、「空」の意味するところは、中村元の解説に寄りかかりながら、ごく一般的に「自性がないこと」「実体がないこと」だと理解しておいて大過あるまい。<sup>(26)</sup>では、なぜ個人も全体も空なのだろうか。

あらためて言うまでもなく、大乘の精髓である般若心経は、その漢訳本のなかでこの言葉を「色即是空空即是色」として掲げている。和辻は「色」という文字こそ使っていないが、彼の念頭にこの章句があったのは間違いない。色は、これもきわめて大雑把ではあるが、もろもろの姿形をとつてわれわれの五感と心に映ずるあらゆるものだと理解しておく、色は個別的な有である。それらは個々に感知できるにもかかわらず、実在性がない。色即是空、すなわち個別的な有は「あらゆるものと関係し合うこと」によって初めて「固有の実体のない」現象として成立している。<sup>(27)</sup>それゆえに、個別者は他者との「差別」によって、つまり他者と相異なることによって、個別者である。

和辻の文脈に即して考えれば、色の表出するのは人が主体として行為する場面だということになる。その行為が「全体性の回復」を意味するのだから、「空」として表現されるのは自然であろう。ただし、この全体性は個別の否定としての、つまり個別の陰面としての、全体性であつて、個別とは次元を異にする全体性すなわち「絶対的全体性」ではない。いわば相対的全体性、相対空である。和辻はこの相対的全体性の根底に絶対的全体性を見ている。「空が空する」とは、個別性の否定、個別性を陰面として引きずっている相対的全体性が、個別性との対比から派生する「全体」という個別性を否定することを意味している。すなわち、絶対空は「然々ではないもの」ではなく、いかなる個別性・差別性の陰面でもない自他不二の全体性であつた。しかもそれは、行為が目指すべき究極の到達点であるだけでなく、人を人間として存在させる究極の根源だと、和辻は断言するのである。この「一切空」という大乘哲学の根本論理に基づく断定が、和辻の『倫理学』の全体を支える礎石だと考えて誤りではあるまい。

現前する個人の個性から最初の全体ができるのではなかった。根源的な人の全体があつて、つまり相互の異同を意識することもない人々の存在が始源にあつて、そこから個性を意識し主張する個人が割つて出たのだ、という大前提である。それゆえに、個人は最初から「否定」であり、全体性は「否定の否定」と表現されたのである。和辻は「否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動」だと言ひ、「人間存在はただに個と全との間の否定の運動たるにとどまらず、さらに自他分裂において対立する無数の個人を通じての全体性の回復でなくてはならない」と言う<sup>(28)</sup>。彼が、個々の共同態という相対的全体性から絶対的全体性としての人類共同態へ至る、否定の運動の道筋を遠望しているのは明らかである。

## 2 間柄における全体性

では、和辻がいう「全体性」とはどのような構造をもつのだろうか。すでに見たように、行為の主体として働きかけ合う人と人との関係は「間柄」であつた。しかし、人は全体性を否定して行為の主体となるのであれば、間柄は一つの全体性ではないことにならないだろうか。間柄において我が汝の反応を予測することは、我が行動するにあつて、ちょうど農夫が作物の状態をみて刈り入れの時期を判断するように、汝を客体として意識するという以上ではないのではないか。和辻は否というであろう。和辻も「我れの意識は『意識せられるもの』と引き離すことができない」とは言うのである。その限りでは、間柄においてもノエシス・ノエマ的關係が成り立ちそうに思われる。ところが、間柄において意識の対象は、自然や物体ではなく主体たる他者である。「従つて我れが汝を意識することは汝が我れを意識することからみ合つて来る」のであり、一方的な「意識の志向作用」とは同日に論じられない。和辻は次のように強調する——「我れの意識作用は決して我れのみから規定せられずして、他人から規定せられる。それは一方的な意識作用が交互に行われるという意味での『交互作用』なのではなくして、いずれの一つの作用も自他の双方から規定せられているのである。従つて間柄的存在においては互いの意識は浸透し合つていふことができる。汝が怒るときには我れの意識は全面

的にその怒りによって色づけられ、我れが悲しむときには汝の意識もまたそれに影響せられる」<sup>(29)</sup>。間柄的存在において「私の意識が独立であることはできないのである」<sup>(30)</sup>。

人は自然に向かう時のように人に対してはではない。その相手が見ず知らずの他人であつてさえも、お互いの意識は浸透し合つていと和辻は説いている——「電車内で」我れの意識が他の人々に全然向けられていないとしても、他の人々とともにありながらしかもその人々に連関しないという（我れの）一つの意識の仕方が、すでにその人々によって規定せられているのである。そこでは我々は親しい人々とともにある時と全然異なつた意識の仕方を持つている。……我々はこの区別を確実に心得ているのである。だからこそ電車の乗客は乗客としての一定の態度を取り、電車内の社会はかかる社会としての特種の性格を帯びてくるのである」<sup>(31)</sup>。和辻は、さらに、「自他の意識の浸透は感情的側面において著しい」という。「自他の間柄がきわめて親密であり、存在の共同が強度に実現せられているところでは、我れは同一の感情を汝とともにする」。和辻が挙げる例は、子を失つた父と母である。悲しみは二人にとつて「共同の悲しみ」であり、「その」父と母は互いの体験に注意を向けることなくして（つまり相互に相手の体験を見つめて共鳴するのではなく）すでに初めより同一の悲しみを悲しんでいと知つている」。このような場面では、「自我の意識の独立は最も完全に失われている」<sup>(32)</sup>。この「共同の悲しみ」のような同一の感情は、間柄の中で共同に把持され得る。そうなれば「汝と我れとの間柄が一つの歴史的展開を持つ全体として成立」する。和辻のこの脈絡は必ずしも明快ではないが、いまこの夫婦に即して解釈すれば、二人がこの悲しみの感情を、悲しみの痛切さは薄れ質は変わつていくとしても、共に維持していけば、それは二人の間柄における共通の核になる、ということであろう。拙論の関心にひきつけられ、間柄を形成する人々の間で抱かれた共通の感情は、共同把持されて、その間柄全体の共通の記憶として、つまり集団の歴史の一部となつて、間柄のあり方を左右する、ということにならう。

かくして間柄は、いくつもの出来事を越えて維持されて、それを形成する人間存在としての個々人の間に、一定した固有の振る舞い方つまり仕来りあるいは秩序をつくり出す。その仕来りあるいは秩序は、「為すべからざること」を明示する。それは、言うまでもなく、為すべきことの暗示でもある。和辻は家族を例にとつて次のように言う——「親と子、

兄妹それぞれは) 為すべからざることを持っている。それはこれらの成員が為すかもしれずあるいは為し得ることに對する禁止である。この禁止を守る限りにおいてそれぞれの成員が家族の成員たり得るのである。……現代の家族においても……もし親が親として、子が子として、妻が妻として、夫が夫としてふるまわなければ、家族は解消するのである<sup>(33)</sup>。主体である人は、或る行為によつて或る間柄を形成する以上、別様の行為によつてその間柄から背き出ることでもできる。「家族の成員は他の者でもあることのできる人がこの特定の資格に限定せられているのである。たとえば『父』は……会社員、官吏、商人、軍人、遊蕩兒、詐欺師等々であり得る。これらの者として行為する時彼は父として行為しているのではない。同様に母もまた職業婦人、娘、(他の男の)恋人等々であり得る。かかる人を子に對する父あるいは母として限定したときに、この資格において家族の全体が現れるのである。だから家族の成員である限りにおいては、それ以外の者として行為してはならない<sup>(34)</sup>」。もしも彼らがこの禁止に反して行動すれば、その時「家族の全体性は成員を失うとともに存在を失う」。それゆえに「家族の全体性とは個々の人のさまざまの可能性を否定して一定のふるまい方に制限する力である。それが人間存在における家族的共同態なのである<sup>(35)</sup>」。

人間存在は、行為主体として他者と働きかけ合うことで間柄を形成する、個別人のあり方であつた。「人間存在における家族的共同態」とは、男女の生殖によつて出現する、動物一般にもあてはまる群れの一つを意味するものではない。それは、人が主体としての行為の連関によつて形成し維持する間柄の一類型としての家族であり、「共同態」という文言は、その行為が、「共同」すなわち「異なるもの」同士がそれによつて互いに「同ずる」ことであると明示するために、付加されていると考えられる。そう考えれば、和辻がつづけて「家族的共同態は人間の存在様態であつて、実体的なる一つのもののではない」と指摘することが首肯できる。和辻は重ねて次のように説く——「家族としての共同意識は、他の成員と共同的でない意識をも持ち得る個々の人が、この家族の成員として制限せられた意識を、他の成員とともにするに他ならぬ。だからこの制限への服従の度合いによつて、家族的共同態は「親密さから疎遠まで」さまざまの度合いを持つことができる<sup>(36)</sup>」。間柄を形成する個々人の行為の態様を、その間柄内の秩序に反しないように制限する力が全体性であれば、全体性は、また、個々人に共同を要求する力でもある。和辻は、全体性が成就して出現する「全体」は「同

となれる異である」という。そうであるから、「人格共同態としての一つの全体は、個別的なる多数人格がその個別性を超えて無差別を実現したものでなくてはならぬ」<sup>(37)</sup>。ここに見える「人格」は、シェーラー (M. Scheler) の用語で「作用中心」「作用を行う者」という意味だから、それはほぼ和辻の「行為主体」と重なるであろう。「差別」を自他の相異性の認識だとしたうえで、そのように理解すれば、行為主体である個々人が、他者との相異性を認識したうえでその相異性を否定したところに、つまり、相異性に捉われず同一性を視野の中心において行為するところに出現するものが、「一つの全体」ということになる——「かかる全体における全体性は、差別の止揚、無差別の実現にほかならぬのである」<sup>(39)</sup>。

シェーラー的な「人格共同態としての一つの全体」を出現させるものは差別の否定であった。それは否定であることよって差別を陰画として把持している。否定が行為によつて果たされるのであれば、家族について見たように、陰画となつた差別が別様の行為によつて反転されることもあり得る。個別性の否定による全体性は、たしかに相対的全体性ではない。それは個別性との対立における全体性であるがゆえに、その個別性が存立する有限性に捕らわれた全体性である。そうであっても、行為的实践によつて実現され得るものは、このような「有限相対の全体性」だけである。では、そのような全体性の意義は何だろうか。それは、有限相対の全体性が絶対的全体性を「根柢」としているということであった。

絶対的全体性における無差別は、「差別と無差別との差別をも否定する無差別」であり「絶対空」である。前にも紹介したように、自他の差別すなわち相異の認識にもとづくものは、他と関係し合うことよつてのみ成立する「色」であるが、大乘哲学の認識論は、顕現する色の根柢は非顕現であるところの空であると論ずる。空即是色、すなわち空は色としてのみ発現する。和辻がこの大乘の論理に依拠しているのか、彼の議論が大乘に符合しているのかは、ここでは問う必要はあるまい。むしろ井筒俊彦が『大乘起信論』に触れて言うように、空は「真如」すなわち「無限宇宙に横溢する存在エネルギー・存在発現力の無分割・不可分の全一態」の「本源」であることが重要である<sup>(40)</sup>。空が存在発現力の本源であるのなら、色としての位置にある相対的全体性は絶対的全体性が分節して顕現したものでなければならぬ。それが相対的全体性の意義であった。空である絶対的全体性の絶対的無差別は、色として分節して「すべての有限なる全

体性における異にして同の統一」を、さまざまの有限相對の形で形成する。このように和辻の議論を理解することの妥当性は、この文脈をしめくくる彼自身の文章によつて証されると考へる——「以上の結果は、人間におけるすべての全体的なるものの窮極の真相が『空』であること、従つて全体的なるものは、それ自身においては存在しないこと、ただ個別的なるものの制限、否定としてのみ己れを現わすこと、などを示している<sup>(4)</sup>」。

こうして、各々の間柄において「全体的なるもの」とは、人に外的な、人を容れる器のような実体を有するものではなく、間柄を形成する人々の行為を「同ずらせる」強制力であつた。しかもそれは、それとして認められる外形をもたない。したがつて、個々の間柄における全体的なるものは、それを形成する人々によつて共同把持される一群の仕来りに違ひない。仕来りは人々の暗黙の行動規範であり、放恣に対する抑制力であり、間柄を形成する個々人に「同ずるよ<sup>(5)</sup>う促す」不文律である。間柄の全体性は共同性の母胎であり、それは仕来りに従う行為的連関を把持する個々人の具体的な振る舞い方として顕現する。そうであればここに、間柄という全体性は、間柄を形成する個々人の、肉体を含む存在全体として実体をもつことになる。和辻は共同体をそれとして規定していないが、一組の男女の性愛を媒介とする共同存在を「二人共同体」と表現している文脈からも、身体的に表現され得た間柄に共同体という名称を与えていると考へられる<sup>(6)</sup>。

### 3 間柄的共同体

間柄を実質とする共同体は、その間柄のあり方によつて質的に類別される。上に触れた男女の二人共同体に、和辻は「共同存在の実現段階」をたどるための「出発点」という位置を与えている——「この共同体は」自他が文字通りに自と他とのみであるところの二人関係であり、あらゆる他の人の参与を排除するがゆえにきわめて親密なる我れ汝関係となる。……それは「他者の参与を一切拒むという点で」顕著に共同存在の実現を示している。ここに公共性の欠如態を通じて連帯性の構造に接近し得るゆえんがある<sup>(7)</sup>」。以下、和辻が掲げる共同体の類別を瞥見することにする。そうするこ

とによって、共同体をそれとして成り立たせる基本的な構造として和辻が把握しているものを垣間見ることが、ここにおける目的である。

和辻は、一組の男女の共同態が「性的存在共同」であり「恋愛愛的自己合一」であるからこそ、「その共同存在が第三者に対して完全に私的でなくてはならない」という。「世界宗教」が「男女の愛の合一」を「広い人間の愛を妨げ人の客観的な創造活動を阻害するもの」として「排撃の態度を取った」のはこの私性の故であり、「正当の理由」はある。しかしこの共同態が「自他の共同存在の形成」という一面をもつ以上、「男女の愛における共同存在」は、個人を通じてその全体性の実現される「一つの人倫的組織」としての意義を有する<sup>(43)</sup>。この意義のゆえに男女関係が「世間の公認」を得て「夫婦関係として確立された」のだが、たしかにこの二人共同体は、「公共性の欠如態」つまり閉鎖性が連帯性の基礎であることを示す最も簡潔な事例に違いない。しかし、夫婦共同体の閉鎖性は、その性愛的結合が子の誕生をもたらずにいたって否応なく破れて、「夫婦は父母に転化する」<sup>(45)</sup>。和辻はこの事態を、夫婦共同体の親子共同体という新たな人倫的組織への転化であり、夫婦関係の私性が親子関係において止揚されることだと論じている。和辻の意図は、極度に閉鎖的な夫婦共同体が、自己の内的契機によって閉鎖性を破るといふ構造を明らかにし、かくして、人倫的組織の絶対的全体性へ向かう傾性を示唆することにある。ここでの彼の論旨は、親子の関係が、自然的本能的な結合によるのではなく、人格的合一によるということである——「母親は……その産褥の苦しみや哺乳の世話を通じて子との間に関係を作るのである、従って血縁の体験は彼女の自覚的な存在に属する。……母親には直接に〔己れの〕嬰兒を見分ける本能は存在しないのである。……〔子にも母親を見分ける本能はない〕してみれば、血のつながりの本質は、最も深く、密接な、存在の共同であって、対象的な生殖細胞に関することではない。……父と子の間の血縁に至っては、それが事実上の物質的關係に基づいて初めて成立するのでないことは一層明白である。父は夫として妻への信頼を持つ限り、嬰兒が彼の子であることを確信する。……〔夫婦という共同存在は〕意識を超えた深い底を包んでいる。……そこには『主体的な肉体』を含めての全存在の合一があり、その意味での肉体的貫徹がある。……〔妻に対する信頼に基づく〕確信は、その根を意識よりも深い底に張っている。それに基づいて父子の間の血のつながりが成り立つのである」<sup>(46)</sup>。かくして「血縁」は「主

体的な存在の共同」を根柢とする人格的合一であり、その存在の共同は「夫婦の共同存在」を淵源とする。父母子という三人共同体は、二人共同体を「超えて形成せられる」と、和辻が表現するのはこのためである。<sup>(47)</sup>

以上の議論から和辻は、三人共同体の意義をつぎのように概括する——「三人共同体は二人共同体に第三者が加わったというだけではない。……三人共同体にあつては（そのなかに含まれる閉鎖的な二人共同体という）私的存在を許すことができない。それを許せば三人共同体は成り立ち得ぬのである。たとい三人の内の二人が他面において閉鎖的な私的存在を形成しているとしても、それは三人共同体の場面においては全然没却されなくてはならぬ。……（この場面では）いずれの二人の関係もが第三者に媒介されているのである。すなわち第三者の介在は二人のみの私的存在を不可能にするとともにまたその二人の関係を新しく可能にするのである。……二人共同体の私的性格は三人共同体においては止揚される。三人は余すところなく参与し得るのでなくてはならない。そこで『私』は二人共同体におけるよりも一層広い範囲において否定せられ、従つて共同存在は一層広い範囲において実現せられる」。

しかし言うまでもなく、この共同体においても閉鎖性は残存している。それは三者の結合が相互の媒介によるためである。父子関係は母の存在に基づき、母子関係は父たる者の介在により、父母の關係は子の存在によって、それぞれ始まる。<sup>(48)</sup> 父母子の共同体においては、どの一人をとつても「何人によつても代置し得られない唯一性」を帯びている。外の者は、傍觀者として参与はできても、三人の媒介關係の内部には立ち入れない。「かかる意味において三人共同体もまた私的存在であり、従つて親子の情は『私情』である」。<sup>(49)</sup>

では親子の三人共同体において、絶対的全体性へ向かう傾性はどこに見られるのだろうか。和辻は、兄弟姉妹の關係にそれがあるという——「複数の子の間には」我れと同じく汝もまた同じ父母の子であるということの理解から、兄弟姉妹の關係が成り立つのである。ここでは一面子として父母子の關係に立ちつつ、他面この關係に媒介せられて兄弟として新しい關係を結ぶのである。ここに三人共同体を媒介とせる一層高次の共同体が成り立ったと言ひ得られるであろう。<sup>(50)</sup> どのような意味で「高次」なのか。和辻は、兄弟關係は「開放的な共同存在」だといふ。その根柢は、兄弟間の紐帯が「父母の慈愛に根ざす」もので、子と子の間に「厳密な相互媒介性を必要としない」というところに求められてい

る——「兄弟の各自は、子として父母とともに私的存在を形成しながら、しかもその私的存在が相互の間に共通であるゆえに、もはやそれを閉鎖的なものとして相互の間に置くを要しない。すなわち兄弟にとつては父母子の私的存在はその私的性格を失い去っているのである」<sup>53</sup>。だから、兄弟姉妹ではない者でも、その中に「招き入れられ」れば、「単なる傍観者」「他人」として扱われることもない。彼は、真実の兄弟になるわけではないが、この共同存在に「兄弟と同じく参与すること」は可能である<sup>54</sup>。こうして「兄弟関係の特質は、人間の共同存在がここに一步を進めたことを示している」と和辻は言う。

兄弟的共同存在の、この一步を進めた特質は、兄弟関係が親子関係とともに「人間の最も広範な共同存在」の比喩的表現として用いられる理由であつた——「キリスト教的な表現では」神の愛の地盤において一般に人間の愛が可能となる。かかる愛は四海同胞としての愛、すなわちあらゆる人々が兄弟となるところの愛である。……キリスト者が相互に呼び掛ける言葉もまた『兄弟』である。……〔これに限らず〕広範な人間愛の主張は今でも四海同胞主義として通用し、プロレタリア大衆の戦友的關係は今なお兄弟として言い現される」<sup>55</sup>。

しかし、兄弟的共同存在が実際に広範に拡大する訳ではない。たしかに兄弟的共同存在は、「本質上成員数の限定を持たざるもの」ではあるが、同時に、「私的性格を持った父母子関係」に媒介されている以上、「私的共同体」たるを免れない。それにもかかわらず最も広範な共同存在の比喩となり得るのは、「父母子関係の媒介」が「神人関係或いは人類愛の媒介に転釈」されているからに他ならない<sup>56</sup>。

ここまで和辻の議論を追つてきて、人が自己の個別性を超えて他者と関わる筋道についての一つの手がかりが得られたと思われる。それは、成員の資格についての制限を本質的にもたない兄弟的共同体あるいは同胞的共同体は、成員の間の相互媒介によつて形成されるものではない、という指摘である。夫婦共同体や父母子共同体の私性あるいは閉鎖性は、それらの共同体が成員間の相互媒介によつて成り立つことの必然的な帰結であつた。互いが自己の存在根拠を相手に求めあうのは、厳密に範囲を限られた人々の間以外ではありえない。相互媒介に代替するのは、父母子関係の中で父母から与えられる慈愛であり、このことが、その父母から我が子のように愛される者であれば誰でもこの共同体に参与

できるといふことにつながるのである。しかし我が子のように愛される者は、やはり限定される。和辻が「事実上無制限に拡大され得るものではない」というのは、このことを指していると思われる。それゆえに本来の兄弟共同体は「血縁関係に基づく私的存在の範囲」を大きく超えることがない。重要なのは、このように私的な血縁的共同存在が、子とつての父母の存在あるいは父母の慈愛を「神人関係或いは人類愛の媒介に転釈」することによって、血縁の範囲とは比較にならない広範な共同体の存在可能性を提示し得るといふ示唆である。

父母は子に取って超越的な存在であり、その慈愛は子の態様にかかわらず一方的に与えられる。和辻は、おそらくはキリスト教徒の信仰集団を念頭において、神人関係や人類愛に言及しているが、親子のこのようなあり方を振り返れば、これらはより一般的には「成員各自にとって超越的な価値」あるいは「価値規範」と読み替えるべきであろう。そうすれば、和辻の示唆は、各々の多様な間柄に固有の不文律に超越する価値、あるいはそれにもとづく規範によって、多様な共同体がその固有性を把持しながら一つの秩序あるいは調和のなかに包摂され得る、という展望を示すものだったのである。

#### 4 結びに代えて——共同性の構造

以上のように見てくれば、間柄における全体性である一群の不文律の權威も、その間柄を形成する個々人に超越する価値規範であることによって存在するのではないか、という推測が可能である。このような推測は、また、フロイト (Sigmund Freud) が「集団心理学と自我の分析」において示した、「集団のすべての個人を一樣に愛する首長」を戴く集団は高い凝集性をもつという、筆者が別の機会に紹介した議論とも符合する<sup>(57)</sup>。

和辻は、以降の行論において、夫婦、父子、兄弟の各共同体が「家」において重層する家族共同体、複数家族が婚姻関係において結びつく親族共同体、さらに土地の共同にもとづく地縁共同体、地縁性を超える経済組織、さらに言語を媒介とする文化共同体、これらすべての共同体の調和的結合としての国家へと、個々の共同体がその閉鎖性を克服し

ていく道筋を描いていくが、この道筋を方向づけるものは、それぞれの段階に応じて顕現する「公」という超越的価値であった。このような論理の構成は、和辻が絶対空である絶対的全体性を議論全体の礎石としていていることからは意外ではないが、批判的検討をおこなう余地と価値は十分にある。しかしそのような検討をおこなうためには稿をあらためねばならない。

ここでは、共同体として人の行為を左右するものが、間柄における人間的行為の連関を規制する不文律であり、その不文律の権威あるいは正統性が、父母の子にたいする慈愛に原型をもつ超越的価値に基づいていることと、それぞれの間柄的共同体の閉鎖性が、すべての共同体に超越する価値に基づいて克服されて、全体的秩序がもたらされる可能性があること、これらを確認して攔筆することにする。

注

- (1) Robert Nisbet, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Intercollegiate Studies Institute, 1990 (first edition, 1953), p.12.
- (2) J・L・ナンシー（西谷修・安原伸一郎訳）『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』、以文社、二〇〇一年、一八一—一九頁。  
引用文中の丸括弧は原文中に在るものであり、角括弧は筆者が補ったものである。以下の行論中の引用においても同様。
- (3) 同書、二〇頁。
- (4) 同。
- (5) サン・テグジュペリ（山崎庸一郎訳）『戦う操縦士』、みすず書房、二〇〇〇年、一八九、一九一頁。
- (6) ナンシー、前掲書、二二頁。
- (7) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition), Verso, 1991, p.6.
- (8) Ibid.
- (9) Ibid., p.7.
- (10) 大塚久雄『共同体の基礎理論』、岩波現代文庫、二〇〇一年、六三頁。

- (11) 『和辻哲郎全集』第一〇卷、岩波書店、一九六二年、七二―七三頁。以下『和辻全集』第一〇卷と略記。
- (12) 同書、一一―一二頁。
- (13) 同書、一三頁。
- (14) 同。
- (15) 同書、一七頁。
- (16) 『和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、一九七七年、三一頁。
- (17) 同書、三〇頁。
- (18) 同書、三一―三三頁。
- (19) 同書、三三頁。
- (20) 『和辻全集』第一〇卷、一〇五頁。
- (21) 同書、二六頁。
- (22) 同書、二四六頁。
- (23) 同書、二六頁。
- (24) 同。
- (25) 同。
- (26) 中村元・紀野一義訳注『般若心経・金剛般若経』、ワイド版岩波文庫、二〇〇一年、二三一―二六頁。
- (27) 同書、二五頁。
- (28) 『和辻全集』第一〇卷、二六一―二七頁。
- (29) 同書、七三頁。
- (30) 同。
- (31) 同書、七四頁。
- (32) 同。
- (33) 同書、九四―九五頁。
- (34) 同書、九五頁。
- (35) 同。

- (36) 同書、九六頁。
- (37) 同書、一〇五頁。
- (38) 同書、一〇〇頁。
- (39) 同書、一〇五頁。
- (40) 井筒俊彦『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』、中央公論社、一九九三年、一五頁。
- (41) 『和辻全集』第一〇卷、一〇六頁。
- (42) 同書、三三六—三三七頁。
- (43) 同書、三三五—三三六頁。
- (44) 同書、二六、三五—三五二頁。
- (45) 同書、三八八頁。
- (46) 同書、三八四—三八七頁。
- (47) 同書、三八七頁。父母と子の関係は子の数が複数であっても変化しない。その面では、父母子共同体は子の数にかかわらず三人共同体とみなされる。同書、三九三頁参照。
- (48) 同書、三八七—三八八、三九一—三九二頁。
- (49) 同書、三八八頁。
- (50) 同書、三九二頁。
- (51) 同書、三九四頁。
- (52) 同書、四〇五頁。
- (53) 同書、四〇六頁。
- (54) 同。
- (55) 同書、四〇六—四〇七頁。
- (56) 同書、四〇七頁。
- (57) 井村恒郎・小此木啓吾他訳『フロイト著作集』第六巻、人文書院、一九七〇年、二一四頁。石田正治「人はなぜ国家のために死ぬのか」『法政研究』第六九巻第三号、二〇〇三年、七七—八一頁。