九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

和辻哲郎「倫理学」の方法

荒木, 正見
文京学院大学 : 教授

https://hdl.handle.net/2324/7341513

出版情報：Journal of comparative philosophy. (14), pp.1-9, 2008-03-31. Fukuoka Association for Comparative Philosophy
バージョン：
権利関係：

和辻哲郎「倫理学」の方法

荒木　正見

小論は、和辻哲郎の主著「倫理学」（昭和一二年）の方法を解読し、それをさまざまな研究、実践の方法へと展開する可能性の根本について論じるものである。

特に和辻哲郎は、「倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却すること」（一一頁）という目的のために、方法と研究対象、また、研究する我々自身と方法とは表裏一体であるという立場をとる。従って、小論でも和辻哲郎が研究対象や我々自身をどのように定義し、なぜ表裏一体でなければならないのか、そこからどのような学問や実践の可能性が生じてくるのか、について考察する。

小論における「倫理学」のテキストは『和辻哲郎全集　第十巻』（岩波書店、一九六二年／一九九〇年）「倫理学（上）」を用い、テキストを厳密に解読することを柱に据えた後に、その展開可能性の根底のみを論じる。「倫理学」の引用には頁のみを記す。また、言及する「風土」のテキストは『和辻哲郎全集　第八巻』（岩波書店、一九六二年／一九八九年）「風土」を用い、引用には（「風土」○頁）と記す。同様に「人間の学としての倫理学」のテキストは『和辻哲郎全集　第九巻』（岩波書店、一九六二年／一九九〇年）「人間の学としての倫理学」を用い、引用には（「人間の学としての倫理学」○頁）と記す。

なお、テキストにおいて傍点が付してあるものの引用においては、小論では傍線に代えている。

一　「倫理学」という学問

テキストではまず「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。」（一二頁）とその立場が述べられ、倫理、人間などの言葉上の意味が解読される。すなわち、方法と研究対象とが密接な場合は特に、対象の厳密な定義が要求されるが、テキストではそれを言葉の原意を意識しつつ遂行される。

まず、「倫は「なかま」を意味する。」（一二頁）とされ、なかまは「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々」（一二～一三頁）とされ、そこから、「「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。」（一三頁）と述べられるように、「倫」は個々人の関係そのものであると同時に、その関係のありかただとされる。

次に、「倫理を問うことは畢竟人間の存在の仕方を、従って人間を問うこと」（一四頁）そして「倫理学は人間の学である。」（一四～一五頁）という立場のもとで、人間について考察される。そこで一貫しているのは、小論の序でも述べたように、人を孤立的な個体的存在として見るのではなく、あくまで共同体的存在として見る立場である。

はじめに、西洋思想史上の人間学を五つに類型化してそれらに異議を唱える。その第一は「キリスト教信仰における人の観念。」（一五頁）だとされる。これは、「霊と肉の問題を中心とするアントロポロギーの出発点」（一五頁）という歴史的価値が与えられている。

その第二は「理性あるものとしての人(homo sapiens)」（一五頁）だとされ、以下の定義が列記される。すなわち「(イ)人は精神すなわち理性を持っている。

（ロ）この精神は世界を世界として形成する。（ハ）精神すなわち理性は感性を持たずしてそれ自身に活動的である。（ニ）歴史的民族的に変わるところがない。（この最後の点のみはヘーゲルによって克服された。）」（一五頁）と述べられる。

その第三は「働くもの、技術者としての人（homo faber）。」（一五頁）だとされ、「言語や道具を作り、脳髄が特に発達している獣」（一五頁）という点で他の獣と区別されると述べられる。

その第四は「精神を持つがゆえに病衰せる人。」（一五頁）とされ、「ホモ・サピエンスへの新しい反抗」（一五頁）と述べられる。

その第五は「超人。」（一五頁）とされ、「人の自己意識を高揚する偉大な人格のアントロポロギー」（一五頁）だと述べられる。

さて、これらはそれぞれに哲学思想史上、また、社会思想史上典型的に現れた人の有様であるが、このテキストではそれらを一括して「いずれも人を社会的団体から抽象し、自立せるものとして取り扱う。」（一五頁）とされ、共同体から孤立した存在ゆえにそれらは「精神か肉体か自己か」（一五頁）として取り扱っているとされる。従って、これらの史上に現れた、人に対する見方はすべて和辻哲郎が採ろうとしている視点とは異なるとされる。

では、このような共同体としての人間を対象にする倫理学と、これまでの倫理学との方法論上の差異はどのように生じるであろうか。問題はその方向を目指すが、その方法と、人間が行為する存在であることとが密接な関係にあることを考察する。

二　行為する人間についての学

倫理学の方法については、まず学問とは何かという根本から解きほぐされる。

その出発点は、「方法の問題において我々がまず顧慮しておかなくてはならないことは、総じて学問すなわち「問うこと」がすでに人間の存在に属すること」（三一頁）と述べられるように、学問すなわち「問うこと」は人間の本質的行為そのものだという点にある。このことは、「元来「学」とは「まねぶこと」「模倣すること」を意味した」「すでに為し得る他の人についてその仕方を習得すること」（三一頁）とされるように、先に述べた、人間を「間柄」、共同存在として見る視点と重なる。

そのことは、意識構造上から「第一に作用、行為であってノエーマ的な知識ではない。」（三一頁）と、意識作用の結果生じた自覚的な事柄ではなく、意識作用そのものに関するものだとされ、続いて「第二にそれは他の人との間に行われるのであって孤立人の観照ではない。」（三一頁）と共同性が強調されるのである。

このことは、さらに単に対人的な場面に限定されず、学問、すなわちあらゆる問うことに常に関係する「間柄の表現」（三二頁）だとされる。例えば道具については、「道具について何事かが問われる。その「こと」は問う者と問われる者との間にある。」（三二頁）と述べられる。たしかに孤立的に、あるいは素朴な観念論の殻の中にいては、対象との真の関わりは得られず単に自己中心的な知識を得るにすぎない。

かくして「学問とは探求的な間柄である。探求せられる「こと」は人間の間柄に公共的に存する。すなわち問いは根本的に「人間の問い」なのである。」（三二頁）と、人間の特性としての「問い」と「間柄」が強調されることになる。そして、この「間柄」は、倫理学という、人間をテーマにする学問という特性を考えて「問うことと問われているものとが一つである」（三四頁）と述べられることになる。すなわち倫理学とは、人間が自己自身を対象とし、自己自身との「間柄」においてそのあり方を考察するものだとされる。

ところで、その人間を、特に「間柄」において考察しようとすると、学問知的探求としての「問い」を越えて、人間の特性の一つ「行為」へと展開することになる。

「個人的意識の分析から倫理学を取り扱うすべての立場は、倫理学が実践的行為的連関としての主体の学であるということに適しない。」（三六頁）と述べられるように、「行為」という人間にとって主要な概念に配慮すれば、先に述べたような孤立的な人の定義は、この「倫理学」ではふさわしくないとされる。

すなわち、「行為は、個人的意識の種々の作用から組み立てられるものではなく、自と他とに別るる主体が自他不二において間柄を形成するという運動そのもの」、「行為には自他の間の実践的連関、実践的了解が初めより含まれている」（三六～三七頁）と述べられるように、ここでは、人間を行為するものとして規定し、行為する以上常に行為の対象が一体となっていなければならないとされる。

従ってここから考察の方法の手がかりは、「実践的行為連関そのものから理解せられねばならぬ。」（三七頁）とされるように、実践的行為連関に考察の軸を据えることとされるのである。

ところが、実践に偏りすぎると実践の持つ非学問的な側面にとらわれる惧れが生じる。実践は本来「実践的行為連関そのものはただ行為することにおいてのみあらわにせられる。」（三七頁）と述べられるように、それ自体、理論探求ではなく行為することのうちに実践の姿が示されるものだからである。しかし、それでは学問ではない。従って「倫理学は学として右のごとき実践を一定の「であること」に翻訳しなければならぬ。言いかえれば主体をあくまでも主体的に取り扱いながらしかもそれを一定の意味に転換しなければならぬ。」（三七頁）と、実践を理論的に述べ直すことが学問であるとされるのである。

この理論的ということについては、「理論はあくまでも意味的対象を取り扱うのであって、主体を主体として直接に把捉するというごときことをなし得るのではない。」（三七頁）とされるように、あくまで対象化することによってのみ可能であるとされる。

他方、実践とは総合的な行為であり、総体的には直観的な性質を有する。これに対して、倫理学を実践の学と規定すると、学問が成立しないという危惧が生まれる。このジレンマを解消するためには、主体部分を理論化することが求められる。従ってそのことは「実践的行為的な連関そのものの内部においてすでに実践的に「わけ」がわかっている」（三七頁）と記されることになる。

そして、この、わけがわかっている、ということは、「間柄」という概念で説明されることになる。

実践する時には、「意識する前にすでに動いている」（三八頁）とされるように、我々は直観的に行動するが、その行動はでたらめではなく、それなりの目的と統合性を有する。それを、「一定の間柄を形成するように動いている」（三八頁）と述べられる。

これまで述べてきたように、間柄は主体と客体との間の関係である。「実践的行為的な連関がすでに実践的了解を含む」（三八頁）と述べられるように、我々が実践する時には、この間柄についての了解を含んでいるとされるのである。「わけ」がわかっている、というのはこのような了解を意味する。そのような間柄を形成するという了解に向けて我々は行為するのである。それは、「間柄とは自と他とに分かれつつしかもかく分かれたものが合一すること」（三八頁）と述べられるように、結びつくべき両端が、間柄という統一を回復することを意味する。すなわち、うまく行為すること、上手に実践することは、この間柄という統一を得るべく実行することである。従って、「実践的行為連関としての間柄は、統一・分離・結合の連関である」（三八頁）と、意味連関を持つものとして述べられることになる。

さらに、このような実践的了解は動物の本能とは異なり、「意識や言語として表現せられ、またその表現において発展するところの了解」（三八頁）と述べられるように、文化的な表現を伴うものであるとされる。このことが、理論構築の基盤を為すことはいうまでもない。

すなわち、「実践的行為的な連関は、実践的な「わけ」として、すでに実践の範囲内において、さまざまの形に表現せられている。特にそれは言語によって最も精細に「言い表され」ている。」（三八頁）と述べられるとおりである。

とはいえ、実際の実践の場面ではこのような言語化が進んでいるわけではない。「理論の立場にとってはすでにこのような言語的表現が与えられている。」（三九頁）とされるように、あくまで理論化する際に、言語化し、その言語化したものを基にして理論構築を行うのである。ここでは、「主体的なるものはすでに己を客観化している。」（三九頁）と述べられるように、実践に伴う直観的な主客統合が破れていると言わねばならないが、このような「理論的反省」（三九頁）があってこそ、我々は「主体的なるものを主体的に把捉し得る」（三九頁）と述べられる。

このように、理論化とは、主体の客観化を意味するが、この客観化された主体に見つけるべきは様々な「間柄」であることはいうまでもない。これこそが「倫理学」のテーマだからである。

そして、着目すべきは「人間存在の表現」（四〇頁）であるとされる。

「主体的現実としての人間存在と、その学的把捉との間を媒介するものは、すでに実践の領域内において行なわれる存在の表現である。」（四〇頁）と述べられるように、人間相互の「間柄」は「表現」という媒介でもある。すなわち、共同体としての人間を対象とする倫理学に於いてこそ、「表現」は他の方法にも増して重要な意味を持つ。

しかもそのテーマが「間柄」である以上、表現の内容も「間柄」である。「表現は間柄の表現であるがゆえにすでにその了解を含んでいる。」（四〇頁）と述べられるように、間柄の表現は、実践の前提となる了解でもある。

かくして、「このような表現と了解とを通路としてのみ倫理学は主体的現実を把捉し得る。」（四〇～四一頁）と、表現や了解が倫理学の方法において必然的な媒体であることが述べられることになる。

では、この表現とはいかなる対象を指すのか。それはとかく考えられ勝ちな高踏的対象に限られるものではなく「我々が日常生活と呼んでいるもの」（四三頁）すなわちすべての対象だとされる。我々の実践においてはすべて了解を前提としているのであるから、実践において表現されているすべての対象が考察の対象になり得るという訳である。この方法における倫理学は「密接に事実に即する」（四三頁）と述べられる所以である。

以上述べられてきた倫理学の方法は、端的に次のように纏められている（四三頁）。

第一に「倫理学は人間の問いとして問う人間自身に帰る。」

第二に「それは主体的人間を主体的に把捉しなくてはならぬ。」

第三に「学の対象は意味的連関である。」

第四に「主体的把捉は、主体的人間を意味的連関に転換する溶炉、すなわち「人間存在の表現」を媒介とせねばならぬ。」

もちろん、以上四つの方法のすべてに、「間柄」概念が浸透していることはすでに考察してきた通りである。

これまで述べてきたのは倫理学という学問の範疇を意識してのことであったが、それが実践を意識した倫理学であるがゆえに、このような方法はさまざまな分野へと展開することができる。実際、和辻哲郎自身も「風土」「古寺巡礼」など、一見倫理学とは無関係な著述においても、その前提として「間柄」概念や、その構造が反映しているといえる。

三　「風土」の方法

筆者はすでに和辻哲郎「風土」（昭和十年、昭和一八年改定）の学問的方法について考察したが、ここでは、前節の考察の一例として、簡潔にその方法を述べる。

「倫理学」の四つの方法と対比的に述べれば次の通りである。

まず、風土とは「ある土地の気候、地質、地味、地形、景観などの総称」（「風土」七頁）と一般的な定義が述べられるが、以下、「倫理学」の方法と類比的に、独自の考察方法が展開される。

第一の「人間の問いとして問う人間自身に帰る」点に関しては、「間柄」を軸に考察される。もちろん、ここでの考察対象は「風土」であり、「倫理学」が直接人間を考察対象とするのとは異なるが、結論を先に述べれば、「我々は「風土」において我々自身を、間柄としての我々自身を、見いだす」（「風土」一一頁）と述べられることに尽きるように、例え「風土」を対象としても、「人間自身に帰る」ことになるのである。それは次の二点から考察される。第一点は、例えば寒さを例に挙げて、まず、「寒さが初めて見いだされるときに我々自身はすでに寒さのうちへ出ている」（「風土」一〇頁）と、外界として感じる対象も感じる自分をそこに認識しているとされる。すなわち、「我々はすでに外に、すなわち寒さのうちへ、出ている己れを見る」（「風土」一〇頁）という我々と外界との間柄の関係による外界の現象の認識について述べられる。第二点は「我々は同じ寒さを共同に感ずる。」（「風土」一〇頁）とされるような共通感覚の問題である。寒さが寒さとして感じられるためには、寒さに関する言葉を「日常の挨拶」（「風土」一〇頁）に用いているような他者との間柄に支えられた共通感覚が求められる。このことを考慮すれば「「外に出る」という構造も、寒気というごとき「もの」の中に出るよりも先に、すでに他の我れの中に出るということ」（「風土」一〇頁）とされるように、他者において自己を見るという構造が成立していることになる。

第二の「主体的人間を主体的に把捉」する点においても同様である。考察対象としての「風土」の諸現象や共通感覚を持つ他者に我々は自己を外に出し、そこで自己を見るのではあるが、それが「間柄」を通じて行われるということであれば、主体はあくまで我々自身である。「倫理学」は「主体的人間」をこそ把握するのではあるが、その対象が「風土」になったとしても、これまで述べてきたような「間柄」を前提にする以上、「主体的」に把握することは当然である。

第三の「学の対象は意味的連関」とは、根本から論理的、普遍的に展開することを意味する。根本からとは、「存在論的究明は、風土の型が人間の自己了解の型である」（「風土」二三頁）ことを明らかにすることであるとされるように、存在論的根拠に基づくことを意味する。しかも、その根本的な根拠に基づいて、「人間存在の風土的規定は、人間の歴史的・風土的構造一般の問題」（「風土」二二頁）とされるように、普遍的に必然的展開を示さなければならないのである。

第四の「主体的把捉は、「人間存在の表現」を媒介」にすることは、歴史的・風土的現象が「人間の自覚的存在の表現である」（「風土」二二頁）とされていることからも明らかである。そしてこの表現は「風土の類型は同時に歴史の類型」（「風土」二三頁）とされるように、考察は歴史的分析を必至とする。これがまた、論理的必然性を強化するのである。

このように、「倫理学」の方法も「風土」の方法も深く繋がっていることが示されたといえる。

四　方法の意義

では、このような方法にはどのような意義が認められるのであろうか。

まず、坂部恵『和辻哲郎　異文化共生の形』（岩波書店、岩波現代文庫、二〇〇〇年＝原著は一九八六年）によれば、西田幾多郎の「無の場所」や「超越的述語面」の思考に徹して確立した比喩や彫像の転形（メタモルフォーゼ）の論理や、三木清の構想力の論理に比べて、このような境地に自覚的に徹することにおいて欠けるとしながらも、他方、和辻哲郎の発想のうちに潜在的に含まれている一種の宇宙的共感への傾きがあるとしている（『和辻哲郎　異文化共生の形』七四頁）。

これまでの考察から言えば、この指摘はいわば当然である。例えば西田幾多郎の「場所」を「無」と捉える境位は、唯一、絶対、無限な存在としての場所を認識しようとすれば我々の有限な認識能力からは「無」としか捉えられないというものである。西田幾多郎の「場所」は徹頭徹尾主客対立を廃する存在であるが、発想の原点が主観にあれば、その場所と対峙する我々の生き方や表現を自覚的に探求すればするほど、構図的に主客対立がきわまることになる。この自覚が、行為や表現の鋭さを生むことはいうまでもない。

これに対して、「間柄」に根拠を置くと、主体の、鋭い自覚的生き方が緩み、自己を他に見るという共鳴的な生き方に転換することになる。

このことは、湯浅泰雄『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』（ちくま書房、ちくま学芸文庫、一九九五年＝原著は一九八一年）では、「和辻倫理学では、基本的には間柄、つまり全体性の方が個人よりも優位に立っている。」（『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』三三四頁）と構造的に述べられる。

その理由として第一には「経験的にみる場合、一定の間柄というものは常に歴史性をおびている」（『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』三三四頁）と、第二には和辻哲郎が「西洋の近代思想が想定しているような個人的自我意識の立場が、理論的に不十分」（『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』三三五頁）と考えていたことが挙げられている。

しかし、その『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』によれば、この「全体性の優位」が、方法論的に矛盾を内包するとされている。すなわち、一方で「了解」という方法をとろうとするにもかかわらず、「和辻では個人的主体の立場が全く切りすてられているため、「了解」という彼の方法そのものの妥当性を保証する現実的体験の場がどこにあるのかわからなくなってしまっている。」（『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』三五〇頁）とされるように、和辻哲郎の「倫理学」では「間柄」を傍観者的に捉えた「全体」の視点から展開されるので、個人的体験や実践に伴う「了解」が成り立たなくなっていると述べられるのである。

このような批判は、たしかに的を射ているとも言えるが、これまでの考察を省みれば、「学の対象は意味的連関」とした学問的論理の探求にもその一端はあるといわなければならない。「間柄」に浸って、直観的な了解に徹することが学問としてどのようなデザインを描くことになるのか、そのことを考えた結果、伝統的な普遍的、論理的な記述に徹しようとしたというのが、これまで述べてきた方法論の概略から言える事であるし、それは学問としてむしろ普通の方法ではないか。

すなわち、『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』の指摘に沿って、「間柄」の我――汝関係に自らを置きつつ、日常的な「了解」を学問の基盤とすることができれば、既述のような矛盾は生じないが、そのような姿勢には逆に学問の普遍性はどうなるのか、という質問が和辻哲郎の側から飛び出してくるであろう。

このあたりの難点について考察された論文が、片山洋之介「日常性と倫理学」

（佐藤康邦・清水正之・田中久文共編『甦る和辻哲郎　人文科学の再生に向けて』ナカニシヤ出版、一九九九年、四～二九頁）である。

「日常性と倫理学」では、「問うものと問われるものが同一である以上、学は日常生活を地盤とする。しかし学は日常生活から離脱してその真相・意味を把握する。」「その方法は日常性と学問との循環につきあたらざるをえない。」（『甦る和辻哲郎　人文科学の再生に向けて』一六頁）と、その問題点が端的に指摘される。

そして同論文では、和辻哲郎「人間の学としての倫理学」（昭和九年）によって、和辻哲郎自身がその解決にどのように対応したかについて分析されている。結論的に言えばそれは循環もしくは繰り返しの試みであるとされる。

「人間の学としての倫理学」によれば、これはハイデッガーの理論に重ねて、「解釈学的方法」として述べられている。方法それ自体は、「倫理学」と同じ方法として述べられる。

まずその長所は「常に与えられた人間存在の表現から出発し得る」（「人間の学としての倫理学」一七五頁）とされ、それは「日常的表現の了解において意味的連関に化せられたことの自覚」（「人間の学としての倫理学」一七五頁）だとされる。すなわちすでに述べたように、解釈の対象は日常そのものではなく、日常の表現である。日常とは、例えその一片を取上げたとしても全生活そのものであり、また表現とは、本来意味的連関を持つものである。その日常の表現を、意味的連関に従って論理的に捉えるのがここで述べられる解釈である。「人間の学としての倫理学」によれば、従ってこの方法は、「現実からの遊離、理論の世界への籠城をふせぎ得るとともに、また生を生のままに把捉するというごとき、理論的立場の廃棄をもふせぎ得る」（「人間の学としての倫理学」一七六頁）と、理論と現実そのままに把捉するということの双方を両立しうる方法だとされる。

もちろん、倫理学である以上、その主題は「間柄」としての「人間存在」であることはいうまでもない。「人間の学としての倫理学」では、ハイデッガーの現象学的方法から多くを援用するが、そこから得るべき方法の鍵は「「有る物」を「表現」に、「有」を「人間存在」に転ずること」（「人間の学としての倫理学」一八二頁）と述べられている。

「有る物」とは、認識対象そのものであるが、「人間の学としての倫理学」で纏められたハイデッガーの現象学的方法の第一段階は「現象学的還元」（「人間の学としての倫理学」一八三頁）として、次のように述べられている。

哲学の主題として「存在」＝「有」とは何か、が問われるが、「有」は当面「現象」であり、「有る物」として現れており、これを注視することで「有」を際立たせ、「有」の認識へと戻すことが「有」の把捉である。これがハイデッガーなりの現象学的還元だとされる（「人間の学としての倫理学」一八三頁）。

「人間の学としての倫理学」の方法では、この「有る物」を「表現」に、「有」を「人間存在」に置き換えて考察するというのである。

ハイデッガーの現象学的方法の第二段階は、「現象学的構成」（「人間の学としての倫理学」一八三頁）だとされる。それは、「「有る物」をその「有」及び「有の構造」の方へ離脱せしめること」（「人間の学としての倫理学」一八三頁）と述べられるように、「有る物」が「有」の構造の中にどのように位置づけられるのかを考察しなければならない。

これは「人間の学としての倫理学」の方法としては次のように述べられる。

まず、「有る物」は「表現」であるが、その「表現」は「すでに日常的に了解」（「人間の学としての倫理学」一八四頁）され、しかも日常当たり前のこととして「実践的行為的連関の契機として、理論的に無自覚」（「人間の学としての倫理学」一八四頁）でもある。これを自覚的に認識することが課題であるが、結局のところそれは、常に無自覚の領域を残すために、繰り返し遂行しなければ

ならない。その繰り返しによって、「人間存在の動的構造が自覚せられた意味連関になる」（「人間の学としての倫理学」一八四頁）と述べられるように、無自覚的な存在構造が明らかになり、「人間存在」のあり方が明らかになるとされる。

ハイデッガーの現象学的方法の第三段階は、「現象学的破壊」（「人間の学としての倫理学」一八四頁）である。この「破壊」というのは、「どうしても用いなくてはならない伝承的概念を、その作られた源泉に返し、批判的に掘り起こすこと」「伝統の発掘」（「人間の学としての倫理学」一八四頁）と述べられるように、単に壊すことではない。すなわち、一旦認識された「人間存在」のありかたに関するその認識を壊し、より本質的な認識へと深めるのであるが、その際、すべての認識に浸透している歴史的背景、すなわち「伝承」を掘り起こしてその源泉に迫るというわけである。「哲学的認識は本質的には歴史的認識」（「人間の学としての倫理学」一八四頁）とまで断言されている。

このように歴史経緯や伝統を根拠にしていく方法は、例えばハイデッガーに先立つフッサールが同様に「生活世界（Lebenswelt）」を考察の出発点として「純粋なアプリオリとして方法的に把握することの出来る本質類型」（Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenshaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijihoff, 1976, S.176）に迫る方法とするような、現象の奥、すなわち識閾下に潜在している本質類型に迫る方法を、歴史の洗練性に委ねるという形でより具体的に遂行しようとするものとも言える。

さて、すでに述べたように、和辻哲郎の解釈学的方法は、「表現」にこだわる点で、ハイデッガーの現象学的方法とは異なるとされるが、「表現を媒介とする現象学的方法」（「人間の学としての倫理学」一八五頁）と述べられるように、以上述べてきた方法の展開は同一であるとされる。

いうまでもなく、この方法は「伝統の発掘」が繰り返され、また伝統の持つ、洗練された真理へと繰り返し迫る点で循環である。また、その背後には、構成によって作られている指向性への信頼があることは言うまでもない。

五　方法の展開

さて、このような方法、とりわけ、「表現」を媒介とする「還元」「構成」「破壊」という方法は、「風土」で見てきたように、さまざまな学の領域や実践に効力を発揮するといえる。否、むしろすでに多くの領域で、意識するとしないとに関わらず、実行しているとも言える。

筆者が関与しているほんの一例を挙げれば、「風土」とも関連して、地域振興の取り組みがある。どの地域にせよ、行政や、そのアウトソーシングとしての委託業務や、地域起こしなど、表面上は具体的実践を目的として問題提起が為される。その具体的実践に関与することも多いが、やはり筆者は、研究者として、地域の本質を探り、その本質に基づいて具体的実践に関する諸提案を行う。

筆者は、まずその地域のランダムな特徴的な事柄に注目する。そのうえで、その事柄から、始めには個人的印象の普遍的根拠に迫ろうとする。この時点で還元が為されようとしている。

つぎに、「間柄」を意識しつつ、その事柄に関係するもろもろの事柄を調査し連関させ、「構成」の構造に着目し、そこから当の事柄の本質を導こうとする。

さらに究極的には、歴史分析からその地域の本質を洗い出そうとする。この場合、歴史的事実に対して、まず、西田幾多郎の場所論から導かれた、「場所の自己限定性」と「個による場所の限定」との相互限定の軌跡が歴史であるというダイナミズム（参照：拙項目執筆「場所」［現代思想］、中村元監修、峰島旭雄責任編集『比較思想事典』東京書籍、二〇〇〇年、四一二～四一三頁）を自

覚して分析し、そのダイナミズムの方向性に本質を探るのである。

もちろん、先の「破壊」のように、この考察の流れを何度も繰り返し、探求を重ねることになる。

そして、現実的には、そこから導かれる地域の本質に従って、さまざまな提言と実践を行うことになる。例えば筆者は、M市の将来計画策定や、市民憲章起草に、このような発想を応用した。

これは一例に過ぎないが、ほかにも上記方法論を応用する可能性は大きいと思われるし、筆者なりにさまざまな側面でそれを展開しているが、紙幅の関係で割愛する。

今後も、理論は試みの中で検証しなければならないし、その試みを公表し続けることが求められるであろう。

直接引用した資料

『和辻哲郎全集　第十巻』(岩波書店、一九六二年／一九九〇年)「倫理学（上）」
『和辻哲郎全集　第八巻』(岩波書店、一九六二年／一九八九年)「風土」
『和辻哲郎全集　第九巻』(岩波書店、一九六二年／一九九〇年)「人間の学としての倫理学」
坂部恵『和辻哲郎　異文化共生の形』(岩波書店、岩波現代文庫、二〇〇〇年＝原著は一九八六年)
湯浅泰雄『和辻哲郎　近代日本哲学の運命』(ちくま書房、ちくま学芸文庫、一九九五年＝原著は一九八一年)
片山洋之介「日常性と倫理学」(佐藤康邦・清水正之・田中久文共編『甦る和辻哲郎　人文科学の再生に向けて』ナカニシヤ出版、一九九九年)
Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenshaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijihoff, 1976

拙項目執筆「場所」[現代思想](中村元監修、峰島旭雄責任編集『比較思想事典』東京書籍、二〇〇〇年、四一二～四一三頁)

[A study about the Method of WATSUJI Tetsurou's ethical thinking]

[ARAKI Masami・文京学院大学教授・哲学・比較思想]