

いかにして主体を倫理となすか：和辻哲郎の「自他不二」について

廣瀬，裕作
九州大学大学院比較社会文化学府

<https://doi.org/10.15017/8345>

出版情報：九大日文. 1, pp.100-116, 2002-07-25. 九州大学日本語文学会「九大日文」編集委員会
バージョン：
権利関係：



いかにして主体を倫理となすか

——和辻哲郎の「自他不二」について——

HIROSE YUSAKU
廣瀬 裕作

一 主観／客観関係と「自他不二」性

明治二十年代に自己、主体、主観／客観関係といった制度が成立したといわれるが*1、西田幾多郎の『善の研究』（明治四四年）以降、「私と汝」（昭和七年）などを経て、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』（昭和九年）、『倫理学』（昭和十二〜十四年）*2などにおいて、執拗にこの自明視される自己、自我、個人の個別性といった制度を批判しようとする動きが見られる。そこでは、自己の明証性、及び自己という制度と表裏一体の関係にある主観／客観の二元論が疑われ、そのような二元論体制が確立される起源において隠蔽された、その体制に先行する「主客合一」とか「自他不二」といった概念が執拗に取り出される。そして主観／客観体制とは区別された「主体」という語が、これらの「自他不二」性と同一視されてゆく。注意すべきなのは、その動きと共に、主体が、実践的な作用を担うという意味で倫理性に関わるのみならず、それ自身が倫理そのものであるような何かとして整備されてくるということだ。西田から和辻にかけて、主体の倫理学化というべ

き現象が起こっていると思われる。

それは和辻においては次のように定式化される。

人間は行為の主体であつて単なる観照の主体すなわち主観であるのみではない。また単なる観照の客体すなわち客観となることはできない。しからばここに主観客観の対立関係を用いることはできぬ。我々は人間を実践的主体として把握しなくてはならぬ。『人間の学としての倫理学』一三六頁

しかも自と他とは、本来一であるゆえに、自他不二的に連関する。自他不二とは自と他との否定である。かく一者が分かれつつ不二であるということにおいてのみ間柄は成立する。 (人、一五二頁)*3

人間はその存在において人間を可能ならしめるような一定の仕方を持っている。この存在の仕方が倫理であった。

(人、一四二頁)

和辻による「自他不二」の強調は、基本的に、「西洋」の主観／客観体制に対する批判としてなされる。『倫理学』によれば、西洋近代哲学は自我（個）の明証性を拠点として形成されたがゆえに、この自我は「孤立的な主観」となり、他者との関係性を断たれてしまう。そのような「個別的」な自己は、主観／客観関係における一方の項でしかない。すなわち「我れ」対「もの」という個人的主観対自然対象の関係にすぎず、「もの」と「もの」の並

列でしかない。そのような配置によっては、「倫理問題の場所も

また主観と自然との関係に限定せられ」（倫、十一頁、傍点は原文、

以下同様）てしまうがゆえに、自己と他者との分裂に先行する、

そこから自己と他者とが分裂して出てくるところの「自他不二」

的な全体性——それが真の「主体」であり、「人間」であるとさ

れる——を捉えることができないと和辻は言うのである。

このような和辻の抗議は、「人間」とは孤立した主観ではなく

人と人との「間柄」として在るという基本的な認識（「人間とは一

定の間柄における我々自身である」）に基づいている。そこから和辻

においては、「主体」という概念が事実上、この「間柄」という

表象に還元されてゆく。

倫理学が実践的な主体の学であると言われるとき、我々

はこの「主体」を右のごとき実践的な間柄として把握せね

ばならぬ。倫理学において問われている人間は、まさにこの

ような主体的な間柄である。

（人、一四二頁）

そしてこの「間柄」という在り方を規定した言葉こそ「自他不

二」にほかならない。

かく考えれば個人的意識の分析から倫理学を取り扱うすべ

での立場は、倫理学が実践的行為の連関としての主体の学で

あるということに適しない。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、自と他とに別れる主体が

自他不二において間柄を形成するという運動そのものなので

ある。

〔倫理学〕三六頁）

西洋的布置への異和感に基づいて出された「自他不二」性とは、

それゆえ和辻にとつて、たんに西洋形而上学の基本的な構えが見

逃しているところの、より根源的なもの・より先行する状態を指

摘し、それによって西洋の主体観を批判するという認識論的批判

にとどまらない。「間柄の本質は、我れの志向がすでに初めより

相手によって規定せられ、また逆に相手の志向をも規定している、

ということであつた。」（倫、五四頁）「自我の明証よりも汝の明証

が先であり、汝を通じてのみ我れが見いだされてくる。」（倫、一

七三頁）「以上のごとく我れの意識が他の人を志向するものとし

て把握せらるる限り、それは単なる志向ではなくして間柄であり、

従つて意識の相互浸透が認められねばならぬ」（倫、七六頁）とい

つた指摘に窺われるように、それはまさに、自己に先行する他者

の痕跡を見出すという意味での——自己同一性につねにすでに先

立つ他なるものを指摘し、自己同一性の虚構性を暴くという意味

での——、倫理的要請として捉えられていた。それは、「人間」

がたんなる主観ではなく「主体」であるという認識を根柢として

体系の構築を始めるべきだという態度変更を迫るのみならず、西

洋の近代哲学や倫理学が依拠する根柢的な論理を非倫理的である

と明確に断じるものだったのである。西洋哲学・倫理学の起源に

おける非倫理性、いわば、倫理学の非倫理的な開始を批判するも

のとしてあつたのである。ここに、起源における他者の隠蔽を指

摘し、そして自己の明証性を拠点とすることを拒否することから

倫理学が開始されなければならないという基本的な立場が設定さ

れる。だがこのことは裏を返せば、近代「日本」における、「日本人」と呼ばれる主体が、その起源においてあらかじめ（西洋を超える）倫理的な何者かとしてあったという共通理解が、彼らの中に蔓延していたことを意味するだろう。

このような批判ないし態度変更の要請において、和辻を導いている論理とはいかなるものであろうか。和辻が、個の明証性から出発する哲学を批判するという名目で、事実上は主観／客観関係を批判するとき、それは、もともと一なるもの（であるはずのもの）が引き裂かれたことに対する抗議というかたちをとる。実際、「根底において一であるものでなくては分離することがない。もともと二つのものであるならば、それは分離を待たずして離れている。」（人、一五二頁）*4というリフレインこそ、和辻倫理学の全体系を支える論理なのである。つまり、和辻による主観／客観体制への批判は、自己と他者という区別を、原初の一なるもの「分裂、分化」と見なすという信念に基づいているといえるだろう。だが、主観／客観体制を非倫理的だと糾弾する権限が、ひとえに、この論理の明証性にかかっているにもかかわらず、この論理にはなんら根拠が与えられていないように思われる。和辻倫理学が自らを「人間」としての倫理であると称する動機が、この論理を根柢に置くことの正当性・妥当性に、より正確に言うならばこの論理そのものを倫理性と同一視することの正当性・妥当性にかかっているのに、「自他不二」性と倫理性とが混同される理由を、私達は見出すことができないのである。

なぜ、自己と他者とは根底において一であるものでなくてはならないのか。なぜ、自己と他者とは、もともとは一なるものが分

離されたものと見なされなければならないのだろうか。西田哲学、和辻倫理学の倫理性がこの論理の信憑性にかかっている以上、このような信念の倫理性こそが問われなければならないだろう。

二 西田と和辻

ところで西田の「主客合一」と和辻の「自他不二」との関係について簡単に見ておくと、西田は『善の研究』の段階でこそ無媒介な「純粹経験」「主客合一」を語っていたとはいえ、「私と汝」*5では「見るものと見られるものとは、即ち主観と客観とは絶対的に異なったものでなければならぬ、主と客とを含む一般者はない。（傍線部は筆者、以下同じ）」（「私と汝」三八六頁）、「而して人と人との関係ということは話し合うと云うことでなければならぬ、（略）私の意識と他人の意識とは絶対的に他なるものでなければならぬ。（略）私は絶対的に他人の意識を知ることにはできない。（略）そこには所謂自他合一と正反対の意味がなければならぬ。」（同、三九二～三九三頁）と書くという意味で、あるいはまた、個人の「個別性・独立性」を否定する和辻と異なり、「我々の人格的自己と考えられるものは何処までも個物的でなければならぬ、一般的なる自己というものはない。」（同、四〇九頁）と書くという意味で、確かに表面的には和辻と対極の立場にあるように見える。西田は、いわば自己と他者との差異を確保するために、自と他の二項対立を包容する第三項としての上位審級（「一般者」）を安易に導入することを自らに禁じた上で、なおも自己と他者とが関係するとはどういうことかと問うている。だが和辻は、西田が警戒し

たその上位審級（超越的な第三項）を、「人間」「間柄」「自他不二」といった形で極めて安易に導入してしまう。その意味で西田哲学は、「自他不二」の「間柄」において我々はあらかじめ先験的な合意・相互了解に達しているという和辻哲学の基本発想への批判を、あらかじめ内在させているようにも見える。

にもかかわらず、自己と他者とが交通するためには、「私の根柢に汝があり汝の根柢に私がある」（同、三九七頁）という、私と汝の「無媒介的媒介、非連続的連続」（同、三八六頁）がなければならぬということが語られる過程で、結局西田は「自他不二」的な合一性のレトリックを導入してしまっているのではないだろうか。

私は絶対の他なる汝を媒介として私自身を知り、汝は絶対の他なる私を媒介として汝自身を知るのである、私と汝との底には弁証法的直観の意義がなければならない。

（同、三九九頁）

自己の底に絶対の他を認めることによつて内から無媒介的に他に移り行くということは、単に無差別的に自他合一するという意味ではない、却つて絶対の他を媒介として汝と私とが結合するということではなければならない。（同、三九八頁）

このように西田は、「自他不二」性という「一般者」（上位の審級）を、「絶対の他」という、内面に内在化された媒介性に取り替えただけで結局それに同じ機能を託している。西田は迂回しつ

つも結局「自他不二」性に取りこまれてしまう。そのような経緯があるため、和辻は『人間の学としての倫理学』において、西田に献辞を捧げつつ、「人倫の絶対的全体性の問題」は「有の立場においては解かれ得ない。その解決に対して我々に最もよき指針を与えるものは、無の場所において「我れと汝」を説く最近の西田哲学であろう」（人、一二九頁）と書き、自らの倫理と共に西田哲学が、西洋哲学を超越する道であると示唆することができたのである。

だが本稿ではこの微妙な差異を検証する余裕が無いので、「自他不二」性の問題を和辻倫理学に絞って考察する。

三 「孤立的主観」という「個人主義」

それでは、倫理と非倫理の分割線を、「主体」をいかに表象すべきかという観点に見る和辻において、いかなる手法で「自他不二」的な「主体」こそが倫理であるということが証明されてゆくのだろうか。

注目すべきなのは、主観／客観体制への批判が、和辻倫理学において、「個人主義」批判という形態を取ることである。つまり、個人ないし個人の個別性（独立性）を明証的と見なす立場＝主観／客観の二元論が、西洋的な「個人主義」、「近世の個人主義的人間観」と同一視されているのだ。「個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取って人間全体に代わらせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである。」（倫、十一）。

だがなぜ、主観／客観関係という二元論が、西洋近代の「個人主義」と混同されるのであろうか。というのも、和辻の言うとおり「実践的行為の連関の問題にとつては、右のような孤立的主観は本来かかわりがない」（人、十一頁）のならば、主観は、「個人主義」という概念に含意される実践性とはむしろ対極にあるはずではないか。個人主義という語が、例えば夏目漱石の『私の個人主義』におけるごとく「自己本位」に使用されるのであれ、あるいはエゴイズム、他者への無関心といった否定的な文脈で理解されるのであれ、ともかくそれは何らかの実践性に関わるといふ意味で主体的選択にかかわる概念であるはずだ。それなのに和辻において、あらかじめ彼自身によつて実践的主体とは対極のものと規定された「孤立的・観照的主観」こそが、個人主義の名を冠せられ、非倫理性の元凶とされるのである。この倒錯は、近代日本の哲学・倫理学にとつて自己とは何か、主体というものをどのように立ち上げるべきかといった問いの根幹に関わつてくると思われる。

このような「個人主義」批判なるものがどこから出てくるかということを、より詳細に見よう。『人間の学としての倫理学』及び『倫理学』の語り手である「我々」（本稿では便宜上和辻と呼んでいる）にとつて、西欧の「近代哲学」の主観／客観体制（個人主義は、「我々」にとつては「直接の明証」としてある他者の実在性を疑い、それを証明せねばならないと苦悩するような一種滑稽な状態にあると見なされている。「我々」と「個人主義」的な近代哲学とでは、「問題の立て方が全然逆なのである」という。

近代哲学は自我の意識から出発し自我の意識においてその絶頂に達した。（略）我れ意識するがゆえに我れは有る、しかし他の我れが有るか否かは確実ではない。しからば確実に有るのは自我のみであり、一切の他人の存在はこの自我の思惟に媒介せられるほかはない。自我は初めより独立のものである。（略）それよりもこの唯一の自我のほかに他の自我があるということはいかにして認識せられ得るであろうか、という問いの方が、この立場に取つては重大なのである。この問題がまだ解かれていないことは哲学の恥だとカントも言った。（略）しかるに我々は日常の現実が人と人との間の実践的連関であるという所から出発したのである。主体と主体との連関は我々にとつての直接の明証であつて、そこに疑いを容れる余地がない。（略）前者（自我意識の明証から出発する立場——筆者）にとつて容易に解くべからざる問題であつたものが我々にとつては直接の明証であり、前者にとつて疑いの余地のない自我の独立性がここでは問題として取り上げられる。問題の立て方が全然逆なのである。この相違は前者が人と自然との関係にのみ関心を向けて人と人との関係を見洩らしていたのに対し、我々はまず何よりも人と人との関係から出発しようとするのに起因している。言いかえれば前者は客観照の立場に立てこもり、我々は主体的実践の立場に即して考察を始めようとするのである。（倫、七二頁）

ここで「近代哲学」（個人主義）、つまり自我の明証性を疑い得ない真理と見なす立場は、和辻自身によつてデカルトの立場と同

定され（「デカルトはその思索を次のように始める。（略）主観は直接の明証を持つものとしてあらゆる客観よりも确实であり、客観はただ媒介せられてのみ确实になる。」人、一三三頁）*6、それが「カント以後承認せられた主観客観の関係」（人、一三七頁）と一括りにされつつ、「我々」に對峙する立場として対象化される。こうして「近代哲学」における主体（主観／客観の二元論）という支配的な配置は、他者（他の自我）の明証性、すなわち「主体と主体との連関」Ⅱ「間柄」という、或る決定的に先行するものの自覚を受けて、一つの第一原理としての、一つの全てに優先する実体としての地位を失ってしまふ。

だがここで注意すべきなのは、和辻においては、自己の明証性を信ずることは自己の個性（独立性、自立性）の証明につながるという理由で批判されるのに対し、その反転像にすぎない他者の明証性については、他者を個として見出させるといふ理由で批判するのではなく、なぜか自己と他者とが「もともとは一なるものであった」ことを証明するものとして受けとられてしまふということである。つまり、和辻が「汝はまた我れであり我れはまた汝の汝である」といふごとき主体的連関」（人、一三九頁）と書くことから分かる通り、和辻にとつては他者とは本質的にもう一人の自己にすぎないのだから、従つて他者の明証性を主張することは、自己の明証性を主張することと同じく、個人が他者無しで独立に存在可能であると主張することになるといふ理由で否定されるはずなのに、なぜか他者の明証性の方は、自己と他者とが本来的には「自他不二」であることの証明を意味してしまうという、非対称性があるのだ。つまり他者の明証性を指摘することにおいて実

際には、「個人主義」の名を認識論的主観（自己）の側だけに冠しているのではなく、他者（客観）もまたその当人自身にとつては自己であるという意味で、その他者（自己）の明証性をも「個人主義」として否定する——つまり他者もまたその他者（「我々」）のために自己を断念せねばならない——という操作がここでは為されているのである。自己の明証性に固執すること——それは他者が己の自己の明証性を信ずることをも当然含む——を悉く「悪」（倫、第二章第七節）として分節化することによつて、結局は、自己と他者との区別なくあらゆる個を全体性（自他不二性）Ⅱ共同体へ回収しようとする志向が語られているのである。

しかし、和辻が「個人主義」への攻撃に込めたものはそれだけだろうか。

右の一節そのものが、「しからば自我の意識において人間の個性が求め得られるであろうか」（倫、七一頁）という問いに内包されていることから分かるように、自我の明証性への批判において、より明確に和辻が標的としているものは、自我の概念と混同され易い或る名付けようもないもの、すなわち「固有の自己性」といふ何かなのではないだろうか。右の引用に続き、「意識作用の中心、すなわち人格に個性を求める道」（倫、八〇頁）も、「人間の個性性」を確保し得るものではない、なぜなら、「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」（倫、七三頁）がゆえに、個の個性性そのものが他者との関係性のなかでのみ、それを前提としてのみ初めて思考可能な対象として分節化される、と和辻が言うところから判定されるように、ここで和辻が注視している問題は、たんに、自己とは他者との「間

柄」の「否定」としてのみ抽出される「抽象」（和辻はこの語を仮象、錯覚という程の意味で使っている）にすぎないということだけではない。

だから個人の把持意識というごときものが一切の間柄的契機を洗い落とすことによつて抽象的に取り出され得るごとく、固有の自己性というごときものもあらゆる間柄を捨離した極点においてのみ認められ得るのである。本質においては共同的なるものが、しかもその共同性なき状態において現われる。それが個別性なのである。従つて個別性自身は独立に存立しない。その本質は否定であり空である。（倫、八四頁）

ここで攻撃されているものはたんに自我の明証性——全体と個の関係における個別性（＝一般性に対する特殊性）——のみならず、誰でもないほかならぬ「この・私」という固有名なのである。とすると、個別的主体（主観、個人）から始める思考を「個人主義」と呼び否定することによつて和辻が一貫して目指していたことは、個の単独性を否定することであり、言い換えれば、他者をたんなるもう一人の私（自己のたんなる投影）として措定することを阻む固有名の機能を絶滅することにほかならない。つまり和辻の「個人主義」批判とは、決して取り替えられない固有性という觀念を確保しようとする志向に対する攻撃であるという意味で、それはいわば固有名主義批判なのである。和辻が、一貫して、互いに個として独立した自己と他者という布置を拒み、代わりにあくまで（固有名としての自己や他者ではなくお互いに交換可能な）「多数

の個人」があるのだ、「人倫的合一」＝「仲ヨシ」（倫、一四二頁）としての「我々」というものが「人間存在の真実」*7なのだと言調するためには、固有名をまず攻撃する必要があったということだろう。「我れの意識の個別的独立性を求めて到達し得るところは、実はこの共同性の否定ということのほかにはないのである。我々の意識のどの相を捕えてもそれが本質的に独立であると言いだ。得られるものはない。」（倫、八四頁）という帰結において、和辻は、二項対立や区別に還元されえない「私」の差異を否定するのだ。

四 個を認めない倫理学

このように和辻倫理学においては、固有名の否定が、主体（主観）を、「人」と「人」との「間柄」を表す間主観的な作用へ、さらには、全ての主体の文字通りの総計としての「全体性」へ、編成替えするという操作によつて行われていた。こうして、和辻の言う「主体」ないし「人間」は、次の用例に見られるように、明確に「人」「個人」「自我」の反対概念として位置づけられることとなる。「だから我々は自我を出発点とせずして人間を出発点とせねばならぬ」（人、一三五頁）。そこでは、「主体的な人間存在がいかに自他の個人に分裂するか」（倫、二七頁）といった問い方——個は主体たりえないということがすでに合意事項となつている——が公然と為される。このとき引かれる「綱引き」（倫、一二二）の例はもはや比喻ではなく、文字通り、「主体的には、多くなれる主体が一に帰すること」であるとされ、それゆえ「多数の

個人が個別性を捨てて一となる」（倫、二七頁）という自他の総和はたんなる総人数を示すのではなしに、自他の区別を止揚された一なる意志としての「主体」となる。そして、なぜ自己と他者とが一なるものの「分裂」の結果生ずる相対的な仮象と見なされなければならぬのかは問われないのである。

しかしこの操作には或る独特の違和感——ほとんど身体的な——が伴うのではないだろうか、なぜなら、端的に言ってそのような——「間柄」としての主体というような——表象は、表象不可能だからだ。というのも、自我や固有名というものが最終的には言語的表象としての錯覚であるにせよ、ともかく自己Ⅱ主体という表象を消去しつつ言語活動を行うことは不可能だからである。けれども現に、和辻倫理学は倫理の名においてそのような主体を主張する。

だがそれ以前に、当然ながら次のような疑問が提示されることは避け得ないだろう、すなわち、固有名を否定することは、同時に個の責任や良心の問題をも消滅させてしまうことを意味するのではないだろうか、と。責任や良心は、それを自分以外の何者にも譲渡することのできない存在者を想定しない限り、つまり固有名を想定しない限り考えることができないのだから。個を認めない倫理学とは端的に語義矛盾なのではないか。しかし、のちにみるようにこの転倒にこそ「人間」の倫理学たる所以があるのである。というのも、和辻倫理学においては、個には個を否定する義務があるとされており、従ってここでは責任は個（個別的主体）の实在性（固有名）を前提とするのではなしに、かえって個の实在を認めないことこそが良心であり、他者への根源的負い目に応

えることであるとされているのだから。つまり、個は、己の個を否定すること、すなわち己の固有名を否定し、共同体へ自己を止揚させる限りにおいてのみ存在を認められる（それはつまり存在を認められていないに等しいが）。そして個別的主体に対し固有名の断念を呼びかける共同体の強制こそが、「良心の声」と呼ばれているのである。

だが、和辻といえども、そのような、言語ゲーム上の事実には抵触する「間柄」としての主体という主体編成を一切調整せずに読者に手渡すつもりはないようだ、この神秘主義的な表象を少しでも受け入れ易くするためということなのか、そのような主体の布置の移行を、「我々は人間を実践的主体として把握しなくてはならぬ。」（人、一三六頁）「このような「我々」の立場は、すべてが主体として連関し合う立場である。それが主体的な間柄にほかならない。従って間柄は互いに相手が主体であることの実践的な了解なのである。」（人、一三九頁）といった表現に表れている通り、慣例的な用法——主体という語によって個人の主体（主観）を指示する一般的な用法——と一見区別できないような形態を残存させつつ行うのだ。右の用例ではあたかも個としての主体の実践的な機能を説明したにすぎないかのように見えるにもかかわらず、ここで和辻が意味させようとしているものは、共同体としての主体にほかならない。個別的・固有名的な主体を消去するためにこそそれは語られている。個別的主体としての一般的な用法を、そのままの形で、全くその形態を変更することなしに、その概念が帰属する支点だけを移行させてしまう。しかもそれは、ヘーゲル的な「精神」でもない。なぜなら和辻の個が自己否定Ⅱ止揚を経て

到達すべき目的地として思い描いているのは、自己を包容する多数の他者（共同体）と一つになること（無媒介的な合意性を達成すること）にすぎず、従ってその「否定」なるものは、「分かれ得るためにはそれはもと一者であったのであり、合一し得るためにはそれは絶対に分裂してはなくてはならぬ」（倫、三八頁）というリフレインに見られるとおり、弁証法としての「運動」を欠いた、たんなる循環論法にすぎないからだ。

こういった経緯を経て、和辻の倫理は次の一節に帰結する。「全体は個人の否定において成り立つと言われるが、しかしただ一人の個人の否定からは出て来ない。個人は多数であり、その多数の個人が個別性を捨てて一となるとところに共同存在としての全体が成り立つのである」（倫、二七頁）。それゆえ、和辻の文章の中で、主体や人間という語が、たとえ通例の用法であるかのように使用されていたとしても、それらは暗黙の倫理的強制を含んでいるのであって、それは、我々は決して個人主体として振る舞ってはならない、「人間」すなわち共同体として振る舞えという至上命令——和辻はこれをカントの語を借りて定言命法と呼ぶ——を含んでいるのである。

五 諸概念の「自他不二」

以上の主客体制への批判や「主体」の位置づけ方を踏まえて言うならば、和辻における（日本的）主体の確立とは、いわばそもその初めから主体の解体として始まっていた、といえるのではないだろうか。主体（固有名）が確立する前に、それは解体され

てしまったのであり、従って逆に言うならば、主体の解体こそが、日本近代における主体の確立であったといえる。未だに個が確立していないといわれる日本の言説空間においては、個はあらかじめ解体されていたのであり、従って西田や和辻の言う「人間」の線で考える限り、今後も確立することは決してないだろう。けれどもこのような主体編成は、これこそが西欧哲学の主流であると西田や和辻にとって見えた、個人主義・主客主義というものに対して、日本思想としてのアイデンティティを立ち上げるために、急遽形成されたものであるという意味では、きわめて明確な政治的意図が感じられるのであり、それゆえ東洋的・日本的境地としてこのとき急遽立ち上げられた「空」*8なるものが、実態としては様様な怨恨的情念が薙く垣塙としてあったことは想像に難くない。

けれども実情はどうあれ、少なくとも「学」としての構えにおいては、つまり西欧個人主義哲学への批判という構えによる、普遍的な「人間存在の根本理法」（倫、一二五頁）という名目での、日本固有の「主体」の立ち上げという作業にあたっては、つねに「他者」ないし他なるもの——といっても和辻の場合これがただちに全体性Ⅱ共同体と化するのだが——の先行性を強調するという戦略が採られてきたといえるだろう。「主体」形成が、「我々」は自己の個別的実存だけで完結できるものではなくつねに他者たちとの関係性のなかでのみ可能であることを思いみよ、という形を取ってきたのである。他者を一方的に観察（観照）の対象として「標本」（倫、十一頁）化する視線を批判し（つまり和辻にとって「観照」という語には、他者からこちら側を見返す視線を奪い死物化する暴力

であるという含意がある）、他者との「関係性」を回復する試みであるという語調で語られていたのだ。尤も、ここでは関係性の導入なるものが、何らかの倫理的な関係性を自他の区別の上に構築してゆくことによつてではなく、主体というものはあらかじめ・本来的には「自他不二」すなわち関係性の不在としてであると位置づけることによつて為されたという意味で、それは事実上関係性の排除にすぎないのだが。

しかし、このように、他者を導入する言説であるという語り方で主体が導入されたことが、或る決定的な禍根を日本における主体構築（＝脱構築）にもたらしたように思われる。日本の主体の立ち上げそのものが、或る倫理的な身振りとして構築されてきたがゆえに、主体というものが、それが主体であるというだけで、即、倫理実践に等しいものと思ひこまれてしまったのだ。主体というものが、その本性として、ア・プリオリに根源的に、倫理性として在ると前提されてしまったのである。だが、このとき私たちに与えられる、倫理の倫理たる所以とは、それが根源（根柢）的であり、あらゆるものに先行している、ということにすぎない。

人間存在の否定的構造（不断に「自他不二」性へ還帰する人間存在の運動——筆者）は、上述のごとく人間存在を人間存在として不断に形成せしめるところの根本的理法である。（略）しかるに我々は最初に、人間共同態の存在根柢、すなわち人間存在の理法を、倫理として規定して来た。しからば右のごとき根本的理法こそまさしく根本倫理であると言わねばならぬ。

（倫、一二五頁）

ここに表れているのは、なぜ主体即倫理であるか、それはあらかじめそう決められていたからにすぎない、ということにほかならない。根柢とは倫理であると最初に設定し、そして「我々」は根柢の構造として「自他不二」性を見出した、それゆえ「自他不二」性という根柢性こそ倫理であるという三段論法。ここに至つて主体性と倫理性との間にはもはやいかなる概念規定上の差異も無くなり、従つて逆説的にも主体はもはや決して倫理的たりえない。なぜなら和辻にとつて主体はすでに残りくまなく倫理的であるために、倫理性へ向けての実践的努力ということが可能となるための余地がここには残されていないからだ。

そこでは、根柢、理法、倫理、主体、間柄、自他不二、さらに人間といった言葉たちが、お互いにお互いを定義する語として順番に呼び出されつつ一巡することによつて、結局全てが同一視されていることが判明してゆく。それはまるで「自他不二」とはこれらの概念たちの無差別性を表す語であつたかのようなのである。

こうしてできあがつた「主体」は、けれども、極めて非合理的だといわざるをえない。「間柄」としての「自他不二」性を「根柢」に置き、そしてそれは「根柢」＝先行性であるがゆえに倫理であると主張するということは、倫理性を、論理（言語）に優先するような何ものかとして規定することにほかならない。事実和辻は、「人間」が「論理」を保証する・可能にするのであつてその逆ではないと強調していた。「思惟の理法としての論理のごときも同様である。それは人間存在よりも先にそれ自身において存立する理法ではなく、人間存在自身の中から自覚されて来た」

(倫、一二六頁)。そして、「人間存在の根本理法は言語自身の原理となつて働いているのである」(倫、一二六頁)、「言語活動は間柄を作る働きである」(倫、五三三頁)のであるから、「だから論理は、人間存在の理法が言語を媒介とし思惟の理法として把握せられたものということが出来る」(倫、一二六頁)。主体即倫理という考え方には、歴史的に形成されてきた、従つて言語による分節化の結果にすぎない「人間」なる概念を、言語に権利上先行する何ものかだと見なしているという転倒が含意されている。それは、「人間存在の理法」と呼び代えられるにもかかわらず、「法」(論理)とは見なされてはいない。それは「己れの心奥から聞こえてくる」「責める声」、「根源よりの呼び声」(倫、三二二〜四頁)なのである。このことは、最終的な倫理的判断が、対話性に、つまり論理的整合性(法)としての公平性に委ねられるのではなく、ひとえに、それがただ最も「先行するもの」であることに求められていることを意味するだろう。そしてそれはもちろん、最も「底」であることと同義である。「このような試みは良心の現象を意識よりもさらに深い存在の層に根ざしたものとして理解することを目ざすのである」(倫、三二七頁)。それは倫理性の判断基準が自他不二性としての「全体性」からの「呼び声」に従っているかどうかという点にのみ求められることを意味する。つまり共同体内の合意が最終審級なのである。

このように、日本近代の倫理学的言説において、主体の構築(脱構築)そのものが、即、倫理学という形態において表れていた。そしてそれは、「自他不二化(≡同一性)の暴力という形をとった。それは、「根柢・根源(最も先かつ底)」から響いて来る声で

あり、そして「根柢」であるがゆえに無条件に倫理性そのものとされ、そしてあらゆる根柢の源泉であるがゆえにそれ自身の根柢は問われ得ない。いわば、倫理は語り得ない(この世の外にある)というウイトゲンシュタインの命題が反転させられて、語り得ないがゆえに倫理であり、従つて絶対的な権力であり、それゆえ論理形式を可能にする何ものかでもあり、現象として私たちの感性を触発してくる(現象の外部にある)物自体そのものの現象的な顕れでもあるとされる。だがこのような、根柢を要求する思考、そして根柢であるがゆえに無条件の権力と見なすという思考は、和辻のいわゆる「実践的行為的連関」としてはいかなる帰結をうむのだろうか。

六 転倒と循環

ところで、ここに和辻倫理学の自己同一性を切断するような或る事態があることを見落としてはならない。それは、西欧批判としての日本の主体の立ち上げ作業は、その論理の当否以前に、或る倒錯ないし転倒を抱え込んでいる、ということだ。それは、「自我を出発点」とすること、すなわち主観／客観体制によつては倫理を語ることができないという信念に基づいて和辻が提示する「自他不二」「間柄」といった表象が、ほかならぬ主観／客観の対立図式を暗黙に前提としているということである。というのも、あらかじめ別個の対立する項として置かれた二項対立を前提としない限り、それらを統合するという願望ないし倫理的要請そのものが生じ得ないことは明らかだから。つまり、和辻の言う、主観

／客観体制は自他不二性に先行されているという批判そのものが、（それが批判している当の相手である）主観／客観体制によつて先行されて・可能にされているのである。

言い換えるなら、起源の「前」を指摘しなければならぬ、或るものがさらに先行する或るものに依存してのみ初めて成り立っているということを指摘せねばならない、そしてもうこれ以上遡れない「より前」を指摘した者こそが最終的な根拠を、あるいは根拠という発想じたいがそれにもとづいているためにもはやその根拠を問うことはできないような物自体Ⅱ語り得ぬものを見出したという意味で勝者となるという無限競争Ⅱ形而上学的欲動にまきこまれていく。というのも、カントの「コペルニクスの転回」以来、自明視される原理や起源にはつねに、隠蔽されたその「前」が付きものだからだ。和辻によるカント解説の言葉を借りるなら、「我々の認識には主観の統一が前提せられる。この主観が何であるかと問うにしても、この問いがすでに主観の統一にもとづく。」（人、一三七頁）「だから観照の主体は決してその観照の視野に入り得ない」（人、一三八頁）がゆえに、通常は私達の眼から隠された先験的形式を指摘することこそが、哲学することであるという暗黙の了解があるからだ。

しかし、端的にいうならば、「自他不二（主客合一）」 対 自他の分裂、すなわち《統一と分離》ないし《一と多》の関係に関しては、権利上どちらが先行するかなどと問うことじたい無意義であつて、それらは鶏と卵の関係にすぎないだろう。ヘーゲルがいうように、「一は多の前提であり、一という思想のうちには、自己を多として定立するということが含まれている」（『小論理学』

*9)。従つて強いて言うなら、「自他不二」性と個別性（自他対立）とは、両方が同時に、お互いにお互いを前提としつつ生じた、とても言うほかないようなものなのだ。さらに自他不二の「不二Ⅱ自他同一性」を可能にする「汝はまた我れであり我れはまた汝の汝である」という論理に関しても、ヘーゲル的に言うなら「或るものは他のものになる。しかし他のものは、それ自身一つの或るものである。したがってこれも同じく一つの他のものになる。かくして限りなく続いてゆく」*10という説明にまとめられている通り、たんなる「悪循環」の問題にすぎないのではないか。つまり和辻が語る「人」とか「自」や「他」といったものは恐らく、たんなる数か要素にすぎないのであつて、従つて和辻の倫理学には「他者」以前にそもそも「人」（自己意識）が登場しないというべきなのかもしれない。

にもかかわらず、西田や和辻の文脈においてはあたかもこの根源争いが——より正確に言うなら、実際には循環しかないとところに「底」や根源的先行性という「深さ」の神話を見出すことが——、なにかしら倫理上の正義と不正義そのものを判定可能な分かれ目であるかのように表象されている。そして和辻は、こういう論理的同時性にすぎないものを、あたかも倫理性そのものの命題表現であるかのように、「根柢において一であるものでなくては分離するということがない」「自と他とは、本来一であるゆえに、自他不二的に連関する」（人、一五二頁）という、《一なるもの》の優先権の上に成り立つ公式にまとめあげ、この公式に基づいてのみ倫理が可能だと主張するのである。彼らの意見じたいが批判対象の図式を利用することによつて成り立っていることを

隠蔽するために、あたかも主観／客観体制とは異なるシステムを基礎として倫理学の体系化を行っているかのよう、見せ掛けるのである。

しかしさらに転倒ないし倒錯を指摘するなら、当然ながら和辻が「西洋の個人主義」として想定する表象じたいが、和辻の手になる、捏造された仮想敵にすぎないことも見易いことだ。実際、主客の対立以前にそれを可能にする「自他不二」があるのだという思考を、和辻はハイデガーによるカント批判とされる思考からもらってきたのであるから（ここに挙げる固有名詞に関する和辻の読解の妥当性を問うことは本稿の課題ではない）。たとえそこで和辻が、ハイデガーのそのような意見を紹介するのは、これを採用すると同時に、それはまだ和辻が主張したい「間柄」の思考には到達できていないという批判を加えるためであったとしても（和辻によればハイデガー哲学は「それはあくまでも個人意識の立場における考察であって人間の立場に立つものではない」（人、一三七頁）とされる）、西洋形而上学を一貫して覆っている壮大な誤謬Ⅱ病への治療という構えで「間柄」が出されるとき、そこで非倫理性の起源として名指しされている西洋・近代・個人主義とは、極めて意図的に選択され構成された表象群といわざるをえないだろう。これらの表象の恣意性を見ると、むしろこれら三つの概念を混同させるためにこそ——自己の表象を確定するために他者のステレオタイプ化を行うためにこそ——、「間柄」という反措定が要請されたのではないかという疑問を呈したくなるほどだ。

和辻によってハイデガーは「カント以後承認せられた主観客観の関係」に対し、「関係の成立する以前にすでに対立せる二つの

もの、すなわち「我れ」と「もの」とがいかにして見いだされるであろうか。それは不可能である。我れは必ず「もの」への志向的關係を持つ我れであり、「もの」は必ずこの関係において見いだされるものである。我れとものとはこの関係に先立つのではない。関係が先である。」（人、一三七頁）と主張することによって、公認された主観／客観の關係、つまりそれぞれの項を個別的実在性を保った自己同一的な実体と見なす立場を批判するという役割を与えられている。そしてこの観点が和辻の「間柄」に応用されることとなる。具体的に言うなら、ハイデガー的「志向性」とは未だ「もの」と「我れ」の關係を問題にしているにすぎないがゆえに「倫理問題の場所もまた主観と自然の關係に限定せられ」てしまうが（いわゆる「個人主義」的配置）、「間柄」においては、「見る」という志向性が対象を一方的に見るだけではなく、「この見られた者はそれ自身また見るといふ働きをする者である。だからある者を「見る」という志向作用が逆に見られた者から見返される。」（人、一四二頁）という双方向性を持つことが指摘される。つまりハイデガーの「志向性」は他者を「モノ化」する視線にすぎない、というわけだ^{*11}。こうしてハイデガー哲学の限界が指摘され、和辻の《見る・見られる》という「間柄」によって西洋哲学が乗り越えられるということになる。けれどもこれでは、和辻は彼の持論である「個人主義」批判のレトリックをハイデガーに負っていたことになってしまい、従ってこの段階では、戸坂潤が「氏は明らかにハイデッガーの解釈学的現象学を負う処が最も多いことを告げている」と言う通り^{*12}、和辻倫理学は内容はともかく方法論において批判対象（西洋哲学）に全面的に依存していた

とみえてしまう。

だが、転倒はそれに留まらない。奇妙なのは、ここでハイデガーによって批判されるべく、西洋近代において支配的であった主観／客観体制の代表格として呼び出されているカントその人が、ハイデガーの批判を、既に「明白に認めていた」とされてしまうことである。和辻によればカントは、「理論的な理性使用」と「実践的な理性使用」を区別し、後者すなわち「自由」に関わる問題を語る際には、「客体の観照は問題でなく、ただ実践する主体のみが問われる」（人、一三八頁）ような視点を開示することによって、結局和辻自身の主題である「しからば実践的な主体として人間とは何であるか。人間とは一定の間柄における我々自身であった」（人、一三九頁）という「自他不二」性を開示した先駆者とされてしまうのである。もちろんカントに対しても、ハイデガーの場合と同様の限界が指摘されており、従ってカントの実践理性も自然観照としての独我論的段階に留まっていると一応は仄めかされていたのだが^{*13}、しかし問題は、当の和辻自身が、カントは理論理性（「我れ」と「もの」の関係）と区別して実践的主体を問うたと明言していることである。「カントはこれを実践的な道徳形而上学として、ここにのみ人の全体的規定を求めた」。この「人の全体的規定」とは和辻の「絶対的全体性」（倫、二六頁）たる「人間」以外の何ものでもないのではないか。こうして結局カントこそがほかならぬ「人間」の提唱者であったということになってしまふのである。この展開は読者を混乱させる。デカルトやカントに代表される西洋の支配的思想傾向への批判として提示された「人間」としての倫理学の提唱者もまたカントであるとは、いつ

たいいかなることなのであろうか。尤もこれは、和辻が意図せず
に脱構築的な読みを行ってしまったと言えは足りることではある
のだが（尤も和辻自身の意図の詮索もまた本稿の意図するところではな
いが）、当人にとってこれは是非とも論理的整合性をつけねばな
らぬこととみえていたことが、作者としてのカントその人の意図
をめぐって次のような留保を付け加えていることから分かるだ
ろう。「かかる解釈にもとづいて我々はカントの道徳哲学がその
最も深い内容において我々の意味の「人間の学」となっているこ
とを主張するのである。しかし我々はカントがそれを自覚しそれ
をあらわに説いているというのではない。」（人、五七頁）「かく見
ればカントの道徳哲学は、その最も深い内容において我々の意味
の「人間の学」となっているにもかかわらず、表面に現れた限り
においては「主観的道德意識の学」であるとも見られ得る。」（人、
五九頁）

このように書くことによってようやく和辻はカントを、「我々
の意味の「人間の学」に気づいてはいたが完全には到達できな
かった過渡的な段階として処理することができたのである。そし
てそのような非倫理性の理由を、「一切の現実性の主体的な根源
としての「空」のごときは、彼の属する思想潮流には存しなかつ
た。だから彼はこの主体的な根柢を言い現わすに苦しんでいるの
である」^{*14}という解説に帰すことによつて、「東洋」の優位性を
確保することができたのである^{*15}。

けれども結局、主観／客観の対立ということと、それを統合の
相において捉えるということが鶏と卵である以上、主客体制と「自
他不二」性とは、必然的に事の両面として同時に発生するものに

すぎないから、両方とも「西洋」産なのであり、従って和辻や西田が主張する「空」とか「無」じたいが西洋形而上学のむしろ常套思想であることは当然のことと言えよう^{*16}。ところがその「西洋」思想なるものがそもそも和辻が自らの自己同一性を確保するために構成した仮想論敵であり、自己の投影にすぎず、従って「日本」思想にほかならず、何らの他者性も持たないのだから——つまり「西洋」は他者ではないのだ——、従って和辻がそれに対置するところの「日本（人）」もまた、事の両面の片方だけを取り出した形而上学的仮象にすぎず、いわば「西洋」という他なるものとの「間柄」においてかろうじて成り立つ、抽象的表象・幻影としての「自己」にすぎない。つまりそれは、和辻の言葉に従うなら文字通り、存在しないのである。このような「差異」を根拠に導きだされる「我々」の倫理性なるものは、実際にはいかなる差異にも基づいていないのだから、この、他者との関係性を最大限に重視すると称する倫理学にいかなる他者も無いということが、あらかじめ運命づけられていたことは見易いのである。

(続く)

注

*1 柄谷行人は「主観（主体）・客観（客体）」という認識論的な場合は、「風景」において成立したのである」（『風景の発見』）とし、「明治

二十年代における「国家」および「内面」の成立は、西洋世界の圧倒的な支配下において不可避的であった。われわれはそれを批判することはできない。批判すべきなのは、そのような転倒の所産を自明とする今日の思考である」（『告白という制度』）という。（柄谷行

人『日本近代文学の起源』、一九八〇年八月、講談社）

*2 『人間の学としての倫理学』（一九三四年三月、岩波書店）と『倫理学』（一九三七年四月〜一九四九年五月、岩波書店）との関係は、『倫理学』序言によれば以下の通りである。「この書は著者の前著『人間の学としての倫理学』において述べ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ようとして試みたものである。」

引用は以下の全集を使用した。『和辻哲郎全集』第九卷、一九六二年七月、岩波書店、同全集第十卷、一九六二年八月。

*3 以下、引用文下記の「人」は『人間の学としての倫理学』を、「倫」は『倫理学（上）』を指す。頁数は全集を指す。

*4 引用は以下の一節より。「ところで分離はあくまでも統一における分離である。根柢において一であるものでなくては分離するということがない。もともと二つのものであるならば、それは分離を待たずして離れている。だから分離はただ一なるものの否定としてのみ起こり得る。自と他とは、本来自でもなく、他でもないものが、そのないことの否定として己れを現わしたものである。それはもはや一でなく、従って自はあくまでも自であって他ではなく、他はあくまでも他であって自ではない。しかも自と他とは、本来一であるゆえに、自他不二的に連関する。自他不二とは自と他との否定である。かく一者が分かれつつ不二であるということにおいてのみ間柄は成立する。」（『人間の学としての倫理学』一五二頁）

*5 西田幾多郎「私と汝」（一九三二年七月、『岩波哲学講座』第八巻「社会と歴史の問題」、『無の自覚的限定』所収、一九三二年十二月、岩波書店）。引用は『西田幾多郎全集第六巻』、一九四八年七月、岩波書店より行った。引用文中の旧字体はすべて新字体に改めた。

*6 和辻によればデカルトは「我れ」の明証性に先だつて少なくとも

次のものを前提していると言う。すなわち孤独な思索環境を手に入
れるために逃れねばならなかった「世間の煩い」、及び「何が確実
であるかを問うような学者の間柄」(『人間の学としての倫理学』一
三五頁)である。つまり和辻によれば、孤立的主観を証明するデカ
ルトの問いさえも「間柄」に先行されているというわけである。

*7 「人間は無数の自己分裂によって対立しつつ、自己二的に帰来
する。この帰来の運動において真実が起ころのである。人間存在が
人間存在としてある限り、この運動が全般的に停止するということ
はあり得ない。すなわち真実が起ころないという事態は存しない。」
(『倫理学』上 一九六頁)

*8 「ところで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
にはかならない。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。」(『倫理学』上 二六
頁)

*9 引用は以下に続く一節から。「一と言え、まず多を思いつくのが
常である。するとここで、多はどこから由来するかという問題が生
じる。表象のうちにはこの問題への解答は見出されない。なぜなら、
表象は多を直接的に現在するものと見、一を多のうちのひとしか考
えないからである(九七)。(ヘーゲル『小論理学』、松村一人訳、
一九五一年十月、岩波書店)

*10 ヘーゲルはこれを「悪しきあるいは否定的な無限」と呼ぶ。従つ
て和辻の「我れ」と「汝」は、「有限なもの場棄さるべき(Sollen)
ことを言いあらわしているにすぎない。この果しない進行は、有限

なものが含んでいる矛盾、すなわち有限なものは或るものであると
ともに、またその他者であるという矛盾を言いあらわすにとどまる
(九四)」のではないだろうか。

*11 ここで和辻の「志向性」批判を可能にしているのは次のような論
理である。「人間は間柄において「我れ」となる。我れはその独自
性において間柄を現している。従つて「もの」と「我れ」との関係
は、その真相においては、「間柄における我れ」と「もの」との関
係である。ものを志向するのは「間柄における我れ」であつて「孤
立した我れ」ではない」(『人間の学としての倫理学』一四〇頁)。
つまり和辻は「もの・対象・自然」さえも共同性の中でしか現れな
いとす。

*12 戸坂潤『日本イデオロギー論』(一九三五年七月、白揚社)、引用
は『戸坂潤全集第二巻』、三〇五頁、一九六六年二月、勁草書房よ
り行つた。

*13 和辻は、カントの「個人主義」が「人の全体的規定を主として個
人の立場から考察せしめ、従つて実践哲学の中心問題を「意志」に
認めさせることになる。」とし、「かく全体と個人との関係が意志の
問題として個人意識の中から掘り出されるのである限り、道徳性の
問題が主観的意識の範囲内にとどめられているという外見は避ける
ことができぬ。」と言う。(『人間の学としての倫理学』五十八、五
十九頁)

*14 『人格と人類性』(一九三八年十一月、岩波書店)、引用は『和辻
哲郎全集第九巻』、三八四頁より行つた。

*15 酒井直樹は和辻の「日本」ないし「東洋」思想について次のよう
に書いている。「和辻の「日本的」とされる思想は、その多くを西

「洋の論壇での伝統的思惟の批判に負っているにもかかわらず、和辻の人間学ではしばしばヨーロッパの哲学や社会思想に対する異和が直ちに西洋対東洋、西洋対日本の対立図式にはめ込まれてしまうのである。(略) 問題はこの異和が無媒介的に「日本」あるいは「東洋」とその他の文化の違いで説明されてしまうことにある。これは和辻だけに限ったものではなく、文化主義的言説について一般に言い得ることであろう。」(「西洋への回帰／東洋への回帰——和辻哲郎の人間学と天皇制——」、「思想」一九九〇年十一月号、岩波書店、『日本思想という問題——翻訳と主体——』所収、九〇頁、一九九

七年三月、岩波書店)

*16

カントが属す「思想潮流」に対する「東洋」の優位を示すために和辻が持ち出す「空」さえも、酒井直樹が指摘する通り、超越論的主観に関するカントの議論から導き出されている。「戦後の多くの文化主義的言説において、あたかも始めから深遠な東洋的宗教体験に由来する神秘的概念であるかのように扱われることとなるこの「無」なる語は和辻の議論においてはカントの読みに関して規定されたものである点を記憶しておく必要がある」。(同前書、九六頁)