HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	人間の学としての社会学１　和辻哲郎『人間の学としての倫理学』と社会理論
著者	犬飼，裕一；INUKAI，Yuich
引用	北海学園大学学園論集(157)：(1)-(16)
発行日	2013-09-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

人間（じんかん）の学としての社会学　1

和辻哲郎『人間（じんかん）の学としての倫理学』と社会理論

犬飼裕一

問余何意棲碧山　笑而不答心自閑
桃花流水窅然去　別有天地非人間
（李白「山中問答」）

「世の中はしつこい、毒々しい、こせこせした、その上ずうずうしい、いやな奴で埋っている。」（夏目漱石『草枕』）

「漱石、この西欧の古典、日本の古典、中国の古典、仏典までを自由自在に読みこなし、自分の作品の中に縦横に駆使しえた同時代の世界最高の知識人が到達したのは、「人の世を作ったのは人だ」という、日本教の古来から一貫した根源的な考え方である。この世界には猫は住めても神は住めない。」（イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』）

目次

1　循環論法という方法
2　人間（じんかん）という概念
3　一九三〇年代に追いつくために

本稿の課題は、和辻哲郎[1]の『人間（じんかん）の学としての倫理学』（一九三四年）に社会学の理論構成上の着想を探していくことにある。このため本稿では、和辻についての学説史的、あるいは伝記的な問題ではなくて、理論そのものを問うことを主眼としている。ここでいう「理論そのもの」とは、和辻がどのような方法を用いて「倫理学」を基礎づけているのかという問いに出発し、その方法が社会学に利用可能なのかを考えることである。そして、さらに和辻の用いている方法が、倫理学や社会学といった枠組みを越えて意義をもちうるのかをも問題にすることにする。本稿は和辻の著書を対象として行う理論考察であって、和辻哲郎についての専門研究（モノグラフ）ではない。この意味で、本稿は「和辻哲郎の本来の意図」や「時代的課題」といった問題には、部分的に言及するにせよ、中心的な関心をもつわけではない。

1　循環論法という方法

社会学とは何かという問いに答えて、それは社会についての学問であると答えれば、それは一切を答えているとともに、何も答えていないともいえる。もちろん同じ流儀で、「人類学は人類についての

学問である」、「政治学は政治についての学問である」ということもできる。これを同語反復（トートロジー）という。トートロジーは、たとえば「俺は俺だ」という場合のように修辞（レトリック）上の技法としてはよく使われるが、論理的な命題としては無意味であるとみなされることが多い。込み入った表現になると「AはAである」という同語反復の構造が見えにくくなってしまう。たとえば、「すべての人々が幸せな社会を築くには、不幸な人がいない社会を実現しなければならない」という命題は、一読してなにやら立派なことをいっているように見えるが、実は同語反復である。「不幸な人がいない社会」というのは、「すべての人が幸せな社会」の単なる言い換えだからである。ただし、この種の命題を無意味として斥けることもできるが、これもまた修辞の技法の一つであると考えることもできる。

社会学はしばしば特定の命題、あるいは「言説」と呼ばれるものに論理的な矛盾や同語反復を見つけ出して批判してきた。さも立派そうなことをいっているが、じつは同語反復じゃないか。トートロジーを修辞でごまかしているにすぎないというわけである。しかし、その一方で同語反復を前面に掲げることによって一つの学問を建設してしまっている偉大な事例もある。たとえば、和辻哲郎の倫理学がそれである。和辻の『人間（じんかん）の学としての倫理学』は、大著『倫理学』（一九三七―四九年）の「序説」であるとされ、「和辻倫理学」の最も縮約された形であるとされてきた。この有名な小著の書き出しは、唖然とさせられるほど見事である。

「倫理学とは何であるかという問いに答えて、それは倫理あるいは道徳に関する学であると言うならば、そこには一切が答えられているとともにまた何事も答えられておらない。倫理学は「倫理とは何であるか」という問いである。だからそれがかかる問いであるとして答えられるのは正しい。しかしそれによってこの問いの中身には全然触れられるところはないのである。従ってこの問いの中身は倫理学自身によって明らかにせられるほかはない。」（和辻哲郎『人間の学としての倫理学』、初版一九三四年、岩波文庫、二〇〇七年、九頁）

倫理学の中身とは倫理学者が明らかにしたものである。倫理学者とは倫理学を研究する人物のことだから見事な同語反復そのものである。以前の本稿の筆者自身も含めて、この種の説明を目にすると失望や怒りを感じる読者も多いだろう。簡単にいえば、和辻のいう「倫理学」は科学ではない。科学はシステムの外部に対象を必要とする客観的な知であり、客観性を根拠づける原理（基準）も外部になければならない、という古典的な科学観にとっては、同語反復や同語反復による循環論法は許すことのできない欺瞞だからである。研究者が実在する研究対象を緻密に研究するといった多くの自然科学者が取り組んでいる「科学」と、和辻の「倫理学」は、少なくとも別の原理で成り立っている知識なのである。

ただし、このことは取り立てて珍しい問題ではない。問題は研究対象の性質による。周知のように古典的な科学観が主に自然科学を中心として成立してきたために、自然科学では当然の前提が、人文・社会科学にあっては達成困難であることが多いからである。天文学者と天体は別の存在である。ニュートンと落ちてきたリンゴも別の存在である。医師と患者も多くの場合別の人物である。これに対し

て、経済学者自身が経済活動を行っており、経済学者や政治学者が現役政治家の指南役を務めることは普通である。法律は法学者が制定するものであると同時に、法律を用いて裁判を行うのもやはり法学者である。芸術や宗教に至っては、すべてがシステムの内部で循環しているとすらいえる。もちろん、「社会学」という名前で繰り返し再生産される言説の大半も、現下の社会情勢に自ら影響を与えることを意図して生産されていることが多い。社会学と社会運動の境界線が曖昧になりがちなのは、周知の通りである。

和辻の倫理学に戻るならば、先の引用部分に続く段落では次のように書いている。

> 「倫理学についていかなる定義を与えようとも、それは、問いを問いとして示すに過ぎない。答えは結局倫理学自身によって与えられるほかはないのである。倫理学は倫理的判断の学であるとか、人間行為の倫理的評価の学であるとかと定義せられる。しかし倫理的判断とは何であるか、人間行為とは何であるか、倫理的評価とは何であるか。それは既知量として倫理学に与えられているのではなく、まさに倫理学において根本的に解かれるべき問題なのである。だから倫理学とは何であるかを倫理学の初めに決定的に規定することはできない。」（和辻、同書、九―一〇頁）

哲学分野の専門研究者から、「なにを今さら」という冷笑を浴びるのを覚悟していえば、和辻哲郎は、古典的な実証主義の科学観には立っていない。よく指摘されるように、また和辻自身がたびたび引用するように、和辻が用いているのは、フッサールが確立し、ハイデガーが展開した現象学の方法である。[2] 現象学が当初から芸術や宗教といった領域を得意としてきたのは偶然ではない。たとえば、和辻の文章を言い換えて、「音楽についていかなる定義を与えようとも、それは、問いを問いとして示すに過ぎない。答えは結局音楽家自身によって与えられるほかはないのである」というならば、音楽論の論文の書き出しとして、まったく違和感がないだろう。ためしに、ここで入れ替えた「音楽」と「音楽家」を、「詩」と「詩人」や「仏教」と「仏教者」に置き換えてもやはりそれぞれに意味深い議論が始まるように思われる。

他方で、この種の同語反復や循環論は、現象学系の議論にありがちな神秘化や私物化（個人化、パーソナル化）によって、秘教のような議論になってしまうことも多かった。たとえばハイデガーがソクラテス以前のギリシア哲学者や、難解な現代の芸術作品について独特の用語を多用して重々しく論じる時、大半の人は通常の実証主義的な立場による批判は思いつかない。そもそも、その種の批判をする人々は、ハイデガーなど読まないだろう。

ただし、当時の哲学の議論を離れて和辻哲郎の議論を詳細に読んでいくと、この人が「倫理学」と呼ぶものを同語反復によって定義しながら、さらに「客観的」な領域にまで議論を広げていこうとする様子が眼に入ってくる。宗教や芸術の場合を考えればわかるように、多くのシステムはそれ自身の内部で循環している間は破綻を生じない。破綻が生じるのは、しばしばシステムの外部――他者――に言及する場合である。和辻の議論に沿っていえば、「倫理学の中身とは倫理学者が明らかにしたものである」、あるいは「倫理学の研究対象は倫理学者が明らかにしたものである」と言明している間は、誰も文句はつけようがない。これに対して、特定の問題が倫理学とは

独立して存在すると言明する場合である。

「出発点において我々はただ「倫理とは何であるか」という問いの前に立っている。ところでこの問いは何を意味するであろうか。この問いが言葉によって表現せられ、我々に共通の問いとして論議せられ得るということが、出発点においては唯一の確実なことである。我々は倫理という言葉によって表現せられたことの意味を問うている。そうしてその言葉は我々が作り出したものでもなければまた倫理学という学問の必要によって生じたものでもない。それは一般の言語と同じく歴史的・社会的なる生の表現としてすでに我々の問いに先だち客観的に存しているのである。」（和辻、同書、一〇頁）

ここから和辻の意図するのは、ヨーロッパ由来の倫理学の閉じたシステムとは別個に、独自の「倫理学」を構想することである。もちろん和辻は自分の構想する「倫理学」に外的な根拠付けを行おうとはしない。『人間（じんかん）の学としての倫理学』を素直に読めばわかるように、ここで行われているのは概念の背景をめぐる説明であって、根拠付けではない。

和辻の議論が興味をそそるのは、外部に根拠付けを求めるのではなく、むしろ同語反復や循環によって「倫理学」を内的に構築していこうとしている点にある。つまり、倫理学が倫理学そのものを根拠づける構造を積極的に認めていく立場である。それはいうならば、方法としての循環論法とみなすこともできるだろう。

先にも書いたように、本稿の筆者もかなり以前、和辻哲郎のこのような議論に戸惑ったことがある。一九三四年、いまから約八〇年前に、稀代の文章家によって書かれた日本語の「哲学的文体」の個性はあるにせよ、修辞上の技巧を取り除けば、結局何も言っていないのではないかという疑いである。いかめしい美文で「倫理は倫理だ」といったとしても、それが何だというわけである。

ところがしばらく社会学理論の問題、とくに社会学の方法をめぐる議論を考えてくるなかで、和辻の倫理学にとどまらず、社会科学の命題の多くが突き詰めていけば同語反復や循環論によって成り立っていることに気づくようになった。そして、特定の知識システムの外部に何らかの確固とした根拠を発見してシステムを構成している命題を論証することのみを重視する「科学」を相対化して考えるようになった。たとえば本稿の冒頭の例を使えば、「人類学は人類についての学問である」や「政治学は政治についての学問である」という命題は、和辻流にいえば、「一切が答えられているとともにまた何事も答えられておらない」。つまり、何事も答えていないのと同時に、一切を答えているともいえる。もちろん「社会学は社会についての学問である」というのも同じである。さすがにここまであからさまな同語反復をそのまま堂々と提示する社会学者はいないが[3]、改めて見直してみると多くの問題がこの同語反復から展開しうることに気づかされる。

そもそも、「社会学は社会についての学問である」という場合の、「社会」とは何なのか？という問いに対する答えも、やはり同じ方法で答えることになる。手近なところで『広辞苑』にある「社会」の定義は、「人間が集まって共同生活を営む際に、人々の関係の総体が一つの輪郭をもって現れる場合の、その集団」とあるのだが、「人間が集まって共同生活を営む」ということ自体が、すでに「社会」の言い換えである。つまり、「社会とは、人々の関係の総体が一つの輪

郭をもって現れる場合の、その集団のことである」と言い換えてみても、この定義には大きな変更はないのである。個人や諸集団の間の相互行為や、相互行為によって変化していく過程を定義に加えてもっと長い説明をすることもできる。しかし、根本はやはり同語反復なのである。

念のために言い添えておくと、以上のことをもって、「社会」という概念の無効性を主張しているわけでも、「社会学」を非難しているわけでもない。むしろ、正反対に、壮大に組み立てられた同語反復の構築物に感嘆しているくらいである。そして、あらためて和辻哲郎がすでに八〇年前に行っていた議論の意義を実感するのである。明らかに和辻は、意識して循環論法を用いている。「倫理」の問題は、「社会」の問題と同じく循環論でしか定義できないし、論じることもできないのだが、それでもなお実在している。さらにいえば、人文・社会科学にとって有意義な命題というのは、必然的に同語反復と循環を含んでおり、むしろ同語反復と循環論によって「有意義さ」を作り出しつづけているのではないだろうか。

他方で、同語反復と循環論が表現されるための修辞（レトリック）こそが、人文・社会科学にあっては重要な問題となりうるのではないだろうか。[4] たとえば、先の「すべての人々が幸せな社会を築くには、不幸な人がいない社会を実現しなければならない」という命題に戻ると、「すべての人々が幸せな社会を築くこと」と「不幸な人がいない社会を実現すること」という同内容のはずの二つの命題が、どのように組み合わされることで、あたかも新しい命題が構成されているかのように見えるのか。同語反復は無内容であるとされながら、実際にはさまざまな内容を社会的に生み出している。修辞は、社会的に見ると、無から有を生み出す。別の角度からいえば、「ものは言いよう」としばしば言い現わされる事態が、社会的にどのような役割を果たしているのかを考えることである。新聞雑誌の報道で、誰もが日々体験しているように、同じ対象、同じ事実でも、修辞（語り方）によって違った形で表現される。時には、存在しないはずの問題が生み出される。もちろん学術文献も無関係ではない。無関係であるどころか、むしろ、より複雑な修辞が工夫されている。工夫された修辞が継承され、再生産される。それは、同語反復や循環論法などの修辞法によって、人々はいかにして「倫理」や「社会」を作り出しているのかという問題でもある。

2　人間（じんかん）という概念

ここで和辻哲郎の『人間（じんかん）の学としての倫理学』の書名にもなっている「人間（じんかん）」という概念に検討しておく必要があるだろう。

ただし、ここであらかじめ注意しておかなければならないことは、和辻が、いわゆる「言語論的転回」の以前の哲学者であるということである。このため和辻は「言語論的転回」の流れで否定されてきた「言語模写説」（特定の言葉は特定の客観的内容を指し示しているという考え方）に部分的に依拠している。このため洋の東西にわたる言葉の用例を膨大に精査すれば、特定の研究対象が浮上してくるという考えに基づいて博識な説明を展開するわけである。ただし、和辻のような著者が興味をそそるのは、当人が用いている現象学の

方法こそが、後に言語論的転回の契機になっているという事実である。人は自分の内面の思考を表現するために言葉を用いているつもりになっていながら、実は特定の言語表現（レトリック）によって思考させられている。言語は透明な媒体ではなくて、それ自体が色を持った思想でもあり得るというのが言語論的転回以後の「常識」である。他方、人々が特定の「言葉」に同じような連想を抱く過程は、現象学が長年にわたって論じてきた問題でもある。いうならば、和辻の仕事自体が新旧の立場を併存させているのである。

和辻哲郎を読む場合、古風な語源説明とその他の議論を一緒くたにして「古くさい」と退けてしまうことは不可能ではないかもしれない。しかし、その種の議論を通過して登場してくる和辻独自の新概念が、言葉として人々をどのように思考させるのかを読み取る方が、はるかに有意義だろう。言い換えれば、和辻の手で練り上げられる新概念が、今日の読者にどれだけ斬新な思考をさせるのかという点である。

たとえば、和辻哲郎は「倫理」、特に「倫」という漢語（漢語：古典中国語）の意味を手がかりにしてさらに議論を展開していく。確かにそれは、西洋人がethics, Ethik, éthiqueなどのギリシア語由来の言葉で呼ぶ議論の外部にある。西洋人がethics（倫理学）という概念で展開してきた議論とはまったく別個に古代以来の中国人が「倫理」や「倫」について考えてきたのだから、確かに外部である。ただし中国側の議論が外部に向かって開かれているのかといえば、こちらも内部で同語反復が循環している。ようするに「ethics」と「倫理」の各々別個の閉じたシステムが長年再生産されてきたのである。ここには古来、比較文化論、比較思想論が陥りやすい罠が潜んでいる。別々のシステムの各々に似た要素があるからといって、両者を同一視してしまう間違いである。たとえば、西洋の「ethics」では殺人を禁じている。中国の「倫理」でも殺人を禁じている。だから「ethics」と「倫理」は同一であるといった結論に急いでしまう間違いである。

もちろん、和辻哲郎はこの種の議論には向かわない。その代わりに提示するのが、「人間（じんかん）」という概念である。それはヨーロッパ語でも中国語でもなくて、日本語の用法での「人間」が含んでいる可能性を拡大したものである。和辻の説明によれば、中国語の「人間（じんかん）」は、「あくまでも世間、人の世であって、人ではない」（和辻、同書、一三頁）。これに対して、日本語の「人間」は中国から伝わった元来の用法に加わって「人」の意味を持つようになり、今日の日本語で「人間（にんげん）」といえばむしろ「人」の意味を持つようになっている。つまり日本語の「人間」は、「ひと（にんげん）」であると同時に世間、「じんかん」でもある。日本語の「人間」が両義的な概念になったきっかけは、日本人がかなり遠い過去のある頃から「誤解」してきたことであった。

「しかしこの「誤解」は単に誤解と呼ばれるにはあまりに重大な意義を持っている。なぜならそれは数世紀にわたる日本人の歴史的生活において、無自覚的にではあるがしかも人間に対する直接の理解にもとづいて、社会的に起こった事件なのだからである。この歴史的な事実は、「世の中」を意味する「人間」という言葉が、単に「人」の意にも解せられ得るということを実証している。そうしてこのことは我々に対してきわめて深い示唆を与えるのである。もし「人」

が人間関係から全然抽離して把握し得られるものであるならば、Mensch を das Zwischenmenschliche から峻別するのが正しいであろう。しかし人が人間関係においてのみ初めて人であり、従って人としてはすでにその全体性を、すなわち人間関係を現わしている、と見てよいならば、人間が人の意に解せられるのもまた正しいのである。だから我々は「よのなか」を意味する人間という言葉が人の意に転化するという歴史全体において、人間が社会であるとともにまた個人であるということの直接の理解を見いだし得ると思う。[5]」

（和辻、同書、一九―二〇頁）

まさにこれは和辻哲郎の名匠としての手業が光る一文である。執筆中の著者は、おそらく書きながら自分の手際のよさに満足したのだろう。この一文で、この一冊が破綻なく仕上げられると実感したのかもしれない。最初に日本語の「人間」という言葉について外国語の事例を引用しながら困難を設定し、次に過去の伝統を援用しながら自分で解決する。その手際に、自作自演にありがちな不手際やテレは感じられない。おそらく素朴な読者ならば、和辻が決定的な真理を発見する現場に立ち会っているような感動を覚えるだろう。ただし、この種の修辞的（レトリカル）な工夫を見慣れた「人間」――人々――には、疑問がわいてくる。要するに循環論法なのではないのか、ということである。まさにその通りである。ただし、本稿では、循環論法や自己言及を「無意味」と判定するわけではない。むしろ、循環論・自己言及論の命題として形成される議論にこそ独自の意義を見いだしたいと考えているからである。

他方で、現象学の素養がある読者ならば、「数世紀にわたる日本人の歴史的生活において、無自覚的にではあるがしかも人間に対する直接の理解にもとづいて……」という書き方が高度に現象学的であることが、「直接に理解」できるだろう。旧来の認識論の手続きを介さずに直覚する認識、まさに生の動態の中でそこにある存在を実感する認識、「主観的形成体なのであり、学問に先立って経験しつつある生活の所産[6]」なのである。それは近代科学を生み出したヨーロッパ人が古くから考えてきたように、孤立した人間（個人 Mensch）と人間関係性（間人 das Zwischenmenschliche）を厳然と区別するのではなくて、「個人であると同時に世間でもある人間（じんかん）」を直覚すること。個人は同時に人々でもあり、人々は同時に個人でもある様態を議論の出発点に据えることなのである。

さらに展開するならば、「個人が個人である根拠は、それが人々（＝集団）の関係に基づいているからであり、人々が人々である根拠は、それが個人の存在に基づいているからである」という、まるで鏡像のような同語反復・循環論が成り立つ。個人と集団の関係は、まさに個人と集団の関係によって成り立っている。

確かに、倫理の問題や、人々が日々創り出している「社会」の問題は、このように成り立っているのではないだろうか。人はかなり気軽に「社会」という言葉を口にする。「社会的責任」「社会的背景」「社会問題」「開放的社会」「閉鎖的な社会」、そして「社会化」や「社会性」。日常語から専門用語まで、床屋談義から学会の討論や専門理論書まで、登場する言葉をシステムの外部で根拠づけることはできない。「それでその根拠は？」と数回問い続ければ、元の説明に戻ってしまうか（循環論法）、説明されるべき言葉に戻ってしまう（同語反復）。社会問題の根拠は社会的背景であり、社会的背景とは人々が

暮らす社会のあり方であり、社会のあり方というのはそこで共有されている社会問題からなっている。

同語反復や循環論法が「科学」において無効であるならば、社会科学は究極的には科学ではない。ただし、科学において同語反復や循環論法が無効であるということの根拠が一体何なのか？と問うならば、事態は逆転する。なぜいけないのか。さらに、自然科学がシステムの外部に確固とした根拠を提示できるとしても、科学システムの外部にあるとされる研究対象が、研究対象として有意義である根拠はどこにあるのか？　カント以来の認識論哲学が明らかにしてきたように、科学も含めた認識の根拠は関心（インタレスト）であって、関心は外部的に根拠づけることができない。天文学者が天体に関心を持つこと自体は、科学的に根拠づけることができないのである。この点では、自然科学ですら、同語反復や循環論でしか根拠づけることができない。もしもそうならば、学問の外部（外的根拠付け）において循環している自然科学と、学問の内部で循環している社会科学の相違が見えてくる。すると、外部で循環している学問が真の科学で、内部で循環している学問がそうではない根拠はどこにあるのか？　このように突き詰めていくと、ある時点で、主に自然科学を想定している人物が、「外部で循環している学問が真の科学である」と決断したことが究極の根拠であるということになる。それ以外の根拠が何かあるだろうか。

このように論じてくると、いや、そうではなくて現に自然科学は人間の生活に対して客観的な成果をあげているじゃないか、自然科学者の狭い世界にとどまらない影響を社会に与えているではないかという反論があるだろう。自然科学の外部である「社会」に自然科学は大きな貢献を果たしており、現に自然科学がない社会など、今日考えることなどできないではないか。しかし、まさにこの種の説明こそが、社会科学が最も得意とする領域なのである。「社会への影響」や「人間生活での成果」の根拠は、同語反復や循環論でしか説明できない。これらは、まさにシステム内部で循環する概念なのである。

ただし、ここではこの種の「売り言葉に買い言葉」を上書きすることが重要なのではなくて、むしろ人文・社会科学にとっての同語反復や循環論法の意義を問い直すことなのである。私見では、研究者をも含めた多くの人々が互いに相互言及、自己言及を繰り返しながら、「社会」についての理解を積み重ねていくことの方が、人間が暮らす生活世界（生世界）についての現実を知るためになるのではないかと考えている。

和辻哲郎が「倫理学」をめぐって行った思考が意義をもつのがまさにこの点である。本稿ですでに論じてきたように、和辻は同語反復や循環論法を意図的に用いて「倫理」について考えていく。それは「外部」に何らかの実在する根拠を求める思考ではなくて、自らの内部に根拠を作り出していく思考である。このように考えていくならば、和辻の次の一文の意味深さがわかってくる。

> 「人」という語のこの特殊な含蓄は、この語に「間」という語を添加して「人間」という語を作っても、決して消えていくものではない。人間は単に「人の間」であるのみならず、自、他、世人であるところの人の間なのである。が、かく考えた時我々に明らかにな

ることは、人が自であり他であるのはすでに人の間の関係にもとづいているということである。人間関係が限定せられることによって自が生じ他が生ずる。従って「人」が他であり自であるということは、それが「人間」の限定であるということにほかならない。人を人として規定するものが言葉であるということも、結局は同様の意味を持つと思われる。かく見れば人間という言葉が人の意に転用せられるのは、「人」という言葉の含蓄から考えても根拠なきことではない。」（和辻、同書、二二―二三頁）

人は他人との関係において人となるのであり、他人との関係こそが人なのである。人を人として規定するのは言葉であり、「人間」という言葉を用いる人々が言葉の用法を規定する。規定することは規定されることであり、語ることは語られることである。見事な同語反復であり、同語反復の可能性を極限まで突き詰めていこうとする意図すら感じられる。少なくともいえることは、和辻が探求している「倫理学」は、決して古典的な科学観に基づいた実証主義科学ではないということである。実証主義が、科学的探求によって実在する真実を明らかにすることを意図するならば、和辻の倫理学は、和辻自身も含めた当事者の間の相互関係によって構築されていく知の営みなのである。その場合、もちろん「人間」という概念の成り立ちそのものも特定の人物の意図的な発明によっているわけではない。

「しかし実際の転用はかくのごとき自覚から起こったのではなかった。**それは客観的精神の世界での遠い迂り路によって知らず知らずに惹き起こされたことなのである。**しかもかかる転用はシナにおいては決して起こらなかった。人間とはあくまでも世間、人の世であって、人ではない。別有天地非人間（李白）といわれる場合の「人間」は明らかに人間社会である。ここでは別天地が人の世のものでないとして示されている。人間行路難（蘇軾）とは人間社会における世渡りのむずかしさであり、人間万事塞翁馬とは歴史的社会的なる出来事の予測し難いことをいう。……」（和辻同書、二三頁、太字強調は犬飼）

和辻はここから中国古典、インドの仏典についての知識に入っていくのだが、思想史研究ではない本稿でそれらについて検討する必要はないだろう。和辻によると、知らず知らずのうちに起った転用のおかげで、なぜか中国にはない独自の概念が日本だけに生まれた。それはなぜなのか。もしもそれが事実だとしても、その事実を和辻があえて強調するのはなぜなのか。ここでは一旦、和辻哲郎が『人間の学としての倫理学』を書いた一九三〇年代について考えておくことにする。

3　一九三〇年代に追いつくために

八〇年前に、しかも社会学ではなくて倫理学で行われた議論が、なぜ今日の社会学で論じる必要があるのだろうか。和辻哲郎が『人間（じんかん）の学としての倫理学』を書いた一九三〇年代は、広義の「思想」と呼ばれる領域が世界的に大きな成果を収めた時期の末期にあたる。ここで一旦目を転じて、哲学史、あるいは一九世紀末～二〇世紀初頭の学問史の問題に立ち入るならば、この頃は「哲学」をめぐる種々の方法が相次いで登場し、さながら方法論の実験場といった様子であった。その際に注意をひくのは、方法としての「解釈学」「現象学」「倫理学」、そして「心理学」「社会学」のあり方である。

端的にいえば、この頃の哲学者や思想家たちにとって、「社会学」というのは、あくまで方法の名前であり、この方法を共有することで独自の学科を建設することを夢見ていた人々のことである。この意味で、「解釈学」や「現象学」と「心理学」や「社会学」の間の違いはない。たとえば、フッサールは一九一一年に「厳密な学としての哲学」論文を、新カント派の哲学誌『ロゴス』に発表し、マックス・ウェーバーも一九一三年に「理解社会学のカテゴリー」を同じ雑誌に発表している。このことは「現象学」と「社会学」が、それぞれ独立の学科というよりも、むしろ哲学の方法論の名前であったことを暗示している。

一九三〇年代、哲学や科学をめぐる議論は高度に展開され、他の時代には類例がないほどの展開を経験した。その華々しさは、二〇世紀後半の停滞と鋭く対照的である。日本においても西田幾多郎や本稿の主人公である和辻哲郎の活躍と、「戦後」と呼ばれた時代を代表する人々を対比すれば明らかである。[7] 今日、「戦後」と呼ばれた時期から距離を置いて一九三〇年代と比較するならば、あたかも時間が逆転しているかのような印象を受ける。一九三〇年代の思想家たちは一九世紀の素朴な実証主義、たとえば人類の歴史には客観的な法則があるといった考えを批判することに出発した。長らく西洋近代思想の中心であった、「自我」や「近代的主体」といった概念が問い直され、相対化されていった。ところが、「戦後」は、むしろ一九世紀の考え方が世界的に復活して、ひどく素朴で古風な議論を繰り返していた。用語は取り替えられていても、基本の発想は同じ。特定の「法則」を前提にして、多様な社会現象を論評し、それが正しいか否かという形で議論をする。特定の国の武力による政権交代が、「市民革命」なのか否か。あるいは日本やドイツの近代化には「近代的個人」が欠けていたのか否か、「真の近代化」は実現していたのか否か。そんなつまらない論争を「大学者」と呼ばれた人々が大まじめにつづけていた。「法則」と呼ばれるものの構造や、「自我」と呼ばれるものの根拠、「社会現象」と呼ばれるものの成り立ちを深く考えた一九三〇年代の思想家たちには理解困難な後続者の先祖返りである。

日本に議論を絞るならば、先祖返りの現象は、一九三〇年代と「戦後」のメディアや大学教育とも関係している。一九三〇年代の和辻哲郎は、いわゆる「一高東大」のエリート文化の代表者である。これに対し、太平洋戦争をきっかけに急拡大したメディアと、「戦後」一貫して拡張、巨大化、大衆化の道をたどってきた大学教育は、一九三〇年代の前衛的な事業ではなくて、より単純な学問を必要とした。多くの基礎教養を必要とし、緻密な議論を追わなければならない学問は敬遠される。そうではなくて、薄手のパンフレットを読めば「歴史法則」がすべてわかるといった形の、冷静に考えればありえないような発想が、メディアと学界を支配していた。いうならば知的退行現象である。それは大衆消費財としての「思想」が席巻した時代ということもできる。その種の消費財が、一九三〇年代には考えられなかったほど大勢の人々に「思想」の問題を意識させたという効果は確かにあったのだろう。しかし、その代償は全般的な退行現象であった。

一時期大きな名声を獲得し、その後急速に忘れ去られる「メディ

ア知識人」が、人文・社会科学の領域にもたらした被害は、彼らの主張が間違っていたことによるものではなくて、メディア知識人の業態こそが正統な学問のあり方であるという通念を普及させたことにある。メディアの業態が学問を乗っ取ってしまった。特に、「社会」を研究対象とする社会科学は、多くの人々からの反響を「社会的意義」として受け取る宿命にある。息の長い洞察よりも、ある時代に大反響を引き起こす決まり文句を追いかける方が、しばしば魅力的であるのは自然なことであるともいえる。

メディア知識人たちは、人気のメディア人――「芸人」――として常に「売れて」いなければならない。売れるためには、年来の多くの読者や視聴者が求める内容を生産しつづけることである。数万、数十万の単位の支持者が同時に満足するような内容は、込み入った内容ではなくて単純なスローガンであり、また時に、意味不明だが神秘的で権威の香りのする「言説」である。具体例をあげるならば、いわゆる「ソーカル事件」だけで十分だろう。ニューヨーク大学の物理学教授アラン・ソーカルが、当時流行のフランス現代思想を引用しながら自然科学用語をちりばめたでたらめな内容の論文を、一九九六年に有力雑誌に投稿し、それが掲載された。ソーカルの意図は、フランスのメディア知識人たちがあやふやな知識で自然科学用語を濫用する事態を揶揄し、非難することであった。衝撃は大きく、フランス以外の国々でも、メディア知識人が生産する意味不明な「思想」への疑問が拡大した。

当然といえば当然で、一九八〇年代日本の「現代思想」の流行を今から振り返るならば、多くは一九世紀の階級闘争論や発展段階論や歴史法則主義に新奇な用語をちりばめた代物で、「現代」でもなければ、独自の「思想」の探求でもない。文章は晦渋で、言葉は難解でも、ていねいに読み込んでいけば、「資本主義」や「国家権力」や「金融資本」を、単に言葉をいろいろ取り替えて中傷しているだけ。巨大なメディア資本に雇われた論者自身がその種の巨悪に実際には荷担しているのではないのか、あるいはそんなに病んだ社会のなかで、論者自身はどこにいるのかという問題は放置されている。自分と自分の仲間だけは特別な存在で、魔法使い並の認識力で社会の「本質」が透視できてしまう。この種のメディア知識人に無縁なのは、緻密な議論を追う地味な探求であり、多くの消費者の嗜好を越えた知の探求である。数万、数十万の消費者（読者）が賞賛するのは、一九世紀風の単純決定論であり、勧善懲悪時代劇のような「悪者」の断定である。古くさくて幼稚な議論が延々と再生産され、自己言及をしない厚顔無恥な「知識人」が大活躍する反面で、大勢の読者を啓発しようという努力はなされない。使い古しの決まり文句を毎度繰り返すばかりで、決まり文句の繰り返しによって見えなくなっている問題は一切問わない。既存の修辞法（レトリック）がそのまま再生産されるだけで、修辞法そのもののあり方を問う努力は無視される。結果、古くさい一九世紀の妖怪が二〇世紀後半の世界をうろつき回っていた。繰り返しになるが、その種の一九世紀的な社会観を批判したのが、一九三〇年代の思想家たちだったのである。

私見では、その回復には一九三〇年代の思想家たちの仕事に立ち返る必要がある。ただし、ここで重要なのは、一九三〇年代の大学人が抱いていたようなエリート意識を再興することではなくて、む

しろ複雑な現代社会に直面する多くの人々が経験の上で知っている問題を、より緻密に認識することなのである。そもそも一九三〇年代の思想家たちは、一九世紀の思想や科学観が陥った困難や危機を告発することを意図していた。フッサールが一九三六年に書いているのはまさにこの問題である。

「われわれはまず、前世紀の終わり頃から現れた、学問に対する一般的な評価の転換ということから議論をはじめよう。その評価の転換というのは、学問の学問性にかかわるものではなく、むしろ学問一般が、人間の生存にとってなにを意味してきたか、またなにを意味することができるか、という点にかかわるものである。十九世紀の後半には、近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う「繁栄」によって徹底的に眩惑されていたが、その徹底性たるや、真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらさせるほどのものであった。単なる事実学は、単なる事実人をしかつくらない。」（フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、細谷恒夫・木田元訳、中公文庫一九九五年、二〇頁）

フッサールの危機意識は、むしろかなり後になって現実のものとなった。五十年後になっても人間社会の歴史に「法則」があるのかどうかなどという解決済みの問題を世界中の人々が議論していたこと自体が、知的な退行現象である。そして、この種の幼稚化した議論は、それが評価されていた社会的背景を失ってしまえば、読むに堪えない。しかし、巨大化したメディアが大量にばらまいた「思想」は人文・社会科学をも全面的に覆い尽くしていた。目を覆うような惨状である。おおよそ五十年にわたって時間が失われてしまった。

何よりも皮肉なのは、一九三〇年代の思想家による実証主義批判をまじめに取り上げたのが、「ニューサイエンス」と呼ばれる自然科学分野の議論だったことである。この意味でも、物理学者が仕掛けた「ソーカル事件」は象徴的であった。「複雑系」や「カオス」、そして「自己産出」「オートポイエーシス」。これらの議論は、従来の古典的な科学観に飽き足らない自然科学者たちが、自分たちが日々経験的に直面している現象を理解するために取り組んできた成果である。フッサールは自然科学由来の実証主義が人文・社会科学を席巻する事態を憂慮したが、二〇世紀の後半、素朴な実証主義をいち早く批判したのは実は自然科学者たちなのである。一九三〇年代の言い方を口まねだけはする「文系人」には、自然科学の影響を非難する習慣があるが、当人たちが退行し幼稚化している間に、自然科学の方がはるかに高度な議論を展開していたのである。失われた五十年を経て、人文・社会科学は、この敗北を素直に認めて再出発しなければならない。

敗北を認めた上での再出発は、自然科学の領域に辛うじて保持されてきた一九三〇年代までの成果を学び直すことであり、同時にこの時代の思想家たちが到達していた水準になんとか追いつくことなのである。人文・社会科学の世界に広がるおびただしい死骸の山を越えていくには、二〇世紀後半の日本で孤独な探求を行っていた先人の仕事が導きとなるだろう。最初物理学を学び、太平洋戦争中は海軍の研究所で働き、「戦後」に哲学科で学び直した大森荘蔵の仕事は、自然科学の領域で行われてきた自己省察、自己言及の営みをふまえた哲学が「戦後」の日本でも滅びないで生き残っていた事例として忘れられないものである。

「現代科学、そしてそれと切り離せない現代思想の根幹を最も単純明快に表現したのがデカルトであった。しかしこれまで述べてきたように、このデカルトの考えには根本的な欠陥がある。その欠陥の核心は、色、音、匂い、のような感覚的性質を主観の側に、そして形状や運動を客観の側にとりわけた点にある。これは一見、さして重要でない分類、たとえそれが誤りであったとしてもとりたてて騒ぐ程のことはないような区分、に思われるかもしれない。しかしそうではないのである。この一見何でもない区分こそ、一方では近代科学の発展を支えてきたものであり、他方で、現代のわれわれの自然観と人間観とを呪縛している区分なのである。この区分こそ「客観的自然」を素粒子や電磁場という「死物」とし、それによってその自然の中の一物体としてわれわれ自身の身体をもまた「死物」とし、それに対して居所不明の「心」を考える、という結果を生んだものなのである。」（大森荘蔵『知の構築とその呪縛』、ちくま学芸文庫一九九四年（初版一九八五年）、一六六頁）

この一文に、「客観的社会という死物」を追加すれば、すでに多くの言葉を必要としないのかもしれない。[8] 特別な能力を持った知識人が「社会」をモノ（死物）のように研究し、その運動法則を究明する。魔法使いのような存在である科学者は、一般人の目には見えない特別な能力ですべてを見通してしまうかのようである。政治家や企業家が失敗すれば、そんなことはやる前からわかっていたのだ、といった調子で説教を垂れる。この場合、ほんの少し前まで自分が言っていたことは都合よく忘れられている。大森という哲学者が一九世紀風の「科学」が支配する状況に抗して孤独に取り組んでいた事業は、人文・社会科学をも支配していた「デカルト」に異議申し立てをすることであった。

一九二一年生まれの大森がこの世代の日本の「文系」の著者として貴重な存在なのは、和辻哲郎がそうであったように、人類普遍の問題を自在に論じていく視点にもある。もちろんこんなことは当然のことである。しかし、そんな当然のことが困難になっていたのが「戦後」であった。[9] 同時代の著者たちの多くは、特定の哲学分野の蘊蓄話が終わると、すぐに日本人論や日本特殊論のような話になってしまう。そんな著者たちの中で、大森荘蔵が際立った存在であったことは何度強調しても強調しすぎることはない。

1　筆者は拙稿「間（あいだ）の思想と社会学」と「倫理学と社会学の間（あいだ）」（『北海学園大学経済論集』第五三巻第一・二号、二〇〇五年：オンラインにてPDF版を入手可能）において、和辻哲郎の小文「私の根本の考」（一九四九年）を参照しながら、和辻の「倫理学」と和辻の同時代から近年に至るまでの社会学理論の展開の間にある共通性を指摘した。ただし、この時点での筆者の関心は、「和辻倫理学」に密かに取り入れられている「社会学」の考えを発見するという水準にとどまっており、和辻哲郎の思考から今後の理論的展開の糸口を見つけ出すという意図はそれほど強くなかった。なお、和辻哲郎をめぐる先行研究については、上記の前稿でかなり立ち入って触れているので、本稿では省略することにする。

2　この問題については、和辻哲郎の思考におけるハイデガーの影響を内面的に追ったリーダーバッハの仕事に啓発されたことをここに記しておきたい。ただ、リーダーバッハの、和辻哲郎がなかなか登場しない和辻哲郎論は、あくまでもハイデガーの思想の枠内で和辻や同時代の日本の哲学者の「ハイデガー受容」を探求するので、ハイデガーの思想が対象化されることはない。H・P・リーダーバッハ『ハイデガーと和辻哲郎』、平田裕之訳、新書館、二〇〇六年。

3　ちなみに英語版の『ブリタニカ百科事典』（二〇一三年版）の「sociology」の定義は、

a social science that studies human societies, their interactions, and the processes that preserve and change them. It does this by examining the dynamics of constituent parts of societies such as institutions, communities, populations, and gender, racial, or age groups. "sociology." Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2013.

となっている。「社会学とは、人間の諸社会を研究する社会科学」というわけで、やはり同語反復によって定義している。「相互行為」や「過程」という概念を追加しても、やはり同語反復は同語反復である。

4　筆者は最近の拙稿で「社会修辞学」という研究方法の可能性を考えてみた。それは修辞（レトリック）を単なる文飾、あるいはごまかしの技術としてではなくて、むしろそれ自体が社会現象を作り出す要因として取り出して考えることである。拙稿「ハマータウンの語り方　ポール・ウィリス『ハマータウンの野郎ども』の社会修辞学」、『北海学園大学学園論集』一五六号、二〇一三年。

5　この一段落に先行する段落を念のために掲げておく。

「もしもそうであるならば日本語ほど働きのないものはないと言わねばならぬ。しかし事実はそうではない。言葉自体が異なる意味を現わし得ないのではなく、言葉を用うる「人間」自身がその意味を混同したのである。現代に広く行われている字書『言海』がこのことを明白に語っている。すなわち人間とは「よのなか」「世間」を意味し、「俗に誤って人の意となった」のである。しからば人間という言語の本来の意義はドイツ人のいわゆる das Zwischenmenschliche すなわち社会にほからならず、それが誤って der Mensch の意味に転化し、両語の区別が無視せられるに至った、ということになる。しかし「人の間」すなわち人間関係を単に「人」の意に解するという「誤り」は、あまりにも思索能力の弱さを示してはしないであろうか。少なくともドイツの関係社会学者は、das Zwischenmenschliche を der Mensch の意に誤解する人に対して、どもに論ずることを欲しないであろう。我々は「人間」という言葉を「人」の意に解する限り、右のごとき誤解の責めを負うべきなのではなかろうか。」(和辻、同書、一八―一九頁)

日本語の特異性、独自性について、一旦ヨーロッパの側から可能な批判を示しておいて、次の段落でどんでん返し。まさに和辻の修辞法の手際の良さである。

6　フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、細谷恒夫・木田元訳、中公文庫、一九九五年、一二五頁。

7　たとえば、「戦後」と呼ばれた一時期、日本の学界・言論界の寵児であった清水幾太郎の「活躍」は典型である。西田幾多郎の名前を連想させる名前も、いわゆる「二度目の喜劇」を連想させる。拙稿「清水幾太郎　忘れられた人気者の社会学　竹内洋『メディアと知識人　清水幾太郎の覇権と忘却』(中央公論新社二〇一二年)を手がかりに」、『北海学園大学学園論集』、一五五号、二〇一三年。さらに、竹内洋『革新幻想の戦後史』、中央公論新社、二〇一一年。

8　大森荘蔵のこの一文は、私見では、和辻哲郎の主著『倫理学』の冒頭にあるい輝かしい一文に匹敵する。自然科学出身の大森はデカルトの方法に問題を見いだし、ドイツ哲学出身の和辻は「個人」だけに終始するヨーロッパ近代の倫理観に困難を発見する。デカルト以来の分析科学は、人間自身までもばらばらに分断された「死物」に還元しようとする。一方、「個人」に終始する哲学の伝統は、「自然」や「他者」を敵対物と捉える思考や、自在に操るべき対象として捉える思考に行き着いてしまう。私見では、両者は別々の登山口から登り始めて同じ問題に行き着いている。それはいうならば、「死物」が別の「死物」と対面する社会という問題である。ただし、大森荘蔵の議論については別稿でさらに論じることにする。

「倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、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である。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であり、また我々が忘れ去ってはならない重大な意義を帯びるのであるが、しかし

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。近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場もまさにその一つの例にほかならない。自我の立場が客体的なる自然の観照の問題に己れを限る限りにおいては、誤謬はさほどに顕著でない。なぜなら自然観照の立場はすでに具体的な人間存在を一歩遊離したものであり、そうして各人が標本的に「対象を観る者」すなわち主観として通用し得る場面だからである。しかるに人間存在の問題、実践的行為的連関の問題にとっては、右のような孤立的主観は本来かかわりがないのである。しかも人と人との行為的連関を捨象した孤立的主観の立場がここでは強いて倫理問題にまで適用せられる。そこで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、その中で認識の問題に対立する意志の問題としての己れの領域を与えられる。従って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というごときことが倫理問題の中心に置かれる。しかしどの方向に理論を導こうとこの立場でのみ問題を解決することはできない。結局超個人的なる自己、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のである。そうしてこのことはまさに倫理問題が個人意識のみの問題でないことを示している。」（和辻哲郎『倫理学』一、岩波文庫、二〇〇七年（初版一九三七―四九年）、一九―二〇頁）

9　和辻哲郎との対比で、「戦後日本」の知のあり方を象徴する文献は、井上忠司『「世間体」の構造　社会心理史への試み』、講談社学術文庫、二〇〇七年（初版、一九七七年）である。実際この本は、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』を、「戦後日本」の立場から全面的に書き換えた著作であるといえる。

「「世間」の原義にまでさかのぼり、「世間」と「社会」との原義的な関係について、これまでにもっともふかく追究しようとしたのは、おそらく、和辻哲郎氏であった。ここでは、『人間の学としての倫理学』（一九三四）における氏の論述におおむねしたがいながら、「世間」の原義的な考察を、私なりに試みることにしよう。」（井上、同書、二九―三〇頁）

ここで何よりも強調しておかなければならないことは、和辻と井上が同じ問題を論じながらまったく異なった意図を抱いていることである。和辻は、日本、あるいは「東洋」の知的資源（伝統）を活用しながら人類普遍の問題に貢献しようとしている。仮に「世界哲学」というようなものがあるとすれば、ヨーロッパの圧倒的な影響がもたらした「世界哲学」の歪みや偏向を、和辻は別の立場から修正しようとする。これに対して、井上が集中するのは、「日本人」と「日本文化」の独自性である。「世界哲学」を称するヨーロッパやアメリカの思想家の立場は一方で認めながら、それでも日本は独自なのだ、特殊な社会である日本には普遍的な原理はあてはまらないのだという話に向かう。和辻は普遍性に志向し、井上は特殊性に集中する。これは決定的な違いである。

私見では、これこそが「戦後日本」の知的世界である。同じような教養を持った同じような経歴の知識人が、同じ問題を扱いながら、正反対の志向を示す。「戦前日本」を代表した和辻は、日本発、東洋発の思想が未来の世界を変える可能性に賭けようとした。これに対して、「戦後日本」の小林は、「世界哲学」から日本の伝統を守ろうとする。世界中の人々がなんといおうとも、日本人と日本社会は特殊であり、特殊であることを必要とする自分たちは、特殊でありつづけるのだというわけである。それはすべてに一貫して「内向き」な議論である。特定の時代を生きた「日本人」以外の読者は一切想定していない。もちろん、別の時代の日本人にも理解困難な時代の特殊性である。

先に挙げたリーダーバッハの研究に戻るならば、西田幾多郎、九鬼周蔵や和辻哲郎のハイデガー受容が「方法」に集中しており、これに対して、辻村公一のような戦後日本を代表するハイデガー研究者が、ハイデガーの禅思想化（禅を中心とした固有日本哲学の樹立）を目指しているという指摘は興味深い。ただし、哲学研究者であるリーダーバッハは、戦後日本で支配的だった丸山真男や上山春平、梅原猛などの「日本論」や辻村等の戦後日本のハイデガー研究と、和辻哲郎の議

論を同じ次元で比較対照するので、和辻とそれ以外の間にある時間の隔たりが意識されていないのが残念である。言い換えれば、和辻と「戦後」の間に横たわる知的な断層が切れ切れの形でしか把握できないのである。このことは次のような記述から理解できるだろう。

「以上のことからすれば、和辻の伝統へのアプローチの仕方は、日本論とある種の共通性を示していることになる。和辻にとっても問題なのは、西洋の方法や概念や思想を頼りにして、自己固有なもの、すなわち日本的パースペクティヴから見た現存在（ダーザイン）の解明を手に入れることなのである。しかしまた、いくつかの差異も見のがすことができない。というのも、和辻は西洋の哲学をまず第一に方法や概念の貯蔵庫として利用するのではないからである。それよりも彼にとって重要なのは、彼が引き継ぐことができると信ずるような一つの展開がヨーロッパ思想の歴史のうちで形成されたということなのである。アリストテレスからヘーゲルにいたるまでのヨーロッパの倫理思想のもろもろの決定的立場に関する和辻の解釈をここでなぞって検討する必要はないであろう。しかし、これらの立場の歴史的動向のうちに自己自身を組みこみ、そのようにしてこの動向をさらに展開させてゆこうとする和辻の傾向には、注意が向けられるべきである。この点にこそ、日本論との根本的な相違があるのである。

日本論には結局のところ、自己固有なものを異他的なものによる了解から遠ざけようとする傾向があったが、和辻にとっては、異他的なものはそのままで自己固有なものを映す鏡なのである。異他的な世界は、彼にとっては、自己固有な世界がそのうちでのみ表現されうるような遊動空間なのである。

ところがまた、辻村のハイデガー解釈と比べてみたばあいにも、同様に根本的であるような差異が主張できるのである。……」

（リーダーバッハ、同書、一〇四―一〇五頁）