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2　社会理論と和辻哲郎「人間の学としての論理学」
著者	犬飼，裕一；INUKAI，Yuichi
引用	北海学園大学学術研究会(158)：(1)-(18)
発行日	2013-12-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

人間（じんかん）の学としての社会学　2

社会理論と和辻哲郎『人間（じんかん）の学としての倫理学』

犬飼裕一

Der Künsteler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers. (Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935–1936)

There is no such thing as a moral or an immoral book. Books are well written, or badly written. That is all. (Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, 1890)

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
（以上一五七号）
4　分岐点としての和辻倫理学
5　倫理と社会の間（あいだ）
6　弁証法という修辞法（レトリック）
（以上本号）

4　分岐点としての和辻倫理学

和辻哲郎の議論は二つに分岐していく。一つは一九三〇年代の世界哲学に新たな貢献を行う道。そして、もう一つは「日本」――日本、日本文化、日本人、日本の風土――の独自性を他から際立たせる道である。和辻当人は、両方の立場を共存させていた。「人間（じんかん）」という概念をめぐる議論がまさに典型例で、古今東西の長年にわたる哲学者たちの思考に、「人間（じんかん）」という概念が欠けていたことを強調して自分の哲学（倫理学）の独自性を際立たせようとする。自分こそが、世界に向かって、それまでにない思索を行うのだというわけである。ところが、和辻によると、「人間（じんかん）」というのは日本にだけ成立した独自の概念であって、背景には日本の歴史や文化、そして「風土」があるということになる。つまり、日本に独自の概念を使って世界哲学を変革しようというのが和辻の事業なのである。[1]

もう一つは、和辻哲郎の議論のなかに日本や日本文化の独自性、あるいは他者と切り離されたアイデンティティを読み取ろうとする

立場である。これまでの多くの研究者がとってきたのがこの立場で、長らくつづけられてきた「日本文化論」や「日本人論」の偉大な先行例として和辻哲郎を援用しようとする。この場合、和辻哲郎というのは、あくまでも日本と日本人の独自性を他者から切り離す人物であり、外国で行われている哲学上の議論に何らかの影響を与えようなどとは考えないとみなされる。この立場によれば、和辻は世界に向かって「日本」の独自性や特殊性を主張する議論を展開したのであり、それ以外の議論は重要ではないということになる。[2]

本稿の議論に最初から付き合っていただいた読者ならば、本稿が前者の立場をとっており、後者の立場に対して否定的な意図を抱いていることはあらためて説明するまでもないだろう。しばらく和辻哲郎を読んでくるなかで、多くの論者たちがなんで日本特殊論（日本独自論）のような議論にだけこの人物の仕事を結びつけたがるのか理解困難であった。これほど先人の知の資源がありながら、なんで狭い日本社会の独自性だけに議論を限定しなければならないのか。まさにこれこそが本稿を一貫する関心である。

それは、先に論じたように、「戦後」と呼ばれてきた時代の知的な不毛さを清算することを意図している。過去に日本発の世界哲学上の大きな貢献がありながら、後に続く人々が可能性をつぶす。一方には、太平洋戦争中の「戦争協力」を糾弾する勢力があり、他方には傷ついたナショナリズムを癒やすためにひたすら内部に「ひきこもり」を行って外との興隆を遮断しようとする勢力がいる。どちらも敗戦の挫折を「戦後」も生きた過去の人物――和辻哲郎――に仮託しているだけであって、最初から結論は決まっている。どちらも日本国外の人々にとってまったく無関係の議論の連続であって、そんなものを世界に発信することなどできない。[3]

少し常識で考えてみればわかることだが、「和辻哲郎は日本文化の独自性だけを強調していた」という議論が外国人にとっていったい何の意味があるのか。言い換えれば、「あなたがた外国人にとって和辻哲郎は無関係である」という主張に、外国の和辻研究者から何らかの意味ある応答ができるだろうか。「自分たちは特別なので、他者とは無関係だ」と明言する人物と交流したいと思うのは、かなり特殊な人々だろう。私見では、まさにここにこそ「戦後」の知的な不毛さがある。和辻にちなんで言い換えれば、この意味で「戦後」の日本は知的に「鎖国」をしたともいえる。

それは、単にいまある自分自身の自己認識（アイデンティティ）を守ることだけなのである。ある人々は過去の自分たちを否定することで「例外」である自分を主張しようとし、別の人々は「否定」の外部になんとか避難しようとする。身近な他人を貶めてはじめて得られる承認や、古くさい記憶をたどるだけの自己認識に、いったいどれだけの価値があるのだろうか。私見では、「欧米」という言葉が手がかりになる。一方では、在来の日本文化を口を極めて罵り、ありもしない「欧米」の理想世界を褒め称え、ついでに「欧米」に通じている自分自身の優越も誇ろうとする。議論の様式は毎度同工異曲で、ヨーロッパやアメリカの知識人が書いた「理念」と、日々の新聞・雑誌記事に登場する日本社会の「現実」を比較して、「日本」を非難する。会社の不正経理や政治家の汚職事件があれば、すぐに「日本人」の悪口が始まる。この種の著者は事例が多すぎるので具体

例など挙げる必要などないだろう。彼らにかかれば、「欧米人」は全員、責任感に満ちた「近代的個人」であるかのようにみえる。まさに「倫理」の教科書のような人物たちである。

ただし、その場合、人はなぜ社会に向かって「理念」を語るのかという問題は抜け落ちている。そもそも特定の社会に暮らす人間が「理念」に合致するのならば理念について語る必要はない。人々が道徳的に高度な生活を送っているのならば、人は倫理について語ることはない。殺人が一度も起こらなかった社会では、おそらく殺人にたいする罰則が定められていないのと同じである。ヨーロッパ近代の思想家たちが、「自立した個人」や「個人の責任」について飽きることなく語ったのは、そういう人物が少ないからである。もっと正確にいえば、実際に生きている人々の生態が、その種の思想家たちの理念に合致しないからである。あるいは、現実の人間を自分たちの理念に向かって改造しようとしたからである。この「改造」という言葉を、「啓蒙」と言い換えれば、さらに含意が多くなるだろうか。

他方では、勝ち誇る「欧米」の圧力に抗して「古き良き伝統」を守ろうとする人々がいた。「欧米」では、「自立した個人」や「個人の責任」が強調されるが、日本はその種の社会とは違うので、独自の原理で人々が暮らしているのだという主張である。いわゆる「日本文化論」や「日本人論」の主要命題がこれである。「欧米」の「個人」中心の文化に対し、日本は「集団」が主であり、「個人」の間の闘争によって彩られる「欧米」に対し、日本では、「和を以て貴しとなす」、つまり集団内、共同体内での「和」を大切にするのだといった話である。「戦後」に飽きることなく繰り返されたこの種の主張は、それを推奨する人々にとっては「古き良き伝統」であり、外国にない独自性とされ、非難する立場からは、日本社会が「封建的」であり、近代化の未熟さの根拠とされた。

興味をそそるのは、誇示するにせよ非難するにせよ、互いに議論が循環していることである。「集団指向」の「古き良き伝統」を誇る人々は、「自立した個人」からなる「西洋近代」を批判する意図で主張を繰り返す。反対に「自立した個人」からなる「西洋近代」を日本でも実現したい人々は、自説の根拠として日本古来の「集団指向」を指摘する。両者は相互依存しており、互いの論拠となっている。

その場合、問われないのは、ヨーロッパやアメリカの人々が本当に「自立した個人」ばかりなのかという問題であり、日本人がすべて「集団指向」なのかというという疑問でもある。さらにいえば、「日本人」の「集団指向」を口を極めてののしる日本人の論者については、自分自身がどうなのかという自己言及の問題もある。もちろん、「集団指向」を伝統的な独自性として誇る論者はこの点有利である。しかし、西洋においても「集団」や「共同体」に大きな価値をおく哲学がなかったわけではない。むしろ、古代ギリシアの哲学は集団としてのポリスに大きな意義を見出していた。このため、「集団志向」を「日本人」だけに固定しようとする人々は、西洋ではアリストテレスの時代から「ポリス的動物」と呼ばれてきた人間一般が、決して集団指向ではなかったことを論証しなければならない。[4]

この種のいろいろな困難をふまえて、しかも「日本人」の独自性を褒め称えたり、特殊性を非難したりするというのは、いったい何なのだろうか。自分たちの独自性を主張するために他者を非難した

り、貶めたりすること、あるいは反対に自虐的な態度で勝手に興奮することや、自己言及を排して自分だけは特別だとうぬぼれることにどれだけの意味があるのか。

私見では、両方とも、未来に向かって有意義なものを何一つ生み出さない点で共通している。他者を貶める態度と内向きの態度。そんなものに無関係な第三者が心動かされるはずなどないだろう。時が過ぎれば、誰も見向きもしないのではないか。まさに不毛さそのものである。

この種の議論をする人々と、和辻哲郎の間に違いがあるとするならば、哲学や思想は普遍的な問題を論じるべきであるという前提を共有しているか否かである。和辻は共有していたが、「戦後」の和辻論者の多くはそうではなかった。特殊な人々が自分たちは特殊だと主張する議論を、はたして他者が読みたいと思うだろうか。

和辻哲郎をどのような立場で読むにせよ、従来の不毛な立場による「援用」――過去の有名人の権威を自分の議論の補強に使うこと――ではなくて、この人物が必死に考えて生み出した遺産を生き返らせることこそが必要なのである。それは、先に論じたように、一九三〇年代の知的な水準に追いつくことであり、意味不明な二重基準や暴力を根拠とした人種差別を越えて考えることなのである。すでに六十年つづけられてきたこの種の議論が行き詰まっていることは、少し考えればわかることである。

議論を戻すと、和辻が行っていた事業は、特殊性や独自性よりも普遍性を志向するものであった。もちろん「日本に独自の概念」を使って世界哲学を変革しようという発想自体に自分自身の独自性へのこだわりを見いだすことは可能である。本稿で論じてきた和辻哲郎の『人間（じんかん）の学としての倫理学』はその代表例であるといえる。長い歴史と経験において、人々はさまざまな知的な資産を獲得し、それらを生かすことで、より普遍的な問題に対応しようとする。対応への試みは多様な探求に結びつく。

和辻が選んだ方策は、当時の世界哲学が直面していた方法論上の難問を機会に、独自の展開をおこなうことであった。方法論上の難問とは、「個人」という出発点を問い直すことであり、その結果生じてくる諸問題にいかに対応するのかという課題でもあった。この課題を和辻は大著『倫理学』で集中的に論じることになるが、『人間の学としての倫理学』はそれに先行する「方法論的な序論」であり、しかも従来の議論を手短にまとめた総括にもなっているのである。そこに登場するのは、アリストテレスであり、カントであり、コーヘン、ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクスであって、同時代の哲学研究者ではない。それはアリストテレスやカントの研究を意図しているのではなくて、それらに並ぶ思索を行うという野心を暗示している。

和辻倫理学は、それが独自に考え抜かれているという点で、大きな価値をもっている。ここでいう独自に考え抜くというのは、自分以外の権威ある文献に依存することなくどこまでも考えていくということである。全くの独力であるにせよ、何らかの手がかりを使うにせよ、思考の最終的な根拠を他者に依存しない思考である。私見では、これこそが「戦後」と呼ばれる日本にあってほとんど絶滅さ

せられてしまった営みなのである。

自分で考えること。それは何らかの権威に依存しない営みである。権威に依存しないで考えることは、長年哲学を学んできた人ほど困難になる。過去には偉大な先人たちがおり、「根拠」としておびただしい議論を積み上げてきたからである。しかし、それらについてもさらに根拠を問うていくならば、別の事情に行き当たる。究極的には、自らの根拠は自分自身であり、自分自身を根拠としながら、他者にとっても意味のあることを考えなければならない。和辻哲郎が循環する思考によってつくり出そうとした思想は、循環することそのものをもって根拠としようとした。

もちろんそれは危険を冒すことでもあった。自分が言っていることには外部に確固とした根拠があると考える思想（実証主義）が主導的な地位を維持していく中で、あえて循環する論理を打ち出すことは危険である。つまり、「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」（九頁）と答えることは、まさに「何も語っていないこと」に陥る危険を冒すことである。なぜなら、実証主義にとって循環論法は無意味でしかないからである。それは「根拠」がない思考であり、自分勝手な思い込みの類いでしかないからである。

ただし、和辻の倫理学は本稿ですでに論じてきたように、あえて循環することによって意味をつくり出していく仕事なのである。言い換えれば、倫理学自体の内部に根拠を求めることで倫理学を書いていくという仕事でもある。もっとも、本稿の関心は和辻の倫理学をさらに展開していくことでも、批判的に継承していくことでもなくて、社会理論の着想源として捉え直すことなのである。

5　倫理と社会の間（あいだ）

本稿では先に、和辻哲郎の議論を引きながら、「倫理学」と同じく、社会学の命題――あるいは「理論」と呼ばれているもの――もまた究極的には同語反復や循環論による論証に依拠していると論じてきた。「倫理学は倫理についての学問」であるように、「社会学は社会についての学問」なのである。そんな視点から、たとえば、和辻の次のような議論を読むならば、どのような知見が得られるだろうか。

「しからば人間存在の学は人間存在をすべて観念的なるものの地盤たるとともにまた自然的なる有の地盤たるものとして把握しなくてはならない。かくのごとき存在において人間は、個として現われつつ全体を実現する。その個は主体的存在から抽離することによって肉体となり得るような、従って肉体に対する主観的自我となり得るような個であり、その全体はかくのごとき個の共同態として、その主体的存在から抽離するときに、客観的な形成物としての社会となり、従ってまた主観的自我の間の相互作用となり得るような全体である。が、主体的存在としてはそれはあくまでも実践的行為的であって、いまだ有でもなければ意識でもない。**このような存在は、個であることを通じて全となるという運動においてまさに存在なのであり、従ってかかる運動の生起する地盤は絶対空である。すなわち絶対的否定である。絶対的否定が己れを否定して個となりさらに個を否定して全体に還るという運動そのものが、人間の主体的な存在なのである。**ところで一切の人間共同態を可能ならしめているものは、まさにこの運動にほかならない。それは一般に間柄を作るためのふるまい方として、行為的連関そのものを貫ぬいている。それがまさに倫理である。だから人間存在のなかにはすでに倫理があり、人間共同態の中にはすでに倫理が実現せられている。」（四九―五〇頁、

太字強調は犬飼)

かなり難解な表現は、和辻の多くの著作を見慣れた目にも特異な印象をあたえる。著者名を伏せられて読んだ読者の多くは、これが西田幾多郎の文章なのではないかと思うのではないだろうか。ここで何よりも印象的なのは「絶対空」であろう。西田哲学の有名な「絶対無」を、和辻が「絶対空」と呼んだとは、かなり初歩的な日本哲学史の知識だろう[5]。通常の認識論ならば、「有（ある）」は「無（ない）」との対比で認識され、「無」は「有」との対比で認識されるにすぎない。「有（ある）」と「無（ない）」は、相互に補い合う概念であり、一方が欠けたならば、他方も成立しなくなる関係にある。

そのような相対的な「有」や「無」に対置して、西田幾多郎が考えたのが「絶対無」であった。人間社会をも含んだ万物がそこから出てくる究極が「絶対無」「絶対空」であり、それは静的な存在ではなくて、動的な過程のなかにある。「無」や「空」は仏教に由来する概念である。ごく教科書的な説明をするならば、西田のいう「絶対無」とは、大乗仏教が考えてきた「空」の概念を近代哲学の形式で表現したものである。それは他者を必要としない形で実在する「無」である。「無」であり「空」であることは、そこに何ものをも入れることができる。存在しないことによって存在する存在である。それが西田幾多郎によってヨーロッパ哲学の伝統に統合された。和辻哲郎はそれを倫理学として展開していこうというわけである。当時の「世界哲学」との関連でいえば、ハイデガーが「存在」（「有」）を手がかりに考えていたのに対し、西田や和辻が「無」や「空」を正面に掲げて思索しようとしたのは偶然ではない。

先の和辻からの引用に戻るならば、人は人間（じんかん）であり、人間（じんかん）が人である。人と人の間の関係は常に動いており、動いているからこそ、人間（じんかん）は「空」であり「無」である。しかし、「無」や「空」はそれ自体で存在できる実体ではない。そこに動きがあるからこそ存在できるのが「無」や「空」なのである。ごく素朴な次元から考え直すならば、それぞれの個人の間には、通常なにもない空間が広がっている。なにもないからこそ、両者は自由に何かをいうことができる。もしも、そこに特定の決まり文句が予定されているならば、自由な会話は成り立たない。決まり切った文句をそれぞれに並べて、それで終わりである。学校の教師が毎度決められた内容の授業を生徒たちに向かって行っている様子を思い浮かべるのが、最も手近な事例だろう。その極端な例は、ビデオ授業や放送授業である。この場合会話は完全に排除されている。あるいは、あらかじめ原稿を用意して読み上げる形の演説を考えてみれば良い。重要な外交上の行事ならば、フロアからの質問まであらかじめ原稿が提出されている。それは儀式であって、会話ではない。

ただし、その種の儀礼的な発話行為はごく例外的な状況であって、通常に日常生活を送る人々は相手との関係によって話す言葉を変えていく。固定した人格が互いに自分の原理原則を並べ合うといった状況は、想像可能だが、現実的ではない。まさに「空」や「無」があるからこそ、人間（じんかん）には運動が生じ、人間（じんかん）の運動によって「一切の人間共同態」が生じてくる。

「個人」と「全体」の間にも、上記の運動が常に起こっており、「個人」は「絶対空」によって「全体」となり、「全体」は「絶対的否定」

によって「個人」になる。「われ」は「われわれ」であり、「われわれ」は「われ」であるという、ヘーゲルが『精神現象学』で論じた相互承認論（「我々なる我、我なる我々」）を仏教用語で言い現わしたような境地が説明される。

ただし、ここで興味をそそるのは、和辻が「社会」を「主体的存在から抽離」した「客観的な形成物」と考えていることである。それは「個の共同態」なのだが、「個人」と「絶対空」のあいだの動的な関係は取り除かれている。「人間は、個として現われつつ全体を実現する」のだが、「全体」を示す「社会」はあくまでも主体から切り離された存在なのだというわけである。[6]

つまり、「社会」は客観的な対象として構想された概念であり、これに対して「倫理」は「個人」と「絶対空」のあいだの動的な関係をそのまま取り出そうとしているといいたいのである。もちろんそれは同時代の「社会学」と、和辻の「倫理学」を区別する意図に基づいていると考えることができる。つまり、社会学は客観的――あるいは静的――な対象としての「社会」を扱い、倫理学は人間（じんかん）の動態を主題とするといいたいのだろう。さらにいえば、社会学は実証主義に依拠する学問として静態を扱い、倫理学は現象学に依拠する学問として動態を扱うと、整理することもできるだろう。

そこで和辻が手がかりとするのが、西田哲学に由来する「無」や「空」といった概念である。「無」や「空」は、そこに何もないことによって何ものにもなりうる。「有」は「無」から生じる。それは仏教にとどまらず、たとえば老子のいう「天下の万物は有より生ず。有は無より生ず（天下萬物生於有有生於無）」（『老子』第四〇章）というのも共通の発想である。そこに「ある」ものを問うならば、「ある」ことが人々の関心を固定してしまう。固定されてしまうと、それ以外の問題を考えることが難しい。「ある」ということは、それ以外のものが「ない」と思われることであり、「ある」ことをたくさん集めてそれを入念に説明していくと、ますますそれ以外の可能性がみえなくなっていく。

会話の例にたとえれば、非常に雄弁で博識な人物の語りは、その人物が何もかもを知り尽くしているかのような印象をあたえる。「この人が知らないことなど、この世には何もないのではないか」と思わせる人物はいつの時代にもいる。しかし、実際にはその種の人物は自分が知らないことや興味のないことは話さない。「何もかも」という印象をあたえるのは、知識と関心の広がりが他人に比べてはるかに広いからである。

これに対して、終始無言でいる人物は、単なる無知であるようにみえながら、その一方で何を考えているのかわからないという不気味さをも秘めていることもある。とりわけ地位や名声の高い人物が押し黙っている場合、不気味である。常人には考えつかないようなことを考えているのではないか。それは無限の可能性を秘めた沈黙であり、神秘という言葉が想起させる力強さをも含んでいる。現に、「東洋」（インド以東のアジア世界）では伝統的に「無」や「空」に大きな意義を見いだしてきた。雄弁は無知や弱さの表現であり、本当に知っている人や最も強い人物は、沈黙しているものなのだといった思想である。沈黙はそれ自体として雄弁な表現でありえるわけである。

個人的な印象を記すならば、「有」で満たされたヨーロッパ思想を学んでいても、時折「無」や「空」の世界がそこここに顔を出すような気持ちになることがある。それはあくまでも「気持ち」であって、これを概念化することは難しい。しかし、日常生活のいろいろな局面に、ぽっかりと口を開けた「無」や「空」に直面させられることもある。それは雄弁に語る人々の言葉に覆い隠された「他の言葉」であり、熟達した話術がつくり出す絶妙の「間（ま）」であり、大音響で鳴り響く音楽が終わった後の、何物にも代えがたい静寂である。東洋の絵画についてしばしばいわれるように、何も描かれていない余白は無限の表現を伴っている。余白の部分に力があるからこそ、描かれている画像に生気があたえられる。このように考えてくるならば、「東洋」に限らず、あらゆる芸術表現には「無」や「空」が介在しているのではないかと思われてくる。絵画も音楽も、「間」がなければ、まさに「間抜け」な表現でしかないからである。

芸術表現が実現している世界を理論化する際に、西田幾多郎や和辻哲郎、そしてハイデガーのような現象学の系譜に属する思想家の方法が強みを発揮することは確かである。そもそも芸術は「実在」としては捉えられない。そこにあるのは、油絵の場合、麻布に塗りつけられた顔料（化学的組成が決まった化合物）入りの樹脂であり、音楽に至ってはただの空気の振動である。顔料や樹脂の性質をどれだけ調べても、音響をどれだけ分類しても、絵画や音楽にはたどりつくことができない。実証主義の方法では説明不可能なのが芸術なのである。

単なる顔料や樹脂、そして空気の振動が、なぜか時折人々を感動させる。しかも、すべての場合そうであるというわけでもない。しばしばそこには特定の人格が介在し、ある種の人々の描く絵画や演奏する音楽ばかりが多くの人々に訴えかけることができる。逆にいえば、それが難しい人物には、やはり難しい。芸術は突き詰めればそこに芸術があるとしかいいようがないものなのである。根拠づけようとすれば、陳腐化が待っている。芸術を何らかの形で根拠づけようとして、仮にそれに説得力があれば、多くの人々がその「根拠」に向かって行動するからである。誰もが同じことをすれば、二番煎じ、三番煎じとして、どうしても陳腐化してしまう。当たり前といえば、当たり前である。

そこで、現象学は、現象に根拠づけをあたえる習慣を停止する。そして、そこにある体験や直感を意識化し、何とかして言語化しようとする。根拠など不明でも、演奏会場で多くの人々が感動している。特定の絵を何度でも見たいという人がいる。現象学の流れをうけた人々が熱心に取り組むのが、この種の「直接経験」である。

和辻が、社会学は実証主義に依拠する学問として静態を、倫理学は現象学に依拠する学問として動態を扱うと主張する時、社会学は確かに一つの選択を迫られる。それは、二〇世紀の多くの社会理論家たちが選んだような実証主義の道をたどるのか、それとも別の道に向かうのかという選択である。もちろん、和辻が選んだように現象学の立場をとるならば、社会学は和辻の倫理学と同じようなものになる可能性がある。

ここで、あえて和辻倫理学と同じ方法を社会学に導入するという思考実験を行うことは、社会学の方法論や理論をめぐる考察として、

決して無意味ではないだろう。「無」や「空」といった問題を社会学に取り入れるならばどうなるだろうか。ここで若干の飛躍を覚悟していえば、特定のモノを膨大に生み出して生活全般をモノで満たしてきた現代社会は、「空間」や「余白」がなかなか入り込めない社会であるともいえる。膨大に蓄積されたモノの世界は、それぞれが意味を担っており、人々を逃さない。人々は膨大なモノの蓄積によって、思考の自由を制限されてしまう。

「無」や「空」がない状況は、自由な思考を制限する一方で、出来合いの言葉が支配する状況でもある。自由な会話が禁じられると、特定の決まり切った言葉を繰り返すだけの思考をもたらされる。いうならば、すべてが学校のような社会である。先生がいうことをそのまま繰り返す生徒ばかりからなる社会。あるいは、それが理想として要求される社会である。既存の決まり文句の存在（有）を前提として成り立っている社会と言い換えることもできるだろう。あるいは、不変の部品で組み立てられた精密機械のような社会とも考えることができる。機械はそれを構成する部品が不変でなければ故障してしまう。いつまでも不変の部品が果てしなく精密に組み上げられた機械としての社会。特定の機能をもった機械の性能ばかりが問われる社会である。そんなものが果たしてありえるのかという問いや、そんな社会がありえたとしても、そこに暮らす人間ははたして幸せなのか、という問いは傍らに押しやられてしまう。

和辻が日本の思想的な資源を用いて世界哲学に新たな立場を打ち立てようとしたのがまさにこの点である。人間（じんかん）にある「無」や「空」の意義を強調することによって、「有（存在）」に終始するヨーロッパ哲学の偏向を矯正しようとする。

考えてみれば、客観的な実在を根拠とする実証主義には、特定の理論的帰結以外の可能性を排除する傾向がある。元来、実証的な手続きによって検証された「法則」は、例外を許さない。そこに何らかの例外があるならば、それは社会システムにたいする違反事例、あるいはノイズであり、違反やノイズは除去されなければならない。そして、実証主義の予定調和的な「社会」や「システム」が回復される。いうならば「よくできた社会」である。複雑に組織化された社会のそれぞれの領域には専門的な訓練を受けた最適な人材が配置されており、最新の技術による最良の道具が用いられ、責任感に満ちた誰もが万全に能力発揮し、そしてすべてが滞りなく機能する。まさに精密機械である。この種の説明だけを読んでいるならば、社会の問題のほとんどすべては、現場の事故や手違い、あるいはごく少数の逸脱者による反社会的行為、自然災害による一時的な機能停止でしかないように思われる。

それでは社会は本当に複雑に組み立てられた精密機械なのだろうか。もちろん、まさにこれこそが問い直されるべき対象であろう。哲学史や科学史の観点からいうならば、現象学の系譜に属する議論は、一九世紀の後半の科学観である機械論や機械論と一体になった実証主義（法則主義）への批判として登場してきた。議論を「社会」という概念に絞るならば、社会を精密な機械として捉え、機械の仕組みを可能にしている自然法則と同じような法則が社会にもあてはまると考える。これに対して、現象学の立場は、「社会」を構成する人々がそれぞれに感じとっている意味づけに関心をもつ。社会は機

械ではなく、あくまでも人々のあいだに生じている現実感であり、人々が多様である以上、各々の社会も無限に多様であり、法則など成り立たないと考える。さらにいえば、現象学の系譜に属する人々にとって社会とは、法則化できる静的な存在ではなくて、それを構成する人々が日々相互に刻々つくり出していく動的な過程なのである。言い換えれば、社会に外的な根拠はなく、それ自身が自己産出を行っている過程なのである。

6　弁証法という修辞法(レトリック)

ミュンヒハウゼンのトリレンマという哲学問題がある。ドイツの哲学者ハンス・アルバートが提起した問題で、それによると、近代の実証主義的認識論の根幹をなす「根拠付け主義」を突き詰めていくと、どれも容認しがたい三つのやり方で説明するほかはない。それで究極の根拠付けとはならない。三つのやり方とは、1無限背進、2権威による説明、3循環論である。通常の科学の根拠は、「根拠付け主義」に依拠している。人間が直面するあらゆる現象にはそれぞれ原因があり、原因を究極的に（完全に）根拠付けることができると考える。

しかし、「地球は太陽の周りを公転している」という命題ですら、究極的に根拠付けることはできない。可能なのは、知りうる限りの過去において地球が太陽の周りを公転してきたという事実だけである。現に、「なぜ地球は太陽の周りを公転するのか」という疑問を立てた途端に、根拠付けの問題に直面する。確かに今まであらゆる過去の科学者が観測した中では地球は太陽の周りを回っているが、未来においてそうである根拠はあるのか。根拠があるとすればどのような原理でそうなのか。こうしてニュートン物理学の有名な議論（万有引力）が登場することになるが、それを完全に根拠付ける説明はいまだに与えられていない。賢明な人々が何らかの説明を考え出したとしても、さらにその根拠を求めれば仮説の領域に入り、その種の仮説に根拠を求めれば仮説の仮説が登場することになる。さらに仮説の仮説の根拠を求めれば、多くの賢明な人々は行き詰ってしまうだろう。これが無限背進である。

この種の無限背進を停止させようとする方策を考えると、自分たちとは別の上位の存在者を想定する場合がある。偉大なニュートンがそういったからそうなのだ、というわけで根拠付けは「偉大なニュートン」に一任される。権威ある人物が保障するのだから正しいのだという理解である。もちろん、この種の権威主義的な説明は、近代の科学精神と相容れないものである。「聖書にこう書いてあるから」、「偉大な……がそう言ったから」という形の根拠付けを排除することで、近代科学は出発しているからである。

三つ目の循環論こそが本稿にとってもっとも重要である。同じ例を用いれば、「地球は太陽の周りを公転している」という命題を説明するのは、ニュートン以来の「万有引力」なのだが、ニュートンの議論を根拠付けるのは、いくつかの過程を経て、やはり「地球は太陽の周りを公転している」という事実なのである。循環論による根拠付けでは、もちろん根拠付けたことにはならない。しかし、人間が現実の生活を送っている世界にはその種の「根拠」があふれている。もちろん「人間(じんかん)」の問題を主題とする学問の場合はなおさらで

ある。

本稿では和辻哲郎の議論を読みながら、同語反復や循環論による根拠付けという問題について論じてきた。先に述べたたように「社会」という概念は同語反復や循環論でしか根拠付けできない。さらにいえば、「社会」という概念ほど、「根拠付け主義」にとって不都合な対象はない。現に、「社会」についてどのような定義を行おうとも、定義を構成している概念の根拠を問うならば、やはり同じところに戻ってしまう。そして、社会学もまた、そんな「社会」を論じる学問である。循環論法による根拠付けは、社会学をはじめとして、人文・社会科学の根幹を成しているといわなければならない。このことを和辻哲郎は「倫理学」をめぐって見事に例示してくれた。

繰り返しになるが、同語反復や循環論を、それ自体をもって拒否するならば、和辻の議論は無意味である。なにやら意味ありそうな難しい言葉と、込み入った説明が登場するばかりで、何らかの重要な命題を仮説として提示しているわけでも、仮説を論証したり、反証したりしているわけでもない。たとえば、「倫理学とは倫理学自身があたえるものである」（「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」（九頁））という命題は、この意味で典型である。

ただし、人文・社会科学はこの種の仮説論証型の科学とは異なった原理で成り立っている。私見では、このことを安易に否定してあたかも仮説検証型の科学（自然科学の主要部分）であるかのように議論を進めることの方が、はじめから意識して議論することよりも間違いを引き起こしやすい。循環論的にしか根拠づけられない概念を組み合わせることによって、あたかも仮説検証型の科学であるかのように、著者と読者の双方が思い込んでしまうからである。むしろ、同語反復や循環論が行われる際の「手際」のようなものをはっきりと意識して思考することの方が多くの成果をあげうるように思われるのである。

この点で、和辻は見事な事例を提供してくれる。

「……人間とは「世の中」自身であるとともにまた世の中における「人」である。従って「人間」は単なる人でもなければまた単なる社会でもない。「人間」においてはこの両者は弁証法的に統一せられている。かかる「人間」の概念を我々は明白に anthropos、homo、Mensch などから区別して用いるのである。Mensch と Gemeinschaft とを何らか別個のものとして考えるということは、我々の「人間」の概念においては許されない。だから我々の「人間」の学は決して Anthropologie ではない。アントロポロギーは厳密に「人」の学である。共同態から抽象した「人」を肉と霊との二方面から考察するのがそもそもアントロポロギーの初めであり、従って身体論と精神論とがその課題の全部であった。……」（二八頁）

「人間」は単なる人でもなければまた単なる社会（世の中）でもない。「人」と「社会」は「人間」において統合され、「人」でありつつ「社会」でもある概念なのだというわけである。

社会学の立場からいえば、和辻が「「人間」は単なる人でもなければまた単なる社会でもない」と書く場合、「単なる社会」というのが一体何なのかを問わなければならない。社会学理論にとっては、この概念はどうしてもやり過ごすことができないからである。そもそ

も社会学理論の最重要課題の一つは「社会」という概念を明らかにすることである。先に検討してきたように、和辻は「社会」を、「主体的存在から抽離」した「客観的な形成物」であると考えている。ここでさらに追加していえば、「人間」から動態（運動）を取り去ったのが「社会」（「世の中」）であり、「人」なのである。そして、「社会」（「世の中」）と「人」を「人間」へと合体させる動態（運動）を、この人は「弁証法」と呼ぶ。

長らくこの「弁証法」というのが理解困難で悩んできたことを正直にここで書いておく。いろいろな領域の著者がこの言葉を使うのだが、それぞれに意味がまちまちで、一定しない。そもそも「弁証法」とは何なのかと問えば、専門とする人々の説明では、「対話の論理」とされる。起源は古代ギリシア哲学にさかのぼるという。

「テーゼ」と「アンチテーゼ」が対立して、「ジンテーゼ」に帰結する。特定の意見とそれに反対する意見が話し合い、第三の意見に総合されるのだという。そう言われれば、その時は納得するのだが、やはり疑問はわいてくる。それならば、意見対立と話し合いの帰結は常に同一なのか。そんなはずはない。そもそも話し合った帰結が常に同一ならば、話し合う必要などないだろう。結果がわからないから人は他の人と話し合うのである。つまり対話する相手と一緒に決定する自由を「弁証法」は意味するはずである。

しかし、多くの論者が掲げる「弁証法」は、そうではなくて、最初から特定の意見を前提として組み立てられているようにみえる。多くの人々は、話し合う前から、すでにあらかじめ結論がわかっているかのように議論する。まえもって自分で下している結論に向かって、いろいろな根拠を集めているだけのように思われるのである。[7]

哲学史上には不思議な言葉があって、大思想家と呼ばれる人々もそれを愛用することがある。「弁証法」もその一例で、ある種の人々は本当にこの言葉が好きで、自分の議論の決め手に当たる部分で使う。ただし、この言葉は多くの場合個人所有で、異なった意見の人々には説得力がない。つまり、特定の個人の考えに賛成できる人でなければ受け入れることができない。さらにいえば、「弁証法」はすべてを受け入れるか、それともすべてを拒絶するのかの二者択一をせまる言葉である。受け入れるならば、「弁証法」を構成するすべての命題はどれも意味深く、どれもがさらに展開していく弁証法を暗示している。これに対して、拒絶する立場からすれば、なにもかもを自分の都合のよい論理に勝手に取り込んでしまう魔法の言葉である。

両者の間の対立はほとんど解決不可能で、「弁証法」はしばしば対立する相手にたいして討論停止を宣告する言葉ともいえる。しかし、このことをもって「弁証法」のすべてを否定するのは勇み足というものである。ひどく教科書的な説明に戻ってしまうが、弁証法は元来、動的な過程であって、何らかの命題を論証する論理ではないとされる。理由は簡単で、弁証法的な過程が働いていると指摘する時、論者自身にも結果はわからないからである。「弁証法」という言葉を愛用する人々は、しばしば「予想外の結果」という言い方も愛用するが、ようするに「わからない」と言っているのである。ところが世の中にはわからないことを正直に「わからない」と明言する人よ

りも、よくわからない言葉を用いてよくわからないことを書く人の方が多い。そして、よくわからない言葉の代表もまた「弁証法」なのである。

確かに、ヘーゲルや西田幾多郎や和辻哲郎が抽象的な認識論の次元で弁証法について語る時、そこには動的な過程が見事に表現される。たとえばヘーゲルが『精神現象学』の序論であげたつぼみと花と実のたとえは、互いに異なった形をとっていく生命の過程を表現するものとして見事である。つぼみは花によって否定され、花は実によって否定される[8]。西田が「絶対無」と呼び和辻が「絶対空」と呼んだのも、高度に弁証法的な過程を意識している。存在は「無」によって否定され、「無」は存在によって否定されるのだが、単なる存在でも単なる無でもない「絶対無」こそが通常の存在論を越えた究極の存在なのだということになる。同じく個人は社会によって否定され、社会は個人によって否定されることで、「絶対空」の場、すなわち単なる「社会」でも「個人」でもない「人間」に到達するというわけである。

ヘーゲルが自分の哲学を「自由」という言葉で語ったのは、皮肉ではなくて「自由」が実現する可能性を探究したからである。そこでヘーゲルが行き着いたのが、弁証法であった。いまある自分自身を常に打ち壊し、新たな可能性を求める自由、既存の権威が失墜し新たな秩序が生まれてくる自由。常に動いていることによってのみ人間の自由が確保されると考えたからである。それは、自らの存在を越えて飽くなき探求をやめない「ファウスト」の精神であり、ヘーゲルの時代のドイツ・ロマン主義が熱中した共通テーマであるともいえる。それが二〇世紀にいたると、「ドイツ精神」を掲げる人々に受け継がれる。もちろん、西田幾多郎や和辻哲郎にも共通性はある。西田や和辻の時代は、「日本精神」や「日本浪漫派」が活躍した時期とも重なるからである。

ただし、ヘーゲルにしても、西田や和辻にしても、「弁証法」には、やはり魔法の言葉という性質があるのは否定できない。非日常的な用語法による表現はあるにせよ、結局、既知の現象を遡及して説明しているか、あるいは「わからないことはわからない」としか言っていないのである。つぼみが花になり、花が実になるとヘーゲルが発見するのは、それが特定の植物の生態であるということを、ヘーゲルが知っているからである。「絶対無」や「絶対空」といった日本語の語感として日常離れした用語も同じである。最初にその種の思想の伝統（仏教思想）があり、融通無碍なこれらの概念によって論点先取しておいて、ヨーロッパ近代由来の「個人」と「社会」の対立を事後的に説明している。もちろん、結論は「絶対無」や「絶対空」に行き着く。この種の議論は、煎じ詰めれば、西田や和辻が主張することをそのまま受け入れるか、あるいは拒否するしかない。「絶対無」の根拠は「絶対無」であり、「絶対空」も同様である。

ただし、本稿の関心は、すでに長年つづけられてきた「弁証法」に対する批判を書き継ぐことではない[9]。むしろ、この種の論者がつづけてきたことを別の視点から捉え直すことである。

たとえば、視点を変えて本稿で論じてきた循環論や自己言及論の観点から「弁証法」を捉え直すとどうだろうか。すると、「弁証法」と呼ばれてきたものは論理というよりも修辞法（レトリック）なの

だということが見えてくる。つまり、特定の命題を論証するのではなくて、命題そのものを表現するための修辞なのである。たとえば、「複雑な社会のことはわからない」という代わりに、「社会は弁証法的に展開する」というならば、「わからない」という表現を避けることができる。また、あたかも「社会」というのが独立した主人公であるかのように思われ、主人公が未知の将来に向かって歩んでいくような印象をあたえることができる。さらにいえば、「弁証法」を介して、特定の著者にだけは「社会」の本質が把握できているかのような印象もあたえることができる。[10]

もちろんこれこそが、「弁証法」という言葉を濫用する人々に対する不信感の原因でもある。とくに、自分にはわからないことを「わからない」と正直に明言することに意義を感じる立場にとっては、この種の自分勝手な万能感は憤りの対象となる。個人的な考えをここで付け加えれば、この「弁証法」という言葉を括弧に入れないで使うことは避けるべきであると考えている。修辞法として使う場合にも、誤解を与える可能性が大きすぎるからである。

むしろ実り多いのは、「弁証法」の流れを汲む著者たちが議論してきた内容を、循環論の枠組みで再度論じなおすことである。私の考えでは「弁証法」を掲げたヘーゲルの後続者たちは、結局、循環論的にしか説明できないことを、あたかも何らかの実証的な論理によって立証できるかのように書くことで、読者を混乱させてきた。それらは哲学内部の高度に修辞的（レトリカル）な仕事であって、決して何らかの「真実」を哲学の外部に発見していることではない。彼らは、まるで新しい彗星を発見した天文学者のように語りたがるが、実際には新しい語りを考え出しているに過ぎない。

もちろん、すでに論じてきたように、循環論法の介在を指摘することで「弁証法」の意義を全否定する必要はない。むしろ、「弁証法」という言葉を掲げる多くの人々が、修辞の力を借りて議論を循環させ、同語反復させてきた中に、独自の意義を見出したいのである。仮に、彼らがこれらの修辞の作用で、あたかも新たな真実を発見したかのような幻想にとらわれていたとしても、幻想がすべて無意味であるとはいえない。それが共同の幻想であったとしても、幻想を生み出す循環過程には、それ自体として意味があるにちがいないと考えるのである。[11]

本稿では和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』に、社会理論の手がかりを求めてきた。もちろんこれは理論的な探究であって、和辻倫理学の「深い理解」を意図しているわけではない。和辻の「真意」を見つけ出すといった関心があるわけでもない。その過程では、当然、使えない道具にも突き当たる。端的に言えば、ある種の哲学者がしばしば熱心に探求する超越論的な概念や形而上学的な実在というのは、社会理論にとっては無意味である。たとえば、「社会とは無数の個人の間の対立によって弁証法的に生成した全体である」という命題は、哲学的な感動をもたらすかもしれないが、社会理論としては何も言っていない。そもそも、「無数の個人の間の対立によって弁証法的に生成した全体」というのは、「社会」という言葉に対してごく常識的に思い浮かぶ定義だからである。

むしろ重要なのは、この種の循環論法を、まさに循環として主題化することである。つまり、循環的に成り立っている超越論的な概

念や形而上学的な実在が、それ自体を根拠として説明される有様を論じることである。もちろん、「社会」というのも例外ではない。それは特定の形の「社会」が循環論的に、そして自己言及的に成立していく過程に注意を払うことなのである。

（つづく）

1　岩波文庫版の「解説　日本倫理学の方法論的序章」で子安宣邦が、『人間の学としての倫理学』を指して、「昭和初期日本の学術的思考とその形成とを、その作業の内側から、高いレベルで見事に伝える貴重な証言でもある」と述べているのは的を射ている（同書、二五九頁）。子安によると、さらに「日本は学術的にもこの時期、すでに欧米先進国の翻訳的追随者という境位を抜け出ていると見るべきだろう。それは学術的達成についていおうとしているのではない。政治的日本と同様に学術的日本も、欧米先進国とすでに同時代的な諸問題を共有し、日本なりの独自性をもってアプローチする境位にあった」（二六〇頁）。

哲学者の大橋良介が、一九二〇年代にドイツに渡った日本の哲学者の意識たちついて興味深い指摘をしている。

「『ゼレン・キルケゴオル』の序からさらに引用するなら、和辻はこれらドイツの思想家・学者たちと自分たちとが「国は違っても同じ世代に属する」という、「同窓とでもいうような親しみ」をもっていた。自負に裏づけされた親しみは、競争意識にも転化する。ちなみに言えば、ヨーロッパの思想、とりわけハイデッガーの思想に対するこのような批判的競合の意識は、当時にあっては和辻だけに限らず、ドイツへ渡った日本人学者たちの一部に共通している。［中略］

これらの日本人がハイデッガーと接した一九二一年から一九二九年までの時代は、ワイマール体制下におけるドイツの文化と人文科学の全盛期であった。歴史学におけるマイネッケ、トレルチ、文化史におけるシュペングラー、社会学におけるウェーバー、心理学におけるフロイト、造形芸術におけるバウハウス運動の担い手たち（建築のグロピウス、絵画のカンディンスキーおよびクレー、他）、哲学におけるフッサール、シェーラー、リッケルト等が、この全盛期を担う主要な名前でもある。日本もまた近代化の諸条件をととのえて欧米の列強に伍し、経済や軍事の面のみならず文化および思想の面でも躍進しようとしていたから、簡単にいえば、日本は「近代化」という歩みそのものにおいて、ドイツに対し「同窓の親しみ」をもちつつ競り合う位置にあった。その意識を和辻も担っていたと言ってよい。」（大橋良介『日本的なもの、ヨーロッパ的なもの』、講談社学術文庫、二〇〇九年（初版一九九二年）、一五三―一五五頁）

ただし、大橋が指摘するように、「戦後」には、和辻哲郎自身が立場を変え、大著『鎖国』において、「太平洋戦争の敗北によって近代日本の担っていた世界史的地位は潰滅した」と考えるに至る（大橋、同書、一五九頁）。この意味で、一九六〇年まで生きていた和辻もまた「戦後」の知的状況の成立に手を貸していたといえるのである。

2　たとえば木村敏のような高い独創性を誇る著者ですら、和辻哲郎を論じると「日本の独自性」のような話に収束してしまう。

「日本語の「人間」という言葉がすでに「間」という字を含んでおります。これは和辻哲郎先生も言っておられるように、日本人特有のひじょうにユニークな表現だろうと思うのですね。一人の人間を考える場合に、そこに「間」という字を入れて、「ま」とか「あいだ」とかいう言葉をこめて個人をとらえた、そして「人間」という言葉で表した、そこに日本古来の人間観がみごとに示されていると思うのです。」（木村敏『自分ということ』、ちくま学芸文庫二〇〇八年（初版一九八三年）、九三―九四頁）

3　近代日本政治史家で一九六〇年の「安保闘争」で全学連の幹部でもあった坂野潤治が、日本の社会民主主義政党について次のように書いているのは、本稿で論じてきた「戦後」の状況を別の側面から手短に言い現わしている。

「先に、「日本では何故に社会民主主義政党が育たなかったのか」

という風に問題を立てたが、実は戦前日本では社会民主主義政党は結構育っていた。ただ、戦後の日本近代史研究は、保守勢力としての天皇制や超国家主義や「既成政党」の批判と肯定に二極分解して、それらとの革命的な衝突を避けた「社会民主主義」勢力には目を向けてこなかった。存在していても研究されなければ、日本の「社会民主主義」は国民的な「伝統」とはならず、それゆえに政権選択の選択肢とはならない。」(坂野潤治『日本政治「失敗」の研究』、講談社学術文庫、二〇一〇年(初版二〇〇一年)、二六頁)

自身の政治的な立場を鮮明にする政治史家の言葉には迫力がある。つまり、「戦前日本」に各種存在した政策上の選択肢が、天皇制や国家主義を肯定する「保守」と、それらの否定と社会主義革命を目指す「革新」に二極化してしまい、それ以外の選択肢が見えなくなってしまった。本稿で論じている「思想」の領域の状況もそっくりで、「戦前日本」に各種存在したいろいろな可能性が、「日本の独自性」を排外的に排除しようとする立場と、それを「欧米先進国」との対比で非難する立場に二極化してしまったせいで、やはり見えなくなってしまった。和辻哲郎を「日本の独自性」から称える人々と、「保守主義」であるとして非難する人々以外に、めぼしい議論が展開されてこなかったのは、まさにこのためである。

4　和辻哲郎は「私の根本の考」(一九五一年)と題する小文の冒頭で次のように書いていた。

「西洋の哲学を通観すると、極く大体に云って、ギリシア哲学に於ては自然、客体、森羅万象の有り方が問題にせられ、主体を問題にしていないのに対して、近代の哲学は主体の側へ眼を移したと云えようかと思う。その場合主体自体がどういうものであるかということを問題にするのではなく、自然とか客体とかが成立する根本条件として主体が前提されるのであって、この思想はカントに於て頂点に達する。デカルトが「我思う、故に我在り」から出発したのも、自我意識の基礎の上で、客体が如何に成立してくるかという点に関心が置かれている。その点はイギリスに於ても同様であるのみならず、寧ろイギリスの方が進歩が先であり、顕著でもあって、ロック、ヒューム等に於ては総てが観念になる。こうして哲学は、常識の自然的立場と全く異るに到っている。常識の立場では、自分と離れて対象が存在し、それをこちらから鏡のように写し取るのであるが、それに対して、近代の哲学は、意識がなければ対象はないという考え方をする。つまり自我が哲学の中心なのであって、それと共に、倫理学もすべてそうなってくる。」(和辻哲郎「私の根本の考」、『現代日本文學大系』四〇、筑摩書房、一九七三年、一三九頁)

なお、二〇〇五年の拙稿では、和辻のこの一文を手がかりにして「間(あいだ)の思想」と現代にいたる社会学理論の類似性について論じている(拙稿「間(あいだ)の思想と社会学　和辻哲郎「私の根本の考」をめぐって　上」、『北海学園大学経済論集』、第五三巻第一号(二〇〇五年六月)、六頁以下参照)。

5　和辻哲郎が『人間の学としての倫理学』の冒頭に、「西田幾多郎先生にささぐ」と記していることは、この著作の性格をかなり雄弁に物語っているといえるだろう(三頁)。すくなくとも当人の意識では、西田哲学の成果を、和辻が構想する「倫理学」の理論的な柱として援用することを考えていたのである。

6　西周は一八六一年にphilosophyという言葉を「哲学」(当初は「希哲学」)と訳したことで知られているが、西周が『生性発蘊』(一八七二年ごろ)で示した学問名の訳語では、sociologyを「人間学」と訳している。西周が、sociology(sociologie)の創唱者オーギュスト・コントの影響を強く受けおり、この言葉を「人間(じんかん)」という漢語に置き換えたのは意味深長であるといえる。また、仮に和辻哲郎がこの事情を知っていたとすれば、コントや西周の考えるsociologyとは異なった「人間の学としての倫理学」を新しく構想しようとしていたと読み込むこともできる。西周の訳語については、大橋、同書、二八三頁。西周の『生性発蘊』とコントの関係については以下の論文がある。小泉仰「西周の『生性発蘊』とコントの人間性論」、『哲学』第五六集、一九七〇年(PDF版は慶應義塾大学のサイト：http://

koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/)。

7　弁証法という言葉については二つの経路が考えられる。一つは、哲学史でおなじみの方途で、矛盾や対立によって新たな概念形成を期待するという思考様式。そして、もう一つは見渡しがたい複雑性に直面した人が自分（たち）の年来の主張を説明するための言い訳としての用法である。前者の代表は、あらゆる営為を運動として捉える立場であり、この場合特定の予想や予言はありえない。すべては予想外の結果をもたらすからである。むしろ予想外であることこそが弁証法なのである。予想外は人間の自由の根拠であり、予想外がない世界には自由はありえない。後者は、年来の事業が予想外の複雑性に直面して困惑している状況を説明する場合の弁証法である。弁証法の原理によれば、本来は未来の予想や予言などありえないのだが、それでも予言や予想を好む人々が後を絶たない。そんな人々が自分（たち）の考えに反した複雑な状況に直面すると、「弁証法」という言葉を口にする。両者を区別するためにあえて名付けるならば、前者は未来弁証法、後者は遡及弁証法と呼ぶことができるだろう。原理的には同じでも、両者の与える影響はまったく異なる。未来弁証法の趣旨は、ようするに未来のことはわからないと正直に認めることである。これに対して、遡及弁証法は、いまある状況を過去に当てはめて自分（たち）の立場や主張を説明するレトリックである。

8　ヘーゲルは『精神現象学』の序論で次のように書いている。

「つぼみは、花が咲くと消えてしまう。そこで、つぼみは花によって否定されると言ってよい。同じように、果実によって花は植物の偽なる定在と宣告され、植物の真として果実が花の代りとなる。これらの形式は互いに異なっているだけでなく、互いに相容れないものとして斥け合う。しかし、これらの形式は、流動的な性質をもっているため、同時に有機的統一の契機となり、この統一にあっては形式は互いに対抗しないばかりか、一方は他方と同じように必然的である。この等しい必然があって初めて、全体という生命が成り立つのである。」（ヘーゲル『精神現象学』、樫山欽四郎訳、『世界の大思想』一二、河出書房、一九六六年、一五―一六頁）

Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.

9　カール・ポパーの論文「弁証法とは何か」の一点を挙げれば十分だろう。カール・ポパー「弁証法とは何か」（初出、一九四〇年）、カール・R・ポパー『推測と反駁　科学的知識の発展』、藤本隆志・石垣壽郎・森博訳、法政大学出版局、一九八〇年、五七八頁以下。

10　このように考えてくるならば、二〇世紀後半を代表する「弁証法」の本の次の難解な一文は意味深く読むことができるのではないだろうか。

「弁証法とは首尾一貫した非同一性の意識である。弁証法とは、あらかじめ一つの立場をとるものではない。思想を弁証法へと駆り立てるのは、思想の不可避的な不十分さであり、その思想が思考している対象に負う負い目である。ヘーゲルに対してアリストテレス主義の立場から批判をくわえる者たちにはじまり、以後繰り返されてきたことだが、弁証法の方では、おのれの粉砕機に入りこんでくるすべてのものを矛盾という単なる論理形式へ持ちこむだけのことであり、そのために――クローチェさえもそう主張しているのだが――矛盾を含まないものや単純に異なっているものの豊かな多様性は無視してしまうという非難が弁証法にくわえられてきた。だが、彼らは事態の罪を方法になすりつけているのだ。意識が自己固有の組成によって統一へと向かわざるをえないかぎり、つまり、意識が自己と同一でないものを全体への要求で計るかぎり、差異をもったものは多様で不協和的で否定的なかた

ちで現れてくる。弁証法はそれを意識に対して矛盾として掲げる。矛盾は、意識そのもの内在的本質のおかげで、不可避的・宿命的な合法則性という性格をもつことになる。思考の同一性と矛盾が相互に溶接されることになるわけである。全面的矛盾は全面的同一化作用が非真理であるということ以外のなにものでもない。矛盾の全面性がそうした非真理となって自己をあらわにするのである。矛盾とは非同一的なものを触発するような法則の呪縛のうちにある非同一性である。」（テオドール・アドルノ『否定弁証法』、木田元他訳、作品社一九九六年（原書初版一九六六年）、一一―一二頁）

そして、「思考の同一性と矛盾が相互に溶接される」ことで、「絶対精神」や「絶対無」といった「絶対」の仲間がいろいろ登場してくるわけである。ただし、その種の判断に伴った著者たちの超能力的な洞察が絶対的に正しいという根拠は、毎度絶対に示されないのである。まさにそれこそが「思想の不可避な不十分さ」であり、それゆえに「絶対」を連呼する議論は、絶対に、疑ってかかる必要があるのである。

11　ここで具体的に想定しているのは、たとえば芸術が根拠づけられる過程である。芸術の根拠は芸術であり、芸術の外部に根拠など必要としない。外部の根拠によって根拠付けられるような芸術はたいした芸術ではない。コマーシャルソングや交通安全ポスターのようなものである。これに対して、本来の芸術は芸術内部で循環し、自己言及する過程である。