

「ヨコの超越」と人格性

— 和辻論文「人格と人類性」を手掛かりに —

深 谷 潤

“Horizontale Transzendenz” und Persönlichkeit

Jun Fukaya

はじめに

2002年に文部科学省は、学校教育において「生きる力」の育成を掲げ、「心の教育」推進したことは記憶に新しい。2011年の学習指導要領改訂において、「ゆとり」教育が見直され、授業時間数も大幅に増加した¹。これは、PISAの結果²を受けた、日本人の学力低下への危機意識と国際的競争力への適応を反映したものといえる。しかし、心の教育の中心的目標である自律は、今日の日本の学校教育、とりわけ道德教育の目標の大きな柱であり、またそれは、自由と規律を教育の基本に据えることでもある。³

教育基本法第1条に教育の目的として「人格の完成」があげられているが、そこでは、人格は形成 (Bildung) されるもの、という考え方が前提になっている。思想史的には、自律した自由な自己の在り方を示すカント哲学の影響がみられる。日本の道德教育の解説書にも、カントを人格の哲学的根拠と掲げるものも散見される。⁴しかし、カントの人格概念は、理性を中心とした道德原理を中核としている。そのため、経験を越えた超越論的発想や定言命法等が理解できなければ、人格の本質に迫ることができない。しかも、その人格は、「超越論的人格性」(我思う Ich denke) を重要な要素としている。従って、「人格 (Person)」や「人格性 (Persönlichkeit)」「超越 (Transzendenz)」や「超越論的 (transzendental)」⁵ という表現の理解が課題となる。

超越とは、一般的に標準をはるかに超えること（広辞苑）である。しかし、カントにおいて、それは、形而上学的対象に関する認識であり、現象学では、意識の外にあるものを示し、実存哲学では現存の自己を超えることを意味する。他方、日本の精神文化における超越⁶をヨーロッパ的な発想で捉えることには無理がある。例えば、仏教では、ロゴスの介在を滅却する思考方法を基本的にとる⁷。仮に、論理的に発想した果てにある、論理を超えたものが超越であるならば、仏教的な発想法は、最初から論理をロゴスによって詰める作業を放棄していると言える。何故なら、そこには他者を想定した対話の関係とは別の世界観（空⁸）が存在しているからである。

本論文では、以上の問題意識をもちつつ、現代日本社会に生きる私たちにとって、カントの人格概念が、「超越論的人格性」を前提としていることを踏まえ、それが日本の道德教育に取り入れられる際の教育哲学的課題について考察する。具体的に、日本人がドイツ語の Person の意味を理解する場合、どのような解釈をしてきたのかを探る。考察の糸口として、近代の倫理学者であり、文化哲学者の和辻哲郎のカント批判を取り上げる。彼を取り上げる主な理由は、和辻の人格概念の理解が、カントやハイデッガーの哲学を参照しながらも、道德と超越の両概念の区別を意識しつつ、その相違を最終的に明確化せず、独自の日本的な解釈を導き出したからである。本論文では、この独自の解釈を、カント・ハイデッガー哲学における超越概念と対比させ（1, 2章）、タテ・ヨコのメタファーを用いてその相違の表現を試みる（3章）。時間的・空間的にそれらの超越がどのように特徴づけられるのか、また、それらの特徴が、人間の存在様式にどう影響し、個人や社会の在り方をどのように規定するのか、それに伴い、そこにおける道德はどう捉えられるのか等、超越の考察を人格概念、すなわち人間の存在様式における道德性の課題に展開させることを目的とする。

第1章では、和辻のカント批判を主に取り上げる。そこでは、カントの「人格と人類性」の概略と、和辻のカント哲学の批判的受容に触れる。第2章では、「人格と人類性」の基となったハイデッガー哲学における人格性を概観しつつ、和辻の人格性概念の独自性を指摘する。第3章では、これまでの議論を踏まえ、

和辻の人格性概念を批判的に考察する。

1. 和辻論文「人格と人類性」におけるカントの人格概念解釈

1938年に著された「カントにおける「人格と人類性」という論考は、主に、ハイデッガーが1927年の講義で扱った「現象学の根本諸問題」のカント解釈を下敷きにした、カントの人格論への批判である。主に、有名なカントの定言命法「汝の人格における、およびあらゆる他の者の人格における人類性(Menschheit)を、決して単に手段として取り扱うことなく、いかなる時にも同時に目的として取り扱うように行為せよ」(道徳形而上学の基礎付け)の解釈をめぐる議論である。

人格を目的としてのみ扱うことをカントが命じたのではなく、同時に手段としても扱えと和辻は解釈し、それを見逃したイギリスのマクドゥガルの解釈を批判している⁹。人格における目的と手段の議論は、人格と人類性の区別を強調することにおいて展開している。この点については、宮川敬之(2008)(『和辻哲郎-人格から間柄へ-』講談社)が詳しく論じているので、ここでは概略だけを紹介する。

宮川によれば、和辻の論点は2つある。第一に「人格」と「人類性」の区別。第二に、定言命法における「同時に」の見逃しである。

第一点では、和辻は、なぜその区別が必然的であるかは述べていない。しかし、人格が、物と人格性の二重構造を持っていると指摘し、人格が、「差別的にして無差別、集団的にして自己目的、個なるとともに全」である、相反する性格を併せ持つ概念として捉えられている。¹⁰ この二重構造は、論理的には矛盾をはらんでおり、従来から和辻が意図してきたものと異なる方向に議論が進みだした、と宮川は考えている。ここで、和辻の博士論文「原始仏教の実践哲学」¹¹に触れる余裕はないが、そこで強調されていることは、「我」が分解され、その中にある「もの」性が排除され、「行」によって「こと」の自律する領域に「統一」されていくことが論じられた。「もの」と「こと」のひきはがし(「原始仏教の実践哲学」)すなわち、「こと」の自律によって、カントの人格論

を再検討する試みは、人格のもつ「もの」¹²としての性質を排除する方向に進みだした、と宮川は批判している。

本来、カントの定言命法では、人格の二重性の強調は、ものを排除するためではなく、回復し、強調するものとして論じられてきたと考えられる¹³。また、「こと」は、単なる理念ではなく必ずものを伴う。すなわち、こととしての人類性は、必ずそのものとしての人格を伴わなければならない、と和辻自身が主張している。¹⁴ 問題は、二重性の強調によって、ものがことに飲み込まれる構造になってしまうことである。つまり、具体的には、個が全体に飲み込まれることを可とする人間存在の理解が成立しうることを暗示している。¹⁵

第二点では、人格を目的だけではなく、同時に手段としても取り扱うことを是とする和辻の立場である。彼は、人間関係において、自分も他人も自己目的的人格として尊重すべきであり、また、自分や他人を手段として使役させなければ人間関係は成立しない、と指摘する。¹⁶ さらに、もし「同時に」がなければ、徹底的な個人主義を押し進めることになり、他人に奉仕することもまた、「自己の人格を手段とすることになり」、人格が否定されなければならない、と考えている。¹⁷ 和辻は、人間関係、すなわち共同態の在り方において、人格の目的と手段を論じ、それが一個の存在、個人のみで成立するものでない、としている。彼は、結論的に共同体における人格と人類性の問題をカントの人格論で解決することは困難とみなす。彼の理解によると、カントの言う、我思う（das Ich denke）が超越論的人格性であり、それは、ハイデッガーのカント解釈を継承した立場である。¹⁸ いずれにしても、自分の存在を客観視し、一個人の人格を物として手段化する際には、何らかの目的のために用いる、用いられているとみなす視点が措定されなければならない。和辻は、本来、カントの言う人格（Person）は、「役割」の意味であり、共同態における役目から出ている。それ故、社会なくして人格が人格となることはない、と言及し、カントを批判している。¹⁹

この論考で、注目しておきたいのは、和辻は、ハイデッガーを継承していながらも、人格性においてハイデッガーと和辻の間に見解の相違があることである。次章では、ハイデッガーの「現象学の根本的諸問題」における超越論的人

格性 (personalitas transcendentalis) と道徳的人格性 (personalitas moralis) の議論を概観し、その相違点を明らかにしたい。

2. ハイデッガーの人格性概念

ハイデッガーによれば、「私が—思惟する」という思惟の主体としての「本来の基体 (subjectum)」があり、それによって、人格性の形式的構造が獲得される。²⁰ カントによって明確化された本来の基体は、ヘーゲルによって主観である自我と理解された。思惟する主体としての自我（「統覚の根源的総合的統一」）は、自らの構造を人格性という形式を通して認識する。その際、ハイデッガーは、3つの人格性（超越論的人格性 (personalitas transcendentalis)、心理学的-<personalitas psychologica>、道徳的-<personalitas moralis>）に分け、自我の存在を規定する諸概念に関係するものを超越論的と述べている。彼は、カントを引用し、超越論的人格性が、自我の存在を規定する形式であり、主観であると結論付けている。

私（カント）は、諸々の対象にではなく、それがアプリアリに可能であるべき限りでの、われわれの諸対照の認識の仕方一般に携わるあらゆる認識を、超越論的と名付ける。²¹

また、超越論的人格性は、人格性の概念全体とは合致しない、とハイデッガーは指摘する。その根拠として、カントが、超越論的人格性すなわち自我性一般のオントローギッシュな概念から心理学的的人格性を区別したことを挙げている。²² そして、超越論的人格性としての自我は、つねに単に主観である自我、つまり自我—主観である。

それに対して心理学的的人格性としての自我は、つねに単に客観である、と言及する。²³ そして、心理学的的人格性は超越論的人格性を前提していると考える。他の箇所でも、ハイデッガーは、カントの例をあげながら、心理学的的人格性は、人間の人格が生物性の根拠を形成すると考えている。私たちが生き物であり、人類という動物であることの性格を客観的に自覚する形式として心理学的的人格

性があるのである。しかし、その客観的自覚を概念によって構成する主観が不可欠であるため、それが超越論的人格性によって認識される。その認識は、理性的認識であり、自我を対象としての私（客観）と対象を認識する主体としての私（主観）に分離する思惟である。しかし、それだけでは人格性の概念は説明しつくせない。何故なら、ハイデッガーは、本来的で、中心的な人格性は、超越論的、心理学的人格性ではなく、道徳的人格性の概念の内に存すると考えるからである。

彼は、カントの著作『単なる理性の限界内における宗教』の第一部第一章における人間の規定の三要素に触れている²⁴。それによると、人間の人格性、すなわち、人間が人格であることの体制は、生物性の根拠を形成する心理学的人格性によっても、また総じて人間が理性的であることを性格づける超越論的人格性によっても、さらに両方的人格性を合わせるによっても、汲みつくされないという。最初の二つの要素としてカントは、動物性と人間性をあげている。そして、第三に人格性をあげている。ここで言う人格性は、2番目の人間性と同一である超越論的人格性²⁵から際立った狭い意味で考えられている。つまり、人格性<personalitas>の概念全体には、単に理性的であることだけではなく、責任能力があることが属していると言う。超越論的、経験的自己意識の二つを含んでいながら、それらと別の中心をもっているもの、より狭い本来的概念を意味する人格性、すなわち、本来の人格性は道徳的人格性である。²⁶

ハイデッガーによれば、この道徳的人格性は、道徳的自己意識によって構成される。²⁷ この意識は、「私が私を思惟する」という意味での理論的な知から区別される。その際、道徳的自己意識は感情（カントは「私の実存の感情」という）でなければならない。この感情は、私自身の偶然的で経験的な経験ではなく、しかしまた思惟の主体としての自我についての理論的な知と思惟でもなく、その非感性的な規定性における自我を顕わにすること、すなわち、行為するものとしての自我自身を顕わにすることなのである。カントにとって、道徳的感情は尊敬である²⁸。尊敬において、道徳的自己意識、道徳的人格性、人間の本来的人格性が顕わにされなければならない。²⁹

以上のことから、ハイデッガーは、本来の人格性は、「道徳的人格性」であり、超越的人格性よりも狭い意味で用いられており、それは「特定の自己意識」である「尊敬感情」がその中心となると考えられている。³⁰しかし、和辻にとって、本来の人格性、すなわちカントのいう「本来的自己」は、道徳的人格性であり、かつ超越論的人格性でもある。また、ハイデッガーと異なり、両者には区別がない。³¹宮川によれば、それらは思弁哲学と実践哲学において区別される、と言うが、和辻が道徳的人格性と超越論的人格性が同義である³²、と理解する発想の根拠は何であろうか。人格性をめぐる和辻とハイデッガーの解釈の相違は、人格性における超越をどうとらえるかに起因するものと考えられる。そこで、次に和辻が超越をどのように捉えているかを確認し、それが道徳とどう関連するかを分析していきたい。

3. 考察

3.1 和辻の「超越」概念

和辻の倫理学が生まれたきっかけは、彼のドイツ留学時³³に、ハイデッガーの「存在と時間」を読んだことに端を発する。彼は、存在論的発想の独自性に感動しながらも、ハイデッガーは、人間を時間性から理解し、空間性を軽視している、との印象をもった。³⁴人間存在における空間性の意義を探求した哲学者に、同時代の K.ヤスパースがいる。ヤスパースの存在論は、自己の存在を基礎づける絶対的他者としての超越者が措定されている。³⁵ハイデッガーも、ヤスパースも自己存在の規定方法において、時間性や空間性のアプローチの差はあるが、両者とも、自己の存在論の規定に他者、超越的な存在者を想定している。しかし、和辻は、人間の存在を超えた存在者を規定しない。彼が、超越と言う時、それは、人間同士の関係性における超越となり、「間柄」における超越を意味する。その超越を、ここでは便宜的に「ヨコの超越」と位置づけておきたい。

和辻の間柄における超越の概念は、著書『風土』における人間の存在構造において登場している。³⁶そこで彼は、超越を3つの側面から捉えている。第一に、他人において己を見出すこと。（「自他の合一において絶対的否定性に還り

行く」) 第二に、自他の関係が未来志向であること。(「間柄そのものが未来へ出ていく」) 第三に、風土を通して己を見出すこと。(共同態の形成、意識、言語、生産方法、家屋の建築等を通して)

基本的に、彼は「超越」を空間的に捉えている。それは、超越の第一、三の特徴によく表されている。本来、実存哲学的概念としての超越は、「外に出る(ex-sistere)」である。和辻が、超越論的人格性における「外に出る」機能を想定する時、時間は、自己の人格を客体として意識する「道」として機能する。また、空間は、自己の人格と同様に、他者を意識する道である。³⁷ この両者の機能を比較するならば、空間的機能としての超越が、和辻の場合強調されているように思われる。

(前略)もし「外に出る」ことを超越と名づけるならば、空間はまさしく超越の場面になる。それは、超越論的人格性が己を外的に現象する形式であるが、まさにその意味において外的対象を外的対象として成立せしめる場面にほかならぬ。³⁸

本来時間的概念に属する歴史性も、和辻にとって、風土という空間的概念において、「肉体」を獲得する。和辻は、風土も社会的存在の構造であり、「歴史性と風土性との合一において、いわば歴史は肉体を獲得する」と言及する。³⁹ 先の超越概念の第二の特徴において、自他の関係が未来志向であることは、個人の歴史的意識や時間意識が、間柄という社会的関係の文脈で捉えられた時、個人そのものの存在基盤が間柄としての存在構造にすでに組み込まれているのである。その意味で、「自他の関係が未来志向」である第二の特徴も、空間的超越概念に包括され得るのである。

ハイデッガーと和辻の比較をしたドイツの哲学者リーダーバッハは、和辻の超越に関して、次のような捉え方をしている。

現存在は外に出ることによって間柄のうちに立つ、ないしは間柄が超越の

場面である、と和辻が言う時、このことで考えられているのは、ハイデガーが構想したようなラディカルな単独化において存在者を超越することとは何か別のことである。「自他不二」の構造の了解と相関しているのは、無時間的で無歴史的な実存構造ではなく、間柄の[形成の]様々な「仕方(Form)」なのである。⁴⁰ (下線部引用者)

リーダーバッハが指摘する、「何か別のこと」は、先に指摘した、自己存在の規定方法が、時間性ではなく、空間性を強調した「ヨコの超越」を意味すると考えられる。「無時間的で無歴史的な実存構造」は、時間性を超越することである。しかし、和辻の自己存在理解は、この時間性の超越を究明しようとしていない。

和辻においては、本来の実存は、世界内部的な非本来性を超えて無時間的で無歴史的な存在構造に向かう超越にかかっているのではない。むしろ、様々な社会的規定と社会の形成の可能性との「間」に自己を見出すことにかかっているのである。⁴¹

時間性の軽視は、空間性の重視を導きだす。それは、空間性を主とした自己存在の規定を基礎づける。その人間の在り方は、過去と未来の人間の集合体、すなわち社会によって実際に規定されることを意味する。その結果、個人は、最初に個人としてあるのではなく、社会の中にある存在として、社会によってまず規定され、社会に従属する存在として規定されるのである。⁴² このことは、人間の在り方に個人と社会のある種の力関係、優劣関係を生じさせることになる。

以上のような和辻の「超越」概念の特徴から、彼の立場における超越論的人格性は、人間関係の存在論的構造様式の拡張であり、空間性を強調する人間存在様式であると言えよう。彼にとって、超越論的人格性は、ヨコの超越によって規定される空間性に基づきながら、間柄の中に「融解」し、その代わりに社会的存在としての人間の在り方が「間柄存在」として立ち現われるものと解釈

される。その時点で、個人自体が消滅し、また否定されている。このことを、リーダーバッハは、「個人の否定が間柄の存続を保証する」と言及している。⁴³ 個人の否定は、個人を社会に従属させることを良しとする立場をとる。「良し」とするとは、和辻によれば、「良心の声」と表現されている。その声は、個人を個人として存立させるための「否定」の機能を導く声であり、「否定は己れを否定してその根源に還ろうとする」声として響く、と述べている。⁴⁴

人間の存在を考える時、個人の存在を前提とするのか、それとも社会を前提とするのかによって、カントと和辻には大きな相違がある。リーダーバッハの指摘によれば、カントやハイデッガーの自己存在は、無時間的・無歴史的な実存構造をもつという。その超越の主体は、一人の人間であり、個人としての自己存在であった。それに対して、和辻の自己存在の規定は、「自他不二」⁴⁵（ジタフニ）の構造であり、自己と他者の関係性を前提とした間柄の存在である。それは、自分を取り巻く社会や共同体の中に自分の立ち位置がすでに定められているものとして、自己規定する発想に基づいている。従って、人格の概念も共同体の役割から出た概念であると和辻は言う。⁴⁶ 社会を個人の前提に置く立場をとる和辻は、カントの人格概念には、その根底に個人の否定の運動（「絶対的否定性の否定の運動」、仏教的表現では「空」）がないため、人格を根源的に表現できていない、と批判している。⁴⁷

和辻において、空間的に超越すること（「ヨコの超越」）は、個人としての自己存在を否定することと同義である。そして、一人の独立した個人ではなく、個人を否定し、間柄の存在として社会的存在となることを、「良し」とした。それゆえ、（ヨコの）超越は、人間存在を道徳的な在り方へ近づける運動なのである。このように、超越論的人格性と道徳的人格性を同義とみなす背景には、和辻の「超越論的」概念規定が、「ヨコの超越」の文脈から理解され、社会的存在としての道徳的人格性に展開可能な解釈があると思われる⁴⁸。次に、和辻の道徳概念を分析することにより、超越と道徳の関連をさらに考察していきたい。

3.2 和辻の道德概念

和辻の道德概念は、人間の存在論や倫理学など広範囲に関わるため、ここでは、限定的に次の3つの側面から説明することにとどめたい。第一に、カント批判から導き出される道德の概念である。第二に、善悪の概念を規定する倫理の側面。第三に、彼独自の国民的道德の概念である。

第一に、カントの人格概念への批判にもみられた通り、和辻は、カントが個人としての人間の在り方を人格の基盤と置いていることに異を唱えている。彼によれば、個人を規定する前提としてまず共同体があり、社会が存在している。道德もまた、「個人が彼（個人）を個人たらしめている地盤即ち全体性を自覚して、そこに帰っていくことに外ならない」⁴⁹ のである。その意味で、カントが共同体を「影の薄いもの」と捉えている、と批判する。⁵⁰ 西洋の道德論としてカントが代表的であると、和辻は必ずしも考えてはいない。むしろ、ヘーゲルの国家の概念を評価している。彼は、西洋文化が個人主義である、と単純に考えることは間違っており、国家である共同体と個人の両方を道德の原理におく考え方は西洋にも存在している、と言及する。⁵¹ 和辻は、ヘーゲルが、国家を「客観的精神の最高の表現」とみなし、「国家は自覚せる人倫的実体（die selbstbewusste sittliche Substanz）」である、と考える。特に、ヘーゲルが国家を Sittlichkeit（人倫性）と見なしていることは看過できない。和辻が、ヘーゲルの国家概念が「国民」であると解釈しているからである。⁵²

第二に、国民概念に展開する前に、和辻が道德の原理である善悪の基準、すなわち倫理をどのように捉えているのかを確認しておきたい。彼の倫理に関する論考は、1934（昭和9）年、彼が45歳の時に著した『人間の学としての倫理学』にまとまって登場している。その後、1937（昭和12）年に『倫理学（上巻）』、1942（昭和17）年に『倫理学（中巻）』、1949（昭和24）年に『倫理学（下巻）』が出版された。出版時期からも明らかであるが、戦前、戦後にわたり著された彼の倫理学に関わる論考は、時代の流れに強く影響されながらも⁵³、ファシズムとは一線を画する「真の国体」を希求する姿勢を保っていたと言える。

和辻における倫理学の課題は、人間の根本構造を解明することであり、人間

の存在が世間における存在として、すなわち人間の連体性の構造の中に組み込まれていることを第一の問題点に掲げている。善悪という究極的価値の位置づけもまた、共同体の中にいる人間の在り方において解明されるべき、との姿勢をもっている。⁵⁴ 語源的にも、「倫」という言葉は、「人間共同体の存在根底たる秩序あるいは道」を意味し、倫理の「理」は、その筋道をたどることである。それゆえ、倫理学は、人間関係、共同体の根底にある秩序を明らかにする学問、と規定される。⁵⁵

善悪の概念規定は、和辻によるとこの共同体と個人の関係において説明される。また、和辻の人格論の基盤には、存在が行為である、との理解がある。つまり、人間の存在はある種の「運動」と捉えられる。人間が悪であるとは、ある一人の人間がその「源」である共同体に背き、「背反」することを意味する。それは、その人間が本来もっている共同体的存在としての性質（共同性）を破壊する行為であり、「自己の根源への背反」である。⁵⁶ それゆえ、背反したその個人は、共同体の他の人々から「ヨシとせられぬ」ばかりでなく、自分自身の「本質からもヨシとせられぬ」ことになる。それが「悪」であると和辻は考える。⁵⁷ 逆に、その背反した自己をさらに、否定し、己の根源である共同体に「還帰」する行為自体が「ヨシ」とされるものである。善は、「自己の根源への復帰」を意味し、「否定の否定」としての人間存在の「理法」にかなう運動に対する究極的な価値である。⁵⁸ つまり、「否定の否定」という自己の本来あるべき社会的存在としての根源である共同体に還る行為が、先の「ヨコの超越」と同義となる。

第三に、和辻における人間存在の道徳的在り方が、共同性への復帰であるとするならば、彼の道徳観念は、「国民」の中に最も強く表現されるのである。吉沢によれば、和辻の人間存在は、「個を否定し、全体性に還り行く運動」に外ならず、その全体性は、「国民としてのみ」具体性を得ることができる、と言及している。⁵⁹ 和辻自身、道徳の真実の姿は、「国民的道徳」であり、それが「普遍的道徳の実現」であり、さらに、国民的道徳は、「社会主義的道徳」であり、「国際主義的道徳」であるとまで主張している。⁶⁰ 国民が国際主義にまで拡張する、いわゆる「ヨコの超越」が道徳において展開している、と結論づける

にはまだ説明不足であるが、少なくともその兆候は感じ取ることができよう。彼が「社会主義的道德」と言及する背景には、個人主義批判ならびに、自由主義競争を原理とする資本主義への抵抗がある。和辻にとって「資本主義的道德」は、国民的道德の「敵」であり、「正当には道德の名に値しない」とまで批判している。⁶¹

和辻が、国民的道德を定立させる背景には、山田によれば、「皇室尊崇」があったと考えられる。大正5~7年の評論集（『偶像再興』）の序言に、すでに「予はただ「古きものの復活」を目指しているのではない。（略）予の目指すのは、（略）永遠に現在なる生命の顕揚である。」⁶² 明治時代に現れた憲法の条文や教育勅語は、倫理の根底に存在する「皇室尊崇」の表現であると分析している。確かに、和辻は、国体や教育勅語に対する評価が高く、国民的道德の体現と見なしている節がある。個人を前提としない、国民を前提とする道德は、一人ひとりの「もの」としての人格を否定し、抽象的な全体性の中に包摂する、全体主義を肯定する原理となることは避けられなかったのではないだろうか。

おわりに

和辻の考えに沿うならば、間柄の中に融解した個人は、風土の中で「肉体」を獲得する。仮にそうであるならば、今日の日本社会において、われわれ現代人は、どのような肉体をもち、自己の存在を確認できるのであろうか。インターネットのヴァーチャル・リアリティーの空間に、自己の存在は、「アバター」という記号で示される。または、匿名性をもったもう一人の私が、電子空間の中での人格であると言えよう。現代における私とあなたとの関係は、M.ブーバーがかつて人間の存在様式の根底に据えた20世紀初頭の時代とは、大きく隔たってしまった。固有の人格をもった自己存在が前提とされていた自己と他者関係は、匿名の代替可能な「私」の記号として、ネット社会に拡散し、もう一人の私という人格を私の代わりに演じることが容易になった。これが、軽く、薄い自己存在であり、今日のリセット可能な社会空間の構成員なのである。このような現代人の人格を社会学者の東浩紀は、「超平面性」、「多重人格」という概念で表現している。⁶³

自己が融解し、間柄存在として拡大していく構図は、和辻の人間存在そのものである。ネット社会において、間柄はグローバル化し、自己存在の断片が軽く、薄く広がっていく。和辻自身は、人格を「もの」のリアリティーにとどめつつ、人格性としての「こと」の世界を広げていく人間の在り方を主張していた、と解釈される。人間の存在が、ものよとの両面を有していることは、和辻も認める点である。しかし、ものよとしての人間存在が否定され、個人の存在を関係性として規定する上での源泉である共同体が、薄く、軽く拡大した今日の社会では、かつてのムラ共同体で通用した原則、倫理を保証する「濃い」関係そのものの実体が崩壊し、喪失または希薄化されていると思われる。世間の対象化を主張した、阿部謹也の警告⁶⁴は、逆の意味で実現し、ネット社会という世間が崩壊した末の新たな電子空間が広がった。そこでは、ヴァーチャルな記号としての私が存在し、固有のハンドルネームを持っている。しかし、それは「もの」と「こと」の中間にある自己存在の薄さを帯びた、軽い関係の中の実在性にすぎない。有る意味で、ネット社会は、「ヨコの超越」の変種ともいえる。和辻によれば、ヨコの超越の前提としての間柄存在は、人格と人格性の二重構造をもった人間によって構成されていた。しかし、今日、人格性の前提であった人格そのものの存在が自覚される前に、人格性が拡大し、人格性から人格を確認する双方向の確認手段が1対1対応ではなく、不特定多数の情報伝達に頼らざるを得ない状況となった。その結果、私が私であること、を私自身が確認するために、私という人格を形成する過程が必然的であるにもかかわらず、私が誰かがわからないまま、不特定多数の匿名性社会において、分散された自己として、すなわち人格性そのまま、私が「形成」されることになる。街頭で無差別殺人を犯した犯人は、「殺すのはだれでもよかった」と言い放つ。この孤独な現代人は、自分の固有の人格を認めることが欠落していたため、相手の人格も認めることができなかつたのかもしれない。ヨコの超越を優先していくと、最終的に共同体の構成員一人ひとりの人格を軽く、薄い人格性⁶⁵として認識する傾向を強化し、その結果、自己がひとりのかけがえのない存在である発想自体を許容できなくしてしまうであろう。今後、超過剰な「ヨコの超越」の抑制とそれに替わる「タテの超越」の構築が課題となる。

<主要参考文献>

- 和辻哲郎 (1927) 『原始仏教の実践哲学』 岩波書店
 …………… (1937) 『倫理学』(一) 岩波書店 『和辻哲郎全集 10巻』 岩波書店 1962
 年所収
 …………… (1937) 「普遍的道德と国民道德」 思想 179号 岩波書店
 …………… (1938) 『人格と人類性』 岩波書店 『和辻哲郎全集 9巻』 岩波書店 1962
 年所収
 …………… (1979) 『風土』 岩波書店
- 小牧 治 (1993) 『和辻哲郎・人と思想』 清水書院
 津田雅夫 (2001) 『和辻哲郎研究』 青木書店
 宮川敬之 (2008) 『和辻哲郎-人格から間柄へ-』 講談社
 山田 洸 (1965) 「和辻哲郎と国民道德論」 理想 388号 理想社 pp.78-90
 吉沢伝三郎 (2006) 『和辻哲郎の面目』 平凡社
 リーダーバッハ (2006) 『ハイデッガーと和辻哲郎』 (平田裕之訳) 新書館
 Hans Peter Liederbach: *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsurōs: Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, München: Indicum, 2001
- 押谷由夫・宮川八岐編 (2008) 『道德・特別活動重要養護 300の基礎知識』 明治図書
 『シェラー著作集3』 (小倉志祥ほか訳) 白水社 1980年
 ハイデッガー (2001) 『現象学の根本諸問題』 (第2部門 講義 1919-1944) 溝口兢一ほか
 訳 『ハイデッガー全集』 24巻 創文社
 羽入佐和子 (1996) 『ヤスパースの存在論』 北樹出版
 Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit*, R.Piper&Co. Verlag 3.Auflage, München, Zürich,
 1983
 Kant, Immanuel : *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985
 ……………: *Kritik der praktischen Vernunft*, (hrsg.v. Joachim Kopper) Philipp
 Reclam Jun. Stuttgart, 1992
 ……………: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (hrsg.v. Theodor
 Valentiner, Einleitung von Hans Ebeling) Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 2000
 Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Verlag von
 Max Niemeyer-Halle a.d.S. 2. Auflage 1921(1913)

<註>

1 小学校では、6年間で5367→5645授業時数、中学校では3年間で2940→3045授業

- 時数、共に約1割増加する。小学校は2011（平成23）年度から中学校は2012（平成24）年度からそれぞれ新課程が開始される。新課程により、基礎的な知識・技能の習得と思考力、判断力、表現力の育成のため、教育内容が改善される。（ref.文部科学省 小冊子「生きる力」）
- 2 OECD 生徒の学習到達度調査—2006年調査国際結果の要約—（国立教育政策研究所ホームページより）科学的リテラシー平均得点の国際比較では、全体で日本は57カ国中6位、「科学的な疑問を認識すること」領域では8位、「現象を科学的に説明すること」領域では7位、「科学的証拠を用いること」領域では2位という結果になった。
 - 3 1930年代のイギリス映画「チップス先生さようなら」に登場する英国パブリック・スクールには、「自由と規律」の教育的場面がよく表現されている。（外山滋比古（2009）『ライフワークの思想』筑摩書房、「パブリックスクール」の項）
 - 4 押谷・宮川（2008）「私たちはカントにならない、道徳的行為の主体としての人間を人格と呼び、人格を根源的に支えるのが道徳性であると考えてよかろう。」p.60
 - 5 超越論的（transzendental 独）：「われわれの認識をアプリオリに可能にするもの。「精神の超越論的原理」とは、あらゆる経験に先だって、われわれの認識の本性を構成する原理である。カントによって実践されたような超越論的分析とは、われわれの認識の対象となりうるいかなる客観にも依拠することのない、認識する作用に関する反省のことである。」（片山寿昭ほか監訳『ラールス哲学事典』弘文堂 1998年 p.288）
 - 6 仏教の立場では、「超越（チョウオツ）」の意味は以下のとおりである。①過ぎ去った過去。②他にかかざらわれないこと。③微細精緻な。④とびこえること。（超は、中間をおつこえたること。越は、当前の段をこすこと。<『四教儀註』中下二>（『広説佛教語大辞典』中巻 中村元著 東京書籍 2001年 p.1186）
 - 7 鈴木大拙（2008）『禅と日本文化』（北川桃雄訳）岩波書店（1940年初版）
Suzuki, Daisetsu: *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*. The Eastern Buddhist Society, Otani Buddhist College, Kyoto 1938
鈴木によると、禅は、8世紀に中国で発達した仏教の一形態であり、教義は大乗仏教と変わりがなく、と述べ、さらに、禅の特徴として、「知的作用は論理と言葉となって表れるから、禅は自ら論理を蔑視する。」と言及している。（pp.2-3）
 - 8 空とは、原語（sūnya）では、膨れ上がって中がうつろなことの意味である。存在するものには、自体・実体・我などはないと考えること。一切の相対的・限定的ないし固定的な枠が取り払われた、真に絶対・無限定な真理の世界を意味する。（中村元著『広説仏教語大辞典』（上巻）p.311）
 - 9 宮川（2008）, p.157（cf.全集9, pp.323-324, 「人格と人類性」は pp.317-479 所収）
和辻は、マクドゥガルは英国の有名な学者を引き合いに、この誤解（人格を常に目的として使用し、手段として使用してはならない）を代表させたに過ぎない、と述べ

ている。また、当時の日本の代表的カント研究者桑木巖翼も定言命法をマクドゥガルと同じように理解していた、と宮川は指摘する。(p.158) cf. William McDougall, *Ethics and Some Modern World Problems*. p.31

William McDougall(1871-1938):イギリス生まれのアメリカの心理学者。「行動主義」をJ.B.ワトソンと共に提案した。人間を目的指向的な生き物と見なし、観察と実験を用いて人間の行動を分析することを重視した。(cf.『岩波 哲学・思想事典』廣松渉他編 2003年)

- 10 宮川 (2008), p.160 cf.全集9, p.328
- 11 『原始仏教の実践哲学』(岩波書店 1927年 初版)。仏陀は、哲学的思索を斥けたのか、という問いから発し、存在の法として、五蘊(ゴウン)説、六入處説の体系を説明し、さらに真の認識とは何か、縁起説や道諦などを解説した。特に、西洋の主観客観による認識と異なる原始仏教の認識論において、「無我」の立場から「もの」と「こと」を通じた超越の対象を問題外とする点を強調している。特に、法は、時間的に変化するもののなかに存在する「かた」、「きまり」であり、それは、内在する「こと」と表現されている。(p.173)
- 12 「もの」(物)の問題に関して、西田幾多郎は、「日本文化の問題」の中で考察している。それによると、物に対する考え方には、「物に行く」と「物となって～する」の2つがあるという。前者は、「物の真実に行く」と解釈され、科学を受容する際に適切である一方、物神化による日本人の心の文化破壊を食い止める力がないと西田は指摘する。他方、「物となって考え、物となって働く」「物」観が、無心の心の文化の中で成立し、西洋の主客二分法の最大の問題点(認識する主観としての自己を問う学問体系をもたない)を克服できると考えている。(『日本思想史辞典』石毛忠他編 山川出版社 2009年 pp.979-980)
- 13 和辻(1938「人格」) pp.94-95 和辻は、カントが人の性格を可想的・経験的の二重性格を持っているために、当為も人格も可能となると考えた、と理解している。その結果、人類性の原理が単なる可想界の法則として説かれることとなり、矛盾が生じたと指摘する。
- 14 宮川 (2008), p.162
- 15 和辻の解釈によると、カントの人格概念において、「人格であること(Personsein)」は、個人が消え、無我になる状態であり、それ自体「理性律」と捉えている。(和辻(1938)「人格」p.7) さらに、定言命法において、意志が純粹意志であることを理由に、個が全となると理解している。「個々の理性者における普遍的意志」をそこにおいて明確化したと解釈する。(ibid., p.8)
- 16 宮川 (2008), p.159
- 17 ibid.
- 18 ibid., p.164
- 19 和辻 (1938), p.90

- 20 ハイデッガー (2001), pp.183-185
- 21 *ibid.*, p.185 cf. Kant, *Kr.d.r.V.*, B 25
- 22 *ibid.*, p.187
- 23 *ibid.*, p.188
- 24 *ibid.*, p.164
- Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793
『カント全集 10 たんなる理性の限界内の宗教』(北岡武司訳) 岩波書店 2000年
pp.34-37
- 25 *ibid.*, p.190
- 26 *ibid.*, p.191
- 27 *ibid.*, p.197
- 28 近年、カントの道徳的感情(尊敬)に対する新たな研究が進んでいる。
cf. 山蔦真之(2010)「カント実践哲学における尊敬の感情」 日本哲学会編『哲学』
No.61 pp.309-320 所収
- 29 ハイデッガー (2001), p.193
- 30 p.169
- 31 *ibid.*, p.175
- 32 和辻(1938), p.41
- 33 和辻は、1927(昭和2)年2月17日から1928(昭和3)年、38~39歳の時に、ドイツに留学している。これを契機に彼の中で、「国民性」や風土論の研究が開始された。(津田(2001) p.125-126)
- 34 和辻(1979) pp.3-4
- 35 ヤスパーズの存在論(包越者論)も空間論を強調したと評価できる。包越者の様態は、「諸々の空間へと区分され」(羽入 p.40, Jaspers, S.47)、その空間は、「非閉鎖的で全ての地平を包越するような地平なき空間」と言われている。(Jaspers, .S.187)
- 36 和辻(1979), p.22
- 37 和辻(1938), p.35
- 38 *ibid.*, p.33
- 39 和辻(1979), p.20
- 40 リーダーバッハ(2006) pp.204-205
- 41 *ibid.*, p.207
- 42 *ibid.*, p.209
- 43 *ibid.*
- 44 和辻(1937) 倫理(一) p.209
- 45 「自他不二」の意味①他人が自分と同一であり異ならないこと。大乘仏教では、人間は自己を愛することから出発すると考えるが、自己を守る者は他人の自己をも守るのでなければならぬと主張した。自己を守ることが同時に他人を守ることでもあるよ

うな自己は、互いに対立する自己ではなく、他人と協力することによってますますはっきりとしてくる自己である。こうした考えから、自他融合、他人を自己の中に転回せしめることが、大乘仏教者の徳であると強調されるようになったのである。自他の区別なき絶対の平等。また自他平等ともいう。(『菩提行經』3巻大 32巻554下、慈雲『短編法語』)(広説仏教語大辞典 中巻 中村 元著 東京書籍 2001年、p.683)

46 和辻(1938), p.90

47 *ibid.*, p.88

48 「ヨコの超越」は、和辻の表現では「間柄における超越」を意味する。それは、「肉体」をもった「もの」としての出来事から超越論的人格性としての「こと」への移行、「すり合わせ」(宮川)とも言える。和辻における超越と超越論的の区分は、超越が私を「こと」という形式をもった人格性へと移行させる、すなわち「間柄」存在として自己の外にでることを意味し、超越論的とは、「こと」そのものを示す形式的な属性を意味すると考えられる。

49 和辻(1937), 「国民道徳」, p.477

50 *ibid.*

51 *ibid.*, pp.465-466

52 *ibid.*, pp.468-469

ヘーゲルにおける国家と国民の関係は複雑かつ不明瞭である。少なくとも、国家の構成員が国民と呼ばれ、分節的組織によって国家が考えられているときに両者は連関する。

cf. 「国家は人倫的理念の現実態である」(法哲学 257節)ヘーゲル事典 加藤尚武(1992)弘文堂「国家」「国民」の項目 p.163-164, 15

53 小牧(1993), pp.143-144

54 和辻(1934), pp.44-45

55 *ibid.*, pp.8-10

56 和辻(1937), 倫(一), p.202, 206

57 *ibid.*

58 *ibid.*, pp.203-204

59 吉沢(2006), p.386

60 和辻(1937), 「国民道徳」, p.479

61 吉沢(2006), p.383

「(キリスト教は)元来個人主義的な kosmo-politēs の宗教なのである。」と和辻はみなし、「超国民的宗教としてのキリスト教」であることに疑問を投げかけている。さらに、「キリスト教は、「全体性」の前に個人を置いたので、「教団」以外の人間の生活共同体、社会的存在が無視せられるに至った」と指摘する。(和辻(1937), 「国民道徳」, p.467)

62 山田(1965), p.79

63 東浩紀 (2001)『動物化するポストモダン』講談社, pp.143-175

64 阿部謹也 (1995)『世間とは何か』講談社

「世間をわたってゆくための知恵は枚挙に暇がない。しかし大切なことは、世間が一人ひとりで異なってはいるものの、日本人の全体がその中にいるということであり、その世間を対象化できない限り、世間がもたらす苦しみから逃れることはできないということである。」 pp.257-258

65 和辻は「全体人格」(シェーラー)を指摘している。(全集 10 巻 pp.83-84)

しかし、シェーラーの「総体人格 (Gesamtperson)」のイメージは、キリスト教の信仰共同体である教会を意味する。総体人格は、社会的活動 (母性愛、祖国愛、郷土愛、人間愛、神の愛等、支配、服従、命令、約束、賞賛、共感等) によって成り立つ共同体であるという。総体人格は、共同体の構成員の死によっては消滅しない。(清水千尋 (2004)「マックス・シェーラーにおける「人格」概念」 聖心女子大学大学院論集 26 巻 1 号、pp.110, cf.Max Scheler: Wertethik. S.509 ff. (著作集 3 pp.230-309))