

タイトル	人間の学としての社会学4 社会理論と和辻哲郎 『人間の学としての倫理学』
著者	犬飼，裕一； INUKAI, Yuichi
引用	北海学園大学学園論集(160): (1)-(19)
発行日	2014-06-25

人間の学としての社会学 4

社会学理論と和辻哲郎『人間の学としての倫理学』

犬飼裕一

「まさに強烈な自己への挑みですよ。一番の敵は自分自身なんだ。自分と闘え、というのがぼくのいつも言っていることです。」（岡本太郎『ピカソ』『ピカソ講義』、一九八〇年）

「法隆寺にしても薬師寺にしても、仕事をした大工の名前はどこにも残りませんけど、仕事だけは千年でも二千年でも建物があるあいだ残るんです。柱に残された槍砲の跡、梁に見られる手斧の跡、柎に刻まれた鑿の跡、みんなその大工のことを教えてくれます。」（西岡常一、『木の命木の心』、一九九三年）

- 8 倫理を作り出す
- 9 思想を語る方法
- （以上二五九号）
- 10 自己言及する人間
- 11 循環する社会
- 12 解積学的社会
- 13 小括、自己言及社会から
- （以上本号）

目次

- 1 循環論法という方法
- 2 人間という概念
- 3 一九三〇年代に追いつくために
- （以上二五七号）
- 4 分岐点としての和辻倫理学
- 5 倫理と社会の間
- 6 弁証法という修辭法
- （以上二五八号）
- 7 社会の修辭法

10 自己言及する人間

こうしてようやく和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』の中枢部分に入っていくことができる。本稿の研究を続けていく中で最大の収穫は、和辻の「倫理学」の中枢に自己言及性の問題があるということを知ったことにある。「倫理」について問うことは、同時に問われることである。一旦、「人間」の問題を問うた以上、自分自身がそれを排除することはできない。「人間」とは、あくまでも語る者と

語られる者の間の関係だからである。他者について語るということは、同時に他者に語られることを避けられない。

他者への問いは、同時に自己への問いである。そして、自己への問いもまた他者への問いであらざるをえない。自己言及の問題を問う論者は、すでに一九三〇年代に和辻哲郎という先行者がいたことを知らなければならない。

「もし我々が我々自身でないものとなつて我々自身に對立することができなければ、右のごとき反省は全然不可能である。反省とは他者に突き当たることによつて己れに環つて来ることにほかならない。己れに環り得るのはその他者が本来己れ自身だからである。我々は我々自身であつてその主体を直接に見ることはできない。しかしその主体が外に出ることによつて「客観」となり得るがゆゑに、我々はまた主観としてこの客観に對立し、そして客観を通じて主体自身を把握し得るのである。従つて人間という主体的なる「者」を主体的に把握するためには、我々は人間ならざる「もの」を通過しなくてはならない。これが「物」を表現として、すなわち外に出た我々自身として、取り扱う立場である。」(和辻哲郎、同書、一九九二—〇〇頁)

おのれ自身にかえてくる思考は、まさに自己言及そのものである。「他者」もまた「自己」であり、「他者」を経ることによつて「自己」が問われる。認識について少し深く考えてみれば、人は自分自身の置かれた状況に当てはめることによつて、「他者」について認識することがわかる。もつともわかりやすい例は、動物(人間ならざる「もの」)の行動について毎度くり返される説明である。テレビの動物番組に登場する動物の行動は、まさに人の行動からの類推で理解される。「メスの気を引こうとするオスは、得意のダンスで求愛し、より

多くの子孫を残そうとする」というのは、毎度よくある説明だが、なぜそのようなかを動物自身に尋ねることはできない。「はい、私は自分の子孫をより多く残すために、メスの前でがんばってダンスをするのです」と証言する鳥はいない。あくまでもそれは、人々が自分たち人類の行動からの類推で、「求愛」や「生殖」、あるいは「子育て」について説明し、納得しているだけなのである。

もちろん「人間」の問題を問う場合は、この種の類推がさらに膨大になる。日々刻々行動する人々は、それぞれに特定の目的を意図しているとしても、行為の結果が当初のそれぞれの意図と一致するとは限らない。むしろ、個人の思い通りにならないのが社会であり、「人間」なのである。逆にいえば、社会が特定の個人の思い通りにならないからこそ倫理の問題が問われるのである。しかも、言葉を話さない動物とは異なつて、人間は各々自分の意図を言葉で表現しようとする。すると、各々の意図が互いに実現したり、失敗したり、裏切られたりすることになる。倫理が問うべきなのは、主に当人の意図どおりにならない状況を当人に納得させることにあるはずである。当人の意のままに状況が運んでいる人物よりも、意図が裏切られた人物の行動を律する方が倫理にとつて重要であることは、あらためて多く論じる必要がないだろう。

こうして考えてくると、和辻が問う問題は、無数の人々が無数の他者との間——「人間」——に生じる無数の状況に對して、特定の指針を作り出そうとしていたことがわかつてくる。繰り返しになるが、倫理は発見するものではなくて、あくまで作り出すものなのである。それは、特定の形の「人間」(社会)がそれに属する人々に特定の形

の関係を要求する行動であると考えることができる。人々が相互に作り出した関係は、それ自体が独自の存在として当人たちには感じられる。誰も「学校」や「会社」や「国家」を自分の目で見たことがないが、これらの社会的存在は、身の回りにおけるモノの存在以上に存在感を与えられていることがある。自動車や服飾、万年筆といったモノの世界に没入し「生涯をかける」という生き方は充分ありうるが、はるかに多くの人々が「会社」や「国家」といった社会的存在に自己投入しようとする。さらにいえば、モノの世界は他人との間の、「人間」の、相互性において意味を与えられている。有名ブランドの高級車やバッグは、シンボルとして、社会的に存在しているともいえる。

関係としての社会は、まさにそれゆえに、多くの人々にとって最先の価値となりうるのである。人々が自分を取り巻く「人間関係」——本稿の議論にとつては意味深長な言葉である——に左右され、しばしば「見栄」や「世間体」、あるいは使命感のために多くの負担に耐える。生活を犠牲にしてまである種の消費に没入したり、仕事のために健康を損なったりする人々がいつの時代にもいるのは、まさに「人間」(社会)がもたらす価値のためである。しかも、人々は自分たちが共有する価値が他の人々にも共有されていくことを望む。

ただし、価値は人々に共有されていることによって生み出されているのであって、共有されなければ無意味なのである。価値は「人間」で共有され、共有する人々がその価値を重要であると信じるることによって重要になる。もちろん、ここには客観的な根拠はない。

まさに根拠の根拠の、さらにその根拠は外部で根拠づけることができず、あくまでも循環的に内部で根拠づけている。そのもつとも端的な例が、倫理であり、宗教なのである。倫理の根拠が、和辻がいうように、倫理であるように、宗教の根拠もまた宗教である。

現代のアメリカ社会学にあつて、「賢者」とも呼ぶべき位置を占めているランドル・コリンズは、一九八二年に初版が出た『社会学的洞察』の「神の社会学」と題する章で次のように書いている。

「しかし、人びとが神聖なものに帰属させているすべての特性をそなえたひとつの現実が存在する。それは、自然物でもなく、また形而上学的なものでもない。それは、社会そのものである。というのも、社会はどんな個人よりもはるかに大きな力だからである。社会のおかげで私たちは生きてくることができた。そして社会は私たちに殺すこともできる。社会は私たちに對して恐るべき力をもっている。誰もが、数え切れないほど多くの点で社会に依存している。私たちは、自分で発明したわけではない道具や技術を使い、他の人たちから伝えられた言葉を話している。事実上、私たちの物質的および象徴的世界すべてが社会から私たちに与えられるものなのである。私たちはさまざまな制度のもとで生活を営んでいるが、これらの制度も、家庭生活の形式であれ、経済であれ、政治であれ、あるいは他のどんな制度であれ、結局は他の人びとによる実践の積み重ねから、つまりは社会から由来したものだ。これこそ宗教があらわす根本的な真理にほかならない。つまり、神は社会の象徴なのである。」(ランドル・コリンズ『脱常識の社会学』、第二版、井上俊・磯部卓三訳、岩波現代文庫、二〇一三年、五二頁)

一言でいえば、「神は社会の象徴である」。あるいは、「社会は神である」と言い換えてもそれほど不都合ではないだろう。宗教は宗教自体によって根拠づけられる営みだが、社会学者は「社会」という概

念を利用することによって、それを社会学の議論へと移す。いわゆる「社会学主義」、あるいは蔑称としての「社会学帝国主义」であると批判することは容易である。なんでもかんでも「社会」と呼んで、人間を取り巻くあらゆる問題をそれに結びつけて説明するのだというわけである。しかし、その種の批判をする人々は、「社会」の外部に何らかの根拠があつて、それを客観的に究明することができると信じている。あるいは「社会」の外部に、「経済」や「政治」といった実体的な存在があると想定している。もちろん、この種の議論は織りこまれており、経済や政治といった制度も含めた「社会そのもの」がすべての人々の生活を規定していると、コリンズは考へる。

何でもかんでも社会だといえ、その通りなのだが、それは自然物でも形而上学的なものでもなく、かといって実体として各々区別できるわけではない。「経済」も「政治」も、「家庭生活」も互いに明確に線引きをすることはできず、同じ流儀で根拠をたどっていけば、やはり「社会」の循環に行き着いてしまう。コリンズがいうように、人は自分が作ったわけではない無数の装置に囲まれて暮らしており、やはり自分が発明したわけではない言語で考えているからである。人々を取り巻くあらゆる要因は確かに「社会」に行き着いてしまうのである。

もちろん、コリンズのいう「社会」というのも、決してモノとして固定できるわけではない。コリンズによれば、西洋の社会科学の基盤を成す「合理性」は、実は「非合理的基礎」の上に来上がつている。コリンズは、社会生活を営む無数の人々の好悪感情や気まぐれ、長年の習慣といった要因が、一見合理的に見える社会を維持

していることを強調する。その上、「社会」はどんな個人よりも強力である。場合によっては個人を殺すこともできる。

しかも、「社会」は特定の人物が自らの思弁だけで築き上げた「形而上学」でもない。現に人々は「社会」のなかで生活しているからである。もつと正確にいえば、人々は「個人」としての自己とは別の、何らかの強制力をもった存在を意識している。その種の存在は固定しておらず、常に動いている。

まさにこれは社会学が創始期から直面してきた難問である。「社会」はもちろんモノではないのだが、かといって単なる幻想でもない。極端な個人主義（方法的個人主義）に立つ論者は、実在するのは個人であつて「社会」は究極的には実在しないと考へる。しかし、あらゆる社会問題を「個人」だけから考へようとすると、今度は様々な難問に自分から入り込んでいってしまうことになる。その場合、見落とされているのは、肝心の「個人」というのが本当に、個人主義（方法的個人主義）が考へるように実在しているのかという問いである。

つまり、あらゆる人間関係において、そしてあらゆる時期において、一貫して自己同一性を維持する「個人」などというのがあるのか。なぜ、「個人」は変化してはいけないのか。各々の社会状況の中に「埋没」してはいけないのか。たとえば、ギュスターブ・ル・ボーンが「群集心理」という概念で論じたような状況に、なぜ「個人」は陥らないのか。しかも、近年進展が著しい脳科学は、「個人」が潜んでいると想定される大脳皮質の、いったいどこにそれがいるのか

判断しかねている。

仮に「個人」が実在するとしても、それはモノとしての実体ではない。それは固定したモノでもなければ、不変の存在でもない。むしろ、「個人」と呼ばれてきたものは、刻々と変わっていく諸々の要素の結び目であり、ある瞬間には自らを固定した「個人」であると自覚しているが、次の瞬間には別の「自我」として、異なったことを考えている。

さらにいえば、「個人」は自らを「個人」であると自己言及することによって「個人」となっている。このことは、ヨーロッパ近代が生み出した「近代的個人」がどのように成り立っているのかを考えるときつけになるだろう。「近代的個人」つまり、固定して不変である「個人」は、そう考える人々、つまり固定して不変である「個人」について自己言及する人々によって日々再生産されているのである。

そして日々言及され、常に言及されることによって根拠づけられている。語られることによって人々はそう考え、人々がそう考えることによって、そう語られる。外部に(客観的な)根拠を求める人々が何とおうとも、語ることを考えること、そして信じることの循環は、人々が生きる世界で成り立っている。言い換えれば、いかなる個人よりも強力で、圧倒的な強制力をもつ「社会」は、同時に人々の間に日々刻々生じており、しかもそこにしか根拠が求められないのである。

和辻哲郎の議論に戻ると、「人間じんかん」(社会)を客観的に論じるにはそれを「もの」として「外に出た我々自身」を問題にしなければなら

ない。先に引用した、「もし我々が我々自身でないものとなって我々自身に対立することができなければ、…」の段落の前に遡ると、和辻は倫理学の学としての課題を「もの」ではなくて「こと」であると主張していた。

「問われている「者」は人間である。しかし倫理学は「学」として、倫理とは「何であるか」と問うのである。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。しからば我々は問われている者人間がいかなる存在の仕方を持つかを明らかにしなくてはならぬ。しかもそれを「何々である」として答えなくてはならぬ。存在の仕方自身はただ行為することにおいてのみあらわにせられる。学は行為の中のきわめて特殊な領域、すなわち理論的反省の立場として、存在の仕方を一定の「であること」に翻訳しなくてはならぬ。これが倫理学において問われている「こと」である。

我々はまず倫理学の目ざすところが「もの」ではなくして「こと」であるという点を明らかにしなくてはならぬ。」(和辻哲郎、同書、一九八一—一九九頁)

かなり難解な表現を言い換えれば、倫理学の対象は「人間じんかん」(社会)の外部に存在する「もの」ではなくて、いまここで起こっている「こと」としての「人間じんかん」(社会)そのものである。つまり、存在としての「社会」ではなくて、関係、あるいは行為としての社会を問うことが、和辻にとっての倫理学なのである。

コリンズの言葉でいえば、「他の人びとによる実践の積み重ね」こそが社会であり、過去の人々が試行錯誤し、記録し、蓄積してきた知識や経験が、今現在を生きる人々の「人間じんかん」にそのまま境目なく流れ込んでいるのである。もちろん、それは文字で表現され、記録

される知識だけではなく、また言語によって人々が意識する「こと」だけでもない。むしろ、人々が意識することのない古くから伝わる習慣や、あるいは互いの人間関係——「にんげんかんけい」であり「じんかんかんけいでもある」——で生じる見栄や体面、面子、競争心、劣等感や優越感、名譽、誇りもまた全面的に「人間」の問題なのである。

それは自分自身も含めた日々作り出される「人間」を問い続けることである。問い続けることが重要であって、特定のモノや、記述された構造として固定するならば、それはすぐに外部の存在になってしまうからである。

「我々は倫理学が主体的な問柄をあくまでも主体として把握しなくてはならないと言った。それは人間という「者」を客体あるいは対象としてはならないということである。人間とは我々自身であって我々に対するものではない。しからば我々は、理論的すなわち観照的な反省において、しかも観照すべき対象を持たないのである。いかにして我々は我々自身を把握することができるのであろうか。」
 れが倫理学において問われている「こと」である。(和辻哲郎、同書、一九九頁)

そして、「人間」(社会)とは人々の外部にある——「対立立つ」——「モノ」ではなくて、人々自身、つまり自分自身について自己言及する過程なのである。和辻が、「反省とは他者に突き当たることによつて己れに環つて来ることにほかならない」というとき、社会(人間)をめぐる自己言及の循環が閉じることになる。さらにいえば、自己言及の循環は閉じて静止してはなくて、常に循環し続けているのである。

11 循環する社会

和辻哲郎の「倫理学」は、もちろん社会学の議論として展開しているわけではない。むしろ、本稿ですでに確認してきたように、客観的な実在としての「社会」を問う社会学とは別物として、和辻の「倫理学」は構想されている。ただし、「社会学」を一九三〇年代のそれに限定する必要はないし、また当時にも、それ以外の社会学はすでに登場していたのである。本稿では、むしろ社会学の古くからの問題に、同時代の和辻の「倫理学」を突き合わせることで、今日よりも高度な形で展開していた当時の水準を回復する手立てとしたいのである。

デュルケームが「社会をモノとして研究する」ことを主張したとき、確かにそれは客体としてのモノであった。このことからデュルケームを素朴な実証主義者(自然科学主義者)として批判することは可能だが、百年前の著者を特定のグループや類型に落とし込んで、そこから非難しても得るところは多くはない。むしろ、デュルケームが「客体」として固定しようとした社会が、「客体」として、そして「モノ」として扱われるようになるには、はたしてどのような過程を経ているのか。その過程において、デュルケームは社会をどうやって概念化しているのか。たとえば、有名な箇所での「最初の社会学者」は次のように書いていた。

「ところで、社会の統合が弱まると、それに応じて、個人も社会生活から引き離されざるをえないし、個人に特有の目的がもつばら共同の目的にたいして優越せざるをえなくなり、要するに、個人の個

性が集合体の個性以上のものとならざるをえない。個人の属している集団が弱まれば弱まるほど、個人はそれに依存しなくなり、したがってますます自己自身のみによって、私的関心にもとづく行為準則以外の準則を認めなくなる。そこで、社会的自我にさからい、それを犠牲にして個人的自我が過度に主張されるようなこのような状態を、自己本位主義エゴイニスムとよんでよければ、常軌を逸した個人化から生じるこの特殊なタイプの自殺は自己本位的とよぶことができよう。

(デュルケーム『自殺論』、宮島喬訳、一九八五年、二四八頁)

デュルケームが「個人」と「社会」の対比で考えているのは確かである。「社会」はその統合力で「個人」を結びつけており、「個人」に対する統合力が弱くなると、「個人化」が進み、「個人的自我が過度に主張されるようになる」。近年の社会学でしばしば論じられる「個人化」論の出発点の一つがデュルケームのこの文章であることは間違いないだろう。

「個人」がますます「個人化」してしまうことによって、人々を結び絆が失われ、砂粒のような個人がばらばらになる。個人の自由は大事だが、対価も伴っているのだというわけである。社会学者は、しばしばこの種の「矛盾」アンビヴァレンスを種々の社会問題にあてはめて論じるのを好む。進むも退くもふさがれた、進退窮まった状況を意図的に慨嘆するところがある。ただし、多くの人々も、自由を求めて一人暮らしを始めたなら、今度は人恋しくなってしまうといった種類の矛盾を経験するものである。現にこの種の矛盾は人々にとつて印象的で、人生全般の複雑さについて考えるきっかけともなる。

ただし、その一方で、デュルケームは次のようにも書いていた。

「しかし、それらの理由〔犬飼…集団が種々の理由で自殺を防止す

る役割を果たすこと〕はなお副次的なものにすぎない。常軌を逸した個人主義というものは、たんに自殺の原因についてその作用を促進するだけでなく、それ自身が自殺の原因である。この個人主義はたんに人間を自殺へ追いやる傾向を効果的に抑制している障壁をとりのぞくだけではなく、自殺への傾向をまったくあらたに創造し、この個人主義の刻印をおびた独特の自殺を生じさせる。この点が重要であり、この点こそ十分理解されなければならない。」

(デュルケーム同書、二四九頁)

ここで、まさに「十分理解されなければならない」ことは、デュルケームを単なる「反個人主義者」、「集団主義者」と捉えるのは誤りであるということである。むしろ、デュルケームは、「個人」という自己認識が、「常軌を逸した個人主義」「自己本位主義」への傾向を有しながらも、元来は「社会的自我」として成立し、維持されるのだという信念を抱いているのである。それが失われると、「個人」はしばしば自死を選ぶ。「社会」の外部に「個人」が独立して存在するのではなくて、また「個人」が己の利益のために「社会」と取引をしているわけでもない。むしろ、人が自らを「個人」であると考えるのは、他の人々との関係においてであつて、言い換えれば「個人」は社会的な産物なのである。ところが、何らかの社会的な状況において、「常軌を逸した個人主義」や「自己本位主義」が登場する。そして、これらの特殊な「個人」こそが困難に突き当たるのだと、デュルケームは考えた。むしろ、長く込み入った議論を通じて、微妙な形での「個人」の成り立ちを理解しようとしたのである。

まさにこれが古典的な文献を精読する利点である。すぐれた著者は、多くの場合、概説書的な説明よりもはるかに微妙に、はるかに

深く考えている。概説書や教科書は、同時代の読者の通念や常識にうったえかけることで「古典」を理解させようとする。これに対して、古典的な著者はそんな考えを抱かないで、自分の問題を探求していた。それは、自分がどこに行くのか皆目見当がつかない探検なのである。この違いは大きい。

ここでデュルケームが考えている「個人」は、「方法論的集合主義」や「全体論」、「社会実在論」といった教科書的な説明だけでは把握困難な思考に基づいている。もつと精妙なことを考えているからである。

デュルケームにあっても、社会は個人を生み出し、そして個人が社会を生み出す。社会は個人の根拠であり、社会の根拠も個人なのである。まさにそれは循環関係である。そして、「社会」とのつながりを失うと、「それ自体が自殺の原因」となる。社会と個人の循環は、循環し続けていることが大切なのであり、循環が停止すると危険が迫ってくる。社会というのは、コリンズがいうように、「他の人びとによる実践の積み重ね」であり、その中から個人は生きて行く上のであられる要素を受け取って生きている。それを失った個人は、社会から受け取る代わりにより多くの要素を自分で調達しなければならぬ。もちろん、そんなことが少しでも可能な個人は限られているし、多くの場合は困難に直面する。

「常軌を逸した個人主義」「自己本位主義」そのものが自殺の原因であるというデュルケームの考えは、もちろん検討を要する。実はこの点が、デュルケームが掲げる実証研究が後続者によって批判される点でもある。デュルケームは自分が行った調査によって言える

以上のことを言っているというのがそれらの批判の要点であった。そもそも、いかなる統計的な処理を用いても、どんな調査をしても、自殺の原因を特定することなどはできない。そもそも自殺した本人に尋ねることができない。自殺はどんな社会にあっても悲惨な事件であり、ありうるべき「原因」は、どのような社会にあっても研究されて、予防策が講じられる。特定の社会の成員は全力で自殺を予防しようとする。それにもかかわらず起こる自殺は、多くの人々の考えを越えていることが多い。

ただし、デュルケームの理解に議論を限定するならば、近代化の過程において、極端な形で登場してきた「常軌を逸した個人主義」や「自己本位主義」は、「個人」にどこまでもこだわる近代文化の延長上にあるといえる。近代に発露する「個人主義」は、古くからの集団や共同体による拘束から個々の人々が自由になることを意図してきた。不条理な習慣や抑圧的な慣習への反逆は、同時に個々人がもっている可能性を解放する契機ともなった。現に近代化は、未曾有の富や便利さを人類にもたらした。それは成功体験として、社会全体に組みこまれ、「個人」が自立すればするほど、他者との関係を断ち切れれば断ち切るほど、より完全な「個人」となるという信念が共有されるようになってきた。

しかし、実際にはその種の「常軌を逸した個人主義」は致命的な問題を抱えている。それは、「個人」という観念自体が社会的に成り立っているということである。そもそも、人間以外の動物に自分が「個人」であるという観念はない。動物には、たとえば「個イヌ」や「個ネコ」といった意識はない。「個人」という考えは、まさに人類

だけの独自性であり、しかもあらゆる人類が共有しているわけではない。それは、あくまでも近代になって成立した文化であり、簡単にいえば、近代になって以降、そう教えられることよってそう考えるようになったにすぎない。つまり、人は他者に教えられ、他者に依存しなければ「個人」として自覚することができないのである。

むしろ、「個人」というのは強度に社会的な概念なのである。つまり、「個人」が多数集まってきた、「さあこれからいっしょに社会を作ろう」といつて社会をつくり出すのではない。むしろ、集住状態の中で暮らしてきた人々の一部が、自分は他者とは違う独自の「個人」だと考えるようになった。そして、同じような考えを共有する人々が、口々に「個人」の重要性を強調し合うことよって、「個人」を象徴とする社会関係が生まれてきた。その過程で、あたかも「個人」が最初の実在であって、「社会」というのは個人の意図のまま自由自在に操作したり、設計したり、契約を結んだりできるのだと考える人々が登場してきた。他方で、「社会」というのは煩わしい抑圧者であり、そんなもの（モノ、者）とは手を切った方が「個人」は幸せになるのだという考えも生じてくる。これが、デュルケームのいう「常軌を逸した個人主義」である。

この種の自己矛盾は深刻で、自殺の原因になるのかどうかは別にしても、多くの人々に精神的な負担となることが想像される。この種の負担がなかなか軽減できない理由は、まさに、デュルケームが「常軌を逸した個人主義」と呼ぶ信念の強固さにある。ただし、この種の信念が成り立っている根拠を問い直すと、やはり「社会」に行き着いてしまう。むしろ、「個人」という観念もまた「他の人びとに

よる実践の積み重ね」として捉えたほうが、はるかに自然なのではないだろうか⁷。

つまり「個人」は社会的関係の結果であって、原因ではないというところから考えていくのである。すると、「個人」を構成しているさまざまな関係が意識にのぼってくる。それぞれの個人は、それぞれに多様な体験や経験をしており、他の個人と同じではない。しかも、それぞれに常に動いている。ここでいう「結果」というのは、出来上がって静止した物体（モノ）ではなくて、過去も現在も未来も動いている過程なのである。常に動いていくことで、常に新しく、常に新たな可能性がありうるという意味で、自由なのである。

それでは、このような人と人との関係によつて社会が生み出される状態、さらには「個人」もまた人と人との関係によつて成り立っている状態は、なんと呼ぶべきなのだろうか。私見では、和辻哲郎が人間と呼んだのは、まさにこの循環状態のことである。人と人との間に生じている関係が、それ自体を目的として循環する。

まさにこれこそが和辻の中心問題である。和辻は「個人」をめぐる近代哲学や近代社会科学の難問を自覚し、しかもそれに対する方策を提示していた。コリンズやデュルケームにかなり寄り道をしてしまったが、和辻に議論を戻すと、この人の「倫理学」は、社会学が長年にわたつて取り組んできた難問に大きな貢献を果たしているのである。

それはまさに「社会」とは何なのかという問いである。それは、和辻流にいえば、「もの」ではなくて、「こと」である。日常生活から見るかに規模の大きな「こと」に至るまで、人と人との「問」、つ

まり「人間」に生じる「こと」なのである。

「日常生活における表現とその了解として人間の主体的な存在に連絡することは、学的立場における表現の理解の問題である。我れの身ぶりに対して汝が応える場合には、すでにそこに表現の了解が働いている。しかしこの了解は、二人の間柄を存立せしめる契機であって、この間柄がいかなるものであるかというごとき存在論的理解ではない。存在論的理解は、了解において発展する表現を描えて、そこに形成せられた意味的連関を取り出し、それを二人の間柄の構造に連絡させて理解しなくてはならぬ。たとえば身ぶりをかわすという表現は二人の間に今了解せられた「こと」を我々に示す。我々はその「こと」において二人の間の実践的行動的な連関を理解することができる。主体的な存在の仕方が、それにもかかわらず理論的に「であること」として確定せられるのは、かかる表現の理解にもとづくのである。

しかしこのような理解が単に恣意的主観的でなく、学としての客観性を持ち得るといふことはいかにして保証せられるであろうか。それを我々は、表現の理解に客観性を与えるところの、解釈学的方法に求めようと思う。」(二三三—二三四頁)

和辻が、ここで「解釈学的方法」という言葉を用いていることそのものが、二十世紀の前半にあつて、まさに決定的な意義をもつていると解釈される。解釈学は循環の学である。解釈されるテキスト——文字言語で書かれた文書や、その他——には著者がおり、テキストはそれ自体が著者による世界の解釈なのだ、読者は各々自らの枠組みを当てはめてテキストを解釈していく。そして、特定の読者による解釈は、さらに後続する読者によって援用され、解釈されてさらに書き継がれていく。解釈は重層化すると同時に、循環していく。解釈学的循環と呼ばれるのがそれで、解釈は解釈を根拠にして解釈

されることで、続けられていくのである。

それは、意味をめぐって人々がやりとりする対話の世界であるともいえる。ある人がある事柄に意味を見いだして、それをテキストとして表現する。表現されたテキストは他の人々によって意味のあるモノとして解釈される。そして、特定の解釈がさらに別の事柄を解釈するきつかけとなる。さらに、そうして生まれたテキストが解釈されていく。これらの過程に共通するのは、意味を見いだすことであつて、それは意味を見いだす解釈者に依存する。解釈の根拠は解釈であり、意味の根拠もまた意味なのである。

本稿で論じてきた和辻の循環論法——「倫理学の中身とは倫理学者が明らかにしたものである」——は、まさに解釈学の方法を用いていた。それ自体を根拠として循環する倫理は、もちろん同じくそれ自体を根拠として循環する社会でもある。それは自己言及する社会の論理なのである。

12 解釈学的社会

和辻哲郎がハイデガーから強い影響を受けていることはよく知られている。それは毎度繰り返し返される説明であり、和辻の有名な『風土』の議論は、ハイデガーの『存在と時間』の直接の影響下にあるといった話も毎度おなじみである。ハイデガーが「時間」を問題にしたのに対して、和辻は「空間」を問うたのだといった説明がそれである。ただし、この種のおなじみの説明も、「では具体的にどういう点で？」という疑問にはなかなか答えてくれない。相手が抽象的な議論であるだけに、さらに難解な説明に向かってしまう。ただし、

和辻当人の説明によると、それは「問いの構造」である。

「問いの構造に関しては、我々はハイデガーに教わる所が多い。彼によれば、問いは探求である。探求は探求せられるものによって方向を決定せられている。だから問いは何ものかへの問いとして「問われているもの」を持っている。しかし問いはこのものが何であるかと問うのであるゆえに、同時にこのものが何かであることを目ざしている。すなわち「問われていること」を持つている。とくに理論的な問いにおいてはこの問われていることが一定の概念にもたらされなくてはならぬ。そこで問われていることが「どういうこと」であるかが問いの本来の目標になる。しかるに「いうこと」とはこの意味である。だから理論的な問いは、問われていることのほかに、そのことの意味をも含んでいる。さらに問いには「問う者」がある。だから問いは問う者の態度として特殊な有り方を持つことになる。上の空の問いもあれば根ほり葉ほり問うこともある。」(一八二頁)

毎度のことながら、和辻の明文は「ハイデガー」までも、つかまえて見事に分解してくれる。「探求」と「探求せられるもの」とは相補関係にあり、「探求せられるもの」が「ある」から「探求」は続く。そして、「探求」によって、「探求せられるもの」がさらに見えてくる。ただし、ハイデガーは「探求せられるもの」が「ある」こと、つまり存在の問題に向かうのに対し、和辻は「探求せられること」に向かう。まさにここが分岐点で、ハイデガーは解釈学から存在論に向かうのに対し、和辻は解釈学から当人のいう「倫理学」に向かう。当然、ハイデガーの哲学に傾倒する人々にとって、この種の分岐、あるいは離反は失望の対象となるのだろう。これに対して、社会学理論にとって重要なのは、和辻の「倫理学」と同じく、「探求せられること」を探求することなのである。

社会学理論の観点から和辻哲郎の『人間じんかんの学としての倫理学』を読んできた本稿は、当然、社会学理論そのものの問題に回帰しなければならぬ。和辻は「倫理学」を問うたが、和辻を読む社会学理論は、そこから何を読み取るのか。つまり、「和辻を読む社会学理論」についてはいろいろ論じてきたが、では和辻を読んだ社会学理論はそこからどのような影響をうけるのか。あるいは、受けることが可能なのか。繰り返し論じてきたように、「倫理」の問題はそれ自身の中で循環し、自己言及に行き着いてしまう。逆にいえば、社会学などよりもはるかに古くから論じられてきた「倫理」は、近代科学以前の思考をより保持していると考えることもできる。難しいことを考えなくとも、道徳や倫理の問題は、それを主張する当人の生き様を反映する。この点で、倫理は近代科学が考える意味での「科学」ではないし、科学である必要もない。

近代科学は自己言及を排除することによって、研究者と研究対象を厳然と区別してきたからである。まさに、客観性(自己言及の排除)こそが、近代科学のイロハなのである。しかし、視点を変えて見れば、和辻のような仕事は近代科学によって失われた思考を回復する営みであるといえる。それは、「科学とは人間(にんげん・じんかん)にとって何なのか?」という問いにつながっていく。

たとえば、社会学はしばしば自己言及を排除することによって「客観性」を確保しようとしてきた。そこで語られているのは、論者の利害とは無関係の問題であり、不偏不党の立場で「真実」を明らかにするのだというわけである。

ただし、そんなことが可能なのだろうか。自分もまた社会生活を

送っており、社会的な問題について利害を共有している人物が、どうして客観的で、不偏不党でいられるのか。まさにこれこそが自己言及性の問題である。さらにいえば、無限に存在する社会現象の中から、特定の現象を取り出して、それについて論じるというのは、すでにその時点で価値判断をしている。特定の現象が重要であると考え、それについて入念に論じるということは、研究者もしくはその集団が、利害関係にあるからである。興味(利害)があるから、研究するのである。日本の社会学者の多くが日本社会の問題を研究しているのは、当人が日本に暮らしており、多くの場合、日本人だからである。もちろんこの国に暮らす社会学者も同じである。

ところが、多くの社会学者はあたかも自分がそこに存在しないかのように議論する。自分の関心に終始していながら、なぜか自分は不在なのである。当然であるといえそうなのだが、自分の暮らす社会について自分とは無関係な視点から論じるということがいったいどういうことなのかということは、問い直す価値がある。

それは、社会科学が語る「社会」を、自己言及社会として問うことである。つまり、人々は「自己」として「社会」に対面しており、自己について言及することによって社会について語り続けるという状況を主題化するのである。本稿でも言及してきた社会構成主義の視点でもある。つまり、社会について語るということは、同時にその社会を作り出すことでもある。「自己」として「社会」に対面し、それに言及することで、日々刻々その「社会」を作り出しており、同時に作り出された社会によって自らも作り出されている。社会によって作り出された個人が、逆に社会をつくり出す。「個人」が独立

した存在としてあるのではなく、また「社会」がそれだけで存在しているわけでもない。社会と個人の関係は循環しており、循環が常につづいていくことで常に新しい状況が生まれていく。

確かに、「社会」は、「個人」と同じく生きていくからである。たとえば、多くの人々は、「政治は生き物」「外交は生きていく」といった慣用的な表現(クレリック)になじんでいるが、それは単に言葉の表現だけではなく、現に人々が直面している「社会」を表現しているとみなすこともできる。このことは、私見では、和辻の時代の哲学者たちが「生Leben」という言葉で言い現わそうとしていた内容にかなり近づいている。

「生が実は人間存在であることを把握する」とともに、生を生自身から理解しようとする努力はたちまち倫理学としての面目を示して来る。生の表現とは間柄としての存在の表現であり、この表現の理解はおのずから人を倫理に導く。逆に言えばあらゆる間柄の表現は、すなわち社会的な形成物は、ことごとく倫理の表現である。従って倫理学の方法は解釈学的方法たらざるを得ない。」(和辻哲郎、同書、二四四頁、太字強調は犬飼)

意地の悪い見方をすれば、当時は、なんでもかんでも「生」といえばそれで深い哲理を語っているように思われていたのは確かである。一九三〇年代は絶頂期で、いわゆる「フアシズム運動」にあっても「生Leben」は決まり文句であった。これが結果として命取りになり、二十世紀後半は「生」を掲げる議論がタブー視される状況がつづいた。タブー視と同時に、二十世紀前半の知的成果全般も封殺されてきたわけである。

しかし、単なる流行用語と、当時の人々が真剣に取り組んでいた

問題とは区別するべきだろう。和辻がいう「生を生自身から理解しようとする努力」は、すでに自己言及性の問題を視野に入れて、そして、これを「解釈学的方法」と呼ぶわけである。解釈学的方法とは、要素が互いに循環的に根拠付けあう様子を「理解」しようとする方法であり、態度でもある。和辻の独自性は、「生」という決め手の言葉で話を済ませてしまうのではなくて、「生」の問題に自己言及性を問うているところにある。「生を生自身から理解しようとする努力」は、当時の人々が口にする「生」そのものをも「人間」の問題へと取り込んでいこうという意味である。

しかも、和辻によると、「あらゆる問柄の表現は、すなわち社会的な形成物は、ことごとく倫理の表現」なのである。結局のところ、問柄——「人間」——を問う倫理学は、「社会的な形成物」の学なのである。ここまでこの人物の議論を追ってくると、すでに「社会的な形成物」の学と、社会学の区別は困難になっている。

先のハイデガーが出て来た引用には、次の文章が先行する。

「前章において我々は、「人間」が世の中自身であるとともに世の中における人であることを見て来た。すなわち人間とは一定の間柄における我々自身である。しからば問うということもまたかかる「人間」の存在の仕方として、問柄において把握せられねばならぬ。元来「学」と言い「問い」と言うのは、人間を離れた観念的なある物として、すなわちそれ自身に存立する知識として、あるのではない。それはまねぶこと、做うこと及び訪いたずねることとして、人間の行動である。そこには学び問われる「こと」は人間の間柄に公共的に存すると言ってよい。このことは問いが根本的に「人間の問い」であることを意味する。」(和辻哲郎、同書、一八一—一八二頁)

「人間」とは、「一定の間柄における我々自身である」。和辻は「世

の中」という言葉を使っているが、これを「社会」と言い換えてもよいだろう。われわれ自身を問うことが「社会」であり、「社会」を問うことが「人」と「人々」、「われ」と「われわれ」を問うことでもある。すでにこの時点で、社会学理論の問題に行き着いているのである。¹⁰⁾

ただし、この社会学理論が扱う「社会」は常に移り変わっている。常に揺らいでおり、揺らいで変化している。その上、「社会」について論じる人自身が社会をつくり出しており、特定の形の社会について論じることで、その社会に影響を与えてしまう。もちろん、特定の社会について論じるということは、それに関心を抱いていることであり、利害の一端を担っているということなのである。まさにこれが、「人間」としての社会である。

13 小括、自己言及社会から

本稿では和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』を読み込みながら、社会学理論への着想を探してきた。この小さな本を精読していつて実感するのは、著者が言葉の使い方に注意を払っているということである。「人間(にんげん)」という日常的な言葉を、「人間(じんかん)」として再定義して開始したこの思索は、稀代の名文家としても難解な著作として残された。難解さの原因は、文章の晦渋さだけではなくて、そこで用いられている方法が、前提とされている理論が、二十世紀後半の知的世界において、半ば放棄されてしまったことも関係している。確かに、それらはフッサールやハイデガーの「現象学」、デイルタイの「解釈学」、ベルクソンやジンメルスの「生の哲

学」、マックス・ウェーバーの「社会学」、そして「西田哲学」や「和辻倫理学」という形で、学説史研究としては生き残ることができた。しかし、時代の趨勢としては、前の時代の十九世紀的な素朴実証主義が復活してしまう。

二十世紀初頭の哲学者や社会思想家たちは、前の時代にもてはやされた「歴史法則」や「数理モデル」を批判して、そんな形には還元できない「生」や「意味」、そして「人間」としての社会を問うた。そもそも、「解釈」が問われるとき、解釈する人自身が及ぼす影響が意識されなければならない。解釈するということは、解釈されることなのである。「意味」を問うということは、問う人自身が意味づけられている。当然、関係は循環する。そして、すべては動態の中にあり、常に破壊され、克服され、常に新しく作り出され、意味づけられている。動態の中で停止し、静止することは、「生」でもなければ「社会」（倫理）でもなく、「死」であり、「機械（メカニズム）」ではない。ところが、社会は断じて機械ではないのである。機械はそれを設計した設計者の意図を延々と繰り返すだけだが、現実の社会には設計者がいない。社会には、設計者もいなければ、設計の意図もなく、当然、外部に目的もない。あるのは、日々刻々変化していく社会と、社会を根拠づける意味を作り出している「人間」なのである。

このように考えるとき、新たに見えてくるのは、和辻哲郎が独自に提示した「倫（なにかま）」の「理（ことわり）」である。それは人と人との間——「人間」——にあつて、無数の人々の作り出す社会を動的に問い直すことであつた。そして、このことは静的な機械（メ

カニズム）として「人間社会」を説明することの危険を強調する。「社会」を静的なモノとして捉えることは、同時に「個人」をもまた静的なモノとして捉えることにつながる。社会の機械（メカニズム）について語る人々が、社会を構成する人々を、あたかも機械の部品であるかのように論じ、取扱つたのは偶然ではない。この場合、社会も個人も、人々も、モノである点では同じである。それらは現状で完成しており、完結した実体（モノ）として、不変の性質をもっていると考えられる。

社会も個人も、それ自体として完結し、全体は全体として、部品は部品として存在し、それぞれに不変であるとみなされる。そんな社会観の下で暮らす人々は、自らを「モノ」として考え、取扱うことに慣れてしまう。そんな状況がもたらす結果については、すでに多くの言葉を費やす必要はないだろう。人が、他人と自らを「モノ」とみなす社会は、機械（メカニズム）の社会である。ここでは、個々の部品の「性能」が最優先され、性能が劣る部品は取り替えられる。古い部品は捨てられ、新しい部品が取つてかわる。

こんな状況を問い直すきっかけは、自己言及性によって与えられる。社会は相互関係の循環によって、自己言及的に成り立っている。他人や集団や組織を「モノ」とみなすことは、自分自身が他人や、集団、組織によつて「モノ」とみなされることである。社会において考えることは考えられることであり、見なすことは見なされることでもある。そして、同時に自分自身をどう考えるのかということ、そのまま社会をどう考えるのかということでもある。まさにこれこそが、和辻哲郎が考えた「人間」なのである。

それは、様々な次元の自己言及が多層的に循環することによって成り立つ「自己言及社会」であり、多層的な自己言及社会は、無数の人々を巻き込んで再生産されている。誰にもその行き着く先はわからないのだが、内部にいる人々はそこから逃れることが難しい。それは、少なくとも自分が生まれた時点から続いている相互関係であり、それ以外の関係を知らない人々にとっては、拒否困難なほとんど唯一の選択肢なのである。

和辻から着想を得た「人間じんかんの学としての社会学」は、こうした自己言及社会が今後どのような形に変化していくのかを問う学問でなくてはならない。自己言及の循環にあつて、自分の意図を実現するということは、他者に対しても自らの「ありうるべき姿」を投影することではなくてはならない。もちろん、別のありうるべき姿を投影するいろいろな自己言及が循環するのも当然である。自己言及社会では、単一の統一原理によって「社会」を機械のように見なしたり、社会を構成するとされる「個人」を巨大な機械(それはしばしば「国家」と呼ばれる)の部品のように見なしたりするような社会観は排除される。

それは、少なくとも他者を自分とは無関係な「モノ」として論じる種類の社会科学とは異なった学問でなくてはならないだろう。「客観性」は、自己言及性を排除することによって成り立つ。今自分が語っているのは自分の利害ではない、自分とは関係のない問題を普遍的な視野で語っているとされる。「客観性」を掲げる科学は、論者自身も含んだ「社会」の問題を扱うとき、「社会」は生きた存在ではない「モノ」として立ち現れてくる。もちろんその構成員である論

者自身——社会学者——もまた「モノ」でしかない。

そんな「社会」と暮らすことがいったいどういうことなのか。おそらく問題は、「社会」を巨大な機械(メカニズム)であると考える伝統であり、この伝統が国家機構、特に軍事機構から容易に連想されることであろう。軍隊は各種の大きな機械を所有する組織であり、また人々の配置も機械的である。ここから各種の行政機関、教育機関や企業といった制度が機械として理解され、機械として組み立てられたり、改良されたりするものと連想される。

他方で、社会科学の多くは、いうならば「国家学」として成り立っている。中央銀行総裁の視点から考える経済学や、裁判官の視点から考える法律学、大統領や首相の視点から議論する政治学、特に「国益」から考える国際政治学は、暗黙の前提として「国家」を出発点としており、同時に目的としている。それは、根拠と目的があらかじめ決められた仕事ジョブである。現に、今日の社会科学の多くは、特定の職業ジョブと直接に結びついていることを理想としている。それは、広い意味で、機械としての国家機構が機能していくための任務を果たしているのである。すべては、最高位の意志決定者(統治者)の視点から構成され、設計されている。

しかも、この立場に立つ限り「国家」は機械として考えても当面不都合はない。中央銀行総裁や大統領は、一方的に命令するのが仕事だからである。極言すれば、機械の作動ボタンを押すのと同じである。その反面、これらの社会科学が日常生活を送る一般人にとつていったい何の役に立つのかという問題は、最初から意味をなさない。たとえば、「国民総生産の推移を入念に論じることが、なぜ一般

のサラリーマンにとって必要なのか？」という問いは無意味である。なぜならば、社会科学の多くは国家という機械（メカニズム）を出発点とし、同時に目的としているからである。

巨大な機械である「社会」（国家）を構成する部品としての「個人」は、各々モノのように独立しており、互いに有機的に干渉し合うこととはない。それは、たとえば自動車を構成する数万の部品が本来互いに無関係であるのと同じである。各々の部品は全体として機能を果たすが、それは機械を設計した人（統治者）が与えた機能であって、部品そのものが生み出したのではない。そして、賢明な設計者の深慮によって、複雑な機械は最も「合理的」に機能するはずだと考えられる。「社会」（国家）を構成する部品である「個人」は、自分が何をやっているのかを考えることなく完璧に設計された「社会」を実現するのだとされる。そもそも、「モノ」は自分で考えてはいけないのである。

「人間の学としての社会学」が問い直すのが、まさにこの点である。それは、モノではない人間（じんかん・にんげん）が、互いにやりとりしつづける関係性である。人は常にそれ自体として完結しているながら、常に他者とのやりとりのなかで自己言及し、自らを自己制作している。自らを作る自らと、社会を作る社会が、互いに互いを作り出し、自らを作る社会と、社会を作る自らが、互いに互いを作り出す。

それは人が、人間（じんかん・にんげん）が、意味をつくりだし、同時に意味を問う存在だからである。しかも、人々は意味に作り出され、同時に意味に問われている。問うことは問われることであり、

答えることは答えられることでもある。それらは、まさに目が回るように複雑な相互連鎖、相互言及、そして、自己言及が連鎖することによって成り立っている「倫理」と「倫理学」であり、同時に「社会」と「社会学」なのである。

(二〇一四年五月二十九日脱稿)

1 それは、以前ならば、ロバート・マートン（一九一〇—二〇〇三）が占めていた位置である。広い研究領域を渡り歩き、高い教養に根ざした知力で社会問題全般を自在に論じる。「社会学」という学問が可能にする現代的な叡智と呼ぶべきものである。

2 原題は Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious Sociology で、日本語タイトルは、訳者が説明しているように副題の Non-Obvious Sociology を、「脱常識の社会学」としたもの。Non-Obvious は「自明でないこと」、つまり「脱常識」ということになるのだが、私見では、コリンズのような著者に「脱常識」というタイトルは、日本語の語感として似合わない。コリンズは新奇な造語や一般人が知らない方法を縦横に駆使するという著者ではなく、またことさら反語、逆説表現で読者を挑発するというわけでもない。むしろ、普通の教養と常識を持った読者が同意し、共有できる「常識 common sense」の次元で、論理を展開していくことによって、「自明性 obviousness」を問い直すという論述方法で一貫しているからである。

3 デュルケーム『社会学的方法の基準』、宮島喬訳、岩波文庫、一九七八年、七一頁。

4 デュルケームは一九〇二—三年にソルボンヌで行った講義で「道徳」について次のように述べていた。

「しつさいのところ、われわれはこれまで、道徳を個人の外部にある一つの規則体系として示してきた。すなわちそれは、物理的な力ではなく、規則自体に内在する固有の支配力によって外から個人を規制するものである。このような観点からすれば、あくまでも個人

の意志は、自分が手がけることのなかった法の支配に服しているといわねばならない。じつさい、道徳を作っているのはわれわれ自身ではない。確かに、われわれは、道徳を精製する社会の一部分をなしているのであるから、ある意味では、われわれ各人がすべて道徳が生み出されるこの精製過程に参加していることになる。しかし何といても、道徳的進化の過程において個々の世代が担う固有の役割は、きわめて小さなものである。われわれの時代の道徳は、われわれが生まれたときには、すでにその基本線が決められている。それゆえ、一個人が生存している間に道徳がこうむる変化、したがって、各個人が関与し得る道徳的变化は、いちじろしく限定されている。道徳が大きな変革をとげるには、常に大変長い年月を要するものだ。それに、われわれ個人は、道徳の変革に参加する無数の単位のうちの一つでしかない。それゆえ、われわれ個々人が受け持つ役割は、複雑な合力の中に埋没してしまう、名もない最下級因子にすぎない。」(デュルケム『道徳教育論』、麻生誠・山村健訳、中公文庫、二〇一〇年、一九三―一九四頁)

この人物の経歴で、何よりも注目すべきなのは、ボルドー大学での「世界最初の社会学講座」というのは前半生の仕事であって、パリ大学(ソルボンヌ)に移ってから仕事は教育学——とりわけ「教育倫理学」「道徳教育学」——であったということである。簡単にいえば、デュルケムのライフワークは「道徳」「倫理」であって、「社会学」というのは、途中の経過、あるいは理論的な基礎づけだった。この点に注意してデュルケムを読んでいくと、目的である「道徳」「倫理」を根拠づけるために、「個人」や「社会」について入念に論じていることがわかってくる。ここでは、「社会」「全体」や「個人」が目的なのではなくて、これらの概念を用いて説明される「道徳」「倫理」が目的になっているのである。

しかも、デュルケムは、「われわれ各人がすべて道徳が生み出されるこの精製過程に参加していることになる」ということを自覚している。道徳を作り出しているのは、まさに日々生活する各々の人々なのである。しかし、人々が自由自在に道徳を作り変えることができるの

かといえば、そうではない。

「このようにして、道徳的規則が集会的な作品だとすれば、われわれは、みずからこれを作り出しているというよりも、むしろ、これを他から与えられていると、いった方が、はるかに当を得ているということは、認めぬわけにはいくまい。われわれが道徳的規則にたいてとる態度は、能動的というより、むしろはるかに受動的である。われわれは、働きかけるよりも、むしろ働きかけられるのである。しかし、このような受動性は、日一日と強まりつつある道徳的意識の現実の傾向とは矛盾する。じつさい、われわれの道徳の基本原理の一つ——むしろ唯一無二の基本原理とさえいえるかもしれない——は、人間の人格は、この上なく神聖なものだとするものである。すなわちそれは、人間の人格は、あらゆる宗教の信者たちが神のために捧げるのにも似た尊敬を受ける権利をもつ、とする原理であって、人類社会の理念をもつて祖国の目的となし、祖国の存在理由と考えるとき、われわれ自身が表現しようとするのは、まさにこの原理にほかならない。この原理からすれば、われわれの良心に抵触するものはいかなるものであれ、すべて不道徳なものともみなされる。なぜなら、それは、われわれ個人の自律性を侵すことになるからだ。」(デュルケム同書、一九四―一九五頁)

「道徳」や「倫理」という補助線を一本引くと、「社会学」の創始者(の一人)であるデュルケムと、日本において「道徳」「倫理」を最初に独自の形で学問化しようとした和辻哲郎の間に、意外な共通性が見えてくる。彼らの課題は、人々が素朴な形で実感している「道徳」「倫理」によって近代国家を根拠づけることであった。

ただし、本稿において興味深いのは、デュルケム自身が、個々の人々によって生み出され、維持されながら、しかも個々人の意図や利害を超越する「道徳」「倫理」について充分に自覚しているということである。デュルケムは、素朴な社会実在論者や単なる実証主義者ではない。この人は、個々の人々が自ら生み出し、再生産し、維持しているながら、同時に自分の手の届かないところにある「社会」を何とかして言葉で説明しようと努力していたのである。

デュルケームの「倫理学」は、「社会学」に比べて言及されることが少なく、いうならば忘れられた仕事なのだが、実際にはこの人物の仕事の「結論」をなしているといえる。それは独自の「倫理学」に行き着く「社会学」と言ってもよいだろう。もちろん、それは特定の徳目、倫理的要請を「…すべし」という形で求める倫理学ではなくて、はるかに社会的な議論なのである。もちろん、同じことは本稿で主題としてきた和辻哲郎の「倫理学」についてもいえることである。

5 『自殺論』の訳者の宮島喬が、「解説」において、デュルケーム以後の研究者による批判を紹介している。同書、五五六頁以下参照。

6 もしもそれが可能ならば、人々は自分がこれから作る「社会」のため、あらゆる構成要素を新作しなければならぬ。まず最初に、「さあこれから社会を作ろう」というのは既存の日本語だから、代わりに新しい言語を創作しなければならぬ。すると、新たな言語を作るには、いかなる言語で相談するべきなのかというひどいジレンマに陥る。もちろん、新作しなければならぬのは、言語だけではない。

7 まさにこの問題は、ゲオルク・ジンメルの「社会学」の中心問題でもある。それは二十世紀ドイツの哲学・社会学の頂点の一つをなしている。

「これらの事情のもとでは、いかにして社会は可能であるかという問いは、——いかにして自然は可能であるかという問いとは、まったく異なった方法的意味をもつ。それというのも後者の問いに答えるのは認識形式であり、この形式によって主観が所与の諸要素の「自然」への総合を完成するが、しかし最初の問いにたいして答えるのは、諸要素そのもののなかに先天的にそなわっている条件であり、これらの条件によって諸要素は現実的に「社会」という総合へ結合されるからである。ある意味においてはこの書物のすべての内容が、まさに述べた原理にもとづいて展開しながら、この問題への返答の発端なのである。なぜならそれは、結局は諸個人のなかで完成される経過、個人の社会存在を条件づける経過を——この社会存在という結果にたいして時間的に先行する原因としてではなく、われわれが総合的に社会と名付ける総合の部分的経過として——探求するか

らである。」(ゲオルク・ジンメル『社会学』、上、居安正訳、白水社、一九九四年、四一頁)

「個人」というのは、ジンメルにとつては、「社会」を完成する場なのである。当人が言っているように、大著『社会学』の目的は、「個人」において「社会」が完成する経過を明らかにすることなのである。ただし、この問題は本稿の課題をはるかに越えているので、別稿を立ててさらに議論を展開することにした。

8 和辻哲郎は、「存在論」の問題との関連を、この本の前半ですでに次のように書いていた。おそらくここが和辻とハイデガーの分岐点で、ハイデガーの哲学を高く評価する人々が、和辻の「存在」に対する取り組みに物足りなさを感じる点なのだろう。ハイデガーが「存在」に向かつて全力で肉薄していくのに対し、和辻は、いうならば社会学的な問題に向かつて行ってしまう。もちろん、社会学理論の立場からすれば、まさにこの点こそが和辻の議論に興味をそそられる理由なのである。

「以上のごとく、「存」はその根源的な意味において主体の自己把持であり、「在」は同じく根源的にその主体が実践的交渉においてあることを意味するとすれば、「存在」が間柄としての主体の自己把持すなわち人間が己れ自身を有つことの意であるのは明らかである。存が自覚的に有つことであり在が社会的な場所にあることであるという点を結合すれば、存在とは「自覚的に世の中にあること」にほかならぬとも言える。しかしその世の中にあることがただ実践的交渉においてのみ可能である点を強調すれば、存在とは「人間の行為的連関」であると言わねばならぬ。これが我々の存在の概念である。従つて我々が存在をいうとき、それは厳密に人間存在を意味している。」(和辻哲郎、同書、四六一―四七頁)

9 和辻哲郎はこの本の終末近くに次のように書いていた。「かく見定めてきて振りかえつてハイデガーの現象学的方法を見るならば、我々はそこから学び取るべき多くのものを見いだし得ると思う。我々は彼が現象学を引きのぼして行つたたちょうどその点に立脚して現象学から離脱することができる。その鍵は「有る物」

を「表現」に、「有」を「人間存在」に転ずることである。」(和辻哲郎、同書、二五四頁)

本稿の議論を踏まえるならば、和辻がハイデガールの「もの」や「存在」を、「こと」や「関係」に置き換えることによって「現象学から離脱すること」を意図していることがわかるだろう。和辻はハイデガーから学び、ハイデガーを用いてはいるが、いわゆる「ハイデガー主義者」ではないのである。

10 この問題は、田辺元が一九三〇年代に考えていた「哲学的社会学」とも呼応関係にある。

「我は汝を認めることに由つて我であり、汝は我に対することに由つて汝であるという交互関係は、個人が孤立するものでなく本来社会的にのみ存在するものなることを示す限り、単に普遍に対する特殊の限定の極限として個が定立せられるとする論理よりも、一段具体的なる論理を成立せしめること明らかである。単に特殊普遍の論理においては個は孤立的に思惟せられるだけで、他に対する関係を含蓄するという意味を表わさない。これは自発的な自由の主体としての個人の存在を具体的に理解せしめることはできぬ。単に普遍を特殊化した限定の極限において思惟せられる極限的特殊としての個は、何らの意味においても自発性を發揮しない。それは自由なる我という意味における個人ではあり得ない。単なる個物という意味を有するに過ぎない。」(田辺元「社会存在の論理——哲学的社会学試論」、一九三四—五年、田辺元『種の論理』、岩波文庫二〇一〇年、二五頁)

「自我」は「他者」との関係においてはじめて自我となる。「個人」というのは、単に概念として独立している単位ではなくて、「自発的な自由の主体」でなければならぬ。和辻哲郎の『人間じんかんの学としての倫理学』と同じ年に発表されたこの論考は、田辺の「種の論理」という概念が最初に登場する。「種の論理」というのは、ヨーロッパ由来の「個人」という概念を「孤立的」な存在であると批判し、田辺が、相互関係性にある人間の生を把握する概念として提唱した。人は孤立した「個人」であるというよりも、社会的な「種」なのだというわけである。

これが後、戦時期に国家主義的な色彩を帯びるようになることはよく知られている。むしろ、この側面ばかりが毎度強調されてきた。ただし、同じ一九三四年に、和辻が「人間」と呼び、田辺が「種」と呼ぶ形で、「哲学的社会学」を模索していたことは強調する意義があるだろう。