

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

Title	「甘え」の倫理的意義：和辻哲郎を通して
Author(s)	黄, 萍
Citation	HABITUS , 23 : 67 - 86
Issue Date	2019-03-20
DOI	
Self DOI	10.15027/47375
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00047375
Right	
Relation	



「甘え」の倫理的意義—和辻哲郎の倫理学を通して

黄 萍

(燕山大学講師 広島大学大学院文学研究科博士課程後期)

はじめに—和辻の人間論

和辻哲郎の思想において人間関係とはいかなる倫理的な意味をもつのだろうか。日本における「甘え」と倫理学の関係を考察する上で、日本人の物の見方を基盤に、人間間に成り立つ倫理学を考察する和辻哲郎の思想は有効である。本論文では、とりわけ、懸案となる人間関係の理論的内実を明らかにするために、和辻の名著『倫理学』(1937-1949) を分析・考察していく。本論の展開に先立ち、まず、和辻の人間論について略述しておく。

和辻によれば、人は個体的であるとともに社会的でもあるとし、このような二重性格を最もよく言い表しているのが「人間(じんかん)」という言葉なのであるという。日常の用法において人間は **man** や **Mensch** の同義語であるが、人間という字面そのものが示しているように、それはまた人と人の間、すなわち「世の中」「世間」を意味する言葉でもあったという。和辻によれば、「世の中」が人間という語の本来の意味なのであり、後に日本人はその長い歴史生活の間にこの語を個体的な「人」の意味に転用したという。従って、人間とは、「世の中」であるとともにその中における「人」でもある。それは単なる孤立した「人」(**man** や **Mensch**) ではないとともに、また個別具体的な人間と区別される抽象的な「社会」でもない。

このような個人と社会との両義的關係について、和辻は、「人間が人である限りそれは個人としてあくまでも社会と異なる。それは社会でないから個人

であるのである」¹⁾、「人間は世の中である限りあくまでも人と人との共同態であり社会であって孤立的な人ではない。それは孤立的な人でないからこそ人間なのである」²⁾と語り、あくまでも「世の中における人間」というスタンスを支持するのである。

では、ここで言われる「世の中」「世間」とは何を意味するのだろうか。

ドイツ語の **Welt** には人間的な意味があり、その意味は日本人から見れば日本語の世間に当たるものであると和辻は言う。例えば、**Ein Mann von Welt** は「世慣れた人」、**weltkundig** は「世間通の」、**weltfremd** は「世間知らずな」と訳すことができる語であり、**Welt** はそれぞれ人と人がかかわる社会圏を意味している。つまり、**Welt** は自然界に限定された語ではなく、人と人のかかわり合い、すなわち共同存在、社会を前提とした言葉なのである。

また、この **Welt** という語が **In-der-Welt** と表現される場合について和辻は次のように解説している。ここで **Welt** とともに並べられる場合の **In** は、単に空間的な意味のみならず、男女の間、夫婦のなか、間を距てる、仲違いするなどの用法と同じように、極めて明白に人間関係を言い表している。このことから **Welt** という語が使用される場合にはつねに人と人の関係が想定されているのだという。すなわち、このような人間関係は、空間的な物と物との客観的關係ではなく、人と人が主体的に相互にかかわり合うところの「交わり」「交通」という人間間の行為的連関であるとされる。つまり、和辻においては、人は主体的に行為することなしにはいかなる「間」「仲」にも存し得ないと考えられ、それゆえ、「間」「仲」は主体的行為的連関としての生ける動的な間であるとしてとらえられたのである。したがって、「世間」「世の中」という言葉は、このような「間」「仲」と、時間的場所的な「世」という言葉との結合からなっており、「世間に知られる」、「世の中を騒がせる」というように、その表現の背後には主体的な人と人とがつながる共通の場が想定されているといえる。

以上のことをふまえれば、和辻が「世間」「世の中」などの「社会」概念を考える場合、個々の主体を共有する「共同存在」を意味していることが理解される。さらに、そこにおいて個人は「共同体的主体」とされ、そうした個人で構成される世間は「主体的共同存在」と規定される。そのことを、和辻は、「知る主体、騒ぐ主体としての世間は、人と人との間の行為的連関でありつつ、しかもこの連関における個別主体を超えた共同的な主体、すなわち主体的共同存在にほかならぬ」³⁾と述べている。加えて、和辻によれば、Welt という語はこの主体性を含意し、「世」「世代」にまで意味を波及していくという。

この「世」に位置づく「人」であるところの人間について、和辻は、「世の中」としての性格を「人間の世間性或いは社会性」と呼び、それに対する「人」としての性格を「人間の個人性」という⁴⁾。要するに、和辻の場合、人間とは、「個人性」と「世間性或いは社会性」の両性格を有しているとされる。それゆえ、彼は、人間を「個人性」と「世間性」の両性格の統一として把握しなければならないという。従って、一般に、人間を単に「人」と見るのは個人性の側面からのみの抽象的な人間理解となり、それだけでは具体的な人間を把握することはできないとされる。和辻にとって人間は、あくまでも「主体的な共同存在」で連関において行為するところの個人と解されるのである。

では、ここで、改めて和辻における「存在」という概念がこの文脈で何を意味しているのかについて解説しておこう。

和辻によれば、絶えず個人を生産しつつその個人を全体の中に没せしめるような人間の有り方、言い換えれば有（特殊、多）から無（普遍、一）へ、無から有への転換、日本人はそれを「存在」という概念によって現そうとするという⁵⁾。西洋の概念が流入した明治期以降、「存在」という言葉はドイツ語の Sein の同義語として邦訳され用いられてきた。しかしながら、和辻はそうした西洋的「存在」の理解と使用に異を唱える。彼は、日本的な「存在（世界との無（一：

普遍)と有(多:特殊)の即応関係としての人間の在り方)」という概念が **Sein** にあたるものではないと考え、存在概念を **Sein** から引き離すべきだと主張する。なぜならば、それは「存在」という言葉の意味があまりにもはなはだしく **Sein** の意味と異なっているからであると彼は言う。彼によれば、フイヒテ哲学の出発点において **Sein** の語意は「AはBである」という「措定」であり、ヘーゲルの論理学の出発点である **Sein** も直接無限定の「である」であって日本的な「存在」概念と一致しない、とされる。これらの **Sein** は私たちが考える意味においては形式論理学のコブラ(主語と述語の連結を表す繫辞:たとえば「AはBである」の「である」)として働いていると考えられた。しかし、コブラとして働く繫辞としての **Sein** は、他面において存在動詞としての「がある」をも意味する。すなわち、**Sein** は「である」でもあれば「がある」でもある。従って、このような **Sein** を無をも包摂する日本的な「存在」という言葉に置き換えられないと和辻は示唆するのである。

では、ここで言われる「存在」という言葉は本来何を意味していると和辻は考えたのであろうか。和辻の『倫理学』⁶⁾から抜粋してみよう。

和辻によれば、「存」の本来の意義は主体的な自己保持であるとする。それは亡失に対する把持、亡失に対する生存である。その「存」はあらゆる瞬間に「亡」に転じ得るもの、すなわち時間的性格を本質的規定とするところの、存亡の「存」である。そして、「在」の本来の意義は主体がある場所にいることである。それは「去」に対する。和辻によれば、去るのは自ら去り得るものがある場所から他に移り行くことであるから、自ら去来し得るもののみがある場所にいることができるという。例えば、「在宅」、「在世」などの用法は皆それを示している。ここでは、主体のいる場所というのは、宅、世などの社会的な場所である。広義に言えば、在がかかわるのは、家族、世間というような人間関係が成立する場でもある。従って、「在」は主体的に行動する者がなんらかの人間関係のなか

を去来しつつその関係においてあることにほかならないと和辻は述べる。

このように、和辻にとって、「存」は亡（無）へと転じる瞬間としての主体の自己把持であり、「在」が主体的な人間関係においてあることにほかならない。そうした無と即応しつつ展開される自他関係としての「存在」を、和辻は、「間柄」や「人間の行為的連関」という概念で示したのである。

では、引き続き次章において、このような人間存在が具体的にはいかなる連関、とりわけ和辻が語る「行為的連関」としてとらえられるのかについて詳述してみよう。

第二章 和辻の「間柄」論

第一節 相依関係としての「行為的連関」—「間柄」とのかかわり

本節では、和辻の説く、日常的事実を前提とする人間の「行為的連関」についてその内容を和辻の倫理概念「間柄」に対応させつつ具体的に検討していく。

例えば、本を読むというケースを考えてみよう。そこには本の著者とそれを読む読者との連関がある。この場合、著者において書くということが読む相手なしに進められてきたと考えられるであろうか、と和辻は問う。「たと言葉が独語として語られ、何人にも読ませない文章として書かれるとしても、それはただ語る相手の欠如態に過ぎないのであって、言葉が本来語る相手なしに成立したことを示すのではない」⁷⁾と彼は言う。続けて彼はこう語る。そうしてみれば、「書物を読み文章を書くということはすでに他人との相語っていることなのであり」⁸⁾、「他者と連関していることを意味する」⁹⁾。従って、一人が語り他の人が聞くのと、一人が書き他の一人が読むことは、いずれも他者との連関の中に立ち、他者との連関においてはじめて存立しているといえる。このことは和辻が認識や存在について重視する「間柄」として関係性とまったく異なるところがないのである。言いかえれば、書き手は読み手に規定されることによっ

て書き手であり、読み手は書き手に規定されることによって読み手であると同様に、語り手は聞き手に規定されることによって語り手であり、聞き手は語り手に規定されることによって聞き手となる。それゆえ、「著者と読者との関係」というものは、「著者と読者とが相寄って作るところの関係」¹⁰⁾にほかならず、著者は読者との関係によってはじめて著者であり、読者もまた著者との関係によってはじめて読者である。要するに、この関係が著者を著者たらしめ読者を読者たらしめるのである。かといって、著者と読者よりも先にその関係があるわけではなく、関係はあくまでも読者と著者との間に作られるのである。一言で言えば、両者は「いずれもそれ自身独立に先立って存することはできぬ。ただ相依って立ち得るのである」¹¹⁾。そのような具体的な事実を前提とする人間相互の「行為的連関」こそが和辻の言う「間柄」の関係といえるのである。

このような関係は「学生」と「教師」との間にも存すると和辻は言う。学生は教師との関係によってはじめて学生であり、教師もまた学生との関係によってはじめて教師である。すなわち、学生と教師とが相寄って一定の「間柄」を作っている。このような「間柄」が学校と呼ばれるものによって成り立ちうる。和辻によれば、学校は一定の建物や設備によって表示されているが、しかし、建物設備が学校そのものなのではないという。というのは、学校が廃止されても建物は依然として残ることができ、また建物なくしても学校は創立され得るのであるから。つまり、「学校とはこれらのものによって表現されている一つの人間関係である」¹²⁾。そうして、この人間関係における基礎的な契機が、学生と教師との「間柄」なのである。もしそうであれば、「学生と教師とが相集まって作るはずの「間柄」が、すでに先立って学生—教師というような資格を限定する地盤となっているのである」¹³⁾。すなわち、「学生と教師とがなければ学校という一種の団体は成り立たない」¹⁴⁾。しかも学生と教師は学校という人間関係に入ることによってじめて学生—教師であり得る。従って、教師と学生と

の間にも、上の著者と読者との連関と同じような、事実上立脚する自立した相
依関係としての「行為的連関」が成り立っているのである。

以上のような相依関係は上述した著者—読者や学生—教師の間に存するのみ
ならず、家族においても同じく存する。和辻によれば、親子という資格は家族
の「間柄」から規定されるのであるが、家族の「間柄」は親子の間に作られる
のであるとする。例えば、「親」とはただ「子の親」としてのみ親であると同様
に、「子」もまたただ「親の子」としてのみ子であるから、親と子とはただ「間
柄」からしてのみ親と子とであり得るのである。しかも、親子の「間柄」はあ
くまでも親と子との間に作られるのであり、親子がそれぞれ別人として対立し
ないところに親子の「間柄」などというものが認められるはずもない。従って、
親子の間にも自立した相依関係が成立すると和辻は述べるのである。

上述したような相依関係の事実から、所謂人間関係というものの内実が分か
ってくる。つまり、人間関係というものは、主体が個々の人間ではあるが、誰
か一人の個人において発生し得るものでもなく、必ず一人の個人と他の個人と
の間にて、あるいはそれよりもより多くの個人にて生じ得るはずのものである。
しかも、そこでは、個々人は互いに孤立している個人あるいは一人の個人の人
間存在ではなく、ある種の関係における共同存在にあると言っても差支えない。
この見方に立てば、我々人間は日常的に「間柄」的に存在においてあるといえ
る。

この「間柄」的存在は以下のような二つの関係を有すると和辻はいう。ひと
つは「「間柄」が個々の人々の『間』『仲』において形成される」¹⁵⁾ということ
である。いまひとつは「「間柄」を作る個々の成員が「間柄」自身からその成員
として限定される」¹⁶⁾ということである。第一の視点からすれば、「「間柄」に
先立ってそれを形成する個々の成員がなくてはならぬ」¹⁷⁾。第二の見方からす
れば、「個々の成員に先立ってそれを規定する「間柄」がなくてはならない」¹⁸⁾。

従って、この二つの関係は互いに矛盾する、しかも常識の事実として認められていると和辻は指摘する。

第二節 人間存在における個人的契機

前節において述べたように、和辻は日常生活の立場から一面において「間柄」が個々の人々の間の連関として形成されることを認めている。本節においては、引き続き彼が主張する個々の人の内実がいかなるものであるかを考究してみたい。

1. 肉体における「間柄」的存在

一般に、人は、自我意識を含む心と肉体とから規定されると考えられる。また、その心身へのアプローチに際して、肉体を単なる物理的身体として純粋に生理学の対象として取り扱う場合がある。例えば、医者が手術台において取り扱う患者の肉体は往々にして物として体のパーツとして取り扱われる。ただし、それは一般的な外科手術の行為に限られるかもしれない。つまり、手術がいったん終われば、患者の部位を物とみていた医者であっても術後は患者の心を含めた患者自身の存在そのものを配慮して接することが一般的だと思われる。ここには医療行為をめぐるある種のギャップが存在する。それは、「患者の存在そのもの」と「物としての身体」という埋めがたい落差といえる。和辻もまた、この事実をふまえ、「生理学的な肉体についてならば、個々の肉体ということは個々の樹木というごとく容易に言い得られる」¹⁹⁾が、「主体的なるものの表現、具体的資格における人としての肉体は、それとは同じではない」、「人を単なる生理学的肉体として取り扱うためにはその人からさまざまな資格を取り除き抽象的な境位を作らなくてはならぬ」²⁰⁾と語る。

以上の一体（全体）性と分離性を補足するために、和辻は母親—嬰兒の例を出して解説しているので以下に引用してみよう。

母親と嬰兒とは全然独立な二つの個体と考えることができぬ。嬰兒は肉体的に母親を求め、母親の乳房は嬰兒に向かって張ってくる。もし両者を引き離せば猛烈な勢いで互いに相手を求める。このような肉体を二つに引き離してしまうことを古来「生木を裂く」と言う言葉によって言い表わしている。それによって見ても母親の体と嬰兒の体とは繋がっているのである。その綱が細胞でないから両者の間につながりがないと主張するのは、ただ生理学的な肉体についてのことであって、主体的な肉体には関しない。母親とか子とかという資格はその肉体の資格でもある。子にとっては母親の肉体はあらゆる他の肉体と異なった独特のものであり、母親にとっても子の肉体は唯一な特殊な肉体である。このような肉体的連関において両者を独立の個体と認め難いことは当然ではなかろうか。嬰兒を家に置いて外出した母親は絶えず嬰兒から引かれている。嬰兒もまた母親の帰りを待ち焦がれる。かかる引力は物理的引力ではないにしても、しかも両者を結びつける現実的な引力である。原子核とそのまわりを回る陰電子とが別々の個体ではなくして一つの原子であると考え得られるならば、母親の肉体と子の肉体ともまた一つのものであると考えられてよいであろう²¹⁾。

以上の引用から分かるように、母親が子にとって、子が母親にとって、お互いに特別な存在である。肉体的には互いに独立の個体と認められなくもないが、肉眼で見えない何らかのつながりによって両者が普通の連関とは別の和辻流の「間柄」として結び付けられているといえる。それは、子が母親の体から生まれてくることとは無関係ではないが、肉体的連関よりも、心理的連関がより強く働きかけているからだと思われる。このことを和辻は、従って、「肉体と肉体との間のつながりと称しているものは実は心理的關係」²²⁾であると述べている。

たしかに、肉体を単なる生理学的身体として取り扱うという唯物的な視点が現実に存在するが、和辻が述べるように、現実において肉体は心と不可分に結びつきその人物の存在全体さらには他者との関係を形成しているものと思われる。しかも、以上のことをふまえるならば、和辻がその関係を示す「間柄」としての個体間の連関もまた、肉体的連関より心理的連関のほうを指しているといえそうである。だが、和辻は別言して、こうした心身関係を、「肉体的あるいは物理的連関でなくして単なる心理的連関であると見るのも明白な誤りである」²³⁾とも語る。このことを、彼は、「喜びに心がおどる」という表現を例に、ここでの心身の連関は「単に物理的でもなければ単に心理的でもなく、また両者の結合でもなく」²⁴⁾、この事態は既に肉体と心との不可分性を示しているという。つまり、肉体に即して言えば、「肉体における主体的なつながり」²⁵⁾と解することもできるのである。

このことからいえることは、肉体はおのずからにして個別的に独立したものではない。それゆえ、肉体に固執する見方は、肉体を独立な個体とするためには、他の肉体とのつながりを絶ちきり、他の間の引力を絶縁しなくてはならぬと和辻は述べる。そして、この立場は、「肉体と肉体との間のつながりを破壊・否定することによってのみ肉体の独立性」を獲得するが、それは同時に「肉体の背負っている資格を破壊することであり、この資格の破壊は「間柄」的存在からの背反によってのみ得られる」²⁶⁾と解説する。すなわち、和辻にとって心身は主体の次元に照らすとき、相即なものであり、そうした主体間は「間柄」の概念でつながれるものといえる。

この「間柄」的關係性について、和辻は先の母子の例を使って次のように説明している。

母親の肉体は、親子関係からそむき、母親としての肉体的資格を脱却した時に初めて子の肉体から独立することができる。しかし、この場合には肉体はただ

相対的に独立するのみであって、絶対的に独立な個体となるのではない。従って、和辻は「肉体の個別的独立性を得るためには、あらゆる「間柄」からの背反、あらゆる資格の破壊がなくてはならぬ」²⁷⁾と批判的に指摘する。逆に、「間柄」の内に関係を見る場合、肉体は他の肉体とつながったものにとらえられ、そこではもはや肉体は単なる「物体」として取り扱われることはないのである。

以上の考察に基づけば、和辻は、我々が人間である限り、肉体のみに依存するものでなく、その主体性の内実と各人の心身関係は「間柄」的存在の内にとらえられなければならないとされるのである。

では、心の一要素であり、その精神活動の起点に位置づけられる自我意識について、和辻はどのように把握するのだろうか。その個別性は、間柄的主体性とどのように結びつけらのだろうか。それらの疑問を解くために、主体的実践の立場に即して「われ意識す」と語る和辻の記述内容を以下に考察してみたい。

2. 自我意識における「間柄」的存在

「我思う故に我在り」と言っているデカルトにおいては、「我れ意識す」とは、我れが何かを見、触れ、想像し、疑い、洞察し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、愛し、憎む等々の働きをすることである。このような働きと引き離された我れというものがあってそれがかかる働きをするというわけではない。我れは何かを意識することにおいて我れなのである。それゆえ、和辻は、重ねて、我れの意識は「意識されるもの」と引き離すことができないと言う。「見る」というのは、「見られる何か」を見ることであり、「愛する」というのも、「愛される何か」を愛することである。つまり、「我れ意識す」といえば、精確には「我れ何ものかを意識す」ということになる。

もしその「なにものか」が人であれば、「我れ意識す」は、「我れが汝を意識する」となる。しかも、それは相手にとっても同じであるので、「汝が我れを意

識する」ことと絡み合ってくる。というのは、このような意識作用は、我れの意識と汝の意識のどちらかのみから規定されるのではなく、その「間柄」における自他双方から規定されているからである。従って、「間柄」的存在においてはお互いの意識は浸透し合い、またお互いに影響し合うがゆえに、自我意識が主体性を保ちつつ独立であることはできないのであると和辻は述べる。

では、以上のような自他の意識の浸透は、感情面においてどのようにかかわるのだろうか。

和辻はこれについて「共同感情」（すなわち共感）という概念でもって説明する。文字通り、この自らの「共同感情」は、「我れは同一の感情を他と共にする」²⁸⁾ことを意味する。しかも、和辻はこの場合の自我について、「自我の意識の独立は最も完全に失われている」²⁹⁾と述べ、感情伝染の際、「明白に意識の浸透が行われる」³⁰⁾と解説する。

すなわち、「共同感情」の視点に立つとき、意識の相互浸透が起こっていると理解される。そのことを和辻は、「我れの意識が他の人を志向するものとして把握される限り、それは単なる志向ではなくして「間柄」であり、従って意識の相互浸透が認められねばならぬ」³¹⁾と述べている。

では、我れの意識が以上のような対人関係を離れて、人とともに「物」や「事」を志向する場合はどうであろうか。

この際の意識作用は一方的志向であって相手から規定されないため、我れの意識のみが働くと考えられないであろうか。しかし、和辻は、このケースにおいても、「この場合といえども、自他の連関が他面に存する以上、自我の意識は独立してこない」³²⁾と答えている。彼ら挙げる例を見てみよう。

我れが人とともにある物を見るときには、「ともに見る」のであって、我れのみが見るのではない。ここでも前掲した我れと人との共感が行われている。我れがその物の美しさを感じず意識と汝が同じ物に対する意識とは全然独立のも

のでは有り得ない。そこでは、物に対して、我と人、つまり「我われは同じ美しさをともに感ずる」³³⁾のである。しかも、「二人の感じ方の相違ということもこの共感の地盤においてのみ比較され得る」³⁴⁾とされる。つまり、このような「物」をめぐる我れと人との関係は、前述した対人関係における我れと汝の関係同様、お互いに直接に規定する規定される意識作用の意識ルートがなくても、同じ物へ向けられた他の主体の意識を借りることによって、間主観的な共感作用が成立するとされるのである。すなわち主体間には同じく意識されたものを媒介として、自我と他我との共感あるいは交わりが生まれてくるのである。簡潔に言えば、他面に自他の連関が存すれば、自我は他我と関連してゆく。それがゆえに、我れのみ意識であることができないのである。

さて、「人対事」の場合においてはどうかであろうか。

「事」とは、例えば自然現象である。タルド (Gabriel Tarde 1843-1904) によれば、自然現象といえども「我われは感覚から出発して意識するのではない。我われは初めから既に一定の解釈を通じた自然現象を知覚する」³⁵⁾のであるという。その際、一般的に私たちはすでに母国語によって名付けられている現象を直接に知覚する。例えば、風、雨、夜明け、夕暮れ、夜などのような自然現象の知覚においては、わたしたちはすでに共同的な同一内容を意識している。

また、人間の欲望そのものも同様である。それはすでに一定の社会的形態を持っている。例えば食欲である。それはその場所に特有なパンとかご飯とか肉料理とか魚料理とかに対する欲望として現われてくる。和辻は、「一定の料理の様式があるということはすでに食欲が単にわれの食欲でなくして共同の食欲であるということの証左である」³⁶⁾と言う。食欲と同様に、衣と住の欲もすでに社会によって規定された共同意識に基づくものといえる。このような共同意識を特に拡大して示しているのが「流行」の現象である。それはすでに時代的国

民的に一定している衣食住の様式の内部で、さらに細かな共通の好みとなって現われてくる。

以上述べたことから分かるように、和辻の場合、我れの意識の独立性は人対人の関係においても、人対物の関係においても、人対事の関係においても、求め得られるべきものではないのである。それでは、われの意識の独立性はどこに求むべきであろうか。

3. 人格における「間柄」的存在

和辻は、意識の独立性について、唯一つ、意識作用の中心、すなわち人格に備わる個別性に「個性点」ともいえるものが想定されると指摘する。

「我われは見る作用をともにし、考える作用をまでともにしている。しかしこの作用を行う者は同一ではない。我れは我れ、汝は汝として作用している」³⁷⁾と和辻は語る。それゆえ、家族、友人、職業、社会、国家などから規定されるあらゆる資格を洗いさつても、なお作用を行う者としての我れが残ってくる。これは誰もともにすることのできない深い個性点であると和辻は言う。その個性点を最もよく示しているものが「我れの意識」とであるとされる（同 81 頁）。和辻によれば、いわゆる把持意識において把持されているのは我れのみに属する意識であるという。我れが他人の意識を把持することはできない。従って把持的統一は全然個性的である。たとえば、父と母とが愛児の死をともに悲しんでいるとしても、悲しみという一つの体験を成立せしめているものは個々の意識における把持である。換言すれば、父の悲しみであれ、母の悲しみであれ、愛児との交渉における一切の経過が、それぞれ一つの意識において統一的に把持されていなければ生じて来ないものである。

ところが一方で、この見方は意識作用を一方向的な個々人の志向作用として見た場合のことであり、その際、このような作用の統一的把持者は個性的であ

るかもしれないが、個々の作用が既に他者の作用によって規定されたものであるという視点に立つならば、「間柄」的把持が問われねばならない、と和辻は主張する。つまり、お互いに浸透する意識の把持は実際に共同的であるといえるのである。こうした間柄的な共同意識について和辻は次のように例示する。

例えば、我れと汝との「間柄」において何か重大な「こと」が話されるとする。この場合に、我れが聞くのはその音の連続ではなく、汝と我れとの「間柄」を介して表現される「こと（発話内容）」となる。たといそれが汝によって声をもって語られているとしても、その「こと」自身は汝と我れとの間に共同に把持されている。このような共同把持においてのみ汝と我れとの「間柄」が一つの歴史的展開を持つ全体として成立する。従って、和辻によれば、実践的現実における言葉の系列は、原初的には「間柄」の表現であって単なる音の連続ではないとされるのである。

この間柄的共同把握は、言葉のみならず、我われが一つの旋律を「聞く」場合でも起こる。我われは、単なる音の連続を聞くのではなく、直接に音によって語られる意味を受け取ると和辻は述べ、そのことを「火事の三つ半」という例で述べる。それは「火事」と「の」と「三つ半（三つの半鐘）」というそれぞれの語の連続であるが、我われはそれぞれの語を音の連続として聞くのではない。初めより「三つ半」と聞けば、すなわち「火事の警告」として理解するのである。その「三つ半」が一つの表現としてさらに社会的な表現であり得るのは、三つの半鐘の音を想像・把持することが単に個人意識における把持ではなく、共同意識における把持であるということに基づくからである。つまり、共同把持がなければ、「三つ半」は社会的な表現として成り立つことができないといえる。

要するに、把持の作用はさまざまな作用を統一する作用として最も個人的と考えられるが、しかしながら、概念を介する限り、「把持作用そのものが本質的

に個人のものであるのではない」³⁸⁾。従って、意識作用の中心である人格においても意識の個別性のみを求め得られないのである。

以上のように、心・もの・事のいずれの側から考察しても個人の本質的独立性は消滅してしまう。もちろん、それによって個人が存在しないなどと言うのではない。個々人の存在と言うものが独立的存在という理解に終始するのではなく、現実即して、「主体」的かつ「間柄」的存在であるということを和辻は強調するのである。

おわりに—和辻倫理学の「相依関係」と「甘え」とのかかわり

本論において、「間柄」を形成する個々の人が究極的には共同性のうちに位置づけられることを見てきた。では、その「間柄」を作る個々の成員をそれとして規定する全体的なるもの、すなわち個人を間柄の内に位置づく個人として現わしめる地盤としての共同体というようなものは、いかなる意味を持って把握されうるのであろうか。

それを考究するために、和辻はまず最も手近な協同体として「家族」を取りあげ考察している。彼によれば、家の全体はその成員によって成り立つが、しかしそれは単なる各成員の集合ではなく、有機的な組織として考える必要があるという。この成員個々人と全体との関係について和辻は、「そこに個々の成員をそれとして規定する全体の契機がある。個々の成員は全体が部分として現われることによって初めて個々の成員となるのである」³⁹⁾と述べる。

たとえば、家のきまりごとについては、家族という有機的全体を拠り所として、親は親として、子は子として、兄弟は兄弟として、それぞれに為すべからざることを持っている。それはこれらの成員が為すかもしれないこと、あるいは為し得ることに対する家としての守るべきふるまい方として慣習的に形成されていく。そしてこのふるまい方を守る限りにおいてそれぞれの成員が家族の

成員であり得るのである。もし家族が共有する安定した理念の範囲内で親が親として、子が子として、妻が妻として、夫が夫としてふるまわなくなれば、家族は本来の意味では崩壊する。

しかしながら、家族関係が解消した際に、かつて家族の成員であった人々が、再び他の人物と新しい家族の成員を形成することは可能である。こうしてみれば、家族の成員は、既存の成員であることをやめてもなお存在する一方で、既存の家族の全体性は成員を失うとともに存在を失ってしまう。

従って、和辻は家族の全体性をたんにひとつの有機体として考えることをも控えなければならないと指摘する。確かに家族の成員は全体を現すことにおいて成員となるにはちがいないが、その全体の現し方は、身体の部分である手が全体を構成する部分としての手であるという場合とは全然異なっていると和辻は示唆する。というのは、手は手であって手以外のものであることはできなが、家族の成員はその他の枠組みとも関わりをもち、自己のアイデンティティを形成し得るからである。例えば、「父」は父でない他の者、すなわち会社では社員、友に対しては友人、祖父に対しては子、さらには日本人、アジア人、人間という類に至るまで様々な全体の中に位置づくことになる。これらのものとして行為する時、当然、彼は父として行為しているのではない。だが、逆に言えば、家族の成員である限りにおいては、それ以外の者として行為してはならないということを意味する。こうした事情について和辻は、次のように述べている。「家族の全体性とは個々の人のさまざまな可能性を否定して一定のふるまい方に制限する力である。この制限によって人々は家族の成員となり、成員の間の存在の共同が実現される。それが人間存在における家族的共同態なのである」⁴⁰。

従って、家族的共同態は人間の存在様態であって、実態的なる一つのものなのではない。家族を一つの「全体」と見る場合にも、その全体的なる「一つのもの」があるというわけではない。さらに言うと、全体性は個人を制限する力

にほかならず、その全体的なるものはそれ自身においては存しないのである。

そうすれば、個人と全体者とは、いずれもそれ自身において存せず、ただ他者との連関においてのみ存するのである。

以上が和辻の倫理学に基づく「相依関係」の内容となる。ここで語られる人間関係をふまえれば、これまで検討してきた甘えの人間関係との相同性が予測される。では、これらの関係と甘えの関係はいかに関わるのだろうか。

甘え関係が存立するには、「甘える側」と「甘えさせる側」の両方が必要である。つまり、和辻の見解に従うならば、「甘える側」は、甘える対象に甘えさせてもらうことによってはじめて甘える側であり得ると同様に、「甘えさせる側」は、甘えさせる対象に甘えてもらうことによってはじめてこそ甘えさせる側であり得るのである。しかも、甘える側と甘えさせる側の「間柄」は、あくまでも甘える側と甘えさせる側の間に作られるのであり、一方が他方をなくして存するはずがないのである。関係をなす双方が要求される点、それに双方が相依関係にある点においては同様の視点と言える。加えて、そのような「甘え」の関係は、和辻的相依関係同様、単に個と個との並列関係でもなければ、全体に位置づく部分としての個という固定された個と全体の包摂関係でもない。個とかかわるあらゆる個や集団は個と分断できない「間柄」として、個に多様な関わりを持ち、個のアイデンティティの形成に不可欠な存在となる。そうした日本的ともいえる関係性において、これまで見てきた多様な「甘え」が成り立つものと考えられる。

引用・参考文献

和辻哲郎 『倫理学』 岩波書店 昭和四十年（改版第一刷）

註

1) 和辻哲郎 『倫理学』 岩波書店 昭和四十年（改版第一刷） 17-18 頁。

以下本書からの引用は「同」として頁数のみを記す。

2) 同 18 頁。

3) 同 21 頁。

4) 5) 同 22 頁。

6) 同 22～24 頁。

7) 8) 9) 同 52 頁。

10) 11) 同 55 頁。

12) 13) 14) 同 57 頁。

15) 16) 17) 18) 同 61 頁。

19) 同 65 頁。

20) 同 64 頁。

21) 同 65 頁。

22) 同 67 頁。

23) 24) 25) 26) 27) 同 70 頁。

28) 29) 同 74 頁。

30) 同 75 頁。

31) 32) 33) 34) 同 76 頁。

35) 36) 同 78 頁。

37) 同 81 頁。

38) 同 83 頁

39) 同 94 頁。

40) 同 95 頁。

Ethical significance of “Amae” in Tetsuro Watsuji’s ethics

Huang Ping

Lecturer, Yanshan University

Graduate School of Letters (Doctor’s Degree Program), Hiroshima University

In this paper, Watsuji’s theoretical conception of the ethics of Japanese interpersonal relationships using the notion of “Aidagara” was adopted to consider the ethical significance of Japanese relations theory. In contrast with Western conceptions of “individual-society”, “mind-body”, “person-nature”, “self-others”, Watsuji proposes that these phenomena are positioned within a unified linkage of subjects. Thus, the ethical significance of mutual human beings, based on the circumstances of joint emotional states and understanding through consciousness and concrete facts triggered by something happened around us, was found, and the “action linkage”, which is an interdependent relationship, is regarded as a feature of Japanese relations theory. Based on these perspectives, it can be understood that the relationship of “Amae” also lies within an interdependent relationship, rather than a parallel relationship. For the relationship of “Amae” to exist, both the “Amaeru side” and the “Amaesaseru side” are necessary. Both related sides are necessary, and the two sides are involved in an interdependent relationship. The relationship of “Amae”, like Watsuji’s interpersonal relationships, is not simply a parallel relationship between individuals, but also between a number of individuals as a part of the whole. Individuals have diverse relationships with other individuals, as an “Aidagara” that cannot be separated from individuals, and is indispensable for the formation of individual identities.