

「甘え」に関する言語・倫理学的研究

(要約)

広島大学大学院文学研究科
博士課程後期
学生番号：D160404
氏名：黄 萍

章立て

序章

第一部 「甘え」の言語的考察

第一章 土居健郎の「甘え」論

第一節 「察する文化」と「help yourself 文化」

第二節 土居論における文化性優位の視点に対する懐疑

第三節 「甘えの構造」と日本語の意味連関

第二章 「甘え」の言語的起源

第一節 「甘い」と「甘える」

第二節 「アマシ」と「ウマシ」と「アマナフ」

第三節 「天」と「アマ」「アメ」「ウミ」

第四節 「アマ」と「ママ」

第五節 「アマ」と「甘え」

第三章 「甘え」の語彙と心理

第一節 土居論：「甘え」の語彙と心理

第二節 八木論：「甘え」の語彙の男女別クラスター分析

第三節 八木論：「甘え」の語彙の語群分けと男女別イメージ

第四節 土居論：「甘え」の語彙の語群分けと「甘え」の心理

第五節 土居論：「甘え」の語彙の分類基準としての「甘えられる」「甘えられない」

第四章 「甘え」概念の議論と新たなコード化

第一節 木村の批判と土居の回答

第二節 加藤の議論と土居論に照らした問題点

第三節 「甘え」「甘える」「甘えさせる」に関する素朴概念のコード化

第二部 「甘え」の倫理的概念に関する考察

第一章 欲求としての愛

第一節 「自己愛」

第二節 「自己愛的甘え」とその構造

第三節 「情念の愛」と「甘え」

第二章 エロースとアガペー

- 第一節 プラトンの愛論—エロース
- 第二節 ニーグレンの愛論—エロースとアガペー
- 第三節 神の愛—アガペー
- 第四節 エロース・アガペーと「甘え」

第三章 フィリア

- 第一節 フィリアの愛とその種類
- 第二節 フィリアの愛の表徴
- 第三節 フィリアの愛と「甘え」

第四章 人間関係と孤独感

- 第一節 孤独感とは何か
- 第二節 人間関係の難しさ
- 第三節 人間関係と孤独感の先行問題
- 第四節 孤独感と「甘え」
- 第五節 まとめにかえて

第三部 「甘え」の倫理的意義

第一章 和辻哲郎の「人間」論

- 第一節 人間
- 第二節 世間
- 第三節 存在

第二章 和辻哲郎の「間柄」論

- 第一節 相依関係としての「行為的連関」
- 第二節 人間存在における個人的契機
- 第三節 人間存在における全体的契機
- 第四節 和辻倫理学の「相依関係」と「甘え」

第三章 和辻哲郎による「生の哲学」からの提案

- 第一節 「生の哲学」に関する和辻・ニーチェ論
- 第二節 「自己」と「生」をつなぐ視点—身体、権力意志、進化、超人
- 第三節 「自由」と「幼な子」

結章

引用・参考文献

初出一覧

第一部 「甘え」の言語的考察

第二章 「甘え」の言語的起源

黄萍 「「甘え」の言語的起源」『HABITUS』第21巻、2017年、43-58頁。

第四章 「甘え」概念の議論と新たなコード化

黄萍 「「甘え」「甘える」「甘えさせる」の素朴概念のコード化」比較語言文化
国際研討会 於：中国燕山大学 2018-08-25

黄萍 「「甘え」「甘える」「甘えさせる」の素朴概念のコード化」『語言文化学
刊』第5号、2018年、145-151頁。

第二部 「甘え」の倫理的概念に関する考察

第四章 人間関係と孤独感

黄萍 「人間関係と孤独感と甘え」『HABITUS』第22巻、2018年、65-82頁。

第三部 「甘え」の倫理的意義

第一章 和辻哲郎の「人間」論

第二章 和辻哲郎の「間柄」論

黄萍 「「甘え」の倫理的意義—和辻哲郎の倫理学を通して—」『HABITUS』第
23巻、2019年、67-86頁。

第三章 和辻哲郎による「生の哲学」からの提案

黄萍 「「甘え」の倫理的意義—和辻による「生の哲学」からの提案（2）—」
『HABITUS』第24巻、2020年、55-74頁。

黄萍 「「甘え」の倫理的意義—和辻による「生の哲学」からの提案—」第27回広
島大学応用倫理学プロジェクト研究センター例会於：日本広島大学2020-2-29

黄萍 「和辻 - ニーチェの「生の哲学」による土居の「甘え」論解釈—「生の意欲」
「非合理的な身体性・欲望」「純粋な子ども性」の視点から—」『ぷらくしす』第
21号、2020年、1-14頁。

はじめに

本論文は、日本人の心理や人間関係の特徴を示す概念として議論される「甘え」について、言語学や哲学・倫理学の知見をふまえ、その今日的意義を考究するものである。その際、考察の軸に据えるのが土居健郎¹（どい たけお，1920-2009）の「甘え」論である。

その土居は、日本人の心理特性を分析した『「甘え」の構造』²（1971）の著者として広く知られる。彼は、アメリカ留学中の文化体験と精神科医としての臨床経験をふまえ、「甘え」が日本人の心性と深い関係があることに気付き、「甘え」論を構築した。

土居は、「甘え」の本源的な意味を、狭義には「本来乳児が母親に密着することを求めること」³に、広義には「人間存在に本来つきものの分離の事実を否定し、分離の痛みを止揚しようとすること」⁴に見出す。しかも、その営みは、「自意識なしに自然的に行われる（傍点筆者）」⁵ものと理解された。すなわち、土居論では、乳児がもともと母親の胎内に位置づいていたときに感じた一体感を、あるいはその後の実体的な分離を心的に再結合しようとしている心の動きを、「甘え」とする。そのような「甘え」は、乳児に自然に発生し、その後も精神発達に伴って深層に位置

¹ 土居健郎（どい たけお，1920-2009）精神医学者。東京帝国大学医学部卒業。東大医学部精神科、聖路加国際病院精神科を経て、東大医学部教授、国際基督教大学教授、国立精神衛生研究所所長などを歴任、精神医学の臨床家また教育者として、精神病理学、精神分析研究の水準を飛躍的に高めることに貢献。特に日常語の分析を中心に据えた学問的業績は日本の精神医学界が誇るべき財産として評価されている（『土居健郎選集』より）。著書：『「甘え」の構造』（1971年）、『続「甘え」の構造』（2001年）、『「甘え」の雑稿』（1975年）、『表と裏』（1985年）、『「甘え」の周辺』（1987年）、『「甘え」さまざま』（1989年）、『「甘え」の思想』（1995年）、『漱石の心的世界』（1982年）、『ホイヴェルス神父のことば』（1986年）（以上弘文堂）、『土居健郎選集』（全8巻、岩波書店）（2000年）、その他専門書等多数。

² 土居健郎著『「甘え」の構造』（新装版）弘文堂、2001年。（初版）1971年。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。

³ 前掲書、105頁。

⁴ 前掲書、106頁。

⁵ 土居健郎著『続「甘え」の構造』弘文堂、2001年、106頁。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。なお、本論文中の「自意識なし」のような傍点は筆者により付けられたものである。以後、「傍点筆者」と書いて記す。

づき、成人までそして成人以後も続いていくとされる。そのことを土居は、「人間の健康な精神生活に欠くべからざる役割を果たしている」⁶と主張している。

しかし、土居の『「甘え」の構造』は広く注目されたものの、出版以降、そうした見方に対して疑義や否定的な見解も多く出された（第一部第四章参照）。批判の論点は大きく二つに分けることができ、ひとつは「甘え」の是非に関する土居の価値判断であり、いまひとつは「甘え」の言語的起源についての土居の解釈である。

まず、第一の批判は、具体的には、土居論では「甘え」の善し悪しが判明できないため、「健康的な甘え」と「病的な甘え」を区別すべきという指摘である⁷。そうした批判に対し土居は、「そのどちらにも「甘え」の一語が通用することに事の本質が透けて見える」⁸と回答している。つまり、「病的な甘え」は本源的な意味で甘えられないことによる結果として生じているというのである。そのことの問題性について土居は以下のように記述している。

現代における「心を病む者」の激増⁹は、「本当の甘え（傍点筆者）が育たない」ことに起因する¹⁰、と。そして土居は、「人間は本来幼年時代に甘えることで人間関係に組み込まれ、甘えながら信頼を学び、次いで社会で自立するに至る」¹¹と考えている。しかし、「現代の子どもたちはもはや無邪気に無心に親に甘えることができない」¹²。それがために、「人間関係の基本に信頼や安心が欠けている」¹³。しかも、この「甘えたい」という根本衝動の反動としての「甘えたくても甘えられない」という抑圧された欲求は、心の表に出せず、深層に「つのり」「潜航する」¹⁴という。それが「いろいろ悪さをする」¹⁵というわけである。土居によれば、現代人の精神的病のほとんどは、このように、「愛されたいという元来の願望が人生の

⁶ 前掲書、107頁。

⁷ 日本の社会心理学者・文化人類学者である我妻洋がNHKの「現代文明展望」と題したシンポジウムのために、土居健郎をインタビューした際の指摘。それは土居健郎の著書『「甘え」の周辺』に収められている「我妻洋との対談」という一節にあたる。

⁸ 土居健郎著『続「甘え」の構造』弘文堂、2001年、117頁。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。

⁹ 前掲書、125頁。

¹⁰ 前掲書、124頁。

¹¹ 前掲書、130頁。

¹² 前掲書、129頁。

¹³ 前掲書、125頁。

¹⁴ 前掲書、125頁。

¹⁵ 前掲書、129頁。

初期に打撃を蒙った」¹⁶ことに起因し、この「初期の外傷的経験が精神内部で加工された結果」¹⁷とされる。ここでは、「甘え」という根源的な「欲望の歪曲（傍点筆者）」こそが心のゆがみの「中心的な役割を演ずる」¹⁸とされる。

つぎに、第二の批判の対象とされる、土居による「甘え」の語源的記述について見ていこう。

土居は「甘え」の語源について、「素人の大胆な空想」¹⁹という前置きをした上で自説を展開している。彼はまず、言語学的に「甘し」が「旨し」に通じることから、「甘え」の語幹である「アマ」が「乳児語のウマウマと関係がある」²⁰と見る。さらに、土居はこの語の古代における使用について、「古代人にとって幼児と成人の区別といったような知的判断は無縁のものであった」ため、「彼らはむしろこの際言葉に盛られた感動の方を重視したのではなかろうか」と推察する²¹。

では、「アマ」に込められた感動とは何を意味するのか。土居は、それを、「乳を恋うことに示される憧憬である」²²と回答している。しかも、古代人にとってその憧憬は乳を恋う場合に限定されず、同様の憧憬を「彼らに恵みを与えるすべてのもの」²³に向けられたのではないかと土居は想像する。それゆえ、この語の究極の語源を、「甘えのアマは天のアマ、枕詞ともなったアマと同じではないか」²⁴と見るのである（一般に、枕詞としてのアマは、「天、空、高天原に関する事物や神」を示し、アマテラスという母性的な神に関連すると見られる）。そして、「アマ」の語源を「天のアマ」に見出す根拠について、土居は次のように付加的に解説する。

「古代日本人にとって天は畏るべきもの、地から隔絶したものではなく、われわれにもっぱら恵みをもたらすものであったと考えられるからである」²⁵、と。

以上のように、土居は、「甘え」を原初的には人間の自然の感情の発露（傍点筆

¹⁶ 前掲書、164頁。

¹⁷ 前掲書、164頁。

¹⁸ 前掲書、164頁。

¹⁹ 土居健郎著『「甘え」の構造』（新装版）弘文堂、2001年、102頁。（初版）1971年。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。

²⁰ 前掲書、102頁。

²¹ 前掲書、103頁。

²² 前掲書、103頁。

²³ 前掲書、103頁。

²⁴ 前掲書、103頁。

²⁵ 前掲書、103頁。

者)と見る。そうした土居の「甘え」理解は、さらに、自然の感情の表出としての身体(傍点筆者)の意義に向かう。彼は、自然の感情表出は身体そのものが自ら自然に発動する感動であると述べ、それは、善し悪しで分けるものではなく、むしろ自然として尊重されるべきものと考えられた。

前述したことをふまえるとき、土居の説く「甘え」は、乳幼児のような無邪気で無心な存在への信頼や、一般に非合理とされる身体そのものから発露する自然の感情(生の欲求)にねざすものであることが理解される。

しかし、このことは同時に、土居論批判の根拠ともされる。では、このような理論を持つ土居の「甘え」論は、学問的な意義を持たないといえるだろうか。哲学史を見れば、土居の言う「生の意欲」「非合理的な身体性・欲望」「純粋な子ども性」に注目する哲学者が存在する。それは、「生の哲学」として位置づけられるニーチェ(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)であり、その思想を日本で倫理学的考察において重要視した人物が和辻哲郎(1889-1960)である。

本研究の課題である「甘え」は、元来、日本的な心性や人間関係の内に求められたものであるため、それを倫理学の観点から吟味するには「生の哲学」を説く日本の倫理学者和辻哲郎の論稿を読み解くことが有効であるように思われる。この、「甘え」論を日本倫理学の視点から読み解き、今日的意義を提示するという研究方法こそが本論文の独自性であり、「甘え」論研究で嚆矢となるアプローチといえる²⁶。

²⁶「甘え」に関する国内外の研究としては次のものがある。

中国では、尚会鵬、李朝輝と杜勤の研究が代表として挙げられる。尚会鵬(1997)は日本で土居健郎との面会講談を通して、「甘え」理論を十分に理解した上で、「土居健郎的“娇宠”理论与日本人和日本社会(土居健郎の「甘え」理論と日本人と日本文化[筆者訳])」を『日本学刊』に発表した。彼は「文化心理としての「甘え」・「人間関係モードとしての「甘え」・「社会体制としての「甘え」」の三つの切り目から「甘え」が日本人や日本社会を観察する重要なキーワードであると指摘している。李朝輝(2006)は「言外之意与日本人的娇宠心理(言外意味と日本人の「甘え」心理)[筆者訳]」において、自己の主張や意見などをはっきりした言葉で示さなく、それ以外の意味や言外の意味を相手に頼って理解してもらう心境に「甘え」心理が働いていると論じ、言語の理解が究極において文化の理解であり、文化に制約されていると記述している。そして、杜勤(2012)は「「遠慮・察し」式的交际方式—以「甘え」的心理分析为中心(「遠慮・察し」式コミュニケーション—「甘え」の心理分析を中心に—)[筆者訳]」において、「甘え」心理が日本の「遠慮・察し」式のコミュニケーションの誕生土壌と日本人の精神意識の内奥に位置づくとした。加えて、杜は、「甘え」の漢訳についても言及している。彼によれば、尚会鵬が『中国人和日本人(中国人と日本人)[筆者訳]』においてつけた「甘え」の漢訳語である「娇宠(撒娇, 宠爱)」と盛邦和が『透视日本人(日本人を見抜く)[筆者訳]』においてつけた「娇情」という漢訳語は「甘え」の意味要素を全部反映しておらず、中国語に「甘え」に完全に対応できる語がないと指摘する。

以上のアプローチを、博士論文では具体的に次の段階を経て進めていった。まず、第一部において、土居の「甘え」論を概観した上で、「甘え」に関する言語学上の議論を整理・考察し、第二部では、「甘え」に関する倫理的概念を愛・人間関係・孤独の観点から見ていき、第三部においては、和辻哲郎の「人間論」「間柄論」「生の哲学」の観点を通して「甘え」の倫理的意義を、それぞれ考究した。これらの考察を通して、「甘え」の言語学・倫理学上の意味を明らかにし、その現代的意義を示めすことをめざした。

本論文の要約としては、「甘え」の倫理的意義を問う第三部第三章に焦点を絞って述べたい。

日本では「甘え」の構造」が刊行されて以来、主に「甘え」の定義が議論されてきた。木村敏（1972）がその代表である。それ以後は主に心理学的アプローチからの研究で、「甘え」の概念や構成要素及び人間の心身発達の視点から探求されている。こうした研究には、加藤和生（2005,2007）や稲垣実果（2005,2007）などが挙げられる。

欧米は、そもそも独立自主文化を重んじるためか、日本語の「甘え」に直接該当する単語がない。「甘え」との関連語でいえば、「**belonging**（密接な間柄）」にかかわる言及は見出せるが、本論文で取り上げた「甘え」論に直接該当するものは見出せない。

加えて、土居に代表される「甘え」論議に対して、李御寧が韓国における「甘え」要素の存在を理由に、日本文化と「甘え」論の関係を相対視することの重要性を示唆していることが確認できる。彼は『「縮み」志向の日本人』（講談社、2007）において、日本語の「甘え」に対応できる韓国語が多数存在することを指摘し、「甘え」という感性自体が日本独特でないと反論している。

ただし、李の主張は土居や和辻が展開する日本的な主客一元的關係論をふまえておらず、日本的な「甘え」の本質を理解するに及んでいないものと判断される。

以上の先行研究に総じていえることは、これらの研究は主に心理学の視点からの「甘え」論への言及であり、本論文がとる言語学や倫理的な観点から「甘え」を総合的に考究するアプローチは本研究が嚆矢である。

「甘え」の倫理的意義

一和辻による「生の哲学」からの提案

第一節 「生の哲学」に関する和辻・ニーチェ論

本稿で対象とする『ニーチェ研究』²⁷は和辻哲郎のニーチェ論である。これは和辻の哲学者としての出発点を成す書物であり、また日本における初めてのまとまったニーチェの研究書として知られている。和辻の『ニーチェ研究』は、その「自序」に示されるように、ニーチェの『権力意志』の目次と重ねた章構成がとられる。ニーチェは生前その哲学を体系化しようとはしなかったが、和辻は「少なくともそれを整理しようとし」²⁸、「またそれは整理せられべきものである」²⁹と考えている。ただし、このような他者を介した整理のため、ニーチェの輝いた光彩陸離な言説は少なからずその味を損じられるおそれがあるが、ニーチェの根本思想を理解しようとする以上、それはやむをえないことである³⁰と和辻は言い添えている。つまり、もしニーチェの言説を「テキスト」とすれば、和辻のニーチェ解釈はその「テキスト」に対する和辻自身の理解であるといえる。このように考えれば、和辻のニーチェ研究はニーチェの言説であるとともに和辻自身の考えも織り込まれているわけである。結局、和辻のニーチェ研究は和辻自身とニーチェの哲学が一つに融合していると考えられることもできる。これについては、「自序」における和辻の以下の叙述をもって検証できる。

「ありの儘のニーチェに觸れようとする人は、ニーチェに直接打突かつて行くより外に道はない。この研究に現はれたニーチェは厳密に自分のニーチェである。自分はニーチェによりニーチェを通じて自己を表現しようとした」³¹。この記述は、ニーチェ思想を介した和辻思想の表明を意味する。繰り返すが、それゆえ、『ニイ

²⁷ 和辻哲郎『ニーチェ研究』筑摩書房、1942年。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。『ニーチェ研究』の初版は1913年に株式会社内田老鶴圃によって出版されたが、本論文が参考使用したのは1942年に筑摩書房によって出版された第三版である。なお、和辻哲郎の著作『ニーチェ研究』のタイトルや本文からの引用のみ「ニーチェ」という表記を取り、それ以外は一般的な表記「ニーチェ」を用いた。「ニーチェ」という表記のみならず、『ニーチェ研究』からの一切の引用はその原文表記のままに採用し、またその他の著作からの引用もそのようにすることとした。

²⁸ 前掲書、2頁。

²⁹ 前掲書、2頁。

³⁰ 前掲書の「自序」の2頁参照。

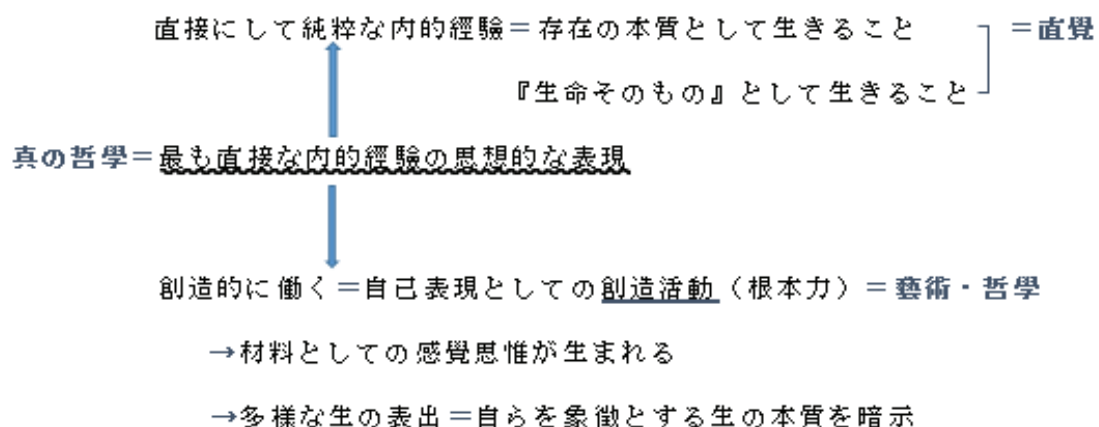
³¹ 前掲書、3頁。

『ニーチェ研究』は単なるニーチェが自己を表現している所に関する整理ではなく、同時に和辻が自己を表現しようとしているものといえる。要するに、「真実のニーチェ」を捉えようとしてニーチェの哲学を和辻流に解釈した書物が『ニーチェ研究』といえることができる。言い換えれば、『ニーチェ研究』での和辻はニーチェ哲学の含まれている哲学観をニーチェと共有しながら、それを前提としてニーチェ哲学を解釈する立場に立っている。したがって、この『ニーチェ研究』によって日本の倫理学者和辻の目を通したニーチェ哲学が読み解かれるだろうと思われる。

ニーチェと和辻における「生の哲学」を把握するには、その関係をうかがい知ることのできる『ニーチェ研究』の本論第一の冒頭の記述が有効である。

真の哲学は単に概念の堆積や整齊ではなく、最も直接的な内的経験の思想的な表現なのである。直接にして純粋な内的経験とは、存在の本質として生きることを意味する。... (中略) ...直接的な内的経験をもし直覚と呼ぶならば、この直覚は「生命そのもの」として生きることなのである。もとより「宇宙生命」は不断の創造であるから、直接的な内的経験もまた創造的に活らく。自己表現はこの創造活動である。藝術や哲学は皆こゝから生れる。ところでその材料となつてゐる感覚思惟などもまた同じく根本力の創造活動から生れたものである故に、複雑多様に生を彩つてゐるが、それ自らは象徴として生の本質を暗示してゐるに過ぎない。³²

上のことを図式に纏めていくと以下のようなものである。



³² 前掲書、37頁。

和辻はまず「真の哲学」を「最も直接的な内的経験の思想的な表現」と規定している。その上で、和辻は、この「直接にして純粋な内的経験」とは、「存在の本質として生きること」「生命そのもの」として生きることとし、そのことを「直覚」の営みと重ね見ている。一般に「直覚」とは、悟性的な思惟を超えて事象の本質を把握する高次の認識能力と考えられる。だが、ここで和辻が「直覚」と言う場合は、単なる真理認識や価値判断を担う能力というよりも、自己と普遍（実在）とが即応する認識体験のことが意味される（ベルクソンなど）³³。

しかも、この直覚としての「直の内的経験」は、自己の固執した見方を常に更新し、「創造的に働く」ものと考えられた。そうした営みの最たるものが、自己表現としての創造活動である「芸術」や「哲学」であるという。この普遍世界と現象世界をつなぐ「多様な生の表出」の営みこそが、自らを象徴とする生の本質を暗示しているとされる。

すなわち、ここで語られる和辻の直覚は、ニーチェ同様、固定した物の見方や現象の表層的な事実記述を超え、「存在や生の本質」にまで及ぶ認識体験をさすものと理解できる。以下、ひきつづき和辻のニーチェ理解を通して、和辻の考える「生の哲学」の内実をみていこう。

前述したように、和辻は「真の哲学」へのアプローチの手段を「直接的な内的経験」としての「直覚」に見、それは、「生命そのものとして生きること」であるとした。その意味で、「真の哲学」は「単に概念の堆積や整齐」ではない、と強く主張する³⁴。概念というものはただ符号であり、その指そうとするものは常に変化し流動している。つまり、「実在」は刻々として流動し融合しているため、符号である概念でもって、「直覚」内容を表現することはできないという。そして、その「直覚」内容を概念化しようとするような体系哲学は「実在」に逆らったもので真の哲学ではないと裁断するのである。

和辻にとって「哲学」は、その「實在に即したのものとしてのみ真の意義をもつ」³⁵と考えられた。この意味で言えば、ニーチェの哲学は「人生を束縛し固定せしむるのではなく、生の流転を擁護しながら益々人生を強烈ならしめる」³⁶ものと見られ、真の哲学であると和辻に理解された。

³³ 他に、感情的道徳説を説く功利主義の情緒的直覚説やヘルバルトの美的直覚説がある。

³⁴ 和辻哲郎『ニーチェ研究』筑摩書房、1942年、37頁。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。

³⁵ 前掲書、38頁。

³⁶ 前掲書、38頁。

このように和辻のニーチェ理解によれば、ニーチェの哲学は概念の論理的整齊というよりむしろ直接なる内的経験の表出であるとされる。では、一般に支持される論理について、和辻はその欠陥をどのような点に見ていたのであろうか。

和辻によれば、「論理は「同一にする」「同一に見る」といふ根本的傾向、即ち力の同化合物の活動が、多様な現実に伴ひ種々に展開したもの」³⁷であり、「論理は眞實を知ろうとする意志より出たものではなく、この「同一にしよう」とする傾向から出た」³⁸であるとされる。つまり、かれは、現実には「差違」や「雑多」や「混沌」があるにもかかわらず、論理主義が同一律を根本原理に置き、同一化や一般化の上に世界を築き上げたことに批判のまなざしを向けるのである³⁹。

このような見方に立ち、和辻は、論理主義が、われわれの概念や思惟を抽象化・客観化しようとするのみであって、実在そのものを「そのまま」を知ろうとするのではないと批判し、実在の解釈に向かう「生の哲学」の意義を主張するのである。その和辻が描く「生の哲学」モデルがニーチェの思想であり、ニーチェにとっては、論理や理性は流転する生の単なる道具であり一時的な象徴とされた。そこでは、「概念より概念を引き出し、結論の上に結論を、判断の上に判断を重ねる」⁴⁰方法は認められない。和辻やニーチェの場合、論理主義は、「静止不変にして永久に同一なる實在」にとって「論理の假構」を示すにとどまり、「形式に表はすことの出来ない流動の世界を單化し解釋して、生に有用なだけの凝固した形式の世界に造り更へたものである」⁴¹と非難される。

このような批判に立ち、和辻・ニーチェ論では、論理主義的な認識の限界を超えて、「生」がもつ統一力の有効性を主張する。そのことを和辻は次のように解説する。

直接的な内的経験は、「認識能力によって掴まるゝものではなく、反って認識能力の根本原理となつてゐる強い統一力である」⁴²。われわれが「知識の拘束を脱して純粹にこの統一力として生きる時、生は即ち感動であり、認識の形式を絶した認識である」⁴³と。

³⁷ 前掲書、72頁。

³⁸ 前掲書、73頁。

³⁹ 前掲書、73頁。

⁴⁰ 前掲書、39頁。

⁴¹ 前掲書、76頁。

⁴² 前掲書、40頁。

⁴³ 前掲書、40頁。

このように和辻論にみるニーチェは、科学的知識の束縛を斥け、直接にして純粋な生を立脚地として認識能力を見ている。ニーチェにとって「人の知能」⁴⁴は、「人の本質たる生が不斷の創造をなすに當つての一つの手段である。それは生の統一力を強大ならしめるために、多様にして豊富な生の活動を整理し、特殊な解釋の世界を造り上げる」⁴⁵とされる。しかし、その生と認識について、そこでは、「人の認識能力は決して生の深味に突入し得るものでなく、逆に生の深味から萌え出でたものなのである」⁴⁶と解説が加えられる。つまり、和辻の言うニーチェ論にとっては、生の本質は「人の根本動力本能活動として吾人の内にあり、意識以上の感動として意識を動かしてある」⁴⁷と理解される。この本能は「特殊な解釋に汚されない純粋な生の活動であって、吾人の内に具體的な統一力として活らき、また知力よりは幾倍か鋭利な直覺として現はれる」⁴⁸という。ここにおいて、「直覺」は、単なる認識能力をさすのではなく、「生の純粋な充実」「生命の強大」を意味し、「人の本質である力」とは、「主客の對立を絶したる「感動」そのもの」を指し示すのである⁴⁹。

以上の観点に従うならば、逆に、知力の堆積によって生を拘束される人や、知力が生のためにあると事実を転覆した形で見るとともにその直覺もまたなんらの力を持っていないことになる。その反対に、あらゆる知識や言語や思想などの支配力を脱して「自己」としてあり、その自己が強烈なる生の燃焼である場合、直覺は最も旺盛となる。そして、和辻は、「ニーチェ自らもかくの如き直覺によって生の本質を深く強く體現したのであった」⁵⁰と語る。では、和辻・ニーチェ論にとって自己と世界を内奥から突き動かす「力」とは一体どのように描かれるのだろうか。

和辻は、ニーチェが自ら生き直接に経験した世界は「流動する「力」」である、と見ている⁵¹。それは、「單一でもなければ全體でもなく唯強烈な「統一力」とし

⁴⁴ 前掲書、41頁。

⁴⁵ 前掲書、41頁。

⁴⁶ 前掲書、41頁。

⁴⁷ 前掲書、41頁。

⁴⁸ 前掲書、41頁。

⁴⁹ 前掲書、41頁。

⁵⁰ 前掲書、42頁。

⁵¹ 前掲書、45頁。

て活らいてゐる」という⁵²。ニーチェは最初にこの「力」について、「欲動」と呼び、その後「力感」「力感の欲求」「権力意識」、さらに「権力の愛」「権力への努力」などと称したが、『ツァラトストラはこう言った』⁵³に至って「権力意志」と表現を確定した⁵⁴。この「力」は物理学に言う力もしくはエネルギーでも力の作用でもなく、「内的意志」⁵⁵そのものを指した。そして、ニーチェはこの「内的意志」を「権力意志」と呼び、彼の内的経験を表現するのに用いたとされる。

その「権力意志」とはニーチェによれば、「生々発動して絶ゆることなき活動」であり、「権力を表示せんとする不斷の欲求」とされる⁵⁶。ニーチェがいろいろな言葉を考慮した上で最後に「意志」という語を確定したのは、和辻によれば、「内より沸き出づる」⁵⁷というニュアンスを表すためであった。「精神」という語を用いていないのは、意志が持つ内奥からの志向性に普遍へと至る萌芽（Keim）を見るからである。また、「権力」という語は、それによって「力」に戦闘と征服との性質のあることを表すために用いられたという。要するに、ニーチェの言う「権力意志」は生きた力、生命の力、自らはたらく力であるとともに、また成長し征服し創造する力であるといえる。

このように、ニーチェは論理や理性・知性を斥け、直接なる内的経験、即ち直覚を力説し、さらに権力意志でもってそれを表現しようとしたのである。要するに、ニーチェの哲学は最も直接的な内的経験の思想的表現であるといえる。それは純粋な生の自己表現であり、権力意志の創造活動である。その生への意志は自ら働きつつある力であり、生命そのものとなる。ニーチェの言う「自己」は即ちこの権力意志そのものと重なりをもつ。「権力意志は現前の生としてその刻々たる創造を續けてゐる」⁵⁸。しかし、逆に、創造の道具として造られた論理的悟性的な認識に従い、「圖式的凝固的な傾向の過多なる堆積」が進めば、「生の創造的活動」が阻止されることになる⁵⁹。言語や思想や道徳などは「生に必須なものであるが、一度生を

⁵² 前掲書、45頁。

⁵³ ニーチェ著、氷上英広訳『ツァラトストラはこう言った（上）』岩波書店、1995年。（初版）岩波書店、1967年。

⁵⁴ 和辻哲郎『ニーチェ研究』筑摩書房、1942年、45頁。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。

⁵⁵ 前掲書、45頁。

⁵⁶ 前掲書、45頁。

⁵⁷ 前掲書、45頁。

⁵⁸ 前掲書、49頁。

⁵⁹ 前掲書、49頁。

規定しようとする傾向が生じた場合は常に害悪である。現代生活はこの害悪を最も深く受けてゐる」⁶⁰と和辻は見ている。「人は本来の生を離れて虚偽の生に没入してゐるのである」⁶¹。ニーチェは「すべて最も完全なるもの最も自由なるものは現前の生を通じて活らいてゐるのだ。たゞ人がこの切實な生に遠ざかつてゐるのだ」と指摘し、「本来の生に歸れ、さうして創造に努めろ」と唱える⁶²。

以上、ここまで和辻による『ニイチェ研究』に従って解説してきたが、再度確認・注意しておきたいことがある。それは、本書のニーチェの文章に引用符がないために、和辻自身の地の文章とニーチェの文章とが区別できないことである。それは、多分、和辻自身とニーチェが基本的な哲学観を共有しており、和辻がニーチェにできる限り接近しつつその思想を追体験し、ニーチェの思想をなぞるかのようにニーチェに成り代わって叙述をしていることに起因するものと思われる。このことは、ニーチェ論への追思考と解釈の作業について、和辻自身が、「自分はニイチェによりニイチェを通じて自己を表現しようとした」⁶³と語っていることから確認できる。この追体験としての解釈作業こそが、和辻にとって「真の哲学」の営みであり、自己という生の深みから発する表現であったと思われる。したがって、ニーチェと共通の地盤に立ってニーチェ解釈を自己表現として遂行するという意図をもって書かれた和辻の『ニイチェ研究』は、オリジナルはニーチェの生の哲学であるにもかかわらず、本書の表現は限りなく和辻自身の生の哲学でもあるといえる。

本節において、和辻・ニーチェ論を「生の哲学」との連関の内に見てきた。次節においては、その「生の哲学」にかかわる「自己」と「生」について、ニーチェの「身体」「権力意志」「進化」「超人」という見方のもとに詳細に見ていく。

第二節 「自己」と「生」をつなぐ視点

一 身体、権力意志、進化、超人

「自己」と「生」を考えるに当たり、和辻は次の問いを立てる。「人とは何であるか」⁶⁴。

この問題に対して、ニーチェは心霊を斥けて身体の尊重を説いている。彼は人の真奥の秘密は人の身体の内にあると言う。「身體に於いては、有機的な變化の最も遠い過去も最も近い過去も、すべて融合渾和して生々たる具體的活動をなしつゝあ

⁶⁰ 前掲書、49頁。

⁶¹ 前掲書、49頁。

⁶² 前掲書、49-50頁。

⁶³ 前掲書、3頁。

⁶⁴ 前掲書、149頁。

る。また、身體を通じて身體を超え身體より出でて、聞くこともできず見ることもできない神秘的な流れが流れてゐる」⁶⁵。彼は身体のこのような生々たる活動を権力意志の活動と見ている。身体は種々の性質に現れた権力意志の集合体であると同時に、また一つの権力意志の活動である。「支配しようとする力は多くの力を征服して自己の内に隷屬せしめ、常に新しい創造に努めてゐる。こゝに征服せられた力は、然し、その特質を失つたのではないから、他の多くの力と對立し、またより低き力を支配し、それ自らの活動を續けてゐる。これらの多種多様な力が諧調音の如く相融合し、一つの方向に進んで行く處に、身體がある」⁶⁶。このように様々なレベルで内より湧き出で、不断に創造する力が身体にあるとニーチェは言う。しかし、その「力を除外して身體を考へるならば、身體は單に殻に過ぎない」⁶⁷。したがって、ニーチェの言う身体は、ただ直接に自ら生きることによつてのみ触れられるものなのである。

認識に現れた身体はその象徴に過ぎない。象徴をいくら精微に解剖したところで、何物も掴むことができないのである。したがって、「身體として現はれた権力意志は、知能によつては明らかにされない。この複雑な動的關係を掴み得るものは唯直覺である」⁶⁸とニーチェは主張している。

要するに、人の生は「吾人の知識を以て掴むことの出来ない権力意志の活動としてある」⁶⁹。知識は生そのものに触れる権能を持つものではない。生に触れようとしても、そこにはただ抽象単化された図式が出来上がるだけである。それゆえ、「生をその儘の活動に於いて直接に掴むには、自ら祕密に充ちた深い生の内部に立ち入り、そこで純粹に生きなければならぬ」⁷⁰。

さらに、和辻は次の問いを立て「生の意義」の所在を考究する。「人が何のために存在し、何のために活動するか」⁷¹。

⁶⁵ 前掲書、150頁。

⁶⁶ 前掲書、151頁。

⁶⁷ 前掲書、151頁。

⁶⁸ 前掲書、152頁。

⁶⁹ 前掲書、158頁。

⁷⁰ 前掲書、158頁。

⁷¹ 前掲書、158頁。

和辻は、ニーチェがその問いに対して、「権力意志」の視点から生の意義獲得のプロセスとその真の所在について回答しているという。和辻の説明に沿って記述してみよう。

まず、ニーチェは人を限定しつつあった諸種の信念（例えば、意識、観念、価値など）から離れなければならないと言う。ニーチェはそれらをすべて仮構とし、人としてはたらく権力意志の記号符号とする。それらの記号の奥には常に権力意志の絶え間なき征服と創造とがあるため、人は「～のため」という手段的生き方ではなく、その内奥にある自らの意志の活動の内に生きなければならない。そのことを示すニーチェの次の言葉を和辻は引用する。「何事も人のために爲されるのではなくして、自ら向上し強大とならうとする活動そのものなのである。人類のため社会のための活動ではなくして、自ら成長しようとする活動である」⁷²。このことから、「生」が、外的な功利性に基づくべきでなく、自己の内奥の権力意志に沿う生き方が支持されることが分かる。

さらに、和辻は、「人が何のために生きるか」⁷³という生の目的について問いを進める。

この問いに対するニーチェの回答を先取りするならば、我々の生の目的は、「進化」であり、それは「超人」となることである。ただ、そうした「進化の内実」を理解するために、我々はニーチェによる「権力意志」や「個と全体の関係性」についてまず把握する必要がある。

ニーチェは、「進化」する人の本質を、「征服と創造との努力」⁷⁴と表現する。その上で、我々を内奥から突き動かす「権力意志」について、「個と全体」の関係から説明する。

ニーチェはまず「なぜ権力意志は人という個體として活動するのか」について述べている。「権力意志にあっては、個體は全體であり、全體は個體である。即ち、全體としての権力意志が或る特殊の力として活動するのが個體である。特殊と云つても、全體に対しての部分ではない。権力意志は自ら限りなき特殊の力に分れ、また自らその統一に活らく」⁷⁵。いかに小さな特殊の力であっても、権力意志の全体であり、いかに巨大な渾一の力であっても、権力意志の一つの特質である。このような動的な関係は「征服と創造との努力」としてのみある。そして、「権力意志と

⁷² 前掲書、159頁。

⁷³ 前掲書、160頁。

⁷⁴ 前掲書、160頁。

⁷⁵ 前掲書、160頁。

しての個體は、如何に強大となつても常に對立するものを要する」⁷⁶とニーチェは主張している。というのは、征服と創造のためには征服される創造の材料となるものが必要だからである。「もし征服と創造との活動が不可能となれば、そこにはもう何も存しない。それゆえ人としての個體は無意味でない。そこに征服と創造とが絶えず行はれればそれで好いのである」⁷⁷。ニーチェは、そうした對立するものに対する個體の征服・創造の活動を「進化」と言う。

以上のように、ニーチェによれば、「進化」は絶えず行われる征服と創造とされる。征服は多くの個體を合体し奴隷とし、創造は新しい個體を生産していく。これが人の本質としての「進化」の内実である。すなわち、人は不斷の征服に不斷の創造を重ねる努力によって向上し強大化していくのである。しかし、その「進化」は、ニーチェによれば人類のためにあるのではなく、社会のために必要とされるのではない。「進化」は「権力意志」の活動それ自身であるから、「人の進化」は「人の最も内的な力の、征服、成長、創造等に於ける純粹にして強烈な活動にある」⁷⁸のである。つまり、人の「進化」は絶えることなく成長する生の充実であるとニーチェは言う。

しかし、知識の凝固的傾向はともすればその流動を阻止しようとする。「権力意志」の薄弱な人にあつては、内より湧き出て働いている生の力が、外より束縛する知識のために完全に阻止されている。ニーチェはこのような凝固する人には「進化」はなく、「人の進化はかゝる凝固に煩はされない場合にのみ可能である」⁷⁹と言う。生の力、生としてはたらきつつある「権力意志」は、人の内的な力であると共にまた外的な力であり、人の眞の自己なのである。ここでは、人にかかわっている内的なものも外的なものも、一切眞の自己にかかっているとされる。

要するに、ニーチェの言う「進化」は全く内面的なものであり、知識的凝固を一切洗い去ったところにあるのであつて、内的な力を省き去ったところにはあり得ない。「自己は世界の本質であり、また個人の本質である」⁸⁰と言う如く、永久の生成進行すなわちあらゆる「権力意志」の活動はすべて自己においてはじめて結晶を成すものである。つまり、眞の個人は、凝固した思想に煩わされることなく、赤裸々に自己を展開できるものであるとニーチェは強調したのである。

⁷⁶ 前掲書、161頁。

⁷⁷ 前掲書、161頁。

⁷⁸ 前掲書、162頁。

⁷⁹ 前掲書、163頁。

⁸⁰ 前掲書、165頁。

そして、さらに一步進めて、「人の進化」は、「最も内面的に、眞の自由を生き行く人—超人—としてのみあり得る。即ち、まったく獨特な、最も個性的な「生の形式」—超人—としてのみあり得る」⁸¹とニーチェは説いている。ニーチェによれば、生を凝固せしめようとするあらゆる束縛を大胆に押し退け得るだけの強烈な生がなければ、そして、一挙にして自由に帰る力強い飛躍がなければ、「超人」は現れないとされる。ニーチェの言う「超人」は人の解放、「権力意志」としての自由な進化を指し示すものといえる。

以上のように、ニーチェは人の本質が「身体」を通して働きつつある「権力意志」にあることを説き、「進化」の事実をそこに認め、眞の自由を生き行く「超人」に求めている。

第三節 「自由」と「幼な子」

ニーチェ論によれば、前節で説明したように、内奥の権力意志に従い自己超克を果たした人は「超人」になり、「自由」な人となる。ニーチェは「自由」こそが人生の理想価値の最高状態であるという。

ただし、ニーチェの言う「自由」は選択意志としての「意志の自由」や認識論的自由（ライブニッツら）を意味しない。ニーチェが唱えている「自由」は、実存主義的な生命存在の自由といえ、権力意志に基づいた「自由精神」「自由状態」「自由行動」にかかわる実存の内に成立する。

この「自由精神」は、自明の眞実を常に疑い、人間が無意識的に信じ込む理論の前提を常に破壊する精神でもある。それは、ニーチェによればディオニュソスの歓喜、抵抗に打ち克つ喜び、真夜中の時計、ツァラトウストラのワルツであると喩えられる。「自由行動」は偉大な創造と破壊であり、大いなる肯定となる。そこでは絶え間ない自己超克を通して生の意義が追求され、人生の苦悩や虚無を引き受けつつ超えていく存在論的な変容が想定される。以下、ニーチェの『ツァラトウストラはこう言った』の記述に従って、変化の内実を描いてみよう。

ニーチェによれば、この種の変容は「覚醒」「孤独」「夢幻」「酔飲」の四つの側面で現れ、「駱駝」「獅子」「幼な子」へと高まる精神の三変化として具現化される。

「覚醒」は懐疑と批判を意味し、「孤独」は審美と超越を指し示す。「夢幻」は世界に対する実践的美的体験を意味し、「酔飲」は芸術化における世界そのものに対する投入を表徴する。つまり、「覚醒」「孤独」「夢幻」「酔飲」はニーチェの自由論を形成する象徴概念といえる。そして、このカルテットをアンサンブルする人こそが「自由な人間」なのである。「自由な人間」は結果ではなく、プロセスで

⁸¹ 前掲書、166頁。

あり、彼は常に自己超克への道を歩いている。ニーチェは、この「自由な人間」への道のりを、以下のように、「駱駝」「獅子」「幼な子」の三段階にわたる精神の変容として描き出す。

「畏敬の念をそなえた、たくましく、辛抱づよい精神にとっては、多くの重いものがある。その精神のたくましが、重いものを、もっとも重いものをと求めるのである」⁸²。

ニーチェはこの辛抱づよい精神を「駱駝」に喩える。「駱駝」は重く苦しいものを身に引き受ける動物である。しかし、「駱駝」は、批判も創造もできず、ただ荷物を背負うことしかできない。だが、精神は次の段階に向かい得る。ニーチェはその段階を次のように語る。

「もっとも荒涼たる砂漠の中で第二の変化がおこる。ここで精神は獅子となる。精神は自由をわがものにして、おのれの求めた砂漠における支配者になろうとする」⁸³。

「獅子」は否定精神であり、狂気と破壊を意味する。「獅子」は新しい価値そのものを創造することはできないが、新たな創造のための自由を手に入れるには既存の価値を破壊するこの獅子の力が求められる。そのことをニーチェは次のように述べる。

「自由を手に入れ、成すべしという義務にさえ、神聖な否定をあたえてすること、わが兄弟たちよ、このためには獅子が必要なのだ」⁸⁴。「精神はかつては「汝なすべし」を自分のもっとも神聖なものとして愛した。いま精神はこの最も神聖なものも、妄想と恣意の産物にすぎぬと見ざるをえない。こうしてかれはその愛していたものからの自由を奪取するにいたる。この奪取のために、獅子が必要なのである」⁸⁵、と。

この「獅子」の段階において、我々は新しい価値を創造することはできないが、新しい価値を築くための権利を獲得することができるのである。そして、この段階を経て、最後に「自由」に向けた変容が語られる。

それをニーチェは、「幼な子」への変化として描き出す。では、なぜ既存の一切のとらわれを破壊し奪取する獅子が、さらに「幼な子」にならなければならないのだろうか。この問いに対して、ニーチェは次のように答えている。

⁸² ニーチェ著、氷上英広訳『ツァラトストラはこう言った(上)』岩波書店、1995年、37頁。
(初版)岩波書店、1967年。以後、同書からの引用は脚注に「前掲書」と書いて、頁数のみ記す。

⁸³ 前掲書、38頁。

⁸⁴ 前掲書、39頁。

⁸⁵ 前掲書、40頁。

「幼な子は無垢である。忘却である。そしてひとつの新しいはじまりである。ひとつの遊戯である。ひとつの自力で回転する車輪。ひとつの第一運動。ひとつの聖なる肯定である。そうだ、創造の遊戯のためには、わが兄弟たちよ、聖なる肯定が必要なのだ。ここに精神は自分の意志を意志する。世界を失っていた者は自分の世界を獲得する」⁸⁶。

すなわち、ニーチェが最も危惧する「生に対する形式的な外からの縛り（とらわれ）」を破壊・燃焼し尽くした先に、一切の主知主義的要素をもたない根源存在として立つ純粋無垢な「幼な子」が想定されたのである。そして、そこに至り、真の「自由」な創造が可能となると見るのである。この「幼な子」は、ニーチェにとって、人間の生命の真の創造と回帰であり、自由な人生の最高状態に位置づけられた。

では、最後に、和辻・ニーチェ論における「生の哲学」が、土居の「甘え」論が基礎に置く「生の意欲」「非合理的な身体性・欲望」「純粋な子ども性」といかに関連するののかについて言及してみたい。

⁸⁶ 前掲書、40頁。

おわりに―「生の哲学」と「甘え」

和辻・ニーチェ論において「生」はいかなるものと理解されていたか。

本稿の考察によれば、「生」は、直接にして純粋な内的経験となるとき初めて、真に創造的なものとなると考えられた。それは、現象の表層的な概念記述に終始するものではなく、存在の本質として生きることであり、生命そのものとして生きることとされた。実在は流動しつつ融合するため、概念に基づく論理主義では、その真相に到達できない。和辻・ニーチェ両者にとって、生の深みに位置づく実在とかわる術は、意識を超えて感動として意識を動かしている根本動力としての本能に委ねられる。それは、「純粋な生の活動」であり、我々の内にある具体的な統一力であり、それを彼らは「直覚」と呼んだ。ここでは、現象を深い目で洞察・解釈する「直覚」こそが、実在の理解に求められた。

加えて、和辻・ニーチェ論では、生の目的を「進化」ととらえ、我々の「生」の本質が創造的な自己超克にあると考えられた。その自己超克は、我々を内奥から突き動かす、個（特殊）と全体（普遍）を即応的に貫く「権力意志」によって遂行される。しかも、その「権力意志」としての力は、理性や知性ではなく、まさに意志と直結する我々の身体を通してほとぼしり出すと考えられた。生をその動的な活動において、その深みを直接に具体的にとらえるためには、身体の次元から発せられる声（直覚）に依拠する必要があるという。そして、我々を規定する外的なとわれを根源的な実在の声に従い破壊し超克する先に、人間進化の理想としての「自由」や「超人」をニーチェは見るのであった。

そして本稿で最後に取り上げたニーチェによる「精神の三変容」は、まさにそうした真の自由を体現する「超人」へと至る実存的変容の道筋であった。それは、無意識にまで浸透する形式化された権威に盲目的に従う心（駱駝）を破壊し尽くし（獅子）、その先に見出される対象知を越えた純粋な境位（幼な子）へ向けた変容として描かれる。

以上の和辻・ニーチェ論をふり返るならば、土居の「甘え」論が根柢に据える「生の意欲」「非合理的な身体性・欲望」「純粋な子ども性」の見方は和辻・ニーチェ的な「生の哲学（解釈学）」との親和性を示し、理論として十分検討に値するものと理解できる。土居の描く「甘え」は、直接的な乳児の母への存在信頼に加え、身体や意欲を通した大いなる実在への帰還・一体化をも視野に入れる。そのような根源的な生の実存的欲求が満たされず、絆が断ち切られ、知性の肥大化によって、知・情・意、心身が分離を来すとき、生命に力強さが失われ心身に不安定さがもたらされる。

「はじめに」で取り上げた、相手に対して素直に、上手に甘えられないことによる「生」の不安もまたこうした文脈において考察可能である。そこでは、孤立した知性的な個（自他関係の希薄化）を超えた、和辻の言う「人と人との間柄」としての

実践的行為連関が求められるだろう⁸⁷。

⁸⁷ 和辻によれば、人間とは、「世の中」であるとともにその中における「人」でもあるという。すなわち、人は個体的であるとともにまた社会的でもあるところのものであり、このような二重性格を有している。和辻にとって人間は、あくまでも「主体的な共同存在」で、「人と人との間柄」として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。個—社会、心—肉体、人—自然、自己—他者を分断的にみる多くの西洋的思想に対して、和辻論では、それらは主体の統一的連関の内に位置づけられる。そこでは、意識を介した共同感情・共同把持の事態や、全体性を契機とする具体的な事実に立脚した人間相互の倫理的意義が見出され、自立した相依関係としての「行為的連関」が日本の関係論の特徴とされる。こうした見方に立つとき、「甘え」の関係もまた、単なる並列的な関係性を超えて相依的關係の内に位置づることが理解されるだろう。和辻の以上の見解に従うならば、「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、「甘え」が成り立つものと考えられる。以上の考察については、拙論『『甘え』の倫理的意義—和辻哲郎の倫理学を通して』『HABITUS』23号に詳しく述べている。