

和辻倫理学における「人間の学」概念について*

林 美 茂

近年中国学界における日本哲学の研究者の増加に伴って、和辻哲郎(1889-1960)の名もより多く知られるようになり、彼の『風土』(漢訳世界名著、商務印書館、2006)は数少ない漢訳された日本学者の名著のひとつに数えられる。和辻は、大正から昭和にかけての最も重要な哲学者の一人として、日本文化史や思想史において多く業績を残した。なかでも「倫理学」は有名で、日本及び西洋の学界では「和辻倫理学」、「日本における倫理学」¹⁾と呼ばれている。この名声は1931年の『倫理学』、1935年の『人間の学としての倫理学』、及び1937年から1949年の12年間をかけて完成した『倫理学』(上、中、下)等の重要文献に由来する。これらの著作では、「間柄」(関係、ドイツ語 *Verhältnis*) という独特な倫理学の中心概念が提唱されている。和辻は「倫理学とは人間関係・従って人間の共同態の根柢たる秩序・道理を明らかにしようとする学問である」²⁾と述べている。ここでいう「人間関係」「人類の共同態」は、「間柄」概念が包摂する倫理学の内容を具体化したものである³⁾。和辻の言葉によれば、「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いている。それがまさに倫理である」⁴⁾。ここでいう「運動」は個と全体の運動を指し、それは「間柄を作るためのふるまい方として」機能する。つまり彼にとって「間柄」とは、人間の倫理行為において欠くことのできない根本の契機なのである。

まさに「間柄」概念の和辻倫理学における重要さの為、学界においてはこの概念に対する解釈に重きが置かれることが多い一方、「間柄」概念を確立せしめる「人間」という概念の前提的な意義についての研究は少なく⁵⁾、更には多くの学者が「人間」概念に対して一面的な誤解を持つに至っている⁶⁾。中国において和辻の「人間の学」という語に対する翻訳はまだ定まっていない。代表的な訳語には「人学」、「人際学」(人際学)があるが、これらの訳では「人間の学」の全ての内容を包含し得ない。また日本においては、多くの学者が「人間の学」と「間柄学」を同一視しており、「人間の学」の中に保たれている「人」の個的存在の意義を見失ってしまっている。こうした二つの誤解はどちらも人々の「人間」理解における偏りと関係している。和辻倫理学における「人間の学」の「人間」の意義を正確に捉えたとき、和辻の「人間の学」が中国語の「人学」や「人際学」等に翻訳できないだけでなく、日本の学者のいう「間柄学」とも同一視できないことが明らかになる。「人間の学」と

いう概念は、和辻が母国語である日本語を以て哲学をし、母国語による哲学を探究した過程において提唱した、西洋、とりわけ、近代以降の人間の個的存在を過度に強調する自由意識における倫理学とは一線を画す、和辻倫理学の基礎的概念なのだ⁷⁾。

一、中国及び日本に於ける「人間の学」概念に対する理解

中国における和辻哲学の研究文献を調べてみると、「人間の学」に関する翻訳には大体以下の4つ、人学・人際学・世間学・人学がある。「人学」の翻訳をあてた代表的学者には卞崇道、朱坤容⁸⁾、「人際学」は龔穎、李茂森⁹⁾、「世間学」は任萍¹⁰⁾、「人類学」は梁青、梁艶萍がいる¹¹⁾。こうした訳を見て分かるように、「人間の学」の翻訳には困難が伴う。こうした困難は日本語のレベルによるものではない。上述の学者は、日本へ留学したり日本で学位を取得したりして帰国した者ばかりであり、日本語の読み書き会話等に基本的に問題はない。

翻訳における困難の所在は複数あると思われる。まずは漢字が日本へ入った後、その一部において変化が生じ、日中間で同じ漢字の意味や用法に齟齬が生じたことに起因する。中国人にとって「人」と「人間」を区別して使うのは比較的簡単なことである。「人」は類概念として動物と区別された存在を指す。また「人間」は人の意味ではなく、人によって構成された社会、もしくは人間や動植物の生きる世界のことであり、「世間」という語によって代用できる。例えば「人間四月芳菲尽き」や「起ちて舞い清き影と弄る、何ぞ似ばん人間に在るに」等は「世間」としての使い方である。最新『現代漢語辞典』（第六版）にある「人」と「人間」に対する解釈で、その違いは一目瞭然である。「人」は普通の動物と区別された存在である高等動物を指し、そこから人や一般人、人間の性質や身体、意識等の意義が派生する。一方「人間」は、人類社会、世間を指すとの説明がある。しかし、日本語においてこの二つの言葉の区別はそう簡単ではない。現代日本語における「人」と「人間」は基本的に同一概念に属し、その意味においてははっきりした区別はない。中国語の表現において使用する「人」は日本語において「人間」で表される。正にこの為、和辻の「人間の学としての倫理学」は中国語において容易に「作为人学的伦理学 = 人学としての倫理学」と訳される。しかし問題なのは、日本語の「人間」が同じく中国語に元々ある「人類社会」「世間」の意味までも含むということである。和辻は「人間には『世間』と『人』の二重の意義があり、人の本質を最もよく表せる概念である」¹²⁾とはっきり指摘している。一方、二つの意味を兼ね備える日本語での「人間」の内包は中国語の「人」という一字の意味にはない。もし「人学」という語でのみ翻訳する、つまり日本語の「人間」と中国語の「人」を対応させただけであるならば、和辻倫理学の基礎である「間柄」即ち空間的意義における内包は明らかに喪失してしまう。では、「人間の学」を「人際学」と訳したらどうなるか。「人際学」ならば、和辻倫理学における「人間」概念と一般の中国語における「人」の概念の違いが確かに配慮されている。よって、多少無理はあっても対応性のある「人際」という単語を選ぶことになる。しかし問題は、中国語の「人際」が強調するのは人と人との「関係」であり、

「間柄」の意味に近い点である。日本語の「人間」には個別の「人」という意味もあり、これを中国語の「人际」では表すことができないからである。和辻は「人の全体性（すなわち世間）を意味する『人間』が、同時に個々の『人』をも意味し得る」¹³⁾と考えている。中国語の「人际」には、こうした日本語の「人間」の意味はない。「世間学」「人類学」という訳に至っては、上述の内容に鑑みてその一面性の問題は明らかである。実際、和辻の「人間」概念が指すものが「世」（世間）でも「人」（人類）でもないことを後文さらに確認する。

和辻の「人間の学」の含意の難解さは中国に留まらず、日本の学界においても同じように曖昧に理解してしまう傾向がある。『岩波・哲学・思想事典』の「間（ドイツ語：Zwischen）」に対する解釈によると、「和辻哲郎は、日本語の『人間』が、西欧の人間概念（anthropos, homo）にない〈間〉という契機をその定義のうちに含んでいることに着目して、関係あるいは間柄というものが人間にとっていかに本質的なものであるかを説き、間柄の学としての倫理学を構築した」（鷺田清一）¹⁴⁾とある。この解釈では、和辻の「人間の学」が「間柄の学」となり、「人間」と「間柄」が同一視されていることがすぐにわかる。こうした理解は当然和辻倫理学の特殊性によるものである。その特殊性とは、和辻の倫理学が個人存在を強調しすぎる西洋が扱う人の倫理問題とは違うものを扱い、更に人という存在を人と人、人と社会、人と共同体といった空間的な関係形態の中へ位置づけた学問であり、こうした関係形態が和辻倫理学において「間柄」概念によって理解される場所にある¹⁵⁾。『倫理学』（上巻）にある「『存在』とはまさに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である。……存在とは厳密な意味においてはただ『人間存在』である。……倫理学は人間存在の学として人間の学である」¹⁶⁾という一段は鷺田の理解の証左になり得る。研究者たちが和辻倫理学を研究する時、いつも「間柄」概念に注目する理由もここにあるであろう。「人間の学」を「間柄の学」と同一視するこのような鷺田の認識は、日本学界における多数の学者たちの認識傾向を表しているといえよう。例えば、長谷川三千子は「……これはまたのちの和辻氏の倫理学における『人＝間』の考え方——人はすでに間柄的なものとして存在しているという考え方——のもとをなしているとも言えるのである」¹⁷⁾と考えている。ここでは、最初に「人」と「間」を分け、その後両者を同等のものとし、そして括弧を加えて補足説明をしている。その説明から、ここにおける「人」は「人間」と同等であり、また「間」が「間柄」を指すということは簡単に見出せる。また、宮川敬之は「周知の通り和辻哲郎が確立した倫理学の特徴とは、個人として人を見るのではなく、すでに社会性を含み共同体を担っている存在として人を見るというところにあった。この社会性や共同体性のことを、『間柄』『世の中』『世間』などという日本語によって示し、さらに、人がそもそもこうした『間柄』に埋め込まれている存在であることを『人間』（にんげん＝じんかん）という日本語で示そうとしたということも、すでによく知られている」¹⁸⁾と考えている。ここでの「人間」もまた「間柄」と同一視されている。以上の記述は鷺田が「人間の学」を「間柄の学」と同等に理解していることの有力な根拠となる。

しかし、ここでひとつの素朴な疑問が生じざるを得ない。和辻は何故「間柄の学としての倫理学」と言わず、「人間の学」という語を用いて自分が構築した倫理学を命名したのか？これがただの好みであると考えるのは、明らかに筋が通らない。同書に先立つ1931年発表の『倫理学』論考第二章において、和辻は「人間が人間であるのは主観人間たり得るからである。間柄としての人間の意義を暫く不問に附すとすれば、問い・考へ・欲するところのもの即ち『我』であるからである」¹⁹⁾と述べ、「人間」と「間柄」を区別するに近い叙述をしている。これは、和辻が「人間の学」とは何かを述べる中での一段の内容であり、「間柄としての人」と「問い、思考し、欲念する存在」の「我」は明らかに異なっている。ここでの「我」の「人間性」は「間柄」ではなく、「人」の「間柄」存在以外の個の「人」としての存在形態である。つまり、和辻の「人間の学」において「人間」は、単に「間柄性」即ち「全体性」としての存在だけを指すのではなく、「個の人間」としての内容をも含んでいる。であれば、和辻の「人間の学」は「間柄の学」と同等とはいえず、「間柄の学」は和辻の「人間の学」の一側面でしかない。言い換えれば、「間柄の学」は人間の空間的存在でしかなく、「人間の学」は人間の時間的また空間的存在の全ての内容を同時に包摂するのである。

では、中国と日本の学界ではなぜ和辻の「人間の学」に対して上述のような一面的、或いは混乱した理解が現れたのであろうか？この問題をはっきりさせるためには、和辻が日本語の「人」と「人間」をどう理解していたか、また何故「人間の学」等の概念を提唱したのかといった問題の考察を通して、答えを見つける必要がある。

二、日本語における「人」と「人間」及び「人間の学」の提唱

和辻は自分の倫理学である「人間の学」の立場を明確にするため、日本における「人間」概念の変遷を詳細に分析し、それを「人」概念と替え、「人」の意味への発展の歴史を辿った。「人間」という単語は仏教の衆生六道輪廻思想に端を発している。所謂「六道」は地獄中、餓鬼中、畜生中、人間、天上、阿修羅という六つの世界を指す。漢訳仏典においては、サンスクリット語の *loke* の訳語である「中」、「間」、「上」のうち、最初の三界の「中」が省略されて二文字に表され、「地獄、餓鬼、畜生、人間、天上、阿修羅」となる。ここで、「人間」は「地獄、餓鬼、畜生」等と直接対応するようになった。しかしそうは言っても、当初日本人は「人間」を、中国と同様「人類社会」、「世間」としての意味で使っている。例えば、「人間の人」「人間万事塞翁が馬」など、古代や中世の日本の文献に見られる「人間」には元々の意味が保たれている。よって、和辻は「このようなシナ語『人間』を学び取った日本人も、初めの間はその用法を守っている」²⁰⁾と指摘している。しかし、仏教思想に由来するこうした「人間」という語は、以後ゆっくりと「人」としての意味を表すように変わってゆく。この原因は和辻の分析によると二つある。ひとつは、日本語においての「人間」と「人」の含意が似てきたこと。もうひとつは、仏教の輪廻思想の影響である。

1. 日本語における「人＝ひと」には三つの意味、すなわち自己、他人、世間があり、こうした現象は日本語の中によく見られる。例えば、「人の事を構うな!」、「人を虐めるな!」等における「人」は「あなた」に対する他者である「私」自身を意味し、「人」で表される。また、「人の物を取る」は他人の物を盗むことを指し、ここでの「人」は私やあなた以外の「他者」を指すのである。しかしこの「他者」は特定されていない。何故ならこの「他者」には「私」自身のことまで含まれるからである。というのも、「私」も「あなた」にとっては他者であり、それ故にこの「人」は「世の人」ということまで意味し、それはつまり「あなた」以外の「私」「彼」は皆「世間の人」となり、従って「人」は「世間」をも指すのである。例えば、「人は言う」、「人聞きが悪い」等は「世間」の意味である。まさに、「人」の漢字が日本語の中で状況にあわせて三種の異なった意義を表現するがために、日本語の文章中では、直接「人」という漢字を用いずに、ひらがなの「ひと」やカタカナの「ヒト」という表記を用いることもある。

上述の意味を持つ「人」に「間」という字が加わって「人間」となり、最初は中国語の原意に忠実に、人類社会、世間の意とされた。上で分析したように日本語において「人」は自、他、世の人という意味のほか「社会、世間」という意味もある。歴史が下るに従って、両者の区別はだんだん曖昧になり、「人間」も次第に中国語の「人」と同じ意味で使われるようになってきた。和辻の分析によると、「人間は単に『人の間』であるのみならず、自、他、世人であるところの人の間なのである。……人が自であり他であるのはすでに人の間の関係にもとづいているということである。人間関係が限定せられることによって自が生じ他が生ずる。従って「人」が他でありまた自であるということは、それが『人間』の限定であるということにはかならない」ので、「人間という言葉が人に転用せられるのは、『人』という言葉の含蓄から考えても根拠なきことではない²¹⁾。

まさに上述の二つの含意が日本語において交わっていく方向に進んだ為、仏教が日本に入った後、「人間」概念がゆっくりと、且つ自然に「人」概念にとって替わり、後の日本語における「人」の慣用表現となっていったのである。

2. 仏教の輪廻思想は、日本に入った後、平安から中世、近世武家社会の日本人の主流の世界観となった。一方において、前述の「人間の人」のように、人類世界や人社会といった中国語の「人間」の原意をはっきりと保ち、また他方において、「畜生」と対応するように、「人間」を「人」としての意味で使うということが起こっている。和辻の考察によれば、これは日本で「人間」が「人」を指す語として転用された最初のきっかけである。それはつまり「初めて人間社会を意味した『人間』という言葉が、絶えず畜生という言葉と並んで用いられたという偶然事件を介して、動物との区別において『人』の意味を獲得した²²⁾」ということであった。上述の「人」が「人間」の意味を包含していることは事情が逆であり、ここでは「人間」が「人」の意味を内包している。

例えば、「七度人間に生まれる」は、字義からすれば当然「人間社会」に七回生まれ落ちるとなるが、実際は「人として」生まれることであり、よってここにおける「人間」は既に「人」の意味を含んでいる。ということは、中国語では「七次降生成人」となる。また、「人間一生夢のごとし」という言葉は、「人間、世間」において一生を夢のように過ごすことである。しかし、この一生は「人として」過ごすことであり、所謂「人間一生」は、「人の一生」を指している。中国語の言い方で言うならば、これは「人生如梦」となる。それ故和辻は、「人間」が次第に「人」に取って代わり日本語の中で「人」の意味を表すようになったのは、「人間」の語が「人」の意味を内包するようになったからだと考えた。加えて、人の全体（人類社会、世間）を意味する「人間」が、同時に個の「人」を指すようになったのは、「全体と部分との弁証法的関係による」²³⁾と指摘している。この原因は日本語における「複数形の不発達」と関係があろう²⁴⁾。こうした弁証法的関係によって生じた、部分を以て全体と代替する、もしくは、全体を以て部分と代替するといった表現の事例は日本語の至る所で見られる。例えば、「兵隊」、「友達」、「若衆」、「連中」等、本来複数であるか、もしくは全体を表す語彙が、往々にして単数の個体を指している。例えば、中国語の「一个朋友」は日本語にすると「一人の友達」となる。日本語において単数と複数が明確に区別されていない典型的な例である。おそらく仏教思想が日本に入った後、日本語において全体を表す「人間」が部分や個の「人」に取って代わり、「一個人」という「一人の人」の表現が「一人の人間」といった表現に変わった、つまり部分を以て全体に代えるという言語文化現象が生まれたのであろう。日本語において、「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」²⁵⁾と、和辻は結論づけている。

ただし注意を要するのは、「人間」が次第に変化し「人」に取って代わって確立された上記の発展の歴史は、単に「人間」と「人」との意味の相同性から出発して得られる結論である点である。ここで両者の違いに関する問題には具体的には触れておらず、「人間」が日本語の中で持つ意味と「人」が似ている為、「人間」が「人」に代わって「人」の意味を表すようになったことが知られるだけである。もしそうならば、和辻の倫理学における「人間の学」と我々の言う「人学」の意味には全く違いはないはずである。それは単に日本語表現において、「人学」よりも「人間の学」で表した方がしっくりくるというだけのことである。これも和辻の「人間の学」が自然に「人学」と翻訳された原因となっている。しかし問題は、和辻の「人間の学」が「人学」でないことを和辻自身が明言していることである。和辻は「我々の『人間』の学は決して Anthropologie ではない。アントロポロジーは厳密に『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ジーの初めであり、従って身体論と精神論とがその課題の全部であった」²⁶⁾と述べており、和辻の言う「人間」と一般に言われる「人」とが明らかに異なることが強調

されている。和辻は『『人間』が単なる『人』と区別せられるのは、この『間』の意味に掛かっている』²⁷⁾と考えている。日本語の「人」や「ひと (hito)」と対応する西洋の言葉は“anthropos”, “homo”, “man”, “Mensch”等であるが、それは漢字の「人」が中国から来ており、それと西洋の“anthropos”の語義が一致するからである。一方、日本には元々「hito」だけしかなく、この語はそれ自身の文字を持たなかった。漢字が日本伝来以降、「hito」は「人」という漢字を持ち、更には漢字の部首で作った片仮名の「ヒト」、草書から生じた平仮名の「ひと」という表記法が発明された。しかし重要なのは、和辻が更に、日本語の「人」や「ひと (hito)」は厳密に言うと西洋の“anthropos”, “homo”等や中国における「人」が持つ意味とは完全には一致せず、また同時に「人間」という意味をも含んでいることを指摘していることである。「人間」が「世間」と「人」という二重の意味を持っているがゆえに、「人間」という語と“anthropos”, “homo”, “man”, “Mensch”とは区別する必要がある。彼はまた、正にドイツの関係社会学者が言うように、das Zwischenmenschliche (人間、即ち社会)を der Mensch (人)の意味に誤解しているような人がそれについて更なる討論をしたがらないのと同様に、「我々は『人間』という言葉で『人』の意に解する限り、右(上)のごとき誤解の責めを負うべきなのではなからうか』²⁸⁾と注意を促している。

以上の和辻の分析と表明によって明らかになったのは、和辻が構築した倫理学において提起した「人間の学」と、我々が一般的にいう「人学」との違いが、日本語における「人間の学」と「人学」との違いを意図するのではなく、ただ西洋と同様に言語の内包との違いを意識し、「人学」という概念を使うと西洋の anthropologie と混同されてしまうことから、日本語の中にある「人」と同様な意味を持ち、また「人」と「世間」という二つの含みを有する「人間」という概念を採用し、自分が打ち立てようとする倫理学の「人」概念と西洋における意義との違いをはっきり示したのである。西洋及び中国語における anthropos, homo, man, Mensch, 人といった概念はどれも「間性」という内包を持たないが、日本語の「人」や「ひと」はそれを備えている。一方、「人間の学」をただ単に一種の「間柄の学」として理解し、「間性」即ち「人の客観性」のみを強調するならば、「人間」の持つ「人の主観性」の意義が失われてしまう。故に、「人学」、「人際学」及び「間柄学」などの理解では、いずれも「人間の学」が内包する全ての意義を説明することはできない。まさにこうした違いをもとに、彼は自分が打ち立てるのは「人間の学」としての倫理学であることをはっきりと提起した。これが正に母国語を使って哲学的思索を構築するという、彼が追い求める知的な試みなのである。

三、和辻にとって日本語で哲学を思索する意義

一般的に、日本語には「人学」のような漢字表現をする単語は存在せず、「ヒト学」或いは「人類学」という概念があるだけである。日本語におけるこの二つの語は自然科学に属し、ここでの「ヒト (hito)」或いは「人類」は動物学の概念である。つまり、各種動物学の

学科分類においては、人類も動物の一種であり、「サル（猿、猴）」「ネコ（猫）」と相対する「ヒト（人）」なのである。よって、「ヒト学」や「人類学」は我々が一般的に考える「人学」ではない。この点に対して和辻は、西洋の意義における「anthropologie」は「人」の学であり、共同体から抽象してきた「人」に対して肉体と霊魂から考察を進める学問であって、よって身体論と精神論はその全部の課題であるということを明確に示した。彼は「自然科学の勃興は身体論を発展せしめてアントロポロジーの名を占領し、それを動物学の一分科たらしめた。『人類学』と訳せられるものがそれである」²⁹⁾と述べている。だが、精神論の部分は、すなわち「心理学として哲学的認識論に発展し、アントロポロジーの名を捨てた。だから哲学の立場において再び「人」を問題とし、身心の関係やあるいは一般に「人とは何であるか」を考究する場合に、人は「人類学」への区別から哲学的アントロポロジーと呼ばざるを得なかったのである、しかしこのような哲学的アントロポロジーといえども、「人間」の一つ契機たる「人」を抽象して取り扱うという点においては変わりがない。それはまさに「哲学的人類学」と呼べるべきものであって、人間学ではないのである」³⁰⁾。つまり哲学の角度から anthropologie の精神的内包を発展したとしても、彼の言う「人間の学」ではない。自分が提唱した「人間の学」と一般的な「人学」や「哲学的人類学」との間の違いに和辻が固執したのは、一体何故だったのか。この問題に対する答えを、『人間の学としての倫理学』だけから探し出すのは難しい。しかし、彼が本著を執筆する以前のいくつかの文献に、答えに至るきっかけを見出すことはできる。

1. 『続日本精神史研究』の最後の部分である『日本語と哲学の問題』の中で、和辻は「日本語をもって思索をする」という哲学的探求をはっきりと主張している。この部分は「国民的特性としての言語」「日本語の特質」「日本語と哲学の問題」「『こと』の意義」「『いうこと』の意義」「言う者は誰であるか」「『ある』の意義」等を通して、日本語の特質と日本語を用いた哲学的思索の関係を分析し、最終的に「日本語は哲学的思索にとって不向きな言語ではない。しかもそれは哲学的思索にとっていまだ処女である」と結論した。文章の最後には「日本語をもって思索する哲学者よ、生まれいでよ」³¹⁾と、切実に呼びかけている。この呼びかけによって、我々は少なくとも一つの情報を得ることができる。それは和辻からみれば、その当時までの日本人は日本語で哲学的思索を行なってこなかったということである。この論文の中で、和辻は日本語の特徴と日本人精神史との関係を分析している。和辻は、日本の歴史上、純粋な日本語で創作された優秀な文芸作品や歴史文献は沢山あるものの、同じように純粋な日本語を用いて叙述された学問的思想文献は非常に少ないと考えている。日本人が純粋な日本語で学問的な思索を進めなかったのは、日本語の特徴に原因がある³²⁾。日本語が直感性や個性化した文学、芸術表現に適しており、論理的・概念的の内容を表現するのが難しいため、「漢語漢文をもって考え、漢語漢文をもって叙述した。これによって漢語は日本人の思想の機関とされ、漸次日本化されるにも至ったのである」。正にこのため、日本語

においては当然、「学問的用語と日常語及び文芸語との間には常にある距りが存せられ、従って日本語は言語としての純粹の立場を比較的よく保存したものとなった。それは知識的反省以前の体験の表現としてきわめて豊富であり、無反省なる自然的思惟を論理的に発展させることなく常により強き情意の表現とからみ合わせるごときものとなった」³³⁾。和辻が一方において日本語に存在する問題を指摘しつつ、同時に日本語の持つ特性を肯定していることは明らかである。しかしながら、和辻は更に、自分の祖先の漢語思索を通じた知的活動には、古代ヨーロッパ人が外来古典を受け入れ思索を深めたことと同じ意義があるにもかかわらず、近代の状況はすでに全く変わってしまい、それに応じて、近代日本人はさらに「日本化した漢語の新しい組み合わせによって、漢語としての伝統を振り払い、ヨーロッパの学問の伝統をそのまま受け容れ得るごとき新しい日本語を作り出したのである」³⁴⁾と指摘し、これを「言語上の革命」と呼んでいる。

『続日本精神史研究』中の同論文の末尾、和辻はその執筆年代を「昭和四年稿、十年加筆」と括弧付きで注意書きしている。昭和4年は1929年で昭和10年は1935年であり、前後に6年の時間差がある。この論文は、昭和4年春に「日本語における存在の理解」という表題で京都大学発刊の『哲学研究』から連載された。しかし、2回の連載で中断し、文章の残り後半は6年後に書かれているのである。長谷川三千子はこの原因について、和辻は当初気軽に始めたものの、自分が「前人未踏の極地探検」に足を踏み入れかけており、それに対して準備不足だったと悟ったためだとしている³⁵⁾。この6年間に、和辻は『人間の学としての倫理学』と『風土』という二つの重要な著作を書き上げている。これに対して、長谷川三千子は「氏の探究の道筋は別のところにむかっている」と述べている。しかし、実はそうではないのだ。筆者は、これら和辻の著作は、正に彼が「日本語をもって思索」した実践的産物であろうと考える。読み比べてみれば、『日本語と哲学の問題』の最初の節で出てくる「風土或いは水土」が民族言語の特性の形成に関係があるという指摘と『風土』の内容には関連性があり、『日本語と哲学の問題』の第三節から第七節で展開される言語分析と『人間の学としての倫理学』の第一章の最初の四節は、方法や部分的な内容が似ており、その中に存在する理念と実践の関係（紙幅の制限の為、具体的内容については別に述べる）が一目瞭然であることは、簡単に察しがつく。ここで筆者は、我々が考察しなければならない和辻の『人間の学としての倫理学』における「人間」概念に対する分析の執着と意義の解釈は、みな彼の追求する「日本語をもって思索する」とこと関わっていることを指摘したい。

2. 和辻の提唱する「日本語をもって思索する」とは、如何にして最も「日常的、平俗的、誰でもわかる言葉」で哲学的探求を進めるかということである。彼は、「ドイツの哲学者が Sein を哲学の中心問題として取り扱うときには、この語が最も日常的な、最も平俗な言葉であることを、決して忘れてはならない」³⁶⁾と指摘している。つまり、母国語の日常用語の中で哲学の問題を探求することを和辻は主張しているのである。正にこれを追求

しようと、和辻は『日本語と哲学の問題』の中で「こと (koto)、事、言」や「もの (mono、物、者)」「ある (aru、有、或)」等の違いと意義を細かく分析しているのである。この中で用いている分析方法は『人間の学としての倫理学』の中で「人」と「人間」を分析する際にも使われている。上述の単語は日本語において最もよく使われる平俗な言葉である。和辻は日本語におけるこうした日常用語が持っている「顕現的、前存在論的存在了解」の性質は、「反省より前の自己理解」という特徴を備えていると考えている。よって、哲学的意味を与えるに足るがゆえに、思考と探求の対象になるのである。例えば、彼の「もの=物」と「こと=事」に対する分析は、こうした日常用語に哲学的意味を与えた思考の特性を表している。例えば、彼は「『あるもの』においては『ものがある』のであり、ものがあるためには『あること』がすでに予想されなくてはならぬ。『あること』は『あるもの』の『あること』であるとともに、またある『もの』を『ある』ものたらしめる『こと』である。かくて一般に『こと』は『もの』に属するとともに『もの』を『もの』たらしめる基礎であると言い得るであろう」³⁷⁾と考えている。このように本来何の「意味」も持たない日常用語に、和辻はある種の論理構造と哲学的意味を与えたのである。こうした分析をもとにして、彼はさらに「物」や「事」の区別や関係に対して思索を進めている。実際彼の「人」と「人間」の意味関係の分析はこれと酷似している。日本語の中で「人」と「人間」は、いつも「反省より前の自己理解」という形式で人々の日常の中で自覚的区別なく使われている言葉である。しかし、和辻の分析を通してその変化の歴史や日本語における特殊な意味と哲学的内包に触れることができる。「人間は単に『人の間』であるのみならず、自、他、世人であるところの人の間なのである。……人が自であり他であるのはすでに人の間の関係にもとづいているということである」³⁸⁾や、「人が人間関係においてのみ初めて人であり、従って人としてはすでにその全体性を、すなわち人間関係を現わしている、と見てよいならば、人間が人の意に解せられるのもまた正しいのである」³⁹⁾といったような考えに基づいて、和辻は更に「人間」という言葉が日本語において発展変化し、次第に「人」に取って代わり「人」を指す用語になっていったことを歴史的に考察した。そして正にこの考察によって、和辻は日本語における「人」概念の「間性」の内包に触れたのである。多くの学者が、こうした考えはハイデガールの「共在 (Mitsein)」(『存在と時間』第 26 節参照) 思想の影響を受けていることを指摘しているが、和辻倫理学における「人間の学」問題の提起はハイデガールの「共在」問題を深化させたものだという事ともまた人々が認めるところである⁴⁰⁾。こうした深まりも、当然彼の「日本語をもって思索する」ことからの結果である。和辻が日本語における「人」の「間性」の特性を更に分析しなければならなくなった時、もうひとつの極めて普通の単語である「間柄」は自然と彼の倫理学の中心概念となり、こうして和辻倫理学の特色が確立されたのである。

結び

以上の分析から我々は以下の結論を得ることができた。まず、中国の研究者が「人学」という語で和辻倫理学の「人間の学」を翻訳したのは、日本語における「人間」が中国語の「人」の日本式表現に属していたからである。和辻が「人学」概念に替えて「人間の学」を用い倫理学を立てたのは、決して日本語の言語環境の中で両者の違いを考慮したというものではなく、日本語における「人」概念と西洋や中国のそれとは内包する意味が違っていたからだとことを中国人研究者は見逃していた。日本語の「人」には「間性」という内包があり、「人間」という語で表すことで一般的にいう「人学」と区別ができ、また日本語の哲学的思索によく合致もしており、こうすれば意味の違いが更に正確に表れてくる。よって、「人間の学」を簡単に「人学」としてはならないのである。次に、日本の研究者は「人間の学」を「間柄の学」と理解しており、これも正に日本語の「人間」の意味が「人」と基本的に同じである為であるが、和辻は彼の「人間の学」が「人学」でないことをはっきりと指摘している。「反省より前の自己理解」という状態で日常無意識に「人」と「人間」を区別して使っている日本の研究者は、和辻の「人間の学」が「人」を強調したのではなく、『人間の学としての倫理学』において提起した「間柄」問題を探求していると思こんでしまう。とすると、ここでの「人間の学」は「間柄の学」であるという理解に流れていく。しかし、これもまた、和辻が「人間の学」と「人学」が異なったものであると強調している理由が、日本語言語環境の意義においてではなく、日本語と他の言語の「人」に関する概念に違う内包が含まれるという問題を前提にしていることを無視している。更に重要なのは、和辻が堅持した「日本語をもって思索する」という試みの「人間の学」に対する意義を、上述の二つの誤解は全く無視していることである。正にこの試みによって、和辻は母国語と西洋及び中国語の同じ言葉の内包の非対称性、そして哲学的探求の独特な意義を発見したのである。上記の理由により、和辻倫理学で提起された「人間の学」問題の辨別と分析は、已に言語翻訳の範囲を遙かに超え、如何にして「母国語を用いて哲学的思索を探究する」か、という自己の文化伝統の独自の発展の哲学的意義を持ったのである。

註

- 1) 英訳版“和辻哲郎倫理学”はローマ字音 (Watsuji Tetsuro's Rinrigaku) を直接用いて書名としている。そこに副題 (Ethics in Japan) が付けられている。(Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan, trans. Yamamoto Seisaku & Robert E. Car, with an Introduction and Interpretive Essay by Robert E. Carter, Albany, NY: State University of New York Press, 1996)。
- 2) 『和辻哲郎全集』第9巻、岩波書店、1977年第二版、13頁。
- 3) 「間柄」は元々普通に使われる日本語の一つであり、簡単にいうと「関係」という意味である。正確には、ある関係における「性質」のことを指す。日本で常用される『広辞苑』という辞書によると、「間」は2種類以上の存在の関係や結合を意味する。「柄」については4つの意味があり、(1) 体格、(2) 身分、品行等、(3) 織物・染め物の紋様や図案、(4) 接尾語としては、前

の語の性質や状況等を指す。「間柄」という語の「関係」という含意には大きく2つの意味があり、(1) 血族・親族の相続関係、例えば舅甥関係(叔父と甥の間柄)、(2) 人と人との関係、例えば先生と生徒の関係(師弟の間柄)等である。

- 4) 『和辻哲郎全集』第9巻、35-36頁。
- 5) 龔穎は論文「和辻哲郎の『人際の学としての倫理学』に対する前提の論証」(『哲学動態』2001年第11期、38-39頁)の中で、『人間』は和辻哲郎の『人際の学としての倫理学』の前提であり、彼の人と人の交わり関係に関する思想はその倫理学が成立しうる基礎である、とすることが出来る」と指摘している。これは大変重要な指摘ではあるが、龔穎はこの観点にのっとった論を展開しておらず、指摘の状態で留まっている。
- 6) 「人間」という言葉は和辻倫理学において特殊な意味を持つため、他の言語に翻訳するのが難しく、一般的に欧米の訳本ではローマ字音「Ninngen, Jinnkan」となっている。
- 7) 『倫理学』(上巻)の「序論」の中で、和辻は「倫理学を『人間』の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であり、また我々が忘れ去ってはならない重大な意義を帯びるのであるが、しかし、個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取って人間全体に代わらせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである」(『和辻哲郎全集』第10巻、岩波書店、1977年第二版、11頁)とはっきり指摘している。
- 8) 卞崇道は『日本哲学と現代化』(沈陽出版社、沈陽、2003年)等の著作の中で、「人間の学」を「人学」と表現している(209頁)。朱坤容は「和辻哲郎『風土文化論』成因の分析」(『浙江樹人大学学报』第6巻第6期、2006年11月、116頁)と「和辻哲郎人学倫理学の中国哲学基礎論」(『浙江樹人大学学报』第11巻第3期、2011年5月、74頁)の日本の論文において、「人間の学」を「人学」と翻訳している。
- 9) 龔穎は論文「和辻哲郎の『人際の学としての倫理学』に対する前提の論証」(『哲学動態』2001年第11期、38頁)の中で、「人際学」という訳を採用している。李茂森も2004年に発表した論文『多元的文化視野における和辻倫理学』(『道徳と文明』2004年第1期、51頁)においてもこの訳が採用されている。
- 10) 任萍は日本の清水正之の論文「21世紀の日本哲学：戦後和辻哲郎の思想編選」を翻訳するにあたって、「人間学」を「世間之学」と訳している。(参照：『浙江樹人大学学报』第11巻第3期、2011年5月、70頁)。
- 11) 梁青、梁艶萍は日本の小田部胤久の論文「和辻哲郎前期美学理論における文化解釈——『古寺巡礼』を中心として」の翻訳において、「人間学」を「人類学」と訳している。(参照：『長江学術』2010年第3期、81, 89, 90頁)。
- 12) 『和辻哲郎全集』第9巻、19頁。
- 13) 同上、20頁。
- 14) 『岩波・哲学・思想事典』岩波書店、1998年版、4頁。
- 15) 『和辻哲郎全集』第10巻、11-12頁。
- 16) 同上、25頁。
- 17) 長谷川三千子『日本語の哲学へ』筑摩書房、2010年、41頁。
- 18) 宮川敬之『和辻哲郎——人格から間柄へ』講談社、2008年、209-210頁。
- 19) 同上、224-225頁より転載。

- 20) 『和辻哲郎全集』第9巻、17頁。
- 21) 同上、16-17, 19頁。
- 22) 同上、19頁。
- 23) 同上、19頁。
- 24) 同上、20頁。
- 25) 同上、19頁。また、『倫理学』（上巻）にも類似表現がある（『和辻哲郎全集』第10巻、17頁）。こうした関係を和辻は「相互の絶対的他者における自他」の「共同存在」、つまり共在の中の統一と考えている。「人間（人）はこうした対立したものの統一である」（同上、18頁）。また『人間の学としての倫理学』にも「弁証法的関係」という類似表現がみられる（『和辻哲郎全集』第9巻、19頁）。
- 26) 『和辻哲郎全集』第9巻、20頁。
- 27) 同上、21頁。
- 28) 同上、14頁。
- 29) 同上、20頁。
- 30) 同上、21頁。
- 31) 『和辻哲郎全集』第4巻、岩波書店、1977年第二版、551頁。
- 32) 同上、509頁、512頁。
- 33) 同上、510頁。
- 34) 同上、511頁。
- 35) 長谷川、前掲『日本語の哲学へ』9頁。
- 36) 『和辻哲郎全集』第4巻、551頁。
- 37) 同上、526頁。
- 38) 『和辻哲郎全集』第9巻、16-17, 19頁。
- 39) 同上、14頁。
- 40) 長谷川、前掲『日本語の哲学へ』48頁。

* 本論文は国家社科基金一般項目：学科創新視域下の公共哲学：中日比較研究（番号12BZX091）の関連成果である。

