

和辻哲郎と解釈学

比較思想的探究

頼住光子

和辻哲郎の上・中・下三巻からなる『倫理学』によって、日本の近代倫理学は、体系的学問としての内実を与えられた。この『倫理学』の序論の第二節と、それに先立つ方法的著作である『人間の学としての倫理学』の第二章は、いずれも「人間の学としての倫理学の方法」と題されているが、そこにおいて和辻は、自己の倫理学の理論的基礎を解釈学にすることを宣言している。例えば、『倫理学』序論において、和辻は、「倫理学が主体的人間を主体的に把握し得るがために表現を媒介とせねばならぬのであるならば、右のごとき解釈学的方法（ここでは、ディルタイの精神科学・歴史科学の基礎理論としての解釈学を指す——筆者注）こそまさに唯一の方法として選び取らるべきであらう。」⁽¹⁾といっている。

ここで和辻によって、倫理学の「唯一の方法」といわれている

解釈学とは、古典ギリシャ時代のホメロスの叙事詩解釈にその源を持つ、理解やその妥当性・方法などについて追究する学問である。中世からルネサンスの人文主義を通じて、解釈学は、古典文学作品や聖書や法律などのような、個々の分野での解釈の技術の学として、すなわち、特殊解釈学として発展したが、十八世紀から十九世紀にかけて、これらの特殊解釈学のすべてに妥当し、共通し、そして先行する一般的解釈学（アルゲマイネ・ヘルメノイテーク）が、シュライアーマッハーらによって主張されるに至った。一般的解釈学のもとで解釈の範囲は文字・言語に留らず、あらゆる文化的所産へと拡大されたが、更にディルタイにおいて、その解釈の対象は歴史全体へと拡大され、「歴史的・現実的な」生を生それ自身から「解釈することが目指された。ここで解釈学は現実的存在に対する解釈をその使命とするようになったのである

るが、この立場はハイデガーによって継承されて、「現存在分析」すなわち解釈学こそが、哲学の一般的方法論であるとすると哲学的解釈学が成立することとなったのである。

ところで、倫理学の体系形成に先立って、和辻には、原始ギリスト教や原始仏教やギリシャ古典を研究した「原始的なるものの探究の時代」とよばれる時期がある。『ホメロス研究』『原始ギリスト教の文化史的意義』『原始仏教の実践哲学』『孔子』等がその結実である。和辻はこれらの研究に際して、ヨーロッパのフィロロギー（文献学）の最新の成果をとり入れ、厳密なテキスト・クリティックを行っている。和辻の解釈学へのアプローチは、このように、クルトゥア・ヒストリカー（文化史家）としてテキストに接する際の解釈の技術、すなわち特殊解釈学へのそれとしてまづなされたわけであるが、その後、ドイツに留学した際にハイデガーの『存在と時間』を読み、そこで方法論として用いられている解釈学的現象学に触れることによって、哲学一般の基礎的方法論としての解釈学に対して目を開かれることになった。ハイデガーの現存在分析という方法論によって、和辻は体系構想の基本的方向付けを与えられたのである。

私は本稿において、まず、このハイデガーの現存在分析の解釈学や、それに先行するデイルタイの「生」の解釈学を受容することによって成立した、和辻倫理学の方法論としての解釈学とはいかなるものかを考察する。その際、和辻がハイデガーやデイル

タイをどのようなものとして受け留めたか、何を受け入れ、何を切り捨てたかを明らかにしてみたい。それによって、和辻倫理学の特徴の一端をうかがい上げたいと思う。（第I章）そして更に、ハイデガーやデイルタイの解釈学を受容によって成立した和辻の解釈学は、元のものどそれだけの隔りがあるか、そして、その隔りをもたらしただけのもの、いったい何であるかということについて考えるときにも、そこに現れた和辻倫理学の問題性についても論及したいと思う。（第II章）

I

本章においては、和辻倫理学の方法論としての解釈学を、明らかにする。

和辻は、倫理学の出発点を次のように設置する。

出発点においては我々はただ「倫理とは何であるか」という問いの前に立っている。ところでこの問いは何を意味するであろうか。この問いが言葉によって表現せられ、我々に共通の問いとして論議せられ得るということが、出発点においては唯一確実なことである。我々は倫理という言葉によって表現せられたことの意味を問うている。そうしてその言葉は我々が作り出したものでもなければまた倫理学という学問の必要によって生じたものでもない。それは一般の言語と同じく歴史的・社会的なる生の表現としてすでに我々の問いに先

「だち客観的に存しているのである。」⁽³⁾

ここで和辻は、そもそも問いが成立するためには、問いに先立って、「歴史的・社会的なる生の表現」としての言語、そして、その言語を通じての「この意味」の把握が不可欠であると主張しているが、これは、ハイデガーの『存在と時間』序論「存在の意味に対する問いの開陳」において明らかにされた、問いの構造を継承したものと考えられる。ハイデガーは次のように述べている。

問うことは、すべて探究することである。探究することは、すべて探究されるものからの先行的導きを持つている。問うことは、存在者が存在している事実と存在している状態において、その存在者を認識しつつ探究することである。⁽⁴⁾

ハイデガーはここでは、我々はすでにある存在（ザイン）了解のうちにあり、その先行的な了解によって問いが規定されている、と言っている。これは、先に引用した和辻の言葉と同じことを主張しているようにも思えるが、しかし、これに先立つ箇所ではハイデガーは次のようにも言っている。

我々がその都度すでに何らかの存在了解のうちに生きているにもかかわらず、同時に存在の意味が闇におおわれているというこのことが、「存在」の意味への問いを繰り返す原則的な必然性を証明しているのである。⁽⁵⁾

ここで、ハイデガーは、問われ探究されるべき存在（存在者を

存在者たらしめるもの）は、己れの意味を秘匿し隠べいしていると述べている。ハイデガーによれば、存在は、日常的・平均的な存在了解においては隠されており、それ故にこそ、「己れを示す当のものを、そのものが己れを己れ自身の方から示すとおりに、己れ自身の方から見させる」現象学が必要となってくるのである。そして、その現象学は、日常的にあらわになっている存在者、とりわけ現存在（ダザイン）としての人間存在を方法論的「通路」にして解釈を行うことによつて、本来的な存在を把握することを目指すものであった。しかし、和辻は、ハイデガーのこのような、日常的存在者と、日常においてはつつみ隠された本来的な存在という二元論を批判して、次のように言う。

かく見定めてさて振りかえってハイデッ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ばして行つ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と。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。⁽⁶⁾

ここで和辻によつて「有る物」といわれているのは、普通は「存在者」と翻訳されるものであり、「有」といわれているのは、「存在」と訳されているものである。和辻の言うところによれば、ハイデガーはフッサールの現象学の根本テーゼである「事象それ自身へ」（ツウ・デン・ザッヘン・セルプスト）を、先験的な意

識の立場から離れて更に徹底させ、現存在の分析へと赴いたが、この現存在へという方向をもっと推し進めたならば、存在者は端的な存在の表現になり、存在は表現においてすでに十分に己れを頭らかにしている、ということになる。また、ハイデガーにおいては、人間には由来しないものであった「存在」が、和辻においてはただちに「人間存在」へと重ね合されてゆくことにも注意したい。和辻の立場においては、本来的な存在とは即ち人間存在であり、それに対する了解はすでに日常的表現においてなされているのであるから、その表現を解釈することによって存在を解明することができるのであり、それ故に、日常こそが本来性のあらわになる場であったのである。それに対して、ハイデガーにおいては、存在は日常にあっては隠されている。ハイデガーのいう日常とは、死への先駆的決意から目をそらせた「頹落」であり、人は死の自覚による日常的な意味の崩壊を通じて日常の深淵に根源的な存在を見出すのである。

以上、和辻とハイデガーの解釈学が、先行理解をその出発点にすえた点では共通しながらも、その展開においていかなる差異を生じさせるに至ったかを、その日常性の把握の相違を軸として考察してきたが、ここで、これまでの和辻の文脈を簡単にまとめておこう。和辻は、倫理学の出発点は倫理とは何かと問うことであるとし、そして問いが成立するということは、すでにそこに問われているものに関する先行理解があることに他ならないとする。

和辻は、この倫理に対する先行理解は日常的な言語その他の表現において自らをあらわしているから、日常的表現を解釈することによって倫理とは何かという問いに答えることができると考えたのである。

そこで、次に、倫理に関する具体的な言語表現を通じて、倫理学の基礎概念を、倫理に対する先行理解として析出し提示することがなされなければならない。(9) 和辻はこれを「倫理」「人間」等の言葉を用いて行っている。(10) 和辻によれば、「倫理」の「倫」は、ともがら・仲間という意であるが、これは単に複数の人々ということではなく、人々の間の関係と、そしてこの関係によって規定された人々という二重の意味を持つ。つまり、「倫」には、人間関係・共同態とともに、それを成り立たしめている可能的根柢としての秩序が含意されているのである。また、「理」は「筋道」であり「人間生活における道義」を意味することから、「倫」の字が既に含んでいた秩序性の強調であるとされる。このように、和辻は「倫理」を、日常的現実の人間関係の成立条件として、眼前の人間関係に既にあるものとして捉えた。それ故、倫理を問うためには、日常的な用法において「人間」という言葉がどう使われているかを分析・解釈することによって、人間存在の本質を把握することが必要となるのである。さて、この「人間」という言葉は、中国では単に世の中・世間を意味する「人間」であったが、漢訳仏典等を通じて日本に移入されて以来、それは「ひと」

という意味に転用される。和辻はこの転用に、日本人の「人間が社会である」ともにまた個人であるということの直接の理解⁽¹¹⁾を見出す。そして、人間とは、個と全体という相対立する契機をふくみながら、日常実践的な行為連関をなすことを通じて人間を形成してゆく間柄的存在である、とする。そこで、和辻は「人間の学としての倫理学」の使命は、この日常的・無自覚的に行われている、間柄における実践的行為連関を、理論的反省の立場から、一定の「であること」へ翻訳することだ、と主張する。理論的反省において日常的・現実的な主体的連関が、意味連関としての「であること」として概念化され、それによって、「こと」の「わけ」が「わかる」のである。これに関して、和辻は次のように述べている。

従って倫理学が実践的連関を「であること」に翻訳し得るためにはすでに先立って一定の準備がなされていなくてはならない。それは実践的行為な連関そのものの内部においてすでに実践的に「わけ」がわかっている、ということである。このような実践的⁽¹²⁾な了解を媒介としてのみ倫理学は主体的なるものを意味に化し得るのである。

ここで和辻は、学とは実践的にすでに了解されているものを、再び理論的立場からなぞり返すことだ、と主張している。そして、この先行的な了解は間柄的な行為連関の根柢にすでに横たわっているのであるが、これについて、和辻は次のように言っている。

しからは間柄において、実践的行為的にすでに分かっているということはどういうことであるか。それは自と他とに分離しつつしかも間柄として合一していることである。ところで分離はあくまでも統一における分離である。根柢において一であるものでなくては分離するということがない。もともと二つのものであるならば、それは分離を待たずして離れている。だから分離はただ一なるものの否定としてのみ起り得る。……しかも自と他とは、本来一であるゆえに、自他不二的に連関する。自他不二とは自と他との否定である。かく一者が分かれつつ不二であるということにおいてのみ間柄は成立する。だから実践的行為の連関として間柄が存するということは、統一・分離・結合の連関があることであり、かかる連関として実践的行為的にすでに分かっているのである。それが間柄としての実践的行為的な「わけ」である。

このような「わけ」は、言葉に表現し得られるのみならず、さまざまの習慣、生活様式などとしても客観化せられる⁽¹³⁾。

ここでいわれていることをまとめてみよう。間柄的連関を支えているものは、統一・分離・結合という構造である。統一とは「こと」であり、自他不二的・一なる連関である。分離とは文字通り「こと」の「分け」であり、統一的連関が言語その他の表現へと分節化されることである。結合とは、「こと」の「わけ」が「わかる」こと、すなわち理解することである。分離の自覚によって、

分離以前の統一を自覚して「わかる(分かる)」ことなのである。「表現」を「理解」するとは、本来的統一性を自覚し、分離を分離以前の統一へと再びもたらすことである。

さて、この統一・分離・結合という図式は、ディルタイの「生の解釈学の三つの契機、生(経験)・表現・了解へと重ねられてゆく。和辻は、次のように言っている。

ディルタイの説く生・表現・了解の連関は、その「生」が人間存在として把握せられるときに、その優秀なる方法的意義を發揮し来たると思う。表現はあくまでも個人的であるとともに共同的であるところの生の表現である。意識的努力において把握し得られない主体的な人間存在は、ただ表現においてのみ己れをあらわにする。すなわち意識せられるよりも先に表現せられ、表現を通じて初めて意識にもたらされ得るのである。⁽¹⁴⁾

意識に与えられるのは、つねに言語その他へと分節化された表現であるが、その表現を了解することによって解釈者は、分節化以前の統一性をとり戻す、と和辻はディルタイの生・表現・了解という図式を説明するのである。和辻は、このような説明においてディルタイに一応の評価を与えながらも、次のようにディルタイ批判を行う。

しかしながらディルタイがこの方法を説く時には、その眼中にただ芸術や哲学や人生観などの歴史的認識のみがあつて、

倫理の認識は問題でなかった。表現とはまず何よりも偉大な芸術家・哲学者の作品であり、理解とはこれらの表現の追体験における生の深みの把握であった。しかし表現はそのような偉大な作品として結晶する以前にすでに日常的なる人間存在の欠くべからざる契機であり、また理解はかかる作品による生の深みの把握であるよりさらに直接に日常的なる身ぶりや会話の了解である。すなわちそれは芸術的哲学的等の表現と理解とであるよりも前に実践的、行為的連関の契機としての表現と了解である。従って理解は一つの認識の仕方であるよりも前に実践的、了解として間柄的な存在の仕方なのである。⁽¹⁵⁾

この和辻のディルタイ理解は決して全面的に正当なものとはいえない。和辻の批判するような心理学的理解——即ち表現の追体験による芸術家の原体験の把握——は、ディルタイにおいては、フッサールを通過し、自己の相関概念としての他者・世界を発見することによって乗り越えられた立場である。後期ディルタイにおいて解釈の対象となったのは、決して他者の心的状態とその「深み」ではなくて、普遍的な「意味の連関」であった。この普遍性こそが他者との間の共通性を支え、理解を可能にするのである。このように、ディルタイにおいて、了解とは意味連関を形成することだったのであるが、こう考えるならば、それは和辻の統一・分離・結合の図式の中の結合における統一の連関の自覚と、一見同じように思えるかもしれない。しかし、ここには重大な差

異がある。それはビルドウンク(教養)概念の有無である。ディルタイにおいて、意味連関の形成とは、過去の個々の経験に解釈が加えられ、現在の視点から新しい意味連関へと止揚されてゆくことである。このような精神の自己発展の形式においては、現在の視点から過去の想起を通じて開かれた未来の可能性へとという、人間存在の歴史性が導入されている。ここでは、意味連関の形成と同時に進行する個人の生(レーベン)の発展が考えられているのである。それに対して和辻の統一・分離・結合の図式における結合、すなわち了解とは、すでにある統一の再把握であり、自己還帰的な性格のものである。了解とは、和辻においては、すでに所与のものとして日常実践において実現されている統一的連関へと回帰することだったのである。

また、和辻も先の引用で指摘しているとおり、ディルタイにおいて表現の典型は芸術・哲学であり、それに対して、和辻における表現の原型は日常的な身振りや会話であった。ディルタイにおいて、理解のプロセスとは、芸術や哲学を手がかりとしてより高次の普遍性へと質的に向上し発展してゆくプロセスであったが、和辻におけるそれは、日常的次元において同心円を描きながら量的に拡大してゆくプロセスであったのである。

II

以上、和辻の倫理学の方法論としての解釈学の概略について述

べてきたが、本章ではその問題点について考えてみたい。
まず、先に述べたハイデガー・ディルタイとの相違について確認しつつ検討してみよう。

第一に、ハイデガーとの相違であるが、彼が存在(ザイン)への通路として現存在(ダザイン・人間存在)を分析する際に、存在と現存在は決して同じものではなく、現存在は日常性のうちに「頹落」して本来性たる存在を見失っている、としたのに対し、和辻は、日常的人間存在のあり方にこそ本来性があらわになっているとしたことである。和辻にとっては、ハイデガーのいうところの現存在、すなわち人間存在こそが、言葉の真の意味での存在だったのである。ここで気がつくことは、ハイデガーが世界を、死への先駆的決意から目をそらせた日常的存在者の次元と、死の自覚によって日常的意味のすべりおちたところに開けてくる非日常的・本来的な存在の次元という二層構造でとらえ、日常の次元から本来的次元への超出の導き手として解釈という方法を用いているのに対して、和辻における解釈は日常の次元で循環していることである。ハイデガーの解釈が、日常の根柢にある非日常への超出という、いわば垂直の方向で進められてゆくのに対して、日常に本来性を見出す和辻においては、ハイデガーとの対比というならば解釈が水平方向のベクトルを持っているということができよう。

和辻もハイデガーも自己がすでに持っている先行理解から解釈

を始めるという点では共通でありながらも、和辻において自己は決して孤立した主体ではなく「我々」としての「我」であったのに対して、ハイデガーの自己とは、「我々」によって成り立つ類落的日常を離れて自己の深みに降りてゆくことによって存在を見出そうとするものであった。和辻においては、この同質的な「我」の日常実践の連関こそが解釈の出発点であり、また終点であったのである。この「我々」について和辻は次のように言っている。

しからは実践的な主体としての人間とは何であるか。人間とは一定の間柄における我々自身であった。その「我々自身」が実践的主体である。間柄において汝・我れあるいは彼・我れなどとして働き合うとき、それが主観客観の対立に陥らず、汝はまた我れであり我れはまた汝の汝であるという(17) ことき主体的連関があるゆえに、「我々」が成立する。

和辻は、解釈の出発点において「我々」が実践的主体として行為し合う同質的な世界を前提として置いている。それは、異質なるもののない世界である。しかし、解釈の必要とされる状況とはそもそも異質な他者との出会いであったはずである。同質性とは解釈の前提ではあり得ず、解釈の結果として暫定的に獲得されるべきものである。異質なる他者によって先行理解の構造がひっくり返されるところに、新しい地平の獲得・真の意味での理解の広がりが入れられるのではないだろうか。和辻はヘーゲルの

「我なる我々」「我々なる我」をその他者論の基底にすえている。それ故、他者はつねに我と同質の基盤にあるものであり、異質ならざるものである。和辻における他者とは、最終的には我に収斂してゆく我々としての他者でしかないのである。この意味で和辻のいうところの日常においては真の他者はいないということがいえよう。(18) ハイデガーにおいても解釈は自己理解であり、解釈の対象としての他者の不在においては和辻と共通しながらも、ハイデガーの自己が我々から離脱したところに存在への通路を見い出そうとしたのに対して、和辻の自己はつねに我々に融合するものであり、そして我々としての統合性を自己還帰的に把握することが解釈だったのである。

次にデイルタイとの相違であるが、デイルタイにおいて、理解の過程とは意味連関の普遍性の拡大による自己形成の過程であった。解釈や理解は、その都度意味連関の統合的・全体的把握をめざすのであるが、先の全体的把握は、次の全体的把握によって破られ拡大されてゆく。すなわち、ここでは全体性が開かれた無限のものになっているのである。この開かれた全体性への無限の接近がデイルタイにおける解釈学であり、ビルドゥング(教養)であった。それに対して、和辻の全体性はすでに予め与えられた日常の行為連関である。そこでは解釈することは、統一的全體への単なる自己還帰であった。デイルタイの全体性を開かれたと形容するならば、和辻のそれは、いわば閉じられた全体性であろう。

また、ディルタイにおいて、学とは普遍性への無限の接近であり發展過程であったが、和辻における学とは、日常的無自覚的に行っている了解の自覚的繰り返しに過ぎなかつた。その際、なぜ理論的反省によって自覚的な繰り返しをなさねばならないのかという必然性は、和辻の自己還帰的体系にはうまく位置付かない。ディルタイにおいては、普遍性の設定により、現実、相対的なもの・無限に超出されるべきものとして表象されていたが、和辻において現実のシステムは所与のまままで固定化・絶対化され本来的なものとされたのである。

以上の比較・検討を通じて、和辻の解釈学は、その概念や用語をハイデガーやディルタイに多く負い、また倫理学体系の方法論を確立するにあたって、彼らから多くの刺激を与えられはしたものの、和辻はその本質を彼らとは共有していないことが明らかになつたであろう。和辻は、聖書やギリシャ古典という日常性を超出した次元において成立するテキストの解釈の術として發達してきた西洋の解釈学の伝統よりむしろ、自らの学を「人倫日用」の学とした伊藤仁斎の古学や、「事」を重んじた国学の方法論の系譜をひいていると思われる。西洋哲学の概念や用語によって飾られてはいるものの、その本質においては近世の古学や国学の思惟方法・發想を引きずっているのである。たとえば和辻には次のような一節がある。

最も日常的な存在の表現とは、前に言ったように、素朴な、

常識的な、自然的態度における、事実のことなのである。我
我はあらゆる学問的定立を離れてこの素朴な「事実」から出
発する。しかし我々にかかる事実を事実として取り扱い、そ
の事実の間の関係・法則というごときものを見いだそうとす
るのではない。かかることは事実をただ對象的に取り扱う立
場の仕事に過ぎない。¹⁹⁾

このような事実を事実として把握し、そこに「理」を介入させない立場は、伊藤仁斎の理を「殘忍刻薄」なものである。本居宣長の「漢意」の排斥と同じ系譜に属するものであろう。そのような理をたてない学問態度において、仁斎は「最上至極宇宙第一の書」たる『論語』『孟子』の注釈へ、宣長は「最上たる史典」である『古事記』の注釈へと赴いた。²⁰⁾ 彼らにとつてそのような古典世界は、批判を許さない絶対的規範・根源的所与として立ちあらわれたのと同様に、和辻にとつては日常的な間柄が、絶対的なもの、本来的なものとして立ちあらわれたのである。

以上、私の論点をまとめると、まず第一に、和辻の解釈学は西洋の解釈学、とくにハイデガー・ディルタイを受容して成立したものであるが、その發想の根柢においては、古学・国学の方法を受け継いでいるということ、第二に、解釈学が日常的表現に基づく自覚的自己還帰として捉えられることによって、学の批判性の面が看過されていること、第三に、我々という同質性を解釈の前

提としておくため、結局解釈対象の他者性が充分位置付けられず、解釈は日常的な同質性の中で循環するだけで、先行理解のシステムは永遠に崩れることがなくなっていること、以上の三点である。

- (1) 岩波『和辻哲郎全集』第十巻46頁。以下、和辻の著作の引用は全て同全集による。
- (2) 金子武蔵『同全集』第十一巻解説43—45頁参照。
- (3) 『同全集』第九巻7—8頁。
- (4) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl. 1979, S. 5 訳は中央公論社・世界の名著74『ハイデガー』によるが、適宜改変しただけ。
- (5) *ibid.* S. 4
- (6) *ibid.* S. 34
- (7) 『同全集』第九巻182頁。
- (8) 和辻とハイデガーの死の位置付けや日常性把握については、市倉宏祐『ハイデガーと和辻倫理学』『同全集』第十・十一巻月報、拙論「和辻倫理学と天皇制」『淳心学報』第6号掲載予定参照。
- (9) 言論分析・解釈によって現実を支え動かすものを析出させる解釈学においては、方法的要請として、言語システムや伝統を現状のまま受け入れ、それを根柢として解釈を行うことがなされるが、この場合、そのようなシステムなり伝統なりを相対化する視点が欠如しやすい。現実が言語システムにより生み出されると同時に、言語システムも現実によって生み出されるというように、両者は相互媒介的な関係にあるのだが、解釈学的方法においては、所与としての言語から現実へ至るという方向のみがクローズアップされがちである。このような点をふまえて、和辻の解釈学をイデオロギー批判したのが、戸坂潤「日本倫理学と人間学」(『日本イデオロギー論』所

収)である。山田洗「和辻倫理学と解釈学」(『倫理学年報』18所収)も戸坂の立場をうけついでている。なお、かの「ゲーダーマーハバーマス論争」において、ハーバーマスが、ゲーダーマーの哲学的解釈学においては「伝統としての言語」が絶対化され、それが「組織的に歪められた虚偽のコミュニケーション」であるかもしれない可能性が観念的に無化されてしまう指摘しているが、戸坂らの批判も、このハーバーマスと類似の観点からなされていると思われる。

- (10) 『同全集』第九巻7—21頁。及び第十巻12—18頁参照。
- (11) 『同全集』第九巻14頁。
- (12) 『同全集』第十巻37頁。
- (13) 『同全集』第九巻151—152頁。
- (14) 『同全集』第九巻162頁。
- (15) 『同全集』第十巻46頁。
- (16) Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, S. 73-74 麻生建「解釈学」第三章(世界書院 参照)。
- (17) 『同全集』第九巻193頁。
- (18) この同質的全体としての我々の世界とは、和辻が『日本倫理思想史』で日本人の根源的エートスとして明らかにした清明心、すなわち我が私性を捨て相手にとっての汝となる事を通じて成立する世界である。なお、この清明心と天皇制との関係については前掲拙論参照。
- (19) 『同全集』第十巻48頁。
- (20) 仁斎は「論語」『孟子』の解釈を通じて、眼前の現実世界以外に真なる世界はないことを見出し出した。「俗の外に道無く、道の外に俗なし」(『童子問』中ノ61)という言葉からもうかがえるところ、この「日用卑近」の世界の人間倫理の合においてこそ道が実現されるのだ。これは、和辻倫理学の源流ともいえる思考態度である。

(よりずみ・みつこ、倫理学、東京大学大学院)