

二〇二一年三月

「倫理学紀要」第二十八輯 抜刷

「可能的な間柄」への超出

——和辻倫理学における自由論の一断面

麻 生 博 之

「可能的な間柄」への超出 ——和辻倫理学における自由論の一面

麻生 博之

はじめに

社会哲学・政治哲学の領域において自由を考察するうえで、アイザイア・バーリンによる「消極的自由」(negative freedom/liberty)と「積極的自由」(positive freedom)との区別は、いまま基本的な論点のひとつといえる。周知のとおり、「〜からの自由」(freedom from)としての消極的自由が、他者による干渉や強制を受けずに放任されていることを意味するのに対し、積極的自由は「〜への自由」(freedom to)として、いわば「真の「自己」」であることへと向かう自己支配ないし自己統治といったあり方をさすものである。バーリンによれば、自己支配という積極的自由のあり方はしばしば社会的次元へと拡張され、真の自己たる「支配する自己」が何らかの「社会的「全体」」として捉えられることになる。「階級・民衆・人類全体による「積極的」自己支配」ともいえるそうした自由の概念は、しかし諸個人の支配や抑圧と結びつき、それを正当化するものとなってしまふ。そのかぎりバーリンは、自由の概念に最低限ふさわしいのは他者による干渉の欠如という消極的自由であるとみなし、まずはそうしたものとしての「個人の自由」(personal freedom)を擁護しようとしたのである¹。

消極的自由と積極的自由とのこうした区別は、(バーリンの主張に対してどのような立場をとるにしても) 社会的な意味での自由をめぐるその後の議論を枠づけるひとつの前提となってきたといつてよい。ただし、さしあたってはごく明瞭なものに見えるバーリンの視点は、(たとえば積極的自由の概念の多義性や、その概念に対するバーリンの評価のいわば複層性がしばしば指摘されてきたように) じつさいには多様な解釈を招きうるものであり、消極的自由と積極的自由との区別そのものについても、その有効性をめぐって議論の応酬がなされてきた。² そしてまた、消極的自由を擁護するバーリンの主張に対しては、これも周知のようにくり返し多くの批判が加えられてきたが、そうした批判の論点や内実も、また批判を通じて提起される自由の構想も、いうまでもなく一様ではない。たとえば、消極的自由、他者による干渉の欠如としての個人の自由が不十分なものとして批判される場合、それに代わって、むしろ社会関係のうちでこそ可能になるものとして構想される自由の概念にかんしても、ごく雑駁にいつて、共同体主義、共和主義、新共和主義、コミュニケーション理論、等々の視点³に多様であり、それらのあいだで議論が続けられているとおりである。

本稿は、消極的自由と積極的自由をめぐるこうした複雑な議論そのものにたち入ろうとするものではない。両者の区別をひとつの背景的な枠ぐみとしたうえで、和辻哲郎の倫理学体系における自由論の一断面を考察してみることに、それがこの小稿の目的となる。

このあとすぐに整理してみるとおり、和辻倫理学において自由が論じられるとき、さしあたってその基調をなしているように映るのは、右に確認したような意味での積極的自由とごく親和的な自由の概念である。しかしそれにもかかわらず、和辻倫理学においては、なかば潜在的に、それには尽きない、いまひとつの自由のあり方が構想されていたといえるように思われる。それは、消極的自由をある意味で否定しながらも、いわば社会的「全体」による自己規定といった意味での積極的自由ともやはり異なるような自由であり、結論を先どりしてい

えば、既存の共同態および既存の自己から、「可能的な間柄」への超出というべき意味での自由である。そうした自由の構想を和辻倫理学のなかからつかみ出してみること、そしてその一方で、そのような自由の概念が、にもかかわらず十分に展開されることのなかった理由の一端を考察してみること、そのことが以下の課題となる。まずは、和辻倫理学における自由論の大枠を素描することからはじめ、そのうえであらためて問いを設定してみることにはしたい。

一 二つの自由——問題の設定

少なくとも成熟期における和辻倫理学においてそもそも「自由」が問題となりえたのかということはおそらくそのこと自体、検討されるべきことながらといえるようにも思われる。⁴とはいえ、ほかならぬ『倫理学』において和辻は、自由を「倫理学の根本問題」のひとつとして把握し(1027)、⁵しばしば明示的にそれに論及しているように、その倫理学的体系のなかでの自由の概念規定を試みているように思われる。まずはそのことに関連した一節を『倫理学』上巻から引き、和辻倫理学における自由論に一定の見通しをつけておくことにする。和辻は次のように、自由にかんする概念史的な整理を行いながら、自らの倫理学のうちでのその位置づけを図っている。

カントが自然界に対して自由の世界を明白に限界づけて以来、「自由」の概念を倫理学の根本概念とすることは、一般に承認せられているところである。しかしそれだからといって自由の概念がカント風に確定してしまったというわけではない。自由の概念規定は、その種々なる型式を通じて、ほぼ二つの潮流に分

類することができる。一は、国家、教会、家族等の何であるにもしろ、とにかく全体的なるものからの個人の解放であつて、英国の倫理学者が問題としたのは主としてこの自由にはかならない。自由主義として主張せられて来た経済的政治的等の立場もこの自由概念に基づく。他は、己れ以外に原因を持つことなく、自ら始める能力としての自由、すなわち我々の「自由」という言葉が示しているような自己原因性である。これは自己による自己の統制、すなわち自律にほかならない。カントが明らかにしたところによれば、この自律は、超個人的本体的自己すなわち全体的自己が個人的自己を統制することである。そうしてみると、第一の自由は個人を全体から背きいでしめる否定であり、第二の自由はこの否定をさらに否定するところの否定であるということができる。いずれの意味においても自由は否定の運動である。ここに自由が人間存在の理法であることは明白に示されてゐる。(10-145f.)

たくさんの方が述べられているが、ひとまずは、ここにいわれる二つの自由の各々について、そしてまたそれら両者の関係について、少し補いながら整理しておく。

まず「第一の自由」は、「全体的なるものからの個人の解放」を意味する。それは原型的には、(ここで直接名前はあげられていないが) ホッブズにおける「外的障害の欠如」としての自由やヒュームにおける「強制に對立する」ものとしての自由と連なるような否定的なかたちでの自由であり、バーリンのいう「 \sim からの自由」としての消極的自由と重なるものと見ることが出来る。「国家、教会、家族等」の「全体的なるもの」への従属やその拘束・干渉からの「個人」の解放を意味するこうした自由について、和辻は『倫理学』を含む多様なテクストで広く言及しており、ここでそれを「個人を全体から背きいでしめる否定」といいかえてもいるように、しばしばその成り立ちを「背き出る」こと、「人倫的な全体からの背反」として特徴づけている (cf. 10-123f.;

127)。

これに対し、「第二の自由」はいわば「自己原因性」としての自由であり、実質的には「自己による自己の統制、すなわち自律」を意味するものである。カントにおけるすぐれた意味での自由とほぼ重なるこの自律としての自由は、しかし和辻の視点においては、あくまで「全体的自己が個人的自己を統制すること」として捉えられる。というのも、カントが想定する自律の主体としての「本来の自己」は、和辻のカント解釈においては、「個人的自己の根源」として、普遍的な、それゆえ「超個人的超差別的」で「自他の別なき」ものであるはずであり(10-147f; 9-385)、その真相においてはさらに、(カント自身は必ずしも自覚的でなかったにせよ)、「人間の全体性」(10-148)、「生ける全体性」(10-589)として把握されるべきものであるからである。そのかぎり自律としての自由は、本来は「生ける全体が自らを、すなわちその成員を、律すること」(9-58)、つまり「全体性による自己限定」(10-656)を意味するものとなり、個人の立場にとつてそれはまた、個々の「私」を去つて「本来の自己」としての生ける全体性に帰来すること(10-59)、端的にいえば「個人、全体への奉仕」(11-63)といったことがらをもさし示すものとなる。これはまさしく、バーリンが批判的に把握した積極的自由、つまり社会的全体としての「真の自己」へと向かう自己統治といった意味での自由と等しいものといえるであろう。

それではしかし、これら二つの自由はいかなる関係にあると把握されるのだろうか。引用した一節ではひとまず、第二の自由は第一の自由を「否定する」ものといわれている。もつともこの否定は、第一の自由を斥けるといった強い意味ではなく、なかば形式的に、個人に対して全体が否定的な関係にあることを示しているだけであり、その意味で両者は「二つの潮流」として軽重の別なく並置されているにすぎない、たとえばそのように見られることも、あるいは可能であるかもしれない。とはいえ、あらためて和辻倫理学の基調をふまえて考えてみるなら、やはり両者はたんに並置されているとみなすことはできないように思われる。むしろ、第一の自由に対して

第二の自由が、あるいは個人の解放という消極的自由に対して全体的自己による自己統制という積極的自由のほうで、和辻の思考にとつてはるかに重きをなし、いわば自由の真相を示すものとなつてるように考えられるのである。その理由を、ここでは二点あげておく。

まず一点目は、和辻倫理学のいわば論理構造にかかわる点である。先の一節では、まず個人の解放という第一の自由が、全体的なものに背反しそれを否定するものと規定されたうえで、全体的なものへと個人を方向づける第二の自由が、その第一の自由をさらに否定するという関係にあるとみなされていた。第二の自由がそれにあたるといわれるこのような否定のあり方、つまり「否定の否定」は、しかし周知のとおり、和辻倫理学の論理構造にあつては、いわば根源への還帰を意味する決定的な動態にあたり、それゆえ「人倫の根本原理」を意味するものとなる(10-26)。「否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである」(同)。まさにそのかぎり、自由の概念にとつても、否定的な個人の自由をさらに否定するものとなる第二の自由、つまり全体的なものへと個人を方向づけるような自由こそが、より根本的な意味をなしていると考へざるをえないように思われる。

そして、この点とも関連しつづ二点目となるのは、しばしば和辻倫理学における「全体性の偏重」、あるいは「全の個に対する優位」として問われることがらとかかわる点である¹¹⁾。これもよく知られているとおり、和辻の思考の原理的な面からすれば、個人もそれに対するものとしての全体的なもの(有限的な全体)も、いずれも実体的なものとはみなされえず、「絶対的否定性」もしくは「空」と呼ばれるたえざる否定の運動のうちに等しく位置づけられるはずである。とはいえ、たとえば和辻の実際の論述にあつては、個に対して全体的なもの(けつきよくは有限の全体)¹²⁾に重きがおかれ、そうした全体への個の没入や奉仕が倫理の実相として説かれる傾向にあることはうち消しえない。たとえば『倫理学』中巻の国家をめぐる節で、和辻は国家がその「個々の成員」に

対してひとまず「居住の自由、通信の自由、信教の自由、言論の自由」等々を、つまりは諸々の具体的な個人の自由を保証するとしただうで、さらに次のように説く。

国家がそれぞれの人倫的組織の体系的自覚として高次の人倫的組織であるように、国家の成員もまたそれぞれの成員性の体系的自覚として高次の成員性を持たなくてはならぬ。ここでは右のごとき一切の自由をさえも自ら放擲して究極的な人間の全体性に没入するところの究極的な去私が要求せられるのである。(107, 607)

国家の成員が担うべき「高次の成員性」にあつては、個人の解放としての自由は個々の成員が自ら「放擲」すべきものとなり、そうした「究極的な去私」において「究極的な人間の全体性に没入する」ことが求められる。こうした一節に典型的に示されているような個と全体をめぐる和辻の視点をふまえるかぎり、全体性へと向かう積極的自由がより本質的な意味での自由とみなされていることは、むしろ自明でさえあるようにも思われる。

こうしてみると、自由をめぐる和辻の思考においては、個人の解放としての自由も、たしかに考慮の対象となり、その倫理学体系のうちで自由のひとつのあり方として認められてはいるものの、けつきよくのところ、すぐれた自由の概念として想定されているのは、全体性の自己限定という意味での自由、それゆえおそらくは強い共同体主義的な自由であるということにならう。あらためてバーリンの視点にそくしていうなら、他者による強制や干渉からの自由という消極的自由は、いわば否定的に位置づけられるにすぎず、(国家等による諸個人の社会的統制を含むような) 社会的全体へと向かう積極的自由こそが、和辻倫理学における自由の真相をなすものとみなされるべきことになる。

このような、おそらくは比較的想定しやすい整理のしかたは、とはいえ、はたして十分なものであるだろうか。つまり、ほんとうに自由をめぐる和辻の思考、いわば動態としての「間柄」にかかわるその思考の奥行きに見合ったものといえるのだろうか。この点を問うことに本稿のおもな関心がある。

いま急ぎ足で確認してみたとおりに、和辻倫理学においては、全体性へと向かう自由の概念に重きがおかれていることは否定すべくもない。そのことはしかし、和辻の思考における自由の構想全体がそうしたものに尽きることを意味するわけではない。むしろ和辻倫理学のうちには、バーリンが批判的に捉えるような積極的自由、あるいは国家といった全体性への没入や奉仕というあり方には回収されえない、いまひとつの自由のあり方が胚胎しているように思われる。以下を先どりしていえば、それは、個人の自由のある一面を斥けるものでありつつも、いわば解放というその成り立ちを分けもち、それゆえにまた、現実の共同性に背反し、既存の全体性から超出するものでありながら、可能的な「間柄」、まだ現存していない他者との関わりへと積極的に向かうものといえるような自由である。そうした自由の概念にあつては、件の二つの自由、つまり第一の自由と第二の自由、消極的自由と積極的自由は、ただ対立的な関係にあるのではなく、むしろひとつの自由の異なる二つの側面というかたちでその要素が位置づけられることになると思われる。次節では、まず「くからの自由」というべき成り立ちについてそのことを確認し、和辻倫理学に潜在しているいまひとつの自由の概念をめぐる考察にとりかかりたい。

二 自由と否定

消極的自由のもとに見いだされる「くからの自由」というあり方は、自由をめぐる和辻の思考の一面にあつては、じつはけつして副次的なものを意味しない。むしろそれは、いわばより徹底したかたちで、すぐれた自由の

本質的な成り立ちのひとつとなってもいるように思われる。ただしそのことは、積極的自由から区別された個人の解放としての自由が、和辻によってときに、なかば目的論的なかたちで肯定的に論及されてもいるという意味においてのことではない。むしろあくまで、自由そのものにとつての不可欠の構造のひとつとして、それゆえまた、さしあたって区別される二つの自由のいずれにも貫かれるものとして、そうなっていると考えられるのである。そしてそのことはとくに、和辻の視点においては自由そのものが「否定」として、しかも否定の「運動」として捉えられる点を介して、より明確になるように思われる。(ややくり返しになる点も含めて、) いくつかの論点を補いながら整理してみる。

まずあらためて確認しておくとするれば、和辻にとつて自由とは、すぐれて「否定」を意味するものである。「自由の真相」は「絶対的否定性」にほかならぬ(10146)のであり、端的にいえば、「自由即否定」(同)である。あるいは、『倫理学』下巻で和辻は、人類創世をめぐる「『旧約』の神話」にそくしながら次のようにも述べている。

……神が禁止の命令を与えたということは、人間がそれを犯すということと相表裏している。神意が否定の形に表現せられたように、人間の歴史も否定をもって始まるのである。その否定こそ自由と呼ばれるものにほかならぬ。(11-57)

あくまで「否定」に自由の概念を見いだすこうした和辻の言葉を文字どおり受けとるとすれば、自由とはすべからず、否定という成り立ちと不可分であることになる。とはいえ、あらためて考えてみれば、自由が否定であるとはいかなることであり、そしてそれは件の二つの自由にあつてはさしあたりどのような方を意味しているのだろうか。

まず第一の自由については、いうまでもなく自明であろう。すなわち、何らかの全体的なものからの個人の「解放」ないし「背反」というあり方がそれにあたる。それでは、第二の自由、全体性による自己限定としての自由にかんしてはどうであろうか。前節のはじめに引いた一節では、第二の自由もまた否定であるといわれている。ただしそれは、なかば形式的な意味のことともいえ、全体的自己の自己統制ということがらそのものの関連は必ずしも見やすくはなかったとも思われる。しかしおそらくは、第二の自由にかんしても（そして先の一節にあつてもまた）、否定は実質的に解放や背反というあり方と等しいものとみなすことができるように思われる。それはたとえば、全体的なものへと向かう「去私没我」（10-59）、すなわち「私」を去ること（同）、「自」の没却（10-237）といったことがらとして、それゆえやや別の言い方をすれば、いわば間柄に対して閉ざされたかたちで「個」であり「自己」であることから解放され、それから背き出るといったありようとして捉えられることができるはずである¹⁷。

こうした意味で、まずさしあたりは、いずれの自由にかんしても「自由即否定」とみなすことができよう。ただしこのような整理の仕方だけでは、なお多分に外面的であるようにも思われる。なぜならこのかぎりでは、二つの自由の各々がそれぞれ別の、対立的な関係にある二つの否定のあり方をしているというだけのことであるようにも見えるからである。けれども、（和辻自身の論述にそのような理解を可能にする余地があることは否めないとしても）、自由を「否定の運動」（10-46, 328）とみなす和辻の思考のありうる射程からすれば、ただれだけのことではなく、むしろただひとつの「否定の運動」として自由が構想されていると考えることもできるように思われる。それはすなわち、全体であれ個人であれ、何か固定的なあり方に囚われることを否定し、そのことから解放されてゆくような動態という意味での自由である。

もとより和辻倫理学においては、「人間存在」そのものが「否定の運動」と捉えられる（10-26）。個人にかか

わるものごとくも、共同体や社会にかかわることがらも、いずれもすべて、自立したものでも実体的な存在をもつものでもなく、絶対的否定性あるいは動的な間柄における流動化にゆだねられている(10-106f)。ただし和辻は、『倫理学』上巻で次のように述べるとおり、そのような否定の運動がときに停止し、何か確固たるあり方として存在するかのように現われることがあると考える。

……我々は人間存在において否定の運動が停滯する場合をも考慮しなくてはならぬ。もちろんそれは絶対的否定性の運動そのものが停滯することを意味するのではない。人間存在は否定の運動において成り立ちながら、しかもその本質より顛落し非本来的な存在状態に陥る。その時人間存在の中に停滯、固定が生ずるのである。(10-142f)

ここで「人間存在」についていわれる「停滯、固定」は、いわば全と個のいずれのかたちでも現われる。すなわち一方では、「有機体に近似せる社会」(10-143)、あるいは「硬化し因襲化して個人の自覚を極端に抑制するとき社会」(10-297)といったかたちで、他方ではまた、「アトム¹の並在に近似せる個人」(10-143)、もしくは「個別化せるもの」が「その個別性に立ち留まって」(10-300)しまったありようとしての「アトムの個人」(10-332)というかたちで生起するのである。まさにそのような、流動化に開かれることなく、何か確固たるあり方にとどまり続けるかに見える固定的なありようを否定して、それから解放されること、そのことこそがまずはずぐれて自由であるということであり、そうした否定にたえず開かれてゆくことが自由の運動であるといえる。この意味で自由とは、たとえば現存の共同体、既存の全体性から背き出ることである一方で、その否定の運動が停滯し、何か確固とした個であることへの囚われが生じる場合は、逆にそうした既存の個、自己への固執か

ら解放されるということであることになろう。

このような意味で、全と個のいずれであれ、固定化された既存のものから解放されてゆく動的なあり方こそが、まず和辻の思考におけるすぐれた意味での自由であり、そこには「 \sim からの自由」という成り立ちがより徹底したかたちで貫かれているといえるように思われる。¹⁸ところでしかし、和辻の視点にあって自由とは、そのような「 \sim からの自由」というあり方に尽きるものではなかった。むしろ和辻の考える自由にとつては、前節で確認してみたかぎりでも、「 \sim への自由」という積極的自由のあり方がごく重要な意味をもつように思われた。もしも以上のような否定の運動が和辻の思考におけるすぐれた自由のあり方になるのだとすれば、ここでは、「 \sim への自由」ということがらはどのようなようにくみ入れられていると考えることができるだろうか。節をあらためてそのことを考えてみたい。

三 間柄と自由

(1) 間柄から間柄への自由

「 \sim への自由」という積極的自由の成り立ちは、そもそもは真の自己といった何か本来的なものへと方向づけられる自己規定のあり方のことであった。そして和辻がひとまず区別する二つの自由のうち、第二の自由は、まさにそうした方向づけを有し、全体的自己ないし全体性へと向かうものであった。それではしかし、いま考えてみたように、和辻におけるすぐれた自由が、固定化されたものからのたえざる解放という「 \sim からの自由」の徹底としてまず特徴づけられるとした場合、そうした自由のあり方は、はたして「 \sim への自由」という成り立ちを共有しうるものであろうか。あるいは、とりわけ第一の自由に対応するそのあり方、つまり固定的な全体性とし

て現われるものからの解放という自由の一面にとつては、何か全体的なものへと向かうような方向づけはそもそもありうるのであろうか。

たとえばバーリンの視点にあつては、消極的自由にそうした特定の方向づけが欠如しているはずであること、それゆえ消極的自由が他者による干渉の不在という機会概念にとどまりうることは、むしろ自由が支配や抑圧に転じてしまわないためにも重要な点とみなされる。しかし、「人間の第一の規定」をまずもつて「問柄」における人であること(8-38)として把握する和辻の思考からすれば、「くからの自由」という否定的な自由のあり方も、個人の解放というかたちで現われる自由の側面も、そもそもそれ自体が、あくまで共同的なもの、何ほどか全体的なものにおいて、何らかの間柄へと方向づけられ、他者との関わりへ向かうものとしてこそ可能になると考えられることになる。『倫理学』上巻の「倫理学の方法」にかかわる節で、たとえば和辻は、「学問すなわち「問うこと」というひとまずはやや別の主題をめぐり、次のように述べている。

人は人間関係を離れてただ孤り書齋において自然対象を問題とすることができ。しかし彼は、これもまた畢竟人間の問いであるという事態からいかにして脱し得るであろうか。彼がその問題を他の探求者とともに論ずる時には、彼はすでにその問いを共同の問いとして人間に置いているのである。いかに極端な孤立的自我の主張といえども、それが友人に向かつて、あるいは教場において、共通の言語によつて主張せられる限りはすでに人々の間に置かれた人間の問いである。(10-32)

デカルトの懐疑がそうであつたように、さしあたりひとは「人間関係を離れて」、ひとり「問い」に沈潜することができる。しかしあらためて考えてみれば、そのように問いをたて、思考を営むことは、そのこと自体がす

でに、広い意味で「人々の間」に置かれたものとして可能であり、少なくとも潜在的には、たとえば「友人に向かつて」、あるいは「他の学者たちを相手にして」(9-135) なされているはずである。もう少し一般化していうなら、間柄から離脱し、全体的な何かから背き出することは、じつはそのこと自体、一定の間柄において、何らかの共同性へ向けて行われているというべきであろう。まさにそのかぎり、「くからの自由」は、あくまで間柄のうちで、間柄へと向かうものとしてのみ可能であり、そしてまた、全体的なものからの解放という自由の側面は、むしろ何らかの全体的なものへと向けた自由のあり方とただちに重なりあうものでなければならぬこととなる。¹⁹⁾

こうした意味で、全体的なものからの解放、いわば間柄からの自由は、じつは同時に、全体的なものへの方向づけであり、間柄への自由であることになる。自由とはいわば、全体的なものから全体的なものへの、間柄から間柄への自由である。ただし、このことが何ほどか有意味なものとして理解されうるためには、二つの間柄のあいだに、つまりそこから解放されるべきものとそこへと向かうべきものとのあいだに、何らかの差異がなければならぬように思われる。和辻のありうる視点からすれば、その差異とはいわば、様相もしくは時間にかかわる差異であることになる。すなわち、(このあとすこし別の論点を介してたち入って考えてみるように) 現実の、すでにある間柄から、可能的な、まだない間柄へと向けて解放されてゆくこと、まさにそうしたことが和辻の思考におけるすぐれた自由の基本的な成り立ちとなるはずである。

そして、このことに関連してさらにとり急ぎ確認しておかれるべきは、間柄から間柄へと向かうこうした自由のあり方が、ただたんに、全体的なものからの背反という自由の側面のみかかわるものではないということである。それはむしろ、「去私没我」ともいわれるような自由のもう一方の側面、つまり確固とした個や自己に囚われることからの解放として現われる自由の側面についても、同じようにあてはまるはずである。なぜなら和辻の思考にあつては、たとえばマルクスの視点にそくして「一定の社会関係から初めて独立な個人の立場が生じた」

(10-86)といわれるとおり、端的に自立的な個や確固たる自己として想定されるものは、一定の間柄から生み出されたある種の仮象にほかならず、それゆえまた、否定の運動が停止して既存の個や自己への固執が生じることには、そのこと自体、何らかの間柄のあり方をいわば結晶化させたものと考えられることになるはずだからである。したがって、既存の個や自己への固執から脱して何らかの全体性へと向かうという自由は、じつはあくまで、そうした個や自己への囚われをもたらししている既存の間柄から解放され、それとは異なる可能的な間柄へと向かうことを意味するものであることになろう。

こうしてひとまず、和辻の思考にあって、否定の運動としての自由は「への自由」という積極的自由の成り立ちとむしろ不可分であり、すぐれた意味での自由は既存の間柄から可能的な間柄への解放というべきものとみなされることが、おおむね確認できたように思われる。とはいえ、おそらくはいうまでもなく、以上に急ぎ足で行った整理のあり方は多分に形式的であり、粗略でもあった。ひとまず素描されたそうした自由のもう少したち入った成り立ちについて、そしてとりわけ可能的な間柄へと向かう自由ということがらの仔細について、あらためて和辻自身の視点にそくしながら考えてみる必要があるであろう。ここではとくに、「すでにあらかじめないし「あらかじめすでに」という一種の時間的構造をめぐる和辻特有の思考に焦点をあて、そのことを試みてみたい。

(2) 「可能的な間柄」への超出

「すでにあらかじめ」という時間的構造をめぐる和辻の思考は、その行為論、とくに時間論を特徴づけるものとしてしばしば論及されるものであるが、²⁰じつは、和辻におけるすぐれた自由のあり方を考えるうえでも重要な手がかりを与えるものとなるように思われる。まずは考察の出発点として、『倫理学』上巻にやや先立つ『風

土』の一節を確認しておこう。同書第一章の終わりに近い箇所、和辻は人間の自己了解における「風土的負荷」について論じながら、次のように述べている。

もとより我々の存在はただに負荷的性格を持つのみならずまた自由の性格を持つ。すでに有ることでありつつあらかじめ有ることであり、負荷されつつ自由である、というところに、我々の存在の歴史性が見られる。しかしその歴史性が風土性と相即せるものであり、従って負荷が過去を背負うに留まらずまた風土を背負うのであるならば、風土的規定は人間の自由なる発動にもまた一定の性格を与えるであろう。(821)

ここではさしあたり、「すでに有る」とは「負荷的性格」をもつ存在の仕方であり、「過去を背負う」と同時に「風土を背負う」存在のありようとみなされる。その一方で、「あらかじめ有る」とは「自由の性格」をもつ存在の仕方であり、したがって「すでに」「あらかじめ」あるとは、「負荷されつつ自由である」ということと同意義となる。とはいえ、あらためていえば、「あらかじめ有る」とはそもそもいかなる事態を指し、そしてそれはいかなる意味で「自由である」ことと重なりあうのであろうか。

このことを考えるうえで重要な拠りどころとなるのは、『倫理学』上巻でハイデガーの時間論をめぐってなされている考察のほぼ導入部となる一節である。²¹和辻は、「不安」の分析を介して「気づかい」(Sorge) (和辻によれば「関心」)の構造を論じる『存在と時間』第四一節のある箇所を読みときながら、それを次のようにまとめられている。

まず現有はその有においてこの有自身に関わっている。この「……に関わること」は自己固有の可能性に

向かって脱投的に自由に企画することである。ところでこの自己固有の可能性に対して「自由である」ということは、存在論的に言えば、現有がそれ自身に対しその有においていつもすでにあらかじめ (vorweg) 有るということなのである。現有はこの意味においていつもすでに「已れを超えて外に」(über sich hinaus) 有る。しかも已れでない他の存在者にかかわるのでなく、已れ自身である可能性に向かつて有るのである。これが現有の「已れに対してあらかじめ有ること」(das Sich-vorweg-sein) である。しかしこの現有は世界なき主体ではなくして世界内有である。従って世の中に有るということが現有に背負わされている。言いかえれば、現有はいつもすでに一つの世界の中に投げられている。そうなると「已れに対しあらかじめ有ること」はさらにこの新しき規定を受けなくてはならぬ。すなわちそれは「世の中にすでに有ることにおいて已れに対しあらかじめ有ること」(Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt) である。(10-225f.)

本稿の文脈にそくしたかたちで、またハイデガーのテキストも若干ふまえつつ、要点のみ整理してみる。まず、「現有」(Dasein) が「已れに対してあらかじめ有ること」(あるいは「自らに先立って (vorweg) 存在していること」とは、それが「已れ自身である可能性に向かつて有ること」(もしくは「現存在自身がそれである存在可能へとかかわる存在」(Sein zum Sein-können, das es selbst ist)) である。そして、「已れを超えて外に」あることにほかならないそうした現有のあり方が意味しているのは、「自己固有の可能性に対して「自由である」こと(ないし「もともと固有な存在可能に、対して、開かれていること」(das Freisein für das eigenste Sein-können)) なのである。

要するに、「あらかじめ」あるとは、ひとが現存する自らのあり方をつねに何かしら超えて、自ら自身の可能的なあり方へとそのつど向かい、かかわってしまったていようを、つまりハイデガーの言葉にそくして簡潔にいえば、さしあたっては、「実存すること、ないし「実存的な投企」をほぼ意味する²³。そして、そのような

「あらかじめ」あるあり方、つまり、既存の自己を超えて、自ら自身の可能性に向かつてある（もしくはそれへとかかわる）というそのあり方こそが、その可能性「に対して開かれて」おり「自由」であるということにほかならない。自ら自身の可能的なあり方へと向かって、たえず自らを超出し、かかっていること、それが「あらかじめ有る」ということであり、つまりは「自由である」ということである。

こうした「あらかじめ有る」こと、それゆえ「自由である」ことにおいて、その自由がそれへと向かっていくもの、つまり現存する自己を超え出て、それへとかわかってゆく先となるものは、ハイデガー自身の視点においては、「自己固有の可能性」（あるいは「もつとも固有な存在可能」）である。ただし、たとえばカントにおける「本来の自己」の真相を「全体的自己」として把握しようとする和辻の視点からすれば、「本来性」（*Eigenlichkeit*）、つまりいわば「固有のあり方」をめぐるハイデガーの思考もまた批判的に把握されることになる。すなわち和辻によれば、ハイデガーは「人間存在固有の本来性」をたんに「自」のあり方として、あるいは「アトム的個人存在」のありようとして把握するが（10:236）、しかしそのような意味で「ハイデッガーが本来性と呼んだものは実は非本来性なのである」（10:237）。「本来的自己」とはむしろ、あくまで「カントにおけること超個人的主体」であり、その真相は「超個人的全体性」である（10:237f）。まさにそのかぎり、和辻の視点からすれば、自由の向かう先となる「自己固有の可能性」は、いわば全体的自己の可能的なあり方であり、つまりは「可能的な間柄」であることになる。

こうして、「自由である」とは、可能的な間柄に開かれ、それへと向かうこと、現存する自己を超えて、いまだない共同的な関係へと向かうそのことであることになる。ただし、「あらかじめ」あることはまた、「すでに」あることと不可分でもあった。つまり、『風土』からの引用でも『存在と時間』の一節のまともにおいてもそういわれていたように、「あらかじめ有る」ことは「すでに有る」ことにおいて成り立つものとみなされてい

た。「我々の存在の仕方」は、「あらかじめ有る」ことでありつつも、過去と風土を「背負う」のであり、あるいはつねに「世界」のうちにある。ひとはいわば、既存の世界、それゆえ（和辻の視点からすれば）「既存の間柄」のうちで、いつもすでに存在してしまっているのである。そのように「すでに」ありつつ、しかしひとはまた、「あらかじめ」ある。既存の間柄においてありながら、そうした既存の間柄を、そしてそのうちにある自らのあり方をたえず超えて、いまだない可能な間柄へと開かれ、向かってしまっている。そこに見いだされるのは、「既存の間柄を担いつつ、現前の行動において、可能な間柄を旨とせず、ということとき構造」（10-195）である。「人間存在」のそのような「時間的構造」がまた人間存在の「根本構造そのもの」にほかならないことを指摘しながら、『倫理学』上巻の時間論のなかで、和辻は次のように述べている。

今や人間存在は既存の間柄から可能な間柄への不断の動きとして規定せられる。既存の間柄とはそこから分離し出た共同性であり、可能な間柄とはまさに実現さるべき共同性である。そうすれば前に人間存在における「否定の運動」として把握せられたものがちょうどここでは時間的構造として己れを現わして来たことになる。（10-195）

「既存の間柄から可能な間柄への不断の動き」という人間存在の時間的構造は、人間存在における「否定の運動」の成り立ちであり、そしてそれゆえにまた、「自由」の構造そのものである。全体的なものであれば個人もあり方であれ、停滞し固定化したものへの囚われを脱して、「既存の間柄」から「可能な間柄」へと、すなわち「まさに実現さるべき共同性」へと向かって解放されるそうした動的な成り立ち、それこそが和辻のありうる思考における自由の構造である。そのうちでは、「くからの自由」と「くへの自由」という対立するかに見える

あり方は、ひとつの動態としての自由における二つの異なる側面となる。既存の間柄から、可能的な間柄への超出、まさにそれがすぐれた自由の概念となるのである。

可能的な間柄、来たるべき共同性へと向かうそうした動的な自由のあり方は、しかしすでに示唆してきたように、和辻倫理学において十全に展開されたものとみなすことはできない。むしろその基調としては、いわば全体性の自己限定としての積極的自由こそが自由の本質的なあり方とみなされ、現実の全体性、とりわけ国家という共同体への個人の奉仕や没入が自由の真相として説かれてもいるように思われる。最後にそのことをあらためて確認しつつ、その理由の一端についてとり急ぎ考えておくことにしたい。

四 自由と時間——結びにかえて

和辻の視点にあつてさしあたり区別される二つの自由のあり方、つまり消極的自由と積極的自由にほぼ対応するそのあり方は、しかしたんに対立的に捉えられるべきものではなく、むしろひとつの動的な自由の両面をなすものともなっている。そのことは、それらを人間存在における二つの同等の「契機」として捉えながら、両者が不可分の関係にあり、あるいは一体をなすものであることを説く次のような『倫理学』下巻の一節からも、ひとまず読みとることが可能であろう。

自由は人間存在の否定的構造にはかならないが、その否定的構造は人間存在の個人的・社会的な二重構造として展開する。何らか全体的なもの否定において個人がおのれを見いだすところではなくしては自由は存しない。が、また個人の否定において何らか超個人的全体が形成せられるところではなくしては、同様に

自由は存しない。この二つの契機は人間存在において常に同時に存してはならないのである。前の契機を活かすために後の契機を無視し、あるいは後の契機を活かすために前の契機を無視することは、いずれも真に自由を把握するゆえんではない。個人の解放の立場に立つものは同時に没我的奉仕をなし得るものでなくてはならず、献身的な奉仕の立場に立つものは同時に断乎として全体的なものを否定し得るものでなくてはならぬ。(11-59)

人間存在の「否定的構造」である自由の「二つの契機」、すなわち「何らか全体的なものの否定」と「個人の否定」は、その人間存在において「常に同時に」存在していなければならない。全体的なものからの背反により「個人の解放」をなす者は「同時に」全体的なものへの「没我的奉仕」を行いななければならない。全体的なものへの「献身的な奉仕」を行う者はやはり「同時に」全体的なものの否定をなしうるものでなければならない。

このような、おそらくは既存の間柄から可能な間柄への超出という動的な自由としてこそ十分に理解可能となるはずの自由のあり方においては、そこに含まれる二つの自由が、あくまで「人間存在」の二つの契機であり、「真に自由を把握する」ために等しく不可欠であること、そのことを和辻はここで（そしてときに他の箇所でも）強く説いている。しかしそれにもかかわらず、和辻の倫理学体系においてはしばしば、全体的なものへの、しかも現存する共同体への「没我的奉仕」という契機が重きをなし、結局のところ、積極的自由にあたるあり方が自由の真相をなすものとなっているように思われる。たとえば、すでに第一節で見たとおり、国家における「高次の成員性」にあつては、諸個人が消極的なその自由を「自ら放擲し」、「究極的な人間の全体性に没入する」ような「究極的な去私」が求められるのであり、あるいは（「教育勅語」にある「義勇」の徳目にそくして述べられているように）、「己れを空し全体性に生きる」ことが「人間存在の真理」とみなされる²⁴（10-622）。さらにはそもそも、

「人倫」におけるすぐれた「自由」はあくまで「全体性における自己限定」として把握されてもいる(10-656)。

個人の解放としての自由に対し、全体的なもの、とりわけ国家という現実の共同体への去私的な奉仕や没入に重きをおき、それを自由の真相ともみなすこのような和辻の視点にあっては、先の一節に示されていた、二つの自由を等しく不可欠の契機とみなすという観点だけでなく、すでに確認した動態としての自由という捉え方そのものが放棄され、少なくとも等閑視されている。すなわち、全体性への没我的奉仕というあり方が焦点化されることにおいて、全体的なものからの背反、とりわけ既存の間柄からの解放という要素が、またそれゆえに、可能な間柄、来たるべき共同性への超出というあり方が見失われ、「否定の運動」と規定される自由の動的な成り立ちが閑却されることになると思われるのである。とはいえ、自由をめぐる和辻の思考において、そのように自身の思考の可能性がいれば裏切られるかたちとなるのは、なぜなのだろうか。その理由を立ち入って考察することは、ここではもはや困難である。ただし、少なくともそのひとつとして次の点をあげておくことはできるであろう。すなわちそれは、前節で論及した「すでにあらかじめ」という時間的構造をめぐる和辻のより根底的な視点であり、つまりは「あらかじめすでに」ということの根源的な意味(10-197)といわれることがらにかかわる点である。

「すでに」あるとは、ひとつがつねに既存の間柄のうちで存在してしまっていることであり、「あらかじめ」あるとは、それにもかかわらずひとつがそのつど自らのあり方を超えて、可能な間柄へとかかわり、向かってしまっていることであった。そのような「既存の間柄から可能な間柄への不断の動き」において、ひとつがあらかじめそれへとかかわっている可能な間柄、これから将に來るべき共同性は、ただし(たとえば和辻が例示する、ひとを訪ねて歩いてゆく場面のように)既存の間柄と無関係なものでも、過去から切断されたものでもありえない。むしろ既存の間柄、いまや過ぎ去った共同的な諸関係によって何ほどか規定されているはずである。「可能

的な間柄は過去の間柄に限定せられたものであって、恣意的に目ざされ得るものではない」(10-254)。

この事態から、しかし和辻は「過去と未来との同一」(10-285)を説くに及ぶ。「人間存在において我々の背負っている過去」は「同時に我々の目ざして行く未来である」(同)。あるいは、「あらかじめ存する可能的人間存在がすでに存している負荷的人間存在にほかならぬ」のである(10-192)。ただし、もしもそのような可能的な間柄が本来は既存の間柄と同一であるのだとすれば、可能的な間柄にかかわり、それへと向かうということは、じつは、そこから超出したはずの既存の間柄へと帰参し、過去の間柄に還帰することを意味するものとなる。いわば「我々の出て来た本が我々の行く先である」(10-285)ことになるのである。そしていうまでもなく、このことは自由の捉え方にかんしても同断であろう。すなわち、来たるべき間柄へと向かう動態としての自由、既存の間柄から可能的な共同性へと超出することであるはずの自由は、その真相においてはむしろ、既存の間柄、現存する全体性へとたち還り、帰入することを意味するものとして把握されることになるはずである。²⁵自由をめぐする和辻の視点が、けつきよくは全体性への奉仕や没入というあり方に重きをおくことになるひとつの理由は、いわば「本末究竟等」(同)の時間論にあるとみなしうるのである。²⁶

もとより、時間をめぐるそうした和辻の思考はけっして挿話的なものではない。それゆえまた、自由にかんするその思考の成り行きも何か偶然的なものでは断じてないはずである。とはいえ、過去と未来との同一をめぐる和辻自身の視点には、じつはかすかに揺らぎが、あるいは少なくともある種の奥行きがあると思われる。つまり、過去と未来との同一とともに、両者の差異、とり消しようもないその非同一次性がたしかに考慮されているといえるのである。「既存の間柄は現在の行動の方向を規定するものとして可能的な間柄である。しかし、この規定は、過去の間柄がそのまま未来に繰り返されることを意味するのではない」(10-192)。既存の間柄は可能的な間柄を規定するものであるがゆえに、それ自身がある意味で可能的な間柄である。しかし可能的な間柄は、それが「未

来」に属し、「未来的な間柄」(10:25)である以上、「過去の間柄」の反復にはやはり回収されえない。「未来は現前の行為的連関の内にとだ方向としてのみ存し、いまだ事実となっていないものである」(二二8)からである。未来であるということは、いわば「無限の方向」をこそ意味するのである(10:198)。

このように説きながらも和辻は、たとえば過去と未来の非現前という点を介して、なお両者の同一を主張する。とはいえ、その和辻自身が一方で、未来がまさに「無限の」方向であり、過去からの未来の差異が縮減されないことに想到してもいるのだとすれば、可能な間柄へと向かう運動、超出としての自由の構想は、和辻の思考のうちにとしかに胚胎しているとみなしうるように思われる。そうした動態としての自由にあつては、未来的な間柄が過去の間柄の、可能な間柄が既存の間柄のたんなる反復には収まりえず、それを何ほどかはみ出し、超え出るものでありうるがゆえに、その可能な間柄へと向かう動性が可能になると考えられるはずだからである。²⁷ 既存の間柄から可能な間柄へと向かう超出としての自由の概念は、ただし和辻倫理学において十分に展開されてはいない。それをさらに彫琢することは、むしろ現在に課された課題であるといえるように思われる。²⁸

註

- 1 Berlin, *Two Concepts of Liberty*, pp.168-171, 177-178, 179-180, 190, 216. 「二〇の自由概念」、三〇三—八、三二六—七、三三〇—三、三四一、三八八—九頁)
- 2 Cf. Miller, *Introduction*, in *Liberty*, pp.9-18. 積極的自由の概念の多義性については、たとえば以下も参照。Geuss, *Auffassungen der Freiheit*, S.2ff. また、消極的自由と積極的自由との区別の有効性をめぐる議論にか

んしてはひとまず、その出発点となった以下の論考を参照。MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, pp.106-122.

3 さしあたっては以下を参照。Miller, op. cit., pp.2-6. とくに、共同体主義、現代の新共和主義、コミュニケーション・シモン理論における自由概念については、それぞれ一例として以下を参照。Sandel, *Democracy's Discontent*, pp.4ff., 25ff. (『民主政の不满』上、二頁以下、二九頁以下) ; Pettit, *Republicanism*, pp.31ff., 51ff. ; Habermas, *Faktizität und Geltung*, S.152f., 160f. (『事実性と妥当性』上、一四八頁以下、一五七頁以下)

4 このことは、いくつかの観点からそういえるかもしれない。第一に、若き和辻における「主体的な自由への道」はやがて「愛の統一の人倫世界へと」退却しなくてはならない「ことになると捉える信太正三のよ
うな、和辻の思想形成史にかかわる観点がありえよう(「和辻哲郎」、五八―九頁)。第二に、和辻倫理学に
とっての基底的共同体はあくまで「感情融合的な共同体」であり、その構成員のあいだに「互いの葛藤や
軋轢」が想定されていないがゆえに、「(自由)が問題になることもない」と指摘する荻部直のような、和
辻倫理学の融和的性格をめぐる観点もあるといえる(『光の領国 和辻哲郎』、二五二頁)。そして第三に、
和辻倫理学においては、「行為」の説明にかんして個人の「選択・決心」、あるいは「意志の選択決定」とい
たものが問われることはないという点からして(荻部直、同書、二二―頁・田中久文『日本の哲学をよむ』、
一七二頁、参照)、少なくとも意志の自由や選択の自由といった意味での自由は問題になりえないとする、
和辻の行為論にかかわる観点もひとまずありうるであろう。本稿は、これらの観点をそれ自体として斥け
ようとするものではないが、このあと論じるように、和辻倫理学においてはいわば複層的なかたちで自由
が構想されていると考える。(なお、ここにあげたそれぞれの論点については、和辻倫理学体系のなかでも、
いずれも「間柄」と関連づけられつつ要素としては潜在しているといえるように思われる。)

5 本稿では、和辻哲郎の著作からの引用は全集から行なう。引用箇所については、() 内にハイフンをはさんで巻数と頁数のみを示す。なお、引用箇所における強調(傍点)はすべて原文のまま。

6 ここでの「上巻」は、全集版のそれではなく、初版の上巻の意味である。以下同様。

7 Hobbes, *Leviathan*, p.86. (『リヴァイアサン』第一巻(二一六頁); Hume, *A Treatise of Human Nature*, p.407. (『人間本性論』第二巻、一五四頁)

8 Cf. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.461. (『道徳形而上学の基礎づけ』、二一五頁、参照)

9 和辻はくり返し、カントにおける「本来的自己」が「超個人的」で「全体的」なものであること、そしてそれが本来は「人間の全体性」、「生ける全体性」として把握されるべきことを説いているが、その一方で、(思考の時期により微妙な揺れがあるようにも思われるとはいへ、基本的には、)カント自身はなお「十八世紀の個人主義」に囚われていたこと(9:57f.; 385)、そしてそれゆえに本来的自己の全体性ないし普遍性は「抽象的」なものにとどまっていることを主張する(6:401, 9:58f)。なお、「本来的自己」をめぐる和辻のカント解釈については以下も参照。熊野純彦『和辻哲郎』、一〇五―七頁。

10 こうした二つの自由をさしあたって区別する視点は、和辻の思考においてしばしば見いだしうるものといえる。先ほど引用した一節以外で、これら二つの自由を直接関連づけながら論じている箇所として、たとえば10:328; 11:59ff., 377等を参照のこと。

11 「全体性の偏重」および「全の個に対する優位」という言葉そのものについては、たとえば以下を参照。信太正三、前掲書、六七頁；金子武蔵「体系と方法」、二〇三頁；荻部直、前掲書、二〇八頁。その少したち入った内容についてはさらに、たとえば以下を参照。湯浅泰雄『和辻哲郎』、三三四頁以下；宇都宮芳明『人間の間と倫理』、九八頁以下。

- 12 たとえば以下を参照。宇都宮芳明、同書、一〇七頁・高橋哲哉『逆光のロゴス』、一〇〇頁以下。
- 13 この引用箇所を含むかたちで和辻の国家論を批判的に論じているものとして、以下を参照。高橋哲哉、同書、一〇二頁以下・子安宣邦『和辻倫理学を読む』、一三三九頁以下。
- 14 「共同体主義」の概念も多分に多義的なものであるが、ここではさしあたり、「自由は、もっぱら「人倫的な (sittlich)」ものとしてのみ、すなわち、諸々の共同体的—政治的な義務の履行において、……もしくは共同体的な自己規定への参与においてのみ現実化される」とみなす立場として共同体主義的な見解を捉えるライナー・フォルストの当面の整理にしたがっておく (Forst, *Politische Freiheit*, S.189f.)。
- 15 和辻の思考にあつては、「個人」の自由 (個人の解放としての自由) もまた、ときに積極的に位置づけられ、肯定的に語られてもいるように見えるが、しばしばそれは——たとえば「個人として解放されたもののみが真に自覚的に全体に奉仕し得るのであり、全体性との連関においてのみ個人の解放は意味をもつのである」(11-63)といわれるように——全体性へと向かう自由の実現のための契機として位置づけられている。
- 16 この一節を含む文脈では、論文「人間の歴史の臆測的始元」におけるカントの思考についても論じられている。「いわゆる「悪の自由」についてはまた、『倫理学』上巻のなかでも言及されている (10-146)。
- 17 「個」ないし「自己」への固執から解放されることに自由のひとつの核心を見いだすこうした視点は、次のようなヘーゲルの思考ともごく親和的であるといえる。「自己としての個別性をこのように外化〔ないし放棄〕すること (Entäußerung der Einzelheit als Selbst) は、自己意識が普遍的意志であることへと移行する (aufgehoben) こと、つまり積極的自由 (positive Freiheit) へと移行することをもたらすモメントである。」(Hegel, *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse* (1809ff.), S.121. [] は筆者)
- 18 こうした意味での自由、つまり既存のものごとへの囚われからの解放という自由のあり方は、(倫理学的体系

には限られない)広い意味での和辻の思考において、いわば自由の原型的なイメージをなしているものともいえるように思われる。たとえば『偶像再興』(一九一八年)所収の「懷疑と信仰」という短文では、「我々の「生」の真実の姿」としての「自由」が「真実の無頓着」として語られ(17-115)、あるいは『面とペルソナ』所収の「享楽人」(一九二二年)というエッセイでは「何ものにも囚われない」ありようが「自由さ」(17-364)と、また「仏教倫理思想史」にかんする草稿やノートでは「繫縛よりの解脱」や「煩惱よりの解脱」が自由と重ねあわされている(19-140, 207)。

- 19 和辻の思考における「への自由」のあり方については、このあと少したち入って考えてみるが、ひとまずここで確認した点にも関連して、和辻はたとえば、「選択、決心」をあくまで「他の人格あるいは団体との連関」における「己れの態度決定」を意味するものとみなし(10-21註)、あるいは「意志の選択決定」を「他の主体に対する何らかの態度の表示」として把握する(10-248)。その意味では、(たとえば「公共性」にかんする基本的な把握に大きな隔たりがあるとはいえず)ハーバースマス等における「コミュニケーション的自由」、つまり他者の「妥当性要求」に対する相互的な「態度決定」(Stellungnahme)としての自由の構想と和辻の視点とは部分的に重なりあっているといふこともできるであろう。Cf. Habermas, op. cit., S.152. (前掲書、上、一四八―一九頁、参照)

- 20 たとえば、湯浅泰雄、前掲書、三五七―一九頁・田中久文、前掲書、一六九―七〇頁・熊野純彦「人のあいだ、時のあいだ」、四四―四五頁、参照。

- 21 「あらかじめすでに」という時間的構造を特徴とする和辻の時間論とハイデガーの思考との関連については、たとえば以下でも指摘されている。湯浅泰雄、前掲書、三五八頁。

- 22 Heidegger, *Sein und Zeit*, S.191ff. (『存在と時間』第二巻、二八三頁以下)

『倫理学』中巻におけるこの文言をめぐる一節は戦後に大きく改訂され、この文言を含む文章自体はほぼ変更されていないものの、それに先立つ箇所は大幅に書き換えられている。初版のその箇所では、より明確に次のように述べられていた。「国家は個人にとつては絶対の力であり、その防衛のためには個人の無条件的な献身を要求する。個人は国家への献身において己が究極の全体性に還ることができるのである。従つて国家への献身の義務は、己が一切を捧げて国家の主権に奉仕する義務、すなわち忠義であるといわれる。そうしてこの義を遂行する勇氣が義勇なのである。命令への絶対服従、全然の没我、それが人間業とは思えぬような潑刺たる行動となつて現前する、それが義勇である。」(11434)。

25 和辻における「全体性」の概念については、第一節のなかでも簡単に触れた。原理的にいえば、個に対する全体(有限的全体)は実体化されることなく、個とともに、「絶対的全体性」としての「絶対的否定性」というたえざる否定の運動のうちに位置づけられるはずである。とはいえ、『倫理学』上巻における以下の一節を引きながら高橋哲哉が指摘するとおり、「絶対的全体性」は、「我々」においては「現前」の「人倫的な全体」としてしかありえないということになると思われる(高橋、前掲書、一〇〇—一頁)。「否定の否定としての個人の独立性の止揚は、必ず何らか人倫的な全体への帰属として行なわれるのであり、個人が没入するのはその人倫的な全体である。ここでもそれは家族、友人、会社、国家などのいずれであつてもよい。とにかくそれへの合一において、超個人的意志、全体意志、義務的行為などが云為せられ得るのである。しかもこのような有限的全体の実現が、まさに絶対的否定性の自己への還帰である」(10-127)。さらにいえば、たとえば『倫理学』上巻における次のような一節には、「参与」や「献身」の対象、その向かう先を、すでに「信頼関係」が成り立っている相手、つまり既知の間柄の成員にこそ見いだす和辻の思考

の傾向が端的に示されているように思われる。「ある人が通りがかりの未知の人に対して相手の打ちあけもせぬ苦しみに参与し、そのために猷身的に努力しようとする働きかけたとしても、それは「まこと」を尽くすことにはならない。相手はかかる人を気味悪く感じ、かかる行為を狂気と見るであろう」(10-291F)。

「過去こそが、未来である」と説く和辻の思考について、時間論としての(また「信頼」をめぐる思考としての)その「決定的な欠陥」を指摘したものととして以下を参照。熊野純彦「人のあいだ、時のあいだ」、四三―六、五〇―四頁。

ここでたち入って論じることにはできないが、既存の間柄に収まりえないそうした可能な間柄については、和辻の理論構成にそくして考えることも十分にできると思われる。たとえば、『倫理学』上巻で説かれる「意識の相互浸透」(10-76)をめぐる論点も、そのことに参与するもののひとつとなるであろう。さしあたり、註25の後半で引いた一節にそくしていえば、まず、件の人を「狂気」とみなすような視点においては、まさに既存の間柄が反復されているといえる。しかし、和辻自身が他方で説いているように、もしも「最も親密な我れ汝関係から電車の乗合客というごとき一時的な間柄に至るまで、程度の相違こそあれ、意識の浸透を脱することはできない」(10-75G)のだとすれば、そしてたとえば「汝が怒るときには我れの意識は全面的にその怒りによって色づけられ」てしまう(10-75C)のだとすれば、「通りがかりの未知の人」の「苦しみ」に思わず参与してしまうことは十分ありうることになり、しかもその場合、それを「狂気」と見ることを作り立たせていた既存の間柄を超え出る可能的な間柄が、意識の相互浸透によっていわば開かれているといえることになるはずである。

こうした課題は、たとえば、和辻の門下であった梅本克己においても一定のかたちで追究されていたといえるように思われる。一例をあげるなら、梅本はいわゆる「主体性論争」にかかわる比較的早い時期の論

文で、「人間を個人性と社会性との否定的統一にみる現代倫理学」の人間規定と「マルクシズム」のそれとの関係について問いをたて（『唯物論と人間』三八―九頁）、「人間がその本来性を獲得し真に自由を得よう」とすれば、窮極において個と全との絶対的統一をはからねばならぬ」（同、五〇頁）と説くなかで、「歴史の転換期」にあつては「既存の全体性への背反としての個人性」が「新しい社会の全体性の尖端として自己を示す」（同、四六頁）ということを強調している（同、三七頁、参照）。

参考文献

『和辻哲郎全集』（第三次）岩波書店、全二五巻別巻二、一九八九―一九九二年

宇都宮芳明『人間の問と倫理』以文社、一九八〇年

梅本克己『唯物論と人間——マルクシズムと宗教的なるもの』（一九四七年）、『梅本克己著作集』三二書房、第一巻、一九七七年、所収

金子武蔵『体系と方法』（一九六一年、湯浅泰雄（編）『人と思想 和辻哲郎』三二書房、一九七三年、所収

荻部直『光の領国 和辻哲郎』岩波現代文庫、二〇一〇年

熊野純彦「人のあいだ、時のあいだ——和辻倫理学における「信頼」の問題を中心に」、佐藤康邦ほか（編）『甦る和辻哲郎——人文科学の再生に向けて』ナカニシヤ出版、一九九九年、所収

——『和辻哲郎——文人哲学者の軌跡』岩波新書、二〇〇九年

子安宣邦『和辻倫理学を読む——もう一つの「近代の超克」』青土社、二〇一〇年

信太正三『和辻哲郎——近代と伝統との接木』（一九六三年）、『人と思想 和辻哲郎』所収

高橋哲哉『逆光のロゴス——現代哲学のコンテクスト』未來社、一九九二年

田中久文『日本の哲学をよむ——「無」の思想の系譜』ちくま学芸文庫、二〇一五年

湯浅泰雄『辻哲郎——近代日本哲学の運命』ちくま学芸文庫、一九九五年

Berlin, Isaiah, Two Concepts of Liberty, in Berlin, (ed. by Henry Hardy), *Liberty*, Oxford U.P., 2002. (『二つの自由概念』(生松敬三訳)、『自由論』みすず書房、一九七一年、所収)

Forst, Rainer, Politische Freiheit, in *Das Recht auf Rechtfertigung*, Suhrkamp, 3. Auflage, 2014.

Geuss, Raymond, Auffassungen der Freiheit, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.49-1, 1995.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, 6. Auflage, 2017.

(『事実性と妥当性』(河上倫逸・耳野健三訳)、『未來社』上・下、二〇〇二—二〇一三年)

Hegel, G. W. F., Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809ff.), in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Bd.4, 1970.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 17. Aufl., 1993. (『存在と時間』(熊野純彦訳)、『岩波文庫』全四卷、二〇一三年)

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford U.P., 1996. (『リヴァイアサン』(水田洋訳)、『岩波文庫』全四卷、一九八二—八五、九二年)

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford U.P., Second Edition, 1978. (『人間本性論』(木曾好能ほか訳)、『法政大学出版局』全三卷、一九九五—二〇一二年)

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV. (『道徳形而上学の基礎づけ』(宇都宮芳明訳)、『以文社』一九八九年)

MacCallum, Gerald C., Jr., Negative and Positive Freedom, in Miller (ed.), *Liberty*.

Miller, David (ed.), *Liberty*, Oxford U.P., 1991.

Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford U.P., 1997.

Sandel, Michael J., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998. (『民主政の不満』(金原恭子・小林正弥監訳)、『勁草書房』上・下、二〇一〇—一一年)

* 本稿は科学研究費補助金(課題番号17H02260)に基づく研究成果の一部である。