

家族は人格ではない —和辻共同体論のコンテクスト—

宮村 悠介

社会科教育講座 (倫理学)

The Family is Not a Person: The Context of Watsuji's Theory of Community

Yusuke MIYAMURA

Department of Social Studies (Ethics), Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan

はじめに

和辻哲郎『倫理学』の第三章「人倫的組織」は、先行する第一・二章で示された原理論に基づいて、共同体論を展開する部分であり、順に家族、親族、地縁共同体、経済的組織、文化共同体、国家を論じていく。この「人倫的組織」論に関しては、家族や地縁共同体をめぐる論述の偏りや、資本主義経済の分析の甘さ、民族と国家を頂点とする体系の閉鎖性など、個々の論点については多くの問題の指摘や議論が積み重ねられてきている。ただ「人倫的組織」論の全体としての構成と狙いについては、これまであまり正面から問われておらず、和辻自身も十分な説明を与えていないように思われる。なぜ和辻の「人倫的組織」論は、家族／親族／地縁共同体／経済的組織／文化共同体／国家という構成になっているのであろうか。またその論述全体を通して、一体何が達成されたのであろうか。

前者の構成の問題に答えるには、和辻がモデルとした共同体論を参照することが一番の近道であろうが、ぴったり適合するものがなかなか見当たらない。たとえば子安宣邦は、和辻の「人倫的組織」論のモデルを、もっぱらヘーゲル『法の哲学』の「人倫」論に求めているがⁱ、家族／市民社会／国家という構成のヘーゲルの「人倫」論には、親族や地縁共同体や文化共同体に対応する部分がない。実際、ヘーゲルを専門とする佐藤康邦による、ヘーゲルの「人倫」論と和辻の「人倫的組織」論の比較分析においては、家族と経済的組織と国家が主に取り上げられ、地縁共同体や文化共同体は簡単に言及されるにとどまっているⁱⁱ。また全集第十一巻の「解説」で金子武蔵が指摘していた通りⁱⁱⁱ、原理論／共同体論／歴史哲学からなる和辻の『倫理学』全体の構成は、ヴァンデルバント『哲学概論』第二部

第一章「倫理的諸問題」の構成に対応しており、和辻『倫理学』第三章「人倫的組織」に対応する『哲学概論』の部分は、第二部第一章第十五節「意志共同体」である。ここで共同体の例として挙げられているのは、家族、民族共同体 (Volksgemeinschaft)、経済共同体、国家、教会であり^{iv}、項目だけを見るかぎりでは、ヘーゲルの「人倫」論よりも、和辻の「人倫的組織」論に近いようにも思える。しかし民族や教会などの位置づけに関して違いがあり、また様々な共同体を列挙していくだけのヴァンデルバントの論述には、ヘーゲルの「人倫」論や和辻の「人倫的組織」論が備えている、弁証法的な運動や体系的な展開が欠けている。さらに末次弘は、和辻の共同体論を、テンニース以来のゲマインシャフト (共同社会) とゲゼルシャフト (利益社会) という図式に基づいて分析し、あくまで前者に共同体論の本来的な問題圏を求めたところに、その特色を認めている^v。後述するように、『倫理学』の「人倫的組織」論の構成にとって、実質の面で最も大きな影響を与えたのは、おそらくテンニースの共同体論である。ただテンニースを参照するだけでは、なぜ和辻が家族・親族および地縁共同体と文化共同体とでゲマインシャフトを分割し、そのあいだにゲゼルシャフトにあたる経済的組織を組み込むのかは、明らかにならない。

もちろん以上の道具立てによっても、和辻の「人倫的組織」論を読み解くことはできるのであろう。ただ、初学者にも飲み込みやすい、明瞭な解法に至るためには、どこかにもう一本、補助線を書き加える必要があるように思われる。本稿はその補助線を、和辻によるシェーラーの人格論の受容に求めるところみである。

勝部真長の記録によれば、和辻は東京帝国大学でのヘーゲル『法の哲学』の演習のなかで、「M・シェーラーも、家族は人格ではない。レーベンス・ゲマインシャ

フト (Lebensgemeinschaft 生活共同体) であるとしている。もし人格になるためなら、ガイステス・ゲマインシャフト (Geistesgemeinschaft 精神共同体) にならなければならぬ」と発言している^{vi}。ゲマインシャフトを、人格的な統一を備えるに至っていない、家族などの「生活共同体」と、それ自体が人格的な統一を備えた、国民などの「精神共同体」に区分する視点を、和辻はシェーラーから学んでいたのである。シェーラーがこうした議論を展開したのは、主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(以下『形式主義』と略)の人格論のパートである「Ⅵ 形式主義と人格」のなかの、「個人人格と全体人格」という箇所であるが、和辻『倫理学』の「人倫的組織」論の原型のひとつである、一九三一年の草稿「国民道徳論」の家族や国民といった共同体をめぐる論述は、以下で詳しく見るように、多くの部分でシェーラーの「全体人格 (Gesamtperson)」をめぐる議論に依拠している。こういうわけであるから、シェーラーの「全体人格」論との連続性と、そこから離脱していく論点を見定めることによって、和辻『倫理学』の「人倫的組織」論は、その全体としての構成と全体を貫くモチーフに関して、少しは見通しやすくなるのではないだろうか。

そこで本稿ではまず、一九三一年の草稿「国民道徳論」を中心に、和辻によるシェーラーの人格論の受容の様子を確認し、そこからの連続性と離脱を意識しつつ、主著『倫理学』での共同体論の展開を検討する。最後に、簡単な概観にとどまるが、シェーラーと和辻の人格主義的な共同体論の、それぞれの「戦後」の問題を展望してみたい。

1 国民は一個の人格である

——シェーラーの人格論の受容——

和辻がシェーラーから最も多く学んだのは、人格の理論である。シェーラーが自分の主著『形式主義』に、「倫理的な人格主義を基礎づける新たなところみ」という副題を与えていることからすれば、これは当然のことも思えるが、実はそうではない。戦前の我が国の哲学研究においてシェーラーは、主著『形式主義』で独特な人格主義を展開した倫理学者としてよりも、知識社会学や哲学的人間学といった新しい学問の提唱者として、主に受容されていた^{vii}。たとえば戸坂潤や三木清といった論者にとって、シェーラーに関してまず問題となるのは、その知識社会学の構想であった。シェーラーの知識社会学の主要な主張のひとつは、コントの三段階の法則に対応する神学的／形而上学的／実証的知識を、歴史的な諸段階としてではなく、それぞれ本質的な知識の諸形態であるとするものである。戸坂や三木はシェーラーの知識社会学の構想

自体には興味を示しつつも、こうしたシェーラーの本質主義に異を唱え、「マックス・シェーラーは彼の知識社会学から、歴史的原理を完全に追放する」^{viii}、「シェーラーの立場は、フッサールの現象学がさうであるやうに、根本において非歴史的である」^{ix}とシェーラーを批判することになる。

戸坂や三木がこのようにシェーラーを論じているのは、一九三〇年代初頭のことであるが、一九三一年には雑誌『理想』が五・六月号で「ハイデッガー、シェーラー研究」という特集を組んでおり、そこには本多謙三「近代自然科学と実践」、湯浅興宗「マックス・シェーラーのイデオロギー論」、須郷侑太郎「シェーラーのカント倫理学の批評」という、三本のシェーラー論が掲載されている。ただこのうち本多論文と湯浅論文は、やはりもっぱらシェーラーの知識社会学を扱うものであるし、『形式主義』でのシェーラーのカント批判を紹介する須郷の文章は、次号に掲載される続編に至っても、カント批判を通じて展開されるシェーラーの人格論にまで辿り着いていない。雑誌『理想』は同じ年に「人間学」でも特集を組み、シェーラー後期の人間学の思想を紹介する榊田啓三郎「シェーラーの人間学」が、未完のまま掲載されているが、その六年後の一九三七年には、戦前に我が国で刊行された唯一のシェーラーのモノグラフィーである、田中熙『マックス・シェーラー』(弘文堂)が登場する。田中のこの作品は、シェーラーの多面的で複雑な思想は、すべて最終的には晩年の「哲学的人間学」に統一されるものと見て、シェーラーの生涯、哲学論、生命論、心情論、倫理学、認識論、社会学、哲学的人間学を順に概観していく。シェーラー研究としてはバランスのとれた好著であるが、シェーラーの人格論は実質的価値倫理学を主題とする章の一部で取り上げられるにとどまり、その扱いは控えめである。

こうした動向に対して、和辻のシェーラー受容が際立っているのは、その関心がもっぱら人格論に集中していることである。管見のかぎりでは、和辻がシェーラーの知識社会学を主題的に論じている箇所はなく、主著『倫理学』の「序論」における、シェーラーの哲学的人間学の論評^x(『全集』10, 一五～六)も、一九三〇年代の「人間の学」の哲学者の論述としては拍子抜けするほど、ごくあっさりとしたものにすぎない。これに対してシェーラーの人格論には、和辻は一貫して強い関心を示している。一九二五年および翌年の京都帝国大学での講義用のノートと見られている『仏教倫理思想史』にはすでに、シェーラーの人格論への言及が見られる。ここで和辻は、シェーラーの『形式主義』での人格論、とりわけ「人格」と「自我」の区別(「リップスにおいては人格は個人的自我と同義になり、シェーラーにおいては自我と全然引き離される」(『全集』19, 三二七))と、人格を諸作用の背後

にある「実体」と見ることへの批判（「人格を実体とする考えを排して人格の具体性を重んじ、これを作用の存在的統一として、作用の背後にも上にもあるにあらず、作用の実現そのものの中にありとする思想」（『全集』19, 三三八））を取り入れる。そしてこれを援用して、仏教の無我説の前提のもとでも、倫理の主体としての人格が成り立ちうることを、また実体ならざる人格が「空において有る」ことを論証しようとする。シェーラーの人格論に依拠しつつ、竜樹の「空」の思想のうちに読み込まれるのは、「作用の作者であるのみならず、自己同一意識を保ち、責任の主体であるところの「我」「人格」が、空において有る」（『全集』19, 三三二）という、特異な人格のあり方である。

和辻が主題的にシェーラーを論じた文章としては、一九三三年に「現象学派的倫理学」という題で発表され、論文集『人格と人類性』に収録されるにあたり「実質的価値倫理学の構想」と改題された、比較的長い論文がある。この論文の主眼は、改題後のタイトルとは裏腹に、シェーラーの実質的価値倫理学の構想がそれだけでは成り立たず、結局は人格の問題に帰着すること示すところにある。和辻の評価によれば、シェーラーの価値倫理学は「実質的アприオリとしての価値の樹立を旨としつつしかも結局人格の存在の問題にその重心を移さねばならなかった」（『全集』9, 四四一）のであり、シェーラーの倫理学の「最も尊重すべき功績」は、「連帯性の原理をもって有限な道徳的人格の世界における根本原理となせる」、人格主義的な考察にある（四一九）。そして和辻がこの四年後に『倫理学』の「序論」で定式化するところによれば、同書の第三章「人倫的組織」の扱った問題はまさに、「人倫的組織における連帯性の構造」に他ならない（『全集』10, 二八）。

さてシェーラーが「連帯性」の問題を主題的に論じたのは、先に言及した『形式主義』の「個別人格と全体人格」という箇所においてである。一九三一年の和辻の草稿「国民道徳論」の共同体論は、『形式主義』の「個別人格と全体人格」での議論から強い影響を受けているとともに、『倫理学』第三章での「人倫的組織における連帯性」の議論の原型ともなっている。以下、簡単にシェーラーの議論の枠組みを概観したうえで、その一九三一年の和辻の共同体論への影響の様子を確認しておきたい。

シェーラーは『形式主義』のなかの「個別人格と全体人格」という部分で、人間の共同体を、群衆(Masse)、家族や氏族などの生活共同体 (Lebensgemeinschaft)、利益社会 (Gesellschaft)、そして「全体人格 (Gesamtperson)」ないしは「精神的な人格共同体 (geistige Personengemeinschaft)」の四つに区分している。生活共同体と利益社会の区分は、テンニースのゲマインシャフトとゲゼルシャフトの区分に対応するものであるが、シェーラーは自己と他者の共同体験をめ

ぐる現象学的分析によって、こうした区分に哲学的な基礎づけを与えようとする。「群衆」は、自他の体験の区別を欠いた「感情伝播 (Ansteckung)」によって構成され、「生活共同体」においては構成員同士の体験の区別は存するものの、他者の体験は対象化される以前に、「直接的な体験と了解」^{xi} (GW II 515 / 『著作集』3, 二四〇) において、あるいは「相互的共同体験 (Miteinanderleben)」において、直接に与えられている。これに対し、こうした他者との共同体験が失われ、他者の体験を自己の体験から「類推推論 (Analogieschluß)」するより他ないのが、利益社会である。そして生活共同体における構成員間の密接な結びつき、シェーラーの言う「連帯性 (Solidarität)」と、利益社会における構成員の独立性を併せ持つ最高の共同体が、「全体人格」ないしは「精神的な人格共同体」である。ここでは全体がひとつの独立した人格としての実在性を持つとともに、その構成員もそれぞれ「唯一無二の人格個体」(GW II 523 / 『著作集』3, 二五二) として存在する。全体人格ないし精神的共同体を生活共同体から分かつ点は、こうした構成員の人格としての独立性とともに、全体が「場所 (領土) もしくは時間 (伝統) もしくは血統 (血)」に基づく統一ではなく、ひとつの人格としての「精神的な作用の中心という統一」(GW II 531 / 『著作集』3, 二六六) を備えているところにある。

シェーラーが全体人格もしくは精神的共同体として名指しているのは、教会と「文化圏 (Kulturkreis)」ないしは「国民 (Nation)」であるが、和辻は一九三一年の草稿「国民道徳論」において、シェーラーの「全体人格」論を、ひとつの「国民」論として受容している。草稿「国民道徳論」は、その一部が一九三二年に「国民道徳論」および「現代日本と町人根性」、一九三七年に「普遍的道徳と国民的道徳」という独立の論文としてそれぞれ発表され、残りの部分が『全集』の「別巻1」に収録されているが、その「別巻1」に収録された「序論」の「四 人間の全体性としての「国民」という部分に、シェーラーの「全体人格」論からの影響は顕著である。この部分で和辻はまず、マルクスにならって人間が社会的存在であることを認めたとうえで、「社会とは人間の共同態である。それは生活の共同態でもあり得るし、また利害の共同態でもあり得る。生活の共同態とは衣食住の生活のみならず、心的精神的の生をも共にすることである」（『全集』別巻1, 四二三）と述べる。ここでの「生活の共同態」と「利害の共同態」の区別は、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの区別に対応し、前者のゲマインシャフト＝「生活の共同態」が、シェーラーにならって、「衣食住の生活」とともにする「生活共同体」と、「心的精神的の生」とともにする「精神共同体」に区分けされているのであろう。和辻は続いて、現実にお

いては生活の共同態と利害の共同態とがからみあっていること、また人間の具体的なあり方は生活の共同態に求められるべきことを説いたのち、生活の共同態が重層的な構造をなしていることに注目する。「親子夫婦としての生活の共同」(四二八)は、どの社会にも見られる共同態であるが、家族の一員としてだけ存在する人間はいない。ひとはつねに同時に「同僚としての、村人としての、町人としての」存在の仕方を持つのであり、会社や町村といった「これらのさまざまな共同態に於いて存在する」(四二九)。こうした重層的な共同態を統一するのは、この草稿での和辻によれば、「国民」である。この「国民」とは、「感覚的生命的な生の共同は殆んど存せず、主として精神的な生の共同が存する」ところの、「精神的共同態」であって、それ自体が人格的な統一を備える「活ける全体人格」である(同)。また家族という共同態は、それだけではそのメンバーをひとつの人格たらしめることができなかったが、重層的な生活共同態を統一する全体としての「国民」は、その構成員を「一定の言語を持ち歴史的伝承や性格を背負ひ特殊の文化的任務を課せられた一個の国民たらしめる」のであり、「かかる国民はそれぞれ一個の人格である」(四三〇)。和辻は同じ草稿に由来する論文「国民道徳論」のなかでも、日本語の「国民」という語が「活ける全体としての国民」とともに「個々の国民すなわち国民の一員たる個人」をも意味しうることを強調しているが(『全集』23, 一〇一)、一九三〇年代初頭の和辻は、「国民」という個人と全体の相即の關係に、共同態の最高の段階を求めたのである。

こうした和辻の議論の基になったのが、先ほど紹介したシェーラーの「全体人格」論であることはすでに明らかであろう。草稿「国民道徳論」で和辻が語る、「これは個人を個人たらしめる全体性が一つの全体人格であることを意味する。国民全体と個々の国民との關係はかかる全体人格と個人格との關係である」(『全集』別巻1, 四三〇)という構造は、まさにシェーラーが「個別人格と全体人格」という主題で問題としていたものに他ならない。また同じ草稿での、「個々の国民は国民全体の運命や文化的活動に関して責任を共同にすると共に、またその個々の国民が自己のみの責任を負ふ」(同)という論述は、全体人格においては「それぞれの個人と全体人格は自己責任的である(つまり自己に対して責任を負う)が、とはいえ同時にまたそれぞれの個人は全体人格に対して共同責任的である」(GW II 522 / 『著作集』3, 二五一)という、シェーラーの自己／共同責任論を踏まえている。さらに草稿「国民道徳論」での「利害共同態に於ては根拠の有無に拘はらず相互の不信頼が根本の態度であるが故に、ただ約束や契約によつて相互の關係が結ばれ」という、「利害共同態」の記述(『全集』別巻1, 四二四)は、「万人の

万人に対する根拠のない原初的な不信頼(Mißtrauen)が、利益社会における根本態度」なのであり、ここでは「約束(Versprechen)という作用と、相互的な約束において構成される契約(Vertrag)という事象像」が共同の意欲や行為を構成するという、シェーラーによるゲゼルシャフトの記述(GW II 518 / 『著作集』3, 二四四～五)をなぞったものだろう^{xii}。

ただ後年の『倫理学』第三章の共同体論との關係で重要なのは、「国民」と「国家」の關係をめぐる、シェーラーと和辻の見解の合致である。シェーラーは『形式主義』の「個別人格と全体人格」の箇所では、全体人格であるという「国民(Nation)」と、生活共同体に対する「支配する意志(Herrschaftswillen)」であるとされる「国家(Staat)」(GW II 533 / 『著作集』3, 二六九)を、明確に区別している。国家は、国民や教会のように「純粹な精神的全体人格」と呼べるものではなく、また国家がそれに従って諸課題を遂行するところのエートスは、根源的には「国家の背後に、またある意味では国家を超えて存立している精神的な全体人格」である「国民」に由来するのであって、決して国家それ自体に由来するものではない(GW II 533f. / 『著作集』3, 二六九～七〇)。とりわけ「文化」はあくまで国民の事柄であって国家の事柄ではなく、「文化を創造する力は国民と諸個人のうちにあり、国家のうちにはない」(GW II 534 / 『著作集』3, 二七〇)。こうした「国民」と「国家」の明確な区別を、一九三一年の段階で、和辻はいったん受け入れる。草稿「国民道徳論」によれば、「活ける全体人格」である国民に対して、「国家は政治的共同体であり支配的組織である」(『全集』別巻1, 四三二)。また「国民はさまざまな芸術や学問を創造した」し、風習や道徳も生み出したが、「しかし国家はかかる創造の力を持たない」のであるから、「『国家』は右の如き国民としての社会と同視せらるべきものではない」(四三一)。このようにして和辻は、この草稿においては明確に、「道徳主体としての「国民」と法律的主体としての「国家」とを区別し得る」という立場をとる(四三三)。また同じ草稿に由来する一九三七年の論文でも和辻は、「Sittlichkeitであって単に法律的政治的形成物ではない」、ヘーゲルの言う「国家」は、「実はわれわれのいう「国民」に外ならぬ」(『全集』23, 一六七)と、同様の「国民」と「国家」の区別を、ヘーゲルの「人倫」論に押しつけてさえいる。

以上のように、シェーラーの『形式主義』における「個別人格と全体人格」という箇所の論述から強く影響を受けつつ、ゲマインシャフトを家族や町村などの「生活共同体」と、国民という「精神共同体」とに区分し、後者の「活ける全体人格」としての「国民」を、あくまで政治的組織にすぎない「国家」から峻別するのが、和辻の共同体論の一九三一年頃の原型である。

やがて「国民」に代わって「民族」が共同体論における中心概念の位置を占め、さらに「国民」や「民族」と「国家」の峻別が放棄されて、「民族」と「国家」とが重ねあわされていくことで、和辻に固有な『倫理学』第三章の共同体論が形成されることになるだろう。

2 父と母を捨てて私に従え

——『倫理学』第三章における展開——

『倫理学』第三章の「人倫的組織」論は、単独で『倫理学』の「中巻」を構成し、全集版では三〇〇頁近くになる長大な部分であるが、それだけに全体の構成や狙いが見通しにくく、またその点に関する和辻の説明も十分ではないように思われる。簡単な説明は『倫理学』の「序論」および「第二章」の末尾に見られ、前者では、先に言及したように、その主題が「人倫的組織における連帯性の構造」と定式化される。この連帯性は「二人結合というごとき単純な存在共同から、国民的結合というごとき複雑な存在共同に至るまで、層階的にたどることができる」のであって、こうした様々な連帯性において、ひとは「一定の persona としての資格を得、責任や義務を具体的に荷なうに至る」（『全集』10, 二八）。第三章の主題が、全体の観点では「連帯性の構造」、構成員の観点では「人格」であることは、第二章の末尾でも指摘されているが（三二八）、こうした課題の定式化には、「連帯性」や「全体人格」をめぐるシェーラーの人格論からの影響の跡が認められる。

さて『倫理学』「序論」において、重層的な連帯性の構造を分節化する手がかりとされるのは、テンニースのゲマインシャフト論である。和辻は人倫的組織が「ある場所においてある時に」形成されるとしたうえで、「テニエスの言ったごとく、家族的結合は「家」において、隣人的結合は「村」において、友愛的結合は「町」において行なわれる」と指摘する（『全集』10, 二九～三〇）。『倫理学』第三章第四節「地縁共同体」の冒頭でも、家族および親族が地盤とする「血縁関係」のほかに、間柄の地盤となるものとして、地縁共同体が基づく「土地の共同」と、文化共同体が依拠する「文化の共同もしくは精神の共同」が挙げられており（四四四）、血縁関係に基づく家族および親族と、土地の共同に基づく隣人関係からなる地縁共同体、そして文化をともにする友人関係および民族からなる文化共同体という区分が、『倫理学』第三章の共同体論の基本的枠組みをなす。これは『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』において、テンニースがゲマインシャフトの典型として挙げた、「血のゲマインシャフト」としての「血縁関係 (Verwandtschaft)」、 「場所のゲマインシャフト」としての「隣人関係 (Nachbarschaft)」、 「精神のゲマインシャフト」としての「友人関係 (Freundschaft)」^{xiii}に、それぞれ対応するものと見る

ことができるだろう。和辻『倫理学』第三章の構成のうち、家族・親族と地縁共同体、そして文化共同体は、テンニースのゲマインシャフト論を参照することで説明がつくわけである。

そして草稿「国民道徳論」の議論を踏まえるなら、これらの「人倫的組織」が、「生活共同体」である家族・親族および地縁共同体と、「精神共同体」たる文化共同体とに区別されることになるはずである。後者の「精神共同体」について、『倫理学』第三章の和辻は「国民」ではなく「民族」を主題とするが、ここでもシェーラーの議論は念頭にあったはずである。和辻は『倫理学』第三章第六節「文化共同体」において、「マックス・シェーラーは精神共同体の代表的なものとして教会と民族」を挙げた、と紹介したうえで、シェーラーの言う Nation を「国民」ではなく、ここではあえて「民族」と訳すことを断っている。和辻は『倫理学』第一章において、いったんは「Nation を国民と訳して民族と区別している」けれども、『倫理学』第三章第六節で論じられるように、「民族を純然たる文化共同体と解するに至って Nation をもまた民族に当てるの適当なるを思うようになった」のである（『全集』10, 五八七）。ここからも明らかのように、『倫理学』第三章の「文化共同体」としての「民族」論は、草稿「国民道徳論」での「国民」論からの、さらにはシェーラーの『形式主義』での「全体人格」論からの、延長線上に位置するものである。実際、『倫理学』第三章の和辻にとって、「民族」とは「生ける全体性」である精神共同体であって、この民族の成員たることによって、ひとは「人格」として取り扱われる（『全集』10, 五八八）。さらに「精神共同体としての民族」と「民族の一員としての人格」の相即の関係こそが、「有限なる人間存在において最も現実的に個人的・全体的両契機の相即を実現したもの」（五九一）なのである。

『倫理学』第三章においては、この「精神共同体」としての民族と、「生活共同体」たる家族・親族および地縁共同体のあいだに、ゲゼルシャフトにあたる経済的組織が組み込まれるわけであるが、その基本的な論理は、すでに草稿「国民道徳論」の直後の時期に、今度はヘーゲルの「人倫」論を参照しつつ、準備されていた。草稿「国民道徳論」が書かれた一九三一年の翌年に、和辻はそこから独立の論文として「現代日本と町人根性」を発表しているが、論文として発表するさいに書き足された結論部分で、その論理が示されている。その箇所では和辻は、利益社会の優越という現状を憂いつつ、「我々はここにヘーゲルの人倫に関する深い洞察を想起せざるを得ない」と指摘する。ヘーゲルの「人倫」論は周知のように、「家族」における直接的な統一が、「市民社会」における分裂を経て、「国家」において高次の統一に達するという構造になっている。和辻はここに、生活共同態と精神的・人格的共

同態と利益社会という、草稿「国民道徳論」の議論の構図を重ね合わせ、利益社会は「ただ直接の生活共同態の否定態としてのみ意味を持つ」こと、つまり利益社会は「直接的生活共同態を人格的共同態に発展せしめる溶炉」であることを説く（『全集』4, 五〇一～二）。『倫理学』第三章においては、やはりヘーゲルの「人倫」論に言及しつつ、経済社会が「人倫の喪失態」でありつつも、なお「人倫の発展段階の一つである」こと、つまり「この欠如を媒介として一層複雑な人倫的組織が、すなわち経済的組織が、実現されてくる」ところの、「人倫を回復する道程」であることが説かれるが（『全集』10, 五〇一）、こうした高次の精神的・人格的共同態に至るための否定的媒体という利益社会の位置づけは、『倫理学』第三章が書かれるだいぶ以前、一九三一年の草稿「国民道徳論」にきわめて近い時期に、すでに確立していたと見ることができるだろう。

和辻『倫理学』第三章「人倫的組織」論の構成の問題についての、本稿なりの解法をここでまとめると、以下の通りである。基本的な道具立てはテンニースの、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの区分、および血縁関係／隣人関係／友人関係というゲマインシャフトの代表例である。この三つゲマインシャフトが、シェーラーの「全体人格」論をもとに、「生活共同体」たる家族・親族および地縁共同体と、「精神共同体」たる文化共同体とに分割され、さらにこの分割された二種類のゲマインシャフトのあいだに、ヘーゲルの「人倫」論の論理を援用するかたちで、否定的媒体としてゲゼルシャフト＝経済的組織が組み込まれる。この解法においてシェーラーの人格論は、たしかにささやかな一本の補助線であるにすぎない。とはいえそれでも、テンニースに由来する共同体論の枠組みとヘーゲルの論理とを結び合わせるために、なくてはならぬ補助線なのである。

ただこの解法で説明しうるのは、家族・親族／地縁共同体／経済的組織／文化共同体までであって^{xiv}、『倫理学』第三章で最上位に置かれ、あらゆる人倫的組織を体系的に連関させる「人倫的組織の人倫的組織」とあるとされる、「国家」の位置づけまでは説明しきれない。先に見たように一九三一年の草稿「国民道徳論」の段階では和辻は、シェーラーにならって、精神的な共同態たる「国民」と、政治的な組織にすぎない「国家」を、明確に区別していた。これに対し『倫理学』第三章では、「国民」が「民族」と呼びかえられたうえで、「民族」と「国家」が重ね合わされていく^{xv}。第三章第七節「国家」の論述によれば、「民族」という統一を自覚せしめるのは「国家」という全体であり、また構成員の側から見ても、民族の一員であることが「明白な自覚にもたらされる時」、そのときに「国家の成員としての人格が成り立つ」（『全集』10, 六〇五～六）。戦後に改稿の手が入り、現在では一九四二年の

初版の文章が『全集』第十一巻の「付録」に収録されている第三章第七節の部分では、とりわけ「民族」と「国家」の結合が強調されている。ここで和辻は、「国家はその本質上文化の実現を任務としているのではない。……文化創造力は民族と個人とにあつて国家にはない」という、「国家を部分社会として民族から区別」する考え、『形式主義』においてシェーラーが述べ、一九三一年の草稿「国民道徳論」の段階では和辻も共有していた考えを、明確に退けている。一九四二年の和辻によれば、「国家が文化共同体を己れの内に包摂し、それを体系的統一の中に位置づけるものであるかぎり」、文化の創造も国家の責任事項であるからである（『全集』11, 四二三）。「国家と民族との分離」は、あくまで例外的なケースにすぎないのであって、「国家の基本構造に関して重要な誤解を惹き起こすもと」に他ならない（『全集』11, 四二四）。

なお「国民 (Nation)」と「国家 (Staat)」を区別する『形式主義』のシェーラーも、両者の合致という事態を想定していないわけではない。「国民が国家に本質的な統一と境界づけを与える」ほど、「国民」と「国家」が完全に合致するに至ったとき、そこには完全に精神的な全体人格の理念が、「国民国家という理念 (die Idee des Nationalstaates)」が生じる。とはいえシェーラーにとってこの「国民国家」はあくまで、「どこにも完全には実現されない」が、方向づけのための「基準 (Maßstab)」として機能する、ひとつの理念であるにすぎない (GW II 534 / 『著作集』3, 二七〇～一)^{xvi}。このようにしてシェーラーが、カント的な統制的理念の地位に祭り上げた「国民国家」を、『倫理学』第三章の和辻は、以前に行った「国民」と「国家」の峻別を手放しつつ、むしろノーマルなケースとして、一九四二年の日本の現実へと引き降ろすのである。

さて『倫理学』第三章「人倫的組織」論の全体としての構成の問題は以上にして、それでは『倫理学』の「人倫的組織」論は、そうした構成の議論全体を通して、一体何を達成しようとしたのだろうか。この点でも、シェーラーの「全体人格」論の参照が、ひとつの見方を提供してくれるように思われる。シェーラーにとって最高の「全体人格」は、あらゆる人格の救済という最高の価値に関与する「教会」であって、すべての生活共同体や利益社会、さらには国民や文化圏といった全体人格も、教会の下位に位置し、教会に仕えるものでなければならない。そこでシェーラーは、『新約聖書』の「ルカ伝」に由来する「父と母を捨てて私に従え」という格言に対し、「私はここに、故郷も、民族も、祖国も、国家も、国民も、文化圏も捨てよ、と付け加える」と説く (GW II 535 / 『著作集』3, 二七二)。こうした発想は、より「私」的な人倫的組織からより「公」的な人倫的組織へとという秩序で様々な共同体を位置づけていく和辻の「人倫的組織」論にも疎遠なも

のではなく、実際和辻は『倫理学』第三章第二節「家族」の、「より広い公共性の立場に対しては、親はその私情を抑えて子のことをあとにしなくてはならぬ」ことを説く文脈で、「マルコ伝」の「イエスは母の呼ぶを斥けて「わが母とは誰ぞ」と反問した」という一節を引いている（『全集』10, 三九四）。西谷敬はこうした和辻の家族論から、和辻の共同体論に「イエスのように、神のために親を捨てるといった宗教的革命家の思想をも包含する可能性がある」ことを指摘していたが^{xvii}、和辻の共同体論の背景のひとつとなった、シェーラーの「全体人格」論のモチーフを参照するなら、和辻『倫理学』の共同体論の全体を通じて、「父と母を捨てて、親族も地縁共同体も経済的組織も捨てて、私に従え」という呼び声が反響しているのが、よりはっきりと聞こえてはこないだろうか。ただし和辻の共同体論の場合、「私に従え」と呼びかける者は、ユダヤ人にとっても異邦人にとっても救い主たるイエスではなく、日本民族という活ける全体性の表現者であるという、天皇なのである。

3 人類の概念は充実せられつつある ——それぞれの「戦後」へ——

シェーラーの『形式主義』と和辻の『倫理学』の共同体論の、もう一つの共通点として、それが世界大戦の最中に発表され、著者が敗戦国の一員としてそれぞれ戦後を迎えたことが挙げられる。ちょうど和辻が第二次世界大戦の最中に『アメリカの国民性』を刊行し、アメリカが「賭博的無頼漢的態度をもって太平洋に進出しアジアを制圧しようとする」ことは、アジア数億の人間の運命をアメリカ土人のそれと同じく蹂躪し去ろうとするにほかならず、明らかに非人道的であり、人倫の破壊である（『全集』17, 四八一）と説き、アメリカに対する日本の戦争を人倫の立場から擁護しようとしたように、シェーラーも第一次世界大戦の初期に、『戦争の精神とドイツの戦争』を発表し、イギリスに対するドイツの戦争遂行を擁護していた。この時期のシェーラーの見るところでは、第一次世界大戦は「さしあたり、またつまるどころ、ドイツとイギリスの戦争」なのであって、しかも「現代の高度資本主義の母国たるイギリスに対する戦争は、資本主義とその行き過ぎ一般に対する戦争」なのである（GW IV 53f.）。シェーラーはその後大戦が終わらぬうちに、こうした姿勢を改め、キリスト教の精神に基づくヨーロッパの協調と再建の途を模索することになるが、『形式主義』の「個別人格と全体人格」の箇所での、教会を頂点とする共同体論は、いまだヨーロッパを中心とする閉鎖性を含んでいた。ヨーロッパの内部においては、ヨーロッパの諸国民は相互にゲゼルシャフトの関係にあるけれども、「アジアの文化圏のあらゆる諸国民との関

係においては」、ヨーロッパという文化圏の諸国民はひとつのゲマインシャフトを形成し、「このゲマインシャフトの構成員はこの文化圏の全体の救済に共同責任を負う」（GW II 521 / 『著作集』3, 二五〇）。和辻のように「国家」ではなく「教会」を頂点に据えるシェーラーの共同体論も、アジアの諸国民に対して何ほどか閉ざされた、ある種の閉鎖性を免れていない。

これが第一次世界大戦の戦後、それもシェーラーの晩年にあたる一九二〇年代後半になると、ヨーロッパに限定されない世界規模の共同性、ヨーロッパとアジアの「調和（Ausgleich）」という問題が、主題化されてくる。シェーラーの最晩年の論考「調和の時代における人間」によれば、第一次世界大戦は「人類（Menschheit）」というものがはじめて現実的に体験され、「ここではじめていわゆる人類に共通なひとつの歴史がはじまる」（GW IX 152 / 『著作集』13, 一七八）という出来事であった。そしてこの世界戦争以後においては、解消できない差異を持つ様々な人間集団が、互いに他の集団から学び、自己の一面性を矯正していく「調和」が、人類の避けられない運命となる。世界規模で実現されるべき「調和」とは、「大きな文化圏、とりわけアジアとヨーロッパの調和」であり（GW IX 152 / 『著作集』13, 一七七）、また「イスラーム世界を媒介とする、ヨーロッパと、アジアの三大中心であるインド、中国、そして日本とのあいだの調和」（GW IX 159 / 『著作集』13, 一八九）である。すでにシェーラーの生前に、ヨーロッパとアジアの関係は、単純な教師と生徒の関係ではなくなりつつあり、古代ギリシア文化、キリスト教、近代科学を育んだヨーロッパと、インド哲学や仏教や中国および日本の知恵を含みつつアジアが、互いの文化を深く取り入れて協調しあう時代が到来しつつあった。さらには、あくまで諸文化間の差異を尊重しつつ、その「調和」をはかる、「真に世界市民主義的な世界哲学が生成しつつある」と、最晩年のシェーラーは展望する（GW IX 160 / 『著作集』13, 一八九）。

和辻の『倫理学』第三章の、とりわけ第七節「国家」に著しい第二次世界大戦後の改稿の問題も、こうしたシェーラーの立場の変遷と比較することができるかもしれない。一九四二年には「民族」と「国家」の合致をノーマルなケースと見なし、国家を超える全体性に対しては否定的な態度を取っていた和辻、「国際連盟を超国家的な人倫組織であるかのごとく宣伝したのは、英米人の利益を道義的に仮装するためであった。この宣伝の裏には打算社会に墮せる国家が控えている。今や我々はそこに明白に人倫の喪失態を看取しなくてはならぬのである」（『全集』11, 四二七）と説いていた和辻は、戦後にその国家論の論調を改め、国家の枠組みを超えた国際的組織に希望を託すことになる。民族の違いを認めたくえで、それぞれの国民が自

主的に人倫的組織を完成しうる自由と独立を保障する世界的な組織、「君臨するものなき世界国家、その中に含まれる諸国民の全体が主権を担うごとき世界国家、そういう国際的組織としての国家が現われねばならぬ」(『全集』10, 六一五)のであって、こうした国際的組織が実現されるなら、それは「その時人間全体としての人類の概念は初めて十分に充実せられる」ところの、「世界史上未曾有の人倫の進歩」となるだろう(『全集』10, 六一六)。第一次世界大戦の戦後において、ヨーロッパ中心の「教会」の枠組みを超える、世界的な「調和」を展望していたシェーラーと同様に、第二次世界大戦後の和辻もまた、「国家」という枠組みを超えた、国際的な組織や人類全体を現実的な課題として視野に収めるようになっていた。

ただし、シェーラーが第一次世界大戦の末期に、民族全体の「全体悔恨 (Gesamttrauer)」と、それを通じた「民族自体の改心 (Sinnesänderung der Völker selbst)」(GW V 53 / 『著作集』6, 八三)の必要性を説いたような、痛切な「悔恨」の姿勢^{xviii}を、和辻の共同体をめぐる言説から読み取ることは難しい。我が国では田辺元が、第二次世界大戦後に、「今日我國民は他動的に従来の国家主義に対する懺悔を課せられて居る。これは勿論自発的に我々が自らに課すべき所であつたので、今日既に遅く敗戦国として之を他から強制せられる如き、慚愧痛恨の至である。今や遅くとも、せめては自ら進んで此懺悔を行じ以て自由を確保すべきである。……再出発の転機は懺悔にある。之を措いて国家再建の途は無いのである」と、「懺悔道」を説いたように^{xix}、シェーラーの「戦後」に比すべきは、和辻というよりは田辺であろう。このあたりのスタンスの違いが、シェーラーと和辻の共同体論の、それぞれの「戦後」の問題にも影を落としているはずであるが、そうした問題に立ち入ることは本稿の課題を越えている。

またそれぞれの「戦後」の問題を考えるためには、シェーラーと和辻の戦時中の共通した問題意識である、近代の資本主義や功利主義に対する批判をより詳しく検討する必要があるであろう。和辻は『倫理学』第三章第五節の「経済的組織」論において、ヘーゲルの「人倫」論とともに、シェーラーの「ルサンチマン」論を参照し、その「価値の転倒」をめぐる議論を詳しく紹介したうえで、「現代において経済社会の人倫的意義が見失われているのみならずさらに逆倒せられているということ、従ってその人倫的意義の回復、逆倒せられた価値の再逆倒が現代の任務であるということ」(『倫理学』10, 五一〇)を説いている。このシェーラーの「価値の転倒」論を援用しつつ、「経済的組織」論における議論は、『倫理学』以前からの和辻の資本主義や功利主義に対する批判的視点が、ひとつの定式化を得たものと見ることもできるし、こうした課題意

識の継続は、戦後の著作にも見ることができる。戦前から戦後に続く、和辻の資本主義や功利主義に対する批判を、シェーラーの「ルサンチマン」論の援用という観点から分析すること。そうした次なる課題を確認したところで、ひとまず筆を置きたい。

註

- i 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), とくに一二九, 一五四, 一八一, 一九二頁。最近では、飯嶋裕治『和辻哲郎の解釈学的倫理学』(東京大学出版会, 二〇一九年)が、家族/市民社会/国家というヘーゲルの共同体論の構成は、「和辻の共同体論の構成にも一定の影響があったものと認め得る」(三八四頁)と指摘している。
- ii 佐藤康邦「和辻倫理学における問柄と全体——ヘーゲル『法の哲学』との比較において——」(加藤尚武編『他者を負わされた自我知 近代日本における倫理意識の軌跡』晃洋書房, 二〇〇三年, 一二三~一四四頁)。
- iii 金子武蔵「解説」(『和辻哲郎全集 第十一巻』岩波書店)四六一~六頁。
- iv W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1923, S. 308-316. (ヴィンデルバント著/速水敬二・高桑純夫・山本光雄訳『哲学概論 第二部』(岩波文庫, 一九三六年)七二~八〇頁)
- v 末次弘「和辻(倫理学)における共同体論」『大学院紀要』第四二集, 東洋大学文学研究科, 二〇〇五年, 一~二頁。
- vi 勝部真長『和辻倫理学ノート』(東書選書, 一九七九年)二〇四頁。
- vii 以下の我が国でのシェーラー受容に関する論述は、篠田一人「日本におけるシェーラー研究」『理想』第四九三号, 一九七四年, 七三~八四頁, から学んだ部分が多い。
- viii 戸坂潤『イデオロギー概論』(『戸坂潤全集 第二巻』勁草書房)一八一頁。
- ix 三木清「文化社会学」(『三木清全集 第七巻』岩波書店)四一五頁。
- x 以下、和辻哲郎の文章からの引用に際しては、略号『全集』とともに、『和辻哲郎全集』(岩波書店)の巻数(アラビア数字)と頁数(漢数字)によって、引用箇所を示す。なお原文の強調は反映させていない。
- xi シェーラーの著作からの引用の際は、略号GWとともに記す著作集(Max Scheler・Gesammelte Werke)の巻数(ローマ数字)とページ数(アラビア数字)によって、引用箇所を示し、また『シェーラー著作集』(白水社)に邦訳がある作品については、略号『著作集』とともに、対応箇所の巻数

(アラビア数字)とページ数(漢数字)も記す。ただし訳文は、『著作集』のままではないことがある。

xiii 末次弘は草稿「国民道德論」での「利害の共同態」の記述が、テンニースのゲゼルシャフトの規定と「ほぼ同じである」と指摘しているが(末次前掲論文、十九頁)、「不信頼」や「約束」や「契約」といった言葉遣いからしても、また後年の『倫理学』第二章で和辻が、「シェーラーのごとく利益社会的関係は本来不信頼の上に立っていると主張するのは正しくない」(『全集』10、二九一)と語っていることからしても、シェーラーのゲゼルシャフトの記述からの影響を主に考えておくほうがよいように思われる。

xiii F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 6. Aufl., Berlin 1926, S. 14. (テンニース著/杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト(上)』岩波文庫、一九五七年、五〇～五一頁)

xiv なお『倫理学』第三章の「家族」の前に、第一節「公共性の欠如態としての私的存在」が置かれているが、この「私的存在」の問題については、かつてシェーラーの「秘奥人格」論と比較しつつ検討したことがある。拙稿「個体であることの孤独について」『実存思想論集 XXXI』実存思想協会編、二〇一六年、一三五～一五一頁、をご参照いただければ幸いである。

xv 荻部直は和辻『倫理学』の国家論の「同時代の言説状況」における独自の点を、「民族と国家とを原則的には分離したこと」に見ているが(『光の領国 和辻哲郎』(岩波現代文庫、二〇一〇年)二一七頁)、ここに独自性を認めるためには、文脈を相当に限定する必要があるように思われる。本稿で言及してきた、和辻が参照しえたはずのドイツ哲学の共同体論において、「民族」と「国家」の区別はよくある主題であった。本文で取り上げるシェーラー以外では、たとえばヴィンデルバントも「国家」と「民族」の相違を主題的に論じている(Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, S. 312f. / 前掲訳書、七五～六頁)。またテンニースにおいては、ゲマインシャフトである民族と、ゲゼルシャフトである国家は対極的な概念であって、国家というゲゼルシャフトは民族や国民といった枠組みを超えて拡張していく傾向も持つから、「国民国家(nationaler Staat)」とは、あくまで過渡的な国家形態にすぎないとテンニースは考える(Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 233 / 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト(下)』、一八九頁)。

xvi 『形式主義』でのこうした論述とほぼ同時期に書かれた「〈国民〉の一般的概念と具体的な国民理念」

という草稿でもシェーラーは、「国民と国家のおよその合致」が、フランスやイタリアでは存在していることを認めつつも、この国民と国家の合致は「完全な私たちではどこにも存在しない」と断っている(GW VI 339)。

xvii 西谷敬『文化と公共性——和辻倫理学の再構築——』(晃洋書房、二〇一三年)一三七頁。

xviii シェーラーの「悔恨」論については、拙稿「M・シェーラーと「悔い改め」の現象学——再生の倫理学のために」『倫理学年報』第六十三集、日本倫理学会編、二〇一四年、一四三～五七頁をご参照いただきたい。

xix 田辺元『懺悔道としての哲学』(『田辺元全集 第九巻』筑摩書房)二六八頁。

※本稿は科学研究費補助金・基盤研究(B) JP17H02260の研究成果である。

(2020年9月24日受理)