

# 「背く自由」について

田畑 真美

富山大学人文学部紀要第57号抜刷

2012年8月

## 「背く自由」について

田畑 真美

本稿の目的は、和辻哲郎の『倫理学』における「自由」の概念を、「良心」との関係を踏まえながら明らかにすることである。前稿では「良心」の問題を考える際に「自由」の問題を考慮に入れる必要性を指摘するにとどまり、詳しく立ち入ることができなかった。<sup>1)</sup> その際筆者は、和辻の言う「良心の声」の限界性、つまり「良心の声」が悪の自覚において限界を持つ可能性を指摘したが、その根拠について十分論証していなかった。この問いは、「良心の声」が当の存在に悪の自覚による責めや咎めをもたらすにもかかわらず、なぜ悪と呼ばれる行為を抑制できないのかというように、換言することができる。前稿ではその具体例として、全体性に戻ろうとしない神秘家や小乗仏教の修行者を考察したが、彼らを通して、なぜ示される方向性に沿って生きることができないのかという人間全般が共有する「悪」の問題が浮かび上がってきた。もとより和辻においては、「良心の声」はそれが人間自身の奥底からの声である限り、例外なく全ての人間に聞こえるものであった。それにもかかわらず、それがどうして聞けない状態になるのか。たとえ神秘家等のように極端に「閉じた」特殊な状況に陥っていないにもかかわらず、我々は日常において「良心の声」に対する態度をその都度選びとり、善や悪を体現している。「良心の声」に背く、無視するということがごく普通に行っているのである。

とすれば、むしろ焦点を「良心の声」そのものの機能に限界があるということにではなく、「良心の声」に対する主体としての人間の態度に置く必要があるということになるのではないだろうか。つまり、この問いにいつそう厳密に答えるためには、自身の奥底からの「良心の声」に従うかいは主体の選択によるという、まさしく「自由」の問題に留意せねばならないのである。もっといえば人間には、「良心の声」に従うという「善」をなす「自由」と、「良心の声」に背くという「悪」をなす「自由」があるということになる。そして、目指されるべき方向性が定まってもそれが必ずなされるわけではないということから、「自由」の問題は「当為」と不可分な問題にもなっていく。

ともあれ和辻は、「悪」をなす「自由」について、どのように考えていたのだろうか。以下本稿では、特にこの問題、「悪」をなす「自由」に焦点を当てながら、和辻が考える「自由」のあり方を考察していく。そしてそのことにより、前稿では不十分であった「良心」の問題についても改めて考えてみたい。

## 一、二つの「自由」

まず、基本的なことから確認していく。和辻が『倫理学』でこころみしたのは、「倫理を個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却すること」（『倫理学（一）』序論第一節 p.19）<sup>2)</sup>であった。このねらいにおいて、従来個人の意識を主なフィールドとして考察されてきた倫理学の基本的な諸原理、善悪、良心、自由、責任、義務等が、一層根源的な人間存在の構造に基づいて位置付けられることになる。和辻によれば人間存在の理法とは、「絶対的否定性の否定の運動」（同 pp.188-189）である。つまり個人と社会の二重存在として全体性を否定し個となり、また個を否定して全体性に還帰していく、空間性という広がりと言語性という時間性を背負い、絶えず運動を繰り返す構造そのものが、人間存在の理法なのである。「あらゆる倫理問題は究極においてここに根ざさねばならぬ」（同 p.189）というように、倫理の諸問題は人間存在の構造を根本基盤としているというのである。ここから、単なる個人ではない人間をめぐる諸問題としての倫理が、個人意識や感情の分析のみからは見出されないという和辻の基本認識が見出される。

また以上の和辻の姿勢は、善悪等の重要な概念をカタログ的に列挙し説明しようとする類のそれとは全く質を異にしている。和辻自身「いたずらの既成の倫理学書の定義や概念を並べ立ててその整理でもって能事おわれり」（同序言 p.5）とする「在来の倫理学書の弊風」（同）に価値を見出さず、それを回避したと言っているように、和辻のねらいはあくまで、それらのよってたつところの理法を追求することにあつた。それが人間存在の構造の分析というかたちで示されたのである。<sup>3)</sup>

もちろん和辻も、倫理の諸問題への言及を無価値としているわけではない。また、さきの「絶対的否定性の否定の運動」という人間存在の構造のさらなる分析、解明、たとえば具体的な人倫的組織に即した連帯性の構造、その歴史的風土的構造の解明を必要とすることも言い添えている。<sup>4)</sup>したがって、和辻の倫理学体系はそのような和辻のもくろみを踏まえた上で、全体的に眺められる必要があろう。第一章人間存在の根本構造第五節人間存在の根本理法（倫理学の根本原理）では、その方針と手順が詳細に説かれている。厳密に言えば、まだ人間における空間性と時間性の構造に立ち入っていない第一章で触れられた善悪、良心などの検討が、空間性と時間性の要素を含めた上で第二章人間存在の空間的・時間的構造 第七節人間の善悪 罪責と良心において、より詳細に語られる。さらにそれらの問題を具体的に考えるために、人倫的組織の問題、風土性、歴史性の問題へと論が展開していくわけであるが、この筋道をふまえてもなお留意すべきなのは、根柢が人間存在の「絶対的否定性の否定の運動」にあるということである。和辻の倫理学は、この基底を中心にして、論が一層肉付けされていく構造なのである。つまり、全ての倫理の諸概念、諸問題は、この基底を抜きにして考えられていないのである。

このことを踏まえると、「自由」という倫理学上の重要な問題についても例外ではない。先

## 「背く自由」について

取りすれば和辻は、「自由」の問題の重要性を深く認識している。和辻は「第一章の終わりに掲げた諸問題の中でも、自由の問題のごときはここに閑却されてはならない重要問題である。」(『倫理学(二)』第二章第七節 p.85)<sup>5)</sup>と述べ、第二章で特に「自由」に言及していない理由を補足する。和辻によれば「自由」の問題は、人間存在の理法としての否定の運動を特に空間と時間に注目して捉えるとき、具体的な共同体における振る舞い方において解明すべきものであった。家族に始まる具体的な人倫的組織の考察においてその重要性、もしくはその本質が一層明らかとなるのである。このことは、続く個所で次のように和辻が述べることから、分かる。

自由が人間の自由である限り、それはただに否定の運動であるにとどまらず、空間的時間的に展開する運動でなくてはならぬ。が、何らかの全体的なるものからの個人の解放としての自由は、その脱却せる過去の束縛から厳密に規定せられた自由である。その解放が家族からであるか、教会からであるか、国家からであるか、等々によって、自由の意義もまた異なって来る。同様に個人的自己に対する全体的自己の統制としての自律的自由も、その個人的自己の背負える過去の脱却に規定せられた自由である。従ってそれは、それぞれの負荷に応じてさまざまな人倫関係を形成するように働く。これらの事態に即して自由の問題を具体的に解明するためには、さらに人間存在における連帯性の構造を分析し、「人格」なるものの真の意義を把握しておく必要があるであろう。かかる点からして我々はこの問題を次章に譲ろうと思う。そこでは自由が連帯的構造の諸形態を形成するのみならず、さらにこの諸形態の間の層階的統一の原理となるのである。(同第二章第七節 pp.85-86)

「自由」は、それが具体的な人倫に関わる限りその都度多様な意義を持つ。もちろん、後からも触れるように、「自由」は個人と社会の二重存在としての構造を踏まえ、「個人の解放としての自由」、「自律的自由」という基底的な意義を持つ。和辻が注目するのは、これらを基底として具体的な共同体において展開する具体的なその都度の「自由」の意義である。次章すなわち第三章の人倫的組織でその具体的共同体のありようをとおして「自由」がさらに詳しく検討されていくということになるがこのとき、和辻が目指すところを見逃さないことが重要である。具体的な共同体による連帯性の構造の分析によって和辻が明示するのは、具体層を各々たらしめるだけでなく、具体層の間をまとめあげる「統一原理」としての「自由」の重要性である。本稿はまず「自由」の基底の意義を明らかにすることを目的としているため第三章以降の考察には踏み込まないが、「自由」が基底的な人間存在の構造からしても、また具体的な人倫的組織からしても、人間を支え、かつ人間が具現する重要な原理であるとされていることは、以上から明らかである。

また、もう一つ見逃してはならないのは、この引用の冒頭にもあるように「自由」があくま

で「人間の自由」とされていることである。「自由」が人間について言われる事柄であることは、もちろん和辻独自の見方ではない。むしろ、倫理学における基本的な考え方である。カントが自然法則に従う物体と、自由意志を持ち自由の法則に従う人間とを分けて考えたように<sup>6)</sup>、「自由」は放っておいても必ずそうなるものではなく、理性を持ち主体として存在する人間に限定して考えられる事柄である。それをことさら、「自由」が「人間の自由」であることを強調するのはなぜなのか。

和辻が「人間の自由」というときの「人間」は、単なる個人意識や感情の域を超えることは指摘するまでもない。つまり、個でもありながら全体でもありつつ、運動を展開するという点に力点が置かれているのである。もちろん、この運動自体は連続する「否定」の営みである。後にも触れるが、注目すべきは、ここで和辻が「否定」の要素ではなく、空間性時間性の要素の方を強調することである。空間性時間性は個でもありつつ全体でもある人間のあり方に、具体性を帯びさせる。各々の存在がどのような共同体の一員としてあり、そこから離脱もしくはそこへと還帰しようとしているか。その際に、各々は具体的に何を背負うものとしてあるのか。そうした側面は、自他が対峙することで示される広がりや、自他が行為の連関のなかでともに背負い形作る過去現在未来によって、浮かび上がる。和辻が「自由」を単に個人に基づいた概念として分析すること、言い換えれば静止的に観想的に「自由」を分析することを避ける理由は、ここからも類推できる。つまり、「自由」の基底性と具体性及び多様性とを同時に捉えようとする姿勢が、ここからも読み取れる。

結局のところ問題は一つのところに収束してくるが、和辻は、単なる乾いた抽象的な概念としてではなく、実際人間存在の営みを貫く生きた概念として「自由」、及びその他の概念を位置付けようとしていたと言える。それはまさしく、「現象」<sup>7)</sup>から考えるという手法でもある。

しかもその手法は、これまでの倫理学の営みを否定するのではなく、むしろこれまで主要な問題になってきたことが人間存在の構造と不可分であることを示している。和辻が序言で「異様な倫理学」(『倫理学(一)』序言 p.5)の構築を目的としていないと断っているように<sup>8)</sup>、その「倫理学」は従来の倫理学と通底している。したがって、これから確認するように、和辻はこれまでの倫理学の成果を認めながら、その根柢を問うていくのである。それは「自由」の概念の扱いにおいても、見ることができる。

ともあれ、以上の点を踏まえつつ、和辻の捉える「自由」の意味を確認する。すでに触れたように、先の引用箇所において二つの「自由」が示されていた。すなわち、「個人の解放としての自由」、「自律的自由」である。前者は全体性を否定した個人において、後者はさらにその個人と自らの奥底の本来の全体性との関わりにおいて言われる「自由」である。これらは、「自由」の基底の意味である。和辻は、先立つ第一章第五節において、これらについて次のように整理している。合わせて考えてみよう。

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しろ、とにかく全体的なるものからの個人解放であっ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えることができる。いずれの意味においても自由は否定の運動である。

(『倫理学 (一)』第一章第五節 pp.209-211)

ここにはいくつか注目すべきことがある。まずひとつめは、和辻が倫理学上で問題となる「自由」の概念の二大潮流を指摘していることである。この二大潮流は、先に確認した自己解放の自由と自律と一致する。前者は英国倫理学、後者はカント倫理学を中心に語られると和辻は整理するが、この視点には、従来の倫理学の勘所を偏り無くおさえるという姿勢が見られる。実はこの直前で和辻は「自由」はカント風の概念のみではない旨指摘している。<sup>9)</sup> もちろん、和辻も言うように「自由」が倫理学すなわち人間の問題であると明示したのはカントであり、カント中心に「自由」を考える道もある。後から見るように、和辻も後者すなわち専らカントの「自由」に着目して考察していくのだが、ここで重要なことは、和辻が普遍性の視点を持っていることである。「自由」について和辻は、先の二大潮流とは異なる第三の立場を提示するわけではない。むしろ逆に、従来の倫理学の足場の普遍性を自らも共有していることを示す。異なるのは、それら二大潮流の考えがいずれも人間存在の構造に根差すことを主張する点である。その主張こそが和辻の独自性を示すのであるが、ともあれ、和辻の言わんとする「自由」は倫理学上で問題となってきてこれからも問題となり得る普遍的なものであるということ、和辻自身もその普遍性を重視していることが分かる。

次に、二大潮流とされる自己解放の自由と自律についての和辻の説明を見てみよう。和辻はこれらを人間存在の構造、すなわち否定の否定の運動に即して自身の言葉で説明し直している。

まず自己解放の自由は、否定の否定の運動の第一段階に即したもので、自身が属し、自身のありようを何らかの形で縛り制約を加える共同体からの離脱である。一般に「～からの自由」と言われるものに相当しよう。たとえば青年が、自分のやりたいことを追求するために家業を継がないことを決心し家を離れ、独立することは、青年の家族からの解放ということになる。

つまり個を持ち自己主張し、全体から「背き」でることがこの第一の「自由」である。この場合、否定の運動が背くという語で説明される点も重要であるが、後で触れることとする。

また、それが「～からの自由」である限り、何から離れ何に背くかでその実際の「自由」という行為の意味づけが多様になることは、和辻も示していたとおりである。それが単なる成長に伴う家族からの独立であるならばそれは望ましいこととされようし、先の例でいえば、長男なのに家を継がないことであれば非難の矛先にもなろう。しかし、必ずしも家を継ぐことに価値を見出さない社会的背景であれば、もしくは長男への負荷がそれほど重視されない時代であれば、非難されるとは限らない。このように、同じ背きの行為とはいえ、多様な価値付けが可能なのは、その共同体からの背きがどのような意味を持つかが、それぞれの共同体において求められる「持ち場」を果たすか果たさないかという問題と直結するからである。しかしこのとき、「持ち場」における行為の仕方が具体的に確定していないと困難である。この先に踏み込むには確かに和辻の言うように、連帯性の構造を分析する必要がある。それぞれの共同体に相応する行為の仕方は、共同体の中身を検討することで明らかになるからである。しかし行為の仕方は各文化圏によって多様であるし、また社会構造の変遷により同じ文化圏でも変化しうる。行為の仕方はどのように決まり、確定していくのか。そしてそもそも、ある行為が「持ち場」を果たすものであるか否かを妥当なかたちで探究できるのか。結局はその都度の具体性多様性と照らしあわせて検討していくという道が示されているのかもしれないが、「自由」の具体相を考えると、それを価値づける行為の仕方そのものがどう決まるのかが検討されていなければ中身の問題を考えることは難しい。この点では和辻は、やや楽観的に過ぎるところが否めない。極言すれば、「こうあるべきだ」という一定の行為の仕方を既存のものとして考え、それが関係者たちにとって共有可能であるとも考えている側面があるのではないかと。たとえば、家族であるならこうあるべきだ、長男ならば家を継ぐべきだ、などである。問うべきはなぜそうなるのかという根拠であるが、その根拠が十分に示されていないように考えられる。この問題は大きいし、これ以上踏み込むと論点がずれるので、問題提起として留めておく。なお、この問題は第一の「自由」と不可分な関係にある第二の「自由」においても当てはまる。先取りすれば全体性に還帰していくのが第二の「自由」であり、還る前提としてまず何に背いていたのか、つまりどこに還るべきなのかが問題となるからである。ここにおいてもこれらの問題は、具体相に照らしてみないことには検討できない。いずれにしても「自由」を大枠では規定できるが、具体的な価値付けの際にはその根拠となる原理のありかが問題となるのである。

次に第二の「自由」、自律は、自己が自己に命じる自己統制である。これは何か他者によって抑圧や制約を受けたりしている状況での「自由」ではない。あくまで自らが自らに課すのである。注目すべきは、和辻がこの自律を、個人が全体を背き出るという否定をさらに否定することというように、第一の自由と不可分に説明することである。自己統制は何もないところで

単独もしくは個別に行われるのではなく、第一の「自由」というかたちで全体性を否定した個人があってはじめて、行われる。つまり、第二の「自由」としての自律は第一の自由なくしては成立せず、第一の自由を前提として成り立つのである。

ここでさらに注目したいのは、自己が自己に課するという自己統制のあり方である。和辻は、「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」とカントを踏まえながら説明するが、<sup>10)</sup>ここで重要なのは、厳密には自己の奥底にある全体的な自己という本来的自己が、現実の個別的な存在としてもある自己を統制するという点である。つまり、有限なる自己が有限なままで自己を統制するのではなく、自己の根柢にある無限の自己が有限なる自己を統制するのである。無限の自己は本来性としての全体性であり、それへの還帰を促すのである。その還帰は、本来性からの呼び声であり、「還る」という言葉からも類推できるように、あるべきあり方がもとにあってそこに還るという意味である。もっと言えば、第一の否定によってあるべきあり方が崩されたゆえに、それをさらに否定するということである。また、それが「統制」と呼ばれることも考え合わせると、一層事態は明らかである。崩されたところにとどまることなく、あるべき、望ましいあり方へと自己を導くこと、それが第二の「自由」である。第二の「自由」はいわば、人間存在が人間存在たる故にその中に存し、かつ自身で展開し続けていく運動を停滞することなく継続することなのである。和辻が運動の停滞を悪と考えることからすれば、第二の「自由」は全体性への還帰という善をめざす「自由」であると言える。

また以上の点を踏まえると、第二の「自由」は、前稿で確認した「良心の声」と不可分の関係を持つと考えられる。「良心の声」とは「我々自身の奥底から我々を否定する声の聞こえること」(同 p.207)であった。その否定は、個人を個人とした否定をさらに否定する根源からの声であり、また根源へと還ることを示すものでもあった。<sup>11)</sup>それでは、「良心の声」はそのまま第二の「自由」なのであろうか。「人はこの声のゆえに単なる否定にとどまらずして否定の否定へと進展する」(同 p.209)と和辻が言うように、「良心の声」は、第二の「自由」としての否定の否定がなされるように推進する声である。全体性に還ること及びそれを目指すことそのものが第二の「自由」であり、それを促すのが「良心の声」なのである。そしてさらに、それが聞こえるのは個人が個人として独立している場合である。<sup>12)</sup>個が個であるには第一の「自由」が果たされることが前提である。第一の「自由」がないと、「良心の声」も聞こえないのである。詳しくはあらためて後述する。

以上、和辻の考える基本的な「自由」、自己解放の自由と自己統制について確認した。これらは従来の倫理学でも重視されるものであったが、和辻においてはその両者が人間存在の構造に即して一続きの連関として捉えられ、各々別個で考えられるものではないことが明らかとなった。そしてそれらは、和辻自身が「自由は否定の運動である」というように、いずれも「否定」という本質を持つ点でも緊密に繋がっていた。端的に言えば、「自由」は「否定」なのである。



ここでの「否定」は次章でも詳しく検討するように、けっして消極的な意味ではない。というよりそもそも和辻の使用する「否定」という語は一樣に否定的な意味ではない。たとえば、「絶対的否定性の否定の運動は、人間存在における不断の創造なのである」（同第一章第四節 p.180）とあるように、「否定」は人間存在の構造においてはむしろその豊かさや生産性を意味する。それは、和辻が「自由」が「否定」であると述べるときに同時に、だからこそ「自由」は「人間存在の理法である」（同 p.210）とすることからも分かる。創造的な意味としての「否定」を核として、二つの「自由」が不可分な形で位置付けられているのである。

したがって和辻においては、どちらの「自由」も重要である。ただし、どちらをより重視しているかを強いて言うならば、後者の第二の「自由」ではないかと考えられる。それは和辻が人間存在の構造をはじめとしてカントを特に意識して論じていることから言えるが、このことは特に「当為」の問題や、「良心」が第一の「自由」の実現を経た後の、個が成立する際に問題となりうることであること等を考え合わせると、一層明らかである。

それでは、和辻が「自由」に即して使用する「否定」はどのような意味を持つのであろうか。また「否定」はたとえば、全体性からの背きというように、「背く」行為としても説明されている。「自由」の輪郭を一層明確にするために、次章では「否定」ならびに「否定」とも深く関わる「背き」に焦点を当てて、考える。

## 二、「否定」と「背き」

和辻においては、「否定」は消極的な意味ではない。そして、先の引用箇所を受けて「自由の真相が絶対的否定性にほかならぬ」（同 p.210）というように、「否定」はまさしく「自由」の真相であり本質でもあった。さらに和辻は、次のようにも説明する。

この真相はすでに古くより洞察せられていた。自由自在、すなわち「自己に由り自己からして在る」ということは、厳密にはただ絶対者についてのみ言われる。真に自ら始める者は創造主たる神のほかにはない。しかるに絶対者は、己れならぬ者と対立することができない。対立する者を持つば絶対者ではない。だから絶対者は己れの否定を（すなわち絶対者でない者、相対者、あるいは無限者でない者、有限者を）己れ自身とする者でなくてはならない。すなわち自由なる絶対者は絶対的否定性なのである。そこからして自由即否定が理解せられる。（同 第一章第五節 pp.210-211）

否定の否定の運動ができるというとき、否定とは他の何かによってその存在を拒絶されたり、価値が認められないということではない。それは自身による自身に対する営みである。しかもそれは自身を無にする、小さいものに減じていくというのではなしに、自身を展開し表出して

いく。「絶対者は己れを否定することを通じてのみ己れを展開する」「絶対者は自由においてのみ発現する」(同 p.211) というように、絶対者は自身が否定する具体的な有限者(現実に現れる人間存在及びその営み)を通じて自分自身を現す。いわば、我々の具体的存在は、絶対者と隔絶したものではなく、絶対者そのものの現れである。絶対者は否定を介することなく、絶対者そのものとして自らを現すことはない。この点が非常に重要である。もっと言えば、否定の運動は絶対者以外にはできないし、我々人間存在はその運動をする限りにおいて絶対的否定性もしくは絶対的全体性に即して人間存在たりうるのである。我々の根柢であり、「良心の声」の出所でもある絶対者によって、我々人間存在の理法、「自由」なるものの我々自身に対する意義が保証されるのである。

では、かりに絶対者がそのままの姿で自らを現すとすれば、どうなるであろうか。その営みは自らを個別的存在として限定しないし、また、その限定された個をさらに否定することをしていない。言ってみれば、そのまま「肯定」のみあるということである。しかし、絶対者が自身を「肯定」することからは何も生み出されない。というのは、「肯定」とは運動が継続しないということだからである。全体なら全体、個なら個としてそのままあるということである。この事態は和辻の言う固定や停滞であり、まさしく「悪」であると言える。「肯定」はそのままの形で静止し、変化せず、固定することであり、運動という変化を否定する。和辻はこのような「肯定」を評価しない。

このことについて、参考になる個所を見てみよう。それは「良心の声」についての個所である。「良心の声」は否定の運動の推進力であり、他者と共になくともしくは他者の信頼を裏切っていることを責めとがめる<sup>13)</sup>が、和辻はその本質が「否定」であるということに重点を置く。和辻は「良心の声」の解釈を巡り、それを「責める声」としてではなく「自己の確実性」(『倫理学(二)』第二章第七節 p.80)と取ることを批判する。その理由として和辻はまず、自己の行為について確信を持つことはうぬぼれ、さらにつながるとする。さらに和辻はヘーゲルの良心解釈を援用して、「自己の確実性としての良心は、主観性の偏重に陥」(同 p.81)るものであり、それが進めば他者に対する偽善や自身に関する独尊につながると説明している。<sup>14)</sup> 自己の行為に確信を持つとは「己れの行為がとがめられるべき点を有しない」(同 p.80) ことである。自分の行為はとがめられる理由がないという認識は、その行為をよしとするのみならず、行為を為している自身への高評価にもつながる。それが正当な評価ならば問題もないだろうが、単なるうぬぼれであるならば、自分で自分を高評価したことをどうにか正当化する必要がある。このことを和辻は「自欺」(同 p.81)と云う。自ら欺く、つまり自己確実性は不当な分まで自分を好み、しかもときにそれを自覚しながらも自分で自分をごまかすことに繋がるということである。さきのヘーゲルの良心の説明において和辻は、「自己の確実性としての良心」が「悪の可能性」につながり、「悪に転化せんとするきわどい瞬間に立つ」(同)と周到に指摘する。つ

まり、自己確信としての良心、換言すれば自己肯定としての良心は悪につながりうるというのである。ここでいう悪とは、自欺、偽善、独尊であるが、いずれも他者の信頼への裏切りという点で、悪と呼ばれうるものである。

ともあれ、和辻はここで、自身の行為が他者にどのような影響を及ぼすか、他者との関わりを抜きに考えるときの危険性をおさえている。自己肯定、すなわち自己の行為をそのまま疑いなくやましくない正しいものとするにより、視野は自分自身に狭められる。他者の信頼に応えているか否かは大きな問題にならず、自身がよしとすればいいということになる。たとえば自分がある人を気に掛け、相手の必要を超えて様々に世話をするとする。その世話は、はじめこそ相手の必要に叶っていたかもしれないが、次第に世話をする側が「世話をしてやっていることはとてもいいことである」として確信を持ち、言ってみれば余計なお世話と言われかねないこともする。それがすでに相手の意に沿わないものとなり、かえって相手の自尊心などを傷つけていたとしても、世話する側は「こんなに世話をしているのだ」と自己満足に浸る。それに対して相手が非を唱えたとなると、「こんなにあなたのためを思ってやっているのに」と反論する。この場合、自己と他者との関係は信頼に応えているものとは言えない。このように自己の「肯定」は、かえって自身と他者との間を隔てることになる。偽善や独尊は自他の間の壁となり、他者との真摯な交わりを不可能にする。逆説的であるが、自己確信という自己肯定は、人間を真のあり方から遠ざからしめるのである。

一方、和辻は「良心の声」はその都度他者の信頼に応えるか否かを核として、自身に働きかけるものだと考える。それは、あくまで我々の行為に対する「禁止の声」（『倫理学（一）』第一章第五節 p.207）である。このとき、「良心の声」は自身の行為が無条件に肯定できるか否かを人に考えさせる。それは相手に対し、自分の行為がどのように働いているかを吟味させる。このとき、責めとがめという形の否定は、他者の信頼に応える可能性を開かせる。もちろん、「良心の声」に聴き従わないという選択肢もある。しかし重要なことは、自己自身の奥底からの自分への否定の声が、逆に人と人との交わりの回復へと人を促すということなのである。

こうしてみると、和辻が単なる「肯定」は生産的ではなく、むしろ小さい自己の中に人間を押しとどめ卑小にさせると考えていることが分かる。「肯定」は何も生まないのである。この点に即して考えると「自由」とは、人間存在が他者との連関において信頼に応える応えないの様々な行為を展開していくありようである。その展開は、自己もしくは何らかの共同体の一コマに墮するしかた、すなわち何らかのありようを肯定し、そこにとどまるありかたによっては、とうてい望めないものであった。何らかのありようにとどまることを否定し、人のあり方をその本質的な構造に基づいて開いていくことが、その展開を可能にする。その意味で、「自由」の本質はまさしく「否定」なのである。

そして、絶対者との関連で考えると、先に示した二つの「自由」のうち、特に第二の「自由」

の重要性が改めて確認できる。もちろんいずれも「自由」も重要であり、第一の「自由」なくしては第二の「自由」はありえなかった。ただ、ほかによらず自分が為すという点が一層強調されるのは、後者である。確かに第二の「自由」も、具体的にどこへの還帰かということを考えてみると、その具体的な「どこへ」に制約を受ける特殊なありようを持つ。この点では、第一の「自由」と変わらない。しかしここで重視したいのは、第二の「自由」が絶対者のもの、つまり絶対者に由来し絶対者への還帰を目指すものとして、第一の「自由」と比して絶対者との関連性が一層強調されることである。翻って考えれば、人間存在が絶対的否定性を根柢として持ち、その現れとして具現するものであるならば、その営みは全て絶対者に即したものとなる。絶対者に関わらないものが人間存在の営みにあったとしたら、絶対者は絶対者とは言えないからである。第二の「自由」は自分で自分を律するという点で、そしてその命令の出所が自己自身でもある絶対者であるという点で、まさしく絶対者の営みそのものである。ここから、絶対者に関連して、自分が自分に命じ、自分で決めるということ、自分で本来的なものへの還帰を選ぶという「自由」のありようが浮かび上がってくる。つまり「自由」を語る時、和辻は主体の「自覚」、「自己決定」を重要視していたと言える。その重要性が、絶対者との関わりがことさら語られることによって、一層明確にされているのではないだろうか。

一方、第一の「自由」も、「～からの自由」とはいえ、先に指摘したとおり絶対者を根柢とする人間存在の営みである限り、絶対者に由来する「自由」であることは変わらない。それもまた、絶対者が自身を否定し、個という限定を行う限り、絶対者による営みである。とすれば第一の「自由」、第二の「自由」は、段階を踏んで区別され、その区別にも意味があるのだが、それら一連の運動そのものをひっくるめて全て絶対者の現れであり、絶対者の運動であると言えるのではなからうか。もっと言えば、第一の「自由」も含め「自由」とは主体の自覚や自己決定を前提とするものである。このことは後述するように、正しいとされる方向の選択がすんなりといくものではなく、まさしくそれていくことの否定という選りを通して実現するということと深く関わる。その都度の選択に自覚は不可欠である。そして自覚し選りという営みは、主体としての人間においてのみ、可能なのである。自覚し、選り取ることの重さ、その意味でも「自由」は、生産的、創造的であり、人間存在の理法の核なのである。

以上を踏まえつつ「自由」を考えていくとき、見逃してはならない重要な点がある。それは、「悪の自由」（『倫理学（一）』第一章第五節 p.211）である。先の引用の続きで、和辻は「悪の自由」すなわち「己れの根源から背き出る自由」（同）の存在を指摘する。そもそも、何物とも対立せず、対立するとされるようなものもすべて自らのうちに位置付け、取り入れる絶対者においては、悪すらもそれと対立するものではない。そう考えれば、「悪への自由」も、その存在が認められるのは当然である。厳密に言えば、ここでの「自由」は第一の「自由」に相当する。根源からの「背き」であるからである。

では、この「背き」とはどのようなものか。さしあたりそれは、先に見た「否定」と同義であると考えておく。人間存在の否定の運動は、「背き出でつつ本へ還る」(『倫理学(二)』第二章第七節 p.44)とも換言できる。第一の「自由」に即せば、「背き」とは個となることであった。個となることは否定の運動がすべて人間存在の真相であり、その運動内に組み込まれ、その推進に与するものである限り、悪とはされなかった。この文脈では、根源に還る契機を用意するとして、個となることは善であるということも可能であった。しかし、それが善であるならそれがさらに否定される必要はないことから、一概に善であるということもできないと和辻は考える。<sup>15)</sup>それではこのことと、和辻が先の引用で「背き出る自由」ことを悪の「自由」と同一視していたこと、すなわち「背き出ること」＝「悪」としていたこととは、どう関連するのであろうか。第一章第五節において、和辻は確かに全体性からの背きが悪であり、全体性への還帰が善であるとしていた。<sup>16)</sup>単純化すれば、第一の「自由」＝全体性からの背き＝「悪」への「自由」、第二の「自由」＝全体性への還帰＝「善」への「自由」ということになる。もちろん先の引用では、和辻が単純に全体性から背き出るという悪を人間存在が選ぶうということ、つまり悪への「自由」が人間に対して積極的に開かれていることを示したと、解釈することもできる。この点に即せば和辻は、人間における悪の「自由」を人間存在の営みの中における正当なものとして位置付けていると言えよう。

ただやはり、善悪の概念については一層慎重に扱う必要がある。和辻の言う善悪については拙稿でも詳しく触れたので詳しくは繰り返さないが<sup>17)</sup>、気をつけたいのは最終的に和辻が善悪を信頼に應えるか否かで語ることである。つまり善悪の問題が絡むとき、否定の運動に基づいて単純に、全体性から背く、全体性に還るという次元のみで考えると、視点が不足する。このことを和辻も、強く意識していた。「それはただに否定の運動であるにとどまらず、空間的・時間的に展開する運動でなくてはならぬ。」(同第二章第七節 p.85)というように、和辻は人間存在の運動を空間性・時間性から見る重要性を指摘する。つまり、信頼に應える応えないという面から善悪を考えるには、「否定」の側面と空間性・時間性の側面とを有機的に絡めながら考察する必要があるのである。先取りして言えば、空間性とは自他が分離独立して個別化することである。そしてより重要なのは、分離独立した自他の関わりが、過去・現在・未来の文脈で語られることであった。この時間性の要素において、人間存在には信頼に應えるもしくは応えない自由が同程度に開かれるのである。そして時間性、特に未来が、「当為」の問題と深く絡んでくる。

この時間性と「当為」の問題は次章に譲るが、その考察の際に手がかりとなる点を先に一つ指摘しておく。それは、和辻が個別化を単純に善悪に色分けしないことである。和辻は、個別化の動きが否定の運動の全体から見ると善であるからといって、全体性から背き出ることが善であるとは直接的には言えない<sup>18)</sup>とする。そのうえで、「個別化はそれだけではいまだ背反とはならない」(同 p.45)と指摘する。ここで重要なのは、「背反」の意味である。和辻は単なる「背

## 「背く自由」について

き出る」ことと「背反」とを区別していると考えられる。全体から背き出ることすなわち個となる事象そのものは、それ自体で考える場合はまだ善とも悪とも言い切れない。このとき、和辻は信頼に背く背かないの視点を入れて考える。つまり、個になることが信頼に背くものであるとき、それは悪となり、背かないときにそれは善となる。和辻は次のように言う。

全体的なるものの否定、すなわち個別化において対立するところの自他はすでにその対立において未来の合一を予科しているのである。我々はそこに信頼の根拠を認めた。だから信頼の視点においては、帰來の方向に貫通せられない個別化はないということになる。その限り個別化において真実が起こっているのであり、従って全体的なるものの否定もまた善なのである。しかるにこの個別化は己の内を貫通せる帰來の方向を喪失することがある。それが信頼に背くという現象である。この時充分なる意味において全体性よりの背反、従って根源よりの背反が成り立つのである。ここに主体の多化・合一の運動は一時停止する。個別化せるものはその個別性に立ち留まって帰來に運動を進展せしめない。それは人間存在の真実が起こっていないということなのである。(同 p.45)

和辻は、信頼を時間性に即して「不定の未来に対してあらかじめ決定的態度を取る」(同第二章第六節 p.25) ことであると説明する。それは単に他者を信じるというだけではなく、他者との間で展開していく未来のありようを自分はどのように引き受けていくのかの態度決定である。信頼とは、点としての時間では語られないものである。それゆえに、この引用においても、信頼は人間存在が他者との間で形成する運動の流れを踏まえて考えられている。つまりは、「未来の合一」換言すれば他者との合一という方向性を視野に入れているか否かで、信頼に背く背かないが決まる。全体性から背き出で個となるとしても、それが運動の過程において帰來を目指すものであるならば、それは厳密には信頼の背反とは言えない。個別化そのものはそれとしては、無条件に否定も肯定もされない。「帰來の方向を喪失している」か否かとは、対峙し関係を形成している他者との未来を覚悟して引き受けているか否かであろう。とすれば、全体性からの「背き」が本質的な意味で悪となるのは、運動を点で捉え、他者との間の行為を厚みのあるものとして深刻には捉えない形の「個別化」のときである。それこそが、悪と言える「背き」である。それは個別化に留まるという意味でも、悪である。運動からの離脱、そのときはじめて「背き」は、信頼の背反という悪として明確化されるのである。

以上、時間性及び信頼という要素を踏まえると、一概に「背き」＝「悪」とは言えないことがわかる。とすると、第一の「自由」は全体性から背きでる「自由」ではあるが、必ずしも「背き」すべてが悪の「自由」を意味するとは言えない。ただし、還歸の方向性を見失った場合は悪の「自由」が成立すると言える。還歸の方向性を見失うとは、第一の「自由」が第二の「自

由」と断絶することでもある。第一の「自由」が単独で考えられる場合、それは悪への「自由」が成り立つ契機なのである。

単に個別化するという意味での「背き」の「自由」はむしろ、人間存在にとって積極的なものとして開かれている。その一方で、厳密に悪とされる信頼の背反という「自由」も開かれている。いずれにせよ悪の「自由」、換言すれば、信頼を裏切る「自由」は人間存在において、大きく開かれている。悪の「自由」の可能性はしかし、人間が結局のところは自分の行為の至らなさを自覚する、もしくはその自覚を踏まえつつ自らの行為を選択して自己決定していくということと、深く絡む。時間性を踏まえれば、人間には「不定の未来」が開かれている。その中で人間は何を選んでいくべきか。こうしたことが開かれていること自体も、「自由」と言えるのではないだろうか。次章では「当為」に即して考えてみる。

### 三、「当為」

まず確認したいのは、人間存在がすんなりと「善」なることを選べるのかという問題である。和辻によれば、「善」とは信頼に応えることであった。信頼に応えるために、人間は自分に開かれた「悪の自由」を否定する必要がある。また信頼に応えることは、「不定の未来」を前提とする。確かに、和辻が規定する自己と他者との関係は、双方において全く未知のものではない。むしろ、自己と他者はそれぞれの関係においてそれぞれを規定する過去を背負い、現在に生き、何を背負っているかで未来が方向付けられる。しかし未来は未来であり、いくら「予めすでに」方向性が示されているにせよ、それは放置しておいても自然にそうなるわけではない。方向性が示される中で、人間存在は「否定」を孕みながら、その中で自覚し、選択し、自己決定していく。すなわち和辻においても、人間存在の行為はすんなりと「善」に向かうものではないことが前提とされていると言える。

このことを「忠実」を巡る和辻の説明に即して、確認しよう。和辻によれば「忠実」は信頼に応えるという最たる善である。<sup>19)</sup> 和辻は「忠実」が「忠実」たる所以を次のように説明する。

忠実とは、有機体の細胞がその全体に服属するごとく全然必然的に、寸毫も裏切りの可能性なく、他者に従属するというのではない。我々は意のままに動く自己の手足を我々に忠実なるものとは呼ばない。我々を離れ、我々に対抗して、それ自身の行動をなし得るものが、それにもかかわらずあたかも我々自身の手足であるかのごとくに我々の意のままに動くとき、それを我々は忠実なる奉仕と呼ぶのである。(同第二章第七節 p.46)

つまり、「忠実」とは自己をなくして無自覚に相手に没入することではない。「忠実」は確固たる自己をもつ主体が、自覚的に自己独自の行為を為す可能性を否定し、わざわざ他者との合

一を選びとる行為である。ここでまず、「忠実」という善が自覚的な選択によることがわかる。

また、自己がなす行為の可能性がひとつではないことに注目したい。数ある可能性からひとつを選ぶということは、ほかのすべてを否定することである。その一つとは、自己と他者が方向として目指す「未来的合一」(同 p.46)を現在において実現させることである。ここにおいて、「忠実」の時間性の要素が明らかとなる。和辻も指摘するように、「忠実」は「未来的合一」であるがゆえに、放置しても自然になしうるものではない。それをなすこともなさないこともできる。「忠実はそのあらゆる、瞬間に裏切りの可能性を含みつつ、しかもそれを否定し続ける運動なのである。」(同 p.47)というように、それが時間性に根差す限り、「忠実」は純然たる「忠実」たりえないのである。「忠実」は瞬間瞬間に裏切りの危険性を孕む。それは、その成立を妨げる要素を否定することにより、初めて実現する。裏切りは瞬間瞬間に起こりうるため、否定は継続的に行われねばならない。このように「忠実」は、それを為そうとする自己と他者の間の不断の、自覚的な否定の営みの上に成立するのである。

とすれば、その選択を人間になさしめるのは何であろうか。数ある選択の中から予めある方向性に沿う行為を選び取ることは、どうすれば可能なのだろうか。先に見た「未来的合一」とは、あるべき方向性である。とするとここに、あるべき行為を為すべしと命令する「当為」の問題が浮かび上がる。和辻も未来性に即して、「当為」の問題を考えていると言える。<sup>20)</sup>ただ注目すべきは、和辻が「当為」にこめる意味である。和辻はべしとともにむしろできるということの方を重視する。「真理は何らかの仕方で起こらないことがあり得たし、またあり得るのである。そこに我々は当為の意義を見いだすと思う。人間の真実は常にすでに起こりつつしかも起こらないことがあり得るゆえに、当に起こるべきものとなる。」(同第二章第六節 p.38)というように、和辻においては「当為」はまず、あり得るあり得ないという可能性の意義が第一義なのである。そこを踏まえて「べき」の意義が生じるというのである。翻れば、さきの「忠実」の個所でも、和辻は「(自他の ※田畑注) 対立における合一は、未来的であるというちょうどその理由で、起こらないこともできる」(同 p.46)と述べていた。あるべき方向性の問題があるにもかかわらず、できるできないが問題とされているのである。

このことを補強するために「べし」の意味を巡る和辻の小文「汝為すべきがゆえに為しあとう」をみってみる。<sup>21)</sup>ここで和辻は「べし」とは可能と義務の両義を持つとする。そして「当為」の「当」、「まさに～べし」の未来的な意味がことに重要であるとする。それは義務であるというよりは、未来、可能の様態を示すというのである。和辻はこのように、「当為」をむしろ未来の可能性に即して理解していた。さらに重要なことは、「当為」を考えると、和辻がカントの義務を念頭に置いていたことである。そしてその理解は、カントの意図と沿う沿わないは別にしても、べしの未来性の重視の根拠にもなっている。この小文で和辻はカントをべしの命令が内なる自己由来であること、つまり自律を明らかにしたとして、評価する。したがって和



辻が「当為」を考える場合、それが主体的な自己による決定であることを前提としていたのは疑えない。主体的な自己による決定とは、内なる自己自身からの命令である。和辻は、「為すべし」とは内なる本来的自己がそれを「なすことを欲する」（「汝為すべきが故に汝為し能う」p.402）ことだと言う。そして、本来的自己が自身で欲することは即「なし得る」（同）ことだとする。ここで、為すことを欲する＝なし得る＝為すべしと意識するが成り立つ。

しかし一方、人間存在は経験界の存在でもある。それゆえに内なる自己の命令にすんなりと従うことができない。和辻はこの点で人間存在の不自由さを指摘するが、それを「自由の主体は我の可能態」（同）だと説明する。人間存在は「可能態」であり、それゆえになすべきことはまず、なしうるとして規定されるのである。ここでも、自律の主体たる人間存在が未来性を帯びていることが確認できる。未来性とはまず、なしうる、できるということなのである。

さらにそれは、第二の「自由」の問題でもある。第二の「自由」すなわち自律は、根源的な本来性へと、あるいは未来のあるべき自他の合一へと向かう「自由」である。人間存在にはその道が可能性として開かれている。「あるべき」への道が「可能性」として開かれるのである。

以上のことを踏まえると、和辻のいう「当為」は未来性、可能性を重視しており、～すべきであるという意味が弱いということが言える。ただ、それを為すことを欲するという「結合」への情熱<sup>22)</sup>と重ねて理解するならば、あるべき方向性を実現する推進力は、自分の心からの願いにほかならないということになる。「不定」という未来性を帯びるから単に行為をなしうるるとしか言えないというのではない。また、人間存在が経験界の存在でもあるからといって確実性が絶望的に減少するというでもない。むしろ、経験界の存在であるという点は見逃せないが、それでも、一連の運動の中で未来的合一を意図しながら、不定の未来を選び取るという自己決定の力強さを、和辻は人間存在そのものに見いだしているのではないだろうか。こう考えると、和辻の「当為」の意味の孕む弱さは、幾分補強しうる。自他の未来的合一、すなわち信頼に応えることは、応えうることであり、応えたいと心底から決心してあえて選び取ることであり、それゆえになすべきこととなるのである。

以上から、「自由」、第二の「自由」と「当為」の緊密な連関が改めて確認できた。極論すれば、第二の「自由」は「当為」であると言える。また「当為」はあるべき方向性、「未来の合一」をなしうるものとして念頭に置いたうえで、自らの行為を決断する姿勢としても考えられた。そして、「不定の未来に対してあらかじめ決定的態度を取る」（『倫理学（二）』第二章第六節 p.25）の「決定的態度」の意味を重く取るとしよう。つまり、それが信頼に応えて真実を現したいという切実な、絶対性の根柢に即した情熱に由来し、決然と選び取ることだとすれば、その実現の可能性は一層高められる。ここで自律は、単なる絵空事、もしくは抽象的な理想の志向ではなく、現実味を帯びた、現実において成果を現すものとなりうる。和辻が自身とカントの立ち場を分かつのも、まさにこの点においてである。和辻は、「当為」に関してカントが「当

為は実現されていなくても当為としての意義を減じないと主張(同 p.38)したことを批判する。そのうえで、「当為」は「実現」と不可欠に結びつくべきであると考えている。もちろん、「当為」は百発百中で全てが実現すると言う事を意味するのではない。未来性、可能性がある限り、実現しないつまり起こらないこともあり得る。それも踏まえた上で、和辻は「当為」が現実の人間存在の連関の中で、「実現」に向かうことを重視するのである。

しかし「当為」が「実現」と緊密に結びついたものであるにせよ、問題は残る。人間の真実が実現されるという善をなす「自由」がいくら開かれていたとしても、その未来性、可能性は払拭できない。しかも、人間存在には経験界の住人由来の、根本悪を為す可能性があった。つまり内なる声に従えないということである。換言すれば、背く「自由」、悪を為す「自由」はゼロにならないのである。それを「良心の声」は幾分抑止できるだろうが、万全ではない。この「背き」への「自由」、悪を為す「自由」はどのように位置付けられうるか。次章では、今までの議論を踏まえながらあらためて「背く自由」を「良心の声」とも関連させながら考察し、全体のまとめをおこないたい。

#### 四、まとめ―「背く自由」と「良心の声」

「背き」については第二章で詳述したが、「背く自由」というときには、厳密には二つのことが考えられた。つまり、単なる個別化としての「自由」、信頼への背反という「自由」であった。いずれも人間存在の構造ゆえに必然的に生じるものである。ここでは特に、悪をなす「自由」である後者に焦点を当てる。

さきに多くの可能性の中で自他の未来的合一を選択することに触れたが、後者の自由とは、自他の未来の合一以外の可能性をわざわざ選び取ることである。たとえば約束を違える等、自分の利害を考えて、友人として期待された行為をなさないことを選び取るのがそれであろう。また、不定の未来に対して決定的態度を取らないという消極的な選択も、そのうちに含まれる。決定的態度を取らないとは、自他の未来の関係を自分に背負い込まないということ、責任を取らないということである。この態度は、自身が身を置く関係において覚悟を持たぬものである。それは相手と真剣に向かい合っていない、利己的な関係に墮しているということでもある。これらの選択はまさしく、人間として墮落する「自由」である。ともあれ多くの可能性が開かれているが、信頼に応えるという善の実践と同様、これらの信頼の背反をなすにあたり、人間存在はそれをすんなりとなしえるわけではないと考えられる。

というのは、人間存在には「良心の声」が聞こえるからである。以上のような行為を為したとき、もしくは為そうとし、為しつつあるとき、それは行為の主体を責めとがめる。問題なのは、「良心の声」が悪へと墮する「自由」にどのような影響を与えるかである。先取りすれば、「良心の声」はそれを全て抑止することは出来ない。和辻によれば、「良心の声」への反応の仕

方も、主体としての人間存在に選ぶ余地があるからである。和辻は「良心の声」への反応を次のようにまとめる。<sup>23)</sup>それは大きくは、聴従するしないに分かれる。そしていずれの場合にも、積極的・消極的にそれを行うという2つのパターンがある。まず積極的に聴従しないとは、声に反抗することである。反抗は、自身の行為の正当化を第三者に求めたりもしくは自分自身で自らを欺くことにつながるという。また消極的に聴従しないというのは、聴従したい気持ちがあるにもかかわらず、自身の行為を止められないことである。この態度からは、自己嫌悪などの感情が生じるという。次に積極的に聴従する場合、人は自らの悪なる行為を反省し、その行為を中止したり償いをしたりする。一方消極的な聴従は、「良心の声」に従いたい気持ちはあまりなくとも、気後れするためにそれに従うことである。このとき、自己を侮蔑する感情が起きるといふ。さらに和辻は、この消極的な聴従の際に生じる感情をと積極的な反抗の際の反抗心とを別物としていない。消極的な聴従であっても、実際悪の行為の中止を可能にすると言えが、心底欲してそれを行うわけではないため、和辻はそれを評価していない。いずれにしても、積極的に聴従する態度以外は、人間存在の感情として揺れや不徹底さがみられる点で、「良心の声」に対するのぞましい態度ではないと位置付けられているといえる。

ではのぞましい「良心の声」への反応とはなにか。和辻は心底欲してそれに従うには、「責める声に対する衷心よりの尊敬」(同 p.79)が必要だとする。その尊敬に基づく聴従はさらに、「自らを敬」(同)することにもつながる。一毫のゆれもなく、積極的に「良心の声」の示す方向を選び取れる。それが重要なことなのである。「良心の声」への一つも濁らぬ尊敬の謂いは、カントのいう道徳法則への尊敬とも重ねて発想されていると言えよう。ここでは踏み込めないが、その声を尊敬するとは、その声の価値を知っているからと考えられる。声の価値を知るとは、声が目指す方向であるが対立する自他の合一の価値を知っているということであろう。

ではその価値は、どのように知ることが出来るのか。たとえばさきの消極的な反抗の場合では、声に従いたい気持ちはあった。にもかかわらず、悪なる行為をおしとどめられなかった。声に従いたいという点で、その態度は聴従にも通じている。しかしそれが積極的聴従にならないのはなぜなのか。声への尊敬が不足しているゆえであり、自身が目指す方向の価値を十分に把握していないからであろう。また、表面的には悪なる行為をおしとどめるにせよ消極的な聴従は、結局は心底声の価値を認めていない。その点を和辻は厳密に扱っている。悪なる行為が選ばれるか選ばれないかということも重要だが、「良心の声」を厳かに受け止め、その声が真に自身の欲することであると心底納得し、それに従いたいと思う態度、それが和辻においては重視されているのではなかろうか。

そしてこの態度はさきの、「当為」としての「自由」と重なるであろう。自他の合一を欲し、しようと思ひ、するべきだとし、それを選び取る。「良心の声」の場合は、後にも言うように、いったん悪なる行為がなされた後の問題ではあるが、悪なる行為の中止を選び取る、目指す方向へ

と立ち還る。そうした力強い「自由」が、悪への「自由」を超克する可能性が、ここに示されると言える。しかし、その力強さをどのように得ることが出来るのか、この問題に答えることは以上からは困難である。依然として、目指す方向からそれていく道は多く開かれる。それらの道は、和辻が指摘するような、人間の感情や態度における様々なゆがみにも通じるが、その道を選ばず、またゆがみに身を投じないでいられるための方法は、ここでは示されていないようにみえる。このことは、依然として悪への「自由」が口を大きく開いていることを示すと言える。

以上、「良心の声」には、悪への「自由」を抑止する可能性があった。その意味では、悪をなすのも、すんなりとは行かないのである。悪をなすにせよ積極的に道を踏み外したいからそれを行うというかたち、換言すれば、すがすがしい気持ちで悪を為すことは、「良心の声」によって抑止されていたと言える。ただ、すがすがしくなくとも悪を為すことには変わりなかった。

要は、「良心の声」が自分自身の奥底から聞こえるものである限り、それに従うか否かは自身の決定によるということである。「良心の声」に対する態度決定も、行為の主体に開かれている。

積極的に従えば、悪への「自由」は否定されうるのである。また、悪への「自由」を行使する場合も、すがすがしく、罪悪感の一つも感じずになすことはない。注目すべきは、そのすがすがしくない各人の内面のゆがみや揺れ、痛みのようなものは悪への「自由」を妨げるほどは影響しないという点である。いずれを選ぶにせよ、どの態度を取るかは主体にかかっている。とすれば、「良心の声」に対する反応の仕方において、人間存在は「自由」であるということが出来る。そもそも、和辻によれば、「良心の声」は人間存在が個であることが前提であった。有機体の中の一個の細胞や畜群では聞こえないのである。換言すれば「良心の声」は、第一の「自由」を前提としていた。和辻は「自分一人でその声と対決することができる」（同第二章第七節 p.78）というが、他の誰でもない自分が声と「対決する」ということ、そして、その対決が「できる」というように可能で表現されていることが注目すべき点である。「できる」とは幾多の可能性が開かれていることである。聴従することもしないこともできるし、積極的にもしくは消極的に反応することもできる。「できる」というニュアンスには、さきにも和辻における「当為」の意味の弱さと通じる弱さがある。それがあくまで「できる」と表現され、対決「せねばならない」と言われぬのは、主体に選択権があり、それを任されていることそのものに力点が置かれているからと考えられる。「良心の声」と「対決」してその結果どうあらねばならないのか、その点は理想としては示されるものの、強くは強いられていないのである。

さらに個であるとは、全体性から「背き出」ているということである。「背き」の行為は、厳密に言えば運動の流れ全体から見れば「善」であるが、それ自身としてみれば全体性を裏切っている「悪」と言いうる。<sup>24)</sup>ここで重要なのは「良心の声」が聞こえるというとき、すで

に「悪」なる行為の存在を前提とすることである。第一の「自由」が行使され、人は何らかの共同体から背き出ている。それは裏切りという「悪」の行為とも言える。そしてそこから、「悪」の自覚が生じる。つまり、自身の行為をまさしく裏切りの行為だと自覚することが、「良心の声」が聞こえる条件である。<sup>25)</sup>とすると、「良心の声」が悪への「自由」に関わるのは、いったん存在する悪をさらに継続させるか中止させるかという場面においてであると言える。

整理すれば、悪への「自由」というとき、そもそも一から裏切りを為す「自由」があるかということ、そしてその悪に対する態度決定という二段階がある。「良心の声」に関わるのは、後者である。結論を言えば、悪への「自由」はいずれも人間存在に開かれている。前者の「自由」については、個別化することそのものがすべて否定されるわけではないこと、点で見れば「裏切り」という「悪」ではあるが、運動全体からするとそれはいわば必然的に生じうるものとして価値づけられた。ただ問題は、この個別化が何の反省もなくそこに停滞すること、運動することを停止することである。そしてここに働くのが「良心の声」である。「良心の声」は、背き続けることを抑止する可能性を持つ。それを積極的に聴従するという選択は、いわば第二の「自由」であり、それは自他の合一へと人を導く。それはつまり悪への「自由」を選ばないという「自由」、人間存在として墮落することを選択しないという「自由」である。人間存在には「良心の声」に従う従わないという類の「自由」が開かれているように見えるが、厳密に言えば「良心の声」への積極的な聴従という第二の「自由」と、その自律としての第二の「自由」を選ばないという形の「自由」がある。後者こそが悪への「自由」であり、自律を自ら否定するものであると言える。

以上、「良心の声」との関連を視野に入れながら、和辻の考える「自由」について考えてきた。結論としては悪への「自由」は人間に開かれているということであるが、もちろんこれは積極的に悪を為すように人間が動くということではない。「良心の声」への反応の個所でも確認したように、和辻は、人間存在は必ずしも悪に対して積極的ではないと考えていると言える。というのは、反抗するにせよ、それはその主体に居心地の悪い収まりきれない感情や態度をなさしめるからである。悪への「自由」がありそれを行使したとしても、人間存在は背き続けることを困難とする存在であると、和辻は考えているのではなからうか。もちろんこのとき、すっきりと素直に反抗し続けるわけではない人間が内面に抱え込むゆがみや痛みが、背き続けることを抑止できるほど強いとは考えられていず、むしろ決定的な力を持つのは、「良心の声」への尊敬であるとする点は、慎重に検討する必要がある。先にも示したが、この尊敬はどこから得られるのか、反抗し続けることで人間が得るゆがみや痛みはどのように解消され、あるべき方向へと立ち戻ることが出来るのか。さしあたり、以上のことは「当為」の位置づけの弱さと深く関連すると言えそうであるが、逆に言えば、「当為」の位置づけの弱さは人間存在の持つ「自覚」や自己決定の態度の強さ - 自他の関係を覚悟して引き受けていく強さ - と表裏一体に考え

られているのではないか。

以上の問題は、湯浅泰雄氏の指摘するような人間存在への信頼が根底にあるとも考えられるが<sup>26)</sup>、その点をも踏まえつつ、今後考察することとしたい。

## 注

- 1) 拙稿「「絶対者」への没入について」(富山大学人文学部紀要第56号 2012.2 pp.1-20) 参照。
- 2) 和辻哲郎『倫理学(一)』岩波文庫 2007 序論第1節 p.19 なお以下、『倫理学(一)』からの引用は、本書による。引用の際は原則として章と節、ページ数を明記する。
- 3) 和辻のねらいが倫理の根本としての人間存在の構造を明らかにすることにあり、そのことによって生じる欠点については、湯浅泰雄氏が指摘している。湯浅は「博士の分析は問いの構造の説明であって、問いの生まれてくる理由の説明ではない」(湯浅泰雄「D 哲学」(金子武蔵 大塚久雄編『日本における西洋近代思想の受容』(講座近代思想史Ⅹ) 弘文堂 1959 p.323)と述べ、和辻の問いが結局は我々を「自我意識の立場に連れ戻」(同)すことを指摘している。湯浅のこの指摘は、和辻倫理学の構造の根本的な部分に関わる重要なものである。湯浅は、和辻の問いが構造の説明に留まり、自我意識との関連に言及していないことが、和辻倫理学が不安や罪など宗教の問題に踏み込んでいかないことと関連しているとする。問いは「自我意識から生まれるのではないとしても、しかも自我意識とともに生まれるといわねばならない」(同)として、湯浅は和辻の視点の特徴を明らかにするとともに、それを欠点としている。しかし、湯浅は和辻の根本的態度を「一種の判断中止」(同)とは言いながら、一概に消極的には捉えず、そこに和辻を踏みとどませたのは「人間性への信頼」(同 p.324)であると指摘し、それを評価する。和辻の姿勢や態度に見られる欠点は単なる欠点ではなく、和辻倫理学の根柢を支えるこうした人間理解、人間観によってかくあるものと位置付けられるべきであろう。以上、湯浅泰雄「D 哲学」(金子武蔵 大塚久雄編『日本における西洋近代思想の受容』(講座近代思想史Ⅹ) 弘文堂 1959pp.319-324) 参照。
- 4) 人間存在の構造と倫理概念の分析の関係について、和辻は次のように言う。「倫理概念を十分に規定し得るためにはかかる動的構造のさらに詳細な分析が必要である。人間存在の時間的・空間的構造、かかる構造の上に形成せられる連帯性の構造、さらに連帯的な人間存在における歴史的・風土的構造、それらが次々に解明せられねばならぬ。しかし、かく詳細な規定を持つ人間存在が、その根本において絶対的否定性の否定の運動であるということは、どこまで行っても変わらないのである。」(『倫理学(一)』第一章第五節 pp.189-190)
- 5) 『倫理学(二)』第二章第七節 p.85 以下、『倫理学(二)』からの引用は、本書による。引用の際は、原則として章と節、ページ数を明記する。
- 6) I .カント 宇都宮芳明訳・注解『道徳形而上学の基礎づけ』以文社新装版第1刷 2004 序言 pp.9-24 参照。厳密にはここでカントは、学問の分類をしている。自然法則に従うものを対象とするのが自然学、自由の法則に従う人間を対象とするのが倫理学である。人間は理性に基づき、道徳法則に従う存在である。なおカントにおいては、人間のみならず理性を持つ理性的存在者も含めて考えられている。
- 7) このような和辻の姿勢は、第二章第六節の「まこと」を言及していく姿勢や、第七節「良心」を説明していく過程においても、色濃くでている。たとえば「良心」について和辻は、概念ではなくあくまで「現象」を探究していくことを強調している。概念の探究が無意味というのではなく、概念をも支えるより深い基底的な部分からの考察をこころみるという意味で、和辻は「現象」に着目する。和辻は以下のように述べている。「良心とは道徳的意識である、否、さらに狭く道徳的認識である、否、認識ではなくして道徳的判断である、否、認識でも衝動でもなくして道徳的感情である、否、それらのいずれでもなくしてすべてである、というような議論は、良心の現象そのものを把握するよりもむしろ良心の概念についての議論である。我々はまず良心の現象そのものに眼を向けなくてはならない。」(『倫理学(二)』第二章第七節 pp.73-74)

- 8) 『倫理学 (一)』序言 pp.5-6 参照
- 9) 「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。」(同第一章第五節 p.209)
- 10) 「自由」や「当為」を巡る和辻の論は、カントの倫理学を十二分に意識し、かつ踏まえている。和辻は、カントの論は不十分ながらも、人間存在の構造が人間の根本理法であることに触れていると認識している。特にカントの経験界と英知界とに二重に存する人間存在の捉え方と自らの個人と社会の二重存在という捉え方との近さを、和辻は踏まえている。またこの個所では、人間の理性が、感情や欲望など経験界由来のあり方に対して命令し、それにしたがうということが前提に考えられている。和辻は自己の根柢に絶対的本来的な全体性を見るが、この全体性がカントにおける理性の命令と重なると考えられる。つまり、あるべき自己が現実の具体的な自己に命令するのである。『倫理学 (一)』第一章第四節第五節参照。なお、和辻のカント解釈については『人間の学としての倫理学』『カント実践理性批判』および『人格と人類性』(以上、『和辻哲郎全集』第九巻岩波書店 1962) も参照。
- 11) 「個人を個人たらしめたのは否定であった。その否定はさらに己れを否定してその根源に還ろうとする。それが良心の声として響くのである。だから良心の声とは、その根源においては、「絶対的否定性への呼び声」であるということが出来る。」(同第一章第五節 p.209)
- 12) 「良心の声の聞こゆる立場は畜群の立場ではなくして個人の独立の立場である。」(同 p.208)
- 13) 和辻によれば、基本的に「良心の声」とは自分の行為が他者に対して何かしら損害を与える時の責め咎め声である。損害を与えるとは端的には「信頼を裏切る」ということである。「責める声は前に述べたように裏切りを責めとがめる声である。」(『倫理学 (二)』第二章第七節 p.79)
- 14) 同第二章第七節 pp.80-81 参照。ヘーゲルの良心については、熊野純彦による注(同 p.459) も参照。なお和辻は、『倫理学 (一)』第一章第五節 p.207 で、「良心の声」について次のように述べている。「良心の声」と言われる現象は、我々がかつて執った態度やかつて為した行為に対して我々が我々自身を責めること、あるいは我々がまさに執ろうとする態度やまさに為そうとする行為に対して、我々が我々自身に禁止の声をかけることである。それはさらに積極的に我々が我々自身に対してやましくないと感ずること、あるいは行為・態度についての確信を持つことなども意味する。」と説明し、第二の意味としての自己確信は「責める声」から二義的に派生したものとす。和辻はこの二義的な意味を一概には否定しないが、自己確信はそもそもやましくないかという自己に対する声への応答であるため、「良心の声」の本質的な意味は「責める声」であるとしている。同 p.207 参照。
- 15) ここで和辻は、第一章第五節で行った善悪の定義と、第二章第六節第七節における信頼に応えるか否かに基づいて説明する善悪の定義の整合性を説明する。最終的には、前に述べた本来性に背く悪と本来性に戻る善という説明は、信頼に応えるか否かという説明に集約、含み込まれていく。「(第一章五節では ※田畑注) 否定の運動において根源より背き出るという方向が悪であり、根源へ還る方向が善である方向が善であると言われた。しかるにかく背き出でつつ本へ帰るとい運動は、人間存在の真相なのである。従って、背き出るとい時にも、そこには人間の真実が起りつつあるのであって、その限り悪であることはできない。前には背き出るとい否定が否定の否定の契機となる限り、悪は善に転化するるのであると言われた。しかし背き出ることが人間の真実としてもともと善であるのならば、さらに改めて善に転化するを要しないのである。」(『倫理学 (二)』第二章第七節 p.44)
- 16) 『倫理学 (一)』第一章第五節 pp.190-206 参照。
- 17) 拙稿「絶対者」への没入について(富山大学人文学部紀要第 5 6 号 2012.2 pp.1-20) 参照。
- 18) 「真実が起こることを善とすれば、人間存在における否定の運動の進展は総じて善である。従って、何らか全体的なるものの否定において個別化する動きもまた善である」(『倫理学 (二)』第二章第七節 pp.44-45)
- 19) 同 p.46 参照。
- 20) 「当為」の問題は、義務や責任の問題ともつながる。義務や責任については、『倫理学 (一)』第一章

## 「背く自由」について

第五節 pp.191-195, pp.211-217において、カントの学説に即して説明がなされている。また、人間存在の構造に即して強制と結合について説明する第四節人間存在の否定的構造の個所も内容的に重なる。なお、為すことを欲する=為すことが出来る=為すべしと意識するの一致は、第四節において強制と結合が対立するものではなく、相即するものとして描かれていることと通底する。

- 21) 以下、「汝為すべきがゆえに汝為し能う」（『和辻哲郎全集』第十七巻岩波書店 1963 pp.399-402）参照。熊野純彦氏は、カントの義務を巡る注（『倫理学（一）』注 p.369）でこの文を紹介している。和辻はここで古語や漢語、外国語、言語学者山田孝雄の論を材料にして「べし」の意味を検討している。なおこの表題の言葉はカント自身の言葉とされてきたが、実際は出典が見当たらないようである。（カント著 森口美都男 佐藤全弘訳・注『人倫の形而上学〈徳論〉』p.533 注1（野田又夫責任編集『カント』（世界の名著 32）中央公論社 1972 所収）参照。その点では、この文は慎重に扱うべきかもしれない。しかし、この注が施されている箇所では「法則が彼になすべしと無条件に命じることを、彼はなすことができるのだと、判断しなければならないのである。」（同 p.533）と述べ、訳注者もここに「カント道徳哲学の本質を示す言葉としてよく引かれる「汝なすべし、ゆえになしあたらう」「汝なしあたらう、なすべきがゆえなり」という思想がここにも現れている」（同）と説明する。このことから、「べし」と可能を結びつける発想はカントの考えとそう遠くないと言えようし、和辻のいう「当為」を理解する上で、さらには和辻のカント理解をおさえる上では、非常に重要な小文である。
- 22) 「本源への還帰の運動としては aspiration であるとともに、個の立場の否定としては強制ではなくてはならない。否定の運動はかくのごとく本源への aspiration と結びついた強制である。」（『倫理学（一）』第一章第五節 p.211）
- 23) 以下、『倫理学（二）』第二章第七節 pp.78-79 参照。
- 24) 「全体的なるものの否定は、帰來の方向に貫通せられる時には善であるが、それ自身としては悪である。すなわち主体の多化・合一の不斷の進展の中にあつて善であることも、それ自身においては悪であり得るのである。」（同 p.46）
- 25) 同 pp.74-79 参照。
- 26) 3) 参照。なお、和辻における人間存在への信頼については『倫理学（二）』第二章第六節 pp.15-19 参照。