

岡村重夫による和辻哲郎の受容と批判

井上英晴*

Shigeo Okamura's Reception and Criticism of Tetsuro Watsuji

Hideharu Inoue

要約

岡村重夫は、和辻哲郎の学問的成果と方法論などにも学び、いわゆる「岡村理論」を構築した。彼は和辻哲郎による人間存在の二重構造という把握を、「社会関係」の二重構造の発見へと結びつけた。岡村理論の核心は、社会福祉の固有性を明らかにする社会関係の主體的側面への援助を切り開いたことである。本稿では、これらの二重構造を媒介として、岡村重夫による和辻哲郎の受容と批判がどのようなものであったかを考察した。

キーワード：岡村重夫、和辻哲郎、人間存在、社会関係、二重構造

(Abstract)

Shigeo Okamura built the so-called "Okamura theory" by drawing on, among other things, the academic achievements and methodology of Tetsuro Watsuji. The idea of the dual structure of human existence as proposed by Tetsuro Watsuji led Okamura to discover the dual structure of social relationships. The core of the Okamura theory rests in the fact that he introduced the idea of helping as it relates to the independent aspect of social relationships and clarified the unique characteristics of the social welfare field. This report discussed how Shigeo Okamura received the works and ideas of Tetsuro Watsuji, whether critically or otherwise, by focusing on this dual structure.

Key words : Shigeo Okamura, Tetsuro Watusji, human existence, social relationships, dual structure

* 提出年月日2011年9月16日、高松大学発達学部教授

1. はじめに

筆者は先に拙稿「岡村重夫の生活者原理（社会福祉の援助原理）には個別性の原理が含まれないのか」で、岡村重夫が、「真の『福祉』であるためには、個人の主体的にしてかつ個別的な要求（needs）が充足されなくてはならない。その意味では、『福祉』は終局的には個別的処遇である」¹⁾と言っているにもかかわらず、なぜその「生活者原理」に個別性の原理を入れなかったのか、不思議に思い、そのことを主題的に論じた。そして岡村重夫が依拠している和辻哲郎を繙いてみると、こんな記述がある。

心身いずれの側から考察しても個人の本質的独立性は消滅してしまう。もちろん我々はそれによって個人が存在しないなどと言うのではない。ただ我々が日常存在において個人と考えているものを真に個別的なるものとして把握しようとすればそれが空無に帰してしまうというのである。従って我々の間柄的存在は、個人と個人との間に存するにもかかわらず、その個人を間柄に先立つ個別者として立てることができない²⁾。

これが個別性を生活者原理（同時に社会福祉援助の原理でもある）に入れなかった一つの原因であろうか。

岡村重夫はよく読んだ和辻の著作として『人間の学としての倫理学』を挙げているが、『倫理学』もむろん読んでいる。その和辻哲郎は『倫理学』（上）では上のようなことを述べているのである。これと岡村重夫の「『福祉』は終局的には個別的処遇である」とは両立するのであろうか。

岡村重夫にとって、社会関係とは「個人と社会制度」との関係であるが、その一方の項である個人を本質的に独立性はない、個別者として立てることはできない、というのが和辻哲郎の立場である。岡村が和辻に依拠していると仮定する限りにおいては、岡村もまた、そういう立場に立っているとすべきであろう。

個人に本質的独立性はない、ということは、個人は「孤人」ではないということで、単独では存在せず（存在できず）、他のものとの関係において成立している、また、人をそのような関係において把握する、ということである。個人はかならず共同態と相即で考えられるものとして措定されている。岡村重夫にあっても、個人は社会、とりわけ社会制度（あるいは生活問題対策ないし生活関連施策）と切り離せないものとして考えられているわけである。岡村に「個人＝社会相互責任」への言及がある由縁でもあろう³⁾。

また、我々が日常存在において個人と考えているものを真に個別的なるものとして把握

しようとするればそれが空無に帰してしまう、すなわち個人を個別者として立てることは出来ない、ということは、岡村重夫の「社会関係」、すなわち「個人と社会制度」との関係に言う個人とは、個別者（なんのなにがし、固有名詞で呼ばれる人）のことではない、ということにもなる。「私」にしても、だれでもがそう思っている私、他人の他人としての私であって、「この私」ではない。ハイデガーの言う「世人自己」（独、das Man-selbst）のようなものであろう。世人とは匿名の不特定の他者達である。世人は世間とも取れる。世人——世間は、人の全体性（すなわち世間）を意味する「人間」が、同様に個々の「人」をも意味し得るとする和辻哲郎の人間存在の規定と、そう隔たっているわけではない。多くの間柄から否定を媒介にして多数の個人が出てきても、個別個人として出てくるわけではない。たとえば障害者。障害者というカテゴリー的な、障害の体現者でしかない人が出てくる。たとえ同じような障害を負わされている二人を区別してAさん、Bさんと呼んでも、その区別は便宜的なものではない。社会のあり方次第で——たとえばAさんとBさんの社会環境をそろえれば——相互に入れ替え可能な障害者となりうる、そうした存在である。個別個人ということは社会のあり方に左右されない。なんのなにがし氏の中には、社会制度なんか関係ないとしている人もいるであろうし、必要な社会制度がないと憤っている人もいよう。人の生活は千差万別、同じ生活をしている人はひとりもいない。つまり、取り替えのきく生活者はいない。家計を同じくし同居する夫婦ですら生活は違っており、お互いを代替できない。「この私」は人間存在であっても、人間存在は必ずしも「この私」ではない。すなわち、「この私」＝人間存在 ではない。そういう生身の代替の効かない生活者としての個人、すなわち個別個人は、岡村理論の中に居場所はない。

和辻哲郎に倣って、岡村重夫も次のように言う。

人間、つまり主体の人間というのは個人でもあるし、社会でもある、世間であると同時に個人である。日本では「人間」と言う時、人間存在というものは個人でもあるし、社会でもある二つの性格、二重の性格をもっているという訳です。それが主体の人間の実態で、矛盾したものが同時に存在する。それは少々ややこしいのですが、社会は個人の否定であります。また一面から言うと個人は社会の否定であります。つまり 否定の否定ということによって、この社会と個人というものは、弁証法的に統合されるんだ、という説明なんです⁴⁾。

まるで“自動人形”（岡村重夫の表現）のような個人しか見えてこない。あるいは次のようにも言う。

岡村 人間とは何だという時に、人間は社会的であると同時に個人的だという矛盾した二重性を持っている。それが人間なんだよ。これは弁証法的な構造だけれども、二つは統合されているものなんだ。(聞き手
そうですね)。個人的なものを抜きにして社会なんてものはありえないんでね。社会のない個人もないけれども。そうなると君の言うアウフヘーベンじゃないけれど、本当は統合された存在なんだよね。⁵⁾
岡村 弁証法的に言えば、全体を否定する個人、個人を否定する全体があって、否定の否定ということで動き出すわけだ。そこで共同が出てくるが、共同だけではたりない。⁶⁾

このように岡村重夫にあっては、例えば個人は、社会の否定を通して存在させられ、さらに否定されてという具合に、個人と社会は相互に否定の否定に媒介されて人間存在に統合されている⁷⁾。従って岡村重夫の言う個人とは、社会とは相即不離の、つまり先にも述べたような、単独では存在せず(存在できず)、社会との関係において成立していて、また、そのような関係において把握されている個人という〈概念〉なのである。あるいは〈概念〉としての個人である。そこには、代替の効かない生活者としての「この私」や「かけがえのないあなた」という、生身の個人(「この個人」)が出る幕はないのである。

言うなれば、岡村理論は、社会関係に対応規則 f とし、個人を独立変数 x 、社会制度を従属変数 y とすると、 $y = f(x)$ と表される公式である。ここで x は不特定の値、つまり誰か制度利用者であり、 y は x が必要とする特定のかつ複数の値を取る、何か生活関連施策に関する社会制度である。個人はあくまで変数であり、そのつど決まる定数(代替不可の「この個人」という利用者)ではないのである。

和辻哲郎に依拠するかぎり、このような帰結にならざるを得ないと思われる。哲学の摂取とはそうしたもので、骨がらみ的なものになろう。自身の理論の核心である「社会関係」の二重性のヒントを和辻から得た岡村重夫であるが、和辻哲郎は真に整合性のとれる相手なのか。それとも、筆者が「不思議に思う」必要はないのであって、和辻と彼から貴重な思索を摂取した岡村重夫の間には何の齟齬もないと捉えるべきなのか。

和辻哲郎と岡村重夫とはどういう関係にあるのか。これが本稿で筆者が追究しようとした主題である。

2 和辻哲郎——マルクス——岡村重夫

マルクスはフォイエルバッハに関する第六テーゼで、次のように言う。

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.⁸⁾

参考英訳

Feuerbach resolves the essence of religion into the essence of man. But the essence of man is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations.⁹⁾

参考和訳

フョイエルバッハは宗教の本質を人間の本質に解消する。しかし、人間の本質は個々の個人に内在する抽象物ではない。現実には、それは社会的な諸関係の総体なのである。¹⁰⁾

廣西元信はテーゼに関する誤訳を指摘している。

『フョイエルバッハにかんするテーゼ』（全集第3巻、4ページ）でいう。

“人間性は個人〔個別の個々人 einzeln individum〕に内在する抽象物ではおよそない。その現実性においてはそれは社会的諸関係の総体〔ensemble 調和性〕である”〔*〔〕内は廣西による訂正訳——筆者〕

アンサンブルが総体Gesamtheitと誤訳されている。アンサンブルは今日、日本の服装界、音楽仲間では日本語になっている。服の上衣とスカート、或いは帽子などの色、柄が調和性のあるもの。調和のとれた男女混声の合唱団、ハーモニがたもたれたもの。このマルクスの調和性志向癖が社会的価値（関係概念）と、生産現場での時計時間（実体概念）とを、強引に、量的調和を志向したがることになる。価値とは人間だけが創造したものであり——猫に小判——人間の諸関係の象徴であり、関係概念である。それは本質的には計量不可能のものであるのを、人間はそれを矛盾的に、或いは錯誤的に計量する。即ち矛盾的に解決しているのである。¹¹⁾

廣西説に依拠すれば、和辻哲郎は時代的に仕方がないにしても、このテーゼのensembleは、いまだに総体と“誤訳”されっぱなしである。

ところで、和辻哲郎はマルクスをパラフレーズしながら「孤立せる人などというものはどこにもない。人は常に社会的関係において有るのである。だから人の本質は社会的関係の総体にほかならない。フョイエルバッハは人を社会的連関の中に置くことをしなかった。」¹²⁾と言っている。また、和辻は、「ところで人を感性的活動として主体的に把握し、それを社会的連関の中に置くということは、とりもなおさず『人』を『人間』として把握することである。『人の本質が社会関係の総体』であり、『あらゆる社会的生活が本質上実践である』（テーゼ六、八）ならば、かかる『人』は実践的行為的連関としての『人間』以外のものであることはできぬ。しからばマルクスは、『人』を自然対象とする唯物論を斥け、活動実践としての『人間』の主体的存在を強調したのである。マルクスにおける社会の強調は、人を主体的人間に転ずることにはかならない。」¹³⁾ともしている。

ヘーゲルの弟子であると公言したマルクスは、白取春彦によれば「ヘーゲルの労働弁証法と人間存在を関係の中で把握する方法を抜き取って、未来の共産主義革命を準備する思想を育てて」いった。¹⁴⁾ この「人間存在を関係の中で把握する」というのは、人間関係の秩序が倫理であるとする和辻哲郎や岡村重夫理解において、大切な視点となろう。また、渡辺憲正によれば、フォイエルバッハに関するテーゼ六に言う *das menschliche Wesen* はフォイエルバッハ的概念としては「人間本質」と訳し、マルクスにあっては、近代の人間存在を問題とし、そのあり方を批判すべきだとしていた、としている。そしてこう言う。

たとえば「ミル評註」ではこう言われる。「人間、と言っても抽象のうちに在る人間ではなくて、現実的な・生きた・特殊な諸個人こそが、この共同体〔疎外の形態のもとに現れる真の共同体〕なのである。それゆえ、諸個人の在り方がすなわち共同体そのものの在り方なのである」(s.451)と。ここでは諸個人の在り方と共同体の在り方とは相即である。したがって「真の共同体」が基本的に人間的ヴェーゼンとしての諸関係——現実的には市民社会——を意味するのであるかぎり、社会的諸関係とはこうした諸関係を自己内に反省しているすべての諸個人の関連にほかならない、とマルクスはとらえていると言ってよいであろう。¹⁵⁾

ここには、人間（存在）が個人であり、社会でもあるという、和辻・岡村の理解と通底するものがあろう。というのも、渡辺はさらに続けてこうも言っているからである。

*das menschliche Wesen*のテーゼは、私の解釈に依れば、二重の意味を表している。ここでは*das menschliche Wesen*は、いずれも「人間存在」と訳されるとしても、マルクスの人間存在論の視座の二重性によって一方は社会〔*社会関係の？——筆者〕の総体としての人間を、他方は個人としての人間を意味することになる。(中略)だが概して、宗教批判の脈絡を抜きに。人間存在——ないし人間性——が社会的諸関係によって形成されることを一般的に論じたテーゼとして解釈されてきたように思われる。¹⁶⁾

マルクスの人間理解については、加藤尚武もその人間存在の二重性ということを次のように言っている。このように和辻・岡村の人間存在の把握とマルクスとの近似性が注目される。

マルクスは、個的人間も「現実性においては社会的諸関係のアンサンブル」だと言う。個人とは、さまざまな人間関係、社会関係という糸の結節点である。その人間をアトムとして見るのではなく、関係のかたまりとしてみる。アルチュセールは、この関係性を抛り所にして、個体不在の純粋な関係そのもの（即ち構造）に解消しようとするが、マルクスは関係の結節点としての個体、個体と個体の諸関係という二重の構造にその人間観の基礎をおいていた。¹⁷⁾

ところで、個々と個別との使い分けについて、廣西元信は『マルクス主義の破綻』で次

のように言っている。

個々individuellと個別（個々別々）einzelnとの区別が、邦訳では、まことにデタラメで、無残な誤訳となっている。前者は個と個を並べて個と個との関係を形象化したもの。各々、それぞれの意味で、ヘーゲル流に言えば、個別と団体とを媒介するもの、媒介的概念である。個別は個と個の関係が別々のもの。個々別々の簡略語である。個別とは個と個の関係が別々になることさえ理解すれば、個々とは、まだ別々のものではなくて、関連しているのだ、ということが容易に理解されるであろう。両語は個人的Persönlichという総称概念の中での開放的（個々の）と閉鎖的（個々別々）との差異ともなっている。人類史は共同体から始まり、その中で人間は個々の存在、関連ある存在であった。後に共同体の解体につれて、個々別々、個別の人間となった。文字としても、個々という文字が発想され、後で、別々という文字をつけ加えたものになっている。団体、或いは社会圏の中での個人は個々人である。個別個人とは、団体、社会圏から相対的に孤立していることの文法的表現である。¹⁸⁾

岡村理論で言う「個人」は廣西の言う総称概念なのであろうか。そうだとすると、個々人も個別個人も含まれていることになるが、岡村重夫自身はこのような両義を意識しているとも思えない。

この廣西の文の後半部分については、廣松渉も『マルクス主義の地平』で「一見、現象的には、たしかに『歴史を遠く遡れば遡るほど、——とマルクスはいう——個人はより非自立的なものとして現われる』。裏返していえば、時代が降るほど、諸個人が次第に自立化して現われる。」しかしながら、と廣松は続けて、“ゾーオン・ポリティコン”の立言に向け、「われわれはこの即自的な現象に幻惑されてはならない。マルクスはいう。『バラバラな個人というこの見地を生み出す時代こそが、実は、まさしく、社会的諸関係がこれまでのうち最も発展している時代なのである』」と書いている。¹⁹⁾

この社会的諸関係とは、生産力と生産関係〔*筆者註：人間が彼らの生活の社会的生産過程において取り結ぶ関係であり、その総体は社会の経済的構造をなす。生産関係は生産諸力の一定の発展段階に照応している。生産力が発展すると、既存の生産関係と矛盾するようになる。〕におけるそれを念頭に置いているのであろうが、岡村重夫の「社会関係」に引き直して考えてみよう。

岡村は「明日の福祉社会 その原理と原則」という論考において、「福祉社会の目的は、われわれの日常生活の場において、すべての生活者の社会関係を改善することである。社会生活とは社会関係の網の目のなかの生活であり、地域社会は社会関係の総体であると言えるであろう。従って社会関係の改善というだけでは、余りにも莫然としている。前にも述べたように、社会関係は制度的、客体的側面と個人的、主体的側面とを区別してみるこ

とが必要である。社会福祉固有の視点は、後者に着目するのである。」²⁰⁾と書いている。

これらを踏まえると、岡村重夫の「社会関係」は上記の筆者の注釈註[*印]をなぞれば、「人間が彼らの生活の社会的生産過程において取り結ぶ関係であり、その総体は社会の生活構造(=社会)をなす。社会関係は社会の一定の発展段階に照応している。社会が発展すると、既存の社会関係と矛盾するようになる」とでも言えようか。なお、岡村重夫の「社会関係の総体」は和辻哲郎のターム(term)では「間柄の総体」となるう。

和辻哲郎同様、岡村重夫もまたマルクス(主義)を避けては通れなかった。岡村自身、たとえば次のように語っている。

岡村 人間論を考えてみると、従来から社会福祉での人間論が貧弱だった。日本の社会福祉は戦後発展して来たんだけど、一時はマルクス主義の貧困論があった。全ては貧乏のなせるわざだということで、それに対する政策を補う社会事業があるんだということを言ってきた。日本の社会福祉にはお金ばかりで人間がいなかった。人間不在の社会福祉ばかりが横行していた。それがどうしても、直らない。「人間の不在」は歴史からも言えるわけで、マルクス主義の福祉理論が盛んだったころには人間論は出てこず、個人の「主体性」は出てこなかった。これはいかんということで当時、僕はそれに対する批判を書いたのだが…。まだまだそのころは人間の主体性と言っても、生活の全体性くらいのことしか言っていない。²¹⁾

岡村重夫は自身の理論の構築に際して、例えばその核心をなす「社会関係」の二重構造にしても、マルクスからもヒントを得た可能性もある。

和辻哲郎はdas menschliche Wesenを人の本質と訳している。岡村重夫は和辻から「人間存在の二重性」を学んだが、和辻と違って、das menschliche Wesenを人間存在としていたのかもしれない。そのマルクスから、岡村重夫は人間を「社会関係」の“総体”、と学んだのではあるまいか。つまり、個人——人間存在——社会 は 個人——社会関係(の総体、あるいは複数の社会関係)——社会、次いで、個人——社会関係——社会制度と引き直され、そして人間存在の二重性(人間存在は二重構造を持つ)ということから、社会関係の二重構造というアイデアをつかんだのではあるまいか。これはむろん一つの仮説である。岡村重夫自身は和辻哲郎に学んだ人間存在の二重性と、社会福祉において自身の認識した社会関係を重ねて、社会関係の二重構造を導出したとも、あるいは言えるからである。

また、岡村重夫は、社会福祉の対象を社会関係の困難(あるいは社会関係の障害)とし、(1) 社会関係の不調和、(2) 社会関係の欠損、(3) 社会制度の欠陥、の3つを挙げている。²²⁾

(1) の社会関係の不調和であるが、むろん岡村重夫は独自の解釈を与えている。ところ

でこの「不調和」という言葉である。マルクスの「フォエルバッハに関するテーゼ」六を、廣西元信のいう正訳も合わせると、「人間存在の本質はゲゼルシャフトリッヒ（利益社会的）な諸関係のアンサンブル（調和性）である」（筆者私訳）ということになる。テンニエス [* [Ferdinand Tönnies] [1855~1936] ドイツの社会学者。社会をゲマインシャフト（共同社会）とゲゼルシャフト（利益社会）の2類型に概念化。また、社会は歴史的に前者から後者へ移行すると指摘した。——筆者] の言うゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの発展は、岡村重夫の「社会関係」の内実にも“発展”を強いるであろう。ゲマインシャフト（共同社会）における社会関係とゲゼルシャフトにおけるそれとは当然異なるからである。

岡村重夫は「地域社会は社会関係の総体」としている。廣西説からすると、岡村重夫もまた、“総体”という誤訳を使っていることになるから、当てにはならないかも知れないが、ドイツ語原書を見て「アンサンブル、調和のとれた組み合わせ」ということで、複数の社会関係の調和を一身にて図る、という連想を、あるいはしたかも知れない。つまり、社会関係の調和、不調和もその一端は、例え言葉だけにしろ、マルクスから得た可能性はあり得る。

「社会関係」だけではなく、岡村重夫の「個人」についても同様である。栗宗保輝と松尾日出志の論考には次のような記述がある。

個々の人間的個人の本質は——そしてそれはまさに人間的の本質である——社会的諸関係それ自体のアンサンブルの特性でも、その個人の生活過程の単純な特性でもなく、かえって両者の間の関係である。ある人間の行動の行為性が同一のままであるが、しかし社会的諸関係が質的に変化するとき、その人間の本質は質的に変わる。その逆のことも言える。かくして社会的決定性と個人の主体性の関連は人間的の本質の関係であると定めつつ把握され」云々。²³⁾

これを岡村重夫に引き直して考えてみると、「個人」の本質は、社会と生活過程との関係である。社会が変わると個人の生活も変わるし、個人が生活を変えようとするとも社会も変わる。社会的な生活過程である「社会関係」は社会からも規定されるし（社会的決定性）、個人からも規定される（個人の主体性）、と言えようか。なお、栗宗・松尾論文には、次のような注目すべき件^{くだり}もある。

「社会は諸個人からなっているのではなく、それらの個人が互いに結ぶつながり、関係の総計を表現している。」[* 経済学批判要綱——筆者] 社会的諸関係のアンサンブルが社会である。そしてフォエルバッハに関する第六テーゼにおいて、マルクスによって初めて把握されたその社会概念は、マルクス主義とし

ておこなわれた社会理論の革命の前提の一つである。それにもとづいてのみ、生産様式の法則が発見され、そして社会構成体の構想が発展せられた。社会理論は今やもはや個人相互のつながりを問わねばならないのではなく、個々の社会関係相互のつながりを問わねばならないのである。²⁴⁾

岡村重夫も「個人が集まって社会が形成されるのではなくて、個人が同時に社会なのである。しかしそれは個人が社会と同じものである、という意味ではない。」²⁵⁾ と言っている。孤立した個人はなく、必ずつながりにおいてある。つながっている個人、それが社会である。個人は元から社会的なのである。孤立的な（非社会的な）個人が集まって（改めて）社会が形成されるのではない。しかしそれは、つながりのあり方（間柄、社会関係）の総体と同じものではない、というのであろうか。あるいは、個人は己を否定するもの（つまり、社会）を必ずその内に抱えている、ということなのであろうか。

3 岡村重夫による和辻哲郎の受容 (1) 個人と主体性

「福祉国家」のめざす「福祉」は、単に全国民に共通の平等の権利を保障するだけではなく、各個人の生活上の個別的条件に応ずる社会的サービスによってのみ現実に達成できるというのであれば、事情は一変する。なぜならば万人に共通する平等の権利というだけでは、まだ「福祉」にはならないからである。真の「福祉」であるためには、個人の主体的にしてかつ個別的な要求（needs）が充足されなくてはならない。その意味では、「福祉」は終局的には個別的処遇である²⁶⁾。

この福祉国家論批判で求めたことを、岡村重夫自身は理論化し得たのであろうか。岡村理論とは、個人がその基本的要求を充足するために利用する社会制度との関係を「社会関係」と呼び、その社会関係の主体的側面に視点を捉えて、生活困難を社会関係の困難として把握するところに社会福祉固有の対象領域が開ける、というものであるが、ここに言う「個人」とはいかなるものであろうか。この個人をいただく岡村理論は「『福祉』は終局的には個別的処遇である」を内在化できているのであろうか。

「ひと」を意味する「人間」は、日本語では他人でもあるし、社会でもある。というのは、人間とは間柄的存在であるからである。一方から見れば他人である人間が、他方から見れば社会（世間）でもあるのは、間柄としての人間存在の本質によるものである。個人が集まって社会が形成されるのではなくて、個人が同時に社会なのである。しかしそれは個人が社会と同じものである、という意味ではない。社会は個人の否定であると同時に、個人は社会の否定者である。両者は否定的に媒介されることによって、統合的全体としての人間を構成するのである。それが間柄的存在としての人間の構造である。この間柄的存在の構造とは、行為的連関としての共同態が、同時に個人の行為として行われることである。社会は個人の否定態であるにも拘らず、個人は社会を離れては生活しえないと同時に、社会のあり方は、個人の行為いかに

よって強く影響される。これが否定の否定によって媒介される間柄の存在構造である。つまり『人間の世間性と個人性とは、人間の行為を共同的であると共に、個人的たらしめるのである』（和辻：前掲書[*『人間の学としての倫理学』岩波全書版——筆者] p43)。²⁷⁾

和辻哲郎をパラフレーズしながら、岡村重夫はこう論じている。岡村の和辻への依拠度には並々ならぬものがあるように思える。

社会関係の正常化とは、すべての地域社会を共住社会たらしめる援助活動であるが、そのためには地域社会を支配する個人主義的、功利主義的倫理観を破摧して、共同存在としての人間観に基づく新しい社会関係を開発しなくてはならない。²⁸⁾

これなどは、露骨に和辻哲郎をなぞっているのではあるまいか。「個人主義的、功利主義的倫理観を破摧して」とは勇ましい。勇ましすぎる文言には注意が必要である。必ず行き過ぎが生じているからである。また、「共同存在としての人間観」とは、和辻哲郎の言う、個人主義的でない、つまり、孤立した個人から出発するのではなく、何らかの間柄にいる存在、つまり他者との間にあって、自己が何ものであるかを証明可能な存在として措定されている。つまり、孤立した個人同士の関わりの在り方からでなく、共同存在における個人の在り方、それは人間存在を孤立した個人に求めるのではなく、他者との関わりのなかに見出すという意味で、「無縁社会」など大衆社会のなかで原子化した個人が交錯することなく立たされている今、積極面もある。孤立した個人的存在ではなく、他者との関わりや交わりの中にある（何らかの共同態を想定している）人間存在、すなわち共同存在としての人間から出発する新しい社会関係を開発しなければならないと、岡村重夫は言うのである。和辻哲郎が社会福祉学者になれば、同じように言うのではないだろうか。

和辻哲郎は、「人間」の学と「人」の学とは違うと立言する。

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。かかる「人間」の概念を我々は明白にanthrōpos, homo, Menschなどから区別して用いるのである。MenschとGemeinschaftとを何らか別個のものとして考えるということは、我々の「人間」の概念においては許されない。だから我々の「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。²⁹⁾

岡村重夫はそう言う和辻哲郎を参考にした、と次のように言う。

もう一ぺん和辻先生の、他の引用ですけれども、その辺のところを読んでみますと、「我々は、人間の概念を、世の中自身であるとともに、また世の中に於ける人である、と規定してきた」——それはわかりますね。「今や右のごとく世の中の概念が決まると共に、我々は人間のこの側面を、人間の世間性、として言い表すことにし、それに対して、他の部分、つまり個人的契機の方は、人間の個人性とよばれるべきであろう。人間存在はこの両性格の統一である。それは行為的連関として、共同体でありつつ、しかもその行為的連関が、個人の行為として行われるものである。それが人間存在の構造であり、従って、この存在の根底には、行為的連関の動的統一が存する。」と、こういうふうに、書いておられます。そういう、この考え方を、私は人間像をつくってゆくのに、参考としたわけでありませう。³⁰⁾

「参考」にしたところではないのではないか。そして、岡村重夫はそれを社会福祉に繋げる。

日本における人間の構造というものは、そういうものだという事でしょう。こういう構造をもっているんだ、ということから我々はいろんなことが説明できる。とにかく、そういう人間の二つの契機ということ、これまで申し上げまして、この両者が統合されている中に、我々人間の姿があるんだ、人間というのはつまりそういう両面を持っているんだ、ということでもあります。人間というものは、言い換えますと、私達の社会関係というものは、こういう人間の構造であり、社会と個人との関係を、私は「人間生活」と言っている。だから、先ほどの、「障害者行動計画」でも、社会関係の障害だと言っている。障害というのは、身体でも精神でもない、社会関係の障害だ、と言っているのは、同じことでもあります。しかし、この和辻先生の本では、いくら読んでも福祉のことは、出てきません。一般人間論というものしか出てきませんので、私はやっぱり福祉の問題としては、そういう人間が生活者である、ということが大事なんですね。そういう弁証法的構造を持っている人間が、同時に生活者である。飲んだり食ったりする人間なんだということ、そういうことをはっきりする必要があるだろう。³¹⁾

和辻哲郎に倣って、岡村は社会福祉で「人間の学としての福祉学」を展開しようとする。「人間生活」はニンゲン生活と通常読むのであって、ジンカン（社会）生活と読む人はいないが、和辻哲郎（そして岡村重夫も）はあえてそうも読み取る。上の引用文にもあるように、岡村重夫の言う「人間」は単純ではなく、「人」であったり、「社会関係」であったりする。「弁証法的構造を持っている人間が」と和辻哲郎を手放さず、その人間を岡村重夫は、しかし、社会福祉学者として、「同時に生活者であり、飲んだり食ったりする人間だ」として福祉の世界に持ち込む。福祉の世界では主体性が大きな比重をおびる。岡村の文献には「主体的」とか「主体性」という言葉が頻出するが、和辻哲郎は主体についてこう述べている。

志向性に対してかく間柄を区別することは、間柄が行為的連関であるという意味を一層明らかにするで

あろう。行為〔*生活行為——要求と充足〕は「我れ」の立場において「意志」からのみ説かるべきものではない。それは自〔*個人〕と他〔*社会制度〕とに別れたものが自他不二〔*社会関係〕において間柄〔*生活要求とその充足という行為的連関——社会関係〕を形成するという運動そのものである。従って行為は単に我れの意図や決意を含むのみではなく、他の主体〔*他の間柄——社会関係〕についての了解をも初めから含んでいる。(中略) 倫理学が実践的な主体の学であると言われるとき、我々はこの「主体」を右のごとき実践的な〔*行為的連関を形成する〕間柄として把握せねばならぬ。倫理学において問われている人間〔*自他不二：人にして社会〕は、まさにこのような主体的な〔*行為的連関を形成する〕間柄である。そこで倫理学はこのような主体をあくまでも主体〔*実践的な間柄：行為的連関を形成する間柄〕として把握しなくてはならない。このことは我々をして、一応、経験科学としての一切の道徳学〔*社会科学〕からそむかしめる。また主観的意識の学としての一切の道徳哲学〔*社会哲学〕からもそむかしめる。問われている者はあくまでも主体的人間〔*行為的連関を形成する間柄としての自他不二〕である。(中略) 我々は倫理学が主体的な〔*行為的連関を形成する〕間柄をあくまでも主体として把握しなくてはならないと言った。それは人間〔*自他不二：人にして社会〕という「者」を客体あるいは対象としてはならない〔*人間はこの場合、人間存在であって、存在者ではない。つまりそれは、[そのおかげで] 人を人たらしめ、社会を社会たらしめているものである。だから、客体にはならない。〕ということである。人間とは我々自身であって〔*我々自身、人間存在である〕我々^{むか}に^{むか}対^{むか}立^{むか}つものではない。³²⁾

〔*〕の部分、岡村重夫の用語を借りながら、筆者が読み込んだものである。その読み込みが妥当ならば、上記の文は「倫理学」を「社会福祉学」と置き換えれば、岡村福祉学へと通じないだろうか。

上の読み込みをしたところを中心に文を組み替えて、このことを再確認してみよう。

志向性に対してかく社会関係を区別することは、社会関係が生活行為的連関であるという意味を一層明らかにするであろう。生活行為——要求と充足は「我れ」の立場において「意志」からのみ説かるべきものではない。それは自〔個人〕と他〔社会制度〕とに別れたものが自他不二において生活要求とその充足という行為的連関——社会関係を形成するという運動そのものである。従って生活行為は単に我れの意図や決意を含むのみではなく、他の社会関係についての了解をも初めから含んでいる。(中略) 福祉学が実践的な主体の学であると言われるとき、我々はこの「主体」を右のごとき行為的連関を形成する社会関係として把握せねばならぬ。福祉学において問われている人間〔自他不二：人にして社会〕は、まさにこのような行為的連関を形成する社会関係である。そこで福祉学はこのような主体をあくまでも主体〔行為的連関を形成する社会関係〕として把握しなくてはならない。このことは我々をして、一応、経験科学としての一切の社会科学からそむかしめる。また主観的意識の学としての一切の社会哲学からもそむかしめる。問われている者はあくまでも主体的人間〔行為的連関を形成する社会関係としての自他不二〕である。(中略) 我々は福祉学が行為的連関を形成する社会関係をあくまでも主体として把握しなくてはならないと言った。それは人間〔自他不二：人にして社会〕という「者」(イコール者ではないので「」をつけてある)を客体あるいは対象としてはならない〔客体にはならない〕ということである。人間とは我々自身であって〔我々自身、人間存在であるので〕我々^{むか}に^{むか}対^{むか}立^{むか}つものではない。

どうであろう。和辻倫理学（“人間の学としての倫理学”）は岡村福祉学（“人間の学としての福祉学”）ともなり得るのではないか。岡村重夫自身はさらに主体的人間像の存在構造を、社会に否定された個人が社会を否定しかえず、個人が社会に向かって主体性を主張するという契機に求めている。

従って人間存在の構造は、単に社会的契機と個人的契機とが共存しているのではなくて、社会によって否定された個人が、自分の否定者たる社会を否定しかえず、という『否定の否定』によって媒介された統合体である。この二つの契機は、合わせて2で割るような平均値や妥協的手段で両立するものではない。むしろこの二つの契機のもつ固有性を明確にし、対抗させて人間存在の二重性を強調すべきであろう。別言すれば、個人は社会的（共同態的）存在として社会的に規定されるけれども、同時にその否定者として個人の主体性を社会に向かって主張するところに、人間存在の特長をみとめるべきであろう。これが主体的人間像の存在構造である。以上、和辻著前掲書を手がかりとして、間柄的存在としての人間の存在構造の二重性を明らかにし、そのうちの個人的契機の意味に注目して、主体的人間の存在意義を発見することができた。³³⁾

また、和辻哲郎は人は「客観化されえない主体として行動する」と言う。

第一批判においては、超越論的人格性は概念を乗せる車、概念の根源である。だからそれは全然思惟や概念の対象たり得ずとして規定せられる。この立場においては人はただその経験的性格において、すなわち客観としてのみ取り扱われ得るのである。しかるに実践哲学はこの人格性を本体人として取り上げる。人は単に客観として有るのみならず、客観化せられ得ない主体として行動する。人は一面において自然物であるとともに他面において実践的に存在するもの、すなわち自由の主体である。後者は「認識」はせられぬが、しかし純粹感情において直接に顕現するのである。このような二重性において人を規定するのが、「人の全体的規定」にはかならない。当為の意識はまさにこの二重性において基礎づけられるのである。³⁴⁾

和辻のこの言説は、岡村重夫の以下に引用する言葉と符合している。そして岡村は、社会福祉においては人間を一方向的に客体化して援助しはしないと、みずからの援助関係論、人間観を披瀝する。

そういう経験がありますので経験科学と違った哲学的な和辻先生の倫理学ですけれど、哲学的な捉え方ですね。つまり、主体としての人間というものを捉えようとするならば、それは単なる客観的方法では捉えられないのだという見方をしておりますので、この先生の人間観を取り入れている訳なんです。³⁵⁾

簡単に言いますとHumanismと私の言う主体的人間とは人間観が違うのです。Humanismというのは務台先生が岩波新書の『現代のヒューマニズム』の中で先生は社会主義ヒューマニズムというものを強調しておられますけれども、ああいう思想の根底にあるものはダーウィンの進化論であります。ダーウィンの自然史観に基づいた人間論、そこに出てくる人間論は人類学の対象になるような人間論ですね。心理学と

か社会学とか経験科学が人間を観察したり、実験したりして、いわゆる対象化、客体化した人間というものをいろいろ書いております。それはそういう文献も沢山ある訳なんですけれど、ヒューマンイズムの人間論もそういう人間論です。

私はこういう人間論は採用することは出来ない、その理由は何かと言うと社会福祉の実践の経験であります。我々は対象者と面接し観察するけれども、対象者も私たちを見ている訳で、見る見られるという関係であります。自然科学の人間観は一方的に観るだけです。しかし、私たちの福祉の現場ではそんな見方をしない訳ですね。見る見られるという関係、ワーカーが子どもを見る場合でも、子どもワーカーを見ている。「この先生わかってんのかなー」という訳です。ことに知能の遅れている子どもたちを面接したとき、それを痛切に感じます。「いろいろテストしたりするけど あの先生、僕のこと、分かっているのかな」というところが、あの先生「分かっているな」と言うことになってきますと自分のあまり外に出さなかったものを出してくる。その出してくるものに対してこちら側が変な反応をすると、これは「アカンワ、あの先生落第や」ということになり、ちゃんと対応すると「分かっているな」ということになってくる。

私たちの人間援助の関係というのは、そういう風に対象者を単に一方的に客体化して観ているのではなく、見る見られるという関係、そういうことで人間を扱っていくのが福祉だと思うのです。そこが人類学や社会学の先生と違うと思う。そのような経験から言いますとダーウィンの進化論とか、生態学での人間を客体化した人間観を採用することはできない、まったく違った見方をしなければならない、そういうことで私が若い頃影響を受けた本、和辻哲郎先生の昭和10年に出版した『人間の学としての倫理学』というのがあります。(中略)そしてこれを私は社会福祉の理論の中に取り入れました。³⁶⁾

今までの障害者対策は対象者である障害者を一方的に何か自分の方から見て対象化して見ている。正常な人が、障害者の能力や知能がどれ位低いのか、どこに障害があるのかを点検して見る。客体化して見てきた。そうではなくて、見るものが見られるというそういう関係、客体化するのではなくて自分と同じ仲間だというそういう見方によってほんとうの人間が見えてくる。今まで客体化して見ている時には身長がいくらだとか、体重がいくらだとか数字にしか表れないけれども、一緒に生活していく中で自分と同じ人間なんだという認識が親子関係や学校や友人関係の中で生まれることが必要なのです。自分も障害者を観察するけれども、障害者の方も又健常者を観察しているんだという相互の関係が重要なのです。見る者が同時に見られるんだという関係の中で私は福祉が進んでいくのだと思っております。³⁷⁾

岡村重夫にとって、和辻哲郎との出会いはこのように決定的であった。これは次のような回想もこれを裏打ちしている。「昭和10年ごろに書いた本が僕は大好きで何回も読むんだけどね。『人間学としての倫理学』という小さい本があるんだよ。」³⁸⁾「これを私は若い頃読んで、非常な感動を受けました。単に見られた経験科学の対象、単に対象としての人間ではない、主体的人間というものがあることがここではっきり出ている訳です。昭和10年のものでの先生は私がたまたま大学で習った先生だったので、何回も何回も読みました。」³⁹⁾「このような主体的人間像の学問的体系を明らかにされた研究業績として、和辻哲郎著『人間の学としての倫理学』(1935年、岩波全書)を挙げたいと思う。それは、いわゆる経験科

学的方法ではなくして、意味理解科学としての解釈学的方法によって「人間存在の理法」を明らかにした数少ない業績である。」⁴⁰⁾「非常に古い本ですけども、昭和9年に出版した、この小さな『人間の学としての倫理学』という和辻先生の本があります。今から言うと随分古い——これは私が学校を出て間もなくの頃読んだ本ですけども、その中に非常に学ぶべきものがあるのではないだろうか。」⁴¹⁾と書いた岡村重夫の和辻哲郎との関係は、しかしながら単純な受容ではなく、和辻を手厳しく批判する側面もあり、一筋縄ではいかなぬものがあるようである。

3 岡村重夫による和辻哲郎の受容 (2) 了解と解釈

上記にもあるように、岡村重夫は和辻哲郎（の著作）を次のように評価している。

このような主体的人間像の学問的体系を明らかにされた研究業績として、和辻哲郎著『人間の学としての倫理学』（1935年、岩波全書）を挙げたいと思う。それは、いわゆる経験科学的方法ではなくして、意味理解科学としての解釈学的方法によって「人間存在の理法」を明らかにした数少ない業績である。⁴²⁾

「経験科学」に対して「意味理解科学」が対比させられている。「意味理解」がどうして科学なのか、不明である。では、その意味理解科学としての解釈学的方法とはどのようなものか。

「現代の社会福祉」の問題とする人間は、行為的実践の主体者としての人間であって、単に客体としての「ヒト」ではない。いわゆる専門学者が一方的に観察したり、分析した瞬間に、その視野から人間の主体性は見失われてゆく。主体的人間の実態は、一方的に対象者を見ることによってではなく、観察者もまた対象者から見られている、という双方向的観察ないし相互的了解によってのみ、明らかになるものである。ところで、この双方向的観察というのは、単に双方が相手の客観的事実についてのデータを収集することではなく、相手の行動の意味を理解しあうことである。客観的事実ではなくして、その事実のもつ意味を理解することによって双方が相手を知るのである。自分も相手も、ともに行為的実践の主体者として交渉関連するところに、人間どうしの了解が成立するのである。⁴³⁾

このことを、知的障害者との関わりによせて、岡村重夫はこう言っている。

岡村 だから単に一方的に専門家が「法則から見て、こういうやつや」と適用するのではなくて、そういう関係の中で、向こうからだんだん新しいことを、自分のことを出してくる。こちらを出していくと、「ああ、これはわかるとるな」となって、関係がまた深まっていく。そういう「見る」「見られる」関係の中で

相互作用的に仕事をしていくのでなかったら、本当のことは分からないのではないか。要するに、意味の了解をしようと思うと、一方的に帰納法的に言ったのではだめなんだ。[*帰納(きのう、英: Induction、希: επαγωγή(エパゴーゲー))とは、個別的・特殊な事例から一般的・普遍的な規則・法則を見出そうとする推論方法のこと。対義語は演繹。演繹においては前提が真であれば結論も必然的に真であるが、帰納においては前提が真であるからといって結論が真であることは保証されない。なお数学的帰納法は、名前と違い帰納ではなく演繹である(Wikipedia)——筆者]

聞き手 関係の中で意味を理解するということが、普遍的なものを見いだしていくことなんですよ。

岡村 そう。(中略)相手は言葉のコミュニケーションがなかなかつかないわけでしょう。そういう人にそれでも通じ合うものがあるんじゃないか、どんなことで通じ合えるのか(中略)一番難しいのは関係をどうつけるか、ということだろうね。⁴⁴⁾

「意味の了解」と岡村重夫は言うが、「意味」を「了解する」のではない。意味はあるものごとを了解可能にする、いわば“参照先”(そこから了解が可能になる地平、あるものごとがそれへ向けてそのつどすでに了解されているそれ、独、Woraufhin、了解の(投企)のWoraufhin)である。あるものごとの意味を理解することではない。あるものごとを意味によって了解するのである。つまり、意味を先行的に開示して、その意味に向けて(意味との関係において)あるものごとを、自分にとって意味あるもの(ないもの)として了解するということである。

Aさんという障害児が仲間はおとなしく席についているのに走り回っている。Aさんは何の目的もなしにそういう行動はしない。Aさんは何かのために周りのもの(おとなしくしている仲間たち、床、照明、教室など)を利用しているのである。そうした周りのものが自分には利用できるものであることが、Aさんにはわかっている(了解されている)。だから周りのものはAさんにとって意味があるのである。この場合「意味」は周りのものもっている性質ではない。Aさんにとっての「意味」とは、Aさんに属していて(Aさんが“持って”いて)、それを“参照”しようとする(Aさんの)あり方のなかで生じるのである。また、Aさんがおとなしくしている仲間たちを「利用する」のは、床や照明や教室などを「利用する」のとは違って、仲間たちの了解(共同了解)があるから、そうできている(走り回れている)のである。

この場面で、Aさんは周りのものが自分の目的に役立つ(利用できる)と漠然と了解しているが、役立つものとしてはっきりさせることはできない。このAさん(の行動)を見ている先生Bさんは、Aさんの回りもの(Bさんも含まれる。そうではあるが、Bさんはさしあたり自身を柵に上げている)をAさんに比べればよりはっきりと了解でき

ている。この二人の了解の落差がその了解する世界を違ったものにしてている。BさんはAさんがなんで（なんのために）走り回っているのか分からなくて戸惑っている。Bさんは自分とAさんとは住む世界が別みたいで、“Aさんの世界”が、したがってAさんの行動が了解できない、と困っている。

意味によって得られたあるものごとの漠然とした了解を、あるいは漠然と了解されたあるものごとを、解釈によって明確にし、はっきりした[*和辻哲郎によれば、客観的な——筆者]あるものごととして自分のものにする、これが解釈である。

Bさんは自分の授業の円滑な進行のために、Aさんを排除するのではなく、同じ世界にいるのに二人があたかも別々の世界にいるかのように——自分も“Bさんの世界”に棚上げしていた——受け止めていたそうした受け止め方を解消して、二人とも同じ世界にいる——そこからAさんが何のために走り回っているのかも分かる——のだということを示せるように、たとえば了解の格差を克服し了解をより一層深める方向で解釈を高め、AさんがいるからこそクラスがBさんにとってより意味があるものにしたとしている。

経験科学と違った哲学的な和辻先生の倫理学ですけれど、哲学的な捉え方ですね。つまり、主体として人間というものを捉えようとするならば、それは単なる客観的方法では捉えられないのだという見方をしておりますので、この先生の間観を取り入れている訳なんです。それを説明しますと、それは人間とは何かから始まって、方法としては解釈的方法、了解科学的方法であって、経験科学と異なる方法であったドイツでは「文化科学」という言葉を使います。意味の了解をする行為的实践の主体としての人間というものは客体的な観察ではなくて、その人の行動なり、残した文化なり、言語なり、そういうものを手がかりにしてその意味を理解するという、そういう方法であります。⁴⁵⁾

岡村重夫は「意味了解」に関して、和辻哲郎をこう評している。

聞き手 さっきの話ですが、意味が了解できたからと思っても、それが思い込みの場合とそうでない場合がある。

岡村 それはある。

聞き手 僕らはよくケースを見るときに言うんですが、主観的、もしくは共感的にかかわる部分と、客観的に自分を見ている部分と2つの部分がないと、普遍的なところで意味を理解することはできないのではないかと思うんですが・・・

岡村 意味了解的な学問をやった人は、個人個人によって違いますよね。例えば、和辻哲郎先生の「古寺巡礼」という本を読んだことはないかな。「日本精神史」という本があるが、先生は若いころから古い仏像を見て、法隆寺の仏像と飛鳥の仏像とは非常に違うということを書いておられる。先生は美術史家ではないが、先生得意の意味了解的な方法で見る。「何を表現しているか」は物を見る人がどう解釈するかによっ

て違うわけだからね。だから、専門家から言わせたら、あんな素人が何を言っているのかでなもんだ。先生は京都大学に在る時に、学位論文を書いても、教授会が学位をなかなかくれない。仏教の先生から言わせたら、和辻先生は哲学科倫理学だからね、そんなのはみな素人だというわけ。専門家から見たら、何を言っているか、てなものだけど、そんなもの無視して自分が仏像と対面して、意味を理解するわけだ。薬師寺の仏像は嬰兒の顔だ、法隆寺のは大人の顔だと見るわけだ。こういうものから受ける意味は全然違うんだと書いている。僕は社会福祉はそんなものだと思うよ。□ 意味理解には[*ワーカーの——筆者]個性がはいる⁴⁶⁾

和辻哲郎の学的方法が岡村重夫には「意味了解的な」方法とつかまれている。「『何を表現しているか』は物を見る人がどう解釈するかによって違う」と言う岡村の発言から、さしあたり物を見る人の数だけ解釈はあることになる。井出薫も「規則と解釈に関して言えば、ウイトゲンシュタインの考えの方が[*ハイデガーよりも——筆者]妥当だと思われる。解釈にはかぎりがなく、解釈学的な方法では記号の意味も規則の使用方法も決まらない⁴⁷⁾」と言っている。では、岡村重夫は解釈学についてどう考えていたのかだろうか。

我々は“生きている”ということは必ずしも考えていることではない。だから、もっと日常生活経験の中から、人間像を生み出してゆこうとすると、そういう、単なる論理的な操作でなくて、もっと日常生活が現れているような、そういう文化と言いましょか、言語でありますとか、あるいは、宗教でありますとか、芸術でありますとか、そういう日常生活的ないろんな事実、いわば“民俗”というわけですが、“民俗”の事実即して人間像を把えて行く。それは、決して外面的な操作でなくて、むしろ強いて哲学の表現を借りるならば“文化の解釈学”である。これは、デュルケムという人が、そういうことによって体系を作りましたけれども、共感的に——感情移入と言いましょか、感情移入的に理解をして行く。そういう現象学の人達は——現象学的解釈法——とこういうように言いますけれども、そういう方法で、我々は人間というものを考えるべきではないだろうか。従来、社会学とか心理学とかいったような、そういう考え方で、よく人間学という本を書いたものがありますけれども、あれでいいかと言うと、あれではだめだと思うんですね。我々人間ですから、人間が人間像を作るという場合はですね、単なるそれを客体化して、それを認識するといったような、いわゆる経験科学ですね——心理学とか社会学だとか、そんなものでは把えられない。そのように把えられた瞬間には、それは自分と違った、客体化された、対象化された人間でありますから、おそらく、抽象的なわけですね。具体的にはやっぱり、感情移入的に了解をする、理解をする。それに対して、解釈を施す、というような、そういう方法の方が人間というものをもっと主体的に把えることが出来ると思うんですね。そういう点で、今まで、いわゆる社会科学と称するものが——政治学、経済学を含めて——打ち出す人間像は、実は、我々の本当の人間像ではないんじゃないか。仮に、つかんでみても、それは世界万国共通の人間像というような、抽象的なものになってしまうんですね。我々、人間というものは日常生活が違います。時代によって、場所によって。日本は日本人——その日本人も随分違います。階層によって違うでしょう。そういう日常生活というものの意味を、どう解釈するかという問題。強いて言えば、我々の民俗学は——必ず全部いいとは思えませんけれども——だいたいそういうことですね。我々は、日常生活的事実を解釈してゆく。そういう方法として、我々は人間像を学ぶべ

きではないか、というように考えます。(中略) この先生のその“人間の学としての倫理学”の方法では、単に論理的方法——カントでもヘーゲルでもないわけですね。演繹論理的に構成して、一つの体系を出しているようなものではなくて、歴史的に、あるいは現在、過去、とにかく、その当時の日常生活の事実のようなものに対して、それを了解する、意味を了解する、解釈をする。そういう方法であります。⁴⁸⁾

岡村重夫には「意味の了解」が解釈、あるいは「意味の了解」に解釈が含まれているということなのだろう。また、座談の中で、聞き手 関係の中で意味を了解するということは、普遍的なものを見いだしていくことなんですよ。岡村 そう。聞き手 さっきの話ですが、意味が了解できたからとって思っている、それが思い込みの場合とそうでない場合がある。岡村 それはある。聞き手 僕らはよくケースを見ると言うんですが、主観的、もしくは共感的にかかわる部分と、客観的に自分を見ている部分と2つの部分がないと、普遍的なところで意味を了解することはできないのではないかと思うんですが・・・岡村 意味了解的な学問をやった人は、個人個人によって違いますよね。といった問答がなされている。聞き手が「意味の了解」は客観性を保障し得ないのでは、と懐疑的なものに対して、岡村重夫もそれを否定しない。前に岡村は「意味了解科学」と言っていたが、これでも「科学」なのだろうか。恣意的では科学の名に値しない。

和辻哲郎には「意味の了解」という言葉はない。和辻は『人間の学としての倫理学』の第二章の「解釈学的方法」で次のように書いている。

日常生活における表現とその了解とを通路として人間の主体的な存在に連絡することは、学的立場における表現の理解の問題である。我れの身ぶりに対して汝が応える場合には、すでにそこに表現の了解が働いている。しかしこの了解は、二人の間柄を存立せしめる契機であって、この間柄がいかなるものであるかというごとき存在論的理解ではない。存在論的理解は、了解において発展する表現を捕えて、そこに形成せられた意味的連関を取り出し、それを二人の間柄の構造に連絡させて理解しなくてはならぬ。たとえば身ぶりをかわすという表現は二人の間に今了解せられた「こと」を我々に示す。我々はその「こと」において二人の間の実践的行為な連関を理解することができる。主体的な存在の仕方が、それにもかかわらず理論的に「であること」として確定せられるのは、かかる表現の理解にもとづくのである。

しかしこのような理解が単に恣意的主観的でなく、学としての客観性を持ち得るということは、いかにして保証せられるであろうか。それを我々は、表現の理解に客観性を与えるところの、解釈学的方法に求めようと思う。⁴⁹⁾

和辻においては解釈学は、「表現の理解に客観性を与えるところの、解釈学的方法」としてつかまれている。

朝起きて飯を食うという一事をきわめて簡略に考えても右のようになる。しからば我々の日常生活が実に茫漠たる表現の海であることは明らかであろう。我々は人間存在への通路を求めてかえってこの表現の海に溺れることはないか。かく無限に豊富な日常的表現とその了解を通路とするよりも、むしろかかる日常的経験を一定の視点の下に整理した社会科学、すなわち経済学、国法学、教育科学などの事実を通路とする方が、はるかに確実ではないであろうか。この疑惑に対しては我々は次のように答える。なるほど社会諸科学は、日常的な存在の表現と了解とをその素材として、それを一定の秩序にもたらしはいる。しかしそれらは、学的経験の立場において、存在を表現するものからその表現の意味を抜き去り、そのものをただものとして取り扱う。

かかるものの間の諸関係を理論的に規定するという努力は、実は、これらのものが存在の表現であり、そうして我々が日常的にそれを了解しているがゆえに起こって来るのではあるが、学的取り扱いにおいてはこの地盤は隠されてしまう。だからたとえば経済学における商品の概念はもはや人間存在の表現としての意味を持たぬ。しかるに我々にとってはこの隠された地盤が必要なのである。そこにこそ主体的な人間存在が「ことのわけ」に化せられてくる急所がある。すなわち実践的行為的な連関が意味の連関に転化し来たる熔炉がある。そこを捕えることによって我々は人間存在へ溯源することができるのである。もちろんそれによって我々は人間存在自体をノエマに化するのではない。ノエマたり得ない存在構造が、しかもノエマ的構造に移されるという根源的な連絡を、この個所において確保するのである。かかる意味において「表現」の運動は我々にとっての最も貴重な鍵である。

のみならず日常生活における表現の横溢は、表現とその了解とを介して人間存在へ溯源する立場にとっては、さほどの困難を提供するものでない。表現を単なるものに化して、そのものの間の関係を規定しようとする立場にとってこそ、ものが豊富であることは規定を困難ならしめるでもあろう。しかしそれらのものは表現するものとしては常に人間存在をさしている。いかにそれが多様であっても帰趨するところは一である。従って我々ほどどこからでも始めることができる。またどの表現物を手がかりとすることも自由である。⁵⁰⁾

岡村重夫は言うかも知れない。自分は和辻の方法を社会福祉に引きつけて、社会福祉の立場で、社会福祉の世界で、社会福祉の言葉で、和辻哲郎と方法論を同じくしていると。そうだろうか。

和辻哲郎によって論じられ、岡村重夫にあって論じられないものに「表現」がある。表現物〔*和辻の言葉——筆者〕に問いかけて、表現について問い、表現の意味を問い求めることである。問いかけられるものは表現物である。問われるものは「表現」である。

たとえば「情報に私たちはどう対応すべきものか」という問いがある。問いかけられるものは情報である。問われているものは、情報への私たちの対応である。問い求められているものは問いに対する答え（対応。私たちはこう対応すべき、ああ対応すべきではない）である。和辻哲郎は問われているものは人間存在だとする（第二章 人間の学としての倫理学の方法。13 問われている人間）。情報は私たち人間存在自身の表現である。結

局人間存在が人間存在自身のあり方の一つ（情報への対応）を問うていることになる。

己が己を問う構図である。問われている人間存在は、周りのものごとを主体的な人間存在が「己の外に出る」ことによって己を客観化した「表現」と見なし——たとえば、商品 は人間存在の労働の一つの表現——この『『表現』の解釈の遂行』（たとえば商品をよく吟味して生活に役立たせるように、それは人間存在の生活（の営み）そのもの）を通して実践的行為の主体としての人間存在自身を把握しようとする。和辻哲郎においては問いはすべて人間存在自身の把握に帰着する。こうした根本的な探求＝問い（＝問うこと。学問の方法を規定するもの）の構造について、岡村は和辻ほどには関心が向かなかったのか、それとも自家薬籠中のものとして別の表現を得て論じられているということなのであろうか。

「物」を「物」としてでなく表現として取り扱うということは、我々の日常生活における物の取り扱い方である。我々は周囲に見いだす「物」を机として、室として、家として取り扱う。すなわち道具として扱う。道具とは我々の生活の表現である。従って我々が故意に物からその道具性を捨象しない限り、物は表現であり外に出た我々自身であると言ってよい。（中略）

倫理学は人間存在の学として一切の物における人間生活の表現を旨ざしている。道具はもとより、身ぶり、言葉、動作、作品、社会的制度というごとき特に顕著な人間存在の表現は、それを通じて実践の主体を把握するための欠くべからざる通路である。ところでかく物において表現せられているのは、人間という「者」ではなくしてまさに人間の存在である。机であることが表現しているのは、人がそれにおいてある種の労働あるいは享樂をなすことであり、身ぶりが表現しているのは人と人との間のある関係である。人間という「もの」はこの存在においてあるのであって、それを離れた実体なのではない。従って一切の表現は実践的な間柄における主体的な存在の表現である。

このことはまた他面において表現をば単に個人的主観的な体験の表出と考える立場をも斥ける。間柄に先立って個人的な体験の表出があり、この表出を媒介として自他の間の了解や間柄が成り立つとすれば、根底的には他との間柄を予想せざる生の表出がなくてはならぬ。かかる表出は他者の了解を期待せざるものであり、従って自他の間を媒介することができない。表現が了解せられるのは、それが間柄を地盤として出てくるからである。間柄において自他が分離しつつその分離において自他が「我々」として直接に了解せられているからである。従って表現は、たとい個人的な体験の表出のように見えても、実はかかる個人として現われた間柄の表出である。ところで間柄の表現は、それが了解せられることを通じて間柄自身を発展せしめる。間柄は自覚的な存在になる。人間存在はかくのごとく己れを外化し表現することを通じて絶えず己れを自覚的に形成し行くところの存在である。だから根源的には間柄を地盤とせざる表現がないにかかわらず、また自他の表現を媒介として形成せられる間柄もある。具体的な人間存在はかかる層の無限の重畳である。

しからば人間存在は、実践的行為的な間柄として、すでに無限の表現や了解を含んでいる。従ってその表現はまたそれ自身の内に無限に多くの他の表現や了解を含んでいる。我々はそれを単純な初次的な存在の表現から無限に複雑なそれに至るまで、無数の段階を数えることができるであろう。⁵¹⁾

和辻倫理学における「表現」の重要さが知れる。岡村は前出の筆者の引用のなかで、「意味の了解をする行為的実践の主体としての人間というものは客体的な観察ではなくて、その人の行動なり、残した文化なり、言語なり、そういうものを手がかりにしてその意味を理解するという、そういう方法であります」と言っていた。

和辻哲郎にとって、人間存在とは、表現に先だって与えられ表現によって客観化された問柄における、無限の表現や了解を含んだ人と人との交わりや交通などの行為的連関である。そして、「現象とは『有』ではなくして『有る物』であり、さらに人間存在の表現である。今や人間の存在が問われる。従って現象が問われるのではない。主体的な人間の存在はただその表現において（すなわち現象において）のみ接近し得られるがゆえに、我々はまず表現を捕え、その解釈によって存在を理解せねばならない。人間存在の表現はすでにその了解に充たされている。だからその了解の自覚によって理解が得られる。その理解の道は表現からして表現せられた人間の存在へ還って行くのである。それは人間存在への解釈学的還元と呼ばれてもよいであろう。」（『人間の学としての倫理学』259頁）。岡村が「意味の了解」としていることが、なぜ和辻が「表現」をもちだしたのか、その意義を曖昧なものにしてはいないだろうか。

3 岡村重夫による和辻哲郎の受容（3）人間存在の二重性から社会関係の二重構造へ

岡村重夫は人間存在の二重性ということ、和辻哲郎から得たようである。

それはそれとして世間であると同時に個人である人間である。そういうことが和辻先生の人間論から出てきます。つまり人間というものは二重性をもっているのです。その二重性という理論を私は借用いたしまして、昭和31年に『社会福祉学（総論）』というのを書きました。その時に社会福祉の場面で言うと、それを社会関係の二重構造ということにして説明していますが、その根拠は和辻先生の人間の二重性ということでもあります。

つまり社会福祉という人間は、単に「モノ」としての人間を扱うわけではありません。社会生活上の困難を取り扱うのが社会福祉ですが、この社会生活の困難とは何かということでもあります。これは社会生活の基本的要求を社会資源なり社会制度を利用して、充足出来ない状態であります。私たちの生活というのは、個人と制度とこれを結びつける社会関係のこの三者から成立している。特に生活で大事なものは、社会関係です。個人と制度だけでは、生活は成立しない。生活というのは真に社会関係です。⁵²⁾

ここでは、岡村理論で言う「社会関係」の二重性の根拠が、和辻の人間（存在）の二重性である、と言われている。つまり、「社会関係」が二重構造をもつのは、和辻の人間（存

在)の二重性から説明されると言っているのである。すると問われるのは「人間(存在)」の二重性から「社会関係」の二重構造がどのように導出されたか、である。

社会福祉の発展段階を追究して、「社会福祉の限定」の段階に到達したが、そのとき真に社会福祉にとって固有の、しかも必然的な対象領域があるのかという問題提起に対して、「社会人としての機能」と同時に社会関係を援助するという回答がなされたのである。しかしその理論的根拠は、必ずしも明らかに示されなかった。そこでこの「社会人としての機能」と「社会関係」とを統一的に理解し、把握する概念として、個人の「社会生活の基本的要求」を充足するために避けることのできない社会制度との関係を社会関係と規定し、この社会関係の構造を分析してきた。そしてその結果、社会関係の二重構造を発見することができたのである。そのうち社会関係の客体的、制度的側面の困難を生活問題として援助する対策は専門分業的立場にたつ各種の生活関連施策であって、一般に社会保障、雇用、医療、住宅、教育等々のいわゆる「政策」の名でよばれるものである。しかしこれらの「政策」は、生活問題の客体的側面すなわち分化的な把握以上のものではない。そこではこれらの専門分業的制度や政策を利用する個人の生活の全体像すなわち社会関係の主體的側面の困難は、その視野から抜けおちてしまうであろう。ここにおいて、同じく生活困難を取りあつかう社会福祉にとって固有の対象領域が残されることになるのである。社会福祉はこの社会関係の主體的側面に独自固有の視点を据えて、新しい生活問題と援助対策を提起することができる。⁵³⁾

岡村重夫は、自身の「社会関係」の二重構造は“発見”された、と言っている。「そこでこの『社会人としての機能』[*岡村はsocial functioningのこととしている——筆者]と『社会関係』とを統一的に理解し、把握する概念として、個人の『社会生活の基本的要求』を充足するために避けることのできない社会制度との関係を社会関係と規定し、この社会関係の構造を分析してきた。そしてその結果」発見されたのである。ということは、このとき岡村重夫の念頭には、和辻哲郎の人間存在の二重性はむろんあったであろうが、この文からは、そこから演繹的に「社会関係」の二重構造が導出されたということは見えてこない。

なおソーシャル・ファンクショニングについては、Satisfaction with roles in life、Positive relationships with others、Feelings of self worth で三角形が形成され、その三角形が大きな三角形になること、すなわち、ソーシャル・ファンクショニングの増進、あるいは向上をめざして、ソーシャルワーカーは援助するのである、と筆者は解する。⁵⁴⁾

ここに出てくるroleについては、岡村重夫に「社会福祉における役割概念の考察」(大阪市立大学家政学部紀要・第16巻(1968)がある。岡村理論が形成されたのは『社会福祉学(総論)』(1956年12月)前であろうから、後追いではある。その論文の中では、「役割概念を社会福祉に導入する意味は、専門分業制度によって規定される単一の社会的役

割の能率が、個々の専門分業制度の視野を超えた個人の側の『社会関係の全体』ないしは『社会的役割の全体像』によって影響されるという『生活者の論理』をより体系的に明確にする点にある」(227頁)とされている。これからすると、岡村重夫の言う「社会関係」は「社会的役割」(social role)と考えられているようである。ただ岡村重夫「福祉と生活」(大阪市立大学家政学部紀要・第1巻、1953)によれば、「social roleはsocial statusの機能概念であって直ちに“生活”を意味するものではない。むしろ個人の果たす多くのsocial rolesが自己同一的な個人においてintegrateされるところに生活が成りたつのである」、「生活はactiveな行為だけではなく、social statusに対応するpotential rolesをそのうちに含むのでなくてはならない。だから生活をsocial roleを抽象化した単なる衣食住ととらえることが誤りであるのと同じように、単なる関係的行為としてとらえることも誤りであろう」(以上、11頁)としている。

岡村重夫の「社会関係」と規定された個人と社会制度(的集団)のやりとりの中身では、役割期待と役割実行(遂行)が役割概念との関わりで注目される。役割を〈役割期待〉と〈役割実行〉とに分節し、個人と社会制度(的集団)とのやりとり——「社会関係」——の二側面として具体化できたことが、「社会関係」の二重構造の発見につながったとも、あるいは言えるかも知れない。そこには人間存在の二重性が念頭にあり、それが導きの糸として働いたことも十分考えられる。

福祉国家は、これ[*社会関係——筆者]の客体的側面だけを注目してやってきました。と言うのは、この主体的個人の社会関係を調整する側面を忘れておまして、いろんな制度、五本の制度の寄せ集めが福祉国家だといっているのです。そんな寄せ集めではなく、固有なものがどこにあるのかと言われれば、社会関係の主体的側面を実現するように援助する。それが社会福祉の、医療でもない、教育でもない、特別な領域なんだと言うことです。

人間存在の二重性というものから発展させ、社会関係の二重構造に到達し、そこに社会福祉の特別な領域があるのではないかと。言うことを何十年来言い続けてきております。皆様は初めて聴いておられてあまりよく分からないかもしれませんが、これは個人の存在の主体的契機というものは、社会環境的(客体的契機)というものと主体的契機というものが人間存在において統合されている訳で、その個人的な契機、それを忘れてしまっただけでは福祉にならないという事を強調したいわけです。つまり主体性の援助ということが福祉の場合非常に大切な訳で、つまり問題をもっている対象者が自分の問題としてそれを引き受ける。対象者が自分の責任において解決する。それを援助するのが福祉の仕事であって、対象者が自分の問題に取り組むように、自分から解決するように援助する。取って代わって解決してあげるのではない、それが主体性の原理で、主体的人間の非常に重要な領域です。⁵⁵⁾

「人間存在の二重性というものから発展させ、社会関係の二重構造に到達し、そこに社会福祉の特別な領域があるのではないかと。言うことを何十年来言い続けてきております」とある。人間存在の二重性のどこをどう発展させれば「社会関係」の二重構造に到達するのか、これだけでは明らかではない。

各生活者のもつ各社会関係は、一方では利用する制度自身の運営原則によって客観的に規定される部面、すなわち客体的側面ないし制度的側面と、生活者自身の条件、すなわち主体的側面ないし個人的側面という部面から成り立つものである。しかもこの二つの部面は、相互に交換しえない独立のものであるから、すべての社会関係は、客体的側面（制度的側面）と主体的側面（個人的側面）という二重構造をもつと言わねばならない。（中略）健全な生活者としては、個人としての主体性を維持し、自己主張しながらも、社会人ないし制度利用者としての役割ないし責任を果すという、社会関係の二重構造をみとめて、これを維持しながら生活しなくてはならない。この社会関係の二重構造は、前節で詳述してきた人間存在の二重性の反映であることに注意すべきである。従って社会関係の客体的側面もまた人間存在の二重性のうちの共同態的契機の表現である。それは自分の否定者としての個人的契機を離れることはできない。つまり社会関係の主体的側面を無視することは、制度自身の存在を否定することになる。従って人間存在の論理を実現するためには、社会関係の主体的側面の主張を、生活者自身はもちろん、制度自身もこれを認めなくてはならない。⁵⁶⁾

「社会関係の主体的側面を無視することは、制度自身の存在を否定することになる」と言われている。ここにある制度自身の存在を“否定”するのそれは、「否定の否定」という「否定」とは異なっている。後者の「否定」は個人的契機と共同体的契機の存在を認めたと上で、その両者の関係のあり方に関わるものであるのに対し、前者の“否定”は、上の例では、共同体的契機自体の存在を否定する。それは〈あれもこれも〉、〈あれとこれと〉あるいは〈あれでもなくとこれでもなくと〉をひとつにまとめ“揚げる”のではなく、〈あれかこれか〉として扱っていることになる、と言われているのである。また、岡村は、社会関係の二重構造の個人的側面と制度的側面ということ、**「個人としての主体性を維持し、自己主張しながらも、社会人ないし制度利用者としての役割ないし責任を果すという、社会関係の二重構造」と、社会関係の二重構造を個人の側から規定してみせているが、岡村重夫における個人の契機は並々ならぬ比重をもつ。**

人間存在の構造は単に社会的契機と個人的契機とが共存しているのではなくて、社会によって否定された個人が、自分の否定者たる社会を否定しかえす、という『否定の否定』によって媒介された統合体である。この二つの契機は、合わせて2で割るような平均値や妥協的手段で両立するものではない。むしろこの二つの契機のもつ固有性を明確にし、対抗させて人間存在の二重性を強調すべきであろう。別言すれば、

個人は社会的（共同態的）存在として社会的に規定されるけれども、同時にその否定者として個人の主体性を社会に向かって主張するところに、人間存在の特長をみとめるべきであろう。これが主体的人間像の存在構造である。以上、和辻著前掲書を手がかりとして、間柄的存在としての人間の存在構造の二重性を明らかにし、そのうちの個人的契機の意味に注目して、主体的人間の存在意義を発見することができた。⁵⁷⁾

先に挙げた「福祉と生活」の中で、岡村重はこうも述べている。

生活のために入りこむ社会関係のなかに個人が埋没しさるのではなく、一定の分離の契機をもつことを示すものである。換言すれば社会関係から背き、分離しうるのは個人のあえて己の否定者たる社会関係のなかに入りこんでゆくのである。和辻博士の表現をかりれば、“共同性の廃棄としての主体の個別性が結合において再び否定せられて共同的”[*『和辻哲郎全集10』121頁——筆者]になるのである。従って個人が社会関係に入りこんで生活上の要求を満たすのは、単なる自然必然的な結合ではなくして、“共同性の廃棄としての個別性の廃棄”[*同上書121頁——筆者]という二重の否定によってである。換言すれば生活的行為は自然の願望によって導かれる“主体なき主体”の自然的行為ではなくして、共同性の否定たるおのれ自らを否定するという当為の実践としてsocial role を果たす行為である。かくして生活的行為の主体者が個人であることは明瞭であろう。(9頁)。

今「人間存在」を社会関係に置き換え、役割概念をこれに絡ませてみる。先ず個人の側からの発意で社会とのやりとりが開始される。〈要求〉である。この要求はすんなりは通らず、社会の側からひとまず否定される。〈役割期待〉である。個人は生活がかかっているので引き下がらず、自分の否定者である社会を否定し返す。〈役割実行〉である。この否定の否定を通して、個人と社会の両契機が「社会関係」に統合される。そこで生活困難の個人と社会とによる協同的解決——社会生活の基本的要求の充足がはかられる。個人と社会との関係が新たな段階に入ったのである。この〈社会〉を社会福祉に引きつければ、生活問題対策→生活関連施策→〈社会制度〉となろう。こうして「元来、われわれの生活は、社会的存在であり、かつ生活主体者としての個人と社会制度との間に展開されるものであるから、(中略)個人と社会制度とのあいだの関係という点が重要であって、単なる人間関係ではない。してみれば、個人の生活問題を援助する社会福祉の本質は、社会制度とそれを直接規定する社全体制のなかにあるのではなく、これらの社会制度と生活者としての個人との間に成立する相互作用的关系のなかに含まれるとみなければならないであろう。この相互作用的关系を、いま『社会関係』とよぶならば」云々。⁵⁸⁾ [*強調は原文にある——筆者]と岡村が言うような、個人と社会制度との「社会関係」が形成される。人間存在の二重性から出発して、そこでの個人と社会の両契機が、社会生活の基本的要求の

充足ということを媒介として、個人と社会制度という両契機となり、「否定の否定」を通して「社会関係」へと統合され、それが「社会関係」の二重構造に発展せられた——。岡村重夫が「人間というものは、——言い換えますと、私たちの社会関係というのは、こういう人間の構造であり、社会と個人との関係を、私は『人間生活』と言っている」、あるいは、「この社会関係、つまり人間には個人的、社会的の側面が二つある。これが対等の形で、交渉していくわけです。そしてこの人間の方は、先ほどいいましたように、基本的要求を持っている人間。一方はその基本的要求を実現するための制度。このあいだに社会関係を取り結ぶ。つまり人間として成っていく」云々、⁵⁹⁾と言っているのをみても、このように岡村理論の形成は進行したのかも知れない。あるいは、上記の引用文⁵⁸⁾の「間」「あいだ」が強調されているところをみると、岡村重夫にあっては、「人間（存在）」から「間柄」（和辻にあっては行為的連関と同義とされる）を媒介として「社会関係」へ、という具合にアイデアがひらめいたのかも知れない。

4 岡村重夫と和辻哲郎の倫理

岡村重夫の倫理を取り上げるとき、下記の言説はいわば必須の前提のように思える。

和辻倫理学は、昭和16年頃から以後、人間存在構造のうちの共同態的契機に力点が置かれて、個人的契機の発展はむしろ無視せられるか、或は共同態的契機に従属せしめられたからである。われわれはむしろそれとは反対に、人間構造の個人的契機を主体的人間性として再評価し、その実現を援助する社会制度ないし社会的努力として、「現代の社会福祉」を位置付けるものである。それは、この個人的契機すなわち主体的人間性は、人格の尊厳性の哲学的基礎であるからであり、これを否定する共同態を否定しかえす個人を援助する、新しい社会制度が要求せられねばならないからである。とはいっても、主体的人間は、独裁的人間ないし利己主義的人間ではない。否定的媒介によって共同性と統合されているのが、人間存在の構造的必然であるから、社会福祉が主体的人間の自己実現を援助する場合にも、この人間存在の二重性を前提とするために、個人の権利主張や人格の尊厳を援助すると同時に、共同態における社会参加や社会成員としての責任を果すように援助しなくてはならないのである。⁶⁰⁾

ここでは岡村重夫により人間構造の個人的契機が主体的人間性として再評価されている。そしてそれは人格の尊厳性の哲学的基礎であるからとされる。岡村はこの後に続けて、「単なる助け合いではなく、主体的人間の協力によって、個性をもった個人の人間性の実現を援助するところに、多元主義的社会の理想があり、地域福祉の社会思想の表現がある」⁶¹⁾（1993年）ともしている。この同じ岡村が、前出したように、「社会関係の正

常化とは、すべての地域社会を共住社会たらしめる援助活動であるが、そのためには地域社会を支配する個人主義的、功利主義的倫理観を破摧して、共同存在としての人間観に基づく新しい社会関係を開発しなくてはならない。」⁶²⁾ (1984年) とも言っている。個人主義的、功利主義的倫理観を破摧した共同存在としての人間観から個別性を持った個人の人間性の実現が援助できるのか。時代状況によって比重の置き方が違ったに過ぎないのか。それともこの両者が相互に対立するとみるのがそもそも誤りなのか。和辻哲郎の立場をみとみる。

人間存在の学は人間存在をすべて観念的なものの地盤たるとともにまた自然的なる有の地盤たるものとして把握しなくてはならない。かくのごとき存在において人間は、個として現われつつ全体を実現する。その個は主体的存在から抽離することによって肉体となり得るような、従って肉体に対する主観的自我となり得るような個であり、その全体はかくのごとき個の共同態として、その主体的存在から抽離するときに、客観的な形成物としての社会となり、従ってまた主観的自我の間の相互作用となり得るような全体である。が、主体的存在としてはそれはあくまでも実践的行為的であって、いまだ有でもなければ意識でもない。このような存在は、個であることを通じて全となるという運動においてまさに存在なのであり、従ってかかる運動の生起する地盤は絶対空である。すなわち絶対的否定である。絶対的否定が己れを否定して個となりさらに個を否定して全体に還るという運動そのものが、人間の主体的な存在なのである。ところで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。だから人間存在のなかにはすでに倫理があり、人間共同態の中にはすでに倫理が実現せられている。⁶³⁾

これをみると、“共同性優位”の和辻と“主体性優位”の岡村との間には、やはり懸隔があるようでもある。ちなみに、『人間の学としての倫理学』では、和辻哲郎は「主体性」という言葉は使っていない。

「ひとりの不幸も見逃さない」という言葉があるように、福祉は個人の幸福の追求である。「ひとは万人のために、万人はひとりのために」という言葉もあるが、万人が「人間らしく」生きるのを支えるのが日本国憲法の第25条、一人ひとりが「自分らしく」生きるのを支えるのが、日本国憲法第13条の主旨であろう。

一つ前の引用にあるように、岡村重夫は人間存在の二重性には、すなわち、個人性と共に共同性にも忠実であろうとしている。が、福祉においては個人の幸福の追求と実現が第一義的であろう。岡村重夫はこと福祉の面では共同性（あるいは共同態：社会）優位の和辻哲郎についていけなかったのではあるまいか。単に和辻が福祉に言及している・いないの問題ではないのである。また、プラトンにそれをはめると他人に姿が見えなくなる

「ギュゲスの指輪」の比喩がある（『国家』）。人は正義や道徳や倫理よりも、つまり正しいことよりも、まず人は個人の幸福を、つまり自分にとってのよいことを願い追求するものである。人は和辻が言う、「倫理は人間の共同存在をそれとしてあらしめるところの秩序、道」（『和辻哲郎全集』第10巻、13頁）、共同態の秩序（人間関係の秩序・道理）よりも、己自身の幸福（よいこと）を優先する。岡村に次の言葉がある。

もともと個人の社会関係は、社会生活上の基本的要求を充足するためのものであるから、社会関係の障害は、社会的人間としての必然的な生活要求の不充足を意味する。従ってそのような生活困難は、未解決のまま泣き寝入りにはできない。つまり生活者はどんな方法を使っても自己を貫徹する。これが基本的要求の「基本的」たるゆえんである。従ってその不60↑充足を見過ごしたり、合理的な解決を援助しないような社会は、必ずその個人によって報復を受けねばならない。これが生活の現実性である。社会関係の主體的側面は、この生活の現実性に裏づけられている故に、それは単なる理念的意味ではなく、いま、ここで生活困難を解決するという日常的実践の根柢を意味する。⁶⁴⁾

「どんな方法を使っても」とか「報復」とか、岡村重夫も激しい。別のところでは「われわれの生活は、一刻といえども休んだり、やめることはできない。個人の生活を続けるためには、あえて非合法的な手段もいとわない。それほどに生活者は自己自身を貫徹してやまない」⁶⁵⁾とも言っている。個人の生活の現実性の前には、“倫理”は消し飛んでしまいそうである。社会であれ、会社であれ、集団であれ、他者であれ、それらに働きかけ、それらから働きかけられる、そうした働きかけ合いの中でそのつど個人のある方に倫理が問われ、倫理的にそういう人間なのだ「この私」が決まるのである。岡村重夫は社会福祉の倫理についてこう言う。

社会関係の主體的側面は、社会福祉の固有性を明らかにする論理であるが、同時に生活のもつ実践的本質によって固有の倫理をもつ点に注目しなくてはならない。（中略）そして基本的要求〔*個人の生活の困難が同時に社会の存在にとって危険であるという意味において、個人の「社会生活上の基本的要求」という概念が成立したのである。⁶⁶⁾——筆者挿入〕の不充足は、個人にとっての生活困難であるばかりでなく、全体社会の秩序と道徳とを破壊するという社会倫理に支えられている。なぜならば、自分の社会関係の主體的側面を実現するためには、同時に、他人の主體的側面の実現が必要不可欠だからである。（中略）自分の福祉の人間像を実現するためには、他人の福祉の人間像の実現が同時に必要であるという社会関係の主體的側面の論理と倫理があるからである。つまり自分の社会関係の改善は、同時に他人の社会関係の改善であるし、他人の社会関係の閉塞状況の改善を援助することは、そのまま自分の社会関係を拡充し、改善することになるのである。⁶⁷⁾（ゴチック強調は筆者）

己の幸せを図るには、しかしやはり倫理が必要であり、他人の幸せを図ることによって

可能となる。岡村重夫はそう言っているようにもみえる。岡村にとっては社会倫理と個人倫理と二つあるわけではない。己の幸せを孤立的に図ることはできない相談であるということであろう。「福祉の人間像の社会関係の側面と主体的側面とは、間然することなく統合される」⁶⁸⁾。ところで、その己の幸せ：他人の幸せを図るには、社会福祉制度の利用が不可欠であるのか。

また体制側の提供する「社会福祉施策」を利用することもあるし、拒否することもありうるであろう。今日の社会福祉制度に対する国民の側の不信ないし不評は、周知のことである。社会体制を維持する点に、「社会福祉の本質」があるといってみても、生活者としての国民の側からみれば、自分の生活を守るために必要に応じて利用する手段であり、可能性としての機会ないし資源として意味をもつにすぎない。個人や国民の生活困難の効果的な解決を援助することが、本来の社会福祉であるとするならば、このばあい社会福祉の援助機能は、いわゆる「社会福祉制度」の利用ばかりではなく、必要とあらば利用しないことを援助することもありうるし、また「社会福祉制度」の限界を超えて、これを改善したり、また生活関連の一般的施策を推進するように援助することでなければならない。なぜならば個人は、身体的・心理的・社会的・精神的な存在としての自分の生活を貫徹するものであって、体制や制度によって規定されながらも、単なる自動人形ではなく、体制・制度・環境のもつ意味を見出してこれを評定し、そこに問題を提起し、そしてそのための解決行動を決断する主体的行為者だからである。⁶⁹⁾

このように岡村は言っている。そこにも筆者は次のように倫理をみる。

『社会制度とつながらなければならない』——それが社会生活の論理です。『社会制度とつながればよいというものではない』——それが社会生活の倫理です」となる。岩井をまねながら筆者なりに展開すれば、「社会制度とつながらねばならない」自分であるが「つながらない」。自分を社会制度に「つなげる」ことを拒否することが、自分からは生活援助を要求できない人たち（あるいは、自分だけでは社会生活上の基本的要求を充足できない私たち）に与えられた唯一の権利なのである。人は、「つながらなければならない」という論理に対し、「つながればよいというものではない」というそれを超越する倫理の存在を身をもって示すことができる。それもまた資本主義下の人間の（生活者の）主体性なのだということを、岡村重夫（倫理学科出身）はどう考えたのであろうか。⁷⁰⁾

上記の文は、岩井克人による「『売れなければならない』——それが資本主義の論理です。（中略）『売ればよいというものではない』——それが資本主義の倫理です」（2001年2月2日、朝日新聞 思潮21「小説『高慢と偏見』より」に倣った、筆者自身の論稿からの引用であるが、この引用の末尾の問いかけについては、64) や69) が岡村重夫の回答ということになる。

一方和辻哲郎はといえば、『人間の学としての倫理学』で次のように言う。

「倫理」もまた人間共同態の存在根柢たる道義[*人間の道=共同態の秩序——筆者]を意味する。(中略)倫理とは人間共同態の存在根柢として、種々の共同態に実現せられるものである。それは人々の間柄の道であり秩序であって、それあるがゆえに間柄そのものが可能にせられる。倫理とは何ぞやという問いにおいて問われていることは、まさにこのような人間の道にほかならぬ(同上書、8-9頁)。言葉は、有用なものと有害なもの、従って正しいものと不正なものとの弁別を示すためにあるのである。だから言葉を持つことは、正と不正、善と悪を弁別することにほかならぬ。かかる弁別の共同が家族やポリスを(すなわち人間を)、成り立たしめるのである(同上書、58頁。[*和辻がアリストテレスをパラフレーズしている——筆者])。言葉すなわち理性による自他の合一関係が人間共同態の根柢である(同上書、59頁)、ロゴスによる実践は人間存在を地盤とし、人間存在はロゴスによる実践において可能となる(同上書、60頁)。言葉の共同が共同態の根柢となる側面から言えば、言葉は個人のものとして、しかも自他の間に共通なのである。しかし何人も言葉を自ら作りはしない。言葉は社会的産物として個人に与えられるのである。だから我々は共同のものとしての言葉を個人のものとして用い、しかもその個人のものの中に共同性のゆえに我々は言葉によって共同態に帰り行くのである。ここに我々は全体の否定としての個別、個別の否定による全体への還帰という図式を見いだし得るであろう(同上書、60頁)。

これらの和辻の言説は、前半については、「倫理とはそれは人々の間柄の道であり秩序であって、それあるがゆえに間柄そのものが可能にせられる。」と言う。間柄に秩序があるとされているが、そうした秩序が人々の行為(間柄は行為的連関としてつかまれている)を通して「成り」、間柄をはしる人の道に「叶う／はずれる」と倫理的判断されるのであろう。

後半については、ヨハネによる福音書の冒頭の「はじめにロゴスありき、ロゴスは神とともにあり、ロゴスは神であった」⁷¹⁾を筆者には彷彿させる。言葉を持つことは、正と不正、善と悪とを弁別することとして、即ち倫理=人間の道である。「人間関係が実践的行為的連関である」(『人間の学としての倫理学』、163頁)、「間柄と行為的連関とは同義なのである」(同上書、28頁)、「人間存在はこの両性格の統一である。それは行為的連関として共同態でありつつ、しかもその行為的連関が個人の行為として行なわれる。それが人間存在の構造であり、従ってこの存在の根柢には行為的連関の動的統一が存する。それが倫理の概念において明らかにせられた秩序・道にほかならぬ。」(同上書、31頁)そうして「根源的には人間存在においてロゴスとロゴスによる実践が生起する。が、ロゴスによる実践によって人間存在が実現される」(同上書、60-61頁)と言う和辻哲郎と、「社会福祉の本質は、行為であって制度ではない」、「社会福祉の本質というのは、やはり生活困難者を援助する行為のなかにある」⁷²⁾、「行為的連関としての共同態が、同時に個人の行為

として行われることである。社会は個人の否定態であるにも拘らず、個人は社会を離れては生活しえないと同時に、社会のあり方は、個人の行為いかんによって強く影響される。」⁷³⁾ (強調は筆者) という岡村重夫とは、実践を強調しているから二人は同じではないかと言われればそれまでであるが、微妙にずれているように思える。そんな岡村重夫には「「はじめに言葉ありき。ここで、もうおれはつかえる。どうしたらこれが切り抜けられるか。おれは言葉というものをそれほど重くみることはできぬ。(中略) おれは確信をもって書く。『はじめに行為ありき。』」(ゲーテ『ファウスト』)⁷⁴⁾を筆者には彷彿させる。

あるべき福祉社会の展望において欠かせないのは、以上のほかに、福祉国家を超えた「福祉世界」の問題である。社会福祉は単に福祉国家のなかでの直接的差別の問題にかかわるだけではなく、「人間社会にふかく根ざす<構造的差別>に目をひらくことである。……その構造的差別のない状態=福祉の状態という形で強力に問い直さないと「福祉学」を地球規模で確立することはできないし、福祉世界の形成をめざすこともできない」⁷⁵⁾。つまり平和世界と福祉世界の形成をめざすことが、人類の共存するひとつの世界を求めることなのである。(中略)「それぞれの現場における日々の<場の倫理>の実践のなかに、福祉世界の形成が文字通り刻印されている。……福祉国家が帝国主義段階を通過した戦争国家であることをはっきりと把握しなければならないところに、日々の<場の倫理>の実践である福祉活動が、福祉国家の充実というレベルにとどまりえないのであって、どうしても福祉世界の形成にむけてその意味の充実を求めねばならないゆえんなのである」⁷⁶⁾と言われる。日常生活の場における社会関係の障害の援助が、同時に福祉世界における援助になりうるような社会福祉の原理を明確にしなくてはならないが、それはまた地域社会における福祉コミュニティを成立させる原理であると同時に福祉世界形成の原理でもある。⁷⁷⁾

こうも岡村重夫は書いている。〈場の倫理〉という言葉が出てきている。元の神川正彦の論文を読むと、結局のところ、主体の倫理=英雄倫理(M.ヴェーバー)といった倫理や、また、身の回りの状況[*これが場。現場——筆者]との関係[*共同態:社会との関係——筆者]を捨象した倫理、つまり“個人主義的”倫理を否定して人類との共生の場として〈開かれた(生活の)場〉を開く、もっとも強烈な倫理ということのようである。これまでみてきた和辻哲郎や岡村重夫の立場と異なったものではなく、むしろそれを保証するものである。岡村重夫が引用する由縁であろう。

5 岡村重夫による和辻哲郎批判

多くのものを負っている和辻哲郎を、岡村重夫は次のように批判する。

和辻先生なんかも結局失敗したわけだな。昭和10年ごろに書いた本が僕は大好きで何回も読むんだけどね。「人間の学としての倫理学」という小さい本があるんだよ。ところが先生は「人間の二重性」という哲学を持ちながら、だんだん発展していく中で社会が戦争の方向に進んでいって、昭和15、6年になっていくと、社会性の方に力点を置きだしてね。個人は社会に奉仕するものだ、ということになって、「倫理学」というこんな大きな3冊の本があるけれども、最後はそういう風に国家主義になっていく。だから先生はそのころは東大にいたんだけど、終戦後、学生にずいぶん攻撃されてね、最後は惨めだったけれども。⁷⁸⁾

しかしこの[*岡村重夫の——筆者]試みは、決してその後の和辻倫理学の展開に副うものではない。なぜならば和辻倫理学は、昭和16年頃から以後、人間存在構造のうちの共同態的契機に力点が置かれて、個人的契機の実現はむしろ無視せられるか、或は共同態的契機に従属せしめられたからである。われわれはむしろそれとは反対に、人間構造の個人的契機を主体的人間性として再評価し、その実現を援助する社会制度ないし社会的努力として、「現代の社会福祉」を位置付けるものである。それは、この個人的契機すなわち主体的人間性は、人格の尊厳性の哲学的基礎であるからであり、これを否定する共同態を否定しかえす個人を援助する、新しい社会制度が要求せられねばならないからである。とはいつても、主体的人間は、独裁的人間ないし利己主義的人間ではない。否定的媒介によって共同性と統合されているのが、人間存在の構造的必然であるから、社会福祉が主体的人間の自己実現を援助する場合にも、この人間存在の二重性を前提とするために、個人の権利主張や人格の尊厳を援助すると同時に、共同態における社会参加や社会成員としての責任を果すように援助しなくてはならないのである。⁷⁹⁾

岡村重夫が上記のように言うとき、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』の次のような文も踏まえられていたのであろう。

個人は社会を現わすことにおいて初めて個人である。が、この考えは、部分の集成によって全体が成り立つのではなく逆に全体によって部分が規定せられるという一面のみを捕えて、部分の独立という点を看過していると思う。手足は全体を現わすことにおいて手足であるが、しかし手足として独立することはできぬ。しかるに個人は、社会において初めて個人たらしめられるにかかわらず、しかもその社会にそむき得るものである。この点において個人がそれ自身に根拠を持つという彼の他の考えがここに結合せられなくてはならぬ。従って社会が個人に先立ち個人を個人たらしめるということは、同時に社会が己れの否定において個人となるという意味を持たねばならぬ。個人が社会の手足に過ぎぬならば、個人が自らの意志によって社会に従うということさえあり得ないであろう。アリストテレスがプラトンの理想国の主要欠陥として指摘したのは、私有財産及び家族の廃棄が、ポリスによる個性の滅却を意味する、という点であった。個性が滅却せられれば、個人が全体に従うという関係は不可能になる。従って社会において個人が個人たらしめられることは、個人の社会よりの独立をも含意せねばならぬのである。この独立のゆえに、個人の結合によって社会が実現せられるという他の契機も生かされてくる。⁸¹⁾

日本が戦争に深くのめり込んでいくにつれ、和辻の言う社会にそむき得る個人や社会より独立せる個人が和辻自身の視野に入らなくなったことなどを、岡村重夫は批判している

のであろう。和辻倫理学には、しかし、岡村の批判するような帰結はその哲学の中にすでに萌芽としてすでにあったと言える。前出した和辻の『倫理学』における次のような文言を、岡村重夫はどう読んだのであろうか。

心身いずれの側から考察しても個人の本質的独立性は消滅してしまう。もちろん我々はそれによって個人が存在しないなどと言うのではない。ただ我々が日常存在において個人と考えているものを真に個別的なるものとして把握しようとすればそれが空無に帰してしまうというのである。従って我々の間柄的存在は、個人と個人との間に存するにもかかわらず、その個人を間柄に先立つ個別者として立てることができない。⁸²⁾

和辻哲郎が「我々が日常存在において個人と考えているものを真に個別的なるものとして把握しようとすればそれが空無に帰してしまう」としているのを、反撃している気配は岡村重夫にはない。ではどのように岡村は和辻との調和をはかったのであるか。その秘密は「個人」という概念にあるように思える。

岡村理論に言う「個人」は、個別的な（独、*einzel*）個人ではなく、個々人的な（独、*individuelle*）個人なのである。代替不能な「この個人」ではなく、誰でもよい個人である。岡村重夫の「社会関係」が媒介する生活は、他の誰を代入してもかまわない生活ということになり、この私のかけがえのない生活は出てこない。今生活をLifeと拡張すると、この私のかけがえのない人生（生きてきた意味）、かけがえのない生命（生きている意味）、かけがえのない生活（生きていく意味）は岡村理論からは原理的には出てこない。

和辻哲郎は「アリストテレス」の節においては、「人間が個人的・社会的なる二重性格において把握せられる限り、人間の道もまた個人性と共同性との統一において把握せられねばならぬ。」⁸³⁾としている。岡村重夫の言う人間存在の二重性は和辻哲郎から学んだものであり、人間存在は個人的契機（個別性の契機）と共同態的契機（共同性の契機）に否定的に媒介されて弁証法的に統一されている、というものである。しかし、上に書かれた（個別性の契機）は筆者によるものであり（和辻も「個別性」と記すこともあるが、先の引用では「空無に帰す」としている）、岡村重夫の個人的契機とはずれがある。共同性の否定ないしは、共同性に対立するものは私たちの個別性（個々別々ということ）である。例えば、共同態（体）の一般的利害に対立するものは、個別的な（個人の）利害である。和辻哲郎はこうも書いている。

我々は人間の日常的存在のどこを捕らえても、そこからして直ちにこの二重構造〔*人間存在の二重構造——筆者〕に入り込んでいくことができる。ところでこの二重構造は、それを詳細に把握してみると、まさしく否定の運動にほかならぬのである。一方において行為する『個人』の立場は何らかの人間の全体の否定としてのみ成立する。否定の意味を有しない個人、すなわち本質的に独立自存の個人は仮構物にすぎない。しかるに他方においては、人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する。個人を否定的に含むのでない全体者もまた仮構物にすぎない。この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである。

個人は全体性の否定であるというまさにその理由によって、本質的には全体性にほかならぬ。そうすればこの否定はまた全体性の自覚である。したがって否定において個人となると、そこにその個人を否定して全体性を実現する道が開かれる。個人の行為とは全体性の回復の運動である。否定は否定の否定に発展する。それが否定の運動なのである。ところで人間存在が根底的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかならない。個人も全体もその真相においては『空』であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空ずるがゆえに、否定の運動として人間存在が展開する。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。だから人倫の根本原理は、個人（すなわち全体性の否定）を通じてさらにその全体性を実現せられること（すなわち否定の否定）にほかならない。それが畢竟本来的な絶対的全体性の自己実現の運動なのである。かく見れば人倫の根本思想が二つの契機を有することは明らかであろう。一は全体に対する他者としての個人の確立である。ここに自覚の第一歩がある。個人の自覚がなければ人倫はない。他は全体の中への個人の棄却である。超個人的意志あるいは全体意志の強要とよばれたものも実はこれであった。この棄却のないところにも人倫はない。⁸⁴⁾

全——個——全（——は否定）という、否定の運動としての人間存在の展開が、和辻哲郎にあっては、否定の否定としての絶対的全体性の自己還帰的な実現運動として位置づけられている。筋書きがそのように決まってしまう。形式論理的には可能な個人を契機とする人間存在の展開ははじめから遮断されている。あるいは考慮の外である。いみじくも末尾に言われるように、「全体の中への個人の棄却」、これがゴールになってしまう。二つの契機が言われているが、比重のかけ方が全然違うようである。こうした哲学が、そしてこの比重のかけ方の違いが、国家主義に傾斜するのは、当時の時代状況とも相俟って、ある意味必然であろう。岡村重夫はそうならぬよう、比重をかけ直し、和辻哲郎を換骨奪胎して己の理論を構築したということなのであろうか。

和辻哲郎の全——個——全（——は否定。後者の「全」は否定前のそれとは違って新しい段階にある全。）という人間存在の展開を、岡村重夫は、個——全——個（——は否定。後者の「個」は否定前のそれとは違って新しい段階にある個）というようにひっくり返す。あるいは、和辻が捨象した個人的契機を救い出す（個人的契機の展開を図る）。このように否定し返すところに、あるいは否定し返す新しい段階にある個に、岡村重夫は個人の主

体性をみているのであろう。

筆者は以前、「そもそもその〈否定しかえす〉はどこから出てくるのか。社会はその個人の否定であるから、社会から出てくるのではなく、また、社会と個人の相即的否定関係をより根源的なものの現象形態ととるような転倒をしない限り、やはり個人からしか出てこない。このように、岡村の個人にはすでにして主体性がアプリアリ (a priori) に内在している、あるいは前提されている。その個人が金太郎飴みたいなもの（個人と言われる同じもの）でないとしたら——そうでしかありえないだろうが（例えば、岡村と筆者は違う）——主体性は個別個人に、つまりは個別性に基づけられていると言えないだろうか」と書いたが、これはこれで参考にしてもらえてもよいのかもしれない。

6 おわりに

和辻哲郎と岡村重夫に共通する弁証法的思考については、人間存在の二重性という弁証法的構造から、岡村重夫が社会関係の二重構造を導きだせたのであれば、とやかくいうことはない。

ただ、ヘーゲルとゲーテがこんな会話をしている。

ついで話題は弁証法の本質にうつった。——ヘーゲルはいった。「これは要するに、すべての人にそなわっている矛盾の精神を法則化し、方法論としたものにほかなりません。この種の能力は真と偽とを区別するに当たって、偉大さを発揮するのです。」ゲーテがことばをはさんだ。「ただ、そういう精神的技術と融通性が、偽を真とし、真を偽とするために、往々にして濫用されなければいいのですが！」ヘーゲルは答えた。「そういうこともあることはありますが、しかしそれは精神的に病気の人がやるだけのことです」

ゲーテはいった。「……………弁証法の病にかかっている人も、自然を勉強すれば、そのおかげで治るかもしれないと、私は確信しています」⁸⁵⁾

筆者は和辻哲郎や岡村重夫を批判もしたが、もし妥当だとすると、ゲーテの言う「弁証法の病」に、二人もあるいは罹っていたのかもしれない。むろん和辻や岡村が意図的に偽を真とし、真を偽としたと言っていると考えているわけではない。

拙稿を閉じるに当たって、心残りがあったことを記しておきたい。それは「福祉の心」と名づけられた座談会（1993（平成5）年4月22日）で、岡村重夫が次のように述べていることである。

岡村 そうなんだ。あんまり人間の二重構造なんて言うと、かえって難しいから、僕の本に書いてないんだけどね。そんなことを言うと、かえって話しがわからなくなるから今まで出さなかったんだけどね。最近「地域福祉の思想」という論文に書いたんだけど、人間の二重性というものがあってそれを基礎にして社会関係の二重構造が出てるんですよ、という事を説明してみたんだけど。僕は今、遺稿を書いているんだが、その遺稿にその人間の二重性を書いたんだ。⁸⁶⁾

この「遺稿」がどういうものであるのか。筆者には見つけられず仕舞いである。したがって、この「遺稿」を本論に反映することができなかった。もし、しかるべき内容のものなら、改稿を余儀なくされることもあるだろうし、あるいはより深化した考察が可能になるかのかも知れない。

* もしこの「遺稿」の存在及び内容を御存じの方は、筆者にお知らせいただければ幸甚に存じます。

〒760-0014 香川県高松市昭和町1-6-18-201

Eメール：chukuris@bridge.ocn.ne.jp

注

- 1) 岡村重夫『地域福祉論 新装版』光生館、2009年、6頁。
- 2) 『和辻哲郎全集第10巻』岩波書店、1962年、88頁
- 3) 「そのフェビアン主義を作ったのは、Sidney Webbという人で、このWebbは人間観を展開しております。これは大変大事な人間観で、『個人＝社会相互責任の原則』といひます。こういう社会対策を講じていく場合『社会は社会の側の責任を果たす。先ほどの五本の柱のような対策をちゃんと国が講じていく一方で個人も又個人としての責任を果たしていく。両者が責任を果たし合うことによってSocial Health（社会的健康）というものが維持されるんだ』というものです。これは非常に良い考えで銘言だと思ふ。」<http://sites.google.com/site/gugurubansonol/okamura-kouen-1chiiki-fukushi> 2011.8.18
social healthの代わりに、social welfare、あるいは、social well-being を入れて考えてみたのかもしれない。なお例えば『全訂 社会福祉学（総論）』（1973年全訂8版）柴田書店、72頁にも言及がある。
- 4) 岡村重夫講演「地域福祉の思想」『福祉研究かながわ』神奈川県社会福祉協議会、1993年、11頁。
- 5) 岡村重夫「座談会『福祉の心』」右田紀久恵編『岡村重夫先生 偲び草』2002年、31頁。
- 6) 岡村重夫「座談会『大江文学と社会福祉』」右田紀久恵編『岡村重夫先生 偲び草』2002年、43頁。
- 7) 岡村重夫「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」『大阪市社会福祉研究』第16号、大阪市立社会福祉研修センター、1993年、5頁。岡村重夫は次のように書いている。*前掲書とは『人間の学としての倫理学』のこと。
「ひと」を意味する「人間」は、日本語では他人でもあるし、社会でもある。というのは、人間とは間柄的存在であるからである。一方から見れば他人である人間が、他方から見れば社会（世間）でもあるのは、間柄としての人間 存在の本質によるものである。個人が集まって社会が形成されるのではなくて、個人が同時に社会なのである。しかしそれは個人が社会と同じものである、という意味ではない。社会は個人の否定であると同時に、個人は社会の否定者である。両者は否定的に媒介されることによって、統合的全体としての人間を構成するのである。それが間柄的存在としての人間の構造である。この間柄的存在の構造とは、行為的連関としての共同態が、同時に個人の行為として行われることである。社会は個人の否定態であるにも拘らず、個人は社会を離れては生活しえないと同時に、社会のあり方は、個人の行為いかんによって強く影響される。これが否定的否定によって媒介される間柄的存在構造である。つまり『人間の世間性と個人性とは、人間の行為を共同的であると共に、個人的たらしめるのである』（和辻：前掲書p43）。
- 8) http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm 2011.8.21
- 9) <http://www.salvador-allende.cl/Biblioteca/Karl%20Marx/ingles/Theses%20on%20Feuerbach.pdf> 2011.8.21
- 10) 永江良一訳マルクスのオリジナル版フォエルバッハに関するテーゼ
<http://page.freett.com/rionag/marx/thf0.html> 2011.8.21
- 11) 廣西元信『マルクス主義の破綻』エスエル出版会、1985年、29-30頁。
- 12) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波全書、1934年、165頁。
- 13) 同上書、166頁。
- 14) 白取春彦『この一冊で「哲学」がわかる！』三笠書房、1996年、196頁。
- 15) 渡辺憲正「フォエルバッハのテーゼ」6にかんする一解釈』『一橋論叢』第91巻、第1号、72頁。
- 16) 同上、72-73頁。
- 17) 『新マルクス学事典』弘文堂、2000年、375頁。
- 18) 11) に同じ、32-33頁。
- 19) 廣松渉『マルクス主義の地平』勁草書房、1969年、97頁。
- 20) 福竹直・阿部志郎編著『明日の福祉⑩ 21世紀の福祉』中央法規、1988年、62頁。
- 21) 6) に同じ、39-40頁。
- 22) 岡村重夫『社会福祉原論』全国社会福祉協議会、1983年、107-113頁。
- 23) 「フォエルバッハに関する第6テーゼにおける『人間の本質』の規定」『教授研究』第22巻、

第2号、2001年、36頁。

24) 同上、28頁。

25) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、5頁。

26) 1) に同じ、8-9頁。

27) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、5頁。

28) 岡村重夫「社会関係の統合化と正常化——社会福祉の倫理とソーシャルワーク」『ソーシャルワーク研究』VOL. 9, NO. 4, 1984年、28頁。

29) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、20-21頁。

30) 講演記録 岡村重夫「『社会福祉の人間像』の問題」『ソーシャルワーカー』創刊号、日本ソーシャルワーカー協会、1989年、19頁。

31) 同上、19-20頁。

32) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、198-200頁。

33) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、5頁。

34) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、71-72頁。

35) 4) に同じ、講演「地域福祉の思想」、10頁。

36) 4) に同じ、講演「地域福祉の思想」、9-10頁。「見る・見られる」について和辻哲郎は次のように言う。

志向性はいくまでも対象を成立せしめる地盤であって、間柄自身の構造ではない。志向性においては志向せられたものは志向せず、志向作用は志向せられないのであるが、間柄においては志向せられた者が志向し、志向作用が志向せられる。従って志向作用そのものがすでに初めより志向せられることに規定せられている。（『人間の学としての倫理学』、196頁）。

たとえば志向性においてある「もの」を見るとき、この見られたものはあくまでもノエマであってノエシスではない。「見る」という志向作用は、ノエマたる「もの」から逆に見られるということがない。しかるに間柄において「ある者」を見るときには、この見られた者はそれ自身また見るという働きをする者である。だからある者を「見る」という志向作用が逆に見られた者から見返される。このことは「見る」という働きが単なる志向作用ではなくして間柄〔*行為的連関——筆者〕における働き合いであることを意味している。従って「見る」ということが、相見、眼をみつめる、睨みつける、眼をそらす、眼をそむける、眼を伏せる、見入る、見入らせられる等のさまざまな「見方」によって、鮮やかに間柄の諸様態を現わしている。このことは一方から見るという働き自身がすでに初めより他方から見られることによって規定せられ〔*岡村重夫の個人の要求も、社会制度をみて甲斐無きことを要求しはしない。ビールがない国なのにビールを要求はしない（さしあたり）。すなわち、個人の要求がすでに他方（社会制度のあり方）によって規定され（見られ）ている。逆も言える。潜在的にせよ全く個人から要求される（見られる）ことのない社会制度はつくられない。社会制度は他方（個人の要求）から規定されて（見られて）いる——筆者〕、かかる「見る作用の連関」がすべての見るの地盤となることを示すのである。（もちろんこの場合には連関の欠如態もある。他方から見られないことによって規定せられた見方、すなわち傍観、垣間見などがそれである。）志向作用があくまでもノエシス。ノエマの連関であるならば、右のごとく本来的に相互のかかわりを現わしているような見方は、志向作用であることはできない。それはもはや単なる作用ではなくして「行為」である。だから、我々が具体的に「見る」という働きをする時には、実は我々は行為するのであって単なる志向作用を行なっているのではない。志向作用と呼ばれるものはかかる行為からすべての間柄的な契機を排除し、いわば中和的な意識作用のみ残したものである。このことは「見る」についてのみならず、「聞く」「嗅ぐ」「味わう」「触れる」あるいは「欲する」「感ずる」「知る」等一切の作用について言うことができる。（『人間の学としての倫理学』、198頁）。

フッサール現象学では、ノエシス／ノエマは、同じ意識にあって作用面がノエシスで対象面がノエマである。ノエマは客観的事物でもないし、客観的事実でもない。ノエマと事物や事実との“一致”というものはあり得ず、間主観的な“確信の一致”（信憑（妥当））があるだけである。『人間の学としての倫理学』に「信憑」や「確信の成立」とかはない。和辻は客観的现实（事物や事実）

を「表現」に見ているようである。

- 37) 岡村重夫講演「『共に生きる』を考える」右田紀久恵編『岡村重夫先生 偲び草』2002年、12頁。
- 38) 5) に同じ、「座談会『福祉の心』」、34頁。
- 39) 4) に同じ、講演「地域福祉の思想」、10頁。
- 40) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、4-5頁。
- 41) 30) に同じ、講演『社会福祉の人間像』の問題」、17頁。
- 42) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、4-5頁。
- 43) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、4頁。
- 44) 5) に同じ、「座談会『福祉の心』」、17頁。
- 45) 4) に同じ、講演「地域福祉の思想」、10頁。
- 46) 5) に同じ、「座談会『福祉の心』」、21頁。
- 47) 井出薫「ハイデガーとウィトゲンシュタイン」<http://www.idea-moo.net/chi-taiken/ono10022101.html> 2011.9.1
- 48) 30) に同じ、講演『社会福祉の人間像』の問題」、16-17頁。
- 49) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、236-237頁。
- 50) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、231-233頁。
- 51) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、200-203頁。
- 52) 4) に同じ、講演「地域福祉の思想」、11頁。
- 53) 22) に同じ、『社会福祉原論』、90-91頁。
- 54) R. A. Skidmore, M. G. Thackerray and O. W. Farley, *Introduction to Social Work*, Prentice-Hall, Inc, 1994, p. 19. 参照。
- 55) 4) に同じ、講演「地域福祉の思想」、12頁。
- 56) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、7頁。この引用文中にある「しかもこの二つの部分は、相互に交換しえない独立のものであるから」と、注25) で引いた同じ論文中の「個人が集まって社会が形成されるのではなくて、個人が同時に社会なのである。しかしそれは個人が社会と同じものである、という意味ではない。」とは、どういう具合に両立し得ているのだろうか。同じ論文中であるから、岡村重夫にあっては、むしろ両立し得ているわけである。この両立を支持しているのが弁証法的思考というわけであろう。
- 57) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、5頁。
- 58) 岡村重夫「社会福祉固有の視点と方法」岡村重夫・高田真治・船曳宏保著『社会福祉体系3 社会福祉の方法』勁草書房、1979年、17頁。
- 59) 30) に同じ、講演『社会福祉の人間像』の問題」、「あるいは」で分けて、前者は19頁、後者は22頁。
- 60) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、5-6頁。
- 61) 同上、9頁。
- 62) 28) に同じ、「社会関係の統合化と正常化」、28頁。
- 63) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、42-43頁。
- 64) 20) に同じ、「明日の福祉社会——その原理と原則」、61頁。
- 65) 岡村重夫「処遇原則の発展と福祉の人間像」『老人問題研究』第1巻、大阪府立老人センター、1981年、6頁。
- 66) 同上、6頁。
- 67) 20) に同じ、「明日の福祉社会——その原理と原則」、(中略前) 61頁。(中略後) 66-67頁。
- 68) 65) に同じ、「処遇原則の発展と福祉の人間像」、6頁。
- 69) 58) に同じ、「社会福祉固有の視点と方法」、16-17頁。
- 70) 井上英晴「岡村重夫の生活者原理(社会福祉の援助原理)には個別性の原理が含まれないのか」高松大学紀要51、2009年、注の3) より。
- 71) アトレージュのブログ2011.5.16 参照。<http://ameblo.jp/atreju/entry-10893449844.html> 2011.9.7
- 72) <http://sites.google.com/site/gugurubansonol/okamura-kouen-2fukushi-kokka-hihan> 2011.9.7
- 73) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、5頁。

- 74) 手塚富雄訳 ゲーテ『ファウスト』中央公論社、1971年、44頁。
- 75) 神川彦松「福祉世界の形成に向けて」『季刊社会保障研究』第22巻2号、1986年、102頁。
- 76) 同上、「福祉世界の形成に向けて」、106頁。
- 77) 20) に同じ、「明日の福祉社会——その原理と原則」、78-79頁。
- 78) 5) に同じ、「座談会『福祉の心』」、34-35頁。
- 79) 7) に同じ、「〔特別寄稿〕地域福祉の思想」、5-6頁。*この78)、79) の岡村重夫の評価に、反証しているがごとき次の81) の和辻の哲学的思惟を挙げ、これが辻自身において踏まえられず国家主義に傾いていった、として筆者は論を進めたが、岡村重夫はそれよりもむしろ次のように、和辻のペルソナ論（その中の役割）に引き寄せて評価したようである。
- 「その後先生はこの大きな本を三巻、書いておられます、その考え方をそのまま使うことは危ない、というとおこられるかもしれませんが、私は反対なんです。(中略)確かに先生は、人間において二つの契機を指摘しました。個人的、社会的契機というのは、対等の社会において、交渉・関連し合うんだ、そういう弁証法的関係なんだ、ということを書いて、これは非常にいいんです。しかし、倫理学三巻を読んでいきますと、どうしても国家とか、共同体とかという集団の方を非常に先生は尊重する、そちらに非常に力を入れているわけですね。(中略)先生の場合は、全体的契機というか、社会的契機が非常に強い。何故か、というと、この本でも出てきますけれども、この人間の中で個人の存在は、ペルソナである。社会生活の中で、個人は要するにそういうそれぞれの役割を果たして、その役割に関する責任を果たすことによって、社会人になるんだ、人間になるんだ、という意味ですね。そのことは私も本に何回か書いておりますけれども、確かにそうには違いはないが、その役割というものが一方的に全体社会から規定されている、こういう考え方なんです。だから集団の大きな流れに個人が従っていくのは、これはやむを得ないのではないかと、という考え方なんです。けれど私はやっぱりそうではなくて、やはりそのペルソナを我々はかぶって役割を果たすんですけれども、しかし個人はやはりその役割を選択し、役割の果たし方の中では、やはり個人によって違いがでてくることもあり、あるいはその仮面をとりかえる、仮面をもっと具合よくする、そういうことについて、個人はもっと、参加することによって、改善をしていく、そういうことが充分あり得るんじゃないかと思います。それをいきなり、規定で決められた役割を果たすことだけに、社会生活の意味を見出すというのは、それはおかしいんじゃないか、私はそういう意味ではむしろ主体的人間像っていうのを強調したい。役割を果たすことには違いないけれども、しかしその役割を選択したり、あるいはその役割の果たし方において、個人の工夫があったり、あるいは果たしがいを感じたり、そういうような主体的契機っていうものは十分になければならないだろう、というように思います。」(30) に同じ、講演『社会福祉の人間像』の問題)、23頁)。文献的事実としてはなるほどこうあるが、岡村重夫が『人間の学としての倫理学』(あるいは『倫理学(上下)』)を十分読みこんでいることを踏まえると、筆者は筆者の論は論として残しておきたい。
- 81) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、61-62頁。
- 82) 2) に同じ、『和辻哲郎全集第10巻(倫理学上)』、88頁。
- 83) 12) に同じ、『人間の学としての倫理学』、63頁。
- 84) 2) に同じ、『和辻哲郎全集第10巻(倫理学上)』、26-27頁。
- 85) 秋山英夫訳『エッカーマン「ゲーテとの対話」』現代教養文庫571、1966年、190頁。
- 86) 5) に同じ、「座談会『福祉の心』」、31頁。

研 究 紀 要

第56・57合併号

平成24年 2月25日 印刷

平成24年 2月28日 発行

編集発行 高 松 大 学
高 松 短 期 大 学
〒761-0194 高松市春日町960番地
TEL (087) 841-3255
FAX (087) 841-3064

印 刷 株式会社 美巧社
高松市多賀町1-8-10
TEL (087) 833-5811