

共同體の人間學的基礎構造

——人間存在の社會性と空間的構造——

佐々木一義

(一) 人間の主體的把握と其の方法（序論）

- (1) 近世哲學に於ける人間把握の抽象性
- (2) 全體人間の主體的把握

(3) 解釋學的立場

(二) 人間存在の社會性と空間的構造

- (1) 人間存在の個人性と社會性
- (2) ハイデッガーに於ける人間存在の空間的構造
- (3) 主體相互間の實踐的關聯に基く主體的空間性

共同體の人間學的基礎構造（佐々木）

(一) 人間の主體的把握と其の方法（序論）

(1) 近世哲學に於ける人間把握の抽象性

物理學に於けるニュートンの萬有引力の法則は勿論、論理學に於ける矛盾律及び其の他の原理も、従つて又あらゆる科學に於ける眞理一般は人間が存在する限りに於てのみ眞理であり得る。人間が存在しなかつた以前に於ては、或は存在しなくなつた後に於ては、如何なる眞理もなかつたであらうし、又存在しないであらう。萬有引力がニュートンによつて發見せられるまでは、此の法則は眞理ではなかつたのである。と云つても、それが、それ以前に於て此の法則が偽りであつたといふ結果を招來することを意味するのではない。況んや萬有引力の法則も彼によつて發見せられる以前に於ては、眞でも偽でもなかつたといふことは、此の法則が發見的に顯現してゐる存在者がそれ以前には存在しなかつたといふことでもない。此の法則はニュートンを通じてのみ眞理たることが出來たのであり、法則と共に存在するものが、それ自身に於て人間に對して手の届く様になつたといふに過ぎない。だからハイデッガーは云ふ。

「永遠の眞理が存在するといふことは、現存 (Dasein) が何處迄も永遠に存在したのであり、又存在するであらうといふことの説明 (Nachweise) が成功したならば、その時初めてそれは充分證明せられたことになる

であらう。」

と。換言すれば、眞理は人間が存在する限り、存在する間に於てのみ存在してゐるのである。存在と眞理とは根源を同じうして存在してゐるのである。それは只單に哲學者によつて、科學者によつて普遍的に信ぜられてゐるといふことによつてのみ、其の妥當性を獲得することは出来ないものである。あらゆる眞理は其の本質的なる人間の在り方 (Seinsart) の爲めに、人間の存在に相對的なのである。何故ならば、眞理といふ普遍妥當性は全く人間が存在者をそれ自身に於て發見し開明することが出来るといふことに其の根柢を置いてゐるからである。だから眞理への通路は、従つて全ての問題解決への通路も亦人間に於て通路されねばならないのである。斯様な意味に於て、私は私に與へられたる課題の解明に、あらゆる問題解決への通路であり、眞理への唯一の媒介者である處の人間そのものへ私の焦點を向け、其處に私の究極の出發點をとらうとするのである。

私はこれまで人間といふ言葉を無造作に使用して來た様に見える。そして問題解決への出發點を此の人間に置くこと云つた。だが然し人間はしかく簡單に片付け得られる單純なる存在者なのであらうか。現代に於ける人間學研究の提唱者の一人として最も重要な位置を占めるマックス・シェラーをして

「如何なる時代に在つても、人間の本質に關する諸見解が我々の時代に於ける以上に不確實であり、曖昧であり、又多様であることはない。——人間の問題に長年に亘り、又徹底的に従事したことによつて、著者は斯様な主張をなす權利を有するに至つたのである。我々は殆んど一萬年に亘る歴史の中で、人間といふもの

が、全く且つ残りなく問題になつた最初の時代にあるのである。此の時代に在つては、人間は自分が何であるかを最早知らないが、然しそれと同時に又人間はそれを知らないことを知つてゐる³⁾」

とまで喝破、慨歎せしめた程に、現代に於ては人間それ自らが、自らの現實の複雑微妙な姿を直視して、自らに對する無知を知り、眞の己れ自身の姿を把握しようとして、其の苦惱にあへぎつゝあるのではあるまいか。換言すれば、眞理への、あらゆる問題解決への媒介者であり、通路であり、従つて又私の出發點であると同時に私の焦點の向けられた人間そのものが問題なのである。嘗ては、唯心論と唯物論とが、其の對立的關係に於て其の何れが眞理であるべきかを決定しようとして、血まみどろな鬭争を續け乍らも、遂に其の對立關係を脱却し得ずに、そして自己自らの妥當性を客觀的に解決し得ずに、否むしろそれらが自己自らを深化し發展せしめて行くにつれて、漸次その各々が反對の立場に接近して行かねばならなかつた所以も、更には又、此等兩者の對立關係が現代に於ては、個人主義か全體主義かの哲學的世界觀的課題として其の變貌を顯はにしつゝ、而も唯物論と唯心論との抗爭對立關係に於けると同様な過程を辿ることを已むなくされつゝある所以も、畢竟、それらは全てのものゝ根幹である處の人間そのものが充分に解決されずに残されてゐたことを、換言すれば、現代人が、自己自らの眞のあるべき姿を直視し、把握しようとして懸命になり乍らも、徹底的に深化してその根柢にまで自己を掘り下げ得ずに、遂には抽象的人間の把握に止まつて、全體的に人間を捕捉し得ずに終つたことを最も力強く物語つてゐるのではあるまいか。私は其の原因を此處に見出す者である。認識論的見地から更に

之を具體的に云ふならば、認識論を哲學の全體であると見做すことによつて、最初から、一方に於て見るもの、思惟するものとしての主觀、或は合理的な意識や精神の作用としての主觀と、他方に於て、見られたもの、思惟せられたものとしての客觀、更に存在、物質としての客觀を措定したところに在る。即ち人間の抽象的把握は合理的な個人意識をのみ問題として出發した近世哲學の思想的支配下にある所に其の原因を有すると謂へるのである。

然し此の近世に於ける哲學思想と更には其の生活とを發展せしめたルネッサンスが人間の再生であつたことは何人も承認するところであらう。それは、神をあらゆるものゝ根源とし源泉とした中世の世界觀に對して、人間を中心として人間によつて全てをながめ直さうとし築きかへようとしたものであつた。此のルネッサンスの含む動向を、思想的に最も深く且つ銳利に自覺したものが、申す迄もなくデカルトその人なのであつた。彼の *Cogito, ergo sum* (我思ふ、故に我在り) に於ける人間自らの思惟と根本的な實在の一致こそ、近世哲學の源泉でもあり、又礎石でもあつた。そして彼の所謂 *Cogito* が、あらゆる感覺、經驗、思想を成立せしめる純粹思惟であり、内面的叡知的理性なのであつて、結局それが自己自らの存在を規定する根本的制約をなすものであつた。スピノーザにしてもライプニッツにしても、更にはカントにしても、見方によつてはフッサールにしても、此等の彼の思想の哲學的後繼者達は、いづれも此の *Cogito* を當然に純粹なる理性的合理的思惟の方向にのみ展開助長して行つた人々なのである。だから彼等にとつては、存在は全て理想的思惟の合理的意識の

對象であり、認識主觀に對する客觀であつたことは當然の歸結でなければならぬ。勿論其處では見るもの、思惟するものとしての認識主觀が端的に前提されてゐる。理性的思惟の主觀と其の對象である客觀との兩者の對立的關係構造は彼等の立脚點よりすれば、他より説明を必要としない自明の前提なのである。カントに於ては認識する主觀、即ち意識は、自存的事物の世界に對立し、此の世界を認識する爲には、その現象を意識の中にとり入れねばならなかつたのであるし、リツケルトに於ても、意識（主觀）と意識内容（彼の所謂、客觀）との對立は、明からに問題とはならない程に自明なものであつた。即ち「此の主觀——客觀の關係を、如何なる認識概念も缺くことは出来ない。主觀と客觀との兩側面は同様に必然的である。我が或る表象を意識した時にのみ自己を知る。……故に意識が内容を持つてゐること、即ち内在的客觀があるといふことは、我々の考へ得る最も確實なる知識」なのであつた⁴⁾。彼等は此の立場を更に哲學の基礎學にまで置かうとする。かゝる哲學は知識の構造を現實の模型とし、知識の構造解明より獲得せられた原理を一般化して獨り理論哲學のみならず、全哲學領域に亘る指導原理として適用しようとするのである。従つて彼等が人間を把握する場合に於ても、此の客觀的に物を見、思惟する理性的思惟の反省的態度を何處迄も純化徹底して、人間を對象として客觀的に觀察しようとする道を辿らざるを得ないのである。そして其の詰果として得られた理性的或は知性的合理的なノエマ的客體的人間を、即ち、*homo sapiens* を全體人間に置き代へようと敢てする。私が先に彼等の把握した人間が抽象的一面的なものに墮してゐると述べた所以は正しく此處にある。此の人間把握の抽象性があ

らゆる誤謬の根柢をなしてゐるのである。何故ならば、対象への原本的對應者は理性的思惟でもなければ合理的知性でもなく、人間であり、而も單なる抽象的 *homo sapience* ではなく、具體的全體的人間であるからである。換言すれば、主觀と客觀、意識と存在、精神と物質、等の對立的關係の假定は何處迄も假定であつて、それを越へて一步も出でない抽象であり、具體的な全體的人間の根本構造を本質的に把握したのではないからである。それ等の現象は、彼等の考へる様に、直接的に前提せられる無媒介的なものではなく、従つてそれ自身具體的人間の最も根本的な原初形態ではなく、却つて間接的なものであり、既に高度に媒介せられて成立の可能性を有するより高次の次元に屬する現象形態なのである。だから我々の眞理は、見られたもの、思惟せられたものとしての客觀に、存在、物質として措定せられる客觀に、對立する處の見るもの、思惟するものとしての主觀、意識、精神としての主觀であるところの觀照的抽象的人間、即ち *homo sapience* からではなくして、主觀と客觀とを分離せしめる地盤、むしろそれ等を内に含める存在者としての、或は客觀を客觀として對象化せしめ客體化せしめる根源的地盤としての具體的人間から、身體なき意識のみの認識主觀からではなくして、身體的行動的主體としての全體的人間から獲得されなければならないのである。

斯様な主體的方向へ其の一步を進めることによつて、哲學に於ける「コペルニクスの轉廻」⁵⁾を成就したものは、申すまでもなくカントなのであつた。彼は彼の名著「純粹理性批判」⁶⁾の中に於て、我々の經驗的對象の認識が普遍妥當的必然性を以つて成立することの根據は何處にあるかを尋ねることによつて、それが從來一般に

考へられてゐた様に、對象即ち客觀の側面にあるのではなくして、我々自身の根柢に存する認識の先天的形式と先天的機能との主觀的側面にあることを見出した。我々が自然と呼ぶ處の對象的世界には確かに我々の心理的主觀の如何ともすることの出来ない客觀的法則があり、我々の自然の探究と認識とは、従つて唯其の法則を、それが與へられるまゝに受取るに相違ないが、然し斯様な法則的自然なるものは、元來我々の認識主觀の制約を離れて全く獨立的に自存する物自體なのではなくして、それ自身が認識主觀の a priori なる形式によつて構成されたものである。時間と云ひ、空間と云ひ、因果乃至實體と云ふも、何等物そのものゝ中にある客體的性質であるのではなくして、我々の主觀が此等の客觀の中に最初から置き入れたもの、客觀そのものがそれによつて構成される認識形式であるに過ぎないものであつた。だからカントにとつては、此の世界に於ける如何なる經驗の對象であつても、かゝる主觀の構成作用から分離して自體的存在をなすものは一つとして在り得ないのである。「自然の全ての現象は皆その結合に關しては悉く範疇（悟性の）の下に立たねばならない」のであり、従つて認識主觀に於ける悟性なくして自然もないのであるから、結局「可能經驗一般の先天的條件は同時に經驗の對象の可能の條件である」。

而も此の際に於けるカントの認識主觀は明かにデカルトの *Cogito*（我思ふ）であり、そしてそれは全ての經驗に依存し、而も之に先行する統覺の形式なのである。この様な認識主觀の意味に於ける「我」は、カントに於ては、論理的態度、即ち結合の主體なのであつた。だから彼の「我思ふ」は「我結合する」である。全て

の結合と聯關の中には、常に「我」が其の基礎をなしてゐるのである。それ故に主體は意識自體であつて何等の表象であるのではなく、むしろ表象の形式なのである。このことは又我思ふは表象されたものでなく、表象作用そのもの、形式的構造であつて、之によつて表象せられたものが可能になる根據であることを意味する。表象の形式は範圍をも、一般概念をも意味してゐるのではなくして、あらゆる表象内容と表象作用のエイドスとして、それをそのものたらしめてゐる可能的根據なのである。

だが然し此處で問題なのは、かくの如く表象の形式と解された我即ち認識主觀と自然或はものと解された客觀との對立が一體何を意味するかといふことである。我が思惟し、見るものとしての主觀が一方に立ちながら、もの、自然が他方に立つてゐる。そして此の我が見、思惟するといふ働きによつて客觀に關係すると考へるならば、此の關係に入る前に我は既に我であり、認識する主觀であり、物は、自然は、見、思惟せられる以前に於て、既にものとして、自然として存在してゐねばならない。換言すれば、兩者の關係は、兩者の獨立の存在に於て對立的自體的存在を保持してゐることになるのである。然しハイデッガーが問題にしてゐる様に、關係以前に如何にして見、思惟する我である認識主觀が客觀としてのものを持ち得るのであらうか。又對象自身が思惟せられ、それと共に主觀が他の領域へ飛躍を必要とすることなくして、其の對象を認識し得るのであらうか。¹⁰⁾即ち關係以前に於ける我とものとの發見とその成立とが如何にして可能なのであらうか。デカルト並にカント的立場に立つ限り、此の疑問への解決は餘りにも困難な様に思へる。實際に於て、我との關係に入り來

ないものが我にとつて無であること、即ち思ふ我はその表象に随伴し、表象なしでは何物でもないこと¹¹⁾は、
ト彼自らが強調したところであり、同様にものに關係しない我は存在し得ないこと、即ち意識は必ず何ものか
に就ての意識であること (Bewusstsein von etwas zu sein)¹²⁾は、フッサールの現象學が明かにしたところであ
るとすれば、我は「我思ふ」ばかりではなくて、「我何かを思ふ」のでなければならぬ。だから「我」はも
のへの志向的關係を、更に之をハイデッガーに従つて云ふならば、人間存在の根本構造である關心 (Sorge)¹³⁾を
持つことによつてのみ「我」たり得るのであり、ものは我によつて志向され關心されることによつてのみもの
たり得るのである。此の志向的關係以前に我もなければものもない。志向、關心の關係の中に於て、各々の關
係の役割を演ずるものとして、ものと我とが發見される。關心は一つの自己の中での基礎付けを必要とせず、
寧ろ關心の構成契機である實存性が現存の (所謂人間の) 自己——恒常性の存在學的機構を支へるのである。¹⁴⁾
換言すれば、主觀、客觀の對立が現はれて來る地盤としての志向性、關心に於ては主觀、客觀は未分の状態に
在る。然しフッサールの志向と云ひ、ハイデッガーの關心といふも、その關係的統一的地盤は、何處迄も、
「我」と「物」とを分化せしめ、又それ等を統一する根源的地盤なのであつた。此の根源的地盤よりも更に根
源的な地盤と考られる「我」と「汝」との主體的對立を其の中に含み、汝を汝として、「我」を「我」として
成立せしむる最も根源的地盤に於ても同様なことが云へるのである。かやうなものと我、汝と我、即ち主觀と
客觀、客體 (主體である客體) と主體とが各々それに於て始めてその存在の具體性を得る様な根源的統一とし

ての地盤は、蓋し單なる靜的な空間的な統一的地盤ではなくして、一つの時間的動的構造¹⁶⁾として無限の發展性を有する根本的實在である。それは單なる靜止的受動的である處のいかなる實體でもなくして、むしろ獨立自全の無限の活動そのものであり、自己自らを無限に分化せしむべき發展的動性そのものである。此處に於てこそ人間の動的實踐的なる具體的現實的なる主體的姿を顯現する源を見出すのである。斯様な意味に於て、カントが「純粹理性批判」に於て成し遂げた「コペルニクスの轉廻」は主體的方向へ一步前進したことを意味しはするが、主體的全體的人間の把握を距ること尙遠きものあることを感ぜられるのである。

- (1) Heidegger: Sein und Zeit. 1935. 4 Aufl. S. 227.
- (2) ebenda, S. 227.
- (3) M. Scheler: Mensch und Geschichte (Philosophische Weltanschauung. S. 15)
- (4) H. Rickert: Gegenstand der Erkenntnis. 4. u. 5. Aufl. 1921. S. 17.
- (5) カントは彼自ら彼の業績をかく自認した。彼以前に於ては、我々の認識は自然に低頭して之に向ふことに従事してゐたが、カントによつてその關係は逆轉して、自然が我に向ひ、「我々の悟性は己れの法則を自然より汲取るのではなくして、自然に自己の法則をあてがふ」ことになつたのである。
Kant: Prolegomena. Sec. 36.
- (6) Kant: Vgl. Kritik der reinen Vernunft.
- (7) Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 681.
- (8) a. a. O., S. 124. 156.

- (9) a. a. O., S. 354.
 Heidegger: Sein und Zeit, S. 60.
- (10) Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 143.
- (11) E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Jahrbuch für Philosophie Bd. I, S. 64, 168, usw.)
- (12) Vgl. Heidegger: Sein und Zeit (Sechstes Kapitel. Die Sorge als Sein des Daseins. folg.)
- (13) Heidegger: Sein und Zeit, S. 323.
- (14) 「もの」はフッサールやハイデッガーの説く様に「我」と「もの」との根源的統一的地盤から明かになるのではなくして、「我」と「汝」との關聯であるより根源的地盤から生ずる。即ち「我々」なる關係の中に於て「もの」が発見され、手の届く様になる。このことは(二)に於て明かにされるであらう。
- (15) 現實的具體的人間は時間的構造が明瞭にされた時始めて、その全き姿を顯はにする。此處ではそれとは等根源的構造である空間性が主題的に問題とされてゐるので、時間的構造は他の機會に譲ることにする。
- (16)

(2) 全體人間の主體的把握

扱て私は今人間とは、キエルケゴール、ハイデッガー、ヤスパース等の言葉に従へば、他の存在者に交渉し理解すると共に、常に其の存在に於て自己の存在に關心し、自らの存在そのものを理解する存在者、即ち自覺する存在者である實存(Existenz)とはいかなるものであるかを問題にし、其處に私の興へられたる課題の解決

への出發點を置いてゐる。人間は自己自らを自覺する。このことは洋の東西を問はずして共通な人間の根本的特性をなすものである。然しそれが人間の全體を構成するものではない。具體的全體的人間を考察する上に、それは、出發點であり、手懸であり、契機ではあつても、人間が人間たり得る普遍的な根源的可能性なのであつて、具體的全體人間の全體的構造であるのではない。むしろ全體的人間は此の根源的可能性の上に立つて始めてその具體性を贏ち得るのである。若し人間がかやうな可能性を有しないとすれば、他の存在者は勿論、自らである人間をも問題とすることは出来ない。だから私が人間に出發點を探ると云ふ時、それはこの可能性を有する存在者としての、之を其の中に含めた處の人間を意味してゐるのである。この様な見地に立つて、我々が人間を問題とする時、人間を問題とする我も人間であると同時に、問題とされてゐる人間も我であり人間であることを見出すのである。人間を問題とする限り、主觀としての人間も、客觀としての人間も同一なのである。そして既に述べた様に、此の主觀としての人間は、見、思惟するものとしての觀照的認識主觀ではなくして、其の根柢に我とものとのを、即ち認識主觀と認識客觀とを、更には我と汝とをその中に含み乍ら、而も此の兩者の存在をそれらの存在として可能ならしめる動的自展的、自發的地盤であり、身體的行動的生命としての主體そのものであつた。人間が問題とされる場合、若し此の點が看過されて、見られた客觀としての人間のみが、ノエマ化された人間のみがその對象たり得て、ノエシスとしての、動的生命としての人間が問題の外に置かれるとすれば、それは眞に人間を問題としてゐることを意味しないのである。人間を平面的に合理化し

て、より高次に媒介せられて生じた客観として、ノエマとして之を把握し、それから一步も脱却することが出来なかつた、即ちそれを深化してその根本的地盤にまで自己を掘り下げて自己をながめることをしなかつた近世哲學の抽象性に墮した大きな誤謬は正に此の點に存すると謂へよう。人間が現にある様な現實の具體的人間であることが出来るのは、ノエシス的人間であること、動的人間であること、換言すれば、單に思惟し、見るところの知性的な觀照的認識主観であるばかりでなく、感じ、欲求し、否定し、肯定する、否、知的、情的意のみでなく、更に生に根ざす生命的身體的行動的なる我であり主體であるところの全體的人間であるところにある。だから人間を具體的に全體的に把握することは、此のノエシス的人間としての人間を、ノエシスとしての人間がノエマとして客観としてではなく、何處迄もノエシス的人間それ自身として捕捉することではなくてはならない。其の場合、知る主體が對象と同一であり、主體が主體自身に對する關係に置かれることが許されなくてはならない。それは正しく「自己に於て反省する自己と反省される自己とが常に同一の自己でなくてはならない」ことを意味するが、然し「心理學者が考へる様に此の兩者を共に思惟の對象と見てそれが同一であるといふことではない。考へられる自己が直ちに考へる自己其者に同一なるものとして自己の超越的同一が意識されねばならないのである。二つの意識の根柢に横はれる統一の意識は（中略）何處までも能動的な統一作用として我々の意識の對象となることの出来ないもの、反省的思惟作用そのもの、働きそのものとして自覺されるの外はない」ものでなければならぬ。此のことを最もよく洞察し得たものとしては、やはりカントその

人を擧げねばならない。カントに於ては認識とは、周知の如く、理論理性の使用の問題にかゝつてゐた。其處では、上來述べ來つた様に、認識する主観は認識される客観を、そして此兩者の關係を飽くまで主観の眼の前に於て觀照する、ハイデッガーの言葉を借りて云へば眼の前にあるもの (das Vorhandene)⁴⁾ として眺めるといふ立場に於てゝあつた。従つて認識されるものは、其の限りに於て、單に客観のみであつて、認識する主観は觀照する對象たることが出來ず、其の視野から逸し去つてゐたのである。然し實踐理性の使用に於ては、理論理性の使用の際に於て觀照の容體であつた客観は全然問題の外に押しやられ、その客観たり得なかつた主観が、見、思惟する主観ではなくして實踐する主體のみが主題的に取り上げられたのである。即ち其處では彼は善惡の價値の根據を、その客観的區別の側面に求めることなく、其の根柢をば更に深く當爲實踐の主體としての自己立法意志に求めたのである。此の世界に於ける善と惡との價値の道德的區別は我々の欲求の實質的對象に於ける目的論的體系に基づくものではない⁶⁾、換言すれば、道德的價値の根據は價値ある對象の中に在るのではなくして、むしろその實踐的行爲に處して何事がなさるべきであり、何事がなさるべきでないかを自己立法的に命令する價値創造的なる自己律法的意志の中に求めるのである。此の命令の我々の意識に於ける自覺が當爲の意識なのである。此の當爲に従ふところに善があり、之に背き出るところに惡の發生を見るのである⁷⁾。或ることをなすことが客観的に善なるが故に、之を爲すべしといふ命令がそれに従つて生ずるのではなくして、そのことの當に爲さるべきであるといふことが我々の行爲的主體の底から限定されるが故に、そのことが善と

して我々に表象せられるのである。かゝるが故にカントに於ては、道德法は超越的對象の彼方より來る法則ではなくして、行爲的自我の主體の基底から出て來るものでなければならぬし、實踐理性が自己の自由を以つて定立する絶對無制約的法則でなければならなかつたのである。

勿論斯様な實踐的主體は理論理性の使用の際に於て認識の中に入り込むことの出来なかつた一つの可想體であつた。然しそれは普通考へられてゐる様に、單に思惟の對象の存在者であるのではなくして主體として實踐的に規定せられたものである。それは實踐的にこそ主體の自己規定が意識せられるといふ直接の事實から出發し、其の出發點から出發することに於て、其の事實の嚴密なる分析によつて到達し得られた終極點なのである。此の際の分析は、申すまでもなく、學であり理論的であるにしても、其の認識の根源は實踐的行動的なのであつて、理論的知性的觀照的立場に於てあるのではなかつたのである。だから私はカントが此處に人間の全體の規定が求められるといふこと、即ち肉體と結合せる動的生命としての我こそ、主觀我と客體的我との統一的地盤であり、兩者は同一の我であり、又その同一の我に還元せらるべきものであることを開明したものであると主張するのである。此の主體としての人間を、客觀的に、ノエマとしての人間ではなくして主體的にノエシスとして全體的に把握することは、カントが理論理性の使用に於てはではなくして實踐理性の使用に於て最も明瞭に我々に示してくれた様に、單なる見、思惟する合理的立場からではなくして、否むしろ見、思惟する合理的觀照的立場を脱却して實踐の立場に移行することによつてこそ初めて可能にせられるのである。換言す

れば、人間の全體的具體的把握は此の實踐を媒介とすることによつてのみ可能なのである。何故ならば人間存在にとつて、より具體的であり、より直接的であり、より現實的であるところのものは、此の實踐的事實の全體性の中に於て以外に、ノエシスの身體的動的生命の中に於て以外に求められないからである。

申すまでもなく、斯様な具體的現實的人間、即ち動的實踐的人間は、近世哲學者の考へた様に決して全て合理的存在者であるのではなくして、その根柢に無限に深い非合理的なるものをそれ自らの中に藏してゐるのである。身體的行動的なる人間は單に思惟し、見るものとしての人間よりは更に深くその根を具體的人間の生命の非合理性の中に、知性の、合理的なるものゝ母胎としての自然の中に、下してゐるのである。西田幾太郎博士門下の逸材柳田謙十郎氏は云ふ。

櫛の葉を眞に理解することは、櫛の葉の生をその具體性に於て把握することではなければならない。それは櫛の葉を單に解體し分析し計量することにつきるものではなくて、むしろそれが大地に向つて根を下ろし、日光に向つて枝を擴げつゝ生々と生ひ育ち生ひ繁る全生命の一態として深く自然の底から之を主體的に把握することではなければならない。¹⁰⁾

と。これと同じ様に、現實の具體的なる動的生命を有する人間は、之をたゞノマエ的に合理的な理論的分析や知的反省のみによつては決して顯はにされることは出来ない。それはたゞ無限の深みに根を下ろす非合理的自然から生れて、而も自然を否定して行く行爲的實踐的人間存在の辨證法的發展に於ける一つの現象形態として

のみ、主客末分の統一的非合理的動的な生命が相分れて對立矛盾し衝突する状態へ移行し、此の矛盾を克服止揚して限りなくより高き統一に向つて進まんとする自發自展性に於ける一つの現象形態としてのみ、自己の姿を全面的に開示するであらう。人間のかやうな生命に根ざせる眞の姿を、具體的現實の人間の存在を、主體的に把握することなくして、單に合理的思惟によつて客體的に合理化しようとすることは、ニコライ・ハルトマンの云へる様に、思辨の僭越であり、思惟の不正直、欺瞞でしかない¹¹⁾。非合理的なる生の深みは、むしろかやうな合理的思惟の網にかゝる以前に、動的なる人間の實踐的行爲を通じて己れ自らを顯はにするのである。我々は此の動的なる自らなる自己開示を通じて、實踐的行爲的表現を媒介とすることによつてこそ、意識の上に登つて來ない、即ち合理的思惟の網にかゝらず、又それが到達することの出來ない人間の、具體的全體的人間の深みに接することが可能になると思ふのである。カントの構成した所謂認識主觀の血管の中には、現實の血液は流れてはゐない。只單に、合理的思惟活動としての理性の稀薄な汁が流れてゐるに過ぎない。それは恰も解剖臺の上に乗せられた死骸を分析して得られた様な血液の流れてゐない架空なる主體でしかあり得ない。だから我々はかやうな抽象的なる認識主觀としての我を止揚することによつて、現實に悩み意欲し、希望するところの生ける血液の通つてゐる活動的なる生の全體である全體的人間に眞直ぐに肉迫せねばならない。合理的思惟によつて構成されてゐる認識では、到底溯ることの出來ない此の生の背後に潜むところのものを捕捉することこそ哲學の確實なる出發點であり、又最深の根柢をなすものである。そして此の對象的ならぬ主體的現實の

實踐的行動的表現のみが、人間を主體的に把握する唯一の通路を我々に指示してくれる。其處では、單に合理的思惟によつて、直接に概念を取扱ふのではなくして、動的生命の自らなる自己開示であり顯現であるところの實踐的行動的表現を、そしてその理解を先に立たしめねばならないのである。

- (1) Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd. VII. S. 191.
- (2) 西田幾太郎博士。「自覺に於ける直觀と反省」二頁。
- (3) 右同、二頁。
- (4) Heidegger: Sein und Zeit. S. 43, 75, 203. U. S. W.
- (5) Vgl. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten u. Kritik der praktischen Vernunft.
- (6) Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Reclam. S. 28.
- (7) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 14—18.
- (8) カントが實踐理性の使用と其の分析との出發點を此處に採つたといふ事實は、彼の Grundlegung zur Metaphysik der Sitten が最も明瞭に之を證明してくれらる。
- (9) 此の役割はカントの Kritik der praktischen Vernunft が充分之を果してゐる。
- (10) 柳田謙十郎著「辨證法的世界の倫理」、一〇四頁。
- (11) N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. S. 245.

(3) 解釋學的立場

共同體の人間學的基礎構造 (佐々木)

以上述べ來つた様な意味に於て、私に最もよき指導的役割を果してくれ、力強い指針を與へてくれたデイルタイの説を見逃してはならない。彼に於ては生は體驗とい特別の様式に於て己れ自らを知ると共に、他面一の特殊の様式に於て己れ自らを外に表現するものである。だから生に於ける所與は生の表現されたものであり、我々は之を種々の仕方理解する。而もその理解の仕方は生の表現によつて異なるといふのである。かやうな觀點から、彼は生の表現として、論理的表現、行爲的表現並に體驗のそれとの三種類を擧げてゐる。特に行爲や行爲に於て固定せられた社會的形成を其の表現とするところの生は、創造するもの、行爲するもの、己れを現はすものとしての人間性、即ち彼の言葉を借りて云へば、それは無数の個々人の生活となつて地上に擴がり、如何なる個人によつても再び體驗されるところの生であり、我々個々人の生がかやうな生一般の一部分であるところの生であり、そして又我々の魂に或時は深い蔭をなげかけ、或時は光と欣びとを與へる様な個人的存在以上の歴史的社會的實在としての生なのである。斯様な意味に於ける彼の生は、私が上來具體的動的生命としての全體的人間と稱し來つたものと一致することを見出すと共に、それが彼にとつては又哲學の出發點を形成する根本的事實なのである。生を生そのものから理解するといふ彼の哲學に於ける根本命題も此處に根柢を置いてゐるものと考へられる。かくの如き立場に於て、彼は生、表現、理解の聯關に於ける時間性、構造、意味、價值、目的等の生の範疇を求め、創造するもの、行爲するものとしての生の作用聯關を追求して行つたのである。だから彼は云ふ。

人は生から出發せねばならない。それは人が生を分析せねばならないといふことを意味するのではなくして、人が生をその諸形態に従つて生き、生に内在する歸結を內的に引き出さねばならないことを意味する。哲學は生を、即ち生ける動性としての生關係の主體を意識にまで高め、そうして最後まで考へるところの一つの行動である⁴⁾。

と。かゝる行動はそれ自身動的なる生の解釋であり、生の解釋は、たゞ生の外化 (Lebensäußerungen) である表現を媒介としてのみ可能なのである。従つて生きるのは、種々の現象形態にまで表現せられた生に従つて生きることであり、單なる知的な合理的な而も靜止的觀照ではなくして、自覺する行動そのものである。だから「生、表現、理解は人間の存在自身の構造である。と同時にそれは人間の存在の仕方の一つとしての哲學の方法でなければならぬ。解釋學的方法是右の如き人間存在の構造聯關を意識にまで高める仕方である。日常生活に於て、現實に行はれつゝ而も自覺せられざる過程を、自覺的にくりかへすことである⁵⁾。」⁵⁾ デイルタイの生を、即ち具體的なる全體人間を、客體としてではなく主體的に把握する唯一の方法として、以上の様な意味に於ける解釋學的立場を採るならば、自然的態度に於ける人間の日常生活そのものが既に、生、表現、理解の動的聯關であり、常に表現を媒介として無意識的な非合理的なる生の深みへ、生の内奥にまで連なつてゐることを發見する。意識の面にまで登り來つた合理的なるものは、其の根を無意識の中に、非合理的なる動的生の中に下してゐるものであつて、それが意識の表面に押し出され外化したものに過ぎない。だから現象學に於ける

所謂現象も、此の立場に立つならば、生の外化、客観化であるところの表現であると解すべきであらう。それに對して表現せられないものは、意識せられない生の内奥に潜んでゐるもの、換言すれば、それ自らに於て自己を顯はにしないもの、ニコライ・ハルトマンの言葉を借りて云へば、現象そのものを越へた或るもの、即ち非現象的なる (unphanomenal) 或るものである。非現象的なるものが現象に於て自己自らを示し顯はにするとところに表現の意識が生ずる。だから現象するといふこと、即ち現はれるといふことは、その根柢に非現象的なるもの、現はれない隠されたあるものの存在を必然的に豫想する。

ハイデッガーは現象の概念を規定して、「自己自らに於て自己を示すもの」(das Sich || an || ihm || selbst || Zeigende) 又は「露はにするもの」(das Offenbare) であると云ふ。然し存在するものは、それが自らに於てあるのでないところのものとして自己を現はすことも出来る。かゝる自己指示に於ては、存在するものは「恰かも何かの様に見える」(so aus wie……sehen) のである。かやうな自己開示である假象 (Scheinen) を彼は現象の缺如的變容であるとして現象と區別する。とすれば、現象は我々が「現はれ」(Erscheinung) とか「單なる現はれ」(bloÙe Erscheinung) とか呼んでゐるところのものとは全く無關係なものとなるのである。例へば「病氣の症狀 (現はれ)」といふ場合がそうである。此の場合では、自己を示してゐながら、此の自己を示すものとしての自己指示に於て、自己自らを示さないところの何かを指示してゐる肉體上の出來事が意味されてゐる。だから「或るもの」の症狀としての「現はれ」は、自己を現はすことを意味するのではなくして、自己を

示さない或るものが自己を現はす或るものによつて、自己を知らせること (Sichmelden) である。現はれることは「自己を示さないこと」である。而も「現はれること」が現象の意味に於ける自己を示すことでないにも拘らず、現はれるのが可能なのは或るもの、自己を示すことに基くからである。然し此の「現はれ」を共に可能にする自己指示は現はれることそのものではない。現はれることは、自己を示す或るものによつて自己を知らせることである。だから若し人が「現はれる」といふ言葉を以つて、我々は自ら現はれであることなくその中で現はれる或るものを指してゐると云ふならば、それによつて現象の概念が限定されたのではなく、それが前提されてゐるのである。何故ならば、此の「現はれ」の規定の中で「現はれる」とふ表現が二重の意義に用ゐられてゐるからである。即ち第一は、自己を示さないこととしての自己を知らせるといふ意味に於ける「現はれる」ことであり、第二には、自己を告げるもの自身 (das Meldende selbst)、換言すれば自己指示に於て何か自己を示さないものを告げることを意味してゐるからである。更に此の「知らせるもの」を、人々は屢々本質的に決して現はれることのないものが外に照し出されたものであると解するのであるが、これが即ち「單なる現はれ」の意味での「現はれ」なのである。然しハイデッガーは云ふ。「勿論此の引き出されたところの知らせるものは自己自らを示しはする。然しそのものは、此のものが知らせるところのもの、照し出しとして、彼自らに於ていつも此の知らせるものを被つてゐる。此の隠す意味での自己を示さないのは又假象ではない」¹⁰⁾と。ともあれ彼は、現象、假象、現はれ、單なる現はれ等の名稱で呼ばれてゐる「現象」なる言葉の錯綜せる

多様性を除き、混乱を避けるために、現象の概念を「自己自らに於て自己を示すもの」として規定せねばならなかつたのである¹¹⁾。

然し此處で疑問なのは、現象が始めより「自己自らに於て自己を示すもの」として規定されてゐるにも拘らず、何故にハイデッガーは何等か自己自らを示さないものとの關係を此處に挿入したのであらうかといふことである。それはハイデッガー自身が既に着眼してゐる様に、病氣の症狀に於て見る如く、自己自らを「知らせ」ながらも、而も自己自らを示さないものが存在するからなのである。そしてその際彼は「自己自らを知らせながらも、自己自らを示さないことは、現象を根柢とし、之を媒介とすることによつてのみ可能である」と云つた。ところが自己自らを示す現象が自己自らを知らせる根柢となり前提となると云ふ時、彼に於ては、自己自らを示すところの自己と、自己自らを知らせるところの自己とは別個の存在者なのである。例へば、身振りに於ては身體や動き等が自己であつて、それが自己自らに於て自己を示してゐる。此の現象を通じて自己を知らせるところの自己は自己自らを示してゐない主體なのである。かゝる主體と身體とが別個な離在的存在であり、主體が身體を媒介とすることによつて自己自らを知らせるといふのである。このことが果して身振りにより自己自らを知らせることの眞實の姿を把握してゐるのであらうか。換言すれば、自己自らを知らせるといふことを離れて、身體やその動きがそれ自身の自己自らを示してゐるといふのは果して正しい事柄なのであらうか。私はさうは思はない。自己自らを知らせることがそのまま身振自身なのである。別個な離在した

二つの自己が存在するのではなくして、唯一の自己が身振りに於て自己自らを示してゐるのである。即ち自己自らを示さないものが、自己自らを示すことなくして、他者として自己自らを示してゐるのである。現はすことの眞の意味は自己自らを示さずして示すことに他ならないのである。だから現象は「現はれ」として自己自らを示さざるものへの、換言すれば表現は自己を示さざる生の深みへの關係を含んでゐると謂はねばならない。主體が自己自らを客體化するといふ實踐的行動的立場に立つならば、他者として自己自らを現はすことを正しく現象なのである。畢竟、現象とは人間の根柢であり、最深の地盤であるところの動的生の、人間存在の表現なのである。だからこそ人間の存在は唯だその表現を通路とし、媒介とすることによつてのみ接近し把握し得られる。此の様な見地からして、我々は先づその表現を把握し、其の解釋によつて存在を理解せねばならない。それは表現から表現せられた人間存在、生それ自らへの還歸を意味する。かくして私は、人間の主體性を主體的に把握する唯一の通路としてその出發點を人間といふ存在者が大抵の場合にあるがまゝの姿に於てある平均的的日常性にとる。此の平均的的日常性に於て任意の偶然的構造を掴み取るのではなくして、具體的人間の全ての在り方に含まれてゐるところの本質的構造を導き出さねばならない。このことが直ちに生の表現、即ち人間の存在の表現が一體何を意味してゐるのであるか、換言すればその表現の理解によつて具體的全體的人間の本质が、人間存在の根本構造が如何なる容態に於てあるであらうかを探求して行くことを意味する。そして又此の探究がそのまま最も根本的に表題のテーマへの解決へ我々を導いてくれるものとなるであらう。

- (1) Dilthey : Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 359.
- (2) ebenda. S. 168.
- (3) ebenda. S. 359.
- (4) Dilthey : a. a. O., Vorrede. S. 58.
- (5) 和辻哲郎博士「倫理學(岩波講座〔概説〕)」一二三頁。
- (6) N. Hartmann : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. S. 167.
- (7) Heidegger : Sein und Zeit. S. 28.
- (8) Heidegger : a. a. O.; S. 29.
- (9) Heidegger : a. a. O., S. 29—30.
- (10) Heidegger : a. a. O., S. 30.
- (11) Heidegger : a. a. O., S. 31.

(二) 人間存在の社會性と空間的構造

(1) 人間存在の個人性と社會性

私が、以上に於て、具體的全體的人間と稱した時、それは、行爲的實踐的存在者である人間を意味したのであり、我々が人間として實存するとふことは、自覺的可能性を有する動的生命を有する存在者として生きる

いふことであることを示唆した。自覺的可能的存在者であることは、何處までも自覺し得る動性としての人間なのであつて、常に日常生活に於ける一々の行爲實踐が自覺に基く合理的な知的な自己反省による所産であると云ふのではない。人間はむしろ日常生活に於ては、誰でもない「ひと」に自己を没入して、その中に生きてゐるといふのが人間にとつて最も直接的な具體的事實なのである。可能性は何處までも可能性であるに止まる。此の自覺し得る存在者の可能性に於ける自覺にのみ焦點を向け、此の點にのみ着眼する時に、具體的實踐的人間を合理的自己反省によつてのみ存在し得る存在者に置き代へようとする抽象的な而も思辨の越權を取つて之を意識し得ない様な誤謬を犯すことになるのである。

デカルトが、我々は一切のものを疑ふことが出來ても、疑ふところの自我の存在は疑ふことは出來ない、萬有の一切はだから、かやうな自我の存在の明證から合理的に演繹せられねばならないと考へたことは餘りにも有名な事實である。而も此の際に於ける自我は、彼に於いては疑ふところの、思惟するところの自我であり、従つて合理的思惟によつて見出された自我なのであつた。そして此の合理的思惟の主體である自我はあらゆるものの中で最も確實にして明晰且判明なる存在であり、存在する全てのものが其處から證明し得られる唯一の出発點であり、根源をなすものであつた。思惟するが故に存在するところのかくの如き自我は、直ちにシュパンの所謂孤立的自足的自我²⁾であり、それはそのまま、孤獨なる存在者である個人なのである。デカルトに始まる近世哲學がこの意味に於ける個人の意識から出發してゐることは既に述べた通りである。彼と同じ時代に、同じ

場立から人間の共同存在を説かうとしたものにホッツプスがある。彼は孤立的自足的な存在である個人を確實なる事實として前提とし、人間の原始的状態、或は自然の状態を斯様な個人的存在に於て見出さうとする。即ち「人類は生來社會的生活に關する本能、要求を感じる者と信ずるのは誤つてゐる。事實は正にその反對」なのである。其處では「要求と威力感情とが各人をして自然の與ふるものを出來得る限り多く獲得する様に促す征服に、各人は同一の要求と威力感情を持つてゐる他の人と衝突する。恐怖心そのものすら人間をして他人にが故されまいとする目的から、暴行に於て互に優者たらんと求める原因となるかも知れない。かやうな事實は、すべて未開時代の我々祖先や野蠻人の記録が示し、又我々の凡てが講ずる豫防策からも又國家對國家の關係からも認められる。自然の状態、即ち國家生活から離れて見た人間の状態は萬人對萬人の戰鬪である。」⁴⁾此の状態に於ては、勿論各人の要求と威力以外には何等の規則も豫想せられない。換言すれば、原始的な生活に於ては、人間は乳を離れると群を離れて獨りで放浪する猛獸の如くに、萬人が萬人に對する戰 (Bellum omnium contra omnes) の中に、又萬人が萬人に對する恐怖の中で生活してゐる様な孤立した人間として想像されなくてはならない。かやうな事象は此等の個々人である人間を不安に驅り立てるところの最も不便の状態の中に置く。このことが人々をして原始的契約を結ばしめ、それによつて戰を避け相互の安全と財産とを保證し、都合によつては經濟的に助け合ふこともする。即ち相互扶助並に相互防衛の手段としての建造物として社會や經濟が組織せられるのである。然しホッツプスに於ては、此の際と雖も、社會はそして國家は單なる防衛組

合であり、國民經濟は功利の域を脱し得ない外面的、補助的交換過程に過ぎなかつたのであつて、自己保存の欲求を有する獨立的存在としての個人であること、自利的に平和を求めんとする理性の所有者としての個人であることは依然として失はれてはゐなかつた。即ち彼はヘフディングの説く様に「衆個人は常に自己保存欲を有して獨立的存在として互に對立してゐること並に社會が個人の相互作用の所産であることを豫想してゐる。斯やうな見地から國家生活を衆個人の自己保存欲から演釋する、即ち人間は己がじ、地上に生ひ出で、然る後に彼等が相互に結合した茸と考へてゐた」と謂へるであらう。マックス・スティルナーが「私は内面的に孤獨であり、そして私は私自身であるが故にこそ、私を超越する何物も存在しない、だから私は私以外の何ものも考へる必要はない、純粹に自立人、純粹にエゴイストであることが私にとつて道德的なのである。『私は動かぬ、そして所有してゐる』の信念の下に龍として寶を護ることが私にとつて道德的なのである。私にとつて他人は根本的には何等の關係を有しない。何故ならば、彼等は純粹に外的要素として存在するに過ぎないものであるからである」と説とて、マキャベリーが「自己より、より弱き者を自己は壓制する」即ち社會の本質的構成はより強きものが段階的により弱き者の上位にある組織であると主張する時、其の根柢に流れてゐる支配的な思想はデカルトの合理的思惟の主體たる自我の觀念より出發した絕對的個人の概念であり、それ自らに於て基礎付けられたもの (Das in sich selbst Begründete) として自足的な、即ち他の如何なるものに煩はされることなく自ら自己を作り、自己自らにのみ依存する自足的な絕對的存在者としての個人の概念なので

あつた。而もかやうな個人の觀念は現代の哲學者は勿論社會學者に於ても、その思想の根柢に、腦裡の何處かに、意識するとなしなにと拘らず、根強い支配力を以つて働いてゐるのを見出す。例へばジンメルが

「私は定義の争を出来る丈さけた最も廣い社會の表象から出發する。その際の社會は、多くの個人が相互作用に入る (mehrere Individuen in Wechselwirkung treten) ところに存在するものである。此の相互作用は常に一定の衝動から、或は一定の目的の爲めに成立するのである。……此の相互作用は、その原因である衝動や目的の個々の擔持者から (aus den individuellen Trägern jener veranlassen Triebe und Zwecke.) 一〇の統一が、即ち社會が作られることを意味する。何故ならば、經驗的意味に於ける統一といふことは、要素の相互作用以外の何物でもないからである。」

と云ふ時、彼の社會構成の要因である相互作用に先き立つ個人が明白に前提されるし、此の個人の前提の上に立つことによつて、社會に於て個人と個人との融合化普遍化の側面のみを見ようとしてゐることを知る。このことはジンメルの立場を發展させたフイアカントやジンメルの相互作用といふ形式の概念を關係の概念に置きかへたウイーゼ等にも共通であると思はれる。何故ならば、社會を構成する結合すべき存在は、孤立せる所與性と考へられ、「關係」、「相互作用」より先に、又それ等に從屬することなしに、それ自らによつて規定され、從つて關係及び交互作用は或る全く新しきもの、外的生起として存在に添加されることになるからである。その思想の背後には、それ等の存在は實體的分離に於て在り、それらが空間的に働いてゐるところの力に

よつて、互に關係の中に置かれてゐるといふ觀念が其の姿をかくしてゐるのである。だから關係も、交互作用も人間を外的に止まらしめる一つの契機であるに過ぎないのである。テオードル・リツトの言葉を借りて云ふならば、「フィアカントやウィーゼは思惟に於ける分解を事實に於ける分離とする謬見にとらはれてゐるのであつて、その社會理論は社會的全體を集合とするところの社會的原子論を克服したのではない。それは社會の生ける統一を確定すると信じたところの根本概念が、要するに單に各要素の機械的分離の原理に基いてのみ、又かやうな分離との相關關係の中に於てのみその正しい意味を持つといふ矛盾に陥る」¹⁰⁾のである。

然しかやうに自己自らに閉された、而もこれ以上分つ可からざる絶對的存在と規定される個人の觀念が、即ち自己自らに基礎付けられた自足的な、従つて此の意味に於ける他の個人と全く無關係の状態に置かれてゐる個人の觀念が、彼等の思想の根柢を支配してゐるとするならば、それが如何にして社會的全體へ結合することが可能であり、如何にして他の個人との統一が可能になるであらうか、¹¹⁾は彼等にとつては永久に未解決なる根本的課題として殘されるであらう。彼等は、多かれ少かれ、意識するとしないととの區別はあつても、恰も森の木を考へる場合と同様に、人間を見てゐるのではなからうか。夫々の木は成る程原則としては相互に無關係に自己自らの發芽力で成長してゐるかの様に見える。¹²⁾然し假令一本一本の木が自己の發芽力によつて成育し、自らに於て植物としての姿をとり得るとしても、樹木の各々がそれ自らの發芽力を有することが出來、そして樹木が樹木たることの出來る可能性の根據は、それが大地の中に自己自らの根を下してゐるといふことに存する

のでなければならぬ。大地なくして樹木は樹木たることは出来ない。このことは我々にとつて最も自明な直接的な具體的根事實なのである。樹木を樹木として見る時には、既にその可能性の根據である大地との關係が前提されてゐねばならない。此の自明な根事實を看過することによつて、樹木のみ注意到を向けるところに、抽象性の生ずる所以がある。大地との關聯に於ける樹木であることを無視した樹木は抽象的觀念的それであつて、かやうな樹木は未だ會つて存在したこともなければ存在することもないであらう。と同様に此處に前提せられた絶對的孤立的個人は、歴史的にも民族學的にも見出れはしなかつたところの何處迄も抽象的個人であつて動的生命を有する具體的人間ではない。唯だそれは自我の明證に基いて、思辨的に獨斷的に想定されるの他はないものなのである。我々は人間の實踐的行動的存在を考慮に入れるならば、マックス・シェラーの説く様に、自我の明證よりは他我の即ち汝の明證がより根源的なものとして其の姿を現はして来る。シェラーによれば、現象學にとつて確實なことは、「我々は我々の思想も他人の思想も考へることが出来、我々の感情を他人の感情の如くに考へることが出来る¹³⁾」といふことである。これは我々の日常生活に於ける經驗的事實である。勿論一つの通信を單に理解する場合には、我々の思想は我々の思想として、他人のそれは他人のそれとして與へられる。然し會て讀んだことのある讀物或は通信に就ての無意識的回想の場合に於ける如き、兩親或は教師の考へ方を自己のそれと思ふ場合に於けるが如き、他人の思想が他人の思想としてではなく自己の思想として與へられることもあり得る。それとは逆の事實も我々の經驗する事柄である。かやうに一つの體驗が

自己のもの、或は他人のものとして與へられるといふことは、又何れの場合に屬するかを疑つてゐる時の様に、一の體驗が未だ自己のもの或は他人のものとしてではなく、單に與へられることも可能であることを示してゐるにすぎない。此の場合、先づ我——汝に關しては無差別的體驗流が存在してゐるのであつて、何れの體驗が自己のそれか他人のそれか區別されずに混合してゐる。かゝる體驗流の中に於て次第に固定する渦が生じ異なる個人が並列される。然し、人間の一般的傾向として他人の體驗を自己のものとして體驗するものであるから、「人は自己自身の中に於てよりも他人の中に、その個體の中に於けるよりも社會の中に生きる¹⁴⁾」と謂ふべきであらう。即ち子供の理念、感情、努力の方向は最初はその周圍、兩親、教師、家等の理念感情であるが、それがその周圍の體驗をそれと共に生きながら客觀化し、それに對して距離を感ずるに應じて、自己固有の感情、理念、努力の方向を有する精神的固體、即ち我と汝とが顯はになるのである。それは絶對的個人の測定が何等根據のない空想的所産であるに過ぎないことを意味する。孤立せる而も絶對的である自我が唯一確實なる根據として前提せられ、其處から他我的存在を認識しようとしたデカルトが、彼の學問研究の爲めに取つた日常生活に於ける彼の實踐的行動に於て如何に多く其の學說との矛盾を犯してゐるかは、彼自らの實踐的行動自身が卒直に我々に明示してくれるところである。

デカルトは云ふ。

「私は若い時以來多くの偽を眞實と思つてゐた。故に學問に於て確實なものを把握しようとするならば、根

祇から再び始めねばならない。今私は世間の煩から放たれ、孤獨な隱居に於て靜かに思索し得る境遇に置かれた。従つて眞面目に在來の私の考へを覆す仕事にとりかゝるべきだと思ふ¹⁵⁾」

と。かくして彼は眞に確實なる認識に到達せんが爲めには、我々は我々が無批判に有する一切の先入の臆見乃至判斷を疑はねばならない、徹底的に一切を疑つて而も尙如何に疑はんとしても絶對的に疑ふことの出来ない底のものを何處かに見出し得ぬであらうかを綿密に考査せねばならないと思惟しつゝ、先づ彼は感性知覺に徹底的懷疑の目を向けて行つた。一切を虚偽であると思惟した。然し間もなく「かく一切を虚偽であると思惟せんとする時、かく思惟せんとする私は何ものかでなければならぬことに氣付いた。我思ふ、故に我在り、これは如何なる懷疑論者と雖も疑ふことの出来ない絶對的に不可疑的眞理であることを見出した¹⁶⁾」のである。かやうに思惟するものとしての我が同時に眞に存在するものなのである。だから彼によれば、學問に於て確實なものを把へようとするものにとつては、以上の様な自我が最初に唯一確實なものとして與へられねばならない。換言すれば彼は主觀は直接の明證を持つものとして、あらゆる客觀よりも確實であり、客觀はたゞ主觀に媒介せられることによつてのみ確實に證明せられるといふ結論に到達し得たのである。處が彼が靜かに思索し得る爲めには迷はしい世間から開放せられ孤獨の生活に置かれることを必要としたことは彼自ら告白したところである。のみならず、彼は此の思索の時期に交友から遠ざかる爲めに幾度か其の住居を變へたと云はれる。とすれば、彼の學問的な或は思索的な立場が、煩ひに充たされた世間の立場から種々の關係を逸脱することに

よつて人爲的に構成された高次の立場であることは白明の事實である。かやうに彼が「人間關係から自己自らを開放すると同時に、彼の思索の地盤である一切から獨立せるかの如くに行爲し、孤立せられた自我として外界の事物に對立的存在を保ち、感覺的對象と學問的思索の自我とのみが書齋にあつて對立關係を保持してゐる」¹⁷⁾様な状態が構成されるならば、「自我以外の一切は疑はれ得るものになる。他人も亦外物としてその中に屬してゐる。こゝに個人の立場が成立する」¹⁷⁾のは當然である。此處には更に大きな疑問を抱く餘地が残されてゐる。彼の方法的懷疑を支配してゐるのは、既述の如く學問に於て確實なものを求めるといふ思惟動機であつた。従つて自我以外の全てのものが疑はれる場合でも、學者間に存在する共通の學問は疑はれてはゐない。假令彼が從來の學問的成果の全てを疑ひつくしたとしても、それを否定することによつて確實な原理を樹立し得ると思惟することは、既に共同の學問に參與してゐることを意味する。だからこそ、「我思ふ、故に我在り」と書き得たのである。此の現前の具體的事實を看過してかく書いたところに、更に大きな矛盾が潜在してゐることを發見する。何故ならば、書くといふことは言葉の文字的表現であり、言葉は共に生き共に語る相手、即ち自我とその相關々係にある他我とによつて發展し來つたものであるからである。假令言葉が獨語として語られ、何人にも讀ませない文章として書かれるにしても、それは語る相手、讀む相手、即ち他我の缺如の様相を意味するに過ぎないのであつて、言葉が本質的に語る相手なき絶對的孤立的自我のみの獨語として發展し來つたものたることを證明するものではない。書くことは、此の故に、間接の場合であつても語ることであり、語

る相手である他我との關聯に置かれてゐることを力強く物語るものでなければならぬ。デカルトの様に、如何に自我の意識を問題にし、自我の明證を唯一確實の根據であると思惟するにしても、そのことそれ自體が既に自我の意識を越へて他我との聯關にあることを意味するのである。だからこそ彼は友人との聯關の中にあることを疑ふ前に彼は彼の友人から逃避しようとしたのである。その現實性を認めないものゝ前に逃避する必要はない筈である。とにかく彼はかやうな實踐的行動に於て、自我の明證、唯一確實なる存在であると思惟することによつて却つてその前提であり根柢であるところの他我との關聯をより強く身を以て表面に具體化せざるを得ない矛盾した結果に陥らざるを得なかつたのである。それは人間の生が、人間の存在が意識すると否とに拘らず、關聯、關係であることの證左である。正しく彼の合理的思惟によつて發見せられた自我は、それがそこに於て生ずる地盤である他我との關聯に於て初めて自我たり得たのである。この根基を見ることなくして、それよりも、より高次の次元に屬する自我のみに着目することは、既に述べた様に、大地なき樹木を見ると等しく抽象性に隨してゐるものであると謂はねばならない。

更に我々にとつて問題なのは、デカルト及び近世哲學者社會學者が、出發した個人が親でもなく子でもなく、男でもなく女でもない無色透明の個體であつたことなのである。勿論親子でもなく、男女でもなくして我々は人間であり得よう筈がない。それはむしろ人間の根本的必然的制約なのであり、或は必然的なもの運命的なものださへある。人は人から生れ人が人を生む人を生む。親の子として生まれぬ人間は絶対に存在し得な

定に關する他のあらゆる規定に先行する最も原始的根源的規定であり、人間の本來的生存の仕方である親子の關係を考へることなくして、人間を論ずることは、空虚な抽象的規定であるより以外の何物でもない。而も此の親子の關係は、人間を親でも子でもない個人と見做し、其處から出發して社會を説く學者の説の當然の歸結として得られる様な、關係とは獨立に完成した自立的な親と子とが先づ存在し、彼等が機械的助力や外面的扶助によつて結合して構成せられたものではない。例へば人間を父として規定するものは、父としての彼の存在意義に必然的なる生命聯關をもつもの、即ち母としての彼の妻及び彼の子である。換言すれば父は母及び彼の子を現實的具體的なる存在世界として、此の世界の中に存在してゐると云はねばならない。然し父が此處に現存してゐるといふことは又逆にその世界即ち母及び子の存在性を規定してゐるのである。母及び子は父の現實的具體的なる存在世界として父を現にこゝに存在せしむるものであると同時に、父が此處に現存してゐるといふことそれ自體は母及び子といふ彼の存在世界を現にある母及び子たらしめてゐることになる。かくして父は「母子内父」である。父は母子から離れて獨自の存在性を保ち得るのではなくして、母子の内に於て、其の關聯に於いて、母子を含めてのみその存在性を確保し得てゐる全體性である。同様に母は「父子内母」であり、子は「父母内母」即ち「親内子」なのである。換言すれば親子の關係に於て子は子としての自己を自覺し、親に對する子たり得る。と同時に親は此の關係の中に於て親としての、父母としての自己を自覺し、子に對する父母、親たり得るのである。だから、かく對立せる親子の關係、即ち家族といふ共同體は實は最初に親とし

て、子を子として資格付けたところの關係が自覺せられたものに他ならない。男女の性別に就ても同様なことが云はれる。男女といふ關係に於て始めて男が男としての、女が女としての自覺を得るのであつて、此の關係を除外しての男も女も存在の意義を見出し得ない。それは即ち男女を男女たらしめる根源的地盤としての關係である。此等の關係は家族内に於ては、夫婦、兄妹の關係へ、家族を外にしては、友人、師弟、同僚、長幼、君臣、の關係にまで延長される。假令未知の者に對する場合であつても、未知の者に對する自己であり、自己に對して未知なる者である以上、此處でも此の關係を逸脱することは出来ない。我々はかやうに具體的人間を具體的に把握するならば、人間存在の根本的制約である親子、男女の關係は云ふまでもなく、其の他如何なる側面を捕へて見ても、何等かの關係に於て在るのでないところの人間を絶對に見出すことは出来ない。此の根源的地盤たる關係に於て人は一定の資格を有する個々人たることを得るのである。人間は自然に對する場合に於てさへも、斯る關係から開放されなはしない。シュパンの言葉を借りるならば、

我々は自らを生々と保つ爲には死せるものさへも蘇らさなければならぬ。だから詩、情緒、及び高尚な想像が働くところには至る處、自然を生命あるものと考へねばならない。かくて隱遁者、詩人は自然との眞の共存者たるの關係に在る。此等は全て空想であり、自己欺瞞に過ぎないと云ふかも知れないが、然し日の出を見て崇高なる氣分になる者は力強い本體が、即ち一の高い力が生じ、天と會話を交換することによつて、その氣分に侵り得るのである。啓蒙思想、心理學が後になつて、それに就て何を認めようとも、社會科學的

に見れば人間は此の關係の中に於てのみ生存を實現し得る¹⁸⁾ものなのである。

以上の様に、我々が日常的經驗的生活を通路とすることによつて、表現を理解することによつて人間の存在を洞察するならば、關聯の内に於ける個人としての人間を見出す。此の關聯はそれに先立ち、之を構成する個々の成員、即ち自己自らに基礎けられた自立的自足的個人を前提として、此の個人が構成したそれではなくして、むしろ逆に、關聯を構成する個々の成員が關聯自體からその成員として限定せられる、即ち成員に先行しそれを限定する關聯でなくてはならないことを知り得る。私はかやうな聯關を人間存在の社會性として理解する。

如何なる場合に於ても人間は單に人間として普遍的個人として生れるのではなくして、一定の家族、或は男女更には一定の民族の成員として何等かの關聯の中に於て生れるのである。換言すれば具體的現實的人間の具體的在り方は根源的に個人から生れるのではなくして社會性から、社會的存在から始まるのである。我の存在は單なる理性的人格、自足的な自由な孤立的個人から始まるのではなくして、一定の社會性としての、社會的人間として共同體的に行動し思惟することから始まるのである。歴史的に古代に溯れば溯る程、人間の孤立性、自足性は失はれて、より大きい社會、全體に屬してゐることを知り得る。ホッツプス、ステイルナ、等十八世紀の思想家が人間の孤立性をその本性とし、原始的自然の状態であると見做したことは、此の見

地よりすれば、正に事實の逆でなければならぬ。私は彼等とは正反對に社會的といふ原始的な在り方を離れて人間の存在といふものは如何なる意味に於ても具體的現實性を得ることは出来ないと考へる。個人とはかくの如き人間の本來的な在り方からその一面を抽象したものに他ならない。換言すれば、單なる個人といふものは分析的思惟の抽象により、より高次の媒介的所産であるに過ぎない。個人は、だから、人間の出發點ではなくして、到達すべき點であり、直接的ではなくして間接的であり、無媒介の始めではなくして媒介の終りである。それは始めより完成せるものではなくして寧ろ完成せらるべきものであり、此處に個人が常に世界の創造的發展の中に於てあり、自ら創造的發展の主體たる理由が存すると謂へる。タルドは人間社會結合の可能であるのは、個人と個人とをつなぐ模倣の紐帶によつてゝあると考へた。然しかやうな考へ方そのものが、人間の本來的な在り方から見れば、むしろ本末の顛倒である。相互に獨立的存在者である個人と個人とが模倣によつて結合することによつて、社會が成立するのではなくして其の反對に人間そのものが、その原始的性格に基いて社會的共同體的聯關的なのであり、集合表象的に情感し、意欲しそして實踐する存在者であるが故に、個々人の行爲の間に相互模倣による相似と同化と傳播とが可能にせられ必然的なものとなるのである。模倣によつて社會が成立するのではなくして社會によつて、人間存在の社會性によつて模倣が可能になるのである。ナルプが

個人とは物理學者の原子と同様に一個の抽象である。人間は彼を人間にするところの全てに關して、先づ個

人として存在し、そして後他人と共に社會の中に入りこまうとするのではなくして、却て彼は此の社會なしには全く人間ではあり得ない¹⁹⁾」

と説いてゐるのは、最も適切に此の間の事情を證明し得てゐるものと謂はねばならない。

このことは、同時に、我々が「我」を見出すよりも以前に、更に根源的に「我々」を見出しゐることを物語つてゐるものである。それは既に述べた様に我々は「汝」或は他者を通じて「我」を見出すのであり、そして「汝」或は他者が汝として他者として見出されるのは我々が相互的聯關に於て在る故なのである。此の聯關に於て汝が「汝」となり、我が「我」となる。従つて此れ等は聯關といふ同一の生の地盤からの具體的顯現として本來的に差別的なものであるのではない。勿論汝は我の外に在つて我に對立するものであり、我も亦汝に對して汝として汝の外に在つて汝に對立するものである。然し汝はかやうに我に對立しつゝも而も同時に我であるところの汝であり、我も亦汝に對立して汝でありつゝも而も我である處の我である。我と汝とは自他である點に於ては全く差別的なものであるが、「我」である點に於いては全く同一である。此の意味で我と汝とは自他不二なると共に自他不一なのである。不一にして不二なるところに我と汝とが成立する。自他である我と汝とが全く異なるものであるならば、我も汝も互に自他として共同的な關係に立つことは出来ないであらう。又我と汝とが全く同一のものであるならば、自他の區別、我と汝との區別を持つ關係に入ることが出来よう筈はない。だから我と汝とは相互に獨立であると共に非獨立である。相互に異ると共に同一である。我と汝

との關係は同に非ず、異に非ず、又一に非ず、二に非らざる關係なのである。だから我と云ひ汝と云ふも、その各々が單に差別的なる不一、非同の個人であるのではなくして、それはその背後に存する不二なる「我々」であるところの社會的根源的地盤から作られたものとして、その自己限定としての「不一、非同の個人」なのである。その底に無限の社會的であるところの關聯としての全體なるものを含んでゐるのである。日本語の「ひと」といふ言葉が如實に此のことを物語つてゐる。即ちそれは己れに對する他人を意味すると同時に、己れに對する他人より見て他人であるところの己れ自身をも意味してゐるのである。「私」といふ場合に於ても「我々」或は謙讓な態度として「はあるが」「私等」^{ナド}といふ複數形を使用してゐる。それは私が單なる孤立した私ではなくして我々の中に於ける私を、私の底に我々を藏してゐる私を示唆すると同時に、我々といふ關聯に於ける私の地位を自覺した表現なのである。だから我が汝の前に立つといふことも、單なる個人としての我と汝とが偶然的に相逢ひ相語るといふことではなくして、かゝる具體的生命の在り方である關聯の自己限定としてその行爲的尖端であるところの我が、同様にその自己限定的表現としての汝の呼びかけを聞くことによつて、これによつて限定されることを意味する。我は單なる我自らによつて規定されて我となるのではなくして、かやうな汝を見、かゝる汝に對してこれによつて規定されることによつてのみ眞に我となり得るのである。我を生むものは我自身ではなくして、むしろ我であるところの主體的實踐的なる汝なのである。かくして個々のものに分裂せる不一なる實踐的主體であるところの我と汝とは、全て我であると同時に汝であるところ

の共同的なる「我々」である同一の地盤即ち關聯を其の根柢に有することによつてのみ可能になるのであり、主觀、客觀の關係に於て對立することよりも先に、かやうな地盤の上に立つ實踐的主體としての我と汝として相對立するものである。

かくの如き我々の立場は、我が外界に物を見出すといふ立場よりも、より先なるものであり、より一層根源的なるものである。我々の眼の前に見る山川草木其他萬有一切はたゞ單に自然的物に止まり切りで我の前に立つてゐるのではなくして、見る我に働きかける實踐的主體的客體として、莊嚴、神秘、偉大、有益、美麗等其の他の主體的性格を有し我々に呼びかけ、語りかけ、或は拒否する客體として我の前に立つてゐるのである。主體的生命の表現として汝といふ性格をもつ客體として對立してゐる。だからこそそれ等が人間の實踐的行爲の客體たることが可能なのであるし、其處から客體が主體を限定し、主體が客體を限定し、かゝる主客の相互限定として歴史的に物がつくられて行くのである。それは何處までも働きかける主體が身體的實踐的な我であると共に、物も單なる靜的な自然物に於て在るのではなくして、身體的表現的主體としての汝であるからである。かく我が山川草木その他萬有一切の自然的事物に對することに於て、其の根柢に於て既に主體的な實踐的表現的汝としてのものを見出してゐるといふことは、人間の存在が根源的本質に於て社會的であり、「我々」なる關聯そのものであり、而も亦それがかゝるものゝ自己限定として其處から我と汝とが表現的に對立し、行爲的に相互に限定し合ふ自發自展的な動的な生命としての根源的地盤なのであるからである。

- (1) Heidegger: Vgl. Sein und Zeit. (§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man, besonders S. 128.)
- (2) O. Spann: Kämpfende Wissenschaft. 1934. S. 84. 101. U. S. W.
Der wahre Staat. 1938. 4. Aufl. S. 11. 14. 19. 20. 51. U. S. W.
↳フハイムツ著。北谷吉譯「近世哲學史」上卷 三六六頁。
- (3) 右同 三六六頁—三六七頁。
- (4) O. Spann: Der wahre Staat. S. 12.
↳フハイムツ著 上掲書 三七一頁。
- (5) M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Reclam. S. 1.
Maccchiavelli: Der Fürst. Reclam.
- (6) G. Simmel: Soziologie. II Aufl. S. 4.
T. Litt: Individuum und Gemeinschaft. S. 231.
- (7) T. Litt: a. a. O., S. 17. O. Spann: Der wahre Staat. S. 21
O. Spann: Der wahre Staat. S. 21.
- (8) M. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. S. 283.
M. Scheler: a. a. O., S. 285.
- (9) Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. S. 9.
Wunderband: A History of Philosophy (Trans. by Tufts). pp. 390—391.
- (10) 朝永三十郎博士・「ニカルト會談錄」三十七頁—四八頁。
- (11) 和辻哲郎博士 倫理學 六五頁—六六頁。
- (12) O. Spann: Der wahre Staat. S. 29 f.
- (13) Natorp: Sozialpädagogik. S. 84.
- (14)
- (15)
- (16)
- (17)
- (18)
- (19)

(2) ハイデッガーに於ける人間存在の空間的構造

私は以上、我と汝との主體的實踐的表現の對立の可能の根據が、其の根源にそれらの自己限定の地盤である「我々」なる關聯、社會性を有するところにあることを説いた。此の意味に於て私はハイデッガーの「空間は主觀の中にあるのでもなければ、又世界が空間の中にあるのでもない、空間は寧ろ現存を構成してゐる世界の中にあることが空間を開示してゐる限りに於てのみ世界の中に在る。空間は主觀の中に安らつてゐるのでもなければ、又主觀が世界を恰も世界が空間の中にあるかの様に觀察するのでもなくて、存在學的に良く理解された主觀、即ち現存(Dasein)が空間的なのである」といふ説に、換言すれば、彼が從來の主觀を存在論的にならざるが實踐的主體にまで還元し、其の關聯性を空間性として明白に問題として取り上げた、即ち彼の言葉で云へば(In=der=Welt=sein)「世界にある」ものとしての現存の實存論的空間性に着眼し得た彼の成果に多大の關心を持たざるを得ない。

然し此處で解明を要する主要問題は、彼の主體的空間性が如何なる構造を有するかである。それはデカルトが「我思ふ」を「物體的存在者」(res corporea)から區別した時の如く、主體から分離した客體である廣表を有する自然的事物の本質規定としての空間即ち物理的空間を意味するであらうか。若し然りとすれば彼の實存としての現存の先天的規定たる In=der=Welt=sein の表現の「世界に(の中に)ある」は「何かの中にある」

(*Sein in*...)と解されねばならないであらう。此の用法では何か他の存在者の「内部」にある存在者が意味されてゐる。例へばコップの「中に」ある水、戸棚の「中に」ある衣類の如く、この「中に」を以つて空間の「中に」ある二つの延長物が此の空間の中で彼等の位置に關しての相互の存在關係を意味させてゐる。かく相互に「中に」あるものと規定され得る存在者は世界の内部で現はれる事物としての眼の前にある存在を云ふ全く同一の在り方を持つてゐる。此の「或る眼の前にあるもの」『中に』物體的にあること、一定の場所の關係の意味に於ける同一の在り方を持つた或物と一緒に眼の前にあること (*Mitvorhandensein*) を彼は「非現存的在り方 (*nicht daseinsmäßiger Seinsart*) に屬する存在學的性格²⁾」であつて、むしろ「にある(の中にある)」は「一の實存範疇でなければならぬと云ふ。だが此の場合でも之を眼の前にある存在者の内部にある物體的物事即ち人間の肉體が眼の前にあると考へられてはならない。「中に」は根源的には決して此處に云ふ種類の空間關係を意味しないと同様に、「にある」も亦空間的に相互に物在してゐるものを意味してはゐない。だから彼は「『中に』は中に住む、止まつてゐる意味から出て來る、と同時に『に』は私が或物に慣れてゐる、親んでゐる等を意味する(中略)」。此の『にある』が屬してゐる存在者を常に私自身である處の存在者だと我々は呼んでゐるのである。『ある』は『の許に』と關聯してゐる。我在りは我が何かの許に住む、止る、即ちかくくの如く親んでゐる者としての世界の許にあることを意味する。故に『にある』は『世界に在ること』といふ本質的構造を持つる現存の形式的實存的表現である³⁾」と主張する。とすれば實存範疇としての「世界(の許)にある」ことは眼の

前に現はれる諸事物が「共に眼の前にある」ことの意味でないと同様に、又現存と呼ばれる存在者が「世界」と呼ばれる他の存在者と並在することでもない。それは机が戸の許にある、椅子が壁に觸れてゐるといふ表現が嚴密な意味で正當でないと同様である。それは常に椅子と壁との間には何等かの間隙があるといふ事ではなくて、假令間隙が零に等しい場合でも、原則的に椅子は壁に觸れることは出来ないからである。觸れることが出来る爲の前提はむしろ壁が椅子に對して出會はれ得ることであらう。存在者が世界の内部で眼の前にある存在者に觸れることが出来るのは存在者が其の本性と「にある」の在り方を持つてゐる時のみである。即ち存在者の「そこに在る」(Da-sein)を以て既に世界が彼に發見されてゐて、そこから接觸してゐる存在者が露はにされその結果として眼の前にあることに於て手に届く様にされてゐる時のみ可能である。とすれば現存の「世界にあること」の理解によつて初めて現存の實存論的空間性への見透しが可能になるのである。

此の「世界にあること」の「にある」は或物と關係する、或物を制作する、企圖する、用ゐる等多様の容態をとり得るが、結局それは配慮(Besorgen)といふ在り方なのである。故に「にある」現存が或時は持ち、或る時は持たないでゐる様な、そして又それなしでも、それと共にでもあり得る様な屬性ではない。即ち「にある」を有しない現存は未だ一人もないし、人間ではない。此處に所謂「世界」は全ての存在者の見出されることを可能にする地盤であつて、決して眼の前にある様な物體的在り方をしてゐるのではない。

處で斯様な「世界にあるもの」として配慮的在り方をしてゐる現存が存在する限り、日常大抵の場合出會ふ

ものは此の配慮的交渉の中で出會はれる道具(Zeug)なのである。然し嚴密に云ふならば唯一の道具等ありはしない。道具の存在には常に道具全體(ein Zeuganzes)が屬してゐて、此の中で道具が互に其處にある様な道具たり得るのである。道具は本質的には「……の爲にある或物」(etwas, um zu...)であつて、此の「爲め」の種々なる様態、有用、貢獻、應用、手頃等の性格が道具全體を構成してゐる。「爲め」の構造には或物による或物の指示(Verweisung)が含まれてゐる。此の指示の多様性を現象的に注視するならば、道具は自己の道具性に應じて何時も他の道具へ從屬することから存在してゐることを發見する。文房具、ペン、インク、紙、下敷、机、ランプ、家具、窓、扉、部屋等の關係がその一例である。此等の事物は最初から自己のみで自己を現はしてその後實在の總和としての部屋を滿してゐるのではなく最初出會はれるものは、假令主題的に把握されてゐなくとも、住む道具としての部屋である。此の住む道具としての部屋から一定の方向付けが自己を現はしその中にその時々個々の道具が具へられる、即ち個々の道具以前にその都度道具全體が發見されてゐるのである。かやうな「何かの爲の」道具の在り方、即ち「道具がその中で自己自らから自己を露はにする處の道具の在り方」を彼は「手許にあること(用在性)」(Zuhandenheit)と名付け、「何かの爲めに」の指示多様性の下に置かれてゐる道具との交渉への觀方に適應する視(Sicht)を環境視(Unsicht)と稱してゐる。自然的な事物としての、單なる物存在としての在り方である眼の前にあること(物存在)(Vorhandenheit)は此の用在性を基礎としてそれから抽象的所産なのである。即ち物存在から用在性が出て來るのではなくして、認識は配慮に於て用在性である

處のものを通して物在性であるものを開示するに過ぎない。何れにしてもかやうな用在者も物在者もそれが世界内部的に見出されるものである點に於ては變りない。それは現存が世界へと超越するが故に、世界を現象せしめるが故に、換言すれば世界が現存の構成要素であるが故に用在者物在者が世界内部的に見出されるのである。

かくて彼の説くところを伺ふならば彼の空間は勿論客體的物體の根本的規定である物理的空間を意味するのではなくた事を知る。用在者の空間も物在者の空間も、共に世界内部的に見出される存在者の空間であつた。だから彼に於ては現存が世界空間中に一定の場所を占め、道具的關聯に於て一定の位置を占める事を以つて現存の空間性と解することは許されないのである。現存は世界内部的に見出される存在者との配慮的交渉の意味での世界の中にあるのであるから、若し現存に空間性が歸屬するとするならば、それは依然「世界にある」「にある」といふ現存の在り方に基いてのみ可能でなければならぬのである。だから此の様な現存の主體的構造としての空間性を彼が配慮の様態である「距離をとること」(Entfernung)と「方向付けること」(Ausrichtung)とに歸せしめてゐるのは彼としては當然の歸結であると云はねばなるまい。

勿論彼は此の「距離をとること」で遠隔性即ち近さ或は間隔といふ物理的空間を理解してゐるのではなくて、それは何處迄も現存の一の在り方であり、必しも或物を遠ざけることを意味しなかつた。寧ろそれは或物から遠さ(Ferne)をなくすこと(Entfernen von etwas)即ち近付ることであつた。だから「現存は本質的に距離をと

りつゝあるのであつて、自らある存在者をして存在者として近くに於て見出すのである、距離をとることが距たりを發見する」のである。此の距離をとることは大底は環境的近付け、即ち用意する、手許に置く等の意味に於てなされる。然し存在者の純粹に認識的發見の或一定の種類のものも亦近付けるといふ性格を有してゐる。現存には近さへの本質的傾向がある。現代はスピード時代と謂はれるがそれも遠さへの克服を目指してゐる證左である。だが距離をとることの中では必ずしも現存に關しての用在者の遠さの明確な見積りがあるとは限らない。我々は遠さを間隔と見誤つてはならない。遠さが量られるならそれは現存が距離をとる事と相對的に行はれる。斯様な見積りは勘定通りに見れば不正確ではあるが、それは現存の日常性の中ではそれ独自の普遍的に理解される限定を有してゐる。我々はよく「其處迄一走りだ」、「ほんの一寸の間だ」等と云ふ。此の尺度は計量的に秤らんとする意味を有しないのみならず、かく見積られた通さは我々が環境視的配慮によつて辿り着く存在者に歸屬してゐる事の表現である。假令嚴密な尺度で「家迄三十分かゝる」と云ふにしても此の尺度は見積られた尺度と考へねばならない。それは量的な延長の意味では如何なる長さをも持たない持續なのである。此の持續は日常手なれた配慮から解釋されてゐるのである。

要するにハイデッガーによれば、現存は本質的に距離をとるといふ在り方に於て空間的なのであるから、配慮的交渉は常に現存から或る程度の行動範圍に擴がつてゐる環境界の中に保持されて居り、その故に我々は日常間隔としては最も近いものを常に聞き落し見落してゐるのである。だから手が届き捕へ得る範圍に擴がつて

るものゝ中に存する「最も近いもの」が決して「我々から」最も僅かの間隔に於てあるのではない。眼鏡をかけてゐる人にとつては眼鏡は距離的には非常に近くあり、彼の鼻の上にあるが、彼にとつてはかく用ゐられた道具は向側にかゝつた畫繪よりも環境的には遙かに遠いのである。ではかゝる道具である用在者は何に對して遠さを有するのであらうか。勿論それは我々の身體ではあり得ず、何處迄も配慮的な「世界にあるもの」に對してゝなければならぬ。だから「現存の空間性は物體がその許にある處の位置の告知によつては規定されな⁸⁾い」のである。勿論我々はよく現存が一定の場所を占めてゐると云ふ。然し此の場合、此の占領が一の方位から由來した場所に道具的にあることゝは根本的に區別せねばならない。場所占領は環境視的に先に發見された方位へ入つて環境的に手許にあるものゝ距離を除くことであると解釋さるべきであらう。「其の場合の『此處』を現存は環境的な『彼處』から (aus dem unmittelichen Ort) 理解してゐる。此の此處は眼の前にあるものゝ何處を意味してゐるのではなくして、距離をとることゝ一緒に或物の距離をとりつゝ存在することの目指した何かを意味する。現存は自己の空間性から云へば、先づ此處にあるのではなくして此の彼處から自己の此處に歸るのである。而も此の事は更に現存は何物かへの配慮的存在を此の彼處に手許にあるものから解釋してゐる方法に於てのみ可能である。⁹⁾」

斯様に現存が距離をとること即ち近付けることは既に或る方位の中で方向をとつてゐる事であり、此の方向からの距離をとられたもの、近付けられたものが自己の場所で見出し得る爲めに近付けられるのである。だか

ら現存が生存する限り常に方向付け距離をとる現存としての自らの発見せられた方位を採つてゐると謂へる。即ち方向付けることは距離をとること、同様に現存の根本的先天的制約である「世界にあること」の存在様相として配慮的環境視によつて事前に発見せられてゐるのである。

畢竟現存の主體的空間性に關する彼の理論は

「距離をとること、方向付けることとは『にある』の構成的性格としての現存の空間性、即ち現存が配慮的環境視的に発見せられた世界内部的空間の中に於てあると云ふ空間性を規定してゐる¹⁰⁾」といふことに、換言すれば「現存は距離をとること、方向付けることの様式に於て空間的であるが故にのみ、環境的に手許にあるものがその空間性に於て出會はされることが可能になる¹¹⁾」といふことに歸結される。現存が「世界にあるもの」であることにより、現存は空間性を有し現存が空間的であるが故にのみ、用在者(道具)がその物理的空間に於て発見されると云ふのである。

- (1) Heidegger: Sein und Zeit. S. 111.
- (2) Heidegger: a. a. O., S. 54.
- (3) Heidegger: a. a. O., S. 54.
- (4) Heidegger: a. a. O., S. 68—69.
- (5) Heidegger: a. a. O., S. 105.
- (6) Heidegger: a. a. O., S. 105.

- (7) Heidegger: a. a. O., S. 105—106.
- (2) Heidegger: a. a. O., S. 107.
- (9) Heidegger: a. a. O., S. 107—108.
- (10) Heidegger: a. a. O., S. 110.
- (11) Heidegger: a. a. O., S. 110.

(3) 主體相互間の實踐的關聯に基く主體的空間性

自然を見、思惟する觀照的主觀を「世界にあること」としての存在論的主體が距離をとり方向付けることに於てそれ自身空間的であるとしたり、即ち空間性を存在論的により一層根源的な主體の構造にまで還元した事は現代哲學の大きな收獲としてハイデッガーの業績は確かに讃へられていゝ。然し彼の存在論的主體の空間性は何處迄も「世界にあること」としての現存の在り方たる配慮の一樣相である「距離をとること」と「方向付けること」に於ての、道具との交渉關心に於ての主體的空間性であつて、主體相互間の實踐的關聯に基く主體的空間性ではなかつた。勿論彼も「現存が誰であるかの問題」に於て他人との共同存在 (Mitdasein) を説いてはゐるが、其の場合に於ても彼の出發點となつてゐる足場は「現存が大抵の場合其の中に止まつてゐる在り方の分析」から「世界に在るもの」としての現存と道具との交渉關心に其の論定方向を採ることに在る。彼は他人を

此の道具の在り方に於て見出した。「色々に使用される材料の中には之を用ゐる人としての此のもの、制作者その供給者が出會はれてゐる。」²⁾ 利用される書籍は誰かの處で買ったものであり、誰からか贈られたものである。岸にあるボートはそれ自身の存在に於てはそれを漕ぐ一知人を指示してゐるが、此のボートは「他人のボート」としても亦他人を指示してゐる。「かやうに手近にある環境界での道具聯關の中で『出會はれる』他人は最初から眼の前にある諸種の事物に何か附け加へて考へられたものでなく、寧ろ此等の物がその中では他人に對しても手許にあるものであると同時に初めから既に私の世界である世界から出會はれてゐる」³⁾ ののである。我々が道具に出會ふ時同時にその道具の使ひ手、作り手、持主、賣主等に出合つてゐる。此等の他人は我と同じく道具に關心交渉し、我と同様に現存としての在り方により「世界にあること」としての在り方で「世界にある」。他人は道具と同様に手許にあるものでも自然的事物と同様に眼の前にあるものでもなく存在構造上、それも亦現存 (Auch = da = sein) である。此の共にする共同體的な「世界にある」ことに基いて世界は常に我が他人と共有してゐる世界即ち共同世界 (Mitwelt) であり、「にある」(Das In = sein) は他人との共在である。他人の世界内部的自體存在は共同存在に他ならない。⁴⁾ 故に我との共同存在である他人は常に世界内部的に發見せられる手許にあるもの、道具を媒介とすることによつて道具の向ふ側に見出される他人なのである。彼は「現存は本質的に共同存在である」⁵⁾ と云ふにしても彼の共同存在は依然原子論的現存である「我」の共在であつて全體としての共同體なのではなかつた。何故なら彼に於ては、現存は常に自らを手許にある道具より發見する、即

ち「彼處」から「此處」へ還歸するものであり、他人も同様に此の世界内部的に出會ふ道具を媒介として生ずるが故に、彼が他人との共同存在を口にする時、彼の思想の根柢に於ては人間の全體性ではなく道具との關聯に於てある自我の觀念がそしてその自我の空間性のみが横はつてゐたことを知り得るからである。

抑々彼が現存を「世界にある」と規定し其處に彼の基礎的存在論の出發點を採つた時既に現存の本質は「關はる」にあり、而もその日常性に於て何等かの意味で道具との關はりにある意味に於て「世界にある」存在者が豫定せられてゐた。其處に「彼處」から「此處」へ歸り對象から自己の存在を理解する思想の生ずる原因がある。斯様に現存を道具との關はりに於てある事としての「世界にある」といふ先天的規定から出發するならば、表現的主體としての汝でない道具との交渉から出發するならば、現存が常自己性 (Eminenz) であり自己にのみ個有の存在である我であり、それが現在の本來性と考へられ、自己を他人の存在の中へ解消する、即ち全ての現存が互にゴツチャな存在をして常に自己を任せてしまつてゐる誰でもない日常性の人としての在り方が非本來性と考へられるのも當然である。尤も彼が自他の主體的對立を前提とすることによつて他人を見出すのではないこと及びリップスの感情移入を拒否して「それによつて共同存在が構成されるのではなくして共同存在を基礎にして始めてそれが可能である」と主張した事は私も同感である。然し「存在の理解を媒介とすることによつてのみ他人が発見せられる處に、ハイデッガーの現存の存在論的分析の著しい限界がある」と思ふのである。とにかくハイデッガーの現存は何處迄も存在論的主體であり、道具との關聯に於て其の理解から本來

性たる自己を理解する「我」の存在に止まつてゐる。而も此の存在論的主體である現存は依然デカルトの抽象的自我、ホツツブス・マキャベリ等の假想的絶對獨立不可分の自我の基礎に立つものであつて、その自我が道具に對して距離をとり方向付けることに於て存在論的主體の空間性を色付けたのである。

然し斯様な人間の在り方が果して彼の説く様にその日常性に於て最も手近に接近し得る具體的事實なのであらうか。その答は否定的である。既述の如く親子、兄弟、夫婦、友人、師弟及同僚等の關係に於ける様に見合ひ、語合ひ働き合ふ「汝」と「我」との主體と主體との相互的行爲的關聯、これこそ我々に直接に與へられる日常的具體的事實でなければならぬ。而も「汝」であり「我」である主體は共に我である汝であり、汝である我である主體、換言すれば共に其の根柢に於て「我々」なる關聯、社會性を有し、其の自己限定として生じた表現的對立としての汝であり我であつた。人間がその主體的存在に於て汝と我とを多化分離しつゝも而も其の間に結合しようとする主體的動的關係を見出し得る根據は、主體の根柢が既に物と我との距離をとること、方向付けることによる我なる主體の空間性ではなくして、各々の主體が其の根柢に「我々」なる關聯、社會性を藏してゐるが爲に外ならない。我と汝の主體が生ずる同一の地盤である此の關聯を敢て主體の空間性と稱するならば、此の主體的空間性があるが故にこそ、その結合を可能ならしめる契機としての交通、通信、報導、交り等の諸機關、即ち諸道具が人間存在の表現として重要な意義を有し得るのである。若し主體が物體の如くに一に止まり切りで汝と我とに分裂多化し得ないものであるならば、交通、通信、報導、交り等による實踐的

動的聯關は成立し得ないであらうし、従つて其處には此等の機關である道具更に之に従屬する道具一切も存在し得べくもないであらう。と同時に主體が汝と我とに分離したに止まり同一の地盤である「我々」なる聯關、一に還歸することがないならば、不一なるものが不二なるものへ歸ることがないならば、其處にも實踐的行爲的聯關は生じない。だから元來「我々」である點に於て不二、即ち一である主體が不一即ち多なる汝と我との主體に分裂することを通じて不二なる、一なる自己へ自己還歸しようとする辨證法的運動であるが故にこそ人間存在が實踐的行爲的聯關として成立し得、其處に又歴史的なる社會、共同體なるものの構成が可能になるのである。

だから我々の世界はハイデッガーの説く様に我と物との關聯の意味に於ける世界ではなくして、何處迄も我と汝主體的動的實踐の世界である。物を造るといふことも、道具を使用するといふことも、我と汝との主體的動的聯關の上に立つことによつてのみ價值を持ち得るのであり、かゝる關聯を離れての物や道具はその現實的具體的意義が失はれてしまふ。文化とか歴史的創造と云へば直ちに我が物に對する關聯から自然の合理化、物の道具化の側面のみを考へようとするのが一般であるが、動的主體であるところのものにとつて、眞の具體的環境であるのは主體と主體との動的關聯たる歴史的社會であつて、それを除外しての自然の合理化と云ふも道具と云ふも結局其の現實的根據を失ふより外はないであらう。ハイデッガーの道具との關聯は寧ろ此の主體的動的關聯の地盤に於て既に道具が成立してゐるが故にこそ可能であると謂へよう。このことから彼の配慮に於

て出會ふ道具に對して距離をとること、方向付けることとしての主體の空間性は、動的實踐的主體の空間性に基礎付けられて始めて可能であり、それよりより高次の次元に屬する空間性であらねばならぬことを知り得る。此の主體的動的聯關から個人的契機を抽象して此の個人我にのみフォーカスを向けつゝ人間活動を見る時單なる道具との交渉がクローズ・アップされる。ハイデッガーの存在論的主體が常に「Jenigkeit」である「我」であり、「我々」である主體でなかつた誤謬の原因は此處にあると考へる。此の意味で彼の非本來性であるものが私の本來性であり、彼に於て本來性であるものが私に於ては非本來性であるところのものである。我々は人間を、道具との交渉關心に於ける様な、ハイデッガーの所謂本來性たる個人的實踐的主體としての「我」の下に於て、沉んや「もの」を見、思惟する主觀としての「我」の下に於て理解することなく、「我」が道具にではなくて「汝」に、「汝」も「我」として「我」なる「汝」に對立しつゝも各々の「我」が其の據つて立つ同一の地盤として「我々」といふ關聯、社會性を其の根柢に深く包藏してゐる實踐的行爲的主體としての「我」の下に於て理解すべきである。若し人間の根本的具體的而も直接的事實を無視するに於ては、即ち人間を全體的に把握することなくは、共同體の問題も永久に抽象的解決をしか望むことが出來ないであらう。

- (1) Heidegger: Sein und Zeit. S. 117.
- (2) Heidegger: a. a. O., S. 117.
- (3) Heidegger: a. a. O., S. 118.

- (4) Heidegger: a. a. O., S. 118.
- (5) Heidegger: a. a. O., S. 120.
- (6) Heidegger: a. a. O., S. 42.
- (7) Heidegger: a. a. O., S. 42.
- (8) Heidegger: a. a. O., S. 126-128.
- (9) Heidegger: a. a. O., S. 125.
- (10) 和辻哲郎博士「倫理學」一〇三頁—一〇四頁