

の関係は果たして実践的常識が心得ている以上のところまで追究せられたであろうか。我々は遺憾ながらしかりと答えることができないのである。社会学が個人の問題を離れて「社会」をのみ取り扱い得るかのごとくふるまうところにすでに右のごとき矛盾関係からの回避がある。社会存在の論理がさらに新しく反省されなくてはならないゆえんもそこに存する。しかし社会的存在の仕方は実は「論理」ではなくして「倫理」なのである。我々はその出発点を右のごとき相依関係において認める。

第二節 人間存在における個人的契機

日常生活の立場は一面において間柄が個々の人々の間の連関として形成せられることを認めている。この方面から個々の人の存在がわかり切ったこととして承認せられているのは言うまでもない。しかしその個々の人とはどんなものであるうか。

常識的には一つの肉体を持ちそれを衣服で覆い自らここかしこに去来している人が個々の人である。そこで個々の人は自我の意識とその肉体とから規定せられることになる。それに基づいて人は心理学や生理学を作ることになった。そうしてこのような学問の知識が逆にまた常識を作りかえた。しかし我々の日常生活は実際にそのような個々の人において行なわれているのであろうか。

最も単純な考えから始めるために、まず個々の肉体を取って考察してみよう。この肉体が生理学の説くごとき一つの有機体であることは我々の間に反対のない点であろう。生理学がすでに肉体の秘密を解きおわったというのではない。肉体を生理学的対象として取り扱うことに反対しないというのである。その証拠は我々が病気にかかった時に医者にかかるという事実によって示されている。では我々は日常的存在において實際上

この事実によってもわかるように人を単なる生理学的肉体として取り扱うためにはその人からさまざまな資格を取り除き一つの抽象的な境位を作らなくてはならぬ。この抽象は観念的には容易であつても実践的にはすこぶるめんどうなものである。他人の肉体を単に生理的な肉体と考え、それを肉体的欲望の対象とするというようなことも、観念的にはさほど困難ではないが、実践的にはめんどうな設備を要する。この設備なくして肉体的に關係すればそれは決して単なる肉体的接触であることはできぬ。単に手と手とが

我々の肉体を生理学的肉体として取り扱っているであろうか。友人に逢つて会釈をかわしたとき相手の会釈を生理学的肉体の運動として理解したのであるうか。自分を呼びながら駆けてくる友人を見てそこに筋肉の激しい運動や声帯の振動というごときことを見ているのであろうか。そうでないことは何人も承知しているところである。我々は肉体の動き、すなわち身ぶりにおいて、生理学的対象をでなく、行為の主体の表現を見ているのである。従つて日常生活における身体の有り方は、生理学的過程であるよりも実践的連関の表現である。就職口を頼みに行った相手が首を縦に振るか横に振るかは生理学的には無意味であつても実践的には重大な意味を持つている。これらの連関においては肉体はそのまま個々の「人」であつて単なる生物学的有機体ではない。

このことを拡大して示しているのは、肉体を純粹に生理学的対象として取り扱う場合の手續きである。医者は手術台においてかかる取り扱いをする。もしそうでなければ手術は冷静に行なわれ得ないのである。しかしそのためにはあらかじめ「手術」という境位が作られていなくてはならない。人の身体にメスを加えることは、他の場合には犯罪的行為であるが、この場合には為すべきことになる。なぜなら、メスを加える人は医者であり、加えられる人は患者である。治療の目的のために必要とあらば医者は遅疑するところなく手術を加えねばならぬ。が、それは彼が医者としての資格において行為して

いるからである。そうして医者としての資格は永い間の学習を経てでなければ与えられないものではない。しかもこの際においてさえ医者は勝手に手術を行なうのではない。まず患者自身、あるいはその家族、あるいはその友人に手術の必要なゆえんを説明し、その同意を得なくてはならぬ。かくして社会や身近の者の承認の下に一定の時間を限つてこの患者の肉体が純粹に生理学的な対象として取り扱われ得るのである。しかしその取り扱いは医者立場に限るのであつて、家族や友人はその取り扱いを医者に許したというに留まる。家族にとつては「親」とか「子」とかが手術を受けているのであり、従つて単なる肉体がメスを受けているのではない。だから手術に立ち合つた家族はしばしば卒倒する。医者自身さえもその時間が過ぎたあとではその患者をそれぞれの資格における人として取り扱う。

触れただけであってもそれは一定の資格における人と人との接触である。そこであらゆる資格を抜き去り肉体的接触を人的関係から遊離させる設備が社会的に設けられる。かかる設備を欲すること、またかかる設備に入り込むことは、人を単に動物的に取り扱う傾向の表示として、倫理的な非難を受けなくてはならぬが、その設備の内部においては、肉体的接触が当然意味すべき人間的結合、従ってそれに伴う義務や責任を捨象し去ることができる。しかしこのような設備といえども実際はその意図の通りに行なわれるものではない。なぜなら、単なる肉体というごときものは人工的抽象に過ぎないからである。そこに非人間的な強制を加えない以上この抽象は厳密に保たれ得るものでない。人々はその中から人間的な結合を作り、またそのなし得られないところでは心中する。心中とは人が単なる肉体であるとの考えに対する実践的な反駁である。

かくのごとく肉体がすでに資格を持つとすれば、肉体の個性を見いだすことはますます容易でなくなる。一体、人としての肉体の個性とは何であろうか。生理学的な肉体についてならば、個々の肉体ということは個々の樹木というごとき容易に言い得られらるであろう。しかし主体的なるもの表現、具体的資格における人としての肉体は、それと同じではない。母親と嬰兒とは全然独立な二つの個体と考えることができぬ。嬰兒は肉体的に母親を求め、母親の乳房は嬰兒に向かって張ってくる。もし両者を引き離せば猛烈な勢いで互いに相手を求める。このような肉体を二つに引き離してしまうことを

古来「生木を裂く」という言葉によって言い現わしている。それによって見ても母親の体と嬰兒の体とはつながっているのである。その綱が細胞でないから両者の間につながりがないと主張するのは、ただ生理学的な肉体についてのことであって、主体的な肉体には関しない。母親とか子とかという資格はその肉体の資格でもある。子にとっては母親の肉体はあらゆる他の肉体と異なった独特のものであり、母親にとっても子の肉体は唯一な特殊な肉体である。このような肉体的連関において両者を独立の個体と認め難いことは当然ではなからうか。嬰兒を家に置いて外出した母親は絶えず嬰兒から引かれていく。嬰兒もまた母親の帰りを待ちこがれる。かかる引力は物理的引力ではないにしても、しかも両者を結びつける現実的な引力である。原子核とその囲りを回る陰電子とが別々の個体ではなくして一つの原子であると考え得られるならば、母親の肉体と子の肉体ともまた一つのものであると考えられてよいであろう。それを別々のものに分離するためにはここに破壊がはいって来なくてはならぬ。すなわちそのつながりよりも強い力によってその結合を否定しなくてはならぬ。しからざる限りここには肉体の独立性はないのである。

このような肉体的連関は、その結合の仕方の相違こそあれ、間柄のあるところに必ず

見いだされるのである。男女夫婦の間は言うまでもなく、友人の間といえども明白に認められるであろう。友人に逢いたくなるということは肉体的にそばに行こうとすることである。そのため電車に乗って一定の距離を逢いに行くとするれば、自分の肉体が引力に引かれて動いて行くのである。その際友人の肉体がそこにいないとわかっていればこの引力は働かない。休みに友人が散らばってさびしいということは友人の肉体が遠くへ離れて接近が欠如しているということである。もし友人的結合が全然肉体的つながりを持たないものであるならば、これらの現象は理解し得られないであろう。

しかし肉体に関してしばしば肉体的感覚の非共同性が説かれている。他人が痛みを感じているとき、その心的な苦しみはともにすることができても、痛みそのものをまともにすることはできぬというのである。なるほど他人の足の痛みは自分の足の痛みではない。一般に他人の肉体的感覚は自分の肉体において感ずることのできないものである。しかしそれだからといって肉体的感覚をともにするということが全然ないというのはいふのである。たとえば我々がともに炎天の下に立っている時には我々はともに熱さを感ずる。我々がともに寒風に吹かれていれば我々はともに寒い。だから労働をともにする生活においては、肉体的感覚をも常にとともにしているのである。かかる時我々は相手の表情を介してその肉体的な感覚を類推する、(すなわち己れの同様な表情と感覚との

連関と比較して比論的に同一であると推論する)というごとき回りくどいことをやっているのではない。同一の肉体的感覚をとくに感じているのである。だから熱さをともに感じている人々は、同時に、熱いと言いつくこともできる。あるいは一人が熱いと言った時に即座に他の人も熱いと感ずることもできる。熱さ寒さの挨拶というごときもこの感覚の共同がなければ起こり得るものではない。肉体的感覚の相違は、かくのごとき共同性の地盤において、その限定としてのみ見いだされ得るのである。そうではなくして肉体的感覚が全然非共同的なものであるならば、いかにしてそれを言い現わす共通の言葉が発生し得るであろうか。他人が顔をしかめたのを見て、それが痛みのゆえであるとか熱さのゆえであるとかと推論し得るのは、すでに痛みや熱さを共同にしているからである。この共同性を欠けば表情は表情としての意味を失ってしまう。表情さえも通用しないところで言葉が発生するわけではない。だから肉体的感覚を言い現わす共通の言葉があるということはすでにこの共同性の顕著な証跡なのである。他人の足が痛んでいる時に自分の足は痛まない、だから自分は他人の足の痛みをともに感ずることはできぬ、しかし二人が同時に石に足を打たれば二人は同じ痛みをともにするのである。この共同性の欠如態として痛みの非共同が現われるのであって、痛みが本質的に非共同的なものではない。従って肉体的感覚の非共同性をもって肉体的な連関を反駁することは

できぬ。

しかし、人は言うであろう。汝が肉体と肉体との間のつながりと称しているものは実は心理的関係ではないか。母子の間とか友人の間とかの引力は心理的なものであって物理的なものではない。肉体の間につながりがあると言い得るためには、心理的でない肉体的な引力が立証されねばならぬ。しかるに肉体は物体である。物体と物体との間の引力は物理的であるほかはない。そうしてかかる物理的な引力は肉体の間には容易に見いだすことができぬのである、と。この反駁はきわめて有力である。なぜなら、肉体を物体とし、それを動かす力を非物理的な心と考え、この両者の間の関係を取り扱うのが、永い間アントロポギーの主題であったのだからである。しかしこの立場が正当であるためには、肉体が単なる物体であることを確立しておかねばならぬ。そうしてこのことは実践的な現実においては決して容易でないのである。我々は前に手術台上の肉体においてそれを見いだした。しかし手術台上の肉体が単に物体であるのは、治療の手段としての一時的な仮構に過ぎない。具体的な一人の「人」の命を救うという目的なしにはこの取り扱いは行なわれないのである。しかも肉体を単なる物体と見るといふ立場が非常に有力であったのは、実践的な立場を離れて単にただながめるといふ態度において肉体を把握し得るかのごとくに考えられたからである。単にながめられた肉体は、その坐せる椅子と同じように、空間的にひろがれる物に過ぎぬ。椅子とはその形が異なるというならば、彫刻あるいは人形をそばに並べて考えてもよい。それは同じ形を持った「物体」ではないか。その一方が生ける人であり他が人形であるといふごとき区別はただ推論によってのみ認識せられることであって、直接の所与ではない。このような見方は言うまでもなく実践的態度を絶縁した立場でのみ起こることであって、現実に即したものである。銅像のそばで待ち合わせている友人を見いだしたとき、我々は直接の所与として銅像と同じ形を持った物体を見いだしたりなどはしない。最初から友人を見つけるのである。その友人と握手するとすれば、まず物体としての手に触れ、その物体が友人の心によって動かされていることを判断推論によって知るのでなく、最初から友人その人に触れるのである。そこには肉体が単なる物体として見られる瞬間は一つもない。

(M. Scheler, Wesen u. Formen d. Sympathie, S. 6. 我々は赤面において羞恥を覚悟する、笑いにおいて喜びを覚悟する。「まず単なる物体が与えられている」という言葉は全然誤りである。ただ医者や自然研究家のみ、すなわち全然原初的に与えられている表現現象を人工的に捨象した人のみ、物体というごときものが与えられるのである。) 他人の肉体をなぐっておいて、その理由はこの物体の形が少しく気に食わないからである、それに宿っている心に対しては何ら侮辱を加える意志がない、などと言えるであろうか。のみならず単にただながめる立場

に即して言っても、このながめるといふ作用が主体的にすでに肉体の契機を含んでいるのである。物を見ているのは認識の主体であるかも知れない。しかし主体のこの作用は肉眼において行なわれているのである。観察の必要上指先で物に触れるとすれば、その時その指先において観察者自身がその物に触れている。単に観察する立場においてさえもそうである。いわんや実践的行動の立場においては、主体が動くとは肉体が動くことであって、主体と肉体との間に全然距^{へだ}たりがない。従って肉体は、理論的と実践的とを問わず、主体の活動の契機として、あくまでも主体的である。

肉体を単なる物体と見る立場は、客体的なる肉体をのみ見て主体的肉体を問題としなかった。だからそこで取り扱われるのは、主体我对客体肉体の関係か、あるいは客体我对客体肉体の関係か、いずれかに過ぎない。これが古来肉体についての正しい把握を不可能ならしめたのである。しかし現代の哲学はこの伝統的な立場を脱して事実そのものへ還ることを要求する。(たとえば Max Scheler, *Der Formalismus u. s. w.*, S. 413ff. シェーラーはそこで肉体をば「何かの意識」の対象域として扱いつつ、しかも肉体が個々の感官感覚や個々の外的知覚と独立に、またそれらよりも先に、全然統一的な現象的事実として、のみならず Subjekt eines So-u. Andersbefindens として与えられると説く。だから肉体は Leibseele 及 Körperleib の所与性を基底づける。かかる「基底的な根本現象」が厳密な意味の肉体である。) 肉体の出来事を全然伴わなない心理的なものや体験と全然結合しない肉体的過程が、心身の対立として、おのおの独立に存するなどということは、具体的な事実ではない。(Theodor Litt, *Individuum u. Gemeinschaft*, S. 51ff.) 心に何か感ずるとき、その体験の中にはすでに肉体が契機として存している。また肉体を動かすときには、その運動の中にすでに心の動きが契機として存する。たとえば喜びを感じてほほえむということは、喜びの体験の中にすでに感じ動く肉体が含まれており、それが微笑という肉体の運動に発展することである。従って微笑という肉体の動きは喜びおどる心に充たされている。「喜びに心がおどる」という言い現わしそのものがすでに肉体と心との不可分性を示しているのである。これらのことは肉体を主体的に把握しさえすれば直ちに明らかとなることであり、また実践的連関においてすでに日常的に了解せられているところである。

そうしてみると肉体と肉体との連関が体験の契機を含み従って心理的關係となつてゐることは当然なのである。しかしそのゆえにそれが肉体と肉体との連関でなくして単なる心理關係であるとするのは明白な誤りである。いかに心的契機を含むにもせよ、肉体は肉体として相引き相連関しているのである。そのつながりは単に物理的でもなければ単に心理的でもなく、また両者の結合でもない。総じてそれは客体的なつながりではなくして、肉体における主体的なつながりなのである。

かく見れば肉体は、おのずからにして個別的に独立したものではない。それを独立な個体とするためには、他の肉体とのつながりを絶ち切り、他との間の引力を絶縁しなくてはならぬ。すなわち肉体と肉体との間のつながりを破壊・否定することによってのみ、肉体の独立性が得られる。それは同時に肉体の背負っている資格を破壊することであり、この資格の破壊は間柄的存在からの背反によってのみ得られる。母親の肉体は、親子関係からそむき、母親としての肉体的資格——たとえば乳房が子に向かって張るといふとき——を脱却したときに、初めて子の肉体から独立することができ、同様に夫婦は離縁することによって肉体的なつながりを絶ち切り、友人は喧嘩することによってそばへ行きたくなくなる。間柄の破壊によって肉体的にも嫌悪、回避、反撥といふごとき反対の傾向が生ずるのである。

しかしこれらの場合には肉体はただ相対的に独立するのみであって、絶対的に独立な個体となるのではない。従って肉体の個別的独立性を得るためには、あらゆる間柄からの背反、あらゆる資格の破壊がなくてはならぬ。男性として女性に引かれるといふごとき資格からさえも脱却しなくてはならぬ。かかる極端においては二つの場合が考えられる。一は肉体がもはや人でないところの単なる物体に転ずることである。親でもなく子でもなく男でもなく女でもない肉体はもはや「人」ではあり得ない。しからばそれは個

別的物体ではあっても人間の個別性を示しているものではない。個別的物体は決して間柄を作りはしない。しかるに我々は間柄を作るところの個々の人を求めているのである。だからそれが間柄的資格をはぎ取った物体において求め得られぬことは当然であろう。他の極端は肉体がその主体性の方に徹底し、つつあらゆる資格を脱却することである。それは男でもなく女でもないばかりでなく、さらに教団に属する一人の信者であることもできぬ。信者もまた間柄的存在に規定せられる一つの資格であり、従って信者の肉体は教団的なつながりを持っているのである。それでは最後に残るものは、神に創られたものとしての神の前における一つの肉体であろうか。あらゆるつながりを離れてただ一人祈る人といえども、ひざまずき合掌し声を出すところの肉体を持っている。しかしこれこそまさに神とつながれた肉体であって、その祈禱の表情そのものがこのつながりを露骨に示している。それは絶対的に独立せる肉体ではなくして、絶対的に従属的な肉体である。すなわち肉体の個別的独立性を求め、極端において我々は個別的独立性の消滅に到達するのである。このことはまた他の方面において「身心脱落」といふ言葉に言い現わされている。絶対境に到達しようとしてあらゆる人間的資格を放擲した仏徒がその教団的資格をも脱却するために仏祖をさえ切る覚悟をもってまっしぐらに道に没頭して行くとき、彼らの入り込むところはきわめて肉体的な打坐である。そうして彼らがそれを

突きぬけた時には、肉体は全然空になる。すなわち主体的な肉体はその個別の極端において絶対空に帰する。これが肉体の個別性の真相なのである。

そこで我々は結論することが出来る。間柄を作り得る限りにおいては肉体は他の肉体とつながったものであり、他とのつながりを破壊し尽くした限りにおいては間柄を作り得ない物体か、あるいは絶対空に帰する。肉体において個々の人を求める限りかかる結果に到達せざるを得ぬのである。

しからば自我の意識において人間の個別性が求め得られるであろうか。

近代哲学は自我の意識から出発し自我の意識においてその絶頂に達した。現代の哲学においても、現象学にしる基礎的有論（ひつぎょう）にしろ、畢竟問題は自我の意識をめぐっているのである。それをここで簡単に考察することは容易でない。が、ここに掲げた問題に連関した限りにおいては、事情はきわめて明白である。というのは、自我意識の明証から出発する立場にとっては、この問題は存しないのである。我れ意識するがゆえに我れは有る、しかし他の我れが有るか否かは確実ではない。しからば確実に有るのは自我のみであり、一切の他人の存在はこの自我の思惟に媒介せられるほかはない。自我は初めより独立のものである。自我の意識において個別的存在性が認められるかというとき問い

はここでは全然意味を持たない。それよりもこの唯一の自我のほかに他の自我があるということはいかにして認識せられ得るであろうか、という問いの方が、この立場に取っては重大なのである。この問題がいまだ解かれていないことは哲学の恥だとカントも言った。現代の哲学にとってもなおそれは係争問題の一つである。（たとえはMax Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, C. Vom fremden Ichを見よ。そこにはこの問題の持つ六つの意義が詳細に考察せられ、その解決の鍵としての「汝の明証」が主張せられている。シェーラーは自分の味方としてあげているのはただ一人フォルケルトである。それも結論が似ているので、方法は違う。）しかるに我々は日常の現実が人と人との間の実践的連関であるという所から出発したのである。主体と主体との連関は我々にとっての直接の明証であって、そこに疑いを容れる余地がない。そこで我々はこのような間柄を形成する個々の人が何であるかを問い、その個別性が自我の意識に認められるかという点にまで達したのである。前者にとって容易に解くべからざる問題であったものが我々にとっては直接の明証であり、前者にとって疑いの余地のない自我の独立性がここでは問題として取り上げられる。問題の立て方が全然逆なのである。この相違は前者が人と自然との関係にのみ関心を向け、人と人との関係を見洩（みも）らしていたのに対し、我々はまず何よりも人と人との関係から出発しようとするのに起因する。言いかえれば前者は客観照の立場に立てこもり、

我々は主体的実践の立場に即して考察を始めようとするのである。

そこで我々は日常の実践的な連関において「我れ意識す」とは何であるかを考察する。我れ意識すとは、デカルトも言っているように、我れが見、触れ、想像し、疑い、洞察し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、愛し、憎む等々の働きをすることである。このような働きと引き離れた我れというものがあってそれがかかる働きをするというわけではない。我れは意識することにおいて我れなのである。ところで我れの意識は「意識せられるもの」と引き離すことができない。何かを見るのでなくして見るということなく、何かを愛するのでなくして愛するということはない。だから精確には「我れ何も何かを意識す」と言い現わされなくてはならない。しかるに日常的には我れ汝を見、汝を疑い、あるいは汝を愛する。すなわち「我れ汝を意識する」のである。この場合には汝を見る働きがすでに汝の見る働きに規定され、汝を愛する働きがすでに汝の愛する働きに規定せられている。従って我れが汝を意識することは汝が我れを意識することからみ合って来る。これを我々は意識の志向作用から区別して「間柄」と名づけた。我れの意識の作用は決して我れのみから規定せられずして、他人から規定せられる。それは一方的な意識作用が交互に行なわれるという意味での「交互作用」なのではなくして、いずれの一つの作用もが自他の双方から規定せられているのである。従って間柄的存在において互いの意識は浸透し合っていることができる。汝が怒るときには我れの意識は全面的にその怒りによって色づけられ、我れが悲しむときには汝の意識もまたそれに影響せられる。かかる自我の意識が独立であることはできないのである。

もとより「我れ汝を意識す」ということは間柄的意識を最も簡單化した図式に過ぎぬのであるが、しかし最も親密な我れ汝関係から電車の乗合客というごとき一時的な間柄に至るまで、程度の相違こそあれ、意識の浸透を脱することはできない。電車内に他の多くの乗合客があることは電車内における我れの意識を全面的に規定している。たとい我れの意識が他の人々に全然向けられていないとしても、他の人々とともにありながらしかもその人々に連関しないという一つの意識の仕方が、すでにその人々によって規定せられているのである。そこでは我々は親しい人々とともにある時と全然異なった意識の仕方を持っている。たとい漠然とした意識であるにもしろ、我々はこの区別を確実に心得ているのである。だからこそ電車の乗合客は乗合客としての一定の態度を取り、電車内の社会はかかる社会としての特異の性格を帯びてくるのである。

以上のごとき自他の意識の浸透は特に感情的側面において著しい。(この問題を詳細に取り扱ったものとして Scheler, Wesen u. Formen der Sympathie, 2. Aufl. をあげることができる。) 自他の間柄がきわめて親密であり、存在の共同が強度に実現せられているところでは、

我れは同一の感情を他と共にする。子を持つ両親にとっては子への関心は全然共同的である。だから子を失った悲しみは両親にとって共同の悲しみである。彼らは同一の悲しみをとみに感ずる。父と母とは互いの体験に注意を向けることなくしてすでに初めより同一の悲しみを悲しんでいると知っているのである。なお他に心酔せる師を失った弟子たちの場合、身を命をささげた指導者(親分)を失った子分たちの場合、等をあげることができる。かかる場合には自我の意識の独立は最も完全に失われている。

通例同情と呼ばれているものは右のごとき共同感情ではない。愛子を失った両親が互いに同情し合うなどということはない。同情とは他の人の感情体験を追感してそれをもにすることである。子を失った友人の悲しみをともに悲しむというごときである。この際の悲しみは明白に子を失った悲しみそのものではない。しかし悲しみであることを失わない。自分自身としては何ら悲しむ理由なく、むしろ非常に喜ばしい境位にある場合でも、友人の悲しみを感ずることによって意識全体が湿りを帯び、うわついた調子を出すのがはばかられるのみならず、自分の今の幸福が友人に対して済まないことのようにさえも感ぜられる。かかる場合に自我の意識が友人の悲しみに浸透せられていることはいうまでもないであろう。

しかし以上のように親密な間柄でもなくまた追感するというごとき心的関係のない場合でも、なお明白に意識の浸透が行なわれる。それは感情伝染である。疲労のために憂鬱な気持ちになっていたり人が、陽気にばか話をしている知人の仲間にはいつて行って、しばらく話し合っている内に晴れ晴れとした気持ちになる、というごときがそれである。ヨーロッパに発達した社交的な仲間やクラブ生活はかかる感情伝染をねらっているのである。人々は己れのくしゃくしゃした気持ちをのがれるためにそこへ行って陽気な顔を見、笑い話を聞こうとする。誰もがそこで自分の苦しみや悲しみに触れようとせず、従って互いに同情し合うのでなく、ただ互いに気分を陽気にしようとするだけなのである。しかもその気分が他の意識の浸透によって引き起こされるといふことはきわめて顕著である。群集心理というものはしばしばこの感情伝染によって動かされて行く。伝染が幾度も回帰することによって群集の感情が異様に高められることもある。かかる場合その中で動いている自我の意識が独立であるなどとは誰も考えないであろう。

シェーラーはこのような感情伝染の極限として合一感を説いている。我れと他我とがここでは全然同一化せられてしまうのである。シェーラーの説いた合一感の理想型の内には、必ずしも存在の共同に基づかない意識の浸透、たとえば催眠術者と被催眠者との間、病理的合一感、遊びにおけるあるいは芝居に見惚れる小児の心理、物に魅かれた心的状態などもあげられているが、特に顕著に合一感の理想型と見られているものは、密

接な存在の共同と結合した高度の感情伝染である。たとえばトーマティズムにおける原始人の自我同一意識、古代宗教の密儀における Extasis、親密な恋愛関係における性交、母子の間におけるごとき自我合一の愛などである。これらはいわば自我の意識の消滅する境地なのである。

以上のごとく我れの意識が他の人を志向するものとして把握せらるる限り、それは単なる志向ではなくして間柄であり、従って意識の相互浸透が認められねばならぬ。しかし我れの意識は対人関係を離れて「物」や「事」をも志向する。かかる意識作用は一方的志向であって相手から規定せられはしない。ここに我れのみ意識が見られはしないであろうか。

しかしこの場合といえども、自他の連関が他面に存する以上、自我の意識は独立して来ない。我れが人とともにある物を見るときには、ともに見るのであって我れのみが見るのではない。だからここでも前にあげたような共感が行なわれている。我れが絵の美しさを感じる意識と汝が同じ絵に対する意識とは全然独立のものではあり得ない。我々は同じ美しさをともに感ずるのである。二人の感じ方の相違ということもこの共感の地盤においてのみ比較され得る。かかる共感の顕著な例としてたとえば大地震の際の驚きの感情というごときものをあげることもできよう。かかる際には我々の意識は地震に向かっているのであって人に向かっているのではない。しかも他の人の体験を顧みる暇もなく我々はともに驚いているのである。人々がともに何らか突発的な事件に逢う時には、その意識はいつもかかる共同的性格を帯びている。たとえば電車が爆音を発して火を吹いたとき、同時に立ち上がる乗客たちは同じ驚きをともに感じている。同時に立ち上がるということがこの共感の表現である。

このことは自我を意識する意識についても同様である。すでに前にも言及したが、フイヒテは人に自我の概念の明確な理解を教える最も容易な仕方として次のようなことを言っている。(Fichte, Das System der Sittenlehre, 1798, S. 22)「自分はその人に向かっている、君、何か対象を考えたまえ、たとえば、君の前の壁とか、君の机とかを。君は疑いもなくこの思惟に対して「思惟する者」を認めている。この思惟する者が君自身である。君はこの思惟において直接に君の思惟を意識している。」ところでこの時、教える我れと教えられる汝とはともに壁を考え、ともに壁を考える我れを考えている。もしこの共同性がなければこの言葉の意味は全然通ぜず、従って自我の概念の理解を教えることもできない。それが教え得られるのは自我の問題が共同に意識せられているからである。従って自我を意識することさえも、自他の連関のあるところでは、我れのみ意識であることができぬ。

そこで我れの意識の独立を求めるためには、意識をともしにするような他人のいない、ただひとりの立場を作り出さねばならぬ。たとえば自分の書斎でただ独り壁を見、壁を見る己れを考えると、いつかときである。しかしもしこの際壁を壁として意識するならば、そこにすでに社会的意識の浸透がある。壁とは社会が一定の道具として(すなわち家の一部分として)土とか砂とかに印刻した「形」である。この形は我れの意識のみのものではなく、この道具に交渉するあらゆる人々に共通の意味を現わしている。従って壁を壁として見ることはこの物における表現的な意味を意識しているものであり、その限りすでに共同の意識の圏内に入り込んでいるのである。そこで独立の意識を求めるためには、壁を壁として見ないような原始的な意識にさかのぼらねばならぬ。すなわち壁の代わりにある色のひろがりの感覚というごとき物が置かれ、この感覚を持つ者が自我だということになる。我れの意識は感覚の集合としてその独立性を得たのである。

しかしこの結果は事実には合わない。我々が日常的に持っている意識は決して単なる感覚の集合ではない。たといただ独りで書斎にいる時でも、我々は壁を壁として、机を机として、書物を書物として意識している。まず色の感覚や触覚を持ち、それを統一して一定の物に仕上げるというごとき手続きをやっているわけではない。書物を探すときにはそれを知覚する前にすでに一定の書物を目ざしているものであり、机を見るときにはすでにその上で字を書くために見るのである。すなわち我々は初めより道具と交渉するのであって、それよりも原始的な意識はない。感覚への還元は一定の心理学的視点から人工的抽象的のみ行なわれ得るのである。

以上のごとく考えれば我れの意識の個別的独立性は容易に把握し得られないものである。^{*}タルドが言ったように、自然現象といえども我々は感覚から出発して意識するのではない。我々は初めからすでに一定の解釈を通じた自然現象を知覚するのである。最も一般的にはすでに母国語によって名づけられている現象を直接に知覚する。たとえば、夜明け、太陽、晴天、雨、風、夕暮れ、夜等々のごとく。これらの現象の知覚において我々はすでに共同的な同一内容を意識している。言葉と連関してその時代の常識や科学的学説もまたプリズムの作用を勤める。太陽崇拜の行なわれている社会においては個々人は太陽を神的なるものとして知覚した。自然科学的常識の下にあっては太陽が天体として知覚せられる。いずれも初めからかかるものが知覚せられるのであって、判断や推理の仕方だけが異なるのではない。太陽崇拜者は単なる光りの感覚などを持ちはしなかった。人々は自ら判断し推理し得る以前に子供の時以来すでに社会的意識を植えつけられている。人間の欲望そのものがすでにそうである。それはすでに一定の社会的形態を持っている。たとえば食欲はその場所に特有なパンとか飯とか肉料理とか魚料理と

かに対する欲望として現われてくる。一定の料理の様式があるということはすでに食欲が単に我れの食欲でなくして共同の食欲であるということの証左である。また食欲の共同性なくしては一般に飲食店、食料品店、八百屋、魚屋、さらに農業、漁業、畜産業等の経済活動も成り立たない。同様に衣、住、性の欲もすでに社会的に規定された、共同意識に基づくものなのである。

このような共同意識を特に拡大して示しているのが「流行」の現象である。それはすでに時代的国民的に一定している衣食住の様式の内部で、さらに細かな共通の好みとなって現われる。個々人は本来己れの好みとして意識し始めたのでないにかかわらず、共通の好みを己れの好みとして感ずる。そうしてその好みにはずれたものがあるいは滑稽にあるいは醜く感ずる。これは言葉や思想についても同様である。人々は流行語が自分の独自の意識を表現し得ないと感ずるのではなく、逆によりよく表現し得ると考える。一つの考え方が流行すれば、それが多数者の考え方であるというその理由で優れたものとせられ、それに反するものを無価値なものと感ずる。これほど我れの意識の独立性を捨て去った立場はない。

それでは我れの意識の独立性はどこに求むべきであろうか。その一つは前に肉体に関して述べたと同じ肉体的感覚、あるいは感覚的感情である。共同感情を力説するシェーラーが個別的独立性を求めた場所の一つはこれであった。彼においては肉体的感情のすべてが共感を許さぬのではない。肉体の一定の部分に位置づけられた感覚的感情と、体における生命感情とは区別せられねばならぬ。(Scheler, *Der Formalismus etc.*, S. 340ff.) 前者は種々の痛みや快感、たとえば食物、飲料、肌ざわり、色欲などの感覚に現われ、後者は健康感、病衰感、活気、疲労というごとき生の感じである。人は痛みを感じつつ同時に活気や力強さを感じることできる。また逆に快感を感じつつ同時に疲労を感じることでもできる。だから両者は別の層位を形成する。特に重大なのは、生の上昇と下降、その健やかさと衰えというごときものは己れの生についてのみならず他の生についても感ずることができ、従ってその共感追感が可能であるにかかわらず、肉体の局所に感ぜられる痛みや快感は、追感も共感もできないという点である。従って食物の味や衣の肌ざわりはあくまでも個別的なものであって共同性を許さない。共感の可能な感情に対応する財は人々を結びつけるが、食物や衣服は人々に分割せられねばならず、従って人々を引き離す。これが身体的感覚の特徴である。

しかしもしこの見方が当たっているとすれば、共同の食事や衣服の流行は解き難いものとなるであろう。なるほど我々は一つの絵をと、味わう、対して食物は分けて味わう。その味は各人の舌にある。が、その味は別々の味なのであるか。砂糖を分けて味

わった場合に我々は同一の甘さを味わっているのではないであろうか。もし一人が砂糖を苦く感ずるとすれば、我々は直ちにこの人を病氣として手当する。すなわち同一の甘さを味わい得るにかかわらず、一時的にその能力を欠いたものとして取り扱う。このような、同一の味をともに味わうという現象に基づいて、古来「共同の食事」が社会的に重大な役目を勤めて来たのである。トーテムズムの時代の共同的犠牲食から始めて、古代の「饗宴」やキリストの肉と血とにあずかる聖餐、さらには現代におけるさまざまの晩餐会、それらはともに食事することを結合の表現として用いている。身体的感覚が人々を引き離すものであるならばかかる事はあり得ないのである。一家団欒が食事結びつき、「同じ釜の飯を食う」ことが親友の表現であるごときも、同様に味覚が共同態の意識を基礎づけることを示している。もちろんこれら共同態は味覚の共同にのみ基づいているのではない。しかしもし味覚の共同が重要な契機でないならば、総じて共同の食事というごとき現象がかくばかり大きい社会的風習となるわけではないのである。前に食欲の共同性について考えたことはすべてここにもあてはまる。衣服に連関して肌ざわりの共同性もまた同様に考察せられ得ようし、なお他の肉体的感覚について同様なことが言われ得る。社会の経済的活動は心的感情の共同性よりもむしろ一層多く肉体的感覚の共同性に基づくと見てよいであろう。

かく見れば感覚的感情に意識の個別性を求めても無駄である。そこであとにはただ一つ、意識作用の中心、すなわち人格に個別性を求める道のみが残る。これはまた「意識の統一」、「個性点」などとも呼ばれている。我々は味覚をともにし、見る作用をともにし、考える作用をまでもにしていくかも知れない。しかしこの作用を行なう者は同一ではない。我れは我れ、汝は汝として作用しているのである。だから家族、友人、職業、社会、国家などから規定せられるあらゆる資格を洗い去っても、なお作用を行なう者としての我れが残ってくる。これは何人もともにすることのできない深い個性点である。それを最もよく示している者は今の連続としての我れの意識であろう。いわゆる把持意識において把持せられているのは我れのみに属する意識である。我れが他人の意識を把持することはできない。従って把持的統一は全然個性的である。父と母とが愛児の死とともに悲しんでいるとしても、悲しみというごとき一つの体験を成立せしめているものは個々の意識における把持である。愛児の生と死、愛児と己れとの交渉における一切の経過が、一つの意識において統一的に把持せられていなければ、悲しみというごときものは生じて来ない。一切の共同性の底には非共同的な意識の統一が見いだされねばならぬ。

この主張はしかし意識作用を一方的な志向作用として前提した上でのことである。そ

の場合にはかかる作用の統一的把持者は個性的であるかも知れない。しかし個々の作用がすでに他者の作用によって規定せられたものであったならばどうであろうか。この場合には間柄的把持が問われねばならぬ。互いに浸透せる意識の把持は実際に共同的たり得るのである。たとえば我れと汝との親密な間柄において何事か重大な事が話されるとする。我れはその言葉の系列を聞くととき、それをまず音の連続、今の連続として体験するので決していない。汝の言う「こと」は汝の我れに対するかかわり方を示すとともに我れの汝に対するかかわり方を引き出してくる。だからもし重大なことを語りつつ途中で言葉が途切れるとすれば、我れは音の連続の中断を感じるのではなくして、強い緊張を、すなわち言葉をとの間の異常な連続を感じるるのである。またもし語られることの中に我れに激動を与える一つのことが混じっていれば、言葉は次々へと流れて行くにしても、我れはそれの聞くのは音の連続ではなくして汝と我れとの間柄を表現する「こと」である。たとえそれが汝によって声をもって語られているとしても、その「こと」自身は汝と我れとの間に共に把持せられている。かかる共同把持においてのみ汝と我れとの間柄が一つの歴史的展開を持つ全体として成立するのである。だから実践的現実における言葉の系列は、**原初的には間柄の表現であって単なる音の連続ではない。**言葉がかかるものとなるためには主体的な間柄が捨離せられなくてはならない。親密な間柄において相手が何かを話しかけた時にはそこに必ず用事とか感情の表現とかがある。その意味を聞かずにただ音の連続のみを聞くことはできぬ。何かに気を取られて相手の言うことを聞いている場合にはまた音の連続をも聞いてはいないのである。そこでそういう密接なかわりのない境位を捕える。たとえば電車の偶然な乗合客として他の人々の対話を聞くというとき場合である。その時に我々はただ音の連続をのみ聞き得るであろうか。否、決してそうではない。その対話の意味が我々に理解せられる限り、我々はその間に展開されて行く他の人々の間柄を体験している。その対話が仲のよい友情の表現である場合と喧嘩である場合とでは我々の心の調子もまた変わってくる。単なる音の連続ならばかかる事はないのである。もし乗合客として聞く言葉が全然自分の理解し得ない外国語であるならば、その時初めて単なる音の連続が聞こえてくるだろう。外国語の響きが我々にとって外国語の響きほど判然としないのはかかる事情に基づくと言ってよい。だから把持意識の考察において言葉の系列を単なる音の連続として取り扱うのは、実験的な態度の下に人工的に言葉の意味を捨象しているにほかならない。しからば把持意識と考えられるものは人工的抽象的な意識に過ぎぬのである。

言葉のみではない。我々が一つの旋律を聞く場合でも、我々は決して単なる音の連続などを聞きはしない。我々は直接に、音によって語られる意味を受け取る。もっと簡単な例として火事の三つ半のごときを捕えてもよいであろう。それは明白に三つの音の連続である。しかし我々はそれを三つの音の連続として聞くのではなくして、初めより「三つ半」として、すなわち火事の警告として、聞くのである。そうして聞くとともに立ち上がって戸をあける、あるいは即座に飛び出して行く。なぜならそれは三つ半として社会的な表現なのだからである。そうしてそれが一つの表現であるということは、三つの半鐘の音の連続を把持することが単に個人意識における把持ではなくして共同意識における把持である、ということに基づく。共同把持がなければそれは表現として成り立つことができない。

把持の作用はさまざまの作用を統一する作用として最も個人的と考えられる。しかもそれが個人的であるのはまず初めに個人意識を抽離して考えるからであって、把持作用そのものが本質的に個人のものであるのではない。作用の統一者、作用の遂行者というも同様である。それらは共同的作用の共同的統一者、共同的遂行者であることもできる。それを初めより、個人の作用、個人的統一者として取り扱う時のみ、作用の統一者は個人たらざるを得なくなる。従って個人は前提であって、見いだされたものではない。シ

ューラーのように共同感情を説きつつしかも人格の非共同性を主張する人は、あらゆる共同性を洗い去って作用の統一者に到達したように見える。しかし彼においては精神共同態(教会、国民)としての全体人格もまた個人的であるという意味においての個人に到達したに過ぎない。かかる全体人格は精神的な作用中心の統一である。従って全体人格も一人格としての作用を行なう。が、この全体人格の作用において個別人格はいかに参与しているのだろうか。個別人格の共同作用としてでなくしていかなる全体的作用が行なわれ得るのであるか。シェーラーはこの点には答えておらぬのである。しいて彼の解答を求めればそれは個別人格及び全体人格における社会的範囲と秘奥範囲との別であろう。(Formalismus etc. S. 585ff.) 個別人格が何らか全体人格の成員である限りにおいてはそれは社会的な人格であり、固有の自己性においては秘奥人格と呼ばれる。全体人格もまたより大きい全体人格の成員たる限り社会的な人格であり、孤立的なるものとしては秘奥人格である。しかし全体人格はそれ自身秘奥人格である場合でもその成員の秘奥人格に対しては秘密的ではない。従って絶対的な秘奥人格はただ個別人格においてのみ見られる。ここに絶対的な孤独性が存するのである。かくシェーラーは考えている。しかし人格を作用の統一、作用の遂行者としてのみ規定した場合に、この社会的と秘奥的との区別は一体どこから来るであろうか。社会的たる限り作用の遂行は共同性を持ち得る

て人々はどこへ到達したであろうか。ここでは個人は「唯一者」である。個人のみが唯一の現実であり、個人の自己的存在のみが本来の存在である。しかるにたとえばキェルケゴールにおいては、かかる唯一者は人的自己として己れ自身から可能になるのではなく、ただ神の前に立つことにおいてのみ個人となるのである。なるほど個人は一切の他との間柄を遮断してただ己れ自身にのみ関わることに成立する、しかしこの己れ自身への関わりそのものが神との間柄においてでなければ成り立たない。すなわち個人が孤立者であるのはただ世人に対してのみであって、神に対してではない。神は唯一者の存在のすみずみにまで参与し、神から独立なただの一点をも残さない。そうしてみればこの唯一者は最も完全に唯一者でないものである。個人の独立性は完全に神の中に解消してしまう。前に言ったシェーラーの絶対的孤独性というものもちやうどこれであった。個別的秘奥人格はただ神においてのみ孤独なのである。孤独なのはただ人に対してであって、神に対してではない。秘奥人格の存在は全然神に基づいているのである。ところでこのような個人性の解消は、神を否定するニーツシェの個人主義においても同様に現われてくる。彼が「自己」と呼ぶものは宇宙の生命としての権力意志であり、彼の超人は人類の努力の目標たるべきものであった。従って一切の他人を征服し服属せしめようとする自己はその真相において全人類的世界史的な巨大な自己なのである。個人のみを唯

のである。従って作用の遂行者であるというだけではその孤独性は極まって来ない。そこで彼は、絶対的孤独性が有**限**的人格の間**の**どうしても取り除くことのできない**否**定的本質関係であるという。それならば人格は作用の中心であるがゆえに個別的な**否**定ではなくして、共同性を否定するがゆえに個別的となるのである。個性の本質は共同性の否定である。

シェーラーはこの否定の意味を充分把握することができなかった。しかし我れの意識の個別的独立性を求めて到達し得るところは、実はこの共同性の否定ということのほかにはないのである。我々の意識のどの相を捕えてもそれが本質的に独立であると言いつ得られるものはない。ただそれを他との連関から切り離して孤立させることによってのみ独立せる我れの意識になる。だから個人の把持意識というごとき**否**定が一切の間柄的契機を洗い落とすことによつて抽象的に取り出され得るごとく、固有の自己性というごときものもあらゆる間柄を捨離した極点においてのみ認められ得るのである。本質においては共同的なるものが、しかもその共同性なき状態において現われる。それが個性なのである。従つて個性自身は独立に存立しない。その本質は否定であり空である。

このことは個人の絶対的独立性を考える試みにおいて明白に現われている。近代の個人主義哲学者は個人の個別的實在性をあくまでも追究して行った。が、この方向におい

一の実在とする立場はその個人を宇宙的な生に解消してしまう。

ここに神とか宇宙的自己とかとして考えられるものが何であるかは後の問題である。とにかく個人の絶対的独立性を求めて到達するところが実は個人でなくして絶対者である、ということはここに明白に示されている。個人はその固有の実在を失ってしまうのである。この点を特に鋭く捕えたのは弁証法的神学者であると思う。そこでもし個人の独立性を確保しようと思うならば、個人を世間的な共同性から引き離すのみならず、さらに根本的にこの絶対者からも引き離さねばならぬ。しかし絶対者は個人と対立すればもはや絶対者ではない。従って個人が絶対者から分離するということは不可能である。信仰の言葉で言えば個人はどんなことをも神から隠すことはできない。そこで個人が独立し得る唯一の可能性は、絶対者の中にありながらしかもそれにそむくということである。弁証法的神学者の表現をかれれば、不従属という仕方で従属することである。これは従属の否定もまた一つの従属の仕方であることを示している。だから個人はどれほど絶対者に背いても絶対者の外に出ることはできない。絶対者でないものもまた絶対者の現われでなくてはならない。しからば個人の独立性は、独立でないという地盤においてのみ可能なのである。従ってここでは個人の独立性が否定の方向にのみ求められることになる。

このことは個人の独立性が共同性の欠如態であることを意味する。それは絶対者におけるごとき絶対的共同性についてのみならず、間柄的存在におけるそれぞれの共同性について言えることである。それを顕著に示しているものは「孤独」の現象であろう。人は己れの意志により、あるいは他人の意志により、あるいは運命の動きによって、人間関係から脱出し、引き放され、「孤独」の境地に身を置くことができる。これは何らかの共同性の否定である。家族的な存在の否定あるいは友人的、社交的、職業的等々の共同存在の否定はそれぞれの意味で人を孤独ならしめる。しかし人はこの孤独において真に独立するであろうか。否、孤独とはまさに独立でない独立のことである。まず第一に否定せられた存在は孤独の人にとって全然無縁なものに化したのではない。家族を失って孤独となった者は、ちょうどその個所において欠けた存在の仕方をする。しかるに欠けたものはかえって強くその存在を現わすのである。たとえば子を失った者ほど子の存在を強く感ずる者はない。子は無く、なることによってかえってあらゆる事物に己れを現わしてくる。子の残して行ったものがすべて子の存在をさし示すのみならず、子の生きていた時には子と関係があるとも思わなかった物までが、たとえば電車、自動車、雪、雨、犬、馬等々、総じてその子が興味を持ちその子の存在に関与していたすべてのものが、その子を思い出させる種になる。しからば家族を失って孤独となったものは最も強くそ

の家族的存在を感じる者となるであろう。このことは自らの意志によって家族を捨てた孤独においても同様である。彼は家族的存在を捨離することによって自らの存在に積極的な意義を獲得する。彼の存在は否定を實現した存在になる。だからこそ古来「出家」ということが重大な意味を持ち得たのである。このように孤独が欠如態として欠けたものをかえって強く現わすとすれば、第二に、「孤独」が「寂しさ」と同義であるゆえんは直ちに明らかとなるであろう。寂しさとは欠如感である。従ってここでは欠如せるものに対する強烈な欲求が起こって来る。「出家」の場合は家族的存在を自ら捨てることもここに欠如せるものを一層深い存在によって、結局は絶対者によって、充たそうとする欲求に動いている。しからば孤独の現象は、個人の本質の個別的独立性を示すのではなくして、まさにその正反対である。それは共同性の欠如態として、人が孤立的独立的な存在を欲しないということを示している。

この点についてきわめて鋭い洞察を示しているのはヘーゲルである。彼は「家族」の規定として「愛」を説くに当たって、(Hegel, Philosophie des Rechts, §158) 一般に人間の共同性に通用するような矛盾の構造を取り出している。彼によれば、愛とは一般に「自己の統一」の意識である。従って人間は(すなわちヘーゲルにおいては人倫的な関係を結んでいる限りの我々人々は)、その自覚的直接的な存在において、言わば「我れ」の自覚を得るのではない。我れはただ独立して有ることを棄却することにおいてのみ、我れの自覚を得るのである。また己れを自と他との統一、他と自との統一として知ることによってのみ、我れを自覚するのである。だから愛における第一の契機は、我れが独立独自の人格たるを欲せないということである。すなわち孤独の場合に我れは己れを物足りなく不満足に感ずるということである。それに対して第二の契機は、我れが他の人格において己れを獲得するということである。他人もまた我れにおいて己れを獲得する。してみると愛は、己れを捨てることが己れを獲得することであるという矛盾にほかならぬ。晩年のヘーゲルはこのことを家族に即して言うのであるが、しかし若い頃にはここに一般に人倫の根柢を見いださうとしたのであった。人倫においては我れは孤立的独立的でないことにおいてのみ我れたり得るのである。

以上のごとく身心の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ふ。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。ただ我々が日常生活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。

この考察によって我々は当然十七・八世紀の個人主義的人間観を斥け得るのである。デカルトと同じ時代に、同じように個人主義的な立場から人間の共同存在を説こうとしたのがホッブスであった。彼は我々の求めて得なかった孤立的、独立的な個人を、確実な事実として前提する。このような純粹の個人的存在が人間の原始状態あるいは自然状態なのである。そこでは人はことごとく互いに仇敵であり、互いに相戦う。人と人との間には恐怖のみが支配する。しかし孤立的個人はこの堪え難い状態を脱するために「契約」を結んで国家を創設する。それによって生命の保証、秩序、法(権利)などが作られたのである。だから国家はアトム的な個人の単なる集合であり、その結合は意識的に、利害打算的に、作られたものに過ぎぬ。以上のホッブスの考えは個人主義的社会観の最も典型的なものである。しかしここに前提とせられる絶対的個人は一体どこに見いだされるのであろうか。それは歴史的にも民族学的にも見いだされ得ない。ただ自我の明証に基づいて独断的に想定するほかはないのである。しかし実践的存在を考慮に入れるとともに、汝の明証は自我の明証よりも根源的になる。人の社会的存在を問題にしつつ我々の明証からのみ出発するのは誤りである。従って絶対的個人の想定は何ら根拠なき空想に過ぎぬのである。

この点を最も鋭く指摘したのはマルクスであった。彼は右のごとき孤立的個人が空想の産物に過ぎないのみならず、さらに一定の歴史的社会的状態に従って考え出されたものであることを明らかにした。彼によれば、人は、古代にさかのぼればさかのぼるほど、「大きい全体」に属している。家族、部族、ポリス、——どこにも孤立人は存しない。

封建的社会においてもそうである。しかるに十六世紀以来ブルジョワ社会が、すなわち自由競争の社会が発展し始めるとともに、初めて孤立せる個人が想定せられることになった。ルソーなど十八世紀の思想家はこの歴史を逆倒して考えている。本性上独立なる個人が契約によって社会関係を作るなどはまるで事実の逆である。一定の社会関係から初めて独立な個人の立場が生じたのである。だから「人は言葉どおりに社会的動物(zoon politikon)である。単に社交的動物であるばかりでなく、社会においてのみ孤立し得る動物である。社会の外で孤立的個人が生産するということは、なるほどまれには、偶然に無人境へほり出された文明人に起こり得ることであるが、しかしかかる人といえども、すでに己れの内には動力として社会の力を持っている。だから真に孤立せる個人の生産なるものは、ともに生き、ともに語る相手なしに言葉が発達するというと同じき無意義なことである。」(K. Marx, Zur Kr. d. p. Oe., Hrg. v. Kautzky, S. XIV)

この批評は主として歴史的立場から行なわれたものであるが、その限りにおいて誠に

正当である。絶対的個人などというものはかつて歴史的に存在したことはない。だから契約によって社会を作る個人あるいは一般に間柄的存在に先立つ個人は、事実ではなくして仮構である。それだけはすでに一般的に承認せられていてと考えてよい。

しかしながら個人の絶対的独立性が求め得られないということは、個人がいかなる意味においても独立しないということではないのである。個人はその本質において個別的でないにかかわらず、しかも個人として社会に対立する。個人は共同性の否定として共同態に対して否定的な関係に立っている。この点を鋭く洞察したのはほかならぬホッブスであった。彼においては社会と個人とは別々のものである。人は本性上共同生活に逆らう。社会的目的と個人的目的とは相対抗する。従って個人を社会に従わせるためには「強制」が行なわれねばならない。この強制の組織・制度において社会が働くのである。

個人は己れに対立し己れを支配するところの強制的な力を見いだす。ホッブスはこの強制的な機構を孤立人が人工的に作り出したとする点において明白な誤りに陥ったのであるがしかし「強制」において個人と社会との間の否定的関係を洞察したことは、十分に尊重せられねばならぬ。この点に関しては、ホッブスの誤謬を指摘したマルクスのほうが、逆に誤謬に陥っているのである。マルクスの「社会」、すなわちヘーゲルのいわゆる「欲望の体系」としての社会においては、個人は単に機械論的な一つの歯車であって、社会に対立し、従って社会の強制を受けるといふ否定的な契機を持たない。唯物史観における個人はただ社会の実質的な動きを反映する木偶坊に過ぎぬのである。ここにおのずからにして、個人をただその一細胞とするような、有機体的な社会があるかどうかが問われることになる。

この問題を拡大して示すものはグムプロヴィッチ(Ludwig Gumplowicz, Grundriss der Soziologie, 2. Aufl., 1905; Neue Ausgabe, hrsg. von Salomon, 1926.)の社会的団体説であろう。彼は十八世紀の個人主義的社会観を排撃するとともに十九世紀の有機体説をも真正面から攻撃する。孤立的個人が空想であると同じく「人類社会」が一つの有機体だなどと考えるのも全くの空想である。真理はその中間にある。社会的世界は原初より以来常に団体的のみ行動した。社会的団体(soziale Gruppe)とは共同の利害・関心によって結合せる人の群れである。そこには、生活、血縁、職業、言語、宗教、風習、歴史的運命などの共同性がある。だから原始的な群が社会的団体であると共に、戦闘的なプロレタリア階級も一つの社会的団体なのである。このような個々の社会的団体が「社会」なのであって、これらを含むせる一つの人類社会などという抽象物は現実的には存しない。ところでこの社会的団体なるものが、実は、個人をば単なる一細胞とする有機体に過ぎぬのである。彼はきわめて卒直に次のごとくいう、個人主義的心理学の最大の誤謬は、人が

思惟する (der Mensch denkt) という想定である。この誤謬のゆえに、思惟の根源が個人のうちに求められた。しかし人において思惟する者は、決して「彼」ではなくして、彼の社会的共同体である。個人ではなくして社会的団体が思惟し・感じ・味わうところの主体なのである。個人は社会的団体が遠い昔から積みかさねて来た思想や感情を己れのものとして考え感ずるに過ぎぬ。従って個人の意識は社会的環境の産物、社会意識の反映である。個人の独立、個人の自由などというものはどこにもない。個人はただ社会的団体のさし示す通りに考え感じ行為する。だからグムプロヴィッチにとっては、道徳は単なる必然であって当為ではない。社会的団体は全然強制の意味を持たず、個人は全然社会に背き得ぬ。現実的に動いているのはただ社会的団体のみである。

ここに我々は新しい問題に直面する。人の社会を把握しようとする学者が、「我れ思う」からの出発を斥け、個人的意識の根源を社会的団体に求めようとすることはいかにももつともであるが、しかし個人の独立性を消し去るとともに直ちにそれに代わる社会的団体の独立性を主張するのは正しいであろうか。個人に対立するのでない社会、個人に先立って自ら思惟し意欲するところの主体としての社会、そういうものが果たして現実存在するであろうか。Der Mensch denktの代りに、die Gruppe denktがあるという。このような「人でない」団体とはいかなるものであろうか。個人の独立性を見いだそうとする場合に我々がいつも突き当たった共同性は、果たしてこのような団体なのであろうか。