

社 会 と 愛

六 車 進 子

人間の現在の状況を、人間の生成の結果として、かつまた人間の未来のチャンスとして問題にすることが、こんにちではいままでになく切迫した問題になっている。これに対するもろもろの解答は、没落の可能性を見たり、本来のものが今こそ始まるのだという可能性を見たりしている。だが、決定的な解答は現われていない。¹⁾

—K. Jaspers

目 次

- 序 論 実存主義の問題
- 本 論
 - I 〈運命〉・〈命〉・〈愛〉
 - II 〈運命〉(自然)と〈愛〉(社会)
 - III 存在の諸水準と〈愛〉の三つの形式
 - 1 〈愛〉の本能的形式
 - 2 〈愛〉の理性的形式
 - 3 〈愛〉の精神的形式
 - IV 〈運命〉と〈愛〉に関する若干の補足
 - 1 その連続性について
 - 2 その非連続性について
 - (1) はたらきとしての〈愛〉
 - (2) 〈運命〉と人間主体
 - 3 〈愛〉と自覚の構造
 - V 文化と歴史
- 結 論
 - VI 本論における人間観の基本的観点
 - VII 人間観と社会の概念

序 論

社会学はいうまでもなく「人間」社会の学であるから、人間に関する見解——人間と世界とはどのような関係においてあるものであり、また、社会はどのように人間性に基礎をおいているものであるかということ、一般に人間観の問題は、社会学の前提となる認識である。我々が、人間性とそ

の本質構造をどのように把え、その概念をどのように規定するかによって、社会に関する解釈も様々になることができよう。ところで、人間の概念というものは、人間が、その全存在をかけたの生命的行為(Taten des Lebens, Lebensakt)において有する、或種の最高の、しかも反覆することが認められている生きた経験と、その認識に基づいて形成されるものであるから、我々が、歴史的に新たな状況とその経験に直面するとき、そこには、自ずから人間の本質を規定する新たな概念が考えられ、そこにおいて改めて社会が思惟されるであろう。勿論、人間は、歴史の各段階を通じて、或本質的なものを共有しているであろうが、しかし、決して相互に等しくはない。各段階は、人間性の個有な問題を提起し、歴史はそれによって人間の認識を深めてゆくのである。

人間に関する思索の歴史はすでに久しい。しかし、人間がそれとの関係において自己を安定づけていた世界——自然界、社会界、神乃至精霊の世界——から解き放たれて、漸く孤立の中で、自己の存在の根底に直面しつつ、人間のもつ問題性の深さを知りはじめたのは、十九世紀三十年代以降のことである。それは、まず、市民社会の成立に対して支払われねばならなかった代償、連帯生活の古い有機体(家族、職人組合、村落—都市共同体など)の絶えざる崩壊と共に訪れた新たな状況に帰因している。しかし、十九世紀の思惟の根底

には、常に動揺があるにも拘らず、尚全般的には、また決して徹底的には疑問とされなかった理性の安定があったかのようなのである。それは、フランス革命を通して、それによって、人間が自然の秩序の組織を認識し、社会という事実を論理的に構成しようとした原理であり、また、それが実現されれば、それによって、自己存在の自律性を獲得した人間が、歴史的に受けついで悪も破壊されるであろうと、考えたものである。人間は、理性によって、人間の自己存在の自律性を根拠づけ、人間の合理的な理性による自然の支配と、そこでは人間がもはや神と共存しない社会秩序の構成と支配を確信する。しかし二十世紀に入って、やがて人間は完全にかつ徹底的に問題となる。²⁾ 二十世紀における人間の危機は、理性によつて合理的に構築された世界の背後に人間が落伍してゆくということ (das Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken) が意識されるころに発生した。³⁾ それは、技術、政治、経済等の領域において、自分自身によって生み出された世界を、人間はもはや支配することができないという事態への反省から起った。この状況は、かつて体験しなかったであろうような深刻な孤独の現存在構造 (Daseinsverfassung der Einsamkeit) を生み出した。人間は理性による自然と社会の支配、その拡大にも拘らず、私生児のように自然から遺棄され、同時に人間世界の真只中に他人から全く隔絶されて立っていると感じている。それは、人間の「宇宙的な住居喪失」(Kosmische Heimlosigkeit) と「社会的な住居喪失」(Soziale Heimlosigkeit) との合体である。⁴⁾

近代以降の思惟は、共通な精神的紐帯を持つ有機的、全体的な社会から、人間が、人間理性を掲げて、自己存在の自律性を主張し、自然と社会の支配を試み、いわば人間が精神と物質の両領域において、世界の主人公となろうとしたところから始まった。そして、この思惟の行詰りは、「近代」の哲学を、結局は市民的、啓蒙思想的であるその血脈から解き放すという、Kierkegaard と Nietzsche とに始まる思索へ、そして、それが、やがてそこにおいてはじめてまとまった、はっきりした姿をとって現われた実存哲学の発生へと連なる。

そこでは、合理的な理性に対する非合理的な気分、自己存在への確信に関しては、もはや超越的な神との内的関連を失い、現存在としての無気味な世界に対立している存在、そこにただ投げ出されている不安な個的存在が主要なテーマとして、閉じられた体系において、極めて悲劇的に取上げられてくる。

ところで、この近代以降の思惟の行詰りは、「西欧人」がそれら諸原理の遂行に徹底することによって、そこから成長してきた「合理性」(Rationalität)、「自己存在の主体性」(Die Subjektivität des Selbstseins)、「時間のなかにある事実的現実としての世界」(die Welt als faktische Wirklichkeit in der Zeit) という三つの原理⁵⁾ の何程かの行詰りを同時に表現していると考えられよう。根源的に、思惟の背後に、神を有する西欧世界においては、たとえ理性の発見に基づいて人間性が高揚されても、理性は、ひたすら物の世界との結びつきの強化を帰結するであろう。すなわち、そこでは、存在は、超越的存在との関係を第一義とし、現実の世界を仮像の世界とする故に、却って「時間の中にある事実的現実としての世界」を有とし、そこでの活動によってのみ、人間は自分を確認しようとする。神の存在が、却って現実における生の営みを激烈なもの、第一義的なものとする。このとき、「自己存在の主体性」と「合理性」こそが、現実を誤りなく認識し、支配しようとする試みの根源となるのである。人間は認識の対象を明瞭に有としての事実的現実、いいかえれば、物の世界に限定する。ここでは、人間の精神の問題は、神に委ねられればよいであろう。西欧人は、神の存在をあくまでも自己の主観的な信仰の内に認め、世俗における私的義務の遂行を神との関係の証しとする(天職)。ここには、確かに天職の遂行という現実=世俗の重視がある。しかし、この世俗的営みは、また、超越的な反俗の論理によって是とされ、合理化されるということも事実である。⁶⁾ 人間は、現実にはどのようなであれ、意識では彼岸に働きかけている。従って、ここでは、個的存在の神との関係が中心的な問題であり、人間の現実の社会・集団の運営の問題は課題とされに

くくなる。従って、強大な物の世界と存在の孤立性への絶えまない直面は、理性による自然と社会との支配の可能性（「合理性」）とこれに基づく「自己存在の主体性」への確信の行詰りをもたらし、やがて、その根拠であり、人間の活動を意義づけてきた神の世界、それと人間存在との関係、そして、それにもっぱら根拠づけられている人間存在、に対する反省をよび起すであろう。

本質的に、神と人間（超越的神と主観主義的・心理主義的個人）、精神と物質との二元論に立つ西欧的思惟において、人間理性の発見は、その当初の企図が、人間の神からの解放、人間が精神と物質の双方の世界の主人となるということにあったとしても、結局は理性は物の世界、有の世界との関係を深めるのにもっぱらとなる。そして、その結果は、物の世界の強大化と、そこから疎外され、神の前に抽象的に平等である孤立の人間の存在があらわになる。理性は世俗化の過程において、神から解放された「人間」社会の問題に深く関わることなく、「人間」社会の問題において容易に活かされることはなかった。⁷⁾ ここで、実存主義の発生が、西欧的世界観の問題とも深く関連していることが明らかとなる。その主要なテーマは、「合理性」に対する非合理性、個我の解放に由来する自然と社会との組織的認識、「自己存在の主体性」に対する無気味な世界へ投げ出されていることの不安、「時間の中にある事実的現実としての世界」に対する、むしろそのような世俗＝現実から離脱してある実存の問題である。それは、いわば、西欧的思惟に対する悲観主義的思惟である。しかし、実は両者は内的に連続性をもっているものであり、実存主義は、同時に、西欧的思惟の二元論と抽象的個人主義の徹底化を示すものである。

しかし、近代の思惟、西欧の思惟の問題が明らかになつてくるといふ状況にたんに受身的、悲劇的になるのではなく、実存哲学の提起した問題の深さを継承しつつ、あらためて人間存在を超越的なものとの関係において考えつゝ、社会的現実における存在の関係性と、人間理性のはたらきを重視し、そこから人間存在の主体性を把握しようと

する思惟が、近年、西欧世界の内部から、とりわけ実存主義者と呼ばれる哲学者や神学者の一群から提出されてきていることは注意に値する。M. Buber の「対話の哲学」(Die Philosophie des Dialog)⁸⁾ や D. F. Bollnow の「希望の哲学」(Die Philosophie der Hoffnung)⁹⁾ はその例である。

M. Buber の問題としたことは、神学的人間学 (theologische Anthropologie) を通してはじめて成立しつつも、その哲学的基礎を獲得するために神学的前提を放棄せざるをえなかった現代の哲学的人間学 (philosophische Anthropologie) が、具体的人間と絶対者との結合という形而上学的前提を手ばなすことなしに、神学的前提を放棄することに成功するか、否かということであった。従って、彼の基本的立場は有神論である。しかし、彼は、社会的現実を、「人間と共存しつつある人間」('der Mensch mit dem Menschen') を一義的に考察しようとする。そして、彼は、この企てのついに不成功に終っていることを Heidegger を例にとって指摘し、彼が、Kierkegaard の単独者を世俗化したこと、すなわち、そのために Kierkegaard が人間を単独者とならしめた絶対者への関係を断念したこと、しかも、彼が、この「ため」の代わりに、いかなる他の世俗的かつ人間的な「ため」をも定立することをせず、ひたすら孤立者の分析に携わっていることを指摘し、その個人主義的人間学 (individualistische Anthropologie) を批判している。¹⁰⁾

M. Buber の提起している問題の意義は次の三点に要約できよう。その一は、現代の無神論的状况においては、神は超越的存在としてではなく、内在的に把えられ、人格化して考えられるということにおいて存在する。すなわち、神と人間の世界との二元論的思惟を否定して、両者を連続的に考えようとする。我々は、この考えを人と人、人と神の間の人格的關係に質的差異を認めず、人及び神を共に「汝」として呼びかける彼の「対話の哲学」にみいだすことができる。その二は、実存主義は一般に不安 (Angst) の哲学乃至は絶望 (Verzweiflung) の哲学として把えられ、人間存在の基本構造を暗い悲観主義で把え、人間の本来的

存在への復帰を個人の内面における虚無 (Nihil) 乃至憂慮 (Sorge) を媒介とするとしている。ところで最近の実存主義の中に、人間存在の明るき面への接近があることは注目されよう。¹¹⁾ 一般に実存哲学の実存 (Existenz—個人) の概念は世界 (Welt—世俗的社会) の概念に鋭く対立して把握される。しかし、Buber においては、人間の実存の基本的な事実、現実に、人間と共存しつつある人間である。人間個有の事実、一個の実在者が他の実在者を特定の他なる実在と見なし、両者に固有の領域を超える領域において、他存在と交わりを交わすことの中に基礎づけられている。Buber は人間としての人間実存と共に措定され、しかも、根元的にはいまだ把握されていないこの領域を「間の領域」(die Sphäre des Zwischen) といい、それを人間の実存の原一範疇とする。¹²⁾ 更に彼はいう。根源的現実性における精神は、抵抗の経験を通して、これを背景としてはじめて成立つとしても、それは人間と世界の存在との間には協力関係があると感じたときに、事物との調和の中からのみ立ち現れてくると。¹³⁾ この人間の明るき面への実存主義的解明は、特に人間関係の問題、基本的には、存在の関係性ということを考える上に示唆的であると共に、これまでその結びつきが困難であった実存哲学と教育学との結合を可能にするであろう。その三は、これまで実存哲学において考えられていた実存は個の実存であり、大衆 (Masse—Kierkegaard) やひと (das Man—Heidegger) に対する単独者であった。そこでは直接的には社会と対立してある個の救済のみが考えられている。これは、本来市民的、啓蒙的 democracy の発展による人間の水平化 (Nivellierung) への懐疑という、実存哲学的思惟のはじまりの時期に由来し、それなりの意義はあった。しかし現代におけるその徹底はもはや有意味ではない。人間を関係的存在と規定することによって、社会との関係における個の救済と、個の救済における社会の問題を同時に考えることができよう。¹⁴⁾ この新しい思惟は、人間が投げ入れられているこの現実を重視し、その中で本質的に人間が人間と関係してあることにおいて、人間が理性に基づいて、自己存在の主体性を掴まえていくとい

うことである。ここでは人間の問題は、神に任されるのではなく、社会的現実における人間の理性の課題として、人間自身がたち向う問題となる。

近代の思惟と西欧の人間観の行詰りに対する西欧世界の内部から出されてきている反省、新たな「人間」への考察に関係して、いま二つのことを補足的に指摘しておきたい。

新しい思惟が、その内部から、その行詰りを突破しようとしている西洋の思惟に対し、東洋的思惟、特に支那人の思惟は、すでにペエル (Pierre Bayle 1647—1709) の指摘しているように無神観者の社会、すなわち「アテの社会」(société d'athées) に基づくものである。¹⁵⁾ 従って、それは、存在を現実においてみることに出発点をもつ。ここでは確かに、現実の世界こそが有である。しかし、このことから、却って人間は、同時に、自己存在を無限に拡がる展望の中で把らえようとするであろう。この思想を我々は支那人の社会における社会的現実主義と論理的合理主義にはっきりとみることができよう。そこでは、人間に対するあまりにも高貴な態度のゆえに、人間についてあまりに高く評価しすぎ、かえって人間存在の現実性を歪めてしまうのではなく、むしろ人間を徹底的に現実の混沌性・非合理性のまゝにおいて把えることによって、かえって現実における人間の偉大さ、高貴さの評価が帰結される。ここでは、非合理的現実における人間関係、集団運営の問題が主題であり、そこにみられる思想は、非合理的な世界に生きる人間の論理性に貫ぬかれた社会内存在のあり方を示すものとして今日意義深いものがある。日本人、より広く東洋人が今日新たに問題とされつつある「人間」の問題を世界的問題として考えるということは、これまでしばしばそうであったように、西洋世界の思考のあとづけに従事したりすることではないであろう。そして、それは今日ですでに主体性を失った時代錯誤であるにすぎない。新しい「人間」考察への東洋的思惟の参与は、また、世界の半球である西欧世界の望むところであろう。¹⁶⁾

次に、以上の問題との関連において、社会学、特にその体系化に参与した思惟との関係を考えて

おきたい。社会学はひとつの知的文化であり、一の社会現象であるから、その発生には複雑な社会的背景と科学史的背景があり、その成立史の検討は、社会学をどのように規定するかということと不可分であるが、いま、蔵内教授は、その成立の四つの基礎として、社会的現実主義（中世から近代にかけての世俗化過程—Secularizationに基づく人間現実の重視）、客観的・科学的な考察方法、社会の独自性の発見、体系的企図をあげておられる。¹⁷⁾

近代以前においては、人間の社会への働きかけは、その意識においては、神秘的・非現実的な対象界との交渉の形式においてであった。人間界—社会界と神や霊の世界とは重なり合い、人間共同体に神が共存し、社会は宗教的に存在し、宗教は社会的に存在していた。近代は、このような社会への適応と認識からはなれて、宗教的彼岸主義と他律主義を否定し、自律的、理性的人間が、社会の中に神の秩序をみるのではなく、永遠の理性の結果をみようとするところに始まった。社会は、理性によって論理的に構成され、人間によってつくられたものとなる。人間は、現実生活の中に目的を設定し、それを同時に価値あるものと考えてくる。この世俗化過程の中から、社会界を自然界と同じく客観的に認識し、組織化しようとする科学的態度が生れてくる。社会に科学的方法を適用することは、後期名目論的スコラ哲学以来、人々が精神的諸価値を現実関係に規定されているものと見ようとするに至った精神的発展の結果である。次に、社会の発見ということは、社会の諸事象を個人の意志の結果以上の独自の存在と法則をもつものであると視ることであるが、それは西欧の合理的自然法の否定の上であり、社会的現実を把握するために二つの主要な範疇——有機体と歴史——を重視するものである。自然法的思惟にはいまだ個人と全体とを媒介とする具体的な諸関係、諸集団の問題は課題とされなかったが、社会の発見とは、全体と個人とを媒介とする具体的な社会の発見が内容となっている。¹⁸⁾

社会学が人間と人間との関係、その集合としての様々な社会的統合を問う学であるならば、まず、人間と社会との現在の状況を見つめることか

ら、人間学の現代直面している問題から、正しく思考すべきであろう。そして、それは、社会学という学がその成立過程においてもった問題意識の再認識へ我々を導くであろう。

現代ほど、「人間」「人間」と叫ばれながら、そしてあらゆるところで「人間」が尊重されているように見えながら、「人間」が少しも顧みられていない時代はかつてなかったのではないかと思われる。我々は、いま、近代（その延長としての現代）と未来、そして、西洋世界と東洋世界が同時に交錯しあう十字路に立たされている。我々は、簡単に何らかの方針を決定して、この十字路に立つことはできない。しかしこの十字路こそが我々の〈命〉を意味していると認識し、自己の存在そのものをこの十字路と化すことにおいて自己の現実性をかちとる根拠となしうることも、また考えられる。我々が、再び、全体的存在としての人間を自らに要求し、そのために、敢えて、この無限の中で住家を喪失し、社会的に孤立し、歴史的に主体性を喪失している人間の状況を認め、それを克服すべく思惟するという事は非常に冒険であるように思われる。しかし、人間の偉大さは、彼の悲惨さから生れるということ、すなわち人間は、その消滅にさいしてすら精神の子でありうるということもまた否定できない。

我々は、まず、第一に、「宇宙的住居の喪失」、すなわち、自然という、必然的運動の場であり、又、最も巨視的な法則性であるものからの離脱ははっきりした時点で、宇宙における自己の存在の根拠を、自然と人間との有機的なつながりをまともに規定すべき概念は何であるかを問う。その概念で、全体における個の位置、歴史における個的存在の質が規定されるべきである。人間を質性——歴史的、社会的個性において把えることは、いまや閉ざされた、量的に斉一化されたものの住居である社会を突破することにおける重要な課題である。更に、「社会的住居の喪失」にある人間が、社会的現実性において、歴史的、社会的質性をかち取るための原理が考えられねばならない。

以上の問題への手がかりとして、私は、人間を把えるための二つの概念——〈運命〉と〈愛〉と

を取りあげたい。¹⁹⁾ 〈運命〉は、人間存在の歴史性と結合性に関する概念であり、人間存在の超個人的なものとの関連における束縛の本質をいいあて、個的存在の質性を根源的に規定するものである。〈愛〉は、主に人間存在の関係性に関わる概念であり、同時に〈運命〉の各個に特殊な時空的なひろがりにおいて、他の人間と共存している人間の生の過程に作用するものである。それは、社会的現実において、人間の理性に基づく社会的秩序を構成する原理であり、同時に自然性＝〈運命〉に対する理性的・現実的・主体的な人間の原理である。²⁰⁾

本 論

I

人間は、かれがその中へ生れるところの社会を自ら選択し、決定するものではない。人間は、かれの存在以前にすでにあったものによって世界へ投げ入れられている (Geworfenheit) という仕方、その生を獲得しているのである。この存在者 (das Seiende) を存在者として規定するものをいま〈運命〉という。〈運命〉とは、ひとが、生まれることによって、社会内存在者となるというような、存在者の発現における根源的な自然性である。〈運命〉とは、存在者が世界においてどのような実在的、歴史的な性格をになうかの廻り合わせである。〈運命〉は、人間によって選択することのできないものであり、人間はただそれを与えられるのみのものである。人間は〈運命〉によって、すでに白紙の上にはなく、一定の社会的関連の中に生を与えられるのである。個人の存在は既成の社会的統合に先行されている。これは本質規定であるから、人間の存在の場は本来社会 (The society——最も抽象的な意味における社会) であるといえる。¹⁾

ここに〈運命〉の概念を取上げた理由は、前述の如く、それによって、自然の必然的な運動という最も巨視的な法則性と、自己と他存在との共存の本質的なことを示すためである。〈運命〉は、その必然性という形式に関していえば、存在のすべてに普遍的であり、その具体性についていえば、

各存在に特殊である。そして個的存在には普遍的意義と絶対的特殊性とが結合されている。このことから、人間存在の過程は、普遍性の認識のそれと、特殊性の追究のそれとの二重において考えられてくるであろう (後述)。そこに個性の実現がある。この意味において、〈運命〉は、自然という普遍的な運行の中に、個的存在を特殊的に位置づけ、根源的に存在の質性 (個性) を規定するものである。

〈運命〉によって規定されたままの生——原存在 (Ursein) を、いま〈命〉という。〈命〉において、存在は、その全体性を直接的に担っている。すなわち、なおまったく抽象的無意識的にはあるが、存在は、自然及び社会的実在との融合の内から自らを保っている。〈運命〉によって規定された存在そのもの、〈命〉は精神 (Geist) と衝迫 (Drang) という二つの属性を未分化の状態において内在させている。一般に、精神は、すべての生に挿入されているが、それはまだ独立の存在としてではなく、常に衝迫との不可分の結合においてである。唯、この存在の水準では、精神は、なお目覚めるべく働きかける他存在の作用を待っているだけである。従って、このような混沌の存在を、直ちに衝迫そのものと同一視することは、誤った単純化である。二つの属性を混沌のまま内在させている〈命〉は、他存在との相互関係においてはじめて徐々に精神化され、秩序づけられてくる。精神の目覚めゆく過程は、存在の、他存在との関係における或存在の発現にもとづくものであり、それは、関係的現象である。自然的基礎に基づく〈命〉から精神的な存在への過程は、混沌性の非生命化、二つの属性の分離、精神による衝迫の抽象化の過程ではない。〈命〉はむしろこのようなことに対して、否定的なものである。

次に、人間の存在そのことに属する結合性、人間が一定の秩序の中に定住することをその本質的屬性とするという存在の原理を、〈愛〉という。〈命〉において〈愛〉はその全きすがたを示しているが、〈愛〉は更に、1) 自然的存在における根源的関係性、2) 社会的存在における客観性、3) 人間という創造的な主体、精神的存在における調和性として、存在の諸水準と対応させて考えられ

るであろう。このそれぞれは、人間を与えられた自然的世界、理の世界、命(使命)の世界へ関係せしめるものである。我々は、これら三つの世界のすべてにおいて、人間存在の関係性、〈愛〉が根本的であることをみる。自然的世界において、関係性は自然的所与であり、理の世界において、人間は自己と他存在との間に生じる客観性(「制」²⁾)によって存在を秩序づけている。更に、精神が現われてくるのは、他存在との調和的關係の中からのみである。³⁾ 存在の原理としての〈愛〉=存在の関係性は、このように存在の諸水準との対応において考えれば、存在の社会化、精神化に関わる概念としても考えられるであろう。

〈運命〉は、存在に先行し、存在の實在的全体性を根源的に規定するものであった。この存在の實在的全体性は、やがて社会的諸關係=〈愛〉の諸様式の中で対象化され、反省されて、やがて自覚的なものとなる。存在は、〈運命〉によって先行され、決定される如くであるが、人間の現実に生きるのは〈愛〉の場においてであり、〈愛〉には、また〈運命〉の洞察を任かされた人間の理性がある。従って、我々は、より深く〈愛〉の考察を必要とするであろう。

II

自然の運行の中で〈運命〉づけられ、存在者となった人間は、存在すること(Sein)において、すでに純粹自然の状態の中ではなく、すなわち、全く受身の状態にではなく、一定の社会的諸關係の中に位置づけられ、はたらかされている。いま、この社会的諸關係を、〈愛〉の諸様式といいかえる。すなわち、〈愛〉の概念をもって、社会を思惟しようと思う。ただし、〈愛〉は、そのあらゆる様式(現象)を通じて、共感のつながり乃至共生ということを本質的内容とし、従って、それをもって二元性(関係性)——我—汝存在——が本質的である人間存在の原理とすることが妥当だからである。人間が存在することによって、そこにある自己と他存在との關係の多様性は、〈愛〉の様式の多様性である(ここで、現実の社会的諸關係にみられる分離もしくは斗争は、〈愛〉の諸様

式の負の形式(〈憎〉の諸様式)と考える。論争、斗争などにみられる存在のあり方はすでに相手の内的状態の把握(追感)を予想しており、それは關係に前提されていると考えられる)。

〈運命〉は、存在に関わる具体的現実における〈愛〉の諸様式(社会的關係の諸形態)を規定する。〈愛〉は、〈運命〉がその空間化(外在化、關係化、形式化)においてとるすがたであり、自然的存在を基礎づける〈運命〉が、現存在(Dasein)において現われた現実的状况——社会である。〈愛〉は、社会的現実においてみる〈運命〉(=自然)の具体的なすがたである。〈愛〉において、人間は、自己に特殊づけられた〈運命〉を何程か客観的、具体的に把握得、〈運命〉をよく反省することができるようになる。ただし、人間は、世界と自己との本質的關係性を、具体的には、彼が生きている現実において、そこにある〈愛〉(=社会的諸關係)における自己対象化、心的相互作用においてこそ反省しえるのであり、そこにおいてこそ、生命の他存在との接触・交わりにおける或存在の発見を根として、徐々に精神を目覚めさせ得るからである。〈運命〉によって、社会一般(The society)に投げ込まれるが、〈愛〉において、人間は、何程か意識的に諸關係の中に生きているといえよう。〈愛〉の概念は、本質的・理念的に存在の關係性を意味するが、現実的には、存在の心性(意識性)を同時に意味する。すなわち、〈愛〉において、人間は、自己の全体性を直接的に、しかし心的(意識的)に、人間諸關係において担っているということができよう。

III

1

〈愛〉の諸様式は、いま、本能的・理性的、精神的の三つの形式において考えられる。これらは、また關係的存在である存在そのものの、存在の水準に関する矛盾の(存在)様式である。

〈愛〉の第一形式は、存在の自然的基礎に対応し、自己に関わる他存在との關係が、すべて、運命的に与えられたものと考えられる場合である。ここでは、存在そのものにとって、諸關係は、全

く受動的なものである。我々が誕生によって、そこへ与えられるのは社会一般であるとともにまた、〈運命〉共同体である。

〈愛〉の第一形式における、諸関係の非明晰性は、存在そのものの内面における、精神と衝迫との無秩序な混沌性の現われである。それは、存在の、自己へのいまなお盲目的な無意識における存在様式である。〈愛〉の本能的形式において、人間は自己存在の混沌性に全く受動的にあり、所与の諸関係の中に無力のまま(宿命的)におかれている。人間ははまだ存在を対象化し、存在の内面を秩序づけ、更に自己の原理に基づいて諸関係を観察することを知らない。(我々は、応々にして、最も巨視的な法則性の上に立つ生、〈運命的生〉をこれと同一視し、ここからの抽象的な解放を意味する空虚な自由を叫んでいる)。

2

ところで、〈運命〉を現実においてみるということ、すなわち、〈愛〉(=現実的・社会的諸関係)においてみることは、人間をして、〈運命〉に対する何程かの反省をよび起すことを可能にする。前述のとおり、〈愛〉の概念は、存在の関係性と同時に、存在の心性を意味している。〈愛〉はそこにおいて、人間が、自我の原理の中に他我の原理を介入させ、これによって、自己の原存在を相対化的に対象化し、客観的に視、同時に存在の混沌性に内的秩序づけを行うに至る契機となるものである。

人間が関係に目を開き自己を相対化し、関係の中で自己存在を考えるようになるには、まずはじめ、他者を抵抗として感ずる。〈運命〉によって規定された社会的実在(The society)を具体的諸関係において知りはじめると同時に、それを如何ともしえない自己の存在に気付く。〈愛〉(社会的諸関係)において、社会的実在が自己に対して本質的に抵抗と考えられてくる。すなわち、人間がそれとの無意識的融合状態にある社会が、現実に自己と相互作用するひとつの社会(a society)として意識されてくる。社会一般が人間に意識されてくるのはこのようにしてである。これと同時に人間はそれから解放されたいと考え、解放されよ

うとする意志をはぐくみ始める。人間がこの抵抗をひとつひとつと棄脱することは、同時に、存在に対する知的反省を深め、自己において、諸関係を通して、社会を理性的に反省することを意味している。それは、精神と衝迫との混沌としての抽象的存在が、それらの秩序づけを何程か成し、存在にとって抽象的でしかなかった社会を理性的に認識してゆくことを意味している。〈愛〉は、心的事実である(存在の心性を意味する)ことによって、人間をして自己存在を超えさせ、他存在と自己との関係を活かさせる契機であり、また個的存在を社会化し、社会的秩序の中に定在させるところの原理であるといえる。

ところで、心性に基づく〈愛〉は、唯、存在の何程かの客観化によってのみ、関係の一定の秩序を保つことができる。〈愛〉の第二形式において、人間は、ある一定の時空に定在し、一定の諸関係の中に秩序づけられる。ここで、存在そのものの混沌性は理性に基づいて何程か観念化(形式化)されているか、あるいは、一定の客観的な秩序づけをもって完了されている。〈愛〉の理性的形式において、存在そのもの及び人間諸関係は何程か明晰化され、ある一定の秩序に定在させられる。この存在の心性に関わる〈愛〉は、その一定の客観化においてのみ秩序を保つことができる故に、現存在の秩序に関わるものであり、社会は通常このような〈愛〉の基礎の上に立つものである。

3

ところで、一般に、現存在の秩序は、存在そのものの何程かの客観化においてあるから、現実には、人間の心的葛藤は絶えず、人間は、〈愛〉の諸様式においてある現実において、あたかも勢の渦の中にいる如くである。〈運命〉という自然力によって、全体性において生を与えられた存在——〈命〉と、一般に、現実的諸関係=〈愛〉の諸様式にある人間との間にはまさに理念と現実との差違があり、〈愛〉の諸様式において、純粹な〈命〉が実現されてあることは稀であることはいうまでもない。〈愛〉が、人間に様々な迷路を示すと考えられるのはこのためである。だが、この迷路は、同時に、存在の混沌性の秩序づけ、明晰

化に至るまでの迷路である。自然との有機的な繋がりと社会的結合性の中に生を与えられた存在は、自然からの離反の過程で、再び最も巨視的な必然性の運動の中に自己を置き、存在の結合性を回復すべく、自己と最も調和的なものとの関係を志向し、再び存在の全体性を回復しようとする。

存在することにおいて、すでに自己を超えた自然・社会的実在と内的に結合されている存在は、存在の部分化の上に立つ可滅的現在の永遠化、現存在の強固な秩序を突破しようとする。精神と衝迫とを内在させた存在そのものの矛盾性の存在様式としての〈愛〉(社会的諸関係)は、まさにそれらが、存在の矛盾性に基づくことによってひとつひとつ離脱されてゆく。それは、人間が、一般に、〈愛〉において幾度となく挫折させられ、また、幾多の挫折を見事に行きつめてゆくという過程である。人間の精神的存在に至る最初の段階は、他存在との交わり(Communication)による或存在の発見であり、この発見がまずすぐれて精神的な行為である。あらゆる精神的発展は、このような発見を根としてすすむ。精神の理念的実質は、生命の接触における発見がようやく後になって理念の言葉に翻訳されて与えられるものである。それは最初に生じるものではなく、二次的に生ずるものである。ただ、自己と交わるものいかなるものからも退かず、交わりの究極の深みにおいて、調和的に見出したもののみが、精神と存在の本質〈命〉を認識させるのである。それは、精神が目覚めるのは、抵抗のあるところではなく、むしろ調和においてあるからである。〈愛〉の概念は、ここで、いまひとつの意味、関係の調和性ということを明らかにしてくる。〈愛〉は第一に存在そのものに関する関係性の原理として、第二に、存在の関係における客観性の原理として考えられ、ここではじめて存在の関係における調和性の原理として考えられてくる。

存在の精神的基礎に基づく〈愛〉の第三形式、〈愛〉の精神的形式において、所与の社会的実在は全く明晰化され、現実性をかちえる(The societyはSocietyとなる)。それまで〈愛〉の諸様式はその諸形式を通して、多様な展開の運動を止めない。ただし、〈愛〉の諸様式は、前述のとおり、関

係的存在である存在そのものの、存在の水準に関わる矛盾の(存在)様式に他ならないからである。すなわち、存在そのものにおける精神と衝迫との混沌・葛藤という矛盾の存在様式としての人間関係の諸様式は、存在の内的葛藤の調和化が実現されるまで、その展開運動を止めることはないであろう。従って、存在そのものの何程かの客観化に立脚し、一定の時空に定在してある社会的諸関係は、この観点より考えれば、なお単に、存在の受動的(宿命的)な〈愛〉の諸様式の客観的に形式化されたものにすぎないといえる。この意味において、〈愛〉の理性的形式に在る人間は、なお、時空的に限定されない歴史的創造主体としての存在ではない。精神的存在において、はじめて、精神は衝迫と共にあり、衝迫は精神と共にある。人間の精神化とは、存在そのものの混沌性に論理的秩序を与えてゆくことであり、存在そのものの混沌性を衝迫そのものと同一視して、早急にそれを非生命化することではない。混沌たる存在そのものを直ちに衝迫と同一視し、その非現実化、理念化において精神を考えるのは、誤った、そして誤りを生みやすい単純化である。精神は、むしろ〈命〉をそのままの姿において担い、その実在化に働く力である。この精神こそが、生命の何程かの理念化の上になつた〈愛〉の理性的形式——社会的秩序——を否定する力であり、存在を永遠の時空に解放し、存在をしてほんとうの現実性へと高めるものである。精神は、一定の時空における秩序を、観念化されたもの、すでに非現実的なものとみることによって、それを否定し、新しい時空的な場に存在を根拠づけ、存在を完全な現実性へと高めるものである。

〈愛〉の精神的形式は、人間の社会化を更に徹底させ、永遠的な相、すなわち時空的に自由な場に存在をおき、歴史的社會(Society)の認識に基づく〈命〉の様式化・永遠化を可能にする。この意味において、それは存在の歴史化の原理である。そこにおいて〈運命〉の貫徹が再び明らかであり、〈命〉が裸形化され、与えられた社会が歴史的に把握される〈愛〉の精神的形式においては、存在は、もはや時間、空間的に限定されていない。たとえば、〈命〉を実在化させ、存在の全体性を再

び実現する、このような〈愛〉の本質性（〈運命〉と連続的にある〈愛〉）における関係（〈愛〉の精神的形式）が実現されるのは、時空を超えた「出会い」（Begegnung）においてであるといわれる。¹⁾ それは、存在者にとって、存在することが、すでに、時空を超えた必然的な運動という最も巨視的な法則性の中での偶然的な出来事であるように、存在の自覚を決定的にするところの〈愛〉の精神的形式もまた偶然においてあるからである。最もよく〈命〉の实在化に資する〈愛〉は、最も巨視的な法則性の中にのみたち現われてくる「出会い」においてある。従って自己の存在の根拠を最もよく追究するものにおいて、人間は最もよく他者に出会うことができる。存在することにおける偶然性は、全く受動的であるが、「出会い」における偶然性は、受動と能動の合一においてである。

IV

1

〈運命〉によって規定された存在そのもの、〈命〉は、自然的所与としてやがて否定されるべきものではない。〈命〉の混沌たる現実性は抽象化され、観念化され、その特殊性を量的なものに解消されるものではない。それは、各個の根本的立脚地として、存在の根源的自然からの離脱という生命過程の一側面に対しては、常に対立的な契機として生きつゝ、歴史的個性（存在の質性）に昇華されるものである。存在の自然性、社会性、精神性へという普遍化の過程は、それぞれに特殊な〈命〉の展開としてのみ具体的に実現される。〈愛〉は、この〈命〉の实在化に当る現実の社会的諸関係である。このことは、人間が、その運命である社会（The society）を現実（Society）として認識してゆかなければならないのと同じことである。〈運命〉は〈愛〉の諸様式の自己貫徹を追究し、人間をして、〈愛〉の究極において、〈命〉を現実化させようとする。〈愛〉は、〈運命〉の運行を現実^にに担うものであり、自然が己れの力を貫徹させるために、かえって人間の背後に身を潜めているすがたともいえよう。この意味に

おいて、〈運命〉と〈愛〉とは、理念的に連続し、相互に肯定しあう概念である。しかし、人間が〈愛〉に〈運命〉の貫徹を、やがて〈命〉の实在化するに至ることは容易なことではない。けだし、〈運命〉と〈愛〉とは、相互に完全な交流ができるまでは、決して中途半端な握手はしないものであり、二つの完全な交流、自己存在における〈運命〉の一貫性——〈命〉の实在化ということとは、唯ひたすら人間の、人間のための努力——〈愛〉と、人間主体の努力——意志とに關わっているからである。これら二つのことは、作用としての〈愛〉の問題と、〈運命〉に対する人間主体の問題を提起する。

2

(1) 以上、〈運命〉の概念と〈愛〉の概念とについて考えてきたが、人間にとってより重要なものは、いうまでもなく、後者である。それは、後者は現実に人間が生きる場に関わるものであり、人間そのものによって担われているものであるからである。これまでのところで、〈愛〉を存在の結合性に関わる原理としてとらえてきたが、ここで、〈愛〉を、その作用の面について、すなわち、優れて人間的——理性的（論理的・合理的）な活動形式として考えてみたい。人間の理性そのものというようなものはなく、唯、理性そのものは、このような〈愛〉の諸様式を造るところの素材、能力として不変的であるといえる。〈愛〉は、究極的に、〈命〉の实在化のために働くものであるから、また〈命〉的存在相互の間に関係——〈愛〉の本質性が実現されるから、〈愛〉は、〈命〉に基づいてある場合、最もよくその本質的機能を発揮することができる。従って〈愛〉は決して、すべての存在に普遍的にありえるものではない。それは、〈運命〉の知に基づく人間の理性的な他者への顧慮（Fürsorge）¹⁾ である。従って、顧慮としての〈愛〉は、人間を〈理〉の世界へ目覚めさせ、やがて〈命〉への認識の進歩を実現させる精神の根源的積極的作用として、それにひとつの前提を認めねばならない。それは、それを担う人間が、既に個々の特殊な存在における〈運命〉のすがたを現実に、自らも経験しているということであ

る。あくまで、特殊に個的にある存在の他存在への配慮は、断じて他者の存在そのものにまで達しない同情である。唯、個的存在の特殊性の背後に、普遍的な〈運命〉のすがたをみることができるものによってのみ存在の根本的に関係的であることの知に基づく〈愛〉を通して、人間を反省させ、存在の自覚に達せさせることができる。そのみが、人間をして、自己存在に対する本能的受動性から理性的能動性への変化を実現させ、個性を造らせるものである。精神は、〈命〉と最も調和する〈愛〉においてはじめて目覚める故に、〈愛〉は、〈命〉にそって、最も慎重にさし出されなければならない。

(2) 人間の〈命〉に対する責任は、それが人間にとって無自覚的所与である限りにおいて、問われないといえよう。そのあらわれである〈愛〉は、そこに心的存在である人間がおり、無自覚的所与である〈命〉的状况を、社会的諸関係において、知的に反省する契機を見出し、そこから創造的自由を獲得してゆこうとするものである。従って、〈愛〉は、人間が自ら意志的、選択的に、発見してゆき、創造的に棄脱してゆかなければ、その本質性を現わさないものである。〈愛〉を発見的に生きてゆくことは、〈命〉を裸形化してなお精神の確証を信じ、それを追究することに他ならない。〈運命〉に理念的に連続する本質的〈愛〉の経験は、同時に精神における〈命〉＝自己の確証である。従って、人間が存在の全体性を再びかちとり、本質的社会関係を現実化するところの精神的存在への過程は、存在の展開における人間の意志力と不可分である。〈愛〉の諸形式は、存在の存在そのものに対する認識の深さに、〈命〉への反省の深さに対応して考えられる。〈愛〉の本能的・理性的・精神的の3形式は、存在の存在そのものに対する関係の本能的、理性的、精神的の形式に他ならない。この〈愛〉に対する人間の責任は、自己の自己自身への関係に対する責任として、〈命〉を自己の主体と全く関わりのない自然的所与とすることを、それとの対決を問題としないことを、存在そのものの否定を意味するものとして、人間の〈命〉に対処することの根本的なる

こと、それへの責任を同じく問うことを帰結するであろう。

3

人間は、〈愛〉の中に存在を与えられ、〈愛〉の諸様式を生きてゆく。しかし、それら〈愛〉の諸様式は、どれひとつとして否定されるべきものはない。それらひとつひとつには、存在そのものの存在に関する水準が対応している。存在の諸水準においてある〈愛〉の諸様式は、存在そのものの矛盾性の存在様式として、夫々個有の意味と仕方とをもって存在の全体性に関わるものである。存在は、各個に個有な〈運命〉の時空的なひろがりの上にみられる諸関係の特有な統合においてある。存在における自己(〈命〉)の一貫性においてはじめて、存在は自己の内にその諸水準に対応する諸関係を統一的に把握することができ、様々な領域に自己をばらばらに結びつけることはなくなる。自己の内に、諸関係は侵透しあい、統一されている。より低いレベルの自己存在の様式は、より高いレベルの存在様式の侵透において考えられねばならず、又後者は、前者の複合の上に立つ特有の統合として考えられなければならない。

主体的に把握される自己存在とは、単に空間的点、時間的瞬間においてある観念的所産ではなく、現在の自己を中心として、その前後に拡がる人間網を考え、同時に時間的遠近の前後に連続する自己の生活構造の全体を反省することにおいてあり、それは、現在までに持続してきたところの、その存在そのもののひとつの様態(すがた)としてある。精神化の正当な意味は、存在そのものの混沌性を非生命化することではなく、それに正しい論理的秩序づけを行うことであった。この過程において、人間は自己と関わる関係、集団、全体社会を相互侵透的に体験し、自己の生活構造を形成してゆく。

以上のように、自覚の構造を存在のすがたにおいて把え、また、〈愛〉の諸様式のすべてが存在の全体性に関わるものであると考えられることはひとつの論理的帰結であったが、その基礎には、また必然的な法則性に対する反省と、同時にそれに基づくところの人間存在へのある反省がある。

それは、いいかえれば、空間性を貫ぬいている時間性への反省である。〈愛〉の直接性は決して永遠なるものではない。時間は、絶えず人間を結合させ、分離させてゆく。直接性は、唯、その時間的の広がりとしての持続を願う人間によってのみ永続的なものとなる。関係の永続性は、唯、必然的な時間に対する人間の理性的洞察によってなしうるところである。このことと関連して、一般に、客観的規範として考えられる「礼」も、単に、一定の時空における社会的秩序に関わる客観的規範を意味したのではなく、この人間存在の現実に対する認識に基づいて考えられてきたものではなからうか(礼楽思想として、楽と共に論じられる礼は、時間性と関わらせて理解されるであろう)。もとより、礼を時間性の観点からのみ考えるのは思惟の単純化であるが、また、明らかに時間的前後をもって現われるもの間におけるけじめ、差別が前提されている「孝」は、決して単なる子の親に対する主観的な従順を意味しているのではなく、礼に違わないことを意味している。²⁾ここでは礼に違ふことは、明らかに時間性の無視を意味するのであり、他存在への主観的態度を指すのである。礼は、人間の存在的事実、時間性に対する現実的認識に基づくところの、存在の関係性の持続に関わる人間理性の帰結である。礼という客観的規範は、従ってまた、存在の現実—自然的法則性より導き出され、やがて客観的規範となったものである。自然的法則性に最もよく目を開くものが、自己に関わる諸関係のすべてを反省し、そこから自己存在の統一の把握に志向するであろう。

V

人間の生命過程には幾多の危機がある。それらのうちで最後的にして、且つ最大の危機とでもよべるようなもの、精神における最初にして、最後の危機、それは人間理性のあらゆる構築物と構想物が存在の前に無となり、〈命〉そのものが露わになった時に訪れるものである。ここで、「危機」の意味するところのことは、消極的な意味での存在の喪失に関わることではない。勿論、危機意識というものは悲劇的事態に対応するものであるか

ら、存在の或根拠の喪失を意味することは否定できない。唯、人間の偉大さは、その現存在性の消滅に際してすら、精神の主であり得るということ、そして、人間の新しい態度は、無限の相の下に、存在のある根拠を喪失した、まさにそのことからこそ生れてくるということも、また否定できない。けれど、人間は、存在の危機においてこそ世界と自己との間の関係を、もつとも純粹のすがたにおいて認識できるからである。この危機意識は、無限に展開する歴史の一時期を区切って、そこに定在された現存在が、そこからはみ出ると感じるところにある。存在は再び自然の必然的な運動という最も巨視的な法則性の中に、自己を裸形化し、素手で立たされる。すなわち、人間はここで再び〈命〉的存在(=精神的基礎に基づく存在)となる。

〈命〉的存在において、〈運命〉は、もはや存在にとって抽象的、且つ不可解なもの、或はそれによってもたらされた場が自己にとって尚不気味な強制性をもって迫ってくるもの(自然的基礎に基づく存在に対する抽象的社会—The society)ではない。更に、それが〈愛〉の諸様式においてあった如き、人間に心的迷路を用意するもの、すなわち存在の場が、尚存在に対してある拘束性を感じさせるもの(存在の心的基礎に基づくものに対するある社会的統合—a society)でもない。〈運命〉は、ここで、そこにおいて、人間が敢えて自己の〈命〉の實在化に立向うところの實在的な、最も具体的な場(Society)となり、精神的基礎に基づく存在に対する規範性としてあらわれてくる。人間は、この最も巨視的な、歴史的な全体社会との関係において、自己に自覚された〈命〉を自己の存在の唯一性と、自己の生命の一回性をもって、深い自発性に基づいて實在化しようとする。

〈命〉の裸形化に基づく〈命〉の様式化という本質行為(Wesenstat)は、こゝよりはじめて開始されるのであろう。すなわち、ここに至ってはじめて、本来の意味での人間の努力が開始される。けれど、努力とは、制約も障碍もないところで、最も巨視的な法則性の真只中で、困難を創造的に発見してゆくことだからである。この努力こそ

が、歴史的に新しい時空における創造的行為に関わるものである。歴史意識とは、人間の自己存在、〈命〉との決定的な「出会い」による「逆転」(Umkehr)と「突破」(Durchbruch)¹⁾という本質行為をなす意識である。本質行為は、存在の如何なる観念化・非現実化もないところで、世界に逆うことなく、あたかも無為(Nichttun)のごとく、世界に自ずから生じるものとなる。存在そのものをかけた本質行為は、主体的なあらゆる部分的行為の停止、あらゆる行為の感受性の放棄の故に、また受動的な状態に似るようになるであろう。こゝで選ぶことと、選ばれること、能動と受動とは一つとなる。最も主体的、能動的な行為は、全く受動的なすがたにおいてあるであろう。従って人間の主体性、意志の強さの証左は、最も巨視的な法則性の中に、存在の混沌性を保ちうるということにある。人間の主体性は、この法則性の中にじっとして、何物も拒絶しないことを自分の意志であるといい切れるところにある。人間存在の悲劇性(かなしさ)はこの法則性の中に無心の力によって自己を支えなければならない存在の非充足性(Unzulänglichkeit)乃至偶然性(Beiläufigkeit)を意識することにある。従って、存在の悲劇性は、唯、ひたすら強い意志にのみ関わるものである。人間は存在することにおいて、すでに自然の中からであるにも拘らず、「人間」であることの故に、存在の「人間」たることの証拠を明らかにしなければならない。

精神的人間の基本的類型は決して存在そのものの属性のひとつである衝迫を醇化する(Sublimieren)という意味での禁欲的人間ではない。むしろその本質において、そのような意味での禁欲的であることを要しないことこそ偉大なる生の特徴である。偉大なる生は、存在の混沌性を精神と衝迫との斗争という如き観念においてではなく、それをそのまま存在において担っている。一般に、禁欲とは世俗に対する禁欲であり、従って、それは非現実=非本質に対する禁欲である。禁欲的であるということは、存在の現実性をそのままの姿において認め、それをそのまま形式にのせることである。それは、衝迫に対する欲望を禁ずること、生命の抽象的精神化を意味するものではなく、む

しろ、二つの属性の抽象化を共に禁ずることである。従って禁欲的であるということは、真に現実的であるということに他ならない。精神的人間の内的生活は、もとより滑らかな調和の内に進行しない。そこには、衝迫と精神との斗争ではなく、精神(人間)と精神(必然)との絶えざる斗争がある。そこで、人間は自ら望むと否とに拘らず、絶えざる自己否定、断念、内的変革を行う。最も巨視的な法則性の中に自己を位置づける時にこそ、人間は存在の悲劇性を認識し、同時に創造的に主体であるべき自己を最もよく知るであろう。

巨視的な法則性の中に、〈命〉を裸形化され、存在の危機を感受した悲劇的存在が、歴史的転換期においてとりわけ顕著に現われることを我々は知っている。しかし、これまでの歴史においては、多くの場合このような〈命〉的存在は、優れて精神的な極少の人間(天才的人間)において担われていた。それは、これまでの時代の精神的状況が、どれ程鎖閉的である場合でも、なお優れて精神に目覚めた人間によってのみ、その状況が意識されることが可能な程度のものであったといえよう。しかし、自然との有機的なつながりと社会的連帯性から共に閉出されてある現在の人間にとって、〈命〉的存在たることはより必然的な、そして、普遍的な問題になりつゝあると思う(その現実における状況はいま問わない)。〈命〉的存在が生れ、それらによって歴史意識が興隆されるとき、文化はもっともよく開花する。

文化の源泉は、最も具体的・実在的な場(Society)が人間と向いあい、それが〈命〉的存在となった人間を通して現実化されるところにある。各個に特殊な〈運命〉、すなわち〈命〉は、そこに自己の存在が与えられた社会——Societyを実在化し、〈運命〉という自己にとって過去のなものを、過去のなものに放置しないで、未来に向けて解放することになる。〈命〉は文化となって客観的に切離され、永遠にむかって解き放たれることによって歴史的存在となる。歴史は、文化を生み出す人間の本質行為によって形成され、客観的存在となった文化の世界の前進してゆく発展においてある。従って、歴史は、一方では個的存在を超えた永遠の流れと、その過程で生起し、一定の

時空に定在づけられ、限定づけられてある個的存在という二つのものに基づいてある。同時に、文化が意味ある存在であるのは、それが〈命〉の客観化であり、永遠の相において、固有な性質——個性をもつからである。文化は、永遠に向って止まない必然的な運動と、それによって絶えず過去のなものへとおしやられる個的存在との二つに基づいて現在に息づいているものである。従って、過去のものと未来的なもの、いかえれば、特殊と普遍を内在化させつゝ現在に意味をもつ文化は、過去のなものとしては伝統として、未来的なものとしては創造への規範として、歴史を形成してゆくものである。

結 論

VI

本論において考えられてきた人間に関する見解の基本的観点は、次のようにまとめられることができる。

人間は、これを理念的に考えれば、一生に三度生れる。一度は存在する(sein)のために、一度は一定の社会秩序、歴史的に特定の時間、空間に現存する(da-sein)のために、一度は精神に基づくその認識において存在を様式化する(so-sein)のために。いかえれば、一度は人間は個人に対する意味での社会一般(The society)に、一度は特定の時点と、個人の一生を単位とする時間的区間に対して、それぞれに絶対的な場(第一の場における時間的単位を個人の一生の期間を単位として、一定時点に固定した場合の場であり、心理的な一生を絶対化することによって、はじめて可能となるような場—a society)に、一度は最も具体的な、実在的な場、すなわち、そこにおいて質点に相当するものとしての人間を考えることが妥当な、時間的、空間的には限定されていない場(Society)に生れることを意味している。これら三つのものは、存在の自然的基礎に基づくもの、心理的基礎に基づくもの、精神的基礎に基づくものとして、存在の三つの層と考えられる。

これら存在の三層の展開は、根本的に、二重の運動(Doppelbewegung)によって貫徹され、それ

によって実現される。一つは、生命のひたすら根源的自然から離脱しようとする運動(Bewegung der Abwendung vom Urgrund)であり、一つは根源的自然へ復帰しようとする運動(Bewegung der Hinwendung zum Urgrund)である。¹⁾ これら二つの運動は、ひとつの生命過程に同時に、しかも複雑に絡みあってある。これらは並列的(nebeneinander)乃至継起的(nacheinander)な二つの運動としてではなく、その中でこそ人間存在がはじめて認識可能となるような過程の二重性(die Doppelheit der Prozesse)として認識されるものである。存在は、前者によって、自己がそこへと与えられた空間を理に基づいて秩序づけ、そこにおいて存在の生成を維持する。他方、存在は、後者によって、自己がそこから生起した時間の中に自己を絶えず解き放しておくことによつて、そこでいっさいをあがなう。

いま、二つの過程を抽象的に分離して考えてみると、前者は、ひとつの個的存在をとってみて、その一定の時間内における一様な知性と行動のレベルへの過程であり、存在の秩序量が増加するそれである。そこでは、存在とその生成は、一定の社会体系の安定の程度に関わっている。この場合、それにむかって存在を生成させる秩序を何とみるかは全く個々の存在に任されており、その結果、個々の存在において安定という価値的要素がまず決定され、その上に秩序が考えられることになる。人間を主にこの過程において考えると、社会より個人の優先、事判断より個人の心的判断の優先、それに基づく心的に絶対化され、量的に平均化されてある人間像が考えられてくる。勿論ここにおいて、個的存在の普遍化は考えられているが、それは、しかし、あくまでも特定の時空における、限界としての個体の生命に関わる限りにおいてである。これに対し、後者は、前者を十分長期にとつてみる時現われる逆の過程であり、時間的、空間的に限定されない場の生への過程である。それは、人間が、人間の価値的要素に基づいて形成された秩序、人間理性の客観的な構築物、或は構想物を繰返し切り崩してゆき、巨視的な法則性において、存在の質性を問う過程である。

それでは、根源的自然からの離脱の運動と根源的自然への復帰の運動とは、人間の三つの層にわたる生命過程というひとつの過程の二重性として、具体的にどのように理解されるであろうか。前者の過程は、自然的所与としての存在の全体性の何程かの部分化（理念化、非生命化）を意味するから、存在そのものの内的葛藤、分裂という現象がそれに応じて生じてくることは否定されない。〈愛〉の諸様式として考えられる現実の諸関係は、存在そのものの存在の水準に関する矛盾の存在様式であった。この存在の矛盾性は、たえず存在の全体性を再獲得しようとする運動の源泉となる。従って、後者の過程は、人間が本来全体性を担うものであり、同時に矛盾的存在であることによって、前者の運動が展開されると同時に、はじめは潜在的ではあるが、展開しはじめるものである。存在の矛盾性——存在そのものにおける精神と衝迫の矛盾性・存在における自己存在と他存在との矛盾性——が理に従って秩序づけられてゆくに従い、この過程は顕在化し、自覚と同時に存在の質性に対応する過程となる。前者は後者を顕在化させてゆくことにおいて不可欠の意味をもち、後者は、前者をまっとうして正しく質性の過程となることができる。

二つの運動を生命過程の三つの層との関係において、理念的に言えば、第二の運動は、それが純粹なすがたにおいて展開されはじめるのは、第一の運動の行き着いたところにおいてはじめてであり、また、それが人間に自覚的に展開されはじめるのは、精神的基礎に基づく存在において、はじめてである、ということになる。いいかえれば、根源的自然への復帰の運動の純粹なすがたの顕現は、最もよく人間の精神に依存しており、それは存在の自覚と深い関わりをもつものである。自覚は自己の根拠への開眼であり、所与の關係的全体への現実的な認識を意味している。この自己の存在の根源——中心点を再認識すること、自己を主体的に再び方向づけること(sich-wieder hinwenden)は、このような、過程の逆転においてある。²⁾

人間は一度目の誕生において自然的存在者となる。二度目の誕生における自己存在の相対化は、自然的根源からの離脱の出発点である。三度目の

誕生は、この過程の完成に至る入口に立つことを意味している。しかし、他方、人間は、自己を自然的根源との連続におき、自然の一部として自己を把えているとき、自然を全く意識しないように、人間がそれとの分離を意識し、自然を反省するのは、彼がそこから切り離され、それとの再結合を志向する第二の誕生においてはじめてである。第三の誕生は、従って同時に、自然的根源との再結合、再調和をめざす人間精神の目覚めを意味する。自然的存在において、人間はその全体性を直接的に、存在そのもの（直接的全体性＝結合性）において担っている。心的存在において、人間はその全体性を直接的に、しかし心的に諸関係・諸集団において担っている。精神的存在において、人間はその全体性を間接的に（全体社会といった如き自己存在に間接的に把えられるものにおいて）、精神において担っている。

人間生成の問題は、もはや自然から自然への回帰的過程として把握されない。それは一般的に、自然から精神への発展の過程として把えられる。そして、それは更に、二重の運動に基づいてある。すなわち自然から精神への過程は、自然からの離反の過程とはならず、かえって、自然の必然の体験の過程であり、人間の主体的意志の発展過程は、同時に、自然的法則性の参与の過程であり、その認識の過程である。

以上のことをいいかえれば、二つの運動の根拠はともに〈運命〉にあるといえよう。第一の運動は、より多く〈運命〉によって与えられた存在自身に関わる過程であり、第二の運動は、より多くそれに従って人間が生きようとする〈運命〉に関わる過程である。前者において、存在は、その能動性の基礎に、根源的に、存在の受動性を要しており、後者において、存在はその受動性の中に決定的な能動性を擁しているのである。

VII

本稿では、経験的な社会関係、集団、全体社会に関する考察が目的ではなく、一般に、個人と社会の規定を人間の本質構造との関係において考えようとした。人間の本質および本質構造を如何に

把えるかということ、一般に人間観の問題は、同時に社会的統合の要素となる成員を社会との関係において、如何に把えるかということであり、社会の概念の仕方（たとえば、社会実在論、社会名目論等）、或は、その性格（文化型）の解明に関係するものである。本稿との関係において、これらの問題に若干ふれておきたい。

まず、人間生成を存在の根源的自然からの離脱、〈命〉の理念化（観念化、抽象化、非現実化、非生命化）の過程に重点をおいて考えると、ここに予想されるのは、存在を抽象的に普遍化された同質的、量的な個と、個の集合としての社会的統合である。こゝでは、また、あらゆる存在に普遍的であると考えられる精神化の過程が重視され、各個に特有な、自然的な根本的立脚地が漸次解消されてゆくと考えられることにおいて、自己の自然的所与の場への反省なくして社会を抽象的に思惟することになる。抽象的個人主義と汎全体主義のよって立つ基盤はともにこの人間把握に基づいている。自然と精神との対立を尖鋭化し、後者にのみ普遍性をみようとす考え方もここから生れる。しかしこの人間把握は、精神を絶対化することによって、現実を二次的にみることになりながら、同時に、逆に、社会における個の心的判断を野放しにすることになる、ということに注目しなければならない。そして、自然と精神とのうち、後者を重視しているようでありながら、実は人間の個人的心理に基づく自然的（＝放任的）状態が帰結されることに注目しなければならない。¹⁾ ここでは、心理は個人のレベルに尚依然として、そして、論理は個人を超えて、現実と隔絶したところに一種の強制性として属するものとなる。

次に、逆に、存在の自然的所与性を重視し、〈命〉の自動的展開のみをもって人間生成の過程であると考え（このことは、社会的存在である人間については、唯理念的にのみ考えられることであるが）、ここに自然的共同体人と、それを要素とする自然的共同体が予想される。ここでは、特殊は普遍に何ら媒介されることなく、あくまで閉鎖的な特殊である。特殊的自然的共同体人は、最もよく普遍の世界人となることができる。我国の全体社会的性格がしばしば自然的共同体と特徴

づけられる場合、この思惟がその基礎に考えられているのであろう。これはまた全体社会の文化型について、「恥の文化」とよばれるところのものに対応する。²⁾ これは、全体（社会）に対する個人の負目に基づく文化型であり、これと対応的に考えられる「罪の文化」は超個的存在に対する個の負目に基づく文化型である。以上二つの人間観は、人間把握をその心的基礎に基づいて解している点では共通である。そこには、唯、現実の社会的統合において、個的存在を優先させるか、全体を優先させるかの相違があるだけである。

ところで、ここに考察した人間は、〈運命〉という存在に必然的なものの連続においてある自然的共同体人ではなく、また、自然的共同体から抽象的に解放されてあるという意味での抽象的な精神人でもない。人間生成の過程で、〈命〉という自然的所与が否定されるのではなく、〈運命〉のもつ必然的法則性と規範性が、やがて人間に、存在の規範を一般に感得させてゆく契機であり、自然の中に普遍的な論理を見出してゆくということ、これがここにおける人間把握の本質であった。これは、精神と自然の二分法に基づいて、前者にのみ普遍性を見出そうとする態度に異なるのみならず、思惟の形式としての心理主義を否定しようとするものである。自然と精神、或は個的存在と超個的存在とに優劣の序列を与えることが問題なのではなく、それら相互の間に論理的秩序を与えることが問題である。この人間把握において〈愛〉の概念は〈運命〉の概念と等しく、乃至はそれ以上に重要なものである。〈愛〉は存在の自然性と精神性、個人性と全体性の双方に結びついているものであり、人間の心理（自然）を考慮しつつ、なお人間をして存在の論理化に資するよう究極的に志向させる。それは、各個の特殊性——〈命〉に即しつつ、存在の普遍化を達成せんとするものであり、普遍の中の特殊、すなわち、存在の質性を造るものである。たとえば、人間の極めてプリミティブな恥入という心理は、人間をして論理性、普遍性へと目覚めさせる契機となることを我々は知っている。しかしこのような作用を発揮する恥の意識は、唯、人間の本質的な〈愛〉によってのみ可能であるということも我々は知っ

ている。人間存在の普遍化、論理化を考える場合、存在の心理にかかわる恥をもってするか、存在に対して超絶的なものに対する罪意識をもってするかは、もはや主要な問題ではない。存在の内面における論理性、普遍性の体得は、まず、現実に存する人間に即しての人間存在の普遍化に対する人間の忍耐強い確信と努力——〈愛〉に多大に負っていることを示せばよい。

注

- 1) Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1933, s. 14.
- 序論 2) Max Scheler, 「人間と歴史」(「哲学的人間学」, 樺俊雄, 佐藤慶二訳, 1931, 理想社, 所収) p.2 参照
- 3) Martin Buber, *Das Problem des Menschen* s. 83.
- 4) Martin Buber, *ibid.*, s. 160.
- 5) Karl Jaspers, *ibid.*, s. 14~15.
- 6) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 参照。
- 7) 西欧の思惟における(心の理性に対する)いわゆる理性への批判は、早くは J. J. Rousseau によってなされていると考えられよう。たとえば、「科学と芸術とに関する論」及び「人類不平等の起源に関する論」における文化に対する懐疑の思想。
- 8) Martin Buber, 主著「Ich und Du」参照。
- 9) Otto Friedrich Bollnow, 主著「*Neue Geborgenheit, das Problem einer Überwindung des Existentialismus*」参照。
- 10) Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, 第二部参照。
- 11) O. F. Bollnow は、実存主義が精神史におけるひとつの大きな哲学的運動であることを認めつつ、それが現代の危機を表現することにもっぱらで、その問題解決の表現でないことを指摘し、実存主義の克服を志向する。彼によれば、実存主義は、1) ニーチェ以来の全精神生活の威嚇(Bedrohung)の意識——*Preisgegebenheit, Bedrohtheit, beklemmende Stimmung (Angst, Verzweiflung, Langweile, Ekel)* usw, 2) 人間存在の最後の支えとしての実存——例えば、Jaspersの絶対者への超越、自己が自己を経験するという、威嚇的な無と孤独にしばられているということ、3) 意味ある人間生活は可能か、或は不可能かという二分方法、の上に立っている。そこで Bollnow は、実存的な非守護の苦しい体験から守護(Geborgenheit)の新たな感情への道は如何を問い、「信頼」(Vertrauen)と「希望」(Hoffnung)と「意味」(Bedeutung)という概念を提唱する。「信頼」は決して、ひたすら孤立した自己への信頼(Selbstvertrauen)ではなく、人間生活にとっての必然的な前契約である存在にかかわる信頼(Seinvertrauen)である。「意味」は肯定的な感謝の感情ともいわれ、それは、新しい守護へ自己を開くという経験に最初に開係するものである。更に、Bollnow は、彼のいう新たな守護(Neue Geborgenheit)の達成が如何に可能か、すなわち、不安と絶望の中にいる人間を救い出し、最後の砦である孤独に投入されている人間を再び彼を取りまく世界への新たな信頼へ達せさせるのは如何にして可能かを問い、三つのことを指示する。それらは 1) 感謝の気分と世界に対する自己開放、2) 現実(tragende Realität)への信頼に基づく行為、3) 「共存している人間との愛しながらの関係」(Liebender Bezug mit dem Mitmenschen)をなすことである。最後の点に関しては Buber 「「それ」の世界から「汝」の世界への移行(Übergang vom Es zum Du), 出合いの冒険(Wagnis einer liebenden Begegnung)」や Jaspers (愛しながらの斗争——*liebender Kampf*)をあげている。Otto Friedrich Bollnow, 「*実存哲学概説*」, *Das Problem der Überwindung des Existentialismus (Vortrag, Den 8. October, 1959)* 参照。
- 12) Martin Buber, *ibid.* S. 164~165.
- 13) Martin Buber, *ibid.* S. 148~149. この点に関して、Buber は事物の低抗を世界経験の基本的性格とみなした M. Scheler (M. Scheler 「宇宙における人間の地位」参照)の批判者であり、また、彼は、人格とそれ自身との関係を問題とした Heidegger と同時に、人格の中における精神と衝動との関係を取扱った Scheler の個人主義的人間学を批判している (M. Buber, *ibid.* II. 3 s. 127~157)。
- 14) Martin Buber の思想との関係において、実存主義のこれら新しい局面を指摘している論文としては、岡本道雄, 「『対話Dialog』の哲学に関する序論的考察——マルチン・ブーバー研究(1)」(「論集」神戸女学院大学第8巻第1号所収)「個の実存と社会的実存——マルチン・ブーバー研究(2)」(同上, 第8巻第3号所収)参照。
- 15) 田辺寿利, 「フランス社会学成立史」p. 27~35.
- 16) Jean Stoezel, 「Un bilan mondial des sciences sociales et humaines est-il possible?」(*revue française de Sociologie*, IV, 2. Avril-Juin 1963)
- 17) 藏内数太, 「社会学」p. 13~29.
- 18) 社会学史上、社会の発見ということは、ドイツロマン主義の出現をまっけて、はっきりと課題的となるが、すでに J. J. Rousseau の

「一般意志」論はこれを暗示するものである (J. J. Rousseau 「社会契約論」参照)。

- 19) 拙稿, 「下村湖人の思想における根本問題」参照。
- 20) E. Fromm は, 現代の人間の疏外状況からの離脱, すなわち, 彼によれば, 存在の結合感, 合一感の回復のための原理として「愛」の問題を提起している。「愛」は, 人間が「全体としての世界と関係するその仕方決定するもの」であり, 彼によれば, それは, ひとつの技術(Art)である。それは, その背後にある情動的な態度が謙遜である人間の理性であり, 疏外的状況の逆転に関する能力・努力・勇気にかかわるものである。(E. Fromm, 「愛するということ」)

本論 I

- 1) 以下に使用する The society, A society, Society は蔵内教授の社会の概念に関する三つの抽象の水準の援用である。夫々は個人に対する意味での社会一般, 個別的な集合体としての社会, 包括的な生活の場で, 歴史の当代たる社会を意味している。
- 2) 社会関係や集団を構成している二つの要因として蔵内教授は, 個人間の心的交渉の動態(同)と関係の客観化(制), 多数の個人間の自我意識の融合(同)とその全体の個人への規制による統一(制)をあげている(蔵内数太「社会学」p. 170~192)。
- 3) 序論, 注, 13) 参照。

II

- 1) Martin Buber, 「Ich und Du」s. 15, 55 usw.

IV

- 1) この語は本来 Heidegger のものである。彼は「もの」「道具」に対する関わりと「人間」に対する関わりを夫々「配慮」(Besorgen)及び「顧慮」(Fürsorge)として区別する。ただし, Heidegger における「顧慮」にある人間は, たとえ強い同情によって動かされているときにも自己の枠を破ることなく, 相手の傍に立ち, 本質的関わりに入らないものである (M. Buber, Das Problem des Menschen,

s. 104~108)。

- 2) 孔子, 「論語」, 卷第一, 為政第二, 五

V

- 1) M. Buber においては人間の本质行為とは根源的な出会いにおいて生れる精神の〈なんじ〉への応答であり (S. 50), 従って, それは, 人間の魂の所産ではなく, 〈なんじ〉と出会い, 〈なんじ〉から働きかける力に迫られて生ずるものである (S. 14)。本质行為は, また, あらゆる文化の源泉である。本质行為における, この自己の中心点の再認識, 自己の再方向づけを「逆転」といい (S. 89), 歴史は, 一人の走者が他の走者の後を追って, なんの疑いもなく走ってゆく永遠の進歩と発展の道程ではなく, 前例をもたない「逆転」と「突破」によってのみあると考えられている (S. 52) (引用はすべて M. Buber, 「Ich und Du」)。

結論 VI

- 1) Martin Buber はこれら二つの運動を「世界における二つの超宇宙的な根本運動」とし, それは「自己存在の拡大という運動」と「〈なんじ〉との結合による逆転」という運動として, もっとも人間的な形の中に見出されるとしている。(Martin Buber, 「Ich und Du」, S. 89, 101,) これら二つの運動は拙論, 「下村湖人の思想における根本問題」でとりあげた二つの過程, 「運命—愛—永遠」と「運命—無計画の計画—摂理」に対応する。

- 2) V, 注, 1) 参照。

尚本章では, 領家穰教授, 「理論社会学の一問題」(関西学院大学, 社会学部紀要 第11号所収) 参照。

VII

- 1) このような事態に対する洞察は, すでに, Max Weber によってなされている (Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen, 1947, S 202~204)
- 2) ルース・ベネディクト, 「『菊と刀』——日本文化の型——」参照。