

《運命》・《愛》・《永遠》⁽¹⁾

—— 社会学の基礎としての人間学 ——

高 島 進 子

目 次

第一部 個性と理性 —— 人間学の社会学的視点 ——

はじめに

- I 近代及び西洋の思惟の問題
- II 人間性への新しい視角
- III われわれの課題

第二部 《愛》 —— 社会内在了・人間関係の事実 ——

- I <運命>と<愛>
(以下、次号)
- II <愛>
 - 1. <愛>の生命的形式
 - 2. <愛>の心的形式
 - 3. <愛>の精神的形式
- III <運命>と<愛>に関する若干の補足
 - 1. <運命>と<愛>の連続性と非連続性
 - 2. <愛>——人間理性
 - 3. <愛>と自覚の構造
- IV <命>（個性）・文化・歴史

第 三 部 人間（個性）と社会
——人間観と社会の型——

- I 総括——本論における「人間」把握
II 人間観と文化型

第 一 部 個 性 と 理 性

——人間学の社会学的視点——

は じ め に

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。⁽²⁾われわれが、人間性とその本質構造をどのように捉え、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、元来、経験的内容をもった概念である。それは、人間が、その全存在をかけての生命的行為（*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。従って、われわれが、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、われわれの前に出されてくる人間の問題は、歴史的にその都度 具体的 なものであってそれらは決して相互に等しくはない。人間の共有する本質的なものへのアプローチは、演繹的に、或は主観的になされるものではない。人間の存在に関わる本質的条件（実存的二分性—E. Fromm）は歴史の各段階を通じてさまざまなかたちをとって現われくる（歴史的二分性—E. Fromm）⁽³⁾と考えられる。歴史の各段階

は、そのそれぞれが直面する人間性の個有な問題を提起し、歴史はそれによって人間についての認識を漸次深めてゆくのである。それでは現代において、われわれは人間性についてどのような問題に新たに直面しているのであろうか、よって、その問題を追究し、人間性についての認識を更に一步深めるために、それを規定する如何なる概念が新たに提示されなければならないのであろうか。この課題を明らかにすることが、第一部の目的である。それに基づいて「人間」社会にアプローチする社会学の立場を明らかにしたい。

I

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ものである。それは独り本質的に妥当するものとして、絶対的価値を有するものとして、フランス革命を通して、人間がそれによって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、歴史的に受継いだ罪悪をも破壊されるであろうと、考えたものである。すなわち、人間は、理性の発見によって、自己存在の自律性を根拠づけ、よって、人間の合理的な思惟による自然の支配と、そこにおいてはもはや人間が神と共存しないところの社会秩序の構成と支配を確信するのである。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⁽⁴⁾的となる。二十世紀における人間の危機は、理性によっ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) が意識されるところに発生した⁽⁵⁾。それは、人間が自らさまざまな生活領域につくり出した制度、組織、技術等がそれ自体に固有の即物的 (sachlich) 論理に従って進行し、それを人間はもはや支配することができず、それから疎外されるという事態への反省から起った。このことは、G. Simmel の考えるように、さきへさきへと流れて行く生と、いつもまったく同じ状態にとどまる生の歴史的発現の諸形式との間にある避けがたい葛藤であり、この葛藤は、むろんところどころ潜在的であるにもかかわらず、文化史のいたるところにみられるものであり、われわれの文化諸内容のもつ一般的運命の一つの場合であるとしても、このような人間の流動的な生と、生からいったん独立した文化形象の無時間的な妥当性との矛盾、対立の問題が、人間存在にとって緊迫した事態として前面に押し出されてくるのは、また、G. Simmel も認めるように、ようやく二十世紀に入ってからのことである⁽⁶⁾。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、合理的な理性による自然の支配と社会の構成を企図し、遂行していったにも拘らず、あたかも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⁽⁷⁾。

近代以降の思惟は、共通な精神的紐帯をもつ有機的・全体的な社会から、人間が人間理性を掲げ、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ことから始まったといえよう。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、やがて、それらを先駆とする実存主義哲学へと連なるのである。そこでは、能動的・積極的な合理的理性に対して、受身的・消極的な非合理的な気分が、自然と社会を支配してゆく自己存在への確信に対して、いまや存在との内的関連を失った無気味な世界にただ投

げ出され、それから疎外されている存在が、更に、もはや超越的な神との内的
関連をも失った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、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もつ問題点の表面化は、同時に Jaspers の
指摘する「西欧人」の三つの原理の問題点の何程かの表現として考えられる。
従ってこれらの検討を通して近代の思惟の問題が一層明らかにされるであろ
う。三つの原理とは、すなわち、「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ところのもの、「合理性」(Ratio-
nalität), 「自己存在の主体性」(Die Subjectivität des Selbstseins) 及び
「時間のなかにある事實的現実としての世界」(die Welt als faktische Wirk-
lichkeit in der Zeit)⁽⁸⁾である。

根源的に、思惟の背後に、神を有する西欧世界においては、精神の世界とし
てのあの世と、物質の世界としてのこの世との二元論が、世界についての基本
的な構図である。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
世界を仮象の世界とする。しかし、このことが、却って、逆のこと、すなわち、
「時間の中にある事實的現実としての世界」の重視を帰結する。なぜならば、
人間はそこにおいて自己をひたすら活動にかりたて神の代行を行うことによ
ってはじめて、神との主観的な関係にある自己存在を確認できるからである。神
の存在は、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。⁽⁹⁾このとき、人間の理性に基づく「自己存在の主体性」と「合理性」こそは、
まさしく現実を誤りなく認識し支配しようとする試みの根柢である。二元論
的な世界観において、かえって、人間は認識の対象を明瞭に存在としての事
實的現実、いかえれば、物の世界に限定するのである。それに対しては人間
は全く客観的たりうるのである。一般に、合理的なものは、非合理的なものに
境を接するということは認められることである。ここで、そこから分離するこ
とによって、人間が理性的活動を始めた神の世界との関係は、あくまでも主観
的な信仰の内に認められることになる。神への裏切り行為の帰結として獲得さ
れた人間理性は、まさにそれ故に、その罪の償いのために、常に神との私的な、

主観的な関係の証としての、世俗における自己強迫的な私的義務の遂行（天職 — Beruf）の中に行使されてゆかなければならない。⁽¹⁰⁾ ここには、確かに、理性に基づき、合理性と主体性を軸とする天職の遂行という現実＝世俗の重視がある。しかし、人間は現実にはどのようなであれ、意識においては彼岸に働いている。他方、この世俗的営みは、超越的な反俗の論理によってたえず是とされ強化されるであろう。しかも、この人間の主観的な非合理性から生み出されてくる合理的な活動は、それに独自の内在的發展論理に従って進行するであろう。それは、この活動が人間にとって、神によって要請されているものと考えられる限り進行するであろうし、それによってたえず合理化されるからである。E. Fromm も M. Weber もこの点に注目し、前者は、資本主義的生産活動の勃興期と考えられる宗教改革期の精神的個人主義が、その後の経済的個人主義と内的連続性をもつ同質のものであると考えている。⁽¹¹⁾ ここで、西欧における「自己存在の主体性」の意味は、神の前での自己否定に基づいて物の世界に対置している、その支配者としての主体性である。「合理性」とはこの自己否定的な人間が「内世界的禁欲主義」（innerweltlichen Askese）にもとづいて営為を遂行してゆく場合の最も有効な手続きである。ここでは、たとえ人間性とその自律性が如何に高揚されても、それは、超越的存在との主観的な結びつきを確実にするための強迫的な活動を推進する力として、ひたすら物の世界との関係につきるものである。それは人間の生活を情緒的に、或は知的に色づけている彼の存在に対する非合理的な懷疑そのものを問題とし、人間と超越的なものとの関係、一般に、人間存在にかかわる矛盾性を知的に反省するような人間の能力、人間存在そのものの合理的な反省に帰与する力としては作用しない。ここでは、あくまでも神に下属する人間、主観的・個的存在と絶対的な神との関係が中心の問題であり、物の世界との関係における限りでの主体性が問題とされるにすぎない。人間という独自の存在の承認、その人間に本来的な存在の条件にこそかかわってくる人間の可能性の追究、その合理的な説明は避けられ、それは客観的世界に対する合理的認識の問題と、人間の内面的・主観的問題に二元化されてしまう。

神の世界の第一義性と、その前での人間の自己否定性から必然的に帰結される強大な物の世界の構築と、存在の孤立性への絶えまない直面は、はじめて、自然と社会の支配にもっぱらである合理的な理性と、これに基づく限りでの「自己存在の主体性」への根本的な反省を可能にするであろう。このことは、やがて、その根拠であり、人間の活動をひたすら意義づけてきた神の世界の第一義性、それにもっぱら根拠づけられている人間の在り方、神と人間存在との関係等に対する根本的な反省と新たな思索をよび起してくる。

本質的に、聖と俗、すなわち神と人間（超越的・絶対的の神と主観主義的・心理主義的個人）、精神と物質、更にいいかえれば、超自然と自然、精神と肉体、理性と情緒、個人主義と集合主義（全体主義）との二元論に立つ西欧の思惟において、人間理性の発見は、その当初の意図が、人間が自己を神から解放し、自律化することによって、精神と物質の双方の世界において主人公となるということにあったとしても、結局、理性は物の世界との関係を深めるのにもっぱらとなる。物の世界の強大化と、そこから疎外され、人間の存在そのものにおいては、あくまでも主観的な非合理性に留まり、従って、唯神の前に抽象的・形式的に平等であると考えられるだけの空虚な、孤立した人間一般、社会の中にあって存在の質性が問われることなく容易に水平化されうるような人間一般の顕在化は、こうした二元論に立つ目的合理的な理性の帰結するところである。世俗化の過程において、理性は、神から解放された、いいかえれば、神から自己を解き放った、従って、原理的に神とは異質の存在である「人間」そのもの、その「ある」(sein) こと(の状態)に関して、「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。人間が、ものを「もつ」(haben) こと(営為)との関係においてではなく、自己が「ある」こととの関係において、理性を考えてゆくことは、現代その究明が要請されている主要な問題のひとつであろう。

ここで、再び、実存主義の問題が西欧の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。それは、「合理性」に対する非合理性、「合理性」と「自己存在の主体性」に基づく自然と社会との組織的認識という積極性に対して、世界との対立にある不安な個的存在を問題とし、「時間の中にある事実的現

実としての世界」に対しては、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をその主要なテーマとしている。それは、いわば、西 欧 的 思 惟 に対する悲観的思惟であり、それに対する消極的な抗言の意味をもつ。しかし、実存主義が基本的に、西欧的思惟の二元論に立ち、抽象的個人主義の徹底化を示す限り、それは西欧的世界観に内的な連続性をもっていることは否定されない。

ものを支配する丈の理性ではなく、「人間」社会を知的に反省するための理性の開発は今日の問題である。このことは、同時に、神とは異った、独自の存在である人間性の解明が今日ようやく問題になりつつあることを意味し、その解明に資するものである。近代以降の合理主義が失敗したのは、それが理性を信賴したためではなく、その理性の概念が余りに狭かったためである。理性を鈍らせることによってではなく、理性を高めることによって、一面的な合理主義の誤ちを正すことこそ今日の課題である。また、人間存在について、人間が如何なる本性ないし本質を有するかということは、それが善であるとか悪であるとかいった何か特殊なものではない。そうではなくて、それは人間存在の条件そのもの、人間存在⁽¹²⁾というそのものに根ざした矛盾のことなのである。

このような人間存在の条件そのものにかかわらせてはじめて、われわれは人間の可能性を追究することができる。近代及び西洋の思惟は、人間に理性を獲得させ、彼を生産的存在となすことによって人間を動植物的存在からはっきりと区別し、更に、その可塑性性質がもつ弱さと強さから人間をして無限の能力を発揮させ、文化を創造させ、歴史を形成させた。この点において、それらは人類の歴史において今日の発展の基礎をつくるという輝しい足跡を残している。この発展の途上において人間の問題はまず神と対置される中に、やがて、自然や社会に対比される中に追究されていった。そして、ようやく現代に至って自然と社会の中に生きる人間そのものが、その独自性が問われるに至ったといえよう。人間の問題は、各時代がそれぞれ個有の問題を提起しながら、人間に本来的な実存的二分性の追究としてあらゆる時代に連続している。現代は、この長い過程において、ようやく人間がこれまでの偉業の反省に立って、人間の独

自性の解明に一步接近しつつあるときではなかろうか。ここで問題になってくるのは決して抽象的に人間一般としてではなく、社会的・歴史的に具体的な個別的な存在としての、普遍性を内在させつつ特殊な存在としての人間という独自の存在が存在するという事、その独自の在り方の究明と、その「人間」社会における理性の活用の問題である。

II

近代の思惟及び西欧の思惟の問題が明らかになってくるという状況に、単に受身的・悲劇的になるのではなく、実存哲学の提起した問題——精神的個人主義に基づく、近代 **Democracy** による人間の量的水平化、「経済的個人主義」に対する懷疑、物的世界への懷疑と現状からの超越的志向、理性と情緒を共にそなえた全的人間の探求等——の深さを継承しつつ、あらためて、世界と人間との関係を考えようとする思惟が、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いることは注目に値いする。それらは、人間存在を現状を超越してゆく方向へ志向しながら、しかも、社会的現実そのものを第一義的なものとし、なによりも人間の社会内在性を重視し、人間理性のはたらきを人間の共存性への反省に関わる不可欠の能力として考え、人間存在の合理的な反省を通して、その主体性を把握しようとする思惟である。それは、人間が非現実の世界のために、自己の活動を非合理的な主観によって動機づけるのではなく合理的な理性を現実の社会生活のために働かせることを志向する。それによって、そこから人間と自然、人間と社会との有機的なつながりを再び確かなものとしようとするものである。

M. Buber の「対話の哲学」(*Die Philosophie des Dialog*) や D. F. Bollnow の「希望の哲学」(*Die Philosophie der Hoffnung*)、J. Macmurray の経験主義的宗教観等はその一例である。

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放すことなしに、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、この企てが近時ついに不成功に終わっていることを問題にする。彼は、その一例に Heidegger を取上げ、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⁽¹³⁾。

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つばらで、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⁽¹⁴⁾。J. Macmurray は、在来の宗教が経験主義の科学と鋭く対立する伝統的・独断的なものであることに注目し、宗教みずからが経験的精神に立つべき、宗教変貌の課題 (the task of religious transformation) に寄与しようとする。彼によれば、経験主義は宗教と矛盾しないばかりでなく、さらに全き宗教は経験主義を本性とするものであり、精神の内的活動を普遍的な人間経験の直接的な現実にかたく結びつけることを主張する。このような人間の社会的現実への反省としての宗教こそは、⁽¹⁵⁾ 実際生活における合理的な行動にとって必須なものと考えられるのである。

これら新しい思惟の提起している問題の意義は次のような点にある。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、内在的に把握られ、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、神の世界と人間の世界という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。Macmurray によれば、われわれがそれに属しているところの

自然的秩序を超越することによってわれわれが属する精神的世界というものは、他世界ではなく、われわれが知っており、そして志向している自然的世界に他ならないのである。いいかえれば、それは、人間の合理的な理性によって絶えず現状を超えて志向される可能性としての世界なのである。⁽¹⁶⁾更に Buber 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」⁽¹⁷⁾に示している。

次に市民的・啓蒙思想的思惟への懷疑から生れてきている実存主義は、一般に、実存 (Existenz) の概念を世界 (welt — 世俗的世界) の概念に鋭く対立して把握し、人間存在の基本構造を暗い悲觀主義で捉え、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。実存主義は一般に不安 (Angst) の哲学乃至は絶望 (Verzweiflung) の哲学である。それは意味ある人間生活は可能か、不可能かという二分法に立っている。⁽¹⁸⁾これに反して、新しい思惟は、二元論の否定に立って、人間の個的存在を社会的關係の中において把らえ、それを媒介として本来的存在たらしめようとするものである。Bollnow は、実存的な非守護の苦しい体験から彼のいう新たな守護 (Neue Geborgenheit) への道は如何に可能か、すなわち、不安と絶望の人間を救出し、最後の砦である孤独に投入られている人間を再び彼を取囲く世界への新たな信頼へ達せさせるのは如何に可能か、を問い三つのことを示す。「信頼」(Vertrauen) とは、決して、ひたすら孤立した自己への信頼 (Selbstvertrauen) ではなく、現実 (tragende Realität) への信頼であり、それに基づく行為である。「意味」(Bedeutung) とは、肯定的な感謝の感情ともいわれ、世界に対する自己開放という経験に最初に関係するものである。最後に、「共存している人間との愛しながらの關係」(Liebender Bezug mit dem Mitmenschen) をなすことをあげ、これに関しては、Buber の「それ」の世界から「汝」の世界への移行 (Übergang vom Es zum Du)、出会いの冒険 (Wagnis einer liebenden Begegnung) や Jaspers の愛しながらの斗争 (Liebender Kampf) ⁽¹⁹⁾をあげている。Buber においては、人間の実存の基本的事実、現実に、人間と共存しつつある人間であり、

あくまで社会的事実である。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みなし、両者に固有の領域を越える領域において、他存在と交わりを実現する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」(dis Sphäre des Zwischen) といい、それを人間的現実の原——範疇とする。⁽²⁰⁾ Macmurray は、宗教の領域は人格関係の領域であり、宗教的反省を生み出す基礎事実は、その関係における相互性であるとし、宗教の問題はまさしく交わり (Communion)、あるいは共同体 (Community) の問題であるという。彼は、更に、宗教的態度とは、自己と他の人々との関係を価値の中心として設定し、あらゆるものをこれとの関係において価値づけるものとし、その任務は、人格関係の十分な現実性を了解し、評価し、創造することにあると考える。ここで宗教の任務は交わりを実現させること、他者との交わりに入ろうとする努力であると考えられるのである。⁽²¹⁾

このこととの関連において、とりわけ重要なことは、更に、次のことである。すなわち、人間の精神への開眼は社会からの孤立、離反においてあるのではなくて、真の交わりのあるところのみ生じるということである。Buber も認めるように、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、それは世界と対立している個人の内面における虚無乃至憂慮を媒介としてではなく、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われてくるということである。⁽²²⁾ この人間の社会性・関係的現実への注視と、世界との敵対によるのではなく、そこにおける調和性を媒介とすることによる人間の本来性への復帰と精神の実現ということへの新たな解明は、とりわけ人間の学が社会的現実における間柄の人間の問題の考察へ一歩近づいたものとして、人間性を経験的に考える上に極めて示唆的である。このことは、同時に、人間存在の問題において一般に哲学や宗教と社会学との結合を可能にするであろう。ここで、二元論の否定の上に立って、人間が社会的現実深く入り込むことによって、如何に他存在との多様な関係の中から、理性によって生の調和性を見出し、よ

って精神的存在たりうるかが問題となってくる。

最後に、実存哲学において、人間存在の最後の支えとして考えられている実存は世界や他存在に対立している個の実存であり、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、個性化の思想をになう実存哲学的思惟の端緒に由来し、その限りにおいて積極的な意義をもつものである。しかし、現代において、世界から無限に離脱することによって獲得される単独者の意識はもはや意味をもたないであろう。現代においては、実存主義哲学の問題提起にもかかわらず人間の水平化・斉一化は一層深化し、個性・人格の独自性は危機にひんしている。しかもこの状況の克服は、世界との対立における個人の内面的超克では達成されないことはますます明らかである。現代における人間の主体性の問題は、社会の中で、その歴史的個性の問題として、提起されなければならないであろう。それは、まさしく各個が社会的・歴史的に人格の独自性をになっているという、独自の存在としての人間に関する、その個性という在り方に関する、すなわち、人間の特殊な存在条件に関する現実的な視点の提起となる。これら新しい思惟は、人間が投げ入れられているこの現実の直視から出発し、人間が本質的にによりもまず社会内存在であることを認め、そこにおいて人間が人間の独自の存在性を開示すべく理性をはたらかせ、自己存在の主体性を擱まえてゆくということである。ここでは、人間の問題は、第一次的に神との関係において、すなわち、なお中世より近代にかけて潜在的に受継がれてきた神と人間という歴史的二分性において考えられるのではなく、社会に内在する人間に特殊な条件の上に、それにかかっている人間の可能性の探求となる。人間の存在の問題は、ようやく、神に任されるのではなく、社会的現実における人間理性の問題として、人間自身が立向う問題となりつつあるといえるであろう。

近代の思惟と西欧的世界観に内在する問題の表面化に対して、西欧世界の内部から出されてきている反省、新たな「人間」への思索に関係して、いま、更に二つのことを指摘しておきたい。

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出されてきている西欧的思惟に対して、東洋的思惟、特に支那人の思惟が、まず、取上げられねばならない。それは、すでに、ベエル (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)⁽²³⁾に基づくものである。従って、それは、人間存在をこの社会的現実においてみることに出発点をもつ。ここでは、まさに、この世界こそが現実である。このことから、西欧におけるように、彼岸の世界を第一次的とすることによって、却ってこの世界における営為にもっぱらになることとは逆に、現実に出発しながら却って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。われわれはこの思想を、あくまでもこの世界を第一義的なものとし、情緒的或は知的にその生活を色づける非合理的な懷疑の介入を極力さけようとする支那人の社会における社会的現実主義、及び人間の主観的・非合理的な懷疑を沈黙させるための、もっぱら外的対象界へむかう「合理性」ではなく、人間の非合理的な内面そのものの秩序づけ (論理化) にむかう合理性、論理的合理主義にみることでできよう。⁽²⁴⁾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、人間を他の生物との厳格な非連続の上にとらえ、かえって、人間存在の現実について非合理的な懷疑を深め、その現実性を歪めてしまうことはない。むしろ、それは、人間を他の生物との連続において考え、それを徹底的にその現実の混沌性・非合理性において考えることによって、人間の存在の特殊な条件を明らかにし、それによって、かえって、現実の人間の偉大さと高貴さの評価を帰結しようとする。ここでは、あくまでも人間に超越する世界に対し嫌悪と憧憬との混合した不安な態度をとる人間の、孤独と無力とからでてくる非合理的な懷疑は現われにくい。むしろ、自己の経験に基づく観察と思考に立って、自己の理性への確信に立って、既成の見方をあえて疑うような合理的な懷疑がでてくる。非合理的な懷疑は、そこにおいて人間存在が世界の意味ある構成分子と考えられない故に、決して合理的に解答されないし、それは、一時的に沈黙されることがあっても徹底的には解消されるものではない。それに反し、合理的な懷疑の解消は論理的に可能であろう。そこで

は、非合理的世界の可能な限りでの論理化への努力が志向され、非合理的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、それに伴う人間関係、集団運営の問題が志向されてくる。

一般に、人間に抱かれる懷疑の意味（内容）と、それをしずめようとする努力との実際に意味されていることを理解することは重要である。E. Frommは Calvin と Luther について、この問題を究明しているが、彼の指摘をまつまでもなく、この問題の検討は、近代人の根本的な問題に関わってくることである。懷疑は近代哲学の出発点である。懷疑を沈黙させようとする努力は、近代哲学や近代科学を発展させる強力な刺激であった。しかし、多くの合理的な懷疑は合理的に解決されてゆくが、非合理的な懷疑はまだ依然として未解決のままで、消滅⁽²⁵⁾すらしていないと Fromm はいう。しかし、このような懷疑の解決は、人間がそこから自由になりながら、そこへの負い目を常に抱いて生きている、あくまでも超越的な世界との関係に生きている人間から、人間のそのような「消極的自由」な状況から、人間がその特殊な条件を自覚し、かれの位置を意味あるものとして確信し、自己の可能性を追究する「積極的自由」へと進んではじめて可能なのである。非合理的な懷疑は、人間そのもののためでないところの自己強迫的な活動とか、事実についての無限の知識が確実性を約束するという信念とか、自己より強大な存在への服従とかいう方法によってわずかに一時的にまぎらわされるにすぎない。しかし「人間」についての思索は、それによって決して深まることはなく、むしろ、増々貧弱にされてゆくばかりであろう。非合理的な懷疑の徹底的な根絶、いいかえれば人間性の可能性の追究、従ってその特殊な存在条件についての理性による合理的な解明こそは現代の主要な問題であろう。それは人間に本質的な実存的二分性についての一層の究明とその認識の問題に他ならない。われわれ東洋人が、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、単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。新しい「人間」考察への東洋の思惟の参与は、今日において、また、世界の半球であるところの西欧世界の望むところであろう。

最後に、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、一つ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な背景があり、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、蔵内数太博士は、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」社会の重視）、客観的・科学的な考察方法の形成、社会の独自性の発見、体系的企図をあげておられる。⁽²⁶⁾

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。すなわち、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、自然的秩序と社会的秩序との分離はいまだ存在していない。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離れて、宗教的彼岸主義と他律主義を否定し、理性をもった自律の人間が、社会の中に神の秩序を見るのではなく、永遠の理性の結果をみようとするところから始まった。社会は、理性によって論理的に構成され、人間によって造られたものとなる。こうして社会的秩序は、所与的な自然的秩序から分離されてくる。人間は、現実生活の中に目的を設定し、同時に、それを価値あるものと考えてくる。このことは「人間」社会の誕生として、社会学の成立に最も基本的な事柄である。この社会的現実への開眼に至る世俗化過程の中から、やがて自然界と同じく社会界を客観的に認識し、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、社会の独自性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性をもつものであると視ることにあるが、それは、西欧の合理的自然法の否定の上に立ち、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。近代のラディカルな自然法的思惟では理性をになった人間一般が抽象的に問題にされ、社会の構成単位としての個人の自律性の重視に早急なあまり、それと全体としての社会的統一体との関係や、両者を媒介する歴史的・具体的な諸関係、諸集団の問題は課題とされにくかった。しかし、社会の発見は、個人の超個的な社会的統一体への帰属の本質的なこと、従って、人間と諸集団との具体的な関係や、個人や社会的統一体の歴史的な生成の問題、従って、個人及び社会的統一体の夫々に特有な性格、個性の問題が内容として取上げられてくる。G. Simmel は、二十世紀にいたる精神的時期の「中心概念」を取上げて、十九世紀には種々様々な精神運動があるので、一様に包括しうる指導的思想があらわれないが、人間的なものに限って言えば、「社会」の概念が考えられるとして、ルネッサンス以来十八世紀にいたる時期の「自然」の概念と区別している。そこでは、個人は社会的諸系列の単なる交叉点であるか、あるいはまったく原子のような仮構である。しかし、他方において、社会のなかに埋没すること、つまり、社会への絶対的帰依が人倫的、ならびに他のすべての当為をうちに含む絶対的当為であるということが、まさにはじめて要求されてくるといっている。⁽²⁷⁾社会学が「人間」社会の学であり、人間と社会との関係、人と人との関係の多様性や様々な社会的統合を検討する学問であるかぎり、それは何よりも人間と社会との現在の状況の注視から出発し、そこにおいて、人間学の現代直面している問題が常に念頭におかれるべきであろう。このことは、やがて、同時に、十九世紀前半に体系化された社会学の、その成立過程に参加した諸思惟や、そこにおいてもたれた問題意識の再認識と再検討へ我々を導くのである。

III

現代ほど「人間」「人間」と叫ばれながら、またあらゆるところで「人間」が尊重されているかのようにみえながら、「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。「人間」の不在、個性・人

格の独自性と人間理性の喪失、一般に「人間」知の欠如は、現代を最もよく特徴づけているかのようである。われわれは、いま、一方では、近代（その延長としての現代）とそれに続く未来、他方では、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と考える。われわれは、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、この十字路こそがわれわれのおかれている現実であり、われわれの＜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よう。われわれが、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、自然から遺棄され、社会的に孤立し、歴史的に創造的な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ことはさし迫った課題である。

以上述べてきたことから、われわれは、新たに直面している「人間」社会の問題を考えるために新たな視角を提起しなければならない。「人間」社会の問題を新たに考えるという、この課題への手がかりとして、わたくしは、ここに二つの概念——＜運命＞と＜愛＞を取上げようと思う。

われわれは、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、また、最も巨視的な法則性であるものからの離反が顕在化した時点で、世界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どのようなものであるかを問う。それは、単的に、世界における個的存在の意義を問うものであろう。その概念で、個的生命を超えて持続する歴史における個的存在の位置、普遍的全体的なものにおける特殊的・個的なものの位置が根源的に規定されるべきである。個的なものを、それを時間的・空間的に超えるものとの関係において考えることは、いまや、閉じられた、すでに人間にとって化石的存在になっている社会、そこに単に量的に斉一化されて存在している人間を突破してゆくことにおいて重要な課題である。＜運命＞はその普遍的・理念的意味において、人間存在の、時間と空間における超個的なものとの関連、及びそこにおける束縛の本質をいいあてる。人間は存在の時空を選択できない被拘束性をになっている。同時に、＜運命＞

はその特殊的・現実的意味において、人間存在にとってその特定の歴史性と社会的結合性とが本質的であることをいあてる概念である。人間は自己の生命よりも長く持続する歴史と、その中の一成員になる社会の中に投げ入れられる。彼は特定の歴史的時間と社会的空間に強く結びつけられるのである。この二つの事柄から、すなわち、＜運命＞は存在の普遍性に媒介される特殊性に関わるものであることから、人間の質性(個性)を根源的に規定するものである。＜運命＞は個性の原理である。次に、自然的存在において、すでに、歴史性と結合性とに前提されている人間を社会的現実において具体的に考えてゆくための概念が求められなければならない。それは、「社会的住居の喪失」にある人間が、生のである社会的現実において他者と共存しつつ社会的・歴史的個性を実現してゆくという存在の社会性に関わる原理である。＜愛＞はなによりもまず、その現実相に関して、＜運命＞の各個に特殊的な側面、その各個に特殊な時空的なひろがりそのもののすがたをいあてる。すなわち、＜愛＞は、なによりも人間関係の事実として、各個にとって彼が生きる社会的事実、そのすがたである。従って、＜愛＞は、まず第一に名詞的概念として考えると、＜運命＞(という自然)に対してはその現実的・社会的なすがたを示すものとして「人間」社会である。それは人間存在の関係的事実・結合性そのものに関わる概念である。第二に、それを動詞的概念において考えると、人間が他の人間と共存しているという人間関係の領域にはたらく人間理性の原理である。後者の意味において、＜愛＞は、＜運命＞によって特殊的に規定された社会的現実において人間存在と社会的秩序を知的に反省し、論理的に整序しようとする原理であり、従って、自然性(＜運命＞)に対する社会内存在である理性的・主体的な「人間」の原理である。それによって、＜運命＞によって普遍性と特殊性とを同時に附与されている人間が、その所与の現実から社会的個性を引き出してくる原理である。

＜愛＞と、それとの関係において明らかにされ、それと同時に、或はそれ以上に人間存在の解明に根本的な意味をもってくる＜運命＞ということばは、多くの人に取上げられ、様々に解釈されてきている。しかしながら、「人間」社

会への接近の手がかりとして、また、現代人間の置かれている状況克服のためにここに取上げる＜運命＞と＜愛＞ということばの使用にとっては、わたくしは、自分一個人でその創造の責任を引受けなければならないと思う。

これらの概念は、すでに明らかにしたように、経験的な人間存在を明らかにすべき道具とされるものであるが、本来、今日の問題である個性と人間の合理的な理性の創造という課題から出されてきている。個性と人間理性の追究はまさしく今日の課題である。個性の問題は、時空的に超越的な普遍者、神に対する抽象的、量的な人間一般においてではなく、質的個性において、すなわち、普遍性に媒介されながらそれぞれ歴史的、社会的多様性において存在しているという、人間という独自の存在の明示であり、同時に、人間の抽象的、一般的、量的な把握から当然帰結されてきた現代の誤った個性観（特定の時空から自由であると思われているだけの、歴史的社会的に空虚な人間や、物を支配していると思っている丈の、物に去勢されている人間）の否定に関わるものである。人間理性の問題は、独自の存在としての人間が、その特有の存在条件によってその可能性を追究してゆく、そのための理性の問題である。人間は人間一般として存在するのではない。勿論、人間は皆同様である。しかし、それは人間の実態と人間に固有の存在に関する矛盾が等しいからである。しかし、人間の歴史的・社会的なあり方の多様性ということ自体が人間存在の特徴である。歴史的社會に生きる独自の存在としての人間が問題になってはじめて「人間」社会における理性の問題も提起されてくる。「人間」と社会の問題は、すなわち、個性と社会の問題に他ならない。

これらの検討を通じて、L. Von Wiese の考えるように、すでに自明なものとされながら、決して明らかに答えられていない社会学の基本的な問題——人は社会をどのようなものとわきまえているか (Was hat es mit der gesellschaft für eine Bewandtnis?) という問題にせまりたい。「人間」社会を対象とし、人間と人間の関係それ自身が作用するところのことを確認し、集団生活を含めて社会生活が特有な構造と運動をもつ世界であることを考える社会学は、また、人格的な、人間活動の確認が重要であるところではいたるところ基礎的な認識を与えるであろう。

(28)

第 二 部 <愛>

—社会内在的・人間関係の事実—

I

< 運 命 >

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存在していたものによって世界へ投げ入れられている（Geworfenheit）という仕方で、その生を獲得しているのである。人間は誕生することにおいて、自己の所属する社会を、自己に先立って与えられているものとして受取るのである。人間は、自分が全体的なものを構成するのではなく、かえって全体の内に与えられ、全体より派生したものであると体験する。人間が誕生することにおいて帰属する社会は、いわば選択をこえた運命的なものである。唯、人間がこの厳然とした事実、すなわち個的なもの以上の社会的なもの、その外部性と拘束性を認識し、社会的なものが体験における根本的所与であるということをはっきりと意識において考えるのは、ずっと後に至って、反省活動を通してはじめてである（「自覚の後至性」後述）。もし、人間が、絶対的自由の持主であるならば、人間は、恐らく、自己の誕生の時空を自らの選択において決定できたであろう。人間は、存在することにおいて、すでに被拘束的な、社会的存在である。

さて、ここでこの存在者（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、歴史的性格をになうかの廻り合わせを規定するものである。<運命>は、人間存在に先行、超越して、存在の社会的・歴史的な特殊性を規定する。人間はその特殊な規定を選択することはできず、ただそれを与えられるのみである。人間は<運命>によって、

すでに白紙の上ではなく、特定の社会的関連の中に生を与えられるのである。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）⁽¹⁾であるといえる。

ここに＜運命＞の概念を取上げた理由は、すでに明らかなように、それによって、人間存在に関わる自然の必然的な運動という、最も巨視的な法則性を示し、存在そのことにおいて、超個的な歴史性と社会性の本質的なことを明示するためである。いいかえれば、その言葉のもつ誤解されやすい意味とは逆に、人間の、質性、個性ということにおける在り方、すなわち、人間存在の独自性を規定するためである。それによって、人間を歴史的、社会的個別性において現実的に観る視点を新たに考え、更に、それによって現代の個性、人格性についての欺瞞性を否定するためである。いま、＜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、各存在に特殊的である。人間はすべてその自然的生を＜運命＞的に規定されているということに関していえば、人間はすべて絶対平等な存在である。しかし、その特殊な規定面に関していえば、人間は絶対不平等的に生を与えられている。これらの意味を含めて、人間は＜自然人＞であるよりも＜運命人＞であるといえるであろう。人間は誕生において、すでに抽象的に平等な人間一般ではなく、特殊に規定された個別的な存在である。このことによって、その存在を、本質的に、運命的に規定づけられている人間の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といえる。普遍性は特殊性を媒介として現われ、特殊性は普遍性によってもたらされている。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同時的な二重性において考えられてくるであろう（後述）。そこにはじめて普遍性に媒介された特殊性の実現、個性の問題が、普遍性を内在させつつ、現実には社会的に特殊に規定されている、社会内存在としての、個々に独自の人間の問題が第一義的に考えられてくる。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といえる。

＜運命＞によって規定されたままの生—原存在 (Ursein) は、その全体性を直接的に、存在において担っている。すなわち、なお全く抽象的無意識的にはあるが、存在は、自然及び社会的實在との融合の内に自らを保っている。存在は、なお、自然の一部であり、存在の現実にとって、社会は何ら具体性をもたない、最も抽象的なもの (The society) である。このことを＜運命＞によって規定された存在そのものについていえば、それは精神 (Geist) と衝迫 (Drang) という二つの属性を未分化のままにおいて内在させている状態であるといえる。一般に、存在の特殊性がすべて普遍性に媒介されていることからして、精神はすべての生に挿入されているのであるが、それはこの存在の水準において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。すなわち、唯、この存在の水準では、精神は、なお目覚めるべき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、このような無意識的な混沌の存在を、直ちに衝迫そのものと同一視することは、思惟の誤った単純化である。このような二つの属性を混沌のまま内在させている原存在は、所与の社会的實在の対象化、従って、現実における他存在との相互関係においてはじめて、徐々にその混沌を秩序づけられてゆく。精神化ということの意味するところはこの意に他ならない。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反省活動に基づくものであり、それはきわめて关系的現象である。自然的基礎に基づく原存在から精神的な存在への過程は、精神と衝迫という二つの属性の分離、すなわち精神による衝迫の醇化 (sublimieren) にあるのではない。それは、混沌そのものとしての原存在の非生命化の過程にはかならない。生命そのものは、むしろこのようなことに対して否定的なものであり、それは、唯、精神と衝迫との混沌そのものの秩序づけを志向するのみである。このことは、人間の生命の普遍化の過程が、その誕生において規定された特殊性の、無に帰せられてゆく過程ではないということと同じである (後述)。以上のことから、従って、＜運命＞という概念の提起によって、次のことが考えられている。それは、なによりも、人間を現実さまざまな特殊規定を受けている具体的な社会的存在として捉え、そこにおいて各個の特殊性が如何に個性と

いう、特殊性を内在させている普遍性にまで高められるかという問題である。人間における普遍性とは、存在を時空的に超越するもの（＜運命＞）によって規定された各個に特殊な歴史的、社会的規定を根拠とする、その普遍的生成、個性の意に他ならない。これは、人間を本来、抽象的・形式的に平等であるとする原理に反する。唯、われわれにとって問題なのは、むしろ、人間の各個に特殊な現実（不平等的状况）から如何に普遍性（平等的状况）を実現するか、ということである。また、平等とは、各個に特殊な状況の中から人間によって獲得された人間の普遍的な在り方に他ならない。現実には、それぞれ特殊な生を生きる人間の多様性の承認からはじめて人間についての合理的な思索と人間についての普遍的（寛容的）理解は可能となるであろう。

＜ 愛 ＞

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）においてすでに純粋自然の状態の中にはなく、特定の社会的諸関係の中に位置づけられ、はたらかされている。人間は、存在することにおいてすでに受動的であると同時に能動的である。そこで、人間の存在そのことに属する他存在との共存性（結合性）及び人間が一定の秩序の中に意識を働かされつつ定住することをその本質的属性とするという存在の原理を＜愛＞という。けだし、＜愛＞は、第一にそのあらゆる相（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する人間関係の事実として、社会的事実であり、従って、それをもって共存性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り、第二に、それは、客観的事実であると同時に人間の内面的・意識的な作用によってになわれているものであり、それによって、人間の人間への行動としての社会過程を説明する原理として妥当だからである。ここで、人間が存在することによって、そこにある人間関係の事実の多様性は＜愛＞の様式の多様性として考えられる。すなわち、社会的諸関係は、＜愛＞の諸様式としていいかえられる。ここで、社会的事実としての＜愛＞は正しく二つの意味、肯定的と否定的の意味において理解されなければならない。われわ

れが、否定的な＜愛＞について考える場合も、決してそれに低い評価を与えているのではない。相互的も非相互的も、われわれに全く同価値の相補的な人間関係の事実として通用する。従って、現実の社会的諸関係にみられる否定的関係としての分離もしくは斗争は、＜愛＞の諸様式の負の形式（＜憎＞の諸様式）と考えられる。すでに論争、斗争などにみられる存在のあり方は、相手の内的状態の把握（追感）を予想しており、それは関係に前提されている意味で社会的関係である。

＜運命＞は、存在に先行し、存在の実在的全体性を根源的に規定するものであった。＜愛＞は、存在の存在すると同時に展開されるその現実相である。従って、＜運命＞はその特殊な規定面において、存在に関わる具体的現実における＜愛＞の諸様式（社会的諸関係）を規定するといえる。すなわち、＜愛＞（社会的事実）は＜運命＞がその空間化（外在化・関係化・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、すなわち社会である。人間は＜運命＞によって、特定の人間関係の事実の中に置かれる。

ところで、＜愛＞において、人間の意識は働かされ、自己に特殊づけられた＜運命＞を何程か客観的・具体的・現実的に把握し、＜運命＞をよく反省することができるようになる。原存在にとって抽象的な実在的全体性（The society）は、やがて社会的諸関係（societies）の中で対象化され、反省されて、やがて明晰化されてゆく。人間は、世界と自己との本質的關係性を、具体的には、＜運命＞が彼を特殊的に規定した生の場において、そこに展開される社会的諸関係（＜愛＞の諸様式）における自己対象化、心的な相互作用においてこそ反省しえるのである。そこにおいてこそ、生命の他存在との接触、交わりにおける或る存在の発見を根として、徐々に自覚的存在の精神に目覚めさせ得るのである。このことから、人間がそれを反省的に生きてゆく現実が夫々に特殊的に与えられていることによって、普遍性へ至る道も様々になることが明らかである。このこととの関係において、人間の反省能力としての理性についても、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、具体的な社会的諸関係を具体的に反省し、＜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。ここで＜運命＞との関連において考えられる＜愛＞は、またこのような人間存在の多様性の承認に基づく人間の人間への弾力性ある反省能力としての理性の問題となる。

＜運命＞によって、人間は最も抽象的な社会一般（The society）に投げこまれるが、＜愛＞において、何程か意識的に諸関係の中に生きているといえよう。＜愛＞は、その名詞的概念において存在の関係性を意味するが、同時にその動詞的概念において存在の意識性を内容として前提している。すなわち、＜愛＞において、人間は、自己の全体性を直接的に、意識において担っているということができよう。存在は＜運命＞によって先行され決定される如くであるが、人間の現実生きるのは様々な＜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生きている。人間は＜運命＞によって受身的に規定される限り植物・動物とも等しい被造物である。しかし、虚構ではなく生きた＜運命＞の中に生きるということは、自己に必然的（本質的）な＜命＞の「^{めぐりあわせ}運」を自覚してゆき、それに関わるあらゆる条件に対処して、そこから自己の本質に根ざす独自の創造性＝自由を発揮してゆくことである。それは特殊性を根とするその普遍化的生成、個性の形成に他ならない。人間に自己の＜運命＞が生き生きと考えられてくると、すなわち自己存在の必然性（本質）が自覚され、それに普遍的意味が与えられると、ここにはじめて人間は社会的・歴史的に創造的な個性となる。人間の自由とは人間が＜運命＞のもたらす社会的・歴史的被制約性から自らの創造の領域を獲得することにおいてある。人間における平等は各個の本質に根ざしたこの創造的自由の獲得においてある。社会はこの人間の実質的自由の総括においてある。

＜愛＞（人間諸関係）は原存在においていまだ反省されることもなく＜運命＞によって規定されたままの特殊な、混沌たる様相を示しているが、＜愛＞の諸相は、いま、これを理念的に考えると、1）自然的存在における根源的關係性、2）社会的存在における客觀的關係性、3）人間という創造的な主体、

精神的存在における調和性を基調とする関係性、として存在の諸水準と対応させて、分類することができるであろう。これら三つの関係性としての＜愛＞は関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として、いま＜愛＞の生命的・心的・精神的の三つの形式と対応して考えられる。これら三つの形式は、また共同存在の仕方ならびに共同体験の仕方の本質的差異を示すものであるから、これらによって以て成立する一定の種類の社会的統一の分類原理ともなるのである。⁽²⁾すなわち、ここに、それぞれ対応された＜愛＞の三つの型は、それぞれ、人間に与えられた自然的社会、客観的規制に基づく社会、＜命＞（使命）の社会、に対応して考えられるものである。自然的社会において、関係性は自然的所与であり、理の社会において人間は自己と他存在との間に生じる客観性（「制」）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。第一の社会、選択をこえた＜運命＞共同社会において、人々は自己の集団を自己に先立って与えられているものとして受取り、全体的なものが個人より大きな力をもっている。そこでは、人々は他の成員に、ともに「特定」の集団の一員として「同じ、結びついている。一方、第三の社会、＜命＞の社会において、人々は同じく全体的なものの承認においてあるが、いったんそこから独立した個性的存在において全体性を支えている。そこでは人々は「同じ」じるのではなく、「和」している⁽³⁾のであり、「比」せずして、「周」しているのである。

（注）

第一部

- 1 表題の出典については、拙稿「下村湖人の思想における根本問題」（関西学院大学・社会学部紀要第9、10号、1964）参照
- 2 L. von Wiese によれば、社会学は「人間」に関する諸科学の一分野であり、それは、単に自然科学的意味においてではなく、一般的意味における人間学である。Soziologie, 7. Aufl. 1964 S. 5
- 3 Erich Fromm, 「人間における自由」第三章、1. 参照
- 4 Max Scheler, 「人間と歴史」（「哲学の人間学」樺 俊雄、佐藤慶二訳、1931、

所収) P. 2 参照

- 5 Martin Buber, Das Problem des Menschen, S. 83
- 6 Georg Simmel, 「文化の概念と悲劇」, 「文化諸形式の変遷」, 『近代文化の葛藤』 (世界思想全集、ジンメル・デュルケム、河出書房新社、所収、阿 閑 吉 男 訳) 参照
- 7 Martin Buber, a. a. O., S. 160
- 8 Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1933, S. 14~15
- 9.10 Max Weber, Die Protestantische Ethik und der » Geist « des Kapitalismus, Erich Fromm, 「自由からの逃走」 参照
- 11 E. Fromm, ibid, P. 125
- 12 E. Fromm, 「人間における自由」、原著者序、第四章、参照
- 13 M. Buber, a. a. O., 第二部、参照
- 14 Otto Friedrich Bollnow, 「実存哲学概説」, Das Problem der Überwindung des Existentialismus (Vortrag, Den 8, October, 1959) 参照
- 15 John Macmurray, The Structure of Religious Experience, Introduction. 参照
- 16 J. Macmurray, ibid, P. 69~70
- 17 M. Buber, Ich und Du 参照
- 18 O. F. Bollnow, a. a. O, Vortrag.
- 19 O. F. Bollnow, a. a. O, Neue Geborgenheit, das Problem einer Überwindung des Existentialismus, 参照
- 20 M. Buber, Das Problem des Menschen, S. 164~165
- 21 J. Macmurray, ibid, P. 30, 33
- 22 M. Buber, a. a. O., S. 148~149

この点に関して、Buber は、事物の抵抗を世界経験の基本的性格とみなした Max Scheler (M. Scheler, 「宇宙における人間の地位」参照) の批判者である。また、Buber は人格の中における精神と衝動との関係をもっぱら取扱った Scheler の個人主義的人間学を Heidegger のそれと共に批判している。(M. Buber, a. a. O., S. 127~157)

- 23 田辺寿利, 「フランス社会学成立史」 P. 27~35 参照
- 24 「季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼、日敢問死、日未知生、焉知死」

「論語」巻第六、先進第十一、十二)

「祭如在、祭神如神在、子曰、吾不与祭、如不祭」(巻第二 八脩第三、十二)

「子曰、人能弘道、非道弘人也」(巻第八、衛靈公第十五、二九)

「子張問崇德辨惑、子曰、主忠信徒義、崇德也、愛之欲其生、惡之欲其死、既欲其生、又欲其死、是惑也」(巻第六、顔淵第十二、十) その他参照

25 E. Fromm, 「自由からの逃走」 P. 87

26 蔵内数太, 「社会学」 P. 13~29

27 G. Simmel, 「近代文化の葛藤」 (ibid. 所収) P. 106

28 Leopold von Wiese, *Soziologie — Geschichte und Hauptprobleme*, 4 Aufl. 1950 Kapitel I 参照

第 二 部

- 1 以下に使用する **The society, A society, Society** は蔵内数太博士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、歴史の当体たる社会を意味している。
- 2 **Max Scheler** はこのような分類原理に立って、社会形態に生命共同社会、利益社会、総体人格をあげている。**Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.**
- 3 「子曰、君子和而不同、小人同而不和」(「論語」巻第七、子路第十三、二三)
「子曰、君子周而不比、小人比而不周」(巻第一、為政第二、十四)
尚社会形態分類は第三部でとりあつかう。

— 1966. 12 —

»Schicksal« · »Liebe« · »Ewigkeit«

— Anthropologie als Grundlage der Soziologie —

Résumé

Soziologie ist ein Zweig der Wissenschaften vom Menschen. Sie ist Anthropologie (im allgemeinen, nicht bloß im naturwissenschaftlichen Sinne). Damit übernimmt sie auch einen besonderen Aufgabenkreis in den Geisteswissenschaften, neben den Fächern der psychologie, Geschichte, Ethik, Theologie usw. (L. v. Wiese, Soziologie, s. 5.)

In diesem Aufsatz handelt es sich um die Anthropologie als Grundlage der Soziologie, d. h. das Problem vom Menschen in der menschlichen, zwischenmenschlichen Sozialsphäre. Die Erkenntnis vom Menschen vertieft sich dadurch, daß jeder Zeitabschnitt sein eigenes problem vom Menschen vorlegt. Die Anthropologie in unserer Zeit muß sich mit dem problem beschäftigen, das unsere Zeit vorlegt. Daher wäre es für die Anthropologie bedeutsam und notwendig, das Problem vom Menschen soziologischerweise zu überlegen.

Die Menschen-Auffassung und der Begriff von der Vernunft, die in der modernen Zeit und dem abendländischen Gedanken beherrschend sind, kommen in Betracht. Der Mensch steht nicht immer nur in Verhältnissen mit Gott, und die Vernunft, die sich nur nach der objektiven, gegenständlichen Welt richtet, verrät sich manchmal ihre Beschränktheit und Einseitigkeit. Was für eine Wesensart hat der Mensch, der vor allem der Gesellschaft inneist, und was hat denn die Vernunft für eine Aufgabe in dem Sozialgebiet, d. h. dem zwischenmenschlichen Gebiet? In verschiedener Weise antworten darauf einige Denker und ein neuer,

noch soziologischerer Gesichtspunkt von der "Menschen" Gesellschaft.

Das Problem zwischen dem *Menschen und der Gesellschaft* ist ohne weiteres das zwischen der *Individualität und der Gesellschaft*. Dann entsteht das Problem des Menschen, der in der Gesellschaft und Geschichte "das einzelne Sein" ist, mit andern Worten, *das Problem der Individualität* und, *das der Vernunft*, mit der man intellektuell und rationalistisch dem sozialen Leben nachdenken und die Gesellschaft mit der Subjektivität bilden und darin leben kann.

In der menschlichen Gesellschaft spielen >Schicksal< und >Liebe< eine wichtige Rolle, so könnte man sagen. >Schicksal< steht eigentlich im Zusammenhang mit der individuellen Wesensart des Menschen in der Gesellschaft, und >Liebe<, die zwischenmenschliche Tatsache ist, mit dem sozialen Gebiet an sich und der darin intellektuell wirkenden Fähigkeit des Menschen, d. i. der Vernunft.