

## 対他的-実践的経験と本源的共同存在

山崎, 庸佑

<https://doi.org/10.15017/2328559>

---

出版情報 : 哲學年報. 45, pp.29-57, 1986-02-28. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 対他的―実践的経験と本源的共同存在

山 崎 庸 佑

## 一 真面目な日常の行為と役割

遊びはしばしば真面目の対概念と見なされる。実際また、各種の遊戯の構造を分析してみれば、日常の真面目な営為とは時間的にも場所的にも区劃されたところで、自由に創設された規律を自発的に遵守しつつ進展する独特のプロセスだという特徴は容易に看取されるのである。しかし平均的―日常的な人間の営為とそれを支配する原理、つまり日常性の倫理は、遊びに対立する真面目といえるほど劃然とした固有領域を形成しているであろうか。むしろ、人生の各瞬間は演技であり、真面目な日常生活も一種の遊び、つまり役柄演技という意味で一種の演劇ではないだろうか。

役割<sup>II</sup>、ペルソナに日常の共同人としての人間の本質的なあり方を見たレーヴィット、間柄としての人間存在の理法、つまり関係性における共同態としての人倫を問題にした和辻哲郎、あるいは「他者の役割取得」に日常的行為の社会性の基礎を見たミードらの名前を持ち出すまでもなく、少しの反省によって人生の各瞬間が演技であることは自得できるのではないだろうか。

前章<sup>I</sup>で言及したこともあるエヴレイノフによれば、地球の住人を本当に支配しているのは民主政治でも金権政治で

もなくて、「演劇政治 theaterocracy」である。この演劇政治こそは唯一永遠の「体制」それ自体であり、あらゆる政治体制の上に君臨し、それらの中に姿を現わし、いかなる革命によっても転覆されず、あらゆる革命を越えて存続するのである。国王、政治家、役人、兵士、銀行家、実業家、僧侶、医者、その他すべての人間が舞台を支配する演劇性の原理にしたがって生きている。「これがたんに<sup>フアンダ・バル</sup>へい回しでも誇張でもないことを理解するためには、御自分の生涯のなから、あなたがたある態度をとり、役を演じている時間、あるいは他人が姿勢を構え役を演じているのを見ている時間を、差し引いてごらん下さい。……中略……あなたが偽善者を演じた時間、礼節を重んずる社会のさまざまなルールと慣習に合わせてあなたが演技した時間、紳士としての良きマナーを見せびらかすのに費された長い時間の連続、これらすべてを差し引いてごらん下さい。人生の非演劇的側面は、なんと滑稽なほど微小であるかということがおわかりになるでしょう」。

遊び半分、面白半分ではない、したがって責任や義務を伴う「真面目」な生活は、じつに、役柄演技の連続といつてよい程であり、責任や義務も日常平均的には役割<sup>II</sup>ペルソナにとまなう責任や義務、たとえば夫の道や妻の道、親たる者の資格と子たる者の務め、教師の責務と学生の本分である。要するに、日常性の倫理は遊戯の倫理からそれほど截然ときり離されているわけでは決していないのである。ただし一見して、役割自己やペルソナは平均的・日常的な自己にすぎず、和辻の間柄の倫理学やレーヴィットの「共同人の役割」にある人間の倫理性も、所詮、日常的平均性における人間の実践的あり方をその日常性の事実のままに正直に記述してみたものであって、人間の自己、本源的倫理性にまで迫ってはいないように見えるのは、遊びとの連続性に着目した冒頭の叙述様式上、当然のことではあろう。

「人倫の根本原理は、個人（即ち全体性の否定）を通じて更にその全体性が実現せられること（即ち否定の否定）に他ならない。それが畢竟本来的な絶対的全体性の自己実現の運動なのである。かく見れば人倫の根本原理が二つの

契機を蔵することは明かであろう。一は全体に対する他者としての個人の確立である。ここに自覚の第一歩がある。個人の自覚がなければ人倫はない。他は全体の中への個人の棄却である。超個人的意志或は全体意志の強要と呼ばれたものも実はこれであった。この棄却のないところにも人倫はない<sup>3)</sup>。

右のように、元来、人倫に個と全体の弁証法的関係という意義を担わせた和辻の場合、読者と著者、学生と教師、兄と弟、息子と親、下宿人と主人、友人同士のような「間柄」は、たんに個と個の連関であり、文字どおり「出発点としての日常的事実」として指摘されたまでのものと言われるかもしれないが、レーヴィットが父と子、教師と学生、夫と妻、上役と下役といった「役割」関係の相互性に着目して説く「ペルソナ」は、掛値なしに相互的な間柄の關係に尽きるペルソナ<sup>2)</sup>役割であって、自己意識としての「人格」でもなく、叡智的・道德的な実践の主体としての「人格」でもない。レーヴィットにおけるペルソナは、ペルゾーンという言葉が普通に想起させる本質的自己としての人格を意味するというよりも、むしろ端的に日常的な間柄の事実を事実として指摘したものと言うべきであろう。ペルソナは少なくとも、内世界的・実証的な事実のレヴェルを一步も越えるものではない、という批判の余地を残している。

これに対して和辻倫理学的場合は、人と人との間は、前掲引用文が示すとおり、まず個と全体の関係という観点から位置づけられた。行為する「個人」は全体性の否定としてのみ成立し、逆に人間の全体性もまた個別性の否定として成立する。和辻によれば、この二つの否定は人間の二重性を構成しつつも、一つの運動であり、個人は全体性の否定であることそれ自身によって本質的には全体性である。つまり全体性の否定<sup>1)</sup>個人は全体性の自覚であり、個人の行為は全体性の恢復の運動である。倫理学の根本概念である良心、自由、善悪なども、「良心」は本来の全体へ帰れとの呼び声、「自由」は否定の運動の否定性そのもの、「善悪」はその運動の還帰的方向と背反的方向というように、否定の弁証法的二重性から原理的に位置づけられる。

和辻倫理学は、以上のような構成原理によりながら、孤立的な個我の契機のみを重視するヨーロッパ近代主義の個人主義的倫理学と逆に全体（社会）の契機のみを重視する社会倫理学を、ともに一面的として排斥することができた。しかし正直なところ、最近の倫理学者が批判するように、「人と人との間は、まずもって個と個の間ではなからうか。個と全という図式は、この個と個の間に生ずる諸問題を、かえって覆いくらましてしまふのではなからうか。その結果、和辻氏は、『倫理問題の場所』は、『人と人との間柄』にあり、『人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことができない』としながらも、行為の善悪を結局個と全の關係で捉えることになる。悪は全からの個の離反であり、善は個の全体への還帰である。人間らしさ、としての人間性は、個が自己を滅却し、全体に帰入することのうちに求められている」と言うべきであらう。

結局、和辻倫理学において積極的に評価されるべき点は、和辻自身が「出発点としての日常的事実」と規定した間柄とそれに附随する資格への着目であろう。また和辻は一方では、倫理の根源は「本体我」にあるとし、実践の主体はカント的に言えば「理論的な認識の視野に入り得なかつたもの、即ち可想体」であつて、「実践的な主体の学」としての倫理学を理論的な客体の学から峻別したのは、「カントの没すべからざる功績」であると認めている。可想体ないし本体我へのこのポジティブな言及、たとえば、「個人的自己の根柢に本体としての超差別的本来的自己が存在する」、あるいは「自由」や「自律」は「超個人的本体的自己即ち全体的自己が個人的自己を統制することである」という指摘は、種々の問題を残すとはいへ、いぜんとして和辻倫理学の美点である。

しかし本体我の問題は後に詳しく論及するとして、ここでは現象的・事実的レヴェルの間柄について考察を続行しよう。この間柄は一方では人と人との「間」、「仲」において形成せられ、それゆえ間柄に先だつてそれを形成する個がなければならぬ。しかし他方、間柄を形成する成員は間柄そのものから成員として限定（資格的に規定）され、それゆえこの方面から見れば、個を規定する全体性としての間柄が個に先だつて存在しなければならぬ。これは

「人間存在に於ける個人的契機」と「全体的契機」のいわゆる矛盾的統一であるが、その際まず個人（個体）性の究極のありかと目される個人人格は——意識の指向的諸作用の中核であるがゆえに個体的であるとするシェーラー説に反して、むしろ逆に——本質上、共同性の否定態であるがゆえに個体的であり、「固有の自己性という如きものもあらゆる間柄を捨離した極点に於てのみ認められ得る」、個別性の「本質は否定であり空である」としたのは、<sup>(10)</sup>本當のところ個体を個体としては見ていなかった証拠であろう。「我々の間柄的存在は、個人と個人との間に存するにも拘はず、その個人を間柄に先立つ個別者として立てることが出来ない」と言うところを見れば、和辻自身そのこと承知していたはずである。

ただし個の契機とは異なり、全体的契機のほうは、和辻倫理学によって過不足なく捉えられているように見える。例えば身近な全体性である「家族的共同態は人間の存在様態であって、実体的なる一つのものなのではない。従って家族を一つの『全体』と見る場合にも、かかる全体的なる『一つの者』があるといふわけではない」。<sup>(11)</sup>家族の全体性は、例えば父ではない他の者、つまり会社員、官吏、商人、軍人、遊蕩児、詐欺師でもあり得る個々人のさまざまの可能性を否定して、父にふさわしい一定の振舞いに限定する力以外のものではない。個人が父としての役割を演技するということに超然とした家族共同体があるわけではないのである。適当な変更をほどこせば、同様のことは友人仲間、職業仲間、市町村、会社、学校、政党、国家などについても言える。それらの全体性は個人人格でもあり得る人格が各種段階の全体性において自己を否定し、そのように自己を限定し否定することによって逆に自己を外に表出したものである。「多人格は各々一つの作用中心として独立性、個性を有するが、かく相互に独立せる人格がそれにも拘はらず一つになる。この独立性の否定にこそ全体性の意義が存する」。<sup>(12)</sup>

独立的なものが同時に独立しないという、ないしは差別的（異）なるものが同時に無差別的（同）であるという矛盾の統一に「個別人格の独立性の否定」の意味を見て、「単に差別性に留まるとすればそこに何らの共同性もなく、

従つて全体をいふことは出来ぬ。がまた単に無差別性であるならばここに『共にする』といふ契機なく、従つて内容を持った全体は見出されない。共同とは異なるものが同ずることであり、全体とは同となれる異である。だから人格共同態としての一つの全体は、個別的なる多数人格がその個別性を超えて無差別を実現したものだとする和辻の言説には、格別に異をとる必要は認められない。歴史的・精神的な実践の世界においては、個体は個体であると同時に個を越える諸連関の交叉点にすぎないという面があり、同一個人が数多くの作用連関にぞくし、数多くの役割を演技するという事実もそこから説明されるが、しかしそれにもかかわらず、一面では個を越える連関や共同性、組織や制度といった「全体」的形象は、結局、時々刻々に評価し、行為する共同人としての個々人の具体的な社会的関係行為から出発する以外にその意味を了解し得ないものである。「意味」的なものによって方向づけられた行為の「了解」可能な担い手は、結局、個々の人間（共同人）であり、財団、株式会社、組合、市町村、国家、等々は、了解の対象となる意味的な存在である限りは、個々人の社会的・相互的な行為の連関と見なされねばならない。ディルトアイも指摘したように、個を越える共同性や連関は、他面では、「諸個人を通り抜け、諸個人において存立する」のであり、まったく物的に実在する集合的・全体的人格というようなものは厳密にはあり得ない。

以上のようにして、「人間に於けるすべての全体的なるものの究極の真相が『空』であること、従つて全体的なるものはそれ自身に於ては存しないこと、ただ個別的なるものの制限、否定としてのみ己れを現はすこと」を主張する和辻倫理学は、共同態の実体化を排し、行為的・実践的な場面での共同的・全体的なものを過不足なく位置づけているように見える。個人も全体も結局それ自身として、自存するのではなく、個は全体が個の否定において成立する以上、全体との連関においては存在するとして措定されており、全体もまた個人の独立性の否定において成立するという以上、否定し背反される全体として、つまり個人の独立性との連関においては存在するとして措定されている。「個人と全体者とは、いづれもそれ自身に於て存せず、ただ他者との連関に於てのみ存する」<sup>(15)</sup>。しかし和辻は個と

全体のこの弁証法的な關係的・否定的な存在構造に便乗して、個人は全体者が成り立つたためにその個別性を「否定せらるべきもの」とし、全体者は個が成り立つたために背き出るべき「地盤」であるという具合に、比重を全体のほうに移行させる。

共同的になるということは、主体的な個が種々の役割に限定（それは同時に否定である）せられ、「空ぜられ」、全体的になることであるが、和辻によれば、空ぜられるその個はもと「共同性の否定」としてのみ成立するのであり、したがって共同性の結合は「共同性の廃棄としての個別性の廃棄」、つまり否定の否定である。否定の否定はこれとは逆の方向に、つまり共同性は個の否定であり、したがってその共同性の否定としての個の回復は、個の廃棄としての共同性の廃棄として否定の否定であると言いうこともできる筈だが、和辻は個はおのれを空じ全体に没入し「なくてはならぬ」として、前者の方向のみに倫理的な正の価値を認め、後者の二重否定ははじめから反社会的、反価値的と見なしている。「個人は、己れの本源たる空（即ち本来空）の否定とし、個人となる」。個人は本源の空、絶対的否定性の自己否定として個人であり、それゆえ「社会に服属しなくてはならぬ」のである。個人は共同性の結合の成就を媒介として本来空、絶対的否定性そのものの「方向に帰る」。間柄的存在の構造は「絶対的否定性の否定を通ずる自己還帰の運動」である。要する本来空、根源の絶対的否定性は帰るべき本来のもの、本源のものであると同時に、もともと個的でないもの、全体的なもの、父母未生以前の本来の面目たる自他不二の絶対的全体性であることが断定的、無媒介的に前提されているのである。「絶対的全体性は絶対的否定性に他ならない」というテーゼは、逆にして、本源の絶対的否定性はじつは絶対的全体性であった——「絶対的否定性（従って絶対的全体性）——という形に転じ得るはずである。和辻が「絶対的否定性はどこに見出されるかと云へば、我々は現前の個人や団体を指す他はない」という言葉に直ぐ続けて、「個人の立場は絶対的否定性の否定として成立つ」からというように補足説明したのは、その有力な傍証である。「地盤」であるのは、どこまでも「全体」のほうである。

和辻はほぼ以上のようにして、真面目な日常の実践的行為が「真面目」なゆえん、すなわち間柄的役割に伴う義務や強制を説明した。真面目な実践倫理、つまり人間存在の理法は「絶対的否定性の否定の否定、即ち自己への還帰」に求められるが、この還帰の運動はそのつどなんらかの人倫的共同態（全体）への帰属として生起し、義務や責任、強制や良心、つまり日常の真面目な諸要件が成立するのである。

しかし、本当にわれわれは日常の平均的な義務や責任、強制や良心、事の善悪、つまり日常の対他的・実践的行為の倫理性に「絶対者の自己還帰としての意義」を賦与しなければ、その真面目なゆえんを解明できないのであろうか。「公共性は最大の規模に於て、一つの国民の共同性と相覆ふ」とする和辻の場合、「絶対者の自己還帰としての意義」は、結局のところ、ヘーゲルの場合と同様、現象的事実のレヴェルでは国家主義に帰着するように見える。「人間存在におけるさまざまの全体性はいずれも絶対的全体性の自己限定にはかならぬが、かかる有限な全体性のうちおのれの根源を自覚してこれを現実的な構成にもたらしたものは、国家としての全体性にほかならない」という和辻の文章は、「普遍的理念は国家において現象する」と語り、立憲君主国家は「永遠なる理性の似姿」、「現実のなかに現われた理性の象形文字」であると託宣したヘーゲルの国家観を思い起させずにはおかない。

しかし、最大最強の人倫的共同体としての国家は、果して、本当に絶対者の完璧な自己還帰の姿であろうか。和辻によれば「悪」とは、既述のように、エゴが全体に背いて孤立化する個の孤立化、なんらかの「共同性から背き出ること」に於て己れの根源から背き出ることであり、より厳密には背反にとどまり否定（背反）の否定による還帰を停滞させることである。個人が背き出る全体、共同性の最たるものは国家であって人類共同体ではないが、しかし国家とは一体なんであろうか。共同性から背き出ることによって自己の根源から背き出た個は、絶対的否定性の自己内還帰という人間存在の理法にしたがって、その否定的背反をも否定し、自己の根源に帰らんとする。この還帰が人倫的合一の実現であり、和辻によれば、「善」とはこの人倫的共同性への参与（愛、献身、奉仕）であるが、人倫的組織

としての国家は果たして、個人の根源であると同時に個が帰るべき究極の全体であろうか。

- (1) 拙稿「遊び」新岩波講座「哲学」第十二卷所収。
- (2) エヴレイノフ『生の劇場』(清水博之訳)新曜社 六二ページ以下。
- (3) 和辻哲郎『倫理学』上巻 昭十二年 二七ページ。
- (4) 宇都宮芳明『人間の問と倫理』以文社 昭五五年 一一六ページを参照。
- (5) 宇都宮芳明 前掲書 一〇六ページ。
- (6) 和辻哲郎 前掲書 五二ページ。
- (7) 和辻哲郎 前掲書 四一ページ。
- (8) 和辻哲郎 前掲書 二三五ページ。
- (9) 和辻哲郎 前掲書 二三二ページ。
- (10) 和辻哲郎 前掲書 一二六ページ。
- (11) 和辻哲郎 前掲書 一三二ページ以下。
- (12) 和辻哲郎 前掲書 一四五ページ。
- (13) 和辻哲郎 前掲書 一五五ページ。
- (14) 和辻哲郎 前掲書 一六一ページ。
- (15) 以上については、拙著『現象学と歴史の基礎論』新曜社 昭五五年 一〇〇ページ以下および一六三ページを参照。
- (16) 和辻哲郎 前掲書 一六二ページ。
- (17) 和辻哲郎 前掲書 一六四ページ。
- (18) 和辻哲郎 前掲書 一八九ページ。
- (19) 和辻哲郎 前掲書 一九三ページ以下。
- (20) 和辻哲郎 前掲書 三一六ページ。
- (21) 和辻哲郎 前掲書 二〇五ページ。
- (22) 和辻哲郎 前掲書 一九九ページ。

- (23) 和辻哲郎 前掲書 二四七ページ。  
 (24) 和辻哲郎全集(岩波書店)第十卷 六〇五ページ。  
 (25) 拙著『現象学と歴史の基礎論』一七三ページ以下を参照。  
 (26) 和辻哲郎『倫理学』上巻 二二二ページ。

## 二 国家と倫理

国際化の時代、あるいは東西両ブロック対立の時代といわれる今日でも、国家にはたしかに文化活動、経済活動、社会活動、等々の領域的諸活動のすべてを呑みこむ巨大な客観的精神、つまり個々人の意図や行為を越えて客観的に働く実体的全体という側面がある。客観的な精神的実在としての国家の現実性、リアリティーは、現代でも、依然として強大である。しかしその強大な国家といえども、他面では、一種の巨大な社会的組織・制度であり、それを担い支える膨大な数の共同人としての個々人の時々刻々の判断と行為、つまり社会的な関係態度フエアハルテンの膨大かつ極度に錯綜した連関であるに違いない。

要するに、国家といえども個々人の社会的に相互的な行為の連関であり、一般の組織や制度と国家との決定的な相違点を「官僚」という人的理想型とその官僚によって担われる暴力を背景とした「支配」と「強制」の装置以外のところ<sup>1)</sup>に求めるのは困難であろう。国家とよばれる政治的共同態は一定の領土およびその領土に居住する人間の行為を秩序だてて統制支配する共同行為であり、畢竟、行為の共同態であるが、しかしその際、国家政治体が国家政治体である最大の特徴は、その領土および人間行為の統制支配を通常、暴力使用の用意と結びつけている点に求められる。

国家は直接経験される「われわれ」関係、「我―汝」関係からの距離が最も大きく、したがって匿名性の度が最も高く、それゆえ最も多くの段階の類型化(納税者としての、教育公務員としての、選挙民としての、警察官としての、

等々の機能」と理想化（行為様式の習性的類型化が期待される人的タイプ）に媒介された高度に複雑な社会関係である。それゆえ、国家は一種の組織化された社会的行為の連関、つまり制度に違いないとはいえず、そして一般に制度とは制度化された行為・態度に他ならないとはいえず、また通常、正当性を承認されて排他的に専有する暴力装置を背景としている点で国家は特別であるが、それにもかかわらず目的動機や理由動機の連関をたよりに国家に意識や意志（国家の利害関心、国家意志）を帰属させたりするのは、上述の事情から推知できる通り、個々の行為者の場合とは違って、擬制以上のものではないし、あるいはむしろ社会関係の物象化の危惧を残すと言うべきかもしれない。

なるほど現代でも、特に若い諸国民にあっては、国家の樹立や存亡に命をかける人びとが後を断たない。逆に、国家の転覆に情熱を燃やした若人たちのことも地球上の諸地域の人びとの記憶に新しい。これらの政治家・軍事工作家あるいは革命家たちにとって、国家はみずからの自己の倫理性がもっとも厳しく問われる場面であり、国家の存亡こそは最大の道徳的要件であるだろう。生死を賭けるべき重大事であるという点では、彼らにとっての国家の存否も、国法遵守におのが魂の倫理性を重ねたと言われるソクラテスにとっての国家も変るところはないようである。ただし、ソクラテス自身は非政治型の人間であり、政治的組織のなかで正義を実現することは不可能に近いことを経験上信じていたと言われる。プラトンの伝えるソクラテスは、「多くの不正や違法が、国家社会のうちに行なわれるのを、どこまでも妨げようとするならば、人間だれも身を全うする者はないでしょう。むしろほんとうに正義のために戦おうとする者は、そして少しの間でも、身を全うしていようとするならば、私人としてあることが必要なのでして、公人として行動すべきではないのです」と語っている。しかしそのソクラテスが「青年を腐敗させ、国家の認める神々を認めずに、別の新しい鬼神（ダイモーン）のたぐいを祭る」がゆえに犯罪者であるという、些細な言いがかりか中傷とも思える理由によって告訴されながらも、国家の法律にしたがって法廷で弁明し、有罪判決後は、友人たちの国外亡命の勧めを斥け、国法遵守の権化となつて、従容死についたと言われるのである。

しかしながら、『弁明』は文字どおりの弁明というよりもアテナイ都市国家の市民大衆にたいする一種の恫喝のよ  
うに聞えもするし——たとえば、「何度殺されねばならないようなことになつても」、私はこれからも「老若を問わず、  
誰に会つても」、「これに問いかけて、しらべたり、吟味したりするでしょう」、それは「神に対するわたしの奉仕」で  
あつて、かつまたアテナイ都市国家のためになされる最大の「善」な<sup>(5)</sup>のだという件——論者が言うようにソクラテス  
の死は、悪法も国法なりとしたがゆえの死というよりも、むしろ中傷を受けてたつた面<sup>(6)</sup>当<sup>(7)</sup>ての死かも知れないが、こ  
の点の詮議は筆者の任ではない。また、「わたしはしかし、大多数の人たちとは異なり……中略……家業をみるとか、  
あるいは軍隊の指揮や民衆への呼びかけに活動するとか、その他にも、国家の要職につくとか、また徒党を組んで、  
騒動を起すとかいう、いまの国家社会に行なわれていることには、関心をもたなかつた」と供述しているところを見  
れば、ソクラテスが非政治型の人間であつたことは動かぬようだし、そうなると国家という大義に殉じたといわれる  
場合の、その国家（政治）が彼にとってどういふ性質のものであつたかは、あらためて考え直さねばならないだろ  
う。ソクラテスにとって国家は、少なくとも直接的に、というのは、なんらかの否定性を媒介とすることなしに、直  
ちに自己の倫理性の成立、不成立をそれに重ねて考えることができる人倫的全体であつたとは判断しにくいかもしれ  
ない。

これに対して、人間のあり方の「正しさ」<sup>ダイカイオソフネキ</sup>（正義）を国家のあり方としての「正しさ」<sup>ダイカイオソフネキ</sup>（正義）に大寫ししてみたプ  
ラトンの場合、国家はもつと積極的な意味において人間の自己の倫理性の成立不成立が問われる場所であつたと言え  
るであらう。彼は人間の魂のあり方の「正しさ」<sup>ダイカイオソフネキ</sup>（正義）を探索するにあつて、その魂の構成要素として<sup>ロキステイ</sup>理的部  
分<sup>コン</sup>（身体に結びつかないで、純粹に知を愛し求める不死的部分）、身体と結びつく可死的部分ではあるが、しかし理  
知的部分の命令に服従して飲食や愛欲の快楽、つまり肉体的欲望を支配制御する<sup>ゾエモテアリス</sup>氣概的部分、およびこれによって制  
御されるべき<sup>エビタイテイコン</sup>欲望的部分の三部分に區別し、<sup>ゾエモテアリス</sup>理知的部分が他の二つの非理性的部分をしかるべく監督指導すると

ころに節制ある人間、つまり「正しい」人間としてのあり方が成立するとしてはいる。しかし、『国家』篇の表向きの叙述とその順序には関係なく、この世にある生身の人間、現実の個体としての人間にたぶん絶望し、三部分の適正な支配服従の関係、「一致し調和した魂にそなわる真実の徳」は生身の現実的人間においては不可能だと諦観し、人間のあり方の正しさ（正義）はそれゆえ国家という大きな有機体のうちでしか実現の可能性をもたないだろうと観念したところに——この点だけに限れば、現代政治の実際に見られる国家至上主義、体制万能主義も同様で、個人については国家がはめた枠によって管理強制しない限り救いようがないというペシミスティックな見方をとっているようである——プラトンのいわゆる哲人国家論、魂の欲望の部分に相当する農工商の階級、支配し勝利し名声を得ることに向って突進する気概的部分を体現する軍人・官吏の階級、理知的部分を担当する統治者<sup>12</sup>哲人の階級から成る聴従支配の関係に人間の「正しさ」の最後の可能性を求める理想国家論は着想されたのかもしれない。

理想国家の医者と裁判官は「身体の面で不健全な人々は死んで行くにまかせるだろうし、魂の面で邪悪に生まれつき、しかも治癒の見込みがない者たちはこれをみずから死刑に処すだろう」とするほどの、あるいはまた、国政の審議決定と遂行に参画する守護者、支配者——「戦士にしてまた哲学する者<sup>13</sup>」、「哲学においても戦争に臨んでも最もすぐれている人々<sup>14</sup>」——の素質、自然本性を持って生れた者たち、つまり「ものわかりがよく、記憶がよく、頭の回転がはやく、鋭敏で……さらに血気さかんで気宇壮大<sup>15</sup>」であるのみならず、「根性がしっかりしていて、あらゆる意味で苦勞好き<sup>16</sup>」に生れついた高貴な者たちにさえ、私に走って全体の統一を乱すことのないようにとの配慮から、あえて妻女と子供の共有を義務づけたほどの人間不信家プラトンであってみれば、生身の個々の人間には「正しさ」（正義）の成就是期し難いと諦観し、それゆえ国家という大きな有機体においてしか人間の正義の実現可能性は残らないと観念したと受けとったとしても、それは——テクストの叙述の順序にかかわりなく——根本的には見当違いでないかもしれない。してみれば、「そもそも人の世に起る何ごとも大した真剣な関心に値するものではない<sup>17</sup>」と言うペシ

ミスト・プラトンにとって、少なくとも国家は正義の成立不成立が本当に問題になり得る唯一の本源の場所であったと了解して、本質的にはやはり妥当だと見做して支障はないであろう。

しかし国家は、真実、人間のあり方の倫理性が問われ得る本源の場所であろうか。プラトンの理想国家（優秀者支配による階級制的強制国家）が、人間は自己に不足するものから生じる或る必要のゆえに或る他の人を迎え、また別の必要ゆえに別の人を迎える……つまり農夫、大工、織工、靴工、牧人、輸出入業者、商人、日傭人夫を必要とするという具合に、「必要なものだけ」から成る国家を基礎とし、その延長線上に構想されているのは、国家という高次の人倫的共同態を必要と欲求の体系である「市民社会」にとどまらず、さらに遡源して愛を本質規定とする「家族」という基底的人倫共同態によって媒介されたものとして把握するヘーゲルの法哲学、あるいは、本来の全体性への呼び声に聴従しつつ家族、親族、地縁共同体、経済組織、文化共同体と經由して、遂に国家に至る和辻倫理学の場合と比較して、なんとも人工的に見えることは否定し難い。

もちろん、国家構成上の原初的な発出単位のように見做されがちな家族といえども、西洋近代の社会契約説が設定する自然状態やそこにおける個人と同じように、理論（言論）上の構成物という性格をまったく離脱するものではない。原始時代の人間が事実上まず家族の成員であったか、それとも初発的になんらかの群の成員であったかは筆者の知るところではないし、おそらくだれにも決定できないであろう。しかし、それにしても、プラトンの理想国家は万事が人工的で不自然である。——理想国家は建前上、「言論のうち存在する国家」、その国が現にどこかに存在するかどうかは無論のこと、「将来存在するかどうか」さえどうでもよい範型<sup>（型）</sup>ではあるが、しかし「けっしてまったくの夢想のようなものではなく、たとえ困難ではあっても、なんらかの仕方で実現可能」だとも言われる。ただし、現実の国家を再編成して理想国家を実現しようとするれば、少なくとも「現在国の中にいる一〇歳以上の年齢の者を、すべてのこらず田舎へ送り出し」て、「その子供たちを引き取って、いま親たちがもっているさまざまな習性を

ら引き離れたうえで」、彼らを徹底した英才教育の試練にかけつつ選別育成する必要は免れ得ない——習俗・人倫に基礎をおくことのない国家に、人間つまり間柄的共同人のあり方としての「人倫—倫理の成立不成立が問われる本源の場所を求めるとは、正直に言って著しく不自然であろう。

以上を別言するならば、次のようにも言えるであろう。すなわち、厳密な意味における本来の「全体」は、カントの理念の例ですでに指摘したように、もともと超越論的な根柢にかかわるもので、それをなんらかの経験的事実に比定するのは邪道だということである。要するに、国家といえども、それがどこかで実証的・指定的な事実に接続する限りは、他の諸人倫共同態と並存する一人倫共同態であって、人倫の成立根柢そのものが問題になる究極の場所を国家に求めるのは、国家の過大評価にほかならないのである。それゆえ、プラトンの国家が著しく現実離れた人工的理想国家に見えるということ自体、究極のものを実証的・指定的な事実に求めてはならないということの指標であったと了解することも可能であろう。人間のあり方としての倫理を成立せしめている究極の根柢は、カント倫理学がそうしたように、むしろ「物自体」、つまり本体的なものと呼ぶのが妥当である。

衣食住のすべてにおよぶ日常の些事を媒介として親密な存在の共同を実現する家族、冠婚葬祭に集り、困窮にあつては相互に扶助しあう親族共同体、田畑・森林・山川・住宅地などよりなる生活手段の生産とそのための技術や労働の場所である土地の共同（集落）として隣人的に結合する地縁共同体、経世済民の営みというその人倫的意義上、たんなる家族経営の範囲を越えたより広い共同体、つまり地縁共同体に至ってはじめて成立するが、しかし同時に、土地よりもさらに広く人間を結合する有用な財の生産加工と分配の諸関係、自己の労働を凝結せしめた商品による相互奉仕の諸関係、すなわち財と職分を媒介とする人倫的組織としての経済的組織、最後に、家族や地縁共同体が「おいてある」場面としての、また経済的組織の超地域性を可能にしているものとしての文化、特に言語の共同（言語共同体はほぼ民族共同体に等しい）、言語活動、芸術活動、宗教活動、等々の主体的な文化活動の側面と同時に主体の活

動に先だち、主体の活動や対立そのものの成立基盤ともなっている客体的な文化産物、文化財（特に相互了解による共同性の表現であり、民族共同体の基盤でもある言語をはじめ、芸術、学問、宗教、道徳、等々）でもある友人的結合態としての文化の共同、以上四つの段階における「私」の捨離に媒介された和辻倫理学の場合の国家も、「私」をことごとく超克して徹頭徹尾「公」であるところの共同体が、古くより問題とされて来た。それが「公」そのものとしての国家である」という具合に、まだ必要以上に理想化され、それゆえ過大評価されている。

「現実において顕著に「私」を發揮する国家があるという事実を否認するのではない。国家もまたその本性の欠如態において現われ得るからである」と言う和辻の場合、本来の国家は家族にはじまり文化共同体に至る諸人倫共同体のすべてを統一するものである。「国家は家族より文化共同体に至るまでのそれぞれの共同体におのおのその所を与えつつ、さらにそれらの間の段階的秩序、すなわちそれら諸段階を通ずる人倫的組織の發展的連関を自覚し確保する」。個別的な諸人倫共同態を対自的・自覚的——法による諸規定はこの対自的自覚の表明である——に綜合する普遍的・全体的な人倫組織であるところに国家本来の姿がある。和辻倫理学が示す国家は、「私的存在を媒介として共同性を実現するという人倫的運動を、包括的に保証し、統一的に組織するところの、人倫的体系」であり、言ってみれば「人倫的組織の人倫的組織」である。

あらゆる段階での「私」が「公」に転ずることの究極の可能根拠である国家、それゆえ「私」を「公」に転ずる運動の全体である国家は、当然、本来的には「私」であることはできない。それは有限の人間の共同態でありながらも、「公」そのものであり、物理的暴力装置にバック・アップされる国家権力は、「人倫的組織を外護する力として、私を公に転ずる人倫的運動そのものから、つまりは「人倫性そのものから出てくる」力、「生ける全体性の力」である。」「国家の力の根源は全体性の権威」にほかならない。

しかし国家は、本当に、家族や地縁共同体、経済組織や文化共同体とは次元を異にする、したがってそれらの共同

態と並列的に比較することを許さない絶対的全体性の生ける鏡、「公そのもの」であろうか。ヘーゲルの言えは國家は典型的な客觀的精神であり、つねにすでに出来上つてある精神的な「客觀」存在の側面、和辻が「人はすでに聖なるもの、の認められてゐる社会の中へ生まれてくる」と言う場合の「聖なるもの」の典型として客觀的に既成してゐる國家という側面にのみ一方的にアクセントを置くならば、國家にはたしかに他の客觀的諸精神、人倫的諸共同態と一列に比較することを拒絶する巨大で強力な全体性という面がある。

しかし、すべての客觀的精神がそうであるように、國家もまた他面では（主体的な）精神であり、國家構成員の時々刻々の主体的、対目的な行為をまったく離れたところに國家が國家として存立してゐるわけでは決してない。登校下校の際には必ず天皇皇后の眞影を収めた奉安殿に向つて一礼を捧げ、授業中は万世一系の現人神（まにひと）の赤子（せま）と生れし身のありがたさを頻繁に拝聴し、季節の節目の式典には欠かさず出席し、校長の読む教育勅語と時局重大を説く訓話に耳を傾け、果ては勤勞奉仕という名の手伝仕事に榮養不足の幼い体を進んで拘束する等々ということがなければ、不滅の皇國（という國家）は軍國の少國民たる國民学校児童にとつて存在せず、事實、昭和二十年八月の敗戦以降はついで先日まで存在した皇國の不可侵の威嚴と不滅性はあつてなく崩壊したのである。その後、現行憲法を公布し、地主の農地を耕作農民に解放してからの民主經濟國家日本もまた、たとえば選挙——満二十歳以上の良識ある日本人にはすべて相當の判断力ありと前提され、プラトンの理想國家におけるように一切を哲人支配者に一任してかえりみないということはない——のたびごとの地縁共同体的、經濟組織的、文化共同体的（たとえば地域利益誘致的、財界の政治献金として現れる、あるいは労働組合の利益代表という形の、民族主義的あるいは進歩勢力的）その他の複雑多様な利害と関心を秘めた選挙民各人の選択と行為を抜きにしては存在し得なかつたであろう。

それゆゑ、つねにすでになんらかの共同人の役割においてある個人は、時々刻々に彼が演ずるそのつどの役割にかんして自己の選択と行為の倫理性を問われるのであつて、和辻が言うように、國家という絶大な「全体性へ歸入する

ことよつて己が本来の面目に到達する<sup>(19)</sup>のではない。人間存在としての各個人はつねにすでに彼が身に引き受けている時々刻々の役割において人格（ペルソナ）であるのであり、国家構成員たることよつて充実にくる人格性といえども、各個人の一挙手一投足に認められる人倫的意義の限られた局面であることを出ないのである。

それゆえ今日、国家の基本的な機能と目されている立法、警察行政、司法、福祉厚生行政、国防といった活動の諸分野との関係を離れて抽象的に把握された国家構成員というただそれだけの理由で各個人に「本来的」に具備するとされる人格性や人倫性は、実際には、影のように稀薄で軽い。しかも右に例示した諸機能は、有史以来、また未来永劫、国家の固有独占的機能であるわけでもなくて、地縁共同体あるいは国際的連合体が担当したこともあつたらうし、現に担当している事例もあることから了解されるように、国家は人間的共同活動の諸分野を包括し、本来そこでのみ人間の倫理が問題になり得る包越的な共同体であるのではない。それは人の親たる者の道、地域住民たる者の道、等々、それぞれに人間のあるべき姿、つまり倫理がそこに成立する事実的な有限の人倫的諸共同体と並列する一共同体である。

また和辻が「全体性の権威」として意義づけた国家の権力も、一般に各種の権力がそうであるように、「或る人間ないしは複数の人間が或る共同体行為において自己の意志を、その共同体行為に関与する他者たちの抵抗に抗してさえ、貫徹するチャンス<sup>(20)</sup>」を意味し、つまりはこの貫徹可能性の多寡がその権力の多寡にはかならない人間の、ないしは集団の対他的な関係<sup>フエンアハルテン</sup>行為に帰し、けつして超越的な実体から流出するのではない。したがつて、権力は国家の場合、特に問題になりはするが、他の社会的諸現象のほとんどすべてについてもその中心的に重要な面はいわゆる「社会的支配の構造」にあると見られ、社会的諸現象の各領域に支配権を求めて戦う社会的形成体としての党派、一味、閥、組織といったものの活動が、しかも多くの場合、経済的な力をもつて著しい影響と連携した形で認められるのである。

- (1) Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 514.
- (2) 拙著『現象学と歴史の基礎論』一一一ページ以下を参照。
- (3) 『ソクラテスの弁明』(田中美知太郎訳 岩波書店 プラトン全集1) 八八ページ以下。
- (4) 『ソクラテスの弁明』(同上) 六八ページ。
- (5) 『ソクラテスの弁明』(同上) 八四ページ以下。
- (6) 山本建郎『プラトン「国家論」考』秋田書房 昭五八年 四七ページ。
- (7) 『ソクラテスの弁明』(同上) 一〇〇ページ。
- (8) 『国家』(藤沢令夫訳 岩波書店 プラトン全集11) 二三八ページ以下。
- (9) 『国家』(同上) 五二〇ページ。
- (10) 『国家』(同上) 五六〇ページ。
- (11) 『国家』(同上) 四六六ページ。
- (12) 『国家』(同上) 五四四ページ。
- (13) 『国家』(同上) 七一六ページ。
- (14) 『国家』(同上) 六八七ページ。
- (15) 『国家』(同上) 五五七ページ。
- (16) 和辻哲郎全集 第十卷 五九四ページ。
- (17) 前掲全集 第十卷 五九四―五九六ページ。
- (18) 前掲全集 第十卷 六〇一―六〇二ページ。
- (19) 前掲全集 第十卷 六〇五ページ。
- (20) Weber, M., *op. cit.*, S. 531.

### 三 日常世界の準超越性と実践的先行性

国家と称される人倫共同体は、以上の次第で、おおむね正当性を承認された暴力を背景とする物理的な強制装置を

備える点を除けば、家族、地縁共同体、文化共同体そのほかの人倫的共同態と同列に並存すべきものであって、実践的人倫理的な意義の上でも特別に超越的な地位を帰すべきではない。

人間の意欲と行為が倫理的に称賛されたり非難されたりするのは、あるいは人間の行為に關係する限りでの事物が価値的な意味をもった事物、道具や作品として評価の対象となるのは、おおむね日常の生活世界という脈絡においてであり、つねに直接、国家という強力大規模共同体を前提するわけではない。もちろん、泰平の逸民が意識するのではないにかかわらず、国家は日常人の一挙手一投足を見えない網の目でつねになんらか規定していると言うことも不可能ではないが、しかし社会的組織や制度は実体ではなく組織化され制度化された個々人の行為態度であるという根本洞察を堅持する限り、根源性の点での優劣、前後をいうとすれば、むしろ常民の日常性を優先させるべきであろう。

日常の生世界における実践的・行為的なものの根源性は、これまで本論で問題にしたのとは一見、まったく別の観点からではあるが、すでにフッサールの現象学でもしばしば論及されている。『イデーン 第二卷 構成に関する現象学的諸研究』はそのすぐれた一例であるが、単に実体的・因果的な時空存在としての「自然」的实在のもとにとどまる態度に対して、「もはや自然ではない」精神の世界、人格の世界に現象学のアルファでありオメガでもある超越論的意識、絶対主観性により近い、あえて言えば部分的には重なる一種の超自然<sup>メタフューニツシュ</sup>的、超越論的な性格を認めて、「自然」に対する「精神的世界」つまり日常の実践的世界の(領域)存在論的優位を主張したところは、絶対主観性をすべての究極根拠におくその接近の仕方についてはわれわれの場合とは異なるとはいえ、事象記述的レヴェルでは極めて類似し示唆的でもあるので、以下、同書の「精神的世界」について若干コメントしておくことにしよう。

自然主義ないしは自然科学の言う意味での「自然」は、フッサールによれば、快適、美しい、有用、実践的に適切などといった価値述語、目的述語をいっさい排除した自然である。それゆえ、自然主義ないし自然科学は言葉の通常の意味で自然的(素朴)であるのではなく、むしろ逆に或る特定の、「理論的態度」を前提にしていると言うべきであ

る。それは関心を恣意的に限定しているとはまでは言えないにしても、とにかく一面的、抽象的である。「自然科学的に直観し思惟する主観」が自然と称するものは、価値評価的-実践的態度に対立する理論的-認識的な特定の「この態度において遂行された経験の指向的相關者」<sup>(1)</sup>以上のものではない。

ここで言う理論的態度の特徴は「信憑(客観化)的、表象的、判断的、思惟的な諸作用」によって規定された態度というよりも——なぜなら、それらの作用は価値評価的-実践的態度にも見られるから——それらの作用体験が遂行されるその様式、つまりそれらの作用が卓越して自我作用的点に求められる。理論的諸作用において対象は単に「自我」にとつてそこにあるというにとどまらない。「自我はそれと氣づきつ、(2)さらには思惟しつ、活動的に措定しつ、したがって同時に把握しつ、対象に向つている。自我は「理論的自我」として現勢の意味において客観的である」。理論的主観は卓越して対象把捉的、対象措定的、述定判断的に対象規定的であり、一言でいえば格段に自我作用的である。

と云うことは、逆に言えば、対象はそれを「理論的に規定する諸作用の客体」となる以前に、あるいはそれら諸作用の客体であることなしにも、「理論以前のすでに構成されている」という裏の事情にも十分な考慮を払うべきだということである。理論的態度にぞくする諸作用にとつて「あらかじめ与えられているもの」(先所与性)は、必ずしも常に再び理論的諸作用に遡源しはしないのである。「それゆえわれわれは、いずれにしても、理論的諸作用に由来しない前もつて与えられた諸対象性に遭遇する」。もちろんこれは理論的諸作用に限らず、価値評価的諸作用および実践的な意欲と行為についても等しく言えることではある。例えば価値評価の場合、価値対象を価値対象として判断的に構成する価値論的構成に先きだつて働き、それ自身としては情感 Gemüt の領域にぞくする根源の構成というものがある。それはフツサルによれば一般の客観化的-理論的態度の場合の知覚、つまり「自我が根源的(自体把握的)に対象そのものの許に居あわせている」ことに他ならぬ「真の受け取り Wahrnehmung」になぞらえて、

「価値の受け取り Wertnehmung」と呼ばれる価値感知、つまり価値享受である。実践的な意志決定と行為にあっても事情は同じであり、理論的判断の対象として現勢的に存在措定される以前の実践固有の作用の、つまり本来の意味での意欲と行為の対象、意志対象というものがここでもまた本質直観されねばならない。

要するに、理論的な対象認識、情感的な価値評価、実践的な行為の各領域にわたって理論的・客観的な視向転換は生じうるが、純粹の理論的主観であることに徹底する客観化一方の視向にとっては、「美と醜、喜ばしいと喜ばしくない、有用、良いはなく、使用対象、グラス、スプーン、フォーク等々はない。これらの言葉はすべてその意味上、客観化的でない諸作用に由来する述語をすでに含んでいる」からである。近代の客観的自然科学の意味での「自然」、自然主義のいう「自然」は、それを構成する意識にア・プリオリに見られる態度・見方上の性格によって他の対象諸領域から截然と区別される「単なる事物」の領域である。それは価値述語も実践的述語も受け付けない自然である。「価値ある、美しい、愛らしい、魅力的な、完全、よい、有用な、行為、作品、等々」の概念、同様に「国家、教会、法、宗教」その他の概念もその自然のうちには適用の場所を持たない。これらの対象ないし対象性の構成には価値評価的作用、実践的作用が本質的に関与するからである。しかも実は、以下に述べる理由によって、人間が普通に、それどころか自然主義的な意味で「事物と呼ぶもの」は、本源的には「絵画、彫像、庭、家々、テーブル、衣服、道具、等々」の価値対象、使用対象、実践の対象であり、それゆえ純粹に理論的な客体化の態度は、むしろ逆に、一種の「遮断」「エポケー」を前提にした抽象的態度であると承知しなければならない。

人間が人間の棲む本源の場所は、数学的・理論的に構成された単なる自然ではなくて、社会、文化、歴史の世界である。フッサールは一般に実証的・措定的な事実という意味での実在的（実体的因果的）なものを自然的実在、人間にとって経験的に確証しようのない超自然的実在、「心のように自然の側面と自己心理的な側面とを持つ混合的実在」の三つに原理的に分類しているが、その際この分類の目安にされたのは「歴史」的であるか否かという

ことであり、「絶えず流動する改変と発展」のうちにある心的实在は、歴史的世界に生きるものとして、人間が本来そこに住む場所である。特に「(物質性よりも遙かに多くを意味する) 身体性という形式に基礎をおく社会的共同態」という形式<sup>(7)</sup>、つまりこの世の共同態(体)は、物質的事物が時空形式によって輪郭づけられ形態化を得るのになぞらえて、心的なものがそれとして現存在する形式、「心的現存在の形式」とさえ言わなければならぬ<sup>(8)</sup>。ところが、身体性に媒介されつつ共同性によって現存在の形式を得ている心は、すでに物質とたんに対立するだけの心的なものではなくて、意味的な事物や他者たちに作用し作用されつつこの世に生きる、「人格」と普通呼ばれる「人間的主体」(身心の具体的統一)である<sup>(9)</sup>。

それゆえ正確に言えば人格、人間的主体は、心と身体の単なる結合体に終るのではない。つまり単にいわゆる「精神物理的」な存在ではなくして、それ以上の或るものである。人格は「美しい」色、「おかしな」形、スプーン、家、劇場、寺院等々の価値述語的、実践述語的な意味をもつ事物環境のみならず、とりわけ諸々の人格共同体、国家、習俗、法、教団等々の社会的諸制度からなる人格的環境、つまり客観的な精神的諸勢力と相互交渉しつつ、自己の個性を維持する存在であり、したがって人格的自我は精神的世界の成員としての「精神的個体」、「精神としての人間」である。特にフッサールの主観性(意識)の現象学にとってこの「精神」の立場は、「構成に関する現象学的諸研究」という副題をもつ『イデー』第二巻で「第一部 物質的自然の構成」および「第二部 アニマをもつ(動物的)自然の構成」から「第三部 精神的世界の構成」へ、要するに単なる自然から精神へと進展するに際して、フッサールが時折、言及する絶対的「主観」に、少なくとも自然ないしは自然主義の立場よりは、同じく絶対主観、絶対意識によって構成されるとはいっても、遙かに無理なく重なる可能性を示すという点で、格別に重要であった。その意味では、同書第三部の「第三章 自然主義的世界に対する精神的世界の存在論的優位」の最終節、したがって『イデー』第二巻全体の最終節 (§64) の標題が「自然の相対性、精神の絶対性」となっており、精神を自然に依存するも

のとして捉えることは可能であるにしても、その自然化には当然、限度があり、主観は自然であることに尽きるものでは決してないことが揚言されていることも注目に値する。

フッサールによれば、時空的・数学的に構成される物質的「自然」にせよ、ヒトや猫のように身体を媒介にして客観的時空に組み込まれるアニマを本質特徴とする「自然」にせよ、いずれもそれらを構成する主観としての「絶対主観」を「前提」しており、その意味ではいずれの「自然」も「補完を必要とし」、あるいは「諸々の前提を秘め」ており、したがって「もは自然ではない主観性の領野」という自然超越的な存在領域を指示している<sup>(12)</sup>。精神ないし人格（としての人間）との対比で直接問題になる自然は、言うまでもなく後者のアニマをもつ（動物的）自然であるが、その際の対比を関係する学の対比という形に移して定式化すると、「一方では自然科学の心理学、他方では人格論（自我論、エゴロギー）並びに社会学（共同体論）」という対比になる。引用文中の人格（精神）論の言いかえである「自我論、エゴロギー」がフッサールの意識<sup>コギト</sup>の現象学の出発点をなす根源の明証領域に関係する学にはかならなかつたことは周知の事実であり——後述するように、『イデー』第二巻の別の個所では、「人格と環境世界の関係」が「指向的な主観—客観—関係」と同義に用いられ、純粹意識のと言うかわりに「人格的意識の指向的諸対象性<sup>(13)</sup>」というように表記されている——したがって、「人格」ないし「精神」（的態度）が「自然」（主義的態度）に対して決定的な優位を占めることは明瞭である。

「自然」（主義的）経験の構成体系は物的経験、身体経験、アニマをもった存在者の経験である心理経験の各層を包括的に含みはするが、しかし「自然」（主義の立場）は、所詮、自己内完結するのではなくて、上述のように、「もはや自然ではない」ものによって根底から「補完」される必要がある。この「もはや自然ではない」経験の可能性の制約は、フッサールの場合、結局は哲学的責任の担い手でもある現象学者その人の主観に重なる絶対主観、固有の時間野、生ける現在である純粹意識にはかならないが、さしあたり「自然」（主義的態度）に直接的に接続し、それを可

能にしている当面の補完者は、「人格としての」、また社会的世界の構成員としての自我<sup>(14)</sup>といふように性格規定される自我である。

なるほど、「自然」主義的態度と「人格」主義的態度の両者は、主観がとる態度という点では共通し、それらの態度とその相関者（物的自然、アニマをもつ自然、および精神的・社会的な、あるいは意味的な諸客体性の連関としての世界）を構成し、支える根底の絶対意識そのものではない。むしろ両者の態度、それらの相関者である諸対象領域の相対性、および両態度の相互関係といったものを正しく了解するためには、「絶対意識への還帰」を必要とするのであろう。しかしそれにしても、人格主義的態度の自然主義的態度に対する優位は決定的であり、フッサール自身も「ここには同権同格の二つの態度さえも、ないしはまったく同権で、同時に相互浸透しあっている二つの統覚さえも存在しない。そうではなくて、自然主義的態度は人格主義的態度に従属し、人格的自我的捨象、あるいはむしろ、それの自己忘却によって一種の自立性を獲得し、と同時にその世界、つまり自然を不当に絶対化する<sup>(15)</sup>」と明言している。

以上のようにして、平日の実践生活における人間的行為、環境世界の使用物、目的にしたがって事物を形成する働き、その際の美的、倫理的、功利的等々の観点による価値評価、他の人間（人格）とのコミュニケーション、共同行為、等々によって識り成される歴史的・社会的世界、つまり「精神的世界」が人間の住む本源の場所である。それは特別の補助手段によって得られ、維持される「人為的」な自然主義的（naturalistisch）態度にひき比べ、まったく「自然 natürlich」な態度、あえていえば日常的態度にとつての世界である。この間の経緯は「構成に関する現象学的諸研究」、つまり物質的自然の構成にはじまり、アニマをもつ自然の構成を経由して精神的世界の構成に至る構成の現象学にとつて、それらの諸存在領域がとりあげられ、問題にされるその順序とは逆に——ヘーゲル精神現象学における意識の諸「形態」の弁証法を多少なりとも想起させるかのように——最後に取り上げられる「精神」がじつは

先行諸「態度」の根底にあり、言わばそれらを成立させる可能性の制約、「もはや自然ではない」超自然的<sup>メタフィジカル</sup>形而上学的な根拠に準ずるものの役割を演じていることを示している。

事物を表象し、快不快を情感し、価値評価し、志向し行為する人格、つまり精神としての人間と有用であったり、快適であったり、美しかったり等々する、そして政治情況、時代精神、文芸思潮といったものをも当然ふくむその環境世界とから成る人間の本源の住処<sup>すみか</sup>としての超「自然」的、精神的<sup>スピリチュアル</sup>世界は、要するに、人為を排した素朴自明の日常世界にはかならない。古典現象学が根源の明証領域として揚言した純粹意識のノエシス面である作用主観、ノエマ面とされた机やスプーンや樹木のように「意味」的な対象も「人格」ないし「人格的意識」とその「指向的諸対象性」に重なる<sup>重なる</sup>と見られ、結局、構成の諸層の根底にあったのは人格の実践的立場の、精神世界の本源的日常性であるとも言える。コギトの対象という形で経験される「意味」的事物や他者たちに「実在的<sup>レアル</sup>」ではなくて「指向的」にかかわる「指向性の自我」は、とりもなおさず「環境世界にかかわる精神的自我」なのである。なお「精神的生の根本法則」とされる動機の因果性、対象から発して主体に理論的、美感的あるいは実践的に働きかける諸々の「働きかけ(作用) Wirkungen」もまた、「指向性の主体」である「精神的主体」と諸々の価値述語の対象から成るその環境世界のあいだに成立する「実在的<sup>レアル</sup>」ではない、「指向的」関係の一種であるとされる<sup>(16)</sup>。

重ねて言うが、日常世界の使用対象、民芸品や美術品、家屋や道路、劇場や寺院、つまり精神的な「意味」をもつすべての事物のその「意味」なるものは、「本来の意味ではけっしてなにか或る実在物的な<sup>レアル Ding</sup>ものではない<sup>(17)</sup>」のであり、むしろノエマ(思惟対象)的と言ったほうがよほど適切である。要するに精神的世界、いわゆる客観的精神の世界に住む人間である「精神的ないし人格的自我は指向性の主体と解されるべきである<sup>(18)</sup>」。

以上のようにして、フッサールの主観性の現象学における「精神」の「自然」に対する優位、根源性は明瞭であるが、目下の考察にとって特に大切なのは、先所与性である本源の日常世界に生きる人格、「基準的意味<sup>ノルマティブ</sup>における人

「格」が、同時にまた、共同主観的な「人格的結合態における人格」<sup>(19)</sup>であるという点である。逆に、個別人格を個別人格として離在的に措定した場合、それは「社会的主観性ゼロ」の「限界事例」と見做される<sup>(20)</sup>。しかし「基準」はあくまでも社会的結合態における人格であり、つねになんらかの共同体の、たとえば夫婦、家族、身分、組織、市町村、国家、宗教団体の成員としての精神的人倫的主体が、人格<sup>パーソナ</sup>役割存在の基本形である。

人間をして文化、社会、歴史という単なる物的自然を越える準超越論的世界に住まわしめ、本源的に人間存在たらしめている人格的精神的な相互作用、相互規定は「相互」というその本質規定によって、当然また「役割」的な作用、規定である。人格が人格に作用する作用連関について特に指摘される、「精神的行為に於たって相互に照準を合わせる（自我は他者に、また逆に）」<sup>(21)</sup>という構造は、社会的行為が社会的行為であるための、したがって制度（化された社会的行為・態度<sup>フューアハゲテス</sup>）や組織（化された社会的行為・態度）が制度や組織であるための本質規定であると同時に、微視的に見ればその都度なんらかの役割的・相互的な連関をなしている筈である。

「もはや自然ではない」精神的自己としての人間の倫理性は、以上のようにして、国家においてはじめて成立するのでなくて、むしろ逆に国家をもその一例とする諸々の人倫的共同態を場面とする人格間の相互作用の境に成立する。家族共同体、地域共同体、経済組織等々は、国家と同じように、文化的・歴史的な事実、現象的事実ではあるが、しかしその事実性は究極のところ客観的精神というときのその客観性を意味するのである。社会的・文化的事実には実在であるにしても、単に「自然」的な実在とは全然性格を異にする。それは「もはや自然ではない」領域として自然超越的、準超越論的である。人間が日常住む「意味」的な日常世界がそのまま超越論的性格をもつと言えば奇異にひびくかもしれないが、単に実体的、因果的な時空連続体としての物の領域において人間の自己の倫理性が問われる筈はない。

人間の自己の倫理性が問題になる場面は、さし当り事実的でもある日常世界という準超越論的レヴェルにおいてで

あるが、「自然」を補充する「もはや自然ではない」ものを真正面から探求したカントの倫理学が示したように、超越論的な精神現象的レヴェルの相互性を可能にしている真に超越論的な究極根拠である本源の共同存在ということになれば、これはすでに本体我同士の相互性であり、超越論的な自由の主体、物自体の問題になるであろう。

- (1) Husserliana, Bd. IV (Ideen II), § 2.
- (2) Husserliana, Bd. IV, S. 4.
- (3) Husserliana, Bd. IV, S. 6f.
- (4) Husserliana, Bd. IV, S. 9.
- (5) Husserliana, Bd. IV, S. 16f.
- (6) Husserliana, Bd. IV, S. 25ff.
- (7) Husserliana, Bd. IV, S. 137f.
- (8) Husserliana, Bd. IV, S. 133.
- (9) Husserliana, Bd. IV, S. 139.
- (10) Husserliana, Bd. IV, S. 141.
- (11) Husserliana, Bd. IV, S. 143.
- (12) Husserliana, Bd. IV, S. 171f.
- (13) Husserliana, Bd. IV, S. 189.
- (14) Husserliana, Bd. IV, S. 175.
- (15) Husserliana, Bd. IV, S. 183f.
- (16) Husserliana, Bd. IV, S. 215f.
- (17) Husserliana, Bd. IV, S. 238.

それゆゑ物的(物理的)存在を指定する自然主義的態度は、可能性という形で精神的態度のうちにつねに「含まれて」いる。  
*(Op. cit., 239)。*

对他的-实践的經驗と本源的共同存在

- (18) Husserliana, Bd. IV, S. 220.
- (19) Husserliana, Bd. IV, S. 191.
- (20) Husserliana, Bd. IV, S. 197.
- (21) Husserliana, Bd. IV, S. 192.