

# 我、我—汝、社會

—テオドール、リットを中心として—

重 松 俊 明

—

Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,

Sucht erst den Geist herauszutreiben,

Dann hat er die Teile in seiner Hand,

Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Encheiresin naturae nennt's die Chemie,

Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie.

とは、ゲーテがメフィストフェレスをして、生きたものを生きたものとして把む術を知らない者を嘲笑させた言葉であつた。謂ふ所の精神諸科學の内で一體この嘲

笑に値しないどの科學が見出せるであらうか。彼等は擧つて「科學的に」といふ合言葉の下に、生きたものを先づ殺してみることをその仕事と考へた。まことにそれは、メフィストの言ふ自然處置 (Encheresin naturae) である。それはそれとして又一つの態度ではあらう。だが悪いことは、彼等は此の如き方法態度を以てなほ生きたものを生きたものとして把み得ると思つてゐることだ。だからメフィストは言つてゐる。「するとなるほど部分は手の中に残るであらう。だが、お氣の毒なことには精神的靱帯が缺けてしまつてゐる」と。否、手の中に残つた部分のみに止まらない。彼等が彼等の方法、態度で以て對象に臨んだその瞬間には、それは已に生命なき屍解剖を待つ死體として彼等の前に横たはつてゐることであらう。

テオドール、リットが彼の全勞作を通じて終始一貫排斥したのは、實に精神科學の領域内に持ち込まれたこの「自然處置」であつた。われわれはこの自然處置を克服するために企てられたその他諸々の勞作を知つてゐる。特に啓蒙時代以後あらゆる經驗科學を支配した自然科學的方法に對して、個性記述的又は個別化的方法を論理的に區別することによつて、歴史學を自然科學より獨立した固有の意味に於ける科學として確立し、以て文化科學と自然科學とを截然と區別せんとしたヴギンデルバ

ント、リツケルトの劃期的諸勞作は今更語るにはあまりにも周知のことである。次いで、リツケルトの方法論をその根底に於ては踏襲し、その持つ生成的性格によつて、自然科学的類概念とは判然と異るところの一つの概念、歴史的事象の、現實的聯關を把握するに當つて、有效有力なる手段としてマックス、ウェーバーの理想型(Idealtypus)を思ひ浮べることができらる。

併しながら、彼等によつて果してかの自然處置、自然主義は徹底的に克服されたであらうか、答は否定的に傾かざるを得ない。

リツケルトはカントによつて自然科学の批判的論究に於て保證された、かの先驗論理的基礎づけの理想を以て歴史的事象の考察に向はんとする。<sup>1)</sup>自然科学的考察に於ては、考察の主體たる自我の作用は單に「認識する」といふ一つの規定によつて盡されてゐる。主體はたゞこの一つの規定を以て對象と關係するもので、そこには主體と對象との生きたる聯關といふやうなものは見出せない。主體にはたゞ認識するといふ働きが保留されるのみで、意欲し、情感し、決意し、總じて體驗するといふ活動は全く休止してゐる。それは自己を單に認識するといふ一點に收縮せしめることによつて、凡ての事象を自己の外に追ひ出し、かくして追ひ出された認識對象一般に

對しては普遍的運載者として、雙關者として、謂はゞそれに對しては、全く無記的に冷やかなる傍觀者として對立する。かくの如き主體としての自我をリットは認識論的自我、又は主客關係 (Subjekt-Objekt-Relation) に於ける自我と呼ぶ。即ちそれは純粹なる認識機能に還元されるところの自我である。

自然科学的考察に於ては、自我の持つ諸性質が排除されて純粹なる認識主觀としての自我に達すれば達するほど、その方法は完全なものに近づき、その概念構成は正しきもの、有效なものとなる。それは自然科学的對象の持つ論理的要求である。

之に反して、歴史的事象、廣くは生の現象に對してわれわれはこれと同じ態度を以て臨み得るであらうか。

歴史的な出來事、凡そ精神科學の對象となり得るものは生きたものであり、否、それはわれわれによつて生命を吹きこまれた (Beleben) ものである。一本の草一塊の石もそれが單なる自然物として、なく、われわれによつて生かされ、人間的生の表現として把捉される時には、精神科學の對象となり得るものである。こゝでは主體としての自我は單に冷やかなる傍觀者として止まつてゐない。それは喜びを喜び、憤りを憤り、美しきものを愛しみ、惡しきものを憎み、情感し、意欲し、決意するところの一つ

の具體的全體としての自我であり、實存的或るもの (reales Etwas) としての自我である。併もかゝる體驗する具體的自我の人格性とその對象の内容性とは生々したる聯關によつて結びつけられ、自我は對象の中に住みこんでこれに生命を吹きこみ、これを暖め、かくして暖められた諸對象は又自我の内に於て呼吸する。これをリットは主客の同一性 (Identität vom Subjekt und Objekt) と呼び、かゝる主體としての自我を前述の認識論的自我に對して現象學的自我 (das phänomenologische Ich)<sup>2)</sup> と名づけてゐる。「私が私の身體が「私に」愉快なる或は不愉快なる状態を與へたといふことを「認識する」場合、この「私」が「はこの状態を認識するが決して體驗しない、逆にこの「私」にはこの状態を認識しないが體驗する。すなはちこの「私」が「は」リットの言ふ認識論的自我であり、この「私」には現象學的自我に相當する。この兩者は嚴密に區別さるべきものである。後者の本質構造は意識の現象學によつて解明さるべきものであり、この現象學の含むところの總ての認識内容の總括に對して、前者は雙關者として立つものである。この雙關々係即ち主客關係に於てはかの本質分析が現象學的に與へられた自我に於て發見するところの諸々の構造動機は全く含まれることができない。何故ならば、この雙關々係に於ける主體自我は「認識する」といふ一機能に還元される内容上全

く空虚な一點としての存在にすぎないものであるから。

こゝまで問題を進めた後、われわれは再びリツケルトによる自然處置克服の問題に歸らう。リツケルトに於ては彼が純然たる論理主義の立場に立つ限り、そこに於ける自我は飽くまで前述の認識論的自我に止まる。彼が普遍化的方法によつて把む自然も、個別化的方法によつて把まんとする文化財も、何れも等しく認識論的對象一般として主客關係に於ける自我に對立してゐるものである。自然と區別された文化、即ち歴史的事象を取扱ふに際しても、そこで仕事する主體としての自我は畢竟前述の認識論的自我以上には出でないのであり、勿論、かゝる所に主客の同一性、主體と客體との生々したる聯關が存在する筈がない。従つて彼に於ては、生の現象を把捉せんがために導入された體驗、表現、了解の聯關も全く歪曲されてしまつてゐる。彼は言ふ<sup>8)</sup>。了解の概念は多義である。それは正確なる規定を必要とする。それは何に對立させらるべきものであるか、それは感官世界、直接に與へられた心理的、物理的諸過程を對象とする知覺に對立するものである。直接に與へられる感官世界の總體が知覺の對象として示されるならば、了解の對象として残るものは、たゞ非感性的意味、或は意味形像のみである。それが正に直接に了解されるものである。と。

非感性的意味、それは勿論了解されるものである。リットはそれを後に述べるであらう如く、了解の極小量 (Minimum des Verstehens) (L. u. G. S. 184) 又は意味理解 (Verständigung) (L. u. G. S. 167) と呼んでゐる。併しリッケルトによるかゝる機械的分離、對立によつては、本來的意味に於ける了解は全く影薄きものとなり終らざるを得ない。歴史的事象の聯關を立言する一つの命題が如何に時間的に空間的に廣く行き渡つてゐようとも、一つの意味形像が如何に概念的に固定されて、無時間的に妥當しようとも、それは決して體驗の世界から機械的に分離して、その彼岸に涼しく立つてゐるものではない。體驗の世界と意味の世界、それが生の構造の兩契機を現はしてゐる以上、われわれはその一つなくしては他の一つの存在をすら考へることができない。意味の世界は體驗の領域に對して、また逆に後者は前者に對して如何にそれが極小とは言へ、區別を持ちながらも常に緊密なる聯關に於て立つてゐなければならぬ。否、むしろ歴史的出來事に就いての判斷、命題、又は意味形像も實に、體驗するところの具體的主體によつて、場合々々に生命を吹きこまれることによつて、始めてそれはそれとして意味を持ち得るものである。換言すれば、對象的に立言されたもの、概念的に固定されたものも、それがかゝるものを起えて、具體的體驗の底知れぬ奥處にまで

迫らんとする心的エネルギーの實現にとつて、指示となり、拍車となる場合にのみ、それはそれとして眞の意味を持つものと言はれ得るのである。

この間の消息に對して全く眼を覆ひ飽くまで主客關係の立場に立つて生の現象を把握せんとするところに、リッケルトの文化科學論の救ひ難き弱點が存する。彼が自然科學的考察態度に反對して立てたところの主體としての自我は依然として冷やかな傍觀者としての自我であり、對象としてその前に横たはるものは依然として生命なき骸である。この限りに於て彼の文化科學的考察態度はなほ自然科學的であると言はねばならない、言葉が奇妙に響くなら自然主義的態度と言はねばならず、尙自然主義的影響を免れることができなかつたと言はねばならない。われわれは彼の科學論の顯著なる破綻を所謂彼の中間領域(Mittelgebiete)<sup>4)</sup>に於て見出す。文化科學に屬しながらも一回起的なるもの(das Einmalige)を求めることなく、繰り返されるもの、その意味に於て何か規則的なるものを求める科學、例へば經濟學、社會學等はこの中間領域に編入される。それは本來的な歴史科學に屬するものでなく、また勿論自然科學に屬するものでもなきまが、ひものといふことになる。こゝに於ては文化素材は普遍的に取扱はれ、その嚮導概念は彼の言ふ相對的歴史的概念である。

相對的歷史的概念とは、例へば獨逸人といふやうなもので、それはフリードリッヒ大王、ピスマルクに比すれば普遍的なものであり、人類一般といふ概念に比すれば何か特殊的なものである。かゝる意味でそれは相對的と呼ばれる。かくの如き概念は如何にそれが價值關係的であると言はれようとも、考へ方そのものは自然科学的類概念と何等異なる所を持つてゐない。そこでは明らかに *sensus proximum und differentia specifica* の圖式が支配してゐる。従つてわれわれの具體的生の表現たる言語の如きものも、その持つ普遍的意義よりして自然科学的概念構成に係るものとなり「文化科學に於ける自然科学的要素」といふ不當なる名稱を與へられることゝなる。かくの如き意味では社會學は個々の社會的現實在を無時間的に妥當する法則の單なる一つの場合として、或はあらゆる場合に可能なる類型の單なる一つの範例として取扱ふより外、仕方はないことになり、社會的現實在の持つ歴史性といふものはこゝでは全く見失はれてしまふと言はねばならない。<sup>6)</sup>

かくの如き不都合を救ふ道としてわれわれに與へられてゐるものは何であらうか。

それは種々の諸要素に共通に存在する特性を抽出して、一つ概念を作るといふ

歸納的抽象とは原理的に異るところの、特殊に於て普遍を把握するといふ本質化的抽象 (teleologische Abstraktion) の道である。こゝに於ては一分枝は單にその個別の場合に結びつけられてゐるのでなく、反對に普遍的意義を有するものであり、個別的なるもの、特殊的なるものに於て、直接的明證を以て本質、正確には全體の本質的構造が露はになる。われわれは本質化的抽象によつて色々の場合を比較抽象することなく、一つの具體的體驗に於て全階級の體驗の普遍的意義を持つ構造的原理を明察することができるのである。

註 哲學研究、一八二號、一九頁に於ては、全く伏せられてゐた問題はこゝに於ても單に暗示に止めて、立ち入つた論究は他の機會に譲らねばならない。

I. u. G. S. 119-124, S. 136. 參照

社會的行動の持つ意味を導入することによつて、社會學を自然主義的影響から離脱せしめんとしたウェーバーに於ても、彼が西南學派の科學論を踏襲する限り、自然主義的影響を免れてゐるとは言はれない。彼の社會學理論の原子論的色彩は後に述べるであらう如く、この事實を如實に物語つてゐるものである。

註 彼が歴史考察に於て手段として提出した有效なる理念型も、むしろリッケルトの科學論と袂を別ち、かの本質化的抽象に

よつて基礎づけられることによつて、學的根據づけを得るものではないかと思はれるが、然しそれは、これを措いては理念型はその全意義を失ふと言はるべきかの生成的性格の問題を如何に處置すべきかといふ別の大きな問題を惹き起す。尙將來の問題である。

こゝに於ては主觀と客觀との間の生きたる聯關は存在せず、主體は客體と區別されながら然も同一性に於て立つといふ主客の辯證法的統一性が理解されてない。主體は決して自分自身を體驗するところの全體性としての自我でなく、その自己體驗に於ては身體的事象をも共に與へられたものとして含蓄するが如き全體としての具體的的自我ではない。

前述の認識論的自我と現象學的自我とが明確に區別されてないことは、社會理論に於て多くの混亂を惹き起す有力な動因となつてゐる。「あらゆる社會理論的認識は自我から出發すべきである」といふ思想は、それが主客關係の立場に於て主張されてゐる限り必ずしも不當とは言はれない。何故ならば凡そ如何なる認識内容と雖も主客關係の意味に於て雙關者としての普遍的公分母としての認識主觀によつて擔はれてゐないものはないからである。社會理論的認識内容と雖も勿論これを免れることはできない。然し不知不識の裡にこの思想に「かるが故に、社會は個人の内

に於てのみ現實的であつて、個人と並んで又それを越えては如何なる特別なる實在性をも持つものではない」といふが如き思想が取つて換はるならば、事態は全く異つてくる。この主張の當否は暫く措くも注意すべきは、これは前の主張と同じ自我概念の下に主張されてゐるのではないと言ふことである。こゝに於ける個人自我といふのは決して前述の意味の認識主觀としての自我ではなく、已にかゝる認識主觀としての自我に對して、その對象となるところの客體としての自我が現はれてゐるのである。従つて前の主張から直ちに後の主張は歸結されない。それは明らかに自我概念の混同である。例へばジンメルが<sup>7)</sup>カントに倣つて「如何にして社會は可能なるか」といふ問題を提出して、社會の統一と自然の統一との決定的相違は、自然の統一は——カント的立場にとつては——専ら考察する主觀に於て成就され、それ自體には結合されない感官の諸要素からたゞこの主觀によつて統一が作り出される。これに反して諸要素の社會的統一は要素が意識を持ち綜合的能動的であるが故に直ちに實現され如何なる考察者をも必要としない。と述べる場合には、前述の如き自我概念の意義變更が生じてゐることが明確に把握されてあらねばならない。然もそのバラレリズムの示すが如く、ジンメルに於ては客體としての自我要素とし

ての個人」も畢竟單なる認識主觀の思惟的客體として、自我の彼岸に認識對象として放逐されてゐるが故に、所詮空間内に一つの位置を占めるところの「物」とならざるを得ない。それは空間内に於て自己に同じき物と外的に並存し、又は離散し、それ自身に安らひ、それ自身より規定され得る自足的部分、因素に外ならない。これは明らかに社會理論に於て屢々繰り返される素朴なる空間圖式論的思想である、こゝに於ては輝かしき意味を持つべき全體としての社會は、その實在性を失ひ、全く認識主觀の思惟内容に過ぎないものになるか、又かゝる諸要素間の相互作用として機能化されるか、或はこれらの諸要素を次々に寄せ集めてでき上る *Und-Summe* になり終つて了ふよりほか仕方はないことになる。かの社會契約論、近くはジンメルによつて始められた所謂形式社會學は凡て多かれ少なかれその社會、個人の考へ方に於て上述の何れかを取らざるを得ない。かくてそれは必然的に多かれ少なかれ原子論的色彩を帯びざるを得ない、従つて自然主義的影響を免れてゐないと云はねばならない。社會は決して單なる思惟内容でなく、機能概念でなく、もとより寄木細工の *Und-Summe* でもない。それは自我の内にあると同時に外にあるものであり、自我は契機として社會的聯關の内に於てのみ存在し同時に全體としての社會はこの自我の内

於て生れてゐるものである。

- (1) Litt; Erkenntnis und Leben. 1923. S. 99—104. 176 點に關するカント自身に對するの批評は、Litt; Kant und Herder. 1930. S. 69—70. S. 157 ff. 參照
- (2) Litt; Individuum und Gemeinschaft. 1926. S. 47. 乃至、文中に於ては同書を I n. G. の略號を以て示す。
- (3) Rickert; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1926. S. 19 ff.
- (4) ♪ ; a O. S. 101 ff.
- (5) ♪ ; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1921. S. 33f. Kultur. u. Natur. S. 106.
- (6) Hans Freyer; Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. S. 192 ff.
- (7) Simmel; Soziologie. 1923. S. 21.

二

われわれは上に於て、自然主義的考察態度が社會理論に於て如何に誤り多き結果に到達するかといふことを見た。次に、體驗するところの自我の全體性が體驗されたる世界の全體性と結びつくところの根源的にして具體的なる統一性の立場に立つ時、事態は如何なる姿を現はしてくるかを見ようと思ふ。

われわれはリットに従つて先づ身體 (Leib) の考察を手懸りとして、空間世界にまで擴張し、次いで彼の Ich-Du-Verhältnis の考へ方にとつて深き意味を有する時間の間

題を取扱つて後、我、汝關係の考察に進まうと思ふ。

こゝに注意さるべきことは、なるほどリットは出發點として自我を取つた。併しそのことを以て直ちに彼も亦原子論的考へ方、個人主義的考へ方をなすものと斷ずるのは早計と云はねばならない。彼の書名の示す後のもの、即ち社會が出發點として取られたならば勿論全體の聯關は全く趣を異にするものができ上るには相違ない。とまれ、リットは敘述の順序として自我を以て出發した。併しこの自我は決してそれ自體に安らひ、自分自身より規定され得る性質なき原子としての自我ではない。それは常に社會的全體の内の契機として、全體の聯關の内に於てのみ存在し得る自我であり、同時に全體を自己の内に含著するところの自我である。即ち彼は彼の全理論がそれに集中するところの謂はゞ焦點として自我を取り來つたと言ふべきである。(L. n. (G. S. 406.)

## 二ノ一

さて「自我のその身體に對する關係」といふ言葉の現はす普通の意味は自我はその身體に對して何か「内的なるもの」であり、「人間の心」であり、その本質上「純粹なる精神」で

ある。従つてこれに對して身體は何か「外的なるもの」であり「非精神」であり、従つて「非自我」である。といふことにある。身體は自我から分離しこれに對立するものと考へられる。然るに自我は身體と何等かの意味に於て結合されてゐることは自明である。従つてその結合の *view* を尋ねるならば、それは凡そ一般に自我が外界の實在に對する關係の一つの場合として認められることになる。即ち身體は「認識する主觀」に對する「認識さるべき客體」として意味を持つにすぎなくなる。これは明らかに主客關係を現はすもので、こゝに於ては客體身體と主體自我とが雙關的に關係する。これは勿論自我と身體の關係の一つの場合として承認されるであらうが、決して唯一の現實的な、また可能的な關係とは言はれない。否むしろそれは兩者の原本的關係とは云へないであらう。私の「自我」が「私の身體」に於て生起する出來事を單に傍觀的に認識するのでなく、自分に對する作用として、自分自身の状態として感知するといふ事實は、決して主客關係の立場からは出て來ないはずである。何となれば「認識さるべき對象」としての身體の「認識する主觀」としての自我に對する關係の仕方は、身體以外の他の空間的の認識主觀に對する關係の仕方と少しも異なる所はないからである。こゝでは身體も他の空間諸物體もその認識主體に對しては全く同等である。

強いて區別を立てんとするならば、身體は自我にとつて他の空間物體よりも偶然により近くある物體であるといふくらゐのことであらう。之に反して或る身體事象を自己の身體事象として感知し、身體事象の送る作用を自分のものとして受け取る。ところの自我は、空虚なる認識論的自我と異なる「實存的な或るもの」(reales Etwas)である。こゝでは身體は體驗された身體として自我の體驗の全體性の中に取り入れられる。身體を單なる自然物體として自我の外に追ひ出してしまつて次にこの自我と一定の關係に於て見るといふことは許されない。實に身體は直接的に自己の身體として體驗されるものである。

併しながら此の如き主張は決して自我と身體との外面的對立の代りに全くの區別なき相互冥合を意味するものであつてはならぬ。身體は自我の體驗聯關の内に取り入れられることによつて、その空間形像 (Raumgebilde) としての特殊性を全く消失してしまふものではない。この結合は特殊な契機として全體の内に於て保證されるが如き辯證法的結合であらねばならない。私の身體は私と一體なる或るものとして、同時にそれは私から區別される或るものとして體驗の全體性の内に取り入れられるものである。自我が自らを體驗的に一つの全體として措定する場合、この

全體性はそれ自體同質的なものではない。否、それは異質的な諸契機の分極的構造、兩極的緊張を示す所にその具體性を現はすものと言はねばならない。身體は體驗する自我の構造の一契機としてその特殊性を主張する。かくの如き自我の構造を現はすには身體的心的存在 (das leiblich-seelische Wesen) としての自我といふ言葉が相應はしいものであらう。

われわれは上に於て身體を契機として取り入れる體驗聯關を、私の「體驗全體性」として規定した。かくの如き命名はそれに伴つて直ちに一つの問ひを惹き起すであらう。即ち自我といふ名稱の冠せられる「私」の「體驗全體性」といふことが語られるならば、人は直ちにそれではこの體驗全體性の限界は一體何處に求めらるべきであるか？何處に於てそれは非自我に遭遇するであらうか？と値ねるであらう。この問ひに對して無邪氣なる思惟の直ちに思ひつくものは、その限界は身體によつて決定されるといふ答である。なるほど身體が「私」の「體驗全體性」の中に取り入れられる限り、この自我身體の終る所を措いてはその限界は考へられないやうに見える。併しその答の背後には空間的に限られた物體 (Körper) としての身體が考へられてゐる

ことは明らかなることである。こゝでは身體は身體としての意義を失ひ空間世界の内に諸々の位置を占める諸々の物體間の一物體にすぎない。それは認識主觀としての自我が、雙關的に對立する對象世界の一部分、一分肢以上の意味を持つことにはできない。これは明らかに已に斥けられた主客關係の立場が取られる限り、その限りに於てのみ正當に主張されることである。然もその立場に立つならば已に身體は自我から追ひ出されて非自我となつてゐる。だからかゝる答は疑ひもなく一つの自己欺瞞に陥つてゐると言はねばならない。身體を私の身體として體驗する立場に立つならば、身體を以て私の體驗全體性の限界を示すといふ主張は成り立たない。身體の空間限界と體驗する自我の限界とは明らかに一致しないものである。何故ならばこの空間規定は自我の體驗聯關の「内」に「契機」として取り入れられてゐるものであるから。契機は全體性の「内」に於てのみ意味を持つべきもので、この契機としての空間規定を以て體驗する自我の全體性を、即ちこの契機としての身體の空間的存在を以て自我の全體存在を規定するといふことは明らかに意味なきことゝ云はねばならない。

體驗する自我の構造の現象學的考察は疑ひもなく次の如きことを教へる。自我

はこの空間限界の彼岸にあるものも、此岸にあるものも等しく體驗する。體驗する自我は限界の彼岸に於ても此岸に於ても自己を見出すことによつて、この限界を踏み越えてしまふ。だがこの事實はこの限界の抹殺を意味するものではない。否、身體的心的全體存在としての自我の限界、それがその内に於て運動する外界からの區別はあらゆる時に明瞭に現はれる。だがそれと同時に、それに劣らず、この身體の幾何學的に限界づけられた形を以て自我を限界づけるには、餘りに一つの媒質の内に於て他の諸内容と緊密に結合され、餘りにその周邊がぼかされてゐるといふことも明瞭である。この事態を概念的に明確に限界づけようと試みるならば、それは一方身體は自己に接合する他の空間諸物體と共に自我の内には入り込んで了ひ、他方この身體は自己に合一せる他の諸物體と共に自我より出で空間世界の中に逃げ歸つて了ふといふこの二つの傾向の間に立つて途方に暮れて了ふであらう。身體を自己の體驗聯關の全體性の内に取り入れるならば、これと共に空間媒質の中に存在する諸々の物體も單なる「外なるもの」(draussen)とは言はれなくなり、謂はゞ「擴張された身體」(der erweiterte Leib) I. u. Gr. S. 98. とも云はるべき性質を持つやうになる。だがわれわれが、もし自我の體驗全體性を無限に擴大してその限界を抹殺せんとするや

否や、身體は他の諸物體と共に自我より脱出して非自我としての性格を呈示することによつてわれわれに警告を與へる。實に身體は我より發して空間世界の彼方に消滅して行く無限の線と、無限の方向より我に集注して來る線との結合點として、遠心、求心の二方を我に於て象徴化してゐるものであり、ゲーテの好んで用ゆる表現を借りるならば、出で入る呵呷の息を我に於て呼吸するものである。身體の持つ上述の如き洞察に基く時、我の體驗全體性の限界は到る處に於て明瞭に現はれるとは雖も、決して絶對的意味を持つものでないと云はれなければならない。我と世界とがそれに於て接觸し、それに於て別たれる場所を一線を以て劃することは如何なる場合に於ても許されない。なるほど限界は抹殺されないとは云へ、われわれはこの限界の彼岸、此岸を逍遙することによつてその持つ意義を相對化して了ふのである。かくの如き身體の持つ殊勝なる意義が把握されるに至つては、限界は相對化されながらも決して抹殺されないが故に、自我と世界とは區別されながらも同一性に於て立つといふことが知られる。だがわれわれはあまりに區別の側面にのみ慣らされて、同一性の側面を忘れ勝ちであるので、批判の眼は勢ひ自我と世界との機械的分離の方面に注がれる。

われわれが體驗する具體的全體としての自我の立場より世界を見る時には、それは一つの遠近法的秩序(*perspektivische Ordnung*) J. n. (t. S. 68.)を以て現はれる。それは認識主觀としての自我の立場より見られたる平面圖ではない。充分の陰影濃淡を持つた立體的構造として現はれる。こゝに於ては、空間世界の諸物體は身體と共に自我に對立するものとして露はになり、同時に諸物體は身體と共にそれが、我の視角から見られる限り、我に向つて配列されてゐるものである。即ち遠近法的秩序は我と世界の辯證法的統一を如實に物語つてゐるもので、こゝでは諸物體間の空間的状況は勿論抹殺されないが體驗の全體性の内に止揚される。かゝる全體秩序の中心的結びめとして前述の如き身體が位する。上に述べられた身體の意義をこゝに再び思ひ浮べるならばこの遠近法的秩序の持つ意義は益々明瞭になつてくるであらう。體驗された空間世界が一つの遠近法的秩序を持つた像として現はれる時に當つては、この視野の組織を我に於て統一するところの身體的心的存在としての自我は、もとより單なる認識主觀としての自我傍觀者としての我ではない。従つてこの組織は自我より否應なしに切離された純粹なる認識客體としての對象ではあり得ない。自我の刻々の位置の變化、視角の轉換は、刻々に全景の配列變更、像の模様變へ

を伴ふ。かく考へる時には、この像といふ言葉も嚴密なる意味では適當とは言はれないであらう。何故ならば、この遠近法的秩序は見られるところの像といふよりも、むしろこの見るものをも自己の内に包括するところの一つの可動的現實態と言はるべきであらうから。

われわれは、これに對して向けられる一つの攻撃を期待することができる。「現實に於ては諸事物はそれ自體に存在するもので、決して遠近法的秩序の下に立つものではない。遠近法的秩序は所詮、幻想的構造にすぎず、一つの虚構にすぎない。」と。この攻撃の背後には屢々繰り返し返し斥けられたかの主客關係が潜んでゐるといふことは容易に見てとられることであらう。こゝに於ては體驗するところの生きたる具體的原本的全體としての自我は影を隠し、世界は生命なき骸として、平面的押し繪として横たはつてゐる。況んや、自我と世界との生々したる聯關、辯證法的統一、兩極的緊張が考へられよう筈がない。併しながら體驗する原本的自我の存在が否定されない以上、而してその立場に立つ以上、現實に於ては——それこそ言葉の全き意味に於ける「現實に於ては自我と世界とは生々した聯關に於て、自我は世界の内に、世界は自我の内に同時に生きてゐるのである。然も兩者は區別されながらも同一性に

於て立つといふ辯證法的統一をなす。即ち現實に於ては「世界は遠心、求心の二方の結合點としての身體を契機として含む身心的存在としての自我に向つて遠近法的に秩序づけられてゐるのである。こゝに於ては自我と世界は否應なしの切離をよそにして、我は世界に話しかけ、世界は我に應へを返す。これは生きたる具體的自我のみが知る自我と世界とのいみじき對話 (Dialogos) である。

## 二ノ二

かくの如き自我に對立せるかくの如き世界の中心の位置を占めるものとしてリットは「汝」を措定する。(I. u. G. S. 102, S. 106, S. 114, S. 128, S. 140, S. 144, S. 150, u. s. w.) 世界がそれに對しては「擴張された汝」(das erweirte Du) (I. u. G. S. 233) としての意味を持つ汝現象は、體驗された世界の構造がそれから解明されるところの、原本的世界體驗がそれから説明されるところの中心點をなしてゐるものである。

こゝに於てわれわれは愈々我汝の關係にまで進んで來たのであるが、その考察の豫備としてリットの體驗時間 (Erfahrungzeit) 「形態時間」(die gestaltete Zeit) (I. u. G. S. 83) の問題に觸れておくが理解に便利である。何故ならばリットの我汝關係の考へ方

は、現象學の時間論の巧妙なる移しであると思はれるから。形態時間とは普通の思惟によつて直線的繼續として取られた時間概念に對して、體驗された過去及び將來が現在に於て止揚されてゐる姿に與へられた名稱である。

われわれは上に於て、自我と世界空間世界との考察が如何に空間圖式論によつて禍され勝ちであつたかを見て來たが、こゝに於てはまた一層その危險に曝されてゐる。自我と空間世界とに關してこれまで述べられたことは、自我は體驗の立場に於て、世界の中に解消されることなく且つそれと一體となるといふ辯證法的規定によつて總括されることができる。身體及び諸物體の空間的諸規定はそこに於ては排除されることなく、體驗聯關の全體性の内に契機として止揚されて取り入れられた。さう云ふ意味で體驗の全體性は空間規定を越えたものであつたが、この新らしき場面、時間規定に於ても同様のことが主張されるであらうか。こゝに於ては更に多くの困難が伴ふであらう。客觀化的思惟にとつて妥當する時間規定は、その特性によつて體驗する自我、體驗の全體性に對して、契機として取り入れられることを肯んぜず、むしろその本質規定として妥當せんことを要求する。こゝに於て體驗する自

我は時間規定を契機として取り入れるといふより自己の立場を維持せんがためにそれと決定的闘争を行はねばならない。

「私は或物を認識する」といふ法式と「私は或物を體驗する」といふそれとは、形式的に類似せるところから直ちに一つのアナロギーが行はれる。かしこに於ては、認識される諸々の事物と、その雙關概念としてそれ等凡てを共通に擔ふところの時間的に常住不變な運載者としての認識する自我が存在する。こゝに於ては、體驗される諸々の事物と、それ等凡てを共通に擔ふ同じく時間的に常住不變な運載者としての體驗する自我が存在する。このアナロギーは嘗ては我の身體及び空間的實在を我の體驗聯關から機械的に分離せしめたが、今こゝに於ては體驗する自我そのものゝ分離をもたらず。即ち第一に體驗の諸内容、第二に諸體驗を共通に擔ふところの運載者としての時間的に常住にして同一に止まるところの自我、第三にかゝる同一に止まる自我が夫々の場合に等しく執行する同一なる機能としての體驗作用、かゝる思惟的分離がかのアナロギーによつて強要される。この分離が考へられるならば、その前提として分離がそれに於て可能になる同一平面媒質が考へられねばならぬのであらう。同一なる體驗機能を營む同一なる自我が諸々の體驗をそれに於て結

合するところの形式は何であらうか。先づ第一に論理的に思ひつかれるのは媒質としての空間である。併しそれは已に體驗する自我の遠近法によつて斥けられた。残されたものは時間であらう。この新らしき場面に於ては、A 體驗の次に B 體驗、次に C 體驗といふ風に諸體驗は繼起の形で現はれる。こゝでは空間媒質に於ける同時的並存 (Nebeneinander) が時間的繼起 (Nacheinander) に變る。然も背後に於て諸體驗を擔つてゐる運載者としての自我は時間的連續 (Kontinuität) に於て常住なるものとして考へられるから、時間的媒質の持つ連續の概念は體驗自我の究極的本質規定として妥當するかのやうに見える。空間規定は體驗全體性の内に契機として取り入れられたが、時間規定は體驗全體性そのものゝ本質規定であるかのやうに見える。それ故に諸體驗の時間的繼起の思想は一見牢固として抜くべからざるものゝ如く見えるであらう。

果してこの思想は徹底的に支持され得るものであらうか。こゝに於ては體驗する自我は果してその本然の姿に於て保たれてゐるであらうか。これによつてかの體驗自我に固有なる遠近法は根柢から覆へされるであらうか。勿論、否。

或るものを時間媒質に於ける連續的存在者として規定するならば、この存在者に

は一つの直線延長的性格が與へられる。この全延長を部分々に區切る時に、諸段階の繼續 (Succession) の思想が生れるであらう。恰もよし、この法式は、自我とその體驗を規定するに屈竟なものと考へられる。即ち自我は直線延長的性格を持つ連續者として、その特殊なる諸體驗は區切られたる諸段階として規定される。だが一見、恰好なるこの法式適用は到底徹底せる檢討には堪へられないであらう。直線延長的連續の思想は諸體驗を外的に繼續せしめるばかりが能ではない、それはまた必然的にこの諸體驗そのものゝ内にまで侵入して行かねばならない。何となれば何等かの意味に於て時間上擴がりを持たぬ體驗は考へられないが故に。さうするとこの體驗の内容をなすものは、また連續に於て、區切られた諸段階の外的繼續を示すであらう。この操作が無限に押し進められて行くならば、連續の概念は、繼續の概念が消滅する所に、全き意味に於て充實されることを知るであらう。即ち區切られた諸段階が繼續の性質を失つて全く一つの時點 (Zeit-Punkt)、文字通り、刹那となつた時のみ充たされるであらう。こゝに於ては體驗相互の隔離とか、關係とか云ふものは全く問題にされなくなる。かゝる分析によつて、われわれは時間的連續の概念は體驗の概念と相容れないものであるといふことを知るであらう。時間的繼起の思想

は所詮、體驗そのものゝ消滅従つて體驗自我の否定に終らざるを得ない。

連續に於て常住に止まる自我の流れに、消えては結ぶ泡沫としての諸體驗は、嚴密なる意味に於ける「今なるもの」としてのみ、刹那の一點に於てのみ、自我に意識されるものに過ぎないならば、當に往きしものはそれ以前に過ぎ往きし總ての「先なるもの」と共に已に「在らざるもの」であり、將に來らんとするものはそれより後に従ひ來る總ての「後なるもの」と共に未だ「在らざるもの」である。「在るもの」は已に在らざる「先なるもの」と未だ在らざる「後なるもの」を別つ、擴がりなき内容なき刹那無常の「今なるもの」としての體驗にすぎない。これは明らかに *contradictio in adiecto* である。嘗てわれわれは空間的圖式論のために、自我の身體が單なる空間物體として、我の彼岸に放逐される事態を見たが、こゝでは更に、身體世界を含蓄する體驗そのものが刹那無常の我の彼岸に放逐される事態を見る。已に在らざる體驗の無と、未だ在らざる體驗の無とを分つ内容なき分界線の無から一體何が期待されるであらうか。期待されるものは、今なる體驗の無、従つて體驗する自我の無以外の何物でもない。これは明らかに一つのナンセンスに過ぎないであらう。

われわれは體驗する自我に固有なる遠近法的世界構造によつて空間的圖式論の

懐へになることを免れた。時間的繼起による體驗考察のナンセンスからわれわれを救ふものも、亦この遠近法であらねばならない。體驗する自我は身體の持つ意味の正當なる理解の下に、この身體の空間的限界の彼岸にも此岸にも逍遙することによつてこの限界を抹殺しないが、相對化したのである。同様のことが時間の領域にて於ても主張されねばならないであらう。

「當に往きしもの」(das Sollen)と「將に來らむとするもの」(das Soglich)とは我にとつて「已」或は「未だ」在らざるものとして現在の體驗から消え去り、或は全く關係なきものではない。即ちそれらは現在の體驗の兩彼岸に放逐されてしまふものではない。體驗する自我の遠近法は「當に往きしもの」及び「將に來らんとするもの」は「今なるもの」(das Jetzt)と區別を保ちながら、然もかくの如きものとして現在の體驗の躍動中に現前するものであるといふことを教へる。逆に現在の體驗は已然、未然の間に閉ぢ込められるものでなく、已れと區別されたるこの兩契機の中に侵入しながら遠く薄明の中に消え去り行く。現實在はかゝる區別を契機として含む構造的全體に於てのみ存在するものである。

こゝに於ては自我は、かのアナロギイの教へたやうに、生滅する諸々の體驗の背後

に常住不變なる實體として止まるのでなく、辯證法的結合の意味に於て、これらの諸體驗と一體となつてゐるものである。諸體驗の共通的運載者、普遍的公分母としての自我は一つの抽象にすぎない。體驗する具體的全體的自我は諸體驗と一體となり、それに於て生きてゐるものであり、それによつて現實となつてゐるものである。

空間的圖式論に於ける身體の空間的限界は、遠近法的秩序の内に相對化されて取り入れられながらも、尙且つかくの如きものとして自己を主張するが、「今なるもの」と「已に在らざるもの」「今なるもの」と「未だ在らざるもの」との時間的限界分離は、自我體驗の連續性、その遠近法によつて全く排棄されてしまふ。時間規定の體驗全體性の本質規定としての要求がラディカールであるだけにその排斥も亦ラディカールであらねばならぬ。「當に往けるものは」「已に在らざるもの」「將に來らんとするものは」「未だ在らざるもの」でなく、それ等はかくの如きものとして、現在の體驗の内に現前する (*egenwärtig sein*) ものであり、現在の體驗は鋭き限界線によつて封鎖されるものでなく、そのもつ連續性の故に、不斷不絶の移行に於て、時間的に近きものより、時間的に遠きものへと流れて行く、恰も現在を中心として、二方向に投射する二つの光線の如く、過去及び將來の中に徐々に光りを減じつゝ失はれて行くものである。これ

はさながらに、現在の立場より眺められた時間の遠近法的秩序に外ならぬ。

かくの如く理解された時間的遠近法は空間的遠近法の場合よりは自我の體驗にとつて、より密接な、より深入りした關係を持つてゐる。時間的遠近法は自我に次の如きことを教へる。自分の背後に横たはる空間の凡ての部分は自分が嘗て觸れたものであり、以後再び觸れることのないものである。自分の前に横たはるものは未だ觸れられないが他日觸れられるところのものである。然しこの言葉の意味は、私は嘗てそこにあつた。他日そこにあるであらう」といふ意味に解せられたならば、當でない。遠近法の教へるところはむしろ「私は嘗てそれであつた。他日それであらう」といふことにある。即ち遠近法的視野はこの自我の運動の行はれる單なる舞臺であるのでなく、むしろ運動そのものと一體となつてゐるものである。自我の運動がそこに於て行はれる場所でなく、むしろ運動がそれであるところのものである。こゝでは、運動と運動するものと、運動場所の同一性が存在する。これは空間的遠近法に於ては殊勝なる意味に於て露はになり得なかつた事態である。かゝる同一性は現在の體驗の立場に於て、遠近法的に現はれる諸々の生の諸契機は、それ自體又同じく視野の中心點となり得るものであるといふことを教へる。それ等は現在の體

驗と同じき構造を持つのみならず、それと固有なる相互交渉性によつて結合されてゐるものである。即ち私が當時の立場に歸るならば、私の今はその遠近法的位位置上他日となり、今より言へば他日であるところの地點に私が到達するならば、今はその他日より言へば當時となるといふ相互交渉性に於て立つてゐる。かゝる事態は空間的遠近法に於ては覆はれてゐた。ここでは體驗されたる空間物體と、それを體驗するところの自我とを絶對的に同一視するといふことは許されなかつたし、諸物體が我に向つて配列、按排されるところの中心點としての自我の位置を、直ちにこの諸物體の各々に許容するといふ譯にはいかなかつた。即ちここでは時間的遠近法の場合に固有なるが如き相互交渉性は存在することができなかつたと云はねばならぬ。

註 リットに於てはこの相互交渉性を理解するため、より高次なる立場に立つ必要はない。それはこの遠近法的直觀に於て直接的に把握されるものであり、直接的に驗證 (immediate verification) されるものである。これは現象學的立場の當然の歸結であるが、これは彼の社會考察の根柢をなす思想であるから、この點についての立ち入つた考察批評は最後に於て行ふことにする。

今日、昨日として我に現はれてゐるところのものはそれ自體に昨日であるのであるが、この現前の今日が彼にとつては明日であるが如き相互交渉性に於て昨日である

のである。この事態は最も直接的に把握されるもので、あらゆる思惟的反省以前に於て體證されるものである。こゝにわれわれは文字通りの意味より、轉化された意味に於ける遠近法を見る。こゝでは一つの立場より取られた遠近法はそれに對する對像としての他の遠近法を措定することによつて、自分自身を克服し、自己自身を相對化する。この相互交渉性の事態をリットは「遠近法の相互性」(die Reziprozität der Perspektiven) (I. II. G. S. 86.)と呼んでゐる。後に述べられるであらう如く、社會の出現と共に現はれる總體々驗(Gesamterlebnis)は此の如き意味の時間意識を根柢にするこゝによつて成立する。こゝに於ては過去は沈んでしまふもの、消えてしまふものではなく、まさしく現在の内に止揚されてゐるものであり、未來は全くの知られざるものでなく、豫期期待として已に現在の體験に於て待たれてゐるものの展開として現はれるものである。廣き意味に於ける歴史的意識の源もこゝに存在する。「あらゆる歴史は現在の歴史である」とクロイチエが云ふのもこの意味に於てであり、又、ハンス・フライヤーが近著「現實科學としての社會學」の中で具體的時間について語り、社會學をロゴスの科學より別れしめて、現實科學として樹てんとするに當つて、對象の持つ三つの基礎的特性を擧げてゐるがそのうち後の二つの特性、即ち社會的形像は具體

的時間の内に宿るものである。次にそれは現在の運命、現在の決定としての社會的現實態であるといふ正當なる主張も、上述の如き時間規定によつてその裏づけを得るものと云はねばならないであらう。<sup>1)</sup>

われわれはこの叙述に現はれた今日に對して我を昨日に對して汝を置換してみるならばそこに直ちに我汝關係が現はれてくることを悟るであらう。これ、われわれが嘗てリットの我汝關係の考へ方は、その時間論の移しであると云つた所以である。

(1) H. Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930, S. 83—89.

尙具體的時間に關しては、Lit.: Kant und Herder, 1930, S. 228 ff. 及び I. u. G. S. 255—257. 參照

## 二の三

われわれは一旦汝現象 (Du-Phänomen) の出現に遭遇しておきながら暫く脇道にそれたが、そこに於ては汝現象は自我に對立する世界の中心として、體驗された世界がそれから解明される出發點として規定されたことを想ひ起さねばならない。かくの如き汝と我との關係が今から取り扱はれる。かくて一歩一歩現實の社會構造が

露はになつてくる。

だが汝を世界の中心と見るといふことは一體如何なることを意味するであらうか。原本的世界體驗の特性がそれから解明される出發點としての汝の現象は一體如何なる意義を有するものであらうか。世界は擴張された汝であるといふリットの譬喩的言葉は非人格的なるものゝ人格化、不當なる擬人法ではあるまいか。それは體驗事實の現象學的分析に基く記述 (Beschreiben) といふよりも奔放なる恣意による書き換へ (Umschreiben) ではあるまいか。そこでは已に學は黙して神話が物語り出してゐるのではないか。此の如き疑問攻撃は一應は肯かれる。だが再應は斥けられねばならない。われわれは當初に於て自我と世界の關係を考察する態度として、空虚なる認識論的自我の立場に立つか、體驗する具體的全體としての自我の立場に立つかといふ二者擇一の場合に置かれて以來、生きたものを生きたものとして把む立場として後者を選び一貫して前者を斥け續けて來た。前者の立場に立つ限り自我は實存的或るものとしての意義を失ひ、やがては汝現象の消滅を伴ひ、世界は單に因果關係の支配する平面圖となり、身體はも早や、我のものとしても、汝のものとしても存在せず、偶然に我のものとなり、偶然に汝のものとなつた路傍に横たはる二つ

の肉體の間に生起する因果の連鎖のみが存在する。かゝる所では表現運動及びそれの了解は一つの誤り、でしかないと云はねばならぬ。陽氣な笑ひからは筋肉と神經の可測的運動が認められ、烈火の憤りからは臉に於ける物理的生理的過程以外の何物も把捉されない。ヘルダーの言ふ「人間の額は彼の思考形式であり三日月の眉引は彼の心情の表現であり、語る人の眼は彼の眼力、意志、意欲の表現である」<sup>1)</sup>といふ人相學的意義はこゝでは全く見失はれねばならない。中心としての汝と我との關係が已にさうである以上、そこに我と世界との對話的交渉といふやうなものが存在する筈はない。かゝる對話的交渉を神話的物語りとして排斥するか。だが私が世界に話しかけるが如く世界は私に話しかける、我が我の全存在を以て世界との相互交渉に入る、かくの如き自我性と世界性との相互交渉の姿を、如實に物語るものは、實に神話ではなかつたか。主客關係の立場を捨てることは直ちに幻想的自我の侵入を意味するものではない。人類は或る段階に於て、奔放なる恣意的意志決定に基いて、神話を捏造したのではなかつた。否、まことに神話は人間と世界のいみじき對話であり、人間の在り方そのものを、殊勝なる意味に於て物語つてゐるものであると言はねばならない。<sup>2)</sup>

かくの如き洞察は、一應は攻撃された擬人法的思考形式の再應の承認をもたらず。この擬人法は解明せらるべき事實、即ち汝現象にとつては殺人劔であるところの客観化的思惟に比すれば、事態そのものによつて要求されるといふ優越性を持つてゐると云はねばならない。

かくの如き意味で汝現象は體驗された空間世界に於て中心的位置を占めると云はれる。かゝる汝と我との相互交渉性の問題が今から取扱はれるのであるが、已に述べしが如く、我と汝の關係はリットに於ては時間の分析に於て露はになつた今日と昨日との相互交渉性の移しである。この移し、並行論には明らかに一つの疑問が伴ふ。昨日は今日にとつて昨日である如く、今日は昨日にとつては彼の明日であるといふ意味で、今日と昨日とは相互交渉性に於て立つてゐるものである。これは併し直ちに我と汝に移されて汝が我にとつて汝である如く、我は汝にとつては彼の汝であるといふことが同様な意味に於て主張されるであらうか。時間に於ては「今なるもの」と「今ならざるもの」とは全く切り離されてしまふことなく相互に交渉する。併しそれは同一の自我の「今なるもの」と「今ならざるもの」との交渉である。「今なるもの」と「今ならざるもの」との區別を持ちながらの同一性は、背後に存在するところの同

一にして常住なる自我によるものではないか。同一なる自我の今と非今との相互交渉性が果して同様なる意味に於て我と汝との關係に於て主張され得るであらうか。我と汝との間には越ゆべからざる淵があるのではあるまいか。従つてこの並行論はあまりに汝を我に近づかしかめてゐるか、然らずんば今ならざる自我をあまりに今なる自我から遠ざけてゐるか、その何れかのやうに見えないであらうか。かくの如き疑問、反省は決して無意義なものではない。われわれは時間の領域に於て今なる自我と今ならざる自我との機械的分離の思想を相互交渉性によつて克服した。そこでは生の契機の非回歸性 (Unwiederholbarkeit) の思想が斥けられた。言葉が許されるならば時間に於て原子化された自我の思想が排斥された。だがこゝに於て、汝現象に轉進することによつては、立場の非交換性 (die Invertierbarkeit der Standorte) の原理が教へられねばならない。今なる自我より、當に往きし自我に、今なる自我より、將に來らんとする自我に流れる連續性を、我と汝の關係に直ちに移植することは誤謬であらう。確かに我と汝との間には前者に於けるが如き連續性は認められない。我、汝の兩契機は常に互に反撥しながら自己の生の中心に排他的に集中し、モナド的封鎖性を持つてゐるものである。こゝでは立場の非交換性が認められねばならな

い。だがこゝで學び得た非交換性の原理は、また嘗て在つたところの自我、他日あるであらうところの自我に對しても或る意味で妥當するものである。昨日の我、明日の我は今日の我に對して疑ひもなき連續性を持つとは云へ、なほやはり今日の我にとつては隔たれるものであり、他人であるといふことも忘れられてはならない。あの時自分の心を充してゐた意欲、感情と今の私が如何にして全く一つになつてしまふことができるであらうか。追憶は凡てのものを美化する。棺の据ゑられてあつた部屋でさへも後から思ひ浮べられる時には莊嚴なる美しさを伴つて蘇ると或る詩人が歌ふ時、美しきものとして靜かに眺める今の私と、身も世もあらず慟哭した當時の私とは一つであるといふにはあまりに隔りを持つてゐる。かくてわれわれは知る。生の諸契機の非回歸性の原理と非交換性の原理とは何れも遠近法の相互性から排除されるものではないといふことを。昨日の我は今日の我にとつて他人である如く、汝は我にとつて他人であり、明日の我は今日の我と同一性に於て立つてゐる如く、我と汝とは兩者を包む全體構造の内に於て結合される。我と汝とは共にモナド的封鎖性を持つが故に始めて兩者の相互性 (Reziprozität) といふことも意味をもつてくるのである。遠近法の相互性は我と汝を結合する。だがもとよりそれは立

場の非交換性を忘れたる全くの冥合を意味するものではない。それは限界を設定しつゝ限界を止揚するところの相互交渉性である。

體驗時間の分析によつて、今なる自我と今ならざる自我との相互交渉性を學んだ後、こゝに汝現象の出現によつてわれわれは我及び汝のもつ遠近法の相互性を學ばねばならない。我の世界體驗は我に於て遠近法的に叙述されるが如く汝のそれも亦汝を中心として遠近法的に現はれてをらねばならない。だがかくの如き等位 (Gleichstellung) の思想は決して我と汝とを比較するアナロジーに基いて主張されるのではない。我をして汝の本質規定を知らしめる事情は又直接的である。こゝには比較される同種の遠近法が存在するのではない、あるものは相對的な相互規定的な錯綜せる遠近法である。我及び汝の遠近法についての知識は、同時にそれらの錯綜についての知識である。汝が我の遠近法の中に現はれてゐるといふ知識は、同時に我を含むこの遠近法的地盤は汝のそれと密接なる相互交渉的關係に於てあるといふ知識である。われわれは嘗て相互性の原理によつて主客關係に於ける一方的關係を克服したがこゝではこの相互性は正に遠近法の相互性として規定される。われわれはこゝに知識 (Wissen) といふ言葉を使つたがこれは思惟する主觀の意

識内容に解消されるものと解せられてはならぬ。<sup>3)</sup>むしろこの知識に固有なる意味は、知識それ自體がそれが知らんとする對象に於ける本質的なるもので現にあるといふことにある。遠近法が相互に錯綜するといふ知識は、それ自身この知識に現はれてゐる存在、存在の聯關の構造に於ける決定的なるものである。而してこの存在聯關は我及び汝を同時に被ふてゐるといふ意味に於て我及び汝の主觀性の意識内容として揮發されないものである。我は我のもつ遠近法の知識に直接なるその相互性の知識によつて我の意識の圈を越えその構造を知識しながら同時に自身それであるところの生の全體の間に自己を見出す。かくてこの相互性は我及び汝の實在性の保證を與へるものである。この實在性は相互性を忘れて我及び汝を見かけ上の即自者として絶對化するや否や直ちに消滅してしまふものである。

我及び汝は遠近法の相互性によつてその實在性を保證されたにしても、この相互性は我及び汝の個性を解消してしまふものではないかといふ疑問が起るかも知れない。だがその疑問は謂れなきものと云はねばならない。個性の原理と相互性の原理とは決して矛盾するものではない。已に述べしが如く、我及び汝はそのモナド的封鎖性の故に相互性の關係に立ち得るものであり、我及び汝の機械的分離の思想

に反對することは直ちに兩者の區別なき全き冥合を意味するものではなかつた。かゝる所では相互性の原理は影を没して區別を忘れた同一性の原理が支配してゐる。遠近法的錯綜の思想にはその一般性と同時に、錯綜する遠近法の個性即ち同時に自我の凡ての生内容の個性の思想が許容されてゐる。我と汝が理解しながら、又理解されながら相互交渉に於てある時、我の視角よりかくの如く配列されてゐる諸事物の秩序は汝のそれと密接に錯綜してゐるとは云へ、その關係は決して兩者の全き構造的合同を意味するものではない。これは明らかに前述の「立場の非交換性」の原理に悖るものと言はねばならない。我の遠近法は我によつて染められ、汝の遠近法は汝によつて色どられる、彼等が互に灼き盡す熱情を以て如何に求め合はうとも、我の體驗が汝の眼に限なく露はになるといふ意味に於ける合同は存し得ない。我が汝の存在の中心に居を移し、我を含む世界を汝の眼を以て見、汝の心臓を以て情感するといふことは明らかに相互性の抹殺否定と言はなければならぬ。我及び汝は飽くまでそのモナド的封鎖性を維持しながら儼然として獨自性を主張してゐるものである。

(1) *Literatur: Kant und Herder*, 1930, S. 129.

(2) Litt: Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, 1928 S. 97 ff.

(3) 區別された意味に於ける Wissen と Erkennen に關しては L. u. G. 86, S. 110. 参照

## 二ノ四

上述の如き相互性の原理は表現運動と了解の問題に結びつけて考へられる時益、明確なる規定を得るであらう。

了解と呼ばれるものは、何か外的なるものから内的なるものを把握する過程であるといふ用語法の一般的規定に對應して、表現運動は何か内的なるもの、即ち心的状態に結びつくところの感性的過程であると規定することは誤り易き結果を導き勝ちである。表現運動がこの意味に於て概念的に記述されるならば先づ内的なるもの、心的なるものといふ時間上先行するものと、次にそれに對して外的なるもの、身體的事象といふ時間上隨行するものとの對立として現はれる。これはやがて客觀化的思惟の立場にとつて妥當する因果の關係に移り行くことは見やすきことであらう。即ち心的興奮は時間上先行するといふ意味で原因として、外的なるものは隨行するといふ意味に於て結果として説明される。これは明らかに誤りである。抑、身

體事象が單に外的なる附屬物としてそれに接續するが如き如何なる內的體驗も存在しないのである。先づといふ言葉で現はされた體驗の第一段階として規定されたものは、已に身體事象を契機として含んでをらねばならない。次にといふ言葉で現はされた第二段階とも云ふべきものは傍觀者としての自我によつて、たゞその成り行きを眺められるが如き空間的過程、物體的出來事ではあり得ない。內的運動が自我と一體となつてゐる如く、表現運動の生起、經過も亦體驗自我と一體となつてゐるものである。それは初めに生じた內的衝動の續行であり、轉進である。もしも、表現運動が封鎖的な一義的に規定された心的事象の外的附加物に過ぎないならば、それは心的事象の内容に何等の變化、影響も及ぼすことなく除去されるといふことになるであらう。これは明らかに背理である。かくの如き内及び外の錯綜の事態に於て、まことに表現運動は身體の空間限界を越え、空間諸物體を體驗聯關の中に取り入れるところの錯綜、換言すれば、內的なるものと外的なるものとの機械的分離を止揚するところの錯綜の事態によつて、身體的心的體驗の構造を殊勝なる意味に於て叙述にもたらずものである。心的興奮が表現運動に於て感性的世界に向つて衝迫するに當つて、この世界は私の意識にとつて全く縁なき彼岸のものであり得ようか。

否、それこそまさに、擴張された身體として、我の表現運動を誘ふものである。體驗された空間世界は我に話しかけることによつて、彼女に話しかけんとする衝動を我に於て醒ましめるものであり、我と世界との對話、我と汝の相互交渉性は表現運動に於て如何に生々と現はされてゐることであらう。も早や、内的なるものと外的なるもの、先行するものと隨行するものとのあらゆる限界は止揚され、我身體、空間、第一段階、第二段階を貫徹して表現にまで肉迫せんとする心的波動と共に諸過程の兩極緊張的統一が存在する。感性的なるものゝかくの如き理解に基く時、われわれはそれをたゞ知覺の對象としてのみ規定せんとするリツケルト的思想が如何に了解の概念を不當に狹隘化するものであるかといふことを知るであらう。

自我はかゝる表現運動の背後に常住不變なるものとして、またその作用的原因として存在するものでなく、まさにこれら諸過程の中に没入し、それらと辯證法的に一體となるものである以上、自我と等位 (*Gleichstellung*) に置かれる汝とは、この表現運動を通ずることによつて相互交渉の姿を現實的に露はにするものである。これまで述べられた遠近法の相互性はその言葉の示すが如く、見るもの、の立場に於ける相互性であつたと云はれよう。だがこゝに於てはそれは單に眺めつゝ (*Schauend*) 相互に

交渉するに止まらず我と汝とはまさに行爲(Handlung)による相互性に於て關係することとなる。

かゝる諸々の體驗と辯證法的に一體となる我及び汝の表現的態度の不斷の對應的相互性から、我及び汝の本質規定にとつて不可缺なる基本的生の關係が成立する。こゝに於て我も汝も已に緣なき孤立、隔離機械的對立を脱して、包括的全體運動の律動の内に於て相呼吸し、相携はる隣人、共存者として生きてある。我のものにも非ず汝のものにも非ざるこの全體的生の關係こそ、まさに我及び汝にその本質的規定を與へるものであり、我と汝とは我及び汝を包む生の聯關に參與することによつて始めて我となり、汝となる。かゝる意味の本質規定を持たざるものは、それに到る材料とは云へようが、決して本然の我とも、また汝とも云へないものである。

かくの如き生の關係の出現と共にわれわれは本來的な社會の問題を取扱ふことになる。然しながらリットの云ふ封鎖的圈(Der geschlossene Kreis)の問題は、本來、客觀化された意味の世界と切り離されて論せらるべきものでなく、蓋し兩者は本質的聯關に於て立つてゐるもので、彼の文化哲學の全意義もこの聯關の主張に存すると云はねばならない<sup>1)</sup>。客觀的精神の問題を側に押しやつたまゝでは到底社會の問題を

充分に究明することはできない。(註)客觀的精神の出現と共に社會も優越なる意味に於て社會となり得るものである以上、こゝに社會の問題には入る前に表現運動に關聯して意味の世界について一應觸れておくことは無意義ではあるまい。

註 客觀的精神の問題が輕視されて來たのは從來の社會學の致命的缺陷であると云つても過言ではあるまいと思ふが、この點についての立ち入つた考察は他日に譲りたいと思ふ。

リットは表現運動の一方の極限に純粹表現運動(reine Ausdrucksbewegung)を、他の極限に象徴化的運動(die symbolische Bewegung)を對立せしめる。前者は體驗自我の直接的自己表現であり、後者はそれに於て或るものを象徴的に表現する運動である。人を迎へて喜びのあまり、打ち振られる手の運動は前者であり「おかけなさい」とさし出される手の運動は後者である。後者の運動にはそれに於て或るもの、即ち何か一つの對象の意味が表現されてをり、象徴(Symbol)が現はされてゐる。已に象徴化された對象の意味は體驗の領域とは異なる列次に屬するもので體驗の今またはこゝに關係することなく無時間的に妥當するものである。この兩者の關係の論究はこゝでは差し控へる。(註)

註 この點に關しては Lit.: L. u. G. S. 345 ff. mathematischer Denkprozess 參照、尚 Freyer: Theorie des objektiven Geistes

1928. S. 16—32. 參照

われわれはリットが *das Besondere* と *das Allgemeine* との緊密なる相對性を論ずるに當つて取り來つたユーンの反省的  
自我の辯證法的自己分裂の思想を以て、この過程は説明され得ると思ふ。體驗の特殊性から解放された意味の世界は普遍  
的なるものにして、體驗の特殊性をまた此の如きものとして規定する。この過程はまさに體驗の辯證法的自己分裂の過程  
として説明されるであらう。だがこの點についての考察も兩者のアンチノミーの問題も他の機會に譲ることとする。

この象徴化的表現運動の對項としてリットは *Verständigung*, *Minimum des Verstehens* を置く。表現、了解を通じて營まれる人間相互の關係は凡て一方に於ては純粹表現運動、他方に於ては純粹意味理解 (*reine Verständigung*) の兩極限の間に位置づけられる。純粹表現運動に於ては兩者の相互性が最も生々と現はれる。そこに於ては話しかける者は同時に話しかけられる者であり、話しかけられる者は同時に話しかける者であるといふ全くの等位 (*Gleichstellung*) の關係が現はれる。然しながらこれが他方の可能的極限、純粹意味理解に到達するならば、相互交渉性、等位的相互性は窮極まで稀薄になる。そこに於ては與へつゝ受け取り、受け取りつゝ與へるといふ相互性は認められず一方に於ては與へるもの、他方に於てはそれを受取るものとが一方的關係に於て對立する。この關係が即ちリットの *Minimum des Verstehens* に他ならない。だからこゝに於ては前の場合の如き等位の關係は存在しないと云はねばならない。

併し自適する共同財の意味の世界に無關心に冷やかに參加する人々の志向性に、人間の可動的血液の一滴がその脈搏と暖かさとを與へるならば、見掛上單に受取るところの者は同時に相手を動かす力を與へられ、見掛け上は單に與へるところの者は同時に相手によつて動かされるものとして參與し互に交渉するに至る。

われわれはこれまでこの等位の關係、相互性の關係を常に問題にして來たが、この相互性、交渉性は勿論、了解といふ言葉の示す態度の段階づけ、即ち先づ表現する態度、それに對して、それによつて要求せられ、それに對應するところの態度といふ二つの態度の段階を否定するものではない。これがデイルタイ及びその流派によつて唱へられる了解の概念である。併しわれわれによつて問題にされたのは象徴化された意味の單なる把捉ではなくて、象徴事態の當體的把捉を前提としながら、この對象の意味を決定的に越えて、表現するものゝ心的状態にまで衝迫するところの内的態度であつた。かくの如き表現する態度と了解する態度との對應性に於て、われわれは兩項の相互性の關係をまざまざと見たのであつた。

さて、純粹表現運動とその生々したる反響とに於ては、我及び汝の相互性的結合の形式は心的運動の全波動を残りなく取り入れ、一定の位置に於ける體驗の凡てのニ

エアンスを含蓄し、一定の我、一定の汝、一定の時、一定の狀況にあまりに密接に結合するから、そこには、他の第三、第四の者の侵入は許されない。然も兩者の間に相互性が維持されんがためには、體驗のもつ時間性よりして、この共鳴は不斷に新らしき形態へと甦生する必要があつた。然し象徴的形態、意味的内容に向ふ意味理解の出現と共に事態は全く變つてくる。何となれば意味、形態はその名の如きものであるためには、體驗の流動性、心的波動から解放されて、列次を異にする他の領域に於て安らねばならないからである。象徴化された對象的意味は具體的體驗の今及び此處の繫縛を脱却せねばならない。一定の我、一定の汝を結合するに止まる純粹表現運動の排他性、封鎖性はこゝに於て、弛められ、内容的に特殊なる生の關係に拘はらないところの一般的關係形式が現はれて來る。この關係形式は諸々の具體的結合に無關心に更に第二、第三その他任意の數をこゝに於て結合し得るところの中立的媒質であり、共同的地帯である。フライヤーが客觀的精神の五つの主要形式の内の一つとして取り出した社會的形式 (die soziale Form) は、かくの如き關係形式の社會學的に解釋された特殊の場合に他ならない。即ち社會的形式はその内に生きてゐる人間、そのものの結合形式であり、人間から分離された絶對的形式でなく、人間自身の、その現

實的生の形式あり、固定した、凝固した形式でなく、生成し、實現するところの形式である。こゝに於ては認識する者は認識される事象そのものに存在的に相屬してをり、謂はゞ生きたる現實在の自己認識である。然もかゝる形式はそれが個別的人間の生又は時代を越えて永續するものであり、次にそれに屬する個別的人間の變化による直接的影響を免れてゐるものであり、第三にそれはやはり、了解され、記述され得る構造を持つてゐるといふ意味で客觀的精神として認められる。然しそれは人間そのものゝ形式であるといふ意味で精神的客觀化されたものゝ極限の場合であり、並行する諸々の客觀的精神に對しては垂直的位置を占めるものである。こゝに彼は社會學の論理的特性を見出し、更に「現實科學」としての社會學の特性を見出さんとする。<sup>2)</sup>

象徴化された意味は生々した心的流れの中に或るものを挿入することによつて人間を相互に隔たらしめ、生の關係を冷却せしめたが、その賠償として狹隘性排他性から解放し、冷やかなる無關心性を與へることによつてそれを擴大せしめた。この事實の認識は社會學考察の上に於て極めて重要な意義を持つものである。なるほど象徴化された意味は冷やかに自適するものであるとは云へ、心的運動にとつて

單なる外的附加物關係なき附屬物ではなかつた。意味の世界は意味理解の要求の起きた時直ぐに間に合ふように準備された道具の貯藏所ではない。否むしる、意味の世界への到達は了解に與へられた一つの重大なる課題である。精神はこの課題を果さんとすることによつて、意味の冷靜なる安らひに對して内的運命を泡立たしめることによつて、始めて彼自身を獲得し、彼の内的運命の本質的なる役割を果すのである。従つて象徴化された意味の中立地帯に入り込むことは、たゞ單に重寶なる道具の割け前に與ることではない。それは共同的精神運命の圈内に没入することであり、これまで不確定のまゝであつた自己の可能性を確乎たる形式にまで確立することに他ならない。嘗ては冷淡なる無關心を以て、憧憬れる我と汝を引き裂くやうに見えた無慈悲な道は、窮極には、更に高き場所に於て、眞の自我、眞の汝を獲得した二人のみならず三人四人をも相携はらしめる大きい道であつたのである。意味的なるものゝ領域は今或はこゝで面と面を向き合はせざる人々をも彼等がこの領域を求めてゐる限り、等しく結び合はせるものである。この中立地帯に入り込む人々は明らかに上述の意味に於て内的本質的結合に於て結ばれてゐる。従つて現實に我と汝とが遭遇した時に成立する現前的結合も、決してその瞬間にでき上つたもの

でなく、むしろ已に潜在的に求められてゐたものが、その時に生々した現前的實現を得たものと見らるべきであり、むしろ意味の世界に於ての同郷者を見出したものと云はるべきであらう。また逆によしや運命が互に視線を合はさしめることなく、互に相語らしめることを許さなかつたとしても、彼等の間に結ばれた結びの糸はそれを以て切斷されてしまつたとは云はれないであらう。同一の象徴的に固定された觀念世界に入口を見出し、それに於て彼等の諸可能性、諸能力の實現舞臺を見出すところの人々は疑ひもなく、それ故に本質的相屬性に於てあるものと言はれなければならないのである。

われわれは我汝關係の分析に従事しつゝいつのまにか社會の問題へと足を踏み入れてしまつた。これより後、上述の如き原本的社會現象として我汝關係を把住しつゝ本來的な社會の構造分析に進んでみようと思ふ。

(1) Litt; I. u. G. methodische Einleitung, S. 43—44, S. 240.

(2) H. Freyer; Theorie des objektiven Geistes, S. 68.

〃 ; Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, S. 81 ff.

(未完)