

# 現象學に於ける社會の把握

内 田 文 雄

一

カントの實踐哲學に對して現象學は二つの大きな意義を有する。一はカントの形式的倫理學に對して實質的價值倫理學を樹立せしことであり、他は個人主義的立場よりする社會理論がその意圖の如何に拘らず畢竟現實の共同態を根據附けることが不可能なる所以を明かにし、連帶性の原理によつて共同態を把握せんとせし點である。

第一の點に關してはマクス・シェーラーがその主著「倫理學に於ける形式主義と實質的價值倫理學」に於てカントの倫理學を詳細に批判しつゝ自己の體系を明かならしめてゐる。彼によればカントがすべての財倫理學及び目的倫理學が先驗的たることの不可能なる所以を説明せしことは彼の偉大なる業績であるが、實質的價值倫理學がすべて財倫理學であり、目的倫理學であるとする點は彼

の根本的な誤謬であると言はねばならない。このことはカントが財と價值とを同一視する爲めに生ずるのであつて、彼が道徳的價值には形式的合法則性が存すべきであるとする所以もこゝにある。彼は「先驗的なるもの」と「形式的なるもの」とを同一視する爲めに先驗的實質的倫理學の成立を不可能なりとして普遍妥當的人間理性の立場からその倫理學を體系附けたのである。然しながら普遍妥當的なることゝ先驗的なることゝの間には何等の關係もないのであり、それ故にこそ「理性的倫理學」に對して感情の志向性から出發する「情緒的倫理學」も可能なのである。第二の點に關しては彼はその獨特なる人格主義の立場よりカントに批評を加へ、カントに於ては現實の社會のみならず眞の個人も見失はれてゐるとするのである。同じく現象學的方法によつて社會を把握せんとするテオドル・リットもカントの社會理論には自然

科學的方法が残存してゐるのであつて、根本に於ては社會學的原子説を出でないことを強調してゐる。

この第二の點に就いて今少しくシェーラー及びリットの批評を考察するならばカントは從來の實踐哲學の失敗の原因を他律に歸し、自らの道德説の根本概念を自己立法即ち自律に求めたのである。人格は感性を有するところの有限的理性的存在者であるから道德法は命令の形を取るものであり、且つ意志が客觀的根據を有する爲めには命令は必然的に定言命法たるべきであつて、かゝる定言命法を興ふべき意志の動因は目的自體、即ち絶對的目的でなければならぬ。傾向性の對象は單に被制約的價值を有するのみにて他の手段たるに止まるに反して人格は目的自體として如何なる他の目的にも代用せしめられざる尊嚴を有する。それ故にカントによればあらゆる質實的倫理學は人格の尊嚴を否定するのであつて、形式的倫理學のみがすべての價值を越えた尊嚴を興へることが出来るのである。然しながらシェーラーによればカント倫理學に於ける人格は理性人格として規定されるものであつて、「普遍妥當的な價值を實現し、或は普遍妥當的な道德法に従ふことによつて初めて積極的な道德的價值を

獲得するのである。」<sup>(1)</sup>隨つてそれは根底に於ては理性的活動の論理的主體たるに止まり、具體的な個別的人格ではないのである。それ故にカントの人格の考へを一歩進めればフイヒテヤヘーゲルに於けるが如く人格は人格的ならざる理性活動性となり、自律は理性律 *Logonomie* 即ち人格の他律となるのである。之に反してシェーラーに於ては人格は飽く迄も個別的なる存在であり、「諸作用の具體的な、それ自身本質的な存在統一者であつて」<sup>(2)</sup>「人格と普遍性との間には何等の關係も存しない。即ち人格とは諸作用の空虚なる出發點ではなくして「諸作用の遂行者」、「諸作用の中心」である。自律概念を理性人格が興へる規範法則に還元するカントの主觀的方向に對して、客觀的道德價值が本質的に自律的な人格行爲に結合することに注意しなければならない。「人格的な個人は自己の行爲に對してのみならず他の行爲に對しても根源的に共同責任的であつて」<sup>(3)</sup>「寧ろ自己責任性は共同責任性から導き出さるべきものである」<sup>(4)</sup>「人格の概念は決して自我や自己意識から導き出されるものでなくてはなくて、自己に於てよりも社會の中に生きるものであり、共同責任性及び自己責任性は人格共同態の中に興へられるのであ

る。シェーラーは彼の自律概念が「すべての人格の道德的連帶性の原理」を除去せざるのみか之を要求するのに對して、カントの自律概念に於てはかゝる連帶性が必然的に除外されるのであつて、この點を兩者の重要な差異の一つとなしてゐる。

デカルトに始まる近世哲學は自我の意識から出發する。我々は一切を疑ふことが出來ても疑ふところの自我の存在は疑ふことが出來ない。自我の存在から一切は合理的に演繹せらるべきである。デカルトのこの精神はカントが認識論に於て自然は自我によつて構成せられるものであり、自我が自然の立法者であると説きし時に一應體系化されたと言ふことが出来る。而してその自我に對立するものは自然であつたから近世に於ける自我の發見は同時に自然の發見であつたと言ふことも出来る。然しながら近世の自我は飽く迄も自然に對立するものとしての自我たるに止まり、他我に對する自我、社會の成員として社會の全體性を擔ふところの自我ではなかつたから近世は自然を發見したとしても眞の社會を發見したと言ふことは出來ない。カントが生活せし十八世紀の後半の時代精神は理論的自我に絶對的權威を認めたのである

が、この傾向は彼の實踐哲學に於ても例外を許さなかつたのであつて彼が主として問題としたのは經驗的自我と睿智的自我、自然と理性との關係であつた。道德的行爲は自然的傾向を克服することによつて實現されるのであり、普遍妥當的な理念を中心として個人的行爲の合法性が問題とされたのであつて、人間生活の具體的内容に就いては道德的には比較的無關心であつたのである。勿論カントは共同態に就いて考へなかつたのではなくて、彼の人間性の原理はコーヘン、ナトルプ等が強調する如くすぐれた社會理論であると言ふことも出来る。彼は人格を單に手段としてのみ取扱ふことなく、手段たると共に目的たるものとして取扱ふべきことを説ける定言命法に於て、人格が手段的、自己目的的に取扱はるべき點を明かにし、この人間性の原理を社會的法則となしてゐるのであつて、この點では彼の倫理學に於ては單なる個人ではなしに人間關係が考察されてゐると言はなければならぬ。然しながらリットは次の如くに批評する。カントの道德法に於てはその普遍性と思维必然性との故に自我は先驗的自我たるに止まり、「かく規定されたる自我にとつては生きた道德的共同態との聯關は無用のものた

るのみならず、かゝる自我の概念は眞の共同態の概念と共に同じ平面内には持ち込まれないのである。<sup>(五)</sup>「カントの自律の法則に於ては個々の存在は理性の法則性への通路を得るに止まり、共同態は個人が同一の理性内容から導かれることによつて成立し、個人は全く理性存在として特徴付けられることになる。彼に於て共同態が理性存在の睿智の世界と呼ばれる所以である。それは現實の共同態ならざるは言ふまでもなく、沉んや連帶性の原理は求むべくもない。我々も亦彼の道徳法が感性的直觀の對象が從屬する法則としての自然律をその範型とせるものなることより推しても明かなる如く、リットと同じくカントの社會把握の出發點は自我であり、その點にて個人主義的であり、その體系の中には自然科学的方法の殘存せるを認めざるを得ない。

カントの精神を通してカントを解釋し、且つそれを一方向に純化徹底せしめたコーヘン及びナトルプの實踐哲學は次の點にその特徴を認めることが出来る。第一に既にカントに於て普遍的形式法則の擔ひ手であつた先驗的統覺たる自我は純粹思惟となり、實踐哲學は道徳的イデオの論理、當爲の論理となるのである。コーヘンがその

倫理學に於て法律學をカントの認識論に於ける數學的自然科學に對應せしめ、ナトルプが道徳的體驗の現實性及び個別性を道徳的ロゴスの普遍的な、方法的に演繹せられる體系聯關から導き出さんとしたのはこのことを意味する。第二の特徴はカント倫理學が有する個人主義的傾向を克服して共同態の倫理學を説くことであつた。この意圖はナトルプに於て特に著しく、その著「社會教育論」は「人は自己を人間たらしめるすべてのものに關して先づ個人としてあり、然る後に他人と共同生活を爲すのではなくて、共同態なしには全然人でもない。」<sup>(六)</sup>ことを強調せるものである。而してかゝる第一と第二の特徴を最もよく現はしてゐるものとして我々は彼の遺稿を出版せしところの「實踐哲學」を取り上げることが出来る。

ナトルプによれば哲學は全體的なるものとして哲學的内容の全體を包括するところの普遍的なる範疇の秩序の形式の下に自己を現はすべきであるが、かゝる哲學といふ全體を實踐的見地から取扱つたものが實踐哲學である。彼は實踐の意味及び根源を三つの根本範疇から明かにせんとするのであるが、三つの範疇とは様態、關係、個別性である。彼は行爲には常に二面性が存在し、人は

他のものに對して、又他のものと共に行爲するのであるとし、カントが「第一批判」の範疇論に於て關係の範疇に又力學的結合といふ表現を用ひし點に注意を喚起してゐる。哲學の根本概念が實體と呼ぶところのものは基礎、土臺を意味し、デユナーミクに對する地盤の確定に關係する。而して彼の考へによれば活動性を實體に要求したのはライプニッツであるが、絶對的な個別的實體の要請は常にその實體の中に單なる受動性を拒否して活動性を要求するのであるから實體の範疇は行爲への關係、即ちそれを現實性の中に根據附けるところの關係を有するのである。こゝに關係の第二の位相たる原因性へ到達し、實體は *Dr. II sache* を意味することになる。然しながら如何にしてある物Aから全く他のある物Bが必然性を以て起るかや問題となり、兩者の結合を必然的ならしむるところの第三者をカントは考究した。それは一方或は他方にあるものでなく、又兩者の他にあるもの、中にでもなく、正にこれらと同一の次元の中に存する第三者の中になければならない。第二の位相に對して關係の活動的なる意味は生起する事柄の無限なる關係の中に入り込まねばならない。こゝにカントによつて見出され

たる交互作用の範疇が現はれる。而してこの中には明かに共に働くといふ行爲の第三の根本契機が根ざしてゐるのであつて、カントによつてこの範疇が又ゲマインシヤフトの名で呼ばれたことも偶然ではなかつた。今日ではゲマインシヤフトは人格の共同態といふ意味に理解されてゐるが、最後の範疇の原理は人格的なる共同態或は交互作用と實際には同一なるものである。共同態の位相に於ては「關係は自ら統一を意味するのであり、多方面な力學的交互作用の全體性の中にて、然しながら、關係自身の統一の純粹な、無制限な意味は初めて充實されるのである。」<sup>(七)</sup>而してかゝる交互作用を具體的に充實せしめるものが個別性であり、現實的なるものゝ能動性である。かゝる個別性のみが嚴密に現實的である。隨つてかゝる點からカントの普遍的法則は格率の道を経て個別的行爲に必然的に妥當するのであつて當爲の規定は端的に個別的であるとされるのである。

こゝに我々はコーヘンが形式を解して個別的な内容を純粹に自己の中より産出するものとせし如く、ナトルプの意圖するところも普遍者の優位を傷けることなしに、而かも理論的に波み盡されざる生の直接性に餘地を與へ

んとする點にあることを知り得るのである。この點で彼の哲學はフイヒテの精神によつて解釋されたカントの原理をライブニッツのモナド論にて補へるものと言ふことも出来る。然しながらリットも言ふ如く、彼の意圖は充分認むべきも、而して又たとへ普通者を範疇の構造と解しても畢竟彼に於ては最後の個別者に到達することは不可能だと言はねばならない。即ちカントの普遍的法則性の要求を固執する限り、「普通者は普遍的なること、より少き格率の附加を通して益、特殊化され、而かも決して完全には到達不可能な個別者に接近すべきである」とする原理が支配してゐるにすぎない。かくて理性の立場からは眞の個別者を把握することは不可能であり、隨つて「個人的な理性考究の導きの下にて形成され、造られたる結合はテンニースが共同態に對立せしめる爲めに利益社會として我々に教へたるものより以外のものではないのであつて」<sup>(九)</sup>ナトルプと雖も現實の共同態を眞に把握することは出来なかつたと言はねばならない。カントの實踐哲學及びそれを社會理論的方向に展開せしめたナトルプの體系に對する現象學からの批評は大要以上の如くであるが、然らば積極的に現象學は如何にして社會を

把握せんとするのだらうか。我々はこゝでも矢張りその代表的なるものとしてシェラー及びリットを取りあげることが出来る。

- (一) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werthethik. S. 511.
- (二) Scheler, a. a. O. S. 397.
- (三・四) Scheler, a. a. O. S. 517.
- (五) Theodor Litt, Ethik der Neuzeit. S. 105.
- (六) Paul Natorp, Sozialpädagogik. S. 84.
- (七) Natorp, Praktische Philosophie. S. 61.
- (八) Litt, Ethik der Neuzeit. S. 167.
- (九) Litt, Individuum und Gemeinschaft. S. 225.

## 二

近世哲學は言ふまでもなく自我の意識から出發したものであるが、シェラーはこの自明的とされてゐた自我からの出發を批判し、これとは全く反對に他我の存在の直接的明證性から出發する。彼は他我認識の問題は現代の哲學に於ては全く閑却されてゐたのではなくて倫理學、社會學、形而上學等の中にて重要な意味を有することとなり、多くの人々によつてこの問題が考究されたこと

を注意してゐる。この問題の解決のみが社會學の基礎附けを可能ならしめることがリッパスによつて強調され、それが精神科學の理論にとつて重要な所以がキユルペによつて明かにされ、又デイルタイ、ベツヘル、シュプランガー等もこのことを正當に認めたのである。ペンノー・エルドマンも個人と社會の關係の公理論的問題の解明が必然的に存在論的、形而上學的方面及び認識理論的方面によるこの問題の解明を含むものなることを説き、フリーゴー・ミュンスターベルヒ、クロンフェルドもこれが經驗心理學及び精神病學にとつても基礎的なことを明かならしめてゐる。その他ドリーシュ、マクス・ウエーバー、トロエルチ等もこの根本問題が精神科學に對して有する重要性を注意してゐるのである。然しながらこれらの人々の研究は未だ充分なるものではなくて、その主たる缺點はこの問題の不明確なる區別、この問題が提出さるべき順序の誤認、その解決の體系的結合の不完全さ等の中に求められるのである。シュエーラーはこの他我認識の問題の區別に就いては少くとも自我と社會一般との間の本質關係、認識批判的論理的な問題、社會意識及び他我意識の根源の問題、類的存在としての人間の經

驗的發生心理學の問題、他我認識及び社會認識に關する理論の形而上學に對する關係、及び個人と社會の問題が道德問題並びに法律問題たる價值問題である點の六つに區分さるべきとするのであるが、彼は主として第三の問題、換言すれば他我認識の先驗心理學的問題に就いて考察してゐる。

「汝に就いての根源的な確實性」が純粹に承認せらるべきことに就いては既にフォルケルトが述べしところであつて、汝及び社會の存在は我々にとつて全く自明なる事柄であるが、然らば現實の個別的な他我は如何なる過程をとつて我々に認識せられるのだらうか。この問題に就いては今迄に二つの代表的な説が考へられた。我々に固有の表現運動の知覺によつて我々が體驗すると同様の表現運動を他我の自己活動に於て類推するとする類推説と、他我の身體運動の中に自我を移入することによつて他我の體驗を知るとする感情移入説とである。シュエーラーはこの二説を批判することによつて他我認識及び心身の問題に關する彼の考へをあらわならしめる。第一の類推説が誤謬なることは何等の類推も有しない動物や幼兒に於ても他我の認識が可能であり、我々は人間の場合と

何等の類似なき表現運動を有する動物に於ても有情化 *Beseelung* の現存を知つてゐる點から見ても明かである。更に類推説が論理的に正當なる爲めには私の表現運動と同じ表現運動がなければならず、他我ではなくて私の自我がもう一度なければならぬことになるのである。即ち私の自我と異なる他の心的個體へ到達せんとするこの説は却て私の自我と同じ他我へ導くこととなるが、かゝる他我は眞に他の心的個體と言ふことは出来ない。これらの點で類推説は他我認識の起原説としては不充たなるを免れないが、又リップスの感情移入説もこの問題に明確なる解決を與へるものではない。リップスは自我の體驗を他の身體に移入すると言ふが感情移入の過程が身體の有情化と結合することは全くの偶然であり、隨つて幼児が死者を有情化する如く自我や心を間違つて移入する場合と事實的な有情化がある場合との差異を示すことが出来ないことになる。又我々は他の心的個體が存在することを知つてゐるが、我々が自我が他の身體に屬してゐることを體驗するからそれを個別性として把握するのではなくして、我々は我々が把握する自我は我々の自我と異なる個體であり、その故にそれが他者である

ことを知つてゐるのであつて、他者なるが故にそれが個體たるのではない。「個體的自我の存在を知る爲めには決してその身體に就いての知を必要としないのである。」私は私が個體として身體に於て活動的なることを知る故に私の身體は私のものであるのである。

類推説及び感情移入説に就いてはかくの如き批評が下されるのであるが、シェーラーは更に兩説の二つの出發點即ち「第一に初づ我々には常に唯一の自我のみが與へられ、第二に他人に就いて最初に與へられるものは唯彼の身體の現象即ちその變化や運動等であり、この所與性に基礎附けられて初めてその有情性の假定、他我的存在の假定へ到達する。」となすことが現象學的に正しきか否かを問題にしてゐる。兩説とも好んで右の二つは自明な事柄とするのであるが我々は先づこのことを考究せねばならない。然るに各人が自己の思想を考へ、自己の感情を感ずるといふことは體驗の基礎を先づ前提して自我が考へ又は感ずる思想及び感情がこの基礎に屬してゐることを意味してゐるにすぎないのである。それは同意異語を反復してゐるにすぎない。二つの現實的主體、二つの心的實體例へば二つの脳髓は相互に這入り合ひ、又一



が他へ移りゆくことは出来ない。然らばかゝる前提は當然排除さるべきであつて自明な事柄とは言へないのである。現象學にとつて確實なことは「我々は我々の思想も他人の思想も考へることが出来、我々の感情を他人の感情の如くに感ずることが出来る」といふことである。このことは我々が日々經驗するところであつて、勿論一つの通信を單に理解する場合には我々の思想は我々のものとして、他人の思想は他人のものとして與へられることもあるが、他人の思想が他人の思想としてではなくて我々の思想として與へられることもよくあることである。曾て讀んだことのある讀物或は通信に就いての無意識的な回想の場合がさうであり、又両親や教師の考へて我々のものと思ふこともあるのである。これとは逆に我々の思想なり感情が他人の思想なり感情として與へられることもある。かゝる場合感情移入の過程が認められないことは言ふまでもないが、かく一つの體驗が我々のもの或は他人のものとして與へられるといふことは又何れの場合に屬するか疑つてゐる時の如く、一つの體驗が未だ我々のもの或は他人のものとしてではなくしに單純に與へられることも可能なることを示してゐるのである。か

ゝる場合には初づ私に汝に關しては無差別な體驗の流れがあつて何れの體驗が自分のものか或は他人のものかは區別されずに相互に混合しており、かゝる流れの中に次第に固定する渦が生じて異なる個人が並列されるのである。然しながら通常、人間の傾向としては他人の體驗を我々のものとして體驗することが著しいから「先づ第一に人は自己自身の中によりも他人の中に、その個體の中によりも社會の中に生きる」と言はねばならない。子供の理念、感情、努力方向は最初はその周囲、両親、教師、家等の理念、感情等であつてそれが次第に例へばその周囲の體驗をそれと共に生きながら客觀化し、それに對して距離を感ずるに應じて固有の感情、理念、努力方向を有する精神的な個體即ち私、汝等が現はれるのである。かくの如く個體は自己に於てよりも先づ社會の中に生きるのであるが、然らば我々に最初に與へられるものは身體の現象であり、それを通して他我的存在が把握されるとする考へは正しいのだらうか。心身聯關の問題に就いては二つの實體の交互作用を説くものや所謂精神物理學的平行論等があるがこれらは共に事實を見誤つてゐるものであつて、我々が他我に於て知覺するものは最初

は他の身體でも他の自我或は心でもなくして統一的な全體性である。自我と身體とは統一的な具體的人格に屬するのであり、このことを知るが故に私は私の身體を私のものとして體驗するのである。即ち自我も身體も統一的な人格に從屬することによつて初めて個別化されるのである。かくの如く個人は先づ社會の中に生きているのである。心と身體とは個別的な人格の中に統一されてゐるのであるが、然らば彼の言ふ人格とは如何なるものであり、又如何なる在り方をなすのだらうか。こゝに彼は現象學的な意識の分析を越えて人格の存在の問題に進むのである。

シェーラーは人格を「諸作用の遂行者」、「諸作用の中心」と定義するのであるが彼は先づ人格といふ言葉の中に次の如き四つの制限を與へてゐる。第一に人格は人間一般ではなくて特定の人に即ち狂氣の人ではなくて生の表現を直に了解出来る人だけに認められる。第二に人格は一定の發展段階に達した人、即ち子供ではなくて自己の諸作用と他我の諸作用とを直接に區別出来る丁年者に於てのみ意味を有する。第三にそれは自己を肉體の支配者として感じ、知り、體驗出来る人へのみ制限される。

例へば奴隷は自我や心や自己意識等は有するが、これらは人格とは無關係であるから、奴隷は人格たることは出来なない。かゝる理由から第四に人格の理念は心的實體や所謂性格からも區別さるべきで諸作用を遂行する具體的統一者でなければならぬ。シェーラーは現實の人格にかゝる四つの意味を含ませてゐるが、かゝる人格は如何なる仕方にて存在するのだらうか。

人格がその作用遂行に於て何等かの人格共同態の成員として體驗の中に與へられてゐることは全く自明の事柄であるが、かく社會の成員たることの體驗は倫理的にはその全體作用に對する共同責任の中に現はれる。而してこのことは人格が遂行する作用にとつては全く本質的なものであり、社會の存在は經驗によつて得られる如き假定ではなくて、「寧ろ外界及び内界の假定と同じく本質的に、同じく根源的に人格の意味と結び附いてゐるのである。」<sup>(五)</sup>かくて人格は中心的な體驗聯關の全體性の成員たると同時に、かゝる全體に於ける道德的主體として全體に對して共同行為者、共同責任者たるものであるが、この共同相互體驗の全體性に於ける體驗の多様なる中心をシェーラーは個別人格に對して全體人格と呼んでゐる。

個人人格の存在は個別化的自己作用に於て、全體人格の存在は社會的作用に於て成立するのであるから共同相互體驗の内容は共同態の世界即ち全體社會であり、個別化的作用の内容は個人の世界である。それ故に「各々の有限なる人格には個人人格と全體人格が屬し、その世界には然しながら全體世界と個別世界とが屬し」、「個人人格と全體人格とはすべての可能な具體的有限人格の内部にて尙相互に關係し、その關係は相互に體驗せられるのである。」<sup>(七)</sup>隨つて全體人格とその世界は體驗されたる現實であつて、全體人格は個人人格の人爲的な總和でもなく、又個人人格の單なる交互作用の結果と言ふことも出来ない。更に全體人格は個人人格の「ついで意識」即ち個人人格の志向的意識と異なる志向的意識を有するのであるが、全體人格は人格の共同體驗の中に成立し、かゝる體驗の作用中心であるからその獨立の志向的意識も超越的なものではなくてすべての有限人格の意識の中に作用方向として含まれてゐるのである。然しながらその存續、内容、作用範圍に於ては個人人格の場合に比して優越せるものであり、而かも個別に對する普通の如き兩者の原理的な從屬關係は成立しないのであつて、唯兩者と

現象學に於ける社會の把握

も端的に無限人格たる神の理念に從屬するのである。然しかく述べられるとしても人間結合がすべて全體人格たるのではなくて、人間社會は色々の原理によつて分類されるのが出来るのである。シェーラー自身は共同相互存在及び共同相互體驗の種類の本質的差異に從つて社會統一を群集、生命共同態、利益社會、全體人格の四つに分類してゐる。

群集とは了解と無關係な感染及び意味なき模倣によつて共通の感覺的刺戟を土臺として構成された人間結合態である。それはその成員に對して固有の現實性と、活動の法則性は有するのであるが、體驗としての各個人は存在しないのだから他と共に連帶責任的たることは出来ない。

之に反して生命共同態は各成員の了解が存する如き共同體驗、追體驗の中にて構成される。然しながらこの場合の了解は次の利益社會に於けるが如く共同體驗に先行するものではなく、その遂行に於ては各々の個體的自我はその出發點として共同體驗されることもなく、又他の個人的存在が對象化されたり、私の體驗、汝の體驗が區別されたりすることもない。その共同相互體驗の内容は

全く同一なるものであるから共同的な意志を構成する爲めにも何等の契約を必要としないのである。然しながらこゝには最高の連帶性ではないが一定形式の、即ち代理し得る連帶性が存する。代理し得るといふことは各個人の體驗は全く全體體驗の變化に依存し、各個人の自己責任性が全體の意欲、行爲等に對する共同責任性の體驗の上にて構成される爲めである。生命共同態は群集と異つて超個別的な生命統一態ではあるが、「常に人格に屬してゐる目的措定的にして選擇可能な、統一的にして倫理的に完全に責任的な意志は存しない」から全體人格たることは出来ない。随つてその價値は尙物的價値に屬し、人格價値に屬するものではない。

生命共同態が自然的統一なるに對して利益社會は人爲的なる統一と言はねばならない。こゝには倫理的にも法律的にも何等根源的な共同相互體驗はなく自己體驗と了解との、随つて又自己體驗内容と了解内容との嚴密な分離があるのみであるから、了解そのものにとつては身體的表現を媒介として自己の體驗内容から他人の體驗内容を類推することが本質的となる。(利益社會に於てのみ推類説が妥當するわけである。) こゝには相互的な約束

の中に成立する契約が存するのみであつて眞の連帶性はなく個人及び階級の利益の平等、不平等が存するのみである。かくて「全體としては利益社會の社會的な本質的統一(九)は個人の外、又それを越えたる特殊的な現實性ではない」故に共同態に於ける根據なき信頼とは反對に、すべての人の根據なき不信が利益社會に於ける根本態度と言はねばならない。随つて利益社會がその成員に共通な何物かを要求する時には擬制と強制による他はない。然しながら群集及び生命共同態にては現はれなかつた人格的統一性がこゝに現はれるのである。とは言へこゝでは個人は全く等價値なる人格にすぎないのであるから、換言すれば實質的内容によるのでなくて全く個人人格としての形式性によるのであるから眞の意味の個別的的精神的人格たることは出来ない。

第四の而して最高の社會的統一は「獨立的精神的個別的な全體人格に於ける獨立的精神的個別的な個人人格の統一である」(一〇)「彼は全體人格として精神的な文化價値を實現せんとする文化全體人格即ち國民及び文化圏と、全體救済としての聖の價値に對應する教會との二種を區別してゐるが、この全體人格に於ける個人人格の統一は彼

によれば古代キリスト教的な社會思想の核心を爲すもの

であつてこゝに初めて個別的な人格の存在及び自己價値とキリスト教的愛の理念に基く連帶性の思想とを統一する社會思想が發見されたのである。こゝに於ては「すべての個人と全體人格とは自己責任的たると同時にすべての個人は全體人格に、全體人格はその各成員に對して共同責任的であつて」<sup>(11)</sup>共同責任は兩者の間に相互的であり、又兩者の自己責任性を除外しないのである。生命共同態にては個別人格が全體人格の前に、利益社會にては全體性が個人の前に窮極の責任性を持つに對してこゝでは「全體人格も個別人格も實にその自己責任性及び共同責任性によつて人格の人格即ち神の前に責任的であるのである」<sup>(12)</sup>而して利益社會にては存せず、生命共同態にては代理可能であつた連帶性の原理はこゝでは不可代理的な連帶性の原理となるのである。即ち個別人格は社會に於ける一定の職業や地位の代表者として共同責任的なものみならず更に獨特の人格的個體として、又個人的良心の所有者として共同責任的である。こゝに普遍妥當的な即目的善の他に個別的に妥當する即目的善が存することになり、このことを包含する連帶性の原理が有限的な

倫理的な人格の世界の根本條項をなすのである。

以上の如く彼は感情の志向性の分析から人格の存在の問題に移り、連帶性の原理を全體人格なる概念を想定することによつて確定せんとしたのである。これによつて個人と共同態の關係をも説明せんとしたのは言ふまでもなく、社會の諸形態の考察はテンニースの考へを更に展開せしめたものと言ふことも出来る。それは彼の他の多くの創見と共に示唆するところ多き考察たるは勿論である。然しながらこゝでは既に現象學にとつて本質的な先驗的還元が施されてゐないのは言ふまでもなく、個人と社會の問題も充分に説明せられたかは疑問とせざるを得ない。彼によればすべての有限的な人格には個別人格と全體人格とが屬してそれらは相互に關係してゐるが、その全體人格は個別人格を自己の成員として含みながらその總和とも言ふことが出来ないものである。然るときは我々は全體人格の全體性を多數の個別人格の統一として把握する以外に方法はないのであるが、而かも彼は全體人格を獨立的個別的な作用中心であると定義する。社會的統一は完結することなき全體性であつて全體人格も更にそれを包括する全體人格の成員であり、個別人格と共

に、矢張り作用中心たる、隨つて獨立の個別的なる神に從屬せしめられる。それ故に彼に於ては個人人格は自己の獨立性を否定することによつて全體の成員となり、又眞の全體性は絶對否定性として把へらるべきことが看過されてゐると言はねばならない。彼が多數の個人人格の共同責任性を俟つて初めて全體人格の自己責任性は可能なることを見失ひ、普遍妥當なる即自的善と個別的に妥當する即自的善とを截然と區別するものこゝに原因を有するのである。その點で彼はリットが適切に批評してゐる如く價值秩序の先驗主義と具體的なるものゝ充實に基く道徳的價值との間の一致を明かにすることが困難となり、「普遍的なるもの、特殊形態よりも先に存するものゝ中へのみ最高の價值性質を見出すことが出來ると考へるのである。」<sup>(一三)</sup>こゝに彼の非歴史主義的な立場が現はれるのであつて、「獨立的な諸中心の相互性と合致する統一の上に支配的作用中心を接合することによつてかの諸中心の獨立性は否認され、劣位化されるのであつて」<sup>(一四)</sup>眞に個人と社會の關係が把握されたのではない。然らば次に個人と社會の辯證法的統一を把握せんとするリットの所謂「社會の現象學」とは如何なるものであらうか。

- (一) Scheler, Wesen und Formen der Sympathie. S. 279.
- (二) Scheler, a. a. O. S. 281.
- (三) Scheler, a. a. O. S. 283.
- (四) Scheler, a. a. O. S. 285.
- (五) Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. S. 511.
- (六・七) Scheler, a. a. O. S. 543.
- (八) Scheler, a. a. O. S. 549.
- (九) Scheler, a. a. O. S. 550.
- (一〇・一一) Scheler, a. a. O. S. 555.
- (一二) Scheler, a. a. O. S. 556.
- (一三) Litt, Ethik der Neuzeit. S. 181.
- (一四) Litt, Individuum und Gemeinschaft. S. 247.

### III

リットは孤立せる自我から出發して社會の複雑なる現象を理解せんとするのは結局自然科学的方法によるものであると解する。總じて精神的現實たる社會に於ては各契機が交叉し、その相互對立が貫通して生ける統一、分解すべからざる全體性を成してゐるのだからかゝる社會的全體を理解する場合には主觀 || 客觀 || 關係の原理は徹

底的に除去されねばならない。然るに社會を孤立せる個人によつて造られるもの、即ち外的に相互に接合せる契機の總和となすことは空間を満してゐる物質の離在及び對立をその範例とするものであつて、自我がその中に連帶責任的に生くべき社會が客觀的對象的に見られることになる。然る時は社會の外に立つて之を見る自我が現はれ、社會は自我の意識内容に低下し、自我に従屬せしめられ、自我も又知的自己即ち主觀と解せざるを得ないことになるのである。この點で彼は自我に社會を形成する機能を與へんとするカントに反對するのであり、又ジンメルの形式社會學も個人主義的として却けるのである。ジンメル及びその後繼者たるフイアカント、ヴァイゼ等はその取扱ふべき對象を「關係」或は「交互作用」に還元せんとするのであるが、この理論には「關係」に這入り、又「交互作用」をなすところの存在、及び「關係」が結合し、「交互作用」が自己を現實化するところの過程の二つが區別されてゐる。この場合結合すべき存在は孤立せる所與性と考へられ、「關係」「交互作用」より先に又それらに従屬することなしにそれ自身によつて規定され、隨つて「關係」及び「交互作用」はある全く

新しきもの、外的生起として存在に附加されることなる。その思想の背後にはそれらの存在は實體的な分離に於て在り、それが空間的に働いてゐる力によつて互に關係の中に置かれるといふ考へが匿されてゐるのであつて「關係」も「交互作用」も人間を外的に止まらしむるものである。ウイゼヤフイアカントは思惟に於ける分解を事實に於ける分離とする謬見にとらわれてゐるのであつて、その社會理論は社會的全體を集合となすところの社會學的原子説を克服したものではない。「それは社會の生ける統一を確定すると信じたところの根本概念が要するに單に各要素の機械的分離の原理の上にて、又かゝる分離との相關の中にてのみその正しき意味を持つといふ矛盾に陥るのである。」

個人主義的社會理論は必然的に自然科學的方法を用ひることになり、社會學的原子説に陥る危険性があるのであるが、現象學的方法によつて社會を把握せんとするリットにとつても自我の現象からの出發は不可避的な事柄である。それ故に彼は先づ次の點に考慮を拂つてゐる。第一にそれは特殊の中に體驗全體の本質的構造を把握せんとするものであるから心理學に於けるが如く個人格の

心的生活をその對象とするのではなく、その所謂現象學的自我も認識の對象と相關的なる認識論的自我とは嚴密に區別されねばならない。第二にデイルタイの影響を受けてゐる彼にとつては當然のことであるが、特殊の體驗に於て示されたる契機を構造的必然性によつて結合されたる契機との普遍的聯關の中に見ることによつて全體とその契機、個人と社會との關係を辯證法的に體驗全體の立場から把握しなければならぬ。かゝる考慮の下に彼は先づ時間空間を現象學的還元によつて體驗全體の契機となし、表現運動を媒介として汝を見出さんとするのである。

自我の社會的全體への關係が問題になる場合には先づ自我の空間的自己表現たる肉體的存在が考へられねばならないが、我々は自我は内的なるもの、純粹精神であり、身體は物質的なる外的形象、非我であり、隨つて自我より分離し、自我に對立するものであると考へてはならない。かく解するならば自我と身體との關係は主觀的客觀の關係となり、身體は認識の對象に自我は認識論的のな自我と一致することになる。然るに認識論的の自我は對象を經驗することが出来ても作用を經驗出来るもの

ではないから働く自我は認識論的の自我と同一視されることは許されない。眞の自我は作用をその身體の側から經驗するものであつて、自我が身體を有し、他の同様に空間を充してゐる對象との關係に於て空間内にてその位置を變へることは思惟作用によつて知られるのではなくて私の身體的生起は私自身の全體の體驗の中に共同實在的に横つてゐるのである。即ち身體が自我から出て次に又自我との關係に這入ることを意味するのではなくて、「兩者の合一は辯證法的方法によつて生ぜしめられたるものであり、隨つて回復されたる全體の中にて特殊を契機として保存するところのものである」(C)この場合に體驗全體の限界が一應問題とされる。素朴な考へでは私の身體を含めての私の自我と、私に對立して現實の内容によつて滿された世界とが空間の媒介に於て分離對立し又接觸するとせられ、且つ身體が他の物體と同様に單に空間を滿してゐる形象と考へられる限りはかく解されるが、かゝる場合には矢張りその相關概念として思惟する自我即ち認識主觀が現はれることになる。身體の空間的限界の中に自己を體驗する自我の限界を認めるならば空間規定性を決定的なものとなし、自我を空間化するこ



となるのであるがかゝる空間規定性は體驗する自我の構造に於ては決定的な意味を有するものではない。自我と世界とを絶對的に分離する限界はなく兩者は連帶責任的に結合してゐると言はねばならない。かくの如く自我と世界とは根本的に分離してゐるのではなくて相交又してゐるのであつて、このことは空間的現實性の遠近法的順序と言ふことが出来る。こゝでは空間的狀態は空間以上のもの、即ち體驗的全體の中に止揚されるのであつて對象としての世界を體驗する自我から除去すれば直に主觀客觀の關係が現はれることになるのである。現實には空間的事物が對自的にあるのではなく、又その象から分離されたものとしての自我が對自的にあるのでもなく唯體驗全體があるのみであり、遠近法的に組立てられた世界はその契機をなすものである。即ち Welt = Ich = Totalität erlebender Geist の立場が根源的であると言はねばならない。

ところで「私がある物を體驗する」といふ場合には通常體驗の特殊な内容と、自我と、その自我に附随するところの體驗する作用とが區別される。而して自我の内容は一つの體驗を體驗することに盡きるのでなく、又體驗

作用は一つのある物に對して働くのではないから多くの體驗が考へられることになる。然らば同一なる自我と體驗の多數性とは如何なる形式の中に統一されるのだらうか。空間の媒質内に並列することは許されないから體驗の多數性は時間的媒質の繼起の中に考へるより他はない。然しながらかゝる考へも空間の場合と同様に我々の體驗内容と一致するものではない。體驗に於ては *es = oben & Jetzt & Sogleich* も分離せられるのではなく *es = Soeben & Sogleich* も體驗全體の振動の中にかゝるものとして現存してゐるのである。こゝでも體驗の前と後とを認識の對象たらしめることは自我を認識の主觀と代らしめ體驗の統一を破壊することになる。體驗全體は外的時間繼起を克服するのであつて現實性は現在の瞬間、過去或は未來と區別されるものをその契機とするところの構造的全體の中にあるのである。

かくて空間時間は體驗全體の契機に還元されるのであるが、かゝる自我體驗の中に表現が含まれてゐるのである。然しながら表現を考へる場合も内的なるものと外的なるもの、心的なる活動と身體的なる生起、時間的に先行するものと後續するものとを區別することは許されな

い。普通には自我は先づ心的なる何物かを體驗し、それに關聯して身體に於ける経過が知覺されると考へがちであるが、シェーラーも力説してゐる如く單なる内的體驗もなければ又身體的生起が完全に外的であると云ふことも出来ない。即ち「表現の生起並に経過は自我によつて知識に對する傍觀者の態度に於て受取られるのではなくて統一的なる體驗の一つとして最も痛切に體驗せられるのであつて」<sup>(三)</sup>かゝる表現運動の内的態度は次の様に特色附けられる。「私は共振動を即ち私の表現運動がその中に投げ込まれてゐるところの領域の一種の反響を期待し感ずる。」<sup>(四)</sup>體驗の根源に於ては私に非常に近く且つ私に所屬してゐる空間的世界が理解ある同情の中に押寄せらる如くに私には思はれる。それは私が話しかける世界が又私に話しかけるとも言ふべく、かくの如く私に話しかける空間的現實性の中に著しき中心的位置が受取られ、その空間的世界が汝に凝縮するのである。シェーラーは「同情の本質と諸形態」の中で「我々の最初期の自然に就いての知は生物の表現に就いての知であり、隨つて心的現象は始めは常に表現統一の中に興へられる」として小兒の如きものにとつては死せる物質界も大きな表現界

であると解してゐるが、リットに於ても認識理論的立場によつては分離せられる空間的世界は新に連帶性によつて統一され、その連帶性は私と汝との相互性の中に頂點に達するのである。而してこの點に我々は主觀⇌客觀の關係に對する私⇌汝の關係の對立を最もよく見ることが出来るのである。主觀⇌客觀の關係に於ては主觀を客觀に、客觀を主觀に顛倒することが出来ないのに反して私と汝とを結合する生聯關に於ては關係の一面性は止揚され、私と汝とは原理的に全く同等である。而かもこの同等性は直接的なる確實性の中に含まれてゐるのであつて構造的なる全體の契機たる私と世界とを絶對化せんとする認識理論的立場に對して相互性が現實の辯證法的關係をあらわならしむるのである。「現實性の保證は人爲的に孤立せしめられたる自我の即自性の中にも、又人爲的に自我から分離されたる世界の中にも試みられるのではなくて唯兩者の生きた相互交叉の中に試みられる。」<sup>(五)</sup>と言はれる所以である。ところで汝の現象は遠近法的に體驗されたる空間界の全體の中にて興へられるのであるが、私に對してと同様に汝にもその世界體驗の全體が遠近法的層位の中に現はれる。即ち私の生内容と同

じく汝の生内容も遠近法的に組織されてゐるのであるが、更に私及び汝の中に生きるところの交互に規定し、相互に交叉するところの遠近法の關係が汝の本質規定の中にあるのである。それ故に「同等に就いての私及び汝の直接的なる知は同時にその交叉の知である。」<sup>(七)</sup>即ち相互性の普遍的原理は遠近法の考へが現はれることによつて遠近法の相互性の原理 *Prinzip der Reziprozität der Perspektiven* となるのである。かくて我々がリットに於て最も注意すべき點であるが自我は自我の意識を越えて自己を生全體の中に置くことになるのである。

以上の如くにしてリットは現象學的自我より出發して私<sup>II</sup>汝の關係を規定するのであるが、然しこれを以て社會的生聯關の全體性が明かにされたと言ふことは出來ない。彼によれば社會を以て擴張された汝と解釋せんとするならばこれは大きな誤謬である。社會の非アトムのな全體性が力強く主張される程、然らばかゝる全體性は如何にしてその成員の獨立性と兩立するかを避くべからざる問題となるのである。若し同一の自我が多數の存在とかの相互性の意味にて結合してゐるのみならば自我に對應する生の中心は單にこの自我の媒介によつ

て結合してゐると考へるより他はない。然しながら私が汝に相互性によつて固有の遠近法を許すならば私のみならず各々の汝も生聯關の多數性の中に在り、生聯關に於て私に許されたものは私との結合の中のみ盡されるのではないことになる。即ち汝が生聯關の中に見出したところの人格の中にも私の生の遠近法の中にあつたものが見出されることになる。自我<sup>a</sup>が生中心<sup>b</sup>、<sup>c</sup>、<sup>d</sup>、<sup>e</sup>、と結合してゐるならば<sup>b</sup>が結合してゐる中心の中には生中心<sup>a</sup>のみならず<sup>c</sup>、<sup>d</sup>、<sup>e</sup>も見出されるのである。随つてこの場合は諸々の生中心は最初の自我の媒介によつて結合されるのみならず、各々の生中心は直接的な生聯關の中に現はれるのである。こゝに第三者の根本現象が現はれるのである。ところで我々はこの現象が一の汝及び他の汝の間には相互性なしに、單に自我がこれらと生聯關の中に這入ることによつて完成されると考へてはならない。かく考へる時には三つの人格があつてもその生聯關は三つの結合ではなくして二重の雙關 *Die zweiseitige* であるにすぎない。<sup>b</sup>、<sup>c</sup>の關係がなければ<sup>c</sup>、<sup>d</sup>の生聯關があるにすぎないのである。

二人關係は全然除去されるのではないとしても一層複

合的な全體の中に攝取されると言はねばならない。こゝでは一の汝、他の汝は別々なものとして私の世界の中に見出されるのではなくて體驗組織の中にあるものとして見出されるのである。而かもこの場合第三者は私に見せない汝のある本質を汝から導き出し、又汝は第三者に向ふことによつて一時私から遠ざかるから兩者は私に向ふ時には現はれないものを現はすことになるのである。こゝにこの三人關係に於ては二人關係の場合に存しなかつた要素が現はれることになり、この點に三人關係の重要性があるのである。而して四人以上の關係となつても三人關係と原理的な變化はなく、かく第三者が参加することによつて明かになる社會現象の根本構造をリットは完結圏と呼ぶのであつて、この完結圏が社會現象の無限なる本質結合を眞の構造原理の上に限定するところの原始的構造關係であるとするのである。而してこゝに客觀的の意味或は象徴は私、汝等の心身的生起から獨立することになり、豊富なる人間結合が可能になるのである。

私Ⅱ汝Ⅱ關係をその契機として含むところの完結圏の全體は、社會的全體がその成員の總和でないと同じく、この私Ⅱ汝Ⅱ關係の總和ではなくして多様な人格的統

一によつて組み合はされたものである。而してかゝる完結圏の構造原理を最も簡潔なる形に於て現はすものとして全體々驗と呼ばれるものを持ち來ることが出来る。共同的行動の遂行の中に結合してゐるものは完結圏であるが全體の經過は私には如何に現はれるのだらうか。「それは全體内に於ける私の位置によつて規定される遠近法の中に於て演ぜられることがわかる」<sup>(八)</sup>又「自我は遠近法と共に與へられてゐる條件に應じ、又その限界内にて他人の表出、運動、態度を理解すると共に自我の全體への個人的關與を形成するところの心情の運動、衝動、報告、行爲を體驗するのである」<sup>(九)</sup>然しながらこの場合私は他人の言表、行爲等を私の生活の内に生々と取入れるのであつて全體的生起は各契機に分たれるのではなく、他人及び自己の行爲は全體の運動の統一の中に引き入れられるのである。私がかゝる生起の中にある時は行爲の如何なる部分も全體の經過、全體の内容との關係以外には把へられないのであり、又私がそれに關與してゐる時には、それに一定の方向や状態を望むから私は各々のものを私の意向との聯關に於てゞなくては體驗し得ないのである。即ち全體々驗はその中に於ける私の位置に相

應する濃淡の程度にて私に與へられると言ふべきである。然しながらそれはその背後にあるものゝ單なる現はれではなくして相互性によつて私は各々の生中心にその立場に應ずる遠近法を屬せしめるのみならず、私の遠近法及び他の参加者の遠近法は交叉してゐるのであつてこゝに外見上の一面性及び主觀性は止揚されるのである。

かくして多數の生中心は遠近法の相互性によつて多方面に多様な交錯を以て關係に這入り、全體は各々の生中心に自己を現はし、又各々の中に自己を生み續けるのであつてこゝに完結圏の構造は明かになるのである。私の生統一の中には一個の身體が含まれて居り、それは空間的に分割することは出来ないが全體々驗に於ては「外から見て」空間的に離れてゐる多數の身體に配分され、これらの身體の接近及び隔離はその主體の自由である。而して身體の空間的態度の變化は心身的生起に關係を有するのであるからこのことは内的生起に對しても意味を有し、本質形成的な聯關の形態は個人の意志に依存すると言はねばならない。然しながら又このことは統一的に協議し、思考し、感ずる現實或はかゝる統一的行爲を切斷することが出来るからとてそれと共に本質結合も消へ

去ることを意味するのではないことにも注意しなければならぬ。一度自己の心的存在を以て生命圏の中に浸透する者は永久にその生命圏にからみついてゐるのである。即ちすべての空間性を越えたる共屬は除去されないのであつて、こゝに各個人の中にては拒否される結合性と非結合性が一定の權利を以て同時に言ひ得られることも認めねばならない。こゝでは各成員はそれ自身に完結せる統一としての固有の體験を對自的に有し、而かも全體々驗も又疑ふべからざる統一を形成するのであり、隨つて「自我の多様な體験を結合してゐる構造的な組織と、多數の自我の體験を結合してゐる構造的な聯關とは異なる原理に屬する」<sup>(10)</sup>ことも何等の矛盾なく言ひ得られるのである。却て自我の構造に於ける本質的なものが正しく理解されると又精神的な世界たる社會の組織も明かになるのである。即ち生命組織の内部に於ては個々のものは他の契機への顧慮なしには規定されないものであつて、二つの構造が一致しないといふことは一は他と共に、又他によつて可能であり、かく兩者は互に依存してゐるところの本質的必然性の中に含まれてゐることを意味する。「社會的構造と自我組織とは相違性の中に

て咬み合ひ、包含するが故に異なる」<sup>(11)</sup>とも言はれる所以である。リットは私<sup>II</sup>汝の對立關係を現はす遠近法の相互性の概念に對して、かく自我の體驗と完結圈の全體々驗とを結び附ける構造的關係を社會的交叉 soziale Verschränkung と呼び、これによつて「全體は個別者の中に生き、個別者は全體の運動の中に活動する」點を把へるのである。

- (一) Lit. Individuum und Gemeinschaft. S. 231.  
 (二) Lit. a. a. O. S. 59.  
 (三) Lit. a. a. O. S. 97.  
 (四) Lit. a. a. O. S. 100.  
 (五) Scheler, Wesen und Formen der Sympathie. S. 250.  
 (六) Lit. a. a. O. S. 108.  
 (七) Lit. a. a. O. S. 110.  
 (八・九) Lit. a. a. O. S. 242.  
 (一〇) Lit. a. a. O. S. 247.  
 (一一) Lit. a. a. O. S. 248.

リットはシェーラーが他我的存在の明證性から出發し

ながら人格の存在を問題にする場合には嚴密なる先驗的還元を媒介とすることなく、カソリンズムの思想に影響せられて社會を神の理念の下に従屬せしめたるに對して、綿密なる現象學的還元によつて私<sup>II</sup>汝の關係を把へ、更に第三者を導き出して社會の原型を三人結合の完結圈の中に見出したのである。そこにはシェーラーの全體人格が含む不統一性を克服して社會的交叉の原理によつて個人と社會との關係を辯證法的統一の中に把握せんとする克明なる努力が充分認められねばならない。然しながら彼の意圖がその出發點と何等の矛盾もなく果されたか否かは又別に考ふべき問題である。我々はこの點を考ふる前に現象學の所謂普遍主義的社會理論に對する態度に就いて少しく考察してみたい。連帶性の原理によつて社會の構造を説明せんとするシェーラーが個人主義の上に立つ契約説に同意出来ないことは當然であるが、彼は人間を社會的存在として規定するアリストテレスにも反對する。アリストテレスに於ては個々の人格は全體性と同じ様に根源的なものではなくて、單に共同體の成員として現はれるにすぎないが、シェーラーに於ては「各々の人格は同じく根源的に個別人格でも全體人格の成員

でもあり、個別人格としての固有價值はかゝる成員としての價值に依存しないのである。<sup>(1)</sup>更にアリストテレスにとつてはロゴス、形式、理念が人格の理念の上位にあり、國家と言へども主權の人格意志ではなくて法則に従ふ民族共同態の理性的秩序たるにすぎない。シェーラーは彼の人格主義の立場からかく批判するのであるが、リットもその社會的交叉の原理による立場から社會有機體説及びその發展と見做される普遍主義的社會理論を批判するのであり、而もその所論は極めて妥當的であつて確かにそれらの理論が有する弱點を衝いてゐると言ふことが出来る。

總じて集團生活はその存續の爲めに集團内の全體聯關の一定の恒常性を要求し、又それによつて人間關係の無限に可能なる多様性を統一的な形式にもたらさんとするのであるが、かゝる統一的規定が法則又は法律と呼ばれるものに發展することは言ふまでもない。然しながらそれは先天的に與へられたものではなくて特殊な目的を以て作られるものであるから、時の経過に従つて無秩序、無内容となり、改造が餘儀なくされる。こゝに集團は一人或は若干の個人に對して集團の代理として意志決定を

爲し、且つ行爲することを委託することになる。而して集團のこの被委託者は超個人的な原理の中に根據附けられ、統一的な力を遂行するところの機關と呼ばれる。かゝる超個人的な作用聯關は往々にして有機體の名の下に言ひ現はされ、集團生活は生物學的な過程によつて把へられることになる。社會有機體説がそれである。リットは先づ生物學的な有機體に於ける部分と全體との關係が社會的團體の中に見出されるか否かを精密に吟味する。有機體は空間的に完結せるものであり、その各分肢の機能的結合は非常に密接であつて、社會的統一に於けるよりも全體は部分をはるかに強く支配してゐるに反して、社會的團體は「外から見て」空間的に全く分たれ自由に推移することが出来る身體から成り立つてゐる。然しながら兩者の差異はかゝる外面性に止まるものではない。社會的團體に於てはその成員は常に獨立的な本質を有し、獨特な感じ、意欲、行爲を以て全體へ働きかけるものである。隨つて機關の行爲に於ても常に行爲の可能性の多様が含まれてゐるのであつて、集團の目的に奉仕すべく規定された者がその反對に轉化して目的に反する行爲の拵ひ手となることも可能である。更に「指導者は同

時に被指導者である」と言はれる如く、指導者は被指導者の全體性によつて影響を受け、彼等の意志によつて指導者の地位に就く面があるのである。かくの如くに各成員の意志は全體の構造に大きな影響を與へるのであつて、「有機體に於ては各分枝は特殊な性質を對目的に有し、それは唯一定の機能に就いて能力を有するのみなるに反して社會の各成員は眞に獨立的なる存在であつて、單なる部分ではなく、隨つてその全體性に於て全體の内部に於ける各々の地位内にてわろくも正しくも働くことが出来るのである。」<sup>(三)</sup>即ち個人はある意味では全體に對立するのであつて個人の行爲と全體の要求との間の一致は個人が全體を自己の中に引き入れ、全體の生内容を自己の中に新しく産出することによつて形成され、且つ維持されるのであつて個人は全體との結合を自覺してゐると言はねばならない。

かくて社會有機體説は現實の社會構造を説明する原理たるには不充分たるを免れないがこのことはその根本精神が既に根絶されたことを意味するのではない。個人主義的社會理論に對立して現代では普遍主義なる形を取つて新に表面に現はれてゐるのであつてシュパン、ドリー

シュ等の考へはそれぞれその代表的なるものとされる。

シュパンに於ては社會全體は根源的なるものであり、眞に獨立的な現實性であり、精神的なる實體性であつて他のすべてはその規定として導き出される。隨つて個人はその分枝、職業の擔ひ手としてのみ現實性を有するのである。その點で彼は精神の自我形式を確立すべき制限を置いてはゐるが根本思想に於ては社會有機體説と變るところがない。彼は全體が全體として認められる爲めには個々のものはその部分とならねばならないことが全體性の概念から論理的に導き出されると信じたが、このことは「空間の論理」の圏内にて成立するにすぎない。又ドリーシュは個々の有機體の發展に比すべき全體性を想定し、これを固有な發展の擔ひ手として人間の歴史的生成を説明せんとしてゐる。然しながら生物の系統發生に對しては各世代に現はれる *Überrationalie* が想定出来るとしても直にこの考へを有意味的體驗關關たる人格の結合に適用することは吟味せられねばならない。かくて普遍主義も社會有機體説と同じく一つの力の徹底的支配を説く點では大きな魅力を有するも個人的、社會的精神生活に於て個人の生命が有する意義を低下せしむる點では



致命的な弱點と言はねばならない。

個人主義的社會理論の抽象性を免れる爲めに充分の注意を拂ひつゝ體驗全體としての所謂現象學的自我をその出發點とする彼にとつては普遍主義的社會理論に對してかゝる批判が下されることは極めて當然のことであるが、我々にとつて問題となるのは前に述べし如く彼の社會理論は嚴密に現象學的自我からの出發といふ制限内に止つてゐるかの點である。シュレーは我々には先づ心身の表現が與へられ、個人は自己の中に於てよりも社會の中に生きてゐるとして汝の明證性から出發するのであるが、リットも「汝は遠近法的構造を持つたものとして直接に知られる」<sup>(三)</sup>といふ場合には既にその出發點の制限を越えてシュレーと同じく汝の明證性を許してゐるのではあるまいか。彼が遠近法の相互性によつて第三者を導き出し、三人結合の中に社會の原型を求めて、社會と個人とは結合の中に分離し、分離の中に結合しつゝ「同じく根源的に同じき權利を以て現實の生の中に於て辯證法的に統一してゐる」<sup>(四)</sup>といふ場合、それは既に現象學的自我からの出發といふ制限を越えてゐると言はねばならない。社會は現象學的自我から導き出されるものでは

現象學に於ける社會の把握

なくて、寧ろ自我よりも先なるものである。事實彼がシュレーに於けると同じく表現運動に注目してそれを手懸りとし、遠近法の相互性によつて私<sup>II</sup>汝の關係を導き出し、又意味體驗の社會性を問題にして「共同的生の流れから現はれて自己責任的な精神的行爲の確固たる立場を占有することが出来る自我のみが無時間的な意味の世界に到達可能である」<sup>(五)</sup>といふ場合には既に生哲學の立場へ接近してゐることは掩ふべくもない。而してドイツの影響を受けし彼としてはこのことは全く當然のことではあるが、生哲學が説く全體と雖ども眞に内在的にして超越的なるものと言ふことは出来ない。彼がヘーゲルの精神の立場が歴史的生の動性と人格の非合理的衝動とをその體系から消し去るものとして、「普通と特殊の辯證法は實際遂に特殊に損害を與へたのがヘーゲルの辯證法的體系の眞に中心的な缺陷であつた」<sup>(六)</sup>といふ點は承認せられるも彼の立場も眞に普遍的共同性の自覺にまでは達してゐないのである。それには社會と個人とが咬み合つてゐることを説く社會的交叉の考への中には、シュレーの全體人格の概念に於ては全然看過されてゐた點であるが、全體性が絕對否定性であり、それが行爲を

媒介として自覺されることが積極的に説かれねばならぬ。然らざれば個人と社會の辯證法的統一を説くも空語たるにすぎないのである。即ち彼が述べる如く「精神的現實性の現象學の支持なしには哲學的倫理學は成立しな<sup>(4)</sup>」<sup>(5)</sup>ではあるが、社會の把握も又道德的實踐の媒介なしには不可能だと言はねばならぬ。

(1) Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 546.

(11) *Litt. Geschichte und Leben*, S. 79.

(12) *Litt. Individuum und Gemeinschaft*, S. 107.

(13) *Litt. n. n. O. S.* 296.

(14) *Litt. n. n. O. S.* 332.

(15) *Litt. n. n. O. S.* 378.

(16) *Litt. Ethik der Neuzeit*, S. 172.

(畢)