

Title	社会と認識
Sub Title	
Author	新館, 正國(Nishidate, Masakuni)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1936
Jtitle	哲学 No.15 (1936. 3) ,p.1- 41
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000015-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

社會と認識

新館正國

人間が社會を認識する。

このことは、人間行爲の一形態としてみれば、何等異とするに足りぬ日常茶飯の事柄に違ひない。しかしその行爲の結果に顯はれる社會認識そのものの立場からみると、これは確かに社會認識の基底に横たはる最も本源的な事實關聯であると謂ひ得やう。

この事實關聯は、その外見上の單純性の故に、決してその本源性を輕視されたり無視されてはならない。社會が人間をして社會を認識せしめるのでもなければ、また認識が人間をして社會を認識せしめるのでもない。人間が社會を認識する

のである。「人間」と「社會」と「認識」と——これらは社會認識の宇宙を構成する三つの次元であつて、そのいづれの一つの解消も社會認識そのものの霧散消滅を結果するのである。

然らば社會認識の基底に於て、「人間」と「社會」と「認識」とは、果して如何なる關係に在るのであらうか。それらを眞に本來的に關係づけ、結び付けてゐるものは何んであらうか。

この問ひに對して、「人間」を「社會」に解體したり(マルクシストのやうに)「社會」を「認識」に還元したり(形式社會學者のやうに)するのは、問ひそのものの破壊であつて、何等の解答でも在り得ない。彼等は「社會」や「認識」に魂ひを奪れて、「人間」が社會を認識することを忘れたのである。否、事實は寧ろ逆であらう。彼等も亦、はぢめは決して「人間」が社會を認識することを忘れたのではない。唯だその場合、「人間」を單なる認識主觀、「社會」を單なる認識客觀と解し、「認識」はこの兩者の關係に於て成立する意味形像であると速斷して、この「認識」の本質決定に際して認識主觀と認識客觀とのい

づれが優位を占めるかと云ふ水準面に課題を泛べたのであつた。彼等の「社會」や「認識」への傾倒は、この課題をめぐつて惹き起されてゐるのである。しかしこの課題の立て方は、正當でない。何故なれば生ける「人間」は、決して單なる認識主觀と同一のものではなく、また生ける「社會」も決して單なる認識客觀に終はるものではないからであり、而かもこの生ける「人間」、生ける「社會」が無ければ、生ける「認識」は決して在り得ないからである。

社會認識の基底に於ける「人間」と「社會」と「認識」との本源的關係を見究める爲には、却つて先づ素直に社會認識そのものが人間の生存に於ける一つの出來事であることに着目すべきであらう。蓋し生ける「人間」と生ける「社會」と生ける「認識」とが行き違ひ得る場所は、人間の生存を措いて他處に無いからである。

人間の生存と謂ふ角度からみれば——社會を認識する「人間」は、決して生ける人間の全部ではない。しかしその一部であること、而かも全體を離れて部分が在り得ないと謂ふ有機的意味に於ける一部であることには何等の疑ひも容れない。即ちそれは人間の生存に於ける認識作用基體としての人間であり、「認識する人間」

である。「認識」とは、斯かる一作用基體としての人間の意識に於ける客觀と主觀との關係に於て成立する生存の一作用に他ならない。この場合、認識する人間が認識主體とは云ひ得ても、決して認識主觀と同一のものでないことは自ら明らかであらう。認識主觀は「認識」に於ける「認識」する人間の一つの立場、一つの態度に過ぎず、認識主體としての人間は「認識」に於ける立場、もしくは態度の裡に吸収され盡くされるものではない。寧ろ認識主體としての人間は、單に認識主觀に成り得るに止まらず、生存に於て認識主觀を支持し、發展せしめるものである。同様に認識される「社會」も亦、認識對象とは云ひ得ても、決して單なる認識客觀に止まるものではない。認識客觀としての「社會」は、「認識」する人間の意識に於ける社會であり、認識對象としての「社會」は、人間の生存そのものの一構造として、独自の存在を保つものである。即ち前者は後者の意識に於ける映像であり、従つて後者なくして前者は在り得ないのである。——斯くして問ひは、次のやうに深められる。

人間の生存に於て認識主體「人間」と認識對象「社會」とは如何にして行き逢ふのであらうか。またそれらは、各々認識主觀として、認識客觀として如何なる意味を持

つであらうか。

しかしこの問ひを解く爲には、先づ豫め「社會」と「人間」とが、夫々生存の一構造として、またその一作用基體として如何なる性質を帯びてゐるかが答へられなくてはならないであらう。蓋し人間の生存に於て行き逢ふものは、夫々にまた深く生存に根ざしてゐなくてはならないからである。

二

人間の生存の構造が社會で在る場合、人間は「世人」と共に在る「のである。

先づ茲に「世人」と謂ふのは、決して他人と同一のものではない。それは寧ろ他人と共に我々自身をもその内に含むものである。普通に自分に對して他人と謂ふ自他の區別は、却つて我々が「世人」と共に在る「時に泛び來たる生存圏の心理的な大小の差に過ぎない。若しも他人を強いて「世人」と同一のものと解するならば、その他人は我々の自分(Ich)にとつての他人ではなくして、自我(eigenliches Selbst)にとつ

ての他人、従つて他我 (uneigentliches Selbst) でなくてはならない。「世人」は、自我をとりまく世界である。

斯くて「世人と共に在る」ことが「人と人との間に於て在ること」(Zwischeneinmenschlich-*sein*) でないのは自ら明らかであらう。何故なれば「人と人との間」は「自分と他人との間」に他ならないからであり、そこに在るものは生存の構造ではなく、却つて「世人と共に在る」ことに由つて惹き起される生存の作用に他ならないからである。即ち「人と人との間に於て在ること」に由つて「世人と共に在る」ことが可能となるのではなくして、逆に「世人と共に在る」ことに由つて「人と人との間に於て在ること」が始めて可能となるのである。この事實關聯の倒逆は、空虚な心理主義の虚構フィクションに過ぎない。

然るに「世人と共に在る」時、人間は「世人と共に」行爲する即ち「世人と共に」感じ共に欲し、共に考へ、共に働らく——そこはハイデッガーの所謂生存の日常性 (Alltäglicheit) の世界であり、生存の日常性とは、生存が *zunächst und zumeist* に在る姿に他ならない。しかしこの世界に於て共に行爲する場合の共に、は、決して單なる現實的な

共にではない。さう考へることは無稽が過ぎて寧ろ滑稽であらう。この共には進んで現實規定的な共にであり、生存の一範疇としての共にである。即ち世人と共に在る」と謂ふ人間の生存の一構造は、それ自體同時に人間の生存の一範疇であり、我々は世人と共に在る「時、同時にその」世人と共に在る」ことに由つて我々の行爲を方向づけられるのである。

この「世人と共に在る」ことの、人間の生存に對する範疇性は、社會の最も本源的な標識である。言葉をかへて云へば、この範疇性なきところに社會は存在しない。生存の構造が同時にその範疇であることは、人間の生存そのものの本質的な規定に屬する。従つて社會と共に人間の生存の構造である「自我」にも亦、固よりその生存に對する範疇性は顯はれてゐる。唯だ自我と社會との、生存に對する範疇性の相違は、前者のそれが精神的であるのに反して、後者のそれが現實的であると謂ふに過ぎない。人間は生きて在ることに由つて生きることを決定されてゐるのである。

然らばこの「世人と共に在る」ことの、人間の生存に對する現實的な範疇性には、如

何なる種類が指摘され得るであらうか。しばらく我々は、自分自身の生存に於ける「世人と共に在ることの生々しい範疇性の姿を追つて、そこにこの問ひの答へを捉へてみやう。

我々は何故か知らないが、日本語を喋べり、日本語でものを考へる。またヨーロッパの人達とは異なつた様式の家に住み、衣服を纏ひ、食事をとる。ものの見方、感じ方、考へ方に於ても亦、ヨーロッパの人達のそれらと異なつてゐることは、日本の繪畫、彫刻、文學等の世界藝術史上に占める特異な位置が最も雄辯にこれを物語つてゐる。それにまた日本人同志の間にも、家風と謂ふものがある。おくに風と謂ふものがある。更に階級的な慣習なり、傾向と謂ふものがある。我々は何故これらのものの支配の下に在るのかを窮局に於ては理論的に知ることが出来ない。而かもこれらのものの支配は、我々の理論的活動の現實的な根據である。我々のうち何人も、徹底的に日本人であることを止め、家風なり地方色なり階級的傾向を完全に離脱して、ものを考へることは出来ない。獨逸に「ヴェルトヒェルガテ世界市民」と謂ふ言葉が在

る。彼の思考は、世界理性の思考であるとも謂ふ。しかし我々が世界市民となり、世界理性の思考に耽り得る現実的な根據は何處に在るか。やはり前に挙げたやうな「狭い門」を通る以外に、我々には其處に到る機會が無い。現実的には世界市民は、「シユクダトビユルガフ國家市民」の成長せるものに過ぎ無い。

斯くして我々の生存に於けるこれらの「世人と共に在る」ことの範疇性は、超合理的と名付けることが出来るであらう。此處に超合理的と謂ふのは、非合理的として、合理的の反對を成すものではない。合理性が我々の理論的意義の傾向に合致する性質であり、非合理性がその反對であるのに對して、超合理性は我々の理論的意識の活動を超越して、而かもその活動の根據となるものである。言葉を換へて云へば、合理性の根據となる非合理的なものが超合理性であるとも云ひ得るであらう。民族とか國民とか地方人（都會人、農村人等のやうな）とか家族とか階級とかは、正に人間の生存に於ける「世人と共に在る」ことの現実的な構造であると共に、我々の生存に於ける現実的な超合理的範疇である。而かも我々が生存に於て「世人と共に在る」時、これらの超合理的範疇の支配を免かれることは絶対に不可能であ

る。即ち我々は社會的に行爲するに當つて、大和民族であり日本人であり特定の地方の住民であり、また特定の家族の一員であり中産階級者であると云ふ制約を、意識的にしろ無意識的にしろ何人と雖も必ず蒙らねばならないのである。これを他の社會例へば會社とか銀行とか組合とかに比較してみるといい。我々が「世人と共に在る」時、直ちに會社、銀行、組合の制約の下に置かれて在ると謂ふことはあるまい。それに反して民族、國民、地方人、家族、階級は、我々が「世人と共に在る」時、直ちに我々の意志や感情や思考を超越して我々を捉へて了ふのである。而して我々は却つてそこに始めて現實的な生存の意志、生存の感情、生存の思考を獲得し、これらに基いて會社なり銀行なり組合なりへ我々は進み行くのである。人間が生れながらにして社會に生きると謂ふ場合の社會は、正しく我々の生存に於ける現實的な超合理的範疇としての社會であつてその他の何ものでも在り得ない。この意味に於てそれは、また「世人と共に在る」と謂ふ人間の生存の構造としても、最も基礎的、普遍的な構造である。何故なれば自餘の社會は、いづれもこれに基いて、或は包まれて現實的に存在するからである。従つてこれを「基礎社會」と名付けてもい

い。またオッペンハイマアの「輪廓集團」(Rahmengruppe)或はシュトルテンベルグの「完全集團」(Vollgruppe)の呼び方に倣らつて、單に「集團」と名付けてもいい。オッペンハイマアの「輪廓集團」は、社會の謂はゞ、外部的な輪廓をなすものであり、その内部に習慣的な社會生活が生起するものであり、更に「歴史的發展の本來の支持者」であり、またシュトルテンベルグの「完全集團」は、「生活の凡ての相を表現するところの集團」である。これらはいづれも、生存の現實的な超合理的範疇としての社會の、生存の構造としての特質を云ひ現はせるものであらう。更に斯かる生存の構造としての特質を指摘すれば、「基礎社會」若しくは「集團」は、既に述べたやうに我々の現實的な生存意志、生存感情、生存思考の本來の苗床であるから、それ自身はこれらのものの發動に由つて構成される明確な人爲的な組織性を持つてゐない。例へば家族に於て、夫妻、親子、親族と謂ふやうな特定の關係が現はれてゐるにしても、これらは窺局に於て何等人爲的な組織ではない。言ひ換ればそれらは家族の形態であつて、組織ではなく、生存の構造の形態が歴史に由つて與へられてゐるのに反して、生存の構造に於ける組織は規約に由つて支へられてゐるのである。

然るに我々の生存に於ける「世人と共に在ること」の範疇性は、固より超合理的な「集團」の範疇性に盡きるものではない。

我々は國家の一構成員としては兵役と納税の義務を負ふ。犯罪をおかせば警察官の拘引を受け、検事の訊問に答へなくてはならない。また會社なり銀行へ行つても、そこには義務と権利とが我々を待ち構へてゐる。組合、學校、俱樂部、集會等——これらはいづれも同じく我々にとつては義務と権利との坩堝である。

しかしこれらの範疇性は、「集團」のそのやうに、我々が何故か知らないがそれらのもの、支配の下に在ると謂ふやうな性質のものではない。これらの範疇性は、却つて我々の現實的な生存意志、生存感情、生存思考に基く、一定の組織の持つ範疇性である。而して斯かる現實的な生存意義の原型が、「集團」の構造、若しくはその超合理的な範疇性に由つて決定されることは既に述べた。従つてこれらの範疇性は、「集團」の超合理的な範疇性であると思ふべきであらう。何故なればこれらの範疇性は、「集團」の超合理的な範疇性が具體的な我々の生存意識を通じて現實的に

組織化されたものに他ならないからである。斯くの如き生存の合理的範疇としての「世人と共に在る」ことの構造は、その組織性の故に「集團」に對して「團體」と呼び、またその成立の次序に顧みて「基礎社會」に對して「派生社會」と云つていい。唯だ此處に注意せらるべきことは、「團體」の範疇性に於ける合理的性質が決して單純な若しくは空虚な抽象的理論的合理性と同一視されてはならないことである。「團體」の合理性は、現實的合理性であり、「集團」の超合理性に基礎付けられてゐる合理性である。この事實關聯を理解する爲には、國家なる團體を例にとつて考へてみるといふ。國家なる我々の生存の構造に於て顯はれる諸々の現象(例へば議會、國際政局、國內政局等に於ける諸々の政治的現象並に公法上私法上の諸々の法律的現象)は、決して「正義」とか「自由」とか「平等」と云ふやうな純粹な理性概念若しくは理念から演釋された合理性をその本質的特徴とするものではない。寧ろ純粹な理性概念からみれば、國家の行爲には非合理的と思はれる點が多々あるであらう。殊に國家の戰爭行爲の如きはかゝる意味の非合理性を最も多量に帯びるものであらう。しかし乍ら國家なる團體の本質からみれば、その戰爭行爲と雖も決して非合理的

なものではなく、却つて最も生々しい合理性を帯びるものである。何故か。それは國民なる「集團」の超合理的要求を組織的に具體化したものであり、この意味に於て單なる理性概念の要求を超えた最も具體的現實的要求の合理化に他ならないからである。しかし斯く云へばとて、「團體」の行爲に純粹な理性概念が何等の關與もせず、また關與も成し得ないと謂ふのではない。「集團」の超合理的要求を最もよく合理化し行く手段は、常に賢明な理性概念に在る。唯だこの場合、理性概念の動向は、抽象から具體へと進み、具體を抽象化するのではなく、抽象を具體化して行く方向を辿らなくてはならない。従つて「正義」とか「自由」は、それらが現實的概念である限りは、具體化さるべき抽象であつて、決して抽象化された具體ではない。而して斯かる抽象の具體化の基準となるものこそ、「集團」そのものの構造に他ならないのである。

すべて理性概念と「團體」とは、これらをその生成の過程に就てみれば、前者は我々の生存意識の精神的構成物であり、後者はその現實的構成物である。この兩者の間に横たはる底知れぬ溝は、窮局に於ては人間の意識そのものの運命から流れ出

である。即ち我々の意識は、その根源に渦巻く超合理的なものを精神的にも現實的にも合理化し盡せないでゐながら、而かもその合理化の方向へ無限の歩みを續けて行く。その途上に於て、理性概念と「團體」とは、「集團」の基底の上に對極的な位置を執つて激しく交流するのである。

此處に我々が生存に於て、世人と共に在ることの第三の範疇性が顯はれて來る。即ち「集團」の超合理的要求は、そのすべてが合理化されて「團體」化されるものではなく、そこには常に理性化され乍らも未だ「團體」化されないもの竝に全く理性化もされず、従つて「團體」化もされないものが残るのである。この「集團」の超合理的要求にして全く理性化もされず従つて「團體」化もされないものこそ、却つてその理性化、若しくは「團體」化の具體的本源的基礎となる「集團」の純粹に超合理的な範疇性であらう。これに反して、「集團」の超合理的要求にして理性化され乍らも未だ「團體」化されないものが、そのまま、具體化されて、我々の「世人と共に在る」生存の構造に成ると、それは常に「團體」の合理性に對立して、我々の生存に於てまた一つの新しい範疇性を帯びるに到る。

この新しい生存の範疇は「集團」の超合理性に對しては「團體」と同じく合理的であり乍ら「團體」の合理性に對しては非合理的なのである。即ちそれは「團體」が「集團」の構造に基いてその超合理的要求を規約の裡に具體化してゐるのに反して、その超合理的要求を主張の裡に現實化してゐるに過ぎないものであり、その主張は常に「團體」の行爲に對する「集團」に基く具體的な批評、抗議若しくは否定として顯はれるのである。斯くの如き主張を持つ生存の構造としては、政治的若しくは經濟的な大衆運動或は輿論の支持者としての公衆が指摘され得るであらう。従つてこれを單に「群衆」と呼んでもいい。しかしこれを「群衆」と呼ぶ時には、これを心理主義的な群衆概念との混同を極力避けなくてはならない。即ち從來ひろく行はれてゐる心理主義的見解に従へば、群衆はその持続性、固定性、智能性に於て極めて低級な衆合(Menge)である。ジムメルの言葉を藉りて謂へば――

(一) 個人が分化して高級な優れた特性を有してゐるのに對して、群衆は一般的な低級な性質に由つて構成されてゐる。これらの性質は、原始的な本能から成り立つてゐるので、それに對しては感情に訴へることが理論的な説得よりも

遙かに効果的である。

(二) 若し多数の人々が群衆として集合するならば、群衆の性質は、多数の人々に共通であるところから、多数の人々に於ては衝動と刺戟とが強められる。

(三) 群衆の低級な欲求は、直接的な簡単な目的や方法を見出すことが容易である爲に、群衆の行動には合目的性が生ずる。

(四) 群衆に於ては感情が高潮するものであつて、これは同一の影響の交互性に基くものである。ここに模倣の重要性が発見せられるのである。

これらの諸特質は、明らかに群衆の心理作用に於ける諸特質であつて、我々の生存の構造としての「群衆」の本質的諸特質ではない。何等の歴史をも持つことなき單純なる原始本能的感情的な生存の構造は、斷じて人間の生存の構造ではなくして、單なる生物の生存の構造である。我々が「世人と共に在る」とき、我々は決して單純な生物ではない。歴史を有する人間である。斯かる我々が「群衆」なる生存の構造に於て何故に原始本能的若しくは感情的になるのか。問題は寧ろかやうな心理主義的解答そのものの内に潛むのである。而してこの「群衆」の心理作用に於け

る原始本能性、若しくは感情性こそは、正しく「群衆」の非合理性の現實的標識なのである。即ち我々が生存の構造に於て「群衆」で在る時、そこには必ず「集團」に基く「團體」への主張が無くてはならない。斯かる主張なき群衆は、本來人間の群集ではなくして、生物の衆合であり、従つて何等の社會でもない。然るにこの主張は、具體的には「團體」への批評、抗議若しくは否定を含むが故に、「團體」との何等かの抗争を惹起せずには措かない。抗争に於て人間が原始本能的感情的傾向に墮ち易いことは、獨り「群衆」にのみ指摘され得るに止まる事實ではあるまい。ジムメルが「分化して高級な優れた特性」を持つと見做す所謂「個人」と雖も生存の抗争に於て徹底的に激情の濁流を超えて「理論的な説得」を固執してゐるかどうか。又逆に「群衆」は、その抗争に於て、徹頭徹尾原始本能的感情的に行動を終始して何等社會の發展に寄與するところが無いかどうか。我々はここに再思三省するところが無くしてはならない。「群衆」の現實的な作用に於て、我々の生存にとつて意味あるものは、その心理作用よりは寧ろその社會的作用であらう。而して「群衆」は、飽くまでも「團體」への批評、抗議、反抗、否定を本質とするが故に、その社會的作用は概ね次の三つの形式を執るので

ある。

(一) 團體が群衆の主張を認め、且つそれを自らの裡に收容する時は、團體の集團に對する合理性は促進されて、團體そのものの發展を促し、

(二) 團體が群衆の主張を卻け、且つそれを現實的に破碎する時は、團體の集團に對する合理性は固定して何等の發展をも示めさず、却つてその合理性に意識的な不安の根跡を残し

(三) 群衆の主張が團體の存立を覆滅する時は、團體は更始一新の過程を辿つて、改造又は革命の進路へと入り込むのである。

斯くて「群衆」は、團體に對する最も具體的な批判力であり、従つて團體の發展若しくは變化の本質的な契機を成すものと云ふことが出来るであらう。

以上の討究を経て、我々はこゝに「世人と共に在る」「生存の構造が「集團」と「團體」と「群衆」とに分かたれ、且つその各々に生存の超合理的範疇、合理的範疇並に非合理的範疇を認めることが出来たのであつた。言葉を換へて云へば、「世人と共に在る」とき、我々は「集團」に由つて超合理的にか、又は「團體」に由つて合理的にか、或は「群衆」に由つ

て非合理的にか我々の行爲を方向づけられるのである。

三

次の課題は、生存の一作用基體としての認識主體「人間」に在る。——人間の生存に於て「認識する人間」は如何なる特質を帯びてゐるであらうか。

人間はその生存に於て種々の行爲をする。認識することは、固よりその行爲の一つである。然るに獨り認識することのみに止まらない。すべて人間の生存に於ける行爲には、一つの共通の特質が認められる。それは、人間が彼等の行爲に於て常に還境や現境から「出て行く」ことである。人間以外の生物にあつては、植物にしろ、動物にしろ、それらは生存に於て唯だ還境の制約の下にのみ在る。それらの行爲は、この還境の制約の圏内に閉ぢ込められて、唯だその制約に自己を適應せしめるに過ぎない。然るに人間は、その生存に於て還境の制約をそのまま、受容するに甘んじない。絶えずその制約から「出て行く」ことに由つて、逆にその制約を制約

しやうとする。即ち還境に自己を適應せしめるのではなくして、自己に還境を適應せしめやうとする。人間の生存に於ける行爲は、すべて斯やうな生の努力を本質としてゐるのである。

然らば生存に於て人間を還境から「出て行」かしめるものは何か。この超出行爲の契機と成るものは、意識と目的とである。即ち人間の意識には、還境を反映することによつて還境そのものから分離、脱出し、而かもそれを自己に對立せしめると云ふ意味が絶へず含まれてゐるのであり、目的には更に明確な還境からの距離が含まれてゐるのである。謂はゞ人間は意識に於て還境から分離し、目的に於て還境を超越するのである。従つて人間の生存に於ける行爲は、目的的行爲か、少なくとも意識的行爲でなくてはならない。意識無き行爲は、本來人間の行爲ではない。意識的な目的的な還境の打開若しくは變革こそ、人間の生存に於ける行爲の核心である。この場合、打開され變革される還境を、單なる物的な自然還境とのみ解してならないことは勿論である。生活還境或は精神還境が、人間の生存に於ける還境として自然還境よりも更に重要切實な意味を有することは云ふまでもあるま

い。否、更に自分自身すらも、それが意識に於て自己に對立する限りは、我々の生存に於ける還境である。又目的的行爲の目的に於ても、決して單なる概念化された目的を考へてはならない。此處に謂ふ目的は、概念に於ける目的ではなくして、生存に於ける目的であり、經濟的、政治的、道德的、知識的、藝術的、宗教的等のあらゆる生存の分野に於ける現實的目的である。それは、考へられた「目的ではなくして」「在る」目的である。言葉を換へて言へば、經濟や政治や道德や知識や藝術や宗教の、生存に於ける「在り方」である。

右のやうに解釋すると、「認識する人間は、先づその意識に於て還境から分離して、還境に對立する。次いでこの自己に對立せる還境を認識目的に由つて對象化し客觀化して、そこに始めて還境の認識を獲得するのである。」

此處に先づ問題となるのは、認識目的の意味であらう。我々は意識に於て如何なる認識目的の下に還境を對象化し客觀化するのであらうか。かつてジムメルは、哲學の概念を、次の一般的公式に包括し得ると云つた。「哲學的思惟は人格的なものを事實化し、事實的なものを人格化する。」(das philosophische Denken das Pers-

önliche versachlicht und das Sachliche verpersönlicht.) (G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, 1922. S. 28.) しかしこのことは、獨り哲學的思惟の本質たるに止まるものではないであらう。尤も人格と謂ふものを、ジムメルのやうに「人間の本質的傾向または本質的典型」と解するならば、斯かる人格の認識を決定する基調は、「典型的精神的個性の世界に對する態度」(Das Verhältnis der typisch-geistigen Individualitäten zur Welt) になくてはならず、斯かる認識は、疑ひもなく哲學的認識に限られるでもあらう。しかし思惟に於ける人格的なるものは、必しも斯くの如き「世界に對する人格的態度の最深且つ最終なるもの」(Das Tiefste und Letzte einer persönlichen Attitude zur Welt) で在ることを要しない。否、寧ろ認識に於て斯かる最深最終の世界に對する人格的態度を方向づけてゐるものこそ、思惟に於ける最も人格的なものであらう。典型的精神的個性とか世界に對する人格的態度とかは、人間の生存に於ける在り方であり認識の生存に於ける在り方ではない。固より人格と謂ふ人間の生存に於ける在り方が、人間の生存に於ける一行爲である認識に深き影響を與へることは否定され得べくもない。しかしその影響は決して直接に爲されるのではない。認識の

生存に於ける在り方を通じて爲されるのである。思惟に於ける最も人格的なものと呼ばれるのは、實はこの認識の生存に於ける在り方に他ならない。而して認識の生存に於ける在り方の本質は、認識の還境に對する「支配」か「改革」かに在る。これが認識の本來の目的である。認識の支配とは、「事實的なものを人格化する」とであり、還境を認識の觀照下に置くことである。これに對して、認識の改革とは、「人格的なものを事實化すること」であり、還境を認識の指導下に置くことである。還境を認識の觀照下に置く時「認識する人間は認識に於ける還境の「生産」を志すのであり、還境を認識の指導下に置く時、彼は還境に於ける認識の「實踐」を志すのである。而して認識に於ける還境の「生産」は、還境を飽く迄も自己に對立させて還境を自己に反映せしめる時に始めて可能となるのであり、更にこの反映を可能ならしめるものは還境に於ける「無規定的者」を統制する「規定」である。然るに還境に於ける認識の「實踐」は、對立せる還境へ自己を投入する。この投入は、還境に於ける「善きもの」の把握である。我々はシニエーラーに倣らつて、この還境に於ける「規定」の認識を「支配の知」(Herrschaftswissen) またその「善きもの」の認識を「教養の知」(Bildungswissen) と

名付けることが出来るであらう。(註)

(註) シェーラーは「支配の知」「教養の知」と並らんで猶ほ「救済の知」(Erlösungswissen)なる知識の種類を挙げてゐる。しかしこれは「認識する人間」を人間の生存に「自然的に」^{ノチュールイ}與へられた人間の在り方と見て、この生存に於ける自然的制約を人間行爲の本質たる「出て行く」ことの「躰きの石」として更にそれを超へる時、そこに顯はれて来る「神の國に於ける新しき誕生」^{アンネン}の知である。従つてそれは「認識する人間」の知ではなくして、「信ずる人間」の知であり、テオリヤの世界に止まる「認識する人間」か「らみれば、何等の知識でもない。夫れ故、人間の生存に於ける「認識する人間」と「信ずる人間」との高下、深淺の次序は暫らく措いて、いま「認識する人間の性質にのみ着目する時には、當然「救済の知」は論究の圏外に取殘されていいと思ふ。(Vgl. M. Scheler, Philosophische Weltanschauung. 4 116.)

斯くて「認識する人間」は、意識に於て先づ還境から分離し脱出し、更にそこに自己に對立する還境から「支配」か「改革」かの認識目的によつて「距離をとる」のである。而して「支配」の角度から還境をみれば、そこに「規定」が認識客觀として顯はれ、「改革」の角度からそれをみれば、「善きもの」が認識の客觀に顯はれ來たるのである。

四

以上に於て「社會」と「人間」との、夫々生存の一構造として、またその一作用基體としての性質に關する素描を終へた。いまや我々は「人間が社會を認識する」と謂ふ最初の問ひに歸らなくてはならない。社會認識の基底に於て「人間」と「社會」と「認識」とは、果して如何なる關係に在るのであらうか。

既に述べたやうに、「人間」と「社會」と「認識」とが、具體的に行き逢ひ得る場所は「人間の生存に於てである。然るに生存に於て「認識する人間」は、先づその意識に於て「還境たる「社會」から分離し脱出する。しかし「社會」は、人間の生存の構造であり、更に同時に人間の生存の範疇である。従つて「認識する人間」も亦、彼が生存に於て在る限りは、「社會」に於て在り、「社會」に方向づけられて在るのである。斯くの如き「認識する人間」が、その意識に於て「社會」から分離し、脱出すると云ふことは、如何なる意味を持つてあらうか。

先づ「認識する人間」がその意識に於て「社會」から分離し脱出すると云ふことの最初の意味は、人間が「社會」に於て「働らく」ことを止めて意識そのものに歸へることを意味する。此處に人間が「社會」に於て「働らく」と謂ふのは、彼が「團體」若しくは「群衆」に

於て在ることに他ならない。何故なれば人間の行爲の特質は、それが意識的若しくは目的的で在ることに認められ、社會に於ける意識的若しくは目的的行爲は、集團に基いて、團體或は群衆に於て營まれるからである。しかし人間は、社會に於て働らくことを止め、従つて、團體或は群衆から分離し、脱出して、それによつて、社會から全然絶縁することは出来ない。即ちそこには猶ほ基礎社會としての、集團が残り、これが執拗に我々の生存に超合理的な範疇性としてまつわり附くのである。しかし、認識する人間が、社會から意識そのものへ歸へる時、その意識を規定する、集團の範疇性は、團體や群衆に對する程直接的、内面的ではない。即ちそれは意識に於ける、社會の範圍を決定するに過ぎないのであつて、認識する人間は、先づその意識に於て、集團によつて決定された範圍内に在る、社會に對立するのである。我々の意識が決して全、社會を包括し得ないのは、一面に於ては意識そのものの性質に據ることは勿論であるが、他面に於ては我々の生存がそれ自身、社會に於て在るか、他に他ならない。我々は現代の國民的階級的等の、集團的制約を超へて、社會を具體的に意識することは出来ない。この意味に於て我々が現に屬する、集團は、我々

にとつて「社會」をのぞく窓であるとも云ひ得るであらう。斯くて「認識する人間」がその意識に於て「社會」から分離し脱出すると謂ふことは、單に彼が「社會」に於て働らくことを止めて、その屬する「集團」に由つて決定された範圍内の「社會」に意識に於て對立することに他ならないのである。

然るに「認識する人間」がこの意識に於て自己に對立する「社會」から更に認識目的に由つて距離を取る時、「集團」の超合理的範疇性は著しい直接性、内面性を帯びるに到る。即ち先づ「認識する人間」が「社會」に於ける「善きもの」を把らえやうとする時、「集團」の超合理的範疇性は、その「善きもの」自體の決定に具體的に關與するのである。

殊に「社會」なる還境に於けるアペイロンを統制するベラスは、ベラスそれ自身がいづれもかつて若しくは現在「善きもの」として把握され具體化された若しくはされつゝあるものでなくてはならない。我々はこれらの「善きベラス」に由つて先づ基礎社會としての「集團」の構造を認識するのであるが、これらのベラスに於ける更に「善きもの」を見出さうとする時には、再び「集團」の範疇性に由つて現實的な制約を蒙むるのである。固より「認識する人間」がそこに更に「善きもの」を見出さうとする時、

彼は絶對的に「善きもの」を見出さうとするのである。たとへ結果に於てはそこに見出された「善きもの」が「集團」の範疇性の現實的な制約を蒙り、更に見出す力の運命的な弱さも手傳つて、相對的に「善きもの」に終はらうとも、要求としては飽く迄もそれは絶對的に善きものであらねばならない。絶對的に「善きもの」は、すべての「善きもの」の體系的統一原理である。即ちそこに在つては、すべての「善きもの」がいつでも絶對の否定も肯定も受けずに、それ自身に固有の現實的な地位を否定と肯定との辨證法的次序に於て與へられるのである。

此處に社會認識の最後の祕密が在るのではなからうか。即ち認識する人間が、「社會」に於て認識するペラスはいづれも「善きペラス」であり、「善きペラス」の把握は、すべての「善きペラス」の體系たる絶對的に「善きペラス」の裡に求められなくてはならない。言葉を換へて云へば、社會認識に於ては、「支配の知」が同時に、「教養の知」と成る運命に在る。認識に於ける「社會」の「生産」は、同時に「社會」に於ける認識の「實踐」でなくてはならないのである。唯だこの絶對的に「善きペラス」が、若しも單なる概念の構成物であるならば、それだけで既にそれ自身を喪失する。何故ならば人間の生存

に於てテオリヤは「善きペラス」ではあつても、決して絶対に「善きペラス」では無いからである。テオリヤはカオス(混沌)をコスモス(調和)に移す。しかしそのコスモスは、カオスそれ自身のコスモスではなくして、その不完全な映像に過ぎない。テオリヤは、カオスから遠のくと凍死する。絶えずカオスの火を浴びて新しく蘇がへらなくてはならない。そしてこの不死鳥の羽ばたきの蔭に、カオスはそれ自身の像を——コスモスを創り深めて行くのである。斯くて「社會」に於ける認識の「實踐」は、認識が社會と共に生きることではなくてはならない。其處に顯はれる「善きもの」の體系は、單なるテオリヤに於ける「善きもの」ではなくして、混沌たる「社會」に於ける「善きもの」でなくてはならない。「社會」も、それが人間の生存の構造である限り、絶えず人間の生存に於ける行爲を方向づけると共に、またその行爲によつて與へられてゐる。即ち「社會」は、それを與へる人間の行爲によつて、常に自分自身を——現狀を「出て行く」のである。この「社會」をして現狀から「出て行く」ことを可能ならしめてゐるものは、「教養の知」に裏付けられた人間の行爲である。即ち「社會」に於ける「善きもの」の把握によつて、「社會」は絶へず自分自身を「出て行く」のである。

右の意味に於て「社會」の存在は、それ自身正しくハイデッガアの謂ふ「自覺的存在」(Existenz)であらう。即ち「社會」の生存は、その存在に於て、その存在そのものに關心を持つ。言葉を換へて云へば「社會」の生存は、その存在に於て、その存在それ自身に關心を持つ了解的存在可能として在るのである。「従つて自覺的存在としての社會」は、生存の存在可能として、常にこれからの在り方即ちそれ自身の將來性に關係して在るのである。斯くの如く「社會」は、その生存の本質に於て、それ自身の成行に關心を持つ。固より「社會」がそれ自身の成行に無關心であることも時には在り得やう。しかし斯かる無關心は、關心が全く無いと謂ふのではなくして、關心の一つの様相を、即ちその「缺如の様相」(defizienter Modus)を示すに過ぎない。即ち「社會」には關心が本來的に在るから無關心も在り得るのであつて、斯かる關心なき樹や石はそれ自身の成行に對して無關心であることさへも出來ないのである。而してこの「社會」の生存がその存在そのものに對して持つ關心が、了解的であり存在可能として在ることこそ、「社會」が「善きもの」の把握に由つて自分自身を「出て行く」ことに他ならない。

ハンズ・ライヤアの次の言葉も亦、右に述べられた事實關聯を通じて始めてこれを人間の生存に於て捉らることが出来るのではなからうか。——

Auf dem Felde der Soziologie gibt es nicht, wie in den anderen Geisteswissenschaften, ein theoretisches Gegenüber von verstehendem Subjekt und bündiger Form. Sondern hier wird das Licht der Erkenntnis scheinwerferhaft auf ein Geschehen geworfen, dem der Erkennende selbst mittätig, mitleidend, existenziell angehört. Eine lebendige Wirklichkeit erkennt sich selbst : das ist die völlig neue Situation, aus der die logische Eigenart der Soziologie begriffen werden muss. (Hans Freyer, Einleitung in die Soziologie, 1931. S. 27——S. 28)

五

斯くて我々は、社會認識の基底に横はる最も具體的な事實關聯の實相へ近づくことが出来る。此處に於て問ひは、先づ次のやうに發せられるであらう——

社會認識の基底に於て、認識主體「人間」と認識對象「社會」とは、各々認識主觀として、

また認識客觀として如何なる意味を持つのであらうか。

先づ社會認識に於ける認識客觀としての「社會」は、既に述べたやうに認識主體「人間」の意識に於ける「社會」であつて、認識對象「社會」そのものではない。而かも認識主體「人間」は、それが生存に於て認識對象「社會」に於て在ることに基いて、その意識に於ける「社會」を「集團」によつて限界付けられるのである。即ち認識主體「人間」は、それが在る「集團」の範圍内に於ける「社會」を意識に吸収して、それに對立するのである。此處に認識客觀「社會」の「現代性」(Gegenwärtigkeit)が潛む。即ち認識客觀「社會」は、單にそれを意識に收容する認識主體「人間」が生きてゐるが故にのみ「現代性」を帯びるのではない。寧ろそれを限界付ける「集團」が、現に生存に於て在るが故に、また認識主體「人間」が現にそこに於て在るが故に、現代的なのである。従つて認識客觀「社會」は、たとへそれが如何に古きものであらうとも、常に現代の「集團」との關聯に於て認識主體「人間」の意識に取り込まれた「社會」でなくてはならない。現代の「集團」に何等の關聯も無き「社會」は、認識對象「社會」の決して認識されることのない底流である。而して斯かる認識客觀「社會」の現代性は、また必然的にその限界づけの「歴史性」(Geschichtlichkeit)である。

chlichkeit)を生む。何故なれば認識對象「社會」は、その生存に於て絶へずそれ自身を「出て行く」からであり、従つて認識客觀「社會」を具體的に限界付ける「集團」も亦常に發展の過程に在るからであり、更にそこに在る認識主體「人間」の意識もその發展に基いて絶へず具體的に成長するからである。従つて一たび意識に於て認識主體「人間」に對立する「社會」も、そこに絶對的な固定性を帯びて立ち止まることは出来ない。即ち認識客觀「社會」は、常に「ましまつた形態」(Dingliche Form)をとることが出来ないものである。認識主體「人間」が生存に於て在る限り、従つてその意識が眞に生きてゐる限り、そこに捉へられる認識客觀「社會」も亦、それ自身生存に於て在る認識對象「社會」の生ける脈搏の鼓動を傳へて在らねばならないのである。認識客觀「社會」の非固定性、流動性は、決してその原因を窮極に於て「認識する人間」の無能力の裡に持つものではない。従つてまた逆に、「認識する人間」の能力が如何程向上して完成の域に近づいても、それによつて認識客觀「社會」の非固定性、流動性が停止せしめられると謂ふことはない。唯だこの認識客觀「社會」の非固定性、流動性は、認識主體「人間」がこれに對して距離をとり、これを對象化、客觀化する場合にのみ、止揚されるに過ぎな

いのである。しかしそれは飽く迄も止揚であつて、廢棄ではない。従つて一たび認識目的の下に止揚された「社會」の非固定性、流動性即ちその歴史性も、必然的に再び生存に於て在る「社會」そのものの歴史性に由つて止揚される運命に在る。即ち認識客觀「社會」と認識對象「社會」との辨證法的關聯の裡に、認識客觀「社會」の歴史性は潛むのである。

右に述べられた認識客觀「社會」の「現代性」竝に「歴史性」は、また移して認識主觀「人間」に就ても指摘され得るであらう。

本來認識主觀「人間」と認識主體「人間」とが同一のものでないことは既に最初に注意したところであつた。認識主體「人間」は、繰返して述べて來たやうに、生存に於て在る人間の一作基體に他ならない。然るに認識主觀「人間」は、認識に於ける人格的なものであり、人間の生存に於ける認識の在り方である。一層具體的に云へば、それは認識目的として、意識に於ける認識客觀を對象化客觀化するものであり、認識に於ける「距離化の可能」の根據となるものである。従つて直接に認識するもの

は、認識主體「人間」ではなくして認識主觀「人間」であり、前者は後者を人間の生存に於て支えてゐるのである。これをそれ自身生存に於て在る認識主體「人間」の側面からみれば、認識主觀「人間」は何等それ自身で生存に於て在るものではなく、生存に於て在る認識主體「人間」の「目的志向」(Zielintention)として、認識の樞軸を成すものに他ならない。認識は、この認識主觀「人間」によつて、始めて生存に於て在る認識對象を「目的」的に「出て行く」ことが出来るのである。

然るに認識主觀「人間」は、それが認識主體「人間」の「目的志向」である限り、到底生存を離れることは出来ない。即ちそれは、その方向に於いても、内容に於ても、認識主體「人間」がそこに在る生存の構造によつて制約されるのである。

先づ第一に認識主觀「人間」の方向——即ち認識客觀の「支配」と「改革」とのいづれが選ばれるか——は、人間の生存に於ける「自我」と「社會」との特質に由つて決定されるのである。即ち生存に於ける「自我」が靜觀的傾向を帯びるか實踐的傾向を帯びるか、また生存に於ける「社會」が顯在的な自己關心を持つか缺如的な自己關心を持つか——これらの生存の構造によつて認識主觀「人間」は現實的に方向づけられるの

である。然るに認識主観「人間」が認識客観「社會」に立ち向ふ時は、その方向づけの契機に於て、生存に於ける「社會」の特質は、「自我」のそれよりも遙かに優位を占めて、第一義的な決定性を帯びるに到る。社會認識が現に時代により場所によつて一定の傾向をとつてゐることの原因は、此處に指摘されなくてはならない。而してこの社會認識に於ける認識主観「人間」の方向づけに於ける「社會」の特質の優位は、社會認識そのものが直ちにその特質の認識であることに基く。即ち社會認識に於ては認識對象「社會」の生ける脈動が直接に強く認識主観「人間」の方向に傳はり來たるのであつて、認識主観「人間」は、その方向に於て著しく敏感な「現代性」を帯びるに到るのである。社會認識が「社會」の自己意識であると謂はれる根據も、亦此處に在るのであらう。

然るに認識主観「人間」は、獨りその方向に於てのみならず、その内容に於ても亦「社會」なる生存の構造によつて制約されてゐる。即ち社會認識に於ける認識主観「人間」は、常に「集團」に基いてその「支配」か「改革」かを遂行してゐるのである。蓋し「集團」は生存の範疇として超合理性を帯び、そこに在るあらゆる人間の理性的行爲の基礎

を成してゐるからである。しかし固より「集團」に於ける理性的行爲が直ちに認識的行爲と同一のものではない。「團體」並に「群集」を支えてゐる社會的行爲は、いづれも「集團」に於ける理性的行爲である。而して「集團」に於ける理性的行爲は、そのいかなるものもすべて「集團」それ自身に關心を持つ了解的行爲である。従つて社會的行爲も亦意識的にしろ目的的にしろ「認識する人間」の實踐的行爲でなくてはならない。この「認識する人間」が、その實踐的行爲から退いて、意識に於て「社會」に對立する時、そこに彼の觀照的行爲が始まり、本來の認識的行爲が始まるのである。しかしその認識的行爲は、飽く迄も「社會」そのものに關心を持つ了解的行爲である。それが社會的行爲と異なるところは、「集團」に於ける理性的行爲と謂ふ行爲の本質の上にあるのではなくして、實踐か觀照かと謂ふ行爲の様相の上に示めされるに過ぎない。この生存に於ける認識主體「人間」の行爲の様相は、直ちに認識主體「人間」の上に反映する。即ち認識主體「人間」は、先づ認識客體「社會」に對して觀照的な態度をとる。其處に所期せられるものは、認識に於ける社會の「生産」^{ポイエシス}であり、認識客體「社會」に對する「支配」の知である。然るに既に指摘されたやうに、認識に於ける社會の「生

「善きベラス」でなくてはならない。即ち「社會」のベラスは、決して單純なベラスではなくして、同時に「產」を可能ならしむべき「社會」のベラスは、決して單純なベラスではなくして、同時に「善きベラス」でなくてはならない。即ち「社會」のベラスは、これを「支配」の知の内に捉えて行くに従つて、必然的にそれらを統括する體系の發見へと導かれて行く。然るに「社會」に於ける諸々のベラスを統括するものは、また「社會」そのものに於ける最高のベラスでなくてはならない。前にすべての「善きもの」の體系的統一原理が「絶對的に善きもの」に在ると云つたのは、この間の事實關聯を示すものである。即ち「社會」のベラスが同時に「善きベラス」であるとは、「社會」に關する「支配」の知を同時に必然的にそれに關する「教養」の知たらしめるのであり、一たび「支配」の知に於て實踐を離れた認識主體、人間はその「教養」の知に於て再び「社會」に於ける認識の「實踐」へと還へり行くのである。従つて認識主觀、人間「の方向に於ける「支配」か「改革」かと謂ふ二者撰一の眞の意味も、本來相隔離せる二つのものいづれかを選らぶと謂ふことではなくして、相連續せる二つのものいづれかに力點を置くと云ふ意味でなくてはならない。而して認識主觀、人間「の方向が主として「支配」に在る時、そこに獲得される社會認識には生彩あるべき體系化の稀薄性が顯はれて、ともすれ

ばそこに充實せる内容の分裂を惹き起し、またその方向が主として「改革」に在る時、そこに獲得される社會認識には充實さるべき内容の稀薄性が顯はれて、ともすればそこに躍動する統一的原理の空虚を招く傾向が在る。社會認識の完成上に於ける本質的困難は、その實體をこの事實關聯の裡に持つのである。而して斯くの如く社會認識の構成過程に於て認識主觀「人間」が「支配」から「改革」へと必然的に移行行くことの裡に、認識主觀「人間」の「歴史性」が色濃く現はれて來る。何故なれば認識主觀「人間」は、その「改革」への方向に於て、生存に於て在る「集團」に積極的な關心を持たねばならず、従つてその關心的了解は常に「集團」の生存と共に在らねばならないからである。即ち認識主觀「人間」は、「集團」の生存をその關心的了解に於て止揚し、これを絶對的に「善きもの」として「社會」に關する「支配」の知の體系化の原理とするのであるが、それはやがて必然的に再び「集團」の生存の歴史的展開そのものによつて止揚されて、具體的にその絶對性を失ふのである。斯くて社會認識に於ける認識主觀「人間」は、その内容に於て認識對象「社會」と共に無限の辨證法的发展性を帯びるものと云ひ得るであらう。社會認識に於ける認識主觀「人間」が、生ける「社會」の脈動を離

れてそれ自身固定化すると、社會認識の體系的統一原理は單なる一片の抽象に墮して、純然たる「主觀的思惟範疇」(subjektive Denkkategorie)と化して了ふ。蓋し社會認識の「社會」との絶縁は、空虚なる抽象に據る以外には絶對に不可能であるからである。社會認識の眞の體系的統一原理は、絶對に單なる抽象的思惟的原理であつてはならず、絶へず生存に於ける「社會」そのものの裡に求められなくてはならない。従つて社會認識に於ける認識主觀「人間」は、決して單純なる思惟者であつてはならず、現實的な思惟者でなくてはならないのである。

斯くて社會認識に於ては、先づ(一)認識主體「人間」がその生存に於て認識對象「社會」に於て在ることによつて、また(二)認識對象「社會」がその實踐に於て認識主體「人間」の行爲に支へられてゐることによつて、認識主體「人間」の意識に於て對立する認識客觀「社會」も認識主觀「人間」も共に夫々に獨自な「現代性」と「歴史性」とを帯びてゐるのであり、斯かる客觀と主觀との間に成立する社會認識そのものは、その構成の過程に於て常に「生産」から「實踐」へと進むのである。

—昭和十一年三月二十二日稿了—