

Title	人間現実の二条件と人類の問題
Sub Title	Two conditions of human reality and the problems of mankind
Author	務台, 理作(Mutai, Risaku)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1958
Jtitle	哲學 No.35 (1958. 11) ,p.51- 72
JaLC DOI	
Abstract	A phrase like "respect for the dignity of man" is fondly used. But it is not necessarily clear what is meant here by man and what is respectable in man. When respect for the dignity of man or vindication of humanity is spoken of, man in his totality is presupposed. Here the word totality must be understood as in the French word l'homme total or in the German word der totale Mensch. If there is any danger of this totality of man being eclipsed, we must be ready to safeguard the totality of man. What then is the total man? To answer this question, let me start from the actual man (das menschliche Dasein), which denotes our existence as it is in daily life. It finds itself always in a certain historical situation. It is therefore defined as a being-in-the historical situation. I propose to describe the actual man, which is thus defined, as human reality. Human reality must be analytically considered under two different conditions: (1) the social-historical condition and (2) the existential-individual condition. The former is the same for all members belonging to one social group. The latter refers itself to the particular being of each individual and thus posits human existence. Either the one or the other falls short of the full definition of human reality, the totality of which consists in the twofold construction, as mentioned above. Man as defined fully by these two conditions is the total man. It is an ideal man. From the actual man as the starting point, the two conditions of human reality have thus led us to the total man as an ideal through the path of analysis and integration. How then can the fulness of the total man as an ideal be reached? Here, the concept of mankind comes in as the intermediary. On the one hand, mankind is an ideal. On the other hand, however, it is reality in the historical concept of the community of man. I believe, therefore, that the intermediary concept of mankind will elucidate the relationship between the actual man and the total man.
Notes	I 哲学,慶應義塾創立百年記念論文集
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000035-0056">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000035-0056</a>

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.

## 人間現実の二条件と人類の問題

### 務 台 理 作

われわれは人間性の尊重、人間性の擁護という言葉をよくつかうが、この場合の人間とはいったい何を意味しているか。人間の何を尊重しようとするのであるか。そういう点になると、わかっているようで存外はつきりしていないように思う。人間尊重ともなつて人間疏外、人間の非人間化或は反人間的条件という言葉もある。これも同様であつて、人間が疏外されるというならば、どういう人間のあり方が疏外されているのか。疏外されるとはじじつどういうことを意味するのか。その点になると、これもふつうに言葉だけの理解で操作されている場合が多いように思う。

人間尊重とか人間疏外というとき、そこには明かに尊重されるべき人間のあり方、また疏外されている人間のあり方が前提されている。それは或る程度誰にもわかるような、理念としての人間であろう。このような理念としての人間をここに全体的人間とよびたいと思う。尊重すべきものは全体的人間のあり方であり、また疏外される非人間化されるものも全体的人間のあり方である。全体的というのは、このような問題にさいして、人が誰でもかくありたいと思う人間、かくあらねばならないと要請する人間の総和という意味である。

しかし人間を全体的人間として云いあらわしても、全体的人間とはどのようなものか。それはたしかに理念であるが、たんに前提され要請されている理念にすぎないものであるか。それともすでに地上に何等かの形でその存在をはじめているものであるのか。或はたんに個人的人間の本質的理念にすぎないものであるのか、それとも人類全体の存在に関連しているものであるのか。このような問題を明かにするのでなければ全体的人間の内容はいまいであり、したがって人間尊重とか、人間疎外からの人間回復ということの内容も明白にならない。全体的人間とはどのような人間であるか。それが疎外され、その疎外からの回復とはどのような意味をもつものであるか。本論はその点を明かにして見たいと思う。

# 一

全体的人間を明らかにするためにまず現実的人間から出立しよう。現実的人間 *Menschliches Dasein* とは、あるがままの存在、即ちいま、ここに現存しているわれわれ自身の存在である。それは個々のからだをもち、個々の名前と呼ばれ、或る親、或る兄妹、或る家庭、或る環境の中で、一定の社会的条件のもとに成長し、そのような経歴をもつものとしていま、ここに現存しているわれわれ自身である。したがって現実的人間はつねに一室の状況の中にある。この状況はどういう意味でも観念的なものでなく、現実的にのみ存立している。もしこれを観念化すれば状況性は失われてしまう。現実的人間はつねにこのような状況の中にあり、つねに状況性をもつのであるが、この状況・内・存在は、人間一般の本質とか本性の観念からひき出されるものでなく、反対に状況・

内・存在をもつ人間について、その状況を含めてはじめて人間の本質とか本性というものも考えられてくる。現実的人間はつねに一定の状況・内・存在として実存している。

現実的人間は一定の状況・内・存在をもつのであるが、ここに「一定」bestimmt というのは、不変であるという意味でなく、むしろ反対に可変的であるが、具体的・現実的に条件づけられているという意味である。たとえばわれが一九五八年の現在ここに放射線の危険を身近に見舞われているが、これをなくすための保障をもちえずいるような歴史的状況におかれている意味である。もちろんわれが通勤のために電車にのれば、電車の中にも状況があり、登校して教室にはいればそこにはまた特有の状況がある。こういうそのつどの、そのときどきの状況は一つから他へ向ってたえず転移していく。しかしそういう状況の転移を通じて一定の歴史的状況は継続していく。歴史的状況はもとより可変的であるが、歴史的状況という形はそれを通して継続している。このような歴史的状況の中に現実的人間は実存している。

現実的人間はどういう意味でも歴史的状況からはなれるわけにいかない。歴史的状況そのものは、われわれに先んじてすでに存在し、その中でわれわれは条件づけられて成長したわけであり、その中で毎日の生活を営み、将来を投企している。われわれが死んでも歴史的状況そのものは、その客観的内容とともに存続していくにちがいない。たとえば人が歴史そのものを無意味と感じ、歴史的状況を偶然のもの・不条理なもの・虚無的なものと認めたとしても、歴史的状況から逸脱するわけにいかない。彼はそのことによって一層ふかく歴史的状況の中へはいったことになり、その深層、その裏側にまわったことになる。人は歴史的状況を虚無化したと意識したとたんに却ってその深層にとらえられたことになる。もとより人は一定の歴史的状況を「のりこえる」ことがで

きる。人は歴史的状况の中で、条件づけられて居りながら、またその条件を主体的に変更したり、或は新たに作り出したりすることができる。或は歴史的条件の中で人間の全体性を捉えることができる。「のりこえ」とはこのような主体的なはたらきである。ふつうに「のりこえ」というと歴史的状况の及ばない彼岸の世界へ超越するという意味に解されるが、そのような超越はここではふれることがこぼまれる。歴史的状况の「のりこえ」は彼岸への超越でなく、一定の歴史的状况の中で状況・内・存立をいっそう深化したりその条件を変更したり、新たに作り出したり、そこで全体的なものを捉えたりすることを意味する。全体的人間を明らかにするには、この「のりこえ」の方法を用いなければならない。

現実的人間という表現は、ともすると歴史的状况とかかわりなく、それだけで存在するもの、或は人間一般の本質・本性にしたがって、可能的なものが現実化されるというように、観念的に規定されてしまうおそれがある。それでこのおそれをふせぐために、つねに一定の歴史的状况の中に条件づけられている点を強めてこれを「人間現実」と名づけることにしよう。<sup>(1)</sup>人間現実とは、現実的社會を社會現実、現実的歴史を歴史現実とする呼び方になったものである。もともと現実的人間と同じものであるが、とくに歴史的状况の中に条件づけられながらそれをのりこえるという意味を含ませるつもりである。

本論において明らかにしようと思うのは全体的人間の概念であるが、人間現実からいわば一挙に飛躍して全体的人間に達するわけにいかない。というのは人間現実とは人間の歴史的状况・内・存在を示すことはできても、その全体性を示すものでないからである。人間現実とはつねに相対的存在であり、そのつどの存在であって、その全体を示しえない。この全体性——人はそれに向って人間を尊重し、それからの疏外を自覚することによって、そ

れへ向つて恢復を求める——を明かにするには、人間現実を制約する基本的諸条件をとり出し、これを分析し、これら諸条件の総合において人間現実を再構成してみる必要がある。これは全体的人間を思想化するためである。この分析と総合の過程をさしおいて、人間現実から一挙に全体的人間に達するみちはない。それでは人間現実を基本的に制約する条件としてどのようなものがとり出されるであろうか。

## 二

このような条件として私はすでに他の著作の中でそれをあげておいた<sup>(2)</sup>。社会的条件と実存的条件である。前者は社会的・歴史的条件、後者は狭義における「人間の条件」である<sup>(3)</sup>。この両条件は存在一般の条件でなく、また人間の本性や本質に還元される条件でなく、状況条件であり、状況条件であるが故に、人間現実の条件になりうるものである。社会的条件は人間現実の歴史性を、実存的条件は人間現実の実存性を規定する。両条件は状況条件としてみると、その性格において互に独立しているもので、一方から他方の導き出されることがない。社会的条件から人間現実の実存性がひき出されることもないし、実存的条件から歴史性・社会性のひき出されることもありえない。即ち社会的条件における歴史性と実存的条件による実存性とは対立する。実存性は個であるが、歴史性はその中に個をひきまわし個をのみつくしてしまう巨大な力を含んでいる。にもかかわらず歴史性は個の実存性をなくしてしまうわけにいかない。両者はその性格の現象学的分析においては別々である。したがって、社会的条件だけを人間現実の決定的条件として、人間の実存の独自の性格を無視することもまちがっているし、反

対に実存的条件を唯一の条件としてこれを絶対化し、それから人間現実の社会性と歴史性をひき出そうとすることもまちがっている。

しかしこれを存在条件として力学的にみると、社会的条件が或る程度充たされるのでなければ実存的条件は現実的なものになることができない。また実存的条件は社会的条件の一定のワクの中においてのみその役割を果しうる。人間現実の実存性もじっさいには歴史的条件の下にあるわけである。ただ実存がこれにあずかることがないと社会的条件は潤滑油をきらした機械のようにきしみ出し、人間現実を非人間化し、反人間的なものにさえしてしまふ。だから現実的な条件は一定の歴史的状况の中で、社会的条件をつねに人間的なものにする——ヒュウマナイズする役割をもっている。実存的条件はこのような役割を社会的条件のワクの中で負うているので、その点からみると社会的条件は一次的、実存的条件は二次的となる。つまり実存的条件は社会的条件に、実存性は歴史性に依存している。このことは人間現実がもともと「歴史的」状況の中にあるという規定からして当然のことであらう。

しかし両条件が一方において相互に対立し、一方から他方のひき出されることがありえないにかかわらず、他方において一次的・二次的關係、一方の他方に対する依存關係があるという見方には、何か矛盾しているものがあるではあるまいか。前者は状況条件によるものであり、後者は存在条件によるものであるが、この兩者の間に何か矛盾があるではあるまいか。この点を吟味してみるために両条件の性格をさらに考察してみる必要がある。まず社会的条件について述べてみよう。人は衣食住その他の物資なしに一日も生存することができないが、多くの人はみずから必要とする物資を自分の手で生産していない。他人がどこかでその労働によって生産したもの

をいろいろの手續きで入手し、これによってその日の生活を支えている。その点で多くの人は他人の労働に依存しているわけだ。この関係の全体は社会的条件に属している。交通・通信・教育・娯楽などから政治・経済・社会の諸制度の全体はこの条件となる。われわれ各自の姓名をもつこともこの条件の所在を示すものである。これらの条件はもとより人間協同の努力によって作り出されたものであるが、われわれはさらにそれによって条件づけられ生産されるという意味で、生産物による生産物ということができよう。しかし人はただ受動的にこれ等の生産物の一つにとどまるものでなく、主体的・能動的にこの関係をのりこえ、社会的条件を変更したり、或は新しい条件をつくり出し、歴史の中にありながら歴史を動かすものになる。社会的条件によるのでなければもとより人間は社会的・物質的實在性をもつことができないが、しかし歴史を作り、歴史を動かすものはどこまでも人間である。このような能動的人間としてかの全体的人間が要請されるわけである。

これに対して実存的条件とは個人個人の実存を可能ならしめる条件である。実存の思想は十九世紀の四十年代から五十年代へかけて活動したゼーレン・キエルケゴールのきわめて主体的な特異な思想に基ずくものとみられている。彼はヘーゲルの思想にくらべてみるとその規模においてきわめて小さいが、しかしヘーゲルの哲学が絶対理念の普遍性の中へすべての特殊の体験の意義を解消し、それぞれの体験内容はけっきょく絶対理念が即自・対自的に自己を実現するための中途的・過渡的段階にほかならないと見たことに対し、それぞれの人間体験の特異性と深さの権利をつよく主張した。それは彼の「単独者」とか「例外者」の思想に集注されている。

この実存的主体性は社会的条件からみるとたしかに主観的で偶然であり、その内容において狭隘なもののように見える。しかし人間がいかに社会的に連帯していようと、各自が別々のからだをもち、互いのぞいて見るこ



とのできない固有の秘密をもち、他人に手渡すことのできない固有のペルソンをもつかぎり、これ等をすべて個人的・偶然的なものとして片つけてしまふわけにいかない。人は各自固有の存在の仕方というものをもっている。それは存在の秘密と結合しているが、その秘密はときに閃光のごとく輝き出て人間固有の存在の仕方を鮮明に照らし出すことがある。このようにどうしても他人に手渡すことのできない、各自の固有の存在の仕方を実存という。われわれはどのような社会的連帯の中にいようと各自の実存を失うことはない。<sup>(4)</sup> 実存を軽視したり無視したり虚無化するとしても、それはただちに各自の実存にはねかえって、これに複雑な陰えいを与えることになるだろう。実存についてどう考えるか、どういう態度をとるかということが、一々その人の実存の上へ刻印されていく。この刻印を消しとることは誰人にもできない。

人間現実はこのように相互に対立する二つの条件によって条件づけられている。これは人間存在の互に対立する両面規定といふべきものであろう。<sup>(5)</sup> もしその一面だけをとり上げて他面を否定したり無視したり、或は一方から他方をひき出しうるとすることは、人間現実の両面性をゆがめるものとして、当然あやまりに陥ることになるう。

### 三

社会的条件だけを人間の唯一の規定とし、実存的条件はその deform されたものとして、実存の独自の意味を認めない代表的な見解はマルキシズムに見られる。マルキシズムは社会的条件について唯物史観の立場から近代

資本社会の成立と、その発展の過程を明かにし、とくに高度資本制の中に現われた社会的矛盾を明かにしているが、人間現実の中に含まれている実存性の役割についてはその独自の意味を認めようとしなない。そのためにマルキシズムは、すべての人は恰かも生れながらに階級意識をそなえ、生れながらに賃金労働者であつたり利潤寄生者であつたりするかのよう人間を見ている。即ち幼年期・少年期をもたない人間、一挙に成人して階級意識によつて生きているかのような人間がとり上げられている。いうまでもなくわれわれは幼年期・少年期における経験のあとを深層にとどめて、自分の実存性の形成に大きな影響をのこしている。マルキシズムはこのような精神分析や深層心理の事実、或はこのような事実が大衆社会の中でもつところの社会心理的意義を故意に無視する傾向がある。このような傾向は実存主義に対する否定的な関心をつよめている。ここではその代表としてルカッチをとり上げてみよう。彼はドイツ近代思想史について豊かな知識の所有者であり、ドイツ非合理主義について、とくに実存思想について容捨のない否定的な批判を加えている。<sup>(6)</sup>

ルカッチは『実存主義かマルクス主義か』の序文において、次の見解を述べている。実存主義と弁証法的唯物論との論争は、帝国主義段階におけるイデオロギーの上の問題として、ヘーゲルからマルクスにいたる思想と、シェリングとキエルケゴールを結ぶ線との衝突と見られる。現代の実存主義はこの衝突において観念論と唯物論に対する第三の立場として出現したが、じつは主観的観念論ならびに客観的観念論の破産の後をうけて観念論を擁護し、唯物論に対立するものとして現われたものにほかならない。現代の歴史的状況に即して哲学には三つの基本的な問題が課されている。(1) 認識論の領域では客観性の探求の問題、(2) 道德の領域では自由と人格の擁護の問題、(3) 歴史哲学の領域ではニヒリズムとのたたかいの中での新しい見通しの問題である。しかし

実存主義ではこの三つの問題を解決することができない。この三つの問題を不可分のものとし、歴史における客観性の作用を人類の発展における具体的人間活動として捉えるマルクス主義においてのみ上の問題は解決される。<sup>(7)</sup> ルカッチはこういう見地からハイデッカーやヤスパースの哲学に手きびしい批判を加える。彼等は人間は虚無に直面しているというが、こういう状況はどこから出てくるか。彼等によるとそれは人間現実から出てくることになっている。しかしこの状況はじつは客観的な、帝国主義の危機的段階を反映した個人意識の一状態にほかならないという。<sup>(8)</sup> またルカッチは『理性の崩壊』によると、「ハイデッカーは『存在と時間』において、現象学的方法をとることによって、第一次大戦後の腐敗したブルジョワ知識人の内的生活と世界解釈から出てくる一つの興味ある形象を見せてくれる」<sup>(9)</sup> 「ハイデッカーの記述しているものは、ラジカルな観念論的主観化の一形態であり、その故に観念論的なゆがみの一形態であることは勿論だが、資本主義の経済学的カテゴリーの主観的・ブルジョワ的・知識人的裏面を示すのである」<sup>(10)</sup> 「ここで明白になることはハイデッカーにおいて現象学から存在論への移りゆきは、ニーチェ以来行われてきたすべてのブルジョワ思想家の非合理主義の方法と同様、本質的には社会的発展の社会主義的観点に対して敵対することに向けられていることである」<sup>(11)</sup> これは主としてハイデッカーに向けられたものであるが、同様な批判はヤスパースにもサルトル、メロー・ポンチー、ボオヴォワールにも向けられている。<sup>(12)</sup>

しかし人間の実存は社会的条件の deform された一変形物として片つけられるものであろうか。前述のように実存とは、人間各自の固有の存在、独自の存在の仕方を示すものである。とくに社会的条件が一つのグループに属するメンバーに対して共通する強制的な条件であるに対して、実存は独自の存在が普遍的規定の中へ解消され

ることをラジカルに拒んでいることは、キェルケゴール対ヘーゲル関係において知られるごとくである。人間現実に對して社会的条件は決定的な役割をもっていると見ているマルキシズムは、社会的条件に関するかぎりにおいて、たしかに正当性をもっていると思う。マルクスの指摘した生産力と生産関係との不適合が今日もひきつづいて存在している以上、マルキシズムの哲学は今日も存続しうる理由をもっている。しかし人間現実の中に含まれている実存性を全く主観的・偶然的なものとして、社会的条件の普遍的必然性の中へ解消しようとすることはゆきすぎと云わねばならない。

これに對して反對に、実存的条件を唯一の条件とし、社会的条件をこれからひき出そうとする試みもまたあまりである。実存的条件から社会的条件を演繹できないことは、むしろ社会的条件から実存を演繹できないことよりも明白であろう。

このようなあやまりは現代の実存哲学者のうち、サルトルをのぞいてハイデッガーにもヤスパースにも見られる。ハイデッガーはフッサールが純粹現象学における自我論的還元にさいして生じた難問——いかにして独我論からのがれ、知識の客観性を説明することができるかという難問——のあとをうけて、はじめから世界の中にある自己存在に、他人との共存 *Mitsein* を附け加えておいた。しかし自己と他人との共存は一つの実存者と他の実存者との内的関係を示しえても、社会的・客観的關係を示しえない。フッサールがコギトによつて限界づけられた意識のワクの中からどうしても出られなかったように、ハイデッガーも世界内存在というワクから出られない。したがって自己の外にある他人の存在、とくにその社会的・歴史的存在を明かにすることができなかった。ハイデッガーは実存の歴史性について多くを語ったが、それは *Geschick* としての *Geschichte* であつて現実の

客観的歴史ではない。<sup>(13)</sup> 西田幾多郎先生も歴史について多く語ったが、それは歴史哲学を形づくるものでなかった。つまり実存的条件は人間現実の実存をラジカルに提起しても、それはどこまでも実存的人間の提起であって、社会的・歴史的条件に代りうるものではない。

現代の実存哲学者の中には実存的条件を人間存在の唯一の根本条件とすることによって、これを反マルキシズムの牙城たらしめようとするものがある。マルキシズムはもともと歴史的唯物論の上に立つもので、社会的条件の客観性を主張している。それでもしマルキシズムに対抗しようとするならば、他の社会的条件を提起すべきであって、実存的条件そのものをもってすべきではない。マルキシズムはきわめて広汎な経済思想・政治思想・社会思想・歴史思想等を包括するものがあるから、これに対抗するには、一層包括的・全体的な社会的条件を提示しなければならぬ。ヤスバーズは明かにマルキシズムを敵対物としてるように見えるが、そのためにけっきょく社会的条件を実存的条件からひき出すあやまりに陥るほかはなからう。

このようにして、人間現実の両条件は相互に対立している（歴史性と実存性の対立）。社会的条件から実存の出ることはないし、反対に実存から社会的条件の出る筈はない。しかれば両者は全然別個のものであろうか。絶対にそのようなことはありえない。人間現実は全体的人間を要請するもので、この全体の中に両条件は含まれる筈であり、この全体の中で歴史性と実存性とは互に対立しながら総合されるべきである。したがってその点からみると、両条件は相互に対立するにもかかわらず、前述したように社会的条件は一次的、実存的条件は二次的なものになる。

この点について少しつけ加えるならば、社会的条件が或る程度まで充たされなければ実存的条件が実現される

ことはありえない。未開人が毎日の労働によって自分で生産したものを自分で消費し、全く剰余物資を蓄積していない状態においてはもちろんのこと、古代の奴隷制においても、中世の農奴制においても、まだ人間実存の意識を形づくるに到らなかった。哲学で云われる実存思想はきわめて近代的な西欧的色彩のつよいもので、それが生れるにはじつに十九世紀の前半の歴史的状况が必要であった。<sup>(14)</sup>ヘーゲルがドイツの歴史の変動期に立つて、この変動期の人間の問題を解決するには従来の人間概念に变革を加え、新しい人間像をつくり出すことが必要であったにもかかわらず、彼の哲学史講義の終りのところで、ターレス以来二千五百年にわたる哲学の歴史はいまやここで終結したというおどろくべき言葉を述べたことは、却ってその時代の人間危機の存在を物語るものであった。こういう人間像の危機問題はマルクスとキエルケゴールで明白にされた。キエルケゴールの不安や孤独や絶望（死にいたる病）の意識にしても、それは十九世紀中期における人間危機の意識を反映したものにはかならなかった。このような歴史における人間の危機的存在が現われなかったとしたら、たぶん実存性の意識も生じなかったであろう。したがって実存思想の生れ出るには客観的規定の歴史的状况が必要であった。

このような客観的な歴史過程のワクの中で人間の実存性はどういう役割を果すべきであろうか。人間疏外の事実は、客観的・現実的過程として行われたのであるから、それからの人間回復も同じように客観的過程として社会的条件のもとに行われる。現代の大衆社会の中で人間性が分裂し・磨滅し・破壊されていくことを、われわれ自分の心情の中でどれほどなげいてみたところで、ただそれだけのなげきにとどまるならば、全くの無力である。ただそれだけのことならば、不安も絶望も一人の人間の心情を喰いつくす毒虫にはかならない。主体的実存が積極的な意味をもつのは、社会的条件の外に出て自分を喰いつくすことではなくて、社会的条件のワクのなかで杜

会的条件に依存しながら（われわれは他人の労働に依存している）、しかも社会的条件が硬化して歴史を停滞させ、人間疎外をひきおこすことのないように、たえずこれを人間化——ヒューマナイズすることにある。即ち社会的条件に対する潤滑油的役割をするにある。このことこそ人間実存の正しい役割であろう。社会的条件が一次的、実存的条件が二次的というのはこの意味である。

もちろん実存的条件の中に含まれている極限状況そのものは「極限」状況であるかぎり反社会的・反歴史的性格をもっているように見える。カミュの『異邦人』の読者は、主人公の思想と行動の中に多分の反社会的なもののあることに心づくはずである。この反社会的なものをのりこえているものは、彼の不条理の哲学とラジカルな実存主義的なヒューマニズムであろう。とにかく極限状況そのものは、社会的条件のワクの中におさまるものでなく、それを逸脱して偶然と不条理と自由と絶望の混同した領域を求めているように見える。マルクス主義者が実存主義に対する非難も主としてこの点に向けられている。しかし極限状況が反社会的・反歴史的に見えることが却って現代の歴史的状況を反映しているものにはかならないと見られよう。極限状況も状況として歴史を逸脱したり、のりこえているものでなく、社会的条件のワクの中にあられていたものである。

以上のように両条件の関係について、社会的条件は一次的、実存的条件は二次的であり、後者は前者に依存するという見方と、両者は状況条件として相互に対立し、一方から他方が出ることはありえないという見方とは、すでに前述したように、たがいに矛盾することになるではあるまいか。即ち存在条件（力学的）と状況条件（現象学的）とは互に矛盾することになるではあるまいか。<sup>(15)</sup>

この二つの見方は決して矛盾することにはならない。そのことを一つの例によって考えて見よう。意識の全体

的構造についてである。意識はその本質構造として意識作用と対象をもっているが、この両者は形式的ではなく、ザッへにしたがって相関的であり、対象のない意識がありえないと同様に、作用に対立しない対象のある筈はない。意識の本質はプレントノが明かにしたように、対象に対する志向的關係にある。したがって対象から意識作用のひき出されることもないし、反対に意識作用から対象の出てくるはずもない。ここに意識が存在するというとき、すでに作用と対象との相関的・志向的關係が存在しているわけである。両者のいずれの一方から他方のひき出されるみちはない。しかし両者の關係を存在条件にしたがって力学的に見ると、対象はたんに意識に対立する対象（志向的）であるだけでなく、それ自身客觀的實在をもっている。<sup>(16)</sup>意識するから対象が存在するのでなく対象が客觀的實在としてそれ自身存在しているから、意識がそれに向いそれを知覺するわけだ。知覺するから対象の實在性が可能となるのではなく、反対に客觀的實在がそこにあるから知覺され、認識され、また知識の客觀性もそれによって可能となる。このことを疑うのは、われわれの經驗の全体を疑うことであり、それは經驗的實在論の立場と矛盾する。<sup>(17)</sup>それでこの点から意識を見ると、対象の客觀的實在性は一次的であり、それに対する意識は二次的存在である。このように一方で意識とその対象とを相関的対立において見ることに、他方で対象の客觀的實在を一次的、意識作用を二次的なものとして見ることは、決して矛盾するものではない。<sup>(18)</sup>

人間現實の兩条件の二重の關係を意識の二重の關係と同一視することは、もとより許されないが、二重の關係がまるで矛盾しているという非難をまぬがれるためには役立ちうるであろう。



## 四

両条件の間には以上のような困難な二重の関係があるのであるが、この両条件の総合によって明らかにされるものは、「全体的人間」の概念である。<sup>(19)</sup> 全体的人間は本論の出立点になった現実的人間及び歴史的状況とのつながりをとくに含めた人間現実と別のものではない。ただ現実的人間は *Menschliches Dasein* としての規定にとどまっているが、現実的人間がその両条件に分析され、その再構成に媒介されることによって全体的人間という高次の概念にまで高められたわけである。では全体的人間は両条件の媒介によってどのような概念にまで高められたのであるか。

(1) ここに「全体的」というのは、社会的条件だけを人間現実の唯一の条件としたり、或は反対に実存的条件だけを唯一のものとするることなしに、両者の総合の立場にあることを意味する。両条件は相互に対立し、一方から他方をひき出せないとして規定するもの、じつはこの全体性に接近するためである。一つの条件だけを絶対化し、他方をその変様または *deform* されたものと見るような偏りに陥らないためには、このような見方が大切なのである。この全体性を見失ってはならない。この点で全体的人間は一つの理念である。

(2) 現実の社会機構の中で、生産力がストップすれば、社会全体のメカニズムが麻痺してしまうことはいくまでもない。このような関係はまったく客観的な過程である。このような客観的過程の中で一般に人間疏外の事実の生じることはすでに前に述べた。しかし人間疏外の条件を各人がどのように受とるか、それに対してどのよ

うに反応するかは、人によって相違がある。或るものは現に人間疎外をこうむりながらそれを殆ど意識せず、却って一そう人間疎外をひきおこすような機構・勢力に加担して平氣でいるものがある。或るものはじっさい以上に人間疎外を過大に意識して過敏的な反応を示しているものがある。或るものは人間疎外の問題を意識的または無意識的に逃避している。或るものはこの問題を具体的な事象に即して捉えているが、或るものはたんに言葉の上で観念的に捉えているにすぎないというような、さまざまな相違がある。人は同一の社会的条件の下にありながら、このような相違をもつことをまぬがれない。この相違はどこから生じてくるかという点、職場・階級のグループなどのほかに、各自の家庭、地域のグループ、教養・娯楽のグループ、大衆社会からの影響とくに少年期に受けた経験の特異性によって影響されているものが甚だ多い。この影響が実存的条件とのつながりをもつことはいうまでもない。全体的人間の全体性は、たんに社会的条件と実存的条件の形式的総合で示されるものでなく、それと関連して、精神分析、深部心理、社会心理などについての豊かな考察をも含むことを意味している。

このように考えてくると、人間の実存が、全体的人間を媒介として、社会的条件のワクの中で、社会的条件そのものをヒュウマイズすることは、「人類」につながることを意味している。全体的人間を媒介とするのは人類を媒介とすることになる。全体的人間と人類とは決して同一ではない。全体的人間は実存性と歴史性の総合として、理念的に形成されたものであり、その点で論理的概念であるが、人類は、後に述べるように、とくに歴史的条件下に捉えるとき、歴史的概念として成立するので、決して同一とは云えない<sup>(20)</sup>。全体的人間は現実的人間の中に含まれている全体性を、両条件とその再構成とを媒介として理念化したものであるが、人類はたんなる理念にとどまるものでなく、現実<sup>(21)</sup>にこの地上に現われてくる歴史的存在である。しかしそれにもかかわらず実存が社

会的条件のワクの中で、社会的条件の硬化をふせぎ、歴史の進歩を停滞させるものとならないように、社会的条件をヒュウマナイズしていくための媒介となるとき、全体的人間の理念と人類の概念とを同一的にとり扱ってさし支えない。理念としての全体的人間の實現は、歴史的条件下に人類とつながることによってはじめて可能となる。人類概念とつながらない全体的人間というものはありえないであろう。

そこでまた人類の問題である。人類という概念は言葉の意味は明白であっても、じっさいに何をあらわしているかという点必ずしも明白でない。その点は人間の概念と同様である。まずわれわれの問題として全体的人間と人類との関係を明かにしてみよう。人類の概念はいくまでもなく類概念であるので、全体的人間と人類概念との関係について、当然全体的人間と類・種・個という三つのカテゴリーとの関係がとり上げられるべきであろう。

三つのカテゴリーについて形式論理学における諸関係は別として、歴史哲学との関係においてみると、日本の哲学者のとり扱い方では、たとえば西田幾多郎先生では、個と類との関係が基本となり、この基本関係を形相として、種による媒介はそれに対する質料のような形になって形相の中へ解消されるので、個と類との関係もしぜん抽象的にならざるをえなくなった。個は類を媒介とし、じっさいは類によって支えられているにもかかわらず、他方個はただ個によって支えられるという個体主義が高められて、類は一そう抽象的になった。先生は個はつねに歴史性をもつと云って歴史性を重んじたにもかかわらず歴史的條件が希薄にされる結果になった。これは個と類の間に種を媒介させる見地が十分でなかったからである。これに対して田辺元先生の見解は種の媒介を重んじる点ですぐれていたが、この種を歴史的條件の下に捉えずに、主として論理的に捉えようとされたので、これもまた個も類も歴史的裏づけが希薄にならざるをえなくなった。<sup>(21)</sup> 私自身は三つの基本的カテゴリーをどこまでも歴

史的条件下において、歴史を媒介として三者相互の関係を全体的に捉えようとするものである。

ここで問題になるのは、歴史的概念としての類・種・個の関係の中にある個と、いままでとり扱ってきた実存的条件下にある個との関係である。即ち歴史性における個——歴史的個と、実存性における個——実存的個との関係である。全体的人間と人類とのつながりにおいて、このような個の二種類が問題となる。つまり全体的人間が人類概念に結びつくと、前者における実存的個と、後者における歴史的個との関係が問題になってくる。実存的個は極限状況によって媒介されている個であって、これは実存的条件を解明したさいにいろいろと述べておいた。ここでは人類概念とのつながりにおいてあらわれてくる歴史的個について述べよう。歴史的条件下で、種と個との関係を見ると、個に対する種（国家・階級・民族・圧力団体等）の規定は圧倒的に強力である。これに対する個の逆規定性は、類を媒介とすることによって理念としては可能だが、じっさいには無力であるのがつねである。しかし個は国家・階級の一員であるとともに人類の一員として、歴史的人類（人類共同の運命の意識、世界の与論というごときもの）を媒介とすることによって逆規定性をもつことができる。歴史的個についてはふつうに英雄型の個人と民衆型の個人と区別されるが、後者は一人一人としては無力であるが、歴史的人類を媒介とすることによって協力すれば、このような逆規定性を行うことができる。即ち民衆型の個が、個のまま人類共同の運命をひきうけて互に手をとって立ち上る場合である。ところが歴史的個のこのような態度は、人類共同の運命を自己の実存にひきうけることになるので、実存的個とのつながりをもつ。即ち個の歴史性と実存性がここにつながるようになる。歴史的個と実存的個のこのようなつながりは、すでに見た社会的条件と実存的条件の総合——全体的人間を、歴史を媒介としながら、人類と結びつけることと同じになるわけである。

実存は、実存的個のままでは現存の歴史の中にはいると歴史にひきずりまわされてドロドロとした歴史の沈澱物の中へその主体性を埋没してしまふ。といって逆に歴史の危機的状况を逃避し、実存性だけで孤立することは、種との媒介を失って反歴史的・反社会的になるばかりでなく、歴史に対する逆規定性を放棄することになり、それは無責任な、歴史の現状の肯定になってしまふ。いずれにしてもそれは矛盾である。実存的個をしてこのような矛盾に陥らしめず、むしろこのような矛盾の可能性を媒介として、実存性と歴史性、実存的個と歴史的個との正しいつながりを見出すことが大切になる。それは歴史的個と実存的個の結合によって人類共同体を形成することになる。人類共同体は歴史的存在としての人類の新しい形態である。十八世紀のすぐれた哲学者たちによって明かにされた理念としての人類は、いまや現実の歴史的存在として、人類共同体を形づくりはじめている。たとえば世界のどこかに世界平和会議、世界人権擁護会議、諸民族の文化交流に関する会議が開かれると、世界民衆の資格において人類共同の運命を自覚した人たちが、人種・民族・国籍・言語・信仰・伝統の相違をこえて集まってくる。こういう会議の成立と発展を媒介として人類共同体が地上に形成される日も近づくではなからうか。

人類共同体の実現は、全体的人間と歴史的存在としての人類との正しいつながりによるものであるが、それは歴史的理性の指導が必要である。人類共同体の実現には世界の民衆の歴史的理性をよびさすことが大切である。歴史的理性は人類共同の運命の意識を通してしだいに人々の胸に生長するであろう。そういう良き日の用意のために哲学の任務は今後一そう増大するであろう。

(1) la réalité humaine, human reality.

(2) 岩波講座『現代思想』第二巻『人間の問題』所収務台理作「現代における人間の条件及び人間の問題」二五—三〇。

務台理作著『科学・倫理・宗教』一七一一一七四、三田哲学会『哲学』第三十四輯所収務台理作『歴史哲学における人類の概念』二一九—二二〇

(3) 広義で人間の条件というときは人間現実の条件のすべてをふくむ。

(4) 各自の実存を失うことではないという意味は、実存を完全な形で身につけているというのではなく、実存を失うということとも一種の実存のあり方を示しているという意味である。

(5) 両面性というのは一つのたとえにすぎない。じっさいは両者の間に弁証法的関係があるはずだが、本論ではそのことにあれない。

(6) G. Lukacs, *Existentialismus ou Marxisme?*, 1948. —, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954. その他東独の G. Mende, *Studien über die Existenzphilosophie*, 1956. 最近に出た Robert Schulz 編輯の *Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1958. などがある。

(7) *Existentialismus ou Marxisme?* Introduction.

(8) *Ibid.* p. 92.

(9) *Die Zerstörung der Vernunft*, S. 398.

(10) *Ebend.* S. 399.

(11) *Ebend.* S. 400.

(12) *Existentialismus ou Marxisme?* の中で Sartre について p. 103—160. Merleau-Ponty について p. 198—252. Simone de Beauvoir について p. 160—198.

(13) たとえば *Über den Humanismus*, S. 23.

(14) 実存的思想そのものは十九世紀にはじめて生じたわけではない。それは古代にも中世にもあった。またインド・中国にもまた日本にもあった。旧約創生記第二十二章アブラハムとその子イサクのもの語り、新約マタイ伝第二十六章ゲッセマネの夜の祈、パスカルの『パンセ』、善導和尚『四帖疏』、二河白道の説、歎異抄、安心決定抄、教道和尚百条法話随聞記等。しかし実存についての思想化が行われ、とくに近代ヒューマニズムと結びついたのは、十九世紀の四十年代からであるという著るしい歴史的事実に注意しなければならない。

(15) 本論六四頁参照

(16) 現象学者は一般に意識の対象は意識されている限りの対象であり、それが客観的に実在しているかどうかは全くエポケーされており、意識は全く実在していないもの、或は存在と矛盾しているものさえ志向的对象とすることができると考えている。しかしこの考えは客観的実在をすべてエポケーし、これをイデアルな志向的对象におきかえることになる。私はこの考えはけっきょく独我論のワクの中へ陥る危険をふくんでいるものと思う。対象には意味対象と存立対象とあるはずだが、上の考えはすべてを意味対象にかえてしまうものである。

(17) Empirico-realism. 私は哲学上この立場が正しいと考えている。

(18) この相関々係と力学的関係とはたんに「矛盾」しないということで片付く問題ではなく、じつは弁証法的関係であることを明かにしなければならぬ。それ自体で客観的に実在する対象と、これを志向的に意識しそれに向って実践的に行動する主体との間には基本的に弁証法的関係があるが、本論ではそのことにふれていない。

(19) *der totale Mensch, der ganze Mensch, l'homme total.*

(20) 人類の概念を歴史的概念として捉えることについては次の著作に述べている。務台理作『科学・倫理・宗教』一一四—一二七、三田哲学会『哲学』第三十四輯務台理作「歴史哲学における人類の概念」二二—二二六。

岩波講座第二巻「現代思想」務台理作「人類の問題」。

(21) 三田哲学会『哲学』第三十四輯務台理作「歴史哲学における人類の概念」二〇六—二〇八。