

全體的立場と個人的立場

佐々木一義

(一)

全體主義が世界を風靡する。かつては、個人主義や自由主義の對立觀念として思想界の一隅に於ける叫びに過ぎなかつた全體主義といふ言葉が、そして其の思想が、一度支那事變が勃發し、世を擧げて現實の非常時局に直面するに至つて、堂々現代思想界の一大寵兒とはなつた。現下の國策、現下の社會思想、現下の國家觀、現下の倫理思想、人生觀乃至世界觀それ等の一切の根柢としての、理論的説明原理としての全體主義。それは果して如何なる思想内容を有するものなのであらうか。多くの人々は何故に多年立籠り、堅持し來つた個人主義、若くは自由主義を一舉に放棄して、急遽全體主義の旗の下に走せ參じ、又走せ參ぜざるを得なかつたのであらうか。彼等は、故なくして時代的風潮の壓力の下に、思想的無節操を、自己に強制せねばならなかつたのであらうか。現代高調せられつゝある全體主義的時代の中に立つて、最近の思想界の推移の跡を顧みる時、正に此の

疑問は我々の胸に深い。全體主義は抑々力強い必然的な思想的生命を以つて、永久に我々人間の精神生活の糧となるべきものであらうか。それとも、それは單なるスローガンとして時代的波濤によつて、現代精神を呪縛した後、間もなく歴史の一頁だけに書殘され、而も、たがたの如く消え去る必然の運命を擔つて現はれたものなのであらうか。我々は、それを知らねばならない。

遠く希臘時代に於けるソフィストに源を發して、佛蘭西革命を契機として觸發された人間的自覺によつて、より一層深められ、發展せしめられた個人主義的思想傾向は、十八世紀の末期から十九世紀にかけての機械の發明・商業の勃興・産業の革命及び植民地の獲得等の過程に於て進展しつゝあつた近代資本主義との緊密なる結合によつて、相互依存的相關關係に於て誠に顯著なる飛躍を遂げたのであつた。即ち、此の資本主義の發展過程に於て、最も強く要求されたものは、個人の自由なる活動、個人的才能を遺憾なく發揮するといふ事であつた。だから近代資本主義は、個人の自由なる活動を自由ならしめる自由放任主義、換言すれば經濟行爲に於ける無拘束的自由を、其の前提とする事によつてのみ、成立し得るのである。近代資本主義の下に於ては、個人は其の經濟的生存及び向上に對する責任をそれ自らに負ふものであつて、國家は自ら經濟生活を運営し、生産の中央管理を要求する事はしない。唯だ國民の需要の充足が安全に行はるゝに必要な全ての事柄、即ち財の生産、交換、土地勞働及び資本の他への委託が、個人の自由なる決意によつて遂行せらるゝことを希望するに止まつてゐた。こう云ふ様に、個人の經濟的自己責任の原理が行はれ確立せられてゐる所では、經濟生

活に對する國家の態度は常に全く消極的であつて、之が經濟機構の構成員たる個人は、其の經濟活動の成ると成らざるとに拘らず、自己自身の結果を、常に自己の責任として自らに引き受けるのである。その際、經濟人たる各個人は獨立的な存在を保持しつゝ、而も自らが能く自らの開拓者となるのである。

斯様に資本主義は、其の根柢に於て各人が其の欲することを、其の能力に應じてなさしめねばならないといふ力強い要請を持つてゐた。だから、その爲には國家は先づ第一に、私有財産制度を無條件に容認し、更らに原則として各個人に、經濟上の自由、即ち生産の自由と消費の自由とを與へねばならなかつたのである。かくして個人主義思想は資本主義の前提となることに依つて、資本主義の發達に伴つて、其の思想的勢力を増大しつゝあつた。然し資本主義は個人の自由を斯様に要請はしたのであるが、その自由は、自己に對してと同様に、他の個人に對しても要求されねばならなかつた。此處に資本主義に於ける各個人の平等といふ觀念の發生根據が横はつてゐる。

一國家といふ社會は、其の知識に於て、才能に於て、將又財産に於て、不平等ではあつても、人間として獨立であり、自由を有する處の、そして又平等の個人によつて成立してゐる。だから、それよりの當然の派生的歸結として齎さるべきものは、一國の政治は實に各個人の利益及び其の増進を保持する爲めに、各個人の平等なる意志の表現によつて遂行さるべきであるといふ政治的原理である。それは、取りも直さず、民主主義の母胎たるべき政治的根本思想である事を意味する。が兎に角、資本主義は經濟的個人主義であり、それ自身が何

よりも自由の精髓なのである。それは経済的に自由な、他より何等の干渉も掣肘をも受けざる活動の原則を遂行する事にある。然し経済的平等は之と事情を異にしてゐる。此處に所謂平等とは各個人が他の個人と同様の事を爲し得るといふ平等の形式的可能性を意味してゐるに過ぎない。といふのは各個人は経済上の自由を行使すべき平等なる手段即ち平等なる資本を所有してゐないのである。だから、資本主義に於ける平等は決して、事實上の平等ではなくして單に可能性としての平等であるに止まる。此の不等なる経済的手段が或る特定なる個人の處分権内に入るとするならば、自由の前提から、新しい経済的不平等が発生せざるを得ない事情に置かれる。とすれば、資本主義の發展は事實上に於ける不平等の擴大を必然的に結果する。それが商業資本主義から工業資本主義への推移に伴つて、資本家と労働者、資本家と消費者の間に於ける不平等の擴大となり、労働者及び消費者は資本家の優越せる経済的地位の前に屈服する事を己むなくせられるのである。而も資本主義の理論的前提は個人の活動の自由に在つた。だから資本主義は経済的優位にある経済的强者の、経済的に恵まざれる地位にある経済的弱者に對する壓制となり、従つて必然的に資本主義の前提たる個人の自由は拘束せらるゝに至る。だから此處では個人主義は自ら崩壞の運命を擔つて生れ出たかの様に見える。

資本主義は斯様な自己矛盾をそれ自身の内部に深く包藏し乍らも兎に角、第一次世界大戰までは、國家をもり上げる國民經濟の基礎としての地位を保ちつゝ、發展の一路を辿りつゝあつた。然し世界大戰を契機として、それは、内部的には經濟の獨占的階様に入り、外部的には、經濟的ブロックを必然とする困難な事情に直面せ

ざるを得なくなつた。かくの如き經濟的情勢に立ち至つては、資本主義は、從來の個人主義的經濟的動機によつては、社會を全體として押し進める推進力たる事は出來なくなる。資本主義經濟は此處に於て始めて、本來の姿を現はして來ると同時に、其の行詰りを全面的に暴露せざるを得なくなつた。各國の爲政者は在來の政治機構や政治形態に依つて之が打開に没頭し始めたのではあるが、それは無駄であつた。何故ならば、その據つて立つ民主々義といふ政治形態は根本的には資本主義に對應し、其の發展過程に於て形成されたものであつて、其の根柢を個人主義思想に置いてゐるものであるからである。民主々義的政治形態を通して、個人主義と同一の基底の上に立てられてゐる資本主義經濟の行詰りを全面的に打開する事は、確かに矛盾した、寧ろ不可能な事實に屬すると云はねばならない。従つて、之が解決は、經濟を組織化し再編成する爲の、個人主義とは立場を異にする別個の、そして新たな指導原理の樹立が要求せられねばならない。經濟的變動は構造上の變化と共に、之を動かすところの動力因としての思惟の形式に一の新たな回答を要求せねばならない。そして其の新たな回答が、經濟の動機を此の新たな指導原理へ向つて、切り替へる力が、現代全體主義の思想として現はれて來たのである。それは指導原理としての全體主義思想の、個人主義・自由主義の全般的批判であると共にそれ等の克服を示唆する。

(一)

以上私は、個人主義の崩壊が全體主義の擡頭を結果した過程を、經濟的政治的現象との關聯に於て、あまりにも概括的ではあるが、把握して來た。斯様な發生過程から見れば、此の全體主義といふ言葉そのものは新しい言葉であるかも知れない。全體主義といふ最近の日本語に相當する原語としては、獨逸語の *Universalismus*, *Ganzheitslehre*, *Totalitätsgedanke* 等が擧げられるが、此の中 *Universalismus* を單なる普遍主義と異る全體主義 *Ganzheitslehre* として始めて明確に樹立し、體系化したのは、恐らくオトマール・シュパンの社會學であり、更らに *Totalitätsgedanke* といふ言葉は、此の様な全體性學說の思想内容を表現する言葉として、ドイツ、及びイギリスに於いて新しく用ゐられるに至つたものと思はれる。かく原語の發生から見ても、所謂全體主義なるものは、特に現代の所産であるべきかも知れない。

然し内容的に見て、全體主義的思想そのものは、決して現代に於て忽然として現はれたものではなくて、既に以前から種々なる形態に於て發展しつゝあつた事は今更喋々する迄もない。だが、學說なり思想體系なりが正に一つの思想であり理論であり認識である限り、思想史的發展は當然であるとしても、單なる學說から學說へ、思想的體系から思想的體系への發展といふことは考へられない。それは常に其の思想體系なり、學說なりを生み出した地盤、換言すれば、それと相互に働き合ふ所の環境との關聯を無視する事は不可能である。とは

云へ、其の際、それらは、環境によつてのみ構成せられると云ふのではない。環境によつて働きかけられ、働きかけられたものであり乍ら、獨立なものとして、逆に環境に働きかけ、環境を作つて行く根本的動力たる主體的側面、即ち人間といふ存在者によつて生産された思想であり學說でなくてはならない。處が既に見て來た様に、所謂全體主義の勃興と其の方向なるものは、戦後資本主義的一般的特徴たる統制經濟、或は國家資本主義化の基底的方向によつて、規定されたものであり、そして此の所謂全體主義的政治的方向が、特に獨逸、伊太利に最も顯著に現はれたといふ事實は、此等の國が戰敗國であつたとか、或は所謂「持たざる國」であつたとかの事情から、現在資本主義體系の中の最も不安定、不充足な部分をなして居り、従つて、此處に於いては特に國家資本主義化、所謂全體主義化が必至なものになつてゐたといふ特殊條件の下に立つてゐたと云はねばならない。とすれば、現在の全體主義思想の擡頭は、其の發生的必然的根據を、環境に働きかけ、之を作り上げる人間存在の本質的構造の内部に、ではなくして、主體たる人間といふ存在者に働きかけ作用する環境に置いてゐたのである。換言すれば、全體主義は社會的現象の直觀に基いた經濟的政治的概念であつて、人間なる存在者の存在に、即ち、在り方に基礎付けられた本質的概念ではない事に注意せねばならない。事情かくの如くであるならば、私は此處で、大きな難關に遭遇せざるを得なくなる。といふのは、個人主義的思想を前提とする事によつて、其の存立の可能性を有する資本主義、或は又民主主義が崩壊過程にある事が、果して、個人主義思想の本質的消失を意味するものであらうか、そしてそのアンティテーゼの位置に立つ指導原理としての新

なる全體主義の擡頭が、個人主義そのものを、根柢から拂拭し去つたものと云へるであらうか、更らに一步を進めて、個人主義はそのものとして、主體的觀點に立つ時、即ち、人間存在の根本構造の側に立つて考察する時、果して存在的可能性を有するものであるか否か、の諸問題の解決に當面せねばならないからである。

私は此等の問題解決の端緒を所謂個人主義的思想内容の根本原理を、そのアンティテーゼとして考へられてゐる全體主義思想のそれとの相關關係に於て把握することに求めたい。此等兩者何れも思想も人間の集團現象である社會といふ概念を除去しては成立し得ない。そして此の社會といふ概念は、之を構成してゐる個々の部分、各々獨立的な存在を保ち、かゝる諸部分の全てが外部的制約によつて、即ち機械的に總括されて始めて統一的な作用をなし得るが如き一つの集積物と規定されるか、それとも、社會を眞の全體として、即ち其の諸部分は單に分枝 (Glieder) として存在するものであるが故に、唯だ相對的にのみ獨立的であり、固有の生命はあつても、全體者の統一によつてのみ存続し得るが如き一つの有機體として規定されるかの何れかである。前者の見解によれば、個々の諸部分即ち個人が本質的なものであり、根本的實在である。換言すれば、個人が社會成立の唯一の基礎たるべきものであつて、社會は此等個人の單なる集合に過ぎないことになる。之に反して、後者によれば、社會の全體性が最も本質的なものであつて、此の全體性が社會の基礎であり、社會的現象は全て之に基くものであるとする。此處に個人主義思想と現代所謂全體主義³⁾思想との分岐點が生ずる。

抑々最も廣い意味に於ける經驗論の特徴は、一切の事象的なもの、對象的なもの、即ち實體概念 (Substanz-

begriff)が解消されるといふ點にある。何故ならば、あらゆる經驗論が出發する處の經驗なるものは、直接的に規定されたもの、全體的なものとして對象的に與へられてゐるもの、ではなくして、常に唯だ斷片的に部分的に、將又原子的に與へられてゐるものに過ぎない。而もそれが現象する場合、それは轉變常無く、且つ不確實なるものである。それは原則的には確かに、古代の懷疑論者(Sophisten)の所謂「萬物は流轉する」であり、その落ち着く所は結局「人間は萬物の尺度」(Der Mensch ist das Maß aller Dinge)といふ命題を固守せざるを得ない個人主義、そして認識論的には、眞理性、換言すれば、普通性と必然性⁴⁾(Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit)を否定する相對主義とならざるを得ない。かくしてあらゆる種類の個人主義は、我々の個人的經驗、統計、歴史等によつて、我々に示される歴史的社會的現象の一切を結局は、個人に還元せざるを得なくなる。だから個人を社會に於ける唯一の根源的實在として、即ち、それ自身に於て基礎付けられた實在及び本質として、自足的なもの(Autarkie)として把握せねばならない。勿論一般に個人主義と云つても、其の内容に於て、多くの相違點を有するのではあるが、その何れの一つもが、他の如何なるものにも煩はされる事なく、自らを創造し、精神的に自ら自己を作る處の個人を、個人の一般概念とする事より離れてはゐない。若し、かやうに、個人の概念が他の何物にも關係を有せず、唯だ自己が自己自らに依存する自足的絶對的存在であるとすれば、個人は社會の中に置かれる事によつて、其の精神的自足性に對して何等の障害をも感じないであらう。従つて此の場合、社會は逆に自主的な何物でもなく、單なる個人の總和に過ぎない存在であり、何等の獨自性を

有しないものになり終るであらう。換言すれば、社會は一つの單なる總計現象、即ち豫め出來上つて存在してゐるものと考へられてゐる諸部分の組合せ、集合或は堆石の如きものの觀を呈するであらう。堆石そのものは、表面上一つの集合状態を呈してはゐるが、其の實質に於ては、各部分の合成に過ぎず、謂はゞ、個々のものの單なる總和であつて、そのもの、持つ眞の實在は個々の石の中に存在してゐるのである。従つて此の總計、即ち個別者の此の集合の本質性並びに獨自的品位 (Eigene Würde) は否定せられる。何故ならば「一切の個別的なるものから導き出される處には、全體性、即ち獨自的なもの、獨立的なものとしての社會は存在しないからである。」⁵⁾ だから此の場合、社會といふ全體は實在的なものではなくて、唯一の實在は個人である。自足性 (Selbstgenugsamkeit) 即ちアウタルキー (Autarkie) が個人の本質をなすものであるならば、個人が其の生活に於て何物にも拘束されることなくして自己を創造するものであるならば、幾多の個人の總和たる多數の概念は個人を土臺とすることによつて推論され得るであらう。社會は何等他人との精神的交易を俟たずして、精神的にそれ自身として存立し獨立する處の個々人の外面的集合又は外的行爲の結合に過ぎないとするならば、部分 (個人) が集團の前にあり、個人が唯一の實在であらう。従つて、シュパンの所謂「部分が全體に先行する」⁶⁾ (Der Teil ist vor dem Ganzen) と云ふ論理的命題は個人主義思想の必然的結論の全てに妥當すると謂へよう。

かくの如く、個人主義が自足的個人から出發するとすれば、かゝる自足性から生ずる經濟行爲を構成する原

理は、既に見て來た様に、個人の自由でなければなるまい。その無制限なる發展、即ち無拘束的自由を最高原則として要求するのは當然の事と云はねばならない。「人間は他の者よりも、彼が欲する處のものが何であるかを、最もよく知つて居り、且つ他の者よりも一層熱心に追及する。だから人間相互の關係に於ては、如何なる外部的干渉と雖も決して望ましいものではない。人間關係に外部干渉を加へるといふことは望ましくないのみならず、有害でさへある。賃金の鐵則、需要供給並びに其の他經濟上の諸法則は、賃金とか生産とかの生産の事柄に於ける國家による人工的調節が、自然的に作用する諸勢力によつて必然的に無効にされる。だから他人と契約を結ばんとする人を妨害し、又牽制する事なからしめることは、自由の原理に適ふのみならず、又事物の自然によつて要請されるものなのである」。かゝる自由は、個人主義的見解に於ては、社會の組織法則であり、個人の生活法則でもある。何故ならば、個人が獨立自存的存在であり、社會に於ける諸個人の相關關係が架空なものであるとすれば、個人を發展せしめるものは此の自由であり、之が自由の制限は個人の發展を阻止することを意味するからである。だから「個人のアウトアルキーは、それ自身何よりも必然的に個人の自由を要求する」ことはシュパンの言葉を俟つまでもない事柄である。

だが、以上述べ來つた様に、個人の概念が個人主義思想に於ける様に、果して自足性、即ちアウトアルキーを本質として、それ自身の中に所有してゐるものなのであらうか。元來自足性といふ事は、それ自らに於て基礎付けられたもの (Das in sich selbst Begründete) と同一の概念内容を有してゐるものであるから、それは直ち

に、他の個人から全く遊離した無關係な獨立自存的な個人を意味する。だから個人主義は必然的に人間の世界を相互に孤立した自足的な世界として把握しようとする。然しかくの如く、個人が社會に於ける他の個人から遊離した離在的自足的な存在である事が、従つて、其處から生ずる無拘束的自由といふことが、果して可能なであらうか。假令、生物學的立脚點に立つて考察する時、個人が他の個人からの離在的自足的な自體存在であり得ても、それは人間の全側面を、將又人間存在の根本構造を顯現したものであり、理解したものであり得ようか。人間といふ存在者の存在は、斯様な生物學的觀點に立脚することによつてのみ把握することが出来るであらうか。それはあらゆる我々の經驗に矛盾する事柄ではないであらうか。私は、此等の疑問を胸に深く藏し乍ら、今此處で人間存在の本質的構造に就て考察せねばならない重要な局面に直面してゐる。

- (1) Othmar Spann : Gesellschaftslehre. 1914.
- (2) Othmar Spann : Kämpfende Wissenschaft S. 83.
- (3) Spann は全體主義といふ言葉を、更に廣い意味で集合主義 (Kollektivismus) 或は超個人主義 (Transpersonalismus) とも呼ぶと云つてゐる。Ebenda. S. 84.
- (4) Kant の Prolegomena 及び Kritik der reinen Vernunft の真理概念に依る。彼は Platon 以來傳へられた普遍的必然的安當性の真理概念を遵奉し、學問の標準を此に求めた。
- (5) O. Spann : Kämpfende Wissenschaft. S. 84.
- (6) Ebenda. S. 84.

- (7) H. Spencer: Principle of Sociology. Vol. III. p. 606.
(8) O. Spann: Kämpfende Wissenschaft. S. 84.
(9) Heidegger: Sein und Zeit.(1935)尚此の語の解釋は拙稿「人間學に於ける人間存在の概念」(商學討究第十四卷上冊)參照。

(三)

ハイデッガーは人間といふ存在者の根本的在り方乃至本質は自覺的存在である、即ち一般の存在者に交渉し、理解すると共に、常に其の存在に於て、自己の存在に關心し自らの存在そのものを理解する存在である¹⁾と云ふ。か様に人間といふ存在者の存在が、自己の存在を理解する自覺的存在であるところに基礎付けられるならば、此の自覺の中に、換言すれば、自我の意識の中に個人主義の所謂個人の自足性が得られるか否か、問題でなければならぬ。そして此の問題は自己が意識するとは如何なる事を意味するかを知る事によつて解決し得られる。我が意識するとは、デカルとも云つてゐる様に「疑ひ、理解し、肯定し、否定し、意志し嫌忌し且つ想像し又は感覺する²⁾」ことの總稱である。かくの如き働きと別個に我といふ存在があつて、それが意識する働きをなすのではなくて、我は意識することに於て我なのである。然し我が意識するといふ事は、意識せられるものから引き離すことは出来ない。何物をも意識しない意識もなければ、意識されるもののない意識もない。意識は其の志向する對象を必ず有してゐねばならない³⁾。これが意識の根本的構造である。意識の志向的對

象なくして、之を理解し、意志し或は肯完否定するといふ意識の働きは在り得ない。だから我が意識するといふことは、必然的に何物かに關心し、何物かを意識することではなければならない。然るに、日常的には、我は汝を見、疑ひ、理解する。即ち我を汝を意識するのである。此の場合には、汝を見る働きは既に汝の見る働きに規定され、汝を疑ふ働きは、既に汝が疑ふ働きに制約されてゐる。従つて、我が汝を意識することは汝が意識すること、絡み合つて来る。我の意識作用は我のみから規定せられず、他人からも規定せられる。だがそれは、我の本質に基いて他人を理解する事でもなければ、他人に基いて自己を意識する、即ち他から我へでもない。一方的な意識作用が交互に行はれるといふ意味での交互作用ではなくして、その何れの一つもが我と汝との雙方からの制約下にあるといふ意味なのである。かやうに意識が他の人を志向するものとして把握せられる限り、それは單なる志向ではなくして、意識の相互浸透即ち我と汝との内的相關關係が認められねばならないのである。

だが然し、我々の意識は、以上の如き汝を志向するといふ對人關係を離れて、ハイデッカーの所謂道具をも志向的對象とする。此の際意識作用は一方的志向であつて、其の對象から何等の制約をも受けることがない様に見える。だからそれは同時に意識の獨自性を意味することになりはしないだらうか。然し此の場合でも、自他の關聯が、即ち我と物との、ではなくて、我と汝との關聯が他面に存する以上、自我の意識は獨立性を有することにはならない。音樂を聞く場合、其の音律の美しさを感じることに於ては、我の意識と汝の意識とは全

然獨立のものではない。我も汝も音律の同じ美しさを共に感ずるのである。我と汝との感じ方の相違は、此の共に感ずるといふ同一の地盤に立つ時に於てのみ始めて可能なのである。同様な事は、自我を意識する意識に就ても云へる。フキイヒテは「自分は或人に、例へば君の前の壁とか机とか云ふ何か對象を考へ給へと云ふ。君は確かに、此の思惟に對して思惟する者を認めてゐる。此の思惟する者が君自身なのである。君は此の思惟に於て直接に君の思惟を意識してゐる」として、自我の概念の明確な理解を與へようとしてゐる。此の時、教へる我と教へられる汝とは、共に机を考へ、共に机を考へる我を思惟してゐる。若し此の共同性がなかつたならば、自我の概念の理解は困難になるであらう。自我の問題が共同の意識に登ることによつてのみ、それは可能なのである。だから自他との聯關のある所では自我意識の意識に於てさへも、意識の獨立性を得ることは困難なのである。

かくして、我々は我々の意識のどの側面を捕へて見ても、それが本質的な獨立性を有する事を見出すことは出来ない。唯だそれは他との聯關から分離して孤立せしめることによつてのみ獨立の自我たり得るのである。故に個人の自我意識と云はれるものが、他との一切の關係的契機から抽象することによつてのみ可能であると同様に、固有の自己性も全ての共同性を捨象した極點に於てのみ把握せられるのである。本質的には共同的であるものが、其の共同性の缺如態として現はれる。それが個別性なのである。従つて個別性それ自身は獨立的には存在し得ないのである。

近世の個人主義者は、既に述べた様に、かやうな個別的實在性を追求して行つた。此處では個人のみが唯一の現實であり、個人の自己的存在のみが本來の實在であつた。然らば此の方向に進んだ個人主義的哲學者は一體何處に到達したであらうか。其の第一人者と見做されるキエルケゴールに於ては、個別的實在性たる唯一者は個人的自己として己れ自身から可能になるのではなくて、唯だ神の前に立つことに於てのみ個人たり得るのである。即ち個人が孤立者であり得るのは、全ての他への關聯から游離して自己自身に關はることに於て、更に具體的に云へば、他の個人に對してのみであつて、神に對してはなかつた。⁸⁾ 神は孤立的實在者の根柢に横はるものであつて、神から獨立的な唯の一點をも残してはゐない。だから個人の獨立性は、完全に神といふ普遍者或は全體なるもの、中に解消してしまつて、唯一者たる個人は完全に唯一者ならざるもの、個人でないものに變形してゐる。それは正しく、マックス・シェラーの絶對的孤獨性 (Absolute Einsamkeit) に就ても同様である。彼は個別人格 (Einzelperson) 及び全體人格 (Gesamtperson) に於ける社會的範圍 (Sozialsphäre) と秘奧範圍 (Intimsphäre) との區別を立て、個別人格の成員である限りに於て、それは社會的人格であり固有の自己性に於ては、Intimperson (秘奧人格) と名付ける。全體人格もより大きい全體人格の成員たる限り、それは又社會的人格であり、孤立的なものとしては、インティム||ペルゾーンなのである。だが全體人格はそれ自身インティム||ペルゾーンである場合でも、その成員のインティム||ペルゾーンに對しては秘密的ではない。だから絶對的インティム||ペルゾーンは唯だ個別人格に於てのみ見出され、絶對的孤立性も此處に存すると考

べた。だが彼に於ける様に、人格を作用の統一者、作用の遂行者と規定する者にとつては、社會的と秘奥的との兩者の區別は何處から生ずるのであらうか。社會的である限り、作用の遂行者は共同性を持ち得るし、それ丈では孤獨性は何處にも見出せない。だから彼は「絶對的孤獨性といふ範疇は有限人格の間の取り除くことの出来ない否定的本質的關係である」¹¹⁾と云つてゐる。して見れば、人格は結局作用の中心であるが故に、個別者ではなくして、共同性を否定するが故に個別的とならざるを得ないのである。

私はかくして個人の絶對的獨立性、精神的自足性を求めて到達するところは、固人ではなくして絶對者であり共同性であることを知つた。個人の自足性を求むることによつて、個人の自足性、個有の實在性を見失つてしまつた。個人は何處迄絶對者共同的なものに背を向けても、それ等の外に出ることは出来ないのである。絶對的でないもの、共同的でないもの、絶對的なもの、共同的なもの、具象化でなくてはならない。だから個人の獨立性は獨立でないといふ地盤に立つことに於てのみ可能である。畢竟、個人の獨立性が「あるものではない」の否定的方向に、即ち絶對者、廣義に解して、ハイデッガーの共同性の缺如態に求め得られる。此のことを最もよく現はしてゐるのが「孤獨」の現象である。私は此の現象の解釋をハイデッガーの言葉に直接聞いて見よう。

「人間が唯一人でゐることも亦世間の中での共同存在である。他人は唯一の共同存在の中の、並びにそれに對してのみ失はれることが出来る。孤獨であることは、共同存在の缺如態であつて、其の可能であることが却つ

て共同存在の證明になる。實際に獨りであることは、他面に於て或る第二の事例たる人間が私と並んで現はれるか否か、恐らく十人の此の様な人間が現はれることによつても廢棄されるものではない。此等の人間や、もつと多くの者が眼の前に存在してゐる時ですら、人間は孤獨であることが出来る。だから共同存在や相互存在の事實性は多數の主觀の一緒に現はれてゐることに基いてゐるのではない。多人數の下で獨りであることは、然し多人數のものの存在に關しても、それ等が、その際には單純に眼の前にあることを意味してゐない。多くのもの下にあることに於ても亦多くのものは共に生存してゐるのであり、謂はゞ、共同生存は無關心とか無縁の者という様相に於て出會はれてゐるのである。缺けてゐることや不在であることは、共同生存の様相であつて、共同存在として人間が他人の生存を彼の世界に於て出會はせるからこそ可能なのである。¹²⁾ 共同存在であることが人間存在の規定性である。だから孤獨の現象は個人の個別的獨立性、自足性を示すのではなくして、正に其の逆である。共同存在の人間のみが、具體的に云へば、社會的人間のみが、反社會的態度を採り得るのであるし、そしてそののみが孤獨を欲し又は之を拒み得る¹³⁾のである。

かくして個人の本質的獨立性は消滅してしまつた。だが私は、これによつて個人が存在しない等といふのではないことは勿論である。唯だ我々が日常的存在に於て個人と考へてゐるものを、眞に個別的なもの、自足的なものとして把握しようとするれば、それが無になつてしまふといふ意味なのである。従つて我々の共同存在は個人と個人との間に存在するにも拘らず、個人を此の共同性に先行する個別者として、自足的獨立者として立て

ることは出来ないことを、換言すれば「部分が全體に先行する」といふ個人主義の命題の成立不可能なことを明示したにすぎないのである。個人のかやうな絶對的な自足性が否定されるとすれば、此の自足性に基礎を置くことによつてのみ可能であつた個人主義の所謂無拘束的な意味に於ける自由も當然否定されねばならない¹⁴⁾。此處に、主體的側面に於て見る時、それ自らの中に當然拒否されねばならない自己矛盾を包藏してゐる個人主義思想そのものが、資本主義の行詰りといふ經濟的現象の如何に關係なく、生れながらにして崩壊すべき運命を擔つて現はれたものであることを知ると同時に、個人主義の此の缺陷こそ現代に所謂全體主義なる思想によつて克服さるべき必然的な根據を之に與へてゐるものであると云へるであらう。

- (1) Heidegger: *Sein und Zeit*. S. 12 f.
- (2) 朝永三十郎博士、デカルト音聲録、五五頁。Winderband: *A History of philosophy* (Trans. by Tufts). p. 391.
- (3) E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. II.1. S. 367 f.
- (4) T. Lipps: *Die ethischen Grundfragen*. S. 16—17.
- (5) N. Hartmann: *Ethik*, 2. Aufl. 1935. S. 70.
- (6) Zeug. Heidegger: *Sein und Zeit*. S. 68 f.
- (7) Fichte: *Das Systeme der Sittenlehre*. S. 22.
- (8) Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. S. 12 (Über. von Schrempf). 和辻哲郎博士・キェルケゴール。
- (9) Max. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*. S. 585 f.
- (10) Ebenda. S. 397—398.
- (11) Ebenda. S. 586.

(12) Heidegger: Sein und Zeit. S. 120—121. 寺島實仁譯「存在と時間」一八〇頁。

(13) H. Rickert: Grundproblem der Philosophie. S. 157.

(14) これは勿論、人間が人間として可能なる根本的制約としての自由の否定を意味しない。否定せられるものは絶對的意味に於ける無拘束的自由ではあるが、其處には尙相對的意味に於ける自由は殘されてゐる。

(四)

私は人間存在の立場から共同存在を構成する個人の自足的獨立性を追求して、それが共同性の中にその姿を消してしまふといふ逆の結果を見出した。然らば共同存在を構成する個々の成員をそれとして規定する全體的なものが果してそれ自身として把握され得るであらうか。個人を個人として具象化する社會といふ様な全體的なものが獨立的な自體存在として捕へ得るであらうか。それは次の疑問として私に其の解決を迫る當然の課題でなければならぬ。が此の課題を解く爲めには、現代の所謂全體主義思想の根本原理を檢討することが豫備段階として私には更に重要性を有してゐる様に思へる。

個人は共同性の否定的構造として現はれる、即ち共同性の「ない」といふ缺如態的存在構造を本質として其の根柢に有してゐる事は既に知つた。之を關係構造の側面から見ると、個人は共同性、全體主義者の言葉を借りて云へば全體性からの離在的な孤立的存在ではない。従つてそれは常に全體といふ共同性を前提とする限りに於てのみその存在價值を有するものであつて、決して自足的、アウトアルキ―としては存在し得ない。即ち

個人の自足性、絶對的獨立性は共同性、全體性の中に解消する事によつて否定せられたのである。だが此の際個人が全く無價値なものとして拒否せられたのではなくて、¹⁾根源的な現實的なもの、従つて自己自身に基いた獨立的なものではなく、むしろそれは全體の分肢 (Glieder) として現はれたものに過ぎない處の單に雙關的なものであると云ふ意味である。シュパンによれば、個人的諸點に生命を與へるものこそ全體性であつて、個人は全體性の中に入つて始めて人間として生存し得るのである。だが此の際全體といふ事を、全體主義者はどう考へてゐるだらうか。彼等によれば、社會こそ本質上の全體である。そして此の全體性の核心をなすものを精神的協同體³⁾の中に見出さんとする。彼等にとつては、個人の精神は自足的ではなく、他の個人の精神的結合に於て其の活動性を得るのであつて、孤立ではなく共同存在即ち共同性が人間精神の存在様式なのである。此の事は人間生活に於ける總ての結合の最も一般的基本形態である友人關係に就て見れば充分に證明せられる。尤も此處で云ふ友人關係は、心理的意味に於ける個人的愛情、即ち精神の自足的活動の可能を意味するのではなく、其處には必ず對象がなければならない事を意味する。それは人間の總ての關係の必須條件であり、之なくして人間は互に結合し得ず社會は形成されない。若し此の際相手たる友人が死んだ場合、友人を失つた本人は大なる精神的空虚を感じるであらう。其の空虚さは個人的悲哀の感情ではなくて、個人の精神生活に參與し之を喚起して來た所の相互作用たる他の精神が消失した事でなければならぬ。それは彼の精神的活動の停止を意味する。此の事柄は、人間精神は豫め完成されたものとして獨立してゐるのではなくて、更に、精神的に

アウタルキーたる個人が完成せる精神的內容の交換を行ふのではなくて、精神的協同體の中に於て創造されて行くものである事を明かにしてくれる。家庭といふ全體に就ても同様である。家庭なる精神的全體は既に完成せる父、母、子が之を構成するのではなくて家庭といふ全體の中に潜在せる精神がその成員の精神を形成し創造するのである。父をして父としての自覺と地位とを得しめるものは、母及び子である。母や子が父を創造する。同様に母をして單なる女性から母性へ變移せしめるものは子といふ存在でなければならぬ。子の存在なくしては女性は單なる女性に止まつて、母としての精神内容を顯現し得ない。又父母の愛撫は子を子としての自覺に至らしめる。父母なくして子は子としての精神的内容を有し得ない。かくして個人は友人關係、家庭といふ様な全體的なものに入りこむ事によつて、個人は個人としての精神内容を得る。だから個人主義が絶對的個別者の概念、即ち獨立自然的であり精神的アウタルキーである個人が外面的必要の爲めにのみ社會的に結合する一つの精神力としての人間の概念、から出發するに反して、全體主義は精神的全體的分肢を個人と見ようとするのである。此の觀點に立つ限り、社會は正に個人的生命の創造的原理であり、個人の生活形式でなければならぬ。又其の意味に於て人間は一般に共同體の中に於て、共同體によつて始めて獨立的自足的となり得るのであつて、之に入り込まない以前には單なる可能性に過ぎないことになる。此處では人間社會の本質と淵源とは精神的協同體の中に在つて、従つてそれは素々精神的全體性の裡に實現せられるのである。だからシュパンは「社會は本質的には最早個人主義の云ふ様な單なる個人の總和、單なる堆積でもなく、又單なる保全同

盟 (bloßer Sicherheitsverband) でもない。寧ろ社會の任務の特徴は内面的相關々係及び責任といふ點にある。かくて國家は個人主義的に考へられた場合の如き功利的機關たる事を中止して道德的全體となり、個人の精神的道德的成生の根柢にある善の様な目的及び原理を持つ教育機關、文化施設となるのである。従つて社會の本質及び社會の構成原則は個人主義の場合に於けるやうな自由ではなくて、寧ろ正義である。正義とは個別者が全體者の機關とならねばならぬといふ意味であり、個人的立場から云へば、個人が彼の參加してゐる全體者即ち、個人を個人たらしめてゐる全體の中に於ける分肢であり、分肢とならねばならぬといふ意味である⁴⁾と主張する。換言すれば、人間の行動は一切の精神的なものを實現し展開させる特性を持つ處の派生的要素として現はれる。一切の現實の根本的事實、一切の真正なる社會科學の根本的認識は常に社會が個別者の累積ではなくて全體性よりなる事であり、従つて本來の現實的なものは、個別ではなくて全體であり、個別者はそれが肢體たる限りに於てのみその現實性と存在性とを有して來るのである。かゝる意味に於て、全體主義に於ける第一義的存在は個人にあるのではなくて、全體社會にあるのである。此の場合個人は何處迄も全體の構成分子としての存在であり、それよりの派生的存在であるに止る。斯様な分肢は全體者の中に於てのみ存在すると考へられるが故に、結局全體者たる社會は其の分肢たる個別者よりも侵越性を保つ (Die Gesellschaft hat der Vorgang vor den Einzelnen) と云ふ事は自明の理である。即ち全體主義に於ては、個人主義の命題たる「部分が全體に先行する」ではなくて、「全體が部分に先行する」(Das Ganze ist vor dem Teil)⁵⁾といふ論理的命題が主張

されねばならない。

扱て此の場合、全體である社會に如何なる具體的内容を包含せしめるのであらうか。從來の全體主義は之に固定的概念を附與してゐたのであるが、現代の全體主義者は流動的内容を與へんとしてゐる。全體は完成されたものでなくて、常に流動しつゝあるものであり、進行の過程に於て自己を創造し建設するものである。あらゆる瞬間に於けるあらゆる完全な姿を踏み越へる純粹な運動である。あらゆる瞬間に於て全體性を創造し建設する處の此の運動は個人の中に存する全ての精神的實在が、唯だ覺醒されたものとして存在し發生する事の中に見出される。だがそれは既に述べた所の、個人精神は唯だ他の精神の側からなされる啓發刺撃によつて、即ち精神と精神との相互啓發作用を根本的第一義的條件とする事によつてのみ、結び付きといふ形式で現はれる精神的協同體によつてのみ、實在化されるといふ全體主義理論の根本思想から見れば當然の理論的發展でなければならぬ。かく自己を創造し發展するものと考へられる全體に於ては、その全體概念が、小國家より大國家より民族へと不斷に成長する事は認容して宜いであらう。唯だその本質が精神的協同體にあるのであるから、その成長も畢意之を樞軸とする發展に制限されねばならない。然しその何れを全體の概念内容とするにしても、「全體が部分に先行する」といふ論理的命題を其の根本原理としてゐる點には變りはない。

處が此處で一考を要するのは、全體と部分との兩概念を連結する「先行する」(Vor Erwassein)といふ繫辭を如何に考へるかなのである。全體が部分に先行するといふ言葉は、動もすると現代の自然科学者が解しようと

する様に、全體が部分に對して、部分より別個な孤立的存在としての獨自の或物としてそれ自體として存在する、そして此の獨自的自體存在たる全體が部分を「結果し」「生産し」物質的に「生み出す」といふ意味に於て考へられ勝ちなのである。然しそれは決して妥當な解釋ではない。何故斯様な解釋が妥當性を有しないであらうか。私は此の疑問を解く鍵は、私が(四)に冒頭した全體はそれ自身に於て把握出来るであらうかといふ課題を解決する事によつて與へられると思ふ。

私は此處で再び社會の根本類型たる家族を卑近な例として引き合ひに出して考へて見よう。それは家族といふ言葉自身が示してゐる様に家に於て表現せられる。屋根と壁とを以つて仕切られた一定の空間の中に、竈を中心とした臺所、食卓を中心とした茶の間、床の間を裝飾した客間及び机を中心とした書齋等々が區別せられ、其處で諸種の家族的共同の生活が營まれる。此處に家族といふ一つの全體が自己を具體化してゐる。そして家族といふ全體を構成してゐる個々の成員は此の家族といふ全體によつて主人、主婦、或は夫婦、父母、子供等の資格が賦與せられ、各々の役目を遂行することに於て家の全體を現はす。それは丁度人間の身體に於て、手が手として、足が足として働くのは、人間といふ全體が手に於て、足に於て働いてゐると同様に、父が父として、母が母として、子が子として行爲することは、家といふ全體が父に於て、母に於て、子に於て働いてゐるのである。此の事は既に我々の知り得た事柄ではあるが、然し家に於ては成員は生きた人間的存在即ち生存のみではない。家族には傳統があり、そして各家族特有の存在の仕方を持つてゐる。一家の中に生ける親

も、死せる親の前には祖先の前に子孫として行爲せねばならない。此の意味で、一家の主人は絶對的に主人であるのではなく、従つて己れの意のままに一家の運命を決定することは許されない。主人はそれを傷けることなく子孫に傳へねばならないであらう。とすれば、一つの家といふ全體性は個々の成員を越へた超個人的存在であり、時間的には現在の成員を超越した歴史的存在なのである。斯様な家といふ全體性は個々の成員が、その成員としての行爲の仕方を逸脱する時に、強く其の存在を現はして來る。父の放蕩、子の離反の如き行爲は、家族全體を苦惱に陥れ、全體の壓力をその成員の上に集中して來る。それは全體から離反せんとする個々の成員を全體が己れ自らに引き付けようとする力なのである。では此の家族といふ全體を個々の成員に先行する自體存在として、又全體を構成する個々の成員を「生み出す」存在として、それ自身に於て捕へる事が出来るであらうか。個々の成員を成員として規定するものは、勿論家といふ全體に相違ないが、然しその全體は個々の成員より離在した自體存在として尙ほ存在し得るであらうか。歴史的全體としての家であつても、後繼者がなければ斷絶する。死せる者のみによつて成立する家はない。死せる者が其の家を歴史的全體として意義付けてゐるのは、生命ある個々の成員が家を成立せしめ、其の家に於て祖先を祀つてゐる限りに於てのみである。更に現在の成員の各々が全て離散して、その資格を逸脱した場合に於ても同様、現在の家といふ全體も、之を包む歴史的全體としての家も無に歸してしまふ。以上の事實によつて見ても、個々の成員が死滅した場合に、或は假令生きながらへるとしても、其の成員としての資格を破壊し去つた時にも、家族といふ全體性は消

失してしまふ。とすれば、家族といふ全體性はそれ自身に於て獨自的存在を保つてゐるのではなくして、唯だその個々の成員に依存することによつてのみ存在の可能性を有してゐるものと云はねばならない。

此處で注意せねばならない事は、成る程家族の個々の成員は家族といふ全體性を現はすことによつて、成員となるに相違ないが、先に擧げた例の様に、身體の部分たる手が足が全體を現はすことに於て手となり足となることゝは大いなる離りを持つてゐるといふ事である。手は手であり足は足である以外に何物であることも出来ないのであるが、家族の成員は他の者であり得る人が此の家族員といふ特定の資格に限定せられた位置に置かれてゐるのである、父は父でない會社員、官吏、軍人等々であり得る。父は此等の者として行爲する時、彼は父として行爲してゐるのではない。と同様に母は職業婦人、娘、戀人等であり得る。こゝにいふ人を子に對して父、母として限定した時に此の資格に於て家族の全體性が具體化されるのである。だから家族の成員である限りには、それ以外の者として行爲してはならない。従つて家族といふ全體性は個々の人々の種々の他たり得る可能性を否定して一定の振舞方に制限する力であつて、此の制限によつて、人々は家族の成員となり成員間の存在の共同性が實現せられるのである。故に家族的共同態は人間の存在様式であつて、實體的なる一つの自體存在として具體的に存在するものではない。即ち家族を全體として見れば、かゝる全體的なる「一つのもの」があるといふのではない。十八世紀の個人主義的社會觀を排斥すると同時に十九世紀の有機體説をも攻撃して、眞理を其の中間に求めたグムプロヴィッチは「個人主義的心理學の最大の誤謬は人間が思惟するといふ

假定である。此の誤謬の爲めに思惟の根源が個々の中に求められた。然し此處に思惟し感じ味ふところのものは誰れであらうか。それは個人であらうか。否。それは社會的團體なのである」といふ。だが以上の結論からすれば、彼の思惟する主體は *Der Mensch* ではなくて *die soziale Gruppe* であるといふ意味での家族が考へ、感じ、味ふといふ事は出来ない。家族としての共同意識は、他の成員と共同的でない意識を持ち得る個々の人々が此の家族の成員として制限せられた意識を他の成員と共にするに他ならない。故に此の制限への服従の度合によつて、家族的共同態は種々の度合を持つことが出来る。かくして家族は一心同體と云はるべき緊密な共同態から仇敵の同居とも思はれる稀薄な共同體に至るまで種々の度合に於て實現せられる。かゝる家族が、*グムプロウイツチ*の云ふ様に一つの主體として働く、のではないことは自明の理である。

かくして、私は社會の基本類型である家族に於て全體的なものを求めようとして、此處にも逆に個人的契機に當面せざるを得なくなつた。全體性は此の個人を制限する、言葉を換へて云へば、個人を否定する力以外のものでない事を見出す。個人の立場から云へば個人が自己を否定することによつて全體性を獲得するのである。とすれば、全體的なるものがそれ自身に於て独自の或物として存在するのではないといふ結論が導き出される。クリスト教に於ける教會に就て見ても、原始クリスト教團に於ける様な緊密な共同態から、社交俱樂部に過ぎない様な教會に至るまで種々の度合を以つて教會は教會たる全體性を實現する。その際、之を構成せる個々の信者は個人主義の「人間が萬物の尺度である」といふ命題を實踐に移すことに於てはなくて、*シュパ*

ンの所謂「神が萬物の尺度である」といふ命題に於ける様に、神に於ける無差別を實現する限り、即ち、個人が絶對的なる差別の否定によつて神といふ絶對的全體性を具體化してゐる限り、其處に教會の存在價值が生じて来る。

全體性が以上の様に差別性の否定的構造を本質的に有するとすれば、有限的相對的全體性を超越した絶對的全體性は絶對的なる差別の否定でなければならぬ。それは絶對的であるが故に、差別と無差別との差別の否定でなければならぬ。故に絶對的全體性は絶對的否定であり絶對空である。全ての有限なる全體性の根柢に存在する無限なるものは斯様な絶對空である。だから人間の共同態、人間に於ける全體なるものは個々の人々の間に空を實現してゐる限りに於て形成せられると謂へよう。此等の必要的結果は、人間に於ける全ての全體なるものの究極の真相が空である、従つて全體なるものはそれ自身に於て存在しない、それは唯だ個別のなる差別性の制限、否定として自己を現はするといふことになるのである。即ち私は全體を個人の否定といふ論理的構造に於て見出した。だから若し此の際、「先行する」といふ言葉を自然科學者のなす様に「結果する」「生産する」或は「生み出す」ことの意味に解するならば、全體が原因として部分を結果する時間的因果的先行として把握せられ、そして全體は此の場合には自存的な單獨な一つの存在とならざるを得なくなるのである。處が私は寧ろ、此の自體存在者たる全體を追及しようとして、それを、それ自身に於て捕へる事が出來ずに逆に否定せられる個人的契機にぶつゝかつてしまつたのである。

- (1) O. Spann: Kämpfende Wissenschaft. S. 85.
- (2) Ebenda: S. 94.
- (3) Ebenda: S. 86. (geistige Gemeinschaft)
- (4) O. Spann: Kämpfende Wissenschaft. S. 86—87.
- (5) Ebenda. S. 87. S. 94.
- (6) 阿部源一・三澤弘次譯『シュパンの眞正國家論』六一頁。
- (7) Ludwig Gumplowicz: Grundriss der Soziologie. S. 172—174 (Ludwig Gumplowicz Ausgewählte Werke. Bd. II)
- (8) O. Spann: Kämpfende Wissenschaft. S. 102.
- (9) O. Spann: Kategorienlehre. S. 68

(五)

以上私は、全體性はそれ自身に於て把握する事が出来ないといふ理由から、「先行する」といふ言葉を時間的因果的に解釋してはならない事を證明した。然らば全體主義哲學者は之を如何に解釋してゐるであらうか。シュパンによれば、全體そのものは實存しないのである。そして其の全體そのものは普遍概念の意味である¹⁾。概念的な單に悟性に於てのみ志向する一般的全體は實存しない。全體そのものは決して見る事も、觸む事も計量することも出来ない。我々は經驗の何處を探しても、全體それ自身、例へば人間なるもの、社會そのもの、國家そのものを見出す事は出来ない。では彼は全體は何によつて構成せられ、何を根據として認識されると考へてゐるであらうか。現實的に存在してゐるものは唯だ部分(個別者)のみである事は誰にでも理解し得る所で

あらう。然し部分が此の現實的存在を有するのは正に唯だ部分としてのみであつて、それ自體としていはない。此處で云ふ現實的存在即ち實存とは單なる存在概念とは異つて、時間空間によつて制約された存在を意味する。だから、唯たそのものとしてのみの全體者は實存しないが全體性は正に部分に於て表現せられ生れるのである。それだからこそ部分も亦決して獨立自存せず自立しないのである。換言すれば特殊なるものは全體者の中にあり、全體的なるものは全て特殊者（分肢）のうちにある。と云へるであらう。

シュパンの此の全體性が部分（個別者、分肢）に於て表現せられるといふことは認識論的意味に於ては、フッサールの現象學に於ける本質直觀（Wesensschau）を髣髴せしめるものがある。此處では全體性即ち普遍的概念を本質といふ言葉に置き代へれば宜いのである。フッサールによれば經驗的又は個別的直觀は如何なるものであらうとも、又充全なるものも不充全なるものも共に本質直觀に轉じ得るものであり、そして此の可能性は決して經驗的のものではなくて、むしろ本質的可能性と解すべきである。即ち感覺的直觀は悉く本質の基礎となるのである。本質直觀は感覺的直觀によつて基礎付けられた作用であつて、それを必須素材とする高次の範疇的直觀なのである。だから本質直觀に於ては個的直觀の主要部分即ち個物の現象が其の根底に存在してゐる。謂はゞ個別的感覺的直觀は本質直觀の素材として働くのであり、それを基礎的部分直觀とすることによつて、初めて本質直觀は可能になるのである。故に本質直觀は感覺的個別的直觀を必須的先行條件として、之を缺いでは成立不可能である。兩種の直觀の間には、この様に密接な關係が存在するにも拘らず、兩者が原

理的に區別せられる別種の作用であることは注意すべきである。實質的本質は個物の本質として個物を離れては存在しないのであるから、それを認識する爲には、我々はどうしても先づ個物を必要とする。然し本質を直観する場合には個物を個物として見るのではなく、個物の中に本質を見るのでなければならぬ。我々がメロデーを聴き、描かれた三角形を見る時、單なる聴覺や視觀を働かすばかりではなく、同時に音の結合の有する意味を直観し、描かれた圖形とは異なる三角形の本質を直観するのである。この事からすれば、個物の一般性を經驗的なる個物の比較作用による抽象に求めようとするのは、唯だ徒らなる無限の逆行を誘致するに外ならない。例へば球の本質即ち一般概念を得る爲めに白球と黒球とを種々なる球の中から特に選ぶといふことは、既に球の一般性が豫想されてゐねばならない。更らに此の類似性を赤球と青球と比較することにも一般概念が前提されてゐねばならない。故に此等の諸種の球を比較することによつて球の本質即ち一般性が得られるのではなくて、逆に此の一般性を豫想することによつてのみ、比較作用も可能となるのである。比較作用によつて一般性を基礎付けようとするのは、顛倒であるのみでなく、基礎付けの何たるかを辨へない謬論であると云はねばならない。球の一般性、本質性は成程種々なる球を比較することによつて見出されるかも知れない。然し比較作用は此の一般性本質性を發見する手續きであつても、決して之を基礎付けるものではない。何となれば、比較作用は一般性そのものを前提とすることなしには不可能であり、一般性は比較作用抽象作用の根柢をなすからである。だからシュパンも從來のアリストテレス論理學に於ける概念構成の基礎たる抽象作用を種

を論難して、「抑々種差が附け加はるといふ觀念が既に穩當ではない。何となれば此の種差の附加は、より高き段階（より普遍性を有するもの）の中に於て既に設計され用意されてゐねばならぬ筈であるからである。」と云つてゐるのである。

かやうな本質直觀と云ふ認識論的意味をよく吟味することによつて、シュパンの全體性は部分（分肢）に於て生ずる意味も一層明瞭になつて來るであらうし、「全體は部分に先行する」の意味も正しく解釋することが出来るのである。先行の意味は此處に於て、一つの全體者といふ先在的な自體存在から部分が生ずるといふ發生的な、時間的因果的先行ではなくして、論理的な、詳言すれば、認識論的な本質的、概念的意味内容を附與せねばならなくなる。時間的順位に於てはなくて、論理的順位に於て、社會は、國家は個人に先行するのであり、家といふ全體性は室或は個人といふ部分に先行するのである。だからシュパンの全體主義哲學の根本的思想命題たる「全體は部分に先行する」といふのは、之を時間空間によつて制約されて實存する個別的存在者は、フッサールの感覺的經驗的直觀による存在者は、それによつて直觀され認得された本質的存在たる全體性によつて規定せられるといふ意味に於て解すべきなのである。だからして全體性そのものは、抽象作用によつて得られた概念の様に空虚なる概念ではなくて具體的内容を有してゐる實質的本質的概念なのである。

以上私は、フッサールの本質直觀即ち現象學的認識方法を借りることによつて、シュパンの全體性の先行（優位）の理解を容易ならしめた積りである。だが私にはこれで問題が全部解決し盡されたものとは思へない。

今迄述べ來つた範圍内に於ても尙一つの問題が解かれずに残されてゐる。全體主義哲學は、個人主義のそれとは異つて、社會を個人の單なる總和推積にすぎないと見る、換言すれば、社會と云ふ全體と個人とを對立的存在關係にあると見做すことなくして、全體と個人とを相即不離の相關々係にあると説き、更に全體が部分に論理的に先行する、従つて個人は全體から派生された分枝としてのみ存在價值を有すると主張する。此の點勿論異論はない。が然し此の際主張されてゐる部分に對する全體性の優位は何處迄も認識論的概念的優位を一步も出でゐないのである。それは一般の存在者に對しては確かに妥當する。然し、かやうな一般の存在者に交渉し理解すると同時に、常にその存在に於て自己の存在に關心し、自らの存在そのものを理解する人間といふ存在者の存在に關しては、それのみでは充分ではない。個々の人間が、單に認識論的に全體性を認知しても、それ丈の作用で全體性は構成されはしない。假令認識論的に個人を規定する全體性は生じ得ても、眞の全體性は實現されない。其處では全體即部分といふ相即不離の關係は説明され得ても、此の相關關係が如何なる論理的構造を有するものであるか、が依然未解決のまゝに残されてゐる。とすれば尙全體的要素と個人的要素とが對立的抗爭の契機を包みつゝ消滅されずに殘存してゐるのを見るのである。務臺博士が

「今日の全體主義の哲學にとつて第一に云はれる事は、理論の貧困さである。正しい理論を缺いで、全體を唯だ全體の爲めに確保しようとするのは、土臺のない樓閣を築かうとして焦慮するにひとしい」と仰せられるのも、此の意味から云つて誠に故なしとしないのであつて、其の弱點を最もよく突いた御言葉だと思ふ。それは

畢竟主體的側面から考察の歩を進めることなくして解決は困難である。そして其處に私は否定といふ人間存在の根本構造を見出した。換言すれば一方に於て行爲する個人の立場は、何等かの人間の全體性の否定としてのみ成立する、放ち否定の意味を少しも含んでゐない個人、即ち本質的に獨立自存的アウタルキーを保つ個人は單なる假象に過ぎない、と同様に他方人間の全體性もやはり個別性の否定に於て、其の具體化を可能にするのであるから、個人を否定的に含まない全體者も單なる假象に止まる事を見て來たのであつた。此の二つの否定が人間の根本構造である二重性を構成するのである。個人は全體性の否定であるといふことは、本質的には人間の全體性を意味するに他ならない。とすれば、此の否定は又全體性の自覺である。従つて否定によつて個人となる時、其處には其の個人を否定して全體性を實現化する道が開かれて行くのである。個人の實踐的行爲は此の意味で確かに全體性の恢復の運動である。否定は否定の否定である。か様に人間存在が根源的に否定の運動であるといふことは、人間存在の根源が否定そのもの、絶對的否定性であることを證明する。個人も全體も其の眞の姿に於ては空であり、其の空が絶對的全體性である。否定の否定は絶對的全體性の自己還歸的な實現運動であり、それが正に人間の眞の在り方なのである。だから人間といふ存在者を規定する、人間存在の根本構造は個人を通して全體性が實現せられること、即ち否定の否定に他ならない。

かく、全體は個人の否定に於て成立する。然し單獨な個人の否定からは全體性は生じて來ない。個人は一でなく多である。その多である個人が個別性を否定して一となる所に共同存在としての全體性が成立する。だが

然し、どんな全體性に於ても個別性が否定的に絶對的に消滅し盡されるといふことはあり得ない。否定された個人は直ちに全體を否定して個人となり、又新しく否定の運動を繰り返して行く。此の運動に於てのみ全體性は存在する。とすれば、多である個人への分裂と其の共同といふ動的な構造が全體性を成立せしめる契機でなければならぬ。人間存在は唯だ單に個體と全體との間の否定的運動たるに止らず、更に自他分裂に於て對立する無数の個人を通じての全體性の恢復でなければならぬ。私は全體性の優位を、シェパンの認識論的意味に於てよりも、否、それを基底として此の人間存在の根本構造である否定的方向に實踐的に向ふことに於て強調すべきであると考へ度いのである。

- (1) O. Spann: Kämpfende Wissenschaft. S. 159—161. Kategorienlehre S. 54.
- (2) O. Spann: Kategorienlehre. S. 57.
- (3) Husserl: Logische Untersuchungen. Bd. II. 2. 48.
- (4) O. Spann: Kämpfende Wissenschaft (Zweiter Teil. Die vorstehenden Ergebnisse vom Standpunkte der Logik aus beleuchtet).
- (5) Ebenda. S. 167.
- (6) 務臺理作博士「表現と論理」八八頁。