

人間學に於ける人間存在の概念

佐々木一義

(一)

人間に就ては古くギリシヤ時代より既に哲學的對象となつてゐる。ソクラテースはかの有名なデルフォイ神殿の格言「汝自身を知れ」を自らの哲學的思索のモットーとする事によつて、人間を哲學研究の中心課題として取扱つた。彼以前に於て問題となされたものは自然であつた。ソクラテースこそは實に人間を發見した最初の哲學者である。それ以後は人間は如何なる時代に以ても自己自らを問題とした。人間が有して來た凡ゆる文化は、結局人間の自己把握であり、自己表現であるに他ならなかつた。人間は如何なる時代に於ても常に、程度の差こそあれ、一定の人間觀を、自己自らに於て樹立し、其の範圍内に於て行爲し、觀察し來つたのである。然し、人間學なるものが哲學的一分科として、現在特に取上げられて論議の對象とされ、人々の關心を惹くに至つた所以は何處に在るであらうか。

所謂世紀の轉換期頃よりして人は漸く哲學、少くとも人間生活の現實とは全くかけ離れた、單に理論の爲の理論の觀ある哲學に對して失望を感じ始めた。かくて哲學に依つて満たされざる強き現實への衝動は、科學に對する異常なる期待となつて現はれた。自然科學や歴史とかにこそ現實なるものが把握せられるものと考へた。然しこの期待も亦空しきものである事が漸く明かになつて來た。何となれば、科學は現實の對象化であつても、それは生活の根據とか行爲の指導原理又は存在そのものについて充分な説明を與へてくれるものでもなく、又かくの如き何もものをも其處に見出す事が出来なかつたからである。それは哲學的思索の任務とするところである。而も今日の歴史的社會的現實の生み出す不安と危機とが、自由放置の樂天的自由主義の無力性を暴露した結果、人間の自意識が激しく揺り動かされ、其の内面的矛盾性又は中間的存在性が明瞭に意識され、且つ現實はかゝる消極的自意識への停滯を許容せず、統一的行動者としての前進を容赦なく要求してゐる。かくして人間の自己自身に關する主題的反省が、過去の如何なる時代に於けるよりも、より激しく昂揚せられ、現實の根源的存在たる人間の根本的究明こそ現代焦眉の問題と考へられるに至つた。かくて人間は哲學より科學に眼を向け、而して其の求めつゝある現實の根源的なるものをば、再び哲學に歸つて探すことになつた。現代に於ける人間學研究の提唱者の一人として最も重要な位置を占めるマックス・シェラーが「吾々の時代が特に緊急に解決を要求するが如き哲學的課題があるとすれば、それは哲學的人間學の課題である」と前提して「如何なる時代に在つても、人間の本質と起源とに關する諸見解が、我々の時代に於ける以上に不確實であり、曖

味であり、また多様である事はない。我々は一萬年に亙る歴史の中で、人間といふものが、全く且つ残りなく問題적인になつた最初の時代に居る。この時代に在つては人間は何であるかを、もはや知らぬが、然し同時に又人間がそれを知らぬ事を知つてゐる¹⁾といつてゐるのも、人間が何故に現代特に問はるべき存在であるかを洞察してゐるものと云へよう。

かくして現代に於て人間學が哲學の一つの重要な立場として立てられ、それに於て人間の何であるかを究明する事が、重要な課題であるとせられるに至つたのであるが、それは同時に一面から考へるならば世界觀に於ける眞理を決定する事が、現代に於ける程緊急にして而も困難な課題である事は會つてなかつたからだとも云へる。ハイデッガーが「人間學といふものは單に人間に關する眞理を求めるばかりでなく、眞理とは一般に何を意味してゐるかに就いての決定を今では要求するものである²⁾」といつてゐるのも此の意味である。かやうに眞理を決定せんとする事が要望されるのは、宛かも古代に於ては、自然の本質規定に依り、中世に於ては神の本質規定によつて、世界觀を決定したと同様に、世界觀の眞理性が人間といふ存在者に何等か制約されるものと解される爲であると思はれる。これは以上述べた如く、現代の哲學的傾向が古代中世のその有する超越的性格を脱却して現實的地盤の上に立つに至つた事の當然なる歸結であらねばならぬ。

(二)

1) M. Scheler, Mensch und Geschichte. (Philosophische Weltanschauung. S. 15)

2) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 200.

然らばかくの如き人間學とは如何なるものであらうか。今我々が問題としてゐる人間學が、人間に關する自然科學的實證的研究であるところの人類學や人種學の様なものではなくて、哲學的人間學と云はるべき性質のものである事は申すまでもなからう。従つて哲學的人間學とは如何なるものであるかに就て少しく説明して見る必要がある。それが人間學である以上、人間の本性に關する限りの一切のものを含む事は先づ許容されねばならない。従つて動植物と區別される特定の種としての人間の明かに確定し得られる諸性質のみならず、その隠れたる諸素質、性格や人種や性に基く差別も人間學の領域に屬する。然しそれは行爲する人間が自己を作り、また作り得、且つ作るべきものをも含まねばならない。ところで人間の物理的、化學的、生理學的、心理學的、人類地理學的、史學的、社會學的、把握、其等は小宇宙とも見られる多面的構造を持つ人間の一面を探究するものである。勿論其等と雖も人間の一面乃至一特徴を對象とする學である限り、人間學に屬すると謂はれ得るであらう。然しそれ等はランズベルグの言葉を借りるならば、特徴的人間學と云ふべきものであつて、哲學的人間學ではない。哲學的人間學とは自然の諸領域（無機物、植物、動物）並びに一切の事物の基礎に對する人間の關係に就ての、人間の形而上學的な本質的起源並びに世界に於ける人間の物理的、心理的及び精神的始源に就ての、人間を動かし又人間が動かすところの勢力及び威力に就ての、人間の生物學的、心理學的、精神史的社會的發展の、この發展の主要な諸可能性並びにこの發展の諸現實性に就ての、基礎科學であり、確實な研究目標を與へるものである¹⁾。そしてそれが特に哲學的人間學と呼ばれる所以のものは、單に人

1) M. Scheler, Mensch und Geschichte. (Philosophische Weltanschauung, S. 15)

間を對象にするといふ意味からのみでなく、人間といふ對象の本質を規定し、本質構造を攻究する所にあることを意味する²⁾。即ちそれは前述せる如く人間を對象として攻究する凡ゆる特殊科學的な研究の内に包含せられると云へるにしても、それが直ちに哲學的人間學の内容を爲すものではない。人間學が哲學的である爲には、それは確かに人間の本質を而も形式的ではなく具體的にその本質を把握する事を主眼とせねばならない。

ところで人間は確かに礦物からは勿論、動植物からも區別せられる存在者である。が然し一方に於て最高の發達を遂げた直立する生物として一種の高等な哺乳動物であり、其の限りに於て生理的な衝動的な存在者である事は否定出来ない。又他方に於て人間は精神を有する存在者として、心理的精神的に行動し、言語を有し、文化を創造する。更に人間は常に集團的存在者として民族的に團結し、社會的に行爲し、國家的に活動する。かくの如く、人間は多面的多角的性質を有し、それを統一した存在者である。従つて人間學は人間の一側面を對象とするものではなく、其の全體を問題にするのである。其處に於て取扱はれるものは、人間存在の部分的性質乃至部分的要素ではなくて、まさに、その全體的性質若しくは全體的構造そのものである。換言すれば哲學的人間學の對象とする人間は部分的人間ではなく、その全體性に於いて把握せられた人間即ち全體人間であり、全體人間の素質並びに本質構造である。従つて哲學的人間學を標榜して現はれる學説は、何等かの仕方

で全體人間を取扱はんとしてゐる。シェラーが宇宙に於ける人間に於ける位置を究明することを以て人間學の課題と考へ、人間存在が小宇宙といふ意味に於て、宇宙の中心なりとしてゐるが如きそれである。故に彼にあ

2) M. Scheler, ebenda.

つては人間の存在は單に宇宙に内在する一つの對象といふのではなくして、宇宙に於ける對象的存在を可能ならしめる作用中心として考へられてゐる。かくて絶対に對象化され得ない作用中心たる人格性が人間の本質とされてゐるのである。

然しシェラーの此の考へ方から見れば、眞に人間の存在が全體として把握されてゐないと云はねばならぬ。即ち、彼に於ては全體人間といふイデーは作用中心としての人格性として把握されてはゐるが、然しそれは人間といふ存在者として人間を考へてゐるのに基いてゐるのである。だが人間を對象とする場合には、人間なる存在者と其の存在乃至存在の仕方との兩方面が考慮に入れられねばならない。存在者としての人間は一つの實體的なものであるが、それをして存在者たらしめるものは、その存在の仕方である。全體人間の考察は全體人間の考察であると同時に、この存在者の存在の仕方の考察であらねばならない。シェラーの様に作用中心としての人格性を考へるにしても、その人格の作用の遂行實現といふ事を考慮に入れねばならぬであらうし、それは結局人間存在の存在の仕方に歸着する。即ち彼の企圖するところのものは、主として存在者としての人間の考察であり、彼の哲學的人間學は人間なる存在者の存在的研究であつて、人間なる存在者の存在の存在論的研究ではないことになる。

シェラーがなす様に人間を動植物其の他の存在者の領域から區別し、かくすることによつて、人間なる一定の領域を有する存在者の特殊の本質構造を摘出ししようとすることは、人間の本質的把握の意味に於ては哲學的

人間學とは云へる。然しその場合人間學はただか他の存在論と並立する一つの存在論、人間に就ての領域的存在論となるのみであつて、それは決して哲學の基礎科學を以つて任ずる事は許されない。ハイデッガーのシエラーに對する非難は専ら、シエラーが人間を存在者として領域的に論ずるのみであつて、それを其の存在に於て存在論的に問題としなかつた事、換言すれば、人間なる存在者の本質規定にのみ努力して、其の存在を問題とする事を忘却したことに向けられてゐる。

人間學があらゆる科學の基礎學であらんが爲には、人間を存在者として解明すると同時に、それを存在の仕方にて解釋することが必要である。而も人間の存在の仕方の認識もまた一つの人間存在の仕方である。ハイデッガーによれば、人間は他の存在者の中に介在する存在者ではなく、同時に他の存在者を理解する存在者であり、進んで自己の存在を自覺する存在者である。即ち人間なる存在者の存在、即ち實體乃至本質は自覺的存在であるところにある。従つて人間學の立場が此の自覺的存在即ち人間存在の存在の仕方其物に對する自覺的認識に於て成立するものであつて、かくてこそ人間學が自覺的存在的存在論として展開される。かくの如き存在的存在論であつてこそ始めてハイデッガーの所謂領域的存在論に對する基礎的存在論となる事が可能である。茲に謂ふ基礎的存在論は存在一般の意味を問題とするのであるが、其の手懸りを人間なる存在者にとり、人間存在の意味を明かにするものであり、人間の分析學から出發するものである³⁾。それは人間自身に對する解釋として、自己解釋學である事の特徴とする。かくして人間學は始めて人間の自己意識であり、自己把握であ

3) 鬼頭英一著、「ハイデッガーの存在學」13—14頁。

ると云ひ得る。

(三)

ハイデッガーの哲學は「存在者の存在に關する學」であり、それは、存在一般の意味を解明することを其の課題とする。然し存在一般の意味如何といふ問題を提起するのは、我々人間である。我々人間は、存在といふ事に就て、全然了解をもたずして、存在一般の意味を問ふてゐるのではない。例へば我々人間とは違つた存在者に就て「櫻は美しくある」といつたとすれば、この場合「ある」を把握的には了解してゐないが、これを何等かの方法で了解してゐる事は疑はれない。従つて我々は前把握的に自己及び世界に就ての存在了解を有してゐる。而もこの存在了解は、人間が時々存在をも了解するといつた様な性質のものではなくて、存在了解といふ事は人間の本質構造に屬する。存在了解を有しない人間、たとへ一時たりとも存在了解を缺いてゐる人間はあり得ない。然らば存在論的問題、即ち存在一般の意味如何の問題に先立ち、存在了解とはいかなるものか、明かにされねばならぬ。然るに存在了解は、人間の本性に屬するものであり、人間存在の一側面である。従つて人間の存在及びその存在の意味が明瞭にせられねばならぬ。即ち、存在一般の意味を問題とする基礎的存在論は、其の手懸りを、人間なる存在者にとり、人間の存在の意味を明かにせねばならない。

かくしてハイデッガーに於ては其の存在分析が課題となる存在者は、我々人間である。彼の基礎的存在論は

人間の存在を諸他の存在の原型と見るものであり、此の限りに於て、それは人間中心の存在であり、人間學的であると云はねばならない。然も彼は彼の現存在——人間——の存在論と所謂人間學とを嚴然と區別する。即ち其の兩學の根本的差違は在來の及び現在の人間學が人間なる存在者の本質規定にのみ、あらゆる努力を集中して、其の存在を問題とする事を忘れ、其の存在を他の自然的事物の自然的存在の意味に於て自明的なものとして解釋するに反し、現存在の分析論は何より先に、存在論として現存在を主題とするところにある。彼の哲學は存在の存在論であつて、存在者の存在論ではない。

然し彼は人間學の成立を不可能乃至不必要と考へてゐるものでは決してない。彼によれば、人間學は完全なる人間の存在論を基礎としてのみ可能であつて、完全なる、主題的なる人間の存在論は基礎的存在論に基いて始めて可能であるといふのである。従つて人間學が、基礎的存在論たる事は不可能であり、また基礎的存在論が出發點として行ふ人間の分析論も直ちに人間學である事は出來ないのである。基礎的存在論は、人間學に對して飽くまで基礎的準備的である事を特徴とする。かゝる基礎的存在論を基礎として、其の上に建てられる人間の全體的存在論が人間學であり、そして又かゝる存在論が人間存在の根源を見極める存在論となるのである。かくして人間學はいはゞ、存在論的であり、存在論はまた人間學的であらねばならない¹⁾。かくの如き見地に立つてハイデッガーは人間的存在の構造を分析しようと試みたのである。

1) Heidegger, Sein und Zeit. S. 183.

(四)

然らばかゝるハイデッガーの基礎的存在論に於て存在は如何にして認識されたであらうか、が次に問題にされねばならぬ。前述の如く人間といふ存在者の現存在を可能ならしめる存在了解といふ事は、自己以外の存在者及び自己自身といふ存在者を了解する事である。而してその自己と自己ならざるものとの區別は、超越に依つてのみ可能である。超越とは或るものから或るものへと越えることである。だから超越には越えるもの、越え行く先、越えられるもの、三者が屬する。それでは人間といふ現存在が、超越であるといふ場合、何が越えるのであり、越え行く先は何處であつて、何が越えられるものであるか、問はれねばならぬ。

現存在が超越といはれる場合には、越えるものは勿論人間なる現存在自身である。而して越えられたるものは現存在なる存在者である。超越に於て人間なる現存在は自己を越えるのである。生存が自己を超越することによつて始めて、自己が何であり、自己でないものは何であるか、換言すれば、自己と自己でないものを區別する事が出来るのである。この場合既に自己ならざる存在者も超越されてゐる。勿論人間なる現存在を取巻いてゐる自然をも超越してゐるのである。かくて自覺的存在も超越に基いて始めて可能となる。

然らば人間なる現存在が越え行く先は何であるかと云へば、それは存在者である事は出來ない。従つてそれは存在であるか世界でなければならぬ。存在は存在者を超越するものといはれてゐる事もある。だが何故存

在は存在者を超越してゐるといはれるか。それは人間存在が存在者を越えて、無に内住する、即ち世にある事によつて、始めて存在を了解するからである。人間なる現存在が存在者を越えるとき、其の目標としてゐるのは、世界に外ならぬ。かくて超越とは「世界に存在すること」(In-der-Welt-Sein)に外ならない事になる¹⁾。

我々はこの名稱が其の表言の複合的なるに拘らず一つの統一的な現象を意味するものである事に注意せねばならない。人間の存在は「世界に於ける存在」として、それを構成する要素は不可分離的に理解さるべきである。而もその構造要素を分離して考察する事は理解を容易ならしめる上から決して意義のない事ではない。

ハイデッガーが「世界に於ける存在」なる名稱に依つて表現する存在の仕方と、それと混用されることを恐れるものは自然物の存在の仕方である。先づ「に於ける存在」に於て「に」といふ事は勿論獨特な空間性を意味するものであるが、普通此の語は「の内に」を意味し「世界の内にあるもの」を意味する様にとれるであらう。然しそれは所謂空間的な「の中にある」(Sein in……)と解してはならない。例へば「水がコップの内にある」といふ場合、それは、空間的に延長ある二つの存在者の、この空間に於ける其の位置に關しての相互の存在關係を意味してゐる。水もコップも同様に空間の「内に」、一の位置にある。この存在關係は之を擴大する事が出来る。例へば座席は講堂の「内に」にあり、講堂は大學の「内に」あり、大學は市の「内に」あり、結局世界空間の「内に」あることとなる。かくの如く「の中に」あるものとして規定せられる存在者は、世界の内部に生起する事物として、所謂事物的存在なる存在の仕方を持つてゐる。それは自然的存在者の存在の仕方

1) M. Heidegger, Sein und Zeit. S. 53.

ある。

「世界に於ける存在」とは世界の内部に存在すると云ふのではない。人間なる現存在は「世界に於ける存在」として規定せられるのであつて、「世界の内部に於ける存在」として規定せられるのではない。人間は一個の肉體的物事又は精神的物理的統一としては云ふまでもなく空間的に存在する。然し人間を單に事物的存在者として規定したゞけでは、人間を他の自然的存在物との共通的存在性に於て見たのみであつて、未だ人間を他からの特異性に於て規定したのではない。故に「世界に於ける存在」とは事物的存在者としての人間が「世界の内部に空間的に存在する」といふ意味では決してない。

然らば「世界に於ける存在」の「に」は、「の内に」ではなくて何を意味するであらうか。それは寧ろ「の傍にある」(Sein bei……)といふ意味である。此の際に於ける「の傍にある」といふ事は、勿論空間的意味を有するものではなくて、人間が世界と何等かの關係に於てあること、即ち人間が世界に「交渉」してゐることである。人間が存在するといふ事は、人間が空間的に世界の内部にあるといふ意味ではなくて、世界と何等かの交渉關係に於てあるといふことである。世界との交渉に於てあるといふ事は、換言すれば、人間が世界に「關心」を有してゐるといふ事である。即ち人間なる現存在者は其の存在に於て世界に關心する。人間は關心といふ根源的な仕方にて彼の世界に出逢ふのである。現存在たる人間は自然的存在物に關心し、他の人間に關心し、更らに自己自らに關心を有する。かくの如く「世界に於ける存在」とは人間が他のあらゆる存在者に交渉的關

心を有する事に他ならない。此の場合に於ける關心といふ言葉は何等心理學的概念として理解されるべきではなく、純粹存在學的自覺的存在的に把握される可きである。

人間の存在の仕方が「世界に於ける存在」であるといふ時、そのことは先づ人間があり、次にそれが世界に觸れ、交渉し、關心するといふことではない。却つて人間が存在するといふことそのことが、人間が世界の中に存在することなのである。逆に云へば、「世界に於ける存在」といふことそのこと、世界との交渉關心といふこと、そのことが人間存在の仕方なのである。人間は自己の前に齎された制限乃至間隙を越えて世界に交渉するのではなく、又世界は人間に依つて交渉されて初めて人間との關係を結ぶのでもない。さうでなくして却つて初めから人間と世界とは交渉關係に於てあるのである。この交渉關係に於て始めて人間と世界とは成立する。即ち人間と世界とを成立せしめる基礎となるものが「世界に於ける存在」であつて、このものなくして、人間も世界も存在しない²⁾。嚴密に云ふならば人間は既に世界の内に投入されて (*geworfen*) をり、それと交渉關心してゐるのである³⁾。

かくして「世界に於ける存在」は交渉關心として規定されたのであるが、人間が交渉するものが世界である。世界は交渉なる存在の仕方の統一的構造を共に構成する。この事からして世界が如何なるものでなければならぬかと明にせられる。

人々は通常世界を解釋する場合事物的存在者の全體を意味すると考へる。然し此處で我々が意味してゐる世

2) 樺俊雄編「人間學序説」52—53頁。
3) M. Heidegger, Sein und Zeit. S. 145.

界は、人間存在が「世界に於ける存在」であると規定される時、「に於ける存在が」自然的存在を意味しないと
同様に、自然的、物理的世界以外のものを意味してゐるのである。即ち人間との交渉に於てある存在者の全體
であり、人間との交渉を離れては考へられない世界である。人間交渉の對象となるもの一般がこゝに云ふ世界
である。人間は「世界に於ける存在」を自らの存在の仕方とし、本質的屬性とすることに依つて、世界を、そ
れとの交渉關心とに於て所有してゐるのである。換言すれば我々が、交渉し、關心する世界は、交渉すること
に依つて、關心することに依つて、正に我々人間に依つて所有されてゐる世界なのである。

世界とは然し又存在の意味に於て、人間が「其處に生きてゐる」場所、「公共的なる世界⁴⁾」としても解し得ら
れる。これが即ち環境と稱せられるものに外ならないのである。この環境こそ人間との交渉關係に於てある世
界である。世界は人間がその中に生きてゐる場所として更に歴史であり社會である。即ち人間生活そのもので
ある。人間は社會に於て生活し、歴史に於て發展する。人間の存在の仕方が「世界に於ける存在」である事は
やがて「社會に於ける存在」である事になる。

(五)

扱て哲學的人間學が研究の對象とし解明に努めるところのものは全體人間であつた。然しこゝで最も重要な
ことはかゝる在存的存在論的立脚點よりする人間學の立場で問題とされる人間に對する把握の仕方である。

4) (öffentliche Umwelt 即ち Heidegger が公共的環境世界と稱してゐるものである)。M. Heidegger, Sein und Zeit. S. 126.

人間學の出發點となるべき人間は、どこまでも、現實的な、具體的人間、言換れば歴史的社會的に存在する人間でなければならぬ¹⁾。換言すれば社會性を有する、一定の集團生活の中にある人間でなければならぬ。だがシエラーに於ては、人間は現實的具體的な、即ち社會性を有する人間として把握せられたであらうか。

成程シエラーは宇宙に於ける人間の位置を究明してゐる限りに於て、人間を歴史的社會的存在者として把握してゐる様に見える。然し彼によつて把握された人間とは、實際に於ては、かゝる具體的存在者としての人間ではなく、又彼の言ふ宇宙にしても何等具體的なものではない。即ち彼に於ては宇宙も、その中心を構成する人格としての人間も單に客體的存在としてしか理解されてをらず、従つてそれらは何れも非具體的な抽象的な客觀化された存在者であつて、現實の具體的な歴史的社會的存在者としての人間ではなかつた。だからその作用中心としての人間の存在も衝動と精神との機能的統一の形式としてのみ考へられたに過ぎないのであつて、一定の歴史的社會的環境の中に在つて衝動と精神との否定的統一を現實に實現する主體とは考へられてはをらない。かくして彼に於ては人間はあらゆる社會集團から抽象されて、純粹に孤立的な抽象化された個人的人間として把握されてゐる。即ち彼は人間の本質を抽象的個體的人間に於て見ようとしてゐるのである。

惟ふにかくの如き傾向は *Anthropos, man, Mensch* 等の言葉が個體的な人間をしか意味し得ないことに基くと思はれる。かゝる立脚點よりすれば、「人と人との間柄³⁾」即ち社會といふ如きものは何らか人間から區別せられた言葉によつて表現されねばならない。然し人間は、アリストテレスの云ふ様に、「社會的人間」(*Politikos*)

1) 和辻哲郎博士「人格と人類性」97頁。
 2) M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. S. 30.
 3) 和辻哲郎博士「人間の學としての倫理學」

として生れ⁴⁾てゐる以上、社會といふものから切離なされて存在し得べきものではない。人間は個體的にあり得ると共に、社會的であるところのものでなくてはならない。この二重性を最もよく表現してゐるものが「人間」といふ言葉である。だから「人間の」の立場に立つならば、「人間の學」と「社會の學」とを何等か別個のものとして立てるといふ事は、具體的な人間からその契機を抽象的に取出して獨立させる事に他ならない。もし人間を其の具體性に於て考察すべきであるならば、それは一つの人間の學であらねばならぬ。がそれと共に人間學は、人の學と社會の學との漫然たる結合ではなくして、兩者から根本的に異つたものとならねばならない。何んとなれば、人と社會とを、人間の二重性格として把握し、其處に人間の最も深い本質を見出すといふ事は、人と社會との一義的な區別を前提とする立場に於ては全然問題とせられ得ないからである。

然らば人間といふ言葉は何故右の如き二重性格を意味し得るであらうか。この説明をする爲に、恩師和辻哲郎博士のお言葉を拜借したい。日常の用法に於ては、人間は *man* や *Mensch* の同義語であり、また「人間學」は *Anthropologie* (Anthropologie) の譯語ではないか。確かにさうである。人間といふ言葉はその様な意味を背負つてゐる。然しそれだけでは、人間といふ字面そのものが示してゐる様に、それは又人の間、即ち「よのなか」「世間」を意味する言葉でもあつた。而もそれがこの語の本來の意味なのである。日本人が取り入れた支那の文藝に於ても、佛教の經典に於ても、人間は常に「よのなか」「世間」の意味に用ゐられてゐる。而も日本人はその永い歴史生活の間に、この語を個體的な人の意味に轉用したのである。かゝる轉用を媒介とし

4) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1097, pp. 8—16.

たものは、輪廻の人間觀を描く佛教經典の支那譯の譯語の用法であつた。そこで畜生界を意味する印度の言葉が、便宜上畜生と譯され人間といふ言葉と絶えず並べて用ゐられたがために、人間は畜生との區別といふ視點から人類を意味し、更に人を意味するに至つたのである。然し重大なのはこの偶然事ではなくして、いかなる媒介によるにしろ、「よのなか」を意味する人間といふ言葉が「人」の意味を擔ひ得たといふ歴史的事實である。人間に就て立言せられるさまざまの詩句、金言、格言の類は支那から傳へられて日本人の間に膾炙せられた。それらに於ては人間はいつも「よのなか」を意味してゐる。而も「よのなか」について云はれる事は、すべてその中に住むところの人に適用する。かゝる體驗が言葉の轉用として表現せられたのである⁵⁾。

我々はかくも意義深い「人間」といふ言葉の意味を知り得た。この語義の上に我々は人間の概念を作り上げたのである。人間とは「世の中」であると共にその世の中に於ける「人」である。故にそれは單なる「人」ではないと共に又單なる「社會」でもない。此處に人間の二重性格の辨證法的統一が見出される。「人間が人である限りそれは個人として飽迄社會と異なる。それは社會でないから個人であるのである。従つて又個人は他の個人と全然共同的でない。自他は絶對に他者である。而も人間は世の中にある限り、あくまでも人と人との共同態であり社會であつて孤立的な人ではない。それは孤立的な人でないからこそ人間なのである。従つて相互に絶對に他者であるところの自他がそれにも拘らず共同的存在に於て一つになる。社會と根本的に異なる個人が而も社會の中に消える。人間はかくの如き對立的なもの⁶⁾の統一である」。この辨證法的な構造を

5) 和辻哲郎博士、「倫理學」上卷10—11頁。

6) 和辻哲郎博士、「倫理學」上卷12—13頁。

見ずして人間の本質を理解する事は不可能である。

ハイデッガーが人間の存在の仕方を「世界に於ける存在」として規定した事は人間の社會性を指摘したものである。彼に於ては一方、人間存在の可能は死への存在可能であつて、これに依つて人間存在の有限性は根本的に決定されるとしてゐる。即ち死への存在又は誕生と死亡との中間として屢々個人的に規定されてゐると同時に、他方に於ては、「世界に於ける存在」として根源的に社會的に把握されてゐる。然し彼がかく人間を「世界に於ける存在」として規定した時、彼が其の飛び臺として用ゐたものは現象學に於ける志向性の考であつた。彼は此の構造を一步深く存在の中に移し、道具との交渉といふが如きものとして理解した。故に「世界に於ける」といはれるものの主體的な意義を開示した點に於ては實に模範的なものではあるが、然し人と人の交渉は人と道具との交渉の蔭に隠されてゐる。そこで彼の弟子であるレヴェイト (K. Löwith) が此の隠れたる人間を表面に出して、人と人の交渉關係に於て「世界」を闡明しようとしてゐる。かくして「人間學」は個別的な人を取扱ふのではなくて、人間相互の交渉關係を對象とするものであり、従つて人は共にある人であり、世界は「共に在る世界」であると規定し得る。換言すれば、人間學は抽象的人間を研究の對象とするのではなくて、それはどこまでも具體的な現實的な人間、即ち個人であると共に歴史的社會的であるといふ二重性格を有する存在としての人間を取扱ふものである事が明にせられる。だからこの具體的人間存在を更に歴史的に、社會的に規定し、即ち之を「共にある世界」との關係に於て見る時、人間學は、倫理問題の基

7) M. Heidegger, Sein und Zeit. S. 247.

8) Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. 1928.

礎付けとして、將又、世界觀人生觀を打ち立てる確乎たる論據として、現代人の哲學的要求に新しい方向と、示唆とを具へねばやまないであらう事を確信するものである。

（以下は非常に淡く、ほとんど不可読な文字列が続く）