

人間関係の原理の研究と實際的適用

田村三四郎

(昭和三七、一、三一日受理)

さびしさに堪へたる人の又もあれな

いほりならべん冬の山ざと

山家集

一、人間関係の原理の研究

「人間の主観推論式の体系的研究」(二)に於て人間性の諸契機を人称代名詞(不定人称代名詞、一人称、二人称、三人称代名詞)の論理的関係として表現し得ることを示したが、こゝではその實際的適用として人間関係の原理を論じて見度い。何故なら人間関係は当然人間性を含んでいる関係であるし現状に於てその関係が非人間的に歪められ人間関係の関節が外れていることがあるとしても終局に於ては人間性が十分な形で実現されて来るべきことは人間性そのものの必然的要求と見做されて差つかえないからである。

扱て古典の中で人間関係の原理的研究の代表的作品として挙げらるべきものに、ヘーゲルの人倫(Die Sittlichkeit)がある。彼はその処女作「精神現象学」に於て「真なる精神」として人倫を敘述する前段階として快樂(Die Lust)、必然性(Die Notwendigkeit)、自己意識に於ける矛盾(Der Widerspruch im Selbstbewusstsein)の敘述から先づ始めている。そしてこゝで「必然性を自として知る意識の自内反省」という命題を獲得し、次いで「心の法則と己惚の妄想」、「徳と世界過程」

人間関係の原理の研究と實際的適用

を敘述して、こゝで「個性の運動は一般者の実在性である」という命題を提示し、この命題の具体的敘述として「それ自身に於て自覚して実在的であるような個性」を例によつて發展的に「精神的動物園と欺き或は事自身」、「立法的理性」、「法査察的理性」として敘述し終ひに「人倫的実体の直接的自己意識」として「民族と家族」に達している。右の過程に於て大体解るように「個性の運動は一般者の実在性である」という命題を獲得する迄は人間性の諸契機の原理を論じたものでそれ以後はこの人間性の諸契機の人間世界への具体的適用のための関係づけに関するものである。そしてそのいづれに於ても問題は「個性」と「自己意識」を廻ぐつて展開している。しかるに先づこゝで指摘されるべきことはヘーゲルの個性性の概念にはそれが持つ二つの契機としての述語の規定と主語の規定及び両者の関係が必ずしも明瞭となっていないことである。

次にはこのことゝ不可分に連関していることだが自己意識はその含む矛盾にも拘らず死を越へて生き(überleben)死に於て自己を超克(überwinden)するのではないといふことである。そして更にこのことは個体の主語性の不明瞭と相俟つて、自己意識にとつて外なるもの(Das Fremde)の純粹自己(reines Selbst)への飛躍的移行を意識にとつて謎とならしめている。しかしこの意識の経験する謎の真相は個体の主語性の剝奪現象といふことであつて個体の主語性の問題をはなれてそれ自体独立的意義を持つものではない。派生現象である。ヘーゲルは意識の経験するこの謎を「意識の行為の結果が意識にとつて彼の行為自身ではないことだ」とし即自の我主観的その関係(Ur-Relation)を否定して「個性性がそれに於て粉碎される一般性の単なる否定的非概念的力として抽象的必然性が妥当する」のが快樂と必然と自己意識に於ける矛盾の綜括的結果であるとするがこの結果が再び我主観的その関係に於て取り上げられることになるから我主観的その関係が個体の主語性の

剝奪現象であることは遂に明瞭に自覚されることはないのである。従って抽象的必然性がそれとして妥当する単なる否定的非概念的「一般性」の力に於て個体性が粉碎された後は同時に我主観のその関係も粉碎されることなく超へて生きる (überleben) ことになるから意識も個体的主語意識とならず必然性も他としての必然性とならずじまいに終り先に挙げた「必然性を自として知る意識の自内反省」となっている。しかし派生現象に過ぎない意識の経験 (Die Erfahrung des Bewusstseins) からその根源に返って意識の経験が行的有経験として反省される時意識が経験する謎は個体の主語性の剝奪として概念的に即ち媒介的に把握し得るのである。何物によつても媒介されざるものでもなく又媒介されたらそれは快樂自身か或は單純な個別的感情かによるのであつて概念的把握を全く拒否するというような性質のものでもない。個体性がそれに於て粉碎されるような一般性の単なる否定的非概念的力として抽象的必然性は妥当すると言うが個体性は其の述語的規定に於て幻想的に自我の一般性と結合しその一般性の中に取りこめられるためその述語的規定に不当な拡張を生じそれが否定的に個体の主語性の剝奪現象となつて現はれるのである。必然性が抽象的となり一般性が非概念的性を帯びるのも個体性の述語的規定が右のようにして不当に拡張される結果である。「我主観的その関係」に於ける「それ」は右の関係に於て幻想的に自我の一般性と結合しその一般性の中に取りこめられた個体の述語的規定である。かゝる關係に於て個体の述語的規定は究極に於ては自我の一般性と一致せしめられることになり「意識は相互に區別された凡ての契機の中に在つてそれ等の類であるところの存在と自己の單純な統一を堅持する」ということになるのである。しかし右の關係が個体の主語性の剝奪であるとするればこの關係は必然的に矛盾を内包せざるを得なくなるから上記の命題そのものを堅持することも困難となるであろう。ヘーゲルの言うように自己意識が超へて生きるということは困難となるであろう。しかるに

矛盾の内包はその矛盾を内包する關係そのもの、崩壊消滅に導かざるを得ないから個体はその述語的規定の不当なる拡張という強制から解放され個体性の運動として現はれる個体的主語意識に於て純粹自己への自己意識にとつては「外なるもの」(Das Fremde)の飛躍的移行も可能となるのではないか。しかもこの「外なるもの」は個体性の述語的規定であつて一般性であるからこのもの、純粹自己(ヘーゲルの言う一般者)への飛躍的移行には矛盾はないのである。従つてヘーゲルが純粹自己を一般者と言う時その自己は他者と一致するものでなければならぬのである。

故に個体的主語意識に於て純粹自己へ自己意識にとつては「外なるもの」が飛躍的に移行する場合は意識は先づ第一に必然性(一般性)を他者として知る個体的主語意識の自己内反省とならなければならぬであろう。しかるにこの場合ヘーゲルでは「必然性を自として知る意識の自内反省」として自己意識の幻想に墮している。それが「心の法則と己惚の妄想」であるが元来自己内反省する個体的主語意識はその意識の基底に於ては感覺的想像力であるから生の情緒欲望に刺戟された想像力の描く感性的幻想に於て必然性(一般性)は他者から自に転じそれと共に地に墮ちるからである。従つてこのものは個体的主語性の剝奪現象として見た場合の抽象的必然性がそれとして妥当し個体性がそのものに於て粉碎される一般性の単なる否定的非概念的力と何等異なるところは無い。只ヘーゲルはこの個体の主語性の剝奪現象を先に押しやり引き延ばして敘述している恰好になっているからその力に対する個体性の反撥が個体性の激昂(Die Empörung der Individualität)として強調されることになっているに過ぎない。そこでドンキホーテ的徳の騎士(内容的にはカントの道徳法を思い浮べていたかも知れない)が登場することになるがしかし善意が賢しこげに世界過程を背後で待ち伏せしようとする企ては結局空しい望みに過ぎない。従つて個体性を犠牲にすることに

よって善を現実ならしめようと欲するに至るが、しかし現実性の側面は自から個体性の側面以外の何物でも無い。こゝに個体性の運動が一般者の實在性となるのである。この「個体性の運動は一般者の實在性である」という命題はヘーゲルの卓見ではあるが先に述べた個体性の運動とは意味に於て異なるところがある。先に述べた個体性の運動は個体性が不当な強制から解放されそして必然性（一般性）を自としてではなく、寧ろ他として知る個体性の自己内反省であった。しかるにヘーゲルの右の命題では個体性は寧ろ他者として一般者の自己内反省となっている。しかし個体性の運動では個体性の主語的規定は個体性の述語的規定をも含めた全体的意義を有するので単純に主語となつて述語とならないものではなく従つて単純に個人的でも主観的でもあるものではない。寧ろ反つて他者へ向つて開かれた個人である。これに対し必然性（一般性）を自として知る意識の自己内反省は感性的幻想に基づく自己意識の閉鎖性である。凡ゆる種類の専制、独占、連帯性の欠如、陰謀、卑屈、無知、偏見、停滞、困窮等人間性の剝奪にぞくする諸現象はこの所産である。そしてこの自己意識の閉鎖性は個人のみならず社会的集団、階級、国家、哲学等にまで及ぶ。

個体の述語的規定と主語的規定及この両者の関係と更にこの関係とアリストテレスのヒュポケイメノンとの関係は要点を「人間の主観推論式の体系的研究」(二)の「はしがき」に於て述べて置いたがアリストテレスの主体と主観推論式の基底としての個体との相違は前者が単純に主語的規定のみしか持たぬのに対し後者が主語的規定の外に特に述語的規定を持つ点である。しかし、その主語的規定は単純に主語的規定だけでなくその中に述語的規定をも含む特異な主語的規定である。従つてアリストテレスの主体とは単純に一致はしないが共に主語的規定である点では一致するのである。故にこれ等の関係の中心をなすものは個体の述語的規定であつてこの規定あるがために主語的規定に客観性

を生ずるのである。この点から見ればヘーゲルが個人的主観性に抱いていたかに見える嫌悪感に謂はれなきものと言はなければならぬ。分析哲学の巨頭ウィットゲンシュタインが其の著「論理的哲学的論文 (Tractatus Logico-Philosophicus) Ⅱ」パートランド・ラッセルの論理的類型理論 (Theory of logical types) に現はれる所謂ラッセルのパラドックス解決として示した左の式は以上の関係の記号化として見ることが出来る。ウィットゲンシュタインは言ふ。

①「もし我々が $F(E_n)$ の代りに $(E\phi) : F(\phi_n) \cdot \phi_n = F_n$ と書くならラッセルのパラドックスは消失する」と。

この式の函数記号 F 、 ϕ は夫々個体の主語的規定と述語的規定を示しこの述語的規定の存在 $(E\phi)$ が等式を成立せしめている。しかしこの述語的規定の存在は同時にこの述語的規定をも含む主語的規定の存在をも示している。従つてもし個体の述語的規定が不当に拡張せられるならば（幻想に於て個体の述語的規定が他から自由に転ずることによつて自我の一般性と結合すること）それが個体の主語的規定の剝奪となつて現はれることは当然であらう。仮令それ自体が幻想であるにしてもそれが個体の主語的規定の剝奪となる限り個体性にとつて現実的意義を有するのである。この点でウィットゲンシュタインが個体の述語的規定の不当なる拡張を単なる幻想で片付けラッセルが記号規則を立てるに當つて記号の意味を問題にするのを誤謬であると言つてゐるのは首肯し難い。それでは記号は現実的意味を失つて記号の唯名論に陥りはしないか。ヘーゲルは徳と世界過程のパラドックスを個体性の犠牲によつて片附けるがウィットゲンシュタインは主語と述語のパラドックスを単なる幻想として片附ける。しかし否定にはカントの言ふが如く積極的否定 (Positive Negativität) として剝奪といふ積極的意義がありはしないか。他者へ向つて開かれた個人と閉鎖的自己意識とは実在的対立の関係にあるのではないか。そして実在的対立とは

否定が結果するやうな積極的否定のことである。

従つてこの「個性の運動」の問題に関しては私にはヘーゲルの考へ方には根本的に修正を要するものがあると思はれる。カントには「個性の運動」といふ考へは明白ではないけれども彼の「実用的見地に於ける人間学」(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)に於て思考する類の人に対し不変の命法となされ得る格率として掲げられた三つの命題は個性の問題について寧ろ正しい考へ方を示しているのではないかと思はれる。要旨は第一命題「自己思考」この命題は消極的で強制からの解放(zwangfrei)を意味する。第二命題は「人間との伝達に於ては(in der Mitteilung mit Menschen) 凡ての他者の位置に於て思考すること」この命題は積極的で自由に(liberal)自分を他者の考へに順応させることを意味する。最後に第三命題は「常に自己自身と一致するやうに思考すること」この命題は首尾一貫した思考方法を意味する。カントはこの三命題を並列的に挙げていけれども内容上から言へば最後の命題が前二者を綜合する位置にあることは明白である。そしてこれ等の命題がその言句や表現形式の相違にも拘らず内容的には必然性(一般性)を他者として知る個性の自己内反省と極めて親近関係に在ることも又明白であらう。しかしカントの考へは「個性の運動」に於て右の関係を理解する迄に至っていないから思想の硬直性を残すといふ欠陥を免れない。彼は剝奪としての積極的否定を説いていたに拘らず「人間学」に於ける右の命題に於ては積極性と否定性は夫々別個の命題に配当せられ分離せしめられている。しかしこれを一面的抽象であるとして積極的否定の綜合を思弁的に試みるのは個性性の剝奪の問題を先に押しやる結果となり個性性の剝奪を個性性の犠牲にすり替へる理性の狡智(List der Vernunft)に導くであらう。従つてカントの欠陥を補ふものとしては閉鎖的的自己意識を右の命題に対立せしめ両者をして実在的対立を形づくらしめることによって彼自身をして解決せしめる外ない

であらう。マルチン・ブッベェルがその著「人間の問題」(Das Problem des Menschen)でカントは「人間とは何か」という哲学的人間学の課題を立てはしたがその「人間学」に於て実行したところはこの課題に答へたのでもなく、又答へやうと企てもしなかった。歴史的に言へば十七・八世紀の非批判的な人間学と結合した他の人間学を敘述したと非難しているのは例へば「エゴイズムについて」・「正直と虚言について」・「空想について」・「予言について」・「夢について」・「精神の病氣について」・「機智について」等敘述が並列的に進められ人格としての「人間の全一態」(Die Ganzheit des Menschen)がそこに入っていないというにある。この欠陥は確かにあるがしかし先にも述べたやうに他者へ向つて開かれた個人と閉鎖的的自己意識との実在的対立を考へればこの問題はカント自身をして解決せしむることが出来るではないか。ブッベェルはカントの「人間学」には例へば「共存する人間の理解」(Verstehen des Mitmenschen)が問われていないと言つて先に掲げた三命題の如きは明らかに「共存する人間への理解」を志向してはいないか。しかしこれ等の凡てにも拘らずカントが彼の言う実在的対立が矛盾の内包であるということを明白にしなかつたことが理性的主観(我主観)がその立法的理性に反する選択をするという矛盾した経験的事実の可能性を概念的に把握することを不可能ならしめたことは認めなければならぬ。彼は矛盾を只外延的(主語的)にのみ考へていたのである。彼の「道徳形而上学」(Metaphysik der Sitten)の序文の中にこのことは物語られている。彼は言う。「理性的主観は又彼の立法的理性に相反する選択をなすことが出来るということが起ることを経験は十分屢々証明する(しかしそのことの起るこの可能性を我々は理解することが出来ない)にも拘らず自由は決してそのことの中に定立せられることは出来ない。何故なら経験的命題を許容することゝそれを説明原理とすることは別個のことだから」と。自由に関する限りこれはもっともであ

るが経験が証明する事実の可能性の概念的な理解は断念せざるを得なくなっている。しかし断念は同時に学の断念ではないか。従って矛盾概念はこれを主語的、外延的に理解するに止まらず亦述語的、内包的に理解されなければならない。つまり矛盾に關しても主語、述語は其の全一態に於て理解されなければならない。剝奪としての實在的対立とは内包的矛盾なのである。この内包的矛盾に於て閉鎖的の自己意識は崩壊消滅するから自我は他者汝へ向って開かれ汝―我の關係が成立するのである。これに對立するものは閉鎖的の自己意識の我―汝の關係である。ブッペルは先に挙げた「人間の問題」の中で所謂フオイエルバッハの「汝の発見」(Du-Entdeckung)を取り上げカール・ハイムを引用しながらそれが現代的思维のコペルニクスの行為であつて觀念論の「我の発見」と正しく同様に結果は重大であり近代哲学のデカルト的入れ物を越へ出てヨーロッパ的思维の第二の新しい開始に導くものであると述べているが、その当否は暫く置くとして少くとも私にとっては「個性性の運動」というヘーゲルの思想の中に潜む誤謬を是正する意義に於て「汝の発見」は価値があるのである。

アメリカの東洋学者エッチ・デー・クリール(H. G. Creel)はその「孔子その人と」に於て論語雍也篇中の「夫れ仁者は已れ立たんと欲して人を立て已れ達せんと欲して人を達せしむ」という句を挙げその意義の積極性に注意すると共にこゝでカントの定言命令「汝の意志に従つて汝の行為の準則が自然の一般法とされようとしているかの如く行為せよ」との類似性を思い浮べている。先に挙げたカントの「人間学」中の三つの格率はこの定言命令の實際的適用であつてその中心的意義を占めるものは第二格率「人間との伝達に於ては凡ての他者の位置に於て思考すること」という命題であり特に積極的思考法の原理であるとせられてゐる。しかしこれ等の格率は相互性の原理を含むものでこの相互性こそは共同社会の必須条件であることをクリールも注意していることは妥当

である。しかしこれで問題がつきた訳ではない。何故なら汝―我という開かれた積極的關係に我―汝という閉された消極的關係が對立するからである。この關係は先に挙げたカントの「道徳形而上学」の序文中の一句から推測されるように理性的主觀が行う選擇關係である。新約聖書マタイ伝第二〇章葡萄園の吡喩は遺憾なくこのことを具体的に示している。一部だけを茲に書き誌そう。「この最後の者にもあなたと同様に払つてやりたいのだ。自分の物を自分がしたいようにするのは当りまえではないか。それともわたしが気前よくしているのでねたましく思うのか。」そしてこの喩へ話がつゞいて次のような句で結ばれている。「このようにあとの者は先になり先の者はあとになるのである。」

二、人間關係の原理の實際的適用

さびしさに堪へたる人の又もあれな

いほりならべん冬の山ざと

西 行

寂しさの奥底から隣人を恋ひこれと軒を並べんことを欲する人間の結合欲は人類に普遍的である。西欧近世では、ヨハネス・アルトウシウス(Johannes Althusius 1557—1638)の consociatio (人間の本性に存する結合性)やフウゴウ・グロチウス(Hugo Grotius 1583—1648)の appetitus societatis (社交本能)等の概念によつて近世の自然法や國際法の基礎ともなり他面君主権を以つて國民の委託(cessio imperii)に基づくとする民主的政治理論発祥の地盤ともなつたものである。同じ自然法の立場に立ちながらも人間の本性の解釈に於てこれ等の思想家と異なり人間の本性は他者との結合性にあるのではなく人間の本性は反つて排他性に在り従つて自然状態は万人の万人に對する斗争(bellum omnium contra omnes)であり個人の天赋自然の権利は絶対的である。その國家を形成するに至るのは只打算的理智に基づくとするのがト

トマス・ホブズ (Thomas Hobbes 1588—1679) である。民主的政
 治理論の完成者ジョン・ロック (John Locke 1632—1704) はホブズの
 の同国人であるがその傾向はむしろ前者の線に沿うもので共同の安寧保
 全のために国家を形成するが個人の自由権は飽くまで尊重されなければ
 ならないとして立法権の行政権からの分離を主張したのである。茲に既
 に近世自然法の上に他者へ向って開かれた個人と閉鎖的個人我の対立が
 見られる。前者はゲルマン的共同社会に連らなっているが後者は利益社
 会につながりを持つものである。閉鎖性は個人のみならず社会的集団、
 社会階級、国家、哲学等に迄も及ぶ。ホブズによって説かれた国家権
 力の絶対性、マルクスによって主張された階級独占性、プロレタリア階
 級の絶対窮乏説のごとき皆この傾向にぞくする。

これに反し東洋の社会が久しく沈滞をつゞけて来たことは周知の通り
 である。その思想的原因は東洋がヨーロッパ近世に於ける如く遂に、「
 我の発見」に至り得なかつたことに求められなければならないであろ
 う。成程強大な国家の興隆と衰滅とがありその都度文明の繁栄と衰退と
 を繰返しては来たがインドにおけるカースト(四姓)制、中国、日本に於
 ける家父長制の頑強な存続はその汎神論的靈魂觀と相俟って何としても
 閉ぢられた個人我の实在性を許容することは出来なかつたのである。し
 かし既に前節で論じたとように「閉ぢられてある」ということは「開か
 れてある」ということの相関的対立概念である。従つて又「開かれてあ
 る」ということは「閉ぢられてある」ということなしには存在し得ない
 関係であるからこの後者の観点から東洋共同体(特に日本に限定する
 が)について反省を試みて見度い。

日本語には人の結合(地域的)を表はす「ゆひ」なる言葉がある。穂
 積陳重氏はその「五人組制度論」の中でこの「ゆひ」なる言葉を取り上
 げ「ゆひなる語の原義は……「結」にして地方農耕民が協力扶助の目的
 を以て近隣相團結して作りたる一種の組合団体を称する名称なりしが

如し」と言い左の古歌を挙げて

この里にゆひする人のなきやらん

三節立つまで早苗とらぬは

折連れて千町の早苗とるならむ

この一村に住む人もなし

古代に於ける地域的耕作組合の存在を推定している。そして「ゆひ」は
 元団体の名称であつたものが後には組合員そのものを指して「ゆひ」と
 ひ言うようになり、語も「よひ」「えひ」「いひ」など地方によって訛
 って用いら現今越後の一地方では農家が近隣協力し互にその労力を交換
 し耕耘収獲等を扶助する旧慣が存在しこれを「えい」と云うと言ってい
 る。これが「ゆひ」なる語の原義であろうがそれが後世では組合に関係
 ない人夫を田の植付けに傭入れるまで「ゆひ」と称するようになったよ
 うである。穂積陳重氏は「倭訓栞」を引用し「田植うるに互に人を傭て
 植うるをいうと云へり。よてゆひの人間入れともよめり。又ゆひは傭の
 音転なるべしともいへり。今俗田ゆひといひ信濃にてよひといはゆ、
 よ通ず。伊勢にてとんどといは訪人の義にや」という「ゆひ」に関
 する条を批判してこれは「ゆひ」の原義ではないだろうと言っている。

宮本常一氏は「庶民の発見」の中で「嫁」という言葉は「ユイメという
 言葉のなまつたものと思はれる。鹿児島島の南の島々にはユウメという言
 葉ものこっている。ユウメというのはユイをする女ということであり、
 ユイとかヨイとかまたはユウというのは交換労働のことではいまも民間で
 はひろくつかわれている言葉である」と言っているがこれ等から考へる
 と「ゆひ」という言葉は交換労力を媒介とした男女の結合をも含めて人
 々の地域的結合を意味する言葉であつたようである。嫁が「ゆひ」のた
 りに傭はれた女という意味にもなつたのはその頽落態と見るべきではある
 まいか。穂積陳重氏は、この「ゆひ」を右の「五人組制度論」の中では

「ゆひなるものは恐らくこれ等農耕民の間に発達せる隣保団結の形式の一種なりしが如し」と言つてそこに治安警察と農耕の相互扶助とを主なる内容とする隣保団体の存在を指摘しているが「ゆひ」が果して隣保団結の形式の一種であったのか又寧ろ「ゆひ」が隣保団結の基礎形式ではなかつたかは問題点であると思はれる。何故なら治安警察の任務が国家もしくは公共団体に吸収された後でも農耕の相互扶助は残存し今日の日本の農村に於ける如き農耕の経営共同化の風潮も起り得るからである。

従つて日本の隣保団体としての五保制度、後の五人組制度が通則としては五軒を以つて組織されていたけれども實際は広狭様々であり得たことも当然で只そこに「ゆひ」の原則が貫いていればよかつたと解すべきではないか。同氏は更に五人組制度の姉妹制度として中国の保甲制とイギリスの十人組制 (tithing) を法制史の立場から比較論評しておられるがそれは本稿の目的ではない。こゝでは、只日本の隣保団結の精神である「ゆひ」を人間関係研究の立場から論理的に分析して見度い。同氏が隣保団体の存在を詠じた歌として「五人組制度論」中に引用する左の歌は

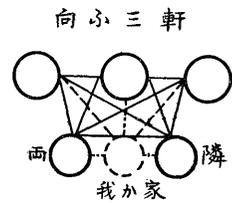
里人の軒をならべて住む宿は

五つまでこそ隣りなりけれ

(新撰和歌六帖)

夏目漱石の名作草枕の中の「人の世をつくつたものは神でもなければ鬼でもない。矢張り向う三軒両隣にちらちらすたゞの人である」という名句の中に美はしい表現を得ている。

扱我々はこの「向う三軒両隣」の論理的構成を如何に見るべきであらうか。もしこの問ひを以つて学生や聴講者に臨む時殆んどの場合「六軒から出来ている」、「五軒から出来ている」の二群に答が分れるのを常とする。然らば六軒とする考へ方の中にひそむ秘密は何であらう。これを図示すれば次の如くなる。



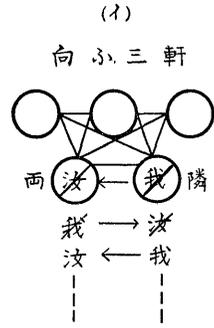
実線は實在關係を示す

点線は虚在關係を示す

即ち先づ我—汝の關係によつて「我が家」を両隣の間で定立し、しかる後向う三軒両隣を「我が家」の周囲に定立したものである。これが六軒とする考へ方の中にひそむ秘密である。然らば五軒とする考へ方の中にひそむ秘密は何であらうか。それを分析して見度い。先づ「我が家」を定立するに先づ「我が家」を定立せんと欲するなら「隣」を先に定立することを考へて見よ。そうするなら「我が家」も又「隣」として定立されることを見出すであらう。従つて、両隣の中間に想定された「我が家」は自然不要となり又眞実には實在しないものとなることが理解されるだらう。この考へ方の秘密は次の点に在る。自他關係を考へる場合に二通りの考へ方がある。今自他關係を人称代名詞で表現すると我—汝の關係となるが今示した見解では先に先づ他を定立するのであるからこの關係は汝—我の關係である。従つて自他關係はこの二通りを含む訳であるがこの中我—汝の關係は自他關係元々であるから何等新しい關係でもなければ又その新しい關係を創造する新しい思惟でもないということになる。然るに汝—我の關係を取つて見よ。この關係は前提となつてゐる我—汝の關係とは明らかに異なり新しい人間關係の結び方でもあり又新しい人間關係の結び方を創造する思惟方法でもある。この新しい人間關係とこの關係を創造する新しい思惟方法は他者へ向つて開かれた個人へつながっている。

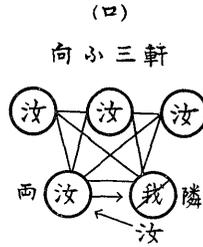
今以上の關係を圖示して見ると

我―汝の關係を採用すると



図の如く両隣は我―汝の關係を無限に反覆する悪しき循環に陥る。何故なら仮定によつて汝は常に我によつて消去されるが反対に我は汝によつて消去されないということは証明され得ないからである。従つて結局何物をも創造しない不毛の思惟である。こゝに思惟は力竭きて(ロ)に転んずる。

次に汝―我の關係を採用すると



図の如く「我が家」は「汝が家」となり汝―汝(隣―隣)という全く新しい關係が産み出されることになる。この關係に於て「我が家」は「汝が家」の一つとなるのである。何故なら仮定によつて汝は我に優先するから我は汝によつて消去されるが我は汝を消去し得ないからである。

扱以上のような論議は如何にも穿さく好きの好事家の骨董いじりかアマチュア考古学者の発掘癖に類するように見えるかも知れないが我々は故きを温ねて新しきを知るのである。又大きな事のために日常の瑣事を疎そかにしてよいという理由も見当らないように思はれる。アメリカのミードは彼の「幸福にして稔り多き言葉」と言はれた「一般化された他者」(the generalized other)をスポーツのチームワークによつて例証している。これと同様に「汝―我」の人間關係は必然的に「汝―汝」という幸福にして稔り多き相互の連帶關係に導くのである。連帶とはその単位が個人であるにせよ、又家であるにせよ將た又國家であるにせよ夫れ等を共通に結合する紐帶であつて「汝―汝」という關係がその要約的表現である。一人称「我」を複數に用ひ「我―我」という言葉で共通し

た意志、感情、關係を従つて一つの仲間關係を表現するのが普通であるがしかしこの共通の紐帶そのものは一人称では明確には表現出来ない。何故なら個人が(又は個々の家や國家が)結びついて「我―我」という仲間を作るためにはその個人が結びつくべき他者(汝)が先づ以つて存在していなければならないからである。このような關係に在る個人を他者へ向つて開かれた個人と云う。一人称は主とし成員に係はり二人称は紐帶そのものに係はる。「我―我」の關係は主觀的であるが「汝―汝」の關係は客觀的である。主觀性の真理は、客觀性に存しなければならぬ。従つて「我―我」という關係では未だそこに真理ありということの客觀的保証はない。「汝―汝」の關係が同時にそこに在る場合にのみ、「我―我」という關係は始めて真理性を獲得するのである。これが種々なる集團づくりりに於て先づ念頭に置かるべき第一原則である。

次に「汝―汝」という人間關係は共通の紐帶で結ばれた人間の集團關係であるがその共通の紐帶が第二人称で表現され客觀的であるためこのような性質を持つ集團關係に於ては集團と個人との關係はどうなるかという問題がある。一見したところ個人の独立性が失ははれないかという疑問も提せられようがもしそうならばその集團は閉ざされた集團としての性質を持つこととなり明らかに「汝―汝」の集團關係に前提された他者(汝)へ向つて開かれた個人という概念に矛盾することとなるから、かゝる想定が偽なることも亦明らかである。そこで「汝―汝」の第一原則に対し「我は汝の一人である」という、第二原則が立てられる。先に「汝―我」の關係から「汝―汝」の両隣の關係が生ずる際「我が家」はかゝる關係に於て「汝が家」の一つになるのだと言つた關係と同一である。従つて第二原則としての「我は汝の一人である」という命題は個人の自主的な集團参加の意欲に關する原則である。これが集團づくりりに於て念頭に置かるべき第二の要点である。要約すると集團づくりりの理論的原則は第一、集團關係の客觀的原理即ち「汝―汝」の連帶性第二、個人

の集団参加の主観的原理即ち「我は汝の一人である」という個人の自主的な参加の意欲である。集団づくりの実践的原則及現在に於ける集団づくり（国内的なものから国際的なものに至る）に関する具体的研究は他日を待たさう。

（昭和三十七年一月三十一日脱稿）

- 注
- ① Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. S. 241
 - ② *ibid.* S. 240
 - ③ *ibid.* S. 241
 - ④ *ibid.* S. 258
 - ⑤ *ibid.* S. 241
 - ⑥ *ibid.* S. 255
 - ⑦ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* S. 56
 - ⑧ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Cassirers. Ausg.) S. 118
 - ⑨ M. Buber, *Das Problem des Menschen* S. 12
 - ⑩ Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Cassirers. Ausg.) S. 27
 - ⑪ クリール 孔子 (田島道治訳) 159 頁
 - ⑫ 國語聖書 (日本聖書協会1955改訳) 31 頁
 - ⑬ 船田亨二 法思想史 242 頁
 - ⑭ 穂積陳重 五人組制度論 37—38 頁
 - ⑮ 同 書 39 頁
 - ⑯ 宮本常一 庶民の発見 37 頁