

生 (Leben) と 精神 (Geist) と に関する

一 考 察

——人間学ノート——

豊 田 全 (倫理学研究室)

Tamotsu TOYOTA

A Study of *Leben* and *Geist*

—— Notes on Anthropology ——

I まえがき

精神と生とは各々別々のあり方をなしておいて、いずれもそれぞれ他から導き出されることはできない。だからして精神を生からひき出そうとするあらゆる生の哲学は誤っているといわれねばならない。例えばベルグソンは精神と知性 (intelligence) を同一視し、それを生の生産物となし、あるいはその一面であるとなしているが、この見解は正しいといわれることはできない。

精神的原理はそのものとしては生と融合しないで、これに対立するものである。——このことは直ちに精神が生なくして存在するというを意味するのではない。人間の生なくして人間の精神性はありえない。——精神は人間をしておのれ自身の自然性 (Natürlichkeit) にそむかしめ、生物としての人間の生存を危険にさらす反自然的反生命的行為を行わしめることができる。精神は極端な場合には、人間をして彼自身の生命を否定するに至らしめることができる。

だがしかし生と精神とは譬喩を以つていうならば仲の悪い兄弟である。人間という家の中に背を向けあって住む兄弟である。而もこの兄弟のいずれか一方が欠ければこの家はつぶれ、兄弟もそれぞれこの家の人としては生存しえないことになる。生と精神とは互に共同態をなす。生に支えられることによって人間の精神は可能になり、精神の支えによって生は真に人間的生となる。人間に於いては、その呼吸にすらすでに精神の関与があるが、また生がないならば精神は何等のはたらきをもなすことはできない。精神のはたらきは生的過程に依存し、いわば、時間的生的過程を土台としている。逆にまた人間の身体 (生) は精神にしたがって経営されている。人間の身体は、現実には、よくいわれるように人間の中の獣ではない。人間の身体は、事実には、精神によつて貫かれている。この意味に於いて人間の身体は動物のそれとは異なる。人間の身体は正に人間の身体である。にもかかわらず人間の身体と精神は相対立するのである。

ところでこの小論をはじめに於いて、予め『生』を次のように限定しておく。『生』は生物の原理であるが、人間の感覚とか欲求とか感情とかのようないわゆる心 (Seele) の作用も、それが身体と密着している限りに於いては『生』とする。身体と心とが密着している限り、痛みの叫び——これは声帯その他の肉体の部分の運動である。——は痛みであるし、歓声はよろこびである。頬をそめてじつと

見上げるのは愛着の気持（愛撫を求める心）であり、唾が分泌され唇をなめるのは食欲であり、歯をくいしばりむき出すのは怒りである。それぞれの身体的状態あるいは過程は同時に心的状態あるいは過程である。「私の身体は私の心である。(Mein Leib ist meine Seele.)」『生』とは身体—心—体制である。この小論に於て食欲といい、性欲というのは、いうまでもなく身体—心—体制たる『生』に属する。——『精神』についても、その意味を予め限定しておくことは、本小論を進めて行く上のためになるかも知れない。しかし例えばドイツ語の„Geist“についてグリムの辞書によると、それは30にも及ぶ相異なる意味をもっているのであるが、本小論の本意は、もともと、それほど多義の『精神』について細かに検討することではなく、『生』との関連に於て『精神』を浮び上らせようとするところにあるので、『精神』についてその意味を予め限定しておくことは割愛することにする。——

Ⅱ 衣 類

生が精神にからまれる原初的な形態を、我々は裸の未開人が、その身体に何物かを描いたり、身体の一部の形を変えたり——これらのことは『飾る』といわれた方が適切であるかも知れない。——するところに認めることができる。未開人がこのようなことをするのは、彼の自然のままの身体を遠ざけようとするのでありと解せられる。彼は自然のままの身体即ち生そのままを、そこにあることを好まないのである。即ち彼は生そのままから離れようとし、生そのままを否定しようとするのである。彼をして彼の生そのままであることを好ましめないのは彼の精神である。

やや開けた人種のもものは、木の葉や皮あるいは獣の皮などを身体の一部にまとうが、これも上の考え方からすれば説明がつく。人間は彼の身体をその自然の形態に於て即ち生そのままの形態に於て見ることにたえないから、このようなことをなすのである。肉体(自然)はげがらわしい(*naturalia sunt turpia*)のである。

人間が衣類をまとうのは、保温のためであるという説明がなされるが、これは暑い地方の人間には当てはまらない。熱帯地方の土人が腰のまわりに何かをつけているのは保温説では説明されえない。人間が衣類を身体につけるのは、自然のままの身体即ち生そのままをあらわにすることを好まないで、それをかくすためである。勿論こういつたからとて、大部分の人間の衣類が保温のために用いられていることを、私は否定するのではない。しかしすべての人間にとって、衣類は、身体即ち生そのままを目に対して蔽うという意味をもっているということは、普遍的原理として妥当するのではないか。人間が衣類をまとうのは、人間が自然従つて生そのままからの距離を持っていることの原初的なしるしである。生そのままから距離をもつとは、生そのままに従わないことであり、生そのままの否定である。そこに人間の精神性 (*Geistigkeit*) がある。人間の衣類は人間の精神性のしるしの一つである。人間が他の動物から区別せられる所以が、精神をもっていることにあるとするならば、人間が衣類をつけることは、人間の特徴の一つといつてよい。

人間が(暑いときですら)衣類をまとい、みずからの身体をかくすことは、生そのままの自然性 (*Natürlichkeit*) にそむき、精神の領域にふみ込むことであるが、このあるがままにしたがわ

ず、あるがままをかくし、あるがままにそむくという人間の精神性は、またあらゆる不真実への可能性の根拠でもある。現実の人間生活の事実は生と精神との結び合ったものであるが、この生活の事実をかくし、あるいはそれをそれとは異なつたものとして告げるところの嘘も亦精神をもつ人間のみのよくするところである。しかしまた精神はその否定性の故に知識の客観性を獲得し、また精神によって措定されたもの従つて虚偽をも否定し、真実をあらわならしめる。あらゆる文化は精神のはたらきによる。ということは忘れられてはならない。

我々はおのれの身体を衣類でつつむのと同じに、我々の生の現象を習俗とか慣習とかのような形をとる人為的な精神的成体 (Geistgebilde) によつてつつむ。私は次にこの生をつつむ事象を、二つの最も重要な生的現象たる食欲と性欲を充たすはたらきについて討究することにする。

Ⅲ 食欲と精神

人間に食欲がないならば、恐らく口を経て飲食物を摂取する人間の行動は著しく減退するか、あるいは無くなるかして、飲食物による栄養は、殆んどあるいは全く不可能になるであろう。即ち生命を維持するための体成分の補給や新しい組織構成に必要な栄養素の摂取は、殆んど又は全く不可能になるであろう。人間の生命は食欲が充されることを最も強烈に要求する。食欲が充されることは、通常、栄養作用が行われることであり、生命の維持生長が、なされることである。人間が万物の霊であり、他の生物のもたない精神性をもつていても、生がなければ人間たることを止めざるをえない。ところで人間の生命が、食欲が充されることを最も強烈に要求するということは、生命が最も強烈に食欲としてはたらくということである。食欲という生の現象は、人間にとって最も強いそしてしつこい且つ根元的に必要なものである。

食欲の充足は、普通に飲食物を経口的に摂ることによつてなされるが、この充足の仕方は、単に栄養のためのみの見地からは、説明されえない。日本式の食膳のしつらえ方、例えば御飯を左手前に、吸ものを右手前に、盛りつけは何処に、肴は何処に、という風なことは定まっている。洋式のテーブルに於ても、フォークやナイフやスプーンやを置く位置が、定っており、料理の出る順序も大体定まっている。又食事の会話のし方、食べ方などについても、作法といわれるものがある。——世界のいずれの地方でも同じ作法があるのではない。例えば日本風の作法とイギリス式の作法とは異なり、ドイツ式とアメリカ式とは異なる。——このような慣習とか作法とかを無視して食べると、食欲の充足や栄養に差支えがあるであろうか。決してそうではあるまい。即ちこのような慣習作法を無視したからとて、生そのものの維持生長には差支えない筈である。生の維持生長のみにとつては、いわば余分のことを、栄養のためあるいは食欲充足のための行動の際、人間はとり行っている。

食事の際、生の立場からのみ見れば余分のことに、人間が気を配り、生そのままに対しては却つて抑制であることに従う例は、沢山見出される。人前でゴクンゴクンと音を立てて飲むこと、噛む音を立てること、嚥下するとき喉の筋肉の動きを外部にみせること、舌鼓をうって食うこと、など

は生の立場からは殊に空腹の時には自然であり、何ら抑制すべきことではないけれども、このような飲み方食べ方は、卑しい人間のそれであつて、精神生活者のそれではないとされる。食物が消化され吸収される過程に於て、ガスが発生し残滓がある。これらのものは排泄されねばならない。それは極めて自然のことである。しかし放屁は野卑な行為であり、排泄はいやらしいことであるから人目につかぬところで行うべきものとされる。人間の生活に於ては、人間が生命体である限り必然であることが、いわばはりかくし又はおおいかけ (Kaschierung) をされることは事実である。

空腹時に食物をほしがることは極めて自然である。だがそのときあまりにもはつきりと食物をほしがることは、たしなみある者のなすべきことではないと考えられる。「さむらいの子は腹がへつても、ひもじうない。」とはたしなみある武士の子としてしつけられた者の言葉であつた。一般に人前であからさまに物をたべることは、たしなみを心得た者のなさないこととされている。若し人間が単に生のうごきのみによつてあるものならば、食事の作法とか、食欲をそのままには外にあらわさないこととかは、無用の長物であるであらう。処が人間は単に生のうごきのみによる存在ではない。人間は同時に精神的存在である。生の立場からは無用の長物と考えられるものは、実は人間の精神的存在のしるしであり、それ故に意味をもつものとなる。

精神的存在者たる人間はなまのままで食欲を充たすことにかまらまらしいやらしきを何らかの仕方克服しなければならぬ。何となれば食欲を充たすことがいやしくとも、それをなさなければ生の維持生長が不可能になり、人間は人間たることをやめなければならぬからである。そこで人間が食物をとり、食欲をみたすことを、いわばより高貴な表象の中につつまこむ現象がおこる。即ち人間の意識を食物をとり食欲をみたす行為からそらせ、この行為をより高い精神的努力及び行動の表現として現われしめる。これは昇華 (Sublimierung) とよばれてよい。すべての文化の初期にある社会集団に於ては、この目的のために、共同の食事が礼拝行為に高められた。というよりか最初礼拝行為としてあらわれたのである。人食い人種の共同食もキリストの晩餐も象徴的意味をもっている。家族が一堂に会して共に食事をするのも、礼拝というほどの強い意味に於いてではないが、家族の共同生活 (一家団欒) の表現として考えられる。祭の時に一定の食物や飲物がとられるが、それは生の次元より高い次元のものの象徴的意味をもっている。共に食事をとることは人前で食事をとることであり、人前で食欲を充たすことである。即ち生そのままが人目にふれることである。だから一方に於て作法などのおおいかけが食事をとることにかけられ、生そのままと人間とが隔てられるのであるが、他方に於て食事がより高次のものの象徴とされ、昇華される。若しも会食に於ける象徴的意味がうすれるならば、いやらしい生そのままが露現することになるが、しかしそこにはまだおおいかけがある。即ち例えば格別な化粧、祭りご (祭りのときの衣しよう)、テーブルの飾りつけ、珍奇な食物や飲物などのような非日常的なものによつて生そのままが貼りかくされ、おおいわれる。また会食中に賑やかな会話や奇智縦横のシヤレなどによつて、かんだり、舌鼓をうつたり、呑み込んだりする生そのままのいやらしい状況を胡魔化する。これも精神のおおいかけの現象

である。あるいは又古今東西の酒を讃える歌の多くも亦同じく自然そのまゝの生をおおうためのものであると考えられる。

人間は食欲をみたすはたらきを自然のままにとり行わないために、その行動に「おおいをかけた」り、より高次の即ち精神的な「なみ」の象徴としてあらわれしめたりする（昇華現象）のであるが、この二つの仕方とは異なる仕方の食欲の精神的な「なみ」し方がある。これは食べたり飲んだりすることを、食欲をみたすという即ちお腹をみたすという自然性から全く絶縁し、純粋に精神的な「なみ」で行うことである。この場合には、人は『くらう』ことをしない。『味あう』のである。人は空腹をもつのではなくして、せいぜいのところ嗜好をもつのである。人は極めて手のこんだ食物を極少量『いただき』高価な飲物を『なめる』。これは上品な晩餐のしるしである。まことに人は空腹のまゝ席をたつのである。人は動物としてではなく全く人間として振舞うのである。喉を持ち、胃を持ち、大腸を持っていることを忘れ、せいぜい舌と鼻をもっているにすぎないようである。この仕方は一口でいえば、人間を動物性から解放し、そしてまた人間をしていやらしい食欲充足行為（栄養行為）をなすのに耐えしめるための「精製」又は「あゝぬき」（Raffinierung）である。

IV 性欲と精神

栄養行為即ち食欲をみたす行為がなまのままでは、けがらわしいといふべき行為であると同様に、なまのままの生殖行為又は性欲をみたす行為も亦最高度にけがらわしいといふべき行為である。生殖を行うためには身体のある局部を用いねばならないが、この局部が同時に排泄を行なうのにも役立つといういふべき厳然たる自然の事実の前に精神は立たざるを得ない。その上上行為又は出産にともなう沢山の現象も、精神にとっていふべきことである。⁽⁵⁾この生の事実に対して人間の感情は、若し彼が獣の如き淫欲に浸っていないならば、はじらいと嘔吐にたじろぐであろう。この人間の精神をいためつける感情から人間を解放するために、精神はまたそれができただけのことをなした。この場合の手段も、栄養行為の場合と同様に、「おおいかけ」と昇華と精製の三つである。「おおいかけ」についてみると、我々は生殖器及び性行為を目や耳や鼻のような「感覚」から遠ざける（かくす）。ほとんど全裸の未開人も生殖器のあたりだけはかくす場合が多い。

昇華の場合に手段として用いられる第一のものは宗教的のそれである。初期の文化をもつ社会集団にしばしば見られる喧躁を極めるクルトス（Kultus）はすべてこの類である。ある地方にあるといわれている、クリスマスの祝いのとき、ある婦人がやどり木の下である男につかまると、彼は彼女が彼に接吻を許すことを期待してよいという慣習は、あらゆる婦人はその生涯のうちで一度は女神の神殿にまいり、やどり木の下に立ち、そこで彼女の愛情を求める最初の見知らぬ男に、彼女自身を与えなければならないということの一つの特徴としているある信仰に由来しているということであるが、これらの慣習や信仰は性愛の接吻や性的行為の昇華現象であるといえる。二人の男女

が神の思召しにより結合するという考えは、その男女間の性的行為をも神聖なことと見做さしめる。

次にまた無数にある恋の詩歌は愛の美化と天上化をはかるが、これも亦昇華である、即ち恋の詩歌は肉体関係の自然性を詩歌によって追放し、純粋な精神的な出来事に高めようとするのである。人は例えばわが国の万葉以来の相聞、恋の歌を思い起すがよい。

若しも我々が、愛し合う者を、最後の地上的な残滓、最後の自然性、最後の獣性がぬぐいさられ、純粋な精神のみが残っている、かのダンテとベアトリーチェの愛情（このような愛情はアガペである。）の水準にまで高めたならば、それは我々の精神にとって全く快にちがいない。プラトンの『饗宴』の意味を深くさぐると、それは恐らくエロスを純粋に精神的なものにまで高めることは可能であり、且つ願望しうることでありということを示すためであったと考えられる。

恋愛生活に於て、性欲又は性的行為を精製又はあくぬきし、その獣性から人間を全く解放するためにも、精神は大いにはたらく。動物的な衝動なしに、あるいは自然性にしたがって愛を受け入れることなしに、愛人を受用することができるのは、精神の行う精製又はあくぬき作用による。

V 精神的と社会的

人間も生物である限り生を基盤にしていることはいうまでもない。たが人間が単なる生物であるのではなく、特に人間であるのは、それが精神的存在であるからである。処で他方人間は社会的存在であるともいわれるが、人間が社会的存在であるということと精神的存在であるということとは、人間を特に人間たらしめる特徴を、それぞれ別の言葉で表現したものであると考えられる。

人間が動物でありながら他の動物から区別せられるのは、それが精神をもつからであるといわれるが、人間が精神をもちうるのは、人間が社会的であるからであり、逆に人間が社会的でありうるのは、人間が精神的であるからであると考えられる。前にのべたように、人間が通常の生活に於て身体そのままをみることにあるいは見られることを好まないで、少くとも何物かの小片を身体につけたり、あるいは身体に描いたりするのは、精神の作用であるとするならば、それは人間が社会を形成しているから、そのように作用するのである。⁽⁶⁾

私が身体そのままをみることに、あるいはみられることに、即ちむき出しの生そのままをみることに、あるいはみられることは、いやらしいと感じるのは、実は私が私に対する絶対の他者たる『汝』の目によってみられているからである。私の目の底には『汝』の目がある。あるいは私の目は『汝』の目によって見られている。絶対他者たる『汝』に対するとき、私が私となる。『汝』を媒介することなしに、私は私たりえない。『汝』の壁にぶつかって私は私となる。無媒介の私のはたらきは真に私のはたらきということではできない。『汝』の方から来る否定あるによって、私が私として私を限定する。『我』の意識は『汝』に対決してはじめて可能である。『汝』がそこにあつて『我』が確立される。『私の我』が確立されて『君の我』が認められる。こゝに人格の世界が生ずる。彼も亦『我』をもち、人格である。彼も私も人である。樽拾いも人の子である。人格の世界は真の共

同社会である。社会的であるということには『汝』が前提せられていると考えられねばならない。

栄養のための行為や性的行為が何らかのバールをかけられるのは、精神のはたらきによるとされるが、この精神をもつ人間又は人格は、同時に社会的であり、そしてそのことは『汝』にもとづく。性的行為や栄養のための行為はそのものとしては生に属するが、その生の流れにそのまましたがわず、それに何らかの限定を与えること即ちそれを否定すること（何となれば、すべての限定は否定であるから）が精神のはたらきであるとき、この精神の否定のはたらきは『汝』に基く人間の社会的であることによると考えられる。

さてところで人間が『汝』の目を感じとることができ、社会的でありうるのは、人間が精神をもつからである。先ず人間の精神に着目して人間関係をみるならば、そこに我々は、例えば愛とにくしみ、友情と敵意、共欲と嫉妬、等々のような精神現象を見出す。人間関係はこのような精神現象によつて支えられている。（このことはまた次のようにもいうことができる。即ち上にあげた愛やにくしみのような現象を『感情』とよぶならば、これらの感情が、その人と他者との結合への要因になるや否や、それらはすでに心の領域を脱して、それ自身の独立性を持つ精神の領域に入っているのである。と。）例えば愛とにくしみとに於て、人間を結合するのはただ愛の方のみではない。にくむことに於ても、それが精神の領域にある限り、人は結合せられてある。「私は君をにくむ。」ということは、私は私をにくしみの精神に於て君と結合させるということである。にくしみの精神に於て私と君との人間関係があるのである。

私は、「私はAがにくいんです。」とか「だつて、私はBが好きなんです。」とか、第三者に告げることができる。これは私が、私はAとにくしみの精神に於て結合している（私とAとの関係はにくしみに於てある）こと、又は私はBと愛情の精神に於て結合していることを、第三者につげることができることを意味する。そしてこれは、私がこのような状態に於てA又はBと結合している私自身を把えていることを前提する。犬や猫はたとえそれが他の犬や猫を愛したり、にくんだりしているとしても、そうしているおのれ自身を知ることはできない。だからうちの黒猫はたとえ言葉を話しうる発声器関を持っているとしても、「だつて私は隣の三毛が好きなんですもの。」と私とか白猫とかに話すことはできない。犬や猫は精神をもたないのである。またさきに犬や猫がたとえ愛したり憎んだりしているとしてもと言つたが、⁽⁷⁾ 実際はこれ等のものは精神的な愛憎をもたない。人間以外の動物は真の關係 (Verhältnis) をもたない。我一汝一關係をもたないのである。例えば動物の憎しきは衝動的自然的であり、人間のそれは意識的な、そして精神によつて作られた対立に基づく。動物のにくしみは身心的であり、人間のそれは精神的である。

社会的結合と精神との関わりについて考える場合に、忘れてならないのは、人間は意味をもつ表現手段によつて結合されるということである。我々は、ある意味が直接見ることのできるもの又は感官によつてとらえることができるもの（例えば、十字架、旗、刀剣、音楽、特定の間人）の中に具象化される場合に、そのもの即ち表現手段を象徴 (Symbol) とよぶが、表現手段として最も広く用いられるのは言語である。言語は話し言葉としてあるいは文字又は文章となつて、あらゆる

表現手段の中で最も正確に意味を表現することができる。また我々の顔面の動きや身振りや手振りなども表現手段になる。精神をもつ人間のみが、あるもの（直観できるもの、言語、身振り等々）に意味を与え、いろいろな表現手段のもつ意味を理解し解釈する。人間はこの意味賦与又は表現手段の理解と解釈とによつて結合せられる。そしてこのような結合は精神的存在たる人間に於いてのみありうる。

人はあるいは反論するかも知れない。例えば、ある犬にとつて、その犬の主人が立ちあがることは散歩の合図であるならば、そこに意味賦与が行われているのではないかと。しかしそれはそうではない。というのは、若し主人が訪問客を玄関に出むかえに行くために立ちあがっても、犬は散歩にお伴するときと同様に主人について行くであろうし、若し主人が隣の部屋に書籍をとりに行くために立ち上つても、犬は同じく主人について行くであろうからである。犬にとつては、ただ主人が立ち上ることと主人について行くことが連続しているのみである。犬は主人の立ちあがることの意味を理解し解釈することはできない。犬は主人の立ち上りと犬みずからの行動との連続を断ち切り、主人の振舞いを状況との関連に於ていわばながめることをしない。主人の行動に意味を与えることはできないのである。況んや真の言葉の表現手段をもたない犬に対して「私は一週間旅行してくるから、お前はここで待っておれ。」といったところで、それは無意味である。人間の社会では、ちよつとした目付きがすでに重大な意味をもつ。目が口ほどにものをいつたり、いとや娘が目どころしたりするのである。（この場合の目はすでに単なる生の次元のものではない。）人間のみが意味の世界に住し、それ故に表現によつて結合せられる。ここにも我々は人間の生活がただ生のうごきのみではなくて、精神のはたらきでもあることを認めるのである。

扱て、人間関係について考える場合、現代に対して極めて多くの影響を及ぼし、且つ極めて多くの問題を提示している理論の一つとして、マルクスのそれが浮び上ってくるので、以下これについて若干ふれてみる。

カール・マルクスはヴェラ・ザスリッチへの手紙の草稿⁽⁵⁾に於て次のような意味のことをのべている。ロシアの農村共同体（Gemeinde）がぞくしている古代的な型は、内的二面性をそのうちに蔵している。この二面性とは私有の要素と集団的要素とであるが、このうちの前者が後者にかつか、逆に後者が前者にかつかは、共同体が置かれている歴史的環境による。だからして社会形態は古代的な型の共同体から必然的に私的所有を基礎とする社会の方向へのみ移行すると考ふるのは誤りであつて、歴史的環境の如何によつては集団的の所有を基礎とする社会の方向へ移行することもあるのである。例えばロシアの農村共同体は後者の道を歩む可能性がある。したがつてロシアに於ては農村共同体から西欧的な私的所有を基礎とする社会の型を経由することなくして、近代社会がめざして進んでいる社会（社会主義社会、共産主義社会）の入口に至ることができる。

西欧的な私的所有を基礎とする資本主義社会も必然的に社会主義社会、共産主義社会へと止揚されるということについて、マルクスはこの手紙の草稿においては明瞭には言及していないけれども、しかしこういう考えが彼の思想体系の中で大きな意義をもっていることは、彼の他の多くの著

作によって明らかである。

してみると、古代的な型の共同体が、それが置かれている歴史的環境によって、相異なる二つの道を歩むにしても、結局共産主義社会に落ちつくという考えをマルクスから取り除くことはできない。

ところでマルクスは経済学というメスによって社会の解剖と、歴史の解釈とをなし、誰が生産手段を所有するかということに重要な視点をとったので、社会についての彼の陳述も所有形態を軸としてなされている面のあることは当然である。しかし所有するのは人間である。それが個人的所有であっても、あるいは共同的所有であっても、人間の所有であるという点においては変りはない。そしてこのような所有する人間はまた何等かの人間関係をむすんでいる。私的所有の形態（私有財産制度）が支配的であるか、あるいは共同的所有の形態（社会主義的所有制度）が支配的であるかに対応して、人間関係は相異なるであろう。しかしいずれの制度のもとに於いても人間関係そのものはなくなるであろう。原始的な共同体から何らかの段階を経て、私有財産制度を基盤とする西欧的な個人主義的社会が生れたとしても、この個人主義的社会形態は人間関係の一つの形態である。そしてまたマルクスによって西欧の近代社会が止揚せられるところに生れるとされる社会主義的共同社会も亦人間関係の一形態である。マルクスが私的所有の要素と集团的所有の要素との二面性を蔵するとしたロシアの農村共同体も勿論人間関係の一つの形態であるし、この共同体から西欧的社会形態を経由せずに社会主義社会が生れ出たとしても、その共同社会も亦人間関係の一形態であるといわれねばならない。

近代の社会即ち資本主義的市民社会は、個人の重みに傾いた社会であり、各人の「欲求の体系（Das System der Bedürfnisse）⁽⁹⁾」、「原子論の体系（Das System der Atomistik）⁽¹⁰⁾」であるといわれ、また近代社会はゲゼルシャフト（Gesellschaft）⁽¹¹⁾化への方向に向っているともいわれる。多くの社会学者がいうように、人間生活に於て時と共に基礎的社会集団による影響は機能的社会集団による影響によって駆逐されつつあることを認めないわけにはゆかない。近代に於ては『我』が自覚せられ、個人が確立せられた。各人の生活が中心に考えられ、個人の独立は個人の孤立化へ通じ、人間相互の共通の地盤は次第にうすれゆくようである。しかし人間の孤立化といわれるが、これは人間が何らの人間関係をもたなくなったのではない。如何に孤立とよばれようとも、そこに関係があるのである。人間が生きているとき、それは他者と関係をもつということがなくては不可能である。だからマルクスの立場に立つても、人間生活の基礎である生産が社会的であるとせられるのである。マルクスによると、生産は、人間が動物から区別せられる所以のことであるが、それは「個人相互間の交通を前提する」⁽¹²⁾「人口の増加と共にはじめてあらわれる。」⁽¹³⁾だからしてこの生産は必ず社会的なのである。人間が人間になるのは、（生活資料を）生産しはじめることによるが、その生産は社会的であるということになる。——ここで労働についてふれることは適切であると思う。というのは労働は精神的存在たる人間のみ的事柄であるからである。しかしそれは紙

数の制限などの関係から割愛されねばならない。——

ところで、人間が社会的であるのは、人間が本性上関係する (sich verhalten——お互に態度をとる——) 存在であることによる。動物は何物に対しても関係する (お互に態度をとる) ことをしない。人間のみが関係 (Verhältnis) をもつ。「動物の他のものに対する関係は、動物にとって関係として存在するのではない。」⁶⁴⁾ところが人間に於ては、私が一つの関係をもつという場合、「それは私にとって存在する。」⁶⁵⁾このような関係をもつ人間のみが、真に社会的である。人間のみがもつこの関係は、あらゆる人間的営為の根本に前提せられる。個人相互間の交通といわれることも、この関係を前提する。あらゆる所有形態は、人間関係を一つの重要な側面に於て示すであろうが、しかし人間生活に於ける所有現象が可能なるためには、根本において人間のこの関係することが前提せられる。あらゆる人間的営為の根本に前提せられる人間のこのような関係は、あらゆる社会集団又は人間関係の可能の前提である。

さきに私は人間が精神的であるというのは、それが社会的であるということのいい替えであり、社会的であるということは『我』に対する『汝』を前提し、『我』の意識は『汝』に対決するところになり立ち、人間のみが真に関係をもつということは、人間の関係が根本的には我—汝—関係によつてあるということによるという意味のことをのべた。すぐれて人間的なものとみである生活資料の生産が必ず社会的生産であるといわれうるのは、人間が我—汝—関係に於てあるという人間の根本的な性格による即ち人間の精神性によると考えられる。若しも人間がただ生の流れのまゝに流れ渉るものであるならば、生産は社会的にはならないであろう。生の流れを限定即ち否定する精神をもつ人間の行なう生産なるが故に、生産は必ず社会的生産なのである。人間は社会的存在であるという命題と、人間は精神的存在であるという命題とは、すでに明らかなようにいわばタウトロギーであるからである。

以上は精神について、それを生に対置せしめつつ、素描したものにすぎない。

— 1958. 12. 20. —

註

(1) W. Sombart; Vom Menschen, 2. Aufl., S.37.

◎ この考え方はアリストテレス (de anima) に由来するとゾムバルト自身はいつている。

◎ 同じくアリストテレスから深い影響を受けているニコライ・ハルトマンは、身体と心とはそれぞれ別の法則によって支配せられておるが、心は身体を基礎としておるとなしている。詳しくは、拙稿『人間の社会性——人間学ノート——Ⅱ』(島根農科大学研究報告第3号所収)を見られたし。

◎ なおこの小論はゾムバルトの上記の書に負うところが大きい。殊に食欲と性欲とに関する部分に於いて然りである。

(2) 寒い地方に住んでいる人種が何かを以てて身体をまとう場合には、それは体温の発散を防ぐためであるという説明がつくが、暑い地方の人については、この説明は当らない。寒い地方の人に対しても、本文の説明は防寒の見地からのそれと共に当てはまる。

(3) 人間のみが言葉をもつということは、人間のみが精神をもつということを論ずる場合に必ず論ぜられねばならないことであるが、ここでは割愛する。

- (4) 効用ある嘘をつきうるのも人間の精神性によるといわれねばならない。事実そのままによると却って正しくない判決あるいは人間性にそむく判決を行うことになるような場合には、嘘が却って価値あるものとなる。故末広博士はその著『嘘の効用』に於いて、このような嘘をつき得た判官として、例えば大岡越前守（講談などによって一般化されている越前守）をあげておられる。
- (5) C. M. Beadnell は „The Origin of the Kiss” に於いて、ものに接触することへの傾向は生物の最も根元的な性向である。たとえば、うじむしが平面と立面との出会いの場所を好み、こうろぎなどが壁の割目などにはいるのは自分の身体をかくすためとか暗い場所を好むからではなく、壁などのものに接触することを好む性向によるとなしているが、この仮説の当否の問題は別として、もし人間にも根元的にこのような接触への傾向があるとすると、この傾向は生の領域に属するので、例えば生殖にともなう異性に対する接触がなまのままで行われることを精神は否定するであろう。
- (6) 精神が作用するという言い方は、作用しない精神が先ず実在しておいて、その精神がいろいろな方向若しくはいろいろな仕方で発現するという風に受けとられやすい。しかしこの際作用しない精神の実在を考えるか考えないかは問題ではない。精神は作用することに於て真に精神であり、作用しない精神は無意味である。
- (7) カール・マルクス；ドイチェイデオロギー，マルクス＝エンゲルス選集（大月書店刊）
第一巻 上 27頁、
なお本小論の註(13)を参照されたい。
- (8) 同 上；ヴェラ、ザスリッチへの手紙、マル＝エン選集（大月書店刊）
第十三巻 上 183～216頁、
- (9) G. W. F. Hegel; Encyclopädie d. philosophischen Wissenschaften, §524.
同 上; Grundlinien d. Philosophie des Rechts, §183.
- (10) 同 上; Encyclopädie d. ph. W. §523.
- (11) Gemeinschaft に対する意味での Gesellschaft.
F. Tönnies; Gemeinschaft u. Gesellschaft.
- (12) マルクス；ドイチェイデオロギー，マル＝エン選集（大月刊）
第一巻 上 15頁
- (13) 同 上 書 同頁
- (14) 同 上 書 27頁
- (15) 同 上 書 同頁

参 考 文 献

- A. Schopenhauer ; Welt als Wille u. Vorstellung.
- H. Bergson ; L'Évolution créatrice.
(松浦訳) 創造的進化。
- B. Pascal ; Pansees.
(関根秀雄，由木康，津田穰によって訳された三つの訳書がある。)
- W. v. Humboldt ; Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts. (Gesammelte Werke)
- Ernst Cassirer ; An Essay on Man. Yale University Press.
- W. Sombart ; Vom Menschen.
- N. Hartmann ; Ethik.
- “ ; Das Problem des geistigen Seins
- M. Scheler ; Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik.

- C. M. Beadnell ; The Origin of the Kiss. (Thinker's Library).
 - G. W. F. Hegel ; Encyclopädie d. ph. W.
 - " ; G. d. Philosophie des Rechts.
 - F. Tönnies ; Gemeinschaft u. Gesellschaft.
 - カール・マルクス ; ヴェラ・ザスリッチへの手紙。
 - " ; ドイチェイデオロギー。
 - " ; 経済学批判。
 - カール・マルクス フリードリッヒ・エンゲルス ; 共産党宣言。
 - K. Marx F. Engels ; Das Kapital.
 - ソ同盟科学アカデミー 哲学研究所 (ソヴェト研究者協会訳) ; 史的唯物論。
 - 末広巖太郎 ; 嘘の効用。
- 其 他