

人間の社会性 —人間学ノート—

豊田 全 (倫理学研究室)

Tamotsu Toyota :

Sociality in human Being. —Notes on Anthropology—

I

人間とは一体如何なるものであるかという問は古来幾多の哲学者によつてなされ、特に近世以後に於て人間への反省が深まるにつれて、この問はほとんどすべての哲学者の放置し得ないものとなつた。⁽¹⁾ところで問は同一であつても、それに対する答は必ずしも同一傾向ではなく、却つてすべての答がそれぞれ異つた傾向をもつか、或は少くとも色合に於て異つたものであつたことは、恐らく何人も認めざるを得ないところであろう。しかしまた哲学者が人間を問題とするとき、それは対象としての人間例えば生理学が取扱う人間の如きもののみではなかつた。即ちそれは単に観られる人間のみではなく、却つてそれはこのような人間であるとともに、観る人間でもあり、所謂全体の人間であつた。

一体単に観られる人間と云うような人間は実在しているのではない。それは具体的人間から抽象せられた面であるにすぎない。例えば生理学の対象になる人間は具体的人間の抽象面にすぎないが、生理学と関係の深い所謂医学について考えてみても、すでにそれが医術的側面——医学の意義は医術に貢献し以て人間の生命を維持発展せしめるにある——にかゝわりを持たせられるなら、そこで取扱われる人間は純粹に対象化され放しではすまされないのである。医術者即ち医者とは患者を単に医学の対象として即ち生命をもつ肉塊として取扱うだけでは不充分であろう。医者は患者のそれぞれの身体的のみならず精神的情况を考慮して対処しなければならない。即ち彼は患者の全人格に対する配慮を要し、従つて彼は例えば肺結核患者の肺の病巣及びそれによつて惹き起された身体的消耗の度を観て、それに対する化学的又は物理的療法を行うだけでは充分でない。患者も人間である。人間として彼独特の感情や意志や識見を持ちつゝ而も或る環境に於てある。環境とは例えば部屋の中にある机に対してその部屋及びその部屋の内部にある種々なる

調度品の如きものではない。今仮りに二人に対して同一の環境を想定してみても、その環境と各人の関わり合いはそれぞれ異つたものであり、人間生活上の環境はお互に同一であるとはいわれ得ない。事実には万人万様の環境を持つといわねばならない。それ故、それぞれの人間から離れた環境を考えることは抽象である。環境が現実人間の環境である場合、それはその人間に即してそれであるのである。その意味に於て現実的存在たる人間は彼の現実の環境を作る。しかしこのことは人間が全く随意に環境を作り得るというのではない。却つて環境は動かし難き冷厳なる現実として人間に迫り来るのである。だがしかしまた人間は如何に環境が冷厳なる現実であろうとも、彼がそれを己れの環境として受取る限り——そして人間は何等かの環境を持つことなしには生きて行かれないのであるが——彼はその環境をつくるのである。⁽²⁾ 処で人間が環境を作ることは同時に環境によつて作られることである。

人間は作り作られ、作られ作る存在である。人間主体は環境に喰い入り、環境は人間の身体的並びに精神的情態を現にそこにあらしめる。人間が現に其処にあるのは偶然にそこにそのようにあるのではない。医者が患者の全人格に対してあると云うのは、上のような環境との関係にある患者に対してあることである。何となればその人格はその人格の環境に含まれながらそれを含んでいるからである。こういつたからとて、しかし患者が病人である限り、彼は病理にしたがつて病人なのであり、又彼は肉体をもつ人間である限り生理にしたがつて生きているのであり、そして又彼は衝動や意志や感情をもつている人間である限り心理にしたがつて心の動きを持つてであろうから、医者は病理学や生理学や心理学やの客観的研究成果によつて患者を診察すべきであることを否定するのではない。否、それどころではない。患者は所謂社会的動物たる人間であるから、社会についての客観的則則

教える社会学の成果を無視することを医者に許すことはできないであろう。これ等の科学はすべて人間を対象化し、それぞれの側面から見たものである。医者少くとも現代の医者は科学を無視することはできない。だがしかし人間を対象化して扱う科学のみを唯一の立場にしている医者は真に人間の医者ということではできないであろう。医者は何よりも先ず人間性を尊ぶねばならない。⁽³⁾人間性を尊ぶということは取りも直さず医者にとつては人間たる患者の生命の維持と促進ということになるのである。人間性を尊ぶというのは、カント風にいえば、医者が己れの人格に於ける人間性を患者やその他の者のための手段としてしまうことでもなく、又逆に患者の人格の人間性を己れやその他の者のための手段としてしまうことでもない。医者も患者も物品ではない。人格と人格とである。両者の人格的交りのあるところに人間性の尊厳が維持せられる。医者が患者に接するとき彼は患者を単に科学を媒介として对象的に取り扱うのであつてはならない。人格——環境を作りまたそれに作られる人格——には対象化の上に立つ科学の目的とどかぬ主体的側面があり、人間の交りに於ては、この側面が多分に仿っていることは明らかである。医者と患者との関係は具体的全体的な人間の間の交りの上に立つていなければならない。人間の尊厳を見失うならば真の人間の交りは成り立たない。医者が真に人間の医者であるためには、真に人間の交りの上に立たなければならない。医は正に仁術でなければならないのである。

医者についての例が少し長くなりすぎたようであるが、この例を引いた所以は科学に基いて治療を行うと考えられている医者も患者が一つの人格であり、人間である限り、純粹に対象化して取扱うべきではなく、もつと根元に立つて交らなければならないこと、両者の真の人間の交りの上に立つて始めて患者を純粹に対象として見ることが許されること、を示さんがためであつた。そしてこのようなことは医者にのみ関わるのではなく、人間に関わるあらゆる術にあてはまるのである。現実に仿っている人間は人間を取扱う特殊科学によつて全くは把握されず、従つて人間に関わる術——例えば医術や政治の如きもの——もそれに対応する学——例えば医学や政治学——にのみたよることはできない。このように人間に関わる術がそれに対応する学にのみたよることが出来ないというのは、これ等の学が人間を充分認識し得ないからではあるが、しかし、より重要な点は別の所にある。我々はそもそもそのような術が何故に意義があるかを考えてみなくてはならない。それは人間の尊厳のためにあるのである。人間の尊厳を侵す医術や政治はすでに

その本来の意義を失つたものといわれねばならぬ。それはすでに人間の術ではない。

処で人間の尊厳は対象の人間を如何に分析してみても出て来ない。それは個別的現実的存在としての人間が自己の奥深くに覚るものである。そこからしてあらゆる術の意義が生れてくるのである。こゝにあるこの人間の底にどのようなものは定かにはわからないかも知れない。しかもそれはすべての見られるものを見る根元であり、現実存在たる人間を根底に於て然かあらしめるものである。ではこのものはそれだけで全く孤立しているのであるか。人は己れの底深く沈潜するとき、そこは己れ一人の場所として、他人には分らないのだと感じ限りない孤独感に襲われるでもあろう。彼が特異な人物であればあるほど通常人には理解せられない部分が多くなるであらう。「孤独(寂しさ)——Einsamkeit——は偉大なものの運命である」⁽⁷⁾であらう。如何に相愛し合う者同志も全くの同一の心になり得たと確信することができるであらうか。熱烈に愛し一たろうとすればするほど却つて二は矢張二であることを痛感し、やるせなさにもだえるのではなからうか。人間は結局一人ぼつちなのではないか。

しかしながら人は己れのことを他人には分らないということ如何にして他人に於て見出しるのであらうか。「この自分の気持は君には分らぬのだ」というとき、『分らぬ君』について分つていないのではないか。若しほんとうに一人ぼつちなのならば自分のことなど君には分らないのだということではできない筈である。私と君とは勿論全く互に他者である。にも拘わらず私と君とは交りを持つ。若し交りを認めないならば人間の社会生活は不可能である。人間をも含めての環境が私をつくり、又私につくられうるのは人間相互の間に交りがあるからである。交りがあつてはじめて環境がありうるのであり、環境があつてはじめて具体的な生きた人間がありうるのである。

人と環境とは相互限定に於てあるから、人のみについて考え、それで人間の全体が把握せられたと考えたり、環境のみについて考えればそれで環境についての論議は終つたのであると考えることは正しくない。それ故全体の立場をモットーとする哲学者は、古来、相互限定に於てある主体人間と環境とをひつくるめての人間について考えたのではあるが、哲学者それぞれの視点の相違によつて或る者は個別的現実存在の面を深く考究し、又他の者は反対に環境的側面に多くの思考を費し、この両者の間にまた沢山の立場がありうるから、人間についての論議は一様でありうることはできなかつたのである。

我々は上の二つの両極端に走ることは具体的現実的人間の真の姿を見失うことになるのではないかと考える。いうまでもなく研究の或る段階に於て両極端に徹底することは望ましいであろうが、しかしそこに止まつてはならない。それが唯一の最後の拠点とされてしまつてはならない。真実の人間と取り組まうとする者はプレツキンプルな態度を持さなくてはならない。

II

人間は世界内存在として他者との交渉に於てのみ自己の存在を持つのであつて、この交渉のないところに人間存在はありえない。ところで人間は心と身とを持つと常識的にも考えられるし、古来哲学者もこの見解を端的に否定することはできないで、却つて人間は心身の統一体だと考えた場合が多かつた。そして人間が交渉する他者は人である場合と物である場合とがある。心身の統一体たるこの私が交渉する人たる他者と物たる他者とは相互媒介することによつてそれぞれ私の他者である。そこに相互媒介があるということは実は人と物とがそれぞれ独立していること、相互に独立であるからお互に他に対して媒介の役を果しうることを意味していなければならない。⁽⁸⁾私の他者たる人と私の他者たる物とは独立のものである。お互に独立であり無媒介であるから、正にその故に相互に他を媒介として要求するのである。他者が相互媒介に於てあるのはそれ等が人間の世界に於てあるからである。人 P_1 に対して P_2 と物 M とが他者であるとき、 P_2 に対して P_1 と M とは他者である。 P_1 と P_2 との交る世界に於て M はもたれてある。人間の世界に於ては人と物とが相互に媒介することとは人間の存在が所謂心と身体との統一体だということと関連する。

そもそも人間が心身の統一体だということは心のみの人間や身体だけの人間は現実には存在しないことを意味する。世界内存在としての人間は心身的存在であることによつてのみ自己を顕わにすることができる。(尤もこういつたからとて、「人間存在の理解に於てその主体の内省面の不可欠のなことを無視する」ことが是認せられてはならない。⁽⁹⁾) N. Hartmannが彼の主著の一つEthikに於てのべているように、人間は人格的—精神的(personal-geistig)であると共に、精神的—身体的(geistig-leiblich)な存在であり、それ故に却つて現実的な力を得るのであるが、また身体の基礎の上に立つことなく精神的な面のみによつて人間たることはできないという運命をになう。それでは彼によると人間に於ける身体—身体そのものも単一体ではなく、力学的な法則に従う側面や生物学的法則に従う側面やその他の側面やの統一体

である——と精神との関係はどうであるかというに、それは存在や範疇の中に成り立っている多様な層の間にある範疇的諸法則によつて説明せられる。この法則の中でも最も重要なものは成層諸法則(Schichtungs-gesetze)と依存諸法則(Abhängigkeits-gesetze)とであり、前者は更に回帰(Wiederkehr)、変化(Abwandlung)、新規(Novum)、層隔(Schichtendistanz)の四法則よりなり、後者は更に強さ(Stärke)、質料(Materie)、自由(Freiheit)の三法則よりなつている。これ等の法則によると存在領域の低い層の原理は高い層の原理のいづれにもその要素として必ず回帰する(回帰の法則)が、その際高い原理の影響をうけて低い原理のままで回帰するのではなく、変形する(変化の法則)。このように高い層は低い層に依存するのであるが、高い層は低い層の原理のみによつては説明されえず、又導き出され得ない。そこには新しいものが現われる(新規の法則)。それ故各層はそれぞれ異なる体系をなして他の層から隔てられている(隔層の法則)。より高い層はより低い層に依存し後者なくしては存立しないが、後者は前者がなくても存立しうるので、前者はより弱い層であり、後者はより強い層である(強さの法則)と共に後者は前者の質料となつてこれを存在せしめ(質料の法則)、あくまでも前者は後者に依存するのであるが、しかしこれはただ質料上の依存であつて、このためにより高い層の存在の独特性が侵されることはない。即ちより高い層はより低い層に対して自律であり、自由を有する(自由の法則)。このようにHartmannはより高い層のものの自律を説くのであるがしかし上記の諸法則中『強さの法則』を範疇的根本法則(das kategoriale Grundgesetz)と称し「……意識なしには人格性も目的論もなく、有機的生命なしには意識なく、因果的自然組織(広義における因果的機制)なしには有機的生命なく、数学的法則性なしには因果的メカニズムなく、存在論的に一次的なる根本関係なしには数学的存在はない。」⁽¹⁰⁾ことを主張し、存在又は範疇のより低い層の強靱さを強調している。

人間が他の存在者から区別せられる人間たる特質は精神にあるが、この精神はより低い存在層に依拠するものであり、決して『宙に浮いた精神』(schwebender Geist)なるものはない。⁽¹¹⁾精神は心理学的立場に立つて考えられる意識のみによつて説明せられうるものではないが、しかし意識なくして精神はあり得ない。そして精神が依拠する意識は生物学的立場に立つて考えられる生命のみによつて説明されうるものではないが、生命のないところに意識があることはない。そして又生命は自然の機械的体制のみからは説明され得ないが後者なくして

は存立不可能である。従つて精神は身体の諸原理のみからは説明され得ないで、それ独自の原理をもっているのであるが、しかし身体なきところに実在することはできない。精神は身体に依存しつつも、それ独自の性格をもつ。そこにこそ実在する精神の眞の相があると考えられる。

身体から遊離した精神はありえない。感覚器官もなく脳髓もないところに精神を考えることはできない。尤もそれ自体の感覚や脳髓を持たない精神は考えられ得る。所謂民族精神の如きがそれである。しかし民族精神も現実的にそこにあるのは実在する個々の人間の精神に於てであり、この個々の人の精神はその人の身体的なるものに依拠することなしには存しえない⁽¹²⁾。法律とか道徳とかいうような客観的精神も身体をもつ個々人のないところには成立しない。身体的なるものに何等の関連ももたず、ただそれだけで宙に浮んでいる精神、大地に足を下さない精神は、不死の信仰をもつ者か又は或る種の観念論の立場に立つ者によつてのみ認められるのであつて、この世でものを考え、悩み、苦しみ、よろこび、意志し、行動している人間の精神をまともに見つめる者にとつては、身体を離れそれに全く依存しない精神は考えられない。

(註) (12)に於てのべたように実在性を持つ精神は人格的なそれと客観的なそれとの二つであつたが、特に前者は個体的であり、現実の生活に於て、よろこび、かなしみ、愛し、憎み、決意し、偏見を持ち、知り、総じて行動している——他者(人と物と)にかゝわる——ものである。それ故に眞に責任を負い帰責に任じうるのはこの人格的精神である。では何故にこの精神はかくも現実的な行動の主体になりうるのであるか。それはこの精神が直接に身体と結合しているからではないか。身体と結合しているとは、個々の精神が個々の身体に依拠しているのみならず、逆に個々の精神が個々の身体を支配することをも意味している。人間が主体としてみられ、就中人間の精神に主体性が置かれるのは正に精神のこの支配能力⁽¹³⁾によるといわれねばならない。精神の支配は無抵抗な身体に対してなされるのではない。支配は何時も抵抗に対する。(精神は身体によつて形成せられる面があるから、これを支配しようともいえる。このことについては後程のべる。)

III

前にもいつたように、人間理解のためには主体的精神の内面的反省を欠くことはできないが、しかしそれのみによつて事足りるのではない。人間が人間たるには身体

が不可欠である。不可欠というのは Hartmann 流に考へて人間が生命をもち脳髓をもち諸感官をもつことなしには精神をも持つことができないというだけではない。人間が身体を持たないならば、何によつて人間は自己を表現できるか。そして表現のない人間とは一体如何なる人間であろうか。我々はこのような人間を考えることはできない。人間は表現あるによつて、相互に理解し、交り、自己を形成し、自らを知ることができる。(こゝでは『表現』と言う言葉を最も広く解し、あらゆる人間的行動や態度を含ましめる。)

『表現』は英仏語の expression, 独語の Ausdruck⁽¹⁴⁾に 対応する言葉である。『表現』の『表』は裏(うら、うち)に対する字であり、人目にさらされない『うら』に対し人目をうける『表』(おもて)を意味し、又『うち』(内、中)に対する『外』(そと)を意味する。そこからして『顕わす』とか、『明らかに知らしめる』とかの意をもつに至つたと考えられる。もしそうだとすると『表』は顕われていないもの、明らかに知られていないものを顕わにし、明らかに知らしめることを意味するといわねばならない。何となれば既に顕われており、明らかに知られているものは故更に顕わにする必要はないからである。『表』は人目に立たない『うち』や『うら』を『おもてだてる』⁽¹⁵⁾ことでなければならぬ。『現』は他動詞としては『あらはす』であり、自動詞としては『あらはる』であり、又『いま』『まのあたり』の意味を持つ。これ等の字義からすると『うちなるもの』又は『かくれたるもの』が時間的(いま)にも空間的(まのあたり)にも極めて切実にあらわれることであり、又『うちなるもの』をこのようにあらわすことであるといつてよい。

英仏の expression にしても、独語の Ausdruck にしても、同じような意味である。今 Ausdruck について考えてみると、Ausdruck とは etwas, worin ein Gefühl u. a. ausgedrückt wird. (その中に感情その他が押し出されるそのもの)であり、感情や思想など内なるものが外なるものの中に押し出され、その外なるものに於て見られたりきかれたりする、その外なるものである。このことは Ausdrücken という動詞についてみるとより明瞭になる。ausdrücken は auspressen (搾り出す、押し出す)であるが、そこからして in Worten oder Gebärden hervor treten lassen (言葉或は身振りの中に(歩み)出させる)という意味になる。従つて例えば『自分の心中を言いあらわす』ことは“sich ausdrücken”である。言うまでもなくこの場合“sich”は内なる己れ自らであり、このような“sich”を外なるもの即

ち言葉の中に押し出し、外から分るようにすることである。

このように『表現』も“Ausdruck”も内と外とを前提し内が外に出ること、又は内を外に出さしめることであり、外に出ることは他者に見られ、きかれ、知られることなどを含蓄していると考えられるのであるが、我々は更に表現について若干の問題を取り出して考えてみよう。若干の問題と言うのは

オ一に『内』とか『外』とかいうのは一体どんなことをいうのか。

オ二に、『あらわれる』と『あらわす』『外に出る』と『外に出す』など自動詞と他動詞とはこの際どのような区別をもっているのか。

オ三に『表現』＝“Ausdruck”が真にその意義を完うするためには、どのようなことが要請せられるか。などである。

オ一の間についてどんな答が得られるか。

表現は内が外に表われる、又は内を外に表わすことであった。それは外に表われるか又は表わされるかに拘わりなく、内があることを前提しての言い方である。この場合普通に内は心又は精神と考えられ、外は身体や環境と考えられる。そして又この場合、心は衝動、恣意、感情のような感性であろうが、悟性であろうが、⁽¹⁶⁾理性であろうが、或は又所謂知情意の三作用であろうが、かまわぬ。総じてそのようなものを心といっているのである。

我々は外に出さない心をもっていることを内省によって知る。だからといってこの内なる心が全く外と関係をもたないと結論するのは早計である。今環境と人間の心との関係を取り出して考えてみよう。内なる心がそのようなものにまで育成されたのは環境による面のあることは認められねばならない。そして環境には人的なそれと物的（自然的）なそれとがあるが、後者が人間の環境になりうるのは人間の社会的歴史的活動を媒介としてである。勿論我々は観念的には社会的歴史的に何等の規定をも受けていない裸の人間と自然的環境との交渉をすることはできる。しかしそのような交渉は現実にはない。人的環境が人間の心を育成するのは環境を形成する人間の表現を通じてであることは論を俟たないが、自然的環境も人間の表現たる人間の活動又ははその成果（例えば道具、言語）を通じて人間の心を育成すると考えられるから、そのときどきには外に出ない内なる心があるにしても、それはすでに環境就中人間の表現によつて、そのようなものとして形成せられたのだと考えられる。このことは又多少逆説的な響をもつた言い方をすれば、或る

人がそこにそのように（無論心をも含めて）在る在り方は人間の表現——これは或る人にとつて環境となるのであるが——の表現であるとしてもいい得るのである。このように環境即ち他者が人間を育成するという面から考えると、内なる心だけが孤立してあると考えることは事実と反するのであるが、他方、人間の内なる心が、その人間自らの表現と如何に関係し合っているかと言う面（身体の心に対する関係）から見るとどうなるか。

星空を仰ぐとき、又内なる良心のさゝやきに耳を傾けるとき、愈々益々厳肅の念に打たれていつたあの Kant の心は、彼を育成した彼の宗教的な家庭就中母の存在を念頭におくとき、なるほどと了解せられる。しかしながら、他方に於てまた、彼自身が規則正しく散歩をし、その交友——彼等は必ずしも学者ではなかつたが——と語り又著作をなしたことなど即ち彼自身の表現活動によつて彼の内なる心が愈々深まり磨かれたことも卒直に認められてよいのではないか。

有機体の体制や機能⁽¹⁷⁾についての知識は合目的性の原理によつて整理されうる。このことは有機体が必ずしもすべて目的定立的活動をするを意味しない。目的意識をもつことなしになされた運動がひとりてに合目的であることが多いのである。ところが人間の活動は目的的であり、目的を意識してなされる。——但し人間のすべての活動がそうだというのではない。人間も生物の一種である限り人間以外の生物がひとりてに合目的的活動をし、それ自らは目的意識を持たないのと同じような活動をすることもある。——勝義の目的活動をするのは人間のみである。—— W. Köhler が人間以外の動物の中では最も知能のすぐれていると思われる類人猿⁽¹⁸⁾についての実験報告に於てのべているように、チンパンジーも目的活動をするけれども、それは極めて粗雑であり、洞察に乏しく、偶然的要素が多い。建築家が家を建てるのは目的活動によるのであり、そこでは先ず出来上つた家の像が先見せられ、そのような家が出来上るためには、どのような順序で工事がなされねばならぬかが考えられる。そしてこの順序の決定に先立つて、実際に工事が進捗する順序とは逆の順序によつて家の未完成の姿が見られねばならない。この過程が精確に行われておらないと、実際の工事の段取りに狂いを生じ、予見せられたような建築はできないことになる。例えば本造の家を例にとつてみると、完成された家の姿の次に、完成された家の一步手前の姿即ち屋根も壁もあるが、まだ窓や屋内の建具ははめられていない状態が見られ、次に壁のないただ屋根と柱とのみある姿が見られ、次に屋根のない柱と梁と土台とのみの組合せの姿が見られ、最後に土台のみの状態

が見られる。このように出来上つたものから、その前段階、又その前段階へと遡りて行くのは、出来上りのものが成立するためには、その前の段階が造られねばならない、この段階が成り立つためには又その前の段階が造られねばならないという風に考えられるのである。そして最後に到達された段階から実際の工事は始められて、前に考えられた順序とは逆に進んで行くと、最初に先見された家が出来上るのである。(尤も現実に出来上るのは予見せられたものと全く同一であることはできない。)そしてこれ等の段階は細かに分析すると大変多数にのぼるのであつて、さきあげた家の例に於ては極めて大ざつぱに段階を区切つたにすぎない。家を建てる時に土台をつくるのが一番最初のことでないのであつて、土台をつくるためには、土地に穴を掘ることや、セメントや砂や小石を混合したモルタルが必要であり、そのためにはセメントや砂や小石を一箇所に集めることが必要なのである。建築は目的論的に構成せられた工程なしには行われ得ない。一般に技術の世界は目的論的である。

技術の世界が目的論的であるというのは、それが機械的因果的関連を必要としないというのではなく、却つて目的論的活動が的確さを持ちうるためには、因果的関連を必要とするのである。若し世界のすべての現象が因果的関連を持たず、すべてが偶然に生起するものであるとすれば、人間の意図はすべて無意味のものとなり人生は偶然の波のまにまに漂うにすぎないものとなるであろう。だがしかし事實はこれと反対である。我々は因果的関連をよみとり、それに基いて目的的活動をしているのである。⁽²⁰⁾

人間が目的的活動をなすのは人間に心があるからである。このことを我々は事実即して卒直に認めなければならない。しかしこの心があるということは、それが身体から離れて謂わば宙に浮いてあることを意味しない。⁽²¹⁾或る決意をする場合、身体的表現(活動)を持つことのない決意はあり得ない。そしてその決意が実現されるについては意識内の段取りの系列は身体的表現(活動)としてならべられ、その系列を逆行することによつて実現がなされるのである。作用しない精神や心を考えることは無意味であり、ひとたび精神や心の作用を論ずるとなると、身体を無視することはできない。身体的表現なくして心は作用することはできない。心は内であり、身体は外であるといわれる場合、内は例えば箱の中の如きものであり、外はその外部の如きものであるといふのではない。箱の内と外とははつきり区劃されている。身体は外でありながら、それはそれによるよりほか

内なる心があり得ないような外であるから、内なる心がそれに即している。外即内である。又外なる身体は外ではない内なる心あるによつてのみ表現的身体即ち外でありうるのであり、心がないならば、かゝる身体もないのであるから、内なる心に即して外なる身体がある。やはり外即内なのである。

内に対する外が或る人の外なる環境である場合にも、又その人の身体である場合にも、外は内に喰ひ込み、外が却つて内をそのようにあらしめるという意味からして内が外の表現であるという風な逆説的な言い方も可能なわけである。さて人間の身体と環境とはどちらも心に対して外と考えられたが、この外たる身体と環境とは如何に関係づけられるであろうか。

環境と心とが関係するのは身体を介してである。即ち環境が心を育成するのは、心が環境を身体を介して受取ることによるのであり、心が環境を形成するのは矢張り身体を通じてである。環境が心を規定するといつても、それが直接なされるのではなく、身体を媒介としてなされるのである。身体を媒介とすると、ただ直接身体のみ媒介とすることをいうのではない。人間の手足や口やその他各部の延長又は各部の機能の拡大増強としての道具をも身体的なものとして考えてよい。道具は身体の器官の投射的性格をもち、身体の器官によつて使われるから身体的と考えられるけれども、しかし身体から自由に離され得るし、身体は目的によつて道具甲を捨てて道具乙を用いることができるのであるから、身体にそのまま連続した延長ではない。⁽²²⁾人(心)が環境によつて規定されるのはただ一方的に行われるのではなく、人(心)が身体やそれによつて持たれている道具を通じて環境に働きかけることの裏である。そして道具は人が環境に働きかける道具であるが、しかしその道具は人の環境でもある。人は道具の世界の中に投げこまれているのである。道具をもその中に含んだ環境が、人の用いる道具を介して人(心)を規定する。而も道具を介するということは身体就中手によるのである。身体なくして環境と人(心)との関係(相互限定)はありえない。単に内なる心と単に外なる環境が端的に限定しあうことはできない。心を体し環境に働きかけ、又環境を受け入れる役を荷う身体があるによつてのみ両者は関係づけられる。身体は外といわれつゝ単なる外ではない。それは『外なる内』である。

III

才二の問題に移ろう。

『あらわれる』というのはそのときまで見られたり聞

かれたりしていなかつた（一般に知覚せられなかつた）或るものが知覚せられるようになることである。それは或るものが他に対して場所を有つことである。或るものが場所を有つとは、或るものがその場所に於ておのれ自らを置くこと又はおのれ自らを押し出すことである（sich ausdrücken）。或るものが『あらわれる』のは、それが場所を有つこと即ち場所に於ておのれ自らを押し出すことであり、それはとりもなおさず自らを『あらわす』ことである。処で『あらわす』は単におのれ自らをあらわすのみではなく、或る客観的事情について或る人が説明したり、証言したり、或いは暴露したりすることも『あらわす』ことの一つではないかと反問されるかも知れない。しかしこの場合例えば或る人が或る事情について説明するとき、或る事情についての事柄は或る人の中に謂わばコンデンスされ（この場合人によつてコンデンスの仕方がちがうであろうし、いずれかの事柄は捨象されるであろう。）その説明はやはりその人の『あらわれ』として即ちその人がおのれ自らを『あらわす』ものとしてみられうるであろう。証言の責任を証言者自身が負うのは、それが証言者自身の表現であるからである。

このように考えてくると、『あらわれる』も『あらわす』も共に場所を有つことである。場所を有つことは行動であり、身体なくしてはなされ得ない。『外に出る』と『外に出す』も『内なるものが外に於て場所を有つ』ことと『内なるものがおのれ自らに外に於て場所を有たせる』ことである。そしてこの場合『内なるもの』と『おのれ自ら』は同一のものであるとすれば、上の二つのことは同じ事柄を示すものといつてよい。

ところでしかし、『あらわれる』『外に出る』は『あらわす』『外に出す』に対して比較的意図的でないというような感じを与えないであろうか。『あらわれる』は『自然に』または『ひとりでに』『あらわれる』のであるが、『あらわす』は『意図的に』又は『その気で』『あらわす』のではないかという感じを与えないであろうか。

我々は或る場合に我々の内心を外にあらわすまい（外に出すまい）と努力するにも拘わらず、我々の内心が外にあらわれて（出て）しまうことがある。恋の場合を例にとつてみよう。

一般に恋には『ひそかにする』のであつて『おつらびにするのではない』という性格がある。⁽²⁴⁾殊に恋の発展段階の初期に於けるほど隠密性は大きであつて、それが進むにつれて（時が経つにつれて）本人の内的必然性と外部の目にふれる機会が累積されることによつて、隠密性

が減少してくる。恋の隠密性は最初相手に対して自分の恋心をおかす（又は積極的に表白しない）という風にするところにある。これは所謂『ひめたる恋』の段階である。ところが恋は何時までこの段階に止つていないことはできない。——勿論事情によつてはこの段階で消えてしまう恋もありうる。——恋情が相手に打ちあけられる。——打ちあけられる前に既に相手に知られていることが屢々あることは事実である。——相手がそれを受け入れると、そこに二人だけ緊密な社会ができる。これは世を『忍ぶ恋』⁽²⁵⁾である。しかし恋する者各々はやはり社会的存在であつて、二人だけで社会から孤立して生きて行くことはできない。二人の恋が成就するためには社会から承認せられなければならない。又実際に世を忍びおこせるものでもない。『忍ぶ恋』の時期に於て既に人目から全くはのがれてはいなかつた『二人のなか』⁽²⁶⁾は次第に『世のうわさ』『ひとのうわさ』ともなり、いつまでも『忍ぶ恋』に止まることができなくなる。社会の承認ある恋即ち『世を憚らない恋』でなければならない時期になつてもなお且つ世を憚らねばならない恋は悲恋の性格を帯びてくる。

天曆の御時の歌合せに於て最後の優を競つた二つの歌について考えてみよう。平兼盛の「忍ぶれど色に出にけりわが恋は物や思ふと人のとふまで」⁽²⁸⁾の『忍ぶ』とは『恋を心に秘めて耐え忍ぶ』というのであろうから、彼の恋は彼にとつて『ひめたる恋』の段階にあつた筈である、即ち、彼は恋心を外に出すまいとしたのである。にも拘わらず、それは顔色とか態度とかその他外部的なものに於ておのれ自らを表わにしたのである。恋心が『おのずから』外に出たのである。恋情を意図的に色に出したのではなく、恋情がひとりでに色に出たのである。この場合恋情は彼に於て内なるものである。——尤もこの内なる恋情を外に出すまいとする内なる心が彼にあるけれども、恋情も亦内なる心である。——内なるものが外なるもの即ち色に出たのである。而もこの外なるもの即ちこの歌で云う色や表白なしには恋愛関係は成立しない。身体なくしては人間関係の一つたる恋愛関係は成立しないのである。

今一つの歌即ち壬生忠見の「恋すてふ我名はまだき立ちにけり人しれずこそ思ひ初めしか」⁽²⁹⁾に於て「人しれず思ふ」とは『ひと目を忍んで思う』（オ二の段階）ことであり、又恐らく相手の女性にも『ひめて思う』（オ一の段階）ことでもあつたらうから、忠見の恋は極めてひそやかなそして人目をさけた恋であつたのであろうが、それにも拘わらず世間のうわさは高くなつてしまつたのである。この場合も亦つとめてかくそうとした恋情が何

時の間にか外にあらわれて、人目をさけたつもりの恋が世に知れ渡つてしまつていのである。恋情はおのづからなる身体的表現によつて、ただに相手に対してのみならず、彼の生きる社会に対して明らかにされるのである。このことは兼盛の歌に於ても同様である。恋情が色に出ることは即ち人(世間)がそれを見て知ることに連らなつていたのである。

この二つの歌に詠まれた事態は、意図的でない『あらわれる』『出る』⁽¹¹⁾と言言葉が示す事態の例として適当なものと考えられる。このように『あらわれる』『出る』には意図的でないと云う性格があるに対し『あらわす』『出す』は意図的であるといえる。しかしこれも場合によるのであつて、必ずしも意図的であるとはいえない場合がある。「彼は怒を顔にあらわして云つた」と云う場合、これは二様に解せられる。即ち彼が怒を顔に現わそうと『意図』した場合もありうるし、又怒が顔に『ひとりで』現われた場合もあるであろう。しかし意図して現わした場合といえども怒が内からこみあげてあらわれることを前提とする。このことなしに怒を現わそうとして怒を現わしても、それは真に怒を現わしたのではない。そこに現われているのは、怒とは別のあるものであろう。内から外へのはたらきがあつてこそ内を外に出すことができる。内が外に『あらわれる』こと『出る』ことなくして内を外に『あらわす』ことはできない。

処で内が外にあらわれることは内が外に於ておのれを有つことであり、そのことはまたおのれのために外を有つことである。他方、内を外にあらわすとは外から云えば、外が内をおのれに於て有つことである。若し外が内をおのれに於てもち得ないならば、内を外にあらわすことも内が外にあらわれることもできない訳である。このことからして外はそれに於て内をあらわしうる事情になければ『あらわす』ことも『あらわれる』こともあり得ないといえる。即ち表現は不可能になると云える。内があらわれうるためには外がそれをあらわしうるような事情になつていなければならない。若しそのような事情が外にないならば、内はあらわれることはできない。表現は内からのみ論ぜられてはならない。外の積極的意義が認められねばならない。外は単に内を容れる器であり、内に支配せられるにすぎないのではない。外は却つて内に喰い入り、内をして真に具体的主体たらしめ、現実の世界に於ける力たらしめるための積極的母体である。

我々は今や才三の問題に入つていのである。

V

『あらわれる』というのは端的にいつて内が外にあら

われることであるが、外からいうと、外は内がおのれに於てあらわれうるような可能性を具えていなければ、いくら内があらわれよう(おのれをあらわそう)としてもそれは出来ない相談であつた。反対に内のあらわれるはたらきがなくては、外に於けるあらわれもあり得ない。内が『あらわれる』ことと外がおのれに於て『あらわしうる』ことが同時になければ表現は不可能である。

では外とは一体何か。今一度問いかえてみる。才一に身体が考えられ、次にその延長ともいわるべき道具が考えられ、その次に一種の道具ともいわるべき言語及び文字が考えられる。言語や文字につれて我々は一般に文化形象を思い出す。そして最後に我々をとりまく人(社会)や自然を外としてみる。処で上記の道具以下が表現に於ける外たり得るのは身体を介してである。⁽³²⁾身体はそれ自身で表現たりうると共にその他の外を表現たらしめうるものである。身体なくしては、その他のすべての外は表現たることをやめるであろう。身体は内を外へ媒介するものである。このことは身体が外でありながら内であるというその二重性によつて可能である。しかし他方外に対する内、即ち端的に心といわれるものが、そのような外に表現せられうるものとしてあるのは、外が身体を媒介として内を形成するからである。外が内を形成することがないならば、外は内をおのれに於て表現することはできないであろう。では外が内を形成するとは如何なる事態をいうのか。

私が「寒い」という。「寒い」ということは私の表現である。それは私の皮膚の冷覚についての私の表現である。そして私とその冷覚を「寒い」という言語による表現形式と結合せしめるのは、私の勝手によるのではない。それは身体が或る社会内に於て寒い経験をすることを前提とする。勿論、若し孤立した人間が仮りに考えられるとすれば、このような人間も冷覚を有つことはありうるであろう。そして彼は何等かの身振り又は声でそれを外部に現わすであろう。しかし彼が急に他の人間達の中につれて来られ、そのような身振りや声を出したとしても、他の人々には了解せられないであろう。彼のそれ等の動作は空しく何処かへ消えて行つてしまうであろう。彼の動作は勿論彼の表現である。しかし彼の身体は社会的に外に連らなつていない。彼の身体は社会によつて形成せられていないので、彼の表現は真に外に於ける表現たり得ない。彼の身体的動作は、彼の寒いことを他者に知らしめないからである。

私が「寒い」というとき、「寒い」という私の動作を離れて私が別にあるという感じを与えやすい。しかしそのような動作を離れて私が別にあるのではない。「行為

に於てより外に実在はない⁽³³⁾」のである。行為は身体を要する。身体的行為のないところに単に内としての私の実在はない。行為に於てのみ実在する私は他者を媒介することによつてのみ行為をなしうる。他者を介することなしに真の行為をなすことはできない。「私は他者を介することによる以外に私自身⁽³⁴⁾についての如何なる真理をも得ることはできない。」今このような者としてあるのは、他者を介する行為によつてであり、且つ私の行為は社会内のことである。そして社会的行為によつてのみ私はある。私の表現は社会的行為である。——『社会的行為』の『社会的』は不要かも知れない。行為はもともと社会的だからである。——

表現が社会的というのは表現がすでに社会的に規定せられるのみならず、それは社会を形成して行くということである。しかし表現が社会を形成して行くことができるのはすでに表現が社会的に規定せられ形成せられているからである。表現の最たる言語についてみれば、私の或る言葉による表現が他者に対して私の表現としての意味を持ち何等かの影響を与え、そして何等かの度合に於て理解せられるのは、その表現が単に私一人に関わるものではなくて、その表現が間-主体的 (intersubjective) であるからである。私が表現するのは表現せらるべき何物かを私が有つからであると考えられるが、その表現せらるべき何物かは、他者との交りによつて形成せられたものである。私は思う (Cogito) ことに於て直接に私自身を発見するというけれども、しかしその私はまたすべての他者⁽³⁵⁾を発見し、而も私は彼等を私自身の実存の条件として発見するのである。私の言葉は私自身を形成すると共に社会をも形成する。この場合私の言葉は社会の形成物であるから、私は社会によつて形成せられることを意味するが、しかし他方、私の言葉は私の言葉として——というのは私がこの言葉をそのように使用するのは私の自由に基き、その言葉は私の主体性が生み出したものであるから——逆に社会を形成すると考えられる。しかし私が逆に社会を形成しうるのは、——それは主体間に交通性 (Communication) があるからであると、或る人々はいうであろうが、——私の表現が社会的産物だからである。人はその身体のみならず、その意識 (心) までも社会によつて造られている。それ故にこそ主体間の交通性が可能なのである。人間の交通性が可能なためには、人間の社会性——人間が人間としてあるには、彼は必ず社会からの規定をうけ、社会によつて造られる。このことなしには人間は形成せられない。このような人間の基本的な在り方を人間の社会性と名付けておく。——が前提されなければならない。そして人間の社会性が問

題とされるとき、その中心として或は結び目として捉えられるのは、人間の身体である。人間が身体を有つているからこそ人間の意識が社会性を有ちうるし、又人間の意識が社会に影響を及ぼすことができる。身体なくして我々は人間の行為それ故表現を考えることはできない。それは単に身体のみ⁽³⁶⁾に止まる表現を意味するのではなく、身体以外のあらゆるものに於ける表現を意味する。そして表現が内の外へのあらわれとして意味を有つものとして理解せられるのは、表現が社会性をもつ人間の表現であるからである。人間に社会性がないならば、表現は理解せられる意味を有ち得ず、表現たるに値しないであろう。

道具の使用は人間的表現であるが、身体なくしては、不可能である。身体がないならば、人間は如何にして、文学や芸術の作品をつくりうるか。それは単に作品が手によつて書かれたり、画かれたりするという意味ではなく、手をも含めて身体なきものは文学や芸術を創造する心 (モチーフ) を有ち得ないであろうからである。あらゆる社会は人間の表現たるの意味をもつし、自然も亦人間の表現たる意味をもつ。人間をとりまく自然はすべて人間的営為と関わりをもつ。千古斧鉞を入れたことのない密林も、それが未だ斧を入られていないと云う正にその事の故に、人間的営為を否定的に表現するものである。そして社会や自然が表現たりうるのは人間の社会性によつてであり、身体性を介してであることは明らかである。

人間の社会性の問題に於て、人間の身体性は重要な契機をなすのであるが、一体人間が社会によつて規定されるとか、社会によつて造られるとかいふのは如何なることをいうのか。人間を規定する社会とは何か。又社会によつて規定せられる人間とは何か。これ等の点についてほり下げてみなければならぬ。(未完)

——1954. 12. 20——

[註]

- (1) vgl. M. Scheler : Philosophische Weltanschauung. 1929
- (2) 環境をつくるというのは、この場合鳥が巢を作るといふ風な意味のみでもなく、又人間が家を建てるといふ風な意味のみでもない。環境——この中には自己の建てた家もはいろいろの——の受けとり方、環境に対する態度、心根によつて、対象的には同一である環境も異ってくるのであるが、このように主体人間の身体的、心的出方によつて、その人間に、そのような環境としてある環境——このような環境をも人間によつて

つくられたものといつたのである。

- (3) K. Jaspers は精神病理学総論 (Allgemeine Psychopathologie) の日本版への序に於て、この書の目標として三点を強調し、その矛三番目の点として「人間性の領域が明らかにされること。精神病理学的洞察は人間像をはずきりさせるために寄与する。しかし精神病理学を實際に用いるにあつては、人間の尊厳を侵さぬ心構えが不可欠であり、その基準は我々を包括するものの中に与えられている。このことは正面から論じてはないが、本書を貫く情調である。」ことをあげている。
- (4) 医師、哲学者、音楽家そしてコンゴ・ランパレーネの聖者たる Albert Schweitzer が「倫理は世界と人生との肯定と同じ根から発生する。というのは倫理も亦生命に対する畏敬のほかの何ものでもないから。生命に対する畏敬は私に倫理的なものの根本原理を与える……」といつているのは注目に値する。
vgl. Albert Schweitzer : Kultur und Ethik, 1923 vorrede S. 15.
- (5) vgl. I. Kant; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 2. Abschnitt.
- (6) 科学が対象全体に目を届かしめうるかどうかの問題は色々に答えられる。こゝではただ、現在科学の対象であるもののみが、何時までも対象の全体を占めるとは考えられない。科学の理説はあくまでも仮説であるということは、対象の範囲が変動することをも含蓄する。だからたとえ何時かは科学が対象全体を把握できるにしても、現実に科学がそうしていると思うことは独断であり、信仰である。況んや人間の主体が科学によつて限なく把握できると考えることは、なお一層独断のことに属する。ということはいえ足りる。
- (7) vgl. W. Windelband; Geschichte der neueren Philosophie. II Teil § 57.
- (8) 金子武蔵: 実践哲学への道, 十二 道具, 一 器官から道具へ, 参照
- (9) 島芳夫: 人間存在に於ける心身の関係, 哲学研究 矛三十七卷 矛一冊 6頁 参照
- (10) vgl. N. Hartmann: Ethik, 1926 III Teil, II abschnitt, 71 Kapitel, C, S. 619
- (11) 精神の問題についてはハルトマンは前掲 Ethik (1926)の後(1933)に著された『精神的存在の問題』(Das Problem des geistigen Seins)に於て専ら取扱つてゐるが、大綱に於ては Ethik に於けると変りない。ただ『回帰の法則』に限度を認め「低き諸範疇

はより高き層に於てすべてが貫いてゐるのではなく、それは(ある層まで行くと)止まり、その回帰は中絶する」(vgl. Das Problem des geistigen Seins, S. 59)となしてゐるのは、前には見られなかつた見解である。

- (12) ハルトマンは精神の存在形式を三つに區別して、人格的(個人的)精神(der personale Geist)客観的精神(der objektive Geist)客観化された精神(der objektivierte Geist)としてゐる。矛一のもは「生きてゐる精神」(lebender Geist)であり、個人格的(persönlich)個体的(individuell)であつて、これのみが厳密な意味に於て人格(Person)とか人格性(Personalität)とか呼ばれうるものである。つまりこれは個別精神(Einzelgeist)である。矛二のものも生きてゐる精神ではあるが、これは共同精神(Gemeingeist)であり、歴史はこれによつて担われる。矛一と矛二とは実在的精神(realer Geist)であるが、矛三のものは生命性をもたず、理念性に高められて、実在性を超越してゐる。このものは精神的創造の所産に於てみることが出来る。超個人格的、超個体的である点については、矛二矛三とは同様であつて矛一に対立する。

いうまでもなく、上の三つの形式はあくまでも統一的存在たる精神の三つの根本的範疇であつて、三つがそれぞれ別々に存在することを意味するのではない。それは同一のもの異なる側面ともいうべきものである。にも拘わらず、やはり、愛憎し、行為し、その責任を負ひ、予量し、洞察し、自己意識をもちうるのは個人格的精神のみであるとされている。

vgl. Das Problem des geistigen Seins, besonders S. 108—109.

この註によつても明らかであるが、Hartmann の『精神(Geist)』は『心身の統一体』などといわれる場合の『心』と全く同一概念であるとはいわれ得ない。『心』は Hartmann に於ける『精神』の一部と『意識』とを合せたものと考えられる。

- (13) ハルトマンも精神の支配をのべてはいるが、そこでも存在のより高い層がより低い層によつて規定されつゝも逆に規定し返し、後者に対して自由であるという存在論的又は範疇論的な立場からのべる態度は變つていないのであつて、人間の精神を格別の見地から考察することはなされてゐない。
- (14) 『表』の原本の意味は『うはぎ』である。『表』が衣へんである所以である。これが動詞として用いられると『上衣をつける』意となる。(論語郷党に『必表而

出』とある。)『表』が『おもて』『うわべ』『そと』を意味するのは転意である。

- (15) 『おもてだてる』という言葉は『おおよけにする』という意味をもつ。これはあたかも『うち』が『わたし』——これは公(おほやけ)に対する私(わたし)を含意する——の代名詞と同意に用いられるのに対応している。

或る事を『おほやけ』にすれば、それは『うちわ』ではすまされなくなる。世間の問題になるのである。

- (16) 心的作用を所謂知情意の三作用に分けて考えることについては種々なる論議がなされうるのであろうが、この場合このような論議をする必要はない。

- (17) vgl. Kant : Kritik der Urteilskraft. besonders II Teil.

- (18) vgl. W. Köhler : Intelligenzprüfungen an Menschenaffen. 1917

- (20) vgl. N. Hartmann : Ethik. besonders III Teil, II abschnitt 70 kapitel, C. S. 608

- (21) こゝで心が身体から遊離していないというのは、人間の精神作用或は所謂心が人間の身体特に脳髓の作用として説明されうることからというのではない。

- (22) 人間が道具を身体の単なる延長とすることなくして、道具と身体的器官との間にへだたりを置き、目的に応じて自由に道具を取りかえうるのは手をもっているからである。手はその構造上あらゆる道具を把握し、所持することによつて、各種の身体的器官の仕事を行うことができる。それ故に手は普遍器官といわれる。その上、手指の先の触覚の鋭敏さも加わつて、手の人間生活に於ける有用性の位置の卓抜さはいよいよ確保される。

この点については既にアリストテレスやカントがのべている通りである。

- (23) ここで内心というのはあらゆる内的状態であつて、例えば感情、情緒、意欲、気分、其他色々な言葉で表わされるものである。

- (24) 恋は『おつびらにするものでない』とはいうものの、世には甚だ『おつびらにせられている』恋がある。しかし二人が恋をするということは、彼等が、彼等がその中にある諸々の社会的結合に多少とも背を向けて二人だけの特殊な結合をつくることであつて、二人のそれぞれを有つてゐる社会の解体を招くかも知れないことを意味する。このような事態であるに拘わらず、若し二人が『おつびら』に恋をするならば、色々な邪魔が入るおそれがあるから『ひそかな恋』が行われるのは当然である。だからして、社会的結合がゆる

く所謂開かれた社会では比較的『おつびら』な恋が行われやすい。都会に於て行われる恋と閉ざされた社会の色彩がつよい田舎で行われる恋を比較してみれば、このことは明らかである。

- (25) 一方のみが恋情をいだき、他方がそれに対して恋情をもたないとき、それは片恋である。又一方のみが積極的に働きかけ、他方はそれを受けてはじめて恋心を覚えるというのではなしに、いつのまにか二人の魂が相寄る場合があることは小説などの主題が示す通りである。

- (26) ここにいう『忍ぶ恋』は新古今和歌集などでいう『忍恋』とはちがう。彼処に於ける『忍恋』は此処でいう『ひめたる恋』に相応する。例えば同集巻十一恋歌一に『和歌所歌合に、久忍恋ということをし』と題して、摂政太政大臣の詠んでいる「いそのかみふるの神杉ふりぬれど色には出でず露も晴雨も」の歌、同じく恋歌一に「百首歌の中に、忍恋をし」と題して式子内親王の詠んでいる「忘れてはうち歎かるゆふべかな、われのみ知りて過ぐる月日を」「わが恋は知る人もなくせく床のなみだもらすな黄楊の小まくら」の歌、又そのすぐ次にある「百首の歌よみ侍りける時、忍恋」と題して、入道前関白太政大臣の詠んでいる「忍ぶるにこころの隙はなけれどもなほもるものは涙なりけり」の歌の心は『ひめたる恋』である。

恋心を相手に『ひめる』のは、はずかしさからの場合もあるが、相手に打明けて、拒まれはしないかとの懸念からの場合もある。又相手を通じて才三者にもれるおそれからの場合もありうるであろう。しかし何れにしても恋をおのれの心のみひめておくのは苦しいことである。この苦しみを耐え忍ぶことなしには恋心をひめおおすことはできないであろう。この意味からして『ひめたる恋』は同時に『忍ぶ恋』である。上記の歌もこの意味からの『忍ぶ恋』であるといえる。

- (27) 人目(ひと目)とは世間の目、社会の目の意味である。『ひと』についての解釈については、和辻哲郎：人間の学としての倫理学。第一章。二「人間」という言葉の意味。参照

- (28) 拾遺和歌集 巻第十一

- (29) 同上

- (30) 壬生忠見が現実はこの歌によみこまれたような恋をしたかどうかについては私は知らない。しかし彼がこの歌によみこまれた恋を体験したものと仮定して『忠見の恋』という。

- (31) 『あらわれる』『出る』も「俺が今あらわれてみる……」とか「俺が出るんだ」などの用法に於ては意

図を含んでいる。

(32) 道具以下は前に環境としてのべられたところのもの
である。

(33) cf J- P. Sartre : *L' Existentialisme est un
humanisme.* 1946

translated into English by Philip Mairet

(*Existenzialism and Humanism*) P.41

(34) cf. *ibid.* P.45

(35) cf. *ibid.*