



Title	共同存在と対他存在の問題
Author(s)	宇都宮, 芳明
Citation	北海道大學文學部紀要, 12, 107-122
Issue Date	1964-03-18
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/33280">http://hdl.handle.net/2115/33280</a>
Type	bulletin (article)
File Information	12_P107-122.pdf



[Instructions for use](#)

共同存在と対他存在の問題

宇都宮芳明

## 共同存在と対他存在の問題

宇都宮芳明

人間が社会的存在であるということ、つまり人間はそれぞれ自己自身に於て孤立し自足した存在ではなく、つねに他の人間との交渉関連の場のうちにあり、そうした場のうちではじめて自らも生存しうるという事実は、日常これほど自明なことではないが、しかし一旦この事実が一つの哲学的問題として論議されるようになると、そこにさまざまな難問が生じてくる。ことに自我を中心とする近世以降のエゴロギーの立場は、ともすれば各種の独我論に偏し、そこから改めて類推とか感情移入によつて自我以外の他者の存在を証明する方途をとるが、こうした証明のいずれにも難点があるのはすでにこれまで多くの人々によつて指摘されているとおりである。いかなる形に於てであれ、個的な自我の存在をすべてに先立つ絶対的事実として措定し、この自我に基づいて一切の事象を説明しようとするエゴロギーの立場からは、それ自身また自立的な他者の存在をまさしくその他者の自立性に於て捉えることはできない。他者の自立性は、依然としてエゴロギーの枠内で、すなわち他者が「第二の自我」であり「他の自我 (alter ego)」であるという、他者に対する自我の投影とその再認とによつて想定されるにすぎないのである。

北大文学部紀要

ところで他方、今世紀に入り、社会学や心理学といった隣接諸科学の発展とその影響のもとに、哲学の分野内でこうしたエゴロギーの枠を破ろうとする試みがなされてきたことも事実であつて、たとえばフツセルにはじまり、シェーラー、ハイデガー、サルトルと続く一連の「現象学」者達も、この試みに意欲的に参画したひとりとびとであると云つてよいであらう。フツセルの「間主観性 (Intersubjektivität)」の理論、シェーラーの「共感 (Sympathie)」に関する理論<sup>(1)</sup>、ハイデガーの「共同存在 (Mitsein)」及び「共同世界 (Mitwelt)」の理論、サルトルの「対他存在 (l'être pour autrui)」理論<sup>(2)</sup>、これらはいずれもエゴロギーの枠を破り、「独我論の暗礁」を回避しようとする試みなのである。だがしかし、問題は、はたして彼等によつてエゴロギーの枠が完全に打破されたか、という点にある。私は、彼等の意図と努力とも拘わらず、——たとえ「独我論の暗礁」が個々の問題面では回避されたと認めるにしても——そこではなおエゴロギーの枠が全面的に撤廃されるには到つていないと考へざるをえない。彼等は依然としてエゴロギーの枠内にとどまり、エゴロギーのもつ伝統的な思考方式を踏襲しつつ、そこからエゴロギーの批判と克服を試みているにすぎないのである。そこで以下、こうした観点から、とくにハイデガーの共同存在理論とサルトルの対他存在理論をとりあげ、その内容を吟味してみたい。

一

周知のように、ハイデガーは、その「存在と時間」のうちで、人

問——つまり彼の術語でいう「現存在 (Dasein)」の根本機構を「世界Ⅱ内Ⅱ存在 (In-der-Welt-sein)」という形で規定する。<sup>(7)</sup>「世界」とは、この場合、存在しているもの——「存在者 (Seiendes)」——の全集合を指す存在論的 (ontisch) 概念ではなく、そもそもそうした世界を世界たらしめている「世界性 (Welichkeit)」を指示する存在論的 (ontologisch) 概念である。<sup>(8)</sup>そしてハイデガーによると、この世界性としての世界は、現存在の存在——ハイデガーの術語での「実存 (Existenz)」——を根源的に規定する実存論的 (Existential) の一つであつて、<sup>(9)</sup>現存在は自己の存在の一契機であるこの世界を通して世界内に存在するさまざまな事物——すなわち「内世界的存在者 (Innereweltliches)」と交渉する。つまり世界は内世界的存在者が現存在に対してはじめてそれとしてあらわになる場所であり、その意味でいわば内世界的存在者の開示の条件なのである。

ところでこのように世界が現存在の実存論的であり、しかも現存在がその都度私の現存在であるというハイデガーの規定に従えば、すべての現存在がそれぞれ自己の世界をもつことになり、そうした意味で世界は何か「主観的なもの」になりはしないかという疑義が生じてくる。一体われわれすべてに「共通の」世界は存在するのであるか。もし存在するとすれば、それはいかにして可能であろうか。——こうした疑義に対するハイデガー自身の解答が、「存在と時間」の第一部第一編第四章で展開される「共同存在及び自己存在としての世界Ⅱ内Ⅱ存在」の分析なのである。<sup>(10)</sup>

ここでのハイデガーの分析の成果によると、この世界性としての世界は、実は決してそれぞれの現存在に於て孤立した、いわばモナド的な世界ではない。それは世界性としての世界とならんで現存在のいま一つの根本契機である「内Ⅱ存在 (In-Sein)」そのものが孤立した一主観のごときものではなくて「共同存在」であり、従つてその世界もまた「共同世界」に他ならないからである。ハイデガーは、このことを、われわれにもつとも身近かな世界である道具的な環境世界 (Umwelt) の現象学的分析を通じて証示する。たとえば職人がその環境世界である仕事の世界のうちで製品として見出すものは、そのものとしてすでに「他者のために使用される」という契機をも開示しており、従つて職人はそうした製品を介してすでに他者と出会う<sup>(11)</sup>。また一極端な例として、たとえ私が湖畔で持主の知らない見なれぬボートを見る場合にも、誰のものか知らないという点で、このボートはすでに私の知らない他者を指示している。<sup>(12)</sup>すなわち「世界はいつでもすでに私が他者とわかちもつ世界」であり、「現存在の世界は共同世界」であつて、「他者は……現存在が本質的にそのうちにとどまつている世界から出会う」<sup>(13)</sup>ことになる。われわれが他者の存在を問題にする際には、何よりもまず、こうした「環境世界的な出会い」という現象的状况<sup>(14)</sup>に注目しなければならぬ。他者が内世界的存在者を介せず、端的に他者として、現存在の視野にあらわれる際にも、それは「眼の前にある人格という事物 (Personding)」や「人間という事物 (Menschending)」としてではなく、たとえば同じ環境世界の内部で、ともに仕事をしている他

者としてまずあらわになる。<sup>17)</sup> いずれにせよ、他者はつねに共同現存在 (Mitdasein) として現存在の共同世界のうちであらわになるのであり、このことは究極には現存在の「内」存在<sup>18)</sup> そのものが共同存在であることに基づくのである。

以上がハイデガーの共同存在理論の根幹であつて、ここからハイデガーはさらにいくつかの重要な帰結を導くが、ここでは当面の問題との関連に於て、次の二項を指摘するにとどめたい。その第一は、この分析を通じて獲得された「共同存在」とか「共同世界」とかが、あくまでも現存在の存在論的乃至は実存論的構造であつて、それがただちに自己と他者との間の現実的な関連交渉といった存在的事実を指すのではないということである。事実、ハイデガーによると、「共同存在は他者が事実上ひとりも眼の前に存在せず、知覚されないときもまた、実存論的に現存在を規定している」<sup>18)</sup> こととなる。他者がいないという他者の不在も、共同存在のうちには於てのみ可能である。「ただひとりであること (Allein-sein)」は共同存在の一次如態であつて、前者の可能性はむしろ後者の証明に他ならない。<sup>19)</sup> ハイデガーは、こうした観点のもとに、他者の現存在を事実上何等かの形で前提し、そこから他者の存在や自他の共同存在の問題に赴く立場を不当な立場として斥ける。たとえば感情移入説がそうであつて、この場合他者はまず自己の眼の前にある一存在者として措定され、次いで自己から他者への感情移入が説かれ、そこではじめて自他の共同存在が成立する。だが事態は実はこの解明の順序とは逆であつて、「感情移入が共同存在をはじめて構成するのではなく、

前者は後者を基礎にしてはじめて可能<sup>20)</sup> なのである。ハイデガーは、こうした批判を通じ、明らかにエゴロギー的な他者理論を斥けていると言へる。しかし、後のハイデガー批判にも関連するが、ハイデガーが他者の存在の問題にするのはあくまでも自他の共同存在の次元に於てであつて、自己対他者といつた、いわば自他の相互存在の次元に於てではない。ハイデガーにあつては相互存在の問題はつねに共同存在の問題に還元され、前者は後者に基づいて解明されるが、このことによつて自己対他者という自他の事実的な相互存在に関する極めて重要な諸問題——とくにそうした場面ではじめて解明可能な倫理的諸問題——が解明の網の目から逃れてしまうという事実は否定できないのである。<sup>21)</sup>

第二に、それではこの共同存在としての現存在のいわば「主体」になるのは「誰」か、という問題が生じてくる。そしてここにかの有名な「ひと (das Man)」という概念が登場する。ハイデガーによると、他者の現存在と同様に、自己の現存在もまた、まず大抵は環境的に配慮された共同世界から規定される。<sup>22)</sup> それは自己が共同世界内に於ける他者から逆に規定され、そうした他者の支配下にあることを意味するが、しかしこの場合の他者は決してある特定の他者ではなく、いわば他者一般であり、中性としての「ひと」である。にも拘わらず、「ひと」はそれ独自の存在様式、つまり「平均性 (Durchschnittlichkeit)」とか「公共性 (Öffentlichkeit)」といつた、それ独自の存在様式をもつている。道具的環境世界のもとにとどまる日常的な現存在の「主体」は、他者から判然と区別された

特定のこの自己ではなくて、それ自身が実は他者でもあるところの「ひと」である。「日常的現存在の自己」は  $\wedge$ ひと  $\parallel$ 自己 (Man-selbst)  $\vee$  であつて、われわれはこのものを本来的な、つまり本来そのものとして把握された自己から区別する。 $\wedge$ ひと  $\parallel$ 自己  $\vee$ として、その都度現存在は  $\wedge$ ひと  $\vee$ のうちに分散している。……まずさしあつて事実的現存在は平均的に発見された共同世界のうちにある。まずさしあつて  $\wedge$ 私  $\vee$ は本来の意味で  $\wedge$ ある (bin)  $\vee$ ではなく、 $\wedge$ ひと  $\vee$ という様式での他者である (ist)。「私が本来であるところの本来的自己存在は、ハイデガーが他の箇所で説くところによると、「ひと」への分散から自己を取戻し、自らを単独立し集中化することによつて生ずるが、しかしここでこのハイデガーは、本来的自己存在も「本質的実存論議としての  $\wedge$ ひと  $\vee$ の一実存の変様」であることを強調する。このことは、彼の共同存在理論が環境世界としての共同世界の分析から出発することをおもえば、むしろ当然の帰結といつてよいであろう。だが後にも触れるように、ハイデガーは日常的非本来的な自己（ひと  $\parallel$ 自己）が本来的自己へと自らを単独立するにつれて変様する（筈の）共同世界や共同存在の様態については、殆んど語るところがないのである。

### 三

さて、自己と他者の共同存在に関するハイデガーの以上の考えが、とくにその分析の出発点や方法に於て、それまでに類のない斬新さを示していることは否めないであろう。ハイデガーは、もはや

先行者がなしたように、体験流とか意識とか表象とかいつた事象からは出発しない。たとえそれらの分析精査の結果、それらが根源的には主客未分であり自他未分であることが明らかにされるにしても、しかし分析の出発点に於てはそれらは依然として個人、の体験流であり私の意識であつて、その限りでは体験流や意識から出発する共同存在理論はなお一種の「主観」的偏向を脱してはいない。自他未分の状態、従つて他者の存在と原初的な自己共同の世界の存在が確認されるにしても、それは依然としてこの個人としての私の体験流に於てであり、私の意識に於てなのである。これに反し、ハイデガーの場合には、自他の共同存在の問題はただちに自己と他者の「存在」に関する問題として提起され、しかもそれは自他にとつて極めて具体的な共同世界である道具的環境世界の分析を通じて確認され、規定される。ハイデガーの分析が示すところに従えば、世界  $\parallel$ 内  $\parallel$ 存在としての現存在は、それがまさに世界  $\parallel$ 内  $\parallel$ 存在であるといふことによつて——つまりそれ以上にいかなる契機をも新たに附加する必要がなく——すでに根源的に共同世界  $\parallel$ 内  $\parallel$ 共同存在なのである。

ハイデガーの共同存在理論でいま一つ目新しい点を挙げれば、それはかの「ひと」という考えであろう。ハイデガーにとつて、自他未分の状態は、生の根底に関わる神秘的形而上学的な事柄ではなく、また未開社会人の心理や魂の深層に関する事柄でもない。現代の技術的道具的環境世界のうちで、平均的公共的生を送っているわれわれの日常的現存在のあり方そのもの——それがハイデガーに言

わされれば一種の自他未分の状態であり、それがすなわち中性としての「ひと」である。日常的生のうちでは、たとえ「私はかくかくに思う」とか、「私はかくかくに行為する」と言うにしても、その思考や行動の「主体」は私に固有(eigen)にして本来的(eigentlich)な自己ではない。<sup>26</sup>それは特定の誰でもないが、しかし誰でもがそれであるところの「ひと」である。日常的な生の場にあつては、実は特定の「自己」も特定の「他者」も存在しない。存在するのはすべて一様に平均化され平坦化された、その意味で自他の区別のない「ひと」である。これは言いかえれば、人間各自が自らの自己を疎外している状態であろう。<sup>27</sup>つまりハイデガーは、共同存在の問題についてつきまとう自他未分乃至は自他無差別の問題を人間の「自己」疎外という歴史的社会的現象面に置き移し、そこでそれを展開してみせるのである。ハイデガーによると、「日常性(Alltäglichkeit)」と「原始性(Primitivität)」とは相覆する事柄ではない。「日常性」は、むしろ現存在が高度に発達分化した文化のうちで動いているときにも、否まされそうとしたときの現存在の存在様相<sup>28</sup>である。従つてまた、「 $\wedge$ ひと $\vee$ の支配の強烈さや厳しさは、歴史的に変化しうる」。<sup>29</sup>ハイデガーの「ひと」は、人間のいわば「自然」の本性を規定する自然範疇ではなく、その「歴史」的本質を規定する歴史的事存論疇である。そしてこのことは、たんに「ひと」の内実が歴史とともに変化しうるという意味に於てではなく、「ひと」そのものが一つの歴史的存在であるという意味に於て理解されるべきなのである。

ハイデガーは、こうした「ひと」の分析に際し、注意深く一切の価値判定を控えている。もともと「存在と時間」に於ける現存在の分析は、「存在一般の意味の解明のために視野をひらく」という性格のものであり、<sup>30</sup>そこでは価値の問題ははじめから排去されるべき事柄とされていた。だがしかし、ハイデガーが、「ひと」の平均性・公共性のうちに埋没し、自らに固有の自己を見喪つている現存在の存在様式を「非本来的(un-eigentlich)」と呼び、<sup>31</sup>固有の自己を取戻し自己を恢復した現存在を「本来的」と呼ぶその背後には、ハイデガー自身が否定しているにも拘わらず、やはり人間の存在様式に関する一つの価値判定がある、と言わねばならない。人間の「自己」疎外は、高度に文化の発達した現代の歴史的事実であるにしても、それはなおハイデガーに於て一つの克服されるべき事態を意味している。人間は非本来的日常的な自他無差別の「ひと」の支配から脱し、自らに固有の自己を取戻すことによつて、本来的な自己の自立性と恒常性を獲得しなければならない。事実、「存在と時間」第一部第二篇(「現存在と時間性」)の前半では、現存在の全体的本来的存在はいかにして可能かという、「自己」疎外克服の方向が指示されているのである。だがすでに予示したように、ここでは共同存在の問題は殆んど語られていない。非本来的の自己から本来的の自己への転換に際し、最主要的役割を果たすのは、ハイデガーの場合、死の自覚である。死は現存在の終りとして、「現存在のもつとも自己に固有(eigentlich)にして他と関わりのない(unbezüglich)可能性」<sup>32</sup>である。この「死が他と関わりのないこと(Unbezüglichkeit des

「Iodes」が現存在を自己自身へと単独化し、かくして現存在は本来的な自己自身に到ることができる。<sup>(33)</sup>しかしそれでは、この本来的自己は、いかにして他者との関わりを恢復するのであるか。死の自覚を通じて単独化された自己は、もはや他者との関わりを恢復しえないのではないであろうか。もつともハイデガーによると、この本来的自己存在は、現存在をその世界から切離しはしないし、現存在を「浮動する自我」に孤立させるわけではない。現存在は依然として「世界Ⅱ内Ⅱ存在として本来的」なのであり、ここではじめて自他の本来的な相互性 (das eigentliche Miteinander) が生ずる。<sup>(34)</sup>だがふたたび繰返すと、ハイデガーは、この本来的な現存在の共同存在や共同世界の具体的諸相については殆んど語っていないのであつて、そこから逆に、彼の世界Ⅱ内Ⅱ存在乃至は共同世界Ⅱ内Ⅱ共同存在という考えが、こうした本来的自己存在の場面に於て果してどれほどの適応性をもつかが疑問視されてくるのである。

この点を捉えて、たとえばマルティン・ブーバーは、ハイデガーの現存在は一貫して「独自の現存在 (ein monologisches Dasein)」であり、その本来的自己存在は他者に対して自らを開いた自己ではなく、<sup>(35)</sup>実は「閉された体系 (ein geschlossenes System)」である。<sup>(36)</sup>と批判する。ハイデガーの現存在分析は、ブーバーによると、自己自身に関わり、自己自身の存在を問題とする限りでの人間存在の分析にすぎない。それ故、ハイデガーにあつては、元来自己と他者との関連の場に於てはじめて問題とすべき「責め (Schuld)」とか「良心 (Gewissen)」が、すべて一方的に自己自身の存在のうちに根拠

づけられる。すなわち現存在は「その存在の根拠に於て責めあるもの」であり、「現存在が良心のうちで自己自身を喚ぶ」ことになる。<sup>(37)</sup>ハイデガーのいう本来的現存在は、「現実には他の人間とともに生きている人間」ではなく、「現実的生を自己自身との関わりのうちでしか知らない人間」である。<sup>(38)</sup>もちろんブーバーは、本来的現存在が「浮動する自我」のごときものではなく、つねに他者とともにある存在であるという、「存在と時間」でのハイデガーの言明を看過してしているわけではない。だがブーバーによると、ハイデガーの場合、そうした本来的現存在にとつても他者は依然として環境世界内的な顧慮 (Fürsorge) の対象として位置づけられている。顧慮は、しかし、他者に助力を与えることがあるにしても、閉鎖的な自己存在の枠を破る働きはしない。<sup>(39)</sup>自己と他者との本質的にして本来的な関わりは、閉された自己の枠を破ることによつてのみ可能である。キルケゴオルの場合にも、人間の本来的なあり方は、「大衆」に対する「単独者」という形で示された。だがキルケゴオルの単独者は神という絶対者に対して自らを開き、そうした他者との本質的な関わりの中にある自己である。ハイデガーの「単独化」された自己は、こうした他者を知らない。ハイデガーの主張する「現存在の自己自身への開示性 (Eröffnetheit)」は、ブーバーによると、<sup>(40)</sup>実は「他者及び他者性へのあらゆる真の結合に対する閉鎖性 (Verschlossenheit)」なのである。

ブーバーのこのハイデガー批判が、全面的に妥当するか否かについては、とくにここでは問題としない。周知のように、「存在と時



間」以降、とりわけ一九三五年以降のハイデガーの思索にあつては「存在」そのものもつ超越的絶対的性格がますます強調され、それとともに「存在と時間」での「開示性」や「決意性 (Entschlossenheit)」が、あくまでも存在そのものに対するそれであつたことが告げられる。<sup>(41)</sup>もしそうであるとすれば、「存在と時間」での本来的自己も、「存在」といういわば他者に対して自らを開き、それと本質的関わりの中にある自己、ということになる。後のハイデガーの表現によれば、「実存 (Existenz)」とは「開存 (Ek-sistenz)」であり、それは「存在の近くに脱我的に住まうこと (das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins)」<sup>(42)</sup>「存在の真理のうちに出でたこと (Hinausgehen in die Wahrheit des Seins)」<sup>(43)</sup>である。だがそれはそれとして、「存在と時間」での共同存在理論は、すくなくとも人間相互の間に於ける自己と他者との本質的な関わりには触れていず、またそれは元来そうした問題を解明できない性格のものである、と言つてよい。それは、ハイデガーが、自己と他者の問題を共同存在という地平に於て取扱ひ、自己対他者という、自他の相互存在の問題として主題化しないことによつてゐる。そこで次にこの点に関し、サルトルのハイデガー批判と、サルトル自身の対他存在理論とを顧みることにしたい。

#### 四

サルトルによると、自己と他者との関係は何よりもまず「存在と存在との関係」であつて、「認識と認識との関係」ではない。<sup>(44)</sup>言い

かえれば、私と他者との結びつきは、他者の認識をまつてはじめて実現されるといつた性質のものではなく、認識に先立つてすでに両者の存在の間にかけ渡されてある関係とみななければならない。この点でハイデガーは、たしかにフツセルやヘーゲルと異り、自己と他者との関係を一つの存在関係として捉えようとしてゐる。だがその際、ハイデガーは、デカルト的な「われ思う」から出発するのではないにしても、なお「私の」現存在から出発する。そしてこの私の現存在の存在が共同存在であることによつて、他者が私とともに存在するとされる。しかしこのようにして捉えられた他者は、サルトルによると、もはやわれわれが世界のうちで出会う特定の他者ではない。私は個別的な特定の他者と出会う以前に、すでに共同存在として存在する。この共同存在、すなわち「……とともにある (l'être-avec)」という構造は、現実の自他の相互関係、すなわち「……に対してある (l'être-pour)」という関係を示すものでなければ、またそれを基礎づけるものでもない。言いかえると、存在論的次元で捉えられた「ともに」という関係に於ける他者は、「一つの抽象的な項」であり、「非独立的」な項であつて、それは私に対する、ピエールとかアニーといった、存在的なこの他者であることはできない。サルトルは言う。「 $\wedge$ 私 $\vee$ 」の存在から出発して捉えられた私の $\wedge$ ともある存在 $\vee$ は、私の存在のうちに根拠をもつ一つのたんなる要求としてしか考えられない。それはいささかも他者の存在を証示するものではないし、いささかも私と他者との間の橋渡しをするものではない。<sup>(45)</sup>

それだけではなく、さらにサルトルによると、自己と他者との関係がこのように共同存在というア・プリアリな形で措定されるならば、これはむしろ自己と個別的現実的な他者との結びつきを根本的に不可能なものとしてしまう。何故なら、もしそれがア・プリアリな関係であるとする、それは自己と他者とのあらゆる可能な関係を汲みつくすが、経験的偶然的な自己との関係は、このア・プリアリな関係の特殊化とも個々の事例ともなりえない。だが他者の存在はまさしく「偶然的で還元不可能な一つの事実という本性」を担っている。<sup>46</sup> 自己はいかなる意味に於ても他者を構成する(consituer)のではなく、他者に「出会う(rencontrer)」のである。とすれば、ア・プリアリな「ともにある存在」すなわち「共同存在」は、自己に対して絶対の他者である一つの具体的な人間存在とのあらゆる存在的な結びつきを不可能にするものと言わねばならない。つまり「私の存在構造として考えられた人ともにある存在Vは、……確実に私を孤立させる」ことになる。<sup>47</sup> そうした意味で、ハイデガーの共同存在理論は、結局のところ、独我論を脱してはいない。ハイデガーは、現存在の超越を説くことによつて観念論の克服を意図するが、しかしこの「超越」は「一つの自己欺瞞的な概念」にすぎず、現存在は依然として自己の「外」にできることではないのである。<sup>48</sup>

サルトルのハイデガー批判の要点は、ほほ上に尽きる。つまりブーバーが、ハイデガーの共同存在理論は自己と他者との本質的、本来的な関わりを知らず、従つてその本来的自己が閉鎖的、孤立的な自己であるとするのに対し、サルトルはそもそもハイデガーの説く共同

存在が自己と他者との事実的、具体的な関わりを基礎づけることができず、その限りで一種の独我論にとどまる、と批判するのである。しかしそれではサルトル自身の他者理論——對他存在理論はどうであらうか。

すでに触れたように、サルトルの場合、他者は自己にとつて「偶然的で還元不可能な事実」である。他者はこうした事実として自己に直接、現前するのであつて、それ故他者の存在は推測(conjecturer)される存在ではなく、端的に肯定(affirmer)せざるをえない存在である。従つて「他者の存在に関する理論は、ただたんに私の存在のうちで私に問いかけ、この「他者」肯定の意味をはつきりさせ、明確にする」ものでなければならぬ。<sup>49</sup> いま少し言うと、自己が他者の存在を肯定せざるをえないのは、自己のうちに他者の存在に関する一種のユギトが存在するからであつて、その構造を明らかにし、かつその効力と権限を見極めようというのが、<sup>50</sup> サルトルの他者理論なのである。とすれば、この他者理論もまた、その理論形態に於て一種のエゴロギーに、すなわち自我中心的な他者解明に終始することになるのではないであらうか。

ところで他者の存在を肯定せざるをえないというのは、サルトルの場合、他者が自己に対する主観として存在するのを認めざるをえないということである。他者はそれが対象として、つまり自己に対する客観として把握される限りに於ては、あくまでも臆測的な、蓋然的な存在にとどまる。私が窓の外に見る通行人が、人間そっくり

のロボットではないかという疑いは、無限に尽きない<sup>(51)</sup>。このように自己に対する主観としての他者は対象的には把握されないが、しかしそうした主観としての他者が明らかに存在するということは、自己が他者の「まなざし」(regard)をうけるという体験によつて確認される。「まなざし」によつて、私は、他者を自由な意識的主観として、具体的に体験する<sup>(52)</sup>。他者のまなざしは、私の自由な意識的主観を固化し、疎外し、それを他者に対する対象存在にまで貶置してしまう。私が他者によつて見られ、他者の対象とされているという体験(たとえば羞恥の体験)が、つまり私に於ける、そうした体験が、私を見る主観としての他者が存在するということの根拠であつて、その逆ではない。しかもこの私が見られているという体験は、現実的に私に眼をむけている他者が存在しない場合にも、生ずる<sup>(53)</sup>。と  
言うよりは、「いかなる瞬間にも他者は私にまなざしをむけている<sup>(54)</sup>」のであり、私は不断に「他者によつて」見られているということを意識している。つまり「主観 $\parallel$ 他者(autruï-sujet)」と私との根本的な結びつきは、他者によつて見られている<sup>(55)</sup>(être-vu-par-autruï)という私の不断の可能性に帰着する<sup>(56)</sup>。そしてこの可能性が、逆に、私が他者を対象 $\parallel$ 他者(autruï-objet)として見、把握することを可能にする根拠である。サルトルの表現によると、「他者によつて見られていることが、他者を見ること(voir-autruï)の真理」なのである<sup>(56)</sup>。主観としての他者に見られることによつて私は疎外され、他者に対する対象 $\parallel$ 私となるが、この関係が逆転されると、私はふたたび自由な意識主観となり、他者は私に見られている対象 $\parallel$ 他者

となる。この二つの関係は、決して総合されることはない<sup>(57)</sup>。従つて私と他者との現実的な相互関係は、互に自らを主観とし他を対象としようとする相剋(conflict)の関係である。すなわち私の他者に対する具体的な関係は他者にとつての対象 $\parallel$ 私に対する私の態度によつて全面的に左右されるが、この態度は基本的にはただ二つであつて、その一つは、対象 $\parallel$ 私を否定することによつて逆に他者を対象化する態度であり、いま一つは、対象 $\parallel$ 私を自らに引受けることによつて主観 $\parallel$ 他者の自由を私のうちに取込もうとする態度である。この二つの試みは、だがしかし、決して統合されず、互に相反し循環する<sup>(58)</sup>。「かくしてわれわれは、際限もなく、 $\wedge$ 対象 $\parallel$ 他者 $\vee$ から $\wedge$ 主観 $\parallel$ 他者 $\vee$ へ、また逆に $\wedge$ 主観 $\parallel$ 他者 $\vee$ から $\wedge$ 対象 $\parallel$ 他者 $\vee$ へと指しむけられる。この運行は決してやむことはない。他者に対するわれわれの関係を構成しているのは、突然の方向転換を伴うこの運行である。いついかなるときにわれわれを観察しても、われわれは必ずこれら二つの態度のいずれかのうちにある。——しかし、そのいずれの態度にも不満なのである<sup>(59)</sup>」。

私と他者の「共同存在(Mitsein, L'«être-avec»)」も、この私と他者との相互存在から、従つて究極には私の対他存在から導出されることになる。「われわれ(«nous»)」というのは、サルトルによると、一つの相互主観的な意識でもなければ、集団意識といつた、部分を超越する一つの新たな意識でもない<sup>(60)</sup>。「われわれ」は、いつも一人の個別的な意識によつて体験されるものであり、私の対他存在一般を根拠として、特殊な場合に生み出される特殊な経験

——体験である。「對他存在は其他存在 (l'être-avec-l'autre)」に先立ち、それを根拠づける<sup>(61)</sup>。簡単に言つて、自己と他者とに共通な第三者が、自己双方にとつての主観として登場する場合、そこに対象としての「われわれ」が意識される。たとえば資本家という第三者に対して、労働者は被圧迫階級としての「われわれ労働者」という意識に達する<sup>(62)</sup>。このようにわれわれは、「第三の」他者の眼に對してしか「われわれ」でない。従つて人類全体、人間全体をわれわれのものとして実現しようとする努力は、たえず挫折する。と言うのも、人類を「対象われわれ」とする第三者は、もはや神ではないが、しかしそうした神は「不在」だからである。「人類的なわれわれ」は、どこまでも一つの空虚な概念<sup>(64)</sup>である。これに對して、「主観われわれ」という経験は、「一つの単独の意識のうちに於けるたんなる心理的主観的出来事」<sup>(65)</sup>にすぎず、「一つの社会のうちに没入している一人の歴史的人間によつて実感される、一つの心理的経験」<sup>(66)</sup>にすぎない。「主観われわれ」なるものは、現実にはいかなる共同存在をも実現せず、それはまた他者に対する一つの根源的な態度を構成することも不可能なのである<sup>(63)</sup>。

以上のサルトルの他者理論に一貫した根本思想は、他者は自己にとつてあくまでも偶然的な存在であり、その意味で不合理な存在である、という考えである。他者は自己が出会う存在ではなく、どこまでも自己に出会う存在である。他者存在の根拠は、いかなる意味に於ても自己のうちには存在しない。自己は他者の存在をただ事実

として受取り、事実として肯定する。サルトルの他者理論は、この限りに於て、つまり自己による他者存在の構成を一切斥け、他者存在の根拠を自己のA外Vに認める限りに於て、たしかに「独我論の暗礁」を回避しえたものであろう。だがそれにも拘わらず、この理論は理論としては、すなわちその理論形態に於ては、依然としてエゴロギーであり、むしろ徹底した自我中心的他者解明である、と言わざるをえない。自我の枠はあらかじめ固く定められてある。他者の存在が偶然的であり不合理であることの強調は、かえつてエゴロギーの立場をますます強化させることに他ならない。事実、サルトルの他者理論は、すでに触れたように、「ただ私の存在のうちで私に問ひかけ、私の他者肯定の意味を明らかにする」だけである。他者存在の「現象学」的解明は、いづれにせよ自己の意識に与えられているものから脱することはできず、従つてまた、自己存在の分析から一步も出ることはできない。他者の理論と言つても、それは私の他者に対する存在、すなわち私の對他存在の理論であり、さらに言つて、「私」と「私の對他存在」との関係の理論である。私と他者の相互関係は、こうして私と私の對他存在との関係に還元されるが、しかし後者の関係は、もはや厳密な意味での相互関係ではない。たとえ私の對他存在の根拠が私のA内Vにはなく、A外Vにあるにしても、對他存在そのものは私の對他存在であり、その構造は私のA内Vに見出される構造であつて、その限りでは私と私の對他存在との関係は、依然として自己内完結的な、乃至は自己内循環的な閉鎖的關係にすぎないのである。

サルトルの対他理論がエゴロギー的であると言えるいま一つの理由は、自己と他者との関係が認識の関係ではなく、存在の関係であるとされながら、その関係が結局、見るものと見られるもの、主観と対象といった、これまでのエゴロギーに根差した認識論が好んで用いた図式に従つて捉えられている、という点にある。すなわち自己と他者との関係は、一方が主観であれば他方がその対象であるという、極めて簡単な、しかも公式的な関係にすぎない。ただサルトルの場合、目新しいのは、従来の認識論が主観としての私から出発し、他我存在の解明に際しても、主観 $\parallel$ 私から対象 $\parallel$ 他者へとむかつたのに対し、まず他者に対する対象としての私から出発し、対象 $\parallel$ 私と主観 $\parallel$ 他者との関係から逆に主観 $\parallel$ 私と対象 $\parallel$ 他者との関係を導出する点にあらう。しかしこれとても、たんに見るものからではなく、見られるものから出発するというだけの違いではない。自他の関係は、そこから必然的に相剋の関係にならざるをえない。一つの主観は同時にその主観に対する対象とはなりえず、その逆——つまり一つの対象が同時にその対象に対する主観ともなりえないからである。これは勿論、その内実には異なるが、かの伝統的な主我と主他の相剋関係という考えと、その発想点に於て一致する。主我主義と主他主義の対立が、自我中心的なエゴロギー的思考から生じた抽象的な対立であるのと同様に、見るものと見られるものとの対立という形で自他の関係が、その分析内容の豊富さにも拘わらず、結局一つの抽象的關係にすぎないことは、改めて述べるまでもないであらう。現実の自他の関係は、相剋の關係に尽きるも

のではない。事実、サルトルによると、以上のサルトルの対他理論は、解放や救済のモラルの可能性を排除はしない。ただし、その可能性は、「われわれがここ」〔存在と無〕で語ることでできない根本的な回心の果に、はじめて到達される筈である」とされる。<sup>20</sup>『実存主義はヒューマニズムか』で主題とされるいわゆるアンガジエの問題も、「存在と無」でのこの対他理論によつては解決されないであらう。

## 五

ハイデガーの共同存在理論とサルトルの対他存在理論に注目し、それらのうちに潜むエゴロギー的要素をとり出すのが、この小論の目的であつた。両者とも人間の現実的な共同存在乃至は相互存在の諸相を解明しようとする試みであり、事実そこにはこれまで見られなかつたさまざまな具体的問題が扱われているが、しかしその解明の方途は依然として自我中心的なエゴロギーに基づいており、その結果、自他の具体的な相互関連の世界がかえつて抽象化され、規格化されるに到つているという事実は否めない。現実の共同世界は決して一色一様な「ひと」の世界ではなく、また現実の自他の相互関係は決して一色一様な相剋の關係ではないであらう。現実の自他の世界は、たとえハイデガーのいう日常的な世界にあつても、自他の組合せが異なるにつれて無限に多彩な世界である。そして仮にこの多彩な世界の背後に一色の「ひと」の世界があり、多彩な人間關係の背後につねに相剋關係があるとしても、それのみによつてこの多彩

な世界や人間関係を描写し解明しつくすことは不可能と言わねばならない。そこで問題は、この多彩な人間関係を一色化することなく、まさにその多彩な姿に於て捉えるには、いかなるプリズムを用うべきか、ということになる。この点で、自他の関係をいわゆる「役割関係」として捉え、自他の共同世界をさまざまな役割関係の交錯する世界として捉える観方は、多彩な人間関係の場にさらに一歩迫つた観方と言えよう。たとえばレーヴィットが、師ハイデガールの根本思想や、そのいわゆる現象学的探究方法を継承しながらも、役割という新たな観点から共同存在の「人間学的」基礎づけを試みているのは、その一例である。人間の各個人は決してそれ自身で自立的に存在するのではなく、ペルソナという存在様式、言いかえれば一定の共同世界的「役割」という存在様式で存在する。自他の関係を離れてもそもそ自己なるものは存在せず、二人称の「汝」なくしては一人称の「私」も存在しない。自己と他者は人称的ペルソナの役割関係のうちにあつてはじめて自己であり他者なのである。<sup>(73)</sup>

もちろんこうした役割理論の内部にも、いくつかの問題点が存するが、しかしすくなくとも人間の日常的実的な相互存在が、親子、夫と妻、教師と生徒といった、さまざまな役割関係の上に築かれていくという事実は、これを認めるべきであらう。自他の日常的共同世界のうちで、自己と他者とは決して一色一様な相互関係ではなく、多種多様な相互関係を結ぶ。従つてそうした共同世界、すなわち一般的に言つていわゆる「社会」のうちに位置する個人の自己もまた、「ひと自己」といつた一色一様な自己ではなく、各個人

に於てそれぞれ異つた自己であると言わねばならない。いわゆる「個性」の形成は、この相互関係役割関係の多様性という事実に負うと観ることが出来る。個性はたんに生得的なものではなく、むしろ環境の力によつて形成されるとされるが、しかし環境とは実は共同世界的社会的環境であり、それらは各個人に於て組織化され統合された役割関係に他ならない。このように人間の共同存在・相互存在の問題は役割関係という観点の下にあつて一層豊富な分析内容を獲得しうるであらう。そのためにはまた、社会学と心理学といった、隣接諸科学の研究成果を哲学の領野のうちに積極的に移入することが必要である。ともすれば空虚な概念規定に終始しがちな哲学的共同存在理論にその内容を与えてくれるのは、実はこうした諸科学の研究成果なのである。哲学はこれら諸科学の成果を踏まえた上で、改めて自他の問題にむかわねばならない。今日エゴロギー批判と関連して説かれる「われ」と「汝」の問題も、役割関係のもつ意義が十分に解明されて後にはじめてその独自の問題次元を拓きうると言つてよいであらう。

註

- (1) フッセルによると、哲学はまず「原初的領域に還元された自我の、独我論的に制約されたエゴロギー (Egologie)」から始まり、次いで「その独我論的エゴロギーに基づく間主観的現象学」がくることになる。ここではこの用語を使用したのが、内容的にはさらにひろく、自我中心主義 (Egozentrismus) に基づく独我論的理論形態を指す用語として使用した。(vgl. E. Husserl, *Cartesische Meditationen*, Husserliana, Bd. I, 1950, S. 181; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 5. Aufl., 1948, S. 63.)
- (2) 他我認識とエゴロギー (自我中心主義) との問題に関しては、拙稿「他

者の存在(その一)』(東大教養学部人文科学科紀要第廿輯・哲号Ⅶ・昭和十五年)参照。

- (3) Vgl., E. Husserl, Cartesianische Meditationen, Husserliana, Bd. I., 1950, V. Meditation: Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität.
- (4) Vgl., M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 2. vermehrte Aufl., 1923, 5. Aufl., 1948.
- (5) Vgl., M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927, 6. Aufl., 1949 I Teil, 1 Absch., 4 Kap., Das In-der-welt-sein als Mit-und Selbstsein, Das Man
- (6) Vgl., J. P. Sartre, L'être et le néant, 1943, 3. Partie, Le pour-autruï.
- (7) M. Heidegger, Sein und Zeit, 6 Aufl., 1949, S. 52 ff.
- (8) a. a. O., S. 64 f.
- (9) a. a. O., S. 64
- (10) a. a. O., S. 41 f., S. 53
- (11) a. a. O., S. 113 ff.
- (12) a. a. O., S. 117
- (13) a. a. O., S. 118
- (14) a. a. O., S. 118
- (15) a. a. O., S. 119
- (16) a. a. O., S. 119
- (17) a. a. O., S. 120
- (18) a. a. O., S. 120
- (19) a. a. O., S. 120
- (20) a. a. O., S. 125
- (21) たしかにハイデガーも人間の相互存在(Miteinandersein)について語り、かの「尻力の≡支配的(einspringend-beherrschend)」な顧慮と「垂直的≡解放的(vorspringend-befreiend)」な顧慮の別をたてている。(Vgl. S. 122ff.)しかしこれらがいずれも自己の側からの他者に対する一方的態度であることは明らかであろう。これはハイデガーに対する後のフーバーの批

判にも関連する。ハイデガーの分析が共同存在を基調としていることは、次のサルトルの言葉からも知れる。「ハイデガーの着想をもっともよく象徴する具体的な比喩は、闘争の比喩ではなくて、ボートのクルーの比喩であろう。他人と私の意識との根源的な関係は、汝と私(toi et moi)ではなくて、われわれ(nous)である。ハイデガーのいう共同存在は…自分の仲間とチームワークをとる暗黙の共同存在である。」(J. P. Sartre, L'être et le néant, 64p.)

- (22) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 125
- (23) a. a. O., S. 129
- (24) Vgl., a. a. O., S. 64 Sorge und Selbstheit, S. 316 ff.
- (25) a. a. O., S. 130
- (26) Vgl., a. a. O., S. 322
- (27) 「自己以外」について a. a. O., S. 178
- (28) a. a. O., S. 50
- (29) a. a. O., S. 129
- (30) Vgl., a. a. O., S. 5. Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt. S. 15 ff.
- (31) a. a. O., S. 175 f.
- (32) a. a. O., S. 258 f.
- (33) a. a. O., S. 263
- (34) a. a. O., S. 298
- (35) M. Buber, Dialogisches Leben (Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften), 1947, Das Problem des Menschen, S. 399
- (36) a. a. O., S. 405
- (37) a. a. O., S. 395 ff.
- (38) a. a. O., S. 400
- (39) a. a. O., S. 401 f.
- (40) a. a. O., 407
- (41) Vgl., M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 1953, S. 15 f.

- (42) M. Heidegger, Über den Humanismus, 1949, S. 29  
(43) a. a. O., S. 16  
(44) J. P. Sartre, L'être et le néant, 1943, 41 éd., 1953, 300 p.  
(45) a. a. O., 305 p.  
(46) a. a. O., 307 p.  
(47) a. a. O., 306 p.  
(48) a. a. O., 306 p.  
(49) a. a. O., 308 p.  
(50) a. a. O., 308 p.  
(51) a. a. O., 310 p.  
(52) a. a. O., 330 p.  
(53) a. a. O., 315 pp.  
(54) a. a. O., 315 p.  
(55) a. a. O., 314 p.  
(56) a. a. O., 315 p.  
(57) a. a. O., 363 p.  
(58) a. a. O., 430 p.  
(59) a. a. O., 477 p.  
(60) a. a. O., 485 p.  
(61) a. a. O., 486 p.  
(62) a. a. O., 491 pp.  
(63) a. a. O., 494 p.  
(64) a. a. O., 495 p.  
(65) a. a. O., 497 p.  
(66) a. a. O., 502 p.  
(67) a. a. O., 497 p.  
(68) a. a. O., 498 p.  
(69) 主我と主他の問題に関しては、拙稿「他者の存在(その二)」(東大教養学部人文科紀要第廿二輯・哲学Ⅷ・昭和三十六年)参照。  
(70) J. P. Sartre, L'être et le néant, 484 p.

(71) Vgl., J. P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, 1944.

(72) レイヴィットヤノードの役割理論に関しては、拙稿「役割と自己」(哲学雑誌第七八巻第七五〇号「現代哲学の課題」昭和三十八年)参照。