

「当事者」について

生 田 邦 弘*

von „dem Bertiffenden“

Kunihiro IKUTA

要 旨

現代、我々人間は巨大な機械や社会機構の中でその一部分として存在している。これはかつて、人間が自己の本性にもとづいて作り上げたものであるが、その中で自己喪失をよぎなくされている我々は、どのような存在の意味をもっているかであろうか。このような状況にありながら、しかし我々は自己の存在に対しての当人、「当事者」である。現代の人間はその本質的な存在の意味を喪失しているにせよ、自ら当事者として自己の存在に関わっている。本論稿はこのような人間の存在のあり方としての「当事者」について考察しようとするものである。

Synopsis

Heute sind wir Menschen in mega — Maschine und — Mechanismus als ihre Teil oder ihr Zubehör. Obwohl der Mensch selber diese aus seinem Wesen gemacht hat, ist er hier die Selbstverlust gezwungen worden. So verliert der heutige Mensch den Sinn seines Seins, aber er geht um sich selbst als „der Betreffende“. Hier handelt es sich um „den Betreffenden“ als die Seinsart des Menschen.

(一)

我々人間は、現在どのような状況の中にいるのでしょうか。現在我々が自己自身を人間として問うばあい、この問いは避けられない。これまで人間に関する問いは、主として「人間とはなにか」に集約されて来た。人間は自己の存在の本質を問い、ここからなんらかの規定を見出すことを試みてきた。しかし現代では、この問いに直接に出会い、答えを見出すべきなんらかの糸口があるであろうか。現代の我々は、自己の存在の定位を喪失し、かつ状況への適応、順応においても安定さを見出すべきいかなる確かさもなく、あらゆるものが自己流動している渦中にあるのではないであろうか。自己が存在することにおいてすでにその存在が不安定な状態であり、その存在が真に自己の存在か否かが明らかではない。ここから、人間とは何か、という問いではなく、私はなに者なのか、私はどのように存在しているのか、そして私はどのような状況の

中にいるのか、という問いが、現実存在している自己自身に差し迫ってくる。

それでは私達をとりまく状況はどのようなものであろうか。現実の状況とは言っても、決して単純ではなく、複雑多岐である。このあまりにも複雑に絡み合った状況をどのようにとらえることができるであろうか。ここでは日常の生活を営んでいる現実の社会機構としての社会、すなわち管理統制化された社会機構と、近代において急速に発達し、現代においては我々のあらゆる生活の領域にまでも浸透し、かつわれわれの生活や社会機構に対しても大きな影響を与えている機械技術のあり方にしばって見て行くことにする。

機械や社会機構の巨大な発達本来、人間によって人間のために創られたものでありながら、かえってしだいに人間によって創られたものが人間を支配するという機械に対する人間の自己疎外を産み出している。機械の発達は人間に測り知れない恩恵を与えたが、一方人間の労働において、かえって道具の時代にあつては、対象を一つの完成品にまで加工し、仕上げること

* 助教授 一般教科

のできた、創造の喜びをもちえたのに対して、現代の機械の時代には、人間の労働はますます細分化され対象の単なる部分に機械的にかかわるにすぎなくなっている。それどころか、人間の労働自身が機械化され、無味乾燥な、単純な作業の反復にすぎなくなってしまう。そこでは人間は創造の喜びを全く失っていると言っている。ここに人間に対する機械文明の重大な危機がある。しかし、人間に対する機械の支配といっても、その直接の被害者は機械と取組む生産的労働大衆にはかならないのであって、ここに大衆の重大な問題が起ってくる。(4) しかしこのような事態は実は「機械」を作り、これによって成立している現代の社会「機構」そのものにもあてはまる。人間は元来「社会的動物」と言われて来たように、そのあり方は「人ととの間」を意味するが、現代では、巨大な機構、機関の一員としての意味を持っているにすぎない。現代は機械ならびに、これを生み出す技術と、人間社会の形式要素すなわち政治、経済、文化等との密接な連繫が着実に急速的で進んでいる。「現在一般に受け入れられている技術と人間との関係像によれば、われわれの時代は、自然力の支配の成しとげるための道具や武器の発明を特色とする人間の原初的な状況から、根本的に違った状態に移りつつあり、そこでは人間は自然を征服するだけでなく、有機的な住環境からできるだけ遠くへ自己を引き離す。」(5) ことになる。機械それ自体は操作して作動させなければ単なる物体であるにもかかわらず、意味を担わされて操作させるべく存在している。同じく機構としての人間社会も「生きた人間」が参加しその一部分を担わなければ作動しないにもかかわらず、人間に参加しその部分を担うよう強要している。しかし人間は歴史的過程のと言える原初形態からこのような機構（社会）と機械（道具）技術との関連の可能性を持っていた。「人間は、後に得たどんな複合的な道具よりも重要な、あらゆる目的に適うひとつの道具を最初からもっていた。すなわち、心によって動かされる自分の身体、すなわち棍棒や手斧や木槍を作る手をも含めた身体のすべての部分である。そのきわめて原初的な道具を補うために、初期の人類は、技術の範囲を広げる重要な利点をもっていた。すなわち、他のどの動物よりはるかに豊かな生物学的な資質—ただ一つの活動だけに専門化されない身体と、より広い環境を見渡し、経験のさまざまな部分を統合しうる悩—をもっていた。その並みはずれた順応性と感受性のゆえに、人間はその外的な環境と身体相関的な内的な資源の大部分を使うことができた。」(6) このように「人間は、単なる動物的水準で生きるために要

する以上の精神的エネルギーを引き出すことができた。したがってそのエネルギーを、食物の獲得や有性生殖ではなく、もっと直接的、建設的に、適当な文化的な形に転換する生活様式を導入する必要がある。文化的ななはけ口を創り出すことによってのみ、人間は自分自身の性質を引き出し、制御し、十分に利用することができたのである。」(7) この「文化的」な仕事は、脳の作用、精神活動すなわち心の働らきであるが、そのための重要な「技術」は口の働き、すなわち「ことば」であった。したがって、「ことば」は「機械」を生み出したものと同じ共通の源から出ている。(8) 人間の本性を規定するうえで、「ことば」の持つ意義についてはあらためて述べる必要はないであろう。「ことば」の機能と技術との結びつきにより人間の社会形態が急速に早まり、歴史の形成がなされるに至った。「ことば」の機能の進展は、その表現の手段としての文字を生み出し、身近な環境の表現から進んでこの環境の起源の謎を意識させ、これを問うにいたるようになった。それは初歩的な神話、文学、自然探究であれ、「言語は元来、理論的知性の働きである。というのは、言語は理論的知性の外的表現だから」(9) とヘーゲルも言うように、とにかくそれは人間の思考を活動させる力を十分に持っていた。そしてこのような「思考の力」をもって事象の内の「理」の解明の努力がなされるようになった。それは哲学、科学等の文化活動であり、さらに共同体の形成の基盤である「きまり」としての制定へと向かわさる。「共同体が次第に固まって国家になって来ると、瞬間的な欲求を満足させるにすぎない主観的な統治命令の代りに、法令、法律一般的な規定や、ゆるぎのない規定が必要」(10) となり、かくして、記述としての、また出来事としての「歴史」そのものが作り出されるようになる。人間の歴史は「合理性」を目指して進む。だが、ここでは人間の歴史の以後の過程については問題ではなく、機構と機械技術とが成立する基盤は、人間の合理的思考にあることが問題なのである。人間の本能は自然への帰属を告知する機能として生を護ってはいらるが、動物とくらべるならば、それははるかに弱く、また身体的生理的条件においては人間は動物よりも弱い。それゆえに、このことからこの自然的弱さを補うものとして、知能または理性が発達したともいいうるであろう。しかるに、人間は理性的存在として自然的条件を超越でき、自らの身体的自然性をも超越できうる。したがって、この時点から自然的条件をも、自己自身の自然をも離脱するようになる。しかし、本来「動物」（生命体）としての自然性からは決して脱することはできな

い。このように、自然への帰属と分離という矛盾が、人間存在の運命であろう。無限なものに目を向けながら、有限にとどまらなければならない。永遠の生をのぞみながらも、死を免れることはできない。無限と有限、生と死の中間に漂って、しかもそのいずれにも徹することができない。そこから人間の根源的な不安、支えのない不安が生じる。その不安は自己を超越することの不安であり、分離することの不安である。それと同時に、我々は、歴史的現実の場で存在する限り、人間の形成した機構と機械技術の世界からも脱することはできない。人間は自ら形成した社会機構の中にあって、自己の存在の「自由」が逆に拘束的となり、大衆として規定される日常性の中に自由を見出さなければならない。ハイデッガーはこのような様態を実存の非本来性と言い、自由とは本来実存の本質である超越としてとらえるのであるが、逆に現代ではこのような大衆の日常性の中に自由は全体的ではないにせよ、部分的に見出されるのではないであろうか。ヘーゲルは「日常の生活では、あらゆる気まぐれ、誤り、邪悪およびそれに類するもの、ならびに非常にいじけたはかない存在までも一切ひっくるめて、手あたり次第にやはり一つの現実と呼んでいる。しかし一般的な感じからいっても、偶然的な存在は現実的なものという大袈裟な名前には値しないであろう。偶然的なものは、あるかも知れずまたないかも知れないという意味で、一つの可能的なもの以上の価値をもたない存在なのである。」⁽⁸⁾ といっているが、それにもかかわらず、我々は統制されて現実に存在しているものとして存在しなければならず、「偶然的」存在としてのこの「日常生活」において我々は自己の存在を自らの現実性、事実性として受け止めている。この現実性は各自の事実性である。このように我々は現実に存在するものとして各自の存在の「当事者」である。現実の社会機構に拘束され、また大衆としての日常生活の営みにおいて自己を喪失しているにせよ、自己の現実の存在の事実性に対しては自らその存在の責任を引き受けなければならない。

(二)

それでは、「当事者」とはどのような意味であろうか。通常「当事者」は次のように用いられている。ある事件が起った際に、その事件に直接に関わりのある者であり、たとえば事故における人身への危害のようにその事件に利害関係が絡むばあい、加害者、被害者がその事件の当事者である。次にこの事件が訴訟問題に発展し、法律上の事件と見られたばあい、訴訟にお

ける原告、被告と処遇せられ、法律を介して双方が当事者となって係争する。このように当事者とは、起った事件、事故に際してのその直接的関係者をいう。

さらに「当事者」を字義的に見るならば、なんらかの「事に当る」者、「その事件に直接に関係する者」を言う。このような「当事者」の字義に含まれている「直接的に関係する」は「当」と「事」の中にある。すなわち、「当」は「あたる、あてる、その事にたえる」等の意味と、また「まさしくそれ」を表わす「その、この、さしあたって」の意味がある。このように、「当」は他による間接的の存在なく直かに面していることである。また「事」は「こと、事柄、事件、出来事、事実、事態」を言う。このように「当事者」には字義的にも「関係する者」、「事柄に当たっている人」としての「当の本人、当該の人、問題の人」の意味が含まれており、生起した事に関して自ら直接に関わっており、また関わらざるをえず、他の第三者の介入、介入を許さず、その事について自ら直接に責任を負う者を意味する。

事件や事故は日常生活の至る所で発生し、それに絡んだ諸問題は雑多である。我々は事件や事故の発生と同時に加害者、被害者となりうる現場の中で生活している。ところで、このような事件や事故の発生は頻繁であるが、たとえば示談や裁判等でなんらかの形で処理されると、加害者、被害者としての当事者ではなくなる場合もありうる。したがってこのような意味での「当事者」は日常生活においてはある意味で特殊な事柄であり、偶発的な出来事である。しかし我々は日常生活の営みの中で既になんらかの意味で加害者、被害者となりうる存在者である。生活の営みは我々の存在の事実である。これは事件ということではできず、我々はその意味で当事者ではないが、事件は我々の存在の事実性から起こる出来事である。事件は「社会的」であり逃れることはできないと同様に、またそれ以上に我々は自己の存在の事実性から逃れることはできない。我々の存在の事実性は、たとえば病気の苦しみ、喜怒哀楽等の各自の事柄であり、そのつどに予期しないで生起する偶発的で私的な事実であるにせよ、このような事実性に対して我々は既に「当事者」である。そしてこのような存在の事実性から生起した「社会的」な出来事が通常事件や事故とみなされるのである。しかし我々は自己の存在の事実性に傍観者であることはできず、既に存在の事実としての出来事の現場にあるものとして、歴史への参加者である。

それでは当事者における「事に当る」とはどのような意味であろうか。それは上に見たように、事実、事

柄出来事に当面すること、従事すること、参加、参与することであり、総じて現実の場で「関係すること」、「関わる」ことである。すなわち、それ自身として他のいかなるものとも没交渉にあるのではなく、そのつど他のものとの関わり、出会いである。我々は日常的には物、人等と関わっている。ハイデッガーはこの関わり方を *Bosorgen*, *Fürsorge* といい、そして、それを可能とする我々の存在を *Sorge* としてとらえている。すなわち物、他人との関わりが世界一内一存在としての我々の在り方において可能なのである。そしてこの関わりにおいて物、人が我々と出会う。ハイデッガーは、全体としての存在者、存在者の存在を問うことなく、ただ存在者との関わりの方に埋没している日常の状態を頽落態、非本来的実存という。かくして、日常のひとのあり方は先に見たように非本来的性である。ところでしかし、この日常的な関わり方において関わっているそのことは、当人そのものに帰属する現実のあり方である。すなわちこの関わることそれ自体は、関わる者そのものの本質的な事態である。全体的存在者の迂り落ちに直面して、自己の存在の虚無を自覚するにせよ、また頽落態にあってそれと自覚せずに存在者と自己埋没的、没個性的、非主体的に交渉しているにせよ、この両面におけるあり方の本質は、自己の態度以外の何ものでもなく、そして自らがその当事者であるということである。われわれの日常的あり方はそれぞれ各自様々であり、各自によって存在の形態は異なる。したがってわれわれ人間の存在は各自性であり、その存在は他のなにものによっても代替不可能である。しかしそれにもかかわらず、人間は社会的な在り方であると考えられるがそれはどのような在り方であろうか。

人間のあり方である関わりにおいて「社会」が形成されている。したがって我々の日常的あり方は既に「社会的」である。そしてこの社会の中で一定の地位を得、役割を担っている。「地位とは、集団ないし社会の構造中心における一定のポジションのことである。その地位に対し指定された権利と義務によって、他の地位とは区別され、あるいは関連づけられるのである。おのおのの地位は、役割によって表現される。役割は動形であり、地位のダイナミックな側面である。地位は位置であり、役割は行動である。」⁽⁹⁾ すなわち地位と役割との関係は、相互に補足的概念であって両面は分析的に術語として分離できるだけである。

また地位と役割は社会構成の中では種々様々なものであるが、その基本的なものとして「生得的」なものと「獲得的」なものに大別される。「生得的地位」とは、

たとえば生誕と同時に、あるいは一定の年令に達すると自動的に獲得されるものであり、また「生得的役割」とは、個人が生まれるとすぐ、あるいは一定の年令に達して自動的に得るものたとえば、男と女、異なった年令が異なった期待と関連することなど。⁽¹⁰⁾ 次に「獲得的地位」とは、個人が競争やその特殊な能力、知識、熟練を使うことによって獲得したものであり、「獲得的役割」とは、個人がえらんたり獲得したりして有しているものである。このような地位と役割との相互の密接な連関が社会体系をなしている。すなわち、社会は地位や役割の複合的組織から成り、それぞれの地位や役割は包括的な体系の一部であり、その地位や役割もそれと関係のある他の地位や役割を離れてはなんの意味もない相互連関体系である。⁽¹¹⁾ このような社会にあって我々は自己の地位からする役割担当者であり、社会的役割は、役割担当者によって特定の状況の中で遂行されて行動の世界となる。この役割担当者としての個々の行為者の行動形態、また行偽者のパーソナリティー全体の指向の形態は普遍主義と特殊主義、機能的限定、と機能的不限定、感情的中立と感情性という三つの対偶関係において、先方の組合わせがインパーソナル、後方の組合わせはパーソナルと呼ばれる。⁽¹²⁾ そして生得的地位や役割と獲得的地位や役割はこのようなパーソナルな指向形態とインパーソナルな指向形態をなしている。「今日のように種々な企業体、官庁、政党、労働組合、学校などのインパーソナルな指向をもった役割を組織したいいわゆる第二次的集団が圧倒的な優位を占め、それらから離れてわれわれが一日も生活を営めなくなっている社会においても、例えば家族生活のような一定の生活領域においては、依然としてパーソナルな役割が制度的にその存在を認められているのである。したがって、インパーソナルな脈絡の中にインフォーマルに、しかし必然的に形成されるところのパーソナルな関係やグルーピングと、本来的にパーソナルであると認められている制度的集団とは、共にそれぞれの根底にある価値指向の点でインパーソナルな制度や集団と対立する。」⁽¹³⁾ 「いろんな派生的集団が人間にとってどんな機能を果し、どんな欲求を満たしてくれるにもせよ、同類や仲間を得たいとする欲求や社会そのものに対する欲求はそこではとうてい満たすことができない。というのは、この種の欲求が満たれたためには小さなグループの内部でのパーソナルな参加、全体的存在としての人間の参加がどうしても必要であって、各自のパーソナリティーの自発的な、また何にも束縛されない自由な表現

の機会が与えられ、自己のパーソナリティーの命ずるところにしたがって行動することが可能でなければならない。」⁽¹⁴⁾そして「社会関係が特定の機能に限定され、相互作用の当事者が普遍主義の適用によっていちじるしく代替可能なものとなるなら、ことに各自がこの関係内で役割を遂行するに当って感情中立の指向に従わねばならないとすれば、そして現代の社会はますますこの傾向を強めつつあるが、—それは人間のパーソナリティーに重要な結果をもたらす。」⁽¹⁵⁾このことは現代においては一般的な事実である。各自の相互作用が普遍主義的な特定の機能に限定され、代替可能なものとなっている。現代の人間性は個性をもたないだれもが他にとって代れるという意味で代替可能性とも規定され得る。その意味で「平均人 (das Man)」である。「平均人は非人格的であるけれども、それは、人間的存在者にたいして、専制をふるう。公的生活、平均人の非人格的生活は、みずからの支配をたずける独自の手段 (例えばマス・メディア) をもっており、匿名性によって人びとを支配する。われわれが服従しなければならないこの平均人はなんら明確な主体ではなく私でもなく、あなたでもなく、われわれでもない。」⁽¹⁶⁾「平均人は個人にたいして、みずからの人格的責任を放棄し、人間的存在者の実存的重荷をなげだすように、命令する。それは、人間的存在者にとって、事態を「より安易に」してくれる慈悲ぶかい専制者である。」⁽¹⁷⁾「またこの独裁者は、人間的存在者に対して、安定、落ちつき、得証といった若干のものをもちこたす。しかし、平均人はいつわりのものであり、このように贈るものも、おなじく、いつわりである。」⁽¹⁸⁾このように日常的自己は、平均人の自己であり、社会的自己である。社会という日常の世界における人間的存在は「他律性や虚偽性によって特徴づけられる。それは、みずからの自己を、所有しない。」⁽¹⁹⁾からである。

このように我々は機械的に管理化された社会機構の中で代替可能な平均的なひととして日常生活を営んでいるのであるが、この「ひと」こそ私を解消した我々にはかならない。しかし我々はこの「ひと」であることから逃れられない。しかし、聞き直してみるならば、この「ひと」の中にこそ我々の自己の本質があるのではないであろうか。平均人としては代替可能であるが平均人の当事者としての自己はいかにしても他とは代替不可能であるからである。すなわち、社会機構の側から見れば、我々は個性のない単なる一員、大多数の中の一人にすぎないが、このような一員として、また一人として参加している者としては、私自身であ

り、決して他と同一化され得ない。平均化の中にありながら、自己自身の存在を他に決して同一化できない。他との関わりにおいて、「世界」を形成しているその只中で、同時に自己の世界が形成されている。これはどのようなことであらうかを、以下で見て行くことにする。

(三)

当事者としての人間存在の事実性は、各自の現場において自他の関係性であり、しかも自他相互は決して代替不可能な独立した個である。しかし「関係」における「関わる」ことの動性、また当事者の持つ「当」は本来どのような意味であらうか。

関係する、関わることは「行為として考えられる。いかなる場合でも個は孤立して存在するのではなく、主体と主体、個と個の間の働き合いである。なんらかの意味で自他の対立関係がないところに行はるは存しない。行為が他の主体との連関を意味し、人間関係を離れては成り立たないとすれば、単に客体的な物への働きかけはそれだけでは行為ではない。」それでは他との関わりである行為とはどのようなものであろうか。ここで、個の意味をその哲学的思索の主要のテーマの一つとした西田幾多郎の見解を介して考えて行きたい。西田は個と一般者との矛盾的關係において、個の存立と同時に一般者の顕現を論理的に展開する。個とは我々個人を意味する。西田は「個物の個物であることの所以は、個物に対することにおいて」⁽²⁰⁾であるといい、そして「互いに相独立するものが互いに相関係すること」は、「相働くということ」⁽²¹⁾であり、かくして個物の本質は「働くもの」という。このように関係である自己自身の存在は、働くこと、活動として動態である。このような動態はどのような意味であらうか。それは世界の自己「時間面化」⁽²²⁾ということである。この「世界」とは、意識的一般者の世界、叡智的一般者の世界といわれる一般者、即ち個物に対する全体、個物においてある場所である。西田は個と世界との相互関係を「働き」としてとらえている。すなわち個物が自己から「働く」とは「世界が我々の自己において自己自身を表現すること」⁽²³⁾である。そして我々の自己とは「世界が自己において自己を映す世界の一焦点」⁽²⁴⁾であり、我々の自己の活動はこのように世界との関わりにおける「動的焦点」⁽²⁵⁾である。かくして「我々の自己は、かかる世界の個物多として、その一々が世界の一焦点として、自己に世界を表現するとともに、世界の自己形成的焦点の方向にお

いて自己の方向を持つ。」⁽²⁶⁾ そして我々の自己が世界の形成的焦点であるということは、世界が「絶対現在の自己限定として、自己の中に焦点を持ち、動的焦点を中心として自己自身を形成してゆく」⁽²⁷⁾ ことを意味する。このように、西田にとって我々の自己の活動とは、「世界の一焦点として自己表現的に自己自身を限定する」ことであり、過去、未来を包む「絶対現在の一中心となる」⁽²⁸⁾ ことである。すなわち「絶対現在の瞬間的自己限定」⁽²⁹⁾ として「世界を自己に映すとともに、絶対の他において自己をもつ」⁽³⁰⁾ ことである。そして絶対現在の世界においては「到る所が中心」⁽³¹⁾ である。このように当事者としての我々自身は「當に今」の自己自身である。同時的に他との関わりの中にありながら、その関わりは当人の現在の活動である。したがって只今の唯一の時間の顕われである。この時間の顕われが、瞬間的であれ、「永遠の今」としてであれ、ただ現実の出来事の中にある当事者として我々は現在存在する。この顕われは、我々各自の存在として顕われ、我々の存在の各自性が単独性であることをきわだたせる。しかしこれは自己が関わりを中心であることを意味はせず、自己が、決して他とは代替不可能なものとして個的、単独的、独自の存在しているし、また存在しなければならないことを意味している。現実における人と人との関わりは、各自の単独性として、絶対的に他者相互の関係であり、自己の存在の当事者相互の関係である。相互否定において、同時にこの否定をさらに否定する関わりである。このような当事者間の関わり合いの現場である「世界において相働くもの」というのは、いずれも自己自身の中に世界の一焦点を含み、自己表現的に自己自身を限定する一つの世界として相対立し、相互否定的に一つの世界を形成して行くのである。」⁽³²⁾ このように動的焦点を中軸として自己自身を形成して行く世界は「それ自身によって有り、それ自身によって動く」⁽³³⁾ のであり、これが「具体的な世界すなわち歴史的世界」⁽³⁴⁾ である。このように自己形成として現実の出来事として結実する世界の活動は同時に我々の自己の働きであるが、この働きは「どこまでも世界的に一度的に事実に考えられるとともに、世界の自己否定的に、すなわち自己表現的にイデア的」であるという。すなわち世界の活動は、当事者としての個の活動の事実性においては「理念的」である。このことについて、和辻哲郎は「人間の真実は常にすでに起こりつつ起らないこともあり得るゆえに、当に起こるべきものとなる。それが人間の真実の當為的性格である。」⁽³⁵⁾ という。当事者の行為としての活動はこのように

事に当る、という事実性を意味し、その事実性は動態として現在のであり、和辻もいうように、実現可能性を持ちながら、しかもまだ現われず、現実の活動として生起すべき「当為」を意味している。西田も、自己の働きは、関係における「否定の否定としてすなわち肯定的に、実現的ある、自己形成的である、少なくとも當為者である。……かかる世界においての働きは、どこまでも事實的、事實的なとともに理念的である。」⁽³⁶⁾ といい、さらに「自己の中に世界の自己焦点を含み、世界の自己表現面的限定は、空間的に本能と考えられるが、時間面的に意識作用と考えられる。さらに世界的自己焦点の自己限定的に、自覚的と考えられる。ここにおいて自由の世界というものが考えられる。世界の自己焦点を中心として、自己自身を限定する時間面的限定が意志と考えられる。」⁽³⁷⁾ という。当事者の関わりは衝動的、感情的でもあり、しかし同時に対象に対する意識的な関わりでもあり、そしてさらにこれらの関わりの意識、すなわち意識の意識、自覚的関わりでもある。そしてこの関わりを、西田は「単に思惟的として、形式的世界を表現し、自己自身が形式的一つの世界として、自己自身を形成する、即ち純粹意志的である。これは人間の存在の原事実である、これが道徳的意志である。」⁽³⁸⁾ という。このように当事者としての我々は自他ともに相互に各自の存在に責任を持つものである。自己は、他から区別されてあるのみでなく、他と区別する。ここに当事者の積極的な自己性がある。そして当事者の存在は「活動」としては「生きる」こと「活きる」ことである。日常生活が当事者の事實的な様相である。

しかし現代の社会の中では人間の存在は、機械的に機構化された一部分であり、この中での自由も保障、また許可されたものであり、規則によって定められた範囲で自由は存在する。このような機械的機構は今後も強まって行くであろう。しかし、このような状況の中でも、決して自己自身の存在は抹消されず、かえって自己自身に対する当事者としての責任を負わなければならない。

(註)

- (1) 鈴木 享著「現代における人間と実存」合同出版社 18頁参照
- (2) Mumford: "The Myth of the Machine" 樋口 清訳「機械の神話」45～46頁
- (3), (4), (5) 同上 50頁
- (6) Hegel: Sämtliche Werke hrsg. Von Hermann Glockner Elfter Band, S. 100 „Vorlesungen

	über die Philosophie der Geschichte “	(17), (18),	同	197頁
(7)	ibid S. 98	(19)	同	200頁
(8)	Hegel: Achter Band. S. 48 “System der Philosophie” (“Encyclopädie”)	(20)	西田幾多郎：西田幾多郎全集第7巻 306頁『哲学の根本問題続編』＜弁証法的な一般者としての世界＞岩波書店	
(9)	岩井弘融著「社会学原論」弘文堂 78～80頁			
(10)	同 86頁	(21)	同 上	
(11)	同 80頁	(22), (23)	同 全集第11巻 377頁『哲学論文集』＜場所的論理と宗教的世界観＞	
(12)	森好夫著「文化と社会的役割」厚生閣出版 159頁			
(13)	同 158頁	(24)	同 上	378頁
(14)	同 159～160頁	(25)	同 上	377頁
(15)	同 157頁	(26), (27), (28), (29), (30), (31)	同	378頁
(16)	Edward A. Tiryakian, “Sociologism and Existentialism; Two Perspectives on the Individual and Society” 田中義久訳「個人と社会」みすず書房 197頁	(32), (33), (34)	同	382頁
		(35)	和辻哲郎著『倫理学』上 岩波書店	295頁
		(36), (37), (38)	西田幾多郎：全集第11巻	383頁
			(昭和50年11月29日受理)	

