

人間の本質と人間學

竹 下 直 之

一

我々のいま研究を始めようとする「人間學」なるものについて、いろいろの問題を拾ひ出して來るために、まづ明かにされてゐなければならぬのは、「人間」の本質が如何なるものであるかといふことである。然しこの間に對する答は必らずしも容易ではない。日常的には人間 (*ἄνθρωπος ἄνθρωπος*) を目するに、地上に於ける最高の發達を遂げた生物といふやうな概念規定をもつてしてゐる。このものは直立せる歩行をなすといふこと、手を働かせることができるといふこと、言語を明確に發音し得るといふこと、中樞神經系統がきはめて良く發達してゐるといふこと、などによつて他の生物から區別せられるのである。さうした物的なる差異には、更に心的なるものが相應じてゐる。例へば、狹義に於ける精神の活動、本能に對する悟性もしくは理性の優位、

意識作用の積極性、抽象的概念を形づくり推理的過程を招致する能力、もしくは反省力の如きものである。かかる精神的自律存在として見るとき、そこにはなほ、計畫的なる目的の設定、獨自の要求にもとづく四圍世界への順應、他のすべての自然に對する支配的態度、文化價値の創造、進歩の可能性、意志の自由、などの諸事象が指摘されるであらう。最も單純に日常的態度のこのやうな見方に出發することによつて、人間の本質を他に對する物的差異のみに限局する限り、人間に關する學問的なる研究は、生物學的、或は一層ひろく自然科学的人間學として成立たなければならぬ。そしてまた心的差異のみに着眼する場合、人間學は心理學的なる、或は精神科學的、文化科學的なるものとして現はれ出るのである。

實際、人間本質の探索にあたつて、經驗的立場を守らうとする人々のなかからは、さきの二つのいづれか一方のみを重んじようとする傾向がつよく行はれてきた。かの中世に於ける「われら律法は靈なるものと知る、されど我は肉なる者にて罪の下に賣られたり」といふキリスト教思想にもとづいた、靈、肉二方面からの考察は、そのままに精神學 (psychologia anthropologica) と身體學 (somatologia physica generalis) との區別を呼び起してゐる。^{*}そして後者は特に近世自然科学の發展に伴ひ、身體の一方的強調をは

かり、人間一般の種類ならびにその由來などを問題とする、いはゆる人類學 (Anthropologie) となつたのである。ブルームンバッハを始祖とするといふこの科學は、彼みづからの企てた「比較解剖學」の土臺の上に、人間の身長、皮膚の色、毛の性質、頭や顔の恰好、もしくは骨格の形態を明かにする骨格學、筋肉、靱帶、内臓、そのほかこれに分布する血管、神經などの形態を見定めようとする、軟部人類學と結びついて、更に精神生活の進化をも併せ論ずる独自の領域を切りひらいてゐる。然しそれと異つて人間の精神の經驗的考察を中心とする側からは、カントの實踐的人間學 (die pragmatische Anthropologie)、フンボルトの比較人間學 (die vergleichende Anthropologie)、フリースの精神的人間學 (die psychische Anthropologie) の如き、いはば一つの心理學的敘述が生れねばならなかつた。

* Vol. O. Casmann: Psychologia anthropologica, Sive animae humanae doctrina. 1594.

これらのうちまづカントがその「人間學」(一八〇〇年)序言に於て説くところはかうである。組織的に形づくられた人間知に關する理論、すなはち人間學は、自然學的見地に於けるものか、もしくは實踐的見地に於けるものか、のいづれかであらねばならぬ。そして自然が人間から造り出すものを探究する限り、それは自然學的見地から

學ばれる、いはば自然學的人間知 (die physiologische Menschenkenntnis) として成立つ。これと反對に自由に行爲するものとしての人間に關する經驗的の學問は、實踐的の見地に於ける人間學もしくは人間知 (die pragmatische Menschenkenntnis) であるのである。しかもここに新しく試みられようとするのは、むしろ後者にほかならぬ。ところで我々が實踐的の見地に於ける人間學と呼ぶこのものは、ただ單に「世間知」としての人間學であるのではない。世間を知る (Welt kennen) といふことと、世間をもつ (Welt haben) といふこととを、混同すべきではないであらう。世間を知るとは、目撃した所作を理解するといふことに留まる。然し世間をもつとは、共に演ずるといふことでなければならぬ。従つてかうした人間學の源泉は、共に演ずる自己の町、自己の地方の人々との「交際」に於て得られる人間知のうちにこそ、見出されるものである。それは旅行もしくは旅行記を讀むことによつて擴張されることが出来る。更に補助手段として人間學は、世界歴史、傳記、演劇、小説の如きものをもつ。——かかるものとしてカントの企圖は、いはば一つの經驗的心理學とならねばならなかつた。

フンボルトに於ける「比較人間學」の計畫は、むしろ「比較解剖學」に相對するものとして試みられ、個別的人間知が性格に及ぼす影響を探ることによつて、一般に人間能力

の發達を比較研究するところに、それ自身の目的を有してゐる。^{**} それ故ここでは只人間心理の特殊的法則を明かにする性格學(Chakterologie)とでも呼ぶべきものへの意圖のみが見出される。——またフリースは人間學を、人間に關する學問(die Wissenschaft von Menschen)の一層詳しくは人間の内的生活の理論(die Theorie des inneren Lebens des Menschen)として考へた。^{**} そのとき人間學とは世間知としての人間知ではなく、むしろ人間の自然學(Naturlehre des Menschen)であるのである。かかるものとしてそれは、精神的なる自己認識に従つて、人間精神の自然を探索する。^{**} もともとフリースにとつての課題は、カント哲學を経験心理學的に解決し、その先天的なる認識形式を内的經驗(innere Erfahrung)によつて基礎づけようとするとところに置かれてゐた。理性の批判は自己觀察の上をやどる經驗科學でなければならぬ。經驗によつてのみ我々は、かの「純粹形式」を意識することが出来る。純粹形式は我々の表象活動の内在的なる法則として、はじめてあらゆる經驗内容の一般的必然的なる、それ故に先天的なる諸規定を形づくつてゐる、といふのである。確かに我々が理性の本質を深く十分に學ぶ場合、そこから思辨のあらゆる法則ならびにあらゆる哲學を價值判斷することができなければならぬであらう。なせなら世界に關する我々の認識は、認識と

してつねにただ私の理性の活動にほかならないから。対象は「私」の外にあることもあれば「私」のうちにあることもある。だが然し認識はつねに私のうちのみ存在する。従つて私が認識に照應する対象と如何に關係するかといふことを、決定的に判断し得る以前に、私はまづ認識を觀察し、その法則ならびにそれが發現する源としての理性の法則を研究しなければならぬ。それゆゑ自己認識こそまさしく理性の要求、探索するもの、人間學の知識となるものである。——このやうな見地に於てフリースは人間學の方法を、かのウォルフ以來の傳統にもとづく經驗的心理學と合理的心理學との區別に従つて、人間の自然を記述するもの (Naturbeschreibung) と人間自然の學 (Naturlehre) とに分ち、そして特に後者を一般的法則の側から、人間精神の内的生活を説明するものとなした。

* W. v. Humboldt: Plan einer vergleichenden Anthropologie. 1795.

** Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 1807. Bd. I. S. 84 ff.

*** Fries: Handbuch der psychischen Anthropologie. 1820-21. Bd. I. § 1.

フリースの分類によるとき人間學は實踐的人間學と自然學的人間學とに大別せられる。そしてその限り前者は彼に於て世間知としての人間知であるのであり、い

はば實踐生活に於ける技術を示すものとして説かれてゐる。これに對し、後者はむしろ人間の自然に關する知識として成立つ。しかもそれは生理學としての身體的人間學、心理學としての精神的人間學ならびにまた身心の關係を明かにする比較人間學を含まなければならぬ。フリースの強調したものは、このうち特に精神的人間學であつた。——ところでいま人間學なるものの成立は、かうしたカント、フンボルト、フリースに於ける心理學的研究としての人間學、もしくは生理、生物學的研究としての人間學(人類學)或はまたそれらの單なる合成でなければならぬだらうか。フリースの如きは彼の精神的人間學を屢々ほぼ同一の意味に於て、哲學的人間學(*philosophische Anthropologie*)と呼んだが、そのことは果して許さるべきことであるであらうか。人間學の考察は、それ自身、獨自の立場をもつことなく、精神的もしくは身體的側面のいづれか一方に限局されねばならぬだらうか。

二

確かに嘗つてこの問題に携はつた人々が、多くそのいづれかに傾いてきた。^{*}又ヘーゲル學徒のミヘレットは、心理學と生理學との結合をもつて、人間學となしてゐる。^{**}

むしろかうしたことがらは、ひろく哲學的な人間研究の歴史に在つても、支配的であつたやうにさへ思はれる。古くプラトンが『ティマイオス』篇のなかで語つたとき、そこで示された人間に於ける本質的なものは精神(ψυχή)であつた。その巧みな神話的叙述(四一以下)に従へば、はじめに人間精神は造物主の手を通して、星が存すると同じ數だけ創り上げられた。しかもそれらすべては、それぞれ一つの星の上に置かれてゐる。まさしくこの個所から宇宙を眺めるが、然しやがては肉體のうちに移し植ゑられねばならぬ。そのとき始めにすべては人間として、男性として、一様にこの世へ生れ來るのである。肉體的存在に於て感覺的欲望に打捷ち得たものこそ、再びおのれの星に於ける至福なる生活へ立歸ることができらう。このことをなし能はぬものは、第二の生誕に於ては、女性といふ姿を執る。更に續く悪しき場合には、最後に獸的なもの、の世界へ墮落しなければならぬ。かうした編制の歸結として、ただちに人間精神は一方に於ては地上に、他方に於ては星辰に分割せられたのであつた。そしてそれらに創造せられたる神々の手によつて肉體と精神の可能的なる部分が、結び合はされたといふ。溯つて『ファイドロス』篇(二四六以下)に展開された奔放なる詩想によれば、なほ一つの異つた物語を拾ひ出すことが我々に許さ

れてゐる。精神がその物欲を克服しながら、純粹なるエイドスを見きはめるため、天上遙かなる場所に於て神々のコーラスに和する限り、それは一萬年を數へる一宇宙運行期の間、肉體から離れて存在する。然しかかることがらを忽せにし、そして自己の高雅なる本性を忘れたる精神は、これに反して地上へ成り下がらねばならぬ。最初の生誕に於ては、いま、すべて『ファイドロス』の説くところによつてもまた、人間の肉體に移し植ゑられる。ただ彼等が定められたる生活狀況は、その品位に應じてさまざまである。彼等の死後に於ては然し、すべて裁きの庭に立つ。そして千年の間、一部は刑罰として地上に留まり、一部は酬ひられて天國に生れかはる。このやうな時の経過の後、そのいづれも再び新しき生活を選び出さねばならぬ。そしてその際、人間精神が獸的なるものへ、もしくはこのものから人間形態への轉生が行はれるのである。ただ三度續いて、清澄なるイデアへのエロースに身を献げたるものは、三千年の後もはや天上のすみかに歸り行くことができる。——二つの對話篇に現はれたこれらの神話の關係を如何に理解するか、或は他の對話篇と如何に結び合はせねばならないか、といふことはいまの場合なら問題でない。ともかくプラトンに在つて、人間のもつ本質的なるものは精神であつた。精神として人間は、イデアを慕ひ

求めるものである。その限り肉體はむしろ障害となるもの、抵抗するもの、としてのみ考へられてゐる。

* 爾餘の例として Planer: Anthropologie für Ärzte und Weltweise. 2 Bde. 1772-1774. 1790., G. E. Schulze: Psychische

Anthropologie. 2. A. 1819. 參照

* * Michelet: Anthropologie und Psychologie. 1840. S. 4.

* * * * * ビスマス學派に影響されたと思はれる、そして後にはキリスト教教義に通ずるところあるかうした見解について、關聯をもつた叙述をなほ次の如き個所に於て見出す。—— Politeia. X. 613 E.F., Politikos. 272 E., Gorgias, 528 ff., Phaidon. 109 ff., etc.

ギリシヤに舞臺をもとめたかの古典的なる哲學に於ては、決して種々の人間學的なるモテイーフが、一つの永續的な調和的見地へもたらされることはできなかつた。精神——自然——人格恐らくは人間を把握するにあたつて執るべき、この三つの根本形式が統一的な、人間の觀察のために縫ひ合はされたことはない。確かにプラトンに於てすでに、一方では哲學的なる精神のエロース説が、そして他方では一つのいはば精神物理的なる存在者としての人間の見方が、共に含まれてゐた。然し『ティマイオス』篇に於ける神話は、この兩者を積極的に調和せしめることができなかつたのである。人間が此處で描かれた道をすすめばすすむほど、現世的なる自己の生存に、本來

の相を認めることは困難となる。また彼が自然全體の把握を試み、地上的關聯のうちにおのれ自らを押へることが深まるに従うて、ますます彼は、イデア觀照へのあこがれに示される自己本來の「精神」から遠ざからねばならぬ。

なほ、アリストテレスに對して我々は一層多くの期待を投げかけるであらう。彼は人間を精神と肉體との統一として見た*。その限りプラトンの人間は、單なる異國人として留まる。なせならまさしく彼の説いた如き「精神」はここでは取扱はれないから。如何にして私はここへ來たか。ここで私は何を爲さねばならぬか。この世界に於ける私の生存は何を意味するか。さうしたものが彼の提出した間であつた。アリストテレスのもとで人間は、未決定なる儘に置かれてゐた自己の地位を、もはや捨去つた。そしてむしろ宇宙のうちに、おのれ自身を確保したのである。かかるものとして、それは一つの自然的存在にほかならぬ。自然的なるものとして人間は、自然關聯のうちに含まれる。しかも一方、自然はアリストテレスに於て、直接的に與へられたるもの、自明的なるものであつた。自然が存在するといふことを、はじめに指示しようと望むのは、彼にとつて凡そ無意味であつたであらう。*自然は與へられたものである。それはなんらの基礎づけを必要としない。このやうな自然的

存在の一つとして、いま人間はただ理性(Reason)をもつといふ點に於て、他の生物と異なる。^{***}アリストテレスの説いた人間論の要旨はかうであつた。ところで我々の場合、こゝで一つの疑問をもたねばならぬ。彼に於てのやうに、人間を自然的存在として見る見方は、それがみづから修養し行く「人格」の意識と結合せられるや否や、直ちに新たな困難に遭遇するであらう。すなはち一方に於ては、與へられたるものを、人間を、分析し、そして一般的なる自然聯關のうち秩序正しく入れようと企てる非人格的な觀察者。他方に於ては、根柢にひそむ見方にもとづいて、すべての個々のものを、否、結局は自然全體さへも、特殊的なる存在、自己の生命に關係させて眺めようとする、絶えず人格的に働いてゐる活動の主體。この二つのものは如何に統一せられ得るか。人格意志から生れ出で、そして生命活動それ自身のうちに解明を見出さうとするこの後の見方は然し、再び自然の觀察によつて基礎づけられるといふことができぬ。人間はもはや、自己の人格的な生きた見方に従へば、自然全體からは理解せられない。彼は意識的に世界と對立する。世界との對立のうちに、始めて人間は獨立的な人格となるのである。アリストテレスに於けるアポリアの解決は、果してかかるものであつたか。

* Aristotle: *De Anima*. II. 412a-414b.

** Aristotle: *Physica*. 192b-193b.

*** Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1102 a, *Politica*. 1384b. に存するアシケに於ける理性的と非理性的との區別、參照。

中世紀に現はれ出たアウグステイヌスの解釋にもとづいて、種々なる人間學のモ
 テイーフが、やうやく一つの宗教的背景のうちに秩序立てられた。「神は人間を、その
 本質が天使と獸類との中間に存するものとして、つくり給へり」と、まづ彼は誌す。中
 間的存在として人間は神のもとに在るとともに、また自然のうちに在る。自然のう
 ちに在るものとして、然しいま人間を單なる自然的存在と考へることはできぬ。こ
 の意味に於ては、人間の本質を規定することがなにもにらないであらう。人間は肉體と
 精神とから成立つてゐる。そして理性(ratio)ならびに知性(intelligentia)のうちに、我々
 は人間を識別すべき表徴を見出す。これらは確かに人間の本質規定として役立つ
 ものである。然しなほ、アウグステイヌスの人間を特色づけるものとしては十分で
 なかつた。この限りに於ける人間は、決して端的に定義されてはゐない。むしろた
 だ一般的、抽象的にのみ摺み出されたものである。人間がもしも樂園に在つたアダ
 ムの如く、未だ罪を犯したものでないとしたならば、その精神物理的な存在性によつ

て規定され、そして一般的に、宇宙に於ける自己の地位に應じて、本質を明かならしめることもまた許されるであらう。ところが人間はアウグスティヌスに於て、罪に満ち墮落してゐる。その限りそれは宇宙の秩序の聯關から遠ざかつたものである。従つて人間はここでもはや單なる自然的存在たることを放棄した。それは歴史的、一回限りの意味に於ける人間であつたのである。自然は歴史を有しない。自然は體驗を有しない。然し人間は歴史をもつてゐる。體驗をもつてゐる。かかるものとしてそれは、ただ一般的にその精神物理的構成からのみ規定せられることはできぬ。むしろ問ふべきものは、その體驗であり、經驗であり、歴史であるであらう。このところからアウグスティヌスは新たに、意志の問題を、そして人格の解明を企てねばならなかつた。意志こそまさしく人間をして、宇宙の内部に於けるそれ獨特の意義を獲得せしめるものにほかならぬ。それは單に自然的存在としてでなく、かへつて創造者に對するものとして、人間を基礎づける。人間と神とは相互に意志關係のうちに立つてゐる。すなはち神の意志に對立する人間意志、神の意志にもとづく人間の統御の如きである。神の意志は人間のうちに、人間の全人格的なるものうちに働いてゐる。神は私が欲せむがために意志する。彼は私を欲せしめる、彼は私

の欲することを意志する。彼は私の人格的なる生命をして生氣あらしめる。彼は私が欲し得むがために、私を自由ならしめる。神の方は私のうちに働く。それは私が私みづから力あらむがためである。彼は私のうちに支配する。それは私が支配するがためである。かうした人間の神に對する、意志的、人格的なる關係のうちに、また人間の新しい自己肯定は横たはつてゐる。人間はおのれの神を見出したのである。人格的なる神と、そして人間の人格とは解消し能はぬ一つの聯關のうちに相共に立つ。このことは特殊的なるそれぞれの個人に對するものとして、ひろく人間一般にあてはまる。かくして全世界歴史はひとりの人間の傳記として解釋せられ得る。それは人間種族の告白(confessions)、一層適切にはなほ個人たる人間の告白であるのである。然し同時にそれぞれの個人は、彼が人間の運命について知れるものを、人格的なる「私」といふ形式に轉釋しなければならぬ。繰返し、獨自なる生の經驗、獨自なる生命のうちに移しかへねばならぬ。人間は決して自己自身を没却することを許さない。自己自身を離れたる間なるものは彼に於て成立つことができぬ。彼はつねに最も深き根柢に於て、おのれ自身を問ふものである。このやうな見解から一般的、類型的なる人間と、個別的、特殊的なる人間とは、アウグスティヌスに於ていまや

密接につながりをもたねばならなかつた。むしろ一つになつたのである。人間は自己自身のうちに、人格的なる形式のうちに、人間の運命を再び見出す。彼は、彼が人間なることについて惱まねばならぬ。彼は人間を自己のうちに贖はむことを意志する。

* Augustinus: De civitate Dei. XII. 21. etc.

アウグステイヌスの場合、我々は我々の意志を通して神と結合した。人間の神に對する關係は意志の關係であるのである。神は我々のうちに、一度限りの力の傳達によつて働いてゐるのではない。却つてそれは永續的である。まさしくこの人間の生に於ける人間としての我々のうちに神は働いてゐる。それは決して、宇宙的、一般的なるものとして把捉され得る關係ではない。日常生活のうちに、すなはちただ個別的なるものにのみかかはりをもつ如きもの、うちにこそかうした關係は成立つ。眞に人間的なる生にして、始めて神と結合することはできるのである。然しそれは單なる人間ではない。却つてまさにこの人間の生であらねばならぬ。神はそれ自身、人間のうちに、人格的に把捉された人間のうちに働くものである。この意味に於て人間は、アウグステイヌスに在つて神とひとしく、一つの宗教的なる表象にほ

かならぬ。人間は彼の神をもち、そして神は彼の人間をもつ。そのとき、かかはりをもつべきものは單なる人間ではなく、また單なる神ではない。問題となるものは、むしろ最初から相關的なる表象であつた。神それ自身ではなく、人間の神である。人間それ自身ではなく、神に罰せられたる人間、神に救拯を求むる人間であるのである。この神に對する關係に於てやうやく、人間は最後のものに達し、そして彼の人格的生は始めて意義あるものとなることもできる。その限り人間は、すでにアウグステイヌスに於て宇宙から遠ざかつてゐる。人間救拯の問題は、世界を根據として答へられることはできぬ。自然的なる世界全體のうちに、この問題に對する類例はなんら存しない。「精神」にこそ、神に對する直接的なる關係をむすぶことは許されてゐる。この場合、世界はむしろ除外さるべきものですらあるのである。それは過ぎゆくものにほかならぬ。嘗つて在り、そしていまや無いであらう。然し「恩寵」に生きる人間は永遠性をもつてゐる。世界に對してでなく、人間に對して、神はその御子を降し給うた。神は人間に、人格的なる人間にのみ、かかはりをもつものである。

このやうにして人間はアウグステイヌスに於て人格として、いはば神の似像をもつものとして、はじめて被造物なる自然のうちに獨自の位置を占めることができた。

人格的なることによつて、人間は自然のうち在るとともに、また神のもとに在る。まさしくこの點からアウグステイヌスの人間學は、後のトーマス、アクイナスがただ單に、精神と身體とから(ex spirituali et corporali substantia)成立つものとして人間を説き、しかもそれを理性的動物(animal rationale)としてのみ把握し得たことと異つて、一層すぐれたる意義を擔つてゐる。すなはち人間の考察は、アウグステイヌスの場合「單なる精神」の強調をもつて了つたものではなかつた。彼の明かならしめようと欲したものは spiritus (Seele) の問題ではなく、むしろ anima (Geist) の問題であつた。否、一層適切には單なる anima の問題ではなく、むしろ理性を超えての cor (Herz) の問題であつたのである。『告白録』の最初に於て我々はかう讀むであらう。「我々は汝に倣つて造られたものであるが故に、汝は我々を誘うて、汝を讚へることをもつて喜びとさせらる。しかも汝のうちに憩ふまで、我々の心臓 cor は安らかさがな^い」(tu excitas, ut laudare te delectet, quia facisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.)。——

心臓の安らかさを求めて彼の哲學は立てられたのである。ただ、彼がバウロの「我らが外なる人は壞るれども、内なる人は日々新なり」と云つた言葉に従うて、いはゆる外的人間(homo exterior)と内的人間(homo interior)とを區別し、特に後者を重んじよ^う

としたとき、兩者結合統一の問題は再び見失はれ勝とならねばならなかつた。(未完)

* Thomas Aquinas: *Summa theologiae*. I. 72. 1, *Contra gentiles*. III. 39.

** Augustinus: *De trinitate*. XI. 1.