

オットー・フリードリッヒ・ボルノー

における生 (Leben) の構造

——その倫理的考察——

大久保 智

一般にボルノーの哲学は、生の哲学と実存哲学を二本の柱とする哲学的人間学という立場で、人間の個別諸現象に関する研究を、実り豊かに展開した思想として理解されている。我々は、彼の著述の中に、生の哲学からの影響、実存哲学からの影響、それぞれの痕跡を綿密に迎ることを決して無意味だとは考えていない。しかし彼の思想を生に哲学に偏らせて解釈したり、実存哲学に偏らせて解釈してしまう時、その交錯する領域を軽視し、そこにこそあるボルノーの独自性を見失ってしまうという重大な危険に直面することになりはしないだろうか。

本論文の目的は、生と実存との交錯する領域を、人間の生の二重構造 (Doppelstruktur des Lebens) として捉え、その二重構造を、ボルノー的意味での徳 (Tugend) の概念に見られる、人間の二様の在り方が提起する問題領域として展開することにある。

一 生の二重構造

彼は生の二重構造を次のような一文で要約している。「人間は、自分の生を二重の可能性のもので——あたかも明日生が尽きるかのように、またそれと同時に、生を自分の未来のために随意に処理することができるかのように——築きあげなければならない」¹⁾と。前者の可能性は、いかなる破局に直面しつつも、今一瞬に全身全霊をかたむけ、態度決定を行うという現在に対する人間関係を言い表わしており、それは人間的・道徳的領域に含まれている。また、後者の可能性は、人間が未来との関係に立ち入る可能性を表わしており、「ただ人間の手の中にのみあることを越えて」¹⁾、いかなる危機に曝されようとも、究極の根底においては、「健全な世界」(heile Welt) によって支えられていることを確信し得る可能性を表わしている。彼によれば、この二つの可能性は、個々に実現されると考えられてはならないのであって、「両者の完全な統一」¹⁾において、あるいは「二つの面がいっしょに (zusammen)」¹⁾なってはじめて、生の二重構造として、人間の道徳的態度を言い表わしているのである。そこで、この二重構造が、「特殊な種類の徳」(eine Tugend besonderer Art) に固有な二重性として説かれている点のみをみてゆこう。「特殊な種類の徳」とは、一般にキリスト教の三元徳 (信仰、愛、希望) の系列に知られている徳であるが、彼はこのような徳として、「安らいでいること」(Getrost-sein)、「忍耐」、「希望」、「存在信頼」(Seinsvertrauen) あるいは「生の信頼」(Lebensvertrauen) などを取り扱っている。ところがそれらに共通して固有な二重性が、人間の努力 (Anstrengung) と贈られること (Geschenkt-werden) の解きがたい仕方 (in einer unauflösbaren Weise) 浸透しあっている関係²⁾として説かれている。言い換えるならば、「特殊な種類の徳」に於いては、「人間にのみ

依存していない何ものかが、人間によって要求されている」³⁾のである。彼は、この人間の関与にかかわりなく人間を訪れる契機を、「恩寵のようなかたちで人間に贈られる」⁴⁾と説いている。しかしここで、特に、次の点に留意しておかねばならない。彼が「特殊な種類の徳」に於いて問うている内容は、人間の心の自然状態でもなく、超自然的な神学的内容でもないということ。まさしくそこでは、両者の「中間領域」(ein mittleres Gebiet)としての哲学的・人間学的考察が行なわれているのであって、それが対象としているのは、「人間の純粋に内在的に規定されうる本質状態」⁴⁾なのである。従って、既に述べた二重性を、そのような「本質状態」の表現として辿っていくことがここでの本旨である。私は、徳の概念を手懸りとして、その点に関しての考察を進めて行こうと思う。

二 徳 の 本 質

Eisler の Lexikon によれば、徳とは「道徳的なものへの意志の恒常的方向」であるが、ドイツ語の Tugend は taugen (役に立つ) という動詞に由来し、もともとの意味は、一定の目的のための有用性 (Tüchtigkeit) であった。また、ラテン語の virtus は、vir (男 der Mann) に由来し、徳は男らしさ (Männlichkeit)、男らしさを目立たせた特質と同義であり、殊に virtus はルネッサンス的な力強い人間の特質を意味した。このように徳が何であるかを、一般的・形式的に問う時、我々は既に歴史的問題設定の中へ入りこまざるを得ない。しかるに、徳を形式的に問うことに終始するなら、我々は「我々の生において与えられている種々の徳の多様性」⁵⁾を逸してしまうことになる。それ故に、そもそも「個々の徳は、人間に関するある一定の理解の枠内に、その局面 (Gesicht) をもって」⁶⁾て、「徳への特殊的な問は、全く、人間の本質へのより一般的な問の中に現われる」⁷⁾ということに着目しなければならない。即ち、「徳とは何か」と問いつつ、その時代時代を支えている人間観を問わざるを得ない経緯は、もともと人間の本質が歴史的制約を受けて現われざるを得ないことに起因している。このような徳の研究に対して、ボルノーは徳の現象学的取扱い⁸⁾を提唱している。即ち「誤った体系化をしないで、さしあたってともかく、諸々の徳の可能性の豊かさをすっかり全部、人間の本質の表現として見えるようにすることが肝要である。」⁹⁾それ故、「徳についてのどんな閉じられた体系も存在しないし、また存在し得ない。」¹⁰⁾それでは我々は、徳について何を語ることができるであろうか。人間の個々の行為に関して、徳、あるいはその逆の悪徳 (Laster) を区別する尺度はどこにあるだろうか。徳を善い (gut) と規定する規準はどこにあるだろうか。「即ち、自然の事物が属性をもっているように徳が人間に帰されるならば、そこに〈善い〉特性としての道徳的価値は失われてしまう」¹¹⁾ではないか。まさしく我々が「徳について語り得るのは、自分の振舞いにおいて、自分の振舞いに対して責任を負っているという本質に関してのみである。」¹¹⁾言い換えるなら、徳のもっている道徳的性格は、「人間がみずから (aus sich heraus) 徳を産み出さねばならないということ、自由の内においてあれこれと行動することが可能でなければならない」¹¹⁾ということを意味している。まさしく「善い」という判断規準は、人間の「自由な」本質に根ざしている。そこでボルノーは、この意味での徳にみられる契機を、次のごとく説いたのである。「徳は人間の内に自明的な所与性として現存しているのではなく……、各々の道徳的行為において、その都度新たに (jedesmal neu) 産み出されねばならない。」¹¹⁾もっと言うなら、「徳は……人間の明らかな努力によりはじ

めて産み出されねばならない」¹²⁾のであり、「人間がみずから創造した本質 (selbstgeschaffenes Wesen) における傾向を意味している。」¹²⁾ここでボルノーが、このように「みずから創造する」という契機を道徳的 (sittlich) と強調していることに注目しておこう。徳が我々自身によって産み出されねばならないという必然性は、我々自身の自由なる根拠から生じてくる。はたせるかな彼自身、「道徳的性格、言い換えるなら自由に基づく性格」¹²⁾ (sittlicher, d. h. auf Freiheit beruhender Charakter) とも述べているのである。

ところで、彼は徳を人間の道徳的態度と呼び、また「より正確には人間の道徳的根本態度」¹²⁾と呼んでいる。そこでの「根本的」の意味は、「個々の行動を越えて達成された態勢 (Verfassung)」¹²⁾ということである。我々は、そこに徳に関して、もう一つの契機を捉えることができる。「徳はもともと個々の行為の固有な特質ではなくて、一連の諸行為の内に、ある一定の同じ傾向として終始一貫する (sich durchhalten) ものである。」¹²⁾従って「人間が自由な存在として自分の徳を産み出し、そのような仕方ですの徳に対して責任を負っているという事実は、彼が明らかに自分の意志の目標として、徳を目指すべきである」¹²⁾ということの意味するとは限らない。なぜならば、「人は徳そのものを目指すことはできず、ただ自己を忘れて道徳的目標だけが眼中にある場合に、気づかれず意欲されずやってくる」¹³⁾からである。まさしく「徳とは……人間が往来することによってでき上る小径 (Pfad) なのである」¹³⁾り、「人間がくり返す道徳的振舞いに於いて沈澱してくる沈澱物 (Sediment)」¹³⁾なのである。我々は、「内在的に規定されうる本質状態」について、徳の概念を手懸りとしながら考察を進めている。ところが今、徳に関して二つの契機、「みずから創造する」という契機と「気づかれず意欲されずやってくる」という契機をとり出したが、そこには自由の問題が提起されているということに注目してきた。そこで、「内在的に規定されうる本質状態」を人間の自由の問題として、上記の二つの契機を導きの糸としながら、態度の概念に更に辿ってみたいと思う。

三 態度 (Haltung) と世界観 (Weltanschauung)

ボルノーは、人間の根本的在り方を態度と呼んでいる。我々は種々の態度をとり得ると考えるが、しかしそうかと言って、態度に種々異なったものがあるわけではなく、我々が態度と呼ばれる在り方を持つことができるかできないかという、二つの可能性があるのみである。それにもかかわらず、一見、態度があれこれと現象するのは、我々が他人のあれこれの行為、振舞いを通じてのみ、その人の態度を確認し得るからである。そもそも「態度は人間が自己を保つ (sich halten) 保ち方を言う」¹⁴⁾のであって、「この再帰的言いまわしにおいて、自己自身に向っての自由な振舞い (das freie Verhalten zu sich selbst) であることが表現されている」¹⁴⁾のである。その意味で、態度とはみずから与えた形式 (Selbstgegebene Form) なのであって、我々は生れつきある態度を持っているわけではなく、我々みづからによってとられ (eingenommen werden) なければならないのである。我々はある態度をとることによって始めて、自己を主張し得るような内的不動性 (Festigkeit) を獲得するのである。即ち、ここでの「自己自身に向っての自由な振舞い」を、態度の「自由な」構造の表現と捉えることができる。

ところで、自己自身に向って自由に振舞うことには、常に自己意識が前提されているだろうか。確かに態度は、「人間が自分自身の本質に直面する仕方」¹⁴⁾という意味では「常に自己意識と、

同時に世界に対する隔り」¹⁴⁾を前提としている。しかしながら他面「態度は人間にとって対象的な内容ではなく、習慣的になった彼自身には普通無意識的な立場の表明なのである。」¹⁵⁾ボルノーは、この「無意識的な立場の表明」を「世界観の根源的態度」(weltanschauliche Grundhaltung)とよび、自己意識をともなった態度を、人間存在の更に深い層にまで溯って基礎づけようとしている。我々は、そこに、自己意識をともなった態度を更に広く理解し、個々に変化する態度を越えて、無意識的な人間の生や世界に対する一貫した立場へと進む道筋を捉えることができる。ところがこのような無意識的な「世界観の根源的態度」は、「人間がなすすべての個々の体験、すべての個々の経験」をあらかじめ規定しているという観点から、「生の根本的気分」¹⁶⁾(Lebensgrundstimmung)と非常に類似した構造をもっているということに注目しなければならない。というのも、自己意識をともなった態度、あるいは世界観を、人間存在の更に深い層にまで溯って基礎づけるという課題は、そのような態度、世界観と、「まだ分化されていない自然の現存在の層に根をおろしている」¹⁷⁾気分との関係を問うことを意味しているからである。言い換えるならば、我々は根本的気分において与えられた生の基盤を、態度、世界観においてはじめて、我々自身の内奥から意味ある形態に築きあげるのである。ほかならぬそのような気分に対する「自由」を獲得すること、人間を訪れ、人間を襲う気分に対して内的不動性を獲得すること、そこに気分の問題が「道徳固有の領域」(die eigentlich sittliche Ebene)に接触する地点があるのである。それでは、我々は、自己意識をともなった態度と、気分との相違、世界観の根源的態度と気分との相違をどのように把握すればよいのだろうか。その点についてみる前に、自己意識をともなった態度と世界観の根源的態度(より一般的には世界観)との関係をみておこう。自己意識をともなった態度とは、我々みずからによって「とられ(eingenommen werden)」なければならないのであり、世界観も「まず私が獲得(erwerben)しなければならない」¹⁸⁾ものである。この限りでは、両者とも人間の自由に基づく行為であり、いずれも道徳的領域に含まれている。しかしながら、世界観は「まず私が獲得しなければならない」ということは、必らずしも「注意を世界観へとむけていなければならないとか、ある一定の方向において世界観は得られなければならないということの意味しているのではない。」¹⁸⁾なぜならば、世界観は「無意識に人間の行動を導いているものとして、いわば人間の背後に(im Rücken)存在している」¹⁹⁾ものであり、「人間が明らかにある世界観(eine Weltanschauung)へむけて決断しているというのでない時でさえ、一般に人間が自由にかつ責任をもって決断する場合は、またその時にのみ、さまざまな世界観(Weltanschauungen)が成立している」¹⁸⁾からである。まさしく世界観は「絶えずそのような決断の沈澱物(Niederschlag solcher Entscheidung)として生じる」¹⁸⁾ものである。自己意識をともなった態度が、ある状況に直面し決断する、その仕方を表わしたものであるなら、世界観は、くり返される決断の背後に、いわば態度の総和のような形で沈澱し、その人の生き方を無意識に決定しているものと捉えることができるのである。

さて、そのような態度と気分、そのような世界観と気分との相違についてみよう。「気分が、まだ分化されていない自然の現存在の層に根をおろしているのに対して、態度は、そこで人間が自己の存在を責任をもって手に握る自由の層を形づくっている」¹⁹⁾のである。言い換えるならば、「気分は人間と世界とのまだ分離されていない統一へもどるのであり、その限りでは、まだ分離されていない生の規定をあらわして」²⁰⁾おり、「それに対して態度は、人間の自分自身に対する

関係に基づいており、同時に、自由であることによって、自分自身を自然な状態と対比させることができるということに基づいているのである。」²⁰⁾まさしく「〈生〉と〈実存〉との領域の対立が、気分と態度との関係に反映している」²⁰⁾のである。ボルノーは、気分と態度「両者の働きの緊張した共同作用において (im spanungshaften Zusammenwirken) はじめて生ずる基盤から、人間の生の個々の行為は理解されなければならない」²¹⁾と説いているが、我々はここに、生と実存の領域の対立を対立のまま放置せず、「緊張した共同作用」として説いている彼の立場を捉えることができる。言い換えるならば、生と実存との交錯する領域を、ここでは気分と態度との交錯する領域として捉えることができるのである。我々は、徳にみられた二つの契機、「みずから創造する」という契機と「気づかれず意欲されずやってくる」という契機を手懸りとしながら、「人間の純粋に内在的に規定されうる本質状態」を「人間の自由の問題」として把握してきた。その場合、人間の個々の道徳的態度を、人間存在の最下層にまで溯って基礎づけようとしてきた。しかし逆に、人間の精神生活の最下層としての気分から、いかにして世界観の態度が成立し、明確に意識された決断が遂行されるかと問う時、それによって、人間が自由であり得る可能性と限界が問われているのである。この点に関して、ボルノー自身に言及するために、世界観と気分との相連を更に綿密にみていかねばならないのである。彼によれば「気分は常にある一定の中立状態で作用して」²²⁾おり、「ある本質的な意味で〈私の mein〉気分であることなしに私に訪れる」²²⁾また「気分は私が関与することなしに私に訪れ……気分の領域ではどんな連続性も発展も存在しない」²³⁾し、そこでは「人間は無時間的現存在として生き、歴史性の外で生きている」²³⁾のである。それに対し「世界観は卓抜した意味で私の (mein) 世界観なのであ」²²⁾り、「気分が、人格性の核心 (Kern) を義務づけないですべり去るのに対し、世界観は人格性の現実的核心の中へと入り込む」²²⁾のである。また「世界観は、決断と結びついたものとして、発展の過程においてはじめて展開する」²³⁾ものである。それではこのような世界観が気分からどのようにして成起するであろうか。この点に関して、彼自身の力強い文章によって次のごとく結論することができる。「かくして、気分から世界観が生じるのは、いわば、人間の中心点 (Mittelpunkt) へと成長して入りこむ (Hineinwachsen) という、錯綜したプロセスにおいてなのである。」²³⁾

我々は、「人間の自由の問題」を、我々自身の内奥の問題として、即ち、「気分と態度との緊張した共同作用」「人間の中心点へと成長して入りこむ錯綜したプロセス」として位置づけたのである。次いで別の観点から、即ち「人間の生における理性の役割」という観点から、「人間の純粋に内在的に規定され得る本質状態」を辿っていってみよう。その場合、考察の手懸りを彼の説く「深く切実な徳」に求めてみようと思う。

四 深く切実な徳 (tiefe dringende Tugend)

まず手始めに、ボルノーの著作の中であまり重視されていない「徳の本質と変遷」の意義を明確にとり出してみよう。なぜならば、そこでは、「深く切実な徳」が「理性的生活態度」と呼ばれているからである。論述の順序からみるならば、彼はまず市民的な (bürgerlich) 徳として、秩序 (Ordnung)、つつましさ (Sparsamkeit)、純粋さ (Reinlichkeit)、勤勉 (Fleiß) を説き、その後に非日常的な徳として、人間の非合理的態度を強調している。これがこの書の前半部である。ところが前半部の終りに、新たな問題提起として、思慮 (Besonnenheit) が取扱われ、そこ

で悟性 (Verstand) と理性 (Vernunft) が説かれて後は、説かれている徳の様相が急に変っている。項目だけあげてみると、落ちつき (Gelassenheit)、慎み深さ (Bescheidenheit)、誠実 (Wahrhaftigkeit)、忠実 (Treue)、信頼 (Vertrauen)、正義 (Gerechtigkeit) である。彼の言を借りれば、前半部に説かれたのは「地味で単純な徳」「経済生活の市民的徳」であり、後半部で説かれたのは「深く切実な徳」「理性的な生活態度」である。しかし何故に後半部の徳は「深く切実」なのだろうか。そこに理性の占める重要な位置がある。生と実存との交錯する領域に、自由の問題を位置づけたが、彼の徳についての論述から、そこに理性との連関が示唆されていることを推察することができる。しかしここでいきなり理性に着手する前に、「深く切実な徳」が、人間の本質への問いかけを前提として説かれている点を見ておこう。

ボルノーは人間の生に、より単純な機能とより複雑な機能を区別し、それに相応した道徳的生を、「単純なエートス」と「高いエートス」「高い理想の世界」に区別した²⁴⁾。単純な道徳は自然に属し、高いエートスは歴史に属す。しかし自然と言っても、他の生物が持っている意味での自然ではなく、「人間がみずからはじめて獲得しなければならない」²⁴⁾ような自然である。従って自然に属す単純な道徳と言えども「全く歴史的発展の外に成立するのでなく、歴史的変遷の時代単位の内、重要さの秩序の差異がある。」²⁵⁾言い換えるなら「人間はその究極の根底まで歴史的なのである。」²⁴⁾高いエートスも単純なエートスも、共に歴史的に変化するが、高いエートスは急速に変化するが故に、意識的に把握されやすいのに反し、単純なエートスは、ゆっくり (langsam) 気づかれず (unmerkbar) 変化する。ボルノーは敗戦後の荒廃した状況下で、生の自然的基底にまで根ざしていなかったが故に、悪用される恐れのある「高い理想の世界」が、徹底的に崩壊し去った事実から、この単純な道徳の確立を切実に訴えた²⁶⁾のである。その場合、彼が「高いエートス」の形式としてあげたのは次の四つである。1. 初期キリスト教の禁欲的理想、2. 中世の騎士階級の理想、3. 理性によって生を支配する啓蒙主義的、市民的な理想、4. 人間の中にある諸能力の全面的発展を求めるドイツ古典主義。

そこで、我々は、1947年に書かれた「単純な道徳」に於いて説かれた「単純なエートス」と「高いエートス」と、1958年に書かれた「徳の本質と変遷」で説かれた、「市民的な徳」と「深く切実な徳」を比較し、殊に、「高いエートス」と「深く切実な徳」の相違に注目していってみよう。

彼が、「徳の本質と変遷」の前半部で説いたのは「市民的な徳」であったが、ここでは、その説く立場が肝要である。例えば「秩序」を Campe に従って「母の徳」(Muttertugend) として特色づけながら、その人間学的機能を問うている。その場合、人間学的機能は、啓蒙主義における構成的・進歩的 (konstruktiv-fortschrittlich) な秩序概念にも、ロマン主義における有機的・保守的 (organisch-konservativ) な秩序概念にも見出されていない。彼はこの二つの秩序概念のちがいを、「人間の手の内にある秩序」と「人間の手の内にない秩序」²⁷⁾と定式化した²⁸⁾が、まさしくここで問われている人間学的機能は次のごとく説かれている。「ここでは、既に最初から、人間から独立して現存しているような秩序が問題ではなく、彼の意識的努力を通じて、人間によってはじめて創造されねばならず、常にあらたな努力によって維持されねばならない秩序が問題である。」²⁸⁾しかし人間学的視点に立って秩序概念を問うとは、次のごとき困難な課題を生じる。我々自身によって創造されねばならない秩序が、一面では我々の「手の内にない」のである。

ここに「今や、意識的で恣意的な企図によって、自分の本質から遠ざかるものを獲得するという困難な課題が成立する。」²⁹⁾即ち、人間学的に問うとは、「直接的な道徳的領域をこえて」²⁹⁾「人間の本質への一般的問へと」²⁹⁾導かれざるを得ないのである。同時に、勤勉 (Fleiß) の例においても、同様の視点を捉えることができる。ラテン語の *diligentia* (理性の命令へ耳をかたむけること) を、熱意 (Eifer) と解釈し、そこにはキリスト教の神秘的陪音 (*mystischer Unterton*) が響いていると批判している。このキリスト教的意味の勤勉から、今日の意味 (仕事ずき *Arbeitsamkeit*) への推移を、カルビン派の内世界的な精進 (*Askese*) から近代の資本主義の労働倫理への移行として説いている。そしてそこから彼は、勤勉の人間学的機能を問い、単なる有用性を重んじるあまり俗物根性へ陥いることなく、熱心すぎて、盲目の熱狂に墮すことなく、不まじめな無責任性というロマン主義的危険に押し流されることなく、「はりつめた自己の内での」³⁰⁾「自己克服」³⁰⁾に、その欠くべからざる意義を指摘した。言い換えるなら、秩序を説く場合にも、勤勉を説く場合にも、その意義が、人間学的立場から、即ち、人間の本質への問いかけという観点から説かれているのである。従って「高いエートス」と「深く切実な徳」の違いを、人間の本質への切実な問いかけを機軸に説かれたか否かという点に捉えることができる。この点に関して更に詳しく見るならば、彼は「単純な道徳」において、「高いエートスの形式を四つあげていたが、「徳の本質と変遷」では、市民的でない (*unbürgerlich*) 立場として次の三つを述べている。1. 宗教的・キリスト教的生活態度, 2. 貴族的・騎士道的生活態度, 3. 非合理的生活態度。そこでさきの場合の四つと比較し、その違いに注目するならば、後者には、啓蒙主義的・市民的理想とドイツ古典主義の理想に代って、非合理的生活態度が加わっている。即ち、後者の市民的な徳は、貴族階級との戦いにおいて、18世紀ドイツに成立した市民階級 (*Bürger*)³¹⁾の生活態度として登場したものであり、非市民的な徳は、一面では貴族的生活態度であり、また一面では理性による生の支配を批判する非合理的態度であった。ここに見られる前者と後者の取り扱いの決定的相違は、後者に於いて非合理的態度がとりあげられている事実である。我々は、この非合理的生活態度の取り扱いに着目することによって、「単純な道徳」に於いて説かれた理想の倫理としての「高いエートス」と、「徳の本質と変遷」の後半部で説かれた「深く切実な徳」との違いに焦点を絞ることができる。「高いエートス」とは、英雄的な生の理想 (*heroisches Lebensideal*) であり、日常の生活に於いて、それらを実現することは不可能であり、現代において「高いエートスの要求は全く疑わしくなった」³²⁾のである。実現不可能な高い理想をかかげ、自己の偉大さに陶醉してられるほど、安穩とした状況を我々は手にしていない。「いかなる歴史の時代においても、現代におけるほど人間が疑わしくなったことはなかった」³³⁾のである。「それ故現代の人間は、彼を支えている生の全体の内では守られているとはもはや感じないで、敵対的に彼を襲ってくる世界のまっただ中に、投げ出され見棄てられていると感じている。」³⁴⁾このような時代的背景のもとで、生の哲学、実存哲学によって、生の非合理的な側面が強調され尖鋭化されたのである。しかし両者に共通した根本的特徴は、非合理的なものを一方的に優先させようとする危険を孕んだ「無制約性の精神」(*der Geist der Unbedingtheit*) なのである。そこで非市民的な徳として非合理的生活態度をとりあげながら、人間の本質への問をたてたボルノーは、現代の人間に「深く切実」に要請されねばならない態度を、理性の新たな意義づけという観点から説いたのである。なかんずく、「深く切実な徳」が「理性的な生活態度」と呼ばれた所以である。しかしながら、

理性の要請とは、「すでに克服された合理主義に単純に舞い戻ることによって」³⁵⁾遂行され得ることではない。なぜならば、合理主義にみられる楽天的な理性への信仰が完全に崩壊し去った後に、非合理主義が登場し、次いでその限界も顕わになってきたのだからである。従って新たな地平に立って「人間の生における理性の機能」を明らかにすることが、次の課題である。

五 理性の役割

古代より哲学者は、人間が理性的存在者であるということから論述を始めた。しかし現代の我々は、それほどの確信をもって説き始めることはできないのである。それほど楽天的に人間の本質を眺めていられるほど、人間と世界は調和を維持してはいないからである。まさしく近代非合理主義が思想史上に登場して以来、理性への子供じみた信仰はことごとく崩壊し去り、情熱の疾風が吹き荒れたのである。しかしその結果、絶えざる不安に駆り立てられ右往左往するばかりの存在者に、人間はなり下ってしまったのである。それは、まるで不安をもつことのみが人間の崇高さであると言われようとするほどである。現代ほど理性が粗末に映じる時代もなければ、現代ほど理性の新たな位置づけが強く要請されざるを得ない時代もない。我々の緊急の課題は、「理性の機能を、人間の生の中で新たに規定すること、また、人間の生において当然理性に帰せられるべき支配を理性に取り戻させる」³⁶⁾ことである。我々は本論文の前半部で、「人間の純粋に内在的に規定され得る本質状態」を、人間の自由の問題として捉えて来たが、ここでは理性の役割を問うことによって、そのような「本質状態」を、人間の生の非合理的側面と理性との関係として捉えて行ってみようと思う。

彼は小論「人間の生における理性の役割」³⁷⁾に於いて、理性をなにかとるに足りない抜け目なさ (Klugheit) と受けとる 現代の習慣を省みながら、「理性は現実には、我々が通常そう思いこんでいるほど軽蔑すべきものだろうか」³⁸⁾と問いかけている。端的に言うならば、「本来的に 理性が何であるか、いかなる時に我々は、人間の振舞いを理性的であると特徴づけるべきかを、我々は正しく知っていないのである。」³⁹⁾そこで彼は、日常必らずしも意識的にでなくとも、正しく使用されている言葉の中に、その本来的な意味を読みとろうとしている。その場合、まず、ラテン語の ratio には悟性的なものと理性的なものが入りまじっているのに対し、ドイツ語は悟性 (Verstand) と理性 (Vernunft) の二語によって厳密に意味内容を区別している利点を指摘した上で、「悟性とは何か、理性とは何か、両者はどこから区別されるか」⁴⁰⁾と問うている。一般に悟性的な人とは、ある事柄を理解している (verstehen) 人のことを言う。「理解するということは一般に、事柄の内的連関を捉え (erfassen)、それらの分枝の内的連関を必然的なものとして概念把握 (begreifen) することを意味している。」⁴¹⁾即ち、理解することとは、出来ること (Können)、能力 (Fähigkeit)、何かを使いこなすこと (etwas zu beherrschen) と同じ意味である。従って悟性には技術的な性格が付属している。その意味で悟性は、ある目的を実現し能うことであり、その目的次第で、悟性に基づく行為は善くも悪くもなり得る。これに対し理性はどういう意味で使われているだろうか。たとえば我々は、「一人の人間を正気に立ちかえらせる」 (einen Menschen zur Vernunft bringen) 「道理をわきまえる」 (Vernunft annehmen) などと言う。正気に立ちかえらされるべき人は気の狂った人 (einer Rasenden) である。そもそも理性の声を聞かない気の狂った人は、勧告され (einreden) 得るが、論される (zureden) ことはできない。

なぜならそのような人の本質は、環境との接触が攪乱していることだからである。それに対して正気にかえる (zur Vernunft kommen) とは、環境との接触が攪乱し、孤立した状態から、共同の世界へ帰ることであり、話のわかる (mit sich reden lassen) 状態へもどることである。「それ故、理性とは、そこで人間が相互に語り合い、対話の中で出会う、そういう共同性 (Gemeinsamkeit) の地平である。」⁴⁰⁾ この意味で、彼は理性の機能を「包括的共同性」(die umgreifende Gemeinsamkeit) とか「共同性の媒体」(das Medium der Gemeinsamkeit) と呼んだのである。とりまなおさず理性とは、ごく日常的な人間たることの不可欠の前提であり、ギリシア語の logos が理性と言葉を同時に意味していたのに相応して、相互に語り合える能力を意味している。このように理性が、「人間の内て本来的な人間らしさ (das Menschenwürdige)」⁴⁰⁾ を構成している能力であるならば、その理性と人間の生の非合理的側面との関係が重要である。なぜなら「理性と情熱とは現実には両立しない対置物」⁴¹⁾ だからである。理性が情熱を抑制し否定する時には、生の躍動性が枯れ尽きている。逆に情熱の力が荒れ狂う所では、節度を失った非人間性が支配する。無節制に走る情熱との関係において、理性はまさしく「節度の原理」(das Prinzip des Maßes) なのである。ここで肝要なのは、人間らしさの本質が理性にあるか、それとも情熱にあるかという二者択一なのではない。また、人間の本質を、理性と情熱との弁証法的統一によって組立てることでもない。理性と情熱が対立するものであるなら、対立を対立のままて人間の本質の表現として解釈することが肝要なのである。理性が「節度の原理」であるならば、人間学的立場に立って、即ち、節度 (Mass) の意味を人間の生に還元して基礎づけることが肝要なのである。

Maß というドイツ語は、messen (測る) という動詞に由来し、測度、度量と、適度、節制の二通りに訳される語である。Maß がこのように二通りの意味を持つようになった基礎には、元来、測度が柁目 (Hohlmaß) によって考えられていた背景を想像することができる。「満たされた柁 (Maß) は、一つの厳密に規定された単位である。それ以上の量は、小数によって規定されることなく、溢れ出るだけである。それより少ない量は、そのものとして明瞭に認められる。」⁴²⁾ 即ち、ひとつの柁は、「過少 (Zu-wenig) と過多 (Zu-viel)」を明瞭に区別する適度を表わしているからである。ほかならぬ測度をこのように柁によって考えるという点に、「柁の概念が人間の生に転用」⁴³⁾ され得る根拠がある。例えば、生の充溢 (Überfluß) と言われたり、日本語でも「精いっぱい生きる」とか、「大器」「小器」と、人柄を「器量」によって表現したりもする。我々はそれぞれの場合に於いて、人間の生を柁のごときものによって理解しようとしているのである。そこで理性が「節度の原理」と言われる場合、その節度の意味は、「できるだけ緊張のない均衡をもたらそうと努める弱気な凡庸さ」⁴⁴⁾ であってはならない。節度とは、「最大の情熱と最大の理性とを一つにすること、両者の間に〈共可能的な極大値 das kompossible Maximum〉を見出す」⁴⁵⁾ という人間の本来の課題を表わしているのである。過度の情熱にふりまわされることなく、過度の理性にしばりつけられることなく、「共可能的な極大値」を見出し、両者の間に、「つねに新たに見出されなければならない創造的均衡」(ein immer neu zu findender schöpferischer Ausgleich) を獲得すること、そこにこそ我々の本来の課題が存しているのである。ここには、理性と情熱の対立を対立のまま、人間の本質の有意義な表現として解釈しようとする彼の立場が明らかとなっている。理性と情熱とのどちらかに重点を置くことによって生

じる両者の主従関係から、対立を解消してしまうことが彼の立場ではないのである。対立が対立のままでは生かされているが故に、「共」可能的なのであり、主従関係となり得ないという意味で、創造的「均衡」なのである。

我々は、生の二重構造を、前半部では自由の観点から、後半部では理性の観点からたどってきた。そこでは、人間の本質への問いかけという彼の人間学的立場から、個々の対立し、緊張関係にある人間の個々の様相が、対立を保持したまま、人間の道徳的態度として説かれていたのである。まさしく生の二重構造にふさわしい特徴は、倫理的特徴なのである。最後に一言付記するならば、生の倫理的構造として説かれた、自由、理性の概念に、ボルノーが彼なりに、ドイツ観念論の伝統を自己の思想の中に保持し、結晶させようとしている姿勢をうかがい知ることができるのである。

注

- 1) Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart 1955. 3. Auflage 1972 (以下、N. G. と略す) S. 69.
- 2) Vgl. Wesen und Wandel der Tugenden 1958. (以下 W. W. T. と略す) S. 183.
- 3) N. G. S. 66.
- 4) ibid. S. 65.
- 5) W. W. T. S. 21.
- 6) ibid. S. 13.
- 7) ibid. S. 21.
- 8) ボルノー的意味での現象学とは、「すべての構成的先取と破壊的単純化と異なって、区別と比較の辛抱強い作業によって „現象 Phänomene“ そのものを見え得るようにする記述の術」(Die Anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, 1965. S. 42) を意味している。
- 9) W. W. T. S. 18.
- 10) ibid. S. 26.
- 11) ibid. S. 22.
- 12) ibid. S. 23.
- 13) ibid. S. 24.
- 14) Das Wesen der Stimmung 1945. 4. Auflage. 1968. (以下、W. S. と略す) S. 155-156.
- 15) ibid. S. 157.
- 16) ibid. S. 158.
- 17) ibid. S. 155.
- 18) Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig 1936. 3. Aufl. 1967 (以下、D. と略す) S. 85.
- 19) W. S. S. 155.
- 20) ibid. S. 159.
- 21) ibid. S. 160.
- 22) D. S. 84.
- 23) ibid. S. 85.
- 24) Vgl. Einfache Sittlichkeit, 1947. (以下、E. S. と略す) S. 24.
- 25) ibid. S. 23.
- 26) Vgl. ibid. Vorwort zur zweiten Auflage.
- 27) W. W. T. S. 40.
- 28) ibid. S. 36.

- 29) ibid. S. 41.
- 30) ibid. S. 64.
- 31) Bürger に関しては H. Nohl が詳しく論じている。Vgl. Die Sammlung. I. Jahrg. 1945. „der Bürger“
- 32) E. S. S. 29.
- 33) Max Scheler „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ S. 14.
- 34) W. W. T. S. 90.
- 35) Die Lebensphilosophie. Berlin-Göttingen-Heidelberg. 1958. S. 142.
- 36) Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze, Göttingen, 1962. (以下, M. V. M と略す) S. 14.
- 37) Die Sammlung, 1950 „Die Rolle der Vernunft im Menschen-Leben“ S. 720-729.
- 38) ibid. S. 722.
- 39) ibid. S. 723.
- 40) ibid. S. 725.
- 41) M. V. M. S. 31.
- 42) ibid. S. 40.
- 43) ibid. S. 41.
- 44) ibid. S. 49.
- 45) ibid. S. 50.

(博士課程大学院生)