

The Presence of Human Being (continued, Part 5)

——Philosophical Meditation——

Seishi ISHII

Abstract: We examine the tenets of philosophical anthropology, particularly the seminal thought of Max Scheler. According to his last works the problems of man are the proper concern of all philosophical studies.

Man is composed of inorganic matter, impulse and instinct, but he also possesses a spirit acting in contradiction to all other factors. As such, man is free from his surrounding world and can see into the true state of things. “Openness to the world” and “Concreteness” are the essence of spirit. Man’s being is contradictory.

In Western history, three different types of knowledge—the technical and scientific intelligence of the modern age, the knowledge of essence through philosophical reasoning beginning with ancient Greece, and the knowledge of Salvation through Christian religiosity.—conflict with each other. Scheler made efforts to bring them into a higher, albeit tense, balance, positing man as a unity of multidimensional beings.

But his concept of spirit as “Openness to the world” is onesided as Scheler lacked insight into the interdependent relations of individuum and circumstance. He did not grasp the strict logic of relation either between philosophy and religion or between science and religion.

Key words: Philosophical anthropology; Spirit

いにおいて、深く私の底に私自身に覚醒する。そこからして私はまた過去や現在の歴史的な出来事をも根源的に経験する。歴史は創造的なもの、つまり私の他者であってしかも私を底から突き動かし活かすものである。

哲学的人間学において、宗教を根本にして考える有神論的哲学的人間学と、宗教を前提にしない無神論的哲学的人間学とがありうる。シェーラーから学びうることは、世界の根柢への関係としての宗教は人間の存在にとって本質的なことであるということであるが、問題は、その関係をどのように透徹して見るかにある。シェーラーの精神の形而上学の立場は、すでにすぐ後の実存の思想の要素を含んでいる。しかし、宗教と哲学、宗教と科学などの接点のところの思索の厳密さになお欠けるように思われる。

註

- (1) Scheler, Max: *Gesammelte Werke Bd.9*, S. 120, Fracke, Bern und München, 1976.
- (2) *ibid.*
- (3) *ibid.*, S. 70.
- (4) *ibid.*
- (5) *ibid.*, S. 40.
- (6) *ibid.*, S. 44.
- (7) *ibid.*, S. 77ff.
- (8) *ibid.*, S. 118f.
- (9) *ibid.*, S. 119.
- (10) *ibid.*, S. 83.
- (11) *ibid.*

- (12) *ibid.*, S. 84.
- (13) *ibid.*, S. 83.
- (14) *ibid.*, S. 70.
- (15) *ibid.*, S. 11.
- (16) *ibid.*, S. 45.
- (17) *ibid.*, S. 52.
- (18) *ibid.*, S. 33.
- (19) *ibid.*, S. 62.
- (20) *ibid.*, S. 153.
- (21) *ibid.*, S. 158.
- (22) *ibid.*, S. 159f.

ば、その禁欲的現実否定の作用としての精神と世界の一々の事物の本質に通徹する精神との関係はどうなるのであろうか。さらに言えば、「精神と衝動との不断に生成する相互浸透」の仕方で、「全人の理念へ、またその中で世界の根柢そのものの実体の理念へ、と近づいていく」ということは、実際はいかにして可能であらうか。むしろ、世界の根柢から生きる生命が「相互浸透」を可能にするのではないであらうか。シェーラーの場合、いったい精神と世界の根柢とは、言い換えると、精神において人間と神とは、いかなる関係にあるのであろうか。「精神と衝動との相互浸透」ということは、彼の知識の理論について見るならば、「支配知」と「本質知」とを「救済知」に基礎付けることを意味している。さらに言えば、近世ヨーロッパ的な技術的知性とギリシアの哲学的な理性との両方の隠れた根源的主体として、ミクロテオス、神の共闘者、共働者としての人間を見いだすこと、つまり、宗教的自覚を根本にして、そこから技術や哲学を捉え直すことにほかならない。しかし、そういうことが、果たしてシェーラーの哲学的人間学の立場で可能であらうか。そのような「知識の均衡」が可能になるためには、彼のいう精神は、衝動や本能に対する無限な否定性であると同時に、積極的に、衝動や本能のところにも、あるいは「支配知」の基礎にも現在しているのでなければならない。シェーラーは、環境への束縛からの自由、つまり、この意味での「世界開放性」に、精神、そして人間の本質を見ているのであるが、環境と個体、世界と自己との関係は単に否定的に対立する関係としては捉えられない。それは、むしろ、殺して生かす関係である。さらに、シェーラーにおいて

は、科学と哲学と宗教と、あるいは、「支配知」と「本質知」と「救済知」との区別と関係がなお明確にされていない。宗教的自覚が科学や哲学の基礎になる場合、そこには徹底的な非合理性が理性の主体となるような、もはや科学や哲学以前ではなく、むしろ科学や哲学の後の、科学や哲学を越え包む宗教性が求められるのではない。シェーラーは、生命についても、また神についても、なお、それらを精神の側から、つまりこちらから向こうを、見ている。彼自身が予感していたように、おそらくこの、科学と哲学と宗教の関係の問題においてこそ、アジア的思維は現代の人間に対し、貢献すべきものを持っているのであろう。

彼に対して我々は今日そういう根本的疑問を提起しうる。しかし我々は、シェーラーの思維、彼が精神と呼んだ人間の存在の「世界開放性」と「即事性」との考えになお深く学ぶのである。すなわち、人間の存在は、内に向かっても、外に向かっても、また、歴史的現実に向かっても、それらのいずれの方向においても、多くの世界に開かれてある。個人は個人として一つの世界をなして、しかも無数の世界に出入りして生きている。私は、衝動や本能の世界の中に、私の身体において直接的に経験することができ。衝動や本能は私の中の私を否定するもの、他者である。しかも私はそこで私自身に覚醒する。私は、まさしくその限界のところ、神に出会う、とも言うるであらう。また、私は、外に無数の他者に出会う。言葉や道具は他の人間との間を媒介するものである。しかも他の人間は、媒介物において、それを越えて直接に私にぶつかってくる。私はそこで、他者との出会

自然の形成物、つまり所産の自然を産出するかの能産の自然の暗闇の中に深く根ざす者、かつてまた同時に、精神的人格として彼の自己意識において高くイデアの光の世界に到達する者は、全人の理念へと、またその中で世界の根柢そのものの実体の理念へと近づいていく―精神と衝動との不断に生成する相互浸透において。『最深のものを考えた者は、もっとも生き生きしたものを愛する』(ヘルダーリン)⁽²¹⁾。

シェーラーは、人間のあらゆる局面に対立、矛盾を見いだす。同時に、彼は、それらの高次の統一を追求する。先にも少しく触れたように、彼は、ヨーロッパにおける様々な異った文化的伝統の固有性を認める。ギリシア的な哲学の精神、ユダヤ的キリスト教的な宗教的精神、そして、近代的な科学的精神など。だが、それらは現代においてはそれぞれの固有性を認めると共に、一つの「均衡」と相互補完とに向かわねばならない、と考えられた。シェーラーのこの世界に開かれた精神はさらに視野を拡げていて、同様の「均衡」が、ヨーロッパとアジアの三つの大きな中心、つまり、インド、中国および日本との間にも見いだされなければならない、とも語っている。そして、二つの世界の媒介の働きをするのがイスラムである。彼は、ヨーロッパ中心の考え方を克服しようとしており、既に一九二〇年代の時点において、現代の世界文化の時代を先取して語っている。「ヨーロッパがその技術的経済的な生産方法とそれを条件付ける科学とをこれらの民族の世界に伝達してきた後で、これらの民族は自らの国に独自の産業を育成することにより、次第にヨーロッパから独立しつつある。他方ヨーロッパの側でもドイツに限って言えば、ヴァイルヘルム・フォン・フンボ

ルトやシェリングやショーペンハウアー以来のことであるが―最近いよいよ多くのルートを経て、東洋の古い智慧を、例えばアジアの生活術や養生術のようなものを、いつの日にか生きた所有にすべく、自らの精神的身体の中にさらに深く受け入れようとしている。真にコスモポリタンの世界哲学が生成しつつある―少なくとも、生成の運動のための基盤は存する。それは、我々にとって長く完全に異質のものであったインド哲学、仏教的宗教の諸形態、中国や日本の智慧などの存在と生命との最高の公理を、ただ史実として記録するのみでなく、同時に、即事的に(事柄に即して)検証し、自らの思惟の中の一つの生きた要素に形成せんとするものである。けっして古代やキリスト教や近代科学により基礎付けられた精神の諸形式を放棄することなく―これが行われる場合、それは誤った道である―、今日の人間の像がそれによって非常に本質的な点で、そして際立った程度に、変容を受けるのである⁽²²⁾」と。

七 人間の存在の矛盾、そしてその統一の可能性

我々は、シェーラーの比類なく世界に開かれた、躍動する自由な精神に、今日なお大きな感動と共鳴とを覚えざるをえない。しかしながら、彼のそうした、世界のあらゆる矛盾と対立とを受け止めながら、同時に絶えずそこに「均衡」を追求する精神の立場自身がさらに問い直されうるであろう。

つまり、シェーラーの場合、精神はまずやはり、昇華作用、現実の全体的否定によってのみ顕わになるものとされた。しかし、そうなら

ーラーは、この、人間の、自己の全現実に対する超越の純粋な作用性に、精神の現実を見ていたし、また、そこに人間における神への通路を認めていた。

精神が純粋な作用性であるということは、それが対象の世界に対象的存在性を持つものではないということを含意している。だから、精神はそれ自体において力を一切持たない、とも言われる。⁽¹⁹⁾ このことは、シェーラーの精神の概念がギリシア以来の理性や自我とは根本的に異なることを示している。つまり、伝統的には、もっとも高い存在である人間の精神は、同時に、自然の中でもっとも強力なものを意味していた。しかるに、シェーラーでは、精神はむしろ自然の中でもっとも弱いもの、むしろ力なきものである。「本来、低きものが強力であり、最高のものは無力である」。精神は、人間のあらゆる文化産出的活動、すべての論理的、道徳的、美的観照的、芸術形成的などの作用に「ノー」が言われることによって初めて生ずるのではない。精神は禁欲、抑圧、さらに昇華によって初めて生ずるのではなく、むしろ、それらにおいて、また文化産出的活動において、衝動の現実全体に対して「ノー」を言う能力として常に初めにあるものである。精神は人間存在の中心に存するその存在可能性であり、形而上的なものである。

伝統的古典的な精神の理論では、精神は力を有しており、精神の自覚の深化は、同時に、力の上昇を意味していた。ところが、シェーラーでは、その関係がむしろ弁証法的に捉えられている。「あらゆるより高い存在形式はより低い存在形式への関係において相対的に力を欠く。そして、それが自己実現するのは自らの力によってではなく、

より低きものの力によってである」⁽¹⁷⁾と彼は言う。世界の中でもっとも強力なものは、むしろ、無機的世界の力の中心をなすものである。植物の衝動、例えば向日性はその無機的世界の力によってある。だが、それ自体は無、無力である。動物はその欲動、そして本能によって植物的生命を使うものになる。しかし、動物はなおその本能や環境に縛られている。精神的存在者のみが衝動や環境に縛られなくなる。精神は環境に縛られない。シェーラーは、精神のこの環境から独立した存在の方を「世界開放性」(Weltoffenheit)と呼んでいる。人間は環境によって形成されながら、その環境を絶えず客観化して形成していく存在である。「人間とは無制限に世界に開かれて weltoffen 行動することのできるXである」⁽¹⁸⁾。このように、存在の高揚は、ただより下位の存在の昇華によってのみ達成される。人間は、彼の生命衝動のエネルギーを対象化して精神的活動性へと昇華することができるのである。

「世界開放性」と共に、「即事性」(Sachlichkeit)こそ、精神の根本特徴をなす。しかし、その場合に、精神と生命とは単に対立するものではなくはない。精神と生命とは、まさしく対立の故に、それぞれ他なくしてはありえないものである。「生命と精神とがいかにか本質的に異なるにせよ、人間において両原理は相互に依存している。精神は理念思考(Ideieren)する。しかして精神を活動させ、実現させることができるのは生命だけである」⁽¹⁹⁾。精神と生命衝動とは決して閉じた、完結した統一の関係にはない。けれども、現代は「均衡の時代」(Zeitalter des Ausgleichs)⁽²⁰⁾、それらのより高次の統一を、最大の緊張におけるハーモニーを、求めているのである。「大地と自然、あらゆる

こうした人間の古典的把握はいずれも本質的な洞察に基づいていて、それ自体さらに掘り下げて考えることができるものである。「直立二足歩行」というような自然人類学的把握にしても一層深い視点から解釈することも可能である。

シェーラーも、人間の存在が、歴史的に多様な仕方では捉えられてきたことを確認する。しかし、彼の関心は、そうした多様な人間観が、最後のところで、どのように調停され、一つの均衡にもたらされうるかに向かっていて、と言いうる。

ヨーロッパの歴史を見ると、大きく分けて、三つの互いに全く一致することのない人間観が成立してきている。まず第一に、アダムとエヴァ、創造と楽園と墮罪との物語が表す人間観、つまり、ユダヤ的キリスト教的人間観がある。これは、宗教的人間観である。次に、自己意識を人間の本質と見るギリシアの古代的人間観がある。それは、アリストテレスが、「言葉を持った動物」の定義により捉えた、いわゆる「ホモ・サピエンス」の人間観である。言葉、ロゴスは、ここでは、事物の本質を捉える人間のうちなる能力としての理性をも、また、宇宙の根柢に存し、人間がそれに従うべき理法をも意味している。人間は理性的動物である。そして、第三に、近代ヨーロッパの自然科学的もしくは発生心理学的な人間観がある。いわゆる「ホモ・ファール」はこの人間観である。そこでは人間は、地球の発展の歴史の最後に生まれた動物の一種と見られる。かくして、我々は、ヨーロッパの歴史において、相互に異なる三つの人間学を持っていることになる。すなわち、宗教的ないし神学的人間学、哲学的人間学および自然科学

的人間学である。これら三つの人間観の間には、統一が欠けている。「人間の統一的理念を我々は持っていない」。

これら三つの人間観が、先に述べた三つの知識、すなわち、「救済知」、「本質知」ないし「教養知」、そして「業績知」ないし「支配知」に対応していることは言うまでもない。そして、これら三つの知識の在り方は、ヨーロッパにおいてのみならず、人類の文化全体を見わたしても、かつて「均衡 *Ausgleich*」にもたらされたことはなかった、とシェーラーは見ている。知識の「均衡」こそ、シェーラーの思想の核心をなすテーマであった。

しかしながら、まさしくこの点にこそ、シェーラーの哲学的人間学の今日に有する意義と共に、その問題もあるであろう。彼は、人間の存在とその知との多次元性を認める。人間は、個人の存在の仕方においても、彼が形成した文化においても、また歴史的にも多元的(*polyvalent*)である。しかるに、その多元性に全体的統一が欠けているところこそ現代の人間の問題はあるのである。現代をポストモダンの時代として考えたとすれば、西洋のポストモダンの問題性の本質的なものは既にシェーラーの思想において先取的に現われている。

六 世界開放性と即事性

人間は、自らの生命の衝動の刺激を圧迫しつつ行動しうる唯一の動物である。人間とは、生命の現実に対して「ノー」を言いうるもの、生の禁欲者である。人間はその衝動エネルギーを精神的活動性に昇華することによって、知覚の世界に理念的思考の国を浸透させる。シェ

人間は、一方において、どこまでも無機物、植物、動物である。しかも、同時に、人間はそれら以上のもの、それらを越えるものである。

つまり、人間は、植物と同様に「感情衝動」(Gefühlsdrang)を有するし、動物と同様に「本能」を有する。また、彼は、高等動物と同様に、「連想的記憶」や「実践的知性」を有する。しかし、人間はそれらとは違った特別な位置を有している。つまり、生命的な原理を越えた規定を有する。それこそ精神 *Geist* にはかならない。精神とは、あらゆる生理学的な規定から独立した態度、働きである。すなわち、人間は彼の衝動の刺激に抗して行動できる。それによって人間は生命的なものの束縛や圧迫から、また環境世界からも自由になる。人間はそれらを超越し対象化しうるばかりではなく、それらの本質を捉えることができる。つまり、人間の存在は一方において物質や植物や動物につながる衝動的存在でありながら、他方、精神として神につながる精神的存在である。人間は神の子供であるばかりか、自由に決断する存在者であることにおいて、「神の共闘者、いな、神の共働者」でさえある。人間において神は自己の本質を顕わにする。この意味において、「人間はミクロコスモス、つまり小宇宙であり、存在の生成の全段階、すなわち物理的、科学的、生命的、精神的等の存在が、人間の存在においてぶつかり合い切り結ぶのであるから、人間において大宇宙、マクロコスモスの最上の根拠も研究されうるのである。それゆえに人間の存在はミクロテオス（小さな神）として、神に至る最初の通路をなす¹³⁾」とも言われている。

生命衝動から精神まで貫いて神が自己実現する場所、それこそまさ

しく人間、人間の自己、人間の心にはかならない。人間の自己、そして心は、我々に知られうる神生成の唯一の場所である。¹⁴⁾人間は、衝動と精神とが会おう場所である。人間の自己生成と神の自己生成とは相互依存の関係にある。

一人一人の人間を考えると、いずれも小さく限られている。人間の生は、空間的にも、時間的にも、そして活動するものとしても限られた生である。しかし、個々の人格は直接的に、永遠な存在と精神とに根ざしている。精神も衝動も、そしてそれらの相互浸透も、いずれも不完全かもしれないが、それらは人間精神の歴史と世界の生命の発展とにおいて成長していくのである。

ミクロテオスとして人間は神の共闘者、共働者である。ここに、マックス・シェーラーの哲学的人間学の人間把握の根本があった。つまり、彼の人間学は、生物学や心理学や社会学の研究成果を重視するけれども、宗教性を根本に置いて人間を捉えるところに特徴を有する。さらに言えば、彼は、人間を一次的にでなく、多次元的に、様々な相互に対立し矛盾し合う諸要素の総合的全体として捉えている。彼の場合、人間が宗教的存在であることと人間が多次元の構造をなす存在であることは別のことではない。この点で、彼の哲学的人間学は、一七世紀のブレイズ・パスカルの人間観を正確に継承するものである。

五 多様な知識の間の「均衡」

古来、人間は様々な捉えられた。例えば、古くは、アリストテレスが人間を「言葉を持った動物」とか「社会的動物」とかと捉えたが、

しかし、そういうことを可能にする存在と認識の地平として、宗教的なものが根本にあることも確かである。「救済知」が根本になって、その上に、しかもそれから独立に、「本質知」や「支配知」が成り立つと言わねばならない。ミクロコスモスとしての人間の存在はまた、

「神への最初の通路」(der erste Zugang zu Gott)である。その場合、「救済知」は対象的に求められるものではない。それは「超人間学」(Metanthropologie)であり、また、「作用形而上学」(Akmethaphysik)である。⁽⁹⁾「神への唯一の通路は、それゆえ、理論的な、つまり対象的な考察ではなく、神への、また人間の自己実現の生成過程への、人間の人格的活動的献身を、換言すれば、精神的な、理念形成の働きの面でも、また、我々の衝動的な生命において感知される欲求衝迫の面でも、永遠の作用を共に遂行することを意味する」⁽¹⁰⁾のである。この永遠の作用の両面を最も純粹に窮極的に、しかも有限的に表現するのが人間にはかならない。したがって、神的なものに参与するということは、神的なものの中で、神的なものによって、そしていわば神的なものうちから(in ihm und kraft seiner und gleichsam aus ihm heraus)、生き、働き、意欲し、思惟し、愛すること―アウグスティヌスのいわゆる *cognosce in lumine Dei, velle in Deo*―を意味する。⁽¹¹⁾それは純粹な作用である。神に根ざした純粹な作用として、初めて、人間の精神的生のみならず、物質的生も意義付けられる。生命の衝動のごときのも、神のうちなる自然の神的衝動に根ざしている。すべての人間が、否むしろすべての生けるものが、神的衝動に根ざしているということこそ我々は、共感、愛の大いなる働きの中で、また、宇宙的な感情移人

のあらゆる形式において、経験するのである。シェーラーは、それを「神へのディオニュソス的な道」といつている。

四 ミクロテオスとしての人間

このように見るとき、シェーラーの場合に、宇宙の中に人間の占める固有の位置が明らかである。人間は、古代や中世の人がそうであったように、それ自体で存在する、あるいは創造の前に神の中に完成してある、イデアの世界とか摂理とかを模倣し形成するものではない。むしろ人間は、「世界の過程の中で、また世界の過程そのものと共に生成する理念的な生成継起を、共に形成するもの、共に設立するもの、共に遂行するもの」である。「人間とは、その中で、またそれによって、根源的存在者が自己把握し、自己認識する唯一の場所であるばかりではない。のみならず、人間は、彼の自由な決断において、神がその純粹な本質を実現し、聖化することができるようになる存在者でもあるのである」。⁽¹²⁾人間の規定は、完全なる神の単なる従順な僕や子供以上のものである。自由に決断する存在者であることにおいて、人間は「神の共闘者、いな、神の共働者」である。

シェーラーの場合、哲学的人間学とは、「人間とは何か」、そして、「宇宙、存在の秩序における人間の位置は何か」の問いに答えるものであった。つまり、それは、世界における人間の形而上学的本質を究明し、自然(無機物、植物、動物など)との関係における人間の特別な位置を把握するものであった。自然における人間の特別な位置は、我々が生命的心的な世界の全構造を捉えるときのみ明らかにになる。

ていたように、我々の理性の構造に基づいてあるばかりでなく、さらに、自然を支配せんとする我々の生命の衝動によっても条件付けられているのである。

これに対して、二番目の「本質知」(Wesenswissen)ないし「教養知」(Bildungswissen)は、すべてのあるものの存在様式と本質構造との学、つまり、アリストテレスが「第一哲学」と呼んだような基礎学の知を意味している。これは、事物の偶然な時間空間関係の認識である「支配知」に鋭く対立する知識である。つまり、ここでは、「世界とは何か」とか、「物体とは何か」とか、「生物の本質は何か」とか、あるいは、「思惟とは何か」とか、「愛とは何か」、また、「美とは何か」とかが根本的に問われる。それは「世界の原現象と理念とを探索する一つの愛の態度 ein liebendes Verhalten」⁽⁶⁾である。この「本質知」によって、初めて実証的諸科学のすべての領域の最上の前提、つまり、それらの諸科学の公理が、規定される。のみならずそれは、形而上学への道を開くもの、ヘーゲルのいわゆる「絶対者への窓」である。実証科学では、それが対象にする事物の本質やその公理は問題にならない。例えば、生物学では、生命とは何かは問われない。それを問うのが哲学である。

第三の知識は「救済知」(Heilswissen)ないし「形而上知」(meta-physisches Wissen)である。世界と自己との本質存在論はこの知への準備をする。まず実証的諸科学の知の限界問題の形而上学、次に本質―生命の、物質のなど―についての形而上学があって、さらにそれを越えて、絶対者の形而上学が成立するのである。

これら三つの知の間には「秩序」(Ordnung)の違いがある。「支配知」を拡大したその先に「本質知」があるのではなく、また、「本質知」の延長上に「救済知」があるでもない。それらの間には、ちょうど空間の諸次元の間の関係に対応するような関係がある。直線から平面が見れないように、「支配知」から「本質知」も見れないのである⁽⁸⁾。平面を無限に広げていっても立体が生じないように、「救済知」は「本質知」を限りなく越えてある。しかし、人間において、それらの知はいずれも重要な構成要素をなす。人間の本質はそれらの知の何れもを自らの不可欠の構成要素として有しながら、一つの全体的統一を、「均衡」(Ausgleich)を、実現していくところにある。

シェーラーの見方によると、過去の人間は、これらの人間の知識の構成要素、諸次元をそれぞれ一面的に発展させてきた。「これまでの歴史において、大きな文化圏がこれら三つの種類の知識をそれぞれ一面的に―つまり、インドは救済知と人間の自己支配の生命的靈的技術を、中国とギリシアとは教養知を、十二世紀初頭以来のヨーロッパは実証的諸科学の作業知 (Arbeitswissen) を―展開してきたとすれば、いまやこの精神の一面的な諸方向の均衡と、同時にその補完との道が開かれねばならぬ時が来たのである。人間文化の歴史の未来は、この均衡と補完との標しのもとにあるのであって、他の種の知に対する、ある種の一面的拒否であるとか、各々の文化圏に歴史的に独自のものの排他的育成であるとかの標しのもとにはないであろう。」⁽⁹⁾

シェーラーの人間観は、人間のすべての要素の独立とそれらの全体的な統一、すなわち「均衡」とを追求するところに大きな特徴がある。

者」を見たのである。フロイトの理論によれば、衝動は生命の本来の実体をなし、衝動エネルギーこそ心的生命的なものの動力をなし、すべての精神的なものは衝動の昇華にほかならない。

しかし、同時に、このところで、シェーラーはフロイトと見解を全く異にする。つまり、シェーラーでは、精神は禁欲、抑圧、さらに昇華によって初めて生ずるのではなく、むしろ、衝動の現実全体に対して「ノー」を言うところに、その超越の能力として働いているのが精神だからである。精神はエネルギー、活動と共に現在している。それは人間存在の中心に存するその存在可能性であり、形而上的なものである。それは人間が誰でも有する超越しうる天性である。

シェーラーのいう人間の天与の本性としての精神は、明らかに、技術的知性や道徳的意志よりも一層深いもの、それらを越えてそれらの底にあるものである。それは、既にシェーラー中期、つまり彼のカトリック期の労作『共感の本質と形式』（一九一三年）で明らかにされたことであつた。

この書において、アウグスティヌスの「ゲーテ的な共感 (Sympathie)、即ち愛の真理をその深さにおいて基礎付ける試みがなされている。人が真に認識できるのは、つねに彼が愛によって捉えたもののみである。人間は「認識する存在者」(ens cogitans)や「意志する存在者」(ens volens)であるに先立って、まず「愛する存在者」(ens amans)である。自然の全体の中に組み入れられているにせよ、生命の視点よりすればむしろ「自然の袋小路」と特徴付けられる人間の特別な位置は、愛する能力に基づいているのである。人間は、個人としてはどん

なに不完全であるにせよ、この世界の可能性を越える一つの完成への企図であり、橋である、と言わねばならない。シェーラーはニーチェの超人の思想をキリスト教的宗教的に捉え直す。動物はその衝動と瞬間的な刺激とに束縛されており、従って、環境の中に閉じ込められているが、人間は精神的世界を有しており、欲望から自由な愛において、純粹に種々の要求によって規定されない可能性を経験するのである。人間のこの事実認識論的ないし学問論的意味を有する。つまり、人格としての人間は、愛によって窮極の実在の認識に達することができるのである。

三 人間の知識の三段階

シェーラーは人間の知識を三つに分けた。すなわち、「業績知」ないし「支配知」、「本質知」ないし「教養知」、「そして「救済知」である^①。

最初の「業績知」(Leistungswissen)あるいは「支配知」(Herrschaftswissen)は、自然や社会や歴史を支配していく技術的な力に仕えるのであり、近代ヨーロッパ文明を担う実証的専門科学の知識である。この知識の最高の目的は、一定の階級に秩序付けられて我々を取り巻いている諸現象の空間的・時間的関係の法則を、可能なかぎり、そしてあらゆる場所に、見いだすことである。我々がそういう法則を求めていくのは、決して我々が法則にある特別な満足を得るからではなく、むしろどこまでも我々が世界と我々自身とを支配しようとするからである。実証科学的世界像の基本形式は、単に、カントもお信じ

己を所有して、自己を支配できず、それゆえ自己を意識していない。人間は単に抵抗物を対象化することのみならず、彼自身の生理学的な、また心的な性質をも対象的にすることができていることにおいて、自己意識存在でありかつ対象能力性である。それゆえに、人間は自殺の可能性すら持つ。つまり、自分の生命を対象化して、自由な決心によってそれを捨てることもできる。

それゆえ、人間の中には、生と環境との対立を越える活動中心が存在するのである。それがシェーラーのいう人格 (Person) にほかならない。精神の座は人格である。そして、人格の中核をなすものが、衝動の刺激とその変化とを越えた一つの連続体としての意志である。人間は自己自身に対し距離を取ることができる。つまり、世界と自己自身とを越えた存在である。アイロニーやユーモアこそは精神固有の性質をなす。

二 人間の本性としての精神

ところで、精神それ自体はいかなるものであろうか。

いったい、精神は精神自身を対象化しうるのであろうか。この問いに対して、シェーラーはカントと同様に否定的に答える。精神は一切を対象化するものであるから、それ自体を対象化することはできない。それは純粋な活動性である。それは作用の自由な遂行のところにのみその存在を有している。

だが、精神は理念思考 (Ideen) しうる。理念思考とは、その原初的形態を動物に認めることができるあらゆる技術的知性とは違った作

用である。

例えば、今ここで私が身体に痛みを覚えるとする。すると私は次のように問うことができる。「これはどうして起こったのか」「私はどうしたらこの痛みを取り除くことができるか」等と。これらの問いに答えるのは実証科学としての医学である。だが、私は、また、自体を理念思考することもできる。つまり、私は私の身体の痛みを、世界が苦に満ちているという驚異的な事態の一例として捉えることもできる。そのときには私は次のように問うであろう。「いったい痛みとは何であろうか」「そもそも痛みというものがある世界の事物の根柢はどうなっているのか」等と。

釈迦の出家の例がこれを最もよく示している。彼は病者の苦痛に生きとし生けるものに本質的な苦を認めたのである。生と苦とは同じである。生きんとする欲、生命衝動が苦の源である。苦を逃れようとするれば、生命衝動そのものの根を断ち切らねばならない。それゆえ、シェーラーは、仏教に苦への人間の態度の最高の精神的形態を見るのである。動物はどんな場合でも生に対して「イエス」を言うばかりであるが、人間は「ノー」と言うことができるもの、衝動と行為との間に一つの裂け目を入れることができる存在者である。人間は「生の禁欲者」であり、「あらゆる単なる現実に対する永遠のプロテスト⁽⁶⁾」である。人間はその衝動エネルギーを精神的活動性に昇華することによって、知覚の世界に理念的思考の国を浸透させる。

この、「昇華」の考え方はシェーラーとジークムント・フロイトとを結び付ける一点であろう。フロイトもまた人間の中に「衝動の抑圧

において自己自身を考え、直視し、感じ、かつ存在の秩序の中に位置づけて認めた理想型の基本様式の歴史⁽²⁾」を示そうとしたのである。

シェーラーはその最後期において、人間の本質の問題に対し、純粹に哲学的な解答を与えようとしている。『宇宙における人間の位置』や『哲学的世界観』における思索が重要であるが、そこで彼は、自然主義的人間学と歴史的人間学、今日のいわゆる自然人類学と文化人類学の立場を克服しようとしている。人間の発展の歴史は単に自然の延長ではない。もっと根本的なものがそこにある。つまり、それは精神、神的なものの自己実現の歴史である。「我々にとって世界根柢への根本的關係は次のことに存する。つまり、この根柢が、精神としても、また生物としても、単に、それぞれ、『自己自身によって有るもの』の精神と衝動との一部分の中心をなすに過ぎぬ人間の中で―私はあえて言うが―この人間の中で、直接的に自己把握し自己実現するのである⁽³⁾」。つまり人間とは、「我々が近づきうる神生成の唯一の場所―而してこの超越的過程自体の真の一部⁽⁴⁾」である。

かくして、シェーラーの哲学において、動物と神との間の存在者としての人間の哲学的認識、哲学的人間学が中心的課題になる。殊に、最後期において、人間はあらゆる哲学的問題の解決の最後のかぎと見られた。

人間は生物学的には他の動物と本質的に異ならない。本能的な反応を越えたごく単純な知性的行動は、ケーラー (Köhler, Wolfgang) の実験結果が示すごとく、高度に発達した動物、例えばチンパンジーにも見られる。記憶や実践的な知性はもっと下等な動物にも見られる。

いったい動物と人間との間には、程度の差以上の本質的な違いが存在するのであるうか。

シェーラーは、この問題は、技術的な知性から判断されてはならない、と言う。環境操作の技術を持った賢いチンパンジーと発明家エディソンとの間には、実際には、単に―無論極めて大きな―程度の差があるだけである。しかしながら、人間としてのエディソンは、ある別の、生命の流れそのものから発したのでないがゆえにチンパンジーには欠けている能力を、すなわち精神 (Geist) を、有している。そして、これこそまさに、あらゆる生命に対立する原理である、つまり、自然的な生命関係に還元されないものである。

だが、しかし、精神とはいったいかなるものであるうか。それが問題である。ここにシェーラー独特の、極めて意味深い形而上学が現われる。精神とは、あらゆる生理学的な規定から独立した態度、働きである。すなわち、人間は彼の衝動の刺激に抗して行動できる。

これは動物がなしえないものである。つまり、人間は、彼が即事的 (sachlich) になる、いわば事物になって見ることににより、対象を、それによって精神が規定される事物の姿を、体験する。これに反して、動物は、常にただ、願望したり嫌悪したりするための抵抗の中心を体験するに留まる。動物は対象の世界を把握することができず、ただ、情感と衝動とを限定する環境を捉えるだけである。動物は、その環境に對して、それが知的に関わる場合でも、純粹に脱我的 (ekstatisch) に、つまり、自分を没却して、関わる。もちろん、動物は植物と違って意識を持っている。しかし、それは自己自身の意識ではない。動物は自

人間の現在

——哲学的省察——
(承前、五)

石井 誠 士

第三節 哲学的人間学の立場

—マックス・シェーラーの思想を手掛かりに—

一 哲学的問題としての人間

現代において、人間の存在が根本的に問題になっているが、それは決して、単に自然科学や社会科学の対象としてではない、と言わねばならない。むしろ、そういう科学を生みだした人間の存在そのものが人間自身に問いとして突き付けられているのである。科学の対象としての人間でなく、科学を生みだし、人間自身をも科学的に見ようとする人間の存在を問題にするとき、我々は哲学の立場での人間学、いわゆる哲学的人間学へと進んでいかなければならない。

人間の存在が人間自身に問いとなった状況を哲学の問題として引き受けたのがまさに二十世紀、特にその前半期の哲学である、と言うことができる。マックス・シェーラーやヘルムート・プレスナー、さらにアルノルト・ゲーレンやエーリッヒ・ロータッカーなどの哲学的人間学、それから、マルティン・ハイデッガーやカール・ヤスパース、

あるいはモリス・メルローポンティやジャン・ポール・サルトルの実存の哲学はそういう哲学である。

我々は、ここで哲学的人間学の一つの典型として、まさしくその創始者というべきシェーラーの思想について少し見てみよう。

よく知られているごとく、シェーラー(Scheler, Max 一八七三—一九二八)の思惟を根本的に動かしていたものは、まさしく人間の認識、しかも自己自身と神とへのその関係における人間の認識であった。これはこの哲学者の基本的テーマであった。単に宗教哲学的著作においてのみならず、社会学的な著作においてもこのテーマが基調になっている。

『哲学的世界観』に含まれる最後期の講演の一つである『人間と歴史』の中で、彼はつぎのように語っている。

「我々はおよそ一万年の歴史において、人間が完全に残りなく『問題の』になった最初の時代である。そこでは、人間は、彼が何であるかをもはや知らないものであるが、また、同時に、彼がそれを知らないことを知っているのである。人は、ただ、この問いに関して一切の伝説を白紙にしようにとし、また、極度の方法的な外化と驚異とをもって人間と呼ばれる存在者を凝視することを学ぶことによってのみ、再び確固とした洞察に達することができるのである」と。

これはまさしく、現代の人間の危機的状況を冷静に捉えた哲学的な言葉である。シェーラーはこの状況、人間が自己自身にとり問いとなった状況をのりこえようとして、哲学的な外化(Entfremdung)を試みた。つまり、「人間の自己意識の歴史」を、すなわち「人間がそこ