

Title	シエーラーの哲學的人間學管見
Sub Title	
Author	宮崎, 友愛(Miyazaki, Tomoe)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1936
Jtitle	哲學 No.15 (1936. 3) ,p.43- 97
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000015-0043

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

シエーラーの哲學的人間學管見

宮崎友愛

(一)

認識を只單に認識として追究せず、認識も亦存在の一つの在り方である事、即ち認識をば存在との連關に於てみる事は、現代哲學の著しい動向である。オイケン、デイルタイ等に端を發する「生の哲學」は、カント主義が生の一切を思惟に解消し、さうすることによつて生の理性化を企て、其の限りに於て其は客觀的現實に對しては極めて貧困なものであり、却つて生を窒息せしむるものなる事を指摘し、生から游離せる「認識の爲の認識」の追究を哲學の對象から拒否した。他方「事態其物へ」を標語とし、現實が呈露する所のものを單純に其がある通りに受け取らうとするフッサールの現象學は、認識構造の形式的追究を放棄して意識の本質直觀を志向し、

一轉してかかる現象學的方法による存在そのものの本質究明にまで展開して來てゐる。ここに述べやうとする哲學的人間學も亦斯る動向に従つて現代哲學の前景に現はれ來つたものであると云つてよいであらう。

シエーラーはカントの批判主義に關して次の如く述べてゐる。「人間精神の本質を獨斷的に想定する代りに、歴史過程に不斷に現はれる其の創作から人間精神の本質を規定すべき權利と義務とを、其の批判的方法によつて人間精神に明かにした事はカントの偉大な貢績である」と。(Die transzendentale und die psychologische Methode. 2te Aufl, 1922. S. 26. 以下單に Methode と略稱する。) 誠に歴史過程の中に現はれる創作から人間精神の本質を規定しやうとする限りに於て、批判論は獨斷論に比して遙るかに科學的であるには相違ない。然し乍ら其は人間精神の本質を歴史過程に現はれる創作を通じて「間接」に把握しやうとするものであつて、此の限りに於て批判論には一つの限界の存する事を承認せねばならない。即ち其はあくまでも間接的抽象的に把握しやうとするものであり、決して直接的具體的に規定しやうとするものではない。

この意味に於てシエーラーが「カントは經驗の一つの歴史態を唯一の經驗に絶對化した(Ibid. S. 7)」と評してゐるのは正當である。何となればカントが依つて以て人間精神の本質を把握規定せんとする創作は、一つの科學的經驗であり得ても、然し其は歴史につながる歴史態であり、其故に其は歴史と共に不斷に推移進展する相對的のものでなければならぬからである。此の故に人間精神の本質把握に關する限り、カントの思想は固定的形式的とならざるを得ぬ事になり、其の結果彼に於て人間精神の本質は、理論的には自然界に法則を附與する立法者たる悟性又は自我に求められ、實踐的には人間の行爲に道德的法則を命ずる良心を、嚴密には自らが自らに其の法則を命ずる人間の自由意志を意味する事になつた。要するに彼に於ける人間精神の本質の規定把握は、理論的にも實踐的にも、單に合法則性を意味するにすぎない。而して此の様な人間精神の本質規定に關する形式主義は、時によつて其の消長深淺はあつても、遠くアリストテレスからヘーゲルに至るまで、其の根本に於ては何等の變更も受けてゐない。(Philosophische Weltanschauung, 1929. S. 24)殊にフイヒテ、ヘーゲルに於てはより以上強化されたと云つて差支

へない。其は、兎も角として、意志の自律に人格の品位を求めて、人格の自己目的を強調したカントは、實は人格の自律と云ふよりは、寧ろ理性の自律を力説したものであつて、其の限りに於て彼は本來の意圖に反して人格の他律を説くが如き皮肉な歸結に陥つてゐると言はねばならない。(Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik, S. 386. 以下單に Formalismus) 人格の眞の意味はシェーラーも云つてゐる如く、單なる「理性的存在」や「自我」に盡きるものではない。否寧ろこの様なものは其のままでは決して人格たる事は出来ない。何となれば理性は對象化し得る對象存在であり、人格は後にも觸れる如く、決して對象化し得ぬ創造的作用存在であるからである。此の點に於て吾々はシェーラーの人格概念の中には、理性からは峻別せらるべき、理性以上の或るものの存する事に注意せねばならない。カントの人間精神の本質規定に於ては、人間が生命的存在から切り離されてゐるのであつて、此は正しくギリシヤ的 *homo sapiens* の人間學を脱し切れぬ觀念的抽象的人間解釋である。而してこの事は彼の採用した哲學的方法が間接的形式的たる事の必然的歸結であると云はねばならない。かくの如くして批判論の立場に於て

は、直接具體的に人間の本質及びその本質構造を解明把握することは不可能である。彼の哲學的方法を更改する事によつて始めて人間は生命的存在から切り離されることなく、一つの實踐によつて新たに生命的存在と強力に結び合ふ事が出来るであらう。以下に於て瞥見しやうとするシェーラーの人間解釋の眞の意圖も實に此の點に存する。

(二)

さてシェーラーが學問探究への出發に當つて、哲學の方法の問題ほど彼の關心をそそつたものは他にないであらう。彼は哲學的方法の規定力たらんとする二つの要求の抗爭、即ち數學的自然科學の其と歴史科學の其、此の二つの要求の抗爭が、先驗的方法と心理學的方法との相尅として、未だ眞に解決和解するに至つてゐない事を確認し、新たな而して正しき哲學的方法は此等二つのものの眞に「内面的な解決和解に求めらるべきであるを思ひ、其の第三の方法をば、オイケン（オイケン）の精神論的方法 *die noologische Methode* の方向に於て發展せしめやうとした。周知の通り精

神論的方法の中心は、吾々の自主獨立的精神生活の發展を追究し、凡ゆる個々の活動をば全體に於て基礎付け且つ全體から了解するにある。(Eucken: Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 2 Aufl. 1913. 119 ff.) 即ち精神論的方法は「全體的內面的本質的なる根本生命は人間生活にあつては世界史的に現はるる精神生活であり、而もこの精神生活は宇宙の本質たると共に人間の眞の自己であり、其の實現は人間生活に由るの他なく、而も個々人の生活を越えた歴史的生活によらねばならぬ」と云ふ確信の上に立つものであるが、シェーラーは云はば此の方法の補正手段としてフッサールの現象學的方法を取り入れ、以つて先驗的方法と心理的方法との原理的統一を試みたのである。(Methode, S.180) この故にシェーラーの精神論的現象學的方法はフッサールの思想への顧慮なくしては十分に理解し得ない。この事は然し彼がフッサールの思想に隸屬してゐると云ふのではない。何となればフッサールに於ては現象學的方法は専ら論理學と認識論の領域に限られてゐるのであるが、シェーラーはこの制限を脱して領域の擴大を企ててゐるのであるし、彼によつてフッサールの現象學は繪本現象學であり「觀念論的、意識內在的である」(Met-

hode. 2te Aufl. Vorrede)と評されてゐる點にみても明かであらう。シェーラーは先づカント的な先驗的立場から脱し、更には現象學の見方なるものが、狹義の認識論とは差當つて何等關係なきものと考へてゐる。(Formalismus. S. VII)

彼によれば先驗的方法是、人間の本質規定に關する限り、間接的形式的方法である。勿論カントはデカルトやスピノーザの如くに數學的方法を採用はしてゐない。然し先驗的方法をば専ら數學、數學的自然科學に適用したし、又彼は數學に獨自なる學の性格を以つて學一般の、從つて又哲學の、わけても形而上學の概念をも規定しやうとする強烈な傾向を抱いてゐた。^(註二)斯る傾向は經驗を尊重する彼本來の精神に反して、却つて彼の哲學を歴史的過程につながる現實の經驗から游離せしめはしなかつたか。誠にカントに於ては經驗は常に自然科學的經驗及び現實的ならざる可能的經驗を意味すると云つてよい。この様にして彼に於ては經驗を基礎附ける先天的なるものも、單に數學的自然科學を可能ならしむる先驗的條件として妥當性を有するのみに止まり、其は歴史過程につながる實在性を失へるものと云はねばならない。哲學にとつて最も重要なるものは直觀や思惟と哲學

の事實や對象との新鮮なる生々した接觸である。この點に於てカントの先驗的倫理學も亦蔽ふべからざる缺陷を有すると云ふべきである。其はそのよつて基づくべき事實圏を見損じて居り、事實其のものを無視した構成を脱かれてゐない。(Vom Ewigen im Menschen. S. 292. Formalismus. S. 42. vgl. S. 46) 今や哲學は生ける具體的現實としての體驗をこそ重要視すべきであつて、悟性の空虚な專恣なる構成をば飽くまでも排斥しなければならぬ。

先驗的方法の必然的歸結として招來せらるるカント哲學の形式主義に對して、方法論的に抗爭するものは心理學的方法をとる所謂心理主義である。其によれば吾々に現實的なるものとして、對象的なるものとして與へられるものは、凡べて吾々が經驗によつて確め得る意識的事實である。其故に凡べての哲學的考察の唯一の課題は意識の一定の事實の系列を確立し記述し分類し、其の發生を因果的に解明する以外にはないのである。即ち哲學に於て取扱はれるものは意識の事實以外には何物もない。此の課題を越えて何ものかを哲學に要求する人は、常に虚妄の中に陥らねばならぬ。意識の事實以上に出るものは單なる假定フイクティオンにすぎない。

5。(Methode. S. 35)この様にして心理主義の出発点をなすものは、常に現實の意識自體に屬する「今」と「此處」とである。其は決して現實の生きた意識的事實から游離せしめられた人間精神の創作ではない。従つて私がその處に立つ最も直接なこの意識的事實たる「今」と「此處」とに屬する私の感覺到聯想的關聯を有つ事が、私が今體驗するところのものを越えて基礎附けられた實在が、私に對して存在する事を可能ならしむるのである。斯くの如くして私の「今」と「此處」とは凡ての實在に對する、従つて凡ての認識に對する樞軸である。而してこの樞軸との關聯が切斷せられ、人格の持續性が放棄せらるるならば、經驗は私にとつて虚構の世界となり、經驗の内容は例令しばしは實在として信じられはしても、直ちに再び無に歸するであらう。(Methode, S. 145—148)

以上の如くして心理主義の主張には一面に於て先驗的方法から必然に歸結される哲學の抽象性と形式主義とを補正するに足るものがある。凡べての心的及び歴史的事實から全く離れて妥當せん事を求め、かくする事によつて心理學及び歴史の批判から脱し得べしと云ふ妄想を抱くところの凡べての理論的及び實踐

的原理は、其の存在根據を失はねばならぬ。却つて其の存在根據は一方に於ては事實的認識過程に對する力強き働き掛けと、他方に於ては人間の實際的倫理生活に對する其の働き掛けとの内にのみ存するのである。先驗的方法が現實の認識過程と倫理的行動を「實在的に可能ならしむる實在的心的條件との接觸を極力恐れる」とは反對に、心理主義は其の理論的實踐的原理が一の論理的幻影ならざる限り、此等凡べての原理性の現實性が明示さるべきことを要求する。此の點に先づ心理的方法の正當なる事が認められねばならない。加之心理的方法にとつては思惟も認識も共に他の多くの心的事實の中の一つであつて、其の故に此を他の心的過程と不斷に生ける相互關係に於て把握すべき事を要求するのである。(Meinong, S. 154) この様にして心理的方法は先驗的方法の抽象性と形式主義から免がれ得るのであり、認識能力及び學の概念の凝固化を廻避し得るであらう。

然しながらこの心理學的方法にも又自ら其の限界のある事を看過してはならない。學は其の如何なる學であるにせよ、常に現實的なるものに關係すべきである事は何人と雖も認めざるを得ないところであるが、然しこの現實的なるものを

以つて平面化し、此を觀察し得るものとなす心理主義の立場は之を容認する事は出来ない。何となれば精神的生命の實在形式なるものは心理主義の意味する如き心理的實在概念では理解するを得ないからである。精神的生命、心理的存在の一部分として觀察せんとする時、其の瞬間に於てその實在形式を消失するものなるを注意せねばならない。自己省察及び其の相關概念たる心理的存在は精神的生命の實在形式の限界をなすのである。然し此處に注意すべきことは、吾々の所謂精神的生命の内容である。其は價值哲學に於て意味する生命では勿論ない。其は却つて其の在り方に於て自己自身を越え、自己自身ならざる何物かを指示するその「在り方」の内に、自己の實在性と權利妥當性とを結合して一つの離すべからざる統一をなす凡ての實在を意味するのである。例へば現實に判斷する人のその判斷——此は決して現實に判斷するその人から切り離されたる價值認識としての判斷ではない。——の如きは即ち精神的生命としての實在である。而もこの様な精神的生命は其が意識的事實として省察されるや否や、其は直ちに其の實在性と價值要求との根本的統一を失はねばならない。この故に其は觀察する事も

體驗する事も出来ないのである。其は只創造的に遂行し得るものなのである。而もこの遂行し得ると云ふ事は、先づ以つて自體があつたり、或は權利妥當性が妥當してゐて、然る後に其が遂行し得らると云ふのではない。寧ろこの創造的遂行が實在性及び權利要求と同一となり、此等二つのものと一つであると云ふ意味である。この様にして精神的生命の實在形式は心理主義にとつては超越的なるものであつて、心理的存在の概念をば精神作用——其は機能から峻別せられたる——に適用する事は不可能である。精神的生命の實在性の始まる處、其處に心理的なる自己省察の限界點が存する。精神は心的存在ではない。精神的生命の世界に對しては心理的方法には限界があるのであり、其故に其は他の或る正しき哲學的方法によつて始めて解明せらるべき獨自なる領域であると云はねばならぬ。

以上の如くして先驗的方法並に心理學的方法は精神的生命の領域の解明を企圖する限りに於て未だ不十分である。何となれば其等は人間存在なるものが心的實體と心を失へる創作との互に對立する二つの部分に分裂してゐる (Methode.

S. 165)と云ふ誤れる想定の上にてたてられてゐるからである。先づ先驗的方法はこの誤想に基づき、歴史過程の中に不斷に現はるる創作を、歴史過程及び人から切り離して其を哲學の對象となすのであり、心理的方法も又同じ誤想に基づき「私の意識状態に屬する「今」と「此處」とが根本的所與たる事を僭稱する。然しながら人間の「心」は時間的に固定されたる經驗的事實ではない。シエーラーも云つてゐる如く吾々の心的生活の中で其の獨立したる事實として吾々が發見するところのもの、全體の運動(自然現象及び歴史現象)と、其の對立する壓力とによつて、自らを育て造り上げる處の歴史的生命である。(edenta)其は自らの力によつて生起し、且つ個人の現實の意識と結び合つて、而も心理學が固定せる、不變的對象として發見し得ると考へる其の心を批判する生ける歴史的實在である。(Methode. S. 166) 一つの實體概念としての心に關する心理學的概念ではなく、歴史的實在たる人間の心こそ精神的生命なのであり、更には精神的生命の實在形式なのである。而してこの精神的生命の實在形式は心理學にとつては超越的である。然し乍ら人間の心が精神的生命の實在形式である限りに於て其は何物かによつて充されねばなら

ないであらう。先験的方法が哲學の對象として誤つて想定する處の所謂心なき創作、例へば數學、數學的自然科學の如きは、實はその主たる人間の心を失へる、夫々別に切離されたものではなくして、其はノエシスの方に於て其の主たる人間の心に、人間存在につながり合つてゐると共に、ノエマの方に於て夫々結び合つて全體をなす人間文化一般に認められたる創作聯合である。シエーラーは此をばオイケンと共に「勞作の世界」と呼んでゐるのであるが、これこそ精神的生命の實在形式が充たされる當體なのである。勞作の世界はこの故に其自身で明證を有する所與ではなく、よく基礎付けられた現象であり、歴史の進歩と共に不斷に自からを豊富にするものである。従つて歴史の或る一定の時點からその内容を絶對的に決定することは不可能である。而してかかる勞作の世界を可能ならしむるものこそ精神である。吾々は此を創造的に遂行せらるべきその實在形式即ち歴史的實在としての人間の心から切り離して考へる時、其は未知なる精神として吾々からは蔽はれたものとなる。然し此を人間存在との正しき聯關に於て把握する時、其は單に會つてありしものから勞作の世界を選び出す働きであると共に、この

勞作の世界を可能ならしむるものと同一の精神的作用としての確に規定するこ
とが出来るのである。(Methode. S. 172) この様にして精神の世界の存在論的構造
は心理學的、先驗的兩方法を超越して其の限界をなし、從つて觀察することも出来
なければ所謂體驗することも出来ない。只創造的に遂行することによつて初め
て把握され得る歴史的實在としての人間の心と、更にかかる心が他方精神的生命
の實在形式として依つて以つて充さるべき其の内容たる勞作の世界との相互關
係に於て成立するのである。精神的生命の實在形式と其の内容としての勞作の
世界との相關々係、此こそ哲學の問題であり、而して之を解明するのがシエーラー
の精神的還元法と呼ぶところのものである。この故にシエーラーに於ては認識
を其の形式たる先天的なるものに還元する論理的還元——此は先驗的方法が認
識を基礎付ける爲に採用したるもの——とは反對に、精神の内容たる勞作の世界
から精神的生命の實在形式に還元する云はゞ因果的還元が必然的に要求され、更
に其處では一定の諸科學を論理的に體系化する事の出来る可能性のみならず、歴
史の過程に於て文化を建設し行く實在的創造力を此の因果的還元によつて統一

的精神的概念として把握する事が哲學の課題でなければならぬ。(Methode. S. 179—180) 而して哲學の對象たる精神を、精神的還元法によつて統一的創造力として規定し得る哲學の一分科をば、シエーラーは基礎科學として之を批判的形而上學と名付け、更に認識論、倫理學及び美學は夫々精神が其の本質に内在する諸目的則ち眞なる認識、善なる道德的行動及び美なる體驗に如何にして到達し得るかを研究する哲學の特殊部門として基礎學たる批判的形而上學に従屬せしめてゐる。(Methode. S. 180. 尙此の點については本論九〇—九一頁參照)

(註一) 自然科學の數學的論證、ニュートンの自然哲學を以つて、あらゆる眞の科學的認識の理想的典型であるとカントが考へてゐたのは事實であり、而も其を基礎付けんとするのがカントの主たる目的であつた事も亦否定し得ざるところである。然しながらこの事は、此等のものが當時の文化圏内に於ける主たる學であるとして云ふ事情によるものであつて、此を考慮せずして、先驗的方法はかかるものの結果のみを基礎としてすすまねばならぬとカントは考へたとするシエーラーの解釋はあまりに偏狹であると云ふべきであらう。然し今はこの事に深入りせずシエーラーの主張を精密に辿る事が當面の問題である。

(三)

さて哲學は眞に無前提的に自らを構成せねばならない。即ち哲學は其の本質及び其の法則性を専ら自己自身によつて而して自己自身及び其の状態の中に求め且つ見出さねばならない。而して又シエーラーに依れば哲學とは其を眞の哲學者が所有し、而して其に於て彼が事物を考察するところの事物に對する關係である。この故に少くとも其の發見的方法の上では——其故に問題の事象上の歸結を度外視して——直接、事象領域又は課題を限定する事よりも、人格典型を通じて事象領域を限定する事の方が如何なる他の手續よりも其の結果に於て確實である。と考へねばならない。即ち一つの事象領域、或は課題の性質を最初に其等のもの自身からしてではなく、所謂人格的な根本態度の性質を豫め決定する事に依つて——例へば哲學者の著作「から」ではなく、却つて著作「に於て」見出さうとするのである。誠に何が哲學であるかと云ふ事に就いてよりも、此の又は彼の人が眞の哲學者であるか否かと云ふ事についての方が、遙かに容易に一致し得るであらう。

而して例へばプラトン・アリストテレーズが眞の哲學者であるか否かと云ふ事について容易に一致し得るならば、此等個々の決定に當つては、何等か或るものが吾を指導してゐるものと考へねばならない。この様にして哲學は眞の哲人が事象に對してもつ「關ベッオーゲンはハイトり合ひ」であり、又この「關ベッオーゲンはハイトり合ひ」の中で事象を考察する人は眞の哲人である。(Vom Ewigen im Menschen. S. 62) 哲學的認識の本質は、其の對象が感覺的經驗に依つて與へらるるのではなく、却つて人格的根源的に與へらるる處に存するのであつて、且つ又事象に對して哲人が關ベッオーゲンはハイトり合ふ其の哲學する全人格的な精神の根本態度の理念が吾々を導いて「誰が眞の哲人であるか」を判斷せしむるものなのである。然しながらこの様な理念は人格の存在形式に於て人間の「精神の眼」に現はるるのであつて、夫故に其は經驗的概念ではあり得ず、又事象領域の或る種の問題でもない。其は又抽象的な認識概念に基づく概念的なる判斷意識には隠されたものである。有限的對象の系列によつて之を言表することも出來ず、又素朴的世界觀に立脚する人間の一定の要求によつて言表する事も出來ない、其自らに於て存立する獨自なる領域、此こそ哲學の領域である。この故に哲學

する全人格的なる精神の根本態度が、吾々をしてこの獨自なる領域に、即ち、本質的なるものの世界、「永遠なるものの世界」に接近せしめる只一つの道でなければならぬ。全人間が其の最高の精神的諸力の集中されたる全體を以つて全活動の中にあると云ふ事は、哲學そのものの本質である。而して哲人の全人格的なる精神的態度、其は謂はば一種の道德的作用であり、吾々は其の中に哲學に獨自なる「實踐」の意味を汲み取らねばならない。其は一般に倫理や常識に於ける「一つの豫め意圖されたる積極的なる目的内容に達する」とか「或る意圖を實現する」と云ふ如き道德的行爲からは峻別されねばならぬ。其は人間精神が「本質的なものの世界」と相觸れんとする其の努力を妨げるもの、或は人間精神の心眼から實在を隠蔽せんとする面被を除去せんとする人間精神の緊張せる争闘を意味するのであつて、此を彼は道德的飛躍と呼ぶ。而して其は哲學の自律の基礎たる哲學的認識の本質必然的なる先行條件である。即ち哲學の取扱ふべき事象領域へ推し入る爲の、若しくは其の闡まで推し進む爲の條件であり、而して正に現實存在に對する單に實踐的な態度の克服こそが、この道德的飛躍の課題であり目標なのである。プラト

ンに依つて本質的なものへの「全人格核心の飛躍」或は「靈の翼の羽搏き」と呼ばれたところの哲人の精神的態度の中に彼は哲學に獨自なる實踐の意味を見出した。其は一切の可能なる事物の本質的なものへの有限なる人間人格の核心の「參與の愛」に規定されたる活動であつて、云はば哲學的實踐とも稱すべきであらう。而して吾々の云ふところの「哲學者の本質典型を有する人」とは世界に對するこの態度をとり、そしてこの態度を取る限りに於ける人間である。

然しながら此處に哲人の態度と云つても其は此の道德的飛躍が或る特定の哲人の性格に歸せしめられ、或は哲人の自我の認識態度として把握せらるると云ふ意味ではない。此處に所謂哲人とは時と共に消滅し行く精神物理的生物學的過程たる經驗的實在者としてのみの人間ではない。更に又其は歴史的過程から乖離せる自我としてのみの人間でもない。其は或る特定の哲人を範例として其の中に本質直觀によつて把握せられたる哲人の本質を意味する。其は歴史的實在として歴史的過程と緊密に結び合ひ、之によつて自らを育て上げて行く精神的生命としての人間である。吾々は哲學の本質を凝固せる哲學から規定しやうとす

るのではなく、哲學を創造する哲人の本質から規定しやうとするのである。

さて人間が本質的なるものに參與せんとして其の作用中心を全人格的に具體的に飛躍せしめんとする時、其の飛躍の目標は自己の存在と本質的なるもの存在との直接的合一にある。換言すれば此の場合人間の目標は、凡ての可能なる本質的なもの及び本質の王國に内在する組織との中心的作用相關となるにある。

更に此の事は作用中心が本質的なるものへの參與によつて自己の存在を本質化し、永遠化せねばならぬと云ふ事を意味すると共に又本質性を人格性の存在形式と包括圏内に導いて來なければならぬと云ふ事を意味するのである。然るに此の一切の可能なる本質性の相關者としての一の具體的な人格たる作用中心の理念が、神の理念と同一である限り、全體の精神的なる人間の道德的飛躍は、常に同時に人間が自然的な出來上つた存在としての自己自身を超越し、自己自身が神に等しくなると云ふ事に歸着する。人間が作用中心をば其の精神物理的及び生物學的人間聯關から其の絶えず新たななる活動によつて、「實際に」——只此の聯關の一の抽象的理論的な「度外視」、或は單なる無視によつてではなく、——解き放ち、而して其

をば此の作用中心から、而して云はばその力に於て、凡ゆる事物の存在へ向つて眼を開く爲に、神の理念に相應せる普遍的なる作用中心へ焦點を合はすと云ふ事を試みる事が、この道德的飛躍の本質的特徴なのである。(Vom Ewigen im Menschen. S. 100-101) 斯の如くして道德的飛躍は人格の作用中心と本質的なるものとの相關々係を可能ならしむるところの豫件であり、斯る相關が其ノエシス的方向に於て人格の作用中心が自らを人間の精神物理的——生物學的過程から解放する自らの創造的行として理解把握せられるのである。此の意味に於て道德的飛躍はフツサールの所謂現象學的還元を超えて此を基礎附ける處の、シェーラーに獨特なる存在論的意味を有すると云はねばならない。フツサールの現象學的還元は心的現象たる表象機能と、其の對象たる物的現象とを括弧附け、純粹意識の學の地盤に還元する論理的方法であり、其は單に存在判斷を中止するにすぎないのであるが、シェーラーの云はば精神——現象學的還元は單に其のみならず、人間の生理學的生物學的過程とその相關たる環境とを、フツサールに於ける如く抽象的に括弧附け排除するのではなく、眞に之を超克して人格と精神との存在の地盤に還元す

る所に、即ち存在そのものを超克する所に獨自なる存在論的意味がある。シエーラーによればフツシャルの現象學的還元は未だ存在論的に十分ならざるものであるが、其は精神と共に人間の本質構造の二大契機として考へられてゐる衝動的生命に對する現象學的還元の関係が、兩者に於て異なつてゐるからである。然らばシエーラーに於て人間の本質は如何に規定されるであらうか。

(四)

人間を何等かの仕方て神や自然から區別して、人間の獨自な存在と特殊な位置とを見定めやうとする事は、凡ゆる時代を通じての人間の關心の中心であつたと云ひ得るであらう。周知の如くギリシヤ人はロゴスに對する明瞭なる意識を獲得して、人間をば「ロゴスを有する生きもの」として規定した。即ち世界を直觀する理性的魂と云ふ人間にのみ固有なる特殊能力を發見して人間を *anima rationalis* として其に人間の本質をみた。人間は其の特異な動力即ち理性によつて自然から本質的に區別され、又其によつて神と世界と自己と自然とを有意味的に形成する

ものと考へた。而して此の人間に特有なる動力と、世界をして世界たらしむるものとは原理的に同一であり、其は又人間と動物とに共通なる本能に待つことなく、自ら其の觀念的内容を實現することが出来る。シエーラーは斯る人間解釋を *homo sapiens* の人間觀と稱し、斯る人間解釋が其の後の殆んど凡べての人間觀を其の本質に於て規定してゐると云つてゐる。事實、キリスト教の傳統を醇化して人間を *ens creatum* として、*ens finitum* として、又神の恩寵に救はれ永遠化され平安を得るものとして偉大な宗教的體驗に基づく特殊な人間觀を作り上げた中世人に於てさへも猶ほ依然として理性的動物としての人間解釋が其の基調をなしてゐるとみて差支へない。そこに於ては人間精神は身體支配の爲に造られた理性的實體であり、人間は身體を利用する理性的精神であつた。デカルトに於ても人間と動物の間には原本的なる相違があるのであり、而して其の相違の内容は依然 *コギト*にあるのであつた。其は世界構成の原理であつて、決して挿話的な浮世の事實ではない。彼こそは知性の主權に誇らかなる表現を與へた其の人であり、而も此の方向はロックやニュートンにも其の存續をみる事が出来る。近代人はも

早や神の國を求めやうとはせず却つて人間の王國の建設を期した。然し其の爲には人間は自律的存在者でなければならぬ。而して其の原理は此處に於ても亦理性であつた。理性は單に人間を他の動物から區別せしむるのみならず、其は世界構成の原理でもあつた。ヘーゲルは人間が動物から區別せられる所以のものは思惟デンクにあることを強調した。即ち彼によれば人間は只思惟する事によつてのみ人間である。而も彼に於て思惟は精神であり、精神はやがて神であつた。吾々がヘーゲルの歴史哲學の中に發見するものはギリシヤ的なる賢者或は知者の人間學の圏内に於ける其の特色を最も鮮明に示す最究極の歴史哲學である。(Meinhold. S. 35) この様にして理性の意義と内容の深淺廣狹如何によつて、其の間多少の相違は存するものの、理性を以つて人間の本質とする事はギリシヤ哲學以來哲學に於ける一つの傳統的理念であつたと云ひ得るであらう。(Philosophische Weltanschauung. S. 24)

然しながら凡ゆる存在に對するこの理性の主權はデイルタイの指摘する如く「宏大なる宗教的或は形而上學的態度其のものを背景としてゐた。然るにこの背

景は今日も早や自明にあらざる事は何人と雖も拒み得ない。多くのものが此の方向をとつて働いた。即ち自然の分析は其の原理としての構成的理性を漸次不要ならしめた。この轉向を最も單純に代表するものはラプラスとダーウインである。他方人間の本性の分析も等しく今日の科學的常識にとつて此の自然とより高い秩序との聯關を贅物たらしめてしまつた。實在を『思惟することによつて支配する』と云ふこの理性の能力は假設若しくは要請であるにすぎない。(Dilthey: *Erfahren u. Denken*, § 5. im V. Bd. d. Ges. Schriften, S. 88) 理性は理性主義者の考ふるが如く獨自なる根源を有するものでもなければ又世界構成の原理でもない。其は本能や感覺の中にあるのであつて、其自身の中に根源は存しない。思惟の如きも其は人間以下の世界にも働いてゐる諸動力が意識に反映したものにすぎない。人間は此の點に於ては寧ろ本能的生類である。更に近代自然科學的及び發生心理學的立場にあつては人間の高級なる情緒作用、思想意欲の如きは、人間の本能的衝動相互の記號の一種であるにすぎない。其は單に實踐的知性であつて、何等形而上學的根源とか自律的法則性とかを有するものではない。人間は實踐的

知性によつて言語(記號)を用ひ、道具を造る動物である。然るに斯る實踐的知性は類人猿にも具つてゐるもので、其は人間に對して只程度の相對的差があるにすぎない。エヂソンの發明の才も類人猿の狡猾さと單に程度上の差があるにすぎない。従つて動物と人間との間は架橋されてゐるのであり、言語と道具に於て動物から人間への移行が見出されるのみである。人間は知力の發達せる進化の高き段階にある動物であり、畢竟自然物の一にすぎない。然しながら人間は道具を媒介として全自然を自らの支配下に置く。自らの知力に依つて自然に従ひ、却つて自然に打ち勝つのである。人間は正しく目的行動的技術者である。而して人間の目的は現在に於ける内的生活の享樂にあるのであつて、意識思惟精神の如きは人間の根本々性ではない。人間の本性は要するに動物的生命である。我々が知力の媒介を以て動物的生命の満足、則ち自己の生活資料を生産するところに人間本來の特性が存する。而してその知力は元々動物的生活より派生し、其に奉仕する手段的意義を有するにすぎない。精神現象は人間にとつて單なる手段的價値以上の何物も有しないのである。人間の知力は *Intelligenz* であつて決して *Weisheit*

ではない。斯くの如き人間解釋をシェーラーは homo faber の人間觀と稱してゐる(註1)のであるが、斯る人間觀は理說としても古く又如何なる時代にも事實上發見し得るであらう。何となれば人間はその根柢に於ては、其の原本的形態に於ては homo faber たる要因を有するからである。然しながら單に其が原本的要素たるに止まらず、homo faber たる事を以つて人間の本性が盡くるものとなし、斯る人間理念にのみ生き、斯る人間の文明を生み出せるものは近代的世界人である。自然征服の技術文明はかかる homo faber の文明なのであり、其の人間觀こそ近世機械觀的思想に存する共通な正統的人間觀であると云はねばならない。

然し乍らこの様な人間觀はシェーラーに依れば何れも人間の本質的特性を没却したものである。彼によれば人間の他の生物に對する特殊的位置は叡智とか撰擇的能力とか名付けられるものではない。(Die Stellung des Menschen im Kosmos. S. 45 f.) 以後單に Stellung と呼ぶ) 人間をして人間たらしむる新らしき人間性の原理は吾々が内的心理的に若しくは外的生物的に、最も廣い意味で生と稱し得るものの外にある。即ち其は生ではなく、却つて凡べての生一般に對立する原理であ

る。而して其は一般に自然的生命進化に歸することの出来ぬ、寧ろ事物そのものの最高の根基へ——従つて其の部分的顯現がまた「生」であるところの其の根基へ還元せられるものである。シエーラーはかかる原理として「精神」を擧示してゐる。(Stellung. S. 46) 然しながらシエーラーに於けるこの「精神」は最も包括的なる意味を有する事を忘れてはならぬ。其は理念の思惟、根源的現象若くは本質内容の直觀のみではなく、善、徳、愛、悔恨、畏敬等の情緒的並に意欲的作用をも包含するもの、即ち彼に於て精神とは機能と區別されたる作用の全領域の總稱である。(Formalismus. S. 262) 即ち其は純粹にして澄明なる作用性に他ならない。而して此の様な精神が有限的存在圏内に顯現し來る作用中心が則ち人格である。(Stellung. S. 47)

さて動物は心的に事物の中に生きる。然し其は吾々が人間に於て瞬間的忘我と呼ぶ如くにして生きる。例へば跳びまはる猿は、或は此の、或は他の對象に本能的に興味を引かれて純然たる瞬間的忘我の中に或る程度まで生きるのである。従つて動物は自ら見又聞く事を意識することなくして見又聞くにすぎない。この意味に於て動物は自己を有しない。然るに人間は自己自身を意識する。人間

にして初めて自己に對立し得、而もこの自己意識にして初めて世界に對立し、對象的環界と私 \parallel 自身の \parallel 體驗とが分たれる。人間にして初めて或るものを種々の感覺内容によつて「同一物」として把える事が出来るのである。勿論動物と雖も普遍性意識を全く有しないとは云ひ得ないし、又或る財物を他財物に對して選ぶ能力は有してゐる。然しながら動物は抽象に於て或る價值を一定の具體的財物から獨立に且つ分離して選取る能力をもつてゐない。動物は只衝動への抵抗——其の全體が環界であるが——を有するのみであり、而も自己の衝動に利害關係ある環界部分のみを意識するにすぎないが、精神的存在としての人間は動物にとつては單に環界である處のものを世界となし、抵抗を化して對象となす事が出来る。動物の如く衝動による環界に束縛さるるものではなく環界から自由なもの(unweltfrei) 世間の開かれたもの(welttoffen)である。人間は遙かに廣い事柄の全範圍を——其の全體が結局世界である——對象とする事が出来る。動物は單に環界を所有するにすぎないが人間は世界を有する。(Stellung. S. 47) 即ち自己意識と對象化作用とは精神の徵表であると云ひ得る。この様にして植物から動物へ、動

物から人間への段階は云はば存在そのものの自己把握への段階であると云つてよい。

次に世界及び生理的的心理的自己を對象化する所の精神は、其自身正に此の世界及び生理的的心理的自己の一部ではあり得ない。即ち其は自己自身とさうして世界とを超越せる存在でなければならぬ。(Stellung. S. 57) 其は時間空間の規定を有せざる存在であり、(Stellung. S. 95) 従つて其は實體ではなく、對象をば有し得るが然し自らは決して對象とはなり得ない。其は絶對的存在たる自存體(ens a se)の屬性であり、純粹作用性であり、其が在るのは只自らの自由なる遂行に於てのみ在るのである。かかるものとして精神は對象化し得ぬ只一つのものである。^(註二) 勿論作用と雖も反省され得るものではあるが、然しその反省の中には内部知覺や内觀に固有なる對象化の契機は含まれてはゐない。(Formalismus. S. 259) かくて精神の中心たる人格も亦對象的存在でも事物的存在でもなく、只自らに於て自らを遂行する諸作用の秩序統一に他ならない。人格は只志向的作用の遂行に於てのみ實存するのである。人は「我」及び「我の諸機能」を內的に知覺することは出来るでもあら

う。然し人格及び其の諸作用を内的に知覺する事は出來ない。人格の與へられ方は、其の作用實現である以外にない。其の作用實現に於て人格は同時に自己を體驗するのである。而して人間のみが人格である限り、其は生物としての自らを越え、時空的世界の彼岸の非時空的中心から一切を、人間自らの身體並に心的過程をも含めての一切を認識の對象となし得るのである。而も此の作用中心たる人格其自らは人間の對象化されたる世界の一部とはなり得ないし、「何處」「何時」の規定をも有し得ない。其は最高の存在根據の中にのみおかれてゐる。此の故に人間は自ら及び世界の上にある本質である。人格は實在的なものではなく、此を客觀化する事は出來ない。(Stellung. S. 59) 只各々の人格の存在にまで「自己を集中する事」が出来るのみである。(Philoso. Weltanschauung. S. 13)

以上に於てシェーラーに於ける精神の三つの徵表を述べたのであるが、次には其の最も基本的なる作用、即ち理念觀照の作用について述べねばならない。人間は三つの物から數としての「三」を分離し、之を獨立的對象とする事が出来る如く、觀察の回數や歸納的推理からは獨立に、常に只一つの例から其の本質を把握する。

即ち理念觀照の作用であつて、此によつて得られたる知識は無限の普遍性と同一本質の一切の偶然的事物並に場合に對しての妥當性を要求する。このやうな現存在と本質とを分離する作用こそ人間精神の根本特徴であり、此が他の凡べての徵表を基礎附けると云ひ得るであらう。然らばこの様な作用は如何にして導かれるか。人間の本質を些細に眺めるならば、理念觀照の作用に至るまでには尙數階の作用層のある事に注意せねばならない。現存在は根源的には時間空間に結びつき其は何等かの偶然的諸相に於てあるもの、即ち *jetzt-hier-sosein* である。然るに現實の體驗は吾々の本能的衝動に對する抵抗として與へられる。而してかかる根源的現象は「もの相存在」を告げる知覺表象思惟等、一切の意識體驗に先行する。この故に理念觀照の作用は先づかくの如き現存在を廢棄せねばならぬ。即ち理念觀照とは實在要素そのものを廢棄し、實在性印象をば其の源たる衝動もろとも絶滅する事である。かくして人間は己れの生に對して原理的には苦行的禁欲的なるを得る「生の苦行者」である。

然しながら生を抑壓する事によつて初めて精神が發生するのであるか。それ

とも其は只精神にエネルギーを供給するだけの事であるか。先づ生とは何であるか。さて世界は生あるもの(有機的なるもの)と生なきもの(無機的なるもの)に分たれる。而して生あるものにして心なきものは一つもない。植物的生にしても、其は心的には盲目的衝迫(Gefühlsdrang)として現はれると考へる事が出来る。盲目的衝迫とは感情と衝動との分化以前の原始状態である。其は衝動の如く特殊な方向と目標とを有して居らず、無意識、無表象、無感覺に只漠然と「或るものへ」——例へば「光へ」の如く、——又は「或るものから」——例へば「暗から」の如く——の只二つの状態をしか有しない。此によつて植物は凡ゆる無機體から區別せられる。無機體は内存在を缺き、超意識的であつて、單なる「力」の中心「及び」「力」の場「たるにすぎないが、植物は無意識ではあつても超意識的ではない。生の第二の段階をなすものは動物的生である。勿論動物の中には植物的生が統括されてゐる。然しながら動物に於ては盲目的衝迫は分化されて本能となつて内的に顯現する。其は感官を通して把握される還界の一定部分に向つての行動である。従つて此は感官を有する動物に至つて始めて存在する。次に聯合的記憶も亦動物の中に現はれる。

ここでは行動は習慣的に形成せられ、自己訓練と習得とが働く。而して其は植物には全く缺けてゐる所のものである。若し生物が同種の行動を繰り返す中、其の行動をより有意味的に變化して行くなれば、其の生物は聯合的記憶を有すると云つてよい。而してかかる記憶の原理が働きつつあると云ふ事は、心的存在が本能の段階を踏み出したるを示すのであり、そこに於ては本能はも早や意味を失ひ初め、中樞化は進展し、有機體は機械化し、同時に有機的個體が種族への被結合性と順應力の失せた本能の硬化から脱出しつつある事を意味する。其は本能に比しては遙かに生命解放への有力なる道具である。かくして衝動は比較的高等なる動物に於ては既に本能の繫縛から脱して無節度に陥らうとするの危険が潜んでゐる。而もこの衝動の本能行動からの可分離性は、人間に於て其の最頂點に達する。故に人間は常に動物以上か若くは夫以下でのみあると主張する事が出来るのである。然るに第三の發展段階としての實踐的知性の原理はこの危険の淵にある聯合的記憶の補正手段であると考へられる。其は云はば選擇能力を伴ふものであつて此によつて動物は種族經驗又は個體經驗にとつて何等繰り返へされて現

はれた事のない、全然新たな特殊の局面に遭遇して、何等先行的試みなしに突如として有意味的行動に入るのである。即ち其は何等の實習的因子乃至は客觀的に新らしき試誤なくして、而も生物學的に有意味に所理する事を知つてゐる行動への能力を有してゐる。而して人間は「生」の本質段階の一切を自己の中に總括するものとして人間の生の全體の内面を構成するものは又盲目的衝動、聯想的記憶、及び實踐的知性でなければならぬ。

さて前にも述べた通り、ものの現存在を告げるのは抵抗の體驗であり、そして抵抗は吾々の衝動と本能とに對して與へられる。而して相存在を告げるものは聯想的記憶と實踐的知性とに與へられる意識である。而して今や其の全體が「生」であるとするれば、「生」は云ふまでもなく現實定立、現實創造の原理でなければならぬ。シヨウペンハウエルは生命への意志を否定する事によつて、又アルスベルヒは諸器關を個體と種族の保存の爲の生活闘争から向けかへて、道具言語概念構成に役立たしめた事を以て、フロイドは體欲の醇化を以て、夫夫精神發生の源と考へた。此等は凡べて消極的人間論と云ふ事が出来るであらうが、然し此に於ける如く衝

動を抑壓して生命への意志を否定する處のものは、も早や生命への意志でも衝動でもある事は出来ない。斯る「現實への否」を興へるものは只精神のみである。此の點に於て消極的人間論は精神を無視せるものと云はねばならぬ。次にプラトン、アリストテレス、フィヒテ、ヘーゲルの如きは諸のイデー——此は本質性、價值原理等として精神の中にある——は固有の力を現に所有し、之が無機界、有機界を形成し創造するのであると考へてゐる事に於て大差ない。此の立場は前の立場に比し積極的人間論と名付けらるるであらうが、然し其は餘りに精神の力を過大視せるものと云はねばならない。ニコライ・ハルトマンの強調する如く、より高き存在形態が同時により強き力を有するのではなく、一般に高き形式の存在程弱く、低い形式になればなる程より強力になるのである。(N. Hartmann: Ethik 1926, S. 544) 高き形式の存在は自己を實現する爲には低き形式の存在によらねばならぬ。植物は無機的存在を生活媒質として攝取して初めて自らの力を獲得し、動物は植物の精神は動物的衝動の力を受納して初めて自らの活動を可能ならしめるのである。精神其のものは本來何等其に固有な力や活動力の痕跡を持たない。其は云

はば可能的なる文化形成の決定素因とはなり得ても、其の實現素因とはなり得な
 る。(Die Wissensformen u. d. Gesellschaft. S. 6)精神の決定した理念や價値を實現する
 ものは吾々が衝動と呼ぶ現實的創造の原理である。精神は生を待つて初めて自
 己實現の契機を與へらるるのである。而して彼に於て理性は精神の理念觀照を
 機能化する一つの能力として精神に、悟性は動物も亦之を有する處の一能力とし
 て衝動的生命に歸屬還元せしめられるのであるからして、精神と衝動的生命とは
 人間の本質構造の二大モメンテであると云ふ事が出来る。而してこの兩者の關
 はり合ひ、結び合ふ相互滲透はやがて歴史の意味を形造るものであり、且つ又其は
 理念や最高價値に對して盲目である生の増大し行く精神化であり、他面から見れ
 ば根源的に無力であつて只理念を觀照するのみである無限的精神の増大し行く
 力の獲得である。この過程は人の歴史に於て最も明白に遂行される。人間の歴
 史に於ては理念と道德的價値とは、其が關心や熱情に基づく一切のものと互に組
 み合ひ纏れ合ふ事により次第に或る力を獲得して行くのである。斯くの如くし
 てシエーラーの精神—現象學的還元は存在を其があるがままなる根本地盤への

還元を意味する存在論的方法であると云ふ事が出来る。

人間は單に餌を争ふ生物でもなければ、又單に考へる蘆でもない。人間の本質は靈魂とか理性とかに之を求め事には出来ない。人間の本質は即ち人間存在の本質でなければならぬ。然るに精神と衝動的生命の相互滲透を離れては人間存在はなく、又人間存在を離れてはこの相互滲透もない。この二契機の相互滲透はそのまま直ちに人間存在の眞なのである。此の様にして人間存在を可能ならしむる所謂精神—現象學的還元の構造は、やがて又人間存在そのものの構造でなければならぬ。人間はカントの考へた如く感性を通じての外物の刺戟によつて雑多なる認識資料が與へらるると云ふ如き受動的なるものではなく、寧ろかかるものの先に、此等を土臺附ける能動的なる衝動的生命として把握されねばならぬ。吾々に *Das Dasein der Dinge* を與へるものは先きにも述べた如く思惟感覺知覺悟性の合法則性の如きものではなく、衝動的生命によつて體驗する抵抗である。知覺の如きは單なる *Das Sosein der Dinge* を與へるにすぎぬ。この意味に於て抵抗體驗は根源的な實在體驗である。而して抵抗體驗として把握せられたる衝動的

生命は愛憎の生命を意味する。故に抵抗體驗は又シエーラーに於て獨自な「價值」を與ふる價值體驗を意味すると考へ得る。即ち吾々は感覺知覺によつて與へられたる形象的對象に對して價值判斷を下す事によつて、始めて價值を認識するのではなく、逆に價值對象は根源的なる抵抗體驗によつて形象的對象に先立つて與へられてゐると考へねばならぬ。而して感覺知覺の如きは斯る價值對象を與へる根源的な抵抗體驗に對しては、かかる價值對象を指示する指示機能に他ならぬ。かくて實在體驗——同時に價值體驗——たる衝動的生命的抵抗體驗を超克する事が、そのノエシス的方向に於て人間の精神物理的生物學的過程から人格の具體的作
用中心が自己自らを解決する事を、而して其のノエマ的方向に於ては抵抗の相關たる事象の存在と價值對象、即ち還界が超克される事を意味する現象學的還元なのである。處が抵抗體驗としての衝動的生命的生命は云はば身體と云はるるものの中
心であり、又身體は環境の中心として環境を其の相關に有するが故に、還元とは畢竟身體と環境とを同時に超克する事を意味する。この意味で人間存在は現實環境に對して「否」と云ひ得るものなのである。然しながら此の還元は禁欲的な倫理

的な意味に解さるべきではない。前述の道德的飛躍が哲學的實踐として本質的なものへ參與する形而上學の意味を有したる如く、現象學的還元は哲學的實踐として歴史哲學の意味を有する。即ち還元は衝動的な生命が精神によつて超克する事を意味するのではあるが衝動的な生命は人間の精神物理的・生物學的過程として時間的であり、精神は超時間的であるからして、結局還元は精神の志向が時間的な生命過程を切斷する事を意味する。而も精神が現實への活動を要求する限り、此の時間的・生命過程に間接に、即ち精神作用を機能化し、形式化する理性を通じて依存し、云はば生命過程の中に宿るのであり、斯く本質的に相異しながらも、精神と生命とは人間存在の本質構造の二原理として相互に指示し、依存するものである限り、還元は一方では精神が生命を本質存在化する事を、他方では生命が精神を單なる作用昂奮から歴史創造の現實の活動に移して精神を實現せしむる事を意味する。(Stellung. S. 96) この意味に於て還元は形而上學の意味に更に歴史哲學的意味を加へ來るのである。(基督教研究、十一卷、二號、濱田與助氏論文、九一頁)

さて人間存在が衝動的な生命として把握せらるる限り、人間は大脳皮質の或る器

官の奴隷であり、而も此の器官は他の如何なる器官と比較するも甦生し得る事最も少きものであり、系統發生的形態學的にも進化し得る事の最も少きものである。人間の生命過程は云はば大脳皮質に於て完全に硬化すると云ふ事も出来る。この意味で人間は凡ゆる種族の中で最も果敢なきものであり、常に生命の發展に於て遅れて居り、而して特別な身に追つた災害を受けなくても種族死の深淵に常に臨んでゐると云はねばならない。人間は自然人としては最も固定した動物種類であり、行詰りであり、終末である。然しながら神的精神の可能な自己示顯として、人間は本質的永遠的なものに參與する哲學的實踐者であり、世界根柢の精神的作用の活動的共遂行に於て自己自らを神化し得る存在としては、人間は正しくかかる行詰り以上のものであり、一部生物學的自然哲學者の考へた如き生物進化の最高段階にあつて所謂自然の袋路に追込められたものではない。精神的本質としては神的精神の自己表現體であり、暗い袋路ではなくして明い出口が其處に約束される。原本的存在者が其に於て、己れ自らを知り、把握し理解し、己れを救済し初める其の存在である。この限りに於て人間は靜止的存在ではなく、事實ではなく、

寧ろ寧ろ專ら可能的過程方向であり、同時に自然的人間(物)に對しては永遠の課題であり永遠に輝く目標である。(Die Formen d. Wissens u. d. Bildung, philosophische Weltanschauung. S. 97—98) 人間は正しく見たる場合神的なるものへの運動であり、傾向であり又過程である。人間は自己自身及び自己の生命を超越し行くものである。この自己超越の運動及び其の精神的作用こそは人間の本質核心である。(Formalismus, S. 298) この意味で物としての人間は有りはしない。有るのは寧ろ永遠に可能な、各時間點に於て自由に遂行される人間化、歴史的時間中にすらも決して止むことなき人間成(Menschenwerdung)のみである。人間は一つの間限界、推移、生の流れに於ける神の現はれ、生が生自らに對する超出である。

誠に人間は自然の袋路であると同時に又其の遁路でもある。自然の袋路と其からの遁路との十字路に自からの形而上學的、歴史哲學的實踐によつて立つ歴史的實在者!! 此こそ人間存在の眞でなければならぬ。人間は自然の環境に生ひ立ちながら、而も哲學的實踐の荷擔者として常に其の環境に對して「否」と云ひ得るものであり、其よりの遁路を拓き、且之を越えて其の彼岸に自からの世界を有し、其

處に歴史を初め、文明を促進し、更には世界になる歴史的形而上學的的存在である。

(註一) シェーラーは哲學的人間學建設の豫備段階として現在に於ける人間解釋、根本類型として尙三つのものを掲げてゐる。(Scheler, „*Mensch u. Geschichte*“ in „*Philosophische Weltanschauung*“ 1926.) 則ちその一つは、一神教的信仰に依る宗教的人間解釋で、人格神に因る人間創造、神人に依る人間の救済、靈魂の不死等を説くものであつて、かかる人間解釋は科學や哲學の所産物ではなく、又其等にとつて何の意味も有しないとしてゐる。而して此は *homo sapiens*, *homo faber* の人間解釋と共に、人間の歴史を以つて或る大きな目標に向つての肯定さるべき運動過程であると考えへるものであるが、然し第四のものは、人間を類廢的存在物であるとして、人間の歴史を以て必然的類廢過程であると解するところの *Panromantische Anthropologie* である。而してシェーラーは多くの人達の中フアイヒンゲルの *Fiktionalistische Erkenntnistheorie* もこの人間學に幾らかの根底を與へるものとなしてゐる。(S. 14) 第五のものは、嚴密なる哲學的形態に於ては、ハインリッヒ・ケルラーとニコライ・ハルトマンに於て見られるものであるとなし、此を *Der postulatorische Atheismus des Ernstes und der Verantwortung* と呼んでゐる。此の人間學は人間の自己意識を峻險、崇高な段階にまで上昇せしめたもので、其は正にカントの「要請されたる有神論」とは反對に、人間の責任、自由課題のために、——人間の存在意義の爲に神は存在してはならず、且つは存在すべきではないと力説するものであり、其は云はば「要請されたる無神論」である。シェーラーは以上の五類型を指摘してゐるのであるが、本稿に於てはシェーラー自身の人間規定の論述に必要な二類型のみに關説するに止めた。

(註二) ニコライ・ハルトマンは、シエーラーの如く「人格が眞に對象化し得ないもの」とするならば、人格についての學倫理學も亦不可能となる(N. Hartmann: Ethik. S. 208)として、シエーラーの人間解釋に反對する。此の場合客觀化されるもののみでなく、反省され、又其に對して精神の自己集中が行はれるところのものまでも對象と呼ぶならば、人格も亦對象化し得るものと云はねばならないであらう。然しシエーラーが「人格は對象化し得ない」と云ふのは、かかる抽象的意味に於ける對象となり得ない」と云ふ意味ではなく、人格の特殊の在り方を *Vorhandenes* ならざる在り方として規定してゐるのであると考へる。

(五)

既に述べた如くシエーラーは人間をして人間たらしむる原理を精神に、精神の人間に於ける作用中心たる人格に求めた。而して其の人間解釋には常に超人的なる或るものが豫想されて居りはしないであらうか。即ち人格が世界及び自我の一切を對象化し、自からの中心を世界の外に置いた時、人間は純粹虚無に陥り、絶對無の可能性に直面するに相違ない。然し其の際に人間の世界意識及び自己意識と神意識との間に本質必然的に聯關のあるをみるに相違ない。「聖なる自體存

在、絶對的存在の領域が、世界意識、自己意識と共に人間の本質に構成的に屬するをみるであらう。此の領域は即ち形而上學と宗教の始源である。人間が一切を對象化した後にも尙ほ二つの態度によつて絶對的存在に關係する道が開かれると云はねばならぬ。一は認識的精神を働かして絶對的存在を把握し、自己を其の中へ組み入れ様とする道であり、他は人間自らの精神作用によつて、自己を自然から分ち此を對象化し、同時に自己存在となり自己意識となるが故に、救と疵護を求むる要求から絶對者を人格として受動的に受容し以て純粹無への轉落から逃れんとする道である。然しながら精神は其自らに於て無力であり、従つて精神的にして、其の精神性に於て全能である如き人格的神は存し得ない。かくて宗教的態度は哲學的には斥けられねばならない。人間と神の關係は父と子の夫の如きものではない。神への通路は理論的なる、即ち對象化的觀察ではなく、神に對する、神の自己實現の生成に對する人間の人格的作用的な參與である。永遠の作用——理念を形成する精神活動並に吾々の衝動生活に於て認め得る此の作用の迫力——の共同遂行である。人間は其に於て神が自己を把握し、自己を實現する唯一の場

處である。世界根柢は出來上つた神ではなくして、完全なる神に向つて自己を形成しつゝある神性である。而して此の神性の自己完成が一に精神と衝動的生命との相互滲透に待たねばならぬことは前述の通りである。かくて人間は神による事なくしては人間となる事を得ず、又神は人間による事なくしては神となり得ない。即ち世界根柢の自己神化は只人間に於てのみ——即ち世界歴史に於てのみ實現されるのである。世界根柢は、其が *Drang der Weltgeschichte* に於て、人間の中に又人間によつて永遠の神性を實現する限りに於て初めて神的存在と呼ぶ事が出来る存在となる。世界歴史とは神性が衝動と相互滲透する事によつて時間的事象的に示顯したものであり、従つて其は無限なる神性が有限的時間的現實の中へ自己自らを投入する處の事業であるとも云ひ得る。かくて形而上學は決して弱きもの、支へなきものの救護所ではない。吾々は庇護と救濟とを求める代りに神性の爲の人格的獻身に入るのである。吾々が自己を支へ得るのは神性そのものではなく、今までの世界歴史がなした價值實現の全事業である。只人格的獻身によつてのみ、自己自らに依る存在は會得されるのであり、自己獻身以前に世界根

祇に關しての理論的確實性を求めてはならない。

さてシェーラーに依れば實證的專門的諸科學の限界が問題となる場合、實證的諸科學は此等の限界問題の形而上學即ち凡ゆる存在者の存在形式及び本質構造を研究するアリストテレスの第一哲學に相當する所の第一次形而上學に跳躍する。然しながら凡ての存在者の存在形式は人間の存在形式に依存するが故に此の第一次形而上學は哲學的人間學に導かれねばならぬ。而して凡ての對象は存在自體ではなく、人間の存在から取り出されたる略圖である事が闡明されねばならない。然るに對象は人間に依存すると同時に人間から獨立する。世界の存在そのものは人間の意識からは獨立してゐる。人間の精神的作用の或る面は、人間から獨立する一定の存在領域への通路をなすものであり、この作用の面と一定の存在領域の間には本質關係が存する。従つて人間の本質構造から世界の最高根據が推理せられ、人間に於て最高根據が研究され得るのである。即ち人間は小さな神として神への最初の通路である。かくて哲學的人間學は更に第二次形而上學たる絶對者の形而上學に轉入する。哲學的人間學は人間の形而上學性を闡明

する人間の形而上學であり、第一次形而上學と第二次形而上學の中間に置かるべき學であると云はねばならない。而も對象の最高根據は其自らは對象となり得ない作用性であつた。而して人間が此の最高根據に關與し得る唯一の通路は人間の精神の有する諸作用に、即ち作用を共に遂行することより外にはあり得ない。此の意味に於てシェーラーの人間學が絕對者の形而上學への跳躍板であるとするれば、其は人間の作用形而上學でなければならぬ。

シェーラーは基礎學としての哲學的人間學を解明するに當つて、所謂現象學的還元の方法を用ひ、其の人間本質を動植物の存在構造と區別するに當つて豊かな自然科学的觀察を試みつつ、其の後に於て動植物の存在構造を排除し括弧附け人間の本質に本質直觀を試みた。此の限りに於て其はランズベルグの所謂徵表人間學(Merkmalanthropologie)ではなくして、正に本質人間學(Wesensanthropologie)である。(Paul L. Landsberg: Einführung in d. philosophische Anthropologie. 1934. S. 22) 而して其處に於ては一方便性に其の根源を有するギリシヤ的ホモ・サピエンスも、他方に於ては生命的存在に其の根基を有し技術的智慧和其の機能的特質とする近世的

ホモ・フアーベルも共に位置附けられて居り、又生命的存在からのみ人間の本質を把握せんとするフオイエルバッハ、マルクス、ダーウイン等の抽象的人間學も共に皆位置附けられ、補正せられるかの如くである。而してこの「抽象的」とは具體的なものに依つて補正され得る部分なる事を意味するが故に、シエラーの企圖する哲學的人間學に於ては人間本質を生命的存在からのみ把握せんとして人間を環境の中に惑溺せしむる事もなければ、又人間本質を普遍的必然的なるものからのみ規定せんとして、人間を理性的存在として生命的存在から切り離して抽象的に游離せしむる事もない如く考へられる。其處に於ては寧ろ永遠なるものに參與する事によつて生命的存在と新たに強力に結び合ふ其自らの實踐の中に人間存在の眞面目を把握せんとする。而して其の結果は精神を以て人間の本質と規定した。

然しながら精神が人間の純粹なる志向作用の遂行に於てのみ其の存在性をもつものとするならば、精神と云ふも現實存在(人間)の一つの在り方にすぎないではなからうか。^(註) 則ち、其は人間と云ふ存在者の一つの在り方の解明であつて肉心靈

の統一者としての人間の抽象的一側面の解釋にすぎない。斯く考へるならばシエーラーの精神論の背後に横はる中世カトリック的人間學を見逃す事は出来ない。カトリック神學の祖父アウスグチヌスは自然的宇宙に對立して内的人間の王國を立て、神と人間との意志的人格的關係の中に新らしき人間の自己肯定を見出した。彼に於て地上の事は問題ではなく、只神と人との關係が唯一最大の關心であつた。人間の努力、人間の過程は神によつて生じた至福への途を辿る事であつて、靈は高められ肉はいやしめられる。人間努力の完成、其處に人間の目標が置かれてゐる。(B. Grsethhusen : Philosophische Anthropologie. 1931. S. 86—94) シエーラーの哲學的人間學の背後にも斯る内的人間の理想が燃えて居る事は否定し得ないところである。然し乍ら人間が肉心靈の統一體であるならば、精神の強調によつて却つて統一體としての全體人間の根本構造は見失はれてしまひはしないか。シエーラーは「調和時代の人間」に於て、理性的動物の理念、道具を作る人間、生命の疾病としての人間、ラメトリの機械人間、權力人、經濟人等、此等凡べての見解は云はば事物の理念であり、全體人間を把握するにはあまりに狹隘である。人間は單

なる事物でなく、人間は正に宇宙そのもの、正に其の根據の運動の方向である事を述べてゐるのであるが、此の意味に於てその人間學は人間の一面的なる現はれを研究する抽象的見地に立つものではなく、全體人間を具體的に考察するものとして考へられねばならない。然しながら其は勿論部分的抽象的人間の認識の集積合成と考へらるべきではなくして、其は抽象的部分に先立つ全體としての具體的人間の考察乃至認識でなければならぬ。然し全體としての具體的人間が其の全體性に於て認識される爲には如何なる立場からなされるのであらうか。其は全體としての人間が、全體としての種々の在り方に於て存在する其の在り方を開明する以外に途はないであらう。即ち存在論的方法がとられねばならない。然しこの事は人間の存在は其の在り方を離れて先づ存在者としての人間本質を決定し、其に従つて其の存在の仕方を決定する如き方法で認識される事を意味するものではない。存在者としての人間の本質は其の在り方を離れて規定する事は不可能である。然るにシェーラーに於て人間は作用の遂行に於てのみ存在する。而してこの作用の遂行とは全體人間の動的なる在り方に外ならないが故に、人間

はその在り方を離れて存在者としての本質を規定される事は出来ない。この意味に於て人間の存在論は存在者の存在論であるよりも先にその存在の存在論でなければならぬであらう。加之田邊博士の云はるる如く、存在の認識も亦人間の作用として其自身人間の在り方であるからして人間の存在論は存在の自覚たる事をその第一条件としなければならぬ。存在の自覚を離れて存在者としての人間の本質を規定する事は出来ない。(田邊元博士、人間學の立場、理想二七號)

ハイデッガーに依ればシエーラーの哲學的人間學に於ても其の方法は確かに哲學的ではあるが、人間をば植物動物並に其の他の存在と區別せられたる存在者として單獨に取扱つてゐる。シエーラーに於ては人格は作用遂行者であるとしても、然しその遂行すると云ふ事の存在論的意味が十分に問はれてゐない。即ち人間なる存在者の本質規定に關して、其の存在に對する問が忘れられてゐる。彼に於てこの存在は自明的なるものとして、即ち他の被造物と同様に一つの *Vorhandenes* として人間が取扱はれてゐる事は明白であり、この限りその人間學は領域的存在論と云はねばならない。(Heidegger: *Sein u. Zeit*. S. 47—48) 此の故にハイデ

ツガーが「カントの批判哲學が形而上學の確立を目的として、而も其が人間の本質を決定すべき哲學的人間學に歸着するものなるに拘らず、カント自身は人間學を人間學として建設しなかつた。而して此の殘された課題を解く方法はシエーラーの如き領域的存在論ではなくして、全體人間の在り方の自覺としての自覺存在的存在論でなければならぬ」と説いてゐるのは正當であると云はねばならない。

(Kant u. d. Problem d. Metaphysik. S. 198—207)。人間學は存在論的問題として成立するのであり、基礎的存在論の上に立てられねばならぬ。而して又存在論は人間的實存の根源を究明する存在論となる。かくの如くして人間學は存在論的であり、存在論は又人間學的でなければならぬ。(Sein u. Zeit. S. 183)^(註1)

此を要するにシエーラーの人間解釋は原始的衝動としての生命と、一つの神的能力とも見らるべき精神との絶對的對立抵抗の思想を斥け、却つて此の二つを結合せしめ、生命には人間存在の實現の原動力を、精神には其の目的方向の統制力を與へ、兩者が始めて存在の二原理をなすことを強調してゐるのであり、其の人間に關する規定は極めて適切である。然しながら其自身盲目的であり、従つて何等の

方向目的の自覺を有することなき云はば統制なき活動力としての生命の暗黒なる原始衝動と、此を一時的にせよ制禦或は解放することによつて指導するのみで、本來は無力なる純粹作用としての精神の普遍的理念觀照性との結合乃至相互滲透は如何にして了解せられるものであらうか。此の點に想到する時、シエーラーの哲學的人間學の學的根柢に關して一抹の不安を感ぜざるを得ないのである。

(一九三六、一、二三)

(註一) 此の場合若し精神をモナド的存在として靜的に取扱ふならば「精神の古典學說」として彼自ら排斥したヨーロッパ傳承の精神の實體說と何等の相異を有せぬ事となる。

(註二) ハイデッガーが「時間と存在」に於て展開した様な時間中心的な——其故に其は抽象的である、——生存の分析論が、此の場合十分基礎的たり得るものなりや否やについては直ちに斷定するを得ないが、然し彼の企圖する基礎的存在學の豫備的部門とも云ふべき生存の分析に於て、シエーラーの人間學の深化の方向は暗示されたと云ふ事は認められるであらう。