

Title	現代におけるシェーラー哲学的人間学再考：とくに生命倫理との関連において
Sub Title	Die weitere Erörterung der philosophischen Anthropologie Schelers in der Gegenwart : besonders im Zusammenhang mit der Bioethik
Author	金子, 昭(Kaneko, Akira)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2007
Jtitle	哲學 No.118 (2007. 3) ,p.51- 68
JaLC DOI	
Abstract	Die philosophische Anthropologie im engen Sinne, die eine Serie von den wissenschaftlichen Forschungen seit Max Scheler und Helmut Pressner im Beginn des 20. Jahrhunderts bedeutet, hat das Problem "Was ist der Mensch in genere, d.h.die Menschheit? (besonderes im Gegensatz zu anderen Tieren) " als Wesensforschung mannigfaltig erörtert. Ihre Problemstellung bietet uns einige Dimensionen des elementaren Verstehens des Menschseins, die von der Denkweise der heutigen 'applied ethics' nicht genug begreifbar sind. Dieser Aufsatz betrachtet die Problemstellung der philosophischen Anthropologie hauptsächlich im Gedanken Schelers als die fundamentale Perspektive der Bioethik, wo das Menschsein vor allem in Frage gestellt wird. Zwischen Menschen und allen anderen Tieren gibt es Kontinuität im lebenden und seelischen Wesen und Diskontinuität im Geist des Menschen. Die letztere stellt den Schwung im Menschen in genere dar, wo die Würde des Menschen ist. Daraus werden die Bedingungen für die gegenwärtige philosophische Anthropologie klar. Das heisst, dass sie das ethische Moment bewahren und interdisziplinär offene Haltung haben muss.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000118-0051">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000118-0051</a>

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.

投稿論文

現代における  
 シェーラー哲学的人間学再考  
 ——とくに生命倫理との関連において——

金子

昭\*

**Die weitere Erörterung der philosophischen Anthropologie  
 Schelers in der Gegenwart—besonders im  
 Zusammenhang mit der Bioethik**

*Akira Kaneko*

Die philosophische Anthropologie im engen Sinne, die eine Serie von den wissenschaftlichen Forschungen seit Max Scheler und Helmut Pressner im Beginn des 20. Jahrhunderts bedeutet, hat das Problem „Was ist der Mensch in genere, d.h. die Menschheit? (besonderes im Gegensatz zu anderen Tieren)“ als Wesensforschung mannigfaltig erörtert. Ihre Problemstellung bietet uns einige Dimensionen des elementaren Verstehens des Menschseins, die von der Denkweise der heutigen 'applied ethics' nicht genug begreifbar sind. Dieser Aufsatz betrachtet die Problemstellung der philosophischen Anthropologie hauptsächlich im Gedanken Schelers als die fundamentale Perspektive der Bioethik, wo das Menschsein vor allem in Frage gestellt wird. Zwischen Menschen und allen anderen Tieren gibt es Kontinuität im lebenden und seelischen Wesen und Diskontinuität im Geist des Menschens. Die letztere stellt den Schwung im Menschen in genere dar, wo die Würde des Menschen ist. Daraus werden die Bedingungen für die gegenwärtige philosophische Anthropologie klar. Das heisst, dass sie das ethische Moment bewahren und interdisziplinär offene Haltung haben muss.

\* 天理大学おやさと研究所教授

## はじめに

哲学的人間学 *Philosophische Anthropologie*, *philosophical anthropology* とは、広義に取れば、哲学によるあらゆる形の人間研究すべてを指すが、狭義には、20世紀前半にシェーラーやプレスナーに始まる一連の学的探求を意味する。これが *Anthropologie*, *anthropology* と称されるのは、その論者の多くが生物学をはじめとする当時の最先端の学的成果をふまえながら、「(とくに他の動物と異なる意味で) 種としての人間すなわち人類とは何か」を、本質論的探求として縦横に論じたからである<sup>(1)</sup>。この狭義の哲学的人間学がその当時の最先端の諸科学の成果と格闘しながら、「人間とは何か」という議論を展開してきた道筋は、今日、応用倫理学の発想法ではとらえきれない根本的な人間存在理解の一端を示してくれる。哲学的人間学は、人間の類的本質の哲学的探究というまさにその一点において、生命倫理学を人間論の視座から捉えなおす契機を有しているのである。

本稿は、今日においてとりわけ人間であることが根源的に問われる生命倫理学の基本的視座として、哲学的人間学の問題設定をシェーラーの思想を中心にしながら考察し、現代の哲学的人間学に必要な条件を探っていくものである。

### 1. 問題設定としての哲学的人間学

19世紀後半以降、人間に関する学問は医学、生理学、心理学、社会学さらには自然(形質)人類学や文化人類学(民族学)などと分野別に個別実証科学として確立されていった。これらの膨大な知識成果は伝統的な人間観の土台を揺るがすにいたった。ここに人間存在に関する統一的な理念の回復を求める気運が高まり、それがシェーラーにおいては哲学的人間学の探求の大きな動機となった。彼は、哲学的人間学こそが、人間の諸問題

を研究するそうした諸科学に哲学的基礎を与え、同時にそれらに明確な目標を付与するものであると位置づけた<sup>(2)</sup>。それは、人間の本質と本質構造に関わるものという意味で、基礎学となりうるのである。この壮大な意気込みこそ、今日においてもまた、我々を哲学的人間学の探求に駆り立てる動機ともなるのである。

経験科学的に探求される人間についての諸学が生物学的、心理学的、文化・社会的な人間像を提示することがあり、それらもまた人間学あるいは人間科学と称される。しかし哲学的人間学がそれらと異なるのは、レーヴィットが的確に見ているように、人間の「本質」や「本性」について語ることは常に、人間そのものと全体における人間とが共に考えられていることなのである<sup>(3)</sup>。全体としての人間とは人類のことであり、人間としての人間を意味する。これは、哲学的人間学(アントロポロジー)が含意する人類学(アントロポロジー)の側面からしても、十分に示唆されることであろう。

20世紀前半に哲学的人間学が登場し、一連の学派を形成した背景には、当時のヨーロッパにおける大きな知の曲がり角があった。今日にあってもまた、20世紀後半からの学問のさらなる進展、とりわけ生命科学の驚異的な進展において、やはり大きな知の曲がり角にきている。ところが、現在と当時とでは、人間に関する知の文脈が大きく異なってしまった。当時は理論的な問題関心が中心であったが、現代の生命倫理学において端的に示されるように、今はとりわけその成果を先端技術として医療分野へと適用するに伴い、人間生命へのさまざまな介入という実践的な問題意識が前面に現れているのである。

人間に関する個別経験科学の進展とともに、かえって人間とは何かという知がおおいかくされているとシェーラーが指摘した状況<sup>(4)</sup>は、今日も変わらない。いやむしろ、今日では、人間科学、人間福祉論、人間環境学、発達人間学、総合人間学等々、大学の学部や学科・専攻、講義や学会・研

研究会などの名称などに人間という文字を冠したものが急増し今や氾濫しているありさまである。こうした状況は、人間学の概念の包括性を示していると同時に、人間に関する問題設定としての人間学への要請の表明に他ならない。たしかに学派としての哲学的人間学は、現代の専門的哲学思想においてはとくに有力なものとは見なされていないが、しかしながら、それは人間を問うという哲学の営みに的中した問題提起を有しているがゆえに、いまだ掘削されざる大きな水脈を腹蔵しているものである<sup>(5)</sup>。それゆえ哲学的人間学の射程は、狭義のそれが到達した成果のレベルにとどまるものではない。

狭義の哲学的人間学がその探求の過程で吸収あるいは対決したのは、その時々において最先端の経験科学、とくに生物学的知見であった。そうした知見の中には、現在ではかなり陳腐化してしまっているものもあれば、学的価値を失ったものすらある<sup>(6)</sup>。今日、これに対応するような経験科学といえば、20世紀後半からの分子生物学や遺伝子工学などを含む生命科学であり、さらにそれらと合体したようなかたちで行われる先端医療技術であろう。これら科学や技術の驚異的な進展により、人間の生死に関わる諸問題が、生命倫理学という問題領域において鋭く、広範に問われている。しかし、生命倫理学の理論の多くは応用倫理学として登場し、根源的な意味で「人間とは何か」と問う学問スタイルにはとうていなっていない。たとえ臨床現場に即した哲学を標榜していても、人間の本質論を不問にしたままの議論では、いつまでも実践と原理の間を漂流するばかりである。確固とした人間論の探求こそ、生命倫理において最も必要とされながら、最も脆弱である部分となっているのである。

そのような中で、伝統的人格概念に立脚した一種の人間論として早くから登場していたのが、いわゆるパーソン(人格)論であった。この議論は、原則として自己意識与件を有する者、すなわちパーソン(人格)こそが生存権の主体であるとする。逆に言えば、パーソンを欠く者は、人間的権利

の主体ではなくなってしまう。パーソン論は、生命倫理学のほうに人間学が確立していなかったために、それ自体たしかに人間理解に不可欠な価値理念的概念ではある人格概念を、生硬に適用した典型的な議論なのであった。当然ながら、こうした議論は、どんな状態の人間であっても人間は人間ではないかという、直観的で良識的な人間観に抵触し、登場してきた矢先から種々の批判を受けてきた<sup>(7)</sup>。それらの批判の根底にあるものは、パーソンを人間が人間である根本的表徴として規定することが、逆にそうした表徴を欠いている者を容赦なく切り捨ててしまう発想につながることで、人間の尊厳に反するところにある。ここではせっかくの価値論的視座が裏目に出てしまっている。パーソン論は、まさに人格という物差しで人間存在を冷酷に裁断する諸刃の剣となってしまうのである。

人間の権利（人権）というにせよ、人間の本質的主体としての人格というにせよ、人間とは何かが肝要な点となる。それもはじめから種としての人類としての視座を確保しておけば、パーソン論のようにはならなかったはずである<sup>(8)</sup>。種としての人間の内に人間性が存するのだとすれば、人間性とはすなわち人類共同体の一員としての尊厳を有するということになり、それゆえこの見方こそが、実は生命倫理学の根底となる人間論において有効な視点となるのである。人類という視座は、すでにカントが『世界市民という観点からみた一般史の構想』の第二命題で、「(理性をそなえた地上で唯一の被造物である)人間では、自分の理性を使用するという目標を持つ自然的素質が十全に展開されるのは、もっぱら人類 Gattung においてであって個人 Individuum においてでない」(VIII 18) と指摘している。樽井正義はこの箇所を援用して、人間の個人としての能力は人類が持つ能力に依拠していると述べ、基本的人権である生存権が認められる唯一の条件は人類という「共同体の成員」であるとし、知的能力をそなえた人だけを「パーソン(人格)」と見なす一連の生命倫理のパーソン論を批判している<sup>(9)</sup>。しかし、こうした視座を明確に示しているのは、実は哲学的

人間学なのである。

## 2. 人間学の倫理的契機—人類という視座

哲学的人間学は、19世紀後半から盛んになった生物学に刺激を受けているが、それはまだ理論的なレベルでの関心であった。今日では、より精緻になった生物科学あるいは生命科学がとりわけ先端医療技術として人間の生死に深く関わり、そのため今や生命倫理学という問題領域をもたらし、医療現場で実践的なレベルでの関心が、しかも焦眉の急として前面に現れているものである。

人間論としてその問題提起が求められているはずであったが、哲学的人間学がこれまで生命倫理学においてほとんど顧みられなかった理由も、実はそこにあった。哲学的人間学においては、当初から人間に対する理論的関心が勝っているがゆえに、たしかに実践への倫理的契機がその分だけ希薄なのであったのである。ファーレンバッハが指摘するように<sup>(10)</sup>、哲学的人間学の側からの倫理学への関係は著しく未発達であった。それは主題設定において「人間とは何か」という人間学的な関心が全面に出てきたため、倫理学が周辺位置にしりぞけられてきたからである。本来、人間学の内には倫理的契機も含まれている。ただ彼自身は、人間が自らの生の遂行あるいは態度決定を「なすべき・存在」であるがゆえに、人間は自己を「存在と当為」の二重の局面において経験するものであるとだけ述べるにとどまっている。しかしながら、倫理的契機は彼が述べる意味以上のものである。すなわち、人間そのものの倫理的評価というあり方においてこそ、それは求められなければならないのである。そして、それは実は哲学的人間学における人類という視座にすでに内在しているのである。

シェーラーは、自らの哲学的人間学の構想を打ち出した『宇宙における人間の地位』(1928年)の冒頭部分で、人間の概念の持つ二義性について指摘した<sup>(11)</sup>。その一つは自然科学的概念であって、これにより人間は生

物学的、人類学的、心理学的に探求することができる。もう一つは、人間についての哲学的概念である。これは人間の本質概念であり、これにより他のいかなる生物とも比較を絶する人間の特殊地位を与えるのである。人間存在についてこの両者の関係が問われてくる。シェーラーは、生物としての人間は自然の終局でありその最高の集約である「自然の袋小路」であるが、他方において可能的な「精神的存在者」であるとしている。実は、こうして人間は「精神的能力を有する生物」であるがゆえに、「袋小路」であり、同時にそこからの「抜け道」なのである<sup>(12)</sup>。たしかに生物学的な種としての人間がそうした「人間性」の理念の体現者であることは希である。実践的・技術的な知能が人間を本質的な意味での人間たらしめるのではない<sup>(13)</sup>。現代の人類学的知見によると、人類化の起源が当初推定されていたよりもはるかに晩く、また遺伝学的に見ても人類と最も近い類人猿との遺伝子がわずか数パーセントしか変わらないことが明らかにされてきた。賢いチンパンジーが単に技術家として見られたエジソンと、たとえどんなにその知力の差が法外に大きいとしても、それは程度の差にすぎない<sup>(14)</sup>と彼が述べる時、知能に関するシェーラーの見解は、そうした知見を先取りするかのようである。しかしながら、そのことが、知能の発現が見られない胎児や重度心身障害者よりもチンパンジーを尊重せよという議論にはつながるものではない。人間とは単に理性的な要素が上乘せされた動物 *animal rationale* ではない。人間は他の動物、とりわけ類人猿に対して、たとえわずかの遺伝学的差異であっても、そのわずかな差異の中に大きな飛躍があるのである。

シェーラーは、その飛躍とは人間的生における精神の出現という、生命の発展上の質的転換にあると見た。人間は、生命体としての自己自身を超えて高揚し、時空的世界の彼方の中心点〔つまり精神〕から、自己を含めた一切のものを自らの認識の対象とすることができる<sup>(15)</sup>。こうして精神的存在者としての人間は、生命体としての自己自身と世界を凌駕する存在



者となる。精神はここで生命から発現しながらその生命と鋭く対立する。こうした人間存在は、さらにいえば「自己自身による存在者」としての神が生成する場でもある<sup>(16)</sup>。それは、宇宙における人間の特殊位置といいながら、精神によっていわばこの特殊位置を超越してしまうような立場なのである。そうした超越性は、プレスナーのもとでは人間の脱中心的な位置性を示すものであり、これが人間を文明化 Kultivierung へと駆り立てるものとなる<sup>(17)</sup>。肝要なのは、これまでの哲学的伝統の中で、理性と動物性、文化的獲得と自然的素質というような形で種々論じられてきた人間存在の二重性もまた、相互に独立したものではなく、人類としての人間存在において普遍的に有機的に相互浸透したものとして捉えられていることである。それゆえ理性の能力もまた、動物に還元することができない人間という固有の種として潜在的に有する能力と見なすべきである。

シェーラーの人間学的議論の中では、生物学的な比較考察を通じて他の動物と異なる人間の異種性が示されるのであるが、いざ人間存在の独自性を論じる段になると、それはもはや生物学的探求の水準を超えた人間の哲学的本質考察そのものとなる。これを先導するのは生衝迫に対抗する精神や人格という伝統的な哲学的概念であり、W・シュルツは、そこに哲学的人間学の曖昧性を見る<sup>(18)</sup>。しかし、その批判はあたらない。今述べたように、シェーラー自身がすでに比較考察を伴う探求の出発点から人間概念の二義性に着目しており、心的なものの段階的生成過程を哲学的に弁証していくという形を取っているからである。

もとより、経験科学的知見をもとにした生物としての人間存在探求も、種としての人間それ自体を論じるにいたった時に、それは形而上学的議論とならざるをえないという事態そのものが、まさに人間における端的な飛躍を示しているものと言えよう。生命及び心的存在としての連続性と、精神としての非連続性。その後者の点こそ、種としての人間の飛躍となりうる立脚点である。さらにいえば、この飛躍を逃さず、そこに人間の尊厳を

見出すというそのことが、まさに倫理的契機となるのである<sup>(19)</sup>。この契機があるがゆえに、人間が人間である限り、人類共同体の一員であることが直観されうるのである。単なる生物学的存在を超えるがゆえに、人間はただ生物としての扱いを受けてはならない。たとえ人間がどんな状況に置かれ、その人格的・自己意識作用が確認されなくとも、あるいは喪失したように見えようとも、それは単なる自然の生物学的事象ではなく、どこまでも人間学的事実だからなのである。

### 3. 生命倫理学における人間学的視座—人間の尊厳の根拠

洗脳やマインドコントロールのような人格の人為的改造は許されざるものであるが、しかし人間における生物学的部分への介入はどうであろうか。それは、パーソン論の場合なら、人格がその人間においてどこまで存するかが、ひとつの決め手となるだろう。受精卵や胎児のように人として生まれていない前のヒト生命であれば、いまだ人格を欠くがゆえに人と見なさなくてもかまわない。また脳の活動が停止し、もはや人格であることを止めた人間ならば、同様にして人と見なす必要もない。前者が人工妊娠中絶や胚性幹細胞研究を容認する根拠となれば、他方、後者は脳死者からの臓器移植を正当化する理由となる。シンガーのように、脳神経系統の機能の基準だけで、種横断的にすべての生物にかぶせてしまう極論もある。彼の提案は、「理性、自己意識、感知、感覚能力などでの点で同じレベルにあるのならば、胎児の生命に人間以外の生命と同じだけの価値しか認めないようにしよう」<sup>(20)</sup> というものである。たしかに動物も、痛みを感じ知能もあるのだから、可能な限り人道的な扱いをするべきだという文脈の中だけで言えば問題はないだろう。それは残虐な動物実験に対する逆説的問題提起としてはたしかに有効である。しかし、人間生命を論じるときにこうした脳神経系統の一元的基準で比較考量してしまうと、人間の尊厳に反するきわめて奇妙な議論になってしまう。

ここで図らずも焦点となってくるのは、人間の生物学的生命と人格的要素との関係の確定である。ヒトは生物学的に見られた人間であり、それは種としての人間（人類）と重なり合う。人は、人間ならではの要素（本質）である人格と、その生物学的基盤であるというヒトという側面を持っているが、これはヒト生命存在の上に単に階層的に人格が乗っているという意味ではない。人類という観点が希薄になってしまえば、たとえ哲学的人間学にあっても、人間の本質および本質構造の探究という問題提起そのものが、人間としての本質を欠いた人間を貶価するものとなりかねない。とりわけ個体としての人間だけに注目する限り、哲学的人間学においてもそのような誤読が行われうるだろう。人間の本質を自己意識あるいは人格的な精神作用としたとしよう。この時、それを保障する身体的部位は「脳」に他ならない。だから、脳死状態の者は人間としてはもはや生きておらず、人間と見なさなくてもよいと、容易に導かれる。だが、これではパーソン論の文脈と全く同じになってしまう。とくに、シェーラーの場合、前期思想を代表する実質的価値倫理学では、生命価値を含む一切の価値よりも人格価値が最高位に立つとしているだけに、価値位階の階層性ばかりが際立たされてしまい、人格的価値が単なる生命存在に優先してしまう発想を助長してしまうのである。

しかし、先ほど見たように、彼の哲学的人間学は、個の次元ではなく種の次元で構想されている。種（ヒト）であるということによって人類の一員であり、ヒト生命として生きる存在である限り、人間は人間としての尊厳を有する。それゆえ、受精卵の段階からヒト生命は人間らしい扱いを要求するものであり、なおかつ人格が喪失されて不可逆的に脳死状態になったとしても、人間として守られなければならない。生命倫理学における、いわゆる人格の「線引き問題」、すなわちヒトはいつ人間になるか、あるいは人間はいつ人間であることをやめるかという問題設定自体には、根本的な倫理的誤りがある。人間という語は、文字通り人と人の間を示すものであ

るが、そうした間柄性が人類全体のレベルにおいてもまさにそうであるがゆえに、どの人間もまた普遍的な共同的存在なのである。このことが、人間性 *Menschlichkeit*, *humanity* の思想を構成するものである。

生命倫理学においては、たしかに人間の尊厳という言葉は多義的に用いられている。人間の生命はどこまでも尊重されなければならないという意味で使われる一方、全く逆に人間として静かに死にたいという尊厳死の文脈においても用いられることがある<sup>(21)</sup>。しかし人間の尊厳の第一義的な意味は、種としての人類の成員であることにつらぬかれていることで、まさに人間であるがゆえに有する尊厳のことである。この人がたとえどのような状態であっても、まさに人間であって他の何者でもないという事実が、人間に畏敬の念を起こさせる。そうした畏敬の念は、優れた業績を挙げた人物や偉人と呼ばれる者に対してよりも、むしろ難病を従容と受け入れながら、なおかつ生きようとしている人間の姿に対して、顕著に見られる。前者の場合、まさにその人物のそうした業績あるいは人格の偉大さに驚嘆するのであるが、後者はまさに生身の「人間として生きている」という存在事実を前にして、心を打たれる静かで深い感動なのである。そうした感動の根底には生命それ自体への畏敬があることはいうまでもないが、その生ける存在がまさに人間であるということに、一種の底知れぬ測りがたさを覚えるのである。

この測りがたさこそ、人間学における実存論的側面であり、自ら人間である者が人間を本質考察しようとするところに常に見出されるものである。人間とは常に「問い」とされてきたし、「問い」であり続ける。人間はその本性上、自ら限界設定から身を引く。人間の定義は人間によってしかなされないが、その実、人間はあらゆる定義から身を引くのである。その消息を示しているのが、プレスナーのいう「隠れたる人間 *homo absconditus*」という思想である<sup>(22)</sup>。こうして人間とは何かという「問い」は、「問い」のまま、常に反省的に回帰するものとなる。ただ、哲学的人

人間学は、開かれた問いとしての人間存在を実存思想のように個々人についてではなく、種としての人間 *Mensch in genere* について形相的に語るのをその特徴としているだけである<sup>(23)</sup>。

人類は単独で一つの種である。それゆえ、人間を扱う生物学であっても、特殊な人間生物学として理解しなければならないとする、ヘングステンベルクの洞察は鋭いものがある<sup>(24)</sup>。人間の本質とは人間独自の本質であって、動物の進化の延長上に位置づけられるものではないからである。人間生物学は、人間が人間であるところに成立する。その他の生物と同様、ヒト身体にも科学的介入や改変が可能だからといって、人間という生命体であるというその存在様式は、人間の恣意や都合では変更が許されないものである。例えば、ヒトクローンの作成やキメラ胚の製作をはじめとして、遺伝子工学による人体の改造や、生命工学により人工臓器で次々と身体部位を取り替えて不死身の人間（サイボーグ）を作ってしまうということは、人間学的に容認しがたいものである。

これに関して、既にシェーラーも、生物学的な意味での人間の種を本質的に改造しようとする思想は、すべて徹底的に斥けられなければならないと指摘した上で<sup>(25)</sup>、次のように述べている。「人間の将来と新たな人間像についていえば、私が考える唯一の未来像は、人間の有機的な自然的素質が自動的に改造される（中略）につれて生じる未来像ではなくて、なによりも人間の自由な自己形成——すなわち人間の本質のうちでも直接的または間接的に精神と意志とが手を加えるきわめて可塑的な部分の形成——を許容する「理想」を表しているような未来像である」<sup>(26)</sup>。すなわち、身体の形質的な改造ではなく、その精神的要素においてこそ、人間には創造の自由が許されているのである。

#### 4. 現代の哲学的人間学の条件

本稿では、とくに生命倫理学における根源的で真に倫理的な人間論の

回復のために、哲学的人間学が現代において再検討されなければならないことについて論じてきた。しかし同時に哲学的人間学の側も、今日の倫理学的問題提起にしっかりと応答し、哲学の重要な学的部門としての十分な展開可能性を持つべきであることも、あわせて指摘しておかなければならない。そのための条件を、本稿のこれまでの論述をふまえ、最後に二点挙げておきたい。

何よりもまず、哲学的人間学はその取り組みの姿勢において倫理的契機を有していなければならない。これが第一の条件である。その根本に倫理的姿勢がなければ、生命倫理学におけるように人間存在の基盤を掘り崩しかねない諸問題に、確固たる人間論として対応できないからである。これに関しては、身体論の分野においてさらに問い深めていくべきであろう。人間の身体は、生物学や医学の対象となりうる身体（ヒト人体）Körper でもあると同時に、世界と関わりつつ自ら生きられる主体的な身体（身）Leib であるがゆえに、身体には人間は独特な関係を有している。身体はこの二つの局面をどう人間学的・倫理的に評価していくかが、生命倫理学の人間論のためにも必要になってくるのである。

なお人間は、自らもその一部をなす身体を含む世界に対し、精神として超越的な関わりを持つがゆえに、環境の制約を踏み越えることができる一方で、その環境をも破壊しうる存在である。そこから哲学的人間学の展開は、環境倫理学においても人間論的な問題提起をもって迫ることができるはずである。シェーラー自身は、生命的・心的世界の全体構造から植物、動物と段階的に進んだ上での人間存在の本質を叙述し、その上で人間の特殊地位を確定するという大きな構想を持っていた。しかしだからといって、彼は人間が全被造物の上に君臨すべきであるということは一言も言っていない。むしろ、あらゆる生物が全一的生命において連帯性を保っていることを指摘していることから分かるように<sup>(27)</sup>、彼の人間学は環境倫理学においても展開可能性を有しているといえよう。

そして第二の条件としては、哲学的人間学は常に学際的で開かれたものでなければならないことが挙げられる。それは人間の本質学とはいえ、具体的・経験諸科学の研究成果をふまえた上で探求する必要があるのである。狭義の哲学的人間学の試みは、奥谷浩一によれば、哲学者の側から主体的に行われた学際的・総合的な姿勢を示すものとして一つの模範を示したが、しかし哲学至上主義になるあまり、科学の知見を無視してしまう結果になってしまい、そこに学派そのものの自己揚棄、自己解体をうながすにいたる要因があったという<sup>(28)</sup>。それゆえ、哲学的人間学が再興を期すならば、方法的多元主義を取り、哲学研究がすくなくとも事実や科学の成果に反するものであってはならないのである<sup>(29)</sup>。実際、狭義の哲学的人間学を継承しているわけではないが、現代の人間学は human sciences の影響もあって、しばしば human studies と複数形で表現されており、学問的性格としてすでに学際的なものとなっている。ただし、当代の最新の経験的諸学の知見をもとに論を展開するという、まさにそのことが時代に追い越されてしまう原因となりうる。また、その核となるべき人間観自体は哲学的に論じられなければならないことも、十分に自覚していなければいけないのは言うまでもない。その場合、その哲学的核心から力づくで演繹したり、閉じた体系の中に引きこむようなものであってはならず、人間が「問い」であるがゆえに、諸科学との関係においても、まさに問うという姿勢において反省的にとらえかえすものでなければならない。

この反省的自己認識こそ、哲学的な人間の認識となりうる。ブーバーは、彼の一連の哲学的人間学批判の中において、全体的な人間の姿に到達するには、人類内部での区分及び他の生物等との比較を徹底して行うだけでなく、唯一内的に経験される人間的主体としての自己自身に目覚めていくことを強調する<sup>(30)</sup>。そうした取り組みの姿勢こそ、実存的なものである。実存的な自覚があるがゆえに、生命倫理学のような困難な選択をせまる課題に対し、単なる客体的な認識ではなく、常に主体的な決断が求め

られてくるが、今日求められる哲学的人間学においては、そうした真剣さが問われてこよう。思うに日本語の人間学という言葉には、もともと処世訓とか人生論といった、倫理的要素を含んだ語感がある。そうしたニュアンスは、類的本質探求の学としての *Anthropologie, anthropology* という用語には存在しない。そこで日本語のこの語感を生かして、従来の狭義の哲学的人間学（人類学）の成果を批判的に引き継ぎつつ、それにとどまらないという意味で、人間の倫理的・主体的な関わりをより強く含意する哲学的人間学、すなわち新たな学的概念としての *Philosophische Humanologie, philosophical humanology* を構想していくことが求められるのである<sup>(31)</sup>。

## 結 び

シェーラーによれば、あらゆる生命的存在の連続性のただ中であって、そこに唯一精神という飛躍が存するがゆえに、人間は存在世界の中で特殊な地位を有する。彼以後の哲学的人間学もまた、シェーラーの意見に同意するか否かは別として、そのつど学際的に最新の科学的知見を取り入れながら、種として固有な人間の本質及び本質構造を明らかにしようとしてきた。人類共同体の一員として存在している人間のあり方に着目するならば、まさに人間が人間として存在しているという点において、すでに人間の尊厳があり、これが生命倫理学における人間論の根底に来るべきものと考えることができる。ただし、その一方で、狭義の哲学的人間学には倫理的契機が従来希薄であったがゆえに、現代の生命倫理学の問題提起に対する準備態勢が整っているとは言いがたい側面がある。そこで今日の哲学的人間学の側に必要なのは、学際的でありつつも十分な倫理的視座を回復して、これを新たに調整し、あるいは構想しなおしていくことなのである。



註

- (1) 日本では哲学的人間学という訳が定着しているが、中国語圏では「哲學人類學」となる。例えば高宣揚『哲學人類學』（遠流出版〔台北〕，1990年）では、標題も示すように Anthropologie, anthropology はすべて人類學と訳されている。これには中国語の「人間」が文字通り人と人の間、世間、社会を意味するために、たとえ哲学的な Anthropologie であっても、哲學人間學と訳しにくい事情があるせいもあろう。
- (2) Max Scheler: Mensch und Geschichte 1926, in: *Scheler Gesammelte Werke* Bd. 9. S. 120. 「人間と歴史」『シェーラー著作集』第13巻（亀井・山本・安西訳）白水社，128頁。
- (3) Karl Löwith: Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, in: *Neue Anthropologie* Bd. 7 “Philosophische Anthropologie”, hrsg. v. H-G. Gadamer u. P. Vogler, Stuttgart / München (G. Thieme / Deutscher Taschenbuch), 1975, S.330-331. K・レーヴィット「哲学的人間学の問題によせて」（高橋昭二訳），ガダマー/フォークラー編『講座・現代の人間学 7 哲学的人間学』（茅野良男他編著），1979年，12頁。
- (4) Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: *GW* Bd. 9. S. 11. 「宇宙における人間の地位」『著作集』第13巻，16頁。
- (5) 哲学的人間学の問題提起は，F・キュンメル，O・F・ボルノウ，M・J・ランゲフェルトなど，現在では教育学的人間学として教育学の分野で論じられることが多い。それは，教育という営みが，人間として発達することに着目するからである。しかも教育はまた，人間における普遍的特質を取り出し，それらを伸ばしていこうとするものであり，人間全体に共通してあるその特質を重視しつつ，人類に関心を寄せているからである。
- (6) とくに A・ゲーレンはボルクの「胎児化」及び「発達遅滞」説に依拠して，自己の「人間＝欠陥生物」説を展開したが，ボルクの学説は現代生物学の水準からは手厳しく批判され，無効とすら指摘されている（奥谷浩一『哲学的人間学の系譜』梓出版社，2004年，213-226頁参照）。
- (7) 例えば，高橋隆雄編『遺伝子の時代の倫理』（九州大学出版会，1999年），同編『ヒトの生命と人間の尊厳』（九州大学出版会，2002年）では，今や遺伝子のレベルから問われてくる人間存在の評価をめぐる，パーソン論批判の論点が数多く紹介されている。
- (8) 現代の生物学的分類でいえば，現生人類は学名を homo sapiens sapiens と

言い、霊長目真猿亜目ヒト上科ヒト科に属し、新人(クロマニヨン人)以降、現代人までを指す。ただ本稿では、類・種の定義問題を含め生物学的考察には立ち入ることはできない。

- (9) 樽井正義「人格とはだれのことか」、土山・井上・平田編著『カントと生命倫理』(晃洋書房, 1996年), 50-64頁参照。
- (10) H・ファーレンバッハ『実存哲学と倫理学—実践哲学の復権—』(上妻精監訳) 哲書房, 1983年, 350頁。なおファーレンバッハは、人間の自己了解においてこのように存在と当為が課せられているという、人間学的及び倫理的問ひかけの潜在的包含関係のうちに、実は実存哲学的要素が見出されるとしている。
- (11) Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: *GW* Bd. 9. S. 12. 「宇宙における人間の地位」『著作集』第13巻, 16-17頁。
- (12) Max Scheler: Die Formen des Wissens und die Bildung 1925 in: *GW* Bd. 9. S. 96. 「知識の諸形態と教養」『著作集』第13巻, 224頁。
- (13) *ibid.* S.99. 同書 229頁。
- (14) Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: *GW* Bd. 9. S. 31. 「宇宙における人間の地位」『著作集』第13巻, 47頁。
- (15) *ibid.*, S. 38. 同書, 58頁。
- (16) *ibid.*, S. 70. 同書, 108頁。
- (17) Helmut Pressner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin (de Gruyter), 1928(1), 1975, S. 341. プレスナーは、こうした人間の不安定な立場を、どこにも場所をもたない(ユートピア的)な立場と見ている。それは人間存在の虚無性を示し、確かなよりどこをを求める超越性の根拠となっている。
- (18) W・シュルツ『変貌する世界の哲学』第2巻(藤田健治訳), 二玄社, 1979年, 340-341頁。
- (19) 大谷愛人はとくに哲学的人間学について言及するわけではないが、今日にいたるも人間が「問い」たらざるをえない一つの理由は、進化の行程をいかに論理的にたどっても、それだけでは人間は誕生せず、「人間である」ことがすでに「飛躍」であるからであることを指摘している。本稿の執筆にあたり大きな示唆を得た。大谷愛人『倫理学講義』(勁草書房, 1994年), 279-282頁を参照。
- (20) P・シンガー『実践の倫理』(山内友三郎, 塚越智監訳) 昭和堂, 1991年, 157頁。
- (21) 本稿では尊厳死について論じる紙幅はない。ただ、安楽死と厳密に区別され

る意味での尊厳死それ自体は人の自由意志として尊重されるべきである。しかし、身体の処分に関する自己決定権までは認めることができない。それは、結局、自らの生物学的基盤を切り崩すことで、自己の人格をも積極的に否定することになるからである。

- (22) H・プレスナー、「隠れたる人間」(新田義弘訳)、ボルノウ/プレスナー『現代の哲学的人間学』(藤田健治他訳、白水社) 39-55 頁を参照。
- (23) Michael Landmann: *Philosophische Anthropologie-Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin(de Gruyter), 1955 (1), 1982, S.44. M・ラントマン、『哲学的人間学(第三版)』(谷口茂訳、新思索社) 1995年, 68頁。ラントマンは、これに関連して人間学が人間を一面的に規定しているのではないかという実存思想家たちの誤解について指摘している。実際には人間が開かれた問いであるとするのが人間学の立場なのである。
- (24) H・E・ヘングステンベルク「哲学的人間学の社会的責任」(林田新二訳)、『現代の哲学的人間学』234頁。
- (25) Scheler: *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* 1927, in: *GW* Bd.9, S. 148.「調和の世代における人間」(『著作集』第13巻), 171頁。
- (26) *ibid.*, S. 150. 同書, 175頁。
- (27) *ibid.*, S. 162. 同書, 192-193頁。
- (28) 奥谷浩一『哲学的人間学の系譜』287-289頁。
- (29) 同書, 296-298頁。
- (30) Martin Buber: *Das Problem des Menschen* Heidelberg (L. Schneider) 1948, 17-19. M・ブーバー『人間とは何か』(児島洋訳)理想社, 19-21頁参照。
- (31) 実際、人間をめぐる各種の学問分野などで、anthropologyの持つ含意にあきたらず、発達人間学 developmental humanology や環境人間学 environmental humanology というように、すでに humanology という用語が用いられるようになってきている。