

ヤスパースと哲学的人間学

五十嵐 靖彦

マックス・シェーラーは、その晩年に、哲学は、結局は哲学的人間学に帰着する、という着想に到達した。実存哲学者ヤスパースにはそのような理解があるわけではない。従って、「ヤスパースと哲学的人間学」と題した本稿のめざすところは、哲学的人間学をめぐる両者の評価の相違を手がかりとした、ヤスパースとシェーラーの比較論的考察である。

ところで、哲学的人間学の立場となると必ずしもシェーラーのみに限られるものではない。加えて、ヤスパースの人間学への言及はシェーラーを念頭に置いているとは思えないふしもある。それ故、論の展開上、シェーラー以外の「人間学」哲学者への若干の言及が避けられないことになる。

以下において、ヤスパースは哲学的人間学をどうみているか（第一節）、哲学的人間学の概要（第二節）、ヤスパースとシェーラーの思想の同一点と差異点（第三節）という考察手順で比較を試みてみたい。

第一節 ヤスパースの哲学的人間学評価

ヤスパースが哲学的人間学をどういうものとしてとらえているか、についてはやはりヤスパース自身の記述が最良の手がかりとなる。かれは至るところでこれに言及しているのである。公刊順にいくつか列記すると、

①『現代の精神的状況』、一九三一年

②『哲学』三卷、一九三二年

③『理性と実存』、一九三五年

④『実存哲学』、一九三七年

⑤『哲学的信仰』、一九四八年

⑥『哲学入門』、一九五〇年

⑦『哲学的思惟の小さな学校』、一九六四年

等々である（なお、ヤスパース自身は、これらの箇所で「哲学的」という形容詞を冠して人間学という語句を使用していない）。

これらの諸著に示されるヤスパースの評価は、ことごとく否定的である。

①においては、今日の人間存在の学的認識には、社会学、心理学、人間学という三つの典型的な諸学問が確保されているとされ、具体例として、マルクス主義、精神分析、民族学があげられている。そして、それぞれが、もしも人間存在を全体的に認識しうるものとして絶対化するならば、「哲学の希望なき代用物」へと転落してしまうであろうと断定された上で、これらを乗り越えるものとして実存哲学が要請されている。

②においては、その第一巻で、生物学的現存在の根本構造を分析したユクスキュルの業績に言及しつつ、生物学的研究者としての「私自身」は、しかしながらそのような現存在とは区別され、それを超越しうることが指摘されている。さらに、第三巻においても、人間学は、生けるものの領域における成員として、人間をその身体性においてとらえる立場とされ、解剖学・生理学・人相学と並列されている。そして、人間を客体化してとらえるこれらの学問の仕

方では、人間はとらえられないとされる。「これらのすべてを乗り越えつつ、人間は自らについて知る以上のものである」³と語られている。

③においては、包括者としての人間は、経験的事実として人間学や心理学・社会学・精神諸科学の対象となるかのようにみえるが、それらの認識内容は決して人間存在の包括的現実には到達しないとされ、認識対象とはなりえない実存的現実、実存照明によって諸々の可能性に訴える方法が不可避であることが力説されている。その際、実存としての私自身を超越者と解することは、実存喪失につながる自己神化であるとして厳しく排され、超越者によって定立されていると覚知することこそ人間の狭き道の課題とされている。

④では、「いかなる人間学も人間の生ける現実的であるところのものを認識しない」⁴とされつつも、しかし、それらの成果は、そのようには認識されない、手に入れないわれわれ自身を聴きとらしめる展望、ないし手段としての意義は持つていとされている。

⑤、⑥、⑦は、講演記録であり、「人間」というテーマのもとにヤスパースの人間観が集中的に語られている。それゆえ、後にヤスパースと哲学的人間学の関係を考える際再三立ち入ることになるが、とりあえず、哲学的人間学についての言及のみに限定するならば、ここには、一つの新しい表現が目につく。⑤では、人間存在の把握をめぐって、人間を研究対象 *Forschungsgegenstand* としてとらえる道と、人間を自由としてとらえる道との二つの選択がありうるとされ、人間学は、解剖学・生理学・心理学・社会学などと並んで前者の道であるとされる。そしてこれらの諸学問全体に関して、その認識がすべて個別的、相対的であり、破綻し、未完結的である、ということが妥当するとされる。ヤスパースにとって、「人間は自己自身にとって最大の謎」であり、「人間は常に自分で自分を知る以上の存在である」⁵から、決して知的内容としてとらえられないものである。それに対して、後者の道は、われわれの行為と

存在意識の根源を決断の無制約性としての自由において自覚する道であり、この自覚は断じて知的内容ではなく、超越者からの贈りとして信ずる哲学的信仰であるとされる。ここに、研究対象としての人間存在の学としての人間学と、自由の自覚としての哲学的信仰という新たな表現が現われている。

⑥でも基本的には⑤と同じ理解が示される。人間を研究対象として知的にとらえる仕方と、あらゆる研究において知られない自由の実存として非対象的に覚知する仕方の二つがあるとされ、前者の仕方では決して「人間とは何であるか」ということを全体として尽すものではないとされる。科学的理論は本来の人間を見失わせるものであり、人間の究極的な導きとなるのは、神の導きにおいて生きる哲学的信仰であるとされる。この著では「人間であることは、人間となることである」という印象深い表現がみられる。

⑦では、過去の歴史上に登場したいくつかの人間観、たとえば、言葉を話す動物 *zoon logon echon*、政治的動物 *zoon politikon*、工作人 *homo faber*、労働人 *homo laborans*、経済人 *homo oeconomicus* などが挙げられ、これらの人間観の決定的誤謬は、人間を何か確定した本質の下に固定化してとらえることだとされる。かれによると「人間の本质は、むしろ運動の中にあり」、「不断の変化の只中にある」のである。その意味で人間は、ニーチェも言ったように「未確定の動物」である。このことは、どんな人間観も結局は成立しないことを意味する。従って、「人間とは何であるか」、「人間とは誰であるか」への解答は、不十分なものではないのであり、人間は、その自由の中に隠されたままに留まっていることにならう。

以上の簡単な要約にもとずいて、われわれは、ヤスパースの哲学的人間学への評価態度をいくつかの点にまとめてみることができる。まず確認できることは、かれはいろいろな異なった文脈において人間学について言及するが、ほ

とんど同一の論旨で語っているということである。ヤスパーズは、生涯を通じて顕著な立場の変更を行わなかった哲学者と言つてよいであろう。確かに、精神病理学者としての一九二〇年までの時期、ウェーバーの死を機として哲学へ転進し、『哲学』三巻を著すまでの心理主義的実存哲学者としての時期、さらに、一九三五年の『理性と実存』以降の理性主義的実存哲学の時期、と分けられているようであるが、これは立場の変更といったものを意味していない。実存の哲学者という一貫したものがある。その点では、『哲学』の第三版（一九五五年）への後書きで、「今日でも私はこの書物において開陳されているのと同じ考え方の中に生きている」とかれ自ら語ることは否定されえない。人間学への評価にも一定した姿勢が貫ぬかれている。それらは次のような諸点かと思われる。

a、かれは、哲学的人間学を内容的には、生物学的人間学あるいは民族学的人間学として理解していること。
b、そして、その人間学は人間を客体化し、一つの知的内容として理論化し、科学的にとらえようとする学問であることとみなされること。

c、しかるに、研究対象として固定的に確定される諸規定は、人間自身に関しては妥当せず、人間の生きた現実を見失わせるものでしかないこと。

d、人間は、対象的な自己認識を超えた存在であり、人間像なるものは永遠に未完結、未確定なものであること。

e、それと言うのも、人間は代替不可能な歴史的な唯一の個性性を備えた存在であり、知に対して、（カントの物自体が知に対してそうであるように）永遠に謎を秘めた存在であるからである。

f、以上のような、実存としての人間の現実、実存照明において内的に覚知され *innerwerden*、各自の可能的実存に訴えかける方法によってしか伝達されえないこと。

右に窺がわれるように、ヤスパーズが哲学的人間学に対して厳しい反対の立場に立っていることは明瞭である。こ

の厳しさは、同じく実存の哲学者、ハイデガーと較べた場合一層浮き上がってくる。ハイデガーは、人間に関する議論を基礎的存在論とみる。そして、実存範疇を通じて客観的に現存在の構造を確定しようと努力を払っている。従って、かれには、実存論的分析論もしくは存在論的実存論が成立している。ここから哲学的人間学に対しても寛容な態度を打ち出している。「人間学は、今日単なる一分野の名称にとどまらない。この語は人間の自己自身に対する、しかも存在者の全体の中での今日の態度の根本傾向を特徴づけるものである。人間学は単に人間に関する真理のみを求めるものではなく、今や真理とは一般に何であるかについての決定を要求している」のである。それ故、「人間への問いとしての現存在問題は人間学に属している」ことになる。もとより、このように人間学に意義を十分認めつつも、結論的には、それによつては「存在問題」は基礎づけられないとして袂を分かつのであり、とりわけ、人間学主義 Anthropologismus とは果敢に闘わねばならないと断言される。そうは言っても全体的にヤスパーズよりも寛容であることはまぎれもないであろう。

ヤスパーズは、オンティッシュ *ontisch* な実存の哲学者たらんとした。すなわち、哲学的思索の進行そのものと手をたずさえて、一切の固定した規定を自ら乗り越えていく自由な存在としての実存の真理を開示しようとする。従つて「人間とは何か」という問いかけは、問いとしては意味があったとしても、その意味は、そもそもそこで与えられる解答を乗り越えてゆく存在としての人間を逆説的に明らかにするための暫定的な手懸りにすぎない。哲学は決して人間学と等置しえない。なぜなら、「哲学すること」そのものが人間の最も充実した現実だからである。

以上のようなヤスパーズの見解に対して、哲学的人間学の人々はどうみるであろうか。それには哲学的人間学の概要を知る必要がある。

第二節 哲学的人間学の概要

後期のマックス・シェーラーは、一切の哲学的問いは、「人間とは何か」、「宇宙におけるその特殊地位如何」、「人間の本質と構造」、「人間理念の類型化」などの究明に集約される、とし、そのような哲学的立場に哲学的人間学というタイトルを付した。すなわち、シェーラーにとっては哲学的人間学こそが哲学そのものの内容を名ざすものであった。従って、少くとも自覚的に哲学的人間学を開拓した人はシェーラーであったと言えよう。かれは、この構想を「人間の理念」、「人間と歴史」、「宇宙における人間の地位」、「哲学的世界観」、その他の遺稿などの一連の論文で実現しようとしたわけだが、業半ばにして急死したためにその全体像が十分明らかとなったとは言えない。もちろん、およその相貌は窺い知ることができるが。

その後、哲学的人間学は時代を風靡したかの観のある程隆盛となった。しかし、それと共に定礎者たるシェーラーへの批判も噴出してきた。

生物学的人間学の立脚点からシェーラー人間学の形而上学的性格を問題視したのが、プレスナーとゲーレンである。プレスナーは、シェーラーの中に被造物の間の序列というカトリック的残滓を見出し、古い宇宙論の伝統になおこだわっているとし、自らは無機物、植物、動物、人間のそれぞれの範囲とそこにおける固有の位置形式を求め、そこから人間の特異性を認めようとする。すなわち、もはや大宇宙の序列が小宇宙としての人間に再現される、というシェーラーの見方は廃棄されているのである。また、ゲーレンにとって、哲学的人間学はあくまで経験的なものであり、諸々の人間に関する諸科学を包括する総合科学でなければならない。かれはその立場から、シェーラーが生物学的次元から一氣に形而上学的領域に踏みこんでいった安易さを指摘し、あくまで人間を生物としてとらえた上で、

他の動物種と異なる人間種の独自性を見出し出そうとする。その結果かれは、動物と質的に異なる実践的知能を備え、それをもとに予見と計画に基づいて現実を変化させること、すなわち、行為する存在たるところに人間の本質があるとの見解を打ち出す。人間がその独特の行為によって自然から切りとり形成したもの、それが文化である。それ故、ゲーレンの人間学は出発点は生物学的人間学だが、帰結するところは文化人間学ということになる。以上のゲーレンの立場をより押し進めたのがロータッカーとラントマンである。

ロータッカーは、『哲学的人間学』の中で、「形而上学へと性急に飛躍したシェーラーに対する実存哲学の側からの批判」と題する補論¹⁰を設けているが、この批判は実はかれ自身のシェーラー批判でもある。というのは、シェーラーは、人間は環境世界に対して距離をとりうる点で、「世界開放的」weltoffenであり、自由であるとして一氣にそこから精神のレベルへと議論を進めていくのであるが、ロータッカーによれば、人間が「距離をとりうる」distanzfähig存在であることはまぎれもない事実だが、それと同時に、特定の状況の中でしか行為しえない、という有限性・制約をもまた備えている。その意味で「環境被制約的」umweltgebunden という側面をも忘れてならないわけである。

ここから人間は、形而上学的次元から状況内での文化形成者という経験的レベルへと引き下ろされるのである。この傾向は、ほぼゲーレンを踏襲するものと言えるが、しかしゲーレンと異なり、ロータッカーは、有限性の枠内での超越を認めようとする。前掲書の結びでかれは次のように語る。「人間とは、有限性の意識をもった有限の存在である。このことは必然的に無限の意識を包含している。なぜなら、自己意識をもつことは、同時に超越することを意味し、そのことの中にすでに無限の理念という概念が含まれているのだから」¹¹。ここには、多くの有限性（自然一般、特に種や個人に特有の自然性からの、過去からの、立場からの、共同体の下ごしらえからの諸制約）に拘束されながらも、諸々の理念を導きの星として超越しつづける存在としての人間像がくっきりと浮かび出ている。形而上学の可

能性が暗示されていると見ることができる。その点ゲーレンとシェーラーを架橋している人物がロータッカーだと言えよう。

今一人、ラントマンは、人間学を「宗教的人間学」、「理性的人間学」、「生物学的人間学」、「文化的人間学」に区分する。これは、シェーラーが「人間と歴史」で従来の人間観を分類したことに応じたものだが、最後の「文化的人間学」は、「未来の人間学となるだろう」と語られる如く、かれ自身の立場でもある。それぞれの人間学は、人間の本質規定として、神の被造物 Gottesgeschöpf、理性的存在者 Vernunftwesen、生物 Lebewesen、文化的存在者 Kulturwesen ということ掲げる。それぞれがみな歴史をもっている。宗教的人間学は、ヘブライズムの伝統に立つし、生物学的人間学は特に近代のホモ・ファークベルの人間観の流れである。理性的人間学と文化的人間学は、共に人間の精神を重視するが、前者は主観的精神、後者は客観的精神の段階である。理性的人間観は、シェーラーが古典的な精神の積極理論と規定したように、精神の無制約的自由を強調する。しかし、文化人間学は、被拘束性の面をも見ようとする。確かに人間は自由であり本能による束縛を受けない。そうして自らの外部世界を創造する。諸々の道具、知識、技術、道徳、生活様式、社会秩序、世界観、芸術、がこうした外部世界として作り出される。これらを文化と総称する。だが、もともとこのようにして形成される文化は相対的な独立性を獲得する。人間は、過去に形成した歴史的文化伝統によって逆に形成されてもいる。文化を継承しつつ、文化を創造し、自己を完結させようとする未完成な歴史的存在、それがラントマンの考える人間像である。

それでは、これらの人々は、ヤスパースの見解をどう受けとめているか、を検討しよう。

ロータッカー（『哲学の人間学』一九六四年）とM・ラントマン（『哲学の人間学』一九八二年、五版）に限ること

にする。

はじめにラントマンをみよう（初版は一九五五年）。かれはここで二度ヤスパースに言及する。一つはベルグソンやハイデガーと一括して論じており、内容も名前を挙げる程度だが、もう一つの箇所ではかなり詳しく紹介している。かれはそこで『現代の精神的状況』におけるヤスパースの人間学批判をかれの言葉をいくつか引用しつつ、かれなりにまとめている。

「ヤスパースによれば、人間であるということは、人間となることを意味する。つまり、止むことなき自己創造 *sich-selbst-schaffen* なのであって、それ故、人間とは何であるかは存在論的には固定しえないのである。実存哲学は、もしもそれが人間とは何であるかを知っているとすれば、直ちに見失われてしまうであろう」従って、「人間について述べる唯一の正しい仕方は対象化的人間学ではなくて、実存照明にほかならない」「実存照明とは、すべての直接的な言表の規定性をいつでも流動 *Schwebe* にもたらし、かくして実存を間接的にいわばネガティブな方法によって照明しようとする」試みであり、「まさにそれ故、実存哲学は、われわれの実存を臆念的知によって結痂するのではなく、自由の敢行をわれわれに与えようとするアピールとなる」のである。結局、「実存は単に認識されるものではなくて、実存することの生きた遂行そのものの中で近づきうる」のである。¹³

以上のようにまとめた上で、ラントマンは次のように反批判を行う。「だが、人間学が人間を一義的に確定せねばならないということは、人間学の本質のうちにはない。反対に、まさに人間の開放性、決断の自由、人間の歴史性への洞察もまた、今日の人間学のものであり」「今日の人間学は、人間の内に何らかの内容的に規定されたものをではなくして、基礎づけられなさ *Ungründlichkeit* と開放された問い *offene Frage* をみているのである」と。¹⁴

すなわち、人間学が人間を知的な対象として取り扱い、固定した定義を与えようとする試みであり、実存哲学はそ

うしたのではない、というヤスパースの人間学批判を承けて、実は人間学はそういったものではない、と返上しているわけである。そしてかれ自身の人間学として先述のような文化的人間学を提出したのである。

ロータッカーは、先にもみたように、シェーラーの人間学に対しては、性急に形而上学へ飛躍するものであるとする実存哲学の側からの批判を承認している。この批判はせんじつめれば、シェーラーの精神概念は、客観的な価値序列を前提としている点で従来の形而上学の伝統からそれほど遠くないところにある、それでは実存を見失ってしまうであろう、そのような本来の秩序へ逃げこんではいけない、というものである。そして、これらの批判者として、特にキェルケゴール、ハイデガー、ヤスパースの名前が挙がっている。キェルケゴール的にみれば、シェーラーにあっては一般的・客観的に定められた秩序の前に決断の個別性、自己の実存という契機が奪い去られることになる。ハイデガーは、不確かさの中で選択し、決断するところに実存することの本質的な意味があるのに、理想に逃げこむシェーラーにあつては容易に「ひと」*das Mann* の特徴が現われる、とみる。ヤスパースはどうであろうか。ラントマンと同じく、ロータッカーもまたヤスパースの人間学批判を確認している。ヤスパースによれば、「実存は、自由に決断するということを実存にアッピールすることができるだけであつて、……この私自身の内部にはいかなる人間学も押し入ることはできない。人間は一つの道 *Weg* であつて、自由、非拘束、つまり有限的ないかなる目標設定によつても束縛されていないことにこそ、私の実存の特徴があるのである」¹⁵「要するに、実存哲学にとつては、人間の本质は、人間が対象化及び客観化の能力をもっているとか、世界を統一体として認識できるとか、さらには、生命世界から精神的体系の世界へ踏みこえること、とかにあるのではなくて、わたしが破滅するかもしれない、そういう冒険 *Wagnis* としての本来的自由の中にあるのである」¹⁵

以上のようにまとめたロータッカーは、自身ではヤスパースについて正面から反論を加えていない。ただ、捨て台

詞めいた次の言葉を記している。「ヤスパースにおいては、キェルケゴールにおけるような、正真正銘の個人的なもの、宗教的なものが、すでにいくらか毒にも薬にもならないものに *verharmlos* なっている。というのは、ヤスパースは、「実存なるもの」*die Existenz* について哲学しているからであり、もはや、「わたし」もしくは「自分」について反省することをしないから」¹⁶。つまり、ヤスパースにしてからが人間一般について語っているのではないか、と言っているのである。

以上二つの文献を検討したわけであるが、ここからわれわれは、次の諸点をひきだしたいと思う。哲学的人間学にも諸々の立場があること。その陣営の人々は、実存哲学の意見を十分確認していること。哲学的人間学は、実存哲学が敵視する程正反対の立場ではないとみていること。ヤスパースは、哲学的人間学を狭く解しすぎているのではないかということ。広義の哲学的人間学の中に実存哲学をも含めて考える視点もあって然るべきではないか、ということ。

このようにまとめることができると思えば、哲学的人間学と実存哲学は、かなり接近したものとなり、比較思想的考察への道が開かれてくるであろう。その点からみると、ヴァルター・ブリューニングの『哲学的人間学』は注目に値する書物と考えられる。そこでは、たとえばシェーラーとヤスパースとは、哲学的人間学の視点からみると、同一グループに入るととらえられているのである。こうして同じ土俵に上げられることによって両者の距離は著るしく接近し、同一性が明確になると共に、解消しえない差異性もまた浮き上がってくるであろう。次節においてわれわれは、ブリューニングの立場を手引きとしつつ、シェーラーとヤスパースの思想の比較検討を試みてみたい。

第三節 ヤスパースとシェーラー

ブリューニングは、現代における哲学的人間学を四つの基本類型に分類する。

第一 何らかの客観的秩序（価値、本体性、合理的原理、唯物的法則等）に拘束されているものと人間をとらえる
 伝統哲学の立場。新スコラ主義、行動主義など。

第二 こうした拘束に対し、秩序の解消をめざそうとする、主体の側からの反動の立場。

第三 かくして全く秩序と構造が解体し、無意識的な、非合理的な生の流れに人間を引き渡す非合理主義の立場。
 これには、ディルタイ、ベルグソン、ニーチェなどが入る。

第四 さらにこれへの反動から非合理的な混沌を普遍妥当的形式並びに規範へと導こうとする立場。とは言え、その形式なり規範なりは、伝統哲学のように外部から拘束せんとするのではなくて、主体の内側から作成しようとする。かれは、この立場に、ゲーレン、マルキシズム、ハイデガー、フッサール、新カント派などを含める。¹⁷

この分類から明らかなように、ブリーニングの視点は、①歴史的分類ではなく、人間と秩序の関係という特有の枠組からとらえた問題史的分類であり（かれ自身は、これをディルタイ流の類型学と称している）、②それ故、時間的順序はしばしば逆転するし、③また、通常、実存哲学として一括されがちなヤスパースとハイデガーとは全く別のグループに属し、むしろ、マルクス主義とハイデガーとが同一グループに入るといって一見奇妙な取り扱いも起っているのである。

それよりもわれわれにとって興味をひくのは、前述のようにシェーラーとヤスパースとが同じく第二類型に属するとされていることである。すなわち、両者は、既成の秩序を主体の側から打破しようとした点で同じ傾向をもつとされているのである。とは言え、当然のことながら、かれは同じグループ内でも種々の相違も指摘している。そのことは他のグループでも同様である。シェーラーとヤスパースについて言えば、次のような流れとしてとらえられている。シェーラーの人格主義は、いまだ第一グループ、すなわち客観的組織、秩序へ組みこもうとする伝統哲学に対する抵

抗が弱く、今なお著るしく本体論的伝統に依拠しているが、それに対し、ヤスパースの方は客観的な科学における対象化の彼方に立つ、一回的な歴史的状况における実存を強調した点で、シェーラーを一層押し進めたものである、というものである。ブリュナーニングにとって、シェーラーとヤスパースとは共に秩序の打破・解消をめざした点で同一グループに属する。シェーラーに関して言えば、物理学的・生理学的・心理的領域から峻別され、いかなる種類の科学的範疇においてもとらえられない精神的な動的統一体たる人格を強調した点にその傾向を認めることができる。またヤスパースについては、それを実存という概念でより鮮明にしているわけである。しかも、両者それぞれが、非合理主義に墮する歯どめを備えていることにおいても同一である。ただし、その内容は異なる。シェーラーにあっては、いわゆる価値序列観がそれである。すなわち、人格は、非対象的な生成の只中にある点で非合理的なものの解消してしまいう危険が内包されているが、しかし、シェーラーはこの生成を絶対的なものとみなさず、普遍妥当的な価値の領域に規整されているとみる点で非合理主義を免がれている、とするのである。いわゆる、秩序ある愛という考え方が阻止的に働いている、とみるわけである。他方、ヤスパースにおいては、二つ考えられている。第一は、世界定位 *Meliorisierung* を実存照明 *Existenzhellung* に先立たしめたということ。つまり、実存照明そのものの地平が開示されるためには、合理的な個別諸科学の立場の克服そのものが不可欠な前提となる、としていることである。その点に関しては、ヤスパース自身の証言によっても裏づけられる。「わたしが哲学の方へと決心した時（一九二〇年以後）、次のことが原則的に決断されていた。1、科学性の精神の弁護 2 哲学のために……働かなければならないこと」「哲学の重大な任務は、諸科学を放棄することなしに強制的確実性というそれらの持する基準に照らして試験しながら、われわれがそれに基づいて生きるところのものにおいて自らを確認することである」¹⁸。

第二は、それと関連するが、特に後期に顕著になってくることであるが、実存と並んで理性が強調されることであ

る。ヤスバースは理性のない実存は盲目であり、実存を欠く理性は空虚であるとして、この両者の否定の強調によって伝統哲学にも非合理主義にも偏しない立場に立っているのである。

以上みたように、ブリュニングは、シェーラーとヤスバースとを同一グループに入れるべき根拠として、両者の哲学が形態こそちがうが、共に非合理的要素と合理的要素とのきわどいバランスから成り立っていること、及び、両者が共にハイデガー的なオントロギー（実存を構造化しようとする立場）やベルグソン・ニーチェ流の生の哲学などとは原則的に対立していること、を確認しているのである。これらの指摘は、特色ある思想比較として大いに評価できるものと言えよう。

ただ、ブリュニングの書物には問題が残っている。それは二つである。一つは、ではブリュニング自身がいかなる人間学を構想しているのか、というかれの立場そのものが若干不明瞭であることと、今一つは、果たしてこれでシェーラーとヤスバースの同一性と差異性が十分明らかになったと言えるか、ということである。前者については、ここでは直接問う課題ではないから問題とはしないが、後者については本稿の主題そのものにかかわっている。

われわれの見るところ、シェーラーとヤスバースは、やはり大きな隔りがあると考えられる。それは、結局は「人間は、思惟する存在、意欲する存在である前に、愛する存在である」とみるシェーラーの根本的人間観にかかわっているが、具体的には、「典型」をめぐる評価の対立となつて露呈しているのである。すなわち、両者の典型論をつき合わせてみる時、差異点が歴然と現われるのである。

まず典型 *Vorbild* とは何かということであるが、簡単に言つて人間理想の具体的な歴史的実例としてよいであろう。こうした理想的価値像はわれわれを大いに鼓舞し、道徳的生活への勇気を与えてくれる。特に子供にとって、親や教師は好むと好まざるとにかかわらず典型となるであらう。

ところで、ヤスパースは、『哲学的信仰』と『哲学的思惟の小さな学校』の中で典型について言及している。一般的には、かれもまた典型の意義は承認する。「われわれが等しくそれになりたいと念ずる理想として妥当する人間像は無数にある。そのような理想の歴史的影響力と社会的類型の实在性には疑いがない」²⁰。だが、かれはすぐ次のように付け加える。「だからといって、かれ（歴史的に確定した讃えられ、愛される人間）を端的に真実の人、無条件に模倣すべき価値のある典型とみなしているわけではない」²¹。それはなぜであろうか。「なぜなら、すべての人間が一人の人間であり、それ故に有限性のうちにある、不完全性のうちにある。従ってまた、誤謬のうちにある」²²からである。それ故、結局「あらゆる人間理想が不可能である。けだし、人間は完結しえないからである。決して完全な人間はありえないということ。これが本質的な哲学的帰結である」²³。

『哲学的思惟の小さな学校』も、ほぼ同じ趣旨が語られる。「われわれは、われわれの内に人間に関する諸々の像をもっており、また、歴史的に妥当し、受けつがれてきた諸々の人間像を知っている。しかし、われわれはそれらの像の中に、人間が本来何であり、ありえ、また、あるべきかを確定することはできない」²⁴。

ヤスパースが上述のように考える理由は何か。かれはカントの議論を援用する。カントもまた典型を否定した。その理由は、「理想を事例によって実在化しようと試みることは、理想の含む完全性を常に損うことになる」²⁵ので、実際にできるわけがないし、その上不合理だからである。すなわち、有限的人間を典型にまつり上げることとは、理想の中にある美しいもの、完全なものを、疑わしいもの、空想的拵えものにおとしめるからである。こうしてカントは、あくまで理想主義をつらぬく。ヤスパースも同様に有限性の観点から典型を退けるが、さらに決定的な理由がある。それは、人間の本来の価値は、かれが接近しようとする類やタイプのうちではなく、代理不可能な、代替不可能な歴史的個別者たるところにある、ということである。実存の唯一無二性の強調、これがキェルケゴールとニーチェを

くぐり抜けたヤスパースの決定的理由である。そしてここにこそヤスパースの実存哲学の核心があると言えよう。

しかし、だからといってヤスパースが人間に全く導きの星が不要であると言っているわけではない。人間が人間にとつて典型とならないとき、もはやわれわれを導くものは神しかありえない。『哲学入門』ではこのことを問題にしている。「哲学的信仰のテーゼは、人間は神による導きにおいて生きる、ということであります」。では神の声をどのようにして聴くのか。ヤスパースは宗教家が要求するように、啓示された神への服従を決して求めない。「哲学する個人が信仰するのは、神が欲することを客観的な保証によって知るのではなくて、むしろたえざる冒険によって神に従うことを心の底から決断する場合なのである。神は個人の自由な決断によって働く」²⁶。哲学的信仰は、われわれが人生の諸々の岐路において迷い、悩み、動揺した末に決断を下し、自己を選択したその高揚の只中で、自己の自由がまさに神の贈りにほかならないことを覚知するに至る、というようにして働く。無制約的行為に赴くこと大である程、暗号を読みとることができる、というわけである。

以上からうかがわれるように、ヤスパースは、一方で人間の生成を強調するが、その生成の方向を決定するものは典型ではない。もちろん、愛による実存的交わりや導きの星としての神への信仰が説かれるが、しかし、これらはそれぞれ「闘いつつある愛」であり、「哲学的な暗号解説」である。つまり、孤独な主体性と背中合わせである。典型に服従するといった観点はない。その点がシェーラーと正反対の立場である。

シェーラーにおいては、人格の成層構造の理論と典型に導かれる人格の超越運動という思想が特徴的である。これらの思想は主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』や『同情の本質と諸形式』をはじめ随所で説かれているが、主題的に詳述したものは、「絶対領域と神の理念の実在措定」と「典型と指導者」という、いずれも遺稿となった草稿である。「絶対領域」の草稿の第三節では、人格の本質自由を次のように説く。人格の本質自由とは、現

存在相対的であることから、現存在非相対的 *daseinirrelativ* であることへの超越と同義であるが、この超越が果たされるのは、「精神的人格が、あらゆる点で自我中心から最高度に自由であること、自我中心が身体中心・生命中心から自由であること、生命中心が感覚的諸衝動の多様性から自由であること」²⁷ によってである、と。すなわち、人格のうちには、感覚的存在・生命的存在・自我存在・精神的存在の四つの層的構造が見いだされるが、これらは同心円的な重層構造をなしており、感覚的存在であること多ければ多い程、周辺の・外面的・表層的・部分的・身体的であること大であり、その行動も反応的・一過的となる。価値的にも低位の快適価値や有用価値に対応している。他方、精神的存在であること大である程、中心的・内面的・深層的・全体的・精神的である度合いは強まり、個々の状況や個別的経験の相違に左右されない一貫した態度を堅持するようになる。価値的には、高位の精神的価値や聖価値を依り所にした生活が可能となる。そうしてこの層構造の内的核心への運動、価値上昇、現存在相対性からの超越こそがまさに人格の本質自由と呼ばれる当のものである。自由のうちに生きる精神的存在を決定づけているものは、不動の「愛の秩序」にはかならない。愛が先取を規定し、先取が知や意欲を規定し、これらが状況の最先端における選択を規定している。それ故、その場合の選択は、状況の経験的な事態要素に強制されたものではないであろう。

ところで、シェーラーは右のような人間の生成過程を促がし、導くものとして、典型の役割を決定的なものとして重視する。「典型と指導者」は、その考察が主題となる。ここでは、聖者・天才・英雄・文明の指導者・生の技巧家の五つの典型が挙げられる。本稿では、それぞれの典型の内容と意義については立ち入らない。²⁸ シェーラーが典型の意義を承認した、ということそれ自体をヤスパスとの関連で特筆するに留めておきたい。

シェーラーは、カントやヤスパスとは異なり、生きた人間の影響力を強調する。特にカントへの批判はかれの人格論の基調をなしている。人格は理律 *Logonomie* によっては基礎づけられない。規範や道徳法則の表象によってで

はなく、愛の感化力こそが人格の超越を可能ならしめるのである。この場合、典型が各人の具体的な行為内容までも指示するわけではむろんありえない。各人は自己の個別的状況の中で「私にとって、それ自体としての善」を聴きとる。しかし、その際、典型の精神に従ってそうするのである。典型の史実的実像がどうということは問題ではない。自己の歴史的に具体的な状況がいかに典型のそれと異なるか、も問題ではない。永遠性のレヴェルで人格から人格への結びつきを果たすのである。

シェーラーは、典型を五つまでも認めた。このことは、人生の諸々の局面で有意義な生活を送りうることを示す。感覚的存在から精神的存在への超越を説きはしても、シェーラーはそれぞれの存在が相対的独立性をもっていることを認め、十分に滞留し、価値を開示する余地が残されていることをも承認する。それぞれの生活相は質的に高低のちがいがあるが、それぞれの段階には量的に無限の価値開示可能性が秘められている。それ故、生の技作家や文明の指導者、英雄もまた典型となる。典型の中でも、聖者の意義は決定的である。天才以下の他の典型は、作品や行動、主義、心情などのレヴェルでの影響であり、外的有限性を免がれがたい。それに対し、聖者への服従は、人格の中核たる精神そのもののレヴェルで行われる。聖者が愛するように愛すること、聖者と愛を共にすること、これが有有限の人間の最高の道徳性を形成するとみなされる。聖者そのものは、全愛者としての神との愛の共同遂行者である。そして、このことは誰にでもできることではないであろう。人間はこうして、神―聖者―追隨者という愛の人格ピラミッドを形成する。

以上のようにみると、愛のコイノニアをめざした人間生成という考え方（シェーラー）と、方向性なき実存の可能性の探究（ヤスパース）、これが両者の決定的差異であることに思い至る。どちらがすぐれた思想であるか、という評価は不可能である。シェーラーの「人格」概念は、倫理的観点にあふれたものであるが、反面実存の深刻さに欠け

るところなしとしない。ヤスパースの「実存」哲学は、倫理的課題を宿題として負うのではないかと考えられる。この両者のちがいは、世界との親和性、溢れ出る生の充実のままに奔放に生きようとしたシェーラーと、憂鬱・絶望・ニヒリズム的気分と例外者意識の中で決断による飛躍を誠実に果たそうとしたキェルケゴールやニーチェと精神を共にするヤスパースとの対比とも言えるであろう。

因みに、ヤスパースは、九歳年長で、時折話を交したシェーラーについて次のように書いている。

「かれは好漢であつた。かれの聡明と精神性とは、……今日かけがえのないものとして尊敬されなければならない。しかし、かれは私に道を照明してくれる光ではなかった」と。

それ故、かれの著作には一切シェーラーは登場しない。シェーラー自身は、若いヤスパースの『世界観の心理学』から何度も引用を行っているというのに。

〔本稿は、昭和六十年十一月三十日に行われた、第二回日本ヤスパース協会東北支部大会（於弘前学院大学）の際に行った同題の講演草稿に手を加え、論文の体裁を与えたものである〕

引用注

- 1 Karl Jaspers, "Die geistige Situation der Zeit," Berlin, 1953, S. 150
- 2 Karl Jaspers, "Philosophie I. Philosophische Weltorientierung," Berlin, Heidelberg, New York, 1973, S. 66
- 3 Karl Jaspers, "Philosophie III. Metaphysik," Berlin, Heidelberg, New York, 1973, S. 186
- 4 Karl Jaspers, "Existenz-Philosophie," Berlin, 1964, S. 19
- 5 Karl Jaspers, "Der philosophische Glaube," München, 1948, S. 42, 49
- 6 ヤスパース『哲学入門』（草薙正夫訳）新潮社、昭和十九年、九五頁。
- 7 Karl Jaspers, "Kleine Schule des philosophischen Denkens," München, 1965, S. 51

- 8 Karl Jaspers, “Philosophie I,” 前掲版 S. XXII
- 6 Martin Heidegger, “Kant und das Problem der Metaphysik,” 1965, S. 185 f.
- 10 Erich Rothacker, “Philosophische Anthropologie,” Bonn, 1982, S. 50
- 11 Rothacker, *ibid.* S. 199
- 12 Michael Landmann, “Philosophische Anthropologie,” Berlin, New York, 1982, S. 172
- 13 Landmann, *ibid.* S. 43, 44
- 14 Landmann, *ibid.* S. 44
- 15 Rothacker, *ibid.* S. 52, 53
- 16 Rothacker, *ibid.* S. 52
- 17 Walter Brüning, “Philosophische Anthropologie,” Stuttgart, 1960, S. 9—19
- 18 Karl Jaspers, “Philosophie I,” 前掲版 XIX
- 19 Vgl. Max Scheler, “ordo amoris.”
- 20 14 23 37 Karl Jaspers, “Der philosophische Glaube,” S. 55, 56
- 24 Karl Jaspers, “Kleine Schule des philosophischen Denkens,” S. 52
- 25 Immanuel Kant, “Kritik der reinen Vernunft,” B, S. 598, 邦訳『純粹理性批判』（中）篠田英雄訳、岩波文庫、二三六頁以下。
- 26 ヤスバース『哲学入門』前掲草薙訳、八七、九四頁。
- 27 Max Scheler, *Ges. W.*, Bd. 10, NachlaßI, 1957, S. 235
- 28 拙稿「マックス・シェーラーと典型論」（弘大紀要『文経論叢』第二十一卷第三号、昭和六十一年）はこれを取り扱ったものである。
- 29 Max Scheler, *Ges. W.*, Bd. II, 1966, S. 482
- 30 ハンス・ザーナー『ヤスバース』（重田英世訳）、一九七三年、理想社、一八一頁。