

岩波講座

哲学

人間の哲学

岩波
講座

哲 学 Ⅲ

人 間 の 哲 学

務 台 理 作 編
梅 本 克 己

岩 波 書 店

岩波講座 哲学Ⅲ 人間の哲学 第3回配本(全18巻) ¥ 650

第2次予約 1970年12月10日発行 ©

発行所 東京都千代田区一ツ橋2-5-5 株式会社 岩波書店 精興社印刷 牧製本

はしがき

人間のいないところに哲学はない。哲学は、当面の対象を人間以外のものに置くときでも、かならずそれを追求する人間自身への問いにかえってくる。しかし人間は自然と社会、そして一定の文化構造の中にあるのはじめて人間となるのであり、またこの人間を歴史の世界から切り離して、それだけで把握しようとしてもできない相談である。これを歴史から切り離し現時点の構造を解体しても、更にまた歴史の中で再統合する必要に迫られるにきまっている。してみれば本講座の中にとくに『人間の哲学』という一卷を設けた場合、いったいそこで何を問題とするのかということについては、おそらく読者も疑問をもたれるのではなからうか。

しかし現在人間とは何かという問いが、かつてない痛切さをもって人々に解答を迫っていることも事実である。それは科学・技術の著しい発展にもかかわらず、それらのものが複雑な生活構造の中で人間を抑圧するものに転化し、さまざまな研究の量的増加にもかかわらず、人間そのものの中には深い空洞があいつていることに気付かざるを得なくなっているからであらう。

こうした視点のもとに、また他の巻との問題領域の重複を避けるために、本巻は人間の中に対立する諸契機にしたがって、今日の人間学に課された問題をとり上げることにした。従来の人間学が設定した哲学的方法と科学的方法とを、ある点ではいっそう尖鋭化するとともに、ある点ではその区別そのものの、とくに機械的分離を破るための努力をこころみた。そのために視点をまず人間の身心関係において、とくに大脳生理学の援助を仰いだ。その上で人間主義と構造主義の対立、それと合理主義、非合理主義とのからみ合いを問題にした。とにかく、人間主体性と構造主義の

対立問題は、本巻において重要なものとなっている。

現代人はいま人間についての哲学と科学の分離・対立の問題において、痛切な試練に立たされている。この対立を自然の中で、あるいは物理学・化学・生理学の中で再統合することを通じて、何かの形で人間の主体性を含んだ全体像を再構成することを哲学は要求されているであろう。そしてこの再構成の過程において、合理主義・非合理主義、歴史主義・超歴史主義の方法は互いに対立しながら深く滲透し合っているわけである。今後、哲学はベシミズム、オプティミズムのいずれに行くべきかは、筆者自身の世界観によるほかはない。

具体的な人間像をすでに成立させている既存の領域として実存主義、カトリシズム、マルクス主義という三つの立場をえらんだのは、この三つの形態の中にその対立の典型を見ようとしたからである。キリスト教があつて仏教がぬけ落ち、カトリシズムがあつてプロテスタンティズムがないのも、それが宗教における合理主義と非合理主義の対立の典型を見るための選択にほかならないからである。

一九六八年一月十六日

編 者

目次

はしがき

I	人間論の系譜と今日の問題状況	梅本克己	一
II	精神としての身体と身体としての精神	市川浩	三
III	人間を操る大脳の機能	時実利彦	四
IV	身体性の現象学	宮本忠雄	五
V	二十世紀の人間論の成立条件	吉村融	六
VI	新人間機械論	坂本百大	一〇
VII	構造主義と人間の問題	中村雄二郎	二〇
VIII	実存主義における人間	飯島宗享	二九
IX	カトリシズムにおける人間	三雲夏生	三九

X	マルクス主義における人間の問題……………	竹内芳郎……………二六
XI	主体性の問題……………	梅本克己……………二五
XII	現代における人間の問題……………	務台理作……………三三

I 人間論の系譜と今日の問題状況

梅 本 克 己

一 問題提起の一般的性格

人間論をめぐる今日の問題状況は、すべての立場において、人間論構成の既成原理が根源的な再検討を要求されていることだといってよいだろう。しかしそうはいつてみても、こうした一般的な規定の仕方では今日の問題状況の特殊性は明瞭でない。というのは、歴史の中で人間とは何かという問いかけが哲学的思考の集約点として現われるときには、いつもそういったいい方をするからである。

ひとつの実例として、第一次大戦後に「哲学的人間学」(die philosophische Anthropologie)⁽¹⁾を提唱したマックス・シェーラーの小冊子の中からつぎの文章を引用してみるとしよう。

「ヨーロッパの知識人に、人間という言葉によって何を考えるかと問うてみよう。まず例外なく、全く結びつかぬ三つの理念圏(Ideenkreise)がかれの頭の中で緊張し始める。それはまず、アダムとイヴについての、創造と樂園と墮落についてのユダヤ的・キリスト教的伝統の思想圏(Gedankenkreis)である。第二には、ギリシャの古代の思想圏である。人間の自己意識はここで世界においてはじめて人間の特殊的位置を示す概念に高められた。すなわち、人の人たるは「理性」(Vernunft)・ロゴス、智、条理、心等を所有することによるという命題がそれで、この場合

ロゴスは、万物の何(Was)かを把握する能力であると同時にその表現としての言葉を意味する。この説は、人間が関与しそして万物中ただ人間のみの関与するという超人間的「理性」が、万物の基礎にも横たわっているという見解と密接に結びついている。第三の思想圏は、これまたすでに伝統化されて久しい近代自然科学及び発生心理学の思想圏である。それは人間が地球進化のきわめて後期の最終結果であって、人間と動物界におけるその先行形態とのちがいは、人間以下の自然界にも既に現れているエネルギー及び能力の混合の錯綜度にあるだけだという考え方である。これらの三つの理念圏は、相互に統一を欠いている。われわれは、自然科学的人間学、哲学的人間学、神学的人間学を所有するわけだが、これらのものは交互に関心するところがない。われわれには、人間に関する一つの統一的な理念がないのである。人間の研究にたずさわる特殊科学はたえず増大しているが、その多様性がいかに価値あるものであるにせよ、それらのものは人間の本質を照明するよりもむしろこれを隠蔽している。さらに前述の伝統的理念圏が、今日ひろく動揺していること、特に人間起源に関する諸問題のダーウィンの解決が全く動揺していることを考慮に入れると、歴史の如何なる時代でも今日ほど人間が人間にとって問題になったことはないといふことが出来る。そこで私は、最も広般な基礎にもとづいて哲学的人間学に新しい試みをやってみようと思うにいたった。」

これはシェーラーが死の数カ月前に公刊した『宇宙における人間の位置』(Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928)の冒頭の言葉である。ここでこの書の内容に立ち入る余裕はないけれども、かれもまたそこで、「歴史の如何なる時代でも今日ほど人間が人間にとって問題になったことはない」と書いている。

シェーラーがここで今日といっているのは第一次大戦後の一九二八年という時点での「現代」であり、私たちがいま今日といっているのは第二次大戦後の一九六七年という時点での「現代」である。二八年とか六七年とかいう時点

についてはこれといった意味はないにしても、この二つの「現代」が全く異なるものであることはいうまでもない。しかしまたこの書の中で取り扱われている既存の思想体系の性格、それらのものとかれ自身の「現代」とのかかわり方を見てみると、一見したところ私たちの「現代」でのそれとそれほど変わったものがないようにも見えるのである。ヤスベルスの『現代の精神状況』(Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931)はシェーラーの著作の三年後に出ているが、その冒頭の文章を読んだ人なら一そう右の感懐をふかめるにちがいない。「一世紀あまり前から、時代の状況というものがますます痛切の度を加えて問題にされるようになった」とそれは書き出しているのだが、かれはそこで、今日としては、すべての人がその問題の中に立たされているのだという。自分こそ世界の主人公として世界を最善のものに調整しうるのだというかつて存在した自負心も今は崩れてしまった。それは、「出現する一切の限界にぶつかって無力の意識におちいり、その意識に窒息させられている。人間はそこでどんなことになっているか、またそこからいかにして立ち上がるか、これが現代の状況の根本問題である。」(飯島宗享訳『現代の精神状況』河出書房世界大思想全集二〇、七頁)

当時としても、これをただちに全世界の状況把握の一般的形態とすることは出来ないだろうが、そのままの表現を用いてもそれほど時代のずれを感じずに済むような思想圏に私たち自身置かれていることも事実である。そこで叙述されている人間の精神的状況は、歴大な技術装置の発達の中で個人の現存がアトム化されてしまった社会での状況であり、そのような状況の中で、マルクスもフロイトも、社会学も人類学もすべて考察の対象となっている。シェーラーの場合でいえば、人間の身心関係に対して伝統的人間学が設定した境界の無根拠性を証明するために、生物学、生理学、人類学等の成果を当時の到達水準に立ってすべて動員しているのであって、今日あたらしく市民権を主張している「人間科学」的方法の原形といってよいようなものさえ意識されている。シェーラー自身は、そうした「人間科

学」的方法の限界を指摘するに当って、再び伝統的形而上学的人間学の再建を企図しているわけだが、このような方法自体、今日の問題状況の一つの原型と見ることも出来るにちがいない。

ではこれらの現代と私たちの現代との間には問い方そのものの質においてはこれといった変化はないのであろうか。さし当って気付くことは、こうした状況把握にしても、すでに一定の歴史的状況の拘束の中であって、或るひとつの立場で再建の拠点となるものを前提しているということであろう。現にシェーラーは、そのような問題状況をヨーロッパの人間として叙述しているのであり、しかもロシア十月革命（一九一七年）によって決定的な動揺を経験しつつある西欧の人間として叙述しているのである。シュベングラの『西欧の没落』が出版されたのは一九一八年であった。何とかして西欧の人間像の再建をはからねばならない。——そのような立場で、ロシア革命の指導理念となったマルクス主義も、かれがあげている三つの既存体系のうちのひとつ、自然主義的理論の変種として貶下されている。かれによればマルクス主義は、「人間をもつて、本来、権力性向と権利主張性向によって支配されている存在と見なす見解」であって、「歴史的には特にマキャヴェリ、トーマス・ホッブズそして専制国の大政治家たちに起源し、現在ではその継続をフリードリッヒ・ニーチェの権力説、また医学的方面ではアルフレッド・アドラーの権利主張性向の優位説の中にさらに濃厚に見出だされる」(M. Scheler, *op. cit.*, Nymphenburger Verlag, 1947, S. 82) 見解なのである。ここで問題になるのは、この著者のマルクス主義理解の深度ではない。さまざまな信念体系の動揺を経験し、その状況を把握する主体そのものが、一定の政治的状況の中であってひとつの立場を前提しているということである。とすれば、ひとしく「歴史のいかなる時代でも今日ほど人間が問題になったことはないということが出来る」と私たちがいうにしても、そこにどのような変化があったかを考えて見ぬことには問題にならない。

おそらく今日の問題にとって、もしそこに何か質的な変化があるとすれば、それはただすべてが崩壊してゆくその

過程を、暗黙のうちに前提された自分の立場の再承認の材料にするといった状況にはないということであろう。しかしそれにしても、一般的な状況把握の上で或る程度重なり合うものがある以上は、そうした状況の確認のためにも、歴史の中で人間とは何かという問いかけが、あたらしい転機をともなって現われてきたそれぞれの段階をつらぬくものについて、ごく簡単にでもスケッチを試みておくことが必要のように思われる。何故なら、既成の信念体系がどんな動揺を経験するにせよ、それらのものの自体、それが始めて自己を主張してきたときには、何らかの形で人間存在の一契機への視点の設定をもって現われてきているのであって、どんなにあたらしい問題状況の中にあっても、それらの視点の変容を見ぬわけにはいかないからである。契機の抽象とは、そのような契機に考察の視点を収斂させる現実的根拠が成熟したということである。

(1) 「哲学的人間学」という用語は、シェーラーがはじめて使い出したものではなく、その先例はフリース(Jakob Friedrich Fries, 1773-1843)にあるが、一定の影響力をもってこの語を定着させたのはシェーラーである。フリースを含めて哲学的という限定をつけねばならなかったのは、*Anthropologie* という語が本来は人間の生物学的側面を対象とした人類学を意味するものだからだが、これは、ヨーロッパで近代の経済学が誕生するに当って、経済という語を使用するかぎり、政治的経済学(*die politische Ökonomie*)とか、国民的経済学(*die nationale Ökonomie*)と云った限定を必要としたのと同じである。ただしヨーロッパ語での経済は本来家政を意味する語と起源を同じくしていたからであろう。「哲学的人類学」の場合、日本の哲学者たちは、その意味をくみとって「哲学的人間学」とした。そのためかえて、自然科学としての人間学との結合をおくらせたかもしれない。しかし一定の状況下での特殊な流行という点をはなれていえば、*Anthropologie* に哲学的な意味を与えて定着させた先例はむしろフォイエルバッハに置くべきであろう。なお「文化人類学」(*cultural anthropology*)、「社会人類学」(*social anthropology*)は、イギリスの社会学が十九世紀後半、今日の民族学的領域を設定したときに生れた用語である。

二 対立軸の系譜

「人間という言葉によって何を考えるか」——このような言葉でシェーラーが問いかけている当の相手は、前述のように特定の歴史的状況にある「ヨーロッパの知識人」である。別のいい方をすれば、第一次大戦後の状況の中でその可能性を問われているヨーロッパの思想系であって、ヨーロッパ以外の文化圏にある人間に対してではない。そこで相互に緊張の中におかれる三つの理念圏といっても、それはヨーロッパ人にとってのもので、仏教や回教、或いは儒教によって形成された伝統的人間像はそこには含まれていない。そのような視点で把握された問題状況が、たとい抽象的な一般的な形態においてであるにしても、第二次大戦後の今日の日本での私たちの状況把握の類型と相当程度重なるものがあるとすれば、それは、日本の私たちがおかれている思想圏そのものが、ふかくヨーロッパ的近代の侵蝕を受けていたということになるであろう。そして日本における状況把握が、いつも一サイクルおくれて、「ヨーロッパの知識人」の近似において行われねばならぬというこの特殊な性格は、それ自体が考察の対象とされねばならぬし、むしろそこにこそ根本的な問題状況があるといわねばならぬであろう。が、ここではその問題は一応カッコに入れておかねばならない。それは本巻に割り当てられた問題設定の範囲にもよることだが、積極的な理由をあげれば、すでに一定の思想系譜の侵蝕を受けているものが、単に観念的にそれを拒否してみたところで、ひとつの観念性にもうひとつの観念性を附加するだけだからである。またそうした背景を確認した上で一定の限定を設けるなら、そこであげられた三つの思想系の中にも、ヨーロッパ人とは異なる他の文化圏の人間像構成の諸契機となっているものを抽象することは許されるのではないかとおもう。とすれば、右の三つの思想圏のうち、まずとりあげられねばならぬのは、

ギリシャ古代での人間論の登場に際して現われたものである。何を語るにしても、哲学の世界で人間とは何かと問われるとき、いったいそこで何が問われているのか分っていなければ問題にはならない。その点でデルフォイのアポロ神殿にかかげられた「汝自身を知れ」という言葉にソクラテスが独得の意味を読みとったとき、その読みとりの仕方の中に現われたものは、単にヨーロッパ的精神の伝統にとっただけではなく、「人間論」一般にとってもひとつの出発点の典型を示しているといつてよい。

人間は自然と社会の中に生きている。この明白な事実を疑うものはいないだろうが、そのような人間が、人間固有の自己反省にもとづいて再びそこに位置づけられるまでの過程には、必然的に通過しなければならぬ一つの視点があつたであろう。そうでなかったら、人間論は自然科学の一部門として設定されればよいわけである。或いはそれぞれの時代の社会的慣習の付属物として考察すれば足りる。ソクラテスの問い方の中に人間論のひとつの出発点があるといふのは、この視点の設定、その設定の必然性の確認がそこにあるということである。ソクラテスの前には、自然学があつた。またかれがその中で生活している古代ポリス(都市国家)の社会的慣習があつた。しかしそこで人間が自身を問うとき、そこに問われているそのものは、自然を考察するときと同じようなやり方では、また単に慣習に埋没する存在者としてそれを考察するやり方では、配慮の対象とならぬのではないか、そしてそのものが何であるかをわれわれはまだ誰も知ってはいないのではないか、——このような疑問とともに、その視点が設定された。このような視点の設定による思考の転換とともに、外的事物とは区別された内的な世界が、人間を問うときの固有の対象として開示される。人間論のひとつの伝統の出発点がひらかれたといふのはそのことである。

この端初を、そのまま観念論における精神的伝統の端初と見做すかどうかは後代のものが決定することで、ソクラテス自身にかかわることではない。また当時のイオニアの自然学者たちに対して、ソクラテスの問題提起が、それ自

体としては保守的立場からのものであったとしてもこの場合本質的な事柄ではないであろう。進歩的見地が疎外された人間把握の他の視点が保守的な立場から提示されるということは、その後の思想の歴史の中でいくたびか繰りかえされてきたことである。つけ加えることがあるとすれば、ここでも人間の問いを自然から人間自身へ向けさせたものとして、ひとつの危機的状況があったということを指摘しておけばよい。ペルシャ戦勝後のアテナイ政治の中にあらわれた繁栄の中の退廃、そうした状況の後にむかえたペロポネソス戦争中のアテナイ人の生活の危機は、問わるべきものは自然ではなくて国家であり、その中にいる人間自身であることを知らせたのである。この戦争にはソクラテス自身参加しているが、その戦争体験は決定的な意味をもったものと思われる。

今日私たちがそこに見るのは、この視点の設定によって、人間における内的なものと外的なものとの対立が対象化され、分裂と統一のさまざまな形態を生み出してくる運動の開始がそこに用意されたということである。この両者は単純な形では一方を他方に還元出来るような関係にはない。その後の人間論の展開は、この二つの対立契機が歴史の転形期で示した特殊の形態であった。またそうした形態を産出することによって、人間の自己認識も発展してきたのである。精神と肉体、神と動物、自由と必然、有限と無限、といった対立極とともに、人間を何らかの極の中間者、過渡的存在者とする規定もその対抗関係の中から生れる。

いまそれらの類型をつらぬくさまざまな対抗関係の中から、もっとも基本的なものをとり出すとすれば、やはりそれはつぎの二つであろう。一つは自然と人間、もう一つは社会と個人。そしてこの対立関係把握の方法の中に生れるものが、合理主義と非合理主義との対立であり、つぎに歴史主義と超歴史主義との対立である。

この四つの軸の組み合わせは単純なものではない。たとえば自然対人間の関係の中で、自然に重心を置く立場が必ずしも合理主義に結びつくとはかぎらない。人間の肉体とそれにもとづく生理・心理はそれ自体としては自然の法則

に支配されるものだが、その衝動が合理化されたり非合理化されたりするのは、社会と個人との関係をとおしてである。また社会と個人との関係の中で、個人の立場に重心を置くものが非合理主義に結びつくとも限らない。人間の本質を個人のエゴイズムと見て、その原点から割り切っていけば、非合理と見られるものも合理的に解釈がつく。しかしそうしたエゴイズムにしても、種属としての自己保存本能の制約のもとにあるとすれば、また別の視点がそこから生れてくるだろう。そうした対立が、人間自身のつくり出した社会関係の中で、どのような人間の現象を生み出し、その対立がそこでどのように人間固有の形態をつくり出しているかというところに、人間論のひとつの課題もある。いずれにしても単純な形では還元出来ぬものを一方の極に還元すれば、その還元そのものがかならず他の契機の対抗運動をよび出してくるのである。この過程に現われる「中間」は、一般的には、懷疑主義や相對主義としてさまざまな形態を示すものであるが、そうした運動そのものを全体として体系化し、その運動構造の中で人間の本質を規定しようとする立場も当然生れてくる。

いま一つの便法として、こうした往復運動の中に現われた系譜を、合理と非合理との対立軸の上で抽象してみるとしよう。まず第一に、人間を何らかの合理的客観的秩序の体系の中に位置づけ、個人主体の内面性もそうした体系との必然的な関係の中に置く形態。第二に、そうした体系への吸収を拒否する個人主体からの懷疑・反抗によって、既成の合理体系が解体されてゆく過程に生み出される形態。第三に、そうした個人主体の自立性が、客観的世界との関連を断ち切ったところに生れる非合理主義の形態。第四に、そうした非合理主義の極限で個人主体そのものが解体し、再び自然ならびに歴史的世界との統一の構造を企図する形態である。第一の系譜に属する古典的形態が、プラトンやアリストテレスに代表される古代ギリシャの理性的人間像であり、第二の系譜のそれが、ポリス(古代都市国家)の崩壊とともに現われた古代末期の個人主義、快樂主義、懷疑主義の人間像である。第三、第四の形態が明瞭な形で現わ

れるのは、近代的自己意識の出現の後である。

ヨーロッパ中世のキリスト教的人間像は、ギリシャ古代に確立された理性的体系と、それに反抗する古代末期の個人主体との対立を、宗教的人間の立場で止揚したものといつてよいが、そうした宗教的世界にしても、それ自体が対立する契機^{（1）}のあたらしい形態での抗争の場所であつた。

宗教的人間は、人間的合理の思想圏をこえる信仰の世界に成り立つものだから、一般的には非合理主義の系譜にはいるかも知れない。しかしそうした宗教的人間の成立そのものが、現実の人間関係における危機の発生、その矛盾の中での対立契機の緊張を通路として、分裂した人間的連帯の回復を企図するものである。それらの対立は対人間、対自然の現実関係の外にあるものではないのだから、それとの拘束関係は信仰体系の中にもそれなりの姿で体系化されるを得ないのであって、その体系化に當って再び対立の形態が生み出されるのを避けるわけにはいかない。またそれを回避した宗教は宗教としての機能的發展を維持できるものではない。キリスト教内部にしても、自然的秩序の合理体系を可能なかぎり包摂し、地上の人間関係もそれに見合つて自己の要求する「普遍的」体制の中に組み入れるカトリシズムでは、個人の信仰そのものも体制的認の規制下に置かれる。このカトリシズムと、そうした信仰の他律的統制体制に反抗し、信仰の主観的確實性の要求から、やがて実存主義にその極限を見出だすプロテスタンティズムとを比べてみたら、右の対立は明瞭である。キリスト教とは全く存在把握の視点を異にする仏教をとつてみてもこの事情に変わりはない。仏教では、いわゆる「空」の論理によつてすべての対立契機は相互依存の關係におかれるが、そうした論理も、現実包摂の具体的形態をとることなくしては、現実の人間的要求にこたえることは出来ないであらう。「色即是空、空即是色」であつて、「空即是色、色即是空」ではないのである。色は現実の形を具えたもの、その現実の否定（空）を媒介として再び現実に還歸するところに、現実そのものの還歸運動を見るわけだが、還歸した現実の歴