

哲学の人間学の根本構想

塚 本 正 明

(一)

「人間学」という便利でかつ厄介な言葉は、最近の日本でも「学」を有難がる権威信奉家の無自覚な乱用によって、また一部のディレッタントの安易な自己粉飾によって、しばしば書名として用いられている。そのこと自体は別に非難にも値いしないが、しかしそれら安直な「人間学」は勿論、今日の科学の一分野としての「人類学」を意味する *anthropology* とも区別して、ことさら「哲学的」な視野に立つ「人間学」(論理的に言えば、「人間は哲学的にみて……である」という命題の基本型をもとに構成される理論体系、或るいは、哲学的——この意味自体が問題だが——に言語分節され概念規定された言明体系) すなわち「哲学的人間学」(*philosophische Anthropologie*) が、現代ヨーロッパ哲学の一潮流としてわが国にも目立たぬながらも紹介されるようになってきた。

ところで、この“*philosophische Anthropologie*”の言葉(この言葉はハイデッガーが批判するように、さしあたり不明確な概念を言い表わしている¹⁾、そのため一種の解釈学的循環が生じる、すなわち“*philosophische Anthropologie*”の概念規定そのものが、“*philosophische Anthropologie*”の課題とならざるをえない)ならびにその理論展開の実歴史はまだ残く、現在までようやく半世紀を経たばかりである。けれどもその前史は、偶然にか機械的にか何らかの摂理によってかともかく地球上に生を得た人類なる生命存在の自己理解の精神史に外ならず、遙かに古いものである。視野を広げてみれば、東洋西洋或るいはその他の地域であることを問わず、何らかの人間知や人間観を含んだ神話や宗教や文学、そしてまた人間を考察対象にした哲学思想や科学といった多種多様な表現形態によって、その前史が豊富に満たされてきたことが遙かに展望される。そして、「溫故知新」という『論語』のそれ自体古き言葉が教えるように、遙かな前史を省りみることによって人間理解の新たな地平が拓かれる

ことも決して稀ではない。

言葉の歴史の上で「人間学」と翻訳される元の西洋語が日の目を見たのは、ヨーロッパにおいてラテン語が学術の公用語であった16世紀のことである。すなわち、マグヌス＝フントの著 *Antropologium de hominis dignitate* (1501) において、次いで暫く時をおいてカスマン (O. Casmann) の著 *Psychologia antropologia sive animae humanae doctrina* (1594) において、*antrōpos* (ギリシア語で人間を意味する *ἄνθρωπος*) と *logos* (同じく論理を意味する *λόγος*) の合成語が書名に使用されたことが知られている²⁾。(因みに、前者においては人体構造についての解剖学と生理学が展開され、後者においては更に発展して、*σώμα* の学である身体学と *ψυχή* の学である心理学とが展開された。) しかしながら、とりわけ西洋哲学史の上で「人間学」が一つの「哲学」(*philosophy*, *φιλοσοφία*) として提唱されるようになったのはようやく近代以後のことであり、その特筆すべき代表例は、18世紀のカント (I. Kant) やヘルダー (J. G. von Herder) そしてまた19世紀のフォイエルバッハ (L. Feuerbach) にみられる人間学的根本思想であった。ましてや、人類の自己関心と自己理解の遙かに長い精神史 (宇宙自然史の天文学的数字の長大からみれば微短であるが) があるにかかわらず、いわゆる「哲学的人間学」が公けに主張され一定の理論体系を得るに至ったのは、ちょうど第一次、第二次両世界大戦に挟まれた1920年代のドイツにおいてのことである。

それではどうしてこのような時期になって哲学的人間学が現代ヨーロッパ哲学の一潮流として自己主張を始めたのか。それは、創始者であるシェラー (M. Scheler) やプレスナー (H. Plessner) の個人的関心によるだけのものではない。それよりもむしろ、彼らに人間への哲学的関心を喚起し、哲学的人間学の運動を促進することになった主要な学問史的モーメントといえるものは、一方では科学的な成果、すなわちボルク (L. Bolk) やポルトマン (A. Portmann) らに代表される人間と動物の比較生物学的分析およびユクスキュル (J. J. Uexküll) の環境世界論やドリーシュ (H. Driesch) の動物目的論にみられる理論生物学的創見によって、自然界における人間 (ヒト) の特殊性を科学理論的に論究する道が拓かれたこと、また他方では哲学的な成果、例えばデイルタイ (W.

Dilthey) の精神科学論やフッサール (E. Husserl) の現象学的方法やハイデッガー (M. Heidegger) の *Fundamentalontologie* に基づく現存在分析 (これを彼自身は、人間学的分析とみなされることを厳しく拒否しているが) などを契機にして、人間学的一般理論を哲学的原理的に体系化するための刺激ないし原動力が得られたこと、であろう。すなわち、科学的説明の地平と哲学的理解の地平との緊張関係のうちで、哲学の人間学が現出したものと推察される。またさらには、20世紀に入ってますます諸科学の高度な専門分化が進行するという学問的時代状況のなかで、人間学的な動向も、例えば生物学的、心理学的 (或るいは精神分析的)、社会学的、文化論的、神学的、その他の諸位相へと多様化し、分裂を深めつつあるという根本的な事態を勘案するならば、現代哲学としての哲学的人間学が、人間一般の統一的理念ないし全体像を確定すべき野心 (或るいは悲願) をもって誕生したということには、それなりの歴史的必然性があったと考えられる。

(二)

ところで「哲学の人間学」と一口に言っても、現状としては残念ながら一つの統一ある無矛盾の理論体系を形成しているわけではない。時に人間自身が矛盾を包懐するものともいわれ、また「人間」という言葉の概念的な外延のうちには、例えば個人、男女、民族、人種、人類、或るいは漢語本来のジンカンの世間性などの複雑な意味内包が含まれていることもあって、人間一般の哲学的ロゴスである「哲学の人間学」のうちにも、扱われている問題事象の面からみても、また方法の面からみても、単に多様性とのみ片づけられぬ不整合がみられることは否定しがたい。哲学の人間学という一つの言明体系を論理的に反省してみても、個性差 (或るいは極限態として、一般性に還元しえぬ実存的存在差)、性別差、民族差など (これらは、単称命題 $A \text{ M is P}$ ないし特称命題 Some M is P の言明形式で述定しうる) の具体的内容的相違にもかかわらず、人間一般の汎通的特性なり普遍的存在様式なりを、単称命題でも特称命題でもない全称命題 (All M is P) の形式で述定することは、実際には極めて困難である。事実、シェラーとプレスナーに端を発し、次いでゲーレン (A. Gehlen),

ロータッカー (E. Rothacker), ラントマン (M. Landmann), ボルノウ (O. F. Bollnow) などへと展開されてきた現代 (西ドイツ) の哲学的人間学の道筋そのものが、異層を通じて紆余曲折していることは認めざるをえない。しかしこのような歴史的実情を勘案しながらも、なお現代の哲学的人間学のうちに哲学的ロゴスとしての統一性を求めようとするとき、多様な個別諸理論の異層のさらに根底層に貫流する根本趨勢といったものを見出すことは、必ずしも不可能ではないであろう。以下の試論は、現段階における主要な諸理論に特有の諸概念とそれらに汎通的な根本問題に着目しながら、当該の根本趨勢に光を当て、さらにそれを踏まえて、あるべき「哲学的人間学」の根本構想を見定めようとする *theoretischer Entwurf* である。

(三)

はじめに、いわゆる物質的生命科学の発展とも緊張関係を認められる汎通的根本問題として取り上げねばならないのは、自然界における人間の特殊位置 (*Sonderstellung*) を客観的に解明するという課題である。(この問題から出発するということは、さしあたり *metaphysical* な方向づけを排除はしないまでも括弧に入れておくこと *Einklammelung* を意味する。) 哲学思想の上ではすでに19世紀にフォイエルバッハの「現実的人間学」が、人間存在を基礎づける根本体制として感性的自然性を重視したことが注目されるが、現代の哲学的人間学者たちにもその共通傾向として、20世紀 (前半) の生物学の理論的成果を積極的に摂取しながら、自然界に生存する生きものとしての人間の自然的特質を、他の諸動物 (とくに高等哺乳類) との比較考察を通じて確定しようとする趨勢がみられる。そこでは、いわゆる進化論的生物史観 (これ自体、微妙に多様なニュアンスを内包している) を原理的には受け入れつつ、しかも余りに単純な生物学主義的還元理論を批判しながら、脱先入見的に厳密に人間 (ヒト) の自然的特殊性を見定めることが課題とされている³⁾。

ゲーレンその他の哲学的人間学者は、先覚者ヘルダーの *Mängelwesen* という自然の人間理念とボルクやポルトマンのような生物学者ないし動物学者の実証的研究成果とを結びつけ、自然界における人間の特質を「欠陥生物」という

欠如性格に見出した。それによると、人間には自余の動物との大まかな比較から知られるように、形態学上器質上の或る欠陥性格がとくに未成長段階においてみられる。すなわち一部器官機能の生具的特殊化が、人間新生児の場合には奇妙に停滞し退行していることが観察可能である。(この点は、社会組織における分業化、専門化つまりは特殊化の進行と逆対応する事実であることが注目される。) 生物としての人間の誕生段階に顕著なこの自然的事実は、確かに比較生物学的観点からすれば、一種の欠陥性とも無能状態ともみなすことができる。(このことは、より高い価値はより弱い価値であるというハルトマンの原則を、原初的に証示する根本事例とも考えられる⁴⁾。)そしてこれは、純自然界において人間が生存維持していく上での負担ともなっている。そこで、欠陥性を補償し、脱負担化(Entlastung)し、無能状態を克服することを可能にさせた人間特有の出来事が、積極的に発現し機能しなければならない。この人間特有の機能とは、例えば直立姿勢の保持(ポルトマンに従って、直立歩行よりもこの表現の方を選ぶべきである)、幅広い言語能力(コミュニケーション能力、言語的思考能力、表現能力などに関連する)、外界および自己に対するより客観的な洞察能力や反省能力すなわち広義の理性能力、また自我として主体的に存在し身体を技術的に所有する自己統制能力、或るいは社会形成能力および最広義の文化形成能力といった、歴史的に保持され高められてきた様々の能力の総体を意味している。そしてこれらの人間的能力は、自然界における形態学上身体機能上の人間の変質と表裏一体の関係のうちで、反自然的人為的に、すなわち歴史的人類文化史的に得られ来たったものであると同時に、自然の大きな摂理によって人間という生きものに配与された「自然的技巧性」(natürliche Künstlichkeit, H. Plessner)と解することが可能である。

人間の自然的存在性は、確かに一種の逆説ともいえる両義性を担っており、一面では動物生物学的比較の観点から、negative に無能状態とも欠陥性とも負担とも比較釈義しえようが、しかし反面同一事態を、比較方法の限界を越えてそれ独自の現象として人間生物学的即事論的現象学的に理解するという発想に立つならば、ラントマンのようにかえて positive に「新しい種類の天分」(eine neuartige Begabung)として釈義しうる。そしてその場合、とくに誕生

段階で観察されうる顕在的な欠如の無能力性に対し、他方の潜在的に秘匿された人間的能力性は、生物遺伝的に母胎内で生得されえず、社会的人間の文化環境との経験累積の接触をまって初めて歴史（法則）的に収得されうる可塑的な能力性なのである。しかも欠如の無能力性そのものは、人間的能力性の顕現発達のための前提条件という意味を担っていると考えられる。

（四）

人間の自然的特質に潜在的ポテンツとして秘匿されている positive な側面には、哲学的人間学的にみて重要なもう一つの問題局面が含まれている。すなわちそれは、人間と「環境」（Milieu, Umwelt）または「状況」（Situation）との独得な関わり合いの問題であり、またさらに発展して人間独自の「世界」（Welt）関与の問題でもある。

「環境」を大まかに「生態学的状況」（ecological situation）としてさし当たり規定するならば、一般に生命あるすべての生物は、その環境（との特殊な関係）においてのみ現に生存している。人間も生物（ヒト）としての限りその例外とはなりえない。しかし等しく環境内存在者でありながら、人間と他の動物との間には決定的な相違も見出される。一般に動物は、なるほどドリーシュが注意を促すように環境に対する或る種の主体的機能を認められるにしても、その基本的な存在様式においては、環境ないし状況へ自然本能的衝動支配的に拘束されており、環境との生具的に閉ざされた関係（単純図式的関係）のうちに組み入れられていることは否定しがたい。そのような生存パターンは、勿論ヒトとしての人間にも該当するが、状況内的行為存在者としての人間には、さらに人間特有といえる可能的存在態度、すなわち状況に距離を措いて客観的間接的に関わる「距離設定能力」が見出されうる。例えば、認識的認知的思考態度において、或るいは価値意識的目的志向の態度、さらには倫理的宗教的形而上学的態度において、理論的実践的に状況に対して距離を設定しつつ関わるという可能的存在様式は、少なくとも地球上の生物としては *homo sapiens* たる人間にのみ顕著に見出されうる特質といってよいであろう。なるほど神経生理学的にみれば大脳新皮質の飛躍的発達と相関するこの人間的精神機能は、その観

念作用や想像作用や自覚作用において、Hier-Jetzt という時空的限定への拘束から人間を或る意味で置き放ち、そして理解力の地平を拡大しつつ行動様式の柔軟性可塑性をもたらし、結果として、状況への即物的直接拘束からの或る種の独立性（自由性）を可能にする。空間的に身体的此处を中心とした感覚領野に囚われない広がりや時間的に今時点に囚われない過去と未来への広がりを成り立たせる記憶力と想像力と観念力との総体的発働において、この種の独立性は、人間の心理学的的精神的生活空間を柔軟かつ可塑的なものにするのである。人間は、個としても類としても主観的世界を有する、という人間学的命題の第一次的な意味は、まさにその点に見出される。

状況拘束からの或る種の自由独立性という人間特有の可能的存在様式を、哲学的人間学者は皆等しく重視している。このような存在様式を、さらに一歩進めて「世界開放性」(Weltoffenheit) として概念規定し、自余の理論家の発想の原点を明確にしたのは、その理論体系自体の根拠の是非は別として、シェーラーの最大の人間学的業績である。環境から可能的に自由であり世界に開かれている、という特有の存在様式すなわち「世界開放性」を成立可能にするエレメントは、シェーラーでは *Leben* に対立する *Geist* の形而上学的原理であったが、その後ゲーレンは、それを経験的立場に基づいて「表象」(*Vorstellung*) の機能に拠るものとした。観念なりイメージなりを抱懷発働する「表象」の能作において、Hier-Jetzt の感覚領野へ時空条件的に制限された知覚の直接与件(ラッセル的にいえば *sense-data*) を柔軟に補完しつつ状況(環境)に関与することが、状況内行為存在者としての人間に特有の存在態と行動パターンをもたらすのである。

ところで、「表象」の上述のような機能をさらに促進し高次化し最終的に仕上げる決定的エレメントは、「言語」(*sign* および *symbol* の機能体系) ならびに言語に依存する「思考」⁵⁾ (第二次シンボル、表象の表象) である。一般に「言語」に関しては、起源論と本質論の言語学的言語哲学的論議があり、起源論については宗教的な神授説からヘルダー以来の歴史的発生説⁶⁾ までであるが、本質論の観点からみて、とくに言語の本質機能の哲学的人間学的意義とは何かといえ、言語的シンボル体系は、言語生物としての人間と世界(事物、環境、現実を包

括する)とを一方で疎隔化し、間接的な距離を設定可能にすると同時に、他方で両者をシンボル化と意味づけにおいて媒介する一種特有の「中間世界」(Zwischenwelt)または「遊働空間」(Spielraum)を成立可能にしているという事態である。言語および言語依存的思考は、現象学的にいえば、人間的世界経験の「地平」(Horizont)として位置づけられる。われわれ言語生物は、物や事象の感覚的多様に直観的に没入することを制御して、それらを言語媒介的にシンボル化し、意味づけ、概念化し、対象化し、区別し、分析し、説明し、解釈し、記述し或るいは表現し(指示し、述定し)、そしてそのように言語シンボルの媒介されるという特有の仕方で「世界」を「経験」しているのである。このような刮目すべき経験様態は、言語をまったく具有しない生物は勿論のこと、サイン(合図、信号)としての言語(直接的即物的な単純指示機能を遂行するだけのいわば stimulus-response-system としての言語)のみを所有活用する高等動物にも不可能な特殊人間的な事態である。人類がこのような高度に進化し精鍊されたシンボル言語(sign として指示的に働く面をも含むが、それも predication というより発達した表現機能としてである)を獲得したことによって、感覚衝動生活への本能的呪縛(stimulus-response-system の単純メカニズム)から解放されえただけか、感覚衝動生活そのものをより柔軟で豊富なものになしえたのであり、他方また思考活動をより円滑にし、思考遂行の負担労苦を軽減するという点で、E. マッハの「思惟経済」(Denkökonomie)にも適った機能を手中にし⁷⁾、「世界」とのより開かれたより深い理論的実践的関係を自ら発達させえたのである。そしてこれらのことは、自然発生的な日常言語だけでなく、人工言語、或るいは文字言語や音声言語は勿論、いわば手話の言語や Hellen Keller 的代用言語をも含めた柔軟な意味での言語一般について妥当するであろう。

(五)

Weltoffenheit という可能的存在様式は、表象生物としての人間、とりわけ言語生物としての人間に本質的な特殊位置(Sonderstellung)を示している。それは同時に、人間的経験構造にみられる地平の開かれた動性を意味している。そ

して、このような開放性 (Offenheit) が人間の存在性にとって極めて重要な意義をもつことは強調されねばならないが、反面、行為生物としての人間を現実的に拘束する存在制約が観念論的に看過されてはならない。人間の現実存在は、状況的環境世界への拘束性に事実上服している。ロータッカーは、この拘束性を人間存在の「有限性」(Endlichkeit) の問題として解釈し分析した。例えば、生物 (ヒト) として身体条件に束縛され、自己生命の維持を自然必然性として担い、現実存在の終未たる死によって極限的に限界づけられている、という自然界における有限性。或るいは、人間的認識能力 (感覚能力や悟性能力などを含む) が、例えばカントが示したように有限であること。文化的に発達した諸種の精神能力が、一定の時代的社会的文化状況によって基本的に制約されている、という意味での心理的・精神的有限性。或るいは、ロータッカーを越えてさらにいえば、人間の根源的存在性が、経験的現実を包越する絶対世界主体における相対的主体として限定されている、という意味での根源的有限性。これらのあらゆる位相での「有限性」は、人間の現実存在が様々のアスペクトから成る状況において現実的に存在していることを示している。それゆえに、どのような実践的理論であれ、人間的現実存在の状況拘束性 (したがって状況認識の契機) を看過しては、単なる理論的自足性を越えた有効性を得ることはできないのである。

さて、人間的現実存在の「有限性」のアスペクトならびに人間的現実存在を根本的に拘束する「状況」のアスペクトに対応連関して、「自覚」の諸位相が見出される。状況拘束性は、何も人間にのみ固有の存在制約ではなく、広い意味では動植物や事物一般にもみられるのであり、それらもまた事実上有限である。しかし、自己自らの有限性についての自覚 (これは、ロータッカーの謂う主観的な意識 *Bewußtsein* であるよりは、西田幾多郎の謂う場・状況における「自覚」としてやはり理解すべきである) は、人間特有の可能性と考えられるであろう。そしてこの「自覚」にも、全体的にみれば次元の異なる諸位相が (可想的に) 見出される。生活世界的小状況における日常的自覚 (幼児期における自我意識 *Selbstbewußtsein* の成立に始まる)、自然界に自己定位することによる自然科学的自覚 (生物学的、精神=物理的自覚)、経験的現実としての社会

的歴史的具体状況における社会的自覚や歴史的自覚、或るいは極限的な根本状況における非連続的な実存的自覚、生死の覚悟と根源愛（慈悲）を根本（宗）とする宗教的自覚、そして究極において創造的世界主体の包越的絶対状況における根源的自得（開示性）としての絶対世界内的自覚（最根源の意味での合事象性 *Sachlichkeit* であり、自由 *Freiheit* である）、という可能的諸位相が可想的に見出される⁸⁾。自我中心的 (*ego-centric*) な日常的小状況から超個人的現実状況へ、そして根源的には世界主体の極大状況へ深まっていくと可想される自覚の流動的（弁証法的とのみはいえない）な動性のうちには、有限を超える「無限」(*Unendlichkeit*)、束縛を超える「自由」(*Freiheit*)、環境を超える「世界」(*Welt*) という対極的な究極理念へ通ずる超越 (*Transzendenz*) の可能性が示されている。したがって、人間的現実存在は、状況拘束性（有限性）を根本体制とすると同時に、特有の開かれた可能的潜在的存在様態において、可想的な諸次元にわたる超越的動性⁹⁾ を人間的ポテンツとして秘匿している、とみることができる。

(六)

また、現代の哲学的人間学の理論展開のうちで当初から解決を企図されてきた難問として、西洋近世哲学史の上でデカルト (*R. Descartes*) が提示した心身二元論 (*mind-body-dualism*)¹⁰⁾ をどのように理論的に克服するか、という課題がある。その場合、カッシーラー (*E. Cassirer*) が指摘したような「実体概念」(*Substanzbegriff*) から「機能概念」(*Funktionsbegriff*) への転換¹¹⁾、とくに精神実体説の拒否の方向のうちで克服が図られる¹²⁾ と同時に、観念論的精神主義の一面性のみならず物質主義的な還元主義 (*reductionism*) の問題性をも包括的にのり越えて、人間的現実存在の本質的諸事象を「全体の人間」(*der ganze Mensch, Allmensch*) の存在構造と働きのうちに統一的に位置づけることが摸索されてきた。しかし、このような問題意識を鮮明に打ち出したシェーラーの謂わゆる「階層構造理論」(*Schichtenbau-theorie*) ——衝動から精神に至るヒエラルヒーの根本想定——も、結局のところ、「精神」の形而上学を導入する変様した二元論（心身的生命と精神との分裂）に退行し終ったと言わざるを

えず、また プレスナーが人間の事象の 統一的理解の拠り所にした 人間特有の Positionsform としての「脱中心性」(Exzentrizität) の根本概念も、究極的には観念論のないし観想的な性格を免れえていない。

それらに較べて既成理論のうちではより現実的な解決に接近したのが、ゲーレンの「行為」(Handlung) の根本概念である。状況内存在者としての人間の現実存在を根本規定する「行為」の概念は、既に心身統一をアプリアリに前提した概念であり、それゆえデカルト的な心身問題 (psycho-physical problem) に対して中立的 (neutral) であると同時に、二元論的問題設定そのものを無効にしてしまう。人間の現実存在は、状況内行為存在としての「全体的人間」であり、この「全体的人間」から心身の両面が理論的に分離されてくるのである。(付言すれば、この分離の種々の変様形態を助長してきた大きな歴史的要因は、社会組織における分業化の進行である。) 例えば、表象、意識、知覚、想像力、言語的能作、思考、等々として概念的に切り取られる人間の事象は、脳細胞における神経生理的な電気現象という以上に、状況における「行為」の可能一局面すなわち「態度」(Verhalten) として理解されうる。しかしこの場合われわれは、「行為」の概念をゲーレンのように 予見的目的志向性に基づく現実関与の活動としてプラグマティックに或るいは行動主義的一面的に限定解釈する必要はなく、例えば芸術的態度や宗教的態度や或るいは広く観想的態度 (単に比喩的にのみ、非動物的な植物的態度とも考えられる) をも可能的に包括する柔軟な「行為」として理解すべきである。すると、人間が「世界」において生きて存在しているという現実そのものが根源的に「行為」である。ヨハネ福音書の冒頭には「太初にことば (ロゴス) ありき」と記され、後に文豪ゲーテは「初めに行為ありき」と言い変えたが、「ことば」と対立する「行為」(行動 action) ではなく、「ことば」として可能的に現出しうる「行為」というより根源的な意味において、「全体的人間」の現実存在の仕方は「行為」に外ならない。この根本理解からすれば、人間の精神主義 (Spiritualismus) も人間の物質主義 (Materialismus) も、「全体的人間」の包括的な「行為」を、各々対極的に一面化する嫌いがみられるのである。

(七)

現代の哲学的人間学が人間理解の根本に措定する「全体的人間」とは、心理学的にみれば“personality”の概念同様に一種の“theoretical construct”とも言われようが、ともかくそれは、個体における身体面と精神面との「行為」における統一性としての個的全体性のみならず（心身問題のアポリアは、実は近代的個体主義におけるアプリアな個的人間の立場の抽象性を示している）、個体が個体としてそこにおいて成立する相互主観的共同（inter-subjektiv, zwischen-menschlich, inter-individual）な全体状況においての人間一般の存在様態を含意している、という点に留意しなければならない。ここで相互主観的共同な全体状況というのは、平たくいえば、精神文化と物質文明とを包括する最広義の「文化」(Kultur)の圏域である。そこから、社会的存在様態ならびに歴史的存在様態を包括する「文化」のカテゴリーが、「全体的人間」において成立生起する個別事象を有機的総合的に理解していくための具体的な鍵概念となる。例えば、物質的生産・流通・消費の総体的活動としての「経済」(K. マルクスにとっては、これこそが人間の事象の全体的理解のための基礎的カテゴリーであった)、そして「政治」、「法体系」、「科学」、「技術」、「芸術」、「スポーツ」、「教育」、「習俗」、「道徳」、「宗教」、歴史的な「伝統」、人類史としての「歴史」、或るいは「言語」、「コミュニケーション」、「社会共同体」、「国家」その他多様に分節されうる諸カテゴリーは、人間の諸活動と成果の全域を内包する最広義の「文化」の根本カテゴリーの下位概念とみなすことができる。（因みに、Kulturanthropologieの立場に立つラントマンのKulturの概念は、まだ十分包括的に定義されていない。）

一般に人間の現実存在は、(三)でも述べたように、自然界において自余の生物に較べて固定的に特殊化されていない面があるために、みずから創造的訓育的に自己を方向づけ完成させてゆかねばならない、という生来の課題を担っている。それはすなわち、人間が「文化」を創造する（そして派生的に模倣摂取することによって初めて自己形成を遂行しうるような「文化生物」(Kulturwesen)だ、ということの意味する。一般には「文化」と「自然」(Natur)とは

対立概念のごとくみなされているが、「文化」の創造は、原初的には「自然」における人類（ヒト）の欠如的存在体制からして生存必然的に生じたという深刻切実な意味をもっているのであって、単なる余技の行為として軽く解さるべきではない。（文化創造は、人類史の原始的段階においては、自然との厳しい闘争のうちで営まれたことが想像に難くないが、文明社会の組織形成が進み、自然界における脱負担化が実現され、余裕が生じたのに応じて、遊戯としての文化 culture as play ——狭義の文化——が自律的に成長し、高度の諸文化体系が発展してきたのであり、その意味でも社会における基本的な平和状態が、文化創造のための必要条件——十分条件ではない——であることが知られる。）人間という「文化生物」にあっては、文化性と自然性とは単に反目関係にあるのではなく、むしろ文化創造性は深刻切実な意味において人間の自然性に属しているのである。「文化」は人間の「第二の自然」である、と明言される所以である。状況内行為存在者としての人間にとって、「文化」はその自然的生存条件であり、文化的性質は、人類史の歴史的経過とともに、自然必然性に即した純本能体制（それはポルトマン風にいえば、相対的に弱体化している）にまで深く浸透している。ここに、常識の固定観念に従って自然性を文化性の対極として狭く考える限りは、自然性と文化性とは、いわば弁証法的矛盾的自己同一として等根源的に「全体的人間」を有らしめている、という外はないであろう¹³⁾。

古来試みられてきた「人間」の積極的定義、例えば、「二足歩行する動物」、「理性的言語的動物」（ζῷον λόγον ἔχον）、「叡知人」（homo sapiens）、「社会的政治的動物」（ζῷον πολιτικόν）、「道具を作る動物」、「工作人」（homo faber）、「歴史的存在」（Geschichtswesen）、「伝統的存在」（Traditionswesen）、「形而上学的生物」その他の多様な内包的定義に対して、「全体的人間」の外延的定義といえるものは、「最広義の文化を創造すると同時に文化によって創造される状況内行為存在」という定義である¹⁴⁾。

以上のような根本理解からすれば、「社会」（human society）は、原始未開社会であれ近代文明社会であれ、或るいは共同体社会（Gemeinschaft）であれ利益社会（Gesellschaft）であれ、ともかく「文化」を保存し継承するという根本

機能をもっている。また「歴史」(記述された Historie を派生的に含む原初的出来事そのものとしての Geschichte) は、それが史学的にどのような領域史に分けられ時代史に区切られるにせよ、ともかく人類史である限り、最広義の「文化」の保存継承と新たな創造や変革の運動、という揺ぎない根本義をもっているのである。

(八)

これまで述べ来たったことからほぼ判明するように、「哲学的人間学」の現実的問題圏域は、包括的な意味での文化的世界とその具体的場における個的-共同的な状況内行為存在としての「全体的人間」の根本的原理的な存在様式である。自然的-社会的-文化的存在態の統一的体系的解明(個別諸科学の総合的協働はこのための必要条件であるが、十分条件ではない)に基づきつつ、現実存在かつ可能的生成存在たる歴史的主体存在として「全体的人間」を原理的に究明すること、つまり「全体的人間」の存在様式の原理的意味の解釈(人間諸科学の個別研究と異なる原理の一般的性格をもつ)が、「哲学的人間学」の本質課題である。したがって「哲学的人間学」は、それ本来の学問性格からみれば、ヘングステンベルクのように功利的合目的性に囚われない「理論哲学の領域」に属していると言うべきであるが¹⁵⁾、しかし同時に、実践哲学の予備学または基礎学としての意義を失うものではない。つきつめれば、「哲学的人間学」の歩む道は、状況内行為存在としての生成的歴史的人間の全体的根源主体的自覚の道である。それは、語の原初的意味において *φιλοσοφία* というべき果てしなき探究(endlosige Erforschung)とも思われる。「哲学的人間学」の知は、その一般理論的性格からすれば、すべての理論的学が多かれ少かれそうであるように抽象知であることを免がれず、また歴史的人間存在の主体的自覚という深い性格からみれば、決して完結し了った“absolutes Wissen”では原理上ありえず、探究とともに「知」そのものの根源にまで限りなく深まろうとする相対知であり、“geschichtliches Denken”たることを本性上免がれえないのである。

(1982. 11. 22.)

参 考 文 献

- I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798.
- J. G. von Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (I~IV), 1784~89.
- L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841.
Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843.
- K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844.
- J. Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere, 1909.
Theoretische Biologie, 1920.
- H. Driesch, Philosophie des Organischen, 1909.
- A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 1944.
- W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1910.
Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910.
- E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie, 1907.
- M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927.
- M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.
- H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928.
- A. Gehlen, Der Mensch, Seine Natur und Seine Stellung in der Welt, 1940.
- E. Rothacker, Philosophische Anthropologie, 1964.
- M. Landmann, Philosophische Anthropologie, 1955.
- O. F. Bollnow, Krise und neuer Anfang, Beiträge zur pädagogischen Anthropologie, 1966.

註

- 1) Vgl., M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, §37. Die Idee einer philosophischen Anthropologie.
- 2) Cf., A. C. Haddon, History of Anthropology, 1934.
茅野良男『哲学の人間学』稿新書, 1969, 参照。
- 3) 人類は、言うまでもなくすべての面で地球上の生物進化の最終段階に位置するのではない。かえって、感覚機能、運動能力その他少からぬ面において、人類は退化の道を辿っているともいえる。(哲学者ベルクソンは、生命の創造的進化において昆虫類の本能的直観の高度の発達と人類の悟性的知性の発達を対照させる。cf., H. Bergson, L'évolution créatrice, 1907.) そのため、進化と退化の全面を広い視野に立って考慮することなしに、生きものとしての人間の特質を論ずることはできないのである。
- 4) Vgl., N. Hartmann, Ethik, 1926.

- 5) 但し、「言語」(Sprache)と「思考」(Denken)の関連の問題は、極めてデリケートな問題であって、少くともわれわれは、「言語に拠らない非言語的な思考」(哲学者、例えばディルタイの謂う「沈黙せる思惟」das schweigende Denken)の成立可能性を性急に排除すべきではないであろう。
- 6) J. G. von Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.
Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, 1781.
- 7) このことは、「思考」(Denken)が「言葉」(Sprache)において安定性を得ることを意味しており、その点でわれわれは、かつて M. Heidegger が“Die Sprache ist das Haus des Seins”(Brief über den »Humanismus«, Wegmarken, Vittorio Klostermann, S. 145)と述べたのとは異った次元において、Die Sprache ist die Heimat des menschlichen Denkens といえるかもしれない。
- 8) 科学技術時代として文明論的に根本規定されている現代においては、この自觉の諸位相は、基本的にみて、自然科学的自觉、社会〔科学〕的自觉、歴史〔科学〕的自觉を中心として拡散している。
- 9) 科学的自觉とか科学的対象認識態度とかいうものも、この超越的動性の合理的客観化的顕現とみなすことができる。
- 10) 拙稿「デカルトの二元論と人間学」(香川大学教育学部, 研究報告第 I 部第 56 号) 参照。
- 11) Vgl., Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910.
- 12) この克服は、実体論的前提そのものの無効性を主張することに依拠しており、したがってつきつめれば、実体二元論を前提とする心身問題を疑似問題(pseudo problem)とみなすことによる問題そのものの解消だといえる。
- 13) 高等哺乳動物、例えば犬や猿でも、人間と半共同の生活を営むことによって、近似的に人間化された性質(したがって、疑似文化的性質)を可能性として示すようになることが観察されようが、しかしこれらの動物を純自然の環境に房せば野性化し、それらの種本来の自然的あり方を示すようになる。これに対して、人間を同様にしたと仮定しても(狼少年の場合は、狼という動物種の生存様式に程度的に適応しているのであって、種としての人間のあり方を失った特殊例と考えるべきである)、人間の自立的生存は、やはり最広義の文化的存在様式を離れては可能とは想像しがたいのである。
- 14) 科学哲学の大御所ヘンペルは、「毛のない二本足の動物」を「人間」の外延的定義だと述べているが、それは誤りではないにしても、少くとも、十分な思慮に基づいた記述だとは到底いえないであろう。cf., C. G. Hempel, *Philosophy of Natural Science, Foundations of Philosophy Series*, Chap. 8, 31.
- 15) ヘングステンベルク「哲学的人間学の社会的責任」(ボルノウ、プレスナー他『現代の哲学的人間学』藤田健治他訳、白水社、221頁)参照。

16) この自覚にも諸位相が可能的に見出されることは、(五)で述べておいた。

付記1. なお、哲学的人間学の多様な既成理論の類型的諸相および解釈の諸位相については、その基本点を別稿「哲学的人間学」(竹市明弘、常俊宗三郎編『哲学とは何か』勁草書房、〔未刊・近刊予定〕所収)において述べておいたので、本稿では触れないままにした。

付記2. 本稿は、本来多岐に分かたれる領域分野を、「全体的人間」の理念の下に包括的にかつ略述的に論ずるの余り、疎漏雑駁なるを免かれず、細部においてさらに精鍊詳述を必要とするものであるが、本学での一般教育に関連した講義草案の一部をもとにして成ったという事情と、未完に終った既発表拙稿「人間の特殊性(特殊地位)の問題」(本誌第16号)を多少とも補完するという意図もあって、本誌の貴重な紙面を汚すことにした。この機会に、或るいは不備な点或るいは誤れる点に対して大方の厳しいご批判ご教示を仰ぐ次第である。