

なぜ哲学的人間学は「哲学的」であるのか

——前・中期の視点からのシェーラー人間学の統一的把握に向けて——

新潟大学現代社会文化研究科 山田太朗

はじめに

人間の本質は様々な学問によって常に問われてきた。その一つとして哲学も挙げられる。20世紀初頭、人間学を哲学の視点から改めて問い直したのが、マックス・シェーラー（1874-1928年）である。彼は『宇宙における人間の地位』（1928年、以下『人間の地位』と略記）において「哲学的人間学（Philosophische Anthropologie）」を提唱した。この試みは彼の急死によって完成を見なかったが、彼の思想の主要問題の一つと考えられている<sup>(1)</sup>。

シェーラーは哲学的人間学の他にも、主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（1913/1916年、以下『形式主義』と略記）で展開した人格主義的倫理学など幅広い領域にわたって多くの成果を残している。その一方で、彼の思想を統一的に把握することには困難があるとされる。なぜなら、1922年頃に見られるカトリック教会からの離反に伴う宗教的な転向や、彼の研究テーマの幅広さに伴うテキスト間の関連性が見出しにくい事情があるからである<sup>(2)</sup>。特に前者の転向についてはシェーラー自身も重大な出来事であったことを認めている<sup>(3)</sup>。こうしたことを踏まえて、シェーラーの思想は前・中・後期の三つの時期に分けられ、中期と後期との間に思想的な断絶があると考えられている<sup>(4)</sup>。それゆえ、従来のシェーラー研究の手法としては、各時期の代表的著作に着目し、人間理論や形而上学を中心とする後期思想、現象学や倫理学を扱う中期思想、という一定の区分を想定した考察方法がとられている<sup>(5)</sup>。

こうした従来のシェーラー研究の方法に対して、本稿の試みは、哲学的人間学の内実を、単に後期思想の到達点としてのみ捉えるのではなく、前・中期思想から連続して練られてきた企図のもとで明らかにすることである。各時期に応じて関心の変遷が見られる一方、フリングスによれば「人間」という主題はシェーラーの全思想が究極的に集中する点でもある<sup>(6)</sup>。また、シェーラー自身も『人間の地位』において、前・中期の「人間の理念に寄せて」（1915年、『価値の転倒』（1919年）所収、以下「人間の理念」と略記）に自らの問題意識の発端があり、後期思想とある程度の連続性を保っていることを認めている（vgl. GW. IX, 9）<sup>(7)</sup>。ただし、「人間の理念」の時点ではまだ人間学に関して「哲学的」という形容は用いられていなかった。それゆえ、シェーラーが初期から一貫して人間の探究に取り組んできたことが確かだと

しても、その連続性を考察していく中で、彼の人間学がどのようにして「哲学的人間学」として問題化されるに至ったのかという点を明らかにする必要がある。

本稿は次のような手順で進む。第1節では、シェーラー人間学の初期構想である「人間の理念」を取り上げる。このテキストの読解を通して、伝統的な人間理論との関わりにおけるシェーラーの問題意識の所在を明らかにし、彼が打ち建てた独自の人間観を素描する。続く第2節では、『人間における永遠なるもの』（1922年）に収められている「哲学の本質と哲学的認識の道徳的制約とについて」（1917年、以下「本質論文」）という論考を取り上げ、シェーラーが独自の人間観をもとに展開した哲学の本質をめぐる議論について考察する。彼が後期に強調したのは、あくまでも「哲学的」人間学である。それゆえ、「哲学」ということで彼が何を意味しているのかを把握することなしには、哲学的人間学というプロジェクトの核心の把握は成されない。第3節では、後期の哲学的人間学の企図に焦点を当て、そこには前・中期の哲学観が引き継がれていることを示す。この考察を通じて、哲学的人間学が人間についての経験諸科学へ基礎を与えるために企図された点、そして経験諸科学で扱うことができない人間の本質概念の探究を担うという点の二点をもって「哲学的」であることを示す。

## 1. 「人間の理念に寄せて」で示される人間理論の基本図式

シェーラーは前・中期の「人間の理念」の冒頭で次のように述べる。

ある意味では、哲学のすべての中心問題は、人間とは何であるか、人間は存在の全体と世界と神の内部で、どのような形而上学的位置と状況を占めているか、という問いに帰せられうる。正当にも従来の思想家たちは「全体における人間の地位」をあらゆる哲学的な問題設定の出発点にすることが常であった。すなわち、「人間」という存在者とその実存の形而上学的な位置を定めることをである。(GW. III, 173)

この箇所から、すでにシェーラーは人間への問いを哲学の中心的問題と捉えていたことが分かる。また、その問題に取り組んできた思想家（特にパスカルの名が挙げられている）の存在も念頭に置かれている。「人間の理念」においてシェーラーは、これまでの思想史における人間の規定への批判を通じて、自身の哲学の出発点に据えるべき人間観を打ち出していく。

「人間の理念」では、西洋における伝統的な二つの立場が挙げられている。一つ目の立場は、理性を持つことによって人間を規定する立場である。この規定はアリストテレス以来流布してきたものであり、その後キリスト教哲学へと流入した。この立場では、人間は理性を持つことで神から区別されると考えられており、神の特別さを認めた上で人間は自己の救済に向かうとされる。しかし、神との区別が強調される一方で、その他の存在者との区別が困難になることをシェーラーは指摘する。すなわち、理性を持つことで人間が人間たりうるならば、理性を持ちながらも神とは区別される天使や、理性的にふるまう動物との区別が難しくなってしまうのである（vgl. GW. III, 176）。それゆえ、理性を人間固有の本質概念と見なすことができなくなる恐れがある。

二つ目は、道具や言葉によって合理的に生命を促進してきた点に人間の本質を求める立場である。その代表として実証主義者やプラグマティストが挙げられる。彼らによれば、動物も道具などを使用するので、人間が用いる道具や言葉の中に動物と人間を区別する連続的な移行が見られる（vgl. GW. III, 177）。確かにシェーラーもまた、人間が「永遠に動物であり続けるであろう」（GW. III, 191）ことを認めている。しかし、先の立場が人間の合理的な側面を生命の促進のための道具へと従属させるという考え方であるのに対して、シェーラーは生命の器官的な欠如から道具が生まれるものであると捉える点で相違がある（vgl. GW. III, 183ff.）。すなわち、人間が他の動物よりも複雑な道具を製作することによって、生命を豊かにするのではなく、生命を保つために身体の足りない面を補うことを意味すると彼は捉えたのであった。

以上の二つの伝統的な人間規定の問題点を指摘した上で、シェーラーは自身の見解を示す。彼によれば、「人間は非常に幅広く、多彩で、多様なものなので、定義はすべて多かれ少なかれ舌たらずにならざるをえない」（GW. III, 175）。すなわち、従来の立場が人間の本質として想定したものは一つの側面からの定義に過ぎないのに対して、シェーラーは人間の本質が一面的に定義できるほど単純なものではないことを強調する。彼はこの考えを次のように説明する。

人間についてのこれまでの教説の誤りは、「生命」と「神」の間に、本質として定義可能であるもの、すなわち「人間」という一つの確固とした段階をなお割り込ませようとした点にある。しかしこのような段階は存在しなく、むしろ定義不可能性こそが人間の本質に属するので

ある。人間は、生の流れの中では、一つの「間」、一つの「限界」、一つの「移行」、一つの「神の現れ」にすぎなく、生が永遠に自己自身を「超えていくこと」にすぎないのだ。(GW.III, 186)

シェーラーが捉える伝統的なアプローチの問題点は、一つの側面のみから人間の本質を固定的に捉えたことにあった。そうではなく、人間は、生命が持つ身体という有限的な側面を神の方向へと超えていく動的な存在者なのである。

この乗り越えを可能にするものとして、シェーラーは「愛 (Liebe)」を想定する。愛は「作用の究極的本質として、もっぱら直観されうるのみであり、定義することはできない」(GW. VII, 155)。なぜなら、愛は、より高い価値への志向を持つ動的な側面が認められていることで、固定的な把握が成り立つものではないからである (vgl. GW. VII, 155)。すなわち、人間は、自身の根幹にある愛によって、より高い価値の方向へと接近し続けることができるゆえに、固定的な規定を受け入れない存在者たりうるのである。愛については前・中期で度々言及されているが、「人間の理念」においては特に、人間より上位の存在者としての神への愛が強調される。人間の本質には、神を目標として愛を持ち続けることで人間の生命の有限的な側面を不断に超えていく可能性が備わっているとされる (vgl. GW. III, 195)。それゆえ、人間は生命と神の間で不断に運動し続け、自己の立場を変容させていくことができる。

以上見てきたように、「人間の理念」からシェーラーの次のような人間理解の原型が明らかになる。すなわち、自身より上位な存在である神を愛することによって、自身の生命の有限的側面を不断に乗り越えることができる動物、それが人間である。それゆえ、人間は進化の特定の段階や理性的存在者の階層構造の一角など、固定的な規定を受け入れる存在者ではないのである。

## 2. 哲学をする者から始まる哲学——「哲学の本質と哲学的認識の道德的制約とについて」から

「人間の理念」において人間の動的側面による定義不可能性が強調された。前・中期ではこの人間理解にもとづいて、哲学の規定が成される。本節では、後にシェーラーが自身の人間学を「哲学的」と形容する上で欠かせない、彼自身による哲学そのものの規定を明らかにするため、「本質論文」に焦点を当てる。

シェーラーは哲学の自律性を重視する。当時は実証主義によって諸学問が

神学や形而上学などの大きな枠組みから解放された時代であった<sup>(8)</sup>。その中で彼は、哲学が経験諸科学の成果を整理する役割や、前提と方法の厳密さを判別する役割のみを担うこと、すなわち哲学が他律的になっていることを問題視した (vgl. GW. V, 73)。それゆえ、シェーラーは哲学の自律性を強調し、哲学の地位を定め直すことを試みたのである。

シェーラーは、哲学と経験諸科学との関係について、各学問を規定する対象、すなわち何を対象とする学問かという観点から捉え直す。この観点によると、経験諸科学は哲学によって明らかになった概念を対象とする。例えば、心理学は「心」や「意識」など哲学の基礎概念を探究の対象としている。こうして、哲学は学問の対象となる概念を与える役割を果たしていることが分かる。対して、哲学そのものは、経験諸科学と同じように対象を外部に求めると、結局のところ哲学の基礎概念を対象に据えることとなり、循環が起きてしまう。こうしたことから、シェーラーは、哲学という学問のあり方として、前提をできるだけ排した認識であることを強調する (vgl. GW. V, 63f.)。すなわち、哲学は対象を自己規定できる自律的な学問でなければならないのである。したがって、シェーラーによれば、哲学は、他の学問に従属する他律的なものではなく、自律的な基礎として、経験諸科学へと概念を提供する立場になければならないのである。

こうしてシェーラーは、哲学の外的な規定を排し、それ自身による規定へと進む。その際、彼が着目したのは、哲学にとって不可欠な要素である哲学者の態度である。

経験的に区別可能であり、最も近い類と種によって定義可能な、哲学の固有な「対象」を形づくる対象群と対象の性質はありえない。むしろ、可能な内観をあの〔哲学者の〕態度とそれに内在する認識作用が本質的に結び付けられているような諸対象の全体のみがあるのだ。

(GW. V, 66)

学問分野としての哲学の対象は、経験的な学問のように外部から規定されていくものではない。むしろ、哲学をする人間の認識態度の中に現れてくるものである。

さて、哲学をする者の態度とはどのようなものなのだろうか。シェーラーはフィロソフィアとしての哲学の原義へと立ち戻る。彼によれば、哲学の根底には「有限な人間人格 (Menschenperson) がありとあらゆる事物の本質実

在に<sup>レ</sup>関与する<sup>ル</sup>という愛に規定された作用」(GW. V, 68) が存する<sup>ル</sup>(9)。すなわち、哲学をすることは、哲学者が、経験的に定義される人間の有限な側面から、対象となる本質的なものへと愛によって関与することである。先に見た通り、この関与は認識というかたちで成される。したがって、シェーラーが『愛好家 (Liebhaber)』は『有識者 (Kenner)』に先行する」(GW. V, 81) と言い表すように、愛が先行して、あらゆる経験的なものを超える本質的なものへの認識を成り立たせ、それに関する知を得ることが哲学の根底にあるのだ。

この態度をシェーラーは「飛躍 (Aufschwung)」と呼び、より詳細な説明を加える。「人間全体が自己の最高の精神的力を統合し、完全な活動状態にあることは、一つの特定の哲学の特徴というわけではなく、むしろ哲学そのものの本質である」(GW. V, 84)。すなわち、前節で触れたように、身体という有限性に縛られた動物的な側面を持ち、かつそこに縛られることなく神を求めることができる人間が、自己の精神の力を用いて活動的になることによって飛躍は成される。そして飛躍の目標こそが、本質的なものと同一であること、すなわち自身を神化することである (vgl. GW. V, 86) (10)。したがって、哲学の本質としての飛躍とは、動物である人間がより上位の存在者である神へと、言い換えると、有限的な人間が有限性に縛られない領域へと、自己の有限性の脱却を求めて運動していくものと捉えることができる。

こういった飛躍を成り立たせるために、シェーラーは次のような道徳的な条件を提示する。

- 1 絶対的価値と存在に対する精神的な人格全体の愛。
- 2 自然的な自我や自己を卑下すること。
- 3 克己、そして自然的・感覚的知覚を絶えず必然的にともに制約づける本能衝動、すなわち「身体的」なものとして与えられ、身体的に基礎づけられたものとして体験される生命の本能衝動の克己によって初めて可能である対象化。(GW. V, 89)

これらの条件の詳細を順に見ていこう。1の愛は積極的な作用である。前節で見た通り、愛はより高い価値への運動としての側面を持つ。それゆえ、愛によって飛躍の方向が確定される。ここで言われる「精神的な人格全体」とは、有限な人間が飛躍の主体として自己の精神的な力を人格において統合す

ることを指し示す。次に、2の条件は「謙虚」と言い換えることができる。人間は生命的側面を持つゆえに有限的な存在者である。『形式主義』では、こうした生命の中心であり、自然と関係を結ぶものとして、自我が据えられている (vgl. GW. II, 381)。すなわち、本質的なものの価値に関与する中で、生命的な自我という有限な側面を持つ自己の無力さを知ることが謙虚である。最後の3の作用は克己である。謙虚によって有限な自己の無力さを知ることが、そこに留まらず、自己の有限性を克服しようとすることで、哲学特有の対象を得ることができる。これら3つの条件を経ることで、前節で見た乗り越えを成す人間の中で、哲学的な認識が可能となる。

哲学の対象とそれに関与する人間についての洞察から得た見解をもとにして、シェーラーは哲学をさしあたり次のように定義する。

哲学は本質上厳密に明証的で、帰納によって増加することも絶滅することもできず、あらゆる偶然的な現存在に対して「アプリアリに」妥当する洞察である。その洞察は、私たちが実例によって到達可能であるような、存在するもののあらゆる本質と本質連関へと向けられており、より詳しく言えば、この本質と本質連関が絶対的に存在するものとその本質への関係の中にあるという、秩序と位階領域に向けられているのだ。(GW. V, 98)

シェーラーによれば、経験諸科学は偶然的な存在から帰納的な客観的法則の確立を目標とする。対して、哲学は偶然性を越えた本質的なものを対象とする。この本質的なものへと関与しようとする人間の認識的な主観的態度のみ、哲学の対象は現れる。これがシェーラーの考える、哲学する者から始まる哲学である。

### 3. 後期シェーラーにおける「哲学的」人間学の企図と前・中期との連続性

前節まで見てきた通り、前・中期のシェーラーは自身の間人理論をもとに哲学論を展開していた。そこで得られた成果が後期の哲学的人間学の企図に密接に関わることになる。このことを確認するため、本節では哲学的人間学を主に展開した『人間の地位』とその前に書かれた「人間と歴史」(1926年、『哲学的世界観』(1929年)所収)を中心に、シェーラーが「哲学的」人間学を打ち建てることに至った思考のプロセスを跡付け、前・中期思想との連続性を見出していく。

まずシェーラーの人間理解の内にある時代診断について確認しておこう。彼は「人間と歴史」において次のように述べる。

人間の<sup>・</sup>本<sup>・</sup>質<sup>・</sup>と<sup>・</sup>起<sup>・</sup>源<sup>・</sup>について<sup>・</sup>の<sup>・</sup>見<sup>・</sup>解<sup>・</sup>が<sup>・</sup>、<sup>・</sup>私<sup>・</sup>た<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>の<sup>・</sup>時<sup>・</sup>代<sup>・</sup>ほ<sup>・</sup>ど<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>や<sup>・</sup>ふ<sup>・</sup>や<sup>・</sup>で<sup>・</sup>無<sup>・</sup>規<sup>・</sup>定<sup>・</sup>で<sup>・</sup>多<sup>・</sup>様<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>っ<sup>・</sup>た<sup>・</sup>時<sup>・</sup>代<sup>・</sup>は<sup>・</sup>無<sup>・</sup>か<sup>・</sup>っ<sup>・</sup>た<sup>・</sup>。……私<sup>・</sup>た<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>は<sup>・</sup>お<sup>・</sup>よ<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>1<sup>・</sup>万<sup>・</sup>年<sup>・</sup>の<sup>・</sup>歴<sup>・</sup>史<sup>・</sup>中<sup>・</sup>で<sup>・</sup>、<sup>・</sup>人<sup>・</sup>間<sup>・</sup>に<sup>・</sup>と<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>自<sup>・</sup>身<sup>・</sup>が<sup>・</sup>徹<sup>・</sup>頭<sup>・</sup>徹<sup>・</sup>尾<sup>・</sup>「<sup>・</sup>問<sup>・</sup>題<sup>・</sup>的<sup>・</sup>」<sup>・</sup>に<sup>・</sup>な<sup>・</sup>っ<sup>・</sup>た<sup>・</sup>最<sup>・</sup>初<sup>・</sup>の<sup>・</sup>時<sup>・</sup>代<sup>・</sup>に<sup>・</sup>生<sup>・</sup>き<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>。す<sup>・</sup>な<sup>・</sup>わ<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>、<sup>・</sup>人<sup>・</sup>間<sup>・</sup>は<sup>・</sup>も<sup>・</sup>は<sup>・</sup>や<sup>・</sup>人<sup>・</sup>間<sup>・</sup>が<sup>・</sup>何<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>か<sup>・</sup>を<sup>・</sup>知<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>、<sup>・</sup>し<sup>・</sup>か<sup>・</sup>し<sup>・</sup>同<sup>・</sup>時<sup>・</sup>に<sup>・</sup>人<sup>・</sup>間<sup>・</sup>を<sup>・</sup>知<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>と<sup>・</sup>い<sup>・</sup>う<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>を<sup>・</sup>知<sup>・</sup>っ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>時<sup>・</sup>代<sup>・</sup>を<sup>・</sup>生<sup>・</sup>き<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>の<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>。(GW. IX, 120)

人間は自身を知らないということを知ってしまった。それゆえ、知らない自己への関心が高まり、様々な学問が新たな理論を打ち建てていった。しかし、どれも決定的な人間規定を成すことができず、煩雑さを極めていた。このようにシェーラーは彼が生きていた 20 世紀初頭の状況を評する。特に自然科学を代表とする経験諸科学の分野での人間規定にはめざましい発展があり、その中には自身の研究を *Anthropologie* すなわち「人間学」と称する学派も現れていた<sup>(11)</sup>。

このような当時の状況下で、シェーラーが求めたのは、人間の統一的な理念である。彼は『人間の地位』を、煩雑化していた人間理論の整理から始める。特に彼は、人々の教養にもなっている伝統的な人間学として、自然科学的人間学、哲学的人間学、神学的人間学の三つを挙げている (vgl. GW. IX, 11) <sup>(12)</sup>。これらはそれぞれ関わり合うが、すべてを包括する統一的な人間理論が構想されたことはなく、また個々の理論で決定的な規定を与えることもできていなかったのだという。これらの結びつきを一度解き、改めて関係づけ直すことで、人間の統一的な把握をすることこそ、シェーラーが求めたものであった (vgl. GW. IX, 10)。

こうした歴史的視野を持った問題意識にもとづき、「哲学的人間学」の構想が差し迫ったものであるとシェーラーは語る (vgl. GW. IX, 120) <sup>(13)</sup>。しかし、そもそも哲学的人間学は伝統的な理論としても存在していたことを彼は示していたはずである。伝統的な意味での哲学的人間学と、新たにシェーラーが企図した哲学的人間学との違いは何であるか。彼が自身の試みをあえて「哲学的」と形容した理由は、二つ考えられる。一つ目は、先に述べた通り、経験科学が「人間学」と名乗ったことで、それとの区別を強いられたことである。二つ目は前・中期の思想を踏まえて、「もっとも幅広い基礎の上に哲学



的人間学の新しい試みを広げようと企てた」(GW. IX, 11)と『人間の地位』で語られるように、前・中期で提示された自律的な哲学という構想が人間学に組み込まれたからである。すなわち、哲学は自律的な基礎として他の諸学問へと概念を与えている、という前提が込められている。これらの理由からシェーラーは自身の試みを「哲学的」と形容したことが分かる。

さて、以上のような企図により、シェーラーが展開した「哲学的」人間学はどのような取り組みとして構想されたのであろうか。彼が『人間の地位』で取り上げたことは、「植物と動物に対する関係における人間の本質、加えて人間の形而上学的地位」(GW. IX, 11)という二つの連続した課題である<sup>(14)</sup>。前者において、経験諸科学との関係における人間像を定め、後者において、純粹に哲学のみで扱うことができる人間の地位が探究されることになる。二つの課題の関係性を詳しく見ていこう。

動植物との関係における人間の本質に関する問いは、人間の本質構造をめぐる問い、すなわち人間はどのように動物と区別されるのかという問いと捉えることができる。人間は動物である。この観点が前・中期思想において重要な意味を担っているのは本稿で確認してきた通りである。しかし他方で、人間の本質が動物との連続性の内にあることは否定されてきた。この境界について厳密な線引きは成されていない。それゆえ、人間概念の探究において、経験諸科学に対する哲学の領分が曖昧になってしまう恐れがある。こうしたことを避けるため、経験諸科学の知見を取り入れつつ、哲学のみで扱うことができる領域を画定していく必要があった。したがって、人間と動物の区別の問いは、人間における動物性の厳密な線引きという前・中期の残された課題から発せられ、経験諸科学の知見を秩序づけ、哲学の領分を画定していくためのものと捉えることができる。

こうして哲学の領分が定まったところで、人間の形而上学的地位への問いへと移る。この問いにおいて論じられる人間の概念は、経験諸科学が主に扱う、動物の一部門としての人間概念ではなく、それと対立させられるものであり、人間の本質概念と呼ばれている(vgl. GW. IX, 12)。このように経験諸科学で扱うことができない人間の側面が想定され、それを人間の本質概念と呼ぶ点で、前・中期の思想とのつながりが見られる。前・中期では経験を越えた本質を対象とする学問は哲学とされていた。シェーラーが『人間の地位』で展開する人間学の「哲学的」性格は、この意味において理解する必要がある。すなわち、経験的な人間規定を超えた人間の本質概念の探究を行うという点で、哲学的人間学は「哲学的」と言えるのである。

したがって、人間学の新しい試みとして構想されるシェーラーの哲学的人

人間学は、前・中期思想の前提を踏まえ、企図と取り組みという二つの観点から「哲学的」であることが分かる。『人間の地位』で企図されたのは、当時の人間観の煩雑さを受けて、人間の探究へと共通の地盤を提供することである。そのため、哲学がその自律的な性格によって、経験諸科学へと基礎を与えることができるので、哲学的な探究方法が採用された。そして取り組みとしては、経験諸科学に回収されない人間の本質概念の探究がある。経験諸科学で扱われる人間概念とは区別された、本質概念を扱うという点で、「哲学的」であった。これらの前提を踏まえ、シェーラーは新たな哲学的人間学を打ち出していったのである。

### おわりに

本稿では、シェーラーの哲学的人間学がなぜ「哲学的」であるのかを、前・中期思想から引き継がれてきた観点を踏まえることで考えてきた。『人間の地位』が書かれた当時は、経験諸科学にもとづく人間学が活況を呈していた。そうした時代状況に対する批判的な観点から、シェーラーは自身の「哲学的」人間学の独自の位置を構築していったのである。

こうした哲学的人間学の試みは、人間による未知の自己への哲学的な探究であると言えることができる。哲学は本質への関与である。すなわち、哲学的な人間学は、哲学を行う主体としての人間が、同時に自己の本質をも探究の対象として扱う思考の営みである。この哲学的人間学の出発点は、シェーラー以降にも受け継がれている。彼の門下生であったランツベルクによれば、「哲学的人間学とは、人間性の特定の段階での自己の見解から人間についての考えを概念的に展開することであり、かつその規定のさらなる道を示す試みである」<sup>(15)</sup>。このように哲学的人間学は、哲学をする主体が自己認識を推し進めていく過程で、さらなる自己規定の可能性を探究する試みであると言える。本稿では、シェーラーが哲学的人間学を展開していった過程を辿り、軸足がどこにあるのかを示したにすぎない。こうした過程の上に、今日新たな意味が見出されつつある、彼が提出した宗教学や倫理学、形而上学などの研究成果がどのように位置づけられるのか<sup>(16)</sup>。こうした問いはさらなる研究課題としたい。

### 注

- (1)例えば、Spiegelberg(1994),273を参照されたい。
- (2)シェーラーの思想の一貫性のなさについては度々言及されている。これは彼自身の多感的な性格と大雑把な仕事のスタイルによるものであると遺

稿の編者であるマリア・シェーラーは見ている。詳しくは、Scheler, Maria(1948)を参照。

- (3)「キリスト教と社会」(1923年、『社会学および世界観学論集』に所収)の序文において、シェーラーは転向前の自身の思想がカトリック教会に近いものであったこと、またそこから離反したことを示している(vgl. GW. VI, 224f.)。
- (4)フリングスが示す区分によれば、前期は1912年に一人目の妻アメリーと離婚するまでの時期であり、カントやディルタイの研究に従事していた。中期は、1913年に主著『形式主義』の第一部を著した後の最も多産な時期であり、1922年に二人目の妻メリットとの離婚によりカトリック教会から離反し、宗教的な転向を遂げた時点にまで続く。後期は、1922年以降であり、『知識形態と社会』(1926年)や『人間の地位』を著した時期である。詳しくはFrings(1965), 27f.を参照。
- (5)この区別された研究方法は、Hammer(1972)で批判されている。この著作では、前・中期思想の根底にあるカトリック的な思想背景に着目し、それが後期に至るまでシェーラーの思想に表れていることを指摘し、前・中期思想と後期思想との間に連続性を見出すことが試みられている。
- (6)Vgl. Frings(1965), 22. 一方、人間の問いがシェーラーの到達点であるという見解に懐疑的な研究者もいる。ヘンクマンは、後期の哲学的人間学と前・中期思想の共通点は確かにあるが、哲学的人間学の主題は前・中期において中心的に論じられたものではないことを示している。Vgl. Henckmann(1998), 191.
- (7)当該箇所においてシェーラーは自身の著作のいくつかを取り上げ、思索の痕跡を示している。しかし、そこには宗教論の著作が抜け落ちている。それゆえ、コリンズに従うと、当該箇所は転向後のシェーラーが全思想を後期の視点から改めて再構成したものとなっており、彼にとっての転向の重要性が見て取れる。Collins(1962), 123を参照のこと。
- (8)Vgl. Landmann(1982), 37.
- (9)前・中期のシェーラーは、人間が持つ人格は不完全で比喩的なものに過ぎなく、完全で唯一の人格は神にのみ認められるとしている(vgl. GW. III, 190)。ここに転向前のカトリック的な人格神の前提が見られる。
- (10)ここで述べられる神は、宗教的な神とは異なる神、いわゆる形而上学の神である。シェーラーは宗教の神と形而上学の神とを区別する。彼によれば、志向する対象としてはどちらも自己自身による存在者(ens a se)と言えるが、宗教的神は自己の救済、形而上学的神は世界を創り出す根拠を意味

し、探究の目標が異なる。フリングスによれば、この区別を意識しているからこそ、シェーラーは宗教の神を合理的に証明する立場（スコラ哲学）を受け入れないのである。詳しくは、『人間における永遠なるもの』に収められている「宗教の諸問題」の第一章「宗教と哲学」、Frings(1965), 138を参照のこと。

- (11)Vgl. Landmann(1982), 5f. 経験諸科学の手法によって人間観を打ち建て  
る学は、「人類学」と呼ばれる。人類学も人間学も欧米圏では *Anthropologie*  
/*Anthropology* であり、日本語上は訳し分けることもできるが、区別のため  
に「哲学的」と形容するという見解もある。しかし、和辻哲郎によれば、  
シェーラーの人間学は類としての人間のみを取り扱っており、「哲学的人類学」  
と訳されるべきである。詳しくは、藤田(1970)、7頁や和辻『人格  
と人類性』を参照のこと。
- (12)一方「人間と歴史」においては五つの人間像が挙げられている。宗教的人  
間、理性的人間、技術的人間、生命的人間、人格的人間である。前三つは  
それぞれ『人間の地位』で語られる人間学に対応する。しかし、後の二つ  
は比較的新しいものであり、共通の理解が無いものとされる (vgl. GW. IX,  
123)。それゆえ、伝統的な立場を列挙する『人間の地位』の冒頭ではあえ  
て後の二つには触れられていない。ただし、『人間の地位』で哲学的人間学  
の内実が展開されていくにつれて、生命的人間と人格的人間への論及も見  
られる。
- (13)ラントマンがシェーラーの説明により詳細な分析を与えている。ラントマ  
ンによると、20世紀初頭は人間学が希求された時代でもある。その理由と  
して、形而上学的、先験的、存在論的、精神科学的、世界観的、の五つの  
動機が挙げられている。詳しくは、Landmann(1982), 37ff.を参照。
- (14)ただし、シェーラーがこの二点だけを哲学的人間学の問題として捉えてい  
たわけではないことに注意しておきたい。例えば「人間と歴史」において  
は、これらの問いに加え、人間を動かす力や権力、人間の成長について等  
が挙げられている (vgl. GW. IX, 120)。また遺稿には、『『哲学的人間学』  
は歴史の因果的な教義への基礎である」(GW. XIII, 155) と記載されてお  
り、人間が紡いできた歴史に関しても問題意識が広がっていたことが分か  
る。シェーラーは哲学的人間学について広範な問いを秘めていたが、志半  
ばでこの世を去ったことが窺える。
- (15)Vgl. Landsberg(1960), 9.
- (16)今日的な研究書として、Max Scheler in Dialogue が挙げられる。本書は  
シェーラーの研究成果が一貫性を欠くことを受け入れ、彼のそれぞれの研

究主題を今日的な議論と結びつけるというコンセプトの論集となっている。

## 文献表

### 【凡例】

シェーラーからの引用は、**Francke** から出版されている『シェーラー全集』を用い、**GW** の略号とともに巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で記した。なお引用文中の傍点は、原文中のイタリックにあたる部分である。また、〔 〕は引用者による補足説明、……は、引用者による省略を示す。

### 【シェーラーの文献】

- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die Material Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler, Bd. 2, Bern und München: Francke, 1966. (シェーラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』吉沢伝三郎ほか訳、『シェーラー著作集』1-3巻、白水社、1976年)
- , *Vom Umsturz der Werte*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler und Manfred S. Frings, Bd. 3, Bern und München: Francke, 1972. (シェーラー『価値の転倒』林田新二・新畑耕作訳、『シェーラー著作集』4-5巻、白水社、1977年)
- , *Vom Ewigen im Menschen*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler, Bd. 5, Bern und München: Francke, 1954. (シェーラー『人間における永遠なるもの』小倉貞秀ほか訳、『シェーラー著作集』6-7巻、白水社、1977-8年)
- , *Wesen und Formen der Symoathie*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 7, Bern und München: Francke, 1973. (シェーラー『同情の本質と諸形式』青木茂・小林茂訳、『シェーラー著作集』8巻、白水社、1977年)
- , *Schriften zur Soziologie und Weltanschauunglehre*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler, Bd. 6, Bern und München, 1963. (シェーラー『社会学および世界観学論集』飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編、『シェーラー著作集』9-10巻、白水社、1977-1978年)
- , *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 9, Bern und München: Francke, 1976, S. 7-71. (シェーラー『宇宙における人間の地位』亀井裕・山本達訳、『シェーラー著作集』13巻、白水社、1977年、9-110頁)

- , *Philosophische Weltanschauung*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 9, Bern und München: Francke, 1976, S. 73-182. (シェーラー『哲学的世界観』亀井裕・山本達訳、『シェーラー著作集』13巻、白水社、1977年、111-263頁)
- , *Schriften aus dem Nachlass*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 13, Bohn: Bouvier, 1990.

【その他の使用文献】

- Collins, J., *Crossroads in Philosophy: Existentialism, Naturalism, Theistic Realism*, Chicago: Henry Regnery, 1962.
- Frings, S. M., *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965. (フリングス『マックス・シェーラーの倫理思想』深谷昭三・高見保則訳、以文社、1988年)
- Gottlöber, S., Introduction: Reviving the Dialogue with Max Scheler, in: *Max Scheler in Dialogue*, hrsg. v. Susan Gottlöber, Switzerland: Springer, 2022, S. 1-13.
- Hammer, F., *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
- Landmann, M., *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1982. (ラントマン『哲学的人間学』第三版、谷口茂訳、新思索社、1995年)
- Landsberg, P., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1960.
- Scheler, Maria, Bericht über die Arbeit am philosophischen Nachlaß Max Schelers, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 2, H. 4, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1948, S. 598-602.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3 ed., Dordrecht and Boston and London: Kluwer Academic Publishers 1994. (H・スピーゲルバーク『現象学運動』立松弘考監訳、世界書院、2005年)
- 藤田健治『哲学的人間学』紀伊国屋書店、1970年
- 和辻哲郎『人格と人類性』『和辻哲郎全集』9巻、岩波書店、1938年、317-479頁