

Title	現代人間学における心身相関の理解：マックス・シェーラーと現代の医学的人間学の観点からの考察
Author(s)	金子, 晴勇
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.40, 2008.2 : 104-121
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3783
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

現代人間学における心身相関の理解

——マックス・シェーラーと現代の医学的人間学の観点からの考察——

金子晴勇

はじめに

これまでわたしはヨーロッパ思想史を人間学の視点において研究を続けてきた。最近ヨーロッパの人間学の歴史を心身論という一つの観点から考察している。それは古代ヨーロッパに発し、中世ヨーロッパを経て、近代ヨーロッパの心身論にいたる歩みとなり、さらにマックス・シェーラーと現代の人間学にまでいたっている。その中からわたしは本日もたれる研究会のテーマにふさわしく、「マックス・シェーラーと医学的人間学」を選びだし、それも心身相関の問題にしぼって考察することにした。精神医学に関心をもたれている皆様と一般的な人間学を研究しているわたしとの間にはどのような接点があるうか。日常の仕事として臨床医と教師とには共通点が認められる。扱っている対象が患者と学生という相違はあっても、それはさまざま問題を担って苦悩する人間である点では共通であるがゆえに、人間学こそ一般と特殊との差異があっても、皆様とわたしを結ぶ共通点である。しかし特殊な個別こそ一般的考察に取り入れて人間学の内容を深めて行かねばならない。そこでわたしは現代人間学の創始者マックス・シェーラーの精神病理学的な特

殊研究をまずとりあげて、そこに内在する問題点を浮き彫りにした上で、今日の医学的人間学の意義とそれに対する一般的な人間学の貢献するところを考察してみたい。

しかし、この問題に入る前にわたしの専門であるヨーロッパの心身論の歴史的な流れに二つの類型があることをあらかじめ簡略に述べておきたい。

(1) 心身論の歴史における人間学的二分法と三分法

心身(＝精神と身体)の問題は、人間学の最大の問題の一つであり、古来絶えず主題として扱われてきた。プラトンの心身の二元論はオルフィックの影響によって説かれはじめたが、形相と質料の二元論として形而上学的世界観を生み出した。これに対し魂を身体 of 生命原理と見るばかりか、両者を合成実体として捉えるアリストテレスは実体形相の一元性を説いた。しかし近代のはじめにはデカルトが「思惟する実体」と「延長している実体」という物心二元論を打ち立てたが、これは内界と外界との二元論であった。そして心身問題は近代の自然科学の成立と関連し、その基礎を築いたデカルトによつて提起された。その後の哲学はある意味でこの心身の二元論を克服する試みであったといえよう。

この心身の二分法と並んでヨーロッパの思想史では霊・魂・身体という三分法もこれまで説かれてきた。わたしたちにはこの伝統が余り知られていないけれども、これをも考慮すべきである。そこには「霊・魂・身体」という実体的な三分法と「霊性・理性・感性」という機能的な三分法が説かれてきた。最後の機能的な三分法をルターとカントという近代において影響力のある思想家によつて考えてみたい。

①ルターの三分法 彼によると「霊(Soul)」は人間の最高、最深、最貴の部分であり、人間はこれにより理解しが

図1 ルターの三分法

人間という家	機能	対象	神殿の比喩
霊	霊性の作用	不可視的永遠の事物 神の言葉	至聖所
魂	理性の作用	存在の理解できる法則	聖所
身体	感性の作用	可視的对象	前庭

図2 カントの三分法

作用	対象界	認識の形式	認識の種類	先験的
感性	感覚的世界	空間と時間	事物の印象=表象知	感性論
悟性	科学的世界	十二の範疇	学問的認識=科学知	分析論
理性	思想的世界	三つの理念	体系的知識=観念知	弁証論

たく、目に見えない永遠の事物を把握することができ
る」。次に「魂 (seele) は理性 (Vernunft) が認識し推量
しうるものを把握し、理性がこの家の光である」。とし
て「身体 (Leib) の働きは、魂が認識し、霊が信じるも
のにしたがって実行し、適用するにある」と説かれた
(図1)。

②カントの三分法 彼はプラトンの伝統にもとづいて
理性を理性と悟性とに分け、これに感性を加えて三つの
認識機能、「理性・悟性・感性」を解明した。彼は主著
『純粹理性批判』において三つの心の機能をその作用に
よって明らかにし、近代的な認識論を体系的に完成し
た。ここでは心の認識機能は上の三部分に分けて批判的
に検討されている(図2)。

③シェーラーの五分法 終わりに現代の人間学の創始
者シェーラーがどのように心の認識作用の区分をしてい
るかを考えてみたい。彼は現代の生物学の成果を取り入
れながら五つの心的な機能に分けた。人間は生命の五段
階を成す秩序の頂点に立ち、自己の下に心的本性の四段
階をもつ存在として明快に位置づけられた(図3)。

図3 シェーラーの五区分

① 感受衝動	無意識・無感覚・植物的生	心的生の中核＝自我
② 本能	低次の動物の生	
③ 連合的記憶	条件反射的行動の生	
④ 実践的知能	環境の変化に適応できる動物の生	
⑤ 精神	人格的・本質認識的生	精神の中核＝人格

人間は心的生の四段階のすべてに関わっており、この段階の生は実験心理学の対象となっている。この心的生を中心である複合体は「自我」と名づけられ、その活動は人間の本性に備わっている「機能」(Funktion)と呼ばれている。この機能には五感や感情の働き、また共同感情のような身体的領域に関連する諸機能も入る。このような生命の四つの領域は第五の精神と区別され、その自我の特質のゆえに「対象」となりうる^②。これに対して人格とその作用はその非対象性のゆえに決して実験科学の対象とはならない。このような生命の四段階の区別は伝統的な心身論の枠内に容易には入らないが、理性の段階が実践的知能と精神に分けられているところに特徴がある。こうした心的機能を二つに分離させた新しい二元論はどのようにして心身の統合にいたるのか。これが問題である。

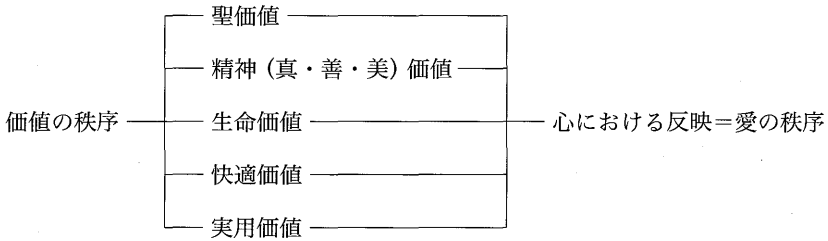
(2) ルサンティマンの精神病理学的研究

シェーラーはこうした心身の統合が破壊された状況を、その天才的能力がもっともよく発揮された『道徳の構造におけるルサンティマン』(一九一五年)において的確に捉えた。彼はこのルサンティマンを愛憎現象や精神病理学によって解明し、「ルサンティマンとは、全く特定の原因と結果とを伴う一種の

「魂の自家中毒」である」と規定し、組織的な抑圧によって生じ、特定の価値錯覚と特定の価値判断の持続による心的態度（エートス）であると説いた。^③ このルサンティマンを引き起こす重要な源泉は復讐衝動であるが、それは同時に復讐できない無力感が襲つて来てその衝動を抑圧するときに生まれる。たとえば嫉妬がルサンティマンの源泉になるのは、欲求するものがあつても他人がそれを所有しているため、それへの欲求を否定するほかないという無力感による抑圧においてである。そのさい他人がそれをもっているということが、自分がそれを所有できないという苦痛の原因になつていると錯覚し誤認する場合、憎しみや悪意をもつた態度となつて先の欲求と無力感が爆発する。したがつて「ルサンティマンは独得な無力感の媒介なしには形成されない」^④。それゆえルサンティマンにいたる第一段階は他人の行為と存在によつて引き起こされる直接の「反感」であり、さらに併発される復讐感情や嫉妬心である。しかし、こうした感情はそれ自身ではルサンティマンではなく、第二段階として無力感と抑圧をもとにして生まれてくる。もし即座に反撃がおこり、復讐が遂行されるとしたら、ルサンティマンは生まれてこない。復讐する積極的な犯罪者には表面的に観察しただけでは一般にルサンティマンを見いだすことはできない。^⑤ この反撃が反省によりまた無力感によつて抑えられることからルサンティマンへの道が始まる。さらに、この道はルサンティマンが宿っている心の深部の奥の院に続いており、そこにいたる暗い山道には憎悪・猜疑心・陰険・他人の不幸を喜ぶ感情・悪意が渦巻いている。

もちろんルサンティマンをいだきやすい人間の素質、たとえばおとなしく言葉少なく、はにかみ屋で行儀がよいなどによつて、抑圧が蓄積されやすいことや、その人の住む社会の構造、たとえば差別された階級や人種、また人が置かれている社会的境位、たとえば僧侶、老人、受身的になりやすい女性の境位、さらに無力感をうむ生の衰退現象などがそれを形成するにあつて大きく作用する。しかし、ここでは特別な価値錯覚も指摘されている。つまりルサンティマンに陥つた人によつて抱かれる錯覚価値に基づく誤つた価値判断が重要な役割を演じている。そこでは何らかの積極的な価値が錯覚価値という覆を透して、いわば〈透視的〉(transparent)にぼんやりとしかすかして見えない。ここでは、そ

図4 価値の秩序



の客観的な価値はルサンティマンの妄想がそれらに対して立てる仮象価値を通して(透視)される。⁽⁶⁾このような価値錯覚によって生じる誤った価値判断に対し、「真正の道徳は、永遠なる(価値序列)と、それに対応する、数学的真理のように客観的で厳密に(明晰な)価値優先法則に基づいている」。⁽⁷⁾

シェラーはこの永遠な価値序列を心に反映させている。「客観的に正しい秩序」を説くと同時に、これに対し各人の個性化された人格においては主観的に価値が序列されており、それが永遠の価値序列に一致したり矛盾したりするという。そこにはヨーロッパで伝統となつた神的世界秩序の転倒も可能であつた。これが愛の秩序の惑乱現象であつて、ルサンティマンもこれに所屬する。だから「ルサンティマンは、あの永遠なる「価値の」秩序を人間の意識の中で(転倒)させる諸根源の一つである。それはあの価値秩序の錯覚と、生活の領域への誤つた価値秩序の印象づけの源泉である」と言われる。⁽⁸⁾このような彼の思想は「永遠なる価値秩序」を最高秩序と見る伝統的なヨーロッパの価値観を土台としている。客観的な価値と主観的な愛との関連を図で示すと、次のようになる(図4)。

最高価値としての「聖価値」を捉える作用は中期の作品『人間における永遠なもの』においては「宗教的作用」としての靈性であつた。しかし晩年の『宇宙における人間の地位』ではこの点は説かれず、形而上学的な精神作用が強調される。そのため「精神と生命」の二元論が前景に現われてこざるをえなかつ

た。この場合、精神はもはや宗教的な靈性ではなく知性的な認識作用と考えられた。このように晩年では心身を統合していた作用である靈性が背景に退いたため、彼は心身二元論の陥穽に転落せざるをえなかった。

(3) シェーラー人間学に対する批判

シェーラーの時代にはユクスキユールの環境理論やパプロフの条件反射の理論、さらにはケーラーのチンパンジーの実験が行なわれ、生物学が大きく発展していた。同時に第一次世界大戦後のドイツの荒廃も従来のキリスト教的世界観を根底から覆すほどの経験となつて押し寄せてきた。これがワイマル文化であつた。この時期にシェーラーがカトリック教会を去つたのは、個人的な離婚問題が原因していたとしても、キリスト教の神観をもつてしてはドイツの再建が不可能と考えられたほどの無力感に彼が襲われていたことに由来する。ここに「生命」と「精神」とを二元的に対立させた理由がある。そのなかでも「生命」の要素がその後も引き続いて生物学によりシェーラーの時代よりも科学的に大いに説明されるに及んで、ゲーレンでは人間学が今や人間生物学となつた。

①生物学に立つ人間学の発展　ゲーレンはボルグとポルトマンとの新しい生物学に負うところが大きかつたが、その後スイスの生物学者コンラート・ローレンツの動物行動学が新たに旋風を巻きおこしたし、オランダの生理心理学者ポイデンディークの動物と人間との比較研究なども注目値する。したがつて生物学に立つ人間学の新しい展開は、今後もさらに進められて、人間学の発展を促すであらう。⁹⁾ またポイデンディークは人間の言語・交わり・微笑などと比較して動物社会学を確立し、人間学への寄与も大きかつた。¹⁰⁾

②世俗化の最終段階である生物学的自然主義　ドイツにおけるこの世俗化の歩みはキリスト教から離れて哲学・歴史

学・社会学・生物学の順に支配権を交替させていった。ヘーゲルによってキリスト教の「救済史」(Heilsgeschichte)は「普遍史」へ移行し、世俗化の過程が進行した。しかし、この世俗化がさらに進み、知識人たちは救済を哲学に、諸々の学問に求めた。ところが学問は信仰の対象ではないから、その正体は偶像として暴かれその地位を失ってゆく。これが最高位の神から理性、歴史、社会、生物へ向かって高い場所から一段一段下へ降りてゆくような運動となった。その過程の終末には生物学が覇権を握ることになった。しかもそれは「人種の優越」を誇る生物主義的な世界観が一世を風靡するに至つて、ナチス一派がアーリア人種を最優秀民族としユダヤ人を抹殺する人種理論にまで暴走した。¹¹ こそ最低にして最終段階であるナチズムの「生物学的自然主義」である。¹²

このように現代における人間学の発展はシェーラーの心身二元論を克服することを目ざして主として生物学によって拓かれた人間学から遂行された。生物学は人間の身体性に関する研究であるから、精神と身体の関係という心身問題を身体の側面からもつぱら説明する特質をもっており、生物学的人間学からシェーラーの二元論的人間学を批判した。

これに対し精神の側面から人間学を再考する思想がキルケゴールの実存思想を復活させる試みとして登場し、現代の実存思想の流行となったが、この影響を受けながらも、それを批判的に超克する仕方現代の医学的人間学が立ち現れてくる。

(4) 現代の医学的人間学の試み

現代の医学は人間学的な視点を導入することによつて新たな展開を見せている。そこには多様な試みがあつて、簡単に整理することはできないが、精神医学の中でも精神の観点からする心身理解と心身相関の医学の試みとをとりあげ

て検討してみよう。前者としてビンスワンガーとフランクルを後者としてヴァイツェッカーを代表として検討してみたい。

①ビンスワンガーの現象学的人間学　スイスの精神病理学者ビンスワンガー (Binswanger, L., 1881-1966) は現象学的人間学という学問の妥当性を医学において明らかにした。彼は『現象学的人間学』に収められた「現象学について」という講演の最初のところで自己の主題を「形相の学あるいは本質の学であるところの現象学と、経験の学であるところの心理学と精神病理学との関係」に設定している。¹³⁾ここに「現象学」という新しい学問の研究方法与心理学と精神病理学という「人間科学」との関係が問題となっており、両者の正しい関係こそ「現象学的人間学」であると説かれた。彼はデカルト的な自然科学的で機械論的な自然観が挫折するのは実存という暗礁に乗り上げたときであると主張し、現象学的な人間学によって「実存」「自己存在」「自由」「歴史性」といった概念を扱いながら、精神医学的に人間を考察する。そして自然主義者フロイトと対決しながら、彼は自然主義的に破壊されていない人間の経験全体を考慮に入れて、人間の受動性や必然性をも自己的な態度から解釈する。

彼はハイデガーの実存哲学から影響を受けながらも、それに対し批判的であり、人間存在の共同性を具体的な愛の現象学的分析から説いた。著書『人間の現存在の基本形式と認識』の中で彼は「共同的なわたしたち」のあり方を説明する。ハイデガーの人間の現存在の分析は世人という公共性の下にある非本来的な自己喪失と本来的な自己存在との二つの極の間に制限されている。それゆえ他者との共存在とその現実的關係である愛は現存在の投企のなかで正当に評価されず、凍結状態にある。彼は言う、「愛しながらの相互存在である愛は、このような存在投企の戸外で凍えたままである¹⁴⁾」と。

この愛の現象学によってビンスワンガーはハイデガーを次のように克服した。①現存在がそれ自身ですでに愛しながらの出会いである。②あなたをわたしに対し、わたしをあなたに対し「わたしたち」において開示し、わたしはあなた

を見いだし選ぶが、あなたもわたしを同様にする。③愛しながら出会うことの根源的可能性に立つてのみ愛の発見・充実・持続が成立する。④こうして空間・時間・歴史を超えた愛の相互存在の意味が理解される。このような愛の現象学的分析は友愛や恋愛また同胞愛のみならず隣人愛の中にも向けられ、愛の人格的深みとともに強力な倫理を導きだした。¹⁵⁾

②フランクルの「実存分析」 ウィーン精神医学者フランクル (Viktor Emil Frankl, 1905-97) は、人生の意味を問う実存分析を提唱し、無意識のなかにひそむ「精神的なもの」を重視するロゴセラピーという治療法を実施した。彼によれば人間は価値の実現をめざし「意味への意志」をもつ存在である。この意味への意志によつて価値が実現される。人間は自らの人生を意味によつて満たす存在であつて、生きる意味を求める。それゆえ、それが阻止されるとき、人間は欲求不満に陥り、病む者となる。どの時代でもその時代特有の神経症があり、精神療法を必要としているが、彼によれば現代はこうした心の欲求不満と対決する時代である。意味への意志が挫折すると精神は倦怠に陥り、存在の意味を否定するニヒリズムを生み出す。この現代的苦悩からの解放は、意味の根源的な母体としての精神性に求められる。

さらにフランクルは人間を責任を負う応答的存在とみなし、人間を「責任負担に向けて分析する」。これが現存在の応答的責任性を説明する「実存分析」と言われる手法である。しかも彼の実存分析の特徴は個人を共同体と関わりの中で積極的に把握する点に求められる。¹⁶⁾ ここには同時に実存哲学への批判が認められる。実存哲学に欠如しているものは決断が何のためになされるのかを問わず、何かからの自由はあつても、責任へ向かう自由が論じられていない。それゆえ「意味と価値達成への責任」が成立するためには「ロゴス」への関連、決断と自由との客観的相関者がなければならぬ。実存分析は決断の客観的相関者と認識の主観的相関者とをともに考慮し、実存哲学を批判的に修正する。これは人間が自己自身を超えて他者に向かい、共同体への責任と応答関係に生きるという彼の基本思想から発している。この観点は彼自身の強制収容所の体験と医師としての臨床経験から実証されたものである。¹⁷⁾

③ ヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカー 医学的人間学の代表者であることを自認するヴァイツゼッカー (Weizsäcker, V. v.: 1886-1957) は『医学的人間学の根本問題』のなかで、デカルト的世界構成を意図的に離れて、生ける人格の本質を、「反論理的なるもの」、「パトスなるもの」、「交渉」などのカテゴリーによって捉えようとする。彼是对話の哲学者ブーバーと親交をもつた人で、対話的な思想傾向を示す。このようなカテゴリーのうちに人が生きるがゆえに、古典的自然科学的な世界像はもはや拘束力を失う。彼は言う、「人間の現実はどこでは自己と環境との不断の対決、常に新たにされる自己と環境との出会い、自己と環境との流動的な交渉である」と。この交渉の挫折から生ける人間の反論理が語られる。細胞分裂のとき二つの細胞から一つの新しい細胞のできる場合、あるいは子供、青年、大人、老人は同一人でありながら、全く違った人として考えられる場合に、発生的反論理があつて、同一性が類似性を超えて差異性と反論理的に統合している。人格は理性、自由、自己存在という古いカテゴリーによってではなく、出会い・出来事・確証・責任によつて規定される。また「交渉」のカテゴリーを現実の人間の根本規定とすることによつてデカルトの主観性を克服した¹⁸⁾。ここに人は他者との出会いと対話をとおして心身相関の多様性から捉えられる。

ヴァイツゼッカーは医学的人間学が一般の人間学と並んで自己を主張しようとすれば、生命の減弱、脅威、抹殺なども事実として受け入れなければならないという。生物学的な生命の定義の中にすでに生命の維持が自己目的として含まれており、そこからその機能が推論されるがゆえに、病的な機能にはいつもネガティブな意義しか与えられない。これが生物学的生命概念の弱点だし、ダーウィニズムの泣きどころである。そこでは病気に何かポジティブな価値や意味があるなどという可能性が排除されてしまう¹⁹⁾。ところが病気にはポジティブな意味があつて、内科学に心理学を導入すること、意味の発見が起こる。

では心身相関の医学の内実は何であろうか。ヴァイツゼッカーの心身医学は心理学と内科学との二つのコンパスをもつて病気が有する意味の解釈と変換を探求する。診察中に一つのデイレンマに陥ると、医者への態度は両面的となり、彼

の用いる方法は二重のものとなる。「そこで彼はどんな患者に対しても、どんな病気に對しても、手を二本もっている人のようにふるまうことになる。どちらの手にも重りを、いつてみれば鉄の球をもち、両方の重さを絶えず量り比べていることになる。彼自身はこの両手のどちら側にもいるのだが、そうはいってもやはり両手の中間に立っている。二つの仕事のそれぞれの特性を区別し、比較し、できればそれを統一するための場所として、医学的人間学が必要なのである。医者には心理面と身体面での仕事を別々に行つて順番に記述するのでは、必ずしも満足な結果は得られない。肝心な点はいつとも両者の関係であり、両者の中間における統一である。だから医学的人間学には二元論は通用しない⁽²⁰⁾」。

心理学と内科学によつて精神と生命を相關的に捉えようと、心身は対極性のもとにあつてつねに統合的に探求され続けることになる。この対極にある意志、可能、当為、必然、許容などが相互關係的に考察される。これらはすべて情念的な性質のものであるから、「パトス的なカテゴリー」(pathische Kategorien)と称せられる。パトス的なカテゴリーでは、「存在している何か」(etwas was ist)ではなく、「存在はしていないけれど、何かになるかもしれないところの何か」(etwas was nicht ist, aber vielleicht wird)が探究される。だから「パトス的なもの」(Pathisches)はすべて「存在しないもの」(Nicht-Seiendes)とつて、「存在するもの」(Seiendes)であるところの「存在的なもの」(Ontisches)と對置される。しかもパトス的なものと存在的なものとのあいだには往復運動が経験される。そこにある不安定のゆえに安定を求め努力が現れる。こうして新しい形象が生まれ、それは均衡・バランス・目標指向・総合・変換などとして表象される。その場合一方が他方にとつて隠れていながら、しかもそれと結びついている。そこで、少なくとも時折、この往復運動がまるで円環運動のように見える事態が成立する。これが彼の言う「ゲシュタルトクライス」(Gestaltkreis)である。

心身相関の医学では「精神」と「生命」との二元論が分離されないで、両者が対極性に立つて交流する観点から統合される。そこでは「対象ということ」と、対象への関与ということとは同じことなのである⁽²¹⁾。

この人間学が医学的人間学であるのは、医療行為と医学を構成する質料についての学から得られた経験に実例を求めているからである。しかし彼によると一般的な人間学と医学的人間学との関係は、普遍妥当的で必然的な真理とたまたま与えられた実例との関係のようなものではない。真理を現実に近いものにするためには、偶然に場所を与えることが必要なのだから。²²⁾

(5) 心身の統合機能としての「靈性」の役割

現代の精神医学の三つの試みをあげてみたが、それらはすべて現代の実存哲学の影響を受けながらもそれを批判的に克服している点が見られた。そこで実存哲学の創始者キルケゴールの「精神」の定義をここで想起してみたい。

彼は代表的著作『死にいたる病』の本論の初めのところで人間的な精神を「関係としての自己」として捉え、次のように述べた。「人間は精神である。しかし、精神とは何であるか。精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか。自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に關係する關係である。²³⁾このように精神は關係する行為主体であつて、自己に關係しながら他者に「關係する」、つまり態度決定すると語られる。しかもキルケゴールの人間学的前提からすると、人間は身体と魂の総合としての精神である。この「精神」こそ「自己」として語られているものであるが、『死にいたる病』では、精神が自己の内なる關係において不均衡に陥ると、絶望と苦悩の状態が生じる。そのさい精神は身体と魂に対して総合する第三者ではあるが、このような關係に精神を置いた永遠者、つまり神との關係において、絶望を克服することが可能となる。このような神的可能性が「信仰」にほかならない。ここでの「精神」(Geist)は人間学的には「靈」とも訳すことができる。しかもこの精神はヘーゲルを通過することによつて「行為」という動的な性格を

帯びている。それゆえ精神は水平的な自己内関係と垂直的な神関係を内属させており、動的で質的に飛躍する「信仰」を秘めている。こういう精神こそキルケゴールの靈性を意味する。

したがって、キルケゴールの「関係としての自己」には、「自己内関係」と「神との超越的關係」との二面があり、前者の心理学的説明から後者の「神の前」における神学的説明に彼は進んでいく。こうして自己が決断という主体的行為によつて本来的自己となることは、永遠者なる神との関係の中で遂行される。²⁴

彼は人間学的三分法について付言して、「人間はだれでも、精神たるべき素質をもつて造られた心身の総合である。これが人間という家の構造なのである。しかるに、とかく人間は地下室に住むことを、すなわち、感性の規定のうちに住むことを、好むのである」と言う。ここに「精神・心・身体」の三分法が明瞭に語られる。問題は精神である靈のあり方であつて、これが心身にどのように関係するかという形で死にいたる病の本質を「絶望」として把握する。

このような心身の統合としての靈の作用はヨーロッパの思想史をとおして確認できる。それはプラトンからヘーゲルにいたる理性的な哲学の普遍思考にも、キリスト教信仰の中にも多様な仕方で見られている。²⁵ 一般的に言つて理性的な精神は身体に比べると無力であり、パトス的な情念の反発を引き起こすが、そのような場合でも心身を統合する靈には自己を超えた力によつて統合を混乱させたり、回復させたりすることができる。問題はこの統合作用が全く無視されたり、弱められたり、あたかもないかのように隠蔽されたりする場合に起る事態である。この事態はたとえばヨーロッパの場合には最高価値(神と聖価値)の否定として無神論とニヒリズムが発生し、世界観として定着すると、今日、世紀の病として猛威をふるうようになる。この事態が心身の総合としての靈において起っている現象をわたしたちはマックス・シェーラーの説く「ものの虜となる」という特質によつて説明することができる。

シェーラーはまず靈の作用(靈性)を宗教的作用として把握し、それは神の啓示を受容するときの心の働きであつて、信仰によつて啓示内容を受容する作用であると説いた。すべての人はこの宗教的な作用をもつており、これによつ

て人間は永遠者へと引き寄せられる。このような内的な作用を満たすものは永遠なる神であり、そこに間違つて有限なものが入ると、それは「偶像」となる。とくに「有限的な財」に絶対的な信頼を求めると、「財の偶像化」が起り、「人間は自分の作つた偶像に魔法にかかつたように縛りつけられ、それを（あたかも）神であるかのごとくもてなす。このような財をもつかもたぬかという選択は成り立たない。成り立つのはただ、自分の絶対領域に神を、すなわち宗教的作用にふさわしい財をもつか、それとも偶像をもつか、という選択だけである」⁽²⁶⁾。この偶像には金銭・国家・無限の知識・女性などがあげられている。有限的なものが絶対的領域に侵入することは「偶像化」の発端であり、昔の神祕家の言葉によつてそれは「ものの虜となる」(vergatten)といわれた⁽²⁷⁾。まさにこれによつて秩序と価値のすべてが惑乱されることがルサンチマンを論じたときに指摘された⁽²⁸⁾。

この「ものの虜となる」という現象こそ心身の総合である靈性にさまざまな影響を及ぼし、心身相関に交調や転調をもたらすと思われる。とりわけ、「有限な財」を絶対視するとマモン(財神)が猛威をふるうことになる。さらにアフロディテ(愛欲神)やリビドー・ドミナンディ(支配欲)などのデーモンが荒れ狂うことにもなる。

心身に交調をきたす例として「出世主義者」(Streber)をあげることができる。そこには通常競争原理しか見られない。シェーラーによると「出世主義者」というのは単に権力・富・名誉などを追求する人を言うのではなく、他人との比較においてより優つている、より価値があることを努力目標とし、それをすべての事象価値に優先させる人のことである。つまり「こうした種類の「他人との」比較において生じる（より劣つている）という抑圧的な感情を解消させるために」どんな事象でも無差別に利用する人である。彼は卑俗な人である⁽²⁹⁾。

それに対し心身に交調を起さない例として「高貴な人」があげられる。その特徴は自他の比較を行なう前に自己価値についての素朴な意識があり、「それはあたかも自立的に宇宙に根を下ろしているというような自己充実感の意識なのである」⁽³⁰⁾と言われる。つまり比較される両者が比較されるに先だつて独特な仕方で自己価値を自覚している。引用文

の「宇宙」を「神」と言い換えれば、高位な人は神の導きを信じる霊的な人である。

たとえ現代社会において競争原理なしには生きられないにしても、精神原理を欠いた競争原理だけでは人は生きられない。両原理のバランスが不可欠である。同じことは「我ーそれ」と「我ー汝」、近代社会と伝統社会、無機物と有機物などの関係にも妥当する。問題は両者の割合である。心身を総合する精神はその根底にある霊性において外部からの影響を絶えず受けており、心身のバランスを崩しやすい。これに対処する方法は内なる霊性を正しく導くことではなからうか。

付記 本論文は二〇〇七年七月七日、慶應大学精神経路病理研究主催の研究会で発表し後日、共同研究「児童における

総合人間学の試み」の研究成果として発表したものである。

注

- (1) M. Luther, WA7, 550, 28-551, 9. 全文の引用は第三章四節の(3)を参照。
- (2) シェーラー『宇宙における人間の地位』シェーラー著作集13、白水社、一八頁以下。詳しくは金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』創文社、五八―七三頁参照。
- (3) Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Klostermann, 1978, S.4. 『ルサンティマン・愛憎の現象学と文化病理学』津田淳訳、北望社、八頁。以下邦訳の頁数はカッコによって示す。
- (4) Max Scheler, op. cit., S.18 (32).
- (5) Max Scheler, op. cit., S.35 (38).
- (6) Max Scheler, op. cit., S.17 (31-2). 「他人の諸価値が彼になお積極的なものとして、また高い価値として感じられておりなが

ら、ただその際、錯覚価値によつて、それらがいわば（覆われている）（überdecken）のであり、本物でない（仮象世界）に取り囲まれて生きているのである」。

(7) Max Scheler, op. cit., S.29 (50). これがパスカルのいう心情の秩序や愛の秩序であり、歴史においては多様な仕方では理解されているとしても、それ自体は普遍的である客観的な価値の位階秩序である。

(8) Max Scheler, op. cit., S.63 (108)

(9) たとえば、シェラーの弟子であることを自ら任じるロータッカーは人間が環境に依存しながらも、環境から自由である側面を強調し、「文化人間学」を樹立している。

(10) ところで人間と動物の比較研究にはひとつの大きな制限があることをだれしも認めるであろう。それは研究する観察者が人間を見る仕方と動物を見る仕方とが相違しているということである。もちろん二つの見方を限りなく接近させることは可能であるが、人間の「了解」は相互的に確認できるのに、人間と動物との間には原則的に不可能である。内側からの「了解」と外的・説明的・一方的な「観察」とは根本的に相違しており、動物に対する人間の「理解」には限界がある、といわなければならない。

(11) この間にヨーロッパの諸国ではダーヴィン主義が熱狂的に歓迎され、生物学的な発展史に救済のよりどころを求めようとした人々も少なからずあったが、啓蒙主義の伝統の中には理性信仰と並んで人間への信頼が保たれていたため、生物学的な世界観への抑制がきいていた。だがドイツではその抑制がきかず、「生物学的自然主義」を運命として受け入れることになった。

(12) ナチスとの対決に終始したプレスナーと対照的なのは、時代精神に迎合したゲーレンである。

(13) ビンスワンガー『現象学的人間学』木村敏訳、みすず書房、一二頁。

(14) Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, S.55f.

(15) Binswanger, op. cit., S.69f.

(16) 「このように人格としての人間の個人的実存の意味は、それ自身の限界を超えて、共同体をさし示すのであり、共同体への方向において個人の意味はそれ自身を超越するのである」（フランク『死と愛』霜山徳爾訳、みすず書房、八三頁）。

(17) フランクの『夜と霧』参照。

- (18) ヴァイツゼツカー『医学的人間学の根本問題』(『医学的人間学とは何か』青木茂、滝口直彦訳、知泉書館所収) 参照。同様にクリスティアンとハース共著『双極的人格性 (Bipersonalität) の本質と形式——医学的社会学の基礎』(1929) もデカルト主義を人格の共同性の下に超克している。
- (19) ヴァイツゼツカー『病と人——医学的人間学入門』木村敏訳、新曜社、二〇七頁。たとえば、いま気管支喘息でエネルギーを供給する燃焼「酸素補給」のサポータージュに、なんらかの心的な意味が、つまり生命が脅かされているという意味が与えられることがありうる。
- (20) ヴァイツゼツカー前掲訳書二〇八頁。
- (21) *der Gegenstand und der Umgang mit ihm sind dasselbe* 対象が何であるかは対象への関与の仕方が決まるということ。これは量子力学のいう「相補性」と同じことである(木村敏の註記)。
- (22) ヴァイツゼツカー前掲訳書、二〇六―二一一頁。
- (23) キルケゴール『死にいたる病』榊田啓三郎訳、世界の名著「キルケゴール」四三五頁。
- (24) キルケゴール前掲訳書、四三六―三七頁。この宗教的実存において絶望が根絶された場合の自己の状態は、「自己自身に關係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己は自己を描定した力のうちに透明に根拠をおいている」と定義され、これはまた「信仰の定義」でもあると説かれている。
- (25) 詳しくは金子晴勇『人間学講義』知泉書館、一二七―一三二頁参照。
- (26) Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, S.263 (281).
- (27) Max Scheler, *op. cit.*, S.262 (279).
- (28) したがって問題となるのは、かかる偶像を破壊し、絶対的領域に向けられた宗教的作用にふさわしい十全な相関者を提示し、見い出させることだけである。
- (29) シェーラー前掲訳書二四頁。こうした人間類型は身分が固定されていた古代や中世には現われず、自由な競争体系からなる近代社会において顕著に現われる。そこでは自他の価値が絶えず比較され、今日の競争社会に通弊となっているように、常に他人を凌駕することが人生の目標であり課題となる。
- (30) シェーラー前掲訳書二二頁。