

Title	カッシーラーにおける文化哲学としての哲学的人間学の理念 ：シェーラーの人間学との比較的視点から
Author(s)	齊藤, 伸
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.58, 2014.11 : 273-300
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5320
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

カッシーラーにおける文化哲学としての哲学的人間学の理念

——シエーラーの人間学との比較的視点から——

齊 藤 伸

はじめに——本稿の目的とカッシーラーの人間学

ヘルダーの人間学 本稿の主な関心は、『シンボル形式の哲学』(一九二三—二九)の著者として知られるエルンスト・カッシーラー(Ernst Cassirer, 1874—1945)後期の著作や遺稿を基にして、彼の「哲学的人間学」に関する基本思想を明らかにすることである。かつてヨハン・ゴットフリート・ヘルダー(Johann Gottfried Herder, 1744—1803)は『言語起源論』(一七七二)において、人間を「言語の生物」(Geschöpf der Sprache)と呼んだ⁽¹⁾。ヘルダーは人間が人間であるためには言語と理性が不可欠であるとして、次のように述べた。すなわち、「言語なしに人間は理性をもたず、理性なしには言語をもたない。言語と理性なしには彼は神の教示を受けることができず、神の教示がなければ彼は理性も言語ももたない⁽²⁾」と。それゆえヘルダーにとつて言語は、人間自身のうちに最初から備わっていないとされた。このように彼が言語を神学的、あるいは形而上学的な対象としてではなく、むしろ人間学的な対象として扱った点に彼の大きな功績がある。本稿の主たる関心であるカッシーラーは、彼自身の探求を最初にカントの哲学から出発

させてはいるが、それはヘルダーの言語哲学の「人間学的な問題設定」というこの手法を採用することによっていっそう発展させたのであった。したがって彼の名著である『シンボル形式の哲学』はその手法からして、ヘルダー的な意味における「人間学的な」研究であると言えることができる。しかしながら彼の哲学は、それが後に現代の「哲学的人間学」(philosophische Anthropologie)との遭遇によって、さらに大きく影響を受けることになる。本稿が主眼を置くのはまさにこの「遭遇」以降の彼の思想である。

シェーラーの人間学

現代の「哲学的人間学」を創始したのは、カッシーラーと同じ年に生を受けたマックス・シェーラー(Max Scheler, 1874-1928)であった。彼は一九一八年に「人間の理念に寄せて」(Zur Idee des Menschen)においてその構想を示し、一九二八年に上梓された『宇宙における人間の地位』(Die Stellung des Menschen, 以下『人間の地位』と略記する)においてその大綱が示された。またそれと同じ年に、シェーラーの著作ほどただちに大きな反響を呼んだわけではないが、ケルン大学で彼の同僚であったヘルムート・プレスナー(Helmuth Plessner, 1892-1985)もまた、「脱中心性」(Exzentrizität)の概念を中核として論じた『有機体の諸段階と人間——哲学的人間学入門』(Die Stufen des Organischen und der Mensch)を著した⁽⁵⁾。それゆえこの年は、名実ともにドイツの思想界において人間学が大きく採り上げられた年であり、これ以降、現代の学問的状况に即してそれにふさわしい「哲学的人間学」の必要性が一般に認められるようになる。本稿は、いわば現代の哲学的人間学のランドマークであるこの一九二八年以降の思想的展開に着目し、とりわけ一九二九年に主著の第三巻を完成させたカッシーラーが、それに対していかなる関係性をもつか、ここでの中心的な問いとなる。

カッシーラーの人間学

シェーラー以降の哲学的人間学は、アルノルト・ゲーレン(Arnold Gehlen, 1904-1976)

のように生物学的な手法を用いてそれを推し進めようとする傾向がその本流であると一般に認められている⁽⁴⁾。ところがカント哲学から出発したカッシーラーは、シェーラーの哲学的人間学をそれとは異なる方向へ、つまり「人文科学」(Kulturwissenschaft)あるいは晩年の彼の言葉では「人間文化の哲学」(philosophy of human culture)としてそれを発展させており、それにもう一つの可能性を与えている。後に詳述することになるが、彼は人間性の「本質」といったものがあるとするれば、それは決して実体的な統一ではなく、機能的な統一としての人間の仕事、つまりそれぞれの文化現象のうちにのみそれが現れると理解する。それゆえ、「文化を哲学すること」⁽⁵⁾がすなわち彼の人間学となる。

本稿では第一にシェーラーによる『人間の地位』での問題設定を明確にすることから出発して、それがカッシーラーによっていかに発展させられているのかを明らかにしようとする。そしてカッシーラーにとつての哲学的人間学とはいかなるもので、いかなる思想的価値を有するのかが第二の問いとなる。これらの問いは単に思想史的な探求に留まるものではなく、現代における哲学的人間学そのものの意義をも再考する契機にもなるであろう。

1. シェーラーと現代の哲学的人間学

統一した人間観の要請としての人間学 カッシーラーの人間学について考察を始めるまえに、現代の哲学的人間学の創始者であるシェーラーの問題意識について触れておきたい。シェーラーは晩年の「哲学的世界観」という論文において、彼が言うところの「哲学的人間学」とは何であるかを次のように言明している。

哲学的人間学とは、人間の**本質**と**本質構造**に関する基礎学をさしているものであり、具体的には、自然の諸領

域（無機物、植物、動物）と一切の事物の根拠とに対する人間の関係、人間の形而上学的な本質起源や世界における彼の身体的・心的・精神的な始原、人間を動かすあるいは人間が動かす諸力や権力、人間の生物学的・心的・精神的・社会的発展やその発展の本質可能性および現実性の基本方向と基本法則を考究する基礎学のことである。⁽⁶⁾（本稿の引用文内での傍点はすべて原文による）

ここで言われているように、彼にとつての哲学的人間学は特定の学問領域に限定して人間の探求を行うといったものではなく、むしろ様々な方面から包括的に行うことが要求されている。そして彼は『人間の地位』において、「これまで人間が歴史のどの時代においても現代におけるほどに問題となつたことは、かつてなかつた」と述べている。⁽⁷⁾カッシーラーによると、シェーラーのこの表現には或る程度の誇張が含まれていると言わざるを得ないが、彼の問題意識における最たる鋭さは次の点に、すなわち彼が自分自身の時代状況と、かつての時代状況をはっきりと区別し、現代には現代にふさわしい手法に従つた人間学の必要性を説いた点にあると言えらう。⁽⁸⁾

人間学の類型 ところで、これまで「人間についての学」(Anthropologie)は、大きく分けて次の三つの異なる分野を中心に発展してきた。⁽⁹⁾すなわち、自然人類学、文化人類学、そして哲学的人間学である。『人間の地位』でのシェーラーの意図は、これらのうちでもっとも古くから、つまり古代ギリシアの時代から存在した哲学的人間学を、一つの新しい学問として問い直すことであつた。既によく知られているように、『人間の地位』はシェーラーの急逝によつて未刊に終わったそれに続く大著の主要な論点がまとめられたものに過ぎないが、そこから私たちはシェーラーが「哲学的人間学」という古くも新しい学問の構想によつて何を意図していたのかを大まかに知ることは可能である。「哲学的人間学」はその名が示しているとおり、人間とは何かを哲学的に明らかにしようとする学問であるが、シェーラーの目的

は「植物ならびに動物に対する関係における人間の本質および人間の形而上学的特殊地位」¹⁰の解明であった。つまり彼は植物や動物に関する自然科学的な事実を援用しながら、人間のみに固有な領域を解明することによって、上述した三つの「人間についての学」を横断する統一的な視点を設定しようとしていたのである。

また、シェーラーは簡略な歴史的な考察によって、ヨーロッパにおける伝統的な「人間観」を次の三つに分類して理解している。すなわち、1. アダムとイヴ。つまり創造・楽園・墮落に集約されるユダヤ・キリスト教的人間観。2. 人間の自己意識、ロゴス（理性）によって人間の特殊地位の概念に到達しようとするギリシア的・古代的人間観。そして3. 人間を自然界における最終的な進化形態と見なす近代科学および発生的心理学の人間観である。これらの人間観の下で成立するそれぞれの「人間学」は、人間についてお互いになら統一的な見解をもたないので、¹¹「われわれは相互に関係しあうことのない自然科学的人間学、哲学的人間学、神学的人間学を所有してはいる。しかしわれわれは人間に関する統一的な理念を所有してはいない」と彼は指摘している。¹²「人間」を探求する特殊科学もまた次第にその数を増やしてはいるものの、それらは相互に繋がりをもたないため、人間の本質を解明するどころか、むしろそれをいつそう理解し難いものにさせている。カッシーラーもまた、シェーラーが指摘するこのような人間学の現状理解に同調して、それを「知的中心」(intellectual center)を失った「思想的無政府状態」にあると¹³言う。したがってシェーラー自身の人間学が意図するところは、こうしたまとまりのない人間観を統一すること、つまり「人間についての学」に知的中心を与えることであつた。この意味において、シェーラーとカッシーラーは現代の人間学が進むべき方向性に関する考え方は一致している。続く考察ではシェーラーの哲学的人間学において、「人間」とはいかなる存在として理解されているのかを明らかにしたい。

「人間」の多義性とシェーラー人間学の対象

シェーラーは第一に、「人間」を二つの異なる概念に、すなわち「自然科学的概念」と「本質概念」(Wesensbegriff)とに区別することから出発する。彼によると自然科学的概念における人間は「脊椎・哺乳動物系列の頂点」である。そのなかでの「人間」は、「動物」という概念に包摂されていて、動物の一種に過ぎない。しかしながらそれに対して本質概念におけるそれは、人間以外のすべての生物と決定的に対立する存在として理解されていて、この第二の概念によれば、人間とチンパンジーの差異は、人間と滴虫類の差異となら変わらない。つまりシェーラーは、本質概念からすればたとえどれほど形態学的、生理学的、心理学的な近接性が人間とチンパンジーの間に認められるとしても、それは人間と滴虫類が隔てられているのと同程度に隔てられているというのである。このようにシェーラーは、「人間」という概念を決然と区別したうえで、彼の人間学が探求すべき対象を次のように設定する。

いままでもなく「人間」のこの第二の概念は、第一のそれとはまったく異なる意味と起源を有するに違いない。私はこの第二の概念を、第一の自然科学的概念と対立させて人間の**本質概念**と名づけよう思う。生物種族の他のどのような特殊地位とも比較できない一つの**特殊地位**(Sonderstellung)を人間それ自身に与える。こうした第二の概念が、一般に**正当なものであるかどうか**、このことがわれわれの主題である。⁽¹⁴⁾

こうしてシェーラーの人間学は人間と動物の間に「本質的な区別」を設定し、その根拠を求める学となる。しかしその際に彼は、人間と動物の知能における質的な差異を必要以上に強調しすぎるることによって他の動物に知的能力を認めないような手法や、ダーウィニズムに代表される人間と動物の間での究極的差異を否定するような、極端にどちらか一

方へ傾倒した手法の両方を退けている。なぜなら彼によると、「人間の〈特殊地位〉と称しうるものは、知能や選択能力を超えた高所に位置している」⁽¹⁵⁾からである。そこで次に、「ここで彼が「高所に位置する」と言う人間の特殊地位とは何かを明らかにしたい。

「精神」と「世界解放性」

人間の特殊な地位が何によつて保証されているのかという問いは古くから存在した。たとえば古代ギリシアにおいてそれは「理性」(ロゴス)の概念であつた。人間を理性によつて特徴づけようとする傾向は長らく一般的であつたように思われる。シェーラーもまた、理性が人間に固有な機能であることは認めつつも、彼は理性をも包含するさらに大きな概念によつて人間の特殊地位を説明しようとする。すなわちその概念こそが「精神」(Geist)である。『人間の地位』におけるシェーラーの主張によれば、単に技術的な観点から見るとすれば、賢いチンパンジーと、技術家としてのエジソンの間には程度の相違があるに過ぎない。⁽¹⁶⁾しかしながら「精神」をもつ存在である人間は、動物とは本質的に異なる存在であり、次のように特徴づけられる。

精神的な存在者の根本的規定とは、たとえこの存在者が心理学的にどのような性質であるにしても、有機的、なもののからの彼の実存の面での解放であり、「生」と生に属するすべてのもの——したがつてまたおのれの衝動に基づく「知能」——⁽¹⁷⁾桎梏や抑圧や依存から彼が、ないしは少なくとも彼の現存在の中心が自由になり、解放されることである。

このようにシェーラーの人間学においては、人間は有機的な世界とは一線を画す存在として理解されており、環境(Umwelt)に埋没して「我を忘れて」生きる他のすべての動物に対立している。人間は衝動や環境に束縛されないため

に、環境から自由であり、彼の有名な概念によつて表現すれば「世界解放的」(weltoffen)である。そのため彼は、「人間とは、無制限に〈世界解放的〉に行動し得るところのXである」と言う。¹⁸⁾

しかしこの「世界解放的」という言葉は、単純に人間自身が世界に対して開かれて、という事態だけを意味しているのではないことに留意が必要である。この人間に独特なあり方は、他の動物とは異なり環境(Umwelt)に埋没することなく、それを超えた次元においてそれを対象化する。そのため金子晴勇によると、シェーラーの言う世界解放的な人間は、「自己意識のみならず、自己の身体的・心的性質をも対象的に把握することができ——それゆえ人間は世界を超越したところに自己の作用中枢をもち、一切の行動に作用統一を与える」¹⁹⁾。この精神の中枢となる作用が「人格」であり、シェーラー中期の思想において醸成されたものである。精神における人格の議論はシェーラーの人間学を考察するうえで重要な位置を占めるものではあるものの、それを詳細に論じる余裕はないのでここまで概観してきたシェーラーの人間学が、本稿の主な関心であるカッシーラーの人間学といかなる関係にあるのかに眼を転じたい。

II. カッシーラーと哲学的人間学

晩年の著作『人間』と哲学的人間学 カッシーラーはシェーラーの『人間の地位』による問題提起を受けて、その翌年にハイデガー(Martin Heidegger, 1889-1976)との有名な「ダヴォス討論」に臨み、一連のセミナーにおいてシェーラーに対する自らの考えを表明している。その講演内容は最初に「シェーラーの哲学における精神と生命」という題でその要旨が発表され、後に完全な論文としては「現代哲学における〈精神〉と〈生命〉」として公にされた。²⁰⁾そのなかで彼はシェーラーの主張が有意義であることを認めつつも、それが極端な心身の二元論に陥っていることを指摘

している。そこで彼はそうしたシェーラーの二元論を超越すべく試みていて、たとえ人間の精神と生命が異なるものであるとしても両者をまったく断絶したものとではなく、連続性を認めることによって独自の心身論を展開する⁽²¹⁾。カッシーラーによつていつそう踏み込んだかたちで独自の哲学的人間学が論じられ始めるのは彼の晩年に至つてからではあるが、シェーラーの人間学が提起した問題は当初よりカッシーラー自身の問題ともなつていたことをこの論文が示している。それ以降、シェーラーが現代の自然科学的成果を採用しつつ、「高所に位置する」という人間の形而上学的な基礎づけの問題に取り組んだのとは異なり、カッシーラーはその形而上学的な要素を可能な限り排除したうえで内的、⁽²²⁾精神の機能を問う「人間文化の現象学」(phenomenology of human culture)を確立しようと試みる。

ところで、彼の遺稿集の編纂・出版が進むにつれて次第に明らかになつてきているが、彼の『シンボル形式の哲学』第三卷(一九二九)の結論部分として書かれた草稿には、この年代においてはやくも「哲学的人間学の根本問題としてのシンボルの問題」という章が用意されていた⁽²³⁾。このことは、たとえば一九二七年にフッサールの現象学から出発したハイデガールの『存在と時間』が出版され、当時の思想・哲学の世界に大反響を巻き起こしていたにもかかわらず、カッシーラーがそれを積極的に評価したり、あるいは現象学的手法そのものへの接近を見せたりすることがなかったのとは対照的だと言えるだろう⁽²⁴⁾。

晩年の著作『人間』に与えられた二つの副題

彼が生前に刊行した最後の著作は「人間文化の哲学への序論」と副

題が付けられた『人間』(An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture)であつた⁽²⁵⁾。それは亡命後のアメリカで出版された著作であるため、英語圏の読者へ向けられた彼のシンボル哲学全体への入門書的な位置づけとなつている。そのためこの著作はスザンヌ・K・ランガーによる『言語と神話』の英訳書と共に、彼の思想を英語圏に紹介する役割を果たしたものととして有名である。この著作の副題からもうかがわれるように、カント哲学の研究から

出発した彼の思想は、最終的には「人間文化」というおよそ人間に関するすべての事柄にまで拡大されることになった。しかしながらここで私たちは、彼が「人間文化の哲学」という表題によって何を意図していたのかを正しく理解しなければならぬだろう。というのは、遺稿として残されたこの著作の当初の原稿を参照すると、そこには異なる表題が与えられていたからである。すなわち、彼が最初にしたためたこの著作の原稿は「哲学的人間学」(A Philosophical Anthropology)と題されていたのである。すると彼がここで意図していたことは、彼自身の「哲学的人間学への序論」だったということになるだろう(以下、本稿では『人間』との混同を避けるためにこの草稿を『哲学的人間学』と呼ぶこととする)⁽²⁶⁾。

『哲学的人間学』の原稿を仕上げたカッシーラーは、それをチャールズ・ヘンデルなど彼の周囲にいたアメリカ人研究者たちと推敲を重ねた。その結果として、著者であるカッシーラーも了承したうえで、それを「人間文化の哲学」と改題して、いつそう明瞭で読み易い著作にすべく書き換えられることになった。⁽²⁷⁾ 両者は多くの部分で重複した内容となつてはいるが、分量という点では細かな引用などを削ぎ落とすなどした結果、重要な論点を浮き彫りにするために必要最低限の議論のみが収録されることになった。さらに『人間』では割愛されることになるが、元の『哲学的人間学』では現代の哲学的人間学と、彼の『シンボル形式の哲学』の関係についても言及されており、草稿からは彼の本来の意図を読みとることができる。そこで次に、彼が出版した『人間』と、遺稿としての『哲学的人間学』の両方を参照しつつ、カッシーラーの「人間学」とはいかなるものかを明らかにしたい。

『人間』と『哲学的人間学』 周囲のアメリカ人研究者たちから『シンボル形式の哲学』の英語版を出すように請われたカッシーラーは、かつての業績を単純に再生産することよりも、むしろ新たに芸術論や『シンボル形式の哲学』以降の研究成果を盛り込んだかたちでのまったく新しい著作を執筆することを選択した。その計画が上述した『哲学的人

問学』であったが、討議を重ねた結果、最終的にそれは「人間文化の哲学」として上梓されることになった。この計画における彼の意図は、『シンボル形式の哲学』における基本思想を紹介すること、一九二八年の「遭遇」以降に彼が温めてきた独自の哲学的人間学を世に問うことであった。そこで彼はヤーコプ・フォン・ユクスキュル (Jakob von Uexküll, 1864-1944) による生物学的な概念を、新たに人間学的な概念へと変形させつつ応用することによって、人間を新しく現代にふさわしい定義によって理解することを提案している。出版された『人間』では第二章が彼の人間学的な成果を集約した結論的な論述となっているが、本来の『哲学的人間学』ではいつそう詳細に論じられているため、そこらを主要なテキストとして彼の主張を考察したい。

哲学的人間学の対象としての「普遍的な主観」 プラトンは『国家編』において人間の問題を解くための鍵は、私たち「個人」の経験のうちにはなく、むしろそれは「国家」のなかにこそ求められるべきであると説いた。なぜなら彼にとって人間の「本性」なるものは、個人のうちには目に見えないほどに小さいとしても、国家のなかに「大文字」で書かれているからである。しかしながらカッシーラーは、国家あるいは政治的な生活が人間のすべてではないがゆえに、こうしたプラトンの考え方を否定する。人間が国家や政治的な形態をなす以前にも人間に特徴的な活動そのものは確かに存在したのであり、本来の意味で包括的な「人間性」を明らかにしようとするならば、さらにそれらの先へと遡って考察しなければならない。カッシーラーにとって、「人間」が示すもつとも古い固有な特徴は神話的思考 (mythische Denken) である。そのため私たちは、一度その最古の思考形式にまで遡つたうえで、そこから高度に発達した人間の文化全体を再度捉え直さねばならない。その際に留意しなければならないことは、これまで「人間についての学」が支配されてきた二つの方向、すなわち主観的な内観の手法か経験的な自然科学的な手法かという二者択一によつては、それらを総合したうえでの哲学的人間学を構築することはできないということである。カッシーラーによる

とそれが対象とすべきものは単に具体的な特定の個人でも、あるいは抽象化されて空間と時間から乖離した人間でもなく、「普遍的な主観」である。この点について彼は、次のように断言する。すなわち、「もしも〈普遍的な主観〉を定義することに成功しないならば、特定の、あるいは個々の主観を理解することもできない。〈人間性〉の一般的な特性を確定することができないとしたら、人間の世界への入口を見つけることもできない」と。

彼が言うところの「普遍的な主観」は、単に抽象化された理念や形而上学的な空想によつて特徴づけることは許されないものである。それは人間の「仕事」、すなわち文化のうちにもみ現れる機能的な統一を示す何かであり、文化を生み出す精神の能動的な機能である「シンボル形式」のうちにもみ現れるとされるのである。こうしてカッシーラーにとつては、『シンボル形式の哲学』での探求が必然的に哲学的人間学の探求へと結びつくことになる。そしてここでもまた、彼が『シンボル形式の哲学』において強調したのと同じ特徴が、すなわち人間の「本質」なるものがあるとすれば、それは決して実体的なものとしてではなく、むしろ機能的なものでしかあり得ないという主張が繰り返される。この点について彼は次のように述べている。

言語、芸術、宗教「である」もの、あるいはそれらが「意味する」ものは、言葉や芸術作品、あるいは宗教的儀式や信条の分析によつては理解され得ない。これらの言葉、作品、信条は共通の帯で束ねられている。しかしこの帯は、それがスコラの思想において考えられていたような「実体的な紐帯」(vinculum substantiale)ではなく、それはいわば「機能的な紐帯」(vinculum functionale)である。それは発話、神話、芸術、宗教の基礎的な機能であり、それを私たちはすべての無数で際限のない形状や発話の背後に探し求めねばならない。⁽²⁹⁾

こうしてカッシーラーの人間学は『シンボル形式の哲学』と同じ手法で、人間に特徴的な活動がそこに収斂されるべき中心点を求めて進んでいく。そしてここで彼が述べているように、それらは精神の機能的な観点から考察されねばならない。というのは、もしも私たちがこれらの一見すると大きく互いに分岐した文化現象を単に鑑賞することだけで満足するとしたら、それらを共通した分母に還元することなど到底望み得ないからである。カッシーラーの人間学が探求するものは、「効果の統一ではなく行為の統一、つまり産物の統一ではなく創造過程の統一」⁽³⁰⁾である。続く章では、彼が実際にそうした統一をいかに見出すのかを明らかにしたい。

Ⅲ. 新たな人間の定義を求めて

人間学の問いと人間の定義 「人間とは何か」という問いに答えること、つまり人間を定義づける試みの歴史は人間学そのものの歴史であり、またシェーラーによるとそれは人間学のみならず、すべての哲学の中心的な問題であり、そうあり続けた。彼は「人間の理念に寄せて」の冒頭で、次のように述べている。「ある意味では、哲学のすべての中心問題は次の問いに還元される。すなわち、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、いかなる形而上学的位置を占めているのか、という問いである」⁽³¹⁾と。西ヨーロッパにおいては、人間を「ホモ・サピエンス」(理性人)とする理解が長らく支配的であり、それは古代ギリシアのアリストテレスによる「理性的な魂」から、中世のキリスト教世界にも流入して恩寵、救済など聖なる装置全体を正当化するために用いられたとシェーラーは言う。現代に至るとそのクラシカルな定義をいつそう妥当なものとしようとする試みが開始され、たとえばアンリ・ベルクソン(Henri-Louis Bergson, 1859-1941) は人間を「ホモ・ファーベル」(工作人)と理解し、さらにはヨハン・ホイジンガ

(Johan Huizinga, 1872-1945) は「ホモ・ルーデンス」(遊戯人) という概念をもち出した⁽³²⁾。シェーラーは過去のこうした定義の試みを概観しつつ、「人間とは何か」という問いに、「人間は存在の全体と世界と神の内部で、いかなる形而上学的位置を占めているのか」、すなわち「宇宙における人間の地位」を探求することによってその解答を求めようとしたのであった。

文化批判から人間学へ

カッシーラーもまた、シェーラーのこうした問題意識を継承しつつ、独自の人間の定義を提出することによって、彼自身の人間学の到達点を示している。彼は『哲学的人間学』において、これまでの哲学の歴史における人間学を、それらが与えた解答によって、大きく五つに分類している。すなわち、1. 古典的人間学、2. キリスト教的人間学、3. 懐疑主義的人間学、4. 実証主義的人間学、5. 機械論的人間学である⁽³³⁾。ここでそれぞれの特質に関する彼の理解を詳細に検討する余裕はないが、それらのすべてに対して彼が認めざるを得ない状況は、共通した「知的中心の喪失」である。彼はこれらの人間学を概観した後、次のように述べている。

こうした〔人間学における〕一般的な発展を振り返ってみると、私たちは人間に関する哲学が或る重大な危機に瀕しているように感じられる。古典的および中世的な理論は現代の科学によって破壊されたようである。しかし他方で、現代の科学そのものはまったく両立不能で矛盾し合った解答を私たちに与えている。たとえば私たちがまったく同一の思想の流れに従っているようではあっても、それが異なる方向や、あるいは反対の方向へと進んでいることに気づくのである⁽³⁴⁾。

このようなさまざまな入り乱れた思想的な危機という状況下にあつて、カッシーラーはシェーラーと同様に、現代に

ふさわしい哲学的人間学のあり方およびその新たな手法を見出す必要性を主張している。それは何か特定の思想潮流に否定的・敵対的な態度を示すだけの消極的なものではなく、むしろいつそう積極的なもの、つまり人間文化の批判的分析という手法によって進められるべきであると彼は主張する。⁽³⁵⁾したがって、カッシーラーにとつての「哲学的人間学」は、文化批判、つまり「文化を哲学すること」を意味している。このことは、かつて彼が『シンボル形式の哲学』第一巻（一九二三）の有名な箇所、次のように自分自身の意図を説明していたものと一致する。

純粋な認識機能と並んで、言語的思考の機能、神話的・宗教的思考の機能、芸術的直観の機能についても、いかにしてこれらすべてにおいて、まったく特定の形態化——世界の（*der Welt*）形態化というよりはむしろ世界への（*zur Welt*）形態化——が行われるのかが明らかになるような仕方、それらを理解することが肝要なのである。こうして、理性の批判は文化の批判となる。⁽³⁶⁾

また、カッシーラーは『シンボル形式の哲学』第二巻（一九二五）において次のよう主張している。「（シンボル形式の哲学）は批判主義のこの根本思想、カントの（ヘコペルニクスの転回）の拠つて立つこの原理を採り上げ、さらに拡大しようとするものに他ならない」⁽³⁷⁾と。つまり、一九二三年から一九二五年にかけて著された『シンボル形式の哲学』は、カントの『純粹理性批判』を文化批判へとその射程を拡大し、その痛みどころを補おうとする試みであつたが、後にそれはさらに大きな展望のもとに、すなわち文化の哲学としての人間学というカッシーラー独自の哲学的人間学となる。こうした意味では、やはり彼の哲学的な射程に一定の変化が生じたと言ふことができ、その転機となつたものこそシェーラーの『人間の地位』との「遭遇」であつたと言えるだろう。そして既に見たように、彼はシェーラーによる新たな問題提起を、あくまでも彼自身の研究領域から再構築しようと試みる。そのことが可能であつたのは、現代的な

意味での「哲学的人間学」を創始したのがシェーラーであったとしても、カッシーラーの理解によるとそもそも「人間学」を最初に一つの学問の体系的な問題として提出したのはカントであったことも大きな意味もっている。カントの哲学から出発した彼が、シェーラーの哲学的人間学へ接近するとしても、それはカントがかつて提唱した人間学の現代的なあり方としての「哲学的人間学」であるとすれば、それはまさにカッシーラーが意図していたカント哲学の批判的継承に他ならないし、彼が言う人間の「世界への形態化」を明らかにするために、文化という現前する現象の考察を通して文化哲学的な人間学へと進んでいったのである。しかしながら他方で、カッシーラーは独自の人間学を構築するに際して既にカント哲学の枠組みを超えていたのであり、人間学の歴史的な考察においてはカントを単に以前の解答の一つとして理解しているに過ぎない。彼は『哲学的人間学』で次のように述べている。「へ人間とは何か」という問いが、ルソーやカントによつて新しい問題としての意味をもつわけではないことは明らかである。最初の知的意識の夜明けから、人は一度たりともこれを問うのを止めたことはない。原始的な人間でさえ、彼の存在と本性を月並みの物質であるという事実を受け入れてはいない⁽³⁸⁾と。それゆえ彼は「哲学的人間学」の受容を、人類の歴史、哲学の歴史においても必然的に継承されてきた人間にとつて本質的な問いであると理解している。しかしながらそれは、上述したように、経験的な事実が豊富に蓄積された現代に至つて、なら統一的な視点をもたないそれぞれ個別の学問へと枝分かれしてしまつたのであり、そうした状況下では、哲学が果たすべき役割は次のようであると彼は言う。

私たちはそれゆえ、もはや人間に関する明確で一貫した考えをなにももっていない。人間の研究に携わる特殊科学はその数を増しているが、それらは私たちの人間の概念を説明するよりもむしろ、混乱させ不明瞭にしたのであつた。それが私たちの現代世界の哲学がいる奇妙な状況である。私たちがこの迷宮から抜け出すためのアリアドネの糸を見つけることに成功しないかぎり、私たちはこの不連続でばらばらな多数の事実の

うちで彷徨い続けるであろう。私が「シンボル形式の哲学」と呼んだものは、そうした糸を見つけ、――見かけ上は異種雑多な人間文化の問題がそれへと関係付けられているところの、知的中心を固定しようとする試みである。⁽³⁹⁾

先に述べたように、カッシーラーにとって現代の「人間についての学」は、知的中心を失った思想的無政府状態である。もはや「知恵ある人」(*homo sapience*)や「理性的動物」(*animal rationale*)といった、人間の知的な側面の強調によつてはこうした状況を打開することはできず、むしろその鍵は彼がこれまで研究してきた「シンボル形式」の延長線上にあると彼は捉えている。この確信が彼の哲学を哲学的人間学へと推し進めていくのであるが、そしてその最終的な結論として登場するのが彼独自の人間の定義、「シンボリック動物」(*animal symbolicum*)あるいは「シンボルを操る人」(*homo symbolicus*)である。次節では彼に独特なこれらの人間の定義について詳論したい。

機能的な理解に基づく人間の定義

『哲学的人間学』の第一部第二章は、「人間の定義を求めて」と題されているが、これは『人間』では第二章「人間性への鍵」に相当する箇所である。後者での記述がもつとも重要だと思われる彼の主張のみが述べられたわずかな数頁の分量であるのに対して、前者はそれに至るまでの詳細なプロセスが述べられており、彼の人間の定義を正確に理解するうえで重要な資料となる。⁽⁴⁰⁾

先に述べたように、これまでヨーロッパでは人間を「理性」によつて特徴づけようとする考え方が一般的であった。しかしながら人間が理性的な側面からのみ説明し尽くされるほどに単純な存在ではないことは周知の事実である。自然科学の飛躍的な進歩や産業の革命、そして世界大戦を経験した後では、もはや啓蒙主義の思想家たちと同じように理性を無条件的に信頼することはできなかつた。人間を「理性的動物」とするクラシカルな定義は全体の一部 (*pars pro*

totò) を捉えているに過ぎないとカッシーラーは言う。彼によると、「(理性)」はそれゆえ、私たちの文化的な生命のすべての形式をその豊かさと多様性において捉えようとするならば、はなはだ不完全な用語である。むしろ、それらのすべては〈シンボル形式〉である。それらのすべては感性的な形式のなかに、〈理念的な〉意味を含んでいる⁽⁴⁾と。先に述べたように哲学的人間学は抽象化されたり理想化されたりした人間の「像」をではなく、実際の人間の仕事をその対象としなければならない。「理性」だけによつては言語、神話、宗教、芸術といった主観的・創造的な文化現象を説明することができないのは明らかなので、彼によるとそれはさらに広い基礎のうえに立たねばならない。

人間精神は上述の文化現象に加えて、さらに科学や政治など、彼を取り巻く文化的な宇宙を作り出し、自らをそこへ織り込むことができる機能をもつというのがカッシーラーの『シンボル形式の哲学』を通しての主張であった。彼にとつてそれは、まさに人間独自の世界を形成する人間学的な機能、つまり人間を他の動物から根本的に区別する第一要素である。⁽⁴²⁾「シンボル形式」こそが、カッシーラーにとつての人間の定義、「人間とは何か」という問いへの答えの根幹をなすものであり、彼の人間学は次のように結論づけられる。

人間を「理性的動物」と定義する代わりに、それゆえ私たちは彼をシンボルの動物 (*animal symbolicum*) と定義すべきであろう。私たちが人間の特殊な相違を指摘することができる、彼に対して開かれた新しい道⁽⁴³⁾すなわち「文明」への道を理解することができるのは、まさにこの特徴によつてなのである。

こうしてカッシーラーの人間学は、それが探求すべき知的中心を人間の「シンボル機能」に定めることを提案するが、この考えかたを理解するためには、それと同時にここで彼が導入する「シンボリス」(*symbolic system*) という新たな人間学的な概念が重要な意味をもっている。

シンボルの動物とシンボル系

一九二三年に主著の第一巻を著して以降、カッシーラーが長らく主要な研究テーマとしてきた「シンボル形式」は、人間学的な概念へと応用されることによって、新たに文化哲学としての人間学の可能性が示されるに至った。そして「シンボルの動物」という人間の定義の提出と同時に彼が導入するもう一つの重要な概念は、生物学者ユクスキュルの環境理論を人間学的に応用した「シンボル系」という概念である。ユクスキュルによるとすべての生物は「感受系」(Merkeztz)と「反応系」(Wirkeztz)という二次元的な「機能的円環」に囚われている。そしてその円環は生物の種によってそれぞれ独自のものであり、そうした意味ではすべての生物はもつとも下等なものですら、その環境に順応しているだけでなく、まったく適合している。このようなユクスキュルの環境理論は、すでにシェーラーの人間学がそれを採用しているし、また一九二八年にカッシーラーが執筆した「哲学的人間学の根本問題としてのシンボルの問題」でも議論されている。しかしながら『哲学的人間学』に至って彼は、この生物学的な環境理論を、人間学的に応用し、二次元的な感受-反応の連鎖の間に、新たな概念としての「シンボル系」の存在を主張する。「シンボル系」の作用によって人間は外界からの刺激に対して直接的に反応することはできず、それは常に遅延せざるを得ない。言うまでもなく、それは生物としての人間の欠陥ではあるが、それはまた同時に有機的な生命に対する「革命」の証でもある。この「シンボル系」は彼の人間学における「シンボルの動物」という定義の中心概念であり、生物学的な事実を人間学へと援用するための一つの重要な方法論的なモデルを示していると言えるだろう。⁽⁴⁴⁾

確かにここで新たに導入された二つのカッシーラー独自の概念は、それほど詳細な考察がなされているわけではないと言わねばならない。それは『人間』が出版された翌年に訪れる彼の急逝がこうした事態に少なからず影響していることは間違いないが、それは奇しくもシェーラーが『人間の地位』で自身の哲学的人間学の素描を与えたのに留まったのと似た事態である。私たちはカッシーラーが残した「シンボルの動物」という人間の定義と、彼の学説とをいかに理解

すべきであるかを最後に考察するをしたい。

おわりに——文化の哲学としての哲学的人間学

カッシーラーの生前最後の著作となった『人間——人間文化の哲学への序論』は、当初それに与えられていた副題が「哲学的人間学」であったことは既に述べたとおりである。しかしこれら二つの著作の間には、純粋な改題と同時に、彼の語法にも明確な変化が生じている。というのは、『哲学的人間学』では彼が頻繁に用いていた二つの用語が『人間』ではすっかり影を潜めているのである。すなわち「哲学的人間学」(philosophical anthropology)と「シンボル形式」(symbolic forms)がそれである。これらの用語を彼があえて『人間』において使用しなかったという事実は、何を意味しているのだろうか。

『哲学的人間学』 『人間』において「哲学的人間学」が、「人間文化の哲学」と言い換えられている点は、第一に彼にとつて両者が同じ学問領域を指示していることが挙げられるだろう。このことはこれまで考察してきたことによつて既に明らかである。そして第二に、「アンソロポロジー」という学問はイギリスやアメリカの英語圏ではジェームズ・フレーザー (Sir James George Frazer, 1854-1941) やフランツ・ボアズ (Franz Boas, 1858-1942) としてルース・ベネディクト (Ruth Benedict, 1887-1948) などに代表される「人類学」という哲学的人間学とは似て非なる学問分野を意味することが多いことが挙げられる。たしかにカッシーラーはこれらの「人類学」にも強い関心を持ち、ときにそれらを援用してさえいる。しかしながらカッシーラーの意図は人類学的な成果を用いつつ、哲学的に探求する「人間学」、

つまりカントやシェーラーが言うところのドイツ語での「アントロポロギー」であった。彼はこれら両者に不可避な混同を避けるために、あえて「人間文化の哲学」という研究の手法をその名称としたものと考えられる。この置き換えはかなり徹底されていて、『人間』において現代ドイツのアントロポロギーは、あえて「人間学的哲学」(anthropological philosophy) などと呼ばれているほどである。それはまさに、彼の意図は決して「哲学的人類学」にあるのではなく、アンソロポロジカルな「哲学」であることを示していると言えるだろう。

「シンボル形式」 「シンボル形式」は哲学者エルンスト・カッシーラーを象徴する術語であることに疑いの余地はないので、それを抜きにして彼の哲学を語ることはできないのは当然である。しかしながら『人間』において、「シンボル形式」という術語はほとんど用いられていない。『哲学的人間学』においては、哲学的人間学と『シンボル形式の哲学』の関係が一つの節を割いて論じられ、また著作全体の後半部分を成す文化の諸論は「シンボル形式」という題でまとめられていた。『人間』においてそれらのほとんどは「シンボリズム」(symbolism) という用語に置き換えられている。この置き換えもまた、英語圏の読者にとつて「シンボル形式」という言葉はまだ馴染みがないものであり、それを用いることによる概念的な混乱を避けようとする意図が考えられる。『人間』の冒頭で述べられているように、この新しい著作は『シンボル形式の哲学』よりも小さく、まとまりをもつたものにしなければならぬと彼は感じていた。かつての彼は、自らの問題意識に没頭するあまり文体上での配慮に欠けていたことを認めている⁽⁴⁶⁾。すると、多くの紙幅を割いて彼の術語である「シンボル形式」という概念を繰り返して説明しつつ用いることよりも他のいっそう一般的な用語を用いて、いっそう重要だと思われた事柄へと探求を集中させることのほうが得策であると彼には思われたのだろう。彼は委細な議論は過去の成果へ参照することによつて、『人間』で新たに論じられる彼独自の人間学の議論を直接にそれだけによつて理解可能なものとしている。確かにこの置換は、『シンボル形式の哲学』から彼の哲学的人間学へ

の直接的な思想的展開を見えにくくするものであるかもしれない。しかしながら彼にとってそれは、単なる表現上の置換に過ぎず、「シンボルの動物」と「シンボル系」という二つの主要な概念を用いた彼の哲学的人間学を世に問うためには、そこにあえて「シンボル形式」というかつての術語は必ずしも不可欠なものではなかったと言えるだろう。なぜなら既にみたように、「人間文化の哲学」という手法そのものが、既に彼の『シンボル形式の哲学』からの直接的な発展的展開を意味していたからである。⁽⁴⁶⁾

カッシーラーの哲学的人間学において「人間とは何か」という問いは、一見するとさまざまに分岐している文化現象の機能的な統一、すなわち「普遍的な主観」の探求であった。そして彼のその問いに対する解答は、人間は文化としてのシンボルを生み出し、それを操る存在であるということであった。つまりそれらが彼にとっての「知的中心」となっている。彼が言うところのシンボルとは、精神の機能によって生み出された文化であり、彼はこの文化（仕事）のうち「シンボルの動物」の機能的「本質」を追求する。それゆえ彼が言う「シンボルの動物」は、言語、神話、宗教、芸術、科学、政治など、それぞれの文化を哲学することによってのみ接近することができるものであつて、彼のこの定義が示していることは、彼の哲学的人間学の手法そのものに他ならないと言えるだろう。

注

- (一) Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in: *Sprachphilosophische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1964, S. 56. (『言語起源論』木村直司訳、大修館書店、一九七七年、一一六頁) 以下、引用に際して邦訳書を参照した場合はその頁番号を括弧内に示す。

- (2) Herder, op. cit., S.28. (四九頁)
- (3) シェラーとプレスナーの関係については、奥谷浩一『哲学的人間学の系譜——シェラー、プレスナー、ゲーレンの人間論』梓出版社、二〇〇四年、九七頁以下で詳述されている。それによるとプレスナーの人間学は次のような特質をもつ。すなわち、「プレスナーの人間学は、シェラーの記念碑的な著作と同時期に仕上げられただけではなく、これとは相対的に独自の道をたどって、しかもその理論の内容がシェラーに触発されながらも、彼のきわめて形而上学的な色彩の強い人間学を最初から超え出て、とりわけ生物学に内在して人間学を展開しようとした」。(同書九九頁)
- (4) この「哲学的人間学」の本流を包括的に概説したものが前掲の奥谷浩一による研究書である。また、金子晴勇『現代ヨーロッパの人間学——精神と生命の問題をめぐって』知泉書館、二〇一〇年は、さらに広い視点からこの本流を歴史的に叙述しており、生物学的な哲学的人間学の問題点が鋭く指摘されている。
- (5) カッシーラー哲学の研究者であるクリスティアン・メッケルは、カッシーラーが既に一九二八年にしたためた「哲学的人間学の根本問題におけるシンボルの問題」という遺稿において、「シンボル形式の哲学」と哲学的人間学とを結びつけようと試みていることが、彼の思想的変遷においてそれとの遭遇がいかに重要なものであったかの証しであると指摘している。Christian Möckel, *Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten — Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie*, herausgegeben von Ralf Konersmann, John Michael Krois, Dirk Westerkamp, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, S.212–213.
- (6) Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke* (以下、*G.W.*と略記する。Bd. 9, Herausgegeben von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern und München, 1976, S. 120. 「哲学的世界観」『シェラー著作集31』亀井裕、安西和博訳、白水社、一九七七年、一二八頁)
- (7) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *G.W.* Bd. 9, 1976, S. 11. 「宇宙における人間の地位」『シェラー著作集13』一六頁)
- (8) Cassirer, *Seminar on Symbolism and Philosophy of Language, Vorlesung NewHaven 1941–42*, in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 6, Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois, Oswald Schwemmer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005, S. 236 参照。(以下、本遺稿集はECN 6と略記する)

(9) 「人間についての学」(Anthropologie)の類型と発生については、ミヒヤエル・ラントマン『哲学的人間学』谷口茂訳、思
索社、一九九一年、一一頁以下を参照。

(10) Max Scheler: op. cit., S. 7. (一六頁)

(11) Max Scheler: op. cit., S. 11. (一五一―一六頁) 参照。

(12) Max Scheler: op. cit., S. 11. (一六頁)

(13) Cassirer, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944, p. 21.

(14) Max Scheler: op. cit., S. 12. (一七頁)

(15) Max Scheler: op. cit., S. 28. (四六一―四七頁)

(16) Max Scheler: op. cit., S. 27. (四七頁) 参照。

(17) Max Scheler: op. cit., S. 28. (四八頁)

(18) Max Scheler: op. cit., S. 29. (五一頁)

(19) 金子晴勇、前掲書、三八頁。

(20) この論文の邦訳は前掲した金子晴勇の『現代ヨーロッパの人間学』に付録として所収されており、金子はこの論文を次のように評価している。すなわち、「この論文はシェラーの意味するところを充分にくみ取りながら、『シンボル形式の哲学』全三巻を完成させたカッシーラーが、その哲学の根本思想に立ちながら彼自身の人間学を創始するというきわめて注目し得るものである」と。金子晴勇、前掲書、五一頁。

(21) ここでのカッシーラーの主張は、人間の精神と生命を対極的(Polarität)な構図において捉えていて、彼独自のゆるやかな二元論が展開されている。この議論に関するいくつかの詳細は金子晴勇、前掲書、六一頁以下参照。

(22) Cassirer, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, p. 52. ここで言われている「現象学」とは、フッサールの超越論的現象学を意味するのではなく、ヘーゲルの弁証法的現象学を意味しているものと考えられる。『人間』における人間学は、『シンボル形式の哲学』での議論を前提したものであるため、ここでは用語の定義についての言及はさ
れていない。

(23) この草稿は Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, Herausgegeben von John Michael Krois und Oswald

Schwenmer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, S. 32-109 に所収されている。

- (24) 『シンボル形式の哲学』第三巻は一九二九年に出版され、その副題は「認識の現象学」とされていた。ここで彼が「現象学」と言う際には、それは現代の現象学ではなく、「ヘーゲルが確立し、体系的に基礎づけ主張したあの〈現象学〉の原義に立ち戻っている」と冒頭であえて念を押して述べている。当然のことながら、カッシーラーはハイデガーの『存在と時間』における心身論の問題（遺稿集第一巻）や、フッサールの現象学におけるノエシス・ノエマの問題を考察している（『シンボル形式の哲学』第三巻）ように、それらをまったく無視しているわけではないが、彼がシェーラーの人間学を積極的に採り入れて『シンボル形式の哲学』を發展させようとしたのとは、やはり対照的であると言えるだろう。Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 3, Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, VI.

(25) 彼が最後に著した著作は『国家と神話』(1946)であるが、この著作は彼が急逝する数日前にようやく脱稿したばかりのものであったため、彼がこの著作が世に出る姿を見届けることはなかった。

(26) この草稿は、イエール大学において一九四一年から四二年にかけて行われた同題のゼミナールでの講義録S.191-304を土台としていて、それもまた遺稿集第六巻に収められている。

(27) カッシーラーとイエール大学の関係者らによる『哲学的人間学』の推敲と改題に関する経緯は、Cassirer, ECN 6, S.670-673を参照。

(28) Cassirer, *An Essay on Man, A Philosophical Anthropology*, in: ECN6, S. 399.

(29) Cassirer, *op. cit.*, S. 399.

(30) Cassirer, *op. cit.*, S. 403.

(31) Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in: *G.W. Bd. 3*, S. 173. (『シェーラー著作集4』白水社、一九七七年、二六五―二六六頁)

(32) ホイジンガの主張によると、「遊戯」は人間と動物の両方の領域にまたがってはいえるものの、しかし両者におけるそれは次の点に相違が認められる。すなわち、「動物は遊戯することができる。だからこそ、動物はもはや単なる機械的なもの以上の存在である。われわれは遊戯もするし、それと同時に、自分が遊戯していることを知ってもいる。だからこそ、われわれは単に理性を行使するだけの存在以上のものである」と。ヨハン・ホイジンガ『ホモ・ルーデンス——人類文化と遊戯』

高橋英夫訳、中央公論社、一九六三年、一六頁。

(33) 『哲学的人間学』における人間学の歴史に関する議論は、『人間』においては「人間の自己認識における危機」という観点からその主要な部分のみが論じられている。

(34) Cassirer, op. cit., S.392.

(35) Cassirer, op. cit., S.392 参照。

(36) Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Teil 1, Die Sprache, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S.11. (『シンボル形式の哲学』第一巻「言語」生松敬三、木田元訳、岩波書店、一九八九年、三二頁)

(37) Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil 2, Das Mythische Denken, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S.39. (『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思考」木田元訳、岩波書店、一九九一年、七五頁)

(38) Cassirer, *An Essay on Man, A Philosophical Anthropology*, S.348.

(39) Cassirer, op. cit., S.392.

(40) 『人間』における人間の定義については、ここで述べたように第二章「人間性への鍵」に凝縮した形で要点が述べられているが、同書にはさらに第六章「人間文化による人間の定義」として別の論考が与えられている。そこには『哲学的人間学』で本来同じ箇所ですべて述べられていたものが分けて論じられている。恐らくこれは『人間』におけるもつとも重要な章である第二章を印象的に描くために、必要最低限の叙述のみによって際立たせる意図があったものと考えられる。

(41) Cassirer, op. cit., S. 411.

(42) ヘルダーは言語が人間学的な機能であると主張したが、カッシーラーはそれを言語のみならず、他のシンボル形式へも拡大することによって、いっそう包括的な人間学的文化理解に至っている。

(43) Cassirer, op. cit., S. 411.

(44) この概念についての詳細は、拙著『カッシーラーのシンボル哲学』知泉書館、二〇一一年、一六八頁以下を参照。

(45) カッシーラーは次のように述べている。「本書は以前のものよりも、はるかに短くすべきであった。(大著は大悪である)とレッティングは言った。私は『シンボル形式の哲学』を書いた際、問題それ自体にはなはだ熱中していたので、この文体上のマキシムを忘れていたか、怠っていたのだ」と。Cassirer, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human*

Culture, vii.

- (46) デイビット・ロビニー (David Bidney) はカッシーラーの哲学的人間学はデイルタイによつて計画されたものと同様の意図をもつたものであつたと指摘したうえで、両者を「精神の人間学 (spiritual anthropology)」と呼んでゐる。David Bidney, On the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its Relation to the History of Anthropological Thought, in: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by Paul Arthur Schlipp, The Library of living Philosophers, 1958, p. 500.

参考文献

- Cassirer, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944. (『人間』 宮城音弥訳、岩波書店、一九九七年)
- Cassirer, An Essay on Man, A Philosophical Anthropology, in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 6, Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois and Oswald Schwemmer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005.
- Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Teil 1, Die Sprache, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. (『シンボル形式の哲学』第一巻「言語」生松敬三、木田元訳、岩波書店、一九八九年)
- Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil 2, Das mythische Denken, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. (『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思考」木田元訳、岩波書店、一九九一年)
- Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Teil 3, Phänomenologie der Erkenntnis, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. (『シンボル形式の哲学』木田元・村岡晋一訳、岩波書店、二〇〇六年)
- Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, Herausgegeben von John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995. (『象徴形式の形而上学』菅原賢介・森淑仁訳、法政大学出版、二〇一〇年)

- Cassirer, Seminar on Symbolism and Philosophy of Language, Vorlesung NewHaven 1941–42, in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 6, Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke John Michael Krois and Oswald Schwemmer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005.
- Christian Möckel, Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten — Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, herausgegeben von Ralf Konersmann, John Michael Krois, Dirk Westerkamp, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.
- David Bidney, On the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its Relation to the History of Anthropological Thought, in: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edited by Paul Arthur Schilpp, The Library of living Philosophers, 1958.
- Guido Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, Suhrkamp Verlag Berlin, 2010.
- Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in: *Sprachphilosophische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1964. (『言語起源論』木村直司訳、大修館書店、一九七七年)
- Max Scheler, Philosophische Weltanschauung, in: G. W. Bd. 9, Herausgegeben von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern und München, 1976. (『哲学的世界観』シェーラー著作集13『龜井裕、安西和博訳、白水社、一九七七年』)
- Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: G. W. Bd. 9, 1976. (『宇宙における人間の地位』シェーラー著作集13『龜井裕・安西和博訳、白水社、一九七七年』)
- 奥谷浩一『哲学的人間学の系譜——シェーラー、プレスナー、ゲーレンの人間論』粹出版社、二〇〇四年
- 金子晴勇『現代ヨーロッパの人間学——精神と生命の問題をめぐって』知泉書館、二〇一〇年
- 金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』創文社、一九九五年
- 齊藤伸『カッシーラーのシンボル哲学——言語・神話・科学に関する考察』知泉書館、二〇一一年
- 畠中和生『マックス・シェーラーの哲学的人間学——生命と精神の二元論的人間観をめぐって』ナカニシヤ出版、二〇一三年
- ミヒヤエル・ラントマン『哲学的人間学』谷口茂訳、思索社、一九九一年
- ヨハン・ホイジンガ『ホモ・ルーデンス——人類文化と遊戯』高橋英夫訳、中央公論社、一九六三年