

ある法哲学者の人間学

ヨハネス・シュヴァルトレンダー
伊 地 知 大 介 訳

訳者のまえがき

シュヴァルトレンダー博士は西独チュービンゲン大学の法哲学担当教授で、昨年、私を同大学の法哲学教室に招いて、討論会を開いてくれた人である。討論は日本国憲法における公共の福祉から始めて、日本人とは何かと問われ、仏教思想のなかには、自由の思想があるかどうかという点にまで及んだ。その内容については別に比較思想学会での報告を予定しているが、実は博士としてはこの他にも、人間とは何かという問題を予定されていたらしいのである。しかし討論は夕刻から始められてすでに深更を過ぎていた

ことと、通訳に当たった平田正信君が疲労を訴えたので、辞去することにした。辞去する節、贈られたのが次の論文で、後に手紙で邦訳の承諾を受けた。

博士は、法哲学は法とは何かということではなくて、人間とは何かということから出発すべきであるとされる。もしわれわれ日本人が人間とは何かという問題を考察するとすれば、生と共に死をぬきにしてこの問題を考えることはないと思われるが、西欧では、まず自由が問題になるのである。従って、この論文は、人間観であると同時に自由論でもあるわけである。わが国の法哲学者は、正義とは平等を意味するというラートブルフの法哲学の影響が強く、

平等を論じて自由を論ずる人は少いが、自由は法哲学にとつて必須の課題であると思う。そう意味でもこの論文は注目されるが、その内容はハイデッガーの現存在をふまえて、フランスの実存主義による人間の定義に修正を加えるもので興味が深い。

(一九七五年九月)

人間とは何か

本日報告のテーマは、公式化された問題であつて、哲学の課題として、はなはだしく切迫した問題というわけではない。人間の本質は「最後」に決定されればよいので、これから把握せらるべき開かれた問題として、実のところ一般に、未解決のままにされているのである。

われわれの問題は、特色ある二つの意味をもっているの
で、既に第一の方法によつて、人間の本質そのものを、明らかにすることができるのであるが、そのなかに二重の関心が秘められている。このことは、大学におけるわれわれの立場を、ますます、はっきりさせることになる。まず、

われわれの学問の殆どすべては——直接、間接に——人間を研究の対象にするので、人間に関するある一つの客観的認識から出発して、終極的には人間の十分な一つの客観的認識に到達する。けれども同時に、この問題には、われわれ各自が、直接且個人的にとりくむのであつて、疑いのないことは、われわれのもつ觀念もしくは理念というものは、人間としてのわれわれ自身から生れるので、彼がいかに生きようとも、彼がいかにその生涯を送ろうとも、それ自体決定的なものだ、ということである。学者が人間である限り、そうして人間の起源と目的とが、学者の人間に関する科学的研究の対象である限り、個人的という言葉の本来的意味において発せられたこの問題の提起には、必然性がある。このような質問の傾向は、人間的な現存在の意味を問題にし、そのことを通して、人間の自由と責任とが要請されるであらう。

われわれの質問はまた、明らかに二つの異なる根元をもつのであつて、ある時は、のっぴきならぬ科学の客観的認識を基礎とし、他の場合には、主観的な自己解明による現存

在の意味を基礎とする。それ故、確定的な一つの回答に到達することは、不可能と考えられる。ことに次の二重の意味でそうである。一方において「まだせぬ」という意味においては、人間は科学の対象であつて、しかも、いつまでも、みきわめることのできないような、研究の対象物である。他方において「決してない」という意味においては、人間は、その自由のなかに姿を現わすのであつて、その本質と起源との、客観的定義を不可能にするのである。

この点に、われわれはずでに、われわれの立場を特質づける、問題の所在をつきとめたのである。すなわち、科学与自由という二つの経験がそれであり、何はさておき、われわれの生活態度と自己解明によつて、刻印されることになる。これ等のものは、近代の歴史を決定したのであつて、われわれへの遺産として——当然に——価値をもつのである。しかし今日一つの問題が、それとききとれぬ程ではあるが、現われている。それをもたらずものは科学ではない。より正確にいうなら、それ自体一般に行われている科学的思考である。(科学的というわけは、科学の探究が

そのようなものとして、共存し得るとは考えないから) — この科学的思考が、人間の自由を危険に陥れはしないだろうか。問題に対する回答をめぐつて、この危険は現われるのであつて、その問題とはつまり、人間とは何かということである。

しかしながら今日、人間の本質と起源に関する問題は、なお未解決のままであるように思われる。すくなくとも、この問題を考察する哲学者と科学者とは、自己批判的に對立しているようにみえる。一八世紀においても、そうしてそれ以後においてさえも、多くの哲学者は、人間の本質を、形而上学によつて一義的に解決することが可能であり、そのうへ、形而上学的仮説から、人間の生物学的な歴史的特質を推論することも、可能であると信じた。このような確信に対しては、まず、人間の自覚的形成における、洞察の進展に基く歴史的变化を通して、次には、科学的な、ことに生物学的な考察方法の発達を通して、益々疑いがもたれるようになった。——他方において、一九世紀から現代に至るまでの間に、多くの科学者や哲学者は、人間

の「起源」について、客観的な推論をしようと試みた。さて今日では、人間が進化の法則に従う生存の範域に所属することを、一般的な原理として、真面目に疑う者は、多分ないであろう。そうしてダーウインの発見の重要性は、議論の余地のないことである。また科学は——私のみるところが正しければ——広汎にわたる控えめな確信をもってではあるが、進化の系統を確定することが可能であると思われる。

批判的な自覚の増加が決定的であり、⁽¹⁾この問題について頂点に達しているときに、人間の「起源」についての経験的な科学的探究がそもそも可能であろうか。たとえば、化石研究による知識の途方もない増加にもかかわらず、人間がまだ現れていない物質から、いかにして人間が存在するに至ったかという、変化を明らかにするために、人間以前の存在に人間として問いかけなければならぬが、そのようないことが果して可能であろうか。このような試みにおいて、科学本来の説明の可能性ならびに観察の可能性、それ故にまた、客観的科学探究並びに確言の可能性の限界を、

越えることはできないと思われる。と同時に更にそれ以上の問題が生起する。人間の「起源」の経験的探究は、人間を人間として特質づけるものについて、ある観念をほとんど必然的なものとして、仮定することにはならぬだろうか。そうして形態学的特質は、そもそもこの点を越えて、結論をだすことになるのではないか。あるいは、この問題について最終的決定ができるかどうか。つまり初期の発掘物を手がかりとして、本当に人間を問題にし得るかどうか。もともめるのは単なる事実ではない。人間が火や道具をもっていたこと、その他この種の事実と共に、その根底に多分言語をもっていたということ、基礎づけ得るとしても、その本質を知り得るであろうか。私はこの問題の解決を、次のような和解にまかせてもよいであろう。つまりこの問題は、はじめから事物の恒常性の問題に帰着するのであって、一般的にわれわれを批判的な認識に導くのである。すなわちその認識は、人間の特性と「本質」とを人間自身から理解しようとするので、単に進化的な歴史を前提として解釈しようとするのではない。人間それ自身のうち

に火を用いることの、道具を用いて物をつくることの可能性の条件が横っている。人間の本質それ自体のうちに、言語の「始源」を説明するものが存在する。⁽²⁾

しかしまた、批判的な問題の設定が、われわれを導いて必然性の前に立たしめて、人間の生物学的な「由来」の問題と、本来的な人間存在の「起源」の問題とを区別せしめるのである。人間の起源に関する哲学的な問いかけは、現世的であると同時に経験的に定着した結果をもとめるのではなくて、いわば人間存在の内的根元をもとめるのである。これこそは、人間の本質を説きあかすものであると同時に、人間の本質と共に在るものと考えられる。

けれども、人間の本質と起源に関する問題は、今日なお未解決であるという主張は、正しいと思われる。そうであれば、われわれは一つの人間観の下位に置かれて、その現実性と活動性とのとりこになることは生じないであろう。同時にそれは必然的な矛盾と背理に、われわれを導くのであって、われわれの時代はその矛盾にみちている。

次の文章は、現代人にとって自明とされることを最も明

確に表現している。人間は自分で、自分自身からつくりだすところのものである。この言葉は、人間の無遠慮さを、直接かつあますところなく、いい現わしている。しかもそれは、そのなかに人間学が独断に陥るといふ問題をかくしている。そのことについて、人間は、すべての真理の絶対的な仕入場所を、彼自身のなかにもとめようとする。人間は世界の中に住み、世界から生れるのであるが、世界は人間の世界になり、世界は人間に還元され、人間によってつくられたものとして観察される。

プロタゴラスの、人間は万物の尺度であるという言葉は有名であるが、この言葉は、西洋諸国に、人間中心のものの考え方が、いかに深く根を張っているかを示すものである。ところで、この文章は現代的思考の根底として、根本的な意味をもつことになる。というのは、現代の科学的思考においては、人間は世界に対立するものとして、最高の主観性をもっている。もしそうではなくて、基本的状態における人間が、本能的な動植物と同様なものであるとすれば、人間解放は窮極的には確かに、十分な自給自足を意味

することになるだろう。この主張は一九世紀において、わけても生物学的な進化論の影響をうけて起っている。

そこで私は、このようなあさはかな見解に基いて結論されがちな課題を、二つのテーゼに公式化することを考えてみたい。

(1) 人間の自由は、客観的な科学研究の対象ではあり得ない。それ故に、人間に関する科学的客観的な総合的観察は、人間本質の特質を見落すことになる。

(2) 人間に関する現代の経験科学的哲学のこころみは、一般に生物学の実用的人間学に向う内的傾向をもっている。もしまた逆に、現代の生物学の実用主義的な人間観が、このような傾向をもつとしても、それは科学的認識として役立つのみでなく、科学的な総合的見解として推薦され得るのである。このことはたとえば、西方のプラクマチズムにおいても、マルキシズムにおいても同様に認められる。

この故に、人間に関する問題は、人間の哲学的解釈に関する総合的研究、つまり科学的客観主義と生物学の実用主

義的直観の優勢、約言するなら、現代の人間学的立場が克服されたときに、始めて開かれたものとなることができるのである。

そこでこれから述べようとすることの概要を示すならば、私は始めに一つの人間に関する経験科学的哲学の試み⁽³⁾に向おうとするのであるが、次にはこの理論の限界について、つまりその内在的な独断的前提について、批判的な疑を立てる——そのことによって、人間の本質に関する問題を新たに立て、回答が向うべき方向を少くとも暗示することによって、最後の可能性を獲得しようとするのである。

生物学の実用的見解は、今日のところ——直接、間接に——広く人間をいかに理解するかという問題を支配している。それは、よく引合にだされるニーチエの「人間は完成されていない動物である」という言葉に言及する。同様にマルクスの「人間は本質をつくり出す工程の途上にある」という有名な言葉も引用される。またゲーレンの学説によれば、あまりにも欠陥が多いにもかかわらず、またおそらくその欠陥の故に、人間は世界に向って開かれ、自然

を支配する実在であるといわれる。

そこから、人間に関する一つの経験科学的哲学が展開されるので、そのためには三重の目標が指導的役割を果たすのである。

(1) 人間に関する解釈は、いわば自然的な体験に対応するはずのものである。この故に、すべての形而上学的な問題並びに叙述は明確な制約をもつことになる。人間に関する解釈は純粹に内的な悟りである。しかも、現代の哲学的人間学は客観的な経験科学であろうとして、予め自らを特別な新しい科学的思考の基準の下におくのである。その指導的範疇は、生の経験おにけるより広い視野に鋭い視線をむけさせることにあるので、自然科学の基礎にある、正確ではあるが、ずっと狭い経験的把握とは異なるのである。

(2) 哲学的人間学は、人間に関する総合的見解をもとめようとする。本質的人間は一つの単体であって、個体におけると同様に、その種族をもとめようとする。この単体は一見したところには存在しないので、個々の性質を

孤立的に検討しなければならぬ。たとえば、一方で本質的性質を調べ、他方で心理学上の性能を検討するといった工合にである。それは単にこれの外見を合計しただけでは把握できないので、人間の生命にみちた活動に目をむける観察を通してのみ把握することができる。完全な観察というものは、一面的な因果関係においてはなく、相互制約の関係においてすべての個性と機能とをみるのである。⁽⁴⁾

(3) 哲学的人間学は人間の特質をもとめる。それは人間の抜群の特質を追及する。それと同時に、人間を他の生物と比較することによって人間の特質を決定するのである。なかならず当然のことながら、人間の優位に接近した関係において、他の生物との比較がなされる。このようにして、問題の中心は、人間の生物学的な特種の地位に近づくことになる。それと同時に、今日いわれる、「開かれた多数の生命」という意味において、「人間は自然が産みだした特別な子」だといえることができる。——それと同時に、因果関係に従う自然的生物学によつ

て解明される限り、人間学はたしかに、古典的な進化論の基礎に立つ以上のことをなし得ないのである。

このような目的設定の下に、一つの包括的な観察方法を発見するための試みがなされ、かかる試みからして、人間の全体的な構成が理解し易いものとなる。その構成は人間に独特な解剖学的な、感覚生理学的な、精神的性質であると同時に、精神的な行動でもあるので、最も単純な作業能力の使用から、言語の使用にまで及ぶのである。このような人間の完全性と特質とを把握し解釈するための視点として、現代におけるすべての者の前に、行動の現象と共に人間の文化が現われる。人間は行動する実在である。つまり、実在は現存在における行動を通して、自らを保持し自らを主張する。行動というのは、ここでは人間の現存在による目的に応じて、予見と計画に従って自然を変えていくことをいうのである。そうして、変化され再組織された現実と、それに従属する手段との総体を「文化」と呼ぶ。⁽⁵⁾ このような行動において、人間の肉体的精神的なすべての機能は合一され、しかもそのことによって、人間の構造の単

一性が、かたちづくられるのである。それ故、精神的機能を最終的に肉体的機能から孤立させて、考察することはできない。いやその上に、精神的霊魂的な仕事は、同じ時代における肉体的な考察によってのみ考察され得るのである——この逆も同様に成立するであろう。⁽⁶⁾

このような基本的構想から、その行動において、経験が深い意味で総括される。人間は古い昔から、動物との交渉において、すぐに気がつく自己比較が動物との間に行なわれた。同様に、人間に関する実証的科学的の広大な研究の結果、人間に関する知識が限りなく増大し、動物との区別もなされることになる。もし人間を動物と比較するならば、すなわち人間の特別な実行可能性を括弧に置いて、仮に人間と動物とを並べてみるならば、人間の特性はきわだって特質のあるものである。このような状態の下では、彼の自己保存欲の可能性は甚だ欠陥のあるものになる。と同時に、特質ある人間的可能性と、生あるものの領域における人間の生物学的な特殊な地位は、この一時的な比較を通して、瞬間いよいよ力強いものとなる。それ故、人間の自己

保存欲は、その自然のままの武装と可能性からみると非常に弱いもので、「本質的欠陥」に直結していると思われる。しかし、他の一面においては、それとは反対に、本質そのものといってよい。つまり、その現実的な可能性のなかには、偉大なものが秘められている——そうしてこの二つの相反する性質は、同じ人間の構成要素として存在するのである。

私はただ、一般に人間の特質として述べられる若干の性質について論及するだけであるが、直立歩行、向いあって動く親指、その他の形態学上の特質が、常に人間の特質であることは確かであるが、世界に対して自己の立場をもつ人間が、注目せらるべきである。人間の感覚は本能的に無力で、事物を詳細に直感することができない。そのために氾濫する刺激を、直接機能的に結合することのできない受容的感覚は、衝動的発作を研究する運動学の対象として斯学を維持することになる。動物と比較するとき、あれこれの現象は、人間のもつ欠点とあぶなっかしい素質とを、あらわにするが、それとは反対に、人間の特質である意識

的な行動に関してならば、彼は十分に合目的であることを示すのである。それ故、人間の可能性は、現存在がその自己形成された調整作用を通して、安全を図るところの、直観力の貧困に負うのである。調整作用は、畑の耕作から国家の憲法の下で共同生活の法規の制定にまで及ぶのである。感覚による直観力の不足はそれ自体、人間の可能性を意味することを実証するのであって、別種の慣習を形成することもできるのである。充滿している刺激を、人間はいわばシンボルとして把握することができる。そのことによって、彼は経験の世界を途方もなく拡張することができる。自由な規範をもつこともできるのである。人間にとってこのような自由な活動を獲得するための崇高な方法は言葉である。まさにそれ故に、人間は高度の衝動運動学をその支配下におくことも、これを自由に駆使することも可能となる。というのはこの学問は直接ある目的に結合されてはいないから。

要約すると動物は彼をとりかこむ条件に適應することによって、その生命を確保しているのである。彼をとりかこ

んでいる世界、鋭く反応する器官とその機能、これ等のものが、いわば閉ざされた結合を形成する。人間はしかし、そのような閉ざされた世界には住んではない。人間の感覺は本質的に、動物のような適応性をもたないのである。

しかし、このような適応能力の欠如は、人間にとって実は開かれた、殆ど思うがままの適応能力を意味することになる。人間は特質をもった、動物とは異るところの開かれた世界、を生活しているのである。開かれた世界ということは、それ故に、人間の基本的構造でもあるのである。開かれた世界のなかで、単純で、ご存知の経験が語りはじめる。人間は世界のなかのどの地域でも、自分の故里のようにすることが出来る。地理学的な条件や、気候のよしあしなどには、おかまいなしである。このことは、人間が、実在する世界から全く自由であるとか、世界とは無関係に生きていくことができるということ、意味するのではない。それとは反対に、人間は常に唯一つの実在する世界のなかに生きてるのである。それ故、単に方法から自由であるに過ぎない。つまり、世界をいろいろに取扱って、いろいろに

造りかえるのである。歴史が示しているように、人間は世界をいく度でも、造りかえていくのである。

人間の世界が開かれているということに、可能な客観性が内面的に結合されている。というのは、人間の側には、直接の所与としての対象を越え得る素質と、本能を抑制する可能性とが前提されているからである。人間は、シェーラーがいうように「生の苦行者である。」人間が殆ど無限の輝く科学的素質をもっていることは周知のことである。それと同時に、人間独特の科学的素質は、単に生れつきの本能をそのままあらわにするというだけではなく、それとは異なる他の姿と新らしい機能を提示するということもするのである。たとえば、彼の言葉に、ここにより広い特別な人間の可能性がある、といわれる。人間は直接ではない器官の作用によって、自分の負担を軽くすることができる。その作用によって（彼自身と環境との間を強制的に仲介するところの）「間接的」な道具がつくられるのであって、それが生存の困難を克服することに役立つのである。このような間接的な道具の一つは「工具」であって、それは全く技術

の世界であるが、その際、この意味においては、現代の官僚主義さえも、生存の困難を克服するための技術にかぞえてもよいのである。

とはいえ、ここでわれわれは疑いをもたないだろうか。

人間の特質は、個別的にみた人間のどこに存在するのか。われわれは、人間の設計図を検討し、人間の構造を個々に検討したのであるが、果して人間の特質は明確にされたであろうか。われわれは質問する。言葉の完全な厳格な意味での人間とは——それはきびしい哲学的意味においてではあるが——人間の本質とは何であるか。決して形而上学的な根源に遡るというのではなく、歴史的な意味での起源をたづねて得られる、存在にふさわしい特質とは何であるかが問われる。そうして、ここに現代における人間学に、一つの「存在論」的論争が生ずる。その一面的な独断的な仮定は疑をもたれずして存続し、単にその世界観的な結論だけが崩壊する。それ故、この論争は破壊的な矛盾に導くのである。けれども、もう一度いうなら、この組織的な設計図は方法論としてみのり豊かであることを疑わるべ

きではない。なによりもこの方法は、認識の前で立ち止るものではなく、それをやってみようとするのである。それは一面的かつ抽象的な観察による知識を克服すること、また具象的な人間が本質において内面的であると共に現実的であることを実証すること、更にそのことを通して抽象的な理解——啓蒙的思考による主観主義——を克服すること、これである。

すでにこのような経験科学的な人間研究が一般に正しいものとして主張されることについては論争の余地はないであろう。しかもそれはまさしく、生物学の実用主義の見地によるものである。もしこの研究がこのような基本的態度によって、正当な「批判」もしくは自己批判を生むならば、この方法に基く研究が、人間の起源をあばきだす本質規定を可能にすることに、役立つであろう。^(7,9)しかし問題になるのは、このような基本的立場に立って、人間からその完全な実在を把握すると共に、人間の「本質」について十分な陳述をすることができるといふ、その主張である。そこには、墮落がある。このような主張は、第一にその方法

論の根底から反論されるであろう。

われわれが理解するところでは、人間に関するこのような理論がもたらす解釈の原理はこうである。人間は行動する実在であると。その要点とするところは、人間は一個の実在であり、自ら行動して自分の世界をつくり出す点にある。まさしく公理的仮定が、このことを、人間は生物であるといっている。そうしてその意味は、人間の本質は、生命によって維持されるということである。このことから、人間についての根本思想がながたと述べられ、今日、哲学や大衆的な講演で広く取扱われているし、科学においても活発に研究されている。人間は生物であり、その行動のなかに、彼本来の構造原理が存在するのであって、それを通して彼自身のための生への闘いをたたかひぬくことができるのである。この行動は人間自身を強くする実際の効力があり、能力そのものは仕事と同じ価値をもつのである。

われわれはここで、古い伝統的な人間の定義をとりあげてみる必要がある。その定義によると、人間は動物的合理

性をもつといわれる。確かに合理性とは、今日の解釈では、動物が方向を知るような、合理的目的主義もしくは実用主義の意味に解せられる。また原理的には、生命への奉仕における、計画的な価値の創造であるといえる。これにかわる第二の意味としては、消極的にも積極的にも解するこのできる人間の可能性を意味し、あるいはニーチェと共に、意思を力にする強化された可能性を意味すると解するかである。

われわれは、人間と動物とを区別するこの決定点が、果して正確に区別を表示しているかどうかを試してみる。人間はその行動を通して、また文化を創造する仕事を通して他のすべての生物から、自らを区別しているかどうかを。この区別は人間の完全な建築設計と完全な行動の構造とを、その特性として示す。しかし、人間はこのような遠くはなれた生物学的相違にもかかわらず、彼をめぐるすべての動物的存在と同様に生物である。つまり彼は、生命の存在の仕方の一部をうけもっているのである。けれども、この点については、生物学の実用主義の人間学の側からも、

多くのことがいわれる。そうして、そのなかで、始めて決定が下されるが、これはわれわれにとっては、深刻な観点の問題を提起することになる。この事実——生物としての存在——は人間存在の根元的事実を、まさにつくり出すのであって、人間の起源における人間存在のありようが、生命との関係で明らかにされる。けれども、むきだしの生命の保存欲は——生命の発展への期待も——本質的な存在の意味を、その背後に遡って尋ね得るものではあるまい。

われわれはここで、生物学の実用主義の人間観の限界につき当る。そこでは人間存在の意味は最終的に生命の保存または発展ということにつきるので、個人の自由のための空席はないことになる。そこでこういうことになる。われわれが、個人の人格の窮極の価値として印をつけるところのものは、人格の起源もしくは本質としては、否定されるのである。

文化とその発展とが、人間存在の意味を与え、従ってその本質を決定すべきものとすれば、この自由に対して否定的な原理にも、変更をみることはないであろう。つまり文

化の可能性が、人間の責任を無条件にふみこえる実用主義に錨をおろしている限り、また、文化が生命の保持発展を強制するものとして、残存する限り、そうしてまた、権力的な警察の誤った行使に対して、保護されないままで存続する限りは、そうである。それ故にまた、人間に関する把握からは、何の可能性も与えられないということ、否定するものではない。また、どのようにナチス民族社会主義を弁護しようとも、民族政策の非正義と非人情に対して、有罪の判決を下しもしくはこれを排斥することを、否定しようとはしない。そこで、われわれはいわなければならぬ。明確にはないとしても、人間のなかにこそ、このような発展の傾向の基礎が存在する。発展は、すでに仮定したところの基本的な分離という方法で、歴史的な成果のなかにのみ、現われるのである。

それ故にわれわれは、現代の人間学の思想に一つの仮定がふくまれているかどうかを、尋ねようとする。それは現代思想の基礎になっているはずのものである。このような質問自体が価値のあることは、それが何よりも当面する数

多くの鋭い反論に、立向うものだからである。この人間に
関する、現代の生物学的実用主義の理論は、ある共通の仮
定の下に成立している。この仮定は、「人間学的還元」と
して知られるもので、その基本思想は、人間は、彼の世界
のなかに、そうして彼の世界のなかだけで生きているとい
うものである。

客観的世界として、何が彼の前に現れるかという問題
は、人間自身がどこにおかれているか、自然が彼にどう表
現されるかという問題である。宗教に関して、フォイアバ
ッハが述べている思想は、最も鋭くかつ決定的である。

「神は開示された人間の内部であり、決定的なものは人間
自身である」。同じことは、これをめぐる人間還元について
もいえる。人間を「外観」からする定義は、排斥せらるべ
きで、人間自身の主観的な人間観が、正しいものとして基
礎づけられるべきである。このようにして導かれる、確実に
一般的な定義の一つの型は、人間は、彼が彼自身からつく
り出すところのものである。というのである。同時にしか
しすべての人間的な表明や仕事は、生命の機能であると考え

えられる。それ故、すべての社会的—歴史的な現実、生
命への奉仕として、偉大なそれ自体生産的な仕事の連関と
して現れる。それは現代における構成された仕事の連関と
して現れるので、それは現代における構成された仕事の世
界である。

われわれは、現代的思考のこのような傾向を、より広い
歴史的連関からみなければならぬ。そこで、ここで提起す
る「人間学的還元」は現代的思考における一つの人間解放
として、最終的な根本的方法であり、それ自身最初の人間
解放を實行するものである。

この人間解放の可能性、すなわち人間の自己支配は、今
日の科学的思考に基礎をもつので、なかでも思考の二つの
基本的傾向によると考えられる。まず断固として、総括的
な客観的方法が、彼自身のなかで、実行にうつされる。そ
れは外観的な物の世界のみでなく、体験される世界につい
ても行なわれる。数学的な論理構成、経験に基く実証、一
般的にいつて、それ自身で完結的な方法論の優位を認める
ことがその方法である。そうしてこの方法によってのみ、

人間を判り易く、真実に価値あるものとする事ができる。それと共に、自由を追及する問いかけに対しても、実質的なみのり豊かな決定がなされるので、自由を「本来の経験」として価値あるものとする事もできれば、その反対も可能である。真実なものは、ただ客観的な研究の可能性だけである。

しかしながら、新しい科学の発生以来、これとは異なるところの「知ることは力である」という原理も、価値あるものとされる。このことから、始めて次の意味が生れる。人間をその起源から考察しようとする、現代の科学的思考は、内面的な交渉において、例の自己支配の傾向に通ずるので、生物学的実用主義による人間解放を、最終的に実行することになる。「知識は力である」という言葉は、より広い知識は、より広い行動を可能にするという、単に外面的な意味のみでなく、なかんずく、次の意味をもつ。それは科学的な、つまり客観的な認識は、人間本来の可能性を明らかにするということである。この意味は文章自体から明らかである。デカルト以来、近代的な認識意欲の上に計

画的なものが立っているので、人間は自ら創造したもの、自らつくりだしたものの、それだけが真実であると考え。知識もまたつくりだされたものである。人間は知識のなかに、彼の創造する力を発見するのである。そうしてこの人間的思考を、彼の最も強力な激励者として、維持しようとする。現代の科学的思考のなかに、人間は例の方法を通して、彼は自らを客観化し自らを自覚し、存在のなかに確かな自己を見出すのである。このように、人間はいまや、一つの総合的意味において「自然の主人」になる。ここで、われわれは、人間が自らを意味づける決定点の前に立つのである。

このような新しい知識が、人間に途方もない可能性の増大をもたらしたことは疑いのないことである。このことは、人間を「自由へ解放」することであって、最近の四百年の時の流れのなかで行われたのであるが、なかでもそれが可能にされたのは科学的認識を通して、この人間の可能性は、その自己保存性にとって、疑もなく非常に重要なものである。それ故に、人間の可能性は間違なく彼本来の本

質であるといつてよいのではないか。この本質は、科学・技術・仕事・約言すれば「現代の文化」のなかで表現された人間の支配力ではないだろうか。それは「自由な」自己抑制による、著しい促進であり、それ故に自由そのものと同一視することができないのではないか。われわれはここで、現代における人間学の一般的な根本問題に出会う。すなわち、人間学には始から、科学的思考との間に、緊張が支配しているので、それは、基礎をつくり出す新しい、自己並びに世界に関する知識と、個人的自由との間に見られるのである。この自由は、その時代における固有の道徳と慣習とで形成されているので、このことは、宗教の改革、政治上の革命、それから制限することのできない人権のための闘争が証言する。一般的にいって、現代におけるすべての本質的な変化は、人間の自由という旗印の下で促進されたのである。その上、ダーウインは、変化の本質を追及して、決定的な進化論のなかで、歴史的な業績をのこした。それと同時に科学は始から、自由のための闘争にとつて、最も重要な手段であった。それにもかかわらず、人間

の自由を拾いあげるために、科学的思考がどのように利用せられたとしても、自由は自然のように存在するものではなく、客観的知識とはならないものであるから、科学は始から自由が否定せらるべきものである。あるいは形而上学的幻影として放棄せらるべきものであることを教えていた。理想主義に基く調和的な精神哲学が、崩壊に向う傾向は、わがドイツにおいては一九三〇年代に支配的となった。また最近一五〇年間において、人間に関する理解に実質的影響を及ぼし、生物学の実用主義に意味づけを決定的なものにした。

しかしながら今日、われわれは全く変化した状況に直面している。敢ていうなら、最近の経験において、とりわけ政治上の破綻と世界観における破局が、内部の矛盾を露呈するに至った。その矛盾は、科学・技術・仕事をを通して、世界を自由に利用することが、限りなく増大することに内在している。そのことは、人間を自由に支配すること自体によって示される。

このような経験のなかで、自由の意識すなわち個人とし

ての人間の尊厳と不可侵の意識とは——すぐ側で反対のことがいわれても——全く油断なく事を処理してきたようにみえる。それ故にわれわれは、人間の本質について問うときにも、自由が間違のないものであるということから、出発しなければならぬ。たとえ理論的にはときに自由を否定しても、少くとも実際には自由の事実が前提されていることを認めなければならぬ。われわれが正しいことを主張している場合、たとえば、社会的な不正に対する闘争のように、既存の実定法の危機を意味する場合に、良心に基づく主張として、個人的に請求がきかれることが望ましいか、それとも無言のうちに、そのことが前提されていることがよいであろうか。人間がどんなに個人的に自由を意識したとしても、本当の経験が問題になるので、その経験によれば、われわれの良心のうちに、否定することのできない自由に対する拘束をもつということである。そうしてその上、問題になるのは、この人間的な現存在の窮極的な無条件性が確かかどうかということである。

おもうに道徳的要求というものは生命に奉仕する機能

や、あるいは、むきだしの生命の増加のための行動から、生ずるものではない。そうではなくて、道徳的要求は、生命の向上を図る行動を相対化するのである。無遠慮ない方をするようだが、科学的研究というものは、普遍的な人間性にとっては、あまり有用ではない。また、政治的な勢力を増加するために、謀殺が是認されることはない。正義はそこから何等かの利益が生起する限り単に価値があるとただけではない。正義はその価値を力によって維持することはないので、それとは反対に一般にすべての力は、その存在の意味を、正義によって維持することができるのである。それと共に、人間的な現存在は、正義を基礎として自由を強調するのである。

このような道徳的要求のなかには、上述した無条件性と共に、人間における本質的自由が、光り輝いている、などという意識されたあてつけの言葉によっては、人間の本質的自由は与えらるべきではない。それは単に次の決定的相違に注意を促すだけのものである。相違は次の点に存在する。人間の本質は、実用目的をもつ行動を基礎として理解

することができるのか、あるいはまた、人間の本質は、道徳的行動を基礎として理解することができるのかということである。しかしこのことは同時にある洞察に導く、すなわち、人間の起源と本質とに関する、哲学的な問いかけに対する回答である限り——その回答は、人間の実用主義的な意味づけと共に、科学的思考は同時に批判的に制限されるという洞察である。それ故、何れの方法も、人間の決定的自由に到達することはできない。また確かに、総ての人間による権利の主張を総合しても、それによって自由が必然的につぎるといふことはない。

批判的自覚によって、われわれはまた次の洞察に達する。人間の本質を追及する課題は、いままでのところ本当には解決されてはいないということである。もしわれわれが、現代の人間学による還元をやめてしまっても——もしわれわれが、人間を追及する課題における科学的客観化の制限をとりやめたとしても、またそれと同時に、生物学的実用主義的な現実における人間還元を克服したとしてもである。

そこで今日最終の問題ではないが——直接自由について考察する歴史的意識が現れる。しかしどうしてそれが可能であるか、殊に最近一五〇年間において、人間に関する生物学的実用主義による想定が優勢なものとなり、甚だしく自由を阻害することができたのは、なぜであろうか。更けにいうなら、自由に関する新しい自覚にもかかわらず——今日では自由そのものが重苦しいものであるのに——なぜに実用主義的な世界観に対して、自己の主張をつらぬこうとするのか。

その回答はたとえ消極的な意味においてはあっても、現代思想における傾向に論及した際にすでに与えられている。つまり人は、自然主義もしくは実証主義に対する闘争において、その主義をかわることなくまもりぬく必要があるとしても、彼自らの自由をもっているのである。もとより更に強く、自発的な主観性もしくは主観化された自己抑制の意味における理解が望ましいのではあるが、カントは——彼は自由について最も深い考察を示した哲学者であるが、現代における自由思想に関するこのような傾向を予見

している。彼は幸福主義的実用主義の理想による自足性に対して、道徳的な自律性を樹立し、また主観的な自己抑制に対して、道徳義務に対する無条件な服従を説いた。カントは、人間はその自律性にもかかわらず、道徳的な自由の国の首長ではなくて、家臣であるという。彼は、主観的実用主義による批判的制限は、自由の意味を明らかにするために、十分でないことを示した。カントはなおそのうえ、次のことを確信することができた。彼による自由の概念はイデヤの概念に近接する絶対的善を指向するものである。けれども、カントにあっては、この場合、自由の概念に未来が随伴するのではない。彼の場合には（アウグステイヌスと同様に）始めに善き意思が問題になるので、始めにそれをめぐる純粹に自由な意思が問題になるのではない。善き意思は、それどころかまさしく、自らの道徳原理である自律性の解釈を改めて、絶対的な人間の自己抑制に生成するのである。

けれどもこの点について、今日われわれは変化した状況の前に立つ。生物学実用主義的な人間の理解に対立する

、自由の確信が強くなったのみでなく、批判的な自覚が、自由そのものに比して増大したのである。現代の思想家が、人間の本質をもとめる思惟の一貫性を期して、自由が目印をつけることは、人間を「自由の刑に処する」ことになる。とはいえ、この「不合理」な説明は、ただに原始的な自由の本質を示すものではないばかりでなく、それ自体が総合的人間学の結論の不合理性を示している。つまり、人間に関する一つの自己解釈がつけられる。すなわちそれによると、人間の発生関係から、人間がとり出されるが、とり出される人間が何であるかは、全く人間自身に依存するのである。そうして人間に依存する世界の中心をなすものは人間であるが、中心という概念も全く人間の独創にかからるのである。

今日では、このような見解に対立する洞察も、増大しているように思われる。それは、人間的自由の本質は「責任」であるというのである。責任という言葉は、一般には御承知の通り確かな方法を講ずることをいうので、たとえば、一定の地位を通して課題を与え、仕事をやらせるため

に、無条件な代理を創設することである。けれども、われわれは「責任」という言葉を、もっと深い意味に解することもできるのであって、その意味の背後に、人間の本質そのものが存在すると思われる。人間の本質とは、かの存在者との意味のある出会いに向って開かれているということである。そうしてそのことから、出会いがもとめられ、彼の完全な現存在が応えかつ回答するということである。現存在はしかし、実在に対立する孤立した主体ではない。上述した出会いのなかで、彼の認識と意欲とがすでに先行する実在との関係を承認していることが、明らかにされる。責任はこの意味においては、個人としての人間の特質となる。現存在はわれわれにとって、人間関係の中で直接に把握することが可能である。なぜかなら、それは問いかけと応答の関係として、また生命ある実在の相互責任として、ここに存在するからである。

連帯責任の自覚、社会的正義のための闘争、対話の中で
の力説、回答の言葉における本質の洞察、生命の畏敬をも
とめる印象的な言葉、物質的な正義のための努力——これ

らはいづれも新しい世界的責任あるいは共同責任を引きうけるために、その経験を申出るのである。自由に関する解釈のしよらうによっては、近代的な主観主義や自足主義が時代遅れとなることあり得る。しかし上述の経験がつねに具体的な義務を引きうけるところの、世界と人類共同の人間関係においては、好結果が得られるのである。

無条件な責任という意味での自由を体験することを通して、責任は人間の共同生活における道徳的関係において確実なものになる。それと同様に共同生活における責任を自覚したときに、その起源における人間の出現が絶対のものになる。ヤスパースが、自己の内なる自由に身を捧げる者は、超越者のために身を捧げる者であるというのは正しい。しかも有限なる人間の本質、本質の無条件性は、地味にかくれて現れないかも知れぬ——私はそのことを次のように表現したい。無条件の自由についての確信は、現存在から引渡された、人間にとって避けがたい自由の意味をもつ。つまり、人間は現存在から引渡を受けた人間の共同責任を、世界のなかでもつのである。

今日広く行なわれている見解によると、人間とは、彼が彼自身からつくりだすものである、という結論になるが、私はこれを、私の最終的な研究にもとづいて、次のように改めたいと思う。人間とは、彼が彼の責任からつくりだすものである。この言葉は人間の本質について何の定義も与えてはいないし、人間に与えられた使命についても単に示唆するに過ぎないが、そのことは、人間の本質と起源についての説明から理解されるものと考える。

(1) これに対立する人間学は、思弁的独断的な形而上学に味方して、人間の超越的性質を決定し、たとえば、精神的靈的觀念といったような客観的性質ないし態度を、推論する危険は殆どない。そのことによつて、哲学の科学性が試みされることになるので、多分人間学は、実証的科学といつてよいであろう。現代における、かくれた、批判をまぬがれている、科学的独断主義の危険は甚だ早くより存在するので、その世界観がどのように見えようとも、自ら一定の観察方法を絶対的なものとして主張するのである。私は今日甚だ広くひろがっている、生物学主義、生物化学主義、社会学主義を想起する。これ等の諸主義は、すぐに、一般的な人間観を、すこしも見劣りのしない彼等の仲間と

みること、同意するのである。彼等は、哲学的人間学の決定的な動向を、疑う余地もなく効果的なものと考え、然し厳格にいうなら、今日、事情はそれ程容易ではない。というのは、科学の価値や権利は、誰でも手づかみにして、自分のものとすることができる、と確信している自然科学を弁護することが、むつかしくなっている。自然科学の客観性が、哲学的な基本的疑惑によつて、取除かれることは、ずっと早くから、間違のないこととされている。ただ、そこで問題になるのは人間の本質に関する問いかけであるが、私の考えるところでは、何よりも今日、科学的思考を、批判的に制限することが推進されることになるだろう。

(2) それと共に、人間が生物の範域に属することは、疑いのないことであり、少くとも、生物学的な人間の由来と、形態学的に人間が他の生物と親族関係にあるという研究の結果とが、否定されることはない。人間の由来を研究することは、これまで疑のないこととされていた、万物を支配するという重要性を人間から奪うことになる。いくらか大げさな表現をするなら、人間が猿から進化したかどうかは、またそのことに基いて、人間の優越性が変わってくるかどうかという問題も、それ程、われわれを驚かせはしない。この問題は今日では、初期の講演でかされたように、カトリックの神学者も問題にしていないのである。

(3) 方法論における、この注目に価する試みは、その全部をアーノルド・ゲーレン (Arnold Gehlen) に負う。

(4) この完全性を自称する観察は、因果關係に目を向ける。たとえば、十九世紀の自然主義であるとか、殊には自稱古典進化論に根底をもとめようとする。なる程、実験的な科学の領域において、原因を熟視することは大變意味の深いことである。人間は個々のなままとりとして十分に独立して、個々のに計算可能な現実のなままとりとして、十分に把握し得るのではあるが、個々の生物学的構成物として考察することは明らかに不適當である。十九世紀の進化論は、すべての生物が経過する発達過程を明らかにすること、学問に直接に貢献したが、その最終の最も複雑な収獲は人間であった。私は単に一般によく知られている命題を指摘するだけであるが、後期第三紀層にある原生林を発掘することによって、その結果として樹木群の中から類人猿が出現したことが明らかになり、そのことが類人猿が直立することの理由とされる。あるいは手を自由に使用し得ることが、著しい脳の進化の原因であるとされ、そのことが更に人類発生の原因とされる。この原因究明は今日なお盛んで広く流布とされているが、それは単に科学研究の結果だけではなく、暗黙の仮定も現実にくまれている。これに反して総合的な観察は A なければ B なく、B なければ C なく……N なければ A なし、といったように、

条件の連関を重視するのである。また生命の存在様式には、個別的な一定の機能組織があり、その周囲に特殊な方法で配置されていることがみられる。生物学的な総合観察並びに行動研究と哲学的人間学とは、緊密な連関を保ち、そのうえ、人間の単一性と自然の中で人間が占める特殊な地位とを追及する哲学の問題が、現代の生物学によって十分に意識されることが必要である。

(5) 文化の意味をここでは最も広い意味に解するのであるが、そうすると、一般に知られた文化人とむき出しの原始人との区別は、われわれには理解しがたいものである。火の利用を知り、最も原始的な武器や道具をもっているところに、既に文化の本質を認め得るからである。

(6) このような総合的な考察方法と共に、肉体と靈魂との二元論は克服されるといってよいであろう。他の一つの二元論は、デカルト以来の全く近代的思想であって、何時も念頭にうかぶのであるが、それによると最も注目すべき構成に導かれる。私が想起するのは、デカルトの松果体に關する想定で、それによると、精神的な靈魂が、全く異質の肉体によって構成された場所と結合して、考えられている。

(7) たとえば、このような基本的態度の一つを、ヘルムート・プレスナー (Helmut Plesner) にみる事ができる。

(8) それ故、一般的な生物学方法による研究または精信心分

析学が、有益であることは、今日否定できないし、またい
かがわしい道徳主義は克服せらるべきである。

(一九六六年夏期輪講)