福井大学リポジトリ
UNIVERSITY OF FUKUI REPOSITORY

M・シェーラーの〈ミクロコスモス〉理念：倫理学から人間学へ

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-05-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 宮島, 光志 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5381

福井医科大学一般教育紀要　第14号（1994）

M・シェーラーの〈ミクロコスモス〉理念
—倫理学から人間学へ—

宮　島　光　志
ドイツ語教室

（平成6年10月20日受理）

M. Schelers »Mikrokosmos«idee
—Von der Ethik zur Anthropologie—

Mitsushi MIYAJIMA
German Department

Abstract : Der vorliegende Beitrag beabsichtigt, Max Schelers Gedankenentwicklung anhand der Idee des „Mikrokosmos“ zu verfolgen. Der Inhalt des Begriffs Mikrokosmos wandelt sich in den zwei Phasen seines Gedankens, d.h. in der materailen Wertethik und in der philosophischen Anthropologie. Hier wird hauptsächlich der ethische Gedanke behandelt. Nach Schelers Verständnis hat die Mikrokosmosidee in der europäischen Geistesgeschichte ihre eigene Tradition. Was aber den unmittelbaren Einfluß auf Scheler angeht, ist die induktive Metaphysik Theodor Fechners von Wichtigkeit. In der Theorie der Person nennt Scheler die einzelne „Personalwelt“ Mikrokosmos. Der Mikrokosmos in diesem Sinne kann man auch in seinen Darstellungen von „Genius“ und „Bildung“ finden. Indem Scheler aber die Person scharf von „Ich“ und „Leib“ trennt, bekommt die Personalwelt ihre konkrete Totalität nicht genug. Der Mensch als Mikrokosmos im prägnanten Sinne soll weiter in seinem anthropologischen Gadanken gesucht werden. Aber auch dort scheint der Mikrokosmos schließlich eine Idee bleiben.

Key Words : Mikrokosmos und Makrokosmos, Personalwelt, Akten der Person, Ich und Leib

はじめに

本稿はマックス・シェーラー（1874-1928）の思想的発展を，彼が好んで語る〈ミクロコスモス（Mikrokosmos）〉という理念を導きとして，中期の倫理思想から後期の人間学思想に向けて跡づけることを目的とする。この〈ミクロコスモス（小宇宙）〉理念は，それと対をなす〈マクロコスモス（大宇宙）〉理念と併せて，古代ギリシアから現代に至るまで，ヨーロッ

パ精神史の上で一種独特の伝統を形づくってきた。また，わが国でも今日，特にそうしたヨーロッパの精神史的な伝統にとらわれることなく，生命現象や人体の驚異や謎に対する関心を喚起する際に，しばしば「小宇宙としての身体」や「ミクロコスモスへの挑戦」というタイトルが掲げられている。われわれが現にそうしたタイトルに多少とも心惹かれ，共感を覚えさえするのは，一個の〈ミクロコスモス〉であることに対する——たんなる知的関心には尽くされない——ほとんど無意識的な欲求がわれわれ一人びとりの内心に働いているからではないか，とすら思われるのである。シェーラーは，政治的にも文化的にも非常な混沌状況（カオス）にあった今世紀初頭のドイツに生きながら，そうした〈ミクロコスモス〉に対する飽くなき憧憬に駆られて，価値倫理学から哲学的人間学へと思索を展開していった。それはまた，《人間の全体性の喪失》ないし《人間の断片化》とでも言うべき——今日の生命倫理や環境倫理をめぐる議論とけっして無縁のものとは思われない——危機的状況に対する，彼なりの応答にほかならなかったのである。

ところで，〈ミクロコスモス〉という象徴的－比喩的な表現は，それ自体として多様性ないし恣意性を許容するものである。実際，シェーラー自身の思想形成に即して見ても，この語の用いられ方は必ずしも一貫性をもった厳密なものではない。本稿は，むしろシェーラーが〈ミクロコスモス〉理念に託した具体的な意味内容の変遷に着目し，そこに彼の思想的発展のダイナミズムを見て取ろうとするものである。そして結果的に見れば，シェーラーの〈ミクロコスモス〉理念は彼の思想的発展にともなって確かにより豊かな内実と具体性を獲得していくのであるが，最終的にそれはどこまでも一個の理念にとどまらざるをえなかったのである。なお，本稿は全体として以下のように構想されたものであるが，今回は中期の倫理思想を中心に論じる第3節までを「前編」として纏め，一応の区切りをつけることにする。

1．シェーラーと〈ミクロコスモス〉理念の伝統
2．倫理学における「人格的世界」とその具体相
3．人格論における「自我」と「身体」の問題（以上，前編［本稿］）
4．1920年代における人間性の危機
5．シェーラーの哲学的人間学の構想
6．人間学的二元論と〈ミクロコスモス〉理念（以上，後編）

1．シェーラーと〈ミクロコスモス〉理念の伝統

シェーラーは第1次世界大戦の初期に執筆された戦争文書「フランスの思惟における民族的なもの」（1915）のなかで，近代思想の発展を支配しているドイツに起源をもつ3つの理念の1つとして——「無限なるものの理念」（ニコラウス・クザーヌス）「地動説」（コペルニクス）とともに——「ミクロコスモス」の理念を挙げている。彼によると，この理念は「マイスター・エックハルトの初期神秘主義が自然研究および治療法と融合して生まれた，テオフラス

トス・パラケルススの原理，すなわち，小さくはあってもその最も完全で豊かな形態をとって人間の魂（ミクロコスモス）のうちにあるものは，大きくは宇宙の全体（マクロコスモス）のうちに存在するに違いない，という原理」[1]にほかならない。シェーラーはさらに続けて，この理念の特徴と要点を次のように分節化して具体的に説明している。

1. 自然さえも生命的－精神的な諸原理に還元する。
2. 外的世界よりも内的世界に，実在としてのある種の優位性を与える。
3. 社会よりも個人に，実在としてのある種の優位性を与える。
4. 魂の内面に世界の一部ではなくその全体ないし「核心」を求める。
5. 人間のうちで支配力をもち，最も高貴なものは，世界全体においてもやはりそうであるに違いない。
6. 大きくは全体としての世界のなかに無限な姿でやはり存在しているのでなければ，いかなるものも世界の部分としての人間のうちに存在しえない。

そして彼は，これらの思想（とりわけ最後の２点）は「隠されているか表明されているかは別として，大半のドイツの思想体系の大前提をなしている」[2]として，その際立った意義を強調している。しかし，この文書の基本性格を考えるとき，われわれは〈ミクロコスモス〉理念に対するシェーラーのこうした見解を素直に受け入れるわけにはいかない。というのも，そこには，ドイツの思惟の内面性ないし精神性を称揚することによってフランスの思惟に対するその優位性を鼓吹しようとする，思想宣伝員としてのシェーラーの意図が見え隠れしているからである。したがって，あくまでもそうした問題性を踏まえたうえで，どこまでも批判的かつ限定的に，われわれは〈ミクロコスモス〉理念に対するシェーラーの基本理解の一端をそこでの叙述に認めることが許されるのである。

その戦争文書から十年後の1925年――つまり，すでに人間学思想が成熟した時期――に，シェーラーはベルリンのある教育機関で「知識の諸形態と教養」と題する講演を行ない，その際にもやはりこの〈ミクロコスモス〉理念に言及し，次のように語っている。

> 「アリストテレスのかの有名な命題は《人間の魂はある意味で――すべてである》と言っているが，この命題に触発され，かつその解釈をつうじて，〈ミクロコスモス〉理念の偉大な歴史は，トマス・アクィナス，ニコラウス・クザーヌス，ジョルダーノ・ブルーノからライプニッツを経て，ゲーテへと成長を遂げた。この理念によれば，〔世界の〕部分である人間は，なるほど現存在のうえでは世界という全体と同一ではないが，本質のうえでは同一であり，また世界という全体は，その一部としての人間のうちにそっくり包含されているのである。すべての事物の諸々の本質は人間において交差し，すべての事物は人間

において連帯している。トマス・アクィナスにおいても，《人間ハアル意味デスベテデアル》と言われている[3]。」

先の戦争文書と比べると，ここではまず，民族的な色づけが完全に払拭され，より自由かつ包括的に〈ミクロコスモス〉理念の伝統と含意が語られていることが一目瞭然である。むしろ，われわれは，シェーラーはここでヨーロッパ精神史におけるこの理念の普遍性を訴えかけている，と見るべきである。しかし，内容的に見れば，ここでは先の戦争文書に見られたような分節化がなされておらず，たんに〈世界と人間の本質的な同一性〉が強調されるにとどまっている。なるほど上の分節化された6つの論点すべてがそこには多少とも含まれてこようが，中心的な意味をもつのはやはり後半の3点，とりわけ第4の「魂の内面に世界の一部ではなくその全体ないし〈核心〉を求める」という点である。

ところで，今日の概念史的研究によれば[4]，〈ミクロコスモス〉および〈マクロコスモス〉理念の伝統は，古代ギリシア哲学（イオニアの自然哲学者たち，プラトン，アリストテレス，ストア派など）に始まり，中世哲学（教父哲学，アルベルトゥス・マグヌス，トマスなど），ルネッサンス期の哲学（クザーヌス，パラケルスス，ベーメ，ブルーノなど），近代ドイツの哲学と文学（ライプニッツ，ヘルダー，バーダー，ゲーテ，シュレーゲル，ノヴァーリス，シェリング，ショーペンハウアー，フェヒナー，ロッツェなど）を経て，現代思想（ユング，ヴィトゲンシュタインなど）にまで及ぶ。だが，一般的に見れば，近代の科学的世界観の興隆と軌を一にする「コスモスの崩壊」（A・コイレ）とともに，この理念は次第にそれまでの豊かな内実を失うことになった。

ところが，19世紀半ばに，この〈ミクロコスモス〉という名称は浩瀚な哲学的著作のタイトルに冠されることになった。すなわち，ヘルマン・ロッツェ（Hermann Lotze, 1817-1881）の『ミクロコスモス』（*Mikrokosmos*, 3 Bde, 1856-64）がそれである。この著作は，「自然史と人類史の構想／人間学試論（*Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit/Versuch einer Anthropologie*）」という――ヘルダーを意識した――副題にも見られるように，自然諸科学の成果と哲学的知見の総合を意図したものであり，その点でまさにシェーラーの哲学的人間学の先駆をなす[5]。なるほど，そうした総合への志向は19世紀の哲学者に広く認められるものであるが，シェーラーへの直接的な影響という点では，特にエドゥアルト・フォン・ハルトマン（Eduard von Hartmann, 1842-1906）の存在を見逃すことができない。現にシェーラー自身はそのフォン・ハルトマンを，「精神的な幅の広さが19世紀のすべての哲学的動機を包括し，さらには実証的な自然諸科学および精神諸科学のあらゆる進歩を自らの体系に取り込もうと試みた唯一の人物であり，同時にまた，ドイツ的な思弁と個別諸科学の一面的支配との間で生じた深刻な内面的乖離に与することのなかった唯一の人物」[6]として高く評価している。こうした基本姿勢をさらに〈ミクロコスモス〉理念との連関で見るならば，テオドーア・

フェヒナー（Theodor Fechner, 1801-1887）からフォン・ハルトマンへと引き継がれた「帰納的形而上学（induktive Metaphysik）」という方法論的立場が，シェーラーとフォン・ハルトマンとを結ぶ強固な思想的紐帯としてとりわけ重要である。実際，シェーラーは，「この帰納的形而上学はフェヒナーにおいて次の2つの原理に基づいている。まず，存在者の根本性質のうちで解明不可能なものとして世界の一部に含まれているものは〔世界の〕全体にもまた含まれているに違いない（ミクロコスモスとマクロコスモスの説）という原理，そして，われわれは経験において直接的および間接的に与えられたものに関する自らの知識を類比によって連続的に拡張することができる，という原理がそれらである」[7]としている。そのうえでシェーラーは，現代の多くの形而上学者たち（キュルペ，ドリーシュなど）とならんで彼自身もこの思想を受け入れていると付言し，自らそうした「帰納的形而上学」の伝統に棹差すものであることを表明している。19世紀末から20世紀初頭にかけて，生の哲学（ニーチェ，ディルタイ，ジンメル）および現象学（フッサール）という新たな思想が潮流をなし，やがてそこから実存哲学（ヤスパース，ハイデガー）という20世紀全体に及ぶ一大潮流が形成されることを思えば，19世紀後半の思想動向に深く根ざしたシェーラーの〈ミクロコスモス〉理念は一種アナクロニズムの観すらある。シェーラーがいかにしてそうした〈ミクロコスモス〉理念を現代に再興するのか，次節ではまず彼の倫理思想に即して検討してみたい。

2．倫理学における「人格的世界」とその具体相

シェーラーの主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（1913/16，以下では『倫理学』と略記）は，その副題「一つの倫理学的人格主義を基礎づける新たな試み」にも明らかなように，「価値」とともに「人格」を論究の柱に据えている。周知のように，シェーラーの価値倫理学は全体としてカント倫理学の形式主義に対する批判に強く動機づけられたものであり，そこで展開された人格論もまた，カントの抽象的な「理性人格」に代えて，広く情意的な側面をも取り込んだすぐれて具体的－個体的な人格理念の獲得を狙いとする。そのための基礎理論を，シェーラーは第6章「形式主義と人格」の前半，すなわち「A．人格一般の理論的な把握」で展開している。そこでの定義によれば，「人格とは，異なった種類の本質をもつ諸作用（Akten）からなる，具体的かつそれ自体として本質的な存在統一である」[8]。つまり，人格とは差し当り〈諸作用の具体的統一〉にほかならないが，それらの「諸作用は，〔あの人格，この人格といった〕あれこれの個体的な人格の本質に帰属することによって初めて，抽象的な本質性から具体的な本質性へと具体化される」[9]のである。あるいはまた，「自らの諸作用の個々のものを生きながら，それら個々の作用に自らの固有性をあまねく浸透させているのが人格そのもの」[10]なのである。こうして，いかなる作用（部分）においても，そこには人格（全体）が反映され刻印されているという点に，不可分の作用統一としての人格の存在が，とりわけその全体性と具体性，そして個体性が認められるのである。

さて，シェーラーはこうして人格をその〈作用性〉に基づいて具体的に捉えようとするが，そうした連関でとりわけ次の2点が彼の人格理念の特徴をなしている。まずその第1点は，人格はつねに作用遂行として存在する以上，それを対象化して客観的に捉えることはできず，自己の人格は，もっぱら具体的な作用遂行の最中に与えられる，ということである[11]。他者の人格についても同様で，他者の作用を自ら〈共に〉——あるいは〈先に〉ないし〈後で〉——遂行するときにのみ，それは与えられるのである。次に，シェーラーの人格理念の特徴の第2点として，〈人格と世界の相関〉ということが挙げられる。現象学的な考察方法に立つとき，諸作用はあくまでも志向的作用であるから，つねにその志向的諸対象との相互的な連関（相関）において理解されなくてはならない。そのとき，人格が作用の側での具体的な本質性であるのに対して，対象の側では「人格的〔諸〕世界（Personalwelt〔en〕）」ないし「可能的〔諸〕世界」がその相関項をなす[12]。そしてシェーラーは，まさにそうした「人格的世界」をきわめて象徴的に「ミクロコスモス」と名づけるのである。つまり，「世界」は個々の具体的な人格にとっての世界としてのみ，真に具体的－現実的な世界なのである。

もっとも，そうした個々の人格に与えられる多数分立した個別的な諸世界，すなわち「ミクロコスモス」によって「世界」という概念が尽くされるわけではない。シェーラーはさらにそれら諸々の個別的な世界（ミクロコスモス）を自らのうちに包括する「唯一の同一的－現実的な世界の理念」を掲げ，それを「古くからの哲学的な伝統にならって——ただし当該の著作家たちが念頭に置いていたものに縛られることなく——〈マクロコスモス〉の理念」と呼ぶ。それにとどまらず，シェーラーはさらにその「マクロコスモス」を自らの志向的対象とする作用遂行者として，「無限で完全な精神的人格」[13]としての「神」の理念を掲げる。しかし，これらのことが語られている「ミクロコスモス，マクロコスモス，および神の理念」と題された一節は彼の『倫理学』のなかでも大いに問題性を孕む箇所であり，実際，シェーラーは後年，同書の第三版（1926）への序言で自らあえてこの「神の理念」の問題に触れ，倫理学をそうした前提に基づかせるつもりは毛頭なかったと弁明している[14]。カトリックからの離反と晩年の汎神論的世界観への移行のというシェーラーの信仰および宗教観の変遷を考え併せるとき，こうした一連の問題はきわめて重要なものである。逆にまた，まさにそうしたコンテクストで語られた〈ミクロコスモス〉と〈マクロコスモス〉という理念であるからこそ，シェーラーの思想的発展を理解するうえで相応の意味をもつものと予想されるのである。

さて，こうしてシェーラーは人格の基礎理論を構築する際に「人格的世界」を〈ミクロコスモス〉と呼ぶのであるが，それは具体的にはどのような「世界」を意味するのであろうか。その手がかりを，われわれは差し当り彼の「典型（Vorbild）」をめぐる議論に求めることができる。シェーラーは『倫理学』第6章の後半で——「A．人格一般の理論的な把握」から——「B．倫理的連関における人格」へと論を進め，ある会社の支配的なエートスを形成する際に「典型」が果たす役割を問題としている（第4節6-a）。このテーマは遺作『典型と指導者』

(1933) において「聖者」「天才」「英雄」「文明の指導者」という4類型に即して主題的かつ体系的に論じられているが，それらのうち特に「天才 (Genius) 」は，上述の「人格的世界」としての〈ミクロコスモス〉理念と密接に関わるものとして，ここで見逃すことができない。シェーラーはきわめて簡勁に，次のように語る。「われわれは天才の手による個々の作品をとおして，〈世界〉の全体を垣間見る。彼の作品は厳密な意味で一個の〈ミクロコスモス〉の証言であり(ブルーノ，ライプニッツ)，その〈ミクロコスモス〉に対して，全体的人格(Allperson) に与えられた〈この〉世界が，さらに〈マクロコスモス〉として存在しているまでのことである。トルストイはショーペンハウアーにおける〈小規模な世界〉について語っている。それに対して，非天才による文明を促進する類の精神的所産は，それらの創作者の〈環境世界〉の特殊性によって条件づけられており，いずれもわれわれに対してつねに〈世界〉の個々の局面を与えるだけである」[15]。ここでシェーラーは，「天才」の人格的世界を一個の〈ミクロコスモス〉とみなし，その〈ミクロコスモス〉はさらに天才の個々の作品のうちに具体的に表現されているとする。つまり，ここでは世界の〈全体性の映現〉が〈ミクロコスモス〉の本質をなしているのである。

こうした〈ミクロコスモス〉理念の具体的かつ拡張的な適用の例は，他方では，シェーラーが自らの知識社会学の成果を踏まえて到達した，晩年の「教養 (Bildung) 」理念にも見ることができる。前節でも触れた講演「知識の諸形態と教養」 (1925) のなかで，シェーラーは，「教養」とは――一般に思われているように――たんなる知識や体験に関するカテゴリーではなく，「存在」に関するカテゴリーであるとして，それを〈人間存在の全体的な在り方〉に関係づけて包括的に捉えている。シェーラーによれば，そうした教養は各人の存在の全体に――つまり，彼の「人格」に――刻印されたものであり，しかもそれは「結果」ではなく現に遂行されつつある「作用」として，不断の自己形成の過程として理解されなくてはならない。そうした教養を身に帯びた存在者にはつねにある1つの全体的な「世界」が対応するとして，シェーラーはそれを「ミクロコスモス」と名づける。この「ミクロコスモス」のどの部分をとってみても，そこにはその存在者の人格が客観的に映し出されており，それどころか，シェーラーによれば，そこでは事物のすべての本質理念と本質価値とが整然とした構造をなして見いだされるのである。つまり，「一人の個人的な人間存在へと自ら集中し，集中させられたこのような〈宇宙 (Universum) 〉――それが教養の世界なのである。このような意味で，プラトン，ダンテ，ゲーテ，カントはそれぞれ彼の〈世界〉をもっている。わわれわれ人間は，たとえ無限に経験を積み，無限に定義づけを重ねてみたところで，たった1個の現実に与えられた偶然的事物を完全に把握することすらできない。しかし，世界全体の本質構造であれば，きっと把握しうることであろう！」[16]。この点については，前節で瞥見した〈ミクロコスモス〉理念の伝統に関する見解に付された次のような註が，われわれの理解を助けてくれる。「人間は物理的存在であると同時に心的存在および精神的存在でもあって，われわれが知っているあらゆる

形式をとった法則の一個の適用例である。すなわち，それらは機械的，身体的，化学的，生物学的，心理学的，そしてまた精神的な形式のことである。この最後の精神的形式は理性的精神一般の本質を表現しており，もしも神的精神というものがあるとすれば，その本質もやはりこの形式が表現するのである。[17]」つまり，個々の人間存在はすでにそれ自体として潜在的に何程か宇宙全体の本質を体現しているのであるが，それを顕在的かつ十全に展開したものが――世紀の天才のものに限らず，一般に――「教養の世界」と呼ばれるものに他ならない。したがって，「大きな世界，つまり〈マクロコスモス〉の自己集中が，一人の個人的な人格の中心，つまり〈ミクロコスモス〉において成就すること，ないしは，愛と認識において人間の人格が世界となること――これらは，教養の名で呼ばれている同一の，最も深いところで営まれている形成過程を，2つの異なった方向から考察して表現したものにすぎない」[18]のである。

こうして，『倫理学』の思想圏においては，差し当り「人格的世界」としてたんに形式的に呈示された〈ミクロコスモス〉理念が，特に「天才」の人格的世界としてきわめて範例的に説明されている。そうした〈ミクロコスモス〉は，人間学思想の成熟とも相俟って，晩年にはとりわけ「教養」の世界として，より一般的かつ具体的に理解されるようになる。ここで注意すべきは，そうした〈ミクロコスモス〉は――「天才」の世界としてであれ，「教養」の世界としてであれ――けっして主観的に構成された対象的な世界を意味するものではない，という点である。すなわち，人格に対して人格的世界（ミクロコスモス）が与えられるということは，じつはすでに人格がそれ自体として，たとえ潜在的にではあっても，すぐれて一個の〈ミクロコスモス〉であるということに他ならないのである。これはもちろん，シェーラーの思索に顕著な「作用と対象の志向的関係」を重視する――フッサールとは多分に趣を異にした――独自の現象学的な思考法と無縁ではなかろうが，むしろこと〈ミクロコスモス〉理念に関しては，かなり素朴な「帰納的形而上学」の発想の影響が色濃く現れたものと思われるのである。

3．人格論における「自我」と「身体」の問題

シェーラーの人格論は広く情意的な側面をも取り込んだすぐれて具体的－個体的な人格理念の獲得を目指すものであり，前節で見た〈ミクロコスモス〉理念はまさにそうした要求に応えるために提示されたものである。ところが，シェーラーはさらに他方では「人格」を「自我」および「身体」と厳しく区別している。つまり，シェーラーは人間存在の全体構造を〈人格・自我・身体〉というように分節化して具体的に捉えているのである。そうした全体的な連関からシェーラーの人格論をいま一度見直すのが，本節の課題である。具体的には，〈人格・自我・身体〉という分節構造によって，人間存在そのものの具体的な全体性――つまり，世界の本質の縮限という意味での〈ミクロコスモス〉――が十分に捉えられているかが問われることになる。その際，われわれはまず「自我」「身体」をそれぞれ別個に考察し，そのうえで初めて〈人格・自我・身体〉の全体的な連関に注目することにしたい。

(1) 自我

シェーラーによれば，「自我（Ich）」とは差し当り「内部知覚（innere Wahrnehmung）」の所与として理解される[19]。その限りで，自我は内部知覚という1つの作用に与えられた志向的対象であって，作用そのものとは区別され，あくまでも対象の領域に属する。つまり，外部知覚に対して外界が与えられるのと同じく，内部知覚に対しては内界としての「自我」が与えられるのである。そして，その自我の領域においてもやはり――「人格」の場合と同じく――自己と他者の区別が立てられ，他者の自我は「汝（Du）」であるとされる[20]。ところで，内部知覚はつねに狭義の知覚，すなわち「認識（Erkennen）」として遂行されるだけではなく，それはまた「感得（Fühlen）」としても，あるいは「意欲（Wollen）」としても，具体的に遂行される。つまり，シェーラーは「内部知覚」という概念を，内界に向けられた認識・感得・意欲という具体的な諸作用を広く包括する上位概念として用いている。したがって，内部知覚の所与としての「自我」もまた，内部知覚のそうした3つの遂行様態に応じて，具体的には3様に与えられることになる[21]。すなわち，自我一般は，われわれが心理学者のように知覚的ないし観察的な態度をとるときには厳密な意味で知覚の「対象（Gegenstand）」として与えられ，また自分を抑制しようとして意欲的な態度をとるときには「抵抗（Widerstand）」として，つまり実践的な対象として与えられ，さらに感得的な態度をとるときには「感情（Gefühl）」として与えられるのである。こうして，3様に与えられる自我は，そうした異なった所与性のうちでさらに幾重にも段階づけられ，独自の陰影を帯びてそのつどの具体的な自我として現象する。シェーラーはそうした陰影を「感情の〈深さ〉」[22]をめぐる階層論や「〈自己自身をもつこと〉の現象学」[23]として具体的に展開している。ここでは，シェーラーのいう意味での「自我」をさらに具体的に理解するために，後者に注目してみたい。

まず，シェーラーは一方で「集中（Sammlung）」[24]という自我の在り方を記述して，およそ次のように特徴づけている。《それはたとえば重大な決心や行為に先立つ稀な瞬間に与えられる1つの状態のことであって，その際には自我の総体が，つまりあれこれの個々の体験内容ではなく，過去から未来にまで及ぶ心的な生の全体が1つのものとして働き，あたかも微かな呼び声が至る所から響き渡ってくるかのようである。われわれはそのとき空虚ではなく満たされて豊かであり，真に自己の許にいる。そして身体はそうした自我の総体に属し，その支配下にあって，そのつどもっぱら現在的にのみ与えられては流れ去っていくかのようである。》それに対して，シェーラーは他方でその対極にある「身体において生きる（Leben im Leib）」[25]という状態を次のように描いている。《それはたとえば強度の疲労，倦怠，衰弱の際に，あるいはまた虚しい享楽や気晴らしに熱中しているときなどに見られるものであって，体験内容は総体的にではなくあたかも物理現象のように「相互外在（Außeinander）」として，つまり断片的で個々ばらばらに与えられる。そして自我の総体はそのとき空虚なものとなり，われわれ

は辛うじて身体という表層で生きているだけである。これを逆から見れば，身体が自我の本来の場所を占有したかのようであり，身体はもはや対象的に，支配可能なものとして与えられることはない。それどころか，身体は固定的－持続的なものとして現われ，自我や人格の作用のほうがむしろ身体のなかを流れ去る束の間のものであるかのような観を呈する。》これら2つの状態を，シェーラーは「自己自身が直接的に与えられる際の，多様に変転する現象様式の2つの極」[26]と名づける。つまり，「集中」は求心的統合の，そして「身体において生きている」状態は遠心的拡散の，それぞれ極限的な事例に他ならず，われわれの自我の具体的な在り方は，あるいはわれわれの内面的－心的な生の実際の姿は，そうした2つの限界の範囲内で不断に変転しつつも，一定の振幅とレヴェルとを保っているのである。

(2) 身体

次に「身体（Leib）」について，その本質的な特徴を見ていきたい。当然のことながら，身体もまた自我と同じく，人格とは明確に区別されて，作用ではなくその対象の領域に属している。問題となるのは，そうした身体が現象的には自我とは異なった与えられ方をするという点である。その際，シェーラーの立論は，具体的にはE・マッハやR・アヴェナリウスを代表とする実証主義者たちの身体論に対する批判として展開されている[27]。すなわち，身体をたんに魂の付与された物体に還元したり，あるいは身体意識を物理的－生理的な出来事のたんなる複合体へと解消する実証主義的な立場に対して，現象学者シェーラーの基本的な立場は，〈現象としての身体〉ないし〈身体意識〉の全体性を重視し，所与としての身体意識に即して内在的かつ包括的に，そしてどこまでも具体的にそれらを記述し説明しようとするものである。

さて，身体現象の全体性は，具体的にはその〈両義的な同一性〉として捉えられている。シェーラーはまず，「身体」と「［身体的］物体（Körper）」を区別することの必要性を強調する[28]。しかし，外部知覚に与えられる［身体的］物体と内部知覚に身体意識として与えられる自己の身体とが――たとえば，自らの手で自らの［身体的］物体の部分に触れたときのいわゆる「二重感覚」の場合に――同一のものとして与えられることからも，そうした両義的な身体の原初的な同一性は明らかであるとされる。もちろんシェーラーも身体意識の統一性が確立されるまでには経験的-学習的な過程が必要であることは認めるが，彼によれば，身体の同一性こそはそれに先立つ根源的な事実であり，その可能性を基礎づけるものなのである。

なお，「自我」として捉えられた「心的現象」と「身体的現象」との区別について見れば，シェーラーは，両者を鋭く区別する第1の徴標として，「すべての本質的に身体的な現象は延長的であり，そして純粋に心的な現象は非延長的である」[29]という点を挙げている。そして彼は，具体的には「苦痛」「飢え」「疲労」などは身体的現象に属すが，「悲哀」「哀愁」「快活」などは心的現象に属すとする。

最後に，身体については，「環境世界（Umwelt, Milieu）」との関係を見逃すことができな

い。シェーラーの基本的な理解によれば，「環境世界」とは「世界の内実のうちからもっぱら身体という統一体にとって重要なものだけが，そしてこの統一体において有効なものとして体験された諸内容だけが精選されたもの」[30]のことである。このような意味での環境世界は外界についてだけ言われのではなく，シェーラーは内界，つまり体験内容としての自我もまたその部分を成しているとする。もっとも，少し立ち入って見れば，シェーラーの「環境世界」概念は全体的にかなり多義的で，ときには曖昧ですらある。すなわち，一方では，あくまでもJ・フォン・ユクスキュルによって提唱された生物学上の「環境世界論」を踏まえて，昆虫や魚にとっての環境世界との類比で，類的存在としての人間の有機的機構（身体）にとって恒常的－自然的な環境世界が念頭に置かれている。しかし他方では，しばしば個人にとっての個別的な環境世界が語られ，また人種，民族，職業，伝統などの違いに基づく，特殊的－文化的な環境世界が考えられてもいる[31]。なるほどこれは，好意的に見れば，「環境〔世界〕」という新しい概念がもつ独自の豊饒性によるものであるともいえる。いずれにしても，差し当り身体との関係に限って見れば，身体と本質連関をもつ環境世界はあくまでも生命的な価値に彩られた実践的世界であって，それは知覚領域よりも広く，逆に，環境世界の事物のみが知覚にもたらされうるのである。

(3) 〈人格・自我・身体〉の相互関係

これまで「人格」に対する「自我」と「身体」について順次それらの本質規定といくつかの基本性格とを跡づけるに際には，それらをあえて分断し，3者の区別を際立たせる点に主眼が置かれていた。したがって，それら3者がそれぞれ孤立したものとして抽象的に論じられるという悪弊のあったことは否めない。そこで，以下では改めて〈人格・自我・身体〉をとりわけそれら3者の相互関係のなかで捉え直してみたい。まず，作用遂行としての「人格」を中心に据えて見るとき，すでに繰り返し確認したように，「自我」も「身体」も等しくその志向的な対象であって，すべてはその点に尽くされている。つまり，たとえば自我や身体から人格に対する働きかけということは問題とされず，その意味で人格と他の2者との関係はあくまでも一方的なものにとどまっている。次に，「自我」と「身体」の関係について見れば，シェーラーは次の点を強調している。すなわちそれは，身体が個別的な心的事象を統一的な自我へと「連合（Assoziation）」するのではなく，逆に，自我は本来，純粋な相互内在における多様性の統一であるが，それを身体が経験的な体験内容へと「分離（Dissoziation）」し具体化する[32]，という点である。つまり，自我における「相互内在」が時間－空間的な「相互外在」として現実に体験されるのは，もっぱら身体を媒介とした分離の結果である，とされるのである。そうした身体による分離の働きをシェーラーは「内官（innerer Sinn）」として捉え，すべての内部知覚は内官によって遂行され[33]，また「身体自我（Leibich）」が内官として働く[34]，としている。こうした「自我」と「身体」の共働に関する一連の記述は十分に秩序立ったものとは言

えず不分明な点も多いが，シェーラーが両者の相互的な媒介性，あるいは等根源性を重視している点は重要である。

では，以上のような人格の基礎理論に関する議論を離れて，倫理学の本来的なテーマである「行為」との連関で〈人格・自我・身体〉の相互関係に注目してみればどうであろうか。シェーラーは「倫理的連関における人格」を論じる際に，「道徳的人格の本質」として「正気であること（Vollsinnigkeit）」「成熟していること（Mündigkeit）」「身体を支配していること（Herrschaft über ihren Leib）」「責任をもつこと（Verantwortlichkeit）」という4つの基本条件を挙げる[35]。これらのうち，前の2者はとりわけ人格相互の「了解」の能力に関わるものであり，他方，後の2者は「行為」という全体的な連関で道徳的人格の基本条件を問題としている。ここでは，もっぱら後者に注目してみたい。

シェーラーによれば，「身体を支配していること」とは，外部知覚と内部知覚において同一化しうる身体を，さらに「私の身体」という意識を紐帯として，自己に「帰属する（gehörig）」ものとして体験することである[36]。その際，統一性をもった身体は差し当り「物件（Sache）」として与えられ，あらゆる所有の原型をなす。つまり，身体を介して外界の諸々の事物が所有され，その延長としてさらには道具連関が形成されるのである。さて，行為との連関では，身体を媒介とした「行ないうる（Tunkönnen）」という意識が人格の存在には不可欠であるが，その意識は個々の具体的な身体的経験から独立に与えられていなくてはならない。そして，意欲とこの「行ないうる」という意識との連続性が，奴隷とは違う「自由な行為主体」としての人格の要件をなすのである。さらに他方で，そうした自由な行為主体としての人格は，同時に自らの行為に対する「責任」の主体でもある。シェーラーは，「責任をもつこと」と「引責能力（Zurechnungsfähigkeit）」とを厳しく区別する[37]。すなわち，「引責能力」がひとり現に行なわれた行為にのみ関わるのに対して，「責任をもつこと」はそうした行為へと具体化される以前の人格の作用そのものに帰せられ，「引責能力」の前提をなす。シェーラーによれば，人格は，自らの諸作用に対して責任があるということを，それらを自ら遂行するなかで，「自らが行為の当事者であること（Selbsttäterschaft）」を反省することによって体験するのである。したがって，「責任をもつこと」という概念は，もっぱらそうした反省のただなかで充実されるわけある。

(4) 〈人格・自我・身体〉の分節化にまつわる問題性

われわれは「内部知覚」と「行為連関」に即して〈人格・自我・身体〉が相互にどのように関係し合い共働するかを跡づけてみたわけであるが，ここで改めて，以上の考察を踏まえて，シェーラーの〈人格・自我・身体〉という分節化そのものの問題点を検討してみたい。

まず手始めに「作用（Akt）」と「機能（Funktion）」の区別に注目するならば，シェーラーが「感得（Fühlen）」をときによって「作用」とも「機能」とも呼んでいる点が疑問に

思われる。そもそも作用を機能から厳しく区別することは，人格を自我や身体から独立した純粋な作用遂行者として捉えようとするとき，その根幹に関わる要件である。シェーラーは，たとえば「これらの〈諸機能〉は〈諸作用〉とほんのわずかの関わりもない。すべての機能は第一義的には自我機能であって，けっして人格領域に属すものではない。諸機能は心理的であり，諸作用は非心理的である。諸作用は遂行されるが，それに対して，諸作用は自ら遂行する」[38]としている。しかし，「感得」について見るならば，彼は一方ではそれを「志向的な感得機能」と呼んで一連の情動的作用（先取と後置，愛と憎しみなど）との間に区別を立て[39]，他方では，人格の本質を定義する際に「感得」をもその諸作用の１つに数えているのである[40]。ここにはたんに用語の混乱としては済まされない，両者の一義的な区別の是非に関わる本質的な問題が潜んでいるのではなかろうか。なるほど，機能は作用に対して「２重の関係」をもちうるとして，シェーラーはそれを次のように説明する。「諸機能は一方で諸作用の対象でありうる。たとえば，私が自らの視覚の働き（Sehen）そのものを直観的な所与にもたらそうとする場合がそうである。しかし，諸機能はまた，〈それを介して〉ある作用が対象的なものへと方向づけられる当のものでもありうるのであり――この場合には，機能自体は対象とはならないであろう。たとえば，私がある対象をあるときは見ながら，またあるときは聞きながら，〈同一の〉判断作用を遂行する場合がそうである。[41]」これらのうち，作用との密接な共働関係にある後者の意味での機能こそが，機能本来の在り方に他なるまい。その場合には，機能といえども，もはや対象的に与えられることがない以上，むしろ純粋な遂行としての作用に他ならないのではあるまいか。ともあれ，両者を形式的・一義的に区別し，その区別を絶対的なものとして固定することは，現実には不可能である。

こうした形式的な区別にまつわる問題性は，さらには「感得」と「感情」の区別や，「感情の深さ」の４段階の区別などの局面でも，そのつど浮上してきている[42]。あるいは，「自我」と「身体」の区別にしても，「身体自我」の両義性は――シェーラー自身も明らかにしたように――そうした一義的な区別に異を唱えるものである。こうした一般的な問題性を指摘することによって，われわれはもちろんシェーラーが提示した〈人格・自我・身体〉という分節的構造がそれ自体として無意味であるというのではない。そうした分節的構造を考える際に，領域相互の区別を絶対化し，それらの原初的な共働関係が分断されるようなことがあれば，分節構造全体の具体性が害なわれ，形式的-抽象的な機械論的説明に堕する危険性がでてくる，という点に注意を促しているまでのことである。そして，人格論におけるシェーラーの立論においてはそうした危険性が多少とも現実のものとなっている点を示唆したことで，本節の考察を締め括りたい。

宮 島 光 志

むすびにかえて

人格論におけるシェーラーの〈ミクロコスモス〉理念は，「人格的世界」として，結局は人格の作用対象として捉えられた対象的な面をとどめている。つまり，〈人格・自我・身体〉の全体的統一としてのすぐれて具体的な〈ミクロコスモス〉理念は，倫理学の思想圏ではいまだ前面に現れていない。それは確かに，あくまでも「人格」理念を中心に展開された倫理学の枠内では，致し方ないことである。もっとも，すでに『倫理学』においても，後年の人間学的な〈ミクロコスモス〉理念を予感させる記述が見受けられる。たとえば，「われわれは〔価値を感得すること，優先すること，愛すること，憎むこと，などの〕あらゆる作用法則を，原理的には他ならぬ人間〈において〉見いだすのである。それは，われわれが算術的，機械的，物理的，化学的な諸命題や諸法則，そして生命一般に妥当するあらゆる命題をも，最終的には人間〈において〉見いだしうるのと同じことである」[43]とする場合がそうである。

本稿の続編で詳しく見るように，そうしたより具体的な〈ミクロコスモス〉理念は，晩年の——形而上学を含む——哲学的人間学の思想圏で初めて，「生命」原理の新たな意義づけを待って顕在化することになる。すでに『共感の本質と諸形式』（1923，増補改訂第2版）では，「人間は〈ミクロコスモス〉として——存在者のあらゆる本質的な性質を現実に身に帯びることによって——自らがまた宇宙的な形態をした存在であり，また宇宙的な形態をした存在として，宇宙の本質が含むあらゆるものに対する認識の源泉をもってもいる」[44]とされているが，これは人間学的な〈ミクロコスモス〉理念を告げるものである。そして，ここで本稿全体の結論を先取りすれば，そうした〈ミクロコスモス〉理念の新たな展開も，結局は「精神」と「生命」にまつわる人間学的二元論の克服という深刻な問題に直面し，一個の理念としての意味を保ちながらも，最終的に破綻せざるをえないのである。

註

＊シェーラーの著作からの引用は，すべて Max Scheler, *Gesammelte Werke,* Bern und München 1954－ の最新改訂版により，その巻数およびページ数で当該の箇所を示すものとする。

(1) *Das Nationale im Denken Frankreichs,* Bd.6 (1963), S.136.

(2) *Ibid.,* S.137.

(3) *Philosophische Weltanschauung,* Bd.9 (1976), S.90.

(4) Vgl. „Makrokosmos/Mikrokosmos“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Bd.5, Basel/Stuttgart 1980, Sp.640-649.

(5) もっとも，シェーラー自身はこの「歴史哲学的な」著作に対して，「過度に彫琢された媚を売るような文体のせいで，その思想内容に相応しいだけの影響力をもたなかった」と冷淡な評価を下している。 Vgl. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* Bd.7 (1973), S.276.

(6) *Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* Bd.7, S.277.

(7) *Ibid.*, S.275f.

(8) *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Bd.2 ([6]1980), S.382.

(9) *Ibid.*, S.383.

(10) *Ibid.*, S.385.

(11) *Ibid.*, S.386ff.

(12) *Ibid.*, S.395. 「人格的世界」としての〈ミクロコスモス〉は，複数形では„Mikrokosmen“と表現されるが，以下では，あくまでも個々の「人格的世界」に即して議論を進めるので，一貫して〈ミクロコスモス〉という単数形を用いる。

(13) *Ibid.*, S.395.

(14) *Ibid.*, S.17.

(15) *Vorbilder und Fühler,* Bd.10 ([3]1986), S.291. ショーペンハウアーにおける〈ミクロコスモス〉理念については，『意志と表象としての世界』第2巻第29節を参照。

(16) *Philosophische Weltanschauung,* Bd.9, S.90.

(17) *Ibid.*, S.90 脚注.

(18) *Ibid.*, S.91.

(19) *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Bd.2, S.374ff.

(20) *Ibid.*, S.389. 言うまでもなく，ここでの「汝」はあくまでも対象的に与えられた他者の内界のことであって，M・ブーバーの『我と汝』におけるように，人格的な交わりがそこに認められるわけではない。

(21) Vgl.*ibid.*, S.149ff. 386ff.

(22) *Ibid.*, S.334ff.

(23) *Ibid.*, S.417f.

(24) *Ibid.*, S.417.

(25) *Ibid.*, S.417f.

(26) *Ibid.*, S.417.

(27) Vgl.*ibid.*, S.402ff.

(28) *Ibid.*, S.397ff.

(29) *Ibid.*, S.410. なお，この「延長的」と「非延長的」という区別は，さらには身体的現象の「相互外在」と心的現象の「自我における相互内在」の違いとして，立ち入って論じられてもいる。Vgl.*ibid.*, S.410f.

(30) *Ibid.*, S.158 脚注.

(31) *Ibid.*, S.413ff.

(32) *Ibid.*, S.414f. 414f.

(33) *Ibid.*, S.377 脚注, 410.

(34) *Ibid.*, S.469ff.

(35) *Ibid.*, S.472f.

(36) *Ibid.*, S.478f.

(37) *Ibid.*, S.347ff.

(38) *Ibid.*, S.378.

(39) *Ibid.*, S.264f.

(40) *Ibid.*, S.383, 391.

(41) *Ibid.*, S.387.

(42) *Ibid.*, S.418.

(43) *Ibid.*, S.276.

(44) *Wesen und Formen der Sympathie,* Bd.7 (1973), S.113.