The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	トーマス・マンとマックス・シェーラー : 宇宙における人間性の位置
Author(s)	鈴木, 啓峻
Citation	大阪大学大学院人文学研究科紀要. 2025, 2, p. 75-93
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/100803
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

トーマス・マンとマックス・シェーラー

―― 宇宙における人間性の位置 ――

鈴木　啓峻

キーワード：
トーマス・マン　イロニー　マックス・シェーラー　哲学的人間学　戦間期ドイツ

1．はじめに

「古典学芸（フマニオーラ）と人文主義（フマニスムス）」（1936）という短いエッセイの中でトーマス･マン（1875-1955）は、「人文的（フマーン）」なものの領域と役割が、ヨーロッパ社会の中でどのように変化してきたかを歴史的に概観しつつ、1930 年代の現状について、診断を試みている。一方でマンは、教養市民らしく「技術とスポーツに耽溺する世界」とその「言語的荒廃」が生み出すであろう「道徳の堕落と貧困」［GW 10, S. 346］への批判を滲ませる。[1] しかし他方で、今や「人文的」な領域と「現実の」領域の間にもはや明確な線引きが存在しない時代が到来していることを認め、むしろ共感をもってそのような時代を迎える作家的決意を述べているのである。では、ここでマンが「人文的」領域と対立させる「現実の」（real）領域とは何か。エッセイ全体からは、具体的に二つの事柄が読み取られる。一つは、ファシズムに侵されつつあった当時の政治・社会状況である。ナチスに追われ、目下スイスでの亡命生活を余儀なくされていたマンは、かつての「審美家」的態度から一歩踏み出し、積極的な言論的アンガージュマンを行うようになっていた。もう一つは、広い意味での自然科学的なものの隆盛であるが、これは、より長期にわたる文化史的な文脈の中で「人文主義」の境界を曖昧にしてきた潮流と言うことができる。以上のような所感を述べた後、「人文的」なものが近年帯びつつある新しい傾向について、マンは次のように描写する。

実際、まさにこれまでの数十年がもたらした重圧、混乱、苦悩と、その波乱の中から、

1　マンのテクストのうち全集からの引用は以下の版による。Thomas Mann: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Frankfurt a. M. 1974.（GW と略記）Thomas Mann: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Bd. 22. Hg. v. Thomas Sprecher u. a., Frankfurt a. M. 2002f.（GKFA と略記）

> 人間とその運命、宇宙における人間の位置、その由来と使命に関する、新しい、直接的で切実な関心が生じてきたと私は思う。この新しい色調とニュアンスを帯びた人文的関心は今日あらゆるところで、未来と結びついた最良の心情と精神の中で生き生きと働いており、私はそれこそが、来るべき人文主義の基盤となり、人間の神秘と品位に対するより深い感情の母胎になると考えている。[GW 10, S. 346]（下線引用者）

ここでマンは「新しい」人文主義を非常に壮大な構えで捉えていることが分かる。それは、狭い意味での古典古代研究でもなければ、各国民語で生み出される近代文学の研究でもない。またそれは、今日、自然科学と対を成す学問領域として理解される人文学でもない。それはさながら、ピコ・デラ・ミンドラを彷彿とさせる、森羅万象における「人間の神秘と品位」に関する探究だとマンは主張するのである。ここで我々は、上記引用に現れた「宇宙における人間の位置」(seiner Stellung im All）という言葉に注目したい。マンはこれと同じ言葉を、『魔の山』（1924）で探究された人間像を 1930 年代になって自らパラフレーズする際に用いている。すなわち、「自己自身についての宗教的な問いを持つ人間、その来し方と行末、その本質と目的、その宇宙における位置、その存在の神秘、永遠の謎に満ちた人間性の課題について問う人間」[GW 11, S. 346] である。このような「人間性」（Humanität）のスローガンはともすれば非常に茫漠とした印象を与えかねないが、『魔の山』の百科全書的なスケール――解剖学、生理学、病理学、薬理学、植物学、放射線学、心理学、工学、哲学、神学、気象学、政治学等々、近代知のあらゆるフィールドを舞台とする――を思い起こせば、その含意を推し測ることができるだろう。1913 年の起稿の後、第一次世界大戦を挟んで 1924 年に出版された『魔の山』は、科学・技術の爆発的な進歩と、加速するヨーロッパ社会の変化を俯瞰しつつ、宗教的な意味をも含めた「人間性」を探求する、二十世紀の教養小説として構想されているからである。

以上の通り、1930 年代のマンが新しい「人間性」の理念を表現するために、少なくとも二度「宇宙における人間の位置」(seiner Stellung im All）という言葉を用いていることが確認された。この事実と関連して我々は、1920 年代の終わりにマンとほとんど同じ言葉で、新たな人間学を構想した哲学者マックス・シェーラー(1874-1928)を思い起こしたい。シェーラーの『宇宙における人間の位置』（Die Stellung des Menschen im Kosmos）は、死の前年にあたる 1927 年にカイザーリンク伯の「知恵の学園」で講演された内容を元に刊行された著作であり、シェーラーの思想の到達点にして、ヘルムート・プレスナー、アルノルト・ゲーレンへと続く「哲学的人間学」の嚆矢と位置付けられている。マンには 1931 年の文章で、

一度だけシェーラーのこの著作を挙げて称賛している箇所がある。[2]

> マックス・シェーラーはその驚嘆に値する著作『宇宙における人間の位置』において、著名なクラーゲスと彼の学派が代表する「人間の本質に関する汎ロマン主義的な思考法」に対して、卓越した批判を向けているが、今日の私はむしろシェーラーの批判に与したい。私はシェーラーと共に、精神と生が「相互に秩序づけ合っている」ことを信じており、両者が根源的な敵対関係にあり闘争し合っていると考えるのは誤りだと思う。［GW 12, S. 659］

第一次世界大戦を近代合理主義の破綻として経験した1920年代は、「生」の根源性や非合理性の賛美が尖鋭化した時代であった。前後の文脈からは、マンがそういった近代批判の系譜に連なる思想家としてのクラーゲスを取り上げていることが読み取られる。従ってマンは、一方で「生」の立場から「精神」を攻撃するクラーゲスの「汎ロマン主義」を批判し、他方では「精神と生」の中に「互いに秩序づけ合う」関係を見出すシェーラーに共感を寄せていることが分かる。では、マンはこの「精神と生」の関係についてシェーラーの思想の如何なる点に共感を寄せていたのだろうか。

本稿は以上の観点から出発し、「生と精神」というキーワードに着目しつつ、文学と哲学的人間学という異なる分野で活躍したマンとシェーラーそれぞれの「人間性」（Humanität）のイデーの中に、共通点と差異を見出すことを目的とする。以下、第二節ではマン文学の転換点とされる中期の論争的エッセイ『非政治的人間の考察』（1918）の記述を通じてマンにおける「生と精神」について概観する。それを踏まえて、第三節、第四節ではそれぞれシェーラーの『宇宙における人間の位置』とマンのエッセイ「ゲーテとトルストイ」（1921-1925）を取り上げ、両者の比較を試みる。

2．マンにおける「生と精神」とは何か

ここまでマンは、シェーラーが「生と精神」の関係を捉えるその捉え方を評価しているということが分かった。しかしながら、両者においてそもそも、「生」（Leben）と「精神」（Geist）という対概念はそれぞれいかなる含意を持つだろう。以下ではまず、マンに軸足を置きながらこの抽象的な概念の輪郭を辿ることから始めてみたい。

2　ヴァイマル期におけるマンのシェーラーに対する言及については、マンの作品における自然科学のモティーフと教養市民的人文主義との関係について論じたヘアヴィッヒの著書の中でも、部分的に言及されている。しかしながら、ヘアヴィッヒは両者の包括的な比較までは行っていない。Vgl. Herwig, Malte: Bildungsbürger auf Abwegen. Naturwissenschaft im Werk Thomas Manns. Frankfurt a. M. 2004, S. 222 u. 340.

「生と精神」に限らず、マンは様々な二項対立を思考の軸として自らの文学世界を構築した作家である。インサイダー的な在り方とアウトサイダー的な在り方の対立を象徴する「市民と芸術家」はその代表的な例であろう。シラーの『素朴文学と感傷文学について』を範に取りながら最終的にはメモの集積として残された「精神と芸術」という未完のエッセイ・プロジェクトには、その他様々な二項対立のヴァリエーションが列挙されている。すなわち、「精神と自然、精神と芸術、文化と自然、文化（文明）と自然、意志と表象、素朴と情感、リアリズムと観念論、異教とキリスト教、造形と批判」[3] などである。しかしながら、このように種々の言葉で表現されてきた二つの観念連合体は、第一次世界大戦中に書かれた論争的エッセイ『非政治的人間の考察』において、「生と精神」という言葉へ徐々に収斂して行く。

> 原初的で自然に根ざした、「素朴な」芸術とは、美や英雄、偉大な事績といった生を讃えるための頌詩と祭典であった。生は、芸術によって授けられた鏡の中で、自らの、みごとに美しく純化された真実を見、自分自身への新しい活力を養うことができた。その意味で芸術は、生にとっての刺激剤と誘引であり、大部分は常にそのような役割を担っているだろう。芸術の性格を問題含みの非常に複雑なものとしたのは、芸術と精神との結びつき、それも、批判と否定、破壊の原理である純粋精神との結びつきである。この結びつきは、非常に情愛細やかで感覚的な造形の才に恵まれた生の肯定を、急進的批判の徹頭徹尾虚無的な情熱と結びつけるという点で、きわめて魅惑的な矛盾であった。芸術と詩は素朴であることを止め、古風な言い方をすれば「感傷的」に、当世風に言えば「知的」になった。芸術と詩はここで、もはや生であるのみならず、生の批判にもなったのである［…］。［GKFA 13. 1, 618f.］

ここでマンは、やはりシラーの『素朴文学と感傷文学』に言寄せて「生と精神」に対する芸術の関係を語っている。敢えてパラフレーズするなら、「生」とは生命力の、反省されず矯められない発露であり、人間が「原初的な自然」と共有する部分であると言えよう。それに対して「精神」は、そのような「生」に対する「批判と否定、破壊の原理」であるとマンは主張する。さらにここでは「生と精神」に対する「芸術」の関係が語られている。「美や英雄、偉大な事績」といった「生」を率直に讃える「頌詩」が「素朴な」芸術であり、そのような「生」を「精神」の立場から批判するのが「感傷的な」文学であると整理されている。

ではこのような定式の下で、マン自身の文学の「生と精神」に対する関係はどのように位

---

3 Thomas Mann: Geist und Kunst. Thomas Manns Notizen zu einem „Literatur-Essay“. In Paul Scherer und Hans Wysling (Hg.): Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns. Bern und München 1967, S. 218.

置づけることができるだろう。言い換えるならマンの文学は「素朴」なのか「感傷的」なのか。結論を先取りするならばマンの文学は、『非政治的人間の考察』の末尾でも明確に打ち出されている通り、「生と精神」に対する「イロニー」の立場に立つと言えよう。それはマンの初期作品の系譜からも看取されるところである。例えば『小男フリーデマン氏』や『道化者』といったマンの最初期の短篇作品は、繊細で道徳的・芸術的感受性に優れた主人公が、美しく、社会的にも身体的にも恵まれた人物たちに憧れながら、彼らの「生」を前に無残にも敗れ去る物語である。マンの共感的視点はどちらかと言えば前者の側に置かれており、美しく強い「生」はその道徳的欠点や知的・芸術的凡庸性を、「精神」の鋭い眼光の下に炙り出されるのであるが、最終的には「精神」の無力と美しく強い「生」の勝利が描かれることで、均衡が保たれる。これとは別に『神の剣』や『フィオレンツァ』等の作品では、放埒な「生」を批判する「精神」が、その「ルサンチマン」と「権力意志」を露呈する。これらのタイプの作品は、ニーチェの「禁欲的聖者」批判の系譜を引き継ぐスタイルであるが、マンの道徳批判の目的がニーチェのそれと異なっていることは見逃せない。ニーチェが道徳の仮面を暴こうとしたのは「生」を促進するためと称される。しかし、マンもニーチェと同じ手法で「禁欲的聖者」の仮面を暴きながら、無条件に「生」の称揚に傾くわけでは必ずしもない。「精神」が批判されると同時に、「生」に対する批判も否定されずに残るからである。以上のような「生と精神」に対する「芸術」の一筋縄では行かない関係は『非政治的人間の考察』の中で、次のように表現されている。

> しかしながら、芸術をかくも愛するに値し、営むに値するものとしているは、生の刺激であると同時に懲罰でもあるという、芸術のこの驚くべき矛盾である。生に楽しい自画像を見せることでその栄光を顕彰する一方で、生の道徳的・批判的な否定でもある（あるいはあり得る）という矛盾、快楽を喚起するのと同じ程度に、良心をも喚起するというこの矛盾のためなのである。［GKFA 13. 1, 620］

マンの文学的営為は、以上のような「生と精神」の矛盾を、様々な「イロニー」のニュアンスで描き分けたヴァリエーションであると言っても過言ではない。その上で、通時的にマン文学の変遷を眺めれば、時代が下るにつれ、初期には架橋され難く矛盾していた「生と精神」の関係を宥和させる傾向が深まって行ったと言える。初期作品においても、例えば『トニオ・クレーガー』（1903）などで萌芽の形で見られたこの傾向は、とりわけ第一次世界大戦以降、様々な形で探求されるようになって行く。1931 年のエッセイで、マンがシェーラーを賞賛する際に用いた「生と精神」の「相互に秩序づけ合う」関係もこのような文脈で理解することができるだろう。

3．マックス・シェーラー『宇宙における人間の位置』

では次に我々は、視点をシェーラーの側に転じてみよう。マンより一歳年長のシェーラーは、倫理学、宗教学、社会学、心理学、自然科学など、非常に多岐にわたる領域でその思考を展開し、オイケンの新理想主義、リップスやヴントの心理学、フッサールの現象学、ケーラーのゲシュタルト心理学、フロイトの精神分析、ユクスキュルの生物学やパブロフの生理学といった、人文学から自然科学にわたる同時代の様々な思想と学問成果を批判的に検討、摂取することで独自の哲学的人間学を構想した。また、十四歳の時に入信したカトリック教会の宗教性も、――後に教会組織と正統教義からは離反するものの――晩年に至るまでシェーラーの思想に深い影響を残していると言えよう。このように、非常に広範にわたるシェーラーの思想をここで全て見渡すことは叶わないが、マンが言及した『宇宙における人間の位置』（以下『位置』）と、そこにおける「生と精神」の問題がどのような展開を見せているかを、以下で概観してみたい。

『位置』の冒頭でシェーラーは、「人間とは何か」という問いに対しヨーロッパでは、相互に関わり合うことのない三つの領域が取り組んできたことに言及する。それはすなわち、ユダヤ＝キリスト教の伝統を受け継ぐ神学、ギリシア＝古代の伝統を受け継ぐ哲学、最後に、近代に端を発する自然科学である。その上で、近代における自然科学の爆発的な進展と、とりわけ人間の「起源」に関するダーウィニズム的な世界観の影響により、人間理解の前提が危機的な動揺にさらされている状況が確認される。以上のような認識の下、シェーラーは、生物学を中心とする自然科学の知見の批判、検討を端緒として、他の生物とは異なる人間の「特殊地位」（Sonderstellung）[4]の探求を宣言する。結論を先取りすれば、そのような「特殊地位」の証となるのが、「生」に対する否定的契機としての「精神」の存在であり、『位置』の後半は、「精神」の性格と成り立ち、「精神」の「生」に対する関係、「精神」と人間の宗教性の関係といった、形而上学的なテーマが論じられることとなる。

以上のような構成の中で、『位置』の前半部では、当時の生物学の知見を踏まえつつ、人間が他の動植物と共有する「心的な力と能力」（die psychische Kräfte und Fähigkeiten）[5]についての見解が述べられている。この点について特徴的なことは、シェーラーが、人間の「心」の機能を明確な段階的秩序の層として捉えた上で、それを有機的自然界の秩序と対応させていることである。すなわち人間の心的な機能は、低次から高次にわたる四段階の層――「感情衝迫」（Gefühlsdrang）「本能」（Instinkt）「連合記憶」（associatives Gedächtnis）「知能」

4　Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Manfred S. Frings. Bd. 9. Bern 1976, S. 12.［『シェーラー著作集 13』、白水社、1977 年、18 頁］シェーラーのテクストの訳出にあたっては上記の白水社版著作集（ただし Gesammelte Werke に収められたテクストとは微妙に細部の異なる第 4 版を底本としている）を適宜参照した。

5　Ebd.

（Intelligenz）――を成しており、これら四つの層が、植物から高等動物（チンパンジーなど）に至る有機的自然界の階層秩序と対応関係にあるとされる。[6] これらの特徴をごく簡単にまとめてみよう。最も低次の機能である「感情衝迫」は何らかの刺激に対して惹きつけられたり反発したりする働きであり、シェーラーは例として植物の向日性を挙げている。「感情衝迫」より一段高い「本能」は、環境世界の中で生命を維持促進する目的のため遺伝的に備わった、硬直的行動とされる。次に「連合記憶」は、記憶の連合と条件付けが介在した習慣的な行動を可能にする心的機能であり、シェーラーは例としてパブロフの条件付けの実験を挙げている。最後に「知能」は、「本能」や「連合記憶」が生み出す硬直性を打破し、生命に資する新しい行動を可能にする高度の心的機能である。シェーラーは、ヴォルフガング・ケーラーによるチンパンジーの実験を参照することで、高等な動物にも「知能」があることを認めている。人間が動植物と共有する以上の心的機能の四段階について重要なことは、それぞれの階層が個々独立的に存在するのではなく、低次の段階が高次の段階の前提を成すという関係性の下に存在することである。人間の心は、これら四つの段階的機能を全て備えた上で、それらとは全く異なる「精神」という原理を併せ持つことによって、他の有機的生命とは一線を画する「特殊な地位」に立つとシェーラーは主張する。

シェーラーが「精神」の導入によって人間の「特殊な地位」を主張したことは、人間と動物の違いは程度の差に過ぎないとする進化論や一元論の世界観に対する批判の表れである。では、他の生物も持ちあわせる心的機能とは一線を画する「精神」について見てみよう。シェーラーは「精神」の様相について、認識論や存在論を含めた様々な側面からの説明を試みるが、その前提となる条件として、「精神」の「生」に対する関係について次のように述べる。

> この新たな原理は、我々が広い意味で「生」と名づけることのできるあらゆるものの外部に位置している。他ならぬ人間だけを「人間」たらしめている要素は、「生」の新たな一段階などではなく、ましてや生の一つの顕現形態としての「心」の一段階に過ぎないものでもない。それは、人間の内に存在する生をも含めた、あらゆる生全体に対立する原理である。[…] [7]

ここで言われる「生」とは広い意味で、生命の維持繁栄へ向かう志向と捉えることができる。「生」は人間が他の動植物と共通して属する場であり、シェーラーはその共通項として「心」（Psyche）を挙げている。「心」の内実は、先ほど述べた四つの心的機能であるというのがシェーラーの理解であり、それと関連して『位置』の別の箇所では、「心」の存在を人間の

6　これら四つの心的能力に関する記述は以下を参照。Vgl. ebd., S. 12-30.［同上、18-45 頁］
7　Ebd., S. 31.［同上、47 頁］

みに認め、動植物から心的本性を剥奪したデカルトが批判されている。これに対し「精神」は、まさに「生」の「外部」に立ち、「生」に「対立」する原理であるという理由で、人間に様々な特殊な在り方を可能とする。シェーラーがまず挙げるのは「世界解放性」[8]である。人間以外の生物が、たとえ高い知能を持つものであっても「環境世界」に縛り付けられているのに対し、人間は外部の視点から「世界」自体を対象化することができるという意味で「環境世界から自由」（umweltfrei）[9]である。このように「自由」という「精神」の性格はまた、人間自身を「いま、ここ」から解放し、自己を内包する世界全体を外部から眺めるという超越論的な視点をも可能とする。さらに、この超越論的性格からシェーラーは、「対象化することができない」（gegenstandsunfähig）[10]という「精神」特有の性格をも導出する。「環境」の相の下に有る「心」の諸機能が、実験科学の「対象」となるのに対して、「精神」は純然たる自由な「作用性」（Aktualität）[11]であるがために、「対象」としては把握できないというのがその理由である。そして、対象化不可能な純粋「作用」であるというこの性格規定から一足飛びに、シェーラーは「精神」を「人格」（Person）という倫理学上の概念と結びつけ、かつて『同情の本質と諸形式』などで提示した倫理秩序の最高原理たる「愛」（Liebe）の概念と「精神」との関係について議論を展開する。[12]しかしマンとの比較という観点から、ここでシェーラーにおける「愛」の倫理学について深く追いかけることは控え、以下では「精神」のもう一つの側面、すなわちその「禁欲的」な側面について見ておきたい。

ここまで述べられて来た「精神」の性格は、もっぱら「精神」が「生」の「外部」にあるという立ち位置から生じる側面であった。このことに加えシェーラーは「精神」の「生」に対する否定的側面についても語っている。

> 自らの内部を激しく流れていく生に対し、みずからの精神の力によって根本的に禁欲的に振る舞うことができるのが人間という生き物である。すなわち人間は、みずからの衝動インパルスを抑圧排除――というのは、衝動にエネルギーを与えることを知覚像や表象によって拒否――することができるのである。動物たちが現実的なものに対し常に――たとえ忌避し逃走する場合においても――「然り」を言うのと比べれば、人間は「否を言い得る者」「生の禁欲者」、純然たる全ての現実に対する永遠の抗議者なのである。[13]

8　Ebd., S. 32.［同上、48 頁］
9　Ebd., S. 32.［同上、48 頁］
10　Ebd., S. 39.［同上、59 頁］
11　Ebd.［同上］
12　Ebd.［同上、60 頁］
13　Ebd., S. 44.［同上、68 頁］

シェーラーがここで言う、生命に対して「否」を言う態度とは、例えば、未来のより大きな快のために、目下の快を抑制するといった性質のものではない。シェーラーの理解に従うなら、それはあくまで「知能」に属する心的機能とされるであろう。シェーラーの「精神」は、上記の引用からも分かる通り、文字通り「生」を否定する作用として理解されている。これは、マンが『非政治的人間の考察』において「精神」を「生」に対する「批判と否定、破壊の原理」と述べていたことと対応しており、シェーラーが用いる「生の禁欲者」という表現も、ショーペンハウアー／ニーチェの文脈において「禁欲的聖者」の類型に取り組んだマンの問題意識と一致している。以上のことを念頭に置きつつ、ここでもう少し、「精神」の位置付け及び、「生と精神」の関係に関するシェーラーの所論を辿っておきたい。

以下では、シェーラーにおける「精神」の存在論的な位置付けを見ておこう。シェーラーによると、従来ヨーロッパには「精神」に関する二つの理解が存在してきたと言う。第一は、「古典的理論」[14] と呼ばれる考え方で、ギリシア思想における「ヌース」に端を発する「精神」観であるという。この考え方によると、「精神」は自律的な実体であるのみならず、自らが「力と活動性」[15] とを備えた存在として「生」を支配すると考えられる。この「精神」観の系譜は、キリスト教神学やドイツ観念論の中にも辿ることができるとシェーラーは主張する。これに対して、「精神」に関する第二の理解は「消極的理論」[16] と呼ばれる。「古典的理論」とは反対に、あくまで「生」のエネルギーこそが実体であり、「精神」は、「生」のエネルギーが昇華されたり否定されたりした場合に現れる副次的な結果に過ぎないと見るのが、「消極的理論」の特徴である。この説の代表者としてシェーラーが念頭に置くのが、「リビドー」や「意志」にあくまで実体的な意義を認め、それらの「昇華」や「否定」によって精神的あるいは道徳的帰結が生じると考えたフロイトとショーペンハウアーである。「精神」に関するこれら二つの説を踏まえシェーラーは、両者の中間を取った説を提示する。すなわち「消極的理論」とは異なり、「精神」には紛れもなく固有の実体的性格を認めながら、しかし「古典的理論」がそうしたように「精神」に対して「生」を動かし得るような固有のエネルギーは認めず、あくまで「精神」を無力な存在と考える立場である。この考えには、シェーラーの世界観における特有の価値秩序の観念と「力」の理論が介在している。先ほど生物界における心的機能の階層秩序について見た通り、シェーラーは、あらゆる領域（物質的領域、心的領域、あるいは「価値」の領域をも含む）それぞれに確固たる秩序が支配し、それらの領域が相互に関連しあっていると考えた。さらに、この階層秩序において、階層の高低と「力」の強弱が反比例の関係にあると言う説を、同時代の哲学者ニコライ・ハルトマンを援用しなが

14　Ebd., S. 45.
15　Ebd.［同上、70 頁］
16　Ebd., S. 46.［同上、68 頁］

ら主張している。つまり心的機能の秩序において最も低次に位置する「感情衝迫」が、生の領域に及ぼす力としては最も強く、反対に最も高次に位置する「精神」が最も弱い力しか持ち得ないと主張しているのである。

このようにシェーラーは、一方で「生と精神」を正反対の実体として、二元論的に把握した。しかし『位置』の論述が後半にさしかかるにつれ徐々に、両者の間には特有の相互作用が存在しているという主張がなされ始める。

> 別の表現をすれば、それは根源的に無力な精神と、根源的にデモーニッシュな（あらゆる精神的な理念と価値に対して盲目な）衝迫との相互浸透である。それは、事物の形象の背後に潜んで衝き動かすものの漸次的な理念化と精神化であると同時に、精神的なものの生命化と権力化であり、それこそが、有限な存在と生起の目標にして終局なのである。[17]

本来、水と油のように交わることがない「生と精神」が「相互浸透」するとはどういうことなのか。ここで述べられているシェーラーの言葉を直接的に解釈するならば、「精神」あるいは「精神」が生み出す禁欲的、倫理的な「理念」が、もともと由来を異にする「生」のエネルギーを受けて、さもなくば持ち得ない現実的な力を発揮する、と理解できるだろう。ただしここで注意すべきは、「精神」が「権力」を得る事態を、シェーラーは決してニーチェ流のルサンティマンとして理解しているわけではないということである。ルサンティマンとは、弱者が強者を追い落とすために虚偽の「道徳」を生み出したとする説であり、言うなれば、弱者の「権力への意志」を暴露する論法であった。その意味で、ニーチェは「精神」の本質性を認めてはおらず、あくまで「生」の一元的な尺度に立って「精神」の非本質性を暴こうとしたと言えるだろう。これに対しシェーラーは、「精神の権力化」「精神の生命化」とは言いながら、あくまで「精神」の本質性と実体性を前提としており、その点でニーチェの道徳批判とは一線を画する。[18] ここで我々は、マンの「生と精神」に対する「イロニー」を思い出してみよう。すなわちマンは、ニーチェの「禁欲的聖者」批判の論法を受け継ぎながら、「精神」を「生」に還元したり、「精神」の存立を廃棄したりすることはなかった。「生と精神」のいずれにも批判の矢を放ちながら、最後までその二元性を捨てることがなかったのである。しかし、再びマンの問題に戻る前に我々は、「生と精神」の相互作用に関するシェーラーの所論の輪郭をもう少し明確に把握するべく、最後にその宗教性の理解について見てお

17 Ebd., S. 55.［同上、85 頁］
18 シェーラーは『道徳の構造におけるルサンティマン』の中で、ルサンティマンを、「客観的」な価値秩序を転倒することによって生じる現象と見ている。

きたい。

シェーラーは、人間が宗教を持つ理由をもまた「精神」の性格に求める。すなわち「精神」の存在によって人間は自然の外部に身を置くことを余儀なくされた。このように「外部」に立つことによって人間は、自然を対象化し支配することができるようになった反面、「世界」の彼岸に自己の中心を繋留するということは、人間に寄る辺のない孤独と、ニヒリズムへ陥る危険をももたらした。このような認識を示した上でシェーラーは、孤独とニヒリズムから人間を救済するための支えとして機能してきたのが宗教であったと述べる。しかしながら同時に、シェーラーは、人間を超える「全能の神」といった観念や、「人格神」との「契約」という観念に対しては批判的である。では、シェーラーの宗教に対する態度は結局いかなるものと言えるだろう。シェーラーの考えた宗教性――それを彼は「形而上学」[19]と呼ぶ――は、何らかの超越的存在による一方的な救済という物語ではない。それはむしろ、「生と精神」が人間の中で相互作用を及ぼしあう過程において「神」的なものが自己を実現するものと理解される。すなわち、人間とその歴史それ自体を「神」が実現して行く「場」と見る宗教観である。

> この自己実現の場、言うなれば、自己自身による存在者が求め、その生成のために「歴史」としての世界が展開する自己神格化の場こそが、他ならぬ人間、人間の自己、人間の心なのである。人間とその自己と心は、我々が神の生成に触れることのできる唯一の場であり、この超越的過程自体の真の一部である。というのもあらゆる事物が、自己自身による存在者から、言い換えれば、衝迫と精神の協力による機能的統一から、連綿と続く創造という意味で一瞬ごとに生み出されているのだとしても、自己自身による存在者の――我々にとって認識可能な――これら二つの属性は、人間とその自己においてはじめて活き活きとした相互関係に入るからである。人間は、両者が出会う点である。[…] [20]

ここで「生」という表現が「衝迫」と言い換えているが、意味は同じである。先ほど、二元的な「生と精神」が相互に浸透し合うというシェーラーの見解を確認した。この見解が『位置』の結論部に至り、「神」的なものが実現する「場」としての人間存在へと結び付けられることで、独特の形而上学を形成している。結果としてシェーラーは、一方で「神」を常に生成途上の「過程」として捉え、他方で神性を「共同遂行」する者としての人間観に立っていることがわかる。金子晴勇は、神性を宿す「場」として人間を捉えるシェーラーの形而上

19 Scheler, a. a. O., S. 71.［『シェーラー著作集 13』、109 頁］
20 Ebd., S. 70.［同上、108 頁］

学とグノーシス思想、あるいはマイスター・エックハルトの神秘主義思想との関連性を指摘している他、「神」的なるものが人間の歴史において生成するという点については、ヘーゲル歴史哲学との類似性にも言及している。[21] しかし、以下ではシェーラーの人間観の思想史的由来を問うのではなく、シェーラーに言及し、シェーラーと同じ「宇宙における人間の位置」という言葉で自らの「人文性」の概念を語ったマンのエッセイ「ゲーテとトルストイ」を取り上げてみよう。

4.「ゲーテとトルストイ」における「生と精神」の相互浸透

先述の通り、マンは生涯にわたって「生と精神」に対するイロニーという枠組みの中でその文学を紡いできた。しかしながら創作段階の前期から後期にかけて、イロニーの色合いが、おおむね否定的なイロニーから肯定的イロニーへと移り変わったと言うことができる。すなわち前期においては、「生と精神」の両者に対して否定的なイロニーを向けていたのに対し、後期へ至るにつれ、「生と精神」をともに肯定し、両者を架橋しようとする試みが目立つようになった。もっとも、前期における『トニオ・クレーガー』や後期における『ファウストゥス博士』といった例外が無いわけではない。ともあれ、そのような全般的傾向の中で、中期において「生と精神」の融和的な方向性を最も包括的に打ち出したのが、エッセイ「ゲーテとトルストイ」である。「人間性(フマニテート)の問題への断章」という副題がついていることから、このエッセイが、冒頭で挙げた「古典学芸(フマニオーラ)と人文主義(フマニスムス)」と同じ関心領域にあるということが分かる。

「ゲーテとトルストイ」はそのタイトルの通り、独露を代表する文豪の評伝である。それぞれ異なる言語で作品を残し、属する精神史的な時代区分も異なるゲーテとトルストイの作品と生涯を追うことで、マンは両者が同じ資性を持ち、同じタイプに属する作家であることを描き出そうとする。しかしながら他方で、このエッセイには、表の主人公たるゲーテとトルストイといわば対を成す形で、裏の主人公たちが登場する。それはすなわち、シラーとドストエフスキーである。ふたつのものをつなぐ「と」(und) という繋辞が果たして「本質的親和性」を表すのか、「相反性」[GKFA 15. 1, 813] をあらわすのかという疑問を投げかけつつ、マンは「ゲーテとシラー」「トルストイとドストエフスキー」は「相反性」の組み合わせであり、「ゲーテとトルストイ」「シラーとドストエフスキー」は「親和性」の組み合わせであるとを述べる。その上で、これら四人の生涯と文学における類似性と対照性を断章形式で物語ることによって、「生と精神」の相互作用という「人間性」の中核的課題を描き出そうとするのである。それでは、これら四人の人物において「生と精神」はどのように割り振られているか。マンの区分によると「ゲーテとトルストイ」が「生」の側の人物であり、

---

21 金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』、創文社、1995 年、81 頁以下を参照。

「シラーとドストエフスキー」が「精神」の側の人物であるということになる。ただし、このエッセイにおいてこれら四人の人物が均等に扱われるかと言えば、そうではない。記述の中心はあくまでタイトルにその名を冠する二人であって、シラーがそれに次いで言及され、ドストエフスキーへの言及は他の三人と比べて最も少ない。

以下では、このエッセイに描かれた「生と精神」の様相を概観してみたい。まずはその対立的な側面から見てみよう。

> 人間的なものの高貴化と高揚には、明らかに二つの道がある。一つは、自然の恩寵によって神的なものへ至る道であり、もう一つは、自然に対立する別の力、自然からの解放と自然に対する永遠の反抗を意味する力、すなわち精神の恩寵によって聖なるものへと至る道である。ここで問題となるのは、これらの高貴さのうちいずれが優れているか、人間的なものを高める道としていずれがより貴族的であるかということであるが、これを私は「貴族性の問題」と呼んできた。〔GKFA 15. 1, 832〕

上記引用では、「生」ではなく「自然の寵愛」という言葉が用いられているが、二元論的な構図が取られていることは、本稿第二節で引いた『非政治的人間の考察』の記述と同じである。すなわち、一方では「自然」と一体化する方向性と、他方では「自然」から離反する方向性（それは「精神」と呼ばれる）である。ただし、ここでは両者がともに「人間的なものの高揚」と呼ばれていることからも分かる通り、両対立項をともに「高貴なもの」として肯定する姿勢が顕著に見られる。それと関連して、「生と精神」のいずれが高貴で優れているかという優劣の問題――ここではそれを「貴族性の問題」と呼んでいる――についても、マンは最終的に決定的な回答を出すことは差し控え、「イロニー」の立場に留まることをむしろ決然と述べている。これをシェーラーとの比較という観点から見れば、シェーラーが「精神」を無力であるが高次のものと位置づけ、「生」を、力を有するが低次のものと位置付けた階層性は、マンにおいては見られない。マンは「生と精神」を、どちらかと言えば水平的な対立としてイメージしていることが分かる。また、マンが「生と精神」の問題を、ゲーテ、トルストイ、シラー、ドストエフスキーという文学史上の代表的キャラクターに託して描いていることも、シェーラーとの比較という視点からは印象的である。シェーラーは哲学者として、あくまで人間一般を対象として論述を展開したからである。これは、マンとシェーラーが活躍した分野の違いからすれば当然のことであるが、両者が同様の問題に取り組んでいるだけに、そのアプローチの違いには興味深いものがある。

では、これら四人の人物に託して、「生と精神」はどのように描かれているだろう。まず「生」については、エッセイ全体を通して、ゲーテとトルストイがいかに「自然」の恩寵に恵まれ

ていたかが様々なエピソード――非常に強健な肉体を持ち、長寿であり、高貴な血統と富裕な家柄に恵まれ、閨房においても絶倫であった――によって物語られ、それらの資性が、彼らの文学の明快な造形性と古典性に結びつけられる。これに対しシラーとドストエフスキーの文学は、批評性、心理性、理念性、すなわち健康な「生」に対する批判の情熱という契機によって特徴づけられ、それらの文学上のスタイルが、彼らの生涯における貧困と病患、短命と結びつけられるのである。マンは、以上の対照性を端的に表現すべく、ゲーテとトルストイには「異教の神々」、シラーとドストエフスキーには「聖者」という呼称を贈ることによって、両者の類型性をいっそう際立たせようとする。このようにマンは、「生と精神」という非常に抽象的な対立軸を、これら四人の文豪の「人と作品」の、具象的なイメージを通して展開するが、それはまさに、シラーの『素朴文学と感傷文学について』の構図を、文豪たちの評伝という形を取って、自らの問題関心へとつなげる試みであったと言える。

しかしながら「ゲーテとトルストイ」の内容は、「生と精神」を単に具象的類型として示すことに尽きるわけではない。それはまさに、とりわけ1920年代以降のマンにとってとみに切実なテーマとなりつつあった「生と精神」の相互性に取り組む試みでもあったのである。ではそのような相互作用が、文豪たちの評伝というスタイルの中でどのように展開したかと言えば、それは、それぞれの人物が自らの本質とは異なる極へと傾く契機として描かれることとなった。マンはこれを端的に、「精神へ向かおうとする自然児の努力」「自然へ向かおうとする精神の息子らの努力」[GKFA 15. 1, 883] と呼んでいる。このように「生と精神」が正反対の極へと振れた最も明白な――しかし失敗した――例として、マンがこのエッセイの中で繰り返し描いているのが、宗教性へと傾倒したトルストイのエピソードである。『戦争と平和』を執筆した貴族・軍人であり、感覚的な生の謳歌を疑わなかったトルストイが、生涯の後半に至ってからは、性的禁欲、非暴力、菜食主義、私的財産の放棄といったラディカルな道徳主義に傾斜していったことはよく知られている。マンは、かようなトルストイの試みを次のように評している。

> 神々しいまでに自然に愛された人間性と芸術性のこの自己キリスト教化と自己聖化のプロセスは、まことに不手際な精神化への試みであった。この試みは、アングロサクソンの人々の間で首尾よく人気をおさめたにもかかわらず、仔細に眺めれば、見ていて愉快になるものというよりは、むしろ痛ましいものであった。それはゲーテの気高い努力と比べても言えることである。というのも、自然と文化は決して対立ではないからである。文化は自然の醇化でこそあれ、その否定ではないからである。しかし、自己醇化ではなく、自己否定がトルストイのやり口であった。[GKFA 15. 1, 827]

このようにマンは、「生の」（あるいは「素朴な」）芸術家としてのトルストイの資質に最大限の賛辞を贈りながら、しかし、彼の「精神化」の努力については、その強引さから、一つの失敗例と見なしていたことがわかる。それに対して、マンが「精神化」へ向けられたゲーテの努力の中に一つの理想的な例を見出そうとしたことは、この部分の引用からも窺われる通りである。ゲーテもトルストイ同様、異教的な感覚性と造形性に優れた人物として導入されながら、マンはゲーテの作品にしばしば「敬虔主義」的な宗教性と内面性が現れることを指摘する。そして、「十字架」を忌み嫌ったにもかかわらず、独特のキリスト教的要素がゲーテの中に一種の汎神論的な形で内在していたことを、次のような言葉で表現している。

> しかし、ゲーテのキリスト教性はスピノザに対する彼の驚くべき師弟関係の中に明白に見て取ることができる。ゲーテはスピノザのことを「一神論者」（theissimus）と呼び、神性を彼ほどキリストに近い存在として語った者はいないと評した。神と自然の分離ということを当然キリスト教の基本的な条件とするならば、スピノザは異教徒であり、ゲーテもそうであったということになる。しかし、世界は神と自然とだけから考え出されるわけではなく、そこには人間的なものと人文的なものが含まれているのであって、スピノザが人間的現象を、人間における神的自然の意識化として、忘我的な存在と営みからの超越として、自然からの離脱として、すなわち精神として規定する限りにおいて、彼の人間性理解はキリスト教的である。［GKFA 15. 1, 879f.］

マンはここで、スピノザの哲学に言寄せて、「自然」と「神」を一如として捉えながら、人間存在を「人間における神的自然の意識化」と考える汎神論が、ゲーテの宗教性の中核にあったと考えている。ところで、先に我々はシェーラーについて、人間を「衝迫」と「精神」がともに働くことで、「神」的なものが実現する「場」として捉える宗教観について概観した。これについて、マンの描くゲーテはなるほど「神」と「自然」を同一視する汎神論を出発点とし、シェーラーは「精神」と「衝迫」の二元論を出発点とするという違いはあるものの、「人間」を「神」的なものが顕現する場として捉えるという点で、実際これら二つの立場は紙一重の所に立っているとは言えないだろうか。以上のことの他に、マンはゲーテについて、その文学の中で度々描かれる「諦念」のモチーフを、「精神へ向かおうとする自然児の努力」のもう一つの例として挙げている。

では、これとは反対の方向性、すなわち「自然へ向かおうとする精神の息子らの努力」をマンはどのように描いているだろう。この方向性についてマンは次のように述べる。

> 自然に対し、精神は自分を警戒するように言う。道徳的な感傷主義者にとって、素朴さ

は美しく、なるべく保存されるべきものと感じられるのである。認識は生命を、道徳は無垢を、聖なるものは神的なるものを、精神は自然を、それぞれ美しいと感じる。そしてこの一風変わった絶対的な価値判断の中には、イロニーの神であるエロスが生きているのである。［GKFA 15. 1, 854f.］

「精神」が「素朴な生」を愛するという感受性は、シラーの『素朴文学と感情文学について』で述べられていることと重なる。「精神」は自らの批判によって「生」がその素朴さを失ってしまうことを恐れがために、「生」の道徳的不完全を軽蔑したとしても、その無垢を保存しようと欲することがある。このような「精神」の「生」に対する愛についてマンは、このエッセイの中では、ドストエフスキーのトルストイに対する賛嘆と、シラーのゲーテに対する賛美を挙げている。さらに、マン自身の文学全体に視野を広げて同様の例を探すならば、『トニオ・クレーガー』に描かれた、健康な「市民」たちに対する「芸術家」トニオの、愛と一欠片の軽蔑が混ざり合った感情が見出されるであろう。マンがここで「精神」の「生」に対する感情を表現する「イロニー」と言う言葉は、この愛と軽蔑の相半ばする態度を意味している。

このようにマンは、「生と精神」の両極について、四人の人物たちを通じて具象的に描きながら、それぞれの中に、自らの本来の資性とは矛盾する極への傾倒と努力を見出すことで、「生と精神」の相互作用という抽象的な理念に、具体的な姿を与えようとした。その上で、「生と精神」の両極からなされる接近の両面性を次のように総括している。

精神化！これが自然の寵児の感傷的至上命題である。身体化！これが同様に、精神の息子にとっての至上命題である。この命題に従うのに首尾不首尾のあることは先に述べた通りである。自然から脱出しようとするトルストイの絶望的な努力が、結局は精神化された野蛮にすぎなかったとしても、そこには、ゲーテの威厳に満ちた教化と比べても何か感動的で尊敬に値するものが残る。しかし重要なことは、何事も簡単には行かないということである。努力を欠いた自然は粗野にすぎず、努力を欠いた精神は空虚な根無し草に過ぎない。精神と自然が憧憬に満ちた道の上で典雅に出会う時、はじめて本当の人間が生まれるのである。［GKFA 15. 1, 898］

「ゲーテとトルストイ」は文豪たちの評伝という形を取りながら、彼らに代表される「生と精神」という異なる人間類型の接近が「本当の人間」の「誕生」と結び付けられている点に、新しい「人間性」（Humanität）に関するマンの構想が投影されていると言えるだろう。

５．終わりに

1920 年代にマンとシェーラーがそれぞれ「人間性」あるいは「宇宙における人間の位置」という言葉で新しい人間像を構想した背景には、自然科学・技術の爆発的な進展と、敗戦によって引き起こされた社会混乱があった。彼らが活動したのは文学と哲学という異なる領域ではあったが、その人間像が志向する先と、それを支えるロジックに相当の共通性のあることがここまでの比較から明らかになったのではなかろうか。すなわち、有機的生命の維持高進へ方向づけられた「生」と、「生」の批判を行う「精神」の二項対立を措定した上で、両者の相互作用とバランスの上に「人間」の理念を構想する方向性である。この二元論的な構図の中で注目するべきは、両者における「精神」の内実と位置付けであろう。彼らにとっての「精神」は、「生」の批判を本領としながらも、単なる生命否定の原則では決してなく、むしろ何らかの倫理性と宗教性を帯びて「生」に対して外部的な視点を与え、「生」の一元的な支配を掣肘する存在として理解されていた。他方で、「精神」を過度に神秘化し、そこから一方的な救済論を導き出すことに対して警戒的であったという点でも、彼ら二人は共通していた。マンにおいてそれはニーチェ流の道徳批判という形で、シェーラーにおいては精神を万能視する古典的な「ヌース」の観念とキリスト教的人格神的なものへの懐疑という形で、それは現れていた。しかしそうは言いながらも、「生と精神」の相互作用の中に広い意味での「神」性が現れるという考えに傾いたことにおいて、彼らが一定の宗教性を何らかの形で保持しようと欲したこともまた事実である。その意味で、マンとシェーラーの思想に見られるこの両義性の中には、彼らが志向した「人間性」理念の同時代的な苦闘と希望が見出されるのである。

※本稿は、科学研究費補助金（研究活動スタート支援）「ヴァイマル期の文学と哲学的人間学における〈共感〉の諸相――マンとシェーラーの比較」（課題番号 22K20020, 令和 4 年度～ 6 年度）の研究成果をまとめた一部である。

Thomas Mann und Max Scheler. Die Stellung der Humanität im Kosmos.

Keishun SUZUKI

Thomas Mann formulierte in den 30er Jahren mindestens zweimal seinen Begriff von Humanität mit den Worten, „seiner Stellung im All", was an das Werk von Max Scheler mit einem ähnlichen Titel erinnert, d. h. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Diese Verbindung zu Schelers Denken findet sich auch in Manns anderen Kommentaren, insbesondere in dem Essay mit dem Titel *Die Wiedergeburt der Anständigkeit* von 1931, in dem er dieses letzte Werk Schelers in freundlichem Ton kommentierte, da er darin das ausgewogene Verhältnis zwischen „Leben und Geist" fand, das er seit der Jahrhundertwende gesucht hatte. In Anbetracht dieser Überlegungen versucht die vorliegende Arbeit, Humanitätsbegriffe von Mann und Scheler zu vergleichen, indem sie erforscht, wie beide das Verhältnis zwischen „Leben und Geist" verstanden. Zum Vergleich werden Manns *Goethe und Tolstoi* (1921–25) und Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* herangezogen.

In den frühen Jahren seines Schaffens stellte Mann die beiden Polen von „Leben und Geist" ironisch entgegen und entfernte sich davon. In dieser Auseinandersetzung ist der „Geist" als moralische Kritik am Leben zu verstehen, während das „Leben" als unbewusste Entfaltung der Lebenskraft betrachtet wird. Der „Geist", der das „Leben" durch dessen asketische Ethik kritisiert, wird hingegen als „Wille zur Macht" entlarvt. Später, in seinem Essay *Goethe und Tolstoi* versuchte er jedoch die beiden Polen zu vermitteln, indem er die Bemühungen von beiden Seiten zu der anderen schilderte. Scheler versucht, ähnlich wie Mann, den „Geist" klar vom Leben zu unterscheiden, insbesondere in seiner Untersuchung zur Stellung des Menschen im Kosmos. Im Verlauf seiner Ausführungen betont er jedoch die „gegenseitige Durchdringung" beider Seiten. Er betrachtet den Menschen als den Ort, an dem diese „Durchdringung" stattfindet, und der Mensch sei in dieser Hinsicht das Medium, in dem sich die Gottheit als Geschichte entfalte.

Durch den Vergleich fallen freilich auch einige Unterschiede auf: Scheler versteht das Verhältnis von „Leben und Geist" als hierarchische Ordnung, während Mann es mehr oder weniger wertfrei, also ironisch, auffasst. Außerdem geht es Scheler in seiner Erörterung um den Menschen im Allgemein, während Thomas Mann in seinem Essay

den Figuren, nämlich Goethe und Tolstoi als „Lebenskindern“ und Schiller und Dostojewski als „Geistessöhnen“, spezifische Attribute von Leben und Geist zuschreibt. Insgesamt aber haben Mann und Scheler eine wesentliche Gemeinsamkeit in ihrem Denken über Humanität.