



Title	生命の哲学(1)
Author(s)	浅野, 遼二
Citation	大阪大学文学部紀要. 1997, 37, p. 1-27
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/9692">https://hdl.handle.net/11094/9692</a>
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# 生命の哲学(1)

浅野 遼 二

## 一 「生の哲学」と反抗の倫理

ホルノーは、生の哲学 (Lebensphilosophie) を、厳密には、十九世紀後半と二十世紀前半におけるドイツとその近隣のヨーロッパ諸国の哲学思潮であると理解している。ホルノーは、この範囲を承知したうえで、生の哲学の本質的特徴を捉え、さらに、その歴史的な形成過程を加えている。そこで彼は、十八世紀半ばから二十世紀前半にまで及ぶ「生の哲学思潮」全体を見渡し、「生の哲学の根源には社会の中で通用している伝統的な道德的諸要求に対する反抗 (Auflehnung) が常にある」と述べて、その本質的特徴を明らかにしている。反抗の理由として、個人をその社会の規律内に閉じこめようとして、伝統的な道德的諸要求が「個人の自由な生の発展を制限したり、それどころか抑圧する」<sup>(2)</sup>ことを挙げている。そして、なによりも「生の哲学の最初には、道德一般に対する戦いがある」<sup>(3)</sup>として、生の哲学の攻勢的な批判的性格を明示している。

この証明としてホルノーは、既存の道德と生の哲学との緊張関係をその形成史から詳細に捉えている。疾風怒濤 (Sturm und Drang) の世代の二人、ヤコービとヘルダーが、まず、取り上げられる。日々の生活や行為の「一切を均一化する平均的道德」<sup>(4)</sup> (Durchschnitts-moral) が作り出す「模範的な生活の均一性」<sup>(5)</sup>に攻撃をかけるヤコービと、「社会の道德的規律」<sup>(6)</sup>に服することの無意味さを知って型通

りの生活を投げ捨て旅立つ若いヘルダーが示される。それは、「自分自身の生をなござりにしてしまつたこと」への嘆きと、既存の道德的規律が生を弱体化する役割しか果たさないことや、生命感情に新鮮な息吹を与えないことへの不満から生まれた反抗的行為である。ボルノーは、この反抗的行為を、ヤコービの場合には、伝統的な道德の働きを霧のような否定的なものとして暴露する中に見るのに対して、若いヘルダーの場合には、もつとシャープに伝統的な道德をゼロとして無化する働きの中に考察している。<sup>(8)</sup>

彼らに続いて、外面化した文化や人間の批判者として直接的な自然への復帰を企てるルソーが、生の哲学の深みへの案内者として高く評価される。またフリードリッヒ・シュレーゲルは晩年の著作活動から、そしてフィヒテは偉大な先駆者として、前者は、既成の硬直した講壇哲学への批判者として、後者は、その革命的な精神活動が評価されて「生の哲学」の系譜に入れられている。

ボルノーは十九世紀半ばの自然科学の隆盛は、生の哲学の退潮を必然とすると共に、十九世紀後半になって合理主義批判として、再び、生の哲学が復活するのも必然としている。その復活者として、ボルノーはニーチェとティルタイの名を挙げ、彼らの中ではじめて「長きにわたって詩的に形成されていた生の概念が真の生の哲学の形へと凝縮された」<sup>(9)</sup>業績を示し、二人に最高の地位を与えている。二人によって切り開かれた「生の哲学の可能性の全到達範囲」<sup>(10)</sup>は明確になり、この後、二十世紀前半には、フランスからは独自にベルクソンを、ドイツからはジンメルやクラークスを生の哲学者としておくり出すことになり、ティルタイ派に属するミツシュ、ノール、シュプランガー、スペインのオルテガ等が続くことになる。この他に、「生の思考が特筆される」<sup>(11)</sup>「ホーフマンスタールやリルケ等の哲学的詩人が、生の哲学の形成に重要な役割を果たしたとして独自の評価を受けている。

特に、道德と生との関係について論考する際には、ニーチェが最も大きく取り上げられている。ツァラトゥストラの超人道德を根拠に、民衆の畜群道德に根ざしているルサンチマンと平等化本能を見抜いて、生本来の在り方に敵対する人間化 (Vernenschlichung) の平等主義に背を向ける背徳者・ニーチェの姿が注目されている。ニーチェ自身は、ルソーが人間の自然状態への復帰(人間化)によって推し進める人間平等の道德を、ルサンチマンの擁護になつていてと厳しく批判している。しかし、ボルノーは、自然状態への復帰を「生の新しい根、性と直接性」<sup>(12)</sup> (Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit) への転換点と解して、生の哲学の積極的特徴の一つに数え入れている。ボルノーは、この他に生の哲学の積極的特徴として「純正」と内的な誠実<sup>(13)</sup> (Echtheit und innere Wahrhaftigkeit)、「生の高揚」(Lebenssteigerung)、「高貴」<sup>(15)</sup> (das Edle) を示し、これらの特徴を生るの道德的評価の原理としている。ただし、これら原理がス

トレートに称揚されるわけではない。ボルノーは、ニーチェが「生の高揚」や「高貴さ」を苦悩や苦痛や危険や死を伴う人間的生の限界状況の中で捉えている点に深い関心を示し、生の哲学が無責任な政治家によって無責任な冒険主義として利用されないように戒めている。生の直接性・純正さ・高揚・高貴さに立つ倫理学が、「生の強烈さ」<sup>(16)</sup>を捉えるのに、合理的な理性ではなくて非合理的な感情と情熱とを、そのエネルギー源とするのは、それほど不思議なことではない。この「感情の横溢した熱狂的倫理学」<sup>(17)</sup>は、生の思想家や詩人においては、炎として象徴的な現われ方をしている。ボルノーは、リルケやジツド、特にニーチェが炎の比喻を用いて明る「生の真昼」(Lebens Mittag)を見るなかに、自分自身の盛んな生を焼きつくすという、二重の生を観察している。それは、「生の充実が同時に、自分の破滅」<sup>(18)</sup>であること、すなわち「生の最高の充実が同時に、最大の危機」<sup>(19)</sup>であることを意味している。ニーチェにおいて、人間の生は、危機と充実との間にある。ニーチェはそれを「人間は動物と超人との間に張られた一本の綱である」(『ツァラトウストラはかく語りき』)と規定している。これは、人間が動物から超人へと機械的に或いは目的論的に進むことを言っているのではなくて、瞬間毎に、自己を超越しなければならぬ「人間の本質規定」を意味している。人間の生は「超越」(Transzendenz)を本質的に課せられている。ボルノーは、この「超越」の問題を「自己超越」<sup>(20)</sup>(Selbsttranszendenz)として内在的に解明したジンメルに、ハイデガーの「超越」との関係を示しながら、生の哲学の最後の役割を見ている。

この生の哲学の系譜には、なぜか、十九世紀前半と二十世紀前半にひときわりリアルな「生の哲学」を展開した哲学者が欠けている。何事も完璧を期することは難しいが、人間の生理学と病理学に精通した個性的すぎるほどの在野の二人の思想家を組み込めば、「生の哲学」は、実存哲学に受け継がれて終焉した過去の哲学の地位のまま封じ込められてしまっているのではなくて、ニーチェの言うように、「これが生であったのか、ならば、もう一度」と再生する可能性がある。ボルノーが示した生の哲学は、生の文学的・詩的表象と生の哲学的概念とをもって自由な生の世界を構築して復活させた「形而上学的な生」の中に、文学と哲学の融合を見る企てであった。したがって、シュローペンハウアーの「生への盲目的意志」(der blinde Wille zum Leben)の根底にある生理学的・生物学的な生命思想や、シュヴァイツァーが多くの生命体の「生への意志」に取り囲まれて神秘的に直観した「生への畏敬」(die Ehrfurcht vor dem Leben)は、ボルノーの企図する生の哲学の射程には入っていない。他方、ボルノーの生の哲学からは、常に、詩的・芸術的想像力が強く感じられるが、しかし、生理学的・生物学的理解や宗教的・神秘的理解は用心深く取り除かれている。生を生理学的に解釈したり、生を宗教的表象をもって

理解したり、生の生物学的な分析をしたりすることは、ボルノーの生の哲学の形而上学的に把握された生概念とは相容れない異質な印象を与える。また、ショーペンハウアーとシュヴァイツァーの生の哲学の根底には東洋の宗教への傾斜が共通してあり、この二人の生命観は、人間的生の他に、ボルノーが念頭にさえ入っていない人間以外の生命体への見方と考え方とから強く影響されている。ショーペンハウアーやシュヴァイツァーの生理学と生物学と宗教と倫理学の要素が立ちこめる「生の哲学」を再吟味することは、ボルノーの企てる正統派的な生の哲学とは別の倫理と論理を、われわれに示してくれるはずである。

ボルノーが『実存哲学』（一九四二年）を寄稿し、さらに『生の哲学』（一九五八年）を執筆して、実存哲学と生の哲学の終焉宣言をしていた頃、「生命の哲学」は、全く、予想もしなかった或る特定の分野において名称も内容も歴史も一新して、余命を終えた生の哲学とは何一つとして連続性もなく唐突と思えるほどの速力で形成されだしていた。法律と倫理学とが「形而上学的な生」ではなく「人間のリアルな生物的・人格的生命」をめぐる、人間の歴史の中で、長い間、封印されていた医療の場をターゲットにして、それぞれの法的道徳的戦いを始めていたのである。

この二十世紀半ばから新しく始まった、医療の専横的道徳的権威に対する戦いは、ヨーロッパからアメリカに舞台を移し人権闘争を背景にしながら、法的訴訟と道徳的告発という形で、法における「人間の平等」と倫理における「人間の自律」とをもって、既成の「道徳」に対する戦い」として人間的生の全般にわたって展開された。アメリカの五十年代、六十年代の人間の生に対する差別撤廃運動の政治的社会的な高場の中で、最も立ち遅れて取り残されていた医療の分野の閉鎖的な人間的生の従属関係に対して革命的な津波が押し寄せたのである。パターンリズムの権威的道徳からインフォームド・コンセントの自律的道徳への移行が、それである。ただし、この革命的变化を伝統的な専横的道徳的権威への反抗だけの視点から捉えると、新しい「生命の思想」を構築する哲学は、超越に座礁した過去の生の哲学の倫理学と同じ運命をたどることになる。二十世紀後半において、生を抑圧し生の発展を妨げて疎外している本当の支配形態の原理を見抜いておかねばならない。そのために、われわれは六十年代に人間的生の全分野にわたって黄金時代を享受していたアメリカの巨大な機械（メガマシーン）と化した技術社会の原理を、もう一度、解析しておかねばならない。

したがって、つぎには、ショーペンハウアーとシュヴァイツァーとが、前述の視点から新規に吟味され、続いて、シュヴァイツァーとの関係を顧慮し、アメリカの技術社会の指導原理を解明しているフロムが取り上げられ、さらに現代の哲学的分析が関わっている人間の

「生命の尊厳」と「生命の質」の個々の問題と、その関係が問われることになる。そして、最終的には、人間的生だけではなくて生物的生をも含めた「生命の思想」の新しい視点からの可能性と現実性が検討されることになる。

註

- (1) (2) O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958, S. 83. 邦訳書としては、ホルノー『生の哲学』(岡田春夫訳、玉川大学出版部、一九七五年)を参照した。以下、右記の書は、*Lebensphilosophie* として略記する。
- (3) (4) (5) *Lebensphilosophie*, S. 83.
- (6) (7) *Lebensphilosophie*, S. 84.
- (8) Vgl. *Lebensphilosophie*, S. 83-84.
- (9) *Lebensphilosophie*, S. 6.
- (10) *Lebensphilosophie*, S. 7.
- (11) *Lebensphilosophie*, S. 116.
- (12) *Lebensphilosophie*, S. 86.
- (13) *Lebensphilosophie*, S. 88.
- (14) *Lebensphilosophie*, S. 89.
- (15) *Lebensphilosophie*, S. 90.
- (16) (17) *Lebensphilosophie*, S. 95.
- (18) (19) *Lebensphilosophie*, S. 97.
- (20) *Lebensphilosophie*, S. 99.

二 ショーペンハウアーの「生の哲学」

——生理学的哲学と生物学的哲学の企て——

ショーペンハウアーは、彼の生の哲学を、経験諸科学に基づいて確証された形而上学であると呼ぶ。彼は、この形而上学の根本に意志(Wille)を据えて、「意志は、認識に先行するものであり、われわれの存在の核心であり、身体の無意識的機能ならびに意識的機能を執

行することによって、動物的身体を創りだして保存する、あの根源力 (Urkraft) そのものである」と規定している。<sup>(1)</sup>これを規定した『意志と表象としての世界』の出版後、再版された『自然における意志について』においては、「この意志は、唯一の物自体 (Ding an sich) として、それだけが真に実在的なものであり、それだけが根源的なものにして形而上学的なものであり、その他のすべてのものは単に現象 (Erscheinung)、すなわち単なる表象にすぎないという世界において、たとえそれが何であろうとも、あらゆる事物に力を与えている」と記述し、ショーペンハウアーが強く影響されたカント哲学との関係を明確に示している。<sup>(2)</sup>

ショーペンハウアーは、このように自分の哲学を、カント哲学の現象と物自体とを表象としての世界と根源的なものとしての意志とに置き換えて構想し、表象を捉える認識能力を知性 (Intellect) と名づけ、「意志それ自体は、認識のないものである」<sup>(3)</sup>が、しかし、非有機的自然および有機的自然の一切を貫徹する根源力であると考えている。その際、彼は、生の哲学を、当時の生理学と生物学の碩学の諸成果を取り入れて独自に形成している。彼の生の哲学は、生理学と生物学とに基礎をおいた意志の哲学である。この根拠となっているのは「すべての自然的存在は自己自身を保存しようと志向している」(キケロ) という、意志の「自己保存の志向」、或いは「自己保存の衝動」である。<sup>(4)</sup>この「自己保存の衝動」を、非有機的自然から人間に至るまでの各段階において意志の現象として観察している。彼は、人間の生のみならず、世界のあらゆる事物、非有機体、植物・動物を含めて人間に至るまでの一切の有機体の中に、意志が客観化しているのを見ている。ただし、彼は、意志が非有機的自然においては自然力 (Naturkraft) として、有機体においては生命力 (Lebenskraft) として客観化していると考えている。それゆえ、非有機的自然の中に生命を見ることはしていない。「生命という述語は、有機体にのみ与えられるべきなのである」<sup>(5)</sup>。

力学の問題である重力や慣性は意志の根源的自然力と見なされ、物体の運動性が「自己保存の根本志向」と解釈されている。植物には光に対する感覚があり、それが光から刺激を受けて光の方向に向かって成長する意志のあることを示している。植物の「造形力」(Plasticität) や「再生力」(Reproduktionskraft) は意志の客観化したものであり、それが植物の生命にとって不可欠な「自己保存の志向」と見なされている。動物は知覚を通して周囲を捉えるので、この知覚を介して自己保存のための行為の動機が生じる。動物の前には知覚からもたらされた時間と空間の中に客観的に存在する表象の世界がある。この表象としての世界の中に外化している意志は、人間の場合と同じように「意識的意志」(bewußter Wille) <sup>(6)</sup>として存在する。この「意識的意志」が植物と動物や人間とを分かつ認識可能な指標と

なる。ただし、下等動物から高等動物を経て人間へ至る序列には、知能 (Intelligenz) の進歩に伴って、知性から生み出される意識の著しい違いが指摘されている。

ショーペンハウアーは、この知性と意志とについて、当時の生理学の文献から得た脳 (Gehirn) と心臓 (Herz) の機能に関する知識を基にして、「独自の「生理学的 (客観的) 知性観」 (physiologische Betrachtung des Intellekts) と「生理学的哲学」 (physiologische Philosophie) とを展開している。

まず、生理学的知性観によると、知性の働きの対象である世界について、「表象としての世界は、表象と同じように、空間と時間の中に広がって存続し、因果律の厳密な法則にしたがって合法的に活動し続ける<sup>(10)</sup>」と言われる。知性が、表象としての世界を認識するのは、空間と時間と因果律とによるものであり、この知性の認識活動の根拠を、ショーペンハウアーは、身体 (有機体) の一部である脳の生理機能においている。しかし、「認識とその基体である知性は、意志とは全く異なった、単に副次的な、意志の客観化に付随する現象の高次の段階にすぎないのである」<sup>(11)</sup>。

これに対して、意志は、脳の生理機能からはほとんど影響されず、心臓による血液の循環作用を通して全有機体において客観的に示されると主張する。知性が脳という器官に依存するのに対して、意志は、器官に依存しない形而上学的要因にあり、心臓の血液の循環作用と筋肉運動の際に自発的に働く「被刺激性」 (Irritabilität)<sup>(12)</sup> として考えられている。ショーペンハウアーは、「意志を、第一には、物自体として完全に根源的なものとして」捉え、「第二には、意志の単なる可視性 (Sichtbarkeit)」、すなわち「身体」の中に意志を見るのである。第三には、「この身体の一部の単なる機能として」世界を認識する知性の原動力として意志を捉えている<sup>(13)</sup>。この第三番目の認識主観を脳の機能を介して働かせるのが意志であり、この意志によって自我が意欲され自己同一の意識が成立する。意志によって刺激された脳の活動を通して統一されたこの意識の同一性 (自我) を、彼は、カントの先験的統覚の総合的統一として理解している<sup>(14)</sup>。

この意志の圧倒的優位を示すために、意志の根源としての有機体における心臓による神経作用、筋肉運動、血液の循環への働きかけが、特に重要視される。ショーペンハウアーは、頭を切られたカタツムリが数週間経つと、新しい頭と触角が生えてきて、意識と表象が戻る実験例を示し、その間にカタツムリが見せた運動からして単なる盲目の意志 (bloßer, blinder Wille) が存在する事例としている<sup>(15)</sup>。この例を皮切りに、生命の存在する無脳症児、頭を切られた亀の生存例 (Tiey-De-man, Friedrich Tiedemann, 1781-1868, トレヴィーラ



クス、Gottfried Reinhold Treviranus, 1776-1837) や、脳を全部切り落としたメンドリの生存と成長例、人間の脳の破壊は死を直接に引き起こすに、肺と心臓を介して死に至る例 (ブルーランズ Marie Jean Pierre Flourens, 1794-1867) や、脳は外界との関係のコントロール装置である(ジュンヤ Marie Francois Xavier Bichat, 1771-1802) を例証し、生理学の経験から得た死が脳の破壊にはないことを証明しようとしている。この立場から、意志の現われである道徳的諸特性が脳の諸器官にあるとしたガル (Franz Joseph Gall, 1758-1828) の頭蓋論を最大の誤りとして非難している。ショーペンハウアーは、続いて、「心臓の運動は、直接的にも間接的にも中枢神経系に依存していない」(フルランズ)ことや、「血液の循環は脳全体と脊髄全体の破壊後も残存し続ける」(キュヴィエ、Frédéric Cuvier, 1773-1838) など、「心臓は最初に生きて最後に死ぬ」(ハラー、Albrecht von Haller, 1708-77) など、「心臓には最大限の非刺激性とともに最小限の感受性 (Sensibilität) が現われる」(ブルダハ、Karl Friedrich Burdach, 1776-1847) ことを引用して、心臓の血液循環作用が、脳の神経系や感受性とは独立した運動であることを強調している。ここから、ショーペンハウアーは、「筋肉運動をする力、すなわち被刺激性の形而上学的基体は意志であり、この形而上学的基体はまた、血液の運動や形成の根底にある被刺激性でなければならない」<sup>(16)</sup>とし、動脈の循環があらゆる肢体の形態と大きさを規定し、身体の全形態が血液の循環によって決定されることを言うのである。さらにレッシユ (Karl Rosch, 1808-1866) を引いて、血液は「根源的に生命を吹き込まれたものであり、生存ならびにあらゆる身体部分の保存の源泉である」<sup>(17)</sup>ことを言い、血液がすべての器官や神経系から切り離されたものであることを主張する。

以上のことから、ショーペンハウアーは、「意志は、最も直接的には血液の中で客観化しており、血液として有機体を根源的に創りだして形成し、成長を通じて有機体を完成し、それ以後は絶えず有機体を保存する」<sup>(18)</sup>という、心臓からおくりだされた血液循環による意志の哲学を展開する。この血液の最初の産物が血管であり、そのつぎが筋肉であり、それらの「被刺激性」の中で意志は、脳機能が示す自己意識に自分を告知することを言う。そして、心臓もまた血管であり同時に筋肉であることから、心臓が「真の中枢であり全生命の第一の起動力 (primum mobile) である」<sup>(19)</sup>ことを立論する。ショーペンハウアーは、脳の生理機能に関して大脳、小脳、延髄、脊髄の働きを当時の生理学からの知識をもとに正確に判断しているが、脳〔脳幹〕に呼吸中枢を認めても循環中枢を認めず、また大脳に意識作用を認めても意志作用を認めていない過ちを犯している。したがって、今日の生理学の常識から判断すれば、彼の生理学的哲学は根拠を喪失することになる。

しかし、彼の心臓に依拠した意志の哲学(生理学的哲学)は、一九〇七年になって発見され、興奮を自動的に伝える右心房の洞(房)結節の働きを先取りした理論として評価することも可能である。また、ショーペンハウアーの意志の哲学は、意志の根本志向、すなわちあらゆる生物の「自己保存の衝動」が万物の中に「一にして全」(ヘン・カイ・パン)として行きわたっていることを確認することにある<sup>(20)</sup>。そのための生と死の生理学的な哲学的考察の他に、「生への意志」を人間や動物世界の最も内的な本質であるとして、生物が生きるために繰り広げる生物学的哲学のペシミズムを、つぎのように展開している。

生存を脅かされた場合に、有機的存在者の全本質は死に抵抗する絶望的な逆襲と妨害へと変化する。人間が生命の危機の際に示す信じがたいほどの不安が、それを示している。不安は死を免れたい人間の生への執着に起因している。この「生への意志」は自然の中では種の保存として見いだされる。母が子を救うために自分の生命を犠牲にするが、これは、種のために個体が犠牲となり、種の保存を達成するための絶望的な逆襲と妨害の企てである。しかし、個体は、この場合に、種の保存のためになつていて限りにおいて価値を有するのであり、個体は自然の営みにおいて単に間接的価値を示すにすぎない。個体の内面における生存の不安と、自然における種の保存の原理としての性衝動とは、「生への意志」として客観的にはなく主観的に捉えるしかない。なぜなら、生存の不安も種の保存の性衝動も客観的な知性の問題ではなく主観的な意志の問題として考えられるからである。これらが、ショーペンハウアーの生物学的な「生への意志」の本質を特徴づけるものである。しかし、これだけの例だけではまだ不足している。彼は、生物学者(グレディッチ、Johann Gottlieb Gleditsch, 1714-86. フンボルト、Alexander Freiherr von Humboldt, 1769-1859)の観察と旅行者(ユングフーン、Franz Wilhelm Junghuhn, 1809-64)の記録を、これに付け加えて自らの生物学的哲学を補強している。

蟻は休みなく勤勉に働き、蜂は驚異的な技術的労働によって巣を作る。シテムシは自分の四十倍ものモグラを子供の食料として僅か二日間で埋める。昆虫の生は、自分の子孫のための食料と巢を用意するための間断なき労働で終わる。子孫もまた同じように生きて生を終える。鳥の生は、苦勞の多い果てしない渡りと巢作りと幼鳥のための食料の運搬に明け暮れ、将来のための労働に全生命を傾ける。しかし、彼らの生が、しばしば、途中で挫折し壊滅することを思い合わせれば、自然の節約の法則(*lex parsimoniae*)は、「自然は何ひとつとして無駄なことをしないし、何ひとつとして余分のものをつくらない」と言われるが、この技術と苦勞と労働とに対する報酬は、一体、何かと問わざるを得ない。そこで解答として提示されるものは、飢餓の充足か性欲の満足か束の間の楽しみかにすぎない。この事実

から「生とは、その利益がとてその出費をカバーしきれない労働である」<sup>(21)</sup>という洞察に落ち着くことになる。それでも、動物の生は、未来に向けて子孫の必要を満たすために繰り返される。そこにショーペンハウアーは、あの精巧な技術衝動の中に動物の本能か、或いはこの可能な知性の活動の中に認識のない意志かを見ようとする。

しかし、別の角度から、動物の生を見ると、その行動範囲や獲物を捕るのに適した多様な有機的組織や技術的手段を持っていようとも、その生には確固とした究極目的が欠けている。組織や手段を持っていても目的がない限り、もつと哀れな生の状況が出てくる。動物の生には究極目的の代わりに束の間の楽しみがあるにすぎない。しかも、それは欠陥によって制約されている一時しのぎの享樂にすぎない。動物の生は、各自が獲物を追う獵師であり各自が獵師から狙われている獲物である。生には打ち続く多事多難、絶え間のない闘争、万人の戦い、窮迫、欠乏、困窮と不安、絶叫と咆哮が示される。ジャワ島では産卵のために上陸した海亀を生きのまま食らう山犬、その山犬を虎が襲い殺戮し、これを繰り返して、海岸一帯には一面にわたり獸骨の山が蓄積され風化し取り残されている。海亀は殺されるために生まれ殺されるために上陸する。毒蛇に狙われた巣の中の子リスを庇って、蛇の開かれた口の中に死のグイヴをする親リス。この悲惨な出来事は何千年の間、毎年、繰り返されている。それゆえ、ショーペンハウアーは、この世界を、神や理念が現われている世界ではなく衝動的で何も冷静に見ることのできない「生への意志」が客観化している大舞台として把握する。人間の生も、動物の生と何ら変わることはない。彼らの生の世界を動かす「生への意志」には変わりはなく、ただ知性の相対的違いがあるにすぎない。人間の生は、享樂のための贈り物としてあるのではなく過労のための課題として、この世界におかれている。活発な産業と商業が平和の中の絶望的な破産と破滅。公共の福利を求めて何百万もの民衆が、自分自身のために立ち上がり行動をし、報われずに何千人もの人が犠牲となる。悲劇と喜劇が交錯しているのが人間の世界史であり、人間の生は、無意味な暴挙、渦巻く権謀術策、謀殺、殺害の連続劇である。老齢と困窮と病氣に見舞われ、折れ曲がった体になっても、人間は弱り切った生に執着する。この光景は知性の客観的な判断対象ではなくて、「生の衝動、生命欲、生の勇氣」<sup>(22)</sup>としての盲目の意志こそ、主観的に説明できる唯一のものである。人間の生における老病死苦の苦役と、それから得られる報酬との間のアンバランスの中には、「生への意志」だけが現われる。まさしく「生への意志は、客観的に見れば愚かであり、主観的に見れば、すべての生きる者が取り込まれている狂氣」<sup>(23)</sup>でしかない。この「生への意志」を、ショーペンハウアーは、「倦むことを知らない原動力、すなわちその十分な根柢を外界に持つことのない非理性的衝動」<sup>(24)</sup>として理解し、世界を認識するのではなくて、「世

界が生への意志の結果として見いだされること<sup>(25)</sup>」を哲学の出発点にしている。

註

- (1) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Erster Teilband, Diogenes Verlag, Zürich 1977, S. 342. 邦訳書として『ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』(塩屋竹男・岩波哲男・飯島宗享訳、続編II、第二巻の補足、白水社一九七三年)を参照した。以下、右記の書は、Wille u. Vorstellung (3) として略記する。
- (2) Arthur Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, Diogenes Verlag, Zürich 1977, S.202. 邦訳書として『ショーペンハウアー『自然における意志について』(倉森誠世訳、白水社、一九七三年)を参照した。以下、右記の書は、Natur として略記する。
- (3) Wille u. Vorstellung (3), S.342.
- (4) Vgl. Wille u. Vorstellung (3), S.348-49.
- (5) Wille u. Vorstellung (3), S.346.
- (6) (7) Wille u. Vorstellung (3), S.340.
- (8) Wille u. Vorstellung (3), S.292.
- (9) (10) Wille u. Vorstellung (3), S.334.
- (11) Natur, S.203.
- (12) Wille u. Vorstellung (3), S.297.
- (13) Natur, S.220.
- (14) Vgl. Wille u. Vorstellung (3), S.293,325.
- (15) Vgl. Wille u. Vorstellung (3), S.287.
- (16) (17) Wille u. Vorstellung (3), S.297.
- (18) (19) Wille u. Vorstellung (3), S.298.
- (20) Vgl. Wille u. Vorstellung (3), S.372.
- (21) Wille u. Vorstellung (3), S.413.
- (22) Wille u. Vorstellung (3), S.420.
- (23) Wille u. Vorstellung (3), S.418.
- (24) Wille u. Vorstellung (3), S.419.
- (25) Wille u. Vorstellung (3), S.421.

### 三 シュヴァイツァーの「生の哲学」の射程

#### ——「生への畏敬」と責任の倫理——

シュヴァイツァーは、四部構成から成る「文化哲学」の名において、エピゴーネン（亜流者）の意識を払拭するために新しい哲学体系を試みている。その第二部『文化と倫理』（一九二三年）において、十九世紀後半の最も重要な倫理思想としてショーペンハウアーとニーチェの哲学を挙げ、その共通性と差違性を示している。<sup>(1)</sup>

共通することとして、第一に、彼らが「生への意志」を体験した根源的倫理家であり、この体験を通して彼らの倫理が内面から発展して広がることを示している。したがって、第二に、彼らの倫理は個人の倫理 (Individualethik) であり、時代の要請であった社会の倫理 (Sozialethik) には見向きもしなかったことを指摘している。差違性として、ショーペンハウアーの「生への意志」が「世界および人生否定」(Welt- und Lebensverneinung) に向かうのに対して、ニーチェの「生への意志」が「世界および人生肯定」(Welt- und Lebensbejahung) に捧げられていることを示している。

#### (1) ショーペンハウアーの「世界および人生否定」哲学の批判

シュヴァイツァーは、『文化と倫理』において彼の生の哲学理念「生への畏敬」から、ヨーロッパ的思惟によつて成りたつヨーロッパ的哲学の展開したヨーロッパ的世界観を悲劇として捉えることを試みている。このヨーロッパ的思惟の中ではショーペンハウアーが初めて、世界と人生とに関して否定の態度を貫いた思想家と言われている。しかし、彼の「生への意志」は、前章の生物学的哲学におけるように否定的に理解されており、この否定的な「生への意志」に基づいた人生観や世界観は責め苦と意味喪失の苦渋でしかない。シュヴァイツァーは、このペシステイックな「生への意志」が、焦ら立ちと苦しみの道から平穏な道へと進み仏教徒のニルヴァーナ（涅槃）に達したとしても、ショーペンハウアーによると、それは感性的知性的表象をもつては会得されないのであるから、彼の「生への意志」の悲劇的体験のドラマは同じままである<sup>(2)</sup>と主張する。したがって、ショーペンハウアーの倫理の内実は、「インド人の倫理と同じよう

に、諦念の倫理、普遍的同情の倫理、世界放棄の倫理<sup>(3)</sup>として示される。彼の倫理においては社会の倫理と結ぶ接点は失われ、彼の否定の倫理は個人的に破壊的に作用し続けることになる。

しかし、現実のショーペンハウアーは、泰然自若としたインドの賢者たちとは異なり、自分のペシミスティックな世界観の中で神経質で病的な一人のヨーロッパ人として動き回ったにすぎなかった。それゆえ、彼は自分が告知したペシミスティックな世界観を生きることができずに、人生にも金銭にも執着し、美食も女色も好み、人間に同情するよりむしろ人間を軽蔑した「哀れな、ヨーロッパの懷疑家<sup>(4)</sup>」として酷評される。シューヴァイツァーは、この最大の原因を「ショーペンハウアーが倫理として実行しようとする（世界および人生否定）の本質には徹底的に最後まで思惟されず、また徹底的に遂行されないものがある<sup>(5)</sup>」点に見ている。つまり、彼の世界および人生を否定する力が余りにも強すぎるので、理論と実践とを統一することができないままに彼は敢えて不誠実に行動せざるを得ないのである。この否定という分裂の溝の深さの中に、彼は、ショーペンハウアーのペシミスティックな「生への意志」の悲劇を考察している。

## (2) ニーチェの「世界および人生肯定」哲学の批判

これに対して、シューヴァイツァーがニーチェ自身の独立を認めるのは、「高次の人生肯定の世界観<sup>(6)</sup>」(die Weltanschauung der höheren Lebensbejahung) を確立しようとして、反ショーペンハウアー的・反キリスト教的・反功利主義的になった『悦ばしき知識』(一八八二年)以降のことである。

彼は、ニーチェの哲学的宗教的倫理に対する批判が、不誠実さとの妥協と、人間を人格性として見ないという二つの面に向けられていると解釈している。したがって、シューヴァイツァーは、ニーチェが誠実さと人格性とに基づいた個人の倫理を、もう一度、伝統的意味での善と悪の本質を問い質すことによって復活させたと見ている。シューヴァイツァーは、それゆえ、人間的生の意味を個々の人間の考察から捉えるのではなく個人を民衆に奉仕させるために捏造したとされる善悪の概念に、ニーチェの眼差しが向けられている点に注目する。同情と愛の概念が善であるのは、民衆という弱者にとって功利的意味において役に立つからである。この功利的な目的を達成するために、人々は自分自身を放棄し、他人に献身することが現世での最高の使命であると考えられる。この功利性に基づいた謙譲と自己犠牲のキリスト教的倫理が大手をふって通用するのは、「人類が〔長い間〕慣習に従って欺かれ、それによって個人が自分自身を欺いている<sup>(7)</sup>」からであ

る。シュヴァイツァーは、このニーチェの批判が正当性を持つのは、「謙譲と自己犠牲の倫理が現実との事実即した明確な対決を開始することを原理的に回避している限り」<sup>(8)</sup>の場合であると主張する。なぜなら、謙譲と自己犠牲の倫理が現実と身を賭した対決をしないに限り、謙譲と自己犠牲のキリスト教的倫理に含まれているショーペンハウアー的な人生否定の意味が曖昧なままに放置されて残存することになるからである。角度を変えて見れば、ニーチェの批判は、ペシミスティックな人生否定的な思想的現実を一掃する肯定的な働きを有する限り、価値があるというわけである。

ところで、ニーチェの生の高貴さにある高次の人生肯定に対する、シュヴァイツァーの態度は、これにつきるのであろうか。彼によると、ニーチェの高次の肯定的な精神的生には、自然的衝動や生への自然的要求を後退させるところがある。しかし、同時に、自然的なものを後退させることが可能となるのは、彼の高次の人生肯定に人生否定が従属しているからである。この輻湊した視点からニーチェは力への自然的衝動も快樂への自然的衝動も肯定している。「高次の人生肯定の世界観」とは、ニーチェの生の考察にあるように、「生への意志」の肯定と否定の全内容を認めて、可能な限り、最高に上昇させることである。シュヴァイツァーは、ニーチェの中にショーペンハウアーとは異なる人生否定を含んだ高次の人生肯定を認めながら、しかし、「ニーチェが精神的なものと自然的なものとの間の対立を止揚できないでいる」<sup>(9)</sup>分裂状態を見逃すことはしない。それどころか、「ニーチェが〔生の〕自然的なものを強調するのに対応して、〔生の〕精神的なものが減退している」<sup>(10)</sup>ことを病的な欠陥として捉えている。これに対応して理想的人間 (Idealmensch) は、ニーチェの進行性の精神病の明らかな兆候のもとに「超人」(Übermensch)へと変わる。「ツァラトゥストラは、ニーチェにとって、自然的生命を善として敢えて評価する誠実さの英雄として、また、ユダヤ・キリスト教的思惟方法からはるかに離れた天才として、彼の中で形成された思想のシンボルなのである」<sup>(11)</sup>。しかし、「超人」は勝鬨の声を挙げながら、すべての人の運命に対して自己主張をし、他人に対して残酷なほど自己を押し通している。自然的なものと精神的なものとの分裂のもたらした精神衰微の結果がニーチェの「高次の人生肯定の世界観」を担う「超人」というわけである。これが、シュヴァイツァーがニーチェの高次の肯定的な生の哲学に示した批判的態度である。

ここから、シュヴァイツァーは、「ショーペンハウアーが生の排他的な否定の不条理に到達したように、ニーチェは生への排他的な肯定の不条理に到達した」<sup>(12)</sup>ことを言い、「ショーペンハウアーは禁欲主義者ではなく享樂主義者であり、ニーチェは権力欲の強い人間ではなく隠遁者である」<sup>(13)</sup>と規定している。そして、ショーペンハウアーとニーチェが、それぞれ、世界および人生否定の円環と世界および人

生肯定の円環の中に、彼らの生の哲学の操舵輪を縛り付けられて航行不能になってしまった、という結論を下している。

### (3) 「生への畏敬」

これに対して、シュヴァイツァーは、彼ら以降の根源的倫理家としてフランスの二人の哲学者フイエとギュイヨールとを示し、「彼らは確実な感覚をもって、倫理的な生肯定を形成するところの、世界肯定や人生肯定や人生否定の神秘的統一へと進路を取って航行する」<sup>(14)</sup>として高く評価している。しかし、彼らには「生への意志」の思惟を必然的に導く方向付けが欠けている。彼らの進路には上陸地点はなく、無限の大洋を漂流する難破者の運命が待っている。航海者・シュヴァイツァーは、方向付けを求めて思索を重ねる。ランバレネでの医療活動の日々、病気の婦人宣教師を診るために夕暮の迫るオゴウヴェ河の奥へと二百キロほど遡る舟旅の途中、大自然の摂理のままに遊弋する河馬の群れを見て、「生への畏敬」の統合理念が神秘的に直観される。

「生への畏敬」は、ショーペンハウアーの生のペシミズムとニーチェの生のニヒリズムを克服して、ヨーロッパ的世界観の悲劇に終止符を打つことができたのであろうか。ほんの少し前までは、彼は、密林の聖者として世界中の人から尊敬と敬愛の眼差しの中に生きていた。彼のアフリカでの伝記は、今でも多くの人に親しまれて読まれている。しかし、あらゆる分野で世界的規模において、環境としての世界への貢献と人間としての生命への献身とが実行されている二十世紀末において、彼の「生への畏敬」が表立って言われることは少なくなっている。既知のこととして、他の現代哲学と同じように行き詰り、その生命力を喪失してしまったのであろうか。彼の名は、この二十年の間に目覚ましく台頭した「生命の尊厳」と「生命の質」を生命論の原理においているバイオエシックスの議論の中にも見いだされるが、それも必ずしも好意的なものではない。

### (4) シュヴァイツァーの「生への意志」批判

レイチェルズは、自分たち人間の「生への意志」が尊重されたいのであれば、他の生命も尊重することが必要であるというシュヴァイツァーの言い分は傾聴に値するとしている。そして、彼の「生への畏敬」という道徳的見解が高貴な理想であり、彼の道徳的生活に基づいた生命観が魅力的で否定しがたいことを認めている。しかし、彼の「生への畏敬」の論拠が弱いことを厳しく批判する。人命を殺傷す



ることが悪ければ、動植物もまた殺傷することは悪いという説明の論拠が曖昧で適切ではないと言っているのである。その最大の原因は、シュヴァイツァーの「生への意志」にあると考える。「生への意志」は人間も動物も植物も持つている。その中で人間を殺傷することが道徳的に悪いのであれば、他の生命体を殺傷することも同様に悪い。このシュヴァイツァーの主張は、全ての有機体の生命を保存するためには有効であるが、人間の生命を守ることが道徳的に必要であるのかという理由は出てこない。なぜなら、動植物を殺傷する次元と人間を殺傷する次元とが同じであることによって、動植物の殺傷から人間の殺傷へと必然的につながり、その間の歯止めがないからである。また、「生への意志」は、人間のだけれどもが持つているとは限らない。鬱病の人は、それを失うであろうし、人はさまざまな理由から「生への意志」を失う。そのときには、彼らの生命は保護する価値がなくなるのであろうか。シュヴァイツァーの「生への意志」を土台に思想化した「生への畏敬」では、今日、多くの人が悩んでいる精神的な現代病には対処できない。それに西洋の伝統的哲学は、すべての生命が神聖と言っているわけではなく人間の生命と他の生物の生命とを厳然として区別してきた。つまり、シュヴァイツァーの「生への畏敬」は、西洋の伝統的哲学から逸脱していて理念としては魅力的であっても現実には矛盾を解決できず無力であり、「生への意志」を表明できない多くの人々の生命を軽視することになり、定着することはないというのである。

#### (5) シュヴァイツァーの「真の哲学」

すでに、シュヴァイツァーの「生への畏敬」は、その役割を終えてしまったのであろうか。「生への意志」を表明できない人々や、「生への意志」を否定する人々を見捨てることになるという議論に対しては、彼のショーペンハウアー批判やニーチェ批判をもって回答できるし、その議論自体が生命の中に含まれた現象として、シュヴァイツァーが生命を全体的に理解していたことを挙げれば十分である。しかし、難問なのは、人間が生きていく過程で他の生命を殺傷しないで生きていけるのか、という問いに対して、いかなる回答がなされるのかということである。この難問に完全な回答を用意することは不可能である。それを知りながら、彼の生の哲学をここで展開する必要の方が大きいのである。なぜなら、世紀末の技術的な生命論に欠けているものを、彼の生命論が備えているからであると、簡潔に答えておこう。そのためには、シュヴァイツァーが名づけた「真の哲学」が吟味されねばならない。

彼の「真の哲学」が出発点とするのは、最も直接的で最も包括的な意識の事実である。それは、「私は、生きようとする生命の真つ只

中で、生きようとする生命である<sup>(16)</sup>。事実を指している。シュヴァイツァーは、この命題について、つぎのように言う。これは頭をひねって考えだされた観念的な命題ではない。「生への意志」に含まれた存在との倫理的合一の神秘主義が、この命題の事実から生まれてくる。私の「生への意志」の周囲には憧憬と不安の二つの感情がある<sup>(17)</sup>。一方は、「生への意志」の生き続けようとする神秘的な高揚感への憧憬であり、快樂と呼ばれる。他方は、「生への意志」の破壊および神秘的な損傷への不安であり、苦痛と呼ばれる。また道德の根本原理、善とは生を保存し生を促進することであり、悪とは生を破壊し生を阻害することである。この「生への意志」に対する憧憬と不安、快樂と苦痛とは、自分に向かって発言しようと沈黙を守っていようが、私の周囲には不可避免的に存在する。善と悪とは、外見上は相互に無関係の個別の規定により見えるが、実際には互いに緊密な関係にある部分のように継ぎ合わさっている。この結合状態の中から、シュヴァイツァーの神秘的と言われる生の肯定的樂觀的哲学が生まれてくる。ショーペンハウアーであれば、彼のペシミズムは「生への意志」を破壊する不安と生を阻害する悪の中に存在するであろうし、ニーチェであれば、彼のニヒリズムは「生への意志」の快樂と苦痛、生を保存する善と生を破壊する悪との両方を肯定する中に存在するであろう。しかし、シュヴァイツァーは、ペシミズムとニヒリズムのいずれにも参加しない。彼は、生の哲学の思惟を必然的に導く倫理的なものの根本原理を、つぎのようにして発見している。

「人間が真に倫理的であるのは、人間が助けることのできるすべての生命を助けようというやむにやまれぬ気持ちに従って、何らかの生命のあるものを害することに嫌悪の情を示すときのみである。人間は、この生命か、またあの生命かが価値のある関与者として、どの程度、役に立つかどうかなど問題にしないし、またその生命が、感受能力があるかどうかとか、どの程度、そうなのかなども問題にしない。生命そのものが人間にとっては神聖なのである。彼は木から一枚の葉もむしり取らず、一本の花も折らず、どんな昆虫も踏みつけることのないように注意する。彼が、夏の夜、ランプの灯のもとで勉強しているときに、昆虫がつぎつぎと羽を焦がして落ちるのを見ないように、進んで窓を閉めきり蒸し暑い空気を呼吸する。彼が、雨上がりの後、通りを歩いていて、通りに迷いでたミミズに気づいて、もぐりこむことのできる地上にタイミンク良く出てこなければ、陽なたで乾いてしまうと心配し、ミミズを致命的な石ころ道から草の下に運んでやる。彼が水溜まりに落ちた昆虫のそばを通りすぎるときに、時間をかけて昆虫を救うために一枚の葉か一本の茎かを差し出してやる。

彼はセンチメンタルだと言われて嘲笑されることを恐れはしない。その承認まで嘲笑の対象となることは、あらゆる真理の運命である。

かつては、有色人が本当に人間であり、人間的に扱わねばならないと考えることは、愚かなことだと見なされた。この愚かなことが眞理となった。今日、すべての生けるものはその最下等の現象に至るまで常に配慮することは、理性的な倫理学の要求と見なすことを誇張が過ぎるとしている。しかし、生命の無思慮な殺傷と倫理とが結びつき得ないことを洞察するのに、人類は、こんなに長くかかったことに驚きを示す時がくるであろう。

倫理とは、生きていくすべてのものに対して無際限にまで拡張された責任 (Verantwortung) なのである<sup>(18)</sup>。

シュヴァイツァーは、ここに「生への畏敬の倫理」の心構え (Gesinnung) が見いだされることを主張している。この倫理の心構えを形成するのは、世に言う生きとし生けるものに対する表面的な同情や愛ではない。それは「生への意志」を損傷し破壊することから生ずる苦痛と、「生への意志」を憧憬し完成することから生ずる快樂とを「共に体験すること」<sup>(19)</sup> (Mitleben) である。この「共同体験」は、生への普遍的意志として、私の「生への意志」の中の個人的体験によってもたらされる。私の「生への意志」を貫徹すること、すなわち自己―自身を―生き抜くこと<sup>(20)</sup> (Sich-Selbst-Ausleben) は、外見上からすると、他の「生への意志」と一体となることであるとは言えない。「生への意志」が個体化を続ける限り、世界は、「生への意志」の自己分裂 (Selbstentzweiung)<sup>(21)</sup> の身の毛のよだつ舞台となる。「一つの生存は他の生存を犠牲にして自己を貫徹し、一つの生存は他の生存を破壊する」<sup>(22)</sup>。このようにして、「一つの生への意志」は「他の生への意志」を意識することなく、それに対してただ破壊的に荒れ狂うだけである。これは、ショーペンハウアーの生の哲学の世界である。ニーチェの生の哲学は、「一つの生への意志」から「距離のパトス」をもって「他の生への意志」をベルスペクティブに傍観するだけである。シュヴァイツァーは、「自分の中では生への意志は他の生への意志を意識するようになっていく。このへ生への意志の中では自己自身と合一しようという、すなわち普遍的になろうとする憧れがある」<sup>(23)</sup>と説明する。自己を生きようとする生命体として意識することが他の生きようとする生命体を意識する「共同体験」をさせる。この自己体験、すなわち生命体全体について思惟的になろうとする能力を、彼は、なぜ自分が持つようになったのか、それがどこへ進化していくのか、回答することができない。創造的意志が同時に破壊的意志として、また破壊的意志が同時に創造的意志として働いている世界の中で「生への畏敬」を抱いて生きることは、シュヴァイツァーにとっても、「苦痛に満ちた謎」<sup>(24)</sup> (schmerzvolles Rätsel) であると言われている。しかし、人間のみならず他の生きものに接したときに生ずる生命体としての同等の意識は、「生への意志」の自己分裂の世界を止揚してくれる。彼が水溜まりから昆虫を救い出すときに、

生命が生命に献身したのであり、生の自己分裂は止揚されたのである。<sup>(25)</sup>「生への畏敬の倫理」は、「献身の倫理」(die Ethik der Hingebung) を媒介にして、「自己完成の倫理」(die Ethik der Selbstvervollkommnung) として成就したのである。「献身の倫理」とは、人間の生命のみならず、われわれの世界に入ってくるすべての生命へと向かう普遍(宇宙)的なものである。「自己完成の倫理」は、すべての生命への献身によって生命に対して開かれた意識をもった人間が、自分の内外にある生命体と真の関係に入ることと成立する。彼は、「自己完成の倫理」によって、生命体への自然的外面的な従属を生命体への精神的内面的献身へと変えたのである。しかし、これは、容易なことではない。シュヴァイツァーは、東洋と西洋の精神史を回顧しながら、「自己完成の倫理」が神秘主義と結びつくことを指摘する。生命それ自体から、それもあらゆる生命を等しく扱う人生観や世界観を倫理的に導こうとすると神秘的にならざるを得ない。シュヴァイツァーの「生への畏敬の倫理」は、「自己完成の倫理」が出会うことになった神秘性を秘めて、自他の「生への意志」を意識するとき成就する。「生への畏敬」は、この献身と自己完成の神秘的な「共同体」を通じて、責任性<sup>(26)</sup>(Verantwortlichkeit)の倫理として出てくる。シュヴァイツァーの生の哲学が高貴に見えるのは、生命への絶対的な神聖性を主張する点にのみあるのではなく、生命体に対して人間が責任を負うていることを常に自覚していることにある。彼の生命思想が、生命が生命に負う「責任の倫理」の観点から見直されるならば、復活する機会は遠くはないであろう。なぜならば、二十世紀後半に、われわれが実現した技術社会の生命に対する本質的な責任欠如の体制を鋭くえぐる真の哲学となる可能性を間違いなく持っているからである。

#### (6) フロムのシュヴァイツァー論

フロムは、技術社会の生命観に対して、いち早く体系的な批判を下した精神分析学者である。フロムは、人間が生きていくために取ることになる二つの基本的な存在様式、「持つ」様式(the Having Mode)と「ある」様式(the Being Mode)とを分析して命名を馳せた「To have or to be?」(1976)において、シュヴァイツァーを単に「生への畏敬」の哲学者としてだけでなく、ヨーロッパ文化の批判者、ラディカル・ヒューマニストとして、仏陀、エックハルト、マルクスと並べて高い評価を与えている。<sup>(27)</sup>

「生への畏敬」の光の陰になって、多くの人々が見逃していた「産業社会の最もラディカルな批判者の一人であったシュヴァイツァーが、進歩と万人の幸福という、その社会の神話の仮面を剥がしたこと」<sup>(28)</sup>に対して、フロムはスポット・ライトを当てる。彼は、シュヴァ

イッアがヨーロッパ文化の危機意識をもって出発し、ヨーロッパの「人間社会と世界が産業化した生活の慣習によって衰えていたことを認めていたこと」<sup>(29)</sup>や、「今世紀の当初にはすでにシュヴァイツァーが」<sup>(30)</sup>ヨーロッパの「人々の弱さと依存性、仕事中毒の破壊的影響、より少ない仕事とより少ない消費の必要とを知っていた」<sup>(31)</sup>数少ない人物の一人であるとしている。フロムは、シュヴァイツァーが、この受動的な人間疎外の悪を除去し、能動的な節度のある社会生活を営む善を実現するために、「連帯の精神とへ生への畏敬」によって組織される集団生活のルネサンスの必要」<sup>(32)</sup>を要請していたと主張する。アフリカへの旅立ちには、アフリカの貧困と病氣と無知と飢餓の絶望的な窮迫状態を救済するだけではなく、ヨーロッパが富裕と健康と知識と飽満を集積した幸福状態にありながら、すでに、その症状を呈していた根治困難な現代病の治療法の発見にあったというわけである。したがって、フロムは、シュヴァイツァーが、実際には、すでに示されたような「キリスト教の形而上学的樂觀主義者とは対照的に、形而上学的には懷疑論者であった」<sup>(33)</sup>ことを言い、ここから、彼が仏教思想に惹かれた理由を説明している。この東洋思想から、世界と人間とに対する影響を受けて、「唯一の意味ある生き方は、世界における能動性 (activity) である」<sup>(34)</sup>という結論に達する。この能動性は、通常、受け取られるような意味での積極果敢な能動性でなく、「同胞に与え、同胞を思いやる能動性」<sup>(35)</sup>として理解している。フロムは、これを「われわれの人間の力を生産的に使用すること、すなわちへ内面的能動性」<sup>(36)</sup> (inner activity) と規定している。この「内面的能動性」は、すべての人間に与えられている豊かな天賦の人間らしい能力や才能をあらゆる生の成長を助けることに用い、生を溢れる感情と愛とをもって見守り、孤立した自我を乗り越え、あらゆる生に関心をもって自分を与えることを意味している。

このラディカル・ヒューマニストの「内面的能動性」を念頭に入れて、フロムは、前著のテーマ、「持つ」様式と「ある」様式とを詩的に説明するために、鈴木大拙の禪の講義を引用している。英国の詩人テニソンの詩（壁の割れ目の花よ、ぼくは割れ目からお前を摘み取り、ぼくは根も茎も花もこの手に持っている、愛しい花よ——お前が何者なのか、根も茎も花も森羅万象も、ぼくが理解できたら——、ぼくは神と人が何者なのかを知るだろう）と、日本の松尾芭蕉の句（よく見ればなずな花咲く垣根かな）とを比較している。<sup>(37)</sup>二人の詩と句は散歩中に見た花への思いである。テニソンの詩には花を「持つ」ことが言われ、人間と神の本性への洞察を得るために花の生命を根こそぎ奪うことが歌われている。これに対して、芭蕉の句には、花を見て花と一体で「ある」ことが言われ、花に触れることも花を摘むことも歌われていない。この二人の中間に位置する詩人としてゲーテの詩が紹介される。散歩中に美しい花を見つけて根をつけたまま持

ち帰って、移植したので前より鮮やかに咲いている。ゲーテの場合も花の生命は破壊されていない。芭蕉の場合と同様に、生命力への關心の方が知的好奇心よりも強い。フロムは、テニソンの花との関係が「持つ」様式であるのに対して、芭蕉とゲーテの花との関係は「ある」様式であり、「人が何も持つこともなく、何かを持つと、熱望することなく、喜びに満ちて自分の能力を生産的に使用し、世界とひとつになる存在様式である」<sup>(38)</sup>ことを強調している。この解釈は、シュヴァイツァーの「真の哲学」の思惟の仕方を必然的に導く倫理的なもの根本原理を見いだした前述の長い引用文の解釈と同じである。シュヴァイツァーの「真の哲学」は、フロム風に言えば、「持つ」様式を超えて、芭蕉とゲーテとに共通する「ある」様式ということになる。

シュヴァイツァーの「生への畏敬」の哲学とは、ヨーロッパの技術化された社会において蔓延している所有病、すなわち人間的生以外の動植物の生やヨーロッパ人以外の有色人の生を「持つ」ことを止めることにある。彼の生の哲学は他の生を所有し搾取することを拒否することにある。しかし、それは、生の現実を単に否定したり肯定したりすることによって得られるのではない。それは、すべての生命力を保存し發揮させる能動的行為、すなわち「内面的能動性」を自他の生命体の中に見いだすことにある。それは、生命を所有し生命を破壊し阻害する悪を除いて、地上の生命を促進し保存する善の「ある」様式を援助して実現することを意味する。それは、生命の所有様式と生命の存在様式という善と善の両方に、それぞれ、応答すること（責任を負うこと）、つまり、悪を後退させて善を前進させる「能動的な責任」が人間には無限にあるということである。

これとは反対に、現代人は「無限の進歩という偉大な約束」を実現するために、最大の生産と最大の消費に向かい、技術と科学を通して全知全能の神になろうと目指したことを、フロムは現代の技術社会の分析を通して示している。フロムは、シュヴァイツァーのノーベル賞受諾演説（一九五二年）を引用して、この超人（神）となった現代人の理性が、相変わらず、以前の理性のままで神（超人）の理性には達していないことから生ずる、科学技術的超人の人間的悲劇を憂慮している。技術社会に生きる人間の生活を分析したフロムの技術批判は、世界観の悲劇のみならず人間の生の悲劇、すなわち人生観の悲劇を同時に写しとっている。

註

(一) Vgl. Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, C.H. Beck Verlag, München 1960, S. 252-53. 邦訳書として『シュヴァイツァー』文化

と倫理』(氷上英広訳、白水社、一九五七年)を参照した。以下、右記の書は、K.u.E.として略記する。

- (2) (3) K.u.E. S.256.
- (4) (5) K.u.E. S.261.
- (6) K.u.E. S.262.
- (7) K.u.E. S.263.
- (8) K.u.E. S.264.
- (9) (10) K.u.E. S.265.
- (11) (12) (13) K.u.E. S.267.
- (14) K.u.E. S.277.
- (15) レイチャルス『生命の終わり』(加茂直樹監訳、晃洋書房、一九九一年、三八―四五頁参照。
- (16) K.u.E. S.330.
- (17) Vgl. K.u.E. S.330-31.
- (18) K.u.E. S.331-32. 傍点な筆者の注。
- (19) K.u.E. S.332.
- (20) (21) (22) (23) (24) K.u.E. S.334.
- (25) Vgl. K.u.E. S.334.
- (26) K.u.E. S.333.
- (27) cf. Erich Fromm, *To have or to be?* Harper and Row, New York, 1976, pp.160-61, p.163. 邦訳書として、フロム『生かぬと死なぬ』(佐野哲郎訳、紀国屋書店、一九七七年)を参照した。以下、右記の書は、To have or to beとして略記する。
- (28) (29) (30) To have or to be, p.162.
- (31) To have or to be, pp.162-63.
- (32) (33) (34) (35) To have or to be, p.163.
- (36) To have or to be, p.168.
- (37) cf. To have or to be, p.16.
- (38) To have or to be, pp.18-19.

## 四 フロムの技術批判

フロムは、シュヴァイツァーが常に念頭においたヨーロッパではなくて、ヨーロッパ文化の極端化であるアメリカ技術社会の技術システムのの中で、すべての人間の努力と思想とを支配する指導原理を、つぎのように捉えている。

第一の原理は、行為することが技術的に可能である、(possible) から、或ることは行為に移されるべきだ、(ought) というイデオロギーである。<sup>(1)</sup> 第二の原理は最大の効率および生産 (maximal efficiency and output) のイデオロギーである。<sup>(2)</sup> 第一の原理は、或る行為が技術的に可能であるときには、その行為がもたらす結果や、或いはその行為自体の善悪は度外視しても、必ず、貫徹されるべきであるという考えを人間に強制し最大限の努力を強要する。或ることができるといふことと、それをなすべきであるといふことが一体となっている。これは、ヨーロッパ世界が示し得た最も厳しいカントの厳粛主義的倫理学の原理であり、カントにおける道徳的行為の可能性と道徳的行為の義務との一致を意味する。それがヨーロッパ人の世界観や人生観を育てたヒューマニズムの伝統の根本的な考え方であった。ヒューマニズムの伝統においては、人間にとって、つまり、人間の成長や喜びや理性にとって、すなわち美や善や真にとって必要であるから、それがなされるべきであると主張される。しかし、技術システムの中の人間の技術的行為と人間の道徳的行為との同一視は、この二つが同一線上に位置し、無際限にしかも美や善や真について何の反省もなく一体化することに狂奔することになる。核兵器の生産や宇宙旅行が技術的に可能ならば、人間が破壊しても必要な欲求を犠牲にしてまでも、それはなされねばならない。行為の技術的可能性が行為の道徳的原理となれば、技術的發展<sup>(3)</sup> (technological development) がすべての価値の玉座に座ることになる。フロムは、このことによつて、ヒューマニズムの伝統は壊滅的な打撃を被り、人間性の決定的な喪失になると判断している。

第二の原理の最大の効率は、個人を純粹に量化可能な単位に置き換えて最小の個性にしてしまう要請である。この無個性な単位は社会機構の中で摩擦や面倒なことを起こさずに、最小の資源で最大の生産を達成することができる。最大の生産とは、多くの生産が多くの善を生むという主張である。それは「国家の経済の成功が総生産の上昇によつて測定される」といふことに端的に示される。<sup>(4)</sup> 絶え間のない量の増大がわれわれの人生のゴールとなり、それが進歩と言われる。最大の効率という名の中で「非人間化」<sup>(5)</sup> (dehumanization) に拍



「車がかかり、最大の生産に努める中で「生きていく」ことの質」(quality of living)の多様性とその重要性は見失われてしまう。その結果、「かつては手段であった諸活動が目的となる」という本末転倒が生ずることになる。

これは、近代資本主義社会の本質を洞察したマルクスの人間疎外論に対して、現代科学技術社会の本質を洞察したフロムの人間疎外論と言える。しかし、フロムの場合、この二つの指導原理が相乗効果を発揮して、特に第一の原理が、その中心になって人間に及ぼす影響を調べた解析は、人間の生命の現状を考慮した場合に、独自の価値をもってわれわれに迫ってくる。

フロムは、技術システムが多くを「持つ」ことと多くを「使う」ことを強要してラディカルに変化させた人間を、「消費者」(Homo consumens)と名づけている。フロムは、この「消費者」を、努力もせず「内面的能動性」(inner activeness)もなく倦怠産業(映画・自動車・テレビ産業)の強制するものなら何でも「詰め込む」、口を開けたままの永遠の幼獣、受動性(passiveness)の化身として捉えている。「消費者」は蓄積する端から消費するだけの人間であるから、重度の全身欠乏症に罹っている。それゆえ「消費者」は常に無力と孤独と不安を感じている。「消費者」には全体や自己同一の感覚はほとんどない。生活を営むことから遠く隔たっており、「消費者」が不安を回避する唯一の方法は周囲への受け身の付和雷同でしかない。フロムは、この受け身一方の症状を「疎外症候群」という全体的症候の一徴候と見ている。

フロムは「消費者」として疎外された人間の受動性に根ざした病理を精神分析的に観察して、脳髓の知的機能と感情的情緒的経験との大きな分裂から、人間の思想と感情、精神と心情、事実と情念の分裂が生じていることを指摘している。この二つの機能の分裂は、一方の思惟を精神分裂症的な知的活動に低下させ、他方の感情を神経症的な生命破壊的な情念に低下させる。そして、この精神的疎外症候群を、科学技術時代(technetronic age)の新しい人間が罹り始めている「軽度の慢性精神分裂病」と呼んでいる。これは精神医学の用語であるより、むしろ社会的状況の中での用語として語られている。したがって、この病気に罹りだした多くの人々は社会的には機能を果たしており、だれもが病気であるとは思っておらず、何百万人もいる。彼らは何百万人も仲間がいることから、孤独ではなくむしろ満足している。この病気の定義は、その病理がどの程度まで国民の層に広がっているか否かによって決まる。フロムは、これに軽度の偏執症や抑鬱症をも含めて、技術的進歩に最高の価値を授ける傾向が生みだした現代病、いわゆる「軽度の慢性精神病」の「疎外症候群」として捉えている。

技術的進歩という宗教がもたらす「軽度の慢性精神病」を分析することによって、フロムは世紀末の死生観の重大な特徴と欠陥とを示している。技術的進歩への努力と思想は、知性の過大視だけではなく、機械的なものや生命活動を営んでいないもの<sup>(12)</sup> (non-alive) や人工的なものに情緒的に強く引きつけられる。特にフロムがその関心を集中しているのは、生命活動をしていないものへ引きつけられて、場合によっては、死と腐敗<sup>(13)</sup> (necrophilia, 死体愛好症) への愛好的接近が極端となる現象である。そこまで極端にならなくても、「へ生への畏敬」の代わりに生への無関心が生じることになる<sup>(14)</sup>。フロムは、生への無関心から生ずる「軽度の慢性精神病」という「疎外症候群」の症状を、ここで、われわれに見事に分析して見せてくれる。

「生命活動を営んでいないことに引きつけられる人々は、生きている構造より、むしろへ法と秩序」<sup>(15)</sup>とを、自発的な方法よりも官僚的方法を、生きているものよりも一寸した機械装置を、オリジナリティーよりもコピーを、豊饒さよりも小綺麗さを、費消することよりも蓄財することを愛好する人々である<sup>(15)</sup>。このように、へ法と秩序」<sup>(15)</sup>とによる官僚的統制を機械的に繰り返して、際立つて要領よく蓄財する人々の実態を、さらにフロムは示している。彼らが、これらを何度も繰り返して、生命とその活動を抑制しようとするのは、彼らが生命本来の抑制不可能な自発性<sup>(16)</sup> (spontaneity) を恐れているからである。彼らが死とギャンブルをするのは、彼らが生命の中に根ざしていないからである。機械として生命活動をすることのないコンピューターへの依存は、その代表的な出来事であり、たしかにコンピューターは生活の増進に役立つが、しかし人間と生命の代わりはしない。この他に、フロムは、疎外の症候としてプライベートと人間との人格的な交わりの消滅を語っている。

慢性の精神的疎外症候群に悩まされている人間の行動は、これだけでは説明されない。人間は、本来的に、自分の行動を擬似的な自動性をもって統御する本能を持ってはいない。それゆえ、人間は、生命の危険から守ってくれ生命を保持してくれる「確信」<sup>(17)</sup> (certainty) を必要としてきた。かつては神の概念が「確信」となり、世界の創造だけではなく行動の原理をも支配してきた。宗教的確信の動揺と死滅(神の死)のあとに、いま、科学的確信が現われた。ここでは人間は、自分の「内面的能動性」としての洞察力、知識力、審問力、責任能力を一つの偶像に委ねた<sup>(18)</sup>。しかし、宗教的決定であれ、コンピューターの決定であれ、それは「事実」の論理への信仰であり、疎外された決定であることに代わりはない。なぜなら、純粹に脳作用的なものや機械的なものへの跳躍は、生命や人間的な体験からの逃亡を意味しているからである。フロムは、宗教神に代わって差し出された、われわれの時代の新しい科学技術神が提示した神聖で疑問の余地

のない新しい概念を、「計算可能性」(calculability)、「蓋然性」(probability)、「事実性」(factuality) の三つで<sup>(19)</sup>定義している。「事実」は出来事の「二つの」<sup>(20)</sup>「解釈」にすぎないにも拘らず、世紀末における内外の人間の死の基準は、この科学技術神の三要素をふんだんに取り入れて、人間の死を技術的世界観の枠の中に封鎖することに成功したと確信している。

- (1) Erich Fromm, *The Revolution of Hope—Toward a Humanized Technology*, Harper and Row, New York, Evanston and London, 1968, p. 32. 邦訳書として「フロム『希望の革命』」(作田啓一・佐野哲郎訳、紀国屋書店、一九六九年)を参照した。以下、右記の書は、*Revolution* と同じ略記する。
- (2) (c) *Revolution*, p. 33.
- (4) *Revolution*, p. 35.
- (5) *Revolution*, p. 34.
- (9) (7) *Revolution*, p. 36.
- (8) (6) *Revolution*, p. 38.
- (10) *Revolution*, p. 39.
- (11) *Revolution*, p. 41.
- (12) (31) (14) (51) *Revolution*, p. 42.
- (16) *Revolution*, p. 43.
- (17) *Revolution*, p. 46.
- (18) cf. *Revolution*, p. 49.
- (19) *Revolution*, p. 52.
- (20) *Revolution*, p. 53.

## Neue Lebensphilosophie

Ryoji ASANO

Otto Friedrich Bollnow hat das wesentliche Merkmal der Lebensphilosophie als einen Kampf gegen die herrschende traditionelle Moral überhaupt bezeichnet. Das läßt sich auch von den ganzen Strömungen der Lebensphilosophie gemein sagen, die sich von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte dieses 20. Jahrhunderts fortwährend gebildet hatte. Er hat ihre positiven Werte zuerst in der *Ursprünglichkeit* und *Unmittelbarkeit* des Lebens gefunden. Und dann hat er sie in der *Echtheit* und der *inneren Wahrhaftigkeit* des Lebens, ferner in dessen *Steigerung*, und endlich in dessen *Edlen* gesehen. Auf diesen Begriffen beruhen doch die moralische Wertschätzungen des menschlichen Lebens. Deshalb bedeuten sie auch die Wesensbestimmung des menschlichen Seins.

Aber es mangelt diesen Strömungen der Lebensanschauung an zwei geistreichen Lebensphilosophen. Der eine ist Arthur Schopenhauer, und der andere Albert Schweitzer. Sie haben als das Prinzip ihrer Lebensphilosophie den ‚Willen zum Leben‘, der in der Welt leben will, aufgestellt. Schopenhauer hat diesen Willen pessimistisch-negativ, dagegen Schweitzer optimistisch-positiv aufgefaßt. Jener hat seine Welt- und Lebensanschauung aufgrund von physiologisch-biologischen Kenntnissen entwickelt, während dieser seine biologisch-ethischen durch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zur Entfaltung hat kommen lassen. Der Boden beider Philosophen ist von dem des Bollnows sehr verschieden.

Daher hat der Verfasser versucht, wesentliche Züge der Lebensbegriffe der beiden gründlich zu erörtern. Und dann hat er, um seinen Gesichtspunkt über die ‚neue Lebensphilosophie‘ zu erweitern, die Kritik Erich Fromms an der technisierten Lebensanschauung in Betracht gezogen.