

苦悩とは何か

— M・シェーラーにおける苦悩の本質論と技法論 —

島 中 和 生

(2003年9月30日受理)

Was ist das Leid? : Die Wesenserkenntnislehre des Leidens und
die Leidenslehren in M. Schelers Philosophie

Kazuo Hatakenaka

Es ist die Absicht dieser Abhandlung, M. Schelers Auffassung von dem Wesen des Leidens und den Leidenstechniken zu erklären. Wenn Scheler Schmerz und Leid erörtert, unterscheidet er zwischen Wesenserkenntnis des Leidens und Leidenstechniken. Die erstere ist die Wesenserkenntnis des *Sinnes* von Schmerz und Leid, und die letzteren sind die Lehren davon, wie man sich gegen Schmerz und Leid *verhalten* soll. Nach Scheler sind alle Arten von Schmerzen und Leiden die subjektiven seelischen Korrelate zu objektiven Opfervorgängen. Und alle Liebe ist Opferliebe. Weil Liebe und Schmerz notwendig innig zusammenhängen, wären der Schmerz und der Tod nicht ohne die Liebe. Nach Scheler gibt es zwei entgegengesetzte Wege, Schmerz und Leid aufzuheben. Der eine Weg ist der aktive äußere Kampf gegen die objektiven Ursachen des Schmerzes und Leidens. Der zweite Weg besteht in dem Versuche, sie durch die positive geistige Kunst des Nichtwiderstandes gegen das Übel aufzuheben. Scheler einschätzt den zweiten Weg als höher, und er sieht den Weg Buddhas als die radikalste Form des zweiten Weges an.

Key words: Leid, der Sinn des Leidens, Leidenstechnik, der Weg Buddhas, Resignation und Duldung

キーワード：苦悩、苦悩の意味、苦悩に対する技法、仏陀の方法、諦念と忍耐

【1】はじめに—論文「苦悩の意味 について」をめぐって—

シェーラーは、「苦悩の意味について」と題する論文（以下、苦悩論文と略記する）を、1916年に論集『戦争と再建』に発表している。この論文は、1923年、論集『モラリア』に再録されるにあたり、大幅に増補された（旧版の約3倍）。現在私たちが容易に入手できる『シェーラー全集』（以下、『全集』と略記する）所収版は、この『モラリア』所収版に、シェーラーの印刷見本への書き込みを加えて編集したものである¹⁾。

ところで、シェーラーは、1912年頃と1920年頃に書かれたとされる苦悩に関する草稿を遺している。また

彼は、自身の死の前年にあたる1927年頃に書かれたとされる苦悩に関する講演草稿も遺している²⁾。1912年から1927年までといえば、彼の哲学思索上の中期から後期にあたっており、だとすれば、「苦悩」の問題は、彼の生涯の思索のうちの中心テーマのひとつであったとみてよいだろう。

このことは、シェーラー自身が『モラリア』の序言（Mo, S.11/17頁）で、苦悩論文がこの書物の中心に位置すると述べていることから、また「偉大な宗教家や哲学者が人びとに与えた教えや指針における核心部分は、場所と時代を問わず、世界全体における苦痛と苦悩の意味についての教えであった」（Lei, S.36/56頁）という苦悩論文冒頭の言葉からも、裏付けられ

る。さらに、情緒的生の重視というシェーラーの一貫した思想的特徴からみても、情緒的生の一事例たる「苦悩」の問題は、彼にとって重要な研究テーマであったことは明らかであるといえる。

こうした理由から、小論のさしあたっての目的は、シェーラーが「苦悩」の問題をどのように考えているかについて明らかにすることにあるが、本論に入る前に、苦悩論文をめぐる周辺的（ではあるが、重要な）事情も簡単に確認しておきたい。

上述のように、1916年に『戦争と再建』に発表された苦悩論文は、1923年の『モラリア』所収にあたり大幅に増補されている。ところで、シェーラーの思想上の転換は1921年から1924年ごろだといわれており、だとすると、苦悩論文の初版と増補版との間の時期は彼の思想上の転換期を挟んでいることになる。彼の思想上の転換とは、一言でいえば、伝統的なカトリック的世界観からの離脱である。たとえば彼は、1923年には「著者は、自分がローマ教会の神学の厳格な尺度からすれば、自分の生涯とその経歴のいかなるときにも、《信心深いカトリック信徒》と自称することは許されないということを、いつも明瞭に自覚していた」（Chri, S.224/15頁）と公言するまでになっていたし、1925年の『知識形態と社会』の序言で「最近5年間にとくに著者の宗教的思想世界が深刻な動揺を来たした」（Wis, S.11/12頁）と述べている。さらに、カトリックの倫理観・世界観をベースに執筆された彼の倫理学上の主著の第3版（1926年）では、次のような断り書きを付けている。

「ここで1921年1926年までの時期についてある短い補足を加えておく。著者は、形而上学および宗教哲学のある至上の諸問題において自分の立場を本書の第2版の出版以来さらに著しく発展させたのみならず、また一にして絶対的な存在（…）の形而上学のような本質的問題においても自分の立場をきわめて根本的に変えてしまったので、著者が（在来の語義における）《有神論者》と自称できないことは、世間に知られずには済まなかった」（For, S.17/（上）28頁）。

シェーラーの哲学思索上の区分は通常三期に分けられるが、中期から後期への転換は、F・ハイネマンの表現（Heinemann, S.351）に従えば、「カトリック的・現象学的時期」から「異教的・形而上学的時期」への転換と表現できるだろう。こうした彼の思想上の転換についての詳細はとりあえず控えておくが³⁾、苦悩論文は「異教的」とされる彼の後期思想の理解のための

ひとつの手がかりとして位置づけられるように思われる。

シェーラー自身がはっきり述べているように、この時期に彼は、東洋思想に強い関心をもつようになっていく⁴⁾。苦悩論文で彼は、とくに仏教思想を取り上げており、『モラリア』版の増補部分の多くが仏教に関する記述であることから明らかなように、また仏陀を「人類の最も深い精神の持ち主のひとり」（Lei, S.60/95頁）と評しているように、苦悩に対する仏教的態度を高く評価している。のちに詳しく論じたいが、苦悩論文の構成は、「苦悩と苦痛の意味についての本質認識」論と、「苦痛と苦悩に対してひとはいかなる態度をとるべきかについての技法」論に大別できる（Lei, S.53/84頁）。シェーラーは後者の主要類型のひとつとして仏教的態度を取り上げ、それを「苦悩の対象化と、諦念ないし能動的忍耐という方法（der Weg der Leidensvergegenständlichung und Resignation bzw. aktiven Duldung）」（Lei, S.53-54/84頁）と呼んでいるが、彼は『モラリア』の序言で、この態度に対する賛意を次のように率直に語っている。苦悩論文を貫く彼の立場が理解できるので引用しておこう。

「私自身は苦悩の原因に対する積極的な抵抗力よりも《忍耐の術（Kunst des Duldens）》のほうを高く評価するようになったのだが、それにつれてこの研究の課題は年とともに私にとっていよいよ貴重なものとなっている。この研究でたんに無味乾燥な理論的認識以上のものを読者に伝えたいと願っている。この研究は、現代の西洋人の苦悩の迎え方もつ重大できわめて問題のある一面を、苦悩に対するまったく別種の対処の仕方の提示を通じて示すことによって、《忍耐の術》を例として、読者が体系的に習熟される精神的技術という大問題にひとまず目を開かれることに役立ちたいと願っている。そして、この研究が、それ以上に、《忍耐》というこの高貴な術そのものの何がしかを読者に注ぎ込むことができれば、著者の満足はひとしお大きいであろう。人格統一へ《集中する（Sammlung）》ための体系的に習熟された術、すなわち沈黙、忍耐、自己省察、静観、瞑想、その他種々の特別な意識状態は、私たち〔西洋人〕の自然的な態度や世界観には欠けているのだが、それらはまさに私たちの人格的精神の支配領域を生活過程の内的世界に向けて拡大するものとして、…現代において重要になってきている」（Mo, S.11/17頁）。

ちなみに、シェーラーは1924年頃世界旅行を計画し

ており、2年間日本の東北帝国大学で客員教授をし、その後ロシア、中国、アメリカで講演を行なう予定であった(結局、この計画は健康上の理由で断念された)⁵⁾。彼の東洋への並々ならぬ関心がうかがえる一事実である。もちろんシェーラーの思想的立場が伝統的なキリスト教的世界観から東洋思想や仏教的世界観に転換したという理解は間違いであろうが、この時期の東洋思想への強い関心が彼の思想形成に少なからざる影響を及ぼしたといってもよいであろう。

最後に、もうひとつ周辺的事情を述べておきたい。シェーラーの生涯について書かれたものを読んでみると、彼が波瀾万丈ともいえる生涯を送ったことがわかる。たとえば、破綻した結婚生活、スキャンダルによる失職、教会との確執、放蕩息子のこと、さらには自分の病気のこと(1920年1回目の心臓発作)など、けっして順風満帆とはいえない人生を送っている。哲学者自身の人生とその哲学思想内容とを過度に結び付けるべきでないことは承知のうえだが、N・ハルトマンがいうように、「シェーラーにおいては哲学は最初から生の充実から横溢した。彼にとっては、生と哲学思索とはふたつのものではなかったのだ」(Hartmann, S.10)とすれば、苦悩の問題が彼自身の終生の哲学的テーマだったことは、彼の送った54年の生涯からもうなずけることでもある。

以上、小論で苦悩論文を取り上げる理由等を述べてきた。上述のように、苦悩論文の構成は、「苦悩と苦痛の意味についての本質認識」論と、「苦痛と苦悩に対してひとはいかなる態度をとるべきかについての技法」論に大別できる。以下では、前者を「苦悩の本質論」と、後者を「苦悩の技法論」と呼び、それぞれ順次内容をみとめることにしたい。

【2】苦悩の本質論

1. 情緒的生の「意味」の探求

はじめに述べたように、シェーラーの一貫した思想的特徴のひとつは、情緒的生(emotionales Leben)の重視である。彼は、理性を極度に重んじる伝統的な考え方に対して、人間の情緒的なはたらきのうちに、理性に比肩する独自性を認めようとした。人間の「思考」に論理と呼ぶべきものがあるとすれば、それと並んで、「心情の論理」あるいは「心情の秩序」が存することがシェーラーの確信であった(s. For, S.15/(上)24頁; For, S.260/(中)160頁; Sym, S.10/18頁)。もちろん情緒的生の因果法則や心理物理的な依存関係の存在を否定しようというのではない。だが、これら

のいわば物理的諸現象に単純に還元されることのない「いわば《高級な》情緒的作用や機能をもつ自立的な意味法則(Sinnesgesetze)も存在する、という事実」(Sym, S.10/17頁)を見逃してはならない、と彼は考える。

こうした問題意識にもとづいて彼は、情緒的生の体験そのものが私たちに与える「意味」の研究を精力的に行なっている。苦悩論文も、情緒的生の重視という彼自身の基本的立場を表明するところから論述を開始している。

「かりに情緒的生があますところなく、もっぱらただ因果法則にしたがって私たちのうちで互いに継起し結合する諸状態の、無言で盲目の現実すぎぬものであるなら、苦痛と苦悩のどちらもけっして意味をもつものではないだろう。だが、事実はそのではない。私たちの情緒的生はむしろ、そこにおいて私たち自身に開示されるもろもろの自然的な啓示や徴表の、ひとつのすばらしくきめ細かな体系である。少なくともある種の感情は、その体験そのものにおいてひとつの《意味》のごときものを、すなわち《意義》をあたえる。つまりその意義を通じて感情がある存在や行為や私たちの出会う運命の一定の客観的な価値差異を描写し、あるいはまたそれらの出現する以前にすでに予感的に先取りし、そして——予示するような意義を、またその意義を通じて感情が多くのことをなすように案内し、要求し、多くのことを止めるよう警告し、脅かすような、そういう意義を与えるのである」(Lei, S.36/56頁)。

私たちが完全に感情に没入し、これに対して無自覚的な存在であるとすれば、情緒的生の意味法則もまったく問題にならない。けれども、シェーラーによれば、感情の働きの一段上の層には、「精神的人格性の活動と作用」が位置するのであって、これらの活動と作用によって感情に対するさまざまな意味づけが可能となる。苦悩の本質論は、シェーラーが、自身の精神的人格性の活動と作用を駆使することによって、ひとつの実例として、苦悩の意味についての本質認識を記述しようと試みたものである。

ただし、初版では、苦悩の「意味」についての思索は十分に展開されておらず、それゆえ苦悩の本質論の大部分は『モラリア』所収時に書き加えられたものである。以下では、この『モラリア』版で書き加えられた論考をもとに、彼の苦悩についての考えをみていこう。

2. 犠牲の相関物としての苦悩

シェーラーは、苦悩が、ある客観的な意味を、すなわち生命体にとっての意味を有することを認めている。簡潔に言えば、快楽と苦痛は生命体を一定の活動へ誘い、またある種の活動から遠ざける誘因ないしは警告と考えられる。けれども、これだけで苦悩の本質の意味がすべて汲みつくされるわけではない。シェーラーによれば、苦悩の本質的な意味の把握は、「犠牲 (Opfer)」という概念の把握によってこそ明らかとなる。というのも、「死が、その語の客観的な意味 [= 生命体にとっての意味] においては、種の繁殖のために有機的個体が負わなければならない《犠牲》であると同様に、…すべての苦悩やすべての苦痛も、それらの形而上学的な最も形式的な意味からすると、全体のための部分の犠牲体験であり、また価値の高いものための価値の比較的低いものによる犠牲体験だ」(Lei, S.40/63頁)からである。

では、シェーラーにとって、「犠牲」とは何であろうか。彼は次のようにいう。

「客観的な意味での《犠牲》が云々されうるのは、比較的《上級の価値位階》の財の実現が、比較的下級の価値位階の財の破棄あるいは削減に、ないしは、より低い価値位階の禍いの措置に本質必然的に結合して現れる場合である」(Lei, S.41-42/65頁)。

ただし、犠牲において問題となるのは上下の価値位階であって、量的増減ではない。というのも、「肯定的諸価値と否定的諸価値、またそれらの両グループにおけるさまざまな量のみが取りあげられて、同時に客観的位階が取りあげられていないところでは、《コスト》についてだけは云々できるが、《犠牲》について云々することはできない。…犠牲という思想はそれ以上のものを含んでいる」(Lei, S.42/65-66頁)からである。

エスターライヒャーは、それをこう説明する。価値の位階秩序に対して盲目であり、ただ快適なものとは不快なものについてその量的増減だけを求めるような人間は、犠牲の真の姿にふれることは不可能であって、ただ「快楽と苦痛の打算」をなすうるとどまる。私たちが、より大きな快楽を、たとえば現在の短い快楽よりも将来における永続的な快楽のほうを選ぶような場合、そこで行っているのはたんに代償の計算にすぎない。ところが、犠牲はこうした計算をいれる余地はない。犠牲がつねになんらかの目的を予想することは確かであるが、そこで求められているのは、量ではなく高さであり、より多くのものではなく、より善きものなのである (Oesterreicher, 187頁)。

それでは、このように理解された犠牲と分かちがたく結びつく苦悩とは、どのように規定されるのか。シェーラーは次のようにいう。

「この最も形式的な犠牲概念からみると、すべての種類の苦痛や苦悩は、それ自体としては——それに対する苦悩者の態度がどうあれ——客観的な犠牲的出来事に対する、すなわちそこにおいてある低位の財がある高位の財のために放棄されることになる自己達成の傾向に対する、主観的で心的な反映であり、相関物である」(Lei, S.42/66頁)。

3. 部分と全体との関係からみた苦悩と苦痛

シェーラーは「あらゆる犠牲はやはり必ず《あるものための》犠牲である」(Lei, S.42/66頁)という。では、このあるものとは何であるか。彼によれば、苦悩と犠牲が成立する場合、その基礎にある存在関係は、「部分と全体との間の関係 (Verhältnis zwischen Teil und Ganzem)」にほかならない。全体がその諸部分のうちで作用し、存在し、生き、部分が全体においてのみならず「全体のために (für das Ganze)」作用するという、部分と全体のありようが理解されてはじめて、苦悩と犠牲の意味が明らかとなる。

ここでいう「全体」とは、たとえば細胞、有機体、社会生物学的全体性といったすべての生命統一体 (Lebenseinheiten) であるが、さらに、すべての精神的な人格作用の統一体 (geistige Personakteinheiten) を包摂する (Lei, S.44/68-69頁)。シェーラーは、さしあたりは生命的統一体における「部分」と「全体」との関係を考察しながら、そこから得られる苦悩の基本的なあり方を、一人格内の精神的諸作用と、社会における個人の精神的諸作用にまで拡張しようとしている。

では、部分と全体との間の関係からみた場合、苦悩という事態を引き起こすものは何か。それは、「部分に対する全体の抵抗」である。ある種の対立関係がなければ、苦悩も苦痛も生じえない。そして、部分に対する全体の抵抗こそ、部分からみれば、苦悩とよばれるものにほかならない。シェーラーによれば、部分に対する全体の抵抗は、部分が反抗や自己主張をするための力をもつことが少なれば少ないほど、その部分によってそれだけいっそう多く感知されることになる。彼は、ひとつの生命体がこうした苦悩を「覚知する (Innewerden)」ことを「苦痛 (Schmerz)」と呼んでいる。

ところで、死 (Tod) という観念こそ生物としての人間にとっても最も苦悩に満ちた思いである、とシェーラーはいう。そして苦痛は、生物としての人間

にとって最も苦悩に満ちた思いである死と関連させて規定するなら、「小規模な死」のいわば徴のようなものなどといえる。苦悩の覚知としての苦痛とは、全体のために何か死んでいくことのひとつの徴候なのである。

「死という観念は、生物としての人間の考える最も苦悩に満ちた思いであるが、…苦痛とは、何か《小規模な死》の徴のようなもの、つまり、有機体全体の保存のために部分が（ないしは部分自身の生命促進が）犠牲になることである。…ひとつの生命統一体（…）が組織的な全体に奉仕の要素として組み込まれていることを通じて経験する、全体のために必要なみずからの制限と抑制、それを《覚知すること》のみが、私たちが《苦痛》と名づけるところのものである」（Lei, S.44/69頁）。

4. 苦痛と犠牲愛

シェーラーは、すでに述べたように、部分に対する全体の抵抗は、部分が反抗や自己主張をするための力をもつことが少なければ少ないほど、その部分によってそれだけいっそう多く感知される、という。この苦悩の覚知としての苦痛は、彼によれば、二様のあり方を呈する。すなわち一方では、欠乏、不足、能力低下、老化といった無力の苦痛（Schmerz der Ohnmacht）である。しかし他方、苦痛は、それとは正反対の出来事、すなわち部分の能動性を通じて起こる。これは無力の苦痛とは逆の苦痛、つまり成長の苦痛（Wachstumsschmerz）、生成の苦痛（Werdeschmerz）、誕生の痛み（Wehen der Geburt）である（Lei, S.45/70-71頁）。

シェーラーは、こうした誕生、成長、死にまつわる苦悩が生じる根拠をさらに見極めようとする。なぜこうした苦悩は苦悩として生じるのか。それは、彼によれば、こうした誕生、成長、死にまつわる苦悩は、交友、そして最終的には愛と不可分な仕方で結びついているからである。「苦痛と死とは愛に由来する。愛がなければ、苦痛も死も存在しないであろう」（Lei, S.45/71頁）。

「すべての苦悩は、全体が少しでも苦しめないようにするために、《身代わりをする》し、先んじる。個体のすべての死は、それがなければ生ずるであろう種の絶滅の身代わりであり、そうすることによって…生命に奉仕するのである。すべての愛は、犠牲的愛（Opferliebe）であり、改新してゆく全体のための部分がつ、意識における主観的な犠牲的反響（Opferecho）である」（Lei, S.46/72頁）。

5. 苦悩・苦痛の本質から得られる二つの洞察

シェーラーは、以上のような苦悩についての考察から、二つのことが洞察できるという。第一には、「他方なしに、一方を望むことはできない」という洞察である。苦痛や死なくしては交友も成長もありえず、犠牲と苦痛なしには甘美な愛もありえない。一方を退けて他方だけ手に入れることなどできないのである。この洞察を私たちがたんなる理屈としてではなく心でもって（mit dem Herzen）学び取るならば、この洞察は、苦痛についてのたんなる合理的説明よりもはるかに深いあり方で、私たちが苦痛や死の存在と和解させてくれるであろう、とシェーラーはいう。というのも、「苦痛や死を逃れるために、愛や生命の成長を本気で断念する決意をするだろうか、という問いを立ててみれば、それに対して単純に《そうだ》と答える人はほんのわずかであろう」（Lei, S.46/73頁）からである。

これと関連することであるが、第二として、犠牲はその双顔が同時に笑いかつ泣いているヤヌスの頭のごときものである、という洞察が得られる。

「犠牲は、愛の喜びと、愛するもののために生命を投げ出す苦痛との両方を含んでいる。…犠牲においては、快と苦痛は、ひとつの生命行動の単一性のうちに、ひとつの花束のように束ね入れられている」（Lei, S.46/73頁）。

自由な意識的精神的な愛の犠牲、あるいは最も純粹で最も高い愛の犠牲といえども、ヤヌスの頭のごとき犠牲の性格を免れることはできない。ただし、それは分裂ではなく、合一である。しかも「最高の」合一なのである。

「自由な意識的精神的な愛の犠牲においては、愛することの至福と、愛において犠牲にされた財の喪失の苦痛とが、同じ行為のうちで体験される。…最も純粹で最も高い愛の犠牲においてははじめて、快と苦痛との最高の合一、凝縮、総合が生命の頂点を描き出す。つまり、そこにおいて喪失と獲得が同一化するのである」（Lei, S.47/73-74頁）。

以上、苦悩と苦痛の意味に関するシェーラーの思索について、『モラリア』版で書き加えられた論考をもとに、五項目に分けて順次みてきた。ところでシェーラーの苦悩論文を取り上げる数少ない論者のひとりであるエスターライヒャーは、犠牲について論じる際に苦悩論文における論述をも取り上げているが、そこでは、苦悩論文そのものには見られない『福音書』の一

節や聖トマスの言葉、さらにはイギリスの詩人コヴェントリー・パトモアの詩を引用し、シェーラーの苦悩についての思索をキリスト教的世界観に合致するものとして描き出している (Oesterreicher, 186-189頁)。そのように読み込むことはたしかに可能であり、シェーラーのあまりに抽象的な記述を理解するためにも部分的には有効ではあろう。

ただし、小論のはじめにも指摘したことからも明らかかなように、これまでみてきた苦悩の本質論が全面的にキリスト教的世界観に立脚して記述されたものかどうかは疑わしい。部分と全体の関係についての論述のなかに、シェーラーが当時知りえた生物学的知見が散見されることからいえば、むしろ生物学的知見を多用する人間学研究を中心とする後期思想の色あいも見受けられる。さらに、これもはじめに指摘したことであるが、技法論における仏教思想に対するシェーラーの高い評価をみれば、苦悩論文をキリスト教の書物と断定するわけにはいかないであろう。この点をはっきりさせるためにも、次に、苦悩に対する技法に関するシェーラーの論述をみてもみることにしたい。

【3】苦悩の技法論

1. 苦悩に対する技法の主要類型

シェーラーは、苦悩の本質論に続いて、人類がこれまでに厳しい経験を通じて学んできたことが何であるか、また、ひとは苦痛と苦悩に対していかなる態度をとるべきかについての考察を進めている。彼自身はこれらを「苦悩についての教え (Leidenslehre)」と総称するが、同時に「苦悩に対する技法 (Leidenstechnik)」という言葉も使用しているため、本質論との区別を明確にするために、ここでは「苦悩の技法論」と呼んでおきたい。

さて、シェーラーは、苦悩に対する技法の主要類型を次の七つに整理している (Lei, S.53-54/84-85頁)。

- ①苦悩の対象化と、諦念 (Resignation) ないしは能動的忍耐という方法 (仏陀)
- ②快楽主義的な苦悩逃避という方法 (キュレネ学派 (アリストテッポス, ヘゲシアス), エピクロス)
- ③無感動 (Apathie) にまで至る苦悩鈍化という方法 (キュニコス学派, 最後期ストア派 (エピクテトスおよび帝政時代のストア派の人たち))。
- ④英雄的闘争および苦悩超克という方法 (ヘラクレス伝説)
- ⑤苦悩抑圧と妄想的な苦悩拒否という方法 (クリスチャンサイエンス運動⁶⁾)

⑥一切の苦悩を懲罰の苦悩として把握することによる苦悩是認という方法 (『旧約聖書』)

⑦最も奇蹟的で最も錯綜した方法、すなわちキリスト教の苦悩についての教え (『新約聖書』)。

結論だけいえば、シェーラーは、②苦悩逃避、③苦悩鈍化、④英雄的闘争および苦悩超克、⑤苦悩抑圧と妄想的な苦悩拒否という技法を肯定的に評価してはいない。ところで、彼は、1916年の初版では、とくに⑦のキリスト教の教えについて詳細に論じている。キリスト教に対する彼の当時の立場からすれば、おそらくこれが最もすぐれた苦悩に対する技法であったことは間違いない。キリスト教の苦悩についての教えは、簡潔に言えば、深い信仰によって苦悩の甘受が神の哀れみ深い愛による浄化 (Läuterung) となるということである (s. Lei, S.68-72/109-115頁)。

エスターライヒャーは、苦悩に対する技法の主要類型を解説する際、キリスト教の教えについての論述に多くの紙面を割いている。この著作の副題が「キリストを発見した7人のユダヤの哲学者」であることから、それも当然のことであろうと思われる。

ただし、1924年の増補版でも、シェーラーがキリスト教の技法を最もすぐれたものと考えていたかどうかは疑問であろう。すでに述べたように、増補版では、仏教に関する記述が増補されており、そこでシェーラーは、「苦痛や苦悩や禍いとのこの種の出会いが、キリスト教にとっては仏教ほどに本質的かつ体系的に意義のあることではないのは明白である」(Lei, S.55/87頁)と述べるようになってきているからである。また、すでに引用したように、彼は『モラリア』の序言で「私自身は苦悩の原因に対する積極的な抵抗力よりも『忍耐という技法』のほうを高く評価するようになった」(Mo, S.11/17頁)と述べているからでもある⁷⁾。こうした点を考慮すれば、増補部分こそ、苦悩論文の中心に位置するものとみなすこともできる⁸⁾。

こうしたことから、以下では、キリスト教に関する論述に重きを置くエスターライヒャーとは違い、増補部分、すなわち仏教に関するシェーラーの論考についてみてもみることにしたい。

2. 苦悩に対するふたつの態度

シェーラーは、苦痛や苦悩がどのような種類のものである、これらを減少させたり終息させたりするためのさまざまな技法は、結局、相反するふたつのグループに分類される、という。すなわち、第一のグループは、「苦痛や苦悩の客観的な自然的ないし社会的諸原因に対する能動的な外的闘争 (der active äußere Kampf)]

であり、「禍いを排除してそのことを通じてはじめて禍いによる苦悩を排除しようとする試み」である。これに対して第二のグループは、「苦痛や苦悩の存在条件である非意図的・自動的な抵抗を、できうるかぎり徹底的かつ完全に意志的に排除することを通じて、ありとあらゆる禍いによる苦悩を内から (von innen her) 阻もうとする試み」である (Lei, S.55/86-87頁)。後者は、次のようにも説明される。

「ほかならぬ禍いに対する無抵抗という積極的な精神的な術を通じて——禍いを完全に《耐え忍ぶこと》を通じて——禍いによる苦悩は、内から、つまり生の中心から終息させられ、一方、禍いそのものは間接的に終息させられることになる。それというのも、この見解によれば、禍いは何らかの客観的実在物ではまったくなく、世界に悩むほかならぬ私たちの苦悩がいわば世界に投ずる無明の影 (der dunkle Schatten) にすぎないからである」 (Lei, S.55/87頁)。

シェーラーは、第一のグループは、総じていえば西洋特有の能動的で英雄的な文明に典型的であったとし、第二のグループは早くからインド人たちが認識していた技法であるとする。彼によれば、後者の最も首尾一貫した、最も壮大な形式が仏陀が説く方法であるが、西洋圏にまったく見られないというわけではない。一貫性のない形ではあるが、たとえば、後期ローマ時代のストア派 (エピクテトス)、キリスト教 (とくに東方教会のキリスト教)、さらにトルストイやドストエフスキーらの思想のうちにそれはみられる。にもかかわらず、これらと仏教的な態度とは著しい相違がある、とシェーラーはいう。というのも、それらは「受動的な英雄精神」の典型的理念であるのに対して、仏教的な態度は「単なる苦悩の忍耐、甘受、我慢ではない」 (Lei, S.57/89頁) からである。

そういう意味では、仏教的な態度は、その「能動性」という点において、西洋の能動的な英雄主義と共通する面をもっている。すなわち「苦悩をその最も小さい原子に至るまで、またその最も深い根に至るまで、全体的かつ徹底的に抹殺しようとするほかならぬ能動的な熱い意志」 (Lei, S.57/89頁) が仏陀を最も能動的な西洋の英雄主義と結びつけるのである。

シェーラーのいう能動的な西洋の英雄主義とは、「技術や、系統的な健康術や、療法や、文明や、文化的作業のうちに、自分が実在的と見なしている外的な禍いや苦悩の原因の廃絶をめざす自分の熱い情熱的な意志を投げ込んでゆく」 (Leid, S.57/89頁) 態度をい

う。エスターライヒャーは、こうした能動的な西洋の英雄主義を「現代人の生き方」と呼び、それを「現代人はいたるところにおいて、その原因にかかわりなしに苦しみを根絶しようとする懸命である——衛生、工学技術、組織、つまり一言でいえば世界に働きかけることによって」 (Oesterreicher, 190頁) と説明している。

しかし、その「能動性」という点において、こうした西洋の能動的な英雄主義と仏教的な態度とが共通する面をもっているとはいえ、両者の「英雄的能動性」のあり方は正反対である、とシェーラーはいう。その違いを彼の言葉で確認しておこう。

「西洋の英雄思想は、苦悩廃絶 (Leidaufhebung) の手段を、物質的自然や社会の組織に向けての外的な技術的働きかけに置いている。これに対して、インド的・仏教的な英雄思想は、衝動や《渇き (Durst)》に向けての内的な、より正確に言えば内心的・有機体内部的な働きかけに置いている」 (Lei, S.57/90頁)。

シェーラーは、こうした違いを明確にしたうえで、「禍いに刃向かえ」(能動的な苦悩の英雄主義)とも、「禍いに抵抗するな」(受動的・忍耐的な苦悩の英雄主義)ともまったく別の道、すなわち仏陀の説く道について詳論しているが、それは、西洋現代文明に対する彼の批判の一端と解することもできるだろう。これまで述べてきたことからシェーラーの仏教理解がある程度わかると思われるが、これについての彼の論述に即してもう少し詳しくみてみよう⁹⁾。

3. 能動的忍耐という技法の形而上学的・認識論的前提 (1) 仏教的態度における苦悩廃絶の命法

上述の「禍いに刃向かえ」あるいは「禍いに抵抗するな」と同様に、「命法」の形で表現すれば、苦悩に対する仏教的態度は、シェーラーによって次のように規定される。

「精神的な仕方では、精神的な最も集中された行為を通じて、禍いそのものではなく、むしろ禍いに対して衝動的に、自動的に、かつ非意図的に生ずる抵抗を廃絶せよ、それも渇きの消滅に至るまでの除去を通じて廃絶せよ」 (Lei, S.57/90頁)。

この命法は、特有の形而上学と認識論に基礎づけられている。以下で詳細に述べるが、その特有の形而上学と認識論とは、つまり「《渇き》こそが世界の、またその諸形態や諸事物の現存自律性 (Daseinsautonomie)

という仮象の条件をなすのであって、そのことによってこそ渴きが世界における《苦悩》の永遠なる原条件ともなる」ということであり、「《渴き》こそがこのような現存自律性をつねに新たに産出する」ということである (Lei, S.57-58/90-91頁)。

仏教的態度における命法は、簡潔に言えば、「無条件に抵抗せよ！」となるが、しかし、それは「禍いに対する汝の内的な、普通には制御されない有機体的＝心理的な抵抗に抵抗せよ！」という仕方においてである。なぜなら、禍いそのものは実在ではなく、影にすぎないものであり、この影こそが、一切の現存在者そのものにおける現存の契機であり、つまりはこの世界の、ほんとうは《見かけだけの》、幻の、いつわりの現存自律性だからである (Lei, S.58/91頁)。

(2) 能動的忍耐という技法の形而上学的・認識論的前提

シェーラーの理解では、仏教は、仏教以外の宗教と違い、一構成要素として苦悩についての教えをもっているのではなく、それ自体が苦悩についての教えにほかならない。彼は、そのように捉えたうえで、仏教における最も古く最も基本的な思想をあらわす四つの「黄金の真理」として、①苦悩の本質、②苦悩の原因、③苦悩廃絶の条件、④この条件を人間の精神によって成立させる道をあげている。このうち、④だけが倫理と苦悩の技法を含むが、他の三つは、形而上学的な命題ないしは認識論的な教理とされる (Lei, ib./同頁)。

シェーラーは、苦悩の仏教的な技法が苦悩論文の主たる対象であるとするが、この技法の形而上学的・認識論的前提についてもふれている。彼自身、上述の仏教的教理の理解はひじょうに難しく、しかも多様な解釈が存することを、率直に認めている。したがって、苦悩論文では、彼は特に①苦悩の本質で前提されていることについてだけ論じている。以下、これについてみてみよう。

シェーラーは、「現実が苦悩である」あるいは「生成と消滅、交替と変化そのものがすでに苦悩である」とは何を意味するのか、と問う。彼によれば、それはたんに人間の個々の内的な体験だけを意味してはいない。たしかに、世界が苦悩であることの実例として引き合いに出されるもの（たとえば、病気、貧困、死、愛する物や人の喪失など）が、実際に、苦悩、苦痛、不快、戦慄、恐怖を呼び起こす現象だということは否定できない。けれども、苦痛を引き起こすものはそれをはるかに越える包括的なものである。すなわちそれは、人間を外から触発するもの、つまり一方的に人間の身に加えられるもの、あるいは人間の《情動》など、これらすべてを包括するものなのである。

シェーラーは、ここから次の三つのことが明らかに

なる、という。第一に、仏陀が「世界の本質は苦悩である」という考えを抱くようになったのは、彼自身の個人的・現実的な苦悩経験によってではない、ということである。むしろそれは、「直観によって、また世界の本質的な苦悩の相貌を帯びた純粋に典型的な諸事例との、直観によって媒介された共苦によって」(Lei, S.60/95頁)なのである。

第二に、この思想においては、「世界へのどんな種類の憤慨、告発、問責」も含まれないし、世界が「よりよい」ものとなるという理念さえも問題にならない、ということがある。この意味で、シェーラーは、こうした洞察が、ショーペンハウアーの思想とも、ライプニッツの思想とも異なっている、という。

第三に、この思想においては、快と苦の損得計算 (Bilanzrechnung von Lust und Leid) などまったく問題にならないし、解脱 (Erlösung) の最終段階においては、快の最も純粋な形式である明朗、静寂、平安すらもはや含まない、ということである。仏教が快に対して否定的見方をする理由を、シェーラーは次のように述べている。

「快が仏教の教えにおいて苦痛よりも《いっそう悪い》ものであるもつばらの理由は、それが現存するか現存しないかが事実はお私たちの精神的支配力のなかにあるようなものを、眩惑的な欲情の幻によっていかにも本当に現存の自律によるものであるかのように思わせるような、快がそういう惑わしや迷惑であることに存する。また苦痛がよいものであるのは、それが苦痛だからではなく、その相関者が現存自律的な対象という幻であるような、そういう知的な幻惑の根から、…われわれをいっそう高い程度に解き放つ力をもっているからである」(Lei, S.61/97頁)。

したがって、苦悩こそが私たちに「世界の現存の自律性という虚偽一般 (das Lüge der Daseinsautonomie der Welt überhaupt)」(Lei, ib./同頁)を見抜かせる、という教導的な意味をもつのである。

こうしてみると、仏陀の認識の根本に存するものは、「認識論と救済論とのまったく親密な結合」であって、これらふたつのものが合わさってはじめて、仏陀がいう苦悩の技法が生じるのである。この認識論とは、「世界の現存在の徹底した実在論 (Realismus)」であり、救済論とは、「規範や人生課題の徹底した観念論 (Idealismus)」である。すなわち「世界は根源的に実在性 (Realität) であるが、それは観念化されるべきである——それは心象 (Bild) となるべきであり、

要するに精神の行為によってそれになるべきなのである」(Lei, S.62/97-98頁)。

結局のところ、仏陀においては、苦悩の廃絶とは何を意味するのか。最後にまとめとして、これについてのシェーラーの言葉を引用しておこう。

「《苦悩の廃絶》とは、いわば客観的な《虚偽》の皮を、つまり現存自律的かつ自己法則的に立ち現れる事物の幻、仮象のヴェールを、自発的に達成された知によって剥ぎとること以外の何ものでもない。…仏陀が《悟り(Wissen)》と称しているものは、もっぱら、私たちを世界に繋ぎとめている、また世界の現存をそれこそ可能とする欲望の束縛を切断することによって、世界の現存性格を廃絶することである」(Lei, S.63/99頁)。

おわりに

以上、シェーラーが苦悩の問題をどのように考えているかについて、苦悩論文における彼の論述をもとにして明らかにしてきた。とくに仏教に関する記述に重きをおいた理由は、すでに述べたとおりである。これもすでに述べたように、苦悩の本質論は、シェーラー自身の精神的人格性の活動と作用を駆使することによって、ひとつの実例として、苦悩の意味についての本質認識を記述しようと試みたものである。率直に言って、私たちを日々襲う苦悩という生々しい現実からすれば、愛にもとづく犠牲の相関物として苦悩をとらえる彼の苦悩論はあまりに崇高すぎるように思われる。はじめにも述べたように、波乱に満ちた人生を送ったシェーラーにとっては、このように苦悩を意味づけることが自身の、いわば慰めとなったのかもしれない。いずれにせよ、苦悩論文が、苦悩と苦痛の意味を考へてみるためのひとつの好機となるのは間違いないであろう。

私個人としては、とくにシェーラーと東洋思想との接点に興味があった。彼が東洋思想を実際のどの程度理解していたかは不明だが、彼の後期思想を理解するうえで、興味深い論考であった。今後のシェーラー研究に生かしていくつもりである。

【注】

- 1) シェーラーは、『モラリア』を含めた『社会学および世界観学論集』(全4巻)出版を計画していた。これは、1916年の『戦争と再建』の第2版を準備するにあたり、旧版所収の論文に新たな論文を加え再編集しようとしたものである。全巻内訳は、第1巻『モラリア』(1923年)、第2巻『国民と世界観』(1923年)、第3巻『キリスト教と社会』(1924年)、第4巻『歴史哲学』(未刊)である。現在は、第1巻から第3巻分が、『全集』第6巻に収められている。
- 2) 1912年頃と1920頃の草稿の概要については、『全集』第6巻の編集者マリア・シェーラーによるあとがきを参照されたい(s. G.W. Bd. 6, S.401)。後者の草稿は、補遺として『全集』第6巻に収められている。1927年頃の草稿は、『全集』第15巻に収められている。この草稿については、別稿に譲りたい。
- 3) シェーラーの後期思想の概要については、畠中〔1992〕を参照されたい。
- 4) 河合栄治郎は、1922年から1923年までの在欧期間におけるシェーラーとの出会いについて語っている。そのなかで、河合は「氏(シェーラー)は西洋思想がゆきづまったこと、これの思想上の転換は、東洋、ことに支那と印度の思想から来なくてはならないこと、ドイツの哲学者に東洋に対する興味が増したことを述べられた」(河合、418頁)と書いている。
- 5) 『全集』第9巻の編集者M・フリングスによるあとがきによれば、第一次世界大戦以前にもシェーラーの京都大学招聘の話があったそうである(s. G.W. Bd. 9, S.344)。田中熙は「彼が戦前二度迄も吾国の学校に招聘され様とした」と書いているが、この「二度の招聘依頼」がフリングスのいう京都大学からのものかどうかははっきりしない。いずれにせよ、田中はシェーラーの日本招聘について「彼の日本招聘説が出た所以は、彼がオイケンの門下たりし事、又既に早くから東洋思想に対する理解を有っていたが為ではなかったろうか」(田中、17頁)と推測している。
- 6) メアリー・ペイカー・エディ夫人(1821-1910)によって創設されたアメリカ神癒主義者の団体。
- 7) 仏教評価の文脈ではないが、1915年のルサンチマンに関する論文のなかで、すでにシェーラーは「諦念・断念」という行為に対し、高い評価をくだしている(s. Res, S.51/75頁)。
- 8) もちろん苦悩論文の増補版出版の時点でシェーラーがキリスト教の思想を評価しなくなったということではない。事実、シェーラーは、『モラリア』を含めた『社会学および世界観学論集』の第3巻として『キリスト教と社会』(1924年)を出版している。彼はその序言で、所収論文執筆時のカトリック教会の思想体系からの隔たりをはっきり述べたあとで、「それでもなお、社会と将来の社会形成とに対して方向と具体性を与えるような影響力もっている宗教的・精神的集団諸勢力のうちどれに、優れた実際の

および教育的な力と治癒力の両方を認めるかと問われるならば、著者は今日もなおためらうことなく、ローマ・カトリックの形態を具えたキリスト教会と答えるだろう」(Chri,S.224/15頁)と述べている。また、もしこうしたシェーラーの立場に「矛盾」を見るひとがいるとすれば「そのひとはこの世界の複雑さを軽く見ている」(Chri,ib./15-16頁)とも述べている。キリスト教に対する彼の微妙な立場がうかがい知ることのできる言葉である。

- 9) シェーラーは、増補版では、ノイマン (K. E. Neumann), ハイラー (F. Heiler), ツィーグラ (L. Ziegler), オルデンベルク (H. Oldenberg) の著作を参考にして、仏教について論じている。彼は注4)にあるように、ドイツの哲学者に東洋に対する興味が増したと述べているが、それ以前の19世紀のドイツ哲学の特徴として、東洋哲学のヨーロッパ思想への流入をあげている (s. Phi, S.263)。
- 10) 哲学的人間学の著作でも、シェーラーは、本質直観について説明する際に、この仏陀の回心をその実例として取り上げている (s. Ste, S.40/61-62頁)。

【文 献】

*引用頁数は本文中に記載する。欧語文献については、シェーラーの著作は略号を用い、その他は著者名を用い、原著頁数/邦訳頁数(あるいは邦訳頁数のみ)の形で記載、訳文は一部変えた箇所もある。なお、シェーラーの引用訳文で、原著の《 》はそのまま、イタリックは傍点で記載した。〔 〕内は訳者および筆者の補足である。

【Max Scheler の著作略号】

- Chri *Christentum und Gesellschaft*, in: G. W. Bd. 6 (1963), Francke. [飯島ほか〔訳〕〔1978〕『キリスト教と社会』, 『シェーラー著作集』第10巻, 白水社]
- For *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, G. W. Bd. 2 (1980), Francke. [吉沢ほか〔訳〕〔1976/80〕『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(上)(中)(下), 『シェーラー著作集』第1・2・3巻, 白水社]
- Res *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: G. W. Bd. 3 (1972), Francke. [林田, 新畑〔訳〕〔1977〕『道徳の構造におけるルサンチマン』, 『シェーラー著作集』第4巻, 白水社]
- Lei "Vom Sinn des Leidens", in: G. W. Bd. 6 (1963), Francke. [飯島ほか〔訳〕〔1977〕「苦悩の意味について」, 『シェーラー著作集』第9巻, 白水社]
- Mo *Moralia*, in: G. W. Bd. 6 (1963), Francke. [飯島ほか〔訳〕〔1977〕『モラリア』, 『シェーラー著作集』第9巻, 白水社]
- Phi "Die deutsche Philosophie der Gegenwart", in: G. W. Bd. 7 (1973), Francke.
- Ste *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: G. W. Bd. 9 (1976), Francke. [亀井, 山本〔訳〕〔1977〕『宇宙における人間の地位』, 『シェーラー著作集』第13巻, 白水社]
- Sym *Wesen und Formen der Sympathie*, in: G. W. Bd. 7 (1973), Francke. [青木, 小林〔訳〕〔1977〕『同情の本質と諸形式』, 『シェーラー著作集』第8巻, 白水社]
- Wis *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, in: G. W. Bd. 8 (1960), Francke. [浜井ほか〔訳〕〔1978〕『知識形態と社会』(上)(下), 『シェーラー著作集』第11・12巻, 白水社]

【その他】

- Heinemann, F. [1929] *Neue Wege der Philosophie. Geist/Leben/Existenz*, Quelle & Meyer.
- Hartmann, N. [1929] "Max Scheler" in: *Kant-Studien* 33.
- Oesterreicher, J. M. [1952] *Walls Are Crumbling: Seven Jewish Philosophers Discover Christ*, The Devin-Adair Company. [J・エスターライヒャー〔著〕/稲垣良典〔訳〕〔1969〕『崩れゆく壁—キリストを発見した7人のユダヤの哲学者—』, 春秋社]
- 河合栄治郎 [1966] 『在欧通信』, 『河合栄治郎全集』第17巻, 社会思想社。
- 田中 熙 [1937] 『マックス・シェーラー』, 弘文堂書房。
- 島中和生 [1992] 「衝迫と精神—マックス・シェーラーの哲学的人間学(1)—」, 広島大学文学部紀要第52巻。