

## ハイデガー 『存在と時間』 注解 (10)

寺 邑 昭 信

### 承前

新たに参照した主な文献と、その省略記号は以下の通りである。

GA3 Kant und das Problem der Metaphysik

『カントと形而上学の問題』 1991年刊 初版は1929年

(以下『カント書』と略記する。)

GA28 Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die

philosophische Problemlage der Gegenwart 1929SS

『ドイツ観念論 (フィヒテ、シェリング、ヘーゲル) と現代の哲学的  
問題状況』 1929年夏学期 1997年刊

なお省略は、特にことわりのないかぎり筆者による。

### ・047/04 「哲学的人間学というものをめがける傾向が、」

哲学的人間学の原語は philosophische Anthropologie である。人間学 Anthropologie (英 anthropology) はギリシャ語の anthropos 「人間」と logos からの造語であり、人間学のほか人間論、人類学などの訳語がある。なおハイデガーは、1929年の講義「ドイツ観念論 (フィヒテ、シェリング、ヘーゲル) と現代の哲学的問題状況」の中で、この講義は、ドイツ観念論の単なる報告ではなく、ドイツ観念論と現代の実存との対話を試みるものであると述べ、そうした対話の前提としてまず「人間学への努力」(人間学への傾向)と「形而上学への動き」(形而上学への傾向)という二つの現代の哲学的根本傾向を指摘し、その明確化に取りかかる。その中でハイデガーは、人間学を以下のように規定している。

「アントロポロジーとは『人間の学 Menschenkunde』である。この表現の語形成の仕方は、ゾォーロギー Zoologie、動物学 Tierkunde に同じである。この名称は、人間について探求されうるもののすべてを包含する。」(GA28/10)

つまり様々な経験科学も、人間を研究対象としており、たとえば生物学的人間学である形質人類学、諸民族の文化事象を研究する文化人類学などが代表的である。

ハイデガーは、上の引用に続けて現代の経験諸科学がとりわけ人間に関心を集中し、それぞれの「人間学」を追求している様を描写している。学科としての人間学には、身体的人間学（「解剖学や人間の身体的発達史との関連で行われる人間学」GA28/10）から、さらに人間における動物的なもの、生物学的なもの、アニマ的なものを扱う「生物学的人間学」、そしてさらに高次の段階である「精神」を扱う心理学的人間学があるという。ちなみに『カントと形而上学の問題』の第37節「哲学的人間学の理念」は、この講義と輻輳する部分があるのだが、そこでは「性格学、精神分析学、民族学、教育心理学、文化形態学、世界観の類型学」（GA3/209）が挙げられている。またそうした経験的人間学の中では、心理学的人間学が、学科としての人間学の「最高の学科」（GA28/14）であり、「世界観の心理学」はその完成形態であるという。

「人間がなし得ることやなすべきことは、結局、それぞれ人間そのものが取りうる、そしてわれわれが『諸世界観』と名づける根本的構えに基づくが、それらの世界観の『心理学』が人間学 Menschenkunde の全体を包括する。」(GA3/208, cf.GA28/13, GA24/74f.)

ただしハイデガーによれば、これらの人間学はまだ哲学的人間学とはいえない。ハイデガーはそれらを「経験的人間学」と総称している。

またもちろん哲学・宗教は古代以来、様々な形で身近な人間を考察対象としてきたことも周知のことである。

本文にも「古代的・キリスト教的人間学」(SZ.48)「伝統的人間学」(同)といった語句が見られるし、『ナトルプ報告』には、ハイデガーの人間学的関心を思

わせる「カントならびにドイツ観念論の哲学的人間学」(NB19頁)「神学的人間学」(同20頁)「中世人間学」(同所)「アウグスティヌス人間学」(同所)「パウロの人間学」(同所)「ヨハネ福音書の人間学」(同所)といった言い回しも登場している。

しかしここでハイデガーが「哲学的人間学」と言うとき、それは、過去の哲学の歴史に登場してきた様々な人間論のようなものを指しているのではなく、それはきわめて現代的な哲学の一動向を指しているのである。

上述の講義の中で、ハイデガーは、人間学が、個別学科としての人間学の今日の関心の高まりの中で意識される自分自身、他のものや世界との関係における自己の地位、おのれの本質を問題とし、「われわれ自身であるところのこの存在者の存在と時間」(GA28/14)を探求するとき、人間学はもはや学問の学科に対する名称を超えて、「中心的包括的で本質的な認識」(ibid.)を表すという。

「この人間学的傾向は、人間的現存在の全体を存在者の全体と一緒に基準的に規定することを試みるために、そのためにわれわれはこれの傾向を哲学的な根本動向と呼ぶのである。…人間学への傾向と人間学自身は、…その中で人間的現存在が今日動いている実存の根本的あり方、実存することのあり方」(GA28/16)なのである。

しかしこの根本傾向の中には、「深い不確かさ」(GA28/17)があり、それが各人間学の回答の取り上げに「落ち着きのなさ」(ibid.)「本質的なものとして維持する力のなさ」(ibid.)という特徴を与えている。この根本傾向のもつ途方に暮れた状態、人間的現存在の根底にある不気味さ、「人間的現存在の根底において起こるもの」(ibid.)「根本的な出来事」(GA28/18)「人間学を哲学的根本傾向と呼ぶことを強いるところのものの本来的なもの」(GA28/14)を見るとときに初めてこの人間学への傾向の本質的なものが把握されるとハイデガーはいう。とはいえ、

「他方では、この傾向が今日の哲学を明白に共に規定していること、つまり哲学が人間学のために尽力し、それゆえ哲学的人間学を実現しようと努力し

ていることも起こっているのである。」(GA28/18)

結局、ハイデガーによれば、今日の哲学的人間学とは、「単純に従来の諸学科—論理学、倫理学、美学、宗教哲学—と並ぶ一つの学科にすぎないものではありえず」(GA28/18)、その他のあらゆる哲学的諸問題を「たらいの中に集めるように」(ibid.) 集める学科、「哲学の根本学科」(ibid.) たらんことを理念とする人間学をいうのである。

過去にも哲学の中には人間学があったのであり、哲学的人間学で大騒ぎをするのはおかしいという想定される異議に対して、ハイデガーは「(そうした過去の…筆者注) 哲学における人間学は、まだ根本学科としての哲学的人間学を意味しはしない。…哲学における人間学は、昔既にあった(という主張…筆者注)：この『既に』がすべての差異を無くしてしまう」(GA28/19)のであり、哲学的人間学への傾向があくまで今日的な(20年代の)出来事であると念を押している。

そこでこの哲学的人間学であるが、全集28巻でも『カント書』でも *eine philosophische Anthropologie* と、不定冠詞 *eine* をつけた用法が多い。この場合の不定冠詞 *eine* は、「一つの」といった意味ではなく、「或る部類の一般化、代表」を表しており、したがって、特定の哲学的人間学というより、基本的には「哲学的人間学といったもの」を表しているのだが、とはいえ、ハイデガーがここで具体的に念頭においているは、(すでにデルタイは「精神的物理的生の統一の理論は、人間学と心理学である」(GS Bd.1,S.29)と述べていたが、cf.「今日心理学がそのあらゆる傾向の中で人間学的問題を強調することで立っている場所、そこにすでに30年以上も前にであるがデルタイは絶対的に明確に立っていたのである。」GA24/71) 1920年代、人間(=「教養あるヨーロッパ人」cf. シェーラー『宇宙における人間の地位』邦訳15頁)の自己同一性が動揺しつつあった時代において、シェーラーを中心に形成されつつあった哲学の一学科、というよりむしろ哲学の根本学科を標榜する「哲学的人間学」と考えるのが妥当であろう。(前出の講義の「哲学の根本学科」の箇所には「マックス・シェーラーの人間学のための諸労作」(GA28/18)との注記がある。)

そこでシェーラーの哲学的人間学であるが、シェーラーの1926年の講演『人間と歴史』は、以下の文で始まっている。(訳文は、『シェーラー著作集』白水社 第13巻による。)

「現代がとりわけ切実に求めている哲学的課題があるとすれば、それは哲学的人間学の課題である。この場合、哲学的人間学とは、人間の**本質と本質構造**に関する基礎学をさしているのであり、具体的には、自然の諸領域（無機物、植物、動物）と一切の事物の根拠とに対する人間の関係、人間の形而上学的な本質起源や世界における彼の身体的・心的・精神的な始源、人間を動かすあるいは人間が動かす諸力や権力、人間の生物学的・心的・精神的・社会的発展やその発展の本質可能性および現実性の基本方向と基本法則を考究する基礎学のことである。物心二元論的な身体＝靈魂問題と精神＝生命問題はこれに含まれる。このような人間学だけが、『人間』という対象を取り扱う一切の科学に、つまり、自然科学、医学、先史考古学、民族学、歴史学、社会科学、正常心理学、発達心理学、性格学に、究極的な哲学的基礎を与え、同時にそれら諸科学の研究に明確な確固たる目標を付与することができる。」(邦訳128頁)

(まさに「たらいの中に集めるように集める学科」である。この『人間と歴史』の中のいくつかの表現は、全集28巻の講義の人間学の批判的考察の対象のいわば原材料となっていると思われる。)

このような理念のもとに、シェーラーは、生物学、特に動物行動学を中心とする経験科学の新しい知見をも摂取消化しつつ、本質直観という現象学的方法によりあらためて人間の本質を問う（そして最終的には絶対者としての神を希求する形而上学に至る）「哲学的人間学」を構想したのである。

1927年の講演をもとにした『宇宙における人間の地位』（1928年）に寄せられた彼の「まえがき」は、シェーラーが近々、そうした「哲学的人間学」を上梓しようとしていたことを告げている。

「この著作は『哲学的人間学』の若干の主要点に関する私の見解を簡潔に、きわめて圧縮した形でまとめたものである。『哲学的人間学』は私が数年来執筆

中のもので、1929年の始めに出版される予定である。」(同書「まえがき」邦訳11頁以下)(なおこの講演を掲載した『ロイヒター年報』は、本講演はシェーラーの著『人間の本质 哲学的人間学の新たな試み』の「精髓」であると謳っている。)

しかしその出版は、シェーラーの急逝(1928年5月19日)により実現されなかった。(ペゲラーは、シェーラーの遺稿集の刊行に尽力した人々の中には、ハイデガーも含まれており、その努力はナチスの台頭のため実らなかったものの、ハイデガーは刊行の仕事をニーチェ・アルヒーフに委ねたと述べている。O.Pöggeler:Max Scheler Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928) . in Interpretationen Hauptwerke der Philosophie 20.Jahrhundert.S.144.この点に関してはまた、フリングス著『マックス・シェーラーの倫理思想』以文社1988年17頁も参照。)

シェーラーの「哲学的人間学」の、しかもそのアウトラインの刊行は1928年であり(またプレスナーの哲学的人間学の試み『有機的なものと人間の諸段階 哲学的人間学入門』の刊行も1928年である)、『存在と時間』の出版より一年後であるが、シェーラーが、1915年の『人間の理念によせて』以来、とりわけ20年代に哲学的人間学の構想の実現に取り組んでいたことは、同じ『宇宙における人間の地位』の「まえがき」のケルン時代の活動への以下のような言及からも知られる。

「私とその問題(『人間とは何か、存在のうちに占める人間の地位はどのようなものか』という問題…筆者注)にあらゆる可能的な側面から取り組むために多年にわたって厭わなかった労苦は、1922年このかた、この問題にささげられるはずのいっそう大きい著作の完成へと集中した。そうして私にとっていっそう幸せなことには、すでに私の論述ずみのすべての哲学問題のうちの大多数のものが、この問題においてますます符合することが分かるのである。…

…私はケルン大学において1922年から28年にかけて『生物学の基礎』『哲学的人間学』(…強調は筆者)『認識理論』そして『形而上学』に関する講義

をおこなったが、そこでは私は研究成果を－ここで述べられている基礎的な事柄を越えて－ずっと詳細に提示した。」(邦訳11頁以下)

ちなみにまたシェーラーは、この「まえがき」の中で、1915年以來の彼の代表的な著作を時間順に列挙し、それらがこの人間の問題へと収斂してゆく發展的諸段階であることも述べているのである。

ハイデガーもすでに1923年夏学期の講義「存在論」第4節以下(『存在と時間』48頁の伝統的な人間規定の枚挙の原形と思われる)で、1915年のシェーラーの『人間の理念について』に言及し、「シェーラー自身が、古いそして非真正なものとなった諸問題提起の中で、伝統に従って動いているのである；そのことは、純化された現象学的見方と説明の仕方によって一層致命的なだけである」(GA63/24)と述べており、早くからシェーラーの哲学的人間学の動向に注目していたことが分かる。

この点に関しては、1929年の『カント書』(「マックス・シェーラー 追悼」という献辞が付されている)の第37節「哲学的人間学の理念」の以下のシェーラーからの引用も参照のこと。

「マックス・シェーラーは、すでに何年も前に(…強調は筆者)こうした哲学的な人間学について語っている。『或る理解では、哲学の中心的問題のすべては、人間とは何であるのか、そしてどのような形而上学的位置と状態を人間は存在、世界、神の全体の内部で持つのか、という問いに還元されるのである。』」(GA3/210)

この引用も1915年の『人間の理念のために』からのものである。(なお全集版邦訳では「すでに数年前」となっているが、原語 vor Jahren は、普通「何年も前に」の意味であり、『カント書』の出版が1929年、一方『人間の理念について』は1915年であり、その間15年経過しており、「数年前」という訳語は、その意味でも正確といえないであろう。)

さてこの「哲学的人間学への傾向」に関して『存在と時間』では、それ以上詳しくは取り上げていないのだが、その哲学の基礎学としての不適格性、結局は人間の「存在」、実存の究明の怠りについては、当時の他の講義などの

中ではっきりと指摘されている。

たとえば、先述の全集28巻所収の講義では、ハイデガーは、今日的な意味での哲学的人間学は、「現存在の根本生起を－現存在をその哲学的営みにおいて－規定することへ向かうのか」(GA28/19)を問題とし、結局、現在の哲学的人間学の理念は、「根本的傾向の代弁者」(ibid..)として、その包括性ゆえの無規定性(cf.GA3/209,211)、内的限界(cf.GA3/212)をもっており、「その中で人間的現存在が今日動いている実存の根本的あり方、実存することのあり方、その諸根拠と諸深淵、可能性と結果」(GA28/16)の把握にまで迫ることはできず、「哲学の中心として機能するに足るほどの十分な根源性」(GA28/19)を持たないと断じている。さらにハイデガーは、次のように述べて、哲学の基礎学としての哲学的人間学の道を退けるのである。

「哲学的人間学は、哲学の根本学科ではありえない。；それは哲学の概念から一義的に規定されていなければ、またそれは－まさしく根本学科であらねばならないとしたらだが－哲学の問題自体を予め規定することもできないのである。」(GA28/20)

「したがって、この根本傾向がわれわれに対しこのこと(＝根本傾向の生起の中へ本質的に入り込み支配すること…筆者注)への示唆を与えるべきだとするならば、われわれがその中に語られず認識されずにいる問題を見出すべきであるとするなら、哲学的人間学といった道を取ることはできないのである。」(GA28/21) また同じ第28巻270-272頁の補遺も参照のこと。

結局、哲学的人間学の批判は、この立場が本文48頁以下に述べられているように伝統的人間概念を踏襲し前提としており、「生の哲学」同様、現存在の存在の意味への問いを怠っているということに帰着するのである。

cf.「精神的解体に注意せよ：homo animal rationaleという理論的-心理学的定義がいかに実存の問題性を見当違いの先把握へと追いやり、屈従させていることか。」(GA61/96)

またシェーラーの哲学的人間学の試みと関連して、『カント書』の以下の発言も参照のこと。



「おそらく哲学的人間学といったものの根本的困難は…その概念そのものの中にあるのであって、この困難は、最も豊かで最も騒々しい人間学的な知識ですら欺いて取り去ることができないのである。」(GA3/210)

「哲学的人間学は、そこでわれわれが人間と呼ぶ存在者を、植物や動物やその他の存在者の諸領域から区別し、そのことによって存在者のこの特定の領域の特殊な本質体制を際立たせることを狙いとする。そこで哲学的人間学は人間の領域存在論となってしまう、そして…その存在論と一緒に存在者の全領域へ割り当てられるその他の諸存在論と並置され続けるのである。このように理解された哲学的人間学は、ただちにそしてとりわけその問題性の内部的構造に基づいて哲学の中心なのではない。」(GA3/211) (この箇所は、全集28巻補遺の一部と内容的に同じである。cf.GA28/270)

「だがこの欠陥は哲学的人間学というものの理念の内的な限界にその理由をもっている。なぜならその理念は、それ自身、はっきりと哲学の本質に基づいて基礎づけられたものではなく、さしあたって表面的に解された哲学の目標と、その可能な到達点を念頭に設定されているからである。だからこの理念の規定は、つまるところ、人間学は中心的な哲学的諸問題のための可能な貯水槽を意味する結果となる、それはその外面性と哲学的疑わしさが目に飛び込んでくるような特性なのである。」(GA3/212)

「こうして哲学的人間学といったものの理念の批判的熟考は、この理念の無規定性と内的な限界を結果させるだけでなく、またそもそもその理念の本質にたいする問いのための地盤と枠組みが欠けていることをとりわけはっきりさせるのである。」(GA3/213)

また『存在と時間』の実存論的分析論は、現存在(人間)を主題としているため、しかも当初は現存在(人間)の日常性を問題とするため、一見すると時代の人間学の一つとの誤解を招く可能性があるわけであるが、この点については、ハイデガーは『存在と時間』の以下の箇所で、その違いを強調している。

「これまで明らかにされたことは、哲学的人間学の実存論的なアプリアリ

なものをまとまりをつけて仕上げるという点に着目すれば、さまざまに補足される必要がある。だが、そうしたことを目下の根本的探求は目ざしているのではない。この根本的探求の意図は基礎的存在論的な意図なのである。」(SZ.131)

「当面の基礎的存在論的な根本的探求は、主題的に完璧な現存在の存在論をえようと努めるのでもなければ、ましてや具体的な人間学をえようと努めるのでもないのだが……」(SZ.194)

「現存在の存在論的な学的解釈は、『気遣い』としてのこの存在者の前存在論的な自己解釈を、気遣いの実存論的な概念へと一変させた。けれども現存在の分析論は、人間学の存在論的基礎づけというものをめざしているのではなく、それは基礎的存在論的な狙いをもっているのである。」(SZ.200)

なお『存在と時間』の中で、ハイデガーは、「人間学の哲学的・存在論的な基礎づけ」(茅野良男『哲学的人間学』147頁)と人間の「事実的で実存的な諸可能態をそれらの主要傾向と諸連関との点で叙述し、それらの実存論的構造にしたがって解釈する」(同所)ア・プリアリな人間学、「実存論的人間学」の可能性に触れているが、しかしそれは、あくまで実存的な可能性を扱うのみであって、あくまで本来の基礎的存在論の課題ではないのである。

「現存在の分析論は、気遣いという現象にまで迫っているわけなのだが、基礎的存在論的な問題性、つまり、存在一般の意味に対する問いを準備すべきである。これまで獲得されたものから眼差しの向きをかえ、実存論的、ア・プリアリ的な人間学という特別課題を越え出て、そうした問いを表立ってめがけるためには、主導的な存在問題と最も緊密に連関しているところの、まさにその諸現象が、振り返ってさらにいっそう徹底的にとらえられねばならない。」(SZ.183)

「現実的な実存的な諸可能性を、それらの特性や連関において叙述し、また、それらの実存論的な構造にしたがって学的に解釈するということは、主題的な実存論的人間学が取り上げるべき課題の範囲に入ることである。」(SZ.301)

（この箇所注には「こうした問題性の方向においては、K.ヤスパースがはじめて、明確に、世界観論の課題を補足し、また遂行した。彼の『世界観の心理学』第三版〔1925年〕を参照せよ。…」（同所）とある。）

この「実存論的人間学」の可能性については、H.Fahrenbach:Heidegger und das Problem der “philosophischen” Anthropologie, in “Durchblicke” 1970を参照のこと。邦訳（「ハイデガーと『哲学的』人間学の問題」）は、『現代の哲学的人間学』白水社1976年 309頁以下に所収。）

ちなみに、既に本注解（1）でも簡単に触れたように、フッサールは、ハイデガーの『存在と時間』を一つの間学を試みと解釈した。以下にペゲラーの『ハイデガーの思索の道』から再度引用しておく。

「フッサールは、『超越論的自我』としての現存在の存在意味を、積極的に際立たせ、それによって存在一般の意味を問題化しようとするハイデガーの試みを理解できなかった。フッサールは、ハイデガーの試みを－当時支配的だった世間の『存在と時間』解釈にしたがって－『実存哲学』と間違えて評価し、実存哲学を、『世俗的な主観性（人間）から超越論的主観性への上昇』をそれゆえ現象学的還元を理解していない、と非難した。『存在と時間』と『カント書』に付されたフッサールの欄外注は、彼がハイデガーを自然主義及び客観主義にそして－シェラーやディルタイ共々－人間学的傾向に分類していたことを示している：『ハイデガーは存在者と全宇宙のすべての領域の、世界という領域全体の構成的現象学的な解明を、人間学的なものに移送ないし置きかえさせるのである。…』この『人間学主義』のうちにフッサールは以後自分の真の敵を認めたのである。」（O.Pöggeler:Der Denkweg Martin Heideggers,2. Auf.S.79、また A.Diemer:EDMUND HUSSERL 2. verbesserte Auflage 1965. S.19ff. 参照。）

哲学的人間学自体は、その後プレスナーやポルトマン、ゲーレンやロータッカーなどにより展開されていくのだが（全集第29/30巻『形而上学の根本諸概念』ではハイデガーがプレスナーの知見を取り入れていることが指摘されているが、ハイデガーは何人かの生物学者あるいは動物行動学者の名前は挙げ

ているものの、プレスナーの名前は全く無視されている。cf.HH S.336,および K.Haucke:Plessner, Junius 2000 S.103f.)、後期のハイデガーは、「人間学」ないし「人間学主義」Anthropologismus は、存在を忘却した人間の人間中心主義、主体性主義とほぼ同義的なものとしてネガティブな意味で使用することとなる。例えば、上に指摘した論文でファーレンバッハの引用している例を示すと、

「完成した形而上学の時代における哲学とは、人間学である。…ひとがなおもことさら『哲学的』人間学と言うかどうかは、どうでもよいことである。この間に哲学は人間学になってしまったのであり、この途上で、形而上学の子孫の、つまり生と人間の自然学 Physik、生物学と心理学とを内に含むという最広義の自然学の戦利品となった。人間学となったことで、哲学自身が形而上学のために滅びる。」(「形而上学の超克」VA.S.86)

「デカルトは人間を Subjectum とする解釈によって、あらゆる種類と方向の将来の人間学のための形而上学的前提を作り出す。諸人間学の立ち上る中で、デカルトは彼の最高の勝利を修めるのである。この人間学により、形而上学の移行は、あらゆる哲学の剥き出しの中止と停止の過程へと導き入れられる。デイルタイが形而上学を否認したということ、基本的にはすでもはや形而上学の問いを把握せず、形而上学的論理学に助けもたずに対決したこと、これらは彼の人間学的な基本態度の内的な帰結なのである。彼の『哲学の哲学』は、人間学的な廃棄の高貴な形式であって、哲学の克服とは違う。」(「世界像の時代」GA5/99)

「人間学とは、人間とは何であるかということ根本において既に知っており、したがって人間とは誰なのかということを決して問えないような類の人間解釈である。というのはこうした問いを發したなら、人間学は自分が震撼させられ、克服されたことを認めざるをえないだろうからである。そうしたことが人間学に対してどうして期待されるはずがあるのか、人間学がそれでもひたすらただ Subjectum の自己確實性を遅ればせながら保全することを保証するということができるだけというのにである。」(「世界像の時代」)

GA5/111f.)

付言するならば、1922年秋成立と推定される『ナトルブ報告』には、次のように「根本的な現象学的人間学」というポジティブな表現も見られる、この概念がその後どうなるのかはここでは追うことはできないが。

「現象学的な解体という課題に関して重要なのは、様々な潮流とそれら相互の依存関係とをもっぱら図解的に分かりやすく描き出すことではなく、西洋人間学の歴史を根源的に遡り、その歴史の決定的な転機の一つひとつにおいて、存在論上、論理学上の中心的な構造を浮き彫りにすることである。この課題は、アリストテレス哲学に関して、事実上の問題、つまり**根本的な現象学的人間学**に定位した具体的な解釈が用意されてのみ、成し遂げることができる。」(NB 21頁)

なお人間学の歴史的展開と主たる立場については、茅野良男『哲学的人間学』(塙新書27、1969年)が詳しい。様々な分野の人間学研究のアンソロジーとしては、7巻からなるガダマー／フォークラー編『講座 現代の人間学』白水社 1979年以降、がある。その他、邦文の文献としては、以下のようなものを挙げておく。

藤田健治 『哲学的人間学』紀伊国屋書店 1970年

同 『哲学的人間学 人間の本質把握への新しい試み』

放送大学教育振興会 1985年

中埜 肇 『哲学的人間学』日本放送出版協会 1988年

また、哲学的人間学擁護の立場からのハイデガー批判としては、プレスナーに次の論文がある。

H.Plessner :Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie, 1973 in “Die Frage nach conditio Humana” 1976 (レクラム文庫のH.Plessner:Mit anderen Augen Aspekte einer philosophischen Anthropologie1982 にも収録。) 邦訳はH.プレスナー『人間の条件を求めて』(思索社1985年)に所収。

・047/6-047/11「発問や遂行や世界観的定位がすべて異なっているにもかかわらず、フッサールとシェラーで見られる人格性の学的解釈は、消極的な点においては一致している。彼らは『人格存在』自身に対する問いをもはや設定していない。」

### (1) フッサールの「人格」概念

原書47頁の注(1)にもあるように、フッサールは、『イデーン』第一巻において、第一巻が行った超越論的主観性の形式的構造の別決に続き、さらに質料的存在論、差し当たり領域的存在論の課題、「超越論的意識における事物領域の対象性の普遍的『構成』」の諸問題、「自然の領域(物体、身体、心)」から「精神の領域(人格)」に至る存在者の構成 Konstitution の理論を扱う構成的現象学が探究されなければならないことを述べている。(『イデーン I』第149節「領域的存在論の理性論的諸問題」、第151節「事物の超越論的構成の諸層。補足」参照。)(「構成」という概念は必ずしも分かりやすいものではないが、例えば、次のような解説を参照のこと。「『構成』は、基本的には、すでに意識において自己を『告げてくる』対象性が意識によって『意味形成』され、『意味付与』されることをいう。」千田義光『現象学入門』放送大学教育振興会 2000年 57頁)

その草稿は1915年頃には仕上がっていたというが、当時は未刊であり、1952年に『イデーン』第二巻(フッセリアーナ第4巻)として公刊された。ハイデガーは、最初のフライブルク時代、フッサールの助手として、その草稿に接する機会があったわけである。この点に関しては以下の引用を参照のこと。

「フッサールは、著者のフライブルクの修業時代に、立ち入った個人的指導によって、また未発表の諸探求をきわめて自由に見せてくれたことによって、現象学的研究のこのうえなくさまざまな領域に親しませてくれた。」(SZ.40 Anmerk.1)

「この人格主義的心理学への傾向に対しフッサールは続く1914年15年にさらに精力的に着手し、同時に公刊済みの『純粹現象学の理念……』第一部と同

時に一気に書き上げたのだった。ただし人格主義的心理学の諸原稿の最初の完成稿は一度も公刊されていないのだが、フッサールの門下生たちの諸著作の中で広く文献的に発揮されている。1914年のこの最初の仕上げ以来、フッサールは人格主義的心理学の新訂に繰り返し取りかかったのであり、しかも彼のフライブルク大学時代以来、つまり1916年から、『自然と精神』という題目の講義としてであり、それを彼は何度も繰り返したのだった。」(GA20/167) 『『イデー第二部』の草稿を伝えた際に、フッサールは、その冬、私にこう告げた：『しかしフライブルク大学での活動の始まった頃から、私はまさに自然と精神の諸問題について本質的な進歩をとげたが、それは私が一部は完全に変更を加えた内容を伴う全く新しい仕上げをしなければならないようなものである。』(1925年2月7日の手紙による伝達)。(GA20/168)

ところで『イデーII』においてフッサールが人格性を問題としているからといって、むろん彼が人格主義的態度を取ったというように誤解してはならない。フッサールのいう人格とは「周囲世界の中心にあって周囲世界を『自己に向き合ってもつ』ことによって、それへの関心に生きる志向的主観性であり」(新田義弘『現象学とは何か』紀伊国屋新書1968年109頁)、「ひと言でいえば日常生活に生きる経験的主観を意味している」(同111頁)のである。これはいわばハイデガーでは、日常性・平均性の中にある現存在、非本来的実存に相当するのであり、特に『イデー』期のフッサールはそうした素朴に自然的態度で生きる(非本来的)具体的な人格、人間-自我ないし経験的自我(超越論的主観性の意味構成の所産)としてのあり方から、その基底にある本来的あり方としての(固有名詞をもたない)絶対的な純粹意識、超越論的主観性を際立たせるべく現象学的還元を説いたのだった。

以下、『イデーII』から、自然科学的見方(自然主義的見方)と人格主義的見方(自然的見方)の違い、環境世界の主観としての人格、理性的諸作用の主体としての人格、精神としての人格、純粹自我との違い、精神科学の対象としての人格など人格に関する記述をいくつか紹介する。括弧内の数字は前者が Husserliana Bd.IV の頁、後者は邦訳の頁である。邦訳は立松弘孝、

榊原哲也訳『イデーニII-II』みすず書房、2009年による。(なお一部改行を加えた。)

1) 「われわれがこれらの人格関係のどれかを生きいきと思ひ浮かべ、自分自身がいわばそれら諸関係の人格的な担い手になりきって、そしてその諸関係の与えられ方を現象学的な拡大鏡のもとで観察し反省すれば、先ほど行なった自然主義的な見方と比べて本質的に別の見方をしていることに、われわれはすぐ気づであろう。

自然主義的な見方においては、われわれにとって《客観的な》物理的自然全体が、その中に散在する身体や感受性や心的生活の基盤として現存していたし、いまでも現存している。われわれがこの見方で考察する人間と動物はすべて、われわれが理論的な諸関心に没頭している場合には、人類学的な、さらに一般的には、動物学的な諸対象であり、物理、心理的な諸対象だとも言えるであろう。ここで通常の《心理物理的》という表現を逆にしたのは、この方が基づけの順序を適切に示唆するからである。われわれがまさにこの見方で理論的に考察しているかぎり、上述したことはすべての隣人についてと同様、われわれ自身にも当てはまる。われわれは心を与えられた身体、自然界の客体 (Naturobjekte) であり、該当する自然科学の研究課題である。

われわれと一緒に生活し、互いに言葉を交わし、握手して挨拶しあい、愛情と反感、信念と行動、発言と反論の中で互いに関わりあっているときや、われわれを取り巻く諸事物をまさにわれわれの環境 (Umgebung) と見なし、自然科学の場合のように《客観的な》自然としては見ていないときに、われわれがいつも採用している**人格主義的な見方**は〔自然主義的な見方とは〕まったく異なる。したがってそれはまったく自然的態度の見方であって、特別な補助手段によってはじめて獲得され維持されねばならないような人工的な見方ではない。したがって自然的態度の自我の生活ではわれわれは世界を必ずしも、いやそれどころか決して主に自然主義的に見てはいない……人格として生活するということは、自分自身を人格として措定し、意識の面で自分自身が《環境世界》とさまざまに関わり合い、それらの相互関係に身を置く



ことである。」(182 f、13以下)

2)「現に今ある私は人格として存在し(それに現に今ある他のどの人格もそうであるが)一つの環境世界の主観として存在している。自我と環境世界の両概念は不可分な相互関係にある。したがってどの人格にも彼自身の環境世界が属しており、しかもそれと同時に、お互いに交流のある諸人格は一つの共通の環境世界を共有している。環境世界とは人格によって彼の諸作用の中で知覚され、想起され、思惟によって把捉され、あれこれ推測ないし推論される世界であり、その人格的自我が意識している世界……である。」(184,16)

3)「何よりもまず一般のかつ統一的な経験の主体と対比して特殊な意味での《人格 Person》が限定されねばならない。人格は、理性の観点で判定されるべき諸作用の主体、《自己責任》をもつ主体、自由であり、しかも〔他者に〕従属していて不自由でもある主体である。」(257,100)

4)「それゆえ理性の自律、人格的な主体の《自由》は、他者の影響に受動的に服従せず、私が自分自身で決断することと、そしてさらに私が何か他の好みや衝動に《引かれ》ず、自由に活動し、しかも理性的な仕方ですること、とにある。

したがってわれわれは、人間の人格すなわち、われわれが自己知覚と他者たちを知覚することによって把握する統一的な統一性と、理性的な諸作用の主体としての人格とを区別しなければならない。後者の動機づけと動機づけの力は、根源的な自分自身の体験と、他者たちを追理解する体験とによって、われわれ自身に与えられるのである。この時の眼差しは精神特有のものに、すなわち自由な作用生活に向けられている。」(268、114)

5)「人格は、各自の身体とそれ以外の各自の超越的な環境世界とに対する《精神》として、あるいはまた、各自が見る諸事物に対する主観、すなわち各自の《外にある》諸事物の変動する諸現出に対する主観として、そしてさらに(《私が意識している sum cogitans》際の)自分の諸作用や諸状態の自我主観、つまり作用する際に能動的であったり、受動的、受容的であったりする自我主観として与えられているのである。」(321,170)

## 6) 「純粹自我と個人的自我。

さて今度は、これまでどの場合にも前提されてきた純粹自我と個人的な自我との違いを明確にする番である。純粹自我は、われわれのこれまでの叙述によれば、体験流の統一に内在する各コギトの純粹な主観、一つの絶対的な同一者であり、どのコギトにも登場しては退場するが、しかし発生したり消滅したりはしない。したがってわれわれがこの自我を把握するのは、純粹意識（超越論的還元によって純化された意識）を把握する際の反省においてであり、われわれは反省によって〈純粹意識のうちに伏在してはいるが、自己を《表示》してはいないこの自我〉を察知するのである。この純粹自我は實在ではないため、實在的な諸特性は何ももってはいない。

これに対して個人的な自我は一個の實在であり、しかもわれわれが確定し明確にした實在の概念に準じてそうなのである。《實在的 real》という語の根源的な意味は、自然界の諸事物を示唆しているが、この場合の自然は〈個々の主観と相対的な、感覚的に現出する自然〉として理解され、より高次の段階では〈統覚される場合には、《正常に》経験する諸主観の開かれた連関と関係する、不完全な客観的自然〉として理解されたり、最終的には〈自然科学的な自然、完全に客観的な究極の自然〉として理解されたりすることもありうる。」(325,176)

7) 「超越論的な解明について。この研究方式では実証科学である精神科学の基盤は人格の世界内在性（理念的な世界内在においても）についての形相学であり、そして、この形相学には〈人格の業績としてのあらゆる学問〉の方法に関する基盤の認識が含まれている。

－しかし人格についての学問すなわち精神科学が扱う範囲には〈諸人格の《内部で》繰り広げられる構成的な生〉は入ってこない。いや、それどころか精神科学は歴史的に記述する学も本質学も、事実に精神世界（もしくは可能な精神世界）をつねにあらかじめ与えられた所与としており、しかもそれは、《自然界に向かう》見方において当の自然が前提されているのとまったく同じである。…

－しかし私はここでエポケーを行なうことができる。もし私がそれを精神世界について行なえば、それによって物理的な自然と、そしてさらにより広い意味での自然についてもエポケーをなしうる。ではその場合、何が残留するのか。私は〈私の人格的な自我と、そしてさらに人格的な世界全体をも現象としてもつ自我〉である。

－したがって、この私は〈絶対的な超越論的主観性とその主観性をもつ諸現象の普遍的全体ユニヴェルズム〉という新たなものに到達する。しかしエポケーを遂行しなければ、私が獲得するのは、精神世界という自然な地盤の上で営まれる精神科学と精神科学的な心理学だけであり、自然界に即応した心理学の並行物である。〔訳注原書にあるこの注は、ラントグレーベ作成稿へのフッサールの挿入。〕(370,249)

## (2) シェーラーの人格概念

また同じ「人格」という言葉を用いているが、シェーラーの場合、本文にあるように人格は、(思考、想起、知覚、判断、意志、感情、愛など)人間としてのあらゆる作用の中心として、それ自身は自我とは異なり、決して対象化されえずただ作用の中で諸作用と共に体験されるだけの「作用の具体的な存在統一」(「まとまり」、cf.ディルタイの「精神と身体を併せ持つ生命的統一体」というあり方を意味している。それは、後には彼の哲学的人間学が求めるもの、つまり生の段階を超越することによって他の生きものと峻別される究極的な人間の核心となるあり方、「精神」の「中心」とされるあり方、その意味で「人間の本質」を表すあり方である。シェーラーは方法としては現象学的還元、本質直観を援用しているとはいえ、ハイデガーが本文で「発問や遂行や世界観の定義がすべて異なっている」(SZ47)と述べているように、彼の「人格」概念は、フッサールの「人格」概念、すなわち超越論的主観性によって構成された意味現象、その意味で精神科学的探求の考察対象となるものとしての人格とは、その内容、機能、位置づけが異なっていることに注意しなければならない。

シェーラーは『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 倫理的人格

主義の基礎づけの新たな試み』においてカントを踏まえながら実質的価値論に基づいてカントの形式主義を乗り越えようとしたが、その第二部第6章「形式主義と人格」において、独自の人格論を展開した。

カントは、その倫理学において「人格の尊厳」を高くかかげたが、その場合の人格は、なるほど実体化は拒否されているとしても、理念としての人格一般、ないし道徳法則（カントの「定言命法」としての道徳法則は、個別的具体的規範を表示するものではなく、行為が道徳的と認めるために合致すべき形式的条件である）に従う論理的主体としてのXに過ぎず、個々の人間の具体的人格は問題とならないのである。それに対して、シェーラーは、人格を具体的な個々人のあり方と捉え直そうとした。

cf. 「個々の人間は、カント的な意味で人格であるかぎり相互に区別されず、人格であること (Personalität) はすべての人間にとって同型的な事柄である。だが人格とは、すぐれて個性的なものではないだろうか。多様な働きを内に含み、それらを統一しているすがたこそが、ひとが人格と呼び、日常的には<ひととなり><人柄>という言葉のもとで理解している事柄なのではないか。」(熊野純彦「シェーラー」、『哲学の歴史10』中央公論新社2008年203頁)

以下、何頁にもわたる引用で響感を買いそうではあるが、シェーラーの『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』の第6章「形式主義と人格」から、論理的理性的人格概念を出発点としてはならないこと、人格が超越論的自我と違い、体験にいつでも伴っている作用遂行者であること、それは個性的であり、各人の様々な体験が統一をなすことの根拠であること、人格はあらゆる対象化に先行すること、具体的なものとしての人格は「精神」であること、さらに個性的な人格世界の統一は、大宇宙の統一に対応しており、そこから神という完全な人格の理念が与えられているということ等についての記述をピックアップしておく。なお邦訳は白水社版『シェーラー著作集 3』(小倉志洋訳)による。なおギリシア語はカタカナに直し、適宜原語を入れた。

1) 「形式的倫理学が人格を第一に『**理性人格**』 Vernunftperson と特徴づけることは術語上の偶然ではない。この術語は、…観念的な意味ならびに事物

の法則性（論理、倫理、等々）に従う作用を実現することが人格の本質に属していることを意味しているのではなく、むしろ（一語のうちに）形式主義の質料的見解、すなわち人格は根抵において理性的な作用すなわち右の観念的諸法則に従う作用を実現するそのつど論理的な主語以外のものでは全然ないという見解を刻印しているのである。あるいは簡単に言えば、ここでは人格は何らかの理性活動のXであり、したがって倫理的な人格は道徳法則に即した意志活動のXである。…人格であることはそれ以外の何でもないことであり、合法則的理性意志あるいは実践的活動としての理性活動の出発点であり出発点としてのあるXであることに尽きる。…」(14頁以下)

2) 「理性人格としての人格という上述の規定は第一に、人格理念を具体的人格へと具体化することはすべてそもそものはじめから非人格化することに落着くという結果に終わる。なぜなら、『或るもの』が理性活動の主語であるという事実、ここで人格と名づけられている、まさにこの事実は具体的人格に、たとえばすべての人間に等しく、そしてすべての人間において同一的なものとして帰属するからである。したがってこれによれば、人間は人格であることのみでは相互に全然区別されないことになる。これによれば、それどころか、『個性的人格』individuelle Person という概念は厳密に解すれば形容矛盾ということになる。…すなわち、人格の存在はある種の合法則性に即した理性作用の主語であることにけっして解消しない。」(15頁)

3) 「われわれがすべての作用様式、作用形態、作用方向を、これらの作用および作用の自然機構 Naturorganisation の実在的な担い手を厳密に度外視して分離し、作用の本質性および基礎づけの法則を提示するとすれば、作用の次のような統一体はいったい何であるかが最後の問いとして成立する。…個々の時間的に規定された作用、たとえば私がいま書いているときの私の思惟は、これをすべてのみずからの事実的存在と様相存在を伴った特定の人間としての個体が遂行するのであって—『自我』いわんや『靈魂』がそうするのではない。われわれはこの際にこの作用のそれ以上の遂行者を必要としない。われわれが（現象学的還元によって）この遂行者および彼の実在性と性

質を度外視するならば、われわれの手中にはまたただ種々の作用本質のみが、たとえば判断や愛や憎や意欲ならびに内部知覚や外部知覚等々が残るのみであり、これらのうちのただ唯一のもの、すなわち内部知覚の作用本質に一つの自我が対応するのである。」(28頁以下)

4) 「しかしなお問いが残るが、それは…どのような統一的な遂行者が非常に本質的に相異した作用様式や作用形態や作用方向一般を具えた作用遂行の本質に『属する』か、という問いである。…われわれはまた次のように問いうる。どのような遂行者が非常に相異した本質を具えた作用の遂行に本質的に『属する』か、と。この箇所においてはじめて－問題の順序において『より早く』ではなく－人格性が問題としてわれわれの前に提示される。」(29頁以下)

5) 「ある種の存在者－われわれはその自然機構を還元によって度外視した－、(思惟し直観することとして) 知のみに関与し、この(種別的に理論的な) 領域に属する作用に関与するであろうような存在者がもしもあるならば－それを純粋な理性存在者と名づけることは許されるにしても－、まだ『人格』の存在も問題もないであろう。しかし! この種の存在者はつねになおも、理性作用を遂行する(論理的) 主語であろう。しかし彼らは『人格』ではなからう。」(32頁)

6) 「けだし人格とは、本質においてすべての可能的なる相異性をもった諸行為に対して存立するまさしく統一性である－それらの行為が遂行されたものと考えられるかぎり。したがって、本質の相異した諸作用様式の相異した論理的主語…は－たんにその本質のみならず可能的な『存在』が反省されるかぎり－ただ一つの形式統一性のうちにのみ存在しうるが、このことをはじめて決定するのは、人格のうちに、人格のうちにのみ存在することそれ自体が作用相異性の本質に属しているとわれわれが言うときである。」(32頁)

7) 「この意味において今やわれわれは本質定義を述べることができる。人格とは相異せる本質の諸作用の具体的なそれみずからの本質的な存在統一であり、この統一性は自体的に(したがって、われわれにとって(プロス・ヘマース)ではなく)すべての本質的な作用差別(とくに外的と内的な知覚、外的

と内的な意欲、外的と内的との感情と愛、憎、等々)に先行する。人格の存在はすべての本質的に相異せる作用を『基礎づける。』(33頁)

8)「確かに人格は存在し、みずからをまた作用を遂行する存在者 aktvollziehendes Wesen としてのみ体験し、いかなる意味においても『これらのものの背後に』あるいは『これらのものの上に』あるのではなく、また静止点のように作用の遂行あるいは経過の『上に』立っているようなものでもない。これらのことはすべてただ空間的=時間的領域からの形像であり、この領域が人格と作用の関係に対しては存立しないことは自明であるが—しかしつねに繰り返し人格の実体化へと導いた。むしろ、おのおのの十分に具体的な作用のうちには**全人格**が入り込んでおり、…」(35頁) (cf.ベルクソン)

9)「人格はおのれの実存を可能的な**体験**というものの**体験** Erleben ihrer möglichen Erlebnisse のうちでまさにはじめて完遂するから、人格を生きられた**体験**というもののうちで把握しようとするにはまったく意味がない。それゆえ、われわれがこれらのいわゆる『**体験**というもの』を見てこれらの**体験**の**体験**を見ないかぎり、人格は完全に超絶的 transzendent であり続ける。」(36頁)

10)「『**自我**』は…この語のあらゆる意味においてまだ対象である。…これに対して**作用**はけっして対象ではない。なぜなら、作用の素朴な遂行と並んで反省のうちになおこの**作用**の知がたとえどれほど存在しようとも、この反省は(作用の遂行の瞬間においてであれ、反省された直接的追憶においてであれ)対象化するものを何も含んではいないからである。」(38頁)

11)「しかし**作用**が対象でないことが確かであるならば、**作用**の遂行のうちに生きている**人格**がけっして対象でないことは当然である。人格の与えられる唯一無二の様式はむしろただ**人格の作用遂行そのもののみ**(したがってまた、おのれの行為の自己反省という**作用遂行**)であり—この**作用遂行**のうちに生きながら**人格**は同時に自己を**体験**するのである。」(39頁)

12)「しかしわれわれは確かに…**作用**の全領域に対して『**精神**』という術語を要求する。これは、われわれが**作用**や志向性や意味充実性に関する本質を有するすべてのものを…**精神**と名づけることによってである。…しかし

けっして『自我』は精神の本質に属さず、それゆえにまた自我と外界との区別もその本質に属さない。むしろ人格こそは、具体的精神が問題となるかぎり、精神の本質必然的な唯一の実存形態である。」(42頁)

13) 「すでに『人格』という語の文字通りの適用は、われわれがここで目を離さずにいる統一形式が内部知覚の『意識の』対象の統一形式と、それゆえにまた『自我』とも（しかも『汝』の相対する自我とも、『外界』の対立する『自我』とも）関わりないことを示している。人格はそれらの語（＝内部知覚の意識対象の統一形式、自我など…筆者注）のように、そのように感じられる相対的な名称ではなく絶対的な名称である。」(42頁)

14) 「人格はなるほど彼の自我を、同様に彼の身体を、同様に外界を知覚しうるけれども、しかし人格が彼自身によって遂行されたにせよ他者によって遂行されたにせよ表象あるいは知覚の対象となることは絶対的に排除されている。」(43頁)

15) 「すなわち、人格が志向的作用のうちに imVollzug intentionaler Akte のみ実存して生きることが人格の本質には所属している。したがって人格は本質的に『対象』ではない。逆にそれぞれの対象的な態度は（知覚であれ表象であれ思惟であれ追憶であれ期待であれ）人格の存在を直ちに超絶的とする。」(44頁)

16) 「大宇宙の人格的な対立項はしかし無限的な完全な精神人格であり、これの作用は、すべての可能的人格の作用に向伽う作用現象学における本質規定に従ってわれわれに与えられるであろう。しかしこの『人格』はまたただ現実性の本質条件を充実するためにのみ具体的であるに違ひなからう。だから神の理念は本質連関に基づいて世界の統一性と同一性とともにも与えられている。…神そのもののこの理念をまた現実的に定立すること、これに対するきっかけをわれわれに与えるものはけっして哲学ではなく、またもやただ具体的人格のみであり、この人格はその理念に対応するものと直接的に交流し、彼には理念の具体的本質が『自己所与的』であるであろう。したがって『神の』「あらゆる現実性はひたすらにただ神の可能的な積極的な啓示に、具



体的人格に基づいている。」(52頁)

なお、以下の『宇宙における人間の地位』における以下の記述も参照のこと。

「ひとり人間だけが－人間が人格たるかぎりにおいて－生命体としての自己自身をこえて高揚し、時間空間的世界のいわばかなたにある唯一の中心から、自己自身をも含めて一切のものをおのれの認識の対象とすることができる。」(『宇宙における人間の位置』、邦訳58頁)

「精神とは、それ自身は対象となりえない唯一の存在である。精神は純然たる作用性 Aktualität であって、おのれの存在をおのれの諸作用の自由な遂行のうちにのみ有する。精神の中心は人格であり、それは対象存在でも事物的存在でもなくて、たえず自己実現を遂行するところの、諸作用の(本質的に規定された)秩序構造にはかならない。人格はただその諸作用のうちに、かつそれらによって存在する。」(同書59頁)

シェーラーについての邦語の簡潔な入門書としては次の文献がある。

小倉貞秀『マックス・シェーラー－人とその思想－』塙新書26、1969年

ところで、『存在と時間』本文では、フッサールやシェーラーの「人格性についての現象学的解釈」が、存在論的視点から見て不徹底であることやその不十分さについては簡単に触れられているだけである。特にフッサールについては、『イデー』第二巻が未公開だったこともあるが、言及はわずかである。あるいは、フッサールの主宰する『哲学および現象学的研究年報』上でフッサールやシェーラーを強いトーンで批判することは、フッサール後任を嘱望するハイデガーにとっては、例によって避けるという戦術だったのかもしれない。

しかし、1925年の講義「時間概念の歴史へのプロレーゴメナ」(全集第20巻)の「存在そのものの意味と人間の存在への問い」と題された第13節では、ハイデガーは、フッサール、シェーラーの人格理解に対して批判をより詳しく行っている。「(d) 現象学的基盤に基づく人格主義心理学の根本的批判」および「(e) 作用や作用遂行者の存在の仕方の規定に際してのシェーラーの失

敗に終わった試み」がそうである。この箇所は『存在と時間』本文に対応しており、本文をよりよく理解するためにも、それらの箇所の考察が必要であるが、紙幅の関係でその検討は次回にゆだねたい。

(続く)