

<b>Title</b>	人間学の新しい可能性 : 新しい自己イメージを求めて
<b>Author(s)</b>	金子, 晴勇
<b>Citation</b>	キリスト教と諸学 : 論集, Volume11 : 23-33
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2841">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2841</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## 人間学の新しい可能性

—新しい自己イメージを求めて—

金子 晴勇

はじめに

「現代は人間学の時代である」と一般に言われている。実は皆がそのように言っているわけではなく、わたし自身がそう確信して主張しているに過ぎないのかも知れない。たしかに人間の本質は変化しないとしても、時代によって自己の感じ方は大いに違っていくのであるから、自己認識とか自己理解というものは時代とともに変化している。この自己認識から思想も誕生しているのであるが、思想の根底にある「自己」の問題に注目しながら、今日の人間学がどのように誕生し、かつ生成の途上にあるかを考えてみたい。そのさい、自己認識というところ少し難しく感じられるので、「自己イメージ」を手がかりにして話してみたい。

(一)「自己イメージ」と人間学

三面鏡の前に立つと自分の姿が三つに別れて見えてくる。このことは自己のイメージに関して言えば、自分がこうありたいと願望している像、他人がわたしについて抱いている像、他人によく思われたい像といった三つの像が林立している。しかるにこうした像の彼方にわたし自身の真の像がやがて見えてくる。第一の像は若いときには過大な願望によって肥大化することがあり、それが挫折すると自己の過小評価によって自画像は卑屈なものともなる。また歳が経つとともにこの自画像は、あたかもドリアン・グレイの肖像のように醜いものに変貌していくこともある。第二の像は他人の期待と評価によってわたしたちを喜ばせたり、苦しめたり、希望させたり、失望させたりするもので、わたしたちはこれによって振り回されてしまう。第三の像はわたしたちの方から他者に向けられた願望であるが、一般的には他者の期待に応えているふりをする所謂ブリッコになりやすい。いずれにせよ、こうした人間関係が織り成す諸々の像の世界においてこそ、自己は生きており、この関係において自己自身を形成していることに、疑いの余地はない。

さて思想はこの自己イメージの形成とともに生まれてくるのであって、単に書物を読むことによっては何物も生まれてこない。大正教養主義の時代には書物から知識を作ろうと試みたが、それは水泡に帰した。書物を読む人の先行的な体験なしには思想は形成されないからである。この思想以前にある体験は総じて若い二〇代のころの生活から生まれてくるものであって、多感な青春をいかに過ごすかが人生をある意味で決定するといえよう。というのは各人にはそれほど多くの可能性が授けられていないのであって、たとえわずかであっても、若いときにその可能性を感じ、その後の二〇年、三〇年の歩みによってそれを育て実らせることしかできないからである。わたし自身も若かったときは自分の知的能力に絶望し、その他の才能も感得できず、何を学んでよいのかも定かでなかった。そこで当時の学生と同じく流行の哲学にかぶれ、実存主義やマルクス主義といった世界観の渦に巻き込まれ、そこで生じた論争に明

け暮れした生活を送ったのであった。まずはじめにキルケゴールのキリスト教的な実存思想の虜となり、次いで専門課程に入ってから経済学の勉強によってマルクス主義に影響されたため、個人主義と集団主義との両極端の世界観によって分裂してしまつた。このように思想的に混乱していたときに、よい先生に出会って哲学へと方向転換し、続く哲学的な探求の途上でブーバーの対話哲学に触れ、個人主義と集団主義とを超える第三の道である人間の間柄存在の重要性を知り、そこに立って思考する生き方を体得した。それは「応答的な自己」というイメージであり、これに導かれて従来の思想体系を批判的に摂取しながら、わたし自身の思想形成が始まつたのである<sup>(1)</sup>。このような「自己」は同時に広い意味では「人間」なのであり、その意味でわたしは最初から人間学の形成をめざして探求を重ねていたことになる。

さて、現代は人間科学が驚くほどに発展し、生物学や医学のみならず、心理学・社会学・経済学・言語学・歴史学・文化人類学などの観点から、人間の科学的研究が巨大な成果をもたらしている。このような人間科学に刺激されて、今日、従来の哲学も新たに人間学としてよみがえりつつあるといえよう。したがって思想上、現代は人間学の時代であるといえる。日本語では「人間学」によって科学的な「人類学」との区別が明瞭であるから、この語によって哲学的な人間研究を表現することができる。このような学問的な営みは、すでに近代においてカントにより計画されたが、実際には今世紀に入ってから生物学や心理学さらに社会学の大きな発展により刺激されて次第に成熟し、シェーラーの哲学的人間学により「人間学」として一応の体系を確立するにいたっている。

ここではシェーラー以後の人間学の発展を考慮しながら、これまでわたしが哲学の基本としてきた「対話的思考」から現代における人間学の新しい可能性を探ってみよう。そのために「人間」と同義である「自己」のイメージを歴史的に探求しながらそれを考察してみよう。

## (二) 思想史における「自己イメージ」の変化

これまで西洋思想やヨーロッパ文化の歴史において人間学が探求されてきた歴史を辿ってみると、そこには「人間とは何か」という問いとともに自己のイメージが変化していることが認められる。この問いは古くはギリシア悲劇時代にデルフォイの神殿の扉に刻まれていた銘「汝自身を知れ」に端的に表明されており、そこには人間が永遠なる神のごときものではなく、「有限なる自己」のイメージが認められる。さらにこの問いを「無知の知」として捉え直し、無知を克服すべく「知への愛」つまり「哲学」を説いたのは、周知のようにソクラテスその人であった。実際、「ソクラテス以前の哲学は自然の発見とともに始まり、ソクラテスの哲学は人間の魂の発見とともに始まる」といわれている<sup>(2)</sup>。ここに「魂としての自己」のイメージが新しい思想の出発点となっている。

同じことはイエスの出現によって起こり、宗教的な新しい人間学が誕生してくる。それは神を父とし、その御子イエス・キリストによって与えられる「神のこどもとしての自己」という新しい自己イメージに基づいている。このキリストを介しての「父子」という「人格的な関係」は、「主人と奴隸」に立つ古代奴隸制社会の只中において、まったく新しい人間の誕生をもたらしたのであった<sup>(3)</sup>。そこから生まれた独自の自己理解に立つてキリスト教古代と中世の思想と文化が形成されていったのである。

近代に入ると個人の主体的な意識に基づいて新たに近代社会が形成されるにいたる。この点はこの中で詳述できないが、個人主義と合理主義が近代人の特色であり、「主体(主観)的な自己」というイメージが支配的になっている。今日、主体性がエゴイズムに変質しているため、個人主義は個我主義に変貌し、社会から遊離し孤立した主体性ではなく、他者との積極的な関係に歩み入っている主体性である「相互的主体性」もしくは「問主観性」が要請され、これ

に基づいて人間学が新たに形成されている。

このように「人間とは何か」という問いには明らかに歴史的な変遷があり、そこには自己イメージの変化が認められる。つまり問いは同じでも時代とともに問いの内容が変わっており、そこに自己イメージの変遷を捉えることができる。近代も一六世紀とか一七世紀は希望にあふれ、たとえ自己の自由を強調したとしても、アダム・スミスの「見えざる手」とか、ライブニッツの「予定調和」といった観点から無制限な自由は抑制されていたのに、フランス大革命のころになると、オルテガ・イ・ガセットの名著『大衆の蜂起』によって典型的に示されている、社会から完全に遊離した個我主義的な人間が登場してくる。それは他者との生ける関連を無視した、自己主張欲に撒したエゴイズムに汚染された近代人の姿である。このことは大革命時代に現われたサド侯爵の極端なエロチシズムの文学にも、ヘーゲル左派のシュティルナーの『唯一者とその所有』におけるエゴイストとニヒリストの宣言にも端的に示されている事態に他ならない。したがって合理主義と個人主義によって成立した近代人の自己は全く利己主義に汚染されるようになっていく。ここに自己の変質が認められる。

### (三)現代の人間学の基礎にある自己理解

近代において自然科学が登場してきたとき、科学者でもあったパスカルは最初に人間研究の重大な意義に気づき、哲学を広く人間学として捉えなおした。彼は『パンセ』で次のようにいっている。「私は抽象的な学問の研究にながれ間たずさわってきた。人間の研究をはじめたとき、私は、こういう抽象的な学問は人間に向いていないこと、それを知らない人たちよりも、それを深く究めている私のほうが、私自身の条件について迷っているところが多いことに気づいた」(4)。ここに「幾何学的な精神」とは異質の「繊細な心」をもって研究すべき学問が「人間に適した本当の研

究」である点が指摘されている。このパスカルに影響されてシェーラーは近代の合理主義によっては捉えられない「心情の法則性」を追求し、晩年になってから哲学的人間学を完成させるにいたった。心情の法則性というのは、たとえば「共歎共苦」という心の作用には「共に喜ぶとその喜びは二倍となり、共に苦しむとその苦しみは半減する」といった非合理的な法則性が見いだされる。こうした彼の人間学の全体像は一九二八年の『宇宙における人間の地位』に綱領的に提示されている。だが、この書には彼の最も価値ある非合理的な心情の側面、つまり間主観的な成果が組み込まれていない。これは天才的な忘却とでも言うべきであろうか。しかるに彼が中心として新たに立てた精神の立場はきわめて形而上学的色彩の強いものであって、後に批判や攻撃の対象とされたものであった。

シェーラーが探求した本来の姿に立ち返って人間学を再考してみると、彼は人間存在を他者との具体的な関連の中で追求し、理性によっては解明できない人間の非合理的な側面を情緒・羞恥感情・共同感情・愛と憎しみ・良心といった心情の分析によって明らかにした。この心情の領域こそ人間の間で生き生きと生起交流している間主観的領域であって、ここに近代的「主観性」を超えた「間主観性」の立場から人間学が確立されるにいたった。たとえば、羞恥現象の分析を例にとっても、それがいかに優れたものであるか知られる。羞恥はアリストテレスにおいては徳に数えられず、青年においては赦されても、大人が羞恥を抱くなど、以ての外であると説かれていた。つまり羞恥は似非の徳にすぎないと考えられていた。しかるにシェーラーはこの説を批判して羞恥論を展開している。その論述のすべては聞くに耐えられないと思われるので、その特性を一つだけ紹介してみよう。彼によると羞恥を感じるのは資質の高い人であり、それによって相手の欲望を撃退し、相手の愛が高まるまで羞恥を保ち続けるがゆえに、それはまことの「愛の助手」である。こうして羞恥は否定的評価から積極的な評価に転換されるにいたった。このように彼はパスカルの「繊細な心」を継承し、他者との間に成立する「間主観的な自己イメージ」に基づいて人間学を形成して

いった(5)。

シュレーラーに続く人間学はプレスナーからゲーレンを経てメルロ・ポンティにまで展開し、ここでは人間科学の受容によって形而上学を解体し、哲学と人間科学(心理学・言語学・歴史学)との相互的関係の強調から、哲学はいっそう深く世界へかかわり、科学を媒介にした現象学的人間学として成立している(6)。たしかに現代に見られるような世界観の対立はこの現象学によって克服され、現象学の成果は共通の知的な財産として与えられている。しかし、現象学が研究方法としてはきわめて有効であるとしても、元来世界に対して受動的な現象学では社会のなかでの生ける現実が捉えられず、とりわけ人格としての自己が他者と積極的に応答していく核心が捉えられていない。それゆえ人格的に他者にかかわっている自己の本質を理解するためには「対話的な自己イメージ」が要請されてくる。

#### (四)対話的な自己イメージ

問主観性に立つ人間学は先に指摘したように現代の現象学的人間学として実現されているとしても、社会的な組織、制度また法律、さらに国家の権力によって支配され導かれて主体性が希薄になる傾向を免れたいといえよう。つまり「間」の領域が時の権力者によって踏み躪られ、破壊されたり、また習慣によって固定化したりするような運命と宿命をもっている。ここでは一例としてドイツ人の一般的な行動様式を観察してみたい。日本人の社会的な行動様式については後に「いじめ」と関連して考察する。そこでドイツでよく催される行事に、たとえばミュンヘンの十月祭のような祭りに行ってみると、仮設のテントの真ん中に楽隊が音楽を奏でているが、人々はこのと途轍もなく大きなジョッキになみなみとついだビールを飲んで、彼らの国歌である Deutschland, Deutschland über alles を大声で叫んでいる。やがてみんないい気分になって道を行進することになるのだが、こうしたお祭り気分の高揚したばかり騒



ぎでは主体的に行動することができずに、酒によって思考が朦朧となり、何も考えずに、ヒトラーのような独裁者に盲従する態度が生まれてきても不思議ではない。

これに対し「対話の領域」は同じく主体と主体との「間」に生じているとはいえ、そこには一方的な関わりではない相互的な関係が明らかに存在している。ブーバーはこの主体間の出会が生じる場を「狭い尾根」と言い、そこでの出来事を不可測性、突如性、創造的な飛躍、生の意味の充実などによって規定している<sup>①</sup>。その場には主体にそれぞれ還元できない「共有の実り」が間主観的な創造的な要素として加わっている。実際、この共有の実りは上から押しつけられるものではなく、また支配し抑圧したりする性質のものでもない。それはむしろ自己が対話の関係の中で育てられ、創造的に飛躍しながら真の自己を実現するものである。

こうして新しい人間学は間主観的な現象学的考察に基づいて人間科学の成果を受容しながらも、人間の人格自体は対話的な関係において絶えず自己を創造的に形成する点を強調するのである。この対話的な「応答的自己」のイメージを求めてわたしたちは現実の社会的な関係を不断に創造的に改造することが可能となる。たとえば日本社会の閉鎖性についても新しい展望が与えられる。というのは日本人の人間関係は家の制度を根幹として形成されてきているが、この家族の内部を考察してみると、そこには夫婦の親密な二人関係、我と汝の水入らずの關係がみられるにしても、この家族は外部に対して閉じたものである特質をもっている。和辻哲郎は『倫理学』においてこの点を見事に指摘し、この家族的特質を日本的な「間柄関係の私的存在」と呼んでいる。

「しかれば、我々が手近に見いだし得る最も著しい私的な存在は何であろうか。それは孤立的存在ではなく、かえって間柄的存在なのである。すなわち、ただひとりの相手以外のあらゆる他の人の参与を拒むところの存在である。……それは自他が文字通りに自と他とのみであるところの二人関係であり、あらゆる他の人の参与を排除するが

ゆえにきわめて親密なる我れ汝関係となる。……この私的存在は明白に二重性格を帯びてくる。すなわち、内において「私」を徹底的に消滅せしめることが、同時に外に対して最も顕著に私的存在の性格を与える所以である」<sup>(3)</sup>。

日本人の心性の特質としてここに指摘されている点は、独りの人に対して開かれた汝関係が本来ならばすべての人に対しても向けられる筈であるのに、それが閉じているということである。何千年にわたって家族制度のもとで培われてきた日本人の行動様式は実に重大な問題を孕んでいる。ここに日本的心性の「いじめ」という痛が浮き彫りにされてくる。なぜなら、「いじめ」は本質的に考察すると、一、二人の人と親しい関係を結び、他を排除することから生じているからである。これは島国という環境に生まれ、外敵の侵入を経験したこともなく、超越的な神に出会うこともなかった民族が身につけている行動様式である。それを思うとわたしたちは絶望せざるを得ないのである。

しかし、わたしたちは、なおここで、対話の哲学者ブーバーの意見を参照してみよう。彼によると、わたしたちが人格的に他者とかかわるとき「専一性」(Ausschließlichkeit)が働いているが、ここでの汝関係が利害関係に移ると、他者の「締め出し」(Ausschließung)となってしまう、と説かれている<sup>(4)</sup>。それゆえ、日本的心性が夫婦間で専一的に開かれても、これが他の人に及ばないで、閉じてしまうのは、汝関係が持続しないで、汝の意識が直ちに利害関係へと移ってしまうからである。

それでは、人格の本質に備わっている対話的な汝関係が一瞬にして消滅しないで、いつまでも持続することはどうして可能であろうか。わたしたちは、少なくとも、「いじめ」という排他的な論理が生じたならば、それを自覚的に排除すべきである。しかし、科学によってはこれを解決することは原理的に不可能であるし、単に現象学的方法に頼ってこの現象を解明しただけでは、依然として根本的な解決は見いだせない。

## (五) 対話的人間学の意義

したがって、わたしたちは人間の本質を対話的に再び捉え直す必要がある。つまり、対話的な人間学を確立する必要があるといえよう。そのさい、わたしたちは神が最初から「永遠の汝」として人間に対話的に関わってきており、イエス・キリストにおいて神に「父よ」と対話する「子たる身分」が授けられているというパウロの思想を想起すべきである(『ガラテヤ人への手紙』四・一—七参照)。

このように対話的な自己イメージによって社会的な自己意識が家族という小さい範囲に固定化されることなく、すべての人間関係に波及するようになるならば、日本人の行動様式として定着している問題点、つまり日本の人間主観性の危険な要素を単に解明するだけでなく、それを克服する手がかりを見いださるであろう。ここに人間学が「対話的人間学」として新しく展開すべき課題とその可能性があるといえよう<sup>10)</sup>。

## 注

- (一) こうした思想は拙著『対話的思考』(創文社)一九七六年にまとめられている。
- (二) コーンフォード『ソクラテス以前以後』山田道夫訳(岩波文庫)がこの点を明快に追求している。
- (三) 現代の思想家の中でパウロの「ガラテヤ人への手紙」(四・一—七)における「子たる身分」もしくは「神の子」を中心としてキリスト教の人間学を確立したのはヨーガルテンであった。F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1956 (3. Auf.).

(四) バスカル『ペンヤ』B. 144, L. 756, 田辺保訳(角川文庫)一一二—一三頁。

- (五) 詳しくは拙著『マックス・シェーラーの人間学』（創文社）一九九五年を参照。
- (六) メルロ＝ポンティ「人間の科学と現象学」（『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、所収）を参照。
- (七) ブーバー『人間とは何か』（児島洋訳（理想社）一七四―七頁参照。
- (八) 和辻哲郎『倫理学』上巻（岩波書店）三三五頁。
- (九) ブーバー『我と汝』田口義一訳（『対話的原理』I所収、みすず書房）一〇三頁。
- (十) こうした対話的人間学を現象学によって説明している試みとして S. Strasser, *The Idea of Dialogal Phenomenology*, 1969; M. Theunissen, *Der Andere*, 1965; B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, 1972 など  
があげられる。

（聖学院大学人文学部教授）