

Title	人間性に基づく新しい哲学的人間学の方法論的探求 : とくにブーバーの対話論的人間探求を手掛かりに
Sub Title	Eine methodologische Untersuchung der neuen philosophischen Humanologie : besonders in Berücksichtigung der dialogischen Erforschung des Menschen bei Buber
Author	金子, 昭(Kaneko, Akira)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2008
Jtitle	哲學 No.120 (2008. 3) ,p.101- 122
JaLC DOI	
Abstract	Die bisherige philosophische Anthropologie hat die Problem-stellung des Wesens vom Menschen hauptsächlich vom theoretischen Interesse her untersucht. Daher hat sie oft dazu geneigt, ihn logisch zu objektivieren. Es ist jedoch schwer für eine derartige Forschungsweise, den Begriff des Menschen, der etwas Substantielles zur Debatte der Bioethik beitragen kann, zu konstruieren. Indem dieser Aufsatz auf die Methodologie einer solchen Anthropologie reflektiert, zielt er darauf, ihrer Möglichkeit nachzuforschen. Jeder Mensch ist nicht nur Mitglied der Menschheit, sondern er soll auch auf diese Weise behandelt werden. Meiner Meinung nach soll die das ethische Moment stark betonende Anthropologie wegen ihrer humanistischen Haltung den neuen Name der Humanologie (humanology) erhalten, während die bisherige philosophische Anthropologie den Menschen im Unterschied zu den Tieren theoretisch erforscht. In dieser Nennung hallt das Wort der Humanität (humanity) wider. Der Ursprung der Humanologie findet sich in den Forschungen über den Menschen bei Bergson und Buber als Moralisten. Besonders in der dialogischen Forschung Bubers findet und verifiziert sich die Menschheit als Grenzbegriff des inklusiven 'wir'. Von diesem Standpunkt aus untersucht der Aufsatz zum Schluss die Perspektiven der Humanologie im Feld der Bioethik.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000120-0101

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

— 投 稿 論 文 —

人間性に基づく新しい哲学的人間学の方法論的探求

— とくにブーバーの対話論的人間探求を手掛かりに —

— 金 子

昭*

Eine methodologische Untersuchung der neuen philosophischen Humanologie — besonders in Berücksichtigung der dialogischen Erforschung des Menschen bei Buber —

Akira Kaneko

Die bisherige philosophische Anthropologie hat die Problemstellung des Wesens vom Menschen hauptsächlich vom theoretischen Interesse her untersucht. Daher hat sie oft dazu geneigt, ihn logisch zu objektivieren. Es ist jedoch schwer für eine derartige Forschungsweise, den Begriff des Menschen, der etwas Substantielles zur Debatte der Bioethik beitragen kann, zu konstruieren. Indem dieser Aufsatz auf die Methodologie einer solchen Anthropologie reflektiert, zielt er darauf, ihrer Möglichkeit nachzuforschen.

Jeder Mensch ist nicht nur Mitglied der Menschheit, sondern er soll auch auf diese Weise behandelt werden. Meiner Meinung nach soll die das ethische Moment stark betonende Anthropologie wegen ihrer humanistischen Haltung den neuen Name der Humanologie (humanology) erhalten, während die bisherige philosophische Anthropologie den Menschen im Unterschied zu den Tieren theoretisch erforscht. In dieser Nennung hallt das Wort der Humanität (humanity) wider. Der Ursprung der

* 天理大学おやさと研究所教授

Humanologie findet sich in den Forschungen über den Menschen bei Bergson und Buber als Moralisten. Besonders in der dialogischen Forschung Bubers findet und verifiziert sich die Menschheit als Grenzbegriff des inklusiven 'wir'. Von diesem Standpunkt aus untersucht der Aufsatz zum Schluss die Perspektiven der Humanologie im Feld der Bioethik.

はじめに

いわゆる従来の哲学的人間学においては、理論的な問題関心から、「人間とは何か」という本質論的問題設定を行うことにより、人間を何か論理的に客体化して論じる傾向が多く見られた。しかし、そのような仕方での人間学探求では、生命倫理学の論議において十分に対応できる人間概念を構築することは困難である。本稿は、そうした哲学的人間学の方法論を反省的に振り返りながら、新たな哲学人間学の可能性を探るものである¹⁾。

本稿ではまず、従来の人間学 Anthropologie, anthropology の方法論の批判的反省を踏まえた上で、より倫理性を含意した新たな人間学（人間性に基づく人間学）Humanologie, humanology の別な淵源を探り、次にそれをベルグソンやブーバーの人間探究に見出す。とりわけブーバーの対話論的人間探究において見出され検証されるのが、包括的一人称複数の限界概念としての「人類」である。最後にそれを踏まえた上で、この立場から生命倫理学における人間学の構築可能性を検討する。

1. 従来の方法論の批判的反省

人間に関する現代の諸科学においては、人間存在は、あらゆる方法論を総動員して探求されている。そうした探求が、人類という類的本質を持つ存在を実証的あるいは理論的に探究する学問的範疇として位置づけられるとすれば、それがまさに Anthropologie, anthropology という学問である。ここには自然人類学、文化人類学、哲学的人間学（人類学）が含まれ

る。哲学的人間学の場合、その方法論は経験科学の自然人類学や文化人類学とは異なり、人間が人間であることを本質論的に特徴づけるという哲学的な内容を持っている。

この類的本質を持つ存在（人間）は、西洋の神学・形而上学の伝統の中では、この存在とは対照的な類的本質を持つ存在としての神や動物との対比に応じて、その性格が特徴づけられてきた。神との対比においては、不完全ではあるが神自身の似姿として、また動物との対比においては、彼らとは別格の被造物として論じられてきたのである。さまざまな見解や立場の相違はあるにせよ、人間は要するに神と動物の中間的存在であり、したがって「人間とは動物性に捉われた神であり、神は動物性のあらゆる束縛から自由な超人間である」（E・フィンク）²⁾ということも言えるのである。このことは、神学的な拘束から脱し、人間を人間それ自体から探求しようとして、ヒューマニズムを唱道したルネサンスの思想家においても同様であった。ヒューマニズムの語源となっているフマニタス（人間的なもの）*humanitas* は、人間の本性全般を意味すると同時に、人間を人間らしい人間にする理想的人間性を意味するものである³⁾。とくに後者が強調されるならば、それは人文主義 Humanism 的教養 (Humanities) ともなった。フマニタスの核心には普遍的な人間愛があり、この人間愛を備えた人間の姿こそ、人文主義が標榜する人間像である。『人間の尊厳について』の著者ピコ・デラ・ミランドラにおいても人間性は神性になぞらえており、人間性の完成態は限りなく神性に近いものとされていた。

これに対し、ようやく 20 世紀になって創始された哲学的人間学もまた、そのための学問的知見として当時の最先端の生物学的成果を用いて、動物との比較の中から人間の本質特徴を究明しようとする一方で、より哲学的な仕方で人間存在をそれ自体において自覚的に探求する契機も強くなったのである。その方法論としては実存論的、現象学的、解釈学的等、さまざまなものが挙げられようが、とくにそれらに通底する原理として

オットー・Fr・ボルノウが類型化を試みた4通りの分類が哲学的人間学の状況を的確に説明している。彼が挙げた4分類は、(1)人間に関わる諸問題を人間学へと還元するもの、(2)理解のための機関として各種文化領域を通じて人間をいわば逆推理するもの、(3)そうした人間学的観点から人間的生の個別現象を解釈するもの、そして(4)決して完結された人間像を求めず人間学の問題を開かれた状態にしておくものである⁴⁾。このうち、前二者については、(1)の「人間学的還元の原理」が文化の客体をその創造者である人間に還元するのに対して、(2)の「人間学の機関原理」は逆の方向、つまり人間をその創造物である文化から理解していこうというものであり、両者は相補的なものである⁵⁾。また人間的生の個別現象の人間学的解釈の原理は、不安や笑いのような個別現象から人間の実存的ありようを浮き出させるものである。そして、開かれた問題性の原理は、人間が本質的に未確定であるがゆえに常にその探求は開かれた状態にあることを提示し、そこから学際的な形で人間探究の道を開くものとなっている。しかし、そうした諸探求をただ単に複数形の人間諸学 human studies のままにしておくのではなく、それらを学際的に総合したものとしての、広義の哲学的人間学の考え方も出てこよう。そこにあって「哲学的」という形容がつく理由は、坂本百大によれば「あらゆる区別を排し、対象とすべき事柄を総合的、統一的に扱い、そして、それを根源にまでさかのぼって徹底的に考究しようとする学問的方法を意味するものである」⁶⁾と見なされるからだとする。ただし、この学際的な方向性を承認するにしても、そこで果たすべき哲学的視座そのものが曖昧であるという難点がある。諸科学を包括し束にまとめる哲学という「万学の女王」的役割は、今日の高度に発展した個別科学の現状を瞥見しただけでも、それは不可能なように思われる。むしろ、他の諸科学とは次元が異なる視座から、それらに反省的に関わる探求姿勢こそが、哲学に相応しいはずだ。そうした視座を提供しうるものが、人間の間人たるゆえんである人間性に着目

し、そこに立脚するはっきりとした倫理的契機である。実は、今日の哲学的人間学に求められているのもそうした契機なのである。

この点で、早い時期からその概念の中に人倫性を含めたものとして人間の概念を見ていたのは、日本の哲学者であったことは注目してもよい。和辻哲郎は、哲学的人間学におけるそうした「人間」概念について批判的に考察し、人間存在の「間人性」について強調している⁷⁾。人類学は類としての人を扱うが、人間学は間人的（社会的）存在としての人を扱う。また三木清は、「人間学は人間種族 *Menschengattung* を研究するものではなく、むしろ *Menschheit* を研究すると言われるであろう。この後の語は『人類』として或るイデー的なものを有し、また『人間性』として或る主観的なものを意味している⁸⁾と述べている。「イデー的なもの」であり、なおかつ「主観的」なるがゆえに、*Menschheit* という言葉には、ある種の現実超克的な倫理的契機を示していることが示唆されている。それは先述したフマニタスにも重なるわけであるが、そこで示唆される倫理的契機こそ、人間学の原則論的な要の役割を果たしていくべき性格のものなのである。この契機は、個々の人間や人間性の概念を強調することで、人間をその実存的なありようにおいて尊厳あるものとする視座を提供することができる。

ただ、従来の哲学的人間学は、生命としての人間、精神あるいは人格としての人間が、今日の生命倫理学のさまざまな問題の中で切り離されるという場面を想定していなかった。またそれらを丸ごと含めた実存としての人間論も、それがあくまで個人的主体のレベルでの高踏的な探求にとどまり、そのよって立つところの生存の現実的・実践的な基盤（人体）にまで、議論が進むことはなかった。また、従来の哲学的人間学においては、不分明な人間概念を哲学的に確定していくことがその探求の中心となったため、そこでの人間概念も理論的な存在概念であり、これを諸科学の事実

に即しつつ統制的に記述していくという学問的性格を有するものとなって

いるのである。しかし今日、問題の焦点になっている人間とは、より倫理的な規範概念としての人間存在なのであり、これを構成的に構築していくことが求められているのである。倫理学それ自体は、この立脚点があるゆえに、医療現場などの実践的状况における人間存在の道徳的位置づけを行おうとすることができる。もちろん探求の方向性としては相違するが、倫理においても反省的契機が必要であるし、哲学においても実践的な問題設定を無視することはできないのは言うまでもない。

このことに関連して言えば、すでに生命倫理に密着したかたちでアプローチしている人間学（人類学）が存在する。それが医療人類学 *medical anthropology* である。医療人類学とは、文化人類学の理論や方法論を用いて、多様な病気観や治療方法や病人への支援のありようなどを探求していく医療分野での応用人類学である。その探求においては、在来の「人格」概念にとらわれない人間理解の深層を提示している点で、それは人間学が実践現場に対応する際に多くの示唆を与えてくれる。

しかし、人類的次元での理論的探求である従来の哲学的な人間学（人類学）*Anthropologie, anthropology* に対しては、倫理的契機を有する人間学は、そのヒューマニズム的姿勢のゆえに新たに人間性の学としての人間学 *Humanologie, humanology* として位置づけ直すべきである、というのが私の主張である。人間学についてのこの訳語のうちには、*Humanität, humanity*（人間性）という言葉が反響している。このことは、いかなる人間も人類の一員であることの意味を示すとともに、またそのようにいかなる人間をも扱うべきだという倫理的契機を含んでいることを示すものである。それゆえ、類的本質としての人類の理念に立脚しながらも、その理論的関心の重点から、研究姿勢が客体化志向になっていった従来の *Anthropologie, anthropology* に対して、*Humanologie, humanology* は、人間性に根差し、主体的な個の実存の立場から、実践的展開への構えを持つ新しい人間学として位置づけ直されるわけである。

2. 新たな人間学の淵源

この新しい人間学の淵源は、シェーラーやプレスナー、ゲーレンなど従来型哲学的人間学者の創始者と言われる人々ではなく、むしろ人間探究者（モラリスト）としてのベルグソンやブーバーに連なる流れにあると言ってよい。

神を持ち出さずに人間を規定しようとするれば、動物との比較が中心的になる。そのとき、人間であることに一つの大きな「飛躍」を見るのでない限り、独立した学としての人間学は成立しない。そうでなければ、近年の高度に発達した動物行動学や生命科学などが示しているように、限りなく動物との類似性ばかりが強調されてこよう。ベルグソンは、「生の躍動」および、その延長上にある「愛の躍動」の理論において、それぞれ人類としての人間の飛躍、また人類のうちなる人間の飛躍について語った。重要なことは、後者の飛躍こそが、実は人間をして人類や人間性へと覚醒させるということなのである。そうした人類愛の上に成立する道徳は「開かれた道徳」である。これに対して、「閉ざされた道徳」は閉鎖的・排他的な本質を持つ社会に対応し、社会が自己を存続させるために、人々に道徳的禁止事項を設けるものである。それは社会の防衛本能の現れである。道徳が閉ざされた状態から開かれた状態へと転換するのは、集団の外延を徐々に拡大していくことによるのではない。そうした自己愛的な社会を突破して、完全に開かれたものとして形成し直すのである。たしかにその担い手は少数かもしれない。しかし彼らは、自然に確立した社会の連帯性に甘んじることなく、愛の躍動に包まれて人類全体 *l'humanité en général* を目指して進んだ者なのである⁹⁾。この人類愛は、人間だけでなく生きとし生けるもの一切に向かう。生命の本質たる創造的進化は、知性ではなくむしろ直観されるものであり、我々において呼び覚まされるべきはこの直観である。この直観の担い手こそ開いた魂となり、開いた道徳と動的宗教を形

成するものである。これが生命を論じるさいの精神的な態度変更を促す。

ここからも分かるように、人間学における倫理的な要となるのは、決して社会ではなく、個々の人間の尊重にある。そうした要素は、人間を実存として生起させる基盤である。人間を単に世界の中に存立する数多くの対象の一つと見なすことならば、そこでどれほど人間を探求したところで、その人間自体は問題となることを停止してしまうのである。初期の哲学的人間学者であるグレートイゼンは、アリストテレスの人間探究にそうした人間学を見ている。彼の人間探究において、人間はいわば、常に三人称における自分についてのみ語っているだけで、そこでは人間は自分自身にとっては「一つの例」にすぎず、彼自身を「私」ではなく、ただ「彼」として意識しているのである¹⁰⁾。

ブーバーもまたその人間探究において、その探求が人間学 Anthropologie という枠組みに汲み尽くせないものであることを自覚している。自己である人間は単独では決して探求されえず、必ず相手としての汝との関係性においてのみ存在する。それゆえ、探求されるべきは「人間とともにある人間」であり、この存在の考察から、人間学と社会学を含むような人間についての哲学的学問 die philosophische Wissenschaft vom Menschen は出発しなければならない、と彼は述べているのである¹¹⁾。ブーバーは人間存在の原理について、それが「原離隔 Urdistanzierung」の運動と「関わりへの参入 In-Beziehung-treten」の運動という二重の原理で成り立っており、前者が後者の前提になっていると指摘する¹²⁾。つまり、我々はだれもが「離隔されて存在」するが、そのような存在としてのみお互いに関わりを得ることができるのである。そして他者をおるがままにとらえる作用は、「大胆で飛翔力が強く、他者への私の存在のもっとも力強い働きを必要とする飛降 Einschwingen である」¹³⁾。この作用は現実想像力 Realphantasie ともいうべき能力であるが、そこにあるのはやはり一種の飛躍である¹⁴⁾。このような飛躍によって、生

きた相手である人間の姿が立ち現れてくる。この立ち会われ（現臨）Vergegenwärtigungこそ、人間の相互承認を真に実現させる。「人間と人間の共存在 Mensch-mit-Mensch-sein」の基礎はこの二にして一なることである¹⁵⁾。つまり、各人が現在の自分だけでなく将来の自分をも他者によって承認されたいという願望と、まさにこのようにして共なる人間を承認するという、人間の生得の能力とは二にして一である。この能力が停止していることが人類の最大の弱点なのだが、本来の人間性はそれを発揮させるところにのみ存するのである。

ここで焦点になってくるのは、他者との真正な出会いを生み出す人間相互の間柄である。人間が人間学的に実存しうるのは、単独にあることにおいてではなく、人と人との間にある完全な関係においてである。そして、この相互作用において人間としての存在 Menschentum が十分に把握されうるのである¹⁶⁾。そして出会いもまた一種の飛躍なのであるとすれば、合理性では測りがたい次元がそこにある。それは、まさに謎であり神秘である出会いなのである。だからこそ、「汝」との出会いは、求めることによってではなく、恩寵によって起こる、とブーバーは述べる¹⁷⁾。それは、より中立的な言い方でいえば、一種の縁（めぐり合わせ）によるものであるとも言えるだろう。

ブーバーは、人間は自己の存在において他の人間により証しされることを欲し、他者の存在の中に自ら現臨すること Gegenwart を欲すると述べる¹⁸⁾。動物は問題なくその動物以外の何物でもないから、そのように証しされることは必要としない。人間においてそれが求められるのは、人間が人間としてそれを必要とするからである。人間は、自然という「類の国」から孤独な範疇〔人間〕という冒険の中へ遣わされ、兄弟であるカオスによって取り巻かれている。人間が秘かに待ち受けているのは、存在を認められることが肯定されるということである。しかし、その肯定は、人間にとってただ人格から人格へと生成しうるのみである。

ここで確認すべきことは、「我一人」を中心とした文字どおり役割としての人格 Person の尊厳である。このことが、実は人間生命の尊厳を基礎づける立脚点となる。客観的に生命それ自体に尊厳があるというのではない。我々がそこに尊厳を見出さなければならず、その根拠が人格なのである。ブーバーによれば、出会いにおいて受け取るものは、人間の力ある現臨 Gegenwart であるという¹⁹⁾。そこには「我一人」の真の相互性、結合の充実感がある。たしかに、それは人間の生存の重みを増すものとも言えるが、それは意味的な重みを増すものだ。その中に見出されるのが、実は人類的規模に拡大された包括的一人称複数 inclusive 'we' としての我々の姿なのである。

3. 包括的一人称複数の限界概念としての「人類」

人格は道徳的主体としての人間であり、その成立条件は意識と理性を有することにあると見なしてきたのが、西欧哲学の伝統的な人間観である。その生物学基盤は、自然的存在としての人類（ホモ・サピエンス）に存する。しかし人格概念は多層的に理解すべきである。何より根本的には、人格とは語源的に仮面から由来するように、端的に言って役割のことである。役割とは、相手となる他者がいて初めて成立するがゆえに、対他的・間柄的にとらえられるべきものである。主体としての自己が、ある人間を自らの同朋を汝として、自己に向き合う他者（二人称）として見ているときでも、包括的な一人称複数として語られていないならば、いまだ運命共同体の一員として見られていない。こうした人間存在は、たとえ言葉をもって汝と語りかけたとしても、結局のところ、自分たちの生活に侵入してくる三人称の利害関係者なのである。そのとき、こちら側も利害関係者となっている。その関係性は功利主義的選好を基本的価値としている。

このような功利主義の関係性は、ブーバー的に言えば、「我一人」の関係性であろう。「それ」に対する我とは、いわば自己の選好中心的な意

識主体である。これに対して、包括的一人称複数の一員たる汝に出会うための他者論が必要である。そこで汝として立ち現れてくる汝は、他者でありながら、「我々」の一員をなす存在である。この我々こそ真正な我々であるが、これは人格と人格の間、我と汝との本質的な関わりが現実的に、あるいは潜在的に存立していると実証されることによって、認知される²⁰⁾。同じ我々という呼称であっても、ともすれば他者は除外的一人称複数 exclusive 'we' に対峙した第三者、つまりこちら側から見た利害選好の対象となりがちである。これに対して、ここでの他者たる汝とは包括的一人称複数 inclusive 'we' となるのである²¹⁾。この点は、ブーバーにあってはまだ曖昧に感じられるところがあるが、「我々」という存在のそうした包括性というものをいかに回復させるかが、本来の倫理的な人間学的基礎づけとなるのである。

民族学や言語学の数多くの傍証によれば、「ひと」や「人間」を意味する言葉は、もともと自分たちを呼称するものであり、よそ者は人間でないとされた²²⁾。どの社会もその原初的段階においては、そうした「閉じた社会」である。この社会では、成員は互いに支えあいながらも、自分たち以外の人間には顧慮を払わず、他者に対しては防衛ないし攻撃的な態勢にある²³⁾。そこにある道徳的責務は集団を一つにまとめていく力である。かつて多くの社会においては、妊娠中絶、嬰兒殺しは道徳的に拒否されるものではなかった。彼らはまだ仲間、同朋とは見なされていなかったのである。生まれていない胎児や、生まれた赤ん坊であっても、彼らはまだ異界（他界）からきた不分明な存在と見なされていた。それはまだ、人間（ヒト）であって人間（人—間、すなわち自分たちの同朋）ならざるもの、すなわち「それ」であった。誕生でさえ、単にこのことを示す一つの表徴でしかなく、まだ一人の人間としてアイデンティファイされていないと見なされていたのである。そして同様に、死亡した人間であっても、その段階では単に生物学的生命を失ったということではしかない。葬儀（死者儀礼）

が行われないうちは、その社会的生命は存在し、生前のアイデンティティはいまだ失ってはいないのである²⁴⁾。

現代、とくに生殖医療の現場において、そうした不分明な人間存在が問われている。医療人類学的見地から見えてくるのは、誕生を境としての、いわば異界からこちらの世界への「越境」という事態である。この越境を果たす前には、こちら側が利害関係者として、「それ」には障害がないほうが良いという「条件」をあれこれと設ける。功利的選好もその正体を明かせば、そうした「それ」に対応する防衛的な反応なのである。しかし越境をいったん果たした後は、自分たちの共同体の一員であり、そうした条件は留保されるようになる。すなわち、すでに自分たちの仲間に入れた者はどこまでも人間として扱おうとするのである。「それ」がこれから自分たちにもたらすだろう諸問題は避けようとする一方で、すでに我々の仲間の中に降りかかった諸問題はその当該の仲間とともに引き受けるべきものと見なす。人間生命の取り扱いにおいて利害選好を行使する、プラグマティックな現実的対応を標榜する現代の生命倫理学は、実はそうした発想の延長上に無自覚に立ち、人間生命を「それ」と見てしまう自己中心的な姿勢にあるわけである。

それゆえ、真の倫理学的問題は、人間生命を尊厳ならしめるものがその人間生命自体にあるというよりも、生命に向き合うこちら側の姿勢のほうにあり、この姿勢を根本的に倫理的・ヒューマニズム的なものとしていくことのほうにある。そもそも、人間生命をめぐる価値や処遇を判定する功利的計算や推論といったものは、現場に立ち会う医療関係者が状況に迫られた中で判定している。むしろ倫理学的に重要なのは、我々が人間の生命を論じるさいの精神的な姿勢はどのようなものか、ということのほうなのである。この姿勢が可能なのは人間生命に相對する側が「開いた魂」である必要がある。そのような開いた魂が渴望するのは全人類を取り込む「開いた社会」である。ここで要求される道徳は、「閉じた社会」のそれに対

して、やはり質的な飛躍を有するものであり、これこそ倫理的な要となるものである。例えばヒト胚が「人間の萌芽」であるとする微妙な表現の中には、人間存在において一見、生命の中に人格が芽を出し育っていくかのような見方のようなようであるが、主要な力点はいくまでヒト胚がすでに人間存在だということにある。この表現を採用する立場においては、何か生命の中に人格を探し求めようとするのではなく、むしろ人格の中において生命が息づいていると見ているのである。ここでいう人格とは、それ自体、私との同朋的關係性にありながら、私の裁量を超えた他者として存在する。すなわち包括的一人称複数としての我々の一員のことなのである。

4. 生命倫理学と人間性に基づく人間学

一つの類的存在ないし種としての人間存在は、きわめて薄氷を踏むようなレベルでかろうじて存立する。生命倫理学において、人間学は人間存在を守る砦となるべきである。個々の人間を比較すれば、能力や業績、社会的地位などにより、その価値の上下関係が出てくるだろう。人間はみな同じく平等という思想は、そうした視点だけからは出てこない発想である。絶対的な人間の平等は、個々の人間を超えた次元でとらえなければならぬ。人間を類として一括させ、人間である限りの区別の上に尊厳を置く思想も、そこにおいて成立する。

人間が人間であることの根拠として、感情や欲求や思考のような固有な活動を挙げると、今度はP・シンガーのように、それを逆手にとって、ではそうした能力が欠けている人間（胎児やヒト胚、または重度精神遅滞者、脳死者や植物状態の人）と成長した犬や猿と比較して明らかに劣っているのではないか、という種差別の議論を展開してしまう²⁵⁾。彼の議論が奇妙な展開を見せるのは、それが人間を生存に適格か不適格かに分けかねないような、一種の優生学的思想にもつながってくることであろう。しかし彼の主張の眼目は、むしろ動物の苦痛について人間が回復すべき感受性に

あったはずである。この感受性は、それ自体すぐれてヒューマニズム的なものといえる。生命倫理学において必要なのは、このような感受性なのである。だからといって、それを人間の問題にひきつけて、脳神経系統の発達の一元的基準で考えるのは、「我—汝」の資格を有する存在である人間存在を貶めることになる。

けれども、きわめて逆説的なことに、シンガーはその功利主義的な生命倫理学において、哲学的人間学の問題を逆提示しているのである。彼は問う。どこまでが「人間」の社会に入ると認められるのだろうか、と。彼は答える。「両親など回りの人々にとっての重要性といった間接的な要素をいったん除外して、現時点での特質で判断すると、月齢6カ月のホモ・サピエンスは、大人のチンパンジーよりも『人間』の特質が備わっていないように思われる²⁶⁾」と。類的本質を際立たせる特質だけで論じると確かにそうなる。しかし、ここであっさり除外された「両親など回りの人々にとっての重要性といった間接的な要素」こそ、実は他者として立ち現れてくる人間存在を考える上で重要な条件なのである。

これは、道徳的主体であるという、いわゆる厳密な意味での人格与件を欠いていても、その社会的な関係性から、「社会的配慮からする人格」(エンゲルハート)を設定する発想にも通底する²⁷⁾。これは妥協の産物である。しょせんは人間の生物学的生命だけが見て取られている存在を、当座の都合で人格と見なしているにすぎないからである。しかし、相互的な親密な関係性から切り離さず、この関係性をこそ本質的な要素として見るならば、そこに言語的やり取りはできなくとも、「我」にとってかけがえがない「汝」がそこに立ち現れる。しかし、その「汝」がいつの間にかかけがえがある存在になってしまうのは、この関係性から切り離されたときなのである。

プラグマティックな現実的対応を標榜する生命倫理学においては、はじめから自己中心的な功利的選好の発想に立った上で議論を進め、合理性を

超えた不条理な問題に強引に合理的決着をつけようとする。それは生命の質という現実的選択を選ばなければ、非現実的な生命至上主義であるという生命の尊厳を選ぶしかなくなるという、二者択一へと押しやる。それは、最初から我々を解答不能なところにまで追い込んで、「ほら、ルールやガイドラインはここにあるから、このとおりにしなさい」と提案することにより、人々が本来、苦渋の中から行うべき実存的決断の真摯さを弱め、倫理的感性を麻痺させてしまう。これにより、結局は倫理的直観も不要なものになるのである。しかもそこでは当該社会の側からの利益考量が優先するため、そうした現実主義的対応は、人間存在をも「それ」として物象化し、道具化してしまうことにつながるのである。

このような倫理学的現実主義の中に見出されるのは、倫理の概念それ自体の混乱である。それはどんなに倫理だと銘打っていても、実際には現実的処理や決着のほうに大きな強意点があるからである。そのような倫理は、社会の存続と繁栄のために作られた非本来的な倫理である。それは個々の人間というより、社会が主体になり、何よりも社会それ自体のために思考する、いわば「閉じた道徳」である。シュヴァイツァーによれば、その倫理はもはや倫理ではなく、必然性と倫理の混淆ともいべきものである²⁸⁾。本来的な倫理は倫理的人格の倫理である。彼は言う、「両者の対立は、結局のところ、人間性 *Humanität* の評価の違いに由来する。人間性の本質は、人間が決して一個の目的の犠牲にされないということである。倫理的人格の倫理は、人間性を保持しようとする。社会によって立てられた倫理にはそれができない²⁹⁾」と。

ここで、シュヴァイツァーは、より倫理的含意の強い *Humanität* という言葉で人間性を言い表している。そこでは、倫理の役割は、むしろ人間に葛藤をつきつけ、緊張関係の中に置きつづけることにある。必然性に迫られた状況にあっても、利害関係の中に巻き込まれたとしても、人間はあえて倫理の要求に耳を傾け、自ら重荷を担い、損害を背負うことができ

る。そのような場面に、我々はいつ立たされるか分からない。とりわけ生命倫理学の現場にあっては、困難な葛藤に直面し、限られた制約の下や選択肢の中から、延命を打ち切るかどうかを決断せざるをえない。倫理的人格の倫理は、汝としての他者との関係性を中心にした考え方に立ち、自らの全人格をもって決断を下すべきだと命じる。そうしたときに要求されるのが義務と責任の実存的自覚であるが、真の意味での他者が存在するときのみ、このような自覚も生じるのである。

現代では人間の社会的な諸制約は増大し、そうした自覚を持つのはますます困難になりつつある。しかし、この社会的制約の増大は、ブーバーによれば、一つの課題の成熟である³⁰⁾。さまざまな状況に直面しても、それにさっさと決着をつけていこうとする技術万能主義の欲求や習慣を、ここで廃棄しなければならない。日常生活のささやかな部面から始まり、また運命を決するような事態であっても、そうした諸状況を正しい生の対話の中へと迎え入れることが求められるのである。たしかに課題は困難かつ深刻なものになっているが、だからこそますます決断が必要なのである。時代によって制約され、混沌としたあらゆる状況の中で突破 Durchbruch が待望されている。人間が聞き取り応答していくところにおいては、常にこの突破が働きかけるのである。

現代の生命倫理学の状況に直面し発言する中から、ブーバーの対話論的人間探究につながる人間学的視座を示しているのは、実はコミュニケーション論の社会哲学者ハーバーマスである³¹⁾。彼は、「自己の選好を重視するナルシシズムのために、生命の規範的かつ自然的な基盤に対するセンシビリティの喪失をよしとするような社会に生きる気があるだろうか」³²⁾という問いを投げかける。彼がこの問いかけを通じて提示するのは、人間学的視座に立つ倫理学なのである。これは、全体としての人類 Menschheit の倫理的自己理解に基づいている。彼はドイツ基本法の「人間の尊厳」に言及した上で、この思想が、相互承認という間人格的な関係

においてのみ、そして人格相互の平等主義的なつきあいにおいてのみ意味を持ちうる「不可侵性 Unantastbarkeit」を際立たせる表現なのであると述べる³³⁾。両親は母体の中の胎児ともコミュニケーションしているという事実を、彼は挙げているが³⁴⁾、それは彼らが一方的に語りかけているのではなく、胎児からの反応を読み込みながら共感的に応答しているものなのである。そこにあるのは観察者である「我—それ」ではなく、人格相互の「我—汝」の関係性である。そしてさらには、間主観的に共有される「我々」という包括的第一人称複数をも見出すことができるのである。

人類という理念の下においてのみ、我々は自分たちを人間であるとアイデンティファイしうる。この理念こそが、ハーバーマスによれば、我々をして真の意味で我々という視座に立たせ、お互いをいかなる人格をも排除しない包括的な *inklusive* 共同体のメンバーと見ることを義務として命じるのである³⁵⁾。このようにさせるものこそ、ブーバーの言うような、他者との相互的関わりに向かう現実想像力である。このような形で我々は想像力を回復することを求めていくべきである。彼は、真正な「我々であること *Wirheit*」をもって人間という種 *Menschgeschlecht* を徹底的に発酵させていくことが重要だとした上で、人間はこの真正な我々として生存にとどまることを新たに学ばなければ、もはや生存に耐えることはできないだろうと警告する³⁶⁾。それをなしうる人間学は、人間性に基づく人間学 *Humanologie, humanology* のほかにはない。これが人間を物象化させないために必要な、倫理的な契機をもつ新しい人間学なのである。

結 び

いかなる人間も人類の一員であるだけでなく、またそのようにいかなる人間をも扱うべきである。倫理的契機を有する新しい人間学 *Humanologie, humanology* のうちには、*Humanität, humanity* (人間性) という言葉が反響している。個々の人間や人間性を最大限に評価する

のが、この新しい人間学である。本稿では、とくにブーバーの対話論的人間探究を踏まえながら、いかなる人間の尊厳をも保証しうる人間学的探求を模索してきた。

どのような社会も、多かれ少なかれ功利主義に対応する社会的統一である利益社会であり、そこでの価値は快適性であり有用性である。効率のためにやむをえず犠牲にせざるをえないものが数限りなくある。ただし、それは社会の存続という必然性に駆られてのことであり、個々の人間や人間性に基づく倫理的要請によるものではない。これに対して、人格的倫理を理念として掲げるこの新しい人間学に我々が立脚するならば、その姿勢として求められるのは、社会に倫理的判定を委ねることなく、自らの実存をかけた葛藤の中で考え抜き、困難の中で決断を下していくことだ。けれども、実はそうした姿勢こそ「開かれた」倫理的なものなるがゆえに、我々がこの道を歩むことを通じて、全体としての人類の精神・物的な潜在的可能性をより一層引き出すことができるものなのである。

註

- 1) 本稿は、『哲学』第118集の小論「現代におけるシェーラー哲学的人間学再考」に続くものとして構想されている。Humanologie, humanology という用語の採用状況、およびその必要性についても、この小論の中でいささか触れている。金子昭「現代におけるシェーラー哲学的人間学再考—とくに生命倫理との関連において—」『哲学』第118集、慶應義塾大学三田哲学会、2007年3月、51-68頁。なお私自身が humanology という言葉を初めて用いたのは、人生観や世界観を含めた意味での宗教的な人間学 religious humanology という形においてである。Akira Kaneko, "What can Japanese Religion Offer the New Century?", *Echoes of Peace*, No. 61, Niwano Peace Foundation, July 2001, pp. 7-9.
- 2) フィンクはこれを教育学的人間学の文脈で述べている。動物性へと下降する力に対抗して、人間の内なる神的なものを覚醒させることが教育なのである。Eugen Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg (Rombach), 1978, S.41.

- 3) 人間の本性全般を意味するのが、存在としてのフマニタスとするならば、理想的人間性を意味するのは当為としてのフマニタスである。フマニタスについては、金子晴勇編『人間学—その歴史と射程—』の第4章「近代ヒューマニズムの人間観」(近藤恒一), 57-71頁を参照。
- 4) ボルノウ「哲学的人間学とその方法的諸原理」『現代の哲学的人間学』(藤田健治他訳, 白水社, 1976年〔原著1972年〕), 19-38頁。
- 5) この代表的な研究が、M・ラントマンによる文化の創造者にして被造物である人間の特徴づけであろう。これは「文化人間学」とも言うべき立場である。M・ラントマン『哲学的人間学(第3版)』(谷口茂訳, 新思索社, 1995年〔原著1955年〕)。
- 6) 坂本百大『哲学的人間学』(放送大学教育振興会, 1992年), 14-15頁。
- 7) このことが述べられているのが『人間の学としての倫理学』(昭和9年)である。また和辻はカントの定言命法中の「他者の人格における Menschheit」における Menschheit という言葉を人類性と訳し、カントのいう人格も人類性も「人間の共同態」から把促しなおさなければならないと主張している。和辻哲郎『人格と人類性』(昭和13年)を参照。
- 8) 三木 清『哲学的人間学』(著作集第18巻, 岩波書店) 185頁。彼はまた、「人間学は学的自覚に高められた人間知と人生観の総合的統一であると言ってもよいであろう」とも述べている。三木 清, 前掲書, 135頁。
- 9) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, Paris (Quadrige/PUF), 1988, p. 97. ベルグソン「道徳と宗教の二源泉」(森口美都男訳, 『世界の名著64 ベルグソン』, 中央公論社), 308頁。
- 10) Vgl., Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, München (Oldenbourg), S.45-46. ブーバー自身も、このような第三者的な問題提起では、人間は本来的な問題とはなりえないと述べている。Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, 1948, Heidelberg (Lambert Schneider), 1982, S.23. ブーバー『人間とは何か』(児島洋訳, 理想社, 1960年), 25頁。
- 11) Buber, *ibid.*, S.168. ブーバー, 前掲書, 178頁。ただし、邦訳では「人間の科学」とあるが、これは誤りである。
- 12) Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie I*, 1950, Heidelberg (Lambert Schneider), 1978, S. 11. ブーバー「原離隔と関わり」『哲学的人間学』(稲葉稔訳, 著作集第4巻, みすず書房), 7頁。
- 13) Martin Buber, "Elemente des Zwischenmenschlichen", 1954, *Das*

- dialogische Prinzip*, Heidelberg (Lambert Schneider), 1962, S.286. ブーバー「人間の間柄の諸要素」『対話的原理 II』(佐藤吉明・玲子訳, 著作集第2巻), 1968年, 104頁.
- 14) Realphantasie はここでは「現実幻想」と訳されているが、「原離隔と関わり」(23頁)の訳語では「現実想像」となっている。本稿では、他者を生き生きと現臨させる能力というブーバーの意を汲んで、「現実想像力」という訳語をあてた。
 - 15) Buber, *Urdistanz und Beziehung*, S.28. ブーバー「原離隔と関わり」, 20頁.
 - 16) Buber, "Elemente des Zwischenmenschlichen", S.290. ブーバー「人間の間柄の諸要素」, 109頁.
 - 17) Martin Buber, *Ich und Du*, 1923, Heidelberg (Lambert Schneider), 1974, S.18. ブーバー「我と汝」『我と汝・対話』(植田重雄訳, 岩波文庫), 19頁.
 - 18) Buber, *Urdistanz und Beziehung*, S.36-37. ブーバー「原離隔と関わり」, 26頁.
 - 19) Buber, *Ich und Du*, S.130. ブーバー「我と汝」, 138-139頁.
 - 20) Martin Buber, "Dem Gemeinschaftlichen folgen", 1956, *Martin Buber Werkausgabe 6 Sprachphilosophische Schriften*, Gütersloher Verlagshaus (Gütersloh), 2003, S.120. ブーバー「共同的なものに従うこと」『哲学的人間学』, 105頁.
 - 21) 除外的一人称とは「汝を含まない我々」, 包括的一人称複数とは「汝を含んだ我々」を指す。これらは、言語学の専門用語である。『言語学大辞典術語編』(三省堂) 725-727頁参照。日本語の「私たち、我々」をはじめ、英独仏など欧米言語においても、除外的と包括的という区別はないが、中国語やインドネシア語などにはそうした区別があるという。
 - 22) N・J・アレン「人格というカテゴリー——モース晩期の論文を読む」, M・カリザス他編『人というカテゴリー』(厚東洋輔他訳, 紀伊國屋書店, 1995年〔原著1985年〕), 68頁参照。そうした表現の名残は、日本語では例えば「人でなし」「人非人」という言葉に端的に現れているように思われる。
 - 23) Cf., Bergson, *ibid.*, p. 283. ベルグソン, 前掲書, 488頁参照.
 - 24) 波平恵美子『からだの文化人類学』(大修館書店, 2005年)の第4章「隠される赤子の身体」と第5章「顕わされる遺体」は、生誕時と死亡時における伝統社会での対照的な社会的身体の見方を示している。また、こうしたところから、日本では人工妊娠中絶に対してよりも脳死の問題のほうに、抵抗

感が強いと言えるかもしれない。

- 25) P・シンガー『人命の脱神聖化』(浅井篤他監訳, 晃洋書房, 2007年〔原著2002年〕), とくに第11章「すべての動物は平等である」を参照.
- 26) P・シンガー, 前掲書, 95頁.
- 27) H・T・エンゲルハート『バイオエシックスの基礎づけ』(加藤尚武・飯田恒之監訳, 朝日出版社, 1989年〔原著1986年〕)の第4章「医療の文脈—人格, 所有, 国家」の中で, この社会的意味での人格が登場する. これを功利的観点から生命の連続的なプロセスの内部に恣意的な線引きを行うことで, かってエンゲルハートが「人格の自己中心主義」に陥っていることを指摘したのは, 水谷雅彦である. 水谷雅彦「III-2 生命の価値」『生命倫理の現在』(塚崎 智, 加茂直樹編, 世界思想社, 1989年), 131-147頁を参照.
- 28) Vgl., Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 1923, München (C. H. Beck), 1990, S.339. シュヴァイツァー『文化と倫理』(氷上英廣訳, 著作集第7巻, 白水社), 1957年, 321頁を参照. シュヴァイツァー的に言えば, ヘアアの二層理論における批判的レベルでの議論は, 限りなく必然性への妥協であり, 批判的レベルの議論までも倫理の範疇に含めることは倫理概念の混乱につながりかねないということになる.
- 29) Schweitzer, *ibid.*, S.313. シュヴァイツァー, 前掲書, 291頁.
- 30) Martin Buber, "Zwiesprache", 1932, *Das dialogische Prinzip*, S.196. ブーバー「対話」『我と汝・対話』, 239頁.
- 31) ハーバーマスは人間学全体に対しては両義的な態度を取っている. 彼が批判的なのは, ゲーレンにおけるような, 倫理学に対して懐疑的帰結をもたらしかねない生物学的な人間学 Anthropologie であった. 本稿で論じてきた倫理学的契機を強く含んだ人間学 Humanologie であるならば, 決してそのようにはならないだろう. 彼のゲーレン批判については, W・レペニース「人間学と社会批判—ゲーレン—ハーバーマス論争について」W・レペニース/H・ノルテ『人間学批判』(小林澄栄訳, 法政大学出版局), 1991年〔原著1971年〕, 83-113頁を参照.
- 32) Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt. a. M. (Suhrkamp), 2001, S.41. J・ハーバーマス『人間の将来とバイオエシックス』(三島憲一訳, 法政大学出版局, 2004年〔原著2001年〕), 39頁.
- 33) Habermas, *ibid.*, S.62. ハーバーマス, 前掲書, 59頁.
- 34) Habermas, *ibid.*, S.66. ハーバーマス, 前掲書, 62頁.
- 35) Habermas, *ibid.*, S.98. ハーバーマス, 前掲書, 94頁. なお, 我々が自分たちを人間であると同定させる関わりになるのが, 実は人格以前の間人生命

人間性に基づく新しい哲学的人間学の方法論的探求

との関わりである。それは他の動物と異なるものとして直観的に理解された自己自身の姿である。ハーバーマスは、このことが類的存在 Gattungswesen としての我々の自己理解に関わるものだとしている (Habermas, *ibid.*, S.72. ハーバーマス, 前掲書, 68 頁)。

- 36) Martin Buber, "Dem Gemeinschaftlichen folgen", S.123. ブーバー「共同的なものに従うこと」, 110 頁.