

## 人間観の二、三の類型とその問題性

戸田洋樹

### Einige Typen der Anschauung vom Menschen und ihre Probleme

Hiroki TODA

人間にとって最大の関心事は、いつの時代でも自分自身の存在です。人間は自分以外の存在者に対しても関心をもちますが、それも、結局は、自分自身の存在に対する関心から発しています。いうまでもなく、人間以外の生物も、人間から見れば、自分自身に関心をもっていると言えます。それは自分の生存への関心であり、自分の種の保存への関心です。生物は個体として生まれて、個体としての自分の生存に関心をもちつつ、種のために死んでいきます。人間も一つの生物種としては他の生物種と同様であって、その点では、人間が他の生物から際立った存在者であるとは言えません。しかし、他の生物の場合は、自分が自分の生存に関心を持ち、種のために死んでいくということ自体、つまり、自分自身の成り行きそのものを自覚しているわけではありません。その意味では、他の生物は自分の成り行きに対してみずからは関心をもっていないと言えます。ところが、人間は自分自身の成り行きに関心をもつだけでなく、他の人間や人間の全体(人類)の成り行きに関心を持ち、自分や他人、そして人類の在り方や在るべき姿を概念として把握したり、理念として作り上げたりして、その概念や理念、すなわち人間観に従って、自分なり他人なり人類なり、さらには人間以外の存在者の全体に対しても何らかの態度をとります。ここでは、この人間自身の作り上げた近代ヨーロッパの人間観の類型のいくつかを歴史的に追いながら、その問題性について考えることにします。<sup>(1)</sup>

#### 近代的人間観の萌芽

ヨーロッパ近代は、文化・思想史的に見ると、ルネサンスの「ヒューマニズム」(人文主義)運動から始まると言われますが、その運動の狙いは、(イ)人間の解放、(ロ)新たな人間性の確立、(ハ)人間の尊厳の主張にあったとされます。しかし、ルネサンスの時代においては、まだ明確な概念や理念によって人間を限定して捉えていたとは言いきれず、むしろ、人間以外の存在者、特に超越者である神から人間を自立させ、人間をこの現実の世界の中心に据えようとする運動であったとするのが、適切であると思われます。ただ、ここでは導入として、「近代的人間観の萌芽」ということで、ルネサンスの人間観の特徴とされる、上の三つの点について説明することから始めようと思います。

(イ)最初の近代人と言われる(ブルクハルトによる)ペトラルカ(Francesco Petrarca, 1304-74)という人物は、ヘレニズム・ローマ時代の古典の復興に端を開いた詩人であり雄弁家であり、その他諸々のことに秀でた人ですが、彼を筆頭とするヒューマニストたちが、古典を読み、古典を模範として書き語るのも、中世の封建制度や教会の支配下で不合理な抑圧を受けて覆い隠されていた人間の精神的な解放のためであったと言われるのが普通です。例えば、ペトラルカの生きた時代はまだ中世的な文化の支配が強い時期で、いわば、身は抑圧されていても、心を過ぎ去ったよき古代へと移し変えれば、それだけで自分(人間)の精神が解放されるのだ、という信念が、彼らを支えていました。ペトラルカはある『親交書簡』のなかで次のよ

うに書いています。「わたしがあなたの著作を読んでいる間、あなたはしばしば現在の悪の世を忘れさせて、わたしをもっと幸福な時代へと導き入れてくれます」(「リウィウスあて」の書簡)<sup>(2)</sup>。

(ロ)しかし、彼らの運動は抑圧からの人間の精神的解放という消極的な信念に支えられていただけではありません。それは、新たな人間性の確立ということに結び付いていました。すなわち、古典の時代に生きることは単なる懐古主義や復古主義にとどまらず、人間がこの現実の世界のなかに自分自身を実現させる、再生させることに通じるものでした。古典を復興して教養を身につけるのも、ルネサンス人には、人間の隠れた素質の開発や新たな創造性を発揮するための方途です。実際、ルネサンス人たちは多面的な才能をもち、創造性に富んでいました。ペトラルカ自身はいうまでもなく、有名な人物としては、アルベルティ (Leon Battista Alberti, 1402-72) やダ・ヴィンチ (Leonard da Vinci, 1452-1519) がいます。彼らにとって、新たな人間とは豊富な教養を得て、あらゆる方面に才能を発揮する万能人=普遍人 (uomo universale) のことであり、その意味での創造的な個性のことであつたのです。

(ハ) このように、彼らは新たな人間としてみずからを実現しようとしたのですが、同時にこの時代には、いわゆる人間の尊厳論が盛んに行われます。そのなかでよく知られているのは、フィチーノ (Marsilio Ficino, 1433-99) の『プラトンの神学』(1469-74) とピコ・デッラ・ミランドラ (Pico della Mirandola, 1463-94) の『人間の尊厳についての演説』(1486) における人間論です。この二人の人間観は必ずしも同じとは言えませんが、人間の尊厳を主張している点では違いがありません。フィチーノはすべての存在者を一者(神)、天使、人間靈魂、質、量の五段階に序列化して、人間固有のものである靈魂をすべての存在者の中間に位置づけます。その意味は、人間が非物質界(天上界)と物質界(地上界)との間にあって、神になろうとする限りは、神的存在者となることができ、また、質量の世界をも生きることができ以上、神には劣っているということ、しかしそれにも拘らず、中間者である人間は、すべての存在者(宇宙)の中心(絆)として、宇宙の統一に寄与することができるということです。ピコの場合は、人間を固定的に見ずに、「自由意志」によってすべてのものに成ることができる存在者として捉えます。彼によれば、神はそれぞれの存在者がそれぞれ一定の位置と固有の姿をもつように創造したあと、この被造物全体(宇宙)の美しさを愛し、その雄大さに感嘆する宇宙の観照者として、人間を創造しますが、しかし、人間に与えるべき位置も姿も神のうちにはもはや残っていない、そこで、神は人間を宇宙の中心には据えるけれども、人間には定まった位置も固有の姿も与えることをしませんでした。そのために、人間はいかなるものにも制限を受けることなく、すべてのものに成ることができる、獣以下のものに成ろうとすれば、そのようなものに墮落できるし、意志しだいでは、神的なもの以上のものとして再生することもできる自由な存在者であるというわけです。もちろん、ピコにとっては、靈魂の浄化を通じて、神に最も近いところである天上界に達し、神的な事柄を認識して、靈魂を完全にするのが、人間の在るべき姿なのですが<sup>(3)</sup>。

さて、このようなルネサンス的人間観はある意味での人間中心主義として、人間をこの世界の中心に位置づけ、人間の卓越性を主張するものであり、その点では、いわゆる中世的人間観を脱したものと言えますが、しかし、17、8世紀の「理性主義人間観」といういわば完全な人間中心主義に成り切ってはいません。では、ルネサンス的人間観から「理性主義的人間観」へと変化していくのは、どうしてでしょうか。その理由としては、おそらく多くのものをあげることができますが、わたしがここで取り上げたいのは、自然観のことで、実は、わたしも人間観というものは自然をどう見るかということ、すなわち自然観と密接に関連していて、自然観の変化とともに人間観も変化すると考えています。

ところで、ルネサンス期の自然観といっても多様であり、かくかくのものだというように特定できないのですが、ごく大雑把には、数学や幾何学を介して自然を見ようとしつつも、自然を人間に対立するもの、人間と異質的なものと捉えてはいないと言えます。彼らにとって自然は、基本的には、人間と同質のもの、人間と同様に生命をもつものです。このことは当時の自然哲学の完成者として最も有名なブルーノ (Giordano Bruno, 1548-1600) の考えを見てもわかりますが、典型的なのは、パラケルスス (Philippus A. Paracelsus,

1493-1541)という人物の考え方です。彼は、当時の自然哲学者たちの例にもれず、自然を大宇宙、人間を小宇宙として捉えて、自然の認識は人間の認識に通じると言ったとされています。面白いのは、全宇宙を支配している力が個々の事物に個体化して、アルケウスという力(いわば「生命力」となる、人間の病気というのは、この力が他の力により阻害された状態のことで、医学的治療はアルケウスを強化するためになされる)としたことです。余談ですが、西洋の近代医学も最終的には患者の回復力に訴えざるをえないとすれば、近代医学に慣れ親しんだわれわれ現代人にも、あながち一笑に付してしまうことはできない考え方であると思われれます。いずれにしても、彼らにとっては、全自然が生命をもっていて、人間と同質の存在であるということと、人間がそのなかで中心的な位置を占めているということとは両立していたわけですから。

ところが、17世紀を迎えると、このような生命論的自然観は姿を消していきます。もちろんどの時代にあっても「生ける自然」という見方が完全に消え去ってしまうことはありませんが、わたしの言いたいのは、歴史の表舞台から退場していくということ、時代の支配的な自然観にはならなかったということです。ともかく、歴史の表舞台には新たな自然観が登場し、その結果、「理性主義的人間観」とも言うべき人間観が17、18世紀を支配することになります。<sup>(4)</sup>

## 理性主義的人間観

### <1>自然観の変化

では、17世紀になって登場する自然観とはどのようなものでしょうか。自然観の変化に関しては、キリスト教(プロテスタンティズム)やルネサンス芸術の影響もあげられますが、ここでは、自然科学の役割についてのみ取り上げようと思います。

上述のように、ルネサンス期にあっては、自然は「生ける自然」であり、人間と同様に生命をもつものとして捉えられていましたが、「知は力なり」と言ったとされるベーコン(Francis Bacon, 1561-1626)がすでに、自然に生命的なものを見ようとするのは人間一般に共通の「種族の偶像」(idola tribus)という危険な先入観(いわゆる擬人観)であると主張し、自然認識における観察や実験の重要性を指摘していました。しかし、現実に自然観の大きな変化を促したのは、ケプラー(Johannes Kepler, 1571-1630)やガリレイ(Galileo Galilei, 1564-1642)に代表される自然科学者たちです。特に、ガリレイは自然研究に関して新たな方法を提起しました。まず、自然現象をよく観察し多くのデータを集め、そのデータを通して、一般的な法則を発見するわけですが、その場合、データのうち本質的とみなしうる要素(それはいくつでもよいが、例えば落下の法則では距離と時間の二つ)に着目して、その要素間の関係を数量化して表したものを「仮説」として立てます。その「仮説」は一つとは限りませんが、ともかく、どれがもとの現象をうまく説明できるかを実験によって確かめます。こうして例えば、落下の距離は時間の二乗に比例するといった法則を発見したというわけです。

この自然研究は自然現象を数量的な観点でのみ把握しようという態度から出発しています。自然を生命をもつもの、いわば「隠れた質」(qualitas occulta)の宿るところとみなす必要はありません。というよりも、「隠れた質」の宿るところとみなすと、自然現象の正確で精密な把握や説明が妨げられます。ガリレイの有名な言葉として「自然という書物は数学的な文字で書かれており、それは三角形、円、その他の幾何学的図形である」というのがありますが、この言葉には自然観の変化を促した当時の自然科学者の考え方が明瞭に示されています。自然とは数量的関係によって表現される法則の体系であり、機械的な因果関係においてのみ把握され説明される、そこには何らの神秘性もないという考え方です。

実際のところは、ガリレイも、時代は下りますが、ニュートン(Isaac Newton, 1642-1727)も自然科学者ですので、自然を数量的・機械的に把握し説明しようという態度に自分の立場を限定しただけで、必ずしもそれ以外の自然観をまったくの虚偽ないし虚妄として全面的に排斥したわけではなかった(ニュートンが自然のうちに神の偉大さを感じたという話はよく知られている)でしょうが、自然科学の成果は当時の人々、

特に思想家たちに大きな影響を与えました。すなわち、自然科学の捉えた自然だけが真実の自然であり、それ以外の自然観はまったくの虚妄であって、自然は数量的にのみ把握され説明される機械にすぎないという見方、いわゆる機械論的自然観が成立することになります。

## < 2 > 理性主義的人間観

機械論的自然観は、初めは天文学や物理学（特に力学）の世界に限定されていたのですが、これはそのまま人間を除く他の一切の存在者の構造や機能の捉え方にまで拡張されていきます。例えば、生物の行動ないし運動も天体や物体の運動と基本的に異なるものではなく、すべて機械論的に説明できるというわけです。そうなりますと、当然、人間についての見方も変化せざるをえません。しかし、人間観が変化すると言いましても、人間がすべての存在者のなかで中心的位置を占めていて、最高の尊厳、価値を備えているという考えはそのまま残ります。では、どのような点で人間は価値なり尊厳なりをもつのでしょうか。いうまでもなく、人間以外の存在者がもっているとは思われない人間の特徴（本質）に目が向けられます。17、8世紀の人々にとって、それは「理性」（Vernunft, 独）ないし「知性」（Intelligenz）に他なりません。「理性」というのは、広く、理解力や判断力、推理力といった知的能力だけではなく、さらに善悪の認識能力をも指しますが、ともかく、人間は「理性」をもつがゆえに他の存在者を超えていて、その点において尊厳があり、価値があります。人間以外のものは人間のために存在するのであって、人間という目的のための単なる手段にすぎません。したがって、人間はみずからの「理性」を合理的に働かせて、他の存在者（自然）を科学的に解明し、みずからのために大いに利用すべきです。自然なるものは人類の幸福・福祉の実現のために開発されるべきものにすぎません。

ちなみに、理性が人間の人間たるゆえん、つまり本質であるという考えは、17世紀になって突如として現れたわけではありません。この考えは古代ギリシヤの時代から連綿と受け継がれてきたものですが、ただ、機械論的自然観と結び付いた形での理性主義的な人間中心主義は17、8世紀に特有のものです。ここでは、このような理性主義的人間観の代表として、デカルト（René Descartes, 1596-1650）とカント（Immanuel Kant, 1724-1804）の考えを紹介します。

デカルトは「われ思うゆえにわれ在り」（cogito ergo sum）という言葉で知られている哲学者ですが、この「考えるわれ」というものを第一の原理として、われわれの全認識を演繹的に導出することを目論みます。それに成功したかどうかはともかく、この「考えるわれ」というのは、現代風には、「意識」あるいはむしろ「自己意識」のことで、デカルトによれば、それは、他の一切のものが存在していようとまいと、それだけで確実なものとして認識されます。そればかりではあません。身体から「実在的に」区別される、いわば身体がなくてもそれだけで独立して存在するものです。デカルトはそれを実体化して「精神」ともよびますが、伝統的な言い方では、これは「理性」ないし「知性」のことです。ともかく、デカルトにとって人間の本质は「精神」にあり、「精神」であるという点で、人間は他の存在者（自然）から際立っています。物質のみならず植物も動物も「精神」であるところか、単なる物であり、例えば動物は意識すらもたない単なる機械にすぎません。それはゼンマイ仕掛の時計、あるいは自動機械です。人間の身体、肉体といえども同じで、きわめて精密ではあるけれども、やはり機械であることに変わりはありません。したがって、人間の身体などは物や機械と同じように扱われ、身体をどう扱おうとも、「精神」にさえ介入しなければ、人間の尊厳を傷つけたことにはならない、「精神」を失った人間（？）は人間の名に値しない、ということでしょうか。

デカルトと並び最も有名な哲学者の一人であるカントですが、カントにとって人間は目的そのものであり、他のいかなるものによっても、神によってすら単なる手段として扱われることはできません。逆に、人間はこの世界の人間以外の存在者であれば、みずからの手段として扱うことができます。人間が目的そのものであるのは、いうまでもなく、人間が理性的存在者であるからに他なりません。「理性」が人間の本质であり、「理性」をもつ「人格」としての人間にこそ最高の価値、尊厳が与えられているわけです。では、カントのいう「理性」とは具体的にはどのようなもののでしょうか。大きく分けまして、「理性」には二つの働きがあり

ます。一つはものを認識する働き、理論的（学問的＝科学的）な認識を司る働きで、もう一つは、実践の基準ないし規範を打ち立てる働きです。

まず、認識能力としての「理性」について簡単に説明しますと、カントによれば、われわれの認識はもの（対象）のあるがままをそれ自身として受容したものというようにはなっていません。むしろ、認識された内容（いわば認識の中身）というのは認識する働きに依存しています。どういうことかと言いますと、われわれの「理性」（カントの場合、正確には「感性」と「悟性」）は、対象のうちに存在する何かがあるがままに受け取って、それをそのままに捉えるのではなく、認識の中身を、みずからのもっている枠組みによって、構成するということです<sup>9)</sup>。このことを詳しく説明するとかなり難解になりますが、要するに、われわれの認識は「理性」の作り上げたものだということです。作り上げるといってもいわゆる無から創造するという意味ではなく、材料は対象のほうにあり、その材料を受け取って、「理性」が、みずからのもっている枠組み通りに、特定の姿に組み立てるという意味です。カントの場合は、認識ないし理論的認識とされているのは数学的自然科学における認識です。したがって、自然科学は対象のあるがまま（物それ自体）をそのまま把握するのではなく、対象を数量的・機械的（因果的）関係において構成するのだということ、逆の言い方をしますと、科学の認識した自然とは、人間の「理性」によって構成されたもの（現象）にすぎないということになります。それゆえにこそ、カントにとって、自然とは人間によって意のままに操作されたり処理されたりすることができるということになるのでしょうか。

実践的能力としての「理性」についてですが、カントはこれを「感性」ないし「自然的傾向性」に対立するものとして捉えます。カントによれば、実践にあっては感性的なもの、その意味での人間の自然的な傾向は乗り越えられるべきもので、場合によっては否定されるべきものです。そのようなものは欲求や欲望の源泉であり、身勝手なもので、われわれは、そのような身勝手なものに従って行動すべきではないからです。人間は「理性」の命じるところに従って常に理性的に行為すべきです。理性的な行為のみが真に道徳的な尊敬に値する行為です。「理性」はわれわれに道徳法則を課し、行為の規範を与えるのであって、それに従うことこそがわれわれの義務である、とカントは言うのです。カントはその道徳法則に具体的な内容を与えることはしませんが、一般に「良心」とよばれているものが、この場合の「理性」にあたりとみなすことができるかも知れません。

ところで、ここで「感性」とか「自然的傾向性」とされているのは、いわゆる人間の身体的機能、あるいはその機能に関連するものを指しています。例えば、かつてアリストテレス（384-322 B.C.）は栄養・生殖・感覚・欲求・運動等の機能を営む身体的側面を人間の「質料」（hylē）として、「形相」（eidos）としての「理性」から区別しましたが、この「質料」と言われているものが、それにあたります。アリストテレスにとって、人間の人間たるゆえんは「身体的機能」にはなく、「理性」にあったのですが、カントにおいても同じです。人間が目的そのものであって、いかなるものによっても手段として扱われてはならない人格として、最高の価値と尊厳をもつとカントが述べるとき、それは、さしあたり、実践の規範ないし道徳法則を打ち立てる「理性」に関してのことなのですが、結局は、人間の感性的・身体的側面は、カントにとって、知的能力を含む広い意味での「理性」に服従すべきもの、あるいは「理性の開発」の手段としてのみ扱われるべきものに他なりません。

こうして、「精神」ないし「理性」をもつ人間こそが、この世界における最高の存在者であり、したがって、そのような人間は自分以外の存在者であればすべてのものを意のままに支配できるという、人間中心主義としての理性主義が近代の、特に17、8世紀のヨーロッパ思想の主流を占めることになります。

この理性主義的人間観はある意味で大きな成果をもたらしました。「自由」、「平等」、「平和」、「福祉」、「人権」といった近代の価値概念は、直接的にであれ間接的にであれ、ほとんどがこの考え方に結び付いているからです。ここでは、二つの点について指摘しておきます。一つは、これが人権の思想の背景の一つになっていることです。人間は理性的存在者として賢明であり、善意志をもっている、そのような存在者である限り一人一人の人間は尊敬に値する人格であり、掛け替えのない存在である、いかなるものといえどもこの理

性的人格を侵害することはできない、というわけです。「人権」の概念がこれに尽きるものであるかどうかは、ひとまずおくとしましても、カントの人間の尊厳論に人権の思想の一つを見ることができます。もう一つはより重要です。それは、この考え方が啓蒙主義と結び付いて科学・技術の発展を促す要因となったことです。啓蒙というのは消極的には無知や蒙昧（例えば、伝統や権威に依存する非合理的な態度）からの脱却として特徴づけられますが、積極的には知的能力としての「理性」の開発をめざしたものです。「理性の開発」とはさしあたり知識や学問（科学）の深化・拡大のことですが、その背景として人類の福祉の実現という狙いがあります。すなわち、簡単に言えば、科学的知識の深化・拡大によって人間による自然への技術的支配が可能となり、自然への技術的支配によって人類の福祉が実現するという考え方です。F・ベーコンの主張とされる「知は力なり」(scientia est potentia) が具体化に向かうわけですが、20世紀も終わろうとする現在でもこのような思想が生き延びていることを考えますと、人間のものの見方・考え方の生命力の強さには驚くばかりです。ただ、理性主義的人間観は、皮肉にも、みずから発展を促進したはずの科学・技術によって歴史の舞台裏へと退くこととなります。

### < 3 > 理性主義的人間観の問題性

ところで、この人間観は歴史の舞台裏に退くと言いましたが、ここではその原因の思想史的背景ではなく、この人間観のもつ問題性の二、三を、極論になりますが、指摘することにします。

(イ) まず第一に指摘しなければならないのは、人間の理性的側面を重視してそこに人間の特徴を見て、理性的人格というものを強調して人間の尊厳を語ることにそれなりの意義がありますが、そのあまり、人間の身体・肉体の側面を軽視しすぎているということです。カントの場合、身体的機能（感性）は非合理的なものの温床のごとくにみなされ、道徳的な価値にはまったく無関係なものとして、実践ないし行為の基準たりえないという理由から、行為の領域からいわば追放されてしまいます。しかしながら、人間が少なくともこの現実の世界で生きているのは身体としてであり、人間の行為とは常に身体的な行為であることは、改めて言うまでもないことです。逆説的に言いますと、身体が仮に道徳的な意味をまったくもたないにせよ、道徳的な意味をもつ行為といえども、身体的行為として表現されざるをえないはずで、身体的行為ではない行為とは、この世のものではありません。

デカルトの場合、上述のように、人間の身体を人間以外の存在者（自然）と同様に単なる機械とみなします。身体を自然一般と同質のものとして捉えるのはある意味で正当であると思われませんが、身体も自然も単なる機械としての意味しかもちえないとみなされたとき、機械なるものが人間（精神）によって意のままに操作され利用され処理されるものである以上、人間の身体も自然と同様に操作され利用され処理されることとなります。デカルト流に言えば、それでもいっこうにかまいません。なぜなら、「精神」の存在が確保されているからです。「精神」は身体から独立して存在する人間の本質である以上、身体・肉体がどのように扱われるかは重要なことではありません。身体・肉体がどうであれ、「精神」さえ侵害されなければ、人間の尊厳は保たれているというわけです。しかし、いうまでもなくこのような考え方は奇妙です。人間がこの世界に存在するという、生きているということは、人間が生命をもっているということ、すなわちかくかくの身体として存在することに他なりません。身体から独立した「精神」なるものは、生命をもたない幽霊あるいは亡霊のようなもので、やはりこの世のものではありません。

この点に関連して、デカルトの思想は重要な歴史的役割を演じたということを指摘しておかなければなりません。それは、デカルトの考え方によって「生命」という概念が消滅した、あるいは少なくとも軽視されるようになったということです。学者としてのデカルトには「精神」と「物体」の二分法しかありません。

「明晰・判明な知」という基準によると、「考えるもの」(res cogitans)としての「精神」と「延長するもの」(res extensa)としての「物体」のみが確実なものとして認識されるのであって、それ以外は曖昧藻糊としたものとして斥けられます。人間の肉体は、「延長するもの」として、「物体」の側に位置づけられ、物体と同じく機械的運動をしているものにすぎません。「生命現象」も機械的運動としてのみ「明晰・判明」に知ら

れるのであり、それ以上のものでも以下のものでもありません。「生命現象」にそれ以上の意味を与えるのは、常識の立場では認められても、学問（科学）の立場からは承認されるものではありません。こうして、古い「精神」・「生命」・「物体」の三分法、いわゆる「精神」・「靈魂」・「物質」の三分法から「生命」ないし「靈魂」の部分が姿を消すことになるわけです。ちなみに、「脳」・「心」・「体」から「心」という部分が「体」に移されたと言っても、「心」は、「心臓」にはなく「脳」にあるということが解ったと言っても、いずれでもよいと思われませんが、デカルト流の考え方の現代への影響には測り知れないものがあります。

（ロ）「理性」や「精神」というのは人間の普遍的本質、つまりすべての人間に共通な本質と考えられていますが、そうなりますと、個々の人間のことはどうなるのでしょうか。すなわち、理性主義的人間観のいう人間とは、かくかくの身体・肉体をもち、現にいまここに生きている人間のことでなく、むしろ人間一般のことになります。しかし、現実の生身の人間は人間一般として存在するわけではありません。一人の個人としてこの世に生まれ、ある一定の期間だけ存在して、時間が来ればこの世を去っていくものです。そのような個人個人はそれぞれが異なる独自の在り方をしているのであって、その点で他の個人に還元できない独自性を備えています。もちろん、外から観察して平均化して見れば、ほとんどの人はほぼ同じ生き方をし、行動などにも共通性があると言えるでしょう。しかし、例えば、生身のXという個人をYという人と取り替えることはできませんし、Xの代わりにYが死んであげることができても、それはあくまでもYの死であって、Xの死ではありません。いずれにしても、この理性主義的人間観は「理性」という人間一般に共通なものを強調するあまり、個人一人一人の独自性を考慮するのを忘れていました。したがって、この人間観が人権とか人間尊重とかをいくら声高に叫んでも、それは単に人間一般、人類一般についてのことのすぎず、個人個人の掛け替えのなさについてではないと言わざるをえません。理性主義的人間観が抽象的だといわれる理由は、ここにあります。

（ハ）この人間観が日常生活のなかに浸透したときの、困った事例を三番目の問題として取り上げたいと思います。問題としては皮相的に見えるかも知れませんが、しかし、重大な問題であることに変わりありません。

人間の本質が「理性」にあり、理性的であることに人間の尊厳や価値があるか否かはともかく、この「理性」とは知的能力と実践的能力のことでした。説明のために知的能力に限定しますが、人間の知的能力には違いがあるとみなされます。理解力なり判断力なり推理力なりが、具体的に何をさすのかは明確ではなく、また、その中身もさまざまに受け取られています。一般には、それらには人によって違いがあると考えられるのが普通です。そのような知的能力の開発に向けて努力することであればまだしも、この知的能力が人間であることの条件や基準とされ、その違いが人間の違い、人間そのものの差と結び付けられるとどうなるのでしょうか。最近では、知的能力の違いが人間の優劣の差であると表立って主張されることは少なくなりましたが、もしそのような観念がいまだに支配的であるとすれば、その観念を生み出した背景の一つには、理性主義的人間観の支配があります。困ったことに、この問題に限らず、人間というものは物事を外から眺めて比較をしたり、量的な違いにすぎないものを質的な差と、極端な場合は、価値的な差とみなしてしまう傾向があり、それが諸々の問題を生んできました。いずれにせよ、理性主義的人間観が初めからこのように人間を見ていたというわけではありませんが、あまりにも人間の理性的・知性的側面を強調しすぎると、このような人間の見方が生まれるという、いわば教訓としなければなりません。

さて、このような問題性をもつ理性主義的人間観も、19世紀を迎えると、当然のごとく表舞台を退くことになります。19世紀は激動の時代であると言われることもありますが、思想史的には反理性主義の台頭する時期です。ただ、反理性主義といっても、ごく大雑把には、人間及び人間を取り巻くものの非合理性を強調するもの（非合理主義）と、経験的事実や科学の成果に立脚して一切を見ようとする実証主義とに分かれます。理性主義的人間観はいわばこの両者の狭み撃ちに合って後退するわけです。実は、19世紀になって支配的となるこの相反する思想を背景として生まれた、二つの相反する人間観が、20世紀が終わろうとする現在も依然として主流になっていると思われます。もちろん、現代の人間観は19世紀のものと同様ではありません。

なく、多少は変容していますが、傾向としては同じ流れのなかにあると言えます。

## 生物学的人間観から機械論的人間観へ

### <1>科学・技術の発展

19世紀を迎えると、科学・技術の発達も急を極めて、いわゆる産業革命がヨーロッパ全体に浸透していきます。そして、より高度で精密な機械の開発のために、さらに科学・技術の発展が促進されます。この科学、技術、産業の、いわば三位一体とも称される相互依存・相互促進の関係が20世紀になっても続いてきたことは、周知のことです。産業のことはおくとして、高度で精密な機械により、さらに科学が人間を含めた存在者の奥深くへと入り込み、物理学はもとより、化学・生物学・生理学などが、これまでに知られていなかった事実を続々と解明していきます。ここで特に取り上げたいのは、19世紀の半ば過ぎに現れたダーウィンの進化論と、20世紀の脳生理学や分子生物学の成果です。これらの科学の成果を一つの要因として、18世紀までの理性主義的人間観が後退を余儀なくされ、新たな人間観が出現することになったと言えるからです。

ダーウィン (Charles Robert Darwin, 1809-82) の『種の起源』(1859) が著される以前にも進化学説がありました。その代表的なものがラマルク (Chevalier de Lamarck, 1744-1829) の説とされるものです。彼は、無機物から自然発生した有機物には、複雑な構造をもつ生物へと進化する可能性が潜在的にあって、この可能性が前進的に顕在化し発達するのが進化である、と主張し、また、生物の習性というものがそれにふさわしい形態へと生物を変えるとともに、気候その他の外的環境がそれぞれ異なった形質をもつ生物を造り上げ(それらの形質は遺伝する)るゆえに、多種多様な生物が存在する、と考えました。しかし、そういった進化学説があったにも拘らず、19世紀の半ばまで進化論が生物学上の支配的な学説となることはありませんでした。当時までは、同一の生物種における系統的な変化や発達(いわゆる小進化)は否定されないものの、異種の生物間の進化(例えば、以前の教科書に見られた魚類→肺魚→両性類→爬虫類→鳥類→哺乳類という脊椎動物の心臓と動脈弓に関する進化といったもの)は認められませんでした。認められないといっても、当時はこの進化が知られていなかったためであるというよりも、宗教上の理由によるものでした。すなわち、それぞれの生物種は類型学的に不変であり、相互に独立していて、それらの間に連続性はないというのが、当時の支配的な考え方であったのですが、この考え方は神の創造説に一致していたわけです。無機物から有機物、タンパク質から生命、生物から人間などといった進化説を主張しようものなら、完全に異端として排斥されます。ちなみに、17世紀のデカルトがすでに自然や身体を機械として見ていたのに、19世紀の半ばになってもこのような考え方が支配的であったのは、奇妙に思われますが、必ずしもそうではありません。自然がどのような構造や機能をもつのかという問題と、自然がどのように発生してどう変化してきたかという問題とは、観点の異なる問題です。例えば、人間を構成する最小単位はタンパク質であり、生物としての機能もタンパク質の働きに還元されるからといって、人間はタンパク質から発生し進化してきたということにはなりません<sup>6)</sup>。その意味では、デカルトが自然の発生ないし生成については神の創造説の立場をとりながら、同時に身体を含む自然の機械論を唱えたのには、それ自身としては何らの矛盾もありません。デカルトの機械論は自然の構造と機能に関するものであった、と言えるからです。

さて、ダーウィンの進化論の特徴は「自然選択説」ないし「自然淘汰説」の立場に立ったことです。人間は植物や動物などに介入して人為的に新たな品種を作り改良して、その品種を存続させる(人為選択)ことができるが、自然界においては、生物に変異が起こったとき(自然界における変異はガラパゴス諸島での観察から実証された)とダーウィンは考えた、生活条件に少しでも適した有利なものが生存競争に打ち勝って生き残れるようになっている、こうして、生き残った適者が世代を重ねて存続していき、さらに生存に有利な変異が集積してその生物種が進化していくというわけです。このダーウィンの「自然選択説」で重要なのは、進化は必然的な過程であるけれども、変異そのもの—その結果はいうまでもなく遺伝する—は偶発的に発生する(突然変異)ということ、そして、この考えは「小進化」のみならず、ダーウィン自身はおそらく宗教



上の理由から、あるいは愛する妻への配慮から明言はしなかったそうですが、「大進化」にもあてはまるということですが、

このダーウィンの仮説は当時の人々に大きな衝撃を与えたそうです。その大きさはおそらくコペルニクスの地動説とは比較にならないものであったと思われます。天が動くか地が動くかはある意味で相対的で、宗教（キリスト教）に対して本質的な影響を及ぼすものではないと言えますが、進化論は違います。神の創造説、したがって、キリスト教の根本的教義と真っ向から対立するからです。それでも、ダーウィンの進化論の仮説は、細かなところでは修正されつつも基本的には否定されてしまうことなく、現在も、われわれのものの方・考え方を規定してきました。今では、進化論を認めなければ、直ちに、非科学的であるとのそしりを受けるのを逃れることはできないはずで

進化論を地球的規模での生物発生の動態学とみなせば、脳生理学は個体としての人間の思考・意志・感情や行動を身体の物理的変化に特定しようとする静態学と言えますが、この脳生理学により、デカルトやカントの理性主義的人間観は完全に葬られてしまったように見えます。デカルトは人間理性（精神）を身体から独立させたわけですが、このデカルトの目論見にも拘らず、脳生理学の発達とともに、理性的とされる働きもすべて、大脳の新皮質に位置づけられる機能であることが分かってきました。しかも、デカルトが精神の働きとみなした理解力や認識能力など（いわゆる知能）を、程度の違いはあれ、哺乳動物のほとんどがもっていることが明らかとなったことは、皮肉なことであるといえようがありません。

こうして、科学は人間と人間以外の生物との連続性ないし同質性を解明していきますが、さらに20世紀も後半を迎えると、分子生物学が細胞の構造と機能という、いわばミクロのレベルでも人間と他の生物との同質性を証明してしまったように思われます。例えば、ノーベル生理学賞の受賞で有名な J. L. モノー(1910-76)は「バクテリアから人間にいたるまで、その化学的・なからくりは、構造の点でも機能の点でも本質的に同一である」と述べ、構造上は、すべての生物がタンパク質と核酸からなり、機能上は、すべての生物における基本的な化学操作はいずれも同一の反応であると言っています（『偶然と必然』<sup>(7)</sup>）。また、分子生物学の成果から見て、進化論の大進化説は科学的には証明できないとする M. デントン(1943-) という分子生物学者も、『反進化論』という表題で邦訳された著書のなかで次のように述べています。「分子生物学は細胞系の基本設計がバクテリアから哺乳類までの全生物で共通していることも明らかにした。DNA、mRNA、タンパク質の役割は、全生物において大きな違いはない。遺伝暗号の意味もすべての細胞にとって同一である。タンパク質合成の装置の大きさ、つくり、部品もあらゆる細胞で根本的には同じである」<sup>(8)</sup>、と。

このように、科学はまだまだすべてを解明しきったとは言えませんが、マクロ的にもミクロ的にも人間と他の生物との連続性を明らかにしてきました。否、科学の理想とするところは、一切の存在者の連続性・同質性を実証することにあるとも言えるかも知れません。ともかく、このような科学の裏づけのもとで、新たな人間観が生まれてきます。それは、さしあたり（イ）「生物学的人間観」とでも言える形態をとりましたが、現在ではさらに徹底されて、（ロ）「機械論的人間観」が支配的な考えとなっていると思われます。

## <2> 生物学的人間観と機械論的人間観

（イ）生物学的人間観は、主として進化論の影響の下で、人間と他の生物との連続性を強調し、人間は単に他の生物よりも複雑な構造と高度な機能を備えているにすぎないとみなします。この人間観にとっては、精神とか理性・知性、あるいは良心といった、かつては人間にのみ備わる能力と考えられたものも、基本的には衝動や感覚、さらにそれらから派生するものに基づいて理解されるのであって、それらの能力が他の生物のそれといかに異質的に見えようとも、両者には本質的な違いはなく、いわば段階的な差異があるだけです。例えば人間の「認識」とされるものは、「遺伝」によって個体及び種のなかに組み込まれた「記号の系列」や「組み合わせ形式」が、刺激と反応との間に「表象系列」として挿入されたものに他ならず、また例えば「善悪」というのも、その「記号系列」や「組み合わせ」が「生命促進的」な反応をもたらすか、そうでないかにすぎないということになります。さらに、「ケーラーの実験」などによって明らかになったチンパンジ

一の行動も、このような人間観の正しさを裏づけているように思われます。すなわち、チンパンジーのような類人猿は、新たな状況に直面しても、反復や記憶といったものに頼らずに、みずからの行動をその状況に適応させる能力を備えていることが明らかとなりました。具体的には、チンパンジーですら「試行錯誤」をまつことなく、棒という道具を用いて(手段)、バナナという獲物を自分の近くまで引き寄せる(目的)ことのできる「技術的知能」を持っているというわけです。<sup>(9)</sup>

この生物学的人間観の好例としては、アメリカで生まれたプラグマティズムをあげることができます。W. ジェイムズ(1842-1910)は、「われわれのすべての理論は道具的性格のものであって、精神的な仕方での実在に対する適応である」(『プラグマティズムと常識』)と言い、J. デューイ(1859-1952)も、こう主張しています。「生物ないし社会史における進化論的方法の重要性は、すべての器官、構造、形態、すべての細胞または要素の集合がそれぞれの環境に対する調整ないし適応の道具として扱われるべきであるということである」(『実験的方法論』)、「新たな条件に対して適応の仕方を変えさせ、その変化を維持していく能力は、有機的進化と言われる発展の源泉であり、人間という有機体については、要求を満足させるためになされる行動が環境を変化させ、その結果新たな要求が生じ、それによってまた、その要求を満足させる有機体の行動の変化が必要となることが、特にあてはまる」(『論理学—探求の理論』)、と。

(ロ)このような生物学的人間観は科学、特に生物学の成果を充分に取り込んでいるという点では、理性主義人間観に対して、具体的で現実的なものであると言えます。また、従来の非科学的とも言える人間中心主義を歴史の表舞台から後退させたという点でも、評価されることができます。人間は他の生物に対して特殊な地位を占めているわけではなく、人間を地球上の生物の中心に位置づけて、人間のみに尊厳を認める理性主義人間観は、「理性」や「精神」といったものが人間以外の高等哺乳動物にもあることを許さない、いわば人間の思い上がりから生まれた偏見にすぎないと思われるからです。しかし、人間と他の生物との同質性のみならず、人間と無機物を含む一切の存在者との連続性というものを、分子生物学が解明しつつあるように見えます。そうしますと、生物学的人間観はまだ依然として不徹底であるという見方、科学的には人間も一つの機械にすぎないとする機械論的人間観が登場することになります。

機械論的人間観というのは実は古くからあり、例えば、「人体はみずからゼンマイを巻く機械であり、永久運動の生きた見本である」<sup>(10)</sup>、「魂のすべての能力は・・・脳の組織そのもの、ならびに体全体に依拠している。・・・これは経験をつんだ機械というべきである」<sup>(11)</sup>と主張したラ・メトリ(1592-1655)の『人間機械論』が最も有名ですが、ここでは分子生物学の視点からの「人間機械論」を大雑把に紹介します。まず、人間を含む生物の細胞は工場にたとえられます。そして、この工場に設置されて種々の仕事をする機械がタンパク質で、タンパク質という機械設備をつくるのに必要な情報をすべて貯えているデータバンクが核酸ということになります。それで、核酸のDNAは工場の中央指令室にあたり、RNAはDNAに指令された情報を工場(細胞)に運搬する役割を担い、この運搬先で、情報に基づいて機械がつくられ、その機械(タンパク質)が仕事(種々の生命機能)を行うわけです。このような工場としての無数の細胞が組織化されて出来上がったのが、各種の器官であり、それらの器官はそれぞれそれなりの生命機能を果たし、それらの器官が組織化されて出来上がったのが個体としての生物体で、その最高指令室が脳にあるとすれば、結局のところ、人間という一個の生物体とは、無数の小工場を基礎にして、それらにより組織化された中工場がさらに統合された大工場だということになります。もちろん、この機構においては、小工場自身がいわばみずから肥大して、中工場、大工場を組織し、別の新たな工場をこの世に生み出すという、極めて不思議な現象が見られますが、不思議な現象であろうとなかろうと、ともかく人間は、他の生物と同様にある限界内での自己増殖・自己複製などの特徴を備えた、最終的には、化学的機能をもつ基礎分子に還元できる集合体ないし組織体としての自働機械に他ならないとされます。

こうして、生物学的人間観は機械論的人間観へと徹底されますが、考えてみますと、人間がみずからの力で科学・技術を深化・発展させ(技術の進歩が科学の進歩と不可分であることは、例えば分子生物学も高度の科学機器の開発がなければ生まれなかったことから明らかです)た結果、人間の科学的構造や機能が人

間以外の存在者と基本的に同じだということを解明したり、人間がこの世で最高の中心的地位を占めているといった奢りをみずから否定したことは、ある意味で皮肉なことと言えます。ただ、この人間観によって単純な人間中心主義や安易な人間の尊厳論などが姿を消したとすれば、そこに大きな意義を認めることができます。

### < 3 > 機械論的人間観の問題性

しかしながら、科学・技術の力で人間が現実的に把握されたとばかり喜んでばかりではられません。この機械論的人間観がいわば一人歩きをして、われわれのものの方や考え方のみならず、人間に対する態度までも全面的に支配してしまうとどうなるでしょうか。機械であれば、われわれはそれを意のままに操作したり処理したりすることができますし、またそのように扱っても許されます。人間も機械にすぎなければ、われわれ（機械？）は人間を同様に扱うことができ、また認められるはずで、デカルトの場合は、人間の本質は「精神」（理性）にありましたから、「精神」が確保・保障されてさえいれば、機械としての身体をどのように扱おうとさしつかえがありません。ところが、目下の場合は違います。精神とか理性、あるいは心や生命といったものは、根本的には、バクテリアのもつ機能と異ならず、結局は、化学物質やタンパク質の機能（反応）に還元されるものだからです。これまで人間は、食糧を確保するために狩りをし、荒野を耕して種を蒔き、家畜を飼い、生来の毛皮をもたない体を寒さから護るために衣服を縫い、生まれた子供を育てるために家庭をもち、敵の襲撃に備えて武器を製作・調達し、家族を、社会を形成してきました。ところが、人間という生き物は、ただ単に「生きる」だけでも、「力強く生きる」だけでも満足できません。「よりよく生きる」ことを欲求します（「新皮質」の発達のゆえ？）<sup>(12)</sup>。この欲求のゆえに、人間はみずからの生存にとって必要最少限度の自然の開拓にとどまらず、無生物であれ生物であれ、自分以外の存在者であればすべてを意のままに支配し、操作し、処理しようとしてきました。そのための手段の一つがより高度な技術の開発であり、技術開発に向けての知識（科学的知識）の深化・拡大であったわけです。高度な技術の開発や知識の深化・拡大は、さらに人間の欲求（欲望）を肥大化させ、こうしていまや、人間に人間以外の存在者だけではなく、人間自身にも介入させ、人間の存在の全体を意のままに操作させ処理させることができるようにした感を呈しています。機械論的人間観が人間の一切の営みを完全に支配するような思想となることは、おそらく、ないと思われませんが、しかしこの人間観が徹底されることになると、人間をどのように扱っても許されることとなります。ただ、理屈を言いますと、この見方では、人間という機械を自由に操作し処理する人間も、一つの機械だということになりますから、人間が人間を扱うのではなく、機械が機械を扱っているすぎないという、奇妙な結論になってしまいます。

いうまでもなく、科学者自身がこのような機械論的人間観の立場に立っているとか、科学というものにそれを生み出した責任、あるいは罪があると言っているわけではありません。科学者や科学はおそらく謙虚な態度でものを捉えようとしているはずで、無生物であれ、生物であれ、人間であれ、すべての存在者をできる限り、客観的・普遍的に、しかも統一的に把握し、説明するという態度をとっているだけで、みずからの解明したものがすべてで、それ以外は無意味であるとみなしているはずはありません。科学者は機械のような冷静な目を持たなければならないでしょうが、みずからが単なる機械であると考えてはいないと思われま。問題は、よく指摘されるように、科学の解明したものを絶対視して、それ以外を拒否する「科学主義」という「人間の態度」であって、科学者としての人間でも、科学という人間の営みでもありません。科学者は科学的な態度をとるにしても、「科学主義者」ではないと思います。

## 実存主義的人間観

### < 1 > 実存主義の人間観

科学・技術の深化・拡大は機械論的人間観を生みましたが、地方で、これと真っ向から対立する人間観を

も登場させました。科学は、上述のように、一切の存在者を客観的・普遍的な立場から統一的に解明しようとしませんが、その場合、個々の存在者のもつ特殊性・独自性にとらわれることはしません。人間について言えば、いま現にここに存在して、悩み苦しみながら、掛け替えのない自分なりの生を生きようとしている個人の特殊性に目を向けることはしません。と言うよりもむしろ、そういった個人の特殊性・独自性を捨象することに科学の科学たるゆえんがあり、そうすることで、科学の普遍性・客観性が確保されることができるといえます。そういった普遍的で客観的な科学に対して、真に具体的な人間とは、一回限りの自分自身の生を生きる個々人であって、個人というものは、一人一人が他の存在に解消されることのできない独自性をもつ、そして、この個人の独自性は普遍的な相のもとで、一括されることも、客観的に外側から眺められることもできず、個々人はどのように捉えられ説明されようとも、それとは無関係に自分独自の掛け替えのない生を生きなければならない、という考え方が登場しました。いわゆる実存主義の人間観ですが、実は、このような人間観は19世紀の半ばにすでにデンマークの思想家、S. キェルケゴール (1813-55) が唱えていたものです。キェルケゴールが念頭に置いて、直接に批判しているのはヘーゲル (G. W. F. Hegel, 1770-1831) の理性主義で、彼によれば、ヘーゲル流の理性主義は人間一般、すべての人間に共通の本質なるものに目を向け、普遍的・客観的な立場から一切を永遠の相の下で傍観する「抽象的思考」にすぎないこととなります。真に具体的である単独者としての個人にとっては、人間としての自分の本質が理性であろうと精神であろうと、そういった人間一般に共通なものはどうでもよいものであって、重要なことは、この自分自身がいかにかに生きるか、いかに関わるかだというわけです。単独者としての実存に対する無限の関心、孤独で情熱的な関わりこそが「具体的思考」であると言うのです。「月が青いチーズでできていようと何でできていようと、そんなことは私の存在に何の関係があらう」というのが、キェルケゴールの言葉だとされていますが、これを現代風に表現すれば、「人間がタンパク質でできていようと何でできていようと、バクテリアと同じ構造・機能をもっていようと何であろうと、……」ということになるかも知れません。これは、人間であれ何であれ、その本質や構造・機能に関する客観的で普遍的な知識・認識をいかに広く、あるいは深く極めても、自分自身の在り方や生き方はそれによっては律し切れない、大切なのは自分がどう生きるか、何をなすべきかだ、このことに関しては、いかなる知識・認識といえども無力である、という主張に他なりません。キェルケゴールの思想は第一次大戦から第二次大戦にかけて生まれ、戦後もしばらく流行した実存主義に受け継がれたのですが、現在でも、科学の客観化、普遍化を旨とする態度に対する批判として、依然として有力な人間観であるとみなすことができます。

さて、この実存主義的人間観は個人一人一人の存在や生 (生命) の掛け替えのなさ、他者との代替不可能性を意識的に強調したという点で、思想史上重要な意義があります。人間観といえますと、特にヨーロッパでは、人間のすべてに共通する性質に注目して、人間の本質は「理性」、「精神」、「知性」、「魂(心)」、「感性」にある、と主張したり、あるいは、人間を他の生物と比較して、人間とは「言葉を使う生物」、「象徴を操る生物」、「技術を操る生物」であると定義したり、あるいは結局は、人間と他の生物との共通性・同質性に着目して、「バクテリアと人間の基本的な構造・機能は同じだ」と主張したり、いずれにしても人間を人間一般、生物一般、存在者一般という相のもとで捉ようとする傾向がありますが、そのような傾向に反旗を翻したのだからです。人間は何よりも先ず単独者としていまここに実存し、そのつどそのつどの状況のなかでみずからの行為を選択・決断していくのであって、その後で「何になるか」、「何であるか」が決まってくるのである、「実存は本質に先立つ」(J. P. サルトル, 1905-80) というわけです。しかしながら、このような意義をもつ実存主義の人間観にもやはり問題があります。それは、この人間観が余りにも人間の独自性・特殊性を強調するばかりで、普遍的なものを認めない、あるいは軽視しすぎているということです。以下、この点について指摘しながら、この人間観をもう少し詳しく見ていきたいと思います。

## < 2 > 実存主義的人間観の問題性

(イ) 実存主義の言うように、人間というものは確かに一人一人違った存在者です。この世界には誰一人

として同じ人間はおりません。Xという人はYという人とは異なった在り方をしていますし、Yという人はZという人と異なった在り方をしています。XもYもZもそれぞれに異なる独自性をもっています。その独自性はそれぞれに固有のものであって、仮にその独自性が相互に類似しているからといって、また、三人とも同じ人間であるという理由で、この三人を取り替えることはできません。ペーパーナイフであれば、使い物にならなくなれば別のペーパーナイフと取り替えることができますが、人間の場合はそうはいきません。すなわち、サルトルの言うように、ペーパーナイフのような単なる物であればその用途（本質）が優先するのに対して、人間の場合は人間のすべてに共通な本質ではなく、それぞれに固有の存在（実存）が優先するというわけです。もっとも、現代の風潮は必ずしもそうではないという意見もありますが、どうでしょうか。

しかしながら、考えてみますと、この世界には誰一人として同じ人間はいないとか、それぞれの人間はそれぞれ異なった独自性をもっているというだけのことであれば、それは人間についてだけではなく、人間以外の存在者にも当てはまると思います。自分の家で飼っている犬は隣の家やペットショップの犬とは異なる独自の犬ですし、これまで使っていた父の形見のペーパーナイフは、使い物にならなくなったか否かに拘らず、文房具店に並んでいるものとは異なる独自性をもっているはずで、極論すれば、いかなるものであろうとも、それぞれのものはそれぞれ固有のものであり、それぞれが他のものとは異なる独自性をもち、いずれもが掛け替えのない、取り替えられないものであるという見方が成り立ちます。それにも拘らず、犬であれ、ペーパーナイフであれ、人間以外のものはみずからの独自性や掛け替えのなさを意識することはない、自覚してはいない、人間だけがそのことを自覚し、理解することができるという理由で、人間のみならず独自性や掛け替えのなさを認めるとすれば、それは、ある意味では人間の身勝手であるとも考えることもできます。

(ロ) 人間が身勝手であるか否かについては、問題はそれほど重大ではないかも知れませんが、実存主義が人間の独自性を強調して、普遍的なものを拒否、あるいは軽視するあまり、特に人間の生き方や価値観に関して主観主義ないし相対主義が生まれました。現代の支配的傾向とも言える価値観、つまり価値の主観主義・相対主義がもたらした実存主義の生み出した結果であるとは必ずしも言えませんが、普遍的なものを軽視する傾向をもつこの考え方が大きな役割を演じたことは否定できません。ケルケゴールがすでに、実存の生き方は自分だけのもので、他人に理解されたり承認されたりする必要はないという意味のことを述べていますし、また、サルトルの『実存主義はヒューマニズムである』のなかの次の事例は非常に有名です。第二次大戦中、サルトルの教え子の一人の青年がサルトルのもとへ相談に来ます。その青年の兄は1940年のドイツ側の攻撃により戦死しますが、青年は常々その兄の復讐をしたいと思います。ところが、青年のもとには息子（兄）の死で悲嘆にくれた母親がいて、彼女の慰めといえは生きている息子（青年）だけで、精神的支えである息子がいなくなると彼女は絶望のどん底に落ち込んでしまうことは、青年にも分かっていました。そこで、青年は母親を残して自由フランス軍に身を投じるか、それとも母親のもとにとどまって彼女との生活を続けるか、いずれを選ぶべきかと悩みに悩んだあげく、サルトルのところに助言を求めに来たわけですが、サルトルの答えはこうでした。「君は自由だ、選びたまえ」<sup>(13)</sup>。サルトルに言わせれば、人間は自由そのものであり、みずからの行為のみずから選択し決断すべきものであって、人間に対して何をなすべきかを命令したり指示したりするものはない、人間の行為やその選択を決定する客観的な価値基準はない、普遍的な道徳的規範など存在しない、人間はみずからの意志で自由に自分の選びたい行為を選ぶべきであるし、選ぶことができる、選ばれた行為がどのようなものであろうとも、他人がそれを非難することはできない、非難するための尺度はどこにもない、ということになります。実存主義に徹すると当然このような考え方がなりますが、この考え方が価値主観主義・相対主義と結び付くことは明らかです。人間はそれぞれみな違って、それぞれが独自の価値観をもって生きている、価値観は人によって異なるだけではなく、時代や場所によっても異なっている、われわれそのつどの状況においてそのつど善しと感じたり、思ったりするところに従って行動していけばそれでよい、すべての人間に、そしていついかなるところでても妥当するような価値・規範などそもそも存在しないからだ、というわけです。

(ハ) それでは、実存主義が価値主観主義・相対主義と結び付く理由はどこにあるのでしょうか。ここで

は、二つの理由をあげておきますが、一つは、実存主義は表面的には科学主義に対立しているように見えますが、実は、知ってか知らずか、ある意味での科学主義の立場に立ってしまっているということです。すでに指摘してきましたように、科学は、客観的で普遍的な立場で一切を解明しようとして、個々の存在者のもつ特殊性・独自性を、人間に関して言えば、個人一人一人のもつ特殊性・独自性を捨象しますが、そればかりではありません。それとともに、科学は一人一人の生き方や行為に関わる「善・悪」とか「正・不正」など、要するに個人的な倫理的価値や道徳的規範に結び付くものをさしあたりは括弧に入れて考慮の外におきます。ただ注意しなければならないのは、科学はそうすることで価値・規範に結び付くものがすべて主観的で相対的だと主張したり、無意味だとして拒否したりしているのではないということです。と言いますのも、価値や規範を客観的・普遍的に考察するという可能性を認めるのが、真に科学的だと思われるからです。いずれにしても、このような科学の考察し解明するもの、あるいはその成果だけだが客観的で普遍的なものであるとして、科学を絶対視します（科学主義）と、それ以外のもの、つまりここでは個人的な生き方や行為に関わる価値・規範は主観的で相対的である、あるいは場合によっては無意味であるということになります。例えば、A. J. エイヤーという哲学者は『言語・真理・論理』のなかでこう主張しています。「私が……<金を盗むことは悪い>と言うとき、私は事実的な意味をもたない、言い換えれば、真か偽でありうるような命題を表現してはいない文章をつくり出しているのである。それはあたかも<金を盗むこと!!>と書き、その感嘆符のかたちと太さとが適当な規約により、特殊の道徳的な非承認の感情が表現されていることを示している場合と同様である」<sup>(14)</sup>、と。すなわち、エイヤーによれば、「悪い」という判断（価値判断）は、判断者の主観的感情の表明であって、事実という点では無意味な、真とも偽とも決められない主張にすぎない、そして、その感情には「非承認」の感情が込められてはいるが、その強さは「！」という感嘆符の「かたちと太さ」によって決まるというわけです。したがって、「金を盗むことは悪い」と主張する私は、「金を盗むこと」を感情として承認しないけれども、仮に、別の人間が「金を盗むことは善い」と主張して、「金を盗むこと」を感情として承認した場合でも、これは互いに異なった「感情の表明」にすぎない以上、両者の主張のいずれが正しいかを問うことは無意味となります。科学主義者、エイヤーのこの見解は明らかに極端なものです。実存主義が価値・規範の主観性・相対性を主張するのは、客観性・普遍性をもつのは科学の解明したものだけだとする、科学主義と同様の考え方をしているからだと言えます。<sup>(15)</sup>

二つめは、実存主義が人間一人一人の独自性、掛け替えのなさ、代替不可能性を強調しながらも、実際は、真の個人の立場、主体的な立場に立ってはず、単に傍観者の、その意味での客観的な態度で人を眺めているにすぎないということです。前述のサルトルの実例を見ますと、サルトルは「君は自由だ、選びたまえ」と答えるのが実存主義であると主張していました。しかし考えてみますと、このような答えは一見すると相手の自由意志を尊重し、相手の個性を配慮しているようにみえますが、実は、そうであるとは言い切れません。つまり、これは相談に来た青年に対して無関心な態度に他ならず、青年がいずれを選ぶかはどうでもよい、人ごとだ、と言っていると解釈することもできます。自分自身が青年の身になって、どう助言すべきかを真剣に熟慮することなく、助言を放棄して、いわば勝手にせよと述べたのと同じだと言えます。その意味で、実存主義は他人の行為やその選択に対して無関心な傍観的態度をとるだけではなく、人間の独自性を強調して、自分自身の態度決定までも放棄していると言わざるをえません。そもそも人間の独自性を強調することが、傍観的・客観的な態度をとることによってのみ可能だと思われる。独自性というのは人間のすべてに共通な普遍的なものから排除された側面ないし部分であり、逆に、普遍的なものは個々の人間の独自性・特殊性を捨象して、そこから抽出された側面ないし部分であると言えます。ということは、目の付ける側面ないし部分は違っていますが、独自性を取り出すのも普遍性を抽出するのも、いずれもが人間を外から客観的・傍観的に眺めるという態度によってなされるからです。その意味で、実存主義も、人間を考察する他の科学と同様に、人間に対して客観的・傍観的な態度をとっているにすぎず、それゆえにこそ、実践上の無関心主義に陥ってしまうわけです。

(二) このように、実存主義的人間観は人間の独自性を強調する余り、はからずも価値主観主義・相対主

義や実践上の無関心主義に陥ってしまうのですが、この点について、もう少し考えてみましょう。

サルトルに適切な助言を与えてもらえなかった青年が、その後どうなったかについては残念ながら分かりかねますが、仮に、その青年が悩みに悩んだあげく、結局は「自分は母のもとにとどまるべきだ」と決心して、母親のもとにとどまることを選択したとします。それではどうして彼は母親のもとにとどまることを決心し選択したのでしょうか。傍観者という立場にある人であれば、種々の理由づけをすることができます。青年のおかれた時代背景なり、社会的状況なり、生活環境なり、青年自身の性格なり、その他諸々の客観的なデータを集めて分析し解釈して、科学的にその理由を解明し説明することができます。しかし、ここで問題にしているのは、そのような理由ではなく、青年自身にとっての理由です。もし彼の選択が真剣で真面目なものであったとすれば、決断の瞬間にはおそらく彼自身にはそのような理由など問題にはならなかったと考えられます。もし彼自身が何らかの理由を挙げたにしても、それは後になって自分の行為を振り返ってからのことだと思われるからです。ただ、確実に言えることは、彼の決断にはある一つの確信が伴っていたはずだということです。それは、選択の主体はまさしくこの自分なのだが、自分以外の誰であっても自分と同じ立場にあれば自分と同じ選択をするはずだ、という確信です。いうまでもなく、その青年と類似した境遇の人間を想定することはできても、同じ立場の人など存在しません。人はそれぞれみな違った存在であり、それぞれ独自性をもつことは、実存主義の主張する通りです。したがって、「同じ立場にあれば」などという仮定は、現実には充足されるはずはありません。しかし、それは外部から観察する傍観者にとってのことです。行為者本人である青年自身は、「他の誰であろうとも、自分と同じ立場にあれば自分と同じ選択をすべきだし、するはずだ」という確信に基づき、そうしたに違いありません。この確信ないし信念を「普遍性への要求」と言います。人間の行為やその選択、総じて生き方に関わる事柄には「善・悪」、「正・不正」などの倫理的価値・規範が結び付いているわけですが、客観的には、それらがまったく個人的なものであり、それぞれの人や時と場所等により異なっているにも拘らず、あるいはそれゆえにこそ、主体的には、それらは「普遍性」ないし「普遍妥当性」を要求するものなのです。サルトルが仮に、「君は自由だ、選びたまえ」などと傍観的な立場で答えず、青年の希望に応じて、青年の身になって真剣に熟慮した結果、「君は従軍すべきだ」と助言したとします。おそらく、その時のサルトルの真剣な助言には、「自分が君と同じ立場にあったら、自分もそうするはずだ」という確信が伴っていたと思われる。「他人が自分の身になるか」、「自分が他人の身になるか」の違いはありますが、主体的には、こういった相互の基本的コミュニケーションを仮定することが可能なところに、人間の人間たるゆえんがあるのではないのでしょうか。ともかく、もう一つ、一般的な例をあげます。Xという人がYという人に対して「君は約束を守るべきだ」と言う時、Xは「自分は守らないが、君だけが守れ」と言っているわけではありません。もしそう言っているのであれば、Yは激怒するか、少なくともXの主張など聞き入れないでしょう。そうではありません。Xが真面目に主張しているのであれば、Yのみならず、自分も他人も、要するにすべての人が約束を守るべきだという確信ないし信念の上で、そのように主張しているはずで、もちろん、「すべての人間は約束を守るべきである」という規則が普遍的法則として人間を支配しているというわけではありません。「生あるものは死ぬ」ということであれば、すべての生物に例外なく当てはまる普遍的な命題でしょうし、「物体は重い」という命題も、おそらくすべての物体に妥当する普遍的なものです。ここで「普遍性への要求」と言っているのは、そういった意味での普遍性のことではありません。「約束を守る」のが、現実にはXだけであっても、XとYだけであっても、あるいは何らかの事情でXもYも約束を守ることができなくても、さらには極端な場合、誰一人として約束を守る人がなくても、「約束を守るべきだ」というXの主張のうちには、すべての人が約束を守るべきであるという意味での「普遍性への要求」が含まれているというわけです。すべてに例外なく妥当するという意味の「普遍性」を「理論的普遍性」とよびますと、要求としての普遍性を「実践的普遍性」<sup>(16)</sup>とよぶことができます。実存主義はこの「実践的普遍性」というものを見抜くことができずに、普遍性といえば直ちに「理論的普遍性」のことだと考え、行為やその選択、そして生き方に関しては独自性のみを強調し、普遍性を拒否してしまっただと思われまふ。実際、科学のもつ普遍性とは「理論的普遍性」のことであって、それ以上のものでも

以下のものでもありません。その意味では、科学が人間の行為やその選択、そして生き方の問題を解決することはできません。しかし、それは科学の「理論的普遍性」がこの問題に関して無効であるということにすぎず、人間の行為等に関する事柄がいかなる意味でも普遍性をもちえないということではありません。

ところで、科学（特に自然科学）は人間を含む一切の存在者を客観的に追究して、すべてを説明しうる普遍的で統一的な法則や理論を発見しようと努力してきたと思います。そのような法則や理論はおそらくまだ発見されていませんが、それはそのような法則や理論の発見が理論的に不可能であるとか、そのような法則等が存在しないということではありません。われわれは、この点に関しては、科学は万能ではないとか、すべてを解明できるものではないなどと主張して、科学を非難することはできません。現代の科学は、例えば生命の構造や機能についての客観的で普遍的な原理を、まだまだ不十分であるにせよ、ほぼ解明しつつあると言えます。このことは今世紀の半ばまではおそらく考えられなかったことですが、科学の日進月歩を鑑みても、科学はそれほど無力ではないと思われるわけです。しかしながら、よく考えてみますと、科学の解明してきたのは、存在者がどのような構造や機能をもっているのか、その変化や運動の原因あるいは法則はどうなっているのか、かくかくの条件を与えたり、かくかくの操作をすればどのような結果が生じるのかということについての説明原理にすぎません。そのような原理は理論としての普遍妥当性をもつかも知れませんが、しかし、個人としての自分自身がいかに生きるべきか、いかなる行為をなすべきか、いかなる行為が善いのか、正しい行為とは何か、といった実践的諸問題に直接答えるものではありません。むしろ、科学はこのような問題を括弧に入れることで理論的普遍性を確保しようとしてきたのです。したがって、われわれは自分自身の生き方や行為およびその選択といったことについては、ひとまずは科学の結果にとらわれずのみずから考えていくことができます。もちろん、われわれは実存主義のような反科学主義の立場に立って、科学に対して反感をもつ必要はありません。科学は万能であるとか、万能でないとかは、われわれ一人一人の在り方の彼岸にある問題であって、要は、みずから「実践的普遍性」をもつと確信しうるような生き方や行為を選択していくことだと思われまます。

### わたしの存在と他者

これまで、近代ヨーロッパの人間観の代表的なものを類型化して述べてきましたが、そのいずれもが問題をはらみ、そのままでは認められないものと思われまます。それにしても、われわれ人間というものは、自分自身や他の人間、さらには人類のことについて関心をもたざるをえず、人間の在り方や在るべき姿を思い描きつつ、みずからの生を生きていかざるをえない存在者です。しかし、これまでに現れた人間観以外の人間に関する見方・考え方というものが可能なのでしょうか。もし可能であるにしても、どのような人間観であろうと、何らかの問題性をはらんでいるのではないのでしょうか。われわれは、これまでの人間観がすべて——理性主義的人間観であれ、機械論的人間観であれ、実存主義的人間観であれ——人間というものを客観的に、別の言い方では、傍観的に人間一般として捉えていたことに着目しなければなりません。一見すると、個人一人一人の独自性を強調して、自己の主体性を重視するかに見えた実存主義も、人間すべてが備えている独自性一般を傍観的に語る実践的無関心主義に他ならず、内容は違っていても、人間を一般的な相のもとで客観的に捉えるという点では、他の人間観と異なるものではありませんでした。そもそも、人間観というのが、人間の在り方や在るべき姿を全体として捉えようとするものであるとすれば、そして、そのためにはわれわれが客観的で普遍的な立場に立って人間一般を語らざるをえないとすれば、われわれはもはや、そういった抽象的な人間観なるものを作り上げることをやめるべきではないのでしょうか。それでは人間観を作り上げるのをやめるとはどういうことでしょうか。それは、徹底的に自分自身の立場に立って、自分自身を見つめ直すことです。かつて誕生し、現にいまここに生きて、いつか死んでいくはずの自分自身の存在を見つめることです。さもなければ、わたしとしての人間に関しては抽象的な見方しか生まれません。人間というのは不思議な生き物で、自分自身に最大の関心を抱いていると思われるにも拘らず、自分自身のことは棚上



げにして、自分以外の存在者に目を向けて、それを追求し、解明し、説明し、操作し、利用しようとする傾向をもっています。自分のことばかり問題にし、考えているのは、利己主義だとでも言うのでしょうか。それとも、自分のことを棚上げにしたがるのは、自分が余りにも身近すぎて、まったく見えない、あるいは、見えたにしても、最も理解しがたいものだからでしょうか。ともかく、自分の存在のことを考えてみる必要があります。

さて、われわれは自分がある時、ある所で誕生したということは事実であると思っています。これを事実ではないと考える人は、おそらくいないでしょう。ところが、われわれはいつ、どこで、どのようにして自分が誕生したのかを自分自身で認識してはいませんし、また説明することもできません。気がついたときにはすでに、この世に存在してしまっているからです。これに対しては、われわれには自分自身の誕生の時点の記憶がないからだという理由づけをすることができるかも知れませんが、しかし、記憶があるにせよないにせよ、自分の誕生時のことは自分ではいかにも見当が付きません。そもそも、われわれはみずから誕生するのだという意識をもってこの世に姿を現したのかどうかについて論じることすら、ばかげています。そのようなことについて議論するのは、わたしの能力を超えています。われわれが自分の誕生について自分で認識も説明もできないのは、人間の宿命だと言わざるをえません。もちろん、このことは人間に限ったことではありません。人間以外の生物にもおそらくこのことは当てはまります。ただ、人間の場合、少なくともわたしの場合は〇〇年〇月〇日に◇◇という所で……のように誕生したということのみずから確信していますし、また、それを信じて疑いません。これは、われわれ人間にとって重要なことと思われませんが、なぜそうなのかについては、後でとりあげます。

それでは、生の終りとみなされる死についてはどうでしょうか。われわれは自分の死に関してもやはり自分で体験したり説明したりすることはできません。他人や他の生物の死であれば、経験したり説明したりすることができますが、他人や他の生物の死は自分の死ではありません。せいぜい、他人や他の生物の死を経験することを介して、類推的に自分も死をむかえざるをえないとか、自分の死の状態は・・・ではないのかとか、想像するだけです(厳密に言えば、自分以外の存在者の死の瞬間を体験することもできませんが)。自分がいつ、どこで、どのようにして死を迎えるか、自分の死とは実際にはどのような状態なのかについてはまったく見当もつきません。もちろん、だからと言って、われわれは自分が不死であるとは考えませんし、また、ある程度の年齢になれば死期が近づいていることを確信するようになります。そして、われわれは誕生についてと同様に、死のことについて語ったり論じたりすることもできます。しかし、それはあくまでも客観としての死のことについてにすぎません。言い換えれば、わたしは、生きている限りにおいてのみ、自分の死であれ、他人の死であれ、死について語ったり論じたりすることができるだけです。

このように、人間は自分や他人、そして人類の在り方や在るべき姿について人間観というものを作り上げ、人間に対して諸々の態度をとっているにも拘らず、自分自身の誕生と死については自分では経験することも、認識することも、説明することも、体験することもできない無力な存在者なのですが、さらに人間は自分の誕生をも死をも意のままに操作することはできません。人間は自分を死に至らしめることはできますが、それは死を意のままにしたのではなく、自分の生を意のままにしたことです。誕生については言うまでもありません。みずから誕生しなかったようにすることは不可能だからです。では、他人であればわたしの誕生と死を意のままに操作できるかといえば、そうではありません。もし、誰かがわたしを誕生させなかったとすれば(この仮定は明らかに矛盾ですが、仮にこう仮定したにしても)、それはわたしの誕生そのものを意のままに操作したのではなく、わたしの生を意のままに操作したにすぎませんし、また、もし誰かがわたしを死に至らしめたにしても、それはやはりわたしの死ではなく、わたしの生を意のままに操作したにすぎません。いずれにせよ、生の始まりと終わりに関しては、何ものといえども意のままに操作したり処理したりすることはできないのです。自分の誕生であれ他人の誕生であれ、また自分の死であれ他人の死であれ、それは突然にやってくるものであって、われわれはただそれを迎えるしかないということ、まずは、このことをはっきりと自覚しておかなければならないと思います。生の始まり(誕生)と生の終わり(死)に対して人間が

無力であるからこそ、人間はそれに立ち会った時に、理由もなく感動をおぼえることしかできないのだと思います。

われわれ人間は、自分自身の存在に関して無力であり、有限です。このことは自分自身を見つめることによつてのみ具体的な内実をうることができます。それでは、このことから直ちに自分の生（生命）の儚さ・無意味さが結論されるのでしょうか。生の始まりと終わりに対して無力であるということが、そのまま生そのものの無意味さに通じるのでしょうか。実はそうではありません。その点について考える前に、先ほど指摘したことについて説明しておきましょう。

先に、わたしは〇〇年〇月〇日に◇◇という所で……のように誕生したということのみずから確信している、と言いました。どうしてでしょうか。次の二つのいずれかか、それとも両方かです。自分以外の人間の言葉や態度への全面的な信頼と自分以外の人間や生物の誕生の経験とがそれです。われわれが自分や自分以外の生命の誕生について語るができるのも、この二つの事情に基づいていると思われませんが、まず前者について考えてみます。自分の生命の始まりに関して無力な人間は、その始まりに立ち会って、感激をもって経験してくれたであろう身近な人に完全に依存しています。その身近な人といえども、生の始まりそのものを意のままにはできませんが、しかし、少なくとも自分の誕生の瞬間にはそこに居合わせて、自分の代わりに自分の誕生を確認してくれた人である以上、われわれはその人を全面的に信頼する以外にはありません。われわれは、基本的には、そのような身近な人への信頼のなかで、自分自身の生の始まりの確信を得ているのだと思います。ここには、いわば自己についての他者の経験を自己についての自己体験に転化するという現象がみられます。後者については、われわれは人間のみならず、生命の誕生について経験したとき、言うに言われない感動をおぼえるものです。ここには他者の生命と自己の生命との共感・同感情があるとしか言いようがありません。この経験を理論的に分析することはできませんが、この感動的な経験のなかで、われわれは他者についての自己の経験を自己についての自己体験に転化していることは確かです。いわば、人間はなによりもまず共同存在なのです。

こうして、われわれは自分の生の始まりについての体験の欠如を、他者による経験と他者についての経験によって補完しているのですが、それでは、死に関してはどうでしょうか。死に関しては、自分のみならず、他者もまったく無力です。人がいつ、どこで、どのようにして死を迎えるかは誰にもわかりません。ただ、不思議なことに、自分の死に関しての死の瞬間についてはおそらく体験も経験もできないにも拘らず、日常の体験からして、死が確実に近づいてきていることはわかります。年齢を経るにつれて、かつての若かった頃よりも時間の経つのが速くなり、時間が短く感じられてきます。未来がどんどん狭まって、それに反比例するように、過去がどんどん肥大化しています。ベルクソン（Henri Bergson, 1859-1941）という哲学者が言っているそうですが、わたしの未来は私の過去に食い尽くされていきます。最近、若かった頃のことばかり思い出すのは、精神的にも肉体的にも老化を迎えていることの証明です。死がこのように徐々に近づいていることは体験的にわかるのですが、先ほども言いましたように、自分の死の瞬間を自分自身で体験することは、おそらくできません。また、その死を他人が意のままに操作したり処理したりすることもできません。しかし、われわれにできることが少なくとも一つあります。それは、自分以外の存在者の死に関してはそれに立ち会って、死を見取ることができるということです。もちろん、われわれが他者の死を見取るといっても、他者の死を体験するわけでは決してありません。われわれには自分の死のみならず、他者の死を体験することはできないからです。死に至りつつある他者、死を迎えてしまった他者は目の前に存在しています。だが、死の瞬間は誰にもわかりません。われわれにできるのは、他者の死がきてしまったという事実を経験することだけです。他者の死の経験とは、他者の死の瞬間の体験ではなくて、他者の死という経過に立ち会って、その生の扉が閉じてしまった後の確認のことにすぎませんが、それにしても、このような他者の、特に親しい身近な他者の死に直面した時、誕生に立ち会った時とは異なる感情の高揚が起きます。他者と自分との生ける関わりが断ち切られてしまったことに対する憤りとか、悲しみとか、言うに言われない感情です。しかし、その感情も時間の経過とともに徐々に薄れて、深い憂鬱がやってきます。死者が親

しい人であればあるほど、その憂鬱は深くて長いものです。それは、自分自身が死を迎えるまで続くことになるかも知れません。それでは、この憂鬱はどこからやってくるのでしょうか。いま、他者と自分との生ける関わりが断ち切られてしまった、と言いました。おそらく、それだけが憂鬱のやってくる原因ではないと思われます。むしろ、依然として他者との関わりは現前しているにも拘らず、それをもはや生ける関わりとして取り戻しえないのだという意識が、憂鬱の原因だと考えます。親しい他者の死に立ち会った後、その人の生前のことがいつまでも記憶に残ります。その記憶はわたしとその人との生前の関わりが深ければ深いだけ鮮明ですし、また、長く存続します。その人は死者としてこの世には存在しませんが、いわばその人の「生の意味」はわたしとの関わりのなかに現前しています。その「生の意味」は、わたしとの関わりのなかでその人自身が意味づけた「生」として、わたしに引き受けられ、わたしのうちに存続します。だが、わたしがその「生の意味」を肉づけすること、生ける関わりとして回復することはもはやできません。ただ、この憂鬱もしばしの間はわたしの前から姿を消してくれます。生前の写真、生前に大切にしていたもの、位牌、その他のものが、いわば「生の意味」の肉づけとして、身体の身代わりとなる限り。

「禍を転じて福となす」というわけではありませんが、われわれは逆に、この感傷のなかに、死の積極的な意義を見ることもできます。確かに、わたしは人の代わりに死んであげることはできませんが、少なくとも親しい人の「生の意味」はわたしとの関わりのうちに存在し続けます。このことはその人一人だけに当てはまるのではなく、わたしが親しい関わりをもっていた人、もつ人すべてに当てはまることです。すなわち、親しい他者の死は、わたしにとっては、その他者の「生の意味」の実現に他なりません。そうであれば、わたしの「生の意味」も親しい人のわたしとの関わりのうちに存続すると期待することができます。人がわたしの代わりに死んでくれるわけではありませんが、少なくとも親しい人々のなかに、わたしの「生の意味」が現前していると考えることができます。死は突然やってきます。死の瞬間は誰にもみずから体験できません。しかし、個人一人一人の「生の意味」は、親しい他者が存在する限り、死後も存続します。あるいはむしろ、人間は死後においてはじめてみずからの「生の意味」を他者のなかで現実化しうることになります。

われわれは、はからずもこの世に生を受け、ある特定の期間だけ他者との関わりのなかでこの世の時を過ごし、為すすべもなく死を迎えます。しかし、生の扉の閉じた後も親しい他者たちのなかに存続する「生の意味」は、みずからが他者との現実の関わりのなかで意味づけたものです。生の始まりと終わりに関しては、まったく無力な存在として、他者への信頼と共感、そして他者への全面的な依存のなかでそれらを迎えざるをえない人間も、自分の「生の意味」については、それを自分のこの世の生き方であるとして、生前に他者の前にみずから差し出すものに他なりません。その意味で、われわれは自分の現実の生を、他でもない、自分自身の生であるとして、引き受けなければなりません。われわれは、ある時はどうしてもできない無力感、脱力感を覚えながらも、何をなすべきか、どう生きるべきかと思い悩むことがありますし、また、ある時は高揚した気分のなかで充実した生を過ごすこともありますし、また、疲労し切った心身を気晴らしによって紛らわしながら、新たな朝を迎えて仕事に勤しむこともあります。それらのすべてはわれわれの生として引き受けなければならないわけです。いずれにしましても、自分の生の始まりと終わりを確認してくれるのは他者でしかないということの自覚によってのみ、われわれはみずからの生を自分のものとして引き受け、また意味づけていくことができます。他者との関わりが存在しなければ、自分の生は無意味と化します。あるいは、少なくともその意味づけは徒労に終わってしまいます。他者との関わりが存在する限りにおいてのみ、自分の生は「意味」としてある永続性を獲得することになると考えます。

われわれは先ほど、実存主義的人間観を批判した際、人間の行為やその選択、生き方に関しては「実践的普遍性」というものを考えざるをえない、「他人が自分の身になる」か「自分が他人の身になるか」かはともかく、相互の基本的なコミュニケーションを仮定するのが可能……と述べましたが、このような「普遍性への要求」が人間の生き方に伴っているのは、自分の生をみずから意味づけて他者の前へ差し出さなければならない人間の、いわば宿命なのかもしれません。自分が主体的に選択し決断した行為や生き方は、まさしく自分のものであるにも拘らず、必ず他者との関わりのなかでのみ意味をもちうるとすれば、「他の誰であろう

とも、自分と同じ立場にあれば自分と同じ選択をすべきだし、するはずだ」という確信、あるいは信念に基づいたものであらざるをえないと考えるからです。いわゆる「相互主観性」ないし「共同主観性」(Intersubjektivität)という概念は、われわれ有限で無力な存在の実践的な前提であって、それも、自己の生(誕生と死)を徹底的に見つめることによって自覚されてくる、根本仮説に他ならないと思います。

<注>

- (1) 本稿は、筆者がかつてある大学の公開講座で「課題としての人間」という題で講演したものと、同じ大学の総合講義で「ヒューマニズムと人間の尊厳について」という題で講演したものとに、大幅な修正を加えたものであり、いわゆる研究論文ではないが、内容的に通俗化されたものでは必ずしもない。ただ、平易さを目論見、難解な術語の使用は避けたつもりである。敢えて紀要に載せていただくつもりになったのは、例えば、尊厳死とか男女生み分けといった諸問題に安易な結論は出せないぞ、という筆者の現在の心境というか、感慨というか、それを残しておきたいと考えたからである。勿論、ここでは一つの見方が暗示されているにすぎない。  
なお、結論は同じとは言えないが、本稿の考え方の基調は故岩崎武雄先生の『現代の人間観』の影響下にあることを明記しておかなければならない。
- (2) 佐藤三夫訳編：『ルネサンスの人間論』(有信堂高文社)、57頁。
- (3) 大出哲、他訳：『人間の尊厳について』(国文社)、14~18頁参照。
- (4) 「理性主義的人間観」というのはあくまでも類型としての人間観であり、このことは、本稿で取り上げる他の人間観にもあてはまる。
- (5) 「Konstruktion」という術語は、『純粹理性批判』を見る限り、数学、特に幾何学の「作図」というような意味で用いられている(例えば、同著、BXII B206、B299、B865などを参照)。本稿で「構成」という言葉を使用する場合、それはカントの意味での「Konstruktion」ではなく、また、あの「konstitutives Prinzip」の「Konstitution」の意味でもない。むしろ、組立てるというような意味である。
- (6) これは、いうまでもなく、論理的意味のことである。ちなみに、人間とバクテリアとが、分子生物学では同じように説明できるからといって、人間とバクテリアとが総じて同じものである、ということにはならない。
- (7) 渡辺・村上訳：『偶然と必然』(みすず書房)、119頁以下参照。
- (8) 川島誠一郎訳：『反進化論』(どうぶつ社)、330~331頁。
- (9) M. シェーラー：『哲学的世界観』(シェーラー著作集13、白水社、143~144頁参照)。
- (10) ド・ラ・メトリ：『人間機械論』(岩波書店)、52頁。
- (11) 同上、92頁。
- (12) 時実利彦：「人間を操る大脳の機能」(岩波講座 哲学 『人間の哲学』49~71頁参照)。
- (13) 伊吹武彦訳：『実存主義とは何か』(人文書院)、31~37頁参照。
- (14) 吉田夏彦訳：『言語・真理・論理』(岩波書店)、130頁。
- (15) 岩崎武雄：『現代の人間観』(著作集第5巻、新地書房 105頁参照)。
- (16) R. M. ヘアのいう「普遍化可能性」(Universalizability)はこの意味であると考えられる。cf. R. M. Hare : Freedom and Reason, Oxford, pp. 7-50. ただ、「実践的普遍性」というのは、わたしの造語である。なお、岩崎武雄『現代の人間観』101~107頁をも参照。