

対話的倫理の宗教的人間学的展望

金子 昭

〈論文要旨〉 人間は、他なる者との人格的な交わりとしての「対話」において存在し、そこに人間性に基づく人間学 *humanology*, *Humanologie* が成立する。対話は、対話的原理 *dia-logos* より成り立つ。この原理は、相互に分ち合う真理であり、関係概念から出発する人間存在のロゴスである。「我―汝」の対話的關係性は両者の人格的な共鳴を持つ「対」概念であるが、ここには逆説と創造の契機が存在する。さらにまた、対話的倫理は宗教的人間学としての展開可能性を有している。この人間学においては、宗教は対話という回路を発見して倫理に目覚め、倫理はその本質的意義たる対話を通じて宗教に至る。倫理的・宗教的人間学は、この対話的原理により従来の人間学を踏み越えた逆説的・創造的人間理解をもたらすものである。

〈キーワード〉 対話、逆説と創造、「対」の思想、人間学、ブーバー

はじめに

倫理とは、人間として生きる／行動する筋道のことである。倫理の探求を私自身の主体性に定位して行わなければ、それは単に第三人称的問題提起にとどまってしまう。そこでは、人間はどこまでも「一事例」にすぎず、どんなに人間の生き方が問われたとしても、しよせん実存的主体となることを停止した「他人事」になってしまうのである。これに対して、探求を「我」としての私から始め、さらにその「我」と関わる人間を「汝」という第二人称

的存在として定位し、両者の関係性から人間存在を探求するのならば、対話的原理に基づく倫理学を形成することになる。⁽¹⁾そして、これこそ倫理学に相応しい問題の立て方になるだろう。

宗教もまた人間の営みである。どんな宗教においても、人間として生きる／行動する筋道が説かれているわけだから、宗教には必ず倫理が含まれると言ってよい。そうでなければ、信仰者はこの世で生き、行動する指針を自らの宗教の中に見出し得なくなるからである。人間存在は、他者（他なる者）との人格的な交わりとしての「対話」においてあり、そこに対話的倫理は宗教的人間学としての展開を持つことになる。本稿は、この対話的倫理を宗教的人間学の次元で展開したときに見えてくる、人間における逆説的要素とそこからする創造的展開についての構造を提示することをめざす。

一 「対」の思想としての対話

対話は他者との人格的な交わりにおいて成立する。自他の関係が対等で対称的な関係にあることを前提にした、言語的コミュニケーションとしての対話は、現実にはそう多くあるわけではない。対話が行われると言っても、必ずしも互いの言葉が噛み合っているわけではなく、まして双方で当意即妙な応答をやり取りするような「言葉のキヤッチボール」は稀である。ソクラテスの時代のアテナイ市民のように、お互いに顔見知りで気心が知れている場合、出会ったところからすぐに問答が始まるが、現代ではそのようにはいかない。そして対話はなにも、そのような問答の形を取らなくてもよい。対話において言葉は噛み合わず、いつまでも反応らしい反応が返ってこないこともありうるし、むしろこちらのほうが多いのである。

対話的倫理の宗教的人間学的展望

しかし、対話とは単なる意思の伝達交流という意味でのコミュニケーションに尽きるものではなく、実はそれ自体が一つの思想性に立脚したものである。対話の思想とは、自他の関係性の文脈に基づいた「対」の思想である。それゆえ、通常の意味での対話の形式にこだわる必要はない。対話という形を取った独語もあり、独語として語られるが内容的には対話的なものも存在する。対話は単独概念ではなく、それ自体が関係概念である。ブーバーはこの関係概念のことを「根源語 Grundwort」と呼んだ。この根源語は「我―汝」「我―それ」という二種類からなるが、対話が成立するのは「我―汝」の関係である。

「我―汝」関係と言うと、言葉という媒介を通じて行われる人間同士の交わりにおける生をまず思い浮かべるが、この関係はそれに尽きるものではない。言語の手前のとどこどまる、自然との交わりにおける生があり、さらに言語は語られないが言語を生み出していく、精神的存在との交わりにおける生も存在する⁽²⁾。これら三種類の生においては、自然との交わりにおける生はまだ薄明の中にあり、「汝」に呼びかけても言語的關係性はいまだ成立しない。人間との交わりにおいて、はじめて関係は明瞭になり、相互に「汝」を与えたり受け取ったりすることができる。ところが、精神的存在との交わりになると、関係はふたたび雲の中に蔽われてしまう。ここでは、「汝」は知覚しないけれども、彼方から呼びかけられるのを感じ、また自ら「汝」とは発することができないものの、こちらの全存在をもって根源語が語られる。ただし、言葉を介した人と人との関係が、前言語的な自然との関係や、超言語的な神仏との関係においての手がかりとなるのは、確かである。

その場合も、ただ同時代人との交流や合意や社会関係のレベルで対話を考えるべきではない。人間の関係性の中には死者や未来の人間との関係もまた含まれる。死者とはもうこの世にいない人であり、未来の人間とはまだ存在

していない人である。どちらも同時代においては不在である。不在の他者としては、相対的他者と絶対的他者があ
る。前者には名前を持った個性ある存在としての死者と、名前を持たずいまだ個性を有しない未生の者がいる。後
者には神仏のような超越的存在がある。私は「対」の相手として彼らと向き合う。このように、対話的關係は多く
の場合、対称的というよりも、むしろ非対称的關係にある。⁽³⁾

対話が「対」の思想であるにしても、「我」から他者に向けて出発する限り、主体的な出発点はどこまでも「我」
である。対話においては同格に呼び合う対称的關係を想定しがちであるが、相手から何らかの反応があるから対称
的というわけでもあるまい。「我」は「我」であって、決して「汝」とはなり得ないかぎり、どんな対話でも非対
称的關係であると言えるからである。かくして「他我」認識のアポリアに陥らないためにも、「対」の思想として
の対話が要請されるのである。他者が「汝」として明瞭に現われる場合もあれば、一見とても「汝」として対峙で
きないような、超絶した姿で立ち現われることもあるだろう。しかし、そういう時であっても、「対」の思想に立
つことにより、私は自らの相手に歩み寄って、「我―汝」のかけ橋を渡すことができる。「我―汝」の關係の中で
「汝」として呼びかけたとき、他者は「我」にとって「汝」となるのである。他者は「汝」として対話の相手であ
るが、倫理の主体的担い手はどこまでも「我」としての私である。そして両者を媒介するのが、「対」の思想とし
ての対話的原理なのである。

他者を「対」の思想の下に捉えないかぎり、他者はいつまでも他なる者であり、第三人称的言辞を弄しているに
過ぎない。それは人間を世界の中に数ある対象の一つと見なす見方である。人間が質的存在たる人格であるにもか
かわらず、いかに比較計量可能な形にされて処遇の対象になっているかは、我々が人間を「取り扱う」ときの呼称

対話的倫理の宗教的人間学的展望

に端的に現われている。例えば教育においては育成すべき「人材」という名で一種の加工材に、福祉においては有用な「マンパワー」という文字通りの人力に、カウンセリングでは分類可能な「ケース」という個別処遇の事案にとされているように。けれども、「対」の思想の下に捉えるならば、「我」と「汝」はどんなに非対称的な関係にあるにせよ、そこには人格的反響を見出すことができる。「汝」からの反響を感じ取り、「我」との「間」で響く共鳴音に耳を澄ますことができるならば、そこに対話が成立していることを知るであろう。そのような意味で、ここに成立するのは第二人称の倫理である。

対話において重要なことは、対話の相手が人格的存在として存立しているかどうかにある。この相手が生きているか死んでいるか、人間であるか他の生き物であるか、はたまた超越的な存在者であるかは、むしろ二義的な問題なのである。相方向的な言語のやりとりとしての対話が不可能な、人間以外の生き物や自然や、また生者のような反応の返ってこない死者、さらには超越的な神仏のような存在に対して、私が「我」として向き合ったからとて、通常の意味では彼らは何も語らず何も変わらない。対話をしようと言葉を発したり、またその語りかけを通じて自分自身のあり方を変えていったりしうるのは、常に人間であり生者である私の側だけである。しかし、そのような関わりを単に一方通行的な信仰信念や思い込みによる働きかけに過ぎないと見なしてしまうのは、自ら「対」の思想の文脈に入っていくか、第三者的な見方に立って横から眺めているからである。「他我」認識の不可能を訴えたり、他者の非対称性をむやみに強調したりする立場では、いつまでも生の現実に直面できず、人間存在の深層に踏み込んでそのダイナミックな構造を知ることができないであろう。そうならないためにも、対話を論じる議論の出发点は、対話そのものから始めるのではなくてはならないのである。

二 分かち合う真理としての対話

対話には独自の真理概念が含まれている。対話 dialogue, Dialog とは、対話的原理 dia-logos より成り立つ。この原理は、相互に分かち合う真理であり、すなわちそれは関係概念から出発する人間存在のロゴスである。これに對して、独語 monologue, Monolog は独語的原理 mono-logos、すなわち文字通り独り占めされた真理である。それは、一方的な論理を組み立てて、相手を自らの論理の内に縛り付けてしまう処理と決着のロゴスである。

大谷愛人は、対話（ディアローグ）と独語（モノローグ）を、それぞれ本質的な意味で、開かれた言葉、閉じた言葉と規定する。⁽⁴⁾モノローグとは、それを語る者も、その語りが交わされる相手も、その精神状態が閉鎖的になり、自由を失い、閉じた人間関係になる言葉である。一方、ディアローグとは、それを語る方も語られる方も、精神が開かれて、自由な人格的關係になるような言葉である。ある人間の話がいつも他者の難詰を内容としていて、ときには法律の条文をくどくど読んでいるような調子で、相手はただそれを承るだけになるとか、激論になればそれに関わっている者すべてを見えない縄でぎりぎり縛っていかのような状況になるとすれば、それはどんなに話し合いの形式を取っていても、本質的にモノローグが支配する世界である。これに對して、別なある人間の話の場合、今まで硬直していた心もやわらぎ、ほのぼのとした明るい開放的な気分になって、共感が周囲に漲っていくようになると思えば、それはディアローグの語られる世界である。

しかし、両者の根本的な区別の基準は、言葉を自己表現や自己伝達的手段もしくは道具に過ぎないと考えるか、それ以上のものかと考えるかにあると、大谷は述べる。⁽⁵⁾もし言葉が前者、つまり単に自己を表現したり伝達したりす

対話的倫理の宗教的人間学的展望

るだけの機能につきる場合は、本質的にはモノローグである。まして、この自己表現や自己伝達が、憎悪や恐怖や被害感情や、強烈な理念や思想などの他律的な力に規定されてしまい、自由を失った思考と精神によって行われる場合は、ますますもってモノローグとなる。これに対し、他律的な力から自由な思考と精神において、「聴く」と「沈黙する」を深く響かせ、したがって相手の「ことば」を引き出すことのできる言葉が語られる場合、その言葉は本質的にディアローグなのである。この一連の分析は、外面的・形式的な独語と対話の区別を超えた、深い人間理解を示していると言えよう。本稿で論じる対話もまた、このような意味において、外面的・形式的な両者の区別を超えた、人間存在の原理としての対話的的原理なのである。

対話的原理においては、真理は独り占めされるものではない。対話的關係性は、人々の心魂を開かせてくれるものであり、またこの中から、新しく真理が創造されてくる。対話において、自己と他者とは対面する。この対面を通じてロゴスの反響が起こる。たとえば他の人格から直接的な反響が帰ってこなくても、自分の中で対話的的反響が生じる。つまり、他者という触媒を得て、自己はより自己らしい自己に目覚めるのである。相手が同じ人間の生者の場合は、同様のことが対話の相手においても起きる。自己はどこまでも自己としての同一性を保ちながら、そのことによって、他者をどこまでも他者として把握し尊重するものとなる。対話的關係とはそうした反響ないし共鳴から成り立つ。反響・共鳴すること *personare* から人格 *persona* という言葉が出来上がったが、その由来からして、人格であるということは、既に自らの内で反響し、また互いに共鳴する存在者なのであり、「我―汝」の対話的関係性はそうした共鳴を持つ「対」概念である。

この「対」となる者同士は、相互に独立していながら関わり合う。それをブーバーは、人間存在の原理として

「原初的に距離を置いていること（原離隔）」と「関わりへ参入すること」と表現した。⁽⁶⁾つまり人間は、原來は相互に隔てられて存在するが、まさにそのような存在だからこそ、同時にお互いに関わり合う関係へと入り来ることができ、またそうすべき存在なのである。私が「我」として、どのような相手であつても、他者を他者として受けとめようとするとき、そこに他者の中への一種の飛躍が起こるが、⁽⁷⁾この飛躍は現実想像力レアルファンタジーともいべき作用である。これにより、生きた相手としての人格が「汝」としてありありと現われてくる。

対話が成立するとき、そこには人格相互の関係性がある。それゆえ、対話の相手は客体化することができない。対話の相手であることは、本質上、その客体化が不可能であると同時に、客体化してはならないという禁止命令も含まれる。この禁止命令を犯す者が詐欺師や扇動者であつて、彼らも個人や人々に「汝」と呼びかけるが、しかし偽の対話者なのである。「我―汝」の言葉の応酬はあつても、それは実のところ相手を徹底的に客体化し、自らの論理による処理と決着の対象にしてしまつているのである。そこにあるのは、最悪の形での「我―それ」の関係である。これに関連して言えば、他者とは友であることも敵であることもありうるが、後者の場合においても、やはり彼も自分と同じ人間だという形でつながりの感覚が求められる。これにより、他者を他者としつつも、共感し責任を負う者として自他の関係が成立しうるのである。他者とどんなに相争うとも、対話的關係が続くならば、「愛における闘争」（ヤスパース）が見出される。対話は継続されてこそ、意義があるという理由もそこに存する。

また、だれもが対話できるという点では、だれもが対話の相手となりうるだろう。しかしながら、だれとでも対話できるわけではない。「対話の生活とは、人々と多くの関わりをもつことではなく、関わるべき人々と真に關係に入ることである」⁽⁸⁾し、そもそも出会うすべての人間を愛することに成功した人はいかなる時代にもいなかったの

対話的倫理の宗教的人間学的展望

である。⁽⁹⁾ 関わるべき人々といえは、まさに家族や友人・知人などの身近な人々、あるいは困難な交渉の相手など、人によってさまざまであろう。そして、息の長い対話を通じ、そうした人々との絆を確かめ、あるいは組み換え、新たな関係を模索することになるだろう。関係の再構築の中で人格的な共鳴・反響が起こり、またこの中から、共有すべき真理が新しく創造されてくるのである。

さらに、対話的關係において、齟齬そごやぶれは不可避である。反撃や無反応という反応もあるだろう。相手からの無反応ということ言えば、しばしば遺族や生前に交友のあった人たちが故人に向かって語りかける、葬儀における弔辞がそうである。こうした死者との対話は、相手からの応答が存在しないという意味で、非対象的対話の最たるものであるが、しかしながら、そこでは相手に対する自分の姿勢、ひいては「我」そのものが無言の「汝」の前で問い質されているのである。「我」の語りかけが真摯であればあるほど、人格的な反響や共鳴も強くなる。そこにあるのは、上述したように、現実想像力リアルファンタジーによる他者の中への一種の飛躍である。他者はもはや生きてはいないが、しかしこの飛躍により、「我」にとっては生きた相手、つまり「汝」として現前してくるのである。

もつと踏み込んで言うならば、「我」もまたいつかは無言の「汝」の仲間入りをしていくわけだから、そうした対話が時間をかけて深まっていけば、一種の実存的な共同性の感覚が生じてくることもあるだろう。このように考えていけば、倫理と宗教の世界は地続きにつながっているとも言えるのではないだろうか。

なお、葬義や追悼式、また鎮魂・慰霊祭といった儀礼にも、人格的対話の残響が多かれ少なかれ存在している。こうした儀礼について論じる場合も、それが対話の内実としての「対」の思想の中に自ら参入して、そこに真理を共に発見し、これを分かち合うようなものでないならば、結局は第三者的批評の域にとどまるであろう。

三 対話的原理に基づく人間学ヒューマンノロジーと倫理学

対話的原理とは人間存在の理法そのものであるが、それはまた倫理学の方法である。他者は単に私とは他なる者ではなく、私「にとっての」他者である。それゆえ、他者を意識するときには、何らかの形で他者への共感と責任の意識が伴う。倫理学そのものが、学問として他者への共感と責任意識を前提にして成立した学問なのである。倫理学が人間として生きる／行動する筋道を扱う以上、そこには人間とは何かを人間的現実⁽⁹⁾に即して解明していく哲学的人間学が求められる理由が存在する。

人間的現実とは、他者との真正な出会いを生み出す人間相互の「間」(間柄)のことである。人間は、人と人との間にある完全な関係において、人間学的に実存しているものであり、この相互作用において人類「人間性」が十分に把握されうる。この「間」(間柄) Zwischen の領域は、人間であるかぎりの人間の実存と共に措定される。それは確かに概念としてはまだ明確にはされないものの、「人間的現実の原・範疇」なのである。⁽¹⁰⁾ 間柄的なものにおける人間 *Zwischennenschlichen* とは、相互に向かい合うものの領域であり、その発展をブーバーは対話的なものと呼ぶ。⁽¹¹⁾ そこでの反響あるいは共鳴が対話となるのである。あらゆる存在と対話的關係に入ることができるのは、人間だけである。人間とは、対話的な關係的存在を自ら担う者として創造されたものである。人間だけが倫理の担い手であるというのは、まさにそのようなことを言うのである。

自他の関係において、私が人間であるという自覚、すなわち人間性の自覚に立脚するとき、人間性に基づく人間学 *humanology based on humanity* が成立する。⁽¹²⁾ 同じ人間という言葉を用いても、単に動物との比較による

類的存在としての人間（人類）を扱う人間学（人類学）anthropology, Anthropologieとは大きく位相を異にする。哲学的人間学は、むしろより人間性に即したhumanology, Humanologieでなくてはならず、しかもそのような人間学こそ倫理学に根ざしているのである。そして、倫理学の原理は対話的な原理であるがゆえに、自己が自己自身であることの意識、そして同時にこの意識には他者を他者として見なして肯定することが伴っている。神との関係における人間（宗教的人間）homo religiosusを扱う人間の学もまた、同様に人間性に根ざした学的部門として、宗教的な人間学^{ヒューマンロジー}である。こうした倫理学的含意を持つ哲学的人間学は宗教的人間学に到達するし、宗教的人間学はそのような哲学的人間学を含んでいる。

ところで、和辻哲郎もまた、人間とは動物との対比において単に抽象された「人」（人類）ではないがゆえに、哲学的アントロポロジーは哲学的「人類学」であって、「人間学」でないとする。和辻は、人間とは文字通り人と人との間柄（人々間）であって、「人」と「世の中」（社会）が弁証法的に統一されたものだ⁽¹³⁾と見ている。そのような人間学こそ倫理学であるというのが彼の主張である。

しかし、そのような倫理学は、せいぜい「人の間」のルールや規範の学であるに過ぎない。そこには人間相互のどんな関係性が問われていても、やはり人間同士の関係に他ならないからである。共同体のルールは、成員に通じる言葉で語られるが、その言葉が通用しない相手（他者）にはほとほと困ってしまう。しかも、「人の間」のルールとしての倫理の定義の内には、はじめから超越的次元が奪われている。そのようなものが登場すると、それは人間の世界になにか異質なものとして割り込み、かき乱してしまうようなものとなる。倫理を最初からこのような境界に追いやっておいて、そこから逸脱して人間のルールが通じない絶対他者をもつてくれば、たしかに倫理と宗教

は対立概念になってしまふ。けれども、これは最初から倫理と宗教の対峙をねらつて構成された論法であると言つてよいだろう。⁽¹⁴⁾

対話的原理に立つならば、倫理の担い手である人間は対話の相手を無限に作り出すことができる。そのような人間は、ベルグソンの言うような「開かれた魂」である。開かれた魂は、第二人称の眼差しで周囲の者たちを見つめ、傾聴し、語りかけるだろう。仏典や聖書のみならず、諸宗教の教祖伝には師と弟子との対話が数多く登場する。この対話の輪は同心円状に拡大する。そして、第二人称の眼差しの下では、無縁の者も有縁になる。そこには、他者を他者として知り、かつ他者として気遣う姿勢がある。ブーバーは次のように語る。「犬があなたを見つめたとき、そのままざしに答えるがよい。子どもがあなたの手をつかんだとき、その触れ合いに答えるがよい。群衆があなたを取り囲むとき、彼らの苦しみに答えるがよい」と。⁽¹⁵⁾ こうして人間は開かれた魂として、自己にとどまらず他者へと無限に働きかけていく。この意味で「我」は他者と共にあり、他者を「汝」とせずにはいられない存在である。そのような典型が大乗仏教における菩薩であるが、ウィールライトはブーバーの人間学を論じた論文において、そのことを指摘している⁽¹⁶⁾のである。

開かれた魂に対応するのは「開かれた道德」であり、「動的宗教」である。開かれた道德は、直接、社会を完全に開かれたものとして形成しなす、人類愛の上に成立する道德である。その担い手は少数かもしれないが、彼らは自然の確立した社会の連帯性に甘んじることなく、愛の躍動（飛躍）^{エラン・ゲムール}に包まれて人類全体を目指して進むのである。⁽¹⁷⁾ さらに言うならば、この開かれた状態はただ単に人間だけでなく、生きとし生けるもの一切に向かう。その逆が「閉じられた道德」であり、「静的宗教」である。これらは、自己完結した社会の秩序維持という形で現われ、

対話的倫理の宗教的人間学的展望

人々に対して掟や法などの社会的なルールを設けていくものである。要するに、対話的原理に立脚する人間学的観点に立つならば、倫理と宗教そのものの区別よりも、開かれた倫理や宗教のあり方と閉じられた倫理や宗教のあり方との対比のほうが問題なのである。

ここで鍵となるのは、開かれてあるということに基づく倫理的契機である。それは、倫理が他者との関係性ばかりでなく、人間としての自己の完成（自己実現）に関わるところから明らかにされる。他者への献身と自己完成との両契機が合いまって完全な倫理をなすと述べたのはシュヴァイツァーであった。他者の範囲は、彼において明確に、生きとし生ける一切のものにまで到る。こうして、献身の倫理は宇宙的な広がりをもつ。対する自己完成とは自分の中で完結するような狭量なものではない。それは本来の意味において、自己と存在との正しい関係に入るということだから、それ自体が宇宙的な性格を持っており、しかもその関係の中にはいわゆる小我を否定し克服する契機が含まれている。他者への献身と自己完成の両契機は、こうして宇宙的な次元での「生ける存在への生ける献身」へと収斂するのである。⁽¹⁸⁾

生ける存在への生ける献身こそが、生身の存在を持つ他者への姿勢である。「我」と「汝」が生命ある存在としてここで向き合い、そこに私が自らの生命の充実を果たしつつ、相手の生命を維持し促進させていくべく献身にとめる。「我」は生ける「汝」の反応に大きな手ごたえを感じつつ、自他ともに生ける相互作用の内に変様することを知る。シュヴァイツァーは生の哲学者としてここまで思索をめぐらせたわけであるが、死せる存在への献身というのは彼の射程には入っていない。死せる存在（死者）にいくら働きかけても、たしかに通常の意味ではこの相手を変えることができないだろう。しかしながら、ここで倫理が意味を失うわけではない。「我」はやはり彼らに

も「汝」と語ることで働きかけ、そして彼らの無言の応答を、自らの内に人格的反響として受けとめる。我々がさまざまな思いを込め、自らに及ぶ限りの想像力をめぐらせて死者の追悼、慰霊、荘厳をおこなうのも、そうした反響や共鳴をこれらの営みの中で感じているからである。

倫理と宗教がそのように開かれた姿で連動している以上、倫理の担い手の「我」もまた、単なる「自我」の次元を超えたところに立っていると見るべきである。そうでなければ、宗教の領域に倫理としての対話が踏み込むことができないからである。八木誠一は、このような対話が、「自己」のレベルで行われるものと位置付けた。⁽¹⁹⁾ここで言う自己とは「神の支配が及んでいる限りでのひとの心」のことである。それは、人間が長い間、仲間と共生してきた歴史が深く人間の身体に刻み込まれたものでもある。八木は、だからこそ、人間がどれほど怒ったり憎んだりしていても、自己の深みでは兄弟（同胞）を共に生きる相手として受容しているのだと見なし、そこに無限の赦しの可能根拠もあると論を進めるのだが、実はそのように述べることで人間の倫理が宗教に支えられていることを示しているのである。

四 逆説と創造の宗教的人間学

対話的原理は、二で論述してきたごとく、レアルファンタジー現実想像力によって他者への飛躍の契機を持つ。そこに新たな生成、創造の可能性が存している。

対話とは言葉あるいは象徴的な言語における意味のやりとりであるが、その意味は対話することを通じて全く新たに変容することがある。それゆえ、意味とは無限に変容する創造的なものである。「対」における緊張関係の中

対話的倫理の宗教的人間学的展望

で、「我」にとって思わぬ意味の転換がなされるとき、創造もまた出現する。つまり、対話する以前には見出されなかった何物かがそこで生まれるのである。対話が創造的営みでもあるゆえんもそこにある。そこでは、新たな意味は「我」と「汝」の「間」(間柄)の中から出現するという形を取って出現する。それが「我」だけでも「汝」だけでもない、両者の「間」から対話を通じて出現するがゆえに、従来の自己や他者のあり方は、部分的な変容を迫られ、ときには全面的に否定・克服されることにもなるだろう。しかし、そのことによって、自他は新たにされるのである。それは単なる伝達交換(コミュニケーション)に尽きるものではなく、これを超えて霊の交わり(コムニオン)への転換なのであり、それはまさに対話的内容の血肉化となるものである。⁽²⁰⁾これこそ、創造の営みにおける逆説的構造である。創造は「汝」との対面の中で逆説に直面し、そこでの葛藤や抵抗や挫折の中からある時は一気に奔出し、ある時は苦渋の内に絞り出されてくる。逆説は、対話において生起する精神の現象であって、これが生起しない対話があるとすれば、それは本質的にはモノローグの世界にとどまった形だけの「対話」なのである。対話の倫理は、逆説を通じて創造の倫理へと道を開いている。宗教は対話という回路を発見して倫理に目覚め、倫理はその本質的意義たる対話を通じて宗教に至る道である。

ブーバーは、世界は神の戯れではなく、まさしく神の運命であり、人間はそこで神とともに創造に関与すると主張する。⁽²¹⁾創造は、我々に生じ、我々の中で燃え、我々の周囲で燃え立つ。我々は創造に関与し、創造者と出会い、その助力者ないし同行者として身をゆだねる。人間は神と共に創造に関与することになるのである。さらに進んで、倫理の創造的要素を極限までに推し進め、創造の倫理を提唱したのはベルジャーエフである。彼に至っては、人間と神とは友であると大胆に述べる。⁽²²⁾人間は神の似姿だからといって、人間は単なる神に仕える手段となつては

ならない。なぜなら、神にとって人間の人格はもとといかなる力によっても手段になりえない目的だからである。神は人間が神を愛し、創造的行為をなすことを心から待っている。人間にとっても、神は絶対的究極的な目的であり、すなわち愛の対象として絶対的な汝なのである。人間の創造活動は、「神から人間への力」という恩寵と、「人間から神への力」という自由との交互交流によって行われる。⁽²³⁾人間に自由がなければ神の呼びかけに答え、靈感に基づいて創造活動をすることはできない。そもそも自由なくして靈感もありえない。人間は本質的に創造活動の自由な主体であり、いついかなるときでも創造的な良心の所有者だからである。

宗教の世界とは、人間が神仏のような超越的他者に対話的応答を行っていく中で、形成されるにいたったイメージに満ちた象徴的世界である。そのような形で宗教と関わる倫理は創造的要素を含めたより高次の倫理に由来する。この創造の倫理においては、世界が現状では未完成であり、それゆえ人間がなさねばならない義務が無限にあることを前提とする。人間には創造しなければならない使命があり、創造せざるを得ないという運命がある。それは自ら創造する存在として、人間が創造されたことを意味する。創造とはそのようにして人間を義認する「弁人論」なのである。⁽²⁴⁾倫理の範囲はここで一挙に拡大する。芸術や学問での創造も倫理的に正しい行為であり、創造の道は道徳的完成や宗教的完成にも通じている。そして、どのような人間にとっても、日々の生活が日々新たな創造となるべきなのである。人生に対する創造活動は人間の特権というよりむしろ義務であり、生活の全領域にわたって行わなければならない道徳的至上命令ともいべきものである。⁽²⁵⁾

芸術の創造にその端的な例があるように、創造はそもそも想像力に由来するが、それは人間が通常意識において自覚し操作するような概念にあるのではなく、むしろ無意識的あるいは深層意識の中からイメージとして奔出す

るものでもある。文化が健全に発展し、その中で人々が自己を形成しているときは、人間の深層にある生の動的エネルギーも健全に展開する。宗教や芸術、祭儀や風習は多くの象徴で満ちているので、活気にあふれた生を営むことができる。そして、変革の時代において個人が危機になると、更なる動的エネルギーが奔出してくることになる。

ただし、この超越的イメージもいったん人間によって現実の姿を取ってしまうと、やはりこの世の所産としての有限性や相対性を免れ得ない。創造によりこの世に実現されたものは、どのようなものであれ、いずれも有限なものに変じてしまう。これは悲劇的なことかもしれないが、逆にこの創造物が絶対化されて、それ以上の創造活動が停止してしまえば、世界はありえない「完成」を見ることになるだろう。それは「偶像崇拜」となるであろうし、この世はもはや創造という使命なき人間の世界となってしまうことになる。そのような状態が起るとすれば、これこそ独り占めされた真理（モノロゴス）の極致である。そこでは、絶対についての相対的創造を絶対化するという愚が犯されているのである。

深層心理学的見地から、これが自我のインフレーションに陥った状態であることを指摘したのは、E・ノイマンである。自我のインフレーションとは、いわば絶対者と同化した自我の幻想のことであるが、これが自らの内なる影（否定的要素）として猛威を振るったとき、宗教の場面においては不信仰者に対する抑圧や異教徒への弾圧が起る。しかしこれを自らの影として受容するならば、この幻想は縮小することになる。そこでは、自我は小我として察知され、その否定を通じて広く他者へと開かれる。小我は結局、「自己」すなわち全人格構造の一部分に過ぎないのである。新しい倫理は、人格の部分的な支配を拒否し、倫理的行為の基盤として全人格を要求する。⁽²⁶⁾そして

全人格の肯定は、ほかならぬ自己及び他者、「我」と「汝」の肯定である。このような全人的倫理は、自らの影のもつエネルギーの法則を考慮に入れ、自らの悪をも創造的エネルギーに転化するのである。

かくして、現実の宗教もまた、実現された創造としての有限性・相対性を持つ。このように考えた場合、自ら信仰する宗教で世界中の人々を束ねていこう、この教えで世界を統一しようとする発想は、独り占めされた真理の帝國主義のようになる。宗教もまた人間的営為なるがゆえに、絶対化されるべきではない。世界がさまざまな国から成り立ちながら平和裡に共存し、世界がさまざまな言語であふれながら互いの言語を尊重しあい学び合うように、世界がさまざまな宗教の共存と繁栄の中に平和が保たれていくことこそ、望ましいと思うのでなければならぬはずだ。ここでもまた、自分たちとは異なる他者のことをどこまで思いやれるかという想像力が要求される。

一宗教で真理が独り占めされるのではなく、対話を通じて共に真理を分かち合う姿勢が求められる。これが宗教間対話でもある。近年、ことさら宗教間対話が喧伝されるようになったのも、いかに宗教が真の意味で対話していないかを示すものである。しかし、宗教同士が対話するのではない、本当は宗教者である人間が対話するのである。そこで自らの信じる宗教もまた他者に直面して、自らの有限性を自覚し、対話する人間も自己を揺るがせられて、ときに自分自身の全面的な見直しを迫られることにもなる。ここからこそ、諸宗教が共有しうる新たな真理が創造されるのである。ブーバーは、宗教が自己を放棄しようとする宗教であるならば、それは冒険ではあるが、「動脈を流れる血液」となるけれども、人々から保証され確信され、体系として安定した宗教であるならば、それは「循環を停止した血液」であろうと述べた⁽²⁷⁾。現実の宗教間対話は、果してこのような逆説と創造の境地にまで達しているであろうか。

おわりに

以上、私はブーバーの対話的原理から説き起こして、この原理に含まれる逆説と創造の契機を見出し、それを倫理的かつ宗教的な独自の人間学 *humanology* として定式化する試みの一端を示してきた。対話的原理とは相互に分ち合う開かれた真理であり、この関係性の中で、人々の心魂を無限に開かせてくれるものである。「我」は「汝」としての他者の対面の中で人格的反響を起こして、自己の深層にまで到る衝撃を受けることもあるかもしれない。しかし、それでも対話的原理に基づく倫理は、自分の眼前に出現する一切の他者に第二人称的なつながりを持つように命じる。衝撃も大きいかもしれないが、そこから生み出される新たな創造もまた大きいのである。対話が逆説をはらみつつも創造的な営みであるゆえんもここにある。倫理的・宗教的人間学^{ヒューマノロジー}は、この対話的原理により従来の人間学^{アンソロポロジー}を踏み越えた逆説的・創造的人間理解をもたらしものである。

註

- (1) 人称を鍵概念とした本稿での倫理的・人間学的問題設定については、ブーバーや児島洋に依拠するところが大きい。その嚆矢はグレートイゼンにある。Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, München (Oldenbourg), 1928, S. 45-46. ブーバーは、グレートイゼンを引用しつつ、このような第三者的問題提起では、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, Gutersloh (Gutersloher Verlaghaus), 2007, S. 23. 児島洋訳『人間とは何か』理想社、一九六〇年、二五頁。児島洋は、単なる一人称の主観主義や三人称の客観主義より二人称の人格的優位性を強調している。児島洋『哲学的人間学序説——モノドと汝』九州大学出版会、二〇〇五年、三二九頁参照。児島は現象学的方法論を援用しつつ、ブーバーの対話論哲学を批判的に継承しているが、彼は謙虚な口調で「第二人称哲学」の門口まで到達したと述

べている。

- (2) Martin Buber, "Ich und Du" (1923), *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh (Gütersloher Verlaghaus), 2006, S. 10, S. 103. ブーバー (植田重雄訳) 『我と汝・対話』岩波文庫、一九七九年、一一一―一二頁、一二七―一二八頁。
- (3) 対話の非対称性について鋭い示唆を行ったのは柄谷行人である。柄谷は、死者や未来の人間との関係は、コミュニケーションの理論において基礎的であると述べ、間主観性や公共的合意のレベルに対話を限定してはならないと言う。柄谷行人『倫理21』平凡社、一九九九年、一一三―一二四頁参照。
- (4) 大谷愛人他『現代倫理学の諸問題』慶應通信、一九七八年、二四六―二四九頁参照。大谷によれば、「ディアログ」がそこに響いている言葉(対話、ディアログ)こそ、本質的に人間の倫理を肯定する言葉であり、どんなに多数の人々と話し合いがなされていても、「モノログ」の原理がそこに支配しているならば、そこでの言葉は倫理に対して否定的であるという。本稿を論述するにあたって、こうした問題提起は大きな示唆を与えてくれた。
- (5) 大谷愛人、同書、二四九―二五〇頁参照。なお、大谷はこの論述に続き、ディアログの更に根本的な論点を提示する議論として、ブーバーの「根源語」としての「我と汝」について論じている。
- (6) Martin Buber, *Urdsinn und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie I* (1951), Heidelberg (Lambert Schneider), 1965, S. 11. ブーバー (稲葉稔訳) 「原離隔と関わり」『哲学的人間学』著作集第四巻、みすず書房、一九六九年、七頁。
- (7) Martin Buber, "Elemente des Zwischenmenschlichen" (1953), *Das dialogische Prinzip*, S. 286. ブーバー (佐藤吉明・玲子訳) 「人間の間柄の要素」(『対話的原理II』著作集第二巻、みすず書房、一九六八年)、一〇四頁。ここで飛躍と訳した原語は *Ein-schwingen* で、邦訳では「飛降」となっている。
- (8) Martin Buber, "Zwiesprache" (1929), *Das dialogische Prinzip*, S. 167. ブーバー『我と汝・対話』、二〇六頁。
- (9) Martin Buber, "Zwiesprache", S. 168-169. ブーバー『我と汝・対話』、二〇七頁。
- (10) Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 165. ブーバー『人間とは何か』、一七五頁。
- (11) Martin Buber, "Elemente des Zwischenmenschlichen", S. 276. ブーバー『人間の間柄の要素』、九二頁。
- (12) 金子昭「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究を手掛かりに」(『哲学』第120集、慶應義塾大学三田哲学会、二〇〇八年)、一〇一―一二三頁を参照。本稿はこの論文の延長上にあるが、この新しい人間学の淵源は、シェーラーやゲーレンなどのいわゆる従来型の哲学的人間学(人類学)者たちからではなく、ヒューマンステイ

対話的倫理の宗教的人間学的展望

ツクな人間探究者としてのブーバーを始めとして、ベルグソンやベルジャーエフに連なる流れに位置づけられる。

- (13) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、一九八五年〔初版一九三四年〕、二〇一―二二頁を参照。
- (14) 和辻を援用しながら、末木文美士は倫理の定義をこう語るが、ここでは最初から倫理の範囲が狭く固められて、他者としての死者を倫理の手に負えないものとしてしまっている。末木文美士『仏教vs.倫理』ちくま新書、二〇〇六年、末木文美士『他者／死者／私——哲学と宗教のレッスン』岩波書店、二〇〇七年を参照。
- (15) Martin Buber, "Zwiesprache", S. 163. ブーバー『我と汝・対話』、二〇一頁。
- (16) フィリップ・ウィールライト(三谷好憲訳)「ブーバーの哲学的人間学〔原著一九六七年〕」(『ブーバー研究』著作集第十巻、みすず書房、一九七〇年)、二七―二八頁。ウィールライトは、単独者を基本概念とするキルケゴールの人間学を「小乗仏教」になぞらえ、これに対してブーバーの「大乘仏教」的意義を強調している。
- (17) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, Paris (Quaridige/PUF), 1988, p. 97. シルグソン(森口美都男訳)「道徳と宗教の二つの源泉」(『世界の名著64 ベルグソン』中央公論社、一九七九年)、三〇八頁。
- (18) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik* (1923), *Gesammelte Werke 2*, München (C.H. Beck), S. 374. シュヴァイツァー(氷上英廣訳)『文化と倫理』著作集第七巻、白水社、一九六四年、三〇七頁。そのような倫理は倫理的な神秘主義ともいべき性格を持つものであり、シュヴァイツァー自身はこれを「生への畏敬の倫理」として定式化した。
- (19) 八木誠一『宗教とは何か』法藏館、一九九八年、二四六―二四七頁。八木は、この「自己」の次元をパウロの内なる人(ローマ七・22)に引き付けて論じているが、彼の議論は必ずしもキリスト教含意に捉われず、もっと一般的な視座で読み解けるものでもある。
- (20) Martin Buber, "Zwiesprache", S. 144-145. ブーバー『我と汝・対話』、一七八頁。
- (21) Martin Buber, "Ich und Du", S. 84. 『我と汝・対話』、一〇三頁。
- (22) ベルジャーエフ(野口啓祐訳)『人間の運命——逆説的倫理学の試み〔原著一九三一年〕』著作集第三巻、白水社、一九六六年、五三七頁。
- (23) ベルジャーエフ、同書、二九一―二九二頁。
- (24) ベルジャーエフ(志波一富・重原淳郎訳)『わが生涯——哲学的自叙伝の試み〔原著一九四九年〕』著作集第八巻、白水社、一九六一年、二八四頁。
- (25) ベルジャーエフ『人間の運命——逆説的倫理学の試み』、二九九頁。

- (26) ノイマン (石渡隆司訳) 『深層心理学と新しい倫理 (原著一九四八年)』人文書院、一九八七年、一〇二頁。
- (27) Martin Buber, "Zwiesprache", S. 164. ブーバー 『我と汝・対話』、二〇二―二〇三頁。