

人と人との間をつなぐ貢献心 和辻倫理学を参照して

田中美子（相愛大学他非常勤講師）

1. 在って見えない貢献心

哲学や倫理学の研究者が語る言葉は、ともすれば上すべりすることがある。だから私は、実のある言葉を求めて、思想の専門家でない者、芸術などにたずさわる者の文章を読むことも多い。しかし、滝久雄の『貢献する気持ち』は知らずにいた。今回このような機会を与えていただき、実感のこもった言葉に出会えたことに感謝している。

滝は専門家の見すごしていた「貢献」という言葉に新しい光をあててくれた。貢献に似た概念は、たしかに従来の思想史のなかでも論じられてきた。しかし、貢献という言葉は、非常に実社会との関わりの深い言葉であるからか、思想史のなかで取りあげられることは少なかったように思われる。貢献への着目という滝のなした仕事は、さすがに企業人ならでの発想である。

貢献に近い言葉には、滝も『貢献する気持ち』のなかでくりかえし使用しているように、「奉仕」がある。この「奉仕」という言葉は、昨今注目の高いボランティア活動の日本語訳にもあてられているが、衣食住を中心とする日常生活に近いところで用いられていると言えよう。それとくらべて「貢献」は、家庭で営まれるような日常生活から離れたところで用いられることが多いように思われる。それは、貢献する主体にもなうイメージのせいかもしれない。滝の描く貢献する主体は、社会的にも経済的にも自立しており、そのもてる力を「自分ごと」だけに使うのではなく、「他人ごと」にもふりむける。貢献者はそこに「自己充足」あるいは、古くからその概念のあいまいさが指摘されてきた概念ではあるが、「幸福」を得る。「自己充足」にせよ「幸福」にせよ、人生の目的ともいうべきものより具体的な内容として「貢献」があげられた。これまでの思想史では、どちらかという社会的に弱い立場にある者が、「他人ごと」を「自分ごと」にしながら、人とのつながりのなかで「自己充足」や「幸福」を求めることが、論じられてきたと思う。しかし、滝は、社会的に強い者の立場から、「自己充足」や「幸福」のひとつとして「貢献心」の発揮を位置づけた。まず、この点に私は注目し、独創的であると思う。

しかも、滝には、コピーライターとしての力がある。貢献というよく使われる言葉から「貢献心」という重厚感のある言葉をしたてあげ、聞く者の耳に強い印象を与えた。

そればかりではない。この「貢献心」が、自己充足の追求のなかで自然に発揮されるという点をとらえ、滝はこの「貢献心」を「本能」と呼ぶ。滝も述べるように、貢献などの利他的な行為やそれを行う精神の獲得は、これまで後天的なものと考えられることが多かった。それを滝は生得的なものとして捉えるだけでなく、そこに「本能」という強い言葉をあてた。かくして「貢献心は本能である」という命題が、読者の胸につきささることになる。コピーの力である。

とはいえ、そこには問題がないこともない。「貢献心」というのは新しい言い回しである

が、そちらにとくに問題はないとしても、「本能」のほうに対しては異論も出そうである。というのも、「本能」という言葉は、用いるものによって含む意味内容が大幅に異なる、たいへん曖昧な概念だからである。しかし、この問題の検討は当該領域の専門家による研究が行われるようなので、そちらの研究にまかせたい。滝が専門家でなかったため、かえって「貢献心は本能である」というインパクトのある命題が語れたのかもしれない。実感がこもっている分、インパクトも強くなっている。

このような、力強い独創的な思想にたいして、私には何ができるだろうか。私が日本近代思想の立場から、とりわけ和辻哲郎研究者としての立場から関心を持ち、さらに追究してみたいことは次の点である。

貢献心は本能である。これ自体は斬新な提言であり、また私自信は妥当な見解であると思う。しかし、貢献心は一般には、後天的に獲得されるものと考えられることもある。それは、貢献心は「食欲や性欲などの生理的欲求」[滝、10]と、必ずしも同じ現われ方をするわけではないからである。そして、このあたりの発言は滝自身にも揺れがある。滝は一方で「貢献を目指す心は、食欲や性欲などの生理的欲求と同じ現われ方をする」[滝、10-11]と述べる。そして、「貢献心が私の言うように人間の本能であるとすれば、他者につくしたいという自然な気持ちはあらゆる人のなかにあるはずである」[滝、82]とも述べる。しかし他方で、「そのような本能を抱いている人間にとって、貢献心が見えにくいものとなっている思考法や生活環境が必ずあって、そのために貢献心がなかなか見えてこないというようなこともしばしば起きる」[滝、82]とも述べている。そこから、滝は貢献心が「在って見えないもの」[滝、85]であると述べるにいたる。しかも、貢献心は「滴り落ちる水のごとく」[滝、68]自然に発動されるという。つまり、貢献心は「在って見えないもの」でありながら、「人間に固有な本能」[滝、77]として「自然」に発動される、ということになる。

では、本能と呼ぶに値するくらい生得的なものでありながら、自己のうちにそれがあることに気がつきにくいのは、なぜなのか。さらには、滝自身が問うように、「どのようにして、見えない『貢献心』を『自分』のなかに設定し、またそれを実感すればよいのだろうか」[滝、82]

貢献心の発見について滝が『貢献する気持ち』のなかで述べているのは、おもに、貢献心を発見した滝自身の個人的な契機についてである。もちろん、そのなかには、友人の兄の死という他者の経験をはたから見たという経験も含まれているが、友人の兄の死にせよ滝自身の病気にせよ、いずれも「死」という事態にかかわる経験であった。「死」は滝の思想の中核にある。実際に、滝は「メメント・モリ（死を憶えよ）」[滝、15]という中世ヨーロッパの死生観に言及している。しかし自己の死に直面する経験によって「貢献心」が自己のなかに設定されるとしても、そのような経験はそう簡単に得られるものではないし、ふつうは進んで得られようとしにくいものである。そこで、本稿では次の問題を念頭におい

て、考察を進めていきたい。

貢献心は本能と呼び得るほど自然なものであるにもかかわらず、なぜ「在って見えない」のだろうか。

2. 貢献心の働く場

結論からさきに述べると、貢献心が「在って見えない」のは、貢献心の発見と発揮にともない、自己認識の改編が行われるからではないかと、私は考えている。

滝も述べるように、貢献心が発揮されれば、いままで「他人ごと」であったことも「自分ごと」になる。ややくわしく言うと、貢献心が発見されず、また発揮されないうちは、行為者が「自分ごと」と捉える範囲が、従来は自分一人だけにしか関わりのない領域や、せいぜい家族をまきこむ程度の親密な領域くらいに留まっている。しかし、ひとたび貢献心が発見され発揮されれば、「自分ごと」の領域が「他人ごと」の領域へと、徐々に浸食していくということである。つまり、自分のかかわる範囲が、拡大しているのである。この「自分ごと」すなわち、自己が行為によってかかわる範囲というものが、やすやすと見えるものではない、とまず言うことができそうである。貢献心が「在って見えない」のは、「自分ごと」の見えにくさと関わっているのである。

「自分ごと」の領域が見えにくいのは、くりかえしになるが、「他人ごと」の領域と重なり合っているからである。和辻の思想に近づける言い方になおせば、次のようになるだろう。「人と人との間」は、あるときには「他人ごと」として捉えられ、またあるときには「自分ごと」として捉えられる。つまり、「自分ごと」の領域が、「人と人との間」にあたるため、もっといえば「間」であるため見えにくい、と言えると思う。

このように、「自分ごと」の領域は、「自分」とは一致していない。「自分」とまず人が思うのは、肉体という目に見える形をもった私という「個人」のことである。さらには、その肉体を座として意識したり行為したりするところの「人格」のことである。一般的に捉えられる「自分」は、「在って見える」個別的な個人を中心に認識されている。

見えやすい「自分」に対して「自分ごと」というのは、「人と人との間」のことである。見えやすい肉体をそなえた個人と個人の「間」は、目立たず見えにくい。しかも、この「間」は、和辻倫理学の文脈でいえば、たんに並んで立っている人と人との間のような物理的空間のことではない。和辻がこの「間」のことを、「実践的行為的連関」と冗長に表現するように、この「間」は行為にともなって実現される人と人とのひろがりやつながりのことである。逆にいうと、行為のないところでは「間」そのものが「ない」のである。

つまり、「自分ごと」の領域である「人と人との間」は、「間」としてたんに目立たず見えにくいだけでなく、主体の行為にともなわなければ現われないという点でも見えにくいものなのである。

貢献心の発揮される「場」が見えにくいことが、こうして多少なりとも明らかになった。では、「在って見えない」貢献心そのものは、どのようにして見出されるのだろうか。それ

を、和辻倫理学を手がかりにして、さらに考察していこう。

3. 人と人との間の見えにくさ

前節の冒頭で、私は、自己認識の改編が行われるために、貢献心が「在って見えない」のではないかと述べておいた。貢献心が発揮されれば、自分の行為がおよぶ範囲としての「自分ごと」が、「他人ごと」の領域まで浸食しはじめる。この変化が、行為のおよぶ範囲だけで進むのではなく、行為の主体までも変えてしまうのではないか。この点が、本稿で扱いたい問題点である。

貢献心の発動は、「他人ごと」を「自分ごと」に変える。それにともない、自己認識も変容せざるをえない。貢献心が発見、発揮される前の自分と、それ以後の自分とは同じではない。西田幾多郎も「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」〔西田、4〕と述べている。新たに獲得された自己は、それ以前の自分とくらべて、よりひろがっているはずである。それは、「他人ごと」を「自分ごと」に変えていき、「人と人との間」を自己の内部として捉えるような自己である。自己のうちに他を見る自己である。和辻ならこれを「人間」、すなわち「人と人との間柄」と呼ぶだろう。

和辻はその倫理学において、「人間」をけっして「個人」とは捉えなかった。「人間」という日本語が、「個人」を表わすと同時に人間の「全体」をも表わすという点を深く受けとめ、「人間」の本質が「個と全体の二重性」にあるのではないかと考えた。そこで和辻は、つぎのように言った。「人間とは人と人との間柄である」と。

このテーゼもまた、「貢献心は本能である」というテーゼのように、インパクトがある。そこで、和辻倫理学といえは「間柄」と、すぐに連想されることになった。ところが、この「間柄」という言葉は、思想を展開する過程ではたいへん使いにくい。ここには、日本文化を理解するさいの格好のキーワードである「間」が、訓読みのまま「あいだ」として生かされているのに、活用されていないのは残念なことである。

さて、人間が個と全体の二重性であり、それは人と人との間柄のことであるというテーゼに人々が瞠目したのは、それが一般の通念と異なっていたからである。日本人は日常的に「人間」という言葉を、「個人」の意味でも「人類」の意味でも用いながら、「人間」が「人間」であるゆえんを、とくに「個と全体の二重性」や「人と人との間」においていない。だから、人生に思い悩み、そもそも人間とは何だろうと考えるとき、つい個人の生き方や全体的な人間らしさのほうに考えが進みがちである。宗教思想などで関係としての自己に言及される場合であっても、それは神などの超越者とかかわる個人であって、和辻倫理学における人と人との間柄とは同一ではない。あるいは、社会学的な立場から、人間が哲学的に考察される場合もある。しかし、こちらの場合には、個人としての生き方を問う視点が希薄である。つまり、「人間」を個と全体の「二重性」や人と人との「間柄」において追究しようとすることは、習慣になじんだ目には特異に映るのである。もっとも、真に独創的な思想のほとんどは、一般の人が陥りがちな先入観を排除することで成り立ってい

るようにも思われるが。

人間の本质が二重性や間にあるという見方は、一般的かつ習慣的な見方と異なっている。これと同じように、「貢献心は本能である」という見方も、通説とは異なっている。一般に「本能」という「生まれもって備わっている欲求や欲望」は、自己保存のために働くと考えられている。したがって、本能は基本的には利己的なのである。「利己的」の「己」が「個体」を指す場合には、個体の生命維持が優先される。「己」が「種」や「類」である場合には、たとえ個体に不利益があっても種や類の存続発展が優先される。しかし、いずれにせよ、利己的であることに変わりはない。滝のいう「他者にたいして自分を生かしたい」[滝、112]とする気持ちや「与える喜び」[滝、121]とは、ニュアンスを異にしている。このニュアンスのちがいは、たんなる動物と人間のちがいに起因していると思われる。人間は、たんなる生命維持だけでは満足できない、ということなのだろう。

したがって、動物にはないが人間にはある「本能」、人間だけに「生まれもって備わっている欲求や欲望」を捉えなおす必要がある。しかし、この課題は私の専門ではないので、推測の範囲を出ない。ここでは比較行動学の正高信男の見解を参考にして、一言だけ述べておきたい。人間はサルと比べてはるかに高いコミュニケーションにたいする欲求をもって生まれてくる。コミュニケーション機能を高めるために、人間は生存にかかわる機能を犠牲にしてまで、ことばを発する能力を身につけたようである[正高、54-71]。ここからとりあえず言えるのは、人間は生得的に人とつながりたいという欲求をもっており、人とつながることだけで、つまりそれが生命の維持に直接かかわらなくても、満足を得るということである。つまり、「本能」という言葉をめぐって人間観を捉えなおすと、人間が本来的に人とつながりたい欲求をもっていることが見えてくる。

このように見てくると、滝の人間観と和辻の人間観とは、かなり深いところで通じあっているように思われる。私たちは本稿で、貢献心がなぜ「在って見えないのか」を考えている。滝の人間観と和辻の人間観に共通点が多いなら、和辻倫理学を参照することで、その理由の一端をさらに明らかにすることができるかもしれない。そして、「どのようにして見えない『貢献心』を『自分』のなかに設定し、またそれを実感すればよいのだろうか」という問いにたいしても、少しは答えられるのではないだろうか。

4. 公私の表裏一体

これまでの考察から、本稿の視点が確認できたと思われる。ここからは、和辻の言説を具体的に読んでいこう。そして、貢献心が「在って見えない」ことの考察を一步深め、貢献心の発見と発揮に必要な点を、和辻倫理学から提示してみたい。

「共同の目的を達成する営みに、参加し、貢献する」ことは、言いかえれば、きわめて公共的な行為である。また、貢献心を公共精神と捉えることもできる。この公共的であることと、私的であることとは、和辻の『倫理学』「第3章 人倫的組織」でくわしく論じられている。和辻は、公共性の発揮されている人間関係や共同体を、「人倫的組織」と呼び、

この第3章で人倫的組織の立ち上がった分析をしている。和辻の見方で特徴的なのは、公共的存在と私的存在が同じ一つの共同体の表裏であると捉える点である。ある一つの人倫的存在は、その内部で程度の差はあれ、なんらかの公共性が発現されており、その意味で公共的存在である。しかし、その人倫的組織が外部から見られた場合、しかもそこに閉鎖性が認められた場合、その人倫的組織は私的存在と呼ばれる。つまり、人倫的組織は「うち」では公共的であるが、「そと」からは私的である、ということになる。

和辻倫理学において、私的であることとは「公共性の欠如態」である。しかし、これは私的存在に公共性がまったくない、という意味では決してない。公共性をまったく含まない私的存在というものはないのである。和辻はこのように述べている。「欠如するのは本質的に有るものである。本来無きものは欠けることはできない」[倫理学(二) 90]

では、和辻は公共性をどのようなものと考えていたのであろうか。和辻は次のように定義している。「公共性は参与の可能性であり、参与とは公表や報道において可能にせられる」[倫理学(二) 87]

このように和辻倫理学は、私的存在のなかにも公共性が含まれているという見方をとる。したがって、和辻倫理学において最も私的な存在は、じつは「個人」ではなく「二人共同体」だということになる。「個人」が私的存在でないのは、「個人主観を中心点とする遠近法的な空間界時間界」[倫理学(二) 89]が「もし欲すれば互いに参与し合うことの可能な、その意味において公共的な世界」[倫理学(二) 89]だからである。さらには、「個人的存在はその独特な個性が発揮せられればせられるほどかえって顕著となり、あらゆる人の参与を呼び寄せる」[倫理学(二) 92]からである。それに対して二人関係は「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」[倫理学(二) 95]である。とくに異性との二人関係は、あらゆる人の参与を拒みながらも、ただひとりの例外に対しては「徹底的な相互参与を求める」[倫理学(二) 95]点で、「うち」においてはすべてが公共的でありながら、かえって「そと」にたいしては私的存在として己れを現わすのである。このように和辻倫理学の説く人倫的組織は、私的存在と公共的存在という二重性を帯びている。

5. 献身的な奉仕

ところで、滝のいう「貢献」は、先に述べておいたように、家族などの属する生活圏からは離れたところで、じっくりくる言葉である。生活圏では、「献身」や「奉仕」のほうがなじみやすい。二人共同体を最も私的な存在と捉え、二人共同体から考察をひろげていく和辻倫理学では、後者の「献身」や「奉仕」がよく登場する。二人共同体を形成することは、そこに公共性が実現することであり、それ自体が二人の間の共同かつ公共的な目的である。しかし、私的な二人共同体が世間に公認されたものである夫婦は、和辻倫理学においてより人倫的な組織として認められている。そこで、第三者の参与を拒み、「夫婦の和合」(p.156)を目ざすことは「夫婦の道」であるとされる。そして、夫婦の道はより具体

的に「婦の道」と「夫の道」に区別されるという。

婦の道の道として第一にあげられるべきものは「やさしさ」であろう。婦の夫に対する愛を生活の全面にわたって表現するのはこのやさしさであると言ってよい。特に婦の立場にとって特徴的なのは、このやさしさがただ心的な交渉においてのみならず、夫の身の些事に対する細かい心づかいや、衣食住のすべてにわたる夫の傾向・特性などについての行き届いた理解、それに対する暖かい配慮などとして現わされるという点である。これらの些末事はその有する意義においては決して些末事ではない。たとえば食事は単なる食欲の問題であって夫婦の愛の中枢に関するところがないとはい切れないのである。夫の好む食物を夫の満足するように心をつくして料理することは、文字通りに己が「心づくし」を夫に食せしめるのであって、実に端的に愛の表現である。同様に婦は夫に己が「心づくし」を着せ、また夫を己が「心づくし」の中に住まわせることができる。とすれば、日常の衣食住は単に物質的なことに過ぎぬのではなく、まさに婦の愛の世界、愛の光景であることができる。婦が内を治めるとか内を守るとかいうことは、古来強調せられた通りに、実際に重大な人倫的意義を担っているのである。

その他婦道としては「つつましさ」「奥ゆかしさ」「しとやかさ」等をあげることができる。夫婦の私的存在において婦として限定せられた女は、その私的存在に対する第三者の参与を拒む。その拒否が存在の全面にわたって「つつましさ」として現われるのである。それは男に対する己れの魅力の露出を抑制し、簡素な外面によって内面の豊かさを押し包み、いかなるそぶりによっても己れの私的存在を漏洩しないようにする。このようなつつましさが心がけと訓練によって一定の態度にまで仕上げられたとき、そこに「しとやかさ」が現われる。それは包むことにおいてかえって内面の豊かさを現わし、秘することにおいてかえってその魅力を高めるのではあるが、しかし当人にとってはあくまでもそれらは隠されたものなのである。この二重性からしてそこに「奥ゆかしさ」が感ぜられる。これは行為の仕方に対する感じであって行為の仕方そのものではないが、しかしちょうどこういう感じを起こす行為の仕方があり、またかかる仕方を身につけている人もあるのである。ここで「ゆかしい」と言われるのは心が往かむと欲すること、秘められたものに心が牽かれることであって、当人が自ら示そうと欲しない優秀性をその欲しない態度から透見することにほかならない。芭蕉は「納廉のうれんの奥ものゆかし北の梅」という句によって気品ある一人の女を表現した。そこには「納廉」がなくてはならないのである〔倫理学(二) 157-158〕

ただちに続けて、和辻は次のように述べている。

このような婦道に対して夫の道は何であるか。それは「男らしさ」にほかならない。

それが特に夫道の云^{うんい}為せられないゆえんなのである。夫は夫婦の私的存在の防衛者として婦を己れの背後にかばい、一切の責めを正面から受ける態度を執らなくてはならない。その夫としての「男らしさ」が夫の婦に対する献身的な奉仕なのである。従ってこの男らしさを欠くものは夫としての道にはずれたものになる。イブセンはノラの家出を描くに当たって、その夫にちょうどこの男らしからぬ態度を取らせた。それによって彼はノラの家出を正当化しようとしたのである。夫の男らしさは婦の存在を背負って立つところにある。それによって婦のやさしい献身的な奉仕がその十分な意義を發揮し、婦の作る愛の巢が人倫的意義を載せる車となり得るのである。婦道を婦道たらしめるのは夫道であると言ったのはこの意味にほかならない。かくして夫は婦の奉仕を己れの主我的快樂のために使用することなく、共同存在の実現の行為として、それ自身に意義あるものたらしめる。またこの仕方でのみ夫は婦^{つま}の奉仕を受けながらしかも婦^{つま}の人格を単に手段としてのみ取り扱うことなく、同時に目的としても取り扱うことができる [倫理学 (二) 158-159]

6 . 小さい世界における繊細な心情

男女の平等が謳われて久しい現代の私たちにとって、和辻の発言にみられる「男らしさ」や「女らしさ」といった規範は、時代錯誤に感じられなくもない。また、そうした点が批判されることもある [関口、223-232] たしかに、『倫理学』では、婦の道と夫の道がはっきりと区別されている。とはいえ、記述の分量からも分かるように、和辻は明らかに婦の道に力点をおいている。それは、婦の道のなかで説かれた「やさしさ」「つつましさ」「奥ゆかしさ」「しとやかさ」といった徳目が、女性のものというよりは日本のものとして捉えたいと和辻が考えていたからである。そうした和辻の意図は、『風土』から窺うことができる。

和辻が日本的なるものについて語る時、比較の対象になっているのは西洋である。『風土』では、西洋の人間の風土的な型が、「牧場^{まきば}」に見出されている。西洋の自然が、牧場を形成できるほど、つまり雑草に悩まされないほど従順であり、しかも合理的であるため、そこで暮らす人間は自然を合理性に基づいて支配するようになった。牧場型の人間は、合理性に基づいて自立的に行動する。そこで、個人は自立するようになり、社会は自立した個人の共同によって公共的に作られている。和辻はこのように西洋社会について述べながら、日本社会と比較するのであるが、その一節に日本的な徳目についての言及があるので、そこを見てみよう。

しかるに垣根の内部の小さい世界においてはその共同は生命を危うくするというごとき敵に対するものではなかったとともに、また容易に献身的な態度を引き出し得るとき自然的な情愛にもとづいたものであった。夫婦、親子、兄弟、そこでは義務の意識よりも愛情が先立つ。個人は喜んでおのれを没却しつつそこに生活の満足を感

じ得る。共同が「個人」を待って初めてその意義を発揮し得るとすれば、個人が喜んでおのれを没却するこの小さい世界においては共同そのものが発達し得なかったのは当然であろう。そこで人々はおのが権利を主張し始めなかったとともに、また公共生活における義務の自覚にも達しなかった。そうしてこの小さい世界にふさわしい「思いやり」_レ、「控え目」_レ、「いたわり」_レ、というごとき繊細な心情を発達させた。それらはただ小さい世界においてのみ通用し、相互に愛情なき外の世界に対しては力の乏しいものであったがゆえに、その半面においては、家を一步出づるとともに仇敵に取り囲まれていると覚悟するような非社会的な心情をも伴った [風土、198-199]

和辻はここで西洋社会の公共性と対比させつつ、日本社会の公共性について語っている。西洋においては個人は自立している。そこで、自立した個人が共同して社会を営もうとするところに、公共生活が成立している。ただし、その範囲は、昔ならば城壁の内部、現在ならば国境の内部である。これらの内部では、人々が外部の共同の敵に対して団結し、共同の力をもって自分たちの生命を守るために、公共性が成立するのである。

それに対して、日本では「城壁」にあたるのが「家」である。「城壁」の内部と比べて「家」の内部は「小さい世界」であるため、「義務よりも愛情が先立つ」。そこで日本人は「繊細な心情を発達させ」ることになったが、それは西洋の公共性とは異質なものであった。このように和辻は述べ、「思いやり」_レ、「控え目」_レ、「いたわり」といった徳目を男女の別なく日本的なものとして扱っているのである。

また、「心情の発達」ということについて、和辻は『風土』の別の箇所でも言及している。ここの考察も、西洋社会との比較において、日本の性質が取りあげられている。明治以降、世界的に文明論が流行するなかで、日本も含めた東洋は「半野蛮」_レ、あるいは「半開」と位置づけられてきた。「文明」化された西洋からは、東洋が「原始的活力」のある場所に見えたからである。こうした見方を念頭において、和辻は次のように述べている。

ヨーロッパ的でないことがどうして直ちに「原始的」であり得よう。たとえば日本の生活のごときはその「原始性」を失っている点においてはむしろヨーロッパ以上である。ヨーロッパ人がその生活の機械化にかかわらずなお多分に保っている「子供らしさ」のごときは、日本人には到底見られない。その点においてはヨーロッパ人の方がむしろ原始的活力に富むとも言われよう。とともに衣食住の一切の趣味に現われた「洗み」や「枯淡」への愛好、あるいは日常の行儀における「控え目」や「ゆかしさ」に対する感じ方のごときは、ヨーロッパ人の理解し得ざるほどに洗練されたものである [風土、208-209]

少し寄り道が長くなってしまったが、確認したいことは、このことである。和辻は「控え目」や「ゆかしさ」や「やさしさ」のような美德が、従来の西洋の倫理学では十分に捉

えきれないと考えており、それらを日本的な「繊細な心情」として取り出している、ということである。『風土』ではこれらの心情がとくに女性のものとは限定されていなかった。こうした考えが和辻にあったため、「やさしさ」などを説く婦の道に、力点がおかれたものと考えられる。

和辻のあげる徳目が、日本に特有のものであるか、女性に特有のものであるかといった問題も重要ではあるが、本稿の課題から逸れるため、ここではこれ以上立ち入らない。日本的なるものが一般に、西洋的なるものと比べて女性的であるということであろう。本稿では、和辻がこれらの徳目を、和辻自身にとってなじみ深い日本社会の中から見出したということに注目しておきたい。

7. とともに生きるという充足

では、こうした徳目は、和辻の人間観にどのような形で生かされているのだろうか。

和辻にとって、人間が人間らしく生きるということは、人とともに生きるということである。そして、「ともに生きる」という構えのなかに、すでに共同で人間関係を築こうとする公共性が発揮されているのである。外部からはもっとも閉鎖的で公共性を欠くかに見える二人共同体ですら、その内部ではお互いの献身的な奉仕という公共性にあふれている。こうした公共性が、人間の人間らしい生の根っこのところに見出せるというのが、和辻の人間観なのである。

したがって、この「人間」は、たんに生命の維持を目的とするような動物とは異なっている。和辻は動物との違いをことさらに言い立てないが、和辻のいう「人間」とは、動物とは異なる「人間らしさ」を根本のところでもっているのである。それが、「人と人との間」を生きることとして提示されたのであった。

このような人間像のもとでは、生命の維持にとどまらず人間らしく生きようとするところで、人は満足を得るだろう。「ともに生きる」ということは、共同の目的である。それに参与することは、間柄としての「人間」を実現することである。人間としての自覚をもち、人と人との間を生きるとは、それだけですでに自己充足の源となり得るのである。

したがって、自己充足をもたらすものが、もっとも私的な二人共同体の場合には、相互の献身的な奉仕だということになる。共同の目的は、やや古めかしい言い方をされていたが、「夫婦和合」である。ただし、夫婦和合が共同の目的で、その実現に参与する行為が献身的な奉仕というだけでは、いまだ二人共同体という「小さい世界」にしか当てはまらない話になってしまう。そこで、和辻は『倫理学』において、人間の共同体が徐々に外へと同心円状にひらかれていく^{さま}様を論じており、公共圏を拡大していくことを試みている。しかし、どんなに公共性の成立する「内部」が拡大しても、感情や心情がベースになっているという点に変わりはないのである。

「献身」や「奉仕」が「小さい世界」に向けた公共的な行為であるならば、「貢献」はより「大きい世界」における公共的な行為とも言えよう。とはいえ、「献身」や「奉仕」

と「貢献」は、はっきりと区別されるものではない。一方が、より生活圏に近い小さい世界で働くとするれば、他方は、より実社会に近い大きい世界で働くというように、段階的なニュアンスの違いがあるだけである。そこで、最も私的な二人共同体において働く献身や奉仕が、どのようにして、より大きい世界へ向けて働くようになるかを、簡単に述べておこう。代表的な変化として、二人共同体の閉鎖性が打ち破られ三人共同体になるところを、見てみる。

二人共同体が私的であるのは、あらゆる第三者の参与を拒むところにあったのだが、和辻はこの共同体に唯一参与できる第三者があるという。それは、いうまでもなく子である。子の誕生によって、二人共同体は、夫婦であり続けながらも、子にとっての父母になる。つまり、子の誕生という第三者の参入によって、二人共同体の性質が変化するのである。その変化にともない、いままで相互に向けられてきた愛情が、子へも向けられるようになる。和辻はこの変化を次のように述べている。

子が幼少である間は親子の関係は主として養育の関係になる。親は子の身体の健全な発育に努力するのみではない。言葉を教え、技術を教え、行為の仕方を教え、総じて子の存在の全面的な展開に力を尽くすのである。この努力は子に対する限りなき慈愛において行われる。しかもこの慈愛は通例子の内の可能的な人格に対する十分な尊敬をさえ含んでいる。嬰兒の行く末がいかなるものとして思量せられるにもせよ、かかる思量を超えた無限に深い意義が嬰兒の養育そのものに認められるのは、嬰兒における可能的な人格の神聖性に基づくのである。子の養育が親にとって労苦であるにもせよ、親はこの労苦において愛の充たされることを感ずる。健やかに育つ子の姿は、手段としての価値を担うのではなく、それ自身において親の喜びであり福祉なのである
[倫理学(二) 178]

同様の記述は、『倫理学』の別の箇所にも見出される。

この親子の間柄には、今たくましい青年となっている子がかつて嬰兒として、そのころまだ若かった父と母とに慈しまれたこと、特に母親は幾千度となくこの嬰兒を抱き、愛撫し、あやしつつ哺育したのであること、あるいはまた彼が幼児として、さらに少年として、日夜に父母の深い配慮を受けつつ、その健やかな成育やその愛らしい言動をもって父母の生を充たしていたこと、などの数え切れない過去が、現に生きているのである [倫理学(三) 106]

先に引用したほうで述べられていたように、子への配慮は大人同士の配慮とは異なっている。子は未熟であるため、大人に向けられるのと同様の敬意を受けるわけではない。それにもかかわらず、子の人格は、尊敬の対象になる。なぜなら、親の慈愛は、たんなる現

在のありのままの子に注がれるだけではなく、「子の内の可能的な人格」にも注がれるからである。したがって、そこには、まだ実現していないが「可能的な人格の神聖性」が見られている。つまり、見えない可能なものに対して、父母は積極的に献身的な奉仕を行うのである。

こうして、献身的な奉仕が、見えない可能なものへも向かうように変質し始めたならば、社会的な「貢献」との区別はほとんどなくなっている。そこに、可能的な人間関係をも「自分ごと」として受け止める素地ができてからである。そこでは、相手に対する思いが、「奉仕」や「貢献」といった形で、やがて発動されるであろう。

さらに見落としてはならないのは、そこで愛が充たされるという「自己充足」までも感じられることである。

8. 「個人」から「人間」へ

本稿は、滝の提唱した「貢献心は本能である」という哲学的見解に賛同し、なぜ貢献心は在って見えないのか、また、どのようにすれば貢献心を自分のなかに見出せるのか、という問いを、和辻倫理学を参照しながら考えてきた。その過程で、滝の人間観と和辻の人間観の近さに、問題解決の鍵が求められた。その内容をふりかえり、貢献心の発見と発揮についての本稿の考察をまとめよう。

滝は、貢献心を本能としてもつ人間を、「ホモ・コントリビューエンス」として捉えた。これは、人とのつながりを欲求し、人と人との間に人間らしい生の所在を求める点で、和辻の人間観と共通するものがある。和辻倫理学においては、さまざまな程度の差があるという前提つきではあるが、人間はその根源に還ろうとするものだと言われている。言い換えれば、人間は人と人との間をあるべき形でつなぎたいという欲求を、根本のところでもっているのである。この欲求は人間関係を成立させる方向で働くため、倫理的かつ公共的な行為として現われる。その一例が、「やさしさ」、「心づくし」、「いたわり」や「控え目」などといった「献身的な奉仕」であった。こうした欲求が、より大きい世界へ向けられれば、「貢献」として発動されるだろう。

さて、貢献心という「本能」が在って見えにくいのは、「人間」をつい「個人」として捉えてしまうからである。貢献心を発見しやすくするためには、人間らしさを「個人」から考えようとする人間観から、人間として生きていることの意味、人間らしさの所在を「人と人との間」に認める人間観へと改めることが必要とされる。つまり、自己認識の根拠を「人と人との間」に置くのである。

人間として生きているという実感や、その思いが充たされる場を、人と人との間に求めていくことは、初めのうちは難しいかもしれない。しかし、人間らしい生の根源が「人と人との間」にあると認識することで、その間をつなぐ貢献心を自分の中に設定するこが、少しは容易になるにちがいない。

参考文献

文献は引用順に記載した。引用あるいは参照した箇所は、本文中に [著者姓、頁数] の形式で記した。

なお、和辻哲郎の著作のみ [書名、頁数] の形式で記した。

滝久雄 『貢献する気持ち』 紀伊国屋書店、2001 年。

西田幾多郎 『善の研究』 岩波書店（岩波文庫）、1950 年。

まさたかのぶお 正高信男 『0 歳児がことばを獲得するとき』 中央公論新社（中公新書）、1993 年。

和辻哲郎 『倫理学（二）』 岩波書店（岩波文庫）、2007 年。

関口すみ子 『国民道徳とジェンダー』 東京大学出版会、2007 年。

和辻哲郎 『風土』 岩波書店（岩波文庫）、1979 年。

和辻哲郎 『倫理学（三）』 岩波書店（岩波文庫）、2007 年。