

尊厳の記号学

——尊厳心への人間学的アプローチ——

山岡政紀

1 人間学の系譜

人間学／人類学の三系統

人間学の道のりはただただ遠く、多く分岐しているうえにそれぞれの枝道も複雑に曲がりくねってからみあっており、すぐに迷路に引き込まれる。本稿は人間学の迷路をなるべく上から俯瞰して、どうにか目的地の位置を遥かに見定め、せめて羅針盤が入手できるよう、過去の人間学における人間観の整理と今後の人間学への針路について考察する。

最初に人間学の系譜を整理しておきたい。人間が自我意識を有する主観的存在であること、そして、それによってもたらされる自律的価値を人間の一般的特徴として探究する営みは、その淵源をアリストテレスらによる古代ギリシア哲学にまで遡る。キリスト教神学においても、アウグスティヌスらによる古代キリスト教神学からスコラ哲学の時代を経て、ルター（*M. Luther, 1483-1546*）らによる中世キリスト教神学に至るまで形而上学的な人間探究が様々な形態でなされてきた。人間学（*anthropologie*）という学問名称は十六

世紀ドイツのスコラ哲学者から生まれたと言われている。

その後、十七世紀のデカルト (R. Descartes, 1596-1650) の出現、近代科学の成立、産業革命とつづく西洋近代文明の成立過程で、人間にとって外の諸現象に向けられていた理性を、人間自身に向け直し、それを人間学 (anthropologie) の名で呼んだのは十八世紀の哲学者カント (I. Kant, 1724-1804) だった。十九世紀から二十世紀にかけては経験科学の分析的方法論の確立とともに人間に対する探究の方法論は多様化し、現在の人間学は以下の三系統に分化している。

① 自然人類学 (biological anthropology) 骨格を中心とした人間の形質の探究【↑生物学↑自然科学】

② 文化人類学 (cultural anthropology) 文化的存在である人間の多様な行動様式の探究【↑構造主義↑人文・社会科学】

③ 哲学的人間学 (philosophical anthropology) 主観

世界を有する人間の本质や価値の探究【↑哲学↑人文科学】

ドイツ語で誕生した anthropologie がカントの著書名として二十世紀初頭に日本へ入り、日本語で「人間学」と訳されたため、その系譜を受け継いだ③哲学的人間学は今も日本語では「人間学」の語を用いる。その一方で、英語圏で発達した自然科学としての①自然人類学と、アメリカ構造主義の流れを汲む②文化人類学は、英語の anthropology から日本語への翻訳に際して「人類学」を採用した。

このように同じ anthropology が下位分野によって訳語を異にするのは日本語固有の事情ではあるが、その区別には学問の成立基盤が反映されている。「人類学」は、人間を動物の一種として相対化された人類 (自然人類学)、あるいは人間の文化的多様性を相対化した諸民族の総称としての人類 (文化人類学) という、それぞれの相対化を反映した訳語であった。いっぽう、人間に対して唯一内省的な自己自身の探究を図る

うとする哲学的な探究においては自己名称「人間」をそのまま用いた「人間学」の名称が維持されている。その観点から三分野は以下のように記述できる。

① 自然人類学 (biological anthropology) 人間の身体 (外) を探究する人類学

② 文化人類学 (cultural anthropology) 人間の行動 (外) に現れる文化 (内) を探究する人類学

③ 哲学的人間学 (philosophical anthropology) 人間の精神 (内) のありようを内省的に探究する人間学

十七世紀に成立した近代科学は客観性を重視する。観察対象から得られたデータを論理的に解析することによって対象に関する客観的事実を記述し、蓄積していく。そうして得られた科学的事実は誰が何度検証しても不変であるというのが近代科学の基本である。こうした近代科学のアプローチが人間という観察対象に向けて行われたのが①自然人類学と②文化人類学だっ

た。それでも、この二種の人類学の出現をもってしても、古代ギリシア哲学以来、連綿と続く人間学の存在意義が失われることはなかった。むしろ人類学の出現が原初の人間学の存在意義をかえって際立たせることとなり、改めて③哲学的人間学と範疇化することとなった。

第一に、人間という存在の実像にアプローチしようとするなら、人間の理性、意志、感情、思考、判断、記憶、想像といった主観的な営みのありようについて探究することは不可避だ。しかしながら、①自然人類学はそうした人間の主観的要素を考察対象としていないし、②文化人類学も観察によって記述可能な文化的コードを考察対象としてはいるが、個人レベルの主観的な営みを記述する方法論は有していない。主観的要素を排除することで成立し、発達してきた近代科学は、人間に目を向ければ向けるほど、その限界性が際立つのである。解明されずに残ったテーマに対し、③哲学的人間学の探究は営々と継続していくほかない。

第二に、①自然人類学にしても②文化人類学にして

も、人間は観察対象であると同時に観察の主体でもある。そのような科学的思考がもたらした主客分離現象そのものが③哲学的人間学の考察対象なのである。主体としての人間と客体としての人間。二種の人類学はいずれも客体としての人間を考察対象としている。そのうえで敢えて主体としての人間、科学を営む人間そのものを探究しようとするには③哲学的人間学が不可欠である。その考察対象は事実を客観視する科学的思考やそれをもたらず人間の理性、思考、判断といった主観的要素であって、それこそが人間と他の動物を隔絶する圧倒的な特異性である。そうすると③哲学的人間学は、科学という行為そのものを科学するメタ科学、いわゆる科学哲学的性質も帯びざるを得ない。③哲学的人間学はもともとそうしたメタ科学的性質を本質的に帯びた自己探究学であった。

そのことを踏まえてまず三種の人間学／人類学の概要を俯瞰しておきたい。

自然人類学 (biological anthropology)

人間は一つの生物種ではあるが、人間学が植物学や昆虫学やサル学といった生物学の下位カテゴリーに収まりきらないのは、人間の生態（行動様式）が他の生物種と比較にならないほど多様性に富んでいるからである。例えば、哺乳動物にも肉食、草食の別があり、何を食物とするかは当該種の属性として記述される。これに対し、人間の食物は民族文化による多様性に満ちている。しかも、個人の嗜好や意思によってもその多様性は個人単位までも分岐していく。

しかし、身体の体格や形質といった静的特徴に限れば、人間もまた生物種の一つとして相対化することができる。その観点から見た人間は他の生物種と同程度に均質的である。このような観点から、主に骨格を中心とした人間の身体の形質について探究する学問が自然科学の一分野である自然人類学である。生物人類学と訳すこともある。また、形質人類学 (physical anthropology) との呼称もある。自然人類学では主に人骨化石、特に頭骨を対象とする考古学的なデータを

もとに過去年代の人類の形態的特徴を客観的に推定する方法論が確立している。そうして推定された通時的な人類の形態的特徴をもとに、共時的な民族分布の研究も連動して行われている。化石研究を主とする自然人類学に対し、生体の構造を対象とする分野は人間生物学 (human biology) と呼ばれる。これは、生物学の理論を人間に拡張しつつ、応用科学としての医学の基礎理論とするものである。

文化人類学 (cultural anthropology)

人間の多様性は形質よりも行動様式において顕著に見られる。人間は精神性を持ち、文化を持ったがゆえに、その生活形態も一気に多様化した。民族、地域、家族、個人と、どの単位で見ても、人間は他の生物と隔絶して計り知れない多様性を有するに至っている。

人文科学において集積したデータをもとに主観世界の意味構造を論理的に構築する方法論を確立したが、言語学における構造主義である。二十世紀初頭に活躍したアメリカの言語学者であるサピア (E. Sapir、

1884-1939) やブルームフィールド (L. Bloomfield, 1887-1949) はアメリカ原住民の言語の音声データをもとに、その音韻構造、意味構造を極めて緻密で論理的な手法によって解明し、記述した。例えば母音の数は、日本語は五母音、北京語は六母音、朝鮮語は八母音であるが、未知の言語の母音数は、母音間の対立点 (別の音と認識すること) を調査することで特定できる。単語の意味の特定も同様である。当該言語の語彙体系は、その言語でカプトムシとクワガタを区別するか同じ名前と呼ぶかとか、虹の色の数をいくつと見るか、などの対立点の特定によって記述できる。

この構造主義の手法を言語だけでなく人間の行動様式全般に適用したのが文化人類学であった。文化人類学の礎を築いたレヴィ＝ストロース (C. Lévi-Strauss, 1908-2009) は、オーストラリア先住民やアジア地域諸民族における親族構造や婚姻儀礼など、諸民族の文化の構造を調査し、正確に記述することに成功した。

言語も文化の一種であるから、文化人類学の立場から言語学を包摂することも可能である。言語と文

化の共通性は、いずれも恣意的な体系を内包する記号であるという点である。虹の色の数をいくつと数えるかも恣意的な体系であって必然性はなく、当該の言語コミュニティにおける約束事としてのコード (code) が存在している。同様に、どのような親族構造や生活儀礼を有するかということも、恣意的に規定されたコードである。コードは人間の自由意志で創造することも、逸脱することもできる。例えば、隠喩 (metaphor) は言語コードからの逸脱であり、現代の奇抜なファッションは既存の文化コードからの逸脱である。

しかし、こうした文化コードは多層的で、多くの部分は無意識のレベルに沈静している。言語伝達の効率性を保証する音韻体系や文法体系も、日常の言語使用においては無意識化しているし、親族構造や生活儀礼などの文化コードは、言語記号のコードよりも更に深層の無意識層に浸透し、民族的コードの領域に及んでいる。人間自身の自覚において言えば、コードと本能的衝動とは混然一体となっていて自らは判然としな

い。そこで、本能は生物学的手法によって外面から解明され、いっぽうの文化コードは文化人類学や言語学の構造主義的手法によって内面の無意識から意識の表層へとあぶり出し、記述することによって解明される。これら文化と言語に共通するコードを探究する基礎科学は記号学 (semiology) と呼ばれる。

哲学的人間学 (philosophical anthropology)

二十世紀に入り、古代ギリシア哲学以来の人間学を俯瞰しながら、人間存在の特異性を内省と思索と論理とによって探究し、言語化して表現する知の営みを総称して哲学的人間学 (philosophical anthropology) と呼称し、範疇化したのはドイツの哲学者シェーラー (W. Scheler, 1874-1928) であった。彼は、『宇宙における人間の地位』(一九二八年)において歴史上の人間観(=人間が自身自身を把握するしかた)を、五類型をもって述べた。⁽²⁾ごく簡潔に整理すると、①有神論的人間観。人間は神がその姿に似せて創造した被造物であるがゆえに尊厳性を有しているが、同時に原罪を背負ってい

るとする。アウグスティヌス以来の神学思想全般。②
ホモ・サピエンス（英知人）としての人間観。理性の
獲得により自我意識をも獲得した人間。プラトン、ア
リストテレスから近代のカント、ヘーゲルまで。③
ホモ・ファアベル（工作人）としての人間観。理想を
現実化する目的を持ち、自然に対して技術的知能を駆
使する人間。デモクリトス、ベーコン、進化論のダー
ウィン、精神分析のフロイトの名が挙がっている。④
生命系に生きる者としての人間観。人間の理性を自然
からの逸脱と捉え、理性を超えて生命系全体の価値に
合一すべきとする。ショーペンハウエル、ベルクソン
に代表される。⑤無神論的人間観。神を否定し、人間
の人格こそ最大の尊厳とする。ニーチェ、ハルトマン
によって主張されたとしている。以上の五類型であ
る。

シェーラーの哲学的人間学は決して過去の人間学の
論評に留まらず、自らも多くの著作を通じて、独自の
人間観を提示した。それは人間を、従前の五類型のど
れにも偏することのない「全人」(Allmensch)、即ち

無限定な可塑性をもつ開かれた存在として捉えるもの
であった。そして、彼は人間が生命系から特立する特
殊地位をもたらした理性、自律的意志、情緒の働きを
「精神」(Geist)と呼ぶ。人間は精神の作用をもって自
律的に生命系と合一する存在であり、彼はそこに神性
にも匹敵する至高の尊厳性を見いだしていた。

一連の哲学的人間学において、多様な人間観を象徴
的に示す役割を果たしたのはホモ・サピエンスという
人間の学名であった。改めてそこを基点として人間観
の俯瞰と考察を続けてまいりたい。

2 哲学的人間学における人間観と尊厳心

ホモ・サピエンスとしての人間…理性と自我

ドイツの哲学者ユンク (J. Jung, 1587-1657) は、日
常言語の生物呼称とは別に、通言語的な生物名称を設
定することを提唱した。これが今日の学名の源流であ
る。十八世紀に生物の体系的分類法を示したスウェー
デンの植物学者リンネ (C. von Linné, 1707-1778) は、
ラテン語の二名法を学名として採用した。⁽⁴⁾そこで彼

が人間に対して与えた学名が、ホモ・サピエンス (Homo sapiens, 英知人) だった。Homo は名詞「人」、sapiens は形容詞「知恵のある」である。リンネは理性を人間の定義的特徴と捉えたのである。

Homo は自然人類学では過去世代まで遡る人類の統一的な呼称として用いられる。二三〇万年から一六〇万年前の人類はホモ・ハビリス (Homo habilis, 器用人) であり、一九〇万年前から二万年前の人類はホモ・エレクトゥス (Homo erectus, 直立人) である。そして、現代に至るホモ・サピエンスは、約二十万年前には存在したとされている。それぞれの出現時期は概算であるがゆえにその境目は分明ではなく重複している。

リンネの『自然の体系』初版 (一七三五年) における Homo sapiens の記述にはラテン語で「汝自身を知れ (Nosce te ipsum)」とのみ書かれていた。⁽⁵⁾ 古代ギリシア以来の格言である。リンネは、人間にとって理性の獲得は自我の獲得と同義と捉えていたと考えられる。

人間は、他の動物と同じ身体的特徴を多く持っている。

るが、理性によって動物的衝動を自律的に制御できるという固有の特徴を有している。食の例で言えば、人間も生命系全体の食物連鎖という秩序を構成する一部である以上、食欲という動物的衝動をもつ。しかし、それを理性によって制御して食事の時間、量、食材、様式などを自律的に調整することができる。宗教的な断食、ハンガーストライキ、ダイエツトのための食事制限も自由意志で行うことができる。自由意志は個人の自我意識による一つの機能である。

カントは『実用的見地における人間学』(一七九七年)の冒頭で、人間が自我を有することをもって他の生物より高い位置にあることを述べ、自我意識の統一性を人格と呼んだ。そこでは、幼児が第一人称で自らを語り始めたときに自我を獲得すると述べている。幼児の言語獲得は模倣から始まる。親がパンと呼ぶものはパンと呼び、親が空と呼ぶものは空と呼ぶ。そして、親が“Kai”と呼ぶ人(自分自身)のことを自分も“Kai”と呼んでいた(自称していた)。ところが、あるときから第一人称の“Ich”を使い始める。そのとき、

母親の「Ich」と自分の「Ich」は別の存在であり、自分にとっての「Ich」はただ一人の自分自身のみを指すことを理解する。つまり、自我の獲得であり、それは即ち自己分離の認識であった。

理性と自我を獲得することは必然的に自尊心の獲得をもたらす。自尊心を知ること、それと表裏一体の羞恥心をも獲得する。人間の尊厳という概念もまたそこから生まれる。人は人間の尊厳を守るために理性的に行動しようと努め、自身の内なる動物的衝動や動物的だと感じる行為（例えば排泄行為）をなるべく隠そうとする。そうした行為を調整するのが自尊心であり羞恥心である。

自我意識の獲得は個人レベルでの多様化をもたらす。そして、自由意志はときに利己的行動を生み、社会における個人間の利害の相克を生む。そこで、社会の秩序を維持するために自律的な規範を提示するという教育の第一の役割が生まれる。

ホモ・ファアベルとしての人間…創造と理想

リンネが命名した人間の学名ホモ・サピエンスは、その後、様々な人間観を展開するための象徴的な名称として用いられた。多くの先人がこの二名法の後部形容詞を入れ替え、ホモ・ロクエンス（発話人）やホモ・ルーデンス（遊戯人）といった象徴的な表現で独自の人間観を表明した。本稿ではそのうちの特に重要なものを取り上げ、それぞれの人間観の相関関係や包含関係に留意しながら考察してまいりたい。

フランスの哲学者ベルクソン (H. Bergson, 1859-1941) は、人間の知性の本質を創造性であるとの考えを示し、人間にホモ・ファアベル (Homo faber, 工作人) との定義を与えた。⁽⁶⁾ 彼は人間の固有の能力とは、「人為的なものをつくる能力、とくに道具をつくるための道具をつくる能力であり、またかかる製作を無限に変化させる能力」と述べている。⁽⁷⁾ 人間は目的に従って道具を製作する。寒さを凌ぐために衣服を創り、雨露を凌ぐために住居を創った。特に人間が火を道具として創り、用いるようになったことは人間の生活様式

を劇的に変化させた。火をもって灯りを照らし、暖を取り、食材を焼くことを覚えたのである。

人間以外の動物にも一種の道具を製作する事例があるが、人間固有の創造活動としてベルクソンは主に三点を指摘している。

第一に自己形成の創造活動。自己形成は自尊心と関係している。人間にとって衣服の創造は単に寒さを凌ぐただけでなく、自身が他者からどう見られたいかというセルフイメージの形成でもあった。これは人間が他者から見た自己という新たな視点を獲得したことをも意味する。

第二に自己の創造活動の反省。そうした自己の客観視が自己反省を可能にする。鳥の巣作りのように同じ方法を繰り返すのではなく、自身の創造活動をモニタリングし、試行錯誤と改良を重ねていく。これは人間の効率性や利便性を追求する特性とも関係している。創造方法は言語や図面で記録し、他者や子孫に伝承され、世代を超えた改良も行われる。

第三に創造活動における他者との協調。人間は高度

に役割分担された他者との協調を行う。例えば、建築という個人レベルではなし得ない高度な創造活動において建築者集団という社会が形成され、役割分担が行われ、リーダーが意思決定や指示を行う。このとき人間は、自己を社会の構成員として相対化している。

食に関して言えば、多くの場合、食を行う行為には神聖な意味が付与され、民族のアイデンティティと結びつく。また、食材を焼くことは殺菌、保存、調味の効果があることを人間は経験的に知った。そして、より美味しいものを創るために、複数の食材を混合させて調理を行い、料理を作るということを覚えた。そこには調理の試行錯誤、食材の流通、多様な調理法（レシピ）の共有といった現象も見られる。

人間の創造活動において極めて重要な論点は、創造には必ず想像が先行するということである。家を建てる前にまず設計図や外観のパースを作成し、そうやって先に描いた計画どおりに家を創造する。料理を作ることから会社を起業することまで、大小のいずれの規模であれ、創造活動には理想像の想起という先行行為

がある。逆方向から言うならば、人間は常に価値を追求し、より良く生きようとする。そして、価値あるもの、すなわち審美的価値、功利的価値、倫理的価値を創造しようとする志向性を持っている。

そして人間の尊厳は静的な価値に留まるのではなく、より高い優れたものへと価値を高めていく動的な行為を含む。そこに人間の人生における教育の第二の役割が生まれる。個人は理想を追求し、その実現のために学習活動を行うが、それを支援するのが教育者の使命である。

ホモ・ルーデンスとしての人間…遊びと文化

オランダの歴史家ホイジンガ (J. Huizinga, 1872-1945) は、ヨーロッパ中世における文芸復興と、その精神的基盤であるキリスト教文化について論じた『中世の秋』(一九一九年) で広く知られている。⁽⁸⁾ 彼が後年著した文化史論の大著が『ホモ・ルーデンス——人類文化と遊戯』(一九三八年) である。その書名ともなったホモ・ルーデンス (Homo ludens, 遊戯人) とは、人

類のあらゆる文化に遍在する「遊び」をもって人間の本質を規定した用語である。「遊び」とは文字どおりの理解より広義な用語で、我々人間の文化に満ちあふれるところの余剰、すなわち、生命維持のための生理学的な動機づけをもたずに自己目的化した行為の総称である。⁽⁹⁾ 本書では、法律、ある種の戦争、学問、詩、哲学考察、音楽、舞踊、スポーツなどの諸文化から、それぞれ「遊び」の要素を抽出し、徹底した分析を行っている。

もっとも彼は、遊びと文化を全く同一視していたわけではない。本書第1章は「遊びは文化より古い」との書き出しから始まる。人類が類人猿の一種から進化する遙か以前から「遊び」を行っていたという。例えば、子犬がじゃれ合う姿にも遊びの要素が見られることに言及している。そして、進化の過程で「遊び」に理性や創造性などの人間的要素が累加され、結果として人間独自の「文化」を形成するに至ったとする。その意味では、彼が論じる「遊び」は人間を含む生命系全体が有するある種の余剰が、人間独自の「文化」と

いう形を取って象徴的に現れたと考えているのである。

例えば、スポーツでは運動の欲求や健康増進といった生理学的目的から離れて、人間の能力可能性の追求や名誉の追求があり、その方法論としてのトレーニング方法や試合の戦法が試行錯誤を経て創造されていく。料理もまた栄養摂取という生理学的目的から離れた余剰に満ちている。それは単に美味の創造に留まらず、食器の意匠や料理の盛り付けなどの美観の創造も加わる。さらに食事の際のマナー、和食なら箸の使い方、洋食ならナイフとフォークの使い方といった文化的な様式も確立している。食器を手で持つのか持たないのか、料理を口に入れる際に音を立ててよいのかいけないのか、といったことも文化的コードとして確立している。これらはすべて「遊び」が文化として昇華した例である。それは人間の尊厳の追求でもあり、ある種の美に対する追求でもある。⁽¹⁰⁾文化が向かう尊厳観は聖なる領域、すなわち宗教的領域にあるとしている。⁽¹¹⁾

このように文化はその成員に規範的な行動規制をもたすが、それは人間の自由意志と矛盾するものではない。本能はある種の機械論的な行動規制により余剰に乏しいが、文化による意識的な行動規制は、したがって個人差も偶発性も多く、余剰に満ちている。この不規則さこそが「遊び」の「遊び」たる所以でもある。⁽¹²⁾

ホイジンガは文化創造の原理を哲学的人間学として総論的に述べたのに対し、具体的に個別的な民族文化の実態を各論的に記述するのが文化人類学という関係性になる。

かつて大英帝国がインドを植民地支配していた時代に、ナイフとフォークを操る洋食文化を持つ英国人はインド人の手食を蔑視した。フォークナイフ食に美感を覚える人々にとって手食は動物に近い野蛮な行為と映った。しかし、インド人の手食にもフォークナイフ食や箸食の作法にも劣らない厳格な作法があった。食事の前には手を洗浄し、右手の親指、人差し指、中指の三本指の第一関節から先を用いると決まっている。

インドの人々はそれを厳格に守る。そしてそれは食を通してヒンドゥーの神とつながる神聖な行為であった。

アメリカ構造主義言語学や文化人類学の成果は、非文明未開民族と見られた原住民の言語や文化も、その構造の複雑さや厳格さにおいて西洋の言語や文化に何ら劣るものではないことを証明したことであった。それは相対的な差異であつて優劣ではなかったのである。

ホイジンガは具体的な諸民族の文化について論じたわけではないが、文化が人間の尊厳観の源泉をなすものであるとするならば、異文化との衝突・相克という問題は不可避であり、その矛盾を止揚する知恵は構造主義言語学や文化人類学から学ぶべきである。異文化間において優劣を認めない思想は今日において文化相対主義(cultural relativism)と呼ばれ、国家が居住する多民族文化の対等な共存を謳うことは文化多元主義(cultural pluralism)と呼ばれる。そして、社会が文化相対主義や文化多元主義を受け入れていくにはその成

員が個人レベルで異文化を学び、理解することが不可欠である。それも教育の役割の一つである。

ホモ・シグニフィカンスとしての人間…記号と象徴
人間の理性は概念を形成し、論理を構築し、体系化する。その働きはすべて言語によって行われる。ゆえに、カントは人間の理性の実現形態が言語であり、理性と言語とは表裏一体だと考えた。この考え方をカントから継承したドイツの哲学者ヘルダー(J. G. von Herder, 1744-1803)は、『言語起源論』(一七七二年)において人間の本質をホモ・ロクエンス(Homo loquens、発話人)とする人間観を表明した。⁽¹³⁾それ以降もホモ・ロクエンスを主題として論じた書は枚挙に暇がない。⁽¹⁴⁾その後、スイスの言語学者ソシュール(M. de Saussure, 1857-1913)は自然言語を記号の一種として捉えて記号学を確立し、その後の多くの記号学と言語学の発展の礎を築いた。これを受けて、哲学的人間学におけるホモ・ロクエンスは、ドイツの哲学者カッシーラー(E. Cassirer, 1874-1945)によるアニマル・シ

ンボリクム (Animal symbolicum, シンボルを操る動物) へと発展した。それは人間の自我意識のみが世界に意味を見出したり、何かに意味を付与して他者に伝えたりする記号形成能力を有していることに注目した人間観である。

人間は世界の現象を認識する際に、ありのままの世界を知覚しているわけではなく、人間の身体的制約を受けた知覚表象を有意味な世界として認識する。その一つは経験の蓄積を前提とする概念形成である。例えば、犬にも様々な犬種があり、体の大きさや色も多様であるにもかかわらず、目の前のその動物を「犬」であると認識できる。その人の心には既に「犬」の概念が形成されているがゆえに、その動物を有意味な所与として捉えることができる。さらに、見えている現象から別の事象を読み取ることも可能である。「雲」を見て「雨」を知り、「煙」を見て「火」を知り、「血」を見て「傷」を知ることができる。世界の事象間の因果関係が概念の属性として記録されているのである。

意味を読み取ることができれば、他者に向けて何か

に意味を託して伝達することができる。音声 (inu) か文字 (犬) にその動物の概念を付与して伝達するのは自然言語による記号行為である。言語以外で比較的単純なアイコン (icon) を用いるものでは、金銭的価値の記号である貨幣、交通ルールの記号である道路標識、トイレの記号である人型のマークなどがある。より複雑な構造を持った記号では、時間の記号である時計、地域の記号である地図、音楽の記号である楽譜などは構成要素 (時計・分針、地図記号、音符・調性記号) も全体も記号である。人間の身体的行為も文化的な意味が付与されれば記号となる。例えば起立や脱帽は敬意の記号であり、拍手は賞賛の記号である。このように、何らかの知覚表象に意味を付与して伝達する行為はすべて記号行為である。自然言語は高度に発達した一種の記号である。記号は記号表象 (形式) と記号内容 (意味) の二要素と、両者をつなぐコード (code) の三者から成る。コードは言語文化や民族を単位とするコミュニケーションで共有されているが、スパイの暗号のように極めて少数者のあいだでローカルにコードを共

有する場合もある。

この記号学の対象範囲を革新的に拡張したのがフランスの文化記号学者罗兰・バルト (R. Barthes, 1915-1980) であった。従前の記号学が自然言語に代表されるように記号表象の形式が明確な記号を対象としたのに対し、バルトはより高度な意味作用を記号と見なす考えを示した。両者を区別する場合、従前の記号学をコミュニケーションの記号学（以下、C記号学）、バルトの記号学を意味作用 (signification) の記号学（以下、S記号学）と呼ぶ⁽¹⁵⁾。人が身につけるものを例にとつて言えば、弁護士バッジや議員バッジは社会的地位を表すアイコンが記号表象であり、C記号学の対象となる。これに対して、礼服、平服、普段着といった区別が表す公式性・非公式性的意味作用は記号表象としての形式が曖昧で連続的である。まして、衣服のデザインや色合いとレベルになると、記号表象としては漠然としているが、偶然ではなく意図をもって選ばれた以上、心に何らかの意味作用を有している。S記号学はこのような心の意味作用も記号と見なした。

芸術が表現する心象風景もS記号学にとつては対象となる。キャンバスに描かれた風景画は大自然の美に触れた感動という心象風景が表現された記号である。文学作品もその構成要素である言語は単語レベルからC記号学（言語学）の対象であるが、作品を通じて表現された普遍的な精神性はS記号学の対象となる。バルトは文芸作品を作者から自立した意味作用の塊と捉え、エクリチュール (écriture, 書記言語) が持つそのような自己構成力がある種の生命体であるとした。聖書をはじめとする宗教的聖典もまたそうしたエクリチュールの一種である。エクリチュールはS記号学の重要テーマであるだけでなく、その後哲学思想分野でも現代の思潮を読み取るキーワードとして重視されている。

哲学的人間学において「記号」はいかなる位置にあるだろうか。人間は一生涯自分自身の主観世界から離れることも、他者の主観世界を覗き込むこともできないが、他者も自分と同じ主観世界を持っているといういわゆる自然的態度をもってコミュニケーションを図

る。その際に自己の主観世界と他者の主観世界の橋渡しをするのが記号であり、記号に込められた意味である。つまり人間は、理性（自我意識）の獲得によって断絶された他者の心を、記号を通して間接的に見るようになったのである。

間接的に接触する他者の心は現象学では間主観性（intersubjectivity）と呼ばれるが、その領域には他者個人の心だけでなく、宗教概念、芸術作品の心象風景から、民族精神や時代精神に至る非個人領域の意味作用もすべて含まれる。バルトはそうした意味作用全般を人間の普遍的な本質と捉えてホモ・シグニフィカンス（Homo significans, 記号人）と名づけた。⁽¹⁶⁾

ホモ・サピエンスに始まってこれまでいくつかの人間観を俯瞰してきた。いずれも人間のある一面を的確に表現しており、決して競合も矛盾もしない。相互の関係性をホモ・シグニフィカンスの観点から整理すると次のようになる。

第一にホモ・サピエンスの記号性。人間は理性によって自我を獲得した。自我はあらゆる能動的な意味

行為を生成する場であり、バルトの比喩を借りて言えば「意味の懐胎」である。つまりすべての記号を創出する原初的記号であり、それを人間は第一人称代名詞という記号で名づける。それは言語コミュニティに応じて「わたし」、「我」、「I」、「Ich」、「yo」、「je」等と呼ばれる。

第二にホモ・ファールベルの記号性。人間は理想像を描き、それを創造しようとする。理想像は人間の主観的想念であり、創造行為を完遂するまでは非現実の象徴的記号である。建物のパースも料理のレシピも望ましい価値が表現された記号である。また、人間が創造活動に用いる道具、例えば建築用の重機や調理器具は主観世界の理想から客観世界の現実を創造する媒介記号と言える。このように、人間はよりよく生きようとする生き物、言い換えれば価値という記号を持ち、それを創造しようとする生き物である。

第三にホモ・ルーデンスの記号性。人間は生理的な衝動とは異なる文化的な振る舞いに「快」や「美」を覚え、そうではない振る舞いに「不快」や「醜」を覚

え、その直感的な感覚を頼りに人間は自らが人間らしいと思える行動を取る。望ましい文化的振る舞いは記号（社会的コード）として、客観世界と各個人の主観世界との間を橋渡ししており、そこに個人レベルの余剰（遊び）が介在することで、人間の行動様式に多様性を生む。

ホモ・シグニフィカンスの説明力が強いのは、意味の生成という行為がそれだけ人間の本質であることを示している。

ホモ・レリギオススからホモ・ディグニタスへ…聖性と尊厳

宗教の視点からの人間観は古くからあったが、その主流はシェーラーが歴史上の人間観の五類型において第一に挙げた有神論的人間観であった。人間は神がその姿に似せて創造した被造物であるがゆえに尊厳性を持つのだが、同時に原罪を背負う。その一方で彼は五類型の第五に、ニーチェに代表される無神論的人間観を挙げており、対極に分離した二つの人間観を見る限

り、宗派や主義の異なりは全く異なる人間観をもたらすものであって、そこに普遍性はないように見える。

二十世紀後半に入り、宗教性こそ人間存在の本質であると主張したのはルーマニアの宗教学者エリアーデ（*M. Eliade*, 1907-1986）であった。彼は『世界宗教史』（一九七六年）をはじめとする著書⁽¹⁷⁾でヒンドゥー教や古代インド宗教に伝わる神話を分析し、そこに沈静している聖性と俗性の対立を人間の本質的精神と捉え、人間にホモ・レリギオスス（*Homo religiosus*, 宗教人）の名を与えた。しかし、これもまた、特定宗派の観点を過剰普遍化したものに過ぎないとの批判が上がった。宗教学は個別の宗派性の形態を対象として探究するが、各宗派の教義も様式も極めて多様であるため、宗派性を超えた普遍的宗教性を捉えることは困難である。では、普遍的宗教性の本質とは何であろうか。

そこで、コミュニケーションの記号学を意味作用の記号学へと展開したロラン・バルトの理論を参考にし、同じ展開をここでも試みてはどうだろうか。バルトは記号表象として顕在化した記号のみを探究するの

ではなく、人が心内に構築する意味作用そのものを記号と認めて記号学の拡張を図った。これと同様に、宗派の教義、様式、呪術として顕在化した形態の側から見るのではなく、人の心のなかにある信仰心の側から探究してみたい。

人は誰でも「何かを尊いと思う心」を抱く。古来、人類が理性を獲得した代償として自分が無知であることを知った。ソクラテスはそれを「無知の知」として言語化した。哲学者でなくとも人は誰でも自分の知の乏しさを知っている。自分が生まれる遙か昔から存在していて自分を生み育ててくれた大自然への畏敬の念、天空に浮かぶ太陽、月、星々への畏敬の念、己の存在の小ささに比して自分たちが住む世界の大きさ、果てしなさ、深遠さ、神秘さ。それらを尊いと思う心が、聖性 (sanctity) という心内記号を形成し、そしてそれが民族の言語文化として顕在化し、様式化したのが最初の宗教である。聖性へと向かう心が信仰心 (faith) である。文化人類学の成果によるとあらゆる民族は例外なくその民族特有の神およびその神に向か

う宗教的儀礼を有しているという。

信仰心の意味作用を偶像 (idol) に託して記号表象として顕在化させた一種の記号行為が偶像崇拜 (idolatry) である。物質としての偶像 (銅像、石像、木像等) が尊崇の対象なのではなく、信仰心の意味作用、即ち心内記号を尊崇し、それを偶像に投影しているのである。そこには、あの動物を「*em*」という音声記号で表象することに何の必然性もないのと同じように、記号の恣意性 (arbitrariness) が否応なしについてまわる。もつとも、極端に恣意的な信仰を揶揄する「鰯の頭も信心から」という諺があるように、どんな恣意性も許容されるわけではなく、尊崇の対象らしいふさわしさも求められる。ゆえに立派な威厳のある像を造り、神への尊崇の心にふさわしい美しい賛美歌を歌う。宗教建築や宗教音楽などの文化に人類の知恵の粋を集めて創造されてきた理由もそこに見出すことができる。

仏教、キリスト教、イスラム教の世界宗教化により信仰心は人類普遍の精神であるかのように見えたが、

十九世紀以降の近代には無神論、無宗教が時代精神の一部をなすに至り、宗教否定の共產主義革命も実行されるに至った。

しかし、ここで言う信仰心のもっと日常的で原初的なレベルの「何かを尊いと思う心」が人間にはある。例えば、子を持つ親ならば誰でも我が子の生命を愛おしく思い、自分の身に代えてでもその生命を護りたいと思う。そこに至高の尊さを見出すのであれば、その人にとってその愛はある種の信仰でさえある。その人が無神論、無宗教を自称する人であっても、その愛は持ち得るであろう。仮にその愛しい我が子が不治の病に冒されて余命一週間であることを医師から告げられたとする。医師の医学的根拠に基づく説明が合理的で、親にも医学的知識があつてその説明が正確に理解できたとしても、それはそれとしてその人は我が子のために必死に「祈る」のではないだろうか。その人が特定宗派の信徒ならばその宗派の様式に従つて具体的な「祈る」行為をする。その人が無宗教を自称する人で何に對して祈っているのかは定かでなかったとして

もその「祈る心」は確實にある。

このように「何かを尊いと思う心」は信仰心を含みつつも、それよりももっと広くて普遍的な心の働きと考えることができる。この心を考察の便宜上、これ以降は「尊厳心」と呼ぶことにする。尊厳心は信仰心と同様、必ず対象を有するという点で志向性(intentionality)をもった心の働きである。それは対象を価値あるもの、掛け替えのないものと感じる心であり、それに対して敬意をもつて接したり、守ろう、生かそうとしたりする行動の動機となる心である。

尊厳心の向かう対象は個人によって千差万別だ。自民族を尊いと思う心は自民族中心主義(ethnocentrism)であり、自国家を尊いと思う心は国家主義(nationalism)である。より個人レベルでは、マネーゲームに一生を明け暮れ、使うためではなくお金を稼ぐことが目的化した人は尊厳心がお金に向かっている。そうした生き方は拝金教(money worship)と呼ばれる。アイドルの存在が生きる喜びとなり、全力をかけてアイドルを応援する活動は「推し活」と呼

ばれる。そもそもアイドルは偶像 (idol) に由来する語であり、心に構築したそのアイドルの心内表象を尊いと思っているわけである。

このようにいわゆる宗教に向かう信仰心をその典型としながらも、必ずしも宗教の形式を取るとは限らないところまで敷衍した尊厳心を人間の普遍的な本質と捉えるなら、人間はホモ・デイグニタス (Homo dignitas, 尊厳人) と呼ぶべきではないだろうか。人間を外から見て尊厳であるということではなく、人間の内側に尊厳心があるという定義である。

ここで用語の整理をしておきたい。日本語の「尊厳」に対応する英語の “dignity” は辞書にこう記載されている。²¹⁾ “1 calmness, formality, and seriousness of manner or style; 2 goodness and nobleness of character, of a kind that makes people feel respect and admiration; 3 a high position, rank, or title.”²²⁾ この語釈に示されているのは calmness (威厳) 、formality (格式) 、goodness (善良) 、nobleness (高貴) など、“dignity” が宗教的な高価値から人間的な

意味の高価値 (文化的価値や社会的価値) を表す広義の語であることが示されている。一方、同じく「尊厳」と訳されることが多い “sanctity” は辞書に “1 holiness; sacredness, 2 holiness of life.”²³⁾ とある。こちらは宗教的な高価値の意味合いが強いため、「尊厳」と区別して「聖性」と翻訳するのが適切と考える。ホモ・レリギオススをホモ・デイグニタスが包含するのと同様の意味で “sanctity” を “dignity” が包含すると考える。

次に、ホモ・シグニフィカンスの最後に行ったように、多様な人間観の相互関係をホモ・デイグニタスの視点からそれぞれの人間観に見られる尊厳心について整理したい。

第一にホモ・サピエンスの尊厳。人間にとって理性の獲得は、「人間の尊厳」の原初段階である自尊心、即ち尊厳心が自己に向かう「自己の尊厳」を表現している。

第二にホモ・ファールベルの尊厳。人間はよりよき価値を追求し、それを創造しようとする。「人間の尊厳」の第二段階は尊厳心が価値の向上に向かう「価値の尊

厳」である。

第三にホモ・ルーデンスの尊厳。遊びによってもたらされた文化は「人間の尊厳」を守るための行動規範となっている。「人間の尊厳」の第三段階は尊厳心が文化に向かう「文化の尊厳」である。自文化の尊厳に執着することは自民族中心主義 (ethnocentrism) を引き起こす、異文化の尊厳を理解することは異文化コミュニケーションを促進する。

第四にホモ・シグニフィカンスの尊厳。尊厳心は心内に形成される意味作用の一種である。ゆえに人間の主観世界は「尊厳心の懐胎」である。

3 人間の尊厳から生命の尊厳へ

人間を、尊厳心を持つ存在として捉えるホモ・ディグニタスの考え方について述べてきた。既に明らかのように、尊厳心が何を対象にするかによって、人間は幸福にも不幸にもなり得る。歴史上、自民族中心主義や国家主義は民族間・国家間の対立を生み紛争・戦争をもたらししてきた。尊厳心の裏側には憎悪心があり、

尊厳心の対象と対立するものは憎悪心の対象となる。国家主義は他国に対する排他主義をもたらす。ゆえに人々が平和と共生の方向へと向かう尊厳心を涵養することは教育の最重要の使命である。

ホモ・サピエンスは理性の獲得とともに自我を獲得した。自我を獲得するということは自己と他者の分離を意味し、「自己の尊厳」に基づいて利己的行動を取る。それはしばしば他者に不利益をもたらし、人々との衝突を生み出す。自民族中心主義も国家主義も自己の領域を民族もしくは国家のレベルに拡大したものであって、自他の対立を生むという点では利己主義の延長上にある。そうであるならば、尊厳心が向かうべき望ましい対象は、自己と他者の分離を乗り越える自己融合の尊厳心である。社会の成員が互いに利他的行動を惜しまない人々で構成されるようになれば、その社会は繁栄するはずである。そして国家レベルで他国の尊厳を互いに尊重し合うことができれば世界平和は実現するはずである。もっともそれが決して容易ではないことも人類は知っている。

この点で、尊厳 (dignity) を他者との融和を図るためのキーワードとして論じているのはアメリカの心理学者ヒックス (D. Hicks) である。⁽²⁰⁾ そこでは人が対人関係で留意すべき尊厳モデルを提示している。具体的には、他者のアイデンティティを受け入れることや仲間の一員として迎え入れることなど、個人間の留意事項であり、かつ、国家間の外交交渉においても遵守されるべきストラテジーとして示している。対人関係に限定してはいるものの、自他融合をめざす点において本稿の尊厳心と共通している。

本質的な自他融合の原理を尊厳心に求めるときに、一つの重要なキーワードの存在に気づかされる。それは「生命の尊厳」である。東西の文明史を俯瞰する歴史学者トインビー (A. J. Toynbee, 1889-1975) と大乗仏教の実践的思想家である池田大作 (1928-) との対談である『二十一世紀への対話』(一九七五年) で池田は次のように述べている。

人間が生命的存在であるということは、いかな

る社会、国家、民族をも超えて、普遍的かつ絶対的な命題です。これに対して、社会的存在としての人間は、時代、民族、国家などによって異なってきます。その意味で、人間が真に人間らしく生きするには、まずこの生命的存在であるという、自明の原点に立たなければならぬと私は信じます。そして、人間が厳然とこの認識に立つことが、現代の要請である普遍的価値観を築く出発点になると思うのです。

では、人間がこの原点に立つときに生まれてくる価値観とは何か――。それは当然のことながら、人間のこの本質的なあり方を決定する生命の尊厳を常に第一義とする考え方、生命を代価物のない至上の価値として認識すること、となりましょう。⁽²¹⁾

このなかで池田は人類の様々な多様性を超克する根本の普遍的価値を「生命の尊厳」としているが、その本質は、人間が「生命的存在である原点に立つ」こ

と、「生命の尊厳を第一義にする」ことを勧めているのであり、本稿の表現に約せば「生命に対する尊厳心を持つ」ことを人間の行動規範として勧めているのである。

この対談で尊厳(dignity)の語が頻繁に用いられ、全編を貫くキーワードとなっている。トインビーが多用了したのは「人間の尊厳」であった。この対談で「人間の尊厳」という語句が合計四十回用いられるが、そのうち三十回はトインビーが用いている。池田も十回用いているが、いずれもトインビーの発言に呼応したものである。

対談は冒頭から「人間の尊厳」をテーマとして開始される。トインビーは人間の精神性の本質を自意識に帰着させ、他の動物からの特立をもつて人間の尊厳を認めている。これはホモ・サピエンスの人間観である。また、人間の尊厳を維持するために必要な人間的要素として文化と教育を挙げるなど、ホモ・ルーデンスやホモ・ファアベルの人間観も含む幅広い人間観を示していた。しかもそれが単に理論的なものに留まら

ず、人間への熱い尊厳心を伴っていたのは、根底に人間が神の被造物であるというキリスト教的人間観が通底していたからだと考えられる。この対談で両者は環境問題、教育、医療倫理等々、多岐にわたる現代的課題について対話するがトインビーはそれらの諸問題に對して、どうすれば「人間の尊厳」を守り抜くことができるかというスタンスで語り続ける。

これに對し、池田は「生命の尊厳」を多用する。対談中で三十回用いられるうちの二十九回は池田によるもので、トインビーによるものは一回のみである。仏教者である池田は隨所に法華經が説く生命の永遠性や生命の絶対平等性に言及し、人間自身がそうした生命の普遍的価値に立脚して行動することの重要性を述べている。

トインビーと池田の立場は異なっていたが、意見が対立した箇所はごくわずかであった。トインビーが述べる「人間の尊厳」に對して池田は一度も否定や反論を行っていない。「人間の尊厳」をすべて肯定したうえで、そうした人間が持ち得る美德の最たるものが

生命に対する尊厳心であると述べているのである。

つまり、トインビーの「人間の尊厳」と池田の「生命の尊厳」とでは「尊厳」の意味が若干異なっていることになる。「人間の尊厳」は「人間が尊厳なる存在である」という意味であるのに対し、「生命の尊厳」は「生命に対する尊厳心」の意味であり、「人間は生命に対する尊厳心を持ち得る点において真に尊厳なる存在である」という命題に統合されると考えられる。

人間は理性を獲得した代償として生命を毀損してきた。森林を伐採し、工業排水を海に垂れ流し、大量殺戮兵器を開発し、今日に至っている。人間以外の生物たちは理性がない代わりに自然の秩序を乱すこともない。人間がどこかに置き忘れてきたものを思い出すのが「生命の尊厳」ではないだろうか。

トインビーと池田の対話はキリスト教と仏教の対話でもあった。「人間の尊厳」と「生命の尊厳」の対話も宗教的次元から理解することが不可欠であろう。池田はこうも述べている。

（環境汚染を防止するための市民運動について）このような運動は、しかし、いずれも正しい精神的基盤に支えられたものでなければなりません。それには、やはりさきほど博士がいわれましたように、宗教の力が必要となってくるでしょう。そして、その宗教とは、一人の人間生命は地球よりも重く、しかもこの生命の尊厳は、自然との調和によつてはじめて維持できるという原理を、一人一人に実感させることができる宗教でなければなりません⁽²²⁾と思います。

ここで改めて宗教に視点を戻したい。知性を獲得した人間が、それでも知り得なかった大地、太陽、月、星々への畏敬の念、また、自分たち人間を生み育てた働きへの尊崇の念を、人々は神への尊崇と表現するようになり、宗教的な偶像や呪術といった様式を形成していった。時代は下り、科学の発達によって、宇宙、太陽、そして地球の仕組みはほとんどクリアに解明された。人間と動物を連続的に捉える進化論も今日の常

識となっている。尊厳心の対象を科学に向ける科学信仰も生まれたほどである。しかし、どんなに科学が発達しても人間には知り得ないことが多く残っている。それは、宇宙の長大なる時間のなかでせいぜい八十年から百年程度の短い時間だけ存在し、どこかの国の誰かとして生まれて生きている自分という存在。自分はどこから来てどこへいくのか。なぜ自分は他の誰でもなく、この○○(氏名)なのか。そして、何のために自分は生きているのか。そう考えると人間は、宗教の領域に収めていた尊厳心の対象のいくらかを科学の領域へと譲り渡すことを迫られた一方で、永遠に宗教の領域でしか語り得ないテーマが残されていることに気づかされる。そうしたテーマの最たるものが「生命の尊厳」ではないだろうか。そうであるならば、先の問題提起、つまり、自他の分離を乗り越え、人々も民族も国家も互いを尊厳心の対象として尊重し合うような英知、世界中の人々が納得できて共有できる英知は、宗教的な直観知の領域に入る以外にはないのではないかというのが一つの仮説である。

これらの難問に対して多くの人々が納得できる原理を提示できるものが高等宗教であり、特定の民族文化のなかで共有されるのではなく、民族国家を超えて普遍的な原理を提示できるのが世界宗教である。高等宗教あるいは世界宗教と言われるものは必ず哲学的人間学に続く何らかの人間観、世界観を提示している。それを体系化し、記述する学問は神学(theology)、あるいは信仰学と呼ばれる。人間学は必然的に神学・信仰学との有機的な連動を図っていくことが必要ではないだろうか。

注

- (1) 例えば、坂田徳男訳『人間学』『カント著作集』第一巻、岩波書店、一九三七年。このほか、山下太郎訳、渋谷治美訳、坂部恵訳、高橋克也訳等多数あるが、すべて訳語には「人間学」を採用している。
- (2) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt: Reichl, 1928). 邦訳は、マックス・シェラー『宇宙における人間の地位・哲学的世界観』『シェラー著作集』第十三巻、白水社、二〇〇二年。
- (3) ラテン語の属を表す名詞と、種を表す形容詞の組み合わせによる二名法。

- (4) リンネの著『自然の体系』は一七三五年に十四頁で初版発刊後、たびたび新たな生物分類を追加して増補改訂を繰り返し、最終版となる第十二版が一七六八年に発刊された際には二三七四頁にまで増えていた。日本でも『自然の体系』として生物学分野で広く知られているが、直接の現代日本語訳は現存しない。
- (5) 京都大学附属図書館にリンネの『自然の体系』初版本の復刻版が所蔵されており、その写真画像がウェブサイトに公開されていて確認することができる。
(<https://rnda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00000018/explanation/01>)
- (6) Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1907).
- (7) ベルグソン『ベルグソン全集4 創造的進化』松浪信三郎・高橋允昭訳、白水社、一九六六年、一六三頁。
- (8) Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (Stuttgart: Alfred Kroener Verlag, 1919). 邦訳は、J・ホイジンガ『中世の秋』堀越孝一訳、中央公論社、一九七一年。
- (9) Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture* (Boston: Beacon Press, 1938). 「遊ぶのなかでは、生活維持のための直接的な必要をこえて、生活行為にある意味を添えるものが『作用し』ているのである。」(ヨハン・ホイジンガ『ホモ・ルーデンス——人類文化と遊戯』高橋英夫訳、中央公論社、一九六三年、一六頁)
- (10) 「遊びは深いところで美的なもの繋がりをもっている……」(同前、一八頁)
- (11) 「遊びは、ものを表現するという理想、共同生活をするという理想を満足させるものである。それは、食物摂取、交合、自己保存という純生物学的過程よりも高い領域のなかにある。……人間の遊びは、すべてそこに何かの意味があったり、何かのお祭になっていたりするやや高級な形式に属している。それは祝祭、祭祀の領域——聖なる領域——に属している。」(同前、三三頁)
- (12) 「この遊びの迫力は、生物学的分析によっては説明されないものだが、じつはこの迫力、人を夢中にさせる力のなかにこそ遊びの本質があり、遊びに最初から固有なあるものが秘められているのである。」(同前、一八一―九頁)
- (13) Johann Gottfried von Herder, "Treatise on the Origin of Language." In Herder: *Philosophical Writings*, edited and translated by Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 65-154. (<https://www.marxists.org/>). 邦訳は、J・G・ヘルダー『言語起源論』木村直司訳、大修館書店、一九七二年。
- (14) 他にヘルダーと同じ十八世紀ドイツの哲学者J・F・ブルーメンバッハ(J. F. Blumenbach)や、二十世紀以降では英国の言語学者D・フライ(D. Fry)、フラ

ンスの言語学者C・アジェージュ(C. Hagege)などにホモ・ロクエンスを主題とする著書があるほか、文化人類学者C・レヴィ＝ストロースも著書で言及している。詳細は略する。

- (15) Georges Mounin, *Introduction à la sémiologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1970). 邦訳の該当箇所は、G・ムーナン『記号学入門』福井芳男・伊藤晃・丸山圭三郎訳、大修館書店、一九七三年、九一―五頁。

- (16) Roland Barthes, *Essais critiques* (Paris: Éditions du Seuil, 1964). 邦訳は、バルト『エッセ・クリティック』篠田浩一郎・高坂和彦訳、晶文社、一九七二年。

- (17) Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Payot, 1976). 邦訳は例えば、M・エリアーデ『世界宗教史Ⅱ ゴータマ・ブッダからキリスト教の興隆まで』荒木美智雄・奥山倫明訳、筑摩書房、一九九一年。

- (18) *Longman Dictionary of Contemporary English*, 6th Edition (London: Pearson Education, 2014), 284.

- (19) *Ibid.*, 926.

- (20) Donna Hicks, *Dignity: Its Essential Role in Resolving Conflict* (New Haven and London: Yale University Press, 2013). 邦訳は、ドナ・ヒックス『Dignity デイグニティ』ワークス淑悦訳／ノ・ジェス監修、幻冬舎、二〇二〇年。

- (21) アーノルド・J・トインビー／池田大作『二十一世紀

への対話』上・下、文藝春秋、一九七五年(『池田大作全集』第三巻、聖教新聞社、一九九一年、二四〇頁)。

- (22) 同前、一〇七頁。

参考文献

金子晴男『人間学としての哲学』世界思想社、一九九五年。
菅野盾樹『人間学とは何か』産業図書、一九九九年。

謝辞

「生命の尊厳」について東洋哲学研究所創立者・創価大学創立者の池田大作先生より講演・対談・提言等を通じて数多くのご教示をいただいたことが本稿執筆の契機となりました。謹んで謝意を申し上げます。今後とも別稿にて考察を継続してまいります所存です。

(やまおか まさき／東洋哲学研究所委嘱研究員、
創価大学教授)