

「開かれた心」の思想史的素描

相馬伸一

(受付 2012年4月23日)

はじめに

本稿の課題は、とくに19世紀末以降のヨーロッパ思想界において、人間存在の開放性についての考察がなされた3つの代表的な事例をとりあげ、それらの考察の歴史的射程を確認することによって、人間存在の開放性を思想的文脈において扱うための論点について考察することである。人間存在の開放性についてはさまざまな用語で表現されている。また、それに関連して、「精神」「心」「魂」等々といった語が用いられている。本来、そうした用語法も整理も課題であるが、その検討は別の機会に行うこととし、本稿では人間存在の開放性を「開かれた心」という語のもとにくくっておくことにする。

「開かれた」という状態の対極には、ごく自然に「閉じた」状態が想定される。しかし、この二分法的理解は、多くの場合、十分な吟味を経ずにレッテル貼りに用いられ、しばしば社会政策にも反映されている。たとえば、ここ数年、日本から海外への留学者数の減少、日本企業の新入社員における海外勤務希望の減少等を根拠に、若者の「内向き志向」が問題視されている。それを受けてか、この1、2年で「グローバル人材」なる言葉が普及し、そのための施策が矢継ぎ早に出されている。しかし、留學生の減少については、18歳人口の減少が加味されていないという指摘や長期不況を考慮に入れていないという指摘がある。しかし、冷静な議論がほとんどなされないままに、「内向き志向」という言葉が独り歩きし、グローバル化に対応するための「煽り」が構成されている。

もっとも、こうした二分法的理解は、近年に限ったことではない。いわゆる日本人論の研究では、日本人の排外的傾向、共同体主義的傾向がさまざまな文脈で指摘されてきた。他方、日本は、常に外国文化を積極的に摂取することで存続してきた社会であるという評価もある。こうしたことから、「開かれた」状態とは何か、「閉じた」状態とは何かという考察が十分になされてこなかったことが分かる。

この意味で、哲学思想における人間存在の開放性をめぐる考察は、十分に顧慮される価値がある。本論で見ると、哲学的人間学においては、人間存在の開放性は人間の条件を考察する過程で扱われ、それに基づいて人間の理念として論じられた。こうした重層的な思考は、とくに教育について考察する際に重要である。というのは、教育が人間にある種の変化

が実現されるための過程であるかぎり、人間がおかれている現実とその現実の制約を受けながらも認められる可能性について考察することは不可欠であるからである。

さて、「開かれた心」は、思想史的アプローチに限っても、さまざまな文脈から考察が可能である。しかし、本稿では、人間存在の開放性を直接に問題とした考察に注目したい。具体的には、それぞれ19世紀末以降のヨーロッパで提起された、①フランスの哲学者ベルクソン (Henri Bergson, 1859-1941) の「開いた魂」、②哲学的人間学における「世界開放性」をめぐる議論、③チェコの哲学者パトチカ (Jan Patočka, 1907-1977) の「開けた魂」を扱う。そして、これらの3つの論点の概観をとおして、「開かれた心」を思想史的にどのように位置づけることができるのかについて、より詳細な見通しを立てることを本稿の目的とする。

ベルクソンと「開いた魂」

ベルクソンは、ヨーロッパの思想史において、その学説さながらに異色な存在であるといわれる。通説的には、いわゆる「生の哲学」に位置づけられ、そのために反主知主義的と評されたりもするが、当時の自然科学の動向を常に注視し、自身の哲学を構築していった。事実、彼の「創造的進化」説は、当時の進化論研究の影響を受けている。他方、彼の業績のうちには霊やテレパシーなどについての論文もあり、1913年にイギリスの心霊現象研究協会の会長に就いたという経歴もある。こうした業績や経歴は、科学主義的な立場からすれば、とても受け入れられないということになるだろう。しかし、彼の関心の射程に科学主義的前提を逸脱する広がりがあったということは、科学信仰の時代に科学主義を懐疑の対象にし得たという意味で、むしろ科学的な探求の構えを示しているともいえよう。

ベルクソンは世界を根源的に「運動性 (mobilité)」においてとらえ、生命の進化を可能にする根源的な運動として「生の飛躍 (élan vital)」を提唱したことで知られる。ヨーロッパ19世紀末、近代科学の興隆と近代的な社会制度の普及の一方で、合理的思考の限界が指摘されつつあった。その代表者としては、キリスト教とともに市民社会的な道徳を痛烈に批判したニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) があげられる。周知のように、ニーチェの批判精神は現代思想にも影響を与えているが、ヨーロッパ19世紀の歴史主義への根本的な批判のために、ニーチェにおいては歴史的な思考自体の意義が過剰に貶められている感がないではない。ベルクソンは、ニーチェと同様に、人間の情動の可能性に注目するとともに歴史記述の仮構性を指摘した。しかし、ベルクソンは、ニーチェが過去と現在との断絶を強調したのに対して、社会の閉塞性を打ち破る可能性を歴史的事象のうちに見ようとしている。

ベルクソンは、『道徳と宗教の二つの源泉』(1932年)において、「社会的自我」の陶冶を

社会に対する義務であるとする一方 [ベルクソン 2003: 14], 「文明社会も所詮は一定数の個人を包容するだけで, 他の個人を締め出すことを本領としている」 [同: 38] と指摘した。そうした社会のもつ閉鎖性を破り, 人類全体を展望した「開いた社会」を可能にするのが, 「社会の魂を, 自分自身の内部ですでに拮げ終わっていた一人あるいは数人の選ばれた魂」 [同: 106] であるとした。この魂こそが「開いた魂」にほかならず, それによって実現されるのが「開いた道徳」であるという。ニーチェがとくにキリスト教道徳を批判したのに対して, ベルクソンはソクラテス (Socrates, BC469?-BC399) やプロティノス (Plotinos, 205?-270), さらにキリスト教神秘主義者といった歴史的群像に歴史や社会の閉塞を突破しようとした直観の才を認めた。

さて, ベルクソンは, 「閉じた社会」と「開いた社会」との間には, 「程度上のものではなくて, 本性上の」 [同: 46] 差異があるという。ゆえに, 「閉じた社会」から「開いた社会」への移行は, 家族から国民, 国民から人類というように段階を経た「自己拡大」 [同: 51] によって成し遂げられるのではなく, 「人類を目標とせず人類を超えることによって, 人類に達しているのではなくてはならぬ」 [同: 42] という。ここから見てとれるのは, ベルクソンの言う「開いた魂」とは超越の一形態と見なされるということである。そして彼は, この超越にあたって情動の果たす役割を重視し, 「新しい道徳, 新しい形而上学の到来以前に情動があり, この情動が意志の側では躍動となって展開し, 知性のうちでは説明する表象となって展開するのである」 [同: 67] とした。つまり, 情動によって「生の飛躍」が現れる。しかし, この飛躍はそれ自体では他者には理解困難である。知性を経た表象として現れることによって, 「開いた道徳」は社会的に受容されるようになるという。人類, さらにはあらゆる存在の歴史は, ベルクソンによれば, 「創造的進化」の現れであり, その時々に見られる閉塞はその都度「生の飛躍」や「愛の飛躍」によって打ち破られていく過程と見なされることになる。

ベルクソンは, 「開いた魂」を可能にする「生の跳躍」を存在の根源的な次元において与件と見なしている。しかし, 彼は「偉大な神秘家の言葉, あるいはその模倣者のうちの一人の言葉が, われわれのうちのだれかのうちに反響を見いだすとすれば, それはわれわれ自身の胸底にも神秘家が一人眠っており, 目覚まされる機会をひたすら待っているからではないだろうか」 [同: 145] と記し, 「開いた魂」の伝達や受容の可能性を示唆しながらも, 基本的には「開いた魂」を聖人や天才などの特権的な個人に限定した。彼の見解が歴史や社会に対する個人の意義を最大限に認めるという意味では, 「開いた魂」は人間の理念としての意義を有する。また, 「開いた魂」としての特権的個人が具体的にあげられることで, 「開いた魂」は, いわゆる「発展の歴史」のような連続的な記述にはならないものの, ひとつの歴史として展望されることになる。

しかし、その記述の対象がいわゆる大思想家に限定されてしまうことには議論がある。「開いた魂」への飛躍が特権的個人に限られるのでは、その理念は一般性を有しないではないかという批判があり得る。また、いわゆる大思想家を紀伝的にとりあげるスタイルは、その後の歴史学研究の進展のなかで批判されている。個人を超えた心性の歴史的变化に注目する社会史研究は、歴史における個人の役割の限界を指摘する。また、ニーチェによる歴史主義批判の流れを受けたフーコー（Michel Foucault, 1926–1984）やブローデル（Fernand Braudel, 1902–1985）の歴史記述は、生政治の力学や経済状況及び地理的条件といった環境的制約に対する人間の被規定性を強調するものとなっている。ただし、そうした歴史記述は、そもそもの前提として、歴史的事象から人間的理念を読みとろうという意図を排除したところに成り立っている。この意味で、人間としての理念を歴史的に検討するという関心においては、ベルクソンのアプローチにはやはり一定の意義が認められるといえよう。

さて、「開かれた心」を思想史において考察する場合、ベルクソンの哲学は大きく3つの課題を提示しているように思われる。第1は「開いた魂」による「開いた道徳」の内実であり、第2は道徳の伝播の過程であり、第3は「開いた道徳」と対極に置かれている「閉じた道徳」の意義であろう。

ある道徳が一定の妥当性を有して社会に伝播し、歴史をとおして有力な教説となるものの、その教説に矛盾する思想やそれを信奉する集団を排除してしまう場合がある。そうした事例は古今東西の歴史のなかによく見出すことができる。そうした排除がなされるのは、その教説において絶対的価値が設定され、その教説の外部に他の絶対的価値が存在することが認められないからである。そうした排除は、その教説における一種の「閉鎖性」の現れと見なされる。この閉鎖性が、ある道徳が元々「開いた道徳」ではなかったことによるのか、その継承の過程で変容したことによるのかは、その思想内容の検討によって扱うことができよう。

一般的に言って、排除がなされる場合、そこには一種の価値絶対主義ないしは一元論がある。何らかのそれまでにはない事態に「開かれている」ためには、既存の体系や秩序を絶対視しない構えが必要であるといえる。言い換えれば、「開いた道徳」には、一種の価値相対主義的態度が要請されると考えられる。自らの立場を暫定的・未完成と見なすことができなければ、外に向かって開けることはできない。しかし、ここには価値をめぐる大きなジレンマがある。価値相対主義が徹底されてしまうと、「何でもあり」「Aでなくてもよく、B、その他でも可」ということになり、そうした道徳が社会的に影響を持つことは難しい。あらゆる現象の相対性を説く老子の思想に一分の理があるとしても、完全な価値相対主義では社会は機能しない。一定の訴求力がなくては道徳が社会的に機能しないとすれば、「開いた道徳」といっても一定の価値の体系を示すものでなければならない。他方、その道徳が閉鎖性に陥

らないためには、その道徳は外部からの新たな事態の到来に対して自らの体系の一部、場合によっては全部を組み替えてしまうことのできる可塑性を備えていなければならない。この可塑性は、あるいは対話性と言い換えることができるだろう。「開いた道徳」は、価値をめぐってアンビヴァレントな状態にあるだろうということをおさえておきたい。

次に「開いた道徳」がいかに伝播し得るかということである。一定の妥当性を備えたはずの道徳がある社会の有力な教説となるにつれて、その教説と相容れない思想を排除してしまう場合、その原因を、もとは「開いた道徳」であったのが流布の過程で変容したことによると考えることができる。『道徳と宗教の二つの源泉』においては、まさに「源泉」が主題とされているため、道徳や宗教の伝播の過程はそれほど詳細に扱われていない。しかし、ベルクソンが随所に示唆的に記しているように、「開いた魂」による「開いた道徳」が広く社会に受け入れられていくには、それを物語として記述し、そしてその物語を受容し流布する人々の存在がなければならない。こうした信奉し流布する存在は概して低く評価されがちであるが、「開いた道徳」の受容や伝承の過程は、「開かれた心」を思想史的に考察する際の検討対象となると思われる。

もっとも、ある道徳が「開いた道徳」であるとして、その受容や伝承の歴史は、多くの場合、その開放性が損なわれていく過程にならざるを得ない。そもそも「開いた道徳」にしても、言説化の過程でもはや「開いた魂」そのものではあり得ない。さらにその流布の過程での変容を免れない。先に「開いた道徳」は価値論的にはアンビヴァレントであるだろうと記した。そうしたアンビヴァレントな教説を受容し、さらに伝承していくということは、想像するだけでも容易なことではない。宗教史には、教祖や開祖の神格化による教義の絶対化の事例をいくつでも見出すことができる。そもそも受容や伝承は信奉という価値絶対主義的態度によって可能になる営みである。教説の暫定性を踏まえながら、なおかつそれを受容して伝承していくことが可能であるためには、その教説自体の開放性を反映した可塑性や対話性が受容と伝承のうちにも実現されていなければならないだろう。そこでは、教説を説く者と受容する者がいかなる関係にあり、それがいかに変容していくかが具体的な考察対象となるだろう。

この点、参考になると思われるのが、ヤスパース (Karl Jaspers, 1883–1969) があげた、スコラ的教育、マイスター的教育、ソクラテス的教育という3つの教育類型である [ヤスパース 1983: 18, 21]。彼によれば、スコラ的教育は単なる伝達に限られる。この類型の教育関係においては、もとの教説が「開いた道徳」であったとしても、その教説が教育をとおした伝播の過程で絶対化された閉じた体系に変容することは避けがたいと思われる。マイスター的教育は師匠の卓越性を本質としている。この類型の教育関係は隷従的な性質を帯びざるを得ず、ゆえに「開いた道徳」の受容と伝承は困難であると考えられる。ソクラテス的教育にお

いては、「教師と生徒はその精神からみれば同等の水準に立って」おり、「両者は理念上は自由であって、そこに固定的な教説は存在せず、限りない問いと絶対者は知られないという無知とが支配する」[同: 21] という。歴史的ソクラテスがいかなる教師であったかについては論議があるが、こうした教育的関係は文字通り関係の外に開けている。ベルクソン自身も「開いた道徳」の唱導者としてソクラテスをあげており、「開かれた心」の受容と伝承を可能にする教育的関係を考察する際、ソクラテスは避けて通れない対象であろう。

ところで、ベルクソンは「開いた道徳」に「閉じた道徳」を対置したが、「閉じた道徳」が単に「開いた道徳」によって克服されるにすぎない道徳の形態であるのかについては一考の余地があるだろう。「開いた道徳」はその暫定的・仮構的な性格によって、常に変容していく可能性を有している。ゆえに、そうした「動き」そのものである「開いた道徳」は常に未完成であり、固定化や体系化と本質的に馴染まない。しかし、それでは法をはじめとする規範としては具現化されず、社会制度は構成できない。また、「開いた道徳」の伝承が可能になると思われるソクラテスの教育のような関係が支配的になれば、あらゆる問題が解決するとも思われぬ。ソクラテスの教育における探求と無知の知の自覚がいかに重要であるとしても、スコラ的教育やマイスター的教育において可能となる知識や技術の伝承も社会を維持するために必要な関係である。このことは、「開いた道徳」に対する「閉じた道徳」の固有の意義を示唆していると考えられる。

哲学的人間学と「世界開放性」

ヨーロッパ17世紀における科学革命以降、自然科学に端を発した学問の専門分化は、19世紀後半には人文科学や社会科学の分野に及び、近代大学にはあまたの講座が創設された。そうしたなかで、とくに学問のなかの学問と見なされていた哲学は、その地位を揺るがされるようになった。このことは、逆に言えば、哲学のもとに括られていた学問的知識が分裂することを意味した。そうした状況への反省に立って、「人間に関する統一的理念」を探求する総合科学として構想されたのが哲学的人間学であった。この代表的な研究者として、シェラー (Max Scheler, 1874-1928) が知られる。

シェラーは、「宇宙における人間の地位」(1928年)で、他の動物とは異なる人間の特質を、「『精神的存在者』は、もはや衝動や環境世界に繫縛されていないのであって、『環境世界から自由』であり」、「『世界開放的』である」とした [シェラー 1977: 48]。彼は、人間の人間たる所以を、その行動が「環境世界の桎梏からの原則的脱却という形式」をとっていることに求め、それを「世界開放的」と名づけた [同: 50]。実際、人類の歴史、とくに近代の歴史は、人間が環境や時代の制約から自由になろうとする営みとしてとらえられる。こ

のように、世界に自由に関わろうとする人間の特性を、シェーラー以降の哲学的人間学では「世界開放性 (die Weltoffenheit)」という概念で説明している。

人間存在が世界に対して開かれているということは、一方においては、世界を対象化する能力が人間にあることを意味している。所与の時代的・環境的制約を受容するだけなら、その存在は世界に従属しているのにとどまる。よく引き合いに出されるように、いわゆるダムのような巣を作って周囲の環境を作り変えるビーバーのような例もある。しかし、ビーバーのダム作りが本能的な行動であるのに対して、人間が環境に働きかける営みは、反省をとおして技術化され、時代を超えて伝承され、絶えず更新されていく。シェーラーは、「人間とは、無制限に『世界開放的』に行動しうるところの X である」とし、「人間生成とは、精神の力によって世界開放性へと高まることである」と論じた [同: 51]。ここから、シェーラーにおいては、世界開放性が人間の与件であるとともに理念としてとらえられていることがわかる。

なお、人間の世界開放性は、シェーラーとともに哲学的人間学の創設者とされるプレスナー (Helmuth Plessner, 1892–1985) によって、人間の「脱中心性 (Exzentrizität)」という文脈からとらえられている。シェーラーの弟子でもあるドイツの哲学者・社会学者のゲーレン (Arnold Gehlen, 1904–1976) は、プレスナーの脱中心性を次のように要約している。

「人間は自分とその体験のあいだに溝をあけることができ、この溝のこちら側と向こう側において、身体にしばられず、心にしばられず、時空にわたるあらゆる束縛の外に立って、一所不在である。人間とはそうしたものである。人間の生命は、中心化を突破することはできないながらも、そこから脱中心的 (exzentrisch) となる」 [ゲーレン 1985: 314]。

シェーラーにおいてもプレスナーにおいても、世界開放性は広い意味での超越の可能性と見なされていることが見てとれる。

他方、人間の世界開放性は、人間が個体において完結していないことの現れでもある。哲学的人間学の研究の進展と並行して、生物学研究においても哲学的人間学と類似した関心に基づいた考察が進められるなかで、人間は何がしかの欠如や欠陥をともなった存在であると考えられるようになった。スイスの生物学者ポルトマン (Adolf Portmann, 1897–1982) は、人間は二足歩行するようになったために生理的早産をせざるを得ず、そのために人間の子どもは他の動物に比べて未熟な状態で生まれざるを得ず、発達により多くの時間を要するとした。ポルトマンは、「発達の緩慢さは、ただたんに身体の基礎的な状況と考えられるだけでなく、人間の〈世界に開かれた〉存在様式にそったものと思われる」 [ポルトマン 1961: 152–153] とし、人間はその世界開放性のゆえに他の生物と比べて長期にわたる養育や教育が必要になることを示唆した。こうした見解を受けて、ゲーレンは、世界開放性を次のように意味づけた。

「『世界開放性』とは、つまり有機生体的にまったく適応を欠く知覚対象の氾濫に曝されて

いることであり、初めは重荷だが、やがて人間として生きうる条件を提供するものだ。ただしそれには、世界開放性が自分の手で制御されることを前提とする。」[ゲーレン 1985: 38]

ゲーレンによれば、世界開放性とは人間にとって負担であり、「人間は自力で負担免除を全うする、つまり自己の生存の欠陥条件を自力で生存のチャンスに切りかえるしかない」[同: 35] という。つまり人間はその生理学的欠陥を養育や教育、そして学習といった文化的行動によって補わざるを得ない存在であり、ここから「欠陥動物 (Mängelwesen)」としての人間という定義が導かれた。

シェーラーが「精神」という概念に注目し、その哲学的人間学が形而上学的であったのに対して、プレスナーやゲーレンの見解は、人間の世界開放性の起源を生物としての進化の帰結にまで遡ろうとするものであり、その論理の一種の普遍性のゆえに、教育学においては、人間の教育必要性や学習可能性の根拠を示す知見と見なされている。しかし、彼らの見解は単に人間の学習可能性や教育可能性に限定されない。人間の超越可能性を射程に入れていることはおさえておく必要がある。

さて、シェーラーやプレスナーが人間の世界開放性を論じたのと同時期、ハイデガー (Martin Heidegger, 1889-1976) による『存在と時間』(1927年) が現れた。周知のように、ここでハイデガーは人間の「世界開放性」を強調する哲学的人間学とは対立的にとらえられる「世界内存在 (In-der-Welt-Sein)」としての人間を論じた。シェーラーとプレスナーはユダヤ系学者であるが、世界開放性は妻がユダヤ系であったヤスパースや自らユダヤ系であったベンヤミン (Walter Benjamin, 1892-1940) らにとっても問題であった。池田全之の研究によれば、ヤスパースは「一面的な世界把握を乗り越える『世界開放性』」を求めたという [池田 2007: 2]。その際、ヤスパースは、科学技術には実存を維持する機能を認めた一方で、「存在理解についての科学の無力さ」を認識していたという [同: 3]。これに対して、ベンヤミンと反ナチ教育者として知られるライヒヴァイン (Adolf Reichwein, 1898-1944) には、「科学技術の成果を活用して『世界開放性』を実現しようとした」構想が認められるという [同: 3]。ここには、人間の環境的・文化的な被規定性とそれを引き受ける決断を強調する思想とそうした被規定性を認めつつそこからの超越の可能性を見ようとする思想という対立軸が見てとられる。

第二次世界大戦後、哲学的人間学の知見はボルノー (Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991) らによって教育学に導入・展開され、教育人間学が構築されていった。ハイデガーの強い影響のもとで哲学研究を始めたボルノーは、個人に過剰な決断を課してしまう実存主義の問題性を認識し、庇護された空間に人間の存在を支える根拠を求めた。それとともに、学問的方法論についても、結局のところ「一定の人間の可能性の絶対化」につながらざるを得ないとして、人間学においてまず人間の存在論的基礎づけを求めたハイデガーの説を斥けた [ボル

ノー 2002: 35-36]。そこで提起された学問的方法論のひとつが「開かれた問い (offene Frage)」の原理である。それは、「その結果がすでに設問の仕方によってあらかじめ示されない問い、つまり人を驚かすような予知されない新しい答えに対して開かれた問い」[同: 36]をいう。

この「開かれた問い」の原理はプレスナーが立てたものであるが、その理解をめぐるには両者の間には一種のズレがあることが指摘されている [高橋 1993: 168]。たしかに、ボルノーが「開かれた問い」の原理を立てる一方で庇護性に人間存在を支える根拠を求める限り、人間の環境的・文化的被規定性を超越する可能性を見ようとするプレスナーとは距離がある。プレスナーは次のように記している。

「言語や思惟という媒体が人間にとって乗り越ええない限界になるにちがいないということ、つまり、何度も捕らわれまた解放されるため人間が自分の手で結ぶ綱になるにちがいないということは、本当にどこまでいっても変わらないのだろうか。もし人間の脱=中心的地位に関する私の説が正しいとすれば、人間にとってはこれらの限界といえども透明なものとなり、自由に処理できるものとなってくるであろう。人間の本性が人間に、限界設定から身を引かせるのである。人間はあらゆる定義から身を引く。つまり人間は隠れた人間 (Homo absconditus) である。」 [プレスナー 2002: 43]

哲学的人間学および教育人間学の議論をとおして、世界開放性は、環境世界への適応性の欠如という与件のゆえに、むしろ環境世界を相対化しそれに働きかけることのできる人間の可能性として把握されるとともに、人間を研究する方法原理と見なされた。

パトチカと「開けた魂」

パトチカは、フッサール (Edmund Husserl, 1859-1938) やハイデガーに学び、非主観的現象学の構築に取り組んだチェコ20世紀を代表する哲学者として知られる。ナチズムが台頭するドイツでユダヤ人に対する抑圧のために発言の機会を制限されつつあったフッサールをプラハに招く中心的な役割を果たしたのがパトチカであり、そこで行われた講演が「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」であった。しかし、パトチカは、ナチズムの支配下に置かれた第二次世界大戦下、チェコスロヴァキアに社会主義政権が成立した戦後、そして1968年に旧ソ連によってプラハの春が鎮圧されたのちと、3度にわたって大学を追われたため、その知的キャリアと研究の進展は著しく制限された。1977年には、チェコスロヴァキア政府に人権擁護を求める憲章77の代表的な署名者の一人として活動し、秘密警察に長時間の取り調べを受けた末に死去するという悲劇的な人生を送った。パトチカは、大学を追われた晩年、いわゆる地下大学において哲学を講じ、その講義は『歴史哲学についての異端的論考』にま

とめられた。パトチカの死後、その哲学はまずフランスで注目され、デリダ (Jacques Derrida, 1930-2004) はその贈与論の展開にあたって、パトチカの歴史哲学論考を引いた。その後、憲章77の運動に携わったハヴェル (Václav Havel, 1936-2011) らによってビロード革命が実現されると、チェコでもパトチカの再評価が始まり、チェコ共和国科学アカデミーには附属施設としてヤン・パトチカ・アーカイヴが設けられ、1996年から『パトチカ選集』の出版がなされている。

パトチカは、現象学を中心とした哲学研究とともに思想史研究にも多くの論考を残したが、第二次世界大戦後にカレル大学を追われた際、チェコスロヴァキア科学アカデミー教育学研究所に職を得たため、1950年代初頭からチェコの生んだ17世紀の神学者・哲学者・教育学者であるコメニウス (Johannes Amos Comenius, Jan Amos Komenský, 1592-1670) の研究に取り組んだ。パトチカのコメニウス研究は、当初は文献学的な研究や一般的な思想史研究であった。これらの研究もコメニウス研究において重要な貢献として認められているが、とくに注目されるのは、彼が3たびカレル大学を追われることになるプラハの春以降に執筆されたコメニウスに関する論文「コメニウスと開けた魂」(1970年)と「J. A. コメニウスの教育の哲学」(1971年)である。しばしば、パトチカはコメニウスを隠喩にして自らの哲学を語ったともいわれるが、彼は、コメニウスのテキストを実存論的に解釈し、近代教授学の祖といった一般に流布したコメニウス像を覆す論点を提示した。これらの研究は、冷戦後のヨーロッパにおけるコメニウス研究では広く参照されるようになっている。

さて、パトチカは、「コメニウスと開けた魂」において「開けた魂」と「閉じた魂 (geschlossene Seele)」を対置した。彼によれば、閉じた魂とは、「何らかの仕方では絶対的なものと同一視されるもの、ないしは、絶対的なものとの関わりにおいて定義される」[Patočka 1981: 414]。しかし、閉じた魂は、「無限なものとして、ただそれ自身にしか出会うことがないため、自分自身だけで完結している」[同: 414]。そして彼は、閉じた魂が中世末期から近代初頭にかけてキリスト教的人間理解に対立して現れたと見なし、おおよそ17世紀科学革命以降の時代を「閉鎖性の時代 (Geschlossenheitsepoche)」と呼ぶ。こうした閉じた魂の思潮に対して、パトチカはコメニウスを対置させ、コメニウスのうちに、「まったく他なるものに本性的に依存するものとして自らを経験し、この他なるものと結びついていることを知る」[同: 414] という開けた魂の可能性を見た。そして、パトチカは、「閉鎖性の時代の始まりに生まれたコメニウスは、この時代を生き抜き、この時代の終焉において新たに姿を現している」と記し、近代の閉塞状況の先に閉鎖性の時代の終焉を展望した。

近年、コメニウスの哲学思想に対する研究も進みつつあるが、一般的な理解からすれば、パトチカの見解が誇大な評価に映るとしても、それは無理もない。しかし、彼はもちろん独断的にこうした見解を導いたのではない。ここでは、コメニウスの初期思想に注目した再解

釈とヨーロッパ思想史の再解釈について触れておきたい。

コメニウスは、三十年戦争の勃発によって、神聖ローマ皇帝軍から追われる身となり、チェコ国内に潜伏を余儀なくされ、その渦中で妻と2人の娘を失った。この喪失体験は、チェコ兄弟教団の同志に広く共有されるもので、自己と同志の慰めのために、彼は「慰めの書」(utěšené spisy) と称される作品を次々と著した。「慰めの書」は、従来、宗教的なテキストと見なされていたが、パトチカは、これらのテキストに示されているコメニウスの喪失体験とそれに対する省察を実存主義的に解釈した。

コメニウスは、「慰めの書」のひとつである『平安の中心』(1632年刊)で、人間の不幸の原因を人間が自己のうちに中心を見出し、外なる中心としての神から反れてしまう傾向によるとし、それを「自己中心性」(samosvojnost) という造語で説明しようとした。彼によれば、自己中心性は、「人間が神や神の秩序とのつながりをもつことを嫌い、自分が自分だけに所属したいと思い」、「自分自身が小さい神になりたいと思うときに生ずる」[DK3: 498-499]。自己中心性にとらわれた人間は、あらゆることがらを「自分に向けて存在させ、自分自身に帰属させよう」[DK3: 500] とする。ここからパトチカは、コメニウスが自己中心性の克服を主要な人間的課題と見なしたと考えた。

これとともにパトチカは、「拡散し伝達し反射する光は、世界を教育の相のもとに (sub specie educationis) 見た思想家の中心思想のシンボルなのである」[Patočka 1981: 446] とし、コメニウスが「光」という現象に注目し、それを人間の生のさまざまな局面の理解に適用しているのを重視した。コメニウスは、イングランドに招かれた1641年、『光の道』を著し、世界を光の運動の現れと見なす新プラトン主義的世界観を記述した。そして、世界からの光(外的作用)を受容し探求できるようにすることが「人間にすることがら (res humanae)」の改善課題であるとした。

コメニウスの「自己中心性」はキリスト教思想の文脈ではしばしばみられる。また、光への注目は、ルネサンスに復興した新プラトン主義の潮流に位置づけられる。パトチカは、コメニウスにおいてこれら2つの要素が通底しているを見なした。つまり、自己中心性は神という外なる中心に向き直ることによって克服されるとされたが、これは光が光源という中心を外化して発するのに対応する。言い換えれば、自己中心性は、放棄や滅却によってではなく、その外化によって克服されることになる。パトチカがコメニウスを「開けた魂」の思想家と見なしたのには、こうしたコメニウス解釈があった。

これに加えて、パトチカは、そのヨーロッパ思想史研究において、彼が「閉じた魂」と見なす支配的な思想の潮流からは隔たった近代へのもう1つの道を見出そうとした。たとえばコメニウスについていえば、科学革命の思想とは隔たった内容を有しているにもかかわらず、暗黙のうちに啓蒙主義的文脈のうちに位置づけられ、それが近代教授学の祖コメニウスとい

う通説的理解の基盤となっている面がある。パトチカは、科学革命の主流とは隔たったクサヌス (Nicolaus Cusanus, 1401-1464) やヘルダー (Johann Gottfried von Herder, 1744-1803) に注目し、思想史のオルタナティヴを示唆した。

さらにパトチカは、こうした思想や歴史の研究にとどまらず、あるべき教育学として、自己の外部へと向き直ることのできる「開けた魂」の実現を目標とする「転回の教育学 (Pädagogik der Wende)」を示唆した。彼の構想は彫琢には至らずに終わったが、彼の「転回」についての考察は、『歴史哲学についての異端的論考』に見出される。そこで、プラトン (Platon, BC427-BC347) の「魂への配慮」が取り上げられていることは、「開けた魂」についての考察に示唆を与えられると思われる。

パトチカの「開けた魂」についての考察は、ベルクソンが「開いた魂」を特権的个人にのみ認めたのに対して、より広い射程を有している。また、「開けた魂」を思想史的系譜として記述する可能性についても示唆を与えている。さらに、いかにして「開けた魂」が実現され得るかという実践的な問題に示唆を残したことも重要である。

パトチカは、実存を「人間の内における核」ないしは「人間の無限性」であると見なし、「『われ』とは、ある特定の形相の存在あるいは不在によって受動的に規定される基体ではなく、自己をみずから規定していく何ものか、その意味で自己の諸可能性を自由に選んでいく何ものかである」とした [Patočka 1969: 688, 694]。そして、いわゆる実存の3運動説を展開した。第1の運動は、私たちが生れ落ちた世界への根づきであり、いわば植物的生である。第2の運動は、事物や他者と関係する自己拡大であり、いわば動物的生ととらえられる。狭い意味での実存の運動である第3の運動は突破 (超越) であり、人間の世俗性を乗り越える企てであり、それはみずからをその個別性から切断する開放性によって可能となるという [同: 694-695]。パトチカの実存をめぐる考察は、またそれ自体が「開かれた心」の思想史のうちに記述される対象でもある。

むすびにかえて

以上、「開かれた心」に関連する3つの事例を取り上げてきた。きわめて素描的な考察に過ぎないが、19世紀末以降のヨーロッパにおいて、「開かれた心」が人間性の探求に立脚した理念として、さまざまな文脈において取り上げられてきたことはおさえることができた。本稿での考察をとおして今後の課題として5点あげておきたい。

第1は、一見、相互に隔たっているかに見える3つの「開かれた心」についての考察の関係が課題となるということである。本稿での概括的な考察を経ただけでも、「開かれた心」の思想史的考察においては哲学的人間学の成立と展開は不可欠の対象であることが明らかだ

が、本稿でとりあげたベルクソンとパトチカも哲学的人間学の歴史的文脈と無縁ではない。もっとも、ベルクソンが哲学的人間学の論者と相互にやり取りをしたという記録はそう多くないと思われる。他方、哲学的人間学の論者たちが、看過できない巨魁であったベルクソンの思索をどのように受けとめていたかは、ある程度は追跡できると思われる。たとえば、ゲーレンはその人間学的考察でしばしばベルクソンを引いている。パトチカについては、『歴史哲学についての異端的論考』で、フランスが生んだユニークなカトリック思想家であるティヤール・ド・シャルダン（Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955）を引いていることからして、哲学的人間学との関係を考察することは可能である。周知のように、ティヤール・ド・シャルダンは「進化」に注目した壮大な（しかし、科学的とはいえない）人間学を構想している。そして、ベルクソンとパトチカの関係についても、パトチカの選集の公刊が進むなかで考察可能になりつつある。パトチカは、ベルクソンが後半生に入った1928年にソルボンヌ大学に留学しており、直接にベルクソンに接したことはなくとも、間接的に触れる機会があったと思われる。また、パトチカが最初にフッサールの講義に接したのはパリでのことであったが、フッサールはベルクソンの純粹持続の概念に自己の思索との共通性を認めていたという〔野家 2009: 85〕。このほか、ユダヤ系知識人との関係も課題であろう。本稿でとりあげたベルクソン、シェーラー、プレスナーはユダヤ系知識人である。また、簡潔に触れたように、ハイデガーと哲学的人間学の間には大きな相違が認められる。これらの思想家どうしの関係をできるだけ丁寧に追跡することで、「開かれた心」が考察課題となった歴史的・社会的状況を垣間見るための素材を得ることができるだろう。

第2は、本稿でとりあげた3つの考察に基づいて、「開かれた心」の思想史が実際にどのような流れのもとに記述できるかを考察することである。哲学的人間学による「世界開放性」についての考察を受け入れるならば、「開かれた心」は人間存在の与件であり、歴史の前段階の問題であるとも見なされる。しかし、哲学的人間学においてもベルクソンやパトチカにおいても、「開かれた心」は人間の意識的な努力や情動の発露として実現されるある種の理念や理想と見なされていた。それぞれの論点を無視して安易に包摂や折衷を行うことは慎まなければならないが、おおまかなイメージは描くことができそうである。対象を西洋に限ってみると、まずベルクソンやパトチカが注目したソクラテスやプラトンに見られる「魂への配慮」の思想が注目される。次いで、「開けた魂」を絶対者への開けとしてとらえたパトチカの主張を受け入れるならば、イエスとその衣鉢を継ぐ者たちがあげられる。ただし、すでに触れたように、「開かれた心」が価値をめぐってアンビヴァレントな状態にあるとすれば、神という究極の価値を前提としたキリスト教的伝統と「開かれた心」の関係については、慎重な考察が必要になるだろう。その際、ベルクソンが、いわゆるオーソドックスなキリスト教思想家よりも神秘主義者たちに注目した点は示唆的である。そして、ベルクソンがプロティ

ノスに注目し、パトチカが新プラトン主義の伝統を引き継ぐコメニウスを「開けた魂」の思想家と見なしたことからすれば、新プラトン主義の伝統も取り上げられるべきであろう。その他、パトチカがあげたクサヌスやヘルダーなども見過ごすことはできない。ヘルダーに注目するとき、ドイツを中心としたロマン主義の潮流も重要である。そうしたさまざまな思想の水脈が、ヨーロッパ19世紀末に至って、ベルクソンや哲学的人間学、さらにはパトチカから思想問題として受けとめられたと考えられるのではないだろうか。

第3は、「開かれた心」の現れる形態や現れる条件についての考察である。たとえば、ベルクソンは、社会の閉塞性を打破する特権的個人に注目した。他方、パトチカは自己の外部の絶対的存在への開けとしての「転回」を重視した。一見すると、2人の注目点はかなり異なっている。前者は、歴史の画期を創り出すような類例のない存在であり、いわば普遍的な価値を体現する存在である。この「開かれた心」の存在は世界の中心に位置しているに違いない。それに対して、転回の体験がある種の自己の無力さの感得によって可能になると考えられる限り、転回する魂は、自己と外なる絶対的価値とは結びつくことを望んだとしても、自己がその価値自体にとって代わることができるなどとは考えないであろう。この意味で、こちらの「開かれた心」の存在は、自己を世界の周縁に位置づけていると見なされる。もっとも、ベルクソンの言う「開いた魂」にしても、多くの場合はその予言者的性格のために社会においては異端的な扱いを受けることは容易に想像できる。そう考えると、大きく異なると思われる2つの「開かれた心」の様態も、現れ方の違いに見えなくもない。つまり、転回の局面とは世界に開け世界を傾聴する受動的側面であり、歴史の画期を創り出すような表現的行為は「開かれた心」の能動的側面であるとはとらえられないだろうか。そして、これら2つの側面が自己を超え出ようとする超越によって可能になると考えられるとすれば、世界の受容と世界への開放と超越という3項はパトチカの実存の3運動説とも関連する。なお、世界の受容と世界への開放という様態がコミュニケーション及び他者理解という観点からはどのようなとらえられるかということも考察課題となるだろう。

第4は、「開かれた心」の歴史的・社会的な意義とその可能性についての考察である。「開かれた心」が価値的にはアンビヴァレントであるとすれば、価値絶対主義的態度とは相容れない。「開かれた心」と対立する価値絶対主義的態度は、そのシンプルさのために体系性や強い訴求力を備えている。実際、伝統的な政治権力やそれに基づいて構成される社会制度の多くは価値絶対主義、言い換えれば「閉じた心」に根差している。これに対して「開かれた心」は、その不安定さや非体系性のために、価値絶対主義に抗することが容易ではない。多くの場合は、自らを社会の周縁に位置づけることにとどまってしまう。それは一方では「開かれた心」の純粋性を示しているが、他方においては、その純粋性のために「閉じた心」による価値体系が社会的に正当化される余地を与えてしまうということにもなり得る。これを

「開かれた心」の限界と見なすこともできる。しかし、「開かれた心」と「閉じた心」の歴史的な関係を具体的に考察することで、むしろ「開かれた心」の可能性を考察することができるかもしれない。たとえば、パトチカは、コメニウスをとりあげるなかで「開けた魂」と「閉じた魂」の両立可能性を検討している。たしかに、コメニウスの思想のうちには、近代への道行きに適合的とみなされる側面と近代への道行きに慎重な距離を置いた側面が見出される。

第5に、最初にふれたように、「開かれた」状態と「閉じた」状態をいかなる関係において理解するかについて考察することが課題となる。「開かれた」と「閉じた」という対比は二分法的であり、注意深く用いないと安易なレッテル貼りになるおそれがある。ベルクソンの項で少し触れたように、社会はある程度の訴求力を持った体系がなくては存立が困難である。パトチカが「閉鎖性の時代」を批判したのには、それなりに意味があるとしても、それによって技術の時代がもたらされたことも否定できない。この意味で、「閉じた」体系にはそれなりの意義がある。たとえば、平和という観念についてみてみよう。英語の peace の語源であるラテン語の pax には協約という意味があり、ここには他者との交流とともに相互の不可侵が含意されている。また、ドイツ語で平和を意味する Friede には柵をもってある領域をくくるという意味がある。こうした例から考えられることは、「開く」と「閉じる」という様態は相互補完的なのではないかということである。この点は学問的方法論についてもいえる。哲学的人間学においては、人間存在の開放性に立脚した学問的方法論として「開かれた問い」の原理が提示されている。この原理は、あらかじめ特定の人間像を措定しないという点で、とらわれのない探求の姿勢を指し示しているといえる。しかし、あらゆる解釈が暫定的であるとしても、言うまでもなく、いつまでも解釈を導かなくてよいということにはならない。むしろ現実には、あらゆる解釈が仮説的であることを踏まえながら、なおかつできるだけ妥当性のある解釈を提示することが求められる。この意味で、ある体系を構成する「閉じた」思考にも一定の意義が認められると見なされるだろう。

言うまでもなく、以上の課題は、それぞれ相当の検討を要する。さしあたり、パトチカのコメニウス研究の妥当性について、コメニウスのこれまで十分にとりあげられてこなかったテキストやテーマをもとに検証する作業からとりかかってみたい。

〔付記〕今春ご退職の春日耕夫先生と森川 泉先生は、1974年に広島修道大学人文学部人間関係学科教育学専攻が創設されて以来のスタッフとして、多大な貢献をされてこられた。

2002年度に教育学専攻の主専攻科目が臨床教育、生涯学習、学校教育の3系列で構成されるようになった折り、春日先生はそれまでのご研究を踏まえ、「臨床教育学」を開講された。春日先生の講義は、その直観ともいうべき着想と独特の語り口で多くの学生の支持を得ていた。春日先生は、教育における「病理」の本質を「教えようとする意志」の専横に見ておられた。その先生が常に強調されたのが、まず「傾聴」ということであった。傾聴とは「開かれた心」のひとつの現れにほかならない。

森川泉先生は、専門の教育行財政学のご研究とともに、ご研究を実践に反映されるかのように私立大学の地位向上のために取り組んでこられた。社会の近代化にともなって、教育機会は初等教育からユニバーサル化され、中等教育のユニバーサル化、さらには高等教育の機会拡大が進んできた。日本においてその機会拡大を担ったのは主として私立大学であった。しかし、国立・公立大学と私立大学の間には国庫補助をめぐる圧倒的な格差があり、全入時代を迎えた日本の高等教育の「開放性」にはいたるところにムラと歪みがある。森川 泉先生は、そこに鋭く切り込まれ、「開かれた」高等教育のあり方を論じられた。

こうした感慨から着想を得て、両先生のご退職にあたり、「開放性」をキーワードとした思想史の論文が書けないものかと考えた。また、広島修道大学は、四年制大学としてのスタートから50年を迎えた2010年、教育方針として「確かな思考」「広がる経験」とともに「開かれた心」を掲げた。この意味でも、人間の開放性というテーマは考察を深めていくべき意義があると考えた。

いまだ素描の域を出ない内容で恐縮であるが、両先生のさまざまな恩に対して応答を試みたいと考え、あえて寄稿させていただいた。改めて両先生のご貢献に感謝し、さらなるご健勝をお祈り申し上げる。

なお、本稿は科学研究費補助金基盤研究 (C)「コメニウス教育思想の再解釈に向けての基礎的研究」(平成24年度～平成28年度)の研究成果の一部である。

参 考 文 献

- 池田全之 (2007) 「1930年代ドイツにおける〈世界開放性〉をめぐる思想模様——ヴァルター・ベンヤミンの媒体概念を中心に——」『秋田大学教育文化学部研究紀要』教育学部門, 62。
- ゲーレン, A. (1985) 『人間—その本性および世界における位置』平野具男訳, 法政大学出版社。
- シェーラー, M. (1977) 「宇宙における人間の地位」亀井 裕・山本達訳, 『シェーラー著作集』第13巻, 白水社。
- 高橋洸治 (1993) 「教育人間学における動向と課題——状態性から関係性への視座転換を中心に——」『静岡大学教育学部研究報告 (人文・社会科学篇)』第43号。
- プレスナー, H. (2002) 「隠れたる人間」新田義弘訳, ボルノー, プレスナー編『現代の哲学的人間学』藤田健治他訳, 白水社。
- ベルクソン, H. (2003) 『道徳と宗教の二つの源泉』I, 森口美都男訳, 中公クラシックス。
- ボルトマン, A. (1961) 『人間はどこまで動物か』高木正孝訳, 岩波新書。
- ボルノー, O. (2002) 「哲学的人間学とその方法的諸原理」ボルノー, プレスナー編『現代の哲学的人間学』藤田健治他訳, 白水社。
- 野家啓一 (2009) 「フッサールの学問論の現代的射程——ベルクソンとの対比を軸に」哲学会編『フッサールとベルクソン——生誕150年——』有斐閣。
- ヤスパース, J. (1983) 『教育の哲学的省察』増淵幸男訳, 以文社。
- Patočka, J. (1969) *Co je existence?*, *Filosofický časopis*, 17., Praha.
- Patočka, J. (1981) *Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, hrsg. v. Klaus Schaller, Veröffentlichungen der Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität, Bochum.
- コメニウスの文献は、下記の略号に巻数とページ数とで出処を示した。
DK: *Dilo Jana Amose Komenského*, Academia, Praha, 1969-

SUMMARY

A Sketchy History of Ideas on ‘Open-mindedness’

Shin’ichi SOHMA

The objective of this article is to consider some main themes in order to deal with ‘the openness of human being’ (open-mindedness) within the context of the history of ideas through three historical examples; Henri Bergson, *Philosophical Anthropology* and Jan Patočka. Bergson emphasized the roll of the privileged individuals who could liberate the closed society. In *Philosophical Anthropology*, the openness of human being was seen not only as the precondition of human being but also as a human ideal to be realized. Patočka considered the possibility that the open soul to be converted to the outward being could overcome the modernity as the era of closeness. In all cases, open-mindedness is seen as an ambivalent appearance, since it does not see itself as a completed system.

In order to deal with open-mindedness in the context of the history of ideas, it is necessary to consider the following points; the interrelation of three thoughts, how the history of open-mindedness can be depicted, what aspects open-mindedness takes on, the historical and social meaning of open-mindedness and the relationship between open-mindedness and narrow-mindedness.