

パネンベルク『神学的観点における人間学』(一九八三年)の中心課題

濱崎 雅孝

はじめに

本論文の目的は、W・パネンベルクの名著『神学的観点における人間学』(以下『人間学』)の中心テーマを明らかにすることである。この大著は書名から察せられるように、「人間とは何か」ということを問題にしているのであるが、「神学的観点」という言葉からも容易に想像できるように、人間存在を神との関係において論じているのである。しかし、パネンベルクは、神の实在を前提にして人間について論じるのは「教義学的人間学」の仕事であって、彼自身の方法論はそれとは異なっていることを強調している。彼の採用する方法論は、「教義学的に与えられた諸前提から論証していくのではなく、人間生物学(Human-biology)、心理学、文化人類学、社会学などによって考究される人間存在の諸現象に取り組み、これらの学問の成果を宗教的かつ神学的に重要な意味に基づいて参照するのである」(ATP 21)。

しかしここで、神の实在を前提にすることなく「神学的に」

人間について考察するというのは可能なのか、という疑問が生じるかもしれない。この疑問を解決するためには、『人間学』において採用される方法論が人間存在を歴史的に捉えるものであることを考慮することが必要である。パネンベルクは歴史過程全体の中に神の啓示を見るという、初期の編著書²⁾以来の姿勢をこの『人間学』においても貫いているのである。したがって、そのような歴史観によって人間存在について考察することを「神学的」と呼ぶことができたのである。

では、人間存在を歴史的に捉えるとは、具体的にどういうことであろうか。「人間とは何か」という問いは、人間の本質を問う問いである。すなわち、人間を人間たらしめているものは何か、という問いである。その意味では、パネンベルクも人間の本質を問うのであるが、彼の問い方は人間の不変的な本質を求めるのではなく、むしろ変わりゆくものとしての人間の本質を捉えることを目指しているのである。それが人間存在を歴史的に捉えるということの意味である。

また、人間を変化の中で歴史的に捉えるということは、人間の自己同一性(アイデンティティ)の問題にも深く関わっている。我々は自己が絶えず変化することを知っているが、それと同時に「私は変わらず私である」ということをも自覚している。いわば、「変化する私」と「変化しない私」という二重性において自己を捉えている³⁾。パネンベルクはその捉え方を主軸として、人間の本質について新たな思考法を提示していると言ってよい

だろう。

以下、その思考法を見ていくことにしよう。

『人間学』第二部の課題

まず初めに、簡単に『人間学』の内容を俯瞰しておこう。この書物は、全体で三部から構成されている。第一部「自然の中の人間と人間の自然本性」において、パネンベルクは人間の本性というものについて、神の似像性（あるいは脱中心性）と罪性（あるいは自己中心性）という神学的観点から考察している。第二部はその考察を引き継いだものであるが、第一部との違いは、人間を個人レヴェルで考察するのではなく、社会との関連の中で論じるところにある。第二部のタイトル「社会的存在としての人間」がそれを端的に示している。パネンベルクはこの第二部の課題について、次のように言っている。

第一部の考察においては、人間の個人の現存在がいつも社会関係によってすでに規定されているという事実は度外視されていた。そして人間の生活形式の特徴は、人間に最も近い動物との比較対照によって問題にされた。ここでは、社会的に洗練された具体的な行動がその探究の素材であるにもかかわらず、あたかも人間が一人ひとり同質的であるかのように、それゆえ個人一人ひとりを扱うだけで人間存在全体を論じることができるかのように扱われていた。

ここから分かるように、第一部では人間本性を個人のレベルで解明したのであるが、そこでの結論を社会的文脈に適用し、社会との関わりにおいて人間本性を解明することが第二部の課題となる。しかし、社会そのものの構造の解明は第三部「共同の世界」の課題として持ち越され、第二部ではまず社会の中の人間、特に社会の中の「私」の存在にスポットが当てられる。つまり第二部は、個人と社会との結節点としての「私」について解明しているのである。

パネンベルクによれば、この第二部の中心的課題は、人間の「自我Ich」なるものを共同体、つまり生成しつつある個人という関係性における諸人格(Bauspatschen)を通して規定することである。少し先回りして言えば、彼は人間の自我の問題、具体的には「私とは何か」という問題を、人格の自己同一性(アイデンティティ)という観点から扱っているのである。これは、人間が神から与えられた使命としての脱中心性と自らの罪性による自己中心性との分裂あるいは緊張関係を生きる存在であるということ、したがって自己同一性(アイデンティティ)の問題に悩む存在であるということ、私私を取り囲む他者あるいは社会との関係においてさらに考察するということである。

罪意識の人間学

神学の観点から見た場合、「私とは何か」という問いは、私の

罪の意識において深刻なものとして出現する。罪の意識において我々は、罪を犯す自分とそれを裁く自分との間に分裂が生じていることを経験として知っている。すなわち、人間は自己中心的なあり方を越えようとする思いを神からの使命として与えられているにもかかわらず、その使命よりも自己中心性を優先させようとするときに罪の意識が生じるのである。これはプレスナーの術語を用いて、脱中心性と自己中心性との間に分裂が生じていると表現することができる。自己中心性そのものは動物にも認められるが、動物の場合にはこの分裂が生じないので、自己中心性を罪と結びつけることはできないのである。罪の意識は自己分裂においてのみ生じる人間特有の現象なのである。

しかし、このような自己分裂としての罪の意識は、近代以降の人間解釈によるものである、とパネンベルクは言う。近代以前、例えばアウグスティヌスにおいては、人間が階層的宇宙における自分の場所や神との関係における自分の立場を捉え損なうことが罪の本質であると考えられていた。このような「捉え損ない」が個人の罪の根底にあるということは、罪は自己意識以前の神と自己との関係という観点から考察されていたということなのである。そこには人間存在を宇宙や神との関係において理解しようとする傾向が見られたが、近代以降、それが人間の自己意識の問題になっていった、とパネンベルクは考えるのである。

人間を階層的に神に向けて秩序づけられた宇宙へと組み入

れる考え方がすたれ、また人間を自分自身を意識する存在として考える近代的な解釈が展開してきたことによつて初めて、人間の自分自身との矛盾が罪概念の人間学的構造の中心的なテーマとして浮上してきたのである。

この考え方に従えば、罪の問題は近代以降、神学的な問題から人間学的な問題へと徐々に移行していったと見る事ができる。もはや罪は人間と神あるいは宇宙との関係から考察されるのではなく、人間の自分自身の内部における問題となつていったのである。

しかし罪の問題は単に自分自身の内部に留まる類のものではない。それは社会との関係、他者との関係において浮上してくるものである。さらに言えば、罪を自己意識と関連づける近代的発想も、罪を自分の内部の問題に限定してしまうことはできない。なぜなら、罪意識が発生する起源となる自己意識でさえ、人間存在が本来的に社会的なものであるという事実に由来して生じるものだからである。「自己意識の発生が問題になる場面では、事物のもとにある存在はそれだけを抽象的に取り上げてはならず、社会的関連とともに取り上げなければならぬのである」。

自己意識の心理学

それでは、なぜ自己意識は社会的関連において問題にされな

ければならないのであろうか。この疑問に対してパネンベルクは、ミードの社会心理学の概念に依拠しながら、次のように答える⁽¹³⁾。私は反省において私自身を対象化するが、これは他者が私を対象化しているという事実を私の中に移しかえることによって可能になるのである。ミードの考察の流れは次のようになる⁽¹⁴⁾。

まず、私の行動や身振り、表情が他者に何らかの影響を与えるということが起こる。次に、そのような影響があるという事実から、その原因が自分の側にあるという判断が生じる。これは人間以外の動物にも起こりうることであるが、人間の場合には他者に影響を与える手段が主に言語という音声表現によるものであり、この音声表現は自分が発したものを他者が聞くと同時に、自分自身も聞いているわけであるから、他者への影響の主体が自分であるということ即座に知ることを可能にしている。このことが自己の発生を促しているのである。

そういうわけで、人間における自己反省の可能性は、人間が自分自身の音声を伴う身振りを知覚し、それに対する他者の反応を、自分が発した音声に対する反応へとして、経験することに基づいている。というのも、人間はそのようにして他者の役割の中に自分自身を置き、そして他者の立場からいわば距離をとって自分自身を見ることができるところからである⁽¹⁵⁾。

このようなミードの考察に即して、パネンベルクは次のよう

な結論に達している。

この自己意識の発生についての理論から、自己意識をもつ自我としての人間は、他者に依存することなしにそれ自体において基礎づけることはできないということが言える。自己意識と、自分自身を意識する自我は、むしろいつもすでに他者との関係を通して構成されるのである。(中略)我々が自己意識において意識している自己は、他者が我々についても想像に基づいている。(中略)我々が自己反省において捉える自己は、したがって社会的な實在⁽¹⁶⁾ soziale Wirklichkeit である。

ここに引用した箇所には、すでにミードに対するパネンベルクの批判が込められている。すなわち、ミードは自我と自己とを厳密に区別して、自己を「社会的な實在」、自我を社会との関係に依存しないものと考えているが、パネンベルクは自我もまた他者との関係なしにはあり得ないものである、と言うのである。なぜなら、自我が他者と無関係に存在しているとしたら、その自我と社会的な實在としての自己がどのようにして一人の自分として統一されるのが理解できなくなるからである。すでに自己の発生において、我々は自分自身を他者の立場から見るということが起こっていたのであるが、そのようにして自己を反省する自我はいわば自己の外部にいたのであるから、すでに他者との関係の中にあると考えなければならないのである。

フロイトの自我論

このように、自己意識が他者との関係から生じる社会的なものであることが明らかになったが、それではその自己意識との関係において問題にされた罪の意識は、具体的にどのような形で社会との関わりを含んでいるのであろうか。

パネンベルクはミードの考えをフロイトの自我論と比較しながら、自我の社会性について論じているが、そこで人間の罪意識が他者との関わりにおいて生じてくるメカニズムが明らかにされている。よく知られていることであるが、フロイトにおいて自我は、快樂―自我、現実―自我、超自我の三相で現れる。後二者は、子どもがエディプス・コンプレックスの積極的解決によつて、父親の超自我と自分を同一化することから生まれてくる。フロイトはこのような同一化の二面性を強調している。

同一化は、一方では同一化の対象への同化と所有を直指することにもなるが、他方では自己超克の契機をも含んでいる。前者においてはナルシスティックな動機が優勢になり、後者においては自己超越と昇華の動機が優勢になる。我々はここに、人間のふるまいにおける自己愛と脱中心性との緊張関係を再び認めることができる。

しかし、人間はいつでもこのようなナルシスティックな自己愛から脱中心性へと至ることができるとは限らない。我々が経験する罪意識は、快樂―自我が現実―自我よりも優勢になるとき

に超自我の働きによつて生じるものである。超自我は主に親との関係から生み出されるものであるから、罪意識の根底に他者との関わりがあることは明らかである。つまり、我々の罪意識は社会的な産物である、と言うことができる。

アイデンティティと基本的信頼感

以上において我々は、自己意識と罪意識が自分の中だけで生成するものではなく、すでに他者との関係を前提にしたものであることを見た。自己意識と罪意識は、社会的産物である自我と自己との分裂によつて惹き起こされるものであるが、このような分裂はいざれ統一されなければならない。というのも、分裂が分裂のままであることは人格の健全な発達を妨げるからである。あまりにも強烈な罪意識は、それだけですでに病理的な現象である。人間はこの分裂を克服し、統一へと至らなければならない。

パネンベルクはこれをアイデンティティの問題として考察している。すでに見てきたように、「私とは何か」という問題は、「私は私である」といったトートロジーによつては解決されず、私以外の他者との関係から考えられなければならない。さらにまた、「私とは何か」という問題は、個人のアイデンティティの形成に関係している。すなわち、あらゆる経験をひとつのまとまりをもつたものとして捉えるためには、その経験の主体とし

ての個人のアイデンティティが保障されていなければならぬ。つまり、何らかの形で「私とは何か」という問いに対する答えが与えられていることが必要である。前節までに見たパネンベルクの考察は、このアイデンティティが個人の内部にあるものだけから形成されるのではないことを示している。

パネンベルクは有名なエリクソンのアイデンティティ論に依拠しつつ、この考えをさらに展開していく。ここで彼が注目しているのは、エリクソンの「基本的信頼感 (Basic Trust)」の概念である。基本的信頼感は、幼児の段階では主に母親との関係において育まれ、それ以後もあらゆる人間や環境との関わりにおいて保持されるものである。それは他者との関係において自分がいつも同一であるという意識を育てる。これがアイデンティティの形成であり、基本的信頼感はそのアイデンティティ形成の基盤にあるということになる。具体的に基本的信頼感が育まれるのは、乳児の欲求をそのつど母親が満たすことによつてであるから、それは乳児の全能感とつながるものである。しかし基本的信頼感はナルシスティックな全能感とはまったく異なるものである。むしろそれを越えて、現実世界の中で様々な抵抗に遭いながらも、それを克服していく力を与えるものである。ここで、エリクソン自身が基本的信頼感を定義している箇所を引用しておく。

比較的健全な社会だけが、次のような精神的確信を、母親を通して子どもに与えることができる。すなわち、生

まれて間もない頃のすべての無秩序な身体的経験や、すべてのよく分からない社会のしくみなどが、内的世界と外的世界とを徐々に結合してゆく連続感や同一感を獲得する中で、少しずつ意味のあるものとして見えてくるはずだという精神的な確信である。そのようにして生まれてくる信念や希望の存在論的な源泉を、わたしは基本的信頼感と呼んでいる。

このような基本的信頼感によつて、健全に成長した子どもは母親からの保護を離れた後も、「無制約的な安全性に対する信頼を保持することができる」ようになる。もちろんそのためには、エリクソンも言うように、母親や周囲の人間を取り囲む社会そのものが健全でなければならぬ。パネンベルクはこの健全性を保障するのが宗教的信仰であると考えている。なぜなら、「宗教が信仰する神は、有限な人間の力が及ぶ範囲を越えて、無制限的な安全性を与えることができるからであり、しかも悲しみ、困窮、そして世俗における安全性の欠如のただ中においても、そうすることができるところからである」。

このように言うことで彼は、神の存在証明を行おうとしているのではない。人間が人間として健全に成長し、健全な社会を築いていくために、宗教の果たす役割が大きいということを示しているのである。その理由は、そもそも人間存在が宗教的なものであるからというところにある。したがって、パネンベルクは神の存在証明を行おうとしているのではないのである。こ

のことは「人間学」全体を貫く根本主題に関わっている。彼は次のように言っている。

基本的信頼感は初めに自分の最も身近な関係にある人たちに置かれるが、それは無制約的な信頼であるために暗黙のうちですでに母親および両親を越えて拡がり、そのように信頼感が無限的に拡がることを正当化してくれる審級へと向けられるのである。だからこの審級は、基本的信頼感の特徴である無制約性にふさわしいものでなければならぬ。そうは言っても、このような考えだけで唯一神の現実存在を主張することが正当化されるわけではない。(中略)それは神というテーマが、いつも一神教的な形態で、あるいはそもそも有神論的な形態で理解されるとは限らないとしても、人間の生活実践と密接に結びついていることを示しているのである。人間は根源的に、そして少なくとも我々の気付かないところで神へと差し向けられている。そのことは人間の生の形式を構成する世界開放性に関わっており、基本的信頼感が制約をもたずに拡がることのうちに目に見える形で現れている。

結論

基本的信頼感が宗教的信仰と結びつくことに関して、それを神学的に考察するなら、次のようになるだろう。すなわち、先

に述べたように、アイデンティティ形成は罪意識の克服という側面をもっているが、神学的には罪の問題の解決は「救い」によってなされる。パネンベルクは「救い」を人間の健全な全体的回復として捉えているが、それは神によって与えられるものであり、決して人間の努力などによって到達できるものではないと主張する。

いずれの場合においても、人間それ自身は自分の全体的性についての問いに関わっており、この問いは少なくとも青年期から個人の自立的なアイデンティティ形成のテーマとなる。しかし、全体的性は人間によって作り出されることはない。人間が実際に生きることには存在の「欠如」というものが現れているが、このように人間の生がそれだけでは完結していかないということの中に、すでに全体的性が人間によって作り出されないことが示されている。

つまりこの全体的性はずでに与えられているわけではない、人間は依然として未完結であるということのうちに全体的性が現れているということなのである。すぐに予想できるように、完全な形で全体的性が現れるのは終末においてである。パネンベルクはこの完全な形がすでにイエス・キリストにおいて先取りに現れていることを随所で主張しているが、それはこの先取りこそが人間のあるべき姿へと導くものであるということなのである。人間のあるべき姿とは、自己分裂による罪の意識を克服し、人間存在と世界に意味を与えられて

生きているということである。ここには、人間存在を終末論の視点から歴史的に形成されていくものと考え、パネンベルクの思考法の特徴が顕著に現れている。

以上の考察により、パネンベルクの『人間学』は人間の全体性の問題を扱うものであるという結論を導き出すことができるだろう。全体性という言葉は全体主義と結び付けて考えられるために現代では評判が悪い。しかし、パネンベルクの全体性の概念は、すでに見たように、人間によって実現すべきものではなく、あくまでも神によって与えられるものである。この視点こそが『人間学』が神学的である所以である。またそこには、全体性(健全性)の回復を求めるパネンベルクの願いが込められていると見ることもできるだろう。

註

- (1) Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 頁 7. ATP 158 略記、引用に際しては ATP 179 の *「ヤテ」* という数字だけを付す。
- (2) Hsg. von W. Pannenberg in *Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff, Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- (3) この歴史という言葉は、人類全体の歴史と個人の歴史という二重の意味で用いられているが、パネンベルクは両

者を混同して用いているわけではない。彼は歴史の時間性に左右されない永遠普遍の本質本性というものに対立した概念として、歴史という言葉を用いているのである。

- (4) もちろん、「脱中心性」神の似像性、「自己中心性」罪性」と、単純に言うことはできない。ここでは、パネンベルクが哲学的人間学の術語に神学的な意味を読み取り、哲学と神学の自然なつながりを目指していることを示唆するため、あえてこのように言い換えておいた。

(5) ATP 154.

(6) ATP 158. 傍線強調は引用者による。

- (7) パネンベルクは『人間学』の二十年以上前に『人間とは何か』(一九六二年)という小著を書いている。しかしこの小著を書いた段階では、まだ「アイデンティティ」というテーマを扱うことはできなかった。この「アイデンティティ」という概念こそが、『人間学』全体を貫いているテーマである。パネンベルクは序文で述べている(ATP 8)。
- (8) ATP 77-79. を参照。

(9) もちろんアウグスティヌスも、罪は人間個人の問題であるという視点をもたなかったわけではない。しかし、パネンベルクによれば、罪が自己意識の問題との関係で考えられたのは、近代以降のこととされる。単純化して言えば、人間的現象を神との関係において考えるのが近代以前の発想で、神との関係ではなく人間内部の問題にしてしまった

のが近代以降であると考えているのである。そして、パネンベルクはそのような近代的思考の枠組みそのものに限界があると見ているのである。

(10) ATP 93.

(11) これはすでに罪の問題そのものが解体したことを意味するかもしれない。すなわち、神との関係を前提できない場合には、罪は単なる罪意識の問題として、心理学の対象となるのである。しかし、パネンベルクはこのような解体を否定的に見ているのではない。むしろ罪が単に信仰者の主観によるものであるという批判に対して、罪はすべての人に普遍的に関わる問題であり、それゆえにこそ心理学的に考察することが可能な問題であると考えているのである。さらに、神学的な考察が説得力を持ち得るとしたら、このような心理学的考察に依拠する以外にないと言っている。ここにはもちろんバルトの立場に対する批判が含まれている。パネンベルクのバルト批判の根底には、罪の問題、自己の問題があると言ってもよいのである。

(12) ATP 152.

(13) パネンベルクが心理学的知見に依拠するのは、心理学が罪意識を考究の対象にしていることが神学にとつては見過ごしてはならない事実であるからである。冒頭でも述べたように、彼は心理学の成果の中に神学的に重要なものを読み取ろうとしている。

(14) ATP 179-181を参照。

(15) ATP 181.

(16) ATP 181-182.

(17) これについてパネンベルクは次のように言っている。「しかしミームにおいては自己の他に自我もまた存在している。そしてこの自我は、彼の見解によれば、社会的プロセスを通して構成されるものではない。自我は決して私の経験の直接的な対象にはならず、自己反省を含む私の行為が自ずから生じる起源を成すものである」(ATP 182.)。

(18) ATP 188.

(19) E. H. Erikson: Identity — Youth and Crisis, W. W. Norton, 1968, p.82.

(20) ATP 220.

(21) ATP 220.

(22) ATP 226-227.

(23) ATP 228.