

人格の形而上学試論

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/2328489>

出版情報 : 哲學年報. 51, pp.1-24, 1992-03-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



人格の形而上学試論

稲垣良典

I 問題

本稿は形而上学的な「人格」^{ペルソナ}概念を明確にしようとする試みである。「人格」という言葉（ここでは日本語に限らず、person, Person, persone など、および persona というラテン語が日常的に使用される場合もふくめて考えている）には様々な用法があるが、それらの多様な用法を通じて浮かび上がってくる人格についての日常的理解は或る程度の普遍性と恒常性をそなえている。すなわち、たんなる「物」（生き物もふくめて）から区別された「人格」ないし「人」^{ひと}は自己意識および自由選択・自己決定の能力——その意味での理性的能力——をそなえており、そこからして自らの行為について責任を問われ、権利や義務が帰属させられる主体、として捉えられるのが普通である。

しかし、このような「人格」についての日常的理解から、より厳密な「人格」概念の規定を求めて「人格とは何か」「何が人格をまさしく人格たらしめるのか」と問うとき、われわれは困難な問題に直面することになる。⁽¹⁾ それについて考える前は明白この上ないように思われた人格と呼ばれるものが、ひとたび反省を試みるときわめて捕らえどころのないものであることがわかる。いったい人格はそれとして存在するもの、一種の所与なのか、それとも実現ないし達成すべきものであるのかが問題となる。われわれは通常、行為——それはけっして外部から観察される一連の

運動ないし動作と同一視することはできない⁽⁴⁾——をてがかりに行為の主体としての人格を捉えようと試みるが、そのような行為の主体とは何であるか、またそれはどのように行為と結びついているのかを明確にすることは容易ではない——われわれは日常の生活において行為の主体が存在すると確信しているにもかかわらず。行為とその主体とを理解しようとする試みにおいては、物体の運動や動物の行動を研究する場合のように、観察とその一般化という方法に頼ることはできない。行為とその主体としての人格は、物体や動物が研究される場合のように、そもそも対象として与えられているとはいえないのである⁽⁵⁾。

他方、人間の行為がつねに何らかの価値の実現のために遂行されることはたしかであり、また人格についての日常的理解において人格が何らかの価値をはらむもの、ないしは価値へと秩序づけられたものとして捉えられていることはたしかであるとしても、人格それ自体を実現ないし達成すべきものとして概念的に規定することには問題がある。人格はたんなる事実的存在、あるいはその意味での所与ではない、という主張には何らかの根拠があるが、人格と呼ばれるものの全体を実現ないし達成すべきものとして捉えた場合には、そのような実現ないし達成を遂行する主体としての人格をいかに捉えるかが解き難い難問^{アゴリア}となろう⁽⁷⁾。たしかにわれわれは「人格である」ことをたんなる事実的所与としてのみでなく、達成されるべき課題として受けとめる必要があるが、「人格」概念の全体を達成 achievement の概念に還元することはできない。

このように、「人格」概念の明確な規定はきわめて困難であり、これまで様々の試みが為されてきたにもかかわらず、なお解明されるべき問題が残っているといわざるをえない。とりわけ、今日なお継続されている人格の同一性 personal identity の問題をめぐる論争を通じて浮かび上がってくる「人格」概念に目を向けるとき、人格とは何であるかを哲学的に解明しようとする試みは行きづまりの状況に達している、という印象を受ける。

すなわち、この問題をめぐる現在の論争状況は、人格同一性を身体から区別された「心」の同一性であるとして、

それは直接的に「経験」できるとする二元論と、人格同一性を心理的連続性として捉えた上で、その規準として身体（生きている人間の身体）の同一性が不可欠であると主張する唯物論の対立として要約できるが、そこで前提されている「人格」概念は一人称アプローチと三人称アプローチへと分極化され、人格の日常的理理解の中核となっている行為の主体としての人格を明確化することに成功しているとは到底いえない。一人称アプローチとは、私は私が「私」と呼んでいるものを直接的に（一種の内観 *introspection* によって）捉えようと主張するものであるが、そのような「私」としての人格はヒュームの流儀で単純にその存在が否認されるか、あるいはそのようにして捉えられた人格がいかにして三人称的な公共的世界における特定の人格と同一視されるかが疑問視されるであろう。これにたいして三人称アプローチは結局のところ人格を、より直接的に捉えられる個別的な心理的狀態および複雑な物理・化学的過程にもとづく一種の論理的・理論的構成 *logical-theoretical construction* と解しており、そのような人格はいかに詳細・厳密に記述がなされようとも、私が意識しているこの「私」ではありえないように思われるのである。

人格の同一性の問題をめぐる論争のなかで「人格」概念の哲学的説明が行きづまりの状況に陥っていることの原因は、この問題の発端においてロックが行った人格の同一性の概念規程そのもののうちに求めるべきであろう。すなわち、ロックは事物の同一性、すなわち個体化の原理は「いかなる種類の存在者 *being* をも、同じ種類の二つの存在者にとって共有不可能な *incommunicable*、特定の時間と場所へと確定するところの、存在そのもの *existence itself*」であるとして、人格の場合も、その同一性を、何らかの時間の経過・隔たり、および場所の変動において或る人格が数的的に一であるかいなか、一であると主張される場合、その基準は何か、という問題として捉えている。⁽¹¹⁾ いいかえると、ここでは人格をまさしく人格たらしめるものとしての一性 *unity* ないし同一性は問われていない。⁽¹²⁾ そして、その意味での一性ないし人格の同一性を問うことが、人格とは何であるかを形而上学的な問いとして問うことであるかぎり、ロックにおける人格の同一性の問題の立て方そのものにおいて「人格」概念の形而上学的説明への道は閉ざされてい

たといえるであろう。

ところで、人格とは何であるかを形而上学的に探求するにあたって第一に必要なことは、人格がそこにおいて厳密な意味で「存在する」⁽¹³⁾といえるような場所をあきらかにすることであろう。それはいいかえると「人格とは何であるか」という問いが形而上学的に問われる場所であり、このことについて十分な反省が為されないままに人格をめぐる議論が行なわれてきたことが、今日見られるような「人格」概念の哲学的解明における行きづまりをひきおこしたといえる。しかるに「存在」^{being}についての洞察に達するための唯一の道は「働き」「行為」^{action}であるから、人格の存在がそこにおいて探求されるべき場所が開かれるのは、倫理的行為の考察を通じてその主体へと近づくことによつてであるとの見通しの下に、まずカントの人格論^{（ペルソナ）}をふりかえることにしたい。ついでカントにおける人格理解の問題点をあきらかにするために、カントとは対照的に思弁的・形而上学的に人格を捉えたフランシスコ・スアレス^{（1598-1617）}における実体概念にもとづく人格理解をふりかえり、最後に、さらにさかのぼってトマス・アクィナスにおける理性概念^{（ラチオ）}についての考察を通じてかれの人格理解の特徴をつきとめることにしたい。その狙いはこのような歴史的反省を通じて人格の存在がそこにおいて本来的に理解されるような場所を明らかにすることを試み、形而上学的な「人格」概念の明確化へ向かつて一歩を進めるということであり、それ以上のものではない。

Ⅱ カントにおける人格理解の問題点^{（ペルソナ）}

はじめにこの節の表題で「問題点」という言葉を用いたことについて一言しておきたい。わが国において人格ないし人格主義について議論が為されるさいには、ほとんど例外なしにカントがいわば論議の基調を確定する⁽¹⁶⁾。そのさいカントの人格主義は、人間が人格^{（ペルソナ）}として物理的自然界を超越する価値ないし意義を担う存在であることを主張すると共に、あらゆる形の集団主義にたいして個人ないし主体の独自性を主張する立場として理解されるが、ここでとく

に注目したいのは、そのさい人格の絶対的価値が（因果性の支配下にある）物理的自然界ないし現象界から切り離された「目的の国」das Reich der Zwecke において捉えられている点である。⁽¹⁷⁾問題は、人格を物理的自然界を超越する精神的存在として捉えることは正しいとしても、そのような把握の成立する場所がいかなる仕方であらうか。物理的自然界を超越するものであるかを形而上学的（超物理学的的^{メタフィジカル}）に明確にしないかぎり、「人格」概念の空虚化を免れることはできないのではないかと、いうことである。人格主義は人格の絶対的価値を主張することに専念して、人格が本来そこにおいて捉えられるべき場所——存在論的地平——を探索することを怠ったかぎりにおいて、むしろ「人格」概念の空虚化を進行させたといえるのではなからうか。⁽¹⁸⁾

ここでは、主として『道徳形而上学原論』にもとづいてカントの「人格」理解を考察しよう。かれはまず人格（人間のみでなく、すべての理性的存在 vernünftiges Wesen 一般）が目的それ自体であり絶対的価値を有することに關してつぎのようにのべている。すなわち、人格が目的それ自体として存在するといわれるのは、主観的目的 der subjektive Zweck、つまりわれわれにとつての目的（その實在 Existenz がわれわれの行為の結果として、われわれにとつて何らかの価値をもつところの）ではなく、客観的目的 der objektive Zweck、つまりその現存在がそれ自体において目的である deren Dasein an sich selbst Zweck ist ような、そして他のいかなる目的もそれにとつて代ることはできず、それら他の目的はひたすら手段としてそれに奉仕することになるであらうような、そうした客観的目的の意味においてであることを強調するのである。⁽¹⁹⁾そして、このような意味で目的それ自体であるような人格が存在しなかったならば、そもそも絶対的価値 der absolute Wert をそなえたものは何も存在しないことになり、その場合には（つまり、すべての価値が条件的 bedingt であり、偶然的 zufällig であったならば）理性にとつて最高の実践的原理 das oberste praktische Prinzip というものは何ら見出だされないことにならう、とカントはいふ。⁽²⁰⁾「この原理（道徳を可能ならしめる最高の実践的原理）の根拠は、理性的本性が目的それ自体として存在するということである。」⁽²¹⁾

一言でいうと、道德の全体が、目的そのものとしての、その意味で絶対的価値を有するものとしての人格を根拠として成立している、というのがカントの立場である。

ではカントは、人間はこのような目的それ自体として存在し、したがって絶対的価値を有する人格である、という主張をどのように基礎づけ、説明しているか。かれは、人間は自らの固有の現存在を必然的にこのようなものとして表象する、⁽²²⁾というが、そのことは当然より詳細な説明を必要とする。この点についてのカントの考えは道德性 *Sittlichkeit-Moralität*、つまり意志は自らが立法する法にのみ従うものであり、そして意志は（理性的存在であるかぎり）普遍的に立法しうるものであるから、意志が従うのは普遍的立法である、ということの洞察にもとづいている。そのような道德性——つまり意志の自律 *Autonomie des Willens*——の洞察にもとづいて、人間が目的それ自体であり、絶対的価値を有する人格として捉えられているのである。⁽²³⁾すなわち、道德性は意志の自律なしには成立しないが、自律的、つまり自ら立法するところの人間は、各々がその成員 *das Glied* であると同時に元首 *Oberhaupt* でもあるような目的の国を形成する。この国においては、各人は立法する者として他のいかなる者の意志にも下属しないがゆえに、たんに相対的価値をもち、等価物でもって置きかえられるようなもの、つまり価格 *Preis* がつけられるようなものではけつてない。むしろかれは価格を超え、等価物をもたないもの、つまり尊厳 *die Würde* ないし内的価値 *der innere Wert* をもつものとして存在している——それがすなわち絶対的価値を有する人格である、ということにはかならない。⁽²⁴⁾

ところで、道德性がそれなしには成立しないところの意志の自律は、あらゆる自然法則ないし因果律から自由であるという意味での自由（の理念）と不可離的に結びついており、後者なしには理解できない、とカントは主張する——「人間は理性的存在、すなわち可知的世界に属する存在 *Wesen* としては、かれに固有なる意志の原因性 *Kausalität* を、自由の理念の下において以外にはけつて考えることはできない。それというのも感性界の特定の原因か

ら独立であること（理性は常に自分自身がそのようなものであるとしなければならない）が自由にはかならないからである。ところで、自律の概念は自由の理念と不可離的に結びついていし、また道徳性の普遍的原理は自律の概念と不可離的に結びついていからである。⁽²⁵⁾このように見てくると、カントにおいて道徳的行為の主体としての人格は、意志の自律を介して、自由の理念にもとづいて理解されている、ということが出来る。カント自身「われわれは道徳性の明確な概念を最終的に自由の理念へとさかのぼらせた」⁽²⁶⁾とのべているが、われわれのこのでの問題との関係でいうと、道徳性から出発して、自律を介して自由の理念へと考察を進めることを通じて、人格の概念はより明確なものたらしめられる、ということが出来るであらう。カントは『実践理性批判』において「自由は道徳的法則 *das moralische Gesetz* の存在根拠 *ratio essendi* であり、道徳的法則は自由の認識根拠 *ratio cognoscendi* である」⁽²⁷⁾とのべているが、われわれはこれを、道徳性は目的それ自体としての人格の認識根拠であり、自由な存在としての人格は道徳性の存在根拠である、といいかえることができるであらう。

われわれはここでカントにおける「人格」理解と密接に結びついていのかれの「自由」概念の考察に立ち入ることはできない。しかし、われわれがここで問題にしている事柄との関係においては、かれが自由（の因果性）を完全にわれわれの経験的認識の対象である自然の領域から切り離されたところで捉えていることを確認することで十分であらう。⁽²⁸⁾したがって、このような自由（の因果性）を行使する自由な存在としての人格もまた自然の領域から切り離されたところで理解されている。問題は、さきに触れたように、人格を物理的自然界を超越するところで捉えようとする試みは正しいとしても、そのような人格の理解が成立する場所があきらかにされないかぎり「人格」概念の空虚化を免れることはできない、ということである。この問題はカント哲学における現象と物自体の区別の問題にかかわるものであり、簡単に解決できないものであることはいうまでもない。⁽²⁹⁾しかし、人格が本来そこにおいて理解されるべき場所、いいかえると人格がそこにおいて厳密な意味で「存在する」と語られる場所が、経験の領域との関係にお

いて明確にされないかぎり、カントは人格の絶対的価値を主張し、強調するにとどまって、それを基礎づけることに成功していない、といわざるをえないであろう。

Ⅲ スアレスにおける実体と人格

前節ではカントがもっぱら実践の領域で捉えた人格^(ベルソフ)についてその問題点を指摘したが、つぎにカントとは対照的に思弁的な形而上学において実体として人格を捉えたスアレスに目を向けることにしたい。カントが——とくにその「存在^(ザイ)」理解において——ヴォルフ、ライプニッツを経て、どのようにスアレスの影響の下にあるかはここで立ち入ることのできない問題であるが、カントの「人格」理解について指摘した問題点を、さらにスアレスへとさかのぼることによってより明確なものにすることが本節のねらいである。

スアレスは『形而上学討論』第三十四討論において、第一実体 *substantia prima*、すなわち自立体 *suppositum* としてのベルソナについて考察している。⁽³¹⁾ スアレスのベルソナ理解に関してとくに注意する必要があると思われる点は、かれがベルソナが知的ないし理性的本性を有するという規定をふくむことを認めつつも、もっぱらそれを第一実体ないし自立体として捉えており、ベルソナをベルソナたらしめるものとしての理性的ないし理性的本性にはほとんど触れていない、ということである。このことはかれの用語においてあきらかに示されており、自立体を自立体として成立させるもの——「実体的様相」 *modus substantialis*——は、通常は自存 *subsistentia* と呼ばれるが、そのほか自立性 *supposititas* とともベルソナ性 *personalitas* とも呼ばれるのである。

さきに、第一実体(個の実体) すなわち自立体、という言い方をしたが、スアレスによると第一実体とは「自らによって自存する個体的実体」⁽³³⁾ *substantia singularis, individua, ac per se subsistens* であり、それは自立体 *suppositum*, *hypostasis* とよばれるものにほかならない。⁽³⁴⁾ そして、第一実体ないし自立体の特徴づけているのは、共有不

可能 incommunicabilis ということである、とスアレスは指摘する。⁽³⁵⁾ この指摘は重要である。それというのも、結局のところスアレスのペルソナ理解においては、共有不可能性ということがペルソナー自立体の本質側面 ratio にほかならないからである。⁽³⁶⁾ いうまでもなく、(第二) 実体と自立体ーペルソナとの同一性は有限な被造的実体 substantia creata についてのみいえることであつて、神の実体においては「一つの実体 una substantia 三つのペルソナあるいは自立体 tres personae, supposita」⁽³⁷⁾ が肯定される。

スアレスは自立体ーペルソナの概念を明確にするために「被造物において」自立体は本性 natura に何か積極的・実在的なもの、そして実在的に本性から区別されたものを付加するか⁽³⁸⁾ という問いを立て、詳細に考察する。まず(アリストテレスに基づくとされる) 第一の見解は、本性と自立体とは(われわれの捉え方からして) 概念的にのみ区別されるとするもので、スアレスによると、これは自然的理性の立場からは誤りであることを明確にできないが、托身 incarnatio の教義にてらしてその誤りは明白である。⁽³⁴⁾ 第二の見解はスコトゥスに帰せられるものであり、自立体はいかなる積極的事物に属するものをも個的本性に付加しないが、ただ或る自立体への現実的および適合的依存 dependentia actualis et aptitudinalis の否定を付加するのみである、と主張する。⁽⁴⁰⁾ しかし、スアレスによると、この見解は実質的には第一の見解と同じことに帰着する。⁽⁴¹⁾

これにたいしてスアレス自身は、(被造的) 自立体は(被造的) 本性にたいして「或る実在的・積極的なもの、そして実在的に本性から区別されたもの」aliquid reale positivum in re ipsa distinctum a natura と主張し、この付加されるものが自存、ないし自立性、ペルソナ性と呼ばれるものである、⁽⁴²⁾ という。問題はこの自存ーペルソナ性が厳密に何であるか、ということであるが、まず有力な説として当の自存 subsistentia は実存 existentia に他ならないとする説(それにはさまざまな解釈がふくまれるが)が紹介され、検討される。この説にたいするスアレスの批判は「もし実存が本質から実在的に区別されたもの res realiter distincta であるとの説が真であるならばこの説を優先させるべ

きであるが⁽⁴³⁾、しかし（われわれがかかわっている）現実的本性 *natura actualis* はすでに実存をふくむものであつて、実存は実在的に *ex natura rei* 現実的本質 *essentia actualis* からは区別されない。他方、自存は実在的に現実的本質から区別される——これは神学的根拠にもとづいて主張されている——のであつてみれば、実存と自存を同一視することはできない、というものである。⁽⁴⁴⁾

これに続いて自存、実存、本質を実在的に区別するカエタヌス説が紹介され、スアレスはこの説が誤りであることは容易に立証できるとして、それを反駁する。⁽⁴⁵⁾ ここでスアレスは「ペルソナ性は現実態ないし形相という仕方であつて捉えられるがゆえに、それが何であり、いかなる仕方で本性に関係づけられるかは、その機能 *munus* および役割 *officium* からして最もよく理解される」と前置した上で、かれ自身の自存ないしペルソナ性に關する見解をつぎのように要約する。(1)「ペルソナ性はつぎのことに本性に与えられる——すなわち、本性にたいして現実存在するという面において *in ratione existendi* 究極的完結性 *complementum ultimum* を与えるために、あるいは（そういつてよければ）本性の現実存在をその自存という面において *in ratione subsistentiae* 完結するために。その場合、ペルソナ性は厳密にいつて本質存在 *esse essentiae* に即して本性の終結ないし様相であるのではなく、当の本性の実存在 *esse existentiae* に即してそうなのであるが。」⁽⁴⁷⁾ (2)「被造的自立体は本性に（何かを）付加したしかに実在的に *in re* 本性そのものから区別されるが、しかしものがものから *res* are 区別されるように全く実在的にではなく、むしろ事物の様相が事物から区別されるように様相的に *modaliter* 区別される。」⁽⁴⁸⁾ (3)「被造的ペルソナ性は被造的本性と眞の複合 *compositio* を形成する。つまり様相が様相化された事物と *modus cum re modificata*、ないしは終結が終結されうる事物と *terminus cum re terminabili* 複合される仕方である。」⁽⁴⁹⁾

ではつきつめたところ、スアレスは自立体ないしペルソナを成立させる自存 *subsistentia* をどのように理解していたのか。かれは被造的自存を「実体的本性を究極的に終結させ、それ自らによって自存し共有不可能な事物を成立さ

せるところの「実体的様相」⁽⁵⁰⁾ *modus substantialis ultimo terminans substantialem naturam, constituensque rem per se subsistentem et incommunicabilem* と定義するが、この定義において「自存が「それ自らによって自存する事物を成立させる」といわれているのはあまりわれわれの理解を助けるものではない。むしろ「共有不可能」であることが自立体ないしペルソナの特徴とされていることに注目したい。⁽⁵¹⁾ 個性 *individualitas* は本性に関しても語られるが、共有不可能性が厳密な意味で語られるのは現実存在する事物についてであり、したがって現実存在する個体としての第一実体ないし自立体―ペルソナを成立させる一種の形相もしくは様相としての自存の機能・役割は、事物を共有不可能なものたらしめることである、というのがスアレスの見解であるといえよう。そして、それはつきつめたところ、最も根元的な意味での個性性をもって自立体ないしペルソナの本質的特徴とすることにはかならない。

ここではスアレスの「実体」概念、⁽⁵²⁾ およびその根底にあるかれの「存在」⁽⁵³⁾ 理解に立入って考察することはできないが、スアレスがペルソナをもつばら（第二）実体として捉え、そしてかれにとって実体とは何より主要的に第一実体・自立体 *suppositum* であって、自立体を本質的に特徴づけるものは根元的な個性性、つまり共有不可能性であることは右の考察によってあきらかにされたと思う。いいかえると、スアレスにおいてペルソナは主としてその根元的な個性性―共有不可能性において捉えられ、それが理性的本性を有するということは、ペルソナをペルソナたらしめる本質側面 *ratio* にはふくまれていない。理性的本性は、ペルソナであるところのものが「何であるか」を規定するものではあっても、それをペルソナたらしめるものではない、というのがスアレスの見解である。

しかしながら、スアレスが主張するように、自立体―ペルソナと本性とは実在的に区別されるとしても、ペルソナをペルソナたらしめるものとしての根元的な個性性―共有不可能性を理性的本性から切り離して捉えようとするかれの立場は、さきに考察したカントの立場と同様に「ペルソナ」概念の空虚化へ導くといわざるをえない。ペルソナがペルソナとして根元的に個体的であり、共有不可能なものとして存在するという主張は、ペルソナはいかなる等価物

によつても置きかえられることのない、絶対的価値を有するものとして存在するという主張と同様に、そのようなペルソナがそこにおいて本来的な意味で「存在する」といわれる場所があきらかにされないかぎり、十分に基礎づけられたとはいえない。そして、このようなペルソナの理解がそこにおいて成立する場所は理性的本性についての徹底したふりかえり——（ペルソナであるところの）人間の自己認識——を通じてのみ開かれる、といえるであろう。スアレスがその思弁的形而上学において行つた「ペルソナ」概念の明確化の試みは、ペルソナの理解が本来そこにおいて成立する場所があきらかにされていないかぎりにおいて、人格の形而上学の確立には成功しなかつた、といわざるをえない。

IV トマスにおける理性と人格

トマスは『神学大全』第一部第二十九問題第一項においてボエティウスの「理性的本性を有する個体的実体」⁽⁵⁴⁾ *rationalis naturae individua substantia* というペルソナの定義は適切・適当 *competens, conveniens* であるかと問い、この定義は実体という類における個別者 *singulare* を表示することに加えて諸々の理性的実体における個別者を表示しているかぎりにおいて適切である、と答えている。すなわち、トマスにとっては、実体という類における個体 *individuum* ないし個別者——第一実体 *prima substantia*、ヒュポスタシス——であることだけではペルソナがペルソナとして成立するには不十分であつて、個体が理性的本性を有することによつて「より特別かつより完全な仕方」*specialiori et perfectiori modo* 見出だされるとときにはじめて、それはペルソナと呼ばれるのである。トマスがこの点に関して明確な理解を有していたことは次の第二項でペルソナはヒュポシタス、自存 *subsistentia*、本質 *essentia* と同じものであるか、と問い、これら三つの名称が諸々の実体の類の全体において共通的に表示しているところのものを、この「ペルソナ」という名称は諸々の理性的実体の類において表示している、とのべているところからあきらか

である。

いいかえると、トマスは——さきにスアレスについて見たところと異なつて——ペルソナの存在論的規定はそれが自立体 *suppositum* ないし個の実体たることで盡きているとは考えず、むしろペルソナが存在論的に成立するのはその理性的本性を通じてである、と考えている。すなわち、ペルソナをペルソナとして成立させるのはそれが個の実体であること、つまりその根元的な個性性——共有不可能性によつてである、とした上で、それを他の諸々の実体から區別する徴表として「理性的本性」を付加しているのではなく、ペルソナ自体が「理性的本性を有すること」によつて成立するものであり、「理性的本性」はペルソナであることの中核に属する、⁽⁵⁵⁾ ということをトマスは洞察していたのである。

では、われわれはどのようにして理性的本性についてのふりかえりを通じてペルソナであることの理解へと近づくことができるのか。それは理性的存在すなわち自己意識を有する者という考え方にもとづいて、思惟実体としての「われ」に目を向けるということではありえない。そのような方法によつてはペルソナがそこにおいて厳密な意味で「存在する」といえるような場所をあきらかにすることはできないからである。むしろ諸々の理性的な存在に固有の在り方は、自らの働き・行為にたいして支配者たることを有し *habens dominium sui actus*、他の事物のようにたんに動かされるのみでなく、自らによつて働く *per se agunt* ことである、という点に注目すべきであろう。じつさい、このように自らによつて働きを為す者、すなわち行為の主体には特別の名称 *speciale nomen* ⁽⁵⁶⁾ がふりあてられており、その名称が「ペルソナ」にほかならない、とトマスは指摘している。

したがつて、われわれはまず、自らの働き・行為にたいして支配者たることを可能ならしめる能力としての理性に目を向けるべきであろう。しかるに、自らの働きにたいして支配者たる者とは、他の者によつて支配されない者であり、「おのれ自らのために在る者」⁽⁵⁷⁾ *qui sui causa est* にほかならないが、そのような者が自由であるといわれる。自

由であるとは、たんに強制の下にないということだけではなく、より積極的に自らの働き・行為にたいして支配者であることを意味するのであり、そのことと理性能力との関係をあきらかにすることがわれわれの課題である。

トマスは『正規討論集・真理について』のなかで人間が自由意思 *liberum arbitrium* を有するか否かを論じている箇所において、人間が自由であり、自らの行為の原因であることを自由な判断 *judicium liberum* の能力としての理性にもとづいて論証する。理性を有する人間のみでなく、非理性的動物も何らかの判断にもとづいて働きを為すかぎりにおいて、自ら自身を動かすということができ、その判断は自然本性的であり、他者によって刻みつけられたものであるかぎり、個々の動物は自らの判断の原因ではありえず、したがって判断・決定 *arbitrium* において自由であるとはいえない。いいかえると、非理性的動物は何らかの判断にもとづいて個々の働き・運動を為すのであるが、自らの判断について判断する *judicare de suo iudicio* ことはできず、その意味で自らの判断の原因ではありえないのである。これにたいして人間は為すべきことならについて判断するにさいして自らの判断・決定についても判断することができる *potest de suo arbitrio judicare* ——それは目的および目的へのためについてその根拠 *ratio* を、またそれら相互の関わりを認識しうるかぎりにおいてである——であり、それが理性によって判断する、ということの意味である、とトマスはのべている。したがって理性能力を有することによって、人間は自らを動かすことにおいて自己の原因であるのみでなく、判断することにおいても自己の原因であり、そのかぎりにおいて自己の働き・行為にたいして支配者であり、自由なのである。

この点に関して、トマスは別の箇所⁽⁵⁹⁾でつぎのように補足している。まず、自由の全根拠 *tota ratio libertatis* は、欲求がそれに従うところの認識の様相 *modus cognitionis* に依存することが確認され、われわれが欲求と行為の全体を自らの支配下に置く——すなわち自由である——ことができるためには、認識ないし判断がわれわれの支配下にあることが必要とされる、とした上でつぎのように論じている。「判断が判断する者の支配下にあるのは、かれが自らの

判断について判断しうるかぎりにおいてである。というのも、われわれは自らの支配下にあるものについて判断を下しうるからである。しかるに、自らの判断について判断しうるのは、自らの働きへと立ち帰り、それについて *per quibus* 判断している事物と、それによって *per quas* 判断しているところのものとの関係を認識するところの理性のみである。したがって自由の全体の根元 *totius libertatis radix* は理性において確立されている。⁽⁶⁰⁾ いいかえると、理性は自らの働きへと立ち帰ることによって自らの判断の根拠を認識しており、そのかぎりにおいて自らの判断について判断し、したがって自らの判断を自らの支配下に置くことができる、すなわち自由である、というのがトマスの立場である。

トマスは『神学大全』第二部においても人間が自由に選択することの根拠を理性に求めている。⁽⁶¹⁾ すなわち、人間は選ぶことも選ばないことも可能であるので、必然的に選ぶのではないが、そのことは人間の有する二重の支配力 *potestas* からして説明される。つまり、人間は意志することも意志しないことも、為すことも為さないことも可能である。さらにまた、人間はこれ、もしくはあれを意志すること、そして為すことが可能であるが、これら二重の支配力の根拠 *ratio* は理性のちからそのもの *ipsa virtus rationis* のうちに見出される。すなわち、理性が善として捉えうるところのものは何であれ、意志はそれへと向かいうるのであるが、理性は意志すること、および為すことのみではなく、意志しないこと、および為さないことをも善として捉えることが可能である。さらに、理性はすべての特殊な善きものにおいて、何らかの善の側面、および何らかの善の欠落（それは悪としての側面を有する）を見てとることができるのであり、このことにもとづいてこの種の善きもののいずれをも選ぶべきもの、もしくは避けるべきものとして捉えうる。⁽⁶²⁾ それゆえに、人間はかれが選ぶすべてのものを必然性をもってではなく、自由に選ぶことができるのである。

このような仕方では、トマスは理性能力が人間の自由の根拠であり、原因であることを示している。そして自由であ

ることは他者によって支配されるのではなく、自らが自らの行為の支配者であること、つまりベルソナであることを意味するのであるから、トマスは人間の理性能力がかれをベルソナたらしめるものであることを論証した、ということができるであろう。しかし、ここで一つの重要な問題が浮び上る。それは、人間はかれのすべての行為について絶対的・無条件的に支配者であり、その意味で人格であるといえるのか、という問題である。これにたいして自明的なこととして「然り」と答えるのがカントによって代表される近代の実践哲学である。そうでなかったら人間は他律的存在となり、道徳性は成立しえない、というのがその根拠であるといえよう。これにたいして、トマスは同じく自明的なこととして「究極目的の欲求はわれわれがその支配者であるような事柄には属しない」と主張する。すなわち、究極目的の欲求は選択によるのではなく自然本性によるものであり、そこにおいては人間は自らの行為の支配者ではなく、むしろ自然本性の原因である神に従属し、その支配下にある、というのである。「理性的被造物（たる人間）は自由意思 *liberum arbitrium* によって自らの行為にたいして支配者となるのである」⁽⁶⁵⁾が、「われわれが自由意思を有するのは、われわれが必然的な仕方でもしくは自然本性的誘発 *instinctus naturalis* によって意志するのではない事柄についてである。というのも、われわれが幸福であることを意志するのは、自由意思ではなく、自然本性的誘発に属するからである」⁽⁶⁶⁾。

ここでトマスが「自然本性的誘発」と呼んでいるのは神による動かし *motio* であり、人間の意志の働きは究極的に——それが人間におけるすべての行為の能動的根源であるとされる、まさにそこにおいて——神によって動かされている、というのである。「この普遍的な動かし *motio universalis* なしには人間は或ることを意志することはできない」⁽⁶⁷⁾とトマスはいう。いうまでもなく、神が人間の意志を動かすのは、人間の意志が意志たることを破壊されないような仕方において、すなわち自由に選ぶことが可能であるような仕方においてである。⁽⁶⁸⁾もし神が人間の意志を「必然的に」動かすのであれば、それは人間の意志に反自然本性的な力 *violencia* を加えて、意志を破壊することであって、

意志を動かすことであるとはいえない。⁽⁶⁹⁾

このように、トマスは人間の意志は神によって動かされることによってのみ「意志する」という自らの働きを為しうる、と主張しているが、かれがこのことを洞察したのは自由をふりかえることによって、その根底において働いている原理としての自然本性 *natura* を見出したことによってであった。いいかえると、トマスは理性の働きをふりかえることによって、人間が自由意思を有し（自由であり）、自らの行為の支配者であること、つまりペルソナであることを可能たらしめる根拠は理性であることをめきらかにしたのであるが、自由な選択という形で為される意志の働きをさらにふりかえることによって、意志の働きを究極的に可能ならしめている根拠ないし原理としての自然本性に到達したのである。

ところで、人間が自らの行為の支配者であるような仕方では、すなわちペルソナとして行為することを可能ならしめているのは、究極的には右に見たような意味での自然本性であるとすれば、われわれが本稿で探求を試みた人格が本来的にそこで理解されるべき場所は、トマスが理性の働きをふりかえることを通じて到達した自然本性である、とひとまず結論することができようであろう。それは理性の働き、および理性によって可能ならしめられる意志の働きとしての自由な選択から出発して、そのような働きの根源としての理性および意志能力の自然本性そのものへ向けてふりかえりを徹底させること（その意味での自己認識）を通じて到達された自然本性 *natura* である。そこで洞察されているのは人間の理性的（自然）本性であり、理性的本性への立ち帰りを通じて到達された自然本性の世界である、ともいえるであろう。人格が厳密な意味で「存在する」といわれるのはこのような自然本性の世界においてである、というのがわれわれが本稿においてひとまずたどりついた結論である。

人間の理性的（自然）本性において開示される自然本性の世界とはまさしく神の働き・業としての自然本性にほかならない。意志についていえば、さきにのべたように、それは神の動かし *moio* がそのまま意志の最も根源的で能動

的な働きであるような、究極目的の自然本性的欲求において洞察される意志の自然本性であり、自然本性としての意志にはかならない。⁽⁷⁰⁾ 理性ないし知性についていえば、それは個々の人間に固有の能力であると同時に神的知性による照明であるところの能動知性の自然本性的光 *lumen naturale* にほかならない。⁽⁷¹⁾ トマスによると、人間の理性的（自然）本性とは第一原因たる神の創造的な因果性にたいして直接的に開かれていることに存するのであって、かれはこのような理性的本性へのふりかえりを通じて、神的創造の働きによって成立している自然本性の世界——それは神によって存在せしめられているかぎりにおいて存在している事物の世界、といいかえることができる——についての洞察に到達したといえるであろう。

V 人格の形而上学と倫理学

本稿のはじめの部分で「人格」概念の問題点として、人格は通常の経験の世界において対象として与えられているものでもなければ、その概念の全体を達成 *achievement* の概念に還元することもできないことを指摘した。このうち、所与性の問題についてはトマスに即してのべた、人格がそこにおいて本来的に「存在する」といわれる場所としての自然本性の世界についての考察によって一つの答えが与えられたといえるであろう。そのかぎりで人格の形而上学に關して一つの方向を示すことができたと思う。では達成されるべきものとしての人格についてはどうか。トマスにしたがって、人間の理性的本性は、神の創造因果性にたいして直接的に開かれたものとして、根元的に未完結であるとするならば、人間はいわば神的創造の業に参与する者として、自らの自然本性を実現・完成すべき課題を担うことになる。その場合、人間の理性的本性にもとづいて成立している人格もまた何らかの仕方で実現・完成されるべきものという側面をおびることは否定できない。ここではこの問題——人格の倫理学——について詳しく考察することはできないが、一、二のことをのべて本稿の結びとしたい。

まず、人格であることを自らの行為にたいして支配者であるとの意味での自由と解した場合、この自由は（理性に反抗して行為に影響を与えることのできる）⁽⁷⁵⁾ 諸々の情念 *passio* を理性の秩序に従属させることによって拡大され、完成されることが可能である。具体的にはそのことは剛毅 *fortitudo* や節制 *temperantia* と呼ばれる倫理徳の獲得を通じて為されるのであり、それは同時に人格であることの實現・完成を意味する。そしてこの場合に主要な役割を果たすのは個々の選択行為を秩序づける実践理性にほかならない。

しかし、究極目的の欲求のように、もはやわれわれ自身はそれの支配者ではないような行為の場合はどうか。この場合、人格であることは自らの行為にたいして支配者であることではなく、むしろそのことを超えて、われわれの存在のすべてがそれに依存しているところの根源、およびわれわれのすべての願いがそこにおいて究極的に満たされる目的としての神に、⁽⁷⁶⁾ われわれ自身を従属させることに存する、といえるであろう。したがって、この意味での人格であることは、人間がかれ自身——その存在と持ち物のすべて——をより完全に神に従属させることによって實現され、達成されるといわなくてはならない。トマスによると、そのことは敬神 *religio* と呼ばれる倫理徳（これは正義の徳に付属する）、および信仰 *fides*、希望 *spes*、愛徳 *caritas* という対神徳 *virtus theologica* によって可能となるとされるが、この問題にここで立入ることはできない。また、すべての存在の根源であり究極目的であるかぎりでの神は実践理性よりはむしろ思弁的・観想的理性にとつての対象であり、人格であることのより深い次元においては実践理性のみではなく、思弁的・観想的理性の役割にも注目しなければならないが、この問題もここで取り上げることができない。⁽⁷⁷⁾ ここではただ、人格であることのより深い意味での實現は、他のいかなる者の意志にも従属しないこと、その意味で自らの行為の支配者たることにおいてではなく、むしろ自らをすべての存在の根源であり究極目的であるかぎりでの神に完全に従属させることにおいて達成される、というトマスの洞察に注目することで本稿の結びとしたい。⁽⁸⁰⁾

【註】

- (1) 本稿は昭和六十三年、平成元年および二年度「哲学概論」において、それぞれ「人格の概念について」「人格と実体」「人格と理性」と題して行った講義の草稿に部分的に基づいている。
- (2) 法律用語（「人」「法的人格」）、外交用語（*persona non grata*）、演劇の登場人物（*dramatis personae*）、文法における「人称」、さらに「*sexu huius*」respect of persons という用法など。
- (3) 参照。K. リーゼンフーバー「人間の尊厳とベルソナ概念の発展」『中世における自由と超越』創文社、昭63、第六章。
- (4) M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik*, Bern, 1966, S.386.
- (5) 参照。拙稿「行為の主体について」「行為の構造」勁草書房、昭58、第一章。
- (6) 同右。
- (7) その存在自体において何らかの価値をはらむものとしての人格、すなわち所与としての人格を前提しないかぎり、達成としての人格は説明できない、という難問である。
- (8) ここでの要約にさいしては次を参照した。
- (9) S. Shoemaker, *R. Swinburne, Personal Identity*, Blackwell, 1984.
- (10) T. Nagel, "The Objective Self", *Knowledge and Mind*, New York, 1983.
- (11) J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 27, 3.
- (12) *Ibid.*, II, 27, 11~.
- (13) ロックが問題にしている人格の同一性は直接に経験される意識 consciousness の連続性のレヴェルにとどまっている。
- (14) ここであう「存在する」esse は「存在する」といわれるものが「何であるか」にかかわりのない、何らかのものの「規定」Position (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B.626)ではなく、ものの「何であるか」essentia, forma から区別されて、それから分離されることの不可能な「存在する」である。
- (15) 拙稿「トマス倫理学におけるベルソナと自然本性」『哲学年報』48、平元を参照。
- (16) S. T. I, 75, 2, 89, 1. なお、この方法的原則の根底にあるのは、「真は事物の存在にとみなう」*verum sequitur esse rerum* (De Veritate, I, 1, Sed contra 3) という基本的な存在理解である。

- (16) この点はわが国の高等学校で用いられている「倫理」の教科書によって確認できる。参照。城塚・古田編『倫理』実教出版、昭60、71-73ページ。
- (17) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Theorie-Verkausgabe, Suhrkamp, VII, s.66.
- (18) この問題に関して次の著作から示唆を得た。
Blomergan, *The Subject*, Aquinas Lectures 1968, Marquette University Press, 1968.
- (19) Kant, op. cit., S.60.
- (20) Ibid.
- (21) Ibid., S.60-61.
- (22) Ibid., S.61.
- (23) Ibid., S.69.
- (24) Ibid., S.68.
- (25) Ibid., S.88-89.
- (26) Ibid., S.84.
- (27) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Theorie-Verkausgabe, VII, S.108.
- (28) カントの *Grundlegung* の Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt と題する節でこの問題について考察しているが (S.84-89) 、“より詳細な考察は Kritik der reinen Vernunft, Die transzendentalte Dialektik 中の第三インテューミーンに關する箇所において見出される。”
- (29) カント自身はこの区別を導入することによってこの問題を解決しえたとしているが、物自体がわれわれにとって認識不可能であるかぎり、われわれはより大きな難問に直面することになる。
- (30) cf. L. Honnefelder, *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce), Hamburg, 1989.
- (31) 田口啓子『スアレス形而上学の研究』南窓社、昭52から学ばとつろが多かった。
- (32) *Disputationes Metaphysicae*, XXXIV, ii, 20; cf. i, 13.
- (33) Ibid., i, 7.

- (34) Ibid., i, 9; 13; 14.
- (35) Ibid., v, 1.
- (36) Ibid., i, 7; 9; 11; 13.
- (37) Ibid., i, 2.
- (38) Ibid., ii, 1.
- (39) Ibid., ii, 4.
- (40) Ibid., ii, 8.
- (41) Ibid., ii, 10; 11.
- (42) Ibid., ii, 20.
- (43) Ibid., iv, 11.
- (44) Ibid., iv, 14; 15.
- (45) Ibid., iv, 17; 19.
- (46) Ibid., iv, 23.
- (47) Ibid., iv, 23.
- (48) Ibid., iv, 32.
- (49) Ibid., iv, 38.
- (50) Ibid., v, 1.
- (51) ...illa incommunicabilitate quae est de ratione suppositi... Ibid., i, 11; cf. i, 7; 9; 13.
- (52) スアレスは『形而上学討論』第三十一—三十四討論において実体、付帶有、自立体について一般的に考察し、第三十五討論において非質料の実体、第三十六討論で質料の実体一般について考察しており、第三十七討論以下で量、質、関係、時、場所など、各々の付帶有について詳細に考察している。
- (53) スアレスの「存在」^{エンス}理解に関しては、存在の形相的概念の二つの側面から説明していること（II・iv・12）、存在は本質的述語 *praedicatum* ^{エンス}essentiale であるかという問題の考察（II・iv・13～14）、有限的存在 *ens finitum* における本質と存在との区別に関して、

トマス説、スコトゥス説、ガンのヘンリクス説などを紹介した上で、実存 *existentia* と本質 *essentia* とは、両者が現実態においてであると解されるかぎり概念的に区別されるのみ *solum distinguuntur ratione* であると結論していること (XXXI・vi・13 および 23) などが注目される。

- (54) ホムテイクスの原典 *Contra Eutychen et Nestorium* (*De Persona et Duabus Naturis*) では「理性的」は *rationabilis* となっている。

- (55) cf. H. Seidle, "The Concept of Person in St. Thomas Aquinas", *The Thomist*, 51, 1987, p.435-460. サイドルも、トマスにおいては人間の理性的本性が人間的ペルソナを成立させる要素である、との解釈をとっている。

- (56) S. T. I, 29, 1.

- (57) アリストテレス『形而上学』982 b26 トマスは屢々この言葉を引用する。De Veritate, 24, 1: S. T. I, 83, 1, ob. 1: 96, 4: I-II, 108, 1: II-II, 19, 4.

- (58) De Veritate, 24, 1.

- (59) Ibid., 24, 2.

- (60) Ibid.

- (61) S. T. I-II, 13, 6.

- (62) ただし完全な善 *bonum perfectum*、すなわち至福 *beatitudo* のみは、理性は悪ないしは何らかの欠陥という側面の下に捉えられないが、それは後にのべるように目的として欲求の対象になるものであり、選択の対象ではない。Ibid.

- (63) S. T. I, 82, 1, ad3.

- (64) S. T. I-II, 10, 1.

- (65) S. T. I, 22, 2, ad5.

- (66) Ibid., 19, 10: cf. 83, 1.

- (67) S. T. I-II, 9, 6, ad3.

- (68) Ibid. 10, 4.

- (69) Ibid. 6, 4, ad1.

- (70) De Veritate, 22, 5.

- (71) 能動知性はたしかに個々の靈魂に属する能力であるが、常に上位の知性たる神によって直接に助けられることによって働きを為すことからあることに注意する必要がある。 *Quaestiones Disputatae De Anima*, 5, 5, ad9.
- (72) *S. T., II-II, 2, 3.*
- (73) 情念は靈魂の感覺的部分に属するものとして、理性の命令に下属している (*S. T., I-II, 24, 1*) のであるが、理性に全面的に、その命令のままに従うのではなく「何らかの抵抗の余地を()」 *cum aliqua contradictione* 従うのである。 *S. T., I-II, 58, 2; cf. 60, 4.*
- (74) *S. T., I-I, 58, 2; 59, 4; 60, 5.*
- (75) この二つが情念にかかわる主要な倫理徳である。 *S. T., I-II, 2; cf. 60, 2; 4; 5.*
- (76) このような神の理解は万人のうちに暗黙的に見出される。 *S. T., II-II, 81, 1; 1, ad3; 5; 8, 85, 2; cf. S. T., II, 2, 1, ad1; Summa Contra Gentiles, III, 38.*
- (77) 参照。拙稿「道徳と宗教—トマス・レリギオ概念についての一考察」『哲学論文集』27、平3。
- (78) 敬神が神を目的 *finis* としてそれに秩序づけられている倫理徳であるのにたいして、対神徳は神を対象 *objectum* とする。 *S. T., II-II, 81, 6; cf. I-II, 62, 1.*
- (79) cf. P. Simpson, "The Definition of Person: Boethius Revisited", *The New Scholasticism*, 62, 1988, p.210-220.
- (80) cf. K. Wojtyla, *The Acting Person*, *Analecta Husserliana* X, Dordrecht, 1979. 著者は自己所有ならし自己支配としての人格性^{パーソナリティ}の根底に、他者への自己贈与としての人格性が見出されることを指摘する。