

人格（ペルソナ）について

—対物倫理（ethica ad rem）を通して—

橋本 典子

<要旨>

人間は常に危機に直面してきた。古来人間の周囲には自然現象の外的危機があった。それを人間は技術により克服してきた。従って技術は本来善である。しかし21世紀に技術連関としての環境にいる人間は自己の所産である科学技術を悪用するという人間の内的・精神的危機に直面している。それはつまり倫理の不在の顕在化である。

マルセルは既に1951年に人間を機能の一部にし“物化”してしまう技術、つまり人間性失墜の技術の危険を預言した。技術を自己のものとした人間が技術を偶像崇拜の対象とし、人間自らを自己崇拜するようになり、精神を否定し人間を人間以下(sous-humain)の存在にする現実が生じてきた。

このような状況に於いて人格(persona)をどう考えるかがこの論文の課題である。論者は対物倫理(ethica ad rem)の視点から、価値ある芸術作品に対する対話的關係を介して作品を人格とみなす過程を、芸術を“存在者の真理のあらわれ”とみたハイデガーを手懸りに考察した。次に人格を手段として扱うのではなく、目的自体としなければならないとするカントの人格論、カントの主観客観の明確な対立を批判し、人格を主客未分の純粹経験、そして宇宙的統一力の個人への現われとする西田幾多郎の理論を考察した。そして最後にペルソナ(人格)とその歴史的展開としてのペルソナリタス(personalitas)とを明らかにした。

キーワード：ペルソナ，安全学，対物倫理，エコエティカ，技術

Key Word: persona, Safety-Science, ethica ad rem, eco-ethica, Technique

死の似姿——倫理の不在

ペトラルカ (Francesco Petrarca, 1304-74) は対話篇『我が秘密 (Secretum)』の中で師と仰ぐアウグスティヌスと自己自身(書物では本名フランチェスコとする)との内的対話を通して危機的状況にあった自らの精神の救済を行なった。ペトラルカは“死の省察”と題された第一日目の対話で、「魂が地上の定枷を打ちくだき、ひたすら天上的なものをめざし高まっていくには、どうすべきだと思いますか」と問い、アウグスティヌスに「この目標へと導いてくれるのは、むろん省察にほかならない。——(中略)——つまり、きみたちが死すべきものであることを絶えず思いおこすこと」と答えさせている。更にアウグスティヌスはホラティウスの

言葉「すぐに危険がわが身におよぶのがわかる」を引いて次のように語る。

「さらに、自分よりも若く壮健で美しい者がとつぜん死の手に奪いとられていくのを見ると、衝撃はいっそう激しいだろう。そして身につまされ、こうつぶやくにちがいない。——あれほどしっかりとこの世に住みついていると思われたのに、はかなくなってしまった。あの若さも美しさも頑健さも、なんの役にも立たなかったのだ。この私には、だれが身の安全を約束してくれたらう？ 神か、魔術師か。自分はあきらかに死すべきものだ！

——(中略)——

これに加えて、野獣ばかりか人間の凶暴があり、戦争の暴威がある。さらに、巨大な建造物の廃墟がある。こうした廃墟は、だれかがいみじくも言っているように、かつては人間を守ってくれたのに、いまは危険にさらしている。さらに、不吉な星のために起こる大気の変動、天界のおよぼす有害な影響、そして数えきれないほどの海陸の危険。——いたるところ、こうした危険に取りかこまれているので、どこを向いてもきみたちの目に映るのは、きみたち自身の死の似姿にほかならない」と¹⁾。

瀕死の病にあるペトラルカは自らの前にアウグスティヌスを従えて処女の姿で現われた「真理そのもの」に見守られつつ、今死についてアウグスティヌスと対話する。——人間は必ず死ななければならない、つまり人間にとって死は不可避である、しかも死の危険はいつ我が身に及ぶかわからない、つまり死は“遍在 (omni-presence)”である。そして我々は他者の死を前に常に自己の本来的な (eigentlich) 死を省察する。自己の死についての省察が天的なものをめざし高まっていくためには不可欠である。現実には我々は人間の突然の死を経験する。そして我々の周囲には人間の凶暴、戦争があり、本来人間を守ってくれた巨大な建造物の廃墟がある。ペトラルカの生きた時代、それらは全て人間の死の似姿であった。すると巨大な建造物群が一瞬にして廃墟となり、報復戦争になり、常に戦争の危険に脅かされている現代は人間の死の似姿に満ちた時代ではないのか。現在我々は我々自身の死の似姿に囲まれている。かかる死の似姿を免れる方途はないのか。

2001年創刊の『新しい倫理、エコエティカをめざして』の創刊の辞に次のような文章がある。「人類はいつの時代にも危機に面していた。巨大な動物に脅えていた頃もあったに違いないし、氷河期や大洪水の時代もあったし、渇水、大飢饉、地震の多発、ペストの大流行など、今考えても克服がいたって困難な試練の数々に耐え、その苦しみを切り抜けてきたのである。それらの危機はいずれも自然の外圧であった。人間も自然の一部として、自分たちに外圧であるそれらの自然現象に呑み込まれないように、おのれの知識をつくして様々の道具を作り考案して、どうにか現代にまで栄えてきたのである。文化や文明のすべてはそういう努力の成果であろう²⁾。」

我々の周囲に見られる自然現象の死の似姿は、人間に対する外圧として作用したが、我々人間が知識をつくし様々の道具を制作考案することで文化や文明としてその苦しみを切り抜けてきた。しかし「人類は今も危機に面している。しかもその危機は、もう誰も自然の外圧だとは

思っていない。今、人類が絶滅するかもしれないというこの危機は、その当の人類が発展させてきた制度や考え方や技術のために生じている人類の内発的な危機なのである。最も端的に言えば、強力な科学技術を悪用するという精神の危機なのである。それは一言を以てつぐせば、人類の大きな営みの次元における倫理の不在なのである³⁾」——自然の外圧ではない危機、人類が絶滅するかもしれない、という危機は、制度や考え方や技術のために生じた内発的な危機である。つまり人間が自ら創った知的組織が招く危機、科学技術の悪用という精神の危機である。このことは人間の行為に於ける倫理の不在である。倫理の不在による精神の危機はいかにして克服されるべきなのか。このような複雑な社会の中で人間の行為の原理を考察する新しい倫理、エコエティカ (Eco-ethica) の理論的構築とその実践とが要請される必要がある。村上陽一郎は安全学について次のように語る⁴⁾。1) 今まさに、日本の社会の中に事故が満ちている、あるいは安全を脅かす状況がいろいろなところで起っている。2) 地震は自然災害であるが、例えば阪神淡路大震災の被害は必ずしも自然が起こした被害ばかりではない。3) 自然災害がある中で、我々が作り上げてきた都市構造そのものがもたらした災害でもある。4) 自然災害といえども、人間災害の側面を明らかに免れ得ないし、大部分のものは人間が作り出した脅威である。そして5) 環境への負荷がある。安全学の場合にも対環境への人間の行為、また都市など人間の技術が生ぜしめた建造物、人工物に対する人間の行為の関わりが大きな問題として指摘されよう。従って安全学もエコエティカのひとつの領域としてメタ・テクニカ (Meta-technica, 技而上学) で扱う問題であろう。

人間性失墜の技術

ガブリエル・マルセル (Gabriel Marcel, 1887-1973) の哲学は、“人間性を失墜せしめる抽象化の精神に対する絶え間のない闘い”の哲学である。彼は著書『人間、この問われるもの』(春秋社)の「日本語版序」で次のように語っている。「抽象化ということはそれ自身として考えると、技術ほど断罪に値するものではない。それは具体から具体へ進むために人間精神が辿らざるをえない道である⁵⁾」と。つまり抽象化とは具体から具体へ進むために人間精神が辿るはずの道であるが、その抽象化の過程での誤りは「抽象観念を真正の実在性をもつものであると考える錯覚⁶⁾」にあるとする。マルセルは抽象化の概念そのものを否定するのではなく、概念を物に転化せしめるように提案する場合、つまり概念の客体化の際に生ずる概念と実在性との悪しき同一性を否定するのである。それは、頽廃した観念論が宿命的な結末に繋がること、マルセルが明言する如く、抽象化の精神が戦争の一因でさえある⁷⁾ことを忌避する試みである。人々は抽象化の精神の物化を容易に行ない、それを精神と同一化することによって自らのフィクションの世界に生き、人間をも物化し、非人間化し更に反人間化することになる。1957年東京の記述のある日本語序には、既に、「今日、魂の中毒症状は世界の殆ど至る所で進行しつつある⁸⁾」と書かれている。

抽象化の精神が具体化されたものは技術である。そしてこの著書の核心は、マルセルの指摘によれば人間性を失墜させる技術文明、つまり「墮落の技術」「技術と罪」の章である。1937年3月17日の日記にあるように「技術の勝利の世界は欲求と恐怖に引きわたされた世界であり⁹⁾」、「諸技術の進歩、そして特に諸技術の極端な普及はひとつの精神的な雰囲気、或るいはもっと正確には反精神的な(anti-spirituelle) 雰囲気、反省の鍛練には好ましくない雰囲気を創り出す傾向がある¹⁰⁾」と言われるように、技術が進歩し世界に波及すると人間に於いては自己を問う、即ち反省(réflexion)の鍛練が不可能になり、その能力が退化し、反精神的な雰囲気を創ることになる。かかる反省を欠くのは反精神的な雰囲気に陥った大衆である。そしてマルセルは大衆を「荒廃した人間的なもの(l'humain dégradé)」「人間的なもののある荒廃した状態(un état dégradé de l'humain)」であり、かかる大衆の教育は不可能である¹¹⁾、とする。教育可能なのは個人(l'individu)、もっと正確には人格(ペルソナ、la personne)だけであり、我々はむしろ人間的な存在にこの墮落や疎外の状態を免れさせる制度を創建する必要がある。

マルセルは「荒廃した人間的なもの」である大衆に対して、個人、人格を対立概念として立てる。反精神的な雰囲気に対して反省を大事にするもの、それは人格(la personne)である。

ところで技術とは何か。マルセルは次のように語る。「技術、それは方法的に入念に仕上げられた方式の全体であり、従って教えることそして再生することの出来るものであり、これを使用する時は特定の具体的な目的の実現を確保するもの、そのようなもの、それ以外に技術とは何であるか¹²⁾」と。マルセルは何度も「技術はそれ自体悪であろうはずはないし、その進歩は罰せられるべきであるはずもない(On ne voit pas du tout, ..., que la technique soit par elle-même un mal et que ses progrès doivent être condamnés.)¹³⁾」と語り、技術は「ひとつの善(un bien)」「ひとつの善の表現(l'expression d'un bien)」である、とする。そして彼は技術を次のように定義する。「要するに技術は、理性の現実に対する適用のある特殊化されたものにほかならない(elle (la technique) n'est en somme qu'une certaine spécification de la raison dans son application au réel.)¹⁴⁾」と。即ち技術は、理論的過程を明確化する理性が、特定の具体的目的の実現という意味での現実に適用される方式の全体である。従って理性が現実と関わる方式である限り、その適用の特殊化された技術そのものは善である。しかし“具体的”哲学を目指したマルセルは、技術のこのような抽象的定義(une définition abstraite)を保持するのではなく、技術と人間存在との間の“具体的な”関係(la rapport concret)を自ら問うことが重要である、とした。

「墮落の技術(人間性失墜の技術、les techniques d'avilissement)」についてマルセルはナチスの強制収容所での大量且つ組織的な技術の使用を想起すべきである、と言う。彼は「墮落の技術」を次のように定義する。「一定のカテゴリーに属する各個人に於ける彼ら自身の自尊の念を攻撃し破壊するために、そしてまた彼らを徐々に人間としての廃物、自分自身をそういうものだと思って結局知性的な面のみでなく生命の深奥に於いても自己自身に関して絶望する他ない、廃物に変えるために、故意に使用される方法の全体(l'ensemble des procédés délibérément mis en œuvre pour attaquer et détruire chez des individus appartenant à une catégorie déterminée le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes, et pour les transformer peu à peu en un déchet qui

s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même.)¹⁵⁾」、即ち人間をして意図的に物・廃物となさしめ、その結果人間的な精神を破壊するのみならず、その人間の生命的な深奥に於いても絶望させる方式の全体、これがマルセルの語る「墮落の技術」である。自己自身について持ち得る尊敬を攻撃し破壊し、個々の人々を廃物へと変形すること、換言すれば個的人間存在が持つ自己尊敬、人間の尊厳を徹底的に破壊して、「物」しかも「廃物」にしてしまうこと、つまり知性的にも生命的にも根底に於いて自己について絶望する他ない状態にするのが「墮落の技術」である。ナチスの例は戦争の如き局限状況であるから特別であると考えられる向きもあるかもしれないが、マルセルは1951年の時点で、今や世界の至る所にかかる状況が一般化されてきている¹⁶⁾、と考える。

技術——偶像崇拜から自己崇拜へ

1950年代の最大の災いのひとつは科学と技術の国家支配が全ての国で実行されていたことである。マルセルは次のように語る。「個人の次元では、技術はいろいろのより優れた目的を追求する精神的活動に奉仕するように方向づけられているならば極めて有益である。同様に国際的な次元でも、技術は、ひとつに統一された人間性、もっと正確には協調している人間性に恩恵をもたらすために行なわれるならば、評価不可能な賜物 (un don inestimable) と考え得るであろう¹⁷⁾。」と。即ち技術は個人のレヴェルでも社会のレヴェルでも、より優れた目的を目指す精神活動に奉仕するものであれば、個人及び協調している人間性には大きな恩恵をもたらす。しかしこのような精神的活動が顧慮されないならば、逆に技術が呪い (melédiction) になることは明白である。

我々は技術の進歩によるテクノロジーの技術的成功に対して、本来絶対に与えてはならない高い価値を与えてしまう誘惑にかられる。そして我々は本来のより優れた目的を失い、その精神的活動を忘れ、技術的成功に絶対に与えてはならない価値を与えてしまう。従って我々は精神的活動に奉仕するように方向づけられた本来の意味での技術から、技術によって造られた物、即ち技術の対象を偶像崇拜 (idolâtrie) の対象とする過程、つまり技術を介した偶像崇拜への道を見ることができる。マルセルは「端的には、技術の進歩は人間を偶像崇拜の危険にさらす、と言うことができよう (On pourrait dire tout simplement que le progrès technique expose l'homme au danger de l'idolâtrie.)¹⁸⁾」と語る。技術は第一段階に於いては創り出されるものであり技術はそれ自体目的である。しかし一度獲得されると技術はもはや目的ではなく方法であり、方法となった技術は、獲得することが容易となり我々の欲望の対象となり、我々をそのとりことする。

マルセルは次のように説明する。—— 技術はそれを発見する人にとってそれ自体目的そのものである。自動車の技術的進歩について考えてみると、その技術的進歩は著しく、またそのために費される人間的努力 (investissement) は莫大である。自動車技術の進歩は、人間的努力を

力や誇りの感情に翻訳して、発明を行なう者、発明行為者に伴った感情となる。しかしその発明に何ら貢献せずただその恩恵を受けているにすぎない者がそのような誇りの感情を持つと、それは危険である。そのような者がより速い自動車を求めて次から次へと買換えていく状態をみると、自動車の存在理由を忘れて、技術そのものに対する誇りの感情がいつの間にか技術によって造られた物を対象とする偶像崇拜に変質していることを考えなくてはならない。つまり技術が機縁となって偶像崇拜へと移っているのである。しかし更に自動車そのものに対する偶像崇拜を越えて、より速いこと、速度の記録を熱狂的に目指す場合、技術によって造られた物、自動車ではなく、スピードを出すことに熱狂している自分自身を優れた者とする自己崇拜 (autolâtrie) に墮落することも理解できよう。マルセルはかかる速度の記録を自己目的化した、技術を介しての自己崇拜を、歩いて巡礼する巡礼者 (pèlerin) の宗教性に対比させる。マルセルによれば、過去の巡礼が旅路を時間をかけて歩むその緩慢さが神に対する尊敬の念を次第次第に養うという精神の深化に至らしめる、と考える¹⁹⁾。つまり速度の記録に対する熱狂の高揚と、神聖なものに対する精神的崇拜の衰退とが比例するという事実は、人格 (personne) が次第次第に物化され機能の一部としか扱われずに非人間化 (déhumanisation) されている現実の世界を批判的に提示することになる。人間は自らの存在を人間以下 (sous-humain) の存在にするという非人間的抽象に墮いる墮落を技術によって犯している、と言えるのである。

我々は人格 (personne, persona) の意味を明確にする必要がある。

対物倫理

今道友信がエコエティカの中で考える現代技術時代に於ける人間の行為の原理のひとつに“対物倫理 (ethica ad rem)”²⁰⁾がある。現代に於いて“対物倫理”は大きな課題である。それは都市哲学 (urbanica) の課題でもあるが、20世紀に於いて我々は物を大量生産する過程でマルセルが論じた技術の成果だけを享受し“物”に対する欲望を際限なく拡大した結果、“物”を物以下のもの (sous-chosal) である消費物にしてしまった。そして“物”は消費するための物、消費物或いは消費材から浪費物になり下ってしまった。この傾向は本来個的存在としてある物そのもの Ding-an-sich の特性を失わせて代替可能な機能をもつ物を大量生産させ、更に消費の過程を経ずに浪費される物、つまりごみへの下降過程を推進していった。大都市に於けるごみ問題は都市の存続問題であり、今道の指摘によれば、物に対する人間の態度決定の場が都市哲学の中にあり、所有物、更に人間を取り巻く環境に対する行為の構造を明確すべき時機が21世紀の初めである。その意味でハイデガー (Martin Heidegger) の「芸術作品のはじまり (Der Ursprung des Kunstwerkes)」の中の芸術作品を物(事物)と道具から区別し、芸術作品を真理 (Wahrheit) と結びつけた議論は重要である。

ハイデガーは次のようにして道具を物(事物)と芸術作品との間に、つまり物と芸術作品との中間に位置づける。—— 道具 (Zeug)、例えば靴という道具は作られたものであるが、それ自身自足している点で単なる物 (Ding—— 事物) と変わりはない。しかし靴は大理石のかたまり

の如く自然に生成したものではない。道具はそのような物、即ち自然に生成したものとは違って芸術作品と同様に人間の手で製作したものである。即ち道具は製作されたという点で芸術作品に近い。しかし他方、また芸術作品は自己充足し、本質的にあるものとしてあり、むしろ自然に生成する、単なる物(事物)に似ている。しかし我々は作品(Werke)を物(事物)の中に入れない。我々の周囲にある使用物(Gebrauchsdinge)は、最も手近かな、本来的な物(事物)(eigentlichen Dinge)である²¹⁾。——そのように語ってハイデガーは次のように言う。「道具というのは半ば物(事物)である(So ist das Zeug halb Ding.) 何故ならば物性(物であること Dinglichkeit)によって規定されるからである。尚それは物(事物)以上である。道具はまた同様に半ば芸術作品である。そして芸術作品以下である。何故ならば道具は芸術作品の自己充足性を持たないからである。(……) 道具は物(事物)と(芸術)作品との独自の中間の位置を占めることになる。(So ist das Zeug halb Ding, weil durch die Dinglichkeit bestimmt, und doch mehr; zugleich halb Kunstwerk und doch weniger, weil ohne die Selbstgenügsamkeit des Kunstwerkes. Das Zeug hat eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen dem Ding und dem Werk, …….)²²⁾」ハイデガーはゴッホ(van Gogh)の『百姓靴(ein Paar Bauerschuhe)』を例に、芸術作品が、道具の本質的存在の充実を、つまり靴である道具が何であるかを表わした、とする。ハイデガーは語る。「作品に於いて作品へともたらされているのは何か。ヴァン・ゴッホの絵画は、道具、即ち一足の百姓靴が真理に於いて“存在する”ところのものを開示しているのである。(Was ist im Werk am Werk? Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das paar Bauerschuh, in Wahrheit ist.)²³⁾」と。そして結論的に「存在者が存在のあからさまなことに出て来る(Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus)²⁴⁾」と語られる。

すると真理に於いて“存在する”ところのものを開示する芸術作品は特別の存在、ということになる。ハイデガーは芸術作品と真理との関係を次のように語る。「作品の中で、この開示、おおいを取り去ること、存在者の真理が生起する。芸術作品に於いて存在者の真理が作品の中に置かれた。芸術は真理の作品内への自己措定である²⁵⁾」と。即ちハイデガーは、真の芸術作品は自己を真理へ開く、否、それ以上に真理が作品の中へ自己を措定する、と考える。

ところでこのように真理を措定した芸術作品に我々はいかなる態度を取るのか。明らかに大量生産された物(人工物)とは違う態度である。エティエンヌ・スーリオが芸術作品は人格(personne)となり、我々は常に人格としての芸術作品と対話をしつつ生涯を過ごす、と語る時、芸術作品は自己のうちに真理を措定する限り、人間が成長するに従ってこの成長と共にそれに相応しくその真理をその都度開示する沈黙の対話の相手となる。我々は、既に芸術作品に対しては倫理を持っている。我々は芸術作品を傷つけてはならない、と考えているし、これを破損した場合罰則規定がある。つまりここに今道の言う“対物倫理”が存在する。

人格——手段ではなく目的それ自体

芸術作品に人格を認め特別な人間との関わりを対物倫理として考察する根拠はどこにあるのか。——それは倫理学に於ける人格に対する態度である。カント(Immanuel Kant)は『道徳形而上学原論(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)』の定言命法(ein kategorisch Imperativ)について論じている箇所次のように語る。まず意志(der Wille)を「或る種の法則の表象に従って行為するように自分自身を規定する能力と考えられる。」と語り、「かかる能力は理性的存在者にのみ存する²⁶⁾」と前提条件を示した後で、「人間および苟も理性的存在者たる者は、目的自体として存在する、即ちあれこれの意志が任意に使用できる単なる手段としてのみ存在するのではなく、自分並に自分以外の他の理性的存在者に向けられた一切の行為において、常に同時に目的と見なされねばならない(der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich Selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.)²⁷⁾」と。即ち人間、理性的存在者は単なる手段としてのみ存在するのではなく目的自体(Zweck an sich selbst)として存在するのである。そして更に、存在者の中に、その存在が自己の意志に基づかないが自然の意志に基づくものがある、それが理性を持つか否かにより、手段として相対的価値のみを持つものを物件(Sachen)と呼び、理性的存在者を人格(Personen)と呼ぶ、とする。その原文を見てみよう。

Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, anszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist.) ここで人格の本性は目的自体であり、従って単に手段としてのみ使用されるべきでないことが語られ、それ故、この視点からすると全ての恣意(Willkür)に制限が加えられること、更に人格は尊敬(Achtung)の対象である、とされる。「それだから人格は、単なる主観的目的ではなくて客観的目的である。主観的目的の實在は、私達の行為の結果であり、私達にとって或る価値をもつ。しかし客観的目的は、その存在自体が目的であるようなものである²⁸⁾」、即ち、人格とは主観的目的ではなく、客観的目的(objektive Zwecke)であり、目的自体である、そして絶対的価値(absoluten Werten)を持つものである。

カントは実践的命法(der praktische Imperativ)として次のように結論づける。「君自身の人格並に他のすべての人格に例外なく存するところの人間性を常に同時に目的として用い決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ(Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.)²⁹⁾」と。ところで21世紀にかかる実践的命法は命法として堅持されているのか、例えば倫理的態度として受容されつつある臓器移植はドナーの人格を単に手段として扱わ

ずに目的自体として考えているのであろうか。

人格——意識の統一力、主客未分の純粹経験

西田幾多郎は『善の研究』の第三編第十章人格的善で、“人格”を「カントのいったような全く経験的内容を離れ、各人に一般なる純理の作用という如き者でもない³⁰⁾」と語り、知覚や衝動といった瞬間的意識活動にすら現われてくる“深遠なる意識の統一力”と考える。カントのように抽象的に理性を論ずるのは内容なき形式関係を論ずるにすぎず、意識の統一力はその内容を離れて成立するのではない。「勿論意識の内容を個々に分析して考う時はこの統一力を見い出すことはできぬ。しかしその総合の上に厳然として動かすべからざる一事実として現われる³¹⁾」と西田は語り、分析の対象ではなく、意識の統一力としての人格は“直覚自得すべき者”とみなす。そして善とは人格即ち意識の統一力の維持発展にある、と考える。そして次のように言う。「人格とは各人の表面的意識の中心として極めて主観的な種々の希望の如き者をいうのではない。これらの希望は幾分かその人の人格を現わす者であろうが、かえってこれらの希望を没し自己を忘れたる所に真の人格は現われるのである³²⁾」と。つまり真の人格とは没我の状態であり、真の意識統一とは「自然に現われ来る純一無雜の作用³³⁾」である。それは「知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態³⁴⁾」である。かかる意識本来の状態を西田は「天才の神来の如く各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力³⁵⁾」と語り、「宇宙統一力」とみなす。それは「物心の別を打破せる唯一實在」が特殊なる形、つまり個に於いて現われたものである。従って「人格は凡ての価値の根本であって、宇宙においてただ人格のみ絶対的価値をもっている³⁶⁾」。換言すれば、主客未分の純粹経験の事実こそが人格である。

結——人格と人格性

西田は「善とは一言にいえば人格の実現である。これを内より見れば、真摯なる要求の満足、即ち意識統一であって、その極は自他相忘れ、主客相没するという所に至らねばならぬ³⁷⁾」と言い、「宗教」(『善の研究』第四編)に至る最後のところで次のように語る。「実地上真の善とはただ一つあるのみである、即ち真の自己を知るというに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば啻に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道徳も実にここに尽きて居る。而して真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみである³⁸⁾」と。即ち人格の実現は、意識統一の結果、主客合一の純粹経験が主客相没した極として到る善である。そして真の善は、そのように実現した真の自己を知ることであるが、西田によれば真の自己とは宇宙の本体であるから宇宙の本体を知ることである。つまり意識統一である純粹経験は究極に於いて人類の善、宇宙の本体と融合し、神意とも冥合する、というのである。そしてそこでは道徳と宗教が一致す

る、従って主客合一の意識統一力を自得する必要がある、と結ばれる。

ところで主客未分の純粹経験の事実としての人格は、本当に“人類の善”に達するのであろうか。その時他者はどのように関わるのであろうか。カントは『永遠平和のために』の中で「国家は、(国家が場所を占めている土地のようなくあいに)所有物(patrimonium)ではない。国家は、国家それ自身以外のなにものにも支配されたり、処理されたりしてはならない人間社会である。ところがそれ自身が幹として自分自身の根をもっている国家は、接ぎ枝としてほかの国家に接合することは、道徳的人格である国家の存在を廃棄し、道徳的人格を物件にしてしまうことで、したがってこうした接合は、民族についてのいかなる法もそれなしに考えられないような、根源的契約の理念に矛盾する³⁹⁾」と語り、“道徳的人格”の語を国家即ち人間社会に使用している。この人格は比喩的表現であろう、しかしこれを物件として扱われてはならない人間社会に対して使われていることは注目すべきであろう。更に常備軍(miles perpetuus)の全廃のところでは、その理由を“他の諸国を絶えず戦争の脅威にさらしていること”、“無際限な軍備の拡大”、“軍事費の増大で平和の方が短期の戦争よりもいっそう重荷になること”、“常備軍そのものが先制攻撃の原因となること”として次のように語る。「人を殺したり人に殺されたりするために雇われることは、人間がたんなる機械や道具としてほかのものの(国家の)手で使用されることを含んでいると思われるが、こうした使用は、われわれ自身の人格における人間性の権利とおおよそ調和しないであろう⁴⁰⁾」と。即ち人間が人を殺すため、あるいは殺されるために、国家の機械や道具として雇われることは、人間を手段として考えることであり、本来目的として考えられるべき人間がこのように扱われることは、人格に於ける人間性の権利に反することである。カントは人格を主体的決断をする人間性の基盤と捉えている。

ところで人格とはどのように考えるべきであろうか。

人格という語はここではペルソナと同義語として用いてきたが、これはたとえ日本に於ける常識であるとしても、本来は正確な用法ではないことを明確にする必要がある。何故ならば神そのものが最も基本的なペルソナであり、従ってペルソナを人格と呼ぶならば「神は人格である」といわなければならない。神の神たる所以、「神格は人格である」という奇怪な文章が書かれねばならなくなる。ここで明らかな如くペルソナとは神にも人間にも、またそれが存在すると考えられるならば、天使や悪魔にも、それらの間に何らかの差異はあるにしてもそれらに共通な本性なのである。誤解を避けるために意味論的には反復にすぎないがあえて次のように言わなければならない。——神も人間も天使も悪魔もペルソナ的存在である。それ故人間に於けるペルソナを人格と言うとすれば、それは人間的ペルソナのことである、と限定して考えねばならない。この人間的ペルソナとしての人格に於いてのみペルソナリタス(personalitas—人格性)という概念が可能であり、そこに人間的ペルソナとしての人格と他の霊的存在のペルソナとを区別しようとした学説⁴¹⁾がある。それに依れば、ペルソナの歴史的展開がペルソナリタス(personality)なのである。ペルソナとしての限りでは人は人である以上同一の類として個体間の差はなく全ての人間は同一の価値である、あるいは同一の価値でしかない。しかしながらただそのペルソナをどのように展開するかという歴史的ないしはペルソナの展開形態に於いてそ

の人の「人となり」が成立するのである。人格と人格性等というような用語法では理解されにくい関係をこのように考えることは何らかの意味でペルソナ論に光を当てるであろう。

注

- 1) ペトラルカ(フランチェスコ・ペトラルカ著、近藤恒一訳『わが秘密』岩波文庫 2000年、第2刷、52-53頁。
- 2) 今道友信編『新しい倫理、エコエティカをめざして』、哲学美学比較研究国際センター 2001年、創刊の辞、1頁。
- 3) 前掲書、1頁。
- 4) 村上陽一郎「科学者の倫理」(インタビュー) 今道友信編『新しい倫理、エコエティカをめざして』、哲学美学比較研究国際センター、2001年、85頁。
- 5) ガブリエル・マルセル『人間、この問われるもの』小島威彦訳『マルセル著作集』6、春秋社、1968年、3刷、9頁。
- 6) Gabriel Marcel: *Les hommes contre l'humain*, Editions Universitaires, 1951, 1991, p. 9.
- 7) cf. Ibid., p. 10.
- 8) マルセル『人間、この問われるもの』、11頁。
- 9) Gabriel Marcel: *Les hommes contre l'humain*, p. 17.
- 10) Ibid., p. 17.
- 11) cf. Ibid., p. 17.
- 12) Ibid., p. 58.
- 13) Ibid., p. 58.
- 14) Ibid., p. 58.
- 15) Ibid., p. 37.
- 16) cf. Ibid., p. 43.
- 17) Ibid., p. 47.
- 18) Ibid., p. 47.
- 19) cf. Ibid., p. 59.
- 20) *ethica inter hominis* に対立する概念。今道友信『エコエティカ、生圏倫理学』、講談社学術文庫、1995年、第8刷 参照。
- 21) Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1972⁴. S. 18 を参照。マルティン・ハイデガー『芸術作品のはじまり』、菊池栄一訳、『ハイデガー選集』XII、理想社、昭和39年。
- 22) Ibid., S. 18.
- 23) Ibid., S. 25.
- 24) Ibid., S. 25.
- 25) Ibid., S. 28.
- 26) Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag. S. 50. カント『道徳形而上学原論』岩波文庫、73-74頁。

- 27) Ibid., S. 50-51.
- 28) Ibid., S. 51.
- 29) Ibid., S. 52.
- 30) 西田幾多郎『善の研究』、岩波文庫、188頁。
- 31) 前掲書。187頁。
- 32) 前掲書。187頁。
- 33) 前掲書。188頁。
- 34) 前掲書。188頁。
- 35) 前掲書。188頁。
- 36) 前掲書。188頁。
- 37) 前掲書。202頁。
- 38) 前掲書。206頁。
- 39) カント『永遠平和のために』字都宮芳明訳、岩波文庫、岩波書店、15頁。
- 40) 前掲書、16-17頁。
- 41) 人間の価値は全ての人間にとってペルソナという点で同一である。しかしそのペルソナの個的展開としての「人となり」に於いて異なるという説を今道友信は、その『同一性の自己塑性』や外国語の緒論文に於いて展開している。