

人 格 に つ い て

——矛盾的性格を中心として——

寺 崎 峻 輔

一

人格は語源的には *personae* という言葉に由来すると言われているが、この語は古代ローマ人にとっては「——を通して響く」という意味あいのものであった。

この言葉は一見現代のわれわれが使っている人格の意味とは別のもののように思われるが、実際は両者のあいだにはそれなりの歴史的事情があったと言えるであろう。

というのは、それはギリシア劇において俳優達が被っていた顔面にさかのぼるからである。通常古代劇においては、舞台上で演ぜられる役割をあらわす顔面に、悲劇用のものと喜劇用のものがあったと言われている。すなわち前者は目じり、口もとが上向きのものであり、後者は

目じり、口もとが下向きのものであった。そうしてこれらの顔面の口には外へ通ずる空洞があり、これが俳優達の口上を観劇者に伝えるようになっていたのである。ここからベルソナが面のことを意味するようになったのであるが、それは俳優達が面を被ると、その声が観劇者により大きく響くようになっていたからにはかならない。

さらに古代劇においては、これらの面は劇中にて行く特定の人物をあらわすものと考えられていた。というのは古代の観劇者にとっては、俳優達の被っている顔面を観ることに、はじめて登場人物がいかなる人物であるかを知ったからである。つまり古代の観劇者にとっては、現在のように登場人物をあらかじめ知らせるパンフレットがないために、面が劇に出てくるさまざまな役

割をおしえたからであった。ここからペルソナがやがてはこの世における人間の役割を意味するようになり、人生という舞台における人間の役割をあらわす言葉となったのである。そうしてひいてはペルソナがこの世における個々の人間をあらわす言葉となり、およそ人間であるかぎりでの人間を意味するようになったと考えられる。

然しながら古代の思想家達は、このペルソナという言葉を哲学的にそれほど重みのあるものとして語ったのではなかった。それが哲学的な色あいをもって重要視されるようになったのは、やはり中世の教父達によってであると考えられる。そうしてそのうち最も有名なのが「哲学の慰め」の著者であるポエティウスであると言うことができるであろう。というのは、彼はアクィナスのように偉大な哲学者ではなかったが、ペルソナについての一つの定義づけによって、後世の人々に長く記憶せられるようになったと言われているからである。それではこのポエティウスは問題のペルソナをどのように定義づけたのであろうか。

ポエティウスは言っている。「ペルソナとは理性的な本性をそなえた個別の実体である *persona est natura rationalis individua substantia*」と^①。このラテン語にし

てわずか四つの語からなっている彼の言葉は、ペルソナの典型的な規定として昔からしばしば引用されているところのものである。そうしてそれは又ペルソナの個性性を表現したものとして、著しくキリスト教的色彩を有しているものと言えるであろう。というのは現代においては、主としてキリスト教を神の人格性についてのみ語るのであるが、初期のキリスト教思想家達においては、彼等の三位一体説から神の本性のうちにやどるそれぞれのペルソナが問題であったからである。然しながらポエティウスがここで述べている個性性は、人間的なペルソナについてであり、物資によってのみ与えられる個性性についてであった。そこから彼の言うペルソナは、肉体と結びついた魂のみをあらわし、物質的でありながら理性的であるところのものを示していたのである。言うまでもなく鉱物や植物も資料と形相を有しているので、人間と同じように個体的実体であると言うことができる。然しながらかかるものは理性をそなえていないので、物件や生物とは呼ばれても人格であるとは考えられない。わずかにこの地上において人格として認められるものは、物質的でありながら理性的であるところの人間だけであり、彼のみが特殊の品位と権利をもつことができる。考

えられたのである。そうして人間は理性をそなえていることよって神へ向って昇ってゆく一つの資格が与えられ、かかる榮譽はほかのいかなる物体的な実体も授ることのできないものとされたのであった。

かくして人間は、理性をそなえていることよってペルソナと考えられたのであるが、然しながらさきにも触れたように、初期のキリスト教思想家達はペルソナを必ずしも人間だけにかぎったわけではなかった。むしろ彼等はポエティウスの定義をはるかに超えて、ペルソナを知的実体全般について語ったのであり、そこから三位一体における三つの神的なるペルソナを問題としたのである。このためポエティウスが語ったペルソナの規定は、当時のペルソナの意味をあらわすものとしては一面的であり、必ずしも適切であるとは言えないであろう。然しながら近代になってからは、人格の意味が人間的なものにかぎって語られる場合が多いので、ポエティウスの定義はわれわれにつながるの深いものとして重要な意義を有するものと考えられる。そのためにわれわれは当時の歴史的事情にとらわれないで、ポエティウスの定義に従ってさらにペルソナの問題を考えてゆかなければならない。

ところでポエティウスが語ったペルソナの規定は、肉

体と結びついた魂であり、物質的でありながら理性的であるところの人間のペルソナであった。そこから人間は特殊の品位と権利をもつものとされ、理性を有することよって天使のように高いところへ昇ってゆくことができると言われたのである。然しながらこのことは、逆から見れば人間が理性的であるとともに物質的であり、あくまで魂が肉体と結びついた存在者であることよって、英知そのものとしての神から区別されていることを意味している。というのは人間は、一面ではたしかに理性をそなえていることよって天使のようになることもできようが、然し他面では物質的であることよって必ずしも高貴であるとはばかりは言えないからである。このため人間のペルソナについて考える場合、そのなかに高貴なものばかりを含めて考えることは片手落ちであり、同時に卑小なものをもあわせ含めて考えてゆかなければならないと言えるのである。

ヘーゲルはかかるポエティウスの定義を引きつぐかのようによつてに次のように言っている。「従つて人格とは、高貴なものであるとともに然かも同時にきわめて卑小なものである。人格のなかには無限なるものと有限なるものと^①の統一がある」と。このヘーゲルの言葉は人格の有する

二重性をあらわすものとして、まことに至言であると言えるであろう。勿論歴史的にみれば、人格の意味はその変遷のうちでさまざまな色どりを添えてきたと言えるのであるが、そのうちのひとつとしてかかる相反する性格が人格のなかに含まれていることは疑うことのできない事実である。このため、かかる観点から次に近代において人格概念を集大成したと言われるカントの考えについて検討してゆきたいと思う。

① Boethius, *Incipt liber contra evylichen et nestorivm.*
C. III. Loeb classical library. p. 84.

② Hegel *sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner.
Bd. 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 90.

二

人間を高貴なものであるとともに同時に卑小なものとして考えることは、別の意味では人間を神と動物との中間者として把えることにもつながると考えられる。かかる考え方は西欧社会の伝統的観念であると言えるであろうが、それはカントの人間観にも強く打ちだされていると言えるのである。というのは彼は、人間を感性界に属するとともに同時に叡知界に属するものと考え、その二

重性において人間を理解せんとしているからである。このことをカントの具体的な引例でもって示せば次のようである。例えばある人が死刑の威嚇のもとで偽証を強要せられたと仮定する。この場合彼は、感性界に属する人間としてはこの偽証をこぼむことができないであろうが、然しながら叡知界に属する人間としては偽証すべきでないことも同時に意識する。そうして偽証すべきでないことと意識することによって、偽証しないこともできると自ら認めることができるのである。すなわち人間は、感性的存在者としては外からの規定に従うものであるが、然しながら理性的存在者としてはかかる強制から独立に自らを規定することができると考えられるのである。かかるカントの人間観は、人間が一方では感性界に、他方では叡知界に属することを示すのであるが、彼はこのことをしばしば現象人と可想人という相対立する概念でもってあらわしている。すなわち彼の「道徳形而上学」の規定によれば、前者は「自然のままなる定めを背負った主体」であり、後者は「自然のままなる定めから独立せる人格性」であると言われるのである。^①

かくしてカントは、人間の二重構造を現象人と可想人という区別であらわすのであるが、それは同一の人間を

考察する仕方うえで、人間を自然的存在者としてみるか、理性的存在者としてみるかという点にもづいている。すなわちわれわれは、現象人としては自然の因果性に従う自然的存在者であるが、然しながら可想人としてはかかる因果関係から独立せるものとして理性的存在者であると言ふことができる。そうしてかかる理性的存在者は、積極的には自らの理性によって法則を与えることのできるものとして、自由なる存在者であるとも考えられるのである。ところでカントはかかる可想人を人格性と同義に解し、人格性とは自然のままなる定めから独立せる理性的存在者のあり方を示すものであると言ふ。このため人格性は、理性的存在者のあり方をあらわすものとして叡知界に属し、感性的な傾向性や動物性に対立するものとして考えられる。そうしてさらに道徳の主体としての理性的存在者は、目的そのものとして考えられるので、かかる存在者のあり方をあらわす人格性は尊敬の対象として絶対的な価値を有するものとされるのである。このためカントは「人間はそれほど神聖ではないが、人間の人格のうちなる人間性(人格性)は、人間にとつて神聖でなければならぬ」と語り、人格性の価値を神にもつながらるものとして高く評価するのである。

さてカントは以上のように、人格性を神にもつながらるものとして高く評価するのであるが、それは人格性が自然的存在者の領域から独立せるものとして、感性的なものとの抽象において考えられているということを意味している。すなわち神聖性という称号は、あくまで叡知界に属する人格性のみ与えられる特性として、感性界に属する自然的存在者には全く縁のないものとされるからである。このためカントの人格性は、感性的なものを抜きにした人間の抽象的な特性を示すものとして、必ずしも現実の人間の個別的な特性をあらわすものとは言えないであろう。というのはさきにも触れたように、現実の人間は感性界に属するとともに同時に叡知界に属するものとして、それほど神聖であるとは考えられないからである。それゆえに、人間をたんに叡知界に属するものとして神聖性の面からのみ捉えることは当をえず、むしろ現実の人間はその二重構造から高貴なものと卑小なものとの自らのうちに含んだものとして理解しなければならぬのである。それはカントも語るように、われわれが理性的でありながら感性的であることによって、正しくは「有限なる理性的存在者」であるからにほかならない。然しながら人格性がかように抽象的であつて、現実の

人間の特性をあらわすものとしては適當でないと言われ
ても、カント自身は自らの思想の叙述にあたって、人格
概念の意味をかかると人格性ということのみにかぎって語
ったわけではなかった。というのはさきのカントの引用
文からも明らかのように、カントにおいては人格と人格
性とは必ずしも同一視されているのではなく、むしろ
「人格のうちなる人間性(人格性)」という言葉が示す
ように、両者のあいだには一応の区別がなされていると
言えるからである。このため「実践理性批判」の次の文
章は充分考慮されなければならないと思われる。す
なわち「人格は感性界に属するものとして自己自身の人
格性に從属している。そのかぎりにおいて同時に叡知界
に属する」と。この文章から考えられることは、人格が
人格性とは異なって、叡知界とともに同時に感性界に属
するということであり、われわれは感性界に属するもの
としては自然的存在者であるが、それが叡知的な人格性
と離れていないかぎりにおいて人格であると言われるこ
とである。このため人格と人格性とは必ずしも同一では
なく、人格性がたんに叡知界に属するものとして、人間
の抽象的な特性をあらわすものとするならば、人格は感
性界と叡知界とを自らのうちに含んだものとして、人間

の現実的な特性をあらわすものと言えるのである。そう
してさらに人格性が人間の抽象的な特性をあらわすもの
として、普遍的な性格を示しているとするならば、逆に
人格は現実の人間の特性をあらわすものとして、個体的
な性格を示していると言えるであろう。というのは人格
は叡知界とともに同時に感性界に属するものとして、一
面では個体的な現象体であると言えるからである。

かくしてカントにおいては、人格と人格性とが一応区
別されて考えられているのであるが、そのうち人格が現
実の人間の特性をあらわすものとして、個体的な性格を
示していることは充分注意されるべきことと考えられる。

このためこの区別を看過して人格と人格性とを同一視す
れば、マックス・シェーラーの解するように、カントの
人格を抽象的な理性人格として考えざるをえないことと
なる。然しながらかかる解釈は、人格の有する二重性を
無視したことから生ずるものであり、カントの人格概念
の理解にとつては必ずしも正当であるとは言えないであ
ろう。勿論カント自身の表現には、かかる解釈を許す点
がしばしば見出されるのであるが、然しここではあくま
で人格概念の有する二重性に注目することによって、人
格が人格性とは異なっていることに留意しなければなら

ないのである。^⑧

ところで以上の考察からして明らかのように、カントの人格は現実の人間の特性をあらわすものとして、自らのうちに感性的なものと叡知的なものとを統一的に含んだものとして考えられた。すなわちそれは感性界に属するものとしては個体的な現象体であるが、それが人格性をにない手とするかぎりにおいて人格であると言われたのである。そうしてかように人格が叡知的な人格性を映すかぎりにおいて、人格の尊厳性も説かれるのであるが、然しかかる考え方は人格の有する二重性を前提にはじめて言えることであると考えられる。このためカントが自己および他人の人格における人間性を尊敬せよと命ずるとき、それは人格の二重性のうちで特に叡知的な側面を強調したものと解されるのである。ともあれカントが人格のうちに叡知的なものと感性的なものとを共存させていることは明白であり、このことをヘーゲルの言葉であらわせば、人格における高貴なものと卑小なものとの共存であると言えるであろう。ヘーゲルはかかる矛盾せる両面を自らのうちに統一的に含んだものこそ人格存在にほかならないと言っているのであるが、然しかかる統一はたがい相反するものの統一であるかぎり、やがて

は又分裂する契機をうちに含んでいるとも言えるのである。そうしてそれはここで述べた感性的なものと叡知的なものとの矛盾を超えて、さらには善悪の対立というような深刻な様相にまで発展してゆくものと考えられる。それゆえに、次にカントの宗教論を中心として人格概念の有する矛盾的性格についてさらに検討してゆきたいと思う。

- ① Kant gesammelte Schriften, hsg. von preuss. Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Metaphysik der Sitten. S. 418.
- ② ibid. Bd. V. Kritik der praktischen Vernunft. S. 87.
- ③ ibid. Bd. V. Kritik der praktischen Vernunft. S. 87.
- ④ Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 4 Aufl. S. 382.
- ⑤ Bauch, Grundzüge der Ethik. 1936. S. 152.

三

カントの人格概念の含む矛盾は感性的なものと叡知的なものとの矛盾であったが、それが宗教論に至るとさらに叡知的なもの領域に矛盾の契機が含まれてくることとなる。というのはカントは、さきの批判書においては主として道徳的なものと感性的なものとの矛盾抗争を問

題としたのであるが、宗教論ではそれを一段と掘りさげることによって主体内部における善と悪との矛盾抗争を問題とするからである。カントによれば、悪とは道徳法に反抗して傾向性に従うような逆倒せる意志においてなりたつものであり、それは人間が自ら招いたものとして叡知的な行であると考えられる。そのためにも悪は善とともに積極的に定立され、善が道徳法と自由との合致としての正の方向に働くものとするならば、悪は両者の非合致として負の方向へ働くものと考えられるのである。

かくして悪は善とともに積極的に定立され、その根拠は叡知的な行として感性的なものを超えたところに求められる。カントはかかる悪を「悪への性癖」という言葉であらわすのであるが、それは感性界に起源をもたないものとして「生得的ではありうるが、それにもかかわらず生得的とはみなされず、人間が自ら招いたもの」として語られるのである。このため性癖は、経験的な傾向性とは異なって享樂の素因として経験以前のものであり、われわれの意志に属するものと考えられる。このことをカントの具体的な引例でもって示せば次のようである。例えば一人の阿片常用者が日々それを用いることによって無気力な生活を送っていると仮定する。この場合、そ

の男は阿片を常用する前までは酔い心地を知らないで、酔いをひき起す阿片にたいしては何らの反応も示さなかったと言えるかもしれない。然しながら彼がかかるものを一度味うやいなや状勢は一変し、彼は自らを陶然と酔わせてくれるものになりたいして熾烈なる欲求をいだくようになったと考えると考えられる。すなわち彼は自ら阿片を試みることによって、悪質なる享樂への性癖をもつようになったと言われるのである。このため悪への性癖は、ひとたび反道徳的な原則を採用することによって、その後の態度が一様に発展するような悪質なる性格を意味することとなる。そうしてかかる性格は、シュバイツァーも語るように叡知的な領域において形成されるものであるために、カントの批判書の立場では到底解決のつかない問題が含まれていると考えられる。⑤というのは、悪が叡知的な領域のなかに持ちこまれることによって、批判書において「人間の人格性」といわれたもののなかに悪が纏綿していると言えるからである。

それゆえに人間のうちにやどる悪の問題に注目すれば、宗教論のなかにはやがては人間の人格性を悪とみなさんとする思想にまで発展するものが含まれていると言えるであろう。勿論カント自身は、かかる思想に反対し

悪を克服せんとすることを主張するのであるが、然し悪が根本的なものとして一切の格率の根を腐らせるほどのものであるかぎり、その克服は容易に遂行できるものとは考えられない。というのは悪への性癖は、人間に普遍的に纏綿するものとして、いかなる善人といえどもまぬがれることのできないものとされるからである。そのために悪から善への更生である心情の革命は、ただ単に考え方のうえからのみ認められることであり、その実現の確証はわれわれの力では到底不可能なことであると考えられる。カントの第二篇の論究はかかる問題への苦渋であり、その解決は結局は人間の手から離して神の側へ移さなければならなかったと言えるのである。

かくして宗教論で語られている悪の問題に深入すれば、カントの道徳主義の立場は崩壊の危機にたたされざるをえず、人格概念の有する矛盾的性格は深刻な様相を呈せざるをえないものと思われる。というのは、宗教論では主体のうちに悪が纏綿すると考えられるので、人格概念の底にも悪が存在していると考えられるからである。そうしてかかる考えを敷衍すれば、ひいては人間の人格性を悪とみなさんとする思想にまで発展し、さきのカントの批判書とは全く相反する立場が生起するものと

思われる。勿論かかる思想は、従来の人格説を崩すものとして極力拒けられるものと考えられるが、然し悪への性癖が人間の敵然たる事実であるかぎり、必ずしも軽視できないものが存すると言えるのである。このためシヨウペンハウエルの主張は充分傾聴に値するものを含んでいると考えられる。というのは、彼は人間の人格性を浅ましいものとみなし、その自覚から従来の倫理学説にたいして反対ののろしをあげるからである。彼によれば西洋のこれまでの倫理学説は、人格概念を主として高貴な面からのみ把えることによって、恥ずべき誤りを犯していると言う。そうしてそれらは人格の尊厳を語ることによって、人間の傲慢さを助長し種々なる害毒を流してきたと言われるのである。

かかるシヨウペンハウエルの考えは従来の倫理学説にたいする一つの警告として、オプティミスティックな人格説にたいして、さらに内に向って沈潜することを要求するものと言えるであろう。というのは従来の人格説は、理性的なものに重点をおくことによって余りにも一方的に人格を神的理性につながるものと考えてきたからである。然しながらかかる考えは人格のうちに悪がひそむことによつて、その高ぶりを否認され、厳しい自己反

省を強いられるものと思われる。カントが宗教論において論じた問題は、見方によってはかかる反省の所産であり、人格のうちによどる深刻なる矛盾への凝視の結果であったと考えられる。このため彼が宗教論において回心による人間の更生について語ったとき、それは人格のうちひそむ悪への自覚から、一すじの善への光明を見出さんとする心からの願いであったと言えるのである。ともあれカントの人格概念の底には深い矛盾の性格がみられるのであるが、然しそれはもとを正せば、人格のもつ語源的な意味のなかに既に含まれていたものの発展であるとも言えるであろう。というのは、人格の意味が元来顔面に由来するものであるかぎり、そこには顔面が俳優達と登場人物との結合点として常に矛盾せる契機をうちに含んでいたと考えられるからである。そうして誠実な俳優達は、彼等が真摯であればあるほど、顔面を通して本来の人物になりきらんとする努力とともに、遂にはそれが至難の業であるとの矛盾をも痛感したのであるうから。

① Kant gesammelte Schriften, hrsg. von preuss. Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S. 27.
 ② Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1899. S. 93.

(この小論は、科学綜合研究「倫理学の基本的觀念」の分担課題、「人格概念の再検討」の一部である。)