

人格の尊厳とは何か

——中絶をめぐる今日の理論状況の歴史的な基底

荒谷大輔

序 今日の人格理論の状況

人は、人格を持つ限りにおいて、犯さざるべき尊厳をもつ。自らの行為に理性的な責任を負えるものだけが、また様々な権利をも持つことができる。我々は、すでに久しく近代を支えるこの原理の内部に住まっており、それを前提することによってはじめて共存している。前方から近づいてくる人が突然刃物を取り出して襲いかかってくる。このような「ありえないこと」は、今日しばしば起ることではありながらも、なおやはり「ありえないこと」として、社会の外側におかれなければならないものとなっているのである。街を行き交う見ず知らずの人々に対しても、我々は無自覚的に最低限の権利を要求し、こちらもまた彼らの人格を尊重する。そうすることによって初めて、我々の通常の生活は営まれているのである。

こうした我々の社会を隈なく覆っているように思われる原理は、しかし、その境界においてある種の先鋭的な問題を生じさせる。人格を備えるということは、社会的に見て「当然」のことでありながらも、しかし、そ

れは機械のように人間に予め組み込まれているものではなく、何らかの過程を経ることによってはじめて果たされることなのだ。やがて人格を備えるであろうような者であっても、生まれたばかりの新生児には未だ人格の徴候は見られず、かつて人格を備えていたはずの者であっても、精神障害に陥った人々については、我々もはや人格たることを期待することができない。ひとまずその判断基準となる「人格」とは何かという問題はおくとしても、ある人に「人格」なるものを期待しないという状況が我々の社会の中にもありうるといわなければならぬのである。しかし、では、こうした「人格」なるものを期待できない人々に対して、我々はどうのように振舞うべきなのか。彼らにも同様の尊敬を認めて、しかるべきであるのか。我々はそこで、いわば「社会」の境界に位置する問題に直面することになる。

生まれたばかりの新生児は人格を持たない。ゆえに、人間として生存する権利もまた有しないのであるから、我々はこれを殺しても何ら罪に問われることはない。今日、中絶の問題をめぐって最もラディカルな議論を展開したトゥーリーはこのように結論し、「人格を持つもの」の外延をきっぱりと確定してみせた。人格を持つことがすなわち人間たる尊敬をもつことの必要十分条件であるならば、そうした条件を満たさないものは、人間としての社会的な権利をもつことはないだろう。こうしてトゥーリーは、社会的なものの外延を人格の有無という厳格な規定によって境界付けてみせたのである。このように、ある意味で論理によって大上段から社会の内と外とを確定し、その規定に現実の方が従うべきだと主張する議論に対しては、しかしながら、「現実」の側からの大きな反発があった。トゥーリーの「行き過ぎ」をたしなめるようにエンゲルハートは、現実にあわせて人格概念を幾層かにわけて考えなければならぬと訴えたのだ。トゥーリーの人格についての議論を認めたとしても、なおそうした「厳密な意味での人格」ではないにせよ、我々はいわば「社会的な意味での人格」なるものを胎児や新生児に認めていないかといったのだ。胎児や新生児は、母親をはじめとする彼を取

り巻く社会的な環境において、「子」という価値を持っている。ならば、彼は「厳密な意味」では人格であるといえないまでも、社会上の価値としては「人格」を持っているといわなければならないのではないか。こうしてエンゲルハートは、「新生児は人間ではない」とまでいいきってしまうトゥーリーの結論に釘を刺したのだ。

人格という概念を「厳密な意味での人格」だけでなく、「社会的な価値としての人格」までも含めたものと捉えることによって、胎児や新生児にも人格を認めることができる。こうしたエンゲルハートの議論は、ある意味で我々の常識になつたものであり、現実の複雑性をうまく反映して人格概念を規定しえているようにも思われる。一口に人格といっても、実際には我々はいくつかのレベルにおいてそれを理解しているというわけだ。しかしながら、こうして現状を調停しつつ幾層かの人格を規定する、まさにそのことによって、その幾層かにわたつて規定される人格が、なぜ同じく「人格」として規定されるのか、人格概念の規定自体が曖昧なものとなつてしまふことはいないであろうか。理性的な行動主体として規定される人格概念を「厳密な意味での人格」とし、社会的な価値としての規定される人格概念を「社会的な意味での人格」とするとき、前者の人格が主体自身によつて保持されるものであるのに対して、後者の人格は社会によつて主体に認定されるものである。また、前者がその「尊厳」の根拠を自らが人格であることそのものを持つのに対して、後者の「尊厳」は他者から認められる価値以上のものではないことになるのだ。このような差異を含みながらも、両者が同じように「人格」であり、「尊厳」を持つということが果たして可能であるのか、その点が問題として残されることになるのである。

「厳密な意味での人格」を大上段に振りかざして論理で現実を押し切るトゥーリーの論法も、現実に依拠しつつその現実の複雑なあり方によつて人格概念の規定を危うくしてしまふエンゲルハートの議論も、我々の見地

からするならば、歴史的な考察を欠いていることにおいて、同様の誤りに陥っているといわなければならないことになる。エンゲルハートのように現実の状況にあわせて人格概念を調整することは、人格概念自体が本来どのような意味を持つものであったのか、その点を忘却してしまうことになってしまい、しかしだからといって、トゥーリーのように、たった一つの人格概念規定を論証ぬきに持ち出して、あるべき現実の姿を提示しても、そのことによって人格概念が内包している複雑にからみあつた歴史的な諸相を隠蔽してしまう。必要とされるのは、複雑な歴史の諸相を通じて、なぜ現在の人格がこのように規定されているのか、我々の現実を支える根拠を探りあてようとするのである。以下、我々はまず、トゥーリーがロックから持ち出してきた「厳密な意味での人格」という概念が、ロックの文脈において持つ位置を確認することで、人格であることがなぜそのまま尊厳を有することになるのか、その根拠へと立ち戻ることになる。そうして我々は、人格の尊厳なるものの根底に、トゥーリーが「保守的な立場」とみなして敵対してははずの神学的な文脈があることをみることになるだろう。根拠へと遡りラディカルさを獲得したはずのトゥーリーが、その根底において、彼が戦わなければならないと考えていた「保守的な立場」と対立しえないことが明らかになる(二)。こうした神学的な意味での人格概念を、我々の経験を超越しているがゆえに排そうとするならば、我々は、人格なるものを単なる役割(Person/仮面)とみなすべきであることになるであろう。エンゲルハートが「社会的な意味での人格」として規定した、価値としての人格概念もまた、そうした役割としての人格として理解できるだろう。しかし、そのような役割理論もまた、ホップズやヒュームを初めとして様々な論者がすでに語ってきたものなのであった。我々は、そうしたすでに古典に属する問題を様々な論点に配慮しつつ再び取り上げ、しかし、そうした人格概念においては、絶対であるべき「尊厳」が対象的な価値に移しかえられてしまうことをみる(二)。今日我々が人格という概念によって理解する事柄の内実は、以上のような二つに大別されるわけである

が、しかし、両者はともに十分であるとはいえない。神学的に人格の尊敬を経験の外から確定することも超越的であるために難点があり、人格を経験の内側から価値づけることもその蓋然性のために人格の持ちうる尊敬を危うくしてしまう。両者はともに人格とその尊敬を規定するに不十分であることになるのである。我々は、最後に、両者の人格概念を総合しつつ十分な人格概念がありうるのか、その道を探ることになる。小論には過ぎる大きな課題ではあるが、幸いこの道を行くのは我々が初めてであるわけではない。経験の外側からの超越的な規定も、内側からの蓋然的な規定も、それぞれともに十分ではないとき、我々がとるべき道といえば、それは哲学の歴史上、すでに示されているといえるのだ。すなわち、超越論的な道である。我々は、カントにおける人格論を参照しつつ、超越論的に人格とその尊敬を確定しようとすることになる(三)。

トゥーリーがロックから引用してきた「厳密な意味での人格」も、エンゲルハートがその調停のために「常識」から引き出してきた「社会的な意味での人格」も、ともに哲学史上に深く根をはっている概念であり、それを表層的に利用し現実を調停しようとしても、悪い意味での「時代にあつたもの」をその都度捏造していくことにしかならない。今現在、最も有効な人格概念を探っていくためにも、今の我々を支えている歴史の錯綜した深みの中へと問いを投げかけなければならないのである。

一 自己意識という実体―超越的人格論

「ある有機体は、諸々の経験やその他の心的状態の持続的な主体として自己の概念を持ち、自分自身がそのような持続的存在であると思つているときに限り、生存する重大な権利を持つ」[Tooley 44]。トゥーリーは、このように単なる「有機体」としてのヒトと人格をもった道徳的主体とを、彼が「自己意識要件 (self-consciousness requirement)」と呼ぶような基準でもって峻別して見せた。こうした自己意識要件を満たすもののみが「生存す

る権利」を持つのであり、新生児をも含めた自己意識を持たないものは、それを有しないものだ。彼の基準からするならば、何らかの理由によって生まれたばかりの赤子を殺さざるを得なかったとしても、殺したものは罪に問われないことになるだろう。極めてラディカルとしかいえない論理であるが、しかし、人はこの議論の鋭さをなんとか丸めようとするあまり、トゥーリーが依拠している人格概念の根拠については深く追求することなしに認めてしまうのであった。トゥーリーのこの自己意識要件は、後に検討するように、ジョン・ロックが人格の基準として提示した「自己意識」をその範としていると考えられるわけであるが、しかし、ロックの議論の文脈をそのまま延長して、新生児殺しを是認するような結論が導かれることになるのである。新生児殺しが帰結される大前提として天下りに導入される人格概念の規定が、どのような意味で用いられているのか、本来の議論の文脈を探ることで、トゥーリーの議論の恣意性を証だてていくことにしたい。

* * *

ロックの人格論は、『人間知性論』の第二巻において、人格の同一性の問題とともに論じられていた。

人格の同一性を考察するためには、我々は人格が何を意味するかを考えなければならないだろう。私がつまりに人格とは、理性をもって反省することができる知性的なものであり、自分自身を自分自身として、つまりは違う時間と場所において自分が同じであると認められるものであることを意味するのである。このような意識によって初めて (only by that consciousness) 人格は可能なのだ。こうした意識は、思考とは分けられないものであり、思考にとって本質的であることといわなければならないのである。

[Locke. book 2. chap.27. sec.9]

違う時間と場所において同じ自己を認定でき、自らの経験を自らのものとして意識できるもの、それこそが人格に他ならない。このようなロックの人格概念に、トウリーが持ち出した人格規定の範が求められることは疑いの余地がないであろう。自分の行為を自分の行為として認識し、過去の自分と今を連続したものと捉えることができ初めて、理性的な存在であるといえることになる。トウリーの人格論は、明らかにこうしたロックの人格同一性の議論を下敷きに行っているといえよう。

しかし、このように理論的に規定される同一的な人格を、トウリーが即、「道徳的主体」といいかえられるのは、なぜなのだろうか。確かに、道徳的な責任の主体であるためには、自らの行為を自らのものとして意識し、その行為を引き受けることが必要となる。トウリーが自己意識を道徳主体たるための「要件 (requirement)」であるとするのも、そうした意味においてであろう。しかし、その条件は責任を担う主体たるために十分なものであるだろうか。その点は、必ずしも明らかではないと思われるのである。極端な例でいえば、殺人を犯し、その行為を自分の行為としてはつきりと自覚しているものが、時効期限が過ぎた段階で法的な責任の追求を逃れるという場合もある。こういった場合には、自己の行為を自己のものとして意識することがその行為の責任主体を成立させることはなく、自己意識は責任主体たるための単なる必要条件にすぎないことになるだろう。ならば、トウリーのように自己意識を即、道徳的主体と言いかえることはできないことになる。

しかし、ロックの文脈をたどることで、我々はトウリーの無前提な言いかえの根拠を見出すことができる。ロックにおいては、過去の自己を今の自己との連続として意識すること自体が、人格を同一的なものとして成立させることであるといわれる[cf. Locke, 2.27.10]であり、道徳的主体としての人格たるために、自己意識をもつことは必要にして十分な条件と考えられていたのであった。それでは、あらゆる価値判断を抜きにして規

定される自己意識が、なぜ、「道徳」という極めて価値的な概念と同値であることになるのであろうか。ロックの文脈に、その根拠を求めることにしてみよう。

今日の議論の水準で考えるならば、純粹に理論的に規定されるような自己意識と、多分に価値を伴う道徳的主体との間には、直ちには乗り越えがたい隔たりが存するといわなければならないだろう。過去の自己を自己として意識することが、それ自体で何らかの道徳的な拘束力を持つなどということは、直ちにはいうことはできないのである。こうした事実判断と価値判断の取り違えは、ムーアによってすでに自然主義的誤謬として糾弾されていることでもあるのだ。しかしながら、ロックにおいてその隔たりは、「意識 (consciousness)」という言葉がそれ自身のうちに含み持っている内容によって事実上ないものとみなされることになる。意識という概念が純粹に理論的な意味で使用されるようになったのは、まさにロックのこの人格論からであるという論者もあるように、ロックが「人間知性論」を書いた段階においては、未だ「意識 (consciousness)」という理論的な概念は、いまだ「良心 (conscientia)」という道徳的な概念と密接にからみあったものとして捉えられていた。「意識 (consciousness)」とは、フランス語版の訳者コストが conscience と訳し、ラテン語版の訳者バリジが conscientia と訳したように、構造的に「共に知ること」を表す言葉であり、ギリシャ語の *symploche* の構造をそのまま反映して、ギリシャにおいては「世間と共に知る」という訴訟の概念であったものが、内面化を経て「自らと共に知る」という道徳的な意味になったものである。「人生をよく生きたという conscientia と、多くのことを徳をもって行ったという思い出ほど喜ばしいものはない」[Cicero, 3-9]。例えば、キケロがそう語るように、conscientia (意識、良心)とは、過去に自らの行った経験を現在の自分と「共に知」り、道徳的感情をもつことに他ならないことだったのである。日本語の「良心」という概念が孟子由来の性善説を大きく反映して(2)いるのに対して、ギリシャ・ラテン語系の conscientia という概念は、単に、過去

の自分の経験や行為が、現在の自分と「共に知られ」、現在の自分に何がしかの感情が生起することを意味する。キケロの「良心」が老年の彼に喜ばしさをもたらしたように、*conscientia* という概念が含み持つ道徳的な価値とは、日本語の良心が意味してしまうような、責めという形を必ずしもとらず、過去の自分と現在の自分との連続性自体から引き出されてくるものだといわなければならないのである。このような視点からするならば、過去との連続において自己を意識することという自己意識は、その連続性自身において、必ずしも道徳的な責務だけではない何らかの感情を引き起こすことによって、そのまま「良心」と全く同じ事態を言い表すことになるだろう。「人格は、ただ意識 (*consciousness*) によってのみ、現在を越えて過去へと自分自身を拡大する。これによって人格は、現在の行動とまさに同じ根拠で、同じ理由をもって、過去の行動を気にかけて、これに責任を持つようになり、これを自分のものとし、自分自身のせいにする」[Locke, 227-26]。ロックが、自己意識という概念を、即、人格としての道徳的な主体として、自分の行為に責任を持つものと捉えることができたのも、このような意識¹¹良心という文脈においてなのだといえるのである。意識が過去の自分と現在の自分を結びつけ、過去の自分をまさに自分であると認めるや否や、我々はその過去が現在に引き起こす道徳的な感情からもはや自由ではあり得ない。ロックにおける自己意識概念とは、良心という道徳的な概念とまだ分かつことはできないものなのである。

しかしながら、たとえ「意識」という言葉が歴史上、そのような文脈を引きずっているととしても、ひとたび純粹に理論的なものとして取り出された自己意識という概念を、道徳的な価値を含んだものとして規定することには、やはり困難があるといわざるを得ないのではない。何らかの罪を犯したものがそれを自己のものとして意識したとしよう。しかし、仮に、その意識が彼に罪の感情を抱かせることがあったとしても、それは個人の中の主観の問題にすぎず、ともすれば簡単に打ち消すことのできるものでもあるだろう。自己意識を持つと

いう事柄自体に道徳的な拘束力を求めることは、やはり難しいと思われるのである。

にもかかわらずロックにおいては、自己意識における理論的な規定と、道徳主体としての価値的な規定とは、それでも一致するものと捉えられる。ロックは酔漢の例を出して罪の裁定の問題を論じるわけであるが、その際、最終的にその裁定を決定するのは、やはり「意識」の有無であるといわれるのだ。彼にその行為の意識が本当に欠如していたのかどうか、我々にそれを証明する手立てはない。ロックは、意識の欠如が証明されない以上、酔漢も通常の人格と同様に罰せられてしかるべきであると蓋然的な解決策を提示する一方で、しかし、最終的な解決は「最後の審判の日」に明らかにするはずだといっていたのだ。「あらゆる心の秘密が明るみにさらけだされる最後の審判の日には、だれも自分の知らないことに責任を負わされず、良心が責めるか赦すかで最後の審判を受けるだろう」[Locke, 22723]。酔漢が本当にその行為についてなんらの意識 (consciousness) をも持っていないかったならば最終的な裁きの日において責めを負うことはないし、仮に意識を持ちつつ言い逃れのためだけに意識の欠如を主張してとするならば、最終的に彼はその良心 (consciousness) から逃れることはできないだろう。そこでは、「良心」は単なる主観的な呵責に限定されない必然的な力として、主体を拘束するものと考えられているのだ。ロックにおいては、理論的に規定される自己意識と、価値的な判断を含み持つ道徳的主体は、「最後の審判」という事柄自体を超越した根拠が持ち出されることによって一致することになるのである。

* * *

トゥーリーは、ロックの人格概念を参照しつつ、論証を抜きに自己意識をすなわち道徳的な主体と言いかえていた。が、しかし、両者が一致する根拠をロックに求めようとすれば、それは論証不可能な超越的なものにしかもとめることはできないことになる。今日、あまりにも常識になりすぎている「厳密な意味での人格」

という概念を、「常識」であるがゆえに論証を省いて提示してしまふことは、その論述の方法において、超越的、高踏的であるだけでなく、本来その概念が持っていたはずの超越的な根柢を無自覚的に前提にしているという点においても、超越的であることになるのだ。歴史的な考察を抜きに命題だけを引くトゥーリーは、無自覚的なままに、彼が「保守主義」と名指して批判しようとしていた神学と同様の超越性をその議論のうちに持っていることになるのである。

二 役割としての人格——経験内在的人格論

超越的な根柢を持ち出して、自己意識に道德的な主体の地位を与えることが許されないとするならば、我々はいかにして人格なる概念を基礎づけたらよいのだろうか。形而上学的な独断に陥らずに人格を規定しようとするならば、我々はこれを経験の内側からなすべきであることになるであろう。実際、「近代」が進行していく過程で行われたことは、ひとつにはこうした超越的な思弁から経験内在的な思考への移行なのであった。

イギリス経験論の先駆けとみなされるホッブズは、超越的な人格概念を排しつつ、人格を社会的な「役割」と還元して見せた。「ラテン語における Persona は、舞台上の人間の仮装や外見を表し、ときに、とりわけ顔を仮装する仮面だけを表す言葉である。舞台上の言葉から転じて、劇場だけでなく法廷においても、発話と行為を代表するものを意味するようになったのである。それゆえ、人格 (person) とは、舞台においてと同様、日常生活においても、役者と同じ意味を持ち、人格たること、扮すること (personate) は、彼自身や他の人を演じる (Act) こと、すなわち代表する (represent) ことを意味するのである」[Hobbes, 147E]。ホッブズは、ラテン語の語源を参照することによって、人格という概念を、社会という舞台において演じられる役回りと捉えなおし、そのように演技すること (personate) が、人格が人格であることのゆえんであるとした

のだ。ある人は、子に対して父の役回りを演じ、妻に対しては夫に扮し、共同体に対しては市民となる。人は、その時々によって様々な仮面を使い分けながら、役割としての人格を担っていることになるのである。⁽³⁾

* * *

このように人格を社会の内部での役割へと還元することによって超越的な人格概念を拒否しようとする試みは、また、哲学的な理論に内在的にも行われることになった。先に見たように、イギリスにおいてホッブズを引き継いで経験論を推し進めたはずのロックは、その経験論的な主張とは矛盾するかのよう⁽⁴⁾に人格をなお超越的に規定してしまっていたわけであるが、ヒュームは、まさにそのロックの人格概念に対して批判を展開したのであった。

我々は常に自分自身と呼ぶところのものの意識を持ち、そのことよって我々はその持続的な存在を感じるのだと主張する哲学者がいるが、彼らは論述による証明も抜きに、それが完全に同一で単純なものであることを確信してしまうのである。

[Hume, book I, part 4, section 6.]

このようにヒュームは『人性論』において、ロックと同じ人格の同一性の問題を論じながら、強い語調でロックを「形而上学者」と断じた。ヒュームによれば、自己意識が人格の同一性を与えるものであるならば、我々はそれについて何らかの同一的な観念を持っていなければならぬはずである。しかし、我々の経験のうちには「同一的な自己」を与えるようないかなる印象も恒常的に与えられることはないのだ。「仮に自分自身という観念を与える印象があるとすれば、それは一生涯を通じて変化することのないものとされなければ

ならないだろう。……しかし、こうした恒常不変の印象などない。苦しみや喜び、悲しみや歓喜などといった情念や感覚は、現れては消えていき、決して一時に安らうことなどないのである」[Hume, 1462]。我々が、過去の自分を自分として意識するとき、意識されている自分とは常に同一な自分ではなく、その時々で苦しんだり喜んだりしている自分であり、常に同一な自分なるものではない。にもかかわらず、初めから時間を通じて同一な自分なるものを設定してしまふならば、経験を超越した根拠を前提としてしまふことになるのである。ここに、ヒュームがロックを「形而上学者」と断じる理由があつたのだ。

我々が過去の自分を自分として意識するとき、そうして同定される自分なるものは、その時々によつて著しく異なつた内容を持つている。そうした「自分」を、超越的な根拠を持ち出すことなく、経験内在的に規定しようとするならば、どうなるだろうか。ヒュームによれば、自分なる同一的なものは、単なる「知覚の束」と規定されるべきものであることになるのである。我々はその時々においてその時々「自分自身」を得るが、それは時間を通じて一定のものではない。だとするならば、「人間とは、把握できないほどの速さで次々に継起し、常なる流転と運動にあるような知覚の束、ないし集合であるにすぎない」[1464]といわなければならぬことになるであろう。人格という時間を通じて同一的なものは、それゆえ、類似や隣接、因果性などの連合によつて仮構されたものにすぎないことになるのである [cf. Hume, 14613f]。 「同一なる自己」なるものは、習慣的に結び付けられた表象によつて獲得されるもので、本質的に同一なものを予め前提にすることはできない。人格という概念は、ヒュームにおいて、このように蓋然的に確定されるべきものとされるのである。

*

*

あらかじめ同一な自分自身など存在せず、その時々々の状況に応じて人格なる同一的なものが結実するとしかい

いようがない。こうしたヒュームの人格概念の規定は、経験内在的に人格を規定しようとする点において、ホッブズの役割としての人格概念と一致することができようであろう。役割という仮面を取り外したような、純然たる自分自身などというものはなく、自分自身がそう思っているところの自分自身ですらも、何かしらの状況に依存して結実した蓋然的な同一性であるにすぎない。経験に内在的に人格なるものを規定しようとするならば、自分が自分であるところのものもまた、様々な状況に応じて結実する蓋然的なものであることになるのである。

エンゲルハートがトゥーリーの「厳格な意味での人格」に対して打ち出した「社会的な意味での人格」も、こうした我々の経験の内部において確定するような人格概念との関係において理解することができよう。トゥーリーがロックの超越的な人格概念に依拠しつつ持ち出した「厳密な意味での人格」に対して、エンゲルハートは、そうした「厳密な意味での人格」以外に対しても、我々は、人格に対してと同様の接し方をする場合があると指摘した。新生児は自己意識を未だ持たないものではあるが、しかし、「ただ道徳行為者にとつて著しく有用な実践を確立するという理由において、尊敬をもって扱われる」「エンゲルハート、二九頁」。新生児は、自分自身において確固たる同一的な主体とはなっていないものの、母親にとつて子という価値を持ち、その子をとリまく周囲の社会において、すでにある意味を持った存在となつてゐるのだ。そうした社会的な位置づけによつて生じる「役割としての人格」は、新生児にすでに与えられているといわなければならないというのである。

* * *

しかしながら、エンゲルハートが自ら指摘しているように、「この意味での人格は、『厳密な意味での人格』ではなく、したがつて無制限の尊敬の対象にはならない」「エンゲルハート、三〇頁」といわなければならない。我々は、「有用性という観点から見て、そうすることに十分な理由がある場合に限つて人格を認める」「同」の

であり、その限りにおいてのみ、人格が「尊敬」の対象となるといわなければならないことになるのである。そもそも、人格が持つ「尊厳」とは、物件の持つ「有用性」とは別の次元にあると考えられていたものであった。かつて、トマス・アクィナスが規定したように、自己自身において価値を持つ「尊厳 (dignitas)」は、他のものを目的としてもつような、手段としての価値、つまりは「有用性 (utilitas)」から区別されなければならないものだったのだ。こうした「尊厳」の概念は、しかし、「自己意識／良心」という概念がそうであったように、深くキリスト教的な神学に根ざしているものでもある。⁴⁾「人格 (Person)」とは、そもそも神学的な文脈において、三位一体の一つの位を表すものとして用いられる概念であり、父、聖霊、子という一体のものの中の「仮面 (Person)」として捉えられていたものであった。人格とは、権利的に神と一致しうる唯一の存在であり、その限りにおいて自分自身を目的として持つ唯一のものであったのだ。人格は、その意識⁴⁾ 良心によって生き、父たる神の前に引き出される最後の審判の日、彼が果たして神の命にあずかるにふさわしいものか否か判定されることになるだろう。人格が道徳的な良心であるのは、最後の審判の日に裁かれるためであり、人格が尊厳を持つのは、その最後の日に神の命にあずかる可能性を有しているからなのである。人格の持つ尊厳とは、このように神の尊厳に保証されるものだったのだ。

こうした超越的な根拠を離れて人格なるものの価値を規定しようとするならば、同時に人格の価値を「尊厳」として捉える根拠を失うことになることにもなる。人格をその時々々の状況に応じて蓋然的に確定される役割であるとするとすれば、我々はそこに「有用性」以上の価値を認められないことになってしまふのである。人格が持つべき「尊厳」は、それを経験内在的に規定しようとする限り、役割が持つ「有用性」へと格下げされてしまふことになるのだ。⁵⁾

だとするならば、我々はもはや人格を物件と区別するいかなる理由も見つけられないことになってしまふ。

「無用」である者は「生きる価値」を持つことなく、新生児が母親や社会から「役割」としての価値を認められない場合、いつでも「廃棄」されうることになってしまうのである。人格概念は、超越的な根拠を失うと同時に、蓋然的で相対的な価値しか保証されないものとなってしまうのだ。

二 道德法則としての人格性―超越論的人格論

超越的に人格とその尊厳なるものを指定し、大上段から「道德」を振りかざす独断にまどろむこともできず、とはいえ、そうした超越的な根拠を排して、経験内在的に人格とその価値を確定しようという試みも、まさに超越的な根拠を排したがゆえに蓋然的なものにとどまってしまふ。前節までに見てきたように、形而上学と経験論という二つの思考の方向性は、それぞれ今日の我々が人格ということの意味するものを規定しうる、二つの道筋であったわけであるが、しかし、両者は二つながらなお不十分な点を抱えていたのだ。こうした不十分さを乗り越えて、今日なお有効な人格概念を規定することはできるのだろうか。最後に、その点が問題にされるべきであろう。本論の範囲では、本格的に新しい人格論を提示することはできないが、しかし、それでも概略的にその道筋をつけておくことは必要とされる。

ヒュームによって超越的な「独断のまどろみ」から目覚めさせられたカントは、しかし、なおも、経験論に否応なくつきまとう蓋然性に対して、強い違和感を禁じえなかつた。同一性が、経験的な連合によって蓋然性的のみ得られるものであるとするならば、すべての同一判断は個人の印象に相対的になり、ともすれば恣意的なものともなってしまうであろう。経験に与えられるものを材料としながらも、なおその判断が普遍性をもつという事態を、哲学的に規定することは不可能なのだろうか。人格の同一性を習慣的連合の蓋然性から掬いとり、なおも超越的な根拠によらず人格を規定したい我々にとって、辿るべきはこのようなカントの超越論的な

思考であることになるのである。まずは、人格を巡る問題の、純粹に理論的な側面について、カントの『純粹理性批判』に思考の範を求めていくことにしたい。

* * *

ヒュームは、ロックのように実体的に自分なるものを予め指定してしまうことを非難し、我々が自分として捉えるのは、その時々異なる自己を習慣的な連合によってつなぎ合わせたものであるにすぎないとした。自分なる同一的なものが実体的のように予め存しているのではなく、経験のうちからそのような同一的なものが仮構されるというのである。カントもまた、こうしたヒュームの「自分とは知覚の束にすぎない」という議論を、一方においては継承しながらも、その「束」を超越論的に規定しなければならぬと考えたのであった。カントが「純粹な統覚」を「經驗的な統覚」から区別して、前者に単なる經驗的な連合とは異なつた自発性の作用を見るとき、我々はそこにヒュームとの決別をみることになるのである。

私は考えるということは、私の表象のすべてに伴うことができるのでなければならない。なぜなら、さもなくば私のうちでは、全然思考されないものまでも表象されることになるからであるが、そうした表象は不可能であるか、それとも少なくとも私にとつては無いものであるかのいずれかとなるであろうからである。すべての思考に先だつて与えられることのできるような表象を私は直観とよぶが、その直観の多様なものは、直観が与えられる同じ主観における「私は考える」とある種の必然的な連関を持つているのだ。この「私は考える」という表象は自発性の作用であつて、感性に属するものとはみなされない。その限りにおいて、それは經驗的統覚から区別されて、純粹統覚、あるいは根源的統覚と名づけられるべ

きであろう。なぜならば、そうした統覚とは、私は考えるという表象を生み出すことで他のすべての表象を伴うことができるのでなければならぬ自己意識であり、すべての意識において一かつ同であり、それ以外の他のどんな意識によっても伴われぬような自己意識であるからである。

[KrV, B132]

「私は考える」という「統覚 (apperzeption)」とは、その語形が示すように「知覚を束ねる (ad-perzeption)」ものとして、必然的にすべての表象に伴っている。「統覚」とは、感性の領域に経験的に与えられる直観を内容としていることから、一方では、その内容を直観に強く依存する、蓋然的な「知覚の束」であるともいえるだろう。ヒュームが、その都度の「印象」の習慣的連合によって仮構されるとしていた蓋然的な自己同一性とは、まさに、そのようなものであった。しかしながら、カントは、そうした経験的な統覚ではない、純粹な統覚を規定しなければならないと考えた。あらゆる直観は、単に蓋然的な連合によってつなぎ合わされるのではなく、常に「一かつ同」であるような「自発的な作用」との連関の中で考えられなければならない。カントによるならば、すべての表象が常に「私」という同一の作用点と連関をもたなければ、そもそも表象なるものが成立しないといわなければならないことになるのである。

ヒュームがいうように、私とは経験的に与えられる知覚を束ねたものであり、時間の変転の中で常に内容が変わっていくものである。時間の変転の中で常に知覚が移り変わっていくならば、同一の私なるものを構成するような流れを通じて変化しないものなどあり得ないことになるであろう。そこにヒュームがロックの自己意識を批判する決定的な地点があったのであった。しかし、それにもかからわずカントは、なおも常に「一かつ同」であるような純粹な統覚がなければ、そもそも表象なるものが成立せず、経験自体が成り立たないという。ヒュームのロック批判を一旦は引き受けたはずのカントが、なお「すべての意識において一かつ同である」

ような統覚を規定できたのは、なぜなのだろうか。その点については私なるものもつ二重性を考えることで明らかになるはずである。

単に私が考えることでは、その私はどんな客観も認識しない。与えられた直観を、そこにおいてすべての思考が存するような意識の統一によって規定することによって初めて、私は何らかの対象を認識することもできるのである。

[Kr.V. A348/B406]

「私は考える」という統覚が働いているだけでは、それによって何かが認識されているということではできない。統覚とは直観を一つの意識へとまとめる働きにほかならないのであって、それがあって初めて対象を認識することができるようなものではあつても、それだけで何かを認識しているということはできないものなのである。そして、そうだとするならば、そこですべての表象に原理的に伴っているような私という統覚自体も、何らかの対象的なものではありえないことになるのだ。少々わかりづらい事柄ではあるが、カントの原文を参照しながらも少し検討してみよう。

それゆえ、私が私自身を認識するのは、私が思考するものとしての私を意識することによってではなく、私が私自身についての直観を、思考の機能に関して規定されたものとして意識するかぎりにおいてである。思考における自己意識のすべての様式というのは、それ自身においては、いまだ対象についての悟性的な概念（カテゴリー）などではなく、単なる論理的な機能、すなわち、全くもってどんな対象も、私自身という対象さえも、思考に認識すべきものとして与えることのない、単なる論理的な機能なのだ。 [Kr.V. B406-7]

つまり、統覚とは、「私」という何らかの対象であるよりもむしろ、「思考する」という作用に常に伴っている「論理的な機能 (logische Funktion)」であるといわなくてはならないものである。「私」という対象を認識する以前に、常にすでに統覚は作動しており、その作用することにおいて同一のものであり続けている。ヒュームは、時間を通じて同一な自己など、直観の内容が変転している以上あり得ないといっていたわけであるが、しかし、对象的に同一な「私」なるものを見出すことはできなくとも、作用することにおいて形式的に同一な「私」なるものはなければならないのだ。そうでなければ、すべての直観はバラバラなままで互いに連関しあうということもないだろう。こうしてカントは、認識における形式的に同一な作用点としての「私」を導入することによって、経験論が陥ってしまう蓋然性から主体の同一性を掬うことができたのである。カントにおける「すべての意識を貫いて同一な自己意識」とは、経験に与えられるものを超越して設定される実体的なものではなく、経験がそこに束ねられることによって初めて可能となるような超越論的なものだといわなければならないのだ。

*

このように自己意識を超越論的に規定することによって、同様に「人格」という概念もまた規定することができるようになる。

様々な時間において自分自身の数的同一性を意識しているものは、その限りにおいて人格 (eine Person) である。

[KrV, A361]

このようにカントは、一方でロックと全く同様の人格概念の規定を取り上げながら、しかし、こうした人格は、決して对象的に認識されるものではないというのである。

私が経験によって、外的対象の数的同一性を認識する場合には、主観以外のものが規定としてそこへと関係づけられることになるような、そうした持続的に与えられる現象に着目して、それを主観とみなし、時間のうちで主観以外のものが変転するなかで、主観の同一性を認めることになるだろう。しかしながら、私とは、内的感官の対象であり、すべての時間は単に内的感官の形式であるにすぎない。そうして私は、すべての私の継起的な規定を、すべての時間を通して数的に同一なものへと関連づけることになるのである。つまり、私は私の継起的な規定を、私自身についての内的直観の形式において、数的に同一なものへと関連付けるのだ。

[K.V. A362]

私が私を「外的な対象」として認識するためには、私という対象について持続的に与えられる規定をもとに、その同一性を確定しなければならぬだろう。しかし、「私」は外的な対象ではない。私は私なる人格を、内的な感官によって感じているといわなければならないのである。内的な感官に与えられる直観は、その内容について考えるならば時間のうちで変転し、いかなる同一性も生み出さないようにみえる。が、しかし、時間その内容にかかわらず常に同一な形式として保たれていることによって初めて内的な感覚が可能となっているように、内的感官における私なる人格も、内容によってではなく単に形式的に同一的なものであるといわなければならないのである。私なる人格は、内容においてではなく形式として同一のものなのだ。「私は考える」という統覚が、对象的に見出される「私」を意味することなく、すべての表象に形式的に伴う論理的な機能と

してあったように、私という人格も、何らかの外的な対象として見い出されるようなものではなく、内的に感じられるという事態に必然的に伴っている形式としてその同一性が見い出されるものである。こうして、超越的な根拠を導入することなく、カントは超越論的に人格の同一性を規定したので。

* * *

さて、しかし、このように対象的な人格とは異なる超越論的な人格が理論的に規定されたことで、我々は一切何がいえたとことになるのであろうか。超越論的に人格概念が規定されたとはいえ、しかし、未だそうした理論的な規定には「尊厳」という価値的なものはいささかも含まれてはいないのである。それでは、超越論的な人格を持つべき「尊厳」を我々はどうのように考えればよいのだろうか。その点を『実践理性批判』における「尊厳」の記述を手がかりに考察してみることにはしたい。

*

『実践理性批判』において、まずもって「尊敬 (Achtung)」を持って扱われるべきであるとされるのは、しかし、人格ではなく「道徳法則」だとされていた。カントもまた物件の価値と人格の価値を区別し、後者にのみ尊敬を感じるとは述べる[KpV.197]のであるが、しかし、それは他者の人格という実例を通じて我々が道徳法則を感じる限りにおいてのこととされるのである[KpV.198]。カントにおいて尊敬を持って扱われるべきは、他者の人格そのものではなく、我々がそこに感得する道徳法則であるといわなければならないのだ。他者の人格を通じて果たされる道徳法則の感得とは、自負を打ち負かされることにおいて不快な出来事であるともいえるが、しかし、「ひとたび自負を脱ぎ棄てて、かの尊敬に実践的影響力を許したとき、我々はまたこの法則の尊厳

(Herrlichkeit) をみ、それに飽くことはないものであり、魂は神聖な法則 (das heilige Gesetz) が自分と自分のはかない性質を超越しているのを見れば見るほど、自分自身がますます高められていくと感ずる」[Kp.V.198]。他者の人格を通じて感得される道徳法則とは、このような尊厳を持つて私に介入するものだといわれるのである。

カントにおける「尊厳」とは、このようにまずは人格ではなく道徳法則に帰せられるものであるわけであるが、しかし、次のようなある屈折を経て、道徳法則はカントにおける独自の人格概念と接することになる。「道徳法則は神聖 (heilig) (不可侵) である。人間は確かにそれ自身において十分に神聖であるとはいえないが、しかし、彼自身の人格における人間性 (die Menschheit) は、彼にとって神聖でなければならぬ」[Kp.V.210]。このように、道徳法則とは、彼の人格の内部において、彼の人格を高めるように要求して「人格性の理念 (Idee der Persönlichkeit)」に他ならないとされるのである。「この人格性の理念は尊敬を呼び起こし、我々に我々の本性の崇高さを目の当たりにさせるが、しかし、同時にそれは、この理念に照らして我々の振る舞いがその理念に相応しくないことを気づかせ、それによって自負をうちのめす」[Kp.V.211]。道徳法則は、我々の人格のうちで、その人格の本質たる人格性として、尊厳を持って我々に義務を課してくるものとされるのだ。カントの『実践理性批判』における人格とは、こうして、私の人格のうちで行為する私自身に義務を課するような道徳法則に他ならないものとされるのである。

* * *

しかしながら、何を根拠にしてカントはこのような道徳的な言明をすることができるのであるのか。例えばロックならば、行為する私において道徳法則が不可避免的に義務を課すという事態を、自己意識が不可避免的に良心を持つこととし、その不可避性の根拠を「最後の審判」という超越的な概念に基礎づけるだろう。しかし、そうした超越的な根拠によらずに、「道徳法則」を超越論的に規定することはできるのであるだろうか。その点を

問題としなければならない。

しかし、ある意味でカントは、実践理性の超越論的な基礎づけという行為自体を断念しているようにもみえる。「いかにして道徳法則がそれ自身で直接に意志の規定根拠たりうるのか」ということは人間の理性にとつては解決できない問題である」[Kp.V.160]といいながらカントは、道徳法則が意志に介入する根拠について問うことを、理性の限界の外側に位置付けていたのだ。しかし、そう語りながらも、行為する私に道徳法則が不可避的に介入するとカントは述べる。それは、カント自身が設定した認識批判の則をこえていないのであろうか。道徳法則の不可避性の根拠を人間には問えないものとする。ことで、カントはある種の超越論的なものに加担してしまっているようにも思われるのである。実践的な人格を、理性の内部において超越論的に規定することはできないのであろうか。その点を問うていきたい。

* * *

行為主体としての私は、人格それ自体としての本来的な私に対して避けられない道徳的な義務を持つ。カントは、私の人格のなかにおける道徳法則として規定される、私の本来的な人格性なるものが、現在に行為する私に不可避的に介入してくると述べていたのであった。しかしながら、いかなる権利においてカントは、今現在、行為しようとする私とは別に、本来的な私なるものを設定することができるのだろうか。しかし、実のところ、その権利はすでに『純粹理性批判』において見出し出されていたものなのであった。過去の自分を自分として意識するという自己意識とは過去の自分が対象的に把握されることではなく、「私」という超越論的な人格とは「今、ここにいる私」という具体的に規定される存在とは全く別の次元にある。「超越論的な私」とは、私が「この私」として名指そうとするものの前提となりこそすれ、「この私」として指し示されるもの

とは全く異なっているといわなくてはならないものだったのだ。「超越論的な私」とは、今、このこという制約された一点に位置付けられる「この私」が、いかに「私」としてそれを取り出そうとしても常に逃れるものとしてあったのである。

このような『純粹理性批判』における超越論的人格の規定を、もし、『実践理性批判』における人格性の記述に読みこむことができるならば、行為しようとする「この私」とは全く異なった次元に位置する人格性なるものを規定することに、いかなる超越的な根拠も必要とされないことになるだろう。すべての時間を通じてそのものでありつづけるような「超越論的な私」は、「行為しようとするこの私」とは別の次元にあるものとして、超越論的に基礎づけられるものであることになるのである。『実践理性批判』において、行為しようとする「この私」とは別に人格性そのものなる概念を導入することは、超越論的に可能な事柄なのだ。

*

このように考えるならば、そうした「超越論的な人格」の介入の不可避性についても、一定の理解が得られることになる。超越論的に規定される「私」は今、ここにおける具体的な「この私」とは全く異なった次元にありながらも、しかし、なおも「この私」がそこにおいて初めて可能になるようなものでもあるのであった。すべての対象認識がそこにおいて初めて可能になるような「超越論的な私」は、対象的に規定されるような具体的な「この私」とは区別されながら、しかし、その対象としての取り出される具体的な「この私」自体を構成するものだったのだ。「尊敬とは、「超越論的な人格の果たした業績に対して我々が欲しよう」と欲しまいと与えてしまうような、拒むことのできない年貢 (Tribut) のようなものである」[KpV, 198]といわれるように、行為主体として現在の具体的な地点に存する「この私」は、自らがどのように構成されていることにおいて、

常にすでに「超越論的な人格」の果たした業績に負っている。その限りにおいて「この私」は、「超越論的な人格」とある避けがたい関係を取り結んでいることになるのである。「この私」とは全く別の次元にあるものが、その「私」の構成において、不可避的に「この私」に介入する。『実践理性批判』における、行為しようとする「この私」が人格性そのものに対して持つ義務とは、まずもってこのように理論的に規定されるものと考えられるのである。「道徳法則」として規定される人格性そのものの義務とは、いかなる内容的な事柄を命じるより以前に、まずもって形式的に「この私」に課されている。『実践理性批判』において企図されていた、あらゆる具体的な経験から独立して提示されるような「純粹理性の形式的な実践原理 (das formale praktische Prinzip der reinen Vernunft) [KpV.154]とは、このような具体的な判断内容とは全く独立して形式的に確定される「超越論的人格」の「道徳法則」に他ならないのである。

*

しかし、そうした本来的な私とは、具体的な他者との関わりの中ではどのように立ち現れるものなのだろうか。中絶などの具体的な行為の是非を規定しようとする場合に問題とされるのは、本来的な「私」の人格であるよりも、むしろ他者の人格である。先に見たように、『実践理性批判』においては、他者の人格を通じて「道徳法則」が感得されるともいわれられていたわけであるが、しかし、これまでの考察からするならば、「超越論的な人格」とは対象的に認識される人格とは別の次元にあるものであり、私の外側に立ち現れる他者とはまずもって対象的に認識されるものなのであった。異なる次元に位置する両者は、一体どのように関係するのか。最後にその点を考察しなければなるまい。

すべての認識は超越論的に規定される「私」が前提になって初めて可能であるのならば、他者の人格もまた

そうした「超越論的な私」が前提となつて把握される。その限りにおいて、私は他者の人格を対象としてしか把握できないことになるであろう。しかし、逆にいえば、我々は他者の具体的な人格を対象的に把握するときには、常にすでにそこに「私」という人格性そのものを前提としており、認識が他者を具体的な対象的人格として構成する以前に、人格性そのものとしての「私」が、そこに横たわつているといわなければならぬことになるのである。他者の人格が対象として構成される以前に、私の人格性そのものがそこに横たわつていられる。我々が他者の人格を通じて道徳法則なるものを感得することができるのも、道徳法則に他ならない私の人格性が予めそこに横たわつていからなのである。立ち現れる他者は、超越論的な人格をその根底に持つており、行為しようとする「この私」に「超越論的な私」を感得させる入り口となる。「超越論的な私」とは、「この私」にとつて絶対的に異なつた次元にありながら、他者の人格を媒介にして、「この私」へと不可避的に介入してくるものなのである。こうして我々は、他者の人格に「道徳法則」の「尊厳」を感得することになるのだ。

*

こうした規定は理論的で形式的なものであり、その限りにおいて、中絶という具体的な行為にあつて我々がいかに行為するべきか、その「いかに」の内容についてまでは規定しえないものであるだろう。しかし、まさにその形式によって、我々は次のようにいうことができることになつたのだ。すなわち、我々が胎児という他者を対象的に取り扱う限りにおいては、胎児は物件としての価値しか持たず、有用性の基準によって所有／廃棄されるものであるが、しかし、具体的に認識されるその胎児の顔に人格性そのものとしての「道徳法則」が見い出される時、それは「尊厳」を持った犯しがたいものとして立ち現れてくることになるのだ、と。こうして我々は、中絶の是非を一義的に決定することはできないまでも、全くもつて形式的に倫理的な構造を語る

ことができることになるのである。どのような場合に、対象的な物件に人格性そのものとして道德法則が見い出されるのか、倫理的なものの形式と内容の交差する具体的な条件を明らかにしない限り、倫理的構造の記述が我々の行動を規制する力を持つことはないだろう。中絶の是非を確定するにあたっては、そうした条件を明らかにする作業が必要とされるわけであるが、しかし、すでに紙幅も尽きてしまった。まずは超越論的な人格の規定を獲得したところで、本稿は閉じることにしたいと思う。

* * *

中絶をめぐる今日なされる議論は、人間の持つ人格性に中絶の是非を決定する根拠を求めることでは一致しながらも、ロック由来の「厳密な意味での人格」のみにその範をとるか、ホップズやヒュームに起源をもとめられるような「社会的な意味での人格」をも含めたものと考えるかによって、その内部で多様な様相を見せていたのであった。しかし、そうした言説は、人格概念を規定することによって確定する「人格を持つもの」の外延の変化にのみ関心を示すだけで、肝心の人格なる概念が持つべき内実についての理論的な規定については、「常識」が教える範囲のものにとどまっていたのである。我々が本稿で試みたのは、各々の理論が拠って立っている人格概念の規定を、その歴史的な文脈にまで遡ることで明らかにしつつ、同時にそこにおける理論構成ではどうしても不十分となる点を析出し、その不十分な点を乗り越えるような人格理論を提示することであった。トゥーリー・ロックのように、超越的な根拠によって理論的な構造と道德的内実の独断的な越境を果たすのでもなく、エンゲルハート・ヒュームのように、超越性を廃棄しながら経験的蓋然性にとどまることによしとしない、超越論的な人格概念規定を理論的に規定することが目指されたのだ。常識的な地盤に安住することなく、その地盤を支えている歴史的な根拠にまで遡って考察して初めて、新たな理論を展開する支点を得

をいふのである。

本文、及び註において参照した文献の略号は次の通り。

- [Tooley] Michael Tooley, "Abortion and Infanticide" in *Philosophy and Public Affairs*, Volume 2, Issue 1 (Autumn, 1972)
- [Engelhardt] H.T. Engelhardt, Jr., *The foundation of bioethics*, Oxford University Press, 1986
- [Locke] J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Wordsworth Classics, 1998
- [Hobbes] T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, 1996
- [Hume] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford Philosophical Texts, 2000
- [KrV] E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998
- [KpV] E. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, 1974
- [Cicero] Cicero, "Cato Maior de Senectute" edited by J.G.F. Powell, Cambridge University Press, 1988
- [エンゲルハート] H・T・エンゲルハート、「医学における人格の概念」(『バイオエシックスの基礎』、東海大学出版、一九八八年)
- 〔金子〕金子武蔵編、『良心 道德意識の研究』(以文社、一九七七)
- 〔石川〕石川文康、『良心論』(名古屋大学出版会、二〇〇一)
- 〔ピコ〕ピコ・デラ・ミランダラ、『人間の尊厳について』(植田敏郎訳、創元社、一九五〇)
- 〔高野〕高野清弘、『ホップズとプラムホール』(トマス・ホップズ研究)(御茶の水書房、一九八四)
- 〔三嶋〕三嶋唯義、『人格主義の思想』(紀伊国屋書店、一九六九)
- 〔大槻〕ジョン・ロツク著、大槻春彦訳『人間知性論』(岩波文庫、一九九七)

(1) 例えば、「人間知性論」の岩波文庫版の訳者である大槻は、訳注を付して注意を促している(大槻、四一七)。が、しかし、版が違うためか、我々はそこで大槻が参照を促しているOBDには論拠を見い出すことができなかった。

(2) 「良心」と conscientia の違いについては、「石川、八頁」(金子、一頁以下)などを参照のこと。

(3) ホッブズの「リヴァイヤサン」を構成する人々は、神との三位一体の關係にあるがゆえに生まれながらにして潜在的な人格を携えているわけではなく、社会における自分の位置に応じて人格を与えられ、また自ら獲得することになるのである。ホッブズの「自然状態」の市民が「神の似姿の喪失」を経ていることについては、【高野、五九頁を参照】

(4) 「ニコ」、「三嶋」を参照。

(5) 確かに、エンゲルハートは、トゥーリーに対して「社会的な意味での人格」を提示しながらも、なお、「厳密な意味での人格」を規定しようと考えていた。しかしながら、エンゲルハートが「厳密な意味での人格」を規定するために、トゥーリー以上の根拠を与えることができないのであるならば、我々はそうした「厳密な意味での人格」を超越的であるがゆえに排さざるを得ないことになるだろう。エンゲルハート自身が、宗教的な根拠付け抜きに「理性的存在者」なるものを規定できると考えていたとしても、そのことは彼自身の根拠に対する無自覚をあかさすだけなのだ。「宗教とは無關係な一般的考察においては、ある存在者が理性的であることを示す証拠があればいつでも、その存在者は理性的存在者であると想定されねばならない」[Engelhardt, 1981]と、エンゲルハートは宗教的な根拠付けを回避しながら「理性的存在者」を規定しようとしてはいる。が、しかし、それが「理性的なものとは理性的である」という同語反復にすぎず、結局、「理性」なるもの自体を規定しえないのであるならば、彼もまた超越的であることにおいて、トゥーリーと同じ轍を辿ることになってしまうのである。

Quelle est la dignité de la personne?

— Le fond historique de la théorie de l'avortion d'aujourd'hui

Daisuke Araya

Le principe de la dignité de la personne humaine est un fond de notre société. On doit l'admettre et la société devient possible en tant qu'on l'admet. Mais si l'on peut distinguer l'être humain biologique et la personne humaine, il y aura la frontière à laquelle l'être humain deviendrait personne ou perdrait cette dignité. Comment doit-on traiter l'être humain qui n'est pas personne ? La problématique de l'avortion porte sur cette frontière de la personne.

«Un enfant qui vient de naître n'est pas de la personne. On peut le tuer» . Comme ça Michael Tooley a conclu sa théorie radicale. Si l'on peut définir rigoureusement le concept de la personne, l'extension de la société sera fixée. Ainsi Tooley a décidé théoriquement la frontière de la personne. Mais cette décision théorique n'avait pas aucun regard sur la réalité qui n'y est pas simplement déduite. Contre ce dépassement théorique de Tooley, Engelhardt propose d'autre possibilité de comprendre la notion de la personne selon la réalité complexe. Un enfant qui vient de naître n'est pas de la personne que Tooley a désigné rigoureusement. Mais même s'il n'est pas de la personne au sens rigoureuse, il peut être la personne au sens social. Sa mère le traite pour son enfant. Il a de la valeur comme enfant dans sa société. Ainsi Engelhardt a dédoublé la notion de la personne et évité la conclusion radicale de Tooley.

Mais ce dédoublement soi-même deviendra problème. On peut concilier la théorie avec la réalité par le moyen du dédoublement du concept de la

personne, mais pour cette même raison, on ne peut pas savoir pourquoi le concept dédoublé de la personne est déterminé en *un* concept. Personne au sens rigoureuse et personne au sens social ont les deux valeurs tout différentes, l'une conportée en un sujet soi-même et l'autre déterminée en dehors de lui. Le concept de la person étant dédoublé, le sens de la personne elle-même sera mis en question.

La conciliation de la théorie avec la réalité par moyen du dédoublement du sens comme a fait Engelhardt nous fait questionner quelle est le sens du concept de la personne même. Mais on doit éviter de proposer le sens rigoureuse de la personne comme Tooley. A notre regard, les deux controversistes commet une faute involontaire en tant qu'ils manquent la considération historique du problème. Ni passer de déterminer le sens propre de la personne, ni proposer le sens rigoureuse sans aucun regard sur la complexité de la réalité, il faut déterminer le sens de la personne à travers des divers phases de l'histoire. Dans ce fond complex de l'histoire on verra la détermination transcendantale de la personne.