

Title	汝性の条件としての物自体性について：愛の条件としての汝性について
Sub Title	On thing in itself as a necessary presupposition of thouness : on thouness as a necessary presupposition of love
Author	松本, 正夫(Matsumoto, Masao)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1958
Jtitle	哲學 No.34 (1958. 1) ,p.149- 178
JaLC DOI	
Abstract	<p>Since the translation of "The Mind and Heart of Love", a work by Rev. M.C. D'Arcy, was recently published, I tried to give a sort of comment and criticism on the several subjects I pickcd up from it. According to modern subjectivism, thing in itself is denied and thing as such is considered nothing else but an objectivation or projection of a central subject, in a word, it becomes merely a certain mode of subject itself. In such German idealism, just like in oriental monism, all is ego though it does recognize the difference between small and big ego and there is no room for the true existence of thouness. Thing in itself is exactly what the category of substance signified in the traditional philosophy and it occupied a highly estimated position in the field though modern philosophy lowered and dismissed it. Substance means simply that a thing is identical with itself solely by itself without any help from the other and does not mean necessarily that a thing is immutable and incorruptible in its essence. It is an assurance that some things can keep their own subjectivity in a perfect independence from conscious subject or ego. Therefore thing in itself is a necessary presupposition of thouness. It is said that true love exists between "I and you", not between "I and it". However even in the case of "I and it", "it" is not a merely projection of "I", "it" really transcends me as a thing in itself. In the case of "I and you", "you" transcends me as a thing in itself; yet here "you" is not only "in itself" but also "for itself", and so "you" is a subject (a mind) just like "I". Considering the difference between Eros and Agape, it is commonly admitted that Eros is self-immanent-love and Agape is self-transcendent-love. I am opposed to this doctrine and wish to say that the former is a love for man and the latter is a love for God. And in these cases of (1) thing-love (if admitted to say so) and (2) man-love and (3) god-love, both that self-immanent-love and that self-transcendent-love always coexist but in some different degrees as follows. In the case of (1) the former must be more and the latter less, in the case of (2) the former and the latter are almost equal in amount and in the case of (3) the former must be quite less and the latter must be the most part. This self-immanent-love is compared to animus, that is, the masculine character and this self-transcendent-love to anima, that is, the feminine character. According to Rev. D'Arcy, the former is further considered as an essential ego and the latter as an existential ego and humanism corresponds to the former and mysticism to the latter. Against this conclusion I suggested that there is no real division between both egos and their operations are mostly done together. So in a long run they must be considered one. Thus I emphasized the roll which animus takes in mysticism when not only anima but also animus, that is, the whole ego is overwhelmed by the gift from above. In the end I argued against Rev. D'Arcy's voluntarism which claims the immanent character of reason and the transcendent character of will, with the intellectualism which, to my analysis, depends on the fact of transcendency of reason and of immanency of will.</p>
Notes	小林澄兄先生古稀記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000034-0149

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

女性の条件としての物自体性について

— 愛の条件としての女性について —

松 本 正 夫

一九五三年M・C・ダーシー師が知的交流委員会の招きに応じて英国より来日、一日慶応義塾大学を訪問された際、その主著 *The Mind and Heart of Love* の翻訳権を譲り受けて井筒俊彦教授は私の妹の三辺文子との共訳で創文社刊行ソフィア叢書の一巻として「愛のロゴスとパトス」の書名の下に貴重な訳業を完成された。私はこの書によつて教えられることが頗ぶる多かつただけに、この書を読む前から既に考えていたことと思ひ合わせて自分の考えを纏めたいと考えた。それが批評的な結果になつたとしても一つにダーシー師並びに訳業に対する感謝の意から出たものであることを申し添えたい。日頃人間学的な述作から遠ざかつていた自分が敢えてこのことを思い立つたと云うのも、幼稚舎以来の小林澄兄先生の学恩に対して今回記念論文集に喜んで参加する機会を得たからであつて、この機会が与えられたことに深く感謝している。

一、

カントが批判主義の立場から物自体 *Ding an sich* を無意味としたことから、認識の諸対象の即自性 *Ansichheit* は意識的自我の即自性にのみ従属内在し、そこから派生するに過ぎないものと看做されるに到つた。そして諸対象が対象として対自的 *für sich* に意識されることは意識的自我全体の対自化、即ち、自覚の終極的実現への一過程としての意味しか有しないものになつた。曾つて存在論では存在一般が類比的ではあるが物自体としての諸対象と物自体としての個別的自我（自我の復数）とを包括していたのであるが、今では存在一般に代つて意識一般が諸対象と個別的主観とを包括する地位を占めている。存在一般は一切の物自体を包括するものとして即自性を欠くことはないが、対自性はその一部であるところの意識存在だけに限定せられていたのであつた。ところが意識一般は全般的に即自的であると同時に対自的である他ないものであるから、諸対象と個別的主観固有の即自的物自体性をそれ自身として問うことはもはや意味のないことであつて、それらは意識一般の対自化の側面に於いて始めて对象的に識別されうるものとして浮び上つてくるのである。凡そ区別されうる諸対象は—個別的自我乃至主観をも含めて—凡べて対自面、即ち、対自的に意識せられた限りに於いてのみ成立すると云うのが批判的主観主義の立てまえであるが、更に進んでこれらが既に即自面に於いて意識一般乃至意識的自我に依属内在し、そこから派生するものであることを強調しようとするのが一元論的な客観的觀念論（新プラトンの汎神論）の立場であると思われる。批判主義は対自面のみを強調したのであるが、一般的にみて対自の前には即自が前提せられ、いわば即自でなくては対

自にもなりえないことが反省せられて、ドイツ観念論は即対自 *an und für sich* の立場に立つて一元論的客観的観念論と批判的主観主義との統一を計つたものである。つまり個別的自我としての「我々」は絶対精神としての絶対的自我から単に即自的な存在「流出」として派生して来るのではなく、その対自化の契機を通じて、云わば意識化乃至意識対象化を通じて始めて派生してくると云うのである。

東洋の汎神論は實在の諸事物を実体と考えず、単一の絶対的本体の単なる現象としてそれらを夢幻視する傾向があり、更に進んで物自体を意識の執着乃至迷妄と断じ一切の差別を拒否するに到る。かくて個別的自我としての「我々」も絶対的本体的自我より拒否せらるべき仮象として派生し、やがて真実の決算に於いてこれらの小我も絶対的大我に還流すべきことが説かれる。自我からの派生より自我への還流の東洋的体系はオルフェウス、デュオニソスの線を通じてギリシャ哲学の汎神論、更に新プラトンの体系へと進展し、又上述したドイツ観念論の主観主義的体系にまで引継がれる。絶対的なものを、相対的自我がそこから派生し、そこへ還流すべき自我の本体と看做すシステムに女性を容れる余地は毫もない。自己ならぬ絶対的他者を汝として神と認める有神論に立つ基督教は、絶対的な真底の自我を神とするが故に個別的自我がそれから現象的に派生してくると考えるところに汎神論とは両立しようもないのである。キェルケゴールがヘーゲル体系と正面から対決する様になつた根拠もこう云うところにあると思われる。

神を汝として認めえない体系は人をも汝として認めることが出来ない。蓋し、絶対的自己を他者として、否、他我として「汝」として認める為には相対的な自己とそれとの間に類比的な意味ではあるにせよ、双方が共に各々物自体であること、そして正にその故に互いに断絶していなくてはならないからである。一般に物自体性が排斥せら

れる体系では相対的な自我に対して絶対的な他我の眞の断絶的超越を認めることができない許りでなく、相対的他我同志の断絶的の超越をも認めることが出来ない。蓋し、如何に他我が相対的であるにせよ、そのものの各々に物自体性がなくてはそれと自我とを眞実に断絶的に差別する相互超越の根拠が充分でないからである。自己と云ふことの中に自我と他我とを眞に差別する規準は各々の物自体性であつて、これなしに差別はどうしても仮象的になり、自我と他我とはやがて同一の絶対精神乃至は絶対的的自我から発出する単一世界精神の分身に他ならぬものとなるに到る。聖トマス・アクィナスをしてこの点でアヴェロイズムと決定的に職わしめたものが我と汝との自他の基本的差別に立つ基督教的人格主義であつたことは当然である。

却説、主観的自我に限定された物自体性ではあるが、とにかく即自の立場に入りこみすぎた観のあるドイツ観念論はそれに引き続く新カント派によつて対自的な批判の立場に引き戻され、更に意識論的な現象学的方法を以て現代に挑戦する。社会的実存等の興味ある課題に対して間主観性 *Intersubjektivität* を分析したりするけれども、与えられた意識の事実立つこの方法はライブニッツの単子の任意の一つに表出された全体表象の分析に他ならず、結局他我は自我の統一的全体表象の一構成要素に過ぎないものとしてその物自体性（他我の単子性）に於いて把えられていないのである。こゝでは他我は自我に対する位格的汝性として物自体と物自体との間に存する緊張関係を以て迫つてはこない。人間と人間との位格的結合としての社会的実存は我れと汝との相互超越的な基本的存在構造を前提して始めて成立するもので、先験的主観的な意識の分析から演繹せられる「薄められた自我」であるところの間主観性を以て到底説明しつくすことはできない。蓋し、自我との緊張関係にある他我は自我に対して物自体性を確保する「汝」でこそあつて、複數自我の単なる最大公約数を以て処理しえないものである。意識一般の「権利

の仮設」に対し、現象学は間主観性の「事実の仮設」を代置しただけであつて、他我の有する底知れぬ実存的断絶性としての女性には少しも触れることなく、相対的自我—他我の位格的結合関係としての社会的実存の真の問題性を依然として取残しているのである。

以上述べたことを要約すると近世の批判的主観主義以来、ドイツ観念論、現象学を通じて他我の物自体性に基く女性は一度も認容されたことなく、この点古来の一元論的汎神論の「大我」体系と軌を一にしている。絶対的であれ、相対的であれ、何れにしても女性が成立する為には物自体性格が必須の条件であつて、しかもこの物自体性の根拠は批判論以来意識論哲学が絶えず冷眼視し、その真実の意味を拒否しつづけてきたところの実体範疇にこそある。蓋し、それは存在論哲学に不可欠の契機であり、また難攻不落の要点でもあつたからである。

二、

伝統哲学の範疇表の第一位にある実体範疇程近代哲学に於いて誤解されたものも少いであろう。それは偶性的に変化する現象の背後に横わる永久不変の基体たる存在者と考えられた。ところが実体は範疇である限り、存在することの諸様式 *modi essendi* の第一位であつて、それ自身存在者ではない。実存する存在者は物質とか生命とか精神とかであつて、それらが「実体として」存在するのである。実体は存在様式で、その様式に従つて存在する物質とか生命とか精神とかが存在者である。又実体は確かに偶性的な現象を原因する事物本質として偶性現象に対する限りでは恒久性を意味するもの乍ら、それは必ずしも自ら不変ではない。アリストテレス形而上学は現象変化より

更に根底的な変化である実体変化の説明に自らの課題を見出したのであつて、アリストテレス固有の質料原理の設定は正にこのことへの解答に他ならない。それ故実体本質の永久不変を説くことは寧ろルネサンス時代にプラトン化した後期スコラ学の産物と云えよう。実体範疇が相対的に不変性を有していても、絶対的には可変性をも認容する存在性格であることが分つた以上、我々は実体についてのアリストテレス自身の定義にもう一度還らなくてはならない。

「存在が種々の仕方である限り、種々の仕方です語せられる」ので、「Pである」との述語形式の基本的なものである範疇 *praedicamenta* は結局存在する（実存する）ことの基本的諸様式 *modi essendi* 以外の何ものも意味しない。却説この様な述語は通常、何らかの主語についての述語であつて、その意味で何らかの主語乃至主語方向にある述語に依拠している。ところが実体と云う述語はこの主語方向への遡行の極限を意味するもので、こゝでは主語が今までの様に述語に対して「他のもの」でなく、それ自らでなくてはならないのである。つまり述語から主語への系列の遡行が未だ許されているときには、述語は常に「他のもの」について述語されたもの「*de alio praedicatum*」であり、それは「他のものに依拠」しえたのであるが、系列の終点に達した今、実体述語はもはや「他のもの」の述語「たりえず」、「自ら」についての述語「*de se praedicatum, praedicatum sui*」でしかありえないのである。蓋し、もし再び他のものについての述語であれば、それは決して遡行の極限に達したとは云えないからである。かくてアリストテレスは爾余の一切の述語に対して「究極の主語」であり、「自ら」についての述語「に」しかなりえないこの様な述語形式をこそ、決して他に依拠せず、「自ら」のみ依拠するところの存在形式として実体と命名したのである。つまり実体とは、「何であるか」とか、「Pである」とかの本質定義が他のものを必要とせず、自らにのみ依拠し

てなされる様な場合に該当する定義形式である。斯くて他に依拠することのない究極主語として一切の述語を自らに依拠せしめるが、仮りにそれが述語ともなる場合自らたる主語に依拠するほか仕方がないので、究極の自ら同志よりのみなる主語―述語命題がここに形成せられ、その肯定の形は「SはSである」の同一律となり、その否定の形は「Sは非Sに非ず」との矛盾律になる。つまり存在者が「何であるか」と云うことが、それ自らによつて定まつていること、存在者が「正にそれ自身だけでそれであるところのものである」ことが実体性格の謂いである。(実体変化と云うことも、自らによつてそれ自らと同一であるところのものが絶対変化すると云う謂いである。結局自己矛盾をすら意に介せず貫徹してゆく自己性格を前提した上での変化である。)[自らに於いて、且つ、自らに依つてある] esse in se et per se と云う存在性格は他のものの助けによらず、自らだけを以て「SはSである」ことを保証する。Sの即、自性が他者の条件下でなく自らだけを以て、つまり無条件的に、絶対(値)的に保証されていると云うのが実体範疇の謂いである。

「自らに於いて自らによつてである」ens in se et per se とされたこの種の実体概念はスピノザに於いては「自らに於いてがあり、自らに依つて考えられる」ens quod in se est et per se concipitur と定義され、こゝから近代哲学での実体概念分裂の歴史が始まる。伝統的な実体定義では「自らに於いて」esse と云う事物性に於いても、又「自らによつて」per se と云う必然性に於いても共に「である」と云う本質存在が意味されて居り、云わば、実体は必然的な事物本質として、必然的な理拠本質たる属性や偶然的な事物本質たる偶性に比べて専ら本質中の本質と看做されていたのである。ところがスピノザでは「自らに於いて」esse という事物性では「がある」という事物実存が、「自らに依つて」per se と云う必然性では必然思考が意味されており、実体は一方、存在性格乃

至存在様式としてでなく直ちに存在者として *actus essendi* たる実存界と、他方、必然的思考形式たる *modus intelligendi* たる主観的内在界とに、丁度離れゆく二つの舟に両足を掛けた様に跨つて仕舞つたのである。「実体」は一方、「がある」実存たる *actus essendi* を制限し、条件付ける「である」本質たる *modus essendi* であつてこそ、他方、内在的思考形式たる *modus intelligendi* を規定し、充足化することが出来るので、従来「本質存在」として実体が演じていた実存界との媒介的機能は今や完全に失われたと云つてよい。かくて実体の前半たる *quod in se est* はロックの「規定しえざる基体」となり、後半の *quod per se concipitur* はヒュームの「思考習慣」となり、カントでは前者は物自体となり、後者は「関係」範疇の一つである「実体範疇」となる。かくて実体概念は実存と思考の二元界に分裂して完全に無力となり、益々誤解され易い内容のものになり果てたのである。

「可変に対する恒常的不変」の図式で示される実体概念の内容はカントに依つて先験的悟性形式として認容された範疇であつて、この項の最初に触れた実体についての通俗的な考え方に相応している。他の半面は「現象の背後にある基体性」であつて、これはロックが第二性質のみならず、第一性質をも剝奪して尙残存するとした無規定の基体に相応し、またカントによつて認識論的に云つて無意味とされた物自体にも相応する。ところが上述した通り本来の実体概念は物自体の概念と離れたものでなく、しかも物自体と不変性との結合であるよりは寧ろ、物自体と自己依拠性との結合に他ならないと考えられる。実体とは物が自らによつて、そして自らだけによつて即自であることである。つまりものが自らの力だけで、自らと同一であり、正にそれ自らであるところのものであると云うのが実体性格の謂いである。

従つて存在者が実体性格を有するとは、その存在者が意識されても意識されなくても、認識されても認識されなく

でも、その存在者は自らの力によつて正にそれであるところのもの以外のものではないと云うことである。対自化されても対自化されなくても、もともとそれが即自的であることに変わりはない。もともとそれがそれであるからこそ、それが意識され、認識されるのであつて、それが意識されたからそれであつたり、それが認識されたからそれになつたりするのでもない。それがそれでないうちにそれが意識されたり、認識されたりすると云うこと自体本末顛倒である。我々が存在を意識したり、ものを認識したりすると云うのは、存在なりものなりを把握しても把握しなくても、そんなことには係わりなく、存在なり、ものなりが自ら自身で即自的である時に、改めてそれを把握出来たと云うことに他ならない。それ故に意識が真に意識であり、認識が真に認識であるためには、それらが先決的に、実体としての「物自体の意識」であり「物自体の認識」でなくてはならないと云うことである。カントが物自体の意識乃至認識の不可能を説いたことは正に意識乃至認識の先決条件の不成立を説いたことに他ならず、それ故カントに依つて批判的に承認された意識乃至認識なるものも実はナンセンスで、単に名目上の意識乃至認識でしかなくつたことになるのである。

却説、実体範疇以外の他の存在様式に於いてある存在者について物自体性はどう云うことになるであろうか。性質、分量、関係の三範疇は属性範疇として「他に於いて、且つ自らに依つてある」*esse in alio et per se* 存在様式であり、能動、所動、時間、空間、状態の五範疇は偶性範疇として「他に依つて、且つ自らに於いてある」*esse per aliud et in se* 存在様式であり、又所有 *habitus* の範疇は適性範疇として「他に依つて、且つ他に於いてある」*esse per aliud et in alio* 存在様式を意味している。之ら実体以外の諸範疇が何れも究極的には自己依拠的な実体たる他者に依つて規定されている限り、それらは実体の物自体性に依属乃至依拠するものであり、云わば、

実体の無条件的な物自体性に分与しているといつてよい。属性範疇は必然性を意味する *per se* を無条件的ではなく「他に於いて」*per alio* と云ふ内含条件の下に実体から理拠的に承けついできており、偶性範疇は事物性を意味する *per se* を矢張り無条件的ではなく、「他に依つて」*per aliud* と云う触発条件の下に因果的に実体から承けついできている。この意味で両範疇は実体範疇に於いて無条件的であつたところの即自性を条件的にはあるが継承しているのであるから、その限りに於いて実体と等しく物自体的対象性がそこにあることを認めなくてはならないのである。それは我々が意識乃至認識するしないに係わりなく、専ら実体の方から即自的にのみ由来してくるのである。

ところが最後の所有と云う適性範疇は「他に依つて且つ他に於いてある」と云う存在様式のもので、究極的には実体に、一般的にはそれに先だつ一切の諸範疇に依拠し、云わば属性、偶性を伴つての総体シュノロンとしての実体の物自体性を基体とするものであり乍ら、属性、偶性とは異つて「自らに依つて」とか「自らに於いて」とかの自己性格を何ら実体と共にしてはいないのである。それは実体とそれによつて即自的一義的に定まつてくるその他の諸範疇とを基体とする意味で他者性格があつても、自らには少しも自己性格を持たない、一種不可思議の妥当存在 *Geltungssein* である。物自体的即自的な基体なしには成立しないが、そうかと云つて実体乃至基体の方から一義的に定まつてくると云うのでもない特殊な存在性格ではある。実体は「他に於いて」と云う属性を分析的理由律的に、或いは「他によつて」と云う偶性を総合的因果的にいづれも即自的一義的に決定しているのであるから、それらに対して単なる基体性以上の意味を有しているが、所有の適性範疇に対しては基体以上の意味をもちえない。かくて適性が他者性格のみを有して自己性格を実体の方から継承しないことにもなるのであるが、この適性が一義的に定まる

ためにはどうしても今までの実体的な主語方向からだけの規定性ではなく、述語的な方向からの主観的な附与機能が前提されなくてはならない。ここに他の範疇にない独特の点があるので、実体の無条件的な即自性だけでは片付かないものが出てくる。

人工物乃至文化的な対象は自然的基体の上以外に実現しない点で、確かにそこに物自体的客観性を認めうるのであるが、同時にそれらのものの所有乃至適性範疇に従つての形成が主観的意識乃至精神自らの構成能力に依拠する点で客観的な物自体的対象性の方からのみ一義的に即自化したものでないことも明瞭である。その意味で、所有範疇を介して成立する人工物乃至文化的所産は自然的存在者の様に単に即自的である物自体性だけで成立せず、主観的意識を介しての構成物である限り対自的であることによつて始めて成立する。今までの範疇では自己の力で即自的である（実体の場合）か、或いは他者の力で即自的である（屬性・偶性の場合）かによつてだけ対象（自然対象）として成立していたものが、ここでは対自的にならない限り、つまり対自性の契機が介入しない限り、即自的对象ともならないと云うことが起つてきた。しかしこの様なものであつても即自的な自然基体がその実現に必須の条件である以上、それが依然として物自体的客観性を維持し、一たん実現した以上、その様なものとして我々に迫り、我々を規制するのである。我々は物をつくるが、物がつくられたからには、つくられた物によつて今度は我々が拘束されると云うのが正にこの意味である。

三、

以上相当の頁数を物自体性の説明に費したが、冒頭に紹介した「愛のロゴスとパトス」で著者ダーシー師は人間に適わしい愛の成立の為にはどうしても「我とそれ」との関係では不充分で、「我と汝」の人格乃至位格の相互関係が必要なことを提唱し、愛の二相としてのアガペとエロスとはこの様な位格関係としてのフィリア（アリストテレスの友愛）によつて連繫すると説く。愛が「我れ」の「それ」に対する関係である時、愛は真の愛でなくなり、唯、「それ」を利用するだけの利己的のものになるか、逆に「それ」に執着してフェチズムになるか何れかである。「それ」は単に物的であつて、位格的でないために私との間に一方的な関係のみあつて応答的な何ものもない。そしてこの様な「我と汝」と「我とそれ」との区別をダーシーは専らプーベルの所説に従つて述べている。

確かに「一」で述べた様に近代的哲学には一切を自我に帰する考え方が支配的で、個別的相対的自我は根源的な絶対的自我性の分枝であつて、そこからそれらが派生し、やがてそこへ還流すると云う一種の汎神論に終始する。かくて有神論的な絶対的汝性は勿論のこと、社会的実存の要素としての相対的汝性すらも一切登場してこないのである。発出論的な一元論では自我は途中で多数化しても、それは大我の派出の分出でこそあれ、決して汝性の登場を含まず、位格要素の社会的結合を十分に説明することができない。この意味でプーベルが汝性の登場を促したことは結果的に賛成であるが、しかしプーベルの論拠そのものには大いに疑問がある。プーベルは「我とそれ」と「我と汝」との対照を強調する余り、ダーシーも指摘している通り、前者を余りにも消極的に評価していると思う。「我とそれ」との関係は「我」と一般的な認識対象との関連に他ならないが、プーベルはこれを近代主観主義哲学の考え方に従つて考えており、この点はダーシーも余り指摘せず、寧ろその行き方を是認しているかのように見受けられる。プーベルに依ると「それ」は即自である前に既に対自であつて、云わば、主観的自我に少くとも先験的に

は内在依属しているとみられている。そこで唯、「汝」のみが「我」に対して超越的であるかの如く扱われることになるのであるが、抑々「我」に対して「汝」の超越性を保証するものはそれでは一体何であろうか。

成程、多くの自我があり、そのうちの何らかの自我に対して何らかの他我が汝として成立する場合、それは我たる自我に対しての他我たる汝であつて、云わば、我との相対的關係に立つ以上、確かに汝は対自的であるが、それだからと云つて汝が我の投射であつたり、我の基体に従属すると云うことではない。汝が汝であることが我であることとは全く独立に成立すると云う超越性が一方保たれ乍ら、他方我との相対關係にも立つていと云うところに女性の成立根拠がある。汝は決して自我の派生物であつたり、自我の投射ではなく、自我に対して全く超越的であり乍ら、しかも自我との相対關係に入り来り、自我に迫つてくるところの完全なる他我である。それならば「我と汝」のこの様な超越關係は「我とそれ」との場合に皆無であらうか。もし我々がプーベルの様に近代主觀主義の考え方に固執せず、「それ」に実体性格を認めるならば、「二」に述べてきた様に「それ」こそ正に物自体で我に対して先ず超越的でしかありえない。「それ」は後に対自的になるかならぬかに關係なく、先ず即自的ではなくてはならない。「それ」はつまり物自体であつて、それを意識乃至認識するかしないかに係わりなく、それ自身として即自的に成立していなくてはならぬ。この点では「我と汝」に於いて「汝」が有している超越性と「我とそれ」に於いて「それ」が有している超越性に少しも異同はない。否、逆に汝の超越性は「それ」の有している即自的超越性との類比に於いて始めて考えられるもので、「汝」は「それ」と同様に先ず即自的に「それであるところのもの」でなくてはならないのである。唯々汝は「それ」の即自性に止まらず、その上必ず対自性にまで進む点で「それ」とは決定的に異なる。論理的先後關係に於いて「汝」は即自的であつたのち対自的である。「それ」は單なる

物自体であつて、偶然的に對自化することはあつても、本性的に必然的には即自に止まる。「汝」は即自である許りかそれと同時に本性的必然的に對自的である。「汝」は「我」と共に位格ベレンナであつて、即對自 *an und für sich* である。

一般的に事物存在が即自的な物自体性を有することは存在者に実体範疇が妥当することからも自明であるが、今この事物存在が自覺的自主的な精神存在である場合にはそれは單なる即自に止まらず對自的なものとなる。しかしそれが對自である前に先ず即自であることによつて始めて克く「汝」たりうるのである。精神存在者は一般の事物存在と類比的に共有する物自体性格を有しており、それがその第一現実態であるが、その上で始めて對自的な意識作用が現実化して遂に即對自の第二現実態が成立する。それは他の單なる事物存在と等しく（現実態か可能態か）何らかの意味で即自的に「SはSである」のであつて、而して後に始めて對自的にSをSとして措定、立出来る様になる。SをSとして意識することによつて自覺的となり、SをSとして意志することによつて自主的となる。しかし自覺的自主的である前に即自的にそれが何らかの意味でSであるからこそ自覺的にも自主的にもなりうるのである。自覺的自主的なことが現実態となるのは對自化された揚句の第二現実態に於いてであつて、第一現実の即自態では自覺的自主的たりうる可能態自体のみが現実化しているのである。何れにしても即自的にSはSであつてこそ、始めて對自的にSはSである、換言すればSはSであることが承認され措定され、意識され意志されうる。即自はここに於いても對自に先行する。

ところが即自態の成立に對自態の媒介が必要なのは「二」の最後の方で述べた所有範疇に従つて成立する人工物乃至文化的所産である。そこでは對自に即自が先行する即對自とは異つて對自が即自に先行する對即自が登場す

る。ところがもし「汝」が「それ」の有する即自性を前提共有せず、唯々対自性に於いてのみ成立し、而して後に即自化したとするならば、その様な「汝」はある意味で自我に内在依拠する人工物か或いは自我の投映に過ぎなくなつてしまふ。しかし「汝」は自我の創りだしたもう一つの我ではない、それは如何なる意味でも偶像でありえない。「汝」は自我の延長所産でなく、自我に対して先ず物自体的に超越する他我でなくてはならない。この意味で対即自の人工物乃至所産物とは全く異つた対即自の、その即自がその対自に先行する、自我に対する他我の超越的根源性があくまでも強調されなくてはならないのである。

註 以上の叙述の中から二つの神学的疑問が生ずる。一つは位格存在が単に対自的關係的である許りでなく、それぞれ即自的な物自体性を前提するならば、三位一体に於ける關係的な三つの位格は三つの物となり、三神論に陥ち入りはしないかと云うことである。しかし三つの位格は何れも神的であり、従つて各々無限、絶対の本質即ち物自体性を前提している。ところが無限絶対が一つ以上のものであれば、有限相対でしかありえない故にその様な三位は一つの実体本質たる物自体性しか前提しえない訳である。もう一つの疑問は神は被造的精神存在としての天使、人間をつくつた以上、それらは一種の所産物で、その限り天使、人間は神との關聯では対即自であり、神に対して眞の「汝」たりえないのではないかと云うことである。確かに世界の一切の被造物は神との關聯で対即自であり、その点人間にとつての人工物乃至生産物に比せられる。しかしそうであるからと云つて神が天使乃至人間を単にその手でつくつた偶像として扱うならばそれは眞に位格的な「汝」ではない。被造物ではあつても精神的存在は神に似せてつくられたもの、即ち、三位一体の創られざる第二の位格たる眞の「汝」に模つてかたどつくられたものである。神が「外へ」*ad extra* 単に事物的な所産許りでなく、位格的な汝性を設定するのは第二の位格への「内へ」*ad intra* の神的位格關係を原型に前提してこそ始めて適当に理解されるのである。但し、その際、事物存在の無よりの創造は勿論、上述した位格的^{精神的}精神存在に対する汝性の設定の如き「外へ」*ad extra* の一切の關係は、三位一体の位格間の *ad intra* の内的關係とは異つて、神自身にとつて何ら本性的な必要条件たりえないことは銘記すべきである。

汝性の条件としての物自体性について

四、

女性が成立するために先ず物自体性が先行要件となることを縷々述べて来たが、これから本論の副題である愛の条件としての女性の問題に移る。これはダーシー師著書の内容紹介と批評とを当然含むべきであろうが、頁数にも制限があるので結論的な覚書程度に止まることを宥していただきたい。

ダーシーは先ずプロテスタントの有名な学者であるニューグレンがギリシヤ的なエロスとキリスト教的なアガペとを区別し、プロテスタント以前のキリスト教がギリシヤ的なエロスによつて甚しく不純化していたとの所説を紹介する。但しここに云うエロスは哲学的なプラトニック、ラヴを以て示される本性的自己愛の意であつて、ニューグレンによるとアガペはそれに対して無償の利他愛と云うことになる。次にダーシーは中世の騎士道愛に死への本能とも云うべき婦人への盲目的献身があるが、それは非キリスト教的で、ギリシヤの新プラトン派に連なるグノーシス起源のものであるとするルーシユモンの説を紹介する。之は暗黒の情熱に身を委ねるデュオニソスのもので、ニューグレンの云うエロスがアポロ的であつたのに極めて対照的なエロスの別型である。アポロのエロスが本性的自己愛のものであるとすれば、之は自殺的行為までも結果する極端な形の利他愛である。かくて「キリスト教を不純にする」エロスはニューグレンの予想とはことなつて単に自己愛に止まらず、利他愛にも跨がつていることが示される。

つまりエロスの二型は動物に於いて雄と雌とが生殖行動の中で本能的に他殺的であつたり、自殺的（被殺的）で

あつたりすることと無関係ではないが、唯々人間にあつてはそれは他者を抹殺したり、他者によつて抹殺されたりすることの出来ない不滅の理性的位格相互間の営為となるので、そこに精神的な男性性格と女性性格とが形成される。激しいエロスが相互に他を同感尊重することが出来るところのフィリアに調和されて男性の支配的能動的愛と女性の献身的受動的愛とが現出する。ところが原罪に由来する不調和は、精神的位格相互間のフィリアの無視を惹起してサディズムとマゾヒズムの弊を招来する。古来精神的理性的上部靈魂をアニムスと云い、意志や感情を含めての下部靈魂をアニマと呼ぶ習慣があつたが、ダーシーは前者の愛を能動的男性的のもの、後者の愛を受動的女性的なものと同感させる。人間は男であつても女であつても共にアニムスとアニマとを有して居り、それ故に男も女も位格として平等なのであるが、このアニムスとアニマとの結合に於ける或る一定点で何れが優位を占めるかが男女の性別を決定すると考えられる。しかし男性であれ、女性であれ、各々の中に相手の性の精神的契機を兼有している限りに於いて精神的に他を尊重同感するフィリアが両性の間に可能となるのである。

却説、ダーシーは次に聖トマスに到るまでの基督教哲学者の愛に対する諸見解をルスコに従つて紹介しているが、それによると愛には自己内在愛と自己超越愛とがある。神を自己の内的本性の要求対象として愛するのは前者で、神を自己を遙かに超えて愛するのが後者であるとする。そしてダーシーはニューグレンの云う本性的自己愛たるエロスを前者に、無償の利他愛たるアガペを後者に相応せしめるのであるが、この点に問題がある。既に指摘した様に、エロスにアニムスとアニマとの二型がありアガペを単に自己愛に対する利他愛と規定するのではエロスとの区別は不充分である。ルスコの論述はエロスとアガペの両者に跨がるのでなく、寧ろ神に関するアガペについてののみ論じているとみるのが真相ではなからうか。その証拠にはルスコの云う自己内在愛は結局人の利己愛ではな

く、反つて神自身の自己愛に基礎付けられているからである。確かに自己内在愛は本性的自己愛の様に能動的アニムス的であり、自己超越愛は無償の献身的利他愛に示される受動的アニマ的のものと相応する様であるが、しかしルスコの説くその何れもが明らかに神愛の秩序に属し、結局ルスコ自身自己内在愛と自己超越愛とをアガベの二相として扱つているとしかみられないのである。丁度、エロスに二相がある様に、アガベにもアニムスとアニマとの二相があつてよい筈である。

エロスとアガベとは人愛と神愛との秩序の差別と考えられる。エロスはフィリアにある限り人間的位格たる「汝」に対するものであつたが、アガベは神的位格たる「汝」に対するもの、或いは神的位格の人間的位格たる「汝」に対するもの、要するに神的位格に關聯する愛の総称に他ならない。聖アウグスティヌスは愛はその向うところの対象によつて區別されると云つており、ダーシーはこれをギリシヤ的なエロス觀と批判しているが、私は聖アウグステイヌスのこの考えは一般論としてどこにも通用する考え方と思う。寧ろこの場合ダーシー自身ニューグレンの説を批判し乍らニューグレンの考え方を前提しすぎているのである。聖アウグスティヌスの考え方に従つて自然的秩序に於いて人間以下の一切の物に向う所有的愛、相対的汝たる人間と同等の位格的存在に向うフィリアとしての愛までをエロスと叫び、絶対的「汝」たる神的位格に対する愛と更に進んでそのことの原因である神的位格の相対的位格(註)たる人間を含めての被造物一般に向う愛をアガベと呼ぶことも出来よう。要するに人間的乃至相対的位格たる「汝」に關するフィリアとしてのエロス愛と神的乃至絶対的位格たる「汝」に關するアガベ愛と云う區別が可能である。

そこでダーシー師の所説と一応独立に右の區別に基いて次の様に考えてみよう。(一)人間の人間以下の凡ゆる事物に対する愛、(二)人間のそれと同等である人間乃至相対的汝に対する愛、(三)人間の絶対的「汝」たる神に対す

る愛。以上何れの場合にもアニムスとアニマ、内在自己愛と自己超越愛とが共存する。そして愛とは善に対する理性、意志、感情等を総括的に動員する全人的な作用傾向であるとしておく。かくて(一)の場合には内在自己愛は大で、自己超越愛は小である。対象の善は位格的自己の善以下であるから、それらは利用しうるものとして有限な自己本性に内属しうるので自己内在愛が大である。しかし如何なる被造物も物自体性を有する限り、少くとも最少の自己超越愛を必要とする。この場合、もし自己超越愛が不当に大となり、自己内在愛が比較的小となり、位格の尊厳が傷けられることがあれば、それは執物狂的愛(フェチズム)に他ならない。次に(二)の有限的「汝」に対する人格愛では対象(汝)も主体(我)も相等の有限的善であるので、物自体性をもつ「汝」に対する自己超越愛と等しい程度で自己本性の完成に対する自己愛がそこにみとめられてよい。つまり「己の如く汝の隣りを愛すべし」とはフィリアとしてのエロスに根拠をもつ自然法でもある。ここでは自己内在愛と自己超越愛とが原則的に相等しい。(三)の無限絶対の「汝」に対する人格愛では自己内在愛は最小で、自己超越愛こそ最大である。蓋し、有限相對の善たる自己を遙かに超えて、無限絶対の善たる神を愛すべきであるからである。しかし有限相對的善はこの様に神に秩序付けられ、神を愛してこそ自らの本性の善をも完成するものであるから、そこに最小限の自己内在愛をも否定しえない。かくて神的位格に向う神愛^{アガペ}では人間は基本的に自己超越的でしかなく、従つて基本的に受動的なアニマである。しかしその様に絶対的汝に対してアニマであることが、同時にアニムスの最小限の承認の下に行われなくてはならないので、あくまで位格的自由意志の自発的能動性は保たれているのである。

却説、神愛^{アガペ}の主動性は寧ろ神の被造物に向う関係にあるので、それは人間の神に対する神愛の上述した部分に本性上先だつている。神が「外へ」ad extra アニマ的な自己超越愛をもつことは基本的にありえない。一切の被造

物は神の無限絶対的善に内属する故に、そこではアニムス的な自己内在愛のみが基本的に働く。但し、神の自己内在愛は人間の場合とは異なる。人間の理性は自己に働いて自覚となり、人間の意志は自己に働いて自主となり、それらが人間の自己内在愛の内容を形成しているのであるが、何れの場合も相対的自我的自我の相対的的自我に対する働きで、唯々相対的自我にのみ裏付けされているに過ぎず、そこには女性の真の登場はない。従つて少くとも他我の汝性に対する自己超越愛なしに自己内在愛のみが意識されるときに自己愛は多く利己愛となる。ところが神の自己内在愛に含まれる自覚は教父達の云う如く、第一の位格ペルソナのロゴスたる第二の位格ペルソナに向う認識であり、自主は第一の位格ペルソナと第二の位格ペルソナの第三の位格ペルソナに向う意志である。神の絶対的自我は三位一体の玄義性の故に絶対的的女性に裏付けされている。つまりその自己内在愛は「外へ」*ad extra* 向う前に「内へ」*ad intra* 向つて既に女性を前提している。即ち、*ad intra* に第二の位格たる汝に向う認識、又第三の位格たる汝に向う意志としての愛なのである。人間は物自体に対して、更に他我の「汝」に対して自己内在的愛と並んで若干の自己超越愛を常に必要としたが、神愛に於けるアニムスたる自己内在愛はそれ自身で *ad intra* に女性を前提している。(註2)これはアニムスたる神愛にのみあることで、人愛にあることではない。しかも神の *ad intra* の位格的愛は至純なアニムスのそれで如何なるアニマ性をも含有しない。但し、神には救霊に関する超自然的秩序に於いて、例えば「人性をとる」とか「愛に傷けられる」と云う恰も自己超越愛を「外へ」*ad extra* 向つて有するかの如きことがあるが、これは全く *per accidens* であり、何らかの意味での托身 *incarnatio* 即ち、人性への *ad extra* なる位格的結合を前提して始めて云えることなのである。

かくて神がもし「外へ」*ad extra* に働くならば、(註3)基本的本性的 *per se* にアニムス的であり、自己内在愛的で

ある。これに対して上述した通り人間は神に対して基本的本性的に自己超越的であり、アニマ的である。つまり人間は神が先ず能動的に愛するが故に神を愛する、即ち、愛されることによつて愛し始めるところの受動的愛を基本的に神に対して有しうるのみ。かかる愛に於いて聖寵が有効的に働いた結果、人間のアニマは超自然的に高揚され、恰も神の *ad intra* の自己内在愛に抱擁された様になり、従つて人間のアニマスも押し上げられて神愛のアニマスにまで関聯するに到る。人間の自己内在愛は元來女性を前提しなかつたが、神の自己内在愛は神的位格を汝として前提する。そしてその様な仕方での愛が人間のアニムスを支配する様になつた時、「己の如く隣りを愛する」人間の人間に対する愛も変貌し、更に進んで「敵を愛せよ」とか、「人その友の為に生命をすつるこれより大いなる愛はなし」とか、又「父と我れの一つなるが如く、汝らも一つなれ」とか、「我が汝らを愛する如く、汝ら互に相愛せよ」と云う超自然的な神愛のアニマスが実行されるに到る。神愛に燃えたつたアニマに於いて人間のアニマスは次第に神愛のアニマスに依つて取つて代られ、「もはや我れ生くるに非ず、キリスト我にありて生くるなり」となる。人間の他我のうちに神的位格の類比を視、それに対して神愛のアニムスの分与的遂行が行われれば、そこには「求める愛」に取つて代つて完全に「与える愛」^(註4)の世界が展開するのである。

以上述べたことを概括して一つの図式を考えると神愛に於いて神は基本的、本性的 *per se* にアニマスであり、自己内在愛であるが、例外的、恩寵的 *per accidens* にアニマ的、自己超越的である。それに対して人は神愛に於いて基本的、本性的 *per se* にアニマであり、自己超越愛であるが、例外的、恩寵的 *per accidens* にアニマス^{エロス・フィリア}的であり、自己内在的、即ち、分与的な神的自由を以て能動的に人を愛するのである。そして人愛に於いて愛が常に女性を前提していた如く、神愛に於いてもそのアニマに於いては勿論のこと、そのアニマスに於いても女性が

が前提されていることを銘記すべきである。

註1 人間の神に向う愛の眞の原因は神の人間乃至被造物へ向う愛であつて、かかる神愛に由来することなくして、人間乃至被造物の神に向う愛は考えられない。「我ら神を愛せしに非ず、神先ず我らを愛し給いしなり」(ヨハネ書第一章一節) 参照。

註2 三つの位格は一つの本質実体故、汝性に前提される各個の物自体性が無いとの異論もありうるが、三つの位格は何れも神的で絶対的な実体であり、何れもその意味で物自体である。但し、正にその点で各々の神の実体性は一つでしかないのである。何となれば絶対無限のものは物自体に一つであつて多ではありえないからである。しかも尙、三位は何れもその絶対無限の実体を各々權利的に所有し乍らも現実的に与え合うことによつて、共有し、結局一つの實體性ではない。尤もこの相互供与の仕方は位格が「三」でしかありえない様な三位一体に固有独自の玄義的仕方である。かくて一体なる神に於ける三位の相互の汝性を若干擬制と考える三態論トリリスムも否であり、又一つの實體性を若干擬制と考える三神論ももとより否である。

註3 元來神の *ad intra* の働きは無条件的に神にとつて本性的であるが、*ad extra* の働きは神の無限の完全にとつて必須のことでないから *per accidens* である。その意味でここに「もし」と云う条件をつけたので、既にこの条件を前提した上では人間その他の被造物に対して神がアニムス的であることが神にとつて本性的であると云える。

註4 神愛のアニマに於ける様に恍惚的に自己を奪われる意味で自己を与えるのではなく、完全な自発性の下で「汝」に自己を与える愛は神的位格の神愛のアニムスに起源をもつ。註2に於ける三位一体の *ad intra* のアニムス的な本質相互供与の考えを参照されたい。

五、

以上ダーシー師と並行して別に論を進めてきたが、ここで彼の著書中、哲学的背景と題する章で扱われた問題の

一二に触れてみたい。彼は人間に於ける自己内在愛の主体たるアニムスを本質的自我とし、自己超越愛の主体たるアニマを実存的自我とする。前者は理性的で人間本性の自己完成を目指し、後者は意志的で人間の神的本性への志向乃至関与を目指すと考えられている。しかし自我に二つはない。私の考えでは本質的自我のみが人間の自我である。つきつめて云えばがある、実存そのものである神のみが実存的自我であつて、人間の自我はその実存が「正に人間である」ところの本質によつて制限された限りに於いて成立するので、それは本質的自我以外のものでありえない。かくて本質的自我のみが人間の自我であるから、その現実態としてのアニムスは云わば人間存在の形相的部分であり、又同様にこの同じ本質的自我の可能態として一種の質料の地位にあるものが、ダーシー師が実存的自我と呼ぶアニマに当たる。アニマは本質的自我の可能態である限り、先ず自己本性の完成に対して本質的可能態 *potentia naturalis* であることに間違いはない。

ところが人間は本質的に人間であると同時に実存的にはその本性を超えて、超自然的聖寵の下に神性にまで関与高揚されるので、ここに実存的自我が本質的自我をすり抜けて秘かに神に赴くとダーシーは考えたのである。本質的自我がヒューマンイズムの理想像に酔っている間に実存的自我たるアニマは「ひそかに人に知られず夜家を出る」のであるとする。確かに人間の自己超越愛に生きるアニマの中には単に本質的自我の自己完成に必要な *potentia naturalis* 以上の何ものかがあり、それが本質的自我の傍をすり抜ける、かのもう一つの自我を想到せしめる。しかし上述した様に自我には本質的自我以外のなものもないので、アニマの中にもう一つ別の現実的自我を想定する訳にはゆかない。元来アニマの中に *potentia naturalis* があるのは当然で、それは本質的自我（人間的完全）に関する可能態であつたのであるが、アニマが上述の如く超自然的聖寵の下に神的本性に関与するまでに高揚される

とすれば、アニマはそれ（神の子たること）に關しての可能態をも有つていなくてはならぬ。かくてアニマの中には本性的可能態と並んで更に従順可能態（従順能力）*potentia obedientialis* と云われるものが含まれることになる。

しかしここで注意すべきは、アニマの従順可能態が現実化するとは本質的自我と並んで別にあるところの実存的自我が高揚されるのではなく、正にアニマの本性的可能態の現実化である本質的自我そのものが聖寵によつてその本性以上に高揚されると云うことである。つまり神愛アガペに於ける聖寵はアニマを通じて人間のアニムスを超自然的に高揚する。本質的自我とは別の実存的自我ではなく、あくまでも本質的自我そのものがアニマを通じての聖寵の有効な結実によつて高揚されるのである。それ故にアニム斯的自我形相の質料としてのアニマの他に、神的アニムスに由来する聖寵形相の質料としてのアニマとが同時に考えられるので、後者こそ上述の従順可能態たるアニマに該当し、又ダーシー師の云うところの「実存的自我」にも該当する。勿論本質的自我と並行する別の自我がある訳でなく、専ら本質的自我のみが高揚させられるのであつて、従順可能態に相当するアニマ部分は、恰も上部靈魂の高揚のために下部靈魂にうちこまれる聖寵の楔の挿入部とも云うべきものに当るのである。（註1）

聖寵形相は自我形相を破壊せず、反つて自我本性を超自然的に高揚することによつて本性自体をも完成する。ヒュマニズムの理想としての本質的自我は原罪のために「自然は自然だけで完成する」と云うヒュマニズムの楽天的方法では実現しようもないので、それは専ら超自然の聖寵形相に依つての他に不可能である。しかも聖寵形相は自我形相でなく、自我形相に着せられた所有 *habitus* である。自我は本質的自我だけで充分であつて、正にそれを神的高みにまで高揚するのは所有適性たる賜物としての聖寵形相である。アニマの本性可能態は本質的自我たるアニ

ムスの現実化へ導かれ、アニマの従順可能態は同じアニムスの超自然乃至超本性的な高揚の現実化へ導かれる。実存的自我が高揚しているのに本質的自我は尙本性に止まると云うダーシー師の説き方^(註2)は自我の二重化の点で不合理である許りでなく、神的高揚のミステイシズムと人間性限局のヒュマニズムとの分裂を含む点で首肯し難い。本質的自我の理想像は原罪故に単なる自然的秩序内での本質的可能態の現実化を以ては到底実現出来ないので、聖寵形相による従順可能態の現実化によつて本質的自我自身が超自然化される過程に於いてのみ偶々実現されるに過ぎない。本性的自己の完成は本性的自己だけでえられず、超本性・超自然的な一段高次の地位へのその高揚によつて反つて附帶的に実現される。それは聖寵によつてその自然的完成を超えて更に超自然化されることによつてのみ自然的完成をも獲得する。真のミステイシズムはかくて実存的な救霊の秩序に於いてインテグラルなヒュマニズムを招来し、それとの有機的な連結に於いて一層深く神的世界に進入することになるのである。

最後にダーシー師の主意主義的結論に対して一言したい。師は本質的自我たるアニムスに理性の自己内在愛を帰し、そこに人間の自己本性の完成を期待し、実存的自我たるアニマには意志の自己超越愛を帰し、そこに人間の神への秩序付けと超自然化とを期待する。そして理性は我々をヒュマニズムに限局し、意志は我々を神に向つて進展せしめるとする。理性をこの様に内在的なものに限局し、意志のみを超越的なものに向つて解放することはカントの近代主観主義哲学に由来する主意主義ともみられ、又ベルグソニスムへの系譜を有つていると考えられるブロンデルにも通じる。しかしこのことはアリストテレスの主智主義とは正反対で、それは彼の知徳と行徳の説をみれば一目瞭然である。何となれば理性に関する知徳は必しも人間智に限定されず、関与的に神智に通ずるのに対し、意志に関する行徳では専ら人間行為への限定がなされ、人間として「なすべきこと」*to deonto*のみが問題とされ

ているからである。これは理性たるアニムスが人間本質に限局され、意志たるアニマが人間本質を超越して神的なものに向いうるとするダーシー師の主意主義と正反対の結果で、ダーシー師がこの立場を説くに当つて、アリストテレスのこの有名な学説との対決を敢えてしていないのは不思議である。

そこで理性の内在性と意志の超越性とを説く主意主義と、理性の超越性と意志の内在性とを前提する主智主義との何れが是で何れが非であるかを理性と意志との作用構造の上から一応吟味してみたい。理性が志向する対象が主観に内在的であつて、意志は主観を超越する対象を志向するとはスコラの公式に於いてしばしば云われてきたことであり、そこからカントの理論理性に対する物自体無意味説と、実践理性の立場からの物自体有意味説が出てきても無理もない気がする。スコラで右の様に云うのは、我々が知的志向の上で肯定しても否定しても超越的な実在界自体には何の変化も及ぼさないが、それは知的志向が意識内だけを対象とするからであつて、それに反して意志的志向は直ちに超越的な実在界自体に実際上の変動を齎すので、これは意志の志向が意識外の実在を対象としているからだと説明されている。

しかし知的な志向について云えば、判断するため意識内在の対象を結合したり分離したりするのは判断認識 *cognitio iudicii* の段階で既に第二志向のことである。ところがこれに先だつて概念認識 *cognitio notionis* 乃至抽象認識の第一志向の段階があることを忘れてはならない。この立場からゆくと意識内の対象は、抽象の結果生じた概念 *conceptio* で、志向的对象 *objectum intentionale* と呼ばれ、決して認識の本来対象とはならない。本来対象 *objectum quod* はあくまでも超越的な物自体であつて、我々はそれを志向対象たる方法対象 *objectum quo* を以て認識するのである。従つて理性認識の出発点たる第一志向から云えば理性は内在に止まるものでなく、超越

的な物自体をこそ志向している。そして意志は理性的認識によつて一たび内在的志向対象となつたものに関してのみ志向しうるもので、その意味で「知られずして意志されず」の原則が成立する。意志の第一志向はそれ故に正に内在的志向対象であつて、意志された結果到達しうるでもあろうところの計画的理念なしに意志の物自体的超越対象への発動はありえない。そこで通常、実在界こそ対象であるとするのは意志に関して云えば第二志向に該当するのである。つまり理性では超越対象への第一志向から内在対象への第二志向に、意志では内在対象への第一志向があつて始めて超越対象への第二志向があることになるのである。

アニムスの理性認識自身が先づ超越的実在対象に向うものであり、かくて内在化された認識成果によつてアニムスの意志行為が制限され、その範囲内に於いて超越的実在対象が変動させられる。この様に意志が理性に従属させられるのが通常の場合であるが、時にアニムスの意志行為が聖寵の衝動の下に通常認識の成果を逸脱することも認めなくてはなるまい。しかしその場合でもアニムスの超自然化は直ちにアニムスの超本性的な高揚を齎し、それに従つて理性による超越的对象の内在化にも従来の限度をこえた超自然的な進展が伴い、之によつて超自然化されたアニムスは引続き超自然化されたアニムスに再び従属させられうるのである。かくて敢えて長期をとつてみれば、ロンゲラン理性に意志が従属する通常正規の原則は常に守られていと云えよう。我々が理性の超越性と意志の内在性による主智主義的公式を是とするのはこう云う理由によつてである。

尙、ダーシー師は聖トマスを引用して有限理性は超越的对象を内在化しえた限りに於いて志向的に扱うるものであるから、それは絶対的な無限対象を有限に引下げた上で志向するが、意志は超越的对象をそがある儘に志向する故、絶対的な無限対象を引下げることなく志向しうるので、神認識に関して云えば意志は理性に優位すると云つ

(註³) している。しかし之も上述した様に理性と意志との第一志向についての比較を充分考えた上で再考すべきであると考える。理性が「内在化しえた限りを扱いうる」のは第二志向のことであつて、理性は第一志向的には寧ろ超越的対象をそがある儘に、即ち、物自体として志向しているのである。そして意志は寧ろ理性が第二志向的に扱いうるものに制約されてのみ有効的に意志しうるのであるから、その意味では大幅な限定を課せられているのである。

尤も聖寵の衝動に関して意志が特別の「誇るべき」弱点を有していることは前にも述べたが、それだからと云つて理性が意志より一層多くその本性に限定されるとは限らない。聖寵は理性や意志の作用にのみ影響するのではなく、それらの存在にも影響し、それらの存在を習性的に高揚する。かくて本性以上に高揚された理性には本性以上のもものが比例的・適合的に内在化される。ドゥン・スコートゥスに示される様に習性的な高揚が専ら機能乃至作用にのみ及ぶものなら、聖寵は助力の聖寵に限られる観を呈するであろう。ところが習性的な高揚は機能乃至作用主体の存在そのものに及ぶべきであつて、この故に内在化の容量、換言すれば「或る意味で対象自体となる」^(註⁴)程度も固有の本性を超えて超自然化されるのである。理性たるアニムスがこの意味での超自然化を予期しうるとすれば、^{ロングラン}長期をとつてみれば、意志を含むアニマに遅れをとることはないのである。かくて聖トマスを引用してのダーシー師の所説もこの見地から再検討しうると考える。結局アニムスたる本質的自我の高揚なしにアニマたる実存的自我の高揚を考えたり、又その結果後者に相応する意志を前者に相応する理性の上に位せしめたり、その上この様な結論を導出するに到つた理性構造についての内在観を主張して近世主観主義・主意主義と歩調を合わせた結果になつていることに批判的な注意を喚起したいと思ふのである。驚くべき豊富な知識と経験とに裏付けされたこの貴重な^(註⁵)貢献が近代への実り多き建設的な挑戦を含んでいると信ずるが故に、一層このことを望んで止まない次第である。

註1 上部靈魂アニムスは下部靈魂アニマの形相で、云わば、下部靈魂を示す円と中心を共にするが、その円の中に含まれるより中心的な円の如きものである。従つてアニムスはアニマなしに考えられるがアニマはどうしてもアニムスなしには考えられもしないのである。アニマは聖寵の不意討ちに対して祝福せられた弱味があり、不転の楔が打ちこまれる挿入部に当るでもあろうが、しかし上述の理由で楔を挿し込まれた当のもの、楔によつて超自然化される当のもの、楔によつて超自然化される当のものは単にアニマだけでなく、それなしでアニマが考えられもしないところのアニムス自身なのである。

註2 ダーシー師はここで理論的正確さよりは体験を語つていふことと云つてよい。アニマが聖寵の楔に弱く、云わば、「思わず知らず」それを挿入される隙を有つていふことから、恰もアニムスの承認を得ない中にアニムスの家を出て、アニムスをそれがあつた儘にして置き去りにしてしまふ様な事態が体験的には起る。先ずアニマに聖寵が働き、それが超自然化されることによつていきおいアニムスが超自然の方向に押し上げられると云う際、アニムスとアニマとの間には微妙なずれと云うか、抵抗と云うべきものが感ぜられる。但し、アニマが別の実存的自我として独り高揚し、本質的自我としてのアニムスを永久に置き去りにしたり、アニムスの自発的承認を始めから求めもせず、又将来に期待もしないことは自我の分裂であつて、体験的な叙述としても誤つていふと考える。

註3 ダーシー師著書四七・八頁以下参照。

註4 認識は主観が「ある意味で対象になる」とスコラでは考える。即ち、対象が変化するのではなく、主観の方が対象へと変化するのである。「知性はある意味では万物となる」。anima quodammodo omnia fit ダーシー師はこれを逆の意味、即ち、主観が能動的に対象を獲得する意味に解している。ダーシー師著書四五五頁参照。

註5 最後に本論全体に汎る訂正になるかも知れぬが釈明しておきたい。ダーシー師によるとアニムスたる上部靈魂は理性であり、アニマに当る下部靈魂は意志と感情を含むと考えられており、我々もそれを一応前提して論述してきた。しかし厳密に考えるとアニムスたる上部靈魂には理性と意志 voluntas アニマたる下部靈魂には意欲 voluptas と感情とを帰すべきであると思う。我々は上述した通り三位一体の ad intra の内的關係に於いて教父に従つて理性と意志とに論及したが、ここで云う意志はアニムス的で理性と共に明らかに上部靈魂の精神部分に対応しており何らアニマ的性格を有しない。しかし人間アニムスの理性認識に対して、盲目的献身的なアニマ部分の意志を論ずる時には、之は明らかに感情と相即する意欲が問題とされている。かくて一口に主意主義と云つても一応この点吟味を要する。但し

女性の条件としての物自体性について

たとえ意志を理性と共なる上部靈魂に属するものと考えてもその様な意志が理性に従属する点には変わりなく、主智主義は常に貫徹されるのである。(一九五七・八・八)