

- 20) 参照、拙著『トマス・アキナス共通善思想の研究』有斐閣、1961、とくに第三章第二節。
- 21) 前掲拙著『法的正義の理論』参照。
- 22) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I - II, 95, 2.
- 23) Gilby, *op. cit.*, p. xxiv.
- 24) ただしトマスは為政者における統治的知慮 (*prudentia regnativa*) と、被治者における政治的知慮 (*prudentia politica*) を区別する。 *Summa Theologiae*, II - II, 50, 1 ; 2.
- 25) トマス自然法概念における「自然 (本性)」概念に関して次の拙稿を参照。「自然法と原罪」『自然法と宗教 I』創文社、1998；「自然法と神——近代的『自然』概念の批判的考察」『自然法と宗教 II』創文社、2000。
- 26) トマスにおいて「共通善」は神から宇宙秩序を経て公共福祉をもふくむ包括的な概念である。
- 27) トマスは人間共同体が完全なものとなるためには観想の生活に専念する人々の存在が不可欠である、と考えていた。『命題論集註解』IV, 26, 1, 2.

---

## 提 題 理性的独立の人間像から共に生きる人間像へ

清水 哲郎

### はじめに

今回から始まるシンポジウムのシリーズ「中世哲学と現代」には、果たして中世哲学には何か現代に対して意味あるメッセージが見出され得るかと問いつつ、あるいは、中世哲学を研究する私たちがその研究を背景にして現代に対して発言し、あるいは参加するということができるのかと問いつつ、21世紀における私たちの研究のあり方への（あるいは、大上段にかまえて言えば「哲学することへの」）方向づけをするという意義があると私は考える。したがって、今回のテーマを差し当たって「国家論」と呼んだとしても、そこで私たちが考えるべきことは、必ずしも中世哲学に見出される国家論なり政治哲学なりを論じ、その上でさてそこには何か現代の国家論なり政治哲学なりに対しても有効な要素があるだろうかと検討することではない。また、

このようなテーマであるからには、中世哲学の内部で、トマスが優れているだけのオッカムが進んでいるのだと、コップの中の争いをしていても始まらない。そこで、中世の国家と正義についての端正なご発言が既に稲垣教授からあったのを幸い、私としては論点を、最初の提題者の岩田教授が現代における政治哲学の状況から中世に向かって投げかけられた問題に限定して、これに応答することを試みたい。ここでは、私は中世哲学を研究対象としつつ、同時に、現実の状況の中で哲学する道を探りつつある者として、応答することとなる<sup>1)</sup>。

以下では、岩田教授の問題提起は私が身を置く臨床現場においてまさに問題となっていることであることを指摘し、次に、その現場に臨む私に聞こえてくる中世哲学の呼応する声を、「浸透し合う諸個人」と「公共的価値としての共にある生」という二つの観点について提示し、最後に、哲学する者の社会参加について存念を披瀝する。

### 臨床現場からの応答

まず岩田教授の提起に応じて、現実的問題として臨床現場で出会っていることを報告する。

共同の生の形成の仕方 共同の生をどう形成して行くかが、提起されている問題の核心である。これについて、個々人の多様な価値観を認め、その最大限の自由を保証しつつも、いわゆる弱者を強者が支えて行く福祉を導入して、平等化を■る自由主義（リベラリズム）と、最大限の自由を認めるためには、最小限の国家（警察国家）だけが許されるのであり、福祉のために個人から税を徴収することも自由の侵害だとする自由至上主義（リバタリアニズム）は、いずれも個人を共同体に先立つ存在とし、かつ個人とその所有については本人が決定権を持つという考えに立っている。決定権があるということは、適切に決定する能力もあると考えることを伴うのであり、この基礎にはロック流の所有理論と共に西洋近代の理性的人間像が見出される。

それに対して、共同体論（コミュニタリアニズム）は、個人もまた共同体によって形成されたものと見るわけであって、個人の判断を必ずしも共同体の文化的伝統から帰結する判断に優先させないことになる。また、「現代では価値観は多様である」として共同体としての判断をしないのではなく、どこかに社会が共同で持ち得る価値観を認めようとする志向がある。

こうした路線の対立は、実はまさに私が臨床現場の問題に立ち会っている際に出会

っていることである。

**臨床現場における自己決定論への批判** 日本の現場に「インフォームド・コンセント」という用語を伴って自己決定論が導入されつつあった頃、医療上の決定に際して、医師には裁量権があり、患者には自己決定権があるとして、両者の権限の範囲をはっきりさせる（いわば国境線を引く）ことによって衝突を避けようという考え方が主流となりかかった。だが、これは医療者—患者間の対立を調停するという場面の理論ではあっても、信頼関係のうちに共同してことを進めていく理論ではない（決定の分担論）。信頼関係の内にことを進めるならば、共同の決定となるはずだ。——そう考えた私は、ことあるごとにそのように主張していた。1993年ハワイで開催された緩和ケアに関する国際カンファレンスにおいて、私は緩和ケアの倫理について報告をすることになり、自己決定論を批判して、共同行為論を展開したところ、予想に反して私の主張は受け入れられた。医療側も最後まで責任をもって患者と共に決定するという‘process of shared decision making’を米国の研究者も語り、行き過ぎた個人主義からの振り子のゆれ戻りが必要であるとした。それが私のコミュニタリアンとの出会いであった。

**個人の価値観—公共的価値観** 決定の分担論にはまた、価値観は多様であるから特定のものを押し付けてはいけないというので、個人の価値観に基づく決定を何にもまして尊重する傾向が伴っている——生死の決定もまた当の個人に任せるというのである（積極的安楽死や医師に幫助された自殺の容認）。価値の基準を個人の選好（preference）に求める選好功利主義はこの傾向を代表する。だが、これは「神から与えられた生命」という考えが通用しなくなった現代において残された唯一の選択肢なのだろうか。私の生は私のものであり、どうしようと私の勝手なのか。むしろ、私は私と共に生きる人々のネットワークの結び目の一つとして存在しているのであって、私の生死もまた、私と共に生きる人々の共同の決定によってはじめて左右できるのではないだろうか。またどうなったら生きていても仕方ないかということについて、社会が公共的にもつ価値観があるのではないだろうか。医療現場において働く医療者（公共的価値観に従って活動する）の主体性をも患者・家族のそれと並んで大事にし、なんとか双方が共に参加できる道を探るべきであろう。——このようにして、臨床現場における決定のプロセスの問題は、まさに多元的文化と個人主義にどう対応するかを軸としたものである。

これに対処するにあたって、共同体論の立場に組すれば済むということでもない。コミュニタリアンは理論的には必ずしも、個人の考えに公共の考えを上からかぶせる保守的傾向に帰するわけではないが、現実にはそういう傾向を示しているところが見受けられる。個人の自由を尊重することを否定するのではなく、その上での共同性をどう理論的に練り上げるかという課題があるだろう。

何についての平等か？　ロールズの紹介に出てきた、平等を目指す財の再配分という論点をめぐる議論について付言しておく。「財の再配分」という考えではもはや済ませることができない議論の成り行きとなっており、時代となっている。結果としての貧しさを調整することから、「何かが現にできる」こと、「選択の幅がある」ことといった、環境・条件を平等にすることへ（すなわちロールズからアマーティア・センへ）の進展がある。医療現場で私は〈QOL〉—quality of life—を、結果としての満足・不満足の評価ではなく、「私に何ができるか・どれほどの選択の幅があるのか」ということとして理解すべきだと主張してきたが、それはまさにロールズからセンへの路線の移行に対応する。——ここにもまた社会がどのような価値観を持つべきかについての主張がある。

### 浸透し合う諸個人——臨床現場への中世哲学の呼応1

リベラルやリパタリアンがかかえる近代的理性的人間像——諸個人が互いに独立し、不可侵の自己の領域をもち、自律して生きていくことを理想とする人間像——は、中世的な思想の果てに出てきたものであり、かつ中世的な信徒共同体＝公同の教会という考えが、個人を押さえこみ、管理するものとなっていることを破るものであったといえるだろう（cf. ルター万人祭司論）。しかし、そうした近代的理性的人間像を克服する可能性をもつ共同体論の基礎となる思想の可能性もまた、キリスト教—中世の思想伝統に見出されよう<sup>2)</sup>。

ビステイスとコイノニア　初期キリスト教の思想形成における重要なポイントは、信——ビステイス——の再発見であったが、私の見るところでは、たとえばパウロにおいてビステイスは、信頼関係のうちにコミュニケーションをする際に必要な態度にはかならない<sup>3)</sup>。それは、神の側には保たれ続けてきたが、人の側で失われ、しかしイエス・キリストによって新たに路が拓かれたことによって、回復可能となったとされる。そして神と人との信頼関係の回復は、人間同士の信頼ある関係の始まりで

もあって、そうであればこそ、信徒共同体のコイノニアが「一つのからだ—多くの肢体」に喩えられ、また「愛によって働く信」が強調されたのであった（1コリント 12:11-、ガラテア 5:6）。その共同体は古代ギリシアの哲学の限界（ポリスの一員であり得る地位の人々に限る）を越えて、男も女も、自由人も奴隷も、富める者も貧しい者も違いはないとされるものであった。

確かに、新約文書群に含まれるもののうち比較的後期のものには、すでにそうした理想的あり方からのずれ、管理的発想が見られるのではあるが、パウロらの掲げた理想はその遺された文書の中に潜みつつ、しばしば表面化した。また、「信徒のコイノニア」は、信仰告白の中にも位置を持ちつづけた、という点を指摘できるかもしれない。

浸透しあうヒュポスタシス ニュッサのグレゴリウスに帰せられる、一つのウーシア—三つのヒュポスタシスの主張に注目する<sup>4)</sup>。そこでグレゴリウスは、同じ一つのピュシス—たとえば人間—に与かる多くの個体があっても、人のピュシスは一つであって、そこに存在するのは「多くの人間」ではなく「1つの人間」だけなのである。この区別が基になって、ウーシアとヒュポスタシスが、複数のものに共通なあり方と個別のあり方として区別されつつ導入される。加藤、稲垣、岩田と複数の人間個体がある場合—つまりそれらを区別して語るときには三つのヒュポスタシスについて語ることになるが—それらのウーシア（複数形で言及される）を記すロゴスは同一であって、それらを区別して個別に語られる場合に指しているヒュポスタシスは三つである。こうした人間について説明されたウーシアとヒュポスタシスとの差異がそのまま神に適用される。すなわち、父・子・霊のピュシスは、したがってウーシアを語る言葉は一つである。他方、ヒュポスタシスを語ることとして、以下、霊は「父から発出する」、子は「父から生れる」、父は「その存在を他の如何なる原因にも依っていない」といった固有性が指摘される。以上の限りでは、三人の人間について、ウーシアを語る言葉は同一だが、それぞれのヒュポスタシスの固有性は三者三通りに語られるという点は、父・子・霊についても同様である。したがって、それは三人の人についても、三匹の猫についても同じく該当することに過ぎないのである。

では、神が三でありながら一であるということが、神について特に語られるのは、どのようにしてか、それは個体のあり方の無限定性による。例えば人間はその存在のあり方が極めて限定されたあり方をしている。空間的にも時間的にも限られた場所と時にしか存在していないし、私が占めている場所をあなたが同時に占めるわけにはい

かない。そのようにしてそれぞれのヒュポスタシスは互いに独立して離れ離れにあるのである。それに対して神の三つのヒュポスタシスについてはこう言われる——

「無限、包括的把握不可能、非被造、空間的に限定されていない、といったことについては、三一の間に区別はない。……三一において見られるのは、或る連続的で、不可分のコイノニアである。……その間には如何なる間隙もない。」

これはどういうこととして理解できるだろうか。例えば空間的な表象で考えると、父も無限、子も無限、霊も無限ということに関して、もし個同士が排斥しあうようなあり方をしているとすれば、三者が共にあることはできない。あり得るのは、三者が退け合い、独自の場所を主張しあうのではなく、浸透しあい、共に同じ場所にあることによってであろう。同様に、あらゆる面において三者は重なり合い、浸透し合って存在していることになる。それはまさに「交わり——全てを共にする在り方——コイノニア」なのである。ここに個のあり方についての、ある可能性を示唆する思想が見出されるのではないだろうか。

〈対話の相手〉としての個　このようなヒュポスタシス理解は、私たちが個体を識別しようとする場面では分からないものである。むしろ、私が誰かと対話する際に、向かい合っている相手を他ならぬ一個人＝ヒュポスタシスとして把握するということにおいて分かる理解なのではないか。

グレゴリウスたちにとって、三つのヒュポスタシスの区別は、神に向かって、あるいは神を求めて歩むという実践的生において、まさに自らがそれに向かって信じ、祈る相手として浮かび上がってくる区別だったのである。「父から、子によって、霊において」という神の活動のあり方の区別は、まさに信仰者にとっては、私の内において、あるいは私がある内において、私が自己内対話する相手である霊、私が救いの希望を託し、それに依り頼みつつ祈る子、そして、そうした全ての背後にある、私が子を通して祈る相手である父、というように、それら相手の違いによってではなく、私のそれぞれへの態度の違いによって区別されるようなものであったろう。信仰者はまさにそうしたものとしてそれぞれを——信じるという仕方——相手として立てている。

ここに、互いに独立し、孤立しているがゆえに個人なのだ、という近代的なベルソナ理解とは違う路の可能性がある。このベルソナ理解は、互いにコミュニケーションを通して信頼関係を保ち、思いを一つにしていくという人間同士のつながりの内に基礎を持つ——このような人間同士のつながりは、ピスティス、アガペー、コイノニア

といった語をキーワードとして初期キリスト教において語られはじめたものである。

### 公共的価値としての「共にある生」——臨床現場への中世哲学の呼応 2

**公共の価値観の必然性** 価値が多様化しており、特定の価値を押し付けるのはまずいという点から出発しよう。だが、「特定の価値を押し付けるのはまずく、個人個人の価値観を尊重すべきだ」という見解も一つの見解であって、押し付けるわけにはいかないことになるのではないかと問うこともできる。ここから言いたいことは、私たちが共同で社会を造っていく以上は、何らかの共通の価値観を持つ必要がある、それなしには社会を造り、保つということすらできなくなるであろう、ということである。「他者に危害を及ぼさない限り個人は自由であるべきだ」というのも一つの価値観であって、個々人の相互の独立性を個人の基礎に据えるものであろう。それぞれが最大に自分らしく生きることがよいこととされているのである。

**共同の生の実現という価値** だが、私たちの共同の生の実現を共通の価値観として公共的に認めるということもありえる。中世のキリスト教徒は未来に神にまみえることを至福として希望しつつ、この世を歩んだ。また、未来に実現するであろう新しい生を先取りしたものとして、信徒の共同体を理解した。ここには、コイノニア（神との、および人々との）こそが価値あることとして提示されていたのである。

ここに見出される価値観を非宗教化すれば、人格同士が共に生きることが価値あることだということになる。そうであれば、「こんな生はもう生きていても仕方ない」という人に対して、「死を選ぶことは個人の自己決定の範囲であるから安楽死を認めよう」という対応にはならない。その人の生は、存在は、そういう繋がりの中でこそ成り立ち、保たれるものであって、繋がりから独立に存在しているものではない。だから「あなたに生きていて欲しい」と周囲の者が呼びかけること、その人の思いに対して対応しようとする、孤独にしないこと、という対応をするのである。

**共に生きることが個の実現であるようなあり方** 私は中世の共同体のあり方が良いと言っているのではない。共同体全体のなかに個人が埋没してしまうような面がついに破綻して、個々人がそれぞれ神の前に（coram Deo）立つという主張が登場したのである。そのような思想的経験を経て現在の状況があるのであり、私たちは「古きよき時代」というお伽話を語るわけにはいかない。むしろ、個人主義的人間像を後ろ向きにではなく、前向きに克服する方向として、私たちが共に生きる者である

ことに価値を見るあり方、共に生きることが個人がもっとも個人らしく生きることであるようなあり方——父、子、霊が無限の自己を発揮して、しかも互いにぶつかるのではなく調和し、浸透しあっていたような、また、信徒の群れが一個の身体に譬えられたような——を、公共的価値の候補として、検討していくべきである。その検討の過程においてであれば、共同性について考えた中世の先人たちの遺産を使うことは可能かもしれない、ということなのである。

以上、二つの点に互って、中世哲学が持つ思想の中に、現実の現場において感じられ、解決の方途が探られている問題に呼応するものがあることを指摘した。繰り返すが、これは中世の思想家の結論を現代に適用せよなどということではない。そうではなく、中世哲学研究をすることを通して形成された私たちの人間についての知および考え方は、現実の問題へと目を向ける際にも有効であり得るということなのである。

#### 哲学する者の社会参加

哲学する者として社会にコミットする仕方は、今や〈虻〉でも〈哲人王〉でもなく、〈一粒の麦〉的姿勢においてこそ有効であることを最後に主張する。虻や哲人王は、アウトサイダーとして、あるいは支配者として、孤立しており、人々と共にあろうとしてない。しかし、種は地におち、土にまみれ、周囲に受け入れられ、溶け込み、隠れる。つまり、中世哲学を携えて天下るのではなく、人々のこの場から人々と共にはじめ、地道に考え続ける必要がある。必要な潜伏期間は相当長いだらう。だが、そもそも私たちが研究対象としている中世の思想家の多くは、決して単なる理論家・思索家であったのではなく、現実の人々を相手に活動する実践家でもあった。そのような多忙な実践活動と理論的思索との間を行ったり来たりする生活においてこそ、思想の深まりが可能となったのではないか。今や、単に哲学という学問をやっているというだけでは、研究機関に身を置く者として生き延びられない時代が来つつあるのかもしれない。が、それは私たちを実践の合間に思索した先人たちのあり方へと導く、よい機会となるかもしれないのである。

現実はその簡単に変わらないが、その現実を手をつけている者として、自分の手を汚すこと——泥にまみれること——を厭わず進む必要もある。これに比していえば、虻は自分の手を汚さない態度を伴い、哲人王は理想を直ちに実現しようと性急に動く

であろう。しかし、そうした姿勢は、ギリシア的思想伝統のものではあっても、キリスト教の思想形成を特徴づけるものではない。人間の最も弱い部分を認め、そこから始めて、一步でも踏み出そうとすることが、中世的伝統を理解するものに相応しい姿勢であろう。

哲学的に考える専門家を必要とする場合は沢山ある。乾いた土が水を吸い込むように考えを吸い取られることもある。その点で、現代はまさに現場で哲学することが有効な時代だと思う。したがってまた、「多くの実」も期待できる。ただし、中世哲学という種だけでそうした成果が成ったのではない。周囲の人々の受容と協力があったからこそその実であって、哲学する者個人の成果ではなく、共同の成果であるということ。私たちは肝に命じなければならないだろう。そのように自己を看做すというあり方において、キリスト教という宗教的部分よりもむしろ、その伝統の影響下にありつつも、その世俗的部分ないし非宗教化した部分に属する中世哲学研究者の方が、真に〈一粒の麦〉になる可能性を秘めているかもしれないのである。

#### 註

- 1) 臨床現場に寄り添う哲学については、次の拙著を参照。清水哲郎『医療現場に臨む哲学』（勁草書房、1997年）、同『医療現場に臨む哲学II ことばに与る私たち』（勁草書房、2000年）。
- 2) コミュニタリアンの陣営に属すると目されるアラスデア・マッキンタイアは、アリストテレス・トマスへのコミットメント、古代末期のベネディクトゥスによる「新しい形態の共同体」建設に倣って、「礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられるローカルな形態の共同体」を造ることを提唱でしられる。Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 1981:263-321. またマッキンタイアをテーマにした次の論集がある——John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, 1994. これには、トマス・アクィナスの評価をめぐる論文も2編収められていて、興味深い: Janet Coleman, MacIntyre and Aquinas; John Haldane, MacIntyre's Thomist Revival: What Next?.
- 3) 清水哲郎「ディカイオスの言語ゲーム——ロマ書研究(2)」(思想とキリスト教研究会『途上』17, 1988:1-23).
- 4) 詳しくは、拙論「個と言葉」(岩波『新・哲学講義 別巻—哲学に何ができるか—』1999:123-149)参照。