

# カントにおける Würdigkeit の構造

——とくは Glückwürdigkeit と Menschenwürde とについて——

「自分をうじ虫にするものは、あとになり、足でふみつけられても、不平を訴えることができない」（「道徳形而上学」より）

戸 頃 重 基  
と ころ しげ もと

## Ⅰ 序—まえがき

本稿はカントにおける人倫と幸福、尊厳と尊敬、法則と格率などの倫理的諸概念の相互連関を、Würdigkeit という用語に焦点を合せて考察するのが目的である。

さてこれまで講壇哲学のうちで、およそカントにかんする研究ほどもゆたかな業績はまれであろう。従つてここに提出した問題についても、従来のカント研究者が全くみのがすはずはなかつたのである。しかし、私の寡聞な経験によるためでもあらうが、Würdigkeit の概念の解明を、「導きの糸<sup>レイトライン</sup>」とするカント哲学を直接の課題としたこれまでの専門的な研究報告にほとんど接触することができなかった。本稿は一応、この点に着眼して問題を設定したのである。

けれども私はこの問題の提起によつて、従来のカント解釈にたいし、独自の新しい意見をたてたり、またカント哲学を

批判しようと、もくろんでいるのではない。そのようなもくろみはたしかに、Würdigkeit の概念を端緒としただけでも、じうぶん可能なことであり、またそれは必要なことでもあるが、ここではすべて不問にふするほかなかつた。今はただ浩瀚なカントの諸著作に表現された Würdigkeit の用語をできるだけ、確実に探索しながら、この用語の検証を通じて、カント体系にアプローチするための資料を提供するだけで満足したい。文献の引証にあえて繁雑をさけなかつたのは全く今しがたのべた起稿の目的に制約された結果である。引証の主要な文献は、「道徳形而上学の基礎づけ」（一七八五）、「実践理性批判」（一七八七）および、「道徳形而上学」（「法律哲学」をふくめて）（一七九八）等であるが、傍証文献としては、「純粋理性批判」、「人間学」、「宗教哲学」、「倫理学講義」、「教育学」その他におよんでいる。

引用のカント文献はその部度、論文中にすべて略号をもつ

て記入しておいたが、カント以外の間接文献は特別のぼあいをのぞき、すべて本論の末尾に註記した。なおカント文献の引用頁数は、フォルレンダー版の全集に照合して統一したが、まれにはカッシー版を参考としたばあいもあることを附記しておかなければならない。

## II 人倫と幸福の関係

カントの倫理体系は、幸福と、「値いすること」 *Würdigkeit* の関係を中軸として展開している。幸福主義 *Eudaimonismus* を道徳原理とする経験論的倫理学が、「人間の尊厳」 *Menschenwürde* を破壊する実践上のエゴイストの倫理として、これからすべての道徳性を剥奪するカントは、いつたん人生の幸福そのものを、*Würdigkeit* との関係に立たせるとき、「道徳とそれに調和する幸福との必然的連関」(Kr. d. p. V., S.159 BIII) を承認しなければならなかつた。幸福と、幸福主義はカントにあつて截然と区別せられる。この区別によつてカントは幸福主義を否定しながら、幸福を人倫の制約の下に位置づけようとする。「善なる意志は幸福たるに値いするために絶対に必要な条件そのものをかたちづくるように思われる」(GmL, S. 10. BIII)。従つてここにおいても、幸福にたいする人倫優先の思想に変化はないが、ここでまず問われなければならないのは、「幸福たるに値いすること」 *Glückwürdigkeit* とは何であるか、ということなのである。

それはたんに形式主義ではない。なぜならば、幸福たるに値いするのだから。またそれはたんに幸福主義でもない。なぜならば、幸福たるに値いする *würdigen* のだから。

カントは「悟性界は感性界の根拠、従つて、その法則をも包括する」(a. a. O., S. 85)とのべている。これは感性界の理想である幸福への要求が、悟性界の理想である人倫に基づけられなければならないことをのべたものであつて、すくなくとも幸福概念の排除を意味しているのではない。また、カントは世間的な領域における哲学は四つの問いに答えなければならぬ、と規定した。そのうち「私は何を為すべきか」の問いにたいする解答を道徳の課題として規定しているのである。

\* 四つの問いとは、(1) 私は何をを知ることができるか *Was kann ich wissen?* (2) 私は何を為すべきか *Was soll ich tun?* (3) 私は何を望んでよいか *Was darf ich hoffen?* (4) 人間とは何であるか *Was ist der Mensch?* をいう。カントによれば(1)の問いにたいしては形而上学(2)の問いにたいしては道徳(3)の問いにたいしては宗教(4)の問いにたいしては人間学が答える。(Logik, S. 27. BIII)

以上の規定に深く注意することは重要である。なぜならば、これまでカントにおける当為概念は幸福衝動をその自然の基底において支える感性界を全く除外しているもののように考えられてきたから。カントの倫理学を形式主義 *Formalismus* として特徴づけるのは、これまでカント解釈上の常識と

さえなつていた。しかし、カントにおけるいわゆる「形式的なるもの」とは、「経験のあらゆる対象の合法則性」(Practisch-omnium, S. 52. Bd. III) を意味し、また、「完全にアプリアオリに原理から演繹せられうる行為の唯一の合法則性」(A841) のことであつて、経験の対象なしに、行為の具体的内容なしに、どのような合法則性ということも意味をなさない。すでにそうであるとすれば、カントの主張の要点は「道徳と自愛との限界は明晰且つ截然と判別されている」(Kr. d. p. V. S. A) ことの認識にきるのであつて、純粹実践理性が幸福への欲求を放棄すべきことを意味してはなかつた。「だが義務が問題となれば、幸福に全く顧慮してはならない」(a. a. O., S. 120) というだけであつて、すべて義務至上の立場から、幸福への願望を呪詛したのではない。「カントのあらゆる本質的な思想は死せる形式主義ではない」といつたF. パウルセンの解釈は正しい。

そこで、以上の叙述を前提として考えるとき、Gillieskind-Heckel の意味が幸福価値を道徳価値に従属せしめることにほかならないのは明かである。これをカントは、「道徳律はあとから発言して、それらの諸傾向を各々の適当なる制限のうち抑制し、のみならずそれらすべてのものをなんら傾向性に顧慮することなきいつそう高い目的に従えるだろう」(a. a. O., S. 187) とも、「純粹実践理性は……自愛を道徳律との一致という条件のもとに制限するだけである」(a. a. O.,

S. 95) とものべている。「天国はすべての幸福を、地獄はすべての悪を、そしてこの世はその中間を代表する」(メンツェル編・カント倫理学講義・小倉訳一七四頁) のであれば、人間の幸福はたとい不完全ながらも、この世において実現できるし、また、それだけに、幸福と人倫の關係も不可避とならざるをえない。「道徳的概念は全く純粹の、理性概念ではない」(A59) のである。純粹の理性概念、すなわち理念にはそれにおいて客観的實在性が安らう制約がかけている。この制約は、「現象の多様がある關係において、整理せられうるようになすところのもの」すなわち現象の形式である(A20)。この形式に対応し制約せられるものが、道徳概念の根柢に存在するある経験的なるもの、いかえれば、快と不快の感情である。現象のかような質料をみとめることにより、道徳にかんする抽象の誤解をさけることができる。のみならず、「その状態が理性と調和するように、感覚と傾向性とが理性と結合しているときには、これらは自己自身にたいする義務と調和しうるのである」(前掲訳書二八二頁)。しかし、幸福がどれほど、「人間の避くべからざる願望」(Relig. S. 156 Bd. IV) であるとしても、この現世で幸福と道徳との完全な調和を実現することはできない。ここから、「人間の自然は絶えず幸福に向つて努力するように人間を駆りたてているが、しかし、理性は幸福たるに、値いすること、すなわち道徳の制約へ人間を制限しており、幸福に關して人類はひとしくその目

的へ到達することはできない」(Anhr. S. 281) という論理がみちびかれてくる。

カントによれば、人倫と幸福の完全な調和は神の理念を必然的に要請する最高善において可能である。「幸福たるに値することとしての、人倫と厳密な関係にあるような、睿智の理念を、最高善の理想 *Ideal des höchsten Guts* と名ずける」(A810)。カントの、*Würdigkeit* の思想は、「格率の神聖性の概念を最高善の理想にまで、昇華させて、道德神学の色彩をほどこすようになった、カントがこのように、「値いすること」の概念を宗教の世界にまで昇華せざるをえなかつたのは、現世において不幸な人必ずしも悪ではなく、善なる人必ずしも幸福ではない、という人倫と幸福の冷厳な二律背反への洞察に基づく。もし幸福主義者が主張するように、幸福を道德価値の最高にまでたかめる、とすれば、「幸福な人は善で、不幸な人は悪ということになる」<sup>(A8)</sup>。ストアの逆説はこの命題に實際上、到達した。カントによれば、それゆえ「あらゆる幸福主義者は実践的なエゴイスト」である (Anhr. S. 15)。エゴイズムは処世上の恰例の規則であつて、普遍的な道德的命法にもちろんなりえない。しかし、幸福主義、あるいはエゴイズムと峻別さるべき問題、すなわち「幸福に値いすること」が、カントにおいて命題としての正しさをもつとすれば、「最も幸福に値いする人 *der Glückwürdigste*」<sup>(A9)</sup>、つまり「最も幸福な人 *der Glückseligste*」<sup>(A10)</sup>、と

見解に到達する。これは真の道德的価値の追求には幸福が現実として伴うという意味である。そしてこのばあいの幸福とは、いうまでもなく道德的幸福、いいかえれば義務の遂行にともなつて生ずる自己満足であつて、もとより物理的幸福をいうのではない。それにもかかわらず前述のように、カントは傾向性が道德律に制約されるかぎりでの感性的幸福を承認していた。*Würdigkeit* は一方では感性的幸福を捨象しているようであるが、他方では、それを承認もしているような両義性を構造契機のうちにもつている。

### III 幸福の定義について

幸福にかんするカントの定義はかならずしも一定していない。幸福を「傾向の満足」と定義したものに、「純粹理性批判」(A806)と、「道德形而上学の基礎づけ」(Glt. S. 24)がある。

後者はまた幸福を、「理性と意志をもつ存在者の、保存と繁栄」(G. d. O. S. 12)と定義し、「実践理性批判」では、「理性的存在者がその全体において、一切を願望と意志に従つて、事運ぶ世界における状態」(Kr. d. p. V. S. 159)と云つ、「道德形而上学」では、「自己の状態にたいする満足の永続」(M. d. S. S. 28)と定義した。つづいて、「道德形而上学」では、「道德的問答法の断片」のなかで、「幸福とは何か」という教師の問いにたいし、生徒をして、「不断の安寧、満足せる生活、自己の境遇にたいする完全な満足である」(G. d. O.

S. 345)と回答させている。

幸福を、「願ひまた求めることは人間の本性上さけられない」(a. a. O.)という観点から、カントはいちおう、物理的幸福の概念を以上のように定義したのであるが、一方、カントは幸福の概念がはなはだ漠然としていることを認めなければならなかつた。たとへば人は富を欲するばあひ、彼はそのためどれほど多くの心配や嫉妬や奸策を背負ひ込むことであるるか。博学や達識はまた憂愁のもとにならぬとはかぎらない。長命が長い人生の悲惨でない、とたれが保証するのであるか。このような疑がなおもたれる、とすれば人が富を有し学問や教養を身につけ、健康で長命に恵まれることが幸福であるとはいつたい何を意味するのであるか。このことはカントによれば、幸福の概念が意志の實質的原理に基ずく結果として漠然的であることを立証するのである。「幸福は待ち焦れたり努力して求められはするが、努力して到達はされない。幸福を追いかけけることは幸福にたいし否定的に反作用をおよぼす」といつたN・ハルトマンの言葉が適切なひびきをもつて回想せられる。人間が有限である限り将来のはてまで見透して、自己の状態にたいする満足の永続について、普遍妥当性のある定義を指定することは不可能である。幸福概念がそのように漠然性をまぬかれないのは、カントによれば、「幸福の概念に存するすべての要素が悉くみな経験的であること、すなわち経験から借用してこなければならぬこ

と、それにもかかわらず幸福の理念には私の現在の状態、それからあらゆる将来の状態における身の仕合せの絶対的全体、つまり最大量が必要であることによるのである」(Griff. S. 40)。経験的な要素にぞくする幸福を、永続的であれかし、と願望するのは、「理性の理想」Ideal der Vernunftではなく、「構想力の理想」Ideal der Einbildungskraftあるいは「感性の理想」Ideal der Sinnlichkeitである。(Vgl. A 571, u. Griff. S. 41)「理想はプラトンのそのように創造力を有しないけれども、(統制的原理として)実践的な力を有し、ある種の行為の完全性を可能ならしめることの基礎を構成する」(A 569)。しかしカントが理想とよぶところのものは、理念よりもなおいつそう客観的実在性から遠去かつていようように見える。理想という用語によつてカントの意味するものは、たんに具体的理念ではなく、個体的理念であり、詳しくいえば理念によつてのみ限定せられうるところの個物としての理念である (Vgl. A 567)。幸福概念の漠然性はそのような理由によるのである。M・シェーラーは、「幸福感情の最深の層は、情緒的肯定 emotionalen Jaである」とのべ、カントにおける幸福の定義に近い立場をとつていふ。「幸福はたんに在るべきところの表象されたにすぎない抽象的一般性である」といつて、やはり幸福概念の漠然性を指摘したものはヘーゲルであり、幸福を、「調和の直接感情」と定義して、前述のシェーラーにやや近い見解を示したものはH・シュミットであ

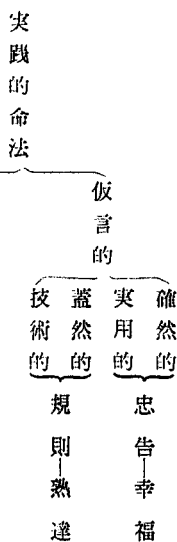
る。

幸福概念を産出する構想力とは、経験的原理に基づく「表象の活動的遊戯」(M. U. S. S. 256)であり、また、感性とは、「認識能力の感受性」(A44)である。このようなものとして、幸福概念を産出する構想力や感性は、理解の可能な概念も命法もあたえることはできない。それが与えうるのは概念ではなく略図であり、一定の規則に従つて限定された線ではなく、個々の線である。きまつた形象をなすというよりも、むしろ、「種々なる経験の中間に漂う図形」(A57)である。それはちょうど画家や観相家が脳裡に描いてはいるが、容易に他人に伝えることのできない影像のようなものに比較せらる。構想力が先験的な概念自身をあたえることができず、感性的な理想力をしか産出できないのはそのためである。だから、「よしや構想力がどれほど偉大な芸術であり、いな魔法使いであるにせよ、構想力は創造的ではなく、それが形成のために材料を感官からかりてこななければならない」(Anti: S 68)のである。いいかえるならば、人は幸福になるため、一定の原理に従つて行動することができない。ただ、摂生、節約、礼儀、自制などの経験的な忠告に従つて行動しうるだけである(Vel. Grls. S. 41)。経験的な忠告は理性の勧告 *consilia* であつて命令 *praecipta* ではなく、恰例の規則を指示することはできて、理性の法則を指示することはできない。つまり「行為を実践的に必然的なものとして客観的に提示するこ

とはできない」(P. P. O.) である。そのようなものによる提示をまつまでもなく、幸福への願望を人は自然から適切に教えられている。いわば幸福への願望はほんらいわれわれの身に植えつけられているのであるから、「人は幸福たるべし」とする道徳的命法は命法としてもなりたたない。「理性が発言するところの当為は意欲に標準と標的、いな禁止と信用を提示する」(A56)のでなければならぬ。また、「この当為というものは、その根拠がたんなる概念以外のなにもでもないところの可能的行為を表現する。これに反してたんなる自然的行為の根拠はつねに現象でなければならぬ」(A57)である。いわば幸福への願望はそれがなまのむきだしのままのものであるならば、当為ではなく存在なのである。「倫理学はカントによれば、存在するところのものではなく、存在すべきところのものを教えるのでなければならぬ」。しかし、幸福への願望はまさに存在するところのものとして、自然の哲学の領域にぞくする。「自然の哲学は在るところの一切を目ざし、道徳の哲学は在るべきところのものを目ざす」(A61)。それだから、「すべての人は自己を幸福にするように努むべし」という命法はおろかであろう。なぜならば、われわれは人がすでにひとりてに欲せざるをえないものを何人にも命する必要がないからである。

#### IV 「値いすること」—その概念

「道徳形而上学の基礎づけ」における実践的命法の範疇を要約すると、幸福は断言命法に対応する仮言的命法にぞくし、その判断形式はつねに確然的であるか、実用的である忠告にとどまり、従つて道徳性とは区別せられる。その区別を図表で示すと次のようになる。(Vgl. GrG. S. 36~7)



断言的—普遍的—法則—道徳

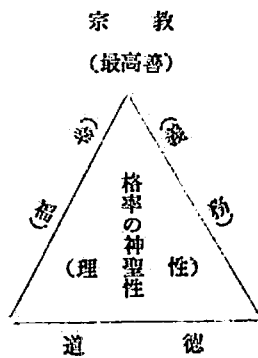
命法とは、「意欲一般の客観的法則と、人間の意志の主観的不完全との関係を表示する法式」(a. a. O.)である。カントによればすべての命法は仮言的に命令するか、断言的に命令するかのだちらかである。前者はある可能的行為の実践的必然性を、他に何か欲するもの(そうでなければ人がそれを欲することが可能であるところのもの)があつて、それを達成するための手段と考ふる。断言命法はある行為を他の目的とは無関係に、それだけのものとして、すなわち客観的必然的なものとして考ふる命法である(a. a. O.)。前者において、行為は他の何事かのために、手段として善であり、後者において行為はそれ自体において善である、と考へられる。カントは、断

言命法の主体は、「行為する人そのものうちにすでに現在」(GrG. S. 19)して、しかも無制限に善とみなされうるただ一つの、「善なる意志」以外にこれを考へることはできない(a. a. O., S. 10)といつて、知性、機智、判断力などの人格に存する才能や権勢、富、名譽、健康などの幸福財 Glücks-sacheを善なる意志に制約するのでなければ、人を上つ調子にしたり、横柄にしたりする危険を指摘した。そのいわゆる、「善なる意志」はそれが惹起または遂行する事柄によつてではなく、またそれがなにかある目的を達成する能力をもつていふことによつてもなく、ただたんに意欲することによつて、すなわちそれ自体、善なのである。それは寶石のようにじうぶんなる価値を内に蔵するものとして、それだけで光輝を放つ。それゆゑ効果の有無は「善なる意志」の価値を増減しうるものではない(a. a. O., S. 11)。

命法の尊厳は、かようなそれ自体において「善なる意志」から発せられた断言命法にのみ存在する。それは経験によつて効果の真偽や用無用の徴証をゆるさないのであるから、その「可能性は全く先天的に研究せられなければならない」(a. a. O., S. 42)。それ以外の命法は意志の原理ではあるが、法則ではない。そしてなおそれ以上に重要なことは、断言命法が法則のほかになお法則に従うべき格率をふくむ、ということである。そのようなものとして、断言命法は周知のとおり、「格率が普遍的法則となることを、その格率によつて

汝が同時に意欲しうるようなそいう格率に従つてのみ行為せよ」(a. a. O. S. 4) という法式をもつて表現された。この法式に内容をあたえる行為の格率から、幸福への一切の願望をとりさり、またその格率を義務の意識をもつて充足することが Würdigkeit のほんらいの意義である。しかし、格率の、Würdigkeit は義務と幸福を主客の關係に位置づけることであつて、幸福を全く格率の領域から排除するのではない。

「自分の幸福を傾向からではなく、義務から促進するばあい自己の行動は始めて本来的な道徳的価値をもつ」(講義・前掲訳書・一七頁) というカント自身のことばがそれを立証している。あるいはまた、「自分自身の幸福を促進することは少くとも間接には義務である」(同・一六頁) とも、「自他に対する義務を毀損しない人は己れの能力に応じて欲するだけの快樂を享受して差支えない」(同・一六頁) とものべているのである。「講義」における傾向や快樂にたいするかような、寛容に富んだ思想はその後につづく、「基礎すけ」や、「実践理性批判」になると、漸次、影を没しそれにかわつて、義務と幸福を調和する最高善の理想が、カントの道徳体系をして非常に宗教的な調子の高いものに変化させた。カントにおける道徳と宗教の關係を図示すればおよそ次のとおりとなる。



カントはデイオゲネスと、エピクロスが幸福とその両極においてとらえたことを批判しながら、「幸福と善行との鈞合」(Kr. d. p. V. S. 80) を Würdigkeit の概念にもつめたのである。けれども

ここにいわゆる、「鈞合」Proportion というのは、「物理的善と道徳的善との二種類の混和を意味するのではない。そうでなければ両者は互いに中和して、真の幸福の目的にたいして全くはたらきかけない」(Anhr. S. 217) からである。すると、調和とか鈞合とかいう平俗ではあるが、意味のあいまいをまぬかれぬこの用語は、人倫と幸福の対等關係における居中調停を意味するのではなく、「徳がそれ自らの報酬である」(M. d. S. S. 214) ことを意味する。ここでわれわれが、「幸福は徳の報酬ではなく、それ自身、徳である」といつたスピノーザとのきわやかな対照を発見するのは困難ではない。カントにおける幸福と善行との調和は折衷的な中和ではなく、徳が自らの報酬であるような状態をあらわし、またこの状態を Würdigkeit というのである。そしてカントによれば、この状態は徳の意識に必然的に伴わなければならない幸福の類似物、「自己満足」Selbstzufriedenheit である。



「自己満足」は自己が傾向に従属することなく、遂に道德律に服従した理性の、感性を制圧して高らかに打ち上げる凱歌である。「啓蒙された理性が生活と幸福を享受するほど、人間はますます真の満足から遠去かる」(Gib. S. 13)。それゆえ前述の、徳の意識に必然に伴う「自己満足」は「知的満足」のことであり、そして *Wirdigkeit* は疑いもなくこのばあい主知的概念となる。しかし、それはまた同時にたんなる傍観的な知的概念でもない。なぜならば、「義務の誠実なる遵奉において、幸福をうることの *Wirdigkeit* が成立する」(K. r. d. p. v. S. 165) か *glückselig*。 *Wirdigkeit* はそれゆえ知的概念である、とともに意志的概念でなければならぬ。

## V 「値いすること」—その契機

自愛と同義にみなされる幸福は多くのばあい、「利己を形成する」(a. a. O. S. 96)。利己を形成する自己幸福の促進が意志規定の原理となれば、それは、「道德性の原理の真反対物」(a. a. O. S. 46)として、従つて、*Wirdigkeit* の破壊とみなされる。しかしその反対に意志規定の原理に、自己幸福の促進が従属させられるならば、それは義務に相即する。なぜならば、災難、苦痛、窮乏などの現実の不幸な条件は、自己義務に違反する大きな誘惑となりがちであるが、安寧、健康、富裕などの物理的幸福は不幸な条件が誘発する義務違反の行為を未然に防止するからである。不幸な条件はそれだから

人倫の擁護のためにも排除されなければならない。カントは、「自分自身の幸福を促進し、ただたんに他人の幸福ばかりを考慮しないことである」(M. d. S. S. 229)といっている。しかし、義務違反への誘惑を防ぐための自己幸福の促進はすでに幸福を意志原理とすることではなく、「そんなばあい幸福は主体の目的ではなく、人倫なのである」(a. a. O.)、*Wirdigkeit* はこの点において自己幸福の促進と結びつく可能性を拒むものではない。したがつて、*Glückseligkeit* とは自己の義務に違反しないため、自己の幸福の条件を用意しながら、しかも幸福への願望をどこまでも主体の格率の中で、人倫に従属させることを意味する。それは幸福の制約ではあるが、否定ではない。しかし *Wirdigkeit* は他人の幸福とどのように関係するのであろうか。

すでにカントは、「他人の幸福ばかりを考慮しないことである」といつていたが、かようないまわしはそのうらに他人の幸福促進をふくみにもつ。カントによるならば、他人の幸福促進は、自己幸福の促進よりもむしろ客観的意義を有する点で重要であつた。「他人の幸福を排斥する格率は同一の意欲の中で普遍的法則としてふくまれえない」(Gib. S. 68)からである。すべての人が精一杯、他人の目的を促進しようとするならば、それ自身における目的としての人間性とのたんなる消極的一致にすぎなく、積極的一致ではない(a. a. O. S. 69)。他人の幸福促進はそれだからまたできる

だけ私の目的でなくてはならないのである。これで見ると、カントにおいて自他幸福の矛盾葛藤は観察の対象となることなく、「内面的人格と社会的人格との調和」という楽天的な結論にたどりついている。それゆえ、「幸福に値いする」というばあいのいわゆる幸福には、自己の幸福と、他人の幸福とが発想の場において不調和のまま折り重なっているのである。

以上、のべた私の解釈とは別の観点から、カントにおける幸福概念の両義性を指摘したものはパウルセンである。「幸福は二重の意味で用いられている。またそれに応じて幸福と道徳の概念は異っている。それが感性的衝動の意味でよばれるかぎり、徳は自己の幸福を促進する手段ではない。しかし高級なる欲求能力（実践理性）の貫徹までもが、満足感から演繹されるかぎり、またこの満足感が幸福とよばれるならば、人はまた徳が真の幸福に到達する唯一の手段である、ということが出来る」各人の幸福促進が、人倫の下位に従属させられないならば、それは他人にたいする義務の実現にとつて大きな障碍となることをまぬかれないにもかかわらず、他人の幸福促進はそれ自体、他人にたいする義務と一致する。他人の幸福促進は自己幸福の促進に比較すれば、人倫的に優先する。「われわれの心胸は他人の幸福に實際に寄与しうる限りでのみ善である」（講義前掲訳書・一四九頁）。それならば自他の幸福の間に矛盾を生じたばあい、他人の幸福を促進するために、自己の幸福を犠牲としなければならぬか。こ

の問にたいし、カントはちようど、A・スミスの所説「見えざる手」を予想するかのようになり、「私が他人に与えた幸福は私に返却せられるであろう。これは幸福の交換であり、誰も損害を蒙むらない。なぜなら私が他人のために配慮したのと同様に他人はよく私のために配慮するからである」（同、二頁）と答えている。しかしカントも人間社会における敵対関係を認識しなかつたわけではない。ただその敵対関係をカントは、「人間の非社交的社交性」<sup>12</sup> ungesellige

Geselligkeit des Menschen である、と理解した結果、社会存在を人間性から演繹し、敵対関係の客観的實在の本質をとらええなかつた。社会的事実を客観的な、「物」とみるデュルケームの社会学的視座構造はまだカントでは用意されていなかったのである。「個人は社会に従属する。この従属は個人の解放の条件である。人にとつて解放されるということは、物理的な盲目的無理解の力から解放されることである。しかしそこに到達するには偉大な知力をこの暴力に対立させ、この知力の保護の下に身をおかねばならない。それが社会である」という思想はまだカントにはなかつた。「彼の道徳行為の分析は部分的には正確であつても、不十分であり不完全である」と、デュルケームによつて批判されたゆえんである。社会を人間性から演繹するカントの立場では、他人の幸福促進を道徳的要請としても、それは本質的に自己幸福の延長には

かならず、幸福はすべて個人的幸福の限界にとどまり、社会的幸福の地平にまで視線をおよぼしていなかつた。「カントは自分に課せられた問題の現実的基盤を自覚していなかつたから、みせかけの解決にしか到達しえなかつた」(16)。「ブルジョア社会の発生期の偉大な思想家たちについていえば——カントはそうした連鎖の最後の一环をなす思想家と考えなければならぬ」(16) Glückwirdigkeit の理解と批判について、この点の注意は重要である、と思う。

自他の幸福交換の倫理はカントにおいて、友情の理念に基づけられる。友情 *Freundschaft* とは、「その完全性において考察すれば、相互対等の愛と尊敬による人格間の結合」(M. A. S. S. 329-330)を意味する。この友情の理念に基づき、他人の幸福促進のために遂行さるべき義務としてカントは、好意あるいは親切の義務と、負目あるいは正義の義務をあげた。これらの義務はかならずしも意志原理に従う行為の必然性ではなく、むしろ道徳感モラル・センスから生ずるものでありうるが、この道徳感の前提に、愛を尊敬の要求によつて制限する確固とした諸規則をおくならば、他人の幸福促進の義務がそこではまた、*Glückwirdigkeit* を担う友情にかわるのである。

そこで以上の所論を要約すれば、*Glückwirdigkeit* の構造契機には感性的要求の摂取と制約、理性的概念と主意的概念、および自他の幸福追求の間に存在する矛盾の調和としての友情という社会感情などがふくまれている、ということな

のである。

## VI 「人間尊厳」の根拠

カントにおける、「幸福に値いすること」の意味を考察して、カントが人間の幸福を否定するたんなる嚴肅主義者でないこと、しかしながら幸福の概念が彼において同時に多義的であることを明かにしてきた。カントは、「われわれの幸福は唯一の重要なことであろう。けれどもそれは絶対的に唯一の重要なことではない」(K. T. L. V. S. 8)ともいう。それならば絶対的に唯一の重要なこととは何であろうか。いうまでもなくそれは、道徳律の遵奉である。「生きるかぎり幸福に生きることは必須ではない。生きるかぎり尊敬に値いするように生きることこそ必須である」(講義・前掲訳書・八九頁)といったモラリストのカントは、けつして生命至上主義者ではなく、やはり依然として理想主義者なのである。つまり彼によれば、人間はたんに生きるだけでなく、生がいにおいて生きるの<sup>1</sup>でなければならぬ。そしてなによりも人間の生2きるかいは生きる事実3に優先する。生がい4すなわち生存の価値はおのが義務に生きぬく格率にささえられて、そこに真の幸福の条件をかたちづくるのである。カントによれば、道徳は幸福の、*conditio sine qua non* を論ずべきものであつて、その獲得法を論ずべきものではなかつた。

人間が生きるかぎり、尊敬に値いするように生きる、といふことは義務の実践を通じておのが尊厳を把持することである。尊敬は尊厳によつて喚起され、尊厳は尊敬を自他に要求する。そこで尊敬の前提となる尊厳の意味からまず考察しなければならぬ。

人間の尊厳は意志の自律、すなわち道徳的な自己立法に基づく。人間の意志はたんに法則に服従するだけでなく、自己立法的である。かようなものとして、意志の自律が、「人間に自己の尊厳を感ずる」ことを教える。(Kr. d. p. V., S. 192) 「自律は人間およびあらゆる理性的存在者の尊厳の根拠<sup>(6)</sup>」である。「意志の自律」Autonomie des Willens とは、「意志が自己自身にたいし(意欲の諸対象のあらゆる性質から独立して)それによつて法則となるような意志の性質」(Grf. S. 67)であり、また自律の主体となる意志、Willen は、意欲、Wollen と異なり、「たんなる悟性界にそくする作用原因」(ib. S. 22)として、「原理に従つて行動する能力」(ib. S. 34)のことである。それはまた、「純粹意志」ともよばれ、「心理学から知られる意欲一般」(ib. S. 7)と区別せられた。これにたいして、意志の自律以外のあらゆる原則、すなわち対象が意志との関係によつて、意志に法則をあたえることを、「あらゆる道徳性の真ならぬ原理の源泉」としての「意志の他律」Heteronomie des Willens とよぶ (ib. S. 68)。意志の他律とはだからまた、「ある衝動や傾向に従う自然律への従属」

(Kr. d. p. V., S. 45)を意味する。「意志の自律はあらゆる道徳律とこれらのものに従う義務の唯一の原理である。これに反して恣意 Willkür のあらゆる他律はいかなる責任をも基礎におかないばかりでなく、かえつて責任の原理と意志の道徳性とに反対」(a. a. O.)する。しかし、意志の自律と両立できるのは、意志の自由だけである (Vgl. Grf. S. 89)。意志の自律を説明する鍵は自由の概念 (a. a. O., S. 74)であり、自由は道徳の ratio essendi であり、道徳は自由の ratio cognoscendi である (Kr. d. p. V., S. 4)から、「意志の自律は道徳性の基礎」(Grf. S. 73)でなければならず、また、自由は、「あらゆる理性的存在者の意志の固有性として前提」(a. a. O., S. 75)される。

意志の自由を前提とする自律によつて、尊厳を刻み込まれる人格は、それが道徳律と一致するところの心情の確実性を保つかぎり、「自然の国」と対照的に、「目的の王国」Reich der Zwecke とよばれたことは周知のとおりである。「共同的法則による種々の理性的存在者の体系的結合」die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze (a. a. O., S. 59)と定義された、「目的の王国」の本質は行為と自己立法との関係において存在する。(a. a. O., S. 59~60)。しかし、この「目的の王国」においても理性的存在者は成員であると同時に、元首である、という二重の資格をもつ。なぜならば、人

格は意志の自律を根拠とする尊嚴の故に、元首であるが、共同体法則により成員としても制限されるからである。元首の地位にとどまるとき、人格は目的自体であるが、成員の地位に制限されるほあい、人は自己が他者のために手段となることを相対的にみとめなければならぬ。ただ、カントは人格を手段としてのみ扱うことを拒否したのである。人格はこれをたんに手段としてのみ扱わぬならば、そのことはなんらカントにおいて、「人間の尊嚴」と矛盾するものではなかつた。

「目的の王国」においてすべてのものは、価値をもつか、尊嚴をもつか、どちらかである、とみるカントは、尊嚴を價格の概念と対称的に用ひ、(M. d. S., S. 380) また人間の尊嚴を、「人間の高貴」*Adel des Menschen* と同一の意味に用いてゐる。(ib. S. 86)。Würde, Würdigkeit, Würdigung などの名詞、würdelos, würdevoll, würdig などの形容詞および動詞、würdigen はすべて、価値 Wert と不可分の語である。カントの用例に従えば以上の用語は道德的な「内的価値」inner Wert をあらわす。カントは、「すべての値いするところ」とは、道德的態度に関係する、と云ふことである」(Kr. d. p. V., S. 166)とも、「偉大なる善行は値いすることに從つて実行せられてのみ人間に名声をえさせる」(ib. S. 165)ともいふ。またときとしては、「善にたらしめる道德的受容性」*moralische Empfanglichkeit* の意味に使用してゐる。(Relig. S. 169)。「汝の内にあつてただ幸福へのみ努力するものは傾向性であ

る。汝の傾向性を予めこの幸福に値いすべき条件に制約するところのものは汝の理性である。汝は汝の理性によつて、汝の傾向性を制限し、且つ支配することができるということ、これが汝の意志の自由である」(M. d. S., S. 386)ということばから推すと、*Würdigkeit* は理性による傾向性の制限と支配において成立することは明かだ、それはちやうど、「幸福とは究極的な徳に即しての精神の或る活動」であるから、「幸福は尊敬さるべきもの」といつたアリストテレスの思想(註)に对照することができる。傾向性 *Neigung* とは、「欲求能力が感覺に依属すること」(Griff, S. 35 Anm)であり、この傾向性の満足が幸福の世俗的概念であり、またそれを睿智的に反省して制約することが道德であつて、尊嚴は傾向性を制約する格率に内的価値として存在する。

尊嚴(または品位)を意味するドイツ語、*Würde* は英語 *dignity* に該当し、*dignity* はラテン語 *dignitas* に由来する。*dignitas* とは、*worth, merit, desert, character, greatness, majesty, grandeur, authority* など一連の意味が内含されてゐる。このことは *Würde* が語源的にも価値と関係することなしにありえないことを立証している。すでにカントもこの語を、「絶対的内的価値」の意味に用いてゐた (Vgl. M. d. S., S. 285)。

次に、*Würde* を品位と邦訳するほあいについて考えると、やはりこの語も価値に関係している。品位とは人間の性格を

道徳的価値としてみるばあいに使用する語である。しかし、日本語の、「上品」とか「下品」の語はドイツ語の、*Würde*が内含する道徳的価値の有無をあらわしていない。それはおもに洗練された容姿と、ばあいによつては内面的な教養の外化の有無をあらわすだけである。これにたいし、*Erlebe*のカント的用法は社会的な感覚の対象ではなく、個人の性格の奥に内在し、それはちやうど輝く天上の星空にも比較せられる「わが内なる道徳律」*das moralische Gesetz in mir* (Kr. d. P. V., S. 205)である。性格とはカントによれば、「意志の独特の構造」(Erlb. S. 10)をいうのであつて、自然的な「気質」*Temperament* と区別せられる。「気質は感情価格をもつてゐる。性格にいたつては内的価値をもつ」(Anthr. S. 235)というカントは、*Wärde*をここではもつぱら外的価値に対比し、その所在を気質ではなく、性格のうちにもとめた。すなわち、カントにおいて、「道徳性というものは性格にたいして存在する」(Pädagogik S. 238. Bd. II)のである。「格率に則つて行為しうる能力」としてのいわゆる品位はかくて性格にぞくし、気質の問題ではない。カントが気質よりも性格を、*Wärde*の所在として選んだのは、性格が、「ものごとをしようとする固い決心と、さらにその決心の実行においてなりたつ」(ib. S. 239)からである。それゆゑ、「道徳教育にさいし、第一に力を尽すべきことは性格を確立する」(ib. S. 232)ことであり、「悪行に嫌悪を感じる習性を育成」(論義・前掲訳

書・一九頁)することであつた。カントによれば、「人間の尊厳」は理性的存在者の固有性として存在するのであるから、教育を通じて始めて、獲得されるのではなく、ただ教育はそれを確立するにすぎないのである。従つて、尊厳は習慣によつて獲得された徳ではない。尊厳はむしろ習慣の作用に内在する傾向と、戦斗をかかわす「格率の力」であり、これを担う主体が性格である。「人間は習慣を多くもつていればいるだけ、ますます自由でなくなり、独立でなくなる」(Pädagogik S. 215)というカントは、「倫理的徳は習慣から生ずる」といつたアリストテレスとはちやうど、反対の立場から、習慣の問題を考察していた。「習慣 *Angewohnheit* (assuetudo) とは同じ仕方で、これからもつづけてゆこうとする身体的内面的な強制」であつて、「善き行為からすらもその道徳的価値をうばいとる」ものである (Anthr. S. 40)。

## Ⅶ 人間の価値と価格

カントは性格のうちに、習慣や気質よりもはるかに高い価値をあたえる水原がある、とみなす。「或る人間について、彼が性格をもつと、端的にいいうることは、ただにその人について、非常に多くのことが語られているばかりでなく、同時に称讃もされているわけである。なぜというに、そのことは彼にたいする尊敬と感歎をよびおこす稀有なるものだからである」(ib. S. 234)。尊敬を担う主体の性格を、「全自然の

機制からの自由と独立」(Kr. d. p. V., S. 112)という観点にたつてみると、その性格は人格とよばれる。人格を意味する Person の語源、ラテン語の *persona* はもと俳優の使用する仮面を意味したが、それには同時に性格の意味もふくまれてくる。 *personatus* *personae* in an assumed character の意味である。しかしカントはこの語を全く内面的な倫理概念として用いた。すなわち、「人格とは、その行為が責任を負うことのできるような主体」(M. d. S., S. 26)であり、また人格がその能力において課せられた責任とは、「絶対的に善ならぬ意志が自律の原理に従属すること、すなわち道德的強制」 *moralische Nötigung* を意味する (Grfg. S. 66)。従つて、「聖なる存在」 *heiliges Wesen* に責任というものは存在しない。そして、「責任に基づく行為の客観的必然性を義務とよぶ」(a. a. O.)のである。責任を負う人格は義務を課せられているのでなければならぬ。それゆえ、「道德的な意味における人格性とは、自己責任的な存在そのものである」<sup>63</sup>。責任能力のないものは、カントによりすべて、物件とよばれ、人格の概念に對置された。尊厳や品位は物件には存在しない。「物件 Sache とはなんらの責任能力もないところの事物である。それ自ら自由を欠如する自由なる恣意の、あらゆる対象はそれゆえ、物件 *res corporalis* とよばれる」(M. d. S., S. 27)。物件が所有する価値は価格であつて、人格の所有する価値ではない。価格 *pretium* とは、「物件の価値にかんす

る公衆的判断」(ib. S. 105)を意味し、<sup>64</sup>「たゞし、人格的な意識に關係し、同時に超個人的な妥当性」<sup>65</sup>を有するものを、価値 *valor* とよぶ。価格と内面的価値としての、尊厳との原理的な相違について、カントは次のようにのべている。「価格をもつところのものは、そのかわりにある他の何物かを、等価物 *äquivalent* としておきかえられるが、これにたいして一切の価格を超越し、従つてどのような等価物をも許さないものは尊厳をもつ」(Grfg. S. 60)と。すなわち、尊厳はまさに、「目的の因」の所有する内的絶対的価値として、等価物との交換をゆるさないのにたいし、物件のばあい、その交換が可能となる。物件の所有する価格は市場価格 *Marktpreis* と、感情価格 *Affektionspreis* に分類せられる。たとえは仕事の上での熟達や、勤勉は市場価格を有し、機智や想像力や気分は感情価格を有する (Vgl. a. a. O., S. 60, u. Anhr. S. 235)。これにたいして、「道德性を感じうるかぎりでの人間性とがただ尊厳をもつ唯一のものである」(Grfg. S. 61)。尊厳はいわばおのが神聖性をけがすことなしには、けつして自身を価格と比較して考量することはできない。(a. a. O.)。神とは、「神聖性の理想の実体化」(Kr. d. p. V., S. 200)であるから、尊厳はたんなる人間性ではなく、同時に神聖性をもつ。人間の尊厳の神聖性の承認が人間行為の道德の本質を、見られる結果のうちにはなく、見られない格率のうちにおくようになつたのは当然であろう。道德的命法はカントのばあ

い、すべて見ることでできない内面的な格率にむけて発せられる。倫理学は行為にたいして法則を与えるのではなくして（このことは法論がなすから）ただ行為の格率にたいして法則をあたえる。カントの道徳的命法 (Gr. S. 44, 54, 60) に

いて知られることは、行為の尊厳が、道徳法則の普遍性と、人間性の自己目的と、そして自己立法的であることを構造の契機としていることである。尊厳に値いする行為とは、かくて客観的には法則の普遍性に一致し、主観的には格率において自律的であることである。従つて、「行為の尊厳は當為に對する服従が必然による強制によつて提示せられるとき存在しない」<sup>(22)</sup>そこで行為の尊厳の主観的側面は自己目的性と、自己立法的である、ということであつた。しかし行為の尊厳は自己がなんらかの意味で、他人の手段となつたばあい、全く否定されたことになるのであろうか。すでにカントは、「目的の國」を前述の如く、「共同体的法則による理性的存在者の体系的結合」である、と定義していた。<sup>(23)</sup>人間がそれぞれ元首として、たんに自己目的性のみを主張するならば、「体系的結合」は不可能となるであらう。しかしカントは、注意ぶかく人間性を、「けつしてたんに手段としてのみ取扱わざるように」(Gr. S. 54) と表現し、「手段として取扱わざるように」とは表現していなかった。<sup>(24)</sup>「bloss als Mittel,」の表現はこのばあいに注意に値する。すなわち、共同社会の各成員が人格的にすべて尊厳の主体である、とすれば尊厳は相対的となり、自分が社会生活を営むために、他人の手段となつても、たんに手

段にのみ供せられないかぎり、それがただちに自己の尊厳を売り渡したり、毀損したことになるのである。同様なことは自己が他人の主人公になつたばあいについてもいふことができる。

「人間としてしかも尊敬に値いするように生きる限り私は生きつづけねばならぬ」(講義前掲訳書八九頁)、というカントは、どのような事情のもとにおける自殺もそれが恣意に基ずくかぎり認めなかつた。自殺は自己の人間性にたいする尊嚴の侵犯であり、神聖な委託物としての人間性の破壊にかならなかつたからである。カントの自殺否定の倫理的背景にキリスト教の感化を予想しうることは容易であるが、キリスト教の自殺否定と異なる点は、カントが、「自殺は神が禁止したが故に許すべからざるもの、嫌悪すべきものではなく、人間の内面的尊嚴を動物性以下に輕視することとして、自殺が嫌悪すべきものであるが故に神はこれを禁止した」とみなす点である。自殺の背徳的理由が神の禁止に優先していることを看過してはならない。すなわちカントによれば、自殺の格率は生活が愉快を約束するより、むしろ災難をもつておびやかすのであれば、私はおのが生命を縮めるといふのであつて、それは自愛を原理としており、従つてそれは「義務の最高原理に全く違反する」(Gr. S. 54) というのである。キリスト教が神の掟に反するとして禁止した自殺を、カントは義務に反する行為として反対したのである。カントによれば、「もし人が困難な状態を逃れるために、自己自身を破滅するので



あれば、それは人格をたんに人生を終るまで我慢のできる状態を持続する一つ的手段として利用しているのである」(P. O. S. 156)。しかし人格はそのように利用される物件ではない。それゆえ、「私は私の人格の中にある人間を破壊したり殺したりするような勝手な処分をしないのである」(P. P. O.)。自殺は尊敬に値いするように生きることをしてしないで、人生の幸福にただ汲々としている人に訪れやすい。けれども、かように自殺を否定するカントはけつして、直接的な生存に究極の価値をあたえたのではなく、生命はカントのばあい、ただ人倫を実現する手段となるときにのみ意味をもつ。人倫はなにもものための方便でもない。従つて義務を遵奉するために、自己の生命を犠牲にすることがあつても、このことは生命蔑視の行為と明確に区別せられる。それならば、われわれほどの程度まで生命を尊重し、どの程度から生命を賭していいのであろうか。「これは非常に微妙な問題である」というカントは、たとえば身に奴隸的な屈辱をうけて、「己れの人間性を汚す以外に己れの生命の保存の道がない人は、生命をむしろ犠牲にすべきである」(譯義前掲訳書九四頁)といい、人間の尊厳が侵害され、毀損されたときの自殺を例外的に認めている。生きるに値いする根拠としての尊厳を剝奪されるならば、人はたんに生きるよりも死を選んだ方がましであるという意味である。このばあい重要なことは最後の手段としての自殺に意味があるのではなく、剝奪された尊厳に意味が

あることはいうまでもない。居心地の悪くなつた煙のたちこめた部屋から他の部屋へ出てゆくストアの安楽死の肯定と異なるのはもちろんである。「どんな運命も不幸も私に生きることとを恐れさせはしない。人間としてしかも尊敬に値いするように生きる限り、私は生きつづけねばならぬ」(同九一頁)というカントは、また一方において、「もはや人生に未練がなくなつたとき、死を直視してこれを恐れないのは、一種の英雄的精神であるように見える」(Anth. S. 193)とのべていた。つまり義務のためには生きること死ぬこともおそれてはならないのである。カントは義務をこのように生命の価値以上に強調するが、正義の道徳については余りこれを強調しなかつた。そのため義務の道徳が奴隸道徳として支配者に利用されるおそれをのこしていたのである。それはとにかく、カントにおいて、義務のために、「勇氣をもつ人とは、熱慮をとめないながら、危険を回避せぬところの人である」(P. O. S. 160)。このようなカントの思想が、「彼の沈んだ胸に導かれた並覺症に対する反抗から発した」ものであるかどうかは、今は問わないでおこう。またカントはいう。「勇敢とは義務が命ずるところのものにおいて、生命の喪失すらいとわぬ合法的勇氣 *gesetzmaessiger Mut* である」(Cat. O. S. 195)と。この義務の遂行にともなう勇敢の徳は自重の徳に結びつく。自重 *Selbstschätzung* とは、「己れの道徳的素質の崇高さの意識」であり、「己れ自身の人格の内なる人間性

の尊敬の誇り」であり、また、「自己の尊敬にたいする人間の義務」を意味する (M. d. S., S. 236)。

## Ⅷ 尊敬と尊敬の關係

次に当面する問題として、Würdigkeit の構造にひそむ尊敬と尊敬の關係をとりあげておく。

尊敬はまた、尊敬感情 Achtungsempfinden とよばれ、カントにより特異な道德感情として位置づけられた。特異といつたのは、それが感情といつても、心理学的な感情ではないからである。すなわち、尊敬感情は義務の意識に基づくものとして、道德的根拠以外のものをもちえない (Kr. d. p. V., S. 97, Anm.)。従つて、尊敬は感官をよるこぼせる快の感情ではなく、人がいやいやながら従うところのものである。しかしそれは同時に苦痛を喚起する不快の感情でもない (Kr. d. p. V., S. 90-1; Anhr. S. 230)、いわば尊敬感情は快でもなく不快でもないが、「法則の遵奉にたいする関心を生ぜしめる感情」(Kr. d. p. V., S. 104)である。関心 Interesse とは、「それによつて理性が実践的になるもの、すなわち理性が意志を規定する原因」(Grle. S. 90, Anm.)である。この意味の関心をひきおこす尊敬感情は行為を発生せしめた動機が義務にたいする尊重であつたとき、傍觀者の心情に最大の力をおよぼすものとして發生する。尊敬感情以外の道德感情は、「快適によつて身の仕合せに資することを期待させる」という理由で

カントはすべてこれを幸福の原理に教えた (A. P. O., S. 70)。尊敬感情の、他の道德感情と決定的に異なる点は、対象が道德法則であつて、それ以外に全くもとめられないことである。

「この道德感情はカントがその批判前期において、かなりの期間従つていた、また後になつてその体系を他律的なその系列にぞくするもの一つとして、完全に放棄したかの英國のモラリストたちの感情論(sentimentalism)となら共通のものではない。兩者の區別は何処にあるか。英國の倫理学者において、道德感情は經驗的であり、經驗がそれを発見し確証するような自然的に道德的な本能であつた。カントにおいてそれはアプリアーにあたえられ、また認識できるものであつた。前者では道德的原理が感情に依存し、これにたいして、後者では感情が道德的原理に依存している」<sup>20</sup> 尊敬感情は法則が主観にあたる結果であつて、その原因となるものでさえあつてはならない。従つて尊敬感情から出発して道德律を遵奉する態度もカントからみれば、まだ、ほんとうに道德的ではないのである。ある人が尊敬に値するばあいでも、人は人物そのものにたいしてではなく、その人によつて実現された道德法則にたいして尊敬をはらうのでなければならぬ。カントは、「本来的に、尊敬とは私の自愛を中斷する Abbruch tun とこの価値の表象である」(Grle. S. 20, Anm.)と定義している。否定的に表現すれば、尊敬感情は漸減される自愛、うちのめされた自惚れ、それゆえ人倫を阻害するこれらの衝動をま

さに制限し、かつ廢棄することのうちにある。以上の障得をとりぞき、またそうすることによつて、人倫に自由な活動の余地を提供し、人倫を促進することを意味するのが、尊敬感情である。このようにカントのいわゆる道徳感情とは、道徳的心術 *sittliche Gesinnung* であり、またこのようなものとして人倫自体なのである。すなわちそれは義務のためというよりほかは、どんな理由や関心にも基ずかないで、義務を遂行しようとする、義務感情 *Pflichtgefühl* である。<sup>(6)</sup> カント倫理学が、嚴肅主義 *Rigorismus* とよばれるのはまさにこの理由による。そしてカント自身、自らの倫理学的立場にたいする嚴肅主義の呼び名を甘受していたようである。「倫理学にとつては、行為においても人間の性格においてもなんら道徳的、中間物 *adiphora* をできるだけゆるさぬということが一般に大切である。なぜならそういうあいまいさにさいし、あらゆる格率<sup>(7)</sup>がその明確性と堅実性を喪失する危険があるからである。この嚴格な考え方に好意をよせる人人は通例、嚴肅主義と名づけられる」(*Relig. S. 21*)。パウゼンはカントにおいて、道徳的に行爲するとは、つまり傾向にさからひ、不承不承なところの行爲をいうのであるから、適切には、消極主義 *Negativismus* とよぶべきだといつてゐる。<sup>(8)</sup>

道徳法則によつて喚起せられる尊敬感情が中断する、自愛 *Selbstliebe* とは、「自己の意志の主観的な規定原理に従つて、自分自身を意志一般の客観的規定原理たらしめようとする性

癖」(*Kr. P. V. S. 96*)をいひ、また性癖 *Hang* とは、「傾向性を可能にする主観的根拠」(*Relig. S. 28, Anm.*) のことである。「カントにとつて自愛とエゴイズムは同義である」といわれるが、このばあい同義の概念は必ずしも単純ではない。道徳的な利己主義とは、あらゆる目的を自己自身のために制限し、自分を利するものにおいてしか、利益をみない人を用いのであつて、こうした人はまた同時に幸福主義者として、自己の意志の最高の規定根拠を義務におくのではなく、たんに利益と自己独りの幸福におくものである (*Vgl. Anhr. S. 15*)。このように、自愛とエゴイズムを同視して、道徳の眞反對物とするカントは、しかし自己関心 *Selbst-Interesse* をエゴイズムと區別した。その理由は、「人間の心情が道徳性にたいして自然的関心をもつ」(*A830, Anm.*) からである。これにたいし、エゴイズムは、「他人の幸福を意識的に無視し、且つそれを自己の幸福の下に従属させようとするもの」<sup>(9)</sup> であり、また、利己主義者 *egoista* とは、「自分さえよければ、他人がどうなるうとも無頓着であるところのもの」(*M. P. S., S. 306*) のことであつて、道徳性にたいしていただける自己関心とは全く異なる。

\* エゴイズムという言葉は、W・ツントの考証によれば、一七〇〇年頃、フランスのデカルト学派において成立し、始めは主観主義あるいは、懷疑主義の意味に使用されていたものが、十八世紀の終り頃から、今日の一般化した道徳的意味をおびるようになった

456° (W. Waadt, Ethik, S. 64 2. Aufl. 1892, Stuttgart  
Verl. von F. Enke)

法則にたいする尊敬感情によつて破砕せられるものに、「自惚れ」がある。自愛を自分自身にたいする極度の、好意 Wohlwollen であるとするれば、自分自身にたいする満足 Wohlgefallen の利己は、「自惚れ」Eigendünkel とよばれる。自愛と、「自惚れ」はいわば利己の二段階である、といつてよす。(Vgl. Kr. d. p. V., S. 95)。なおカントはエゴイズムについて、悟性 Verstand のエゴイズム、趣味 Geschmack のエゴイズム、および、実践的関心 praktische Interesse のエゴイズムの三種を分類叙述している。(Vgl. Anth. S. 1310)。しかし法則の前において、尊敬感情により、エゴイズムを否定するカントは、人間愛あるいは欲求一般を否定しようとしたのではない。たとえば、理性的自愛 vernünftige Selbstliebe のようなものを、カントは純粹実践理性と同視しているのである。(d. a. O.) ただ理性的ならぬ感性的愛は愛せられたものの価値にかかわるのではなく、その高貴や美しさをすべて自己自身のうちにもつている。それは尊敬感情のように、理性的な自発性をもたず、全く感性的であり受動的である。義務への服従は従つてこのような愛に基づき行為によつてはおきかえられない。カントにおいて「たんなるあらゆる人間愛はそれが人間尊敬とよぶところのものを包括しないならば、他人にたいし、けだし理想的な心情ではない」(5)のである。カントは

また、M・V・ヘルベルト嬢宛の書簡(一七九二年春)のなかでこの問題にふれ、「愛は相手が夫である友人であるとを問わず、相互の性格にたいする同等の尊敬を前提するからです。かかる尊敬を欠くならば、愛はきわめて移りやすい感性的迷妄にすぎません」(Briefe, Werke Bd. 10 S. 131 v. Cassirer) とのべていた。隣人愛のようなものでもカントによれば、隣人を尊敬する義務の格率の中にふくまれなければならなかつた (Vgl. M. d. S., S. 305)。けだし愛の傾向は善いにせよ悪いにせよ、「盲目的にして奴隸的」であるからである (Kr. d. p. V., S. 151)。このような言葉にふれるとき、たといカントが人間愛を否定したのではなくとも、それを義務の格率に比較して不当に劣等視したことは明かである、といわなければならぬ。しかし、カント倫理学の嚴肅主義はそれがもし人間の行為關係を残りなく理解しようということを主張するばあい、その限界において拒否されなければならぬ。なぜならばカント倫理学によつてその本質的な核心に命ぜられるにははるかに距つた人間生活の巨大な系列が存するからである。たとえば、「結婚の核心は倫理の、意味領域 Sinngehalt の外に在る。この核心は愛である。結婚はそれにおいて人が權利を行使するためにあるのでもなく、またかようなものとして結婚生活はなんらの義務の実行でもあるべきではない」(6)。

知的根拠によつて喚起される尊敬感情を、カントが特異な

道徳感情として措定したのは、道徳的な判定と実行との間に横わる距離を圧縮するためであつた。すなわち人はただ道徳的に判断するだけではまだその判断の結果を実行するとはかぎらない。実行には判断のほかに動機が必要である。動機とは、「欲求の主観的根拠」(Gr. S. 52)である。かような意味の動機となつて、判断と実行との距離を圧縮する働きを演ずるものとして、カントは道徳感情を認めた。英国モラリスト(例・ハチスン、シャフツベリー、ヒューム、A・スミス)のように、道徳感情を判定の原理とすることに、カントが反対したのは前述の通りであるが、道徳的判斷に触発される能力としての道徳感情を拒んだのではない。しかしこのばあい、カントのいわゆる道徳感情とは、「行為が義務の法則と一致もしくは背反の意識にのみ基づく快あるいは不快にたいする受容性」(M. d. S., S. 241)として、「道徳律にたいする尊敬感情」(Kr. d. p. V., S. 97)のことである。この感情なしには、道徳的なものもちろん、美なるもの、ないし崇高なるものさえ存在しないのである。(33) (Briefe, Werke Bd. 10 S. 55 v. Cassirer)。

法則に従属する尊敬感情は、同情、恐怖、愛着、不安、驚歎などの道徳感情と區別せられ、「つねに人格にのみ關係して物件には關係しない」(Kr. d. p. V., S. 99)。従つて快苦いずれの感情にも数えることはできないが、法則の遵奉にたいする関心を生ずる。ここまで考察してくれば、尊敬 *reuerentia* と尊嚴 *dignitas* の關係も自明となる。すなわち、尊敬とは尊

嚴を、「承認する」 *anerkennen* ことである。そしていわゆる、*Würdigkeit* はかような承認の可能的な根拠といえるであろう。可能的な *Würdigkeit* を現実の具体的な人格の焦点に絞り出すとき、そこに、尊嚴が尊敬感情によつて承認されるのである。「私が他人にたいして懐き、他人が私から要求しうる尊敬は、それゆゑ他人における尊敬、すなわち、いかなる価格を有せず、それと評價の対象と交換されうるいかなる等価物を有しない価値の承認である」(M. d. S., S. 320~1)。  
これにたいし、「事物を無価値として評価すること」は輕蔑 *Verachtung* とよばれる (a. a. O.)。自然の体系のうちなる人間はとるにたらぬ存在として、物件、商品、価格、交換手段とひとしい外的価値を有するにすぎない。しかし人格としてみられるとき、人間はあらゆる価格を越え、目的自体として、尊敬すなわち絶対的内的価値をもつ。この内的価値によれば、人格の内なる道徳的人間はどのような価格をもつてもあがなわれず、彼は失うことのできない尊嚴を所有している。その尊嚴は彼に向つて、「自己にたいする尊嚴を注ぎ込む」(a. a. O., S. 287)。たんに自己にたいしてそうであるばかりでなく、他人の尊嚴にたいしても同様でなければならぬ。カントはその結果がしばしば復讐となるのである。自己の権利の主張よりも、自己に課せられた義務の至高なるものとして、他人の権利にたいする畏敬を道徳的な課題とする。「他人の権利を神聖なるものとして畏敬することは、わ

れわれの義務である。全世界に他人の権利ほどに神聖なものは何一つとして存在しない」(講義・前掲訳書・一四一頁)。「人はたれでも彼の隣人から尊敬せらるべき正当なる要求権をもつが、またそれと交換的 *wechselseitig* に彼はどんな他人にたいしても尊敬するよう義務づけられている」(M. d. S., S. 321)。カントが正義の倫理よりも、義務の倫理を強調したのはこのような思想に由因するのである。

カントは前節でものべたように、自他の幸福交換の倫理を説いてきたが、ここでも、自他の尊敬交換の倫理を説いてきたのである。礼儀はいわば尊敬交換の手段である。礼儀 *Anstand* とは、カントによれば、「他人に尊敬を催おさせる外面的仮象である」(Anhr. S. 45)。尊敬が愛と結合するとき、そこに完全な意味での友情が成立する。「幸福に値いすること」はこのような友情をわれわれが義務として心根の中にとりいれることである (Vgl. M. d. S., S. 329~330)。富が人格の状態を高貴にする、という理由から、「資本蓄積」を奨励したカントは疑いもなく、近代市民社会倫理の典型的な代弁者であり、また、「ブルジョア社会発生の偉大な思想家」でもあつた。彼は社会体制における上級者と下級者の身分関係を、「たんに名譽に基礎をおく、尊敬の分配」 *Verteilung der Würde* (a. a. O., S. 154) として意味づけたいけれども、上下の身分というものは、ゆらい同じ人間性の尊敬の分配にすぎないのであるから、人間性や尊敬そのものに上下の

差のあるはずはなく、従つて身分關係に拘束された高慢と卑屈は排斥されなければならぬとした。高慢 *Hochmut* とは、「自身自身の目的にそむいて行為する誤つた名譽欲」(Anhr. S. 322) であり、また言葉をかえていえば、「他人との比較において優位を僭取し、他人を見おろし他人を卑賤な者として評価する」(講義・前掲訳書・一九六頁) 態度であつて、それは自分にそなわつている内的価値にかんする、矜持とは區別されなければならぬ。「ある人間の前で卑屈になることはどんなにばあいにおいても人間たるに値いせぬようにみえる」(M. d. S., S. 288) というカントは、「人間の奴隸となるな、汝の権利を他人からじうりんされたままにおくな」(a. a. O., S. 287~8) とも主張し、近代市民社会の権利の道德を、「人間尊敬」の倫理から演繹している。それだから、彼における、「全世界に他人の権利ほどに神聖なものは何一つとして存在しない」という他人の権利尊重の倫理はなんら自己の権利の不当な放棄を意味するのではなかつた。カントが鋭く放棄を迫つたものは、復讐欲 *Rachbegierde* の類似物、「権利欲求」 *Rechtsbegierde* (Vgl. Anhr. § 83. S. 209) であつて、正当なる人間の権利ではない。ただ、「権利が何であるかは法律において規定せられる」ところであつて、倫理的にはむしろ義務を重視する。そしてカントによれば、「権利の義務も親切の義務も自己自身にたいする義務より高次ではない」。しかし、自己自身にたいする義務は自己の人格の尊敬にたい

する内面的な義務であるから、不当な外部からの圧力によるこれが尊厳への侵害を黙認する卑屈はまた自己の義務に背くのである。従つてカントのいわゆる「汝の権利を他人からじりりんされたままにおくな」という主張は、ここでは道德的権利の主張を意味し、かならずしも生活利害にねざす、「権利のための斗争」 Kampf ums Recht までもふくんでいられるわけではない。しかし、カントにおいても、権利と義務の關係は抽象的に分離されたものではなかつた。権利の問題については、晩年の、「法律哲学」に詳論されている(Vgl. M. d. S., S. 46)。ここを附言し、ここではそれに立ち入らなう。

カントはインドを例外とすれば、ドイツの封建的な身分制度が人間の卑屈の最大の反映であることを慨歎していた。「自分をうじ虫にするものは、あとになり、足でふみつけられても、不平を訴えることができない」(a. a. O., S. 289)といふカントは、諷刺的にまた、「貴族 Edelmann は貴族なるがゆえに、直ちに高貴な人 edler Mann にならう」(zum ewigen Frieden, S. 127. Ann., Werke Bd. VI)と、当時の世襲貴族制を批判した。カントによれば、貴族の身分は血統に基づけられてはならないのであつて、国家にたいする功績にもとめられなければならないからである。けれどもカントにおける人間尊嚴の倫理は、抑圧された人間解放、従つて革命の裏づけをとまなわなかつたばかりでなく、反革命的でさえあつたので、その倫理思想は結果からみると、プロイセンの前近代の

後進性の斜塔の中に、折角めばえつつあつた近代的自我の自覚をあえなく瓦解せしめるほかなかつたのである。

## IX あとがき

本稿はなおつづいて、義務と傾向、道德性と適法性、法則と格率を、Würdigkeit に関連させながら考察する予定であつたが、すでに割りあてられた紙幅をはるかに超過したので、本論束の次号に発表の機会をまたなければならなかつた。

(一九五五年九月中旬稿了)

### 【註】

- (1) F. Paulsen, I. Kant, S. 332 Stuttgart (1924) Vgl. G. Anderson, Die „Materie“ in Kante Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik, S. 289 Kant-studien XXVI
- (2) N. Hartmann, Ethik, S. 89 3Aufl. Berlin (1949)
- (3) a. a. O., S. 97
- (4) a. a. O., S. 96
- (5) M. Scheller, Ethik, S. 356 3Aufl. Halle (1927)
- (6) Hegel, Encyclopädie, § 480 S. 416 herg. G. Lasson ph.B., Bd. 33 Leipzig (1930)
- (7) H. Schmidt, Philosophisches Wörterbuch S. 226 Leipzig (1934)
- (8) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik S. 5 Berlin (1910)

- (9) Spinoza, Ethik, 5. Teil Lehrsatz 42 S.42 Werke Bd. I v. Gebhardt Leipzig (1922)
- (10) M. Scheller, a. a. O., S. 593
- (11) F. Paulsen, a. a. O., S.331~2
- (12) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) Werke Bd. VI S.9 v. Vorländer
- (13) E. Durkheim, Sociologie et Philosophie, Paris (1924) (山田哲彦訳164~5頁)
- (14) 同訳99頁
- (15) G. Lukacs, Existentialisme ou Marxisme ? (城塚・生松共訳、序文iv)
- (16) 同訳126頁
- (17) R. Otto, Pflicht und Neigung, Kant-studien X X VI. S. 62.
- (18) Ethica Nicomachea recog. I Bywater Oxford (1894), 그리스トテレス, ニコマコス倫理学・高田三郎訳50~1頁
- (19) 同訳58頁
- (20) R. Otto, a. a. O., S. 74
- (21) J. Stenzel, Zum Problem der Philosophiegeschichte, Kant-studien, XXVI S. 429
- (22) R. Otto, a. a. O., S. 50
- (23) 「目的王国」の強弱にかかわらず、カントは本質上「彼自身の道徳的個人主義の理論を」示したと指摘したものが、モークハートマン J. Dewey and J. H. Tufts, Ethics, P. 433 American science series, New york (1909)
- (24) G. W. Allport, The Individual and his Religion (1950)
- (原全訳英訳12頁)
- (25) Vgl. A. Smith, Moral Sentiments, P. 3~9 By D. Stewart, London (1892) ; D. Hume, A Treatise of Human Nature, P. 488 Reprinted (1951) Oxford.
- (26) K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 5 S. 109 Heidelberg (1899)
- (27) a. a. O
- (28) F. Paulsen, I. Kant, S. 340
- (29) M. Scheller, Ethik, S. 63
- (30) H. Höfding, Ethik, S. 34 Leipzig (1901)
- (31) R. Otto, a. a. O., S. 62, 66~7
- (32) P. Hensel, Religionsphilosophie. S. 21 v. Sauer Göttingen (1934)
- (33) Vgl. Kant, Beobachtung über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen Werke, Bd. III v. Vorländer, S.5~59