



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カントにおける人格性の概念をめぐって
Author(s)	岩谷, 日出夫; Iwatani, H
Citation	基督教学, 12, 1-19
Issue Date	1977-07-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46333
Type	journal article
File Information	12_1-19.pdf



カントにおける人格性の概念
をめぐって

人間の尊厳と人格性

岩谷日出夫

人間の尊厳ということが言われるとき、我々はしばしば、それは既に自明のことであって、改めて問うほどのことでもないかの如く振舞うことがある。しかし何故とりわけ人間のみが、人間として生を維持するかぎり自らにおいて不可欠にして、他の何者によっても侵されてはならぬ尊厳を求められるのであろうか。それは我々はいったい何者なのかという人間の本質についての問いに関わると同時に、この与えられた限りある生を、いかに有意義なものとして実現することができるかに関わらざるをえないからであらう。我々は人格性という語でその問題性を言い表わそうとする。その問題性とは、人格という概念が自明のものでもなければ、一義的なものでもないことより生じてくる⁽¹⁾。我々はここで特に倫理的宗教的意義を中心に問題を制限し、論述してみたい。

近代市民社会の倫理を基礎づけたのは、自然法を人間の基本的な権利の法とした思想であつた⁽²⁾。何人も侵してはならぬ人間の尊厳は個人のうちに人格性として求められたのである。万人に共通に實在の根底となり、しかも他の人格と置きかえることのできない、かけがえのないものとして人はそれを受け入れた。しかしこの二つの事は全く同一の

原理からでているのか。またどのような吟味を経て、その存在理由が充分保証されるに至ったのか。あるいはこれらは特定の信仰内容ないしは信条として要請されたに過ぎないのであるか。我々はこの点では誰よりもカントの思想に、どんなに多くを負っているかしのれないのである。

カントにおける人格性概念の展開

〔1〕 ルソーとの出会いと普遍的人間像

カントが自然認識においてはニュートンの物理学に、倫理観においてはルソーに深い影響を受けたことはよく知られている。人格概念に関して特に重要なのは、カントが四十歳の時に書いたと言われる次のような手記である。

「私自身はその傾向からいって、真理を追求める探求者である。私は知識に対する焼き尽すような渇きを覚え、一歩一歩前進することに満足するのと同じく、知識において前進するやみ難き熱情を覚える。私はかつてこういったことだけが人類の名譽を成立せしめることができるのだと考え、しかも何も知らない普通の人を軽蔑したある時期があった。ルソーが私を正してくれた。この盲目的な偏見は消滅したのである。すなわち私は人間の本性を尊敬することを学んだ。そして私は、もしこういって観方が、すべての他の人達に対して人間の権利を設立するだけの値打があるのだということを信じなかつたとすれば、日々労働している人間よりも、自分をはるかに役に立たぬ者だと考えるのであろう」

それにしても我々は、カントのこのような発言に出会おうと、一種の戸惑いさえ禁じえない。四十歳といえど「美と崇高性の感情についての考察」を出している年である。批判前期におけるこの著作では、まだ後年見られるような厳格な論理的形式をもった倫理観は出てはこない。エスプリに溢れた随想録とも言えるが、彼自身この著作では、「ただ美の感情内で現象を観察し説明するはずなのだから、厳重な道徳判断に関しては言うべき場合ではない」と断ってい

る。⁽⁴⁾従つて美と崇高の概念もごく経験的な素材を基にしたといつても伝記によれば殆どケーニスブルクを離れて旅行したことはなく、一時社交会でかなりの人気を得たことを別とすれば、専ら読書と交友関係によつて得た知識が主となつた心理的分析でしかないであろう。感情の分析にしても、当時まだ一般的に通用していたに違ひない分類、憂鬱質、多血質、胆汁質、粘液質といった類型的な分類に従つて記述しているし、男女の氣質の特性についても、愉快な気分をそそりはするが未だ緻密な類型化にはほど遠い。ヨーロッパ諸国の国民性はさておき、日本、支那を含むアジアについての情報にいたつては、およそ信頼に足る情報に接しているとは到底思えない。その点むしろ後年の「人間学」の素材に連るものであるかもしれない。だがここで重要なのは、仮りに読書や交友関係の談話から得た情報にもせよ、世界の多様な文化圏と多様な特性をもつた民族についての知識は、後に万人にとつて普遍妥当な法則を求めた考察の背後に息づいていたに違ひない。「およそ理性的存在者一般にとつて」といった言いまわしは、単にこの地上世界のみなならず、地球以外の天体にも住んでいるかもしれないぬ理性的存在が含まれてはいなかつたのであろうか。ともかくルソーとの出会い以降、「ただの普通の人」の中に、後に「実践理性批判」や「人倫の形而上学」に出てくるが、悪人や犯罪人の中にも生得的人格性は前提しなくてはならぬといつたその人格性が認められていたであらうか。⁽⁵⁾カントがルソーから学んだものは、万人の内面に認められる良心であつた。ルソーが自然と言ひあらわしたものを、彼はあべき本質と理解したのである。カントは「自然状態」の説を受け入れた時、そこに構成的原理ではなく統制的原理を見たのであつた。⁽⁶⁾そこに示されているのはボルテールが意地悪く見たような野蛮状態でもなく、ホッブズが説いたような「万人の万人に対する闘争状態」でもなかつた。「人は現在到達した水準から自然状態をふり返つて見るべき」⁽⁷⁾なものであり、現実を過去よりもより完成へと向う一段階と見るのではなく、現実社会の成り立ちを解明分析し、将来に指標を与える予言として過去を反省するといふ姿勢をとりながら、実は未来に本来あるべき存在についての理念を投げ返すということをしている。この二重の意図、つまり現実の解明分析の故にその存在の根拠を過去に求め、かた

わら次にその根拠を将来に理念として掲げるところにその《批判》の意義がないだろうか。カントの道徳の原理が、経験から導入されたものではないが故に純粹であり先天的であるという理由も、一つはここにありはしないか。ともかく従って、現実の社会において重じられる徳と、徳の理念の間にはこえ難い絶対的差異がある。言い換えると相対的価値 (value, Preis) と内面的絶対的価値 (worth, inneren Wert) の区別がなされねばならない。⁽⁸⁾ そしてこの両者を媒介するものが良心⁽⁹⁾であり、実践理性⁽¹⁰⁾である。「道徳形而上学原論」に従えば、何が善であり、何を為すべきかを知らるためには常識でも充分であり、「正直で善良であり、聡明で有徳であるためには何も学問や哲学を必要としない。⁽¹¹⁾」しかし問題は常識が考えるものが、純粹な義務からでてくるものとそうでないものとを確かに見分けることができるか否かにあり、「真正の道徳的原則に到達しそこなうという冒険を冒さず済む」ために、実践理性の原理の学を必要とする。そこでまず我々の目をくらしがちな利己的 (egoistisch) 自己との対決がなされねばならない。⁽¹²⁾

〔2〕 カントの人格性概念の規定

カントが人格性に与えた最もすぐれた規定は、E・ブルナーによると答責性 (Verantwortlichkeit) である。⁽¹³⁾ しかしカントの場合その規定は理性の自律性と密接に結びつけられて、近代市民社会におけるモラルの起点を形成する。人間にとって最も普遍的にして最も神聖なその尊厳を余すところなく尽しているもの、そしてしかも旧時代の不合理な体制を变革し、新しい時代の開始の拠り所となる核心が、理性信仰に基づく自律的個の確立であった、そういう点で自律性はカントにとって、実践理性の領域における論理化の中心だと言えよう。自然認識において悟性のカテゴリが真理到達のオルガンであり、アルキメデスの支点に類比できるとすれば、実践的領域においては、自己立法の「理性の事実」がこれに対応する。⁽¹⁴⁾ 「純粹理性はそれ自身だけで実践的であり (人間に対して)、道徳法則と我々が名づける普遍的法則を与える」⁽¹⁵⁾ 答責を担う人間は、自分の行為の主観的原理として格律 (Maxime) を立てるが、我々の内なる道徳法則は実践理性に対し、無条件の絶対的命令 (定言命令) をもって臨む。道徳法則は自由の認識根拠で

あり、自由は道徳法則の存在根拠である。我々の行為が真に道徳的となるのは、道徳法則の命令を義務として受け入れ、ひたすら道徳法則に対する尊敬の念から行為することによる。カントはこれを数学的真理と同じような確固とした原理に定式化することを欲した。「道徳形而上学原論」では、その必然性はまず三つの命題に要約される。(1)義務にもとづく行為のみが道徳的価値をもちうる。(2)義務に基づく行為の道徳的価値は、その行為によって達成される意図にあるのではなく、行為を規定する格律にある。(3)以上の結論として、義務は法則に対する尊敬の念に基づいて行為せねばならぬという必然性である。ここから第一の形式「君の格律が同時に普遍的法則となることを、君がそれによって欲しうるところの格律に従つてのみ行為せよ」という定言命法 (Kategorischer Imperativ) が成立する⁽¹⁵⁾。原理の定式化とは形式に他ならない。欲求能力の対象となる実質を意志の規定原理として採用しようとすれば、実践的な原理は経験的なものになつてしまうとカントは考へる。熟練の命法や伶俐の命法がそれであるが、いずれも結局は幸福を得るための手段の選択に関わる仮言命法であり、自愛の原理から出発しているので道徳の命法とすることはできない。さて人格は単に主観的目的だけでなく、その存在自体が客観的目的として絶対的価値をもつ。従つて最高の実践的原理として第二の命法が成立する。「君自身の人格 (Person) 並びに他のすべての人格に例外なく存するところの人間性 (Menschheit) を、常に同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」⁽¹⁶⁾ 次いで第三の命法は「君の格律を通して常に普遍的な目的の王国における立法の成員であるかのごとく行為せよ」が成立する。道徳法則と定言命法との関係が必ずしも鮮明でないという意見もあるけれども、かくて定言命法の三つの形式を通して、人格性の概念の内容が言い表わされたことになる。

(3) 和辻論文によるカントの人格概念の問題性

ここで我々は和辻哲郎によつてなされた、人格、人格性、人類性の概念の区別に注目したい。⁽¹⁸⁾ 純粹理性批判においては、「我思う」という機能をもつた自我、自己を対象化なしえず、したがつて内容を何らもたぬいわゆる統覚我と

よばれる主観我と、この主観我の反省によって、時間の中で対象化される客体我があった。ただそれだけでは未だ兩者共、人格とはなり得なかつたが、客体我を意識した主観我は、自己の数的同一性を時の中で意識した時に人格となる。主観我は「超越論的人格性」と呼ばれるが、形而上学的実体と見なされることを避けるために可想人 (homo noumenon) とされた。客体我は時間において主観我によって自己と同一視された時、現象人としての人格となる。また現象としての人は、経験的性格を感性的なしるしとして現わすとすれば、肉体と結びついたものとしての人格を考へることができた。カントは人格性を「彼自身の人格における道德の主体 (das Subjekt der Sittlich Keit)」とよび、また人類性、本体と同一視している。従つて超越論的人格性と、道德的人格性は異つたものではなく、兩者の相違は取り扱う立場の相違に他ならない。¹⁹⁾ 従つて前述せる純粹実践理性の根本法則として掲げられた定言命法における「普遍的法則 (立法)」とは、あらゆる理性者の意志を規定することに他ならないから、君と呼ばれる一理性存在の意志規定根拠と、あらゆる理性存在者の意志規定根拠との合致を要求する。この合致は、受容的 (感性界に帰属している人間の側からみて)、かつ自発的 (可想的英知界にも帰属するという側からみて) 存在である我々人間からみれば、常に充分にこの合致を実現しうるものではなく、幸福という自愛の原理を第一に格律としがちであるが、純粹に自発性のみを目をむけるなら可能的である。そうしてみれば実践理性の根本法則は、個々の理性存在者における普遍的意志を明らかにしておき、それこそ道德的人格性と呼ぶべきものである。そしてこの故に各人格は尊厳をもつのだということになる。和辻氏は触れていないが、我々はここにもまた、ルソーの強い影響を認めることができる。即ちルソーが社会契約論の中で述べている近代的法治国家における特殊意志としての各市民と、普遍意志 (一般意志) としての国家の類比である。²⁰⁾

かくしてまた道德的人格性は人間的理性にとつて「本来的自己」でもある。道德的原理の源泉はここに求められたのだが、それが我々に知られるのは尊敬の感情を媒介としてであつた。だがこの感情は感性的な快・不快の感情と異

なる唯一のものとなされたのだが、感性に属さぬ感情なるものはないのであってみれば、感情の本質は感性以外のものに求められねばならぬ。それが傾向性によるのでないとすれば、それは先験的に認識される積極的な感情であること
をカントは証明せねばならなかった。それが根源に従えば感性的でなくて実践理性によって産み出され、「客観的道徳法則そのものの基礎づけにも役立たぬが、ただ法則を格律にするための動機として役立つ」とすれば、逆に動機として行為を可能にするものであり、この感情において法則が法則として我々に接する⁽²¹⁾。さてカントが「汝の人格及び他のあらゆる人の人格における人類性 (Menschheit) を、いかなる時にも同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ用いざるやうに行為せよ」と述べた時、そこでは人格と人格性の区別が明白になされていた。そこで言われた人格性はまた人類性としてもしばしば用いられている。人格性と人類性の差異が明らかになってくるのは、「人格共同体の根底を考へる時である⁽²²⁾。カントが「目的の国」を説いた際には「個別的人格が《何に基づいて人格》であるか」という問題はあったが、《何に基づいて個別的人格であるか》という問題ではなかった。むしろカントは自明的に同一のものと考へている。経験される自我はたしかに個別的人格であるが、そのような客我は事実と本質的に異なる。それらを事物から区別して人間としての尊厳を賦与するのが、人類性であり、現象界と異った秩序に属する、我と汝の内なる人格性に差異⁽²³⁾はありえない。平等無差別であり全く自他不二である。そしてこれを本体人と名づけたのであった。しかし「目的の国が人類性の原理によって可能にせられるということは、この国の成員たる個々の人格が、自他を同時に手段的、目的的に取り扱うことによつて体系的結合を成り立たしめる」。例えば奉仕は自他対立しつつ使い、使われる差異のある関係に立たねばならぬ。「目的の国の成員はその意味で手段として用いられうる人格、即ち肉体や心を持つ人格でなくてはならぬ」。そしてそれは現実の共同体であるはずである。カントがこれを考察し得なかつたのは、彼があまりに現象界に対する可想界を重視したためである。現実の共同体の問題が彼から見落されてしまつたため、現実の共同体と人類性との連関が明らかになれなかつたというのが、和辻氏の結論である。

〔4〕 人格性の普遍的概念の探究はとじられてしまったか

「道徳形而上原論」を中心とした和辻論文の要約はかなりの長さにならなかつたが、以上の指摘は我々に多くの示唆を与える。カントが目的の国と神の国を同一視したらしい理由とその不適切さもうなずける。また和辻氏が倫理学を人間の関係の学として捉えて行く過程でも、当然の帰結であつたかもしれない。またヘーゲルが義務の自律的道徳を高く評価しながらも、内面的形式主義に留まつた抽象性を批判せずにはいられなかつたのも故あることであつた⁽²⁴⁾。

我々は今迄、最初に万人に共通な実在の根底となる、個々の人間の尊厳を問うて、カントの人格概念に至つたのであつたが、それがやはり十八世紀的な楽天的個体観と、機械論的世界観が結びつき合つてゐることに気づかされる。「およそすべての生の内容が概念的普遍性高められ《うる》に違ひないと考へてゐる点、また無数の衝動や内面的状況の眞の本質はその個人的性格に結びつてゐるものであり、そうした個人的な重要性や色合いを普遍概念まで拡張するなど論理的に不可能だといふ点⁽²⁵⁾」をG・ジンメルが指摘するのは注目してよいだろう。それはまたユークリッド幾何学が自ら予めいくつかの定義と公準、公理を定め、それらの公理の系の操作によつて定理をうみ出し体系化して行く仕方にも似てゐる。そして自然科学はある特定の現象を全体の諸連関の中から抽出してこれを分析し、一定の諸要素に分解し、それを直観によつて合目的に構想される範型を予想し、改めて全体の連関の中に戻して意味づけて行く方法をとりはしらないであらうか。デカルトが「方法序説」で展開した格律の処理と、学の予備部門における四つの原則の関連づけにも、機械論と分業の原理が見られた。我々は明晰判明な直観から出発する合理主義的機械論的世界観に出会うことができた。カントの場合もまず理論理性の領域において、まず認識する主体の根底に先天的綜合判断の可能性の根拠を求め、カテゴリーの演繹を行なつたのであつた。そして実践理性の領域においても、やはり倫理の論理化を企てた際に先天的綜合判断の根拠を求めて、自律的理性とその構造的な把握を行い、そして定言命法によ

る普遍的価値の展望を開げようとした。我々はやはりそこに一種の原子論的統一観をみることができないだろうか。だが我々は定言命法のカノンとしての役割を正当に認めてよいのではなからうか。また道德の真正性を動機にまで逆のぼって純化したことも功績として認められよう。その心術たるや余りにドイツの内面性に濃く彩られているとしても。普遍的立法と意志の自律、目的の王国はいずれもカントにとって密接な結びつきをもつものである。カントの真意からすれば、絶対的価値をもつものとは、全く普遍的に妥当する法則でなくてはならず、それはすべての理性的存在者がそれとして承認し、選択する可能性をもつものでなくてはならぬということであつたらう。我々が普遍的な人格概念を考える際には、今後尚充分吟味するだけの値打はあろう。逆に敢て言えば、我々の殆ど多くは実際には程度の差はあれ、何ほどかたとえ曖昧ではあつても、そのような普遍的な人格概念を予想し前提しているものではあるまいか。その概念の中になお虚構性、仮面性が含まれるとしても、それが一切欠落するとすれば、社会規範なるものをはじめ、実社会の法もその根拠を失ない、我々是一種の無政府状態に耐えることを覚悟しなくてはならないだらう。さてまた別に、現実の倫理的問題において、単に形式的な義務概念では具体的な解決とはならぬ。おそらく各人が義務と理解する内容も決して一様ではあるまい。個々の状況の實質に関わつてこそ意味がある。という意見もあろう。一応もつともであるがただそれだけでは決疑論の問題となるのは避け難い。カントも「人倫の形而上学」でいくつかの決疑論の問題を扱っているが、必ずしも成功しているとは言ひ難い。そこには彼の趣味と氣質もかなり気楽に、悪く言えば恣意的に入つていられると思われ。しかし彼の本旨とするのは道德の原理の学はいかにして確立されるかであつた。しかし問題の實質について一つの見通しに立つた分析と説明を行なつて論理化しようとするなら、——それも可能であらうが——新しい人間学的視野に基づく展望を必要としよう。論理化の際には何らかの形式を伴うのであらうが、もつともその形式は、おそらくカントの意図したものとは違つたものではあるだらう。普遍的な人格概念形式の試みは消滅するとは思われないが、その都度カントの業績はかえりみられなくてはならないだらう。

[5] カントの理性信仰における人格概念と最高善の問題点

カントの宗教論を境にして、人格概念にはどのような影響がみられるだろうか。おそらく大きな変更はないと見てよいだろう。宗教とは「あらゆる義務を神の制裁としてではなく命令として、いかえれば放恣なそれみずからにおいて偶然的なある他のものの意志としてではなく、むしろすべてのそれ自身自由な意志の本質的法則として認識すること」とした定義からの変化はうかがえない。宗教論が出る頃の変化といえば、彼の学究生活に及ぼした官憲の圧力は別として、人間の根源悪についての内省が強まり、人間の限界性がいよいよ厳しく受けとめられて、神関係との間に緊張度がいく分高まってくることに、啓示宗教の最大の解釈者として自然宗教（理性宗教）を立て、宗教解釈学（その実はいかに制定宗教の内容を合理的に解釈できるかという宗教哲学）の試みを企てたことであろう。

カントにとつての信仰とは、既成の啓示宗教としてのキリスト教信仰ではあり得なかった。「道徳は——その義務の認識のためには人間以上の存在者の理念を必要とせず、また義務を尊守するためには道徳法則自体とは別の動機を必要としない。——かくて道徳は自己自身のためには決して宗教を必要とせず、純粹実践理性によって自ら足りる。」⁽²⁸⁾「神の理念は道徳から出てきたものであって道徳の基礎ではない。」⁽²⁹⁾宗教論では依然として自然宗教にまさる優位を既成の制定宗教には与えていない。せいぜい歴史の中で自然宗教に最も近い内容を提供するものとして、キリスト教について述べられているに過ぎない。⁽³⁰⁾ただ宗教が文化史的展望の中で果す役割が重視されてくる。そういう点からみればカント自身の信仰とはどこまでも道徳信仰が主であつて、既成宗教の中でもキリスト教は道徳信仰に対して有力な材料を提供するにすぎない。超越的理念に（神、魂の不死といった）実践的に関わることが信仰であるとすれば、それは既に「実践理性批判」に内容が提示されていた。実践理性による自律的意志の自由が、理性の事実として提起され、道徳法則の遵守に神聖性が求められた以上、倫理的には既に完結している。神は道徳的秩序の究極の根底にあると想定すれば、既にそれだけで神は世界観的神とも言えるのであつて、⁽³¹⁾他のどこにも神を求める必要はないはずで

ある。サヴォアの神父の告白がそうであったように⁽³²⁾。ところがカントは幸福と徳の二つの原理の結合を課題として提起し、無限の前進における完全な合致を期待して靈魂の不死を前提し、更に両者の結合を保証するものとして神を要請したのであった。しかしながらこれらの要請はたして充分客観的に必然的であったであろうか。

最上善 (das oberste Gut) は、意志が無条件に道徳法則と完全に合致する徳の理想であり、実はそれすらも感性界に帰属する人間には実現不可能なことであった。しかしカントは最上にして完全さを具現するものとして最高善 (das höchste Gut) を持ち出し、徳の理想と幸福の理想の融和をはかろうとする。なぜであるか。カント自身「道徳法則が純粹意志の唯一の規定根拠であり」たとえ「最高善が常に純粹実践理性の、言いかえれば純粹意志の全対象であるかもしれないが、だからといって最高善は意志の《規定根拠》と考えられるべきでない。実に道徳法則のみが、最高善とその実現もしくはその促進を目的とする根拠と見なされなければならない⁽³³⁾」と述べている。そこまでして最高善の理念を学問の中に取り込もうとした理由は、一つはカントによると思想史における古代人の知恵の教を救いとり、保存することによって、学問の内容を完全な豊かなものにしたということであったろう。また彼としては他に、同時代の幸福主義をもちろん是認するわけにはいかなかったであろうけれど、一般に幸福原理のよって来たる究極根拠を、ここに留めたかったのである。ライプニッツの充足根拠律に近い理由から。そしてこの現象界にあっては実現不可能という不均衡を⁽³⁴⁾、宇宙論的秩序という正義の観点からは正しようとしたのであろうか。カントはまた最高善をキリスト教教理からすれば「神の国」にあたるものと解釈する⁽³⁵⁾。この点においても我々は、超越的可想界に属するからという理由で、「神の国」と「目的の国」とを同一視することはできない。宗教論ではむしろ類比的に対応するものを探すとすれば「見えざる(神の民の)教会」であらう⁽³⁶⁾。「神の国において自然と道徳とは派生的な最高善を可能にする神聖な創造者によって、それぞれ互いに無関係な調和をうるのである。道徳の《神聖性》はこの人生において理性的存在者に対してすでに標準として示されるけれども、これに比例した《淨福》は永遠においてのみ到達し

うべきものとして示される。⁽³⁷⁾最高善は従って信仰者にとつての希望の対象でしかないし、⁽³⁸⁾我々の選択に委ねられる。カントはそれを「純粹理性信仰」と名づけている。とすればなおのこと、最高善は信仰の対象としてもよくかつのぞましいものであるが、道徳的人格性にとつて不可欠のものではなく、その論証も必然的なものではないということになりはしないか。さらに「最高善の実現を《促進》させるため⁽³⁹⁾」というが、道徳的主体としての人間には、それについて一切関知する術がないのであるから、また義務ともなりえない。それはカントも注意していることである。「最高善は神の制約のもとにおいてのみ可能であるから、それは神の存在の前提を義務と不可分離に結合する。いいかえれば神の存在を想定することは道徳的に必然である。しかしこの道徳的必然は主観的である。すなわちそれ自体義務ではないということである。」⁽⁴⁰⁾これは神の「要請」の意味することを述べているのだが、結果としては最高善の実現の促進も、道徳的主体にとつて必然的に義務とはなり得ないことを意味しないだろうか。

カントは道徳性の神聖性に限りなく昂揚せる調子を付した。実践理性批判の結語に述べられている「上なる星空と、わが内なる道徳法則」の顕在に対する感動は偽りないものであつたであろう。カントはあのサヴォアの神父の告白につけ加えてこうも言つてよかつたはずである。「わたしの内に道徳法則がある。この宇宙におけるすべての理性的存在者に私を等しく結びつける道徳法則が。ここに私は神の声をきくことができる。私がひたすら心とおもいと精神の力を尽してこの内なる声に従う時、そこに神の国がある」と。これは最高善を必要としない道徳信仰である。しかしそれはカント自身の信仰ではなかつた。神の理念が「人間の手で矯小化される」⁽⁴¹⁾ことをおそれると同時に、「かくも曲つた林木から完全に真直ぐなものがこしらえられる」⁽⁴²⁾とは思えぬ人間の邪悪さが「心術の革命」をカントに期待せざるを得なくする。だがそれは何の力によつて行い得るのか。ここに道徳的主体としての人間の英雄的な戦いと悲惨があることをカントは知っていたのだろうか。「心術の革命」は宗教的回心の合理的解釈としても、実際にこのことが生起するのは、その人間が人間存在の窮極の根底と真剣に関わるその関係を前提としてはじめて可能になるで

あろう。⁽⁴³⁾

カントは宗教論の中で根源悪をとりあげた時に、ロマ書七章におけるパウロの歎きや、ヨハネ福音書三章五節の「新しき生」をも知っていた。⁽⁴⁴⁾「ところで自然的に悪しき人間が己れ自身を善き人間にすることはいかにして可能であるか」ということは、我々の一切の理解を絶する。なぜならどうして悪しき樹に善き果実が実るのであろうか。⁽⁴⁵⁾「しかしもし人間がその格律の根拠において腐敗しているとすれば、彼が自分の力によってこの革命を実現し、自発的に善き人間となるというとはいかにして可能であるか。しかも義務は善き人間となることを命ずるが、実行できぬようなことは何一つ我々には命じない。——もし人間がそれによって悪しき人間となったその格律の最高の根拠を、唯一不動の決意によって逆転せしめるなら——ただ不断の活動生成においてのみ善き人間である——このことは、心（意志の一切の格律）の英知的根拠を洞見する者、つまり前進のこの無限性が己れに帰一している者、すなわち神にとつては、現実に善き（神に悦ばれる）人間であるということに他ならない。」「ここから出てくる結論は、人間の道徳的教化は慣習の改善からではなく、考え方の変革と性格の確立とから始めなくてはならぬ」⁽⁴⁶⁾カントにとつては道徳性と宗教性の転換点である「心術の革命」も、「善への絶えず継続する努力、したがって悪への性癖の漸次的な改革」とみるより他はない。だがそこでは何によって考え方の変革が起り、心術の漸進的改革ではなく、《革命》(Revolution)が生ずるのかは説明され得ず、その結果のみが、道徳的教訓で締めくくられている。その原因を人間の自律的意志以外のものに認めるとすれば、カントの道徳性の理論は崩壊せざるを得ない。人間性の限界が最も厳しく試みられるのは、あたかも (also) 神が実在するかのように、限界をわきまえて立ち振舞う主知的理論理性であるよりも、この場における実践理性である。しかもさらに実践理性にとつて悲劇的なのは、第二に常に悪への堕落という可能性と境を接しながら、いかにして良き心術を持統しうるかの保証がないことである。さらに第三に、人間がその完全な善の理想に近づくことをのぞむとしても、根源悪を克服しえない限り、——根源悪は感性的傾向性による格律を義務の格律

に優先させることを意味するのだが——ということはこの世にある限り、完全性への到達不可能はもとより進歩の程度も判定しうる立場にないということである。こうした立場に立って、道徳的主体は殆ど超人的な戦いを戦わなくてはならない。我々はそこにシジフォスの神話にも似た絶望的な営みを垣間見ないだろうか。

(6) 残された問題

我々が実践理性の二律背反をみて、いつしかいい知れぬ息苦しさを覚えるのは、やはり徳の原理か、幸福の原理かという二者択一にあるのであろう。価値の選択は何を絶対とするかによって自ずと価値に階位づけが行われ、従属関係が生ずるのは当然であろう。カントは「幸福であること」と「幸福に値すること」とを区別したのであるが、余りにも幸福を感性による快楽の充足にひきつけて解釈してはいまいか。例えば神や隣人に対する愛は、義務を喜んで果すことに他ならない故に傾向性には属させず、法則に対する尊敬の念におきかえた⁽⁴⁷⁾。これは真に愛という名に値するものは倫理性にまで高められうるものであると信じたからであろう。しかしその他の愛をすべて彼は感性的傾向性に還元してしまったのであった。倫理性と傾向性の両極以外に帰属すべきものを見ようとしていない。カントがそこまで傾向性(感覺愛)を警戒せざるを得なかったのは、感性を媒介した欲望は、一方では偶然で不安定でときに盲目的になるだけでなく、他方それがいったん性癖にまで定着した際には、抜き難い根深さをもって我々の本来の心術の選択を誤らせると考えたからであろう。それ故に倫理的価値と密接に結びつく感情は尊敬しかなかったのである。他の感情はただ絶対的価値の従属関係が問題となったために、感性的なもの本来性に充分な光が当てられなかったのであろう。それはカントの主たる関心事ではなかったにせよ、そのためには、倫理的価値のみを至上のものとするを超えて、諸々の存在者と自己の窮極の根底に対する、それぞれの多元的な関わりから明らかにされねばならぬであろう。それは人格性の概念の探求と決して無縁ではあり得ないであろう。⁽⁴⁸⁾

(1)

ラテン語の語源 *Personae* とその語義の歴史的変遷について詳細に論述することは本稿の趣旨ではないから、概略を記すだけで許されよう。まず最初は顔、俳優の舞台で用いる面、それより生ずる役割、特定の役割をもった個々の人物を意味した。古代ローマ時代には奴隸ならざる自由な市民、納税・兵役の義務と社会的特権をもてる市民を意味する。中世になると神の概念と結びついて三位一体の位格を表わした。ボエチウスの頃になると肉体と結びついた魂となり (*rationalis naturae individua substantia*, MPL. 64, 1343J) 次第に *Individuum* としての意味をもつてきたといわれている。(R.G.G. Bd. 5, S. 231)

また G. Klaus u. M. Bühr の哲学辞典によると、キリスト教の登場と共に人格概念は神の概念と結びつき、神秘的内面的実体と理解した。やがて人間における抽象的精神的独立存在をその本来の内面的自我ないし自己と捉える。その個人は、彼の現実の実存基盤である社会から切り離して考察され、人間の抽象的内面的本質として設定された。更に後には人間の普遍的本性が理性的存在として示される。近代市民社会の哲学は、これを受け継ぐと同時に、社会全体に対してそうであるが、他の個々人に対して、特定の近代市民国家の政治的権利を定めた。マルクス以後は類比的な仕方ではあるが、特定の法的に定められた個人の政治的地位を表わしているとするのは、この辞典の特徴を示すものであろうか。

高坂正顕「人格とは何か」創文社(新倫理講座III、所載)によると、近世になるとロックは、(1)理性と反省の能力を持ち、(2)自己同一性を把握しうる思惟する英知的存在(「人間悟性論第二卷第二十七章一」) J. Locke: *An Essay concerning Human Understanding* Vol. 1, p. 448. (Complete a Unabridged) Dover. と考える。カントは更にこれに自律性(すなわち「自己に法則を課し、自ら自己を限定する」という)要素をつけ加えた。カントの理解には、①抽象的普遍性、②実体的個別性、③自律性、④自律性の主だった内容がすべて含まれていると説明している。

(2)

「ローマの法律家たちは人間と他のあらゆる動物とを無差別に同一の自然法に服せしめている。というのは、かれらは、自然が他に命ずる法則よりはむしろ自然が自らに課する法則をこの名辞の下に考え、あるいはむしろこれらの法律家たちが《法》なる語を解しているところの特殊の意味のゆえにそう考えている。——中略——

近代人たちは、法の名の下に、道徳的存在に課せられる規則、いいかえれば知的で自由な、そして他の存在との関係において考察された存在に課せられる規則だけしか認められないから、従って自然法の機能と理性を授かった唯一の動物すなわち人間に制限する。』(ハンナー「人間不平等起源論」、本田喜代治・平岡昇訳、岩波文庫二六頁、J. J. Rousseau: *Schriften zur Kulturkritik* (Die Diskurse von 1750 u. 1755, Felix Meiner, S. 69)

A・ダントローブ「自然法」久保正幡訳、岩波叢書八七・八九頁参照。なおホッブズによる「Jus と Lex の相違の指摘 (Leviathan, Part 1, Chap. 14) は、後でされるカントの道徳法則と意志の關係を考察すると興味ぶかい。

大木英夫「ペーリタニズムの倫理思想」新教出版、三三三、三八一頁以下。——近代における倫理的主体形成の原理としての自然法が良心に求められた。個の確立という個人主義的エートスを基盤とした世界共同体への参加を構想したことに対して、ペーリタニズムの果した役割、及びその際に媒介となった契約神学の現代的意義を問うたその業績は、充分評価されてよからう。大木氏は「近代的人權意識は、社会契約的構成の中で、『自己愛』を媒介としての自然法から自然権に転回することによっていられる。(三九一頁)

- (3) Fragments (ed. Hartenstein, Bd. VIII), 624. この個所は、F. Cassirer: Rousseau, Kant Gotthe (Harper) p. 2. から引用である。G・シムメル「著作案第四卷「カント」白水社、木田元訳、一六〇頁」参照。Gorg Simmel: Kant, sechzehn Vorlesungen (Dunker & Humblot 1921), S. 148~9. Akademie 版 S. 234.
- (4) M.d.S. (Insel), S. 453 [A. 331], K.d.p.V. (F. Meiner) S. 116 [178~9]. E. Cassirer: 前掲書 p. 10.
- (5) Kant: Anthropologie Par. 107.
- (6) G.M.d.S. (F. Meiner) S. 58~59 [435~6].
- (7) シンナー「キースル」(河出書房「ミランヌ啓蒙主義、平岡昇訳、三三六頁、三三三頁)。
「良心、良心、神聖な本能よ、不滅の天の声よ、無知で有限な、しかし聡明で自由な一存在の確乎たる指導者よ、善悪に關してあやまつことのない審判者よ、人間を神にも似せしめる者よ、なんじこそ人間の本性の優秀性と人間の行為の道徳性を生み出すものだ。なんじが存在しなければ、わたしは自分のうちに、禽獣の上にわたしをぬきんでさせる何ものも感じない。ただ規律なき情性と原理なき理性との助けを借りて、過ちから過ちへとさまよう悲しい特権を感じるのみである。」
- (8) 「わたしはまた神に善を行う力をも求めはしない。神がわたしに与えたはずのものを、なぜ神に求めることがあろう。神はわたしに善を愛するためには良心を、善の何たるかを知るために理性を、善を選ぶためには自由を与えたのではなかったか。」(三七三頁)。
- (9) M.d.S. (Insel) S. 531, [A. 400].
- (10) G.M.d.S. S. 22 [404].

- (12) G.M.D.S. S. 26~27 [407].
- (13) E. Brunner: *Der Mensch im Widerspruch* (Zwingli Verl.) S. 103. 「哲学者の中では、はじめて人格を答責を負う存在として (als Verantwortliches Wesen) 規定をうけて千年にわたる伝説をくつがえそうとしたのはカントであった。彼においてキリスト教思想は他の点と同様、この点で哲学に押し迫った。しかし自律的理性という一つの概念がその思想の発展に余地を与えなかった。答責を担う人間は結局、自己に対して答責を負う〈可想の人間〉となつて、一元的な理性概念が勝利した。」
- (14) K.d.p.V. S. 37 [56~7].
- (15) G.M.D.S. S. 42 [42].
- (16) G.M.D.S. S. 52 [42].
- (17) 岩崎武雄「カント」勁草書房二三〇頁。
- (18) 和辻哲郎「人格と人類性」岩波書店(昭和一三年)。
- (19) 同書四一頁。全集第六卷、岩波書店(昭和三八年)三五一頁。
- (20) H. B. Acton: *Kants Moral Philosophy* (Macmillan St. M.P.) p. 42~44.
 「主権は一般意志(普通意志 *généralvolonté*) の行使にほかならなから、譲り渡すことはできないし、主権者は集合的存在に他ならないから、集合的存在によつてしか代表されることはできない。権力ならいかに譲り渡すことができるが、意志についてはできない。」
- 事実、もしも特殊意志がある点について一般意志と一致することが不可能ではないとしても、すくなくともこの一致が永久的、恒久的であることは不可能である。なぜならば、特殊意志はその性質から不公平を、一般意志は平等を志向するからである。両者の一致は常に存在するはずだとしても、この一致の保証を得るのはなおさら不可能である。この一致は、人為ではなく、偶然である。」(中央公論社、世界の名著三〇巻「ルソー」社会契約論」第二篇第一章二五〇頁)。
- (21) 和辻哲郎、前掲書六八~六九頁。全集、三七一頁。
- (22) 以下同書八八~九六頁。全集、三八四~三九〇頁。
- (23) 和辻論文では「差別」という語が使われているが、むしろ現代の用語からすれば差異の方が適切であろう。
- (24) Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (F. Meiner) § 133~§ 136, *Enzyklopädie* § 53~56.
- (25) ジンメル著作集四卷(白水社、木田元訳)一七四頁。a.a.o. S. 162~163.

例えば環境汚染、公害、臓器移植のような問題、人工出産 etc. カントの時代に知られなかった問題は少くないし、これに良心的

な解決を与えようとするならば、遙かに多くの科学的知識と、因果系列についての確定を必要とするであろう。

- (27) K.d.p.V. S. 143, [233], Religion (F. Meiner) S. 170 [230].
- (28) Religion S. 3, [III].
- (29) Religion S. 5 [VIII].
- (30) Religion S. 172~173 [233~235].
- (31) 原佑著「カントの体系的解釈」一九七頁。
前註(10)参照。
- (32) K.d.p.V. S. 126 [196].
- (33) K.d.p.V. S. 107~[165]. 「現象界においては道徳説と幸福説は塩酸溶液内の石灰とアルカリの如く徹底的に分離する。」
- (34) K.d.p.V. S. 147 [231].
- (35) Religion S. 109 [142].
- (36) K.d.p.V. S. 148 [232].
- (37) K.d.p.V. S. 145 [227], S. 167 [263].
- (38) 主の祈の「御國を来りせる給く」についてのカントなりの合理的解釈ではあるまいか、宗教論を読んでいると特にその感じを深くする。特² Religion, 3 Stück, 以下。
- (39) K.d.p.V. S. 144 [226].
- (40) Religion S. 8, [XII], S.108 [141].
- (41) Religion S. 108 [141].
- (42) E・プルンナーは、カントが答責能力を人格性に帰したことを高く評価しながらも、一元的に解釈された自律的理性がこの概念の展開を閉じてしまったといったのは、カントが重視した形式主義のために、人間存在の多元的な関係構造への洞察がなされなかったことを言っているのである(前註(13))。そしてそれはカント以後、ヘーゲル、マルクス、キェルケゴール、ニーチエ等の人々が切り拓いて行く地平である。特にヘーゲル以後の人達は①大衆社会における人格の平均化、②階級の対立と人格の商品化、③全体主義的国民国家における人格の稀薄化を早くから問題にとりあげたのであった。人格を抽象概念とせず、に実存として捉える試みは、今では真新しいものでなくなったが、人間を多元的な関係概念において捉える試みが実り豊かな成果を産み出したことを疑う人がいるだろうか。M・ブーアの「Ich-und Du」H・R・ニーバーの「Responsible Self」(責任を負う自己) M. Heidegger の人間観

の影響等、挙げるべきものは少くない。わが国の思想家では私は滝沢克巳氏と八木誠一氏の対話に大いに関心を寄せている一人である。

特に八木氏の「神の国」理解と結びつけられた「統合」概念に注目したい。「聖書のキリストと実存」(新教出版社)「キリスト教は信じてゐるか」(講談社)「イエスキリストの探求」(産報ノット)その他。

- (44) Religion S. 48 [49].
- (45) Religion S. 30 [22], S. 52 [54].
- (46) Religion S. 52 [54~55].
- (47) K.d.p.V. S. 97 [148].
- (48) E. Brunner, a.a.o. S. 216. 「神は御自身の姿に似せて人間を創造された時、神は人間を人格として創造された。精神でもなく、霊でもなく、精神的肉体的総体性を、即ち《人間》という人格をその似像に似せて創造された。人間の統一性とはその人格存在の統一である。」
- (49) 論文の註では、紙数の関係もあって直接論文に引用した文献のみを記した。しかし特に参考とした主な書を他に挙げるとすれば、次の書各を留めておきたい。
- (50) H. J. Paton: The Categorical Imperative (Harper, 1967).
- (51) H. J. Paton: The Moral Law. (Hutchinson U.P. 1969).
- (52) T. C. Williams: The Concept of the Categorical Imperative (Oxford Clarendo P. 1968).
- (53) Keith Ward; Kant's View of Ethics. (Blackwell, 1972).
- (54) D. Ross; Kant's Ethical Theory—A Commentary on the G.M.d.S.—(Oxford, 1962).
- (55) A. W. Wood; Kant's Moral Religion. (Cornell U.P. 1970).
- (56) A Collection of Critical Essays (edited by R. P. Wolf); Kant (Macmillan 1968).
- (57) また宇都宮芳明著「絶対的価値と相対的価値」(「法と道徳」所載一九七六)、「道徳と人間性」(北海文学部紀要、昭和四十七年)から有益な多くの示唆を受けたことを感謝を以てここに記した。