

[The main body of the page is extremely faint and illegible, appearing as a light gray texture.]

[The right edge of the page is a dark, vertical strip, possibly a binding or a shadow, containing some faint, illegible markings.]

増補改訂版

柔らかなカント哲学

平田俊博 著

晃洋書房

柔らかなカント哲学——本書の表題をこのように定めるまでに、些か思案するところがあった。それというのも、しばらく前から私は、「柔らかいカント解釈」(一九八七年)を初めとして、「柔らかい……」で始まる表題の論稿を幾つか発表してきたからである。「柔らかい」のままがよいか、「柔らかな」と転ずるべきか。

そもそも「柔らかい」という言葉を私が獲たのは、劇作家の山崎正和氏からであった。氏は「柔らかい個人主義の誕生」(一九八四年)のなかで、西洋の伝統的な個人主義を近代の産業化社会の産物として位置づけ、それに対して日本社会の現状のなかに、新しい脱産業化にもとづく別の個人主義の萌芽を認めて、「柔らかい個人主義」と名づけた。西洋近代の個人主義が「硬い自我の個人主義」であつて、生産優位の産業化社会の自我の構造を反映しているのに引き換え、来るべき脱産業化社会の個人主義には、消費社会の「柔らかい自我」の構造が投影されるはずだからである。

では、近代の自我はなぜ「硬い」か。山崎氏によれば、それが物を生産する自我だからである。「生産する自我」は自分を「技術的人間」として形成し、一個の効率的な道具にしてしまう。それは、現状に満足することがなく常により高きを求めて、自分のみならず他人をも目的実現の手段にしてしまう。より高き自分を含めて決して実現されることのない理想——これを、ひたすら真面目に追求する近代の自我は、自分の信条を主張するという点で個人主義者となり、自我を共通の信条の手段となしうるといふ点では、そのまま集団主義者ともなりえた。過

激な個人主義思想も官僚的組織経営の大工場や国民国家、共産主義国家も、コインの両面のように、剛直で硬質な産業化社会の自我に対応していた。

ところが、近代が追い求めていた豊かな社会がほぼ実現しつつある現在、個人は自分の欲望をもて余すようになった。欲望を方向づけるはずの理想が拡散してしまつたのである。近代を領導した禁欲的な生産至上主義は、いまや自然破壊と資源浪費の元凶として弾劾される。脱産業化社会では、直線的な拡大発展ではなく、発端（生産）と端末（消費）がうまくリンクする循環的な円環構造が要請される。環境にやさしいポスト・モダン社会を主導するのは、むしろ、消費者となる。消費者であるユーザーの未限定なニーズが、メーカーの生産戦略を左右します。消費者の自我つまり「消費する自我」は、「めざすべき目的として自分の欲望を限定しない自我」であり、「目的実現のために自分を手段としても限定しない自我」である。この消費する自我を、山崎氏は、「表現する個人」という意味で「芸術的人間」と命名する。消費行動のスタイルが他人に向けての芸術的表現として行われる、と考えるからである。すると、消費する自我は、独我論的で独善的な生産する自我と異なって、自身の自分を評価してくれる対等な他人を、そのつど身近に必要とする。職場という一元的な生産現場に納まりきらずに、消費中心の生活世界のなかで、顔の見える小集団（分衆）に多元的に帰属するのだ。そして、複数の人間関係の間に立って、それぞれの関係にふさわしい、相互には矛盾するかもしれない複数の役割を、一つ一つ自覚的に演じる——こうしたことのできる「柔らかさ」が、消費する自我に求められる。要するに、山崎氏は、複数の役割をそつなくしなやかに演じ分ける役者のイメージで、脱産業社会の自我を語る。それは「演技する個人」の「柔らかい自我」にほかならない。

さて、山崎氏の提唱する「柔らかい自我」の思想は、ある意味でカント哲学の批判的自我の思想に近い。その

ように私には思われた。それで、柔らかいカント哲学、という案がまず念頭に浮かんだのであった。というのは、両者はさしあたり「硬くない」という点で、次いで、近代的ではない、という点で相通じるからである。

カント哲学の自我が「硬くない」のは、それが批判というフィルターをくぐり抜けているからである。例えば、カントは自我についてその実体性を否定している。自我とは、本来それ自体（ア priori には）、空虚な表象でしかなく、それがそれとして認識されるのは、様々な述語が後から（アポステオリに）それにくつつけられるせいである。自我は、考えるものでありさえすれば、私でも彼でも、あるいは、それ（物）でも構わない、とカントは言い切る。そうした空虚な自我を「硬い」とは言えまい。

また、カントの自我は、あらゆる概念に随伴する単なる意識である。そこで、理論的概念には理論的自我（超越論的な主体ないし統覚）として、実践的概念には実践的自我（道徳的な主体ないし人格）として、経験的概念には経験的自我（日常経験的な自己ないし人間）として、さらに判断力概念には反省的自我（快・不快の感情の主体）として、局面ごとに面目が一新する。それでいて、全体を通底する自我があるかと言えば、必ずしもそうでない。形式的には、空虚な論理的自我の存在を指摘できるが、実質的には、批判というスタイルが全体を貫いているにすぎない。スタイルとしての批判的自我が、時として矛盾する複数の役割を、きっちり演じ分けている。その点でも、カント哲学の自我は確かに「硬くない」。

それでは、近代的でない、ということに関してはどうか。この場合、カントと山崎氏に共通するのは、どちらも、自我を単なる手段に止まらないとする点である。カントでは、人間は自我をもちうることによって一個の人格となり、自己を目的自体とする。山崎氏におけるのと同様、カントの自我は、ほとんど道具的存在にすぎなくなった近代の自我とは大きく異なる。

しかしながら、両者が食い違う面も見逃せない。最大の相違点は個人と個人主義に関わる。カントの場合、個人は一般的、抽象的個人であって、前近代的な性格をもつ。没個性的なブレ・モダンの個人主義に属すると見てよい。それに対して、山崎氏が言う「硬い個人主義」は近代の産業化社会の産物であって、集団主義と両立する。集団主義的なモダンの個人主義と呼ぶことができよう。また、「柔らかな個人主義」の方は、近未来の脱産業化主義の「表現する」個人に関わるのであるから、芸術的なポスト・モダンの個人主義と言えよう。つまり、同じく非近代的と言っても、ブレ・モダンかポスト・モダンかで、カントと山崎氏は大きく別れることとなる。山崎氏のネーミングを踏襲して本書を、柔らかなカント哲学、と題しない所以である。

カント哲学におけるブレ・モダンな側面については、例えば社会学者のジンメルが、カントの義務倫理学では人間は自分の行為に対してのみ責任を負うべきなのだから、人生の全体は不連続な個々の行為の総和にすぎなくなってしまう、と指摘している。また法哲学者のラートブルフも、カントでは抽象的で孤立した個人が問題なので、犯罪者は行為の没個性的な行為者として、個々の類型的な犯罪行為に関わるにすぎない、と批判する。いずれにせよ、カントでは実質的にはまだ、個性的で統一的な個人や自我ないし人格が、それとして主題となっていない。その点を最も鋭く突いたのが、知識社会学者のシェーラーだった。彼によれば、カントの人格は理性人格、つまり理性活動のXにはかならず、したがって相互に区別することが可能な個性的人格ではない。それゆえ自律と言っても、個性的人格にとつては、つまるところ自律による人格の他律にすぎない——カントを継承したと自認するフイヒテとヘーゲルを見よ、と言うのである。

フイヒテやヘーゲルの道を取れば、自律という純粹な理性支配か、それとも、とめない生享楽主義しかない。だが、シェーラーにすれば、そうした二者択一は誤りとなる。そこで彼が提唱するのが、倫理学的な人格主義、つ

まり、責任性に立脚した個性的人格の思想である。それは精神的個体であつて、自己責任性の主体である単独人格（個人）と共同責任性の主体である総体人格（家族や民族）を指す。いわゆる「われ」と「われわれ」のことだ。「われ」や「われわれ」に「汝」、「汝ら」と呼びかけてくる神の人格的呼びかけを、それとして聞き取り応答するのが、責任性なのである。その意味で、シェラーの人格や個人の概念は、まるつきりキリスト教—ユダヤ教的神学のもとにある。それゆえ、カント以上に前近代的でありさえする。シェラー自身はそうしたものを、現象学的還元の後に残る本質的なものとして、したがつて、前近代、近代、近代後という通時的变化を徹底するトランス・モダンな共時的構造として、提示する。けれども、畢竟、キリスト教徒やユダヤ教徒でないものにはすんなり受け入れられないであろう。

シェラーとは別の仕方で、あのドイツ観念論的な二者択一を回避しようと言うのが、山崎氏であり、その「柔らかな個人主義」である。彼は規律か生享楽主義かという問いを、効率主義かそれとも快樂主義か、ないし、集団主義かそれとも社会の完全な無秩序か、という問いへと立て直す。そして、そのいずれもが、二元論的思い込みにもとづく事実誤認と曲解の産物だとする。誇張された両極の中間に、人間生活の理想たる健全な個人主義があると考えるのである。秩序と矛盾しない個人の自由があるし、集団への忠誠と個人の尊厳は両立しうる、と山崎氏は考えている。その点を氏は、後続の自著『日本文化と個人主義』（一九九〇年）で、一元論的観点から更に明快に展開する。

氏によれば、そもそも生命の個別化が文化成立の普遍的な原理なのである。生命の個体維持の衝動にさかのぼる、この広い意味での個人主義が、人類の歴史を貫徹しており、狭義の個人主義つまり西洋近代の個人主義も、その不可避な一段階にすぎない。近代個人主義の特徴は、素朴に個人を肉体的個体と同一視する点にある。個別

的肉体の所有者である個人の福祉——安全と快楽——を目標とするのが、近代的個人である。したがって近代的個人は、個人主義的でありながら、自他の目標が合致さえすればいともたやすく、同時に集団主義者ともなりうる。ところが反対に、目標が達成されてしまえば、たちどころに自己の存立すら怪しくなる。集団的存在としてはもとより、個人的存在としても、自己を型取る拠点を見失うのである。そこで、「個人を際限ない自己分裂から救ひ、変化のなかに一定の同一性を回復し、安定した生活の常識と、行動の落着いたスタイル」が求められる。そうしたスタイルの持ち主が、「柔らかな個人」と称されるはずである。

けれども、山崎氏にあつて些か奇妙なのは、もともと倫理的な努力目標にすぎなかった「柔らかな個人主義」の思想が、いつの間にか、歴史上の必然的な段階にされてしまっていることである。個人主義史観とも言うべき山崎氏の硬いイデオロギー——これを擁護するための切り札に転じているかに見える。この点こそ、私が「柔らかい」というネーミングを避けた決定的な理由である。

ところで、論点を明らかにするために、ここで個人主義について整理しておこう。ペラーは『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ——』（一九八五年／島衛進・中村圭志訳、一九九二年）の中で、アメリカ文化の四つの伝統が、すべて深い意味で個人主義的であると指摘する。功利的個人主義、表現的個人主義、聖書的個人主義、市民的個人主義のいずれもが、アメリカのアイデンティティーの基礎をなしていると言うのである。そして、前二者をまとめて近代個人主義、同じく後二者を倫理的個人主義と呼ぶ。

ペラーによれば、近代個人主義は、十七世紀のイギリスに始まるもので、自然状態における生物学的個人の概念から出発して、社会的秩序の成立を説明する。わけでも、先在する諸個人が自己の利益の最大化を図って、自発的に社会契約に参加し社会を樹立したとする、ロックの社会契約説は、アメリカに絶大な影響を与えた。そこ

から、功利的個人主義はもとより、表現的個人主義も派生したのであった。自己に有益なものを見つけ出すには、自己の欲望や感情に忠実でなければならぬからである。それに対して倫理的個人主義は、個人を市民共同体や宗教的伝統との関係において見る。社会との繋がりを欠けば、個人の自己実現も不可能だとするのである。

二種四個の個人主義は、いずれも個人の尊厳と自律性を尊重するもので、アメリカ建国の当初は、うまくかみ合っていた。しかし、やがて近代個人主義が突出し、個人の尊厳を絶対化してしまつて、個人の権利の拡大だけを追求するようになった。それにつれて、アメリカの社会と文化が解体し始めたのだつた。それゆえペラーは、再び倫理的個人主義に復帰して、共和主義的伝統と聖書的伝統を復活させるべきだと主張する。

さて、ペラーの分類に照らして、山崎氏やシェーラーの、そしてカントの人間観を配置してみよう。すると、山崎氏の柔らかい個人主義は表現的個人主義に、硬い個人主義は功利的個人主義に、シェーラーの倫理学的人格主義は聖書的個人主義に、カントの没個性的人格理論は市民的個人主義に、それぞれ、ほぼびつたり対応するこゝとが分かる。

カントに関して説明しておく、彼は人格の尊厳に言及するが、個人の尊厳とは決して言わない。それゆえ、彼の理論は人格主義的ではあるが、厳密には個人主義的でない。もともとカントの人格の概念は、普遍的な道徳法則の下にある人間を指しており、その意味で社会的存在なのである。「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」という、相互性に関わるカントの定言命法に、知識社会学者のマンハイムは、民主主義的行為の原型を見ている。

聖書的個人主義に関しては、シェーラーの場合、基本的にプロテスタント的である。カルヴィニスト長老派の

家庭に育ったベラーも同様だが、「心の習慣」、つまりアメリカ人の伝統的生活における儀礼的様式を重視し、これを儒教の「礼」に照応するものと理解している点が特徴的である。トマス主義を白眉とするアリストテレスの伝統を重視し、共同体主義（コミュニタリアニズム）の立場から、自由主義的個人主義という新しい伝統を牽制しようとするマッキンタイアも、このグループに入れてよからう。マッキンタイアが『美徳なき時代』（一九八一年）の日本語訳（篠崎榮訳、一九九三年）の前文で、西洋のアリストテレスの伝統に東洋の儒教的伝統を照応させている点が目立つ。何はともあれ、聖書の個人主義は儒教的個人主義でもいいわけだ。両者を通底させるために、共同体的個人主義と呼ぶこともできよう。むしろ共同体の伝統的規範のほうに比重がかかっているのだから、個人主義的共同主義の名称がふさわしいかもしれない。ハーバマスが『コミュニケーション的行為の理論』（一九八一年／河上倫逸他訳一九八五・八七年）のなかで述べている、規範的行為モデルを連想させるのも、故無きことではない。

山崎氏が言う硬い個人主義がベラーの功利的個人主義に対応する点については、説明を要しまい。興味深いことに、どちらも、ハーバマスの目的論的行為モデルに、わけても戦略的行為モデルに完璧に照応している。

柔らかな個人主義と表現的個人主義の対応にもまず異論はあるまい。ただ問題なのは、山崎氏が柔らかな個人を、表現する個人（芸術的人間）、消費する個人、演技する個人と、三様に言い換える点である。「個人は存在するのではなくて、自己を主張し、表現することによって個人になる」のだとする山崎氏の持論からすれば、「表現する個人」としての「柔らかな個人」は、個別化の徹底度において、「硬い個人」よりもさらに個人主義的だということになる。だが、「表現する個人」の「表現」が「自発的な自己表示」にすぎないとすれば、そうした個人は文化的サブシステムに、また「消費する個人」は貨幣を媒体とする経済システムに、それぞれ容易に掬め捕られ

て、日常の生活世界がスポイル（内的植民地化）されかねない。そうなれば「柔らかな個人」ではなくて、「もろい個人」となる。解体しかねない個人のことである。山崎氏の「柔らかさ」は「もろさ」と背中合わせなのである。この点にも、私が「柔らかい」というネーミングを敬遠した理由がある。

山崎氏が「柔らかな個人」を「演技する個人」と言い換える場合、直ちに連想されるのが、ハーバマスの演劇的行為モデルである。たしかに両者は、相互行為の参加者であり行為スタイル（様式）を重視するという点では、軌を一にする。しかしながら、ハーバマスが提示する一連のモデルが、すなわち、目的論的行為モデルと規範的行為モデルと演劇的行為モデルが、順に、ペラーの功利的個人主義と聖書の個人主義と表現的個人主義にほぼ対応し、ひいては、カントの理論理性と実践理性と反省的判断力にもすっきり対応するのに引き換え、山崎氏の「演技する個人」は些か器用すぎはしまいか。

例えば、氏は「演技する」場を社交に求めながら、「社交の場所では、個人はまさに自己の利益のために自己を抑え、自己の存在のために他人を求めろ」と言う。これでは、目的論的どころか戦略的行為に近い。それでいて、「社交においては……個人はいかにも個人らしくふるまいながら、じつはサロンの礼儀や約束事に従い、集まり全体が要求するひとつの役割を演じる」とも語る。しかも、日本では儒教の「礼」が社交の規則に相当したとする。こうなると、演技する個人は、まるで歩く規範的行為モデルだ。さらに山崎氏は、「個人はけっして分割不能な実体ではなく、むしろ多様な立場の複合体であり、複数の帰属関係の接合点にすぎない存在」であって、社交という「極限の個別化」が、「逆に個人を分裂させ、ふたたび集合性へ回帰させる」と告げる。つまり極限までいけば、個人は、いわゆる個人ではない、と宣告しているのである。

山崎氏の「柔らかな個人」ないし「演技する個人」のパラドキシカルな性格がその頂点に達するのは、氏が「問

人と個人の違いはあまり意味のないもの」と述べるときである。「間人」とは、周知のとおり、浜口恵俊氏が『日本らしさ』の再発見』（一九七七年）で提唱した方法論的概念である。個人という方法論的概念が、西洋近代を起源とするものであり、自己中心主義、自己依拠主義、対人関係の手段視という三特徴をもつのに対して、日本の概念の間人は、相互依存主義、相互信頼主義、対人関係の本質視という正反対の特徴を有する、と言うのである。極めて対照的な、これら間人と個人を同一視した時点で、山崎氏は既に語るに落ちている。要するに、氏の「柔らかな個人」は解体しかけた個人であり、集合性へ回帰した元個人である。「柔らかな個人」によって山崎氏は、一足早くポスト・モダンの未来世界に飛び込んだつもりだったが、意図に反して、ブレ・ブレ・モダンの世界に逆スリップしてしまったようだ。

しかし、その結果、改めて注目されてよいのは、浜口氏の間人および間人主義の概念がもつ方法論的射程である。近代個人主義は、人間行動をリニアなものとして、可能な限りデジタル量で計測しようとしてきた。これとは逆に、間人主義は、人間行動それ自体をカオスと見なす。当然それはフージーで柔軟性に富み、不可避的に「ゆらぎ」を随伴する。「ゆらぎ」とは、開放的な非平衡系システムが恒常的に随伴する現象だが、今や、その「ゆらぎ」を通して自己組織化をはかるのが人間システムの特質となる。インサイド・アウトからアウトサイド・インへの転換が自在な、相互依存主義に立脚する間人モデルは、そうした人間システムの模範例だと言つてよい。

いま、間人モデルが最も基本的な人間システムであつて、個人モデルはすべてそのヴァリエーションではないか、と考えるに至れば、二つの重大な帰結が生じる。その一つは、ハーバマスのコミュニケーション的行為モデルに見事に照応しうるのが、浜口氏の間人モデルだということである。ハーバマスはヴェーバー流の方法論的個

人主義に立脚して、目的論的行為モデルから出発したために、結局のところ、コミュニケーション的行為モデルの格別な位置づけに成功しなかったように見える。少なくとも、壮大なプランのわりに、コミュニケーション的行為の理論が些か拡散しぼやけてしまった感を免れない。方法論的間人モデルに立脚して、コミュニケーション的行為モデルから出発し、逆コースを辿るなら、状況ごとの負担免除システムの最適化というかたちで、コミュニケーション的行為モデルの別格性を確保しつつ、その他の行為モデルの成立と構造を解明できるのではあるまいか。

二つめは、浜口氏の間人モデルとハーバマスのコミュニケーション的行為モデルが、ベラーの市民的個人主義とカントの没個性的な形式的人格理論に、びたり照応することである。民主主義的行為の原型と見なされるカントの相互的定言命法が、間人の三特徴をきっちり満たしているし、人格相互間を相互批判により調整して合意をめざすという、コミュニケーション的行為の概念にもきちんと対応しているからである。さらにまた、それら四者は、カントの批判理性にも照応している。理論理性と実践理性と反省的判断力の三者に通底するスタイルとしての理性が、批判理性だからである。

結論すれば、カント哲学を支える批判理性は間人モデルに立脚する。したがって、個人モデルに立脚している山崎正和氏の「柔らかな個人主義」とは、根本から対立することとなる。表層的現象たる「柔らかさ」の点で、相通じるところも少なくはない両者なのだが、やはりここは、彼我の根本的相違に配慮して、ネーミングにも変化をつけたほうがよかるう。そのように思案して、私は「柔らかな」と転じた。『柔らかなカント哲学』の誕生である。

ところで、本書は、一九九〇年代の論文九本に、私が研究者として独り立ちした二十年余り前の論文三本を加

えたものである。この間、カント哲学に向かう自分の姿勢に全く変化を覚えなかったのは、我ながら不思議な気がする。私自身の生来の鈍さの所為ばかりでもあるまい。本書の基調は、この「まえがき」に記した通りで、「柔らかな」ということに尽きる。

本書の内容に関して一言すれば、第一章で、カント哲学に対する私の基本姿勢を示しておいた。ドイツ観念論を下敷きにした通説の哲学史とは趣が随分違うので、面食らわれる向きもないではなからうが、私としては、会心の作のつもりである。第二章では、カントの名著である『純粹理性批判』の基本構成を説明したうえ、同書の読み方や現代的意義にも言及した。第三章では、死刑というホットなテーマにカント哲学がどのように迫るかを実験してみた。第四章から第七章までは、カントの人格ないし人格性の概念に関する連作なので、順を追われたほうが読みやすいかもしれない。第八章から第十一章では、カント哲学のアウトラインを形成する生命観、靈魂観、ココロ観に着目してみた。第十二章は、この増補改訂版に新たに追加した章で、最近論壇の一大テーマとなっている「どうして人を殺してはいけないのですか」という少年たちの問いに対して、カント研究者の立場から回答したものである。

結びに、本書の出版を促して下さった晃洋書房の上田芳樹社長に、そしてまた編集員すべてに、心から感謝の気持ちを捧げたい。此かチャレンジャラスな本書がこのたび増補改訂版として三たび世に問う機会を与えられたことは、著者にとってまさに望外のことであった。

二〇〇一年四月六日

平田俊博

目次

まえがき

第一章 批判哲学の歴史的基盤とカントの人間学……………1

第二章 純粹理性の批判と現代……………39

——理性の法廷をめぐる司法モデルと立法モデル——

第三章 カントの反・死刑廃止論……………67

——△死刑に値する▽と△生きるに値しない▽との狭間を求めて——

第四章 カントの「人格」概念に関する一考察……………97

——*Persönlichkeit* と *Personalität*——

第五章 ペルゼーンリツヒカイトとペルゾナリテート……………115

——カントの「人格性」への一試論——

第六章 近代的な人格性概念の検討……………145

——ポスト・モダン社会における新しい倫理と教育の原理的研究——

第七章	人格の完成と個人の尊厳	197
	——生活科教育と社会科教育——	
第八章	バイオエシックスとカント倫理学	233
	——QOLとは何か——	
第九章	ポンポナッツィと霊魂の不死性論	249
	——近代的自律倫理学の誕生——	
第十章	近代理性の精神分析	273
	——柔らかな坂部哲学——	
第十一章	ココロとオモイ	287
	——霊魂の比較思想——	
第十二章	どうして人を殺してはいけないのか	299
	——法と道徳と宗教——	
あとがき		
初出一覧		
事項索引		
人名索引		

第一章 批判哲学の歴史的基盤とカントの人間学

はじめに——カントの批判哲学の歴史的基盤を考察するための前提としての、研究上の歴史的基盤

——デイルタイと解釈学——

一 カントの批判哲学の歴史的基盤

——批判の時代・啓蒙の時代——

- (1) 自由かつ公然
——自由の精神——
- (2) カントとグリーン
——『純粹理性批判』成立のいきさつ——
- (3) 常識の尊重と経験の肥沃な低地
——内在的な理性使用——
- (4) アメリカの独立と市民的自由の精神
——アメリカン・マインド——
- (5) 理性の公然使用と私的使用
——プロイセンの現実——
- (6) ペンの自由と宗教の自由
——人間の神聖な権利——

二 カントの批判哲学の形成史と人間学的基盤

(1) 啓蒙された時代と啓蒙の時代

——認識の修正——

(2) ヒュームの示唆と『純粹理性批判』

——根拠律への懐疑——

(3) 法学用語とニュートンの方法

——方法論的原理の模索——

(4) 道徳感情と人間の尊厳

——経験の見直し——

(5) 考えることを学ぶと哲学することを学ぶ

——人間の研究——

(6) 人間学と批判哲学

——人間とは何か——

(7) 批判の自由と立法の自由

——啓蒙の時代——

はじめに——カントの批判哲学の歴史的基盤を

考察するための前提としての、研究上の歴史的基盤

——デイルタイと解釈学——

およそ孤立した存在としての個人というものは単なる抽象物にすぎない。人間というものは時代の産物であつて、個人はそのつどの歴史的な社会環境から理解されねばならない。すでに古典となつている名著『哲学の本質』（一九〇七年）のなかで、デイルタイはおおむねこのように語つてゐる。⁽¹⁾

また同じ趣旨でデイルタイは、「歴史的理性の批判の構想」という副題をもつ遺稿論文『精神科学における歴史的世界の構造のための続行計画』の掉尾を飾つて、次のように結論している。

「われわれが経験するのは生と歴史の連関であつて、この連関のうちで部分はそのそれぞれひとつの意義（Bedeutung）をもつてゐる。一個の単語の綴り文字のように生と歴史はひとつの意味（Sinn）をもつてゐる。不変変化詞や動詞の活用変化のように生と歴史には構文上の諸契機があり、そしてこれらの契機はひとつの意義をもつてゐる。人間の探求はどのような種類のものであれ、その意義を、追ひ求める。以前には、世界から生を捉えようとしてきた。だが生の解釈から世界へ向かう道しかないのだ。そして生が現にあるのは、体験することや理解することや歴史的に把握することのうちでしかない。われわれはどのような意味も世界から生のうちへともちこまない。われわれに開かれてゐる可能性は、人間とその歴史のうちで初めて意味と意義が生じる、ということだ。だからといって個人においてなのではない。そうではなく歴史的な人間においてなのである。というのも人間はひとつの歴史的（存在者）だからである。」⁽²⁾

デイルタイは精神科学の基礎づけという課題を新カント学派から受け継ぎながらも、新カント学派が思惟と意志と感情の厳密な区別を人間精神の探究の前提とするのにたいして、それらの根底にある生そのものに着目する。生を生それ自身から理解しようとするのである。そこでこのための技術理論として「解釈学 (Hermeneutik)」を提唱する。新カント学派がカントの純粹理性批判をまずもって自然科学の単なる基礎づけとして理解し、しかるのち、これと並行する歴史理性批判でもって補充しようとするのにたいして、デイルタイは解釈学を単なる補助的教科から一個の独立した普遍的学問へと引き上げることにより、近代自然科学とは独立に精神科学を基礎づけようとする。人間というものは知覚や認識において把握されるかぎりは一ひとつの物理的事実にすぎず、自然科学的認識だけがそれに近づきうる。ところが、人間的なる状態は体験され、生の表出において表現されるに至り、こうした表現が理解される。そしてこのかぎりでのみ、人間というものは精神科学の対象として成立する。³ それゆえ、デイルタイが「文字にして固定された生の表出を理解する技術理論」と定義する解釈学が、精神科学の研究それ自体を基礎づけるための不可欠な前提となるのである。

さてそこで、デイルタイの解釈学の基本的立場の一つが「個々のものから全体を、それでいて全体から再び個々のものを」と定式化されることとなる。⁴ したがってある作品の全体は、作者の個性へと、個性と関連ある文献へと進んでいくことを要求する。その際「比較する」という手続きが、個々の作品のみならず個々の文をも、以前に理解したよりもさらに深く理解させる。個々の作品や作品中の個々の文は、作者という一個の構造的な生連関を反映し、これとの比較のうちで理解されねばならないのである。しかし、ことはこれで終わるのではない。個人によって体験された生の連関の構造的統一は、個人における主観的内在的な合目的性を越えて、歴史において「発展 (Entwicklung)」として理解されることとなる。

ここまで、精神科学——非自然科学ないし人文社会科学——にたいするデイルタイの基本的研究姿勢を比較的詳細に概観してきたのであるが、その理由は、とりもなおさず、こうしたデイルタイの研究姿勢が本論文の基本姿勢を規定しているからである。むろん、そこに、冒険とか遊びとかと称して軽やかに時流に棹さす魅惑的な今の流行に対する、ささやかな、それでいて牢固とした抵抗の姿勢を感じ取られる向きがあつたとしても、それはそれで異とするものではない。

いずれにせよ本論文は、デイルタイに範を取つて、カントの批判哲学の基本性格を明るみに照らし出そうとするものである。そこで、以下の考察の基本前提となるのが、次の四個の命題である。

1 カント自身が出版した、『純粹理性批判』を中心とする批判期の著作や論文が、基本文献となる。基本文献中の個々の文ないし命題の意義が、まずもつて、意味論的にも構文論的にも解明されねばならない。

2 それでも解釈者の実用論的解釈の余地が残る場合は、恣意的解釈を防ぐために、書簡や遺稿や講義録が二次的文献として活用されねばならない。二次的文献は基本文献のいわば歴史的基盤の一つをなすのであり、カントという一個の構造的な生連関をそれなりに——個人史的に——反映する。

3 さらなる実用論的解釈の余地があれば、基本文献が出版された時代の状況をカントに即して押さえておく必要がある。カントその人もその作品もその時代の産物であり、カントが自分の作品を世に問うた意義を「当人自身が理解したよりもよく理解するために」(A 374: B 370)、必要とあらばカント個人における主観的内在的な合目的性をも越えて——と言ってもこれと不整合であることは許されず、これを部分系として許容し包含しうるより一般的な仕方である——、その時代の歴史的な社会環境から理解されねばならない。

4 なお、カント及びカント哲学に関する諸研究は、カントの基本文献の正確な解釈という点では功罪相半ば

しかねない参考資料でもあるのだが、歴史的存在者としてのカントその人の作品の意義を見定める上では、それなりの軽からざる意義をもち、解釈の妥当性の程度を吟味するための大切な手立てとなりうる。

デイルタイの解釈学がカントの批判哲学を考察するための方法論的な根本前提であり、研究上の歴史的基盤だとすれば、これら四個の基本前提は、そこから派生する個別的、具体的な適用例だと言えよう。こうした基本前提のもとに、本論文は以下で、カントの批判哲学の歴史的基盤を問うことによってその基本性格を解明しようとする。

一 カントの批判哲学の歴史的基盤

—— 批判の時代・啓蒙の時代 ——

(1) 自由かつ公然——自由の精神——

「われわれの時代は真の意味で批判の時代であり、すべては批判にさらされなければならない」(A. XI. Anm.)。『純粹理性批判』第一版の冒頭部で、カントはみずからの時代をこのように診断している。当時、宗教や立法はその神聖さもしくは威厳によって批判を押さえ込もうするのが「普通(gemeinlich)」であったのだが、カントに言わせれば、それは「フェア(Gerecht)」でない。そういうことをすれば却って疑念が募るだけで、人々はどうあつてもべこべこへつらいはするものの、心の底から宗教や立法を尊敬することがない。真の尊敬をかり得るためには理性の「同意(Bewilligung)」が必要であり、それには理性の「自由で公然(frei und öffentlich)」たる吟味に耐えることができなくてはならない。

カントの証言は、権威への盲従がすでに過去のことであるのを示している。たとえうわべでは服従を装ったとしても、人々の心は自由を求め、フェアな理性だけを尊敬し、すべてを公然たる批判にかけることを要求し始めているのである。それは、『純粹理性批判』第一版が出版された一七八一年頃の、中央ヨーロッパの中進国プロイセンの状況を反映してもいる。後に今日のドイツの母体となったプロイセンでカントは生涯を過ごしたのであるが、当時のプロイセンは、「国家第一の下僕」と自称し富国強兵の実をあげたフリードリヒ二世（大王）の治世の晩年に当たり、それなりに安定した生活が国民に保障されていた。フランスの啓蒙哲学者ヴォルテールやダランベールとも交友を結んだフリードリヒは学芸にも理解を示す開明的な啓蒙君主であり、それゆえカントも一七八四年の論文「啓蒙とは何か」のなかで、大いなる期待を込めて「フリードリヒの世紀」を「啓蒙の時代」と呼んでいる（VIII 40）。「みづからが啓蒙されており、影におびえることのない、それでいて同時に、訓練の行き届いた多数の将兵を公共の安寧の保証者として擁する君主」は、「宗教上の事柄」について「人々に完全な自由を認めることを義務と心得て」おり、「良心に関わる一切事について何人にも自由に自分自身の理性を用いることを許し、さらに「立法」に関してさえも人々が「自分自身の理性を公然と用い、……現行法を遠慮なく自由に批判すること」で自分の考えを公然と世に問うことを許す」はずなのである（Vgl. VIII 35-42）。

『純粹理性批判』を中心とするカントの批判哲学は、その歴史的基盤を、カント言うところの「批判の時代」に、もしくは、事柄としては同じ事態を意味する「啓蒙の時代」に置いている。何事をも自由に批判できることが、自由こそが、啓蒙の必要条件だとカントは考えている。「理性を公然と用いることはいつでも自由でなければならぬ。これだけが人間のあいだに啓蒙を実現する」（VIII 33）。カントは、こうした「自由の精神（Geist der Freiheit）」が今や「国外でも広まりつつある」（VIII 41）と認識している。カントの真意からすれば、むしろ、国

外で広まりつつある自由の精神をこのプロイセンでも広めるべきだ、とレトリックを駆使して、王たるフリードリヒに訴えかけているのであろう。

それでは、「自由の精神」がまだプロイセンの歴史的現実でないのなら、当時現実に「ひろまりつつあ」った自由の精神とは、また国外とは、具体的には何を指すのであろうか。このことについては、王の臣下として政治向きの発言に関して殊のほか慎重であったカントその人の証言に期待するより、カント晩年の弟子であり親しい友人でもあったヤハマンの証言を参考にするほうがよさそうである。

(2) カントとグリーン——『純粹理性批判』成立のいきさつ——

カント本人から直々にその伝記の執筆を依頼されたヤハマンの伝えるところでは、カントはアメリカ独立戦争における最初の近代的な民主主義の成立に強い関心を示したようである。ある日の午後散歩中のカントは知人の一行と出会い雑談するうちに、話がたまたま当時世界の耳目を集めていた英米戦争に及んだ。

「カントはアメリカ人の肩をもつて熱心にその正当さを弁護し、イギリス人の遣り口については幾らか辛辣な言葉を洩らしました。途端に座中の一人が憤然として跳び上がり、カントの前へやって来て、わが輩はイギリス人だと名乗り、わが全国民並びにわが輩は君の言葉によって侮辱されたと宣言し、かんかんに激昂して、血の決闘による名誉回復を要求しました。カントはこの男の立腹に少しもあわてず、却って話を先へ進めて、自分の政治上の主義と意見、並びに何人も世界人として自己の愛国心にわずらわされることなくこの種の世界事件を批判しなければならぬところの見地について、全く酔わせるような雄弁でもって述べ始

めましたので、グリーン——これがそのイギリス人の名前でした——はすっかり驚き入ってカントに親しく手を差ししのべ、カントの高遠な思想に同意を表し、先刻の興奮を詫び、夕方カントの住居まで見送って、いずれ親しく訪ねて来ていただきたい、と招きました。グリーンと同僚で、今はこれまた故人となったマザビエールという商人はこの事件の目撃者でありましたが、この人が私にしばしば確言したところによりますと、カントはこの議論をやっている間、そこに居合わせた連中には全く靈感を受けているもののように見え、一座の人びとの心を永久に魅し去ったかの如くだった、ということでした。」

世界人として世界事件を批判し、アメリカ人の正当さを弁護するカント、このカントの政治上の主義と意見が、カントその人の紛う方なき本心であったからこそ、その思想内容の高遠さと相俟って、グリーンを初めとする列座の人々の深い感動を誘ったのであろう。

「不倶戴天の怨みを醸し出しそうに見えた希有の椿事」が、「莫逆の親交の結ばれる機縁」となった。哲学者カント（二七二、四一—一八〇四）と英国商人ジョセフ・グリーン（二七三〇—一八六）とは、「今や真に刎頸の交わりを結んだ」のである。「叡智と相互の尊敬に基づいた」両者の「親密な交情」は、カントの中年期に起こったことで、カントの「心情と性格とに決定的な影響を及ぼした。それゆえ、「カントがその生涯にもった一番に気のおけない親友」の死は、「カントの生活様式をも一変させ、カントはこの時以来、夜の集まりにはもう決して出ず、また晚餐は全然謝絶してしま」った。それは、「恰かも、かつては水魚もただならぬ友情に聖化されたこの浮き世を、今は亡き心の友に捧げる供犠として臨終に至るまで静かな孤独のうちに惜しみなく送ろうとしていたかの如くに見える」たのであった。

その意味で、カントが、一七八六年のグリーンの死後、ひたすら批判哲学の体系的な完成に専念し、『純粹理性批判』の決定版とも言うべき第二版（一七八七年）、『実践理性批判』（一七八八年）、『判断力批判』（一七九〇年）と、いわゆる三批判と言われる代表作三書を、矢継ぎ早に世に問うたのは象徴的である。これらを含めて、カントの批判期の作品全体を、グリーンとの友情の「聖化」ないし心の友グリーンに捧げる「供犠」と見ることも、十分可能だからである。そもそも『純粹理性批判』それ自体の成立にも、グリーンが決定的に関わっていたことを、ヤハマンが証言している。

「カントはグリーンを多くの見識と広い理解とをもった人と見ており、私自身に向かつて、自分の『純粹理性批判』の中には予めわがグリーン君に聞いて貰い、いかなる学説体系にも因われないその公平な理解力によって批判して貰わずに書いた章句は一つだつてない、と声明したくらいでした。」

(3) 常識の尊重と経験の肥沃な低地——内在的な理性使用——

カントの『純粹理性批判』が、ふつう誤解されているのは違って、密室の孤独なモノロギ的な作業の結果ではなく、グリーンとの現実の「批判」的な対話の成果であったこと、このことに注意されたい。しかもそうした批判と対話は、学者ではなく実直な商人であるグリーン「の公平な理解力」に支えられるものであった。この点に、『純粹理性批判』のみならずカントの批判哲学一般の基本性格を見定める上で、重要な鍵がある。つまりカントは、『純粹理性批判』中ではもとより他の批判期の作品中でもしばしば明言するとおり、「常識 (sennener Verstand) 普通の悟性、普通の理解力」をきわめて尊重し、これに自らの思考の立脚点をおいているのである。たとえば、『純粹理性批判』の「方法論」でカントは次のように語っている。

「ここでわたしは、哲学が人間理性の批判という労多き努力によってなしとげた功績を誇ろうとは思わない。……いったい諸君は、すべての人間に関係する判決 (ein Erkenntnis) 認識) が、常識を越えて、ただ哲学者によってのみ諸君のために発見されるべきだ、と望むであろうか。……自然が人間に区別なく与えたものについて、その配分が不公平だと自然を責めるわけにいかず、また、最高の哲学といえども、人間の自然な本質的目的に関しては、自然が常識にも与えた手引き以上のものを提供しえない」(A 81: B 89)。

とはいえ、もちろんカントが無批判的に、無条件に常識に依拠しているのではない。「純粹理性批判」のいわゆる説的な入門書として一七八三年に出版した『プロレゴメナ』の本論の結びで、カントは真意を弁明して、いささか詳しく常識について注釈している(Vgl. IV 369ff.)。それによると、正しく判断するかぎりでは常識が良識(sunder Menschenverstand, gesunder Verstand、健全な人間悟性、健全な悟性)と言われる。そもそも常識、すなわち普通の悟性は、経験で確認しうることにしか通用せず、経験にたよらずに洞察するなどということは全く普通の悟性の視野の外にある。経験に関して妥当するかぎりは普通の悟性(常識)や健全な悟性(良識)を引き合いに出してもかまわないが、経験に関して妥当するものが経験の制約の外でも妥当するかどうかについて、それを引き合いに出すことは許されないのである。それでは普通の悟性や経験を無視してよいかと言えば、それも許されない。

経験から独立に洞察することは「思弁的悟性 (speculativer Verstand)」の仕事なのだが、しかしその場合悟性は、つねに、踏み台としての「支点 (Unterlage)」(A 5: B 9)を必要とする。経験がその支点となるのだ。軽快な鳩は自由に翼を張って空中を飛びながら、空気の抵抗を感じて、真空の中であればずっとうまくいくのと思

うかもしれない。思弁的悟性も、経験という支点の抵抗がなければ遙かにうまくいくと妄想するであろう。できるだけ早く自分の建物を建ててしまえ、その後で初めて土台もきちんと据えられているかどうかを調べるといのが、「思弁における人間理性の通常の運命」(D)だからである。けれども、人間の悟性が経験という領域の中だけに制限されるのではないにしろ、経験が人間悟性の「最初の所産」(C)であり、「われわれの認識がすべて経験をもって始まる」(B)ことには、まったく疑う余地がない。カントは悟性を判断の能力、狭義の理性を複数の判断の連結に関わる推理の能力と規定するのだが、両者を包括する能力をも広い意味で理性と呼ぶ。そして、『純粹理性批判』第二版の冒頭部でも力説しているとおり、人間の理性が出發する諸原則は、「経験の過程で不可避的に用いられ、同時にまた、その有効さが経験によって十分に確証されている」(AVII)ものなのである。「経験という大地 (Boden der Erfahrung)」(A 3: B 7)、「経験という平地 (Ebene der Erfahrung)」(A 707: B 735) に立脚して、経験を「支点」として初めて、人間の思弁的理性はその仕事をなしうるのである。こうしたカントの根本姿勢は批判哲学を一貫しているのであるが、今日まで十分に理解されてきたとは言いがたい。カント自身もまた、世間というより、学界の、為にする誤解に手を焼いていたようだ。『プロレゴメナ』で次のように嘆いている。

「わたしの場所は経験の肥沃な低地、(fruchtbares Bathos der Erfahrung)である。そして、幾度となくわたしが意味を指示したのに批評家には理解すらされなかった……超越論的(transcendental)という言葉、この言葉が意味するのは、何かすべての経験を越え出ているものではなく、なるほど経験に(アプリオリに)先行するとはいえ、それでいて経験を可能にするだけで、それ以上のことは何もしないように定義されているものなのである。もしこれらの概念が経験を踏み越えるなら、その時にはそれらの使用は超越的(transcendent-

dent)と言われ、内在的(immanent)な、すなわち、経験へと制限された使用とは区別される。この種の誤解はすべて作品の中で十二分に予防されている。批評家だけが、誤解することで自分の利益を見いだすのだ。」(IV 373f. Ann.)。

「完成された作品 (Werk)」である『純粹理性批判』と、これに後続する「計画 (Plan)」(IV 263) コントラクト、それゆえそれだけ作品の全体を見通し、主要点を項目ごとと点検し一層要領よく整理したものである『プロレゴメナ』、この二書で批判哲学の基本性格はほぼ余すところなく語られていると見てよい。要するにそれは、経験や常識に立脚しているのである。人間の思弁的悟性ないし理性が「天にも達すべき高塔」を設計しようとも、「材料のストック」は、「経験という平地でのわれわれの作業にびつたりの広さの、この平地を見渡すに足る高さの「住居」にふさわしいものでしかないのである (Vgl. A 707: B 725)。もしも人間が自分の分を忘れ、みずからの理性の有限性を無視して、「あらゆる経験の限界 (Grenze) を越え出る」ならば、形而上学は無論のことすべての学問が「果てしもない抗争の戦場」(AVIII)となり、あげくの果ては「カオスと闇夜の母」である「嫌気と全くの無関心主義」(XII)が学問を支配することになる。そしてカントは実際に、当時の学界の有り様をそのように見ていたのであった。だからこそ、あえて学者仲間を忌避して、「いかなる学説体系にも囚われない」世界人グリーンンの健全な常識を、自分の対話の相手に選んだのであった。

(4) アメリカの独立と市民的自由の精神——アメリカン・マインド——

ところで、カントとグリーンンの出会いについては、その真实性に関して疑念を挟む向きがあった。二人が知り

合つたのは一七六六年以来なのに、アメリカの独立戦争が勃発したのは一七七三年だからである。しかし、ガウゼの最近の研究がそうした疑念を払拭している。ヤハマンはマザビー家の家庭教師だったから、かれの証言が事実であることに疑いはないので、ただ時期が若干ずれていたはずだ、と考証するのである。カントとグリーンのあいだで議論が交わされたのもっと早く、独立戦争に先行して植民地と宗主国が政治的に対立していた時期の頃ではないか、とガウゼは推測している。この議論に関して二点、ガウゼは注目している。その一は、カントが情熱的にアメリカに賛成し、イギリスに反対する立場をとったこと、その二は、カントがこの政治上の事件で、哲学者にふさわしく世界人の立場から、人間を国民性によってでなく人間性によって評価したことである。

またガウゼは、カントがアメリカ合衆国を尊重したことを伝える別の情報を提供している。それは一八〇七年にライプツィヒで出版されたK・G・シェレ編集の、『自然地理学』である。リンク編集の一八〇二年版では、北アメリカはまだ植民地として扱われており、関心の対象がインディアンの習俗だったのにたいし、この版では近代的な民主共和国の創建についてはつきりと語られている。カントの真意が死後に公開されたと見ても、フランス革命やこれに続くナポレオン戦争という、当時のヨーロッパ大陸の国際情勢並びにプロイセンの内情勢からすれば、けっして不自然ではない。シェレ版でカントは次のように語っている。

「……カナダに接して、最も模範的な制度をもつ一つの連邦共和国が続き、それは公開と自由ともとづく国家の一例で、そこではこれらの公開と自由とが著しく発達している。それは今までの地球全体の歴史からみて唯一のほんとうの自由の国であり、そこでは自由は完全に幸せをもたらす機能をもち作用している。

……この独立国家を建設したのは、若い、旧世界の陰謀や悪徳には無縁な、勤勉な、人格の調和した、人間

の真の尊嚴の感情に満たされた國民であつた。アメリカ共和国……、この國は古代ローマよりも、また今日のフランスよりもはるかにすぐれていた。……この國の繁榮、その驚くほど成長した住民、その落着きと秩序の精神、は市民が公共の場に積極的に参加するところに成り立ち、そしてこうした市民参加の状況は、……正真正銘の自由はもしそれを妨げるものが何もなければ、どんなにすばらしい実りをもたらすかということを示す好例である。要するに、この北アメリカの共和国は世界史上唯一の奇跡であり、いかなる國際人も注目しなければならぬ國である。」

まことにガウゼも言うとおり、「カントにとつては、アメリカ合衆國が地球上における唯一の自由の地」なのであり、「自由は市民が公共の場に参加することにねざす」のである。『啓蒙とは何か』のなかでカントが言及している、「國外でも広まりつつ」ある「自由の精神」とは、具体的には、独立したばかりのアメリカ合衆國で現實のものとなつてゐる市民的自由の精神だつたのだ。人權宣言の先驅をなすと言われる『ヴァージニアの權利の章典』(一七七六年六月十二日採択)、アメリカ精神 (american mind) の表明であり、アメリカ的環境で精神風土化したロック流のイギリス政治思想の表現である『獨立宣言』(一七七六年七月四日可決、公表)、アメリカ人の「權利の章典」と呼ばれる『合衆國憲法修正一〇カ条』(一七九一年確定発効)等々を、⁽¹⁰⁾批判期のカントは万感の思いで受けとめたことであろう。「常識」に訴えるトーマス・ペインの『コモン・センス』(一七七六年)や『人間の權利』(一七九一年)などの内容に、並外れた世間通、人間通のカントが疎かつたとも考えにくい。

(5) 理性の公然使用と私的使用——プロイセンの現実——

『純粹理性批判』を中心とするカントの批判哲学の歴史的基盤は、世界史的には、かつ地球規模では、すでに見てきたとおり、アメリカ合衆国で広まりつつあった市民的自由の精神であった。しかしカントその人の「場所」は、フリードリヒのプロイセンを措いて無い。高らかに、宗教の自由、言論及び出版の自由を宣言するアメリカン・マインドを、カントは自分の場所と立場で受けとめざるをえなかった。啓蒙的とはいえ、その本質においては紛れもなく専制的軍事国家にすぎなかった当時のプロイセンにあって、剥き出してあれ自主規制というかたちであれ、検閲の影におびえざるをえなかった王の臣民にして教育官僚だったカント、その人の思いは格別のものであったはずだ。『啓蒙とは何か』全編にみまざる屈折した行文が、その間の事情を端的に物語っている。そこに、カントの批判哲学を読み解くための、もう一つの歴史的基盤があるのである (Vgl. VIII, 31-32)。

「理屈を言うな (——理性を用いるな *raisonnir nicht!*)」という叫び声が、当時あらゆる方面でこだましている。『理屈を言わず、訓練しろ』と将校が、『理屈を言わず、税金を納める』と財務官が、『理屈を言わず、信じて』と聖職者が叫ぶのである。このなかにあつてカントは、啓蒙的と自認する君主フリードリヒに一縷の望みを託す。この王にして初めて、どんと構えて、「好きなだけ何にでも理屈を言え、しかし服従しろ」と言ってくれるのである。ある意味でカントはここに付け込む。だが、いくら、好きなだけ何にでも理屈を言え、と言われても、最後が、服従しろ、では、事はそれほど簡単ではない。

そこでカントは考えたはずである。君主が啓蒙、啓蒙という以上は誰もこれに反対できまい。また、たてまえとして、啓蒙には自由が付き物だということ、これに文句をつけるような輩はそのセンスと知性が疑われる。だから、問題はその先にある。カントは二段構えて論陣を張る。第一段は自由の用い方に、第二段は自由の内容に

向けられる。

まず、自由の用い方に二つを区別する。理性の公然たる公開使用と私的使用とである。理性の「私的使用 (Privatgebrauch)」とは、公民権所有者 (Bürger) として公職についている人がその立場上許される自分の理性の使用である。公共体 (Gemeines Wesen) の利益のために運営されている多くの業務には一定の機構が不可欠であり、その業務に携わる公共体の成員は機構上もっぱら受動的な態度を取らねばならない。こうして政府は機構員を人為的に一致団結させ、公共の目的に当たらせるのである。この場合、「もちろん、理屈を言うことはゆるされず、服従あるのみ」と、カントは言う。

しかし、とカントは続ける。そうした機構の受動的な一員であるにせよ、「同時に」、「全公共体 (ein Ganzes gemaines Wesen)」の一員として、それどころか、「世界公民社会 (Weltbürgergesellschaft)」の一員として見なれうるので、このかぎりでは、いづれにせよ自分の業務を損なうことなく、「理屈を言うことができる」のである。そしてカントは、「書物をとおして本来の意味での公衆 (Publicum) を相手とする学者の資格」を、世界公民社会の一員たる証だとする。その上で、誰であれ学者として読者世界の全公衆を相手に自分自身の理性を使用することを、理性の「公然使用 (offentlicher Gebrauch)」だと言うのである。何につけ理性を公然と使用すること、これこそがおよそ自由と称されるもののうちで最も害のないものだ、これこそが人間のあいだに啓蒙を実現するのだ、とカントは力説する。

(6) ペンの自由と宗教の自由——人間の神聖な権利——

理性の公然使用ということでカントの念頭にあったのは、以上から明らかなように、文筆の自由、つまりペン

の自由であった。公務についているかぎりには職掌上の義務として理性の使用は私的であらねばならない。しかし、誰しも同時にペンの自由をもつのであり、学者（文法家、Gelehrter grammaticos）の資格で書物をとおして「本来の意味での公衆」を相手に、自由かつ公然と理性を使用できる。これは「人間の神聖な権利（die heiligen Rechte der Menschheit）」に属することなのだ、とカントは主張するのである。『啓蒙とは何か』における、公的および私的という言葉の「逆説的な」用い方も、こうした文脈で理解されねばならない。普通ならば公務上の判断が理性的に公的ないし公然使用であり、公務外の個人的な判断が私的使用であるはずなのだが、敢えてカントはこれを反対に用いている。それはカントが、古代ローマの歴史家スエトニウスの言葉、「皇帝は学者（文法家）の上に立たず（Caesar non est supra Grammaticos）」を引用していることとあり、通常は公的意志を代表していると思なされる皇帝ないしその理性も、学者から見れば私的にすぎない、と理解しているからである。誰しも学者としてののみ、人間の神聖な権利を真に代表しうるのであり、「改善へと向かう人間の進歩」に貢献しうる。ペンの自由をもつものだけが、理性を公然と、本来の意味で公的に使用できるのである。このようにカントは、言葉のもつ多義的なニュアンスを駆使して、言葉尻を捕らえられて難癖をつけられないように、きわめて用心深く思うところを主張するのである。

学者ということではカントは、通常の狭い意味での学者ではなく、象徴的にペンの自由を指示するのだが、そのペンの矛先は何よりも宗教に向けられる。たとえば、聖職者が教区の人々を前にして自分の理性を用いるのは、理性の私的使用にすぎない。というのも、そうした集まりはいくら大きくても内輪の集まりを出ないからである。また、聖職者は職掌上、教会の代弁者として規定にしたがって人々に説教するのであり、自由に語ることは許されないからである。だがしかし、とカントは言う。聖職者であっても、学者としては書物をとおして「本来の意

味での公衆すなわち世界」に話しかけることができるのであり、こうした理性の公然使用では何ら自由を制限されることなく、「自分自身の理性を利用」し「自分自身の人格で話し」ても差し支えない。宗教上の事柄についてペンの自由はとりわけ聖職者に関係深いのであるが、これに止まるものではない。それは、すべての公民権所有者（公民、市民、Bürger）に認められるべきもので、誰もが自由に当代の制度の欠陥や当代の公式信条（Symbol）を批判できる。これが啓蒙であり、啓蒙の発展をこそ「根源的使命」とするのが人間の自然な本性だ、とカントはきっぱり主張する。

二 カントの批判哲学の形成史と人間学的基盤

(1) 啓蒙された時代と啓蒙の時代——認識の修正——

「今われわれは啓蒙された時代に生きているか」と問われるならば、その答えは、「否。けれども、多分、啓蒙の時代には生きている」、このようにカントは一七八四年の時点で、『啓蒙とは何か』において自分の時代を診断している。人々の現状は、宗教上の事柄について、他人の指導を受けず自分自身の悟性を確實適切に働かせる状態にはない、と見るからである。しかし今や外的な障害は明らかに減少しつつあるのであり、「全面的な啓蒙（allgemeine Aufklärung）」の機運がみなぎっている。必要なのは、「決断と勇氣」なのだ。それでカントは、「勇氣をもって君自身の悟性を働かせろ」、サペーレ・アウデ（ホラティウス）、と訴える。これが啓蒙のモットーだ、と言うのである。

ところがカントは、一七五七年に出された『自然地理学講義の構想と予告』では、その冒頭で次のように述べ

ている。

「今日の啓蒙された時代では趣味も理性的となり、一般に広く拡がっているとされる。それで、自然の驚異を知ることに興味をもたぬという人はほとんどいない、と前提したうえで講義を始めても、差し支えあるまい。そうした驚異は、われわれの視界の外にある地球上の他の地域にも存在するのである」(二三)。

カントは一七五五年の冬学期から、今日で言えば非常勤講師に相当する私講師として、大学教師のキャリアを開始しており、半年後の一七五六年の夏学期にはもう「自然地理学」の講義を、ドイツでの草分けの一人として始めている。その時点では、カントはみずからの時代を「啓蒙された時代」と認識しているわけである。

では、何故にカントは、一七八四年の時点で認識を修正して、自分の時代を「啓蒙された時代」ではなく「啓蒙の時代」へと後退させたのか。カントが属する客観的な歴史状況からすれば、一七四〇年に即位した啓蒙君主フリードリヒ二世の治世は一七八六年の死に至るまで続いており、啓蒙はますます発展し充実しつつあったはずなのである。この間の状況の変化は、むしろ、カントその人の個人史と思想の発展史から見えていった方がよさそうである。

個人史的には、最大の出来事として一七七〇年にカントは四十五歳で、生まれ育ち生涯にわたって一時として離れることのなかったケーニヒスベルク、この地の大学の論理学及び形而上学の正教授に任命されている。そして一七七六年以降しばしば哲学部の学部長を務めている。またそれに先立って、七年戦争で一七五八年一月から一七六三年三月までケーニヒスベルクがロシアに占領されたとき、カントは他の同僚とともにロシア女帝に忠誠を誓っている。このあいだカントは、ロシアの将校達と——といっても、そのほとんどがバルト出身のドイツ人

なのだが——、こだわりなく交友を深めている。そして、戦争終結後これもさしてこだわりなく、ロシア臣民から再びプロイセン臣民に戻っている。⁽¹⁾一七五九年十月二十八日付の、友人であるリガの大聖堂付属学校長J・G・リントナー宛の書簡が、その頃のカントの心境を示している。

「私はと言えば、進退窮まり、毎日教壇で私なりの講義を相も変わらぬ調子で続けております。時として気分が高揚して、こんな狭い生活圏を飛び出してどこかで、自分というものを少しなりとも拡大したい、と思うことがあります……」(X 181)。

その後一七六六年以来、刎頸の友グリーンと親交を結んだことはすでに見てきたとおりだが、その前後に両者の親交の機縁となった英米間の紛争が勃発している。一七六四年に砂糖法を施行して以後、印紙法、宣言法、タウンシェンド諸法等々と、毎年のようにイギリスは植民地アメリカを拘束する法令を制定している。アメリカの反発はさまざまな紛争を経て、ついに一七七六年の独立宣言に至り、一七七八年にフランスがアメリカ合衆国を承認し、一七八三年にはパリ条約でイギリスもその独立を承認している。この間の一連の経過にカントが胸躍る思いで共感を示していること、これもすでに見た。

(2) ヒュームの示唆と『純粹理性批判』——根拠律への懷疑——

カントの思想の発展史からみれば、ちょうどケーニヒスベルクがロシアによって占領された頃、すなわち一七五〇年代の末頃には、先のリントナー宛の書簡からも伺えるとおり、カントは従来の研究スタイルに飽き足らないもの、ともすれば行き詰まりを感じ始めていたようである。パウルゼンを初めとするカント研究者たちは、一

七五〇年代をカントの思想の「独断的—合理論的」段階ないし「独断的—自然科学的」時期と呼ぶのであるが、事実カントの学問的関心は、処女作で卒業論文でもある一七四七年の所謂「活力測定考」以来一七五〇年代全般にわたって、主として自然哲学の分野にあった。ニュートンの機械論とライプニッツの目的論とをどちらかと言えばライプニッツの側から調停しつつ、独自の境位を開拓しようとするのである。ところが一七六〇年代に入ると、カントの論調は明らかに変化する。根拠律に根幹を置くライプニッツの、というよりむしろ正確にはその徒であるヴォルフの、形式論理的な形而上学から訣別して、いささか懷疑論的な調子を帯びてくるのである。根拠律の無制約的妥当性への懷疑は、一七六三年の所謂「負量の概念」における实在根拠の二義性の洞察で頂点に達するのであるが、カント研究者はこれまでほぼ一致して、ここにヒュームによる因果律批判の明らかな影響を見て取っている。二〇年後の一七八三年に『プロレゴメナ』序言でカントは、ヒュームからのきわめて大きな影響を自認している。研究者はその時期を一七六〇年代初頭だと推定するのである。ともかくカントは『プロレゴメナ』で、次のように述べている。

「率直に告白するが、デイヴィッド・ヒュームの警告、これこそが何年も前に初めて、私の独断のまどろみを覚ましてくれたのであり、思弁哲学の分野における私の研究にまったく別の方向を与えてくれたのであった」(IV, 260)。

これに続いてカントは、「結論に関しては、私は全然ヒュームに耳を貸さなかった」と述べる。とは言え、「ヒュームの疑いが与えることができた示唆だけ」が、純粹理性批判という「まったく孤立した、唯一無二の性質」をもつ、「まったく新しい学問」が成立する直接の機縁となったこと、このことはカントが明言している(IV, 11-

(3) 法学用語とニュートンの方法——方法論的原理の模索——

長いだけではなく、その道程は単純でもなかった。一七六四年に公刊された懸賞論文『自然神学と道徳の原則の判明性に関する研究』の序論で、カントは次のように言う。

「方法が確立し、これによってこの種の認識がもちうる最高度の確実性が獲得できるならば、また、こうした確信がもつ自然な本性がよく洞察されるならば、意見や学派の永遠の動揺に代わって、教授法の不変な規定が思考する人々を合意させ、一致協力させるに違いない。それはちよūd、自然科学において、ニュートンの方法が、勝手気ままな物理学上の仮説を、経験と幾何学に従う一個の確実な手続きに変えたのと同様である。けれども、形而上学にあつて真の確実さとは何であり、どういう仕方ですれに達するか、を示すべき本論文それ自体は、どのような教授法をもつべきなのだろうか。……そこで私は、確実な経験命題とその直接的帰結を、本論文の全内容たらしめるであろう」(II 276)。

判明性に関する懸賞論文は一七六二年の末頃に執筆されたものと考えられるのだが、折しもその前後の時期には、ヨーロッパ全土のみならず世界各地の植民地をも巻き込んだ七年戦争が終結に向かつており、参戦諸国間で各種の講和条約が調印されつつあつた。そうした講和条約の一つに基づいて、一七六三年の三月にロシア兵がケルニヒスベルクから撤退している。政治上の事件にことのほか強い関心を寄せたと言われるカントに、その影響がなかったとは考えにくい。懸賞論文の序論の用語、例えば、「永遠の動揺」、「合意」、「一致協力」、「一個の確実

な手続き」などに、影響の跡を見ることが出来る。そもそも処女論文以来カントに「調停志向」が強いことは、つとにファイヒンガーが指摘している。¹⁴⁾ また、当の処女論文『活力測定考』序文で若きカントは、大家連の権威に真っ向から挑戦する自作に対して、シユラクサイの法廷の例を挙げて、読者に「節度と公正」(20)を要求している。そして、そうした調停志向や法廷への準拠が、批判期では一層意識的に法学ないし政治用語で語られている。¹⁵⁾ その意味で、広義の法学用語の哲学ないし形而上学への転用は、少なくともその方法論的意義を自覚した上では、この懸賞論文に始まったと見ることもできる。せめて用語の上でも、「狭い生活圏を飛び出し」て「自分というものを少しなりとも拡大した」かったのかもしれない。

さらに懸賞論文で、後年の『純粹理性批判』の基本性格と方向が定まったと見ることもできる。もちろん、内容の具体的な展開に関しては、その後一段と彫琢を強いられるのだが、少なくとも基盤は据えられたと言えよう。さしあたり次の三点に注目したい。

- 1 法学用語の転用。形而上学ないし哲学の状況と展開を政治上のそれに重ね合わせてみる。
 - 2 方法の重視。自然科学の方法を形而上学に応用する。
 - 3 経験からの出発。形而上学的経験を自然科学的経験から峻別する。
- 第一点については、懸賞論文の序論で「意見や学派の永遠の動揺」と述べられるのに対応して、『純粹理性批判』ではその第一版冒頭部で、形而上学が「果てしない抗争の戦場」(VXIII)と呼ばれる。そしてここではさらに、次のように語られる。

「始めは、形而上学の統治は独断、論者の行政のもとにあり、専制的であった。しかしながら、その立法が

なお昔の野蛮の名残を止めていたため、形而上学の統治は内乱によって次第にまったくの無政府状態に退化した。そして、懷疑論者という、一切の定住的耕作を忌み嫌う一種の遊牧民が、時として市民の統合を解きほぐした」(A IX)。

こうしたカントの表現には、明らかに、七年戦争前後の形而上学の状況とヨーロッパの政治状況が重ね合わされている。ライプニッツ・ヴォルフ流の根拠律の失権と、ヒュームによる因果律批判の衝撃の大きさを物語つてもいる。

第二点については、すでに見たとおり懸賞論文の序論で、「方法が確立し、……人々を合意させ、一致協力させるに違いない」と、また、「自然科学において、ニュートンの方法が、勝手気ままな物理学上の仮説を、経験と幾何学に従う一個の確実な手続きに変えた」と述べられている。さらにその本文では一層明確に、「形而上学の真の方法は、ニュートンが自然科学に導入し、そこですこぶる有効であった方法と、根底において同じである」(II 286)と語られる。ところが、全く同じ趣旨で『純粹理性批判』では次のように言われる。

「形而上学の従来の手続きを変更しようとすることに、しかも、幾何学者や自然研究者の先例にならつて形而上学の全面的革命に取り掛かる点に、今や、この純粹思弁的理性批判の仕事がある。この批判は方法的論文であつて、学の体系そのものではない」(B XXII)。

ここからも明らかのように、方法の重視とニュートンの自然科学の方法を形而上学に応用すること、この二点がやがて『純粹理性批判』の基本性格を定めるのだが、これは、一七五〇年代のカントの考え方からの決定的

転換を示している。例えば、一七五六年の所謂『物理的単子論』は、「空間の分割性が単子の単純性と相反するものでない」(1756)ことを明らかにすることによって、幾何学と形而上学の結合のための障害を取り除こうとする。ここでは、障害を取り除くという、単に消極的なカントの試みがあるだけで、懸賞論文のように積極的に、幾何学やニュートンの自然科学の方法を形而上学を導入するわけではない。まして、これら三種の学問を徹底する方法論的原理、つまり批判期で超越論的原理と称されるものを、方法論的に確立しようとする姿勢はほとんど窺われない。

(4) 道徳感情と人間の尊厳——経験の見直し——

第三点の経験からの出発、これがその後のカントの思考の歩みを決定的に方向づけていると言えよう。ヒュームによって「独断のまどろみ」を覚まされたカントが、「経験の肥沃な低地」を「わたしの場所」と思い定めるのである。その意味で、懸賞論文の執筆の時期をもってカントの思想の発展史は懷疑論的段階を卒業し、経験論的段階に入る。この新しい時期の特徴は、形而上学ないし思弁哲学という本来は経験を超越しているはずの領域に、ある意味で逆説的に、固有な経験の在り方を、しかも自然科学的経験とは別種の経験様式を、求めたことにある。そして、そうした種類の経験をカントは、ハチソンなどの「道徳感情」(1763)に見いだす。『美と崇高の感情に関する観察』は懸賞論文と同じく一七六四年に公刊されたのだが、そこでカントは、快や不快という「どの人間にも固有な感情」を哲学者としてよりも、むしろ「一観察者の眼」でもって、先入見に囚われることなく観察しようとする (Vgl. II 207)。感情という「人間の自然な本性」に改めて着目するのである。この観察論文の冒頭部でカントは次のように語っている。

「人間は傾向性を満足させるかぎりでのみ自分を幸福だと思ふのであるから、人間に大きな満足を味わせる力をもつ感情というものは、そのために格別の能力を要するのでないにしろ、たしかに取るに足りぬことではなご」(14)。

また、同じ論文の末尾では、地理的並びに歴史的な人間学的見解が披瀝された後で、以下のように語られる。

「この間、宗教は学問や道徳とともに、哀れむべき茶番によつて歪められた。そこで気づくのは、趣味というものはある面で退化すると、高尚な感情に属する他のすべての面でも、はつきりした墮落の徴候を示すということである。……ようやく天才的人間が全滅に近い状態から一種の再生によつて復活した後で、われわれは現代にあつて、美と崇高の正しい趣味が、芸術や学問においてと同様に道徳的なるものに関しても開花するのを見る。そこで、これ以上望むとすれば……とりわけ、いまだ未発見の教育の秘密を古くからの迷妄から救い出して、手遅れにならないうちに若い世界公民ひとりひとりの心の中で、道徳感情を活動的な感覺にまで高めることだけである……」(11, 216)。

従来の形而上学に破産宣告を下し、それまで形而上学が占有していた宗教や道徳の領域を、カントは「道徳感情」でもつて新たに基礎づけようとするのである。道徳感情論は十八世紀前半にイギリスに起こった思想で、啓蒙思想の元祖ロックの弟子であり庇護者であつたシャフツベリが、プロテスタントイイズムの良心論を背景にして提唱し、シャフツベリの弟子ハチソンらが受け継ぎ広めた。ハチソンの後輩ヒュームやヒュームの友人だつたフランソアルソーなど、カントの著作上では観察論文で初登場する哲学者たちも、道徳感情論の影響下にあつた。

七年戦争が終結に向かい、アメリカ独立革命が胎動し始めつつある一七六〇年代前半にカントは、人権や議会議制民主主義、自然状態や平和論というロック流の啓蒙政治思想ともども、道徳感情論の洗礼を受けたのであろう。プロテスタントイイズムの一派である敬虔主義の家庭に育ったカントその人にとって、道徳感情論はもとよりロック流の啓蒙思想も心底から共感しうるものだったにちがいない。これらの思想の根底に、カントは「人間愛」と「人間尊重」(II 209f. Ann.)の精神を嗅ぎ取っている。この時期の有名な遺稿の一節が、そのことを雄弁に物語っている。

「道徳的な理由からも論理的な理由からも常識を尊重するという徳を学ばなければならない。

私は傾向性からして研究者だ。知ることを渴望し、もつと知りたいという貪欲な不安に駆られ、あるいは、知るたびに満足を覚える。当時私は、このことだけが人間性の名誉となりうると信じ、何も知らぬ野卑な人々を軽蔑した。ルソーが私を正してくれた。ああした驕慢な優越感は消え、私は人間を尊重することを学ぶ。

この考察が他のすべての考察に、人間性の諸権利を確立するという価値を授けうるのだ、ということ、もしも私がこのことを信じなかったならば、私は自分を普通の労働者ほどにも役に立たないと感じるだろう」(II 211f.)

カントは常識(コモン・センス)の尊重、道徳感情(モラル・センス)の尊重というイギリス経験論の思想から再出発して、ルソーの人間尊重の精神に到達し、今度は反転して、人間尊重の精神を根本原理に据えて人間性の諸権利を確立しようとする。経験論的段階におけるカントの思想の最高点を、観察論文の次の一節に見ることができる。

「……真の徳は原則の上のみ接ぎ木されうるもので、原則が普遍的であればあるだけ、徳はますます崇高にもなり高貴にもなる。こうした原則は思弁的な規則ではなくて、あらゆる人間の胸中に生きる感情の意識であり、同情からとか好意からとかいう特定の理由よりも遙かに広範囲に及ぶ。人間の自然な本性が、美と尊敬の感情がそれだと言えばすべてを集約している、と私は信じる。前者は普遍的な親切心の根拠であり、後者は普遍的な尊敬の根拠である。そして、この感情が誰かの心の中で最大の完全性に達したら、その人は自分で自分を愛しもし尊びもするであろうが、それはただ、その人の拡張された高貴な感情がすべての人間にまで広がっていて、その人がすべての人間のなかの一人であるかぎりにおいてである。そのように拡大された傾向性に自分の特殊な傾向性を従属させることによつてのみ、われわれの合法的な衝動がバランスよく適用されて、徳の美である高貴な礼儀が成立しうるのである」(II 217)。

この節でカントは、道徳感情を感覚的なものとしてでなく、普遍的な原則として理解しようとしている。だが、そうした普遍的な原則が「人間の自然な本性がもつ美と尊敬の感情」だとするなら、その場合改めて、人間とは何か、人間の尊敬とは何か、が道徳のために問われざるをえなくなる。

(5) 考えることを学ぶと哲学すること学ぶ——人間の研究——

すでに見たように「美と崇高の感情に関する観察」は、「いまだ未発見の教育の秘密」を古くからの形而上学的な迷妄から救い出して、「若い世界公民」の心のなかで「道徳感情」を高めたい、というカントの願望で結ばれている。そこで、カントの次なる課題は、青少年を、ひいては人間一般を世界公民として教育するための、普遍的

な道徳原則の確立ということになる。だが、これを遠く射程に収めつつも、まずその前に「予備学(Propädeutik)」として、方法論的には人間の認識の経験論的見直しが、また、内容的には地球規模での具体的な人間観察が、当面の課題となる。この課題にこたえるべくカントは、『一七六五—一七六六年冬学期開講案内』で、従来の講義の仕方を大幅に手直ししている。

ここで最初に確認されるのは、「人間の認識の自然な進歩」(II 305)である。それは、「まずもって悟性が、経験を通じて直観的諸判断へと、そしてこれらの直観的諸判断を介して諸概念へと至ることによって養成され、次いでこれら諸概念が、理性を介して根拠と帰結の関係において、最後には学問を通じて整然とした全体において認識される」(II 306)といったものである。そしてこれと対応して、まず悟性的人間が、次いで理性的人間が、最後に学者が養成される、とカントは言う。彼によれば、形而上学を初めとする従来 of 学問の誤謬の源泉は、この自然な順序を逆にして経験を軽んじた点にある。整然とした全体における認識としての学問、つまり哲学から始めようにも、そうした哲学はこれまで存在したことがないから、不可能なのである。だから、今や逆の方法を取らねばならない。青少年の教育指導上の規則は、悟性を経験判断において訓練し悟性の成長を速めること、要するに、思想を学ぶのではなく「考えることを学ぶ」ことである。また、大学生は理性的人間ないし学者となるべく、哲学を学ぶのではなく、既存の哲学書を手掛かりに「哲学することを学ぶ」(II 306)べきである。

こうした考えに基づいてカントは、哲学科目の授業内容の順序を編成替えしている。第一に形而上学は、経験的心理学から始められる。そしてこれは、もともと「人間に関する形而上学的経験学」(II 305)だとされる。第二に論理学では、伝統的な論理学ではなく、「良識(健全な悟性)の批判と指示」(II 310)が講義される。ここでは学識ある理性の陶冶と並んで、市民的な生活のために活動的な良識の育成が図られるので、「理性の批判」に際し

て「趣味の批判(美学)」(III.21)にも言及される。第三に倫理学では、シャフツペリ、ハチソン、ヒュームの道徳感情論が、道徳性の第一根拠の探求において最も優れているとされる。しかし、これはなお未完成で不十分である。道徳感情論を「厳密にし補完する」ことがカントの倫理学の課題となるのだが、ここでも方法と手順が重視される。「行、わ、れ、る、べ、き、と、(was geschehen soll)」を示すに先立って、「行、わ、れ、て、い、る、こ、と、(was geschieht)」を歴史的かつ哲学的に考察せねばならず、まず始めに「それに従って人間が研究されねばならない方法」が明らかにされる(Vgl. III.11)。研究されねばならない人間は、哲学者すらいつも誤認してきたような、偶然的で可変的な形態に歪められた人間だけではない。むしろ、つねに変わることにない「人間の自然な本性(Natur des Mensch. 21)」並びに「創造における人間固有の位置」が研究されねばならない。こうした研究方法から明らかとなるのは、まずもって、人間にふさわしい完全性とは如何なるものか、と言うことである。「野生のままの簡素さ(ohne Einfaht)」と「知恵ある簡素さ(weise Einfaht)」という二つの立場で、そうした完全性が解明される。次いで明らかとなるのは、もしも人間が人間にふさわしい二通りの完全性の「限界」を越えて、最高段階の自然的もしくは道徳的な卓越性に触れようとするが、うまくいかないとすれば、その場合、人間はどのように行動すべきか、ということである。カントはこうした「道徳研究の方法」を、「現代における素晴らしい発見」だと、誇っている。

最後に第四は、自然地理学である。大学教師となった当初よりカントは、ゲッティンゲンのガッテラーと並んでドイツで初めて独立科目とした自然地理学を講義し続けてきており、その間次第に内容を拡大してきたのだが、ここに至りて全面的に再編成する(Vgl. II.312)。自然に関する分野を縮小して、「自然的、道徳的、政治的地理学」と名称を変更するのである。第一の自然地理分野では、商工業を介して諸国家に及ぼす影響が一段と加味される。

またこの分野は「すべての歴史の本来の基礎」とされ、これなしでは歴史はおとぎ話とさして変わらぬと言われる。新しく独立した第二の道德地理分野では、人間の自然的な特徴の多様性、及び、全地球上での人間において道德的なるものの相違、この二点から人間が考察される。こうした考察なくしては「人間についての普遍的な判断」が困難だとされる。また、道德的状态が相互にあるいは以前のものと比較され、「人類の一大地図」が提示される。これも新しく独立した第三の政治地理分野は、先行する二分野の相互作用の結果と見なされるもので、地球上の諸国家と諸民族の状態が、歴史上の出来事の遠因となる、地勢、産物、風俗、産業、商業、人口との関係から考察される。この考察を欠いては一切の知識は寄せ集めに過ぎず、これによってのみ「認識の統一」が達成される、とカントは言う。

以上見てきたとおり、カントが開講案内で試みた編成替えは、講義の内容や仕方にも止まるものではなく、哲学全体に、人間の認識そのものに及ぶものである。「人間の認識の自然な進歩」に着目して、カントの考察の全体が「人間の研究」に収斂している。これが「良識の批判」や「理性の批判」や「趣味の批判」を伴うものである以上、単に経験論的な見直しと言ってすまされるものではない。むしろ、人間論的見直しと言うべきである。開講案内が公表された一七六五年をもって、カントは単なる経験論的段階を卒業して、人間論的段階に入ったと言える。第一哲学の形而上学でも、従来中心となっていた伝統的な分野が後退し、付録的であった経験的心理学が「人間に関する形而上学的経験学」として前面に躍り出ている。さらに、一七六六年の『形而上学の夢によって解明された、視靈者の夢』では、形而上学が「人間、理性の限界に関する学」(III, 388)として規定される。以前には「形而上学という蝶の羽」が人間を舞い上がらせて空中をさまよわせたが、今では自己認識という懐疑の力が絹の羽ばたきをおしとどめ、人間は再び自分を経験と常識という低い大地の上に見るのだ。

(6) 人間学と批判哲学——人間とは何か——

『純粹理性批判』の「方法論」でカントは、理性のあらゆる関心を三つの問いに集約している。すなわち、「1 私は何を知らうるか。2 私は何を為すべきか。3 私は何を望んでよいか」(A 865: B 833)。そして、哲学者とは「人間理性の立法者」(A 839: B 867)であり、哲学の究極目的は「人間の全規定」(A 840: B 868)であって、これに関する哲学が道徳だと述べている。同じ趣旨のことが、一八〇〇年にイェッシーによって編集され出版されたカントの『論理学』でも述べられている。この『論理学』は批判期のカントの論理学講義をまとめたもので、イェッシーの「前書き」から、一七六五年以来カントがあつた『開講案内』に従つて論理学の講義をしていたことが分かる (Vgl. IX 3)。『論理学』のなかでは、先の三つの問いが「世界公民の意味における哲学」の問いであつて、「人間とは何か」という問いに関係し、したがつて、つぎの四つの問いのすべてが「人間学 (Anthropologie)」に算入される、と語られ、続けて次のように言われる (Vgl. IX 25)。

「それゆゑ哲学者が規定せねばならないのは、

- 1 人間的知識の源泉、
 - 2 すべての知識の可能で役に立つ使用の範囲、そして最後に
 - 3 理性の限界
- である。」

ところで、『純粹理性批判』第一版の「序言」では以下のように述べられている。

「さて私が純粹理性の批判ということで理解するのは、書物や体系の批評ではなく、如何なる経験にも依存せずに理性が追求しうるすべての認識に関するの、理性能力一般の批判なのである。したがって、形而上学一般が可能か不可能かの決定、及び、形而上学の源泉や範囲と限界を規定すること、しかもこれらすべてを原理からなのである」(A XIII)。

このように見てみると、純粹理性の批判ないし批判哲学全体が「人間とは何か」の問いを介して、人間学と密接不可分であることが分かる。要するに、批判哲学の基本性格は、一七六五年の『開講案内』以来、人間論的に定まったと見ることができるのである。事実、マルクス・ヘルツ宛の二通の書簡が証明するとおり、カントは一七七二年頃には『純粹理性批判』の構想を整えており、またほぼ同時に、人間学の講義を独立した科目として開始している (Vgl. X 129, 132, 145f.)。

とはいえ、人間学的基盤を共有はするものの、一七六五年頃の人間論的段階と一七七二年頃の批判開始期と一七八一年以降の批判期は、カントの思想の発展史からすれば、それぞれ相互に区別されねばならないのは言うまでもない。批判哲学の形成史においては、「六九年の大いなる光」(Vgl. Refl 5037: XVIII 69)と七〇年代の『沈黙の十年』を無視することができない。また人間学については、これがヴォルフ流の経験的心理学に由来するか、それとも、カント自身の自然地理学に溯るかに関して、目下、前者に与するヒンスケと後者を主張するホルツアイの間で論争が生じている。⁽¹⁶⁾カントの人間学の、延いては批判哲学全体の性格づけにも関わる問題なので、これも無視できない。

いずれにせよ、カントの批判哲学が人間学的基盤の上で形成されたことは間違いない。「勇気をもって君自身の

悟性を働かせろ」、「自分で考えろ」(VIII 351)という、『啓蒙とは何か』に見られる啓蒙の基本精神は、所謂『人間学』の基本精神でもあるのだ(Vgl. VII 326)。人間学の対象は若い未成年の世界公民であって、その目的は「考えることを学ぶ」という悟性の訓練にあったと言えよう。それゆえ人間学の言説は、常識的で具体的な話し言葉でかたどられているのであろう。この場合カントは、講義の場で王の教育官僚として、理性を私的にしか用いることができなかった。だからこそ、『人間学』は最晩年に至るまで出版されなかったとも考えられる。これに対して、純粹理性の批判ないし批判哲学の対象は成人した世界公民であって、その目的は「哲学することを学ぶ」(X 26: 260)という理性の訓練にあったと見てよい。ここではカントは学者として、真の公衆を相手に書物を通じて、公然と理性を用いることができたのである。これが、『純粹理性批判』を初めとする批判哲学の作品がけっして講義に用いられなかった理由であろうし、それらの言説が形式的抽象的な書き言葉に徹した理由でもあろう。

(7) 批判の自由と立法の自由——啓蒙の時代——

何故にカントは、一七八四年の時点で認識を修正して、自分の時代を「啓蒙された時代」ではなく「啓蒙の時代」へと後退させたのか。ここまで見てきたことから明らかなように、その間カントの身边にはさまざまな出来事があった。個人史的には、身分不安定な三十二歳の青年教師は今や六十歳の老境にあり、押しも押されもない大学正教授で正規の教育官僚となっていた。勿論の友グリーンとの出会いと死による別れがあった。七年戦争の勃発とロシアによるケーニヒスベルクの占領そしてロシア女帝への忠誠の誓い、その後の七年戦争の終結と近代的な国際条約の締結、そして再度のフリードリヒ二世への忠誠の誓い、アメリカ独立運動の胎動と独立革命の成功、人権意識の高揚と世界公民としての自覚、等々があった。カントの思想の発展史においては、当初の独

断論的段階から、懷疑論的段階、経験論的段階、人間論的段階を経て、批判主義的段階に到達していた。

自分の時代を「啓蒙された時代」だと診断した一七五七年当時、啓蒙ということではカントの念頭にあったのは、もっぱら芸術や学問上の事柄にすぎなかったようである。『自然地理学講義の構想と予告』のなかで「今日の啓蒙された時代では趣味も理性的となり……」と告げられているように、時代が啓蒙されているとする診断の根拠は、趣味が理性的となっているというカントの時代認識にあった。

ところが、自分の時代を「啓蒙の時代」だと診断した一七八四年の時点では、そうした趣味上の事柄は、芸術や学問の領域での啓蒙は、カントの主たる関心の対象ではなくなっていた。『啓蒙とは何か』のなかで、カントは次のように語っている。

「自分自身に責めのある未成年状態から人間が抜け出すこと、これが啓蒙なのだが、啓蒙の主要点を私は、特に宗教上の事柄においた。当代の支配者たちは、芸術や学問に関しては臣民の後見人たらんとする関心を持ち合わせないという事情ばかりでなく、宗教上の未成年状態こそすべての中で最も有害であり、それゆえまた最も恥ずべきだからでもある」(VIII 41)。

一七八四年の時点でカントの関心は、発言から見るかぎり、はっきりと宗教上の事柄に移っていたのである。これが、カントが認識を修正した当の理由だったのだ。ただし、「啓蒙の主要点を私は、特に宗教上の事柄においた」というカントの言明を、額面どおりに受け取ってよいかどうかは、一考に値する。カントの関心が芸術や学問上の事柄を去っていたのは明らかだとしても、関心の所在がまことに宗教にあったとも考えにくいのである。事実、当時、新旧両派を巻き込んだ激しい宗教戦争を経験した後のヨーロッパで、それも開明的なプロテスタン

トの国プロイセンで、教会はともかくとして、政府がそれほど本気で国民ひとりひとりの良心に干渉したとも思われぬ。カントの本当のねらいは別のところにあつたと見るほうがよさそうである。先の引用に続く次の言が参考になる。

「しかし、啓蒙を奨励するほどの国家元首の考え方はさらに進んでおり、立法に關してすら、臣民が自分自身の理性を公然と用いて、腹藏なく現行法を批判(クリティク)すること、もつとよい立法の作成に關して自分たちの考えを公然と世に示すことを許しても、何ら危険のないことを看破している」(10)。

要するに、宗教の自由は無難な隠れ蓑であつて、カントの眞の目的は批判の自由に、立法の自由にあつたのである。何事につけ公然と理性を用いることができる自由を、現行法すら批判できる自由を、カントは『啓蒙とは何か』という書物を通じて、眞の公衆である世界公民に訴えかけているのだ。それゆえ、この書物は次の言葉で結ばれている。

「……そこではほとんどすべてが逆説的である。公民的自由を拡大すれば国民の精神の自由にも有利と見えるが、かえつてこの自由に越え難い制限を設けることとなる。これに反して、公民的自由を縮小すれば、国民は有らぬ限りの力で精神の自由を拡大しようとする。さてそれで、自然がこの硬い種皮の下にねんごろに育んでいる胚芽を、つまり性癖にして天命なる自由な思考を、自然が解き放つたならば、この胚芽は反つてしだいに国民の性向に影響し(こうして国民はだんだんと行為の自由を發揮するようになる)、ついには政府の根本方針にさえも影響する。すると政府は、今や機械以上のものである人間をその尊厳にふさわしく遇するのが、政府自体にも都合がよいと分かる」(VIII 411)。

人間の尊厳を自覚した世界公民としてカントは、レトリックを駆使して危険をかわしながら、断然、批判の自

由と立法の自由を要求するのである。これこそが真の啓蒙であり、これが実現してこそ「啓蒙された時代」だと、胸張って叫べるのである。こうした啓蒙の精神は、『純粹理性批判』を初めとする批判期の著作の一見乾いた文体の下に、熱く脈動している。文体の乾きに反比例してカントの胸の思いは熱く、文体の重さに比例してカントその人の思いは重く深い。「人間理性の立法」(A 840: B 868)がこれがカントの批判哲学なのだ。

註

- (1) Vgl. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bds. Stuttgart 1974 (= 1924), S.340ff., 364, 375; 拙稿「カント解 釈の諸相」/浜田義文編『カント読本』法政大学出版局、一九八九年、三七〇―三七五ページ参照。
- (2) *A.a.O.*, Bd.7, Stuttgart 1973 (= 1927), S.291.
- (3) Vgl. *a.a.O.*, S.86f.
- (4) *A.a.O.*, Bd.5, S.332f.
- (5) *A.a.O.*, S.334.
- (6) Vgl. W. Dilthey, Vorwort, in: *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), Bd.1, Berlin 1910, S. VIII-X.
- (7) カントからの引用はアカデミー版により、本文中に典拠を示す。ローマ数字で巻数を、算用数字でページ数を示す。ただし『純粹理性批判』のみは第一版をA、第二版をBで示す。
- (8) ヤハマン、木場深定訳『カントの生涯』理想社、一九七八年、六五―六九ページ参照。以下の引用もここに依る。
- (9) フリッツ・ガウゼ、竹内昭訳『カントとケーニヒスベルク』梓出版社、一九八四年、七一―七五ページ参照。
- (10) 高木・末延・宮沢編『人権宣言集』岩波文庫、一九七五年、一〇八―一二二ページ参照。

- (11) ガウゼ、前掲書、六七―六八ページ参照。
- (12) 拙稿「柔らかなイカント解釈」『理想』第六三四号、理想社、一九八七年、一三三―一四五ページ参照。
- (13) 拙稿「イカントの实在根拠」『山形大学紀要（人文科学）』第九卷第四号、一九八一年、四二二ページ以下参照。
- (14) Vgl. H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd.1, Aalen 1970 (Neudruck d. 2. 1922, 1981), S.47ff., 58ff.
- (15) Vgl. J. Lacroix, *Kant et le kantisme*, puf. que sais-je?, 1977 (= 1966), p.21. シャン・ラクロワ、木田元・渡辺昭造訳『イカント哲学』、文庫クセジュ、白水社、一九七七年、二八ページ参照。
- (16) Vgl. N. Hinske, *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S.26 Anm.19. ノルベルト・ヒンスケ、平田・中島・石川訳『人生経験と哲学』、以文社、一九九三年、第一章注19参照。Vgl. H. Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff. Quellensichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel u. Stuttgart 1970, S.

第二章 純粹理性の批判と現代

——理性の法廷をめぐる司法モデルと立法モデル——

はじめに

- 一 カントの法廷概念の諸相
 - 二 カントの政治哲学の今日的意義
 - 三 『純粹理性批判』における法廷の意味
- むすび

はじめに

正義論やコミュニケーション倫理学、討議倫理学など、広い意味での政治哲学の文脈の中で、今日、あらためてカント哲学の現代的意義が評価されている。そして、これに関連して、カントの論証方法の裁判訴訟的性格が注目を浴びている。そこで、本章は、『純粹理性批判』などの著書でしばしば用いられる法廷の比喩が、カント哲学に対して如何なる意味をもつかを明らかにしたい。以下まず第一節で、カントの法廷概念の諸相を、次いで第二節で、カントの政治哲学の今日的意義を、最後に第三節で、『純粹理性批判』における法廷の意味を、検証していきたい。

一 カントの法廷概念の諸相

カントの法廷概念には三つの相が認められる。第一は、読者公衆を裁判官に見立てるもの、第二は、良心にかかわるもの、第三は、公民権にかかわるものである。

第一の用例は処女論文以来のカントのいわば常套句であって、『純粹理性批判』第一版序文の例が典型的なものである。そこでは「裁判官 (Richter)」という表現が二例 (A XV, XXII) 見いだされるが、いずれも明確に『純粹理性批判』の「読者」を意味している。カントが反論の余地なく (apodiktisch) 確実だと見なしていることが、本当に確実かどうかは裁判官たる読者の判断に委ねるしかない、とカントは言うのである。こうした用例と『純粹理性批判』自体を「法廷」(A XII) と見なす同じ序文での考え方には著しい不整合があり、第二版でカントは第

一版序文そのものを法廷の比喻ともども削除している。第一版が被ったさまざまな誤解もあり、同版出版後、法廷（裁判所、Gerichtshof）、裁判（Gericht）、裁判官などという訴訟に係わる用語の用い方には慎重さが窺われる。特に第二版後には、立法・行政・司法に分立した三権のうちの司法権に係わって言及されることが多くなる。

第二の用例もカントの著作に散見されるが、『人倫の形而上学』の法論篇（1797）に明確な規定が見いだされる。そこでは公民の法廷との対比において良心の法廷が語られている。「合法性の問題（Frage Rechens）」が「公民権（bürgerliches Recht）」に基づいて「地上の審判（forum soli）」で決定が下されるのに対して、「権利が疑われているがそれを決定する裁判官を立てることができない場合」には、「良心の裁判（Gewissensgericht）」だけがふさわしいとされる。「天上の審判（forum poli）」に委ねよ、というわけである。カントが具体的に扱っているのは、衡平（aequitas）の例である。その場合、裁判官は問題を処理するための確定的な与件（Data）をもたないのであるから、「衡平の裁判所」なるものは「自己矛盾を含む」と言われる。そもそも裁判官を立てえない裁判や裁判所がその名に値するものでないことは、明らかである。せいぜい比喩的に法廷と呼ばれるにとどまろう。

同様の困難は、『純粹理性批判』で「理性の法廷」が語られる場合にも生じる。その第二版には全面的に新しく書き直された箇所がいくつかあるが、そのなかに裁判官という語の用例として次の二例が見いだされる。「理性は……みずから提示した質問に答えるよう証人を強制する任用裁判官の資格において……自然に立ち向かわなければならぬ」（B XIII）。「ましてここで『純粹理性批判』で、純粹理性の諸書や諸体系の批判が期待されてはならず、期待されてよいのは純粹な理性能力そのものの批判なのである。ただこの批判が根底にある場合にのみ、確実な試金石を持つのであり……そうでない場合には、権限のない歴史家や裁判官が根拠のない他人の主張を、同じく根拠のない自分の主張によって判定することとなる」（B 27）。新しい序文と序論中のこの二例は第二版独

自の用例であつて、読者を想定した第一版序文中の第一版独自の用例と際立つた対照をなしている。読者の悪評に懲りたカントが、あらためて裁判官たるものの資格や権限を問うたとも言える。だが、それにしても、自然を裁いたり自分の能力を自己批判したりする裁判官の資格や権限とは如何なるものなのであるうか。このことについて、すでにカントの生前、ヘルダーが痛烈に批判 (Metakritik) している。曰く、「理性が批判されるべきなら、誰によつて理性はそうされるのか。理性自身によるしかない。したがつて、理性は当事者でありかつ裁判官である。それでは、何に従つて理性は裁かれるのか。自分自身に従うしかない。したがつて、理性はまた法律であり証人でもある。ただちに、この裁判官職の難しさが見て取られる。」⁽¹⁾ また、百年後のカント・ルネサンス時にも、ルールが皮肉たつぷりに次のように評している。「批判が純粹理性の係争において無造作に純粹理性認識の一方を証人として出すのであれば、……批判は、自分がありたいもの、すなわち当事者たちの裁判官ではないにしても、みずからを当事者の味方とはするであろう。」⁽²⁾ ともかく、理性のみで構成される法廷で理性が権限ある裁判官の資格を承認されることは、思ひの外と言おうか予想どおりと言おうか、頗る困難なのである。「衡平の裁判所」にも似て、理性の法廷は自己矛盾を含むようでもある。理性の決定は各人の良心の問題にすぎないのかもしれない。理性の法廷はたかだか天上の法廷に比せられるにすぎないのだろうか。

第三の用例は、批判期以後のカントの著作のあちこちで、比較的まとまった論述とともに見いだされる。カントの関心の深まりを示すものとも言える。代表的なのは、『人倫の形而上学』の法論篇の中にある。⁽³⁾ ここでは自然状態との対比において「公民的状态 (bürgerlicher Zustand)」(VI:312) が語られている。カントによれば、自然状態とは「無法の状態」(同)である。必ずしも常に暴力がまかり通るのではないにしろ、各人が思いどおりに振舞う状態であつて、「権限ある裁判官」(同)が不在なのである。その意味では、良心の法廷に近いと言える。公民

的狀態にあって初めて、権限ある裁判官が存在する。そして、権利が争われた場合、確定力のある判決を言い渡すことができる。

では、自然狀態を脱して公民的状態に入るには、何が必要か。これについてカントは以下のように力説する。一切の権利(法、*Recht*)は立法権から出るべきである。立法権が帰属しうるのは人民の統一意志だけであり、「万人の一致統一した意志のみが立法的(*gesetzgebend*)」(VI 313f.)でありうる。立法のために統一された公民的社會(*societas civilis*)の構成員は国家公民(*Staatsbürger, civis*)と称され、その資格となるのは「投票権」(VI 314)だけである。「根源的契約」(VI 313)によって人民みずからが国家(*Staat, civitas*)を創設するのであって、この動作(*Act*)なくしては國家の合法性も考えられえない。実定法の上では投票権に各種の制限が設けられるが、それでも万民が自由で平等であるとする自然法に反してはならない。自分が賛成した法律だけに従うという法律的自由と公民的平等とは、人間としての自由と平等に反してはならないのである。

さて、そこで、国家という公民的状態のうちで裁判官は如何なる位置を占めるか、が問われざるをえない。カントによれば、国家というものはどれも三つの権力(*gewalt*)を、すなわち立法権と行政権と司法権を含む。司法権が人格化されたものが裁判官であり、ひいては裁判所である。國家の三権は公共体一般の概念から生ずるものであって、「統一された、アプリオリに理性から発する人民意志」(VI 313)の三つの關係にすぎず、三権の關係は実践的理性推理における、つまり実践的三段論法における三命題の關係に等しい。大前提命題としての立法権は「立法者(*Gesetzgeber*)」(VI 313)の意志の法律を含み、小前提命題としての行政権はその法律に則った手続きの命令を含み、結論命題としての司法権は、個々の事件について何が合法的かを法的に確定する「宣告(*Sentenz*)」(同)を含む。この際、カントの際立った特徴は、いわゆる直接民主制を斥けて代議制を全面的に採用する点にあ

る。当時の検閲状況のせいか彼の論法はなかなか滔晦ではあるが、同時期の著作である所謂『理論と実践』⁽⁵⁾および『永遠平和のために』⁽⁶⁾の中の関連箇所を読み合わせれば、原理的に彼が、代議制を三権にわたって展開しているのは明らかである。その理由をカントの文言に即して要約すると、一に、根源的契約によって統合された人民は「主権者」^(VII 341)そのものであって、根源的に最高権力を有しているからである。この権力から個々人の一切の権利が、したがって「国家公務員」^(同)としての権利も、導出されねばならない。だれもが「ただ一票」^(VIII 396)の投票権しかもたず、国家公務員の地位も出生（世襲）によらないで「功績（職務の練達と忠勤）」^(VIII 351)によって獲得されねばならない。次いで、理由の二は、「根源的契約の精神」^(VI 330)にかなう唯一の正当な国家体制は「純粹な共和制」^(同)であって、真の共和制はすべて「人民の代議制」^(VII 341)でしかありえないということにある。人民の代議制とは、人民の名において、すべての統合された国家公民によって——つまり、国民の総投票によって——、彼らを選出した代表を通じて、彼ら国家公民すべての権利を世話する制度なのである。要するにカントによれば、国家を運営する公務員はすべて、根源的には、国民のうちから国民の選挙によって選ばれなければならない、少なくともそうして選ばれたものたちによって任命されなければならない。ところで、ここで注意しておかねばならないのは、カントでは立法権が二重の意味をもつことである——フランス革命という当時きわめてホットな政治的状况もあり、検閲の網を潜るためか、大学教授とはいえ身分としてはプロイセン王の一臣下にすぎなかったカントは、一字一句に頗る用意周到であらねばならなかったようだ——。人民の統一意志に帰属する立法権と、そこから導出される三権のうちの一つとしての立法権とである。以下、前者を立法者の立法権ないし根源的立法権、後者を三権の立法権ないし派生的立法権と呼んで、相互に区別したい。

本題は、国家という公民的状态のうちで裁判官は如何なる位置を占めるか、ということであったが、カントの

場合、三権分立と共和制の原則から、立法機構に属する者も行政機構に属する者も——たとえ国民によって信任された国王であれ——、裁判に関与することができない。カントははっきりと次のように述べる。「人民のみが、人民自身から選出された人民の代理人（陪審員）たちによって、人民のうちの各人を、間接的にすぎないといえ、裁判することができる」（VI 37）。公民の法廷における裁判官は実は陪審員（Juror）であって、「仲間の公民（Mitbürger）」（同）のうちから「自由な選挙（freie Wahl）」（同）によって任用されるのである。『純粹理性批判』第二版序文中の「任用裁判官」とは、あるいはこのことを念頭に置いたものなのかもしれない。そうであれば、同序論でも裁判官の「権限」について云々することができたわけである。もともと、一七八七年の『純粹理性批判』第二版と一七九七年の『人倫の形而上学』法論篇とは、実際の執筆時期はともかく、出版年代において十年の懸隔があるから、用語と思想内容の異同については吟味を要しよう。これに関しては、改めて第三節で考察したい。

二 カントの政治哲学の今日的意義

カントの法廷概念やその関連概念について、ここ二十年來いろいろ議論されることが多い。これらが新たに脚光を浴び出した背景には、ヤスパースがいたと考えられる。第二次世界大戦後の米ソを軸とする冷戦構造と原子爆弾、これが人類滅亡の危機を誰の目にも焦眉の急としたのであるが、これを回避するには、カントの精神を今に甦らせるしかないと彼は訴えたのであった。「カントの思想は今も、昔と同じく、真実だと思われる」——『カントの《永遠平和のために》』⁽¹⁾の中で、このようにヤスパースは語っている。

平和論に着目することで彼は、カント哲学の政治学的性格とその今日的意義を照明した。カントに「最高ランクの政治思想家」を見たのである。ヤスパースの高弟ザーナーは師の説を承けて、カントの政治哲学を正面から扱う初めての本格論文『戦争から平和への道』を著した。これを評価して、同じくヤスパースの高弟だったアーレントは、「ヤスパースは、カントが今までにもった唯一の弟子であり、ザーナーは、ヤスパースが今までにもった唯一の弟子である」とエールを送っている。そのアーレントもカントの政治哲学を重視し、とりわけフランス革命勃発後間もなく出版された『判断力批判』に注目した。曰く、「アメリカ革命が、それにもましてフランス革命が、彼「カント」をいわば政治的まどろみから覚ました」。ナチスによって迫害されたユダヤ人哲学者アーレントによれば、「道徳性を良い公民権 (citizenship) から区別する点で、カントは遥かアリストテレスの先を行って」いる。さらにアーレントのカナダ人門下生ベイナーは、イギリス哲学に伝統的な分析的手法を用いて、カントの判断力をアリストテレス以来の政治的判断力の文脈で論じた。「感情の普遍的伝達可能性は共通感覚を前提し、そこでこの共通感覚は……我々の認識の普遍的伝達可能性の必然的条件として前提されざるをえない」(V, 239)とする。『判断力批判』中のカントの見解に依拠して、判断力の論じ方がカントとアリストテレスで「完全に一致」することを証明したのである。それによって、カントの判断力には真の共通感覚(コモン・センス)がないと難じてアリストテレスに与するガーダマーを、この点では師アーレントの論敵を、論駁しようとした。またハーバマスは、アーレントの「合理性理論に対するカントの判断力分析の再発見」を高く評価し、そこに「論議と行為それ自身とのうちに構築されるコミュニケーション含合理性概念への最初のアプローチ」を認めて、「実践理性を普遍的討議の思想に結びつけるコミュニケーション倫理学」を構想した。

以上から窺われるように、カント哲学の現代的評価は政治哲学を中心として、主に『判断力批判』の文脈で語

られている。しかし、これと密接に絡み合いながら、社会契約論の系譜の中で、政治学としてはより純粹に、カントを読み解こうとする有力な流れもある。ロールズの正義論⁽¹⁸⁾、レットガースの批判論・権力論⁽¹⁹⁾などが代表的なものであり、ほかにピーンの政治哲学やヘッフエの政治的正義論⁽²⁰⁾なども挙げられよう。この思潮の淵源としては、精神分析学者にして実存哲学者であったヤスパースと並んで、その盟友の法哲学者ラートブルフが考えられる。両者は、価値哲学を標榜した新カント主義西南学派の拠点ハイデルベルクとともに学び教えた、親しい共同研究者であった。⁽²¹⁾「前もって道徳に忠誠を誓っておいたのでなければ、真の政治学は一步も進むことができない」(VIII 380)というカントの言葉を座右の銘としたラートブルフは、リツケルトやラスク、そして教育刑論者のリストから学問的薰陶を受け、またエルンスト・トレルチとマックス・ヴェーバーの影響も受けながら、ナチズムの「合法的不法」体験を踏まえて、第二次世界大戦後に価値相対主義を修正して、法学と政治学をカントの倫理学を基礎にしてあらためて結合しようとしたのであった。⁽²²⁾

今日で言う政治学ないし政治哲学というものを、カント自身が必ずしも正面から論じたわけではない。しかし、人間理性の究極目的を「人間の全規定」(A 810: B 838)だとするカントからすれば、その哲学は、ヤスパースの言うとおり、本質的に「政治学的たらざるをえない」⁽²³⁾わけである。実際カントは、主著である『純粹理性批判』の最終部門「方法論」の中で、哲学を、単なる理性技術に係わる「学校概念」としての哲学と、「誰しも必然的に関心をもたざるをえない」ものに係わる「世界概念」としての哲学とに二分して、みずからの哲学を後者だとしている(A 838ff.: B 860ff.)。世界概念としてのカントの哲学は人間の全規定を究極目的とするのだが、その場合、哲学は「人間理性の立法」として、哲学者は「人間理性の立法者」として規定される。立法(Verordnen)と言

い、立法者(Gesetzgeber)と言い、カントは哲学にきわめて政治学的な含意をもたせるのである。こうした政治

学的含意は決して偶然でなく、入念な配慮に基づいている。すでに四十代の初め、一七六五年頃にカントは、「理性の批判」(II 311)を構想し、「世界公民」(II 356)の立場で大学での講義を全面的に再編成しており、それを晩年に至るまで貫いていたからである。⁽²⁵⁾ その意味で、アメリカ独立革命を前段階まで含めて考え合わせるなら、カントその人は、ヘーゲルやマルクスが言うような「フランス革命の哲学者」⁽²⁶⁾ではなく、むしろアメリカ革命の哲学者と呼ばれるべきではあるまいか。事実カントは、アメリカ革命に対して終始心から共鳴していたのに、フランス革命に対してはそうでもなかった。フランス革命の無残な経過と無政府的混乱は、共和制と(古典的な直接)民主制の峻別からも窺われるように、カントの政治思想の深まりを促したにとどまると言うべきか。法的手続きに基づきつつ、如何にして人民を国家へと組織するか、如何にして国家を構成するか、如何にして共和国を設立するか、という問題は、むしろアメリカをモデルにして考えられており、けっしてアーレントが言うように、「晩年」だけの問題ではなかったのである。カント晩年の著作『人倫の形而上学』法論篇に結実する政治思想は、『純粹理性批判』をも通り越した、もっと早い時期からの熟考の成果だと見るべきであろう。

人間理性の立法としての、世界概念としての、カントの哲学は、『論理学』でも明らかなように、「世界公民的意味における哲学」(VI 23)であった。文字どおり、世界哲学だったのである。例えば、人間理性の立法の一つである法哲学、すなわち『人倫の形而上学』法論篇などで、カントは世界公民について次のように述べている。「大地が無限に広がらず「球をなして」閉じる」(VI 23)限り、「地球上の一点点での権利侵害が地球上の全域で感じとられ」(VI 360)ざるをえない。⁽²⁷⁾ したがって、「世界公民権」(同)という理念は「空想でも誇張でもなく」(同)、公共的な人間の権利一般と永遠平和とに係わる国家法および国際法を必然的に補充する「不文法典」(同)である。そもそもカントの法哲学は人類に普遍的な二つの根源的原理に立脚している。「生得的な自由の原理」(VI

336) と「根源的取得」(VI 338) の原理とである。自由は、「一切の法的動作から独立に誰もが本性上有している権利」(VI 337) であり、人間個々人がもつ「唯一の根源的な」(同) 権利である。これに対して根源的取得の原理は、人類一般にのみ属し、「根源的共有」(VI 315) の理念と「根源的契約」(VI 335) の理念を含む。人間は生きていくためにさまざまなものを取得し所有する権利をもつが、そうした「取得された権利」(VI 337) の権原(titulus)となるのが、根源的取得(acquisitio originaria)⁽³⁴⁾ の原理である。

根源的共有とは、土地を象徴として人間以外の地上のすべてのものを人類が共有するという、自然法的な理念であるが、カントの特徴は、「地球が丸くて地上のすべての場所が統一しているがゆえに」、人類は「根源的に土地を合法的」に「共同占有」(VI 363) しているとした点にある。この共同占有は、カントの場合「原始的共有」(VI 362) と違って、「一個の実践的理性概念」(同) であって、「人間たちが地球上の場所を権利法則に従って使用する唯一の原理」(同) をアプリアリに含んでいるのである。それぞれの人間は可能性としての根源的共有の理念に基づいて、現実には土地などを占有するのであるが、それが必然的な権利として、つまり「所有権(Eigentum)」(VI 369) として万人から承認されるためには、根源的契約によって万人の意志を統合して、「公民的状态」(VI 267) に入るしかない。「アプリアリに統合された(必然的に統合されるべき) 万人の意志」が「取得の理性権原」(VI 363) となるのである。「万人」による根源的な「地球全土の総占有」(VI 362) といい、「必然的に統合されるべき」万人の意志といい、世界公民の思想は、カントの法哲学を文字どおりの世界哲学にしているのだと、また、今日という政治哲学にしてもいるのだと言えよう。

実に、ヤスパースが着目したのもカント哲学のこうした性格であった。万人が平等に自由であるべきだという原理を実現するためには、世界公民的体制が不可欠であり、そして世界公民的体制こそが永遠平和を保証するの

だというカントの哲学に、カントの言う「真の政治学」に、「新しい政治学」を見いだしたのである。従来の古い政治学は権謀術策に満ちたマキャヴェリ流の「恰悞論 (Klugheitslehre)」(VIII 375)であって嘘の政治学にはかならず、科学技術を一個人や一国家の私益のために利用するものでしかない。だが、道徳と結び付いた新しい政治学では、人類のひとりひとりが自由で平等な世界公民として、「公開性 (Publicität)」(同 381)の原則に基づいて、理性によってすべての争いを解決しようとする。武力の抗争を理性の抗争に、武装平和を理性平和に転ずることが、永遠平和のために不可欠であり、人類が生き延びうるただ一つの道だ、とヤスパースは、カントとともに言うのである。その後冷戦構造は解消したとはいえ、核管理や環境危機など、人類の危機は依然として続いている。カントが示した永遠平和への「具体的」^[31]な道はますます重みを増し、また、国連の役割の増大やヨーロッパ共同体の実現は、カント哲学の現実的意義を十分に再認識させてくれつつもある。今日、カント哲学の評価が政治哲学をめぐってなされる理由は、その点にあると言えよう。

三 『純粹理性批判』における法廷の意味

今日、その政治哲学への高い評価にもなつて、『判断力批判』のみならずカントの批判哲学全般が、わけでも著である『純粹理性批判』が、あらためて注目されている。政治哲学とのつながりで、これまであまり重視されてこなかった最終篇「方法論」から、『純粹理性批判』をいま一度読み直してみようというのである。そこで、再認識されたのは、カント晩年の法哲学や平和論が、いかに緊密に『純粹理性批判』の内容に結び付いているかということである。用語に関して言えば、「演繹」をはじめとして無数に同一の法学概念が用いられている。例え

ばほかに、「生得的」、「根源的取得」、「派生的取得」という概念もある。これらに関して、カントは、空間・時間という直観形式ならびにカテゴリーの取得は「根源的取得」(VIII, 221ff.)だと述べている。さらに、公法の超越論的公式に含まれる「公開性」の形式が、「アプリアオリに理性のうちに見いだされうる基準」であつて、これを用いて「いわば……純粹理性の実験」(同381)をしてみれば、虚偽(違法性)が容易に判定されうるとも述べている。あるいはまた、世界の永遠平和と哲学における永遠平和をパラレルに論じて、批判哲学は「哲学者たちに永遠平和への展望を開く」(同416)とも述べている。しかし、根本思想の同一性ということでとりわけ注目されるのは、「方法論」中の以下の一連の文章であろう。

「純粹理性の批判は、純粹理性のあらゆる抗争に対する真の法廷と見なされうる。といひ、純粹理性の批判は……理性の最初の公共機関の諸原則に従つて、理性の正義を全般にわたつて規定し判定するために設けられてゐるからである。

純粹理性の批判がなければ、理性はいわば自然の状態にあり、理性の主張や要求を通用させたり確保したりするには戦争によるしかない。これに対して、理性自身が制定したがゆえに誰も疑いぬ威信を有する根本諸規則から、あらゆる決定を取り出す純粹理性の批判は、我々に平穩な法律的事態を調達してくれる。この事態においては、我々は訴訟による以外に抗争をなすべきでない。……第二の「法律的」事態においては、宣告が抗争の源泉そのものに係わるから、宣告が永遠平和を保証しなければならぬ。さらに、単なる独断的理性の果てしない諸抗争は、最後にはこの理性自身の何らかの批判によつて、また、その批判に基づく立法によつて、努めて平定されざるをえない。それは丁度ホップズの主張するとおりである。つまり、自

然の状態は不法と暴行の状態であり、法律的強制に服するために、その状態を必然的に離れなければならない。法律的強制のみが我々の自由を制限して、我々の自由が他の誰の自由とも、そうであるからこそ公共の最善とも、共存できるようにしてくれる。

実に、この自由は、自分の思想を……公然と公開して批評してもらう自由も属している。そうしても不穏で危険な公民だと非難されることはないのである。こうしたことは、すでに、人間的理性の根源的権利のうちには存するのである。人間的理性が承認する裁判官は、ほかでもなく、それ自身または普遍的人間理性であつて、普遍的人間理性という点では、誰もが一票の投票権を持つ。そしてこの投票権に、我々の状態になしうる改善すべてが由来しなければならないのであるから、そうした権利は神聖にして、侵されてはならない」(A 751f. : B 779f.)。

ここに見られる思想内容と用語は、すでに見た法哲学などにおけるものと基本的に全く一致していると言える。ただし後者では、この間に発生したフランス革命の教訓からか、重要な変更が二点見受けられる。自然状態がややロック流に緩和され、「不法と暴行の状態」ではなくて、すでにそこに「私法の状態」(VI 336)が存在するが「権限ある裁判官」(VI 312)も「裁判所」(VI 306)も存在しないゆえに、したがって「配分的正義」(同)が存在しないゆえに、「無法の状態」(VI 312)だと規定し直されていること、これがまず一点。こうして、自由——「ベン、の自由」(VIII 304)で象徴される——を根源的権利と見なすカント本来の思想に沿って、抵抗権を否認するホップズへの反論の論拠がさらに補強されるに至る。次いで二点めは、裁判権が三権の一つである司法権へと明確に限定されていることである。このことは、『純粹理性批判』における法廷の意味を明らかにする上で、きわめて重要

だと思われる。

先に見た『人倫の形而上学』法論篇中の三権に係わる、わけても司法権に係わるカントの叙述は、モンテスキューに拠っているようである。³³ 裁判権を行政権に属させるロックに対して、モンテスキューは裁判権を、国家の一般意思とその執行に係わる立法権と行政権から明確に分離している。裁判権は諸個人間の紛争を裁くもので個人に対して行使されるがゆえに、権力としてはある意味で「無 (nulla)」とすべきだと唱えるのである。そのためには、常設の機関に裁判権が与えられてはならず、裁判所は必要な期間だけ、年間の一定時期に法律で定められた仕方て人民の団体から選出された人々によって、構成されるべきなのである。実に、古来、裁判権こそは生殺与奪の権力そのもので、人民にとっては「恐るべきもの (terribile)」だったのである。³⁴ とりわけ「市民革命期の憲法思想にとつて、裁判を担当する司法権をどう位置づけるかは、革命の成否をも左右する死活の大問題」³⁵ だった。カントもこの趣旨をよく弁えて、「人民のみが、人民自身から選出された人民の代理人 (陪審員) たちによって、人民のうちの各人を……裁判することができる」(VI 371) と、語ったのである。

ところが、この点が、『純粹理性批判』ではまだ曖昧なのである。同書中の法廷の比喩が公民の法廷を想定しているのは明らかではあるが、その法廷が、旧来の裁判権に属さないまでも、近代的な司法権に属するのか、はたまた、立法権から未分化な裁判権に属するのか、こうした最も肝心な点が明らかでない。例えば先の引用文中で、純粹理性の批判は、真の法廷として、「理性の最初の公共機関 (Institution) の諸原則」に従つて理性の「正義」³⁶ を規定し、また、「理性自身が制定した根本諸規則」に基づいて宣告を下し永遠平和を保証する、と一方で言われながら、他方で、単なる独断的理性の果てしない諸抗争は、単なる独断的理性の「批判に基づく立法」によって、努めて平定されざるをえない、とも言われている。最初の公共機関が憲法制定会議、諸原則や根本諸

規則が憲法だとすると、前者で言われているのは、純粹理性批判という法廷は根源的立法権に、つまり、普遍的人間理性という立法者の立法権に下属するということである。ここまではさして問題がない。だが、これに対して後者で、批判に基づく立法が語られる場合、三権の立法権と裁判権の関係がにわかに怪しくなる。人間理性の立法者である哲学者が、同時に批判哲学者として、人間理性の裁判官として登場することになるからである。いま、モンテスキューの有名な次の言葉が想起されざるをえまい。「裁判権が立法権と行政権から分離されていないなら、自由はまだ存在しない。もし裁判権が立法権に結合されたら、公民の生命と自由に対して権力は恣意的となる。というのも、裁判官が立法者となるのだから。」⁽³⁵⁾ もっとも、判例法 (judge made law) とかドゥオーキンの権利テーゼとかいう考え方もあるわけだし、そもそもカントは自由を一切の法の法源だとしているのだから、この際問題となるのは、ただ単に次の文脈においてだけである。すなわち、『純粹理性批判』において法廷という言葉はどのような意味で用いられているか。理性の法廷は、すつきりと司法モデルに立脚するのか、それとも、立法モデルにも二股をかけているのか——これが問題なのである。

さて、『純粹理性批判』における「法廷」という用語の使用例は、『純粹理性批判』という書物自体を指示する第一版序文中の一例を除けば、第一版と第二版共通のものが、両版おしなべて都合五回見いだされる。⁽³⁶⁾ 「弁証論」中の二例と「方法論」中の三例で、それ以外には一例もない。いずれも純粹理性の二律背反に係わるもので、『純粹理性の規律』(A 733: B 736)に関連して、就中「純粹理性の論争的使用」(A 739: B 767)に関連して、カントは極めて限定的に用いている。純粹理性の論争的使用ということではカントが理解するのは、純粹理性の諸命題が独断的に否定されるのに反対して、それら命題を「弁護」(同) することである。具体的には、「人間の意志の自由、来世の希望、神の現存在」(A 733: B 781)という、人間の理性に本性上「課せられている」(A VII) がゆえ

に、「人間が本性上無関心でいられない」(A XI) 三つの対象¹⁴⁾、これらを独断的に否定することは、独断的理性の「詭弁的越権行為」(A 795: B 823)だとされる。それが越権行為 (Anmaßung) であることは、「理性の検閲」(A 760: B 788)によって、つまり、それらを否定する権利が理性にあるかどうかを審査してみれば明らかとなる。要するに「演繹」(A 787: B 815)が要求されるのである。演繹 (Deduktion) とは、もともと権利訴訟に係わる法律用語であって、「権利問題」(quid juris) (A 84: B 116)に係わる、つまり何が合法的かという問いに係わる証明 (Beweis) であって、権限 (Befugnis) や権利要求 (Rechtsanspruch) を明らかにするものである。すると、それらを否定する権利を理性がもたないのが明らかとなる。といて、肯定する権利を理性がもつのではない。肯定と否定いずれについても演繹は不可能なのである。「理性の法廷」(A 501: B 529)では「最終的判決を下すべくもな」(A 502: B 530)く、「調停 (Beilegung)」(同)の道をとるしかない、と一旦は弁証論で結論される。

ところが、方法論に至って、「より高次の裁判官的理性」(A 739: B 767)が、それとともに、「真の法廷」(A 751: B 779)としての「最高裁判所」(A 740: B 768)がもちだされてくる。弁証論での法廷がいわば懐疑的理性の法廷であって、独断的理性の検閲を事とし、ただ理性の「制限」(A 761: B 789)だけを証明するのに対して、方法論での最高裁判所は「法律を要求する、批判的理性の法廷」(A 787: B 815)であって、「理性の批判」(A 761: B 789)を事とし、「理性の確定した限界」(同)を原理に基づいて証明する。批判的理性に係わるのは「裁判官の検閲」(A 739: B 767)ではなく、同じ批判的理性をもつ「公民仲間 (Mitbürger)」(同)の要求である。公民仲間は、「自由な公民」(A 738: B 766)として常に一致して、「人間的理性の正義」(A 764: B 792)を否定するものに対して、つまり「」の「批判の」自由」(A 738: B 766)を「禁止 (Verbot)」(同)するものに対して、ためらうことなく、おのれの「拒否権 (veto)」(A 739: B 767)を表明しえなければならぬ。批判の自由は「神聖」(A 738: B 766)で

あり、「理性の実存 (Existenz)」(同) さえもそれに基づいているからである。思想公開の自由は「神聖」(A 752: B 730)であり、「人間的理性の根源的権利」(同)だからである。断固カントは、自由を、意志の自由(批判の自由および思想公開の自由)と信仰の自由(来世の希望および神の現存在)を、弁護 (Vertheidigung) する。自由について演繹することはできないまでも、「弁明」(A 739: B 767)は可能だと考えるのである。弁明の原語である Rechter-
 raungとは、法律学では今日、違法性阻却と訳されて、合法的とは認められないが違法だと断定して罪を問うこともできない事件についての措置を意味する。カントにあつては、自由を否定しようとしても、そうした要求には証拠がなく、「証拠不十分 (non liquet)」(A 712: B 770)の宣告 (Sentenz) でもって要求を阻却できるのである。こうして、人間的理性の根源的権利である自由が弁護される。もつとも『純粹理性批判』では、自由の思弁的可能性のみが、つまり、自由が自然科学的法則と両立しようということだけが、明らかにされるにとどまる。ところがその後、『実践理性批判』において実践理性のレヴェルで、道徳法則が新たに、いわば『純粹理性の事実』(V 43)として認定される。それゆえここでは、自由は単に弁明されうるばかりでなく、道徳法則の「信任状」(V 48)に基づいて演繹されうる。道徳法則が「自由の演繹の原理」(同)となるわけである。それはそれとして、要するにカントは、批判的理性の法廷ということで、違憲審査権をもつ最高裁判所ないし憲法裁判所の決定的重要性を比喩的に訴えていると見ることがができる。これが所謂司法権に包摂されないのは明らかである。ドイツでは今日に至るまで、裁判 (Recht) という概念は司法 (Justiz) の概念より広い。違憲審査権をもつことで裁判権は根源的立法権を分掌し、三権の立法権と行政権を牽制して (checks and balances)、よく憲政の実をあげる。こうした伝統を切り開いた点にも、『純粹理性批判』における法廷の意味があつたと言えよう。

『純粹理性批判』には実質上二種の法廷概念があつた。懐疑的理性の法廷と批判的理性の法廷とである。これ

に対応して、裁判官の概念も二種ある。懐疑的理性という裁判官と批判的理性という裁判官とである。裁判官という用語の使用例は『純粹理性批判』において延べ十一例見いだされるが、第二版においてカントは第一版序文を削除しているから、読者を裁判官に見立てるといふ特異な用例は、『純粹理性批判』という書物そのものを法廷に譬える法廷の語の特異な用例ともども、考慮の外においてよからう。すると、使用例は十例となる。いま暫く、第二版独自の使用例である序文と序論中の各一例を棚上げしておくなら、両版共通の使用例として都合八例が残ることとなる。この八例にカントの真意が宿ると見て間違いないまい。さて、この八例が四つずつ二つのグループに綺麗に分類されるのである。要するに、個別的な「錯誤 (Irthum)」(A 711: B 739)をそのつと検閲によつて摘発する懐疑的理性の裁判官グループと、批判によつてそうした錯誤の原因を根源から除去する批判的理性の裁判官グループ⁽⁴⁾とである。独断的理性が鎬を削る形而上学の「弁証論的競技場 (Kampflanz)」(A 422: B 450)において、まず懐疑的理性の裁判官が「公平な競技審判 (Kampfrichter)」(A 423: B 451)として登場する。だが、懐疑的裁判官は争いを「傍観」(同)するばかりで、できることと言えば、精々で両者を調停するくらいである。単なる検閲によつては、「人間の理性の正義に係わる抗争」(A 764: B 792)に対して、最終的判決を下すことができないからである。第二版序論中の「権限のない……裁判官」(B 27)とは、こうした懐疑的裁判官を意味するのであろう。

さて、そこで、「権利訴訟に際しての裁判官の困惑」(A 424: B 452)を見て取り、批判的理性の裁判官が、「知恵ある立法者のように」(同)出現する。批判的裁判官は、法律の適用に際してあらわになる二律背反に、制限された人間の知恵にとつては最善の、「法律制定 (Nomothetik)」(同)のための吟味方法を見いだすのである。こうして、批判的裁判官は「純粹理性の規律」(A 712: B 740)と称される法律を制定する。この規律(軍律、Disciplin)

の「効用 (Nutzen)」(A 711: B 730)は「消極的」(同)なので、純粹理性の規律は「消極的立法」(同)と呼ばれる。批判的理性の裁判官は普通の意味の裁判官でなく、むしろ立法者なのである。消極的立法という表現は、違憲審査にかかわる最高裁判所ないし憲法裁判所の決定、すなわち宣告を十分に連想させる。⁽⁴⁵⁾ 実に内容からしても、係争案件は自由という根源的権利に、憲法上の権利に係わるものなのである。本来の哲学である形而上学の立法が積極的立法なら、その「前庭」(B IX)で「予備学」(B XLIII)にすぎない批判哲学の立法は消極的立法というところか。ところが、カントは、『純粹理性批判』第二版の新しい序文において、この消極的立法の消極的効用を「警察」(B XXV)の任務 (Dienst) に譬えて説明する。純粹理性の批判の「仕事 (Geschäft)」は消極的立法に、つまり純粹理性の規律の制定にあり、純粹理性の批判の任務は、これを用いて「真理を発見する代わりに……錯誤を防止する」(A 795: B 823) ことにあるというわけである。純粹理性の批判は、もはや第一版のように「法廷」ではなく、むしろ警察署なのである。しかも立法者でも最高裁判所でもある。

では、先に棚上げしておいた第二版独自のもう一つの使用例、新しい序文中の「証人を強制する任用裁判官」(B XIII)は、懐疑的理性の裁判官と批判的理性の裁判官の、いずれに属するのだろうか。この任用裁判官は自然という経験的証人をもつ。したがって、いずれにも属さないのである。カント自身明確に次のとおり断言している。「経験的使用においては理性の批判は必要でない。なぜなら、理性の諸原則は、経験という試金石で絶えず検査されるからである」(A 711: B 730f)。そもそも純粹理性の批判は錯誤を防止するためのものであって、真理を発見するためのものではない。「証人を強制する任用裁判官」は、用語上も文脈上も、純粹理性の批判に属さないはずなのである。この用例は、カントの勇み足だと理解されてもやむをえまい。第二版序文の文脈で敢えて「任用裁判官」を持ち出す必然性がなく、ましてや、そうすることで、『純粹理性批判』本文の堅牢な用語的、

論理的統一を破壊する理由は全く伺われないからである。何故にカントが勇み足をしてしまったか。その理由の一端を、『純粹理性批判』第一版の出版直後にヘルツに宛てたカントの書簡から、窺い知ることができる。そこでカント曰く、「私はむしろ、純粹理性の二律背反の題で述べたことから始めてもよかったでしょう。……けれども、教科書にはまずその権利が与えられねばなりません」(X, 369f.)。要するに、カントは、二律背反を中心にして、『純粹理性の批判』を構想したのである。そうであるからこそ、純粹理性の規律をめぐって純粹理性の批判が論じられているのであり、その関連箇所には法廷や裁判官の用語が集中しているのでもある。このことは、これらの用語を手掛かりに『純粹理性批判』を論ずる際、気をつけるべき重要なポイントとなろう。さて、カントは、『純粹理性批判』に教科書(Schule)としての体裁を整えるために、感性論や分析論を改めて構想しなければならなかったようだ。第一版ではこれがまだ不十分で、第二版ではこれらの箇所を中心に大幅に手を入れざるをえなかった。その典型が新しい序文なのである。ここで突如所謂コペルニクスの転回が登場し、「実験」(B VIIII)が重視されだす。書物の扉裏にペーコンの言葉が掲げられもする。これに伴い、純粹理性の批判は「純粹思弁的理性の批判」(B XVIII)と名も改まり、その仕事も、「形而上学の従来方式を変更」(同)することだとされる。しかも、幾何学者や自然科学者を模範としてである。それでいて、『純粹理性批判』本文には、「実験哲学」(A 15: B 17)や「数学」(A 710f.: B 738f.)には理性の批判が必要ない、としっかり書かれてある。そうした新しい思想は、書物の本文になじまず不整合なのである。したがって、法廷や裁判という『純粹理性批判』本来の用語と第二版序文の新思想とを結び付けて、『純粹理性批判』や批判哲学を論ずることは、本来ならかなり勇気のいることであろう。そうした中で、最近の研究としてはレットガースの警察モデルとカウルバツハの裁判官モデルが最も成功しているといえよう。レットガースは、『純粹理性批判』をホップズの政治哲学に重ね合わせて見ており、理

性批判を「力の創設のモデル」⁽⁴⁶⁾に従って解釈している。理性の力を重視する点ではレットガースと軌を一にしながら、カウルバッハは、批判の仕事を警察ではなく、「裁判官の職務 (Richteramt)」⁽⁴⁷⁾に譬えている。「裁判官が判決 (Erlkenntnis) を見いだすというモデル」⁽⁴⁸⁾に従って、『純粹理性批判』を解釈するのである。それでいて、その裁判官は立法者としての性格も兼ね備えている。「自然を支配する力への意志」⁽⁴⁹⁾が近世物理学の根本モチーフであってその進歩の原動力となっている、と考えるカウルバッハは、『純粹理性批判』に、ホッブズの政治哲学とガリレイ以来の近世物理学の進歩とを、二重に重ね合わせて見ようとしている。両者に先立ってビーンが「法廷のモデル」⁽⁵⁰⁾を言い、その後、濱田義文が最近の政治哲学的動向を十分踏まえて、「法廷モデル」⁽⁵¹⁾に基づいて『純粹理性批判』を体系的に解釈している。同書第一版序文中の法廷の比喻と方法論「純粹理性の訓練」中の「眞の法廷」とを結び付けつつ、体系的かつ歴史的に綿密に論証を積み上げる濱田論文はすぐれて啓発的なものである。ただし、第二版で、法廷の比喻もともと第一版序文をカントが削除していることの意味については言及がない。ヘルダー以来、法廷の比喻や法廷モデルなどについて、ミスリーディングな表現ではないかとする意見も根強いだけに、一言、説明の必要があると思われる。

むすび

カントの法廷概念には一般的には三つの相が認められ、『純粹理性批判』に関しては、同書そのものを法廷と見なすものを除けば、二種類見いだされる。懷疑的理性の法廷と批判的理性の法廷とである。また、裁判官については、読者が想定されたケースを除けば、有意味なものとしては二種類、そのほかに例外的な使われ方として一

例見いだされる。懐疑的理性の裁判官と批判的理性の裁判官、ならびに「証人を強制する任用裁判官」である。法廷にしろ裁判官にしろ、実に多相的な概念であり、カントを解釈するに際してこれらを安易にモデルとして使用する場合の危険性が十分察知される。

カントの政治哲学については、その世界公民的思想と平和論の重みが今日ますます再認識されつつある。そこで、政治哲学からここで二十年来、あらためて『純粹理性批判』が最終篇の方法論から読み直されつつある。その結果、本書が、もともとは批判的理性の法廷として構想されていたのが明らかとなった。その法廷は消極的立法を事として純粹理性の規律を制定する。したがって、ここでは裁判の概念は司法の概念より広く、今日の憲法裁判所的人格が見いだされる。要するに、カントの理性の法廷は頗る近代立憲主義的な性格をもち、しかも司法モデルというより、むしろ立法モデルに拠っていると見えよう。

註

(1) Kr. 387; II 170. カントからの引用はアカデミー版全集により、原則として本文中に典拠を示す。単なるローマ数字で巻数を、算用数字でページ数を示す。ただし『純粹理性批判』のみは第一版をA、第二版をBで示す。引用文中の「」内はすべて筆者の訳注である。

なお、カントの著作中の用語法ならびに用語の頻度、および人名については、随時、以下のものを利用した。Gottfried Martin: *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin 1967; Ders. (Hg.): *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*. Berlin 1967; Ders. (Hg.): *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften*. Berlin 1969. (2) Johann G. Herder: *Vorstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen*

- Vernunft*, 1799, Leipzig, S.6. Vgl., Hans Vaihinger *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (1881), Neudruck der 1922, hg.v.R. Schmidt, 1970 Aalen, S. 108.
- (3) Alois Riel: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Bd.1, Leipzig 1924 (1876), S. 442.
- (4) Vgl., VI 311-318, 331-335, 338-342.
- (5) Vgl., VIII 289-306.
- (6) Vgl., VIII 349-353.
- (7) Karl Jaspers, „Kants Zum ewigen Frieden“(1957), in: Ders., *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, München 1958, S. 133.
- (8) Jaspers, *Drei Grönder des Philosophierens. Plato・Augustin・Kant* (1957), München 1967, S. 316. (重田英世訳『カント』理想社、一九六八年。)
- (9) Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Bd.1: Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*, München 1967.
- (10) Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, Chicago Univ. Pr., 1982, p. 7. (浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、一九八七年。)
- (11) *Ibid.*, p. 16.
- (12) *Ibid.*, p. 17.
- (13) Ronald Beiner, *Political Judgement*, London 1983. (浜田義文監訳『政治的判断力』法政大学出版局、一九八八年。)
- (14) 同書、六九、七三ページ参照。
- (15) Vgl., Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975(1960), S. 40. 「カントがそのように趣味

- を真の（共通感覚（*Gemeinsinn*）と呼ぶなら、共通感覚の概念が有する偉大な道德的・政治的伝統を……彼はもはや考慮しないのである。」カント『判断力批判』第二〇節―第二三節／第四〇節（V 237-240, 293-296）参照。
- (16) スイナー邦訳、二七―三五ページ参照。
- (17) Jürgen Habermas, "On the German-Jewish heritage", in: *Telos*, Vol. 44, pp. 128, 130, 131. スイナー邦訳「三五ページ参照」。
- (18) John Rawls, "A Theory of Justice", Harvard Univ. Pr., 1971. (矢島欽次監訳『正義論』紀伊國屋書店、一九七九年。独訳／Übers. von Hermann Vetter, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 1979.)
- (19) Kurt Röttgers, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin • New York 1975; Ders., "Macht", als Artikel in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 588-604.; Ders., „Von der Macht einer Vernunftkritik“, in: *Actes des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981*, Teil I.2, Bonn 1981, S. 1182.
- (20) Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, München 1980 (1973).
- (21) Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, 1989.
- (22) Erik Wolf, „Einleitung: Gustav Radbruchs Leben und Werk“, in: Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, hrsg. von Erik Wolf und Hans-Peter Schneider, Stuttgart 1973 (1914, 1950), S. 65.
- (23) Vgl. *ibid.*, S. 39f., 75f.
- (24) Jaspers, *Drei Größen……*, *loc. cit.*
- (25) このことについては、第一章「批判哲学の歴史的基盤とカントの人間学」参照。
- (26) Vgl. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 36.

- (27) *Ibid.*, 16.
- (28) ライトブルフもヤスパースもカントのこの言葉を重視していた。Vgl. Radbruch, *op. cit.*, S. 294; Jaspers, *Drei Grönder*……, S. 341.
- (29) カントが重視する根源的取得の概念はローマ法以来のもので、すでにキケロが用いており、その後グロチウスとブーフエントドルフが展開した。Vgl. Hans Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Neudruck der 1922(Bd. I : 1881, Bd. II : 1892), hg.v. R. Schmidt, 1970 Aalen, Bd. II, S. 92-98.
- (30) Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München 1958(1958), S. 480. (飯島宗享・細尾登訳『現代の政治意識』下、理想社、一九七六年。)
- (31) Jaspers, *Drei Grönder*……, S. 328.
- (32) VI 322, 372; VIII 301-306.
- (33) Cf. Montesquieu, "De l'esprit des lois" (1748), in: *Montesquieu. Œuvres Complètes*, aus Edition du Seuil, 1964 Paris, pp. 586seqq. (野田良之他訳『法の精神』全三冊、岩波文庫、一九八九年。)
- (34) 「中世ヨーロッパでは、政治そのものが、法の創造と変更でなく、既存の法の『発見』として観念されていた」ため(樋口陽一「憲法」創文社、一九九二年、三七八ページ)、「一切の『政治』権力が『裁判』権力として現われ」ていた(世良晃志郎「西洋中世法の性格」『法学』一六卷三号)。「近代立憲主義憲法が三権分立機構を多かれ少なかれ整備する以前の段階では、裁判権こそが、支配・被支配の権力関係がいちばん直接に、また端的にあらわれる場面であった」(樋口陽一「比較のなかの日本国憲法」岩波書店、一九七九年、一三二ページ)。
- (35) 樋口、同書。
- (36) Rechtsame = gerechsamkeit. Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 14, 1991 München(Nachdruck der 1893), Sp. 423.

- (37) Montesquieu, *op. cit.*, p. 586.
- (38) 樋口、前掲『憲法』三七七—三八〇ページ参照。
- (39) 『弁証論』A 501 : B 529, A 669 : B 697. 『方法論』A 740 : B 768, A 751 : B 779, A 787 : B 815.
- (40) 「来世の希望」は「靈魂の不死性」を表現される。Cf. B. XXX, A 798 : B 826, *passim*.
- (41) 樋口、同書『三八二—三〇三ページ参照。
- (42) A 134 : B 173, A 424 : B 452, A 739 : B 767, A 789 : B 817
- (43) A 530 : B 558, A 589 : B 617, A 739 : B 767, A 752 : B 780
- (44) Cf. A VIII, B XV.
- (45) 近世近代のドイツ語では「Sentenz (宣告) は主として「判決宣告、裁判官決定」を意味した。Cf. *Deutsches Wörterbuch*……, Bd. 16 (1905), *loc. cit.*, Sp. 613.
- (46) Rötgers, „Macht“, *loc. cit.*, S. 1182. Cf.: *Ibid.*, *Kritik und Praxis*……, *loc. cit.*, S. 31–42, 106–113, *bes.* S. 34.
- (47) Friedrich Kaubach, *Philosophie als Wissenschaft. Ein Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim 1981, S. 14. (井上昌計訳『純粹理性批判案内——学としての哲学——』成文堂 一九八四年。)
- (48) *Ibid.*, S. 181.
- (49) *Ibid.*, S. 20.
- (50) Bien : „Das Geschäft der Philosophie, am Model des juristischen Prozesses erläutert“, — in: *Deutscher Kongress für Philosophie Düsseldorf 1969*, Meisenheim 1972, S. 55–77.
- (51) 浜田義文「法廷としての『純粹理性批判』」『法政大学文学部紀要』第三十一号、一九八五年、五ページ。

第三章 カントの反・死刑廃止論

——△死刑に値する▽と△生きるに値しない▽との狭間を求めて——

はじめに

一 死刑存廃論の現在

- (1) 死刑廃止論の噴出
 - (2) 現在の死刑廃止論の特徴と問題点
 - (3) 現在の死刑存置論の特徴と問題点
 - (4) 死刑存廃論と哲学の議論
- 二 カントの反・死刑廃止論
- (1) カントの刑罰論及び死刑論

(2) カントの反・死刑廃止論(1)

——カントのベッカリア批判——

(3) カントの反・死刑廃止論(2)

——カント対ベッカリア——

三 死刑廃止論の論理構造

- (1) ライトブルフの死刑廃止論
 - (2) 団藤重光の死刑廃止論
- むすび

はじめに

人を謀殺したものは、死ななければならない。この場合には正義を満足させる代償物は何もない。……たとえ公民的社會が構成員全員的一致で解散されるとしても……、刑務所にいる最後の謀殺者はその前に死刑に処せられなければならないであろう。(VI 333)

このように語ったことで、哲学者カントは、いまや古今東西を通じてナンバーワンの死刑論者と目されることとなった。死刑制度廃止が世界の趨勢となりつつある現在、死刑存置論者が最後の拠り所とするのが、ほかならぬカントなのである。¹⁾

そこで、本章では、近代哲学の大成者であり近代的人間觀の確立者でもあると見なされているカントが、何ゆえに最も徹底した死刑肯定論者であったのか、そののみか、むしろ何ゆえに反・死刑廃止論者であったのか、を分析し、その歴史的並びに現代的意味を検討してみたい。

そのために、まず第一節で、現在の死刑廃止論並びに死刑存置論の、特徴と問題点を明らかにしたい。そして、それぞれのカント哲学への言及がどれほど適切かを吟味したい。次いで第二節で、カントの死刑論並びに反・死刑廃止論の論理構造を、論敵ベッカーの死刑廃止論と対照しながら、解明したい。さらに第三節で、今日の最大の死刑廃止論者である団藤重光、及びその先行者と見なしうるラートブルフの、死刑廃止の論理を紹介したい。そして最後に、むすびで、二百年前の中欧の哲学者カントの反・死刑廃止論と現代日本の刑法学者団藤の死刑廃止論を比較検討して、両者の対立点をできるだけ浮き彫りにしたい。またそれと共に、両者に接点がありう

るのか、もしありうるとすればそれは如何なるものか、を考察してみたい。結論を先取りすれば、△死刑に値する▽と△生きるに値しない▽との狭間に、接点を求めたい。

一 死刑存廢論の現在

(1) 死刑廃止論の噴出

「死刑、3年ぶりに執行」という大見出しが新聞の一面トップを飾ったのは、一九九三年三月二十七日であった。⁽¹⁾これを機にマスコミ各社は、一斉に死刑存廢論議を展開した。日本では一九八九年十一月から三年四カ月にわたって死刑執行が行われていず、これを死刑廃止への一步と受け止めていた死刑廃止論者が猛然と反発したのである。

そこで死刑廃止論の一方的噴出という事態になっているのだが、その背景には、いわゆる死刑廃止条約が、正確には「死刑の廃止をめざす市民的及び政治的権利に関する国際規約第二選択議定書」が、一九八九年十二月の国連総会で採択されたことがある。日本で異例なまで長期間にわたって死刑執行が停止されていた理由の一端も、そこに見て取ることができる。その後一九九一年七月に死刑廃止条約は発効している。その結果、先進国で死刑制度を存続させているのは、条約に反対した日本と米国の三十六州だけとなった。⁽²⁾日本は国際的な潮流に乗り損ねているわけである。国際化が錦の御旗となる今日、死刑廃止論者だけが声高に見えるのは、そうした事情による。もちろん、死刑論自体に、もともと、廃止論は口にしやすが存置論は口にしにくいという性質が内在している点も、見逃しえない。⁽³⁾

(2) 現在の死刑廃止論の特徴と問題点

死刑廃止論を口にしやすいのは、それが理想主義的な輝きを放つからである。例えば死刑廃止条約は、生命に対する権利 (right to life) ないし生命に対する固有の権利をすべての人間に認めることから出発している。死刑の廃止が人間の尊厳の向上と人権の漸進的發展に寄与する、と信じているのである。同じ趣旨でアムネスティ・インターナショナルは、死刑を、「もつとも基本的な人権を侵害する、法に基づく殺人」、「国家による計画殺人」であるとして、糾弾する。人間の生命の価値を否定する点では、法の世界の外で行われる殺人と同じだと考えるわけである。

このように人権を正面に据えてかかるのが、現在の死刑廃止論の一つの特徴である。しかし、それは古くからあった主張であって、必ずしも現在に特有なわけではない。しかも、死刑を殺人罪に限定するなら、被害者の側に立つか加害者の側に立つかで、人権の取り扱いが対立することにもなりうる。人権だけでは水掛け論に終わるかもしれないのである。例えばカントは、殺人犯への死刑の執行を正義の実現と見なしている。

そこで、改めて注目されたのが、誤判、つまり誤った判決の問題である。これも古くから死刑廃止論の「有力な論拠のひとつ」に挙げられてはいた。しかし、今日、決定的な理由へと格上げされる。例えば、国内の死刑廃止運動の「精神的支柱」となっている団藤は、誤判の問題を、死刑存廃論についての「最後の決め手」だと見なしている。死刑の存廃に関する議論が結局は水掛け論だとしても、「少なくとも誤判の問題だけは水掛け論ではない」と考えるのである。誤判に基づいて執行された死刑は取り返しがつかないからである。

それを支持する哲学上の見解がある。カール・ポパーの可謬論である。彼は、「人間の可謬性 (human fallibility)こそが死刑廃止論の決定的な理由」だと考えている。哲学者ポパーの見解を紹介しながら、団藤は刑法学者の立

場から次のように述べる。

「裁判が神ならぬ人間の営みである以上は、誤判を絶無にすることは性質上不可能である。死刑制度が存在する以上は、必然的に誤判による処刑の可能性が内在しているのである。」⁽¹³⁾しかしながら、「万が一にも誤判によって無実の人が処刑されるようなことがあれば、それは言語に絶する不正義であつて、それはあらゆる死刑に正義論を根底からくつがえす。」⁽¹³⁾

裁判が構造上誤判の可能性を免れることができず、しかも誤判の事実が国の内外を問わず多数明らかである以上、「死刑はその積極的存在意義を失つて」⁽¹⁴⁾というのが、現在の日本における死刑廃止論の独自の特徴である。それは世論にも反映されている。⁽¹⁵⁾

だが、誤判論に対しては、当然有力な反論がある。例えば刑法学者の植松正は次のように述べている。「誤判を前提として死刑の存廃を論議するのは、幼稚な書生論にすぎない……誤判の余地の絶無な事件も相当ある……。誤判を避けることは裁判技術の問題であるから、それは全裁判制度の問題として考慮すべきである。死刑問題の論議は、誤判の余地のない明白な事件についても、なお死刑を科すべきでないかどうかを出発点とすべきことなのである。」⁽¹⁶⁾

確かに、稀有かどうかはともかく、誤判を普遍化して事を論ずるのは、刑事裁判そのものの否定に通じる。日本では制度上、死刑においては、他の刑に比べて「誤判ははるかに起こり難い」⁽¹⁶⁾とされるからである。また団藤にしても、個々の事件については「死刑が当然だと思ふ」⁽¹⁷⁾場合があることを否定しない。それゆえ、死刑存廃の議論にあつては、やはり、誤判の問題をひとまず括弧に入れて、純粹な形で是非を問うことも必要だと言えよう。つまり、死刑に値する罪がありうるか否かを問う「哲学の議論」⁽¹⁸⁾を無視できないのである。

現在の日本の死刑廃止論の問題点を挙げるとすれば、一つには、あまりにも誤判の問題を重視して、原理的な哲学の議論を回避しようとする傾向を指摘できよう。これでは、誤判の問題を全く想定していないカント哲学との接点もない。

ところが、現代の日本にも、きわめて優れた死刑廃止の哲学が存在しているのである。ほかならぬ団藤の人格責任論と動的刑罰論である。特に前者は、哲学史的には、カントの人格論を批判的に継承したものと見ることが⁽¹⁹⁾できる。死刑廃止の哲学としての団藤理論の意義が、一般には必ずしも十分に理解されていない点⁽¹⁹⁾が、現在の日本の死刑廃止論のもう一つの問題点だと言えよう。

さらにもう一つの問題点は、被害者感情への配慮が薄すぎることである。最近の日本の世論調査でも、依然として死刑存置派が廃止派を数倍上回り、そして存置を支持する意見のトップが被害者感情への配慮だという事⁽²⁰⁾実は、見過ごされてはなるまい。欧米の先進国では、被害者の権利を法的に確立し手厚い支援策も確立した上で、死刑廃止論が唱えられている。それに引き換え日本では、被害者は、当人はもとより遺族も、無権利状態に放置され、裁判開廷日の連絡すらないと言われる。日本の死刑囚のほとんどが強盗致死罪と強盗強姦致死罪の犯人で、しかも残忍な累犯者に限られていることはさておくにしても、やはり日本でも、「被害者の心情を十分受け止め、先進国なみの支援策を確立してから死刑廃止論は討議すべき」⁽²¹⁾などではあるまいか。この点に関しては、残念ながら、カントは全く考慮しておらず、また団藤でさえも十分な具体案を必ずしも示していないように見える。

(3) 現在の死刑存置論の特徴と問題点

国連の死刑廃止条約に日本が反対した主たる理由は、死刑廃止が時期尚早であること、及び、国民世論の多数

が死刑の必要を望んでいること、の二点にあるとされる。⁽²²⁾ 反対の根拠には何ら哲学的プリンシプルが見られない。そもそも、刑法が責任主義に立脚するかぎり死刑はその存在そのものが論理的矛盾だ、とする優勢な意見がある。⁽²³⁾ それゆえにか、日本では、「こんにち死刑存置を明白に主張する学者はほとんどいない」と言われる。⁽²³⁾

そうした状況の中、死刑存置論のチャンピオンと目されているのが、植松正である。彼の意見には傾聴すべき点も多く、またカントを引き合いに出していることもあり、以下で彼の説に沿って、現在の日本の死刑存置論の特徴と問題点を、さらにカント哲学との関連をも瞥見しておこう。

植松の最大の論点は、死刑に犯罪抑止力を認めることにある。⁽²⁴⁾ 死刑廃止法は「兇悪犯人の生命を絶対に保証する法律」であって、「犯罪をそれだけ誘発するおそれ」があると判定するのである。⁽²⁵⁾ その意味で、彼は、基本的に功利主義的な社会予防説に立っていると見えよう。だが、それでいて、「正義の実現」という「倫理的要求」を軽視しているわけではない。カントに言及しつつ、「死をもって償わしめることが倫理的要求である場合の存すること」⁽²⁵⁾ をはつきり肯定することによって、彼は、「単なる功利的効果論を越え」⁽²⁵⁾ ようとしている。死刑に「倫理の姿勢を正す効果」⁽²⁵⁾ を認めるのである。死刑は「国家権力による正義の実現」⁽²⁵⁾ であって、確かに「犯人個人の教育を放棄」⁽²⁵⁾ せざるをえないが、しかしながら、「刑罰の教育的効果はその受刑者個人だけに對するものではな」⁽²⁵⁾ く、「同時にその受刑者以外の者に対して、教育的効果を及ぼす」⁽²⁵⁾ ことに注意を促している。

功利主義的、社会予防説的見地に立脚する点で、植松に代表される現在の日本の死刑存置論は、原理的には、カント哲学の見解と対立する。意外かもしれないが、次節で見られるように、むしろ、カントの論敵である死刑廃止論者ベツカリアの考えに近い。したがって、死刑存置論と言っても、理論上は決して絶対的なものではないのである。例えば植松は、次のように述べる。「死刑存置の論議はその時の社会事情を勘案してなされるべきであ

る。どんなに文化的な時代が来ても、絶対に廃止すべきでないといふ唱えるものでもないと同時に、兇悪犯罪の続発するわが国の現状において、これを廃止するという無謀に組することはできない。⁽²⁶⁾

要するに、「現時点において、死刑を廃止すべき理由は存在しない」と言っているだけなのである。こうした見解は刑事政策に徹したもので、それなりに評価せざるをえない。しかし、現状認識次第で、いかなる犯罪者であれ、人間一個の生命が左右される可能性があるということは、死刑の判決ならびに執行に何ほどの恣意性がまつわる印象を与える。そうした印象を取り除くためにも、死刑に関する哲学の議論を回避してはなるまい。

(4) 死刑存廃論と哲学の議論

死刑に関する議論にあつては、廃止論であれ存置論であれ、いずれにしても哲学の議論が必要なことは見てきたとおりである。とりわけカントの死刑論を避けるわけにはいかない。理由は二つある。

一つには、現在の日本の死刑論議において、対立する両陣営を代表する学者がどちらも、哲学者としてはカントを最も重視しているからである。つまり、団藤は、ドイツの法哲学者ラートブルフを介して、カントの人格論を批判的発展的に継承していると、また植松は、カントの正義論を基本的に踏襲していると考えられるからである。

二つめの理由は、近代的な意味での死刑論議は、カントのベツカリア批判に始まると見ることができからである。人權と社会契約論に立脚して、ベツカリアは罪刑法定主義を核とする画期的な刑法理論を確立したのであるが、同時に、初めて本格的な死刑廃止論を展開した。そのベツカリアに、ほぼ同じ立場を標榜しながら、カントは真つ向から反論したのである。

さてそこで、次節で、カントの刑罰論と死刑論を、さらに、ベッカーア批判でもある反・死刑廃止論を見よう。

二 カントの反・死刑廃止論

(1) カントの刑罰論及び死刑論⁽²⁷⁾

カントによれば、「刑法は定言的命法」(VI 331)であって、犯罪者はまずもって無条件的に罰すべきものと判定されていなければならない。裁判所が下す刑罰は、犯罪を犯したという理由だけで犯罪者に課されねばならないのであり、決してただ単に何か他の善を促進する手段として、犯罪者自身のために、あるいは公民的社会的のために、課されてはならない。つまり、犯罪者の社会復帰とか医学上の人体実験とか犯罪予防上の見せしめとかのために刑罰を用いてはならない。刑罰は正義のためなのである。それでカントは次のように言う。「もし正義がなくなるとしたら、人間たちが地球上に生きていることには、もはや何の価値もない」(VI 332)。

では、刑罰の種類や程度についてはどうか。それらを規定する公共的正義の原理としてカントが採用するのが、同害報復の法、すなわちタリオの法である。こうした相等性の原理だけが「刑罰の質と量を確定」(ibid.)できよう。つまり、「君が国民の中の他の誰かに不当にどのような害悪を加えようとも、それを君は君自身になすのだ。

……君が彼から盗むならば、君は君自身から盗むのだ。……君が彼を殺すならば、君は君自身を殺すのだ」(ibid.)。

だが、相等性の原理として提示されるカントの同害報復の法は、「目には目を歯には歯を」という素朴で古典的

なタリオの法とは別物である。この点を團藤は誤解している。⁽²⁸⁾カントの同害報復の法は私的な復讐とは無関係な公共的正義の原理なのであり、したがって配分的正義の問題であつて、犯罪者個人が国家全体に関わることとなる。けつして、團藤が語るように民事法的な平均的正義が問題なのではない。加害者と被害者が個人対個人の關係で向き合うこともない。それゆえ、團藤の場合と同様に、被害者側への補償とか配慮とかは本質的に問題とはならない。

こうした点に関して、カントは次のように説明している。「君が彼から盗むならば、君は君自身から盗むのだ、とは、どういうことか。盗みをなす者は、他の人達すべての所有権を不確定にする。それゆえ、その者は（同害報復の法に従つて）可能的な所有権すべての確実性を奪い取られる」(V, 333)。要するに、公民的社会にあつて物を盗んだ者は、単に物を盗んだだけではなく、所有権そのものを侵害したことになる。被害者は、公民的社会であり、公民的社会としての国家そのものである。それで、カントは更に続ける。

「彼は何も持たずまた何も取得できず、それでいて生きようとする。結局、他人が彼を扶養するしかないわけだ。しかし、こうしたことを国家が無償でするはずはないから、彼は国家に自分の労働力を引き渡して、国家が望む労働（手押車苦役か懲役労働）をしなければならず、かくて一定期間、あるいは事情によっては永久に、奴隷身分に陥る。」(V, 334) 窃盜罪に対してカントは、広い意味での懲役刑を相当だと考えているのである。

それでは、殺人罪の場合はどうか。本章の冒頭で示したとおり、「人を謀殺したものは、死ななければならぬ。この場合には正義を満足させる代償物は何もない」(V, 334) というのが、カントの答えである。どれほど悲惨な生であつても、生と死は全く別物だ。殺人罪に相当する報復は、裁判を経て執行された死しかない。虐待は何であれ、犯人の人格のうちなる人間性を歪めるから、許されない。もしも殺人犯が処刑されないとしたら、国民

全体が「正義の公然たる侵害の共犯者」(ebd.)ということになり、国民(Volk)が殺人の罪を問われる。このようにカントは考えている。

この際、カントの死刑論を、彼の刑罰論全体の文脈の中で押さえてみるとどうなるであろうか。試みに、先の盗みに関するカント自身の説明を読み替えてみよう。すると、以下のようなになる。△君が彼を殺すならば、君は君自身を殺すのだ、とは、どういうことか。殺人をなす者は、他の人達すべての生命権を不確定にする。それゆえ、その者は(同害報復の法に従って)可能な生命権すべての確実性を奪い取られる▽ 要するに、「他人を違法に殺害することは死をもって処罰されなければならない」(VI 336f.)。これは「刑罰正義の定言的命法」(ebd.)なのである。そして、裁判官が厳格な同害報復の法に則って下す死刑判決だけが、殺人罪における刑罰の相等性を可能とする。

さて、カントの刑罰論で特徴的なのは、刑罰の相等性が、ただ単に犯罪者の「内的な悪意に比例」(VI 333)するという点である。したがって、「ア・プリオリに創設された普遍的な諸法則に従う司法権の理念としての正義」(VI 334)が要求するところでは、「謀殺を行ったり、命じたり、協力したものは、いずれも残らず、死を被らざるをえない」(ebd.)。つまり、明白な違法意識を持って確信犯として殺人を実行したならば、その場合に限って、関係者全員が、殺人の実行を違法に意志したという内的な悪意に相応して、死刑に値するとされる。実行犯だけが死刑の対象ではないのである。また、殺人の実行犯でも、「違法に殺害」したのでなければ、すなわち、「謀殺」でなければ、死刑に値するわけではない。過失によるものや一時の激情によるものは——今日では過失致死(Tat. fassige Tötung)及び故殺(Totschlag)と呼ばれる——「謀殺(Mord, homicidium dolosum)」とは違って、死刑の対象となることがない。

カントでは、意志の違法性 (Gesetzwidrigkeit des Willens) が、つまり、刑法など公共の法に逆らおうとする意志が、内的な悪意 (innere Bosartigkeit) を形成する。それゆえ、公民的社会が未成立ないし未完成で公共の法が不備ないだけは、国家はいまだ自然状態にあると見なされて、そこでの殺人 (Töten, homicidium) は謀殺とは区別される。法に逆らおうにも逆らうべき公共の法がいまだ少なくとも安定して存在せず、意志の違法性が本来的に疎却されているので、内的な悪意が形成されることもないからである。そうした自然状態における殺人は、確かに「死に値する (todeswürdig) 犯罪」(VI 335) ではあるが、しかしながら、国家がそれに「死刑 (Todesstrafe) を課す権限」(VI 335f.) をもつかどうかは疑わしい。そのような殺人人は「名誉心 (Ehrgefühl)」(VI 336) を動機とするもので、母親による私生児殺害と軍人の決闘による殺害の二例を、カントは例示している。⁽²¹⁾ 公共の法が不備な国家がその不備な法を正義だとして一方的に国民に押し付けたとしても、そうした公共の正義は、国民の側からすれば「不正義」(VI 336) でしかない。国民の側にも名誉の動機に基づく私的な正義が別に存在することを、カントは認識しているのである。

ところで、カントの場合、「自殺 (Selbstmord)」(VI 422) も謀殺 (Mord) であって、一個の犯罪を構成する。自殺より広い概念として自害 (Selbstentlebung) があるが、これは過失や一時的な激情による自損行為も含み、生命に関わる時もあれば身体の一部を傷つけるに止まることもある。ともあれ自殺は、自己の他者——家族や国家や神——に対する義務の放棄とも見なされうるものの、カントでは、それよりも、自己の自己に対する義務の放棄という面が強調される。それゆえ、司法 (法論) のレヴェルではなく、倫理 (徳論) のレヴェルで論じられる。カントによれば、人格とは「行為に帰責能力をもつ主体」(VI 223) であり、人間は「人格という資格を備えているだけで自分の生命を維持する義務」(VI 22) をもつ。したがって、自殺は、「自分自身の人格に対する犯罪」

(VI 423)なのである。ただし、その場合、生命が自己目的なのではない。生命は手段でしかなく、目的自体でありうるのはただ人倫性のみである。自殺というのは、自分の生命と共に責任能力の主体である自分の人格を滅ぼし、同時に「自分自身の人格のうちなる人倫性の主体」(Subj.)を滅ぼすことである。そして、それは取りも直さず、人倫性そのものをこの世から抹殺することでもある。このようにカントは考えている。また、「自分自身の人格のうちなる人倫性の主体」を「自分の人格のうちなる人間性(本体人、*homo noumenon*)」(Subj.)と言い換えて、おおよそ次のように述べている。生命的身体的存在(動物)としての人間、すなわち「現象人(*homo phaenomenon*)」(Subj.)は、自分の人格のうちなる人間性、すなわち本体人を保持すべき義務をもつが、自殺は、自分自身を任意な目的のための単なる手段にしてしまうので、そうした人間性ないし本体人を滅ぼしてしまう。

(2) カントの反・死刑廃止論(1)——カントのベッカーリア批判——

同時代人ベッカーリアの死刑廃止論に対するカントの非難は、激烈としか言いようがない。「見せかけのヒューマニズムの同情癖」(VI 334)によるもので「全くの詭弁で法の曲解」(VI 335)だという表現は、感情的ですらあって、カンテイヤアーナーでさえも戸惑いを覚えざるをえない。穏やかに死刑存置論と呼ぶより、むしろストレートに反・死刑廃止論と表現するほうが適切な、カントのベッカーリア批判なのである。

カントの理解するところでは、ベッカーリアの主張は、「死刑は根源的な公民的契約のうちに含まれえなかったであろうから、死刑はすべて不当(Unrechtmäßigkeit)」(VI 335)だ、という点に尽きる。何となれば、もしも含まれえたとしよう。そうすれば、国民の誰しもが、仮に他の国民を謀殺した場合には、自分の生命を失うことに同意せざるをえないことになる。だが、そうした同意は不可能だ。「誰も自分の生命を勝手に処分できない」

(ibid.) のだから。

このようにカントはベッカーリアの論点を集約している。要するにベッカーリアは、「誰も自分の生命を勝手に処分できない」、つまり自殺の禁止という根本原理から出発して、次いで「死刑は根源的な公民的契約のうちに含まれなかった」と演繹し、最後に「死刑はすべて不当」だと結論していると言うわけだ。

これに対してカントは、△死刑は根源的な公民的契約のうちに含まれうる▽ことを論証することで、反論しようとする。含まれうるから、△死刑は正当だ▽と言いたいのである。「誰も自分の生命を勝手に処分できない」という根本原理については、カントは争わず、ベッカーリアと同じく基本的に前提にしている。そこで勢い、カントの論証はテクニカルなものとなってしまふ。

カントの批判哲学の急所は物自体と現象の二元論にあるが、それが人間に適用されると、本体人と現象人になる。同一の人物を本体人と現象人とに使い分けることで、カントの論証が成立する。根源的な公民的契約に、つまり「社会契約」(social contract)に参加し、立法し、判決を下し、犯罪者に死刑を宣告するのは、本体人である。これに対して、刑法に服し、死刑を課されるのは、「犯罪能力者」(culpable)たる現象人である。同一人物中の本体人が理性的人格として、片割れの犯罪的人格に死刑を課する⁽³⁰⁾。両者は別の人格なのだから、自分の生命を勝手に処分するわけではない。それゆえ、△死刑は根源的な公民的契約のうちに含まれうる▽のであり、△死刑は正当だ▽とカントは結論するのである。

(3) カントの反・死刑廃止論(2)——カント対ベッカーリア——

ベッカーリアに対するカントの以上の反論は、論証としては、一見したところ意外に穏やかで、なぜカントが

あれほど激しい言葉で非難するかが訝しいほどである。そこで、カントの真意を探るべく、以下、ベツカリーアの刑罰論及び死刑論を、「犯罪と刑罰について」⁽³¹⁾における本人自身の表現を考慮しながら、検討してみよう。両者の争点を浮き彫りにするため、「人倫の形而上学」⁽³²⁾に示されているカントの思想と、より詳しく項目ごとに対照してみたい。両者とも十八世紀後半期に活躍した啓蒙思想家であり、基本的にルソーの社会契約説を継承して、それぞれの刑法思想を展開している。しかし、根底にある人間観が相違するので、両者の刑法理論は真つ向から対立する。

「1 刑罰論」 カントの場合、「社会契約の中には、自分を処罰させたり、さらには自分自身や自分の生命を処分したりする約定は全く含まれていない」(VI 333)。「処罰されることを欲するということは不可能」(ibid)だとされるからである。それで、刑法(刑罰権、Strafrecht)とは、「従属者にその犯罪のゆえに苦痛を課するとう、命令権者の権利」(VI 331)だと定義される。人間は本人人として社会契約に参加することで国家を創設し、「公民的人格性」(ibid)を、つまり命令権を獲得するが、犯罪を犯せば、それを喪失して「人格的従属者(Personlicher Unterthan)」(VI 330)となる。つまり、現象人となる。だが、それでいて全くの現象になりきるのでもない。行動すべてを物体の運動のように自然の因果法則で説明し尽くすことに対して、人間の「生得的人格性」(VI 331)が抵抗するからである。一切の責任を外的な環境要因に転嫁することを、人間の生得的人格性が許さないのである。それゆえ、一定の帰責能力の主体として、犯罪者は「あらかじめ可罰的」(strafbar)だと判定されていない「ばならない」(ibid)。犯罪者は無条件に同害報復の法に基づいて、犯した犯罪に相当する刑罰(苦痛)を受けなければならぬのである。同害報復の法が、公共的正義の原理として刑罰の質と量を確定する。すでに見たとおり、刑法は定言的命法となる。

ただし、犯罪の重さを測る基準が、犯罪者の内的な悪意に、つまり犯罪者の意志の違法性にある点に注意しなければならぬ。なぜなら、「行為の帰責能力 (Zurechnungsfähigkeit, imputabilitas) の程度」(VI 228) は「客観的に定まるのではなく、主観的 (subjectiv) であつて、行為に際して克服されねばならなかつた障害の大きさに従つて評価されるべきだからである。一時の激情に駆られたのか、それとも沈着冷静に理性的に行つたのかという、行為主体の心の状態 (Gemithsstand) が——犯罪行為においては、内的な悪意の度合いが——、責任の程度を決定することにならざるをえない。

これに対して、ベッカーリアでは、刑法の主たる目的は犯罪の「予防」⁽³³⁾にある。刑罰は必要悪であつて、予防のための手段にすぎない。罰することが不幸 (苦痛) の絶対量を増大させるのに対して、予防は不幸の増大を防ぐからである。そもそも法律は自由人どうしの契約のほゞであり、「最大多数の最大幸福 (la massima felicità divisa nel maggior numero)」⁽³⁴⁾をめざすべきものである。したがつて、人生の幸不幸 (快苦) を計算して、「最大限の幸福と最小限の不幸へ人間を導く技術」⁽³⁵⁾が、法律なのである。その意味で法律は「公共的功利 (utilità comune)」⁽³⁶⁾に外ならず、公共的功利が「人間的正義の基礎」⁽³⁶⁾となる。

それゆゑ、犯罪の眞の基準となるのは、「国家に与えられた損害 (danno fatto alla nazione)」⁽³⁷⁾である。犯罪者の意図 (intenzione) を問うのは間違いとされる。

〔2 死刑論〕 カントでは、死刑は刑罰正義の定言的命法であり、人を謀殺したものは同害報復の法に従つて死刑に処せられねばならない。

これに対して、ベッカーリアでは、「各人の自由のできるだけ小さな分担を統合したものが、刑罰権の基礎」⁽³⁸⁾なのだから、「死刑は権利でありえない」⁽³⁹⁾。つまり、自分の生命は誰にも支配されてはならず、死刑は「国家によ

る謀殺 (publico assassino)⁽⁴⁰⁾」にほかならない。と言うのも、生命は誰にとつても「最大の財産」⁽⁴¹⁾であつて、分担分として公共へ差し出されることは絶対にありえないからである。

また、ベツカリーアは、自殺の禁止という宗教的な理由からも、死刑の廃止を訴えている。人間は自分を殺す権利を持たないのだから、その持つていない権利を譲渡しようがないと言うのである⁽⁴²⁾。

さらに、ベツカリーアは、死刑とは、一人の国民に対して国家がなす「戦争」⁽⁴³⁾だとも説明する。しかし、通常の場合には、すなわち、国家が対内的にも対外的にも十分に安定していて、犯人を生かしておいても公共の安全に危険がない場合には、死刑は不必要だと主張する。死刑よりも「終身隷役刑」⁽⁴⁴⁾のほうが、犯罪予防の上で効果が確実だとするのである。

カントとベツカリーアの主要な相違点は、ほぼ以上のように要約できよう。それ以外では、同じルソーの社会契約論の流れを汲む両者にあつて、当然ながら、基本的に一致する点が少なくない。とりわけ、身分にとらわれない自由で平等な人間観、拷問や虐待の禁止など、近代的な人権意識は共通している。

それでは、カントは、ベツカリーアの思想のどの点に過敏に反発したのであろうか。一言で言えば、ヒューマニズムの理解と言うことになろう。

カントにあつて真の「ヒューマニズム (Humanität)」^(V, 355)とは、普遍性を指向するものであり、その意味で人間の理性的在り方を指している。ただ本人のうちにのみ人間性 (Menschheit) が宿るのである。各人が自己のエゴイズムを押さえて、「常に他人の立場に立つて考えてみる」^(V, 294) という「多元論的」^(V, 278)な姿勢が、カントのヒューマニズムの源泉となつていると言えよう。

これに対して、ベツカリーアのヒューマニズム (umanità) は、人間の感性的在り方に、つまりカント言うところ

ろの現象人に、立脚している。そのうえで、「ヒューマニズムの擁護」者⁽⁴⁵⁾を自称しつつ、「人間の心情 (cuore umano)」⁽⁴⁶⁾を考慮することによって、刑罰の起源と刑罰権の基礎を見いだそうとしているのである。では、ベツカリアの言う人間の心情とはどういうものか。それは、すなわち、「各人は自分の利益のためにだけこの地球上の諸関係に結合するのであって、できることなら、他人を拘束する法律によって自分だけは拘束されたくない」⁽⁴⁷⁾。

実に、エゴイズムの極致だと言えよう。他人の立場にも立ってみるという自他の対称性こそが、人間理性の普遍妥当性を保証すると考えるカントにしてみれば、人間性に対する許しがたい冒瀆でしかないわけである。

三 死刑廃止論の論理構造

(1) ライトブルフの死刑廃止論

二十世紀前半期に活躍したドイツの法哲学者ライトブルフは、カントの人格主義的人間観を批判的に継承しており、日本の法学者にも大きな影響を与えた。彼によれば、死刑の権利は、「個人主義に立脚しては考えることができない」ものであり、ただ「国家契約に基づいて初めて創設される権利としてのみ考えられる」にすぎない⁽⁴⁸⁾。要するに、「超個人主義的権利観 (überindividualistische Rechtsauffassung) だけが死刑を正当化できる」⁽⁴⁹⁾と言うのである。例えば、カントは次のように述べている。

たとえ公民的社會が構成員全員的一致で解散されるとしても……、刑務所にいる最後の謀殺者はその前に死刑に処せられなければならないであろう。そうすることで、各人は各自の行為に値することをその身に受

けるのであり、また、処刑を行おうとしなかったせいで殺人罪の責めを国民が負うといったこともなくなるのである。と言うのも、処刑を行おうとしなかった国民は、殺人罪という、正義の公然たる侵害の共犯者と見なされうるからである。(VI 333)

本章の冒頭でも一部を紹介したカントのこの有名な文章において、国民(20)という概念が、「個々人の総計としてではなくて、個々人の個人的な利益よりも生命の長い、超個人主義的な固有価値の担い手⁽⁵⁰⁾」として出現しているのを、ラートブルフは指摘する。死刑を応報説(同害報復の法)によって正当化するために、国民という超個人主義的な観点が社会契約説の個人主義的な文脈の上に、言わば、接ぎ木されていると言うのである。

ラートブルフによれば、もし社会契約説の論理を貫徹させるなら、「同意説(Einwilligungstheorie)⁽⁵¹⁾」しかない。例えば、ベツカーリアは、人間には自分を殺す権利がなく生命は放棄することのできない法益だから、社会契約において死刑に自殺的に同意することはありえない、と言う。この、ありえないという点を、ラートブルフは一段と強調する。犯罪者が死刑に「同意することは許され⁽⁵²⁾ない」のではなくて、「理性的に判断して(vernünftigerweise)同意することはありえない」と言うのである。なぜなら、「死刑はそれこそ利益の主体を滅ぼすことだから、死刑が犯罪者自身の利益にも奉仕することだとはどうしても証明できない⁽⁵²⁾」からである。したがって、個人を「理性の固まり⁽⁵²⁾」だと見ても、個人が死刑に同意するとは考えられない、とラートブルフは主張する。そう主張することで、カントを批判するのである。カントによれば、同一人物中の本体人が理性的人格として片割れの現象人たる犯罪的な人格に死刑を課す。つまり、犯罪者の理性がそれ自体必然的に、自分の「生命を失わざるをえない」(VI 335)と判断するはずである。しかし、そういうことはありえない、とラートブルフは断言する。

ラートブルフ自身は、社会的刑法理論としての「保安および改善説 (Sicherungs- und Bessermgslehre)」に立つて、カントの応報説を批判している。基本的には個人主義的で非社会的である応報説では、行為が行為者から、ないしは行為者が人間から分離して、犯罪者は「行為の没個性的な行為者」⁽⁵³⁾であるにすぎない。その場合、刑法関係は部分的な関係でしかなく、特定の行為の行為者としてのみ人間を見る。それに対して、社会的刑法はひとりの人間をまるごと視野に収める。カントにおけるように「抽象的で孤立した個人」⁽⁵³⁾ではなくて、「具体的で社会化された個性」⁽⁵³⁾が問題となるのである。その結果、刑罰は、個々の類型的な犯罪行為ではなくて、個々の個性的な犯罪者に関わるものとなる。

仮にこの論理を死刑論に適用するとすれば、謀殺行為は死刑に値し、行為者は謀殺行為に関するかぎりは死刑に値するが、まるごとの人間 (ganzer Mensch) としては部分的にしか死刑に値しないこととなる。だが部分的な死刑なぞありえない。価値相対主義者であったラートブルフは、禁欲的に、そうした論理の一手手前で立ち止まっている。

(2) 団藤重光の死刑廃止論

ラートブルフの保安および改善説は、ベツカリアアの社会予防説的な教育刑思想を批判的に発展させたものと言えるが、それを更に洗練させたのが、団藤の「人格責任論・動的刑罰論」⁽⁵⁴⁾にほかならない。彼の人格責任論によれば、「犯罪行為はつねに行為者人格と結びつけて理解されなければならない」⁽⁵⁵⁾。「ちようど作品が作者の人格の現れであるように、我々の行為はすべて我々の人格の発露」⁽⁵⁶⁾だとされるのである。しかも、人格は、静的・固定的ではなくて、動的・発展的なものと理解されている。先天的と後天的の素質を基礎にして、行為環境と人格環

境の制約を受けながら、各自の主體的な人格態度によって、人格は生涯にわたって形成され続けるのである。

また、動的刑罰論によれば、犯罪と刑罰の間に一種の緊張関係が存在する。「犯罪論は静的・固定的」だが、「刑罰論は動的・発展的」なのである。と言うのは、刑罰が課せられるのは、個々の犯罪行為にはなく、あくまでも犯罪者という人間にだからである。過去における犯罪行為のゆえに、現在ないし未来の人格に刑罰が課せられるのである。ところが、人格そのものが動的・発展的のだから、当然それに対応して、刑罰も動的・発展的たらざるをえないこととなる。動的刑罰論は、何よりも、犯罪後における犯罪者の人格形成を、そしてまた、犯罪に対する社会や被害者たちの反応をも重視するのである。したがって、死刑は、更なる人格形成の可能性を全く摘み取ってしまうのであるから、動的刑罰論と「正面から矛盾する」ものとなる。⁽⁵⁸⁾

ただし、犯罪論としては、死刑に値する行為も認めざるをえないのだから、死刑制度の廃止までを要求することはない。「死刑の宣告まではよいとして、最小限度において、死刑の執行だけは認めるべきでない」という結論にならざるを得ない⁽⁵⁹⁾と、団藤は、ひとまず「純理論的」に論断する。その上で、裁判官という実務上の経験が、氏をさらに「決定的に廃止論者」⁽⁶⁰⁾たらしめることとなる。

むすび

誤判の問題を別にすれば、カントと団藤の相違は意外に小さいと言える。要するに、カントは、静的犯罪論の立場から、今日で言う罪刑法定主義に立って、死刑に値する犯罪の存在を主張する。これに対して、団藤は、動的刑罰論の立場から、死刑の執行を認めない。純理論的には、両者は軌を一にしているとさえ言えない。た

だ力点はかなり違う。

一見こちこちの死刑存置論者に見えるカントも、例えばすでに述べたとおり、「死に値する犯罪」(VI 336)すべてに国家が「死刑を課す権限」(VI 335)をもつことを拒否している。また、犯罪の重さを「内的な悪意」(VI 333)に比例するとしている点や、行為の帰責能力の程度は「主観的」(VI 228)に評価すべきだとしている点は、団藤の言う「責任の強弱の問題」⁽⁶¹⁾としての「情状の問題」⁽⁶¹⁾を先取りしていると言えよう。両者とも「単純な行為責任の見地」⁽⁶¹⁾だけに立っているのではない。ただし、カントの視点が犯罪成立要件としての責任論に狭く限定されているのに対して、団藤の視野は遠く犯罪後の犯罪者の生涯に及んでいる。カントには教育刑的な配慮が見受けられない。

さて、カントが誤判の問題に全く言及していないのに対して、団藤は、裁判制度には誤判の構造が内在しているから、挽回不可能な死刑制度は廃止すべきだと主張する。しかし、その団藤にしても、犯罪論としては、死刑に値する行為の存在を否定できない。

他方、反・死刑廃止論者のカントの刑罰論は、公民的人格性を喪失した犯罪者にも生得的人格性を、つまり理性を認めて、自発的に自らを断罪することを要求する。したがって、犯罪者は単なる現象人でなくて、犯罪者の人格のうちにも何ほどか人倫性の主体(本体人)を認めているわけである。ところが、死刑はその人倫性の主体をも同時に滅ぼしてしまう。その点では、自殺と異ならないと言ってもよい。それゆえに、カントでも、死刑の執行が必ずしも死刑制度の究極目的たりうるわけではない。むしろ、死刑に値する行為の存在を認識させることが、死刑制度存置の最大理由となりうる。

カントが国家の解散に先立って謀殺犯の死刑の執行を要求するのも、その本来の狙いは、規範意識の崩壊を防

ぐ点にあると考えられる。無法な自然状態へのストレートな回帰に抵抗するわけである。事実、過去に国家が実質的に解体していた時代にあつては、法権は緩み、死刑はもとより刑罰一般の厳正な執行が不可能となった。死刑が停止されていた日本の平安朝三四六年間を、「およそこの時代ほど動乱争闘のしばしば行われたる時代は多くその比を見ざるどころなり」(穂積陳重)と見なすか、それとも、「現代のわれわれにも、大きな精神的遺産として残さ」れた「輝かしい時代」(団藤重光)と見なすかは、死刑の存廃を議論するに際して、それこそ「じつくりと考えてみなければならぬ」事柄である。⁽⁶⁵⁾

最後に、結論を要約すれば、団藤とカントの接点は、犯罪行為と犯罪者のいずれが死刑に値すると見るかという問題の解き方のうちに見いだされうる。犯罪行為を死刑に値すると見なすだけでは、行為は死に値するけれども、しかし、犯罪者が生きるに値しないわけではない。罪を悪んで人を悪まずと言うわけだ。これと反対に、犯罪者を死刑に値すると見なしてしまえば、即それは、生きるに値しないこととなる。団藤は前者を選び、カントは後者に近い。

両者のスタンスの差は、個人的というより、むしろ、それぞれが生きた時代の、国権ないし法権の安定度によって来していないか。「一国の文化水準」と言い換えてもよい。法秩序が信頼され、誤判の危惧も極めて薄い時代や国では、逆説的なことに、△死刑に値する▽と△生きるに値しない▽は大きく乖離し、その結果、死刑囚の生き方に関心が集まる。反対に、法秩序が不安定で誤判慣れしている時代や国では、△死刑に値する▽と△生きるに値しない▽の狭間が無限に狭くなり、誰しも自分の生命権に不安を覚える。そこで、死刑に値する行為の確定が急務となる。

いずれにしる、反・死刑廃止論を展開したカントの真の目的は、他人の生命権を悪意をもって侵害する行為が

△死刑に値する▽ことを、明確にすることにあつたと言えよう。死刑囚の誤判の問題も、実のところ、そこから派生してしまいか。この世には△死刑に値する行為▽が厳然として存在するということ、これをはつきりと基礎づけたことは、カントの大きな功績だと言つてよい。被害者感情への配慮の根本も、そこ以外にあるまい。とすれば、制度としての死刑は存置すべきことになろう。それを如何に有名無実なものとしていくかが、課題としてわれわれの努力に任されているのである。

註

(1) 例えば、植松正。山形新聞一九九三年三月二十七日付朝刊参照。なお、新聞については、すべて山形市内で配達されたものによる。山形市では全国紙は朝刊だけで、夕刊があるのは地元紙の山形新聞だけである。

(2) 読売新聞一九九三年三月二十七日付朝刊。

(3) 毎日新聞一九九三年三月二十八日付朝刊の「社説」と「NEWSのことば」、及び朝日新聞一九九二年三月十六日付朝刊「討論のひろば・死刑制度廃止の流れ どう受け止める日本」参照。ちなみに国連での採決は、賛成59、反対26、棄権48であつた。西欧や中南米諸国は大半が賛成、日本、米、中国、イスラム諸国は「国際世論の一致には至っていない」として反対、アフリカは棄権・欠席が目立つた。

(4) 江國滋「改宗前夜——『死刑廃止論・改訂版』」『図書』第五二八号、岩波書店、一九九三年六月、四四—四九ページ参照。

(5) 円藤重光『死刑廃止論 第三版』有斐閣、一九九三年（初版一九九一年）、二二〇—二二二ページ参照。

(6) Amnesty International Publications, *When the state kills…… The death penalty v. human rights*, London 1989.

〔翻訳〕アムネスティ・インターナショナル編、辻本義男訳『死刑と人権 国が殺すとき』成文堂、一九九〇年、i

ページ。

(7) 同書、一ページ。

(8) 団藤、前掲書、はしがき一四ページ。死刑廃止論が盛り上がるのは、ふつう誤判事件を契機とするようである。日本の最高裁における一九七五年の白鳥決定もその例に漏れない。そもそも死刑廃止論の古典中の古典であるベッカリーアの『犯罪と刑罰について』も、ジャン・カラス事件という当時ヨーロッパ中の話題をさらった誤判事件を機縁として一七六四年に著された。風早八十二『ベッカリーアの刑罰制度批判の歴史的意義』、ベッカリーア著、風早八十二訳『犯罪と刑罰』（刀江書院、一九二九年）の中、三二五―三二七ページ、及び、ベッカリーア著、風早八十二訳『風早二葉訳「犯罪と刑罰」』（岩波文庫、一九九二年）、六六一―六八ページ参照。さらに、団藤、前掲書、一三四―一三六ページ、及び、三原憲三『死刑存廃論の系譜』（成文堂、一九九一年）、八〇―八五、一七〇ページも参照。しかし、それでいて、誤判の問題が死刑廃止の決定的理由となることは、今日までなかったと言ってよい。あのベッカリーアはルソー流の社会契約論から出発して、「最大多数の最大幸福」という観点から犯罪の予防を論拠にした。ベッカリーア、前掲岩波文庫、一九二〇、三〇、八五ページ参照。ベッカリーアの影響が大きい十九世紀前半の論客ペンタムも、犯罪予防説に依拠して功利主義の立場から死刑のプラス・マイナスを計算した。三原、前掲書、九八―一〇〇ページ、及び、団藤、前掲書、一六二ページ参照。したがって、誤判の問題を前面に押し出す昨今の日本の死刑廃止論は、論法としては新しいものだと言えよう。

(9) 朝日新聞一九九三年二月十六日付朝刊。

(10) 団藤、前掲書、はしがき一五一―一六ページ。

(11) 同、はしがき一五ページ。

(12) 同、五四ページ。はしがき一六、七八ページ注(2)も参照。

(13) 同、はしがき一四ページ。小田中聡樹『冤罪はこうして作られる』講談社、一九九三年、二〇〇―二二三ページ参

照。

- (14) 三原、前掲書、一九三ページ。
- (15) 読売新聞一九九三年六月一日付朝刊参照。三原、前掲書、一五五―一五七ページ注(5)参照。
- (16) 植松正『再訂 刑法概論Ⅰ総論』勁草書房、第八版、一九七五年(初版一九五三年)、三九七ページ。
- (17) 団藤、前掲書、六ページ。
- (18) 同、七ページ。
- (19) 同、一九六ページ参照。
- (20) 読売新聞一九九三年六月一日付朝刊参照。
- (21) 大久保恵美子、朝日新聞一九九三年九月六日付朝刊「声」欄投書。
- (22) 菊田幸一編著『死刑廃止・日本の証言』三一書房、一九九三年、五ページ参照。
- (23) 同書、一二ページ。
- (24) 植松、前掲書、四〇―四四ページ、及び、斎藤静敬『新版 死刑再考論』成文堂、一九八〇年、一二七―一二九ページ参照。
- (25) 植松、前掲書、四〇三ページ。
- (26) 同書、四〇四ページ。
- (27) Vgl. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), VI 331-337.
- (28) 団藤、前掲書、九一ページ参照。
- (29) 日本では、仇討ちないし復讐の例がかつて出された。穂積陳重『復讐と法律』岩波文庫、一九八二年、七九ページ以下及び二七三ページ以下参照。
- (30) 自殺は現象人が本体人を謀殺することだから犯罪となりうるが、死刑は本体人が現象人を同害報復権に則つて裁

くことだから正義の実現とされる。

- (31) Cesare Beccaria. *Dei delitti e delle pene*. Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria, vol.I. Milano 1984; なお、以下の翻訳書を参照した。K. Esselborn(übers.), *Über Verbrechen und Strafen*(1905). Aalen 1990. (独訳Ⅰと表示) / W. Alif(übers. u. hrsg.), *Über Verbrechen und Strafen von 1766*, Frankfurt a. M. 1966. (独訳Ⅱと表示) / 岩波文庫(注(8)参照)。
- (32) 注(27)参照。
- (33) Beccaria, *a. a. O.*, S. 121; 独訳Ⅰ, S. 162; 独訳Ⅱ, S. 148; 岩波文庫、一八八ページ。
- (34) Beccaria, *a. a. O.*, S. 23; 独訳Ⅰ, S. 66; 独訳Ⅱ, S. 48; 岩波文庫、二〇ページ。後年ベントラムによって有名になったこの文句は「もともとはハチソンに由来すると言われる」。(the greatest happiness for the greatest numbers)。
- F. Hutcheson. *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*. London 1726. III, pp. 177-78. Beccaria, *ib.* Ann. 2. 参照。
- (35) Beccaria, *a. a. O.*, S. 121; 独訳Ⅰ, S. 163; 独訳Ⅱ, S. 148f.; 岩波文庫、一八八ページ。
- (36) Beccaria, *a. a. O.*, S. 45; 独訳Ⅰ, S. 131; 独訳Ⅱ, S. 64f.; 岩波文庫、一二八ページ。
- (37) Beccaria, *a. a. O.*, S. 44; 独訳Ⅰ, S. 129; 独訳Ⅱ, S. 64; 岩波文庫、一二六ページ。
- (38) Beccaria, *a. a. O.*, S. 31; 独訳Ⅰ, S. 70; 独訳Ⅱ, S. 53; 岩波文庫、二六六ページ。
- (39) Beccaria, *a. a. O.*, S. 87; 独訳Ⅰ, S. 107; 独訳Ⅱ, S. 110; 岩波文庫、九一ページ。
- (40) Beccaria, *a. a. O.*, S. 93; 独訳Ⅰ, S. 112; 独訳Ⅱ, S. 116; 岩波文庫、九九ページ。
- (41) Beccaria, *a. a. O.*, S. 86; 独訳Ⅰ, S. 106; 独訳Ⅱ, S. 110; 岩波文庫、九〇ページ。
- (42) Cf. Beccaria, *a. a. O.*, S. 86; 独訳Ⅰ, S. 106; 独訳Ⅱ, S. 110; 岩波文庫、九一ページ。
- (43) Beccaria, *a. a. O.*, S. 87; 独訳Ⅰ, S. 107; 独訳Ⅱ, S. 110; 岩波文庫、九一ページ。

- (44) Beccaria, *a. a. O.*, S. 90; 独訳 I, S. 110; 独訳 II, S. 113; 岩波文庫、九五ページ。
- (45) Beccaria, *a. a. O.*, S. 25; 独訳 I, S. 67; 独訳 II, S. 50; 岩波文庫、二二ページ。
- (46) Beccaria, *a. a. O.*, S. 29; 独訳 I, S. 68; 独訳 II, S. 52; 岩波文庫、二四ページ。
- (47) Beccaria, *a. a. O.*, S. 30; 独訳 I, S. 68; 独訳 II, S. 52; 岩波文庫、二四ページ。
- (48) Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, hrsg. von Erik Wolf und Hans-Peter Schneider, Stuttgart 1973 (1914, 1950), S. 270f. 田中耕太郎訳『ラートブルフ著作集 第一巻 法哲学』(東京大学出版会、一九六一年)、三五四ページ参照。
- (49) *Ibid.*, S. 266. 田中訳、三四九ページ参照。
- (50) *Ibid.*, S. 259. 田中訳、三四〇ページ。
- (51) *Ibid.*, S. 258. 田中訳、三三八ページ。
- (52) *Ibid.*, S. 269. 田中訳、三五二ページ。
- (53) *Ibid.*, S. 262. 田中訳、三四三ページ。
- (54) 団藤、前掲書、一九五ページ。
- (55) 同書、一九七ページ。
- (56) 団藤重光「講演▽刑法と主体性理論(下)」『ジュリスト』No.973、一九九一年三月十五日(七九一八六ページ)、八二ページ。
- (57) 団藤、前掲書、一九七ページ。
- (58) 同書、二〇〇ページ。
- (59) 同書、四ページ。
- (60) 同書、五ページ。

(61) 団藤「△講演▽刑法と主体性理論(下)」、前掲書、八二ページ。

(62) 穂積、前掲書、一〇二ページ。

(63) 団藤、前掲書、一七一ページ。

(64) 同、一六七ページ。

(65) 同、一七一ページ。米国では、「凶悪犯罪の激増に対応」して「死刑制度に関する諸規定の強化」が図られていると言われる(山形新聞一九九三年八月十二日付夕刊)。そうした措置の背景には、「殺人事件の多発で捜査や司法の機能がまひしている現状」があり(毎日新聞一九九三年十月二十五日付朝刊)、また、「犯罪の増加に刑務所の収容能力が追いつかず、やむなく刑期途中で囚人を社会に戻すケースが多くなっている」ことがある(同、八月二十三日付朝刊)。

(66) 団藤、前掲書、はしがき二〇ページ。

第四章 カントの「人格」概念に関する一考察

——*Persönlichkeit* と *Personalität*——

一 問題の定位

- (1) 問題の所在
- (2) *Persönlichkeit* と *Personalität* の相違
- (3) 問題の定位

二 問題の展開

- (1) 前提
- (2) 暫定的結論
- (3) 証明

三 残された問題

一 問題の定位

(1) 問題の所在

この論文において私は、哲学用語としては一般に「人格性」と訳されている二つの概念、*Persönlichkeit*と*Personalität*とを、カントの批判期以後における著作、その中でも特に『純粹理性批判』を主たるテキストとして論じたい。

私はこの論文を、現代の一つの哲学的人間学の立場からカントの人格概念を全般的に再吟味する為の、第一歩と考えている。この意味で、この論文は決してこれだけで完結するものではない。このことを私はあらかじめ述べておく。

(2) *Persönlichkeit*と*Personalität*の相違

両者は「人格 (*Person*)」の特性を示すものとして、現在、一般に同義に理解されている。そしてそれ故にか、これらの使用においては、いまや *Persönlichkeit* が一般的、圧倒的であり、これに対して、*Personalität* の方はほとんど前者に吸収されてしまいかねない観がある⁽¹⁾。

では何故に、現在、*Persönlichkeit* の使用が圧倒的であるのか。これが圧倒的であって *Personalität* が見捨てられつつあるのは、現代のドイツ人が言葉に対してもつところの、単なる趣味の問題に帰せられるにすぎないのだろうか？ 或いは、それ以上に、もっと根深い、何か原理的な理由がそこに存するのだろうか？

少なくとも現在、われわれは、ドイツ語の *Persönlichkeit* と *Personalität* とに対応する言葉として、哲学的に

は、「人格性」という唯一つの日本語しか持ち合わせない。そして事情は、英語においても、フランス語においても同様である。両者共にそれぞれ、*personality* と *personnalité* という唯一つの言葉をもつのみである。

いま英語が、日本語と同じく、あの二つのドイツ語に対応して唯一つの言葉のみをもつというのは、日本語の「人格」という言葉が、もともと英語の *personality* に由来し、その訳語として新しく造られたことによる。⁽¹⁾そして日本語の「人格性」と「人格」とは、現在、ともに *personality* の訳語としては、われわれの理解する限り、一般にそれほど厳密に反省・区別されて使用されているわけではない。従ってわれわれは、「人格性」という言葉の起源として、*personality* の訳語である限りの「人格」を介して、英語の *personality* を予想したとしても、ここに格別に非難されるべき根拠を提供することにはなるまい。

さて、われわれは、ドイツ語の *Persönlichkeit* と *Personalität* とに対応する言葉として、日本語と英語とフランス語とにおいてそれぞれ、人格性と *personality* と *personnalité* とを見出す。そして後の三者が、哲学の概念としては基本的にそれぞれの内包を同じくすると見ても、そこにそれほどの困難はない。

それでは何故にドイツ語のみが、「人格性」に対応して、二つの言葉を有するのか？ また *Persönlichkeit* と *Personalität* との間には、或る種の原理的な相違が存するのだろうか？ そして現代のドイツ語が後者を避け、前者を好むのは、そこに存するかもしれないような原理に対する姿勢に——たとえその原理が顕在的に意識化されているわけではないにしても——、起因するのだろうか？

われわれはこれら一連の問いに対して、以下、次のような観点 (*Einstellung*) に立って考察していきたい。

まず、第一の問いに対して。ドイツ語のみが、少なくともこの論文で考えられている日・独・英・仏の四カ国語の中にあつて、「人格性」に対応して、二つの言葉、即ち *Persönlichkeit* と *Personalität* とをもつ理由に関して

は、われわれはわれわれの理性をもってしては答えることができない。二つの言葉の存在は事実の問題(*quid facti*)であつて、現在のところ、われわれの理性の活動は、この事実の前に停止するしかない。一つの仮説、或いは独断論に入ることなくしては、決して正当な権利を所有しつつ、この事実の根柢を探究することができない、とわれわれは考えるからである。

ただ、われわれはいまここに、この二つの言葉が既に、カントの著作中に見出されることを示す。カントの主要著作(アカデミー版カント全集第一巻から第九巻まで)において、*Personalität*の使用例は五十五であり、*Personlichkeit*の使用例は三である。後者の使用は『純粹理性批判』に限られ、われわれはその第一版中に二例、その第二版中に一例を見出すのみである。しかもこの第二版中の一例は、カントが第一版の文章を何ら変更を加えずにそのまま用いた箇所に見出され、従つて *Personalität* の使用例は、カントの全主要著作中、実質的にわずかに二であるにすぎない。この数量は、*Personalität* の五十五例に比べて、明らかに少なすぎる。ここにわれわれは、これら二つのドイツ語に関して哲学的考察を進めるに先立って、少なくとも数量的或いは統計的或いは形式的にみて、事実上既にカントにおける、*Personalität* の優勢と *Personlichkeit* の劣勢とを認めることができる。

次に第二の問いに關して。二つのドイツ語の間には果して原理的な相違があるか? この問題について、カントが何らかの明確な解答を提供しているような箇所を、われわれはまだ見出しえていない。われわれが知る限りでは、そのような箇所はない。

ではカントは両者の間に何らの原理的相違を認めず、彼が *Personalität* に對比して *Personalität* を多用するのは、単に語感に対してもつところの彼の趣味にのみ起因するのか? 或いは彼が属した時代の傾向を反映するにすぎないのか? 或いはまた語感がわれわれにもたらす印象から察するとすれば、*Personalität* は *personalität* か

personality) を単に音写してドイツ語化したもの(15)にすぎず、ドイツ語としては Persönlichkeit の方がより本来的であるのか？ もしそうとすれば、後者の一般的優勢には何らの奇異も存しない。

実際われわれは、現在のところ、過去の或る時点にまで遡れば Personlichkeit の方が優勢であった、或いは少なくともこれが Persönlichkeit と同等に使用された、という事実を知らない。これと共に Personlichkeit が、たとえ明確にはないにしても、過去の或る時点を境にして、急速にしる緩慢にしる、Personlichkeit に圧倒された、という事実もわれわれは知らない。それ故われわれは、これら二つのドイツ語の相違を、これらの使用量の相対比率の変化を通して、この変化をもたらした歴史的背景から推測する、という手段も持ち合わせない。カントにおいても、現代においても、Personlichkeit の使用が圧倒的に優勢なのである。

すると、とどのつまり、われわれは、あの二つのドイツ語の間には原理的な相違がない、と結論せざるをえないのか？

この疑問に対して、われわれは否と答えたい。なるほど確かに現在のところわれわれは両者の原理的相違を明示するような文献に遭遇しない。そうではあるが、しかし、われわれはカントにおいて、明らかに両者に原理的相違があることを推測しうるような、これらの使用例を見出すことができる。

つまり、カントにおいては Persönlichkeit の使用が普通であり、これに対して Personlichkeit は否定的な使われ方しかされない。後者は知性的実体 (intellektuelle Substanz) として、⁽¹⁶⁾ 実体 (Substanz) と見なされる限りの靈魂 (Seele) の同一性 (Identität) を表示するものである。そしてカントにおいてはこのような実体、或いは実体一般の現実存在は、アプリアリに証明されえない。従って Personlichkeit は、概念としてはその内容において全く空虚なもの(実在の意味をもたないもの)にすぎない。

これに対して「Personlichkeit」は、カントにおいては「靈魂の人格性」として「時間における自己意識 (Selbstbewußtsein in der Zeit)」と完全な同一命題と見なされねばならぬものである。⁽⁹⁾そしてこの自己意識、或いは他の表現を用いると、「人間 (Mensch) が自らの表象の中に自我 (das Ich) をもちうるということ」、これによって人間は人格 (Person) であり、地上に生ある他の一切の存在を超えて限りなく自己を高める、とカントは言う。⁽¹⁰⁾

結局、われわれは先の第二の問いに対して「PersonlichkeitとPersonalitätとの間には、カントに従う限り原理的な相違があり、この相違は人間というもの、或いは人間の在り様(存在の仕方)に対する視点の、カントによる根底的な転換から帰結するとみることが可能であろう。

つまり、人間存在を究明しようとする時、人間を何らかの本質を伴った一つの知性的実体とみるならば、このような人間存在は Mensch-wesen と理解されうる。そしてこの時、何故に人間がそのような本質 (Wesen) を伴うかは、少なくともその根拠に関しては、人間理性にとつては永遠の秘密となろう。いま、このような根拠と考えられうるものは、人間理性を遙かに超越するもの、超越者 (Transzendenz) として、普通、神 (キリスト教の唯一神) と呼ばれるものに他ならぬ。

これに対して、単なる自己意識或いは自我 (Ich) の表象のみをもって、これを原理として人間存在の究明を企画せんとする時、われわれはここに生物学的等の実証的人間学から区別せられる、一つの哲学的人間学の存立の余地を見出しうるのである。このようなカントに淵源を見出す哲学的人間学の課題は、「人間とは何であるか (Was ist der Mensch?)」の解明であり、この人間存在をわれわれは Menschwesen から区別して、Menschsein と呼ぶことが可能であろう。

最後に第三の問いに対して。現代のドイツ語において Personlichkeit の使用が圧倒的に優勢である原因として、

われわれはカントにおいて、人間中心の世界観が確立されたことを考える。つまり人間が、自らの自己意識を不可侵の原理として、かけがえない自己を主張する権利をカント哲学によって根拠づけられたことに、われわれは現在の *Personalität* の優勢の原因を見出す。いまや *Personalität* の優勢と共に、人間が自らの自我 (*Ich*) を意識する限りにおいて、自己を人格 (*Person*) として、比類なき「尊厳 (*Würde*)」⁽¹¹⁾ 或いは「絶対的価値 (*absoluter Wert*)」をもつと考える思想は、極めて当然なこととして広く一般に受け入れられている、とわれわれには思われる。

これに対して *Personalität* は、普通は無自覚的に、*Personalität* と区別なく用いられるかもしれない。しかし原理的にはやはり、*Personalität* は神中心の世界観に根拠づけられるものであり、「根源的存在者 (*Urwesen*)」⁽¹²⁾ である神に対して、人間を「依存的存在者 (*abhängiges Wesen*)」⁽¹³⁾ として特徴づけるものである。

(3) 問題の定位

さて、以上をもってわれわれは、*Personalität* と *Personalität* との相違をほぼ示した。以下われわれはこれから二つの「人格性」概念を、次のテーマの下に見ていきたい。即ち、

「どのようにして人間は主体であることができるか？」

このテーマの下に、以下われわれは、あの二つの「人格性」概念がカントにおいてどの様に取り扱われているかを検討しよう。こうしてわれわれは、現今改めて考究の対象となっている人間存在の在り方を、カントの批判哲学に依拠しながら、一つの哲学的人間学の立場に立つて考察していきたい。

なお、以下の論述は簡潔を旨とし、その意味で、形式においていわゆる幾何学の論証に従う。

二 問題の展開

(1) 前提

「人格は、その行為に責任を帰することが可能な主体である (Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind)」⁽¹⁴⁾

前提の説明。いま前提とは、究明せられるべき問題の結論が、問題の定位される仕方によって必然的に伴わせるをえない制約を意味する。ところでこの論文は、われわれの思考の方位を定めるにあたって、「どのようにして人間は主体であることができるか」ということに、われわれの理性の「関心 (Interesse)」を限定している。⁽¹⁵⁾ 従ってわれわれは、問題を展開していく上には、まず何よりも第一に、ここでわれわれが考える「主体」とは一体どのようなものを提示する必要がある。またそれと共に、この論文の直接的素材である「人格性」概念と、この「主体」との結び付きがどのようなものであるかも提示す必要がある。それ故、これらの事情を考慮して、われわれは先の前提命題を言表 (Aussagen) したのである。

ただしいま、われわれはこの命題を補足して次のことを述べる。つまり先にわれわれは「行為 (Handlung)」に關してのみ、主体の責任を問題としたのであるが、ここでわれわれは、この「行為」が比較的広義に解されるものであって、「判断」をもそれが「実然的 (assertorisch)」と見なされる限り、ここに含めて考えることにする。

このような理解がカントの精神を逸脱するものでないことは、以下直ちに明らかとなる。

すなわちいま「行為」とは、これに關して「主体」の責任が問われる限り、「主体」は、この「行為」の「作用 (Akt)」を通して、この作用から生ずる「結果の創始者 (Urheber der Wirkung)」と見なされるわけである。⁽¹⁴⁾ 従

つてこの際、この「行為」は、「主体」の責任が問われる範囲の限りにおいて、この範囲の中で、主体の自由な「選択意志（意思、Willkür）」に基づいて為されたと思なされなければならない。そしてこのような自由な選択意志は、カントにおいては、純粋理性によって規定されるものである⁽¹⁶⁾。いまわれわれがこの純粋理性を広義に理解して、推理の能力と共に悟性のもつとされる判断の能力をもその中に含めて考えるならば、先の主体の自由な意志選択が、経験的なものになんら影響されない、主体の全く自発的な判断に起因すると見なすことに困難はない。要するに「主体」の「行為」は、その責任に関しては、「主体」の自由な意志選択に、従って「主体」の全く自発的な判断に、「行為」の根拠を求めざるをえないのである。カントはこのような根拠を「悟性の根拠（Grund des Verstandes）」⁽¹⁷⁾、或いは「睿智的根拠（intelligibler Grund）」⁽¹⁷⁾と呼び、これによって自然の因果連関に解消されえない、「主体」（「行為する主体（handelndes Subjekt）」⁽¹⁸⁾）としての人間に固有の存在様式——睿智的性格（intelligibler Charakter）⁽¹⁸⁾——を哲学的に基礎づける。

さて一方、判断においてその根拠が問題となるような判断を、カントは実然的判断と呼ぶ⁽¹⁹⁾。従ってわれわれは、いま判断における根拠を注目することによって、「行為」と実然的判断とを、少なくとも「主体」の責任に関しては相覆うと見ても困難はない。この結果、既に述べたように、カントの精神に則って障害なくわれわれは、この際、判断をこれが実然的である限り、「行為」に含めて考えることが許されるのである。

(2) 暫定的結論

「靈魂の人格性は決して推論された命題と見なされてはならず、時間における自己意識と全く同一な命題と見なされなければならない（Die Persönlichkeit der Seele müßte nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig

identischer Satz des Selbstbewußtseins in der Zeit angesehen werden)。⁽²⁾」

暫定的結論の説明。いまこの暫定的結論は、決して単に偶然的に提示されたものではない。既に前提命題で示されたように、人間が人格として、つまりその行為ないしは判断に対して責任を帰せられるような主体として見なされねばならない時、このように言われる根拠が一体何処に存するのか、という問いにわれわれは答える義務がある。さらにこの根拠が単に論理的、可能的、形式的なもののみ止まることなく、その實在的、現実的、實質的根拠に関して問題とされるならば、われわれは不可避的に、先の暫定的結論命題を定立 (setzen, propono) せざるをえない。

なぜなら、人間が人格であるとは、単に理念においてのみ、つまり「人間性の理念 (Idee der Menschheit)」⁽³⁾ においてのみそうあるにすぎず、現実には多くの場合、やはり「人間はそれ自身現象である (Der Mensch ist selbst Erscheinung)」⁽⁴⁾ と、われわれはカントに従って告白せざるをえないからである。人間の行為や判断は、いかにこれらが人間の選択意志に基づくことが承認されたとしても、人間が感性的存在者である限り、この選択意志の實質 (内容) は、やはり感性的に受容された経験的表象によって充実 (或いは規定) されざるをえない。それ故、この限りにおいて人間の選択意志は、不可避的に「経験的性格 (即、感性様式、Sinnest) 」⁽⁵⁾ を免れえず、こうして人間はともすると自然の因果連関 (即、自然の法則) の中で、自らの主体性と人格としての尊厳とを見失わざるをえない。

では、人間が人格である、或いは主体であるという思想は、全く形式的で空虚なものにすぎないのか？ これはいかなる實在的根拠ももたないのか？ 人間が人格であり、主体であるといわれるのは、単に人間が「思惟的存在者 (denkendes Wesen)」⁽⁶⁾ としてのみ見なされる場合に限られ、この時人間はもはや (實在的には) 人間ではない

のか? ([ohne Mensch zu sein])⁽²³⁾

これらの問いに対してカントは否と答える。そして人間が人格であり、責任を帰せらるる主体である、ということの實在的根拠としては、カントは、われわれが先に暫定的結論として掲げた命題を提示する。

ところでわれわれは、最後に、簡単に暫定的結論について説明しておこう。本項冒頭の命題は、暫定的という名称を伴うからといって、決して十分な根拠を欠くわけではない。それ自体、ア・プリオリに根拠づけられたものとして考えられ、それ故理性推理の結論として考えられ、従って一つの理性判断 ('Vernunfturteil'、根拠づけられた判断: *iudicium ratiocinatum*)と称せらるるものである。⁽²⁴⁾しかし、そうではあるが、本節においては、いまこれからようやく、その証明、即ち根拠づけが示されようとするのである。従って、この際われわれは、やはり先の命題に対して、謙虚に暫定的結論という名称を用いる方が適切であろう。こうすることによってわれわれは、先の命題を、いわば一つの理性的判断 ('vernünftighes Urteil'、根拠づけられんとする判断: *iudicium ratiocinans*)として用いるのである。それ故先の命題は、暫定的と呼ばれることによって、本節がまさに取り扱わんとする判断の対象の所在を、普遍的なものとして告示したといえる。⁽²⁴⁾

(3) 証明

われわれはまず、証明されるべき問題を整理して、ここに明らかにしよう。第一に問題は次のことにある。「どのようにして人間は主体であることができるか?」。これがこの論文の最高課題である。ところが現実人間は、主体性を欠いた、いわば奴隷でもありうる。このような代表的一例として、われわれは人間の選択意志が単に動物的にすぎず、感性的衝動によって病理学的 (*pathologisch*)⁽²⁵⁾に規定し尽される場合を考えることができる。

では人間がこのような状態からぬけ出て、判断や、行為における選択意志において主体と見なされるのは、どのような場合か？ 答えは、人間が人格と見なされる時である。

それ故第二の問題は次のようになる。「人間が人格であるということが、単に思弁的な事柄ではなく、現実的な意味を要求されるならば、この実在的根拠はどこにあるのか？」この答は、われわれが既に見た暫定的結論命題である。

従って、いまわれわれが本項で証明しなければならぬ事柄は、この暫定的結論、即ち「靈魂の人格性は決して推論された命題と見なされてはならず、時間における自己意識と全く同一な命題と見なされなければならない」が、果してよくそのみで、人間が人格であることの実在的根拠となりうるかどうかを、疑念なきまでに明らかにすることである。

さて、カントは、いわゆる『純粹理性批判の無用論』の中で、実在的根拠にかかわる原理を「超越論的(Transzendental)」と呼び、これを矛盾律に從属するような論理的、形式的原理から区別している。⁽²⁶⁾

従って、われわれは暫定的結論における人格性、即ち *Personlichkeit* を人間が人格であることの実在的根拠として見なす限り、これを超越論的人格性と呼ぶことが可能であろう。

ところでいま、われわれは一般に、このような超越論的人格性を二種類考えることができる。一つは知性的実体としての *Personality* であり、他方は超越論的である限りの *Personlichkeit* である。⁽²⁷⁾ カントは前者の実在的意味を否定し、後者を採用する。では、その間におけるカントの思考の歩みは原理的にはどのようなものであるか？ これを以下われわれは、われわれの立場でまとめながらみていこう。

1 まず、人間が判断や行為において、これらの主体であると見なされるのは、人間が人格においてある時で

ある。

2 このような人格性は、いわゆる「法的人格」において、著しくその普遍妥当的、或いは客観的妥当的現実性を示す。しかし法的人格は単に人間の外面的行為にのみ関わるにすぎない。またこの人格において人間は、基本的には身体のみ拘束されるのであって、その拘束力は内面的な精神にまで及ばない。

3 人間の身体は極めて移ろいやすく（非同人性）、かつその死と共に有限である（corruptibile）。このことを考慮するならば、その拘束力において、判断や行為の外面的、物理的根拠と見なされるような肉体を超えて、さらにそれらのより究極的な、内面的な根拠にまで到達するような人格性が求められなければならない。これは「道徳的人格性」と呼ばれるもので、これに基づいて人間はその精神を拘束されうる。

4 道徳的人格性に基づいて人間がその精神を拘束されうること、このことが現実的意味をもちうる為には、人間が精神として現実中存在することが証明されなければならない。

5 精神としての人間の現実存在はその同一性に関して、「合理的心理学」⁽²⁸⁾においては、実体である靈魂の「人格性 (Personlichkeit)」として表現される。靈魂の、即ち精神としての人間の現実存在、或いは実在性は、この学においては「私は考える (Ich denke, cogito)」という唯一の命題⁽²⁸⁾から演繹的に証明される。従ってこの学は、「私は考える」が現実には明晰・判明に表象され、かつアプリアオリである、即ち一切の他の経験的表象に依存せず、本性上一切の経験的表象の先にあると考えざるをえないことが事実として認められざるをえない以上、人間は精神として現実に存在する、と主張する。

しかしカントはこの証明を否定する。カントに従えば、自我 (Ich) とは、それ自体内容において全く空虚 (Leer) にすぎないところの、単純な (einfach) 表象である。⁽³⁰⁾ 自我はそれに附随する一切の経験的表象から分離されて、そ

れ自体としてなんらかの直観を伴って認識されるものではない。自我は単にそれ自体においてのみ考察される場合、論理的意義以上の何ものも有さず、この時自我は「思考の持続的な論理的主語 (das beständige logische Subjekt des Denkens)」⁽³¹⁾であるにすぎない。もし自我を実在的主語 (reales Subjekt) と見なして、これについての知識が問題とされるならば、合理的心理学は合理的 (rational) であることを止めて、不可避的に経験的心理学とならざるをえない。⁽³²⁾なぜならこの時、自我はその実在性に関しては、どうしても経験的なものに頼らざるをえないからである。ところが合理的心理学は単純な自我の実在 (Existenz) をア priori に証明できるとし、こうすることによって自己の学としての存立を基礎づける。しかしこの証明は実は、単に思考の論理的機能を有するにすぎないような論理的主語 (自我) を、一般にあらゆる観点から考えられうる存在者、従って直観において与えられうる⁽³³⁾とおりにも考えられうる存在者と思ひ誤ることによって成立するのである。この証明は媒概念多義の虚偽 (per sophisma figurae dictionis) によって推論されるものである。いまこの虚偽が明らかになると共に、合理的心理学はその存立の基礎を失う。⁽³⁴⁾

カントの合理的心理学に対する全面的批判、従ってこれと共に、合理的心理学において考えられるような人格性 (Personalität) 概念の否定の論旨は大概以上のようなものである、とわれわれは考える。

これからわれわれはいよいよ、カントが考えるところの、人間が人格である、厳密には道德的人格である、為の實在的根拠とは、一体どのようなものであるか？ を見ていくこととなる。しかし、いまはとりあえず、このこと及びこれに続く事柄を一括して、「残された問題」として、われわれは以下に示すにとどめる。こうすることによってわれわれは、この論文全体の概観を示しつつ、厳密な考察と論旨の展開とを次回に期したい。

三 残された問題

(1) 二 問題の展開 (3)、証明の6。カントは「心理学的人格性」の中に、人間が人格でありうることの实在の根拠の可能性を見出す。しかし心理学的人格性そのものは、経験的なもの、或いは少なくとも経験的起源をもつものにすぎない。

(2) 同、7。人間が人格でありうることの、アプリアリな实在的根拠としては、いわば「超越論的人格性」をカントは考える。この場合「超越論的」とはスコラ哲学で考えられるように存在に関わるのではなく、人間の「認識の仕方」に関わる。

(3) 同、8。暫定的結論命題は、人間の人格性に関する超越論的定義と見なされるべきである。

(4) 二 問題の展開 (4)、証明の吟味。暫定的結論命題は、人間が人格であることの実在的可能性を示したにすぎない。従ってそれだけでは、人間が人格であることとの必要条件にすぎない。このことの十分条件としては、カントは「道徳律の意識」の事実を提出せざるをえない。暫定的結論命題に見出される超越論的人格性は、道徳律の意識の事実に伴われて初めて、人間が現実人格であることを基礎づける。

(5) 二 問題の展開 (5)、最終的結論。暫定的結論は、道徳律の意識の事実によって補正される。かくして人格の実現の問題は、実践理性の課題となる。

(6) 二 問題の展開 (6)、最終的結論の効用もしくは影響。ここでは再び *Personalität* が問題となる。 *Personalität* の定義はポエチウス以来の知性的実体の伝統を伴う。とすればキリスト教的な人格説と、カントの人格説との連関はどうなるか？ これがこの項の考察の対象である。

(7) 三 問題の結論。PersonalitätとPersonalitätとを、それぞれカント及びキリスト教の人格の特質と見なす。こうすることによって、われわれがカントに淵源を求める一つの哲学的人間学における人間存在の在り方を、キリスト教的人間学におけるそれと対比する。この結果われわれは、われわれが追求している人間存在の特徴がどのようなものでありえ、かつあるべきかを、可能な限り明らかにしたい。

註

指示のない場合は、すべてカントからの引用である。カントからの引用は『純粹理性批判』を除いて、すべてアカデミ版カント全集による。ただし『純粹理性批判』のみは、Philosophische Bibliothekのページ付による。

- (1) Herder, *Philosophisches Wörterbuch* の中には、Personalitätのみが見出される。
- (2) 金子武蔵編『人格』中の論文、小倉志祥著「人格の意義」二〇二ページ参照。
- (3) Vgl. *Allgemeiner Kontinuer* 17. (W. de G. Berlin 1967)
- (4) H. Heimsoethも、これに関して以下の著書の中で、とり立って論じている。 *Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Konstellationen* 71. id., 100.
- (5) 一応語源的には、Personalitätがlat. personalitasから派生したことは確認されている。Vgl. *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, S. 2783.
- (6) 実体の現実存在 (Dasein der Substanz) ではなく、実体 (Subsistenz) ではない。Vgl. B230 (A186).
- (7) Vgl. B402f. (A344f.)
- (8) Vgl. A362.
- (9) Vgl. VII. S. 127.

- (10) IX, S. 25.
- (11) Vgl. IV, S. 435, VII, S. 127.
- (12) Vgl. IV, S. 428.
- (13) Vgl. B72.
- (14) Vgl. S. 223.
- (15) Vgl. VIII, S. 140.
- (16) Vgl. VI, S. 213.
- (17) B573 (A545).
- (18) B567 (A539).
- (19) Vgl. VIII, S. 194Anm.
- (20) Vgl. IV, S. 429.
- (21) B580 (A552).
- (22) B579 (A551).
- (23) B409.
- (24) Vgl. V, S. 337Anm.
- (25) Vgl. B830 (A802).
- (26) Vgl. VIII, S. 193.
- (27) Vgl. A365.
- (28) Vgl. B400 (A342).
- (29) B403 (A345).

- (30) B404 (A345f.).
- (31) A350.
- (32) B401 (A343).
- (33) Vgl. B411.
- (34) Vgl. A361.

第五章 ペルゼーニンリツヒカイトとペルゾナリテート

——カントの「人格性」への一試論——

序 論

- 一 人格性の二つのドイツ語
- 二 ラテン語からドイツ語へ
 - (1) Gute と Wohl, Böse と Übel
transzendental と transcendent
 - (2) カントの人格性の今日的意義

序論

人格(Person)の特質を表示する言葉としてドイツ語は二つのものをもつ。ペルゼーンリッヒカイト(Personlich-keit)とペルゾナリテート(Personalität)である。

この二つの言葉の間に原理的相違を見出しうることについては、従来必ずしもよく注意されてこなかったようである。

私は先に第四章で、カントが彼の名著である『純粹理性批判』の中の、所謂「誤謬推理論」の箇所(1)でこれらを原理的に使い分けていることを指摘した。(2)ここでペルゾナリテートは、カントが批判するライブニツ・ヴォルフ学派の合理的心理学に属する術語であり、経験的・感性的な自己意識と無関係に独立自存すると考えられる、知的実体(intellektuelle Substanz)としての靈魂(Seele)の同一性(Identität)を示す、(3)と明確に規定されている。そして彼はこのペルゾナリテートの概念を誤謬推理に基づくものであるとして断固斥ける。(4)

カントからすれば、合理的心理学によってペルゼーンリッヒカイトの概念が「今こそ初めて証明されなければならぬ」とすれば、奇妙でしかない。むしろ彼は、靈魂のペルゼーンリッヒカイトを「時間における自己」意識(6)と全く同一な命題としてみなさざるをえないと考える。そして彼はこの考えに基づいてペルゼーンリッヒカイトの概念を超越論的(transzendental)であるとし、だがこの限りで実践的使用の為には必要十分であるとす。(7)

ペルゼーンリッヒカイトとペルゾナリテートの間の、カントに起因するこうした原理的相違がカント以後もカントの趣意を念頭において承継がれていることを、私はこの前の日本倫理学会の私の発表で、シュマーレンバツ(8)ハ等の論文に依拠して確認した。

カントの考えに従うならば、ベルゼーニリッヒカイトはカントの批判哲学によって新たに究明され、基礎づけられねばならない概念ということになる。それ故私は今ベルゼーニリッヒカイトを批判主義的人格性と呼んで、以後これによってカントの人格の概念の特質を理解するものとする。またカントによって斥けられ、シュマレーンバッハによって「完全に空虚で、全く抽象的」で「裸の」と称されたベルゾナリテートを、私は実体論的人格性と呼ぼう。そしてこれによって、スコラ哲学からライブニッツ・ヴォルフ学派に至る人格の概念の「形而上学的規定」を理解することにする。

結局ベルゼーニリッヒカイトとベルゾナリテートは、カントの考えに従えば、批判主義的人格性と実体論的人格性として、原理的相違をもって対比させられうる。私の従来の研究はこのことを明らかにしたのであった。

ところがその後私は、シェーラー⁽¹⁴⁾やハイデガー⁽¹⁵⁾やニコライ・ハルトマン⁽¹⁶⁾等により、ベルゾナリテートが二十世紀前半に現象学の立場で人格の特質を表示する言葉として定着していることに気づいた。

シェーラーは前述のカントの誤謬推理論の意義を「純粹に消極的 (Gegenteilig) なもの」とみなし、ベルゾナリテートを「何か消極的なもの (etwas Negatives)」と考えている人々に真つ向から対立する⁽¹⁸⁾。彼はカントの人格概念が論理的整合性をもって、フイヒテやヘーゲルによって展開された⁽¹⁹⁾とみる。この両者において人格は結局、非人格的な理性活動にとつてはどうでもよい通過場所にすぎないものとなり、こうして自律 (Autonomie) どころか法律 (Logonomie) が、或いは人格の極端な他律 (Heteronomie) が成立することを、シェーラーは指摘する⁽¹⁹⁾。カント自身は辛うじてこのような誤りから免れていることをシェーラーは認めつつも、しかし彼はカントの人格概念の不十分さ、不適切さを指摘することにより、改めてベルゼーニリッヒカイトを疑問視し、これを解決されるべき「問題 (Problem)」として我々に向つて提言する⁽²⁰⁾。そして彼はベルゾナリテートを、自らの人格概念の特質を

表示するものとして、いわば意識的に復活させ、積極的に提示する。⁽²²⁾ペルゾナリテートの言葉がもつこのような経緯は、ハイデガーによっても、⁽²³⁾ハルトマンによっても十分に理解され、基本的に承け継がれている、と考えられる。

いま私はこのペルゾナリテートを前述の実体論的人格性と区別して、現象学的人格性と呼ぼう。⁽²⁵⁾するとペルゼーンリツヒカイトとペルゾナリテートは、シェーラーの考え方に従えば、批判主義的人格性と現象学的人格性として、これも原理的相違をもって対比させられることとなる。

さてここでこれまで明らかとなったことをまとめて、図示すると、次のようになる。

	ペルゼーンリツヒカイト	ペルゾナリテート
カント	○批判主義的人格性	×実体論的人格性
シェーラー	×批判主義的人格性	○現象学的人格性

(○印の側が提唱され、×印の側が批判される。)

要するに、ペルゼーンリツヒカイトとペルゾナリテートの間には、二重の対比が見出されうる。そしてこれら二つの言葉、というよりいまやむしろより適切に、二つの概念は、この対比において、一方は批判主義的人格性として、他方は実体論的人格性が現象学的人格性かのどちらかとして、それぞれ明確にその性格を規定される。

私は以上序論で、人格性の二重の対比及び三つの人格性に言及することによって、ペルゼーンリツヒカイトとペルゾナリテートの間原理的相違を見出しうることを、カントの「誤謬推理論」をめぐる哲学史上の論争の中で確認してきた。このことを踏まえた上で私は、この論文を以下の構成の下に展開する。

第一節 人格性の二つのドイツ語。ここで私は、ベルゼーニリッヒカイトとベルゾナリテートという、人格性を意味する二つのドイツ語について、これらの区別の起源及びこの区別がもつ歴史的意義を、カント自身の言明に依拠して説明していきたい。

第二節 ラテン語からドイツ語へ。ここで私は、人格性を意味する二つのドイツ語を概念的に区別すること、ことが、ラテン語からドイツ語へ哲学用語を翻訳するに際してのカントの思考法一般と極めてよく合致することを、カント哲学における六個の最主要概念の例を用いて指摘したい。そして私はこのことによつて、先の両概念そのものに原理的区別が存在することをカント自身において傍証したい。

またこの傍証と並行しつつ第二節で私は、それらの最主要概念に与えるカントの新しい独自の規定に基づいて、ベルゼーニリッヒカイトとベルゾナリテートの両概念についてのカントの理解を、より具体的に考察していきたい。

第三節 カントの人格性の今日的意義。この節はこの論文全体の結論となる。ここで私は、既に明らかとなつたはずのベルゼーニリッヒカイト（批判主義的人格性）とベルゾナリテート（実体論的人格性）、及びここで若干説明される現象学的人格性のベルゾナリテート、の以上三者がもつ意義を、マックス・ヴェーバーに依拠して明らかにしたい。彼は全く別の観点から人格性を、「目的論的・合理的 (teleologisch-rational)」なものとして「浪漫的・自然主義的 (romantisch-naturalistisch)」なものとして峻別しているのである。²⁶⁾

この結果、カントの「人格性」がもつ卓越した意義が、単に歴史のみならず今日的でもあることが、いま改めておのずから認識されるであろうことを、私は期待している。

一 人格性の二つのドイツ語

人格の特質を表示する言葉を二つもっているのは、ドイツ語のみのものである。但し、ドイツ語の強い影響を受けてきたと思われるような言語については、私はいま全く考慮しないものとする。

たとえば哲学という学問領域においてドイツ語に先行し、或いはこれから強い独立性を保ってきたとみなされてよい諸言語では、即ち、ラテン語では *personalitas* が、イタリア語では *personalità* が、スペイン語では *personalidad* が、フランス語では *personnalité* が、英語では *personality* が、それぞれいま挙げただ一語によって人格の特質を表示する。

日本語においても事情は同じである。「人格性」というただ一語が見出されるだけである。日本語が人格性というただ一語のみをもつ理由としては、人格性という言葉がもともと日本語本来のものでなく、英語の *personality* の訳語として明治期に倫理学の用語として創作された⁽²⁶⁾ことが挙げられる。もっとも *personality* は初め「人格」と訳され、人格性と訳されたわけではない。しかし日本語では人格と人格性は決して厳密に区別されて使用されてこなかった。⁽²⁷⁾それ故いま私が日本語の「人格性」の起源として、*personality* の訳語として創作されたことが確認されている「人格」を介して、英語の *personality* を指摘したとしても、ここに格別な不都合はあるまい。

ところで、では一体何故にドイツ語のみが、人格の特質を表示する言葉として、ペルゼンリッヒカイトとペルヅナリテートの二つをもつのか？

私が調べた限りでは、この問いに対してはカント以前に遡っては決して原理的に答えることができない。カントの、しかも前述の「誤謬推理論」中の註に見出されるカント自身の弁明だけがこの問いにその答えを準備しう

る、と私は思う。ここでカントは次のように語っている。

「この節⁽³⁰⁾でも、この著作全体⁽³¹⁾に関しても、同じ意味のドイツ語の代わりにラテン語が……挿入されているが……これは学術用語法をいささかでも分りにくくすることによって難解にしたくない為である。」⁽³²⁾

そしてこの弁明の直後にカントは、靈魂(Seele, anima)の諸規定として以下の「ラテン語」を羅列する。Immateri-
alität (immateriālitās, 非物質性)⁽³³⁾ / Inkorrupthität (incorrupthitas, 不壊性)⁽³⁴⁾ / Personalität (personālitās, 人格
性)⁽³⁵⁾ / Spiritualität (spiritualitās, 精神性)⁽³⁶⁾ / Kommerzium (commercium, 交互作用)⁽³⁷⁾ / Animalität (animalitās, 動物
性)⁽³⁸⁾ / Immortalität (immortalitās, 不死性)⁽³⁹⁾。

もつともこれらは、カントが彼の講義の教科書に用いたバウムガルテンの『形而上学』の中で見出される、前記の括弧内の純粹なラテン語に比べれば、語尾がドイツ語化されている。しかしそれらがラテン語からの借用語であることは間違いない、このことはそれらの語に対応する本来のドイツ語と比較してみると一層明らかである。これらのドイツ語は順番に、Unkörperlichkeit⁽⁴⁰⁾、Unzerstörbarkeit、Persönlichkeit、Geistigkeit、Gemeinschaft⁽⁴¹⁾、Tierheit、Unsterblichkeitとほぼ対応する。これら本来のドイツ語と比較する時、上記の借用語群がカントの言う「ラテン語」に相当するとみなしても、私は困難はないと思う。

さて彼は、当時の学術用語法に即したあの「ラテン語」群が、当時の一般的ドイツ語とおおよそ同じ意味ではありながら、微妙なところで正確に対応しないことに、気を使ったのであろう。このことを、incorrupthitasの訳に際しての彼の苦闘が象徴的に示している。実に彼は incorrupthitas に unzerstörlich、unauflöslich、unverweslich、unzerstörbar となまびまなドイツ語を当てているのである。⁽⁴²⁾

そして彼はついにラテン語、或いは借用語としての「ラテン語」と、本来のドイツ語との間に見出される微妙なずれが、或る場合には決定的な原理的相違を将来せしめることに気づいたのである。

この代表例の一つが *Persönlichkeit* と *Personalität* である、と私は思う。こうして彼は、我々が既に序論で見してきたような原理的相違でもって、両者を全く別の概念として提示したのであった。

それまで安易に *personalitas* ≡ *Persönlichkeit* と (彼自身によってさえ) みなされてきたのを、カントは「誤謬推理論」で *personalitas* ≠ *Persönlichkeit* とする。そして *Personalität* という外来語に注目することにより、*personalitas* ≡ *Personalität* という新しい図式を彼は創案する。こうして *Personalität* は一切の古い伝統的規定を押しつけられる⁽⁴⁵⁾。これに対して *Persönlichkeit* は、既に我々がみてきたように、(伝統的・思弁的な「形而上学的規定」の呪縛から解放されて、いま「初めて」カントによって論証されるのを待つ、いわば処女概念として登場する⁽⁴⁶⁾。ところで、ペルゾナリテートが厳密に思弁的な枠の中のみに存する概念であり、カントの批判哲学の体系によつてまさしく哲学の前面におどりでたペルゼーンリッヒカイトとは何らの関連ももたないことを、ハイムゼートも彼の晩年(一九六六年)の円熟したカント研究で指摘している。彼の指摘は彼がハルトマンの影響下にあつて、⁽⁴⁷⁾「我々の(個性的な)ペルゾナリテートの意識」というものに注目している⁽⁴⁸⁾だけに、とりわけ印象的である。

さてトレンドレンブルクは、哲学研究史上かなりの注目を得るに至つた、彼の遺稿論文『人格という言葉の歴史の為に』(一八七〇年)の中で、ペルゼーンリッヒカイトという言葉が(日本語の「人格」や「人格性」と同様に)、民衆の中で生じたものでなく、学問によつて意識的に形成された言葉であることを指摘する⁽⁴⁹⁾。このことを理解するならば、伝統的規定を取り払われることによつて、或る瞬間に学問的に全く空虚となつたとみなされうるペルゼーンリッヒカイトという言葉が、カントによつて新たに究明されねばならない概念として意識された理由

がより一層明らかとなろう。

こうして、次第にカントの中で熟成し、形を整えてくるペルゼーニンリッヒカイトの概念は、その意識から待つこと七年後、ついに彼の『実践理性批判』の中で、「全自然のメカニズムからの自由と独立⁽⁵²⁾」という表現を勝ち取るに至る。彼はこの表現を「ペルゼーニンリッヒカイトの理念⁽⁵³⁾」とも呼ぶ。そしてこの理念が尊敬を呼び起こすものであり、またこの理念が、この理念の規定 (Bestimmung) に従う我々人間の本性の崇高さを我々の眼前に提示することを、彼は指摘する⁽⁵⁴⁾。

ところでいま述べたような人間の本性 (Nature) とは、彼によれば「人間性の理念⁽⁵⁵⁾」とも、或いは時により端的に「人間性⁽⁵⁶⁾」とも呼ばれるもので、私の理解するところでは、「人間の第二の、かつ最高の規定⁽⁵⁷⁾」を意味する。このような人間性は、それ自身は感性界にも属する人格或いは人間の中に見出されるものであり、少なくとも彼の倫理学の諸著書の中では、ペルゼーニンリッヒカイトと殆んど全く同一視されるものである⁽⁵⁸⁾。

さて、フィットボーゲンは、前述のペルゼーニンリッヒカイトの理念をカントによる人格性の定義とみなし、この定義をカントは「暗黙の中に」前提していることを指摘する⁽⁵⁹⁾。そしてこの理念はまた「カント倫理学の中心概念⁽⁶¹⁾」ともみなされるのである。更に倫理学こそ道徳哲学としては、カントにおいて真に哲学の名に値しうるものである⁽⁶²⁾。それ故我々がカント哲学の占める哲学史上の大きさに注目するとき、カントのペルゼーニンリッヒカイトの概念 (理念) によって近代から現代に至る新しい人間観の基礎がおかれた、そして人間が、また倫理学が哲学の不動の中心となった⁽⁶³⁾、と我々はみることができよう。

他方またトレンデレンブルクも前述の書の中で、「人格」の言葉の系譜について、ギリシア以来の哲学史はもろん、語源学、古代学、教会学、法律学、文法学等の歴史的文献に基づいて詳細なスケッチを試みた結果、「カ

トが人格の概念を道德の為に新しく刻印した⁽⁶⁴⁾と断定する。そして彼は、プラトンやアリストテレスに近代の「人格」や「人格性」の概念に相当する名称が見当たらぬことを確認した上で、「近代が人格のような概念を刻印したのであれば、それは學術概念の一つの進歩である⁽⁶⁵⁾」⁽⁶⁶⁾と言いつ切る。我々はここでこの「人格」が、カントのペルゼーンリッヒカイトの概念によって特質づけられていることを想起しておこう。

私はいま本節を終えるに当たつて、カントによつてなされたペルゼーンリッヒカイトとペルゾナリテートの概念的区別が、カント以後、前述した人々以外に、たとえばシェリング⁽⁶⁷⁾、ヘーゲル⁽⁶⁸⁾、ヴィンデルバント⁽⁶⁹⁾、シュテルン⁽⁷⁰⁾、フッサール等⁽⁷¹⁾によつて意識的に保たれていたことを指摘しておく。

更にまた、カント自身の著作中では、ペルゾナリテートの使用は「誤謬推理論」に限られており、実質的に二例⁽⁷²⁾あるにすぎないこと、及びカントの晩年の遺稿の中にもペルゾナリテートの使用が私の知るかぎり三例⁽⁷³⁾あることを、私は報告しておく。

二 ラテン語からドイツ語へ

私は既に前節で、哲学用語がラテン語からドイツ語に翻訳されるに際して、両者の間に見出される微妙なずれにカントが注目したことが、彼の哲学にとつて決定的・本質的な意義をもつことを指摘した。そして私はこのことを前節では、ペルゼーンリッヒカイトとペルゾナリテートを通して明らかにした。いま本節において私は、カント哲学の他の最主要概念についても同じことが言われうることを簡潔に指摘したい。そしてこの指摘をもつて、ペルゼーンリッヒカイトとペルゾナリテートの間に原理的相違が見出されうることの、傍証の一つとしたい。ま

たこれらの最主要概念の全部が、カント哲学の最も中心の概念とみなされてよいベルゼーニリッヒカイトの性格決定に深く関与していることも、ここで私は併せて考察していきたい。ここで私が取り上げるカント哲学の最主要概念は、Gute (善) と Wohl (福) / Böse (悪) と Übel (禍) / transzensual (超越論的) と transzendent (超越的) の以上六個三組である。⁽⁷⁴⁾

(1) Gute ㄿ Wohl, Böse ㄿ Übel

これらの概念がラテン語から区別される事情については、カント自身が明確に言及している。またこれらの概念がもつ、ラテン語からの区別及びこの区別に伴うそれら相互の区別は、倫理学上極めて重要であり、シェーラー (さえ) も評価している。⁽⁷⁵⁾ この重要さはカントの倫理学にとつて文字通り決定的と言える。⁽⁷⁶⁾ 更にこれらの概念はやがて見られるように、カントのベルゼーニリッヒカイトの概念の性格決定と深く、密接に関係している。それ故私はそれら前記の概念を第一に置こう。

カントは『実践理性批判』の中で、ラテン語の bonum と malum という表現がそれぞれ二義性を含んでおり、一つの表現で相違した概念を示すことを指摘した後、⁽⁷⁷⁾ 次のように述べる。「ドイツ語は幸いにも、この相違を見逃させない表現をもっている。ラテン人が bonum というただ一つの言葉で命名するものに対して、ドイツ語は二つの非常に異った概念と、また同じだけ異なった表現とをもつ。即ち、bonum に対しては Gute ㄿ Wohl, malum に対しては Böse と Übel (或いは Weh) である。⁽⁷⁸⁾」

続いて彼は、我々が一つの行為に際して、その行為の Gute と Böse を顧慮しているか、或いは我々の Wohl と Übel (= Weh) を顧慮しているかは、二つの全く異なった判定である。⁽⁷⁹⁾ と言う。彼の考えでは Wohl と Übel は、快・

不快の感情に、従って肉体を所有し、感性界に属するものとしての人格の感覚状態にのみ関係する⁽⁸⁰⁾。これに対して Güte と Böse は、理性法則によって決定される意志に、言い換えるなら、理性的存在者としての人格の行為に⁽⁸¹⁾関係する。

こうして彼は「実践理性の批判における方法の逆説」、即ち Güte と Böse の概念が道徳的法則の前に規定されてはならず、かえってただこの法則の後に、この法則によってのみ規定されねばならないということを提起し⁽⁸²⁾、この故に従来の一切の倫理学を徹底的に批判する⁽⁸³⁾。そしてその道徳法則はカントにおいては明らかにベルゼーンリッヒカイトの概念（理念）と不可分である⁽⁸⁴⁾。或いはまた自由の概念（理念）が道徳法則の存在根拠であり⁽⁸⁵⁾、そして「全自然からの自由と独立」というベルゼーンリッヒカイトの概念が既に自由の概念を自己の中を含むのだから、むしろベルゼーンリッヒカイトの概念の下にこそ、道徳法則が、従ってこれと共に善と悪の概念も存立しうるともいえよう。

(2) *transzendental* & *transzendent*⁽⁸⁶⁾

transzendental という言葉がカントの哲学に占める決定的重要性については、つとにコーヘンがこの言葉に⁽⁸⁷⁾関してこれが「カントの全哲学を性格づけ、そして疑いもなくこの哲学全体の中心を成す」と指摘して以来、程度の差はともあれ、一般に広く認識されてきた⁽⁸⁸⁾。

また我々が既に序論で見てきたように、カントは *transzendental* な意味でのベルゼーンリッヒカイトの概念に言及し、この意味の限りでベルゼーンリッヒカイトの概念がその実践的使用の為に必要十分であることを指摘する⁽⁸⁹⁾。*transzendental* という言葉はベルゼーンリッヒカイトの概念の理解の為に極めて重要なのである⁽⁹⁰⁾。

transzendental と transcendent の区別については、カント自身が『純粹理性批判』の中で「同様でない」と明言している。両者がこのように概念的に区別され、それも同じく形容詞として使われるようになったのはカントによつてであり、しかも前述の彼の言明が初めてであることを、クニッターマイヤーが指摘している。⁽⁹²⁾カントによる両概念の区別に曖昧さが残ることは各方面から指摘されてきたが、彼の言葉に従う限り両者は各々次のように説明される。

まず transzendental という言葉は、カントの場合、決して我々の認識が物 (Dinge) に対してもつ関係ではなく(消極的説明)、認識能力に対してもつ関係だけを意味する(積極的説明)⁽⁹⁴⁾。或いはまた transzendental という言葉は、すべての経験を超えている或るものを意味せず(消極的説明)、アプリアリに経験に先行はするが、内在的(immanent)⁽⁹⁵⁾使用のみに制限されて、単に経験認識を可能にすること以上には何もしないように定められている或るものを意味する(積極的説明)。そしてこの或るもの (etwas)⁽⁹⁶⁾とは、概念、理念、認識、原則、使用法、主義など他にいろいろでありうるのだが、カントは特に主義(觀念論)に関わる時、transzendental を批判的(kritisch)⁽⁹⁶⁾とも形式的(formal)⁽⁹⁷⁾とも言い換える。

次に transendent の方は、カントにおいてはとりわけ原則に関係して、原則が可能な経験の限界を飛び越したり、或いは経験の限界を踏み越えよと命ずる時に transendent と呼ばれる⁽⁹⁸⁾。だが彼には transendent な概念という表現⁽⁹⁹⁾などもあり、この時はいま述べてきたような意味をもちろん含みはするが、更に、この意味と不可分に、先程の transzendental の消極的説明、即ち、我々の認識が物に対してもつ関係を、或いは、すべての経験を超えている或るものを意味する、と我々は理解しうるであろう。

さてカントによつて初めて transendent から区別された transzendental の概念は、彼自身がしばしば嘆いてい

るように、既に当時 *transzendent* とは違うその固有の意味をなかなか一般に認めてもらえなかったようである。⁽¹⁰⁾ その理由の一つとしては、彼に先立ってドイツ語の *transzendentia* が使われた形跡が全くないことが挙げられるが、⁽¹¹⁾ しかし何よりも彼自身の *transzendentia* の用い方に、古い意味と新しい意味とが混在していることの方がより大きな理由と思われる。古い意味とは、*transzendentia* という言葉が冠せられる彼の問題設定が伝統的存在論に由来し、物（＝存在者）一般とか靈魂（その不死）とか世界（意志の自由）とか神（その存在）等に深く関係することを示す。しかもこれらの概念は実に彼自身により *transzendent* とも、*transzendentia* とも呼ばれるのである。新しい意味とは、彼による *transzendentia* の前述の、彼独自の積極的説明が示すもので、「純粹理性の批判」、即ち「理性が一切の経験から独立に追求しうる一切の認識について、理性能力一般を批判すること」と相即するような、認識論的・方法的な意味であり、とりわけ認識や命題の権利問題を問う。⁽¹²⁾

しかし何はともあれカントが、従来殆ど同義に用いられてきた二つのラテン語、*transzendentia* と *transzendent* という概念的に別個の間に前述のような原理的相違を見出し、これらをそれぞれ *transzendentia* と *transzendent* という概念的に別個の哲学用語として新しく性格規定したのは事実である。ここでも我々は、ラテン語からドイツ語へ哲学用語を翻訳するに際しての、カントの入念な配慮に気づかさねられるのである。

ところでベルゼンリッヒカイトの概念がカント固有の *transzendentia* な意味で用いられる時、この概念は単に人格の形式的条件とか、論理的同一性とかを意味するにすぎず、カント自身によってより適切に超越論的に「論理的なベルゼンリッヒカイト」と呼ばれる。⁽¹³⁾ 我々が自分自身を意識する限り我々の心の中に普通に、経験的に見出される自分自身の同一性の意識、即ち心理学的なベルゼンリッヒカイトという事実 (*quid facti*) から、権利 (*quid juris*) 上、その事実の可能性のアプリオリな条件として前提せざるをえないものが、論理的、或いは *trans-*

zendentia)なベルゼーンリッヒカイトと称されるのである。このように心理学的ベルゼーンリッヒカイトから區別される transzendentia)なそれは、カントによつてベルゼーンリッヒカイトの概念の實踐的使用にとつて必要十分とみなされるが、しかしまだ決して實踐的、或いは道德的ベルゼーンリッヒカイトと同じではない¹³⁵⁾。ベルゼーンリッヒカイトの概念が更に道德的となる為には、カントが各所で指摘するように、道德法則とか自由の意識という純粹理性の「事實」(或いは「いわば事實」)と結合しなくてはならない¹³⁶⁾。

さて、カントによればベルゼーンリッヒカイトの概念には本来、内在的な、經驗を統整する使用のみしか許されない¹³⁷⁾。だが、もしこの概念が誤つて transzendent)に使用されるならば、それは合理的心理学のベルゼーンリッヒカイトとなる。誤用に基づくこのような transzendent)なベルゼーンリッヒカイトとは、我々が既に見てきたように、「実体論的人格性」、即ちベルゾナリテートに他ならない。ベルゾナリテートとは、より詳しくは、自我(Ich)の中に直接に知覚されると信じられる思惟的実体(=Substanz)の統一に基づくところの、状態の一切の転変を通じて変化せず存続する人格の統一を意味する¹³⁸⁾、と考えられる。カントはこのような統一を誤謬推理に基づく仮象とみなし、「実体化された意識 (hyposiasiertes Bewußtsein)apperceptio Substantiata)の許取¹³⁹⁾」とみなす。

transzendent)なベルゾナリテートの概念は、何よりも不死性に、即ち、靈魂が独立自存する(知性的)実体として身体との相互性を欠いても存続することに関与し、このことに証明を与える為に理論化された、合理的心理学の術語である¹⁴⁰⁾と言えよう。しかしカントはこのような思弁的な概念及び論議が transzendent)であり、人間の認識の領域外のこととみなす¹⁴¹⁾。カントにとつてベルゼーンリッヒカイトの概念は、何よりも実践或いは道德の為に存し、人間の自由と結合すべきものである。靈魂の不死性とは、カント哲学の中では単に、「全自然のメカニズムからの自由と独立」というベルゼーンリッヒカイトの理念から、派生的に道德の為に要請されざるをえぬにすぎな

いものとなる。^(四)

三 カントの人格性の今日的意義

実体論的人格性としてのペルゾナリテートは、第一節で示された如く、靈魂の他の多くの規定の中の一つとしてのみ取り上げられている。このことから明らかなように、ペルゾナリテートの概念は合理的心理学の中ではそれほど重みをもつものではなかった。ポエチウスに始まり、^(一)トマス、^(二)ライブニッツを経て次第に充実して行くこの人格性の特徴は、靈魂に肉体無しの独立的存続と不死性を認める他に、各人格の個性的概念が各人の一生における全出来事を一挙に含みつつ、^(三)予め神によつて予定調和的に決定されていることを主張する点にある。

このことは特にライブニッツの人格概念に明らかであるが、^(四)カントはこれを絶対的自由を欠き、基本的に串焼機械ほどの自由(比較的・心理学的自由)しかもたない「精神的自動機械」として斥ける。^(五)カントは人格概念を何よりも、神とのではなく、人間相互の關係に基づく自律の道德の為に、^(六)眞の自由(超越論的)絶対的(無制約的自由)の概念と強く結びつける。彼は人格性の概念を基礎づける為に、^(七)經驗的に意識される自己意識の同一性(心理学的人格性)から始める。しかし単に經驗的にすぎない自己意識は、睡眠ということで特徴的に示されるように^(八)それ自身強弱を含むし、^(九)またその同一性についても他人から見れば全く保証の限りではない。それ故彼はまず自分が自分を意識する限り、そこに自己意識の同一性が権利上前提されざるをえないと考え(超越論的人格性)、次にこの単に論理的で空虚な人格性の概念を自由と道德法則の事実の意識に結びつける。そして更に彼は、^(十)権利・義務の主体として物件(Sache, Ding)と対立する自由人(Freie, persona)という、ローマ法に由来する人格

の概念に注目し、これを自己意識の同一性と理性的普遍的道德法則とに結びつけることにより、充実した彼独自の人格性概念（道德的人格性）を確立する。⁽¹³⁵⁾

ベルゼーンリッヒカイトで表示される彼のこの批判主義的人格性は、哲学史上決定的重みをもつに至るが、しかしヘーゲル以来数多くの人々にその形式性、抽象性を問題にされてもきた。特にシェーラーは現象学的経験を重視し、ただ一人だけのアプリオリ、ただ一人だけの善を標榜することによって、カントの人格性概念に真つ向から立ち向かう。「異種的な本質をもつ諸作用の具体的な、それ自身本質実在的な統一」と定義されるシェーラーの人格概念は、その特質をベルゾナリテートで表示される。

だが彼のこの現象学的人格性は合理性と訣別して、神と結びつき、靈界及び人類の全体との合一感に浸る情緒的なものである。そしてこの種的人格性こそヴェーバーが、「人格的生のほの暗く未分化な植物的底層の中に、即ち、氣質と気分との展開の心理・物理的諸条件が限りなく纏れ合うことに基づく非合理性の中に、人格的なものの本来の神聖な場所を求め、人格性の浪漫的・自然主義的用法」と呼ぶものに相当する。ヴェーバーはこのような人格性に実体的性格を見出す。従つて我々もシェーラーの人格性の中に、彼が何と言おうとも、実体的な息を嗅ぐことができるのである。実体論的人格性と現象学的人格性が共にベルゾナリテートで表示されることは、やはりそれなりの理由があるといえよう。

ヴェーバーは目的論的・合理的行為の中に、真に自由な人格性を見出すのであるが、この人格性の概念こそ真にカントのそれを継承するものである、と私は思う。理性の合目的な活動の全分野を理性の為に開放しておくとしたカントは既に、倫理学を純粹実践哲学としては人間相互の關係の中だけに（immanent）限界づけ、こうして宗教、即ち人間と神との間の關係を人間の理解を超えた（transcendent）こととして、倫理学から除外したの

であつた。⁽¹³⁾ しかもこうすることによつて彼は真の人格性を、神などによる他律のではない⁽¹⁴⁾、人間理性による自律の道徳的諸法則の下にある理性的存在者の自由と規定する。⁽¹⁵⁾ これと共に彼は、私が理解するところでは、自他の権利・義務の理性的な相互承認に基づいてこそ初めて人間が、自然のメカニズムから自由な、自律の人格でありうることを主張する。⁽¹⁶⁾ こうして彼は人格、即ち権利・義務の主体となる人間を、人間相互の間における限り、その行為及びその結果の創始者⁽¹⁷⁾とみなそうとした。このカントの精神はマックス・ヴェーバーと原理的に一つであると言われよう。

さて時代に先駆けて現代社会における人格の解体という現象に注目したカール・マンハイムは、ヴェーバーの「責任倫理」⁽¹⁸⁾がもつ現代的意義を高く評価しつつも、またカントの人格性並びに人間（＝人格）相互の關係に関する定言命法、「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」⁽¹⁹⁾を、民主主義的行動を求め「我々の民主主義的信条の一部」である、と指摘している。⁽²⁰⁾

実にカントの人格性概念の意義は、単に歴史的のみならず、極めて今日的であるとも言えよう。

註

左記の文献は、カントからのものは頭記の略号で、他は頭記の数字で示す。そしてこの直後に数字のみでページを示す（後者はコロロン：をはさむ）。*は、この印以後の諸文献を参照せよの意。セミコロロン：で文献が、コンマ：で同一文献中のページが、それぞれ相互に区別される。

一、カント（A、Bのみ哲学文庫版 PhB、他はアカデミー版 KGSによる。）

- A 純粹理性批判第二版 PhB 37a
- B 同、第二版、id.
- P 実践理性批判 Bd. 5
- T 視靈者の夢 Bd. 2
- Pg プロレゴメナ Bd. 4
- G 人倫の形而上学原論 Bd. 4
- U 判断力批判 Bd. 5
- R 宗教論 Bd. 6
- M 人倫の形而上学 Bd. 6
- An 人間学 Bd. 7
- Tn 哲学における最近の尊大な語調 Bd. 8
- L 論理学、緒論 Bd. 9
- Nr 遺稿番号 Bd. 17, Bd. 18
- V 形而上学講義（ヌーリッ編） Bd. 28, 1

二、他

- 1 *Allgemeiner Kantindex zu KGS.*, Bd. 17, Berlin 1967.
- 2 Baumgarten, A.G., „Metaphysica“, 4ed., 1757, in *KGS*, Bd. 17.
- 3 Bergson, H., *Écrits et Paroles*, tome II, Paris 1959.
- 4 Cohen, H., *Kommentar zu I. Kants K.d.r.V.*, 2. Aufl., Leipzig 1917.

- 5 Daniel, G., Selbstanzeigen zu „Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant“, in *Kant-Studien Bd. 1*, 1987.
- 6 Eisler, R., *Kant Lexicon*, Berlin 1930.
- 7 Id., Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 4. Aufl., Berlin 1929, Bd. 2.
- 8 Fithbogen, G., „Kants Lehre vom radikalen Bösen“, in *Kant-Studien Bd. 12*, 1907.
- 9 Gideon, A., *Der Begriff Transzendental in Kants K.d.r. V.*, Marburg 1903.
- 10 Hartmann, N., *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933.
- 11 Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, PhB, 1955.
- 12 Id., *Phänomenologie des Geistes*, PhB, 6. Aufl., 1952.
- 13 平凡社『心理学事典』初版、一九七四年。
- 14 同、『哲学事典』初版、一九七一年。
- 15 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967.
- 16 Heinssoeth, H., *Transzendente Dialektik*, I. Teil, Berlin 1966.
- 17 Hinske, H., *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Kohlhammer, 1970.
- 18 平田俊博『カントにおける「人格」概念の研究』第二七回日本倫理学会、一九七六年。
- 19 同『カントの「人格」概念に関する一考察』広島哲学会編『哲学』第二八集、一九七六年。本書第四章。
- 20 井上哲次郎『井上哲次郎自伝』富山房、一九七三年。
- 21 Knittermeyer, H., *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920.
- 22 Lacroix, J., *Kant et le kantisme. Que sais-je ? P.U.F.*, 5. d.1977.
- 23 Leibniz, G.W., *Discourse de Metaphysique*, PhB, 1958.
- 24 Mannheim, K., *Diagnosis of our time*, London 1954.

- 25 Id., *Freedom, Power, and Democratic Planning*, London 1951.
- 26 Martin, G., *Immanuel Kant*, 4. Aufl. Berlin 1969.
- 27 Plessner, H., Geistiges Sein, in *Kant-Studien Bd. 38*, 1933.
- 28 Ratke, H., *Systematisches Handlexikon zur K.d.r.V.*, Hamburg 1929.
- 29 Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, 5. Aufl., 1966.
- 30 Schelling, F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, 1974.
- 31 Schmalenbach, H., Individualität und Individualismus, in *Kant-Studien Bd. 24*, 1920.
- 32 Schmid, C.C.E., *K.d.r.V. im Grundrisse*, 3. Aufl., Jena 1794.
- 33 Stern, W., *Person and Sache*, Bd. 2, Leipzig 1918.
- 34 Trendelenburg, A., „Zur Geschichte des Wortes ‚Person‘“, in *Kant-Studien Bd. 13*, 1908.
- 35 Vaihinger, H., Mitteilung: Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant, in *Kant-Studien, Bd. 13*, 1908.
- 36 和辻哲郎『人格と人類性』岩波書店、初版、一九三八年。
- 37 Weber, M., „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie“, in *Gesam. Aufs. z. Wissenschaftslehre v. M. Weber*, 4. Aufl., Tübingen 1973.
- 38 Windelband, W., *Einführung in die Philosophie*, 2. Aufl., Tübingen 1919.
- 39 Husserl, E., „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, *Husserliana Bd. 6*, 2. Aufl., Haag 1969.

(1) A341-405; B399-432.

(2) 19: 20.

- (3) A345 = B403; * 28 : 172.
 (4) A361-366; B409-413.
 (5) A365. 聖徒堂 PhB 〵 gесперт.
 (9) A362.
 (7) A365.
 (8) 18.
 (6) 31 : 369, 372, 374, 377, 386, etc.
 (10) * 3 : 356.
 (11) 31 : 374.
 (12) *Ibid.*, 377.
 (13) * B409 : 16 : 90.
 (14) 29 : 318f., 379-381, 393-395, 469-475.
 (15) 15 : 46-48, 318-323.
 (16) 10 : 108; * 27 : 413-415, etc.
 (17) 29 : 376.
 (18) *Ibid.*, 394.
 (19) *Ibid.*, 372.
 (20) *Ibid.*, 372f.
 (12) *Ibid.*, 380.
 (22) *Ibid.*, 393f., 469-475, passim.

- (23) 15 : 318-321.
- (24) * 27 : 409.
- (25) *Ibid.* : 29 : 470, 472 : 15 : 47 ; これは Bergson の経験論的な人格概念と無関係。後者はむしろ Locke, Hume, Kant (心理学的な人格性) の系列に属すると考えられる。
- (26) 37 : 132.
- (27) -de, -te と接尾辞をもつものもある。
- (28) * 20 : 33f.
- (29) * 14 : 733 ; 13 : 324 left.
- (30) 所謂「語彙推論」。
- (31) A ; B.
- (32) A344f. = B402f. Ann.
- (33) * 2 : 115 (§ 422), etc.
- (34) * *Ibid.*, 142 (§ 746), 144 (§ 756), etc.
- (35) * *Ibid.*, 144 (§ 756), 151f. (§ 782-783), etc.
- (36) * *Ibid.*, 111 (§ 402), 144 (§ 756), etc.
- (37) * *Ibid.*, 119f. (§ 448f.)
- (38) * *Ibid.*, 140 (§ 740), etc.
- (39) * *Ibid.*, 151 (§ 781), etc.
- (40) Unkörperlichkeit ≡ incorporalitas 不可体性。不可体性。immat. ≡ incorp., * *Ibid.*, 115 (§ 422f.)
- (41) Gemeinschaft = Wechselwirkung. * A80 = B106, etc.

- (42) 2: 142 (§ 746 Kants Bem.)
- (43) * Nr. 4236a-Nr. 4241, Nr. 6008-Nr. 6014; T337-339, T362f.; V296.
- (44) * 7: 402.
- (45) * 16: 90.
- (46) * 35: 194.
- (47) 16: 90.
- (48) *Ibid.*, 120f.
- (49) *Ibid.*, v.
- (50) *Ibid.*, 125ff.
- (51) 34: 16f.
- (52) P87.
- (53) *Ibid.*
- (54) *Ibid.*
- (55) G429.
- (56) P87; M239.
- (57) *Ibid.*: カントは人間を理性的動物と考える。従って人間の第一の規定は動物性。* A552 = B380; G457; P61f.; M418, M421; An321, An323; 8: 320Anm. 2.
- (58) P87. カントは文脈上人間と人格を区別せぬ事も多い。
- (59) *Ibid.*; M239; * R26-28; M488, M491.
- (60) 8: 320Anm. 1; * 6: 410.

- (19) 5 : 440.
- (20) * A838 = B866-A840 = B868 ; L23f. ; G388-390.
- (21) * 22 : 14, 20.
- (22) 34 : 2.
- (23) Trendelenburg は奴隷がいる所ではカント的な、少なくとも普遍的な倫理意識に基づく概念は生じてこないと考
へる。 * *Ibid.*, 3.
- (24) *Ibid.*
- (25) 30 : 113-115, 134.
- (26) 12 : 342-346.
- (27) 38 : 338.
- (28) 33 : 43.
- (29) 39 : 191, 299, 322, 332, 488, 510, etc.
- (30) KGS. Bd. 1-9 : A345 = B403, A361 ; * 1 : 694.
- (31) KGS. Bd. 21, S. 55, 151.
- (32) 他にも例えば、例 1 esse の訳語として Dasein と Sein。例 2 substantia の訳語として Subsistenz と Substanz.
- (33) * 29 : 46.
- (34) * P62-65.
- (35) P59.
- (36) P59f.
- (37) P60.

- (98) P60, * P87.
 (18) P60.
 (38) Pg2f.
 (38) * P39-41.
 (8) * P87; M223; 22; 95.
 (98) P4; * U435f.
 (98) $\text{transzendental} = \text{transscendental} = \text{transcendental}$.
 (58) $\text{transzendent} = \text{transscendent}$.
 (88) 4; 18.
 (88) * 17; 15-23.
 (96) * 36; 11-27.
 (16) A296; B352.
 (36) 21; 207; 17; 43f. Anm. 123.
 (36) ib. 49; * 9; 154f., 158-162; 32; 20.
 (5) Pg293; * A11f.; B25.
 (6) A295f.; B352; Pg373f. Anm.
 (96) Pg293, Pg375.
 (76) Pg337; B519Anm.; Kant S formal 在 種種 的 意味 中 的 一。 * Tn404.
 (8) A296, B352f.; * A643 = B671; Pg373f. Anm. P16; passim.
 (56) * A309; B366; passim.

- (86) * Pg293, Pg373f. Anm.; B519Anm.
- (87) 21 : 188.
- (88) 4 : 34, 106, passim ; 17 : 19-23 ; 26 : 43 ; 9 : 6ff.
- (89) * A334, A798 = B826 ; BXXII, B391 ; etc. ; 22 : 24.
- (90) A309, A799 = B827 ; B366 ; passim.
- (91) A334 ; B391 ; passim.
- (92) AXII, * A10-12 ; B24-26.
- (93) A84f. ; B116f. ; * 22 : 12f.
- (94) 21 : 206f. ; 17 : 43f. Anm. 123.
- (95) transcendens $\textcircled{\text{S}}$ 染於譯° * 21 : 216f.
- (96) transcendere $\textcircled{\text{S}}$ 染譯° * *Ibid.*
- (97) 346, A382, A398 ; B404, B427, passim.
- (98) Nr. 5049.
- (99) * A362, A382 ; B405.
- (100) M223.
- (101) A84f. ; B116f.
- (102) Nr. 5049.
- (103) P6, P47 ; * B425f., B431 ; 22 : 71 ; passim.
- (104) A671f. = B699f. ; P86f.
- (105) 427.

- (120) A690 = B718.
- (121) A402.
- (122) A345 = B403 ; B427.
- (123) B428.
- (124) * P132 ; Nr.4236a, Nr. 4239, etc.
- (125) 16 ; 90Ann.126, 121f. Ann. 167.
- (126) *Ibid.*
- (127) *Ibid.*
- (128) 23 ; 28, 102.
- (129) P97 ; V214f.
- (130) * M491.
- (131) * P3, P96f. ; A448 = B476, A533 = B561.
- (132) * T338. Ann.
- (133) * A117Ann.
- (134) A362-364 ; * 22 ; 46.
- (135) * 34 ; 14f. ; M236.
- (136) * 11 ; 53-55 ; 29 ; 382.
- (137) *Ibid.*, 66.
- (138) *Ibid.*, 94.
- (139) *Ibid.*, 96.

- (40) *Ibid.*, 382.
- (41) *Ibid.*, 84.
- (42) *Ibid.*, 15.
- (43) *Ibid.*, 14, 84.
- (44) 37 : 141.
- (45) *Ibid.*, 132.
- (46) * *Ibid.* 138, 143, etc.
- (47) 29 : 371, 376, etc.
- (48) 37 : 132.
- (49) B128.
- (50) M488, M491.
- (51) G441f. : etc.
- (52) M223.
- (53) M488, M491 : 22 : 95f.
- (54) M239-241.
- (55) M223 ; M227.
- (56) 25 : 18.
- (57) 24 : 112.
- (58) G429, * M236.
- (59) 25 : 200.

第六章 近代的人格性概念の検討

——ポスト・モダン社会における新しい倫理と教育の原理的研究——

緒 論

- (1) 一 近代的人格性概念の倫理学的意味
 - ① カントの人格性概念
 - ② 人格と人格性
 - ③ 人格および人格性の概念の二義性
 - ④ 人格と人間、並びに、人格性と人間性
- (2) カントの人格論
 - ① 人格の尊厳と個性
 - ② 個性と個性主義
 - ③ 個性としての人格性
- (3) 現象学的人格性概念
 - ① カントとシェーラー
 - ② 個性的人格の概念と超意識性

- ③ 個性的な人格的世界と神のマクロコスモス
- ④ 個性的「人格的価値と責任性の主体

- (4) 現象学的人格性概念の歴史的意義

- ① ベルツナリテートとベルゼインリッツヒカイト

——責任性と意識性——

- ② 現象学的人格性概念とキリスト教

- 二 人格の完成と教育の理念

- (1) 人格の完成と個人の尊重

- ① 人格の完成と教育の目的

- ② 人格の概念と人格の完成

- ③ 個人の尊厳と個人の尊重

——教育基本法と日本国憲法——

- ④ 人格の完成と人間性の開発

——文部省訓令第四号——

- 暫定的結語

緒言

現代は情報革命の時代と呼ばれる。昨今の通信・交通手段の飛躍的拡大、および、これに伴う人的・物的交流のグローバル化は、すでに東西冷戦に終焉をもたらしたのであり、同時にまた、国民国家に立脚する近代的社会像・人間像の全面的見直しを強く迫りつつある。そこで、国境を越え地球人ないし世界公民として、地球環境と調和しつつ人々が相互に平和的に共生できる作法が、近代以後の来たるべきポスト・モダン社会にあつて不可欠だと思われる。本研究は、こうした作法を、近代的人格概念の検討を通じて、倫理と教育の新しい原理として具体的に開明し展開しようと試みる。ここに本研究の目的がある。

また、こうした試みは、国際的にも国内的にも時局の要請に沿うものである。とりわけ国内的には、人格の完成という、学校教育と家庭教育と生涯教育を通底する教育の基本理念に、具体的内実を与えるものでもある。本研究の意義は、まさにこの点にある。

さて、本研究はまずもつて、人格ないし人格性という近代的概念の多義性を明確にしようとする。そうすることで、人格の完成を教育の目標理念と定める教育基本法の難点を剔抉しようとするのである。この難点は、地球人ないし世界公民としての普遍的な倫理と教育が要請されている今日、いつそう深刻化している。例えば、人格者とは、日本語では個性つまりはアクの強くない円満な常識人を指すが、欧米語では反対に、強烈な個性をもつ独創的で自律的な個人を意味する。そこで、本研究は、欧米と日本における人格性概念の歴史的形成過程を比較思想的に分析し、これに基づいて、今後のポスト・モダン社会にふさわしい人格性概念の具体的特徴を新しく見定めようとする。

序 論

人格ないし人格性という概念は、近代的な概念としては、カント倫理学によって十八世紀後半に確立した。そしてほぼその百年後、十九世紀後半の明治初年に、人格および人格性という日本語が、英語のパーソナリティの翻訳漢語として成立し、今日に至っている。人格ならびに人格性という二つの日本語は、ふつう、それほど明確に区別して使用されてはこなかったし、現在でもそうである。欧米語でも同様の事情にあつたらしい。そもそもそうした近代的概念の生みの親と言われるカントですら、いつも両者を厳密に使い分けていたのではない。

また、個人および個性という言葉も日本語本来のものではなく、また漢語に由来するものでもない。幕末から明治にかけて、英語の *individual* もしくは *individuality* の翻訳漢語として成立したものである。人格と人格性の場合と同様に、ふつう欧米語でも日本語でも、個人性と個性は明確に区別されてはいないと言えよう。

ところで、人格と個性、あるいは、人格の尊厳と個性の尊重は、今日ほとんど同じ意味で用いられているようである。しかし、カントでは、個性や個人という概念は倫理的には重要でなく、人格や人格性の概念とストリートに結び付くわけでもない。人格の概念と個性の概念を結び付けたのは、カントより遅れることほぼ四半世紀後の十九世紀前半に、詩人ゲーテであつた。そしてその後、社会学者ジンメルを経て、今世紀前半に現象学的倫理学者シェーラーによって、個性的な人格概念がようやく完成するに至るのである。欧米では一般に人格の尊厳と言われるが、個人の尊厳とはあまり言われない。万物は神が創造したものであるが、人間は理性ならびに自由を授かった被造物であつて、他の被造物とは別格である。地上の主人として他のものを意のままに手段として利用することが許される人間の特権的な地位が、人格と呼ばれるのであり、そうであるからこそ、人格は尊厳なの

である。人格とは理性的存在者としての人間の位であつて、人類一般について言われるのであり、必ずしも個人について言われるわけではない。したがつて、個々の人間がそれ自体で尊厳なのではない。他方、個性の尊重という言い方は、欧米でも日本でもしばしば聞かれる。こちらの表現は、主として、基本的人権に関連して近代的な意味で用いられているようである。個性という概念は、日本はもとより欧米でも、概念としては存外新しく確立したものである。人格の思想がキリスト教に由来する古い伝統に基づいているのに対して、個人や個性などという今日の思想は、近代市民社会の社会契約説に直接の起源を見いださう。個人や個性は、尊厳というより、むしろ端的にただ尊重されるべきなのである。

さて、日本では人格の完成が教育の目的と定められ、個性の尊重や個性の開発がしきりに強調されている。それでいて、人格と個性の概念上の相違や、人格の完成ということと個性の尊重あるいは個性の開発ということの区別が、はっきり理解されているとはいふに難い。それらの混同が、今日における日本の教育の混乱ないし停滞の一つの原因となつていようにも見受けられる。

一 近代的人格性概念の倫理学的意味

(1) カントの人格性概念

① 人格と人格性

人格ならびに人格性という二つの日本語はふつうそれほどはっきり区別されて用いられているわけではない。明治前期に英語のパーソナリティー (Personality) の訳語として「人格」なる言葉が考え出された¹⁾が、すでに

それに先立って英語のパーソン (Person) が「人」と、パーソナリティーが「人タルコト」と訳されて¹⁷⁾いた。そうしたこともあり、現在でも、パーソンが「人」ならパーソナリティーは「人格」、パーソンが「人格」ならパーソナリティーは「人格性」という次第である。事情はドイツ語でも同じらしい。¹⁸⁾一般にドイツ語のペルゾーン (Person) は人格、ペルゼーンリッヒカイト (Persönlichkeit) は人格性と訳されるが、両者の概念は微妙に交差するのである。

そもそも人格に関する近代的概念の生みの親とされる¹⁴⁾カントですら、必ずしもいつも両者を厳密に使い分けているわけでない。たとえば、前批判期の著作である一七六六年の『視霊者の夢』の中では、「二重の人格性」¹⁵⁾について語られている。神は非物質的世界の存在者として「叡知体 (Intelligenz)」を創造したが、そのうちの或るものは物質と結合して「人格」となっている (II 333)。人間の靈魂 (心、Seele) は現世では身体と結合して「人格的統一 (persönliche Einheit)」をなしており、同時に二つの世界に所属している。しかし、目に見える物質的世界と目に見えない非物質的な叡知的世界と同時に成員 (Glieder) として所属するのは、同じ「主体 (Subjekt)」、同じ「実体 (Substrat)」ではあるが、同一の「人格」でない。靈 (精神、Geist) としての非物質的な靈魂は、「人間」としての靈魂と違って、經驗的に意識されることがない。

また、批判期の著作である一七八八年の『実践理性批判』の中に、「人格性の理念」(I, 36) という表現と「叡知体 (Intelligenz)」としての「私の人格性」(V, 163) という表現が見いだされる。要するに、前者が普遍的な道徳法則を内容とするのに対して、後者は個体的な「靈魂の不死性」(V, 163) に関わる。したがって両者はそれぞれ、普遍的な人格性と個別的な人格性とを指示している¹⁶⁾と見ることができるとは。そして個別的な人格性によってのみ諸人格は人格として相互に区別され、「人格的相違」(V, 163) が明らかとなるのであるから、その意味で、「私の人格性」と言われる場合の人格性は、むしろ、『人倫の形而上学の基礎づけ』において「理性的存在者」と呼ば

れている「人格」(IV, 438)に相当するものだと言える。人格性の理念があくまでも理念であるのに対して、「私の人格性」のほうは、何はともあれ、叡知体ないし理性的存在者の非時間的な「現存在 (Dasein)」(V, 114)に直接依存しているのである。

② 人格および人格性の概念の二義性

人格および人格性の概念の二義性ないし多義性について、しばしカントに即して確認してみたい。

まず、一七八五年に公刊された『人倫の形而上学の基礎づけ』を見ていこう。ここでは以下の言表が目にと留まる。「人間そして一般にあらゆる理性的存在者は目的自体として実存する」(IV, 438)、「現存在それ自体が目的であるものは……絶対的価値をもつ」(同)、「理性的存在者は人格と呼ばれる」(同)、「理性的存在者の尊厳の理念」(IV, 437)。要するに『基礎づけ』には、人格が、それぞれどこか人間までもが、直ちに理性的存在者であり目的自体であって、尊厳だと受け取られかねないような表現が随所に見いだされるのである。そして、人格性という表現はまだ現れない。もっともカントは次のようにも語る。「人倫性と人倫的でありうる人間性、これのみが尊厳をもつ」(IV, 436)。「理性的本性(自然、Natur)としての人間性の尊厳」(IV, 439)。「立法そのものは、すべての価値を規定するのであり、まさにそれが故に尊厳を、すなわち無条件的な比類のない価値をもたねばならない。……したがって自律が、人間的本性ならびにあらゆる理性的本性の尊厳の根拠である」(IV, 436)。「人間性の尊厳が成り立つのは、普遍的に立法するという……権能においてである」(IV, 440)。立法ないし自律(自己立法)こそが尊厳の根拠とされるのである。そして理性的存在者が人格と称されるのは立法的存在者なるが故にであり、立法的存在者としての理性的存在者つまりは人格が有する尊厳とは、物件にすぎないところのあらゆる自然存在者に優越す

る「特権 (Privilegium)」だとされる (IV, 338 参照)。人間の普遍的な傾向性や欲求に関わるころの「市場価格」をもつものや趣味に関わるころの「愛好価格」をもつものは、相対的な価値 (Wert) をもつのみで、内的価値すなわち尊厳をもたない (IV, 434 参照)。尊厳は「神聖さ」(V, 128) をも伴うのである。いずれにしろ「人格的価値」(V, 128) は人格相互の関係にのみ、つまり立法的な理性的存在者相互の関係にのみ存するのであって、感情や衝動や傾向性など情動的なものは人格的価値に無縁でむしろ克服されるべきものと見なされている。

さて次に、一七八八年の『実践理性批判』では、尊厳なのは道德法則だけであって、人格の価値もそこに由来するのがはつきりする (V, 115 参照)。この書では、尊厳に代えて神聖という表現が多く用いられているが、当然「道德法則は神聖」(V, 28) だとされる。そして次のように言われる。「なるほど人間は十分に神聖なものではない。しかし人間の人格のうちなる人間性は人間にとって神聖でなければならぬ。……人間だけが、また人間とともにすべての理性的被造物が、目的自体である。つまり、人間はみずからの自由の自律の力によつて、神聖である道德的法則の主体である」(同)。また人格性は、「全自然のメカニズムからの自由と独立」であり、「独特な、つまり自分自身の理性によつて与えられた、純粹な法則に服従している存在者の能力」(同) とされる。それゆえ、「感性界に属するものとしての人格は、同時に叡知界に属するかぎりで、自分自身の人格性に服従」している(同)。以上のように『実践理性批判』では、人格と人格性はかなり明確に区別され、人格の尊厳という思想は後景に退いている。叡知体としての個別的な人格性の思想も周辺のものとなり、道德的法則と不可分に結び付いた靈魂の不死性として、神とともに純粹な実践理性によつて「要請」(V, 122) されているにすぎない。

③ 人格と人間、並びに、人格性と人間性

以上のように『実践理性批判』では、人格と人格性はかなり明確に区別されている。しかし、人間と人間性の区別ほどではない。後者のペアーでは、十分に神聖であるかないか、という決定的基準が介在しているのである。それに比べて、人格は「叡知界」と「感性界」との二世界に跨るものであるし、また人格性についても、「全自然のメカニズムからの自由と独立」と格調高く定義される場合と、「自分自身の人格性」に言及される場合とでは、やはり趣が異なる。そして実際両様の表現に対応して、「人格性の理念」(同)もしくは「私の人格性」(K105)という表現も見いだされる。後者に関連してカントは次のように述べている。「私の内にある道徳的法則」は、「叡知者としての私の価値を私の人格性によって無限に高める。私の人格性の内で道徳的法則が私に、動物界から、そして全感性界からすらも独立した生 (Leben) を啓示」する(同)。『実践理性批判』に見られる人格性概念のこうした動揺が何を意味するかは、一七九三年に出版された『単なる理性の限界内における宗教』を参照すれば明らかとなる。

『宗教論』でカントは人格性について以下のように言及している。「道徳的法則の理念ばかりは、これから引き離せない尊敬ともども、当然、人格性のための素質と呼ぶことができない。それは人格性そのもの(全く知性的に見られた人間性の理念)なのである。しかし、われわれが動機としてこの尊敬をわれわれの格率に取り入れること、こうすることの主観的根拠は、人格性への付け足しであり、それゆえ人格性の為の素質という名に値するように見える」(K138)。ここでは、「道徳的法則の理念」と「人格性そのもの」と「全く知性的に見られた人間性の理念」の三者が等値にされている。『実践理性批判』との関連で言えば、人格性そのものとは、ネガティブには「全自然のメカニズムからの自由と独立」という、ポジティブには「純粹実践理性」の「自律」(自己立法)という(こ

〔参照〕、「人格性の理念」を指すと見ることができ。純粹実践理性の自律こそ「すべての道徳的法則の唯一の原理」(同)であり、「人倫性の唯一の原理」(同)なのである。人格性の理念のポジティブな面は、神の人格性(ベルソナ性)に言及される『宗教論』でいっそう明らかとなる(Ⅱ・111参照)。また、全く知性的に見られた人間性の理念とは、「道徳的法則の主体」(Ⅴ13)としての人間を指すと言えよう。そこで整理すると、先の三者は、すべての道徳的法則の唯一の原理である純粹実践理性の自己立法、道徳的法則の主体、道徳的法則、の三者を理念化したものと言うことができる。これらは神の人格性、つまり神聖な人格性に関しては、「立法者」(でかつ「創造者」)としての神、「行政者(統治者, Regieren)」(でかつ「保持者」)としての神、「司法者」としての神という、神のもつ三位の人格性に対応する(Ⅴ131・Ⅴ139参照)。総じてカントは「神という概念」(Ⅴ176)を道徳的な法則との関連で解釈しようとしている。神という「道徳的な世界支配者の理念」は人間の實踐理性に課せられた課題であり、われわれ人間にとって重要なのは「神がそれ自体で何であるかを知ることではなく、神が「道徳的存在者としてのわれわれにとつて何であるかを知る」ことなのである(Ⅴ139)。このように道徳的な意味での人格性の理念は(Ⅴ141参照)、神の三つの位格の解釈に関わるのであるが、人間性のみからみれば、第二の位格、すなわち保持者としての神の人格性が重要である。カントはこれを「人類(menschliches Geschlecht)の保持者」(Ⅴ119)として理解している。つまり、一般に信仰において「神の子」とされているイエス・キリストのうちに「人間性の原型」(Ⅱ・125)を認め、「人類の保持者」だと見なしている。ここに人間の概念と人格の概念が、人間性の概念と人格性の概念が、カントにあって交差する淵源を見いだすことができる。カントは「人間」ということで「個々の人間」ではなく、「類全体」(Ⅴ125)を考えている。両者は人間性の原型においては一致するが、現実の感性化された人間性においては分離している。それゆえ、個々の人間が道徳的法則の主体となるためには、個々

の人間は理性的存在者すなわち人格として、他のすべての人倫的共同体を形成しなければならぬ。この共同体は、『基礎づけ』では「諸目的の国」(VI 233)として示されている。それは道徳的な、つまり共同的で客観的な、諸法則による諸人格の体系的な結合であって、ここでは理性的存在者の「人格的相違」(同)や彼らの私的的目的の内容すべてが度外視され、諸人格は相互に目的としてまた手段として関係しあう。

ここでカントの人格と人格性、並びに人間と人間性の概念を、一七九七年の『人倫の形而上学』を手掛かりに総括しておこう。この書の第一部「法論の形而上学的基础」において、人間は義務論の枠内で、「現象的人間(homo phenomenon)」と「可想的人間(homo noumenon)」に区別される(VI 239)。前者は物理的諸規定を負う主体で、ずばり人間と呼ばれる。後者は、「物理的諸規定から独立した人格性としての人間性」に従って表象される。そして義務論あるいは広く道徳の領域で人間と言われるものは、可想的人間であり、「行為の責任を負いうる主体」(同)と定義される。「人格」である。そしてこの領域での人格性は「道徳的人格性」であって、「道徳的法則の下にある理性的存在者の自由」(同)と定義される。これは、「自分の現存在のさまざまな状態において自分自身の同一性を意識する能力」(同)にすぎない。「心理学的的人格性」(同)から、区別される。

④ カントの人格論

カントの人格論は心理学と倫理学と人間学の三領域で展開されており、次のようである。

A 心理学(「純粹理性批判」の誤謬推理論)

- (一) 合理的心理学 …… 実体論的人格性概念(超越的人格性概念)

(二) 純粹心理学

… 心理学的人格性概念（純粹意識論的人格性概念）

〔靈魂の同一性〕

〔純粹自己意識、自己同一性という根源的必然的意識〕

(三) 超越論的心理学

… 超越論的人格性概念（実質論理学的人格性概念）

〔超越論的統覚〕

B

倫理学（『人倫の形而上学の基礎づけ』、『実践理性批判』、『人倫の形而上学』、『宗教論』）

(四) 人倫の形而上学

… 道德的人格性概念（行為の責任主体）

〔可想的人間、現象と存在者自体の区別〕

(五) 道德的の神学（宗教論）

… 神学的人格性概念（神の位格）

〔人間性の原型、人類共同体〕

C 人間学（『人間学』）

(六) 実用的人間学

… 人間学的人格概念（経験心理学的人格性概念）

〔経験的自我、経験的自己意識〕

カントが人格概念について正面から取り組むのは、一七八一年の『純粹理性批判』第一版が最初である。それは「考える主観」を対象とする心理学の領域で始められる（A334・B391）。まず合理的心理学の実体的人格性概念が批判される（A341ff・B396ff 参照）。合理的心理学は「私は考える」を「唯一のテキスト」として、「私」を具体的に規定する一切の経験に頼らずに、「考える存在者としての私（Ich, als ein denkend Wesen）」とこう「概念」

から推理されうるものだけを知ろうとする。ところで「考える」としての私 (Ich: als denkend) は内感の対象で「心 (靈魂, Seele)」と呼ばれ、そのさい外感の対象であるものが「身体 (Körper)」と呼ばれる。合理的心理学はこの両者をそれぞれ独立自存する実体だと見なすため、両者の共同状態、つまり心身関係を論ずることが「本来の目標」(A630)となる。しかしカントからすれば、内感の対象も外感の対象も考える主観に伴う表象でしかなく、心身問題は意識を実体化したために生じる仮象問題でしかない。カントは合理的心理学そのものを独断的な理論だとして反駁するのであるが、この学の代表としてデカルトの物理的影響説、ライブニッツの予定調和説、マールブランシュの超自然的協力説を考えている (A330f. 参照)。

さて合理的心理学では、「知性的実体としての、実体の同一性」がそのまま「人格性 (Personalität)」を与える。すなわち、心は、「心がその中に現在する時間がさまざまであっても、数的・同一、すなわち、単一 (統一, Einheit) である (多数でない)」(A341f.: B102f.)。この場合、知性的ないし考える実体が心であり、さまざまな時間において単一 (数的に同一、統一) な心が人格と呼ばれる。「状態の一切の転変を通じて変化せず存続する人格の統一」(A630: B71a) が、合理的心理学の実体論的人格性概念、すなわちベルゾナリテートである。カントはこれを「純粹心理学」の立場から、つまり意識に基づいて解釈した上で、そうした人格の統一を誤謬推理による「実体化された意識の詐取」⁶ だとして斥ける。この際、人格の同一が意識の有無と無関係に心実体の概念から分析的に導きうるということに、カントは全く関心を示していない。時空に関するカントの超越論的観念論からすれば、対応する意識内容 (直観) を伴わない概念は空虚だからであろう。

ところで、人格をその存在において特徴づけるベルゾナリテートという人格性概念は、シェーラーやハイデガーが明示しているように、カントの『純粹理性批判』中の『誤謬推理論』に由来している。知性的実体としての

実体の同一性がペルゾナリテートと呼ばれるのである(A315: B203参照)。カントは知性的実体すなわち靈魂を「私は考える」の「私」と同一視し、それ自体では直観的内容を欠く空虚な概念だとしている。ところがカントが批判する合理的心理学では、靈魂の同一性を時間中の自己意識の同一性と混同して、靈魂およびその同一性が実在するとした。自我(「私」)の中に直接に知覚されると信じられる思惟的実体の統一に基づくところの、状態の一切の転変を通じて変化せず存続する人格の統一(A690: B718)を、実在的だと誤認したのである。しかし、カントにすれば、そのようにして実体やペルゾナリテートの現実存在を証明することはできない。だが、現実存在を証明できないまでも、それらの概念そのものを無意味だとして斥けるわけではない。超越論的概念としては残しておくことができ、それで概念の実践的使用にとつては必要にしてかつ十分だ、とカントは考えるのである。その場合、人格性(ペルゼーリッヒカイト)の超越論的概念とは、「統覚による一貫した結合が存するところの主観の統一」(A690)と定義される。カント以後、人格性の概念はこの超越論的概念か、もしくは、時間中の自己意識という心理学的定義に基づいて、展開された。

カントは、心理学に次いで、倫理学の領域で本格的に人格性の概念を考察する。倫理的な人格性概念がカントの人格性概念を代表するのであるが、すでに見てきたように、これには道德的人格性概念と神学的人格性概念との二つがある。近代的な意味での人格性概念にとつて重要なのは、前者、つまり道德的人格性概念のほうである。この場合、人格とは「行為の責任を負いうる主体」であり、道德的人格性とは「道德的法則の下にある理性的存在者の自由」を意味する。ただし、こうした定義内容がそれ自体で近代的なものではない。カントの道德的人格性概念が近代的なのは、それが心理学的な人格性を前提していて、心理学的な人格性と不可分に結合しているからである。心理学的な人格性とは「自分の現存在のさまざまな状態において自分自身の同一性を意識する能力」であ

り、この能力をもつ心理学的な人格が、自己意識の主体として、みずから考え、判断し、決断する。みずから考え、判断し、決断する勇氣が、自由な人格を生み出し、まさにそうであるからこそ、みずからの行為に自発的に責任を負う主体を生み出すのである。

カントは、一七九八年のみずからの手による最後の著作『実用的見地における人間学』のなかで、心理学的な人格性と道徳的人格性の不可分な結合が、カントの根本確信であり、基本信条であることを表明している。『人間学』の本文冒頭で次のように述べられている。

「人間が自分の表象のうちに自我をもちうるということは、地上の他のすべての生き物を越えて、人間を無限に高める。このことによって人間は一個の人格なのであり、また、どのような変化が人間に起ころうとも、意識の統一によって、同一の人格なのである。すなわち、理性をもたず意のままに処理しうる動物のような物件から、ランクと尊厳によって全く区別された存在者なのである。人間がまだ自我を語りえない時ですら、そうなのである。なぜなら、それでも人間は自我を考えているからである。それはちよūd、一人称で語る時に、この自我性を特別な言葉で表現はしないにしろ、やはりすべての言語は、自我を考えざるをえないのと同じである。それと、この（つまり、考えるという）能力が悟性だからである」(VII 127)。

ここでカントは、人間は一人称 (enke Person) で語るとき、すでに悟性 (Verstand) をもち、みずから考えているのであり、したがって言葉で表現するしないは別にして、事実上自我について考えているのだと断言するのである。自我をもつことで意識の統一が生まれ、人間は同一の人格となる。人格は尊厳であつて、理性をもたぬ動物のような物件 (Objekt) から画然と区別されるのだと、カントは主張しているのである。なお、同じ趣旨のことが『実践理性批判』でも、以下のように述べられている。

「……人間はやはり自分自身をいわば創造しはしないのだし、自分自身についての概念をアプリアリにではなく経験的に得るのであるから、当然人間は……：自分の意識が触発される仕方を通じて自分についての情報も入手しうるのである。だが、それにもかかわらず人間は、必然的に、こうしてただ諸現象だけから合成された、自分という独自の主体の性状を越えて、なおそれとは別にその根底にあるものを、つまり、どのようなものであるにしろ自分の自我を、想定せざるをえない。それゆえ人間は、諸感覚の単なる知覚と感受性とに関しては、自己を、感性界にあると見なし、だがまた、自分の純粹な活動であろうもの（毫も感官の触発によらず、直接に意識に達するもの）に関しては、自分を知性的世界にあると見なさざるをえない」(Ⅶ、43)。

要するに、カントの人格論は、考えるという活動においてあらわとなる、自我ないし意識の統一という心理学的な人格性を基礎としつつ、これに責任能力という道徳的人格性を結び付けているのである。この点に、近代的意義が認められると言えよう。

(2) カントの人格性概念の歴史的意義

① 人格の尊厳と個性

カントの人格性概念のうちで、とりわけ、哲学史に、のみならず思想史全般に大きな影響を与えたのは、道徳的人格性の概念であった。この概念に含まれている人格の尊厳という思想が、大きな反響を呼び起こしたのである。これについてトレンデレンブルクは、「カントが人格の概念を道徳のために新しく刻印した」と述べている。⁽¹⁾ またハイムゼートによれば、「物件に対する人格、人格の固有価値と尊厳、みずから行為するものとしての人格、自由の存在者としての人格」というような思想は、「それこそカントの学問体系によって、この体系以後、われわ

れの哲学の差し迫った⁽⁸⁾課題となった。これは要するに、人格の尊厳とか目的自体としての人格とかいう新しい思想は大いなる共感をもってその時代に受けとめられたが、カント自身による原理的基礎づけは不十分だと見なされていたことを物語る。時代が求めたのはあくまでも個人の個性的な人格の尊厳であって、理念としての人格の尊厳や、まして神聖な道徳法則の尊厳であるはずがなかった。

周知のように、人格性という言葉に個性という概念を結び付けることによって、近代的人格概念のもう一人の生みの親となったのは、詩人ゲーテである。彼はカントの『判断力批判』を一七九〇年の出版直後に読み、いたく感動して、「目的論的判断力の批判に自分の哲学のための糧を見いだした」と言われる。その思いは終生変わらぬ、最晩年の一八三〇年にも「世界に対するわれらが老カントの限界なき功績」を讃えている。⁽⁹⁾「人間が自分だけに与えうる人格的価値」こそ神の創造の究極目的であり、人間の「現存在を究極目的となしうる」唯一の条件である（*W 2:403*）という思想を、その書からゲーテが汲み取ったのは間違いないであろう。もっとも「人間」ということでカントが考えているのは「個々の人間」ではなく、いつも「類全体」*(W 2:403)*なのだが、しかし天才芸術家ゲーテからすれば、おのれこそ人類のチャンピオンであり、神の創造の究極目的を実現する人格的存在でありたい、と当然自負したのである。したがってゲーテが人格性に結び付けた個性とは、個人性とか人柄という平凡なものではなく、独創性（*Originalität*）というべきものであった。

② 個性と個性主義

人格の概念と個性の概念の関係については、シュマーレンバッハが『個性と個性主義』（一九二〇年）という論文で詳しく解説している。⁽¹⁰⁾この論文の内容を要約すれば、以下のようなになる。

個性 (Individualität) および個性主義 (Individualismus) という概念は、一方で社会 (結社、Gesellschaft) や国家や文化団体に、他方でドイツの古典期であるゲーテの時代から受け継がれたペルゼンリッヒカイト (人格性) という「理想」に結び付いている。個人は中世においてはまだ無自覚的で社会 (共同体、Gemeinschaft) に埋没していたが、ルネサンス期になって社会的束縛を断ち切り自覚的なものとなった。自覚的な個人はその後ルターによって、ひたすら神のみに向き合う「孤独な魂 (Einzelseele)」となり、それがカルヴィニズムにおいて現世化されて、神の呼びかけである職業 (Beruf) に励むことで神の栄光を高めるべき、選ばれたものとしての個人となった。そうしたプロテスタント的な個人は実質という点ではまだ空虚で、抽象的な人格存在、つまりペルゾナリテート (Personalität) にすぎないのだが、人格的個人主義として、ヨーロッパ十八世紀の精神となった。ロックに代表されるイギリスのピューリタン革命に始まり、一七〇〇年頃にヨーロッパ大陸全体に広まった「精神的な総変革」、その根源にある精神となったのである。プロテスタント的な孤独な魂という思想は哲学においてラジカルとなり、一切の物理的ならびに心理的連関から解放される。「内的知覚の優位」というデカルト流の学説は、ロックの認識論、バークリーの唯心論、ライブニッツのモナド論などを経て、二十世紀の哲学をなお広く支配している。カントの自我論もそうした系譜に属するのだが、カントでは自我 (私、Ich) が知覚系列の単なる交点から、全存在者の生きた源泉へと変化する。そうしたものとして自我は、頗る直線的な性格をなお保持しているのだが、それでいて同時に、一切の個人的、人格的意味をすっかり取り除かれている。それでカントの後継者たちによって、ついには主観的なものをすべてぬぐい取られて、世界の客観的な中心とされてしまった。ドイツ観念論から新カント主義に至る経過が、そのことをはっきり示している。そのなかでゲーテとその仲間だけが、生きた源泉としての自我を自発的創造的なものとして描出した。デカルトやイギリスの経験論者が自分の自我から出発して

他人の自我については類推するにすぎなかつたのに対して、ゲーテらは徹底してそもそも初めから (primär) 他者にも観察の眼を向けた。観念的な理念でなく現実の理想として自分の個性を磨き実現しようとする努力、個性へのひたむきな情熱、個性の体験が重視されたのである。個性ということ、他者とは根本的に異なる個体の存在、特殊性、無比性、唯一性が意味された。それはあらゆる個体について言われうるのである。そして、運命などという外的な影響すべてを、内的な自己の流出や表現として、固有の内的な法則からのみ純粹に展開されたものとして、把握しようとした。いまやインディヴィデュアリテートとインディヴィデュアルismusの概念は、個人や個人主義という枠をはるかに超えて、民族の個性の発見、国民的なものの発見にまで結び付くのであった。物、風景、大陸、さらには制度や教会、国家に至るまで、個性が観察されることとなつた。しかしながら、当時の「インディヴィデュアリテート」という言葉は個人を意味したのであつて、そうした「質的なインディヴィデュアリテート」、つまり「個性」を表現するにはふさわしくなく、それゆえゲーテやシラーは、また類比的にはヴェルヘルム・フォン・フンボルトも、「ベルゼーニンリッヒカイト」という形で個性を表現したのであつた。

以上のとおりシュマールンバッハが解説しているように、人格性という概念は、プロテスタント的な「孤独な魂」に由来するものである。そうした個人ないし個人性としての人格性の概念は、ベルゾナリテートで表現されるのだが、しかしそこには観察されうる何物もなく、ただ自己を意識するだけであり、自己自身についてのみ体験し、しかるのち他人に転用しうるにすぎない。こうしたベルゾナリテートとしての人格性は、個性という点からすれば、「裸で、数的」にすぎない。それに対して、ゲーテを初めとするロマン主義者が造形したベルゼーニンリッヒカイトとしての人格性の概念は、量的な個人を指すものでなく、質的な個性を意味する。この個性は個人についてばかりでなく、森羅万象に即して豊かに観察されうるものである。

③ 個性としての人格性

さて、ゲーテが個性としての人格性を確立したのであるが、近代的な人格性概念そのものは、人格のもつ自律、人格のもつ尊厳としてカントが倫理的、人間学的な中心概念にまで飛躍的に高めたものである。そこで、「カントとゲーテを目印」にして両者の概念的対立を、〈宥和〉するのでなく、対立が「体験されるといふ事実を通して打ち消す」ことが、「来る世紀」である二十世紀の課題となる。⁽¹⁾この課題を最初に引き受けたのがジンメルであった。彼によれば、カントは普遍妥当性を個性の限界としたのだが、そうした限界設定はカントにとつては両者の、つまり普遍妥当性と個性の、「統一の直接の相関者」でしかない。このことはゲーテでも同じなのだが、思想方向において乖離している。カントが靈魂の能力の諸限界を問題とするのに対して、ゲーテには靈魂の諸能力の統一が問題となる。ジンメルはその乖離を、乖離が体験されるという事実でもって無化しようというのである。これについていまカントに即して解釈してみれば、次のようになる。「私の人格性」という際、カントでは「私の人格性」すなわち「人格性の理念」が、これに対してゲーテでは「私の人格性」すなわち「私の個性」が了解されるのである。こうした乖離はカント自身の内在的な乖離、つまり（カントの批判哲学の出発点となった『純粹理性批判』と『実践理性批判』における）規定的判断力と（縮めくりの『判断力批判』における）反省的判断力の乖離でもあるのだが、判断する私ないし判断するという体験のうちでは乖離は止揚されているはずである。察するにこうした考えのもとにジンメルは、分割されうる判断力を担っている分割されえない個体（*in-dividuum*）としての個人、「個性的法則」を提起する。すなわち、「自分は自分のこの行為が自分の全人生を規定することを欲しうるか？」と自問すべきだと主張するのである。⁽²⁾この個性的法則でもってジンメルは、カントの定言命法を、つまり「普遍妥当的法則」にすぎない人格性法則を、ゲーテに引き寄せて修正する。というのも、カントの義務倫理学

では人間は自分の行為に対してのみ責任を負うべきで、その場合人生の全体は、不連続な個々の行為の総和にすぎなくなる。同じことが、「自分は自分のこの行為が無数に何度も反復することを欲しうるか」という、「なんとも退屈な」ニーチェの思想についても言える。だがジンメルにすれば、どの行為も人生全体に対して責任があり、人生全体はどの行為に対しても責任がある。カントのように個々の行為を個性化することは、人格的な個性を妨げることになる。「日々の要求」とゲーテが呼ぶところのそのつどの当為は、固有の最も内的な生命に由来するもので、個性的人格性のトータルな人生の機能なのである。個性的人格性の当為全体がそのまま人格性のそのつどの当為を規定するのであって、こうして個性と法則性の結合が実現されるのだ、とこのようにジンメルは考える。ところが、ジンメルの個性的法則すらなおまだカント的⁽¹³⁾で、法則にこだわり過ぎると批判し、人格をさらにもう一層ゲーテに引き寄せて解釈するのが、シェラーである⁽¹⁴⁾。シェラーの「個性的人格」、これが現象学的人格概念の誕生を告げる。「存在と時間」においてハイデガーが指摘しているように、現象学的人格概念は、カント的な近代的人格概念に対する対抗概念として、それも人格の個性に関して、きわめて意図的、学術的に形成されているのである。

(3) 現象学的人格概念

① カントとシェラー

人格性概念についてのシェラーの現象学的研究は、「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学——倫理学的人格主義の基礎づけの新しい試み——」(第一部一九一三年、第二部一九一六年)⁽¹⁵⁾の最後の部門でなされている。その冒頭でシェラーは、カント倫理学の原則的テーゼに疑念を差し挟む。カントは形式的倫理学だけが人格に

尊敬を、つまりすべての相対的価値を超えた絶対的価値を「付与」(316)すると主張するが、しかし人格の価値とは人格に固有のものであって、もし尊敬が形式的法則によって付与されるなら、それはむしろ人格からその尊敬を奪い去りはしないか、と言うのである。

シェーラーからすれば、カント的、な人格概念は「理性人格」(同)でしかない。そのさい人格は理性活動のXであり、人倫的人格は人倫法則に適合した意志活動のXにすぎなくなる。それゆえ、人格理念を或る具体的人格へと具体化することは、最初から脱人格化を意味することになってしまう。人格理念はすべての人間に一樣であり、すべての人間において同一的なものだからである。だが、それでは、人間は人格存在としては相互に全然区別されることができず、「個性的人格」(321)という概念が厳密には形容矛盾となる。カントが識別するのは、超個人的な理性に關与することで初めて人格となるべき「經驗的個人(個体、Individuum)」(484)にすぎないのであって、厳密な意味での個性的人格ではない。したがって、人格としての人間の尊敬も問題となる。人格の尊敬は自律すなわち自己立法に存するのだが、その自己が理性人格ないし超個人的な理性にほかならないとするなら、自律は「理律(Logonomie)」(375)になってしまい、同時に人格の極端な他律となる。実際に、この方向をフィヒテが、さらに輪をかけてヘーゲルが、かれらの形式的倫理学で推し進めた。その結果生じたのが、倫理学上の二者択一である。純粹な理律による人格の他律ないしむしろ完全な脱人格化の傾向か、それとも、とめどのない生享楽主義か、このいずれかしか倫理学にはないと迫るのである。人格の尊敬とは、理性法則の尊敬なのか、それとも現に存在する事実的な個人の尊敬なのか。だがこうした二者択一は、シェーラーにすれば「誤った二者択一」(同)にすぎない。「個性をもつ、精神的人格(geistige Person und Individualität)の承認(Anerkennung)」(同)、これこそがそうした誤りを防ぐのだとシェーラーは主張する。

② 個性的人格の概念と超意識性

そこで、個性をもつ精神的人格とは何か、厳密な意味での個性的人格とは何か、が問われてくる。理性作用そのものは外個体的（アヴェロエス、スピノザ）か超個人的（フイヒテ、ヘーゲル）かという意味で超個性的であり、したがって人格を超えた（überpersonal）非人格的な（impersonal）なものである。そうした理性作用に個人性ないし個性を規定するものとして付け加わるもの、たとえば、所有すべき身体（Leib）や、考えたり意志したり感じたりするという特殊的偶然的な（外的および内的）体験内容は、なるほど個人的ないし個性的規定ではあるが、しかしそれによって初めて個人が個人であるのではない。事柄に即せば、「有限な人格」はいずれも「個体（*Individuum*）」であり、しかも「人格そのもの」としての個体（*Indiv.*）、つまり個人である。ちなみに、ドイツ語はインデヴィドゥウムの一語で、個体も個人も指す。またインデヴィデュアリテートの一語で、個体性、個別性、個人性、個人、個性を意味する。さて、有限な人格である個人、つまり個性的人格は、理性作用を遂行したり身体について意識したりすることで、様々な心理的（内的）、身体的（外的）な体験をもつのであるが、そのさい人格は、直接に体験されたものの背後や外部に、例えば基体とか実体とかのように、ただ想定されるだけの存在者ではない。むしろ人格は、「体験する（生き出す、*Erleben*）」という直接に共同体験された統一（*Einheit*）（371）なのである。人格はさまざまな個性的な体験に即して、これらと共にこれらの統一として体験される。考える、愛する、憎む、欲する、意識する、感じる、などという諸作用の体験と共に、これら本質的に非常に異なった諸作用を結び付ける統一として体験されるのが、人格である。もとよりこうした体験は個人的、個性的な体験であって、諸作用はそれぞれそのつどの対象に、したがって諸作用の統一も諸作用を介してそうした諸対象に、事実上（*faktisch*）しかじかの姿で（*so*）結び付いている。しかし、いま「現象学的還元」（*Red.*）によってしかじかという

事実性を度外視する (Ausschalten) ことができる。つまり、考えるところはつねに特定の何かを考えるのであり、愛するとは特定の何かを愛するのであるが、ひとまずその特定の何かを視野の外におくと、特定の何かに結び付いた事実的作用でなくて、特定の何ものにも結び付かない種々の「作用本質」(Aktivitäten) (同)「これらだけが残る。すなわち、判断すること、愛すること、憎むこと、欲すること、並びに、内的に知覚すること、外的に知覚すること、等々である。「自我(私)なるもの」(同)に対応するのは、それらのうちのたった一つのものにすぎず、内的知覚という作用本質だけである。さて、現象学的還元のものに種々の作用本質と共に残るのが、諸作用を結び付ける統一としての「人格そのものの本質」(382)にはかならない。そこで人格の「本質定義」が得られる。すなわち、「人格とは、異種的な本質をもつ諸作用の具体的な、それ自身本質実在的な存在統一である」(Person ist die konkrete, selbst wesentliche Seinseinheit von Allen verschiedenartigen Wesens) (382)。

われわれにとつては(フロス・ヘーマス)まず諸作用が体験され、諸作用に即して同時に諸作用の統一として人格が体験されるのであるが、しかし、諸作用が諸作用として相互に異種的に区別されて体験されるのは、人格のうちでしかない。人格のうちだけに存在することが、作用相異性の本質に属しているのである。したがって人格は存在統一として、自体的には、「本質実在的な(wesenhafte)作用差」(同)すべてに先行する。ここで差(Differenz)という概念が、微分する(differenzieren)という用語法から察せられるように、シェーラーではフッサールの場合と同様、近代数学の思想を背景とすることに注意されたい。人格の存在は、本質実在的に異なる諸作用すべてを「基礎づける」(382)のである。人格は諸作用の空虚な出発点ではなく、具体的な存在なのである。あれこれの、特定の、個性的な人格の本質に所属することによって初めて、諸作用は、抽象的な本質体(Wesenheit)から具体的な本質体へと具体化される。つまり、経験的帰納的な抽象作用の前提である「抽象的に直観的な本質体」から、

「純粹現象学」で問題となる「真の、直観的な本質体」(同)へと具体化されるのである。人格が諸作用の単なる一連関ではないように、人格作用も抽象的な諸作用本質の単なる総和ないし構成ではない。それぞれの作用すべののうちで生きながらあらゆる作用を全く固有性でもって貫徹するのが、人格そのものなのである。全く具体的な作用のいずれにも「全人格」が潜んでおり、どの作用においてもどの作用によっても全人格が、汎関数 (Funktionsefunktion) における微小変化のように、「変分 (Variation)」(384)する。そこでフッサールの自由変分 (Freie Variation) を想起されたい。無論それでいて人格の存在が、何らかのその一作用に、例えば思考作用や意識作用という機能(変関数)に、埋没したり、時間中の物のように変化したりするということはない。「個性的人格の同一性」は、汎関数の同一性と同様に、変分の質的方向にのみ存する。全人格を宿す具体的な作用は、生きられた (gelebt) 諸体験(生き出されたこと、Erfahrungen)を体験する(生き出す、Erleben)のであり、換言すれば、諸機能 (Funktion) の機能、諸関数 (Funktion) の関数なのである。したがって、人格を生きられた諸体験のうちでとらえようとすれば、人格は全くもって「超越的 (transzendent)」(385)なままであり、実体化されるに至る。だが、それは全然無意味なことである。人格とその作用は「超意識的な存在」(391)であって、人格の本質も純粹な人格作用の本質も「心理物理的 (psychophysisch) に無差別」(381)だからである。むしろ人格は、おのれの可能な諸体験を体験することでそれこそ初めて、おのれの「実存 (Existenz)」(同)を遂行するのである。そして、作用本質が具体的に、全く直観的に与えられるためには、常に「作用の遂行者」(383)ないし作用の「担い手」(380)たる人格の本質への顧慮が前提となっている。

③ 個性的な人格的世界と神のマクロコスモス

ところで、諸作用の統一は諸作用を介して諸作用の対象に事実上結び付いているのであるから、諸作用本質が存在統一としての人格本質に所属しているのと同様に、「諸対象本質」は「世界統一としての世界」(392)に「所属」(392)している。おのおのの個性的人格には独創的 (original) な「一つの個性的世界」(同)が対応し、またおのおのの世界はただただ人格の世界としてのみ具体的世界なのである。人格だけがけっして世界の一部分でなく、常に世界の「相関態」(相関係数、Korrelat) (同)であって、世界において自己を体験する。したがって世界は、カントが言う普遍妥当な理念でなく、個性的な「人格的世界 (Personalwelt)」(395)であり、絶対的に存在しあまねく具体的な個性的存在である。そうした存在に「そのようであって他ではない」ということが根拠づけられているのであるから、絶対的真理は普遍妥当なものでなくて、「人格妥当な真理」(395)なのである。他ではありえないという意味で人格と世界は絶対的な存在でありながら、けっして認識不可能なXとしての物自体などではないのである。「人格性 (ベルゾナリテート)」には本質実在的に絶対的な世界が所属しており、それゆえ人格性 (ベルゾナリテート) は「消極的な何か」(同)ではない。例えば、超越論的理性が偶然に身体的にか自我的に限定されたもの、あるいは、経験的世界もしくは世界一般の単なる構成部分ではない。

さて、人格には世界が対応するように、人格の諸作用にもそれぞれ相関態がある。例えば、自我性には外界性が、個性的自我には共同体が、身体には環境 (Umwelt) が対応する。これらの区分は「相互にフィードバックされえない」(395)が、人格と人格的世界のうちでは統一的に体験される。では、諸人格と諸人格を、ないし、諸人格世界と諸人格世界を統一するのは何か。さしあたり諸人格世界を統一するのは、「唯一の同一的、現実的な世界」という理念」(395)である。シェーラーはこれを、哲学の古い伝統に従って、「大宇宙 (マクロコスモス)」(同)の

理念と呼ぶ。それで、もしそのような大宇宙があるなら、大宇宙のアプリオリな本質構造はすべての可能な世界に、したがってそれぞれが「小宇宙（ミクロコスモス）」（同）であるすべての個性的な人格の世界に、妥当すると主張する。大宇宙のアプリオリな本質構造は普遍的本質たる世界に妥当し、そしてまさにこの普遍的本質たる世界を現象学がすべての現象領域において明示するからである。すべての可能な世界を結合するアプリオリな本質構造は、諸人格的世界の多数性（ *Vielheit* ）に留まるべきではなく、大宇宙のそれとして、大宇宙の理念に「現象的充実」（同）をもたらしべきなのである。すべての人格が目を向ける唯一の具体的世界があるなら、すべての個性的な人格の世界は、それぞれの「世界総体性（ *Welttotalität* ）」（同）を損なうことなく、それぞれが同時に大宇宙の部分となる。さらに大宇宙の相関態が、「無限で完全な精神人格」としての「神の理念」（同）で、本質連関に基づいて、世界の統一と同一性と唯一性と共に与えられている。唯一の具体的世界を現実的として定立するなら、具体的精神の理念を共に定立せざるをえない。自分だけの世界を思念するだけでなく、具体的に絶対的な唯一の世界を言い定立するものは、否応無く、神の具体的人格を共に定立するのである。神の具体的人格のみに、神のあらゆる現実性が基づいている。ちなみにシェーラーは「精神（ *Geist* ）」（388）という術語を作用の全範囲について用いており、作用や志向性や意味充実性の本質をもつものを精神と呼ぶ。したがって本質必然的にすべての精神が人格的であり、それゆえ自我も自我と外界の区別も精神の本質に属さない。具体的精神が問題であるかぎり、人格が「精神の本質必然的な唯一の実存形式」（389）なのである。そして具体的思考や具体的意欲を言うものは、直ちに「人格性（ *Personalität* ）」の総体（ *Totalität* ）」（396）を共に定立する。

では、諸人格と諸人格はどのように統一されるか。世界の統一と唯一性が基づいているのは、論理的意識の統一においてでなく、ましてや科学とか文化の精神的根っこにおいてでなく、具体的な人格の神の本質におい

てであるように、個性的な諸人格の本質共同体はすべて「神との共同体 (Gemeinschaft mit Gott)」(396)に基づく。何らかの理性合法則性や抽象的な理性理念でなく、諸人格の人格すなわち神の人格に対する、個性的な諸人格の可能な共同体に基づくのである。人倫的で法的な性格を具えた他のすべての共同体は神との共同体を基礎にもつ。そこでシェーラーはキリスト教神学のラテン語を用いて、次のように表現する。愛すること、瞑想すること、思考すること、意志することは、そのすべてを「神の内 (in Deo)」(同)の営みとして初めて、具体的な世界であるマクロコスモスと結び付いている。

④ 個性的・人格的価値と責任性の主体

シェーラーの現象学的人格性概念を要約すれば、それは徹頭徹尾プロテスタント神学に立脚している。ルターの孤独な魂を根幹とするのである。いわゆる人間はまだ人格でない。人間の実存の一定の「段階」(413)に、つまり汝と呼びかけてくる神の人格的「呼びかけ」(422)をそれと「了解し(聞き取り、verstehen)」(410)、その呼びかけに人格的に責任をもって応答していける段階に、人格の概念が適用されるのである。呼びかけのうちで各人は「固有の自己存在」に(512)に気づき、自己価値、自己無価値に気づき、自己の「絶対的な孤独」(512)を知る。もつばら自己自身を体験する「秘奥人格 (intime Person)」(493)となるのである。汝……なすべし、という神の人格的呼びかけは、もつばら汝に、つまり汝と呼びかけられる私だけに向けられたものであり、「私にとっての即・自・善 (An-sich-Gutes)」(482)の明証的認識でもある。ほかでもないこの私への当為(なすべし、Sollen)の呼びかけは私の個性的人格への指示であり、個性的当為が私の「個性的・人格的価値本質」(422)を気づかせてくれる。カントは当為や当為としての善を普遍妥当なものだと理解したので、個性的人格にも人格の個性的価値に

も通じなかつたのである。またジンメルの個性的法則は当為を人生全体から理解したために、人格の個性的価値本質が「個性的な当為強制」の方向に存するかのような「X」(エックス)となつてしまつた。しかしシェーラーにすれば、神の呼びかけとして発せられる個性的当為によつて、個性的人格の本質価値が「私」の目に止まるのである。神の愛が「私」に向けられる限り、神の愛が「私」についていけば持つ価値像として、「私」の目に止まるのである。そうした価値像は、「私」にとつての「理想像」として「私」の經驗的生の目標となり、また、「私」の人格の「存在理想」が神の救済計画のうちで所有する位置を基礎づけもする(同参照)。要するに、神の呼びかけないし愛を通じて、個性的人格の理想的な個性的価値本質が具体的に直観されるのであり、同時に、普遍妥当的な倫理的価値が「個体妥当的な」(また人倫的価値によつて浸透されて一緒に直観されるのである。その結果、すべての人格の人倫的な「連帯性の原理」(エッセ)と「人格の評価形式」(エッセ)が可能となる。人格の評価形式では、価値相のいづれが人格の最も中心的な価値内容となるかで、聖者、天才、英雄、指導する精神、生享樂の芸術家という理想が、実質的な「人格性(ベルゼンリッヒカイト)のタイプ」として示される。連帯性の原理で明らかにされるのは、人格の個人性でなくて、共同体のあらゆる個人が全員に同一的な人格を具えていることが、自律と共に責任一般も根拠づけることである(エッセ参照)。シェーラーからすれば、カントの自律の原理は行為に対する主体の「引責能力」を言うばかりで、これでは人格の「責任性」が破棄されてしまう(エッセ参照)。引責能力は責任性を前提しているのであって、「自己責任性」と「共同責任性」はともに諸人格の人格である神を前にして責任を負うのである(エッセ参照)。「人格性(ベルソナリテート)の現象」(エッセ)の本質には「責任性」(エッセ)が属しており、したがつて、自己責任性の主体である「単独個体」のみならず、共同責任性の主体である「精神的な集合個体」(エッセ)も人格である。前者は個人を指し「単独人格」と、後者は文化圏、国民、民族、一族、家族について

当てはまり、「総体人格」(50)と呼ばれる。両者はともに「精神的個体」(51)であり、それぞれ秘奥圏と社会圏をもつ。つまり、孤独において秘奥人格であり、他の人格(単独人格や総体人格)との係わりにおいて「社会人格」(52)である。だが、「端的に」(53)秘奥人格と言われうるのは単独人格においてだけである。

シェーラーの人格主義がいわゆる個人主義と区別されるのは、あらゆる人格に単独人格とは別に総体人格を認める点にある。ただ神性だけはどちらでもなくて唯一の「無限的人格」(54)であり、神のうちでは単独人格や総体人格すらなお連帶的である(55参照)。総体人格のうちで単独人格を統一するのが昔からキリスト教の核心と革新をなすのだが、この統一は、キリスト教団における、「キリストの愛の理念に基づいた、万人の救済連帯性という思想」(56)によって到達可能となる。「神の愛」のうちで、個人主義と普遍主義とにおける人倫的根本価値が、すなわち「自己聖化」と「隣人愛」が、最終的な分かちえない「有機的統一性」(57)を完全に見いだす。これに対して、カントの自律原理では結局自分の人格の尊厳しか問題とならず、他の人格の尊厳はそれに基礎づけられているにすぎない(58参照)。呼びかけに神の愛を感じつつ、人生の全体を絶えず見渡しながら、全く独自の「時の要求」(デーテ)に耳をすませ従っていく(59参照)。こうした生き方に、個性的・人格的価値の本質が基礎づけられている。

(4) 現象学的人格性概念の歴史的意義

① ペルゾナリテートとベルゼンリッヒカイト——責任性と意識性——

ハイデガーはシェーラーの人格論を「人格性(ペルゾナリテート)の現象学的解釈」の典型と見なしている。⁽¹⁶⁾人格存在を明確にそれとして強調し、心理的なものすべてとは一線を画して諸作用の種別的存在を明示しようとし

たのは、シェーラーだからである。これに対して、現象学の提唱者であり代表者でもあるフッサールは、こと人格論に関する限り、さして精彩が無い。情緒的なものの領域でのアプリアリ、内在的目的論によつて貫徹されている実質的価値論、最高善の理念における哲学的神学、そして価値把捉の基本態度としての愛の概念、いずれをとつても、シェーラーとの間に著しい平行関係があるのは紛れもない。成立年代からみてシェーラーの影響下にあつたと見てよからう。ただ、フッサールの場合、「意識分析」という全く未開拓の分野に自らの「純粹現象学」の拠り所を求めたため、「厳格に言えば適切かどうか」が問題となる「意識」という「称号」にこだわらざるをえなかつた。フッサールは、意識という概念を拡大解釈して、「純粹意識」や「超越論的意識」という称号を自分の純粹現象学のキーワードとする。そのため、エポケーとか遮断とか態度変更とか言つてみても、日常的意識との境界が常に微妙となる。この問題は人格を論ずるに際してあらわになる。例えば人格性という概念に関して、ドイツ語には二つの術語がある。ペルゾナリテートとベルゼンリツヒカイトとである。人格の現象が意識でなく責任性の問題にあると洞察したシェーラーの場合、人格と意識とは原理的に無関係であり、このことをはっきりさせるためにそれこそ意識的にベルゼンリツヒカイトを避けて、ペルゾナリテートを現象学的術語として採用している。これにひきかえフッサールでは、両術語の関係は不明確である。ペルゾナリテートが社会性に起源すること、諸人格の相互主体的な連合体に関わることなどが指摘はされているが、思想としては未完成だと言えよう。

いずれにしろハイデガーは、ペルゾナリテートを現象学的人格性の概念として理解している。そして、シェーラーもフッサールも、「人格存在」そのものを問うことをしないと云う点で一致している、と批判する。ところで、人格をその存在において特徴づけるペルゾナリテートという概念は、シェーラーやハイデガーが明示してい

るように、カントの『純粹理性批判』中の「誤謬推理論」に由来している。すでに見たように、知性的実体としての実体の同一性がペルゾナリテートと呼ばれるのである。カントは知性的実体すなわち靈魂を（私は考える）の〈私〉と同一視し、それ自体では直観的内容を欠く空虚な概念だとしている。ところがカントが批判する合理的心理学では、靈魂の同一性を時間中の自己意識の同一性と混同して、靈魂およびその同一性が実在するとした。自我（私）の中に直接に知覚されると信じられる思惟的実体の統一に基づくところの、状態の一切の転変を通じて変化せず存続する人格の統一を、実在的だと誤認したのである。しかし、カントにすれば、そのようにして実体やペルゾナリテートの現実存在を証明することはできない。だが、現実存在を証明できないまでも、それらの概念そのものを無意味だとして斥けるわけではない。超越論的概念としては残しておくことができ、それで概念の実践的使用にとつては必要にしてかつ十分だ、とカントは考えるのである。その場合、人格性（ペルゼンリッヒカイト）の超越論的概念とは、「統覚による一貫した結合が存するところの主観の統一」（A385）と定義される。カント以後、人格性の概念はこの超越論的概念か、もしくは、その根底にある時間中の自己意識という心理学的定義に基づいて、展開された。しかし、シェーラーが指摘するように、それでは人格の尊厳や個人的人格を基礎づけることができない。そこでシェーラーはペルゾナリテートの概念に着目する。カントはこの概念について、その実在性の証明を否定したのであるが、概念そのものを否定したのではない。証明はできないが、カント自身ベルゾナリテートの叡知的事在性を靈魂の不死性とともに確信している。そうであれば、むしろ、ベルゾナリテートを現象学的に説明すべきでないか、とこのようにシェーラーは考えるのである。²¹そしてペルゾナリテートの本質が一般に理解されているように空虚ではなく、かえって豊かな現象学的内実を具えていることを明らかにしたのである。

② 現象学的人格性概念とキリスト教

ハイデガーはシェーラーの功績を認めはするが、それでいて、彼のベルゾナリテート論があたかもキリスト教の教義学となつてしまつたことを憂える。そこでベルゾナリテートや人格ともども、主観、靈魂、意識、精神、人間、生(人生)などへブライズムとヘレニズムに着色された一切の概念を忌避して、現存在(Dasein)という独自の用語を、人間的存在を指示するものとして、極めて意識的に造形する。現存在という称号(Title)こそ、特種ヨーロッパでも特種近代的でもない普遍性を持ち、人間存在という事象そのものを現象学的に解明するにふさわしい、と自負するのである。⁽²²⁾しかしながら、死への存在(Sein zum Tode)と規定されるハイデガーの現存在は、まさしく、不死なる人格というヨーロッパの伝統的な人間観の裏返しにすぎない。ハイデガーにして時間性の呪縛を断ちえなかつたと言ふべきか。これに対して和辻哲郎は、再びカントの超越論的人格概念に注目し、ここに空間的契機を洞察することで、人間の学としての倫理学を構想する。⁽²³⁾和辻の構想は坂部恵の「おもて」論やペルソロジーに受け継がれているが、⁽²⁴⁾いずれにしるそこには、近代の人格概念がもたらした高揚はない。尊厳も個性的価値もなく、ただただ時と所のおりおりの出会いに慎ましくかりそめの姿を宿して行くし、⁽²⁵⁾し、(Nacktheit)、標点。それがヘヒトタルコトにふさわしいのかもしれない。パーソナリティーに「人品」⁽²⁶⁾という仏教的表現⁽²⁶⁾が当てられていたこともあつた。

二 人格の完成と教育の理念

(1) 人格の完成と個人の尊重

① 人格の完成と教育の目的

教育基本法はその第一条で、教育の目的を次のように定めている。

第一条（教育の目的）

教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家及び社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたつとび、勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期して行われなければならない。

ここでは、教育の目的が人格の完成にあることが明記されている。教育の対象は国民であり、国民が人格として完成されるべく、国民を育成しなければならない、と述べられているのである。誰が国民を教育するかについては、第一条では明記されていないが、学校教育について定めた第六条では、「法律に定める学校の教員は、全体の奉仕者」であると述べられている。また、教育行政について定めた第一〇条では、「教育は、不当な支配に服することなく、国民全体に対し直接に責任を負って行われるべきものである」と述べられている。したがって、国民を教育する者とは、原理的には国民自身であり、実際上は、正当な手続きを経て国民によって選ばれた者だと言えよう。教育がいつどこで行われるべきかについては、教育の方針について定めた第二条で、「教育の目的は、あらゆる機会に、あらゆる場所において実現されなければならない」と述べられている。要するに、教育基本法

では、しかるべき国民が同じ国民仲間を、「あらゆる機会に、あらゆる場所において」、それぞれの「人格の完成をめざし」て、「育成」すべきだと言われているのである。

では、人格の完成とは、具体的には何を意味するのか。これについては、第一条に即して整理すると、以下のようになろう。

人格の完成

A…平和的な国家及び社会の形成者としての国民の育成

B…(1)真理と正義を愛する国民の育成

(2)個人の価値をたつとぶ国民の育成

(3)勤労と責任を重んじる国民の育成

(4)自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成

このように教育基本法第一条の内容は整理されよう。

そこで、次に、整理された内容について分析してみよう。

命題Aは、人格の完成ということの、教育基本法における根源的定義だと言えよう。完成された人格とは平和的な国家及び社会の形成者だと規定されるのである。次いで、Bの諸命題で、平和的な国家及び社会の形成者であるための具体的な要件が示されていると見ることができよう。その意味で、Bの諸命題は、人格の完成ということの、教育基本法における派生的定義だと言えよう。そうした派生的定義に含まれる具体的な要件はすべて、基本的には、まずもって国民各自が自分自身に対して課していくべきものなのではあるが、このことを前提にした上

で、Bの諸命題のそれぞれの特徴を明らかにしてみよう。命題B(1)では、人格の完成のために国民すべてに課せられた具体的な要件が、一般的な方式で表現されている。真理と正義を愛することが、国民すべてに一般的に課せられた要件であって、この一般的要件を充足することによって、国民は平和的な国家及び社会の形成者であることができる。とされるのである。命題B(2)では、先の具体的な要件が、相互的な方式で表現されている。各々の国民は相互に個人の価値をたつとばなければならぬとされるのである。命題B(3)とB(4)では、その要件が、国民各自の自分自身に対するいつそう内的な義務として示されている。そのうち命題B(3)では、いつそう内的なその義務が、どちらかと言えば他人との関わりにおいて対他的な方式で示されている。勤労と責任を重んじること、国家と社会に貢献することができ、他人にもたつとばれることができるというわけである。また命題B(4)では、そうした義務が完全に内的な義務として、つまり、自分自身に対する自足的な方式で示されている。自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民であることが、国民ひとりひとりが自らに課していかなければならない義務だとされているのである。このように見てくると、教育の目的を定めた教育基本法第一条の条文は、条文に出てくる諸命題の順序については、まずもって国民全体を念頭において、総論的にいわば下降的に表現されていると言える。ところが、国民ひとりひとりの立場に立つ場合には、条文の諸命題は、逆の順序で、つまり終わりの部分からいわば上昇的に理解されねばなるまい。国民各自がまず個人として心身ともに自立し(命題B(4))、次いで勤労によって他人に対する自分の責任を果たし(命題B(3))、その結果として互いに個人の価値をたつとびあい(命題B(2))、さらに真理と正義を愛することで(命題B(1))、最終的には平和的な国家及び社会の形成者となる(命題A)、というふうにある。

そこで、以上を要約して表にしてみよう。

教育の目的 「人格の完成」

教育する者 「国民全体の奉仕者」

教育される者 「国民」

教育の成果 「完成された人格」

教育の成果 A… 「完成された人格の根源的定義」 (教育の目的の具体的内容)

平和的な国家及び社会の形成者としての国民

教育の成果 B… 「完成された人格の派生的定義」 (教育の目的を実現するための具体的要件)

- (1) 「一般的方式」 真理と正義を愛する国民
- (2) 「相互的方式」 個人の価値をたつとぶ国民
- (3) 「対他的方式」 勤労と責任を重んじる国民
- (4) 「自足的方式」 自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民

教育基本法は、教育の目的とその中身である人格の完成とについて、以上のように規定しているのであるが、そこには些か検討を要する点があると思われる。すなわち、国民は、教育される者としては、完成されるべき人格として、したがって、未完成な人格として規定されている点が、問われてくるのである。これについて、以下

で、「個人の価値」と「責任」の概念にからめて考察してみたい。

② 人格の概念と人格の完成

さて、教育基本法における人格の概念ならびに人格の完成ということの意味に関して、今もって見逃しえないのは田中耕太郎の有名な解釈である。東京帝国大学法学部教授、文部省学校教育局長、文部大臣、参議院議員、最高裁判所長官、国際司法裁判所判事を歴任した田中は、第二次世界大戦後の日本の在り方を決定した人物の一人であり、教育基本法の制定にも大きく関与したのであった。その田中は、その著『教育基本法の理論』のなかで、次のように述べている。

「我々が今ここに問題にしている人格の観念が精神的なものである点は法學上の人格と類似しているが、それはこれとは別個の、そうして一層包括的な哲学的な概念なのである。

要するに精神生活をなす人間が有するものとしての人格は、不可分であり倍加し得られない。独立の、そうして自己目的であり、他のものもの手段となり得ないところの全一一体である。それは人間の品位としていやしくも人間であるかぎりすべての者が有するところのものである。人間はひとしく人格者として取り扱われなければならない意味において平等である……この意味において人格には完成未完成の程度的な区別は存在しないのである。しかるに教育基本法は人格の完成と⁽²⁷⁾いっているのは何を意味するのであろうか」(七八)。

ここで田中は、人格の概念を、「自己目的であり、他のものもの手段となり得ない」ところの、「不可分」で「倍加し得られない」、「独立」の「全一一体」だと規定している。彼によれば、人格は、人間の「精神生活」に関わる

ものであって、「人間の品位」としてすべての人間が「平等」に有するのである。人格の概念のこうした「哲学的な」規定は、カントの倫理学的定義を踏襲していると見てよい。それゆえ、田中が理解する人格の概念にあっては、カントにおけるのと同様に、「完成未完成の程度的な区別」は、原理的に、「存在しない」はずなのである。

ところで、田中によれば、「人格の概念をどう決定するかによって教育基本法がどういう教育を予定しているかがきまる」(七二)。それで彼は、ほぼカント倫理学に即して、人格の概念を以上のように「決定」しているのだが、そこに見られる哲学的な一般の意味で彼の人格概念が尽くされるわけではない。彼の理解の根底には、別に、キリスト教の信仰が作用している。この点を、彼自身の表現によって以下に確認しておきたい。

「人間はひとしく神の創造にかかるものであり、この故に兄弟姉妹として平等である。これは各々の人間が神から不可分でかつ倍加し得ないところの、一つの人格を与えられていることによるものである。」(七三)

このように、人間ひとりひとは神によって平等に創造され、一つの人格を与えられているがゆえに、原理的には、人格に完成未完成の程度的区別がないのである。田中のこうしたキリスト教的な人格観は、カントやシェラーとも共通するもので、一般に欧米の人間観の根底にしっかりと根づいている。教育基本法は日本人を対象とした日本の法であり、日本人は伝統的に欧米のキリスト教的な人間観とは異なる精神風土に生まうのであるから、田中のようにキリスト教的な人格観でもってストレートに教育基本法を解釈することには、大きな問題があると言えよう。しかし、これに関しては暫く不問に付すとして、いま人格の完成について論ずるとき、キリスト教的な人格観はやはり無視しえない重大な意味を持つと言わざるをえない。何と言おうとも、人格や人格の尊厳という思想はそもそもキリスト教的な人間観に由来するからである。

さて、田中によれば、哲学的な概念としての人格は「規範的、抽象的な観念」(七八)であり、これには完成未完成の程度的区別が存しないのであるが、しかし、「具体的な人格」(同)はそうではない。「究極の意味における、というのは最も崇高な意味における完成された人格の像は神でなければならぬ」(八〇)、と田中は言う。神の人格がもつ完全性へと不断に接近しようと努めることが、不完全な人間の人格の「教育的努力の標的」(七九)となるのである。そうした教育的努力こそが、「人間の使命」(八〇)であり「人生の究極目的」(同)ともなるのであり、取りも直さず、人格の完成だとされる。人間のもつ理性も自由も、そうした教育的努力のためにあることとなる。それで、田中は次のように語る。

「人間は被造物であるが、自由を与えられていて、機械ではなく、また禽獣でもない。しかし人間の自由は絶対的のものではなく、自己を超越する終局目的を実現する方向に行使されなければならない。……我々の自由は神の宇宙計画を地上に実現し、世界史の進展に参与する光栄を持ち得んがために与えられたものである。

人格の概念は人間が動物と神との中間的存在であり、自由によって自己の中にある動物的なものを克服して、神性に接近する使命を担っていることを内容とする。これは真のヒューマニズムにもとづく人格観である」(七六)。

田中によれば、人間の自由とは無制約的なものではなく、人格の自由であって、神性に接近するための手段でしかないのである。そうした自由の概念を介して、人格の概念と責任の概念が結び付く。これについて、彼は以下のように述べている。

「人格は自由と分離すべからざる関係にある。人間が本能、衝動、情欲等を制御克服し、道徳的に行動す

る場合において、自由であり、自主的である。人格は自由と自主的を本質とするから、従って責任の概念と離るべからざる関係にある」(七五)。

田中の理解する人格の概念は、きわめてキリスト教的である。この点で、国家と宗教を分離する近代国家の大原則に微妙に抵触し、また何よりも、特定の宗教のための宗教教育や宗教的活動を禁じた教育基本法第九条ともよくなじまない。人格が精神的なものであり、自己目的であつて他のもの手段となりえないとする点、並びに自由を本質とする人格が責任の概念と不可分点とする点は、カントの道徳的人格概念そのものを踏襲していると言える。しかしカントの道徳的人格概念は、たしかにキリスト教の信仰を背景にしているとは言え、キリスト教の神学的論理から導出されたものではない。カントの人格概念は原理的に自己意識と行為の帰責能力に立脚するものである。人格概念のこうした近代的な基礎づけがキリスト教的な人格概念とも整合的でありうることを示した点に、カントの道徳的人格概念の画期的な新しさが存している。これにひきかえ田中の人格概念は、カントのそれがもつ近代的意味も論理的緻密さも欠いており、カント以上に素朴にキリスト教的だと言えよう。さらに、徹底的に個性を退け、個人の価値に懐疑的である点で、現象学的でもない。田中のキリスト教的な人格概念は、さぶる前近代的な性格を備えているのである。それゆえ彼の人格概念は、教育基本法前文と日本国憲法にも微妙に抵触せざるをえないのである。

③ 個人の尊厳と個人の尊重——教育基本法と日本国憲法——

教育基本法は、第一条で教育の目的を人格の完成に置いているが、その直前の前文には人格という表現はなく、

これに相当するものとして「個人」ないし「個人の尊厳」という表現を用いている。教育基本法前文は次の通りである。

「われらは、さきに、日本国憲法を確定し、民主的で文化的な国家を建設して、世界の平和と人類の福祉に貢献しようとする決意を示した。この理想の実現は、根本において教育の力にまつべきものである。

われらは、個人の尊厳を重んじ、真理と平和を希求する人間の育成を期するとともに、普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化の創造をめざす教育を普及徹底しなければならぬ。

ここに、日本国憲法の精神に則り、教育の目的を明示して、新しい日本の教育の基本を確立するため、この法律を制定する。」

見られるとおり、前文では「個人の尊厳」という表現が用いられている。第一条は前文を受けるものであるから、第一条中の人格の概念は、当然、前文中の個人という表現を言い換えたものと考えざるをえない。第一条の人格の概念は現象学的な人格概念であって、個性的な人格を、したがって個人を意味すると理解できるのである。しかしながら、個人の尊厳とは、改めて考察してみれば実に問題多い表現だと言わざるをえない。カントは人格の尊厳とは言ったが、けっして個人の尊厳とは言わなかった。カントの場合、尊厳なのは本来道徳法則のみであって、道徳法則に従う限りにおいて人間は人格として尊厳でありうるとしか言われていないのである。人間は、人類としても個人としても、それ自体尊厳でも何でもないのである。個人や個性的人格の価値を力説したシエラーですら、「個人の尊厳」なる表現をあからさま用いたわけではない。キリスト教的理解からすれば、尊厳と言われうるのは、もともとがやはり神のみであって、外には、ただ神から発するものだけが、例えば道徳法則

が、派生的に、神聖であり尊厳だとされるに止まると言わざるをえまい。キリスト教徒にとり、尊厳という言葉は想像を絶して重いのである。それに比して、教育基本法前文の用い方からは、そこまでの重みが伝わらない。同じことは、教育基本法が則っている日本国憲法についても言えよう。そこで個人の尊厳という表現が使われているのは、国民の権利及び義務を定めた第三章の第二十四条第二項であり、次のとおりである。

「配偶者の選択、財産権、相続、住居の選定、離婚並びに婚姻及び家族に関するその他の事項に関しては、法律は、個人の尊厳と両性の本質的平等に立脚して、制定されなければならない。」

以上のように、日本国憲法は、個人の尊厳という表現を家族生活に限定して用いている。もつとも、家族に関する事項を制約する原理としてその表現が使われてはいる。しかしながら、表現の使用されている場所がそこだけというのは、やはり、ある意味で余りにも軽い。法律全体を制約する前文に用いられている教育基本法の場合と比べても、なお軽いと言わざるをえない。個人の尊厳という思想が、日本国憲法をも制約する人類普遍の原理だと理解されているなら、その表現は憲法において前文に相当する場所で使用されるべきなのである。例えば、日本国憲法の前書きの中では次のように宣言されている。

「日本国民は、……ここに主権が国民に存することを宣言し、この憲法を確定する。そもそも国政は、国民の厳粛な信託によるものであつて、その権威は国民に由来し、その権力は国民の代表者がこれを行使し、その福利は国民がこれを享受する。これは人類普遍の原理であり、この憲法は、かかる原理に基くものである。」

個人の尊厳という表現は、ある意味では、むしろこの箇所を用いるべきなのである。例示すれば、「そもそも国政は、「尊厳なる個人のすべてから構成される」国民の厳粛な信託によるものであつて……。これは人類普遍の原理であり……」というふうにある。個人の尊厳とは何かについてはさておき、表現のもつ哲学的格調の高さは、唐突に家族生活に関して持ち出されるより、憲法をも制約する人類普遍の原理として前書きで使用されるほうが、遙かに場所を得ていると言えまいか。では、なぜそのようなにされていけないのか。その理由は、個人の尊厳という思想が、日本国憲法では基本的人権に関連して用いられていることによる。そこで、次に、日本国憲法第三章の冒頭にある四条を見てみよう。

「第十条 日本国民たる要件は、法律でこれを定める。」

「第十一条 国民は、すべての基本的人権の享有を妨げられない。この憲法が国民に保証する基本的人権は、侵すことのできない永久の権利として、現在及び将来の国民に与へられる。」

「第十二条 この憲法が国民に保証する自由及び権利は、国民の不断の努力によつて、これを保持しなければならない。又、国民は、これを濫用してはならないのであつて、常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負ふ。」

「第十三条 すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする。」

以上のように日本国憲法では、基本的人権は、「侵すことのできない永久の権利」と規定はされているが、それでいてあくまでも、憲法が国民に保証し与えるものにすぎない。「主権が国民に存すること」が「人類普遍の原

理」として憲法自体を制約するのとは、まったく異なる。しかも、基本的人権の具体的内容に関しては、憲法によって定められるのをまつしかない。それで、引き続き、基本的人権の内容が、まずは「生命、自由及び幸福追求」の権利だと規定される。だが、こうした権利は、「不断の努力」によって保持しなければならぬものであり、かつ、公共の福祉のために利用する「責任」を伴う。無条件ではないのである。そのような基本的人権は、「公共の福祉に反しない限り」尊重されるにすぎない。さて、第十三条の文面からすれば、そうした基本的人権の享有者が「個人として」の国民である。基本的人権が尊重されるがゆえに、基本的人権の享有者たる国民個人も尊重される、という論理の運びになっている。その逆ではない。要するに、日本国憲法では、個人はさまざまな制約のもとに、単に「尊重される」に止まる。したがって、第二十四条で言われている「個人の尊厳」も、字面の格調高さととは裏腹に、その意味するところは、個人の基本的人権の尊重という程度を超えないと言ってよい。個人の尊重も個人の尊厳も、憲法が国民に保証し与えるものでしかないのである。同じことが、教育基本法前文中の「個人の尊厳」についても言えよう。この基本法は「日本国憲法の精神に則」っているからである。人格の尊厳という、哲学的倫理的には通用する、それゆえある意味で不透明な表現が、日本国憲法でも教育基本法でも慎重に避けられた理由の一端がそこにある。人格の尊厳という思想は、キリスト教世界では人類普遍の原理として、歴史的にほぼ公認されていると言えるが、日本の伝統的風土ではそうでなく、また、個人の尊厳との関わりが不明確だからである。

ちなみに、日本国憲法では、個人としての国民と全体としての国民とは画然と区別されている。国民個々人が集合統一して国民全体となるのではない。国民全体を代表するのは、「日本国民統合の象徴」（第一巻たる天皇だけである。そして、皇室典範第一条によれば、皇位は皇統に属する男系の男子のみが継承するのであって、アメ

リカ大統領のように国民のだれにも開かれてはいるわけではない。象徴天皇の地位は「主権の存する日本国民の総意」に基づくとはいえず、日本国憲法自体が天皇の名で「公布せしめ」られている。主権が国民に存するという人類普遍の原理も、当のその国民が国民個々人であるとは、到底、単純には言い切れないのである。日本国憲法では、条文を逐語的に解釈する限り、個人はただ尊重されるのであって、個人の尊厳という表現もその域を出ず、けっして人類普遍の原理とされているのではない。

④ 人格の完成と人間性の開発——文部省訓令第四号——

田中耕太郎は、「要するに教育の目的は人格の完成に集中する。教育は結局個人の倫理化である」(八一)と断言している。いま、田中が教育は「個人の倫理化」であると言うとき、彼の力点は倫理化に置かれている。個人の倫理化なのである。というのも、彼は個人とか個性とかを何か否定的なものと見なしているからである。このことに関して、彼は以下のように述べている。

「……人格の概念は個性 (individuality) から区別される。個性は一般的にいえば空間の一部を占領しているある事物が他の事物と区別される自然的特異性を意味する。……要するに個性は自然的の素質であつて、それを備えているかどうかは宿命的であり、個人の力で以て左右することができない。もちろん人間は努力や修養で以てある程度において自分の素質を伸ばしたり、矯めたりできないことはないが、それにはおのずから限度がある。天才は全く天与の賜物であり、人間が造り出すものではない。このことは人間の個性一般についてもいわれ得る」(七三)。

人間の個性は生まれながらの自然的素質であつて宿命的であり、人間の努力を超えている。それゆえ倫理的ということとは無関係である、と田中は言いたいのである。そして、引き続き次のようにも語る。

「かような意味で個性はいわば自然的なもので、価値盲目的である。個性は *wesen* すなわち『与えられたもの』である。これに反して人格は人生の目的を前提とし、価値概念に関係している。それは単に存在するものではなく、*aufgeben* すなわち『課題とされたもの』である……」（七三―七四）。

自然的素質である個性は価値盲目的で、使い方しだいで善用も悪用もされうる。これに対して、人格はそれ自体が倫理的価値を伴っているとされるのである。田中によれば、人格は自己目的であるがゆえに、「品位」と「尊厳」（七五）をもっている。個性が「各人に従つて無限に多様」（七四）なのにひきかえ、人格は「普遍的」（同）である。一国民のみならず全人類について共通で普遍なのである。人格があらゆる人間に共通だからこそ、諸個人はそれぞれの自然的素質の差異にかかわらず、人格者としては同一であり平等だとされる。「すべて国民は、個人として尊重される」という憲法第十三条の規定も、そうした観点から説明される。それ自体が価値をもち自己目的なのは人格だけであり、基本的人権すら「人格に対する手段」（七四）でしかない。そして田中は、すでに見たように、「最も崇高な意味における完成された人格の像は神でなければならぬ」（八〇）と言う。しかし、このような理想的人間像は人間には達成不可能で、人間は「現世的な、比較的卑近かつ控えめな人間像」（同）を「教育的努力の標的」（七九）とせざるをえない。完成された人格という教育的努力の標的は、「理想的な人間の類型」（同）、つまり「神がかくあるべきものとして創造したところの人間」（同）でしかない。人格は、「神性に接近する使命」（七六）を担うのである。こうした人格観を田中は「真のヒューマニズム」（同）と呼び、「人間中心主義」

(回)のルネサンス流のヒューマニズムから区別する。

ところが、田中の人格観と真つ向から対立する、別の有力な人格観がある。昭和二十二年五月三日の憲法記念日に出版された文部省訓令第四号である。教育基本法で言われる「人格の完成」が、そこで以下のように公権的に解釈されている。

「人格の完成とは個人の価値と尊厳の認識に基づき、人間の具えるあらゆる能力を、できる限りしかも調和的に発展せしむることである。」

ここでは、人格の概念が、個人の概念ないし個人に潜んでいる全能力と等置されている。むしろ、人格の概念が強引に歪曲されていると見たほうがよい。というのも、教育基本法の制定に先立つ教育刷新委員会の審議で、「人格の完成」を採るか「人間性の開発」(七七)を採るかで、田中らと務台理作らのあいだで議論があつたからである。²⁸⁾それで、教育基本法制定の際に敗れた側が、文部省訓令によつて巻き返したとも理解できる。「人間の具えるあらゆる能力を、できる限りしかも調和的に発展せしむること」というのは、取りも直さず「人間性の開発」にほかならないのである。しかしながら、「個人の価値と尊厳」という媒概念を介することで、人格の完成と人間性の開発がスムーズに結び付くであろうか。人間性の開発とは人間に具わる全能力の発展であつて、道徳的素質と自然的素質とを問わず、善くも悪しくも全面的に展開することを意味している。人間に具わる素質がすべて道徳的に価値あるものばかりではない。人格の完成ということを田中のように神中心のヒューマニズムで解釈する場合、それと人間性の開発とは、いわば水と油の関係をなすと言つてよい。後者は人間中心主義のヒューマニズムにほかならないからである。さらにまた、媒概念となる「個人の価値と尊厳」という表現にも問題がある。個

人の価値と個人の尊厳の差異が、やはり、明確にされておかなければなるまい。そして、そもそも個人の尊厳とは如何なる意味で言われうるかも問われざるをえまい。人格の完成と言ひ人間性の開発と言ひ、問題は尽きない。こうした点に、実にパラドキシカルなかたちで、戦後の日本の教育の混乱と活力の根源があつたのかもしれない。

暫定的結語

本研究は、以下のような全体計画で進められた。

第一章 近代的人格概念の倫理学的意味

第一節 カントの人格性概念

第二節 カントの人格性概念の歴史的意義

第三節 現象学的人格性概念

第四節 現象学的人格性概念の歴史的意義

第二章 人格と個人

第一節 翻訳漢語としての「人格」と「個人」

第二節 日本的概念としての「人間」と「間人」

第三節 個人としての人格と間人としての人格

第四節 新しい人格性概念と新しい倫理と教育

第三章 人格の完成と教育の理念

第一節 人格の完成と個人の尊重——教育基本法と日本国憲法——

第二節 個人の尊厳と忠良の臣民——教育基本法と教育勅語——

第三節 人格と完成と個人の尊厳——生活科教育と社会科教育——

第四節 道徳教育と公民教育

しかしながら、序論の内容目次から明らかなように、以下の部分については次の機会を待ちたい。

第一章第二節一：カントの人格性概念の由来

第四節二：現象学的人格性概念とキリスト教（不完全）

三：実存哲学と精神分析学

四：比較人類学と唯脳論

第二章

第三章第二節

第三節

第四節

註

(1) 井上哲次郎『井上哲次郎自伝』富山房、一九七三年、三三三ページ参照。大槻文彦『大言海』第二巻、富山房、一九

- 三三年、七二四ページ、および、和辻哲郎『人格と人類性』岩波書店、一九三八年、一〇二五ページも参照。
- (2) 『改正増補 英和对訳袖珍辞書』(慶応三年江戸再版)参照。
- (3) 一例として次を参照されたい。Der *Große Brockhaus*, Bd. 14. Leipzig 1933. Sp. 365f.
- (4) Vgl. Trendelenburg, A.F., „Zur Geschichte des Wortes ‚Person‘“, in: *Kant-Studien*, Bd. 13 (1908), S. 3; Mauthner, F., *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Leipzig 1924, S. 538-544.
- (5) カントからの引用はアカデミー版により本文中に示す。ローマ数字で巻、算用数字でページを示す。『純粹理性批判』だけはAで第一版、Bで第二版を示す。
- (6) Leibniz, G.W., *Discours de Métaphysique*, PhB, 1958, pp. 28, 102; Heinz Heimmsoeth, *Transzendente Dialektik*, Teil 1, Berlin 1966, S. 90.
- (7) Trendelenburg, *aa.O.*, S. 2.
- (8) Heimmsoeth, *aa.O.*, S. 121.
- (9) Vgl. Vorländer, K., „Einleitung des Herausgebers“, in: *Kritik der Urteilskraft*, PhB, 1968, S. XIVf.
- (10) Vgl. Schmalenbach, H., „Individualität und Individualismus“, in: *Kant-Studien*, Bd. 24 (1920), S. 365-388.
- (11) Simmel, G., *Kant und Goethe*, Leipzig, S. 117, 11, 40f., 49, 55.
- (12) Vgl. Simmel, G., „Das individuelle Gesetz“ (in: *Logos*, Bd. IV, 2, 1913), in: G. Simmels, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München Leipzig 1918, S. 154-245, bes. 171, 205, 241ff. 金子武蔵『倫理学概論』岩波書店、一九五七年、一七七、二〇〇～参照。
- (13) Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern München 1966 (=1916), S. 481. 小倉志祥訳『シェラー著作集②』白水社、一九八〇年、のなかの、訳注(27)、(28)および訳者解説参照。

- (14) Vgl. Heidegger, *My Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967 (1927), S. 45ff., 318ff.
- (15) Vgl. Scheeler, Dasselbe. 本文中の以下の単なる算用数字はこの書のページを示す。
- (16) Vgl. Heidegger, *a.a.O.*, S. 47f.
- (17) Vgl. Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanskripte*, Haag 1960, S. 166ff.
- (18) Vgl. Husserl, E., „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (in: *Logos*, Bd. I, 1911), F.a.M. 1971, S. 42ff.
- (19) Vgl. Husserl, E., „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Weites Buch“, in: *Hua IV*, Haag 1952, S. 210, 360, 378, u.a.
- (20) Vgl. Husserl, E., *Hua XIV*, Haag 1973, S. 175; Roth, *a.a.O.*, S. 118.
- (21) Vgl. Scheeler, *a.a.O.*, S. 376, 394; Heimsoeth, H., „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“ (1924), in: H. Heimsoeths, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Bonn 1971 (1956), S. 250ff.; Heidegger, *a.a.O.*, S. 316ff.
- (22) Vgl. *a.a.O.*, S. 46ff.
- (23) 和辻哲郎、前掲書、二〇—四一ページ参照。
- (24) 坂部恵『鏡のなかの日本語』筑摩書房、一九八九年、四五—五〇、一六一—一六八ページ、および、同『ベルソナの詩学——かたり ふるまい こころ』岩波書店、一九八九年、九七—一二〇ページ参照。
- (25) 井上哲次郎他編『哲学字彙』〔一九八一年〕名著普及会、一九八〇年、六五ページ。井上哲次郎、有賀長雄増補『改訂増補哲学字彙』〔一九八四年〕名著普及会、一九八〇年、九〇ページ参照。井上哲次郎、元良勇次郎、中島力造『英独仏和哲学字彙』〔一九九二年〕名著普及会、一九八〇年、一一三ページ参照。
- (26) 鎌田正、米山寅太郎『大漢語林』大修館書店、一九九二年、五七ページ、および、鎌田茂雄『中国仏教史』岩波書

店、一九八六年、九〇―一〇〇ページ参照。

(27) 本節では、引用文の後の括弧内の単なる算用数字は、次の書のページを示す。田中耕太郎『教育基本法の理論』有斐閣、一九六一年。

(28) 堀尾輝久『教育基本法はどこへ』有斐閣、一九八六年、五二ページ参照。

第七章 人格の完成と個人の尊厳

——生活科教育と社会科教育——

要約

はじめに

一 教育基本法とその問題点

- (1) 教育基本法の問題点
—— 人格の完成とは何か ——

- (2) 公権的解釈と個人主義的人間観
—— 基本的人権と個人の尊厳 ——

- (3) 田中耕太郎の解釈とキリスト教的人間観
—— 理想的な人間の類型と個人の倫理化 ——

- (4) 答申「期待される人間像」と日本人論的人間観
—— 日本人としての自覚と生命の根源に対する畏敬の念 ——

- (5) 責任と役割
—— 人格と個性をつなぐもの ——

二 生活科の新設と社会科の位置

—— 自立と自律 ——

- (1) 生活科の目標と社会科の目標
—— 自立への基礎と公民的資質の基礎 ——

- (2) 生活科の方法と社会科の方法
—— 体験学習と系統教育 ——

- (3) 生活科新設の趣旨と小学校学習指導要領
—— 合科教育と教科教育 ——

- (4) 生活科教育と道徳教育
—— 役割の分担と責任の自覚 ——

- (5) 生活科教育と社会科教育
—— 発達課題と人格の向上 ——

三 生活科と社会科の接続

- (1) 社会科・道徳・生活科それぞれの問題点
—— 個人の尊厳と個性の尊重 ——

- (2) 中学年社会科の意義
—— 安全な暮らしと責任の自覚 ——

- (3) 体験的総合学習の重要性
—— 個性教育と役割分担 ——

- (4) ドイツの個性化教育
—— ザッハクンデと算数教育 ——

- (5) 発達課題論と小学校教育
—— 人間性の開発と人格の完成 ——

- むすび
—— 自分の責任で ——

要約

本章の課題は、①何ゆえに小学校低学年で、社会科が廃止されて生活科が新設される必要があったのか、②そのことが社会科の在り方にどのような影響を与えるか、を教育基本法に照らして倫理的に分析してみることにある。本章は三節から成り、教育基本法とその問題点を論じる**第一節**では、人格と個性の関係についての解釈史を踏査したうえで、人格と個性が、責任の自覚と役割の分担とを通じてのみ結合するものであることを明らかにする。**第二節**では、自立への基礎ならびに公民的資質という観点から、生活科の新設と社会科の位置とについて論じる。発達課題を踏まえた生活科教育は、基本的な生活習慣や生活技能を、体験学習を通じて遊びながら習得させることを目標としている。これに対して社会科教育では、系統教育が重要であり、基本的人權の尊重を核心とする民主的社會の正確な理解がめざされる。それゆえ生活科と社会科は、児童の発達課題に応じて学年別になまく協調するのである。両教科の接続を論じる**第三節**では、責任を自覚させることが個性教育と人格の完成のためのキーポイントであることを、実例によって示す。要するに、「自分の責任で」を教育の合言葉とすべきなのである。

キーワード…生活科教育。社会科教育。人格の完成。個人の尊厳。個性教育。自分の責任で。

はじめに

一九九二年四月（平成四年度）から、新しい小学校学習指導要領に基づく教育が小学校で実施されている。この指導要領は、中学校及び高校の指導要領と並んで一九八九年三月十五日に改訂されたもので、「かつてなかった小学校教育の大きな変革¹⁾」となっている。第二次世界大戦後四十年を経て、初めて教科の改廃がなされたのである。つまり、一、二学年の社会科と理科が廃止され、それに伴って生活科という教科が新しく設置された。

小学校低学年における社会科の廃止は、高校の社会科が解体されて公民と地理歴史の両教科に編成され直した²⁾ことと相俟って、社会科という教科自体の先行きに一抹の不安をなげかけている。戦後の民主主義教育のいわば象徴であり「花形の座にあった」社会科が、遠からず全面的に消滅するのではないか、戦前の国家主義的な教育に逆戻りするのではないか、と危惧されているのである。こうした危惧は、現行の新学習指導要領が国旗掲揚と国歌斉唱を事実上義務づけていることによって、また道徳教育の徹底を図っていることなどによっても、一段と増幅されているようである。小学校低学年における社会科の廃止及び高校社会科の解体が「戦後教育の総決算³⁾」を意味するかどうかは、大きな論点ではある。しかし、本章ではこれに立ち入らない。むしろ本章が課題としたのは、生活科新設の意味並びに社会科の意義を倫理的に明らかにすることである。つまり、小学校において、何ゆえに低学年で社会科が廃止されて生活科が新設される必要があったのか、また、そのことが社会科の在り方⁴⁾にどのような影響を与えるかを、戦後教育を方向づけた教育基本法に照らして倫理的に分析してみようというのである。

一 教育基本法とその問題点

——人格の完成と個性の開発——

(1) 教育基本法の問題点——人格の完成とは何か——

社会科は、ある意味で、教育基本法の申し子とも言うべき存在だった。そうであればこそ戦後教育の花形でありえた。だが、そのことは同時に、教育基本法に内在する問題点を社会科が当初から抱えていたことを意味する。生活科の新設は、そうした問題点の現時点におけるひとまずの決着だと見ることもできる。

それでは、教育基本法（一九四七年三月三十一日公布）に内在する問題点とは何か。この法は第一条で、教育の目的を人格の完成（一三）においている。それでいて、当のその人格が具体的に何を意味するかについては全く触れていない。人格の概念を、つまり最も基本的な倫理学的概念を、明確に規定していないことが、教育基本法のそれこそ基本的な問題点だと言えよう。このことについては、すでに、同法制定に大きく関与した田中耕太郎が次のように述べている。「人格の概念をどう決定するかによって教育基本法がどういう教育を予定しているかがきまるのである」（一四）。また、今日の代表的な教育学者の一人である堀尾輝久も、教育基本法の精神にのっとって審議を進めてきたとする臨時教育審議会の第一次答申（一九八五年六月）を批判して、次のように述べている。「そこ『第一次答申』では、個人の尊厳、個性の尊重、人格の完成というようなことが徳目的に並べられているにすぎないのです。その内容が何かということ、何がいわれていないかということも大事な点なのです。今後の『教育基本法』前文・一条の解釈論として、大きく問題になっていく点ではないかと思っています」（一五）。

両者の文章は、人格の完成というまさに教育の目的それ自体が、教育基本法の制定このかたずっと議論の対象

となってきたことを物語る。いま、議論を整理すると、人格の概念ないし人格の完成に関する解釈を以下の三種に大別できよう。

(2) 公権的解釈と個人主義的人間観——基本的人権と個人の尊厳——

第一の解釈は、田中が「一種の公権的解釈」⁽⁶⁾と呼び堀尾の立論の基礎ともなっているもので、「教育基本法制定の要旨について」と題する『文部省訓令第四号』（一九四七年五月三日）のなかで示されている。そこで、「人格の完成とは、個人の価値と尊厳との認識に基き、人間の具えるあらゆる能力を、できるかぎり、しかも調和的に発展せしめることである」と定義⁽⁷⁾されている。これに続けて、「しかし、このことは、決して国家及び社会への義務と責任を軽視するものではない」と説明⁽⁸⁾されている。しかしながら、公権的解釈における人格の完成の定義が、原理的に、個人主義的人間観に立脚していることは紛れもない。この点は、文部省調査局審議課内に設置されていた教育法令研究会による『教育基本法の解説』⁽⁹⁾（辻田力・田中二郎監修、一九四七年）でも確認⁽¹⁰⁾できるとは、⁽¹¹⁾「国家あつて個人なく、個人を単なる国家の手段と考えるところには、人格の完成などということはおおよそ無意味なことである」と述べられているのである。そして、こうした陳述の基礎には、「民主主義においては、個々の人間は卓絶した価値を持つている。彼らの利益を国家の利益に従属させてはならない」、「民主主義の生活のための教育制度は、個人の価値と尊厳とを認めることが基礎になる」（米國教育使節団報告書）という思想がある。戦前の国家主義的、軍国主義的教育への反省が戦後の民主主義教育の基盤となっており、そうであるがゆえに、国家から独立した個人の価値が、あるいはむしろ国家に優先して個人の尊厳が、強調されているのである。民主主義国家において個人は、「造られた社会に消極的に順応してゆくにとどまってはなら」ず、「積極的にそれを形成

していかなければならない」からである。⁽¹¹⁾

要するに、人格の完成に関する公権的解釈の根底には、「平和主義と民主主義の確立」及び「その前提としての基本的人権を確立すること」⁽¹²⁾が存している。まずもって個人の基本的人権を確立し、次いでその個人を民主主義的な平和国家の国民として育成すること、この二点が戦後教育の根本思想であって、人格の完成ということの意味を大枠で規定しているのである。それゆえ人格の完成とは、つまるところ、「個人をそれぞれの能力に応じて、なるべく完全ならしめること」⁽¹³⁾なのである。個性を「個々の人々の有する人間としての諸特性、諸能力」だと理解するならば、「個性の伸長、完成」が人格の完成となる。⁽¹³⁾その場合、人格とは、「自己意識の統一性又は自己決定性をもつて統一された人間の諸特性、諸能力」を意味する。公権的解釈の特徴は、個人の尊厳ないし基本的人権に立脚して、人格と個性を、そしてまた、人格の完成と個性の開発を、原理的に同等視している点にあると言えよう。

(3) 田中耕太郎の解釈とキリスト教的人間観——理想的な人間の類型と個人の倫理化——

第二の解釈は、個人主義的な公権的解釈に真っ向から反発した田中の著書、『教育基本法の理論』(一九六一年)において展開されている。カトリックの田中によれば、人格の概念は、「人間が動物と神との中間的存在であり、自由によって自己の中にある動物的なものを克服して、神性に接近する使命を担っていることを内容とする」⁽¹⁴⁾。また、人格は、「自由と自主的を本質とするから、従って責任の概念と離るべからざる関係にある」⁽¹⁵⁾。そこで、完成された人格とは、「神がかくあるべきものとして創造したところの人間」⁽¹⁶⁾、すなわち「理想的な人間の類型」だと定義される。これが「教育的努力の標的」⁽¹⁶⁾とされるのである。したがって、田中の解釈は類型論的人間観に立脚

するものだと見えよう。

この解釈の際立った特徴は、人格と個性を峻別して個人の個性を徹底的に退ける点にある。人間の個性が、生まれながらの「宿命的」な「自然的素質」であり「価値盲目的」だと理解されている。⁽¹⁷⁾これに対して、人格は、「普遍的」で「価値概念に関係」し「人生の目的を前提」としてしているとされる。⁽¹⁸⁾要するに、神が定めた「理想的な人間の類型」に「接近」⁽¹⁹⁾することが、人格の完成であり教育の目的だとされるのである。そこで、基本的人権すら「人格に対する手段であって自己目的ではない」と見なされる。⁽²⁰⁾人格の完成とはつまるところ「個人の倫理化」⁽²¹⁾であって、これこそが教育の目的だと田中は結論している。

こうした考えは克己や滅私奉公という、戦前の旧道徳の徳目に通じるものであり、その意味で、キリスト教でも旧派のカトリックには近いが、新派で改革派のプロテスタントとは真つ向から対立する。個人倫理に立脚する後者はアメリカ流民主主義の根幹をなしており、公権的解釈の基底でもある。

(4) 答申「期待される人間像」と日本人論的人間観——日本人としての自覚と生命の根源に対する畏敬の念——

第三の解釈は、日本人論的人間観に立脚するもので、中央教育審議会(中教審)の答申「期待される人間像」(一九六六年十一月)において示され、その後の臨時教育審議会や教育課程審議会の答申にも隠然たる影響を与えている。この解釈が教育の目標として挙げるのは、まずもって「日本人としての自覚をもった国民であること」⁽²²⁾である。個人の倫理化と責任を力説する田中の類型論的人間観を基調としつつ、そのキリスト教的、カトリック神学的色彩を払拭して、愛国心をもち伝統を重んじることを日本人に要請する。⁽²³⁾人格の完成とは、つまるところ、「世界における日本人としての確固たる自覚をもった人間になること」⁽²⁴⁾とされる。そればかりか、人格の完成という

表現そのものが避けられ、これに代えて「人間性の開発」⁽²⁶⁾という表現があらためて復活する。

ちなみに、かつてこの表現は、教育基本法制定に先立つ教育刷新委員会の建議で用いられたものである。人間性の開発が人格の完成へと「修正された理由」⁽²⁷⁾として、当時、二点挙げられた。

第一に、人間性という言葉が「人間が動物と共有する野性的なものを含むように考えられやす」く、これに対して人格という言葉は、「人間が動物から区別される人の人たるゆえんの特性だけが考えられる」点、第二に、開発という言葉が、「人間の有する諸能力を伸ばす面、いわば内発的方面からいうことばであり、そこに普遍的なものからの価値評価が考えられず、自然の野性をそのまま伸ばすというように誤解されるかもしれない」点⁽²⁷⁾である。そうした理由から、「人間のあるべき姿を前提とし、それをめざして進まなければならない」という意味⁽²⁷⁾で、人格の完成という表現が採用されるに至ったのである。

「人間のあるべき姿」とは、つまり完成された人格とは、教育基本法の公権的解釈では、「個人の尊厳と価値との認識に基」づき、「造られた社会に消極的に順応してい」くのではなく、「平和的な国家及び社会の形成者として」社会を「積極的に」形成していく人間である⁽²⁸⁾。また、田中の解釈では、「神がかくあるべきものとして創造した」ところの「理想的な人間の類型」⁽²⁹⁾である。

これに関連して、田中は公権的解釈を批判し、次のように述べている。「全般的に見て人間の道徳的使命が強調されていないことは本条「教育基本法第一条」の欠陥といわなければならない。私の想像では道徳という言葉によって、教育勅語が連想され、また極端な国家主義的・道徳的復帰と誤解されることを懸念に由来したのではないかと思う。従って起草者は道徳という言葉を回避し、これを人格の観念中にふくましめる意図をもっていたと想像される。しかし道徳が人格の完成と不即不離の関係にあること、道徳的価値の涵養が教育の最も重要な眼目で

あることを第一条は宣明しなければならなかったのである。⁽³⁰⁾要するに田中は、完成された人格とは倫理化された個人だと言いたいのである。価値と尊厳は道德的なものにほかならず、倫理化されて初めて、個人は価値をもち尊厳となりうる、このように言いたいのである。

それでは、何ゆえ、中央教育審議会の解釈が敢えて人格の完成という表現を避けたのか。その理由の一つとして考えられるのは、公権的解釈に見られるアメリカ流の個人主義的人間観を回避しようとしたことである。理由の二は、田中のあまりにもキリスト教的な人間観をも敬遠し、さらに個性ないし個性の開発にそれなりに意義を認めたことである。その結果、教育基本法で定める、教育の目的としての人格の完成はいわば棚上げされ、代わりに「教育の目標」⁽³¹⁾という表現が強調されるに至る。そして、教育の目標は内容の上から二つに大別される。

第一目標は、すでに見たとおり、「日本人としての自覚をもった国民であること」である。これとともに、個人の尊厳に代えて「人間の尊厳」⁽³²⁾が言われ出す。さらに、人間の尊厳の基礎をなすものとして、「生命の根源すなわち聖なるものに対する畏敬の念」⁽³²⁾が強調される。「われわれはみずから自己の生命をうんだのではない。われわれの生命の根源には父母の生命があり、民族の生命があり、人類の生命がある」⁽³²⁾と言われ、このことを自覚することとが「人間としての使命」⁽³³⁾を悟らせるのだとされる。具体的には、「家庭道徳」⁽³³⁾が再評価され、「社会奉仕の精神」⁽³⁴⁾が要求され、「正しい愛国心」⁽³⁵⁾をもって「日本国の象徴たる天皇を敬愛」⁽³⁶⁾し「日本の美しい伝統」⁽³⁶⁾を継承発展させていくことが要請される。

こうした課題に応えるのは、もはや「基本的人権の尊重を中心とする民主的道德の育成」⁽³⁷⁾を旨とする社会科ではなく、独立教科としての「道徳」となる。すでにこの時点で、戦後の教育改革の旗手としての社会科は「花形の座」を追われ、ただの一教科へと位置づけられたと言えよう。むろん、道徳教育はたんに道徳の時間だけでな

く、「学校の教育活動全体を通じて」⁽³⁸⁾行われるものであるから、社会科も一教科としてそれなりの道徳教育を、すなわち「基本的人權の尊重を中心とする民主的道徳の育成」を行うことは従来通りである。

また、幼稚園および小学校の児童については、「一般的にいつて深い道徳的理解や判断力を求めることは困難である」から、「身近な日常生活を基礎としての行動の道徳的形成（しつけ）に重点がおかれなければならない」と⁽³⁹⁾される。従って、道徳の時間と新設の生活科とは、教育内容に関して実質的な差を見いだし難いとも言いうる。生活科の教科目標が、「具体的な活動や体験を通して……生活上必要な習慣や技能を身に付けさせ、自立への基礎を養う」⁽⁴⁰⁾と定められているからである。

さて、「期待される人間像」で示される教育の第二目標は、上述の「人間性の開発」である。第一目標ですでに人間のあるべき姿が提示されているわけだから、むしろ今や、「内発的方面」⁽⁴¹⁾が奨励されると言えよう。さらに、人間性の開発は、「人間能力の開発」と「人間性の向上」⁽⁴²⁾の二つに大別される。

まず、人間能力の開発を要請するとは、「技術革新の……時代にふさわしく自己の能力を開発しなければならぬ」⁽⁴³⁾ことを意味する。ここでは、「自然の野性をそのまま伸ばす」⁽⁴⁴⁾ことが、ある意味で期待されていると言えらる。というのは、「個性を伸ばす」ことによって、つまり「天分の相違」などによる「個人の独自性」を「生かす」ことによって、人間は個人としての「自己の使命」を達することができるからである。⁽⁴⁵⁾また、「自己の才能や素質をじゅうぶんに発揮し、自己の生命をそまっにししないこと」⁽⁴⁶⁾が、「真に自己をたいせつにすること」だからである。⁽⁴⁷⁾

次に、人間性の向上とは、人間能力の開発の「基盤」であって、「精神的、道徳的」なものに関わるとされる。⁽⁴⁸⁾「人間のじゅうぶんな開発は、自己だけでなされるのではなく、他人の個性の開発をまち、相伴ってはじめて達

成される」とも述べられる。要するに、「家庭、社会、国家」を通じてのみ「人間の諸特性は育成されてゆく」のである。人間が「本能的に」愛する自己の生命の根源には、父母や民族や人類の生命があることを自覚しなければならぬのである。それで、自己の生命の根源が「聖なるもの」とされる。したがって、「生命の根源に対する畏敬の念」は「真の宗教的情操」であり、「人類愛」や「人間愛」も、「人間の尊厳」もそれに「基づく」と述べられる。自己の生命の根源、すなわち父母や民族や人類の生命に畏敬の念をもつことで、「人間としての使命」が自覚されるわけである。

(5) 責任と役割——人格と個性をつなぐもの——

個人主義的な公権的解釈では、基本的人權は絶対的であり、国家に優先して個人の尊厳が語られる。そして個人の個性が人格であって、個性の伸長が取りも直さず人格の完成を意味する。ところが田中のキリスト教的解釈では、基本的人權は「人格に対する手段」にすぎず、人格の完成とは個人の倫理化にはかならない。そこで、各個人が生まれつきの個性をよく制御して、理想的な人間の類型としての人格に接近するべく努力することが教育の目的だとされる。また、中教審の日本人論的解釈では、「人間が人格を有する」ことが「基本的人權の根柢」であり、自由と責任が「人格の中核」をなすとされる。そして、人格と個性が峻別されていて、次のように述べられる。「人間は単に人格をもつだけではなく、同時に個性をもつ。……人格をもつという点では人間はすべて同一であるが、個性の面では互いに異なる。そこに個人の独自性がある。それは天分の相違その他による……」⁽⁴⁶⁾

基本的人權に関して、公権的解釈はそれを絶対的な目的とみなしており、これと反対に田中の解釈は、人格に接近するための手段に止まるとみている。また中教審の解釈は、根源的な目的である人格から派生するところの、

派生的目標だとしている。

人格と個性に関しては、公権的解釈は両者を個人の個性ということで同一視しており、個人の個性を個人の尊厳に等しいとみて、極めて積極的に無条件で肯定している。これに対して田中と中教審の解釈は、人格と個性を峻別していて、いずれにあっても人格だけを人間の尊厳の普遍的根拠として高く評価している。他方、個性については、田中が徹底して否定的にとらえているのに比して、中教審のほうは条件付きで肯定している。「他人の個性をも尊重」することによってのみ、各人の個性は「相伴ってはじめて」十分に「伸ばし」「開発」される、と中教審は解釈するのである。

個性に関しては、教育基本法はその言葉をただ一か所、前文で、「個性ゆたかな文化の創造をめざす教育を普及徹底しなければならない」というふう⁽⁴⁷⁾に用いている。公権的解釈はそれを画義的に解釈する。「文化形成者個人の個性」と「その人の属する民族、国民に固有な個性」とである。それでいて前者に、つまり個人の個性に力点を⁽⁴⁸⁾おいている。「文化の形成はもとより個々の人の精神活動にまつものである」、と考えるからである。これと正反對に、中教審のほうは後者に力点を置き、日本人としての自覚を何にも増して強調する。「家庭、社会、国家の意義」を「個人存立の基盤」として力説するのである。翻って、田中は、個性をそのまま開発、伸長するのでは反社会的な犯罪者となりかねず、むしろ個性に「正しい方向を与えること」⁽⁴⁹⁾が決定的に重要だと唱える。

以上から明らかかなように、人格に関する三種の解釈は、個性をどう理解し評価するかという点で全く対立しているようにみえる。しかしながら、三者を調停する視点がないわけではない。責任、これである。

たとえば公権的解釈は、「新日本建設の責任」を果たすためには、「日本人の考え方や思想が、個人の尊厳性とその責任の重大性の自覚を前提として、真の民主主義と平和主義とに転換すること」⁽⁵⁰⁾が、何よりも必要だと⁽⁵¹⁾言う。

「個人の尊厳性」と「国民ひとりびとりの責任の重大性」が、一枚のコインの両面のように、不可分なものとして常に対になって考えられているのである。田中の解釈も、「責任」の重視において人後に落ちない。曰く、「人格は自由と自主性を本質とする」から「責任の概念と離るべからざる関係にある」⁽³³⁾。さらに中教審の解釈でも、「個人の自由と責任」⁽³⁴⁾が強調される。その解釈によれば、個人の自由と責任とは「個人の尊厳に対する自覚」⁽³⁴⁾にほかならず、法の尊重と相俟つて「民主主義の本質」⁽³⁴⁾をなす。また自由は「人格の本質をなす」⁽³⁵⁾ものであり、二つの規定をもつ。第一の規定は、「みずから自分自身を律することができ」て「本能や衝動の奴隷」とならないことである。⁽³⁵⁾ また第二の規定は、「責任」である。⁽³⁵⁾ 自由の反面は責任であつて、自由だけが説かれて責任が軽視されることは「自由の誤解」⁽³⁵⁾だと言うのである。そこで中教審の解釈では、「確固たる個人の自覚」⁽³⁶⁾を樹立することと、「日本民族としての共同の責任」⁽³⁶⁾を担うことが強く要請される。

さて、教育基本法の三種の解釈は、人格に関していざれも、責任ということを極めて重視している。それには二つの大きな理由がある。第一の理由は日本国憲法のうちに見いだされるもので、教育基本法の基礎をなしている。憲法第十二条は基本的人権について、「不断の努力によって、これを保持しなければなら」ず、「常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負ふ」⁽³⁷⁾と定めているからである。基本的人権の保持には不断の努力を要するとは、国民個々人の自己責任を謳うものであり、公共の福祉のために利用する責任とは、国民個々人の社会的責任を謳うものである。要するに憲法は、国民個々人の責任が基本的人権の実現のために不可欠だとしているのである。

第二の理由は、人格の概念自体にある。ラディカルに人格概念の決定的重要性を論証し、一躍それを倫理学的中心概念にまで高めたのは近代の哲学者カントであったが、彼の場合、人格は「行為の責任を負いうる主体」と

して、何よりも倫理的に定義される。つまり、みずから考えて決断する勇氣が自覚的で自由な主体たる人格を生み出し、またそうであるからこそ、人格はみずからの行為に責任を負いうるのだと彼は論証する。⁽⁵⁸⁾ カントにあって、人格の概念は責任概念と不可分なのである。その後二十世紀最大の倫理学者シェーラーは、カントの人格概念を個性と責任とに關して更に徹底する。個々の行為についての責任能力よりも、そのつどの行為の根底にあって個人の個性的な人生全体を価値づける責任性のほうを、シェーラーは重視するのである。⁽⁵⁹⁾ いずれにせよ人格と責任は、倫理的に等根源的だと言つてよい。ところで、責任とは、なすべきことをなすことである。なすべきことが一般的には義務と称され、個別的には役割と呼ばれる。それぞれの役割はそれなりの義務を含む。そして人は誰しも、好むと好まざるとを問わず、おのがじし行為において様々な役割をこなしながら生きていく。子供、生徒、学生、社会人……。女性なら、少女、娘、妻、母、祖母……。役割は普遍的であり役割の数と中身は人により、かつそのつど変わるけれども、役割に対する責任の取り方にはおのずと独自のものがある。責任の取り方の独自性がよかれあしかれ、その人なりの個性となつていく。個性的人格である。人格の個性は先天的に決定されているものではない。責任をどのように取るかは、言い換えれば、なすべきことをどのようにこなすかは、各人のそのつどの自由意志に委ねられている。自由意志による決断、これこそがそれぞれの人格のかけがえのない個性を築きあげる。要するに、役割に対する責任の取り方が人格と個性をつなぐのである。

したがって、生まれつきの本能的、生物学的な特徴がそのまま個性なのではない。少なくとも倫理学や教育学という個性ではない。そうした特徴は個体差であつて、各人の生物学的な能力の程度を示すにすぎない。何ができてできないかを示すだけである。ところが人格の個性が発現するのは、できる能力に応じて課せられる役割からである。できて当然だからこそなすべしと言われるのである。すると今度は逆に、なすべき役割が基準とな

つて、それ相應の能力の保持と実現が義務となる。そして義務の履行の仕方が、つまり役割に対する責任の取り方が、各人の個性的な人格を形成していく。

このようにみてくると、本来、人格と個性が役割と責任を介して結合するはずのものであることが明らかとなる。またその際、基本的人権が当然に前提されてもいる。役割に対する責任の取り方が各人の自由意志に委ねられているからである。そして、人身などへの外的強制を排除して自由意志の実現を権利として保証するものこそ、基本的人権にほかならない。

結論すれば、人格の完成とは、自分の行為に責任をもてるようになることである。自分の行為に責任をもてるようになったとき人間は人格と称されることができ、一定の役割を分担することができる。こうした点を明確にしていなことが、教育基本法の基本的な問題点だと言えよう。また、人格のみならず個性に関しても責任と役割の概念が決定的に重要であるのを見落とした点が、上述の三種の解釈に通底する基本的な問題点であろう。

二 生活科の新設と社会科の位置

——自立と自律——

(1) 生活科の目標と社会科の目標——自立への基礎と公民的資質の基礎——

前章から明らかとなっており、人格の完成とは自分の行為ないし役割に責任をもてるようになることであり、また、役割に対する責任の取り方が各人の個性的な人格を形成するのである。そこで、本章では以下、責任と役割の両概念に焦点を当てて、生活科新設の意味並びに社会科固有の意義を明らかにしていきたい。

さしあたりこの第一節で、生活科および社会科のそれぞれの目標を倫理的に比較し検討してみたい。まず生活科について。学習指導要領はその教科目標を次のように示している。

「具体的な活動や体験を通して、自分と身近な社会や自然とのかかわりに関心をもち、自分自身や自分の生活について考えさせるとともに、その過程において生活上必要な習慣や技能を身に付けさせ、自立への基礎を養う。⁶⁰⁾」

目標と方法に着目すれば、生活科の目標は以下のように分類されうる。

生活科の方法…(1)具体的な活動

(2)体験

生活科の目標…

A 「究極的目標」…自立への基礎を養う

B 「具体的目標」…(1)自分と身近な社会や自然とのかかわりに関心をもつ

(2)自分自身や自分の生活について考える

(3)生活上必要な習慣や技能を身に付ける

また社会科については、教科目標を次のように示している。

「社会生活についての理解を図り、我が国の国土と歴史に対する理解と愛情を育て、国際社会に生きる民主的、平和的な国家・社会の形成者として必要な公民的資質の基礎を養う。」⁶¹⁾

これも同様にして以下のように分類されうる。

社会科の方法…理解

社会科の目標…A〔究極的目標〕…公民的資質の基礎を養う

(1) 民主的、平和的な国家・社会の形成者

(2) 国際社会に生きる国家・社会の形成者

B〔具体的目標〕…(1) 社会生活について理解する

(2) 我が国の国土と歴史を理解し愛する

要約すれば、生活科の「究極的な目標」⁶²⁾は自立への基礎を養うこと、つまり、児童が家庭を離れても個人として年齢相応に集団の中で生きていけるようにすることである。これに対して、社会科の「究極のねらい」⁶³⁾は公民的資質の基礎を養うことである。生活科では個人の生活実感から出発するので特別な知識が不要であるが、社会科の場合、公民的資質とは何かを理解することが不可欠となる。

(2) 生活科の方法と社会科の方法——体験学習と系統教育——

生活科には特別な知識が必要ないので、指導方法は専ら児童ひとりひとりの内発的な活動欲求に沿うものとなる。児童の「遊び」⁽⁶⁴⁾「ごころ」、つまり「自発性」、「能動性」、「楽しさ」⁽⁶⁵⁾が大切である。児童を自由にのびのびと遊ばせた上で、遊びで得たものを「振り返ってとらえ直」⁽⁶⁶⁾させることが求められる。具体的な活動を先行させ、次いで表現活動を通して自覚化させ定着させるのである。学習の場は「児童の日常の生活圏」⁽⁶⁵⁾、つまり学校、家庭、地域そのものである。学習の内容はそこでの「生活体験」⁽⁶⁵⁾である。児童が「生活者」⁽⁶⁷⁾として日常体験している事柄を、「教師の指導のもと」⁽⁶⁵⁾で「他の児童との交流を通して」⁽⁶⁵⁾「追体験することによって自覚化し」、「自分の生活を豊かにする工夫」⁽⁶⁵⁾を学んでいくわけである。要するに、生活科の授業方法は体験学習である。それは、児童はもとより教師にあっても、ひとりの生活者としての「直接体験」⁽⁶⁸⁾に立脚しなければならない。

これに対して社会科の授業方法は、基本的に、「知識中心」⁽⁶⁹⁾の系統教育となる。というのは、究極的目標である公民的資質について、知識として教科書などで児童に教える必要があるからである。民主的人間の在り方とか民主的社会的仕組みとかについて、地域社会から始めて国家や国際社会に至るまで「系統的、発展的」⁽⁷⁰⁾に理解させねばならない。社会科の方法は知識の理解に、すなわち間接体験に立脚する。

(3) 生活科新設の趣旨と小学校学習指導要領——合科教育と教科教育——

小学校学習指導要領は総則の第四で、指導計画の作成等に当たって配慮すべき事項を十四項目列挙している。第一項目では「各教科等及び各学年相互間の関連を図り、系統的、発展的な指導ができるようにすること」⁽⁷¹⁾と、第四項目では「低学年においては、児童の実態等を考慮し、合科的な指導が十分できるようにすること」⁽⁷¹⁾と示さ

れている。要するに、社会科など各教科の指導は系統的で、かつ学年を追うごとに発展的であらねばならず、それでいて低学年の指導は合科的でなければならぬとしているのである。生活科新設の根拠は、実にここにある。では、新設に至る歴史的経緯はどのようなものであるか。

周知のとおり、我が国の戦後教育は過去に一度大きな転換を遂げている。昭和二十年代の経験主義教育から昭和三十年代の系統教育への転換である⁽⁷²⁾。それが指導方針の実質的な変更⁽⁷³⁾に止まったのに対して、今回の「変革」であって、変更が形のうえにまで及んでいる。生活科及び公民・地歴の設置である。両者は社会科の改廃という点では表面上一致しているようにみえるが、戦後教育史における位置づけは背馳する。生活科の新設が経験主義教育への復帰を意味するのにひきかえ、公民・地歴の設置は系統教育の徹底化にはかならないからである。その意味で今回の変革は、「戦後教育の総決算」というより、むしろ戦後教育の補修・整備という趣が強い。

さて、昭和三十年代以降の系統教育の発展に伴って、小学校低学年の社会科と理科の学習指導に新たな課題が指摘されることとなった。たとえば低学年社会科については、「具体性に欠け、教師の説明を中心とした学習に流れやすい⁽⁷⁴⁾」という指摘が、昭和四十二年十月の教育課程審議会の答申でなされた。児童の「発達段階に即して効果的な指導ができるようにすること⁽⁷⁵⁾」が要望されたのである。その後、個々の教科の系統的な論理ではなく個々の児童の発達段階に即して、教科の集約と再構成が検討され、ついに今般の生活科の新設に至った。

生活科は合科的、総合的な学習を目指す。そこで主題となり主人公となるのは、個々の児童自身とそれぞれの生活である。彼らは「環境の構成者」で「そこにおける生活者⁽⁷⁶⁾」である。これに対して、従前の社会科や理科の教科教育で主題なのは、社会科学または自然科学の「観察の対象⁽⁷⁷⁾」であって、それらは身の回りの環境ではあるが、そこにおける生活者から切り離されていた。生活科が「よき生活者⁽⁷⁸⁾」を育てることを目指すのにひきかえ、

従前の教科教育は「あれこれの事柄を覚えればよい」⁽¹⁴⁾物知りの育成に効果があつたと言えよう。

(4) 生活科教育と道徳教育——役割の分担と責任の自覚——

すでに指摘したように、低学年における道徳教育と生活科教育の区別は実質的に困難だと言つてよい。⁽¹⁵⁾ そうした区別は無意味であり、むしろ混乱を招きかねない。低学年では道徳教育が生活科教育を包み込んでいるからである。このことに関して、小学校学習指導要領は総則の第一、教育課程編成の一般方針で、以下のように述べている。「学校における道徳教育は、学校の教育活動全体を通じて行うものとし、道徳の時間はもとより、各教科及び特別活動においても、それぞれの特質に応じて適切な指導を行わなければならない」⁽¹⁶⁾

要するに、社会科学なりの道徳教育や生活科なりの道徳教育が要請されているのである。社会科学においては民主的道徳の育成が目指されるが、それでは生活科の場合どうか。これについて総則は、先の文章を次のように続けている。

「道徳教育を進めるに当たっては、教師と児童及び児童相互の人間関係を深めるとともに、豊かな体験を通して児童の内面に根ざした道徳性の育成が図られるよう配慮しなければならない。また、家庭や地域社会との連携を図り、日常生活における基本的な生活習慣や望ましい人間関係の育成などにかかわる道徳的実践が促されるよう配慮しなければならない」⁽¹⁶⁾

要するに、学校での集団生活、体験、基本的な生活習慣などの重視は、道徳教育が実質的に生活科教育と覆い合うことを示している。というより、両者はむしろ合科的に総合して学習されるべきだと言えよう。強いて両者

の差異を指摘するなら、それは力点の違いによると言うしかあるまい。生活科では「生きる主体」⁽⁷⁷⁾としての児童の個人的な自立が強調されるのに対して、道徳教育ではそれを踏まえたうえで、他人や自然や社会などという他者との「かかわり」⁽⁷⁸⁾が強調されるのである。言い換えれば、「自分の役割や行動の仕方について考え、自分の判断で行動できるようになること」⁽⁷⁹⁾が生活科教育で目指され、「自分の立場や役割を知ること」⁽⁸⁰⁾ないし「自分の役割と責任を自覚」⁽⁸¹⁾することが道徳教育で目指されている。つまり、生活科においては役割を担いうる個人の基礎能力の育成が目標なのに対して、道徳教育においては、個人の担う役割が常に他の人々と分担されるものであって、役割を通じて他の人々に責任を負うものであることが自覚させられねばならない。

(5) 生活科教育と社会科教育——発達課題と人格の向上——

小学校学習指導要領は「児童の心身の発達段階」⁽⁸²⁾を最も重視し、教育課程編成の一般方針の第一に提示している。今回の学習指導要領改定の眼目は生活科の新設であり、したがって生活科が発達段階を考慮している教科の代表だと言えよう。このことに関連して文部省初中局教科調査官中野重人は、生活科新設の理由としておおむね以下の四点を挙げている。⁽⁸³⁾

- 一、低学年児童は活動と思考が未分化で、具体的な活動を通して思考するという発達特性をもつ。それゆえ、この段階の発達特性に適合した教科として、具体的な活動や体験を重視する生活科が新設されるべきである。
- 二、具体的な活動や体験を重視する生活科では、遊びと学習の区別がない。それゆえ生活科は、遊び中心の幼稚園教育と学習中心の小学校教育との断絶を架橋し、両者を接続・発展の関係におく。

三、共働きの核家族や情報化社会、自然の消失など社会・自然環境の変化にともなって、直接体験の場や基本的

な生活習慣を身につける機会が乏しくなりつつある。それゆえ生活科は、そうした変化に主体的に対応できる能力を育成する。

四、従前の社会科や理科の学習指導は対象をできるだけ客観的にとらえようとするため、表面的な知識の伝達に陥るきらいがあった。生活科の新設はそうした事態への対応である。

要するに、従前の社会科や理科の学習指導は児童の発達段階を十分に考慮していなかったため、知識偏重で児童の成長にも時代の変化にも柔軟に対応できなかった。それで生活科が新設されざるをえなかったのである。

社会科は一気に人格の完成を目指す、生活科は段階的に「人格の向上」⁽⁸⁴⁾を目指すといつてよからう。社会科は国家・社会の形成者という理念を明示し理解させようとする。国家・社会の形成者とは立法権をもつ成人国民（「人格」）を意味し、したがって自律（「自己立法」）の能力をもつ。これにひきかえ、生活科は自立（「独立」）できるための現実的な能力を向上させようとするにすぎない。

三 生活科と社会科の接続

—— 基本的な生活習慣と基本的人権 ——

(1) 社会科・道徳・生活科それぞれの問題点 —— 個人の尊厳と個性の尊重 ——

日本国憲法はすべての国民に基本的人権を保証し、教育基本法は個人の尊厳を重んじている。そして小学校学習指導要領は「個性を生かす教育」⁽⁸⁵⁾の充実を目指す。基本的人権と個人の尊厳と個性の尊重はワンセットとなつて、日本の教育の究極目標をなしているかにみえる。だが、その実、三者は現実の学習指導では軽んじられ、分

断され、対立することもありうる。

公民的資質の基礎を養うことを究極のねらいとしている社会科は、基本的人権の尊重と個人の尊厳を標榜はするが、それでいてそこに見いだされる個人は抽象的で、没個性的な個人にすぎない。それゆえ、個性の尊重を唱えても建前にすぎず、実際の学習は反個性的ですらありうる。社会科は時として、暗記教育、知識偏重のつめこみ教育、一斉指導の画一教育の代名詞にされたこともある。

道徳教育は「望ましい日本人の育成」を目標としており、これが「教育全体の目標にも通ずる」として⁽⁸⁶⁾いる。そこではもはや個人の尊厳にも個性の尊重にも言及されない。ただ個性豊かな文化の創造について語られるだけである。基本的人権すら、人間尊重の精神と生命に対する畏敬の念の一環として顧慮されているにすぎない。道徳教育でいわれる役割と責任の自覚とは、個人としてではなく、日本人としての役割と責任の自覚だと言えよう。生活科では、基本的人権も個人の尊厳も個性の尊重も声高に語られはしない。つましく自立への基礎が説かれるだけである。しかしながら、真に民主主義的な個性教育という点では、生活科が最も豊かな可能性を秘めていると思われる。それぞれの児童が「自分とのかかわり」で、「自分がその中心」となつて、「自分自身の学習を展開する」のが生活科だからである。⁽⁸⁷⁾ただし問題なのは、道徳や社会科との関係である。日本人としての自覚を強調しすぎるきらいのある道徳教育と結合するならば、生活科は容易に日本的集団主義の教育に転化してしまいかねない。国際的に孤立せず、世界に開かれた日本人となるには、やはり基本的人権の尊重と個人の尊厳をもつと明確にしておかねばなるまい。これらが人類に共通する普遍的権利だからである。その意味で、民主的道徳を育成する社会科との接続が重大となる。しかしながら、そのためには学習内容の一段の精選が不可欠となろう。

(2) 中学年社会科の意義——安全な暮らしと責任の自覚——

教育基本法に則つて倫理学的に考察するなら、生活科と社会科の接続の仕方は極めて重大な意味をもつ。その影響は直接に道徳教育に及び、さらにこれを介して小学校の全教科にまで広がる。したがって、第三学年の社会科の学習内容の設定には特段の配慮を要する。

指導書によれば、第三学年の社会科の第一目標は「地域社会の成員としての自覚を育てる」⁽⁸⁸⁾ことである。これによつて生活科との関連が図られている。自分たちの生活が、地域にある公共施設の働きや地域の人々の協力によつて支えられていることを理解させようというわけである。⁽⁸⁹⁾ここまでは問題ない。しかし、公共施設の例として公民館や図書館を持ち出すのは適切でない。⁽⁹⁰⁾ここでは第四学年の内容と入れ替えて、消防署をはじめ人々の安全を守るための関係機関の働きを理解させるべきであろう。⁽⁹¹⁾

その理由の一つは、社会科からのもので、「人々の生活にとつて、災害や事故から地域の人々の生命や財産の安全を守ることが何よりも大切」⁽⁹²⁾だからである。理由の二は生活科との接続のためである。生活科は内容選択の具体的な視点の第一に、「健康で安全な生活」⁽⁹³⁾を挙げている。健康や安全に気を付けて遊びや生活ができるようにというわけである。理由の三は道徳教育との関係である。「人間尊重の精神と生命に対する畏敬の念を培う」⁽⁹⁴⁾が道徳教育の目標の最初のものである。三つの理由は、人命ないし生命の尊重という点で一致している。従つて、第三学年で挙げる公共施設の例としては、消防署が最も適切だと言えよう。

ただし、これまでのような説明では困る。消防士になるならともかく、消火防火の施設や活動についての知識はそれほど精密でなくてよいからである。⁽⁹⁵⁾むしろ、花火などの火遊びのこわさを導入として、どうすれば自分や家族の、さらに地域の人々の生命や生活を安全に守ることができるか、といった視点で、問題意識を具体的活動

から系統的知識まで展開させていくのが望ましい。安全な暮らしを守るためには、ひとりひとりがどのような役割を分担しなければならぬかを体験させ認識させること、そしてそれぞれに責任を自覚させることは、生活科と社会科を接続する中学年社会科の不可欠な課題となろう。

(3) 体験的総合学習の重要性——個性教育と役割分担——

安全な暮らしを守るといふ視点は、生活科と社会科のみならず、道徳教育をもリンクさせる。ひいては全教科をもカバーしうる極めて豊かな広がりをも、それは宿している。身を守り暮らしを守るといふ誰もがもつ体験から出発して、安全を共同で保証する社会の仕組みを理解し、次いでどうすれば各自がその社会に自分なりに参加して、自分の役割を分担していけるかを考える。一連のこうした学習を、安全な暮らしを守るといふテーマが提供してくれるのである。すぐれた視点とテーマが、教科と学年の枠を超えて合科的かつ発展的に、体験的総合学習を成り立たせる。

ところで、体験的総合学習を根とし役割分担を幹として、個性教育が開花する。ふつう考えられているのとは違って、個性は生まれつきの性格差でも、単に個人的なものでもない。これについては脳生理学者の千葉康則の見解が参考になる。⁹⁶⁾彼によれば、人間は集団として生きており、集団あつての個人である。したがって、個性つまり個人差は個人の側から論じるよりも集団の構造として論じるべきものとなる。集団の構造という観点からすれば、個人がみな同じ働きをするよりも役割分担をする方が能率的であり強靱でもある。均質的な集団は集団としての生命力が弱いのである。それゆえ個性のバラツキは集団にとって有利であり、個性重視や個人の主体性の尊重は集団の構造のためにも重要となる。いかなる個性も正しく評価されるべきで、個性間に優劣差はないので

ある。さらに、人間は集団の中の役割分担によって行動様式が変わり、しかも帰属集団も役割分担も固定されていないので、同一人物の個性でも時と場所によって大いに変わって見えることがありうる。

いずれにせよ、個性は役割分担と不可分であって、個性の尊重は日本人というような集団にとつても重要なのである。

(4) ドイツの個性化教育——ザッハクンデと算数教育——

新設された生活科のモデルはドイツ(西)のザッハクンデンウンターリヒト(Sachkundenunterricht)だと言われる。これはふつう簡略にザッハクンデ(Sachkunde)と呼ばれる。生物・地理・歴史・交通安全・性教育などを内容としており、グルントシュューレと呼ばれる四年制の小学校の全期間を通じて、絵本か写真集のような専用の教科書を用いて授業がなされる。こうしてみれば、名実ともに生活科とは随分違う。ザッハクンデは日本の生活科、社会科、理科、保健科を総合した科目だと言えよう。したがって日本語に訳せば、たとえば一般社会科となる⁽²⁾。ところが、これをさらに英訳すればソーシャルスタディーズ(social studies)となり、これはこれでふつう社会科と訳されている。整理すれば、ザッハクンデはソーシャルスタディーズとほぼ対応し、低学年では生活科にも対応する。社会科はむしろシヴィクス・クラススイズ(civics classes)と訳された方がよい。

生活科は英語ではソーシャルスタディーズとなるべきであろうが、ふつうライフスタディーと訳されているらしい⁽³⁾。しかし、これだと生命研究とか人生勉強とかでも訳せそうで、必ずしもしっくりしない。エデュケーション・フォア・ライフ(education for life)としてもおけば、無難かもしれない。

さて、ドイツのザッハクンデは絵や写真をみせて、たとえば「君はどう思いますか」と徹底的に問いかけて

くる。^(四)自分で考えさせて自分なりの解答や解決を発見させるのがドイツの教育の典型的な手法である。自分で自由に考えさせることが個性化教育につながるのである。これは役割分担に基づく個性教育より、はるかに能動的だと言つてよい。ドイツの個性化教育の徹底度は日独の算数の問題を比較してみれば一目瞭然となる。

「日」「あめを、にいさんは12こ、わたしは7こもっています。にいさんは、わたしよりなんこおおくもつて
いるでしょうか。」^(四)

「独」「ハイケは9さい、おとうさんは36さい、おかあさんは33さいです。」^(四)

要するに、ドイツでは問いかけの文が、つまり「にいさんは、わたしよりなんこおおくもつていますでしょうか」に相当する文がないのである。そのせいで、児童はすでに習った加法と減法の法則にさえ従えば、みずから問いかけの文を無数のパリエーションでもつて創作できる。日本の算数教育が与えられた法則に従うだけで自由な思考と個性の創出を締め出しているのにひきかえ、ドイツの算数教育はそれらの源泉となっている。

(5) 発達課題論と小学校教育——人間性の開発と人格の完成——

発達課題という言葉が初めて教育界に導入されたのは第二次世界大戦直後のアメリカであった。^(四)教育社会学者のハヴィガーストが、個人の要求と社会の要請の中間に位置する発達課題という概念を提起したのである。こうすることによって彼はアメリカ進歩主義協会の見解を、すなわち「個人の可能性を最大限に表現させ、民主的社會へ最も有効に参加させることを推進するような仕方で、個人の要求を満たすこと」が教育の目的だとする規定を、修正した。

彼によれば、身体的成熟と社会の文化的要請と個人的な性格や価値という三つの源から発生する圧力の交差点で、発達課題が形成される。ハヴィガーストに特徴的なのは、発達に段階性を認めた点で、それぞれの発達段階には達成すべき発達課題があり、それがうまく達成すれば次の発達段階に移行しうるとした。また、教育とは、それぞれの発達段階にセットされた発達課題をひとりひとり、ひとりごとがうまく解決していくことを援助する活動だとした。発達課題が発達段階に応じた教育目標を設定してくれ、教育的努力を集中すべき時期を示してくれるのである。そこで彼は発達課題リストを作成した。⁽¹⁰⁾それによれば人生は幼児期、児童期、青年期、壮年初期、中年期、老年期の六発達段階に区分される。そして小学校教育にかかわる児童期の発達課題は、以下の九つである。

- 1 普通の遊びに必要な身体的技能の学習
- 2 成長する生活者としての自己に対して健全な態度を養う
- 3 友達と仲よくする
- 4 男子としての、あるいは女子としての社会的役割を学ぶ
- 5 読み・書き・計算の基礎的能力を発達させる
- 6 日常生活に必要な概念を発達させる
- 7 良心・道徳性・価値判断の尺度を発達させる
- 8 人格の独立性を達成する
- 9 社会の諸機関や諸集団に対する社会的態度を発達させる

試みに分類してみれば、1から4までは生活科の課題、5と6は国語と算数の課題、7と8は道徳の課題、9は社会科の課題となろう。事実、昭和四十年代以降の小学校学習指導要領の見直し作業は、ハヴィガーストの発

達達課題論を下敷きにして進められたのであった。

〔四〕学校教育とは、児童が自分の発達課題を達成するのを援助するために社会が用意した手段だ、と彼は言っている。要するに、個人の自然的な能力にかかわる人間性の開発も、個人の道徳性にかかわる人格の完成も、社会や学校という集団の中で、そのつどの一定の発達課題を通してのみ効果的に達成されうるのである。

むすび

——自分の責任で——

低学年社会科の廃止と生活科の新設の理由は純粹に教育上のもので、発達課題の導入にあったと結論できよう。また発達課題は課題として一定の役割と責任を課してもいる。そして責任の自覚こそ個性教育と人格の完成のためのキーポイントとなる。

ところが、責任が真に自分の責任だと自覚されるのは、自発的な自由意志に基づく行為に対してだけである。それゆえ、自由な人間であることを保証する基本的人権の思想、及びこの思想に立脚する民主的社会の仕組み、これらについての学習が不可欠となる。社会科は倫理的にも必須の科目なのである。基本的人権を保証する日本国憲法と個人の尊厳を力説する教育基本法。依然として社会科はこの両者の申し子であり続ける。問題は社会科の存在や学習内容にあったのではなく、発達課題論を欠いた教育方法にあったと言えよう。自分なりに自由に考え決断する。決断がもたらすかもしれないリスクにたじろがない。それが「自分の責任で」の意味するところである。ドイツ語では「アウフ・アイゲネス・リージコ」と言う。自分のリスクで、とも訳すことができる。日

本の教育が目的とする人格の完成とは、ほかでもなく、「自分の責任で」行為しうる自由な個人の育成のことなのである。

註

本章は、『ポスト・モダン社会における新しい倫理と教育の原理的研究——近代的人格性概念の検討——』と題する論文の一部——第三章第三節——をなすものである。本書第六章一九三ページを参照されたい。

- (1) 文部省『小学校指導書生活編』教育出版、一九八九年、一ページ。
- (2) 高橋庄太郎『新学習指導要領案と戦後教育史』『朝日新聞』一九八九年二月十一日。
- (3) 教育基本法、末川博編著『岩波基本六法』〔昭和五十年版〕岩波書店、一九七五年、三七〇ページ。
- (4) 田中耕太郎『教育基本法の理論』有斐閣、一九六一年、七二ページ。
- (5) 堀尾輝久『教育基本法はどこへ』有斐閣、一九八六年、五四ページ。〔 〕内は筆者の注。
- (6) 田中、前掲書、八一ページ。
- (7) 「教育基本法制定の要旨について」『文部省訓令第四号』、有倉遼吉他編『解説教育六法』〔昭和五十五年版〕三省堂、一九七九年、四五ページ。
- (8) 鈴木英一編『教育基本法の制定』〔教育基本法文献選集Ⅰ〕学陽書房、一九七七年、一二三—二〇一ページ。
- (9) 同、一六〇ページ。
- (10) 同、一五六ページ。
- (11) 同、一六一ページ。
- (12) 同、一二九ページ。

- (13) 同、一五九ページ。
- (14) 田中、前掲書、七六ページ。
- (15) 同、七五ページ。
- (16) 同、七九ページ。
- (17) 同、七三ページ。
- (18) 同、七四ページ。
- (19) 同、七六ページ。
- (20) 同、七四ページ。
- (21) 同、八一ページ。
- (22) 堀尾輝久編『教育の理念と目的』〔教育基本法文献選集2〕学陽書房、一九七八年、二二八―二二九ページ。
- (23) 同、二一八ページ。
- (24) 同、二二八―二二九ページ参照。
- (25) 同、二二二ページ。
- (26) 同、二二三ページ。
- (27) 鈴木編、前掲書「教育基本法の解説」一六〇ページ。
- (28) 同、一六〇―一六一ページ。
- (29) 田中、前掲書、七九ページ。
- (30) 同、八一ページ。「」内は筆者の註。
- (31) 堀尾編、前掲書「期待される人間像」二二八ページ。
- (32) 同、二二四ページ。

- (33) 同、二二五ページ。
- (34) 同、二二七ページ。
- (35) 同、二二八ページ。
- (36) 同、二二九ページ。
- (37) 教育課程審議会「社会科の改善に関する答申」〔一九五三年八月〕、浪本勝年他編『史料・道徳教育の研究』北樹出版、一九八二年、二二一ページ。
- (38) 文部省、前掲『小学校指導書生活編』七〇ページ。
- (39) 教育課程審議会「道徳教育振興に関する答申」〔一九五一年一月〕(抄)、浪本他編の前掲書、二二一ページ。
- (40) 文部省、前掲『小学校指導書生活編』七ページ。
- (41) 鈴木編、前掲書「教育基本法の解説」一六〇ページ。
- (42) 堀尾編、前掲書「期待される人間像」二一九ページ。
- (43) 同、二二三ページ。
- (44) 同、二二四ページ。
- (45) 同、二二五ページ。
- (46) 同、二二三ページ。
- (47) 教育基本法、前掲『岩波基本六法』三七〇ページ。
- (48) 前掲「教育基本法の解説」一五七ページ。
- (49) 前掲「期待される人間像」二二三ページ。
- (50) 同、二二五ページ。
- (51) 田中、前掲書、七四ページ。

- (52) 前掲「教育基本法の解説」中の田中二郎の序、一二五ページ。
- (53) 田中、前掲書、七五ページ。
- (54) 前掲「期待される人間像」二二二ページ。
- (55) 同、二三三ページ。
- (56) 同、二二二ページ。
- (57) 日本国憲法、前掲『岩波基本六法』一四ページ。
- (58) 本書一五四ページ参照。
- (59) 本書一七二ページ参照。
- (60) 前掲『小学校指導書生活編』七ページ。
- (61) 文部省『小学校指導書社会編』学校図書、一九八九年、四ページ。
- (62) 前掲『小学校指導書生活編』一〇ページ。
- (63) 前掲『小学校指導書社会編』五ページ。
- (64) 前掲『小学校指導書生活編』七四ページ。
- (65) 同、六一ページ。
- (66) 同、六〇ページ。
- (67) 同、八ページ。
- (68) 同、五八ページ。
- (69) 前掲『小学校指導書社会編』九ページ。
- (70) 同、九六ページ。
- (71) 前掲『小学校指導書生活編』七二―七三ページ。

- (72) 同、一ページ参照。
- (73) 同、五ページ。
- (74) 同、六ページ。
- (75) 本章、二二〇ページ参照。
- (76) 前掲『小学校指導書生活編』七〇ページ。
- (77) 同、一一ページ。
- (78) 文部省『小学校指導書道徳編』大蔵省印刷局、一九八九年、一七ページ。
- (79) 前掲『小学校指導書生活編』六ページ。
- (80) 前掲『小学校指導書道徳編』二六ページ。
- (81) 同、二七ページ。
- (82) 前掲『小学校指導書生活編』七〇ページ。
- (83) 中野重人「生活科のねらいと誕生までの経緯」『社会科教育34号』明治図書、一九八八年九月、八〇―八二ページ参照。
- (84) 前掲「教育基本法の解説」二六〇ページ。
- (85) 前掲『小学校指導書生活編』七〇ページ。
- (86) 前掲『小学校指導書道徳編』一一―一五ページ参照。
- (87) 前掲『小学校指導書生活編』一七ページ。
- (88) 前掲『小学校指導書社会編』八ページ。
- (89) 同、七ページ参照。
- (90) 同、一六ページ。

- (91) 同、三一—三二ページ参照。
- (92) 同、三一ページ。
- (93) 前掲『小学校指導書生活編』一七ページ。
- (94) 前掲『小学校指導書道徳編』一一—一二ページ。
- (95) 荒木利見「第3・4年複式社会科学習指導案、安全なくらし——火事を防ぐ——」、山形大学教育学部・同付属小学校編集・発行『教育研究協議会要領 昭和60年度』四九—五一ページ参照。
- (96) 千葉康則『脳と人間と社会』法政大学出版局、一九八八年、一一五—一二八ページ参照。
- (97) 国松孝二他編『独和大辞典』小学館、一九八五年、一八三—三三三ページ右参照。
- (98) 上廣倫理財団編集・発行『第2回日米倫理教育会議報告書』一九九二年、八七ページ参照。
- (99) 一例として次を参照されたい。K. Greiff, R. Meier (Hrsg.), „Sachunterricht, Jahrgangsband 1, Schuljahr“, *Ausgabe Rheinland-Pfalz*, Westermann Verlag, Braunschweig 1980, S. 14.
- (100) 川口廷他著『しょうがっこうさんすうーねん』学校図書、一九八二年、九八ページ。
- (101) W. Oehl, L. Palzkill (Hrsg.), „Die Welt der Zahl · Neu Mathematisches Unterrichtswerk für Grund- und Hauptschule. 3. Schuljahr“, *Schroedel Schulbuchverlag*, Hannover 1978, S. 5.
- (102) 麻生誠「生涯教育における学習課題の倫理的側面に関する研究——生涯発達課題論の立場から——」上廣倫理財団編集・発行『研究助成報告論文集 第3回』一九九二年、三一—五ページ参照。
- (103) 同、四二—四四ページ参照。
- (104) R. J. ハヴィガースト『人間の発達課題と教育——幼年期から老年期まで——』荏司雅子訳、牧書店、一九五八年、二七—二七ページ参照。

〔付記〕本研究は上廣倫理財団の研究助成による研究成果の一部です。

第八章 バイオエシックスとカント倫理学

——QOLとは何か——

はじめに

一 バイオエシックスの誕生

二 ケアの倫理とQOL

——ビオスとゾーエー——

三 カント倫理学と生命の問題

——SOLからQOLへ——

四 現代を代表する四種の人命観

五 人格的生命と日本文化

はじめに

患者中心の医療という点でバイオエシックスは、従来の医の倫理とは大きく違う。むしろ医の倫理を、単なる医師の職業倫理にすぎず患者の人権を侵害していると批判する。人権運動がバイオエシックスの原点なのである。この運動の背景にあるのは医療の場の急激な変貌である。医療が患者の自然治癒力に依存し病院が急性疾患者の一時的な避難場所であるうちは、医療者は病氣と患部のケア（治療）に専念できた。しかし、医療技術の目覚ましい進歩とそれを可能とした豊かな高福祉社会の到来につれて、先天病や成人病など患者個人の自然治癒力を越えた慢性疾患が主流となり、さらに殆どの人が病院で生まれ病院で死ぬようになると、病院が患者にとって生活の場とも人生の場ともなる。単なる局所的肉体的なケアに止まらず、もつと総合的で全人的なケア（看護）が医療に期待されることとなる。その意味でバイオエシックスはケアの倫理であり、人権としての生命権のケアを目的とする。そこでQOL（生命の質）が大きく問われてくる。

私はカント倫理学の立場から、問題のQOLが単なる生物学的な生命の質ではなく、人格的生命の質であることを明らかにしたい。社会契約論の人権思想に立脚するカント倫理学は今日のバイオエシックスの源流に位置するもので、現代の代表的な人命観の中ではフランス方式に最も近い。公共の側から個人のエゴイズムを規制するこの方式が、実用主義的な雑種文化の日本に、いま、求められているのではあるまいか。

一 バイオエシックスの誕生⁽¹⁾

一九六〇年代にアメリカでは反戦運動、反核運動、女性解放運動、大学解放運動、消費者運動など、さまざまな人権運動が起こった。その一環である患者の人権運動から生まれたのがバイオエシックスであり、学際的な新しい医療倫理学として一九七〇年頃に確立された。ジョージタウン大学付属ケネディー倫理研究所編の『バイオエシックス百科事典』(一九七八年)によれば、「バイオエシックスという用語は、ギリシャ語に語源をもつバイオおよびエシックスの複合語として生まれた新しい英語であり、生命科学の研究者や医療関係者の態度や行為について、道德的価値観や原則に照らして学際的に論じ研究する系統的学問である」。

患者中心の医療という点でバイオエシックスは、従来の医の倫理とは大きく違う。むしろ医の倫理を、単なる医師の職業倫理にすぎず患者の人権を侵害しているとして批判する。またバイオエシックスは、医療倫理学という狭い枠をも越えた生命倫理学であって、人の生命に影響を及ぼすすべての事項を対象とする学際的な学問である。したがって脳死、臓器移植、体外受精、遺伝子治療などの先端医療をめぐる各論的な議論に止まるものではない。死生観や医療経済、環境問題などもバイオエシックスの研究課題に入ってくる⁽²⁾。

学際的な医療倫理学ないし、生命諸科学と医療の領域における応用倫理学というのが、バイオエシックスについての今日の標準的な理解であろう。ところが、こうしたジョージタウン大学流の説明に対して、bioethicsという英語を最初に公に用いたとされるウイスコンシン大学のV・R・ポッターは反発している。当初(一九七〇年)彼は、地球環境の危機を克服して人類が生き残るための「生存の科学」としてbioethicsを提唱したのに、そうした環境倫理的な意味合いが抜け落ちてしまっていることを非難するのである。ポッターは改めてGlobal

Bioethics を提唱して、自らの環境倫理的な bioethics とジョージタウン大学流の医療倫理的な bioethics を統合しようとしている。⁽³⁾

しかしながら、生物学的観点から種に立脚する環境倫理学と、人間学ないし人間中心主義の観点から個人の人權や自己決定に立脚する医療倫理学を、首尾よく統合できるものであろうか。アメリカのポッターやオーストラリアのピーター・シンガーらの楽観論を厳しく批判して、両者の間に乗り越えがたい原理上の対立を見るのは日本の加藤尚武である。彼はひとまず bioethics の訳語として生命倫理学を採用する。生命倫理学と環境倫理学 (environmental ethics) はともに同じ時代にアメリカを中心として生まれた思想運動であるが、加藤によれば、体質はまったく違い、「倫理学上の原理の一八〇度の対立」⁽⁴⁾をともなっている。個人主義と全体主義の対立である。生命倫理学の立場では、一人の人間の生命は地球よりも重い。ところが環境倫理学の立場では、地球こそすべての生命の原点であり、地球生態系の存続が個人の生存に優先する。

二十一世紀への知的戦略のためには、生命倫理学だけではだめで、環境倫理学をも視野に入れておかなければならない、と加藤は言う。両者の思想的対立が個人と全体の相克を越えて、地球大の規模で南北問題の代理戦争になりかねないことを危惧するのである。人口爆発と環境破壊に苦しんで、経済的、技術的、医療的援助を先進国に請わざるをえない発展途上国が、そうした援助の条件として人權の保護など倫理的条件を付けられることに、鋭く反発してくるからである。生命倫理と環境倫理が睦み合えるのは少数の豊かな先進国ならで、サブイバルゲームに後れをとった地球人口の六分の五はその目の露命を繋ぐにも事欠く。近世以来ずっと植民地化や貿易搾取の犠牲者として先進国の繁栄を支えさせられながら、なぜ自分たちが、裾分けに与かれもしない繁栄のツケをこれから支払わなければならないのか。そうした発展途上国の叫びは重い。

生命倫理学と環境倫理学の原理的対立を生命科学者の立場で解決できると考えるのが、中村桂子の「生命誌」⁵である。彼女によれば、これまでの生命科学、とりわけ分子生物学は、DNA という物質による生命現象の解明のみを目的としており、還元論的で決定論的な生命観に支配されていた。科学の生命観と等身大の日常の生命観とは断絶していたのである。そこに生命倫理学と環境倫理学の原理的対立の根本原因があった。だが、研究対象が遺伝子からゲノムに移行したことで、幸いなことに、分子生物学の性格そのものが一変した。遺伝子は一つのタンパク質を合成するにすぎないのに対して、ゲノムは一つの個体をつくりあげる。ゲノムは遺伝子の単なる総体ではなくて、個体を構成する細胞の核内に存在するDNAの総体をさすからである。したがって科学の生命観も転換し等身大の日常のものと一致する。結局、ゲノムの生命観は、ホーリズム（全体論）に立って、人間を多様な生物の中の一つとして位置付けることができるのであり、それゆえ生命倫理学と環境倫理学は調和させようはずだ、と中村は言う。

さて、以上から察せられるとおり、バイオエシックスの概念はかなり錯綜している。臨床医療に限定された狭義の医療倫理学、基礎研究まで含めた広義の医療倫理学、学際的かつ応用的な医療倫理学、環境倫理学までも射程に取めた生態学的な生命倫理学、生命工学（従来 of 生命科学）的な生命倫理学、生命誌的な生命倫理学、等々である。なぜ、これほど錯綜しているのか。その理由は、細分化された学問の専門家がそれぞれの立場で解釈するからにほかならない。

論点を整理する有力な手掛かりは、やはり、成立の由来にあるとみてよからう。そのさい、臨床医としてアメリカでバイオエシックス誕生に立ち会った、医学研究者にして生命倫理学者の星野一正の発言は重い。彼によれば、「自分の身体のこと病気のことは自分で決めよう、自分の死の迎え方は自分で決めよう、という民衆の意志が

新しい生命倫理観を育てていった⁽⁶⁾。生命倫理学と環境倫理学の両方を専門とする応用倫理学者の加藤も、星野と同じ趣旨で、生命倫理学の原理を次のように要約している。「生命と身体とを含めて自分の所有に帰するものは、他者への危害を引き起こさない限りで、たとえその決定の内容が理性的に見て愚行とみなされようとも、対応能力をもつ成人の自己決定に委ねられるべきである。」⁽⁷⁾

新しい生命倫理学の核心にあるのは自己決定や人権の思想なのだが、生命倫理学という名称では、その新しさが判然としない。医療倫理学などと称しても事態は変わらない。適訳が見当たらないとすれば、星野が提唱するのとおり、「バイオエシックス」と英語読みを片仮名で表現したほうがすっきりしよう。

二 ケアの倫理とQOL

——ピオスとゾーエー——

バイオエシックスの原点は人権運動にある。患者という社会的弱者の人権を、その核心となる生命権から擁護しようというのである。この運動の背景には、医療の場の急激な変貌がある。医療が患者の自然治癒力に依存し、病院が急性疾患者の一時的な避難場所であるうちは、医療者は病氣と患部の治療（キユー）に専念できた。しかし、医療技術のめざましい進歩とそれを可能とした豊かな高福祉社会の到来につれて、先天病や成人病など患者個人の自然治癒力を越えた慢性疾患が入院患者の主流となり、さらに殆どの人が病院で生まれ病院で死ぬようになる。病院が患者にとって生活の場とも人生の場ともなる。単なる局所的肉体的なキユーに止まらず、もっと総合的で全人的な看護（ケア）が、医療に期待されることとなる。その意味でバイオエシックスはケアの倫理だ

と言えよう。人権としての生命権のケア、これがバイオエシックスの目的なのである。

そこで、生命の質（QOL）が大きく問われてくる。根は人権にあるのだから、生物学的生命の質ではなく、患者の人格的生命的質が問題となる。ところが、まさにこの点が、バイオエシックスという名称の泣き所でもある。問題はバイオという表現にある。

ふつうバイオエシックスから連想されるのはバイオテクノロジーである。これは生命工学とか生物工学とかと訳され、中村桂子の領分である。両者はバイオ生命ということで通底しているかに見える。だが、バイオテクノロジーのバイオはバイオロジー（生物学）のバイオから派生したのであって、英語のバイオロジー自体は、生物一般を論じる近代ドイツ語のビオロギーに由来する。翻って、バイオエシックスのバイオは古代ギリシャ語であるピオスの用法を踏襲したもので、伝記や人生録と訳されるバイオグラフィの系譜に属する。⁽⁸⁾

現代英語のバイオは、生物学的な生命一般を意味する場合と人間の人格的な生命だけを意味する場合とがあり、その両義性が、今日、バイオエシックスの論議に無用の混乱をもたらしている。ところが古代ギリシャ語では、人格的生命を意味するピオスのみがエシックス（倫理学）の対象となり、そこから外れる生物学的生命のためにはゾーエーという別の用語が当てられていた。⁽⁹⁾単に「生きる」ことではなく「よく生きる」ことが、つまり「人間らしく生きる」ことが、古代ギリシャ以来一貫して倫理学の主題だったのである。⁽¹⁰⁾そうした趣旨は、ジョージタウン大学によるバイオエシックスの定義でも正確に活かされている。

それに対してドイツ語のビオロギー（生物学）は、有機体と生活環境の関係を研究する学問として、十九世紀前半に一般的となった。⁽¹¹⁾ビオロギーのこの定義は実証哲学者A・コントが採用したのであるが、もとはフランスの博物学者ラマルクに由来する。ラマルクは特有の進化論をもって、無生物から自然発生した単純な原始生命が、

複雑な生物へと進化する要素を初めから蔵していると主張した。そうすることで、生物も無生物も一律に無生物的原理でもって説明できるとする近代の、機械論的生命観の専制に風穴を開けたのだった。その後二十世紀の前半に、ドリーシユが、生氣論的立場で生物に独自の生命原理を認めて、「全生命体の自然科学かつ全生命体の法則の経験科学⁽¹²⁾」としてピオロギーを定義した。この場合ドイツ語のピオスは、個々の生物すべてに分有されている根源的な原生命のようなものを意味する⁽¹³⁾。しかし、これはギリシャ語のピオスとは全く別物で、むしろゾーエーに相当する。ピオスはもともと個別的な生命を指すからである。それでこのギリシャ語本来の意味を復活した、正反対の意味でのドイツ語ピオスも登場する⁽¹⁴⁾。

ドイツ語のピオスやレーベンにしろ英語のバイオやライフにしろ、さらには日本語の生命や生活にしろ、およそ近代語は生命の二つの意味をきちんと識別していない。だから、QOL、すなわちクオリテイ・オブ・ライフと言うとき、さまざまな混乱が起こるのである。生命の質なのか生活の質なのか、それとも人生の質なのか。

その点、古代ギリシャ語は明快である。QOLとは人生の質を指して無い。ギリシャ人が使ったピオロゴスという言葉は、個々人の特徴的な生を模倣し、模倣することでその特徴をいつそう強調してみせる身振り俳優を指した⁽¹⁵⁾。無限定な原生命であるゾーエーが永遠の生であるがゆえに死(タナトス)と対立し死を締め出すのに対して、ピオスは死を受け入れる。特徴的な死は特徴的な生の一部であって、生はみずからの活動を停止する仕方によってみずからの生を特徴づけることになる。死によって未限定なピオス(生活)が限定され、個性的なピオス(人生)となる。ゾーエーのピオス(プタルコス)がピオスのゾーエー(プラトン)となるのである。

ゾーエー的生命をピオス的生命にまで限定するのが個別化の原理なら、死こそ「極限的な個別化の原理⁽¹⁶⁾」である。今日われわれ人間が、自分の生存の一瞬一瞬に極限的な個別化の原理である死の可能性を予感しながら、そ

れでもなお自覚的に生き続けようとすれば、それぞれの人生はきわめて個性的で人格的なものとなる。バイオエシックスが関わるべきなのは、まさにこうした人生ないし生活なのである。

三 カント倫理学と生命の問題

—— SOL から QOL へ ——

倫理学の分野で近代的な意味での人格概念を確立したのはカントである。それで、人格とは「自分の行為に責任能力をもつ主体」^[1]だと定義される。つまり、自分自身に関する事柄について自主的に判断し決定できる人が人格なのである。カント倫理学で人間に関して尊厳とか神聖とか神聖とか言われるのは、そうした人格だけである。人格を欠いた単なる生物学的生命は人格の手段にすぎない。人格という資格をそなえているからこそ、人間は自分の生命を維持する義務をもつ。したがって、生命の神聖 (SOL) という思想はカント倫理学には無縁である。ただし、人はすべて生まれながらにして人格となる素質を備えているのであるから、その限りで、人命は最大限尊重されねばならない。

カント倫理学においては SOL に対する QOL の優位が確定している。しかし、だからと言って、信仰心の篤いカントが生命を軽視するわけではない。宗教的信仰からすれば自然の一切は神の被造物であり、それゆえ尊重しなければならない。このことを前提にしたうえで、問題が始まる。個々のものが神聖だとしても、その神聖なものどうしの関係はどうなるのがキーポイントになるからである。とりわけ人命と人命の間の倫理的調整が重大である。その調整の要こそが、カントでは、自己決定の主体となる人格なのである。

こうしたカントの思想は今日のバイオエシックスに大きな示唆を与える。先端医療が、単なる延命治療の無益さや生殖操作の危険性をはつきりさせるにつれて、手放しの生命礼賛が、改めてその素朴さと無責任さを問われざるをえないからである。確かに宗教的感情に立てば生命の神聖と尊厳を頭から否定することはできない。しかし、その神聖で尊厳な生命間に何らかの質差を見いだして、価値の序列を設けないことには收拾がつかなくなっている。倫理学上はSOLよりもQOLなのである。

例えば、胎児に人権を認めるなら、母体である女性の人権との調整はどうなるのか。レイブされた場合あるいはそうでなくとも、女性に妊娠中絶を認めてよいのかどうか。胎児治療は当の胎児にとって最大の利益となるのか、それとも本人にもその親にも辛く苦しい人生を強要するものでしかないのか。患者の看護のために看護者の人権や生命までも犠牲にしなければならないのか。遺伝子診断による選択的出生は正当かどうか。精子提供者と卵子提供者、さらに子宮提供者たる代理母など入り組んだ親子関係は無制限に許されていいのか。臓器提供者となる脳死者の人権とレシピアントの人権は調整可能かどうか。これらの問題はいずれも、もはやSOLを言い立てるだけでは解決不能で、QOLの領域に踏み込まざるをえない。

またホスピス運動の草分けの一人である柏木哲夫も、終末期医療の立場からQOLの大切さを力説している¹⁹。今わの際まで薬物の副作用に苦しみ、スパゲッティ症候群と皮肉られるほど体全体に各種のチューブを装着されながらベッドに縛り付けられ、さあ心停止かという段には家族を病室から追い出されて、独り、内蔵も裂けんばかりに、馬乗りになった若い逞しい医師から心臓マッサージを受ける。こうした光景が最新の医療現場では見慣れたものになりかけているのだが、それで得られるものは、数時間か、せいぜいで数日間の延命にすぎない。これではあまりに無残ではないか、と柏木は考える。時間的な延命ばかりを重視するこれまでの医療観を改めるべ

きなのである。臨終が近づけば、延命治療を中断して、人生の最後の時間を可能な限り充実させるべきではないか。自宅に戻り家族に囲まれ、思い残す事なく安らかに死を受け入れて、自ら生を閉じる。こういう死に方が望ましいのではあるまいか。もはや生命の質とか生活の質とかではなくて、終末期における人生の質が問われる。QOLの訳は「人生の中身」が一番びつたりする、と柏木は言う。人生を豊かに完結させるためには、苦痛緩和を中心とした医療が是非とも必要となる。人生の完結は医療ではなく、倫理の問題なのだ。

さらに柏木は、QOLが人生の中身なら、医療にはケアの精神が不可欠だと見る。従来の医療がキュアの精神で賄われていて、患者を治療し治癒に導き社会復帰させ更生させることを目的にしていたのに引き換え、終末期医療に求められるのはケアの精神なのである。つまり、キュアは無理だがケアは最後までできるのだという精神である。そこではコミュニケーションとシェアリング（分かち合い）が重視される。IC（インフォームド・コンセント）も通り一片の説明と同意では駄目で、真ん中に心のこもったコミュニケーションとシェアリングがあるISC（インフォームド・シェアリング・コミュニケーション）とならねばならない。

四 現代を代表する四種の人命観

カント倫理学は社会契約論の人権思想に立脚しており、それゆえ、今日のバイオエシックスの源流に位置する。QOLを基調とするカント倫理学の観点から現代の人命観を整理すれば、最もカントに近いのが、フランス方式であろう。これは、臓器移植のコントラクティング・アウトに象徴されるように、公共（国家）の側から個人との妥結点をめざす。次いで、コントラクティング・インの北米方式。個人のボランティアを重視するこの方式は、

法制化よりもガイドラインを好む傾向にある。カントから最も遠いのが、カントの母国ドイツであろう。一九九〇年公布の胚保護法からも察せられるとおり、ドイツ方式はむしろSOLを基調としている。そのため、例えば胎児の生命権と妊婦の自己決定権の間に高い緊張がある。ほかに中立的な人命観として機械論的生命観があるが、これも現代の生命権思想と人生観に大きな影響を与えている。

まずフランス方式を見てみよう。コントラクティング・アウト (contracting-out) というのは、生前にドナー (臓器提供者) となることを拒否する意思表示がない限り臓器の提供を容認したものと見なす方式で、オプティンク・アウト (opting-out) とも言う。⁽²¹⁾ この場合、生命の所有権は社会に属する。⁽²²⁾ 個人は人間共同体に属しているから、その生命は他の個人の生命と併置され、かかわりあい、組み合わせられる。自分の生命も他人の生命も勝手に処理できない。自殺も殺人も厳しく禁じられる。国民は兵役を拒否できず、国防義務のために命を捧げなければならない。社会や国家があつて初めて個人の生命の安全も確保されると考える思想が、フランス方式を支えているのである。謀殺に対する死刑を積極的に認め、自殺を許さないカント倫理学の精神と一致する。

次いでコントラクティング・イン (contracting-in) またはオプティンク・イン (opting-in) の北米方式。⁽²³⁾ これは、死後に臓器移植のドナーとして自分の臓器を移植してもらいたいと、生前に意思表示していれば、臓器を提供できるという方式である。アメリカではドナー・カードが法制化されていて、本人の意思表示を簡便かつ正確に知ることができる。この方式の背景にあるのは、個人主義と功利主義で、個人がまず在って、その個人に役立つ範囲で社会や国家に参加し協力するという思想である。社会や国家は個人を法律で強制するより、ガイドラインを示して個人の自発的意志に委ねようとする。

第三にドイツ方式がある。ドイツは憲法一条の冒頭で、「人間の尊厳は、侵され得ない。これを尊重し、かつ保

護することは、すべての国家権力の義務である。」と定めている⁽²³⁾。さらに一九九一年一月一日から施行の胚保護法 (Embryonenschutzgesetz) において、人間の生命を、卵子及び精子の細胞核融合の時点から保護すべきだと定めている⁽²⁴⁾。サルダは生命の所有権を三種に分類して、第一は社会、第二は個人、第三は神あるいは自然としてい
るが、ドイツ方式は当然第三のものである。第一をカント的、第二をベッカーリア的とすれば、第三はライブニ
ッツ的と見なしてよからう。胚はモナドに似て、当初から将来のすべての展開を予めプログラミングされている
からである。胚は自然が、モナドは神が創造する。恐らくナチズムの悲劇がドイツをかくも謙虚に、慎重にさせ
ているのであろう。

最後に第四として、古川俊之の機械論的生命観を紹介しておこう⁽²⁵⁾。彼は人間を分子でできた機械だとする。人
間を含めて生命一般を一種の自動機械と見なすのである。DNAが、生命の神秘と信じられていた自己複製の物
質的基礎であるのが明らかにされたことで、生命機械論は決定的に勝利したと古川は判断している。さらに彼は
人間の死亡が機械の故障と同じくワイブル分布に従うことを実証することによって、人間機械論を展開する。そ
れによると、まず、先進国の死亡率曲線と後進国のそれは大きく異なる。次いで先進国の死亡パターンは、乳幼
児期の初期故障型と小青年期の突発故障型と中年期以降の摩耗故障型の三種に分かれる。先天疾患型、事故型、
成人病・老化型である。

ところで古川の示す死亡パターンは、われわれ現代人が自分の人生をデザインするに際して、大いにより所と
するものである。あと何年生きられるか。事故に出合ったり病気になる確率はどのくらいか。貯金や保険はど
れほど必要か。等々である。実際、事故に遭った時には逸失利益算定の基礎となって、手にする保険料の額を左
右もする。人生観だけでなく物質的にもそれぞれの人生の形を枠取るのが、機械論的生命観である。

五 人格的生命と日本文化

ホモ・エコノミックスとからかわれる日本人に最も抵抗が少なく、親しみ深くさえあるのは、機械論的生命観であろう。人間の尊厳を重視するドイツ方式は確かに魅力はあるが、受精直後の胚までを人間の生命と見なし保護しようという徹底さを、日本人が備えているようにも見えない。中絶天国の住人である日本人はかなりいい加減な民族なのである。例えば、民族にとつて最も基本的な文化要素であるはずの葬法すら、日本では文化として確立していないと言われる⁽²⁶⁾。個人としてはその都度の心情に強情に拘るが、所詮熱しやすく冷めやすい日本人一般の特徴からすれば、カント倫理学をしっかりと学ぶに如くはなからう。人権も水もタダではないからである。大切なものには常にコストがかかる。カントの倫理学を通してそれぞれが自らの人格的生命を養成すべきだと思われる。公共の側から個人のエゴイズムを規制するよう訓練しなければなるまい。したがって、実用主義的な雑種文化の日本に、いま、最もふさわしいバイオエシックスの原理は、フランス・モデルにある。そのように私は提言したいが、いかがであろうか。⁽²⁷⁾

註

- (1) 本章は第六回日本生命倫理学会年次大会(一九九四年十月二日、早稲田大学)での発表「QOLと倫理思想」をも踏まえている。日本生命倫理学会編『第六回日本生命倫理学会年次大会予稿集』一九九四年、三九ページ参照。
- (2) 星野一正『医療の倫理』岩波新書、一九九一年、七〇―七六ページ参照。
- (3) 土屋貴志「bioethics」という言葉——medical ethicsはいかにしてbioethicsになったか——」日本生命倫理学会

編『日本生命倫理学会第七回年次大会予稿集』一九九五年、五七ページ参照。

- (4) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー、一九九一年、七九ページ。七八―八七ページも参照。
- (5) 中村桂子『生命科学のこれからと社会との関わり(生命誌の提案)——生きものを通して実現する二つの相補的視点(ミクロとマクロ、学問と日常)の合体——』加藤尚武編『ヒトゲノム解析と社会との接点』研究報告集』京都大学文学部倫理学研究室、一九九五年、五九―六五ページ参照。

- (6) 星野、前掲書、七四ページ。
- (7) 加藤、前掲書、八三ページ。
- (8) Cf. *The Random House Dictionary of the English Language*, New York 1979, pp. 149, 489, 843, 1662.
- (9) N・ヒンスケ『人生経験と哲学』晃洋書房、一九九三年、一五三ページ。
- (10) アリストテレス『ニコマコス倫理学』、特に第一巻第四章、第五章、第十巻第七章参照。
- (11) Cf. J.Ritter (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band I, Sp. 943-945. ヒオロギーという用語の初出はC・F・ブルダッハ著『全治療術研究の基礎——大学講義手引き』(二八〇〇年)で、形態学と生理学と心理学を寄せ集めたものであった。
- (12) Cf. H.Driesch u. H.Woltereck (hrsg.), *Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschungen*, 1931, S. 384f.
- (13) E.Kriek, *Leben als Prinzip der Weltanschauung und Problem der Wissenschaft*, 1938.
- (14) E.G. Kolbenheyer, *Die Bauhütte. Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart*, 1941.
- (15) この段落、カール・ケレーニイ『ディオニューロス』(岡田素之訳)、白水社、一九九三年、一五―二〇ページ参照。
- (16) 木村敏『心の病理を考える』岩波新書、一九九四年、一一九ページ、一一六―一二四ページ参照。

- (17) カント『人倫の形而上学』理想社カント全集第十一巻、一九七五年、四六ページ参照。訳文には手を入れてある。
 なお、本書第三章、七六―七九ページ参照。
- (18) 加藤尚武「ヒトゲノム解析をめぐる倫理問題の哲学的含意」加藤尚武編『ヒトゲノム解析と社会との接点』研究報告集、前掲、二二―二〇ページ参照。
- (19) 柏木哲夫「終末期医療をめぐる生命倫理」星野一正編『国際バイオエシックス研究センターニューズレター』第一二号、京都女子大学宗教・文化研究所、一九九四年春、五―一二ページ参照。
- (20) 本書第二章参照。
- (21) 星野一正『医療の倫理』前掲、一七九―一八〇ページ参照。
- (22) F・サルダ「生きる権利と死ぬ権利」(森岡基彦訳)、みず書房、一九八八年、二〇五ページ参照。
- (23) 『比較憲法条文集』、『岩波基本六法』昭和五十年版、二二三ページ。
- (24) 国会図書館『現代の立法』第三〇巻三号、九九―一〇七ページ参照。
- (25) 古川俊之『機械仕掛けのホモ・サピエンス』潮出版社、一九八七年、一四―三八ページ参照。
- (26) 井之口章次『日本の葬式』筑摩叢書、一九七七年、一〇九―一二〇、二二六―二二二ページ参照。森謙二『墓と葬送の社会史』講談社現代新書、一九九三年、参照。
- (27) 星野の見解も同じのようである。『医療の倫理』前掲、一八〇ページ参照。

第九章 ポンポナツツイと靈魂の不死性論

——近代的自律倫理学の誕生——

一 ルネサンスと靈魂の不死性

(1) 靈魂の不死と名声欲

(2) プラトン哲学

(3) ヴィエヌヌ宣言とラテラン宣言

二 ポンポナツツイの不死性論

(1) 不死性論の四方式

(2) ルネサンスのアリストテレス主義

(3) 自律の道徳

一 ルネサンスと靈魂の不死性

一つの時代が歴史上個性的なるものとしてその前後の時代から画される為には、一つの視点が必要となろう。そうした視点に基づき歴史上の様々な(生の)営みが解釈されることを通してこそ初めて、単に過ぎ去った時間の一部分でしかなかったものが、茫漠とした事象の連鎖を脱して忽ちにしてその鮮やかな姿を浮かび上らせ、過去から現代を照射しだすのである。さて、ここにわれわれは不死性という思想を視点として、ルネサンスと呼ばれる時代を、すなわちイタリアを中心とする十五、六世紀頃の時期を考察してみよう。

イタリア・ルネサンスの代表的なアリストテレス主義者であるマントヴァの人、ピエトロ・ポンポナツィ(一四六二—一五二五)が、『靈魂の不死性について』(De immortalitate animae)を公刊したのは一五一六年のことであった。この中で彼は、不死性が純粹に自然的には、つまりアリストテレスに基づく限りは証明されえない、だが信仰簡条としては承諾されねばならないと論じた。この考えは直ちに「激烈な反論」^[1]を惹き起こすところとなった。反対者達はこの論文を公式に禁書となすことに成功しなかつたものの、反対意見が神学者と哲学者の双方から降参として公にされた。それらの人々の中には後年枢機卿となるガスパロ・コンタリニ、アウグスティヌス主義の隠者アムプロギオ・フィアンディノ、ドミニコ会士バルトロメオ・スピナが、またアリストテレス主義の盟友アゴステイノ・ニフォがいた。ポンポナツィは反対者達の幾人かに答えようとして、元の論文より大冊の、『弁明 *Apologia*』(一五二八年)と『抗弁 *Defensorium*』(一五二九年)の二書を發表した。しかし論争は止むことなく彼の死後すらも打ち続くのであり、その余波は遙か後の十八世紀に至っても残り、その気になりさえすれば現代の多くの歴史家達が抱く党派的な見解の中にも見出されうるのである。

一体何故にこれ程の論議をポンボナツツイの不死性論は惹き起こしたのであろうか？ 靈魂の不死性を擁護しようとする幾多の証明が確とした根拠を欠くということは既にドゥンス・スコトゥスを初めとする中世の思想家達が論じており、ポンボナツツイの意見が決して独創的なものでなかったにも拘らずである。P・O・クリステラーはこの問いに対して五つの答えを提出している。⁽¹⁾つまり、(1)不死性の証明の吟味とか不死性が信仰簡条であるとのスコトゥスの主張はそれなりに明瞭ではあったが、しかし、その度合いは、ポンボナツツイに比べれば遙かに弱かった。(2)また、当時、不死性はまだ信仰簡条であることを宣言されていなかった。それ故スコトゥスの見解は殆ど何らの論争も招かなかつたのである。ところがポンボナツツイの場合、(3)既に不死性に関するラテラン宣言が存在していたこと、(4)及び不死性についての関心が差し迫つたものとしてルネサンスの思想家達にずっと広範に行き渡っていたこと、(5)そしてポンボナツツイの論証が遙かに公然としたものであり、従つて挑戦として受け取られたことである。いま不死性の思想は「ルネサンス哲学の最も重要で特徴的な主題の一つ」⁽²⁾であつた、これに対して中世では、それが古代と並んでルネサンスに不死性論の源泉と論拠を供給しつつも、不死性の教義が主要な役割を演じなかつた、という結論に達する時、それは一般に「奇妙で意外」な印象を与えるかもしれない。だが、ポンボナツツイの不死性論が惹き起こした論争の激しさは、靈魂の問題、とりわけ靈魂の不死性がルネサンス人の最も関心をそそる中心思想であつたと考えるより他に説明がつかぬのである。事実、当時ポルテイウスという人がピサでアリストテレスの氣象学の講義を始めようとしたけれども、聴衆者達が余りに「靈魂はどうだ」と叫ぶので、講義を続けることができなかつたと伝えられていた。⁽³⁾

(1) 靈魂の不死と名声欲

中世が一切を「信仰と小兒の偏執と妄想から織りなされ」た一つの共通のヴェールの下でぼんやりと思弁的に眺めていたとすれば、ルネサンスは現実の個々の事物や現象を鋭く觀察したと言えよう。觀察力を支えるものは個々人の鋭い感性と豊かな経験であり、また強い意志力であった。そしてこれらが卓越した表現力に恵まれる時、個人は限りなく発展し、「完成された人格」となることができた。それ故完成された人格に、つまり卓越したものになろうとする欲望は、名声欲として、ルネサンス人のすべての行動を支配する一種の新しい倫理的前提となった。この限りでルネサンスを現世的と評価することは正しい。

しかし、えてして移ろいがちな名声にむなしさを覚えぬ程ルネサンス人が愚かであったわけでない。そこで二様の態度が生じる。一方は、名声を求めて他に卓越しようとする人間の一切の熱情を嘲笑したり、機知でもって醒そうとした。その底に流れるものは否定の精神であり、人間の無力の自覚であった。ここに、決して完全たりえぬ人間に何らの尊嚴も、宇宙における特権的地位も認めまいとする思想が形成され、やがてモンテーニュらに代表されるルネサンスの一つの有力な潮流となった。この思想はまた、アダムの原罪以後の人類の墮落を強調する、中世思想家達の悲観的人間觀の系譜を引くものであり、その意味でルター、カルヴァンらの宗教改革者の考えとも相通ずるものであった。他方は、一途に不朽の名声を求めた。クリステラーは、名声欲が文化的伝統の永續の確信とこの伝統に連なりたいと願う意志とを前提とする、という見解を提出している。これに従えば、古代以来かつてない程に高まり広がった不朽の名声への願望が、古典研究の興隆と人文学者の輩出をもたらしたと見えよう。彼らは古代の人々の名声を甦らせ維持することを通じて、自らの名声をも高め永遠のものとしようとしたのである。そしてこの不朽の名声欲を支えるものは、個人としての人間がもつ無限な力への信賴と完成された

人格の存在の確信とであつた。これらは人間を小宇宙となすギリシア以来の思想に支えられつつ、やがてフィトンやピコに見られる靈魂の不死の肯定と人間の尊嚴の思想とに結実していった。両者の思想が緊密に連関しつつルネサンス像を代表しその輪郭を定めたとすれば、さしずめモンテーニュらはそこに奥行きをもたらしたと言えよう。

(2) プラトン哲学

不死の思想の哲学的源泉はプラトン、とりわけその著『パイドン』である。彼はそこで靈魂の生前及び死後の存在を主張し論証している。また他で彼は靈魂の輪廻を説く。彼の不死性論は靈魂の先在と不死と輪廻という三つの基本概念から構成されている。この不死性論はホメロス等のギリシア宗教思想に、就中オルフェウス教とピタゴラス学団の教えに連なるものであり、後年特に新プラトン主義者達によって継承、発展させられていった。靈魂の不死についてのキリスト教の觀念は明らかにプラトン及び新プラトン主義に由来し、最終的にアウグステイヌスによって定式化された。その際彼は先行者達にあつては分ち難く融合していた三つの基本概念のうち、輪廻と先在を、キリスト教の教義に馴染まないものとして斥けたのである。この様に修正された不死の概念は矛盾を孕みつつも、一応中世キリスト教の標準的教義の一部となりえた。

ところが不死性論を中心とするプラトンの説は、キリスト教哲学の真つ只中に「かくれたしかし突破しがたい困難」^[11]を導き入れたのである。そもそもプラトン説ほどに身体に対する靈魂の独立性を強調しているものはない。それ故彼の弟子達は師の思想を忠実に解釈して「その身体を使用する靈魂」と定義するのであり、アウグステイヌスもまた「理性的な靈魂は可死的かつ地上的な身体を使用する」とか「身体をもつ理性的な靈魂」とか「身

体を支配する権能のある理性的な実体⁽¹⁵⁾と述べるのである。しかしその際人間とは一体何であるか？（理性的な）靈魂なのか、身体なのか、それとも両者の統一体なのか？ プラトンに従う限り人間は靈魂であらざるをえない。靈魂と身体との結合は墮落の偶然的結果にすぎず、この時靈魂はさながら牢獄や墓場の中にあるように身体の中に閉じ込められており、その故にこそ哲学は靈魂を身体から解放すべく全力を注がねばならないのである。しかるにこの考えは明らかにキリスト教の根本教義に悖る。第一に神の御業である人間、靈魂と身体との自然的結合である人間が、墮落の結果であることは不可能である⁽¹⁶⁾。第二に救済さるべきは全体としての人間だからである。それ故アウグスティヌスは人間の統一性を保持しようとして、先述の靈魂の定義に付言して「理性的な靈魂と身体とは、二つの人格を形成するのではなく、一個の人間を形成する⁽¹⁷⁾」と述べる。しかし彼はそれを理論的に根拠づけることができず、人間とその身体とは同一の車に繋がれた二頭の馬なのであるか、それともケンタウロスの胴体のように結合しているのか、それとも靈魂が人間であるのは御者が馬を前提するような意味においてであるのか、と様々に問いつつ、結局は自己の無知を告白するしかないのであった。

(3) ヴィエンヌ宣言とラテラン宣言

不死性の教義に異教的困難のまつわるのを感じたが為に、トマス、スコトゥス等の中世キリスト教哲学者達はこの教義をさほど重視しなかつたのであろう。むしろ彼らの主要な関心は、人間という複合体の永遠性と統一性を確立することに向けられていた。そしてこの故にこそアリストテレス哲学が求められ、プラトンに代わって彼が十三世紀に哲学の主たる権威となりえたのである。やがてヴィエンヌ会議（一二二二年）は、靈魂は身体⁽¹⁸⁾の形相である、となすアリストテレスの定義を信仰箇条として宣言した。アリストテレスに依拠するならば人

間の実体的統一は何らの困難も惹き起ささないからである。身体と靈魂は二つの実体ではなく、同一の実体の不可分離的な二つの要素——質料と形相——にすぎなくなる。だがアリストテレスの權威の確立と共に、その卓越的註解者たるアヴェロエスの説は抜き難い重みを獲得するに至った。彼はアリストテレス『靈魂論』第三卷の解に於て、能動理性と受動理性は共に万人にとつて唯一つしかなく、個体的な人間諸靈魂の外部に実存し、これら靈魂は認識活動を営む度に考えるという機能を通じてその普遍理性に一時的に関与するにすぎないと主張した。また同時に彼は普遍理性にのみ不死性を認めて、個体的な人間靈魂を除外した。しかし、キリスト教が人間に約束するのは人間の個体的な不死性であつて、決して普遍理性の不死性、現実の自然的人間とは異なる或る離存実体の不死性ではない。ここに不死性の教義は重大なジレンマに陥ることとなつたと言えよう。すなわち、プラトニに従つて靈魂の不死性の証明を認めるとすれば人間の個体的統一性を危うくすることになり、アリストテレスに従つて人間の個体的統一性の証明を認めるとすれば靈魂の不死性を、それどころかアヴェロエスの場合その実体的性すらをも危うくすることになりかねない。

ルネッサンスはこのジレンマを、プラトンの立場を採ることによつて解決しようとした。第五ラテラン會議（一五二一—一七七年）は一五—一三年アヴェロエスの単一理性説を非難し、個体的な靈魂の不死性を教会公認の教義として布告した。⁽²⁰⁾ このラテラン宣言こそ「嚴密な意味において」、靈魂の不死というカトリックの教義に今日に至るその權威と信仰箇条としての地位を確約したのである。トマス派の驍將カエタヌスに対抗してこの宣言へと領導したのは、アウグスティヌス派隱者の総帥である、プラトン主義者アエギディウス・ヴィテルボであつた。このことは、ヴィエンヌ宣言が十三世紀アリストテレス主義の影響下にあつたのと同程度に、ラテラン宣言がルネッサンスのプラトン主義の反響であつたことを物語る。またカエタヌスがその後、靈魂の不死が証明されえないとする

ポンポナッツィの説を支持したこと、及びポンポナッツィの理解するプラトン哲学がフィチーノに基づくものであったこと、更にポンポナッツィに対する反論がフィチーノの議論に依拠してなされたことなどから、アヴェロエス主義とパドヴァのアリストテレス主義が主として敵対したのは、トマス主義者や伝統的神学者であるより、むしろアリストテレス嫌いの人文学者であり、反アヴェロエスのプラトン主義者であったということが了解される。ともかくも靈魂の不死性がこれ程遅い時期に教会教義として公式に布告されねばならなかつた所以は、この思想が他の諸々の神学上の教理にとって不可欠であると考えられたことにあるうし、またそれにも拘らずそれが聖書や他の権威ある文献に如何なる明白な支持も持たなかつたからである。

二 ポンポナッツィの不死性論

われわれは以下『靈魂の不死性について』⁽²⁾の分析を通して、ポンポナッツィの不死性論の概要と思想的特徴を明らかにしていこう。本書は献辞と序文の他に十五の章から成っており、その構造は次の様である。

〔序文〕本書の成立機縁と目的の表明。アリストテレスとトマスの不一致の指摘が本書の成立機縁であり、この不一致をアリストテレスの立場で解消することがその目的である。つまり、アリストテレスは『天体論』第一巻で生成しないものと消滅しないものとが交換概念であることを論証しようとしているが、この考えはトマスの靈魂の不死性論が立つ見地——それ自体真であり極めて確實である——と全く相容れない。この矛盾を、第一に啓示と奇跡に依らず全く自然的限界の内部で、第二にアリストテレス自身の見解に基づいてポンポナッツィは解決しようとする。

〔第一章〕基本的人間觀の表明。人間本性が單純でなく複合的で、確定していず二面的であり、人間が可死的なものとも不死的なものともとの中間に位置づけられていることを、ボンポナツツイは「明らか」であるとす。その論拠はアリストテレスの『靈魂論』、『動物發生論』、『動物部分論』等、自然學的著作に求められる。まず、諸本質が知られるのは本質的な諸著作を通じてであるという前提の下に、人間のもつ三つの本質作用、即ち植物的靈魂及び感覺的靈魂の機能並びに理性的靈魂の機能が語られる。次いで前二者が可滅的な身体なしには実行されえないが故に可死的であり、後者が身体を必要としないが故に不死的であるとされる。こうして人間は可死的と不死的という二つの本性を有する。

更にボンポナツツイは古人——ストア學者達と思われる——に従い、中間者である人間にこれら二つの本性を望むがままに選べる能力を認める。その結果三種の人間が現れる。第一は全く理性的な人間で、殆どいないが神々に伍する。第二は全く植物的、感覺的な人間で、獸と成り果てる。第三は普通の人々で、両性を併せもちかなり程度まで道德の德行に従つて生活する。これらの議論の傍証としてボンポナツツイはピタゴラスの寓話をを用い、また「神は人を天使達より幾分低く創り腸うた⁽²²⁾」という『詩編』の章句で結ぶ。

〔第二章〕人間本性を解明する為の可能な四方式の提示。二面的な人間本性が質料と形相の結合から結果するのでなく、形相もしくは靈魂自体に由来するということが確認される。従つて可死的及び不死的という全く対立する性質がどのようにして同時に人間の靈魂に属するかが問われる。そこでボンポナツツイは二つの可能性を考える。(A)可死的と不死的とを二つの異なつた性質とするか、(B)両者を一つの同じ性質と解して、同時に可死的でありかつ不死的であろうとするかである。まず(A)を仮定するとそこに三つの方式が考えられる。第一は、可死的性質の数と不死的性質の数は人間の数だけある。例えばソクラテスの中には、一つの不死的性質と一

説	性質	不死的	可死的	(備考)
A - a		多	多	第二方式：プラトンの
A - b		一	多	第一方式：アヴェロエス
A - c		多	一	(構想不可能)
A - d = B		一	一	
B - a		絶对的	絶对的	(不可能)
B - b		絶对的	相対的	第三方式：トマス
B - c		相対的	絶对的	第四方式：ボンボナツツィ
B - d		相対的	相対的	(アリストテレスに反する)

(多=各人固有、一=万人共通)

つもしくは二つの可死的性質がある(A - a)。第二は、不死的性質の数は万人に共通でたった一つだが、可死的性質の方は人間の数だけある(A - b)。第三はその逆で、可死的性質の数は万人に共通でたった一つだが、不死的性質の方は人間の数だけある(A - c)。次に(B)の場合には四つの方式が考えられる。第一は、人間本性は絶对的に可死的かつ不死的である(B - a)。第二は、絶对的に不死的で相対的に可死的である(B - b)。第三はその逆で、絶对的に可死的で相対的に不死的である(B - c)。第四は、相対的に可死的かつ不死的である(B - d)。

さて、第三章以下の論証を参考にしつつ以上を要約すると上の表となる。ここでボンボナツツィはさしあたりB - a説を「不可能」として論証なく簡単に斥けている。従つて一応六方式が残ることになる。だが第三章冒頭でまずA - c説が、非質料的靈魂の数は多であり質料的靈魂の数は一である、と表現し直される。そして、一つの身体的事物が非常に多くの異なつた場所と主体の中に存することはとりわけそれが可滅的であるが故に構想しえない、との理由でこの説が斥けられる。次いでB - d説が同じものは等しく可死的かつ不死的である、というふうにより説をも射程に収めうる表現へと一般化される。そして何ものも二つの反対物から等しく構成されえず、一方が常に他方に優越しなければならぬとの理由で、この説も斥けられる。この際その論拠としてアリストテレスの『天体論』、『生成消滅論』等が用いられる。なお興味深いことに『天体論』に関するアヴェロエスの

注解も併せて用いられている。

ところで表の中でわたしは $A \dashv d \parallel B$ と示す。その理由は、 $A \dashv d$ 説では不死的性質も可死的性質も共に万人に共通でその数が一つと考えられるのだが、これはとりも直さず、 B 説、即ち、不死的性質も可死的性質も万人に共通な一つの同じ性質であり、人間本性は同時に不死的でも可死的でもある、を意味すると考えられるからである。もつともそうすると $A \dashv c$ 説を斥けた論拠と $A \dashv d \parallel B$ 説との関係が問題となる。しかしいま $A \dashv d$ 説を B 説と表現し直すことによって議論の次元が移つたのだと理解することで、ひとまずこの困難を処理しておくしかあるまい。実際 A 説では数つまり量が問われ、 B 説では程度或いは質が問題となるのである。ポンポナツツイ自身がトマスと共に B 説に属し、アヴェロエスがプラトンと共に A 説に属することに注目されたい。

さて結局前期の表の如く四方式が残ることになり、それ故本書の以下の構成は次の通りとなる。第一方式（アヴェロエス説）の説明〔第三章〕とその反駁〔第四章〕。第二方式（プラトンの説）の説明〔第五章〕とその反駁〔第六章〕。第三方式（トマス説）の説明〔第七章〕とその反駁〔第八章〕。第四方式（ポンポナツツイ説）の説明〔第九章〕とその擁護〔第十章〕。第四方式の論証に対する三個の概念の提示〔第十一章〕とその解消〔第十二章〕。第四方式の結論が伴う八個の難点の提示〔第十三章〕とその解消〔第十四章〕。結論として第四方式が真であることの最終確認及びその限界づけ〔最終章〕。

(1) 不死性論の四方式

本書の構造から明らかな様に、ポンポナツツイはまず第一にアヴェロエス説を攻撃する。前記の表の順序からすればプラトンの説の批判が先行してもおかしくないのだが、彼の主要な関心の一つが専ら当時広く流行してい

たアヴェロエス説の批判にあつたからであろう。事実アヴェロエス説やトマス説に反対する論証の緻密さにひきかえ、プラトン批判は実にあつさりしたものである。プラトンの説を説明する表現がプラトンの『アルキビアデス』中の一句にすぎないことから、ポンポナツツイがプラトン自体にたいして通じていないことが推測される。アヴェロエスが依拠する四世紀の代表的なアリストテレス注解者テミステイオスがプラトンにも論拠を仰いでいることからして、ポンポナツツイのプラトン批判は本来アヴェロエス批判を補足するものでしかないと言えよう。アヴェロエス説と共にプラトンの説をも批判することで、前記の表のA説そのものをポンポナツツイは葬ろうとするのであろう。

さてアヴェロエス説では、理性的靈魂は実在的に可死的靈魂から区別され、その数は万人において一であり、これに対して可死的靈魂は多である。この説の典拠は主としてアリストテレスの『靈魂論』であり、また他にその『形而上学』も拠り所とされている。従つてアヴェロエスの人間観の基本は、われわれが先に「第一章」の前半でみたポンポナツツイのそれと大差ない。この説に対してポンポナツツイは、まずトマスの諸著作を用いてその説自体が誤つてゐることを指摘する。次いで彼は『靈魂論』と『形而上学』のみならず、自然学、論理学、倫理学（政治学）に関するアリストテレスの諸著作に依拠して、アヴェロエス説がアリストテレスと全く異なることを論証する。その論点は三つある。第一に理性的靈魂は、それが靈魂である限り一個の物理的・有機的体の作用であり、そのすべての機能において身体の器官、つまり可死的靈魂に依存する。第二に人間理性は可能的、受動的であつて、能動的な純粹理性（叡智）から峻別されねばならない。そして人間理性は諸知覚（諸表象）を必要とする以上物質から分離しえず、非物質的というより物質的である。第三にアヴェロエスは人間の幸福を能動理性と受動理性の結合に求め、これを単一理性説の根拠とするが、しかしアリストテレスは全くこのことに言

及していない。

次にプラトンに歸せられる説では、理性的靈魂は感覺的靈魂と實在的に異なるが、教的には一致する。人が相互に、例えばソクラテスがプラトンから區別されるのは各人の理性によるしかなく、それ故ソクラテスの理性とプラトンの理性が違う様に各人の理性も異なるからである。この説は二個の異説に分かれる。第一は「人間は一つの身体を使う一つの靈魂である」とするプラトン自身の説である。この時靈魂の身体に対する関係は、動かす者の動かされる者に対する関係になぞらえられる。これに対してポンポナツィは、もしそうならば靈魂と身体との統一は（教頭の）牛と一個の犂の統一以上ではありえないとして簡単に斥ける。第二は人間を靈魂と身体との合体とみなして、理性的靈魂と感覺的靈魂を同じ合体中の二つの実体的形相と考える。しかし彼はこの場合、感覺的靈魂の理性的靈魂に対する関係は四角形の中の三角形のようなもので、両者は實在的に異ならないと反論する。なぜならここで三角形は潜在的には三角形だが、現実には四角形だからである。

三番目にトマス説である。これによれば人間はただ一つの本性をもつのみで、可死的靈魂と不死的靈魂は人間において實在的に同じである。ただし人間の本質は絶対的に不死的で、相對的に可死的である。この説と最後に提示されるポンポナツィの説とは前段が同じで、後段が逆である。後段では、靈魂の同じ本質が可死的かつ不死的であるが、絶対的に可死的で相對的に不死的である。ポンポナツィは兩説とも「理に適う」と判断する、既に「序文」でも明らかなように、トマス説は疑いなく正しいし甚だ確實なのである。ただ「最終章」にみられるように、靈魂の不死なことはポンポナツィにとつても「疑念の余地がない」としても、しかしこれは本来「信仰箇条」であつて、それを証明するには啓示と聖書に依拠するしかない。⁽²⁵⁾ 自然理性は靈魂の不死性を証明できないと彼は考えるのである。だがそうだからといって、彼は自然理性が靈魂の可死性を証明できるとは考えていな

い。これは「一層できない」のである。従つて彼に、信仰上では靈魂の不死を認め理性に基づいては可死を認めるという、所謂アヴェロエス流の二重真理説を見出すことは適切でない。まして彼を無神論者である自由思想家の祖とみなすことは、たとえ彼の思考方法が歴史的にそれらの人々の先駆けでありえたとしても、甚だ見当違いと言つてよい。ダグラスが指摘する通り、ポンポナツツイは単に論証方法を変更したにすぎず、トマスやアヴェロエスの結論自体を全面的に拒絶してはいない。⁽²⁶⁾ それどころか彼は哲学の領域においてすら靈魂の不死性を全く斥けているわけではないのである。より制限された意味で彼は靈魂の不死性を主張しているのだ、と理解することも可能なのである。では一体、トマス説とポンポナツツイ説の関係及び相違、並びにポンポナツツイ説の独自の意義はどうなるのか。以下これについて考察していきたい。

(2) ルネサンスのアリストテレス主義

ポンポナツツイはトマス説を次の五命題に収斂させる。⁽²⁷⁾ (1) 理性的靈魂と感覺的靈魂は人間にあつては実在的に同じである。(2) この理性的で感覺的な靈魂は絶対的に不死的であり、相対的に可死的である。(3) かかる靈魂は真に人間の形相であり、いわば動かす者にすぎないのではない。(4) この同じ靈魂の数は個人の数と一致する。(5) この種の靈魂は身体と共に存在し始めるが、しかし外部から来たものでなく、ひとり神の創造によって産み出される。だがそれでいてそれは身体と共にその存在を終えるのでなく、創造された時から永遠である。これに対してポンポナツツイは第一命題を受け入れるが、他を疑わしいとする。いまトマス説と関連させつつポンポナツツイ説を五命題に収斂させると、次の様になる。⁽²⁸⁾ (1) 理性的靈魂と感覺的靈魂は実在的に同一視される。(2) かかる一つの靈魂は絶対的に可死的であり、相対的に非固有的に不死的である。(3) 人間の靈魂は一個の有機的

身体的作用であつて、感覺的靈魂は主体的かつ客体的に身体を必要とするが、理性的靈魂は客体的にのみ必要とする。(4)人間の靈魂は確かに数えられるが、しかしそれはそれらが質料(物質)的であつて、質料を介してのみ區別されるからである。(5)アリストテレスが語る様に太陽と人間が人間を生成するのであるから、人間の靈魂は創造ではなく生成(生殖)によつて産み出される。人間が不死的と呼ばれるのは他の可死的なものどもとの比較においてにすぎない。

以上から明らかなように、トマスは形而上学的、神学的見地から靈魂の不死を肯定し、他方ボンポナッツィは自然的、經驗学的見地から靈魂の可死を肯定する。こうした違いは、トマスの所屬するパリ大学始め北方の大学では伝統的に神学が支配的であり、これに対してイタリアの大学では一貫して医学と法学が主であつたという當時の一般的情勢に起因すると言³⁰える。しかしそれだけではない。というのもボンポナッツィは完全なトマス主義者であるバトヴァ大学教授フランチェスコ・デイ・ナルドの弟子であり、自身も生涯「良きトマス主義者」とみられていたからである。ボンポナッツィの意見には、何よりも、東ローマ帝国の滅亡(一四五三年)にもなつて当時イタリアで盛んになった、ギリシア語原典によるアリストテレス(及びプラトン)研究が影響を与えた。それまでのアリストテレス研究は主としてアヴェロエスのラテン語訳と注釈に基づくもので、極めて思弁的、抽象的であつた。しかしギリシア語で直に接するアリストテレス像は遙かに經驗的、実証的であり、この印象は新たに見直され普及しだしたアリストテレスの自然学、論理学関係の諸著作によつて更に強まったと言える。そして抽象名詞は動詞に、実体は作用に再び還元されることとなつた。この間の出来事の反映をわれわれはボンポナッツィの『靈魂の不死性について』の中に明瞭に読み取ることができるとなつた。事実、本書の成立機縁となつたのはアリストテレスの『天体論』とトマス説の齟齬であるし、また既に「第一章」でみた通り、ボンポナッツィは「諸本

質が知られるのは本質的な諸作用を通じてである」という命題を根本前提としている。ポンボナツツイは彼なりにできるだけアリストテレスそのひとに忠実であろうとしたと言えよう。その限りでわれわれは彼を、忠実なアリストテレス研究者にすぎない「最初のアリストテレス主義者」⁽³¹⁾と呼ぶことも可能である。

しかし事實はそれにとどまらない。例えば人間理性はすべて感覺的諸表象に依存するとした点で、彼はアリストテレスをも超えると言⁽³²⁾いう。彼は徹頭徹尾アリストテレスを自然主義的、機能的に解釈して、人間理性はその全作用において身体及び身体的感覺を必要とする⁽³³⁾と考えるのである。そしてこの考えに基づいて彼は、トマス説は信仰上は真だがアリストテレスと自然理性に反すると主張する。つまり、トマスは理性を人間身体の眞の形相であり完全現実態とする点で正しいが、人間理性が質料から分離しえ死後も存続し続けるとする点で誤っている。

ところでこうしたポンボナツツイの主張は、紀元二〇〇年頃の代表的アリストテレス注解者であるアフロディシアスのアレクサンドロスの理性論に基づいている。従来彼はアヴェロエスを通して唯物論者として批判的に知られていたのだが、その著『理性について』⁽³⁴⁾が一四八〇年代に公刊されると共に、たちまち一群の革新的なアレクサンドロス主義者を産み出した。人間の靈魂は可死的であると⁽³⁵⁾する彼の結論は極めて大胆なものだが、その議論を支える自然主義的、機能的アリストテレス解釈、とりわけ受動理性についての独特の解釈は、トマス主義者にも影響を与えずにはおかなかつた。当時トマス主義者は二つの困難を抱えていた。その一は、創造に関するトマスの説が自然理性の原理に抵触することである。その二は、実体的形相はその質料から分離しえないが故に個別的靈魂の死後の存続はありえないとする、アヴェロエス主義者の攻撃に反駁しえなかつたことである。ポンボナツツイ自身アヴェロエス流の単一理性説を否定する点でトマス主義者であり続けたが、靈魂の分離性と不死性

についてはアヴェロエス主義者に屈服せざるをえなかつた。このいわば「半アヴェロエス主義のトマス主義者」⁽³⁴⁾にその苦境から脱する手がかりを与えたのがアレクサンドロスの理性論だったのである。ボンボナツツイはこれに依つて独自の仕方でもマス陣營を立て直し、同時に信仰を動搖から救おうとしたと言える。またボンボナツツイはその理性論に、中間者としての人間の独自性を基礎づける論拠を見出したのである。彼自身フィチーノやピコの人間の尊嚴の思想に深く影響されてもいたからである。しかしいま直ちにボンボナツツイをアレクサンドロス主義者、と呼ぶことは正しくない。⁽³⁵⁾彼は信仰と理性を分離する点でアヴェロエス主義者、信仰の優位を主張する点でトマス主義者、理性論に依拠する点でアレクサンドロス主義者であるが、他方単一理性説を拒絶する点で反アヴェロエス、個體的靈魂の不死の証明を否認する点で反トマス、ストア的運命論に組する点で反アレクサンドロスであるからである。一般にルネッサンスのアリストテレス主義をこれらに三分し、ボンボナツツイをアレクサンドロス主義に属させる見方が広く流布している。しかしこの通説自体が如何に不適切であるかは、いま述べたことから明らかであろう。

(3) 自律の道德

カッシーラーはボンボナツツイを「最後のスコラ学者」にして「最初の啓蒙主義者」と呼ぶ。⁽³⁶⁾事実アリストテレスに依拠しつつ正確に概念規定し緻密に論理を展開する彼の態度は、スコラ哲学と称されるにふさわしい。だが彼のその「スコラ的衣裳」の下には、直実に啓蒙の精神が芽生えているのである。信仰教義に囚われず自然的理性の限界内で自由に思惟する精神、人間理性の限界を説く批判的認識論、実体概念に対する機能(作用、関数)概念の重視、奇跡や迷信を信ぜず自然法則の貫徹する自然観、經驗的個人意識の重視、フィチーノやピコと共に

する人間の尊嚴の思想、とりわけ実践を重視する自律的道德觀等は、様々の古い残滓を伴いつつも明らかに十八世紀の啓蒙主義を、就中カントを予示するものである。人間の靈魂についてその不死性も可死性も人間理性は究極的には証明しえないと語るボンポナツツイに、われわれは『純粹理性批判』中の有名な言葉「信仰に余地を求めらるるために、知識を除去しなければならなかつた」を彷彿させられる。彼が靈魂の不死を否定し可死を肯定するのは何よりも道德の為であつて、それ以上でも以下でもない。カントと同じく彼も、思弁的理性の手引きを脱した所で道德のためにいわば実践理性の優位を説く。「もし靈魂が不死ならば、來世の事ばかりに心が囚われて日々の行いが疎かになる。」⁽³⁷⁾それでは道德の基盤が危いと彼は考へるのである。「徳の報酬は本質的に徳そのものであり、これが人間を幸福にする。」⁽³⁸⁾「悪行の罰は惡徳そのものであり、これ以上に悲惨で不幸なことはない。」⁽³⁸⁾來世の希望や恐れなど、偶然的な報いを當てにすることは徳の価値を小さくする。德行それ自体が何よりも高貴で幸福で、何にもまして選ばれるべきものである。かかるボンポナツツイの意見に関してカッシーラーは、「ここに近代倫理學において初めて、道德の自律の思想が完全に規定されて出現する」と述べている。⁽³⁹⁾現世的道德を重視するボンポナツツイをカッシーラーは後世から評価するのであるが、同じ評価でも過去へと遡つて振返れば「ストア的アリストテレス主義」と呼ぶこともできるし、ボンポナツツイの時代に視点を置けば「イタリアの現世的アリストテレス主義」と表現することも可能であろう。

ところでボンポナツツイの不死性論の最大の論点は、既述の通り人間理性に独自の位置を定めたことである。「理性は生成するものどもに属す。だが理性は或る部分において、即ち理解することと意志することにおいて永遠なものどもと一致する。このことは理性が永遠なものとは非永遠なものとの中間者であり、質料的諸形相の首位であることに由来する」というアレクサンドロスの見解に、彼は強く心を揺り動かされた。⁽⁴³⁾フイチーノの影響下

に彼が抱いていた人間観、「人間は二面的性質」をもち「可死的なものと不死的なものの中前者である」という思想が、アリストテレスによつて根柢づけられうることを理解したからである。感覺的靈魂は、絶對的に物理的・有機的な身体の活動であつて主体（基体）としての身体を必要とし、かつその役目を器官中でのみ遂行するが故に客体としての身体を必要とする。⁽⁴⁾従つて質料的で絶對的に可死的である。純粹理性（叡智、能動理性）は、物理的・有機的な身体を動かすものであるから（主体的にも客体的にも）全く身体を必要としない。従つて非質料的で絶對的に不死的である。中間者である人間理性（受動理性、可能理性）は、諸心像なくして活動しえないが故に客体的に身体を必要とする。従つてこの意味で人間理性は質料的で可死的である。しかし、人間理性は身体の特定の器官に属さず、全身体が理性の道具である。なぜなら、もし人間理性が特定の器官に属するなら理性は自己反省したり普遍概念を理解したりしえないはずであるが、しかるに人間理性は自分自身及び普遍者について或る知識をもちうるからである。それ故人間理性は主体としての身体を必要とせず、この意味で非質料的であり不死的である。だが諸心像を欠きえない人間理性は個物においてのみ普遍を認識しえ、しかもそれはほんの束の間で不鮮明にすぎない。結局、人間理性は絶對的に質料的、可死的であり、相對的にのみ非質料的、不死的である。

ボンボナツィの不死性論は終始認識論のレベルで展開する。一応それは靈魂の可死を肯定するが、しかしそれでいて不死を全く否定するわけではない。彼はこの事態を、「人間理性は不死性を含むべくもないが、しかし不死性に関与すべからざるでもない」と表現⁽⁴⁵⁾している。純粹理性と人間理性を峻別すること、彼は人間理性に独自の自律的基盤を据えたといえる。ではこの結果は道徳にどう影響するのであろうか。既に述べた様に彼の主たる関心はむしろここにある。

彼は自説が伴う八個の難点で専ら道徳の問題を論ずる。そしてこれに答えて積極的に自己の倫理観を展開する。さて最も重要かつ代表的な難点は次のものである。⁴⁶⁾もし人間の靈魂が可死的ならば、人間としての人間の究極的な目的がなくなり人間は幸福に与れなくなる。しかるにアリストテレスは不死なる理性に従った観照の生活にこそ眞の幸福があるとしている。従つて人間の靈魂は可死的でない。これに対してポンボナツツイはまず次の様に反論する。⁴⁷⁾観照の生活は人間には殆ど達成しえず、実現しえぬ目的を終生求めることは反つて人間を不幸にする。幸福とはもつとも身近なものでなくてはならない。次いで彼は自説をアリストテレスに依拠して述べる。各々のもものは各々にふさわしい目的をもち、そしてこの目的こそ善の本性である。従つて人間の目的は神や純粹理性などとは異なる。ところで全人類は一個の身体に似て、様々の機能をもつ様々の成員から成り、人類の共通な目的へと秩序づけられている。この目的は理解、実践(行為)、生産の三種の理性に分担されている。ここで理論性は神的で殆んどの人とは与れない。生産性は機械的かつ生きる為に不可欠で万人に共通であるが、獣ですらこれに関与する。これに対して実践性は最も人間にふさわしく、人間の社会生活に関与する。人間の善悪が問われるのは、前二者に依れば相対的にすぎないが、後者に依れば絶対的である。それ故人類が正しく最も完全に維持される為には、各人が実践理性を完全に有して道徳的に生活しなければならぬ。生活が道徳的ならば人間は眞に幸福と呼ばれうるのである。そしてポンボナツツイは、人間が可死的ならばこそ誰もが人間に普遍的にふさわしい目的をもちうるのであり、もし皆が理論的、不死的ならば人間社会は存続しないであろうと結論する。徳の報酬は徳そのものであるという思想と共に彼の実践性の優位の理論は、眞に自律の道徳と呼ばれるにふさわしい。実にポンボナツツイこそ輝かしき一つの近代人の原像を提示したと言えよう。

註

- (1) Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. by M. Mooney (New York, 1979). (以下 Sources と略) p. 192. なお、同頁に本段落の主たる論拠が存する。
- (2) *Ibid.*, p. 193.
- (3) *Ibid.*, p. 184.
- (4) Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* Bd. I ([1906; revised 1911] 1971, New York), S. 100.
- (5) フルツクハルト、柴田治三郎訳『イタリヤ・ルネッサンスの文化』中央公論社、一九六六年、一九四ページ。
- (6) 同、二二四―二二五ページ。
- (7) Kristeller, Sources, pp. 182-183.
- (8) J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* Bd. I (Herder, [1948] 1976), S. 128-129. Cf. Kristeller, Sources, pp. 184-186.
- (9) フラトン『メノキム』76d-77e.
- (10) 同、『国家』617d-621d.
- (11) E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale* (Paris, [1932] 1969), p. 182. Cf. pp. 180-184. 服部英次郎訳、筑摩書房、一九七四年、上巻二二六―二二七ページ。二三三―二四〇ページ参照。
- (12) A.E. Taylor, *Plato*, p. 190.
- (13) "anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore". アウグスチヌス『カトリック教会の習俗とマニ教徒の習俗について』I, 27.52.
- (14) "Anima rationalis habens corpus". 同『ヨハネ福音諸講解』XIX, 5, 15.

- (15) "substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata": 同「魂の偉大さについて」XIII, 22.
- (16) 「神はそれらがはなはだ善であるのをみられた。」"et vidit quod erant valde bona": 『創世記』I, 31.
- (17) "Anima rationalis habet corpus non facit duas personas, sed unum hominem": アウグスチヌス『ヨハネ福音書講解』XIX, 5, 15.
- (18) Kristeller, Sources, p. 186.
- (19) 「靈魂は可能的に生命をもつ自然的物体」の「形相という意味での実体 *οὐσία*」であり、より厳密にはその「第一の完全現実態 *ἡ πρώτη οὐσία*」である。それ故「靈魂と身体とが一つであるかどうかと詮索するには及ばない、それは封蠟と押型とが一つであるかどうか、一般的に、個々の質料と質料がそれであるところのそれ *τοὺς οὐσίας*」が「一つであるかどうかと尋ねるに及ばないのと同様である。」アリストテレス『靈魂論』B423a19-B9.
- (20) Kristeller, Sources, pp. 61, 191-192. 本段落は主としてこの部分に依っている。
- (21) Pomponazzi, "On the Immortality of the Soul," trans. by William Henry Hay II, rev. by J.H. Randall, Jr., annot. by P.O. Kristeller, in E. Cassirer, etc., eds, *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, [1948], 1975), (以下 Pomponazzi, On Immortality, ヌ略) pp. 280-393.
- (22) 『詩編』VIII, 6.
- (23) 植物的と感覺的のと思われる。前者は現実的に後者に含まれ、可能的にのみ分離される。
- (24) プラトン『アルキビアデス』129e.
- (25) Pomponazzi, On Immortality, pp. 379-380.
- (26) Andrew Halliday Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, eds. by C. Douglas, R.P. Hardie (Hildesheim, [1910] 1962), p. 2.
- (27) Pomponazzi, On Immortality, p. 300.

- (28) *Ibid.*, pp. 314, 315, 324, 328.
- (29) 『巨著』II 2, 194p13.
- (30) Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford, [1964] 1979), p. 73. の段落は、つぎ及び以下を參照。Id. *Renaissance Thought* (New York [1955, 1961] 1977), pp. 36-41. J.H. Randall, Jr., *Pomponazzi: Introduction, in The Renaissance Philosophy of Man*, pp. 259-260.
- (31) Douglas, *op. cit.*, pp. 1-2.
- (32) Kristeller, *Sources*, p. 194.
- (33) J.H. Randall, Jr., *op. cit.*, pp. 260, 267.
- (34) *Ibid.*, p. 270.
- (35) Kristeller, *Humanismus und Renaissance II* (München, 1976), S. 129.
- (36) Cassirer, *Individualität und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Darmstadt, [1927] 1969), S. 86.
- (37) Pomponazzi, *On Immortality*, p. 378.
- (38) *Ibid.*, pp. 361-362.
- (39) Cassirer, *Das Erkenntnisproblem I*, S. 115f.
- (40) J.H. Randall, Jr., *op. cit.*, p. 279.
- (41) Kristeller, *Humanismus und Renaissance II*, S. 130.
- (42) 未出版のポンポナッツィ『靈魂論注解』第三卷第八節。Luigi Ferri, *La Psicologia di P. Pomponazzi secondo un manoscritto della Biblioteca Angelica di Roma* (Rome, 1877), p. 156.
- (43) Randall, Jr., *op. cit.*, p. 270.
- (44) Pomponazzi, *On Immortality*, pp. 313-317, 327-339. 以下を、つぎに依る。

- (45) *Ibid.*, p. 339.
- (46) 第一の難点。 *Ibid.*, p. 345.
- (47) *Ibid.*, pp. 351-359.

第十章 近代理性の精神分析

——柔らかない坂部哲学——

- 一 坂部哲学の構造と生成
- 二 理性の不安
——近代理性の精神分析——
- 三 やまとことばの哲学の読み解き方

ここ数年来、『和辻哲郎』（一九八六年）、『鏡のなかの日本語』（一九八九年）、『ペルソナの詩学』（一九八九年）と堰を切ったように続けざまに、坂部恵は自らの思想を書物のかたちで世に問うてきている。一九三六年生まれの坂部が齢五十に達して天命を知り、私的な思いを離れて安んじて哲学の語りに身を委ねているかのようである。

そう思ってみれば、坂部が処女論文「人間学の地平」（『理性の不安』所収）及び『啓蒙哲学と非合理主義の間』（『ふれる』こと）の哲学』所収を發表したのは一九六六年而立の年であったし、処女作『仮面の解釈学』と『理性の不安』を公刊したのは一九七六年不惑の年齢であった。こうしてあらためてふり返ると、いかに坂部が、時流に面練ることなく自らの思索を温めぬいてきたかが明らかとなる。自持のひと坂部恵にあつて今日の相継ぐ出版は偶然ではないと言えよう——自持而善著書（『史記』儒林伝）。

一 坂部哲学の構造と生成

処女論文このかた坂部の思索を駆り立てる根本モチーフは、語りうるものと語りえないもの、理性と理性ならざるもの、近代的なものと近代を超えるもの、この両者がさながらメービウスの帯の如くにあいわたる境域を見定めることにあつたようだ。両者は相補的であつて、相互に他者を自らの存立の不可欠な契機とする。もし一方が他方を見失つたり、それこそ一方的に排除したりするなら、両者いづれにあつても根づく拠り所を喪失し、瞬時にして宙吊りとなる。

こうした事態を見届けその現場をさっちり押えること、これが坂部哲学の出発点であり、一連の独創的なカン卜論に結実している。また、そうした事態を不断に産み出す近代理性の有り方を構造分析すること、つまり近代

理性ないし精神のいわば精神分析、これが坂部哲学の序曲となる——論文「理性の不安」（一九七一年）、「ふれる」ことの哲学」所収）。そのうえで、特殊近代的と性格づけられる今日の理性を、その母体たる西欧的心身観ないし理性・感性観の文脈のうちに捉え直すこと、しかも、特殊近代的に染め上げられた西欧語（表音文字）とその翻訳語たる漢語（表意文字）とでは語り難いか語りえない西欧的思考構造を、西欧的文脈とは元より無縁でより原初的より野性的と見なされうる和語——語り言葉にしてそのまま表音文字ともなる「やまとことば」——でもって、これをいわば「合わせ鏡」として用いることによって、読み解くこと、これが坂部哲学の基本テーマだと言つてよい。

したがって坂部哲学の性格を論ずるとき、二つの点に注意されねばならない。一つは、坂部哲学がめざすのは近代理性ないし近代的なもの（エッセンス）の見方を否定したり、これに大きく異議を申し立てたり、あわよくばこれに代えて新しい知の有り方を創唱せんとしたりすることではないという点である。もう一つは、やまとことばの哲学という趣（むね）をもつ坂部哲学が、一部で誤解されて歓迎あるいは警戒されているような、自閉的固執的な日本文化中心主義ではないという点である。

まず第一の点について説明しておこう。自分で考える、個から出発するという近代主体主義ないし個人主義の立場、典型的には実存主義がうち出した立場を、基本的に坂部は継承すると見てよい。ただ、自分という個を不動の原点もしくは一種の固定項と見なすなら、かえって個は自分自身にとらわれすぎて金縛りになるか空回りするかして自由も主体性も失う、とどのつまり自分すら喪失してしまう、という逆説的事態に坂部は着目するのである。自分ではない他者あつての自分ではないか、それ故他者にとっては自分も他者にすぎない。個が個であるのは個を取り巻く環境とか諸関係とかがあればこそではないか、それ故、諸関係から見れば個はその単なる結節

点にとどまる。こうした根本状況を見届けた上で、なおかつ自分であり個でありうる境位とはいかなるものか、と坂部は問う。かくして『仮面の解釈学』で「おもての境位」がうち出されるに至る。「おもて」の境位にあつて自分という個は「標点」にすぎない。他者とか諸関係とかいう諸々の「かたち」や「あらわれ」につかず離れず寄り添いながら、いわばこれらの「かげ」として絶えずこれらによつてかたどられ、その意味を受け取りながら、それでいて同時にそうした「かたち」や「あらわれ」にみずからの「すがた」を「うつし」やどすことで、それらを不断に、いわば脱構築し生動的（有機的）に編成し直し意味づけていく標点——目じるし、「しるし」。

次に坂部哲学が日本文化中心主義でないという点をもておきたい。坂部が和語（やまとことば）を多用するのは、日本語による、典型的には和語による思考と論理が、西欧語によるものと構造的にきわだつた対照をなし、それ故西欧的思考の陥つた行き詰りを打開するいわば補助線として有効ではないかと考えるからである。日本語の思考と論理をそれなりに見直そうとする姿勢は確かにあるが、と言って、西欧語に代えて和語ないし日本語の特権性とか特種性とかを言い立てるのでは決してない。

「欧米語と日本語の論理と思考」という副題をもつ『仮面の解釈学』第三章「日本語の思考の未来のために」で坂部が力説するには、一般に日常言語による思考は、西欧語であれ日本語であれ、おのおのの国語に特有な偶然的構造に制約されていて、それなりに優劣つけ難く論理的でも非論理的でもある。西欧語の思考は、主語と述語を確然と二分し、述語を主語の性質として一義的に主語に内属させようとする点で主語論理に適するが、主語へと収まりきらない述語の余剰部分が常に論理の外に捨て置かれて、主語とその論理構造を脅かす。西欧語の構造的特質に制約されたかかる不完全さを、記号論理学は理想的な人工的記号言語を考察することで取り除こうとしたのであるが、その結果、言語は使い手たる人間とこれを取り巻く具体的状況とを離れて空虚なものとなつて

しまった。記号論理学では、主―述の関係がそれこそ関係的、相対的であつて、むしろ二つの述語相互の関係として文を記述する述語論理の方がより論理的だとされる。主―述関係を一義的に規定するには、特権的に主語の座へと指定されうる一群の概念と、そのように指定する論理外の根拠が不可欠だからだ。いずれにしても、西欧語の思考に染み付いた主語論理は、述語の余剰部分として概念化されえず語りえないものに留まる側と、論理を越えて主語を指定するものの側とから、その論理的不完全性を暴かれる。

そこで、西欧語的主語論理の不完全さと理想言語的記号論理の非人間性とを補充するものとして、日本語の思考が見直されることとなる。主語が述語の入子となる、ないし、風呂敷による様に述語に包みこまれるという口本文の特徴を時枝誠記が明らかにしたのだが、これをさらに進めて、主語なくしても口本文は成立する、口本文は述語一本立てだ、したがって記号論理からすれば口本文の方がより論理的だ、と三上章は主張する。日本語の文がより述語論理に適しているとなす三上の見解を受け入れながら坂部は、そこに論理性の優劣を見ず、むしろ「異種の論理」ないし「文化の型」の問題が伏在するのを洞察する。主―述二本立ての西欧語の思考は、客観的・概念的・一義的な同一性の論理、言うならば「外延的な強い構造」(『和辻哲郎』)をもつ近代合理主義の論理に勝れて適するが、これに対して述語一本立ての日本語の思考は、情緒的・隱喩的・多義的な示差的 (differentiel) 論理、いわば「内包的な弱い構造」(同)をもつ詩学の論理に特に適合する。それぞれの言語に固有の構造ないし論理は、言葉をコミュニケーションのための単なる記号とか道具でなく、「ひとしく死と時間にいろどられた有限の存在としての人間がその中に住まうもの」たらしめるのであり、かくして、それぞれに死や時間をどのように異なつて体験するかを端的に示す指標しるしとするのだ。

要するに坂部は、『鏡のなかの日本語』の序でも強調しているように、「文化多元論」、「ブルラリズム」を説く

のである。これは文化相対主義と違って、それぞれが自分の文化を自分にとってかけがいのないものと見なす。しかし、自分だけを尊しとする自民族中心主義や欧米拝跪主義などに見られる文化一元論とも異なつて、常に異文化を「合わせ鏡」にして自文化を反省しつつ、さらには異文化を写し（移し）とつていく「開かれた姿勢」をもつ。たえず自分を変換、転移することで、自文化や自国語をより豊かにより包容力あるものとしていく。そういう雑種文化をめざすのが坂部の文化多元論なのだ。それは日本人で西洋哲学の研究者という坂部そのひとの立場からすれば、日本の洋学を文化輸入業の現状から救出して、たとえばドイツのロマンス学やフランスのゲルマン学がそうあるように、「自文化の姿を映すべく他者からさし出されたかけがえない鏡」として、相手文化の人びとも尊重し尊敬されるという水準にまで高めることに他ならない。

「日本語で考える」ことを通して、坂部は「自分で考える」というカントに発する近代主体主義の立場を日本語と日本文化に移し（写し）とり、かくして文化多元論の上で、日本哲学の可能性と普遍性とを切り開かんとする。まことに謙虚かつ寛容でしなやかに勁い、いうならば水の如き思考、こうした思考に立脚する柔らかな坂部哲学を、以下、既に述べたその「序曲」と「基本テーマ」に関して素描してみよう。

二 理性の不安——近代理性の精神分析——

今日の理性は基本的になお近代的と称されうるが、それでいて近代理性が当初から宿していたはずの内部亀裂が行き着くところまで行き、もはや崩壊の淵に臨んでいる。解体しかけている近代理性の裂け目から今や溢れ出んとしているのは、感性とも言えぬ肉の叫び、感性としてのヒュームのなまともりかたどりを失った感覚の断片、

これだけである。

理性のこうした状況を坂部は「理性の不安」と呼び、不安な近代理性を自分の言葉、やまとことばで解きほぐし、その病理を明かすことを白らの哲学の課題とする。同時に、思考の空回りを誘い易い翻訳漢語に立脚した、近代日本理性の不安や、洋学者ないし「一洋学志願の徒」の不安の解消をも目論んでいるのは言うまでもない。

固有の課題へと向かう前に、まず近代理性の「精神分析」を坂部は試みる。精神分析という表現からも窺いうるように、坂部の理解する近代理性はふつう近代理性主体と呼ばれているもので、その際、近代理性主体ないし人格が、理性及び感性という相互に独立した二つの基層からなる成層構造をもつこと、このことが予め了解されているはずである。先了解されている内容はすべてカントの批判哲学に由来するものであり、それ故坂部の言う近代理性とは端的にカントの批判理性そのものだとして理解してよい。著書『理性の不安』が「カント哲学の生成と構造」と副題されている理由もそこにある。カントの批判哲学の体系によって「近代的人間主体の理性の究極の枠組」がかたどられた、と坂部は考えるのだ。

そこで近代理性の精神分析は、批判哲学という体系を患者に見立てることから始まる。体系という表層の思考・言説の下から洩れ出る下層のそれを聞き逃さぬこと、たとえば二律背反論における対立見解の並存可能性、物自体を想定せざるをえないこと、理論理性と実践理性の関わりの不透明さ、などに細心の注意を払うこと、これが精神分析の第一段階である。この段階の仕事は既にドイツ観念論などで達成されていて、その成果を坂部もおおむね継承するのだが、ただ坂部がここで鋭く着目するのは、カントによって造形された（近代）理性が感性的に制約された有限な理性であり、何よりも人間理性にすぎず、こうした限界をもつ理性を、カントは理性の側から、批判哲学という体系の言説（ディスキュール）でもってしか語っていないという点である。しかし批判哲学が人間理性に限界を画す

学であるなら、カント自身何ほどか理性ならざるものについて見定めていたはずである——少なくとも人間理性の限界を隈取るアウトラインの濃さほどに。カント的近代理性の限界を非理性の側から画定すること、こうして批判哲学の成立する境位を見定め、批判哲学の誕生を、近代理性の誕生を見届けること、こうしたことが坂部の次の課題となる。

人間理性の限界を見極めるカントの理性は常に不安に脅かされ、その生涯に渉る思考には少なくとも三度の大きなアイデンティ・クライシスがあり、したがってカントは四通りの思考のスタイルをこれらに見合った言説（スタイル）で書き記しているはずだ、と見ることから、坂部による近代理性の精神分析の第二段階は始まる。カントの思考の第三期に属する批判哲学の個々の言表（オラトワ）を背後から隈取り意味づけ、批判的言説の編成へと織り成さしめる別の言説、批判的言説の影となって批判期では思考の深層へと押し込まれ見えなくなっている言説、こうした言説を坂部は直前の第二期に見出す。ルソーから人間を尊敬することを学び、ヒュームによって独断のまどろみを覚された第二期の言説で、第三期の批判的言説を読み解こうとするのだ。

精神分析の第三段階は、現実の人間への具体的関心に基づくカント第二期の言説、すなわち人間学的言説が、第二期に特有なだけでなく、カントの思考のスタイルやシステムの表面上の変転を貫いてその見えざる基層となっていること、このことを坂部が見定めるところにある。精神分析の第二段階が理性批判の哲学の背後に隠された深層構造を通時的な軸に沿って、カント哲学の形成史として明かしたとすれば、第三段階は、そうした深層構造がカントの思考そのものの共時的構造、したがって批判哲学と批判理性を生成する基層構造であることを暴く。批判哲学の表層を彩る批判的言説、これを陰から支えているのは深層の人間学的言説なのだ。事実、カントは「純粹理性批判」への着手と人間学講義の開始をほぼ同時になした。それでいて、決して講義に用いられることのない

かった批判哲学の言説は形式的抽象的な書き言葉（トウキゴトノコトバ）に徹し、最晩年に至るまで出版されなかった人間学の言説は、常識的具体的な話し言葉（カクシゴトバ）でかたどられる。批判的言説は行間に人間学的言説を読みとることなくしては空虚なのだ、と言えよう。文字として目に見える批判的理性の背後に常識的理性の声を、同じく目に見える批判的感性の背後に常識的感性の声を聴き取ること、両言説のズレを通して、カントが造形した近代理性はその意味と境位を浮き彫りにされる。カント自身の場所は経験の肥沃な低地たる人間学の地平であり、そこでは経験の事実としてあらゆるものが具体的手ざわりに満ち経験的に実在している。ところが、ニュートン自然学に代表される自然科学の思想と、これを踏まえたと僭称する唯物論や唯心論、宿命論や懷疑論などの勃興が、そうした経験的確かさを脅かす。それでカントは批判哲学で、それらの思想の超越的観念性を暴露し、少なくともニュートン自然学とだけは、神学的部分を除いて共存しうるかたちで、超越論的観念論をうち出す。超越論的観念論と経験的実在論は、批判的言説と人間学的言説は、さながらメービウスの帯の表裏の如くにカントの思考圏を規定し、カントの思考のシステムの不連続的な編成変えを可能にするのだ。それ故、誕生の地点から切り離されるやいなや、批判哲学とその（近代）理性はたちまちに不安の影を宿さざるをえない。

坂部による近代理性の精神分析の第四段階は、カント自身の思考圏ではかろうじて表裏一体をなしていたメービウスの帯が、近代一般の傾向としては分離しつつあり、そこに近代理性を全般に覆う不安の根源があることをつきとめる。ひとり歩きしだしていた表の理性の論理は、デカルトから啓蒙期を経てヘーゲルに至って発展の頂点に達する。かつては神のものであった、神あつての理性——ロゴスないしラチオ——が、人間が神の似姿とされたルネサンスにおいてさえつましく神の原型的理性の影でしかなかった模倣的な人間理性が、いまやそれ自体自立し、理性そのものと化して自らの根拠たる神の存在までを問う、それどころか神の存在の根拠にまでなっ

てしまう。神は人間化され、人間が神となったのだ。理性的人間、いまやこれこそが人間だとされるに至る。身の置き所すら奪われた人間の感性的部分は、理性という光ないし光の法則を断片化するにすぎぬものにまで解体しつくされ、光の断片のただ中の闇として秘やかに闇のエネルギー、エントロピーを増大させる。

「近代理性の精神分析の第五にして最終の段階は、「サドとカント」と副題される、同名の著書とは別の論文「理性の不安」で営まれる。坂部哲学の基本テーマはカント的な近代理性ないし理性主体を、その誕生地点である人間学の地平にまで引き戻して捉え直すことにあるが、精神分析の第五段階は、そうした坂部哲学が本来的に展開していく、いわば序曲となる。

不安の時代、未来を展望しえない闇の時代と言われる現代にあつて、そうした不安の根源が、闇のよつて来たる淵源が、人間を導く光となるはずの理性そのもののうちに根ざすこと、このことを坂部は見抜くのだが、かかる坂部の洞察は、思想史の流れの上では基本的に実存主義を継承するものと言えよう。構造主義はそうした光がもともと不在だったと宣言することで、あるいは不在だと信じたり実証したりしようとすることで、不安の根を元から断ち切ろうとするのだが、ひとたびや不安につきまといわれた身からすれば気安めにもなるまい。たとえ光としての神が不在だったとしても、人間が単なる肉体以上の社会的動物たるからには、理性は社会制度として、文明社会であれ未開社会であれ、常に厳然と存在し人間の感性（感じ方）をも規定する。こうした当たり前のことを忘却したところに、西欧的近代理性が今日行き詰まる原因があるのだ。

しかし、だからと言って、（西欧的）近代理性それ自体に罪があるわけではない。原罪は近代理性がその成立基盤たる人間学の地平を見失ったところにある。理性が制度として、自然法則やこれに準拠する社会法則ないし制度として、硬化し化石化した時に、現実の人間生活は脅かされ、現実の生身の人間に亀裂が走り、理性と感

性が分断されてそれぞれが更に解体の危機に瀕する。こうした事態を坂部は近代理性の精神分析の第五段階で解明する。

三 やまとことばの哲学の読み解き方

やまとことばの哲学と呼びうる坂部の一群の著書もしくはその中の章は、それぞれ独立した一書（ブック）としても十分な味わい深く、やまとことばに沁み入るのであるが、相互に読み合わせるならその味わいはまた格別なものとなる。さらに一連のカント論に重ね合わせて読み解くとすれば、われ知らず読者は坂部哲学の深層に参入し、その醍醐味のひとつひとつを堪能しながら、坂部哲学を学ぶのではなく、坂部と共に哲学（フイロフイ）している自分に気づくであろう。

前節までで坂部哲学入門の為の予備知識がひとり示されたわけで、今や即刻、坂部自身の著作へと向かうのがスジでイキというものだろう。しかし、ヤボな読者の為に結びに少しやまとことばの哲学に「ふれ」ておくのも悪くあるまい。ヤボあつてのイキだし、そういう意味ではヤボもまたイキなりと言うところか。

やまとことばの哲学はそれだけではないささか言葉遊びに似て、日本語を母語としない向きには浮遊した言葉が意味を捉えきれずに戯れ合っているとか見えないであろう。デリダの書をファクションとする日本の若者に似てもいようか。デリダの思想は、プラトンのイデア論のかたスコラの神学的形而上学を経て、今日のフランス語ないし西欧語にこびりついてしまっている言葉の意味から、言葉そのものを取り戻し、此かでも思考の原初性を回復したいという切実でマジメな思いから発している。やまとことばの哲学者も同様で、漢語とりわけ幕末以

来の翻訳漢語とその意味から、漢語によって制度化され既に硬化し角質化しつつある文化から、やまとことばを介して思考の原初性、柔軟性を回復したいと願っているとみてよい。

そこでやまとことばの哲学の「正式」の読み解き方が問題となる。正式は幾つあっても構わないのが文化多元論者なのだが、ひとまず一例を挙げてみたい。

まず、坂部の『カント』を少なくとも第一章と第四章を読む。次に『和辻哲郎』、『鏡のなかの日本語』、『ふれる』ことの哲学』第一章から第三章、『ペルソナの詩学』へと進むのがよい。『仮面の解釈学』は目下のところ坂部の主著と呼んでよく、かなり難解だから最後に読むべきだろう。その際、座右に別冊宝島の『現代思想・入門』、『現代思想・入門Ⅱ』、『現代思想のキーワード』、『現代思想の109人』(『現代思想』臨時増刊)、『コンサイス20世紀思想事典』(三省堂)を置いておくと理解が早い。その上で坂部のカント関連論文をすべて精読し、再び、あるいは三たび四たび、やまとことばの哲学を読破するなら、必ずや読み手の熱意と能力に応じて、坂部哲学の世界を自分のものにしようである。

ところで、坂部のやまとことばの哲学を読み解く際いつも忘れてはいけないのが、カント的な近代理性が単に過去の、しかも外国のものではないということだ。明治以降の日本の社会、制度、文化、そして言葉——今日の日本語の表層をかたどっているのは西欧語からの翻訳漢語と言つてよい。試みに手もとの辞書を繙くならその量の龐大さに圧倒されよう——、さらにはそうした言葉による思考と思考する人間。これらにカント的な近代理性が当初から染み付いてしまっているのである。しかもそれでいて、近代理性を産み出したカント的な人間学の地平や西欧形而上学の伝統は当初から日本に欠如している。したがって、カントの批判哲学がカントの人間学と読み合わせることなくしては空虚であつたように、日本人は日本人の人間学を欠いては、カントの批判哲学から、

それどころか近代理性やこれに基づく現代の諸制度から、疎外されたままであり続けてしまう。坂部のやまとこ
とばの哲学は、カントに代わる坂部恵の、日本人の為の人間学なのだ。

第十一章
ココロとオモイ

——靈魂の比較思想——

ココロガオモイ、と言う。ふつう漢字で表せば、心が重い、となろうか。何か心という実体的なものがあって、それが塞がり詰まっているという事態を連想させる。そうした心は靈魂とか魂とかと言い換えてもよさそうだ。同じことが、ココロガオモウ、についても言える。心が思う、とは、心という実体的なものが、思うという機能を作用させつつある事態を想起させる。

ところが、心が思い、と漢字表記するなら、違った側面が浮上する。心とは思いのことであり、思いを離れて心が別に存在するのではない、という面が強く出て来る。思うという機能と心とは不即不離、不二不異というわけだ。思いの諸機能に即応して心の諸機能が現れる。諸機能の外に思いがあるので、諸機能と別個に心があるのでない。だから、心は何ら実体的なものではなくて、靈魂や魂ともすぐには結びつかない。

同じくココロガオモイとは言っても、オモイを重いと採るか思いと採るかで、そのココロは大きく別れてしまう。実体的な意味合いを帯びるか様態に止まるかである。カント哲学風に言えば、物自体としての靈魂か現象としての自己意識かである。

しかしながら、字訓を無視して発音だけに頼ったほうが、日本語の思考としては徹底していよう。漢語や近代欧米語の影響を離れて、やまとことばで考えるのである。すると、日本語の古層にあつては、思ふは重ふに重なる。物を思う意識が「重い気分、重たい気持ち」（『日本国語大辞典』）と表現されるのである。さらに思いが凝り固まって重くのしかかると、ココロとなる。ココロとは「コリコリ（凝り凝り）の約転」（『古事記伝』、『大言海』）。存外、肩凝りに近い。そうであるから、気にならず意識しなければ無心と言う。ココロナシである。

二

さしあたり『広辞苑』（第四版）を手掛かりに、ココロとオモイと靈魂について、これら三つの言葉が普通どのような意味で使われているかを調べてみよう。

まず、ココロ。これには漢字で心臓の心が当てはめられる。その基本的な意味は、「人間の精神作用のもとになるもの。また、その作用」。次に、オモイ。漢字では思い、念い、想いと表記される。「心の働き・内容・状態」が基本的な意味である。最後に、靈魂。英語の *soul* と *spirit* に対応させられている。基本的な意味は、「肉体のほかに別に精神的実体として存すると考えられるもの」。つまりカラダの対義語であって、やまとことばとしてはタマないシタマシイと表現される。

要するに三者は、精神作用という点で共通している。さらに比較思想的な観点を加えると、仮名のココロはやまとことばであって、現代の日本語では漢語の心にびったり対応する。だが、オモイの場合、語幹のオモの部分に思、念、想などの漢語を当てはめることができなくはないが、やはり本来が純粹なやまとことばであって、仮名表記が最もふさわしいと言えよう。翻って靈魂となると、もともとが漢語であり、古くよりやまとことばのタマないシタマシイに覆いかぶさりながら、近代にいたって英語の *soul* や *spirit* の意味も吸収してきたようだ。

このように、ココロとオモイを、また靈魂を、それぞれに或いは相互に言葉の上で比較することは、日本と中国と欧米の精神作用を比較することでもあり、その意味でおのずから比較思想の営みとなる。

『岩波古語辞典』（補訂版）を中心に、上記の辞書ならびに『大漢語林』、英和（研究社）・独和（小学館）・仏和（白水社）・独独（ヴァーリッヒ）・独英／英独（カッセル）・仏英／英仏（同）・羅独（ゲオルゲス）・英英（オックスフォード）・羅英（同）・希英（同）等の大、中辞典を用いて、やまとことばとしてのココロの独自の意味を解明してみよう。そして、これとの関連で、漢語としての心の独自の意味を、さらには、対応する欧米語の独自の意味も明らかにしたい。

ココロの根本の意味は、注意とか関心とかが集中して凝固している状態ないし箇所だと言えそうである。凝り固まった所、すなわちコリコリがココロの原義とみられる。そうであるから、絵のころ、ことのころ、歌のころ、詩のころ、などが、心臓と並んでココロと呼ばれてきたのであろう。心臓がとりわけココロと称されるわけは、自分の身体にあつても生き物一般にあつても最も強く注意を引き付ける所にほかならないからである。

類義語オモヒ（思い、重い）が、じつと胸に秘め留めている気持ちを言うのに対して、ココロは基本的には物事に向かう活動的な気持ちを意味する、とも説明される。内向的なオモヒに引き換え、ココロは外向的なのである。物事に向かう活動的な気持ちは、漢語では、心臓という具体的な物で象徴的に示されるが、やまとことばでは、注意の集中・凝固を意味するココロという表現で、現象的な状態として示される。「時間的に展開・進行する出来事、事件など」を意味するコト（事・言）と、「時間的に不変の存在」を指すモノ（物・者）とを区別すれば、やまとことばのココロはコトに属し、他方、漢語の心はモノに属すると言えよう。西洋哲学の表現を借りれば、コ

コロは機能的、現象学的であり、心は物體的、実体的なのである。総じて、やまとことばはソフトでフレキシブル、つまり、柔らかい。対するに、漢語はハードでタフ、つまり、硬い。そのように言えまいか。

翻つて、欧米語には、柔らかい「心」と硬い「心」をそれぞれに表現する別種の言葉がある。例えば、英語の *mind* や *soul* はどちらかと言えば機能的、現象学的であり、*heart* は明らかに物體的、実体的である。もともと心臓を指す *heart* は、漢語の心と概念的にはほぼ重なる。だが、*mind* や *soul* となると、心はもとより、ココロとも根源的に異なるようだ。*mind* は精神や知力という意味も帯びながら近代科学の分野で好まれ、*soul* は靈魂とも訳されて宗教家や芸術家に愛用される。*soul* はタマやタマシイにかなり近い。

ドイツ語には *mind* にびつたり相当する単語が見当たらず、*soul* と語源を同じくする *Seele* が両面を覆う。日本語でふつう靈魂と訳される *Seele* は、近世の宗教改革期に形成された概念と見てよく、物體的ではないが、実体的——精神の実体(モナド)——であり、それなりに硬い。それゆえ、やまとことばのタマないシタマシイにとても近いけれども、ココロにはびつたり対応しない。

ココロに対応するのは、むしろ、ふつう意識と訳される *Bewusstsein* のほうである。この間の事情については、カントの『純粹理性批判』第一版の「人格性に関する第三の誤謬推理」の章が、恰好のテキストとなろう。ふつう靈魂論と訳されるこの章は、カントのこのころ論であつて、古今東西を通底するトランスモダンな観点から、特殊西洋的な近代のこのころ観を批判している。例えば、自己意識をゴム毬の運動エネルギーに譬えて、主体たるゴム毬間を転々と移りうるとなす解釈は、やまとことばのココロの在り方にもそっくり当てはまるし、古代ギリシヤ語やラテン語ならびにその系譜に連なる現代言語におけるこのころ観を解明する上で、少なからず資する。ただし、意識の中でも自己意識が突出していて、その結果、自我ないし私というものに執着する点で、カントのこ

る観はココロと決定的に異なる。特殊近代的ないし特殊西洋的とされる所以である。

四

カントが問題とする「こころ」は「私のこころ」であつて、しかも、考えるという機能と不可分である。単なる意識ではなくて自己意識に焦点が合わされている。そこでは、「考えている私」という意識が決定的に重い。私は考えている、とは、私は考えつつ実在している、ことにほかならない。その点が、デカルトの〈cogito, ergo, sum〉とはつきり違う。「考えている、だから、実在している」と訳せるデカルトの場合、「私」という契機は薄い。アヴェロエスの流れを遠く離れていないと言つてよい。考えるという普遍的な理性の機能に参与することで、永遠なる真の实在に参加していることがポイントなのである。これに引き換え、カントでは、普遍的な理性を分有する有限な理性の在り方が主題となつてゐる。いずれにせよ、理性と訳されるドイツ語 Vernunft やラテン語 ratio は、ともにギリシャ語のロゴスの系譜に連なり、論証的、比量的 (diskursiv) であつて、直覚的 (intuitiv) 内容を欠く。その点で、mind と英訳することが出来るギリシャ語の nous と対照的である。ともあれ、理性にココロはない。

カンガエルというやまとことばは、二つの物事をつき合わせ、ただすという意味の古語カムガフに由来するそうだ。だから、ドイツ語の denken やラテン語の cogito には適訳となる。オモウと訳せば、がらりと趣が違つて、考えるという機能ではなく、自分が考えているのだという意識の方がぐいとせり出してくる。そして、それに「こころ」がついてくる。カントの場合は、「私のこころ」である。そこが、本来からして無私なやまとことばのココロとは異なる。ココロやおモイにまできつちり所有権を定めずにはいられないココロとおモイの在り方は、これ

も特殊近代的と言えそうである。それでは、靈魂も個別化せずにはおれまい。

靈魂の比較思想は、國際的、學際的だけでなく、おのずから価値相対的な歴史觀にもつながるようだ。

〔資料〕

A…こころ

1 『広辞苑』

〔語源〕 禽獸などの臟腑のすがたを見て、コル(凝)またはココルといったのが語源か。転じて、人間の内蔵の通称となり、更に精神の意味に進んだ。

〔基本的意味1〕 (1)人間の精神作用の総体。「からだ」の対義語。(心身)

(2) 人間の各の精神作用。知識・感情・意志。

〔基本的意味2〕 (比喩的に用いる) おもむき、事情、工夫、意味内容。

(事情) 源氏・夕顔「このわたりの——しれらむ者を召して問へ」

(工夫) 源氏・帚木「絵の——を味わう」

(意味内容) 古今集・序「うたのさまを知り、ことの——をえたらん人は」

同「——あまりてことば足りず」

〔基本的意味3〕 (1)心臓。胸。

(2)物の中心。

2 『大漢語林』

〔語源〕 心臓の象形で、こころの意味を表す。

〔基本的意味1〕 (1)人間の精神作用の根本となるもの。また、精神。

(2) 考え。意志。気持ち。

(3) 意味。おもむき。

〔基本的意味2〕 心臓。胸。

〔基本的意味3〕 (1) まんなか。中央。

(2) まんなかに入っているもの。芯。

(3) 物事の重要な部分。

〔基本的意味4〕 さそり座の中にある星の名。なかくぼし。

〔日本独自の意味〕 情趣を理解する気持ち。「絵心」。

3 『日本国語大辞典』(第八卷)

〔語源〕 コリコリ(凝凝)の約転〔古事記伝(本居宣長・大言海(大槻文彦))。コロコロ(凝々)の約(俚言集覧(増)

(五十音図の横列順に配された、江戸時代の国語辞書。二六卷。太田全斎編、村田了阿ら補〕。コゴルの義〔日本積

名(貝原益軒)・方術源論(伴信友)・東亜語源志(新村出)〕。

(要するに、凝結して固まったもの、というのが「こころ」の語源説として圧倒的に有力。)

〔基本的意味〕 人間の知的、情意的な精神機能をつかさどる器官、また、その働き。「からだ」や「もの」と対立する概

念として用いられ、また、比喩的に、いろいろな事物の、人間の心に相当するものにも用いられる。精神、魂。

〔派生的意味1〕 人間の精神活動を総合していう。

〔派生的意味2〕 人間の精神活動のうち、知・情・意のいずれかの方面を特にとり出していう。

〔派生的意味3〕 人間の行動の特定の分野に関わりの深い精神活動を特にとり出していう。

〔派生的意味4〕 事物について、人間の「心」に相当するものを比喩的にいう。「歌のこころ」(古今・序)——物事の本

質的なあり方。「言の心」(古今・仮名序)——意味内容。「詩の心」(源氏・帚木)——くふう。

〔派生的意味5〕 人体または事物について「心」にかかわりのある部位や「心」に相当する位置をいう。

(1) ものの中心。まんなか。

(2) 人体で心の宿ると考えられたところ。心臓。胸のあたり。

4 『岩波古語辞典・補訂版』

生命・活動の根源的な臓器と思われる心臓。その鼓動の働きの意が原義。そこから、広く人間が意志的、気分・感情的、また知的に、外界に向かって働きかけて行く動きを、すべて包括して指す語。類義語オモヒが、じつと胸に秘め、とどめている気持ちにいうに對し、ココロは基本的には物事に向かう活動的な気持を意味する。また状況を知的に判断し意味づける意から、わけ・事情などの意。歌論では、外的な表現の語句や、形式に對して、表現しようとする歌の発想、趣向、内容、情趣などをいう。

5 欧米語との対応

(1) 「物体的…心臓」 心 heart, Herz, cœur, cor, *xp̄n̄* / *xap̄ōia*

(2) 「受動的…感情」 情意 感情 feeling / emotion, Gemüt / Gefühl / Gesinnung, sentiment / disposition, sensus,

nálos / *ñhos*

(3) 「能動的…知性」 精神 mind / spirit, Geist, esprit, mens, vovs

(4) 「形而上的…生命力」 (たま、たましい、いのち) 靈魂 / 魂魄 soul, Seele, âme, anima / animus / spiritus,

ānehos / *ψv̄x̄n̄*

B: おもい

1 『日本国語大辞典』(第四卷)

「思う」

「語源1」 「面(おも)」に「ふ」を付けて活用させたものといわれ、原義は「顔に現われる」の意という。

「語源2」 「重(おも)」に「ふ」を付けて活用させたもので、何も考えない心の静かな状態に對して、物を思う意識を

「重い気分、重たい気持ち」ということで表現したものだという。

2 『岩波古語辞典・補訂版』

「カムガへ（検へ、勘へ、考へ）」

〔語源〕 古くはカムカへ。カはアリカ・スミカのカ。所・点の意。ムカへは両者を向き合わせるの意。二つの物事をつき合わせて、その合否を調べ、ただす意。

〔意味1〕 事の真偽を調べ、ただす。

〔意味2〕 調べただして、罰する。

〔意味3〕 あれこれ思いはかる。

〔意味4〕 占いの結果を解釈する。

C：靈 魂

1 『大言海』

〔意味〕 不可思議ナル精神。即ち、肉体ノ外ニ、別ニ精神的実体アリト思惟セラルルモノ。

〔同義語〕 タマシヒ。魂魄。

〔用例〕 平治物語、三、悪源太成雷事「ソレコソ義平ノ靈魂ヨ」。

2 『大漢語林』

〔意味〕 肉体と別に存在すると考えられている精神。

〔同義語〕 たましい。

〔対義語〕 肉体。

3 『岩波古語辞典』

(a) 「たましひ(魂)」

〔意味1〕「魂(たま)」に同じ。

〔意味2〕「生得の心の働き。」

(b) 「たま(魂)」

〔意味〕 タマ(玉)と同根。未開社会の宗教意識の一。最も古くは物の精霊を意味し、人間の生活を見守り助ける働きを持つ。いわゆる遊離霊の一種で、人間の体内から抜け出て自由に動きまわり他人のタマと逢うこともできる。人間の死後も活動して人をまもる。人はこれを傷つけないようにつとめ、これを体内に結びとどめようとする。タマの活力が衰えないようにタマフリをして活力を呼び覚ます。

(c) 「ち(霊)」

〔意味〕 原始的な霊格の一。自然物の持つはげしい力・威力をあらわす語。

〔複合語〕 いかづち(雷)、をろち(蛇)、いのち(命)。

(d) 「いのち(命)」

〔原義〕 イは息(いき)、チは勢力。したがって、「息の勢い」が原義。古代人は、生きる根源の力を見えない勢いのはたらきと見たらしい。だからイノチも、きめられた運命・寿命・生涯・一生と解すべきものが少なくない。

4 アリストテレスの靈魂—ココロ—イノチ

(1) Pflanzenseele—vegetative Seele

(2) Tierseele—sensitive Seele

(3) Menschenseele—rationale Seele : a) nous pathetikós (intellectus patiens), phantásmata

b) nous poietikós (intellectus agens)

(1) 感覺—dianoia—sensus

(2) 理性—logos—ratio

(3) 知性—nous—intellectus

Typen der menschlichen Natur

Typ \ Natur-Anlagen	unsterblich	sterblich	
A—a	vervielfacht	vervielfacht	Platon
A—b	einzig	vervielfacht	Averroes (Themistius)
A—c	vervielfacht	einzig	(unvorstellbar)
A—d = B	einzig	einzig	
B—a	unbedingt	unbedingt	(unmöglich)
B—b	unbedingt	bedingt	Thomas von Aquin
B—c	bedingt	unbedingt	Pomponazzi (Alexander von Aphrodisias)
B—d	bedingt	bedingt	antiaristotelisch

第十二章 どうして人を殺してはいけないのか

——法と道徳と宗教——

序

一 どうして人を殺してはいけないのか

——失われた「誇りの感覚」——

二 なぜ自分は殺されてはいけないのか

——殺されない権利と殺さない義務——

三 加害者の思想と権利

——倒錯した被害者意識——

四 絶対的弱者の思想と宗教

——顔の見えない被害者——

五 相対的強者の思想とその限界

——人が人間になるとき——

六 なぜ人間は人間を殺してはいけないのか

——法と道徳と宗教——

序

評論家の筑紫哲也が司会するテレビ番組に「ニュース23」(TBS)というのがある。報道番組ではあるが、ときどき時事問題について特集を組み、学生、市民らが参加するなか関係者や識者がパネリストとして本音で討論するということで、評判を呼んでいる。それで一九九七年の夏に、その年の冬から春にかけて神戸で起こった一四歳の少年による小学生連続殺傷事件がテーマとなった。「人の命はそんなに大事ですか。アリやゴキブリと一緒にやないですか」、「猫を殺すのと人を殺すのとどう違うんですか」などという、漏れ伝わる少年の言動をめぐって、活発に議論が展開されていた。その最中に、ふと一人の男子高校生が「どうして人を殺してはいけないのですか」と尋ねた。その瞬間、並み居る論客たちがぎょっとして押し黙ってしまった。言葉を探しあぐねている雄弁家たちの不安げな視線を、テレビカメラが一つ一つ映しだした。視聴していた私には、学生の問いかけよりも、その沈黙が実に重苦しく異様に感じられた。

しばらくしてそのことを作家の大江健三郎が新聞のコラムで取り上げ、次のように述べた。「私はむしろ、この質問に問題があると思う。まともな子供なら、そういう問いかけを口にするのを恥じるものだ。」「人を殺さないということ自体に意味がある。どうしてと問うのは、その直観にさからう無意味な行為で、誇りのある人間のことじゃないと子供は思っているだろう」⁽¹⁾。

大江の見解は列席していたパネリストたちが見せた反応に呼応するもので、当時で恐らく五〇歳以上の世代が共有する素朴な感想を、飾らず正直に語ったものと言えよう。ところが、それが直接、間接に驚くばかり大きな反響を巻き起こした。「どうして人を殺してはいけないのか」が論壇の一大テーマとなり、雑誌の特集号や単行本

が出たりしたのである。そしてその問いは、その後も現在に至るまで、脳死や安楽死、妊娠中絶など生命倫理の諸問題や死刑論、戦争論などにも関連づけられて、広く取り上げられている。現代という時代を象徴するテーマとなったのだ。

しかしながら、問題意識は広まったものの、問題の重さのわりに議論が深まっているようには見えない。そこで私は、この小論で、再生観と倫理観についての比較思想的関心を根底に置きつつ、そのテーマを発端から哲学的に整理し分析してみたい。

一 どうして人を殺してはいけないのか——失われた「誇りの感覚」——

大江の発言に対して、直後に、パネリストの一人であった児童文学者の灰谷健次郎が子供の立場に寄り添って、敷延すればおおよそ以下のように反問している。大江の言う「誇りの感覚」、すなわち「人間に自然にある深いもの、ゆずれぬもの」を、「どうして人を殺してはいけないのですか」と発問した当の高校生を含めて、今の子供たちが失っているわけではない。だが、現在の社会には、とりわけ政治やメディアや教育には、そうした誇りの感覚を抹殺しかねない「悪気流」がある。メディアが伝える戦争や内戦やテロのニュースでは、あるいはヴァーチャルな現実感を醸成するテレビゲームでは、日常的に人が人を殺しているではないか。大人たちが一方的に悪気流を子供たちに押し付けておいて、子供ばかりを責めるのは無責任ではないのか。あの学生は「なぜ、人は人を殺すのだろう」と問うことで、立て前とは裏腹に現実¹⁾に人殺しを容認してきた大人たちに、「根源の疑問」を突き付けているのである。大江の言うとおり「どうやって人を殺さないようにするか、それを地球的な制度として次

の世紀に実現するため」には、大江らメディアに影響力をもつ「知識人」が高壇を降りて、みずからそれと見えるかたちで行動するべきではないのか。

またその後、不登校などの問題を抱える親と子のグループ「バクの会」代表である主婦、滝谷美佐保も、実存哲学者であったその父、滝沢克己の言を引きながら、灰谷とほぼ同じ趣旨で大江に反論している。⁽³⁾つまり、「人を殺すのはなぜいけないのか」という問いは「人間の実存の問題」であり、そこには簡単に切り捨てられてはならない切実さがある。そのように唐突に、剥き出しに問いかげざるをえない若者の心情を、大江ら知識人はもつと理解しようと努力するべきではないか。そのための「想像力」ではないのか。

大江は後日これらの批判を受け入れ、次のように語っている。「子供たちのなかにある力より、外から追いつめている力に目をそそげ、かれらの悲痛な訴えかけに耳をかたむけよ、というもので、私はその通りだと認めました。その上でなお私は、子供の自己回復の力を信じることを、公的、私的教育の基礎に置いてもらいたいと希望するのです。」⁽⁴⁾

さて私は、以上の遣り取りからいろいろ学ぶことができたが、それでも一つ疑問が残った。殺された者の痛みが伝わってこなかったからである。問われなければならぬのは、「どうして人を殺してはいけないのか」ではなくて、「どうして自分は殺されなければならなかったのか」ではないのか。もはや語ることもできなくなった被害者の無念の心情を切り捨てず、思いやること、それが人間性の証しであり、そのための「想像力」なのではないのか。「どうして人を」と加害者の立場から問題を一般化するのではなくて、「どうして自分は」と実際に殺された者の側に寄り添って、被害者の顔を思い浮かべながら、殺し殺されるという、現実にかけてしまった具体的、個別的な生々しく痛ましい出来事のもつ絶対的意味を、生き残っている者が執拗に問い尋ねること、このことこ

それが「根源の疑問」であり、「人間の実存の問題」ではないのか。そして、理由もなく殺されてしまった者がいるという根源的事実を議論の原点として、さらに次のように問うべきなのではないか。

どうして自分は現に今ここに生きて在るのか。理由もなく殺されてしまった者がいるのに、どうして自分は殺されることもなく、生きて居るのか。自分が生きて在ることの根拠は何であり、どのような権利があつてのゆえなのか。このように、生き残っている者がおのおの自らに問い、他にも問ひかけ、もとより殺した者に問ひ尋ねることが、「誇りのある人間のこと」ではないのか。

殺された者の立場に寄り添うならば、「どうして人を殺してはいけないのか」という問いなぞ、出ようはずがない。大江の文学的天分が「直観」という言葉で言い表そうとしたことは、哲学的に分析するなら、まさにこの事態を指していまいか。だからこそ、そのように問うことは無意味で恥知らずな、誇りの感覚を喪失した行為なのである。それなのに、今、「どうして人を殺してはいけないのか」という問いが市民権を得ようとしている。殺されてしまったものを切り捨てて、この問いが「根源の疑問」とされ「人間の实存の問題」として認知されようとしている。このことに私は言い知れぬ不安と、現代の日本社会の病理の深刻さを覚えざるをえない。

二 なぜ自分は殺されてはいけないのか——殺されない権利と殺さない義務——

筑紫、大江ら上の世代の対応を観察しながら、社会経済学者の佐伯啓思は、「どうして人を殺してはいけないのか」という若者の開き直った論理に対して、「それがまちがっていることを適切に説明できる能力が今の日本社会にはない」と述べている。それを裏書するように精神科医の町澤静夫が、『人を殺してはいけないのはなぜか』

という問いを論理的に答えるということは、法律上はあり得ても人間の現象として説明される原理ではない」と断言している。それでも全共闘世代に属する佐伯や町澤は、「人を殺してはいけない」という道徳的禁止命令を、確かにそれとして、まだ個人的にも世代的にも上の世代と共有している。

ところが、ポスト全共闘世代となるとその辺りもあやしくなる。例えば社会学者の大澤真幸は、次のように語る。「人を殺してはならない」ということは、道徳的な命令(当為)である前に事実の問題です。人を殺してはならないのではなくて、人は人を殺すことができないのです。できないからしてはならないのであって、逆ではありません。⁽⁹⁾これは奇妙な論理である。多分レヴィナスの言う殺人の「倫理的不可能性」(「全体性と無限」を自己流に解釈したであろう大澤のこの論理に従うなら、理由もなく殺されてしまった者がいるという根源的事実は、どのように解釈されるのだろうか。殺したのではなくて、勝手に死んだ、とでも言いたいのだろうか。

さらにストレートなのが、同じ社会学者の宮台真司である。「なぜ人を殺してはいけないのか」に対する答えを僕たちは持っていません。『仲間を殺すな』と『仲間のために人を殺せ』というルールがあっただけなのですから」という彼の主張には、もはや道徳的禁止命令の存立する余地がない。また精神科医の香山リカは、一四歳の中学生に「なぜ人を殺してはいけないの?」と聞かれたら、次のように答えると言う。「この世の中には、本当は『してはいけないこと』なんて基本的にはないんだよ。だって、あなたが見ているのはあなたが主人公の世界だからね。好きなようにすればいい⁽¹⁰⁾」。そして哲学教師の小泉義之によれば、『殺してはいけない』というルールも、『殺し合ってはいけない』というルールも存在しない⁽¹⁰⁾。

同じくポスト全共闘世代に属する倫理教師の永井均は、倫理思想の多くは「必然的に嘘を語」っていると主張し、「だからこそ『なぜ人を殺してはいけないのか』という問いには答えはないし、あつてはならないのである」

と(目)言う。その理由は、「人を殺してはならない」という規範は単なる社会契約であって、多くの人が、自分が人を殺したいと思う以上に、自分や自分の関係者が人に殺されたくないと思っ(目)ている、という事実に基づくにすぎないから、ということである。

以上のとおり、日本の論壇のホープと目されているポスト全共闘世代の人々の意識は、「人を殺す」という行為に対して、生理的にも論理的にも拒否反応を示していない。むしろ、「人を殺してはいけない」と一方的に命令されることに、激しい嫌悪感と拒否反応を表すようである。その点で彼らは、今の子供たちと確かに通じている。永井が「私自身もその子と同じ〈子ども〉にすぎないからだ」と述べているが、そこには永井本人が予感する以上の意味が隠れているようにも思われる。

世代論は本稿の課題ではないので、ここでは、子どもたちと共有している永井らの見解を哲学的に分析してみたい。彼らの見解を私なりに要約すれば、次のようになる。人は自分が殺されたくないから「人を殺してはいけない」と言うのであり、自分が殺されてもよいと思ったり、自分が殺される可能性がなければ、そういう禁止命令は無意味である。むしろ他人を油断させ自分だけが生き残るチャンスを増大させるから、その命令は嘘っぽい。

こうした論理は、よくホップズ流の自己保存本能に基づく生物学的個体主義ないし政治的個人主義に由来するとされるが、適切とは思われない。というのも、ホップズの社会契約論では、まず人の自然(本性)とは人の生命を指し、生命を維持するために人がしたいことをする自由が自然権と呼ばれ、生命を維持し促進する義務が基本的自然法と呼ばれるからである(『リヴァイヤサン』第一部第一四章)。だから、人は殺されてもよいと思っ(目)てはならないし、また、恨みを買うなどして殺される可能性を増大させる殺人などの行為権を相互に譲渡しなければなら

ない。生命を維持し促進する義務があるから、自殺してはならないし、人を殺してもならないのである。

言い換えれば、ホッブズの社会契約論は生命権、つまり殺されない権利を根源的原理として立て、そこから派生する第一の原理として、殺さない義務を演繹する。こうした論理構成はホッブズを継承する近代ヨーロッパの哲学者に一貫しており、近代的刑罰観を確立したカントやベッカーも例外ではない。ポスト全共闘世代の論者は殺されない権利を、素朴に、殺されたくない欲求として理解したため、思想のもつ深さを把え損なっていると思われる。

三 加害者の思想と権利——倒錯した被害者意識——

ポスト全共闘世代の論理はホッブズより、むしろベッカーの功利主義に近い。ベッカーの刑罰論が立脚している人の心情とは次のものである。「各人は自分の利益のためにだけこの地球上の諸関係に結合するのであって、できることなら、他人を拘束する法律によって自分だけは拘束されたくない」(『犯罪と刑罰』第二節)。これは実にエゴイズムの極致と言ってよい。彼によれば、刑法の主たる目的は犯罪の予防にあり、刑罰は必要悪であって予防のための手段にすぎない。⁽¹³⁾再犯を予防するのが刑罰であるから、刑罰には教育的意義がある。彼の刑罰論は加害者のためのもので、犯罪の被害者については原理的に考慮されない。ただしポスト全共闘世代と決定的に違って、自殺の禁止というキリスト教の信仰が法論理を演繹する根源的原理となつている。したがって殺人などの行為の道徳的評価は、死後における神の最後の審判によって定まることとなり、論理の上では被害者の救済も担保されている。

ベッカーリアの社会予防説的な教育刑思想が、今日の刑罰観の主流になっている。日本でも团藤重光の人格責任論・動的刑罰論がそうである。この場合、子供ほど環境の影響が大きくかつ人格の可塑性が高いので、教育の効果が大きいと見なされて、刑罰が軽減される度合いが大きく、刑罰そのものが免除されることにもなる。それでいて被害者の道徳的、宗教的救済が法技術の埒外に放置されるので、現実の被害者を置き去りにして、犯罪の加害者である子供こそが真の被害者であるという、倒錯した論理が生じやすい。いわゆる人権弁護士や、先述の灰谷と滝谷の論理にもその危険性がないではない。

こうした倒錯論理は犯罪論と刑罰論を切り離れた場合に顕著となるのであるが、法論理としては社会契約説に立脚する近代法に共通した性格である。例えば両者を分離しないカントにおいても、犯罪行為全般ではなくて違法行為のみが刑罰の対象となる（『人倫の形而上学』国家法注釈）。つまり、人を殺したから罰されるのではなくて、人を殺してはいけないという法律（社会契約）に違反したから罰されるのである。法的には、法律を破られた国だけが被害者とされるのである。それでいて裁判手続き上では、被害の当事者とされる国が告発権を得て原告となり、犯罪の加害者が被告となる。裁判においては加害者個人は容疑者にすぎず、また国と個人の間においては個人が圧倒的に不利となるから、裁判を公正とするために、被告である加害者の人権に最大限の配慮が加えられ、国費で弁護士が選任されたりもする。こうして法廷という劇場では、犯罪の加害者であったものが、むしろ弱々しい被告として、人権被害者として演出されることとなる。その一方で、無残に殺されていった現実の被害者は切り捨てられ、忘れ去られる。

近代の法論理を限定する哲学的、宗教的原理を無視して、法が技術的にのみ運用されるなら、近代法では構造的に、犯罪の加害者の人権だけが突出して尊重されざるをえなくなる。すると、加害者の内面的、道徳的改悛を

待たずに、ただ犯罪の容疑者とされ被告席に座らせられたことによって、さらにまた犯罪を犯すに至った人格的環境が過大視されることによって、法廷の観衆のみならず加害者自身にも、加害者こそ最も気の毒な被害者ではないか、という倒錯感情が必然的に惹起することとなる。この傾向は、歴史的経緯と職業上の理由からか、日本のジャーナリストや人権論者、在野の弁護士に多く見られる。

四 絶対的弱者の思想と宗教——顔の見えない被害者——

人の存在そのものを絶対的弱者と見なす宗教にもまた、責任の所在を暗まし、倒錯した被害者意識を助長する危険性がないでもない。例えば親鸞は、「殺をしるといへどもいかなぞ罪あらんや」(『教行信証』信巻)、「わがころのよくてころさぬにはあらず」(『歎異抄』第十三条)と述べている。つまり人の行為はすべて、生まれる前に前世からの宿縁によって決定されているのであるから、当人にはどうしようもない。しかし殺人を犯した極悪人でも一心に念仏を心掛けひたすら阿弥陀佛に帰依すれば、極楽浄土に往生すると言っているのである。

神が万物を創造したと唱える旧約聖書も同様である。殺人者も神が創造したのであれば、最終的には神に救済の責任(愛)が伴うのではないか。例えば関根清三は、「汝殺すなかれ」(『出エジプト記』二〇章一三)を次のように解釈している。十戒は「君は殺しはしないだろう」というのが元来の意味である。神の愛に覚醒した者が、その愛に背いて同じ神の被造物である四海同胞を抹殺することなどありえない、というのが十戒の理念なのである。神の愛への覚醒こそが、なぜ殺してはならないか、との問いに対する旧約聖書の答えの核心となる。

救いの宗教、愛の宗教としての佛教やユダヤ教、キリスト教の性格を強調することは大切なことである。しか

し、これらの宗教には、閻魔大王、地獄、最後の審判などに見られるように、裁きの性格もあるのは見逃せない。手続的には、各人に先ず罪深さを自覚させ、その上で慈悲をもって救い上げる、というのがこれらの宗教本来の性格ではあるまいか。特に旧約聖書には、「人を打ち殺す者は殺されなければならない」（『レビ記』二四章一七）、「命には命を、目には目を、歯には歯を」（同二〇）という言葉も見られる。

罪の自覚という裁きの契機が先行するからこそ、人の存在が絶対的弱者として把握され、佛の本願力や神の愛にすがらざるをえないのが了解されるのである。そうでないと「本願ばかり」（『歎異抄』第十三条）が、つまり罪の自覚が消えて開き直りさえもする、倒錯した被害者意識が生じよう。すると加害者が一転して被害者となり、殺されて死んでこの地上から消えてしまった現実の被害者の顔が、どこにも見えなくなってしまうのである。

五 相対的強者の思想とその限界——人が人間になるとき——

法的にも宗教的にも現代という時代は、現実の被害者に対して無慈悲であるように見える。相対的弱者であった犯罪の被害者よりも、相対的強者であった加害者に対してやさしく配慮する時代だと言える。例えば神戸連続児童殺傷事件弁護団長の野口善國は、次のように言う。「ほとんどの非行少年は、家庭の愛を十分に受けられなかった子どもである。少年非行は追いつめられた少年たちの悲痛な叫びである。もっと早くその叫びに気づき、適切な愛を少年たちに注いでいたとしたら、ほとんどの少年非行は未然に⁽¹⁶⁾くい止められたと思う。」そして彼は「それでも少年を罰しますか」と問いかける。

同じ趣旨で評論家の芹沢俊介は、イノセンスという言葉を用いて子供の無垢な「根源的受動性」⁽¹⁶⁾を説く。これ

を受けてジャーナリストの西山明は、大人のイノセンスを語る。つまりアダルトチルドレンのことで、家庭に問題があつて子供時代に心の傷（トラウマ）を受けたのに大人によつて癒されなかつたので、「自分の存在を引き受けられない」⁽¹⁷⁾子供のままの大人を指す。体は大人だが心が子供というわけである。

しかし、理想的な子供時代をおくつた者などどれほどいようか。誰もが何がしかのトラウマを負いながら、それでも責任を転嫁せずそのつど自分の行動に責任をとることを学習することによつて、自分の人格と人生を築き上げるのではないのか。フロイト流のトラウマ療法を過信して一般化するなら、誰もが子供時代の犠牲者となり被害者となつてしまう。そして、もはや語ることもできなくなつてしまつた現実の被害者だけが、無残に切り捨てられてしまう。理由もなく殺されてしまつた者がいるという根源的事実に定位するなら、子供ですら人生のリセット（帳消しとやり直し）は許されなはずである。

子供も大人もいつまでも子供のままでいられるわけがない。いつかは大人に、つまり自分に責任をもつ人格にならなければならない。そして自分自身と、また他人と安定した関係を築き上げ、「自分が社会の一員として自己責任のあるポジティブな存在であると感じられ」⁽¹⁸⁾るようになるには、「〈子ども時代〉の囚人」⁽¹⁹⁾であることを脱却するべく、まともな大人が協力しなければならぬ。そのためには、一人前の事件を起こした者には、たとい子供であっても、事件に即した「一人前の処遇」⁽²⁰⁾でもつて臨むべきこととなる。罪を罪として自覚させる必要があるのである。こうして初めて、罪を憎んで人を憎まず、という言葉にも命が吹き込まれるのではあるまいか。

こうした事態をカントは「啓蒙」と呼ぶ。すなわち、決断と勇氣をもつて「自分自身に責めのある未成年状態から抜け出すこと」（「啓蒙とは何か」）である。それは動物と変わらぬ個体的存在から、人間にふさわしい社会的存在への自発的脱却でもある。そのためにカントの定言命法がある。例えば定言命法の一つは次のように自分を促

す。「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい。」（『人倫の形而上学の基礎づけ』第二章）

亡命ユダヤ人のカール・マンハイムが「民主主義的信条」（『自由・権力・民主的計画』第八章）の原理と呼んだこの定言命法は、人が「人間」（和辻哲郎『人間の学としての倫理学』第一章）へと自覚的に再生するための真言でもあろう。人と人との間の力動的な関係である間柄が、動物的個体存在にすぎない人を、心の通い合う人間とするのである。とはいえ、間柄が自己目的ではなくて、間柄を不可欠な通路として形成される自分や他人の人格が目的自体となる。自分の行為に敢えて責任を取ろうとする人格的態度が、人を人間とするのである。カントの表現を用いれば、動物と変わらぬ「現象的人間」を、人間本来の人格的な「可想的人間」とするのである（『人倫の形而上学』序論）。

六 なぜ人間は人間を殺してはいけないのか——法と道徳と宗教——

ここで簡略に結論を述べれば、「どうして人を殺してはいけないのか」という問いは、生命権、すなわち「殺されない権利」を認めるか認めないかで、答えは差し当たり二つに分かれる。

生命権を認めなければ、人を殺していけないことはない。この場合、剥き出しの生存本能を制御するルールは存在せず、ホップズの言う自然状態となる。人と人との関係は生き残りを賭けた戦時状態にあり、死者はもとより生者にも一切の権利が認められない。神戸の殺人少年もポスト全共闘世代の論客も生命を保証されず、アリヤゴキブリのように殺されても仕方がない。こうなると「どうして人を殺してはいけないのか」という問いを発す

る余裕もなく、問うこと自体が愚問どころか、無意味となる。

したがって、有意義な答えを求めるならば、生命権を認めざるをえない。人は相互に生命権を承認することによって公共社会を樹立し、人と人との間の存在、すなわち人間、となる。すると問いは、「なぜ人間は人間を殺してはいけないのか」へと変換（相転移）する。

しかし、生命権の承認が相対的あるいは手段的なものであれば、生命権は実質的に尊重されず、生存競争がサイバルゲームとして復活する。人間関係は駆け引きに満ちた緊張状態となり、立て前では生命権をより尊重し本心ではより尊重しないものが、有利となる。法も道徳も宗教も、生き残ったものがさらに生き残るための手段とされ、殺された死者は文字どおり切り捨てられる。これは外形的な法論理が貫徹する功利主義の社会であり、加害者など生者の論理が、殺された被害者の論理を圧倒する。この場合、問いの答えは、殺さないほうが生き残るのに有利だから、となる。

これに対して、生命権の承認が絶対的なものであれば、正当な理由もなく生命権を侵害した者は社会の正当な一員としての資格を剝奪され、また、生命権を侵害された者については、公共社会が当人に代わって可能な限り侵害された権利を回復しなければならぬ。それが正義の実現となる。殺された死者の権利を殺した生者の権利と対等に扱い、前者が後者を制限する論理を、私は道徳的論理と呼びたい。道徳的論理が尊重される社会では、生命権という根源的権利の回復に関わるがゆえに、殺された被害者の論理に優位性が与えられる。この場合、問いの答えは、生命権は絶対を守らなければならないから、となる。

だが、死者が現実には生き返るわけではないから、理念的に来世を想定して死者の冥福を祈ることが論理的に要請される。それで、こうした贖罪のための奉仕活動が、義務として殺した加害者に課せられなければならない。

道徳的論理が尊重される社会では、生者のための論理である法と、生者と死者が対等な論理である道徳と、死者のための論理である宗教とが、互いに調和しながら、それぞれに固有の機能を發揮することができる。

結局、「どうして人を殺してはいけないのか」と問われたら、誰にだって絶対に「殺されない権利」があるから、と私は答えたい。

註

- (1) 大江健三郎「二一世紀への提言」、『朝日新聞』一九九七年一月三〇日付朝刊。
- (2) 灰谷健次郎「いのち まんだら」(連載)、『朝日新聞』一九九七年二月三日付朝刊。
- (3) 滝谷美佐保「大人にこそ求められる『想像力』」(論壇)投稿、『朝日新聞』一九九八年一月二十二日付朝刊。
- (4) 大江健三郎「未来に向けて」(ナディン・ゴードイマとの往復書簡)、『朝日新聞』一九九八年五月二十二日付朝刊。
- (5) 佐伯啓思「論壇思潮(上)」、『読売新聞』一九九八年二月十八日付朝刊。
- (6) 大澤・町澤・香山「心はどこへ行こうとしているか」(マガジンハウス、一九九八年一〇月)、一〇ページ。
- (7) 同、一四ページ。
- (8) 藤原和博・宮台真司「人生の教科書『よのなか』」(筑摩書房、一九九八年二月)、二三三ページ。
- (9) 大澤・町澤・香山「心はどこへ行こうとしているか」、前掲、一二ページ。
- (10) 永井均・小泉義之『なぜ人を殺してはいけないのか?』(河出書房新社、一九九八年一〇月)、一四五ページ。
- (11) 同、七一―七二ページ。
- (12) 同、九四ページ。
- (13) 平田俊博『柔らかなカント哲学 増補版』(晃洋書房、一九九九年)、第三章「カントの反・死刑廃止論——へ死

刑に値する」とへ生きるに値しない」との狭間を求めて——」参照。以下同じ。

(14) 関根清三「『汝殺すなかれ』——その意味と根拠——旧約の場合」(聖書学研究所公開講座一九九九年一月二〇日)、四―五ページ。

(15) 野口善國「それでも少年を罰しますか」(共同通信社、一九九八年十二月)、三ページ。

(16) 芹沢俊介・西山明「対談 私たちに『つぶやき』が聞えるか」、『世界』第六四四号(一九九八年一月)、八八ページ。

(17) 同八九ページ。

(18) ウルズラ・ヌーバー(丘沢静也訳)『へ傷つきやすい子ども』という神話 トラウマを超えて(岩波書店、一九九七年八月)、二二七ページ。

(19) 同二三六ページ。

(20) 村瀬学「『二三歳の力』について思う」(論壇)、『朝日新聞』一九九八年二月二四日付朝刊。

本書はカント哲学の現代的意義を主として現代日本人の立場から論じた研究書であるが、成立経過からすれば学生諸君との対話の所産でもある。カント研究者として大学教師の資格を得た私が哲学や倫理学の講義活動を通じて、学生諸君が直面している時代の諸問題をカント哲学を手掛かりに、彼らと共に解決しようとしてきた努力を一書に編集してみたものである。

それで、本書によって伝えたいメッセージを一言で示せば、「自由かつ公然 (frei und öffentlich)」と表現できよう。これは『純粹理性批判』第一版序文中のカントの言葉であり、批判哲学の根本精神を言い表したものだとは理解している。と言うのも、カントによれば、「われわれの時代は真の意味で批判の時代であり、すべては批判にさらされなければならない」(AN)からである。心からの尊敬を他人はもとより自分自身さえからもかち得るためには、人間理性による徹底的な批判が不可欠であり、だからこそ「自由かつ公然」たる理性の使用がすべての人に保証されなければならない、とカントは訴えたのである。

講義に際して私は、学生ひとりひとりに対して、のみならず私自身に対しても、カントの批判的精神を要求してきた。つまり、理性以外のいかなる権威も認めず、自分の疑問や意見を「自由かつ公然」と発言するように促し続けた。大学の主人公は学生であり、学生諸君の積極的参加なくしては教育も研究も形骸化すると考えるからである。それゆえ、学生も教師も対等な理性的存在者であり、同じ地球人ないし世界公民であるというカント的

な信念に導かれて、本書は成立した。その意味で本書は、今なぜカント哲学なのか、という疑問に対する弁明の書ともなっている。今日ますます世界は地球規模で一体化しつつあり、どの人間にも、人類の一員であるとの自覚と相互尊重の精神と理性的対話が、要するにカント的精神が、これまで以上に求められているからである。

さて、そこで、理性とは何か、が問われてくる。カントの言う人間理性とか、批判理性とかの内実が問題となるのである。本書はこの問題に対して、最初に「まえがき」の結論部で示したように、「カント哲学を支える批判理性は間人モデルに立脚する」というテーゼでもって解答した。そして、これが本書の基本テーゼとなる。「間人」とは浜口恵俊氏が提唱した方法論的概念であり、個人という西洋近代的な人間像に対して、伝統的日本人像を性格づける。個人の概念が自己中心主義、自己依拠主義、対人関係の手段視という三特徴をもつのに引き換え、間人の概念は相互依存主義、相互信頼主義、対人関係の本質視という正反対の三特徴を有する。

本書で私は間人モデルに立脚してカントの批判理性を説明しようとしたのだが、その根拠を私は人格に関するカントの次の定言命令に見いだした。

「自分の人格のうちにも他の誰も的人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい。」(平田俊博訳『人倫の形而上学の基礎づけ』岩波カント全集7、二〇〇〇年、六五ページ、出典では全文傍点。なおカントからの引用原典はすべてアカデミー版。ただし「純粹理性批判」のみ原版のページ付)

この定言命法は自他の人格の相互性と人間性に関するものだが、相互依存主義、相互信頼主義、対人関係の

本質視という人間の三特徴をきっちり満たしていると私は理解した。とりわけ、以下の理由により、相互依存主義と相互信頼主義の点で重要だと言えよう。

カントは人格を理性的存在者と言いつ換えたりもするが、そもそも批判哲学で言う理性とは、普遍的な人間理性のことであり、決して個人的なものではない。たとえば彼の論文「世界公民的見地における普遍史の理念」(一七八四年)では、次のように述べられている。「地球上で唯一の理性的被造物である」人間の内で、人間の理性の使用をめざす自然素質が完全に展開するのは、ただ類においてのみであり、個人においてではないはずである。……理性はそれ自身、本能的には働かず、実験と練習と教育を要する」(VIII 18f.)。

つまり、カントによれば、人間理性は可能的素質としてのみ各個人に内在するにすぎず、それが個人相互の交際を通じて試行錯誤や相互批判を経験しながら、しだいに教育されて開化するのであり、人類全体においてさらに完全なものとなるよう進歩する。したがって人間は、単独の個人としては本能的、感性的存在者にとどまる。そのような個人が理性的素質を發揮して現実^に理性的存在者となるには、各個人が相互にいわばスクラムを組んで理性的関係を築き上げるしかない。

それで、あの人格相互性の定言命法に従うことよって初めて、各個人は他者との理性的関係を樹立し、相互依存的に、他者ともども自分自身を理性的存在者とすることができる。そうした相互依存的な、その意味で有限な理性的存在者こそが、本来カントの批判哲学において人格と呼ばれるべきなのである。単独では本来の人格でありえない不完全な各個人が本来の人格となるためには、それぞれのうちにある人間性を行為の手段として相互に信頼することが必要となり(相互信頼主義)、さらにまた、その人間性を互いに行為の目的とすることが必要となる(相互依存主義)。

ところで、前述の定言命法の文は私、平田の新訳であり、本書の基本テーゼ「カント哲学を支える批判理性は人間モデルに立脚する」とも密接に関わるので、ここで簡単ながら訳文の特徴と訳出の意図について簡単に説明しておきたい。

カント自身による原文のドイツ語は次のとおりである。

“Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.” (IV, 429, 原典では全文隔字体)

また、これまでの日本語訳に大きな影響を与えてきたペイトンの英訳文と、最近の代表的な邦訳文である宇都宮芳明訳は、以下のとおりである。

“Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end.” (H. J. Paton, “Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals” (1948), HARPER TORCHBOOKS 1964, p. 96. 出典では全文イタリック体)

「汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ。」(宇都宮芳明「訳注・カント「道徳形而上学の基礎づけ」(一九八九

年) 以文社、一九九四年、一二九ページ、出典では全文傍点)

平田訳の特徴は、ペイトン訳が 'you' と宇都宮訳が「汝の」と訳した 'deiner' を「自分の」と、また 'treat' もしくは「扱う」と訳した 'brauchst' を「必要とする」と改めた点にある。

'deiner' を「自分の」と訳した理由は、話し手が自己内対話の相手としての自分自身に 'du' や 'deiner' を用いるというドイツ語特有の用法に着目して、自分が自分に命じるのだという自律的性格を明らかにするためである。英訳の 'you' や 'you' では、そうした微妙なニュアンスが伝わらない。また「汝の」と訳すと、神など自分以外の他者が自分に命じるようでもあり、他律的な印象を与える。カントは意志の自律こそが道德法則の真髓だとして、他律の道德をすべて徹底的に否定している。理性的、叡知的存在者としての自分が、道德法則を通して感性的、現象的存在者としての自分を律するのが、カントの言う意志の自律なのである。

'brauchst' (基本形 brauchen) を「必要とする」と訳したのは、一つには意味的な理由による。まず何よりも brauchen の原義が「必要とする」であって、「扱う」という意味をもたないことに注意しなければならない。また、brauchen は強意の派生形 gebrauchen の意味をも射程に収めていて、「使用する」と訳せる場合もある。だが、それは「手段」に関わる時だけで、その際カントはわざわざ 'sich bedienen' (IV 429) と言い換えており、「目的」に関わる時は「見なす」の意の 'betrachten' (Ib.) と言い換えて峻別している。手段として使用すると言っても、目的として使用する ('sich bedienen') とは言わないのである。それゆえ、「使用する」と「見なす」の両義を充足する原義「必要とする」を、brauchen の訳語とした。

第二の理由は構文上のもので、人格相互性の定言命法 (IV 429) と「共同的な客体的法則」(IV 433) との位相

差を明確にするためである。いずれも『人倫の形而上学の基礎づけ』第二章の中程に出てくるが、両者の文脈上の位置関係に意義がある。

後で提示される共同的な客体的法則とは、「理性的存在者のおのおのが自分自身と他のすべてを決してただ手段として、ただけではなくて、むしろいつでも同時に目的自体それ自身として扱うべきである」(同)という法則で、理性的存在者について言われる。あの定言命法と似た内容でありながら、ここでカントは「必要とする (braucht)」を避けて、わざわざ「扱う (behandeln)」と表現している。この言い換えにも意義がある。

先に提示される定言命法はもともと「人間的意志」(IV 438) に向けられた一種の「要請」(IV 429) であって、無条件に理性的存在者ではない人間が、仮に理性的存在者であるとするなら、当然そのように行為せざるをえない行為の仕方を命令形で表現している。つまり、理性的存在者であるために「必要とする」行為の仕方を、実践的に命じている。ところが、後続の客体的法則においては人間ではなくて、端的に理性的存在者が対象とされる。だから、カントは区別して「扱う」と言い換えるのである。

“braucht”を「必要とする」と訳した第三の理由は、解釈上のもので実用論的意義をもつ。すなわち、すでに述べたように、人格相互性の定言命法が相互信頼主義と相互依存主義を各人に要求していることを、はっきりさせるためである。これに対して、共同的な客体的法則において意図されるのは、「目的と手段としての理性的存在者たち相互の関係」(IV 438) である。まさにこれこそ、対人関係の本質視にほかならない。すでに人格相互性の定言命法も対人関係の本質視を暗黙のうちに含意していたのだが、後でこの法則によって改めて明示されるに至ったと言えよう。共同的な客体的法則は対人関係を本質視することによって、「理性的存在者たちの体系的結合」(Ib) である「諸目的の国」(Ib) を形成しようとするのである。

本書は、私が新たに訳出した人格相互性の定言命法を根拠として、間人モデルに従いカントの批判理性を解明しようとするものだが、このようなカント解釈は管見の限り先例がなく独自のものなので、「まえがき」でも述べたとおり、私は「柔らかなカント哲学」と名付けて本書の表題とした。そうすることで、個人モデルに立脚する山崎正和氏の「柔らかな個人主義」と対照させ、カント哲学の根本精神を浮き彫りにできると考えたのである。つまり、山崎氏は独我論的で独善的な近代の硬い個人主義を批判して、複数の社会的役割をそつなくしなやかに演じ分けることのできるポスト・モダンの人間の在り方を、柔らかな個人主義と命名した。これに対して私は、人間のそうした柔らかな在り方が個人主義というより、むしろ間人主義に由来するのではないかと考え、その上で、間人モデルによってカント哲学を解明できると主張するのである。

次に、本書の構成と内容について要約的に説明しておきたい。まず、本書の構成を概観すれば、三つの部分に大別できる。序論部に相当する第一章と、本論部を構成する第二章から第十一章までと、結論部となる第十二章とである。そして、本論部がさらに三分されて、第二章と第三章では、カント哲学の世界公民（コスモポリタン）的で社会契約論的な性格が論じられ、第四章から第七章にかけては、カントの人格ないし人格性の概念が究明され、第八章から第十一章までは、カント哲学の思想上の位置づけと読み解き方が本書独特の仕方でも提示される。各章の内容はそれぞれの冒頭に掲げてある細目次のとおりであるが、前後の章との関連に留意して要約するなら、以下のようになる。

第一章「批判哲学の歴史的基盤とカントの人間学」は本書の序論部であり、私のカント解釈の基本方針と、それに基づいて理解されるカント批判哲学の基本性格とを、提示する。基本方針は、デイルタイの歴史的理性の批判と解釈学に準拠しており、カントの批判哲学をその成立現場である歴史的状况に即して発展的に解釈するこ

と、及び、利用文献の取り扱いに関して、カント自身による公刊物を第一として、未公刊物、同時代者の証言記録、後代の研究書へと下る優先順位を定めたことである。また、当然ながら、本書の基本テーゼ「カント哲学を支える批判理性は人間モデルに立脚する」と基本方針とは密接に結び付いている。つまり、孤立した個人は抽象物にすぎず個人はそのつどの歴史的な社会環境から理解されねばならない、とするデイルタイの見解に、相互依存的な人間主義的アプローチを見いだして、カント個人並びにその個々の作品の理解にも、そうした見解を適用した。

第一章の本文は、「一 カントの批判哲学の歴史的基盤——批判の時代・啓蒙の時代——」と「二 カントの批判哲学の形成史と人間学的基盤」の二つの節から成り、アメリカ独立革命の影響を受けたカントが、「自由かつ公然」という批判の精神と世界公民としての自覚とを、哲学することの原点に定めて、みずからの批判哲学を形成していった過程を明らかにする。批判哲学の目標は、「啓蒙」すなわち「自分自身に責めのある未成年状態から人間が脱却すること」にあり、そのための不可欠な条件として、「考えることを学ぶ」という「悟性の訓練」と「哲学することを学ぶ」という「理性の訓練」を、カントが主張するに至った経緯も説明する。

第二章と第三章は、本論部の先頭部分として序論部である第一章を承けながら、「世界公民」思想と「理性の訓練」に焦点を当てて論述する。第二章「純粹理性の批判と現代——理性の法廷をめぐる司法モデルと立法モデル——」では、カントが『純粹理性批判』第二版で法廷の比喻もともと第一版序文を削除していることに着目して、カントの法廷概念の多義性とカントの真意を解明することにより、批判哲学の現代的意義を明らかにする。弁証論における懐疑的理性の法廷ではなく、方法論における批判的理性の法廷こそが重要なのだが、これは司法的というより立法的人格が強い。批判的理性の法廷が、世界平和と世界公民的体制の実現を目指して人間理性を訓練

し、人間理性の立法のための規律を定める公共機関 (Iustanz) であることが、第二章で論証される。

第三章「カントの反・死刑廃止論——△死刑に値する▽と△生きるに値しない▽との狭間を求めて——」は、同じく社会契約論に依拠しながら、社会予防の見地から死刑廃止を唱えるベツカリニアに反対して、なぜカントが刑罰正義の定言的命法に従い死刑制度を肯定するのかを解明する。他人の生命権を悪意をもって侵害する行為は死刑に値する、という静的犯罪論の立場にカントは立つ。しかし、団藤重光氏が提唱する「人格責任論・動的刑罰論」の立場から、行為は死に値するけれども犯罪者が生きるに値しないわけではない、と言うことも可能である。それで第三章では、公的人格性と生得的人格性を区別しながら、両論を調停しうる論理的可能性が示される。

第四章から第七章にかけては、本論部の中核部分であると同時に本書全体の中心ともなっていて、カントの人格および人格性の概念について究明する。まず第四章「カントの『人格』概念に関する一考察——*Personlichkeit*と*Personalität*——」は、なぜドイツ語のみが日本語の「人格性」に対応して、*Personlichkeit*と*Personalität*という二つの言葉をもつのか、この両者の間には原理的な相違があるのか、という疑問から出発する。そして、カントの『純粹理性批判』中の靈魂論における両者の用法に原理的相違があることを指摘する。*Personlichkeit* (ペルゼンリツヒカイト) はカント哲学特有の批判主義的人格性に関わり、*Personalität* (ペルゾナリテート) はカントが批判した合理的心理学の知性的実体を指すのである。さらに第四章は、両者の背後にそれぞれカント的な人間観もしくはキリスト教的な人間観が控えているのを指摘する。

第五章「ペルゼンリツヒカイトとペルゾナリテート——カントの『人格性』への一試論——」は、第四章の続編で、人格性を意味する二つのドイツ語が、カント以後もカントの原理的区別を念頭に置きつつ、シェーラー

やハイデガーらの現象学派によつて批判的に継承されていることを明らかにする。カントは実体論的なベルゾナリテートを誤謬推理に基づく超越的概念だとして斥け、新たにベルゼーンリツヒカイトという日常ドイツ語でもつて、独自の批判主義的人格性の概念を基礎づけようとした。そして、超越論的人格性と道徳的人格性と心理学的人格性という三種の概念を展開した。しかし、これらが原理的に形式的で没個人的にすぎないとシェーラーは批判し、改めてベルゾナリテートというドイツ語でもつて、実質的で個人的な現象学的人格性の概念を提示した。カントが人格性の概念を人間相互の関係の中でのみ基礎づけようとしたのに対して、シェーラーは再び神との関係を持ち込んだのである。第五章はさらに、二つの人格性概念が現代の民主主義社会にとつてもつ意義についても論究する。

第六章「近代的人格性概念の検討——ポスト・モダン社会における新しい倫理と教育の原理的研究——」は、人格の完成を教育の目標理念と定める日本の教育基本法の難点が、人格ないし人格性という近代的概念の多義性に起因するという、問題意識から出発する。そして、地球人ないし世界公民としての普遍的な倫理と教育がますます要請される今後のポスト・モダン社会では、それにふさわしい人格性の概念が確立されなければならず、そのためには先ずもつて、欧米と日本における人格性概念の歴史的形成過程を比較思想的に分析しておく必要がある、という現状認識に基づいて立論する。そこで、二つの節から成る本章の第一節は、欧米でも特にドイツにおける人格性概念の形成過程を、また第二節は日本での形成過程を、究明する。第一節「近代的人格性概念の倫理的意味」は第五章のテーマを深化発展して、主にカント及びシェーラーの人格性概念の特徴と歴史的意義を解明する。また、意識性を重視するカントと超意識性を力説するシェーラーの対立が、責任問題において先鋭化することも明らかにする。第二節「人格の完成と教育の理念」は、教育基本法における人格の完成について、人間

性の開発や個人の価値と尊厳と対比しながら究明する。

第七章「人格の完成と個人の尊厳——生活科教育と社会科教育——」は、第六章第二節の続編であり、戦後の教育改革の原点となった教育基本法とその申し子として設置された社会科とについて、また社会科の見直しに通じる生活科の新設について、人格の完成と個人の尊厳という原理的観点から検証する。論点は人格と個性の関係をどう評価するかにあるが、代表的な論争を踏まえた上で、両者が役割の分担と責任の自覚とを通じてのみ結合することを、さらに、責任を自覚させることが個性教育と人格の完成のために不可欠であることを、論証する。そして、個性が役割分担と不可分であるとする間人主義的見地に立脚して、人格の完成とは、自分の責任で行わしめる自由な個人の育成にほかならないと結論する。個人の先在性と独立自存性を強調する個人主義との違いに注意されねばならない。

第八章から第十一章までは、本論部の終末部分であって、本書におけるカント哲学の思想上の位置づけと読み解き方を提示する。第八章「バイオエシックスとカント倫理学——QOLとは何か——」は、ふつう生命倫理学と訳されるバイオエシックスの原点が人権運動にあることを指摘した上で、現代の代表的な人命観として、共同体主義的なフランス方式、個人主義的な北米方式、生命神聖主義的なドイツ方式、統計的な機械論的生命観、の四種を提示する。そして、自分の生命も他人の生命も勝手に処理してはならず、社会や国家があつて初めて個人の生命権が確保されるとするフランス方式が、カント倫理学に最も近く、日本も見習うべきだと主張する。生物学的な生命の質ではなく、人格的な生命の質を絶対視するカント倫理学が、公共の側から個人のエゴイズムを規制するものであることを明らかにする。

第九章「ボンボナツツイと靈魂の不死性論——近代的自律倫理学の誕生——」は、カントの人格性論がキリス

ト教の靈魂論を通じて、プラトンの『パイドン』とアリストテレスの『靈魂論』に淵源をもつことを明らかにする。両者は人間本性を、身体に依存する可死的性質と理性に依存する不死の性質に二分したが、これはカントの感性的存在者と理性的存在者（人格）の区分にそのまま対応する。両性質の組み合わせから様々な学説が生まれ、代表的なものとして、プラトン説、アヴェロエス説、トマス説、ポンポナツツイ説の四種が挙げられる。その中で、実践理性の優位を説いたルネサンス期のポンポナツツイ説が、カントの自律の倫理学と人格論の先駆けとなつてゐることを論証する。

第十章「近代理性の精神分析——柔らかな坂部哲学——」は、特殊西洋的な文脈の中で生長した近代理性を漢語ではなく、「やまと言葉」によつて柔らかく読み解こうとする坂部恵の哲学が、カントの人間学に相当するものであつて、日本人の爲の人間学となつてゐることを論証する。自分で考える、という近代主体主義の立場を坂部は基本的に継承するのであるが、他者あつての自分ではないか、という自他の根源的相補性に着目して、「おもての境位」を打ち出す。西欧語的主語論理の文脈でのみ理解されがちな人格の概念を、述語一本立ての日本語の論理で捉え直したのが坂部の「おもて」概念なのである。坂部が人間理性の限界を、近代理性の立場から画定しようとしたカントとは逆に、非理性の立場から陰画的に見定めるのに成功してゐることを究明する。

第十一章「ココロとオモイ——靈魂の比較思想——」は、第十章のテーマでもある「やまと言葉」による思考を、ココロ、オモイ、カンガエル、タマシイなど、靈魂とその機能に関わる日本語に適用して、漢語や欧米語との違いを比較思想的に分析する。これは現代日本人の立場からカント哲学の意義を精確に論じる際に不可欠な手続きと考えられ、敢えて補論的に一章を設けて本書に掲載した。

最後に、本書の結論部となる第十二章「どうして人を殺してはいけないのか——法と道德と宗教——」につい

て説明したい。これをこの増補改訂版に結びの章として追加した理由は、カント的精神と「自由かつ公然」という本書のメッセージが履き違えられないためである。確かにカントは、何事についても人間理性による徹底的批判が不可欠だとして、「自分で考えろ」と唱導した。しかし、それはあくまでも、「自分自身に責めのある未成年状態から人間が脱却する」ためであり、「考えるに値する」ことに各人が自分で気づくためなのである。考えるに値しない、とんでもないことを時として人間は考えるものだが、そうした間違いとその源泉とを摘発して閉塞するのが、カントの批判哲学の本来の任務である。人間は悟性や理性を訓練して、考えることを学び、哲学することを学ばなければならないのだ。

さて、その一例として、近ごろ論壇の一大テーマとなっている「どうして人を殺してはいけないのか」という問いがある。この問いに対して「答えはない」などと公然と回答する倫理教師が、少なからず見受けられるのは実に悲しい。だが、答えはある。正しくカント哲学を理解したものは、例えば本書第三章で示したように、「絶対に人を殺してはいけない」と断言することができる。ポイントは「殺されない権利」である生命権が、「考える権利」に遥かに優先して、人間の根源的権利に属することを理解できるかどうかにある。その際、法と道徳と宗教がそれぞれに固有の機能をもつことに注意しなければならない。

ところで、本書が最終的にこのような形で成立するまでに、日本カント協会委員長の量義治先生から実に貴重な御助言を賜った。末尾ながら、御厚情と学恩に対して、先生に心から感謝申し上げる。

二〇〇一年五月三〇日

- 1 「批判哲学の歴史的基盤とカントの人間学」
カント研究会・平田俊博・渋谷治美編『現代カント研究3 実践哲学とその射程』晃洋書房、一九九二年
- 2 「純粹理性の批判と現代——理性の法廷をめぐる司法モデルと立法モデル——」
浜田義文・牧野英二編『近世ドイツ哲学論考——カントとヘーゲル——』法政大学出版社、一九九三年
- 3 「カントの反・死刑廃止論——△死刑に値する▽と△生きるに値しない▽との狭間を求めて……」
カント研究会・樽井正義・円谷裕二編『現代カント研究5 社会哲学の領野』晃洋書房、一九九四年
- 4 「カントの『人格』概念に関する一考察——*Personlichkeit* 及 *Personalität*——」
広島哲学会編『哲学 第28集』一九七六年
- 5 「ペルゼーンリッヒカイトとペルゾナリテート——カントの『人格性』への一試論——」
日本倫理学会編『倫理学年報 第27集』一九七八年
- 6 「近代的人格性概念の検討——ポスト・モダン社会における新しい倫理と教育の原理的研究——」(原題、「ポスト・モダン社会における新しい倫理と教育の原理的研究——近代的人格性概念の検討——」)
上廣倫理財団編『研究助成報告論文集 第4回』一九九三年
- なお、この論文の前半部「近代的人格性概念の倫理学的意味」は、原題、「人格の問題と現象学」(日本倫理学会編『日本倫理学会論集27 現象学と倫理学』慶應通信、一九九二年)
- 7 「人格の完成と個人の尊厳——生活科教育と社会科教育——」(原題、「生活科教育と社会科教育——人格の完成と個人

の尊厳——」

山形大学教育学部附属教育実践研究指導センター編『山形大学教育学部附属教育実践研究指導センター——教育実践研究第2号』一九九三年

8 『バイオエシックスとカント倫理学——QOLとは何か——』

土山秀夫・井上義彦・平田俊博編『カントと生命倫理』晃洋書房、一九九六年

9 『ボンポナッツィと靈魂の不死性論——近代的自律倫理学の誕生——』(原題、「ボンポナッツィと不死性論」)

小倉志祥編『近代人の原像——ルネッサンスの倫理思想——』弘文堂、一九八〇年

10 『近代理性の精神分析——柔らかい坂部哲学——』(原題、「柔らかい坂部哲学」)

『理想 第六四六号』理想社、一九九〇年

11 『ココロとオモイ——靈魂の比較思想——』

比較思想学会編『比較思想研究 第21号』一九九五年

12 『どうして人を殺していけないのか——法と道徳と宗教——』(原題、「なぜ人間は人間を殺してはいけないのか——再

生観と倫理観の関係についての比較思想的考察——」)

比較思想学会編『比較思想研究 第26号』一九九九年

ただし、本書に収録するにあたって、すべての論稿に手を入れた。

14 事項索引

懷疑的—— skeptische Vernunft 55, 61
 実践—— praktische Vernunft xi
 受動—— leidender Intellekt 255, 260,
 264, 267
 独断的—— dogmatische Vernunft 55,
 57
 能動—— aktiver Intellekt 255, 260,
 267
 批判(的)—— kritische Vernunft xi,
 55-61, 280 f.
 普遍—— allgemeine Vernunft 255
 理論—— theoretische Vernunft xi
 理性的 vernünftig
 ——存在者 vernünftiges Wesen 126,
 132, 148-151, 154, 157
 ——動物 vernünftiges Tier 138
 ——人間 vernünftiges Mensch 29
 ——被造物 vernünftiges Geschöpf 151
 立法 Gesetzgebung 5 f., 23, 34, 36 f., 43,
 45, 47, 51, 53, 58, 80, 150 f., 153, 187
 ——權 Legislative 43 f., 53 f., 56, 218
 ——者 Gesetzgeber 43, 47, 54, 57 f.,
 60, 153
 ——モデル Gesetzgebung -Modell 54,
 61
 消極的—— negative Gesetzgebung 57
 f., 61
 積極的—— positive Gesetzgebung 58
 良識 gesunder Verstand 10, 29
 ——の批判 Kritik des gesunden Verstan-
 des 31
 良心 Gewissen 6, 26, 42, 224
 理律 Logonomie v., 117, 165
 『理論と実践』 *Über den Gemeinspruch: Das
 mag in der Theorie richtig sein, taugt
 aber nicht für die Praxis* 44
 倫理学 Ethik 30, 40, 47, 120, 123, 125, 131,

157, 163 f., 176, 182, 199, 209 f., 212, 220
 ルネサンス Renaissance 250, 253, 281
 礼 Lei viii f.
 靈魂 Seele 101, 109, 116, 121, 128, 130,
 149, 157, 163, 175 f., 254 f., 261-263, 266,
 268, 270, 288 f., 291, 293, 296
 ——の人格性 Persönlichkeit der Seele
 102, 105, 108
 ——の先在 Präexistenz der Seele 253
 ——の同一性 Identität der Seele 101,
 116, 155, 157, 175
 ——の不死(性) Unsterblichkeit der Seele
 65, 129, 149, 151, 175, 250 f., 253, 255 f., 261
 f., 266
 ——の輪廻 Seelenwanderung 253
 可死的—— sterbliche Seele 260 f.
 感覺的—— empfindliche Seele 257,
 261-263, 267
 個別的—— individuelle Seele 264
 植物的—— pflanzliche Seele 257
 不死的—— unsterbliche Seele 261
 理性的—— vernünftige Seele 257, 260,
 262 f.
 歴史的理性(批判) (Kritik der) historische (n)
 Vernunft 2 f.
 浪漫的・自然主義的 romantisch naturali-
 stisch 119, 131
 ローマ法 römisches Gesetz 64, 130
 ロマン主義者 Romantiker 162
 論争の使用 polemischer Gebrauch 54
 論理学 Logik 29
 『論理学』 *Immanuel Kant's Logik. Ein Han-
 dbuch zu Vorlesungen* 48
 ワ行
 私は考え(て)いる Ich denke, cogito 109,
 155, 157, 175, 292

12, 21
 文化多元論 kultureller Pluralismus 277 f., 284
 平和 Frieden 177, 180, 185, 202, 204, 208, 213
 ——論 Friedenslehre 27, 46, 50, 61
 理性—— Frieden von der Vernunft 50
 ヘブライズム Hebraismus 176
 ヘルゼーンリッヒカイト Persönlichkeit 98, 100, 103, 108, 112, 116 f., 119, 126, 128 f., 131, 149, 157, 161 f., 172, 174 f.
 ヘルゾナリテート Personalität 98, 100, 103, 108-112, 116, 122, 124, 129, 131, 156 f., 161 f., 169 f., 172, 173, 176
 ヘレニズム Hellenismus 176
 弁護 Verteidigung 54, 56
 ベンの自由 Freiheit der Feder 17 f., 52
 弁明 Verteidigung 56
 保安および改善説 Sicherungs- und Besserungslehre 85 f.
 法学(用語) Rechtswissenschaft (Rechtswörter) 22 f., 47
 謀殺 Mord 68, 77 f., 86, 88, 92, 244
 法廷(→裁判所) Gerichtshof 23, 40-42, 45, 51 f., 54, 56, 61, 307 f.
 ——モデル Gerichtshof-Modell 60
 天上の—— forum poli (jüngstes Gericht) 42
 批判的理性の—— Gerichtshof der kritischen Vernunft 55 f.
 良心の—— Gerichtshof des Gewissens 41 f.
 法哲学 Rechtsphilosophie 48, 50, 52
 方法 Methode 22, 24
 ホスピス Hospis 242
 ポスト・モダン Post-Modern ii, iv, x, 146
 本体人 homo noumenon 79, 81, 83, 85, 88, 92
 翻訳漢語 europäische Terminologie übersetzt ins Japanische 279, 284

マ行

民主主義 Demokratie vii, xi, 7, 27, 132,

199, 201, 203, 208 f., 219
 無政府状態 anarchischer Zustand 24
 名声欲 Ehrgeiz 252
 ムービウスの帯 Möbiusband 274, 281
 滅私奉公 Unterwerfung und Gehorsam 203
 目的論的・合理的 teleologisch - rational 119, 131
 モナド Monade 161, 245, 291
 物自体 Ding an sich 80, 169, 279, 288
 モノローグ Monolog 9

ヤ行

役割 Rolle 210 f., 216 f., 219, 221-225
 やまことば einheimische japanische Sprache 275, 279, 283 f., 288, 292
 ——の哲学 Philosophie in der einheimischen japanischen Sprache 275, 283 f.
 柔らか flexibel i-xi, 278, 291

ラ行

来世 Künftiges Leben 312
 来世の希望 Hoffnung eines künftigen Lebens 54, 65, 266
 ライブニッツ・ヴォルフ学派 Leibniz-Wolffische Schule 116 f.
 ラテラン宣言 Lateran-Deklaration 251, 254 f.
 理性 Vernunft 5 f., 11 f., 16 f., 29, 33 f., 36, 41, 43, 51, 53-56, 59, 85, 88, 107, 131, 147, 158, 165 f., 183, 253, 255, 261 f., 264-266, 268, 274 f., 278, 282, 292
 ——の訓練 Übung der Vernunft 34
 ——の限界 Grenze der Vernunft 32
 ——の公然使用 öffentlicher Gebrauch der Vernunft 16, 18
 ——の私的使用 Privatgebrauch der Vernunft 16 f., 34
 ——の批判 Kritik der Vernunft 29, 31, 47 f., 55, 58
 ——の法廷 Gerichtshof der Vernunft 41 f., 54 f., 61
 ——の有限性 Endlichkeit der Vernunft 12

106, 123, 132, 151, 153, 204, 302, 311
 —の開発 Entwicklung der Menschheit
 191 f., 204, 206, 225
 人間(的)理性 menschliche Vernunft 11,
 47, 52, 54-57, 84, 102, 132, 260, 264-267, 279
 281
 —の限界 Grenze der menschlichen Ver-
 nunft 31
 —の批判 Kritik der menschlichen Ver-
 nunft 10
 —の立法(者) Gesetzgeber der mensch-
 lichen Vernunft 32, 37, 47 f., 54
 妊娠中絶 Artificial abortion 242
 脳死 Brain death 235, 242

ハ行

バイオエシックス Bioethics 233-246
 陪審員 Jury 45, 53
 派生的取得 Acquisitio derivativa (ab-
 geleitete Erwerbung) 51
 発達課題 Altersgemässes Fördern 217,
 223-225
 発展 Entwicklung 3
 パリ条約 Vertrag von Paris 20
 犯罪 Verbrechen
 —者 Verbrecher iv, 74-76, 81, 85-89
 —能力者 ein des Verbrechens Fähiger
 80
 反・死刑廃止論 Lehre gegen die Abschaf-
 fung der Todesstrafe 68, 75, 79, 88 f.
 反省的判断力 reflektierende Urteilskraft
 xi
 『判断力批判』 *Kritik der Urteilskraft* 9,
 46, 50, 160
 ビオス Bios 238-240
 比較 Vergleich 3
 被害者(感情) Opfer (-sgefühl) 72, 76, 87,
 90, 302, 306-309, 312
 被造物 Geschöpf 147, 183, 241
 『美と崇高の感情に関する観察』 *Beobach-
 tungen über das Gefühl des Schönen und
 Erhabenen* 25, 28
 批判 Kritik iii, 6, 33, 36, 42, 51, 53, 60

—哲学 kritische Philosophie 2, 4 f., 9,
 11, 15, 22, 32-34, 37, 50 f., 58 f., 80, 117,
 122, 280 f., 284
 —の時代 Zeitalter der Kritik 5 f.
 日々(の)要求 Forderung der Stunde (des
 Tages) 164
 ヒューマニズム Humanität 79, 83, 183,
 190 f.
 ビューリタン革命 puritanische Revolution
 161
 平等 Gleichheit 43, 49 f., 83, 181 f., 186,
 190
 病理学的 pathologisch 107
 不安 Angst 278-282
 福 Wohl 125
 福祉 Wohlfahrt vi, 234, 238
 復讐 Rache 75, 92
 不死(性) Unsterblichkeit 121, 128-130,
 250 f., 253-259, 261-267
 物件 Sache 130, 150, 158 f.
 物理学 Physik 60
 『物理的単子論』 *Metaphysicae cum geometria
 iunctae usus in philosophia naturali.
 cuius specimen I. continet monadologiam
 physicam* 25
 普遍的 allgemein
 —伝達可能性 allgemeine Mittelbarkeit
 der Meinung 46
 —討議 allgemeine Diskussion 46
 —人間性 allgemeine Menschlichkeit
 52-54
 プラトン主義 Platonismus 255 f.
 フランス革命 Französische Revolution
 44, 46, 48, 52
 『負量の概念』 *Versuch den Begriff der
 negativen Grössen in die Weltweisheit
 einzuführen* 21
 プロテスタント(ティズム) Protestant
 (Protestantismus) 26 f., 35, 161 f.,
 171, 203
 『プロレゴメナ』 *Prolegomena zu einer
 jeden künftigen Metaphysik, die als Wis-
 senschaft wird auftreten können* 10

- 『単なる理性の限界内における宗教』 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 152
- 知 恵 Weisheit 30, 57
- 地 球 Erdkugel 13, 19, 29, 31, 48 f., 84
- 知性的 intellektuell
- 実体 intellektuelle Substanz 101 f., 108, 111, 129, 156, 175
- 世界 intellektuelle Welt 159
- 中 世 Mittelalter 251-254
- 超越的(トランスツェンデント) transzendent 11, 125-129, 168
- 超越論的(トランスツェンデンタル) transzidental iii, 11, 108, 111, 116, 125-129, 157
- 観念論 transzendentaler Idealismus 281
- 調停(志向) Beilegung, Vermittlung (-stendenz) 23, 55, 57
- 直接民主制 Unmittelbare Demokratie 43, 48
- 定言(的)命法 Kategorischer Imperativ vii, xi, 75, 77, 81 f., 132, 163, 311
- DNA 237, 245
- 哲 学 Philosophie 10, 29, 32, 47, 58, 70, 103, 123, 254
- 者 Philosoph 10, 32, 54
- する(している) philosophieren 28 f., 34, 283
- 的 人 間 学 philosophische Anthropologie 98, 102 f., 112
- の学校概念 Schulbegriff von Philosophie 47
- の世界概念 Weltbegriff von Philosophie 47
- ドイツ観念論 Deutscher Idealismus v, xii, 161, 279
- 同意説 Einwilligungstheorie 85
- 同害報復権(の法) Recht der Wiedervergeltung 75-77, 81 f., 85 f., 92
- 動的刑罰論 dynamische Straftheorie 72, 86 f., 307
- 道徳感情(論) moralisches Gefühl (Lehre vom moralischen Gefühl) 25-28, 30
- 道徳(的)法則 moralisches Grundgesetz vii, 56, 126, 129-132, 151-153, 160, 185
- 投票権 Stimmrecht 43 f., 52
- 独我論 Solipsismus ii
- 独創性(的) Originalität 160, 169
- 独断的理性 dogmatische Vernunft 51, 53-55, 57
- 独断のまどろみ dogmatischer Schlummer 21, 25, 280
- トマス主義(者) Thomismus (Thomisten) viii, 256, 263-265
- 奴 隸 Sklave 76, 107, 139, 209
- ナ 行
- 内在的 immanent 12
- 内的な悪意 innere Bösartigkeit 77 f., 81 f., 88
- ナチズム Nazismus 49, 245
- 七年戦争 Siebenjähriger Krieg 19, 22, 24, 27, 34
- 肉体(→身体) Körper
- 二元論 Dualismus 80
- 二重真理説 Grundsatz der doppelten Wahrheit 262
- 日本国憲法 Japanische Verfassung 184-189
- 日本哲学 Japanische Philosophie 278
- 二律背反 Antinomie 54, 57, 59
- 人 間 Mensch 2 f., 17, 27, 55, 86, 102 f., 106-112, 147-149, 151, 153, 158, 160, 171, 176, 181, 202-204, 206, 211, 222, 252-254, 257, 260-263, 265, 267 f., 276 f., 281 f., 311
- とは何か Was ist der Mensch 32 f., 102
- の全規定 die ganze Bestimmung des Menschen 32, 47
- の尊厳 Menschenwürde 13 f., 28, 36, 205, 207 f., 253, 265 f.
- 人間学 Anthropologie 32-34, 281 f., 284
- 『人間学』 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 158
- 人間性 Menschheit 13, 27, 76, 79, 83 f.,

10 事項索引

身体(肉体) Leib (Körper) 109, 126, 129 f., 149, 156, 166, 169, 238, 253, 255, 257 f., 260, 263, 267 f., 270, 282
 新プラトン主義 Neuplatonismus 253
 真理 Wahrheit 58, 177, 180, 185
 大倫性 Sittlichkeit 88, 150, 153
 『人倫の形而上学』 *Die Metaphysik der Sitten* 41 f., 45, 48, 53, 81, 154 f., 307, 311
 『人倫の形而上学の基礎づけ』 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 149 f., 154 f., 311
 人類 Menschengeschlecht 49, 153, 160, 207, 268
 —の保持者 Erhalter des Menschengeschlechts 153
 数学 Mathematik 59
 スコラ Scholastik 111, 265, 283
 ストア Stoizismus 257, 265 f.
 西欧的思考 europäisches Denken 275 f.
 生活科 Sachkunde 198, 200, 206, 211 f., 214, 222, 224 f.
 正義(論) Gerechtigkeit (lehre) 40, 47, 51, 53, 55, 57, 68, 70 f., 73, 77, 82, 85, 92, 177, 180, 312
 配分的—— die austeilende Gerechtigkeit (justitia distributiva) 52, 76
 平均的—— ausgleichende Gerechtigkeit 76
 制限 Schranken 55
 精神的自動機械 automaton spirituale 130
 精神分析 Psychoanalyse 275, 278, 282
 政治 Politik
 —学 Politikwissenschaft 47, 50
 —哲学 politische Philosophie 40, 46 f., 49 f., 59-61
 静的犯罪論 statische Verbrechenslehre 87
 生得的な自由の原理 Prinzip der angebotenen Freiheit 48
 生命 Leben 78, 80, 82, 85, 187 f., 205, 207, 220, 234, 246, 305 f.
 —権(に対する権利) Recht auf Leben 70, 77, 89, 234, 238 f., 244, 306, 311 f.

生命倫理学 —バイオエシックス
 西洋哲学 europäische Philosophie 278
 世界 Welt 18, 169 f., 185
 —公民(権) Weltbürger (rechte) 16, 26, 28, 32, 34, 36, 48, 50, 61, 146
 —公民社会 Weltbürgergesellschaft 16
 責任(主義, 論, 帰責) Verantwortlichkeit (Verantwortungslehre, Zurechnung) iv f., 73, 88, 104, 107, 154 f., 157, 159, 164, 171 f., 177 f., 180 f., 183, 187 f., 201 f., 207, 211, 216 f., 219, 221, 225, 241, 310
 —性 Verantwortlichkeit v, 172, 174
 —倫理 Verantwortungsethik 132
 絶対的価値 absoluter Wert 103, 150, 165
 窃盗罪 Diebstahl 76
 善 das Gute 125 f., 268
 宣告 Sentenz 43, 51, 53, 56, 58, 65, 80
 戦争 Krieg 51, 83
 全体主義 Totalitarianism 236
 選択意志 Willkür 105, 108
 選択的出生 Selective birth 242
 臓器移植 Organ transplantation 235, 242, 244
 ゾーエー Zoe 238, 240
 訴訟 Prozess, Gerichtsverfahren 40 f., 51
 尊厳 Würde vii, 103, 106, 148, 150 f., 158, 163, 165, 176, 186, 205, 241 f., 244, 252

タ行

体外受精 External fertilization 235
 代議制 repräsentatives System 43 f.
 体験 Erlebnis 2 f., 212, 214, 216 f., 221
 多元論(プルーラリズム) Pluralismus 83, 277
 魂(タマ, タマシイ) tama, tamashii (Seele) 288 f.
 タリオの法 talio 75
 他律 Heteronomie iv, 117, 132, 165
 単一理性説 Eine Vernunft Lehre 255, 260, 264 f.

- reinen Vernunft durch eine ältere ent-
 behrlich gemacht werden soll 108
 小宇宙 Mikrokosmos 170, 253
 常識(普通の悟性) gemeiner Verstand 9 f.,
 12, 14, 27, 31
 書物 Schrift 16 f., 34
 所有權 Eigentum 49, 76, 244, 292
 自律(自己立法) Autonomie iv, 117, 130,
 132, 150 f., 152, 163, 165, 172, 213, 217, 219,
 265 f., 267 f.
 [視靈者の夢] *Träume eines Geisterschers,*
erläutert durch Träume der Metaphysik
 149
 人格 Person iv, vii, xi, 13, 72, 74, 76,
 78, 80, 86, 88, 98 f., 102, 104, 106, 112, 116
 f., 120, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 137 f.,
 146, 150, 152, 154-159, 163-172, 174 f., 181-
 184, 189, 198, 200, 204, 208, 211, 218, 224,
 234, 238 f., 241, 246, 254, 279, 307, 310 f.
 —者 ein Mann von Charakter 146,
 181, 190
 —主義 Personalismus iv f., 173
 —責任論 Theorie der Eigenverantwort-
 lichkeit 72, 86, 307
 —的価値 persönlicher Wert 151
 —的従属者 persönlicher Untertan
 81
 —の世界 Personalwert 169 f.
 —の解体 Zerstörung der Persönlichkeit
 132
 —の完成 Vollendung der Persönlich-
 keit 146, 148, 177, 181, 183 f., 189, 191 f.,
 198, 200, 205, 207, 211, 218, 225 f.
 —の向上 Erhöhung der Persönlichkeit
 218
 —の尊厳 Würde der Person 147, 151,
 159 f., 165, 173, 175, 182, 185
 完成された—— vollendete Persönlichkeit
 205, 252
 個性的—— individuelle Person iv f.
 社会—— soziale Person 173
 総体—— Gesamtperson v, 173
 单独—— Einzelperson iv, 172
 人間的—— menschliche Person 183
 犯罪的—— kriminelle Veranlagung
 80, 85
 秘奥—— intime Person 171, 173
 不死なる—— unsterbliche Person 176
 理性(的)—— Vernunftperson iv, 80,
 85, 165
 人格性 Persönlichkeit, Personalität 98 f.,
 103 f., 108 f., 111, 118, 120, 122, 124, 130-
 132, 146, 154, 156 f., 160, 163, 169 f., 172,
 175, 291
 現象学的—— phänomenologische Per-
 sonalität 117, 119, 131
 実体論的—— substantielle Personalität
 117, 119, 129, 131, 154, 156
 神学的—— theologische Persönlichkeit
 155, 157
 心理学的—— psychologische Persön-
 lichkeit 111, 128-130, 137, 154 f., 157,
 159
 生得的—— angeborene Persönlichkeit
 81, 88
 超越的—— transzendente Personalität
 108, 155
 超越論的—— transzendente Persön-
 lichkeit 108, 111, 130, 155, 176
 道德的—— moralische Persönlichkeit
 109 f., 129, 131, 154 f., 157, 159, 184
 批判主義的—— kritische Persönlichkeit
 117-119, 131
 新カント学派(主義) Neukantianismus 3,
 161
 人權 Menschenrecht 27, 34, 70, 74, 83,
 234, 239, 242, 307 f.
 —宣言 Erklärung der Menschenrechte
 14
 信仰箇条 christliche Dogmen 250 f., 254 f.,
 261
 心身問題 Leib Seele Problem 156
 神聖 heilig 56, 131, 151, 153, 160, 186,
 241 f.
 人生 Leben iv, 163 f., 172 f., 176, 183,
 190, 210, 224, 234, 240-245

8 事項索引

25, 281
 —状態 *natürlicher Zustand* 27, 42 f.,
 51 f., 78, 88
 —地理学 *physische Geographie* 19,
 30, 33
 —法 *Naturrecht* 49
 —理性 *natürliche Vernunft* 248
 『自然神学と道徳の原則の判明性に関する研究』
Untersuchung über die Deutlichkeit der
Grundsätze der natürlichen Theologie
und der Moral 22
 『自然地理学』 *Physische Geographie* 13
 『自然地理学講義の構想と予告』 *Entwurf*
und Ankündigung eines Collegii der
physischen Geographie [...] 18, 35
 実験哲学 *Experimentalphilosophie* 59
 実践理性 *praktische Vernunft* 43, 46, 56,
 111, 126, 153, 268, 279
 —の優位 *Primat der praktischen Ver-*
nunft 266, 268
 『実践理性批判』 *Kritik der praktischen Ver-*
nunft 9, 56, 123, 125, 127, 149, 151 f.,
 155, 158, 163
 実体 *Substanz* 101, 109, 112, 166, 175,
 254 f., 263, 265, 288
 実在(的)根拠 *Realgrund (realer Grund)*
 21, 106 108, 110 f.
 実存主義 *Existentialismus* 275, 282
 『実用的見地における人間学』 *Anthropologie*
in pragmatischer Hinsicht 158
 自分で考える *Selbstdenken* 275, 278
 自分の責任で *auf eigenes Risiko* 198, 225 f.
 死への存在 *Sein zum Tode* 176
 司法(権) *Justiz wesen (gewalt)* 41, 43,
 52 f., 56, 61, 77 f.
 —者 *Judikative* 153
 —モデル *Justiz Modell* 54, 61
 私法の状態 *privatrechtlicher Zustand* 52
 社会 *Gesellschaft*
 —科 *Gesellschaftskunde* 198 200,
 205 f., 211 222, 224 f.
 —契約(論, 説) *Gesellschaftsvertrag*
 (Theorie von *Gesellschaftsvertrag*)

vi, 47, 74, 81, 83, 85, 91, 148, 234, 243, 305
 307
 —予防説 *Abschreckungstheorie* 73,
 86
 社交 *Geselligkeit* ix
 自由 *Freiheit* v, 5 f., 13 18, 34, 37, 48
 50, 52, 56, 58, 82 f., 123, 126, 129 f., 132,
 151, 159, 183 f., 187 f., 207, 209 f., 225 f., 275,
 305
 —の精神 *Geist der Freiheit* 6 f., 14 f.
 心理学的—— *psychologische Freiheit*
 130
 絶対的—— *absolute Freiheit* 130
 自由思想家 *Freidenker* 262
 宗教 *Religion* 5, 17 f., 26, 35, 131, 184
 —改革 *Reformation* 252
 『宗教論』 *Die Religion innerhalb der Gren-*
zen der blossen Vernunft 152, 155
 終身隷役刑 *lebenslängliche Zwangsarbeit*
als Strafe 83
 集団主義 *Kollektivismus* i, iv, vi, 219
 儒教 *Konfuzianismus* vii ix
 主語論理 *Subjektslogik* 276 f.
 主体 *Subjekt* iii, v, 78 f., 103 108, 130,
 132, 149, 151, 153, 155, 158 f., 172, 209 f.,
 217, 267, 275, 278 f., 282, 291
 述語論理 *Prädikatslogik* 277
 趣味 *Geschmack* 26, 35
 —の批判 *Kritik des Geschmacks* 30
 f.
 純粹理性 *reine Vernunft* 105, 267
 —の実験 *Experiment der reinen Ver-*
nunft 51
 —の事実 *Faktum der reinen Vernunft*
 56
 —(の)批判 *Kritik der reinen Vernunft*
 3, 21 f., 33 f., 51, 53 f., 58 f., 128
 『純粹理性批判』 *Kritik der reinen Vernunft*
 xii, 4, 6 f., 9 12, 15, 23 f., 32 34, 37, 40 f.,
 45, 47 f., 52 54, 56 61, 98, 100, 116, 154
 156, 163, 175, 266, 280, 291
 『純粹理性批判の無用論』 *Über eine Ent-*
deckung, nach der alle neue Kritik der

146, 177 f., 184 f., 201 f., 204, 207 f., 213, 218
 克己 Selbstbeherrschung 203
 孤独な魂 Einzelseele 161, 171
 誤判 Fehlurteil 70 f., 87, 89, 91
 誤謬推理(論) Paralogismus 116, 118, 120, 122, 124, 154, 156, 175, 291
 コペルニクスの転回 Kopernikanische Wendung 59
 コミュニケーション(倫理学) Kommunikation (sethik) 46, 277
 コミュニケーション的の行為 Kommunikatives Handeln viii, x-xi
 根拠律 Satz vom (zureichenden) Grund 21, 24
 根源的 ursprünglich
 — 共有 ursprünglicher Gesamtbesitz (communio possessionis originaria) 49
 — 契約 ursprünglicher Kontrakt 43 f., 49
 — 権利 ursprüngliches Recht 49, 56, 58
 — 取得 ursprüngliche Erwerbung 49, 51, 64
 — 存在者 Urwesen 103
 コントラクティング・アウト Contracting out 243 f.
 コントラクティング・イン Contracting in 243 f.

サ 行

罪刑法定主義 Keine Strafe ohne Gesetze 74, 87
 最大多数の最大幸福 la massima felicità divisa nel maggior numero 82, 91
 裁判官 Richter 40, 43, 45, 52, 54, 55, 61, 77, 87
 — モデル Richter Modell 59
 任用—— bestallter Richter 41, 45, 58, 60
 人間理性の—— Richter der menschlichen Vernunft 54

裁判(権) Gericht (Gerichtsbarkeit) 52, 54, 59, 61, 64, 71, 76, 307
 裁判所(→法廷) Gerichtshof 41, 43, 52, 75
 最高—— oberster Gerichtshof 55 f., 58
 坂部哲学 Sakabes' Philosophie 274-276, 278, 282, 284
 錯誤 Irrtum 57 f.
 作品 Werk 3, 86
 殺人(罪, 犯) Mord (Mörder) 70, 76-78, 84 f., 95, 244
 作用本質 Aktwesen 167, 169
 三権分立 Gewaltenteilung 45, 64
 死(タナトス) Death (Thanatos) 240
 自我 das Ich i iv, 102 f., 109 f., 155, 157-159, 161, 169 f., 175, 291
 死刑 Todesstrafe 244
 — (の)執行 Vollstreckung des Todesurteils 69 f., 87 f.
 — 制度 System der Todesstrafe 68, 71, 87 f., 90, 95
 — 存置論 Theorien. die die Todesstrafe befürworten 68, 72 f., 79, 88
 — に値する Angemessenheit der Todesstrafe 69, 71, 77 f., 87-90
 — 廃止条約 Abkommen über die Abschaffung der Todesstrafe 69 f., 72
 — 廃止論 Theorien. die die Todesstrafe ablehnen 68-74, 79, 91
 — 論 Theorie der Todesstrafe 68 f., 75, 77, 81, 86, 301
 自己意識 Selbstbewusstsein 102 f., 155, 158, 184, 202, 288, 291 f.
 — の同一性 Identität des Selbstbewusstseins 130 f.
 時間中の(における)—— Selbstbewusstsein in der Zeit 102, 116, 157, 175
 自己立法 Selbstgesetzgebung. Autonomie 153, 218
 自殺 Selbstmord 78, 80, 83, 85, 88, 92, 244, 305 f.
 私生児殺害 Kindesmord 78
 自然 Natur
 — 科学 Naturwissenschaft 3, 21, 23

6 事項索引

「啓蒙とは何か」 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* 14 f., 17 f., 311
 決断と(する)勇氣 Entschliessung und Mut 18, 158, 210
 ゲノム Genom 237
 検閲 Zensur 15, 44, 55, 57
 限界 Grenze 127, 163, 265, 279 f.
 原始的共有 uranfänglicher Gesamtbesitz (communio primaeva) 49
 現象 Phänomen. Erscheinung
 —人(—の人間) homo phaenomenon 79 81, 83, 85, 88, 92, 154, 311
 現象学 Phänomenologie
 —的還元 phänomenologische Reduktion v, 166
 —の人格性 phänomenologische Personalität 164, 171, 174, 176
 現存在 Dasein 176
 行為 Handlung iv, vii-xi, 104-106, 155, 158 f., 163 f., 184, 209-211
 行為モデル Handlungsmodell viii-xi
 合意 Vereinbarung 22, 24
 公開(性) Publizität 13, 50 52
 公共 Gemeinnutz 14, 16, 52, 78, 82 f., 187 f., 209, 220, 234, 243, 246, 312 f.
 —の功利 utilità comune, Gemeinnutz 82
 —の正義の原理 Prinzip der gemeinen Gerechtigkeit 81
 公然 öffentlich 52, 251
 構造主義 Strukturalismus 282
 幸福 Glückseligkeit 26, 187 f., 266, 268
 衡平の裁判所 Gerichtshof der Billigkeit 41 f.
 公民 Bürger 199, 213-215, 219
 —の社会 bürgerliche Gesellschaft (societas civilis) 43, 68, 75 f., 78, 84
 —の状态 bürgerlicher Zustand (status civilis) 42-44, 49
 —の人格性 bürgerliche Persönlichkeit 81, 88
 —の法廷 Gerichtshof der Bürger 41, 45, 53

効率主義 Leistungsprinzip v
 合理的心理学 rationale Psychologie 109 f., 116, 129 f., 155 157, 175
 国民 Volk 76, 85, 177 180, 186 190, 202 f., 205, 209, 218
 国連 Vereinte Nationen 50, 69, 72, 90
 ココロ(こころ, 心) kokoro (Seele, Gemüt, mind) 288 293
 故殺 Totschlag 77
 個人 Individuum ii xi, 2 f., 53, 85 f., 146 148, 161-163, 166, 177 181, 184 f., 188 191, 201-203, 205 f., 208, 213, 217, 221, 223, 225 f., 243-246, 252
 —主義 Individualismus i xi, 84 86, 162, 173, 201 f., 205, 207, 236, 244, 275, 305
 —性 Individualität 160, 162, 166
 —の尊厳 Würde des Individuums 184 189, 192, 200-202, 204, 207-209, 218 f., 225
 —の尊重 Respekt vor dem Individuum 187 f.
 個性 Individualität 3, 86, 122, 146-148, 160 164, 166, 184 f., 189 f., 198, 202 f., 205 208, 210 f., 218, 221-223, 241, 250
 —主義 Individualismus 161
 —の人格(性) individuelle Person (Persönlichkeit) 164 166, 168 f., 171, 175, 185, 210 f.
 —の世界 individuelle Welt 169
 —の当為 individuelles Sollen 171
 —的法則 individuelles Gesetz 163 f., 172
 —の開発 Entwicklung der Individualität 148, 202, 205
 —の尊重 Respekt vor der Individualität 147 f., 200, 218 f., 222
 悟性 Verstand 10, 12, 18, 29, 34, 105, 158
 —の人間 versttändiger Mann 29
 個体(的) Individuum v, 162 f., 166, 255
 —の靈魂 individuelle Seele 265
 国家 Staat 43, 48, 73, 76, 78, 82 f., 88,

- 間人主義 Contextualism x
 感性 Sinnlichkeit 278 f., 282
 —界 Sinnenwelt 151 f., 159
 —的的存在者 Sinnenwesen 106
 簡素さ Einfalt 30
 カントの哲学 Kants Philosophie i
 iv, xif., 40, 68, 72 f., 103, 123, 125 f., 129,
 279 f., 288
 —倫理学 Kants Ethik 30, 125, 147,
 233 f., 243 f., 246
 機械論的生命観 Mechanical view of life
 244 246
 幾何学(者) Geometrie (Geometer) 22,
 24 f., 59, 103
 記号論理(学) Logistik 276 f.
 婦責能力 Zurechnungsfähigkeit 78, 81 f.,
 88, 184
 基本的人権 allgemeine Menschenrechte
 148, 187 f., 190, 198, 201 203, 205-207, 209,
 211, 218 f., 225
 キュア(治療) Cure 234, 238, 243
 QOL(生命, 人生, 生活の質) Quality of Life
 234, 239 243
 教育 Erziehung 26, 28, 73, 146, 148,
 199, 208, 218, 224, 307
 —基本法 Verfassungsrechtliche Grund-
 sätze der Erziehung 146, 177 182, 184
 186, 199 201, 205, 208 f., 211, 220, 225
 —刑 Erziehungsstrafe 86, 88, 307
 —勅語 Kaiserlicher Erlass über die
 Erziehung 204
 —の目的 Zweck der Erziehung 177,
 179 f., 184 f., 189, 200, 203, 223
 学校— Schulerziehung 146, 177
 道徳— sittliche Erziehung 199, 205,
 216, 219 221
 行政 Verwaltung
 —権 Verwaltungsrecht (Exekutive)
 43, 53 f., 56
 —者 Regierer 153
 共通感覚 common sense (Gemeinsinn)
 46, 63
 共和制 Republik 44 f., 48
 キリスト教 Christentum v, 111 f., 148, 171,
 173, 176, 182, 184-186, 202 f., 205, 207, 253-
 255, 306 308
 規律 Disziplin 54, 57-59, 61
 近代(的) modern i-vii, x, 123, 126, 148 f.,
 162 f., 176, 184, 209, 240, 274, 278, 281 f.,
 289, 291-293, 306-307
 —合理主義 moderner Rationalismus
 277
 —的人間像(観)(近代人の原像) moder-
 nes Menschenbild 68, 146, 268
 —哲学 moderne Philosophie 68
 —理性 moderne Vernunft 274 f., 278
 282, 284
 —立憲主義 moderner Konstitutionalis-
 mus 61, 64
 —倫理学 moderne Ethik 266
 ケア(看護) Care 234, 238, 243
 経験 Erfahrung 10-12, 22 25, 29, 31,
 33, 58
 —的実在論 empirische Realität 281
 —の心理学 empirische Psychologie
 29, 31, 33, 110
 —的性格 empirischer Charakter
 106
 —の肥沃な低地 fruchtbares Bathos der
 Erfahrung 9, 11, 25, 281
 敬虔主義 Pietismus 27
 傾向性 Neigung 26-28
 警察(モデル) Polizei (Modell) 58-60
 形而上学 Metaphysik 12, 21 26, 28 f., 31,
 33, 58 f., 122, 263, 283 f.
 『形而上学の夢によって解明された, 視霊者の
 夢』 *Träume eines Geisterschers, er-
 läutert durch Träume der Metaphysik*
 31
 刑罰(論) Strafe (Straftheorie) 73, 75, 77,
 81 f., 86 88, 306 f.
 刑法(刑罰権) Strafrecht 73, 75, 81 f., 84
 啓蒙 Aufklärung 5 f., 15 f., 18 f., 27, 34
 37, 81, 265, 281, 310
 —主義(思想) Aufklärungsphilosophie
 27, 265 f.

事項索引

ア行

ISC Informed sharing communication 243
 アウグスティヌス主義(派) Augustinismus 250, 255
 悪 das Böse 125, 266, 268
 アブエロエス主義 Averroismus 256, 264 f.
 アメリカ独立(革命, 宣言, 戦争, 運動) Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten (Unabhängigkeits - revolution - erklärung - krieg. bewegung) 7, 13 f., 20, 27, 34, 46, 48
 アメリカン・マインド(精神) American mind 12, 14 f.
 アリストテレス主義(者) Aristotelismus (Aristotelisten) 250, 255 f., 264, 266
 アレクサンドロス主義(者) Alexandrismus (Alexandristen) 264 f.
 イエス・キリスト Jesus Christus 153
 生きるに値しない lebensunwürdig 69, 89
 意志の違法性 Gesetzwidrigkeit des Willens 77 f., 81
 一人称 erste Person 158
 遺伝子治療 Genetic treatment 235, 242
 医の倫理 Medical ethics 234-237
 違法性阻却 Rechtfertigung 56
 インフォームド・コンセント(IC) Informed consent 243
 ヴィエンス宣言 Deklaration von Vienne 254 f.
 永遠平和 ewiger Frieden 48-51
 『永遠平和のために』 *Zum ewigen Frieden* 44
 叡 智(者, 体) Intelligenz 149 f., 152
 ——界(的世界) intelligible Welt 149, 151 f.
 ——的実在性 intelligible Realität 175
 エゴイズム Egoismus 83 f., 234, 246, 306

SOL Sanctity of Life 241 f.
 演 繹 Deduktion 50, 55 f.
 延命治療 Life Sustaining treatment 243
 応報説 Vergeltungstheorie 85 f.
 オモイ(オモヒ, おもい) omoi (schwer, Meinen) 288-290, 292, 295
 おもて omote (Gesicht) 176, 276
 オルフェウス教 Orphik 253

カ行

禍 Übel 125
 懐疑的理性の法廷 Gerichtshof der skeptischen Vernunft 55 f.
 『開講案内』(『一七六五—一七六六年冬学期開講案内』) *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* 29, 32 f.
 解釈学 Hermeneutik 2 f., 5
 快・不快 Lust oder Unlust iii, 25, 126
 快楽主義 Hedonismus v
 学者 Gelehrter 34
 学問 Wissenschaft 26, 29
 過失致死 fahrlässige Tötung 77
 可想の人間 homo noumenon 154 f., 311
 硬い stiff i, iii f.
 『活力測定考』 *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* [...] 21, 23
 可罰的 strafbar 81
 神 Gott v, 54, 102 f., 131 f., 147, 153, 160, 170-172, 182 f., 185, 190 f., 202-204, 254, 257, 262, 268, 270, 281 f., 306-308
 カラダ karada (Leib) 289
 カルヴィニズム Calvinismus 161
 カンガエル kangaeru (denken) 292
 環境倫理学 Environmental ethics 235-238
 感情 Gefühl 25 f., 28, 46, 126
 問 人 Contextual ix-xi

ヘルダー Herder, Johann Gottfried 42,
 60
 ヘルツ, マルクス Herz, Markus 33, 59
 ベーコン, フランシス Bacon, Francis 59
 バイナー Beiner, Ronald 46
 ベッカリアー Beccaria, Cesare 68, 73 75,
 79 f., 82 85, 91, 245, 306 f.
 ベラー Bellah, Robert Neelly vii, ix, xi
 ベルクソン Bergson, Henri 137
 ベンタム Bentham, Jeremy 91, 93
 ペイン, トーマス Paine, Thomas 14
 星野一正 Hoshino, Kazumasa 237 f.
 ホブズ Hobbes, Thomas 51 f., 60, 305
 f., 311
 ホメロス Homer 253
 ホラティウス Horatius Flaccus, Quintus
 18
 堀尾輝久 Horio, Teruhisa 200
 ホルツァイ Holzhey, Helmut 33
 ボエチウス Boethius, Anicius Manlius
 Severinus 111, 130
 ポッター Potter, Van Rensselaer 235 f.
 ポパー Popper, Karl Raimund 70
 ポルティウス Portius 251
 ポンポナッツィ Pomponazzi, Pietro 250 f.,
 256 268

 マ 行
 マールブランシュ Malebranche, Nicolas
 156
 マキャヴェリ Machiavelli, Niccolò di Ber-
 nardo 50
 マザービー Motherby, Robert 8, 13
 町澤静夫 Machizawa, Shizuo 303
 マッキンタイア MacIntyre, Alasdair viii
 マルクス Marx, Karl 48
 マンハイム, カール Mannheim, Karl vii,
 132, 311
 三上章 Mikami, Akira 277
 宮台真司 Miyadai, Shinji 304
 務台理作 Mutai, Risaku 191
 モンテーニュ Montaigne, Michel Eyquem

de 252 f.

モンテスキュー Montesquieu, Charles de
 Secondat 53 f.

ヤ 行

ヤスパーズ Jaspers, Karl 45-47, 49 f.
 ヤハマン Jachmann, Reinhold Bernhard
 7, 9, 13
 山崎正和 Yamazaki, Masakazu i-xi

ラ 行

ラートブルフ Radbruch, Gustav iv, 47,
 68, 74, 84-86
 ライブニッツ Leibniz, Gottfried Wilhelm
 21, 130, 156, 161, 245
 ラスク Lask, Emil 47
 ラマルク Lamarck, Jean Baptiste de Monet
 239
 リール Riehl, Alois 42
 リスト Liszt, Franz von 47
 リッケルト Rickert, Heinrich 47
 リンク Rink, Friedrich Theodor 13
 リントナー Lindner, Johann Gotthilf 20
 ルソー Rousseau, Jean-Jacques 26 f., 81,
 83, 91, 280
 ルター Luther, Martin 161, 171, 252
 レットガース Röttgers, Kurt 47, 59 f.
 レヴィナス Lévinas, Emmanuel 304
 ローラズ Rawls, John 47
 ロック Locke, John vi, 26 f., 52 f., 137,
 161

 ワ 行
 和辻哲郎 Watsuji, Tetsuro 176, 274,
 284, 311
 ヴィンデルバント Windelband, Wilhelm
 124
 ヴェーバー, マックス Weber, Max x, 47,
 119, 131 f.
 ヴォルテール Voltaire 6
 ヴォルフ Wolff, Christian 21, 24, 33

2 人名索引

タ行

- 滝沢克巳 Takizawa, Katsumi 302
 滝谷美佐保 Takitani, Misao 302
 田中耕太郎 Tanaka, Koutarou 181, 184,
 189, 191, 200, 205, 207, 209
 ダグラス Douglas, Andrew Halliday 262
 ダランベール D'Alembert, Jean le Rond 6
 団藤重光 Dandou, Shigemitsu 68, 70, 72,
 74-76, 86, 89, 307
 筑紫哲也 Chikushi, Tetsuya 300
 テミステイオス Themistios 260
 ディルタイ Dilthey, Wilhelm 2-5
 デカルト Descartes, René 156, 161, 265,
 276
 デリダ Derrida, Jacques 283
 時枝誠記 Tokieda, Motoki 277
 トマス・アウイナス Thomas von Aquino
 130, 254, 256, 258-261, 263, 265
 トレルチ Troeltsch, Ernst 47
 トレンデレンブルク Trendelenburg, Adolf
 122 f., 159
 ドゥオーキン Dworkin, Ronald 54
 ドリーシュ Driesch, Hans 240

ナ行

- 中野重人 Nakano, Shigeto 217
 中村桂子 Nakamura, Keiko 237, 239
 水井 均 Nagai, Hitoshi 304
 ナポレオン Napoleon I., Bonaparte 13
 ナルド Nardo, Francesco di 263
 ニーチェ Nietzsche, Friedrich Wilhelm
 164
 西山 明 Nishiyama, Akira 310
 ニフォ Nifo, Agostino 250
 ニュートン Newton, Isaac 21 f., 24 f., 265
 野口義國 Noguchi, Yoshikuni 309

ハ行

- ハーバマス Habermas, Jürgen viii, xi,
 46
 灰谷健次郎 Haitani, Kenjiro 301
 ハイデガー Heidegger, Martin 117 f.,

- 156, 164, 173, 176
 ハイムゼート Heimsöeth, Heinz 112, 122,
 159
 ハチソン Hutcheson, Francis 25 f., 30, 93
 浜口恵俊 Hamaguchi, Eshun ix, xi
 濱田義文 Hamada, Yoshihumi 60
 ハルトマン, ニコライ Hartmann, Nicolai
 117 f., 122
 ハヴィーガースト Havighurst, Robert J.
 223 f.
 バークリー Berkeley, George 161
 バウムガルテン Baumgarten, Alexander
 Gottlieb 121
 パウルゼン Paulsen, Friedrich 20
 樋口陽一 Higuchi, Youichi 64
 ヒューム Hume, David 20 f., 24, 26, 30,
 137, 278, 280
 ヒンスケ Hinske, Norbert 33
 ビーン Bien, Günther 47, 60
 ピコ・デラ・ミランダラ Pico della Miran-
 dola, Giovanni 253, 265
 ピタゴラス Pythagoras 253, 257
 ファイヒンガー Waiblinger, Hans 23
 フィンディノ Fiandino, Ambrogio 250
 フィチーノ Ficino, Marsilio 253, 256,
 265 f.
 フィットボーゲン Fittbogen, Gottfried 123
 フォヒテ Fichte, Johann Gottlieb iv, 117,
 165
 フッサール Husserl, Edmund 124, 167 f.,
 174
 フリードリッヒ2世(大王) Friedrich II., der
 Grosse 6, 15, 19, 34
 古川俊之 Furukawa, Toshiyuki 245
 フンボルト, ヴィルヘルム・フォン Humboldt,
 Wilhelm von 162
 プーフェンドルフ Pufendorf, Samuel 64
 プラトン Platon 124, 240, 253, 256, 259, 261,
 263, 283
 プルタルコス Plutarchos 240
 ヘーゲル Hegel, Georg Friedrich Wilhelm
 iv, 48, 117, 124, 165, 281
 ヘッフェ Hoffe, Otfried 47

人名索引

ア行

- アーレント Arendt, Hannah 46, 48
 アウグスティヌス Augustinus, Aurelius
 250, 253 f.
 アエギディウス Aegidius, Viterbo 255
 アリストテレス Aristoteles viii, 46, 124,
 250 f., 254-258, 260, 262-268
 アレクサンドロス Alexandros von
 Aphrodisias 264-266
 アヴェロエス Averroes 255 f., 258-260,
 262, 263 f., 292
 イエッシェ Jäsche, Gottlieb Benjamin 32
 植松正 Uematsu, Tadashi 71, 73 f., 90
 大澤真幸 Ousawa, Masachi 304
 大江健三郎 Oue, Kenzaburo 300

カ行

- カウルバッハ Kaulbach, Friedrich 59
 カエタヌス Cajetanus, Thomas de Vio 255
 柏木哲夫 Kashiwagi, Tetsuo 242 f.
 カッシーラー Cassirer, Ernst 265
 加藤尚武 Katou, Hisatake 236, 238
 香山リカ Kayama, Rika 304
 カルヴァン Calvin, Jean 252
 カント Kant, Immanuel passim
 ガーダマー Gadamer, Hans Georg 46
 ガウゼ Gause, Fritz 13
 ガッターラー Gatterer, Johann Christoph
 30
 ガリレイ Galilei, Galileo 60
 キケロ Cicero, Marcus Tullius 64
 クニッターマイヤー Knittermeyer, Hinrich
 127
 クリステラー Kristeller, Paul Oskar 251 f.
 グリーン Green, Joseph 7-9, 12 f., 20, 34
 グロチウス Grotius, Hugo 64
 ケンタウロス Kentaur 254
 ゲーテ Goethe, Johann Wolfgang von

147, 160-164, 173

- コーヘン Cohen, Hermann 126
 小泉義之 Koizumi, Yoshiyuki 304
 コンタリニ Contarini, Gasparo 250
 コント Comte, Auguste 239

サ行

- 佐伯啓思 Saeki, Keishi 303
 坂部恵 Sakabe, Megumi 176, 274-284
 サド Sade, Donatien Alphonse Francois
 266
 サルダ Sarda, François 245
 ザーナナー Saner, Hans 46
 シェーラー Scheler, Max iv f., vii, 117 f.,
 125, 131, 147, 156, 164-167, 169-176, 182,
 185, 210
 シェリング Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph von 124
 シエレ Schelle, Karl Gottlob 13
 シャフツベリー Shaftesbury, Anthony Ash-
 ley Cooper of 26, 30
 シュテルン Stern, William 124
 シュマーレンバッハ Schmalenbach, Her-
 man 116 f., 160, 162
 シラー Schiller, Friedrich von 162
 シンガー Singer, Peter 236
 ジンメル Simmel, Georg iv, 147, 163
 親鸞 Shinran 308
 スエトニウス Suetonius Tranquillus,
 Gaius 17
 スコトゥス, ドゥンス Duns Scotus, Johan-
 nes 251, 254
 スピナ Spina, Bartolomeo della 250
 関根清三 Sekine, Seizou 308
 世良晃志郎 Sera, Terushirou 64
 芹沢俊介 Serizawa, Syunsuke 309
 ソクラテス Sokrates 257

〈著者紹介〉

平田俊博(ひらた としひろ)

山形大学教授

専攻 哲学、倫理学、教育倫理学、生命倫理学、環境倫理学、比較思想学、日本学

主要編著訳書

『現代に挑むカント』(ヒンスケ著、共訳、晃洋書房、1985年)

『現代カント研究3 実践哲学とその射程』(共編著、晃洋書房、1992年)

『人生経験と哲学』(ヒンスケ著、共訳、以文社、1993年)

『批判哲学への途上で——カントの思考の諸道程』(ヒンスケ著、共編訳、晃洋書房、1996年)

『カントと生命倫理』(共編著、晃洋書房、1996年)

『カント全集7 人倫の形而上学の基礎づけ』(岩波書店、2000年)

増補改訂版 柔らかなカント哲学

1996年2月28日 初版第1刷発行 *定価はカバーに
1999年1月20日 増補版第1刷発行 表示してあります
2001年6月20日 増補改訂版第1刷発行

著者の了解により
検印省略

著者 平田俊博
発行者 上田芳樹
印刷者 林初彦

発行所 株式会社 晃洋書房

〒615-0026 京都市右京区西院北矢掛町7番地
電話 075(312)0788番(代)
振替口座 01040 6 32280

© Toshihiro Hirata, 2001

印刷 株式会社 大洋社
製本 酒本製本所

ISBN4 7710 1288-1

川島秀一著
カント倫理学研究
内在的超克の試み

西洋思想叢書
A 5 判/338頁
本体 3,600円

W. オルト著(川島・工藤・森田・林訳)
フッサール〈危機〉書の研究

西洋思想叢書
A 5 判/262頁
本体 3,200円

小川 侃著
風の現象学と雰囲気

A 5 判/269頁
本体 3,200円

クラウス・ヘルト著(小川侃編訳)
現象学の最前線
——古代ギリシ哲学・政治・世界と文化——

哲学叢書
A 5 判/348頁
本体 3,600円

宮原 勇著
ディアロゴスの現象学
——対話的言語行為の構造と原理——

A 5 判/228頁
本体 2,500円

岩田淳二著
カントの外的触発論

A 5 判/448頁
本体 5,500円

C. A. Van ペールセン著(吉田謙二訳)
ポストモダニズムを超えて
——形而上学から哲学的シュルレアリスムへ——

四六判/262頁
本体 2,550円

近代日本の知 第1巻 藤田正勝編
知の座標軸
——日本における哲学の形成とその可能性——

A 5 判/287頁
本体 3,500円

近代日本の知 第5巻 細谷昌志編
「根拠」への探求
——近代日本の宗教思想の山並み——

A 5 判/296頁
本体 3,500円

