

カントの『美と崇高』における「尊厳」について

On the Dignity in Kant's *Beauty and Sublimity*

(平成 17 年 9 月受理)

笠井 哲* (KASAI Akira)

Abstract

The purpose of this paper is to consider the dignity in Kant's *Beauty and Sublimity*. This book has two aspects of the aesthetic and the moral character. Kant observed human virtue from the standpoint of the difference between sublimity and beauty. The respect is a sort of the feeling of sublimity. It related to the dignity of human nature. Kant told the dignity of human nature in relation to the feeling of sublimity. Kant placed the dignity of human nature on the basis of his moral law. It is the importance of *Beauty and Sublimity* in the formation of his moral thoughts.

1. はじめに

『美と崇高の感情に関する考察』(以下『美と崇高』と略す)は1763年に執筆された。本書で、カントは美と崇高という、高尚であるが平凡な魂でも感じられる二種の感情に基づいて、自然、人間一般、男性と女性の相互関係、さらに国民的性格等を観察しかつ考察する。その際カントは「哲学者としてよりも一人の観察者の眼で眺めたい」⁽¹⁾という。この言葉は、本書の基本的性格を規定するものとして様々に解釈されてきた。浜田義文は、

「観察者の眼」とは中立公平な第三者の眼であると言うことができる⁽²⁾。

とする。また本書の叙述は、他著と比べてまったく別の筆致の感がある。カッシーラーは本書の著述家が、

『純粹理性批判』の著者でもあることを、人は簡単には認めることができない⁽³⁾。

といっている。この書はきわめて精緻ではあるが、奔放なまでの自由な観察が基調となっているからである。

カントは本書で、自然と人間に関する様々な事象をありのままに観察しながら、それを美と崇高との関係において考察し分析している。したがって、ここでは経験の事実をそのままに観察しようとする基本姿勢を取っている。これが「観察者の眼で眺めたい」とされた真意である。その限りで、

この『美と崇高』は、もともと哲学書でも美学書でもなくて、カント自身の直接・間接の人間観察の記録ともいうべきものである⁽⁴⁾。

しかし、この観察を通した徳や人間の考察は、単なる事実やそれに対する感情分析に終始せず、当時のカントの道德観を示す重要な基本的要素や契機が提起され、特に道德思想形成上の注目すべき要因が提示されている。本書は、自然や人間に関する現象の感情分析という美学的性格をもつと同時に、その背後に道德観をもっている。つまり美学的・道德的性格という二面性を合わせ持っている。本稿の目的は、『美と崇高』における「尊厳」について考察することである。

2. 崇高と美の感情の対象

さて崇高と美の感情は、自然に対してそれぞれ対象を持つ。雪を頂いた山頂が雪の上に聳える連山、荒れ狂う嵐、ミルトンの地獄の描写等が崇高の感情である。これに対し、花の咲き乱れた草原、うねりくねった小川が流れ、牧草を食む畜群によって覆われた谷、極楽等の描写を享受するためには美の感情を必要とする。神聖な森の中の高い木と孤独な樹影とは崇高であり、花壇は美である。夜は崇高で、昼は美である。

崇高なものは感動させ、美しいものは興奮させる。崇高なものは常に大きく簡素でなければならないが、美し

* 福島工業高等専門学校 一般教科(社会) (いわき市平上荒川字長尾 30)

いものは小さくてもよく、磨かれ飾られていなければならない。崇高は戦慄の感情に伴われ、美は驚嘆に伴われる。このような自然に対する崇高と美が、人間一般に向けられるとどうであろうか。

悟性は崇高であり、機知は美である。…(中略)…真実と正直は簡素で高貴、諧謔と好ましいお世辞は洗練されていて美しい。行儀よさは徳の美である。私欲のない奉仕は高貴であり、洗練(懇懇)と丁寧とは美的である。崇高な特性は尊敬を、美的な特性は愛を吹き込む⁽⁵⁾。

このようにカントは人間の諸能力および徳を、崇高と美との分類において観察してゆく。注目されるのは、まず崇高と尊敬、美と愛とが直結している点である。崇高の感情によって捉えられる悟性、豪胆、真実、正直、私欲のない親切等は、同時に尊敬の対象となる。これに対し美の感情を伴う機知、諧謔、お世辞、洗練、丁寧等は愛の対象となる。

友情は主として崇高の相を、しかし性愛は美の相をそなえている⁽⁶⁾。

といわれるとき、友人は尊敬の対象であり、異性は愛の対象である。注目すべきは、尊敬が「ある種の尊厳と崇高」の感情であり、「人間自身の本性の尊厳」に関係している点である。

このことをカントは悲劇と喜劇の相違の中で語る。悲劇において崇高の感情が動かされ、喜劇において美に対する感情が動かされる。喜劇は策略、不思議な混乱、そして脱出する方法を知る機知ある者と騙される馬鹿者、冗談やおかしな人物等を演出する。愛は心痛なものではなく、陽気で親しいものである。これに対し悲劇において、他人の安寧のための寛容な犠牲、危険な時の大胆な決意、試練を経た忠実等が示される。そこで愛は、憂鬱で心優しく大きな尊敬に満ちている。

他人の不幸が、観客の胸中に同情の念を呼び起こし、彼の寛大な心情を、他人の苦境のために鼓動させる。

彼は穏やかに感動させられ、彼自身の本性の尊厳を感じる⁽⁷⁾。

ここに初めて、崇高の感情との関係で「人間本性の尊厳」が語られる。これはカントの道徳思想の形成上きわめて重要な契機である。それは、美と崇高の感情に基づいて展開される徳論において、いっそう明らかになる。

道徳的特性においては、真の徳だけが崇高である。にもかかわらず、愛すべく美的であって、それが徳と調和する限り、たとえ本来は有徳な心情に数えることはできなくても、高貴と見なされもする、立派な道徳的性質がある⁽⁸⁾。

ここでは道徳的特性の中に、「真の徳」と美しく愛すべきであるが真の徳とはいえない徳とが区別され、それが「有徳な心情」に準拠している。そこで問題は、この二つの徳の相違は何かである。カントは真の徳とはいえないが、美しくかつ愛すべき徳の第一の種類として、「同情」という暖かい感情をあげる。それは優しさを持ち、善良な激情である。しかし道徳的には、弱くて常に盲目的である。というのは、仮に困窮者に対する単なる同情のために、自らの「厳格な正義の義務」を果たしえなくなれば、その行為は「有徳な企図」から生じたとはいえないからである。有徳な企図は、より高い拘束性を同情という盲目的魅力の犠牲にするものではない。要するに、

同情的性質は如何に愛すべきではあっても、それ自身には徳の尊厳をそなえていない⁽⁹⁾。

美的で愛すべき徳の第二の種類は、「迎合性」である。迎合性とは親切により、他人の願望への同意により、また自分の態度と他人の心情との一致により、他人に快く思われようとする傾向性である。これが真の徳の基礎になりえないのは、「原則」を欠くからである。すなわち、この迎合性という感情に基づく行為は、品行方正を目指す規則にしたがわずに、人の気に入るために生きるのを好むために、あらゆる悪徳を持ちうるからである。具体的に言えば、愛すべき迎合性から人は虚言家、怠け者、大酒飲みになるからである。

では「真の徳」の基礎、すなわち徳の原則となりうる感情とはいかなるものであろうか。カントはいう。

真の徳はただ原則にのみ接木されえ、原則が一般的であればあるだけ、徳はそれだけいっそう崇高に、また高貴となる。この原則は思弁的規則ではなく、あらゆる人の胸の内に生きていて、同情や迎合性の特殊な根拠に対するよりも、ずっと広範囲に及ぶ感情の意識である。それは人間性の美と尊厳の感情だといえ、一切を包括する、と私は信ずる。前半は一般的情愛の根拠であり、後半は一般的尊敬の根拠である。そして、この感情が誰かの心情の中で、最大の完全性を得たとしたら、この人も自分で自分を愛しかつ尊ぶであろうが、それは彼が、彼の拡大された高貴な感情がそれに及ぶような、万人の一人である限りにおいてのみである⁽¹⁰⁾。

ここに提起された真の徳の原則について、以下で考察してその特徴を明らかにしておこう。

3. 人間本性の美と尊厳

では「真の徳」の原則である「人間本性の美と尊厳の感情」は、如何なる由来を持つのであろうか。真の徳の原則として規定された「人間本性の美と尊厳」のうち、後に「美」は取り消され、「尊厳」のみが批判的倫理学においても根幹として一貫している。そこで次に「人間本性の尊敬の感情」をめぐるルソーの意義を考察しよう。

さて『美と崇高』において、カントがルソーの名前を語る所は『エミール』によるものである。したがって、この時点でカントが『エミール』を読んだことは確実である。従来定説は、ルソーによってカントが人間の尊厳の意識を覚醒されたという。ただしそれは、カントが幼児よりピエティズムによって育てられた生活心情でもあったとするものである。言い換えれば、ルソーがこの時点で初めて人間の尊厳を植え付けたというのではなく、カントに内在していたエートスとしての人間尊重の精神と道徳的感情がルソーによって覚醒されたと見る。しかしルソーの意義は単にこれに留まるものではない。それに答えるには、カントの道徳思想の形成過程、特に道徳原則の追究過程から論証しなければならない。

そもそもカントが道徳の問題を最初に直接取り扱ったのは、1755年の就職論文における自由論で、そこでは決定根拠律に基づく意志の自己決定の自由が展開された⁽¹¹⁾。しかし道徳の原則が追究されるのは1760年代に入ってからで、その場合形而上学の原則に対応し、形式的・実質の原則がそれぞれに求められた。その過程でカントはヴォルフの完全性、クルジウスの責務、イギリス・モラリストの道徳的感情等の影響を受け、それから様々な要素を吸収しながらも独自の道徳原則の確立を目指した。しかしカントはその第一原則の根拠に関して、単に認識能力か、もしくは感情かのいずれがそれを決定するか、という根本問題にぶつかり未解決のまま苦悩していた。このような二者択一は、道徳原則を形而上学的原理に範をとり、あくまで分析的方法で追究しようとしていたためであった。というのは形而上学的方法に対する道徳形而上学の方法においては、理論理性に対する実践理性の主体性が確保され、それによって道徳原理が基礎付けられなければならないからである。

ところでカントを道徳の第一原則の探究に際して、その根拠を道徳的能力のうち「あれか、これか」の二者択一の追求の方向を中断させ、その方向を一挙に転じて道徳主体そのものに密着させ、尊厳を認め、それを道徳の根拠とさせ、しかもその人間本性の尊厳を人類へ向けて開示し、道徳原則の普遍性を確保させるに至った決定的契機を与えたのはルソーであった。なるほどカントは、ルソーと出会う以前に人間の高貴性を十分に認め、それを主張していた。しかし、それを道徳原則と直結させ、道徳の根拠とするところまで思い及んではいなかった。これは、カントの生活心情としての人間の高貴性の意識が道徳哲学と主体的には結びついていなかったことを意味する。学問は学問、生活は生活という道徳意識の分離と見てもよい。そしてルソーによってすでに克服したと思いついていた合理主義的思考の残骸に、カントは気づかせられた。ここに、当時学者としての知的僭越と、

何も知らない民衆への軽侮に対して、ルソーが私を正してくれた⁽¹²⁾。

という後の有名な告白へつながる重要な契機がある。そしてこの時点でカントが人間本性の尊厳を道徳の根拠とし、それによって人間と道徳の主体的結びつき、すなわち実践理性の最初の契機を掴んだものと解釈できる。知識あるいは理論としての道徳から、人間は実践としての道徳への転向の最初の契機がここにある。人間本性の尊厳の感情はもちろん感情であり、広義の道徳的感情といえる。しかし尊厳の感情は、これまでカントが善を感じし善き行為へと主体を促進する心情として規定してきた単なる道徳の感情ではない。それはまさに、人間本性そのもの、人間の本質に対する感情である。この人間本性そのものの尊厳を道徳の原則とし、さらに道徳の根拠とする契機をカントに与えたのがルソーである。そしてこの道徳の原則は、思弁的規則ではなく万人の胸のうちに生きている普遍的感情であるから、ここに万人の道徳、人間性の道徳が成立する。

要するにカントは、人間そのものが道徳の根拠たりうるという人間本性の尊厳の重みをルソーに教えられたと見るべきである。ここに後にカントが、本書に書き込んだとされる覚書の中の一句、すなわちルソーから

私は人間を尊敬することを学んだ⁽¹³⁾。

という言葉の真意がある。この言葉はルソーによって道徳の根拠としての人間の本性の尊厳を教わったことを意味する。もし彼によって単に人間尊重の精神を覚醒されたに過ぎないならば、この精神はエートスとしてすでにカントの生活心情となっていたのだから、改めてルソーの名を取り上げ、しかも異常な感激と興奮とをもって、今までの己の無知なる者への蔑視をあえて告白する必要はなかったはずである。カントに対するルソーの影響を、カントの道徳思想形成史的観点から、特に道徳原則の確立の点から解釈しその重要な意義を確認した。

このように「人間の本性の美と尊厳の感情」という「真の徳」に基づく道徳原則は、ルソーの影響によって、いわば道徳主体そのものを根拠とする極点まで道徳的に主体化され深化された。しかしカント自身認めているように「観察者の眼」としての制約を免れてはいない。したがってこの道徳の原則は、次に「哲学者としての眼」による追究、および道徳的基礎づけが要求されなければならない。この時点の制約としてまず指摘されることは、道徳原則がいまだ明確に法式化されていないことがあげられる。

次に、この道徳の実質的原則に対応する形式的原則およびそれとの関連についても、ここではまだ言及されない。今までのカントの所論からすれば、実質的原則は形式的原則の下に直接に包摂されているものと考えられてきたから、ここで人間本性の美と尊敬の感情は「責務」に実質をなすものとみてよいであろう。これも今後の課題である。

より基本的には、道徳の原則が人間本性という主体的根拠に基礎付けられてはいるが、美と尊敬の感情として規定され、それが普遍的情愛と普遍的尊敬の根拠とされているだけで、人間本性の美と尊厳そのものが何か、その根拠が何か等については詳しくは語られていない。したがって、今後はこの広義の道徳的感情、言い換えれば実践的感情が、実践的理性としての意志の方向へ深まり、その本質である自由が自覚されなければならない。しかしそのためにはカントは「批判」への幾多の曲折の小径を経なければならないのである。

最後に、道徳原則に対する美と崇高との関係および美しい徳と崇高の対象となる真の徳との関係について考察しよう。カントは愛すべく美しい徳として「同情」と「迎合性」をあげた。これらが真の徳の基礎となりえないのは「原則」を欠き、そのために「弱くて盲目的」となり、

それ自体では美的であるが、不安定で原則を欠くために、柔弱となる傾向性に従って行為する⁽¹⁴⁾。

ためである。これに対し真の徳だけが崇高の対象で「原則」に基づくが、この原則も基礎となる原則が「人間本性の美と尊厳の感情」として規定されるとき、その特性は普遍性の意識である。この場合カントは、美と崇高およびそれに対応する美しい徳と真の徳との相違を質的なものでなく、普遍性の量的度合において把握している。

言い換えれば、美と崇高は異質の感情ではなく同質であり、ただ普遍性の度合の高まりによって美は崇高となるものと考えられている。例えば同情によってある特定の困窮者を援助しようとする場合、人類に対する普遍的情愛を「普遍的原則」とし、なおかつ困窮者への愛が残っているとすれば、そのとき初めてこの普遍的情愛は同情の根拠であると同時に正義の根拠となるとされている。つまり、

この感情が適度の普遍性に高まると、それは崇高である⁽¹⁵⁾。

またすでに引用した、

真の徳はただ原則にのみ接木されえ、原則が一般的であればあるだけ、徳はそれだけいっそう崇高に、また高貴となる⁽¹⁶⁾。

といわれる時、原則は同情や迎合性の「特殊な根拠」に対して、万人の胸の内に生きている普遍的根拠であると同時に、美しき徳と真の徳との、言い換えれば美と崇高との連続性を保証していると考えられる。ここでは美より崇高へ、無原則より原則へ、一人の特殊感情より万人の普遍性への高まりにおいて真の徳が成立すると見られる。それは特定の人に対する同情および迎合性より、万人に対する愛と尊敬への動機の高まりとも解される。この万人に対する愛と尊敬は、カントの義務論の二大要素をなすもので『道徳形而上学』まで一貫している。

以上のように見てくると、尊厳とともに道徳原則の構成要素とされた「人間本性の美」と「美しい魂」との関係も自ずと明らかである。「人間本性の美」は、普遍的情愛の根拠である。それは、尊厳とともに人間本性の普遍性に根ざす根源的人格的価値であり、普遍的価値である。

これに対し「美しい徳」は、まだ同情や迎合性という特殊な根拠に留まっていて普遍性を持たず真の徳とはなっていない。したがって「美しい徳」というときの美は、人の眼に入る行為の現象的・外観的美である。これに対し「人間本性の美」は、人の眼に見えない内的動機となる価値であり、両者は明確に区別されるが、前に見たように普遍性の度合による区別であって、質的には区別されていない。

ただし、カントの説明にも紛らわしさがあり、不明瞭な点も残されている。例えば美しい徳は、当然美の感情に関係するが、人間本性の美は美ではなく崇高に関係する等である。しかしともかく両者は、異質ではなく同質の感情である。すなわち、その根拠が普遍性を高めるにつれて、「見せかけの徳」は「真の徳」となり、単なる愛すべくしかも美しい徳は「崇高の徳」となり、「徳の尊厳」を備えるものになると考えられる。

4. 徳と似非徳

カントはこの『美と崇高』において、徳の概念を明確にするために、徳と似非徳とを区別し、さらにそれに対応する人間の気質を分析している。具体的には「真正の徳」に対し、「養子縁組の徳」と「徳の虚光」とをあげている。これらはそれぞれどのような特徴を持ち、どのような相違点を持っているのであろうか。真正の徳は、厳密な意味で唯一の徳であり、原則に基づく徳である。言い換えれば、人間本性の美と尊厳の普遍的感情に基づく行為だけが有徳的行為とされる。それは人間一般に対する愛と尊敬の心情より発した行為に他ならない。この真正の徳だけが崇高で尊敬に値する。この徳を有する人は「高貴な心情」をもち、「方正な人」と呼ばれている。これに対して、

愛すべく美的であって、それが徳と調和する限り、…（中略）…また高貴と見なされもする、立派な道徳的性質がある⁽¹⁷⁾。

しかしこの性質は、

徳の名前を得はしても、徳の直接的根拠ではない⁽¹⁸⁾。

それは善き感情としての同情と迎合性であり、「養子縁組の徳」と名づけられるものである。この徳を有する人は、「善き心情」を持ち、「善良な人」あるいは「気のよい人」と呼ばれる。この養子縁組の徳は、人間性の弱さと道徳的感情の微力に照らして、摂理が与えた「徳の補充」とされている。似非徳としてあげられる今一つは「徳の虚光」である。それは「名誉に対する感情」に関係し、

高尚であってわれわれを動かす、あるいは粗野な利己心と卑俗な肉欲とに対して拮抗しうるある感情⁽¹⁹⁾である。これも人間の道徳的感情の弱さから、摂理が与えたものとされている。この名誉に対する感情の結果は羞恥心であるが、これに基づく行為は有徳的ではなく外面的な見せかけである。というのは他人の判断や評価が、われわれ自身、または行為の価値を決めるかのように思う謬見に基づくからである。すなわち名誉心に基づく行為は、「他人の眼」や「他人の評価」を何よりも優先させて自分の名誉を守ろうとするものであるから、この動機から見ても少しも有徳的とはいわれない。そのため有徳と見なされたい人は、誰でも名誉欲の動因を慎重に隠す。名誉心からの行為は、直接に行為の美しさによってではなく、他人の眼に入る行為の立居振舞いによって動かされるからである。したがって名誉に対する感情は、高尚であり卑俗な欲望を抑えて、大きな善行をも可能であろうが、所詮「徳に類似なもの」であり、「徳の虚光」に過ぎないのである。

カントは以上の「真正の徳」と、二つの「似非徳」との区別に対応して人間の性情を考察し、三つの気質をあげている。すなわち「憂鬱質の気分」、「多血質の気分」、「胆汁質の性格」である。これらの気質を通して、徳の諸相がいわば人間学的に解明されていく。まず憂鬱質に属する人があげられる。ただし、この憂鬱質という名称は、これに属する人が生きる歓びを奪われて陰気な憂鬱のうちに深く悲しんでいるからそう名づけられているのではなく、その人の感覚がある程度以上増大されるか、また若干の原因によって間違った方向をとった時に、別な状況よりも容易に憂鬱に陥りやすいからである。カントによると憂鬱質に属する人は、特に崇高に対する感情を持っている。

彼は美に対しても、同じようによい感覚を持っている。その美でさえ、彼はただ惹きつけるだけでなく同時に驚嘆を吹き込むことによって彼を感動させずにはおかない。楽しみの享受は、彼にあってはより真面目であるが、そのためにつまらないわけではない。ゆえに彼の幸せは快樂よりもむしろ満足となる。

彼は堅忍不拔である。そのため彼は、彼の感情を原則のもとに従属させる⁽²⁰⁾。

この原則が普遍的であればあるほど、感情は安定し変化に支配されることは少なくなる。この気質の人は自分の妻が美しく愛らしく怜悧だから、私は妻を愛し敬うというよりも愛情深く尊敬の念を持って接しよう。なぜならば彼女は私の妻であるから、と心の中で思う。つまり「偶然的な魅力」に支配されることなく、「高貴な根拠」を存続させるのである。このように彼の心情は高貴で寛大である。また憂鬱質の人間は原則に立つ人であるから他人の判断を気にかけない。彼は自分自身の洞察により、容易に別の考えに移されない。そして自分および他人の秘密をよく守る。

真実は崇高である。彼は虚言もしくは虚偽を憎む。彼は、人間本性の尊厳についての高い感情を持っている。

彼は自分自身を尊重し、人間を尊敬に値する被造物だと考える。彼は卑しむべき従属に堪えないで、高貴な胸のうちに自由を呼吸する⁽²¹⁾。

彼は原則に立って、自分自身および他人に対する厳格な裁判官となり、自分と世間とに嫌気がさすこともまれでない。そこでこの性格が度を越すと毅然とした態度はしばしば強情に変質する。そして厳肅は憂鬱に、敬虔は狂言に、自由に対する熱望は熱狂になりやすい。

第二の多血質的性情の人は、美に対する支配的な感情を持っているため、彼の歓喜は明るく活発である。もし彼が陽気でないときは、彼は不満であり満足した静けさを知らない。

彼は自分のうちに、また自分の周りに歓喜を求め、他人を楽しませ、交際上手である。彼は道徳的共感に富む。他人の上機嫌が彼を満足させ、彼らの苦悩が憐れみ深くさせる。彼の道徳的感情は美的であるが、原則を欠き、対象が彼に与える現在の印象に常に直接的に依存する。彼はすべての人の友である、あるいは同じことを意味するが、彼は善良で好意的ではあるけれども、本来決して友ではないのである⁽²²⁾。

人はたとえ彼を大いに尊敬はしなくても、彼を愛さずにはおれないであろう。しかし彼のこの性格がひどく墮落すると「柔弱」に陥り、ふざけて子どもっぽい。

第三の胆汁質の性情を持つ人は、豪華と名づけられるような種類の崇高に対する支配的な感情を持っている。この種の崇高は、本来「崇高の虚光」に過ぎず、事柄や人柄の内面的実質を隠し、外見によって欺き感動させる強く派手な色彩に過ぎない。

胆汁質の人は、彼自身の価値と、彼の物や行為の価値を、目に入る体裁や見かけから観察する。対象そのものが蔵している内面的性質や動因に関しては、彼は冷淡で、真実の好意によって心を温められもせず、尊敬によって感動させられもしない。彼の態度は技巧的である。彼は自分の挙動を、見物人のさまざまな位置から判定するために、あらゆる立場を取ることを心得ていなくてはならない。なぜなら彼が問題とするのは、彼が何であるかではなく、彼がどう見えるかであるから⁽²³⁾。

彼はあくまでも冷静な血を必要とし、彼の心胸の愛や同情や思いやりによって眩惑されてはならないから、多血質の人が陥る多くの馬鹿げたことや嫌なことを免れるであろう。彼の好意は礼儀であり、彼の尊敬は儀式、彼の愛は狡猾な追従である。

彼は単に折々の印象によってだけ動かされる多血質の人よりも遥かに、原則に従って行為する。だがその原則は、徳の原則ではなくて名誉のそれであり、彼は行為の美や価値に対する感情を持たず、世間が行為について下しそうな判断に対する感情を持っている⁽²⁴⁾。

彼のやり方は、そこから生じてくる源泉を見ない限り、ともかく徳そのものとほとんど同じように公益的であるから、普通の人の目には有徳な人と同じく尊重を獲得するが、洗練された眼をもつ人に対しては慎重に自分を隠すのである。それは名誉欲の密かな動機が暴露すると、自分に対する尊敬を失うであろうことをよく知っているからである。それゆえに彼は偽装することに心を砕く。宗教においては偽善的、交際においては媚び諂い、政党においては状況に対して日和見的である。

彼は下らぬものたちに対して暴君となるために、好んで名士の奴隷となる。したがって、彼の趣味が墮落すると、彼の虚飾は目立って派手になり、侮辱を受けると彼は決闘もしくは訴訟を起こす。人は彼がただ虚栄的であり、名誉を求め目立つように骨を折っている間はまだ我慢できる。しかし、実際的な長所も才能もまったく欠落しているにもかかわらず、高慢になると、彼が自分でもそう思われたくないもの、すなわち馬鹿となる。

これら人間気質の三つの型のうち特に注目されるのは、真の徳の持ち主とされる憂鬱質の人、すなわちメラノコリカーである。浜田義文によると、

これは三つの型の中で最も魅力的で頼もしい人間として描かれている。それがカントの考えた理想的人間像であることは明らかである。それのみか理想化を含んだカント自身の性格描写、自画像ともみられるものである⁽²⁵⁾。

ということになる。

5. おわりに

以上の徳論について、今後の思想発展の観点から、その道徳的契機とその特徴を考察しておくことにしよう。

第一に、人間の本性の美と尊敬という道徳の原則の中に、われわれは後に徳論の根本原理となる「人格目的の原理」の原型を看取する。ここでは原則の普遍性が感情の段階で捉えられて、批判期のように自由意志の自律に

よる基礎づけはなされない。しかし、人間性そのものの尊厳が根拠になっていることには変わりがない。カントの徳論は、最初から人間性の尊厳を中心概念として展開し、やがて尊厳を有する自他の人格に対していかに対処するかという具体的・現実的規定としての義務論へと発展して行く。すでに指摘したように、人間本性の美と尊厳の感情は普遍的情愛と普遍的尊敬の根拠であるから、カントの徳論は人間性に対する愛と尊敬によって成り立っている。この二要素は、後期の徳論まで一貫している。ここには全人類の中の一人という開かれた自覚、共同体の中の一員という全体と個人との調和の意識、および人間としての尊厳による連帯感と平等観が基調となっている。カントの徳論が、ヒューマニズムの倫理として展開してゆく素地がここに見られる。

そして有徳的な生き方は、憂鬱質の人に代表されるように道徳の原則に基づく生き方であり、自他を尊敬し他に隷属することなく、高貴な胸のうちに「自由」を呼吸する生き方である。このようにカントは道徳の原則としての人間本性の尊厳から、自由の概念を導出する。それはこれから後、その主体としての「意志の自由」として規定され、さらにそれによって人格の目的性を基礎づける方向で、倫理学の根本概念を形成して行く。

第二に、徳と人間の気質の綿密な分類は、道徳的行為における心情の純粋性を厳しく要求し、心情倫理の素地をなしている。それゆえ、この徳論が後に結果主義を否定して、動機主義を成立させる方向を取っている点をあげることができる。徳の三種の分類、すなわち「真性の徳」と「養子縁組の徳」と「見せ掛けの徳」は、「気質」からいうと「憂鬱質」、「多血質」、「胆汁質」に対応している。また基本的にそれぞれを支配している「感情」からいえば、「崇高」、「美」、「豪華」に対応する。

さらにこれらを「人間の型」として見ると、「正しい人」、「気のよい人」、「見栄を張る人」となり、「実質的観点」から見ると「原則の人」、「同情心に富み迎合性の強い人」、「名誉心の旺盛な人」となる。

この基本的分類と区別に基づいた綿密な心理分析と行動観察は、カントが真の徳およびそれと極めてよく類似しながら、根本的に異なる似非徳との厳密な区別のためのものであり、いかに厳しく道徳における心情の純粋性が求められているかを裏づけている。ここでの心情の純粋性は、人間本性に対する美と尊厳の感情、人間の本質に対する感情の普遍性を意味している。

したがってたとえ外観的に、また結果的によい行為ではあっても、姦計は言うに及ばず、迎合性、同情という優しさや親切からの好意すら、それらの動機が個人的、主観的特殊な根拠に基づき、普遍的根拠としての「原則」に基づかない場合、「真の徳」とは見なされない。これらの特殊な根拠は、さらにより広い根拠、「より高い原則」によって制約されて、初めて「真の徳」となる。このような原則に基づく真の徳と徳の類似物との区別は、これから後、「義務からの行為」と「義務にかなう行為」との区別、言い換えれば道徳性と適法性の区別へ発展し、行為の結果ではなく動機によってその道徳的価値を決定するという心情倫理学を形成して行く。

第三には、徳の問題を追求するに当たって、人間本性の高貴性と脆弱性という相対立する二面性が前提となっており、ここにやがて理性と感性、意志と傾向性の対立をもった人間観の素地が読み取れる点があげられる。人間の高貴性とは、人間本性の美と尊厳であり、それ自体道徳の根拠でもあった。ここには人間一般に対する絶対の信頼がある。しかし他方、人間の弱さも十分に洞察され認容されている。

人間本性の弱さと普遍的道徳感情を、最大多数の心情の上に及ぼすべき力の微力に鑑みて、摂理は次のような補助的衝動を、徳の補充としてわれわれのうちに備えた⁽²⁶⁾。

として「同情」と「迎合性」とがあげられているし、また、

道徳的な共感、不精な人間本性を公益的な行為へ促すのに十分でないので、摂理はわれわれのうちに、なお高尚であってわれわれを動かし、あるいは粗野な利己心と卑俗な肉欲とに対抗して拮抗しうるある感情を備えている。これは名誉に対する感情で、その結果が羞恥心である⁽²⁷⁾。

とも言われるからである。ここでは人間自体の弱さ、素質としての道徳的感情や道徳的同情が微力であるため、純粋な心情からの行為、公益的な行為がいかに困難であるかが語られている。

なお注目すべきことは、「摂理」による「徳の補充」ということである。徳の補充としての「同情」と「迎合性」は、美的で愛すべきものであっても真の徳の基礎ではなく、両者は厳密に区別されていた。しかし徳の補充はそれゆえに無意味なものではなく、まさに摂理の補充として、その根拠がより普遍的になり、原則を持つに至れば真の徳になりうるものであった。両者は異質なものでなく、普遍性への度合の差に過ぎないもの、その意味の徳の補充と解される。ここには摂理、すなわち「自然の目的」の下に見られた人間観の一つの自然的調和がある。カントは批判期以前においては、摂理の下に人間を観ており、人間の高貴性と弱さの両面を取り上げている

が、両者の厳しい対立においてではなく自然的調和を基礎としている。

ところが批判期に入ると、摂理の観点から人間の観点に移り、人間の地平における理性と感性の対立が、明白に表面化され意識化されてくる。ただしこのことは大筋から見ていえることで、特に本書では美と崇高という感情を視点として観察されているために、いわば感情一元論的観点の下に自然一元論的調和の立場が取られている。カントは、このような摂理による偉大な自然の計画の下に、自然的調和を基調として、人間が自らの高貴性と力によって自らの弱さを克服する動向、すなわち自律の方向へと自らの道徳哲学の形成を進めてゆく。

さて『美と崇高』のもつ道徳思想形成上の重要な意義は、カントが道徳主体としての人間本性の尊厳を道徳の原則の根拠に置いたことにある。本書では道徳の原則とその根拠が、人間本性の尊厳であるという重要な契機が提起されながら、本書の意図からあくまで感情の段階で留まっている。ここに、「観察者の眼」という基本的制約がある。単なる観察は考察へ、そしてさらに学問的思考へと進まなければならない。これが、今後のカントの道徳哲学の課題であるといえよう。

註

- (1) カントのテキストは、アカデミー版カント全集 (KGS) を使用し、巻数をローマ数字で、頁数を S. で記す。KGS. II, S. 207
- (2) 浜田義文『カント倫理学の成立 イギリス道徳哲学及びルソーとの関係』勁草書房、1981年、69頁。
- (3) E. カッシーラー『カントの生涯と学説』門脇・高橋・浜田監修、みすず書房、1986年、146頁。
- (4) 小西國夫『カントの実践哲学—その基盤と構造—』創文社、1981年、144頁。
- (5) KGS. II, S. 211
- (6) ebenda
- (7) a. a. O. S. 212
- (8) a. a. O. S. 215
- (9) a. a. O. S. 216
- (10) a. a. O. S. 217
- (11) 拙論「カントの就職論文における意志の自由」、『研究紀要』(福島工業高等専門学校) 第45号、2005年、93-100頁参照。
- (12) KGS. XX, S. 44
- (13) ebenda
これについては、「それをルソーによるゆり動かされ方の深さの反映として見る分には一向さしつかえはないが、あまり文字通りに取ることは危険である」という指摘もある。
坂部恵『理性の不安 カント哲学の生成と構造』勁草書房、1976年、12頁。
- (14) KGS. II, S. 217
- (15) a. a. O. S. 216
- (16) a. a. O. S. 217
- (17) a. a. O. S. 215
- (18) a. a. O. S. 217
- (19) a. a. O. S. 218
- (20) a. a. O. S. 220
- (21) a. a. O. S. 221
- (22) a. a. O. S. 222
- (23) a. a. O. S. 223
- (24) ebenda
- (25) 浜田義文『若きカントの思想形成』勁草書房、1967年、323頁。
- (26) KGS. II, S. 217
- (27) a. a. O. S. 218