

幸福と自尊心
——カント倫理学と現代——

檜垣良成

はじめに

カント倫理学は、動機説として、結果説とは対立した立場として理解されるのが常である。また、リゴリズム（厳格主義）とも言われるその倫理学は、現実離れした理想論と思われることも多い。本稿では、まずカントが幸福に対してとったスタンスを検討することを通して、カント倫理学がまさに義務論であることによって行為の結果や人間の現実をむしろ大事にしていたということを確認したい。

また、義務を遵守することに伴う「内的なやすらぎ」（*innere Beruhigung*）という彼の思想に注目することを通して、現代日本の若者における自尊心の問題に対してカント義務論から何が言えるかを探ってみたい。

1 動機説ないしは心情倫理

カント倫理学が動機説そして心情倫理と呼ばれる典拠となったテキストは、例えば『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）の中に見られる以下のものであろう。

定言命法は、行為の実質やその行為から帰結すべきことにはかかわらず、行為の形式と行為そのものがそこから帰結するところの原理にかかわる。そして、行為の本質的によきものは、成果〔*Erfolg*〕がどうであれ、心の持ちよう〔*Gesinnung*〕に存している。（IV 416）¹

しかし、このテキストを正確に理解するためには、カントにおいて動機と呼ばれうるものが二つあることに留意しなければならない。一つは、「客観的に」「何が道徳的によいか」を「知る」ための「判定（*Dijudikation, Beurteilung*）の原理」すなわち「基準（*Richtschnur, Norm*）」であり、道徳的によい意志の「客観的な決定根拠」として *Bewegungsgrund*（理由）と呼ばれる。もう一つは、そのよいことを「自分でも」「実行する」ための「執行（*Exekution, Ausübung*）ないしは遂行（*Leistung*）の原理」であり、道徳的によい意志の「主観的な決定根拠」として *Triebfeder*（インセンティブ）と呼ばれる（Vgl. 44）²。

¹ カントからの引用は基本的にアカデミー版全集の巻数と頁づけによる。ただし、『道徳哲学講義』は *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. v. Paul Menzer, Berlin 1924 から頁数のみで引用される。引用文中の〔 〕内および……は引用者による補足と省略であり、傍点による強調は原著者、筆先傍点および太字による強調は引用者による。

² この二つの原理の区別については、拙稿「カント実践哲学における「判定」原理と「執行」原理の区別のゆくえ——理性の事実と尊敬の感情——」（日本カント協会編 日本カント研究 12

人間においては、この両者が揃わなければ、行為が道徳的価値をもつことはない。単に前者の原理に「適った」だけの意志決定による行為は、『実践理性の批判』（1788年）の言葉を用いれば「適法性」（Legalität, Gesetzmäßigkeit）は含んでも「道徳性」（Moralität, Sittlichkeit）を含まないのである（Vgl. V 71f.）。しかし、だからといって、意志決定の「執行の原理」ないしはインセンティブそのものが「道徳性」の本質をなすわけではない³。

「道徳性の問題は全く主観的根拠には関係せず、客観的根拠に従ってのみ決定されうる」（30）、「私たちの行為が普遍的規則という理由からなされるのが道徳性の本質的部分である」（51）という1770年代の『道徳哲学講義』の言葉は、批判期になっても有効で、『実践理性の批判』で言われる「行為のあらゆる道徳的価値の本質をなすのは、道徳法則が直接的に意志を決定するということである」（V 71）という一文に引き継がれている。というのも、批判期においても、神には、否定されるべき感性のインセンティブがないので、「道徳法則が直接的に意志を決定する」ために「理由」以外に必要なく、「神の主観的法則は道徳性のいかなる根拠でもなく」、神は意志が客観的法則に「適っているが故に」（29f.）善きものであると言えるし、人間の場合も、「客観的原理〔こそ〕が、そこに道徳性が存するところのものである」（XXIX 602f.）⁴点には変わりがないからである。ただ、人間においては、単に客観的法則に「適っている」だけでは、本当に「道徳法則が直接的に意志を決定している」かどうか疑わしいので、「道徳性の適用の制約」（30）として二次的に「いかにして私が道徳性に達するか」（XXIX 603）の「主観的」根拠が必要になるだけである。インセンティブはインセンティブにすぎない。あくまでも「道徳法則が直接的に意志を決定する」という「理性的な有に共通」な事柄が道徳的価値の本質をなす。この点は、カント倫理学の理解にあたって看過されてはならない事柄である。

したがって、「行為の本質的によきもの」が「心の持ちよう」（Gesinnung）に存していると言われているからといって、道徳性の本質を「心の汚れなさ」のような情緒的なものに見てはいけない。「判定の原理」（理由）から区別された「執行の原理」（インセンティブ）そのものは、たとえ道徳的な意志決定の場合であっても、「感性的な動機」であり、そのかぎりにおいては、「理性的な有」に共通する「道徳性」にふさわしくない。「行為がそこから帰結するところの原理」とは、まさに「定言命法」として現われる「道徳法則」にほかならず、この「理由」としての「純粋に理性的な動機」が道徳性の本質をなすのである。カント倫理学を動機説ないしは心情倫理と表現してもかまわないが、この留意点だけは忘

『カントと日本の哲学』（理想社、2011年）を参照のこと。

³ 意志決定における「インセンティブ」（Triebfeder）の役割が二次的なものでしかない点について詳しくは前掲拙稿を参照のこと。

⁴ 『道徳形而上学の基礎づけ』出版直前の1784/85年冬学期講義「ムロンゴヴィウス道徳学II」でも、はっきりこう言われている。

れてはならない。

2 幸福主義批判の真意

「動機説」もしくは「義務論」としてのカント倫理学の真骨頂は、いわゆる「結果説」に対する評価において鮮明になる。その際、まず確認しておきたいことは、カントが「幸福主義」を批判した真意である。なるほど確かに、周知のごとく、「結果としての幸福」を道徳的「判定」の基準とすることには、彼は徹底して反対した。

あらゆる質料的な実践的原理は、そのようなものとして、残らず同一の種のものであり、自己愛あるいは自己自身の幸福の一般的な原理のもとに属する。(V 22)

そして、そういう質料的な実践的原理は「残らず経験的で、いかなる実践的法則の役目も務めることができない」(V 21) というのである。

しかし、だからといって、彼は決して「快樂の追求や自己愛の傾向は卑しいことであり、慎むべきだ」と考えていたわけではない。「幸福」すなわち「理性的な有の、不断に彼の全現存在に伴う生の快適さについての意識」を「随意欲求〔Willkür〕の最高の決定根拠にする原理」(V 22) が「自己愛の原理」であるが、「幸福であることは、必然的に、理性的ではあるが有限な有の要求であり、それゆえ、この有の欲求能力の不可避的な決定根拠である」(V 25) ということを彼は認めているからである。幸福であることを要求しないでいられる人間などいないということを彼は百も承知である。それどころか、自己の幸福を確保することはカントにおいて「義務」ですらある。

自己自身の幸福を確保することは義務である(少なくとも間接的には)。というのは、多くの心配が混み合う中で、満ち足りない諸々の必要〔unbefriedigte Bedürfnisse〕の真っ直中で、「みずからの状態でもって満ち足りていること〔Zufriedenheit〕」の欠如は、容易に義務違反の大きな誘惑となりうるであろうからである。(IV 399)

さらには、他人の幸福を促進することも義務とされる (IV 398)。晩年の『道徳形而上学』(1797年)の徳論でも、「自己の完全性」と並んで「他人の幸福」が「同時に義務であるところの目的」であると明言され、「他人の幸福の促進」は「徳の義務」の代表として明確に義務論の体系の中に位置づけられるのである。このように、カントにおいても幸福の確保や促進は重視されており、義務ですらある。だとすれば、カント倫理学においても幸福

は倫理学の原理であると言ってよいのではないか。ところが、

もし幸福（幸福原理）が自由の法則（内的立法の自由原理）の代わりに根本命題として立てられるなら、その帰結はあらゆる道徳の安楽死（穏やかな死）である。（VI 378）

とカントは言う。「あらゆる道徳の安楽死」。なぜこれほどまでに「幸福原理」は忌避されねばならないのか。「人間の本質に属するが故に各々一切の人間に際して確実かつア・プリオリに前提されうる意図」（IV 415）である「幸福への意図」をなぜカントは倫理学の原理へと高めないのか。なぜ彼は幸福主義に反対したのか。

カントの幸福主義批判の眼目は、幸福を「具体的」な結果として前提することの困難に存する。

「幸福」の概念は甚だ未規定な概念であって、すべての人間がこの幸福に達することを願うにもかかわらず、彼は決して「自分は本来何を望んでおり、意欲しているのか」を規定された形で首尾一貫して言うことはできない。そのことの原因は、「幸福の概念に属するあらゆる要素は残らず経験的である、すなわち、経験から借りて来られねばならない」ということ、そして「それにもかかわらず、幸福の理念には絶対的全体が、『私の現在および全将来の状態における息災〔Wohlbefinden〕の最大量』が要求される」ということである。……経験が教えるのは、諸々の経験的な勧告が息災を平均してもっともよく促進するということである。……幸福は、経験的な根拠にのみ基づく想像力の理想である。（IV 418）

人間には何が幸福なのかを明確に認識することはできない。せいぜい平均値しか分からない。そうであるなら、幸福の原理は倫理学の原理として「具体的」に行為を決定できるものではないことになる。

幸福の原理はなるほど格率の役目を務めることはできるが、しかし普遍的〔allgemein〕幸福が客観とされる場合ですら、決して意志の法則に役立つような格率の役目を務めることはできない。というのは、この幸福の認識は純然たる経験と件に基づくが故に、また、幸福に関する各人の判断は甚だしく各人の見解に依存するが、その上、この見解がそれ自身極めて変わりうるが故に、その原理は、普通一般の〔generell〕規則を与えることはできるが、決して普遍的〔universell〕規則を与える

ことはできない。すなわち、平均して最も頻繁に該当する規則を与えることはできるが、いつも必ず妥当しなければならない規則を与えることはできないからである。……それゆえ、この原理は、あらゆる理性的な有に同一の実践的規則を指定するわけではない。たとえそれが共通の [gemeinsam]、すなわち「幸福」というタイトルのもとに立つとしても。(V 36)

倫理学の本来の原理たりうるものは「法則」を根拠づけねばならない。比較による抽象化がどれほど進み、「平均して最も頻繁に該当した」という意味での普遍性に達しようと、それと「真の普遍性」とは全く異なるのである。この事情は、「自己の幸福」であれ、「他人の幸福」であれ、「全体の幸福」であれ、変わりはない。「幸福」とは単なる「名前」にすぎず、決してその名の下に「規定された概念」を得ることはできない。幸福の原理は「抽象的」な要求を表現するものにすぎず、「具体的」な結果を前提できるものではないのである。

その上、仮に或る程度結果を予想できたとしても、有限な私たちにとって幸福の実現はまさに幸「運」なので当てにはできない。したがって、全体の幸福を配慮できると前提するような、すなわち幸福を「最高」原理とするような倫理学は人間のおごりにほかならないということになる。私たちは、分不相応な理想を断念して、自分にできること、そして「具体的」に義務づけられていることから始めねばならないのではないだろうか。幸福主義に対するカントの批判の眼目は、こうした点に見定められるべきである。

しかし、このように幸福が倫理学の原理としては通用しないにもかかわらず、自己の幸福の確保と他人の幸福の促進は義務であるとカントは言う。このことは一体いかにして可能なのであろうか。

3 完全義務と不完全義務

ローベルト・シュペーマンは、カンティアナーではないが、『道徳の根本諸概念』第5章で「心情 (Gesinnung) と責任」と題して、結果説ないしは責任倫理に抗して正鵠を射た義務論を展開する。彼は、「状況にかかわらず常に至るところでよからぬ」一定の行為の仕方があると言って、無条件の「義務」の存在を強調するのであるが、このことを確保するためにこそ、「常に至るところでよき」行為の仕方は存在しないということを確認する。

重要なことは、「よき」行為と「よからぬ」[schlecht] 行為との間には或る不均衡が存在するということである。すなわち、「常に至るところでよき」いかなる行為の仕方

も存在しない。或る行為がよきものであるかどうかは、常に状況の全体に依存している。私たちが「よき」ということでただ単に「よからぬ行為をやめる」ことを理解しているのではないが、そうである。(71f.)⁵

状況にかかわらず幸福をもたらすための普遍的な仕方というものは存在しない。先にカントにおいても幸福の確保や促進は義務であるということを確認したが、これは「義務」としては「抽象的」で、実行にあたっての「具体性」を欠くものと言わざるをえない。だから、実行する「内実」は「経験」と「判断」によって「仮言的」に補うしかないであろう。実際カントは「広い義務」(officium latum)の場合には、

「何がなされるべきか」は単に「判断力」によって、「道徳性の規則」(道徳的規則)にではなく「伶俐の規則」(実用的規則)に従って決定されうるだけである。(VI 433 Anm.)

と言う。幸福の確保・促進は、こういう意味で「不完全」な義務なのである。「義務」であるのは「抽象的」な命令という側面だけである。実際にどのように自己の幸福を確保し、他人の幸福を促進してゆくかは、経験を重ね判断力を鍛えることによって各人で見いだしてゆくしかない。これは蓋然的な知にとどまるので厳密な学としての倫理学の原理には至らないのである。これに対してシュペーマンは別種の義務の存在について語る。

けれども、「状況にかかわらず常に至るところでよからぬ」一定の行為の仕方が存在する。なぜなら、そういう行為の仕方によって直接に「自己目的という性格」、「人格の尊厳」が否定されるからである。そのような行為の場合には、「帰結の計算」はすべてやむ。しかし、そのことが意味するのは、「それ自身においてよからぬ行為をやめること」の帰結に対しては私たちにいかなる「責任」もないということである。自分に命乞いをする一人のユダヤ人の少女を射殺することを拒否した男は、十人の別の人間を射殺すると彼を脅していた上官がこの拒否の結果として彼らを射殺したことに対する責任を負わない。私たちは皆、[いずれにしても]結局一度は死なねばならないのである。しかし、私たちは人殺しはしてはいけない。(72)

「人を殺す」ということは直接「人間の自己目的という性格」、「人格の尊厳」を否定するので、「殺さない」ということはア・プリオリに常に至るところで「具体的」に、つまり「完

⁵ Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, C. H. Beck 1982, 7. Auflage 2004.

全」に義務である。これが「狭い義務」(officium strictum)である。私たちはこの「殺さない」という行為(結果)については「責任」をもたねばならない。義務論、動機説、心情倫理においても「結果責任」はある。しかしスーパーマンも言うように、一人のユダヤ人の少女を射殺せよという命令を拒否したことによって代わりに何人の命が失われることになるろうとも、この結果に対しては「完全義務」を無視してまで「責任」を負わなくてよいし、また、不遜にも負うべきではないというのが、義務論、動機説である。このように、むしろ「責任」の所在を明確にするのが「心情」倫理なのである。

スーパーマンは、「母体の命に危険があっても中絶を許さないのか」という訴えに対して、「いずれにしても人は一度は死なねばならない」(Jedenfalls muss man einmal sterben)と答えたと言う。ついつい「命は地球よりも重い」と思いがちだが、「死ぬかどうか」という単なる「結果」としての重さよりも、「いかなる仕方まで死に至ったのか」ということのほうがずっと大事だとも考えられるのではないか。後者の観点からは一人の命が全人類の命より重くなることさえありうる。動機説では、「意図的に殺す」と「結果的に死に至る」とのことの間には「比較を絶した」質的差異があると考えられるが、これは、「結果」を確実に予想することができず、それを実現する能力にも不足がある有限な人間の「現実」を見据え、そうした人間がそれでも尊厳をもって生きるためには何をなすべきかを「具体的」に考察したあげくの苦渋の決断を意味しているのである。

4 人生最大の不幸と内的なやすらぎ

こうした義務論、動機説の強みとしては、明快であるということ、それゆえ、「結果」予測の失敗によって完全義務を無視しながらかえって不幸に落ち込みうるような共同体とは異なる安定した共同体を可能にするという点に加えて、カントによれば、義務を遵守する人自身の「自己評価」をいかなる状況下でも人格的には確保できるという点がある。『実践理性の批判』の「純粹実践理性のインセンティブについて」という章の最後のほうでカントは言う。

私たちの振る舞いがそれに照らして適合性を欠いていることを気づかせ、そのことによって自惚れを打ち砕くところの「人格性」の理念は、最も普通の人間理性にとってすら自然であり、容易に気づかれるものである。ただ月並みに誠実なだけの男でも、時として「それによって彼が不愉快なやりとりから身を引いたり、愛すべき賞賛に値する友人に利益をもたらしたりすることができるような無害の嘘を、ただ『ひそかに自分自身の目で見て自身を軽蔑することがあってはならない』というただそれだけの

理由で思いとどまった」ということを見いださなかったであろうか。(V 87f.)

カントによれば、道徳的に価値のある行為は、何も特別な人にだけ可能な高邁な振る舞いではない。「ただ月並みに誠実なだけの男」でも、「誰に迷惑をかけるでもないどころか友人に利益までもたらすような嘘」をつくことを躊躇することがあるという事実を彼は指摘する。そして、人生最大の不幸のうちにある人を持ちこたえさせるのは、まさに義務を遵守することに伴う或る意識であると言う。

義務を無視することさえできたならば避けることができた人生最大の不運のうちにある或る正直な男を持ちこたえさせるのは、「自分はみずからの人格のうち人間性をその尊厳において保持し、それに敬意を払った」、「自分は、自分自身の前でみずからを恥じたり、自己吟味の内なる自をはばからたりする原因をもたない」という意識ではないか。(V 88)

「みずからの人格のうち人間性に敬意を払った」、「みずからに恥じるところがない」という意識は、或る種の「慰め」であり、「内的なやすらぎ」であるが、決して「幸福」の構成部分ではない。

この慰めは幸福ではないし、幸福の最小部分ですらない。というのは、誰も、慰められる機会がくることを願ったりはしないし、おそらくは決してそのような状態にある人生を願ったりしないであろうからである。しかし、彼は生きながら自己自身の目で見て生きるに値しないということを堪え忍ぶことはできないのである。それゆえ、この内的なやすらぎ [innere Beruhigung] は、生を快適にするあらゆることに関して単に消極的である。すなわち、そのやすらぎは、彼の状態の価値が彼によつて既に完全に断念された後で、人格の価値においてまで沈みこむ危険を阻止するものなのである。そのやすらぎは、生とは全く別の何かに対する尊敬の結果である。すなわち、それと比較し対置されるなら生がその一切の快適さをもつてしても全く何の価値ももたないような何かに対する尊敬の結果である。彼はただなお義務から生きるのであつて、生に少しでも嗜好を見いだすからではない。(a.a.O.)

人生最大の不幸に陥っても完全義務さえ守り通していれば、自分で自分のことを「生きるに値しない」とまで思うには至らずにすむとカントは言う。「自分で自分を恥じるところがない」という意識、「内的なやすらぎ」が、彼を、「人格」としての価値を放棄して人とし

て崩れ落ちてしまうことからかろうじて守るというのである。もし義務を無視して幸福計算をしてこういう状況に陥ったのであれば、彼はもう生きてはいられないであろう。逆説的だが、「それと比較し対置されるなら生がその一切の快適さをもってしても全く何の価値ももたないような何か」に対する尊敬が、逆に彼を生きながらえさせることになるのである。

5 〈対話〉の困難と自尊心

二十年近く対話型の授業を続けてきた者の実感として、最近は〈対話〉を深めることが困難になったと感じる。〈対話〉は拡散しがちで自然に収斂する気配はなく、また、反論されたり考え直せることを喜ぶ学生も少なくなっている。これには学生たちの「自尊心」のあり方の変化が、プライドのあり方が大きく影響していると思われる（学力不足などが本質的要因ではない）。

人が安定した自尊心をもつには、他者（社会）によって承認されているという実感（承認する側が承認しているかどうかは問題ではなく、承認される側がそう感じることができかどうかは問題）が不可欠であるが、空洞化した共同体にはもはやそういう実感を一律に供給する力はなくなったと言わざるをえない。みずからの役割が社会から与えられ、それをこなしてさえいれば、社会に承認されていると思えた幸運な時期は過ぎ去った。価値観は多様化し、「他者とのコミュニケーションなしに黙って自明な社会的価値に沿った生き方をする」という道は閉ざされた。現代の若者は、みずから他者とのコミュニケーションに乗り出し自己表現して承認を獲得することによってしか、自分が社会にとって必要な人間であるという「自尊心」をもつことはできないのである。

このために実際、概して欧米においては、「自己主張し他者と対決することによって自分の居場所を見いだしてゆく」スタイルがいやおうなく定着しつつあるように思われる。そのコミュニケーションは往々にして「討論」型となり、無用な争いを惹き起こすこともあるが、とにもかくにも他者（社会）とのかかわりがあるので、自尊心獲得の道は開かれていると言えるだろう。

しかし、わが国においては、和をもって尊しとする言語文化もあって、他者と対決するコミュニケーションは敬遠されてきた。学校でも、いまだに昔ながらの共同体的なコミュニケーション作法を中心とした教育が継続されているように思われる。ところが、それにもかかわらず、他方で、欧米の「個人主義」、「個性」重視の思想も入ってきており、個人の尊厳を誰もが渴望するようになってきた。ただし、その際、「お上の指示に頼れなくなったからこそ個人が他者と濃密にかかわり社会を構築していかざるをえない」という、本来

「個人主義」を充実させるにあたって不可欠の側面は、対立回避の原則のもとで骨抜きにされることになる。というのも、他者と濃密にかかわれば、対立は避けられないからである。こうしてわが国では、まるで「個人主義」＝「孤立主義」のような、誤解に満ちた通念が浸透するようになったのである。

社会によって与えられる役割ではなく、みずからの個性を重視する風潮が高まる中であって、それにもかかわらず、自己主張し他者と対立することが忌避されるなら、どういうことが起こるであろうか。社会学者の土井隆義氏は「内閉化する『個性』への憧憬」⁶ という言葉で現代の若者の傾向を表現する。

現代の若者たちは、自分を取りまく人間関係や自分自身を変えていくことで得られるものをではなく、生まれもったはずの素朴な自分のすがたを、そのまま自らの個性とみなす傾向にあります。(26)

土井氏によれば、個性に対する本来の感受性のあり方は、「社会的個性志向」とも呼ばれるものであって、他者との関係のなかで社会的な函数として感受されるべきものである。

しかし、現代の若者たちにとっての個性とは、他者との比較のなかで自らの独自性に気づき、その人間関係のなかで培っていくものではありません。あたかも自己の深淵に発見される実体であるかのように、そして大切に研磨されるべきダイヤの原石であるかのように感受されています。その原石こそが「本当の自分」というわけです。「私にだってダイヤの原石が秘められているはずだ」とさしたる根拠もなく誰もが信じているのです。(27)

ただし、他者の承認が得られなければ、この個性は安定した自尊心へはつながらない。

現代の子どもたちは、「個性的な自分」の実感をすでに得ているというよりも、むしろ何とかして個性的でありたいと願い、そうあらねばならないと焦っているのが実情でしょう。いまの平凡な自分は「本当の自分」ではない、「本当の自分」はもっと輝いているはずだ、彼らは、なんとかそう思い込もうと躍起になっています。(37f)

「一人一人違う種を持つ……一つとして同じものはないから……もともと特別なオンリ

⁶ 土井隆義『「個性」を煽られる子どもたち 親密圏の変容を考える』(岩波ブックレット) 第2章のタイトル。副題は「オンリー・ワンへの強迫観念」である。

一・ワン」とSMAPが歌って大ヒットした「世界に一つだけの花」は、「そのままの存在でいいんだよ」という癒しの歌のように聞こえるが、見方を変えれば、どこにも「特別なオンリー・ワン」を見出せない自分には価値がないかのように思わせる煽りの歌ともいえると彼は指摘する。

他者との対立を回避しながら、しかも、個性を重視するなら、確かにこのような個性観に至るしかない。しかし、他者の承認なしには、自尊心は充実しない。したがって若者たちは、互いに決して相手を否定しないように細心の注意を払いながら、しかも同じではなく個性的と見なしあうというアクロバティックなコミュニケーションの能力、そういう高度な相互承認の能力の向上を余儀なくされる。

彼らは、お互いに接近しすぎると傷つけあってしまいますが、かといって離れすぎても安心して生きていくことができません。その状況は、「山あらしのジレンマ」と呼ばれる葛藤状態によく似ています。お互いに過剰なほど配慮しあう友だち関係は、このような状況から生まれています。それは、他者への配慮ではなく、強力な自己承認が欲しいという自己への配慮の産物であり、その意味で、いわばナルシズムの裏返しだといえます。(48)

したがって、少年犯罪をめぐる或る大臣の「個人の尊厳が行き過ぎて教室破壊が起り、生徒どうしが殺し合いをする荒廃した状況になってきている」というコメントも、まるっきりに反対に事態を誤認したものであることになる。

自律した個人と個人が衝突しているのではなく、むしろ自律性を確保できず、お互いに脅迫的に依存しあわねば自らの存在確認さえ危うい子どもたちの関係性から、そしてその関係性自体がプライオリティをもってしまった病的な状況から、近年のさまざまな問題は派生しているというべきなのです。(61)

こういう状況では、「みずからの価値観をさらけだし、互いに否定し否定されながら、合意できる共通の真理を模索してゆく」〈対話〉というものが現代の若者にとってとても受け入れがたい営みであるのは当然と言えよう。みずからの価値観を否定されたくないのはもちろんであるが、個性的な自己に対する十分な自尊感情をもてないままに、価値観や真理といった深いレベルで他者と同じになることにも(表層的な事柄に関しては同調できても)強い抵抗があるのである。個性的な自己が否定される気がするのであろう。実際、授業の中でも、「みんなオンリー・ワンなのだから、一つの真理をめざすべきではない」という主

張が勢いをもったりする。もちろん、「絶対的な真理など前提できない」という意味でなら、相対主義にも一理ある。しかし、この主張が「互いに干渉せず、そっとしておくこと」を意味するのであれば、それは真の意味で一人一人を、そして真理を尊重していることになるのだろうか。

また、「善」に関しても、土浦連続殺傷事件の被告の「善悪は存在しないのだから、人を殺したことも悪いとは思わない」という主張に共鳴する学生が多くなったことに驚く。それでいて、「確かに善悪は存在しないので、彼の言うとおりののだが、社会のルールを破った以上、罰は受けてもらわねばならない」と言って憚らない。なぜ社会のルールを破ってはいけないのか。その根拠を突き詰めたとき、「善悪は存在しない」で済ませられるのか。哲学や思想に興味をもった学生であるのなら、もう少し議論を掘り下げてもいいのではないかと学力不足を嘆くことになりそうだが、問題はむしろ、善悪について自己否定を伴う形では議論したくないという恐れが強さにあるように思われる。

何が真理か何が善かを見ずからの価値観をさらして立ち入って議論すると、否定されても同意に至っても個性的な自分が損なわれてしまうと感じているのではないか。だから、共通の真理や善はそもそもないことにしておく。〈対話〉できるだけ自尊心が獲得できていないのである。しかし、このような防御で一時的に**プライド**（面子）を保っても、閉じていては他者による十分な承認の感覚も得られないのだから、一層自己評価は低くなり、自信のなさがますます〈対話〉から遠ざけるという悪循環が繰り返されることになる。あげくの果ては、状況によっては本人を自殺に追い込みかねないほど自己評価を下げてしまうのがこの種の防御なのである。**そもそも、「否定されても肯定されてもダメ」と表現するような状況は、精神的に極めて過酷な状況と言わざるをえないであろう。**

過去を振り返ってみても、かつての若者たちが、現在の若者よりも高いコミュニケーション能力をもっていたという証拠はどこにもありません。もともと日本には、お互いの対立を認めあった上でその解決をめざすという文化は浸透しておらず、むしろ対立そのものを存在しなかったことにする文化のほうが一般的だったといえます。その側面から見ると、かつての若者の人間関係も、いまの若者の「優しい関係」とさほど大差なかったといえるでしょう。(65)

今の若者たち自身には、現状に対する責任はない。むしろ、被害者と言ったほうがよいであろう。

かつて、若者たちの価値観や欲求のありようがいまほど多義的でなかった時代には、

その関心対象も重なりあう部分が大きかったので、そこに人間関係の安定性も確立されやすく、他者との対立点も顕在化しにくかったといえます。だから、お互いにコミュニケーションを交わすために、いまほどの繊細な能力を必要とはしなかったのです。彼らは、関係性の安定した構造に埋めこまれたまま、それぞれの役割を淡々とこなしていればよかったです。(65f.)

みなが同じであっても特別な個性などなくても自尊心獲得に支障はない、否むしろ、同じであることによってみずから自信がもてるという価値観のもとにあって、なおかつ、同じであると思えるとき、人が自尊心を獲得するのは容易である。そして、この場合、安定した共通善を足場にできるので、人は余裕をもってみずからの前提となっている善を相対化してみることもさえてできる。これが、以前の教室ではもっと〈対話〉が充実していた理由であろう。

また、一人一人が個性的であることを肯定する社会になったとしても、それを他者にぶつけて肯定されたり否定されたりしながら、承認を獲得できるのであれば、やはり自尊心獲得の道はある。欧米諸国はこの方向に進みつつあるように思われる。

しかし、一人一人が個性的であらねばならないと脅迫されているにもかかわらず、他者と腹を割ってかかわることができないとき、人は原理的に真の自己承認感を得ることはできず、自尊心獲得は困難である。しかも、そのことがますます他者との対立を恐れさせ、承認不足を補うための表面上のコミュニケーションはさらに過剰に同調を強めることになる。このことによって、「表向きの同調する自己」と「秘められた個性的自己」との分裂は深まり、さらに自己評価を下げるという悪循環が惹き起こされるであろう。

今からわが国に「みなが同じであると思える」状態を回復させることが可能であるとは思えない⁷。そうだとすれば、他者とのかかわりかたを変えるしかないであろう。まず、他者に対立してもかまわないではないか。そのことによって大事な個性も現われるのであ

⁷ わが国には、いまだに「恥の文化」方式の道德教育が根強く残っているように思われるが、それでいて「異なる文化を尊重しましょう」と言われることがある。このことは実は矛盾しているということを自覚すべきである。というのも、異なる文化を尊重できるという意味での相対的な立場に至りきってしまったのなら、もはや恥のもつ拘束性は失われてしまうからである。異文化尊重を言うのであれば、「恥の文化」方式の道德は見直さねばならない。実際、価値観が多様化した現代においては、この方式は道德を維持する力を失っており、この方式の教育を受けた若者集団は、「島宇宙」化しながらもその内部では「空気を読む」一方で、「仲間以外は皆風景」という、異文化尊重とは反対の方向へ進んでしまっているからである。こうした矛盾を自覚することなしに無責任に「恥の文化」道德と異文化尊重を両立させようとするのは、若者をダブル・バインドへ追いこむだけである。

る。そして、他者との合意をめざしても、そのことによって自己の尊厳が失われるわけではないことに気づくべきである。こうしたやり方は、これまで見てきたようなやり方とはちょうど反対になる。個性を大事にするとしても、それは、生まれながらの内閉的なものではなく、むしろ他者との対立過程に見るべきものである。しかも、この対立はあくまでも心底納得して合意に至るためのプロセスと見なされねばならない。〈対話〉の目的はあくまでも合意である。この点が、相手に勝つことが目的である狭義の「討論」とは違う。そして、合意をめざしているのであれば、対立過程も含めてその営みの全体が相互承認、それも深いレベルでの相互承認の営みであると言うことができる。こう考えることによって、対立することがかえって自尊心を扶養すると言うことができるだろう。〈対話〉に希望を見いだせるであろう。個性はどうなるのかと言えば、それは対立過程として承認のなかに位置づけられることになるだろう。個性は何が何でも大事なものではない。個性なしに自尊心を得た時代もある。個性よりも社会的に承認されることのほうが自尊心にとっては重要であるということに思い至るべきである。同意し承認されることによって人間の尊厳が失われたりなどしないはずである。

しかし、こうしたやり方のためには合意をめざすことができる基盤となる何らかの共通な理性や法のようなものの存在が要求されるであろう。共通の真理や善がそもそもありえないのであれば、合意をめざすことも不可能だからである。

6 「傘を盗られたことを憤る」という理性の事実

カントは、「幸福」の次元での比較を越えた「絶対的命令の意識」の例を導くために、まず「抗しがたい肉欲」というものがあるのかという問題を取りあげる。

誰かがみずからの肉欲的傾向について、「もしも好ましい対象とそれを手に入れる機会が現われたなら、その傾向はみずからにとって全く抵抗しがたい」と申し立てるとする。もし、彼がこの機会に遭遇する家の前に絞首台が、享受された肉欲の後で直ちにそこで彼を吊すために、立てられているとしても、彼はみずからの傾向を抑えることができないであろうか。何と彼が答えるかと長く憶測するには及ばない。(V 30)

たとえどれほど情欲が深く自分ではその欲求を抑えることができないと申し立てる人であっても、その欲求に従ったなら命がないと分かったとたん、直ちに命のほうを選択する。

「幸福」の次元では「快」の比較によってより大きい快が選択されるというのである。

しかし彼に、「もしあなたの君主が、同じような即刻の死刑という脅しのもとで、君主が見せかけの口実で亡きものにしたいと思っている或る誠実な人物に対する偽りの証言を果たすことを強要としたなら、果たしてあなたは、どれほど生に対するみずからの愛が大きかろうとも、この愛を十分に克服することが可能であると思うか」と問うてみよ。その証言をなすか否かを、彼は恐らく確言する勇気はないであろうが、それが彼にとって可能であることを、彼は躊躇なく認めるに違いない。それゆえ、彼は、「自分は、或ることをなすべきであると意識するが故に、そのことをなす」と判断するのであり、道徳法則なしには彼に知られないままにとどまったであろう自由を、みずからのうちに認識するのである。(a.a.O.)

「偽証」を強要された人は、たとえ命がかかっているとしても、どんなに生への執着が大きい人であろうとも、それをなす「べき」ではないと意識し、たとえ現実には偽証することになるとしても、偽証しないことが「可能」と認める。これが「なすべきであるが故になしあたらう」と言われるカントの「自由」概念である。そして、この自由を認識する根拠となった「なすべきではないこと」すなわち「道徳法則」の意識のことを彼は「理性の事実」(Vgl. V 31,47)と呼ぶのである。「偽証」の話だとあまり日常的な話ではないと思われるかもしれないので、ここでトマス・ネーゲルが「正しいことと不正なこと」について論じた際に取りあげた例で考えてみる。

私たちは、傘を盗られたとき、たいいてい「憤る」。それは、自分の足を石にぶつけると「イヤ」なのと同じ意味で単に「イヤだ」という以上のものがある。傘がなくなったことだけでなく、傘泥棒についても憤る。「僕が汗水たらして働いたお金で買ったあの傘をあいつはどこに持って行ってしまったんだ。僕は天気予報を読んで、先を見越して持ってきたのに。なぜ、あいつは自分の傘は持ってこなかったのか」等々と⁸。

しかし、「憤る」ということは、「その泥棒はあなたに対してそのことをするべきではない理由をもっている」ということをその憤った人が認めているということの意味する。この「理由」とはどのようなものか。

彼が傷つけているのが、世界中のあらゆる人のなかでよりによってあなたであるというだけでその理由ではありえない。彼には、「他の誰かの傘ではなく、ほかならぬあなたの傘だけは盗まない」特別な理由はない。あなたには特別なところなどない。どんな理由であれ、彼がもつであろう理由は、他の誰であつても同じように傷つける

⁸ Cf. Thomas Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, 1987(トマス・ネーゲル『哲学ってどんなこと? —とつても短い哲学入門—』昭和堂), p.65.

べきではない理由である。そして、その理由は、同様の状況では他の誰であっても
つであろうような、あなたや他の誰かを傷つけるべきではないという理由である。

(66)

誰か分からない人が誰か分からない相手の傘を盗んだわけだから、盗まれたことを単に「イヤ」と思うだけでなく「憤る」ことに正当性があるとすれば、「誰もが誰に対してもしてはならないことがある」、「盗むべきではない何らかの理由・法がある」ということを、少なくとも憤っている本人は認めていることになる。この理由・法は他者と共有されているはずだと、少なくとも本人は前提している。既に他者と法を共有していることを彼は知っているのである。神の意志にも、科学的経験的事実にも頼ることのないこの憤るという事実を「理性の事実」と解することができる。もちろん、この憤るという事実を外から見て、人間という動物の生物学的な仕組みとして科学的に分析したり、神の思し召しとの関係において説明することも可能であろう。しかし、憤っている本人にとっては、あくまでも「純粹実践理性の事実」として立ち現われていると言って差し支えない。

また、「誰もが誰に対してもしてはならないこと」に具体的に相当することが何であるかについては、人々の見解が現に一致しているとはかぎらない。実際、或る教室で傘の話を持ちだしたときには、「傘をもっていくのは盗みじゃない。あれはシェアなんだ」という意見が大勢を占めた。何度も盗まれ続けるうちにそのように納得するしかなくなったわけであるが、このように筋を通そうとすること自体が、「盗みはいけない」と表現されるような何らかの法を彼らが強く意識しているという事実を示しているように思われる。この法の内実は文化によっても個々の状況によっても表現が異なってくるので、文面としては容易に一致することはないが、決して抽象的な法がではなく、それぞれの状況に応じて具体的に現われ人々を定言的に拘束する道徳法則が事実として意識されているのである。

もし自然の理とは次元を異にする理である道徳法則そのものの何らかの意味での実在を疑うのであれば（どういうことがこの法則に相当するかについては意見を違えてもかまわないが）、どんな目にあっても、そのことを「理不尽」とは言えなくなってしまう。この世に「理不尽」なことなど何一つないことになる。なぜなら、たとえ社会的合意が成立していることであっても、実際にそれを破ることができるのであれば、自然に起こる「べく」して起こったと言えるので、自然法則に還元されない法則なしには「破るべきではなかった」という拘束性は成り立ちえないからである。

おわりに

現代日本の若者に、自尊心を、真の意味でのプライドを取り戻してもらうためには、何らかの形で真理や善に対する信頼、理性や法に対する信頼を回復してもらうことが先決である。この信頼に基づいて〈対話〉を促進する**というやり方**しか、現状においては、自尊心を扶養する道はないであろう。確かに今の時代に純粹実践理性に対する信頼と言うと、困難が予想されるかもしれない⁹。しかし、以前のような素朴な共同体に戻ることもできず（「共同体主義」ですら、自尊心をもった個人による選択を必要とする）、宗教によって社会や道徳を回復することが望めるような素地もないわが国においては、ここから始めるしかないように思われる。

さいわい、わが国には欧米諸国には見だしにくい「察する文化」、「思いやりの文化」がある。現状では〈対話〉を抑制しがちでマイナスに作用し始めているこれらの文化であるが、うまく転用できれば、積極的に〈対話〉に乗りだした際に、欧米で見られるような討論社会、訴訟社会にはそれほど陥らずに**すませるプラス**要因となるかもしれない。真の〈対話〉をわが国でこそ充実させることができる可能性が十分に秘められているのである。そこに希望を見いだすことはできないだろうか。

功利主義にせよ、リバタリアニズムにせよ、ロールズ流のリベラリズムにせよ、カントが批判した意味での「幸福」に原理上のウエイトを置きすぎていると思われる¹⁰。神の存在がリアリティを失い、脳科学等の科学が人格の尊厳を脅かしつつある現代において、それでも、人生最大の不幸のうちにあつてすら、「**自己評価**」を確保し、人を人として崩れ落ちてしまうことからは守ることができるカント義務論、「理性の事実」に定位するその動機説は、むしろ現代においてこそ、その重要性は増してきていると言ふべきであろう。自己

⁹ カントは言う。「私は優れた亡きズルツァー⁹からの手紙をもっている。その中で彼は私に問うている：「なぜ徳についての諸々の教説は、それらが理性に対して大いに説得力をもつのにあまり成功しないのか」の原因は何であろうかと。私の答えは、答えを遺漏のないものにするための準備によって遅らされた。しかしながら、その答えは次のようなもの以外ではない。[すなわち] 教師たち自身がみずからの概念を純粹なものへもたらさず、「薬を本当に効くものにするために、至る所で道徳的によきものための諸々の動因を捜し出す」という仕方であまりにもよくことをなさんとすることによって、彼らはそれらの概念をだいなしにしている〔という答えである〕。というのは、最も普通の観察が示すのは、誠実さを備えた行為は、「その行為が、この世やあの世での何らかの利益に対するあらゆる意図から分離されて、困窮あるいは誘惑の最大の試練のもとですら毅然とした魂でもって執行された」というふうに表象されるなら、「些かでもよそのインセンティブによって触発されたすべての似たような行為」を遙かに背後に退け光なからしめ、魂を高めて、「そのようにも行為しうる」という願望を呼び起こすということだからである。中ぐらゐの歳の子供たちですら、この印象を感じるのであり、彼らに対して義務を決して別様に表象すべきではないであろう（IV411）。余計な小細工なしに、ストレートに「純粹実践理性の事実」を信頼したほうが、教育的観点から見ても実り多いのではないか。

¹⁰ リバタリアンとリベラリストは、「自由」を尊重するという意味でカントと同列に置かれることもあるが、似て非なるものである。機会を見て詳説したい。

利益中心の自己決定ではなく、何らかの意味での自律が、自己責任ではなく義務への責任が、今ほど、この日本ほど、求められている時と場所はないように思われる¹¹。

- * 本稿は、2011年10月1日に富山大学で開催された日本倫理学会第62回大会主題別討議「カント倫理学と現代」での提題原稿を敷衍したものである。当日、鋭い質問・コメントで啓発していただいた方々にお礼を申し上げたい。また、草稿の段階でコメントをくれた学生さんたちにも感謝したい。彼らの助力なしには、現代日本の若者の現状についてここまで考え及ぶことはなかったであろう。
- * また、本稿は科学研究費補助金（基盤研究C：23520013）による研究成果の一部でもある。

¹¹ カント義務論については、鈴木崇夫氏の「劔岳の測量記録としての義務論——偽証か死か——」（篠澤和久・馬淵浩二編『倫理学の地図』ナカニシヤ出版、2010年）が正鵠を射ている。また、「幸福」についても、同氏の「幸福と道徳——*acquiescentia in se ipso* についての思索に見られるスピノザ哲学とカント哲学との異同——」（『東北哲学会年報』No.23, 2007年）を参照のこと。

Glückseligkeit und Selbstachtung
——Kants Ethik und Gegenwart——

Yoshishige Higaki

Kants Ethik steht angeblich im Gegensatz zum Eudämonismus. Kant lehnt zwar das Glückseligkeitsprinzip als „Dijudikationsprinzip“ in der moralischen Willensbestimmung ab. Aber die Beförderung der fremden Glückseligkeit ist nach Kant eine Pflicht. Sogar ist es auch eine „Pflicht (wenigstens indirekt)“ (IV 399), eigene Glückseligkeit zu sichern. Wie kann man die scheinbar widersprüchlichen Aussagen interpretieren? Das Problem möchte ich lösen, indem ich meine Aufmerksamkeit darauf richte, dass Kant die unvollkommene (weitere) Pflicht von der vollkommenen (engeren) unterscheidet.

Kant sagt, dass einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Leben das Bewusstsein aufrecht hält, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe (Vgl. V88). Indem ich dem Bewusstsein meine besondere Beachtung schenke, möchte ich das Problem der Selbstachtung von Jungen in der Gegenwart lösen.