

民主教育の基本理念としての 人間の尊厳について

小島 軍造

一

教育とは、現に、このように在るものを、在るべきようにあらしめようとすることであると考えられる。在るものを、在るがままに何等の手を加えないで放置し傍観していることは教育ではない。尤も、被教育者の状況を観察して、「この時機」には、放置し傍観することがより、適当であると考えられるときには、その時に応じた方法として、傍観の態度をとることがあるが、それはあくまでも、方法的傍観であって、一定の時期を過ぎれば、矢張何等かの方法的働きかけが必要になることはいうまでもない。いくら植物の成長を希うからといって、芽を引張って枯らして了う愚をやらない丈で、矢張り時期を見て、水をやり、日にも当てる必要があるのと同じである。教育とは、植物の育成に喩えれば山野に草木が生い繁るに任せ、風雨を受け、虫害に遭ってそのうちのあつるものは死滅するに任せるのではなく、深い関心を以てその成長を見守り、凡てのものがすくすくと生い育つこ

民主教育の基本理念としての人間の尊厳について

とを希い、適当な時に必要な手を加えてゆくことである。

併し植物の育成と全く異なることは、それが人間相手の仕事である点である。即ち被教育者も人間であり自覚的存在であるということである。従って、教育が、在るものを、在るべきように在らしめようとすることであるといつても、被教育者当人の協力なしには不可能である。このように教育が、被教育者の自発性の契機を無視しては考えられないところに、無生物相手の彫塑とか、動植物相手の調教や馴養や培養などと根本的に相違する点がある。ここに、教育の可能の根拠として、人間の在り方について考えて見る必要が生れる。

人間の生活は、自覚的意志を枢軸として展開している。人間も自然的生物である限り、父祖からの遺伝的性質としての素質をもって生れてきている。又、人間が社会的存在である限り、特定の歴史的文化的環境の中に生れている。このように個人は特定の素質を持って特定の環境の中に生れて来ている。即ち素質や、我々がそこに生れる社会は、人間が自覚的になる場合に、そこに見出しそこに会おうもので、決して我々の自覚的意志を媒介としてそこに生じたものではない。いいかえればそれらは多くの可能な性質や社会の中から最上のもものとして我々が意識的に選んだものではない。それらは人間がそれらに対して主体的に態度をとる以前に既にそこに在るものであり、従って自覚的意志以前のものであり、必然的に背負わなければならないものである。人間の自覚的意志は、このようなものを地盤として働き始める。このような地盤は生れたその瞬間に於ては、勝手に脱することの出来ないものと考えられる。

この様に、持って生れた心身の特質や「に生れる社会」は自覚的意志にとっては、その瞬間に於ては一応「ど

うにもならない」世界としてそのまま受け取る外ないものとされる。即ち、この様に人間は内には生物学的遺伝と呼ばれる素質を持ち、外には社会的遺伝とか文化的遺産などと呼ばれる環境の支配を脱する訳にはゆかないが、その人の具体的現実はその等のものだけによって決定されているものではない。というのは、人間は、素質や環境をその人の自覚的意志以前の事柄として、背負っているとしても、同時に、それらのものを向う側に置いて眺め、それらを評価し、それらに対して、何等かの態度をとって、こちら側から働きかけることが出来るからである。即ち人間は、自分以外の事物だけでなく、自分自身をも対象として眺めることが出来る。この場合それは、自覚とか、反省とかと呼ばれる。対象化作用に於て、始めて他に対する「自分」が顕わになり、「自分」が意識され、このようにして、自他の対立が生れ、主客の分裂が起る。それ故、人間とは「自分」を持ちうる存在だともいえる。そして「自分を持つ」か否かの点に、人間と他の動物とを区別する究局の標識がある。ここに「自分の側から」の働きが起り、人間的現実は始めて動き出すともいえる。

このように人間は、他者だけでなく、自分をも対象として眺めることが出来るので、科学はこの対象化作用に基づいて成立する。次に人間は、ものを単に眺めている丈でなく、善悪美醜の価値判断を下す。即ち我々は、ものや人の値打を見てとるはたらきを持っている。そして次に、このような評価作用に基づいて、決意して実行する。即ち、意志作用を持つのである。しかし、このような、対象化作用、評価作用、意志作用は、ある人に於て、バラバラに働いている訳ではなく、よしんば、三つの作用のうち何れか一つを中心主題テーマとすることはあるとしても、その人において、それらは主体的に統一されていなければならない。このことは、統一主体としての

「自分」が予想されなければならぬことを意味し、ここに、何等か先験統覚的なものが考えられてくる。そしてまた、およそ、意志作用には盲目的衝動と異り、状況を見てとること、価値を見てとることが先行していなければならぬという意味に於て、即ち、それが、本能的衝動や反射運動でないかぎり、常に、ある程度の対象化作用と評価作用が先行していなければならぬ。これらの点から考えて見て私は、対象化作用、評価作用、意志作用の主体における統一は、これを自覚的意志と呼ぶのが最も適當ではないかと思う。

このように人間は、「自分」と不可分に働く自覚的意志の主体として、始めて、人間であるといえる。それならば、若しこの「自分」の正体を知り尽すことが出来れば人間行動の「明日」を適確に予言することも出来、教育の方向も正確に定めることが出来る筈である。処がこの「自分」はその正体を客観的には把えさせない。何故ならば対象として眺められた自分は、眺める自分ではないからである。眺める自分はその時既に一步後退している。それ故眺める「自分」は眺められないともいえる。同様なことは意志する自分についてもいえる。自分が意志した結果は、具体的現実の中の出来事として、客観的に把らえることが出来るが、その意志の原因としての「自分」は客観的に知り尽すことは出来ない。それ故、人間の意志は「自分に由る」意志として自由だということが出来る。このことは、「自分」が「こう思って行った」行為について、その由来を客観的に知り尽すことが出来ないことを意味している。即ち、人間の生活に於てはその人が究局的に持っている考え、思い、信念、態度、等々を科学的に認識し尽して一方的にその人を「支配」することの不可能なことを示している。それ故、教育においても、ある人の教育意志を究局的に規定し、その教育目的を最終的に決定するものは、その人のもつ世

界観であるといわなければならない。我々が次に、民主主義的考え方において、その基本概念である「人間の尊厳」が、どのように取り扱われているかを検討しようとするのも、それによって、教育と世界観との本質連関についての理解を深めたいからであり、臆ては、教育と人間存在の問題について学んで見たいからに外ならない。

二

世界人権宣言の冒頭に、「この世界に自由と正義と平和とを確立するためには、人類社会のすべての構成員が生れながらにして尊厳なものであり、かつ、だれしもが等しく、他人に譲りわたすべからざる権利を持っているということを承認しなければならない」という言葉を見出す。それ故、その第一条には、「すべての人間は、生れながらにして自由であり尊厳と権利とにおいて平等である。」と宣言される。これらの言葉を出発点とする考え方は、近代民主主義の基調をなすものであり、その根底には「人間の尊厳」という概念があることは誰しも異存のないところである。それ故我国の教育基本法にもその前文に「我等は、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共に、普遍的にして而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。」という言葉を見出すのである。

それならば人間の尊厳とは果して如何なることを意味するのであろうか。尊厳という言葉を見て我々のすぐ思いつくことは、何等かのねうち（価値）をもつということである。しかしねうちというと、また直ちに、よりねうちある人とか、よりねうちのない人とかいう様に、比較出来るものと考えられ易い。それなのに、人権宣言に

は「尊厳と権利とにおいて平等である。」と記されている。それ故、人間の尊厳は価値としても互に比較出来る様な相対的な価値ではなくいわば絶対価値とでもいうべきものでなければならぬことが解る。従って、「人間の尊厳」とはまず、人間が本来持っているなうちであり、しかもそれは相対的のものではなく絶対的なものであることが知られる。それにしてもどの点に立って人間を尊厳であるというのであろうか。

およそ、尊厳ということは、我々の側から見れば、尊敬の対象となることの出来るものと考えられる。従って人間の尊厳といえ、まず、「人間」は尊敬の対象として考えられなければならないということであろう。すでに見てきたように世界人権宣言を始め、色々な民主主義的宣言に於ては人間は無差別平等に尊敬の対象として扱われなければならないことが言明されている。ところが我々の日常経験に於ては、差別こそ現実的であって、人間は、身心共に千差万別の相を呈しており、尊敬の対象になる人もあれば軽蔑の対象になる人もある。またその尊敬なり、軽蔑なりも色々な度合ニュアンスをもっていて決して一様ではない。従って、無差別平等に人間を尊敬するなごといふことは人間にとって全く不可能なこと、虚妄なことが要求されているのではないかという疑問が出てくる。これらのことを解明するために私はまず、人間の尊厳についてのカントの考え方を手懸りとして進んで見たいと思う。というのは、人間の尊厳の根拠を、人間が理性をもっている点に見出そうとする考え方は極めて広汎に行われているものであり、カントがその「道徳形而上学原論」や「実践理性批判」等で展開している理論は、人間の側における理性的道徳性を手懸りとして、人間の尊厳に到達しようとする考え方の典型的なものであると思われるからである。

カントの道徳哲学は、道徳法則の自覚を中心として展開される。即ち自分のうちに普遍的客観的な道徳法則を見ることによって、自分において、超個人的理性の支配を見るのである。しかしこの超個人的理性は矢張自分ではないものではない。ここに自分が二分されて考えられてくる。

カントに於ては真に尊敬の念を以て受取るに価するものは道徳法則であり、聽てその立法者である理性的存在者としての人間である。さて彼に於て、法則とは、単なる主観的な格率に対するものであって、普遍妥当性、必然性をもつものと考えられる。即ち法則とは純粹理性が、実践的な即ち意志規定に十分な根拠を、それ自身に於て含むことが出来ることを想定するとき始めて存在することが出来る。⁽¹⁾ 道徳法則とはアプリアリな、即ち純粹な理性それ自身の所産であって、他の經驗的要素によって影響されていない点から、純粹性、客観的妥当性をもつものと考えられる。従つてこのような規則は意志によって何が達成されるかを顧慮することなく専ら意志だけに関わるのであるから、感覺的な従つて意志に偶然附着する様な条件から独立でなければならぬ。ここに純粹理性と經驗的要素との対立、即ち、理性と感性との対立が見られる。カントによれば、「欲求能力の対象（実質）を意志の規定原理として予想するあらゆる実践的原理は悉く經驗的であつて何等の実践的法則をも与えることは出来ない。」⁽²⁾ 即ち感性的存在としての人間は、自分が求める対象（実質）の実現を欲求するもので若しその実現がなされた場合は、主観にとっては快感を齎らすものと考えた。それ故「欲求の対象を表象した場合、それがどんな表象であろうとも、それが、快不快と結合されるか或は中性であるかはアプリアリには認識されない、故にこの様な場合、選択を規定する原理は、常に經驗的で、従つてこの原理を制約として予想する実践的実質的原理も

また經驗的でなければならぬ。⁽³⁾ 實質に制約される經驗的原理が法則となり得ない第一の理由はここにある。第二の理由としては、「快、不快（これは常に經驗的にだけ認識することが出来るものであって凡ての理性的存在者に対して同じように妥当ではあり得ない）の感受性の主観的条件にだけ基くところの原理は、このような感受性をもつ主観に対しては格率となることが出来るが、併し、彼自身に対してさえも（これは先天的に認識されなければならぬ客観的必然性が欠けているから）法則となり得ない。」⁽⁴⁾ この様に快、不快をその内容とする実質的実践原理は、自愛または自己幸福の原理に従属するものとして、道徳的法則となることは出来ない。ここから道徳法則の命令性が生れる。即ち、自愛の格率は吾等に為すべく忠告するが道徳法則は為すべく命令し為すべく吾等を義務づける。⁽⁵⁾ 成程人間は感覺の世界に属する限り、感性の要求があり、理性はこれを顧慮しなければならぬが、理性は決して感性の奴隷ではなく、より、高い使用のために人間に賦与されている。より高い使用というのは「それ自らに於て善であり或は悪である処のもの——これについては純粹で、感覺的には全く影響されない理性だけが判断することが出来る——を考量するばかりでなく、この評価と前の評価とを全然区別し、そしてこの評価を前の評価の最高の制約とする為に理性を有する。」⁽⁶⁾ いいかえれば、「理性法則に従う行為だけがそれ自らに於て善であり、常にこの法則に従う格率を有する意志は絶対的に凡ての点に於て善であり且つあらゆる善の最高の制約である。」⁽⁷⁾ 即ち絶対的に善ということの出来るものは善意志だけだとはこの意味である。

このようにカントは、人間の感性的方面を道徳の原理構成の範圍から徹底的に駆逐し、感性に基く傾向性を許すことは、善を単に手段化し、相対化するものであるとして、理性の必然的命令即ち義務意識の先驗性^{アフリオリテ}を唱え

て、道徳法則の尊厳性を力説したのである。それ故カントは、一般に感情といわれるものは結局快、不快の感情に還元出来るものとして、総てこれを道徳の世界から斥け、唯、道徳法則に対する尊敬という感情だけは之を認容した。何故ならば、この感情は、感覚を媒介とするもの即ち経験的根源から発したのではなく、アプリアリに認識される積極的感情だからである。即ち「道徳法則に対する尊敬は、知的根拠から生ずる感情であつて、我々が全くアプリアリに認識することが出来、又その必然性を洞察することの出来る唯一の感情である。」⁽⁸⁾このように、この感情は先天的で、何等感覺的要素を含まない純粹な感情として、決して快の感情ではなく理性的な當為の感情である。それ故、人間が、經驗的性格としては感じることを欲しないけれども、叡知的性格としては感じない訳にはゆかない感情であり、従つて、これは特に道徳的感情と名付けられた。⁽⁹⁾そのようにして、道徳法則に対する尊敬の情は道徳法則を自分の中で格率にするための動機であるともいわれる。⁽¹⁰⁾

道徳法則に対するこのような純粹な尊敬の情は纏て道徳法則の立法者である理性的主体に向けられることになる。この場合人間は理性的存在者である限りに於て、客観的な道徳法則を自分自らに課する主体である。何故理性的存在者でありながら自らに法則を課する必要があるのであろうか、それは、成程人間は理性的存在者ではあるが、有限なる、理性的存在者であるからである。人間の有限性は、人間が同時に感性的存在者でもあることに基く。換言すれば人間は傾向性によつて常に觸発されている理性的主体であるからといえる。

理性的主体である限りに於て、感性的性格としての自己に対して命令的嚴格さをもつ道徳法則を課する。即ちそれは実践理性―意志―の自発性に基く自己立法であり、自由なる意志としての人間の意志の自律である。こう

して即ち自律的意志の主体としての人格は尊敬の対象となる。それ故、尊敬の感情を可能にするものは自分の有限性の自覚でなければならぬ。即ち、理性的存在者には感性的自然としての側面と超感性的自然としての側面があるので、道徳法則の立法者としての人格に対する尊敬は、自己の感性的側面を自覚した有限者が、自己の超感性的自然——叡知的性格——に対して持つ畏敬の念であるともいえよう。それ故、「有限者の自覚に立たずして尊敬はあり得ず、従って義務の思想もあり得ない」⁽¹¹⁾といえる。このような尊敬の念こそ傲慢と区別される真の自尊心ということが出来よう。この様に人間は道徳法則の主体であり、従ってまたそれ自身において神聖なものの主体であるから人間はそれ自身における目的である。目的自体としての人格こそ、尊敬の対象である。即ち、「尊敬は常に人格^{ペルソナ}にのみ関わり決して物^{ザッヘ}にかかわらない」⁽¹²⁾のである。このようにカントに於ては、尊敬は常に人格に向けられる。内に道徳法則をもつ「自分」に向けられる。即ちこの「自分」は理性法則の立法者であり、その限りにおいて叡知的なものであり、感性的なものではない。併し人間は同時に感性的であることを免れることも出来ないあくまでも有限なる理性的存在者である。従って人間はそのまま尊敬の対象となるのではなくて、いわば「神聖なる」理性を内にもつものとして始めて尊敬に値いするものとなる。

三

以上のように人間は、「自由の自律の故に神聖なる道徳法則の主体である」⁽¹³⁾ことが出来、その故にまた尊厳であるといえる。しかしこのことは、人間に道徳法則の命ずるままに、行う力があるということ、即ち、人間の道

徳的力量の誇示がそこで企てられているのではないことは十分注意する必要がある。即ち、人間は自由の主体、いかえれば自律的意志の主体として、道徳法則の立法者であり、その限りに於て人格であるが、そのようなものであるということは、そのまま道徳的に立派であるという訳ではない。自分が自分に法則を課するが、課せられた自分は感覺的存在であり、常に道徳法則に反抗する傾向性の持主である。それ故、このような自分は、法則を強制として、即ち命令として受取る外ない。そこに「義務」意識が生れる。有_限的_理性_者である人間は、常に強烈な義務の念にかり立てられているので、好_んで_徳を_行う_境地_には_その_まま_で達_する_こと_は出_来な_い。ここに於て即ち、当為から可能が推論され、自由が実践理性の要請として考えられる必要があった。即ち「如何にして法則がそれ自身として直接に意志の規定根拠となりうるかということ（何しろこれが一切の道徳性の本質であるから）」は、人間性には解きたい問題で、如何にして自由意志は可能であるかという問題と同一である。⁽¹⁴⁾ 理論理性にとって、解決不可能な自由の問題を、それがあべき筈のものとして、要請したものは実践理性の自覚である。道徳法則が、理性の疑うことの出来ない事実として、確かに自覚されているからこそ、法則に従って意志することが可能でなければならぬ。ここに於て、道徳法則の自覚を枢軸として凡ては展開される。従って、道徳法則の命ずるところは、現実に於ては未だ曾って行われなかったとしても行わ_るべきものであるという強い要求が出てくる。ここに於て、人間は、法則の命ずるところを、法則に対する尊敬の情を推進力として、自発的に意志することの出来る存在として描かれる。しかし、カントは、善（法則の命ずるところ）を、歴史的な具体的現実の中に実現する力量の点に於て、人間を決して過信していた訳ではない。人間をよく知っていたとされるカ

ントに於ては、この点、寧ろ極めて消極的であったといえる。そして極力、道德の世界に於ける人間の自負や己惚れ (Eigendünkel) を斥けて、道德法則の客観性を顕わにすることに努め、この法則の前に謙虚になるべきことを唱えた。従って、そこでは、人間の道德的力量の誇示と過大な自信に立つ傲慢さに基く一切の道德的狂信 (moralische Schwärmerei) は極力斥けられた。⁽¹⁵⁾

このように見てくると、道德法則に対する尊敬の情とは、道德法則を課すことの出来る自分を誇ることでなく、そのような人間理性の前に、感性的自己がいばひれ伏す場合の感情である。いいかえれば、道德法則の立法者としての自分を意識することは、同時に、その神聖な法則の前にへりくだる自分を意識することである。従って、人間が尊厳であることは、人間に道德的力量があるということではなく、むしろ常に、義務意識を通じて、我々の有限性を気付かしめられている点にあるともいえよう。人間は、常に傾向性におびやかされている弱い存在であり乍ら、それにも介らず、仮借なく命令する道德法則を内に持ちうる存在として、尊厳性の主体たることが出来る。我々が一方感性的存在者である限り、法則の命ずるところを、その通りに行うことは困難であるが、常に、内心に、それが実現されなければならないことを意識している存在である。そして人間が有限的理性者である限りこのような当為意識は決して消失することはなく、我々を常に無限の努力へと駆り立てているのである。このように、客観的道德法則の命令に応える此方側の態度は、それに対する虚心な畏敬の念と、それを如実に行おうとする無限なる努力ということである。従って、この客観的法則を媒介とした場合だけ、自尊心も正当化される。即ち「道德法則に先立って自尊を要求することはすべて空虚で不当であるから、理性は、自負心

(己惚れ)を全く打砕く、また道徳法則と一致する心情(Gesinnung)の確實性が、人格のあらゆる価値の第一条件であり、この一致に先立って価値を僭称することはすべて、虚偽であり反則である。」⁽¹⁶⁾という様な言葉はすべて、このことをいい表わしている。このようにカントは、道徳的力量の肯定の上にたった人間の道徳的独りよがり、人間の尊厳の根底に考えたのではないことは、最高善の可能の根拠として神の存在を要請した場合に最もはっきりと見てとることが出来よう。

最高善(道徳と幸福と合致の状態)は努力すべき道徳的目標であり、この限りに於て可能でなければならぬが、人間の力だけでそれを齎らすことは出来ないのです、その可能の根拠として神の存在を要請したことはよく知られているところである。ここでも道徳法則の自覚、即ち、義務意識を媒介として神の存在が要求されている。

「最高善は神の存在の制約の下に於てだけ可能であるから、それは神の存在の前提を義務と不可分離に結合する。云い換えれば神の存在を想定することは道徳的に必然である。さてここでよく注意しなければならないことは、此道徳的必然性が主観的、即ち要求であつて、客観的でない、即ちそれ自身義務でないということである。何となれば事物の存在を想定する義務なるものはあり得ないから(何故ならば、このことは全く理性の理論的使用に關係するから)。その上にこれはあらゆる責任一般の根拠としての神の存在を想定することが必然であるという意味でもない。(何故ならば此根拠は充分に証明された様に、理性そのものの自律に基くから)。ここで義務に属することは、唯世界に於て最高善を実現し且つ促進すべき努力だけである。故に最高善の可能は要請されることと出来る。」⁽¹⁷⁾カントにとって直接に明確なのは、道徳法則の自覚である。云い換えれば実践理性の自律性であり

理性の自己立法である、これは所謂「理性の事実」(Faktum der Vernunft)としてカント倫理の出発点をなすことは周知の通りである。この事実を充分説明し尽す為に神が要請されたのであって、それだからといって道徳法則は神からの命令、神からの法則であるのではない。云い換えれば「神の存在が義務の根拠なのではなくて、義務を達成するための努力が無限に達せられるために、神の存在が要請されるのである」⁽¹⁸⁾。その立法者はあくまでも理性的存在者たる人間であり叡知的性格としての「自分」である。この様に神聖なる法の立法者である人間は一方感性的性格である限りに於て有限者であり、従って、自分が立法した法ではあるが、それをそのまま実行することは無限の努力にまつ外なかった。道徳法則の自覚(当為意識)がたしかであるから、それは実現することの出来る善のものであり、それ故にこそ、自由が実践理性の要請と考えられ、また、善(道徳法則に合致した行為)は無限な努力の彼方に期待されるべきものとして魂の不滅が要請され、いままた神の存在が上述のようにして要請されるに至った。

四

それ故人間の尊厳は、具体的人間の道徳的力量に根差している訳ではないが、さればといって直ちに人間を超える超越的原因に拠るといふ立場でもない。ここではあくまでも、道徳法則の自覚という直接な意識の事実を離れようとはしない。従って、人間の尊厳はあくまでも、それ自身神聖なる法則の自己立法能力という人間側の性能に基づけられる。しかしこの様な人間側の性能は果して人間の努力の結果獲得したものであろうか。

いうまでもなく、そうあることは人間の功績ではなく所謂「理性的被造物」としてその様に造られているということに外ならない。そして、人間が理性的被造物であることはカント自身屢々述べているところである。若しも自己立法能力が人間の功績であるならば、各人の力の差異がその面にも現れて、尊厳性に於て人間は相互に比較可能でなければならなくなる。処がカントは、実践理性の主体としての人間は人格であって、人格は物件と異ってそれ自身目的として考えられるべきであって、決して手段としてだけ考えられるべきではないことを主張したことは周知の通りである。そして、物件ならば価格 (Preis) をもつが人格は尊厳 (Würde) をもつ。従って、「価格を有するものは他の等価なるものによって置きかえられることが出来るが、尊厳を有するものはあらゆる価格の上に出て、なんら等価なるものを許さない⁽¹⁹⁾」それ故、道徳法則の立法者として持つ人間の尊厳は互に比較することの出来ない、いはば絶対的価値といわなければならない。従って、このような絶対的価値は、相対的人間が自分自身に賦与することは不可能で、そこにどうしても、絶対者を予想しなければならなくなる。それ故、自己立法者としての人格に対する尊敬は、実はそのことを究局的に可能にしているもの、即ち絶対者に対する尊敬でなければならないと思う。しかし、始めから絶対者を前提として人間の尊厳を考えることは、尠くともカント的ではない。何故ならば、カントに於ては、自由の主体としての「自分」は感性的な「自分」と対立抗争の関係にはあるが、自由の要請が成立する以上、前者は後者に対して結局は、勝を制すべきものと考えられるからである。従って本来的の自分は、あくまでも理性的な自分であって、感性的自分は、恰も光に対する影のように、決して主役を演ずるものとは考えられない。

それ故、カントの自由は、善を意志するか悪を意志するか解らないという意味での自由ではなく、有限者ではあるが、善（道徳法則の命ずるところ）を意志することが出来るという可能性乃至は性能と見做されなければならない。従って、人間が自由であるとは超個人的理性が、その人に於て働くことが出来ること、そして、その人が究局的に決定されるのはこの超個人的理性によってであり、決して感性的自我によってではないことを示している。この様な自由の主体である「自分」は、一方に感性的存在として傾向性の触発を受けてはいるが、結局はそれを排除して義務を実行することの出来るものとして描かれる。この様な理性的自我としての「自分」は、いわば、決してくだかれることのない自分である。何故ならば、そのような「自分」は実は、自分の中で働いている超個人的普遍的理性に外ならないからである。人間は有限ではあるがこのような、謬りを犯すことのない超個人的理性の主体となることが出来るものとして、尊厳をもつものとなる。

ところが、現実の歴史に於て、多くの挫折を経験した近代人は、右のような超個人的理性を内に含むものとしての「自分」に信頼し安住していることが出来なくなった。近代人の「自分」は、よしんば善を希っても悪しか行えないような「自分」であり、超個人的理性の自分における支配という考えによりたのむことも出来ずに、しかも自分だけの責任に於ての決意を迫られている「自分」である。果して、このような自分が自分の側の性能にだけたよって、人間の尊厳を主張することが出来るであろうか。ここに人間の側の性能（カントに於ては理性の自己立法性、自律性）を究局的拠りどころとしてそれを立証しようとするゆき方が多くの困難を含むものであることが明かになる。ここで我々は、人間の尊厳の超越的原因を端的に考えてゆくこと、即ち、それを超越者との

関り合いに於て理解してゆくゆき方に眼を転じなければならぬ。唯、私は、今その仕事を十分になしとげる余祐を持たないが。人間の尊厳をこのように考えることこそ、それを民主教育の基本理念として理解するために最も相応わしいことであると思う者である。

五

それは、人間の側の性質や能力に手懸りを求めるのではなく、人間を絶対的に超えるものに出会い、その側から、それ自体存在、自足自立的存在としての自他の否定を通じて、そしてその否定「にも介らず」向側から肯定されるという道をとることである。従ってそれは自己肯定、自己満足を意味しない。即ち如何なる意味であろうと一切の「自分免許」を認めない立場であるといえよう。即ちそこにあつては、自立的存在としての自分が否定されるのはいうまでもないが、同時に自分の才能、自分の力に対する不信、独立的存在としての自分に対する自信の喪失が、自他を超えるものの側から回復されるのでなければならぬ。その時、始めて、われひと共に共通の地盤に立つことが出来、その有限性の相互承認という基調に於て、互に尊重し合うことが出来る。

この様に考えてくると既に本文「一」に於て述べた様な、人間が自覚的意志以前の世界をもつということは実は、人間が理性的被造物であるからであるということが出来よう。この場合「理性」を対象化作用、評価作用、意志作用の凡てを含めたものと考え、そしてそれを自覚的意志という言葉で総括することを適当と考えることと既述の通りである。我々が自覚的意志を持つということは、それによってそれ以前の世界をどうにでも出来るは

いうことを意味しない。我々に出来ることは、その世界の真実に能う限り近付き、その真実に即して意志し行動するということである。従って我々人間のとるべき根本的能度は、その世界に忠実になること以外にはあり得ない。科学は知性的に、芸術は情感的に、そして道徳は意志的に、そのようにあろうとする時、その世界の真実を幾分かでも明かにし、その世界を我々に与えたものの意志を、多少なりとも、歴史的現実の中に、「顕現」することが出来るのであろう。このようにこの世界は、自覚的意志の主体である人間を包み超えるものであるという意味に於て、ヤスペルスのように包括者 (das Umgreifende) と呼ぶことは極めて適切である。この世界は我々を包んでいるという意味に於て、我々は自覚的に、その世界について多少とも知り得、その世界に即して多少とも行動することが出来る。しかし同時に人間の意志を超えているという意味に於て我々は、その世界を知り尽し、それに完全に即して行い尽すということは出来ない。丁度、舞台の上で踊り乍ら、舞台そのものを同時に持ち上げることが不可能なのと同様である。この様な、包括者に対して、有限な存在者の自覚的意志の基本的あり方は、謙虚と敬虔ということではなければならない。

人間の尊厳ということはまさに、この世界に属し、この世界からのことであり、従って、我々の自覚的意志以前の事柄である。即ち、人間の尊厳は、人間の側の努力によって生み出されるという様なねうちの一つではなく、人間の側の功績を超えたそれ自身絶対的なものである。従って、それは絶対者から人各々平等に賦与されるもの、それ故、主観的には、寧ろ、自分の有限性の自覚に於てのみ、あらはになるべきものである。即ち、「自分」の力、「此方」側の努力の否定が、彼方側から、それ「にも介らず」肯定され回復されることが出来ると思える

時、主観的には、有限でしかないものが、無限者に、かかわらしめられていると云う点に、限りない尊貴さが与えられる。

このように、人間の尊厳が、人間の努力の所産ではないとすると、人間の尊厳について我々のなしうることは果して、何であろうか。それは、即ち、人間の尊厳に相応わしい様な人と人との間柄を歴史的現実の中に実現するということ以外にはない。我々の道徳的努力の方向はまさにここになければならない。それ故、この場合「人間の尊厳」は人間の社会関係を根本的に調整し、規制する指導理念としての働きをする。そして人と人との間柄即ち社会関係は制度にまで昇華すると云う意味に於て、それは社会制度の理念的根拠でなければならぬ。この理念に照し合せて一切の人間行動は企画される必要がある。人の世の道徳はこのようにして出発する。即ち、人間の尊厳に相応わしい様に、人間を取り扱うこと、互に相協力して、その様な人間関係を建設してゆくことが、民主主義道徳の基本であり、民主主義社会建設の基盤である。それ故、ある行動が道徳的に善と呼ぶことが出来るかどうかは、その行動がこの理念によって裏附けられているかどうかによるので、その逆ではない。

それ故、民主主義社会の現実に於て、具体的には極めて困難な自由と平等との調整の仕事も、この概念を基盤として達成することが出来るし、各人の個性に根差す信念の尊重と、互いに寛容でなければならぬことの必要も、この理念に準拠して始めて、納得出来易いものとなる。尚又、人と人との間柄は、社会的には法秩序として現実化されるとしたら、民主主義社会の法秩序の拠るべきところは、万人がその尊厳を均しくし共にするという理念以外にある筈はなく、社会的正義もここに、その究局の拠りどころを見出す。同時に、公共の福祉というこ

ともその尊厳を平等にすることを社会的、実質的に保証しようとするせめてもの企てとして、民主主義社会の施設や政策の目標をなしていることも理解出来る。それ故、「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。」(憲法第一三条、圈点筆者)ということが自由と平等との実際の調整の意図として納得出来るのである。この様に、人間の尊厳の相互承認、即ちそれに相応わしい間柄の実現ということが民主主義社会の道德の基底であり、従って、同じくその政治、経済、法制度の根底に予想されるべきものと考えられる。

人間の尊厳の概念についてのこのような考え方はそのまま教育にもあてはまる。即ち、教育の仕事は在るものを在るべきように成らせることだとすれば、民主教育に於て、在るものに対して在るべきものをきわだたせる為の標識は上述の様な「人間の尊厳」ということ以外にはない。ここに於ても、この理念は教育を基本的に方向づける。即ち、民主教育に於て、所謂教^{インドクトリネーション}え込みが警戒され、体罰が追放され、討議の方法が重視されることや、或は、行政的に、あらゆる手段方法を動員して、教育の機会均等のために努力し、へき地教育のために気づかい、特殊学級の整備を急ぎ、学校差の解消に力を致すのも、凡て、人間の尊厳に相応わしい様な教育内容と教育環境とを用意しようとするからに外ならない。それ故、民主教育の危機が叫ばれている現在、そのすこやかな進展を希う為にもこの理念の正しい理解が要求されなければならない。このようにして始めて、この理念が我々の間で常に生々と働くことを期待することが出来るであろう。

註 (一) Kant, Kritik der praktischen Vernunft (der philosophischen Bibliothek) S. 23. 波多野・宮本訳(岩

波文庫)、『豊川訳(角川文庫)の邦訳を参照。

(2) cit. op. S. 26. (3) cit. op. S. 26. (4) cit. op. S. 27. (5) cit. op. S. 24.

(6) cit. op. S. 80~81. (7) cit. op. S. 81. (8) cit. op. S. 95. (9) cit. op. S. 97.

(10) cit. op. S. 101.

(11) 館 熙道「理性の運命—カントの批判哲学における理性の限界と神の問題—」一九五四、日本学術振興会、二二
一—二頁。

(12) cit. op. S. 99. (13) cit. op. S. 113. (14) cit. op. S. 94. (15) cit. op. S. 111.

(16) cit. op. S. 95. (17) cit. op. S. 160~1. (18) 館『上掲書』二二六頁。

(19) 山崎正一「カントの哲学」一九五七、東大出版会、一五〇頁。

人間の尊厳についての問題は、「民主主義教育の哲学的基礎」についての今夏の研究集会(別項所報参照)に於ても、
活潑な論議の対象となり、私も数多くの質問を受けてその答弁に甚だ困難を感じた。この小文はその時の質疑に対する私
なりの答えのつもりであるが、問題の困難さのため、依然として、それは甚だ不十分なものになって了った。