

# 財産の徳——アリストテレスとカントの徳論の 社会経済的背景と「中庸」説の再構成

桐 原 隆 弘

## 目 次

はじめに

1. 「中庸」説と「寛大さ」——アリストテレス
2. 「中庸」説批判と「適正な経済」——カント
3. 財産の徳は「寛大さ」か、それとも「適正な経済」か？  
——社会経済的背景から、ヴェーバーとシェーラー  
を介して
4. 「中庸」説の再構成——アンゼラム・ミュラーとニコ  
ライ・ハルトマン

おわりに

## はじめに

アリストテレス倫理学を「徳倫理学 (Tugendethik)」、カント倫理学を「義務倫理学 (Pflichtethik)」とする区別は倫理学研究において一般に受け入れられている。しかしこの区別は政治哲学における対立 (共同体主義コミュニタリアニズム対自由主義リベラリズム)<sup>1</sup>と相まって、やや形骸化しているようにも見受けられる。一方、両立場を調停する試みも、それらの有する歴史的背景、とりわけ社会経済的背景が度外視される場合には抽象的なものにとどまることが多い<sup>2</sup>。しかしアリストテレス倫理学とカント倫理学との間の関連性は、それらが生成した歴史的、社会経済的背景への十分な理解なくしては解明し得ないように思われる。

カント倫理学はアリストテレス倫理学に比べ、その歴史的・社会経済的背景から相対的に切り離して理解することがより容易であると言えよう。そもそもカント哲学自身、その「普遍妥当性」の観点からそうすることを内在的要求としてもいる。しかしながら、定言命法の抽象性、形式性そのものが歴史的負荷をもつと見ることは十分に可能であるし<sup>3</sup>、またカント自身も残した「徳論 (Tugendlehre)」においては、個々の徳目を体系的に論じるにあたって、奇しくもここで念頭に置いている社会経済的背景を垣間見ることが出来る。

本稿ではその典型的場面として「財産の徳」に着目する。アリストテレスはその「中庸」説に基づいて財産の徳を「吝嗇」と「浪費」の「中間」としての「寛大さ」に見出す。これに対してカントは、中庸説を明確に否定するための事例として「適正な経済」を挙げ、これが吝嗇と浪費それぞれとは程度においてではなく、原理において異なると指摘する。

ここには二つの論点がある。一つは財産の徳は「寛大さ」であるのかそれとも「適正な経済」であるのか、という問いであり、もう一つは徳の論拠としての「中庸」説は妥当であるのかどうか、という問いである。前者、財産の徳は (勇気、節制、正義等と異なり) 人間と具体的事物との関わり方であり、それはその都度の時代や地域によって異なる様相を呈することから、歴史的、社会経済的背景と密接に結びつけて論じることが本来求められていると言える。これに対し、後者、「中庸」説は理論的取り扱いの方によりなじみやすい。

そこで本稿においては、まずアリストテレスとカントそれぞれの「財産の徳」の扱いを「中庸」説の扱いとともに概観する (1, 2)。続いて「財産の徳」の社会経済的背景をマックス・ヴェーバーおよびマックス・シェーラーの所説を介して概観する (3)。さらに「徳論」の系譜に位置づけられるもののカントとおおよそ符合する「中庸」説批判を展開したアンゼラム・ミュラー、およびミュラーに先立ち「中庸」説を体系的観点から再構成したニコライ・ハルトマンそれぞれの所説を概観することを通じ、財産の徳を社会経済的背景に鑑みていかに理論的に取り扱うべきかという問題について展望を示す (4)。

## 1. 「中庸」説と「寛大さ」——アリストテレス

「徳」と訳される古代ギリシア語 ἀρετή (アレテー) は善さ goodness、卓越性 excellence というほどの

意味である。倫理学（ここでは『ニコマコス倫理学』）において重要な徳・卓越性はおもに情念（パトス）を抑制しつつ、言論・ことわり（ロゴス）に従って実践（プラクシス）を方向づける能力であるとされる（1095a）<sup>4</sup>。これは「魂」（プシュケー）のうち、言論・理（<sup>ことわり</sup>ロゴス）を備えない・無ロゴスの（アロゴン）部分（植物的・栄養摂取的部分および、ロゴスに反し、また従いもする欲情的（オレクティコン）ないし欲求的（エピテュメーティコン）部分）に対し、欲情的・欲求的部分を先導する、ロゴスを備えた・有ロゴスの（ロゴン・エコノ）部分の中核と見なす人間学的想定に基づく。アリストテレスが魂のうち有ロゴス的部分として挙げているのは「倫理的〔性格的〕徳・卓越性」（エーティケー・アレテー）および「知性的徳・卓越性」（ディアノエーティケー・アレテー）であり、勝義の有ロゴス的部分は後者であるのに対し、前者は後者の先導に従うとされる（1102a-1103a）。

「知性的徳・卓越性」に含まれるのは知恵（ソピア）、思慮（プロネーシス）などであるのに対し、「倫理的〔性格的〕徳・卓越性」に含まれるのが勇氣（アンドレイア）、節制（ソープロシュネー）正義（ディカイオシュネー）などと並んで「財貨」（クレーマタ）の徳の一つとして挙げられる「寛大さ」（エレウテリオテース）である。有ロゴス的部分の徳を身に着けるための手段としてアリストテレスが挙げているのは、知性的徳に関しては「教示」（ディダスカリア）であるのに対して倫理的〔性格的〕徳に関しては「習慣」（エトス）である（1103a）。アリストテレスはこの点に触れる際、「習慣」（エトス）が転化して「倫理的〔性格的〕」（エーティケー）という語が得られたと述べており<sup>5</sup>、「習慣づけ」（エティスマス）によって善き、卓越した振る舞いが「性格」（エートス）として内面化された状態が徳であることになる。つまり倫理的徳とは習慣づけによって得られた性格の徳なのである。

習慣づけによる徳の習得がアリストテレス倫理学の理論的・人間学的枢要部分をなす。ここには人間本性・性格が固定されたものではなく、経験を通じて変化し得るものだという想定がある<sup>6</sup>。中庸説もこの点を抜きにしては理解が行き届かないであろう。

さてその中庸（メソテース）は徳の定義として用

いられる。「徳とは、『ことわりによって、また知慮〔思慮〕あるひとが規矩とするであろうところによって決定されるごとき、〔ことがら自身についてはなく〕われわれへの関係における中庸』において成立するところの、『われわれの選択の基礎をなす（魂の）状態』（プロアイレティケー・ヘクシス）にほかならない」（1107a）。中庸とは、直接には過多と過少との間の「中間」（メソン）であるが、ことがら自身についての（算術的または幾何学的意味において一義的に決定可能な）「中」項ではなく「われわれへの関係における」、情念と行為における「中間」であり、これはちょうど体力や体格の相違に応じて食事の適量というものが異なるのと同様に万人にとって共通ではなく、状況および個人による相違を伴う（1106b）。したがって倫理的意味においては「中間」とは、情念と行為の置かれた状況に応じた思慮深く適切な判断の結果として、またそれを可能にする経験と習慣づけの結果として得られるべきものである。

ところでここで注目しておきたいのは、アリストテレスの、「多寡」という両極の中間としてのいわば量的な徳の規定が、同時に価値的・質的「高低」の側面を持つことである。アリストテレスはつぎのように述べている。「徳は、それゆえ、その実態に即していえば、またその本質をいい表わす定義に即していえば「中庸」（メソテース）であるが、しかしその最善性とか「よさ」とかに即していうならば、それはかえって「頂極」（アクロテース）にほかならないのである」（1107a）。単なる量的意味での中間だけではなく、価値の高低をすでにアリストテレスが徳の定義において盛り込んでいることは、のちに見るカントのアリストテレス中庸説批判などに鑑みても、十分に注目されてきたとは言えないのではないか。この点は、中庸説の再評価の文脈でもう一度触れたい。

さらにアリストテレスは（これはアリストテレスの正義論にも関わる論点だが）「あらゆる行為、あらゆる情念が中庸をゆるすわけではない」として、程度問題ではない端的な悪徳の存在にも注意を促している。悪意、破廉恥、嫉妬といった情念、姦淫、窃盗、殺人といった行為がこれに当たる（1107a）。価値の高低の問題とあわせて、アリストテレスの徳論が中庸説に還元されるわけではないことの事例と

して、この、程度問題ではない端的な悪徳は重要な意味を持つ。

さてこうした理論的前提のもと、アリストテレスは個々の徳目を中庸によって説明する。枢要徳（思慮、勇気、節制、正義）のうち、無謀（平然さの過多）と臆病（平然さの過少）の中庸としての勇気、放埒（快樂の過多）と無感覚（快樂の過少）の中庸としての節制が典型例である。ここでは先に触れた、状況および個人による「中間」の程度の相違に加えて、勇気や節制については「中間」が心理学的観点からより詳細に規定されている（1109a）。すなわちこれらの場合において「中間」は、人間の一般的な心理的性向に応じて過多または過少のいずれかにより近くなる。たとえば、人間は本性的にはおおむね臆病であり、恐怖心を克服して勇気を身に着けるためには相当の努力を要する。しかしいったん勇気を身に着けると往々にして無謀に走りがちとなる。この場合、勇気という「中間」は臆病よりも無謀に近くなる。一方、人間は概していえば快樂を追い求める傾向があり、本性的に放埒となりやすい。これを克服して節制の徳を身に着けるためには（禁酒、禁煙に見られるように）相当の努力が必要であるが、いったんある嗜好品への欲求を断つことができるようになれば、（アルコールのように社交を円滑化する利点を持つものであっても）それに対する欲求を失い、無感覚ともなり得る。この場合、節制という「中間」は無感覚の方により近いことになる。

財貨（クレーマタ）または財産（ウーシア）の徳として、アリストテレスは浪費（財貨支出の過多）と吝嗇（財貨支出の過少）の中庸としての寛大さ（エレウテリオテース）を挙げている。この語は「自由人的な」を意味する「エレウテリオス」（ἐλευθέριος）に由来し、自由人としての資質を意味する。自由人たるもの、財貨の出費（贈与と消費）に際して出し惜しみせず気前よく振る舞うべきだという価値観が古代ギリシア社会に根付いていたことがうかがえる。この徳は子細には贈与および取得、すなわち「然るべき人に、然るべきときに、うるわしさのために与えること」および「然るべきところからは取り、そうでないところからは取らない」ことの両面からなるが（1120a-b）、アリストテレスによれば重心は贈与の方にある。その理由は「徳の徳たる所以は、よくされることによりもむしろ他に對

してよくすることに存し、また、醜悪な行為をしないうことによりもむしろうるわしき行為をすることに存している」からであるという（1120a）。この点は、有徳な行為が快樂を伴う、または苦痛を欠いていることを必然的に伴うという指摘（1120a）とともに、アリストテレス倫理学における正義（ディカイオシユネー）に対する友愛（ピリア）の優位<sup>7</sup>を裏づける見解であると言えよう。

さらに、アリストテレス倫理学の全編にわたり通底する人間学的見地の点で興味深いのは、財貨・財産の徳に関して人間本性は過少すなわち吝嗇（過大な取得／過少な贈与）に傾いている、という見解である（1121b）。先の心理学的見地に照らせば、吝嗇を相当程度の努力によって克服することが、「然るべき人に、然るべきときに、うるわしさのために与えること」の前提であって、浪費を抑制する点に徳に向けての「習慣づけ」の主要な方向があるのではない。基本的に消費を、しかも他人のための消費を奨励する点にアリストテレス倫理学の財貨・財産の徳の特徴がある<sup>8</sup>。

## 2. 「中庸」説批判と「適正な経済」——カント

「純粋な徳論の扱いにおける道徳形而上学の普遍的原理 XIII」<sup>9</sup>においてカントは三つの「普遍的原理」（allgemeine Grundsätze）を挙げている。第一に、道徳の哲学的証明は（アプリアリな直観の多様な性状を含む）幾何学とは異なり、概念の構成ではなく、概念そのものによってなされるため、一つの義務づけ（Verpflichtung）にはただ一つの（背理法による？）証明根拠だけが見出されること（たとえば正直さ Wahrhaftigkeit の証明根拠は虚言者の卑劣さ Nichtswürdigkeit による自尊心の毀損だけであり、そこには虚言による他者への危害——それはもっぱら善意・厚情 Wohlwollen の証明根拠に限られる——は入らない）。第二に、徳（Tugend）と悪徳（Laster）との相違は格率遵守の程度（Grad）ではなく、法則との関係における質（Qualität）にのみ見出されなければならない。したがって両極端の悪徳の中間に徳が見出されるとするアリストテレス説は誤りである。第三に、倫理的義務は、人間のありのままの姿（wie sie [die Menschen] sind）を反映した経験知（empirische Kenntnis）とりわけ

人間の法則遵守能力に即して評価されるのではなく、逆に、人間性の理念に即してあるべき姿 (wie sie [die Menschen] der Idee der Menschheit gemäß sein sollen) を示す合理知 (rationale [Kenntnis]) すなわち定言的に命じられる法則に従って人間の道徳的能力が評価されるのでなければならない。

以上三点の「原理」においては、倫理的認識が経験的認識ではなく合理的認識であること、およびそれに従って義務概念が中庸説におけるように程度問題ではなく、明確な定義と証明とを伴う質的・種別的相違の問題であることが明記されている。前節で述べたように、アリストテレスは中庸に還元されることのない、つまり明確な質的相違を伴う徳／悪徳が存在することを認めていたが、カントはこうした種類の徳を「義務」(Pflicht) としてクローズアップし、明確な概念規定に基づく倫理学体系を築こうとしたのである。そもそもカントにおいて「徳」(Tugend) とは義務遵守に際してその「妨げとなる衝動」(hindernder Antrieb) を押しのける「意志の道徳的強さ」(moralische Stärke des Willens) である。ここにはストア派の倫理思想が確実に受け継がれており、先述のアリストテレスの「快を伴う有徳な行為」とは方向性を大きく異にする。アリストテレス倫理学においては中庸説によって説明可能な徳が中心を占めていたが、これは彼における財貨・財産の徳において典型的であるように、害悪を与えないことよりも善を与えること、すなわち「正義に対する友愛の優位」が倫理学の中心主題をなしていたことを反映している。これに対し、カント倫理学は正義(各人の自由の共存)の義務、および「同時に義務となる」人間性の理念という目的に重心を置いている<sup>10</sup>。カントが徳そのものを義務遵守能力として狭く解釈するのはこうした理論的背景からである。

こうした観点から、カントは中庸説批判の文脈で財貨・財産の徳に言及する。いわく、「適正な経済」(gute Wirtschaft) を浪費 (Verschwendung) と吝嗇 (Geiz) との「中庸」(das Mittlere) として説明するのは誤りであって、浪費を減らし、かつ吝嗇をあらため消費を増やすことで、これら逆方向の改善が交わる場所で徳としての適正な経済が達成されるわけではない。浪費と吝嗇はそれぞれ固有の悪徳として概念規定すべきであり、浪費は財産

(Vermögen) 支出の「過多」においてではなく、財産保持を念頭に置かず財産消費のみを目的とする点においてこそ悪徳なのであり、また吝嗇は決して徳としての儉約 (Sparsamkeit) を極端に (zu weit) 行うこと、つまり財産支出の「過少」にあるのではなく、財産支出を断念して所有 (Besitz) のみを念頭に置く点においてこそ悪徳なのである。

ここで注目すべきことは、中庸説批判だけではなく、財産の徳の具体的内容におけるアリストテレスとカントの相違である。アリストテレスが浪費と吝嗇との中庸として理解した「寛大さ」はカントにおいてはさしあたり消え去っている。その代わりに「儉約」が持ち出され、財産の徳全体を示すものとしては「適正な経済」という無色透明な概念が示されている。しかもこの概念の具体的内容は明確な定義を欠いたままである。

ところでカントは吝嗇を「自己自身に対する義務」に分類し (§ 10)、その一方で「他の人に対する義務」に属する財産に関わる義務としては「慈善行為 (Wohltätigkeit)」を挙げている (§ 29-30)。ここで特徴的なのは、財産支出の義務が一方で形式上は「自己自身に対する義務」のうち、「動物的存在者」(tierisches Wesen) としての人間の義務ではなく「道徳的存在者」(moralisches Wesen) としての人間の義務に分類されてはいるものの、実質的には自己保持 (Selbsterhaltung) の義務(「動物的存在者」としての人間の義務) に関連付けられているように見える点である。実際カントは他の人に対する義務(慈善行為および愛) に反する振る舞いとして、自己の真の必要性を超えて財貨から得られる享樂を独り占めしようとする「欲しがりの吝嗇」(hab-süchtiger Geiz) と、他の人を救うために十分な財貨を持つにもかかわらずこれを支出しようとせず財貨そのものを独り占めしようとする「惜しがりの吝嗇」(karger Geiz) とを挙げたうえで、自己の真の必要性を満たすのに不十分なまでに自分の享受の範囲を狭めることを「自己自身に対する義務」に反する振る舞いとしている。「自己の真の必要性」(das wahre eigene Bedürfnis) が(贅沢でも貧窮でもない) 自己保持を可能にするのに十分な水準の消費量として想定されていることは論を俟たないであろう。

このように自己保持の観点から「適正な経済」が

「自己自身に対する義務」として扱われる一方で、「他の人に対する義務」に属する「慈善行為の義務」においても財産の徳が扱われている。善行の義務は定義上、他の人びとの幸福に満足することとしての「厚情」(Wohllwollen) を実践に移し、他の人びとの幸福そのものを自己の目的とする(そしてそのために可能な援助を行う)ことである(§ 29)。「苦境に置かれた人びとが幸福となれるよう、能力(Vermögen)の範囲内で援助し、かつそのための見返りを何ら求めないこと」(§ 30)である。この「能力」(Vermögen)は心身の能力および精神的な能力だけでなく、文字通り財産(Vermögen)をも含む。実際、§ 31の決疑論的問題(Kasuistische Frage)としてカントは「慈善行為においてはどの程度の財産(Vermögen)を支出すべきであるか」という問いを立てている。この問いに対する答えは「他人の慈善行為を必要としない程度」というしごく当たり前のものであるが、ここには相互扶助(wechselseitige Beihilfe)義務が含意されていることに注目したい。他者援助義務の根拠は、もしこれを否定して自利的格率(die eigennützige Maxime)を貫徹し普遍的法則とすれば、自分自身が困窮状態に陥った際に自己の幸福自体を実現し得なくなり、自己矛盾に陥るという点に見出される(§ 30)<sup>11</sup>。

カントが困窮状態にある人びとのための財産支出義務に「そのための見返りを何ら求めないこと(ohne dafür etwas zu hoffen)」(§ 30)という条件を付した理由は、こうした(人間本性上の、とも言う)相互扶助義務に基づいてのことであったと考えられる。裕福な者が困窮している者に財政援助を行うのは、何ら援助者の功績(Verdienst)ではない。困窮している者への義務付け(恩義の押し付け)を伴う援助は、むしろ援助者に対して(道徳的意味での)負債(Schuldigkeit)を与えることになる(§ 31)。この場合、裕福な者は当然の義務として困窮者を援助すべきであり、逆に、援助者自身がそれほど裕福でない場合においてなげなしの財貨をもって困窮者を援助する場合において初めて功績が認められ、この援助者は「道徳的に裕福」(moralisch-reich)であると見なされる。

ここでカントが相互扶助に関連して「負債」と「功績」に言及していることは彼の義務論体系の観点から重要である。定義上、「負債(Schuldigkeit)」

は「法則の要求する通りの行為」すなわち遵守するのが当然の行為であるのに対し、「功績(Verdienst; +a)」は「法則の要求する以上の行為」であり、褒賞(Belohnung)の対象となる。前者すなわち「狭い義務」「法義務」の懈怠は罪責(Verschuldung; -a)であり、刑罰(Strafe)の対象となり得るのに対し(法論、「道徳形而上学のための予備概念IV)、後者すなわち「広い義務」「倫理的義務」の懈怠は「道徳的無価値(moralischer Unwert; 0)」を意味するに過ぎない(徳論への序論VII)。とすれば、厳密にはなく類比的意味においてであると考えられるものの、カントは富者による困窮者の援助を法義務の枠内で捉えようとしていたことは間違いない。カントは所得再分配や社会福祉・社会保障といった法制度を具体的に想定していたわけではないものの、財産の徳からアリストテレス的寛大さが除去され、代わりに儉約が「適正な経済」の主内容として前面に登場したことに伴って、困窮者の救済を単なる個人倫理の問題に還元するのではなく、これを社会制度によって解決すべき課題であると見なすことに余地を与えることとなる。

さて、こうした財産の義務ないし徳をめぐるカントの見解の基調には自立・自尊ないしは自主独立の精神がある。ストア派の伝統以来顕著であるように、財産の多寡は道徳的にはどちらでもよいもの(adiaphora)であって、真の道徳性はこうしたものに右往左往しない自制心(Herrschaft über sich selbst)と平静さ(Apathie)とによって示される(徳論への序論XVI, XVII)。財貨を過剰に蓄積したり、逆に財貨の消費による享楽を必要以上に追い求めたりすることは、唯我論(solipsismus)の前提に立って自己自身を財貨の、または快樂の奴隷とすることなのである(§ 10 決疑論的問題)。単に形式的だけでなく、財産に関して実質的にも自主独立を実現している市民社会の成員は、(人間本性に根差した)相互扶助義務に基づいて、裕福な者であればいわば困窮者への債務の返済として<sup>12</sup>、当然の義務として援助を行い、裕福でない者は他者援助によって(その精神的功績により)道徳的称賛の対象となる。ここでカントはルソーの『人間不平等起源論』を髣髴とさせる社会構造の問題に言及しているが<sup>13</sup>、カント倫理学の基調はあくまでも市民社会成員の形式的・実質的自主独立であり、相互扶助義務はそこ

から派生するものとして扱われているに過ぎない。

アリストテレス倫理学においては「自己自身に対する義務」と「他の人に対する義務」との区別はなく、財貨・財産の徳はもっぱら「自由人」としての寛大な財産支出に見出された。アリストテレスは財貨・財産の徳として「豪華さ」をも挙げており、彼における財貨・財産の徳が自由民の間の（さらにそもそも自由民と奴隷との間の）不平等を当然の前提とする、名誉を基調とする貴族政の徳として展開されていることが分かる。これに対しカント倫理学は、（カントの法・政治哲学においても明示されている通り）財産や地位の実質的不平等にもかかわらず一人一人の人間の平等が政治的要求として強く打ち出されつつあった市民社会初期の倫理学であり、同時にこの時代は、（とくにイギリスにおいてみられるように）不平等、格差の拡大を不可避とする近代資本主義の勃興期でもあった。

アリストテレスにおける快を伴う財産支出の徳は、自他の明確な区別を欠き目の前の富を共同で消費する、そしてそれによって自由人の寛大さ、気前の良さが高く評価される、という明朗な共同社会を背景としている。これに対しカントの社会観は自他の明確な区別と拡大しつつある貧富格差への敏感さ、さらには人間性の理念という観点からの平等志向という、近代社会に特有の切迫した問題意識を伴うものであった。人間は本性上、吝嗇に傾きやすいから財産支出を後押しして自他の幸福を増し、自由的な寛大さを身に着けるべきだとするアリストテレスの見解は、財貨や欲望に従属して自主独立を失うことなく、各自の「真の必要性」に根差す適正な経済を実現すべきだとするカントの見解とは鮮やかな対照をなす。そもそもカントは「適正な経済」の具体的内容としては、アリストテレスの「寛大さ」に代えて「儉約」を挙げているに過ぎない。またアリストテレスは経験の中での性格の変容に大きな期待をかけているのに対し、カントは（少なくとも学問的基礎づけの観点からは）経験ではなく理性に基づく義務の質的明確化を主眼とした。前者に人間性への無邪気な信頼を、後者にプロテスタント信仰をも背景とする人間性の墮落への警戒を、それぞれ読み取ることもできよう。

### 3. 財産の徳は「寛大さ」か、それとも「適正な経済」か？——社会経済的背景から、ヴェーバーとシェーラーを介して

中世の修道僧が営んだような俗世間を離れての禁欲生活ではなく、世俗生活そのものにおいて禁欲を貫くというのがヴェーバーのいう「世俗内禁欲 (innerweltliche Askese)」である。ここで「禁欲」の対象となるものに消費による享樂が含まれること、そしてその手段が方法的に統制された日々の勤労であることにおいては修道僧の禁欲と世俗内禁欲との間に大差はない。しかし前者が世俗生活の外で営まれ、後者が世俗生活の内部で営まれるという相違は、社会経済的には大きな意義を持つ。というのも、前者の勤労は清貧による自給自足と可能な範囲での慈善事業とを主眼としていたのに対して、後者は多量の財貨を生産して社会全体の経済水準を上昇させることを目的としていたからである。たしかに、世俗内禁欲すなわちたゆみない労働による富の増大は自己の富裕化そのものを目的としていたのではない。自己の財貨の増大は禁欲的労働の結果として是認されたに過ぎず<sup>14</sup>、究極的にはこうした労働は自己自身の救済の確証を得ることを目的としていた<sup>15</sup>。しかし、目的自体としてではなく結果としてであったとしても財貨の蓄積が宗教的にも是認されたことは、従来のカトリックの公式教義であった利殖や高利貸しの解禁を初め、資本主義経済への制約条件を解除することを伴った。自己の禁欲を伴う生産活動は、社会全体の富を増すことで直接的・間接的に個人の消費・奢侈を刺激する。ヴェーバーはヴェルナー・ゾンバルトに対抗して資本主義成立の背景に世俗内禁欲があったことを強調するものの、それは資本主義的生産に携わる経営者個人の心情であるにとどまる。社会全体の風潮として資本主義的生産が贅沢・奢侈的消費 (Luxus)<sup>16</sup> を促進することに変わりはないのである。

先に述べたように、カントの「適正な経済」の概念はアリストテレスの「寛大さ」とは異なり消費よりも「儉約」の方を向いている。前節におけるようにカント自身の思想から財産の徳を再構成することを試みれば、とりわけ財貨へのストア派的な無頓着をも含む意味での自主独立を前提としながらも相互

扶助義務の重要性も指摘されている点に見られるように、それが単純な儉約思想に縮減されないのは明白である。とはいえ、財政援助を含む「慈善行為」は自主独立という前提の範囲内での相互扶助であって、アリストテレスにおける自由人的な寛大さの要素はそこには見出しがたい。カントが生涯を過ごした東プロイセン・ケーニヒスベルクが敬虔主義の背景をもつことからしても、カントの思想がプロテスタンティズムの儉約思想および勤勉思想により近いものであることは間違いない。

この儉約思想・勤勉思想の社会経済思想としての問題点を指摘したのが、カント倫理学批判で有名なマックス・シェーラーである。彼はたゆみない労働による富の増大が、かえって財の享受能力の低下を、さらには享受能力を含めた豊かな天分への「ルサンチマン」を助長する傾向があると指摘する。この点に関して言えば、そもそもシェーラーの指摘する、名誉や寛大さも含む貴族的エートスの凋落だけではなく、財の生産には従事するものの消費・享受に与ることを制限されている労働者の存在、すなわち社会内部の階級格差の存在が大きい。こうした社会経済問題を度外視して近代市民・労働者のルサンチマンだけを問題視するのは不公平であろう。とはいえ、シェーラーの想定する財の享受能力が、わずかな財から多くの快を引き出すことを意味すること<sup>17</sup>に目を向けると、世俗内禁欲が社会全体の財を増大させ、それがすなわち社会福祉水準の向上を意味していたとするヴェーバーの「資本主義の精神」理解には欠けていた側面がシェーラーによって指摘されていることに気づく。つまり、ヴェーバーはもっぱら資本主義的経営者の儉約思想・勤勉思想に光を当てた一方で、資本主義的生産によって増大した財の中にひそむ貧困の問題、さらには財があふれんばかりの世界において人々の享受能力が摩耗していくということの問題を看過していたのである。

こうした問題をシェーラーは「価値の転倒 (Umsturz der Werte)」と称する<sup>18</sup>。元来、財のもたらす快適価値は生命価値の手段に過ぎなかった。生命価値もまた精神価値や聖なるものの価値に対しては従属的地位を有するに過ぎないが、さしあたり、生の力の充溢は財のもたらす快適さの上位を占めるのが本来の姿であって、禁欲と勤勉によって自身の生の力が摩耗していく事態はまさしく本来の価値序列

を転倒させたあり方にほかならない。これはまさに、ますます財があふれる経済社会の中で消費がなんら満足を得ることのない事態を示すものであり、しかもこれが禁欲と勤勉を原動力としていたとすればますます深刻である<sup>19</sup>。

このように見てくると、本稿で検討している財産の徳には、社会経済的背景のもとで新たな側面が浮かび上がる。一方で、アリストテレス以来の自由人にふさわしい徳としての寛大さは、生産活動そのものが必要充足経済の体制のもとにあったことを前提としている。必要充足経済は、利殖と高利貸しに厳しい制限を課した。この制限が解かれたとき、寛大さの徳はその社会経済的背景を(いったん)失う。これに代わって登場したのが、資本主義的経営者の儉約と勤勉の徳である。それが富の増大と財の蓄積とを結果としてもたらし、プロテスタンティズムはこれを宗教的に是認した。カントの「適正な経済」の概念はただちに致富欲とは結びつかないが、それが相互扶助義務を伴う市民としての自主独立に根差すものである以上、プロテスタンティズムと同様の方向を持つ。近代の資本主義経済において問題となるのは、豊富な財のただなかで貧困が、また享受能力の摩耗が生じてくることである。ヴェーバーの想定している資本主義的経営者は、消費局面における格差や消費者の不満足を考慮に入れていない。となると、豊富な財の中でいかにして満足を見出すか、あるいはそもそもより少ない財でいかにより高い快を引き出すかという、つまり享受能力の涵養という、シェーラーの想定する課題が見直される必要がある。

ところで、カント批判者であるシェーラーのこの享受能力の涵養という課題は、財への無頓着を含むカントのストア派的自主独立の徳と共通点を持つように思われる。また前節で述べたように、カントにおける相互扶助義務には、財産の問題を個人の自助努力を離れて社会制度の問題として捉える方向が垣間見えており、アリストテレスの自由人的な寛大さとは異質であるのだが、「正義に対する友愛の優位」を介せば寛大さとも共通点を見出せなくもない。そこで、カントの言う適正な経済を、儉約と寛大さの両方を組み合わせる形で再構成することはできないだろうか。このような問題意識から、次節では財産の徳およびその背景となる中庸説をめぐる 20 世紀

の思想としてアンゼラム・ミュラーとニコライ・ハルトマンに着目し、社会経済的観点からの財産の徳の再構成につなげたい。

#### 4. 「中庸」説の再構成——アンゼラム・ミュラーとニコライ・ハルトマン

アンゼラム・W・ミュラーの『徳は何の役に立つのか?』<sup>20</sup>は、徳論の伝統に立ちながらアリストテレス中庸説をカント的論証によって批判するという点に特徴を持つ。その際、徳が「補強的〔支持・促進的〕徳」(stützende Tugend)と「矯正的徳」(zähmende Tugend)に分類されていることは、本稿の問題意識から重要である。

ミュラーの中庸説批判は概略以下のようなになる。アリストテレス的伝統では、一つの徳にはつねに過多と過少という二つの悪徳が対応している。これら両極の中間に「正しいもの」(das Richtige)を見出そうというわけである。しかし「実際に感情を量的に測定できるためには、何らかの仕方で恣意的に尺度なり方法を確定しておくしか」なく、とすれば「何らかの目標設定、何らかの感じ方、何らかの振舞い方が正しいと言えるのは、それが両極端の中間に位置しているからではなくて、むしろ反対に、目標設定、感情、振舞いが正しいものである場合に、しかも、それぞれの徳ないし徳の型を基準にして正しいものである場合に、それを『中庸』(Mitte)と呼んでいることになる」(『徳は何の役に立つのか?』186-187頁)。

先述のようにアリストテレスはすでに(カントのアリストテレス批判において見落とされている論点として)中庸に還元されない端的な悪徳の存在を指摘していたが、ミュラーはこの論点に端的な徳の存在を加えてアリストテレス中庸説批判の文脈で詳述する。すなわち、「まったく量的側面を持たないような合理性の型」または「中間ではなくて両極のどちらかを正しいとする合理性の型」があり、前者の例としては誠実さ(Wahrhaftigkeit)が、後者の例としては嫉妬心のなさ(Neidlosigkeit)が挙げられる(嫉妬はわずかでもあれば本来「過多」であり、悪徳である)。またいくら持っても持ち過ぎとは言えないような徳として神への愛、両親への感謝が挙げられる。これらのうち、量的側面を持たない型の

例である誠実さの徳の反対(悪徳)はただ一つ、不誠実(Unwahrhaftigkeit)だけである。同様のことが生真面目、正義、忠実、温和にも当てはまるという(187-188頁)。

枢要徳については次のように、カントと同様の仕方で徳が程度問題としてではなく、定義上の問題として扱われる。すなわち、勇氣は無謀と臆病の間ではなく、臆病な者の気概を奮い立たせ、これを「支持し、促進する」(stützen)ことによって得られる徳である。これに対し、無謀の悪徳は陶冶されない「野生の勇氣(wilder Mut)」であって、これを「矯正する」(zähmen)ことによって獲得されるのは、勇氣ではなく、思慮深い慎重さ(kluge Vorsicht)であるという。このように一つの徳に対立するのはただ一つの悪徳であり、今の例と同様に、(支持・促進的徳としての)気前のよさ〔寛大さ〕(Freigebigkeit)の徳には吝嗇の悪徳だけが、また浪費の悪徳には(矯正的徳としての)儉約(Sparsamkeit)の徳だけが、それぞれ対立する。また(矯正的徳としての)節制の徳には放埒だけが対立し、無感覚の悪徳には節制ではなく、(支持・促進的徳として)適度に感覚を喜ぶ性質(Sinnfreudigkeit)だけが、それぞれ対立する(190-192頁)。最後の「感覚を喜ぶ性質」はそれがもたらし得る対人関係の円滑化から「社交性」と呼ぶこともできるかもしれない。

このようにミュラーはアリストテレス中庸説を、一つの徳にただ一つの悪徳だけが対立するという論拠から批判するが、これはカントの中庸説批判と相通じるものがある。というのも、カントもまた徳ないし義務概念を程度問題として扱うのではなく質的・種別的に明確化するために、財産の徳を例に出して「適正な経済」を吝嗇と浪費の「中間」として捉えるのではなく、一方で吝嗇を、消費を念頭に置かない蓄財欲として、他方で浪費を、財産保持を念頭に置かない消費欲として定義し、それぞれ種別的に異なる格率として明確化し、これらが財産使用において量的に連続しているとは理解しなかったからである。ただし、2節でも述べたように「適正な経済」は概念として曖昧なままである。一方、ミュラーとはいえば、他の徳の型と同様に、財産の徳を明確に二面的に捉えている。すなわち、吝嗇家の財産支出を「支持・促進」することによる「寛大さ」と、

浪費家の財産支出を「矯正」することによる「儉約」としてである。この論点は、カントにおいて財産の徳からアリストテレスの寛大さが消滅している点を補うことができる。先にも触れたが、カントは「適正な経済」をプロテスタンティズムにおけるような「儉約」に近い方向で捉えていた。しかし本来「適正な経済」は「支持・促進的」徳としての寛大さと、「矯正的」徳としての儉約とを両方含み、これらを表裏一体のものとするはずである<sup>21</sup>。

この点を明確にするために有効なのは、ニコライ・ハルトマンの「存在論」と「価値論」とを両軸とする中庸説の再構成である。ハルトマンは『倫理学』（第四版、1962年；1949年の第三版と同一）<sup>22</sup> 48章においてアリストテレス中庸説を取り上げている。ここで注目したいのは「徳は、それゆえ、その実態<sup>ウーシア</sup>に即していえば、またその本質をいい表わす定義<sup>ロゴス</sup>に即していえば『中庸』（メソテース）であるが、しかしその最善性<sup>アリストス</sup>とか『よさ』<sup>エウ</sup>とかに即していうならば、それはかえって『頂極』（アクロテース）にはほかならないのである」（1107a）というアリストテレスの発言内容の再評価・構造的解釈である。

ハルトマンによれば、この箇所の哲学的重要性（philosophisches Gewicht）は長らく十分に評価されてこなかった。ここで重要であるのは、徳は異なる関係性においてつねに同時に「中庸」でありかつ「頂極」である、という点である。ここからハルトマンは、「中庸」を「存在形式」（Seinsform）の観点、すなわち存在論の観点からの徳の規定とし、これに対し「頂極」を「価値性質」（Wertcharakter）の観点からの徳の規定とする。この観点からは、徳を過多と過少との中間だとするのはただ振る舞いの存在形式から言えることに過ぎず、これに対し価値性質としては、善きものは悪きものに対して端的に上回っており、それを超えるものない絶対的なものであるという理解に余地が残される。

ハルトマンはこの事態を視覚化するために、横軸に過少と過多、縦軸に徳と悪徳をとって上に凸の放物線を描き、徳を視覚的に表示する方法を提起する。こうすることによって、中庸説を保持しながら、カントに代表される、徳を過多と過少の中間という単なる程度問題として説明することへの批判を踏まえて、価値の絶対性を同時に表示することができる。

ここで私は、この表示法に先に触れたミュラーの

「支持・促進的」徳と「矯正的」徳を加えて、さらに詳細に徳を表示することを提案したい。すなわち、ハルトマンの放物線の横軸の左側を過少、右側を過多とし、放物線の左端から中央へ右上に向かう曲線を「支持・促進的」徳のラインとし、放物線の右端から中央へ左上に向かう曲線を「矯正的」徳のラインとするのである。こうすることで、先に指摘したミュラーにおける徳の二重性、すなわち、まず気概に関しては、一方において臆病者（過少）の気概を支持・促進することによって勇気が、他方において無謀（過多）を矯正することによって慎重さが、それぞれ放物線の頂点において気概の徳の二面をなす。次に欲望に関しては、一方において放埒（過多）を矯正することによって節制が、無感覚の者（過少）の欲求充足を支持・促進することによって感覚の楽しみ（ないし社交性）が、それぞれ頂点において欲求の徳の二面をなす。このように考えると、財産に関しては、吝嗇家（過少）の財産支出を支持・促進することによって寛大さが、浪費家の財産支出を矯正することによって儉約が、それぞれ頂点において財産の徳の二面をなす。

このような表示の仕方によって、中庸説の核心部分を保持しながらカント的（およびミュラー的）な徳・義務の厳密な質的・種別概念規定の要求にも応えることになる。とりわけ、勇気と慎重さ、感覚の楽しみと節制、そして寛大さと儉約という、それぞれ支持・促進的徳および矯正的徳であるものが質的に区別されつつ、かつ同時に中庸説の要求にも応じ得るという点がこうした表示の最大の利点である。また、アリストテレスにおける「中間」が実際には過少または過多に偏っているという心理学的知見は、放物線を左右対称ではなく左右いずれかに傾いた形で描くことで表示できるだろう。

本稿の問題意識からは、このような仕方でもアリストテレス的「寛大さ」をプロテスタント的・カント的「儉約」と結びつけて捉えることによって、カントの「適正な経済」を明確に構造化できると考えたい。ただし、このように重層的に捉えられた財産の徳を、現代の社会経済状況において具体化するためにはいくつかの課題をクリアする必要がある。

## おわりに

財産の徳がもっぱら儉約であると考えすることはできない。そもそもヴェーバーは禁欲と勤勉というプロテスタンティズムの倫理を資本主義的経営のモチベーションとして再構成するにあたって、財産の徳一般を規定するという意図を持っていたわけではなかった。彼としては、プロテスタンティズムが習俗の世俗化と欲求の解放を推し進め、そのことが資本主義的営利の推進力となったという見解に対して、世俗内で営まれる禁欲生活、すなわち享楽を目的としない生産活動こそが資本主義的経営のモチベーションとなったということを強調したに過ぎない。ただし、儉約がアリストテレスにおける財産の徳としての寛大さに欠落している別の側面として、近代資本主義の成立過程において重要視されるようになったことの社会経済的意義は重要である。自由人ないしは貴族らしい財産の贈与・消費は、近代の商品生産および資本蓄積・拡大再生産のために必要とされる儉約生活に取って代わられる。そしてその間、生産者の儉約は、ゾンバルトが強調するような奢侈的消費と対をなし、マルクスの指摘する商品生産が全面化する社会における構造的貧困・格差、そしてシェーラーの指摘するあふれる富の中での享受能力の摩耗、たえざる不満足を伴うこととなる。

カントの言う「適正な経済」は形式的には自主独立を前提としており、ここで言う「独立」とはカントにおいては、たんに他の人びとに社会的・経済的に依存せず生活の資を自力で手に入れることだけを意味するのではない。これは同時に、財の蓄積・消費をもってみずからの道徳的姿勢に影響を及ぼすものとはしないこと、すなわち本来「道徳的価値の対象とならないもの (adiaphora)」であるはずの財貨へのストア派的無頓着をも意味する。これにくわえて困窮者の援助が相互扶助の精神に基づいて裕福な者の当然の義務 (すなわち徳論の主眼とする功績的義務ではなく、法論における負的義務に近い義務) として位置付けられている。この点、ヴェーバーが強調するように、プロテスタンティズムにおいて身近な事物に無頓着でただひたすら来世での救済の確信に軸足を置くこと (「被造物神化」の禁止) に基づいて社会制度と対人関係の合理化・物象化が推し

進められ、特定の対人関係ではなく非人称的な「社会成員全体」の福祉 (カントにおいては「自己の幸福」に対する「他の人」一般の幸福) が目指されるのと共通の思想を読み取ることが可能である。ただしカントにおいても見られる相互扶助義務には、アリストテレスの正義に対する友愛の優位に近い要素を読み取ることでもある。

中庸説の再評価は、財産の徳に関して言えば、おそらくカントの「適正な経済」を具体化する作業のなかで行われるべきであろう。自主独立と相互扶助は、形式的には財産の徳の基本原則として妥当であると言えよう。しかしそこには、現代の文脈で言えば、儉約生活によって生産された多量の財貨の中での貧困とたえざる不満足という事態を解決する指針は直接には含まれない。そこで、「適正な経済」を、使用を旨としない蓄財すなわち吝嗇の悪徳から、財の使用を支持・促進することで得られる自由人的「寛大さ」と、蓄積を旨としない財使用である浪費の悪徳を矯正することで得られる「儉約」との両面を同時に含む、財使用の最適状態として捉え直してみるとどうであろうか。そしてそのとき、財貨への無頓着というカントにおける (ヴェーバーの被造物神化の禁止とも共通する) ストア派的倫理を介して、シェーラーの言う「最小の財使用によって最大の快を引き出す」という実質的格率を組み入れてみてはどうだろうか。そうすれば、プロテスタンティズムにおける世俗内禁欲が貧困と不満足を伴うという事態を打開するための糸口が開かれてくるようにも思われる。言い換えれば、自主独立と相互扶助を前提に、財の過大な生産および奢侈的消費を抑制しつつ、また社会経済的格差の是正も伴いつつ、各人の最大限の満足を達成するという社会経済プログラムへと「適正な経済」の概念を具体的に展開していくのである。

この構想は、煎じ詰めれば、財政出動 (国家レベルの「寛大さ」) というアクセルと緊縮財政 (国家レベルの「儉約」) というブレーキとを同時に働かせるような発想である。しかしこの、目下政権中枢さえも二分するかに見える両立場は、本来相矛盾するものではないだろう。それは単にここで述べる「適正な経済」だけに当てはまるのではない。欲求については適度の感覚の喜びと、放埒を矯正した気概とがともに最適性を示すし、気概については臆病

を克服した勇氣と、無謀を矯正した慎重さとがともに最適性を示す。同様に、支持・促進的徳である寛大さと矯正的徳である儉約とはともに、経済をめぐる最適性の両面なのである。

努力にもかかわらず不測の事態（パンデミックや自然災害）に見舞われ生活が立ち行かなくなった人々を財政的に支援することは当然で、これは倫理的・功績的義務というよりは法的・負債的義務に近いであろう（繰り返すがカント自身には相互扶助義務を明確に法的義務の問題、ないし社会福祉制度の問題として論じたわけではないが）。他方、経済成長の果実はやはりそれ自体消費だけでなく投資へ、あるいは拡大再生産へ投入し、かつ、不測の事態における支出に備えて備蓄しておくという（かつての長州藩「撫育方」に見られた特別会計のような）財政ないし企業会計ないし家計の思想は、「適正な経済」に不可欠の要素であろう。結局のところ、財政、企業会計、家計のいずれも、要所要所でアクセルとブレーキとを踏み分ける以外にないのである。これは国や地域、企業や家庭等の「適正規模」を念頭においた発想だが、それが定着していくためには、富の偏在と奢侈的消費、さらには社会経済的格差そのものに生活（あるいは端的に「生」）の質の判定要素が求められることのない価値体系の浸透が必要となろう。これは、財産をめぐる近代社会の通念の変革を意味するものである。

#### 注

- 1 共同体主義と自由主義それぞれの立場の、ヘーゲルを介しての体系的調停の試みとして解釈し得る研究に以下のものがある。ミヒャエル・クヴァンテ『精神の現実性 ヘーゲル研究』（後藤弘志監訳、桐原隆弘・碓智樹訳、リベルタス出版、2018年）、とりわけ12章「個人、共同体、国家」。
- 2 たとえばマティアス・ルッツ＝バッハマンは『倫理学基礎講座』（桐原隆弘訳、晃洋書房、2017年）において、アリストテレス倫理学の背景として古代ギリシアの貴族政を、これに対しカント倫理学の背景として近代の民主政をそれぞれ挙げている。しかし同書では、「善（das Gute）」、「正（das Richtige）」、「正義（das Gerechte）」を軸とする両立場の調停の試みに際してこうした歴史的背景が十分に関連付けられてはいない。
- 3 その代表的見解は（私見では）マックス・シェラーに見られる。
- 4 以下、アリストテレス『ニコマコス倫理学』（高田三

郎訳、岩波文庫、（上）1971年、（下）1973年）の参照箇所は、訳書欄外に附されたベルリンのアカデミー版の頁数による。

- 5 オンライン（Perseus Collection Greek and Roman Materials）で閲覧可能なラックマン訳による『ニコマコス倫理学』（Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934,）では、該当箇所が次のように訳されている。" ... whereas moral or ethical virtue is the product of habit (ethos), and has indeed derived its name, with a slight variation of form, from that word." ラックマンはここに注を付して  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  (custom, habit) と  $\eta\theta\omicron\varsigma$  (accustomed place, custom, disposition, character etc.) との関連性を指摘している。
- 6 「…もろもろの倫理的な卓越性ないしは徳というものは、決して本性的に、おのずからわれわれのうちに生じてくるものでないことは明らかであろう。けだし、本性的におのずから然るところのものは、およそいかなるものといえども、それとは別の仕方に習慣づけられることのできないものなのであって、たとえば本性的に落下する者である石が、たとえ千万度上方へ投げられたからとて、上昇するように習慣づけられることはできないし、また火が下向するように習慣づけられることもできず、その他、およそ何らか一定の本性を有しているいかなるものもそれと異なった仕方に習慣づけられることはできない。これらの倫理的な卓越性ないしは徳は、だから、本性的に生まれてくるわけでもなく、さりとてまた本性に背いて生ずるのでもなく、かえって、われわれは本性的にこれらの卓越性を受けいれるべくできているのであり、ただ、習慣づけによって始めて、このようなわれわれが完成されるにいたるのである。」(1103a)
- 7 「もしひとびとがお互いに親愛的でさえあれば何ら正義なるものを要しないのであるが、逆に、しかし、彼らが正しきひとびとであるとしても、そこにはやはり、なお愛というものを必要とする。」(1155a)
- 8 この点に関しては、『政治学』において明示されたように、アリストテレス私有財産制論が「私有共用」という特徴を有することとの関連性を指摘できよう。
- 9 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp 1982.『人倫の形而上学』（世界の名著 カント）、中央公論社1979年。
- 10 カントによれば、目的と義務との関連付けの仕方には、各人が自由に設定する目的（それは自己中心的 *selbstsüchtig* 目的であってよい）から出発して各々の自由が共存できるように行為を統制する義務の格率を見出す場合と、理性の課す義務から出発して各人の立

- てる目的が同時にその義務と合致するようにする場合がある。前者は法論 (Rechtslehre) の、後者は倫理学 Ethik の手順である。自ら立てる目的は自利的目的であっても利他的目的であっても、感性的動機に基づくものである以上、「同時に義務である (zugleich Pflicht ist)」ことはない。そこで「同時に義務である」目的とは、「人格の中の人間性 (Menschheit)」の保持・発展となるのである。Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Einleitung zur Tugendlehre, II.
- 11 ここでカントは「ある居住地において相互扶助 (wechselseitige Beihilfe) へと自然本性によって統合された理性的存在者」としての人間規定に言及している。
- 12 「財貨 (幸運の財 Glücksgüter) に依存する慈善行為の能力 (Vermögen) は、たいていの場合、政府の不正義 (Ungerechtigkeit der Regierung) によって富の不平等 (Ungleichheit des Wohlstandes) が生じ、慈善行為を不可欠とさせたために人びとの間で幸福の差が生じていることの結果である。」 (§ 31 決疑論的問題)
- 13 中央公論社、世界の名著『カント』619頁の訳者注を参照。
- 14 「私経済的な富の生産の面では、禁欲は不正ばかりでなく、純粋に衝動的な物欲とも戦った。[...] 禁欲は [...] 富を目的として追求することを追及することを邪悪の極致としながらも、職業労働の結果として富を獲得することは神の恩恵だと考えたからだ。」マックス・ヴェーバー著、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫、1989年、344頁。
- 15 「[...] 善行は、救いをうるための手段としてはどこまでも無力なものだが——選ばれた者もやはり被造物でありつづけ、その行うところはすべて神の要求から無限に隔たっているからだ——選びを見分ける印としては必要不可欠なものだ。救いを贖いとるためではなく、救いについての不安を除くための技術的手段なのだ。[...] カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いを——正確には救いの確信を、と言わねばなるまい——「造り出す」のであり、しかも、それはカトリックのように個々の功績を徐々に積みあげることによってではありえず、どんな時にも選ばれているか、捨てられているか、という二者択一のまえに立つ組織的な自己審査によって造り出すのだ。」同、185頁。
- 16 ゾンバルトによればヨーロッパの大都市はほぼ例外なく、宮廷、官僚、軍人、そして当初貴族に列せられていた新興富裕層 (商人および資本主義的起業家；すなわち「ブルジョア」) を中心とする消費者層の集合体として発展した。そこで繰り広げられる、愛の世俗化を随伴する奢侈的消費 (Luxus；「必需品を上まわるものにかかる出費」「財貨の浪費」「よりすぐれた財貨の消費」「封建的富の市民的富への移行」)こそが資本主義の原動力であったというのがゾンバルトの見解である。ヴェルナー・ゾンバルト著、金森誠也訳『恋愛と贅沢と資本主義』、講談社学術文庫、2000年。
- 17 「かつての禁欲が理想としたのは、最小量の快適な事物 (ein Mindestmaß angenehmer Dinge) をもって、さらには最小量の有用な事物 (nützlicher Dinge) をもって、最大限の快適さの享受 (der maximale Genuß des Angenehmen) を達成することである。誰にでも入手可能なごく単純な事物、たとえば自然から得られる事物などから最大の享受を引き出す能力こそ高めるべきであるとされた。この能力を高めることこそ、自由意志に基づいて貧しくあれ、従順であれ、貞潔であれ、そして世界と神的事物を觀照せよという命令が結果としてもたらしたものである。より少ない量の快適な、またとりわけ有用な事物をもって [...] 弱体化した生 (schwächeres Leben) がより多いそうした事物をもって達成し得るのと同じ程度の享受が達成されたのである。ここで有用な事物とは享受の補助手段に過ぎず、誰か他の人がより多くの快適な事物をもってすると同程度の享受を最小量の快適な事物をもって達成し得る者こそが、最大の能力を有することとなるのである。[...] かつての禁欲は享受能力 (Genußfähigkeit) を、そしてそれゆえまた生を高めたのである。」Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Franke Verlag Bern und München (Gesammelte Werke Band 3), S. 130.
- 18 「これに対し近代の禁欲が理想としたのは倫理的意味では古い禁欲とは正反對のものだった。すなわち、最大量の快適かつ有用な事物をもつてする最小量の享受という『理想』である。ここでわれわれは、(ベルリンなど北ドイツの大都市で一般に見られるように) 労働が最大の重要性を帯びたところでは、享受の能力および技能が考え得る限りの最低水準にしか達していないという事態に直面する。快適な刺激の充溢がここではまさに、享受の機能とその機能の文化とを殺しているものであり、周囲の世界が色鮮やかな奢侈に満ち、刺激的な音響で囲まれればそれだけ一層、そこで暮らす人間は喜びを失っているように見えるのである。奢侈品を、その扱い様を知らない不幸な人々が眺めているというのが、わが大都市の満足「文化」の意味するところである。」Ebd., S. 130f. 「ルサンチマンに基づく道徳における奴隷の反乱は、最終的な実質の本質価値が [...] 真の位階に適合していないだけでなく、それをむしろ転倒 (umkehren) させた優先秩序に達してしまったことに見られる。」Ebd., S. 126.
- 19 「商品生産者の有する一般的な社会的生産関係は、彼らの生産物を商品すなわち価値と見なしてこれに対峙し、この物象的形態において彼らの私的労働を均等の人間労働と見なして互に関連付けることにある。こ

うした商品生産者の社会にとっては、キリスト教はその抽象的人間という崇拜信仰によって、すなわちその市民的発展形態たるプロテスタンティズム、理神論等々において、対応する宗教形態となる。アジア的、古代的等々の生産様式においては、生産物が商品に転化することは、したがってまた人間が商品生産者として実在することは従属的な役割しか果たしていなかった。しかしこの〔生産物の商品としての、人間の商品生産者としての〕役割は諸共同体 (die Gemeinwesen) が没落を辿るにつれて重要となる。』Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Diez Verlag Berlin, S. 93. 「〔…〕資本主義的生産の進歩は享受の世界 (eine Welt von Genüssen) だけを生み出したのではない。この進歩は投機と信用制度とともに富を急激に増大させる源泉に道を開いた。〔…〕資本家は財産家とは違って、彼自身の労苦と彼自身の儉約〔非消費 Nichtkonsum〕に比例して裕福になるのではない。そうではなく、彼が他人の労働力を吸収し、労働者にあらゆる生活の楽しみ (Lebensgenüsse) を断念させる程度に応じて裕福になるのである。それゆえ資本家の浪費は気まぐれな封建領主の

浪費に見られる<sup>ボナフィデ</sup>善意の性格をもたず、この浪費の背景にはつねにみっともない虚栄と腹立たしい計算とが潜んでいるのであるが、ともかく資本家の浪費は蓄積を栄養としているのであって、一方が他方を疎外することはない〔資本家においては浪費と蓄積が共存している〕。』A.a.O., S. 620.

- 20 アンゼラム・W・ミュラー著、越智貢監修、後藤弘志編訳、『徳は何の役に立つのか?』、晃洋書房、2017年。
- 21 もっとも、2節で触れたように、カントが自主独立を前提とする他者援助義務および相互扶助義務を持ち出す一方で、財産の徳を「寛大さ」に代えて「儉約」に限定される意味での「適正な経済」としていたことは、他者援助を徳論の対象ではなく、法論の対象、すなわち国家・社会制度の問題として理解しようとしていたことを意味するとも考えられる。もちろんカント自身に社会福祉国家への明確なビジョンはなく、相互扶助義務という社会福祉・社会保障制度の萌芽となる思想が徳論において断片的に語られているに過ぎない。
- 22 Nikolai Hartmann, *Ethik*, 4., unveränderte Auflage Berlin 1962.