

行為の規範としての礼節（decorum）の意義

—— クリスチャン・トマージウスにおける法・道徳・礼節の区別 ——

福田 喜一郎

はじめに

カント (Immanuel Kant 1724-1804) は、『人倫の形而上学』（一七九七年）の第二部門「倫理学原理論」の最終節（第四八節）において、社交性の意義を論じながら「礼節（decorum）」概念にわずかに言及している。そこでは礼節は「徳に優雅さを添わせる」ものとして、徳に対する「付属物」程度の価値だけが認められている。

ドイツ啓蒙の初期を代表するクリスチャン・トマージウス (Christian Thomasius 1655-1728) は、このきわめて消極的意義しか認められていない礼節概念を最初に明確に行動の規

範として提示した哲学者であった。彼は礼節を法と道徳の中間に位置づけた。これは後にカントによって厳格に区別されるようになった適法性と道徳性の峻別の先駆けとなった。礼節の議論は、フランスにおいては一七世紀以降の社交界で集中的に議論され、これがドイツに導入されて独特の展開を経て、一七八八年にクニッゲ (Adolph Freiherr von Knigge 1752-96) によって書かれた『人間交際術 (Von dem Umgang mit Menschen)』にまで続いたのである。本稿は、後に哲学的議論の場からは見失われる運命にあったこの礼節の問題を、トマージウスの思想に即して取り上げながらその意義を考察するものである。

本論に入る前に、通常の哲学史ではほとんど取り上げられることのないトマージウスの著作を本論に関係する限りで簡単に紹介しておきたい。彼はライプツィヒ大学で法学を研究し、特にグロティウス (Hugo Grotius 1583-1645) とプーフェンドルフ (Samuel von Pufendorf 1632-94) を学び、後者の自然法論に大きな影響を受けている。彼は一六八八年に『宮廷哲学入門 (Introductio ad philosophiam aulicam)』(一七一二年のドイツ語訳は *Einführung zur Hof-Philosophie*) を著して、法学や哲学をスコラ哲学風の煩瑣な議論から解放し、人間の幸福に寄与すべき知識へと構築するために「宮廷哲学」を提唱した。これはドイツ啓蒙哲学の実践的性格を決定づけたとも言える注目すべき著作である。⁽¹⁾ 宮廷哲学という際

の「宮廷」は、「学校」概念に対立する「世界」もしくは政治の現場を意味している。これは後にカントが大学講義において「世界概念の哲学」として繰り返し語った哲学の、思想上の歴史的出発点をなしている。⁽²⁾

法学者としては、一六八八年に『神の法学 (Institutiones jurisprudentiae divinae)』(同年のドイツ語訳は *Göttliche Rechtsgelahrtheit*) を著して、プーフェンドルフの自然法論を擁護

するが、一六九一年の『倫理学入門 (*Einführung zur Sittenlehre*)』⁽³⁾ で理性的愛の倫理学の構築を経て、『神の法学』における主張に修正を加える形で一七〇五年に『自然法と国際法の基礎論 (*Fundamenta iuris naturae et gentium*)』(一七〇九年のドイツ語訳は *Grundlehren des Natur- und Völker-Rechts*) を出版した。その正式なタイトルは、『あらゆる人間に共通の理解に従って提示される自然法と国際法の基礎論——本書では至る所で、誠実性と正義と礼節が区別される。これには、神の法学の修正が付加されている』となっている。

『倫理学入門』と『自然法と国際法の基礎論』は、後に述べる『フランス人の模倣論』と並んで、本稿における問題を考察する上での基本テキストである。

一 理性的愛の倫理学

礼節の意義に繰り返し言及している『倫理学入門』の正式なタイトルは、『幸福で、ギャラントで、満足した生活に至る唯一の手段としての、理性的で有徳的に愛する技術

に関して、もしくは倫理学入門』であった。「幸福で、ギヤラントで、満足した生活」と称されているが、三種類の生活様式もしくは生活指針が別々に論じられているのではなく、主眼はギヤラントで満足した生活を前提した上での幸福な生活もしくは幸福そのものである。幸福を道徳論の主眼としている点ではヘレニズム的な道徳論に近い立場だが、「理性的で有徳的に愛する技術」を論じるのはキリスト教的な愛の理論を思想的背景に有している。理性的に愛することが徳そのものであり、しかもそれが幸福を実現するというのが基本的主張である。

考察の出発点においてトマージウスは、「理性的愛 (vernünftige Liebe)」「官能的快樂 (Wollust)」「名譽欲 (Ehrgeiz)」「金錢欲 (Geldgeiz)」を四つの主要な人間の情念もしくは「心の主傾向」と想定した (Band 10「献辞」= Zuschrift)。^(四) そして理性的愛以外の三者を克服し、他者に対する理性的愛を実現することによって、「心の平安 (Gemüths-Friede)」という人間的幸福が達成されると考えられたのである。では、いかにしてであろうか。

トマージウスは、真理は事物と悟性の一致にあるのだが、

善の本質は一般に二つのものの一一致 (もしくは調和) にあると考えた (Band 10, 6f.)。なぜならば、この一致 (調和) は両者の存在を育み、その性状を増大させるからである。認識論上の真なるものは外的事物と悟性との一致にあるが、人間にとって最も善きことは「他の諸物が人間の全体と一致 (調和) すること、もしくは自分のあらゆる部分や力と一致 (調和) すること」 (Band 10, 7) にある。こうした一致 (調和) の増大は、人間が不完全性から完全性へと高まる運動でもあり、これこそが心に平静をもたらす当のものだと考えられたのである。

人間の幸福が心の一致 (調和) もしくは一致 (調和) という完全性への運動にあるということは、所与の世界はカオスであり、人間の精神はそれぞれが不一致の状態にあるということを前提している。また同時に、人間は他者の存在を無くしては一致 (調和) そのものも不可能となるのだから、他者の不在は人間にとって不幸である。「人間は、他の人間がいなければ、最大の不幸である」 (Band 10, 25) ということになる。

トマージウスは、この他者との一致を最も実現するもの

が、人間の他者への愛だと考えている。この一致は、人間どうしの意志の一致、すなわち異なる複数の意志がいわば一つの意志から成立しているような状態である (Band 10, 161)。この状態にある人間は、相互に同等の立場にあると見なされる。「愛はすべて一つの同等性に基いている」 (Band 10, 166)。またこの同等性は「心の同等性」 (Band 10, 199) という意味での一致 (調和) でもある。人間の本性の次元においては、この同等性が、「最も権力のある国王と最も惨めな乞食を、最大の聖者と最も呪われた異端者を、最大の学者と学問を最も欠いている農夫を結びつけ」 (Band 10, 200)。

このように人間の本性に愛の営みをおく考えが、哲学の伝統ではなくキリスト教の考えに基づいているのは言うまでもないが、その特性においてアウグスチヌスによって主張された「秩序づけられた愛 (caritas ordinata; dilectio ordinata) の思想を汲んでいると解釈されている。アウグスチヌスにおいては、愛は「欲求としての愛 (amor qua appetitus)」として捉えられるが、その際、「愛 (caritas)」と「欲望 (cupiditas)」とが区別されている。両者は追求の仕方によってではなく、

追求する対象によって互いに区別される。欲望が現世的なものを追求するのに対して、愛は永遠性を追求することによって自らもこの永遠性と一致するよう努める。この永遠性への愛は同時に神への愛であり、この神への愛の視点から、私の外にある世界が秩序をなした連関として見いだされる。言い換えれば、世界にあるものが一定の秩序のもとで正しく愛されることが、愛の徳の本質をなすのである。こうした神への愛に基づいて世界が初めて秩序あるものと見えてくるならば、愛は秩序づけられた愛として「理性的な愛」と称される。この至高の徳としての神への愛を原型とする理性的愛こそは、他の諸々の徳の基本的原理となるのである。⁽⁴⁵⁾

アウグスチヌスのこうした愛の理解を思想的背景にして、トマージウスも「理性的愛を最高善の実現と見なした。この愛が道徳の最高原理となるならば、幸福、心の平穩、最高善、平和、理性的愛、同等性等の概念内容が互いに密接に結びついていることがわかる。人間の最高善たる幸福は心の平穩にあり、これを実現する社会は平和において成立し、しかもこの社会的理念は人間の同等性に基いた理

性的愛が実現される社会である。「人間は他の人間への愛を目的として創られている。なぜならば、人間は平和を目的として創られているからだ。というのは、愛と平和は人間の心の一致（調和）にも基づいているからである。（……）」（Band 10, 91f.）。また、人間は、他者への愛を通して、自身自身の心の平和を促進し、これを保持しようと努めている（Band 10, 92f.）。

実は、アウグスチヌス流の「秩序づけられた愛」は、このようにトマージウスにおいて展開されたとき、すなわち他者との同等性に集中させることによって、社会概念の根底におかれたのである。他の人間との精神の一致（調和）をめざす愛の倫理は、「人間は人間的交わりがなければ無である」（Band 10, 89）という命題にまとめられているのである。このときすでにアウグスチヌスの愛の概念とは異なり、神への愛を介さなくとも実現されうる人間愛へと姿を変えている。

ところで、ここで人間の本質に他者への愛があると考えられた際、トマージウスは「秩序づけられた愛」の思想的伝統にはない、新しい決定的な視点を導入するのであった。

それは、理性的愛における内的なものと外的なものとの区別であった。人間が同等性において実現する愛という情念自身は二つの異なった意志がまるで一つの意志となるがごとき状態であるが、これが同時に理性的行為であるのは、それぞれの精神が同一の思想を共有することにあるのである。「人間の理性の本質は思想にある」（Band 4, 1.Buch, S.117）と称されているのもその意味である。そして思想は言葉を通して展開され、その言葉は、われわれが心の中に保持しているか、口で発するものである。前者は「内的語り」、後者は「外的語り」と称される（Band 4, 1.Buch, S.117）。そして仮に思想が内的語りだとしても、内的語りは外的語りを前提として成立している（Band 10, 89）。したがって、理性的であるということは語りそのものだと解されている。「理性は語り無くしてはけつてありえない」（Band 4, 1.Buch, S.117）のであり、これを求める社交性も理性そのものの本質だということになる。「社交性は、普遍的に神によって人類に植え付けられた傾向性である」（Band 4, 1.Buch, S.118）。トマージウスはこうした語りや社交性の理解に基づき、『理性論の行使』^[1]において「実践的論理学」を提唱したの

である。彼にとつては、「真理を熟考することと並んで、『真理を他者に伝えること』も重要関心事であった。『理性論の行使』は、次のような構成になっている。第一章『真理を熟考する』、第二章『真理を他者に伝える』、第三章『他者を理解する』、第四章『他者の意見を判断する』、第五章『他者の誤謬を反証する』。これらからわかるように、トマージウスの論理学的関心は、真理の発見のための論理であると同時に、これをコミュニケートする練習だったのである。彼の言う『論理学の実践 (Praxis der Logik)』(Band 9, 17)はそういう意味である。それは、自分の認識を明晰に書物に著すだけでなく、「口頭による教示」(Band 9, 89f.)でもあった。

トマージウスの射程は、常に世界Ⅱ世間 (Welt) に向けられている。人間の視覚、聴覚、嗅覚、趣味、感情の最大の楽しみは、他の人間の中に求められるか、彼らが何かに楽しみを見いだしていると想像することに基づいているほどである (Band 10, 91)。この意味でこそ、神は人間を「社会的な動物」(Band 10, 91) に創造した(これはプーフエンドルフの思想を受け継いでいる。cf. Band 4, 1 Buch, S.118, Anmerkung)。

しかもその社交が実現されるのは平和な社会においてである。平和がなければ、人間の理性も語りも何ら意味をなさないからである (Band 10, 91)。いずれにしても、神が人間に定めた自然的法は、「人間の社交的生活と必然的に一致することを行い、これと一致しないものを行なう」(Band 4, 1 Buch, S.119)と定式化される。

以上のような理性的愛についての議論、すなわち社交性を人間理性の本性に見いだしてゆく議論は、一方で秩序づけられた愛の思想の展開であると同時に、プーフエンドルフ流の自然法を思想的背景にもっている。プーフエンドルフは人間の本性を社会的動物と見なし、「人間はすべて、自分の力の及ぶかぎり、他者に対して社会的態度を育み保持すべきである。社会的態度は平和的でありいつでも人類の本性と目的とにかなっているのである」という自然法の根本原則を提示した。しかしながら、後に見るように、トマージウスは社交性概念をめぐる愛の倫理学と自然法との共通点を越えて、むしろ道徳と法の原理的区別を定式化する思想を展開してゆくようになったのである。

二 礼節の意義

愛の倫理学は、平和な状態にある社会での社交性を、理性そのものの本性に基づいたものと見なした。この自然法の考えとも密接に結びついている社交性の議論は、トマージウスの礼節概念とも深く関連している。彼は、社交の成立の条件として平和な社会における礼節を重要視したのであった。彼がおかれた一般的社会状況は、三〇年戦争（一六一八―四八）を経て疲弊したドイツであり、ここでは領邦君主が政治の中心にいただけでなく文化の領域においても重要な役割を担っていた。そして政治的決定を行う貴族たちの活躍する場である宮廷は、宮廷人としての教育を施す教育施設を求めている。しかし彼らに大学教育を与えようとしても、スコラ哲学やペリパトス派の伝統に支配されて煩瑣な議論を展開している当時の大学は、そうした要求に応えることはできなかった。そのために貴族向けのアカデミーが重要な教育施設として脚光を浴びた。当然のことながら、そこでは単なる学識だけでなく、豊かな教養や趣味

を兼ね備えたギャラントな人間の育成が教育目標になったのである。

こうした意味では、トマージウスの唱える教育目標は、きわめて当然のことだったと考えられる。しかし問題は、彼の礼節論が単に時代的要請に過ぎず、カントにおけるようにその原理は学問的吟味に値しない、と考えていいかどうかである。確かに、あとで取り上げる *honestum* や *justum* と同様に礼節概念を展開したトマージウス自身も、礼節が普遍的規則を前二者のようにには展開できないことを認めている（Band 18, 124. なお、正確には *honestum* と *justum* に関してはそれだけでは済まされない原理的事情もある）。

人間は本性上同等であるが、財産や身分によってその同等性は損なわれているのであった。その意味で市民としての人間は大いに異なっているにも関わらず、人間に生まれつき具わった社交性により、低い者が高い者に敬意を払い、この敬意を示す行為が単に外的な表れを示すだけでなく、高い者の模倣を開始する。この模倣は、「敬意の表明」「丁寧さ」「好意」などと称されるが、これらの上位概念がラ

テン語の *decorum* であり、これが損なわれることによつて生じる気持ちちが「恥じる気持ち」である (Band 10, 29)。

人間は、悟性、意志、知恵、徳などの精神に関わること、生命、感覚、運動力など身体に関わること、富、名譽、自由、友など運に関わること、これら三者を特定の価値あるものと見なしてきたが、礼節についてはせいぜいキニコス学派が異論を唱えただけであつた (cf. Band 10, 33)。しかし、礼節こそ人間の行いに重要な基準を与えてきたのである。では、それはなぜであらうか。

人間には精神にとつても身体にとつても善きものと悪きものがあるが、それと同時に、それがなくとも人間本性が正常であり続けられるものもある。またその中には、ただそれがあれば、人間にとつて善きものを獲得するのに役立つ手段的なものもある。健康、知恵、徳は高貴で最も必要な善であるが、勝手気まま、うわべの名声、富、友人などは、それほど必要なものではない。礼節はむしろこうした積極的善とは考えられないものに属している (Band 10, 36)。病氣、無知、誤謬、悪徳は必然的善に対立するものだが、礼節の無知は、自由や名声や富の欠如と同様に善悪に

は無関係である (Band 10, 47)。

しかしながら、人間は実際には善悪とは関係のない多くの事柄において、他者を模倣しながら社会のよき秩序を築いているのである。「なるほど健全な理性に反していなくとも総じて恥ずべきだと思われることを控えるのは、精神の平安を所有する人間になくしてはならないものである」 (Band 10, 102)。なぜならば、礼節こそが通常の市民社会においてよき秩序を形成するものだからである。つまり、模倣によつて外的に一致 (調和) が実現されるからである。

もちろん礼節は心の平安に直接必要なものではないが、もし人間が「単独性 (Singularity)」を求めて礼節をやめるならば、それは明らかに災いとなる。なぜなら、心の平安をもたない人間は、他人に対する中立的親切心をもつ意志がないからである (Band 10, 103)。トマー・ジウスはここで一定の区別を設ける。礼節を知らない農夫や他者と同じ服を着ることのできない貧者において、礼節の欠如は何ら心の平安を妨げるものではなく、また他の理性的人間によつて憎まれたり不快に思われることはないが、キニコス学派の人々のように意図的に礼節をやめる人たち、すなわち意図的

に「恥知らずな生き方をする人たち」(Band 10, 103)とは異なるのである。

ここで模倣という行為について別のテキストに従って考察してみたい。トマージウスは、ライプツィヒ大学における一六八七年から翌年にかけての冬学期の自分の講義を『公共の行状においていかなる具合にフランス人を模倣すべきかについてのデイスクール』(略称『フランス人の模倣』と名付けた。このタイトル自身がすでにスキャンダラスである。文化のおよび政治的、さらに文明的にも優位にあったフランスに対して、ドイツ人は劣等感を伴った反フランス感情を抱いていたからである。ここでトマージウスは意図的に *Discours* というフランス語さえ用いている。ここにはさらにドイツ人の複雑な感情を苛立たせる装置が組み込まれていた。当時はすでにラテン語ではなくドイツ語での講義がなくなかったが、ドイツの大学でその神聖な掲示板にドイツ語で講義告知をしたのは、トマージウスが初めてであった。その上、神聖な大学の講義において「公共の行状」を講義するのもスキャンダルであった。大学は生活の指針を教える場ではなかったからである。

当時のドイツの精神的状況についてはさまざまな報告がなされているが、⁽⁵⁾ここではトマージウスの記述に即して見てみよう。「疑いのないことで、しかもすでに多くの人たちによって気づかれているのは、われわれの先祖である昔のドイツ人が今復活して、ドイツにやってくるなら、自分たちが祖国にいて同国人のもとにいるとは少しも思わないということだ」(*Discours* 80)。「フランス的衣装、フランス的食事、フランス的家具、フランスの言葉、フランス的風俗、フランス的罪業、しかもその上フランスの病気までもが、例外なくはやっている」(*Discours* 80)。なぜであろうか。「フランス人が今日において、最も器用な人々で、あらゆる事柄に本当の生命を与えることを心得ている」(*Discours* 84)からであった。だから、彼らの振るまいを模倣することは何ら恥ずべきことではないのである。

ここでも礼節を重んじる際に述べられたことがすでに語られていた。「われわれはフランス人のように尊敬される人間を模倣しようとするならば、(中略)、模倣される者が尊敬を勝ち得ている当の主要な仕事の根本を究めなくてはならない」(*Discours* 84)。経験的地平で営まれる礼節の手法

は模倣であった。では、模倣される人間は、いかなる点で最も器用なのか、これが問題である。

『フランス人の模倣』で示されるトマージウスの理想的人間は、*un honnête homme, un homme scavant, un bel esprit, un homme de bon goust, un homme galant* (Discours 85) であった。これらの属性で語られる人は、「完全な賢者 (*un parfait homme Sage, ein vollkommener weiser Mann*)」(Discours 119)とも総称され、故意に他人を不愉快にしたり他人に不正を行わないような立派な人間であり、抽象的な学識を誇ることなく有益な知識を実際に活かし、すぐれたエスプリと趣味を習得し、しかるべきときにしかるべきことを語り行動する紳士(ギヤラントム)の理想であった。

そしてフランス人がこれらの属性を当代で最もよく習得した国民であり、ドイツ人は真剣に彼らの生き方を学ぶべきだったのである。トマージウスはここでけっして特定のフランス哲学の原理を論じてはいない。むしろその外的なあり方に議論を集中させているのだ。これは思想的にはいかなる意味をもっているのであろうか。ジャン・モンドによれば、ドイツにおける文明の問題の先取りであり、トマ

ージウスは文化の問題よりも文明の問題を優先的に考えたのであった。⁽¹⁰⁾

トマージウスはその際、特に *un bel esprit, un homme de bon goust, un homme galant* を集中的に説明している。彼は、フランスのイエズス会士ドミニク・ブワール (Dominique Bouhours 1628, 1702) の説明を転用して、*un bel esprit* の三種の例を挙げている。まず学問を仕事としているが、不機嫌で気むずかしい人間でもなければ、無益で些細なことに拘泥もせず、学問の根本原理をよくわきまえ、これを軽快かつ明晰判明に語り、経験を重ねじ実際の行動の指針を示す人である。そしてそれによっていつでも社会を生き生きとさせてゆく能力を持っている人である。要するに、学問を社会に実践的に活用できるタイプである。

le bon goust は、単に食事に関する趣味だけでなく、フランス人がこれをあらゆる領域において善きものと悪しきものを区別する判断力と理解しているように、音楽演奏の楽器の選択や、さらに学識においても示される判断力である。学識に関しては、「スコラ主義者、文献注釈者、アリストテレスの倫理学、ペトルス・ロンバルドゥスの命題集より

も、キケロ、キュジヤス、グロチウス、デカルト」(Discours 89)を評価する人たちの趣味のことである。それだけではない。人間の意志に着目するなら、「うんざりした生き方やペダンチックな生き方ではなく、楽しみのある生き方や共同体に益をもたらす生き方を優先する」(Discours 89)。また、人間の感情や心の傾向性という点では、馬鹿げて愚かなコケツトよりも「ギャラントで優雅な女性を最も好んで選ぶ」(Discours 89)趣味である。

またトマージウスは、通常のドイツ人がギャラントムの意味を非常に誤解していると考え、ギャランテリーは本当の「丁寧さ」であり、「健康で行儀のよい生活を営み、巧みにそしてしかるべきときに語るすべを知り、自分の生き方を理性的世界での善き使用に向けるものである」(Discours 91)と述べている。さらに「自分自身では言いたくなかったことはけつして人々に直接語ることはせず、社交において大言壮語ははかない、(後略)」(Discours 91)。

トマージウスが描くこれらの人間は、すぐれた社交性を展開できる典雅な人間であり、スコラ的なペダンテライ(煩瑣なことへの関わり)を廃し、自分の考えを理性的に整理し、

しかもこれを適切かつ秩序だつて表現できる理性的会話を遂行する社交人である。礼節の重要性は、結局この社交性を実現するための外的条件にあると言えよう。もしくは礼節は、精神的価値だけでなく、物質的価値にもウェイトを置いた基準であろう。カントは、「われわれは、あらゆるたぐいの社会的礼儀正しさや礼節において過度に文明化している。しかしわれわれをすでに道徳化していると見なすにはなお多くのことが欠如している」^(二)と言っていたが、トマージウスにとってはこれとは反対に、礼節としての「文明化」がなければ、次節で考察する *honestum* も *justum* も社会的営みにとって不十分だと見なした。一般にドイツにあつては、精神的価値である文化に優位性が与えられ、文明の価値が下げられていったが、ドイツ啓蒙思想の初期の段階においてこのように文明的営みが積極的なテーマとされたことは注目すべきであろう。

こうした注目すべき礼節概念であるが、この問題は『自然法と国際法の基礎論』において、*honestum* と *justum* という別の重要な規範原則と共に扱われるとき、さらに新しい問題連関の中に位置づけられたのであった。次にこの問題

を考察したい。

三 三種の規範（正義・誠実性・礼節）

まず、トマージウスが人間社会にある基本的関係をどのように見なしていたかを確認する。いかなる民族においても、人間どうしの交わりには次の基本的な四種の関係が成立していると考えられた。すなわち（一）夫と妻の関係、

（二）両親と子どもとの関係、（三）主人と下僕の関係、（四）当局と家臣という関係（Band 10, 356）。トマージウスはこれらの「自然的交わり」を論じた際に、「命令（Befehl）」と「強制（Zwang）」という重要な原理を導入したのである。四種の社会的交わりにおいて、通常一方が他方に対して命令を下し、これに服従するという事態が生じているが、トマージウスは、「命令があるところには強制もある。強制があるところには愛はない」（Band 10, 357）と述べている。そしてこの強制こそが正義と愛を峻別する重要なメルクマールである。

（一）と（二）の関係においては愛が支配して命令と強制のない関係が可能であるが、（三）と（四）の関係は人間の悪意に基づいて成立したと考えられている社会関係であって、ここでは命令と強制を介した正義が問われることになる。主人と下僕の関係と当局と家臣の関係は、「愛の欠如と、それゆえに持ち込まれる私有財産と、またそこから生まれる豊かさや貧困に基づいて成立した」（Band 10, 359）。そこで愛の倫理を説く際のトマージウスは、命令と強制が人間的交わりにとって偶然的なものであり、むしろ愛のない人間的交わりは成立しえないが、命令や強制がなくとも人間的交わりは成立しようと述べている（Band 10, 357）。したがって、愛こそがすべての交わりにおいて支配すべきだということになる。またトマージウスは強制を必要とする市民社会（市民権という身分をそなえた市民の共同体）の起源を、私有財産の存在だけに求めず、愛の無い人々を恐れ、彼らの憎しみや悪意から自分を守ろうとするところにあるとも考えていた（Band 10, 360）⁽¹¹⁾。

市民社会が他者に対する「不信」（Band 10, 360）を起源とするということは、それが暴力や破壊に対する外的な防御

手段によって公共の平安と落ち着きを確保しようとする共同体（＝国家）だということである。このことは言い換えると、理性的愛によって成立する社会は、「信頼」を実現している社会であり、また同時にそれが市民社会であるならこの信頼を外的な手段によって取り戻そうとしているのである。

こうした「特定の目的のための多くの人間の集合」(Band 4, I Buch, S.26)としての社会は、同等の人格 (Person) が同等の人格に対して命令を施行する社会でもある。なぜならば、この人格というのは、一定の身分 (Stand, status) をそなえた人間のことであり、この人格がもつ権利は人間としての権利ではなく、市民の身分に対する人間関係によって生じるものだからである。

こうした社会における人格としての人間にこそ「法」が帰属し、人間のみが「法の直接的で優先的な客体」(Band 4, I Buch, S.26) となる。その際人間の精神的営みは、思考の能力としての悟性、欲求の能力としての意志、感覚の能力としての感性とにわけられ (Band 4, I Buch, S.12f) 、さらにそこに次の重要な規定が加えられる。人間は意志の自由をも

っているがゆえに、自分の行状を外的な基準に適合させることができるという規定である (Band 4, I Buch, S.101) 。パーター・シュレーダーは、このトマージウスによる規定が法をめぐる議論に対して大きな貢献があると評価している⁽¹¹⁰⁾。ここで初めて規範をめぐる「外的」と「内的」の区別が明確化されたのであった。すなわち、法が外的に人間に強制を加えるのに対して、内的と称されるのは愛に基づいた人間の心の傾向性であり、法は人間の心には内的な規定をいっさい行わない、ということである。

さらにトマージウスは、社会の規範を考える際に「忠告 (Rath)」と「支配 (Herrschaft)」の違いに注目している。「忠告は、お互いに同等の者のもとで生じるか、何ら支配をそなえていないかのように見なされる者のもとで生じるが、支配は統治権がなければ理解できない」(Band 18, 85)。この説明は「同等の者」ということでは愛の倫理学の次元のものであり、そこでは忠告を与える者は説得に努めて、力をもって強制することはない。これに対して、支配する者（統治権を有する者）は、説得に努めることはなく、強制（権力）の手段を手元にもっている (Band 18, 85)。また、忠告

は内的な義務を訴えるが、けっして外的な義務を命じないのである。¹⁾の意味で「忠告は人を拘束しない」(Band 18, 86)と言われうる。このように、忠告と支配という原理においても「外的」と「内的」の区別が基本的な役割を演じている。

トマージウスの説く「外的」「内的」の区別は、人間の精神の能力を、「心の欲求」としての「意志」と、「頭脳」の中にある思惟する能力もしくは善悪を判断する能力としての「悟性」と、感覚や記憶の能力としての「感性」との区別に基づいている。悟性は内的には恣意的な選択の余地なく判断する必然的な力であり、これを意志から独立して遂行する可能性をもっているという意味では自由な能力である。それに対して、意志の自由は、悟性には動かされないという意味では自由だが、これは外的にのみ自由であって、けっして内的に悟性に働きかける自由ではない。そしてこの外的に自由な意志が悟性から独立に作用するという点に、容易には悟性的判断に従わない意志がもたらす、人間の恐れや希望や憎しみという傾向性の可能性と、また同時に外的な規範を意志に対して課する可能性が認められる

のである。

この後者の可能性に支えられる外的規範としての法は、常に二人の人間の間に成立するものであり、一人の自身自身に対する法もなければ、一人の自分自身に対する「不正(Unrecht)」もないのである。これに対して、内的義務は必ずしも他の人間を必要とはせず、「自らの情念を抑える」(Band 18, 97)というような、人間がまるで一人しかないがごとき義務として成立する。トマージウスが「われわれは自らに義務づけられていて、自らに(たとえば誓いを通して)法を定め、誰もが自分自身が最も近き人間となる」(Band 18, 97)と述べているのはそうした意味においてである。ここで法と区別される内的義務すなわち道徳は、個人の良心の問題であり、けっして外的に強制を課せられるものではない。そしてこの理解の背景にあるのが、『倫理学入門』で提示された理性的愛の特性であった。理性的愛は強制を受けない、しかも外的強制を伴う法に支配される社会にあっても、その根底にあるべき原理(理念)だったのである。

このように正義と不正の外的規範として展開される法は狭義の法である。その一方で広義の法は、トマージウスに

において独創的なパス・ペクティブを伴って提示されている。それは、道徳哲学全体すなわち倫理学と政治学の両者を包摂している概念となっている。その広義の意味での法は、「誠実性 (Enrichkeit = honestum)」「正義 (Gerechtigkeit = iustus)」「礼節 (Anständigkeit = decorum)」の三種の命令概念としてあらためて理解されているのである (Band 18, 163)。

この三分法こそは、『自然法と国際法の基礎論』の表題で提示された重要概念である。その正確な表題『明白な概念に従ってあらゆる人間に提示される自然法と国際法の基礎論』には、「本書において至るところで誠実性と正義と礼節が区別される」という言葉が続いている。その内実からすると、誠実性が道徳に、正義が法に対応していると一般に理解されるが、さらにここでも礼節が積極的に道徳と法と並んで考察されている。

誠実性＝道徳、正義＝法、礼節の三規範は、既に述べた「外的」「内的」「強制」「非強制」という原理に従って、次のように規定される。法と礼節は共に外的な規範であるが、前者が強制を伴うのに対して、後者は強制を伴わない。これらに対して、道徳的義務は内的なものであるが強制を

伴わない。これが三者の原則的性質である。誠実性は内的な平安となり、礼節は外的な平安を促し、正義は他者が外的な平安を損なわないようにする。ここで気づかれるのは、トマージウスの議論が常に彼の情念論とリンクしていることである。三者の規範は彼の説く悪しき情念と関連性を持ちながら、最終的には人間の幸福に寄与するものとして提示されているからである。

以上は、『理性論入門』と『自然法と国際法の基礎論』を基本テキストとしての解釈であるが、トマージウスは後者において前者の立場に修正を加えている。前者においては社交性が積極的に取り上げられていたが、後者においては人間の規範としては格下げされている。社交性は後者においてもはや明確で十分な原理と見なされず、また自然法も狭義の正義の法に限定されるのではなく、広義の概念、すなわち誠実性、礼節、正義の三者の法として取り上げられるのであった (Band 18, 163)。社交性は、自分自身に対する義務を端的に説明できず、正義の命令を明確に把握できず、正義と礼節の命令を混同させてしまう、というのがその理由である (Band 18, 114)。礼節はすでに述べたように外

的な規範であるが、社交性は理性的愛に基づく内面的な人間の性行を前提としている。前者の外的規範性にトマージウスの主眼が移っていったのである。彼が礼節を政治（学）に属するものとしたのはその表れである（Band 18, 104）。

『自然法および国際法の基礎論』におけるさらに重要な指摘は、現実の適用においては三者の規範が互いに切り離すことができないほど結びつく可能性についてである（Band 18, 117）。それは、彼の規範論が情念論的道德論と結びついていることの帰結である。すでに述べたように、トマージウスは「理性的愛」以外に、「官能的快楽」「名誉欲」「金銭欲」を人間の主要な情念もしくは心の主傾向と見なし、人間的幸福は他者に対する理性的愛を実現するためにこれらを克服して達成されると考えていた。

したがって、たとえば正義の生活によって精神の満足を得ても、礼節を欠いた生活で名誉欲が、また名誉を求めない生活において官能的快楽が支配するならば、意味がない（Band 18, 117）。また、礼節のある生活によって他者の称賛を実現しても、正義も名誉もない生活によって恥辱を被っても、両者ともに何ら意味がないのである（Band 18, 117）。

こうした意味で三者の規範は切り離すことができず、むしろ本性的な結びつきがあると言わなければならない。そうでなければ、それぞれの規則の命令下で果てしない衝突が生じるからである（Band 18, 121）。たとえば、汝人を殺すなかれという法があるが、君主は犯罪者を罰する義務があり、またその一方で、礼節の規範が譲歩するならば、犯罪者の恩赦も不可能になり、法の規則が礼節の規則に譲歩するなら、刑罰そのものが不可能になる（Band 18, 121）。

ここでそうした規則の衝突を回避するのは、善き行いを通して習得される「怜悯（Klugheit）」であり、これを有する者は「賢者」であって「愚者」ではないのである。賢者は規則の適用において、あるときは正義の規則、あるときは礼節の規則、またあるときは誠実性の規則に赴く。だから、怜悯を欠いた判断を導けば、すなわち知恵をもたなければ、最も厳格な法が最大のまちがいともなりうるのである（Band 18, 122）。

ここで三者の規則の特徴をもう一つ別の側面から考察しておきたい。トマージウスによれば、正義の規則が最大の悪を抑制し、礼節の規則が中間の悪を抑制し、誠実性の規

則が最下の悪を抑制するのと同時に (Band 18, 122)、正義の規則は最下の善を促し、礼節の規則は中間の善を促し、誠実性の規則は最上の善を促す (Band 18, 123)。このように礼節の規則が、いわば正義の規則と誠実性の規則の中間に位置づけられている。これに従って、賢者と愚者の程度も展開される。すなわち、不正な人間は最大の愚者であり、また同時に礼節を欠いて不誠実である。礼節を欠く人間は、単に正しくないというだけで中間的愚者であるが、不誠実な人間は最下の愚者である (Band 18, 123)。正しい人間であるが礼節を欠き誠実でない者は最下の賢者であり、礼節があり正しいが誠実に暮らしていない人間は中間の賢者である。誠実な生活をして自分の欲をコントロールする人間は、同時に正しく礼節をもつて生活しているはずだから、最大の賢者である (Band 18, 123)。

人間の行為には善もしくは悪の行為とさらにそれらの中間のものが考えられるのである。非常に善なる行為は内的な平安の達成を目指し、非常に悪しき行為は逆に外的な平安を損なうが、中間的な善は外的な平安を損なわなくともこれを促進することもない、と述べられている (Band 18, 90)。

善なるもののこうした三つのあり方は、現実には簡単に識別することができず、しばしば区別されずに扱われざるをえない。であるから、人間は中間的善から徐々に高い善へと高まってゆかなくてはならないのである。さらにトマージウスは、礼節の規則においては正義や誠実性の規則において見いだされるような普遍的規則は存在していないことを認めていた (Band 18, 124)。それだけではなく、トマージウスの議論は、三つの原則の定式化を必ずしも優先していない、と解釈されうる。むしろ彼は、原理的には区別しうるが、三者の原則の統合を経験論的レベルで扱い、人間の行動の規則を総体的にかつ経験的原則をも含みながら考察しているのである。

トマージウスの礼節概念を論じるヴェルナー・シュナイダースによれば、そもそも「倫理学 (Ethik)」という語は、習慣や習俗を表す *ethos* に由来するものであり、*Moral* という語も、*Sitte* とほぼ同じ意味をもつ *mores* の派生語であり、彼は道徳、法、社会的因習、宗教的習俗など、人間の行動規範の総体を *Ursitte*, *das ursprüngliche Ethos*, *Urethik* と名付けている。これらは、道徳的文化の全体であり、社会の一

般的秩序を支える規範である。哲学はそうした統一体を前にして、アカデミックな道徳哲学を精錬し、歴史的な道徳性を単なる趣味や怜悯の問題に変えていったのであり、歴史的に働きかける道徳の全体としての *Sitt*e が哲学的な倫理学の中では扱われなくなったことは、同時にそこから排除された礼節の理論の喪失を意味し、哲学的反省と現実の歴史的な道徳との乖離の促進だった、というわけである。^(四) その象徴的な出来事が、偶然同じ年に出版されたカントの『実践理性批判』とクニツゲの『人間交際術』なのであろう。

こうした思想的状況は、礼節概念がいかに扱われようとも直視しなくてはならない普遍的課題である。もちろんたとえばカントが歴史性を哲学的考察の対象外にしたわけではなく、むしろ彼は哲学と歴史という緊張関係には非常に意識的だった。また礼節の固有の原理を考察したトマージウス自身も、その歴史的相対性をしかるべく自覚していたのである。だが礼節の哲学的考察がその後の哲学史の表舞台から姿を消したことは、シュナイダースの主張するようにな一つの哲学的喪失として認めなくてはならないであろう。

ただし、そうした哲学上の立場の相違は、礼節自身の取り扱いだけの問題だけでなく、哲学が究極的に何をめざしているかの相違にもよるだろう。トマージウスは、ヘレニズム的世界観を継承して心の平安や社会の平和の達成を理念としていたが、これに対してたとえばカントは、幸福概念を消極的に考え、市民社会で遂行されるべき適法性と最上の価値を付与した道徳性の峻別に哲学的営為を注いだのだった。前者は人間が本性的に有している理性的愛の実現と共に、本稿ではテーマ化されていない悟性の啓蒙問題すなわち先入観からの解放を思想運動としたが、後者はむしろ人間のもう一つの性行である非社交性に法の支配する社会の形成を託したのであった。こうした哲学体系上の相違も、失われた議論である礼節論への哲学的見解の相違をもたらしていると思われる。いずれにしても、礼節論がけつてないがしろにできない哲学的テーマの一つであることは、トマージウスの議論によって初めて知らされるのである。

引用・言及箇所について

トマーژیウス自身の著作からの引用は、『フランス人の模倣』を除いて Georg Olms 社の Christian Thomasius, *Ausgewählte Werke*, 1998-2003 からのものであり、本文における数字がその巻 (Band) の数字とページ数を示している。ただし、Band 4 は三冊本の合本のため、「書 (Buch)」の番号を記した。各巻の個別のタイトルは次のとおりである。

- Band 4 (2001) = Göttliche Rechtsgelahrtheit
- Band 8 (1998) = Einleitung zur Vernunftlehre
- Band 9 (1998) = Ausübung der Vernunftlehre
- Band 10 (1995) = Einleitung zur Sittenlehre
- Band 18 (2003) = Grundlehren des Natur- und Völkerrechts

Discours Welcher Gestalt man denen Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle は Christian Thomas, *Kleine deutsche Schriften, Festschrift der Historischen Commission der Provinz Sachsen zur Jubelfeier der Universität Halle-Wittenberg*, Minerva Verlag, 1983 からの引用であり、本文中では Discours という表記の後にそのページ数が示されている。またその読解には、Reclam 文庫の Christian Thomasius, *Deutsche Schriften*, Universal-Bibliothek Nr.8369-71, 1970 における編集者の脚注を参照にした。

註

- (一) 宮廷哲学については拙論「クリスチャン・トマーژیウスの宮廷哲学」(鎌倉女子大学紀要、第五号、二〇〇〇年、一九九ページ)

参照。

- (二) 拙論「世界概念の哲学」(日本カント協会編、『カントと現代文明』理想社、二〇〇〇年、一三二―一三七ページ) 参照。

- (三) *Einleitung zur Sittenlehre* は一六九二年に初版が出てから、一七二六年まで七回出版され、さらにラテン語版 *Introductio in philosophiam moralem, sive de arte rationaliter amandi* (1706) が一度刊行されている。

- (四) トマーژیウスは *Affekt*, *Leidenschaft*, *Gemüths-Neigung*, *Passion* などの言葉を用いているが、その根本に *Liebe* を考え、これが秩序ある状態の場合に「理性的愛」と呼び、秩序を失った「非理性的愛」を悪徳と見なした。したがって、彼の説く「情念」はデカルトにおけるような精神の受動状態とは異なる。

- (五) トマーژیウスにおける *caritas ordinata* の思想的背景については、次の研究が詳しい。Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Georg Olms Verlag, 1971, S.9-47.

- (六) アウグスチヌスの *caritas ordinata* に関しては、次の研究を参照にした。ハンナ・アーレント『アウグスティヌスの愛の概念』千葉眞訳、みすず書房、二〇〇二年。

- (七) ドイツ語の *Vernunftlehre* は論理学 (Logik) を意味する語であるが、トマーژیウスの思想内容に即して「理性論」と訳してよい。

- (八) Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, Volume Two, the translation of the edition of 1688 by C. H. and W. A. Oldfather, Oxford, 1934, p.208.

- (九) エンゲルハルト・ヴァイゲル『啓蒙の都市周遊』三島憲一・宮田敦子訳、岩波書店、一九九七年、四〇―六〇ページ。

- (一〇) Jean Mondot, *Thomasius und das Geheimnis der Franzosen*, in:

Aufklärung als praktische Philosophie, herausgegeben von Frank Grunert und Friedrich Vollhardt, Niemeyer Verlag, 1998, S.212f. もちろんトマーシウス自身は「文明」という語は用いてはいない。ブローデルによれば、「文明化された (civilise) 状態への移行」という意味での現代的表現は、フランスの経済学者・政治家のテュルゴー (Michel-Etienne Turgot 1727-81) が一七五二年に初めて用いたのであった。フェルナン・ブローデル『文明の文法』I、松本雅弘訳、みすず書房、一九九五年、三三ページ以下参照。

(一一) Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, S.26.

(一二) 一八世紀ドイツ一般と同様にトマーシウスにおいても、「市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」概念は、「ソキエタス・キウィリス (societas civilis)」、「キウィタス (civitas)」、「レス・プブリカ (res publica)」の三者のいずれをも意味している。言い換えれば、国家と市民社会との同一性において市民社会が考えられている。なお、「市民社会」概念の歴史については、マンフレート・リーデル著『市民社会の概念史』河上倫逸・常俊宗三郎編訳、以文社、一九九〇年が最も参考になる。

(一三) Peter Schröder, Christian Thomasius zur Einführung, Junius Verlag, 1999, S.44-47.

(一四) Werner Schmeiers, Der Verlust der guten Site, Auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral, in: Studia philosophica, Band 44, Bern, 1985, pp.61-77.

Decorum als Handlungsregel
—— Christian Thomasius' Unterscheidung
zwischen justum, honestum und decorum ——

Kiichiro FUKUDA

Der vorliegende Aufsatz behandelt den Begriff „decorum“ als Regel der Handlung in Christian Thomasius' Philosophie.

Nach seiner Sittenlehre kann die menschliche Gemütsruhe durch die in der Gesellschaft gezeigte vernünftige Liebe geschaffen werden. Die Liebe, die sich inhaltlich auf die durch Augustinus begründete Lehre von *caritas ordinata* bezieht, braucht eine äußerliche gesellschaftliche Bedingung, um in der Geselligkeit verwirklicht zu werden. Diese Bedingung, die „decorum“, „Anstand“ oder „Anständigkeit“ heißt, kann durch Nachahmung des *galant homme* erlernt werden. Der *galant homme* ist nicht nur ein höflicher Mann gegen Damen, sondern auch ein vollkommener weiser Mann. Die Galanterie war nach Thomasius' Hofphilosophie (Philosophie nach dem Weltbegriff) das Ideal, nach dem man an den damaligen deutschen Bildungsanstalten nachstreben mußte.

Neben das *decorum* stellten sich *justum* (Gerechtigkeit) und *honestum* (Ehrlichkeit) als wichtige Regeln der Handlung. Während *honestum* eine innerliche Regel ist, sind *justum* und *decorum* äußerliche Regeln, aber nur *justum* enthält den gesetzmäßigen Zwang. Hier wurde zum ersten Mal in der Geistesgeschichte der Unterschied zwischen der dem *justum* entsprechenden Legalität und der dem *honestum* entsprechenden Moralität erläutert. Aber Thomasius legte nicht nur den grundsätzlichen Unterschied der drei Regeln dar, sondern betonte auch die Wichtigkeit des Zusammenspiels der drei Regeln. Jede Regel ist in diesem Sinne dem vollkommenen weisen Mann unentbehrlich und der Weise allein kann das obenbenannte Zusammenspiel realisieren. Die in dieser Weisheit realisierte „Ursitte“ ist der Kern der praktischen Philosophie Thomasius'.