

## 倫理学とは何か：カント倫理学再論

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 菊地, 惠善 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2297/915">http://hdl.handle.net/2297/915</a>

## 倫理学とは何か

—— カント倫理学再論 —— (1)

菊 地 恵 善

Metakritik der Kantischen Ethik

Eiyoshi KIKUCHI

### 1. テキストを理解すること

#### (1) 思考と言葉

私たち人間は、ものを考える時、言葉を使って考える。その考えが複雑だったり微妙だったりすればする程、なおさら言葉を探し表現を工夫する。

ところで、思考と言葉との関係は、両者一体となって密接不可分であるだけに、その関係自体を反省することは、決して易しいことではない。ある場合には、自分の考えが既に出来上がっていて、それを言葉にすることが、ただそれを内から外に表現するだけに過ぎないように思われることがある。そして、考えを言葉にした後も、その言葉とは別に、表現された考えはそれとして別に確固として存在しているように思われる。ところが、ある場合には、自分の考えていることが自分でもはっきり分からず、言葉による表現だけに苦慮するだけではなく、それ以前の考えること自体からして障害と困難に襲われることもある。この時には、考えることが重い壁に突き当たり、それを進める言葉も全く見当たらないように思われる。考えることも、それを言葉にすることも、決して自分の意のままにならなくなる。

思考や思想が明確な内容として整理されているような場合には、言葉はそれを表現する道具であるかのように思われるが、いまだ考えられざる事柄を考えようとしているような場合には、それを表現する言葉は、内容を捉える便利な道具であるどころか、思考と切り離すことのできない媒体そのものである。言葉とはこうして、泳ぐ人にとっての水、つまり、前進を妨げる抵抗であるのと同時に、前進を促す土台でもあるものである。

言葉が思考を捕らえる便利な道具でもなく、また、思考に対して透明な媒体でもない以上、私が自分の思考と言葉において、自分自身に完全に透明になり、合致するということもあり得ないと言わなければならない。だとすれば、自分が考えていることを私が言葉に

十分に表現できないこともあれば、反対にまた、自分が考えていること以上のことを私の言葉が表現してしまっているということもあり得る。表現された言葉が考えられた内容に比べて貧弱に思われることもあれば、自分が考えていたと思っていた内容以上のことを語っていると思われることもある。思考が言葉を導くと言うこともできるし、言葉が思考を促すとも言うことができる。これは、ものを考えたことのある人なら、誰もが経験していることであろう。

## (2) 書かれた言葉

ものを考えている最中には思考と言葉が一体であるように思われるが、一端、言葉が書き留められ、思考が書かれた言葉という客観的な場に置き移されると、私の思考の働きと私の思考内容との間に隔たりが生まれ、私が考えたことについて私が考えると言う、反省的な思考が始まる。書き言葉の誕生が反省的な思考をはじめて可能にしたこと、これは、確認することはできないが、おそらく確実な事実であろう。

思考が言葉、しかも書かれた言葉という客観的な場に定着されたことは、思考内容を厳密に仕上げることに、思考内容を他人へ伝達することに多大な役割を演じたであろう。しかし、思考が書き留められることが、考えることにとって果たして幸運なことであったかどうかとなると、一概に肯定ばかりもできない。なぜなら、考えることが書き言葉によって疑いもなく見えざる制約を被ったと考えられるからである。そうした制約と考えられるものを、二三上げてみることにしよう。

まず、思考が書き留められるや否や、書かれた言葉は、もはやそれ以上に自分について考えることができないから、書かれた言葉を通して人は思考をなぞることになるということである。言葉の理解は、それを読む者の関心や教養や性格などに強く影響されるが、人それぞれの理解の誤りを書かれた言葉は正すことができないのである。プラトンが言うように、言葉は一端書き留められると、それを理解する人々のところであろうと、全く不適當な人々のところであろうと、お構いなしに渡り歩くことになる。好き勝手に切り刻まれたり、薄められたり、継ぎ接ぎされたりするのが、書かれた言葉の運命である。こうした運命を知る者は、言葉によって自分が理解されることに疑いを持つであろうし、時には、理解されることを拒みさえするであろう。

次に、考えることは言葉によってなされるから、人は書かれた言葉を読むことによってあたかも自分が考えているかのような錯覚に陥ることである。確かに、人は真似ることによって学ぶ。言葉を聞くことなしには話せないであろうし、書かれた言葉を読むことなしには自分が言葉を書くこともできないであろう。しかし、書かれた言葉を読むことが、自分で書くことに比べて圧倒的な量になれば、読むことによって考えることはあっても、自ら考えることはどうしても少なくなるであろう。そして、ついには自分ではものを考えら

れなくなるだろう。だから、書かれた言葉を読むことが、書くことばかりか、考えることをも墮落させるとニーチェが言うのは至極もったもなことである。読むことが考えることなしには一歩も進まないとしても、読むことなしには考えられないとすれば、その時考えているのは一体誰なのだろうか。書かれた言葉を読むことはこうして、考えることにとっては決してよいことばかりだとは言えないのだ。

さらに、書かれた言葉は思考内容に客観性を与えるのと引き換えに、その思考内容が持っていた具体性を失っていくということである。私たちが自分の考えを表明するのは、普通、自分以外の誰かに向かってであり、自分の考えが正しいかどうかを確かめるのは、自分以外の誰かの理解と批判を通してである。ところが、思考が言葉に書き留められると、不特定の他者に向かって一方的に自分の考えの正しさを主張し続ける論文調の文体が主流になってくる。このこと自体は、無論非難されるべきことではない。しかし、考えることにとって重要な要素が、この場合欠落することに注意しなければならない。それは、考えることが、本来それが行われていた場所や文脈から切り離されるということである。

抽象性や客観性を目指す哲学的な思考にとっては、具体的な場所や文脈から離れることは、欠点であるよりはむしろ長所とも言えるかもしれない。しかし、書かれた言葉を通して思考を理解しようとする、際限のない困難に巻き込まれることになる。書かれた言葉は、時間と空間の隔たりを越えて理解されるが、その理解は書かれた言葉の置かれていた文脈とは別の文脈において遂行されるのである。隔たりは理解に寄与することもあれば、理解を妨げることもある。時間や空間や言語の隔たりを忘れて言葉だけを理解しようすると、極端な場合、自分が何を理解し何を考えているのか分からないという滑稽な事態になる。例えば、「神は死んだ」という言葉である。日本人は、さらに限定して、日本人の哲学研究者はこの言葉にどんな意味を読み取ることができるだろうか。

### (3) 理解すること

話された言葉であれ、書かれた言葉であれ、言葉を理解するというのは、一体どういうことだろうか。言葉とは別に、それによって表現される感情や思考がそれとしてあり、言葉を理解するということは、言葉を通してそれら表現されたもの、すなわち意味に到達することなのだろうか。もしそうだとすれば、私たち人間の間で、言葉の理解に関して齟齬や対立はないことになる。しかし、事実是这样ではない。同じ言葉であっても、その送り手と受け手との間では、一致以上に不一致があるのが普通である。

むしろ、極端なことを言えば、言葉の理解の一致を自分と他人の間で確かめることは、原理的に不可能である。なぜなら、言葉の意味の理解を確認するには、その言葉とは別に、意味そのものか、その意味を理解していることを示す何らかの徴候かを手掛かりにすることになるだろうが、そうした手掛かりはないからである。

言葉の意味が、その言語の内部での他の言葉との関係において占める位置だとした場合は、その一定の位置に応じた適切な使い方をしていることが、その意味を理解していることになるだろう。しかし、文法や文脈に応じた適切な使い方をして、このことが意味の理解の正しさ（正しさとは、自他の間での一致ということであるが）を意味しているかと言えば、クリプキの有名な議論が示しているように、それはいつ裏切られるかも知れない期待に過ぎないのである。

では、言葉の理解を言語内部の使い方ではなく、言語を使つての生活の仕方にまで拡大してみたら、理解の正しさは確認できるだろうか。例えば、「机の上にあるその本を渡してくれ」という言葉の意味を理解しているかどうかを、それを聞いた相手がその通りの行動をするかどうかによって判定することである。しかし、この方法も、言葉の意味が行動の仕方ではなく、むしろ反対に、言葉こそが行動の仕方を意味付けるのだという基本的事実からすれば、言葉の理解について決定的な手掛かりを与えるものではないことは明らかである。例えば、テロリズムである。テロリストは自らの破壊活動を言葉によって説明し正当化するが、その言葉の意味がテロリストの行動そのものであるのではない。

言葉によって表現される意味（イデア的意味、事態、表象、観念など）が言葉とは別に存在し、言葉がそれを一義的に表示するという構図は、確かにデリダが主張するように、意味と言葉が一致している話し言葉の特権的な理想化に基づく言語理解であろう。確かに、自分が話している言葉の意味を理解しないで、言葉を話す人はいない。ところが、書かれた言葉においては、言葉と意味が一体となって存在するのではない。言葉の意味は、読み手のよって新たに生み出されていくのである。言葉が同一の意味を表示し、言葉を読むことによって複数の読み手がその同一の意味の理解に達するというのは、真理の客観性や普遍性への信仰が生み出した理想に過ぎない。

ここから得られる教訓の一つは、書かれた言葉（テキスト）を読んで理解される思想が、決してそれとして既に完結した形で存在するのではないということである。テキストを読むというのは、既にある思想を獲得したり受容したりすることではない。むしろ反対に、書かれた言葉を通して、それが指し示す意味に向かって自分自身思考を歩ませることなのだ。

テキストを読むことは、テキストの背後にある、既に出来上がって確固として存在する既成の思想を受動的に受け取ることではありえない。テキストを読みつつ自らも考えることによってのみ初めてテキストは何かを語り出すのだ。もちろんそれは、読む者の知識や理解の程度や範囲に応じて、テキストの語る内容を勝手に解釈したり選択したりしてもよいということを意味するものではない。テキストが何かを語り出すためにはテキストを読む者は自分の私見を差し控えなければならない。

テキストを読むためには、テキストの背後にある、未だ知られざる思想を権威として信奉してもならないし、かと言ってまた、自分の読みを絶対視して、自分の読みに合わせて

テキストを裁断してならない。テキストの読解においては、権威主義も独善主義も排されなければならない。これはとても難しい仕事のように見える。がしかし、本当は簡単な仕事である。なぜならば、テキストの読解においても、それを読む私たち自身が事柄に忠実であろうとすればよいからである。哲学が事柄の真理に奉仕すべきであるならば、テキストの読解もテキストの無謬性への信仰によってではなく、たとえ途中で誤まろうとも、事柄の真理へ向けて進められるべきであろう。

## 2. 「超越論的」な問い

以上のような、テキストとその読解についての予備的な考察は、具体的な作業においてどのように生きてくるだろうか。ここでは、カント倫理学についての私の論文、「倫理学とは何か」を取り上げ、その論文が語ろうとしたことについて再度考察し、それによって同時に、カント倫理学が何を問題にしているかを浮き彫りにしたいと思う。

「倫理学とは何か」という論文は、カントの『道徳形而上学原論(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)』(1785)を材料に、倫理学（もちろん、とりあえずはカント倫理学に、しかも上記の著作に限定してであるが）が一体何を問題にし、何を論じる学問であるかを明らかにしようと試みた論文である。

### (1) カントに対する批判的評価

カントの倫理学は、後に述べるように、ある意味で完璧な理論である。

だがしかし、カントの手になる完璧な理論が、私たちが道徳について知りたいと思うような、最も基本的な事柄についても明確な説明を与えている完璧な理論となっているかと言えば、それはまた別問題である。

私たちが道徳について知りたいと思う最も基本的な事柄とは、例えば、道徳とは何か、なぜ私たちは道徳を守らなければならないのか、道徳は守らなければならないものであるのに、なぜ私たちは往々にしてその道徳を守らないのか、といったことである。こうした疑問に対する回答を、カントの論述の中に見つけることはできない。私見によれば、カントの理論はある限定された範囲内での完璧な議論であって、その外にはカントには見えない世界が広がっているのである。このことを私は、先の論文の中で、いくつかの違った言い方で言おうとした。

#### ①

まず、哲学が問題を立て、それに答えようとする時、その問題の立て方からして、ある主題を一定の問題に仕立て限定することであるから、その出発点からして、ある一定の問題について考えることは、主題の広がりから言えば当然、考えられざる「思考の外部」が

伴わざるを得ないということである。カントの場合もちろん、議論の内部での論述が完璧だということとは別に、その議論が全体としてどういう意味を持っているのか、あるいは、その議論がどういう地点を出発点にしているかを考えてみることはできるはずである。そうすれば（後に見るように）、カントにおいても、その議論の中では考えられない「思考の外部」があることが分かってくるであろう。

②

また、カントは道徳的であることの意味を探って、それを、理性が立てた定言命法に従うこととした。これによって道徳の何であるかが定義され、道徳的であることと道徳的でないこととの区別は示されたわけであるが、しかし、なぜ道徳は守られるべきなのか、なぜ道徳は守られるべきであるのに時として守られないのか、はついに論究されなかった。そこで、私見によれば、カントは道徳法則に従う人間と道徳法則に従えない人間がいることを知ってはいたが、世の中には、道徳法則の存在を知っているにも関わらず、その「道徳法則に従わない人間」もいることは看過しているのである。

もちろんこの場合、道徳法則を知ることはそれに従うべきであることを知ることであり、従うべきであることを知ることは実際に従うことであると、知識と行為を論理的に結び付け、知行合一のソクラテス主義を取るならば、道徳法則に従わない人間は、真の意味では道徳法則を知らないのだということになり、道徳法則に従わない人間は道徳法則に従えない人間と同類になってしまうであろう。しかし、道徳法則に従わない人間を道徳法則に従えない人間と同列に見なすことは、道徳法則の普遍性を信仰する人間にとっては好都合な解釈ではあるが、しかし同時に、道徳法則に従わない人間が、本当のところは、従わないのではなく従えないのだとなると、今度は反対に、その道徳法則に従うべきであることをその人間に期待することができなくなってしまう。つまり、相手を弱く見積もることが自分自身をも弱くしてしまう自殺論法となる。

③

さらに最後に私は、カント倫理学の意義を、次のように、消極的な形で表現した。つまり、「カントの倫理学は、それが答えていることによってよりも、それが答えていないことによって、言い換えれば、本来答えられるべき問いを更に問われるべきものとして暗示している点において、より一層偉大である。」

カント倫理学が明確に答えていることを明らかにすることは、同時に、その事柄の裏面として、それが答えていないことを炙り出すことである。これは、日常の場面では人間理解の鉄則とも言うべき、常識中の常識である。例えば、何らかの事件に関与したと推定される人が、報道関係者の質問に、「記憶にありません」とか、「一切関与していません」とか、「事実無根のことで疑われて迷惑しています」とか答えた時、その言葉を文字通りに受け取ることは、決して真実の認識を意味しない。語られた言葉が持つ意味は、真実を言

い当てより、はるかに多くの場合、真実を隠蔽するものである。

だがしかし、作品や仕事の評価は、現になされたこと、実際に言われていることに基づいてなされる。カント倫理学の哲学的な意義は、カントが現に語っていること、カントのテキストに即してなされるべきである。カントが明確に答えていることの内容を理解し、その意味を考えることはできるが、カントが答えていないことについては、それを予想することも考えることもできない。カントが答えていないことを考え、それでもってカントの哲学を理解し評価するというのは、本末転倒であり、本人の与かり知らぬ嫌疑をカントにかけるようなものである。答えていないことをもってカントを批判するのは、根拠のない言い掛かりであり、カントに対する全く無理解を示すものに他ならない。このような考えにも、一理はある。

だが、哲学においても、いな、哲学においてこそ、答えられていることと答えられていないこと、考えられていることと考えられていないこととの区別が重要なのではないだろうか。なぜなら、現に答えられていることの意味と限界とを知るのは、常に、未だ答えられていないことに向かって私たちが問いを進めることによってだからである。未だ答えられていないことは、もちろん、予め与えられているわけではない。それは、現に答えられていることを私たちが自ら辿ってみて初めて見えてくるものである。

## (2) カント倫理学の積極的な意義

### ①

では、カント倫理学が現に答えていることとは、一体何であろうか。そして、カント倫理学が未だ答えていないこととは、何であろうか。前の論文「倫理学とは何か」では、カント倫理学は、それが答えていることよりもむしろ、それが答えていないことを示している点でより偉大であるとして、その哲学的な意義を消極的に示した。事柄としては、この評価が正しいとしても、カント倫理学が答えていることの理解と評価の仕方としては、余りに消極的過ぎることも確かである。それが答えていないことがあるから不十分だという評価よりも、それが現に答えていることがどのような意義を持つかを、何よりもまず、正しく評価すべきであろう。

カントの著作が倫理学の古典として、あまたの批判にもかかわらず長く生命を保ってきたのは、それが倫理学についての「一つの」完璧な理論を提示しているからである。それは、次のような問いに対して、考えられうる限りの主要な論点を漏れなく取り上げ、論理的に首尾一貫した答えを与えようとするものである。私が考えるに、カントの理論がそれに対する答えとなっているような、その問いとは、「私たちは、私たち人間の行為について、それがよいとか悪いとか、道徳的に語るが、そうした道徳的な表現が成り立つための必要にして十分な条件は何か」である。



この問いは、確かに道徳についての問いであって、一見分かりやすく見えるが、実はごく特異な性質の問いである。それは、私たちが道徳について知りたいと思うような、ごく普通の問い、しかも、道徳の根幹に関わるような問いを、いくつか考えてみればよい。例えば、私たちは次のようなことを知りたいと思う。なぜ私たちは、人間のすることについてよいとか悪いとか語るのだろうか。よいとか悪いとかの評価には、明確な基準があるのだろうか。どうすることがよいことなのだろうか。どうすればよいことなのか知っていても、なぜ人間をそれをしないことがあるのだろうか。よいことをせずに、悪いことをするのは、その人間が悪いのだろうか。人間はよいことも悪いこともするのに、なぜよいことをすることがよいことだと考えられるのだろうか。悪いこともするのが人間であれば、悪いことをしたからといって、その人間を非難したり処罰したりすることはおかしいのではないか。悪いことはせずに、よいことをしなければならないのは、なぜなのだろうか。

これらの問いは、それぞれ切実で、道徳にとって根本的な問いである。しかし、カントの問いはこれらとは全く次元を異にしている。先に上げた問いは、人間が道徳的にふるまわなければならないことについて、その「理由」を求める問いである。これに対して、カントの問いは、私たちが人間の行為を道徳的に見る時、道徳的にふるまう人間とは何か、あるいは、道徳的と見なされる行為とは何かについて、それらが成り立つための「条件」を求める問いである。

## ②

では、「理由」と「条件」との違いはどこにあるのか。それは、前者が、ある特定の事柄が生じる原因を答えるのに対して、後者が、そうした事柄一般が生じる原因を答える点にある。それは例えば、火事と燃焼との関係である。実際に起きる火事は、それぞれさまざまな状況の下で起きる。煙草の不始末とか、漏電とか、放火とかである。これに対して、燃焼という現象一般については、その現象が成り立つ条件を必要にして十分な範囲で明確に取り出すことができる。燃えるものがなければならない、そして、酸素がなければならない、そして、燃えるものの温度を上昇させるものがなければならない。

理由と条件との違いは、両者の関係をより明確に理解させてくれる。確かに、ある所で火事が起きるためには、その場所で燃焼一般が成り立つための条件が整わなければならない。しかし、その火事がなぜ起きたのかについて私たちがその理由を求める時には、私たちは、燃焼一般についての成立条件を求めているのではない。その特定の燃焼現象である火事について、それらの成立条件の具体的な内容を求めているのである。燃えるものがあったのか。火の気はあったのか。ガスや電気の器具の取扱いに不注意はなかったのか、などである。

## ③

カントは道徳について、道徳という現象一般が成り立つための条件を求めているのであ

る。それは丁度、カントの第一批判が、人間の認識一般について、客観的な学問的な知識が成り立つための必要にして十分な条件を解明しようとしたのと同じである。そこでは、物理学や化学などの経験科学についての具体的な知識が探究されるのではなく、そもそも客観的な科学的な知識一般が成り立つ条件が探究された。同様に、カントが道徳を「基礎付け」ようとする時に考えているのは、道徳という現象一般が成り立つための条件を解明することなのである。科学的知識についても、道徳現象についても、カントはそれらの事象一般が成り立つ条件を求める問い、すなわち「超越論的な」問いに従事しているのである。

・行為がよいと見なされるのは何によってか。

——それは、行為の結果によってではなく、行為を生じさせる意志、善意志によってである。

・人間の意志が善意志であるように、意志を導くものは何か。

——それは、理性である。理性の使命は、ある目的に対して、それを達成する手段を考え出すことにあり、善意志を生み出すことにある。

・善意志に基づいて行為すると言っても、外からはそれを判別できない。本人の意志とは無関係に、行為が道徳的であることもあり得る。だとすれば、善意志に基づいて行為することは、更に厳密には、どうすることか。

——それは、道徳的な義務を義務と知って、そのもののために行うことである。

・道徳的な義務のために行うと言っても、それが強制への服従だとすれば、道徳的であると言えないのではないか。

——道徳的な義務のために行うのは、だから、自発的でなければならない。その自発性とは、道徳法則に対する尊敬の感情である。

・善意志の従うべき原理は、道徳的な義務以外の関心から独立していなければならないことになるが、それはどういう内容になるか。

——それが、定言命法である。

・人間は当然、道徳的な義務以外の関心に基づいても行為する。なぜ、道徳的な義務以外の関心に基づいて行為することが、道徳的な行為から排除されるのか。

——意志が意志を規定する内容を意志以外の客体に求めると、意志はその客体に従属することになる。この場合、道徳は他律的になる。道徳が人間の自由に基づくべきだとすれば、意志は自らの中に自らを規定する原理を持たなければならない。この時初めて人間の道徳は自律的になる。

このようなカント倫理学の議論の展開は、論じられるべき論点を尽くして飛躍がなく、また、曖昧な直観ではなく明確な概念によって答えて明晰を極め、理論としては間然するところのない完璧なものである。倫理学書の古典とされる所以である。

④

カントはここで道德現象一般が成り立つための条件を分析的に取り出しているのだということ、この一点を見失わなければ、ヘーゲル以来カント倫理学に対して繰り返し投げ掛けられてきた批判、カント倫理学は形式主義であるという批判が、余りにも正当な批判であるが、同時にまた、カントの仕事の意義を全く誤解した批判であることに気付くであろう。

確かに、定言命法は形式的な原理に過ぎず、道德法則の具体的な内容を指示したり決定したりするものではない。それは、行為に関するある規則を道德法則にできるかどうかを検討する時、その判断基準になるか、あるいは、既にある道德法則が普遍的な妥当性を持つかどうかを吟味検討する時、その判定基準になるか、そうした基準となる原理であって、決して、それ自体が一定の内容を持った道德法則なのではない。しかし、カントが取り出そうとしたのは、正にそのような形式的な原理だったのであるから、それが形式的であることを批判するのは、的外れである。

また、私が先に提起した疑問、すなわち、カントは道德的であることがどういうことであるかを示したが、どうして道德でなければならないかを示していないから、人間が往々にして道德を守らないという事実を、看過ないしは無視しているのではないかという疑問も、ある意味ではカントの関知しないことであろう。

定言命法は、ある行為の規則が道德法則として成り立つだけの普遍的妥当性を持つことをもって、その規則に従ってなされる行為が道德的であることとするものであるが、これによって分かるのは、道德的であることと道德的でないこととの区別であって、道德的であるべきことと（道德的であるべきであるにもかかわらず）道德的でありえないこと（道德を守れないという消極的な意味でも、道德を守らないという積極的な意味でも）との区別ではない。だから、人間が実際には必ずしも道德的に行為しないという紛れもない事実は、道德的であることの定義には全く何の影響も与えない。それは丁度、国民がその所得に応じて税金を収める義務を負うことと、国民の中に脱税する者がいることが、次元を異にするのと同様である。脱税する者が多いからといって納税の義務一般がなくなるわけではなく、義務がどれだけ守られるかという事実は、税制の改革には考慮すべき論点にはなっても、義務そのものの議論には全く無関係である。

⑤

カントの倫理学は道德現象一般についての超越論的な問いに答えるものである。つまり、人間が人間の行為について道德的に語る時、その語り方が十全な意味を持つとすれば、人間の存在と行為とはどのような条件の下にななければならないのか、その条件を明らかにするものである。具体的な道德法則がどのようなものであるか、ある道德法則が人間によって守られているかどうか、そういった事實的經驗的な話題とは一切関係なく、およそ人間

の行為について、それが道徳的であるかどうかを語る時に、その人間と行為がどのような条件を備えていなければならないかをカントは示しているのである。それは、道徳をそれ以前の何かによって説明し基礎付けようとするものではなく、道徳が人間の生活の形式であることを示すものである。

時代や社会や文化によって道徳がどのように異なろうと、また、道徳を守る人と守らない人との比率がどのように変化しよう、ある人間のした行為が道徳的であるかどうかを問題にする時、私たちはカント倫理学に示された要件が満たされていることを前提にしているのである。あるいは、それらの要件が満たされるべきことを期待してこそ、道徳的であるかどうかを問題にできるのである。

例えば、親子心中である。親子心中は、自殺しようとする親が後に残される子どもの将来を憐れみ、自分の自殺の道連れにすることである。日本人にとっては容易に理解できる考えであるが、周知のように、子どもを親の自殺の道連れにするのは親の利己的な考えによるものであり、子どもを殺すのは殺人に他ならないとする考え方もある。したがって、親子心中をした親に対する道徳的な評価は、それを理解する人とそれを認めない人との間で当然異なるであろう。

しかし、その親の行為について道徳的に語る時、私たちは、その親が人間として理性を持ち、自分の行為が人間一般の行為として普遍的な妥当性を持ちえるかどうか、反省して吟味できることを期待しているのである。それが普遍妥当性を持つかどうかは、他人の理解と共感によって決定される事実的な問題であるが、当の人間が自分の行為について理性によって反省する可能性があるかどうかは、道徳そのものを成り立たせる条件であるから、事実に決定されるような問題ではないのである。

同様のことは、道徳法則を守らない人間がいるという事実についても言える。人間が道徳法則を守らない場合には、それと知らずにそうする時と、それと知ってそうする時とがある。前の場合には、その人間の行為について道徳的に語ることは無意味である。これに対して、後の場合、ある道徳法則をそれと知っていて、自覚的にそれを守らない時は、道徳法則はそれ自体意味を失ってしまうだろうか。

自覚的に道徳法則を守らない場合とは、道徳法則以外の目的、例えば自分の利益や幸福を目的にして行為するか、あるいは、その道徳法則の内容を否認して、それに反する行為をするかであろう。前者は、カントが道徳が他律になる原因として拒否したものである。後者は、ある道徳法則あるいは道徳一般を拒否したり否定したりことであるが、これは道徳そのものを否定したことになるだろうか。

この場合の道徳の否定には、二つの意味がある。一つは、道徳法則をそれとして認めた上で、それに反すること、つまり、自分は道徳法則に反する悪いことをするのだという意識をもってその行為をすることである。もう一つは、道徳法則そのものの否定して、悪

いことをするという意識なしにその行為をすることである。前者の場合には、道徳法則に反することをするにしても、本人は道徳法則が成り立っていることを認めているのであるから、これは道徳法則それ自体の存立を危うくするものであるどころか、むしろ、それを堅固にするものである。

問題は後者である。道徳法則に反するという意味で反道徳的であるのではなく、道徳そのものを拒否するような行為の場合である。これは、アウトローや背徳者など、道徳的な世界の外に生きる人間のことである。すると、すぐに分かるように、こうした人間は、この世界、つまり道徳的な語り方の支配している世界には住むことはできない。なぜなら、そうした人間は、穏健な仕方で、道徳的に悪い人間に組み込まれてしまうか、もっと極端な場合には、暴力的な仕方で、排除されるか殲滅させられるかからである。道徳そのものを拒否するような行為は、道徳的な世界の方からは見えないか、見えなくさせられるのである。(2)

### (3) 問われざること

#### ①

では、私が前の論文「倫理学とは何か」の中でカントに投げ掛けた疑問、すなわち、道徳法則に従わない人間もいるという事実をカントは看過しているのではないかという疑問は、カント倫理学の積極的な意義を確認した今、やはり、カントに対する的外れな言い掛かりということになるのだろうか。道徳について、単に道徳的であることとはどういうことかという、道徳の定義を求めるだけではなくさらに、なぜ人間は道徳的であるべきなのか、道徳の根拠を求めようとするならば、道徳法則に従わない人間もいるという事実は決して看過できないはずである。なぜなら、道徳法則に従わない人間を道徳的ではないと評価して済ますのではなく、そうした人間もまた道徳法則に従うべきであると考えられてこそ、道徳は道徳であるからである。

道徳法則に従わない人間は道徳的ではない、これは絶対に正しい。四つの辺を持たない図形は四角形ではない、と言うのと同じ位正しい言明である。しかしこれは、定義に留まる思考が持つ正しさに過ぎない。ところが、私たち（少なくとも私が）知りたいと思うのは、道徳法則に従う人間は道徳的であり、道徳法則に従わない人間は道徳的ではないという同語反復の真理ではなくて、なぜ人間は道徳法則に従うべきなのか、そして、道徳法則に従わない人間をただ単に道徳的ではないと評価して済ますだけではなく、その人間もまた道徳法則に従うべきだと思えるのかという、道徳の存在理由あるいは成立根拠なのである。要するに、道徳的な行為とは何かという定義や条件ではなく、道徳的な行為をなすべきだと思える、その義務や当為（べき）の由来や根拠である。

この点から見ると、前の論文で結論付けたように、カントの倫理学は、道徳の成立根拠

を示すという意味で道徳を「基礎付ける」ものではない。カントの倫理学は、道徳の成立根拠ではなく、道徳の成立条件を示すものである。

②

道徳の成立根拠に答えるべきであるならば、よい行為とはどういう種類の行為なのか、なぜ人間はよい行為を行うべきなのか、そして、よい行為を行うべきであるにもかかわらず、実際に人間が道徳に反して悪い行為を行うのはなぜなのか、現実の人間が必ずしも道徳的によい行為をしないと限らない以上、道徳的な義務や当為の観念は、決して自明のものではないのではないかと、等々の疑問を避けて通れないはずである。

ところが、前の論文で既に論じたように、カントは人間がよい行為を行うべきこと、すなわち善を志向すべきことを、善意志の概念によっていとも容易に飛び越えてしまい、また、道徳的によい行為とは何かを、理性の掲げる形式的原理、すなわち定言命法によって十分に規定できるものと確信する。

だが、ここで根本的な疑問が生じてくるのを止めることはできない。行為の原因である人間の意志は、なぜ悪ではなく善を志向すべきなのか。善を志向すべく意志を指導するのが、カントが言うように、人間の理性の使命であるとして、果たして理性は意志を指導監督する能力を持つのか。さらに、意志の善であることを理性が指導できるとすれば、理性自身の中に善を志向する傾向性がなければならないが、カントの与えた理性の原理、定言命法は、個人の行為の原則が普遍的な道徳法則の原理になりえるかどうかだけを吟味するのであり、これだけで道徳的によい行為を十分に規定できるのか。こうした疑問を抱くのは、ひとり私のみだろうか。

カントの議論は、人間が道徳的によい行為を行った時に、その人間がどのように行為をしたのか再確認する手続きとしては十分に納得できるが、人間が道徳的によい行為を行うべきであると考えられる理由の説明としては全く不十分である。つまり、人間がよい行為を行った時には理性が意志を制御するように働いたとは言えても、だからと言って、理性が意志に働きかけてよい行為を行わせることができるとまでは言えないからである。理性は善を含意しないのだ。理性が意志を指導するということ、その理性が人間に対して自己の個別性と人間一般の普遍性とを媒介するということ、これら二つのことがそれぞれ成り立ったとしても、そこから人間が道徳的なよい行為をする、あるいは、すべきだという結論は出てこない。だとすれば、カントは道徳的な善を既に前提した上で、その善を志向するような理性の働きを考えているのである。

理性が意志を指導監督できるかどうか、これも大問題である。なぜなら、意志が既に選んだ目的に対してのみ、理性はその手段を講ずることができるだけで、理性自身が行為の目的を立てることはできないとも考えられるからである。あるいは、理性が人間に対して選択可能な目的の一覧を提示して、その目的の実現可能性について情報を与えることがで

きたとしても、いくつかの目的の中から特定の目的を選ぶことは理性の役目ではないとも考えられるからである。

もちろんカントは、人間の理性がこうした目的手段連関の認識のみを専らとし、意志に奉仕する役割に甘んじることに満足せず、理性の積極的な役割、すなわち自己を個別普遍連関の下に見ることによって、普遍的な善を認識し、それによって人間の意志にそれを志向するよう指導するという役割を期待した。しかし、理性に崇高な使命を期待するこの考えは、裏を返せば、人間の理性に余りに過大な期待をかける理想主義的な考えである。

問題を絞ってひとつだけ考えてみたい。それは、理性が、自分の意志の格律が普遍的立法の原理として妥当するか、反省的に吟味したとして、その普遍化の可能性だけではその格律が善であることを意味しないのではないか、という問題である。

例えば、人間の生命を尊重すべきである、は普遍的な道徳法則になるだろう。しかし、人生が苦難に満ち、苦痛に耐えられず絶望に陥った時、人は自殺することもある、とか、他人から耐えがたい侮辱や虐待を受けた時、人は他人を殺害することもある、とかいったような、人間の生命を尊重できなくなる場合も、人間の行為の普遍的な傾向として認識できる。すると、ある人間の置かれた具体的な状況の下で、道徳法則の普遍性に従うべきか、それとも、道徳法則を越えた、人間の自然的な本性の普遍性に従うべきか、どちらの普遍性を優先すべきかは誰も予め決定できないことになる。小説や劇などの虚構も、また現実にかかるさまざまな事件も、人間における道徳と本性との間の葛藤や軋轢を示していないものはない。道徳的であることは、要請としてなら別であるが、ただ普遍的であるということだけでは十分に規定できないのである。

### ③

ここで再び議論は出発点に戻る。道徳法則に従わない人間が現実にいるということと、人間が道徳法則に従うべきであるということとの間の関係である。前者の事実は後者の議論を無効にはしない。むしろ、前者の事実があればこそ、後者の議論はより真剣に求められるのであろう。

だが、人間が道徳法則に従うべきであること、このことを十分に説明するような理論は果たして可能なのだろうか。カントの倫理学は、そうした理論にはなっていない。これは、カントの倫理学の限界、あるいは、カントの理性の無力を意味するのだろうか。確かに、そう解釈することもできる。がしかし、それはまた、人間が道徳法則に従うべきであることを示すという課題が、倫理学という学問の中では原理的に不可能だということを意味するものと解釈することもできる。むしろ、そう解釈すべきなのかも知れない。

人間が道徳法則に従うべきであるとして、その道徳法則の具体的な内容や、その道徳法則に従うべきであると考えられる根拠は、既にある現実や人間を前提として承認することによってか、あるいは、既にある現実や人間を否定した理想的な状態を構想することによ

ってかして、初めて与えられるのかも知れない。理性が行為の原則の普遍的妥当性を認識するものであるとしても、その内容は上の二つの方法のいずれかによって与えられるより他はない。理性を歴史に内在的なものとするヘーゲルのような現実主義であれ、あるいは、理性を人間的な現実を超越した世界に関わるものと見るプラトンのような理想主義であれ、人間や世界のあるべき状態をどこかに考えるのでなければ、道徳の成立根拠は示せないのではないだろうか。(3) 人間や世界のあるべき状態とは、存在と価値が一致する状態であるから、そこからは、(現にある) 存在がそれへと向かうべき (あるべき) 価値を示すことができるのである。(4)

### 3. 哲学の問い、あるいは、問い得ることと問い得ないこと

カント倫理学は、人間の行為について、それが道徳的に問題にされる時、人間の行為がどのような条件の下になければならないか、道徳の成立条件が何であるかに答えるものである。そのカント倫理学にはしかし、いくつかの決定的な箇所、本来答えられるべき問いが答えられないままに放置されている。

例えば、人間の意志や理性は善をすることとなぜ言えるか。また、理性が道徳法則の普遍的妥当性を吟味する役割を担うとして、その普遍的妥当性だけで、その道徳法則が善であることが証明されるのか。さらに、道徳が道徳として成り立つためには、その基礎が人間自身の中になければならないが、すなわち道徳は人間の自律的な自由を前提とするが、しかし、では反対に、人間が自由であることは道徳的であることを含意するのか。意志、理性、善、自由などの主要な概念について、更に詳細かつ綿密に、カント倫理学あるいは倫理学という学問一般について研究する必要があるだろう。

しかし、ここで最後に考えてみたいのは、哲学がある事柄について問いを立てる時、その問いはどういう風に答えられるかということである。事柄の種類に応じて、その問いに答える仕方もちろんさまざまである。だが、こうした哲学の問いとそれに対する答えには、それ以上もはや問うことのできない、そして、問うことができないからには答えることもできない限界というものがあるのではないだろうか。

先に掲げた、カント倫理学に向けられたいくつかの基本的な疑問は、問題としては十分理解できるものである。では、問題として理解できるならば、その問題は当然哲学的にも答えられると考えられるだろうか。

道徳について論じる時、哲学者はもちろん、道徳法則に従う人間と従わない人間とがいる現実から議論を始めるであろう。しかし、道徳的であるとは何を意味するかは、道徳法則に従う人間に具わっている条件を挙げていくことによってしか答えられない。だとすれば、道徳法則に従わない、道徳的に悪い人間の行為は、そうした条件が満たされなかった



場合として理解されざるをえない。理解の順序がこのようにしか進まないとすれば、その道徳法則に従わない、道徳的に悪い人間もまた、本来は、道徳法則に従うべきであると考えすることはできたとしても、それを理論的に論証することはできないのは当然の成り行きである。(5)

哲学は事実から出発して、事実の定義的な意味や了解された意味、あるいは事実の成立条件などを分析していくが、その事実が他のようではなく正にそのようにあることをそれ以上説明することはできない。(6) 上の例で言えば、道徳法則に従わない人間の側から道徳の成立根拠を問おうとしても、既に道徳の言葉に汚染された世界でしか人間を捉えることはできない。事実が帯びている解釈や評価の圧力に抗して、事実を他の仕方で見ることはおそらく哲学者以上の眼を必要とするだろう。

哲学者は問いを問うことによって、いつか問い得ることと問い得ないこととの境界にまで到達する。哲学が答えられる問いの向こうに、さらに問われるべき問いがあること、それは十分な形では恐らく答えられない問いであること、人間の認識の限界を確定しようとしたカントの批判哲学は、こうした哲学の限界を当然見通していたはずである。ニーチェは言っている。「すべての哲学は、なお一つの哲学を隠している。すべての見解はまた一つの隠れ場であり、すべての言葉はまた一つの仮面である。」(7)

## 註

1. 本論文は、昨年の論文「倫理学とは何か－道徳を基礎付けることは可能か－」（金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇 第17号 1997）の続篇であり、その論旨をより明確にしようとするものである。先の論文が、言わば、カント倫理学を意図して否定的に批判しようとしたのに対して、本論文は、その反対に、それを積極的に批判しようとするものである。先の拙論に対しては、質問や批判をいくつかいただいたが、それらすべてに直接答えることはできなかった。しかし、これら二つの論文の中で私が論じようとした問題がいくらかでも明確になったとすれば、それは、拙論に対して忌憚のない批評を下さった方々のお蔭である。
2. さらに稀な例として、社会的には道徳的に見て悪いことをしたと非難されたり処罰されたりしても、なお、なぜ自分が悪いことをしたのか自覚できない人間というものがある。殺人や窃盗や詐欺などの犯罪を犯した人間に、法律に基づいて刑罰を下すことと、その犯罪が道徳的に悪いことをその人間に内面的に自覚させることとは、決して同じことではない。例えば、他人の所有物を盗むことがなぜ悪いことなのか。所有や権利の観念を使えば、確かに、窃盗がどういう行為であるか、また、窃盗が刑法の規定により処罰される行為であることは、理性的に説得することはできるだろう。しかし、窃盗が道徳的に悪いことは、果たして説得できるだろうか。
3. 事は東洋においても同様である。儒学においては、周知のように、堯・舜二帝と、禹・湯・文・武の諸王並びに周公が、古代中国における理想的な君主とされ、その時代には理想的な政治が行われていたと見なされている。それらの時代に理想的な政治が行われた理由が、理想的な君主個人々々の内面的な徳性によるのか、それとも、彼らが創出した外面的な社会制度によるのか、あるいはさらに、内

面的な道德でもあり、同時にまた、外面的な制度でもあるような規範全体を「道」と呼ぶとして、その「道」が天地とともに自然に存在するものとするか（朱子）、それとも、「聖人」の「作為」によるものとするか（徂徠）、さまざまな議論があるとしても、道德の根拠がかつて存在した世界に求められていることには変わりがない。

4. 存在と価値を一致させる思考法とは、人間と世界を一定の視点から全体として把握することであるから、形而上学的な思考である。道德の成立根拠を求める問いは、結局のところ、何らかの形而上学を要求することになるだろう。

道德と形而上学との間の隠された関係を暴いたのは、周知のように、哲学者ニーチェである。ニーチェが西洋形而上学批判を、プラトン主義やキリスト教批判として遂行したことは決して偶然ではない。道德こそ形而上学的思考を要求するものだからである。

また、ニーチェの衣鉢を継ぐ哲学者ハイデッガーが、存在への問いを再興するに当たり、存在を存在者と混同し、存在を最高の存在者として考える、伝統的な形而上学的な思考を拒否したのは、当然と言えば当然である。また、存在と価値を分離すべきことを説いたハイデッガーが、現存在の存在論的分析論に後続すると期待された倫理学書を書かないこと（書けないこと）もまた、当然の成り行きだと理解できる。

5. ハイデッガーは、現存在の存在論的分析論において、周知のように、現存在の基本的な在り方として二つ、すなわち、「世人自己」と「本来的自己」との二つを挙げている。しかし、それら二つが共に現存在の基本的な在り方だとすれば、ハイデッガーが説くように、どうして現存在は「世人自己」という在り方から「本来的自己」という在り方へと、その在り方、すなわち実存を変様させなければならないのだろうか。その実存の変様の可能性の存在論的な条件が「良心」とされるわけであるが、「存在論的な」条件は「存在的（実存的）な」条件ではないのであるから、そこからは、現存在が「世人自己」としてではなく「本来的自己」として存在すべきだという必要性は導き出せないはずである。

こうした疑問が生じることを予想してか、ハイデッガーは論理の破綻を見せずに、この疑問に的確に答えている。と言うのも、「良心」は「呼び声」なのであるが、この「呼びかけの了解」とは、「良心を持つ」と意志すること（Gewissenhabenwollen）」（Sein und Zeit, S. 270）とされるからである。つまり、本来的自己を開示する、「良心」という存在論的な条件が、その「了解」によって、「自己存在というものの選択を実存的に選択する」（aa.O.）、実存的（存在的）な次元に接合されるのである。

これに対してもしかし、良心の了解が、良心を持つ」と意志することだとなぜ言えるのか、さらに抗弁することもできる。同様のことは、人間の理性についても指摘することができる。人間が理性を用いて、冷静的確に、詐欺や復讐などの悪事を働く時、ある人たちは、その理性は本来の理性ではなく、人間の理性には悪を避け善を志向することが本質として含まれていると解釈する。だが、理性的であろうとすることには、悪を避け善を志向するということが、その本質として含まれているのだろうか。これは、単に概念の定義だけに関わる問題ではなく、事柄の理解そのものに関わる問題である。

6. 哲学は、世界がこうなっていることを認識して終わるのだろうか。それとも、世界が他のようではなく、このようになっているのはなぜなのか、という問いにまで踏み込んで理解しようとするものなのだろうか。前者は、事実についての問いであり、後者は、事実の根拠についての問いである。後者は、事実の理解に関わる問いであるから、事実そのものの認識の正しさによって、その理解の正しさを確かめることはできない。そこで、後者の問いに答えようとすると、哲学は何らかの神話を創作することにならざるを得なくなる。例えば、現代人は「存在」を忘却しているという神話。もちろん、この場合、神話とは決して蔑称ではないし、理性の対立概念としての空想の働く領域を意味するものでもない。

7. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 289