

Über die Möglichkeit der Grundlegung der Moral

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/909

倫理学とは何か

—— 道徳を基礎付けることは可能か ——

菊 地 恵 善

Über die Möglichkeit der Grundlegung der Moral

Eiyoshi KIKUCHI

1. 思考の外部

どのような理論や学説も、ある問題に一定の解答を与えることを課題としている。しかし、論理的にどんなに緻密に構築された学問も、その問題の立て方やその解答の与え方において、多くの自明の前提に基づいていて、当然問われるべき問題が問われていなかったり、解答として与えられるべき説明が省かれていたりすること、これはよくあることである。むしろ、ある問題を立てることは、問われるべき多くの問題を限定して、何とか答えられる形で問題を立てることであるから、そこに問われないままに残された問題が多くあるのは、当然といえば当然で、思考とは常にそうした外部を伴っていると言うべきであろう。また、その問題に一定の解答を与える時も、その説明は当然論者の観点から展開されるのであるから、一見緻密な論述の中にも、他の観点からは説明を要すべき論点が全く言及されないまま飛び越えられているということもあり得る。

ある学説や思想の持つ意味を、その問題の立て方やそれに対する解答の与え方に即して厳密に追思考しつつ綿密に解明していくこと、これが一般のテキスト解釈であり、思想研究であろう。

ところが、ある与えられた学説や思想を解釈し理解する作業においては、そもそもそうした問題を探究する学問そのものの持っている意味は既に了解済みのこととして不問に付せられているのが普通である。例えば、ヘーゲル哲学の研究、それもその全体ではなく、ヘーゲルの青年期の草稿に限定して研究する場合である。その研究がヘーゲル哲学全体の中でどういう意味を持つのか、さらに視野を広げて、哲学一般にとってヘーゲルが青年期に書いた草稿がどういう意味を持つのかを考えてみようとする、解釈や研究の持つ意味は即座に答えられない程漠然としたものになるであろう。研究課題を極小の部分に限定して専門化していけばいく程、その研究の持つ意味はいきおい瞬味模糊としてくるのが普通

である。こうした弱点を逆手に取って、学識ある研究者ならば、性急な意味付けを拒否して、飽くことなく真実を求め論理を究めること、これこそ学問に与えられた特権だと開き直ることもできるであろう。

しかし、ある学問の内部に一旦入って具体的な課題の研究に従事している時には見えない外部、あの思考の外部というものについては、それが当の学問の存立に関わる限り、それを忘れることも無視することも許されないであろう。例えば、現代の医学医療である。人間の生命の延長を至上の使命としてきた医療も、人間の生物的生命を無条件に優先させることが必ずしも人間の幸福と合致しない状況に遭遇するに至って、医療という思考にも末だ考えられざる外部があることを反省せざるを得なくなった。また別の例を上げれば、人類学や民俗学の研究である。他の民族の文化や生活形態を研究したり、今までの歴史には記録されてこなかった一般人の信仰や習慣を記録したりする時に、その研究対象を見る視線が帯びている先入観は、当然隠されたままである。

こうして学問には、それがあつた問題を主題として探求する正にその限りにおいて、同時に、そこには決して主題化されず問われないままに留まる事柄が伴っている。では、倫理学という学問についてはどうであろうか。やはり、同じような事情を指摘することができるのではないだろうか。

2. 倫理学とは何か

倫理学とは、一体どのような学問なのだろうか。

手近にある国語辞典（岩波国語辞典第四版）によれば、「人間の行為や社会関係を支配する道徳について、その起源・発達・本質・意味を研究する学問」とある。この説明は、既にある「倫理学」という学問についての説明としては的確で十分な説明であろう。しかし、この説明においては、ある根本的なことが飛び越えられている。それは、既に「道徳」と見做されている事柄を研究するが倫理学だとして、その「道徳」がなぜ存立しているのか、その根拠をまで含めて倫理学は研究するのかということである。例えば、他人に親切にすることがよいことであり、嘘をつくことが悪いことであるということ、この「道徳」ではこうなっていると確認するだけに止まるのか、それとも、倫理学は、なぜ前者がよく後者がよくないか、さらには、なぜ他人に親切にすべきなのか、なぜ嘘をつくべきではないのかについても踏み込んで問い、答えようとするのか、ということである。当然ここに、事実の次元に止まる倫理学と、事実の根拠を問い究明しようとする倫理学とが別れる分岐点がある。しかし、後者の次元に属する倫理学においても、まだなおかつ、問われずに留まる事柄を指摘することができる。なぜなら、事実に対して根拠を与える理論も、自らの選んだ事実に対してしか、その根拠を問い得ないからである。

辞書による定義的な説明では、その欠落を指摘するのは余りに無い物ねだりで、不当な

非難と受け取られかねない。そこで、手近にある倫理学の入門書、しかも独創的なものとして評判の高い古典的な入門書である、和辻哲郎著『人間の学としての倫理学』を見てみよう。和辻は言う。倫理学は「倫理とは何であるか」を問う学問であるが、この問いは倫理学自身によって明らかにされる他なく、したがって、倫理学そのものの内容も倫理学の初めに決定的に規定することはできない。この前口上はそれなりに納得できる。では、和辻は自らの倫理学を一体どこからどう着手するのか。和辻は「倫理とは何であるか」という問いに答える方法として、「倫理」という言葉の語源的な意味を分析する方法を採用する。和辻は、「倫」が元来「なかま」を意味すると同時にまた、「人倫五常」の用法に明らかのように、「秩序」や「道」をも意味することを指摘する。また、「倫理」の「理」は、「ことわり」や「筋道」を意味するが、「倫」という言葉が既に秩序や道の意味を含んでいるので、「理」は「倫」の一方の意味、つまり「なかま」と「秩序」のうち「秩序」という意味の方を特に強調しているだけのものと見なす。こうして「倫理」の語源的な意味の分析から和辻は、「倫理学」についての暫定的な定義を得る。すなわち、「倫理学とは人間関係・従って人間の共同態の根柢たる秩序・道理を明かにしようとする学問である。」

しかし、倫理学がどういう学問であるかは、その初めにおいては未規定であるとしながらも、「倫理」の語源的な意味の解明から「倫理学」の学問的な課題を規定しようとする和辻は、「倫理学」の課題設定に関して、既にある態度決定を選択してしまっている。なぜなら、「人間の共同態の根柢たる秩序」の解明を課題とする時、その倫理学は、人間が本来共同態においてあること、そして、その共同態が例外なしに道德の秩序を持つことを、当然疑い得べからざる前提と見なしているのであり、このこと自体を改めて疑うことは初めから無意味にされてしまっているからである。例えば、人間が共同態においてあることから、どうして直ちに、その共同態の道德的な秩序に従わなければならないということが導かれるのか、といった疑問は、共同態の秩序から出発する議論からは初めから締め出されている。道德的な秩序を解明し基礎付けるとはいつても、それが果たして秩序の根柢を真に問うているのか、それとも、結局のところ、秩序が存在するという事実の追認に終わっているのか、を見極めることは、倫理学がどういう学問であるかを考える際の決定的に重要な指標となるであろう。

倫理学において問われずに留まる事柄を暴露することによって、倫理学が何に答え、何に答えていないのか、つまり倫理学とは何かを明らかにすること、これが本論文の主題である。

3. 事例分析—カントの『道德形而上学の基礎付け』（1785）

そこで、一つの体系的な倫理学を見本として取り上げ、倫理学が何を問題にし、その問題にどう答えているかを分析的に考察し、倫理学という学問が成り立つ地平を確認してみ

ることしよう。ここで取り上げるのは、古典的な著作の一つであるカントの『道徳形而上学の基礎付け』である。この著作を分析の対象とする理由は、それが「道徳の形而上学」の構築を目指すものであること、および、その最も重要な部分である「基礎付け」の作業を遂行するものであるからである。

まず、カントがこの著作において、自らの倫理学を「倫理学」や「道徳哲学」ではなく「道徳形而上学」と呼んでいる点についてであるが、この名称にはカントの意欲的な学問的野心が表現されている。カントにおいても倫理学は「道徳哲学」であり、自然哲学が「存在する」ものを扱うのに対して、道徳哲学は「存在すべき (sollen)」ものを対象にするとされている。その道徳哲学にはしかし、二つの種類があるとされる。一つは、経験から得られた根拠に基づいた経験的な道徳哲学と、もう一つは、ア・プリオリな原理に基づいて構築される純粋な道徳哲学である。経験的な根拠ではなく、ア・プリオリな原理に基づく純粋哲学としての道徳哲学を、カントは「道徳の形而上学 (Metaphysik der Sitten)」と呼ぶ。カントが目指すのは、同じ道徳哲学ではあっても、経験的な根拠に基づいた経験的な道徳哲学ではなく、経験的な部分を一切排除した、ア・プリオリな原理からのみ展開されるような純粋な道徳哲学、すなわち道徳形而上学なのである。

道徳の基礎を経験的なものではなくア・プリオリなものに求めようとするカントの企図は、道徳として存在するものをただ事実として報告するのではなく、存在すべき、あるいはなすべき事柄について、その理由を経験的な事実に依拠しないで説明するものとして、倫理学の基礎に関心を持つ読者に大きな期待を抱かせるものである。道徳哲学が純粋哲学として企てられるべき理由を、カントは「序言」において四つ挙げているが、その第四の理由は、誰もが納得する内容である。すなわち、道徳的な指令がいかに関一般的に通用するものであろうと、それが経験的な根拠に基づいたものである限り、それは「実践的規則」と呼ぶことはできても、決して「道徳法則」とは呼ぶことはできない、ということである。

カントの著作が倫理学への興味を掻き立てる第二の理由は、カントが倫理学、すなわち道徳の形而上学の存在しなければならない理由を明確に述べていることにある。経験的にであれ、純粋にであれ、人間社会の中で通用している道徳の内容を理論的に解明するのが道徳哲学であるとしても、道徳哲学という学問が存在しなければならない理由は、そこからは出てこない。道徳哲学がなくても、人間社会の中に道徳が存在し、道徳が人間に対して妥当性を持つのであれば、道徳哲学を構築する積極的な理由はなくなる。カントもこのことは重々承知のはずである。そこでカントは、「道徳の形而上学」が構築されるべき積極的な理由として、道徳に関する実践的な原則や最高の規範が欠けると、道徳そのものが墮落に陥る危険があることを挙げている。

道徳の形而上学がないと道徳がなぜ墮落するのか。カントによれば、それは、ある行為が道徳法則に適合した行為であると判断される場合、偶然適合したまでのことであるのか、

それとも道徳法則に適合すべく行為して適合しているのか、その道徳法則の内容が究明されていなければ判定することができないからである。例えば、同じく嘘をつかないとは言っても、嘘がばれて他人に叱られるのを恐れてそうするのか、それとも、正直であれば自分に対する他人の信頼を勝ち得るからそうするのか、さらには、道徳法則として嘘をつくことが許されないことだからそうするのか、これらの行為が道徳的に同等の価値があるとは誰も考えないだろうということである。カントはこのことについて次のように言っている。「あることが道徳的に善であるとされるためには、それが道徳法則に適合しているというだけでは十分ではなく、それはまた道徳法則のためになされるのでなければならない。」(390、アカデミー版の頁数、以下同じ。)

カントの倫理学は、道徳法則の基礎を経験的なものではなくア・プリオリなものに求める純粋哲学としての道徳哲学、すなわち道徳の形而上学である。そしてまた、そうした純粋哲学であることによって、カントの倫理学は、道徳を経験的な事実として追認するだけではなく、あることが道徳的に善であるか否かの判定基準を与えることによって、道徳そのものの成立を基礎付けるという積極的な使命を担うべきものとなる。「道徳形而上学の基礎付け」という書名における「基礎付け」とは、当然まずもって「道徳形而上学」の「基礎付け」であるが、しかし同時に、それはまた、道徳そのものの基礎付けでもあるのである。

果たして、カントは自らに課したこの使命を実現しているだろうか。以下、カントの考察を主要な結節点に絞って検討していくことにしたい。その際、カントの考察をひとまずカント自身の意図に即して理解すべきことは勿論である。がしかし、ここではそれ以上に、カントがその直前で問わずに済ましている問題がないかどうかを洞察し、なぜカントがそれを問わずにいるかを注意深く見極めるべきである。それによって初めて、カントの倫理学の輪郭が境界付けられて浮かび上がるであろう。

(1) 善意志

倫理学が、人間の行為をよいものと判断する際の根拠、つまり道徳的によいとされる人間の行為の原理や原則を究明する学問であるとすれば、倫理学が最初になすべき事柄は、よいとされるもの一般を見渡して、それらがよいとされる理由をそれぞれ検討してみることであろう。カントが採った方法もそれである。

よいとされるものはさまざまである。知力や才気といった才能、勇気や忍耐力といった気質、富や健康といった所有物など、それぞれによりとされている。だが、これらのよいとされるものは、どんな状況の下でもいつもよいと言えるだろうか。知恵はないよりある方がよいであろうし、勇気もないよりはある方がよいであろう。まして、富や健康ともなれば、絶対のないよりはあった方がよいであろう。しかし、こうしたよいとされるものは、

少し考えてみれば容易に分かるように、いつでもよいと見なされるとは限らない。知恵や勇気も、詐欺や強盗といった犯罪の実行に発揮された場合には、決してよいとは見なされない。(犯罪に発揮されたからといって、知恵や勇気の価値そのものが逆転する訳ではないとも考えられるが、ここではカントの意見に従う。)どんなによいとされる富や健康も、富がかえって吝嗇や浪費につながれば、それを持つ人間の価値を下げるだけであるし、健康がそれだけで追求されれば、健康な人間の精神の中身をこそ問いたくなる。カントはこうした価値の逆転の例として、沈着という人格の特性が悪人によって発揮された場合に、それを持たない場合よりも一層その人間を危険にし、他人にとっても嫌悪を強くすることを挙げている。

一般によいとされるものは、いつでもよいとは限らない。だが、よいものがよいとされるのが全くの偶然ではなく、なにがしかの理由によってそうされるのだとすれば、よいとされるものの中には、価値の逆転してしまう相対的な意味でよいものと、決してその価値を失わない絶対的な意味でよいものとが区別されるべきであり、後者のよいものによってこそよいもの一般はよいものになると考えられる。カントはそう考えた。よいとされるものの中には、何か無条件に、それ自体でよいと考えられるべきものがあるはずであり、そうした絶対的な価値としてのよいものがあるはずである。こうした論拠に基づいてカントは第1章の冒頭でいきなり、無条件によいものとして「善意志」を高らかに賞揚している。「我々の住むこの世界においても、否それどころかこの世界の外においても、無制限に善と見なされ得るものは、善意志 (GUTER WILLE) のみであって、それ以外には考えられない。」(393)

〔検討〕

倫理学は「よい(善)」とされるもののうち、特に人間の行為に関して「善」という価値を問題にする学問であるとすれば、よい行為を成り立たせる条件や根拠を究明すべきである。そこで、行為とは何か。よい行為とは何によってよいとされるか。成果によってか動機によってか。行為のよさがそれによって目指される目的に関係するとすれば、その目的のうち究極的に善であるべきもの、例えば幸福とは何か。幸福とは、行為する当の人間個人の利益のことか、それとも、自分個人の利益ではなく人間全体の利益のことか。これらの問題が次々と生じてくるはずであるし、倫理学はそれに答えるべきであろう。

しかし、カントはいきなり唐突に、無制限によいものとしての「善意志」の存在を宣言する。カントの主張の隠れた論拠を理解することは容易である。よいとされるものが、結局のところ、それを使用する人間の意志によってよいものとなるのであり、反対に、人間の意志によって悪用されれば、どんなにそれ自体としてよいものと考えられるものであっても悪いものへと逆転してしまうのであるとすれば、それ自体としてよいものとして考えられるものは、人間の意志、それもよい意志を措いて他にはない。

一見したところ、合理的な推論であり、完璧な主張である。だがしかし、この完璧な主張は実のところ、空虚な同語反復に過ぎない。なぜならば、よいものをよいものにするのは、それを使う人間の意志である、したがって、よいものをよいものになっているのはよい意志である、これは要するに、よいものはよい意志によってよいものになるということであり、よいものを別のよいものによって説明しているだけで、「よい」ものの「よさ」そのものについては何も説明していないからである。よいものをよいものにする意志は、ものに対してどのように作用を及ぼした時に、そのものをよいものにするのだろうか。また、よい意志がよいものをよいものにするのは当然として、意志それ自体は常によい意志なのであろうか。もし、意志それ自体は善悪無記であり、よい意志にもなり、よくない意志にもなるものだとすれば、その意志においてこそ善悪の区別の根拠が求められなければならないはずではないだろうか。

ところが、カントはよさの究極の根拠としての善意志の存在を主張して譲らない。よいもの一般をよいものにする究極の根拠をどこかに求めようとした場合、その究極のよいものは他のものをよくするものではあっても、他のものによって初めてよいものになるのではないから、それ自体としてよいものでなければならないであろう。カントの「善意志」とはそうした根拠である。カントによれば、善意志はそれが遂行したり成就したりすることによってよいものなのではないし、ある目的を達成する手段として役立つという意味でよいものである訳でもない。善意志はただそれだけで、それ自体としてよいのである。カントは言う、「善意志はただ意欲することによってよい、つまり、それ自体としてよい。」(394)

よい意志はよい行為の成果をもたらそうと意欲するのであるから、目的や成果と全く切り離されて、ただ意欲しさえすればよいという訳では勿論ないであろう。そうではなくて、よい成果が得られなくても、また初期の目的が達成されなくても、意志のよさはそれ自体として価値があるのだというのが、カントの主張の趣旨であろう。だが、善意志をあらゆるよさの究極の根拠とする考え方は、事柄の成立を何らかの根拠から説明しようとする理論一般と同じく、空虚な同語反復ではないかとの嫌疑を免れない。善意志はそれ自体でよい、ただ意欲することによってのみよい。これは、よいものは何があろうと断固としてよいのだ、という断定に過ぎない。根拠を求める思考は、最後のところでは結局、根拠の存在を断定的に主張して終わる。なぜ断定的な主張に終わるのか。それは、根拠は他のものによっては決して根拠付けられないからこそ根拠なのであるから、根拠をさらに説明すべき根拠はもはやそれ以上ないからである。カントは根拠を求める思考法に囚われ、よいものをよいものにする究極の根拠としての善意志の存在を断定的に主張するに留まり、「よい」の内容を考える道を自らに閉ざしてしまったのである。

(2) 理性

善意志がそれ自体としてよいものであるのは当然として、意志がどうしてよい意志であり得るのか、これは普通の読者にとって、どうしても疑問を感じざるを得ない点である。しかし、カントは、意志がなぜ善意志になるのかというこの疑問そのものには触れずに、善意志が善意志として絶対的な価値を持つのはなぜかという疑問は取り上げている。善意志が善意志であることは、究極の根拠として揺るがさず、ただその善意志が善意志であることの理由には答えようとしているのである。

善意志が善意志であるのは、何か意志とは別のものによってではない。そうでなければ、善意志は道徳的な善の究極の根拠ではなくなってしまう。だから、善意志が善意志であることはそれ以上説明されるべきことではない。だが、善意志が人間に存在するのは何の働きによってなのか、これについては先を考えることができる。

人間がただ生きるのではなく、道徳的な意味でよく生きようとし、また、生きるべきだと考えられるのはなぜなのか、それはともかくとして、ただ生きるというだけであるならば、善意志は不必要である。カントもこのことを認め、人間が自らの幸福を求めるだけの存在者であるならば、そのための能力としては自然的本能だけで十分であることを認める。行為を発動する意志にしても、道徳的な善意志である必要はいささかもなく、ただ本能的な意志であれば十分であるはずである。なのになぜ、本能的な意志ではなく、道徳的な善意志が人間に存在するのか、あるいは存在しなければならないのか。既に述べたように、カントはこの疑問を飛び越えてしまう。そして、人間が自然的本能に基づいてではなく、善意志に基づいて行為するよう促すもの、つまり、その善意志を人間の内に生じさせる働きをするもの、それこそ人間に与えられた理性だと考える。カントは言う、「理性の真の使命は、何か他の意図を達成する手段としてではなく、それ自体善であるような意志を生ぜしめることでなければならない、そしてこのことのためにこそ、理性が是非とも必要であったのである。」(396)

〔検討〕

人間には意志があり、また、理性がある。人間の行動が一定の意図を持った意識的な行為である限り、その行為を発動させる原因として自覚的な「意志」の存在が当然考えられるだろう。そしてまた人間には、その意図の実現に際して、目的と手段の連関を認識し、最も効率よく目的を実現するよう行動を計算する「理性」が存在する。

そこで問題となるのは、人間における意志と理性の関係である。両者の関係については、すぐさまいくつかの基本的な問題を挙げることができる。

まず、理性は意志に影響を与えることができるか否か、である。人間は意志によって決断し、その決断の実行に当たって理性に細かな判断を仰ぐのであろうか。それとも、理性的に状況を認識し、ありうべき可能性を吟味した結果、その理性の提示する資料に基づい

て意志が最終的な決断を下すのであろうか。意志を主体に人間を捉える立場と、理性を主体に人間を捉える立場が当然そこから出てくる。一方では、人間の意志は盲目的な本能的な意志ではなく、理性の冷静な認識と的確な判断に基づいてこそ初めて、意志は行為を発動させられるのではないかと考えられる。がしかし同時に、他方では、理性がどんなに冷静に状況を認識し、ありうべき可能性を推論したとしても、そこからどのような行為をなすべきかが直ちに導かれる訳ではなく、意志が予め設定した目的をこそ人間は追求するのであって、理性はせいぜい意志の下した決断を後から合理化し正当化するだけの働きしかしていないのではないかと考えられる。理性は、果たして、実践の場面で意志に影響を与えることができるのだろうか。

次に、仮に理性が意志に影響を与えることができるとして、カントが考えるように、善意志そのものを生じさせ得る程の決定的な影響力を持ち得るのか否か、である。意志がなぜ善意志になり得るのかという疑問を飛び越してしまったカントは、善意志を生じさせることこそ理性の使命であると考えているが、その際、理性が善意志を生じさせるとなぜ簡単に考えることができたのであろうか。むしろ、平凡な常識人の立場からすれば、理性によって人が善意志を持つことを実感するような事実よりも、理性によってこそ人はよくない意志を持つのではないかと疑わざるを得ないような事実の方が多いように思われる。理性が善意志を生じさせると初めから決めてかかるカントは、意志がなぜ善意志になり得るかの問題を理性の場面に一段繰り上げて、理性が善意志を生じさせると断定するだけであって、なぜ理性が善意志を生じさせ得るのかについては不問に付しているのである。

人間の社会を見れば、理性が道徳的な行為を促すことを実感することは少なく、むしろ、理性的な判断と道徳的な義務とが対立したり葛藤したりすることが多く、そうした場合、人間が容易に道徳的な評価を無視して理性だけの判断に身を委ねるという事実を知るのではないだろうか。理性が善意志を生じさせるところか、理性は意志を道徳的にはよくない方向へと導くことが多い。理性が意志に影響を与えることができるとしても、多くの場合、それはよくない方向にである。(ばれなければ、この位の悪いことはしても構わないのではないか。)理性が善意志を生じさせることを、カントはなぜ当然のことと考えることができたのだろうか。

(3) 義務

善意志がそれ自体として絶対的な価値を持つものであり、それが実現したり達成したりする結果によって初めて価値を持つものではないとするカントの考えは、それなりに十分理解できる。なぜなら、行為の結果によって行為の道徳的な価値が量られるとすれば、その結果がよい意志に基づくものであるのか、それとも、意志はよくないにも関わらず、偶然よい結果をもたらしたただけなのかが判然としないからである。行為の結果から行為の道

徳的な価値を判断することは、この偶然を看過することになる。そこで、行為の徳的な価値を十全に問題にしようとするならば、どうしても、行為の結果にではなく行為を促す意志にこそ基準を置かなければならないであろう。

カントの議論は確かに正当である。徳的に価値のある行為は、偶然の影響する結果によって価値があるのではなく、結果に左右されない意志において価値があるのだ、したがって、徳的な義務と知ってその義務を遂行することの方が、徳的な義務とは知らずに結果として義務を遂行したことになることよりも価値がある。こうしてカントは、同じく徳的な行為と見られるものに関して、本質において全く異なる二つの種類の行為を区別する。すなわち、「義務にかなっている (pflichtmäßig)」行為と「義務に基づく (aus Pflicht)」行為とである(397)。徳的に価値のある行為は、それが徳的な義務であることを知って行なわれてこそ価値があるのであり、知らずに行為した結果、偶然に徳的な義務にもかなっているというのでは真実には価値が無いのである。

徳の揺るぎない基礎を求めようとするれば、行為の結果にではなく行為を発動する意志に基礎を求めなければならないであろうし、さらに同じ意志ではあっても、その意志は徳的な義務をそれと知って行為を目指すのでなければならないことになるだろう。徳的な義務を徳的な義務と知って実行して初めて、その行為は徳的な価値を持つことができる。徳を基礎付けようとするカントの企図は、この厳粛な義務の観念に到達する。

〔検討〕

だがしかし、徳に確固たる基礎を与えようとするカントの目論見は、余りに厳粛な義務の概念において、人間の行為が実際になされる場面の実情からは大きくかけ離れることになったのではないだろうか。

まず初めに、義務の意識に基づいてなされてこそ行為は徳的な価値を持つのだというのは、人間の行為を促すさまざまな動機や目的を排除して、徳的な義務がそれらに優先すべきことを説くことであるが、これは最悪の場合、人間から行為への意欲そのものを奪うことになるのではないだろうか。カントの考えによれば、どんなに徳にかなっている行為であっても、徳的な義務の意識に基づいてなされるのでなければ、徳的には価値がないということになる。例えば、正直な商人も、正直であることによって商売の繁盛を願っているのだとすれば、その正直さは自己の利益のための正直さであって、徳的な義務としての正直さではないから、徳的な価値は認められない。また、自分の生命の維持保存に心がける人も、それが生への執着や死に対する恐怖に基づくものであるならば、徳的に価値ある行為であるどころか、むしろ反対に、嘲笑や軽蔑の的にもなりかねない。

(相次ぐ不運に絶望し、生きる希望を失いながらも、それでもなお、自分の生命を疎かにせず保存しようとするような人であって初めて、その生命の保存は徳的な価値を持つと言えるのだ。—— 他人事ならば確かに感動的なお話である。しかし、自分の場

合、道徳的な義務のためにそこまで忍耐強く生きようとする人が、果たしてどれ位いるだろうか。)あるいはさらに、他人に親切にする場合も、相手への愛着や自分の満足のためになされるならば、その親切も道徳的な価値は認められない。

義務は義務として、義務のためになされなければならない。それ以外の動機は、道徳を不純にし、道徳を腐敗させるものでしかない。義務についてのカントの厳粛な態度は、行為ばかりか内面の精神まで道徳的であるかどうかを糺問し弾劾する、宗教の異端審問官のようである。だが、道徳が純粹でなければならず、道徳の価値評価が絶対的でなければならぬとしても、道徳的な義務は他の動機に優るだけのより多くの価値を持っているのだろうか。例えば、自分の利益を願って正直であること、死への恐怖から健康であろうとすること、そしてまた、好意をもった特定の他人に親切にすること、これらの行為は、道徳的な義務の意識の下になされていないからといって、道徳的な価値を失うのだろうか。

次に、われわれ生身の人間にとって、道徳的な義務としてなすべきことを知ることと、そのなすべきことをすることとは必ずしも一致しないのではないだろうか。だから、人間は時に、道徳的にはよくないこととは知りながら、義務に反する行為をしてしまうのである。この事実はごくありふれた事実であり、人間ならば誰でもが経験している事実である。でもしかし、このありふれた事実も道徳哲学にとっては決して無視することのできない決定的に重要な事実である。なぜならば、義務に反していると知りながら、そうした行為をしてしまうのが現実の人間であるならば、なぜ義務を守ることが困難であるのかが説明されなければならないであろうし、同時に、反対にまた、義務に反する行為をするのが現実の人間であるとすれば、そうした現実逆天に逆らってなお道徳的な義務が守られなければならない十分な理由が説明されなければならないからである。

義務としてなすべきことを知りながら、人間が時としてそれを実行できないのはなぜなのか。現実の人間が往々にして無視したり違反したりするにもかかわらず、道徳的な義務はなぜそれとして実行されなければならないのか。道徳の基礎を考える哲学にとって決して素通りできないはずのこうした問題も、カントにとってはまるで見えてこない。それはなぜか。それは、人間の理性の内に道徳のア・プリオリな原則や規範を究明しようとするカントの「道徳の形而上学」の企図そのものに理由がある。道徳の原則や規範をア・プリオリなものとして考えることは、そうした原則や規範に反する行為について、その原因を人間の理性にではなく、人間の理性以外の部分に求めるということになる。つまり、人間の欲求や欲望、感情や情念など、人間にとって行為を促す動因となるもののすべてが、道徳的な義務を阻害する要素と見なされることになる。それらをカントは、周知のように「傾向性 (Neigung)」(398) という言葉で呼んでいる。ア・プリオリなものとはア・ポステリオリなもの、理性と傾向性、こうした二分法は、人間がなすべき道徳的な義務の次元と、義務を遂行できない現実の人間の生きる次元とを最初から切り離して考えているのであるか

ら、義務はなぜなすべきなのかについても、義務がなぜ遂行できないかについても、十分な説明を与えることができないのである。理性に従う人間は義務を遂行し、傾向性に従う人間は、せいぜい義務にかなった行為をすることができるだけであって、往々にして義務に反することがある。これは到底道徳を基礎付け得るような理論ではなく、善人はよく悪人は悪いと語るような、ただの空虚な説明にしか過ぎない。

最後に、道徳的な行為であるか否かの判断の最終的な拠り所を、義務の意識、つまり、義務と知って義務に基づいて行為を遂行するのか否かという義務の意識に求めることは、道徳に関して、義務の意識と行為の遂行との間に認識の間隙を設けることにほかならないから、義務と知って行為することは、それが義務であるから傾向性に反して仕方なく行為するのか、あるいは、義務を遂行していることを他人に認められることを期待して行為するのか、自分自身に対しても他人に対しても反省の介入を許すことになり、そうして実行された義務に基づく行為は、奴隸的な意識（前者）や偽善的な意識（後者）を生み出し、助長することになるのではないだろうか。つまり、純粋で厳格であろうとすればするほど、道徳は、皮肉にも、それ自身に対する嫌悪と反感を生み出し、道徳そのものの腐敗を招くのではないだろうか。

義務の観念が強調されるということは、従来の道徳が既に失われてしまっていることを物語っている。『老子』に言う、「故に道を失いて後に徳あり。徳を失いて後に仁あり。仁を失いて後に義あり。義を失いて後に礼あり。夫れ礼は忠信の薄にして、而して乱の首（はじめ）なり。」（下篇38章）新たな道徳哲学を構築しようとするカントにおいて義務の観念が強調されるのは、けだし当然と言うべきである。

(4) 法則に対する尊敬の感情

道徳的な行為は、行為の結果のためになされてはならず、道徳的な義務そのもののためになされなければならない。なぜなら、行為の結果を目指して行為する時には、人間は容易に自分の欲求や関心に基づくところの傾向性によって影響されてしまうからである。道徳的な行為は、義務そのもののためになされなければならない。

しかし、道徳的な義務として知られるなすべきこととは、傾向性に影響される現実の人間にとっては、その傾向性を否定してもなすべきこととして強制力を伴って意識されるであろう。例えば、正直であることが道徳的な義務であるとは知っていても、正直であることによって自分の責任が必ずや問われるだろうと確実に予想される場合、正直であることはできれば守りたくない義務となるはずであり、それでもなお道徳的な義務は守られるべきだという意識があるとすれば、正直であることは強制力を伴った要請と意識されるであろう。そして、義務の意識と自然的な傾向性との乖離と対立が大きければ大きい程、義務が強制として感じられる度合いは大きくなるであろう。最悪の場合には、道徳的な義務の

意識は、義務に基づいた行為を促すよりもむしろ反対に、義務に対する反抗と否定すら招くことになるであろう。

道徳的な義務は、全くの強制としてだけ意識される場合には、嫌々ながらの服従か（奴隷）、仕方なしの表面だけの遵守か（偽善）、それと知った上での意識的な否定か（背徳）を結果するだけであろう。しかし、これらすべての行為が決して道徳的な行為とは言えないこと、これは誰もが認めるであろう。なぜなら、道徳は人間の自発的な意志に基づいてこそ初めて道徳だからである。だとすれば、道徳的な義務が人間にとってなされるべき行為への強制力として意識されるにしても、その強制力は人間の自発的な同意によって中和されなければならない。ここで登場するのが、「実践的な法則に対する純粋な尊敬（reine Achtung）」（401）の感情である。

〔検討〕

道徳法則が遵守されるにしても、義務という強制力に服従するのでは、法則に従った行為も道徳的な価値は持たない。道徳法則に自発的に服従してなされてこそ、法則に従った行為は道徳的な価値を持つのである。道徳法則に服従するにしても、それをよしとして自ら進んで服従するのでなければ、道徳的な行為は存在しないであろう。だからカントが、法則に服従するにしても、行為する人間の自発的な同意がなければならないことを指摘しているのは正当であるし、そうした法則への自発的な服従の意識として、法則に対する尊敬の感情といったものを考えたのは十分理解できることである。

だがしかし、道徳法則に対する尊敬の感情という考え方には、尊敬という観念一般からすれば理解しにくい点があることも事実である。既に述べたように、法則に対する尊敬という行為主体の自発的な同意の契機がなければ、道徳は道徳としての意義を失い、違反に対して処罰を下す強制力によって遵守を図る法律と異ならなくなってしまうであろう。道徳法則は行為主体がそれを義務として知るばかりではなく、それに同意をし、その上でそれに自発的に服従するのでなければならない。では、道徳法則に対してどうして人間は尊敬の感情を抱くことができるのだろうか。これこそ説明されなければならない問題点である。その際しかし、法則に対する尊敬の感情といったものがなければならない理由を説明することと、そうした感情がなぜ生じ得るのかの理由を説明することとは、全く別の事柄である。

尊敬の感情についての説明（401注）の中で、カントは後者の点についても十分な説明を与えているだろうか。カントは、道徳を人間の理性のア・プリオリな原理によって基礎付けようとする自らの企図に照らして、尊敬の感情という理性的でない契機を導入することが一般の人に違和感を引き起こすことを予想して、尊敬の感情が同じく感情とは言っても、普通の受動的な経験的な感情ではなく理性に関係した感情であることを強調している。だが、なぜ理性的な道徳法則に対して尊敬という感情が生じるのかについての説明は、読者

を啞然とさせる内容である。カントは言う、「私は、直接に自分に対する法則として認識するものを、尊敬の念をもって承認する、一体尊敬という語の意味するところは、私の意志が、私の感性に及ぼす他からの影響を介さないで直接、法則に服従する(Unterordnung)という意識に他ならない。つまり、意志が法則によって直接に規定されるということ、および、意志がこのようにして規定されているという意識を尊敬(Achtung)と呼ぶのである」(401)

このような説明は、本来説明されるべきことを予め定義の中に入れて答えるだけの説明でしかなく、説明を求める読者を言わば門前払いにする強圧的な説明である。ひとは問う、「意志が法則によって直接規定されることに、どうして人間は尊敬の感情を抱くのでしょうか。」カント教授は答える、「意志が法則によって直接規定されることを、法則に対する尊敬と言うのです。」さらに、ひとは問う、「何かに服従する時に、その相手を尊敬して服従することは少なく、尊敬を以て服従するに値する相手とは、自分と比較して隔絶した価値を持つ相手であるはずです。法則に服従する時に、その法則に尊敬の感情を抱くと言うのであれば、法則は自分と比較して何らかの隔絶した特別な価値を持つはずですが、その価値とは一体何なのでしょう。」これに対して、カント教授は答える、「法則の場合は、その法則に服従しているという意識そのものが、尊敬の感情なのです。」これ以上カント教授の説明を聴いていられる人は、余程忍耐強い人である。話のすれ違いからくるもどかしさなどと言った程度をはるかに越えた、ほとんど悪意をすら感じさせる冷淡な対応ぶりに怒りすら感じるのは、ひとり筆者だけであろうか。毫碌、でなければ何と老獪な。

(5) 定言命法

カントの倫理学の構想の核心を占めるア・プリアリな原則、あの有名な「定言命法(kategorischer Imperativ)」は、カントの企図通り、道徳を基礎付け得るような原理となっているだろうか。定言命法は次のように定式化される。「君は、君の格律(Maxime)が普遍的法則(allgemeines Gesetz)となることを、当の格律によって、同時に欲し得るような格律に従ってのみ行為せよ。」(421)

カントが「仮言命法」と「定言命法」とを区別した意図とその意義に関しては、今更繰り返し解説する必要はないであろう。また、カントの「定言命法」が、「格律」が「法則」に一致しなければならないという必然性だけを内容とする原理であって、あらゆる経験的な行為の意図や動機を排除する形式的な原理である点で、賛否両論、侃侃諤諤、常に論議の対象になっていることも周知の通りである。カントの「定言命法」はただ有名であるだけでなく、カントにとっても、道徳を考察する哲学一般にとっても重要であるので、検討を省略する訳には行かない。

〔検討〕

人間個人の格律と人間全員の道徳法則とが原理的に合致すること、あるいは、人間全員に対して普遍的に妥当すること自体を以てその内容とする道徳の基本原則、これがカントの定言命法である。それは、道徳法則が道徳法則であるための形式的な条件だけを述べた基本原則であり、具体的な内容を一切含んでいない。そこで、これに関してはすぐさまいくつかの疑問点を挙げることができる。

まず、個人の行為の原則である格律と、人間全員に対して妥当する客観的な行為の原則である道徳法則とが、原理的に合致するという内容とする定言命法は、具体的な内容を伴った道徳法則に照らして見た場合、ただそれだけの形式的な条件だけで、その道徳法則が道徳法則として成り立つべき妥当性を保証し得るだろうか。つまり、道徳法則は、普遍的な妥当性を持てば、ただそれだけで道徳法則としての資格を得るのだろうか。

確かに、嘘を付かないことを例にして考えれば、自分が嘘を付くことを承認しつつ、同時に、他人も嘘を付くことを承認するとすれば、自分が嘘をつくことに効果がなくなるので、嘘を付くことではなく、嘘を付かないことを道徳法則とした方がよく、嘘を付かないことという内容での普遍的な妥当性を考えるべきであろう。その理由は、こうである。嘘が嘘としての効果を上げるためには、相手が嘘を真実として受け取ってくれることが必要である。つまり、その相手は嘘を付く私に対して、私が嘘ではなく真実を語ることを当然のこととして期待しているのでなければならない。すると、嘘を付くことを私個人の行為の格律として採用する時に、私は、私に関しては嘘を付いてもよいということを、それに対して、私以外の他人に関しては、嘘ではなく真実を語るべきであるということ出道徳法則として採用すべきことを主張していることになる。だとすれば、嘘を付く人は、私の場合と私以外の他人の場合とで相異なる内容を道徳の原理として考えていることになる。道徳の内容が自己矛盾なく自他間で終始一貫したものでなければならないとすれば、嘘を自分の場合に限って認めようとする主張は、自己矛盾を犯していることになる。自分と他人の間で、個人と人間一般の間で、道徳の原理が内容的に一貫したものであるべきであるとすれば、嘘を付くことはその成立要件からして、道徳法則としての資格を欠くことになる。この点では、カントの定言命法は立派に基本原理としての役割を果たしていると言えるだろう。

ところがしかし、嘘に関してならば、自分の立場と自分以外の人間一般の立場との間で相異なる原理を同時に主張することが、そもそも嘘が成り立つための条件であるから、その自己矛盾を理由に道徳法則としての資格を否認することができたが、個人の格律を道徳法則として普遍化しても、そこに何ら自己矛盾が生じない場合には、全く正反対の内容がそれぞれ普遍化できることになり、普遍化できるかどうかだけによっては、どちらの内容を道徳法則として承認すべきか決定できないことになる。例えば、他人に親切にすることは、自分の格律としても人間全員に対する道徳法則としても採用することができ、その普

遍化に矛盾は生じないが、しかし、それとは正反対の内容、すなわち、他人に親切にしないことも、やはり同様に普遍化したとしても、そこに矛盾は生じない。自他が相互に親切にし合うことを道德の内容として考えることもできるが（情は人のためならず）、同時に、自他がお互いに余計な世話をせず親切を控えることを道德の内容として考えても一向に構わないであろう（情は人のためにならず）。カントの定言命法では、その形式性のゆえに、道德法則の具体的な内容を決定できず、正反対の内容を共に認めざる得ない事例が出てくるのが予想されるのである。

カントの定言命法に対する疑問として次に考えられるのは、単に個人の立場と人間全員の立場との合致という条件だけで道德法則の資格を与えるのだとすれば、現に人間社会の多くで採用されている道德の内容とは正反対の内容を道德法則として採用している社会と人間というものも考えられるのではないか、ということである。例えば、嘘を付くことが道德に反する社会ではなく、誰でもがお互いに嘘を付くことを認め合う社会である。そうした社会で人間の共同生活が果たして成り立つかどうかはなはだ疑問になるので、こうした想定は説得力がないかもしれない。では、嘘ではなく、盗みについてはどうであろうか。現実の社会では、他人のものを盗むことは道德に反する行為となっているが、盗みが悪いとされる理由は、普遍化可能かどうかとは無関係であり、人間の私的所有を認める私有財産制度にあるのであるから、その盗みを普遍化して道德法則として考えることは、決して否定されるべきことではない。すなわち、私は他人のものを盗むことを自らの行為の格律として採用するが、同時にまた、人間全員が他人のものを盗むことを道德法則として認め合うような、そうした社会と人間を考えることは十分できるのである。この場合には当然「盗む」という行為がそもそも意味を失ってしまい、その社会に属する人間は全員、「盗む」ということがどういう行為で、どうして悪いことなのか理解できなくなるであろうが。

このように極端な場合を想像してみても分かることは、道德法則の資格をその内容の普遍化可能性に求める考え方は、既に存在している一定の道德について、それを後から正当化することはできても、将来に向かって新たな道德法則を構想する場合には、内容を決定するに足るだけの十分な基準たり得ないのではないかということである。

カントの定言命法に対して、そしてまた、人間全員の遵守すべき行為の原理や原則を考える道德哲学そのものに対する疑問として最後に挙げられるのは、個人の行為と人間全員の行為とが原理的に合致することを目指す道德は、果たして人間全員の全体的な利益の実現を目指していることになるのか、それとも、人間全員が一致して同じ行為をすることが個々の人間の利益を結局は公平に実現することになるから、個人は道德の美名の下に個人の利益の獲得を目指しているに過ぎないのかどうか、ということである。

カントは個人が自分の利益や関心を目的に行う行為から道德的な行為を区別して、道德的な行為は道德法則そのものために義務としてなされるべきことを強調している。

がしかし、果たして、人間全員に妥当する客観的な道徳法則に服従することは、全く個人的な関心を離れて、人間全員の立場に身を置いて、全体の利益にかなうような仕方で行為することを直ちに意味しているだろうか。むしろ反対に、個人の立場と人間全員の立場の原理的な合致という理想も、結局は、全体の利益の実現を図りながら、同時に個人の得べき利益を最低限保証するものとして、個人と全体の二つの利益曲線の交点、すなわち妥協という名の交点なのではないだろうか。非常に皮肉な見方をすれば、道徳法則に対する尊敬の感情というものも、自分の個人的な利益を最低限保証してくれる法則への賛美の感情なのではないだろうか。道徳法則とは、私個人ではなく、人間一般として考えられる人間性を考慮しつつ行為する人間の崇高な理念などではなく、個人的な利益を追求する人間の利己主義を隠蔽する巧妙な衣装なのではないだろうか。(漱石の聡明な猫の言う「利己主義から割り出した公平という念」のことである。)

例を挙げて検討してみよう。まず、狭い道を反対方向から来た自動車同士が、互いに道を譲り合って、ようやく難なく擦れ違えた場合である。この場合、互いが前進することを主張し合っている限り、共にそのままでは前進できずに共倒れになる。そこで、どちらかが、あるいは双方で道を譲り合えば、短い時間でお互いが前進することができるようになる。道徳的に見れば、譲り合った人間同士は確かに、他人に親切を示したことになる。しかし、この場合の他人への親切は、他人の利益を優先して他人に恩恵を施したというのではない。そうではなくて、他人に親切にすることは同時に自分にとっても利益になることであり、だからこそ、お互いが他人に親切にすることを共通の道徳法則として採用し、それを実行することができたのである。道徳的な行為は、カントが考えたように、ただ義務のためになされるのではなく、多くの場合、あるいは本質的に、同時に自分の利益の獲得のためにこそなされるのではないだろうか。

もう1つ例を挙げれば、銀行のCDコーナーにおけるフォーク並びである。つい最近までの日本では、それぞれの機械ごとに行列を作って並び、自分の利用する順番が来るまでの時間の長短は、運を天に任せていた。列に並ぶ人数が少ないからといって自分の順番が早く来るとは限らず、用件の多寡や操作の上手下手によっても所要時間は違って来るから、人数の多い列の方が人数の少ない列よりも早く列が進むこともありえた。こうした偶然に左右される方法ではなく、誰もが公平に運不運を分け合い、誰もが結局平均して一番早く機械を利用できる方法として考え出されたのが、いわゆるフォーク並びである。フォーク並びとは、フォークが1つの柄から先端がいくつかの串に分かれているように、まず1列に行列を作り、その先端に当たるいくつかの機械のうちで空いたものを行列の先頭にいる者が順次利用していくという方法である。(実施されれば単純な改革に過ぎないが、その単純な改革がどうしてなかなか実行されなかったのだろうか。不合理性に忍耐強く付き合うのが、日本人の美徳なのだろうか。)このフォーク並びは、言わば普遍的に妥当する道徳法

則であり、機械の利用者は自ら進んでこの法則に服従するのである。しかし、それは、道徳法則に尊敬の感情を抱いた結果、その法則に自発的に服従するのではない。そうではなくて、その法則に服従した方が効率よく自分の用事を済ますことができるからである。この場合もまた、人間全員に妥当する法則に従うのは、その法則が道徳的にそれ自体として価値があるからではなく、また、法則に従う人間も義務に基づいてそうするのではなく、自分の利益が最もよく実現されると期待できるからである。道徳というものは、決して利己主義を排除するものではなく、むしろ反対に、最も巧妙に穏和な形で利己主義を正当化してくれる装置なのではないだろうか。

(6) 自律の原理

カントの倫理学は、道徳を人間の理性の内に基礎付けようとする倫理学である。したがって、善意志が立てる道徳法則に尊敬の感情を持って、いろいろな欲求や関心に影響されずに、ひたすらその義務に自発的に服従する人間を理想として掲げる倫理学である。道徳を人間以外の権威や権力によって基礎付けるのではなく、自分自身の立てる道徳法則に自ら従う善意志によってのみ基礎付けるのであるから、その意志は自律していて自由である。言い換えれば、カントは人間の自由を道徳的な自律として考え、その道徳的な自律を、自らの立てた普遍的な道徳法則に自ら服従することとして理解したのである。ここに近世における人間の自由の哲学的な表明を読みとるのは、哲学史の常識である。しかし、倫理学の一つの理論として見た場合、カントの倫理学にいくつか批判的に検討すべき論点があることも事実である。

〔検討〕

まず、カントは人間の意志の自律を強調する余り、意志が自らの立てた普遍的な道徳法則に従う場合以外の、意志がその行為の対象を考慮する場合のすべてを他律と決めつけ、自律と他律とを極端なまでに峻別したが、これは余りに硬直した考えではないだろうか。カントは言う、「意志が、自分自身を規定すべき法則を求めるに当たって、その格律が意志自身に普遍的立法を課するのに役立つ (Tauglichkeit) ということよりほかのどこかに——換言すれば、意志が自分自身を越え出て、何らかの意志の客体 (Object) の性質のうち法則を求めようとする、必ず他律 (Heteronomie) が生じる。」(441) 同じ内容を繰り返してまた、「意志を規定する規則を意志に指定するために、意志の客体が根拠とされねばならないような場合には、その規則はいつでも他律より他の何ものでもない。」(444)

しかし、意志の客体を考慮して、それによって行為の内容を決定することは、意志が客体に従属することになって自律を失い、客体の偶然的な性質に行為が支配されることになって、道徳法則が必然性を持たなくなるというカントの断定は、自律と他律の二分法に拘泥した偏見ではないだろうか。例えば、他人に親切にするという道徳的な義務も、実際

にはその他人がどんな人間であるかによって親切の内容や実行の仕方が当然異なってくる、そう考えるのが普通常識である。だからと言って、他人という客体の性質を考慮することは決して道徳的な行為を偶然的なものにしないし、それを実行する人間が客体に支配されて自律性を失うわけでもない。確かに、相手に過度の愛着を抱いて親切にする場合には、その親切は抑制を失い、行き過ぎたお節介になり、親切を実行する人が相手に従属すると言った関係に陥るであろう。しかし、一般的にはむしろ反対で、客体を考慮してこそ道徳的な実践は、その意義と効果を増すのではないだろうか。

次に、人間の自由を道徳的な自律として理解し基礎付けようとしたカントの企図は、確かに人間の自由をある観点から基礎付けたものであるにはしても、その道徳的な自律という意味での人間の自由は、社会の道徳を内面化した結果自律しているように見えるだけの自由であって、個人と社会の調和を前提にした上での自由でしかないのではないだろうか。ある社会の道徳に完全に同調した結果、その社会の中では完全に自律した成人として生活している人間というものが存在する。しかし、そうした人間は社会の劇的な変化に合うと自律性を失い、道徳の奴隷に過ぎなかったことを露呈する。人間の自由を道徳的な自律に求める考え方は、人間を道徳の主人にするばかりではなく、時に人間を道徳の奴隷にもする、危険な考え方ではないだろうか。

道徳的な自律ということで、カントは無論、ある特定の社会の具体的な道徳に同調し、それを内面化することを考えていた訳ではないであろう。意志が立てる道徳法則は、特定の時代や社会に限定されない、人間全員を対象にする普遍的な妥当性を持つものであろう。しかし、こうしたカントの趣旨を理解した上でもなお、人間の自由を道徳的な自律に求める考え方がある重大な危険を孕んでいること、これは是が非でも指摘しなければならない。それはすなわち、人間の自由の一端が道徳的な自律として考えられ、その自律が特定の時代や社会の道徳に同調することではないとすれば、ある社会の道徳的な規範や規則に敢えて反することを選ぶ自律もあり得ると考えられるが、こうした意味での道徳的な自律は、果たしてカントの理論の中に含まれているのだろうか、ということである。カントの考える道徳的な自律は、ある社会の中での自律なのであろうか、それとも、あらゆる社会を超越した自律なのであろうか。後ろ向きの自律なのであろうか、それとも、前向きの自律なのであろうか。

自律の意味に関連して最後に挙げられる疑問は、意志が立てた法則に自ら従うことが人間の自律と自由を意味するのだとすれば、人間の自律と自由という観点からすれば、その法則が道徳的である必要は全くないのではないか、ということである。道徳よりも自由をこそはるかに欲するのが人間であることからすれば、人間は道徳的であることに自由を求めるよりはむしろ反対に、道徳に敢えて反してまでも自由を求めるであろう。そして実際、世間の道徳を平然と無視したり、敢然と否定したりする人間が存在する。こうした不道徳

な人間、あるいは道德の外部に自由を追求する非道德的な人間の存在は、道德的な自律が、カントの意図とは裏腹に、人間の自由と一致しないことを如実に物語っている。道德の内部で自由を考えようとしたカントに対して、道德の外部に自由を求めようとした人間がいても何ら不思議はない。実際にそういう人間がカントの時代にいた。サド侯爵である。

4. 道德を基礎付けることは可能か

カントの倫理学、すなわち道德の形而上学は、カントの企図を実現していると言えるだろうか。カントは、道德の原理をア・プリオリなものとして示そうとした。経験的なものによって道德を基礎付けることは、道德法則の絶対的な必然性を保証し得ないと考えたからである。道德の原理をア・プリオリな形で捉えることができれば、道德哲学を確固とした基礎の上に立つ学問として構築できるばかりか、現実の道德に対しても確固として基礎を与えることができる、カントはこう考えた。カントは果たして課題を実現したか。

答えはイエスであり、同時にノーである。

イエスと言うのは、道德が既に成立しており、人間がなすべきことをなしているのを事実として認めた上での、そうした道德の成立根拠の説明としてならば、カントの論述は基本的な論点を遺漏なく尽くして殆ど完璧な説明となっているからである。つまり、既に存在している事実が単に事実として承認されるだけでなく、説明されるべき事柄であるとすれば、どのように説明されるべきか、そうした期待に応える説明としては十分成功している。

しかし、道德が成立しているというのは、既に与えられた、ただ単に承認されるべき事実ではなく、常に、それが成立しているかどうかさえもが議論されるべき事実だということからすれば、カントの説明は、道德が成立すべき十分な理由を与えていない不完全な説明であり、学問ではない現実の道德一般を基礎付けようとする企図を決して実現してはいないと言わざるを得ない。この限り、先の問いに対する答えは断じてノーである。

カントは道德の内部に身を置いて、道德が現に可能である理由を説明しているに過ぎない。このことを知るには、次のような文章を読むだけで十分である。カントは言う、「意志は端的に善なのであり、悪になり得ないのであり、したがってまた、その格律は普遍的法則とされても決して自己矛盾に陥ることはあり得ないのである。」(437)

カントは道德に外部が存在することを知らない。道德法則を守れない人間がいることは知っているだろうが、その人間も道德の内部に存在するものとしてしかカントの眼には入らない。おそらくカントは、道德法則に従わない人間と従えない人間とを区別できないであろう。だが重要なのは、道德法則に従う人間もい、従えない人間もいるということではなく、従わない人間もいるということである。こうした人間の存在をも視野に入れた時こそ初めて、道德を基礎付けるという仕事は本格的に着手されるだろう。

