道徳法則と文化的諸価値の間に成立する人格の普遍性と文化相対性

―異文化のもとにある諸人格の相互理解と公共性―[1]

木　阪　貴　行

１．カントの形式的倫理学における経験的・人間学的でキリスト教的な諸価値

よく知られているように，カント倫理学は形式倫理学である。道徳法則とは意志の自律の形式的原理であり，実質的価値は，それが目的としての幸福に関わるかぎり，意志の他律を帰結することになる。道徳法則の普遍化定式，つまり「君の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(54)[2] という命法は，幸福を目的として命ずるものであってはならない。だが，この命法は，「君および他の人の人格における人間性を常に同時に目的として扱い，決してたんに手段として扱わないように行使せよ」(Ⅳ.429) という目的定式と同じことを意味するとされる。こうして道徳法則は，「目的」として扱われるべき「人格における人間性」に関して，少なくとも間接的には実質的な幸福に関わる目的連関に置かれているのである。道徳的であること、あるいは普遍化可能な格率において目的であるべき人間性は、少なくとも「幸福であるに値する」(234) とされているからである。

一般的に言っても，人格とは必ずしもたんなる形式的価値だけで構成されているわけではない。カントの場合も，その道徳法則には，経験的･人間学的でキリスト教的な諸価値が実は含まれている。この点に関して私たちは，一般に普遍化可能性原理を一種の論理的な原理として，カント倫理学における経験的･人間学的でキリスト教的な実質的諸価値と目的から区別するべきである。

２．論理的形式的原理としての普遍化可能性原理と形式的原理が必要とする実質的なその適用領域

さて，普遍化可能性原理それ自体は普遍的であり，つまり全世界的にも妥当するであろうが，カント倫理学における実質的価値は実は必ずしも普遍的なものではない。とはいえ，そのような実質的価値なしには，「人格」は具体的に十分な仕方では成立しえないと思われる。例えば，カント倫理学においては道徳的人格に関して霊魂不死が要請されているが，このことは，一般に道徳が具体的な人格において機能するためには，それと宗教文化的伝統とが結びつくことを端的に示している[3]。カントの道徳法則は，論理的な普遍化可能性原理を経験的･人間学

的でキリスト教的な諸価値の領域に適用することにおいて成立しているのである。

３．カント的な義務倫理学における人格の具体的規範は，何らかの目的論的自然本性に適用された普遍化可能性原理よって規定された格率において成立する

『人倫の形而上学の基礎付け』を見ると，自殺の禁止，虚言の禁止，怠惰の禁止，相互扶助義務が定言命法から導かれている。(IV.421-423) その際，虚言の禁止とそれ以外の三つの義務の場合とでは，議論の次元に重要な相違がある。虚言の禁止の場合には，虚言を許容する格率そのものから論理的に帰結することが，当該格率が目的としていることと矛盾を来す。つまり，虚言が成立するためにはそれが一般には禁止されているという前提が論理的に必要であり，虚言はその上で初めて虚言だと見抜かれないで済むことになりうる。虚言が普遍的に認められていては，この前提が成立しない。するとここでは格率の普遍化は格率の前提と論理的に矛盾する。ところが他の三例の場合，格率の普遍化は格率そのものがたんに論理的に含意することと必ずしも矛盾しない。

つまり虚言の禁止はそのまま語用論的世界一般の超越論的な構成原理でもあると思われるが，それ以外の場合には，語用論的世界を構成する原理的次元においてではなく，むしろ所与の特定自然秩序に関して当該格率が「普遍的自然法則」として妥当性を保つことができるかということが問われなくてはならない。「君の行為の格率が，君の意志によって，あたかも普遍的自然法則となるべきであるかのように行為せよ。」(IV.421) という定式化において，吟味の焦点は「自然」という観点の存在である。

この第二の基準で考えるときに初めて，感覚が有する目的論的自然本性，人間の諸能力の目的論的存在理由，必ず他者の援助を必要とせざるをえないような人間の自然本性，等が存在するがゆえに，自殺許容，怠惰許容，相互扶助拒否を「普遍的自然法則」とすることはできないと議論できるのである[4*]。

４．自然の目的論的秩序はある種の経験的事実において見出されるが，しばしばそれは，不可避的に文化的で宗教的な背景を有している形而上学的言明によって記述される

感覚や人間の諸能力の自然目的論的価値，援助を必要とするような人間の本性といったことがらは，経験的・人間学的に普遍的であると考えることもできよう。だが道徳の理由が問われるときには，なぜそのようなことが承認されるのかという，「答えることもできない」のに「理性の本性によって課せられている」「退けることのできない」問い (A.VI.) を立ててしまう我々人間は，何らかの文化的価値観を背景とする体系的な形而上学的言明を交えてこれに答える。むしろ道徳はそれによってこそ実質的な力を得る。カントの場合ならば，自然の経験的・人間学的に普遍的な目的論的秩序の背後にキリスト教的な宗教文化的世界観があり，

その思考の糸は理性批判を経由して実践的な「定説的（dogmatisch）」形而上学（XX.253-352）に至る。自殺の禁止根拠を感覚の自然目的論に見出し，自然の目的論的秩序は道徳的目的論へと至り，人格における人間性の道徳的陶冶が霊魂不死と神存在を要請するという立場は，世界の本性に関する実質的・形而上学的な暗黙の前提を必要とする。道徳の理由を与えようとするとき，理由の半分は論理的な普遍化可能性原理であるが，他方で，この原理が適用される世界の具体的な自然本性に関する形而上学的な記述が関係してくる。形而上学が文化的価値観から独立の学的客観性を志向するものであるということも，文化的諸価値を批判的に取り込まなければ道徳に関する形而上学が成立しがたいということを否定はできない。むしろ両者は両立するべきなのである。この批判的観点からすると，世界の自然本性に関する形而上学的直観は一般に文化相対的であることを免れえない。

５．文化的に価値を方向付ける原理としての「右手と左手の感情」

スピノザ的汎神論とキリスト教的超越神論を巡る小著，『思考において方向を定めるとはどういうことか』では，理性的でもありうる文化的他者としてのスピノザ主義の汎神論に対して，超越神に依拠する文化的な価値へと方向を定める主観的原理が見い出される。それは自然的なものを超える「超感性的」なものに関わる「定説的」形而上学の原理でもある（5）。

「スピノザ主義」は人間の思惟を神の思惟の無限のバリエーションの一つとして考える。これに対するカントによる批判の要点は，直ちにそれが論理的に不可能だということではなく，むしろ，そのような理説に至る認識源泉，つまり直観が人間にはない，ということである。他方で，時空の超越論的観念性を認めない限り，「スピノザ主義」はもっとも首尾一貫した立場なのである。第二批判によれば，時空の超越論的観念性を知らないまま神による世界創造を認めるカント以外の哲学者の立場が，結局は神の超越性を堀崩してしまうような，物の見方の矛盾に陥ってしまうことに比べれば，むしろスピノザ主義は遙かに「説得的」（183）であるとカントは判定している（6*）。

スピノザ的な汎神論的世界観に対するカントの批判は二つの論点からなる。第一は，時空の超越論的観念性こそが真理であり，スピノザ主義もその他の哲学もすべてこの点を認めないという点である。第二に，超越論的観念論なしのスピノザ主義は，伝統をカント的な仕方で再構築したキリスト教的人格，つまり超越神の下で霊魂不死を要請する人格を破壊してしまうという点である（7*）。ただし，宗教文化に関わる第二の点については，カントが理性的にはすでに相対性を認めざるをえなくなっていることに注目したい。つまり，もしここで，〈寛容なスピノザ主義〉といったものを想定して，ある種の観想の至福へと方向付けられた「感情」を有しており，かつ，「超越論的観念論」をカントと共有し，延長の世界をカントとともに「現象」だと見なし，さらには，おそらくは人間の思惟と神の

思惟の一部との同一性を要請するような立場を考えてみよう。すると，「超越論的観念論」を共有する限り，この新たな「スピノザ主義」的「理性信仰」を批判する理由は，もはやカントに残らなくなってしまう。だがそれは，カントが自らの生の意味をそこで方向付けているキリスト教的な宗教文化の一つの核心，つまり超越的価値に関わる人格としての生の意味を破壊しかねない。カントはスピノザ的汎神論に対して，時空の観念性のもとで，自らの生の意味を定めているような文化的価値に向かって思考を方向付ける「感受された理性の必要」(VIII,136)を導入せざるをえなかったのである。

カントは超越神とそのもとでの人間の自由へ向かってそれを積極的に「真と見なす」理性の主体的な働きに足場を設けて，まさに理性信仰への方向付けを可能にする実質的価値原理を求める。カントはこの原理を理性そのものによって基礎づけるのではなくて，まずは身体的な「感情」によって「地理学的」に導入することにおいて獲得している。

> このことのため私は一貫して，私自身の主体における区別の感情，つまり右手と左手との感情を必要とする。私はこれを感情と呼ぶが，それはこの二方向は直観において明白な相違を示さないからである。--(中略)-- だから私は地理学的に，天空におけるあらゆる客観的な与件にもかかわらず，主観的な区別の根拠によって方向を定めているのである。(VIII.134-5)

方向付け原理の基礎となるこの「感情」は，たんなる「直観」において得られるものではなく，むしろ実在的なある種の身体感覚に依拠するべきものであり，たんに理性的には基礎づけ不可能である。つまり当の「感情」はこの意味で自明のものであると同時に，理性的には基礎づけられない理性の他者なのである。そして「超越論的観念論」の立場では，この身体感覚が実在的なにものかであるのに対して，数学的に計測処理可能な秩序を有している「現象」は，そもそも当の秩序が主観の感性形式に依存しているがゆえに，あくまで観念的なものなのである(8)(9*)。

『人倫の形而上学の基礎付け』の議論で二世界説を基礎づけることを断念したカントは，この「感情」という原理を，「理解できないことを理解する」(IV.463)という仕方でしか基礎づけられないという意味で自明な，かつ具体的な原理として，身体性の「類比」を用いて導入せざるをえなかったと思われる。当の「感情」は，論理的に可能なものの領域の中で，超越神とそのもとでの人間の自由という文化的価値を，「信仰」という形で確保する。つまり，実定的なバイアスも，また何らかの意味での客観性も，すべて丁寧に取り除いた上で，純粋に主体的な身体感覚のごときものとして，文化的価値の核を，いわば昇華して取り出して来ているのである。ここで，この昇華された，文化的価値を担う身体性の比喩によって導入された，「思考において方向を定める」原理を，〈文化的身体性〉と呼ぶことにしよう。

６．カントは自らの立場について自覚的である

批判的理性が「超越論的観念論」と「理性信仰」とによって自らの立場を主張するのならば，もはや，「超越論的観念論」と他のタイプの「理性信仰」の選択をも，たとえしぶしぶであれ理性的には許容せざるをえないところにまで，カントは自らの文化を越え出ていた。あるいは，スピノザ的思考という理性的な文化的他者を前にして，カントの思考は理性的に文化相対主義に棹さすことを強いられていると言うべきかもしれない。この思考は，「感情」を共有できないという意味で理解不可能な他者を，論理的原理に依拠する可能性の領域の中に位置付けることによって，相互に理性的に許容するだろう。

結局，カントの道徳的人格は，超越神の存在とその下での霊魂不死とを要請する。その際，最高善の可能性の要請とはまず第一に，神聖性・浄福が可能であり，徳福一致が可能となることの要請である。しかし第二に，カントの場合には，有限主観的理性が行うより実質的な要請として，神聖性と徳福一致の可能性を要請することが，実質的には霊魂不死と，徳福一致の根拠としての神存在との要請となる。ここで前者の論理的要請と，後者の実質的要請とは，これまでの本稿の議論に従って，論理的形式的な要請と実質的文化的価値に依拠する要請という仕方で区別されなければならない。人間の文化一般という視点に立てば，神存在を要請することなく道徳的であるということは十分に可能でもあろう。しかしながらカントの理性宗教はたんなる理性の宗教としても，まさに有限的理性主観によるこの第二の要請においてこそ成立する。第二批判によれば，理論理性は最高善がいかなる仕方で可能になるかを認識することができないので，その仕方をどのように考えるのがよいのかという判定は実践理性の知恵による「選択」にこそ委ねられている。実践理性の原理こそは，「必要に迫られるという意味では確かに主観的ではあるが，しかし同時に客観的に（実践的に）必然的であるものの促進手段としても道徳的意図において［神存在を］真と見なす格率の根拠であり，つまり純粋な実践的理性信仰なのである」。(262-3) この判定を導いているのは，より具体的には，カントがそこで生きてきた文化を地盤として「超感性的なもの」へと価値を方向付ける「右手と左手の感情」なのである。

７．理性の公的使用と他者理解

文化的他者の相互理解がカント的な仕方で理性的に可能になる

カント的人格は道徳の促進手段として神存在を必要とした。その要請は道徳的理性の信仰となる。だがここで，例えば通常の日本人は，そのような要請がなくとも道徳的であることは可能であると判定する。「アジアにおけるカント」は，超越神と霊魂不死の要請なしにも十分道徳的であろう。そのとき，アジアにおける人格は，超越神へと方向付けられた超感性的な諸価値を感じ取る右手と左手を持った文化的身体性を有してはいまい。むしろ，より自然主義的な諸価値を感じ

取る､別の種類の右手と左手による，カントとは異なる文化的感性，文化的身体を有しているに違いない。

「アジアにおけるカント」は，道徳の原理を，普遍化可能性原理と，文化的身体性に依拠して方向付けられた世界観とに区別せざるをえない。特定の世界記述に対して普遍化可能性原理が適用されるときに，その世界を生きる人格と人間性が具体的に成立する。それこそは形式的な自己目的としての人間性の具体的実態である。実質的に道徳的な具体的人格は，特定世界記述に普遍的可能性原理を適用して成立する道徳的諸原理のもとに相対的に立ち上がる。まさにこのことを理解するとき，カントがスピノザ的汎神論を理性的な文化的他者として認めうる立場に立ったように，文化的他者間には理性的相互理解の道が開けて来る。カントのように徳福一致という理性の要求が超越神の存在を要請することに繋がるか，あるいは例えばスピノザ的に，「悟り」(VIII,143）によって幸福ということの意味が変容してしまうか，そのどちらも相対的に可能であるし，またそのようなものとして相互に理解できる。だが，実体験として自らがどちらを生きる人格であるのかは，どのような文化のもとで生きて来たどのような個性であるのかということによって決定される。ただし，この決定は普遍的理性による形式的な決定ではない。むしろ生の場所と来歴という偶然の賜なのである。

カントはその啓蒙論の中で，実定的宗教文化に関わる官職を主に念頭に置き，国家に委託された官職として理性を使用することを「理性の私的使用」と呼び，学者として公衆を目指して理性を使用する「理性の公的使用」と対比した[10*]。(IV272）この例にならって言えば，特定の実定的文化のためにだけ使用される理性は私的に使用される理性であるが，この会議がそうであるように，特定の世界記述を超えたところで文化的他者の理性的相互理解のために開かれている公共性こそは，理性の公的使用の場面であることになろう。現代の私たちは，カントの定言命法を，様々に他者である理性的･文化的人格達のいる豊穣な世界において，相互理解と協働を可能にするところの，理性的道徳原理として理解するべきであろう。

最後に，この国際学会における大変によく方向付けられた理性の公的使用に改めて感謝申し上げたい。

註

(１) 本稿は，2001年５月20日から23日まで香港のバプテスト大学で開催された学会“Kant in Asia - The Unity of Human Personhood - ”（アジアのカント ― 人格の統一 ―）（http : //www.hkbu.edu.hk/~ppp/KantInAsia/index.htm）において口頭発表された英文原稿（Human Personhood between Moral Law and Cultural Values）を，若干の変更と、補足を加えつつ、訳出したものである。

(２) カントの著作からの引用は，慣例に従い，第一批判は A/B の表示と頁付けにより，第二批判は原版頁付け，それ以外の著作はアカデミー版カント全集からの巻数とペー

ジ付けによって示す。

（３） カント倫理学がどのような仕方で宗教文化的伝統に根差しているかという点については，最高善と人間の課題との連関において顕著な仕方で現れてくる。以下の書評でもこの点について触れた。「理性の宗教・理性の道徳　－角忍著「カント哲学と最高善を巡って」－」（『創文』 No.518, 2009 年４月，創文社，P.23～P.26）

（４*） ［以下，*が番号に付加されている註は，一般読者のための註であることを示す。］カントが挙げた例に従って具体的に言えば，まず自殺が禁止されるのは，苦という感覚が本来は普遍的に生を促進するという自然本性的な目的論的連関の元にあると考えられるからである。次に他者とのあいだで相互扶助が必要であるのは，そもそも人間は相互に他者の善意による援助を必要とするような本性を有する存在だからであり，さらに怠惰が禁止されるのは，本人に備わった自然的資質を活かさずとも理性的存在者に課された目的に反しはしない，などとは考えることができないとされるからである。このようにこれらについては，虚言の禁止の場合に問題となるような次元での論理的矛盾のゆえではなくて，人間の自然的本性の目的論的な実質に関わる次元での矛盾のゆえに，当該の規範が導かれているのである。これらの点から帰結することについては，次でも論じた。「規範としての〈自然〉」（『状況』 2004, 11/30，状況出版，P101～P113）

（５） 以下については，次の拙論で詳論した。Innerhalb und Außerhalb der bloßen Vernunft *Wandel zwischen den Welten*（Herausgegeben von H.Laube），S321-S.338. Verlag Peter Lang（2002, 12）

（６*） 一般的に言っても，無からの創造というキリスト教的観念は，あらゆる出来事には原因が存在するという因果律に従って思考する理性的原理に反している。（逆に因果律は無限遡行という一種の論理的循環，ないしは矛盾をはらんでいるとも言えるが，この問題を主題的に扱っているのが第一批判の「弁証論」，中でも「純粋理性のアンチノミー」章である。カントはそこで，時間と空間という形式は，超越論的には人間的主観の創成になる観念的なものであるという「形式的観念論」の立場を取り，現象においては無限遡行は矛盾とはならない，ということを論じた。）カントの論点は，理性的に理解可能な客観的因果関係は時空の範囲内にしか成立しないにもかかわらず，時空そのものが存在する原因を時空における現象を越える超越的な神に求める思考は矛盾しており，結局のところ，神の超越性というキリスト教思想の核心を破壊してスピノザ的汎神論に近づいてしまう，という点である。カントの立場では，神の超越性のようなことがらは「たんなる理性」を越える次元で確保するべきことである。これはつまり，よく知られた「信仰に場所を確保するために知識を廃棄しなければならなかった」（BXXX）という立場である。カントにとってスピノザ的汎神論は，キリスト教的超越神に拘らなければ論理的には矛盾を孕まず，それゆえむしろ首尾一貫した世界観ではあるとしても，それが客観的に正しいという主張になると，知的越権に陥ることとなる。カントが属している文化に根差したキリスト教的超越神という信仰は，その越権によって破壊されることになるのである。カントがスピノザ的汎神論を批判するのはそのような独断性がそれに伴う限りであり，世界観としてのスピノザ的汎神論そのものに対してではない。スピノザ的汎神論は矛盾を孕まない。同様に，もちろん

「形式的観念論」に依拠する「定説的」形而上学は矛盾を孕まない。両者は世界観として対等でありうる。カントの立場は，様々の文化的他者を許容しうる理性的思考としても理解できるわけである。

(7*)　前註のように「信仰に場所を確保するために知識を廃棄しなければならなかった」カントは，徳と福とが事実的には決して一致しない現実があるにもかかわらず，「理性の事実」においてはその一致を理性が「最高善」において求めていることになるというまた別の現実があることから，理性はそれらの一致を来世において客観的に要請する，という立場を取る。これが『たんなる理性の限界内における宗教』における理性信仰の基盤となる。

(8)　この点については以下で論じた。「「哲学のスキャンダル」の外と〈中〉 ―観念論論駁と内的触発―」(『日本カント研究 8　カントと心の哲学』2007，9月，日本カント協会編，理想社，P107～P124)

(9*)　実はここで，「超越論的観念論」という呼称をカントが第一批判の改訂第二版ではむしろ取り下げ，自らの立場を「形式的観念論」と呼び代えたことに問題が関わってくるが，この問題を本稿で議論することは紙幅の都合でできないので，両者を精確には区別せずに理解することにする。ところで，人間の経験一般における根源的な所与の在り方，つまり直接的に体験される現場は常に〈今〉であるという事態と，そのような〈今〉の継起が空間的に直観化され，計測可能な一次元の直線において秩序付けられるということは，区別することができる。「形式的観念論」と呼び代えられうる限りの「超越論的観念論」とは，後者の秩序の原理を，時間と空間という純粋直観として，あくまで認識主観の認識の在り方に依存する，その意味で観念的な秩序であると考える立場である。

(10*)　啓蒙の完成者，あるいはその超克者ともされるカントのこのような用法は，もともと天皇家ないしはその統治秩序を指し示した語である「公」とそれに対する「私」という，日本語としてのこれらの言葉の用法とはもちろん異なるものである。カントにとって「公的」とは，実定的な統治や宗教，文化からは自由な理性的思考における，知的協働と相互理解に基づく真理探求の理念を指し示す言葉である。

(倫理学専攻：教授)