

カント倫理学を介する哲学入門(2)

* 本稿はもともと「前」と「後」で完結させる予定であったが、内容が膨らんでとても許された紙幅の中で二回では完結できなくなってしまった。今回は「(2)」として掲載することにさせていただく。前号掲載分に引き続き、「哲学概論」の教科書である。

14. 義務としての自由意志

自由意志という概念をカントは循環に陥ることなく論じたのだろうか。2節で立てたこの問題は、具体的には、普遍化可能性原理の適用を命じている道徳法則を、客観的なものとして、いかに受け入れることができるのかという点にかかって来る。なぜならば、カントは道徳法則を客観的なものであると主張しているの⁽¹⁾、それを認めるのならば、主観の態度とは無関係にして独立に、この法則が主観に妥当することになる。するとこの法則に自由に従っているというのは簡単には説明ができなくなるように思われるからである。命令である法則すなわち命法が客観的であるなら、主観の側から言えば、そのように意志せざるをえないということであるから、これは果たして自由になされていることだといつてもよいものだろうか。この点について考えなければならない。

カントにとって自由意志とは義務であった。結論的にはそういう逆説めいたことになるのだが、これを理解するには、意志にかかわる基礎的な対立と葛藤について見ておかなければならない。またそのためにはさらに、より一般的に、自己とは何か、あるいは、自我とは何か、つまり「私」とは何か、という問題⁽²⁾を考えなければならないことになる。

(1) 『人倫の形而上学の基礎付け』2章

(2) 自我とは何かという問題、つまり自我論は、特に最近日本でもさまざまに議論されている。なかでもよく読まれている次のものを挙げておく。大森荘厳：『時間と自我』（青土社1992）。永井均：『〈私〉のメタフィジックス』（頸草書房1986）。

15. 意思と意志

通常、私たちの行為は具体的な目的によって規定されているが、その目的なるものは多くの場合、意思の自由ということについてこれまで考察して来た観点からすれば、必ずしも自由に立てられた目的ではないことになる。例えば、食事をする、日課とし

て大学へ行く、気に入った友人と会う、……、税金を支払う、……、義援金を出す、被災地でのボランティア活動へ赴く、……、等々の行為を考えてみると、好きでそうしたくなったという受動的な欲求を越えて(「可哀想だ。」といったことはすべて受動的な感情かもしれないと考えるわけである。同情が学生諸君を駄目にするにはよくあるし、同じような点から親が子供を駄目にするのはもっとよくある。)、理性的に自由に立てられた目的からなされる行為がたとえあるとしても、それは極めて稀で特殊なものであることが分かる。というより、そういうものがあるかどうかどうも怪しい、というのがこれまでの議論の示すところであった⁽¹⁾。

私達が自発的に立てた目的ならば、それは何らかの点で善いものであると判断したからこそ自ら立てたのだと言わざるをえない。しかしながら、受動的に与えられた目的については、さしあたり問題を生じなければ、という条件付きでその実現を目指すので、条件付きで善いとされる目的にすぎない。これは3節で述べたように、もともと欲求に根ざしているのだが、その欲求を満たす手段を選択するのに知性が関わっているので、条件付きで善いとその場面では言わざるをえないにすぎない。

さて、行為の目的が善いものとして確定されているならば、その行為の意味はその善さ、つまり価値によって定められるだろう。だが、目的の善さがどれも怪しいのならば、行為の意味は何によって定められるだろうか。

善さという観点からは怪しげな種々の目的が、さしあたり条件付きで、「私の」目的として与えられている。「私」はそれらの諸目的を実現するためにどうしたらよいのかを模索する。だが、種々の目的がすべて実現されえるということの保証はどこにあるだろうか。さらに、もっと根本的に問い直して、さしあたり善いとされているにすぎないことが、たとえすべて実現されるとしても、そもそもそれにどれほどの意味があるのだろうか。

あることがらの意味を定めるものは何かということについては、これを二通りの仕方で行うことができる。一つの基準はそのことがらがそれ自体の実質として有している善さ、つまり価値である。例えば勇気が、それ自体として尊ばれるべきものであるという善さを有していれば、勇気があるというのはそのことによって意味のあることがらである、というように⁽²⁾。

二つ目の考え方は、当のことがらそれ自体を問題にするのではなくて、そのことがらが普遍的に生じる世界を考えてみて、それが望ましい世界かどうか問うてみる。つまり当のことがらの普遍的な形式もたらす世界の善さを問題とする。

これまでの議論から分かるように、カントは後者の考え方を採る。カントは端的に

して無制限の善さというものは「所与としての世界」⁽³⁾にはないと考えるので、善いものとは条件付きで善いとされるにすぎないこととなる。そういう所与のものの意味は、普遍化可能性という、それを自他共に相互理解するための原理によってこれをふるい分けなければならないからである⁽⁴⁾。

カントのこの見方に従うことにして、この論考では以下、所与のものの条件付きの善さに関わる心的事態を「意思」と記し、普遍化可能性という規制に関わる心的事態を「意志」と記すことにしよう。

すると、意志と行為の連関についてこれまでの考察を進めて、その間に意思を置き、以下のような構造を考えることができる。

①具体的な行為(最終到達点)←

←②その行為をなそうという意思←

←③その意思を普遍的なものとして、つまり何らかの規則の一事例として把握した上で、その規則を、言語使用において一般に、理解しようとする意志(定言命法)

- (1) 6節で述べたように、道徳にかんしてカントはルター以来の厳格な伝統の中にいるので、どんな立派な行為であろうと、それがそのまま善行であるという保証はないと考える。ここで挙げた例のどれを採ってみても、例えば、自分が善行の出来る人間であるということを確認したいからそうしているのにすぎないのかもしれない、といったタイプの懐疑をくぐり抜けるものが本当にあるのか、というふうに考えるわけである。完全かつ純粹に道徳的な動機から行為することなど人間には出来ない、という自覚から生じる絶望が、カントにとっても基調にある。
- (2) 勇気がそれぞれのもので善きものであるというのは、アリストテレスがそれを臆病と無謀との間の理性的な中庸として定義した(『ニコマコス倫理学』1107a-bの中庸の定義と勇気の定義をあわせて参照。)ように、勇気というものがそもそも理性的規範的な仕方では把握されるかぎりにおいて認められることである。カントは勇気といったものについては、これを自然によって与えられたたんなる資質にすぎないと考え、理性的規範的に把握されるべきものとは認めない。むしろ理性が、規範的にはニュートラルな気質である勇気を、道徳的に用いるべく命令すると考える。勇気の悪用は逆に恐ろしいものになりえるというわけである(『人倫の形而上学の基礎付け』1章の冒頭)。5節の注(2)で掲げた『メノン』の箇所では、プラトンも基本的にこのカントと同じ立場にいる。
- (3) 「所与としての世界」は、この論考で私が使う術語である。これについては、17節で詳しく説明する。また、16節注(4)を参照せよ。
- (4) 相互理解のための原理としての普遍化可能性原理だけからストレートに善が帰結するとするのには、

実は飛躍がある。この論考では普遍化可能性原理を矛盾律と同等のレベルにおいて考えているので、さしあたりこの原理から帰結することは善ではなくて、たんに思考可能という点から押さえられている有意義性であるにすぎないからである。

ただし、普遍化可能性原理を、ある行為の格率を普遍化した場合の世界を考えると言い換えるとき、その世界なるものの意味論、つまりその世界で通用する辞書のあり方によっては、有意義と善が同等に置かれるという可能性もある。

これらの点については、18節注(1)を参照のこと。

16. 自我と世界

前節での導入の仕方と 3 節の議論から分かるように、②の意思は、それが当面の所与の目的を実現するために選ばれるものであれば、選択意思である。3 節ではまだ意志と意思を区別していなかったから、選択意志と記したが、この区別を導入した現段階では、正確には選択意思である。さてここで、次のような言い方をしてみよう。

一般に欲求は、「私」が生じさせたものではなく、「私」を根拠としてはいない。にもかかわらず、奇妙にも、それを満たしてやらなければ、「私」は落ち着かない⁽¹⁾。

例えば、昼時になって空腹になっていて、たまたま目に入った他人の弁当にお腹が鳴って、自分は学食へ行ったら何か食べようという②の意思を持ったとすれば、この意思は、空腹を満たすという目的のために、「私」によって選択されたものである。だが空腹になったというそのことには、「私」は関与してはいない。「私」は、そのおいしそうなものを見て覚えたそれを食べたいという意思に行為を連動させずに、この意味で抑えてから、別のやり方で、空腹を満たしたいというもとの欲求を実現するわけである。ここで「私」ならざるものに根ざす欲求と、「私」との関係が問題となる。

欲求の方は、「私」に、普遍化できないような格率においてしか理解できない行為を採らせるかもしれない⁽²⁾。他人の弁当をそのまま食べたりすれば、それは、都合により所有ということを見做してもよいという格率を採用したこととなり、普遍化すればそもそも所有ということの意味が失われるだろう。所有という秩序がある世界に住みたいと思っているかぎり、これはできない相談である。

空腹感、あるいは食欲一般(飢え)は、まさに生理的に生じてくるものであって、空腹感の生起それ自体に「私」は関与しない。だが、生じてきた空腹感を満たすという目的の実現を、「他人の弁当を食べよう」という記述と認知によって目指すか、「学食で食

事をしよう」という記述と認知によって目指すか、この点には「私」が関与している。

欲求そのもの、空腹感そのものは、生理的因果的に説明されるものであり、これは「私の」空腹感であると同時に、また「世界」の側に属する、因果的に説明される事態でもある。この場合の世界は常にすでに⁽³⁾「私」がそこに放り出されている、いわば「所与としての世界」である⁽⁴⁾。だがそれは、例えばここで空腹感そのものとして考えられるかぎり、「私」がその世界にどのような仕方に関わっていくのかという点についてはオープンな、たんに事実としてそこにある世界にすぎない。このたんなるいわば質料⁽⁵⁾としての事実世界は、どのような記述を「私」がそれに与えるかによって、違う種類の世界のあり方へと変貌して行く。これは、「私」がどのような世界に住むことを望んでいるのかということに依存する。

欲求に導かれる世界の記述と認知は、「所与としての世界」そのものの存在に根差すものではあるのだが、しかし場合によって、理解の対象としては全体として矛盾を含み、それゆえ無意味な世界を導くような記述であるかもしれない。つまり、欲求や感情に導かれる意思とは、矛盾を孕みうる、それゆえ「私」には理解不能な他者であるかもしれないということである⁽⁶⁾。

そのような意思に対して、「私」の方は、意味として統一した世界を求め、また創造しようとすると言える⁽⁷⁾。というより、そのような意志、つまり定言命法を自己立法する意志をここで改めて「私」と呼ぶことにしよう。

すると、「私」、つまり定言命法を自己立法する意志とは、世界を有意味⁽⁸⁾なものとして理解しようとしている意志である。言い換えれば世界を矛盾なく論理によって把握しようとしている意志であり、自らの行為についても、それがどのような世界をもたらすのかという点から、理解可能なものを選んで行為しようとする。

(1) 「落ち着かなさ(uneasiness)」を自由論の核においたのはロックである。これには大きな長所がある。それは、「私」というものがそもそも世界に放り出されているということ、的確に把握するからである。(前掲のロック：『人間悟性論』2巻21章)

(2) ただし、そういう格率を採ったのはあくまで「私」である。つまりそのことの責任は「私」にある。この点にはアクラシアに関わる厄介な問題がある。その一端については 25 節で触れる。

(3) 17 節注(4)参照。

(4) この「所与としての世界」、そしてこの後に出てくる「私の世界」、「実践理性の世界」は、「私」と「私の」、及び「私の」、そして「私の」とともに、カントの用語ではない。

(5) 質料(「質量」ではない。)と形式という非常に基本的な対概念は調べておくこと。

(6) ここで「他者」という言葉を使ったが、これについて説明を付け加えておく必要がある。本文の文

脈ではこの言葉は、「私」のママにならない欲求や感情のことを指していると思われるかもしれない。だが、私の意図はそうではない。次節で論じるように、欲求や感情は裸のままではまだ意思を生じさせない。欲求や感情が意思となるには、「私」によって選択されて選択意思となることが必要なのであり、「他者」とは意思のレベルで理解できなくなったものを指している。うっかりして意志がきちんと吟味しないまま認めてしまった選択意思が、あるときからどうにも理解できなくなったもの、これが「他者」である。つまり「他者」も、もともとは「私」の介在により生じた意思である。つまり、「私」にとってその時は分かっているはずであったもの、今は分からなくなっている、かつて理解の対象と思って高を括っていたものであつて初めて、「他者」となるのである。まったく理解できないものはそれが「他者」であることさえ分らないだろう。それゆえ、本稿で使う「他者」は、神や、あるいはすぐに見る、カントの「人間性」において見出されるような、崇敬の対象という意味での超越性と重なり合う他者性ではない。

ところで、「私」が論理的には理解不可能な意思を選択したのは、習慣に従つたのかもせず、また一種の「すねた」根性によつてのことかも知れず、また、恐怖のためであつたかも知れない。さらに、個人のレベルを超えて文化的な実定性が関与していることも多いだろう。すると、論理的には矛盾を孕むものの方が自明であり、逆に理解の最低限の基準である矛盾律の方が他者と映る、ということにもなるのである。これは重要な点であり、続稿で詳しく論じる。

- (7) この論考のような立場に対する非常に根本的な批判ないしは反発として、そもそも世界を矛盾なく統一した意味として把握しようなどということ自体が、ただ生起するのみの現実の無意味な過酷さから逃避し、夢見心地の中に生きようとしているのにすぎない、あるいは、そのことを認めない自己欺瞞と倨傲にすぎない、という見方がある。ニーチェは哲学者のそういう態度を「アポロ的」と呼んで徹底的に批判した。ごく大雑把に紹介すれば、哲学者が、意味を見て取る、という視覚的な生によって、自分たちの自己欺瞞を生きおせせると考えるのに対して、ニーチェ自身は「ディオニソス」の徒であり(ギリシア神話のアポロンとディオニソスについては確認すること)、矛盾やら統一やら意味やらには関係なく、論理などという単純な人工的装置では把握できない世界の過酷さと現実とをそのまま肯定し、それに呼応する、ということになる。その場合、そもそも意味というものを根本的なところで支えていると思われる、目的というものが成立する地平、つまり時間も、また時間における変化も、剥き出しのものどされる。変化は、同じことが単に無意味に繰り返される無窮運動のようなものとして把握され、およそ目的のない時間におけるものとして、つまり永遠に同じことを繰り返す「永劫回帰」として語られることになる。意味を目的が与えるというようなことはなく、いわば生起することそれ自身がすべてとなる。(テキストとして『悲劇の誕生』と『ツァラトゥストラはこう語った』を挙げておく。)

私自身は、裸の世界の不気味な過酷さというものを、現実世界とはいったいどういうものなのか、

という問題において考えるより、むしろそのような世界にいる「私」とは何であるのかという問題において考える。私はやはり、現実自己を先立てて考えていることになる。ただしこの問題は、私はどこに住みたいのか、そしてその故郷における誰なのか、という問題とは違うと思っている。(ちなみに、続く議論で行うつもり私のカント批判では、カントはいわゆる二世界説を持ち出すときには、この二つの問題を混同した部分があるという点がポイントとなる。23節注(3)参照。)

ニーチェならば(ただし彼が狂気に陥らずに生きていたならば、だが。——これはもちろん、狂気に陥ったことがいけないと言っているのではない。自己欺瞞よりはの方がいいのかもしれない。)そもそも、何らかの意味で現実世界に先立つ「私」の存在になど意義を認めず(例えば、『権力への意志』第三書のIのC)参照。手軽に手に入るのは、筑摩書房版:原佑訳。)、世界の無意味な過酷さなど軽々と(?)越えてしまい、それをそのまま呑み干して受け容れるだろう。

だが私は、少なくとも、人間は意味を求める動物であり、また無意味には耐えられない、というものの見方に与している。酒飲みの私としては、ディオニソス=バックスにあやかりたいのだけれども、どうも、怪しげな自己とかその意味とかにこだわっていて、愚痴っぽい酒しか飲めない情けない奴ということなのかもしれない。これでニーチェのような批判に耐えうるかどうか、日頃の行状から諸君が判断してくればよいと思う。私にはニーチェ批判の準備はまだない。

(8) 有意味であることと善いこととの連関については、15節注(3)及び、18節注(1)を参照。

17. 実践理性の世界

今までの議論から明らかなように、ここで理解可能かどうかということは、矛盾が生じないかどうかという点で押さえられている。すると、そもそも矛盾とは、二つ(あるいはそれ以上)のことがらについて成立するものであるから、矛盾となるかどうかということが問題とされるためには、少なくとも二つのことがらが、所与として与えられていなければならない。

当面の問題でその所与とは、感情あるいは欲求に根差す「私の」意思を普遍化した場合に想定されるべき全体としての世界であり、つまりその世界において生じて来ると推論されることがらすべてである。意思を普遍化する場合に想定されるべき世界とは、前述の「所与としての世界」ではない。そうではなくてむしろここで仮に、「私の世界」⁽¹⁾と云うべきものである。

考察を続けるために、1. 「所与としての世界」及び「私の」欲求、2. 「私の」意思、さらに 3. 「私の世界」、という三局面に問題を区分して、その構造連関を分析してみたいと思う。

「所与としての世界」というのは、前節で考えたように、「私」がそれにどのような

仕方に関わっていくのかという点についてはオープンな、たんに事実としてそこにある世界にすぎない。まず注意して欲しい点は、1.の「所与としての世界」そのものは、2.の「私の」意思を生じさせない、という点である。つまり、「飢え」(空腹に伴う食欲一般)そのものは「私の」欲求一般の一つではあっても、まだ「私の」意思ではないということである⁽²⁾。

3節で述べたように、私達は欲求にストレートに導かれて行動するわけではない。飢えに根差す欲求があったとしても、ある種の魚が目の前に浮かんできた自分の生んだ卵を食べてしまう、といった行動は私達のものではない。私達は自らの行動の意味を知っているし、また知っていなければならないような存在である。欲求を満たすにしても、私達は必ず手段を選ぶ。しかもその選び方について、通常は問題が生じないにもかかわらずたまたま問題が生じてしまった場合にでも、「してしまったけれどもその意味は知らなかった」ということが許されないような場面がある⁽³⁾。

これは、「私」は「所与としての世界」に放り出されていても、それによって全面的に決定されてしまうのではなくて、むしろ、常にすでに、その「所与としての世界」を理解解釈して生きている⁽⁴⁾、と言わざるをえないような存在であるということなのである。理解し解釈するというのは、具体的には、「所与としての世界」においてどのようなつもりで行為するのかということではかない⁽⁵⁾。

ところで、選択意思は無条件に善いものではなく、当該の場面でさしあたり、条件付きで善いものであるにすぎない、という点はすでに4節で確認している。このことの意味をここでもう一度捉え直すと、意思あるいは選択意思を持つということは以下のようになる。

「私」の意のままにはならない所から生じてくる感情や欲求一般(1.)に動機づけられて、いわばオープンな素材としてのこの動機に、ある記述を与えるということ、言い換えれば、「私の」欲求(1.)を、それを実現する手段との連関において捉えて、「私の」意思(2.)とすること。

先の例で考えれば、食欲を満たすにしても、他人の弁当をいきなり食べるという手段を実現しようとする意思を発動させるか、あるいは、学食に行行って食べるという手段を実現しようとする意思を発動させるか、これを「私」が選ぶのである。こうして欲求の生起に「私」は関与していないにもかかわらず、それ自体としては記述以前の「私の」欲求(1.)を、実現する手段を選択するに当たって、「私」という知性が関与し

ているので、意思とは必ず「私の」意思(2.)なのである。もちろん飢え(食欲一般)も、1.の「私の」(2.の「私の」ではない!)飢えである。だが、この「私の」の「の」が付いているのは、その欲求を満たしてやらなければ「私」が落ち着かないから、ということに尽きる⁽⁶⁾。「私」が記述したり選んだりしたことだからこの「の」が付いているのではない。

ところで、他人の弁当の方は認められず、学食の方は認められるだろう。これは、欲求を当該の仕方でも実現しても問題が生じない、という条件に、前者は当てはまらないからである。ここで、同じく意思ではあっても、その選択に当たってそれぞれの意思の意味することが問題となって来る。

意思の意味することとはどういうことか。定言命法を矛盾律と重ね合わせて考えてきたこれまでの考察からすれば、それは以下のようなこととなる。

意思の意味を考えると、当該意思の実現を一事例として包摂できるような規則を言語化してみて、今度は逆にその規則によって成立する世界を考えてみることである。例えば他人の弁当をいきなり食べたりすれば、所有は場合により無視してもよい、という規則の一事例となる行為が実現することとなる。

そういうことが普遍的に生じる世界は矛盾を孕まないだろうか、あるいは、それは何か有意義な世界となっているのだろうか、またその上で、はたしてそれは私が望む世界だろうか、さらに、その世界は真に望まれるべき世界なのだろうか、といったことを考えてみるわけである。

さて、もしも意味をなすということがそのまま善いことであるとしたら、意味の問題は価値の問題となる。この二つが直結すると考えることが正しいかどうかという問題については後に考えるが、もしも、意味をなすということを、上の問いの中で最後の、真に望ましいかどうかというレベルで考えるとすれば、意思の意味を問うとはその価値(善さ)を問うということと同じになる。

私達は自らの行為を導く意思の意味(あるいは上の留保のもとでは価値、つまり善さ)を自覚すべき存在であり、無意味を帰結するような意思に従う行為はなそうとしない、ということを認めるとすれば、それは今までの考察によれば、私達は「所与としての世界」に立場を得て、それを「私の世界」、つまり理性的に有意義な(あるいは善い)世界へと、行為によって創造しなければならない、そのような存在である、ということになる。理性的に有意義な(善い)世界とは、これを「実践理性的世界」⁽⁷⁾と呼び代えてよい。

(1) 16 節注(4)と以下の注(4)参照。

- (2) この点には、3節注(3)で述べておいたように、因果と志向性の交錯と区別をどう理解するのかという問題が絡む。ここで私としては両者の違いを、因果的に与えられた所与と、目的を志向してなされる手段の選択に関連する記述という区別において理解していることになる。だが、所与そのものが選択に関連する記述と別に存在するかどうかはいろいろな検討を要する。伝統的な言い方をすれば所与は「質料」、記述は「形式」であるが、質料そのものを形式抜きに捉えることが出来る、という考えは通常は認められない。ただし、身体を一種の機械と見るデカルトは、同様の問題について『省察』の「第六省察」で、「胃のいらだち」と食欲とを別のものとして立てたうえで、それらの結合は「自然によって教えられた」と微妙な言い方をしている。

3節注(3)では、この問題についての明確な見通しはまだないと述べたが、ここで1. 2. 3. それぞれの「の」「の」「の」を区別することによって、カント的な立場から、続稿以降である程度この問題を扱う準備とした。

さて、本稿の議論ではデカルトとは違って、さしあたり「胃のいらだち」と食欲一般とを区別しないことにした。すると、まず、「胃のいらだち」あるいは食欲一般、次に、食欲を実現する手段込みの記述(そのまま他人の弁当を食べよう、とか、学食へ行って食べよう、とか)、という二段階を考えると。1. 感覚そのものあるいは自然的な欲求一般、2. 欲求一般実現のための手段の選択を含み込む、記述による認知、という段階である。この1.と2.は、本文の1.の「の」、2.の「の」に対応する。2.の記述による認知には、文化的な関連も考えなければならないだろう。これは他者論と絡めて続稿で扱う。

- (3) 例えば、渋滞の中で急いでいて、本来徐行すべき道を抜け道に使って、通常で車を走らせてしまい、たまたま子供が飛び出して、轢いてしまったとする。徐行義務違反ということは運よく事故にはならなかった場合と同じであっても、轢いてしまった場合には、「その時に徐行義務を忘れればそういうことになるとは予測などできなかった。」で済むはずがない。この場合、責任とは何に対する責任なのだろうか。轢いたことに対してか、それとも義務を怠ったことに対してか。ここには「道徳的責任」とその「主体」という概念を巡る問題がある。これについては続稿で考察を試みる。
- (4) 「常にすでに」という表現について。これはよく使われるが、カントの術語ではない。前節でこれを使ったときには(前節注(3)の箇所)、「私」が「所与としての世界」に投げ出されている仕方だけにかぎっての意味であったが、ここでは、「私」が「私」であることにとって本質的な規定として、この表現を使う。つまり、私達は「常にすでに」世界を解釈してしまっているという仕方では生きていない、ということである。さらにこの表現は、24節で使う「常に未だない」という表現と表裏をなして「私」のあり方を規定する。

私達は世界に接するときに、世界のあり方をただ純粋に映すということは出来ない。認識とはどのようにしていても「私の」認識であって、「私」の側の言語あるいは認識能力の中で動くものでしかない。

カント倫理学を介する哲学入門(2) (木阪)

私達は世界そのものを捉えているのではなく、あくまでその知を持つにすぎない、ということなのだが、ここから帰結することはなかなか厄介であって、つまり、世界そのものはそれを知ったとたんに、それそのものではなくてその知となるとすれば、「対象そのものとその知との一致が真である」という真の定義が使えなくなる。これは通常、真理論のアポリアといわれる大きな問題である。これについては後に扱う。

これも続稿で扱うが、カントは、知とはそもそも世界そのものの把握ではなくて、私達の知の一般的な枠組みに従って現れてくるもの、つまり「現象」に関わるものだと考えた。これに対して「物自体」は認識できないのである。カントによれば私達の知の一般的な枠組みとは、時間と空間、そして論理形式である純粋悟性概念である。『純粋理性批判』の第二版序文を是非読んでみよ。

私達は「常にすでに」知の中にいる。これが「私」であるということの認識論的な意味である。ただし、ここから以降、このことを前提にした上で、「私」であることの実践哲学上の意味を問題とすることになる。

すると、「常にすでに」知の中にいる「私」が、自らの行為の意味と善悪を知らないということは矛盾するということとなる。これから前注(3)の本文箇所のようなことも言えるわけである。また、10節の注(3)で触れておいた「ソクラテスのパラドックス」も「私」であることの倫理的な意味に直結する問題である。

- (5) 不誠実ということを排除すれば、という条件を付けておく。不誠実な解釈とは、屁理屈による自己正当化、あるいは自己欺瞞であるようなもののことである。普遍化可能性がどうこうという以前に、当の行為の現場において、端的に自分は何をしたのか、逃げたのか、立ち向かったのか、信じたのか、裏切ったのか、そういう基礎的な記述が誠実になされていなければ、そもそも行為が確定できず、それを導く格率など普遍化しようもない。

実はこの問題は決定的な射程を持っている。もしも、そもそも誠実な記述をなすということが、道徳的で規範的な記述が最初からなされなければならないということであるのなら、普遍化可能性原理などという余計なものは不要となるかもしれないからである。

またカントのように考えていくと、例えば尋ねられれば、不当な命令によって目標の人物を見つけ次第仕事をしようとしている刺客にでも、その目標である自分の夫の居場所を教えなければならなくなる。カントはこれとほぼ同じような事例について、それでも教えなければ仕方がないのだという趣旨の、評判甚だ芳しくない『人類愛から嘘を付く権利の虚妄』という小論を書いている。興味がある人は「カント全集」(理想社)の16巻で読んでみよ。私達が直観的に善いと思うことと、論理的に詰めていかなければならない倫理学の帰結がずれていく場面に直面することになる。ある意味で、学問とか理性とかいうものの非力さと、哲学者あるいは倫理学者などという存在の無駄を実感してしまうかもしれない。

ともかくも、上の点はカント的な普遍主義の決定的な弱点である。より一般的には、そもそも道徳的判断は、普遍的原理により演繹的な仕方では生じるようなものなのだろうか、あるいはさらに、そういう仕方では説明すらできないようなものではないのか、という問題である。6節で説明したことを思い出してもらえば、絶対者の個別的にして一回かぎりの意志に、人間理性の普遍性が取って代わることなど出来るのか、というように考えてもよい。

倫理的判断は個別的で唯一の、実存的(この言葉については調べる)な真理でしかないという立場が当然ある。ただし、そうすると今度は逆に、そもそも倫理や道徳については一般的な知は無力であるということになってしまう。この立場からする普遍主義に対する批判は、カントに対してというよりも、そもそも哲学的倫理学一般に向けられることになる。最も根本的な問題は、罪の問題をどう考えるのかということである。哲学的な立場からすれば、罪という何か積極的なものではなくて、8節の注(2)で触れておいたように、アクラシアという、知性の一部であるはずの意志の薄弱が、なぜ生じるのかという仕方では問題が立つのに対して、そもそもそういうギリシヤ的な主知主義に対して、キリスト教的な立場から、必ずしも知性には還元できない意志の積極的な問題現象として、罪の問題がクローズアップされることになるのである。その典型的な例として、キルケゴールの『死に至る病』、第二編のAの第二章、「罪のソクラテスの定義」を挙げておく。

(6) 16節注(1)参照。

(7) カントはこれを「英知界」とよぶ。わざわざ別の語を使って呼び代えているのは、カントはこの世界を何か現実に実在する世界と考える傾向が極めて強いからである。後に見るように「英知界」と「感性界」というカントのいわゆる二世界説に私は与しない。23節注(3)参照。

18. 「私」であることの倫理的な意味 つまり、世界の総合

実践理性の世界とは志向されるべきものである。これに向かって「私」が、「所与としての世界」に生じてくる、それ自体としてはオープンな欲求や感情を、矛盾なく理解され、かつ真に望まれるべき世界の記述において理解し、そのようなものへと創造して行くわけである。

だが、「所与としての世界」の解釈を誤ると、世界は意味と統一を失って四散してしまうだろう⁽¹⁾。四散してしまうのは「私の世界」であり、そうになってしまうのはそれが「実践理性の世界」としての形式を失うからであると思われる。「私の世界」はそこで「私」が生きる意味を希薄なものとし、やがては消失してしまうかもしれない。そうなれば「私」は自らの世界を失い、自身も消失してしまうだろう。そうなるより先に、「私」が「私」であるためには、つまり「私」の内実である「私の世界」が消失しないた

めには、所与としての裸の世界が「実践理性の世界」という形式に架橋綜合されなければならない。つまり、「私」は二つの世界を綜合することにおいて成立するのである。

- (1) これには前節で示唆しておいたように四つのレベルが考えられる。つまり、以下のようである。1. そういう世界は矛盾を孕まずに思考可能かどうか。2. それは有意義な世界かどうか。3. それは私が望む世界だろうか。4. それは真に望まれるべき世界なのか。

カントはこれらを実質的に同一のレベルで考えることができるような仕方、定言命法(「君がその格率によって同時に、当の格率が普遍的法則となることを意志することができるような格率によってのみ行為せよ。」)における「意志」を設定している。つまり、カントの「意志」は、単に論理的に普遍化された世界を理解するだけのことに関わるのではない。普遍化可能性という論理的原理だけで導ける道徳的原理は非常に限られ、これだけで倫理学を展開するには無理がある。この点については後に論じる。

ただし、カントのような仕方、「意志」を押さえると、倫理学の展開にとっては都合がよいのだが、それを理性的意志として考える場合に、倫理学以外の場面でも論じられる理性一般とはどうしてもずれが生じてくる。これは、実践理性と理論理性は同一の理性と言えるのかどうかという問題であるが、カントのやり方ではこの同一性をうまく議論できなくなる。この点については、木阪貴行:「カントにおける「綜合」の背景とその行くえ」(東京大学文学部哲学研究室『論集』IV(1987)所収)を参照のこと。

私としては続く議論で、理論実践を問わず一般に理性を理性的自己として押さえ、またそれによって実践哲学も知識と真理の問題も基本的には同じレベルで扱うことになるので、倫理的場面と理論的場面を横断して共通の性格を有するかぎりでの理性のあり方を基本とする。この立場のカント本人との相違は、やはり後に分かるように、カントに対する私の批判的議論に関係する。23節注(3)参照。

19. 意志と意思が対立する

重複するが、15節で提示した以下の構造をもう一度示す。

- ①具体的な行為(最終到達点)←
- ←②その行為をなそうという意思←
- ←③その意思を普遍的なものとして、つまり何らかの規則の一事例として把握した上で、その規則を、言語使用において一般に、理解しようとする意志(定言命法)

先の例では、同じく意思ではあっても、他人の弁当を食べようという意思は抑えられ、学食に行って食べようという意思ならば認められた。この場合、たまたま目に入

った他人の弁当を「おいしそうだ」と思うような、空腹つまり食欲一般を有していたところまでは、「私」が自由に生ぜしめた事態ではない。自由に行うのは、その欲求を満たす手段の選択である。

さて、ここでの選択の理由は何かと考えてみると、所有は無視できないということである。この選択を導いているのは、②の意思ではなくて③の意志である。これに対して学食に行ってからAランチかBランチかを選ぶ時には、②の意思同士の中で優劣が付けられるにすぎない。すると、選択意思というのは、たとえ一方で動機として欲求実現のために選択されるものではあっても、その選択の理由には二種類あることになる。たんに欲求実現の手段の中での優劣に尽きる、つまり、この場合は食事に関する好みに尽きるような理由が一つの場合である。そしてもう一つは、普遍化可能性原理による道徳的なものである場合である。後者について、意志と意思、そして自由を加えた構造をもう少し正確に分析すると次のようになっている。

選択する意志が自由に、選択される意思を選択する。

「選択する意志」とは上の③の意志(定言命法)であり、「選択される意思」とは②の意思である。前者が後者を選択するわけである。私達は、意思が生じて来る⁽¹⁾というそのことについては、これを自由にコントロールすることができない。だが、意思を意志によって規制することはできるし、現に規制していると考えられる。

- (1) この「生じて来る」というのは、たんに因果的生理的に食欲一般が生じてくるということではなく、すでにそれに記述を与える「私の」意思としてのことである。ここで記述を与えるのは「私」という知性である。そこまでを含めて、「生じてくる」のである。17節注(2)、同注(6)本文箇所参照。

20. 「思うように」と「拘束されていない」

さて、2節で明らかになったことによれば、「自由意志」という語において「自由」の定義が成功するためには、被定義項がすでに「意志」であるという前提条件の下に、「自由」という言葉の二つの辞書の意味、つまり、「拘束がない」と「思うように」の二つの意味の中、後者を使って、しかも、その「思うように」と「自由」が循環に陥らないようにしなくてはならない、ということが課題であった。

だが、上に提示した意志と意思の構造によれば、「思うように」の方は、すでに以下のように明らかになっている。

ある具体的な行為を、それを導く規則(格率)の一事例として把握した上で、
当該の規則の普遍化が矛盾を引き起こすようならば、
その行為をなそうという意思(②)を、
その規則を、言語使用において一般に、理解しようとする意志(③)が、
思うように、抑える。

これで、「思うように」ということを「自由」とは独立に定義できていることになる。するとむしろ問題としては、③の定言命法がまさに定言的客観的であるということが、そもそも拘束なしに生じるはずの「意志」の性質と矛盾しないのかどうかという点だけが残ったことになる。つまり、③における、規則一般を言語使用において理解しようとする、という意志が、拘束されたものではないという意志の特質を有しているのか。

理解、というのは、ここでは言語使用の場面で問題が立てられているから、当然のことながら言語的理解のことである。これはもちろん、言語による思考において生じてくることからである⁽¹⁾。さて、思考すること自体が強制されたことであるという言い方も不可能ではないかもしれない。だが、思考それ自体は自発的なものである、という方がより自然な言い方であると思われる。

このことの意味を説明しよう。例えば、 $2 + 3$ ということがらの意味を理解した上で、 $2 + 3 = 5$ と判断したとしよう。この場合、そのように5という結果を出さざるをえない必然性に私たちは従うのであるが、これは必然的なことからではあっても強制されたり拘束されたことからではない⁽²⁾。この、意味を理解して判断をしているものをここで理性というすれば、理性は自らの内的な必然性によって自発的に活動して結果を出すのであって、外からの強制や拘束は受けてはいない。この思考過程そのものは客観的に正しく、また必然的なものであるが、これは外的拘束とは関係のない次元でのごとからである。思考するとき、根本的に従わざるをえない矛盾律も、これと同じ意味で、客観的かつ必然的であるが、外的拘束とは無関係なものである。思考それ自体は、常に自発的、かつ、客観的必然性のもとにある、といえるのである。

③の意志とは、規則一般を言語使用において理解しようとする意志である。この意志とはつまり、当然矛盾律をもその一部として含み込むような論理一般に従って、自己の行為を自他共に理解しようとする思考に他ならない。逆に言えば、思考によって自己を理解しようとする意志である⁽³⁾。このことにより、外的拘束のもとにはない

という、意志の基本的特質が確認されたこととなる⁽⁴⁾。

- (1) ここでこの点を強調するのは、矛盾律というのは、言語的思考以外の何らかの思考についてこれを適用しようとしても、どう適用したらよいか分からなくなるからである。だが、17節注(5)でも少し考えたように、矛盾などということを本質的には問題にしない道徳的原理もあるかもしれない。
- (2) 8節注(1)で同じ例を挙げて説明した論理的真理が持っている必然性である。
- (3) ここでは思考と意志が一体化する。理論理性と実践理性とはもとは一つであると考えられる。18節注(1)を参照。本文の立場はカントよりもデカルトに近い。デカルトにとって狭義の知性はたんに観念の意味を理解するものにすぎず、真偽を判断するのはむしろ自由意志である。デカルト:『省察』の「第四省察」を参照。
- (4) 自他ともに自己の行為を理解しようとする意志とは、すぐに続く議論から明らかになるように、自己であろうとする意志である。自己は自己であろうとするしかない。そうするしかないのだが、しかしそれこそが自由である、ということもできる。必然的であることが自由でもあるということは、ありえないというわけではない。これと連関する自己の定義について、キルケゴールの『死に至る病』冒頭における議論を参照して、キルケゴールの定義を分析してみよ。

また、ルソーの『社会契約論』1編7章にある、「自由であることを強制される」ということの意味を、この1編を通読してから考えてみよ。

21. 意志の自由とは何か

さて、以上により、「思うように」を「自由」ということとは独立に定義し、また、被定義項となる「意志」がその基本的特質である「拘束されていない」という属性を有するものであることが確認された。いまや、自由意思の定義がなされたことになる。カント倫理学を経由して、結論として以下のように「自由意志」の「自由」を確認できる。

自由とは、自己の行為を導く格率を、自他に対して開かれている言語において理解しようとして(③)、その思いのとおり、論理的に矛盾を引き起こすので理解不可能な格率を採用したことになるような、行為への意思(②)を排除しようとすることである。

あるいは、3節で立てた意志を意志する意志は可能かという問題にあわせて言えば、以下のようになる。

意志を意志するというのは、正確には、意志に適う意思を意志するということである。

2 節で立てた問題に関する考察はこれで終える。これをもって今度は、今までの倫理的トピックに基礎を置いた考察をもとにして、哲学とは積極的には何かという問題の方へ移って行くことになる。まず最初に、自我とは何かという問題から考えてみることにしたい。

22. 「私」とは何か？

さて、自由意志の主体は「私」である。だがその「私」とは正確には何か。自我論と呼ばれるこの問題を考えてみよう。

まずは問題を区別してみよう。「私」とは何か、という問題は、「私」とは誰か、という問題ではないという点である。

何という名前で、いつどこで生まれて、住所がどこで、身長体重がいくらで、どういう職業に就いていて、家族がどうで、特技が何で、短所長所にどういうものがあり、生活信条はしらかじかで、等々のことがらは、「私」が誰なのかということの内実である。この問いでは、「私」という言葉が指示するものが、どういう世界内のどの特定の存在者なのかということが問われていて、その存在者を確定的に記述することが求められている⁽¹⁾。

ところが、「私」とは何か、という問題はこれとはまったく違う。誰によって使われようと、「私」という言葉のおよそあらゆる場合に共通な意味が問われるのである。

ただし、あらゆる場合に共通な意味とは言っても、それは基本的なところでプライベートな心の内面の深奥に関与する何かであり、それを知っているのはまさに「私」だけであるとも言える。それにもかかわらず、「私」以外に同じこの言葉を使う、「私」と同じような心を持つと思われる「人」がたくさんいる。「私」という言葉を同じように使っているのならば、その人達も同じ「私」だと言いたくなる。それこそが「私」という言葉のおよそあらゆる場合に共通な意味であるはずなのだが、しかし、他人の心の内奥には決して入り込めない。これが心はそもそもプライベートであるということである。すると「人」は、「私」という言葉を本当に「私」と同じ意味で使っているかどうか、確かめることができない。そういうように信じているだけで、他人はすべて「私」ではないかもしれない。「同じ」ということが正確にはどのような意味であるのかはさしあたり問わないとしても、現に「私」とまったく「同じ人」に会ったなどと思ったことさえないではないか⁽²⁾。

一方で「私」の代替不可能なプライベートと、他方で「私」という言葉の意味の一般性という、相対立する契機をどう矛盾なく説明できるのか。あるいはできないので、もともと「私」とは何かという問題そのものが間違っている。つまり、「私」という言葉にはその共通の使い方はあっても共通の意味はないのであり、「私」という言葉はその用法として、その言葉を使う人を外から指示するのみである。だがその「人」なるものの内面は互いに孤立していて通訳不可能であるから、これを把握するのは、一般性に依拠する言語をもってしてはそもそも無理なことである。するとさらに進めて、実は「私」とは世界の中にいる具体的な誰かの名前の言い換えでしかないのであって、誰であるのかという規定をすべて剥ぎ取っても残る「私」なるものは存在しないと言いきなめなかもしれない。こういった問題を考えるのが自我論なのである⁽³⁾。

さしあたり限定して、「世界」と区別されるかぎりでの「私」⁽⁴⁾ というものを考えてみる。するとこの意味での「私」が分からなくなるということは、ある程度成長した人間にはまず起こらないことである。世界と区別される「私」が何か分からなければ、「私」とそれ以外のもの、つまり自我と世界の区別が付かなくなる。「私」が考えていることと世界のあり方との区別ができなくなる。私が痛いのか、世界が痛いのか、この差が分からなくなる。等々、であって、そういう状態になったらもはやそれは「私」ではなくなる、と言ってよいかもしれない。すると、「私」であるとは、「私」とは何かということを知っているということである⁽⁵⁾。

さて、問題がどういうものか紹介したところで、この問題に対して、カントに依拠した今までの考察から得られるかぎりの考え方を一つ述べることにしよう。以下の如くである。

「私」とは、論理的・倫理的統一という課題としての自己である。

- (1) 「確定記述」というのは、ラッセル（用語とともに調べてみよう。）以来の用語であるが、最終的には「私」を含めて、指示詞の機能に関連して、名前（単称名辞、あるいは固有名）と確定記述との関係をどう考えるべきなのかということは、現代哲学の大きな問題の一つとなっている。これをそのまま追いかけるのは、専門的でもあり大変だが、次のものによってそのアウトラインを手にすることはできる。エルンスト・トゥーゲントハット（鈴木、石川訳）：『論理哲学入門』（哲書房1993）の9章。

ところで人生の問題というのはたいていは「私って誰？」という問題、言い換えれば、自分がどういう世界の誰であるべきなのか、つまり、自分が生きる世界とそこで果たすべき自分の役割、そういう自分の存在意義が分からなくなってこれを問い直す、というものである。だがこれは、1節でも確

カント倫理学を介する哲学入門(2) (木阪)

認しておいたように、哲学の問題にまったく無関係ではないにしても、基本的に哲学の問題ではない。一般的に言って、誰なのかという問題は、特定のある人がどう生きるべきかという問題に繋がるのであり、こういう問題にすべて答える学問なるものがあつたら、それは大変なことになる。

それはさておき、すぐ議論が続くように、「私」とは何かということがよく分からなくても、特定の客観的世界の特定の客観的な事物を、「私」にしかない独自のパースペクティブとなんらかの個性と履歴をもって経験している「私」、つまりすでに了解済みの客観的世界を経由して、それをあるパースペクティブにおいて経験している「私」という仕方で、「私」を示唆することは可能であると思われる。つまり「世界」と消極的に区別されるかぎりでの「私」を、「世界」を経験するパースペクティブとして世界の側に依拠して示唆するのである。だが確かにそういうやり方で「私」なるものを了解することもできるように思われるのだが、しかし実はそこで語られている対象がどんな存在者なのか私達はよくは知らないのである。例えば、睡眠中には「私」は客観的世界を経験していないと思われる。そうすると、「私」は消滅したのだろうか。

よく似た仕方ですら「私」を押さええていくヒュームは、「深い眠り」とはつまり「私」が存在しないことだと言う。(ヒューム:『人性論』(この「性」は誤字ではない。)の4部6節を参照。)また、こういう仕方では把握される「私」を、カントは、限定して「経験的統覚」と名付けた自己意識の、経験の対象となるものとして考えた。注(4)を参照のこと。これについてはすでに挙げた『カント辞典』で調べて、カントの関連テキストを参照してみよ。ここにはとても大きな問題の広がりがある。デカルトはこういう行き方とは対局をなしていて、あくまで「私」をその内側から直接自己指示しようとしたと言える。ヒュームはそういう指示はできないと考えたことになるし、カントは指示対象を「実体」として理解できるという点を認めない。注(3)を参照せよ。

- (2) ロックは『人間悟性論』2巻27章で、「私」とは何かという問題を、人格同一性(personal identity)の問題として考察した。「私」を同じものとするのは、意識と記憶であるという。例えば、五年前の今日と同じ日、おそらくは今と別の場所にいた「私」と、今の「私」を同一であると言える根拠は何か、というように問うわけである。これは、すでに了解済みの世界の中に、別の仕方で(「別の時間と場所(in different times and places)」)出現することが出来る「私」の存在を前提にする議論である。前注のヒュームは、ロックの路線を受け継いで、やはり人格同一性の問題として「私」を問っている。ヒュームがロックと違うのは、あくまで対象として把握されるような同一性の根拠を問い求める点である。注(5)参照。
- (3) 自我論の端緒とは言えば、デカルトの「我思う、ゆえに我あり。」である。デカルトは、「私」とはまったく空間的性質を欠き、それゆえ所与の経験世界の外にある、「思考」そのものという「実体」であるという。これによれば、感覚的知見から始まり、数学と幾何学の対象や、さらに世界そのものの存在に至るまで、およそ私達が見知っていることをすべて疑い、存在しないものと仮想(方法的懐疑)

した後、その仮想している今現在、その瞬間にそのように思考しているまるで点のような「私」こそ、時間の外にある思考であり理性であるということになる。この「私」=理性は、デカルト個人を越えて、普遍性を有する思考そのものという実体であるという。

ただし、デカルト本人は「時間の外」ということを明言しているわけではない。だが私達は「今」しか経験したことはなく、いつもいつも、永遠に「今」だというようなことを考えてみれば、「今」という時間の不思議さと、いつも「今」にしかない「私」の不思議さが感じられてくるだろう。「今」は時間の中にあるようで、また外にあるようで、とにかくよく分からない、とても不思議なものである。時間の中にあると思われる「世界」と、それを抜け出ているかもしれない「私」との関係はどうなるのだろう。どちらの方をどういう意味で根元的なものとして考えた方がものごとは分かりやすくなるのだろうか。自我論では、必須のこととしてこういうことも考えなければならない。ただ今回はまだ時間論を扱う準備はない。続稿で扱う。デカルトの「明晰判明」(調べてみよ。)な自我については、簡便には『方法序説』第4部、ある程度突っ込んで理解したければ『省察』を手にしてみよ。

哲学史の常識では、そういうデカルトの自我を否定したのが注(1)のヒュームだということになっている。これについても続稿で検討する。

- (4) 注(3)で述べたように、カントはこれを内的経験の対象としての経験的な自我と考える。内的経験と外的経験を巡っては『純粹理性批判』の第二版書き換えの際の根本問題がこれに絡む。カント解釈の大きな問題でもあるので、興味がある人は、「カント辞典」で調べてみよ。
- (5) デカルトならばこの知識の核に、私が誰かという知識ではなくて、アプリアリな自我一般の観念があると考える。つまり、「明晰判明」な自我の観念である。確かに、たとえ記憶喪失になっても、ここでの意味の「私」が分からなくなることはない。記憶喪失とは、「私」が何かは知っているが、それが「誰」か分からなくなっている状態であるとも言えるからである。デカルトの自我には、記憶喪失に陥った人もやはり「私」であることができる原理も含まれていることになる。ただし、デカルトの言うような普遍的にして理性的な自我という実体でなければこの原理がないということにはならない。

注(2)の、ロックのような議論では、もしも自らがジキルでもあるという記憶を失ったハイドがいれば、それはジキルとは別人格にして別人であるということになる。前掲箇所ですぐのことをロックは明言している。だがそれでも、すると「私」とは何かという問題にロックは答ええていない、と決めつけるのはまたあまりに早計である。ロックは、何を記憶しているか、ではなくて、まさに、まずは記憶できるという能力を有するものを、「私」の核として考えているからである。

23. 人格と人間性

さて、上の命題が何を言っているのかを考えるためには、カントが定式化したもう一つの道徳法則を紹介する所から始めるのがよい。以下の如くである。

君の人格の中にある人間性を、他の各人の人格の中にある人間性と同じく、常に同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ用いないというように、行為せよ⁽¹⁾。

ここで「人格」と「人間性」という言葉の差異に注意して欲しい。人格 (Person) という言葉は、もともと仮面を意味するラテン語⁽²⁾であり、おおもとに何か主体があるとしても、様々な役割を演じるものとしての当の主体そのものではなくて、むしろ演じられる役割として現れ出るものの方を指す。カントが問題を人格において捉えるのは、「私」が単純で単一の存在ではなくて、いくつかの仕方では現れ出て来る何かである、という点を基本的なところで押さえているからである。現れ方の諸相のうち道徳的観点から決定的に重要なのが、15節で見たような意思と意志の相違なる現れなのである。

所与のものの条件付きの善さに関わる「意思」としての現れ、そして、普遍化可能性という規制に関わる「意志」としての現れ、この二つの現れが、道徳的局面で対立することにもなる場面全体を、カントはここで「人格」として捉えていると考えてよい。

これに対して「人間性 (Menschheit)」の方は、意志の目的を指し示す。これは代替不可能な究極的価値であって、代替可能な「価格」とは峻別される。人間性は単なる「価格 (Preis)」ではなくて「尊厳 (Würde)」を有するというのが、カントの価値理論の核心である。その言うところを聞いてみよう。

目的の国ではあらゆるものが価格かあるいは尊厳を有する。価格を有するものは、その代わりに何か別のものが等価のものとして置かれうる。これに対してあらゆる価格を超えて崇高であるもの、つまりどんな等価物もないものは尊厳を有する。

ここでカントの言う「目的の国」とは17節で見た実践理性の世界であると考えてよい。その中で、相対的な価値である価格と、絶対的な尊厳が区別されている。

例えば食欲を満たすという目的だけにかぎっていえば、AランチもBランチも等価である、つまりそれらの価値は交換可能であり、これを価格の例として考えてよいだろう。価格というのは、16節と17節で見た「所与としての世界」に根差す、何か具体

的な目的との関連の中にある価値である。この価値は所与の目的に依存するがゆえに自立的ではなく、またその目的に役立つならば互いに代替可能である。

これに対して、尊厳の方は意志の目的、つまり、そもそも「目的の国」(あるいは実践理性の世界)そのものの存在に関わっている。

「目的の国」の現存が前提されていれば、意志の目的である人間性も実現していることになる。だが「目的の国」は「所与としての世界」ではなく、その現存は前提されてなどいない。すると、尊厳を有する、意志の目的としての人間性の方も、所与のものではなくて、「所与としての世界」に投げ込まれている人間にとってはむしろ常に課題としてあることとなる。様々な価格を超えてそれらを矛盾なく統一する人間のあり方が「人間性」であり、それを可能とする世界のあり方が「目的の国」である。価格は所与の目的に依拠する事実的なものであるが、目的である人間性は課題であり事実的なものではない⁽³⁾。カントの別のテキストを引用しておくので、どういう意味でそうなのかを確認しておいて欲しい。「道徳性(Sittlichkeit)」とは普遍化可能性の指標であると読んでもらってよい箇所である。

それゆえ道徳性と、道徳性を備える力能のあるかぎりでの人間性のみが、尊厳を有するものである。

ところで私達は、意志の目的である人間性なるものを何か客観的な性質として把握認識することが出来るだろうか。

- (1) 『人倫の形而上学の基礎付け』の2章。以下の引用も同じ。
- (2) この言葉については調べてみることに。
- (3) 事実的なものは、「所与としての世界」に根差すものであり、事実的なものが有するさまざまな性質は、その世界の中にあるものが有する性質である。「長い」、「重い」、「赤い」、「おいしい」等々、性質は述語によって表現される。これらの述語は世界の中にあるもの(さまざまな主語)につけられる述語であり、またそれが表現するのは、世界の中にあるものの性質である。ところが、「ある」という述語はこういう意味での性質を表現しているだろうか。

世界の中にあるものは、まさにすべて世界の中に「あるもの」である。すると、「ある」という語を述語として、世界の中に事実的にあるものにつけてみても、それは同語反復となる。つまり、そのことによっては何事も認識されないのである。「私の机はあるものである。」なんて本当に意味がない。通常の述語を付ける場合には、「赤い」といえば、それで世界の中で認識されるある性質を持つということが知られる。「私の机は赤い。」といえば、みんないささか訝るだろう。「ある」にはそうい

う仕方では使えるような意味と情報がない。こうして、「ある」はいかなる通常の意味での述語でもない、とするのが現代の常識である。カントはこの常識に、『神の現存在の唯一可能な証明根拠』(1763年)という前期の著作で達した。これは哲学的には特筆すべきことなのである。

キリスト教を経由した西洋近代哲学の、特に大陸側の伝統では、おおよそカントの上記の著作までは、「ある」は述語として無意味であるなどとは捉えられていなかった。というのは、世界の中にあるものは、神によって恐らくは選ばれて創造されたものだから、それだけで、悪しきはずもなく善きものであるはずだからである。こういう一種の神学的なレベルでは、「ある」は即「善い」である(例えば、アウグスティヌス:『告白』7巻12章を参照。)。世界内のすべてのものに述語付けられて、なおかつ、しっかりと意味をなすような諸述語が認められていたのである。

それらを総称して、「トランセンデンティア(transcendientia)」、訳して「超越概念」という。当然キリスト教などというものは知らなかった、アリストテレスが分類した、おおよそ存在するものを述定する述語の種類(十個のカテゴリー(=範疇))を飛び越えて、とにかくすべての存在者に述定可能であると同時に、また本質的には超越者である神の述語だからである(アリストテレス:『範疇論』)。また、トマス・アクィナス『神学大全』第1部第5問、6問を参照してみよ。)。存在するものは、いずれも一つのあるものである、あるいは存在するものは偽なるものではなくて真なるものである、といったことを考えると、「存在」、「善」の他に、「一」、「あるもの」、「真」、等も超越概念である。

哲学的には、カントはこういう一種の神学的な含意を有した「超越概念」を、超越の側、つまり神の側からすべて人間の理性の側に移して、あるいは少なくとも移そうとして、顕著な成功を収めた哲学者なのである。

カントは、神の存在ということは哲学的理性にとって理解不能であると考えた(『純粹理性批判』(1781)の「超越論的弁証論」の「純粹理性の理想」という章)。それ以前に、上掲1763年の著作ですでに、存在するものはすべて善い、あるいは何らかの意味で完全性を有する、といった伝統的な言い方にカントは意味を見出すことが出来なくなっていた。すると、「人間性」も何か「所与としての世界」に存在するものとして善いものではないはずである。

私達は、もともと善い存在として道徳的存在である、とか、いや実は悪い存在なのである、とか言う以前に、そもそも善悪を問題にするような存在である。もともと善い存在であるという意味ではなくて、善悪を問題にする存在という意味でも、道徳的な存在であると言えるわけである。私達はそのまま善い存在なのではなくて、よくあるべき存在である、と言ってもよい。問題としては、この点を存在という観点からどう捉えるのかということなのである。「あるべき」は「ある」ではない。

この辺りでカントは非常に揺れる。カントは「人間性」という善いものが「ある」、と言ったことになるような仕方では、「所与としての世界」とは別に「英知界」なる世界について語り出す。(顕著なのは、道徳法則の客観的存在を証明しようとして「限界」に至り、結局はそれを断念する『人倫の形

而上学の基礎付け』の3章。)いわゆるカントの二世界説(偽解説[ニセカイセツ]かも?)である。カント解釈にとっては分かれ道となるところなのだが、私としては、16節注(7)、17節注(7)、(また関連したこととして18節注(1))でも述べたように、「英知界」の存在は認めがたい。私は、カント哲学の中で「超越概念」に関係するものを、すべて必然的な自由(あるいは自発性)というところへ行き着くものとして解釈する立場にいる。

「人間性」も、「所与としての世界」にはどこにもない、果たされるべき課題であるのみである。ちなみに、これと、「徳」という言葉を比べてみて欲しい。「人間性」という言葉が日本語として使われる場合には、規範的な課題としてではなくて、実現しているものとしての徳か、あるいはそれどころか、たんなる自然的素質を指している場合がほとんどである。なぜこういうずれが出てきてしまうのだろうか。この辺りの事情については、「啓蒙」ということとの連関で続稿で考える。

24. 「私」は何処かにいる何者かではない

さて、先の考察課題であった、意志の自由とは何かということについて、カントに依拠して得られた結論からすれば、意志はその自由を、結果として予想される目的の内実を経由して実現するのではなかった。それでも意志は意思を規制するという課題を、自ら立てた規則によって自らに与えるのである。つまり、課題とは結果として何か目的を実現するはずではあっても、実現される目的の詳細な規定だけが、およそ課題というものを与えることができるということには必ずしもならない。むしろ目的とは、結果として実現したものから後追いの了解されるということもあるようなものなのである⁽¹⁾。同様にして、人間性が課題として究極的な価値であるということは、必ずしもその詳細が明らかになるということではない。

さらに、あることについての認識が客観的な認識でありながら、それを他と比較することも、また何か方法を探し出してそれを計量することも、ともにそもそも原理的にできるはずがない、というようなことがありえるかどうかについても考えて欲しい。他と代替不可能な尊厳とはそういうものなのである。

これらから分かることは、尊厳を有する人間性とは、常に課題であり、さらにその詳細を客観的に把握認識することの出来ないものであるということである。

ところで、「私」とは18節で見たように、「所与としての世界」と「実践理性の世界」が架橋総合されるときに成立するものである。ここで重要なことは、「目的の国」、あるいは実践理性の世界とは、あくまで形式としての国ないし世界であって、それ自体としては実質を持っていないということである⁽²⁾。形式性を有するということの

最低限の内実は、内容つまり実質に関わりなく、普遍性を備えており、少なくとも矛盾がないということである。「目的の国」は客観的に把握されるべき実質内容を伴っておらず、矛盾なき統一という形式がその本質なのである。ただし、実質がないとはいっても、それが無意味だというのではもちろんない。「私」が足場としている「所与としての世界」にこの形式が与えられることによってそれは意味を与えるものである。「所与としての世界」も実質それ自体としてこれを捉えれば意味をなさないし、また形式そのものとしての「実践理性の世界」もそれ自体としては意味を有してはいない。意味が生起するのはそれらが総合されるときなのである⁽³⁾。

「私」はそのような形式を持つ世界の実現を目的とする。だがそれは、常に未だない世界である。これに対して、常にすでに「私」が投げ出されているのは「所与としての世界」であり、「私」の足場はそこにある。「私」は矛盾のない統一した世界しか理解できない。それにもかかわらず、「私」は解釈行為を誤ると矛盾を孕むかもしれないような「所与としての世界」にいる。「私」は「所与としての世界」と「実践理性の世界」を総合するべき存在である。これらのことを、「私」のあり方という点からまとめると以下ようになる。

- (1) 意思の主体は「所与としての世界」に投げ出されている。
- (2) 意志の主体の目的は「所与としての世界」の少なくとも中には見つからない。
- (3) これらの主体は人格において同一の「私」であるべきである。

20節で見たように、意志とは思考の意志であり、その主体は理解と判断の主体、つまり一般に理性であると言ってよい。これは「所与としての世界」の中にいる生理的・心理的な主体ではない。だが、「所与としての世界」の外に何か世界が存在するわけでもない。ただ課題としての世界と自己が、「目的の国」及びそこにおいて実現される人間性として、目指されるのみである。これに対して、意思の方は「所与としての世界」内の事態あるいは出来事に根差す。そして、この両者が拮抗均衡する場面が人格なのである。

こうして、人間性とは、「所与としての世界」に根差す何か具体的な目的ではない。それはむしろ、「所与としての世界」に根差して生じた意思を、普遍的な仕方と統合する意志の目的であり、これが現れるのは意思を規制するものとしてでしかない。人間性とは「所与としての世界」に根差す実質的な価値ではなく、客観的には把握できない形式的な目的である。この目的は意思を規制するものであり、それゆえ義務とい

う形で現れるのである。自由意志とは義務となる。

さて、以上により、一瞥しておいた「私」とは何かという問題に、ある答え方をすることが出来る。

「私」とは矛盾なく統一した人格という課題である。それは世界の中の誰かとしてすでにどこかに存在するようなものではない。課題の実現としての人格は、せいぜい、常にその都度生起するのであって、「所与としての世界」の中の事実的なものとしてはどこにもない⁽⁴⁾。

さて、16 節で「私」なるものを導入して以来ここまでの議論から得られたことと、自由意志についての議論すべてを下敷きにして、以下のような見方を提出しよう。

「私」は何処かに存在する何者かではない。

だが「私」は、自由意志による意思の総合的統一として、
その都度生起することができるのでなければならない⁽⁵⁾。

- (1) カントはこういう仕方でも目的を理解する理性の原理を「統制的原理」と呼んだ。「カント辞典」で問題の広がりを一瞥してみよ。
- (2) カント自身が「目的の国」と言う時には、実はカントは価値の実質を組み込んでいる。そのように書かないのは、この点についてカントに批判的な私自身の立場のためである(23節注(3)参照。)。18節注(1)で述べたように、カントは論理的形式的に有意味であるということと、善いことを区別しない議論をしている。私はこの区別をしなければならないと考える。なぜかという点は続く議論で明らかになる。
- (3) 『純粋理性批判』の有名な表現によれば、「内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である。」(B75/A51)ということになる。
- (4) これは、道徳にかんして実践理性についてだけでなく、一般的に理論理性についても言えることである。この点は続稿で考える。
- (5) カントが直にこう言っているのではない。ただし、「私は考える」はあらゆる私の表象に伴うことができるのでなければならない。」というあまりに有名な一文がある(『純粋理性批判』B131)。これは続稿で扱う。また、「今」の方についても、これは所与のものではなく、ただ「私」において生起する、ということの後論に論じる。

(続)