

カント倫理学を介する哲学入門(前) (*)

木阪貴行

(*) 以下の論考は、平成10年度の、国士舘大学文学部倫理学専攻専門科目、指定された専攻の教職科目、文学部共通科目、として設定された「哲学概論」の前期分の教科書として使うために書かれている。

「哲学概論」は大学で研究教育される「哲学」の理念をまず学生諸君に紹介するものであり、さらに倫理学専攻という専門課程に入学して来る学生諸君が本専攻でなすべき研究の具体的な手引きとなるものであるが、同時に哲学の自己主張でもある。特に一般読者のご批判を乞う次第である。

なお、今回掲載分は前期授業のさらに前半の部分に当たる。哲学の自己主張が大学論へ直結する後半部分が掲載できないのが残念であるが、さしあたり以下に論考の後半に扱う予定の主だった項目を挙げておく。

普遍化原理の限界/自由意志という概念は循環するか/キリスト教文化という実定性

/文化の実定性と理性的公開性/理性、闘争、承認/大学と哲学と

序

哲学は、人生観ではないし、価値観でも世界観でもないし、さらに思想でもない。哲学は「学」である。だが「科学」ではない⁽¹⁾。

では哲学とは積極的には何なのか。教師であると学生であるとを問わず、いったい大学で哲学を学ぶ、あるいは研究するとはどういうことだろうか。これは、哲学概論の講義、つまり哲学という学問を、最初に人に紹介する話をするときには、ぜひとも最初に触れなければならないことである。これについて小論ではまず見通しをつけるために、端的に結論を示す。

哲学とは、文化の実定性⁽²⁾を離れた論理的に理想的な公開性を追求しながら、他者との相互理解を学的に成立させようとする試みである。

もちろんこのように抽象的な言い方では内容はさしあたりよく分からない。それを伝えようとするならば、哲学の具体的な在り方を示すことによるしかない。以下ではカントの倫理学を具体的に紹介しながら、この結論の意味を明らかにする⁽³⁾。

上で言う「他者」とは実は自分自身でもある。そしてこの哲学の定義は、実は、自らの生の意味を理解しながら生きるという、人間が生きるということそのものを、論理的に普遍化したものにすぎない。始めにこの二点を、以下で考えてもらいたいこと

へのヒントとして述べておきたい。

- (1) 科学と哲学の決定的な相違は、科学が方法論を前提するのに対して、哲学は方法論それ自体を問題とする点にある。このような哲学の態度は、いわゆる「第一哲学」の理念となる。「第一哲学」という用語を調べ、整理して書いてみよう。(用語を調べるのに不可欠なのが辞典類であるが、日本語では次のものが現在刊行されている唯一の本格的哲学事典である。できるだけ購入することが望ましい。平凡社:『哲学事典』(1971)。また、諸君がこの註を読む頃には、岩波書店から『岩波 哲学・思想辞典』が上梓されているはずである。今はまだ詳しくは分からないが、しばらくふりの本格的な哲学事典となるはずで、しかも東洋関係も充実している。こちらでもできるだけ購入することが望ましい。)

例えばデカルトの場合を考えてみると、のちに科学的方法となるものの基礎を確定することがその仕事であったともいえる。だが同時にそのような方法をなぜ確定して押し進めなければならないのかということ議論することもデカルトの仕事であった。『方法序説』を通読して哲学と科学との関係を考えて書いてみよう。

ドイツ語、英語、フランス語それぞれの言語で、「学問」あるいは「学」を意味する言葉と、「科学」を意味する言葉を調べてみよう。また図書館にある哲学関係の辞書や日本語の古い辞書等も使って、両者の語義を調べて見よう。その上で、哲学が学ではあっても科学ではないとはどういうことなのかという点について、諸君の暫定的な見通しをまとめて書いてみよう。

哲学とは何でないか、という点から哲学概論に当たるものを説き起こしている大変おもしろい本として、中島義道:『哲学の教科書』(講談社1996)がある。ある人は「こういうのを毒書というのだとつくづく思った」という感想を述べた。だが哲学に対する良い意味での週刊誌の興味をそその本でもある。しかも掛け値なしの哲学的思考へ強烈な刺激を与えてくれる。一読をお薦めする。

- (2) 「実定性」という言葉はドイツ哲学関係以外ではあまりお目にかからない訳語であるが、原語の「Positivitat」は、「positiv」という形容詞から来る抽象名詞である。「positiv」は、通常は、(a)「実証的」と訳される場合と、(b)「積極的」と訳される場合があるのは諸君もご存じの通り(?)だろう。これらの他に、(c)「実定的」とも訳されるわけである。ドイツ哲学関係以外でも使われているもっとも典型的な(c)に当たる場合は、「自然法(英語で書くと、natural law)」に対する「実定法(同じく、positive law)」である。この二つの概念については調べてみよう。

どの訳語が使われるにしても、もともとラテン語の「pono」(置く)という言葉語を語源としているこの「positiv」という語は、一般に「自然的」に対する表現として使われる。その場合、「positiv」とは神または人間の意志によって設定されたという意味で、そのような意志の関与しない「自然的なもの」と区別されているのである。－*

このうち人知を越えた神の意志によるという点が強調されると、人間の理性を意味する「自然の光(ラテン語で、「lumen natura」)」という場合の「自然」と、「positiv」は特に際立って対立するに至

る。「自然神学」に対して「実証神学」と言われる場合や、後期シェリング(調べてみよ。)が打ち出した「積極哲学」という場合はこれである。

「実定法」という場合の「positiv」は、人間が設定して現実に機能していると言う意味である。この場合は「自然法」という背後に神を予想させながらも理性的に把握できるものと「positiv」は矛盾しない。自然的な理性と実定性とのこのようないわば健全な関係を、近代という時代に如何に保つことができるかという問題と格闘したのがカントだとも言える。これについては本論の後半で詳論する。

ところで私達の時代では、「実証的」と言う言葉は、調査あるいは実験データを集めて客観的に確定される、というほどのことを意味する。これは19世紀のオーギュスト・コントが哲学的主張としてよりもむしろ社会学の方法としても主張した「実証主義(Positivism)」以来の用法である。コントは形而上学の実在を相手にすることよりも、事実に有用、有効なものを「positiv」とした。これは「理屈はともかくも、現実を見ましようよ。」という言い方をするときの、「現実的」というニュアンスに近いものである。コントについては調べて見よ。

以上のように、ある重要な用語の意味概念の多様性と変遷を調べていく哲学史の分野のことを、概念史(Begriffsgeschichte)という。ただし、上の記述は歴史というよりもまだ羅列である。はたしてシェリングとコントは同じ19世紀の学者であるが、言葉は従前の使い方を無視して使うことはできないから、彼らはもとの意味(上の-*)から出発したのであるはずである。それなのになぜ同じ言葉が別の意味で使われざるをえなくなったのか、この歴史的かつ論理的な必然性を明らかにしないと、いまだ概念史とは言えない。もとの意味がシェリングとコントで分枝していくのはなぜか、これを以下の本論を踏まえて考えて書いてみよ。

なお当然のことながら、諸君は以上の解説を踏まえて、本論で「実定性」という語がどのような意味概念で用いられているのか分析吟味しなければならない。

- (3) カントの有名な表現を借りれば、「哲学を学ぶことはできない。理性に関してはせいぜい哲学することを学びえるだけである。」ということになる。『純粹理性批判』B866を参照せよ。

1. 形式と実質

倫理学の原理は徹頭徹尾形式的なものでなければならず、実質的な原理を導入することは規範原理の学としての倫理学を放棄するに等しい。カントが繰り返し強調したことである⁽¹⁾。そこでまず形式と実質とを対立概念として区別することの意味を取り上げてみよう。この区別は自律と他律という区別に密接に関連している。そしてこれらの区別は人間の自由意志をどうとらえるのかということに関係している。

- (1) 例えば『実践理性批判』1部1編8節、特にその註2を参照せよ。

2. 自由意志の概念分析

自由意志とはいったいそもそも何だろうか。自由な行為ではなくて、自由な意志である。まずここから考えてみよう。

自由という言葉の意味を、最低限、次の二つの意味に分けて考えてみる。まず第一に、拘束がないこと⁽¹⁾。次に思いのままにできること。この二つの自由の属性はごく標準的な辞書の意味である⁽²⁾。しかし意志と行為を区別して、行為とは意志に導かれるものであるという一種の常識に立って考えてみると⁽³⁾、これら二つの語義は自由意志を考える上ではすぐさま問題となる。というのは、この二つの語義は、行為が自由であることの内実をなす性質として理解することはできても、意志が自由であることの内実をなす性質として理解することはできないことがすぐ明らかになるからである。

つまり自由な行為についてはそれを、その行為が他によって拘束されたものではなくて、かつ行為者の意志したとおりのものである行為であると考えてみても、さしあたり問題は出てこない。例えば、金庫から重要な書類を取りだそうと椅子から立ち上がるという行為は、ぎっくり腰でできなくなったとか、椅子に縛られているなどというのではない、という意味で他からの拘束のないところでなされる自由な行為である。またこれはくしゃみをするなどというのとは違い、私の意志されたとおりになされるという意味でも自由な行為である⁽⁴⁾。

だが、自由な意志について同様に考えることはできない。それは以下の理由による。

まず第一の拘束がないという点について。意志とはもともと自発的にして内的なものであるという、これも一般的な辞書的語義からするなら、そういった語義つまり概念から分析的に、意志とはこれを外的には、促すことはできても強制拘束することはできないものであるということになる⁽⁵⁾。すると拘束されている意志とはそもそも形容矛盾⁽⁴⁾である。すると逆に言えば、もともと意志であるのなら、わざわざ自由な意志と言うまでもなく拘束のないことは当然であり、とりたてて自由な意志などということの内実がここではなくなってしまう。

第二に、自由ということの意味が思うとおりにできるということであるという点について。この語義に従えば、思うとおりにということ、意志することとは独立に定義することができないかぎり、自由な意志とは、意志によって定義される自由という性質を有する意志ということになり、定義が循環してももとなが言われていたかが不明となる⁽⁶⁾。

自由な意志という概念について、以上のことから明らかなことをまとめてみよう。拘束されていないということは、自由な意志という概念を限定するのではなく、た

んなる同語反復(これを論理学では「トートロジー」ということがある。)となる⁽¹⁰⁾。それゆえ自由な意志という時の自由の概念が意味するところを分析するには役に立たない。すると自由な意志とは何かということを、概念分析によって明らかにするためには、思うとおりにできるとは何かということを考えなければならない⁽¹¹⁾。だが、自由な意志という概念を、思うとおりに、ということから独立に定義できないかぎり、この方針も成算はないかもしれない。

- (1) この意味での自由は、自由落下 (free fall) というように、意思のないもの、例えば物体についても使える概念である。ついでに、英語の「freedom」と「liberty」の相違を調べて書いてみよう。
- (2) 辞書に実際に当たってみて、この区別が正当かどうか判断せよ。疑義があればそれを私にぶつけるべし。
- (3) しかしこれは、最近議論になっていることであるが、はなはだ疑わしい常識である。以下を参照せよ。G.E.H.アンスコム:『インテンション』(菅豊彦訳、産業図書 1984)、菅豊彦:『実践的知識の構造』(頸草書房 1986)の2章、3章。
- (4) もし強盗にピストルを突きつけられて金庫を開けざるをえないとしたら、それは行為が拘束されていると言えるか考えてみよう。実はこの例は、行為の自由ではなくて意志の自由が、それも拘束ではなくてせいぜい制限されている(次註を参照せよ。)例なのである。なぜか考えてみよう。(ここだけは、答えの一部を書いてしまおう。強盗の例の場合には、結局は金庫を開けようという意志に従ってそのとおりに開けるのである。つまりこの行為は自由になされている。なぜそう言えるのか。納得のいかない人は私のところまでどうぞ。)
- (5) だが例えば勉学の意志のない学生を、卒業できないかもしれないという恐怖で脅して、無理矢理勉強させるということではできないではないか、つまり、意志を拘束することはできないか、と考えられるかもしれない。だがこの場合は、もともとあった卒業しようという意志の一部として勉学を意志しているか、あるいは卒業したいという欲求に従属して(欲求の充足という目的を果たすための手段として)、勉学を意志するということが成立しているかのどちらかにすぎない。勉学の意志がこの意志にとって他者である別の意志に拘束されるということではない。意志は上位の意志に包摂されるか、あるいは上位の欲求に従属することはあっても、他の意志によって拘束されることはない。ただし、ある意志が他の意志と葛藤することがあるのは周知のことである。この現象をどう考えるのかという問題は実践哲学にとって重要な考察課題である。

意志に関するこれらの点について考えるために、例えばアウグスティヌス:『告白』8巻8章~12章を読んでみよう。意志に関する考察をそのテキストを分析しながら行え。その過程で宗教的な問題設定が哲学の問題設定とどのように重なるものであるのかということをも考察せよ。それらをまとめて書いてみよう。

(6) 定義の循環ということは、哲学の議論をする場合、最も重要な箇所ではしばしば出て来る事態である。循環はできるだけ避けねばならないが、ことがら自体に強いられて、その根拠を述べながらであるにしても敢えて循環を主張しなければならないこともある。その場合はその循環が意味することが問題なのである。このことに関連して、「ことがらにおいて(ピュイ)」と「我々にとって(フー・ア・マ)」とを区別したアリストテレス(この点については、出陣訳の『形而上学』(岩波書店版アリストテレス全集12巻あるいは岩波文庫)に付けられている、2巻1章の訳注(3)及び1巻1章の訳注(12)を参照してみよ。)、神の観念の明晰性とそこから導かれるべき神の存在に関して、「明晰判明」の規則と「神の存在あるいはその誠実」を同時に主張したデカルト(『方法序説』第4部、『省察』3,4,5)、自由と道徳法則の循環について「存在根拠」と「認識根拠」を区別したカント(『実践理性批判』緒言)などについて考えてみるべきである。

(ロ)についてはこの論理学の用語を調べてみよ。また(イ)の形容矛盾に陥るのではなく、またトートロジーにもならないように、概念の意味を取り出すということはどういうことか考えてみよ。ここでは(ハ)によってそれが目指されるのだが、以下の本論でそれはどのように果たされているだろうか。あるいは失敗しているのだろうか。通読後に書いてみよ。

ちなみにもしも、自由な意志とは意志するとおりに意志を定立する意志であり、かつそれ自身が自由に立てられたものでなければならぬとしてしまうと、自由な意志があるためには、その意志を自由に定立しようとした第二の意志がそれ自身自由に立てられていなければならず、するとさらにその自由な意志を自由に定立しようとした第三の意志がなければならず、するとさらに…… という具合になって、定義の循環から事態が無限後退して、結局は自由意志が立てられなくなってしまふ。つまり自由意志という概念は自由な行為とは違って、そもそも何のことをいっているのか極めて怪しげでグロテスクな概念なのである。

ところが、そういう怪しげな概念こそ通常私達の生活では自明のものとしなければやっていけない。例えば両性の自由な同意による結婚。これを疑っていると云っちゃうと夫婦喧嘩になる。思想信条の自由。憲法で保証されているのだから当然そういう自由があるはずである、けれども本当かな、と本気で疑うと法律の勉強なんてできやしない。等々。ただし、勘違いしないで欲しいのは、そういう自明性の向こう側に立つのが哲学であるとしても、哲学者はそういう自明性を必ずしも破壊しようとするのではなく、グロテスクなものをグロテスクだと言っているだけのことなのである。私達の(いや、ひょっとして私だけの??)生は本当にグロテスクなものである。だがそれだからこそ、様々な人生に無限の多様性があるのだと思う。

ところで、上のような循環の中に彷徨い入って本当に苦しみ、自力ではどのようにして見ても救済や悟りに至ることができないということを鋭く見据えるような宗教の場合、一般に理性的な自由意志ではなくて、例えばキリストや、鎌倉期の仏教ならば阿弥陀といったような、人間を越えたものの教

済の意志に帰依するという仕方では人間は信仰を持つことができない。信じていない、つまり信仰のない状態では、信仰を持とうという意志だけあってもなかなか信仰は生じないし、そもそも信仰を持とうという意志自体、自由に自力で持つことなどはできないのである。こういう場面では理性的な自由意志は無効である。これは宗教と哲学の重要な分岐点の一つである。

ここで覚えておいてもらいたいこととして、今述べたような循環と無限後退を指摘批判してなされる議論が哲学の古典には多くある。こういうのには慣れておかなければならない。一例として、プラトン自身が、そしてもちろんアリストテレスも、イデア説を批判して、人間のイデアから無限に出てくるいわゆる第三人間について述べた「第三人間論」にあたって見よ。(プラトン:『パルメニデス』132A-133A、『国家』10巻597C、『ティマイオス』31A、アリストテレス:『形而上学』1巻9章)

無限後退と言えばさらに、例えば世界や宇宙の時間的あるいは空間的な「端」というものを考えてみると、その究極の端の外はどうなっているのだといったことを、幼いときにでも考えたことはないだろうか。カントは『純粋理性批判』の「弁証論」の「純粋理性のアンチノミー」(アンチノミーという語の意味は知らなければ調べよ。)で、そういった問題を徹底して考えた。カントの理論哲学に入るには『純粋理性批判』の最初からではなくて、ここから行くのがよいと指摘する人が最近多いということもあるので、試しにこのテキストにあたってみよ。

3.意志を意志する意志、 目的を立てるという目的

さて、古典的な自由意志論は、上の方針を採るか採らないかで大別することもできる⁽¹⁾。この方針を採用した場合それは、思いのままに意志を定立できるということの論証ないしはそのような事実の分析となる。

はたしてこれは、意志を意志することは人間に可能なのかという古くからの問題である⁽²⁾。意志とは語義として、自覚された目的を追い求めるものであると考え、この問題は人間が目的を自由に定立することは可能かという問題でもある。

無意識あるいは無自覚の目的といったものは目的を持つということからは排除して考えるのが自然であるから、何らかの仕方で目的がすでに与えられていれば、それを自覚的に追い求めるという心の働き、すなわち意志も同時に成立していることになる⁽³⁾。だが目的が他から与えられていない場合、それでもやはり自覚的に行為すべきであるとするなら、自分で目的を自らに与えようとするこゝにならざるをえない。目的を自覚的に与えようとする意志とは、すなわち、目的を成立させる意志を自覚的に与えようとする意志、つまり意志を意志する意志でもある。だがそんな意志が、そもそも概念において可能だろうか。また概念が成立するとしても、現実的にどのように

可能だろうか。さらに、現実そのような意志は存在するのだろうか⁽⁴⁾。

例えば昼時には空腹となって食欲が生じて来る。弁当を買って食べる。このとき空腹を満たすという目的が立てられたことになるわけだが、この目的はなぜ立ったのかというと、自発的に私達が設定したというよりも、受動的に与えられたものである。少なくとも、例えば古典的にアリストテレスが「実践的三段論法」と呼んだものによって目的が立つのではない。アリストテレス流にやや強引に定式化して例えば、大前提：人は生きるためには時間が来れば食べるべきである、小前提：現在その時間であってしかもこの弁当は食べるものである、と理性的に考えて、ゆえに結論：この弁当を食べる、という仕方で行為が生じて来る過程で、気づいていなかった空腹という事態の自覚とそれを満たすという目的が立ったのではない⁽⁵⁾。食べるということがもしもこのように基本的なところで理性的思考によって導かれているのならば、食欲はそのための手段にすぎず、しかも手段としての食欲を私達人間が事態を判断して自在に生じさせるのでなければならなくなる。だがこれは事実と反している。私達は何も考える以前にまず食欲をみとめる、つまり何か食べたくなるのである。

なぜ食べるのかという問いに対しては、生きるためであるとも、また空腹を満たすためであるとも答えることができる⁽⁶⁾。だが病床にあって、食欲はなくても食べなければならぬというような場合ででもないかぎり、ものを食べるのにとくに自覚的に生きるためというようなことはなく、通常私達は食欲を満たすためにものを食べている。すると、食べようという意志は、自発的に理性によって立てられた自由な意志ではなくて、すでに本能として、あるいは生理的に、与えられた食欲という欲求に従属するものである。それゆえ、これは意志というよりも欲求なのである。

だが私達人間の行為は、欲求からストレートに導かれるものではない。食欲があっても私達は目の前の他人の弁当をいきなり食べることはしない。つまり、欲求を満たすために私達は必ずその手段を選んで行動している。例えばある種の魚が目の前に漂ってきた自分の生んだ卵をそのまま食べてしまうといったような行動は私達のものではないのである。

手段を選択する知性が介在しているから、私達の行為は全面的に欲求が決定しているわけではない。それゆえ例えば学食に行って食べようという意向をやはり意志と呼ぶのは間違いではない。だがそれは欲求によってすでに目的が与えられた上でその手段を選択するとき成立するものなので、純粹に自発的な意志というよりも、選択意志というのがふさわしい⁽⁷⁾。

(1) この方針を採らず、意志の自由は否定しても自由という概念に別の意味を与えるのはロックである(

ロック:『人間悟性論』2巻21章を参照せよ。)。異論もあるかもしれないが、アリストテレスは合理的に幸福を追求することによって、デカルトはある種の知性改善によって、カントは理性の自律によって、意志を意志することの可能を論じたと考えられる。ただし、意志を意志することが可能になるといときには、「意志を意志する」という表現の前の方の「意志」と後の方の「意志する」が何らかの意味で別物でなければ、前節で付けた註(7)のような循環は避けられない。あるいは、自由意志論とは積極的に循環を主張する議論かもしれない。カントについては以下でその帰趨を考察するが、それぞれの議論が成功しているかどうかは諸君自身が実際にテキストにあたってみて判断するしかない。各自で当たってみて、むしろ異論を提出してくれることも望ましい。ただし、卒業論文のテーマとしてしかやれないくらい大きな仕事になる。

(2) 例えば、プラトン:『カルミデス』167Eを参照せよ。

(3) ここでは、何らかの意味で自覚的であらざるをえない、意志を有するということと、無自覚的でもありえる、本能的な欲求を持つということを区別している。例えば、赤ん坊は空腹つまり食欲があるということ、泣き叫んで知らせる。このとき、赤ん坊は自らの本能的欲求を自覚しているとは言えず、また言語的に記述できるわけでもない。おそらく自らの経験を記憶できるわけでもないだろう。

さて、記憶できるということと自覚できるということには密接な関係があると考えられるし、またそれはたんに心理的に生きるということと、意味を理解してそれを知りつつ生きるということの差異を示唆する。

例えば、異常に異性に対する恐怖心を持っている人がいたとして、無意識に近いところで絵を描かせたりしながらなされるカウンセリングによって、幼児期の体験を何らかの仕方で記述再現できれば、むしろ心理的な病は癒え恐怖は解消するということがある。こういった体験は、まさに記憶もされず自覚もされないからこそ、苦しんでいる者がその呪縛から逃れられないという種類のものである。たんに体験することと、その意味を自覚することとは、やはり異なったことだからである。体験を自覚する、あるいは記述するということは、自分の体験したことの意味を知ることであり、これはある仕方で人間を解放する場合もある。そういった差異に基づく区別をしたいのである。

食欲があるということは本能的欲求である。これと、例えばある店のランチが食べたいという欲求は区別するべきである。少なくとも食欲のレベルでは記述なしでも欲求を持つことは十分に可能(新生児も食欲は持つ。)である。だが後者の「ランチが食べたい。」というのは、すでに食欲を満たすための手段が選択された上での意図の記述である(意図と意志という言葉については後述7節の註(2)を参照せよ)。あるいは少なくともそれまでの自らの体験の記憶と、言語によらないまでも少なくとも自分の体験のなんらかの分節化なしには不可能な欲求である。これはたんなる欲求ではなくて、そこには原理的には記述されえるような意味が絡んでいると思われる。

本能的な欲求を持つということは、自分が欲求を持っていることを自覚するとか、その意味を知る

とか、それについて判断するとかといったことは何か別のものであるように思われる。あるいは思いたい。つまりこうして、この区別そのものが正確にどうできるのかということが、まさに哲学のオープンな大問題なのである。ちなみに後者のレベルにはおそらく何らかの意味で自己意識が必要であろう。(もちろん、その自覚とか意味とか自己意識とかいったものを、取り立てて心理的現象とは別のものであると考える必要はない、という反論も十分ありえる。決着は諸君も一緒に考えて自ら判断するしかない。)

上の区別に関わる問題は、倫理学の場面では、欲求と意志という二つのもののレベルの違いが正確にはどういうものなのかということとして問われるし、より一般的に哲学の問題としては、例えば感覚を有するという事とそれを何らかの仕方で記述できるということ、つまり感覚と知覚はどういう意味で同じでどこから異なってくるのかという問題として問われる。私自身、欲求も含めて一般に感覚に志向性(この語の意味は調べて見よ。)があるのかという問題については、まだしっかりした見通しを持つことができない。

- (4) 円い四角という概念は、「円い四角」という記号はあっても概念として自己矛盾を含むのでそもそも不可能な概念である。ちなみにロックにとって自由意志という概念はそういうものであったと考えられる(上述のロック:『人間悟性論』2巻21章を参照せよ。)。次にベガサスつまり羽が生えた馬という概念は、少なくとも自己矛盾しないから可能である。だが現実にとどのようにな可能なのかといえ、例えば現代の私達にとっては、そういう種を生む進化の過程が生物の進化史の中ではたして可能であったのかという問題となるだろう。これが可能であったとしても、現実になそういう進化がなされたかどうかは問われ、最終的にそういう生物がいたかどうかというところで、可能性の間は現実性への問いとなる。

可能性、現実性、必然性とは何かという問題は様相の問題として論じられるが、哲学的議論では、できる限り正確に概念を分析することが必要である。

ちなみに、伝統的に様相の論理では、必然性とは、そのものの反対が不可能であることとして定義される。

- (5) アリストテレス『ニコマコス倫理学』7巻、特にその3章を参照せよ。アリストテレスでは、結論は意志とか目的ではなくて、食べるという行為そのものになる。
- (6) 人は生きるために食べるのだという言明のレベルと、人は空腹を満たすために食べるのだという言明のレベルを区別してみよ。ここで、区別するとはそれぞれの言明を支えている知の原理を示すことである。
- (7) カントは議論のある局面では、選択意志と純粹に自発的である道徳的な意志を用語上区別して、前者に「Willkür」、後者に「Wille」という言葉を当てて区別している。3,4年生対象の「ドイツ哲学演習」で使っている『人倫の形而上学の基礎付け』(中央公論社、『世界の名著32 カント』所収)では、

「意思」と「意志」という訳語がこれに当てられている。だが問題は相当複雑である。これについて一つ参考文献を挙げておく。矢島羊吉:『増補 カントの自由の概念』(福村出版 1974)。

4. 自律と他律

上のような場合、意志と見えるものは実は欲求に従属しており、せいぜい選択意志にすぎない。食欲を満たすために何をどのように食べるかを選択するのに理性が関わっていると、理性はその選択の必要を他から与えられた欲求に強いられているのみである。カントもこのように考えて、これを「理性の他律」と呼び、「理性の自律」と区別した。⁽¹⁾ 「理性の他律」においては、目的が所与として受動的に与えられ、理性はそれに従属している。

だが、たとえ受動的に与えられたものであれ、目的とはその時点で本人が少なくとも選択意志の対象として望んでいるものである。ただし、それは自由に理性的に立てられた目的、つまり理性が善いものであるという判断のもとに立てた目的ではない。とはいえ、例えば空腹を満たすという欲求をどのように実現するかという選択に理性が関わっている限り、欲求に従属している選択意志の対象は、この従属のもとにある理性にとっても望まれていることが前提であり、この意味では条件付きで善いものである⁽²⁾。すると、もしも受動的に与えられる目的以外には目的というものには存在しないということを認めるならば、欲求に従属する意志の観点から善に見えるもの以外には、つまりそのときそのときに望まれているもの以外には、無制限に善であるものはないということになる。この前提では人間の理性にとって、善であるということ、善に見えるものの経験的集合から独立に理解するべき術はない。カントにとってこれが理性がその原理において「他律」であるということである。

(1) 『人倫の形而上学の基礎付け』2章の終わり、自律と他律ということがタイトルとなっている箇所、及び『実践理性批判』1部1編8節を参照せよ。

(2) この「条件付き」とはどういうことか考えて書いてみよ。

5. 義務倫理学と価値倫理学、幸福と善

上の点は、義務倫理学と価値倫理学という、倫理学の区分の仕方の一つを与える重要な論点に直結する⁽¹⁾。つまり、現実にも望まれているということ、真にも望まれないしは望まれるべき、ということが区別できるのかどうかという点である。善であると思われるものと真に善であるものとの区別は可能か、あるいは幸福であると思われることと真の幸福の区別は可能かという仕方でも考えてもらってもよい。他

値倫理学はこの区別の根拠を学問的にある厳密さを持って追究できるものとして、これを倫理学の課題とする⁽²⁾。その典型としてアリストテレスを念頭に置くことができる。これに対してカントが典型とされる義務倫理学は、この区別を学問的に厳密に認識することは不可能であるとする⁽³⁾。

価値観⁽⁴⁾の多様化ということが一種の常識とさえなっていて、客観性と価値が対置されているような私達の置かれている状況では、アンケートとか社会調査によると事実として様々な価値観がありますといったこと以上に、それらを越える真に優れた普遍的価値を主張すること自体が何かある種の力技を強いられることになりがちである。つまり現代とは、現実に見られている価値以外に、普遍的にして真に望まれるべき価値ということを主張することが困難な時代である。だが、現実に見られていることと真に望ましいことを区別した上で、規範の学としての倫理学とは真に望ましいことをこそ追求するものである、と考えるのがそもそも価値倫理学なのである。

自らの幸福を望まない人間はいない。これを事実として認めるとしよう。だが、真の幸福とは何かよく分からない。人々に望ましいと思われるもの、つまり善であるように見えるものは、必ずしも善そのものではない。ここでむしろ逆に、善に見えるものと善であるものとは、それだからこそ、人間が知力の限りを尽くして区別しなければならぬところのものである。道徳とは真の幸福という最高の価値、すなわち最高善の在り方によって規定されるのであり、それゆえ倫理学とは、最高善をたんに善に見えるところのものから区別して、真の善として取り出す学である。このように考えるのがアリストテレスである。

繰り返しになるが、義務倫理学は価値に関するそのように客観的な認識を認めない。この立場からすれば幸福とは、善に見えるものの経験的集合、すなわち、行為の結果として現実に見られているという意味で目的として考えられるものを、原理を欠く一般的抽象的概念にまとめたものにすぎない。つまりアンケート結果の集計のようなものでしかない。それゆえ幸福とは明白に何であるかはよく分からない。少なくともそれは「無制限に善と認めえるもの」ではない。カントはそう考えた。つまり善ではない幸福もあるというのである⁽⁵⁾。もう一度確認しておく、このカントの議論の文脈では、善に見えるものと善であるものとが区別されていない。これが、人間の理性にとっては、善であるということを善に見えるものの経験的集合から独立には理解すべき術はないと考るといふことなのである。

カントはなぜ幸福というものをそんなに怪しげなものと考えたのだろうか。カントがそのような仕方でも幸福概念をとらえて義務倫理学の立場をとった理由は、いわば真

空状態でのまったく透明な哲学的思考の必然性⁽⁶⁾によるというよりも、実はカントが属していた文化的伝統ないしは文化の実定性によって決定されたことであると言うべきである。

- (1) この区分について、より一般的には、黒田亘:『行為と規範』(頸草書房1992)の3章を参照せよ。

この本は、実践哲学について考えるのに極めて示唆に富む。通読されたい。

- (2) アリストテレスについてこの点を考えるには『ニコマコス倫理学』1巻を参照せよ。近代の価値倫理学の一つの典型は功利主義であるが、功利主義の場合にこの問題がどう論じられるかについては、J. S. ミル:『功利主義論』2章を参照せよ。「満足した豚であるよりも不満足な人間である方がよく、満足した馬鹿であるよりも不満足なソクラテスの方がよい。」という有名な文言も見られる。

この問題について理性の認識能力を信頼しなかったカントは、幸福であるかどうかということではなくて、「幸福であるに値すること」ならば善であると言ってよいと考えた。『実践理性批判』1部2編2章を参照してどういう考え方が書いてみよ。

徳、幸福、快苦、有用性がどういう概念関係にあるのかは、善とは何か、価値とは何かを考えていく上でもっとも基礎的で不可欠な考察課題である。プラトン:『メノン』の87B-Eを参照して、まずメノンのテキストを分析し、さらにこれらの関係を一般的に考えて書いてみよ。

- (3) 義務倫理的発想は、ずっと遡っていくと旧約聖書の戒律主義に至る。神が立てた規則は絶対不可侵であって、そもそもなぜという問いを免することが禁じられる。これに対して、価値の人間理性的認識の淵源はまさにギリシアの古典的で雄渾な理性主義である。

- (4) 学生諸君に試験答案や小論文を書いてもらうと、本当に最近の辞書はそうなっているのかと思うくらいに、「価値観」を「価値感」と誤記する学生が多い。それほど価値とはフィーリングの問題だと思われているということなのだろうが、哲学の伝統では、最近はともかくも価値とはもともと、普遍的にしてすべての人が求めるものであると考えられていたし、最低限感性の問題ではなくて理性の問題である。感性的に与えられている快樂が本当に善いものかどうか、つまり価値があるかどうかを問うのは理性である、というふうの問題は考えられてきた。それを認めるかどうかはともかくも、価値という言葉の意味はもともとそういうものだということは明記してもらいたい。価値とはつまり普遍的な善ということである。

どうも納得できないという人は、具体的にアリストテレスの『ニコマコス倫理学』2巻7章に挙げられている徳目分類を見てみよ。どういう意味でそれらが普遍的なのか考えてみるべきである。

- (5) 『人倫の形而上学の基礎付け』1章を参照せよ。「無制限に善と認めえるもの」は「善なる意志」しかない」と主張することから始まるこの議論については、もちろんカント自身のテキストを読んで自ら検討した後にしてもらう必要があるが、その後で次の論文を読んでみよ。久保元彦:「道徳的な善さについて—『道徳形而上学の基礎付け』第一章、第一及び第二段落の検討—」(久保元彦:『カント研究』

創文社 1987 所収)

また、最低限「経験的」に対して「純粹」、またこれと関連して「アポステリオリ」に対して「ア
プリオリ」という用語を調べてその意味を確認せよ。

- (6) 真空状態の透明な哲学的思考、といったことは実はありえない。デカルトを典型として近世哲学に
は、文化的伝統から独立にして最終的究極的な視点を立てようとし、またそれができるとする傾向が
強くあったが、そういう点はヨーロッパ的近代という時代とその文化が様々な意味ですでに相対化さ
れている現代においては、重ねて批判されてきたことである。普遍的で究極的な真理を求めようとする
姿勢は必要なのであるが、それが得られたと断じるときに、哲学者は自分を見失う。つまりそこで
哲学者は哲学者たることをやめて、自らの根拠のない思いこみ、つまりドクサ(この言葉の意味を知ら
ないようなら調べておくこと。)を特権化する側に回ってしまっているのである。むしろ時代と文化
という実定性に根ざしているからこそ、この実定性にとって他者たる理性による自己認識が可能にな
るのだ、という点を本論後半で考察する。

6. 哲学史的診断⁽¹⁾

ごく大雑把に言って、ルターの宗教改革以来の文化的伝統の中で、人間的幸福を道徳の中心に据える考え方はカントの思想圏からは遠かった⁽²⁾。つまりまず一方でキリスト教的伝統の中では善とは一般に存在の原因である神の意志に帰依することである⁽³⁾。しかし他方で、宗教改革はその神の意志の超越性と不可視性をむしろ決定的に際立たせる方向に作用した⁽⁴⁾。一方で人知を超越する神の意志に従うことが善である、という主張は、他方で神の不可視性を強調することと同時になされると、逆に不可視の神の意志を解釈する人間的営為を抜き差しならぬものにする。哲学史上、というよりむしろ宗教思想史上の啓蒙家⁽⁵⁾としてのカントの仕事は、この人間的営為を、道徳的理性の営為として実定的な宗教に代えることになった。

いわば、中世においてはカトリック教会という通路が超越にまである意味で繋がっていたのだが、宗教改革によってこの通路を断ち切られる近世という時代は、神の超越性に人間的営為への矜持を代えることの栄光と不安、あるいは悲惨を、ともに経験する。カントにとってそれは、自発的にして自由な理性の矜持と不安である⁽⁶⁾。

それゆえ、超越の彼方に見えなくなった神の意志、つまり善を、神をそのように彼方へと押しやる近代人の不安のもとに、しかもその超越者と同じ厳しさを保ちつつ、肩代わりして支えなければならない道徳的理性は、安んじて人間的幸福に身を置くことなどではしない。幸福とは、どのように解してみても、特定の行為を命じる超越者の意志の絶対性⁽⁷⁾に比べてみるなら、不明確な経験の集積からかろうじて得られ

る概念規定にすぎない。

カントにとって幸福を道徳の原理にすることは、たんなる人間的欲求に理性が支配される「理性の他律」を道徳の中心に据える誤謬である。幸福などというものよりは遙かに峻厳な、結果に関係しない行為の義務を理性が与える限りでのみ、神の意志に代わって人間の意志が道徳の原理になりえる。この意志を与えるものこそ「理性の自律」である⁽⁸⁾。

(1) ここで診断という言葉を使うのは以下の事情による。

完全に透明な哲学的思考のありえないことはすでに注釈した。だが、私達は哲学の古典を読むときに、どのようにしていても私達自身が私達の時代のドクサに無自覚に取り込まれながら、それでも同時に最終的な真理を求めて、やはりそれぞれの時代のドクサの中にある古典に向かってるのである。古典を研究している専門家にはここでしばしば次のようなことが起きる。

私達自身が思考している論理の必然性からは、古典のテキストの論理がどうしても必然性を欠き恣意的に見えることがある。すると、最終的な真理を求める気持ちが短絡して、古典にあくまでも忠誠を誓って自らの時代のドクサをいささか無理に投げ捨てて権威主義に陥ってしまう。つまり自分の理解できない部分を権威として承認することにより思考停止に陥ることになるのである。だがこれと同時にあまりに露骨な権威主義は人の目もあり避けたいという一種の自己欺瞞のために、今度は自分のドクサをただたんに相対化するという仕方での真理性について実は不問に付して、この意味で自己を閉ざしたまま自己の外部との対話を諦めてしまう。こうしてそもそもテキストを本当に理解できるかどうかをまともに問うことなく、結果としてたんにそれを趣味的に再生することで満足するディレクティズムという思考停止に陥る。多くの場合複雑なことにこの両者が同時進行するのであるが、これらはいずれにせよ、開かれた仕方では現在を生きることを放棄するアナクロニズムである。

これに対して本来哲学史の叙述とは、私達の時代のドクサを過去の時代のドクサに引き合わせることによって、明確に定式化できないまでもそれらを論理的に包含する地平に辛うじて立ちながら、それら二つのドクサを共にどうにか相対化するという平衡を目指す作業でなければならない。

哲学史的診断とは、そのような平衡を目指しながら、テキストを支配しているドクサが生じてきた必然性をできるだけ誠実に明らかにした上で、そのようなドクサ、つまり思考が停止している部分について、不毛な解釈の試みを断念する処方箋を与えることである。

どうも私自身が興奮して、学生諸君には分かりにくい書き方をしてしまったようだが、簡単に言うと、古典的哲学者も時代の子だから、その部分を明らかにしたなら、その哲学者を相手に考えても仕方ないような問題は考えないようにするという判断するのに、的確な羅針盤となるのが哲学史的知識であるということである。それゆえ哲学史の学習は哲学研究にとって欠かせない。哲学史的知識がないとまったく見当はずれの設問を古典に対して投げかけてしまって、不毛な一人相撲をしてし

まう危険性が非常に高いからである。

本論に即してもっと具体的に言う、例えばカントがなぜ義務をやはり私達にとっては異様な仕方
で重視したのかということは、現代日本の私達の論理からは理解しがたいことであるということ、
根拠を持って教えてくれるのが哲学史的知識であり、これがあれば、私達がカントの思考のある部分
について行けないのはむしろ当然であると安心して、分からないことは分からないとカントに対して
言えるようになるということである。つまり、カントはやはりある部分は病気だと診断するために必
要なのが哲学史的知識なのである。しかしカントは、病気になるくらい自分の文化に忠実なのである。
後に見るように、これはこれで極めて大切なことである。そしてその様子を教えてくれるのも哲学史
的知識である。この点も忘れてはならない。

- (2) カントはピエティズムと言われるプロテスタンティズムの一派の中で育った。これについて調べて
みよ。
- (3) アウグスティヌス:『告白』7巻、特にその3章、5章、7章、11章、16章、及び8巻5章を参照せよ。その上で、
「転倒した意志」ということについて考えてまとめてみよ。また、ルター:『キリスト者の自由』をで
きれば通読していわゆる信仰義認説についてまとめてみよ。その上で、その25節にある「倒錯した考
え」(中央公論社『世界の名著 23 ルター』(塩谷鏡訳)による。)とアウグスティヌスの「転倒した意
志」の相違を明らかにして、近代人と古代人の信仰の在り方がいかに相違するかを考えてみよ。
- (4) この方向でルターよりもさらに徹底的なのがカルヴァンの予定説である。予定説とは何かを調べて、
ここで述べられていることを確認せよ。
- (5) 啓蒙という言葉調べて見よ。カントの『啓蒙とは何か』を通読して、カントにとって啓蒙とは何
かをまとめて書いてみよ。
- (6) この点については以下を参照せよ。木阪貴行、「啓蒙的理性とカント—要請される神の背景—」
(『カント読本』(法政大学出版局 1989)所収)、同:「思考がめざす方向を定めるもの」(国土館大
学教育学会『教育学論叢第11号』平成5年12月所収)
- (7) 例えば、旧約聖書でヤハヴェがアブラハムに息子イサクを生け贄に捧げよと命じる部分を考えてみ
よ。読んだことのない人は創世記22章を是非とも読んでみよ。
- (8) 現代の私達はそもそも普遍的な価値の認識を放棄して問題にもしない傾向があるが、すでに見たよ
うに価値認識に対する懐疑はカントも私達とある意味で同じである。だがいわゆる大衆社会の状況に
ある私達を取り囲む価値の多様化という現象と、カントの場合の価値批判とは大きく様相を異にする。
この相違について考察してまとめて書いてみよ。

7. 自由への二つの道

さて思想史的な背景を離れて、もう一度ことがら自体の考究に戻ることにしよう。

するとはたして、伝統というバイアスのないところで、「理性の自律」とはいかなることであろうか。ここでもう一度最初の問題、意志を意志することは可能かということを考えてみなくてはならない。

すでに見たように、意志を意志するということと、自ら自己に対して目的を定立するということは、同じ事態の異なる記述である。なぜ同じ事態なのかといえば、これもすでに述べたように、無意識あるいは無自覚の目的といったものは目的を持つということからは排除して考えるのが自然であるから、目的を持つとは同時にそれを自覚するということであり、このことは未だ得られていない目的を対象として得ようと意志するということと別のことであるとは考えがたいからである。すると意志とは正確には、未だ得られていない目的を対象として得ようとする心の働きである。つまり目的が立つとは意志を持つということである。すると次の二つは同じ事態の異なる記述である。

a. 目的を立てることを目的とする。 b. 意志することを意志する。

同じ事態の異なる記述とはそもそもどういうことなのかということが哲学では問題となることがある⁽¹⁾。例えば「宵の明星」も「明けの明星」も金星という同じものの異なる記述である。だが、その同じものが私達の知へ与えられる仕方、あるいは私達はその同じものを知る仕方の違いを、その対象の記述が示している。このように記述というのは記述されている当のものへ至る知の道案内のようなものだと比喩的に考えてみよう。

上の a. と b. の二つの記述では、ともに何をすべきかがはっきりとは分からず、それを自覚的理性的に認知確立しようとしている。この点は同じである。そして、何をなすべきかということがはっきりと分かったうえでそれをなそうとしているという状態が、目的を立てることを目的として成就し、また意志することの意志を成就した状態である。a. と b. が同じ事態の異なる記述であるという場合、これがその同じ事態の内容である。では、a. と b. の記述の相違はどういう意味で同じ事態への異なった道筋を示しているのだろうか。

ここで問題の焦点についてはむしろ曖昧なままに取り出し出しておいた規定をもう一度粗上に乗せてみなければならない。つまり、意志とは未だ得られていない目的を対象として得ようとする心の働きである、と上では述べた。だが実は、「目的を対象として得ようとする」という言い方をしてしまえばすでに、対象としての目的にそれを得ようとする意志が従属するということが含意されていることにもなる⁽²⁾。だが、意志と目的とはここで問題となっているような心的事態の中で極めて近接していなが

ら、それでもなかなか相容れない緊張対立関係にあるのである。

つまり実は上の規定は、意志という言葉の典型的な意味あるいは概念に一致しないものである。なぜなら端的に結論から言うと、目的とは行為の望まれる結果として対象的に予想されるものであるのに対して、意志とは実は個別的な行為への意志だからである。これが目的と意志という言葉の典型的な使用法、つまり文法である⁽³⁾。

これは以下の理由による。確かに「何のためにそんなことをするのか。」という目的を尋ねる疑問文に対しては、そこで望まれている結果を答えるのが通例である⁽⁴⁾。ところで意志の有無を尋ねる場合にも実は、「かくかくのことをする意志はあるのか。という仕方では行為の記述を入れなければ、そもそも意志を問う疑問文は完成しないのだということを忘れてはならない。つまり、目的とは確かに行為の望まれる結果として対象的に予想されるものであるのだが、これと同じく意志の方も、これはこれで本来、特定の行為への意志のことを意味する概念なのである。

ここで発想を逆転することが可能になる。目的があつて意志がそのために成立するのではなく、目的なしに特定の行為への意志がまず成立し、その際に目的とされるものはもはやこの行為そのもの以外にはないという事態はありえないのか⁽⁵⁾。実は、カントはこのような事態こそ道徳的事象にとっては本質的であると考えたのである。

以上のことから結局は、a.とb.の記述の相違はどういう意味で同じ事態への異なった道筋を示していることになるのだろうか。

何をなすべきかということがはっきりと分かったうえでそれをなそうとしているというここでの終点の状態へ至るのに、a.の記述が示す道筋は、その状態の先にある行為がなされた場合に望まれる結果である目的を予想し、これを經由して行く道である。これに対してb.の記述が示す道筋は、おなじ終点へと、望まれている結果を經由せずにものである行為への意志を特定する道である。

(1) これは言語哲学、あるいは論理哲学の分野ではあまりに著名な問題である。興味のある人は、明星の例もある次のものは必読である。G.フレーゲ『意義と意味について』(土屋俊訳、『現代哲学基本論文集I』(頸草書房 1986) 所収)。

(2) ここで日本語には「意図」と「意志」の区別があつて都合がよい。つまり、「意図」の方は目的を対象として設定した上でなされる行為の意味、つまり当の目的を尋ねるときに使われる言葉である。例えば「君の意図は何なのか。」と問うときには、すでになされつつある行為の意味、つまり目的を問うているのである。「意図」とはこうして、行為が従属している目的を意味する。これに対して、「意志」は目的を尋ねる場面では使われず、本文で示したように特定の行為をしようとしているかど

うかがそこでは問題となるのみである。

- (3) 通常の例えばドイツ語文法などというときは異なり、特定の単語の文法という言い方が、ヴァイトゲンシュタインの用語を踏襲してよく使われる。これは特定の語の使われ方を定めている言語の規則であると考えておけばよい。
- (4) フィニス(finis)というラテン語は、英語の同義語と同じくもともと限界に至っての終わり、つまり終局ということの意味でいたが、ここから最高点、さらに目的という意味を併せ持つ。日本語の「花(華)」に近い意味を持っているとも考えられる。ところで、英語の同義語は何か。
- (5) 行為そのものが目的である場合をアリストテレスは「エンテレケイア(完全現実態)」と呼び、そういう体験では進行と完了という二時制が区別できなくなると論じている(『形而上学』9巻6章を参照せよ。)。これはまた自己目的たる最高善の経験の在り方でもある(『ニコマコス倫理学』10巻6章、7章を参照せよ。)。カントにとってもすぐ後で引用してみるように、人間が善に接するときには「その行為がそれ自身において善であると表象される」。これらは、義務と価値という二分法の意味を考えるためにも、時間と道徳的経験の在り方の関係という問題を考えるためにも、極めて示唆的である。

8. アリストテレス対カント

すでに確認したように、目的を考えるのにここでアリストテレスならば、現に望まれているという心理的な事実に加えて、それが真に望ましいものであるという論理的真理を目的概念に含めて考える⁽¹⁾。それゆえアリストテレスは a. の道を通して人間の自由に至るのである。アリストテレス本人は古代人の言い方で、この問題を自由というよりは徳へ至る道として考えた⁽²⁾。カントはこの論理的真理の認識可能性を確保できないと考えたので、a. の道を倫理学の原理として採ることを拒否した。カントが倫理学の道として採ったのは b. である。予想される限りの望ましい目的としての善ないし価値という観点を、人間の行為の原理として採らないとすれば、人間の行為を導く原理となるものは何か。

それはルールに従うということである。

- (1) 心理的事実と論理的真理との区別は哲学にとっては大変重要である。例えば、 $2+3=5$ という計算をする場合、口で言っただけの中なか、とにかくある種の心理的過程としてこの計算が実行される。この意味で $2+3=6$ とたまたま計算間違いをしてしまった人も、そのような間違いを引き起こす心理過程(これも心理学的な法則には従っている。)により計算間違いをしたのである。心理過程という意味では、どちらも同じである。だが私達は、一方の計算は真で他方は偽であるという評価をしている。この評価基準は心理学の中にはない。この基準は論理的なものなのであり、その基準の妥当性は心理学的問題ではない。論理的真理は心理的事実と区別されるのである。

ただし、これらを区別した上で、だが実は一方が一方に還元されるのだという議論はできる。一般に論理を心理に還元しようとする傾向を持つのが哲学上の経験主義(典型はヒューム)であり、これに反対してあくまで論理的真理を、理性によってか実在によってかとにかく確保しようとするのが哲学上の合理主義者(理性によるなら理性主義:典型はデカルト、存在によるなら実在論:典型はプラトン。)である。

- (2) 徳つまりギリシア語の「アレテー」とは、アリストテレスの場合は理性的判断に従って行為することができる人間の心の状態をいう(『ニコマコス倫理学』1巻7章を参照せよ。)。それゆえアレテーを有する人間は理性的自由を有すると言ってよいと考えられる。これに対して何が善であるか理性的には分かっているはずなのにそのように行動できない人間の心の状態、つまり一種の意志薄弱をアクラシアという(『ニコマコス倫理学』7巻を参照せよ。)

9. 定言命法と仮言命法⁽¹⁾

ごく一般的に言って人間の行動は、実現すべき目的とそれを規制する規則の体系のせめぎあいの中で決定される。例えば空腹を満たそうという目的があっても、目に入った他人の弁当をいきなり食べるわけにはいかない。目的を達成するにしても、私達はその行動を規制する規則の体系に取り囲まれている。なぜ私達は規則に従わなければならないのだろうか。規則には従わなければならないという義務の源泉は何か。

カントはここで定言命法と仮言命法という区別をする。この区別はすでに見た自律と他律の区別に対応する。ここで命法というのは、かくかくすべし、という仕方で定式化されるような義務を表現する規則のことであるが、この規則が何か受動的に与えられる目的を達成するために成立しているとき、それは仮言命法と呼ばれるのである。

まず仮言命法の定式は、「もしかくかくのことを望むのならば、しかじかすべし。」というものである。最広義には、幸福という目的に従属する規則がすべてこれに数えられる。ただしここで立てられる幸福という目的は、現に望まれていることと真に望ましいことを区別できないような、すでに確認した幸福概念に従うものである。このことを前提にすると、仮言命法とは一般にすべて、幸福になりたければしかじかすべし、という形に還元できるものと理解できる。つまり、この幸福概念による定式が仮言命法のもっとも一般的な定式である限り、仮言命法は理性の他律を表現する命法以外の何者でもない⁽²⁾。

では定言命法とは何か。ここは重要な点であるので、カントのテキストを引用しよう。以下のテキストを読んで、これを分析してもらいたい。

実践的な法則⁽³⁾はそれぞれ、なんらかの可能な行為を善なるものとして、そしてそれがゆえに、理性を通して実践的に規定されることができるとして主観にとつて必然的なものとして、表象するのであるから⁽⁴⁾、あらゆる命法とは、何らかの仕方⁽⁵⁾善である意志の原理によって必然的である行為を、規定する定式である。さて、その行為がたんに何か他のものための手段として善なるものであるにすぎないならば、その命法は仮言的である。その行為がそれ自身において善であると表象される、つまり当の意志の原理としての理性に⁽⁶⁾それ自体で適った意志において、必然的なものとして表象されるならば、その命法は定言的である。⁽⁷⁾

定言命法とは、ある行為を「それ自身において善であると表象」する命法である。さてこのテキストでは、その「善であると表象される」が、「当の意志の原理としての理性にそれ自体で適った意志において、必然的なものとして表象される」と言い換えられている。ここで少し説明がある。

理性が原理である意志が、目的なしに端的にある行為を命ずるとはどういうことになるか考えて欲しい。ここで登場して来る理性は、価値認識を確定的に行うことはできないものである。その事情についてはすでに述べた。理性はここで価値ではなくて自ら規則を立て、それによってある行為が善であるかどうかを判断し、所与の場面ではどのような行為が善であるかを特定するのである。「善である」ということが「必然的」と言い換えられているのは、規則から確定される必然性によってしか善を決定することができないからである。

それではその規則とはどのようなものなのか。カントが定式化する定言命法とはどのようなものかという以下に如くである。

定言命法はそれゆえただ一つしかなく、つまり以下のものである。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行為せよ。⁽⁸⁾

(1) 定言的と仮言的という言葉のそもそもの語義については、日本語の訳語からも十分に予想はつくのだが、『人倫の形而上学の基礎付け』の2章を参照して確認せよ。また、これはカントの用語であるから、次の辞典でも調べてみよ。『カント辞典』(弘文堂 1998)。

(2) ただしカントは上の(1)で示した2章で、仮言命法に「熟練の規則」と「利口の助言」とを区別して

いる。さしあたり幸福には関係していない前者は実践的原理ではあっても、道徳の原理をここでのカントのような仕方では問題とする場面では考察する必要がない。それゆえ本論のようにまとめた。なぜ「熟練の規則」を取り立てて考察する必要がないのか考えてみよ。

- (3) 「法則」という語はドイツ語の「Gesetz」の訳語である。この語は英語の「law」に当たると言えば分かるように、法則という意味の他に法という意味を持ち、総じて規則一般をも指す。カントには特に自然法則と道徳の規則を比喩的に結びつけようとする傾向がある。やはり上の(1)で示した2章で、カントが自然法則を比喩に使用して以下で引用する定言命法を言い換えている部分を確認せよ。

ちなみに「the law of nature」、「the law of universal gravitation」とは何のことか。

- (4) 「表象する」とは「vorstellen」の訳語であるが、この語の意味をまずはドイツ語の辞書で、次に上記『カント辞典』で調べてみよ。
- (5) 「何らかの仕方」となぜ言わなければならないのか考えて書いてみよ。
- (6) この箇所について、野田又夫訳では、「その行為が、それ自身において善である、と考えられ、したがって、本性上理性に従うところの意志においてそういう意志の原理として必然的である、と考えられるならば、」となっている（『世界の名著32 カント』（中央公論社1962）、P257）。また、深作守文訳（『カント全集第七巻』（理想社1965）、P53）では「行為がそれ自身において善いとして提示される場合、したがってその行為が、それ自身において理性に適合している意志において必然的として、すなわちその意志の原理として提示される場合は、」となっている。これらは内容から考えて誤訳である。なぜなら、「行為」そのものが「意志の原理」として「必然的」であったり、ましてや「意志の原理として」直に「提示される」というのは、主客が転倒しており、そうではなくて逆に、「行為」は「当の意志の原理としての理性にそれ自体で適った意志」（これがすなわち実践理性である。）によって「必然的」、すなわち「善である」と判定されるべきものであるからである。

なお、原文は以下の通り。

Wenn nun die Handlung bloß wozu andres als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch ; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notowendig in einem an sich der Vernunft gemässen Willen, als Prinzip desselben, so ist er kategorisch.

- (7) IV.414 引用箇所のこの表記については上記『カント辞典』を参照せよ。

- (8) IV.421 「格率(Maxime)」という語の意味については調べて見よ。

10. 普遍化可能性の原理

この命法は規則の「普遍化可能性の原理」といわれる倫理学上の原理を自らの行動の原理として採用せよと命ずるものである⁽¹⁾。何が、どういう理由で命ぜられているか、カント自身の例によって考えてみよう⁽²⁾。

例えば、困ったときには嘘をついてもよい、という格率を採っている人がいるでしょう。金に困って、返す見込みが全然ないのに必ず返すからと嘘をついて金を借りるとする。この人の行動が論理的に前提していることをルールとして表現すれば、今述べた格率となる。そこでカントは定言命法の定式に従って問う。はたしてこの「格率が普遍的法則となることを意志することができる」のかと。

この格率を他の人間一般にも普遍化したらどうなるだろう。実は嘘をついてうまくいくということが可能なのは、それを分かっているのは自分だけで、相手は自分を信用しているからである。ところが普遍的にすべての人が困れば嘘をつきましょうと考えているのならば、他人の言葉を信ずる者はいなくなるだろう。すると嘘をつくということそれ自体が成立しなくなる。つまり、上の格率はそれを普遍化すれば、そもそもルールとしては一種の自殺行為に陥り、矛盾に陥るのだとカントは言う。これ以外に、自殺の許容、自己の能力の向上を目指さない怠惰、ある種の個人主義も、普遍化すれば矛盾に陥るとカントは述べる⁽³⁾。

嘘をつくというのは実は、自分以外の人達はルールを守っていることを前提にして、そのとき自分だけは嘘をついてはならないというルールを適用されない例外者だと考えているから可能な行為なのである。ここで自分の行為の意味するところを他人に理解してもらおうと思って、自分がどういう考えでそのような行為をしたかを述べたとする。ところがそこで自分の考え、つまり嘘を許す件の考え方を相手に理解してもらおうとするということは、相手も自分と同じように例外者となることを求めているか、あるいは、自分だけが例外者であってよいという特権を相手に認めさせようとしているかでしかない。自分と相手が例外者となるか、あるいは自分だけが例外者となるかの相違はあるにしても、どちらにせよ根拠なく特定の者を特権者としようとしているのである⁽⁴⁾。

これは他者一般との共同を否定することである。せいぜい譲歩しても、都合のよい者同士が特殊な特権集団を作ろうとしているにすぎない。

自分以外の者に開かれているということは、特定の他者にのみ開かれているということでは成就されず、すべての他者に開かれているのでなければならないということがここから分かる。行為の格率は無条件に普遍化可能でなければならないのである。

ところで、普遍化可能性の原理がある意味で最低限のこととして前提するものがある。言語である。この事情は示唆に富む。

(1) この原理については、次を参照せよ。W.K.フランケナ:『倫理学』(杖下隆英訳、培風館1967)の2章と3章。またこの本も実践哲学を考察するのに極めて有益であるから通読されたい。

- (2) これも『人倫の形而上学の基礎付け』2章。とにかくこの第2章だけは通読せよ。
- (3) 虚言の禁止については以下で検討する。だが、後で論じることになるが、ここで挙げられているそれ以外の道徳規範はたんに形式的に矛盾律によって導かれているとは考えられない。
- また、カントがここで展開しているのは、いわゆるソクラテスのパラドックスのカント的バージョンでもある。以下を参照してカントの議論と比較せよ。プラトン:『ソクラテスの弁明』25C-26B
- (4) これは差別なのである。区別にはその根拠がなければならない。根拠のない区別を差別と言う。私はそう考えているが、諸君は「差別」をどう定義するか。

11. 倫理と論理

定言命法はまず第一に、任意の格率が善い格率かどうかを区別できる原理であり、さらに第二に、この命法は当の命法に従って善い格率のみを採用せよと命じていると、カントは主張している。さて第一の点で格率を区別するとき実質的に問われているのは、その格率を普遍化した場合に矛盾が生じるかどうかということである。普遍化可能性の原理をこの意味で理解するとすれば、ここで問われるのはルール of 普遍化が自己矛盾を含むかどうかということである。

ところで、私達は思考の最低限のルールとして通常は矛盾律を認めている。これはより具体的にはどういうことをしていることになるのだろう。私達は言語を用いる以外には思考のしようがなく、しかも言語は記号を離れてはありえないということを認めるとすれば、記号なしに思考はありえない。矛盾律とは、命題と呼ばれる「かくかくである。」という言語表現から、それを論理的にあらゆる仕方展開⁽¹⁾した場合に、つまりより具体的にはこの言語表現を論理的に許される妥当なあらゆる仕方変形した場合に、「かくかくであるのではない。」という言語表現が出現するような命題使用を禁止する規則である。このように記号の上で明確に確かめられるような規則があつてこそ、自らの思考の矛盾が理解できる。私達は具体的に言語記号を用いない限り、自らの思考が矛盾しているかどうか分からないだろう⁽²⁾。

これは上で定言命法について述べた第一の点にある意味で対応する事態なのである。つまり一方で、言語の使用を支えている普遍的なルールである論理一般⁽³⁾とでもいうべきものがあり、私達は論理一般というルールを使うことを定言的に命じられていると考えることができる。さらに、何か命題があるとしてその意味を考えると、その命題を論理一般という普遍的なルールに従って展開することである。もしここでその命題を展開したことから矛盾が生じれば、そういう命題を使用してはならない。これは論理自体に含まれていると考えざるを得ない矛盾律がそのように命じること

ある。つまり論理とは、「君の使用する命題から論理的に導かれる命題が、当の命題と矛盾に陥らないようなものであるように、君は命題を選んで使わなくてはならない。」という命法でもあると考えることができる。

他方で、普遍化可能性の原理というルールがあり、定言命法はこのルールの使用を命じている。さらに、普遍化可能性の原理は、ある特定の行為を論理的に導く格率を使用するなら、それを普遍化可能性の原理に従って展開してみる、つまりやはり論理一般という普遍的なルールによって展開してみることを求めている。もしここで矛盾が生じるようならば、そのような行為を導く格率を使用してはならない。つまり定言命法とは、「君の行為において君が使用するルールから論理的に導かれることがらが、当のルールと矛盾に陥らないようなものであるように、君は君の行為を導くルールを選んで使わなくてはならない。」という命法なのである⁽⁴⁾。

さらに定言命法に関して上で述べた第二の点についても、なぜこの命法が定言的に命じられていると言えるのかを考えてみると、定言命法と論理にはやはりある対応が認められる。

すなわち、言語使用においてなぜ矛盾律を認めなければならないのかと言えば、矛盾したことを主張すれば、結局自分で何を言っているのか分からなくなるからであるという点が、少なくともその理由の一つとして考えられる。定言命法についても、定言命法に違反する格率、例えば、「困ったなら嘘をつきましょう。」という格率とは、それを言語における文法に要求されるような普遍性、つまりすべての人に適用される普遍性のレベルで考えるならば、そもそも嘘をつくという行為が成り立たず、するとそれはその当の格率がもともと何を言っていたのか分からなくなるような種類の格率なのである。

さて、普遍化可能性の原理についてはこれくらいにしておこう。いずれにせよ、以上のような諸点は、倫理と論理が接合する地点があるということを示唆すると同時に、それはより正確にはどういうことなのかという問題を提起している。

- (1) ここでは命題を「展開」という書き方をしたが、記号論理学ではこれは「推論」として扱い、より具体的にはもとの命題の、規則に従う「変形」であるという言い方になる。これらについて調べてみよう。
- (2) 「Aである。しかも、Aでない。」と本人に言わせて、これを動かぬ証拠として突きつけない限り、矛盾したことを主張しているということを人はなかなか認めるものではない。これは日常的によく経験することだろう。言語でないとしてもとにかく記号がなければいったいどういうことになるだろうか。

- (3) 記号論理学では、普遍的な規則とはより具体的にはその言語における変形規則である。この点も調べてみよ。
- (4) このように定言命法を、言語使用にかんする一種のアプリオリな(この語の意味は知らなければ解ること。)文法という意味で、記号使用のやはりアプリオリな規則である論理一般と同列において解釈することも可能であると思われる。これは私自身の課題である。

12. 自律すなわち自己立法という義務

ここまでの考察をまとめた言い方をすれば次のようになる。他人に関与する行為の意味を述べるルールが問題となる倫理的な場面で、自分だけにしか、あるいはせいぜい自分達だけにしか適用できないという意味で普遍化不可能なルールを主張することは、少なくとも行為の意味を他者に対して述べるということに最低限要求される共同性を否定することである。というのは、ルールの主張は同時に言語使用であるから、普遍化不可能な言語使用を主張することは、少なくとも行為の意味を他人に対して述べるということに最低限要求される共同性を否定することだからである。カントが「矛盾」であるというのはこのことでもある。相手に分かってもらおうとして相手の分からない言語を使う。そういうことをしようとする人は、自分が何をしようとしているか分からなくなるはずである。

一般に矛盾したことをしようすると、自分で自分が何をしているのか分からなくなる。いったい誰がそういうことをしようとするのか。こうして考えてみると、実はそのようなことをしようしているのは、自分の中にあるむしろ理解できない見知らぬ他者なのである。

人間が生きるということは、自らの生の意味を理解しながら生きるということである。自己理解を求める限り、普遍化可能性の原理を採用するしかない⁽¹⁾。この原理を採用せよと自らに命じる、つまり自らを義務づけるのが定言命法である。カントはこのことを「自己立法」と呼んだ。「理性の自律」とは「自己立法」である。

- (1) ルソーがカントの道徳思想に強い影響を与えたという点は、次の『美と崇高の感情についての観察』へ自ら書き込んだ覚え書きの一節と共によく指摘されることである。

「私は氣立てからしても学者だ。知ることを渴望し、また、ものを知りたいという貪欲な不安にとらわれ、あるいは、一步進むごとに満足を見えもする。一時期、私は、このことのみが人間の名誉を形づくると信じ、無知な賤民を軽蔑した。ルソーが、この私を正道にもどしてくれた。目のくらんだおごりは消え失せ、私は人間を尊敬することを学んだ。もし、この尊敬が、他のすべての研究に、人間の諸権利を顕揚するという価値を与えようと信じなかつ

たならば、私は私自身をありきたりの労働者よりずっと無用なものとするだろう。」

カントが受け取ったものは、人間が人間としてなぜ尊敬されるのかということから、やがて結局は、人間は人間であろうとする限り普遍化可能性原理を採用しなければならない、という必然性を承認することによって道徳的主体となる、という点へ収束していったと思われる。ルソーの『社会契約論』1編5章にある「それによって人民が人民である行為」、あるいは別の仕方では「それによって人が人である行為」(原文は、「l'acte par lequel un peuple est un peuple」。)とは、つまり社会契約という行為であると考えられるが、これをカントにおける自己立法の原理としての定言命法を認める行為であると考えてもよい。この点については、この「哲学概論」とペアになっている「西洋哲学史」で講じ、また稿を改めて論じるつもりではあるが、ルソーのテキストを読んで諸君も考えてみよう。

13. 形式的原理と実質的原理

さて、カントにとって道徳の原理は、定言命法によって表現されるように、普遍化可能性の原理を自らに義務づける自己立法である。すでに見てきたように、普遍化可能性の原理は、どのような価値のためになぜ特定のルールが求められるのかということには触れていない。つまり価値の実質には関与しない形式的な原理である。ここでカントにとって価値とは目的として予想される善であり、カントはそのような実質的な価値の認識を疑い、それゆえ、ルールという形式に従うという原理を自らの倫理学の原理とした。またこの自分の立場から、価値の実質に関わる道徳的原理について、すべての実質的原理は他律であると断じた。後で見るようにもちろんこれらには問題がある。だがその問題に入る前に、自由論という観点からカント倫理学を考えることの方を先に進めよう。

(続)