

「道徳法則」とはなにか

川谷, 茂樹
九州大学大学院 : 博士課程 : 哲学

<https://doi.org/10.15017/1434319>

出版情報 : 哲学論文集. 38, pp.87-105, 2002-09-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

「道德法則」とはなにか

川谷茂樹

はじめに——「道德法則」という概念とカント倫理学

本稿で考察されるのは、カント倫理学における「道德法則」という概念である。⁽¹⁾この概念の反実質的(形式的)な解釈は、道德法則を定言命法の定式と同一視するが、これに対して私が提示するのはその実質的解釈である。カントによって「道德法則」という概念が使用される場合それは、形式としての定言命法ではなく、個別的具体的な道德規範すなわち実質的義務を指すと見なされなければならない。その典型例が「嘘をついてはならない」という義務である。従って悪名高い「嘘」論文⁽²⁾の主張は、カント倫理学の構造上必然的である。個別的具体的な道德規範が「法則」としての無条件的必然性を有するというこの硬直的な主張を「嚴格主義」と呼びうるならば、カント倫理学は本質的に嚴格主義的である。この結論は、道德法則というカント倫理学の中心概念を整合的に解釈することによって、ほぼ自動的に導出される。

私の課題は、道德法則概念の反実質的解釈を批判的に検討すると同時に実質的解釈を提示し、それを用いてカント倫理学

全体の厳格主義的な骨組みを明らかにすることである。逆に言えば、道德法則という概念の精確な理解を抜きにして、そもそもカント倫理学全体の構造を把握しえないのである。

一 ペイトンvsカント——カントの「危険な傾向」?

『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』と略)を著したカントにとって、広義の「倫理学(Ethik, Sittenlehre)」とは、「自由の法則(Gesetz)に携わる学問」(GMS, 4:387, 強調引用者)である。自由の法則とは「道德法則(moralisches Gesetz)」である。そして『基礎づけ』の仕事は「道德性の最上原理の探究と確定」(GMS, 4:392)であり、その「最上原理」とは、周知のとおり「定言命法」である。『基礎づけ』第一章より、その定式化の一つを挙げる。

「自分の格率が普遍的法則となるべきことを、自分でも意欲できるといふ以外の方で、私は決してふるまうべきではない」(GMS, 4:402)。

カント自身が幾つかの箇所で、この定言命法を道德法則と呼んでいるという事実⁽⁴⁾に依拠して、道德法則とは第一義的には定言命法のことだと見なされることが多い。その典型的な解釈を提示したペイトン⁽⁵⁾「定言命法」によれば、道德規範は次の四種類に分類される。

- (1) the Moral Law → 唯一の定言命法
 - (2) moral laws → 「殺すな」「嘘をつくな」など。
 - (3) moral rules → 「殺すことが兵士の義務である」など。
 - (4) 個別的 moral judgements → 「私は John Smith を殺すべきではない」など。
- ペイトンによれば、「純粹倫理学(pure ethics)」としての『基礎づけ』や『実践理性批判』は本質的には(1)にのみ関わり、

(2)や(3)の探究は「応用倫理学(applied ethics)」としての「人倫の形而上学」の課題である。このように、個別的具体的道德規範(実質的義務)の探究とその最上原理としての定言命法との探究を切り離す理由の一つは、カント倫理学に抜き難く存在する「危険な傾向」⁽⁶⁾の芽を予め摘んでおくためである。その傾向とは、「嘘」論文に特に顕著なように、(2)のような具体的な道德規範に無条件的必然性を帰するという厳格主義的傾向である。この論文におけるカントの主張を、カント倫理学の構造上の必然と見なす解釈者はほぼ皆無である。ペイトンは、カントが確立しようとしたのは、最上原理としての定言命法の無条件性であつて個別的な道德規範のそれではない、と見なす。

道德法則という概念のこうした反実質的解釈によれば、「法則」として無条件的必然性を有するのは定言命法だけであり、個別的具体的な道德規範(not the Moral Law but moral laws)は、「人間的本性(human nature)」への言及なしには導出されえず、従つて無条件的ではない。つまりそれは、厳密な意味では「法則」ではなく「格率」にすぎない。しかし、これは明らかにカントの見解に反する。『基礎づけ』序文ではこう言われる。

「誰もが認めねばならないことだが、法則というものは、それが道德的に妥当するべきであるならば、つまり責務の根拠として妥当するべきであるならば、絶対的な必然性を伴わなければならない。例えば、嘘をついてはならない、という命令は、決して人間にだけ妥当するものではない。もっとも、他の理性的存在者はその命令を気にかけるまでもないであろうが。その他すべての本来の人倫法則の場合も同様である」(GMS, 4:389, 強調引用者)。

ペイトンによつて「混乱した叙述の典型」⁽⁸⁾と評釈されるこの箇所でカントの念頭にあるのは、個別的具体的な道德規範であり、しかもそれは道德「法則」としてすべての理性的存在者に妥当する「絶対的な必然性」を有するとされる。カントのこの主張を拒否するペイトンが否定しうるのはしかし、個別的具体的な道德法則の無条件的必然性だけであつて、道德法則一般のそれではない。なぜなら後者はカント倫理学の根本思想であり、誤解の余地なく繰り返し宣言されているからである。一例を挙げる。

「定言命法及び実践的法則の存在をアプリオリに証明しようとする場合に」極めて大切なのは、義務の原理の实在性を人間的本性の特異な特性から導出したという考えを、断じて起こさないように自戒することである。なぜなら、義務は行為の実践的無条件的な必然性であるべきだからである。それゆえ義務は、(命法がただ全員を対象としてのみあてはまりうるところの)すべての理性的存在者に妥当しなければならぬのであり、だから、こそすべての人間の意志にとつてもまた法則でなければならぬのである。それとは逆に、人間性の特異な自然素質から導出されるもの、なんらかの感情や性向から導出されるものは、それどころか、もしかすると人間の理性に特有であつて、必ずしもあらゆる理性的存在者の意志に妥当しなくてもよいかもしれない特殊な意向から導出されるものは、なるほど私たちのための格率を付与することはできるが、しかし法則を付与することはできない。つまり、主観的な原理を付与できるが、客観的な原理を付与できないのである」(GMS, 4:425)。

「すべての理性的存在者に例外なく妥当する道德法則」という、カントのこの根本主張を活かすためにペイトンに残されているのは、道德法則を「the Moral Law」として唯一の定言命法と同一視するという選択肢以外ない。道德法則概念のこの反実質的解釈の整合性に関して、少なくとも二つの問題が生じる。一つは個別的具体的道德法則の妥当範囲の問題、もう一つは定言命法の妥当範囲の問題である。

二 定言命法はすべての理性的存在者に妥当するわけではない

まず二番目の問題から検討する。「最上原理」としての定言命法は、果たしてペイトンの見なすとおり「the Moral Law」として「人間だけでなくすべての理性的存在者に例外なく妥当する無条件的必然性を有する」であろうか。

まず指摘されるべきは、「命法」とはそもそも不完全な理性的存在者にのみ妥当する概念であるということだ。最高の理性的存在者としての神においてははいかなる命法もない。なぜなら、神の意志 \parallel 理性は、自ずから法則に従うのであって、命令や強制という契機とは本質的に無関係であるからだ。

では、神は定言命法に、「命法」としてではなく、「法則」としてその内容に従っていると、すなわち「自分の格率が普遍的法則となるべきことを、自分でも意欲できるという以外の仕方では、私は決してふるまわない」という法則に従っていると言えるだろうか。だが、「行為の主観的原理」としての「格率」という概念もまた、有限な理性的存在者にしか妥当しない概念である(KdV, 5:79)。神においては格率と法則の区別が成立しないのである。従って詰まる所、神の従う法則は「法則に従う」というものではない。しかしこれは明らかに内容のない単なる同語反復であり、結局、反実質的解釈は「最上原理」としての道徳法則を、全く空虚なトートロジーに帰してしまふ。

自然法則との対比で考えてみよう。カントにおいて自然法則とは、例えば「すべての出来事はその原因を有する」という因果法則のことであり、「すべての出来事は自然法則に従って生起する」という空虚な形式的言明のことではない。法則の個別的具体的な内容が与えられなければそれは、自然に関する有意義な言明たり得ないのである。ここでは言葉の分析的定義が問題ではなく、その総合的指示内容が問題なのである。「法則」がいかなる内実を持っているか、自然や人間の行為にどのような法則が見出しうるのか、このことがカントが格闘した事柄（アプリオリな総合判断）なのである。

定言命法は、あくまでも有限な理性的存在者にのみ妥当するにすぎない「最上原理」なのである。定言命法概念もその定式も、神においてはナンセンスである。従ってそれを、神をも含めたすべての理性的存在者に妥当するとされる道徳法則と同一視することはできない。

三 我々の個別的具体的な道徳規範は、同時にすべての理性的存在者にとって「法則」たりうる

次に、個別的具体的な道徳法則の妥当範囲の問題。例えば「嘘をついてはならない」という道徳規範は、カントの述べる通り「人間にだけ妥当するものではなく」あらゆる理性的存在者に妥当する「法則」なのだろうか。それともペイトンが主

張するとおり、それらは人間本性に依拠して導出された「格率」にすぎないのだろうか。二つの例を元に考察する。

一つはペイトンが挙げている例である。「人間とは異なる有限な理性的存在者、例えば天使がもし不死であるとすれば、すなわち殺し合う可能性をそもそも持たないとすれば、「殺してはならない」という道徳規範(a moral law)は、我々人間のよ
うな死すべき存在者にとっては有意義だが、天使にとってはナンセンスであろう」と、ペイトンは述べる⁽⁹⁾。

だが、天使が「殺してはならない」という「命法」ではなく、「殺さない」という「法則」に従っていると見なせば、その道徳法則は天使にとって決してナンセンスではない。なぜなら、実際に天使はお互いに決して殺さないのだから⁽¹⁰⁾。

寧ろ問題は、この場合天使において「殺さない」という意志が認められるかどうかである。意志≡実践理性とは「法則の表象に従って行為する能力」(GMS, 4:412)であるならば、「殺さない」という法則の表象すなわち原理なしでその法則に従っているのであれば、天使は自然の事物と区別しえず、その限りで理性的(意志的)存在者ではない。石はおそらく、法則の表象なしで自然法則に徹頭徹尾従っており、ゆえに意志を持たない。先に引用した「もつとも、他の理性的存在者はその命令(嘘をついてはならないという命令)を気にかけるまでもないであろうが」(GMS, 4:389)という言明に鑑みると、天使は「殺さない」という法則を表象しつつ、それを我々のように「命令」として意識することはないというのがおそらくカントの見解であろう。

二番目の例は、ペイトンの例に少し変更を加えて得られる。「もし、神が神聖であるとすれば、つまり嘘をつく可能性をそもそも持たないならば、「嘘をついてはならない」という道徳規範(a moral law)は、神にとってはナンセンスであろう」。これまた、神が「嘘をついてはならない」という命法ではなく、「嘘をつかない」という法則に従っていると見なせば、その道徳法則は神にとって決してナンセンスではない。しかも、最高の理性的存在者としての神が、無自覚的に(原理なしで)法則に従う可能性は決して想定され得ない。神は「嘘をつかない」という法則を表象しつつ、その法則に自ずから従うのである⁽¹¹⁾。

「道徳法則」とはなにか

「嘘をついてはならない」や「殺してはならない」という道徳規範が、我々人間にしか妥当しない「格率」にすぎないというペイトンの主張には、それらがすべての理性的存在者に妥当する「法則」であるというカントの主張を覆すなんの根拠もない。

四 カント倫理学における法則概念の根源性

結局、道徳法則を具体的内実を伴うものと見なす実質的解釈は、ペイトンの思い込みに反して、カントの「道徳性の原理を人間の本性から導出しようとは決して考へてはならない」(GMS, 442b)という警告に全く背反しない。まさに今我々が従っている個別的具体的な道徳規範は、それが、「本来の人倫法則」であるかぎり、神をも含めたあらゆる理性的存在者に無条件に妥当するのである。

しかもその客観的妥当性は人間の本性から導出されたものではないので、人間という理性的存在者の存在いかんにかかわらず、道徳法則は厳として屹立する。理性の一つの不完全な現実態であるにすぎない人間の理性がたまたま存在するかどうか、また、たまたまそれを洞察しうるかどうにかかわらず、道徳法則の存在は不動である。「本来の人倫法則」は決して人間が「創造した」ものではなく、その著作権は人間にはない。道徳規範の歴史的成立という事実は、カント的にはこのように合理化される。ゆえに、その事実のみをもって道徳（法則）のアプリオリテートを否定することはできないのである。道徳の存在にとって、人間の存在は必要条件ではない。道徳を人間に特殊な性質からではなく理性そのものからアプリオリに導出するということは、その是非はさておき、カントにおいてはまさしくこういったことを意味する。

こうした観点においては、義務や命法といった概念は、善意志や理性または法則といった概念とは異なり、完全に道徳的（理性的）では決してあり得ない存在者にのみ妥当する概念であって、そこにあらゆる理性的存在者に共有されうる道徳的

本質を見出すことは不可能である。「べし」、すなわち定言命法(義務)は道德の本質ではないのだ。実際カントにおいては、義務及び命法という概念の中核を成すのが法則概念である。従って、カント倫理学は義務倫理学である以前に、法則倫理学なのである。¹²⁾

さて、我々にとっては道德法則は命法(義務)として現われるのであるが、それではそうした具体的な道德法則すなわち実質的義務はいかにして導出されるのであろうか。換言すれば、定式としての定言命法は、どのような意味で「最上原理」であると言われるのであろうか。これが、以下で検討されるべき問題である。

五 「義務からの」と「義務にかなった」。モラリテートとレガリテート。

ここで『基礎づけ』第一章における、「義務にかなった(pflichtmäßig)」行為と、「義務からの(aus Pflicht)」行為という有名な区別を検討する。法則倫理学としてのカント倫理学において基礎的なのは、後者ではなく前者である。

まず指摘されるべきは、両者は決して同じレヴェルで対立してはいないということである。もし両者が同じレヴェルにあるのなら、義務からなされたのであるがたまたま義務にかなっていない行為の可能性が存在するはずであるが、カントにおいてそれはない。¹³⁾ 義務にかなっていることを前提としてはじめて、義務からなされたかどうかを問うる地平が開けるのである。

このことは、中島義道氏が指摘するとおり、カント倫理学がはじめから極めて法的な色彩を帯びていたことの証しである。¹⁴⁾ まずは、行為の外形(何をなすべきか)が問題なのであって、そのうえではじめて、その行為の内的動機や規定根拠(いかになすべきか)を問題としうる。カントが、義務からという動機にのみモラリテートを認めるのは畢竟、レガリテートを常に成立させるといふその必然性に絞られる。しかし、レガリテートを常に成立させる動機が「義務から」という動機のみで

あるという批判期倫理学固有の思想は、実質的義務論としての「人倫の形而上学」に至って遂に廃棄される¹⁵。この事実が示唆するのは、レガリテート（何をなすべきか）を定める実質的義務論において、モラリテート（いかになすべきか）は本来不要だということである。

定言命法は、レガリテートの必然的成立根拠が、モラリテートすなわち義務からという動機とは別のところで確立されても、その根幹はいささかも変化しない。モラリテートは、定言命法の定式そのものには決して見出されない¹⁶。定言命法及び実質的義務論とモラリテートとの関係は、内的必然的ではなく外的偶然的にすぎない。従って、法則倫理学としてのカント倫理学においては、モラリテートはせいぜい挿話的意義しか持たない。モラリテートのこの運命は、端緒においてそれがレガリテートの必然的成立根拠として、レガリテートに寄生するかたちで求められた時点で、予めほぼ定まっていたのだ。レガリテートはモラリテートなしに成立しうるが、レガリテートを欠いたモラリテートは存在しない¹⁷。

カントにおける義務概念は、法則概念によつて根本的に制約されている。法則に違反する「ねばならない」は、カントにおいては決して義務ではない。「義務からの」行為と「義務になつた」行為の区別は、法則のためになされる行為と法則になつてゐる行為という区別から派生したにすぎない。すでに「基礎づけ」序文で、次のように言われていた。

「何が道德的に善いとされるためには、それが人倫的法則になつてゐる¹⁸ *dem sittlichen Gesetze gemäß* だけでは十分ではなく、むしろさらに、それが人倫的法則のために *(um desselben willen)* なされるのではなければならない」(GMS, 4:390)。

六 定言命法の定式（「基礎づけ」）と実質的義務論（「人倫の形而上学」）

「義務から」と「義務になつた」という区別はそれぞれ、義務概念の二つの側面、行為の必然性という形式的側面と、法則に従う行為という実質的側面に対応している¹⁸。

「義務とは、法則に対する尊敬に基づく行為の必然性である」(GMS, 4:400)

「すべての傾向性からの規定根拠を排してこの法則(道徳法則)に従って客観的に実践的である行為が、義務と呼ばれる」(KdV, 5:80)

定言命法の定式と親和的なのは、後者の実質的側面である。⁽¹⁹⁾ 定言命法は、はじめから、個別的道徳法則(実質的義務)を規定する役割を負わされた上でその定式化を蒙ったのである。カントの最終目的が、実質的義務論すなわちアプリアリな綜合判断たる道徳法則の体系としての『人倫の形而上学』の完成であったことに照らせば、それは十分理解可能である。『基礎づけ』第二章では次のように言われる。

「人倫の形而上学は、理論的で確実に決定された義務認識すべてに不可欠な基体であり、同時に、義務の指令を現実(1)に達成するのに、なんとしても必要な、極めて大切なものである」(GMS, 4:410, 強調引用者)。

『基礎づけ』とは、『人倫の形而上学』の基礎づけにはかならない。そして「最上原理」としての定言命法は、あらゆる義務を分類し、我々の実際の行為の場面において意味を持ち、どんな場合にも使用できるといふ役割をはじめから担わされていたのである。したがって定言命法は、我々に実質的な道徳法則を与えるという役割を持つ。定言命法による吟味(Cl-procedure)⁽²⁰⁾を経ることによって、私の格率は法則としての資格を得る。

このような道徳法則は、個別の実質的な行為を直接命令しうる。なぜなら、定言命法による吟味の対象としての格率がすでに十分、そうした具体的なものであり得るからだ。カントの挙げる例もまたすべて、具体的な行為を直接命じるか禁止するものである(自殺の禁止、虚偽の約束の禁止、他人に対する援助など)。カントが求める「最上原理」、すなわち「定言命法」は、そこから直接、具体的な行為の可否が導出されるものでなければならなかった。「行為を客観的に実践的必然的なものとして明示」(GMS, 4:418)すること、すなわち我々にとつての実質的義務を規定すること、まさにこの課題の解決のために定言命法が定式化されたことを、常に念頭に置かねばならない。『基礎づけ』と『人倫の形而上学』は地続きなのである。

ここで再確認しうるのは、定言命法が与えるのは法則（レガリテート）だけであつて、それへの従い方（モラリテート）について何も教えないということである。定言命法は徹頭徹尾レガリテートの原理であつて、モラリテートなしでも十分有意義である。

七 格率概念と、実質的義務の具体性の水準

さて、定式化された定言命法には、「格率(Maxime)」という概念が含まれていた。格率とは行為者の「主観的原理」であり、それを有するのは不完全な理性的存在者のみである。神には格率と法則の区別は存在しない。また、理性を持たない存在者はそもそも原理（法則の表象）を持たないので、格率もまた持たず、定言命法によつてそれを吟味し法則に従う行為をなすという可能性をはじめから閉ざされている。何であれ格率を持たないことには、実質的義務論は始まらないのだ。

それでは、格率はどの程度まで具体的であり得るであろうか。というのは、格率の具体性の水準が、そのまま道徳法則、すなわち定言命法の命じうる行為の具体性を決定するからである。

例えばペイトンが「個別的道徳的判断」と呼ぶ、「私は」John Smithを殺すべきかどうか」という命題は、定言命法の吟味に耐えられる格率たりうるだろうか。カントにおいて格率とは行為者の主観的「原理」なので、固有名詞をその構成要素として含む命題は、やはりそもそも格率と呼び得ないであろう。従つて、少なくとも私が想定しうるあらゆる理性的存在者（実際には人間）にとつて同じ意味を持ちうるように、命題を記述化し規則化する必要がある。右の例であれば、「私の生命を危険に陥れようとしている理性的存在者（人間）に対して、私は機先を制して彼の生命を奪うべきかどうか」というふうに。重要なことは、CI-procedureの実質的端緒であるすべての個別的道徳的判断において、この一般化し規則化作業が原理的に可能であるということだ。定言命法は、格率概念の導入によつて、この作業の普遍的可能性を予め前提としていることを

銘記せねばならない。従つて、行為におけるほんとうの個別性・一回性といったものがあるとするば、⁽²¹⁾ そういったものを予め排除することによつてはじめて、定言命法Ⅱ道德の地平が開けるのである。⁽²²⁾ 言い換えれば、カントにとつて道德とは、行為及び行為者の固有性、かけがえのなきの否定の上にか成立しえないものであつた。道德をそもそも一般的かつ交換可能な「規則」として捉えるということは、その是非はさておき、まさしくこのようなことを意味する。⁽²³⁾

こうした手續で獲得された道德法則は、個々の具体的行為を、他の助けを借りずにそれのみで命じうる。それを保証するのが、第一段階としての固有名詞を記述に還元する一般化（規則化）作業と、第二段階としての定言命法による吟味、すなわち法則化作業の、併せて二つの普遍化作業である。法則化は、一般化（規則化）を前提してはじめて有効に機能しうる。予め規則化された格率を媒介しているという点では、道德法則と具体的行為との関わりは間接的であるが、道德法則自身はもはやそれ以上特殊化される必要はなく、特定の行為をそれ自身のみで命令しうるという点では、その関わりは直接的である。

八 義務づけ強度の違い——法的義務の優位性

カントはその実質的義務論において、完全義務と不完全義務という伝統的な区別を用いる。前者はその反対を法則化することが自己矛盾をきたす義務、後者はその反対を法則化することを意欲することが自己矛盾をきたす義務である。また、前者は「狭い」「違反すると非難される」「必然的」「厳格な」義務であり、後者は「広い」「実行すると賞賛される」「偶然的」「功績的」義務である。

カントは二種類の義務を峻別し、その義務づけの度合いに強弱を設けることによつて、なすべき行為を即座に規定しうる義務論を確立しようとした。カントは一貫して「役に立つ」倫理学を求めていたのである。この観点において義務づけ強度

が最も強いのは、他人に対する完全義務としての法的義務である。

この義務づけ強度の違いは、法則としての拘束力の強度の違いである。例えば倫理的義務の一つである、他人に対する不完全義務は、行為の格率を規定するだけで行為自体を規定しないが、法的義務としての他人に対する完全義務は、実際の行為に際して選択の余地を残さない²⁴⁾。

こうして、カントの実質的義務論Ⅱ「人倫の形而上学」は、狭義の倫理的義務（倫理的道徳法則）よりも寧ろ法的義務（法的道徳法則）の重要視という帰結に至る。そしてこの帰結は、レガリテートの成立を命じる定言命法の定式化において潜在的に含意されていた（基礎づけられていた）事柄なのである。さらに言えば、道徳を法則として捉えるという姿勢そのものからの必然的な帰着なのである。

カントにおいて道徳法則とは、具体的な行為を命令し禁止するものであった。「道徳法則に従っているかどうか」つまり、レガリテートの有無を決定するのは、原則的に行為の外形である。²⁵⁾「どのように従っているか」というモラリテートに関する問題は、道徳法則の体系としての実質的義務論及びその「最上原理」としての定言命法の定式にとつては、事後的で非本質的な問題にすぎない。

「人倫(のびん)の形而上学の基礎づけ」という正式名称を持つ「基礎づけ」は、はじめから法と倫理のいづれをも包括する人倫の形而上学の基礎づけであった。そして、道徳を法則として捉えるという観点から、法と道徳との同じ原理（定言命法）による統一を可能にしたのであるが、そのことはまた同時に、法とは区別される道徳固有の領域を明確な仕方で確立しえないというリスクを伴う。法則倫理学としてのカント倫理学においては、モラリテートの占めるべき確固たる倫理学的地位は存在しないのである。²⁶⁾

九 法的義務としての誠実の義務—道德法則の一つの典型

おそらく人類が書いたもつとも厳格主義的な著作であろう「嘘」論文において、誠実の義務が「法的義務」として論じられていることは、カントの実質的義務論の以上の性格を鮮明に示している。

嘘についてはならないという法的義務は、拘束力の最も強い「法則」であり、義務づけ強度の強い「義務」なのだから、例外を決して許さない。カントにとつて誠実の義務は、道德法則の典型の一つであった。それは、「神聖で、無条件的に命令する理性命令であつて、この命令は、どのような都合によつても制約されるものではない」(Lügen, 8:427)、「もしこれに少しの例外でもみとめさえすれば、義務の法則は動揺して役に立たなくなるのである」(ibid.)。虚言の禁止を含む「あらゆる法的実践の原則は、厳密な真理を含まなくてはならぬ」(Lügen, 8:430)ず、「決して例外を含むことはできない。なぜなら、例外はただそのために原則が原則の名称をもつゆえんの普遍性を破棄するからである」(ibid.)。

ペイトンはこの論文に関して、「個別的道德法則は絶対的で普遍的だと規定されるのだから、それはどんな状況でも例外を許さない」というカントの想定を「誤り」と見なしているが、まさにこの想定こそがカント倫理学の屋台骨を形成しているのである。すでに見たとおり、ペイトンがこれを「誤り」と見なす根拠こそが誤りである。「ここ」〔嘘〕論文〕でカントが最も断固とした調子で主張した、「厳密な道德法則はいかなる場合でもどんな例外も許さない」という議論⁽²⁸⁾は、ペイトンの期待に反して、「基礎づけ」以来の「カントの理説の一つの本質的かつ不変の部分」⁽²⁹⁾なのである。

「基礎づけ」のカントが以下のように述べる時も第一義的に念頭にあるのは、個別的具体的な道德法則、すなわち実質的義務である。カント倫理学は最初から最後まで実質的義務論であり、法則倫理学なのである。

「もし人倫性の概念について一切の真理性を否定したり、なんらかのありうべき客観への関係を否定したりしようとするのでな

れば、人倫性の法則がとても広範な意味をもち、それゆえ、単に人間に対して妥当するだけではなく、すべての理的、性的、存在者全般にも妥当しなければならぬことを、たんに偶然的な条件下で例外を許しながら妥当するだけではなく、まったくもつて必然的に妥当しなければならぬことを、否認できるものではない」(GMS, 4408)。

おわりに——幾つかの問題

ここまで示されたことは、カント的厳格主義が、道德を法則として捉えるという根本思想の必然的帰結として、カント倫理学の根幹を形成しているということである。その厳格主義的傾向をカントの個人的資質や信念に帰着させようとする解者たちの試みは、この根本思想への洞察の欠如に基づいている。本稿の解釈によれば、カントのその傾向は単なる傾向ではなく、真摯な哲学的思索の成果である。同時にこの解釈は、従来真剣に考えられたことのほとんどない幾つかの問題が、ほんとうの問題として立ち現われることを可能にする。その一部はすでに例えば註(11)(12)(17)で示唆しておいたが、以下にまとめて提示して稿を閉じる。

まず、カント的厳格主義の倫理学的意義について。カントの主張を真剣に受け取れば、本来的道德法則は、いつでもどこでも誰でもどんな場面でも、いかなる例外も許さずに命令するということになる。この極めて硬直した、原理主義的とも呼ぶような倫理思想が持つ意義、或いは生命力があるとすればそれは何か。

次に、カント倫理学の本質について。法則倫理学という特徴づけがそのアルファかつオメガなのか。道德の本質は法則であるという答えが、カント倫理学の究極の解答なのか。その場合道德は、一方では自然、他方では法との間における埋没を避けられないのではないか。それが法則であるという理由だけで法則に従う行為が、ほんとうに道德的 \parallel 意志的と言えるのか。定言命法、或いは義務という思想には、合法則性に還元されえない何か、或いはそれと相反する何か、実は含まれて

いるのではないか。カント倫理学には、レガリテートを前提しないモラリテートの余地はないのか。

註

※以下のカントの著作からの引用箇所については、次の略号とアカデミー版の巻数及び頁数を記す。

GMS: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785 「人倫の形而上学の基礎づけ」

KdpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 「実践理性批判」

Lügen: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797 「人間愛から嘘をつくという誤った権利について」

- (1) 「人倫法則」「人倫性の法則」「実践的法則」などのように、カントは様々な表現を用いているが、本稿では「道徳法則」として一括する。
- (2) 「人間愛から嘘をつくという誤った権利について」。
- (3) 本稿ではこの語を「道徳的行為における感性的契機」の排除という通常の意味ではなく、この意味で用いる。通常の意味については例えば、有福孝岳・坂部恵編『カント事典』（一九九七年、弘文堂）の「厳格主義」の項を参照。
- (4) Vgl., GMS, 4:420, KdpV, 5:32.
- (5) H. J. Paton, *Categorical Imperative*, 1947, London, p. 23.
- (6) Ibid.
- (7) Cf., H. J. Paton, An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics, in: *Kant-Studien* 45, 1953/54, S. 190-203, C. M. Korsgaard, The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil, in: *Philosophy & Public Affairs* Vol. 15 No. 4, 1986, p. 325-349, S. Sedgwick, On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics, in: *Kant-Studien* 82, 1991, S. 42-62. カントの厳格主義的主張を普遍化・中和しようとするこれらカント研究者と対照的なのは、デリダである。彼はカントの主張を「異議を申し立てるこ

- とが難し」く、「議論の余地のないもの」と見なしている。ジャック・デリダ「政治における虚言について」、『言葉にのって』、林・森本・本間訳、二〇〇一年、ちくま学芸文庫、一四八頁。
- (8) Paton, *Categorical Imperative*, p. 23.
- (9) *Ibid.*, p. 24. なお、死刑の正当性を主張するカントが殺人の禁止を道徳法則と見なすとは思えないが、それは不問に附す。
- (10) 天使相互の関係ではなく、我々人間のような不死ではない理性的存在者を天使が殺すかどうかという問題は、この際度外視する。
- (11) この二つの例の考察によって、次のような疑念が生じる。道徳を法則として捉えるというカントの根本的姿勢は、自然と道徳の同一化に帰着するのではないか。法則倫理学における道徳ニヒリズム、或いはモラリテートの空洞化は果たして不可避免的なのか。だが果たして、義務の崇高性とは「法則」に還元されるものであろうか。カントは、義務を法則によって特徴づけることで、義務(定言命法)という概念における何か重要な契機を捨て去ってしまったのではないか。
- (12) これを主題として論じたものとして次を参照。J. Hardwig, *Action from Duty But Not in Accord with Duty*, in: *IMMANUEL KANT Critical Assessments*, Vol. III *Kant's Moral and Political Philosophy*, ed. Ruth F. Chadwick (1992, London and New York), p. 68-75, reprinted from *Ethics* 93(1983, University of Chicago). Hardwig は、義務に基づいて行なう義務が義務にならなない行為が現実存在するにもかかわらず、その可能性をカントは不当にも認めていないと述べる。しかし、カントにおいて義務とはそもそも法則に従うことなので、法則への尊敬に基づいた行為は、定義によって、法則にかなうのである。
- (13) 中島義道「法における自由」、『空間と身体』、二〇〇一年、晃洋書房、一八七―二六〇頁、初出一九八六年)の、例えば二〇六一―二〇七頁参照。
- (14) この辺りの詳しい事情については、「法における自由」、特に二二四―二二二頁参照。
- (15) ジョン・スチュアート・ミルやヘンリー・シジウィック、或いはリチャード・ヘアなどの功利主義者による、定言命法及びカント倫理学そのものの功利主義的・反義務論的解釈が可能である理由は、ここにある。「カントの理論は、我々が検討した定言命法、諸定式におおって、功利主義と両立可能とあり」(R. M. Hare, *Could Kant Have been A Utilitarian?*, in: *Utilitas* Vol. 5, No. 1, May 1993, p. 8. 強調引用者)。その意味では「カンナは、そうではなかった(*was not*)けれども、功利主義者たりえた(*could have been*)のべからず」(*Ibid.*, p. 2)。また、次も参照。奥野満里子「功利主義とカント倫理学との「対立」について」、『哲学論文集』第

三十七輯、二〇〇一年、九州大学哲学会、一〜二八頁。

(17) 要するに、『人倫の形而上学』でも、その最上原理(定言命法)の探究である『基礎づけ』においても、今のところモラリテートは単なるエピソードとして、その居場所は由に浮いたままである。カント倫理学におけるモラリテートのほんとうの居場所、意義は何処に存するのであろうか。

(18) 次を参照。谷田信一「カントの実質的義務論の枠組みと「嘘」の問題」(『現代カント研究II 批判的形而上学とはなにか』、一九九〇年、理想社、二二八〜二七二頁)。特に二三五、二四〇、二四六頁。

(19) 第二章における次の箇所を参照。「義務の概念が発生するところまで実践的理性能力を追究して判明に叙述する」(GMS, 4:412)。「義務が私たちの行為にとって意味を持ち現実的な法則立法を含むべき概念であるなら、こうした義務は定言命法においてのみ表現されることができる」(GMS, 4:425)。「あらゆる義務の原理を含んでいなければならないはずの定言命法について、その内容を判明に提示して、どんな場合にも使用できるようにはつきり定めた」(ibid.)。

(20) Cf., J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, in: *Kant's Transcendental Deductions*, E. Förster(ed.), 1989, Stanford UP, p. 82.

(21) 例えば、ニーチェ『悦ばしき知』三三五、三五四を参照。

(22) カントにとっては「他ならぬ今、他ならぬここで、他ならぬ私は、他ならぬあなたを助ける義務がある」という命題は、行為の主観的原理すなわち格率ではない。従って、各人相互の、個別的で排他的な関係(愛?)もまた、はじめからカント倫理学の域外にある。道徳における人間相互の関係は、すべて交換可能な理性的存在者同士との関係にすぎないのだ。

(23) もし、そのような個別性の否定の上になり立つ法則に従う必然性すなわち、道徳に従う必然性は、自分にとっては必ずしもないと考える者は、CI-procedureより一段階前の一般化(規則化)作業そのものを拒否するかもしれない。彼にとつては、一般化(規則化)してしまっただ瞬間に、その判断の何か重要なものが失われてしまうと感じられるのである。従って、彼にとつては二段階目のCI-procedureは、もはや考慮に値しない。カントの定言命法は、一般化(規則化)に意味を認める者(「理性的存在者」)にとつてのみ、意味なのである。

(24) 従って、カントは『人倫の形而上学』「徳論」においては決疑論を論じているが、「法論」においてそれはない。

- (25) カントは次の箇所で、道徳的善悪を、義務にかなっていないか、義務に反しているかと同一視しているが、それほど奇妙なことでもない。「普通の人間理性は(中略)どんな場合が起ころうとも実にくまなく、何が善くて何が悪いのかを、義務にかなっているか義務に反しているかを、すらすら区別できる」(GMS, 4:404)。
- (26) その限りにおいて、カントは法と本質的に区別される道徳固有の原理を確立することを遂に果たし得なかった、強く言えば、道徳を法に還元するという「自然主義的誤謬」を冒したという、直覚主義者による批判もまた、功利主義的解釈と表裏一体のものとして十分に理解可能である。
- (27) Paton, *An Alleged Right to Lie*, S. 196.
- (28) *Ibid.*, S.193.
- (29) *Ibid.*