

タイトル	道徳の場所、あるいは場所としての道徳：カントの「モラリテート」再考
著者	川谷，茂樹
引用	北海学園大学学園論集，136：A17-A34
発行日	2008-06-00

道徳の場所、あるいは場所としての道徳

——カントの「モラリテート」再考——

川谷茂樹

「善や悪というあらゆる名は比喩である。これらは語ることなく、ウイックするだけだ。」(ニーチェ『ツアラトウストラ』
「贈り与える徳」)

はじめに

カントは行為のたんなる合法性・適法性(レガリテート *Legalität*)ではなく、モラリテート *Moralität* のみにほんとうの善さを認めた。たんに義務に従うこと、あるいは傾向性に基づいて (*aus Neigung*) 義務に従うことではなく、義務に基づいて (*aus Pflicht*) 義務に従うことのみが「道徳的に善い」。溺れている子供を助けずにおれないから(いわば自然的に)助けようとする《A》のは道徳的ではなく、(仮に助ける気がまったく起こらないとしても)助けなければならぬから、助けるのが義務だから(いわば反自然的に)助けようとする《B》ことのみが道徳的なのである。

こうして、「ほんとうに善い行為とは何か」をめぐって、カントは

たとえばアリストテレスと対立することになる。アリストテレスによれば有徳なのはBではなくAであるが、カントではそれが逆転する。だが、道徳的な善さの判定においてモラリテートがレガリテートより上位に位置づけられるのはなぜか。そして、そのモラリテートとはどこにあるのか。Where is the Morality?これが本稿の問いである。

一 カントのモラリテート規定

まずカント自身がモラリテートをどのように捉えているかをみよう。カントによれば、モラリテートは目に見えない。モラリテートの有無は行為の外形からだけでは判定されえない。モラリテートの有無を決定するのは、その行為を規定している根拠(*Grund*)のあり方である。したがって行為の外形からだけでは、その行為が道徳的かどうかは、すなわち「義務に基づいて」なされたかどうかはわからない。他人の行為ではなく自分の行為ならその規定根拠までわかる(目に見える)と言われるかもしれないが、カントによればそれ

もわからない。自己欺瞞の可能性がどこまでもつきまとうからである。要するに、何がわれわれの行為を最終的に規定しているのかということは、どこまでいっても不透明・不可視なままなのである。

一見どんなに道徳的に見える行為であっても、それが最終的にはエゴイズム(自愛原理)によって規定されているという疑いを、原理的に排除できない。たとえば次のような箇所にかント倫理学の一つの到達点²が明示されている。

それ自体としては義務にかなっている(pflichtmäßig)行為の格率があくまで道徳的根拠と義務の表象にのみ基づいていたという事例を、ただの一つでも経験によって完全な確実性をもつて示すことは、事実絶対に不可能である。(GMS, 407)

カントが道徳ニヒリズムあるいは道徳的懐疑主義にもっとも接近するのは、この局面である。ほんとうに道徳的な行為など、今までただの一度も行われたことがないのかもしれない。というより、「この行為は一点の曇りもなく道徳的である」と宣言できるような行為をただの一つでも突き止めることは、われわれには絶対に不可能なのである。今までもそうであったし、未来永劫そうであり続ける。

だとすれば、ほんとうは道徳なんて「ない」のではないかという道徳ニヒリズムは、ある意味自然な帰結であろう。カントは普通の意味で道徳的と考えられる領域を道徳の領域から排除し、道徳外(エゴイズム)の領域へと追いやった。義務のためにではなく、われわれ自身の幸福のためになされる行為はすべて道徳の領域にはない。

では、道徳の領域には何が残るのか。何も残らないではないか、というのが道徳ニヒリズムである。道徳(モラリテート)のカント的純化の試みは、そのことによって逆に道徳を蒸発・空無化させてしまふ可能性を開く。われわれが使用する「道徳」やそれに類する言葉は何ら実体を伴わない、「たんなる幻想(Dioßes Hirngespinnst)」(GMS, 407)にすぎないのではないか。そして、それがたんなる幻想ではないことを示すこと、すなわち自らが招き寄せてしまった道徳ニヒリズムの理論的克服、これこそカントが自らに課した最大の課題であった。それがはじめて本格的に論じられるのが『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記)第三章であり、さらに『実践理性批判』(以下『批判』と略記)における「理性の事実」という思想によって議論は一応の収束を迎える。

カントがこの課題を達成しえているかどうか、つまりカント倫理学が全体として成功しているかどうかは、本稿の主題ではない。今回検討するのは、カントがその課題を達成するためにやろうとしていたことに関わる。カントが直面した問題の射程をできるだけ精確に捉えること、これがわれわれの最初の課題である。

カントはモラリテートについて、少なくとも二つの規定を与えている。(1)レガリテートではなくモラリテートこそが究極的な善さであること、(2)モラリテートは目に見えないことである。この二つはそれぞれ、モラリテートの究極的善性および不可視性と呼べるだろう。カントのモラリテートは、この二つの規定を同時に満たしうるようなものでなければならぬ。また、この二つの規定でより重要なのは明らかに前者、究極的善性である。モラリテートが究極的善

とみなされるからこそ、その不可視性がそもそも問題となりうるのである。では、そのようなモラリテートとはどこに位置づけられるべきであろうか。

II Gesinnung?

モラリテートはわれわれにとって不可視な、アクセス不可能な場所にある。では、そこはなぜ不透明で目に見えず、アクセス不可能なのか。そこが各人の私秘的な「ところ」の内面だからであると、まずは考えられる。カントは「道徳的価値に関して言うならば、見える行為そのものよりもむしろ、行為を規定する―見えない―内的原理が問題になる」(GMS, 407)と述べているが、この「内的」はさしあたって「ところの内面」とみなすことができる。じつさいカント倫理学に対するそういう解釈は一般的である。これを心理主義と呼んでおこう。つまり、道徳的な善し悪しを最終的に決めるのは、各人のこのころのあり方であるという立場である。この立場はカントがモラリテートに与えた二つの規定を満たしうるであろうか。

マックス・ウェーバーは『職業としての政治』(一九一九)において、個人のこのころのあり方を重視する *Gesinnungsethik* (心情倫理) と、行為の及ぼす影響や結果を重視する *Vorantwortungsethik* (責任倫理) とを区別したが、カント倫理は通常前者の典型とみなされる。この線に沿ってカント倫理学は心情主義＝心理主義であるともみなされることが多い。だが、仮にカント倫理が *Gesinnungsethik* であるとしても、そのことから直ちにそれが心理主義的であるというところには必ずしもならない。カントの *Gesinnung* は心理主義と親和的

な概念では必ずしもない。まず *Gesinnung* という言葉でカントがどのような事態を指していたのかを確認しよう。

……誠実や好意といったものの価値は、それが生み出す結果やつくり出す利益や効用にあるのではなく、*Gesinnung* に存する。*Gesinnung* とは、たとえ行為が結果に恵まれなくても、行為において自らをはっきりと示す用意のある意志の格率である。(GMS, 435)

……にもかかわらず、経験的に制約されていない因果性の概念は、現実的な適用をもつ。すなわち、*Gesinnung* ないし格率において具体的に自らそれと示される適用をもつ。(KpV, 56)

注目すべきは、第一の引用箇所で *Gesinnung* は「行為において自らをはっきりと示す用意がある」と言われていることである。つまり、*Gesinnung* はまったくの不透明ではなく、透明化・可視化される。また二つの箇所に通ずるのは、*Gesinnung* が「格率 (Maxime)」という概念とともに提示されていることである。格率とは各人の主観的な行為原則である。したがって *Gesinnung* とは、各人が何らかの格率をもちそれに従うという心構えそのものことである。⁴

さて、格率や *Gesinnung* は、行為そのものにどれだけ目を凝らしても見えない。したがってある意味ではたしかに不可視的である。だが、それらは行為とまったく隔絶された場所にあるのではなく、むしろ行為を直接規定することによって、具体的な行為において「自

らをはつきりと示す用意がある」。したがって完全なる不透明でもない。また格率は行為の主観的原理であり、原理とは法則の表象なので、命題として記述化され一般化されるのでなければならぬ。要するに格率や *Gesinnung* は事実上不可視的であるとしても、原理的には可視的でありうるものでなければならぬ。

格率や *Gesinnung* の不可視性は、いわば「弱い」不可視性である。第一節で引用した「それ自体としては義務にかなっている行為の格率があくまで道徳的根拠と義務の表象にのみ基づいていたという事例を、ただの一つでも経験によって完全な確実性をもって示すことは、事実絶対に不可能である」という箇所の問題になっているのは、格率あるいは *Gesinnung* の不可視性ではなく、それらを規定している根拠の不可視性である。ある行為が道徳的かどうかは原理的に不可視的であるという主張の根拠には、格率の不可視性ではなく、格率の規定根拠の不可視性という洞察が存する。したがってモラリテートの不可視性を格率や *Gesinnung* の不可視性と同一視する議論は、カントの問題提起をそれにふさわしい水準で捉えていない。

モラリテートの不可視性に関するカントの議論構成は、①可視的な行為と②不可視的な格率や *Gesinnung* という二段構えではなく、①事実に原理的にも可視的な行為、②事実に不可視的だが原理的には可視的な、つまり「弱い」不可視性をもつ格率や *Gesinnung*、③事実に原理的にも不可視な、つまり「強い」不可視性をもつその規定根拠という三段構えとして理解されるべきだろう(実は①～③のすべてにおいて「われわれにとって」という限定句が必要であるが、それについては後述)。そしてモラリテートは②の水

準ではなく、③の水準に関わる。②の水準にある格率や *Gesinnung* といった概念は、①の水準における行為との直接的で不可分な関係にその主要な意義を有する。そのかぎりでは、モラリテートの場所を格率や *Gesinnung* という②の領域におく議論は、カントの提起した問題の核心に迫ったものとは言えない。

三 善意志?

モラリテートの場所に関わるこの問題に関連して改めて問い直すべきは、(善)意志の性格である。格率や *Gesinnung* が必ずしも不可視的ではなかったのと同様、カントにおいて「意志 (Willie)」とは決して行為から隔絶された内密な心の状態ではない。そもそもそれは「法則の表象すなわち原理に従って行為する能力」(GMS, 412)と規定されている。カントにおいて意志は行為と一体不可分である。なぜなら、行為を伴わない意志は、たんなる願望と区別されないからだ。「もちろん善意志はたんなる願望 (ein bloßer Wunsch) の類ではなく、自分にできるかぎりのあらゆる手段を尽くす」(GMS, 397)。行為を伴わない意志は、意志ではない。だとすると意志もまた、格率や *Gesinnung* と同様、②の「弱い」不可視性の領域(事実上不可視的だが原理的には可視的)にある。しかしカントは一方では次のようにも言っている。

善意志は……ただ意欲のみによって、すなわちそれ自体で、善い……。 (ibid.)

……善意志が自らの意図を達成する能力をまったく欠くとし

ても、言い換えるなら、善意志の最善の努力をもってしても何事も成し遂げられずに、ただ善意志だけが残るにすぎないとしても、それにもかかわらず、善意志はそれだけで宝石のように、自分の価値全部を自分のうちに保つものとして光り輝くであろう。(Ibid.)

この有名な箇所は一見、典型的な心理主義の主張であるように見える。道徳的であるためには実際の行為能力や結果はまったく関係なく、善意志さえもっていれば十分だと言うのだから。だとするとやはり、行為そのものとは関わりない、原理的に不可視的な意志のあり方がモラリテートの有無を最終的に決定することになるのだろうか。しかしここで重要なのは「それ自体で善い」の意味である。これは「善意志は何ら行為を伴わずとも、それ自体で善い」という意味では決してなく、「善意志に基づく行為が意図した結果を伴わずとも、善意志はそれ自体で善い」という意味である。善意志が何らかの行為に及ぶことはあくまでも前提されている。カントはここでも、単純な心理主義を主張しているわけではない。やはり意志と行為は不可分なのである。

善意志とは道徳法則に従って行為する能力であるが、その結果如何によって善意志の本質が左右されるわけではない。つまり、行為する能力としての意志と、行為の目的を実現する能力とは区別されねばならない。意志は必然的に行為を伴う。しかし、その行為が意志の意図を実現しうるかどうかは、環境や素質などの外的要因によっても左右される。行為の目的を実現する能力は、むしろ一括し

て才能とも呼ばれるべきものである。したがって意志とはたんなる願望ではないが、同時に一方で、目的実現能力としての才能とも区別されねばならない。

しかしこの区別はどこまで厳密に維持されうるだろうか。たとえば、まったく才能がないのに意志をもつことができるだろうか。溺れそうな子供を眼前にして、泳ぐ才能をもち、助けようという意志をもつ人間であれば飛び込んで助けようとするであろう。また、泳ぐ才能をまったく欠く人間であれば、才能のある他の人を呼ぶであろう。では、泳ぐ才能も他の人を呼ぶ才能もない人間はどうすればよいのか。要するに助ける手段としての才能をはじめから完全に奪われている人間において、助ける意志を認めることはできるのか。

彼がほんとうに助ける意志をもっていたかどうかは、行為の外形からはまったく判別不可能である。したがって、その場面にきざっては、彼に善意志があつたかどうかはわからない。もしかしたら彼は助ける意志がまったくなく、子供が溺れるのを内心楽しんで見物していただけなのかもしれないし、助ける意志があるにもかかわらず、それを発揮する才能が欠けていただけなのかもしれない。そして、自己欺瞞の可能性がある以上、当の本人にとってさえ事態は不可視的である。

カントは『批判』のある箇所で「意志がただ純粹理性に對してのみ合法的でありさえすれば、実行に際しての意志の能力〔才能〕はどうであつてもかまわない」(KpV, 45)と述べているが、才能を完全に欠く意志は、結局たんなる願望と区別しえず、もはや意志とは呼べなくなってしまうのではないか。だとすると、意志を意志た

らしめているのは、実は才能(目的実現能力)であることになる。最終的には、意志と才能は区別されなくなってしまう。行為能力であるかぎりの意志は、才能に吸収される。

この帰結を拒否するならば、意志を最終的に行為と隔絶された場所におくことになる。意志をたんなる願望と同一視するほかなくなくなる。このような意志をモラリテートの最終的な場所とみなす心理主義は、カント解釈としてももちろんありうる。この立場においては、モラリテートは行為から隔絶された私秘的なこころの内的状態に左右されることになる。

こうした心理主義的解釈が少なくとも成り立ちうるのは、カントが意志という概念に依拠して倫理学を構築しているからである。そもそも意志とは、主観と客観という枠組みを前提して、足場を主観の側において両者を橋渡しする概念である。したがってモラリテートの場所を意志に置くかぎり、客観(行為)から隔絶された地点に存在する主観(意識)のあり方がモラリテートの命運を左右するという構造そのものは、どんなに縮減された仕方ではあれ、残る。主観と客観の距離は解消されえない。というよりむしろ、意志概念はその距離を前提している。したがって、善意志が意志であるかぎり、ある種の内面性・私秘性はどうしても残るし、同時に、そうしたたんに主観的な意志がたんなる願望であるという可能性もまた否定しえない。ここまで縮減された善意志は原理的には可視的な②の領域ではなく、原理的に不可視的な③の領域にあると見なすことも可能である。カント倫理学には、一種の(パウロ・ルター的?)心理主義が、辛うじてではあるがやはり生き残っている。

ただ、こうした意志をモラリテートの最終的な場所とみなすのは、やはり無理がある。なぜなら、モラリテートこそが究極的な善であるという規定は、たんなる願望と区別しえないこの種の意志によっては決して満たされえないからだ。カントが「それ自体で善い」と究極的善性をみとめているのはこのような意志ではなく、あくまで行為と不可分の関係にある意志であった。心理主義を、モラリテートの原理的不可視性という規定を曲がりなりにも満たしうる地点まで純化・縮減すると、今度はその究極的善性という規定を満たしえなくなってしまうのである。カントの意志概念は才能とたんなる願望という両極の間を不安定に揺れ動いている。

結局、格率や *Gesinnung* あるいは善意志に依拠する心理主義は、カントがモラリテートに与えた二つの規定(不可視性と究極的善性)を同時に満足させることができない。格率や *Gesinnung*、あるいは善意志という概念の眼目は行為との隔絶(無関係)ではなく、行為との不可分な関わりという点にある。

四 不可視性、再考

われわれは先ほど、カントのモラリテートは事実的かつ原理的な、つまり「強い」不可視性をもつ③の領域に関わるとみなした。つまり、モラリテートの不可視性に関するカントの議論構成を三段構成であるとみなした。しかしここに至りて明らかなのは、必ずしも三段では済まないということである。格率や *Gesinnung* や意志の規定根拠をいわばこころの内部へと掘り下げていくかぎり、それは③↓④↓⑤……と原理的にはどこまででも背進可能である。かりに意志の

規定根拠が③の段階で可視的になったとしても、さらにそれを規定する根拠があるかもしれない。こうして、行為の規定根拠を行為者の内部に求める心理主義は、無限背進をひき起こす。逆に言えば、③も④も⑤……も可視的たりうるのであり、原理的に不可視な領域などない。

こうして心理主義的には、モラリテートの不可視性の最終的な内実は、行為の規定根拠の無限背進可能性であるとみなしうる。行為の規定根拠をどこまで遡っても、それ以上遡及不可能な最終的根拠には到達しえない。それだからこそ、ある行為がほんとうに「善い」かどうかは、原理的にわからないのである。

しかし注意すべきは、この無限背進の可能性はあくまで認識論的なものであって、決して存在論的なものではないということだ。何らかの行為が起こった(現実化した)のである以上、その規定根拠は(それが道徳的であるかどうかはともかく)どこかに「ある」のでなければならぬ。存在論的にはしたがって、背進はどこかの地点で必ずストップする。無限背進は不可能である。心理主義的観点からみたモラリテートの不可視性は、われわれの認識論的限界を意味するのであって、存在論的決定不可能性を意味しない。

要するにこの不可視性は実のところ、完全に原理的な不可視性ではなく、「われわれにとつてのみ」原理的な不可視性である。モラリテートの有無は、不完全な知性しかもたないわれわれにとつては原理的に決定不可能であるが、存在論的には「ある」か「ない」かのどちらかに決定済みである。つまり、完全な(神の)知性をもってすれば、モラリテートの有無は原理的にも事実的にも可視的なので

ある。したがって、神は、神だけは、われわれの行為がほんとうに「善い」ものだったかどうかを知っている。神のこの完全な知性こそ、神の権力の根拠である。まさしく「知は力」なのだ。¹⁰

結局この段階では、モラリテートの不可視性とは、行為の規定根拠に関する認識論的決定不可能性を意味する。おそらくはカント自身も、モラリテートの不可視性をこの水準で捉えていたと考えられるが、それがはたして妥当であるかどうかは、本稿の末尾で改めて検討する。

五 法則?

では、われわれにとつては原理的に不可知なモラリテートの有無を、存在論的に決定している契機とは何か。さしあたってそれは行為が義務に基づいているか、傾向性に基づいているかということである。そして、この「義務」という概念の中核には「法則(Gesetz)」という概念がある。

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, 400)

傾向性に基づくあらゆる規定根拠を排除して、この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。(KpV, 80)

常に行為を(道徳)法則に従わせるというGesinnungや意志、これこそが道徳的なのである。したがってモラリテートの有無を決定

するのは今や、行為の規定根拠が法則であるかどうかである。ここ
ろ (Gesinnung や意志) の「善さ」を保証しうるのは法則のみであ
るならば、法則こそが道徳的な善さの最終的かつ決定的な根拠と考
えられる。だとすると、法則主義は心理主義を補完しうる立場だと
いうことになる。逆に言えば、心理主義は単独ではモラリテートの
場所を明確に規定しえず、法則主義による補完を必要とするのであ
る。したがって、道徳の場所を法則におくという法則主義が、次な
る検討課題となる。法則主義はカント自身が疑問の余地なく繰り返
し明言する一つの立場である。

我々が人倫的と呼ぶこのように卓越した善を形づくるのは、

……法則の表象そのもの以外ではありえない。(GMS, 401)

法則の表象は、それによって期待される結果を顧慮せずに意
志を規定せねばならず、そのことによって絶対的で無制約的な
善と言われることができる……。 (GMS, 402)

法則だけが、無制約的でしかも客観的、したがってまた普遍
的に妥当する必然性という概念を自らに伴っている……。

(GMS, 416)

問題は、この法則主義という立場がカント自身がモラリテートに
与えた二つの規定(究極的善性と不可視性)を満たしうるかどうか、
である。なおカント自身の議論は、この法則主義に立脚しつつ、で
はそのような法則はどのようなものでなければならぬかという方
向に進む。そこで見出される「道徳性の最上原理」が「格率を法則

に一致させよ」という根本法則(定言命法)である。だが今回はそ
れには深入りしない。その手前の段階で、カントの提示したレガ
リテートとモラリテートの区別の意義を再考する。予め見通しを述べ
ておくと、法則主義はモラリテートという思想と必ずしも親和的
ではない。カント倫理学という建築物は、その土台(根拠)におい
てきわめて危うい(絶妙な)バランスのうえに成り立っている。

さて法則主義的には、われわれが道徳規範(義務)に従わなけ
ばならないのは、畢竟それが法則だからである。カントは道徳法則
を、いかなる例外も許さず普遍的に妥当するものとみなす。さらに
道徳法則という言葉で、基本的には個別的具体的な法則(実質的義
務)のことを考えている。¹¹だとすれば、道徳法則とは、個別具体的
な場面における個々の行為に関して、「こうすべきである」あるいは
「こうすべきではない」とその外形を定めうる法則であり、したがっ
て行為の適法性(レガリテート)に関わるものである。たとえ実際
の行為において「法則(義務)にかなった」行為が実現されなくて
も、道徳法則そのものは何ら傷つくことはない。「こうすべきであ
つたのにもかかわらず、そうしなかった」ことは、「こうすべきであ
つた」こと自体には何ら影響を及ぼしえないからである。

つまり、実際の行為がどうであれ、道徳法則の普遍妥当性、レガ
リテートのレガリテートとしての「善さ」はいささかも揺るがない。
道徳法則は物事の生起の仕方を示す自然法則とは異なり、物事の生
起す「べき」仕方を示すのである以上、物事の実際の成り行きによ
つては決して反駁されえない。道徳法則が確固として存在するのであ
れば、われわれはとにかく、法則(義務)にかなった行為をす「べ

き」なのである。もし約束の遵守が道徳法則であるならば、約束が実際にはただの一度も守られたことがなかったとしても、この道徳法則の普遍妥当性（約束が常に遵守される「べき」であること）は不動である。この意味では、道徳法則の理論的普遍妥当性はすでにレガリテートの段階で保証されている。カントは道徳に対する懷疑（道徳ニヒリズム）から身を守ってくれる「はっきりとした確信」の内容について、次のように説明している。

……ここで問題なのは事があれこれ行われたかどうかではまったくない。むしろ、理性は独自に一切の現象から独立して、何が行われるべきかを命じるであろう。したがって、もしかすると、今まで世界にまったく一つも実例のなかったかもしれない行為が……それにもかかわらず、理性によって容赦なく命じられるであろう……。 (GMS, 408)

そして、「法則（義務）に基づいた」というモラリテートの原理は、レガリテートが実際に、何の例外もなく実現することを保証する原理として提出された。もしわれわれが行為のすべての場面において、道徳法則（義務）だけを自らの原理として行為するならば、すなわち法則（義務）に基づいて行為するならば、生起す「べき」事柄が何の例外もなく実際に生起するはずである。あらゆる場面においてレガリテートが実現するはずである。したがってモラリテートは、道徳法則の現実的普遍妥当性（道徳法則にかなった行為が常に実際になされること）を保証する原理である。われわれが「法則（義務）

に基づいて」行為すべきなのは、法則（義務）にかなった行為を常に普遍的に実現するためである。道徳法則の理論的普遍妥当性を現実的普遍妥当性にまで高めるためである。¹²

六 「べき」

われわれはカントが必ずしもクリアに区別しなかった、二つの「べき」を区別せねばならない。一つは、法則（義務）にかなって行為すべきというレガリテートの「べき」、もう一つは、法則（義務）に基づいて行為すべきというモラリテートの「べき」。この二つの「べき」はレヴェルが異なる。レガリテートの「べき」は、「法則に従うべき」の「べき」である。そして法則主義は、この「べき」にさらなる理由を与えることはできない。なぜ合法法的に行わす「べき」なのかという問いへのさらなる根拠を示すことはできない。道徳の場所を法則におく法則主義において、「法則に従うべき」という「べき」が究極的な「べき＝善さ」であるからだ。

これに対して、モラリテートの「べき」は、レガリテートの「べき」を常に実現するために命じられる、「べき」である。換言すれば、レガリテートの究極的な「べき Sollen」を確実に Sein へともたすために命じられる、「べき」である。それゆえモラリテートの「べき」は、常に実現するとはかぎらないレガリテートの「べき」の実現を補助する手段であり、そのかぎりでは、究極的な「べき」ではなく派生的な「べき」にすぎない。¹³ その証拠に、レガリテートの「べき」はモラリテートの「べき」がなくてもそれだけで自存しうるが、モラリテートの「べき」は、レガリテートの「べき」なくしてはそも

そもナンセンスである。¹⁴ 繰り返すまでもなく、レガリテートの「べき」は、それが実際に守られるかどうか、すなわちそれが Sein へもたらされるかどうかに関わりなく普遍的に妥当する、究極的な善さなのである。

このように法則主義的観点においては、モラリテートではなく、レガリテートこそが究極的な善である。しかしこれはカントのモラリテート規定に反する。なぜカントはレガリテートをモラリテートの下に置いたのだろうか。それは、法則(義務)にかなった行為が「法則(義務)ではなく傾向性に基づいている」場合があるからである。「人倫的でない根拠から法則にかなった行為がなされることが時折ある」(GMS, 390)。個々の具体的な行為がただ法則(義務)にかなっているからといって、それだけで道徳的に善いと見なすわけにはいかない。「彼らが自分の生命を守るのは、確かに義務にかなってはいないが、それでも義務に基づいているわけではない」(GMS, 397)。たんに自分の欲求に従って法則(義務)にかなった行為をすることは、道徳的に善いとは見なされない。欲求は可変的だからである。道徳法則以外の動機に基づいて行為するかぎり、道徳法則が常に普遍的に実現される保証はない。道徳法則の現実的、普遍的妥当性は保証されえない(カントがアリストテレスと鋭く対立するのはこの局面である)。

しかしこの議論は実のところ、レガリテートをモラリテートの下に位置づけるといふ結論を必ずしも帰結しない。なぜなら前述したとおり、道徳法則の現実的、普遍的妥当性が保証されえないという事態は、道徳法則の理論的普遍妥当性に何ら影響しないからだ。法則(義

務)ではなく傾向性に基づいた行為が存在するという事実によって、確かに道徳法則の現実的、普遍的妥当性は脅かされる。その行為はたまたま法則(義務)にかなっているにすぎず、実際に常に法則(義務)にかなうとは限らないからである。しかし、法則(義務)にかなう行為が偶然そうであるにすぎないという事態によって、その行為そのものの善さ、つまり法則に従う善さまでが無に帰するわけではない。「人倫的法則は、それに従ってすべてが起こるべきであるという法則であるが、時には起こらないことがあるという条件も考慮されている」(GMS, 387-388)むしろ、その行為が法則に従っているということの善さ、(レガリテートに関する善)は、それが傾向性に基づいていようが法則(義務)に基づいていようが、要するにモラリテートに関する善悪がどうであろうが、同一不変である。換言すれば、モラリテートに関する善悪はレガリテートに関する善悪を左右しえない。この二つの善悪はその次元を異にする。

モラリテートとレガリテートの区別、およびモラリテート∨レガリテートという序列づけは、しばしばカント倫理学の功績に数え上げられる。しかし、実のところカントはその区別を徹底しきれていない。そしてこの区別の徹底によって帰結するのは、必ずしもモラリテート∨レガリテートという事態ではないのだ。むしろ両者を徹底した仕方では峻別するかぎり、レガリテートが究極的でモラリテートは派生的である、すなわちレガリテート∨モラリテートという結論に至らざるをえない。¹⁵

レガリテートとモラリテートの序列づけという観点において、法則主義は心理主義と対立する。法則主義も心理主義もモラリテート

の場所をこころ (Gesinnung や意志) のあり方におくという点では同じだが、モラリテートの究極的善性という問題に対する立場は正反対である。法則主義においてもっとも重要なのは行為の外形なだからこれは当然である。法則主義は、カントがモラリテートに与えた二つの規定のうち究極的善性という規定を満たしえない。

それでは、もう一つのモラリテートの不可視性という規定はどうだろうか。これについては、先の心理主義についての考察がそのまま当てはまる。つまり、レガリテートの普遍的实现の必要条件としてのモラリテートは、行為の動機 (法則か否か) に関わる。格率や Gesinnung、あるいは意志のあり方に関わる。したがって、行為の規定根拠に関する無限背進可能性がモラリテートの不可視性の内実である。しかし、法則主義においてはモラリテートは究極的善性をもたないのだから、モラリテートの場所がそのような仕方では不可視的であったとしてもそれは本質的な問題たりえない。つまり、たんなるエピソード的な意義しか持たない。

七 もらりていの、第三の「べき」

心理主義も法則主義も、カントがモラリテートに与えた二つの規定を同時に満たすことはできない。モラリテートの不可視性については行為の規定根拠の無限背進不可能性という内実が得られたが、究極的善性という規定の方は宙に浮いてしまっている。カントがモラリテートの最終的な場所を法則ないし法則に従うという Gesinnung (心構え) に求めたとすると、モラリテートこそが究極的善であるというカントの主張はほとんど理解不可能になってしまう。

カントの体系においてモラリテートの究極的善性という規定はどのような意義をもつのか。この問いはカント倫理学という構築物の土台に関わる問いである。この規定なくしてはこの建物が崩壊することは明らかであるにも関わらず、われわれは未だその根拠を見出しえていない。レガリテートを究極的な善とみなしえないのは、あるいは、モラリテートこそを究極的な善とみなすべきなのは、そもそもなぜか。

まず、レガリテートに関する善は、原則的に行為の外形によって判定可能である。しかしそうであるかぎり、その善は文脈 (コンテクスト) 相対的・状況依存的な善である。目に見える行為が法則に合致しているかどうかは、その単独の行為そのものからだけでは判定しえない。たとえば、ある行為が約束の遵守という道徳法則に一致しているかどうかは、どのようなコンテクストでその約束がなされたかを予め考慮に入れてはじめて、正しく判定されうる。またそもそもある言語行為が約束であるかどうか、それがどのようなコンテクストでなされたかを考慮に入れることなくしては判定しえない。

さらに、レガリテートの「べき (Sollen)」は実在 (Sein) との乖離 (ズレ) を前提するという事実が、何よりも注目されるべきである。道徳法則それ自体は自然法則とは異なり、現実的普遍妥当性ではなく理論的 (理念的) 普遍妥当性しかもたない。言い換えると、道徳法則 (「あるべき」) は実在 (「ある」) と乖離している。そしてまさしくこの乖離こそが、道徳法則の存在意義である。つまり、法則と実在が一致しているところには「べき」の働く余地はない。実

在は端的に法則に従っているだけである。両者が乖離しているからこそ、両者は一致す「べき」という「べき」がそもそも作用しうるのである。道徳法則はしたがって、実在との乖離を前提しつつその一致を要求する。

そしてカントは法則と実在とのこの乖離を、道徳の働く場所とみなした。この観点から見ると道徳とは、法則と実在との乖離を前提してそれを解消しようとする運動である。道徳はこの乖離をゼロにすることを(統整的)目的としている。しかしそれにもかかわらず、いやそれだからこそ、道徳はこの乖離が実際になくなってしまえば、自らの活動領域(場所)を失う。すべての道徳法則の「べき」が実現した世界では、すべてが起こる「べき」ように起こる。そこでは道徳法則はもはや自然法則と区別されえない。つまり、道徳が命じる事柄が完璧に実現した世界(「叡智界」?)には「べき」が作用する余地はなく、道徳の場所はどこにも存在しえない。¹⁶

法則主義的観点における道徳(レガリテートに関する善)は、自らの存在意義(場所を無(Null))にすることを最高目的とせざるをえないという意味で、本質的に自己破壊的でニヒルな運動である。¹⁷それはまた、あくまでも目的を実現する手段にすぎず、目的が実現されてしまえば必要性を失う。したがって、それ自身究極的、自己目的的な善ではありえない。

カントが元来求めていたのはしかし、こうした文脈相対的かつ手段的・派生的な善ではなく、究極的で絶対的な善である。言い換えれば、無制約的(文脈否定的)かつ自己目的的な善である。「善意志は……ただ意欲のみによって、すなわちそれ自体で、善い」(GMS,

394)。絶対性あるいは無制約性は、モラリテートの最重要メルクマーである。ほんとうの善さとは絶対的な善さであるという思想、これこそがモラリテートの究極的善性という思想の根底にある。レガリテートは文脈内部的であるが、モラリテートは文脈外的・文脈否定的である。モラリテートは他のものとの相対的な関係性によって「善い」とされるのではなく、他のものとは無関係に、絶対的に(対を絶して)それ自体として「善い」とされるのでなければならぬ。

この観点から「義務に基づいた」という思想を捉え直すと、「義務に従うべきであるのはそれが義務であるからであって、それ以外に根拠はない」という含意をそこに見出しうる。つまり、道徳に従う「べき」であるのは、それが他の何ものでもなく道徳だからであり、それ以外に理由は存在しない。ここに表現されているのは、道徳の自己目的的(非手段的)・絶対的(非相対的)性格である。先の二つのいずれの「べき」ともまったく異なる、第三の「べき」がここににある。

「義務に基づいた」という思想、すなわちモラリテートという思想の根底には、道徳の絶対的性格への洞察が存在する。道徳はその妥当性の根拠を自らの外部に持つことができない。道徳は何らかの外在的目的(たとえば自他の幸福)を実現する手段に尽きるものではない。道徳的な善さとは、道徳に内在する善さであり、それ以外の道徳外在的で道徳的に中立無記な善さに還元されえない。道徳の根拠(場所)を道徳の内側におくこの立場は、内在主義と呼ぶことができる。そしてこの内在主義は、『基礎づけ』の議論の出発点でもあった。¹⁸「義務に基づいた」という思想の一方の根は、内在主義に存す

る。そしてモラリテート⇓レガリテートという序列づけの根拠はここにしかない。手段的で文脈相対的な、レガリテートに関する善は自体的で絶対的な善さたりえず、そのかぎりで道徳的な善さたりえない。

しかし「義務に基づいた」すなわちモラリテートという思想のもう一方の根はすでに論じたとおり、「法則(義務)にかなった」というレガリテート、つまり法則主義に存する。こちらのモラリテートは、レガリテートに対して派生的であるにすぎない。カントの義務思想およびモラリテートはこうした根源的二重性を有する。しかもそれは、たんに二重であるだけに留まらず、根源的に分裂している。

法則主義は、カント倫理学の一つのアスペクトにすぎない。カント倫理学には法則主義と矛盾する内在主義という、もう一つのアスペクトがある。モラリテートの位置づけについて、究極的と派生的というまったく正反対の理解が可能なのは、カント倫理学がこうした双面性を有するからである。法則主義的にはモラリテートではなくレガリテートが究極的な善であるが、内在主義的には逆である。そして相反する二種類の序列づけのどちらが正しいかを決定しうる規準はない。カント倫理学は根底的に二重基準的なものであり、それを統一するさらに高次の基準を持たない。そして、この点にこそカント倫理学のリアリティの源がある。

『基礎づけ』第二章導入部で突然展開される、モラリテートの不可視性に関する考察は、カント倫理学の内在主義的性格を念頭において始めて理解可能になる。モラリテートが究極的な善であるからこそ、その不可視性が問題になるのであって、決してその逆ではな

い。そして、モラリテートの究極的善性という規定を満たしうるのは、内在主義だけである。したがってその究極的な善性を満たしえない心理主義や法則主義においては、モラリテートの不可視性はほんとうの「問題」として現われることはない。

またこの内在主義はあくまでも道徳の根拠(場所)を道徳そのものにおく内在主義であり、心理主義(意識内在主義)ではない。むしろ心理主義は、その意味での内在主義の誤解の産物である。こころの「内ー外」ではなく、道徳そのものの「内ー外」、これが問題なのである。¹⁹

八 形而上学的な場所としての道徳

それでは内在主義的に見ると、モラリテートはいったいどこにあるのだろうか。唯一可能な答えは「他のどこでもない、道徳という場所に」であろう。道徳の場所への問いに対して、この解答はほとんど無意味であり空虚である。しかし内在主義的にはこうとしか言えない。「他のどこでもない」とは、モラリテートの無関係性(外部性)、「道徳という場所に」とはその自己関係性(内部性)を表現している。これらは、同じ事柄の二つの側面である。「内在主義」という呼び方は、道徳の「内ー外」という観点からその内部性に着目してなされたものであり、この世界の「内ー外」という観点からはむしろ「外在主義」と呼ばれるのがふさわしい。²⁰

場所を特定(同定)できるのは、同じ空間(次元)にあるものだけである。「ここ(here)」は「そこ(there)」との対比においてのみ有意味である。だが内在主義的には、モラリテートは他のあらゆる

物事とはまったく次元を異にしている。モラリテートは絶対的究極的な善であり、他のあらゆる事柄とは別の次元(空間)においてのみ、「ただある」としか言いようがない仕方である。したがってある意味では「どこにもない(Nowhere)」。

モラリテートは、言語で記述可能なこの世界の内部には「どこにもない」。言い換えると、形而上学的な場所においてのみ「ある」。モラリテートはここの中(心理学的な場所)にあるから不可視的なのではなく、この世界の「どこにもない」から、メタフィジカルな場所に「ある」から不可視なのである。カントの倫理学が同時にメタフィジックス(超自然的な場所に関する思考)でなければならぬ理由は、ここにしかない。「人倫の形而上学(die Metaphysik der Sitten)」という構想をその根底で支えているのは、カントの内主義である。

そして、そのような場所が「ある」こと、つまりモラリテートが「ある」ことの証明はできない。ここがその場所だと特定することはできない。しかし一方で、モラリテートが「ない」こと(道徳ニヒリズム)も証明できない。なぜならモラリテートは、そのようなものが「ある」とすれば、通常の意味で「あるーない」が問えるようなものとはまったく異なった、無関係な「あり方」をしているからである。したがって内在主義的には、道徳ニヒリズムもまた一つの独断主義にすぎない。

この段階に至ると、モラリテートの不可視性という規定もまったく新たな相貌を帯びてくる。それはもはやたんに「われわれにとつて」原理的な不可知性・認識論的決定不可能性ではない。むしろ、

存在論的な決定不可能性である。完全な知性(全知の神)できえ、モラリテートの有無は知りようがない。なぜなら内在主義的モラリテートはそもそも「あるーない」が存在論的に決定されえないからだ。

内在主義的モラリテートはまったく内容をもたない。すなわち「空虚」である。この「空虚」は「ある」に同じ次元の内部で対立する「ない」ではなく、「あるーない」という次元には「ない」だけである。内在主義は道徳の場所を他のどこでもなく道徳そのものにおくが、それによって道徳は否応なくすべての内実を失い、空虚化する。しかしそれと同時に、まったく空虚な「内」が反転しすべてを包み込んでしまう。すなわち、それ自体が純然たる「場所」と化す。したがって究極的な善としての道徳の場所は「どこでもない(Nowhere)」とも言えるが、「このすべて(Everywhere)」あるいは「まさにここ(Just Here)」(ただしこのHereには外部||対比項としてのthereがないし、実在との乖離もない)と言っても同じことである。

内在主義的には、モラリテートの不可視性はその空虚性(存在論的無規定性)のことである。たとえ全知の神であっても、空虚(まったく無規定的なもの)の「あるーない」を認識することはできない。それはもし「ある」とすれば通常の「あるーない」とは無関係に、あるいは「あるーない」をすっぱり包み込んでしまうという仕方である。だからモラリテートは不透明だから不可視的なのではなく、まったくの透明(存在論的に無規定的)だから、神にとつてさえも不可視的(原理的に認識不可能)なのである。このメタフィジカル

な場所とはしたがって、神の知性(権力)が支配する場所ではなく、それが空転を余儀なくされる場所なのである。²¹

むすびにかえて

カントは自らの探究を起動させた内在主義を、その空虚さ・不毛さゆえに換骨奪胎せざるをえなかった。その結果が心理主義であり法則主義である。モラリテートの絶対性を普遍妥当性と読み替えたこと、これが決定的であった。無制約性(無条件性)は、全条件性と理解された。いかなる条件や文脈をも否定しそれを超越するという、いわば「強い」絶対性が、あらゆる条件や文脈において妥当するとう「弱い」絶対性へと格下げされた(しかもそれは実際に妥当するのではなく、妥当す「べき」という仕方、実在との乖離が導入された)。まったく異なる次元の外部性(無関係性||関係否定性)を指し示すべき指標が、同じ次元の内部性(全関係性)を示す指標へと転換された。そのことよって、道徳の絶対性という内在主義的洞察がある程度(痕跡として)保持しつつ、同時にモラリテートの場所を道徳の外部、すなわち法則に求める(法則主義)というアクトバットが可能になった。その必然的帰結の一つが、個別的道徳規範の神聖化・絶対化(いわゆる厳格主義 Rigorismus)であり道徳フエティシズム)であった。

しかし、元来内在主義と法則主義は両立不可能である。なぜなら、法則主義は法則という道徳の外部、道徳的にニュートラルな場所に道徳を位置づけるという意味で、一つの外在主義であるからだ(一方心理主義は道徳の明確な位置づけを与えられておらず、法則主義

に吸収される)。それ自体が究極的に善である内在主義的モラリテートと、レガリテートに従属する法則主義的モラリテートは、もともとまったく異なるものである。カントのモラリテートは、根源的に分裂している。

しかしカントがモラリテートに与えた二つの規定、すなわち究極的善性と不可視性を同時に過不足なく満たしうるのは、内在主義だけである。もちろん、内在主義およびそれがもたらす帰結は、きわめて空虚で不毛である。²² 道徳から不純物を取り除くことよってそれを純化し、絶対的で究極的な善性を追究するというカントのプロジェクトを徹底化すると、通常の道徳ニヒリズムとは違った仕方では道徳は空無化する。モラリテートは、「ある」や「ない」が問えないような場所、「ある」や「ない」をそもそも可能にしている場所にしかない。究極的な善とは、あるいは、そのような空虚で無規定的な(超越論的)場所そのものである。内在主義は道徳ニヒリズムを論駁せずに無効化する。

この帰結がカントの議論からいかに遠く隔たっているように見えるとしても、カント倫理学の本質的重要性は道徳の絶対性という内在主義的洞察にある。たとえばジャック・デリダが『法の力』において提示した「経験不可能なもの(原理的に不可視なもの)」としての「正義 (Justice)」は、カント的モラリテートの一つのアスペクトを際立たせたものであるが、本稿もこの流れに棹さすものである。²³

註

*カントの次の著作からの引用については、以下の略号とアカデミー版全集の頁数のみを記す。なお、訳出にあたっては基本的に岩波書店『カント全集』に従ったが、必要に応じて変更した。

・GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Bd. IV (『人倫の形而上学の基礎』)

・KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Bd. V (『実践理性批判』)

・MC: *Moralphilosophie Collins*, Bd. XXVII, 1. Hälfte. (『コリンズ道徳哲学』)

・MS: *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, Bd. VI (『人倫の形而上学』)

1 『ニコマコス倫理学』第一巻第八章では次のように言われている。「正しい行為に悦びを感じないひとは善きひとではない。例えば正しい行為をなすことに悦びを感じないひとを正しいひとと呼んだり、または寛厚な行為に悦びを感じないひとを寛厚なひとと呼んだりするひとはいないだろうし、その他についてもこれと同様である」(高田三郎訳、河出書房新社、二九頁)。

2 『人倫の形而上学』では次のように言われている。「行為のレガリテートについてはまったく疑わしいところがないにしても、ただ一つの行為でさえ、自分の道徳的意図の純粹さと *Gesinnung* の純真さとを完全に確信しうるほどに、自己自身の心の深奥を見通すということは、人間にとって不可能である。」MS, 392。

3 たとえば、『カント事典』(弘文堂、一九九七年)の「道徳性 (*Moralität*)」という項目には次のように記載されている。「結局のところカントにおいて、行為の道徳性は行為を生ぜしめる意志の規定根拠が何であるのかという観点から考えられており、そのかぎりにおいて道徳性は、心術という内面性に主眼がおかれていることになる。」(三七八頁)ここに言う「心術」の原語が *Gesinnung* である。

4 小倉志祥はこの *Gesinnung* を「格率中の格率」と呼ぶ。『カントの倫理想』、東京大学出版会、一九七二年、二六二頁。

5 中島義道も次のように述べている。「……一般にカントの倫理学はわれわれの内的状態としての心情を善の基準とする「心情倫理」とみなされているが、心情を外的行為から独立の内的状態と解するかぎり、こうした解釈はけっしてカントの倫理学の基本思想を正しく捉えたものとは言えない」(「法における自由」(初出一九八六年)「空間と身体」、晃洋書房、二〇〇一年、二二二頁)。

6 一七七〇年代中葉に成立したと言われる講義録(『コリンズ道徳哲学』)では次のように言われている。「善意志には、意志の欲することすべてを遂行するあらゆる力の十全性と能力が必要である。」MC, 266。金子裕介によれば、「意志は、それを抱いたにも拘わらず、何もしなかったということが許されないのである。」金子裕介「意志の解明」(日本哲学会『哲学』第五九号、知泉書館、二〇〇八)、一三四頁。さらに、「たとえ行為の原因がたくさん考えられたとしても、意志はそれらの中でも傑出して行為を惹き起こす力、直接的原因性をもつのである。」同一三五頁。

8 この不安定な意志概念に一応の安定をもたらさしうるとすればそれは、後述するとおり「法則」以外にないだろう。「意志とは実践理性にほかならない」(GMS, 412)といわれるのは、意志はたんなる行為能力ではなく、法則の表象(原理)にしたがって行為する能力だからである。しかしそうだとしても次の問題は、それがどのような法則であるかということである。というのもカントによれば、われわれのような不完全な存在者の意志は、必ずしも常に道徳法則に従うとはかぎらないからだ。なおカントは後に『人倫の形而上学』で、常に理性に従う *Wille* と、そうではない *Willkür* とを区別する (MS, 213)。しかしこの区別もまた、見かけほどクリアなものではない。Willkür もある種の法則(たとえば自然法則)に理性的に従うという可能性が考えられるからだ。このように、意志という概念はカントの理論体系においてきわめて重要な役割をもたされているにもかかわらず、根本的に不安定な概念の一つである。

- 9 これを前提したうえで、道徳は「ない」(と決定済みである)とみなすのが道徳ニヒリズムである。道徳ニヒリズムは道徳という「概念」をたとえばカントと共有した上で、その「存在」を否定するのである。
- 10 しかし、その力の根拠を「知」にもつこのような神ははたして最強と言えるだろうか。もし神がほんとうに全知であるならば、われわれは神が全知であることを知っていることになる。自らの「力」の根拠を被支配者であるわれわれに「知られて」しまっているかぎりで、その「力」はもはや絶対的とは言えないだろう。その神はすでに半分「死んでいる」のではないか。
- 全知の存在者はある意味ではわれわれと連続的であり、ほんとうの意味で断絶してはいない。その存在者とわれわれとの差異は、完全—不完全という、程度の差にすぎない。この意味での神はほんとうの意味で超越的(超絶的)ではない。せいぜい量的な超越性しかもたず、質的な超越性はない。
- 11 拙論「道徳法則」とはなにか、九州大学哲学会『哲学論文集』第三八輯、二〇〇二年を参照。
- 12 『批判』の次の箇所を参照。「前者(レガリテート)は、たとえもつぱら傾向性が意志の決定根拠であったとしても可能であるが、しかし後者(モラリテート)、すなわち道徳的価値は、ひたすら行為が義務に基づいて、すなわち法則のためになされるということにおかれなければならないのである。」KpV, 81.
- 13 「道徳性はあくまでも適法性内部の領域なのであって、あらゆる適法的でない行為はまた道徳的でもない」(中島義道「法における自由」、二一九頁)。「道徳性は行為の内的な合法性である」(川島秀一『カント倫理学研究——内在的超越の試み——』、晃洋書房、一九九五年、一〇頁)。また、中島義道はこの事態を「義務にかなった」行為と「義務からの(義務に基づいた)」行為との意味づけないし意味了解の不可逆的順序「(法における自由、二二二頁)と呼ぶ。
- 14 「コリンズ道徳哲学」より。「すべての倫理的義務の第一条件は、法律的拘束性がまずはじめに充足されていることである。」MC, 282.
- 15 したがって純粹な法則主義者(であるかぎりのカント)は、本稿冒頭のA(自然的な動機による道徳的行為)とB(反自然的な動機による道徳的行為)に、何ら有意な差異を認めないだろう。AとBのどちらがより法則の普遍的な実現に寄与するかは、他のさまざま要因によって左右される、たんなる事実問題にすぎない。つまり、純粹な法則主義者はアリストテレスと対立しない。
- 16 スピノザはこれこそが現実の世界であると考えたのではないか。カントの統整的目的、つまり永遠に達成不可能な目的が常にすてに実現されてしまっている世界。法則主義者カントとスピノザは道徳の本質認識において一致する。ここで対立しているのは現実認識である。両者の違いは、道徳を自らを無にする運動とみなすか、それとも、実際に無とみなすかにある。いずれにせよこうした道徳は究極的な善ではありえない。
- 17 当然法則倫理学としてのカント倫理学もまた、こうした性格をもつ。だがカント倫理学は法則倫理学に尽きるものではない。
- 18 拙論「普通の人間理性」とは何か——カント「人倫の形而上学の基礎づけ」第一章の検討——(日本カント協会『日本カント研究4 カント哲学と科学』、理想社、二〇〇三年)を参照。
- 19 これに関連して、自己の「内—外」、すなわち「自—他」という対比において道徳の場所を自己(＝理性)の内におくのが「自律(Autonomie)」に依拠する立場(自律主義)である。この立場は、形式的には法則主義と心理主義の間に位置づけられる。しかし、自律とは自己(＝理性)による法則定立(Gesetzgebung)であって、自律主義は心理主義同様、結局のところ法則主義に吸収される。カント倫理学において、道徳の場所をめぐる決定的な対立は、法則主義と内在主義の対立である。心理主義や自律主義は、誤解され類落させられた内在主義、痕跡としての内在主義(あるいは不徹底で中途半端な法則主義)にすぎず、最終的には法則主義に凌駕されざるをえない。心理主義や自律主義に対しては、法則主義が決定的に優越する。したがってカントの法則主義およびその限界を、心理主義的あるいは自律主義的に克服する試みは例外なく失敗する。法則主義に凌駕されることなくそれに対抗しうるのは、本稿が論じたような徹底的な内在主義以外に

はありえない。

20 たとえば次の遺稿に示されているワイトゲンシュタインの倫理観を参照。「善は、事実の空間の外側にある」(『反哲学的断章』(丘沢静也訳、青土社、一九九九年)二九頁、一九二九年一月一日頃)。「倫理は世界に関わらない。倫理は論理と同じく、世界の条件でなければならぬ」(一九一六年七月二四日)。「なにかが善であるとすれば、それは神的存在である。奇妙な話だがこれが私の倫理の要点である」(『反哲学的断章』二八頁、一九二九年一月一日頃)。

21 したがって全知は必ずしも全能ではない。

22 ただし、入不二基義も述べているとおり、「空虚で不毛であることは、特に悪いことではない」(『時間と絶対と相対と 運命論から何を讀み取るべきか』、勁草書房、二〇〇七年、一七七頁)。

23 J. Derrida, *Force de loi*, 1994, Paris. (邦訳『法の力』、堅田研一訳、法政大学出版局、一九九九年)拙論「道徳の絶対性について——カント、道元、デリダ——」、北海学園大学『学園論集』第一三〇号、二〇〇六年も参照。