HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	道徳の絶対性について ： カント、道元、デリダ
著者	川谷，茂樹
引用	北海学園大学学園論集，130：A1-A19
発行日	2006-12-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

道徳の絶対性について

――カント、道元、デリダ――

川谷茂樹

倫理が言い表しえないものであることは明らかである。倫理は超越論的である。（L・ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』）

保存と成長のための、最も意味深い掟が命ずるものは、……なにびとも自分の徳、自分の定言命法を発明せよ、ということだ。（F・ニーチェ『アンチクリスト』）

はじめに

『人倫の形而上学の基礎づけ（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）』（一七八五）でI・カント（Immanuel Kant, 一七二四―一八〇四）は、「道徳性の最上原理（das oberste Prinzip der Moralität）」（GMS, 392）、すなわち道徳を道徳たらしめている本質を「定言命法（kategorischer Imperativ）」（GMS, 419）と規定した。では、定言命法とは何か。もっともミニマルに述べるとそれは、無条件的・絶対的な命令、条件つき（仮言的 hypothetisch）ではない命令である。道徳を道徳たらしめているものは、端的で絶対的な命令である。このように見るならば、カントは徹底した内在主義の立場をとっていることになる。ここに言う「内在主義（internalism）」とは、道徳に従うべき根拠を、道徳の外部ではなく道徳そのものの内部に求める立場である。したがって内在主義的に言えば、道徳に従わなければならないのは、それが道徳だからである。[1] 無条件的に従わなければならないもの、それが道徳なのである。[2]

これに対して、道徳に従わなくてはならない根拠を道徳の外側、たとえば「利害」や「幸福」に求めるのは外在主義（externalism）である。道徳的なよさは自己目的的なものではなく、社会全体の幸福に寄与する手段としてのよさであるとする、J・ベンサムやJ・S・ミルらの功利主義（utilitarianism）が近代におけるその代表である。こうした外在主義的立場においては、道徳に従わなければならないのは、それが道徳だからではなく、何らかの道徳外的目的の実現（たとえば功利主義では「最大多数の最大幸福」）に寄与するからであり、そのかぎりにおいてである。したがって道徳は本質的に、

定言命法ではなく仮言命法と見なされる。

西洋近代の倫理学における原理的な対立の一つである功利主義とカント主義の対立は、こうして外在主義と内在主義の対立として理解されうる。ところが、奇妙なことに、内在主義の代表格と目されるカント自身は、同時に外在主義者でもあった。本来両立不可能な二つの立場の絶妙（奇妙）な統一体（プリズム）としてのカント倫理学。それは読者のその時々の関心・観点に呼応して、さまざまなアスペクトのもとに現われる。たとえば功利主義者ミルやR・M・ヘアによれば、カントもまた功利主義（外在主義）者である。[3] そしてその評価は、ある意味では正しい。しかしその正しさは、カント倫理学の内在主義性を退けうるものではない。が、その詳細、すなわちカント倫理学の複雑怪奇な全体像については、ここでは論じない。

今回私が試みるのは、カント倫理学を徹底した内在主義倫理学として読むと、すなわち他のアスペクトを捨象し、徹底して一つのアスペクトにこだわると、道徳はどのような姿で私たちに現われるかを、明らかにすることである。さらに、カント倫理学のこの側面が、『法の力(Force de loi)』（一九九四）を中心に展開されたジャック・デリダ（Jacques Derrida,一九三〇―二〇〇四）の正義論において、批判的に継承されていることが示されるだろう。

なぜわざわざ内在主義者としてのカントを、それだけを抽出するのかと言うと、カント倫理学のこのアスペクトは、これまでさまざまな仕方で隠蔽されてきたと考えるからである。[4] しかも、この隠蔽の先陣を切ったのは、ほかならぬカント自身である。カントがそうせざるをえなかった、そしてわれわれ読者も多少なりともそうせざるをえないであろう理由については、考察が一区切りついてあらためて考えることにする。

一　「諸悪莫作」という「命令」

本稿で問われるのは、定言命法すなわち、「絶対的命令」という事柄の内実である。しかし、「絶対的命令」という概念を理解すること自体が、まずは困難である。絶対に逆らえない、あるいは逆らってはならない命令（道徳規範）など存在するのだろうか。時代や社会を通じてかなりの普遍性を持つと思われる、「殺すな」「盗むな」「嘘をつくな」という戒律・道徳規範でさえ、文字どおりの意味では「絶対的」ではない。ある程度の一般性を有することは確かだが、決して無条件的に妥当するものではあるまい。むしろ、功利主義者やA・ショーペンハウアーなどとともに、すべての道徳規範は条件つきの相対的なもの、すなわち仮言命法であると言った方が、実状には則している。[5] この観点からすると、そもそも手段的なよさをもつにすぎない道徳を「絶対的命令＝定言命法」と見なすカントは、手段と目的をとりちがえるという倒錯を冒している。しかし、その倒錯なくしては、道徳は道徳として自立しえないとすればどうだろうか。

道徳の絶対性にかかわるこうした問いに関する手がかりを得るために、道元（一二〇〇―一二五三）『正法眼蔵』第三十一における「諸悪莫作（しょあくまくさ）」の解釈を、長谷川三千子氏の分析に即して検討する。というのも、そこで展開される「莫作の倫理学」[6] は、徹底した内在主義として理解されたカントの倫理学ときわめて接近

しているように思えるからである。ちなみに「諸悪莫作」とはもともと、「原始仏教の聖典の中にある」「詩句」であり、ふつう「すべて悪しきことをなすなかれ」と訳される。したがってこの教えは、文字どおりにとれば、「きはめて平凡な、ありきたりの倫理命題としか見えない言葉」であり、[7] しかもカントが同語反復だとして退けた、ライプニッツ＝ヴォルフ学派の道徳原理「善いことをなし、悪いことをするな」とほぼ同じである。[8] ここまでのところでは、道元とカントの接点は見えない。

しかし長谷川氏によれば、「道元は、「諸悪莫作」といふこの言葉を、独特の仕方で分解し、再構築し、再解釈する。そして、それによって、或るまつたく新しい「悪の問題へのアプローチ」といつたものが示されることになるのである。[9]」このきわめてありきたりな「諸悪莫作」という教えを、道元はどのように解体、脱構築するのだろうか。

「諸悪莫作」は、さしあたって一つの命令文である。長谷川氏によれば、命令文は、普通の文、すなわち命題文とはまったく異なる構造をもつ。したがって、「諸悪莫作」を理解するためには、それをたんなる命題文として受けとってはならない。

そもそも「命令文」であるものを理解するのに、本来は命題文の分析にのみ用いられるべきこのような枠組み（まず論じられる当のもの（ヒュポケイメノン）をたて、それについての述語を述べ（カテーゴレイン）、全体を肯定あるいは否定すること）をあてはめたなら、おそろしくトンチンカンなことになってしまう。[10]

なぜなら、「諸悪莫作」のそうした分析によって出てくるのは、それが「ただ一個の「正しい断定」としてそこにポツンと置かれてあるのみ[11]」という事態であり、その「もっとも肝心の「命令」としての力といったもの[12]」に到達しようもないからである。それでは、命令を命令たらしめる「力」とは何か。これが本稿の中心的な問いの一つである。

さて、ここで言及されている命題文と命令文の区別は、J・L・オースティンの言語行為理論（speech act theory、以下〝SAT〟と略記する）が提示した、「事実確認的発言（constative utterance）」と「行為遂行的発言（performative utterance）」（「何かを言う」ことがそのまま「何かをなす」ことであるような発言）の区別と重なるだろう。[13] 道元は、「諸悪莫作」をたんなる命題文＝事実確認的発言（「悪とはなしてはならないものである」）ではなく、命令文＝行為遂行的発言（「悪をなすな」）とみなす。彼は、

「諸悪莫作」をひとまず端的な命令文――「諸悪つくることなかれ」――と受け取る。そこから、ではその命令はいかにして実行されうるのかということが、あらためて問題となるのである。ひとくちに「諸悪莫作とねがひ、諸悪莫作とおこなひもてゆく」と言うけれども、それはいったいいかにして可能なのか？[14]

定言命法の内実を捉えようとするわれわれが問わなければならな

い問いも、まさしくこれと同じ問いである。定言命法が命令、しかも絶対的なそれとして現れるためには、それが実行されなければならない。その命令を定言命法として実行するという行為から切り離されたところに、定言命法が存在するわけではない。たとえば定言命法＝絶対的命令をこころの内だけに留めて、外的行為へと一歩たりとも動き出さない者にとっては、その命令は命令としての「力」が損なわれた、半＝命題文として現われているだろう。そこには定言命法は定言命法として現われておらず、したがって定言命法はそもそも非存在である。定言命法は、その命令の、間髪入れない保留なき実行を要求する。

そして道元によれば、そうした「力」を持たない命令はそもそも命令たりえない。しかし、そうした「力」を有する命令は、果たして存在しうるのだろうか。この問いには、次のような独特の困難がある。

「つくることなかれ」という命令は、それが命令であるかぎりにおいて（たとえ自己が自己にむかって命ずるのであっても）かならず「命令とその実行との間の距離」というものをもつ。そして、そこに「距離」のあるかぎり、それがどんなに小さな距離であろうと、そこには無限の「でも」「だけど」「そうは言っても」等々の入り込む余地がある。それでは、結局のところ、「諸悪莫作」を一種の命題文として受けとるのと、本質的な差はないことになってしまう。肝心の、「それが現に実行されること」への距離が、そのままに放置されているのだからである。[15]

通常の命令の場合、「命令とその実行との距離」があるからこそ、それが命令と呼ばれうる。命令されたからといって必ずしもそれが実行されるとはかぎらないというのが、命令の命令たるゆえんの一つである。命令された事柄の、実行における原理的決定不可能性。これは命令という言語行為（speech acts, linguistic acts, language acts）の一つの特質である。しかしその「距離」が同時に、命令文を「一種の命題文」へと頽落させる。命令は実行に移されないかぎり、その本意を達成しえない。実行に移されない命令は、命令文というよりむしろ、たんに命題文として受けとられているにすぎない。通常の命令はこうして原理的に、命題文と命令文の間を常に揺れ動く、不安定で両義的な存在である。

ＳＡＴ的に言えば、この不安定性・両義性は命令の「発語内行為（illocutionary act）」という側面と「発語媒介行為（parlocutionary act）」という側面との差異にもとづく。だがＳＡＴによれば、ある命令が被命令者によって実行されなかったとしても、つまりその命令が発語媒介行為として失敗したとしても、必ずしもその命令が命令として成立していないとは言えない。かりにその命令が無視された（発語媒介行為としては失敗に終わった）としても、被命令者のその行為をたとえば不服従として制裁を与えることはできるからだ。それが可能なのは、その命令が発語内行為としては成功している、つまり「発語内力（illocutionary force）」をもつからである。

ＳＡＴが重視するのはこのように、言語行為における発語媒介行為ではなく、発語内行為という側面である。[16] そして、発語内行為として成功している言語行為は、発語媒介行為として成功するかどう

かにかかわらず、成功している(felicitous)とみなされる。しかし、本稿がさしあたって問題とするのは、あくまでも命令の発語媒介行為という側面である。この観点からすると、「命令とその実行との間の距離」は「発語内行為としての命令と発語媒介行為としての命令との間の距離」と読み換えることができる。[17]

そして定言命法とは、その距離を無にする「力」――これは発語内力に決して吸収されない「発語媒介力（parlocutionary force）」である――をもつ命令である。ＳＡＴ的には、そんな命令はない。一般に命令は、常にそむいたり、無視されたりすることが可能なのでなければならない。カントのタームで言い換えると、すべての経験的命令は仮言命法である。日常言語の分析によって得られるＳＡＴの内部には、絶対的命令としての定言命法が占めることができる場所は存在しない。このことは、定言命法の「なさ」を確証しうるものでもないが、かといって、ＳＡＴの理論的不備を示すものでもない。

二　道元による「距離」の克服

たとえば「殺すなかれ」という命令文を「殺すのは悪いことである」という命題文に置き換えることは、命令の持つ独特の「力」を奪い去る。この命題文がそれでもなお、そうした「力」を行為者に対して持つとすれば、それはその行為者に対して「悪いことをしてはならない」という別の、さらに一段階上の命令文が背後で作用しているからに他ならない。この命令文が作用していない者、「悪いことをしてはならない」と思っていない人にとっては、「殺すのは悪い」という命題文は、彼を殺人という「悪」から引き離す何の「力」も無い。

一つの命令が単独でその本義を果たせない場合、つまり実行に移されない場合、当の命令自身はもはや無力である。その場合の追加処置として、「その命令自身を実行せよ」というメタ命令を与えたところで、これは無限に続く命令の連鎖を産むだけである。なぜなら、そのメタ命令が実行されるという保証もまた、存在しないからである。結局、端緒における命令が実行されないならば、その上にどこまでメタ命令を積み重ねたところで、それが実行される保証を与えることはできない。どこまでいっても当初の「距離」を埋めることはできない。かりにどこかの時点で命令が実行され、その「距離」が埋まることがあったとしても、それは命令自身の内在的な力によるのではなく、何か外部の力が働いたからにすぎない。

したがって命令が確実に命令としての使命をまっとうしうるのは、それが命令としての端的な「力」、すなわち、「命令とその実行との距離」[18]を無にする「力」――絶対的な「発語媒介力」――を持っている場合のみである。しかし通常は、どんな命令もそうした「力」を持ってはいない。カント的に言えば、あらゆる命法は表向き定言的であるように見えたとしても、実のところ、仮言的であるという嫌疑を免れない。

ただ人倫性の命法（定言命法）で常に忘れてはならないのは、そもそもそうした命法が存在するのかどうかが、いかなる実例によっても、したがって経験的には、決着できないことである。

むしろ気をつけなければならないのは、表向きでは定言的に見える命法でも、隠れた本音ではすべて仮言的かもしれない、ということである。(GMS, 419)

デリダも注釈するとおり、カントの「この命題は、それが徹底的な性格をもつがゆえに、きわめて重大である。どんな経験も、こういう命法が「あること」を、私たちに保証できない」(PAS, p.87, 邦訳九〇頁)。つまり、じっさいのあらゆる経験的命令は、実行との「距離」を原理的に持ってしまう。だからこそ、絶対的な命令、すなわち「命令とその実行との距離」を無にする「力」を有する命令はいかにして可能か、要するに「定言命法はいかにして可能か」という問題は、決して経験的には成就しえない、アプリオリな課題なのである。少なくともカントと道元は、期せずしてこの同じ問題に逢着している。

〔命令とその実行との間の〕その距離をどう克服するか――これは、或る意味ではすべての道徳哲学の核心をなす問題と言ってもよいのであるが、この「諸悪莫作」の巻で道元が面とむかったのも、まさにその問題であった。[19]

結局定言命法の絶対性とは、「命令とその実行との距離」を無にする「力」――絶対的な「発語媒介力」――の謂いである。しかし通常、命令が命令たりうるのは、一つにはそれが「実行との距離」(発語内行為と発語媒介行為との間の距離)を含意しているからである。もはやその距離を持たず、どんな「「でも」「だけど」「そうは言っても」等々の入り込む余地」もない絶対的命令は、尋常な意味での命令ではない。絶対的命令とは、その意味で、日常的命令概念を超越＝逸脱している。命令概念の日常言語的・経験的分析は、定言命法という概念を解明しえず、この段階で行き詰まる。

この隘路を突破するにあたって道元は、「莫作」という漢語の二義性に着目する。それは「「つくるなかれ」という禁止の意味にもとれるし、「(決して)つくらず」という強い否定をあらわす言葉ともとれる言葉である。[20]」そして、

これだけなら、単に、(漢語によく見られる)二義性というだけの話なのであるが、道元はこれを、いわば同時的な二義性として――つまり、「なすなかれ」という禁止がそのまま同時に「決してなさず」という実行でありうるような、そういうあり方の表現として見ようというのである。[21]

なお、頼住光子氏によれば、道元は『涅槃経』の一節「(一切衆生)悉有仏性」(ふつうは「(一切衆生に)悉く仏性あり」と理解される)も、この「諸悪莫作」と同じように、「悉有は仏性なり」と読み換える。なぜ道元は、こうした「文法的には破格としか言いようのない読み換え[22]」をするのか、それによって何をしようとしているのか。頼住氏によれば、その理由は次のとおりである。

道元は、言語化不可能な真理をあえて言語化しているという

逆説的事態を自覚した上で読み換えをおこなっている。言語化不可能なものを伝え合う、時空に限定された関係においてのみ有効である言語表現は、固定化されることはできない。だからこそ、真理を指示する一つの言語表現は、つねに相対化され固定化が打破されなければならない。このような実践において、人は、真理にふれることができると道元は考えたのである。[23]

……道元は、先達の言葉を換骨奪胎し、表現が固定化されることに抗して、定型化された表現をつねにくつがえし、そのつど真理につながる自分なりの言葉を生み出そうとする。[24]

さて、道元によるこのような、いわば脱構築的とも言える「莫作」の理解〔「なすなかれ」がそのまま「なさず」である〕は、いかなる世界の見方に支えられて可能となるのか」を明らかにするためには、「どうしてわれわれの常識は、……「なすなかれ」と「なさず」との間に、かならず或る「距離」が入り込んでしまうものと考えようとするのか――その考えの構造をさぐってみることが必要」[25]である。そこで明らかになるわれわれの「自明の大前提」[26]とは何か。それは、「「なすなかれ」という禁止は（神であれ、人であれ）何らかの意識の主体があって、はじめて発せられるものと考えられている」[27]ということである。そして「「意志」という概念は、まさにそうした〔「有心」の領域と「客観的世界」という〕「二つの異なる領域」という前提のもとに、その間をとびこえるものとして要請されてくる概念である。」[28]長谷川論文の結論は次のようになる。

道元が「莫作」という言葉についての独創的な理解によって断ち切ろうとしたのは、まさにこのような「意識主体」と「客観世界」の分離というわれわれの常識的前提であった。[29]

結局のところ「諸悪莫作」とは、世界が現われ出てくる、その現われ方そのものなのである。自己の「自由意志」なるものが、勝手に世界を肯定したり否定したりするのではない。世界が世界を否定的なかたちで現わすことができる――それが「莫作（なすなかれ）」であり、われわれの「倫理」の基盤なのである。[30]

ここで示された道元解釈に立ち入って論ずる能力は、残念ながら筆者にはない。また、「莫作」の否定的禁止的性格と、カントが「命令」という意味で〝Gebot〟という元来「戒律＝禁令」すなわち否定的命令を意味する言葉を多用することとの関係という問題も非常に興味深いが、ここでは措く。

三　定言命法の「力」の根拠

ここでの課題は、道元の「「莫作」という言葉についての独創的な理解」[31]を触媒にして、カントによって提示された定言命法という独創的な概念に対するわれわれの理解を、さらに深めること以外にない。文字どおり尋常ならざる命令としての定言命法は、いかにして可能であるか。この問いは、定言命法はいかにして実行されうるかという問いでもあった。絶対的命令が絶対的命令として姿を現わす時、何が起こるだろうか。

まず第一に、道元の「莫作」理解によれば、絶対的命令とは、「な

すなかれ」が同時に「なさず」であるような命令であった。つまり、定言命法がまさに定言命法として現われるとき、その命令は何の留保もなく、直ちに実行されるのである。こうした事態は、デリダに言わせると次のようになる。

> ところが正義（la justice）は、現にそこにあらしめる／現前させることがまだどんなに不可能であろうとも、待ってはくれない。それは、待つということをしてはならないものである。……正義にかなう決断は、即座に、その場で、できるだけすばやくなすことを常に要求される。（FDL, p.57, 邦訳六六頁）

「～なすなかれ」という定言命法が実行されるということは、「（何があろうと決して）～しない」ということである。しかも、その場合、「～しない」ことにどんな外在的理由も存在しない。Aだから、いやBだからといった、どんな理由もなく、とにかく「（何があろうと決して）～しない」のである。敢えて理由を述べるなら、それは「～してはならないから、～しない」のである。

これが定言命法の内在主義性である。カントによれば、われわれが義務に従わなければならないのは、それが義務だからである。何らかの外在的理由によって義務に従う行為、結果的にたまたま義務にかなっているにすぎない行為は、なんら道徳的ではない。唯一道徳的価値を有するのは、義務に基づいて、すなわちそれが義務であるがゆえに義務に従うという行為である。「義務に基づいて」（モラリテート）がたんなる「義務にかなって」（レガリテート）を凌駕するという思想の本拠は、義務及び定言命法のこの内在主義性の外には存在しない。

行為者においては、定言命法としての「～なすなかれ」は、「もはや（絶対に）～しない」と同義である。これが「命令とその実行との距離」を無にする「力」の現われである。逆に言えば、こうした力を持たない命令は、決して定言命法たりえない。

先の例で言えば、通常の命令文「殺すなかれ」の、命令としての「力」を保証しうるのは、より根底的な命令文としての「悪をなすなかれ」である。むろん、この命令文が一つの命題文へと頽落する可能性も否定できないが、重要なことは、あらゆる命令文は、その根底に何らかの定言命法を有するのでなければ、命令としての本義を果たすことはできないということである。したがってカントが繰り返し強調するとおり、仮言命法は厳密に言えば「命令」ではなく、ある一定の条件においてのみ有効な「勧告」或いは「忠告」にすぎない。だが、仮言命法もその根底に定言命法を持つことは原理的に可能である。そのかぎりで仮言命法もまた、定言命法によって命令としての「力」を保証されうる。

ただし、このように自らの「力」の根拠をその外部にのみ有するような命令は、やはり命令の本来的な「力」を多少なりとも欠くであろう。なぜなら、その「力」へ辿り着くためには、命令文をいったん命題文へ変換し、さらにそれを根拠づける命令文を探し当てるという段階――「解釈」――を経なければならないからである。逆に言えば、「力」の根拠としての根本的な命令もまた、その「力」の発現に際していくつもの解釈を通過する必要があり、そのかぎりで

「力」はそれが現実化した時すでに幾分なりとも摩滅している。

さらに重大なのは、あらゆる命令文において、命題文への変換――解釈――が可能だという事実である。これは命令が言語行為であるかぎり、当然である。オースティンの継承者、J・R・サールによれば、言語行為は、通常「指示と述定からなる命題行為（the propositional acts of reference and predication）」[32]を含む。先に根本的な命令とされた「悪をなすなかれ」もまた、「悪とは（人が）なしてはならないことである」という命題文に変換しうる。これは一つの命題文である以上、「なぜわれわれは悪をなしてはならないのか」と、その根拠を問うことができる。

このように考えると、「なぜ」とその根拠を問えないような命令文は、原理的に存在しない。そしてそのかぎりで、「なぜ」を媒介にした命令文と命題文の変換作業（解釈）の繰り返しを通じて、本来的な「力」を有する命令にいつかは辿り着くという保証もまた、存在しない。「なぜ」の連鎖は無限に続くかもしれないのだ。いやむしろ、命令が原理的に命題へと変換しうる言語行為である以上、その連鎖は無限に続きうるのでなければならない（ミュンヒハウゼンのトリレンマの一つ、無限遡及）。

ところが、これではどこまでいっても、道徳規範（命令）に従わなければならない、最終的かつ決定的な根拠を見出しえない。したがって規範の根拠を求める者（たとえば倫理学者）は往々にして、この連鎖をどこかで断ち切るという誘惑に抗しきれない。道徳規範に実効性、すなわち人を動かす「発語媒介力」を持たせようとすると、そうせざるをえない。たとえばある種の功利主義者は、「全体の幸福を実現せよ」を定言命法と見なす。だが、この切断によって根本的とされた根拠も当然、恣意的であらざるをえない（トリレンマの一つ、無根拠なドグマへの訴えかけ）。「道徳の基礎づけ」という試みがいつまでたっても夢物語でしかない理由は、道徳規範（命令）の持つ「力」をどの段階に見出してみても、それが原理的に恣意性を免れず絶対的ではないという根本的事実にある。[33]

以上の事柄が示唆するのは、そもそも命題文へと変換可能な言語行為ではないような、したがってそもそもその根拠「なぜ」を問いえないような、そもそもいかなる解釈も受けつけないような、そうした命令が存在するのでなければ、道徳規範の「力」の根拠、したがって道徳規範の道徳性の根拠をどこにも見出しえないということである。そして定言命法とはまさしく、その「なぜ」、根拠を問えないような命令である。したがってそれはまた、もはや決して命題文へと変換しえないような命令である。根拠を問いうるのは、その命令が命題文へと変換可能である場合に限られるからである。

したがって定言命法の尋常ならざる点は、命令の命令たるゆえんの一つを持たないことである。通常の命令が命令でありうるのは、それが実行との「距離」――「なぜ」の入り込む余地、あるいは命題文に変換される可能性、すなわち解釈可能性――を持つからであって、実行と直接的に一体化した命令はたんなる実行と区別しえない。命題文に変換される可能性を有する通常の命令が、言語行為の一つとしての命令であるとすれば、定言命法はもはや言語行為ですらない、したがってそれはまた「発語媒介行為」ですらないと言えるのではないだろうか。それはもはや文字どおりの意味で、言語を絶し

た命令、すなわち行為そのものとしてのみ現象しうる命令なのではないだろうか。

内在主義的に理解された定言命法は、このように、命令でありながら命令ではないという、逆説的な性格を有する。それは、命令であると同時に実行である。道元は「莫作」を「なすなかれ」が同時に「なさず」である[34]と理解する。われわれはカントの定言命法を同様に理解する。これがカント倫理学の内在主義的アスペクトである。そして、このような定言命法が存在しないのであれば、道徳もまた存在しない。その意味で定言命法は、道徳そのものを可能にする、道徳の超越論的形式（Form）でもある。

四　定言命法の超越性

小説「走れメロス」において、メロスは「走れ」という定言命法に従ったとしてみよう。この場合、メロスの行為は二通りに記述しうることになる。まず第一に、メロスは《「走れ！」という絶対的命令に従った》。第二に、メロスは《(何の理由もなく、とにかくただひたすら)走った》。ポイントは、この二つの記述が、厳密に同じことを意味しているということである。

むろん「走れ」が言語で表される命令であるかぎり、それは常に命題文に変換可能である。すなわち「あなたは走る義務がある。」「あなたは走らなければならない。」したがってまた、この命令に対して常にその根拠「なぜ」を問いうる。「その義務はどのような根拠に基づいているのか？」「なぜ走らなければならないのか？」それどころか、「どこまで」「どのくらいの速さで」、あるいは「他の交通手段ではどうか」等々といった事柄も問題になる。それらに対して一つ一つ規定していくためには、走ることの外部に走ることの根拠を求める以外にない。つまり、「何のために」走るのかという、走る目的を規定することが不可欠となる。ところが、走ることの外部に目的を設定した時点で、走れという命令は仮言命法へとその性格を転ずる。

これは、《解釈による定言命法の絶対性の剝奪》であり、《定言命法の仮言命法化》である。命令が言語行為であるかぎり、命令文の命題文への変換およびその根拠の探索――「解釈」――、したがってまた、定言命法の仮言命法化は不可避である。もし「走れ」が定言命法であるならば、それは決して言語化・命題化されえない、言語を絶する命令でなければならない[35]。

示唆的なのは、物語「走れメロス」において、「走れ」という命令は、メロスの走るという行為を離れては(物語のタイトル以外には)どこにも存在しないということである。命令とその実行との間に距離はない。メロスはどこからか（誰からか）「走れ」という命令を受け取り、それを解釈し、その理解に基づいて走ったのではない。メロスの行為は、理性によるそうした推理に基づいてはいない。その証拠に、走る「メロスの頭はからっぽ」で、「何一つ考えていない。」われわれの理性および言語を絶する定言命法の命令とは、このような仕方でしか実現されえない。デリダは、正義にかなう決断のこの言語超越性・受動性・他律性を「狂気（folie）」という言葉でマークする。

決断の瞬間はある種の狂気である、とキルケゴールは言う。

これが特に当てはまるのは、正義にかなう決断の瞬間である。……なぜ狂気かというと、このような決断は、行き過ぎなまでに積極的に行為することであると同時に、何もせずに受け入れることでもあるからだ。（FDL, p.58,邦訳六七頁）

道元における「なすなかれ」と「なさず」の同時性は、デリダにおいては、徹底的な自発性・能動性（する）と徹底的な他律性・受動性（される）の同時性として現われている。そして、いずれにしても逆説的なこうした同時性こそが、定言命法（正義）の絶対性の内実をなす。行為者本人に問いただしたところで、その行為が定言命法（正義）に基づいているかどうかは、決してわからない。定言命法（正義）の現存は、われわれの「知」の領域を超え出ている。デリダがキルケゴールを引きつつ、「狂気」という言葉を使った理由はその点にある。

したがってわれわれは、メロスの行為そのものに定言命法を事後的に見出すしかない。むろんそうやって事後的に見出された定言命法、すなわち「走れ」はすでに命題行為を含む言語行為であるほかなく、仮言的であるとの嫌疑を免れない。つまり、メロスの行為もやはり、自分の名誉、あるいは王に対する反発心、あるいは友情といった、「走れ」という命令の外側の何らかの目的のために「走った」というふうに「解釈」されざるをえない。これはたんに第三者によってそう解釈されざるをえないだけではなく、行為者メロス自身によってもそう解釈されざるをえない。じっさい物語の大団円ではそうなっている。「解釈」、「正当化」、「合理化」といった試みは、定言命法を仮言命法化することとほぼ同義である。逆に言えば、定言命法は決して「正当化」されえない。「正当化」されてしまった瞬間、それは「定言命法」ではなくなってしまう。

……正義について直接に語ろうとしたり、正義をテーマや対象にしようとすれば、また「これは正義にかなっている」と言ったり、ましてや「私は正義にかなっている」と言おうとすれば、必ずや正義に――法／権利に、ではないにせよ――即座に背くことになる……（FDL, p.26, 邦訳二二頁）

デリダの「正義」と同様、カントの「定言命法」もまた、直接に語ることはできない。つまり、「これが定言命法に基づいた行為である」と指し示すことはできない。そう言った瞬間にそれは定言命法ではなくなる。定言命法は、それが仮言命法ではないという仕方で、つまり間接的否定的に示されるほかない。仮言命法との差異によって、暗示されつづけるほかない。カントにおける二つの命法のこの峻別・差異は、デリダにおいては、正義と法（la droit）との差異として現われている。

法／権利は正義ではない。（FDL, p.35, 邦訳三九頁）。

正義それ自体はというと、もしそのようなものが現実に存在するならば、法／権利の外、または法／権利のかなたにあり、そのために脱構築しえない。（FDL, p.35, 邦訳三四頁）

そして、法／権利は計算可能であるが、正義は計算不可能であり、法／権利＝計算の領域は仮言命法の領域なのである。

ぼくは、〈計算不可能なもの〉、あるいは〈決定不可能なもの〉の試練を横断しないような責任や倫理＝政治的決定などというものはないと考えている。さもなければ、計算、プログラム、因果関係、せいぜいが「仮言的命法」しかなくなってしまうだろう。（DIA, 一六六頁）

有限の、ほどほどの＝計量された、計算可能な責任、合理的に分配可能な責任とは、すでに、道徳の法律化だ。（DIA, 一八二頁）

ここに言う「道徳の法律化」とは、本稿の言葉で言えば、「定言命法の仮言命法化」にほかならない。メロスの「走れ」に戻ると、それが通常の命令、たんなる仮言命法ではないことは、次の事実によっても暗示されている。定言命法としての「走れ」がはじめてメロスの口からはじめて語られるのは、フィロストラトスがメロスに、走るのをやめろと呼びかけた時、それに対する苦しまぎれの応答としてである。「信じられているから走るのだ。」この「信じられているから」という理由づけは、行為の合理的な正当化としてはまったく不十分である。事実これを聞いたフィロストラトスは、メロスを理性的に説得するのを断念する。

これに対して、物語の当初における、すなわち仮言命法としての「走らなければならぬ」は、走るという行為の現実化に先立って、走る目的とともにメロス自身の言葉で表明されている。「殺されるために走るのだ。身代わりの友を救うために走るのだ。王の奸佞邪智（かんねいじゃち）を打ち破るために走るのだ。走らなければならぬ。」この理由づけは、行為の合理的正当化として十分に通用しうる。このように、本質的には言語行為ではない定言命法（「正義」）と、本質的に言語行為である仮言命法（「法／権利」）との差異は、「走れメロス」においてもさまざまな仕方で表現されている。

カント、デリダ、そして道元に共通するのは、道徳（倫理、正義）というものの、何らかの超越性・絶対性であり、同時にそれを直接指し示すことはできないという洞察、そして、にもかかわらず、それをなんとかして表現へともらたそうという意志である。その意志を支えているのはおそらく、もし道徳がそのようなものとして存在するのでなければ、そもそも道徳なるものは虚構以外のなにものでもないという洞察であろう。そしてこの洞察こそが、ほかならぬそのような道徳（定言命法、正義）が、道徳的経験一般をそもそも可能にする条件（形式）であるという、道徳の超越論性への洞察を切り開くのである。

五　定言命法と意志、主体、神

ここからは、こうした内在主義的洞察がもたらす副次的な帰結をいくつか論じる。まず、「意志」という概念について少し考えてみる。カントが『基礎づけ』の端緒で提示した善意志概念は、善意志が意志であるかぎり、道徳性を行為とは隔絶された、たんなる主観的願望（心のもちよう）と区別しえなくしてしまうという難点、すなわ

ち意識内在主義的難点を完全には払拭しえない。[36] なぜなら、意志という概念は、主観と客観との距離を前提してはじめて成立するからだ。この主観と客観との距離は、命令においては、命令と実行との距離として現われる。しかし定言命法とは、後者の距離を無にする力を持つ命令であった。だとすればそれはまた、そもそもその距離を可能にする主観と客観との距離をも無化しうるのでなければならない。そもそもカントによれば、意志(Wille)とは因果性(Kausalität)の一種である。つまり意志は、原因と結果の間の「距離」を前提してはじめて成立する概念であり、主観が原因、客観が結果とみなされる。定言命法は「諸悪莫作」がそうであるように、主観（原因）と客観（結果）との距離を前提とする意志原理とは、本質的に異なる原理である。

さて、このように主観（原因）と客観（結果）との距離を無にする定言命法においては、「主体」という概念が機能する余地はあるのだろうか。たとえば、定言命法「走れ」に従うメロスの自己は、自己であれ他者であれ、何らかの言語主体から発せられる命令を理解し、それを解釈した上で行動へと移す、理性的な言語主体ではない。むしろそれは、定言命法がそこで顕現する「場」であるにすぎない。それゆえまた、定言命法を発する主体が、メロスの行為とは別のところに存在するわけでもない。

またその命令は、それが定言命法であるかぎり、メロスの自己が発した命令でもない。自己が自己に対して発する命令も、他者によって発せられた命令同様、「命令とその実行との距離」を持たざるをえないのであり、そのかぎりで、決して定言命法たりえないからである。

つまり、定言命法は、自己であれ他者であれ、何らかの言語主体によって発せられ、別の言語主体によってそれが受け取られるという、通常の命令のあり方（構造）を逸脱（超越）した、尋常ならざる命令なのである。「～せよ」が直ちに「～する」である定言命法においては、そうした二主体間の「距離」はない。命令を発するのは自己でも他者でもない。そもそも誰かが命令を発するという通常の意味での命令の構造が、ここではすでに破られているのである。デリダが示唆しているとおり、そもそも主体を想定すること自体が場違いなのである。

「決断のみが正義にかなっている」というこの言明を擁護するために、決断を主体の構造に関連させて考えてみたり、或いは判断を導く命題形式に関連させて考えてみる必要はない。ショッキングかもしれないが、或る意味では次のようにさえ言えるだろう。――主体は決して何も決断しえないと。(FDL, p. 53, 邦訳六〇頁)

最後に検討しなければならないのは、カントがいくつかのテクストで定言命法を神の命令とみなしているという事実である。たとえば『実践理性批判』（一七八八）では、次のように言われている。

このようにして道徳法則は……あらゆる義務を神の命令(göttliches Gebot)として認定すること、すなわち宗教へと導

く。神の命令とは、この場合、聖断、すなわちある他者の意志が恣意的に下すそれ自身偶然的な指令ではなく、むしろ各々の自由な意志それ自身の本質からする法則であり、しかしそれが、それにもかかわらず、なお最高の存在者の命令と見なされなければならない類のものをいう。(KpV, 129)

また『遺稿』第7束ではより直截に、「神とは義務の定言命法の主体であり、それゆえ義務とは神の命令である」(OP, 22) と言われ、第1束では「定言命法とそれに基づき人間のあらゆる義務を神の命令として認識することは神の現存在の実践的証明である」(OP, 74) とある。[37]

これらのテクストは、カント自身は、定言命法の絶対性を全知全能の神の絶対性と重ね合わせていたことを示唆している。しかしこれは、カント自身による定言命法概念の誤解の徴候である。というのも、全知全能の神の命令もまた、他のあらゆる命令と同様、「だけど」「そうは言っても」「なぜ」という、「命令と実行との間の距離」をもってしまうからだ。つまり、たとえ神の命令であれ、それが通常の命令—被命令関係においてある以上（そうではない可能性は考えられない）、その命令を命題文へと変換しそれに対する根拠を問う余地を無にすることはできない。神の命令もまた、一つの言語行為であらざるをえない。したがって『創世記』二十二章のアブラハムも、「なぜ何の罪もない一人子イサクを殺さなければならないのですか」と神に問いただすことはできたはずだ。定言命法はむしろ、命令—被命令関係を根底から破壊するような、逆説的命令であり、その絶対性は、実行との直接的合一という点に存する。神であれ何であれ、何らかの主体によって発せられるような命令は、われわれがここまでそのアプリオリな可能性を追求してきた定言命法とは異なる。定言命法の絶対性は、全知全能の神の絶対性ではない。

おわりに

本稿の目的は、カント倫理学を徹底した内在主義倫理学として読むとどうなるか、を追究することであった。その結果明らかになったのは、この倫理学が、通常の意味ではまったく役に立たない＝アクチュアリティがないということである。この倫理学は、「どのような行為が道徳的によいのか」を何一つ教えない。むしろ、そういうことを解明したつもりになっている、あらゆる規範倫理学的・実質倫理学的営み（むろんカント自身もそれを試みている）の無根拠性を露呈させる。われわれのあらゆる行為は仮言的である、つまり、せいぜい適法性（レガリテート）をもつだけで、道徳性（モラリテート）をもたないという可能性を廃棄できない。言語を絶した命令（言語の他者）である定言命法の可能性を、言語によって「論証」することは不可能である。この観点から見ると、カントの『基礎づけ』という書物は、カント自身の意図に反し、道徳の基礎づけの不可能性を暴露してしまったと言えるかもしれない。ここまで見てきたように、道元の「諸悪莫作」、そして、デリダの「正義」も同じ構造をもっているだろう。われわれのすべての「道徳的」判断は、最終的に、根拠のない宙ぶらりんの状態を脱することはできない。

この観点からいえば、正義とは、われわれが経験しえないものの経験であると言えよう。……しかし私が思うに、このアポリアの経験がいかに不可能なものであろうとも、それなしには正義はない。正義とは不可能なものの経験である。（FDL, p.38, 邦訳三八頁）

倫理をそれたらしめている倫理性とはなにか。道徳をそれたらしめている道徳性とはなにか。責任とはなにか。この場合、「とはなにか」とはなにか。等々。これらの問いは、つねに緊急なものである。ある種の仕方で、これらの問いは、緊急なまま、応えのないままにとどまるべきである。いずれにせよ、一般的な、規則化された応えはないままとなるべきだ。（PAS, p.40-41, 邦訳三七頁）

徹底した内在主義倫理学の以上のような否定性・消極性はしかし、事柄の一面にすぎない。それは、もう一つ、決して看過してはならない重要な帰結をもつ。その帰結とは、「どんなに極悪非道と通常みなされる行為であれ、あらゆる行為は、実のところ、定言命法に基づいている、すなわち、道徳性をもつかもしれない」という積極的可能性である。すなわち、メロスの行為だけでなく、ヒトラーやスターリンの行為もまた、それらが定言命法に基づいていないことを言語によって示すことはできない。イェルサレムのアイヒマンのような仕方で、次々とユダヤ人をガス室に送り込んだ自らの行為をカントの定言命法を持ち出して「正当化」することはもちろんできないが、だからといって、彼の行為が定言命法に基づいていなかった、すなわち「悪」であったという逆の「正当化」も、だれにもできない。ということは、もしかすると、それは「よい」行為だったのかもしれない……。

徹底した内在主義倫理学はこうして、絶対的な善（定言命法・モラリテート）と相対的な善（仮言命法・レガリテート）のカント的峻別を、カント自身よりもさらに徹底させる＝脱構築することを通じて、普通の意味での善悪の区別をいったん蒸発させてしまう。しかも、その多大なる犠牲を払ってようやく獲得されたかにみえた絶対的な善（定言命法）は、しかし、そのまま最悪へと反転するという逆説。この反転の危険を免れている場所は、もはやどこにもない。計算可能な「法／権利」と計算不可能な「正義」を徹底的に区別するデリダもまた、同様のアポリアを抱えている。

正義の計算不可能で贈与的理念は、それだけで放置されてしまったときには常に、悪、それどころか最悪とほぼ同じところに位置する。というのは、このような正義の理念は常に、最も邪悪な計算＝企てにも適合させられてしまうことができるからだ。そういったことは常に起こりうる。そしてこの可能性が、われわれが少し前に述べた狂気の一部をなす。（FDL, p.61, 邦訳七二頁）

したがって、この倫理学にはたんにアクチュアリティがないだけでなく、（通常の意味での）モラリティすらも欠如している（しかしだからといって、どんなリアリティもないということにはならない。

少なくとも私にとっては最もリアルな倫理学である)。だから、人類の歴史上、徹底した内在主義を主張した倫理学者は、いない。そんな学説は、人間社会で他者の承認を獲得するための最低限の(道徳的)条件を満たしていない。結果、道徳の絶対性(無制約性)は、隠蔽され続けることになる。そして、そのことは、道徳的にみて「よい」ことである。内在主義者としてのカントがカント自身によっても隠蔽され続けるのには、それなりの(道徳的!)根拠がある。

学問という営みをもその支配下に置く、そうした道徳的制約の中でわれわれがさしあたり試みたのは、カントにおける内在主義の痕跡を発見し、それに新たな光をあてることであった。思うに、人がカント倫理学に魅入られ(同じことだが、射すくめられ)続けるのは、それが道徳や正義というものの持つおそろしさを、暗示的にではあるが確実に描いてみせているからであろう。そしてデリダの正義論は、カント倫理学のこの精神を現代においてもっとも忠実に継承する試みとみなしうる。なお、デリダとカントの差異について主題的に論じる余裕はなくなったが、さしあたって印象的な行文を二つほど引いておく。

> ……脱構築を動機づける肯定は無条件的、命令的かつ即時的だ――かならずしも、あるいは単にカント的ではないようなある意味で。(DIA, 一八一頁)
>
> ひとは義務によって友好的であってはならない。義務によって礼儀正しいのでもいけない。あえてこういう命題を、その危うさを知りつつ語るとき、おそらく私たちはカントに抗してそうしている。この命題の帰結として、義務に応じてふるまってはならない、という義務があるのだろうか。カントの言い方を踏まえれば、義務に従って行為してはならない、さらには義務から発して行為してはならない、という義務があるのだろうか。(PAS, p.21-22, 邦訳一五―一六頁)

だがそれにしても、道徳の絶対性というカント的・内在主義的洞察は、いったいどこからやってきたのか。なぜ外在主義ではいけないのか。これらの問いは、内在主義的洞察を前提としつつ、その内実の解明を旨とする本稿の射程を越えているため、別の機会に論じる。

文献表

＊訳文は必要に応じて変更した。
＊いくつかの著作については、《 》内の記号を用いて、本文中に記す。

・Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl. 1991, Tübingen (邦訳『批判的理性論考』、萩原能久訳、御茶ノ水書房、一九八五年)
・Austin, J. L., *How to Do Things with Words* (ed. Urmson, J. O. and Sbisà, M.), second edition, 1975, Cambridge (邦訳『言語と行為』、坂本百大訳、大修館書店、一九七八年)
・Derrida, J., *Passions*, 1993, Paris《PAS》(邦訳『パッション』、湯浅博雄訳、未来社、二〇〇一年)
・Derrida, J., *Force de loi*, 1994, Paris《FDL》(邦訳『法の力』、堅田研一訳、法政大学出版局、一九九九年)
・Hare, R. M., Could Kant Have been A Utilitarian?, in; *Utilitas* Vol.

5, No. 1, May 1993
・Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Akademie-Ausgabe Bd. IV《GMS》（邦訳「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集7』、平田俊博訳、岩波書店、二〇〇〇年）
・Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Akademie-Ausgabe Bd. V《KpV》（邦訳「実践理性批判」、『カント全集7』、坂部・伊古田訳、岩波書店、二〇〇〇年）
・Kant, I., *Opus Postumm*, Akademie-Ausgabe Bd. XXI《OP》
・Mill, J. S., *Utiritarianism*(1861), New York, 2005（邦訳「功利主義論」、『ベンサム、J・S・ミル（世界の名著四九）』、関嘉彦責任編集、中央公論社、一九六七年）
・Schopenhauer, A., *Die beiden Grundprobleme der Ethik 2, Über das Fundament der Moral*, 1840（邦訳「道徳の基礎について」、『ショーペンハウアー全集九』、前田・芦津・今村訳、白水社、一九九六年）
・Searle, J. R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969, Cambridge（邦訳『言語行為　言語哲学への試論』、坂本・土屋訳、勁草書房、一九八六年）
・内田浩明「カント最晩年の超越論哲学」、日本倫理学会『倫理学年報』第五二集、二〇〇三年
・谷田信一「カントの実質的義務論の枠組みと「嘘」の問題」、カント研究会『現代カント研究Ⅱ　批判的形而上学とはなにか』、理想社、一九九〇年
・寺田透・水野弥穂子校注「正法眼蔵」上、『日本思想体系一二　道元上』、岩波書店、一九七〇年
・ジャック・デリダ（鵜飼哲訳）「「正しく食べなくてはならない」あるいは主体の計算　ジャン＝リュック・ナンシーとの対話」、ジャン＝リュック・ナンシー編『主体の後に誰が来るのか？』、現代企画室、一九九六年《DIA》
・野家啓一『言語行為の現象学』、勁草書房、一九九三年
・長谷川三千子「「諸悪莫作」」、哲学会『悪』、有斐閣、一九九七年
・平尾透『倫理学の統一理論』、ミネルヴァ書房、二〇〇〇年
・港道隆「カント――然り」、『現代思想　三月臨時増刊カント』、青土社、一九九四年
・頼住光子『道元　自己・時間・世界はどのように成立するのか』、日本放送出版協会、二〇〇五年

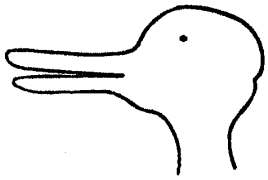
註

1　H・アルバートは『批判的理性論考』（一九六八）において、認識の「十分な基礎づけの原理」を求める試みは、無限遡及（infiniten Regreß）、循環論法（logischen Zirkel）、作業中断（Abbruch des Verfahrens）ないしドグマへの訴えかけ（Rekurs auf ein Dogma）という三つの選択肢からなる「ミュンヒハウゼンのトリレンマ（Münchhausen-Trilemma）」に陥るとした。私見では、倫理学における内在主義は循環論法そのものであり、外在主義は無限遡及およびそれを回避するための作業中断に陥る。Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, S. 15.（邦訳一九―二〇頁）

2　見てのとおり、論理的にはたんなる循環論法にすぎないこの内在主義がしかし、陰に陽に倫理学における一つの有力な立場であり続けているということは、熟考に値する事実であろう。

3　Hare, Could Kant Have been A Utiritarian?, p. 2, 8, Mill, *Utilitarianism*, p. 50.（邦訳五一五―五一六頁）

4　異なる二つのアスペクトをもつアヒルウサギの絵（次頁図参照。なおこの絵はWittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, S. 228より採った）を見て、「自分には絶対にアヒルしか（あるいはウサギしか）見えない。したがってこれはアヒル（or ウサギ）でしかない」と強弁する人、あるいは、「自分にはアヒルとウサギは同時に見える。したがってこれはアヒルウサギである」と強弁する人を想像していただきたい。前者の強弁はたしかにありうるが、後者は絶対にありえない。アヒルとウサギは決して同時には見えない。アヒルが見えるために



は、そのときは、ウサギは見えなくなっているのでなければならない。逆も同じである。アヒルとウサギは相互に否定しつつも切り離せない、切り離した瞬間にアヒルはアヒルでなくなってしまい、ウサギはウサギでなくなってしまうというあり方をしている。もし両者が同時に見えるならば、それはアヒルでもウサギでもない、ただのなにか奇妙なかたちにすぎない。したがってそれは「アヒルウサギ」でもない。「アヒル」でも「ウサギ」でもないものを「アヒル」や「ウサギ」という言葉を使って指示することはできない。

ところが私が見るところ、カントの読者の多くは、前者のようにその一面しか見ないか、あるいは後者のように、この絶対にありえないことをさもありえるかのように強弁してきたのである。前者はカント倫理学を矮小化するだけだが、後者はそれを、たんなるなにか奇妙なものにしてしまっている。カント倫理学はたしかにアヒルウサギである、つまりアヒルであると同時にウサギである（したがって、ある意味ではやはり奇妙である）が、そのことが言えるのは、それがアヒルであることとウサギであることが、それぞれ独立に確認された後である。ただし、その段階になっても、アヒルとウサギは同時には見えないという事態に何ら変化はない。つまり、カント倫理学のアヒル性を言う際にはそのウサギ性は否定されなければならないし、逆にそのウサギ性を言う際にはアヒル性は否定されなければならない。カント倫理学の「アヒルウサギ性」を一挙に示すことは原理的に不可能である。それができる（アヒルとウサギは同時に見える）と主張することは、カント倫理学（アヒルウサギ）のアヒルウサギ性を結果的に隠蔽することにほかならない。

ではなぜカント倫理学はそんなややこしい構造をもっているのか。もたざるをえなかったのか。それは道徳そのものがアヒルウサギ的本質構造をもつからである、というのが私の見解である。私はこの構造を仮に「道徳の二律背反的本質」と呼んでいる。したがって、あらゆる倫理学は多少なりともアヒルウサギ性をもつが、カント倫理学はそれが特に顕著なのである。これがカント倫理学の生命力の源であると同時に、それに対する評価が一向に定まらない理由でもある。

5　たとえばショーペンハウアーは、「絶対的当為とか無条件的義務」といった言葉は「形容矛盾」であり、「どのような当為も、……本質的かつ不可避的に仮言的なのであり、けっしてカントが主張するように定言的ではない」と述べている。邦訳二〇五―二〇六頁。

6　長谷川三千子「諸悪莫作」、五五頁。

7　同右、四〇頁。

8　次を参照。谷田信一「カントの実質的義務論と「嘘」の問題」、二四六―二四七頁。

9　長谷川三千子「諸悪莫作」、四〇頁。

10　同右、四七頁。

11　同右、四八頁。

12　同右。

13　ちなみにオースティンは、この導入的区別そのものが最終的には成り立たない、つまり、すべての発言は「行為遂行的」であるという暫定的結論に達している。「……まさにこの〔事実確認的と行為遂行的という〕二分法こそ、われわれが……言語行為というものを採用した結果放棄せざるを得ないことが理解されたものであり……」Austin, *How to do things with Word*, p. 150.（邦訳『言語と行為』二五一頁）野家啓一はこれについて次のように述べている。「オースティンの独創は、事実確認的発言と行為遂行的発言を区別したことにあるのではなく、むしろそのような区別が成り立たないことを指摘したことにあ

るのである。」『言語行為の現象学』一五七頁。またサールはその見解を発展させ、命題行為という概念を提示し、それを発語内行為に吸収した。Searle, *Speech Acts*, p.24.（邦訳四一頁）

14 長谷川三千子「諸悪莫作」、四八頁。

15 同右、四九頁。

16 オースティンは、従来の哲学は「発語内行為」を黙殺してきたと述べている。Austin, *How to do things with Word*, p. 103.（邦訳一七七頁）

17 ここでは、発語内行為として失敗している(unhappy)命令は、そもそも命令として成立していないとみなし、考察から除外する。

18 港道隆氏はこれを「猶予する、「留保する」（vorbehalten）時間性」（「カント――然り」、四七頁）と呼び、それを「誠実に語ることの条件」（四九頁）として「「根本悪」の可能性」（同上）と結びつけて論じている。

19 長谷川三千子「諸悪莫作」、四九頁。

20 同右。

21 同右。

22 頼住光子『道元』、三一頁。

23 同右、三二頁。

24 同右、三一頁。

25 長谷川三千子「諸悪莫作」、五一頁。

26 同右。

27 同右。

28 同右。

29 同右、五二頁。

30 同右、五五頁。

31 同右、五二頁。

32 Searle, Speech Acts, p. 72.（邦訳一二九頁）

33 平尾透氏は、「根拠」と「規準」を「区別しなければならない」としたうえで、「或る規準を確実な根拠に基づき唯一の真理として主張することは絶対に不可能なのである」（『倫理学の統一理論』一五一頁）、「或る規準を普遍妥当的である、絶対的に正しいと主張することは、原理的にできないのである」（同一七七頁）と述べている。

34 長谷川三千子「諸悪莫作」、五二頁。

35 デリダが『パッション』で「秘密（un secret）」と呼ぶのは、おそらくこうした事態である。「秘密」は、「中身を欠いた秘密」であり、「密かな動機」、或いは「ある私的な内面性」ではない。それは「フェノメノン的でもないし、ヌーメノン的でもない」。またそれは「神秘的なもの」でもなく、「真理に属していない」。そして「秘密は言葉に異邦なままなのである」。それは「絶対的な非応答である」。この「秘密」こそ、一年後の『法の力』でより明確に「正義」と呼ばれるものであるというのが、私の見解である。

36 カントは「意志がただ純粋理性の法則にかなっていさえすれば、実行に際しての意志の能力はどうであってもかまわない」（KpV, 45）と断言するが、その根拠は明らかではない。

37 内田浩明「カント最晩年の超越論哲学」、八二頁。