

カントにおける道徳法則と幸福

稲垣 惠一

「人は、やがて自分が死なねばならぬと思うようになると、〈中略〉この世で不正をおかした者はあの世で罰を受けなければならないといった物語などもこれまでは笑って済ませていたことなのに、いまや、もしかして本当のことではないかと彼の魂をさいなむのだ。」(Platon, 330DE)

「たとえ不本意ながらにせよ誰かを欺いたり嘘を言ったりしないとか、神に対してお供えすべきものをしないままで、あるいは人に対して金を借りたままで、びくびくしながらあの世へ去るといったことのないようにすること、このことのために、お金の所有は大いに役立つのである。」(Platon, 331B)

1 はじめに

冒頭の辞は、プラトン『国家』第1章でソクラテスと対話するケパロスが語った言葉である。同書のテーマはこのタイトルのとおりだが、その底流にあるのが「正義」であるのは、この辞が雄弁に語っているように思われる。しかも、ケパロスの退場後、ソクラテスをも震え上がらせるトラシュマコスが登場し、「〈正しいこと〉とは、強い者の利益にほかならない」(Platon, 338C)という説が検討されることから、「正義とは何か」ということが同書のきわめて大きなテーマだったということを感じさせるのである。

トラシュマコスの正義説は、ソクラテスによって論駁される限り、同書中のソクラテスはそれを受け入れていない。もっともこのことは、著者のプラトンもソクラテスに同意しているということまでは保証できないが、彼はソクラテスの反論に同意しているのだろうと思われる。というのは、『ピレボス』でも「快樂」と「善さ」との関係が鋭く問われるからである⁽¹⁾。

ケパロスは対話の場から早々に退き、ケパロスの議論をポレマルコスが引き受け、ソクラテスとの対話は継続するが、そこでの検討対象はシモニデスの「ほんとうのことを語り、あずかったものを返す」(Platon, 331D)ということが「〈正しさ〉、〈正義〉の規定」(Ebd.)だということであって、本稿・冒頭の辞は、ソクラテスがわずかに評価こそすれども、手つかずのままにされる。しかも、プラトンがケパロスの言葉に同意しているのかも定かではない。しかし、これがとりたてて検討されなかったということは、ケパロスの言葉はプラトンの背に重くのしかかっていたのであろうと読者に想像させずにはおかない。少なくともケパロスの語りは、道徳の根本に突き刺さる問題であるということは明らかであろう。

ケパロスの語りは、以下の点にまとめられる。

- (1) この世での快樂よりも、道徳的に善く生きるということが、優先的に善いことであるということ。
- (2) 富をたくさん得るといふ快樂は道徳的に善く生きるのを支えるくらいの役にしか立たないということ。
- (3) 人間は必ず死ぬということ。
- (4) 不正をおかした者はあの世で罰を受けねばならないということ。

これらは、カントが実践哲学において考え抜いたテーマでもある。このことからケパロスが道徳にとって重要なことを述べているのは明らかだ。これをカントの実践哲学のコンテキストで問い直すなら以下のようなようになるのかもしれない。

- (1) 自己愛よりも道徳的善が優先されるべきなのか。
- (2) 道徳的善を実現するための手段として、自己愛や快樂にもとづく様々な指令は許されるのか。
- (3) 身体が死んだとしても、魂は不死であり、その受け入れ先の来世は存在するのか。
- (4) 道徳的に善く生きた魂に幸福を与えるのは神であるのか。

本稿で検討したいのは以上の点である。カントは、道徳的な行為について目的と手段の関係で議論を展開する。しかも、人間性を目的として扱うことを道徳的な善さとしている。しかし、人間性を目的として扱うことの内実がいまいち明らかではない。もしも善意志が善いのであれば、心の中だけで敬意を表しながら他者を裏切ることも許されるのだろうか。さらには、道徳法則にもとづく指令を遵守することによって実

現される結果つまり幸福が道徳法則といかなる結びつきを持つのかも謎である。しかも、道徳法則から派生する魂の不死、来世、神の存在がその都度の行為の場面において、行為の動機づけとなっているのではないかと疑われる文言もカントの諸々の著作で散見される。こうした一連の問題に道筋をつけることが、本稿の課題である。その上で、カントの見ていた人間像はどのようなものだったのかを示唆できたらと思う。このことは、オウム真理教的な狂信やアドルフ・アイヒマンに見られる「凡庸なる悪」がいかなることであるのかを明らかにする視座を与え、ある種の警告をわれわれに発してくれるように思われるのだ。

2 「目的の国」と「手段の帝国」

1960年5月11日、アウシュヴィッツ強制収容所へ数百万人のユダヤ人たちを移送するのに指導的な役割を果たしていたアイヒマンが、潜伏先のアルゼンチンでイスラエル政府のモサドによって身柄を拘束された。ハンナ・アレントは、イエルサレムで彼の公開裁判を傍聴した。その報告書『イエルサレムのアイヒマン』の副題には「悪の陳腐さについてのひとつの報告」とある。アレントは、ナチスやホロコーストにかかわった人たちを極悪非道な人間であると思いつめていた。それは、アレントだけにとどまらないであろう。ところが、裁判所に現れた生身のアイヒマンは平凡な絵に描いたようなごく普通の人であった。映画『ハンナ・アレント』に登場するアレントは、アイヒマンのことを「幽霊、それも風邪ひきのね」⁽²⁾と評している。裁判で明らかとなったのは、アイヒマンが反ユダヤ主義者でもないのに上司であるハインリッヒ・ヒムラーから命じられるままにユダヤ人たちの移送の陣頭指揮を執っていたということである。アイヒマンは、自身にユダヤ人殺害の故意はないので、非がないということを公判中に主張し続けた。これを見たアレントは、アイヒマンには善悪について考え判断する能力がもはや機能していないということを見破り、その悪を「陳腐な悪」、「凡庸なる悪」と呼んだのである。

この悪は、カントが『たんなる理性の限界内における宗教』の中で述べた「根本悪」のような形而上学的、宗教的なレベルの悪ではない。カントの考える「根本悪」とは、「悪への傾向性」、つまり人間は道徳法則から逸脱し悪へ手を染める可能性を持たないではいけない、という意の悪である。そうであるのは、人間が叡智界と感性界

の両界に帰属する存在者だからである。これに対して、アレントの考える「陳腐なる悪」、「凡庸なる悪」とは、絶対的に正しいと「私」の思い込んだ職務規定等の社会的規則から自らの行動指針を無批判に演繹した上で行為を遂行する場合に実現する悪である。これは、他者への眼差しのない思考—アトムの思考—から生ずる悪と言ってもよい。というのは、晩年のアレントは『カント政治哲学の講義』の中で、『判断力批判』で展開される「共通感覚論」を援用し、「共通感覚」を、自分と同じような思考を持っているであろう「他者」を想像し、その他者の視点と合意しうるための基盤として捉え返しており^③、こうした能力は、同質的な他者との間で生ずる「陳腐なる悪」と対置されるからである。アレントの考える「他者を想像する」能力のことをカントであれば、「理性の公共的使用」と呼ぶであろう。

「私は、理性の公共的使用を、ある人が読者世界の全公衆を前にして学者として理性を使用することと介している。」(VIII S.37)

「私が私的使用と名づけているのは、ある委託された市民としての地位もしくは官職において、自分に許される理性の使用のことである」(Ebd.)

これによれば、アイヒマンには理性の私的使用しかなかったのは明白である。しかも、それはアイヒマンに限ったことではなく、ユダヤ人ですらそうであった。それゆえにアレントは、ホロコーストがもたらす悪しき効果を「道徳的人格の殺害、法的人格の根絶、個性の破壊」^④と言ったのである。

自由の行使可能な構制を持つ共同体に属する者たちが私的使用だけを認める共同体のあり方を選択し、人間の自由に公共的使用が許されず私的使用のみが許されるときに、人はアイヒマンとなる。カントが「理性の私的使用」としているのは軍人、教区の教師であるが、これについてカントは「公共体の関心事となる業務では一定の機構を必要とする [傍点筆者] ものがあり、これによって公共体の若干の構成員は受動的態度以外の態度をとることはできない」(VIII S.37)と述べている。これに照らせば、理性の私的使用とは、仮言命法によって指示された行為の遂行である。第二次世界大戦時のドイツは大統領から一般市民に至るまで仮言命法のみに従って行為遂行する共同体だから、この共同体はまさしく「手段の帝国(第三帝国)」である。

3 道徳における「目的」と「手段」

第三帝国にはユダヤ教の「千年王国」説に範をとる「アーリア人による世界支配」という最高目的があるので、この帝国は「目的の国」であるかのように見える。しかし、この帝国の最高目的はプロパガンダにすぎず、その実現の手段として人々が配置されたのだから、この帝国は実質的にはいかなる目的も持たない。この帝国の人々は誰も決して到達しえぬ「千年王国」の手段として自己をも他者をも使用し合うのであり、国内にいる異質な者を排除し、「手段の帝国」の維持を図ることくらいしか目的とはならない。これもまた最高目的の名には値しない。というのは、「《手段の帝国》を守るために、敵を排除すべし」という仮言命法にもとづく行為しか人は遂行できないのだから。しかも、世界支配が最高善であるということの証明も確信もそこには見当たらない。

これに対置される「目的の国」は、『道徳形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』)にある最高の実践的原理に依拠している。

「自分の人格のうちにも他のどんな人の人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として使用し、決してただ手段としてだけ使用しないように行為せよ」(IV, S.429)。

ここで人間性を手段としてだけ使用してはならぬと禁じられているのは、それが道徳法則に適う人間性の使用ではないからであり、それとは逆に「人間性を目的として使用する」のは、それが善いことであるからにほかならない。

「人間性を目的として使用する」、「人間性を手段として使用する」とは一体どのようなことなのであろうか。カントによれば、「人格」とは「理性的存在者」のことである(Vgl. IV, S.428)。さらに理性的存在者にのみ「何らかの法則の表象に適合して行為するように自分自身を決定する能力」(IV, S.427)つまり「意志」(IV, S.427)が見いだされるとカントは言う。これは、人間だけが何らかの規則についての理解を持ち、その理解に従って言動の決定ができるということである。「目的」(Ebd.)とは、「意志の自己決定の客観的根拠として意志に用いられる」(Ebd.)ものである。つまり、目的は、将来生じさせたいことを意志に引き起こさせる原因となる。「目的」に対して「行為

の可能性の根拠だけを含むもの」(Ebd.)が「手段」(Ebd.)である。目的が「理性によってのみ与えられる」(Ebd.)のであれば、どの人の理性も同質である限り、その目的はすべての理性的存在者が目指すものでなければならない。さもなければ、その目的は全ての主観的な目的を度外視しない場合の行為の動機、つまり、私の満たしたい欲求となる(Vgl., Ebd.)。その目的は「相対的」(Ebd.)である。これらが、「仮言命法の根拠」(IV, S.428)と呼ばれる。

それに対してカントは「それ自身が現に存在していること自体が絶対的な価値を持ち、それ自身が目的自体として一定の法則の根拠でありうるものが、もしもあるとするなら、そのもののうちに、しかもそのもののうちのみ、ありうべき定言命法の根拠が、すなわち実践的法則の根拠があることになろう」(Ebd.)と述べている。この存在者⁶⁾はそれ自身が定言命法を立てる原因(動機を持つ者)であり、もはやその原因を引き起こしたさらなる上級の原因へと遡ることはできないということ、またこのことがその存在者に絶対的な価値を与えているということは、先のテキストから明らかである。理性的存在者は、「物件」(Ebd.)ではない。というのは、「物件」とは「物の本性に依拠し、理性を持たない存在者」(Ebd.)だからである。したがって、理性的存在者は、たとえ感性をも持とうとも、自己であれ他者であれ個々の理性的存在者の快楽を充足する存在者であってはならない。これについてカントは、「理性的存在者の本性が、すでに理性的存在者を、それ自身が目的だとして、つまり、ただ手段としてだけ必要とされてはならないものとして、特別扱いするからであり、それゆえ、その限りにおいて選択意志を制限する」(Ebd.)と述べている。このことから、目的それ自体として人を使用するということは、行為する当事者としての私のみならず、私が行為することによって何かをもたらす相手、つまり、私と同じ理性的存在者(他者)をも、私の快楽を充足してくれる者として取り扱ってはならない、ということになる。もしもそうなら、アーリア人だけが世界の頂点に立つということも許されまい。

4 人間性を「目的」として扱うとはどのようなことか?

人間性を目的として使用するとは具体的にはどのようなことなのであろうか、また、人間性を手段として使用するとは具体的にはどのようなことなのであろうか。これらについてカントは4つの事例を挙げているので、そのうちの完全義務について見てみ

ることにしよう。

1 つめの原則は、自殺の禁止である。カントは次の理由で自殺を禁止する。

「もしも自殺をしようと考えている人が、つらい状態から逃れるために自分自身を破壊するのであれば、彼は人格を、生涯まずまずの状態を維持するためのたんなる手段のひとつとしてのみ使用することになる。〈中略〉人間は、自分の全ての行為に際して、いつでもそれ自身が目的自体だと見なされなければならない」(IV, S.429)

ここから明らかなのは、目的として私自身を扱うことは「生きること」だということである。手段としてのみ私自身を扱うということは、生涯まずまずの状態を維持するために生きるべし、という仮言命法に従って生きる、ということである。この仮言命法は、終生まずまずの状態を維持できないのであれば、死ぬべし、ということを含意する。自殺は将来、自身に最高目的を与える行為の当事者である私、つまり道徳的に行為する可能性をも私から絶つ。それゆえ、自殺は手段として私を取り扱うことと見なされるのである。

2 つめの原則は、嘘の禁止である。

「私が自分の意図のために必要だと思い嘘をついた相手が、自分に対する私の振舞いに同意することはありえない。それゆえ、私が相手を騙そうとした行為の目的と同じ目的を相手も持っているはずがないからである。」(IV, S.429-430)

「他者が理性的存在者であって、いつでも同時に目的として、つまり、同一の行為については自身もまた同一の目的を持つことができなければならない理性的存在者として、尊重されるべきことを、人間の権利の違反者が考慮していないのは明白に分かる」。(IV, S.430)

これによれば、自分の何らかの利益のために嘘をつこうとする人の目的を、騙される人は認めない。というのは、騙される側からすれば、相手の言っていることが嘘であると初めから分かっているのなら、相手の嘘に乗ることによって、自分も何らかの

利益をせしめようとする場合を除いてそれには同意しないし、嘘を見抜けずに騙されてしまった場合でも、騙された方が従う原則は、嘘をつくべきではないという原則だからである。この場合には、嘘つきと騙された人では則るべき規則が異なっており、その規則が実現させる目的も異なっている。前者の目的は自己の利益—おそらくは何らかの快樂の拡大—であり、虚言はそのための手段である。騙される方の目的は、真実を語ることである。したがって、両者は目的を共有していない。嘘つきが虚言によって欲しい利益は、私だけの利益であって、騙される人やそれ以外の理性的存在者の利益ではない。したがって、虚言が他者の人間性を手段として使用することであるのに対して、「真実を語るべし」は他者の人間性を目的として使用することである。

これら義務は、一見すると人間性を手段として使用するのか、それとも目的として使用するのかによって単純に道徳的善悪が判別されているかのように見える。しかし、普遍的妥当性を持つ格率に則って行為することが可能かどうかによって、人間性を手段として使用するのか、目的として使用するのが判別されている、というのが正しい。自殺の禁止では、殺すべしという格率が普遍化され、例外なく殺人が義務化されれば、最終的には殺されるべき人がひとりもいなくなり、殺人が不可能になる。したがって、それとは反対の「生きるべし」が普遍的な妥当性を持つ原則となる。この原則は普遍性を持つから、私自身の殺害である自殺にもその原則が適用されるのも当然である。

カントが原則レベルで目的として人間性を使用することとして考えているのは、道徳法則に従って例外なく理性的存在者が行為を遂行することであるが、具体的な原則は道徳法則に則って『道徳の形而上学』で展開されている。これに従って人々が行為を遂行することが、目的として人間性を使用することであり、それに違反して行為を遂行することが、手段として人間性を使用することなのである。

5 道徳法則の結果としての幸福

『道徳の形而上学』で言われている法や道徳律に従い、人々が行為を遂行することで得られる結果は何なのであろうか。それを考察するために、目的の国の形成について確認することから始めたい。

「[理性的存在者を手段としてのみでなく、目的としても扱うべしという（筆者補足）] 法則によって、共同的な客観的原則による理性的存在者たちの体系的結合が、すなわち、ひとつの国が生ずる。この国は、そうした法則の意図するところがまさしく目的と手段としての理性的存在者たちの相互関係にあるので、（ひとつの理念にすぎないが）目的の国と呼ばれてよい」(IV, S.433.)

ここでは、理性的存在者が目的と手段の相互的な連鎖の中にあることが指摘されている。このことは、人間が目的と手段(因果論的には、手段の方が原因であり目的の方が結果となる)を理解しうる現象体であるということをも含意する。だからこそ、人は、理性が命ずる行為を遂行しがたい。それゆえ、カントは目的の国のことを「ひとつの理念にすぎない」と言うのである。

目的の国にのみ籍を置く構成員(純粋理性、善意志)は、道徳法則が命ずることをそのまま実現しうるのだから、幸福の内実も道徳法則がストレートに表現している。「生きるべし」という道徳法則は、叡智界では純粋理性を生かすのである。純粋理性に身体はないのだから、純粋理性の死がどのようなことなのかは想像しがたいが、純粋理性は、理性であることを自らやめない限り純粋理性であり続ける⁶⁾。つまり、魂の不死は実現している。ところが、人間は、感性の国にも籍を持つ二重国籍者だから、道徳法則が命ずる指令を採用したとしても、それを実現できないかもしれない。あるいは、道徳法則に則って私が自身に指令を出したとしても、道徳法則が命ずるのは別の指令を囚らずも採用し、その行為を遂行してしまうかもしれない。したがって、人間が道徳法則の命ずる幸福を実現することはきわめて困難なのである。

道徳法則とそれの命ずる幸福とはいかなる関係を持っているのだろうか。

「道徳性はそれ自体で1つの体系を構成するが、道徳性に十分に適するように幸福が配分されない限り、幸福はひとつの体系を構成しない。しかし、このことは賢明な創始者の支配する叡智的な世界でのみ可能である。理性は、われわれがあの世と見なさねばならない世界での生活とそうした創始者を想定せざるをえないのを自覚している。さもなければ、理性は道徳法則を空虚な妄想と見なさざるをえない。なぜなら、理性は、道徳法則から生ずる結果を道徳法則から生ずるとしているが、創始者やあの世という前提がなければ、そうした結果は滅びるからで

ある。しかし、道徳法則とそれにア・プリオリに適う結果が、道徳法則という規則と結びついておらず、[幸福への] 約束や [不幸にならないための] 威嚇を伴わないのであれば、命令は道徳法則ではありえない。最高善としての必然的存在者はそうした合目的統一を唯一可能にするが、道徳法則がこうした存在者のうちになければ、道徳法則は [幸福への] 約束も [不幸にならないための] 威嚇もなしえない。(A811,812/B839,340) ([] 筆者補足)

ここで明らかなのは、以下の四点である。

- (1)道徳性の体系(道徳法則、格率の仕組み)は論理的に完結している。
- (2)道徳法則に従って遂行された行為の結果つまり幸福が行為遂行者に必然的に与えられるのは、叡智的な世界でだけである。
- (3)叡智的な世界には賢明な創始者と来世が含まれる。
- (4)賢明な創始者と来世の存在が前提されなければ、道徳法則は法則たりえない。

(1)、(2)は前章で見たとおり『基礎づけ』で明らかにされているが、問題は(3)、(4)である。上のテキストは、創始者や創始者の創設したあの世がまずあって、そこへ将来行くために、道徳法則による指令に人々が従う、というように読めるかもしれない。その解釈を採ると、あの世に生まれ幸福に与るために嘘をつかない、というように道徳法則が捉えられることになり、道徳法則それ自体が仮言命法となる。『純粹理性批判』「先験的弁証論」「第3 アンティノミー」論では、人間が自由を持つということが権利として論理的に認められ、その自由を保証するものが自然法則とは別の法則つまり道徳法則であるということも示唆されている⁷⁾。このことと先の解釈は両立しない。

上のテキストは、『純粹理性批判』第1版(1781年)に初登場するが、同書を大幅に書き換えた第2版(1787年)でも全く変更されていない。第1版と第2版との間の時期に『基礎づけ』(1785年)が出版され、第2版出版の翌年に『実践理性批判』(1788年)が出版されている。道徳法則に従って行為したけれどもそれが成功しなかった者には、来世で幸福が与えられるという考えを明確に打ち出すのは『実践理性批判』であり、『純粹理性批判』第2版の書き換えと『実践理性批判』の執筆は同時期に行われていたと考えられる。もしもそうなら、第2版出版の段階では、『実践理性批判』で展開される幸福論はほぼ固まっていたのではないか。にもかかわらず、先のテキストが第1版から第2版に至るまで一度も書き換えられていないのに、道徳法則と幸福との関

係について『純粹理性批判』と『実践理性批判』との間で決定的な断絶があるとすれば、不合理である。もしも決定的な思想的断絶があるなら、草稿や書簡等でその変遷を辿れようが、その痕跡があるとは筆者は聞かない。したがって、『純粹理性批判』から『実践理性批判』に至るまで道徳法則と幸福について決定的な思想的轉換はなく、一貫した立場をカントは堅持していたと見なすのが自然である。『純粹理性批判』では道徳法則と幸福について考えが熟していないので、先のテキストで「前提」という不用意な表現が用いられていたのではないか。

とはいえ、これについても次のような解釈は可能ではないか。道徳法則に従って行為を遂行した結果得られる幸福がそれにふさわしく遂行者に配分されるのは、叡智的世界においてのみである。叡智的世界では道徳法則の指令内容が幸福の内容であるから、永遠の生も可能であり、そうした世界が空虚な概念でないために世界の創始者も存在する。それゆえに、われわれに道徳法則は、それへの遵守や、法則違反への禁止を迫ってくる。

6 魂の不死、来世、神の存在は道徳的行為の動機たりうるのか？

叡智的世界であれば、道徳法則への遵守がそのまま道徳法則が指令する内容を実現するから、永遠の生や来世、世界の創始者といった道具立ては不要ではないか。叡智的世界では道徳法則への遵守が幸福をもたらすということから、永遠の生やそれを可能にする世界の創始者の存在もなぜ導かれるのだろうか。これについての明確な答えは『純粹理性批判』では与えられていないように思われる。しかも、同書では道徳法則が確実にもたらす幸福の方が道徳的行為の動機づけとなり、行為が遂行されるという印象を与えずにはおかない。そこで、『実践理性批判』でどのようにこれらが考えられているのか見てみることにしよう。

カントによれば、魂の不死は以下のように要請される。

「意志が道徳法則に完全に適合しているということは、〈中略〉感性界のいかなる理性的存在者も〈中略〉持ちえない完全性である」(V, S.122)。

「この適合は、〈中略〉、その完全な適合への無限に至る進行のうちに見出される」

(Ebd.)

「この無限の進行は、同一の理性的存在者の存在と人格性が無限に持続することを前提にして初めて可能になる」(Ebd.)

これによれば、道徳法則は、どのような行為をするのかを決定させ、人に道徳的な行為を促し、かりに道徳法則に適う行為をしなかったとしても、また次には道徳法則に適う行為をするようにと道徳的な行為を無限に強いる。道徳法則に完全に適う行為は感性的存在者である人間には不可能であるから、道徳法則がそれに見合った結果を確実にもたらすためには、無限の魂つまり魂の不死が要請されねばならない。もしも人間がどんなに道徳的に行為したとしても、魂の消滅によって行為が中断されるとすれば、もはや道徳法則の指令する幸福の完全な実現はありえないからである。このことは、魂の不死や来世での幸福を目的として今生で徳を積むという話とは別の話である。というのは、道徳法則と幸福の必然的な結びつきが、魂の不死と来世という制約を想定(要請)させているからである。したがって、道徳法則と魂の不死や来世は、道徳法則それ自身を可能にする制約、踏み込んでいえば、道徳という物語^{ナラティブ}のつじつまを合うようにさせる立役者なのである。この立役者が成し遂げるのは、道徳法則の客観的実在性、換言すれば、論理的可能性の保証である。『純粹理性批判』には「内容なき思考は空虚である」(A51/ B75)とあるが、これによれば、思考がそれに対応する対象を持たなければ、その思考に客観的実在性は与えられない⁹⁾。道徳法則は理性の思考の産物だから、その現象的対象を持たない。もしもそうであるとすれば、ペガサスを実現させることができないのと同じ事態が道徳法則にも生じてしまう。しかし、道徳法則は、その指令内容を不完全ではあれ実現させる。したがって、道徳法則は限定的に客観的実在性を持つとはいえる。しかし、法則は普遍性を要求するので、「限定的」であるということは許されず、しかも道徳法則はもはやそれ以上の根拠づけを必要しない自己正当化可能な最高原則であるから、なおさら完全な普遍性が要求される。それゆえに、カントは道徳法則の客観的実在性の論理的な保証のために魂の不死と来世を要請する。この論理は、純粹悟性概念が客観的実在性を持つ場合に、この概念に対応する対象は与えられないとしても、それなしには経験とその対象の存立が不可能になるということによってその客観的実在性—カテゴリーがすべての現象に適

用しうる正当な権限—を認めたのとまさしく同じ論理である⁽¹⁰⁾。実際、カントは道徳法則への意識を「理性の事実」(V, S.31)と述べている。

理性によって道徳法則が立てられ、さらに魂の不死と来世の要請によって道徳法則の客観的実在性が保証されるのであれば、神の存在は要請されなくともよいように思われる。にもかかわらず、神の存在はなぜ要請されるのであろうか。

「幸福とは、この世界内の理性的存在者にとって世界の存在全体についてすべてのことがその希望と意志のとおりになるといった状態であり、自然がこの存在者の全ての目的に、また、この存在者の意志の本質的な決定根拠に一致することにもとづいている。」(V, S. 124)

「世界において行為する理性的存在者は、〈中略〉同時に世界及び自然の原因であるわけではない」(Ebd.)

「この最上の原因(神)は、自然がたんに理性的存在者たちの意志の法則と合致することの根拠を含むだけでなく、その存在者が優先的にこの法則を意志の最上の決定根拠とする限りにおいて、自然がこの法則との表象と一致することの根拠を含むはずである」(V.S.125)

これによれば、幸福とは、自分の意図したとおりのことが実現されることであるが、感性的つまり自然的存在者でもある人間にはそれが不可能であるから、現象界での幸福の実現は不可能である。しかし、人は「最高善(道徳法則が実現するように命ずる目的)を促進するように努めるべき(それゆえ、最高善がいずれにせよ可能でなければならぬ)」(Ebd.)だから、自然のうちに道徳を促す根拠が含まれているはずである。それが神である。

ここでカントが想定するのは、神が道徳法則を定め、それに従って他律的に人間が行為するというのではなく、むしろ、自然法則と道徳法則の論理的な整合性のためである。もしも自然が理性を持つ感性的存在者を生み出したにもかかわらず、人間の道徳的な行為が現実的にも論理的にも不可能であるとするならば、それは、自然が自然ならざるものを生み出したということになり、背理だからである。しかも、このこ

とは、カテゴリーに則って法則的、論理整合的に捉えられる自然現象がでたために生ずるということをも認めることでもある。これは、『純粋理性批判』が導いた結論に反する。しかも、人間が道徳的に行為しうるための制約—原因や結果、目的や手段という法則の理解—をも破壊してしまうのである。それゆえカントは「(神を要請するという)この道徳的必然性が主観的なもの、つまり、客観的なものであるのではない、つまり、それ自身が義務であるのではない」(Ebd.)、「この想定はもっぱら理性の理論的使用にかかわるだけだからである」(V, S.125)と言うのである。したがって、神の想定も道徳法則の論理的な一貫性を維持するための道具立てであって、その都度の行為を動機づけるものではない。道徳的行為への動機づけなら、道徳法則だけで十分である。

7 おわりに

このように見ていくと、道徳法則が人々に与える幸福への約束や不幸にならないための威嚇(Vgl.B839-340)といった道徳的行為への動機づけは、格率を自発的に普遍化していく際の動機づけとは単純には同一視できない。永生を手に入れるために嘘をつかないというように、幸福を動機とする行為が道徳法則に偶々合致してしまうということからもそれは言える。理性的存在者が立てた格率を普遍化し、道徳法則としたのちに、各々の理性的存在者が道徳法則に従って行為を遂行したのであれば、立法次元での動機づけと行為遂行次元での動機づけは一致する。しかし、それは叡智的存在者にのみ認められることである。人間は、感性的存在者でもあるから、理性によって道徳法則を立法した際の動機が叡智的であったとしても、行為遂行に際しては自己愛の原理—他者よりも自己を優先して快樂を得ようとする原理—が動機づけとして入り込みうる。だからこそ、道徳法則から帰結する幸福の方を先取りし、それを目指して行為を遂行してしまう。しかも、道徳法則から決して導かれない道徳的に悪しき行為や苦痛すらも選択してしまうことがある。

『道徳の形而上学』では、法論と徳論に分けて議論されている。法律では行為のみが問題であり、心ざし(Gesinnung)は問題とはならないから、憎き奴を殺さなければ、それだけで奴を目的として扱ったことになる。というのは、法律が善意志によって立てられたものであり、殺さないということが善いことだということを彼は理解してい

るからこそ、奴を殺さなかったからである。だから、殺人の禁止という動機は、法論では立法レベルでも実際の行為のレベルでも一致している。

道徳律では心ざしのみが問題である。彼は「愛せよ」という道徳法則の指令が幸福をもたらすのを理解しているのに、「憎む」という彼にとっての苦痛を選択した。この場合、立法レベルでは憎しみの禁止つまり「愛せよ」という格率が善意志によって法則として動機づけられている。というのは、彼は、人が愛し合うということが道徳的な指令であるばかりか、その指令の内容の実現が幸福であるということも理解しているからである。しかし、実際には「憎しみ」に動機づけられて奴を憎んだ。このことから言えるのは、立法レベルではその動機が善きものであるとしても、その動機は行動の動機となるとは必ずしも限らない、ということである。もっとも、「愛せよ」という義務の履行の結果、「愛し合う」という幸福が、理想的な状況下ですら決して与えられないのであれば、いかなる義務も空虚な約束にすぎない。したがって、「愛せよ」という道徳法則によって得られる「愛し合う」という幸福は、道徳法則から完全に消し去られれば、実際の心ざしの場面で道徳的な行為を促す動機づけになることすらもできない。それは法論でも然りである。だからこそ、カントは道徳法則の遵守に厳格であり、それが幸福を確実にもたらすことにも厳密であった。

何ごとも厳格であるのはよくないとか、カントの道徳論は現実離れしているといったカント批判はよく聞かれる。こうした批判は、いずれもカント倫理学の誤解である。そもそも道徳法則が現実離れしているのは、それが将来実現すべきことを命じているからである。道徳法則が悪しき現実を追認し正当化するのであれば、もはやそれは自然法則である。もちろん、カントは、これまでの議論からも分かるとおおり、道徳が現実を少しも改善しないと考へてはおらず、むしろ逆である。たしかに厳密な道徳法則が現実を改善しようようにいかにして運用されるのかという問題も出てくるであろう。しかし、その問題と道徳法則の厳格さや厳密さのそれとは別である。また、情状酌量の余地を認めるということと道徳法則の厳格さを求めるということも別の話である。厳格な法則は、法則どおりに生きられないドロドロとしたどす黒い人間像を如実にあぶり出す。こうした人間に、プラトン同様にカントは真正面から哲学的に向き合った。このことに無思考になるとき、ユートピア的な世界観が出現し、それを現実と見なすようになる。これが人をアイヒマンにするのはアレントが示したとおりである。

註

カントからの引用は、基本的にアカデミー版カント全集（Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. I - XXIX Berlin 1902ff.）の巻数とページづけによる。『純粋理性批判』からの引用は慣例に従い、第一版を A、第二版を B とし、ページ数はアラビア数字で記した。プラトン『国家』からの引用は、バーネット版プラトン全集(Platonis Opera, Vol. IV, Oxford Texts)のページづけにより、適宜、岩波文庫版『国家』藤沢令夫訳、1992 年を参考にした。

- (1) 種山恭子「偽りの快樂—プラトン快樂主義批判—」、『彦根論叢』（滋賀大学）、第 287・288 号、1994 年、p.37.
- (2) マルガレーテ・フォン・トロッタ『ハンナ・アーレント』、ポニー・キャニオン
- (3) Vgl. ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』、ロナルド・ベイナー編、浜田義文監訳、pp.104-110.、法政大学出版局、2005 年
- (4) Arendt, Hannah, *The Origin of Totalitarianism*, Harcourt, new Edition, 1973, S.455.
- (5) ここでは、現に存在していること自体が絶対的な価値を持つ者が存在しているということは仮説的に述べられているが、カントはこうした存在者が現実存在することを疑っておらず、人間は、限定的であれ道徳的にも行為しうる存在者だから、こうした存在者は現実にいる。Vgl. IV, S.428.
- (6) 純粋理性が不道徳に振る舞ったのなら、それはもはや理性ではないが、理性ならざる何かは永続することになるのかもしれない。しかし、おそらくカントはそう考えないだろう。カントは、敬虔なプロテスタントであるから、こうした悪しき存在者は滅びると考えているのではないか。カントの歴史哲学では道徳世界の実現が、政治哲学では永遠平和の実現が論じられているということも、これを支えてくれそうである。そして人に求められるのは、滅びではなく、改心である。
- (7) Vgl. 稲垣恵一「虚構化された倫理と自然化された倫理の間」、『中部哲学会年報』

第 47 号、中部哲学会編、2016 年、pp.36-40.

- (8) 『純粹理性批判』が理論理性の批判であるということともそれは関連する。理論理性は推論の能力であるから、道徳法則の論理的な不合理をも許容しない。
- (9) このことは、1,000 円札に 0 を書き足したからと言って、1,000 円札の価値が 10,000 円にならないということからも明らかである。Vgl. A599/B627.
- (10) Vgl. A157,158/B196,197.