

道徳的観点をめぐる若干の予備的考察

宇佐美 公 生*

(1994年6月30日受理)

「道徳とは実に奇妙な導き手である。われわれの行く手にまず障害を置いて、それからこの障害を切り抜ける道を教えてくれる、というのだから。いつそんなものないほうが、はるかに簡単で合理的ではないだろうか」(Winch, pp. 172-3)。

1. グラウコンの問い

われわれは困難な状況に直面したとき、障害を乗り越える示唆をさまざまなかたちで求める。飢えや渇き、資金難、能力の欠如、援助者の欠如、他人の反対などなど。しかしこうした障害を克服するために、道徳の教えはたいがい役に立たない。では、次のような場合はどうであろうか。自分がある大事な仕事をしていても資金が不足になった。道徳的に許されない手段(たとえば嘘や偽の遺言状)を講じれば、この困難を乗り越えられる。その手段は周囲の悪評を招く恐れもないし、悪事がばれる可能性もない。さて道徳はこの困難を切り抜ける導き手であるだろうか。P・ウィンチはこのような状況を掲げた後で、冒頭のような問題を提起する。

プラトンの『国家』編にこの問題をつきつける人物が登場してくる。グラウコンである。正・不正・道徳にいっさい頓着せず、自分自身の実利を追求するとすれば、人々は互いに実利の追求を妨げられることになる。人に不正を加えることによる得よりも、人から不正を加えられることによる損の方が大きいため、たいがいの弱い人間は、不正を加えることも受けることもないように、契約を結ぶことが「得策である」と考えるようになる。かくして対立しあう利害を調整するために、「正しさの基準となる」慣習が、制裁を伴う形で樹立される。こうした慣習・制度が成立する限りにおいて、一般にはおおむねこの慣習に倣うことが「得策」とされる。ところがそもそも不正をはたらく能力を圧倒的に有し、不正を受けることを避けられる強者にとってはどうであろうか。互いに不正を受けることも加えることもしない契約として……

「中間にある正しいことが歓迎されるのは、けっして積極的な善としてではなく、不正をはたらくだけの力がないから尊重されるだけのことである。げんに、それをなしうる能力のあるもの、真の男子ならば、不正を受けることも加えることもしないという契約など、決して誰とも結ぼうとはしないだろう。そんなことをするのは気違い沙汰であろうから」(プラトン, 359 b)。

* 岩手大学教育学部

あるいはここまで強くなくとも、制度・機構が存在していることを利用し、自ら慣習の網の目をくぐって、姑息に自己の利益をひたすら追求するとしたらどうなるか。決して悪事が露見しないギュグスの指輪の話を持ちだしてグラウコンが説明していることは、「悪事を働いても決してばれないと分かっているならば、悪事を働いても自己の利益になることを為すことは、なんら不思議なことではない」ということである。逆にそのような「したい放題の自由を掌中に収めていながら、何ひとつ悪事をなす気にならず、他人のものに手をつけることもしないとしたら、そこに気づいている人たちから彼は、世にもあわれなやつ、大ばか者と思われることでしょう」(同上, 360 d)。

この問題は「自分の利益にならないということが分かっている場合でも、道徳的に行為すべき理由はあるか」、という問いの形で言い替えることができるであろう。

上記の考えを封殺するのに最も単純で粗雑な方策は、「ばれない悪事はない」、あるいは「神がそれを見ている」という形の神話を、道徳のうしろ楯として仕立て上げるものである。しかし現代のグラウコンは道徳にたいして、神がいなくとも、あるいは神を信じない人にとっても、道徳的に行為することが愚かではないとする理由(根拠)を提供するよう求めることであろう。

その際、道徳的理由として一般に語られるのは、そうすることが長い目でみて自らの得になるということか、あるいはそうすることが(端的に)義務だからというものである。単に自己の目的(利益)を自由に無制限に追求しても、かえってその達成はおぼつかない。むしろ、たとえば「ひたむきで激しい活動によるよりも、迂遠で人為的なやり方による方がかえってよくわれわれの欲求を満足させることができる」と教える(Hume, p. 521)ことで、行為者を相互に拘束するような規則を打ち立て、それに従って行為することこそ、間接的にはあるが、自己の利益の最大化につながるのである。したがって、はじめは自己利益を実現するために道徳的規則が導き手として採用されたとしても、一旦道徳の規則が採用され、共通のルールが通用するようになった以上、行為を直接導くのは、規則の方であって、当初の自己利益ではない。ここで規則への従属が、あるいは徳性が自己目的化することになる。「行為は規則に、規則は功利の原則に従う」という、規則功利主義の原則を思い出してもよい。この段階に至って、はじめの自己利益を持ちだそうとするものは、自己の依って立つ地盤を掘り崩す矛盾を犯していることになる。つまりその行為が不合理であることが、その行為を「為すべきでない」理由とされる。

ところで、グラウコンの語る無道徳的自己利益追求者(以下、「エゴイスト」と呼ぶことにする)に答えるのに、長期的利益を単純に持ち出すわけにはいかない。なぜなら「自らの利益にならないことが分かっている場合でも」、という条件があるからである。また「義務だから」という理由も、エゴイストには通用しない可能性がある。かれは、一切の道徳的義務を義務としてではなく合理的方便(必要があれば利用できる手段)として受け取るからである。そして、規則功利主義すらもやすやすと利用する。たしかに規則は便利であるし、必要とあらばその規則の通用・妥当に積極的に参与しようとするが、しよせん規則は活用するためにあるものであって、ひたすらそれを守らなくてはならない必然性などない。そもそも強いエゴイストならば、一切の規則を自らに有利なように制定するであろう。そしてそれほど強くない弱者は、せいぜい規則を守っていることを装いながら、かげで小さな悪事を人目に触れない限りで繰り返すことになる。こうした弱いエゴイストは身近な、自らの内にも巢食うエゴイストである。

エゴイストにとって、似た状況では同じように行為せよという普遍化可能性の要請や正義の

訴えは、しよせん抽象的世界のものでしかない¹⁾。そして実際そのようなエゴイストないし無道徳的強者の問いには、(ウィンチも言うように) 長期的利益を持ち出すことはもちろんのこと、善の直観や自明性を持ちだしても答えることはできないし、また「義務だから」といった道徳的な理由を持ちだして論点先取的に答えることもできない(cf. Winch, pp. 174-180)。

ウィンチに言わせれば、そもそも「道徳は道徳外の目的に人間が到達するのを可能にしてくれるような装置ではない」(ibid., pp. 175-6)のである。したがって、グラウコンの問いに答えることは不可能である。ただしここでウィンチは、問いを疑似問題として片付けてしまうよりも、むしろグラウコンが混乱している点に注目を促して、「かれがこうした混乱に陥ったのは、道徳に関する人間の状況をかえって洞察し、知覚しているからであって、グラウコンの混乱を免れている人々(ムーアやベンサム、ミル、カントら: 引用者)にはそうした知覚が欠落している」と語る(ibid., p. 176)。そのうえで、彼はそうした知覚、洞察に分けいって行こうとする。結局、グラウコンの問いをウィンチは、道徳を行為を導く原理(指導規則)と見なすことの間違いを明かにするものとして捉え直す。そして行為者が状況をどう見るか、行為者にとっての視点、確信、自信を示すことこそ道徳にとって大切であり、にもかかわらずそれを導く王道(一般的原則)はないということを示そうとする。そもそも、われわれが一般的規則を知っているからといって、個別の状況に何を見るかは規則の知とは直接関係ない。むしろ「何にわれわれが意味を見いだせ何に見いだせないかが、何をわれわれが人間の本性に帰属させ得るかを決定する」(ibid., p. 84)。まさに個別の状況を語り、描くことの中で示される道徳というものの意義を最大限に示そうとする。そしてウィンチによれば、これが唯一残された道徳の領域なのである。

おそらくはウィンチの指摘は、今日、近代の啓蒙主義的倫理学への批判的反省と、古代の「徳の倫理学」の復権が語られ、また道徳的実在論の可能性が模索される状況を先取りし、またそれを考える上できわめて重要な示唆を与えてくれるものであろう。そしてたしかにまた、グラウコンの問いにまともに答えることができず、またその隠れた意義を掘り起こすこともできずに、小さな無道徳者、エゴイストを再生産させることになってしまった責任の一端は、近代啓蒙の倫理学にある。

A. マッキンタイアーによれば近代啓蒙主義的倫理は、失敗を運命づけられた試みであった。すなわち、ただ理性によってのみ、道徳判断の本性と根拠を正しく捉えることができ、それはあらゆる理性的な人々に妥当する、と考えた啓蒙主義者たち。彼らが到達した結論は「一揃いの競合する不両立な結論であり、そこから哲学的な問いと道徳的な問題の両者に関する一連の解決不能な不一致が生じてきたのです。私たちが啓蒙主義から受け継いできたものは、どんな種類の道徳的コンセンサスにも到達できないという、深刻な無能力なのです」(A. マッキンタイアー『美德なき時代』日本語版序文 v 頁)。もともと手段的な知でしかない理性(ratio)にすべてをゆだね、人間本性に共通する諸前提から、道徳法則を権威づけようとしたところに失敗の原因がある(cf. MacIntyre, p. 52)。むしろ啓蒙主義が捨て去った古代の共同体の中に息づいていた徳にこそ、道徳の断片化と不毛な衝突を回避する道がある、とマッキンタイアーは考えている。

B. ウィリアムズもまた同じようにして、「合理性についての合理主義的な捉え方」(Williams, p. 18)に蝕まれた近代の倫理学理論が提供する一般的判定基準は、結局どれも貧困な成果しかもたらさなかったと批判する。そしてむしろ、抽象的な善、正義、べきといった「希薄な(thin)概念」へのこだわりや、倫理的判定の基準を打ち立てようとする反省的方向を捨て、義理堅さ、

残酷さ、誠実さ、卑劣さ、勇気といった「濃い(thick)概念」が生きていた古代の徳の世界をモデルに、それらを認識できる人の性向、人柄といったものに倫理の関心を向けるべきである、と語る(cf. *ibid.*, pp. 129, 163, 199-200)。

しかし、それにしてもなぜ近代の倫理学は、徳徳に善い行為の「基準」を求めることに終始してしまったのだろうか。われわれは、この問いへの答えを本論文で明らかにすることはできないが、しかしそこへといたる手がかりをカント倫理学の内に捜そうと思う。

2. カントによる徳徳の理由づけ

さしずめカントの徳徳は、グラウコンが描く「弱くて愚か者」の徳徳であろう。その徳徳をカントは、どのように(あえて、あるいは、やむを得ず)理由づけようとしたのであろうか。

カントは、特別な哲学も知性も必要としないところ、つまり合理性に善悪の基準を探そうとする。その意味で、徳のエリートや慧眼の士、フロニモスにだけ特権的に開かれる領域ではないものを示してみせた²⁾。何が善で何が悪であるかは、ほとんど教育を受けていないものですから見分けることができる、と彼は言う(Vgl. GMS. 404)。

「私の意欲が道徳的に善であるためには、私は何を為すべきかということを知るには、かくべつ透徹した鋭い知力を必要とするものではない。世情にうとく世間の様々な出来事にそのつど適切に対処する能力がなくても、私はただこう自問するだけでよい、——君も君の格率が普遍的法則になることを意欲し得るか」と(GMS. 403)。

いわゆる格率が普遍化可能かどうかということが、格率が道徳的である否かの基準であり、行為が義務にかなうか否かを判定する基準である。そして、適法性と区別するために、それを「義務の故になす」あるいは「ただひたすら義務にしたがう」という領域を道徳的な善さに指定する。グラウコンの描いた愚直さの領域がかくして成立する³⁾。

ここでわれわれは問題を整理するために、カントの概念を定式化し直しておくことにする。カントがおもに問題にしたのは、今日流に言えば正・不正の形式の問題(普遍性かエゴイズムか)であり、本来は道徳的善悪の問題とは一線を画すというべきであろう。そして特定の具体的な格率を普遍化した場合に考えられる結果のよしあし、つまりたとえば、選好充足(preference)が最大化することを望ましいとするか、最悪状態が改善されることが望ましいのか(格差原理)、さらには正当な手続きによる所有と譲渡の権原(entitlement)こそ大切であり、それによる貧富の差の拡大は考慮に入れるべきでないのか、といったもろもろの結果の検討はもちろん(今日の正義論がまさに行っているように)議論の対象になり得ると考えるべきである。

道徳的な「善さ」という言葉で示すには、余りにも限られた領域(形式)であるにもかかわらず、カントはそれをあえて無制約的な「善」と称した。そのことにより、グラウコンの語るエゴイストを「悪」として排除する道具だては一見整ったかのように見える。しかし問題は、ではなぜカントの言う「合理性」は必然的に道徳的な善さを含意することになるのか、あるいはもっと端的に言って、なぜ彼が言う理性の命令に従わなくてはならないのか、という点にある。

3. 約束遵守の義務

カントは、ある意味できわめて特殊な、嘘の禁止や約束の遵守といった格率を（多くのカント批判者が持ち込む他の日常的な格率ではなく）、道徳の事例の典型として提出してくる。それはまさに合理性の領域で扱うにふさわしい格率であったから、ということも容易に想像できる⁴⁾。

とりあえず、彼の約束論を見てみることにする。

困ったときに守るつもりのない約束をして窮境から脱しようとするくらいの人間なら、先々の害悪や信用失墜を計算することは当然であろう。しかしいくら抜け目のない人間でも将来の全てを見透すことは難しい。ならばいっそ、守るつもりのない約束はしないという習慣（Gewohnheit、ヘクシス）を身につけた方が、もっと「利にかなっている」と考えるところまでは有り得る話であろう。しかしカントにいわせれば、これではまだ結果を考慮していることになる（Vgl. GMS. 402）。カントは言う。

「義務に基づいて誠実に行動するのと、自分に不利な結果が生じるのを懸念して誠実に振舞うのとは、まったく別個の事柄である。第一の場合は行為自体の概念が、すでに私に対する法則を含んでいるが、しかし第二の場合には、まずは別の場所から出発して、どんな結果がこの行為に結び付くだろうかということ、調べてかからねばならないからである。なぜなら、私が義務の原理にそむけば、それはまったく確実に悪いことであるのだが、かたや、私が自分の憐愍の格率にそむいたところで、——もちろん憐愍の格率にしたがっていた方がずっと安全だろうけども——私にとってはいくらも有利な結果になりうることも十分有り得るからである」（GMS, 402f.）。

つまり、憐愍の格率にしたがい、着実にしかも誠実に生きてきたものも、ギュゲスの指輪を手に入れば、いつでも悪事を働く人間になりかねない、と。

もちろん、それがどうしていけない、と問うことはできる。なぜならだれにも悪事はばれないし、被害意識すらも与えないはずだからである。しかしそれはカントには許されない。そもそも、約束を守るということが一般に成りたっていない状況（別の場所）から出発して、約束をした場合の損得を考えようにも、その状況ではだれも彼の約束を信じて約束を結ぶ根拠がないからである。ヒュームはこうした状況を小麦を刈る二人の農夫を例に取り上げ、説明しているが、彼は結局この状況を脱して約束が制度として通用する仕方を、「共通の利害に対する感覚」を手がかりにしながらか、結局は間接的・示唆的にしか描けなかった（cf. Hume, pp. 520-521）。だれがいつどのようにして約束という制度を始めたのか。これは分からない。ただ、ともかくも約束という制度は、実際に成り立ち機能している。エゴイストもその制度が成り立っていることを前提にして、自らの行為の結果を計算する。しかしカントに言わせれば、それは自らの行為が自己の基盤を掘り返す自己矛盾的行為である点を理解していない。そもそも皆が同じようにエゴイストとして、約束を便宜的なものとして、守るか否かを計算しだせば、早晚、計算のより処を失い混沌状態を引き起こすことになる。それゆえ合理性に反するから禁じられるという。

ちなみに『宗教論』でカントは根本悪（das radikale Böse）を扱っているが（Vgl. Rel. 37），

そこでは、まさにこの「エゴイスト」のあり方こそが、悪の典型として取り上げられている。

「悪の根拠は、ふつう言いならわされているように、人間の感性とこの感性から発現する自然的傾向性ととの内におかれることはできない」(*ibid.*, 34)。そもそもこの傾向性は悪とはなんら関係がなく、道徳的悪の積極的根拠ではないのである。むしろ「人間が善であるか悪であるかという差異は、彼が自らの格率のうちに採用する動機の差異にあるのではなく・・・人間が両者（自愛の格率と道徳法則と：引用者）のうちいずれを他方の条件とするかという従属関係に（in der Unterordnung）（格率の形式に）ある」(*ibid.*, 36)なのであって、人間が悪であるのは、動機の道徳的秩序（die sittliche Ordnung）の転倒によるのである。これはいわば、道徳法則をまったく無視するのではなく、むしろ道徳法則を活用し、「その行為があたかも根本法則から発したかのように合法的になる」(*ibid.*)ときにこそ、エゴイストはその目的を果たしうる。人間の場合、悪は、合理性を活用し、装ってはじめて現れるのであって、「たとえば、誠実さをかりに原則に採用したとすれば、それによって、われわれが自分の嘘に辻妻を合わせたり嘘に振り回されて混乱するといった不安から解放される」(*ibid.*, 37)という理由で誠実であるとするば、見かけは善でも、叡知的には悪なのである。

カントにとってはこのように、悪のために悪を為すものよりも、自己幸福のために善を装うものこそ、合理的で自由な存在者としての人間に見られる道徳的悪であり、だからこそこれに打ち克つことができなければならないという。そしてこの人間の「脆さ」「不純さ」の傾向よりさらに厄介なのは、いわばたまたま悪しき結果を生じなかった幸運さを勘違いし、自分を正しいものと信じて疑わない自己欺瞞、自分自身を煙に巻く「不誠実さ」である。これは、われわれのうちにある「真正の道徳的心術」の基礎をすえることを妨げるものであって、外に向かつては他人に対する虚偽や欺瞞ともなる、というわけである。

ところが、ここまでできてしまうと、それを克服する手段は原理的にないはずである。なぜなら「いつも自分はどこかに非道徳な部分を抱え込んでいる」という罪の意識をぬぐい去れる根拠が原理的にないからである。まさにカント自身が使徒の言葉を借りて言うように、「われわれはみな罪人であり、善を為すものは一人としていない」(*ibid.*, 39)ことになる。う。ちなみに同様の語り方は、「理論と実践に関する俗言」(GS. 284)にも見られる。

ニーチェ的に言えば、これこそ善なる虚偽のレトリックであり、どこまで行っても克服できない良心の病気であろう。カント的道徳を内面化し純化すればするほど、われわれはすべてエゴイスト（の負目を負うもの）となってしまう。

4. ゲームとしての約束

さて、ここで少しカントを離れて考えてみる。「約束する」というのは一つの言語ゲームである。それは他者に対してある未来の行為を請け合い、それを（ある特定の時点で、あるいは特定の期間のあいだに）実行することである。

ところで、その様な「約束」をしながら、約束された行為を実行しなかった場合、（カントの道徳世界ではなく）日常の世界であれば、約束を履行できなかった理由を述べて弁明するか、あるいは謝罪する、あるいはそれによる相手方の損失を弁済する、といった行為をとるのがふつうである。それによって卑劣とか不誠実といった道徳的非難を免れえないとしても⁵⁾、これがわれわれの慣習の中に用意されたパターンである。ところが、こうしたパターンを一切とらず、

釈明も謝罪も弁済もしないとするならば、彼はそもそも「約束」という言葉の「意味」を知っていたかどうか疑われる。もしたびたび「約束する」という言葉を用いながら、それに伴うべき行為を（なんら）しない場合、かれは「約束」という言葉の意味（使い方）を知らないものとして、「約束」の用法をたたき込まれるか、あるいは「約束」ゲームから排除されることになる。通常のゲームならば、そこから排除されても十分生きていけるが、「約束」の場合には、ほとんど人間の生活から排除されることを覚悟しなくてはならない。

その意味で、「約束を守るべし」というのは、自分のことを「あなた」ではなく「私」と言う「べき」であり、2足す3は4でなく、5である「べき」なのと同じように他の選択肢がありえないものとして学ばれ、訓練されていなくてはならない。それが「約束する」という言葉の用法なのである。当然そこでは規範意識とともに強制意識も消失しているはずである。約束のゲームが流通するにあたっては、どこかで規範意識の喪失点（「なにはともあれ」「とにかく」「べき」とは考えられない「べき」）を通過してきているはずなのである（永井、54-56頁参照）。

ところでこうした「無条件の、盲目的くべき」の規範性が自覚化されるのは、その規範によって外在的視点が持ち込まれたときである。ところが通常の言語使用（言語規則に従うこと）に関しては、「なぜ」と理由を問う視点が持ち込まれることはまずない。まさに「規則に従うとき、わたしは選択しない。私は規則に盲目的に従うのだ」（Wittgenstein, § 219）。それに対して、道徳的規範の場合には、「なぜ従うべきなのか（なぜ約束は守るべきなのか）」と問いうる。ちょうどグラウコンが問うたように。

しかし実際には、「約束」について「なぜ」と問いうるならば、同じようにして他の言葉についても「なぜ」と問うことは原理的に可能なはずである。外的な視点をもとうと思うか否かは、その状況をどう認識したかに相対的である。いまこの状況で、なぜ「おまえ」でなく「あなた」である「べき」なのか。ウィリアムズが語る「濃い概念」が生きている状況、ウィンチが語る「実際にわれわれが何と言いたくなるか」（Winch, p. 182）が見て取れる状況は、たしかにゲームの内部の個別の状況として存在しているのである。

「約束」はわれわれの人生を構成する一つの「生活形式」（Lebensform）である。その意味で行為構成的である。ところが、ゲームに外在的にみれば、その遵守は必ずしも絶対的な「義務」ではない。たまたまわれわれの人間社会は、どんな言語圏でも「約束」に類する言語ゲームを持ってはいる。しかし「約束」ゲームのない社会も十分に想像可能である。あるいはたとえば「約束」という言葉が、単なる「予定の表明」とか「社交辞令」の程度の意味しか持たない社会もあり得る。（もちろんそれはもはやいわゆる「約束」ではなく単に「約束」と類似した言葉でしかなくとも言える。）またその違反に対する対応も状況に応じてさまざまであろう。その意味でなら、「約束の遵守」というのは絶対的義務ではない。

ところで言語の意味を検討するのに、制度内部の視点と、制度外部の視点（人類学的視点）がありうる。そしてマッキーによれば、とりわけ約束の言語ゲームの場合には、この視点の区別が大切である（cf. Mackie, pp. 70-71）。

つまり、約束行為には、いくつかのレベルが前提されている。①「約束」という言語ゲームに参加することで利益があるだろうと考え、その制度にコミットする。②制度の内部で、約束ゲームを行うことで、ある未来の行為の「義務」を負う。③約束制度にコミットしておきながら、義務を果たす時点で、制度の承認を拒むことが不正になる。この三つのうちで③は個別の約束行為で、自らの未来の行為を「拘束する」と同時に、制度を今後ずっと承認し続けること

をも「約束した」という場合にのみ正しい。そして「～を約束した」から「～すべき」が導出できるのは、③を承認している場合に限られるが、マッキーによればこれは循環的論法である (cf. *ibid.*)。しかしマッキーの指摘にもかかわらず、われわれは、「約束する」という発話と、約束内容を実行する行為の繰り返しの中で、制度そのものを承認し続けている。つまり個々の行為だけでなく、制度そのものへの承認 (commitment) 行為も実行している。むしろ、約束行為をした上で、後になって義務を履行せず、制度そのものへの承認を取り下げる、あるいは請け合わないことは、論理的には何ら不整合ではないかも知れない。なぜなら個別の約束と、その約束が成り立つ制度へのコミットという二つの約束行為は、一応別のレベルに属することだからである。しかしわれわれは、同種の約束行為の繰り返しの中で、この二つの請け合い行為を同時に行ってしまうている。これがコンヴェンションとされるゆえんであろう。はじめは制度ですらない(暗闇の跳躍的)行為の繰り返しの中で、制度が離床してくる。従って、「である」から「べき」を導出できないが、「である(約束する)」の積み重ねから「べき」が「生成してくる」と言うことは可能ではないだろうか。約束を守る義務の拘束力の強さは、先ほどの③を承認してきた度合の強さと比例するものであろう。

われわれが、しかるべき行為のパターンをやめれば、形式は雲散霧消する。その意味で、形式は行為の中に内在している(内的関係)。この形式を反省によって独立に取り出すことは、行為と、行為を導き判定する一般的原則との間の隔たりをいたずらに誇張し、かくして、両者をつなぐ紐帯(約束を守るべき理由)を求める外的関係の難問を引き寄せることになる。

5. 義務の観念によって開こうとした地平

盲目的に規則に従う行動がくり返され、道が踏み固められ、轍ができたあとで、そこからずれ、それを活用するエゴイスト。カントの側から彼らにできる批判は、それは「ただ乗りである」、「正義の原則に反している」という批判でしかない。では、なぜ「正義でなくてはならないのか」と問われたとき、おそらくカントが用意できる答えは、コンヴェンションに訴える答えではなく、それが理性的にして道徳的ということの「意味」であり、「理性の事実」である、という同語反復的なものであろう。しかも先ほど指摘したように、決して怜悯の法則に従っていないということは、行為者本人にとってすら疑わしいものであり (Vgl. GMS, 406ff.)、かえってそれは、罪深さの無限な疑惑をかき立てかねないものであった。われわれは、だからカントの道徳は空虚であるというべきなのか、それともだからこそ道徳の領域をかるうじて示すことができたというべきなのか。

たしかにウィンチの言うようにわれわれは、グラウコンの問いに積極的理由をもって答えることはできないし、その理由を探そうとすることすら愚かなことなのかも知れない。しかしカントは啓蒙の時代のまっただ中に生きた倫理学者であった。カントにとって、合理的であるべき義務というのは、そしてまた道徳の義務にしたがうことが、ことさら強調されなくてはならなかったのは、まさに勇氣 (Mut)、果敢 (Entschlossenheit)、堅忍不拔 (Beharrlichkeit) といった「濃い概念」が息づいている状況から人々を脱却させ (Vgl. GMS. 393)、合理性だけを手がかりに、新たに世界に開かれた道徳の可能性を求めて行くことだったのではないだろうか。カントは、「人間愛からなら嘘をついてもよいという誤った権利について」という論文で、誠実さの義務が、権利一般の根底に存するというのを、権利を義務に優先的に考えるフランスの哲学

者に対して主張する。「誠実(Wahrhaftigkeit)は一つの義務であって、契約に基づくあらゆる義務の基礎と見なされなくてはならず、もしこれに少しの例外でも認めさえすれば、義務の法則は動揺して役に立たなくなるのである」(ML. 426)。この義務は、すでに個別の権利と義務が流通してしまった状況ではなく、まさにこれから新しい社会を契約によって築いていこうとする段階では、絶対に欠かすことのできないものであったはずである。エゴイストとの決定的な違いはここにある。見知らぬ他者、もしかしたら嘘をつきうる他者を前にして、唯一(権利の相互承認を含めた)交渉を開始できる出発点は、誠実であること(不真実と意識していることと真実と称したり、不確実であると思っていることを確実であると語ったりしないこと)でしかない。他者もまた嘘をつきうる隠れた内面をもった存在であることを認め、恐れ、また自らもその様にして恐れられる可能性があるからこそ、(最悪の接触状況ないし、ディレンマに陥らないためには)誠実さから出発するしかない。人間の様々な権利(とりわけ自由の権利)は、この誠実さの義務の上に成り立っている。

「自由(他者の強要的意思からの独立)は、それが普遍的法則に従ってあらゆる他者の自由と調和しうるものである限りにおいて、この唯一の根源的な、その人間性の故にあらゆる人間に帰せられる権利である」(MS. 237-238)。そして、「われわれが自分自身の自由(そこから一切の道徳諸法則も、従ってまた、一切の権利及び義務も生じてくるのだが)を知るのは、義務を命ずる命題である道徳法則によってだけなのであり、この命題を基礎にして他人を義務づける能力、つまり権利の諸概念も後から(nachher)この命題より展開されうるのである」(ibid. 239)。そしてなによりもこの場合の道徳的義務とは「嘘をついてはならない」という義務に他ならない。カントがいたるところで繰り返す「誠実であれ」という義務は、自由を、そして権利を可能にするために、さらに言えば人間として生きるために不可欠のものとして、前提されなくてはならなかった「義務」なのである。

こうして獲得された自由は、きわめて愚直で誠実な規則遵守に支えられた、限定された自由であろう。そうであればそれはなおのことエゴイストにとって活用しやすい世界でもある。もちろん弱いエゴイストも当初は誠実でなくてはならなかったはずである。ただ後に彼は、多くの弱者の「盲目的規範随順行動」(永井, 59頁参照)を利用し、その愚かさを逆手にとって利用する制度の外側の視点を獲得したのである。

そもそもカントの正義観、あるいは規則功利主義の正義観によって、全てを説得的に論じきろうとすることに無理がある。それはまさに理性主義、啓蒙主義の失敗として、様々に指摘されている。合理性の基準が定められれば、それを外側の視点に立って反省するものはでてくる。おそらく彼は不合理であるといっても、受け付けない。これは私の中では合理的であると居直るであろう。そうした輩が出てこないように、盲目的な随順性を訓練・調教によってヘクシスとして染みこませ、余計な妄念を抱かぬくらいに従順な羊として鍛え上げることこそ必要なことである、という考えかたがでて来るゆえんでもある。

合理性を持ち出そうが、壮大な道徳の言説によって(エゴイストを)愚かなこととして封殺しようが、ラチオが規則として対象化されれば、その網の目からはみ出すものは必ずいる。ただ、カントにとっては、家族主義、保護主義、パターンリズムからのがれ、自由の世界、それを、具体的に法の世界で権利として可能にするために「誠実さの義務」に従う必要があった。しかしおそらくは逆にそのことでエゴイストを作り上げてしまう。内省的、禁欲的でひたむきなプロテスタンティズムの倫理が先立つことを通して、競争相手を出し抜くことも辞さない資

本主義の精神を築かれたようにして。人々が規則に盲目的に従えば従うほど規則にただ乗りする人間の余地を増やすことになる。しかしそれは、いたしかたのないことなのかもしれない。そうしなければ「永久平和」への取り組みも始まらなかったのである (Vgl. EFP. 422)。

徳を、特別な能力をもった人の神秘的な認識力に委ねてしまう前に、啓蒙という見地から、万人に対して開いておかななくてはならない地平があった。それは目先の利いたエゴイストにも、透徹した眼差しの有徳・卓見の士でも決して切り開くことのできない、ひたむきで愚直なものだけが切り開くことのできる地平であった。そしてそれはまた、正義を越える価値を、あるいは古代の閉じた世界 (コスモス) の徳ではない (もしありうるとして) 新しい徳を、可能にするために通らなくてはならない地平、グラウコンの問いに理由づけを与えてはならない地平であったのではないだろうか。

そしてその意味でカントは自らの倫理学の「限界」についても誠実であった、と言えないだろうか。

注

- 1) その場に立ってみれば、いかに類似した状況でも「規則にしたがって」行為できない場合がありうることを、ウィンチは、「道徳判断の普遍化可能性」という論文で描き出してみせている。cf. Winch, pp. 151-170.
- 2) その意味でウィンチが本来の道徳の領域としたものからは、かけ離れていることは歴然としている。
- 3) ここで、ヘーゲル以来、マッキンタイアに至るまで繰り返されてきた、普遍化可能性の形式性、空虚さについては触れないことにする。ただ結局、カントが格率に選んだものは、彼が生きた時代の社会の、しかも道徳を代表する当りまえの格率であった、という点は確認しておいてよかろう。cf. MacIntyre, pp. 43-47.
- 4) あらかじめ言ってしまうえば、カントは、グラウコンの問いに答えがないことを知っていたとも思われる。だからこそエゴイズムはいけなく、と理由なく端的に言わざるを得なかったのである。しかし、万人にわかる道徳の世界をカント自らが (道徳外的視点から) 定め、定義し、新しく制定するという意味で、それ以上の理由を立てる必要がなかったともいえる。ただし、厳密に言えば、カントが善の原理とした普遍性の原理とパラレルに本当の理性的悪原理は、個性性の原理である、といわなくてはならなかったはずである。しかし一方でカントは二つの原理の選択状況は、さらにその選択を決定する原理を求めるという無限背進になることを知っていた。そこで、原理の選択状況を回避するためにも、(道徳の限界が合理性の限界と同義であること装うことにより) 無条件的に従わざるをえないものとしての道徳法則に固執せざるを得なかった。
それにしても、誰も見ていないところで不正を働いて得る利益。これはもはや悪ではないという考え方もあろうが、カントはおそらくだれも見えていなくとも、あるいは誰も損をした、不正を被ったという思いがなくとも、可能的には、誰もが獲られる機会を不公正な手段で奪い、彼が独り占めした、ということで悪のレッテルを貼ることであろう。Vgl. I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, in Akademie-Ausgabe, Bd. 27, S. 414.
- 5) もちろん状況によって、あるいは行為した人間によって、非難の言葉は違うであろう。ともかくも B・ウィリアムズがいう「濃い概念」は、こうした日常の道徳の中で生きている、と言える。

引用・参考文献略号

- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1978
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. 4. .
[GMS]
- id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 6
[Rel]
- id., *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. 7[MS]
- id., “Über ein vermaintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, in Akademie-Ausgabe Bd. 8
[ML]
- id., “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die
 Praxis”, in Akademie-Ausgabe, Bd. 8.....[GS]
- id., “Herkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoso-
 phie”, in Akademie-Ausgabe, Bd. 8[EFP]
 (カントの著書・論文は[]内の略号によって示し, アカデミー版全集の頁数のみを記した。)
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, 2nd ed., Univ. of Notre Dame, 1984 (篠崎榮訳『美徳なき時
 代』, みずず書房, 1993)
- Mackie, J.L., *Ethics*, Penguin Books, 1977 (加藤尚武監訳『倫理学』, 哲書房, 1990)
- Winch, Peter, *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul, 1972 (奥雅博・松本洋之訳『倫理と
 行為』, 勁草書房, 1987)
- Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1985 (森際康友・下川
 潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』, 産業図書, 1993)
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, 1977
- 永井均『<魂> に対する態度』, 勁草書房, 1991
- プラトン『国家』(プラトン全集11), 岩波書店, 1976
 (プラトンからの引用は慣例に従い, ステファヌス版の頁数を記した。)