

意志・格率・道徳法則¹

金子 裕介

§1 問題意識と解明方法

カントは、その倫理学において、意志、格率、道徳法則という三つの道具立てを提示した。けれども、それらが一体、何を表し、どのように関係しているのかを明確に論じることは難しい。しかしながら、倫理学において提示されたため、それらが、動機説の下、意志を評価する文脈で論じられるか、あるいは、「何をすべきか？」に答える、意志決定の文脈で論じられるか、のどちらかであったことは理解できよう。そこで本稿では、意志を決定する文脈に限定し、それらの三者関係を解き明かすことにしたい。しかも、カントの論述を辿ると言うよりも、対話的な議論を絡め、実践的三段論法の形式に載せて考察を進める、という分析的なアプローチが採られる。

§2 実践的三段論法の能力としての意志

しかし上述の問題を論じるのに、何故、意志決定の文脈が選ばれたのだろうか。それは、意志を評価する文脈が、意志決定の文脈での解明を、前提としているからである。意志を評価する時、私達は、既に為された行為に関し、その背後にあった意志に注目して、「何をすべきだったか？」ということを考える。このことは、他ならない、意志を決定する文脈が、意志評価の文脈にまで及んでいることを意味しているのである。ならば、たとえ意志評価の文脈で、意志、格率、道徳法則の関係が論じられるとしても、それに先立ち、意志決定の文脈において、それらの解明が為されていなければならない。

さて、意志評価の文脈における意志とは、行為に遡及的に関係付けられるものとして、『純粹理性批判』の第三アンチノミー(Kant[1787],B473-479)で論じられた意志だと言える²。これに対し本稿では、意志を、その決定の文脈で捉えるため、これとは別の意志が取り上げられねばならない。それは、『人倫の形而上学の基礎付け』(以下『基礎付け』)で、次の通り、定義される意志である。

(1) 意志とは、何らかの法則の表象に従い、自らを行為へと規定する能力である。

(Kant[1785],IV427,IV412)

『純粹理性批判』で論じられる意志を「心的出来事としての意志」と呼ぶとすれば、ここで定義されるの意志は「能力としての意志」と名付けることができよう³。

では、能力としての意志は、意志決定の文脈において、どの様に働くのか。これは、(1)の定義の直ぐ後で、明らかにされている。

(2) 法則から行為を導出するためには、理性が必要とされる。なので、((1)の通り定義する限り)

意志は、(理性しかも)実践理性以外の何ものでもないのである。(Kant[1785],IV412)

ここで言われる「理性」は、所謂、狭義の理性である。つまり、普遍性をもつ法則から、個別性にあたる行為を導出するところの三段論法の能力である(cf.Kant[1787],B360)。けれどもその三段論法は、結論が行為であるため、実践的三段論法と成らざるを得ない。だから(2)において理性は、実践的三段論法の能力として、「実践理性」と言い直されているのである。これらのことから、能力としての意志は、実践的三段論法の能力である、と考えられる。

カント研究者のベックは、思い切ったことにも、その実践的三段論法が如何なるものであるかを、具体例を挙げ、説明してみせている(Beck[1960],p.81)。

(3) 不正に対する報復は、常に、「私」の意志するところである。(大前提)

今ここで嘘をつくことは、不正に対する報復である。(小前提)

∴ 今ここで嘘をつくことは、「私」の意志するところである。(結論)

この例は、ベックが格率を論じる箇所であらうと挙げたものであり、「カントは『格率』という表現を『三段論法の大前提』という意味で使っている」という洞察に基づいている(次節第二段落参照)。故に当然、大前提は格率である。そうするとこの例は、格率と意志の関係を表していることに成ろう。

しかし、ベックはこの例をアリストテレスの三段論法(第一格 M-PS-M/∴S-P)の形式で考えているため、それぞれの文が、不自然に、主語-述語形式に納められてしまっている。特に、結論の意志を述べる文は、通常、命題的態度の形式を持つと言えるので、主語-述語形式には納まらないはずである。故に、ベックの例に倣うにしても、それを改良する必要があると思われる。

§3 格率とは何か—ペイトンの分析

だが、結論の意志に命題的態度の形式を与えられることで済むと言うのなら、ベックの例の改良は、大前提の格率の形式を見直すことで、首尾よく果たされる。そこで、格率の論理形式を見直す所へと議論を進めたい。

けれどもこの問題について、カントの論述から着想を得るのは難しい。何故なら彼は、格率について次の粗雑な定義を繰り返すだけだからである。

(4) 格率とは(意志決定の)主観的な原理ないし原則である。(Kant[1785],IV402Anm.1,[1788],V35)。

しかしベックとペイトンは、ここで使われる「原理(Prinzip)」や「原則(Grundsatz)」が、三段論法の大前提という意味を持たされている、ということを解明してみせた(Beck[1960],p.81, Paton[1947],p.59)。上掲のベックの例も、この成果なのである。付け加えるに、ベックの例で「『私』⁴」という表現が使われているのも、(4)の定義における「主観的」という言葉の意味を明らかにしていると思う。つまり、格率は「君」でも「太郎」でもなく、あくまで「私」の原則なのである。

格率についてはペイトンが、更に詳しく分析しているので、それを参照することにした。彼の考察において注目されるのは、次の二点⁵である。

(5) (i) 格率とは、意志の一般的な規定である。(Paton[1947],p.60etc.)⁶

(ii) 格率はその一般的規定を状況への相対化により成し遂げている。(ibid.,p.60,p.83,p.137etc.)

この分析に従うと、格率には、次の条件法の形式が与えられる。

(6) もしCという状況に置かれたならば、「私」はFするつもりだ。⁷

この条件法において、前件は、(5)の(ii)、即ち状況への相対化を表している。そして後件で、(5)の(i)、即ちその格率が意志の規定であることが表されている。「～するつもりだ」は、「～するということを意志する」の日常的な表現だと考えて欲しい。従って、形式的に後件は、意志を述べる文である。

格率の論理形式としてこの(6)を採用すれば、ベックの例は次の様に改良される。

(7) もし不正に遭遇したなら、「私」は報復をするつもりだ。(大前提—格率)

「私」は不正に遭遇した。(小前提)

∴ 「私」は報復をするつもりだ。(結論—意志)

この三段論法では、結論において、意志を述べる文に対し命題的態度の形式が保存されている。そして(7)全体は、Modus Ponens の形をした論理的妥当性(前提の下、結論が論理的に帰結する。)を持っている。

§4 懐疑的な行為者

こうして、ベックの例が改良されたので、その改良された形式に載せ、以後の議論を展開して行きたい。さて、本稿の中心問題は、その形式において次の様に考える者(以下「甲」と呼ぶ)が現れた所から始まる。

(8) 「私」は、他の人が占有している土地に居座らないうつもりだ。(大前提—格率)

他の人が、「この土地」を占有している。(小前提)

∴ 「私」は、「この土地」に居座らないうつもりだ。(結論—意志)

外見上、この意志決定は倫理的に正しい。だがここで甲に、「何故そのような格率を採用したのだ」と尋ねてみる。すると、彼は以下の様に理由を述べてみせた。

(9)「私」は、痛い目に遭いたくない。(大前提—傾向性)

他の人が占有している土地に居座れば、痛い目に遭うだろう。(小前提-因果関係に対する信念)

∴「私」は、他の人が占有している土地に居座らないうつもりだ。(結論—格率)

(8)は、この(9)に続く形で成立していたのである。

もともと、順序立てられてはいるが、(9)自体、論理的妥当性を持つものではない。しかしこれを聞かされて私達も納得できるのだから、一応、それは理に適っていると言える。それに、理由はどうあれ、(8)の結論で決定される意志は倫理的に容認できるのだから、甲の意志決定を咎める必要はあるまい。

だが問題は、同じ形式で次の様に考える者(以下「乙」と呼ぶ)が現れた時である。

(10) 「私」は、他の人が占有していようとも、自分が来た土地に居座るつもりだ。(大前提-格率)

他の人が、「この土地」を占有している。(小前提)

しかし「私」は、「この土地」にやって来た。(小前提)

∴ 「私」は、「この土地」に居座るつもりだ。(結論—意志)

この乙の意志決定は倫理的に容認できない。しかし、彼を説得するため、先に一応、正しいと見做された、甲の意志決定(=(8))を持ち出して来ることができるだろうか。乙は当然、(8)が正しくて(10)が誤っている理由を尋ねて来るだろう。そこで、果たして、甲の言った理由(=(9))を引き合いに出せるだろうか。(例えば「君(=乙)も痛い目に遭いたくはないだろう。…」という風に。)

乙は、「自分勝手な思い込みという点では、(9)も大して変わらないではないか。」と言い返して来るだろう。正にここにおいて、甲の理由は通用しなくなるのである。そこで、正当な理由として、倫理的な観点が要請される。具体的には、それは道徳法則によって担われるはずである。

§5 道徳法則の消極的解釈

まず、道徳法則を確認しておこう。

(11) 君の意志の格率が、常に同時に、普遍的法則を立法するための原理⁸として通用し得る様に、行為せよ。(Kant[1788],V30)⁹

(9)に換え、この道徳法則を持ち出して来て、乙を説得する議論は、次の様に成るだろう。「君の格率((10)の大前提)は普遍的法則を立法するための原理として通用し得ない。だからその様な格率に従って行動してはならないのだ。」

だが、この説得は、説得をする方からして、十分に明確なことを述べているとは言いがたい。それ故、まず先に、この点を改善しておかねばならない。

まず、(11)で使われる「普遍的」とは、どういう意味だろうか。これには二つの答えが考えられる。つまり、状況に対する普遍性か、行為者に対する普遍性か、である(cf.Paton[1947],pp.71-72)。だがペイトンに倣うと、格率は、(5)の(ii)より、意志を一般的に規定するために状況を特定のタイプに限定するのだった¹⁰。ならば、普遍性の判定対象が格率である以上、「状況に対する普遍性(無限定性)」を「普遍性」の意味にすることはできない。従って、「行為者に対する普遍性」という答えだけが残される。そこでこの意味で「普遍的」を理解するなら、それが形容される

「法則」の意味も、自然科学の法則と言うよりも、行為者に対し全称的に適用される、実践的法則であることが分かるだろう(Kant[1785],IV402Anm.1, [1788],V 19)。以上の通り解釈すると、「普遍的法則」の例として、次が考えられる。

(12) 如何なる人も、他の人が占有している土地に居座らないべきだ。¹¹

では、続けて(11)において、次の格率が、この普遍的法則を「立法するための原理として通用し得る」と言われる時、一体、何が意味されるのだろうか。

(13) 「私」は、他の人が占有している土地に居座らないつもりだ。

一番簡単なのは、(12)から全称例化により(13)が論理的に帰結する、と考えることだろう。しかし全称例化で考えると、ただ(12)が成立していれば良いのであって、道徳法則はあってもなくても良い、という話に成ってしまう。それに、ただ(12)が成立していれば良いのだとしても、何故、(12)が普遍的法則として成立し得るのかを説明しなければならなくなり、問題はそこに先送りされた形に成る。加えるに、(12)は「べし」で述べられ、(13)は「つもりだ」で述べられていることは、単純に、全称例化で(12)から(13)は導出されない、ということを示している。

そこで、格率は普遍的法則を「立法するための原理」と言われている所に注目し、両者の関係を逆転させ、格率から普遍的法則を導出する形で考えたらどうだろうか。但しこれは、個別(格率)から普遍(法則)への飛躍であるから当然、論理的に妥当しない。だが、正にそこにおいて道徳法則が必要とされる、と考えるのである。つまり、道徳法則が論理的な媒介の役割を果たす、と考えるのだ。この発想は、次の Modus Ponens の形の三段論法で表される。(「 \rightarrow 」は条件法)

(14) (格率「もし C という状況に置かれたならば『私』は F するつもりだ」は万人に妥当する)

\rightarrow (もし C という状況に置かれたならば如何なる人も F するべきだ) (大前提—道徳法則)

「『私』は他の人が占有している土地に居座らないつもりだ」は万人に妥当する。 (小前提)

\therefore 如何なる人も、他の人が占有している土地に居座らないべきだ。 (結論—普遍的法則)

ここで道徳法則に論理式化が施されているが、これは、「或る格率が万人に妥当するならば、『私』も他の人々も、普遍的法則としてそれに従わねばならない。」という、格率から普遍的法則に飛躍する、道徳法則の論理を示しているだけである。

むしろ、この論理式で注目するとしたら、それは、前件の表現である。そこにおいて、格率が「普遍的法則を立法するための原理として通用し得る」とは、「万人に妥当する」ことだ、という解釈が示されているのである¹²。この解釈は、カントで言うと、彼が、格率に対し「私」を「万人」に置き換え、「もし C という状況に置かれたならば、万人が F するということを意志する。」と想定する論法をしていた所から窺える。カントは、この想定により矛盾が生じるか否かを見ることで、当の格率が万人に妥当するかを吟味し、そこからその格率が普遍的法則を立法する原理として通用し得るかどうかを判定していたのである¹³。しかしカントの論法は主に、如何なる格率が通用し得ないかを判定するためのものであり、しかも、そのテストで矛盾と考えられているのは、実際の所、社会の無秩序状態だと言える。こう考えると、当の格率が通用し得るかどうかを積極的に判定しようとするなら、格率を、カントの様に普遍化せず、敢えてそのままの形で残して、万人に突き合わせ、妥当するかどうか、事実的な観点から考察した方が説得的だと思われる。だから私は、格率をそのまま(メタ的に)扱う、(14)の表現方法を選んだ。

さて、既に述べた通り、道徳法則の論理式化は、格率から普遍的法則に飛躍する、その論理を示しているだけである。しかもその論理は、結論を導出するために媒介として働くに過ぎない。故に、この道徳法則の解釈を、「道徳法則の消極的解釈」と呼ぶことができるだろう。

§6 何故すべての人に妥当することを自分もしなければならないのか

こうして、道徳法則の意味と役割も明らかにされたので、改めて、乙の説得に戻ることにしたい。その説得は、(14)に続く形で、次の様に展開される。

(15) 如何なる人も、他の人が占有している土地に居座らないべきだ。(大前提—普遍的法則)

他の人が、「この土地」を占有している。(小前提)

∴ 乙(=君)は、「この土地」に居座らないべきだ。(結論)

だが、この説得しても、元の(14)の論理を批判し乙が、「確かに私も、自分の格率(=10)の大前提が自己中心的であり、あなたの言う格率(=13)が万人に妥当することは分かっている¹⁴。しかしそれはあくまで妥当性の話であって倫理的な建前に過ぎないのだ。だから私は、自分の行動に際しては、好きな格率を採用させてもらう。」と言い返してきたらどうなるか。つまりここで乙は、巧みにも「妥当」

という言葉が明確でない所に付け込み、「何故、万人に妥当する格率に、(それを法則として)従わなければならないのか。」という懐疑を提起しているのである。

しかし説得する方も「妥当」という表現を全く理解せずに使っている訳ではない。さしずめそれは「当てはまる」、「適用される」ということだろう。だがそう理解した所で、説得者にできるのは、「万人に妥当する格率に従わなければならないのだ。道徳法則がそう言っているではないか。」という答えに成ってしまう。そしてこう答えることで、彼は、乙の懐疑が道徳法則にまで及んだことを認めてしまっている。というのも実際、道徳法則において、格率が万人に「妥当」することから、(法則として)それに「従う」ことへの、不明確な橋渡しが為されているのだから。

『実践理性批判』で道徳法則を「理性の事実」(Kant[1788],V31)と呼んだ時、カントはこの不明確な橋渡しに、特別な注意を払っていなかった様に見える。確かに、カントは道徳法則を様々に定式化することによって、その内容を説明しようとした(註9参照)。しかしそれらの定式化は道徳法則の適用を補うものであって、何故、道徳法則に述べられた事柄が成立するのか、何故、万人に妥当する格率に(それを法則として)従わなければならないのか、という乙の懐疑が及んでいる所には対処していないのである。他方、カントは自由の概念により道徳法則を根拠付けてもいる¹⁵。しかしこれも、機械論的自然法則とは異なる人間固有の道徳法則が存在するという根拠付けただけであって、何故あのような文言(= (11))が成立するのか、という点には答えていない。概して、『実践理性批判』までのカントの議論には、乙の懐疑に答えるものが見出されない、というのが私の意見である。

§7 『法論』の議論

けれども、『実践理性批判』や『基礎付け』の応用である、『法論の形而上学的基礎』(以下『法論』)に至った時、乙の懐疑に答え得る議論が展開され始める。これは、乙の懐疑がまさにそれを巡り生じていたところの、土地の占有に対する考察で、論じられるのである。

土地の様な自然物を扱う時、私達は、それを元来、他の人々と共有されていた物だと考えることができる。この時、土地の占有は、決して武力行使の結果ではなく、その土地を共有していた他者に承認してもらうことによって成立する、と考えられる¹⁶。さて、その承認は、「あなたがその土地を占有することを認めてあげるので、その代りに私がこの土地を占有することを認めて下さい。」という相互承認の形を取るだろう。そして、この相互承認の形で成立する土地の占有が、万

人の中で交わされる。こうして、「『私』は他の人の占有している土地に居座らないつもりだ」という格率(=13)が、万人に採用されることに成るのである。

この議論において仮定された、万人による土地の共有を、カントは「根源的総体占有(ursprünglicher Gesamtbesitz)」と名付け(Kant[1797],VI262)、次の様に論証してみせる。「私達人間は、球体としての地球に生まれた。そして私達は皆、『故意ではなくたまたま置かれたならその場所にずっと居続けられる』という権利を持っている。さて、私達が地球に生まれたのは故意ではない。従って、私達は地球に居座るといふ(使用の)行為をする権利がある。この意味で、私達は皆、対等に、地球という土地を占有しているのである。」(ibid., 抜粋ではない)

この根源的総体占有という見地に立てば、「何故、万人に妥当する格率に、(それを法則として)従わなければならないのか。」という乙の懐疑には次の様に答えられる。確かに、普通の格率だったら、それが万人によって採用されているのか、ということまでは知りようがないから、私達は「妥当」という言葉を使い、その格率が万人に当てはまる、という風にしか考えられない。しかし、格率(13)に限って言えば、根源的総体占有の想定の下、それが万人によって採用されていることが論証できる。だからその格率は、現に、万人によって採用され、普遍的法則として遵守されている、とすることができる。そしてこれが「格率(13)が万人に妥当する」ということの意味なのである。故に、この格率に限って言えば、それが万人に妥当する、ということから同義的に、(法則として)それに従わねばならない、ということが帰結する。

これが、元々、道徳法則の文言に向けられていた、乙の懐疑への答えである。確かにその解答は、格率(13)に限定されている。しかし、根源的総体占有の見地から議論を積み重ねれば、(13)に限らず、土地はもちろん、それ以外の物や、対人関係に関する、数多くの格率へと、この解答は拡張できるだろう。このことは『法論』のカントの議論が示す通りである。そしてそれらの格率が、今や乙の懐疑に晒されずに、道徳法則の論理に載せられる様に成る。つまり、ここで重要なのは、根源的総体占有の見地から道徳法則を運用する、ということなのである。

§8 道徳法則から根源的総体占有へ

ところで乙は、そこで彼の懐疑が生じたところの、(14)に続く(そして(15)に至った)説得をされた時、(14)の大前提に当る道徳法則にではなく、小前提について、何故、格率(13)が万人に妥当すると言えるのか、という懐疑を提起しても良かった

た。しかし、根源的総体占有の見地に至った今と成っては、この懷疑すらも、前節の議論の中で解消されていることが分かるはずである。そうすると、大前提における道徳法則も、小前提における格率の万人への妥当性も、結局、根源的総体占有に基づいていたことに成る。つまり、(14)の前提は皆、根源的総体占有に根拠付けられるのである。これに対し、道徳法則は、(14)において前提から結論を導き出すための媒介としてしか機能していない(消極的解釈)。ならばここで、カント倫理学の核心が、道徳法則から根源的総体占有に委譲されたときと言ええるのではないか¹⁷。

根源的総体占有に基づいた三段論法は、既に述べた通り、説得の論理として、(14)から(15)に至る過程で、その全体像が示されていた。だがここでもう一度、厳密に、意志決定の論理として、その三段論法を見直しておきたい。

(16) 如何なる人も、他の人が占有している土地に居座らないべきだ。(大前提—普遍的法則)

他の人が、「この土地」を占有している。(小前提)

∴ 「私」は、「この土地」に居座らないべきだ。(結論)

この(16)を後起三段論法とし、(14)を前起三段論法とすることによって出来る、複合三段論法こそ、私が本稿で解明しようとして来た、意志、格率、道徳法則の三者関係を含む、意志決定の実践的三段論法である(cf.須藤[1947],pp.138-139)¹⁸。

(16)の結論で導出される意志は、(14)の前提部分に基づいているところの、根源的総体占有に由来するものだから、それは、他者との交流の内に生じる普遍的な配慮を含んでいると言える¹⁹。この点でそれは、因果的には無制約的かも知れないが、対人的には被制約的な意志なのである²⁰。カントはこれを「万人の統合された意志(vereinigte Willkür Aller)」と呼んだ(Kant[1797],VI261etc.)。(15)の結論が「私」でなく、他者の乙であるのは、正にそこにおいて、説得者の意志決定が、万人の統合された意志として、乙の意志決定をも呑み込んでいるからである²¹。

この点も考慮に入れると、私が本稿で解明した、意志、格率、道徳法則の三者関係は、万人の統合された意志、普遍的法則(実践的法則)、根源的総体占有の三者関係であった、とも言えよう。

§9 再論—批判と応答

最後に、本稿の議論を、それに対する批判(恐らくそれは「法と道徳を混同して

いる」という所に集中されるだろう)も含めて、振り返っておきたい。

まず、初めに、道徳法則を、根源的総体占有という『法論』の見地に根拠付けた本稿の議論であるが、これは「カントが特定の箇所ですべて実際にそういう論述をしていた」という文献的な裏付けによるのではなく、§6 で乙の懐疑が道徳法則の文言にまで及んだのを切っ掛けに、(『実践理性批判』までの)カントの議論そのものを内的に批判することを通じて展開されたのだという点に注意して欲しい。

だが道徳法則を根源的総体占有という法的見地に帰着させることにより、私は、親切や恩返しといった道徳的²²な普遍的法則を、道徳法則から導き出す道を封鎖してしまったのではないかと批判されるかも知れない。

この批判に対し、私は以下の様に答えたい。根源的総体占有に基づく普遍的法則は、『法論』におけるカントの議論が示す通り、私法の殆どの範囲に及んでいる。そして更に、私法上の紛争を解決する際の公正さ(「配分的正義」と呼ばれる)を求め、国家が樹立されるという所にも議論が及ぶのなら、公法の領域までも覆うことに成るだろう。つまり、自然法(Kant[1797],VI231)に該当する普遍的法則は皆、根源的総体占有に根拠付けられるのである。(この点は別の機会に論じたい。)

確かに、それでも、道徳の領域には程遠いと言われるかも知れない。そこで『徳論』の議論を挿入すれば、根源的総体占有の世界観が目的論的世界観に包摂され²³、同時に、道徳法則が目的自体の定式に換えられることによって²⁴、道徳的な普遍的法則も意志決定に導入される、と考えることができる。しかし目的論は、あまりにも個人の世界観に依存するので、道徳的な普遍的法則に従った意志決定は、結局、各人の自律性(自己強制)に頼らざるを得なく成る(cf.片木[1980],p.6)。

以上の説明からすると、確かに、私の議論は、目的論への移行を論じていないという点で、道徳的な普遍的法則を扱っていないことに成るが、しかし、そこに至る道を封鎖した訳ではない、と上述の批判に答えられる。

この答えにより、また、本稿の議論が「倫理的意志決定は、法的行為に始まり、道徳的行為へと拡張して行く。」という方向性の下、展開されていることが分かるだろう。道徳的行為は、個人の目的論的世界観に依存し、とりあえず各人の自律的な意志決定に任せておけば良いが、法的行為は、そこから逸脱することが、即座に、根源的総体占有に由来する、万人の所有権(並びにそれに派生する権利)を損なうため、そこへと意志決定が強制されるのである。この問題の切迫さからしても、法的な意志決定は倫理的意志決定の端緒と見做されるのに相応しい。

さて今、法的な意志決定について「強制」ということが言われたが、これは、カントも法の特性として挙げたものであり(Kant[1797],VI231-233)、本稿では、§4 か

らの乙を説得する議論に、重ね合わせて論じられている。だがその議論に際し道徳法則が要請された時(§4 最終段落)、道徳法則ではなく、カントが法固有の原理と見做した、法の法則(Rechtsgesetz)、「君の意志の自由な行使が如何なる人の自由とも、普遍的法則に従い、両立し得る様に外面的に行為せよ。」(ibid.,VI231)を何故、引き合いに出さなかったのか、と疑問に思った人が居るかも知れない。

しかし、法の法則は確かに強制をするが、何が強制されているのかについて、つまり如何なる普遍的法則が強制されているのかについて、行為者の方でも了承されていることを前提にしている。だが乙に対する説得は、そういったことを全く前提せずに行われていたのである。だから、法の法則では進展せず、道徳法則にまで戻り議論をする必要があったのである。

最後に、適法性と道徳性というカントの二分法が、本稿の議論でどう扱われるのかを論じておきたい。一応、本稿でもその区別は活きている。具体的に言えば、(9)から(8)に至る甲の意志決定が適法性を有し、(14)から(15)や(16)に至る意志決定が道徳性を有する、と考えられている²⁵。しかし両者の中間というのも考えられる。それは、(16)だけで意志決定するという、盲目的に普遍的法則に追従した意志決定である。だがこれは心理的に、甲の適法的な意志決定に近いと言える。何故なら、甲は、(9)から(8)に至る自分の意志決定が適法的であることを知るために、並行して、普遍的法則が何なるものであるかを参照し、(16)の論理を辿らねばならないからである。だが、そこで、刑罰というものに注目してみよう。本稿の議論で言うと、刑罰は、甲の様に、苦痛からの忌避という傾向性に基づいて適法的な意志決定をする者に対し、因果関係に対する信念(9)の小前提)を強化する働きを持つものだと考えられる。そしてこの点に気付くなら、甲は、自分が結局、刑罰に脅されて法的行為へと意志決定させられている、と自覚せざるを得ない。しかし誰も、せつかく正しい行為をしているのに、脅されて自分はそれをしているとは言いたくないだろう。だから、意志決定の文脈で考える限り、適法的な意志決定は、(14)から(16)に至る道徳性の意志決定へと、漸次、移行すると思われる。もし不満があるなら、(14)の段で考え直せば良い。つまり自分で、立法すべき普遍的法則をもう一度考え直すのである。こうして、意志決定の文脈は道徳性に画一化される。そうすると適法性は、過去の意志決定に対して下される意志評価の文脈でのみ意味を持つことに成ろう。道徳性と適法性という二分法は、意志評価の文脈でこそ有効に成るのだ、と私は考えるのである。

文献 (カントからの引用は『純粹理性批判』は第二版、それ以外はアカデミー版の頁を記した。)

- Beck,L.W.[1960], *A commentary on Kant's critique of practical reason*,
The University of Chicago Press, Phoenix Books.
- Kant,I.[1785], *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner PHB.
[1787], *Kritik der reinen Vernunft*, I.KANTS WERKE hrsg. von E Cassirer BdIII.
[1788], *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner PHB.
[1797], *Die Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner PHB.
- Paton,H.J.[1947], *The categorical imperative*, University of Pennsylvania Press.
- 金子裕介[2006], 「立法規範としての道徳法則」, 哲学会第 45 回大会発表原稿。
[2008a], 「実践的三段論法について」, 東京大学『論集』第 26 号所収。
[2008b], 「意志の解明」, 日本哲学会『哲学』第 59 号所収。
- 片木清[1980], 『カントにおける倫理・法・国家の問題』, 法律文化社。
- 須藤新吉[1947], 『論理学綱要』, 内田老鶴圃。
- 樽井・池尾[2002], 『人倫の形而上学』, 岩波書店(Kant[1797]の訳)。
- 中島義道[2000], 「法における自由」, 『空間と身体』所収, 晃洋書房。
- 三島淑臣[1983a], 「カント私法論についての再論(一)」, 九州大学『法政研究』第 49 巻所収。
[1983b], 「カント私法論についての再論(二・完)」, 九州大学『法政研究』第 50 巻所収。

¹ 本稿は金子[2006]を書き直したものである。

² この類の意志は、金子[2008b]で主題化されている。

³ カントが二種類の意志を論じている、ということに最も明敏に気付いたのはベックである(Beck[1960],pp.176-179)。但し、彼の議論は「Wille」と「Willkür」というカントの用語法にも向けられている。彼によれば、私が「心的出来事としての意志」と呼ぶものは「Willkür」と呼ばれ、私が「能力としての意志」と呼ぶものは「Wille」と呼ばれる。しかしながら彼は、私が「能力としての意志」の定義と見做す(1)の働きを「Willkür」に含め、「Wille」を専ら立法の能力と見做してしまっている。この点で、私の分類と彼の分類は、結局、似て非なるものだと言わざるを得ない。

⁴ 本稿では、筆者の金子を表す「私」と区別して、広く一人称の行為者を表すために「『私』」という表現を使う。言及(mention)が為される訳ではない。また、括弧内括弧は「『』」で表す。

⁵ ペイトンの論述にはもう一つ、「格率には、特定の目的が考慮に入れられている。」という分析がある(Paton[1947],p.137etc.)。しかしこの分析からペイトン自身、誤解を招く仕方で行っている様に(ibid.,p.84)、「格率は目的と手段の関係を述べる形式を持つ」と考えるなら、私はそれに反対である。何故なら目的と手段の関係を述べるのは、仮言命法の専売特許なのだから。格率で考慮される目的は、後の(9)の大前提にある傾向性によって表される様なものだと私は考える。

⁶ 但しこれは格率だけでなく、広く実践的原則の持つ特性だと言える(cf.Kant[1788], V21)。

⁷ この形式と、仮言命法の形式を混同しないで欲しい。仮言命法は、「如何なる人も、もしFするつもりなら、Gするべきだ。」という形式を与えられ、意志決定の後、行為を具体的に実行に移す段の三段論法に位置付けられる、というのが私の考えである(cf.金子[2008a],§6)。

⁸ 「Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung」をこう訳すことについては、Paton[1947],p.180を参照。

⁹ 道徳法則としてこの定式を選んだ訳を述べねばならないだろう。端的な理由は、(11)の定式の『実践理性批判』における特権的な扱いである。しかし周知の通り、ペイトンは、カントが道徳法則として五つの定式化をしていると論じた(Paton[1947],p.129)。それは以下の通りである(「a」は密接な関係を表す)。
I. 普遍的法則の定式(Kant[1785],IV421)、Ia. 自然法則の定式(ibid., IV421)、II. 目的自体の定式(ibid.,IV429)、III. 自律の定式(ibid.,IV434)、IIIa. 目的の国の定式(ibid., IV438)。ここで、本稿の(11)は定式 III に分類される(Paton[1947],p.130)。

カント自身は、Ia、II、III は同じことを三様に言い表したものに過ぎないと言っている(Kant[1785], IV436)、その中心となる唯一の定式として I を述べている(ibid.,IV421)。だが他方、Ia、II、IIIa は、その唯一の定式 I の適用方法を補強するものだ、とも説明している(ibid.,IV436-437)。

このカントの論述に従えば、I を道徳法則の定式の代表と考えることもできるが、しかし、やはり『実践理性批判』の取り上げ方に比べると見劣りする。それに、ペイトンは、I と III は殆んど同じであり、強調点が微妙に違うだけだ、と言っているのである(Paton[1947],p.180)。

¹⁰ 状況を限定しない、「無条件に、『私』はFするつもりだ。」という格率も考えられ、これが定

言命法に直結するのだ、と反論されるかも知れない。しかし「F」の具体例を考えると、自ずと、何かしらの状況の限定をしなければならないことに気付くはずである。例えば、「人助け」は、困っている人に遭遇する、という状況の限定があって初めて意志されるのである。

¹¹ この(12)の論理形式は、「 $\forall c \forall x \forall y [\exists z \{ (c \text{ は } z \text{ が } y \text{ を占有しているという状況である}) \wedge (y \text{ は土地である}) \wedge (x \neq z) \}] \rightarrow (x \text{ は } c \text{ において } y \text{ を使用しないべきである})$ 」である。ここから普遍的法則が、(6)で格率に与えられた条件法の形式を保存していることを読み取って欲しい。

¹² 「通用」も「妥当」も共に「gültig」だが、慎重に訳し分けねばならないことがこの議論から分かる。

¹³ 例えば、「もし物を預かったなら、『私』はそれを自分のものにしてしまうつもりだ。」という格率から、「もし物を預かったなら、万人がそれを自分のものにしてしまうということを意志する。」と想定した場合、「預かること」という概念自体が意味を失ってしまうから、論理的矛盾が生じるとカントは論じる(Kant[1788],V27)。

¹⁴ ここで乙は、(13)が万人に妥当すること自体を疑っても良いのだが、いずれにせよ、この疑問は本文での乙の懐疑に答える過程で解消される (§8 第一段落参照)。

¹⁵ 「自由は道徳法則の存在根拠である・・・。」(Kant[1788],V4)。

¹⁶ この様にして成立する占有をカントは「可想的占有」と呼ぶ(Kant[1797],VI245etc.)。可想的占有の切っ掛けとしてはロックの様に労働に求めることもできるが、カントはそれを批判し(ibid.,VI 268-269)、グロティウスの様に先占に求めようとする(ibid.,§14)。だがいずれにせよ、要点は他者の承認という所にあり、占有が「私」と物ではなく、「私」と他者の間で成立するという所にある。(三島[1983a],p.334 註1)。この点さえ押さえれば切っ掛けには色々な仕方が考えられるだろう。

¹⁷ 三島淑臣は根源的総体占有においてカント哲学が転回されると論じている(三島[1983b],p.36)。

¹⁸ ベックは、カントが格率に関する論述で複合三段論法を考えていた、とはっきり言っている(Beck[1960],p.81)。また、この手の三段論法は、超越論的仮象に至る弁証論的推理に関するカントの論述を読んだことがある人なら、慣れ親しんだものではないだろうか(Kant[1787],B386-388)。

¹⁹ (11)の道徳法則で「君」と呼び掛けられている時点で、この他者への普遍的配慮が既に示されていた、と考えることはできるだろうか。私はむしろ、「普遍的法則を立法するための原理として通用し得る様に」という所で、その配慮が示されていると思う。「君」は確かに、全ての行為者に呼び掛けているという点で普遍的であるが、そこに他者への配慮は含まれていない。ならば、いずれにせよ、道徳法則において前もって他者への普遍的配慮が述べられていたのか、と問われれば、確かにそうであるが、何故そう述べることができるか、という点が本稿では難問として追求されて来たのである。そしてその答えは、根源的総体占有に帰着させられた。だから、他者への普遍的配慮は、究極的には、根源的総体占有に由来する、というのが私の考えである。

²⁰ 中島義道は『法論』の議論において、それまで無制約的な因果性として考えられて来た自由の概念が、相互性つまり他者との共同性において考え直されていると論じている(中島[2000],p.231)。

²¹ 特に債権論でカントが「他者の意志の占有」として論じた事態であり(Kant[1797],VI271)、他方、片木清が「意志一般」として論じた事態である(片木[1980],pp.35-36)。

²² 本稿では、「道徳」で親切や恩返しといった狭義の道徳を、「倫理」で法と道徳の両方を意味している。但し「道徳法則」や「道徳性」の「道徳」に限り、倫理を意味させることにしたい。

²³ 私としては、初めは根源的総体占有に基づく利害関係から、人々は道徳法則に従い、それが後に成って目的論的世界観へと誘われる、と考えているのだが、ペイトンは、人々が道徳法則に従う時、初めから目的論的世界観が共有されていると論じる。これが彼の有名な、道徳法則の五つの定式(註9 参照)の分析である(Paton[1947],Book III)。

²⁴ 徳論の原理「その目的を持つことが万人にとって普遍的法則であり得るところの、そういう目的についての格率に従って行為せよ。」(Kant[1797],VI395)は目的自体の定式に該当すると考えられている(樽井・池尾[2002],p.449)。

²⁵ 適法性と道徳性は、『実践理性批判』で用いられる区別であるが(Kant[1788],VI71f.,片木[1980],p.7)、『基礎付け』の「義務に適った」と「義務に基づく」という区別(Kant[1785],IV397)に由来することは広く知られている。そこで目下の論述ではこの区別を、特定の普遍的法則に従って行為する際の義務付けの仕方として、行為の動機つまり意志の次元で考えたい(cf.Kant[1797],VI219)。