

誠実さという問題

—カント倫理学形成史への一視点—

御子柴 善之

はじめに

流行に棹差して思想の言葉を紡ぎ続けようとする人は別として、思索に携わるあらゆる人にとって、その人自身が誠実であることには特別の道徳的重要性が認められるであろう。自分が真と見なしていない事柄を不誠実にも真であると口にするところには、思索のいかなる前進もあり得ないからである。小論で扱うカントの思索の歩みもまた、誠実さを隠れたキーワードとして含みもっていると見ることができ、それをカントの批判哲学を貫く理性の二律背反という観点から例示してみよう。晩年のカントの書簡には、「私がそこから出発した地点は、神の現存在の探究や不死の探究などではなく、むしろ純粹理性の二律背反です。(中略)それが私を独断の仮睡からはじめて目覚めさせ、そして理性の自己自身との見かけ上の矛盾というスキャンダルを廃棄すべく理性そのものの批判へと向かわせた

のです」⁽²⁾という文言が現れる。すなわち、カントは理性の自己矛盾としての二律背反という事態に直面し、それを解決すべく理性批判に向かったのである。この自己矛盾は宇宙論的なもの、言い換えれば世界に関する理性的推論の系列を極限まで追求するところにその姿を表すものである以上、その推論を中断することなく自己矛盾を明らかにし、それを自らの人間理性の課題として引き受けるところには、すでに一つの誠実さが見て取れる。さらに、他方でカント自身は理性の可能性を深く信頼する人もあつたことを考え合わせれば、このことはより鮮明になるだろう。たとえば、まさに理性批判を遂行している期間に書かれたある論文は、次のような呼びかけで終っている。「人類と人類にとって最も神聖なもの友よ。慎重で率直な吟味を経て君たちに最も信じるに値すると思われれることを受け入れなさい。それは、ある時は事実であるかもしれないし、ある時は理性的根拠であるかもしれないが。ただ、理性を地上の最高善にするもの、すなわち真理の最終的な試金石であるという特権を、理性か

ら奪い取ることだけはいけない。」(III 146) 先行する文脈を抜きにしてこの文章を読む限り、彼には理性の特権性を否定するつもりは微塵もない。それでもやはり、人間理性の「運命」(V) (III) としての自己矛盾を発見すれば、そこから目を離すことなく、その帰趨を見定めつつ、理性が真理の試金石として機能する可能性と限界を確定することで、理性の自己自身との一致を回復しようとする。ここに誠実な思索が誠実さそのものを希求する歩みの一例を見ることが許されよう。⁽³⁾

もとより、小論はカントの人柄を論じることを目的とするものではない。むしろ、「誠実さ」という事柄を取り上げることで、カント倫理学の形成過程に一筋の光を照射すること、すなわち、自己自身に対する義務や形式的な定言命法が語られ出す過程を明らかにすることが目的である。付言すれば、小論は「誠実さ」という概念について、その概念史的研究をすることで、カント倫理学の源泉史を明らかにしようとするものでもない。むしろ、今日の私たちがカント倫理学を自分のものにできるとしたら、それはどのような道筋においてであるかを探究するものである。そのための方途として「誠実さ」という概念を採用した理由は、後述のように、それが具体的な倫理規定に対してその可能性の条件として根底的次元に位置するがゆえに、いかなる道徳批判をも超出し現代的意義を保持できると考えるからである。

一、誠実さ—その概念と問題

まずは、誠実であることの重要性にカント自身が言及している箇所を確認したい。彼の晩年の著作『実用的見地における人間学』(一七九八年)では次のように言われている。

「自己自身を告白する内面においても、また同時にあらゆる他人に対する振舞いにおいても、誠実さ (Wahrhaftigkeit) を最上の格率にしたということが、自分は性格をもっているという一人の人間の意識を唯一証明するものなのである。そして、性格をもつことは、ひとが理性的人間に要求できる最小限であるが、同時にまた(人間の尊厳という) 内的価値の最大限でもある。」(III 295)

これは、人間が性格 (Charakter) をもつとはどういうことかを論じる箇所に関連してなされた主張である。ここで「性格をもつ」とは、ある人が自分の意志規定において従う一定の原則をもっていることであり、しかもその原則の所有・保持が自然的要因に由来せず、その人自身がそのように自らを作り上げた場合のことである (III 291f.)。ここで言及される原則は、批判期のカント倫理学⁽⁴⁾における根本用語で言えば、格率 (Maxime) に当たる。⁽⁵⁾ 格率は「意志作用の主観的原理」(IV 421Anm.) として、たとえば、「困っている人を見かけたときにはいつでも、可能な限りの援助を惜しまないようになしよう」、「自分の幸福を脅かすものは、どんな手段を使っても排除しよう」などと表現される。先の引用では、その最上の格率に

ない。」(VI 429)

ここで言及されている内容は、虚言よりは不誠実と見る方が適當である。虚言は一つの行為だが、ここでは行為ではなく一人の人間全体が問題になっているからである。⁽⁶⁾ 誠実さを欠いた人間はたんなる物件ほどの価値さえもたないというこの主張は、いかにも自律的個人という近代的人間像を前提にしたものであるかのように見える。なぜなら、誠実さをもつことで人間は自己自身と一致して生きるこゝとができるが、それはまさに自律的個人の生き方であり、カントは、それを毀損する人間は「人間そのものではない」(ebenda) とさえ言い切るからである。実際、英文学などの研究者であり文芸評論家でもあったトリリングは「ヨーロッパの道徳生活はその歴史のある時点でそれ自体に一つの新しい要素、われわれが誠実さ(sincerity)と呼ぶ自己の状態ないし質を付け加えた」という視点を提示している。⁽⁷⁾ ここで「ある時点」と言われるのは近代のことである。しかし、近代、さらに限定してカントと同時代においても、事柄はもう少し複雑である。(もちろん、これはトリリングが問題を単純化しているという意味ではない。)カントと同時代に刊行されたヴァルヒの『哲学事典』(第四版、一七七五年)には次のような記述がある。

「誠実さとは、真実を語ろうとする努力であり、また心中に懐くもの以外を口にすまいとする努力である。このような誠実さは、それ自体においては徳でも悪徳でもない。」⁽⁸⁾

誠実さを採用することで、ひとは自分自身を性格をもった人間として意識し、自らの尊厳を最大限意識できるという。すなわち、「どんな場合でも誠実であろう」という原則をもつことが、自らのかけがえのなさを意識させるのである。その理由をカント自身は説明していないが、次のように理解できよう。誠実に生きるつもりのない人、自らの採用する格率と一致して生きるつもりのない人には、そもそも格率採用ができない。なぜなら、そこには何ら有意な原理・原則が見出されないからである。しかも、そうした人には自由な意志規定ができない。なぜなら、行為への意志規定は、主観的原理から理性的推論を経てもたらされるか、その行為が産む結果への利害関心によつてもたらされるかのいずれかだが、ある行為に際して格率(主観的原理)の採用が行われていないとすれば、その行為選択は結果への利害関心に基づくことによつてつねに感性的自然的要因に対して受動的・被拘束的であるがゆえに、そのような人は自律的自由の主体たり得ないからである。このとき人は、自らの尊厳(かけがえのなさ)を意識できない。

カントが誠実さという問題を重視していたことは疑いようもない。さらに、同じく晩年の著作『道徳形而上学』(一七九七年)から、虚言に関連してなされた主張を引用したい。

「自分が他人に言うことを(たとえその他人がたんに観念的な人格であるとしても)、自分で信じていないような人間は、仮にその人がたんなる物件であるとした場合よりも、まだわずかの価値しかもた

を語ることが私たちの義務や効用さらには「健全な理性」に背反することもあり、逆に、真実を隠すことが思慮に適うこともあるという点に求められている。次のようにも言われる。「もし誠実さがそれ自体そしてその本性上一つの徳であるとしたら、あらゆる裏切りが徳でなければならぬことになる。裏切り者は真実を語ることによって裏切り者になるのだから」⁽⁹⁾したがって、真実を語ろうとするという意味での誠実さをもって事柄に当たるか否かには、それに先行する判断が必要なのであり、有徳であるか否かはその判断において語られるべきだということになる。先に、晩年のカントが誠実さに根底的な位置を与えたことを見たが、当時の事典の一つは明らかにそれとは異なる説明を加えている。ここに、誠実さを近代的個人の徳目と言って済ませられない問題がある。

そこで、誠実さそのものを主題化して書かれた、ボルノーとコントリースポンヴィルによる文章を参考にしつつ、この概念への問いを明確にしたい。まず第一に、ヴァルヒの『哲学事典』とカントの所説との対比によっても明確になったことだが、誠実さの道徳的価値はその対象に依存するかどうかという問題がある。前者は明らかに依存すると考えている。コントリースポンヴィルもまた、ジャンケレヴィチに賛成しつつ、この問いに肯定的に答えている。⁽¹⁰⁾彼は、ヒトラーに忠誠を誓ったナチ親衛隊員を例に挙げつつ、誠実であれば何もかもが許されるわけではない、と言う。しかし、道徳的に許容可能な行為をする際に、そこに誠実さがあるかどうかによって、その

行為の道徳的価値に差異が生まれはしないだろうか。すなわち、誠実に行われた行為の方が高く評価されはしないだろうか。また、いったん誠実に受け容れた事柄であっても、ひとたびその愚かさ気づいたならば、それを撤回すること自体も一つの誠実さの表れではないだろうか。これらの場合、誠実さにはその対象に依存しない道徳的価値が認められるようにも見える。カントが誠実さを最上の格率として採用する所以である。

第二に、誠実さは他人に対する義務に過ぎないか、それとも自己自身に対する義務でもあるか、あるいは端的に自己自身に対する義務なのかという問題がある。誠実さは、言語使用によって成り立つ行為共同体を維持するものとして特徴づけられ、その例としてときに他人との約束の遵守における誠実さが挙げられるがゆえに、他人に対する義務であると分類されることがある。たとえば、カントが道徳哲学の講義をする際に教科書として使用した、バウムガルトンの『哲学的倫理学 (Ethica philosophica)』(第三版、一七六三年)では、誠実さ (candor) が他人に対する義務として分類されている。⁽¹¹⁾それは、一七七〇年代中葉に成立したと推定されるカントの道徳哲学講義録、「コリンス道徳哲学」でも踏襲されている (XXIV 444-455)。しかし、カント晩年の『道徳形而上学』で誠実さへの言及が見られるのは、自己自身に対する義務に関する部分である (VI 429)。ボルノーもまた、「あらゆる誠実さは、その本性に従えば、いつでも必ず内的な誠実さである。他の誠実さは存在しない。誠実さは人間

の自己自身に対する振舞いに関わっている」と言う。⁽¹³⁾しかし、自己自身に対して誠実であるとは、いかなる事態なのか。

第三に、誠実さは他の徳目に対して特別な地位をもつか、もつとしたらいかなる地位をいかなる仕方でもつかという問題がある。この最初の問いに対する、ボルノーとコント＝スポンヴィルの答えは一致している。後者から引用しよう。「誠実さは、他の諸価値の内の一つの価値でも、他の諸徳の内の一つの徳でもない。誠実さは、諸価値と諸徳がそれによって存在し、そのために存在するものである。⁽¹⁴⁾」ここでは、誠実さが他のものもろもの徳に比して重要であると言われているわけではない。むしろ誠実さは、ボルノーの表現を用いれば、他の諸徳の「可能性の条件⁽¹⁵⁾」としての地位を占めるのである。では、いかなる意味で可能性の条件なのか。誠実さを過去に対する記憶の問題として考えるコント＝スポンヴィルは、「同じであり続けることの徳」としての誠実さがなければ「道徳的主体」が存在しないことを指摘する。⁽¹⁶⁾しかし、道徳的主体が過去との関係によってのみ成立するのだとすると、そのような主体を可能にする誠実さに対しては、それが「退行的かつ回顧的と見なされなければならない」⁽¹⁷⁾というトリリングの指摘が当を得ることになりはしないだろうか。では、誠実さがいかにして諸徳の可能性の条件になるのだろうか。すでに見たように、批判期以降の成熟したカント倫理学は誠実さという問題をたいへん重視していたと考えられる。そのようなカント倫理学の形成過程を再検討することで、私たちは以上の問いに對

する一定の観点からの答えを得ることができであろう。また、以上の問いに答えようとすることで、カント倫理学の基本性格もまたより明瞭にその姿を表すと考えられる。

二、誠実さと定言命法

あらゆる実質的規定原理を排した形式的な定言命法がカント倫理学の基本性格を代表することには議論の余地がないだろう。しかし、その文言には小論の主題である誠実さとの明示的な関係は見られない。では定言命法と誠実さとはどのように関連しているだろうか。このような問いを立てることは、決して強引なことではない。たとえば、すでにリーデルがその著書「判断力と理性」の中で、誠実であることへの義務が「定言命法の原型(Urform)」であることを指摘している。⁽¹⁸⁾実際、若きカントにも、誠実さという問題や道徳的命令の問題が意識されていたのである。

まずは、カントが「美と崇高の感情に関する観察」(一七六四年)で「誠実さ」に言及している箇所を確認したい。

「誠実さは崇高であり、そして彼(「こころが憂鬱質の人」)は嘘やごまかしを憎む。彼は人間本性の尊厳についての高次の感情をもっている。彼は自分自身を尊重し、そして人間を(「被造物ではあるが」)尊敬に値する被造物であると見なす。彼はいまわしい隷属を耐え忍ぶことなく、高貴な胸の内を自由を呼吸している。」(II 221「」内

は引用者による。)

これは、人間の性格を生理学的に分類する際に導入される四区分(憂鬱質、多血質、胆汁質、粘液質)における憂鬱質の人について加えられた注釈である。⁽¹⁹⁾しかし、誠実さは崇高であるという主張そのものは憂鬱質から独立に行われているので、私たちもこの「崇高」に注目しよう。この著作でカントは、観察者の立場から、崇高をさまざまな性質と結びつけているが、その中には、「長い持続」(II 210)、「普遍性」(II 216)が含まれる。したがって、この引用文で言及される誠実さにも、彼は持続性・普遍性を結びつけていると言えよう。これは誠実さのもつ性質の側から考えても首肯できる。たとえば、守るつもりのない約束をすること(嘘)を憎むことは、いったん他人と約束すればそれを後になつても守るといふ持続性を尊重することである。ごまかしを憎むことは、発話においては自分が真と見なすことを語るといふ自己自身との一致を保つことで、普遍的な人間集団(コミュニケーション共同体)の一員であろうとすることである。だから、誠実であることが持続性と普遍性を実現することとして崇高なものと感ぜられるのである。

さて、カントはさらに崇高を「真の徳」と結びつける。「私は、原則に基づく徳を真の徳と呼ぶことができる。(中略)そして、これだけが崇高で尊い徳である。」(II 217f)真の徳であるためには原則に基づいていなくてはならず、原則に基づいている場合にのみ、徳は崇高なのである。たとえば、勇敢さは、個別の行為において勇敢さ

が発揮される限りでは、真の徳と見なされず、したがって崇高でもない。「つねに勇敢であれ／あろう」という原則に基づいている場合にのみ、それは真の徳なのである。「基づいている」という点に注目してさらに詳しく見れば、そこで考えられているのは、私は「つねに勇敢であれ／あろう」という原則をもっているのだから、その自分の原則に一致して(誠実に)、この行為をしよう、ということである。このとき、勇敢さが真の徳になるために、誠実であることが要求されている。換言すれば、勇敢さという原則への誠実さが要求されている。ここに、あらゆる徳の根本にその「可能性の条件」として誠実さを置くという発想の根柢がある。では、崇高なものとして誠実さの場合はどうだろうか。上述のように、誠実さはすでにその性質において持続性と普遍性に関わっている。これは言い換えれば、誠実さは、それ自体でつねに原則的なものであるということになる。それゆえ、誠実さがそれ自体で崇高な真の徳とされるのである。では、若きカントは、道徳の最高原則を「つねに誠実であれ」と表現したのだろうか。六〇年代の文章に関する限り、それは行われなかった。その理由と共に、成熟したカント倫理学が提示する定言命法への道筋をたどってみたい。

真の徳は原則に基づいていなければならない。では、その道徳的原則はどのように表現されるだろうか。この問題に関する言及は、すでに論文「自然神学と道徳の原則の判明性」(一七六四年出版、ただし執筆は六二年)に見られる。彼はそこで、拘束力をもつ命題す

なわち當為を表現する命題には二通りがあり、それは特定の目的を前提した上でそれを実現するための手段を命じるものと、他の目的を前提せずに特定の目的の実現を命じるものであることを指摘する。そして、これらのうち前者は「手段の必然性」を表現するが、それと先行する目的が偶然的なものに過ぎないがゆえに、拘束力をもつとは言えないとされ、「目的の必然性」を表現する後者だけが道德的原則たり得ることが示唆される⁽²⁰⁾。これが、後年の仮言命法と定言命法の区別に相当することは明らかである。しかし、この時代のカントは、行為を直接的に命じる道德的原則がたんに形式的なものであつてはならず、それが実質的なものと結びつかなければ無力である、と考えていた。彼は、当該箇所では Baumgarten に由来する命題「私は最大の完全性を促進すべきである」⁽²¹⁾を例として採り上げ、それが「行為へのあらゆる拘束力の形式的根拠」に過ぎず、「実質的な第一根拠」が与えられていない場合、そこからは「いかなる特別に規定された拘束力も出てこない」と言う(II 299)。なぜなら「私は何をなすべきか(私は何をすれば善いのか)」と問われて、「君は最大の完全性を促進すべきだ」と答える人は、「最大の完全性の促進」が善であると判断するがゆえにそう答えるのであり、したがってその人は、「君は善を行うべきだ」と言っているに過ぎないことになり、ここからは何ら具体的な行為への拘束力が生まれえないからである。これと同様のことが「つねに誠実であれ」という原則にも言える。誠実さとは、自己自身と一致するといふまさに形式的な事柄

であり、「誠実さ」が善であるという判断を前提しなければならぬからである。

同じ論文でカントは、最上の道德的原則は「端的に証明不可能でなければならぬ」(II 299)と言う。なぜなら、仮言命法的命題は、その目的との関係によって手段の必然性が証明可能だが、端的に目的(を実現する行為)を命じる道德的原則は、それを証明する方途を持たないからである。しかし、彼はこの事態を肯定的に受け止めている。その根拠は、G・E・ムーアが「倫理学原理」で行った善の定義不可能性の説明とよく似ている⁽²²⁾。すなわち、善は単純に感覺されるがゆえに分析不可能だからである。だからこそ、この証明不可能な実質的第一根拠を彼は感情に求めることができた⁽²³⁾。「真なるものを表象する能力は認識だが、善きものを感じる能力は感情である」(II 299)。これは「美と崇高の感情に関する観察」でも同様であり、そこでは次のように言われる。

「真の徳はただ諸原則にだけ接ぎ木され得るのであり、諸原則が普遍的であればあるほど、それだけ徳は崇高で高貴である。こうした諸原則は思弁的規則ではない。むしろ、それはあらゆる人間の胸中に生きている(中略)感情の意識である。それは人間本性の美と尊厳の感情 (das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur) であると言えば、すべてをまとめたことになると思う。」(II 217)

カントはさらに続けて、人間本性の美の感情は「人類に対する普

遍的好意 (die allgemeine Wohlwogenheit gegen das menschliche Geschlecht)の根拠であり、人間本性の尊厳の感情は「普遍的尊敬 (die allgemeine Achtung)」の根拠であると言ふ (ebenda)。したがって、感情という主観的なものが一挙に普遍性へと接続されるのである。それは、ここで言われる感情が原則として導入されるのであるから当然のこととも言えるが、ここでは再び誠実さが呼び出されるはずである。人間が件の感情を持つているとしても、その感情と一致して行為しない限り、好意も尊敬も具体化されないからである。したがって、件の感情が善として肯定する行為の可能性の根拠として誠実さが要求されることになると考えられる。

それにしても、カントはどうして道徳の第一根拠を感情に求めたのだろうか。その背景には、彼がすでに「天界の一般自然史と理論」(一七五五年)で言及している人間観、すなわち「知恵と非理性の中間点」(I 365)、「弱さと能力の危険な中間点」(I 366)に立つ者としての人間という見地が存するだろう。つまり、人間は理性面と身体面の二面をもち、その相互関係の内に立つのである。このとき、理性が道徳規範を提示するとしても、それを実現するのは身体的側面であるから、この両者を架橋するものが必要になる。その役割が感情に求められ、それが第一根拠とされたのである。この問題は、やがて七〇年代の「コリンス道徳哲学」講義にも引き継がれる。ここでは判定原理と遂行原理とは異なるという問題意識から、道徳的行為の実現のためには道徳的判定の最上原理の他に道徳的感情が必

要であることが論じられる (XXVII 274f.)。ここでは、⁽²⁵⁾もはや道徳の第一根拠は感情ではなく悟性的な規準に求められているが、何らかのかたちで自己自身との一致を実現することが希求されていることには変りない。それは、言い換えれば、誠実さが希求されているのである。

このようにどこまでも残存するかに見える「誠実さへの希求」が、それにも関わらず批判期の倫理学で提示される定言命法に明示的に表れないのはなぜだろうか。「道徳形而上学の基礎づけ」(一七八五年)では、道徳的義務の最上原理としての唯一の定言命法が次のように提示される。「君の意志作用の」格率が普遍的法則となることを、「まさに」その格率を通じて君が同時に意志することができような、そのような格率のみに従って行為しなさい。(W 211, 「」内は引用者による。)これは一つの断言的な命令であり、当人が誠実であるかどうかと無関係に命じられているように見える。その点で、コント＝スポンヴィルが、カントにおいては「誠実さは一つの義務だが、(中略)義務は誠実さに還元され得ない」と言う⁽²⁶⁾ことには一定の説得力がある。しかし、かの定言命法が命じるのは、行為主体の意志作用が無矛盾であること、つねに自己自身と一致していることに他ならない。したがって、そこには「つねに誠実であれ」という要求が組み込まれているのではないか。すでに小論第一章で論じたように、誠実に生きるつもりのない人、自らの採用する格率と一致して生きるつもりのない人には格率採用ができず、そうした人には

自由な意志規定ができない。別の角度から見れば、誠実であろうと意志する人だけが、自分の行為の格率を反省的に意識し、その格率が無矛盾で持続可能であるかどうかを考え抜いて、それを行為に反映させることができるのである。

このように「唯一の定言命法」の中に誠実さへの要求が組み込まれていると解釈することには、次のような利点がある。カントは件の命法を展開し、さらにいくつかの定言命法を定式化して提示している。その中に有名な「人間性の定式」がある。これは「君の人格のうちにも他のどんな人格のうちにもある人間性を、君がつねに同時に目的として使用し、決してたんに手段として使用することのないような、そのような行為をしなさい」(W 429)と表現される。カントの言葉を尽くした説明にも関わらず、どうして「唯一の定言命法」からこの「人間性の定式」が導出されるのかは、必ずしも明確でない。なぜなら、前者は意志規定における自己自身との関係が問題にされているのに対して、後者では他人との関係も視野に入ってくるからである。しかし、すでに件の定言命法に誠実さへの要求が組み込まれているとしたらどうだろう。誠実さは、自己自身との一致という自己関係のみならず、他人との関係でも問題にされる事柄である。その他者関係が「人間性の定式」で顕在化しているのだと見ることはできないだろうか。そうだとすれば、「人間性の定式」を紹介して示される「目的の王国」の思想を、これもまた誠実な発話に基づき理性的存在者の普遍的なコミュニケーション共同体のことで

あると無理なく解釈できるであろう。

さらに、誠実さがこのように定言命法に組み込まれていると見ることで、第一章で挙げた第一の問い、誠実さの道徳的価値はその対象に依存するかどうかに対して、必ずしも依存しないと答えることができる。定言命法は、その概念上、なんら道徳的価値を前提しないからである。さらに言えば、自分の行為の格率を反省的に意識し、その格率が無矛盾で持続可能であるかどうかを考えてみるならば、ヴァルヒの挙げる「裏切り者」には自己を肯定する可能性が開ける。たとえある行為が共同体が真実を隠蔽することによってしか持続可能でないとしても、その構成員が理性的に自分の格率を反省するならば、その格率は、理性的存在者の普遍的共同体の中では自己の例外化なしには維持できないことが明らかになるからである。このとき真実を暴露することは、むしろ誠実さの表われなのである。したがって、定言命法が、誠実さの対象が変化する際の正当性の尺度として機能することになる。ということは、誠実さの道徳的価値は、対象にはなく定言命法に依存するということである。私たちは、第三の問い、誠実さは他の徳目に対していかなる仕方で特別な地位をもつかにはすでに答えた。すなわち、誠実さがなければ、普遍的法則として妥当し得るかどうかが反省されるべき格率が採用されないという点で、それは特別な地位をもつのである。そこで次章では、第二の問いを検討しよう。

三、誠実さと自己自身に対する義務

すでに確認したように、カント晩年の『道徳形而上学』や『実用的見地における人間学』では、誠実さの重要性が明確に論じられてははいったん姿を消したかに見えた誠実さの希求が、再び前面に出てきているのである。たとえば、前者の「法論への序論」にも誠実さに関連する記述が現われる。それは、ローマの法学者、ウルピアヌスに従いながら法義務の一般的区分が提示される箇所だが、その三つの義務（「正しい人間であれ」、「何人にも不正を働くな」、「各人に各人のものが確保され得る社会に、他人と共に入れ」）のうち第一のものは「気高く〔誠実に〕生きよ (honeste vive)」²⁷とも表現される (VI 236f.)。この法義務は、第二のものが「外的義務」と呼ばれるのに対して、「内的義務」(VI 237)と表現されるように、他者関係の中にありながら自己自身に向かうものである。²⁸それは、当該箇所での義務が「君を他人に対してたんなる手段にしてはならない。むしろ他人にとって同時に目的であれ」(VI 236)と言い換えられることから分かる。したがって、晩年のカントにとって、誠実さという問題は明示的に自己自身に関わるものとして回帰するのである。この「自己自身に対する義務」という観念はカント倫理学形成史

を一貫して肯定されてきたわけではない。たとえば、「美と崇高の感情に関する考察」への「覚書」には次のような文言が現れる。

「ひとは自己自身に対する義務はもたないが、確かに絶対的義務はもっている。すなわち、ある行為がそれ自体において善いのである。私たちが自分の道徳性において自分自身に依存すべきであるというのは、不合理でもある。」(XX 24f.)

ここで「絶対的義務」とは、「自然神学と道徳の原則の判明性」で「目的の必然性」を表示するとされた道徳的原則のことであろう。それをここでも認める一方で、自己自身に対する義務の存在は否定されている。ところが一七七〇年代半ばの道徳哲学講義では、その存在をたんに認めるのみならず、「すべての義務の中で最も重要なもの」であるときえ主張するようになる (XXVII 340f.)。したがって、先の引用文が七〇年代半ばより以前に書かれたものであることは確かであろうし、その後、カントの立場に変化が生じたことも疑い得ない。²⁹もともと、この変化の原因に誠実さの問題が関係しているわけではない。その講義では自己自身に対する義務の重要性が強調される一方で、誠実さは他人に対する義務として語られているからである。むしろ、自己自身に対する義務がいかにして可能か、それがいかなる意味で「不合理」でないか、が論究されることによって、誠実さの位置づけに変化が生じたのだと考えるべきであろう。しかし、そこには誠実さの根底的位置づけとの連関もまた考えられるのである。

まずは「自己自身に対する義務」の概念を確認したい。その際に重要となるのは、「に対する (gegen)」の意味を確定することである。「他人に対する義務」の場合と同様、この「に対する」は「のため」という意味ではない。義務は、その遂行が結果として相手のためになるかどうかとは(いったん)無関係な³⁰ところに究極の根拠をもって命じられるからである。むしろ、他人に対する義務は、それとして命じられる行為が對他関係にある場合の義務である。したがって、自己自身に対する義務は、それとして命じられる行為が、一切の對他関係を離れて、もちろん自分自身「のため」になるかどうかとも無関係に、自己自身に向けられる場合の義務である。ここでの自己があくまでも人間としての自己として構想されている点と、義務には完全義務と不完全義務の二種類がある点を踏まえて、さらに具体化しよう。カントの考える自己自身に対する義務は、それが完全義務である場合、尊厳ある人間性をもつ人類の一員としての自分の尊厳を守ることであり、それが不完全義務である場合、人間としての自分の自然的あるいは道徳的な力の完全性を追求することである。

このような自己自身に対する義務の重要性は、カントが「もしそのような義務が存在しないとするなら、およそいかなる義務も存在しないであろうし、外的義務も存在しないであろう」(VI 417)と云うところに明らかである。その理由を彼はこう言う。「なぜなら、私が同時に自己自身を拘束しているというその限り以外では、私は他

人に対して自分が拘束されていると認識できないからである。」(ebenda) すなわち、いかなる對他関係上の義務認識も、自己拘束という事実なしには成立しない。なぜなら、他人に対する義務でさえ、その拘束力の源泉が(他人ではなく)自己自身の実践理性に求められるからである。³¹ この実践理性の面から見られた人間(可想的人間)が、感性界において行為する一人の人間全体すなわち理性的自然存在(現象的人間)を義務づけることで、すべての義務が成立するのである。

こうした意味と位置づけをもつ自己自身に対する義務に、誠実さという徳目が根底的なかたちで回帰していることが出来る。誠実さは、對他関係においても自己に対する関係においても、自己自身と一致することを求めるものであり、その点で根底的位置を占めるものであり、また尊厳という価値に関わるものだった。自己自身に対する義務では、一人の人間を可想的人間と現象的人間という二面から見た上で、前者が後者を義務づけると考えられているが、それもまた自己自身との一致を求めることに他ならない。そこに、「道徳形而上学」においては、誠実さが自己自身に対する義務として語られる根拠があると言いうことができるだろう。

おわりに

小論では、誠実さの問題がカント倫理学形成史を貫いていること

を確認しつつ、この徳が、定言命法に内含されることで対象の価値に依存せず、他人に対する義務である以前に自己自身に対する義務であり、他の諸徳の「可能性の条件」として根底的な位置を占めることを論じてきた。カントは、いかなる場面でも自己自身との一致を要求しているのである。このことは、彼が「判断力批判」で「いつでも自己自身と一致して考えること」(V 294)を理性の格率として提示することにも通じていよう。³²⁾ もっとも、このような思考法は、確固たる自己を前提した近代的なものに過ぎないと見られるかもしれない。現代における理性や自己への懐疑は、確かにカントの時代よりも深刻である。しかし、「自己認識の地獄めぐり」(VI 441)という言葉がよく表現しているように、彼にとっても自己は一つの深淵として捉えがたいものだった。そうであるからこそ、「すべての自己自身に対する義務の第一の命令」は、「君自身を知れ(探究せよ、究明せよ)」(ebenda)なのである。なお、今回はカント倫理学形成史を副題に掲げつつ、最も重要な自律や実践理性という観念の生成を論じることができなかった。これを、誠実さの問題と同様に現代に通じる理性の可能性を探究するために、今後の課題としたい。

注

- (1) 石川文康氏は、「無知の知」の境地において自己自身との一致を貫いたソクラテスに「知的誠実さ」を見て取り、それが「愛知者に不可欠」であると言う。石川文康『良心論 その哲学的試み』名古屋大学出版会、二〇〇

一年、三七頁。なお、小論は、石川氏の論じる「良心」すなわち「自己自身と共に知る」ことに対して「誠実さ」のもつ独自の位置とその行方を定めようとする試みでもある。

- (2) クリステイアン・ガルヴェ宛書簡、一七九八年九月二日(XII 257f)。以下、カントの著作からの引用はいわゆるアカデミー版全集から行い、その引用箇所は同全集の巻数ならびに頁数で示す。なお、『純粹理性批判』からの引用箇所は、初版(A)と第二版(B)の頁数で示す。

- (3) ここでは、理性の二律背反と関連づけて誠実という事柄に言及したが、「誠実さ」と不可分の関係をもつ問題に「自由」がある。ある人の誠実・不誠実が問われ得るとき、私たちはその人をそのどちらでもあり得るという意味での自由をもつ存在者と見る立場に立っているからである。その点では、ここで引用したガルヴェ宛書簡でも論文(「思考の方向を定めるとはどのようなことか」)でも、引用箇所隣接して自由に言及されていることは興味深い。

- (4) デンカーは、「前批判期倫理学(precritical ethics)」という表現には意味がないと主張し、その理由を、前批判期のカントもまた批判的な哲学者だったという点に求める。Denker, Alfred, *The Vocation of Being Human. Kant's Early Practical Philosophy, 1747-1765*, in: Rockmore, Tom, ed. *New Essays on the Practical Kant*. New York 2001, p. 129. その観点から言えば、「批判期のカント倫理学」という言い方も無効になるだろう。しかし、彼のように「批判」を広義で理解するのでなく、それを理性の自己批判の意に解する限り、倫理学においても「批判期」という表現は有効である。

- (5) 「格率」概念には、ここで言及される以上の含意があるが、それは次の拙論で論じた。拙論「格率」倫理学再考、「理想」六六三号、理想社、一九九九年。

- (6) 誠実さという徳が、個別の行為ではなく一人の人間全体に関わることに關しては、すでにホルノーが指摘している。Bollnow, Otto Friedrich, *Wesen*

- und Wandel der Tugenden, Ulstein Bücher, Frankfurt a. M. 1958, S. 139.
ホルノー、森田孝訳『徳の現象学 徳の本質と変遷』白水社、一九二頁。
- (7) Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity* (1972), Reprint of the 1974 ed. New York/London 1980, p. 4. トリリング、野島秀勝訳「誠実」とほんものゝ近代自我の確立と崩壊」法政大学出版局、九頁。トリリングは、誠実という言葉が英語の中に登場するのは、一六世紀になってからだと指摘している。Trilling, *ibid.*, p. 13, 同書、二三三頁。
- (8) Walch, J. G., *Philosophisches Lexicon*, Band II, Vierte Auflage (Leipzig 1775), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968, S. 1442.
- (9) *Ibid.*, S. 1443.
- (10) Comte-Sponville, André, *Petit Traité des Grandes Vertus*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, p. 29. コント＝スボンヴィル、中村昇、小須田健、C・カンタン訳「*virtus*をかながら「徳」といつて」紀伊國屋書店、三四頁。
- (11) Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ethica philosophica*, 3te Auflage, Halle 1763, § 338-347.
- (12) 近年の文献学的研究成果であるシュヴァイガーの著作では、「ロリンヌ道徳哲学」へと編集されたカントの講義は、七四・七五年、七五・七六年、七六・七七年のいずれかの冬学期に行われたものであらうと推測されている。Schwäger, Clemens, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, S. 157.
- (13) Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden, S. 139. ホルノー、前掲書、一九二頁。
- (14) Comte-Sponville, *Petit Traité des Grandes Vertus*, p. 28. コント＝スボンヴィル、前掲書、二三三頁。
- (15) Bollnow, *ibid.*, S. 149. ホルノー、前掲書、二〇五頁。
- (16) Comte-Sponville, *ibid.*, pp. 30-31. コント＝スボンヴィル、前掲書、三六

- 頁。
- (17) Trilling, *Sincerity and Authenticity*, p. 45. トリリング、前掲書、六九頁。なお、トリリングは「*virtus*」を「*virtue*」にちなむ「誠実や」批判を念頭に置いている。
- (18) Riedel, Manfred, *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1989, S. 76.
- (19) この区分は晩年の『実用的見地における人間学』になっても採用される(Ⅴ 286ff.) ものだが、「*virtus*」はこの区分の内容に立ち入らない。ただし、そこで氣質が憂鬱質の人は「自分自身に関わるあらゆる事柄に非常に重きを置く」(Ⅴ 288)と言われていることは、小論の第三章に関連して「注目に値する」。
- (20) 「*virtus*」では「目的の必然性」という用法が見られるが、七〇年代の「ロリンヌ道徳哲学」講義では、必然性(necessitas)と拘束力(Verbindlichkeit)が別物であることが注意される。その際、拘束力(強制)に当たるラテン語は *necessitatio* である(XX 256)。
- (21) Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760, § 43.
- (22) Moore, George Edward, *Principia Ethica*(1903), Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 6-7.
- (23) すでに多く指摘されているように、ハチンソンに代表される道徳感覚説との関係や「*virtus*」に見出すのは容易である。実際、この論文(Ⅱ 300)にも「*virtus*」はたやはり六〇年代の文章(Ⅱ 311)にも、彼の名が見られ、後者ではシャフツペリやヒュームの名も挙がっている。
- (24) Denker, *The Vocation of Being Human*, p. 135.
- (25) この転換がいつ頃どのような理由で生じたのかは、さらに詳しい研究が必要である。それに関して中心になる問題は、理論理性と異なる「実践理性」という観念をいつカントが懐き始めたかである。この件に、デンカーがカントの道徳的感情論に対する態度の変化を「視覚者の夢」(一七六六年

(26) に見つゝ (cf. Ⅲ 335)、彼の論文を次のように締めくくっているのは参考に
なるかもしれない。「人間であることの使命は自律的であることだとカント
が知ったのは、一七六六年のことである。」Denker, *ibid.*, p. 154.

(27) Conte-Sponville, *Petit Traité des Grandes Vertus*, p. 34. フント＝スポン
ヴィル、前掲書、四二頁。

(28) この命題は一般には「誠実に生きよ」と訳される。candor (誠実さ) か
ら区別するためにここでは「気高く生きよ」と訳したが、その内容は重なり
合う。なぜなら、すでに見た「実用的見地からの人間学」からの引用
(Ⅲ 295) では、人間は誠実さを自分の格率に採用したときに、自らの尊厳
を意識できるとされていたが、この命題も、「他人に対してたんなる手段と
なることなかれ」という意味をもっているという点で、自らの尊厳を毀損
されないようにせよと命じているからである。なお、この命題は、「コリン
ズ道徳哲学」講義では「倫理学の普遍的原理」として提示され「君を尊敬
や尊重の対象にするようなことを行え」と言い換えられている(Ⅲ 280f.)。

(29) 菅沢龍文氏は、この「内的」を「自己自身に対する」の意に解し、この
第一の法義務を「法における自己自身に対する完全義務」であるとしてい
る。菅沢龍文「カント『道徳形而上学』における虚言の禁止」、『哲学年誌』
第二四号、法政大学大学院人文科学研究科哲学専攻、一九九三年。同「カ
ント『法論』における内的完全義務―ヴォルフ、クルージュウスとの対比」、
浜田義文、牧野英二編『近世ドイツ哲学論考 カントとヘーゲル』、法政大
学出版局、一九九三年、所収。

(30) cf. Rischmüller, Marie, *Anmerkungen der Herausgeberin, in: Kant,
Immanuel, Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des
Schönen und Erhabenen* (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, S. 167.

(31) 確かに、道徳の最上原理としての定言命法のレベルで結果が問われるこ
とはない。しかし、義務として命じられる行為を遂行する際には、やや事
情が異なる。たとえば、他人に対する不完全義務としての「他人の幸福」

追求は、他人の目的を自分の目的としてその促進に寄与することであるか
ら、相手に結果として何が生じるかに無関心ではいられないからである。

(32) これは「自己自身に対する義務」が存在することの十分な説明とは言え
ない。実践理性が自己を拘束する力の源泉であるとしても、そこで命じら
れる行為がすべて对他関係の行為であり、自己自身に向かって命じられる
行為が存在しないということも考えられるからである。むしろここでは、
すでに『道徳形而上学の基礎づけ』において「人間性の定式」と共に示さ
れた、人間であることの価値(尊厳)が前提されていると見るべきであろう。
なお、この箇所の議論の問題性を正しく指摘した論文に次のものがある。
寺田俊郎「カントにおける「自己に対する義務」の問題」、日本哲学会編
『哲壇』第四六号、法政大学出版局、一九九五年。寺田氏は、カントの実践
哲学の枠内では「自己自身に対する義務」が存立し得ないことを主張して
いるが、小論は、カントの義論の不十分さを踏まえてなお、彼の実践哲学
においてそれが成立し得るといふ見通しの下で論じている。

(33) カントが論文「思考の方向を定めるとはどういうことか」(一七八六年)
で、「理性が自己自身に与える法則以外のいかなる法則にも服従しないこ
と」に思考における自由の一つの契機を見ている(Ⅲ 256)ことも、これに
関連する。ここでは、自己自身との一致(誠実さ)がなければ、自由が失
われることが示唆されている。

(本論文は二〇〇一年度特定課題研究費による研究成果である。)