

## 「道徳性」概念の再検討

——カントの世界市民主義との関係において——

御子柴 善之

はじめに

カントがその倫理思想において、「道徳性 (Moralität)」と「適法性 (Legalität)」とを区別したことは有名である。ある人が道徳的義務を、それが義務であるがゆえに遂行するとき、その行為は道徳性という価値をもつ。他方、ある人が道徳的義務を、その義務以外の動機に基づいて遂行するとき、その行為は、確かに悪しきものではないものの、道徳的価値をもたない。後者の行為は適法性を持つのみである。両者の区別は、一般的には以上のように理解される。この理解はカント自身の記述に即したものであり<sup>(1)</sup>、なんら曲解でなく、むしろ「道徳性」概念を理解するための、ひいてはカントの倫理思想を理解するための骨格をさえ成している。さて、この区別において道徳的価値なきものとして、いわば「道徳性」の引き立て役として位置づけられた「適法性」概念は、一九

八〇年代から急激に進んだカント法哲学の研究によってその面目を新たにした。たとえば、ケアステイニングは、適法性は中途半端な道徳性ではない、あるいは、道徳性の半分しか価値をもたないものではない、と主張した<sup>(2)</sup>。実際、適法性の対義語は、道徳性ではなく「違法性 (Illegalität)」である。道徳性は意志の質にかかわるが、適法性は行為の質にかかわるのである。ヘッフェは、カントが道徳性と適法性とを対義語関係においたのは、彼の倫理学的思考が個人を出発点にしているからであり、人格の複数性から出発しなかったことが適法性の評価を誤らせたのだと指摘する<sup>(3)</sup>。このような解釈の動向において、適法性は道徳性とのいわば対抗関係から解放されたのである。

他方、私たちが道徳性を理解しようとするときには、あいかわらず適法性との対比が呼び出される。これは、たんに表面的に世間「よし」と記述される道徳の行為を実行した場合でも、その行為における意志がどのようなものであるかにこそ本来の道徳の場がある

のだとカントが考えているという理解に基づいている。この理解もまた誤ったものではない。彼の「純粹意志」概念も「定言命法」概念も、この理解と矛盾しない。しかし、「道徳性」概念の理解があくまでも「適法性」概念を前提とするのであれば、そこには、道徳性は適法性に対して（より以上のもの）だという理解しか生まれない。道徳性についても適法性との対抗関係から解放した理解を手に入れることはできないだろうか。

そこで小論では、第一に、「道徳性」概念を再検討することを課題とする。あらかじめその方向性を示すなら、カント晩年の著作『道徳形而上学』において、体系としての「道徳 (Moral)」が「法論 (Rechtslehre)」と「徳論 (Tugendlehre)」とを包摂するものとして位置づけられ (VI 212)、また「道徳的法則」が「法理的法則」と「倫理的法則」とを包摂するものとして位置づけられるように (VI 214)、小論は「道徳性」概念にも、法と倫理とを包摂する性格を見出そうとする。その核心は「選択意志の規定根拠における自由」に見定められることになるだろう。第二に、小論は、ここに道徳性の名において取り出される「自由」が、特定の国民国家の人民を、その国家的枠組みにのみ基づく思考から「自由」にするという点を取り出し、道徳性こそがナショナリズムからひとを解放するものであることを明らかにする。カントが世界市民主義に与する哲学者であることは周知のことである。しかし、彼が公的な法的体制を国内法、国際法、世界市民法という順序で論じるがゆえに、世界市民法

や世界市民主義は、国際法との関係において、国際法の彼方で論じられるという見え方を生む可能性がある。しかし、小論ではむしろ、特定の国家において生きる個人が、その道徳性を介して世界や世界的な諸課題に関係できるのだという理路を明らかにしたい。実際、カントは、人間学にかんするひとつのレフレクシオンで次のような対比を示している。すなわち「市民的なもの」が「最大の合法的なもの (自由と平等)」に関係づけられるのに対して、「世界市民的なもの (Cosmopolitische)」は「高度の道徳性 (die große Sittlichkeit)<sup>4</sup>」に関係づけられるという (Ref. 1524, XV 897)。こゝには「市民的なもの」と「世界市民的なもの」とが異なる次元に位置づけられること、また後者こそが道徳性と関係することが示唆されている。

小論は、道徳性を論じるための手掛かりを、まずカントが一七九三年に公にした論文「理論においては正しいかもしれないが、実践にとつては有効でない、という俗言について」(以下、「俗言論文」と略す)の第一章に求める。そこで彼は「道徳一般」という概念を表題に掲げながらも、もっぱら道徳性を論じているからである。次に、道徳性概念そのものを明らかにするために、カントの他の著作を視野に入れる。特に、一七七〇年代の講義に由来する講義録における「善性」概念に着目し、「道徳性」概念と「善性」概念の異同を検討する。それらの検討を介して、道徳性がどのように私たちをナショナリズムから解放するかが明らかになるだろう。最後に、現

代の倫理的問題において、道徳性に根差した世界市民的思考がどのように表れているかを検討することで、一八世紀の思想の今日的意義を明らかにする。ここでは、地球温暖化問題に対する国際的取組ならびに核兵器禁止の動向を例として挙げて、検討を試みる。

## 一、道徳一般、道徳性、最高善

「俗言論文」は三章からなっている。その第一章は「道徳一般における理論の実践に対する関係について」という表題をもっている。第二章が国内法を、第三章が国際法を扱うのに対して、第一章では「道徳一般」が論じられるのである。また、それぞれの章でカントは、特定の哲学者の所説を念頭に置いている。第一章はクリステイア・ガルヴェ、第二章はトマス・ホップズ、第三章はモーゼス・メindelスゾーンである。特に、第一章は、カントの同時代人であるガルヴェ（一七四二―一九八）がカント倫理思想に加えた批判に対する反批判を企図して執筆されている。ここでカント自身は、かつて自身が公にした倫理思想に対する（読者）として、その理念を簡潔に説明している。このような（読者）が（著者）に対してもつ優位性については、かつてカント自身が『純粹理性批判』でプラトンを念頭に書いたことが想起される。すなわち、「日常会話においても著作においても、著者が自分の対象について表明している思想と比べてみると、著者が自分自身を理解している以上に、その著者を理

解することは珍しくなく。」(A314/B370)

なお、ここで問題領域を表現している「道徳一般」という概念でカントが何を考えていたかについて、彼自身は何も説明していない。しかしその内容は、「俗言論文」の緒論において「道徳的なもの（法義務あるいは徳義務）」(VII 277)とどう表現が見出されることから、容易に理解できる。すなわち、道徳一般とは法義務と徳義務とを包括する義務の総体である。この総体は、「俗言論文」でその実践における実行可能性が問題にされる道徳の理論を記述的にまとめたものであり、やがて一七九七年に『道徳形而上学』において体系的に展開されることになる。ちなみに、「俗言論文」で論じられる国内法も国際法も道徳形而上学の体系に包摂されることを鑑みるなら、この「俗言論文」第一章は私たちに同論文全体を包括する視点を提示するものであると解することができるだろう。

「俗言論文」第一章でカントが目指しているのは、幸福主義に根差したガルヴェのカント批判に答えることである。カントの倫理思想が、道徳の根拠に幸福を置く「幸福主義 (Eudamionismus)」を徹底的に拒否しながら、それでも幸福を視野に入れることを否定しないものであること、いやそれどころか幸福の促進を義務として論じるものでさえあることは、すでに周知のことである。しかし、カントの同時代においては、まずもって彼の幸福主義批判に基づく理論が、その実践における実行可能性という点で、幸福主義的な思想を抱えている哲学者の懐疑にさらされることとなった。小論は、ガ

ルヴェとカントとの対決をその詳細に至るまで検討することを課題とするのではないので、カントの所説を要約的に紹介するに留めよう。カントによれば、道徳とは、「いかにして私たちが幸福になるかではなく、いかにして幸福に値するようになるべきか」(VIII 278) を教えるものである。この際、人間は義務の遵守が問題である場合であつてなお (ebenda) 人間が本性上目的とするものの一つである幸福を拒否する必要はない。それを拒否すべきなのは、義務の規定根拠が問題になる場合である。義務の規定根拠に特定の目的を置くことは認められない。しかし、このような義務概念を介して私たちはむしろ「人間の意志にとつてのもうひとつの目的」(VIII 279) へと導かれる。この目的とは「すなわち、この世界で可能な最高の目的」である。詳しく表現するなら、「世界全体において、最も純粹な道徳性とも結びついた、この道徳性に適つた普遍的な幸福」(ebenda)、すなわち、この世における「最高善」である。

「俗言論文」第一章におけるカント自身によるこのような要約的な行論には、注目されるべきことが三つある。第一に、彼が「道徳一般」ではなく、もっぱら「道徳性」を問題にしていることである。そうすることによって彼は、「義務概念をそのままたき純粹性において」(VIII 286)、実践においても実行可能であることを示そうとするのである。第二に、この行論においては、道徳性概念が適法性概念と対比されることなしに論じられている。その点で、適法性とこの対比から解放された道徳性の理解を目指す小論にとつて、ここで

のカントの行論は重要である。第三に、カント自身、行論において必ずしも本来的でないとしつつも、相当の詳しさと最高善論を展開している。もちろん、これもまたガルヴェを念頭においた記述ではあるが、この最高善論こそが世界市民主義へと道徳性を架橋することになる。

さて、カントは行論を貫く視点として、「善とつう語 (das Wort des Gutes) の二義性」(VIII 282) を指摘する。「善」に二義があることを見定めることによって、道徳的な義務の遵守と自分の幸福追求とを峻別できるからである。彼は、ここで提示される区別を、すでに『道徳形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』と略す) 第一章の冒頭で提示している (IV 393ff) が、<sup>(5)</sup>ここでは次のように明記する。すなわち「善」は「それ自体で、そして無制限に善く (gut)、それ自体で悪であるものと対をなす」ものであるか、それとも「つねに制限された仕方でのみ善い (gut)」かのいずれかである (ebenda)、と。前者の善は、『基礎づけ』において、「善意志」の「善」にのみ見出されるとされたものと同じである。後者の善は、「より劣つた善と、あるいはより優れた善と比較される」(ebenda)。なにかある行為は他の行為に對し、その目的を実現するという点で、その行為は他の行為に對し、比較においてよりよい。すなわち、このようにある行為が目的を実現することは、なるほどよいことである。ひとは確かにそこで満足を手に入れる。カントは、このよう

に任意に根拠とされたすべての目的が実現されることを「幸福 (Glückseligkeit) (ebenda) と呼ぶ。したがって、このような比較上の「善」は「幸福の領野 (Feld der Glückseligkeit) (VIII 283) に位置づく。

他方、「それ自体でまた無制限に善い」ものは、幸福の領野とは「異なる領野に基づく善」(ebenda)である。カント自身はこの「異なる領野」がいかなるものであるかについて明記していないが、小論では、この「異なる領野」が道徳性そのものを指しているという解釈を試みる。あらかじめ記すなら、ここには解釈上の分岐点がある。道徳性がこの「異なる領野」に〈由来するもの〉であると考えるか、あるいは、道徳性こそがこの「異なる領野」そのものであると考えるか。前者の解釈は、小論の冒頭でも言及した、「価値」としてのみ道徳性を解する立場に定位している。後者の解釈は、そのように限定された解釈に疑義を呈するものであり、小論はこの解釈を試みようとするものである<sup>(6)</sup>。

カントは、この領野においては、いかなる任意の目的も「顧慮されない」(ebenda)という。ここでは、道徳法則だけが選択意志の規定根拠である。このように道徳法則〈だけ〉を規定根拠とするという事態を、カントは「純粋性 (Reinheit)」という概念で表現する。この点で、道徳性の「真の価値」はその「純粋性」に見出されることになる (VIII 284)。カントはさらに次のように記している。

しかし、人間が自分の義務を完全に非利己的に実行すべきであること、そして、義務概念をまったく純粋に (ganz rein) 手に入れるために、自分の幸福への欲望を義務概念から完璧に切り離さねばならないこと、こうしたことを人間はきわめて明晰に意識している。(ebenda)<sup>(7)</sup>

ここでは、義務遂行が任意の目的を顧慮して行われるべきでないことが非利己性への言及によって表現され、純粋な義務概念と幸福追求との峻別が不可欠であることが指摘されているのみならず、この両者が明晰に意識されていることが指摘される。道徳的に何をなすべきかが問題になるとき、ひとは純粋に考えそして非利己的に振る舞わねばならない。これを誰もが明晰に意識している、とカントは言うのである。彼にとってこの指摘は、「義務概念を根拠とする理論」が実践にとって有効であることの証明を目的とする「俗言論文」の意図を実現するためのものである。「純粋性」に依拠することで、この証明が容易にできると彼は考えている (vgl. VIII 286)。ここには、どんなに世間的に「よし」とされる行為でも、それが利己的な動機に基づいて実行されたことが露わになるなら、その行為の道徳的価値が雲散霧消するように感じられる、という私たちの日常的な立場への接近が見られる。カント倫理学を代表するかのよう位置づけられる命題、すなわち「人間は、それをできることを意識している。なぜなら彼はそれをすべきだからである」<sup>(8)</sup> (VIII

287) もこの文脈に位置づけられる。いったん「すべき」という意識をその純粹性の名において単純に手に入れたなら、その「すべき」の実践的〈必然性〉が〈可能性〉を前提している以上、その義務は実行可能であると意識されるというのである。

しかし、カントが次のようにも記していることには注意しなくてはならない。

私はすすんで認めよう。誰も、自分の義務がまったく非利己的に実行されたら、確実に意識することなどできないことを。

(VIII 284)

カントは、『純粹理性批判』以来 (A551Anm./B579Anm.)<sup>(9)</sup> の問題に繰り返し言及している。周知のとおり、同書では自己意識と自己認識との峻別が行われている。ただし、ここで問題になっているのは、カント自身の記述に反して、人間の自己意識ではなく理論的な自己認識であることに注意しなければならない。なぜなら、「実行された (ausgeübt haben)」という完了形に表現されているとおり、ここでは過去の行為における義務の遂行が問題になっているからである。過去の出来事である以上、これは時間における認識の対象である。人間はどのようにしても自分の選択意志の規定根拠が純粹であるかどうかを決して認識することができない。なぜなら、ことからは理論的認識の可能性の限界を超えた自由にかかわっているから

である。しかし、このことはカントの所説を無効にしない。彼は次のように指摘する。すなわち、人間は「純粹性に向かって努力しようというみずからの格率を意識する」(VIII 285) ことはできるのであり、義務の遵守にはこの意識があれば十分である、と。「純粹性」の単純さと把握しやすさは、この意識において有効に機能するのである。

もつとも、選択意志の規定根拠におけるこのような純粹性は、道徳的に善くあらうとする人間の努力において、いつまでも理念的な目標に留まらざるを得ない。人間は自然的存在である以上、その行為もまた自然的状況において実現する。そうした状況に由来する経験的動機が選択意志の規定根拠から根絶されることはあり得ず、したがって、完全な純粹性が実現することもあり得ないからである。

この点に道徳性概念の規範的性格を見ることができよう。

最後に、「俗言論文」第一章においてカントがこの世界における「最高善」<sup>(10)</sup> を論じていることの意義を確認しておこう。彼はすでに『実践理性批判』や『判断力批判』で「最高善」概念を論じてきたが、ここで「純粹理性の理想」(VIII 279) として論じられる「最高善」も内容的にそれらと変わらない。ここでのカントの課題は、まず「最高善」が道徳性のみならず幸福をも含むものであることを確認し、そこに幸福が含まれるにもかかわらず「最高善」の実現を目指す努力が決して利己的なものにならないことを指摘することである。しかし、ここには「俗言論文」全体にかかわる意義を見出すことも

できるのではないだろうか。ここで論じられる「最高善」は「世界の最善 (Wohlestes)」として表象されるが、これは人類にとつての究極目的であり、人間がそれを「全力で」促進する使命を与えられているものである (V 433)。カントはこのような「世界の最善」に関心をもつ人を「世界市民」と呼ぶ (vgl. XV 315f. Ref. 1170)。すなわち、自分の中に世界があると考えるのではなく、世界の中に自分が生きていると考え、その世界の最善を目指す人こそが世界市民なのである。したがって道徳性は、このような最高善概念に含まれることを介して、世界を改善するという課題と結びついているのである。ここに、カントが「世界市民的なもの」が「高度の道徳性」に関係づけられると考えた、ひとつの根拠が見出される。他方、このような最高善概念が前提となることで、幸福を求める外的自由の共存を図る国内法、さらには国際法へと議論が展開できるとするならば、「俗言論文」第一章における最高善論は、論文全体を包括する視野を提供していると言えるだろう。

## 二、道徳性の概念

「俗言論文」では道徳性が、適法性との対抗関係を離れて論じられ、純粋性がその徴表として取り出された。ただし、出発点において善の二義を指摘し、それを峻別して「それ自体で、そして無制限に善く、それ自体で悪であるものと対をなす」ような善を論じるという

行論は、道徳性を何か他のもの（幸福）との対抗関係から解放していないのみならず、道徳性と絶対的な善という価値との同一視を帰結しかねない。このような理解は、小論の冒頭に記したように全面的に間違つたものではない。しかし、カント自身の記述には、このような理解を疑わせるものがある。『純粋理性批判』から引用してみよう。

諸行為本来の道徳性（功績と責罪）は、私たち自身の行為のそれさえも、私たちにはまったく隠されたままである。(A51Ann./B579Ann.)

これは、先の引用文 (VIII 284) と同じ問題に言及しているものだが、注目すべきは、道徳性が功績のみならず責罪とも関係づけられている点である。功績は行為の帰責に際して積極的な価値をもつものであるから、それが道徳性と関係することに疑問はない。しかし、責罪は行為の帰責に際して消極的な価値を持つものであるから、それが道徳性とのように関係するかは自明のことでない。ここに、道徳性を善と同一視する理解の困難が現れる。私たちは、道徳性の領域において責罪をも理解するために、道徳性概念そのものを再検討する必要がある。

さて、「俗言論文」で取り出された純粋性は、カントの倫理思想においてさまざまに表現されている。たとえば、道徳的命法の定言

的性格、純粹理性の實踐的使用、意志の自律である。<sup>(11)</sup> これらの概念はいずれも、道徳法則による意志規定の直接性を含意している。また、このような直接的な意志規定は、傾向性のような自然法則的秩序の介入を拒むものであるがゆえに、このような規定によってこそ意志の自由が実現する。この観点から、道徳性の徴表をなす純粹性は、人間の自由を表示するものであり、先に〈幸福という領野〉から区別された〈道徳性という領野〉は自由の領野であると考えることができる。実際、『純粹理性批判』からの先の引用文も、自由に基づく行為の帰責にかんするものだった。このように考えるなら、道徳性を善と即座に同一視する必然性はなくなる。さらに言えば、「俗言論文」において「それ自体で、そして無制限に善く」あるものは、「それ自体で悪であるもの」との対性において語られていた。道徳性の領域に「悪」の可能性を見るには、このようにそれを自由の領域と見るのが適切ではないだろうか。

さらに、〈自由の領域〉としての道徳性は、意志の自律と関連づけられて、自律的自由の領域と解されるべきである。『道徳形而上学の基礎づけ』から引用する。

したがって、道徳性は、諸行為の意志の自律への関係である。意志の自律とは、意志の格率を介した可能的な普遍的立法のことである。(IV 439)

これは、道徳性とは道徳的価値のことである、という理解に基づいては、解釈することの困難な文である。「道徳性は…関係である」という表現が、道徳性を価値と読むことを拒んでいるように見えるからである。この文を次のように解することはできないだろうか。ある行為は、それが意志の自律に関係することで、道徳性の領域に帰属する、と。さらに敷衍するならば、なんらかの行為が（体系としての）道徳にその対象として帰属するのは、その行為が意志の自律に関係している場合である、と。

道徳性の領域を自律的自由の領域と考える解釈可能性を裏付けるために、ここで一七七〇年代のカントの講義録に見られる「善性(Bonität)」概念<sup>(12)</sup>を検討してみたい。というのは、仮に道徳性と道徳的善とを同一視することができるとしたら、道徳性とは善性とも言い換えることができると思われからである。次の引用文には、この「善性」という概念が「道徳性」という概念とともに使用されている。

私たちの自由な行為 (unser freies Thun und Leben) は、内的な善性を持ち、それゆえに道徳性という直接的で内的な絶対的価値を人間に与える。(XXVII 247)

先に小論は、道徳性の領域を（自律的）自由の領域であると記したが、この引用文は、内的善性が自由と結び付けられ、他方で道徳



性が価値として語られている。これは小論のこれまでの行論を無化するかに見える事態だが、この「善性」という概念が一七八〇年代以降、使用されなくなることが重要である。この事態について、「善性」概念の内実がやがて「道徳性」概念に回収され、道徳性概念の多面性を形成することになると解してみたい。

まずは、自由な行為と内的な善性との関係を明らかにしよう。自由な行為は、その行為以外の何ものにも拘束されていない。より詳しくは、その行為を選択する選択意志以外の何ものにも拘束されていない。もつとも、いかなる行為にも目的はあるので、自由な行為は、その行為そのものを目的としている。だからこそカントは、内的な善性は「行為そのものの善性」(XXVII 256) であるという。行為の外部に結果としての善性を前提しないのである。この文脈において、内的な善性は「道徳的善性 (Bonitas moralis)」とも呼ばれ、「実用的善性 (Bonitas pragmatica)」ならびに「蓋然的善性 (Bonitas problematica)」から区別<sup>13)</sup>される (vgl. XXVII 255f.)。

次に、この引用文では、自由な行為が「人間に」絶対的価値を与える」と記されている。これは、自由な存在としての人間が尊厳という絶対的価値をもつという思想の表現である。そうしてみるとここでの道徳性は尊厳という価値の表現であると言える。ここには、行為の価値と人格の価値にかんする、カントのいまだ未整理な思考を見ることが出来るものの、以上のような思考の全体が八〇年代に引き継がれていることも事実である。七〇年代の講義録からの次の引

用文には、後年の道徳性概念に向けて、さらに示唆的な内容を見出すことができる。

したがって、道徳的善性は、規則による私たちの選択意志の支配である。ここで規則とは、自分の選択意志のすべての行為を普遍妥当的に一致させるものである。また、すべての自由な選択意志の一致の可能性の原理となる、そのような規則が道徳的規則である。(XXVII 257f.)

この引用文の内容は、後年のカントが『道徳形而上学』において法について書いていることとさえも一致している。「法とは、その下で、ある人の選択意志と他の人の選択意志とが自由の普遍的法則に従って共に合一され得るような諸規定の総体である。」(VI 230) 善性について書かれた、規則の下での「すべての選択意志の一致」が、やがて法についても語られることになるのである。このような善性の概念が消え去り、道徳性概念に回収されるとしたらどうだろうか。道徳性概念に、徳義務のみならず法義務をも根拠づける基礎を見出そうとする小論の解釈が、それによって肯定されるのではないだろうか。

なお、善性概念が消え去り、道徳性概念へと統一されていく過程で見逃されてはならない論点がある。それは、善性概念が「神の (Göttlich)」(XXVII 263) 選択意志と密接な関係をもっていたとい

う事実である。<sup>(14)</sup>二つの引用文を挙げてみよう。

すべての道徳性の基礎を含んでいる最上の選択意志は、神の選択意志である。(ebenda)

しかし、神が意志するのは、行為でなく心である。心が道徳的心術の原理である。したがって、神が意志するのは道徳的善性であり、そしてこの道徳的善性が報いるに値するものである。(XXVII 274)

批判期のカントは、善性の概念を用いないのみならず、このように道徳性を神の選択意志と関係づけることもない。自律的自由の領域としての道徳性は、このような神の選択意志からの独立をも含意しているのである。すなわち、人間はみずから、神による世界創造の目的や目標を前提することも、神による賞罰を前提することもなしに、自分の意識を規定することができるのであり、自分の行為の目的を設定できるのである。

以上の議論をまとめよう。道徳性の概念は、傾向性に表れるような自然法則からも神の選択意志からも自由な、自律的自由に立脚するものであり、規範的概念として法義務をも徳義務をも基礎づけるものである。また、神の選択意志からの自由は、人間が人類レベルで義務として表象する最高善概念をも、神の世界創造の目的から解

放することになる。道徳性のこのような理解を踏まえて、再度、小論の冒頭に掲げた問い、すなわち道徳性と世界市民主義との関係の問題に帰ろう。世界そのものと世界にとともに住む人びとに関心をもつような人が世界市民である。カントによれば、こうした人はエゴイストに対置される人である(VII 130)。エゴイストが自分自身の個人的な幸福への傾向性に縛られているとしたら、世界市民はそうした傾向性から自由であり得ねばならない。さて、ここで国民国家の課題に目を向けるなら、それは一面において、すべての国民の安寧と共通の福祉を確保することである。<sup>(15)</sup>この側面に定位するとき、エゴイストは同時に国家主義者であることが可能である。国家の存立が当人の幸福追求を可能にするからである。すると、世界市民であるためには、自分の幸福への傾向性から自由でなければならず、さらに国家に依拠した思考からもみずからを引き離すことができなくてはならない。それを実現するひとつの方途は、世界に住むすべての人間の平等を考えることである。そして、この平等こそが普遍性を尊重する道徳法則、すなわち「道徳性の最上原理」に含まれているのである。<sup>(16)</sup>(IV 392, 421)。カントにとっては、すでに道徳性において、個人の傾向性のみならず国家に依拠した思考からの解放の必然性が考えられているのであり、そこに道徳性と世界市民主義との関係が拓かれるのである。

### 三、ナショナリズムに対峙する道徳的世界市民主義

道徳性と世界市民主義をめぐってこれまで考察してきたことがどのような倫理的課題として具体的に表れているかを、近年、台頭著しい自国中心主義に対峙することで検討したい<sup>(17)</sup>。もっとも世界市民主義には多様な形態がある。最新の研究書では、道徳的世界市民主義、政治的世界市民主義、文化的世界市民主義、経済的あるいは商業的世界市民主義、さらには認知主義的世界市民主義の存在が指摘されている<sup>(18)</sup>。カントの世界市民主義は、道徳性に根ざすものとして、道徳的世界市民主義である。さて、カントの世界市民主義は、一方で、純粹実践理性によって人類の道徳的究極目的としての「世界の最善」を促進するように義務づけられている。他方、周知のとおり、彼はその政治哲学において世界共和国の理念を展開することなく、むしろ国際連盟、すなわち「自由な諸国家の連合」の構想を採用している (VI 354, 357)。すると、ある人が世界市民であろうと意志する場合、その人は同時に特定の国籍をもつ国民でもあることになる。この二重性が世界市民にどのような義務を課すことになるだろうか。ここでは二つを挙げておきたい。

第一に、同時に世界市民であろうとする国民は、人間の自由の平等という観点から既存の法的体制や政治を繰り返し批判的に検討しなくてはならない。そうすることで、国内外におけるあらゆる形態

の差別を解消し、国際社会の平和を危機に陥れるさまざまな事態を回避しなくてはならない。こうした差別や平和の危機は、しばしば国家に依存した思考法によってもたらされるからこそ、世界市民的思考法はそれを相対化しつつ、問題状況を明らかにし、解決の方向を探らなくてはならない。加えて、このような批判は、確かにあらゆる法的体制や政治活動に向けられてよいが、それでもやはり自国の法体系や政治に向けられなくてはならない。国民は、一般的に言って、自国の法体系や政治の動向について他国のそれよりも多くの情報をもっているからである。クラインゲルトは、国民の自国に対するこのような批判的な政治参加を、一八世紀の共和主義の伝統における意味でのパトリオティズムの表れであると指摘する<sup>(19)</sup>。この意味のパトリオティズムをカントも共有しているのである。

第二に、同時に世界市民であろうとする国民は、自国民であろうと他国民であろうと、他の人間たちと協働しなくてはならない。人類の道徳的究極目的としての「世界の最善」を持続的に促進することは、一人の人間にできることではない。この可能性は、即座に他人との連帯を要求する。なお、ここで「世界の最善」という目的が理念的なものであることも指摘されねばならない。神の創造のような目的から解放されたこの理念は、その具体的な内容をもっておらず、ましてや誰かにその内容を決定されるものではない。むしろ、現在の世界に見出される不平等や貧困あるいは地球温暖化のように、問題として取り出されるものをひとつひとつ解決していく方向の彼

方に、いわば〈虚焦点〉として見定められるようなものである。

このような協働において国民は、自国の政治や国家に依存した思考から自由になり、直接的に世界にとともに住む人びとと結びつくことができる。今日、そのような動向は、NGOや市民社会(civil society)と呼ばれる共通の道徳的利害関心に基づいて形成された団体の活動に見出すことができる。というのは、そうした団体が、たとえば国際連合によって開催された国際会議に参加して意見を表明することが可能になっているからである。このような動向は、一九九二年に開催されたりオ地球サミット以降、顕著になった。日本でも、一九九七年に京都で開催された国連気候変動枠組条約第三回締約国会議において、市民グループからなる「気候フォーラム」が重要な役割を果たしたことが指摘されている。<sup>(20)</sup>

最後に、道徳的世界市民主義がナショナリズムと対峙した具体例を一つ挙げておきたい。二〇一七年七月七日、国際連合は一二二か国の賛成を得て、核兵器禁止条約を採択した。唯一の被爆国と称し平和憲法を擁する日本は、同年三月の最初の会議に参加したのみであり、それも条約への反対と以降の会議への不参加を表明するためだった。日本政府の見解は、核兵器保有国の参加なしに締結された条約は、保有国と非保有国との亀裂を深めることにしかならないというものだった。他方、この国際会議には、二〇〇程度のNGOの代表者が参加した。<sup>(21)</sup> そのひとつが日本原水爆被害者団体協議会(日本被団協)である。

日本被団協は、この条約の採択に際して声明を出したが、その一部を引用する。

「核兵器の使用の被害者(nibakusha)の受け入れがたい苦しみ」に心を寄せた条約の前文は、一発の核兵器がもたらした非人道性を明記しています。<sup>(22)</sup>

ここで被団協が注目しているのは、「被害者(nibakusha)」への言及のみならず、核兵器の「非人道性」の明記である。国際条約における核兵器禁止の根拠として、ひとつには国家の安全保障を挙げることができる。しかし、この声明が、そうした国家に依存した思考でなく、むしろ核兵器使用がもたらす「非人道性(inhumanity)」に注目するところに、小論が検討してきた道徳的世界市民主義との連関を見出すことができる。人道性の問題は、普遍的な道徳の問題だからである。

### おわりに

小論は、カントの道徳性概念を再検討することで、それが選択意志の規定根拠の純粋性を特徴とするものであることを明らかにし、道徳性の領域が自律的自由の領域であることを明らかにした。もちろん、カント自身の記述にも見られるように、これによって道徳性

を道徳的価値と同一視する立場が廃棄されることはない。むしろ、小論の方が、二〇世紀の超越論哲学的視点からカントの所説を見直そうとする試論としての性格を強く帯びていることは認めざるを得ない。この点を確認した上で、小論の冒頭で言及した、カントのレフレクシオンに戻ろう。ここでは、「市民的なもの」についての言及もあり、それが「最大の合法的なもの（自由と平等）」に係づけられていた。小論が提示した見解からすれば、この合法的な自由は道徳性の概念に含まれているということができらるだろう。しかしひとは、世界市民主義に目を向け、世界の最善に関心をもつやいないや、もはや国民国家的思考の枠内に留まることができないのである。

#### 注

- (1) カントの諸作からの引用は、いわゆるアカデミー版全集から行い、出典箇所はその巻数（ローマ数字）と頁数（算用数字）で示す。なお、『純粋理性批判』からの引用における出典箇所は、初版（A）と第二版（B）と頁数（算用数字）で示す。
- (2) Kersting, Wolfgang, *Wohleordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3. erweiterte und bearbeitete Auflage, Mentis, Paderborn 2007, S. 142.
- (3) Höffe, Otfried, *»Königliche Völker«. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, S. 112f.
- (4) カントは *Sittlichkeit* を *Moralität* の同義語として使用する（VI 219）。カント哲学を論じる小論も両者を区別することなく、「道徳性」と訳す。

#### 「道徳性」概念の再検討

とにする。

- (5) 日本語では、「よい」という語に異なる漢字をあてられる。たとえば、「良い」や「善い」である。こうした区別は、ここで指摘されるような多義性に陥ることを免れるもののようにも見えるが、その用法に厳格な規定があるわけなので問題状況は変わらない。他方、西洋哲学においても、つねに「善」の多義性が指摘されるわけではない。
- (6) この解釈は、二〇世紀における超越論哲学の動向を引き受けた、アンネマリー・ピーバーの『倫理学入門』における、道徳と道徳性との区別へと関連するものである。Pieper, Annemarie, *Einführung in die Ethik*, Francke Verlag, Tübingen 1991.
- (7) 義務遂行における非利己性については、倫理学上の立脚点が異なるにもかかわらず、ショーペンハウアーも最重要視している。「したがって、エゴイステイックな動機がないことが、道徳的価値の基準である。」彼はこの基準を、「規範的」にひたすら「記述的」に提示する。Schopenhauer, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, S. 736.
- (8) この命題は「das ought implies can Prinzip」と呼ばれ、多様に解釈される。
- (9) カントは当該箇所では、ある行為が本来持っている道徳性を「完全な正義によって裁くことはできない」と記している。なせなら、行為が裁かれるとき、それはその行為の経験的性格によって裁かれるしかないが、まさにその経験的性格が、どのくらい自由の純粹性に基づくか、あるいはどのくらい行為者の気質のような自然に基づくかを誰も判定できないからである。これは、今日的な正義論や責任論をカントの所説に結びつけようとする際によく注意すべき論点である。
- (10) 周知のとおり、カントの最高善概念には二種類がある。ひとつは、個人に定位して、徳と幸福がともにあること、あるいは道徳性に比例して幸福が与えられていることが「最高善」と言われる（V 110）。もうひとつは、人類の歴史に定位して、世界が最善になること、すなわち、世界において

(幸福に値することとしての)「道徳性と幸福とがともにあることが「最高善」と言われる (V 125)。「俗言論文」第一章では、もっぱら後者が論じられる。

(11) このような一連の概念に「道徳的感情」は入らないと、「俗言論文」でカントは注意を促している。なぜなら、道徳的感情は「意志規定の原因ではなく結果だからである。」(VIII 283)

(12) カントが使用した *Bonität* や *Bonitas* という概念が、ラテン語で「善い」と意味する *bonus* に由来することは一見して明らかである。

(13) 善性のこのような三分は、やがて『道徳形而上学の基礎づけ』で表現される、命法の三分に対応している (IV 414f)。ただし、そこで使用された「蓋然的命法」という用語は、『判断力批判』の第一序論<sup>18)</sup>で訂正された「技術的命法」とされる (XX 200Anm.)。

(14) すでにこの論点を指摘した論文として、以下のものがある。河村克俊「善意志とその起源…カント前批判期の『ポニテート』概念」、関西学院大学『言語と文化』12、二〇〇九年。この論文では、善性概念が善意志の起源として位置づけられるとともに、善性概念と神の選択意志との関係を九〇年代のカントの所説にまでつなげて考える点で、小論とは異なる論点を含んでいる。

(15) もとより、これは国家の課題の一面である。幸福そのものの追求でなく、各人が自分の幸福を追求する自由を確保することこそが国家の課題であると考えることもできる。カントの国家観は後者に定位している。

(16) 近年、この論点は次の文献によって極めて明確に示された。Sensen, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2011.

(17) 小論は、二〇一七年九月七日にゲーテ大学 (フランクフルト) で開催された、第十一回日独倫理学コロキウムで行った研究発表の内容に基づいている。同コロキウムは「グローバル化時代におけるナショナリズムと世界市民主義」という共通テーマの下で開催された。なお、小論は、「道徳性と世界市民主義との関係を中心に論じるものであり、ナショナリズムにつ

つては立ち入った検討を行っていない。

(18) Cavalier, Georg. *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy, and Education for World Citizens*. Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2017. S. 45. Cavalier はさらに「道徳的世界市民主義にも二つの形態があることを指摘する。すなわち「強い(厚い)道徳的世界市民主義」と「弱い(薄い)道徳的世界市民主義」である。ここでカントの世界市民主義は後者に位置づけられる。彼にはパトリオティズムを評価する側面があるからである。なお、次の文献も、カントの世界市民主義を「道徳的世界市民主義」と呼んでいる。Kleingeld, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge University Press, 2012. pp. 15-19.

(19) Kleingeld, *ibid.*, p. 21.

(20) 井上有一「地球環境政治への市民的対応—温暖化防止京都会議と日本の環境NGO」、鬼頭秀一編『環境の豊かさをもとめて—理念と運動』、人間と環境12、昭和堂、一九九九年。

(21) 富田宏治「核兵器禁止条約の意義と課題」、かがわ出版、二〇一七年、一一頁。

(22) <http://www.n.e.jp/asahi/hidankyo/nhon/seek/img/170708-seime.pdf> (最終閲覧日: 二〇一七年九月一八日)