

カントの「定言命法」

山 口 勲

- (一) 二つの文脈
- (二) 《基礎づけ》の分析
 - 1) 序文
 - 2) 本文——批判的文脈から
 - a) 道德の原理
 - b) 定言命法
 - c) 自由の概念
 - 3) 本文——倫理学的文脈から
 - a) 《道德形而上学》
 - b) 道德形而上学
- (三) 分析の評価と展望

(一) 二つの文脈

《道德形而上学の基礎づけ》(1785)は、従来、二つの見解からよく利用されてきた。第一の見解によると、《基礎づけ》は《実践理性批判》(1788)を準備し、その内容を理解する補助として、実践理性能力の純粹に批判的部分を扱っている。第二の見解によると、《基礎づけ》は《道德形而上学》(1797)を準備し、その内容を理解する補助として、実践理性能力の純粹に倫理学的部分¹⁾を扱っている。ところでカントは、《基礎づけ》の序文でこの書物の意図を語り、「現在の基礎づけは道德の最高原理の探求と確立にほかならない」(S. 392)と書いている。そうすると《基礎づけ》に対する二つの見解は、この道德の最高原理をどう理解するか¹⁾に根拠をおいていることになる。

カントは《実践理性批判》の中で、批判の意味を説明している。「批判とは、

純粋理性は果して、またどうして実践的でありうるか、すなわち直接に意思を規定しうるかを研究するものである」と (K. d. P. V., s. 60)。この批判の意味に従うと、道德の最高原理は、<理性は実践的であり直接に意思を規定する>ことを究明する原理なのである。

倫理学の意味については注意を要する。カントは《道德形而上学》において、一般的義務論の体系を法論と徳論に分け、この徳の義務論を倫理学と称している。無論、このような徳の義務に関する研究も倫理学の仕事である。しかしカントが《基礎づけ》で語っている倫理学の意味は、これとかなり違う。カントが《基礎づけ》の本文で究明している道德形而上学は、法論を含めていなかったし、純粋道德哲学であって倫理学の純粋に合理的部分に相当するものであった。この倫理学の意味に従うと、道德の最高原理は、<倫理学の基礎的な純粋に合理的部分>を究明する原理なのである。

カントはこの道德の最高原理を定言命法の原理とも呼んでいるが、この<原理>というコトバは、上の二つの見解に対応させると次の二つの意味に解せる。第一に、《基礎づけ》がカントの倫理学的考察を含んでいるとすれば、この<原理>は「個々の行為の正・不正を考えるとき、その論理的出発点をなす行為の案内役、または一般化された規則」と定義される。すなわちこの原理は、われわれの行為の道德的価値が問われるとき、われわれがそれに従って行為すべき<規則的原理>である。第二に、《基礎づけ》がカントの批判的考察を含んでいるとすれば、この<原理>は「ものの働きの真理を述べること」と定義される。すなわちこの原理は、われわれが道德的価値ある仕方で実際に行為するとき、そこに生じるものを記述する<記述的原理>である。

したがって《基礎づけ》の企図に対する二つの文脈は、最終的には、道德の最高原理は批判的=記述的であるか、倫理学的=規則的であるかの問題として提起されたことになる。それで次の作業は、この二つの文脈を実際に《基礎づけ》の中に跡付け、各文脈の根拠を明かにすることであろう。もしカント自身に各文脈の根拠が求められるとすれば、全く異質的な機能をもつとみられる二様の原理の意味を併在ないし混在させることによって、カントは何をねらって

いたのか、更にカント自身の意図をも越えて、カント倫理学の時代的特徴・位置づけも明かになってくるのではなからうか。

(二) 《基礎づけ》の分析

1) 序 文

序文は14節に分れる。5節までは古代ギリシアの学問の区分から説き起し、形而上学の対象、自然と道德の形而上学の理念を明かにしている。6節は哲学における分業の利益を説き、実践的人間学と道德形而上学を分離して考察する必要を語っている。続く7節は所論を道德の形而上学に限定し、10節までにこの学の必然性と、純粹道德哲学、すなわち倫理学の合理的部分を經驗的部分から完全に分離して究明すべき必要を論じている。

《基礎づけ》に倫理学的見解を許す根拠の一つは、この四つの節である。確かに実際の《道德形而上学》の内容は、これらの節で述べられている純粹道德哲学の理念とはかなり違う。それでこの四つの節を《基礎づけ》の主要意図とすれば、この書物は個々の徳・悪徳を扱う《道德形而上学》に対し、倫理学の純粹に合理的部分を扱うものとなる。

しかし不可解なことは、カントはこの四つの節で道德の形而上学の理念を語っているのに、続く11節の冒頭で「道德形而上学を他日に与えることにして、この基礎づけを先に出す」とあることだ。そしてこの11節と12節で、カントは三つの理由をあげて、〈道德形而上学〉の前になにゆえ《基礎づけ》を先行させるかを明かにしている。第一と第二の理由によると、この書物は〈実践理性批判〉に較べると実践理性の部分批判の役目をする事、第三の理由によると、かかる実践理性の部分批判をする《基礎づけ》は、常識的にかんがりの通俗性と適合性をもつ〈道德形而上学〉の予備研究として、分離して扱われることが明確である。

果して7—10節に語られている道德形而上学の理念と、11節の冒頭で他日に発表すると書かれている〈道德形而上学〉とは同じ内容のものなのか。他日に

発表する〈道徳形而上学〉は通俗性と適合性をもつものに対し、7—10節の道徳形而上学は、道徳形而上学の純粹に合理的部分である。更に無視できないことは、序文の最後の節(14節)で、カントは各章の題目をあげて本文の議論の進め方を説明しているが、その第二章の題名である。この題名は、「通俗道徳哲学から道徳形而上学への移行」とある。11節で〈道徳形而上学〉は他日に発表すると書きながら、14節で道徳形而上学を本文に含める計画をするだろうか。そして確かに第二章のかなりの頁は、当時カントが懐いていたと思われる純粹道徳哲学の論議を多く含んでいる事実である。更に第一章や第二章の内容にも、この部分と氣脈を通じて読んだ方が理解し易い箇所(註2)も多い。

《基礎づけ》の序文にみえるこの二つの文脈をどう理解するかが分らないと、13節にある「現在の基礎づけは道徳の最高原理の探求と確立にほかならない」という意味も明確にならないであろう。

このような問題を念頭におけば、《基礎づけ》の中には何か異質的な二つの文脈が、何かの理由で初めから混在あるいは併在しているのではないかという疑問を、序文ではなお保留しておくことが適當であろう。

2) 本文——批判的文脈から

a) 道徳の原理

第一章の題名は、「普通の道徳的理性認識から哲学的理性認識への移行」とある。すなわちカントはこの章で、普通の道徳経験を分析し、そこに含まれている道徳の本性を明記しうる原理を探求しようとしている。その道徳の原理とは何か。彼はこれを二様に表現している。まず一人称で、「私は私の格率が普遍的法則となるべきことをも意欲できるように」(S. 10)と書く。次にこの原理がある種の道徳的テストの規準に用いられているような議論をしてから、二人称で、「君は君の格率が普遍的法則となることをも意欲できるか」(S. 22)と記している。この原理が道徳的価値評価をなしうる規準に使用されている問題は他の文脈から扱うことにして、いまはこの原理が批判的文脈からいかに理解されうるかに考察を限定しよう。

さてカントは上の原理を導く過程として、三つの命題をあげる。第一の命題は冒頭にある。「この世界で、いなこの世界の外にも、善なる意思を除いて無制限に善とみなしてよいものは考えられない。」(S.10) カントはこれをことさら第一命題と断ってない。しかしこの善意思の理念は、彼が当時、道德に関して広く一般に認められていると信じた道德の理念化である。この命題は、善(gut)という語に表わされる道德的に最高の述語は、ただ一つの主語、<意思>にのみ無条件に帰属することを記述している。彼はこの命題によって、道德經驗の分析を意思に集中しているのである。

次にこの説明に連関して、カントはすでに実践理性の役割を明確にしている。無制限に善といわれるのは善意思であるとしても、人間の意思は直ちにこの善と合一できない。それで「理性は実践的能力として、すなわち意思に影響をもつべき能力としてわれわれに与えられている。したがって理性の真の使用は、他の意思の手段としてではなく、それ自体で善なる意思を産出することではなければならない。そのために理性は絶対に必要であった。」(S.13—14) こうしてカントは、道德經驗の分析を意思と理性の関係に絞ってゆく。

次いでカントは、道德經驗における意思の性質を記述するのに、義務の概念を使用する。「義務の概念は、ある主観的制約と障害の下にであるが、善なる意思の概念を含んでいる。」(S.14) 人間が義務をもつということは、彼が感性界と叡智界の両方から限定される制約者であることを意味する。人間は善意思に到達することを義務とするのである。ところで意思が義務と結びつけられると、そこには当然、行為の問題が入ってくる。義務は必ず行為を命じ、意思を行為化する。更に行為は何かの行為である以上、必ず目的をもっている。

まず行為の問題は、カントが義務行為を二様に峻別する根拠を考察すれば明らかになる。義務が意思と結びつけられるとき、ある義務行為を履行するとしても、結果から判断するのではその行為が善なる意思で行われたかどうか疑わしい。幸福や快樂に根ざす自愛が意思に混入しているかもしれない。それゆえ義務行為は必然、<義務からの行為>と<義務にかなった行為>に峻別される。道德性と適法性の区別である。そしてカントは、この道德性によって意思の動

機、義務の動機を問題としているのである。次に行為の目的の問題には注意を要する。在来のカント倫理学の心情倫理的解釈では、しばしばこの行為の目的は、行為の結果と一緒に軽視または無視されてきた。だがこの種の問題は、批判的作業からははずされても、後の倫理学的文脈からは重要な問題を提起することになるであろう。

かくてカントは第二命題を記述する。「義務からの行為は、その道徳的価値をその行為によって達せられるべき目的にではなく、その行為がそれによって決定される格率にもっている。それで義務からの行為は、行為の現実性に依存するのではなく、欲求能力の一切の対象を顧慮せず、それに従って行為が生ずる意欲の原理に依存する。」(S. 17—18) 意思是〈行為によって達せられるべき目的〉(結果)に規定されず、意欲一般の形式的原理に規定される。すなわち、意思の動機は理性法則によって規定されることにより、動機の純粹性を保持できるのである。それでカントは第三命題を、「義務は法則に対する尊敬からの行為の必然性である」(S. 18)と書く。義務に基づく行為は、客観的には法則からの行為であるが、主観的にはこの実践的法則に対する尊敬からの行為なのである。

カントは以上の密切に連鎖する三命題を通して道徳経験を分析し、その成果をまって先の〈道徳の原理〉を導出している。この筋道から道徳の原理の意味が考察されるならば、「格率が普遍的法則となる」ことは、いわば上の諸条件を満すようにして行為がなされるならば、そこに道徳的価値が現われることを記述していることになる。これが第一章でなされた道徳経験分析の結論である。

b) 定言命法

第二章の題名は、「通俗的道徳哲学から道徳形而上学への移行」とある。しかしこれまで検討した批判的文脈から考えると、なぜカントはがような題名をつけたのか、またこの章の相当部分で、なぜカントは将来に稿を改めて刊行するはずの〈道徳形而上学〉の内容と別に、道徳形而上学の内容を議論することになったのか、理解に苦しまねばならない。第二章には、(註3)「基礎づけ」の意図

がどちらの文脈からでも読める不明確で錯綜した箇處が随處にみられるが、大筋を示すと、11節—28節は明かに批判的文脈から理解してよいが第二章の題名と折り合わない。32節—39節、および48節—57節は明かに倫理的な文脈から読まれてよく、この章の題名が指示する部分で鮮かな対照をなしている。それなのに、カントは二つの筋道の轉換の予告を、29節でなんの違和感もなく、いとも簡単に行っている。その上、定言命法の表明は31節にあって、この異質的な二つの文脈の交叉点をなしている。そこで第一章の考察に引き継ぎ、ここでは批判的文脈から11節—31節を扱う。

定言命法は31節に次のように表現される。「それを通じて格率が普遍的法則となりうることを、君が同時に意思しうるような格率に従って行為せよ。」まず11節でカントはこの章の意図を説明し、<道徳形而上学>に至るには、第一章で明かにされた義務の概念と実践理性とが結合せねばならぬ必然性をはっきり語っている。前章で意思は、義務の概念の導入により義務の動機から行為すべきところまで追求された。かかる動機が理性の実践的能力によって規定される方法を分明にする仕事こそ、この章の課題となる。道徳の原理は、定言命法によってその記述を一層明確にされるのである。

そこでカントは12節で、確かに理性と意思の関係を追求してゆく。意思が自分だけで完全に理性に限定されない場合、理性の意思に対する関係は強制である。そして次節で、命法の意味を規定する。「客観的原理の表象が意思にとって強制である限り、(理性の)命令といい、命令の形式を命法と呼ぶ。」続けて「命法はすべて当為によって表わされる。そしてこれによって理性の客観的法則の意思——意思はその主観的性質からみて法則により必然的に規定されない——に対する関係(強制)を示す」と。この命法の意味は、義務の動機を抽出し、これと理性の関係すべき必然性を示した前章の意図を完全に継承している。

さてカントは、命法に仮言的と定言的とあるという。「もしその行為が単に他の何かに対して手段として善ならば、その命法は仮言的であり」、「その行為がそれ自身で善として、それ自身で理性にかなった意思において必然的なもの

として、意思の原理として表象されるならば、その命法は定言的である。」(S. 34—35) ではどのようにしてか。後で考察する倫理学的文脈のことを念頭において、二つの問題を検討しよう。

カントが〈命法〉によって意味していることは、第一に次のごとき記述である。意思に何らかの願望や自愛が含まれていれば、その行為はたとえ履行されたとしても、義務にかなった行為(適法性)となる。他方、意思が行為と直接に当為(理性の命令)によって結合されていれば、その行為は義務の動機から出ていて、義務からの行為(道徳性)となる。要するに、命法は意思と行為の関係において、この両者を定言的にか仮言的にか結合する一般的在り方を記述しているのである。カントの関心は、「この種の行為がなされるべきである」という種類の道徳行為に共通する当為の性質の記述であり、開示されたのは、実践理性は純粹に意思を規定することによって善なる意思(有徳な心情)を生じうるということである。このような働きをする実践理性のあらゆる能力とその限界を周到に厳密に批判することが、《実践理性批判》の課題であるとすれば、《基礎づけ》は矢張り実践理性の部分批判なのである。

しかし第二に、カントの記述的原理は、単に善なる意思の分析ばかりでなく、個々の具体的義務行為の基礎づけをも果していることに注目せねばならない。たとえば〈約束を守る〉とか〈嘘をつかぬ〉とかの行為においても、これらの義務は他の動機の手段でなく、義務からの行為として履行されねばならない。もし道徳的行為者が、義務行為を単に理性の命令によってなすことができなければ、〈約束を守る〉とか〈嘘をつかぬ〉とかの一般に義務とみなされている行為の価値判断は無意味となる。カントの追求するのは、義務から行為しようという信念の確立であり、この信念は善なる意思、有徳な心情とともに、具体的な義務の道徳的履行の仕方も教えるのである。

定言命法は、以上の二つの意味をこめて、意思と行為とを理性が当為によって実践的に制約し結合する関係を記述する。定言命法によって、道徳行為における理性の実践的機能が記述され、善の本性が開示されるのである。

c) 自由の概念

【「意思の自律とは、意思が自己自身に対して一つの法則である意思の性質である。」(S. 65) 第二章の76節以下は、この意思の自律の概念を説明するのに当てられているが、この批判的概念が真に解明されるためには、引き続き批判的文脈から第三章の中心概念、自由の概念を扱わねばならない。

さて、カントが第二章で自律の概念を導入する根拠は何であったか。彼はこの概念によって道徳経験分析の成果を、道徳形而上学の究極理念、目的の王国の成員たる人間の尊厳の理念に結びつけようとしているのである。しかしこれまでの批判的脈絡からみれば、そのためには非常に重要な課題を突破しなければならない。第一章は道徳の原理、第二章は定言命法の概念を導入することによって、もっぱら道徳の分析に始終したのであるが、その過程であらかじめ留保されていた二つの重要な性質に注意を向ける必要がある。すなわち、これらの原理または命法は、理性が意思と行為とを直接に結合するものとして、第一に先天総合的でなければならないし、道徳の領域で意思と行為の結合は決して思弁的に行われえないから、第二に実践的でなければならない。道徳の世界は、単なる諸概念の分析によって証明できない行為する世界である。定言命法はすでに、先天総合的実践原理の意味を含んでいたのである。

これまで定言命法は分析的に使用された。しかしこれでは、意思を規定する理性の実践的総合能力は明かにならない。いま必要なことは、これまでの道徳の分析記述を、道徳の実践的総合的記述に再生することである。カントにとって自由の概念の導入は、これまで留保していた定言命法の実践的総合能力を積極的に抽出し、これに先験的演繹を与えるためであった。カントにとって自由の概念は、道徳の原理、定言命法の分析に引き続き、「理性は実践的であり、意思を規定するものである」ことを総合的に明かにしようとする第三の最終的概念なのである。それゆえカントが序文の最後の節で予定している本文の叙述方法、まず普通認識からその最高原理の規定へ分析的に進み、再びこの原理とその検証から普通認識へ総合的に還帰する方法は、確かに実現されている。彼も再度、第二章の最後の節で書いている。「かくてこの章は、前章と同じく単に分析的であった。さて道徳が決して妄想でないこと——これは定言命法およ

びこれと意思の自律が真であり、先天的原理として絶対に必然であることから結果する——このことは、純粋実践理性の総合的使用が可能であることを必要とする。」

第三章の題名は、「道徳形而上学から純粋実践理性批判への移行」とある。そしてカントは、この章の最初の見出しに、「自由の概念は意思の自律を解く鍵である」と書いている。自由は《純粋理性批判》において、経験を越えてゆく思弁理性から考察されて、考えることは不可能でないという意味で、その可能性の余地を残されていた。自由とは超越的自由のことであった。しかしいまや自由は、意思の自律を解く鍵として登場し、理性の実践的使用の本性に照明を当てるために、いわば行為における理性の役割を問うところから考えられている。第三章でも自由の概念は分析されるが、これは超越的自由を実践的自由として行為の世界に位置づけるとともに、この自由によって理性の総合的実践的能力を機能づけるためである。

ところで、かかる働きをする自由は、無論、知識の対象とはなりえない。実践的自由は知られぬし、知ることもできない。行為において体験されるのみである。ただ行ぜられるとき、実践的に使用するほかはない。カントもいう。「しかし、理性はいかにして実践的でありうるか、をあえて説明しようとするれば、そのときこそ理性は自己の一切の限界を踏み越すことになる。これは、自由がいかにして可能であるかを説明しようとする問題と同じであろう。」(S. 86) 理性と自由の実践的働きは、説明されるべきでなく、ただ行ぜられるときに成立し、叡智的秩序が構成される。具体的には、理性の命ずるくなすべきこと>を、くなしあたら>根拠が自由である。これまでなされた作業は、道徳性の内部構造を、できる限り分析することであった。しかしその総合的働きを体得するのは実践である。己れ自らが行ずることによって体験するのである。「理解すべきでないことを理解する」(S. 91) のは、理性的行為者各自の実践によるほかはない。ただ行ずることによって、初めて先天総合的実践原理は成立する。「道徳の最高原理としての意思の自律」(S. 65) は確立する。道徳の本性、理性の事実は開示される。この実践的総合の意味を鮮明にすることに捧げられ

た第三章は、充分、総合的方法をとったとみてよかろう。道徳の実践的綜合を会得させるための分析記述であったからである。

以上は、《基礎づけ》を批判的脈絡からできる限り理解しようと試みた作業であった。そしてそのために検討した道徳の原理——定言命法——自由の概念によって解明された道徳の最高原理は、記述的原理として了解するべきものとなった。その限りこの書物は、実践理性が理論理性を越えて、新しい地平を開拓する領土を発見しようとして出発したところから書き始められているのである。

3) 本文——倫理学的文脈から

a) 《道徳形而上学》

実際に刊行された《道徳形而上学》は、《基礎づけ》で予告された〈道徳形而上学〉の具体化で、《基礎づけ》や更に《実践理性批判》ですでに確立した道徳の最高原理の適用ないし応用を扱っている。この書物は、〈法論の形而上学的基礎論〉と〈徳論の形而上学的基礎論〉に分れるが、所論を進めるに当って、まず批判的文脈から四つの点を確認しておかなければならない。

第一に、法の義務と徳の義務は、義務の相違によって区別されるのではない。法律的に守るべき義務と道徳的に守るべき義務とは、重複しても何ら差し控えない。第二に、両義務は義務づけ方によって、法の基礎が適法性、徳の基礎が道徳性と区別されるのではない。両義務とも、義務づけ方としては、同じく道徳性を根拠としている。第三に、ただし法の義務は、一方で道徳性を根拠としつつ、他方でもう一つの根拠をもつ。それが適法性であるが、この源泉を辿ると、適法性を履行するための外的強制、外的強制を可能とする命令性へ掘り下げられ、最後にこの命令性を可能とする権利と義務の相互性にゆきつく。カント倫理学の二元論的根拠は、法の義務において明確にされるが、この当為と現実的意欲、権利と義務の二元的対立こそ、ヘーゲルの法理論からみると、その抽象性が批判され、止揚綜合されることになる。第四に、道徳性は法と徳の義務の両方を義務づける根拠であるから、すでに〈定言命法〉の項の最後で

指摘したように、善なる意思または有徳な心情とともに、個々の具体的な義務の根拠でもある。

では、徳の義務に焦点を絞って考察を進めよう。カントは、徳の義務は「実践理性の諸目的の体系」(M. d. S., s. 243)を扱うという。カントは一見して、意思が目的をもつことをすべて仮言的とし、幸福の原理に導くものとして拒否していると思われるかもしれない。なるほど、彼は確かに「私はある他のものを意思するゆえに、あることをなすべきである」のような形をとる命題を仮言的とし、他のものに対する手段としての目的を含む行為をすべて自愛や幸福に通じると考えている。そして端的に、「私はあることをなすべきである」のごとき形をとる命題を定言的とするが、その場合、この端的に「あることをなすべし」という倫理的言明も、矢張り依然として目的を含んでいることに注意せねばならない。カントは、意思が目的をもつことをすべて感性的衝動に導くものとして拒否するのではない。カントもいう。「……この目的を明かにする理由は、感性的傾向性は義務に違反しうるような目的(執意の実質としての)に誤って導いてゆくので、立法的理性はこの傾向性の影響を、これと反対な道徳的目的によるほかには阻止することはできず、この目的はそれゆえ、傾向性と独立に先天的に与えられなければならないからである。」(S. 219)もしかかる目的が全く存在しないとすれば、「実際どんな行為も無目的ではありえぬから、目的はすべて実践理性にとってただ他の目的に対する手段としてのみ妥当することになり、定言命法は不可能となってしまふ。これは、すべての道徳論を廃止してしまふことになる。」(S. 224)

こうしてカントは、実践理性の諸目的を明かにする仕事を徳論の主題とし、かかる目的を「それ自身において義務である目的」または「同時に義務である目的」と表現した。そしてこのような目的をもつ義務として「同時に義務である目的としての自己の完全性」と、「同時に義務である目的としての他人の幸福」をあげ、更に小区分して具体的な徳目を作っている。その限り、カントは意思の内容をすべて意思の形式的規定のみを問題としたのではなく、相対目的と絶対目的を峻別したのでもない。道徳的意思規定の形式性にかかわり、すべ

ての行為に妥当する唯一の有徳な心情と、ある目的（執意の実質・対象）にかかわり、この目的を義務からの行為によって履行せしめる徳の義務とは、＜道徳性＞という実践理性の共通の根拠をもつ。

たとえば、「約束を守ること」が徳の目的であり、「約束を守るべし」が徳の義務であるとしよう。そのとき、この「約束を守るべし」という義務に含まれている目的を、他の一切の傾向性、主観的目的——目的を手段として使用しようとする意図——を全く排して履行しようとするれば、そこに行為の道徳的価値が開示されることになる。「君はこのことまたはあのこと（たとえば他人の幸福）を君の目的となすべし」と命じられたとき、誰でもがもっている主観的目的を、誰でもが目的となすべき客観的目的に従属させることによって、行為の格率を理念上、法則と一致せしめることができる。」（S. 230）理性が意思と行為とを当為によって実践的に綜合しうる可能性の基礎的研究は、実にかかる具体的義務行為において初めて適用されるのである。

しかし、問題はここで終るわけではない。カントはこともなげにいう。「人びとが自己自身に対し、また他人に対する関係において目的でありうるものは、実践理性にとって目的である。なぜなら、理性は目的一般の能力であるから。」（S. 238）なるほど、「他人を幸福にすべし」という倫理的言明がもし本当に義務であるなら、すなわち実践理性の目的としてもよいものなら、この義務を他の一切の傾向性や主観的目的を排し、純粋な動機から守ることは定言命法の教えるところであろう。だが注意すべきことは、いまもし本当にと断ったことである。一体、自己自身に対し、また他人に対する関係において、何が実践理性の目的なのか、何故それが徳の義務といえるのか。何が何故、実践理性の目的なのかの理由が正当化されない限り、＜もしそれが本当に義務ならば＞という仮定の域を抜け出すことはできまい。カントは適法的行為と道徳的行為を峻別したけれども、それは義務づけ、動機づけの区別であり、法の義務も徳の義務も共通して、自己を義務となしうる目的を含まねばなるまい。ある行為の目的を、その動機において道徳的に履行する前に、この目的を実践理性の目的として選ぶ仕事が必要であろう。この作業がなければ、元来、《道徳形而上学》

の内容は生まれなかったはずである。

しかし、もしカントがこの種の問題をも何処かで扱ったとすれば、それは批判的文脈とは別な筋道から、矢張り《道德形而上学》の基礎づけをする作業とみなされるのではないか。先に《基礎づけ》の序文を検討したい、すでにこの書物の中には、批判的脈絡からは理解できぬ部分、カントが序文では倫理学の純粹に合理的部分を扱うものとして、予定していた道德形而上学の内容が第二章に折り込まれていることを指摘しておいた。ここにこの種の問題を解決する手掛りを求めて、《基礎づけ》の内容をもう一度、倫理学的文脈から検討すべき必要が生じたことになる。

b) 道德形而上学

実践理性は、批判的文脈からみると、1)有徳な心情(善意思)の規定根拠であり、2)個別な徳の義務の情動的な規定根拠である。実践理性は義務の動機を規定し、動機づけにおいて理性と感性は排斥し合う。そして、理性が義務の動機づけをなしえたかどうかの判定(テスト)は、人間の内的裁判所の意識としての良心に基づくのである。(M. d. S., s. 289)しかし、実践理性が1)から2)へ移行するためと、更に2)が倫理学的基礎をうるために、実はカントは非常に重要で困難な課題を通過せねばならなかった。

カントは《実践理性批判》で、まず<純粹実践理性の原則の演繹>を行い、道德法則を自由を介して叡智界に秩序つけた後で、次に<純粹実践的判断力の範型>を扱い、叡智界の法則である道德法則を、その<合法則性一般に関する一致>によって、自然界ないし感性界に接続しようとする。いわゆる原型的自然と模型的自然の関係である。彼はこの関係をもって、自然界の合法則性(悟性)は、ひとつの行為が善か悪か、義務か義務でないかを判定する範型となりうると考える。同じことは、《基礎づけ》の第二章でも行われている。彼は後にあげる定言命法の三つの副次的形式(範型)の関係を、《純粹理性批判》の量の範疇に合せて、第一形式を<単一性>、第二形式を<数多性>、第三形式を<総体性>という構造にあてはめて解明している。カントは認識の世界を数学的自然科学に限定して考える以上、量の範疇を優先させた倫理的判断力を扱う

ことになった。このように、カントは道徳の領域へ理性を根拠づけること（批判的作業）には非常に熱心であったが、この領域で悟性の果す役割には無頓着なところがあり、範型論の処理はかなり形式的で安易であった。それにもかからわず、この範型論の部分を整理してみると、批判的文脈からは見過ごされていた意外と重要な問題が現われ、カント倫理学の側面を照し出すのではなからうか。

では、カントが具体的にあげる道徳的テストの例と処在を、第二章の命法の副次的形式の箇処に絞って指摘する。32節に第一形式がある。「君の行為の格率が君の意思によって、あたかも普遍的自然法則となりうるかのように行為せよ。」テストの例。自分の生命を絶ちたい感情は、〈生を促進せよ〉の義務に反するゆえに、感情において自己矛盾する（34節）。偽りの約束をしようとすることは、〈約束を守れ〉の義務に反するゆえに、意欲において自己矛盾する（35節）。自然的素質としての自分の才能を育てることを怠かにしようとすることは、〈自然的素質をのばせ〉の義務に反するゆえに、欲しえない（36節）。他人の不幸に対し援助しまいとすることは、〈他人に対し愛や同情をもて〉の義務に反するゆえに、欲しえない（37節）。48節に第二形式がある。「君自身の人格ならびに他のすべての人格に例外なく存する人間性を、常に同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ。」この形式では、人格や人間性の概念を規準にして、これまでの四つの例が義務に反することを、49・50・51・52節でそれぞれ繰り返している。53節または57節には、第三形式として「各理性者の意思は、普遍的立法的意思である」という理念ないし原理があり、カントはこの形式によっても、これまでの四つの義務のテストは充分できると説いている。

さて、カントが以上にあげた例は一括するとすべて、義務と自愛の衝突の例である。すなわち、すでに義務であることを自愛の意欲から守らないとき、その自愛は決して普遍的法則になりえないことを述べている。義務に対し、義務に違反した行為を排除している。このことは、義務として定まったこと、たとえば〈約束を守ること〉という目的を、自愛の意欲から守らないとき、何故そ

れが義務に違反するかの理由づけがなされているのである。1)の有徳な心情と、2)の個別的な徳の義務の心情の場合は、義務を動機において適法的にでなく道徳的に守ることが良心によってテストされる。これに対し、義務と自愛の衝突の場合は、義務に違反した格率(行為の意欲)を排除するテストである。ある行為が義務ならば、この行為を守ろうとしないことは、義務に違反するという理由づけをするのである。だとすると、このような理由づけをする機能の規定根拠は、決して実践理性ではなく、理論理性すなわち悟性であることは明かである。模型的自然としての自然界の合法則性(悟性)は、このようにして道徳行為の範型の役割を果している。理論理性(悟性)は、倫理学的文脈からみると、3)義務と自愛の衝突を解決するテストの規定根拠なのである。

だが無視できない問題が、いま一つ残っている。確かに、ある行為が義務ならば、それを守らないことは義務に違反すると理由づけてよいが、どうしてある行為を義務として定めるのか。行為は必ず目的を含むが、この目的が実践理性の目的であることを、どうして理由づけるのか。この問題こそ、これまで保留してきた課題である。もしこの課題がカント倫理学に求められるとすれば、理論理性(悟性)は、倫理学的文脈からみると、4)徳の義務の目的(同時に義務である目的)を選ぶテストの規定根拠になるであろう。

カントは定言命法の副次的形式によって、ともかく3)の義務と自愛の衝突を解決する理由づけを行った。しかしよく考察すると、この事例はそのまま、4)の事例に使えるのである。たとえば、第二形式の〈自分や他人の人格に存する人間性を常に同時に目的として用いよ〉をテストの規準にすれば、これによって〈生を促進すること〉、〈約束を守ること〉、〈自然的素質をのぼすこと〉、〈他人に対し愛や同情をもつこと〉を、義務にかなった格率(行為の規則)として十分に理由づけることはできるはずである。たとえば、〈偽りの約束をすること〉を義務に反した行為として拒げる前に、〈約束を守ること〉自体を義務の行為として理由づけることができるはずである。目的の王国としての市民社会の義務は、定言命法の副次的形式によって十分に選び出されうるのである。この作業こそ、《道徳形而上学》を基礎づける《基礎づけ》に不可欠の仕事で

はなかつたろうか。

ところが、カント自身はこの課題の追求を怠ってしまった。彼は《実践理性批判》や《基礎づけ》の数箇処で、何が義務か義務でないかは〈常識〉で分ることだと繰り返しているし、確かに彼のあげる義務は、当時広く流布していた通俗的道德哲学の義務と何ら変らない。彼の批判的な主要意図が、義務の新原理でなく新方式であることからみても、このことはうなづけることであろう。

カント倫理学の根底にあるのは、理性対感性の基本的対立であり、カントの関心は、1)と2)による理性と感性を峻別する良心のテストである。彼は理性と感性を峻別するのに厳格である反面、理性と悟性、すなわち実践理性と理論理性の協調によって可能な、3)の理由づけは簡単にすまし、4)の理由づけは常識に任せた。カントは悟性による〈客観的判断力〉よりも、良心による〈主観的判断力〉を重視していたのである。(M. d. S., s. 243)

(三) 分析の評価と展望

二つの文脈からの検討は、実践理性と理論理性(悟性)が、個々の行為に如何なるかかわり方をするかにまで具体化された。これまでに分析した、行為にかかわる四つの手続きを、心理的に順序を追って示してみよう。たとえば、〈約束を守る〉という格率(行為の規則)は、倫理学的文脈からみると、定言命法の範型を規則的原理として、悟性によってまず、4)徳の義務であることがテスト(理由づけ)され、従って逆に、3)偽りの約束をしようとする格率(行為の意欲)は義務に反することがテスト(理由づけ)される。次にこの〈約束を守ること〉という徳の義務は、批判的文脈からみると、定言命法を記述的原理として、理性によってまず、2)動機は適法的にでなく道徳的に守られるべきことが命じられ、そうすることによって、1)有徳な心情が理性の事実として生じうる。1)と2)は、動機づけによる理性と感性の排斥関係であるが、3)と4)は、理由づけによる理性と悟性の協調関係である。そして本来、この〈排斥〉と〈協調〉の二つのレベルの機能が共に働くことによって、初めて《道德形而上学》は基礎づけられるべきであった。

では、なぜカントはこの〈排斥〉に重きをおき、〈協調〉を軽視あるいは不問に付したのか。

1. カントはしばしば、何が義務か義務でないかは常識で分ることだと繰り返している。カントの関心は、義務の規則または行為をテストする客観的判断力でなく、厳として存立する数学的自然科学（事実問題）を基礎づける理論理性の批判（権利問題）に対応して、厳として存立する常識としての義務を基礎づける実践理性の批判に集中した。そのため、規則または行為のテストは、重視する必要はなかった。

2. カントは悟性による認識の世界を、数学的自然科学に限定し、量の範疇による合法則性一般の機能を客観的な倫理的判断力と考えている。それゆえ、たとえば命法の第二形式の、人格に存する人間性を常に同時に目的として使用せよ、という倫理的言明の意味は、とうてい〈数多性〉の範疇から理解されるものでなく、すでに価値の概念によって倫理的規則または行為のテストをしていることを十分に考慮していない。そのため、このテストに使用される（悟性）の理由づけの機能が展開されない。

3. カントが《純粹理性批判》で〈学〉の根拠としたのは、理論理性のもつ〈必然性〉と〈普遍性〉である。実践理性の場合も同様で、カントは実践理性が意思を規定することによって可能な有徳な心情（善意思）の必然性と普遍性に、倫理的価値を認めたが、時代的文化的に制約される個々の義務規則や行為のテストには、あまり関心を示せなかった。そのためカントは、たとえば義務と自愛の衝突の問題は扱ったが、義務間の衝突の問題は生じえないとして、これを回避した。それは、彼の扱う義務の問題が単に理念的抽象的であるからではなく、元来、義務間の衝突は必然性と普遍性に抵触するからである。

4. カントが学の根拠とした必然性と普遍性は、彼の倫理学を心情倫理学へ傾斜せしめたが、他面、カントが影響を強く受けていたプロテスタンティズムの禁欲的エートスや、当時のドイツのプロイセン王という性格が、これに呼応していたとみることができる。学における必然性や普遍性と、敬虔的な内面性やプロシヤ国家の命令、絶対服従の精神とは、内的立法において同化しう

るからである。

カントの心情倫理学の方向は、意思の自律と他律の区別を徹底させることによって、近代市民社会の個体的主体の心情の根底を自覚せしめたが、この一面の徹底は、プロイセン的¹⁾性格の強い倫理学を反映させた。しかし不十分ではあったが、カントの規則の倫理学的方向へ視点を向けると、その行く手は、当時のヨーロッパ近代市民社会に共通した個体的主体の内面性の自覚にゆき当る。人間行為の内面性は、理性が自律的に意思を規定してゆくことによってとともに、悟性がどんな規則や行為に従うべきかどうかのテスト、すなわち規則や行為の理由づけによっても、その主体性、個体的市民的自覚に到達しうる。近代市民社会では、人間はまず独立自尊の個人としてあり、あとから必要に応じて社会的交渉関係に入る、お互いに一人前の人格である限り他人よりも各自が自分のことをしっかりやっていたら、社会全体はおのずとうまくゆくという考えがある。カントも他人に対する義務よりも自己自身に対する義務の方を重視するし、自己の完全性と他人の幸福を目的とすることは義務だが、その逆は義務と考えていない。

しかしこの独立自尊の個人は、理性による意思の自律とともに、悟性の理由づけによる主体性、個体の自律性を必要とする。近代市民社会は、理由づけを介して、個人対個人、個人対社会、そして個人対国家、社会対国家の関係を主体的に処理できる。カントが《啓蒙とは何か、という問題に対する解答》(1784)で、「啓蒙とは人間が自己の未成年状態を脱却することである」と述べ、その脱却を人間の自主的積極的な<悟性使用>に求めるとき、この悟性使用の自覚こそ、近代市民社会における理由づけの役割に使用されるべきであった。カントが主著を公刊していた1880年代に、ベンサムは《道徳および立法の諸原理序(註4)》を公けにしているし、この功利主義の伝統は、J・S・ミルの《功利主義論》(1861)におよんで最も明白になったように、どんな倫理的規則または行為に従うべきかのテストや、義務間の衝突の問題を正面から採り上げ、そこに近代市民社会の個体的自由の問題を見出している。

カントの法と道徳の分離は、ヘーゲルによってその抽象性が止揚され、具体

的現実的な国家において統一されたが、その方向ではカントにあった、そして功利主義によって重視された市民的個体による理由づけの役割は排除されてゆく。個人が社会や国家の中で、社会や国家の命令や意思に対し、その理由を問う悟性使用は活用されない。だが、カントからヘーゲルへの方向は、プロイセン的ドイツ哲学の展開であって、ヨーロッパ的地平においては、理由づけの重要さは決して失われていない。

カントは心情倫理学によって啓蒙を越えたのではなく、心情倫理学（理性）に規則（または行為）の倫理学（悟性）を協調せしめることによって、市民社会の道徳を展開すべきであった。彼は単に、義務によって自愛が拒否される種類の意思を記述する原理が、また同時に規則や行為の原理としても役立つと考えたのではない。この両義性は、決して一個の分析的石で二羽の哲学的鳥を射止めようとしたのでもない。カントは近代市民社会を目的の王国として描いているが、この市民社会における個人は、意思の自律としての主体と、理由づけの主体との両面から根拠づけられることを必要としたのであり、この両義性はヘーゲルによっても正当に国家の中に止揚されることなく終わったのである。

註 1. カントの著作の頁付は Philosophische Bibliothek 版による。

註 2. 註 3. この小論では、《基礎づけ》の中で道徳形而上学が占める重要性を、倫理的な文脈から明かにした。ところでカントは、《基礎づけ》の序文で〈道徳形而上学〉を他日に発表すると書きつつ、果してその本文で扱う混乱を起しているのか。筆者は、カントが序文で他日に発表すると書く〈道徳形而上学〉と、本文で扱われている道徳形而上学とは、その意図・内容が異なると考えている。すなわち、〈道徳形而上学〉は実際に公刊された《道徳形而上学》と基本的には同じであるが、道徳形而上学は〈道徳形而上学〉の更に基礎的な部分を究明する役割を果している。この区別不注意であったことが、在来の《基礎づけ》の研究に一面的な理解を生む原因となっていると思われる。この問題は、近日中に他誌《城西大学研究紀要》であらためて詳論する予定である。

註 4. この書物の第二章19で、ベンサムは動機（原因）と根拠（理由）を峻別すべき重要性を指摘している。無論、功利性の原理は、行為に対する根拠を重視する是認・非是認の、いわば理由づけの原理であるが、ベンサムはこの原理によって同時に、行為の動機づけまで行っている。これに対し定言命法は、行為に対する原因を重視する心情の、いわば動機づけの原理であるが、カントはこの原理によって同時に、行為の理由づけまで行っている。両者とも、重点のおきどころは逆でありながら、道徳行為の評価に、動機づけと理由づけとを包括しようとしているところに、同時代におけるヨーロッパ的地平の問題を読みとることができる。しかもその後、われわれの提起した視点からいえば、理性と悟性の協調関係の正しい把握とその解決策は、何らなされてこなかったのである。