

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究（一）

——「序言 (Vorrede)」の研究——

北尾 宏之

はじめに

およそ言うまでもないが、倫理学と名のつく教科書的書物においてカント（一七二四—一八〇四）に言及していないものは皆無といってよいであろう。西洋の倫理学の全体像をとらえようとするさいに、カントを抜きにそれを語ることはできない。また、教科書的理解をこえて、カント以降の個別の倫理思想・倫理学説を研究するにあたっては、やはりカント倫理学を無視して論じることができないといっても過言ではないだろう。カント以降の倫理思想・倫理学説は、どれをとってみても、カント倫理学のいくつかの部分を継承するもの、あるいは批判克服しようとするものとして位置づけることができるであろう。たとえばそのように意図して書かれているのではないとしても、そのように位置づけることによって、議論の対立軸や全体の見取り図が明らかになる。カント倫理学は、そういった性格をもっている。

そこで、倫理学の初学者はカント倫理学を学ぶためにカントの倫理学著作を読もうとするわけであるが、これがなかなか容易なことではない。カントの倫理学著作といえば、まずは『道徳形而上学の基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)（一七八五年）と『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft)（一七八八年）をあげることができ、どちらとも初学者にとっては難書のように、途中で投げ出してしまふこと

が少なくないようである。それはなぜか。

ひとつには、用語や表現のむずかしさがある。カントは、自らの倫理学説を著すにあたって、彼固有の表現を用いる。「定言命法」、「仮言命法」、「格率」、「傾向性」、「アプリオリ」、「超越論的自由」、「叡智界（知性界、悟性界）」、「現象界」、「道徳法則に対する尊敬」などなど。カント自身としては、日常において使われている手垢のついた用語から生じる先入観や誤解を避けたいという思いがあったのだろう。しかし、こうした聞きなれない用語を目にしたとき初学者がひるんでしまうのもまた無理からぬことであろうし、なじみのない用語であるがゆえに、かえって理解がとどかず誤解してしまうこともあるだろう。

もうひとつには、その主張内容に違和感や反発を抱いて議論についていけないという面もあるようだ。カント倫理学は、一般に、義務論的倫理学、理性主義、普遍主義、厳格主義と特徴づけられる。これらは、『結果はどうあれ、とにかく従わなければならない義務がある』とか、『幸福や快楽、自己利益の追求は道徳に反する』、『道徳的な意志決定は理性にもとづくのでなければならず、感性・感情を排除しなければならない』、『いつでも、どこでも、だれでもが従わなければならない普遍的な道徳規範があり、それはいつさいの例外を認めない』といった主張を含むものであるから、現代人にとってすんなりと受け入れられるわけではなく、初学者が最後まで読み通すことなく、一知半解のまま途中で放り出して

しまうことも少なくない。いや、これは初学者にかぎったことではない。専門家においてさえ、カントの真意を十分にくみ取ることなく早計なレッテル貼りをして批判に走ってしまったように見受けられることもある。

こうした不幸な事態を解消するためには、なによりも、カントの著作に立ち戻って、そのいいいな読解をすることが必要である。難解な用語は、現代の初学者にも理解できるように平明な表現に置き換え、説明不足と思われるところには解説を加える。反発や批判を生みやすい主張については、少なくとも誤解にもとづく批判を回避すべく、その表現の背後にあるカントの真意の理解に努める。あるいは場合によっては、カント自身の真意はさておき、現代のわれわれにとって受け入れ可能となるような解釈を試みる。こうした読解があつてはじめてカントを現代に生かすことができるといえるだろう。

そこで本稿では、これをめざして、カントの『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略記する）の徹底的な読解を試みる。むろん、こうした試みは、これまで幾多の先行研究者たちによってなされておられ、膨大な蓄積がある。本稿は、それを否定しようというのではなく、そこにいくらかの新たな解釈を追加し、現代において受け入れ可能となるようなカント倫理学を提示することを試みるものである。これまでの研究の蓄積の中には、高名な権威者による研究を踏襲するものが多いが、ここでは、そこに少しちがった視点からの新たな解釈を付加してみたい。

ちがった視点とは、『道徳形而上学の基礎づけ』の第二章の位置づけのしかたについての視点である。^① 詳細のちに譲るが、カントは倫理学を論究するにあたって、二つの方法を想定している。ひとつは、道徳にかんする通常のわれわれの認識を出発点として、それを分析することにより、その背後へとさかのぼっていき、本質原理を抽出するという背進的

上昇的方法、もうひとつは、いっさいの経験によることなく理性の概念（理念）という根源から理論を構築し、それを日常の経験世界で目に見えるように肉づけし、具体化する方向に進むという前進的下降的方法である。いくつかの先行研究では、『基礎づけ』の第一章と第二章は背進的上昇的方法をとっており、『基礎づけ』には前進的下降的方法による論述は存在しないとされている。^② そして、前進的下降的方法による論述はの著作をまたねばならず、その意味では、『基礎づけ』は、カント倫理学の片側半分をなしているにすぎないと考えられている。これに対して、本稿では、『基礎づけ』の第一章は背進的上昇的方法による論述であるが、第二章は前進的下降的方法による論述であるという解釈をとる。したがって、『基礎づけ』という著作は、けっしてカント倫理学の片側半分をなしているにすぎないのではなく、カント倫理学の全体像を表しているものとしてとらえることができる。^③ そして、第一章を背進的上昇的方法、第二章を前進的下降的方法ととらえることによって、先に示した違和感をいくらか和らげることも可能になると考えられ、このことも示していきたい。

カントがこうした二つの方法を想定したことは、この著作の成立事情とも無縁ではない。この著作が成立するまでの道のりはけっして平坦ではなかった。カント倫理学という、かつちりと固まった理論のようなイメージでとらえられがちであるが、その理論をどのように根拠づけるかについては、カント自身大いに苦しんだようである。カントは、一七六八年にヘルダー宛の手紙のなかで「現在、道徳形而上学の執筆にとりかかって」おり、「今年中に完成できるものと望みをもっています」と述べているが（✕㉔）、^④ 実際にはその望みは実現せず、『道徳形而上学の基礎づけ』が出版されたのは一七年後の一七八五年、『道徳形而上学』にいたっては、さらにその一二年後の一七九七年であった。

どうしてこうもおそくなってしまったのか。それは、倫理学理論を確かのものにする根拠、あるいはもっと広く言えばわれわれのさまざまな認識を確かなものとする根拠は、いったい何であるのかという問題にカントが取り組むことになったからである。われわれが日常生活において見聞きして得られる知識は、たしかにそれ相当の妥当性をもつであろうが、それはその時その場においてたまたまそうであったにすぎないかもしれない。今後もつねにかならずそうであるとはかぎらない。偶然的な経験に左右されることなく、つねに確実であるといえるような知識や理論は、どのようにして得られるのか。また、日常生活における出来事や行為それ自体はわれわれの目に見えるものであるが、そもそもそれらを生じさせる根源的な根拠となるものは、日常世界の経験において目に見えるわけではない。それはきつとあるにはちがいないのだろうが、それを直接に見聞きして知ることはできない。このようなものについての知識や理論は、どのようにして得られるのか。直接見聞きすることはできないけれども、そうとしか考えられない、理屈としてそうとしか言えないというような認識、それは理性による認識といえることができるであろう。そこで、偶然的な経験に頼ることなく、理性のみの力によって構築される理論（すなわち形而上学）が求められることになる。しかしながら、経験にいつさい頼ることなく理性の推論のみで構築される理論には、あやうさもある。それは単なる頭の中だけの構築物、単なる空想、妄想に陥ってしまっておそれがあるからだ。現実の経験において見聞きできることと合致してはじめて真理といえるのではないのか。やはり、経験にもとづくよりなく、われわれはその範囲内での知識に甘んじるしかないのではないか。これは、学問知は理性にもとづきそこから経験へと下降していくのか、それとも経験にもとづきそこから理念へと上昇していくのかという問いであり、われわれの学問知はどの範囲にまでおよぶのかという

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究（一）

問いである。この問いは、カントを大いに苦しめることとなり、そのためカントは、一七七〇年から一七八一年までのあいだ一冊の書物をも出版することをしない「沈黙の十一年間」を費やしたのである。この問題の解決は、一七八一年の『純粹理性批判』においてようやく果たされることとなり、その後カントは次々と著作を発表するようになる。そのひとつが、一七八五年の『基礎づけ』であるわけだが、この著作にも上記のカントの苦悩の跡が現れている。背進的上昇的方法と前進的下降的方法という二つの道は、カントの苦悩の痕跡なのである。

一、本書のねらい

カントは『基礎づけ』の「序言」を書くにあたって、学問（哲学）の区分から議論を始める。そしてそのさい、どのように区分するのかということだけでなく、何を根拠にどのように区分するのかという「区分の原理」(IV 387)こそが重要であると指摘する。これにより、カントがこの書で取り扱おうとしているものが何であるのかが明らかになる。

まず、学問が実質的な認識と形式的な認識とに区分される。何らかの対象を考察するのが実質的な認識である。これに対して、形式的な認識とは「悟性自身、理性自身の形式および思惟一般の一般的規則」だけにかかわるとされる (IV 388)。われわれが何らかの対象を認識する場合、その対象が何であれ、その認識をおこなっているのはわれわれの悟性（思惟する能力）や理性（推論する能力）である。その悟性や理性がどんな対象についてはたらく場合でも従わなければならない規則、これを探究するのが、ここでいう形式的な認識であり、論理学がそれにあたる。これに対して、実質的な認識は、それが扱う対象に応じて、さらに二つに下位区分される。それが自然の法則にかかわる場合には、その学は「自然学

(Physik) あるいは「自然論 (Naturlehre)」と呼ばれ、それが自由の法則にかかわる場合には、その学は「倫理学 (Ethik)」あるいは「道徳論 (Sittenlehre)」と呼ばれる。ここで、「自由の法則」という表現がなされているが、これについての説明はここではなされておらず、いささか不親切である。倫理学が対象とするのであるから、その法則は道徳規範をさすことは想像に難くないが、^⑤ どうしてそれが「自由」の法則と言われるのかの説明は、本論、とりわけ第三章をまたねばならない。

次にカントは、論理学は経験的な部分をもつことはできないが自然学および倫理学は経験的な部分をもつことができるという。カントが言う「経験 (Erfahrung)」とは、実際にやってみるというような意味合いではなく、見聞きして得られた認識、事例観察によって得られた認識を意味する。たとえば、われわれは疲れているときには推論のプロセスを省きがちであるという知見を事例観察からもっているけれども、これはわれわれの思考や推論が従わなければならぬ論理法則ではない。論理学がわれわれの思考に対して、つねに従うべき規準として示す論理法則は、事例観察によらなくても、そもそもからして従わなければならない法則である。自然学は、われわれが見聞きする対象としての自然に関する法則を提示するものであるから、とうぜん経験的部分をもつ。倫理学もまた、道徳規範を人間に対して適用する。人間は、生身の存在として、自然界のさまざまな出来事やものごとの影響を受けている（そしてその影響のために道徳規範に反した行為をしてしまうこともある）。倫理学は、そういった自然的諸条件についても取り扱うがゆえに、経験的な部分をもつといわれるのである。

このように、自然学と倫理学は経験的な部分をもつことができるといわれるわけであるが、自然学と倫理学は同時に、経験的でない部分、事例観察によらない理論、理性のみにもとづく理論をもつとカントは言

う。カントはこの部分を、経験的根拠が混じっていないという意味で「純粋な哲学」と呼び、さらにそれを「形而上学」と言い換える (IV 388)。したがって、倫理学は、経験的根拠をまじえない純粋な部分と、経験的な事例観察にもとづく経験的な部分とから成り立つ。この両者のうち、ほんらいの意味で倫理学といえるのは、前者すなわち「道徳形而上学」のほうであって、後者は人間観察の学である「実践的人間学」と呼ぶにふさわしい。カントは後年、実践的人間学に関する著作も残しているが、本書で論じるのは、そのタイトルにも表れているように「道徳形而上学」である。

このような区別を受けて、その区別をしたうえで一人の学者が両方の部門に取り組むのがよいのか、それともそれぞれの部分をそれぞれの専門家が別々に取り組むのがよいのかという問いも考慮に値しはするが、むしろ重要なのは、誰がやるのかということではなく、学問のもともとの性質からしてどうなのかであるとカントは言う。そして、学問のもともとの性質からして、経験的な人間学と経験にもとづかない道徳形而上学とを注意深く区別すること、そして経験的な人間学に先立って、まずは道徳形而上学を仕上げておくこと、これが必要であると主張する。それは、そもそも道徳規範というものが「絶対的な必然性」をもつものだからである (IV 389)。

道徳規範が絶対的な必然性をもつとは、道徳規範は必ず絶対に従わなければならないものだということである。道徳規範は、処世術や人生訓のように従っても従わなくてもどちらでもよいとか、従いたいたときだけ従えばよい、従いたい人だけが従えばよいといったものではない。必ず従わなければならない。カント倫理学が厳格主義と特徴づけられるゆえんである。もちろん現実には、従うことができずそれに背いてしまうこともあるだろう。しかし、だからといって、われわれは最初からそれに

従わなくてもよいと考えているわけではないのであって、従わなければならないのだけれども従わなかったのだと考えている。そういうものが道徳規範なのであって、いや、そういうものだけが本書でカントが論じようとする道徳規範なのである。従っても従わなくてもよいようなものも含めてあれもこれも道徳に含めてしまうようなことをしないのがカントの姿勢なのである。そして、その絶対的な必然性というものは、事例観察からは導き出すことができず（なぜなら、事例というものは、その時その場においてたまたま生じたものにすぎないかもしれないから）、経験にもとづかない道徳形而上学において探究されるというのである。

さらにカントは、経験にもとづかない道徳形而上学がまずもって打ち立てられねばならないのは、道徳規範が人間だけでなくすべての理性的存在者にもあてはまるからだと言う。この主張は、多くの現代人にとって違和感を覚える表現であるだろう。人間以外の理性的存在者として、どのようなものを思い浮かべればよいのだろう。そして、そのようなものが本場に存在するのだろうか。だが、実はこれらはここでの論点ではない。どのような存在者がそこに含まれるかということよりも、なぜある存在者（たとえば人間）には道徳があてはまり、他の存在者（たとえばイヌやネコ、サルなど）には道徳があてはまらないのかということこそが、ここで重要である。たとえば人間が道徳規範に従わなければならないのは、何も人間が二足直立歩行をし、道具を製作して使用する知能をもつ高等霊長類だからではないだろう。二足歩行をする動物や高い知能を持つ動物は人間のほかにもいるが、われわれはそういった動物に対して、道徳規範に従うよう要求したりはしない。では、人間にいったいどのような特性があるから道徳が要求されるのか。その特性のことを、カントはここで「理性」と呼んでいるのである。人間は理性をもつがゆえに道徳規範をもつ。だとするならば、仮に理性をもつ存在者が人間以外にい

るとしたら（実際にいるかどうかはここでは問題ではない）、その存在者にも道徳規範があてはまるといつて差し支えないであろう。すると、道徳の本質を探究する学は、二足歩行や道具の使用などといった経験的に観察される事柄にもとづくのではなく、理性のみにもとづくのでなければならぬ^⑧。だから、経験にもとづくことなく理性のみに依拠する道徳形而上学がまずもって必要だとされるのである。

経験的な部分と純粋な部分とからなる（広義の）倫理学において、基礎となるのは純粋な部分、理性のみにもとづく原理である。（広義の）倫理学においては、道徳規範が現実の人間に対して適用されることになるが、その規範自体は経験知にもとづくことなく理性のみによって打ち立てられねばならず、それを具体的に人間に適用する段階において「経験をとおして鋭敏になった判断力」が必要とされる（LV 389）。たとえば、『困っている人を助けなければならぬ』という道徳規範は、経験知による処世術などではなく、経験によらずとも成り立つ規範であるが、具体的にどのような人が困っている人だと言えるのか、どのようなことをするのがその人を助けることになるのかということを見きわめるためには経験的な判断力が必要である。また、道徳規範を前にしても、さまざまな誘惑や衝動（カントの用語で言えば「傾向性」）にさらされているわれわれ有限な人間は、それを容易に遂行できるとはかぎらないから、その遂行をあとおしするためにも、人間のありようを理解する経験知は必要であろう。しかし、道徳そのものは傾向性にもとづくのではなく理性にもとづくのでなければならぬ。たとえば、他人を裏切らないという行為は、自己利益を求める傾向性からも生じうるが、自己利益にもとづく傾向性だけからの行為は「道徳的によい」行為とはいえないとカントは言う（LV 390）^⑨。なぜなら、自己利益を求める傾向性にもとづいて行為する人は、そのときたまたま自己利益に合致したから裏切らなかつただけであっ

て、裏切るほうが自己利益につながるなら裏切るほうを選ぶであろうから。他人を裏切らないという規範が「絶対的な必然性」をもつためには、自己利益を求める傾向性ではなく、理性のみによる原理が必要である。以上のことから、経験的な部分から切り離された純粋な道徳形而上学が、まずもって必要なのである。

カントが強調するのは、経験にもとづかない純粋な原理と経験的な原理との明確な区別である。このことから、カントは先達であるヴォルフ（二六七九—一七五四）を批判し、自らのオリジナリティを強調する（IV 391）。ヴォルフが道徳哲学の予備学として一七三八年に出版した『一般実践哲学』は、「一般」ということばに表れているように、われわれの欲求作用全般について考察するものであった。すなわち、理性原理のみによつて規定されるような意志だけでなく、経験的に制約された意志をも合わせて考察した。わかりやすく言い換えるならば、『ある人を見て、かわいそうだと感じたときには助けようとする』というのは、経験的に制約された意志規定であるが、『困っている人がいたら、かわいそうだと感じようが感じまいが助けなければならない』というのは理性原理のみによる意志の規定である。《かつて他人を裏切つて信用を無くし、痛い目にあったことがあるから、他人を裏切るのはやめておこう》というのは、経験的に制約された意志規定であるが、そうした経験があるがなからうが《他人を裏切つてはならない》というのは理性原理のみによる意志規定である。経験的な意志規定と理性のみによる意志規定の両方を合わせて考察することは、より包括的な考察であるがゆえにやさそうに思えるかもしれないが、両者を区別することなく混同するならば、それは道徳の本質を損なうものとして、かえつて有害である。経験的に規定された意志の考察は、心理学の知見から得られるものであるのに対して、理性のみによつて規定される意志の考察は「道徳形而上学」によつてのみ

なされうる。心理学（あるいは人間学）と本来の意味での倫理学（すなわち道徳形而上学）とを明確に区別したうえで道徳形而上学をうちたてることが、カントのオリジナリティなのである。

二、本書の位置づけ

つづいてカントは、「いつの日か道徳形而上学を世に出すというもくろみのもと、私はこの基礎づけを先に送り出す」と述べる（IV 391）。先に確認したように、カントが重要と考えたのは、経験的な人間学から明確に切り離された道徳形而上学である。ところが、本書は、その道徳形而上学そのものではなく、道徳形而上学の「基礎づけ（Grundlegung）」だということである。では、「基礎づけ」とは、どういうことなのか。つづいてカントは、「もともと、純粋実践理性批判以外に道徳形而上学の基礎は存在しない。それはちょうど、「自然の」形而上学に対して、すでに世に出した純粋思弁理性批判があるのと同様である」と述べる^⑩。先に示したように、倫理学が経験にもとづく実践的人間学と経験にもとづかない道徳形而上学とからなるのと同様に、自然学も経験にもとづく自然学と経験にもとづかない自然の形而上学とからなる。自然の形而上学は、経験の対象である自然について経験にもとづくことなく理性の思考（すなわち思弁）のみによつてその原理を明らかにしようとするものであるが、そもそもそのようなことはできるのだろうか。経験の対象について経験にもとづくことなく何かを語る、これは矛盾のように思われるかもしれない。そこで、このようなことがいったいどのようにして可能になるのか、あるいは、われわれの理性にはいったいどこまでのことができるのかということが、まずもって検討されなければならない。これが、純粋思弁理性の批判である。道徳形而上学に関してもこれと同様で、その基礎

となるのは、純粹実践理性の批判である。

そうであるならば、「道徳形而上学」に先立って世に出される本書は『純粹実践理性批判』であつてもよかつたわけだが、カントはそうはしなかつた。それにはふたつの理由があるとカントは言う(IV 391)。ひとつの理由は、純粹実践理性批判は純粹思弁理性批判ほどきわだつて必要ではないことである。それというのも、思弁理性は、經驗をともしなうことなく単独で用いられるとき、すなわち經驗において対応するものがなくても思弁を弄して推論をひとり歩きさせるとき、われわれの認識能力を超えたところ(たとえば魂の不死や神の存在の問題)にまで歩みを進め、道に迷い込んでしまうおそれがあるからであり、だからこそ、思弁理性に関しては、それがいったいどれだけのことをなしているのかという能力の吟味・批判が必要となる。これに対して、道徳に関しては、格別の学識などもたないふつうの人であつても、その理性が比較的正しい判断をなすことができるかとカントは述べている。もちろん、われわれは道徳に関してまちがつた判断を下すことがあるけれども、それはわれわれが理性を働かせなかつたためであり、理性を働かせさえすれば、何がよくて何が悪いかの判断はさほどむずかしいことではないといふのである。

カントが本書を『純粹実践理性批判』としなかつたふたつめの理由は、『純粹実践理性批判』を完成させるためには読者を困惑させるような考察が必要だということである。どうということかとというと、自然認識にかかわる思弁理性も道徳にかかわる実践理性も同じ理性なのであるから、純粹実践理性批判の完成のためには、純粹思弁理性批判と純粹実践理性批判の両方を視野に入れて、両者が同じひとつの原理において統一されていることを示さねばならないわけだが、このことは容易なことではないといふのである。

そういうわけで、本書は『純粹実践理性批判』ではなく『道徳形而上学の基礎づけ』とされたのであるが、先に見たようにまだ『道徳形而上学』そのものではなく、その準備作業である。この準備作業は、『道徳形而上学』の本体にくらべて、読者にとって容易なものではないとカントは考えている。『道徳形而上学』の本体においては、理性にもとづいて、たとえばわれわれにはどのような義務があるかが示されるわけだが、それが義務であるということ自体は、ふつうの人間にとつてもなじみのある話である。しかし、それがどうして義務として成り立つといえるのかということの論証は、ふつうの人間にとつてなじみがあるとはいえない。そこで、両者を切り離して、準備作業として、われわれにとつてのさまざまな義務を義務として成り立たせる原理、すなわち道徳の最上位の原理をつきとめることを本書の課題とするのである。したがつて、本書は抽象的な原理論である。たしかに、本論第一章や第二章において、具体的な例を用いた説明もなされてはいる。しかし、そうした説明は、読者の受けをよくするものとはなりえても、「原理そのものの正しさの完全に確かな証拠となるわけではない」(IV 392)とカントは言う。逆に言うつと、カントの示す具体例による説明の説得力が弱いと感じられることがあるとしても、それは、道徳の最上位の原理をつきとめるといふ本書のねらいにとつてマイナスとなるわけではない。本書を読むにあたっては、具体例の妥当性の有無にとらわれることなく、義務を義務たらしめる最上位の原理の探究に目を向けなければならぬのである。

三、本書の構成

序言の最後で、カントは次のように述べる。

「もしも通常の認識からその認識の最上位の原理の規定へと分析

的に進み、そして逆にこの原理の吟味とこの原理の源泉とから、その原則の使用が見出される通常の認識へと総合的に戻ってくるならば、それがもつとも適切な方法であるだろうと考えて、私はこの著作で、私の方法をそのようにとることにした。それ故、本書の区分は次のようになった。

- (一) 第一章…通常の道徳的理性認識から哲学的な道徳的理性認識への移行
- (二) 第二章…通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行
- (三) 第三章…道徳形而上学から純粹実践理性の批判への最後の一步。」

(IV 392)。

ここにおいて、本稿一で述べた背進的上昇的方法と前進的下降的方法が提示されている。再度確認しておく、背進的上昇的方法とは、道徳にかんする通常のわれわれの認識を出発点として、それを分析して経験的・偶然的な要素を取り除き、その認識の背後にあるものとさかのぼっていき、最上位の本質原理を抽出するという方法のことであり、前進的下降的方法とは、いっさいの経験によることなく理性の概念(理念)という根源から理論を構築し、それを日常の経験世界で目に見えるように肉づけし、具体化する方向に進むという方法である。この往復の歩みに加えてここで注目しておかなければならないのは、両者の間におかれている「この原理の吟味とこの原理の源泉」という文言である。これは、背進の上昇の方法で見いだされた最上位の原理を純粹理性という源泉において吟味すること、言いかえれば、理性批判を通じて原理を正当化することを意味する。したがって、カントは自らの哲学を、背進上昇、批判的論究、前進下降という三つのステップから成り立つと考えていること

になり、^⑧そのうちの前一者を「分析的」、後二者を「総合的」と名づけているのである。そして、この三つのステップが本書の三つの章に対応していると考えられる。ただし、その順番は、第一章が背進の上昇的論述、第二章が前進的下降的論述、第三章が批判的論究となっている。上記引用箇所の叙述にしたがえば、背進の上昇的論述の次には批判的論究がなされ、そののちに前進的下降的論述がとられるはずのところ、批判的論究があとまわしにされている。なぜそのような順序になったかということ、批判的論究が容易ならざる仕事だったからである。カント自身そのことを第二章の中で述べている。^⑨読者にとって理解に骨の折れる批判的論究はあとまわしにして、まずは道徳原理を日常の経験世界で目に見えるように肉づけし、具体化することを優先させたのである。

おわりに

本稿の「はじめに」において、本書でくりひろげられるカントの倫理学は現代のわれわれ、とりわけ初学者に対して違和感や反発を抱かせかねないものであると述べた。本稿を締めくくるにあたって、この違和感や反発は本書の構成をいま示したように解釈することによっていくらかでも解消されるであろうことを示しておきたい。

詳しくは稿を改めて論じるが、本書の第一章においては、《行為の道徳的価値は、それを生み出した意志にこそあるのであって、行為の結果にあるのではない》といった道徳観や、《自然がわれわれに与えた素質は、何らかの目的のためにもつとも適切なものであり、理性という素質は幸福の実現のためではなく善なる意志を生み出すためにある》といった目的論的自然観、《人間の心の自然な傾きからなされる行為に真の道徳的な価値はない》といった道徳観が論述の出発点となっている。これらがわ

れわれに違和感や反発を抱かせてしまうのは無理からぬことともいえるが、ここで注意しなければならないのは、これらはカントの道徳論の結論ではなく、考察の手がかりとしての、当時の一般的な人々の道徳観や自然観にすぎないということである。カントは、これを手がかりに分析的背進的方法により、そこから道徳原理を析出しようとする。そこまでが本書第一章である。その原理が正当なものであるかどうかの吟味は、そのあとのステップの話であるから、ここで析出された原理は暫定的なものとしておけばよい。そして、その際に手がかりとして用いられた道徳観や自然観は、当時の人々に受け入れられていた道徳観や自然観であって、今日のものとは異なっていると思議はない。今日のわれわれに対してそういう道徳観や自然観をもつことまでもが求められているわけではなく、考察の手がかりとして利用すればよいだけの話である。あるいは、当時の道徳観や自然観を共有できないのであれば、それを考察の手がかりとする分析的背進的方法をとる第一章は読み飛ばして、そもそも理性能力とはいかなる能力であるのかという根源から理論を構築する第二章から読み始めることもできる。そのような道をとるとしても、同じ道徳原理にたどり着くというのが、本書の第一章と第二章なのである。初学者にとっては、違和感や反発の少ないほうから読み始めるのがよいであろう。

(つづく)

注

- ① これについては、すでに拙論「カント倫理学における背進的方法と前進的方法——『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の一つの読み方」(『実践哲学研究』第31号、京都倫理学会、二〇〇八年)で概略を示した。本稿では、その解釈を補強するとともに、その解釈にもとづいて第一章および第三章の読み直しを図ることとする。

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(一)

- ② 上記拙論二三頁参照。
- ③ もちろんそうはいっても、同書はカント倫理学の体系全体を細部にいたるまで詳しく述べつくしているわけではなく、それにはのちの著作をまたねばならない。しかしながら、カント倫理学の全体像を縮約的に表したダイジェスト版ということはできるだろう。
- ④ 以下、カントの著作からの引用やそれへの言及は、アカデミー版の巻数と頁数のみを記すこととする。なお、本稿では、引用文中の太字は原著におけるゲシュペルトによる強調を表すものとし、引用文中の傍点は筆者による強調を表すものとする。また、引用文中の「」は筆者による補足である。
- ⑤ カントはこれを「道徳法則」と呼ぶ。
- ⑥ カントが「アプリアリ」と表現するのもこのことである。カントの言う「アプリアリ」とはけっして、先天的とか生得的ということではない。
- ⑦ 『実用的見地における人間学』(一七九八年)
- ⑧ だとすると、ではそもそも理性とはいかなる能力であるのが重要問題である。カントが「理性(Vernunft)」と呼んでいるものは、今日われわれが日常用いている「理性」という語を全面的に一致しているとはかぎらないし、哲学史を見ても他の哲学者とちがった意味合いをもっている。したがって、われわれは先人観をもつことなく、カントが「理性」という語で意味しようとしていることを汲みとらなければならない。カントはその説明を、ここではまだおこなっておらず、その説明は第二章をまたねばならない。
- ⑨ もちろん、自己利益を求める傾向性からであっても他人を裏切らないという行為じたいは、悪い行為ではなく、よい行為であるといってもよいであろうが、その行為を「道徳的」に「よい」とは言わないであろうというのが、ここでの要点である。この点については、第一章において詳述される。
- ⑩ 「すでに世に出した純粹思弁理性批判」とは一七八一年に出版された『純粹理性批判』のことであり、カントはそののち、「自然の」形而上学として一七八六年に『自然科学の形而上学の原理』を出版している。
- ⑪ なお、ここで言われている「純粹実践理性批判」と、本書出版の三年後

である一七八八年に出版された『実践理性批判』との関係についても見ておかなければならない。三年後の著作のタイトルは『純粹実践理性批判』ではなく、『実践理性批判』である。本書では「純粹実践理性の批判」こそが道徳形而上学の基礎であると述べられたにもかかわらず、三年後にはあえて「純粹」の二文字を取り除いたわけである。カントは、その「序言 (Vorrede)」および「序論 (Einleitung)」において、そのようにした理由を説明している。『実践理性批判』は、純粹理性がそれ自身で実践的であること、わかりやすくいえば、快の感情などがともなわなくても理性がそれ自身だけで現実にわれわれの意志を規定することができるということを証明しようとするものであり、このようなリアリティを証明できたならば、思弁理性批判において示されたような、理性は空虚な妄想を生み出しているにすぎないのではないかという懸念は消え去るので、純粹な実践理性を批判する必要はなくなるというのである (V 3, V 15f)。そして、批

判しなければならぬのは、純粹実践理性ではなくて、經驗的に条件づけられた理性が意志を規定してしまうという越権行為であるという (V 19)。これはこれで説明として成り立っているといえるだろうが、『基礎づけ』においては (少なくとも明示的には) 打ち出されてはならず、いさゝか苦しい辻褃合わせであるかのような感も否めない。この点については、稿を改めて論じることにはしたい。

⑫ たとえば、嘘の禁止や他人に対する親切の義務など。

⑬ このことは本書に関してのみいえることではなく、理論哲学についてもいえることである。その詳細については、拙論 (注①) の二二頁以下参照。

⑭ 詳細は拙論 (注①) の二五頁以下参照。

(本学文学部教授)