

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究（二）

——第一章の研究——

北尾 宏之

はじめに

『道徳形而上学の基礎づけ』の第一章には、「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」という表題がつけられている。先に述べたように、ここでは背進的上昇的方法がとられている。すなわち、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・偶然的要素を取り除き、その認識の背後にあるものへとさかのぼっていき、最上位の道徳原理を抽出するという方法をとる。ここで注意が必要なのは、ここでの議論の出発点は当時の一般的な人々の道徳観や自然観であるということである。この道徳観や自然観は、今日のものと全面的に一致するわけではない。したがって、今日の読者がその道徳観や自然観に対して違和感や反発を抱くとしても、それは無理からぬことであり、そこからカントぎらいが生じることも理解できないわけではない。しかしながら、そういった道徳観や自然観は、カントが提示する道徳原理の正当化論拠ではなく、道徳原理を見つけ出すための手がかりにすぎないのであって、今日のわれわれに対してそういう道徳観や自然観を共有することまでもが求められるわけではない。それとは異なる現代の道徳観から出発してその背後にある道徳原理を探り出してもよいのであり、その結果としてカントの提示した道徳原理と親和性の高いものが見出されるということも十分ありうる。あるいは、たとえ単なる

手がかりであるとしてもそういった特定の道徳観や自然観を用いるという方法自体を拒否したいならば、この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ということでもよいのである。

一、「善い意志」——条件づけられたものとそれを条件づけるもの——

「およそこの世界においては、いやそれどころかこの世界の外においても、無制限によいとみなされうるものは、ただ善意志以外には何も考えられない」（IV 393）。^⑤これが第一章の冒頭の一文であり、カント倫理学といえば善意志の倫理学だというように紹介されるのも、この一文のゆえである。しかしながら、この箇所でカントが述べているのは、△われわれ人間の意志はもともと善である▽というようないわば性善説的な主張でもなければ、△われわれ人間は善い意志をもつべきである▽というような規範的要求でもない。たしかにカントの倫理想念全体のなかにはそういう要素も含まれてはいるが、少なくともこの箇所は、それを主張しようとしているわけではない。この箇所でカントがやろうとしているのは、善いもの一般の分析である。われわれが日常生活において△よい▽とみなしているものはいろいろある。それらを分析・分類してみよう、

くわしく言うと、一定限度でよいにすぎないもの（条件つきでよいといえるもの）と無制限によいもの（無条件によいといえるもの）とに分類してみようというのが、ここでのテーマである。じつさいカントは、この文につづけて、知性、機智、判断力などの精神の才能、さらには勇氣、決断力、根気強さなどの氣質^⑥の特徴、そしてまた権力や富、名譽、健康、さらには幸福と呼ばれる全面的な無病息災、自分の状態への満足といった幸運の恵みなどを例示し、それらはたしかに多くの点でよいものだとわれわれがみなしているとしても、一定限度でよいと言えるにすぎず、われわれはけっしてそれらを無制限によいとみなしているわけではないと指摘する。なぜなら、もしもそれらを用いる人の意志が善でない場合（たとえば意図的に犯罪をおこなおうとしている者の場合）には、それらはかえって有害で悪質なものとなってしまうであろうから。したがって、これらのものは、善い意志によって使用されるといふ条件のもとでのみよいといえるのであり、条件つきでよいといえるにすぎないものである。そして、その条件となるのが善い意志なのである^⑧。

以上により、知性や判断力、勇氣や決断力、権力や富や健康、これらは条件つきでよいといえるにすぎず、それらのよさを条件づけるのは善い意志であることが示されたわけであるが、それでは、その善い意志もまた、他の何らかの条件のもとでのみよいということはないであろうか。この問いに対するカントの答えは、否である。「善い意志が善であるのは、それがひきおこしたり達成したりするものによってではなく、何らかの前提された目的の達成に役立つということによってでもなく、それが欲するということによって、すなわちそれ自身において善なのである」(IV 394)。たとえ何も達成することができなかったとしてもその意志は善であるという考え方に対しては、マックス・ウェーバーのいう心情倫理をもちだすまでもなく、やはり結果がともなわなければいけないのではな

いかという批判がただちに想起されうる。しかし、ここで問題になってくるのは行為ではなく意志である。たしかにある行為が結果として何も達成することができなかったなら、その行為は行為としては失敗であり、その行為を選択したことはまちがいであったといえるかもしれない。たとえば、遭難者を助けようとして山に入ったが力及ばず自分も二次遭難してしまつたとしたら、その行為の選択は正しい選択とはいえず、別の行為を選択すべきだったといえるだろう。しかし、遭難者を助けたいという意志それ自体はまちがいではない。行為の結果がうまくいったかどうかにかかわらず、助けたいという意志は善い意志だったといえるだろう。その意味で、善い意志は、行為の結果によって条件づけられることなく、それ自体でよい、すなわち無条件によいといえるのである^⑨。

二、目的論的自然観と理性

しかし、そうはいっても、意志が何かの役に立つという有用性と関係なくそれ自身だけで絶対的な価値をもつという考え方は、やはり違和感を生みかねない。カントはこのことを懸念し、この考え方をさらに補足説明しようとする。その説明は、目的論的な自然観を援用した少々回りくどいものである。われわれ人間の意志は、単に本能や衝動のままにあるのではなく、理性によってコントロールすることが可能である。ではどうして、われわれ人間には、意志をコントロールする理性がそなわっているのだろうか。人間には何のために理性が与えられているのだろうか。カントは、これを考察の手がかりにする。自然界における諸生物はそれぞれ固有の諸機能・諸器官をもっているが、それらはいずれも実によくできており、何らかの目的を達成するのに適したものとなっている。聴覚のすぐれた動物、嗅覚のすぐれた動物、走力のすぐれた動物な

どなど、これらはいずれもその能力があつてこそ安泰な生存をすることができる。自然界の諸生物はすべてこのように安泰な生存という目的に適したように諸機能をもっている。これが目的論的な自然観である。そうした自然観は、そのように意図してこの世界を創造した創造主の存在を想定するという考え方につながるものであり、現代人にとってはすんなり受け入れられないものであるかもしれない。そのため、現代の初学者が本書の第一章の最初の数ページを読んで、さっそくカントぎらいになつてしまうということもしばしばあるようである。たしかにカントは本書の他の箇所においても^⑩、こうした目的論的自然観をおわせる叙述を用いている。それはカント自身の信念であつたのかもしれない。しかし、ここで誤解してはならないのは、カントはこうした自然観を学問的論証の論拠となる知見として用いているわけではないということである^⑪。ただ、カントの時代の多くの人々にとつては、こうした自然観は違和感のあるものではなく、ふつうに受け入れられていたのである。この第一章は、先に示したように、また章のタイトルに示されているとおり、当時世間でふつうに受け入れられていた認識を考察の手がかりとするものである。したがつて、こうした自然観はあくまでも考察の手がかりとして提示されているにすぎず、学問的正当化の論拠として用いられているわけではない。このことを踏まえておくならば、現代人にとつての違和感はいったん棚上げしてしばらくカントの論述に追従することは、かならずしも無益ではないだろう。

さて、それでは先の問いに戻ろう。われわれ人間には、いったい何のために意志をコントロールする理性が与えられているのだろうか。もしもそれが安泰な生存、あるいは快適な生存のためであつたとしたら、どうだろう。そうした目的のための手段としては、理性は最適であるとはいえない。安泰で快適な生存のためであれば、理性にしたがうよりも本

能にしたがうほうがうまくいく (M 395)。説明を補おう。たとえば、空腹のとき、あるいはおいしそうなお菓子があるとき、本能にしたがうならば、それが他人の食べ物であろうと食べてしまふであろう。それにより、自分の生存を安泰あるいは快適なものにすることができると逆にならば、自分のお腹を満たさなければ、それが他人の食べ物であるときには、自分の空腹や食欲をおさえてでも、その食べ物に手を出さないであろう。そのけつか、安泰で快適な生存を犠牲にするとしてもである。だとすると、人間に理性が与えられているのは、安泰で快適な生存を可能にするためではない。言いかえれば、単に獣のように生きるためではない。そうではなく、人間らしく生きるため、さらにいえば正しく生きるため、善い生き方をするため、すなわち善い意志を生み出すためにこそ、われわれは理性をもつのだと考えられる。理性の使命は、安泰で快適な生存のためなどの「手段として善い意志を生み出すことではなく、それ自身として善い意志を生み出すこと」(M 396)なのである。

三、善い意志と義務

では、有用性とは関係なくそれ自体で善い意志とはどのような意志なのであるか。これを明らかにするために、カントはわれわれがふだんいだいている義務の概念を手がかりにする (M 398)。カントによれば、義務の概念のなかには善い意志の概念が含まれているので、義務の概念を明らかにすれば、善い意志とはどのようなものであるのかも明らかにする。ただし、われわれ人間は完璧な存在ではなく、義務を果たそうとするさいにさまざまな妨げのもとにある。それでも、その妨げに打ち克つて義務を果たすならば、それはなおさらりつぱなことである。結論を先取りしていえば、その克服はわれわれの意志の力によってこそなされる

のであって、ここに善い意志のはたらきが見出されるのである。

このことを明らかにするために、カントは、行為を義務との関係からいくつかのタイプに分類して説明する。まず、行為は義務に合致した行為と義務に反した行為に分類できる。このうち、義務に反した行為は考察の対象から外される。このような行為においては善い意志ははたっていないからである。たしかに、たとえば困っている人を助けたいという気持ちから行為したが、結果的にその人を助けるところかかえて苦しめてしまったという場合もあるだろう。このような場合には、善い意志がはたっていないが義務に反した行為であると思われるかもしれない。しかし、困っている人を助けようとする行為それ自体は義務に反しているとは言えず、むしろ義務に合致した行為であるとも考えられる。義務に反しているかどうかは、行為の結果から判定されるのではない。

次に、義務に合致した行為であるが、義務に合致した行為であるからといっても、そのすべてにおいて善い意志が働いているとはかぎらない。そこで、義務に合致した行為を、より細かく分類してみよう。カントはそれを三種類に分類する。まずひとつめは、「義務に合致しているが、人がその行為への直接の傾向性をもってはおらず、とはいえ別の傾向性によってその行為へとかりたてられるがゆえに、その行為をする」(W 397)という場合である。次にふたつめは、「行為が義務に合致していて、さらに主体がその行為への直接的な傾向性をもつ」(W 397)という場合である。最後に三つめは、その行為が「義務にもとづいて」(W 397)なされる場合である。ここでカントがいう「傾向性(Neigung)」とは、「欲求能力が感覚に依存していること」をさす(W 413 Anm.)。したがって、ひとつめとふたつめは、直接的であるかどうかのちがいはあるが、いずれも感覚にもとづいてその行為がなされるということである。これに対して三つめの「義務にもとづいて」なされる行為とは、傾向性にもとづ

くわけではなく、したがって感覚にもとづいてなされるのではなく、それゆえ理性にもとづいてなされる行為をさすことになる。

ひとつめの「その行為への直接の傾向性をもってはおらず、とはいえ別の傾向性によってその行為へとかりたてられるがゆえに、その行為をする」とは、その行為そのものがやりたいというわけではなく、別のこゝろに心がひかれるがゆえにその行為をなすということである。カントがあげる例は、商人が不慣れた客に対してポツタクリをすることなく、どの客に対しても一定の同じ値段で売るといふ行為である。この行為は、義務に反しているわけではなく義務に合致している。しかしながら、商人がこのように行為するのは、そのような行為自体に心ひかれてというわけではなく、またかならずしもそれを義務だと考えてのことでもなく、ポツタクリをすると結果的に世間の信頼を失い、客が減ってしまうから、したがって自己利益への傾向性からであるかもしれない。そのような場合には、行為としては義務に合致しているとしても、善い意志がはたしているとはいえないであろうし、われわれはそのような行為をもちろん許容するが、道徳的にりっぱな行為だと称賛することまではしないであろう。

ふたつめの「その行為への直接的な傾向性をもつ」とは、ひとつめの場合とはちがって他の何かへの欲求のゆえではなく、その行為そのものを感覚的に欲するということである。先の商人の例でいえば、たとえばどんな客でもお客さんはすべて同じように好きだからという「いわば愛にもとづいて」(W 397)一定の同じ値段で売るといふことになるが、こゝろにいたことは実際には想定しづらい。そこでカントは別の例をあげる。それは自らの生命を維持することという義務である。ただ、ふつうわれわれは死にたくない、生きていたいと思っっている。それもほかの何かのために生きていたいというのではなく、生きていふこと自体を直接的に

欲している。これがカントのいう「直接的な傾向性」である。したがって、多くの人は自分の生命を維持するために、健康に留意して節制を心がけるなどする。このことは義務に合致した行為である。しかし、そこに道徳的な価値はないとカントはいう。というのも、これらのことは自分が生きていたいからやっているだけであり、やりたいことをやるのはあたりまえのことだからである。そのこと自体、道徳的になりつばなこと、価値あることとまではいえない^④。これに対して、ある人が、災難や絶望的な悲しみに見舞われたために、もう生きてはいやだ、死んでしまいたいと思ってしまうたため、もう生きてはいやだ、死んでしまいたいと思いつつも、他方で、死ぬのがこわいといった恐怖心（つまり傾向性）からではなく、いややはり死んではいけない、生きなければならぬ、それが自分の義務だと考えて、もうちょっと頑張ってみようと生き抜いたとしよう。このときには、その人の心のありかたには道徳的な価値があるといえる（IV 398）。ここには、死にたいという誘惑に打ち克って頑張ってみようという自らの強い意志がはたらいっている。その意志のおかげで死なずに生きている。この意志こそが「善い意志」なのである。義務遂行の妨げとなる誘惑に打ち克つという点に道徳的価値があるというのである。

つづいてカントは他人に対する親切な行為という例をあげる。この行為についても上記の三分類があてはまる。まず、何かの見返りを求めて親切にするのは、「別の傾向性によってかりたてられた」というひとつめのタイプであり、義務に合致しているとしても道徳的になりつばな価値ある行為だとは言えない。次に、その人がもともと共感的な気質や世話好きなタチだから親切にするというのは、「直接的な傾向性」によるというふたつめのタイプである。これもまた、義務に合致した行為ではあるが、道徳的になりつばだ、よく頑張ったというふうには評価しないであろう。

これに対して、もともとそうした共感的な気質をもっておらず、また自分自身も人助けどころではないという苦境にある人が、それでも困っている人を見て、やはり助けなければならない、それが自分の義務だと考えて、見て見ぬふりをしてしまいたいという誘惑に打ち克って頑張ったのだとしたら、それが「義務にもとづいて」という三つめのタイプである。ここでは、強い意志、善い意志がはたらいっており、この行為には道徳的価値がある、「気質」ではなく「性格」^⑤の価値があるといえるわけである（IV 398f）。

さらにカントは、自分自身の幸福を確保すること、隣人を愛することといった例をあげているが、議論の構造はここまでとまったく同様である。直接的であれ間接的であれ傾向性にもとづく行為は、義務に合致しているとしても、そこに善い意志のはたらきは見られず、道徳的価値をもつわけではない。義務にもとづき、またそれへの妨げに打ち克つてなされる行為においてこそ、善い意志がはたらいしており、道徳的価値があるといえるのである。

これらに対しては、わざわざ義務にもとづいてなどと考えなくても直接的な傾向性から他人に対して親切にするなど義務に合致した行為ができるならそれでよい、あるいはそのほうがもっとすばらしいのではないかという反論が予想される。この反論に対しては次のように答えることができる。まず第一に、われわれ人間はけっして完璧な存在ではなく、そのような善良な傾向性をつねにもつとはかぎらない。むしろわれわれは、義務に反してでも自らの利益を得たいといった誘惑につねにさらされている。カントは、このことを直視したりアリストなのである。第二に、われわれ人間の現実の姿がそのようなものであるとするなら、義務に合致した行為をすることへの直接的な傾向性がつねに発動するとかぎらない。それゆえ、傾向性だけに依拠するとなると、義務に合致した行

為はつねになされるわけではなく、たまたまそのような傾向性が生じたときだけ、たまたまそちらに心がひかれたときだけ、たまたま気の向いたときだけしかなされないことになる。ところが、われわれには、心をひかれようがひかれまいが、気が向いても気が向かなくても、けつしてやっつてはならないこと、かならずやらねばならないことがある（カントがあげている例の当否は別にして）。われわれが道徳や義務と呼んでいるものはそのようなものだとかントは描写しているのである。

四、意志の形式的原理

これにつづく段落（IV 399）は、「第二の命題は以下のとおりである。義務にもとづく行為が道徳的価値をもつのは、その行為によって達成されることになる意図においてではなく、その行為が決意されるときに準拠する格率においてである」と始まる。これに先立つ段落において「第一の命題」という表現はなされていがないが、その内容は、本稿前節で示した命題、すなわち行為が道徳的価値をもつのは傾向性にもとづいてではなく義務にもとづいてなされるときであるという命題だと考えられる。そこで、行為が義務にもとづいてなされるとはどういうことなのかを明らかにしようというのが、この第二の命題である。「命題」あるいは「格率」といったやや硬い表現からわかるように、カントの論述はこのあたりから「通常の道徳的理性認識」から「哲学的な道徳的理性認識」へと移行する。ふだん人々が道徳に関してどのようなことをしているかという理解のなかから、枝葉を取り除き本質部分を抽出し、それを厳密な用語規定を介して表現するという分析作業である。

行為の道徳的価値が「その行為によって達成されることになる意図においてではなく、その行為が決意されるときに準拠する格率において

ある」というのは、先に示した「善い意志が善であるのは、それがひきおこしたり達成したりするものによってではなく、何らかの前提された目的の達成に役立つということによってでもなく、それが欲するということによって、すなわちそれ自身において善なのである」（IV 394）ということの言い換えである。ここで「格率」と言われているのは、「意志の原理」（IV 400）、「欲求作用（Wollen）の主観的原理」（IV 400 Anm.）⁶、わかりやすくいえば、それぞれの人が自分の行動方針として立てているマイルールあるいはポリシーのことである。ここでカントは、われわれの意志は「形式的であるところのアプリオリな原理」か「実質的であるところのアポステリオリな動機」のいずれかによって規定されるのであり、行為が義務にもとづいて生じる場合には形式的原理によって規定されるのでなければならぬという（IV 400）。後者の意志規定とは、行為の結果として獲得される快楽や富、名誉などのようなもの、いいかえれば欲求の対象（「実質（Materie）」を行為の動機とすることであり、快楽や富や名誉はこれまでのさまざまな経験をとおして知られたものであるという点で、「アポステリオリ」だと言われる。では、「形式的であるところのアプリオリな原理」とは、いったいどういうものであるか。

その答えとなるのが、カントが次に示す第三の命題である。その命題とは、「義務とは、法則に対する尊敬にもとづいた行為の必然性である」（IV 400）というものである。この短い命題のなかには、重要なことがふたつ含まれている。まず、「義務とは行為の必然性である」とは、⁶義務とはかならずやらなければならない行為である⁷ということである。やっつてもやらなくてもどちらでもよい、やりたいときだけ、気の向いたときだけ（＝傾向性がはたらいたときだけ）やればよいというのなら、それは義務とは呼ばない。いやなときでも、やりたくないときでも、それでもかならずやらなければならない、これが義務である。何をやらな

ければならないのかは、ここでは問題としない。「かならず」という点だけが問題である。「かならず〇〇する」、これがここでいわれる「形式」なのであり、「〇〇」の中身が「実質」である。

次に、「法則に対する尊敬」であるが、これがまたすんなり受け入れにくい表現である。ここでは、「尊敬」という語の意味をあらかじめわれわれの日常の使い方から前提しておいてそこから理解を試みるのではなく、むしろ、ここで「尊敬」と言われているのはどのような事態なのかをさぐる必要がある。くわしい説明は、次の段落につけられた注(IV 401 Anm.)および第二章(IV 436)、さらには『実践理性批判』の「分析論」第三章(V 71f.)をまたねばならないが、まずさしあたりは、りっぱなことだ、すばらしいことだと考えて尊重しようという思い、敬意の念のことだと受けとめておくのがよいであろう。したがって、「法則に対する尊敬にもとづいた行為」とは、われわれにとつて義務というかたちで意識される道徳のルール(＝道徳法則)に、単にいやいやしたがう、あるいはくだらない、ばかばかしいと思いがちがうのではなく、すばらしいことだと思つてしたがうという行為のありかたを意味している。そこには、それは自分がまだそこまで達していないような境地だという、自らの至らなきの自覚がともなっている。心の中ではくだらない、ばかばかしいと思いがちながら表面上したがっているだけの行為には道徳的価値はない。心の底からそれをすばらしいことだと思えたとえ、そしてその境地にまで自分を高めようという気持ちからしたがうときはじめて、その行為は道徳的に価値ある行為だといえることになる。

行為の結果として生じる快や富や名誉、こういったものへと心が傾くことや、そちらへと引つ張られることはたしかにある。しかし、そういったものに対して敬意の念をもつことはない。敬意の念をもつとしたら、それは道徳的に価値ある行為を可能にする根拠となるもの、そういう行

為へと意志を定めるさいに根拠となるものに対してであろう。その根拠となるものは、われわれに義務というかたちで意識される道徳のルール(＝道徳法則)であり、それを尊重しようというわれわれの思い、行動方針(すなわち格率)である。このようにして、本章の冒頭で問題提起された無制限・無条件に善いとみなされるものは、われわれの意志のうちのみ見出されるということが明らかにされたわけである。

これをうけて、カントは、無制限な道徳的善といえるものは「法則の表象それ自体以外にはありえず」、そして法則の表象は「理性的存在者のうちにしか見いだされない」という(IV 401)。ここでは、「表象(Vorstellung)」という表現に注目しておく必要がある。単に法則が道徳的に善であるというのではなく、法則の表象が道徳的に善であるといっているのであり、「表象」を強調するために「それ自体(an sich selbst)」という語(訳語としては一考の余地はあるが)が添えられている。表象とは、ひらたく言えば、思い浮かべること、意識することである。したがって、法則の表象とは、あることをそれが法則であると意識・自覚しているということである。自然界の諸事物は、どれもみな法則(この場合は自然法則)にしたがつて作動する。投げあげられた石ころは、自然法則どおりの軌道を描いて落下する。植物は、自然法則どおりに気温に応じて生長し、開花し、やがて枯れる。魚や鳥、そして動物たちが、回遊したり、季節に応じて北へ南へと移動したり、冬眠したりするのも、いずれも自然法則どおりの行動である。しかし、これら自然の諸事物は、自然法則にしたがつてはいるものの、それが自然法則になつたことだと意識・自覚してそのように作動しているわけではない。これに対して、人間だけは、ある行為を、これはかならずやらなければならないことだ、これは道徳のルール(つまり道徳法則)だと考えて、そのように意識・自覚して行為することができるといえる。そのように考え、意識し、自覚する能力が理性である

からして、法則の表象は「理性的存在者のうちにしか見いだされない」と言われるのである。そして、あることを道德の法則だと自覚して、それを尊重する気持ちを持ち、その妨げとなる誘惑に打ち克って自らの意志を定めるとき、その行為は道德的に善であると言われるのである。

四（補）、尊敬の感情

ここでカントは、少し長いめの注を付けて、「尊敬」という語の補足説明をしている。カントによれば、「尊敬」というのはある種の感情である。カントはこの著作の「序言」で、本書は経験によらず理性にもとづいたア priori な学 of 構築をめざすと述べていた。そのカントが、尊敬という感情をもちだしている。感情は経験的なものであるからして、不整合だと非難されるのではないかとカントは危惧し、ここで補足説明を試みたのである。カントによれば、尊敬という感情は、「[外部からの] 影響によってひきおこされる感情ではなく、理性をつうじて自らひきおこされた感情」である (IV 401 Ann.)。一般に感情というものは、外部からの影響によって生じるものである。やさしくしてもらってうれしくなった、いやなことを言われて怒りを感じた、つらい出来事を経験して悲しくなった、といったぐあいである。これに対して、「尊敬」とは、外部からの影響によることなく、道德法則によってわれわれの意志が直接に規定されること意識だとされる。違反すると罰せられてつらいであろうとか、遵守すると称賛されてうれしいであろうとかいう回路をとおすことなく、それが自分にとってしたがうべき法則だと思つたならば、そのことだけで生じる感情である。したがって、尊敬の感情は、道德法則によってひきおこされる感情である^⑧。

そうはいっても、道德法則に対する尊敬という表現は、やはり違和感

を招く表現である。ふつう、尊敬といえは、だれかを尊敬するという言い方をする。いいかえれば、ふつう尊敬の対象となるのは、人である。ところがカントは、「尊敬の対象は、ただ法則のみであり」、「人に対する尊敬はみな、もといえは法則に対する尊敬にすぎない」と述べる (IV 401 Ann.)。これは、われわれが人を尊敬するという場合の理由を考えてみればわかる。われわれがある人を尊敬するのは、たとえば、その人がどんな状況であつても他人を裏切らないから、あるいはどんなにつらい状況であつても困難に立ち向かう強い精神力をもつからである。ということは、その場合われわれは、 \wedge けつして他人を裏切つてはならない \vee という道德の法則や \wedge 強い精神力をもつて困難に立ち向かわなければならない \vee という道德の法則に価値を見出し、その法則を尊重しようというふうにもともと考えているのであり、だからこそそれを体現している人にも価値を見出し、その人を尊敬する。その人と同じようにその法則を体現している人が別にいれば、その人をもまた尊敬するであろう。つまり、尊敬の対象となる人は、もともと尊敬の対象であつた道德法則の実現例だったのである。

五、法則とはいかなるものか

それでは、われわれの尊敬の対象である法則、その尊敬にもとづいて規定される意志こそが善い意志だといわれる法則とは、いったいいかなるものであろうか。これまで仮に、道德法則の一例として、ポツタクリをすることなく誠実な商売をすることだとか、他人に対して親切にすることだとか、他人を裏切らないことだとかを示してきたが、これら内容はさまざまあれど、それらいずれもが法則であるといわれるのはどのような点においてであらうか。内容はさまざまであるから、それらの法則

を法則たらしめるのは内容ではない。そのいずれにも共通した「形式」である。先に、義務に関して、いやなときであろうが「かならず〇〇する」というのが意志の形式的原理であるということが示されたが、それが、法則を法則たらしめるものである。それをカントは、「行為の普遍的合法則性一般」(IV 402)と表現する。法則というものは普遍性を備えていると考えられる。いつでもどこでもかならずそうであるという普遍性である。自然法則をイメージしてみるとわかりやすい。水はかならず高いほうから低いほうに流れるし、圧力が一定のとき気体は温度が上がればかならず体積を増す。こうした普遍性を備えているときはじめて、そうした命題は法則としてのステイタスをもつ。あるていどの頻度で生じることであっても、かならずそうなるとはかぎらないような事象は、法則とまでは呼ばれない。道徳に關しても同様である。気が向かないときでも、気が向かない人でも、いつでもどこでもだれでもがかならず従わなければならぬようなことが、道徳の「法則」である。気が向いたときだけ、気が向いた人だけがしたがえばよいというものは、処世訓ではありえても道徳法則であるとまではいえない。したがって、道徳においては、われわれの意志は普遍的な法則に合致することが求められることになる。

以上のことから、本章の到達点として、「私は、私の格率が普遍的法則となることを欲しうるようなしかたでのみ行為すべきである」というのが道徳の根本原理であるとして示される (IV 402)。¹⁹⁾ 「格率」とは、先にみたように、「欲求作用 (Wollen) の主観的原理」(IV 400 Anm.)、わかりやすくいえば、それぞれの人が自分の行動方針として立てているマイルールあるいはポリシーのことである。その私の行動方針を、私だけでなく他の人たちもみな採用することを私は望むことができるかどうか、このことが、そのような行為のしかたをしてよいのかどうかの決め手と

なる道徳原理なのである。

なお、ここでカントが、単なる合法則性、すなわち行為が普遍的法則に合致しているということがそれだけで意志にとつての原理となるということと述べたうえで、「ただしそれは、義務がそもそも空虚な妄想や空想上の概念でないとするばの話だが」と付け加えている (IV 402) ことにも注目しておく必要がある。通常われわれは、行為の善悪を判定するさいに行為が普遍的法則に合致することとこの原理を用いていることを認めたくなくて、それでもわれわれが通常の認識にとらえている義務が実は空虚な妄想や空想上の概念にすぎない可能性があると留保をつけているのである。ここにカントの論述の用心深さが見てとれる。すでに本稿の「はじめに」で述べたように、この第一章は、われわれがふだん用いている道徳にかんするとらえかたを手がかりに、それを分析してエッセンスとなる道徳原理を見出そうという試みである。われわれの通常の認識は、そのさいの発見の手がかりにすぎない。その認識は、もしかしたら人々の単なる思い込みにすぎないかもしれないし、現代のわれわれがそれを共有しているとはかぎらない。人々が義務としてとらえているものが単なる妄想ではないということとを正当化する論証のためには、別の根拠が必要である。²⁰⁾

とはいえ、少なくとも行為の普遍的合法則性という原理が人々のふつうの道徳認識と一致していることまではいえる。カントは見ており、それを示すためにカントは、自分が困った状況にあるときにはそれを切り抜けるために守るつもりがないのに約束をしてもよいかどうかという問題を例としてあげる (IV 402)。²¹⁾ ここで問題にしているのは道徳の問題であるから、そのようなふるまいかたをすることが長い目で見たときにけつきよく自分の利益になるかどうかということではなく、そのようなふるまいかたをすることは義務に合致しているかどうかの問題である。

その行為がもたらす結果ではなく、その行為そのものが問題なのである。そして、この問いの答えを導き出すためには、そのような行動方針（「格率」）が普遍的な法則として私に対してだけでなく他人に対してもあてはまることを望むことができるかどうか、いいかえれば誰でもがそのような行動方針を採用してもよいかどうかを自分自身に問うてみればよいという。その答えは、そのような行動方針が普遍的な法則になることを欲することはできないというものになるはずである。たしかにわれわれは、ときにはそのような逃げ道にすがりたいと思うことはありうるだろう。そしてそれは、今回だけは特別に自分にそのようにさせてほしいと思っただけなのであって、誰でもみんながいつでもどこでもそのようなふるまいかたをすることを望んでいるわけではない。つまり、自分だけ、今回だけを例外として特別扱いすることを許さない、これが、「行為の普遍的合法性」という道徳の根本原理の意味するところなのである。

なお、ここで「普遍的法則となることを欲する」と述べているさいの「欲する」とは、けっして「それへの傾向性をもつ」という意味ではない。上記の例を用いていえば、誰でもがみな守るつもりのない約束をすることにになると自分もだまされて不利益をこうむるから、そんなのはいやだ、という意味で欲することができないと言っているのではない。誰でもがみな守るつもりのない約束をする状況では、ある人が「約束する」と申し述べたところで、どうせ守るつもりはないだろうと受けとめられるから、そもそも約束という行為自体が成り立たない。「守るつもりのない約束をする」という格率が普遍的法則になると、「守るつもりのない約束をする」という行為自体が成立しなくなる。その格率は、その格率自身を破壊する（IV 403）、いいかえれば自己矛盾を招くことになる。だから、その格率が普遍的法則となることを欲することは論理的にできない

のである。²²ここで「欲する」と述べられているのは、そうした論理性を含んだ欲求、つまり傾向性ではなく理性による欲求である。²³カントが、実践理性と呼んでいるのは、こうした論理性を含んだ欲求作用のことなのである。

六、実践哲学が必要な理由

以上により、人々が道徳に関してふつうおこなっている認識を手がかりにして、「君の格率が普遍的法則となることを欲しようとなしかたのみ行為せよ」という道徳原理が明らかになった。たしかにわれわれは、日常においては道徳原理をこのようなかたちで定式化して意識しているわけではない。しかし、われわれはこの原理を暗黙のうちに用いることによつて、どんな行為がよくてどんな行為が悪いか、どんな行為が義務に合致していてどんな行為が義務に反しているかを判定している。カントの示す道徳原理は、きわめてシンプルである。道徳に関しては、あれをせよ、これをせよ、あれをやっちゃダメ、これをやっちゃダメ、といった義務内容をこと細かに教える必要はない。各自が、もしもみんながそれをやるようになったらどうか、それを欲することができるか、と自分自身に問うだけでよい。きわめてシンプルな基準である。この道徳原理は、具体的に何をやればよいのか、何をやってはいけないのか、行為の内容を教えてくれるわけではない。そのぶんものたりなく感じられるかもしれない。しかし、それはむしろ逆である。自分がやろうと心に浮かんだ行為、それがどんな行為であれすべて、この原理のテストをかけることで、その行為をやってもよいかどうか判断できる。普遍的法則となることを欲しうるかという形式的原理であることにより、むしろ汎用性があるのである。具体的に何をやればよいのか、何をやってはい

けないのか、行為の内容をいちいち教えてもらおうというのは、むしろ依存的にすぎるであろうし、それをいちいち教えようとするのはおせっかいなことでもあるだろう。

自分がこれからやろうと思っている個々の行為についてこうした判定方法を用いることは、なにも学問を積んだ人によってのみ可能だというわけではない。それはごくふつうの人にとってさえ可能である。用いる判定基準は、先述のとおり、きわめてシンプルである。そういうことであれば、実践哲学（倫理学）など必要ないのではないか。この問いに対するカントの答えは、どうであろうか。まず言えることは、哲学の役割はせいぜい「道德の体系を、より完全に、そしてより理解しやすく表現し、また道德の規則を使いやすくする（そして論じやすくする）」ことだけである（M 402）。ここからは、カントが思弁的な哲学に対していただいている不信と、ふつうの人間がもつ単純素朴な理性に対する信頼が見てとれる。他方で、カントは、ふつうの人間がもつそうした単純素朴さは、じゅうぶんには維持されえず、容易に誤った方向に誘導されうるとも述べている。それは、われわれのうちには義務の命令に対する強力な対抗物がひそんでいいるからである。その対抗物とは、快を求め苦を避けようとする傾向性から生じる欲望である。この傾向性は、義務の命令に抵抗し、その命令を疑いのうちに引き入れ、快を求め苦を避ける傾向性に合致するように、屁理屈をこねまわして義務の命令を改変しようとする（M 405）。こうした屁理屈を阻止するためにこそ、実践哲学（倫理学）が必要だと考えるのである^②。

おわりに

以上に見てきたように、本書第一章では、「私は、私の格率が普遍的な法

カント『道德形而上学の基礎づけ』の研究（二）

則となることをも欲しうるようなしかたでのみ行為すべきである」という道德の根本原理が到達点として示された。この根本原理は、本書第二章において定言命法の基本定式として示されるもの（M 42）と同一の原理である。ただし、本章では、人々がふだんおこなっている道德判断を手がかりにして、この原理が見出された。手がかりとされたその道德判断が妥当なものであるかどうかは論証されていない。カント自身、発見の手がかりとして用いられた義務の概念が「そもそも空虚な妄想や空想上の概念でないとすればの話だが」と付け加えていた（M 402）。そこには、今日のわれわれがかならずしも共有できるとはかぎらない道德観や目的論的な自然観も援用されている。したがって、この道德原理が真に妥当なものであるといえるためには、これまで第一章で述べられたのはちがったしかたの論述が必要となる。その論述へ向けて、カントは第二章へと歩みを進めるのである。

注

- ① 本稿は、拙論「カント『道德形而上学の基礎づけ』の研究（一）——「序言（Vorrede）」の研究——」（『立命館文学』第六四八号、立命館大学人文学会、二〇一六年）につづくものである。そのねらいとするところは、カントの著作に立ち戻って、そのていねいな読解をすること、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解説を加えること、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こと、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とである。本稿が初学者にとってのカント倫理学入門の役割を果たすことができれば幸いである。

- ② 拙論「カント『道德形而上学の基礎づけ』の研究（一）——「序言（Vorrede）」の研究——」参照。

- ③ 原理の正当化は理性能力の吟味(すなわち理性批判)を通じてなされるのであり、本書においては第三章がそれに相当する。
- ④ ジョン・ロールズ(John Rawls)の『政治的リベラリズム』(Political Liberalism, Columbia University Press, 1993)にもそのような側面があると筆者はみている。拙論「ロールズの「正義の構想」を支えるもの」(『京都外国語大学 研究論叢』第四五号、一九九五年)参照。
- ⑤ 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。
- ⑥ 「気質」(Temperament)とは、すこしあとに述べられる「性格」(Charakter)と区別され、自然から与えられたもの、生まれながらの性質を指す。
- ⑦ 才能や気質を使用する主体となるのが意志であり、意志固有の性質をカントは「性格」と呼ぶ。ここでいう性格は、生まれながらに与えられ自分で左右できないものではなく、自ら作り出すものであり、だからこそ道徳的評価の対象となるのである。
- ⑧ したがって、善い意志は、さまざまな善なるものを善たらしめる条件、善なるものが可能となるための前提条件である。カントは、『純粹理性批判』においてわれわれの認識が可能となるための前提条件の解明(カントのことはで言えば「超越論的」究明)をおこなった。その解明スタイルが、ここでも見てとれる。われわれの認識や道徳的行為がどのようにして可能になっているのかを解明しようとするのである。
- ⑨ さらにいうと、カントはここで、そのようにいえるのはその意志が「単なる願望ではなく、われわれの力のうちにあるかぎりのすべての手段を尽くすこと」(IV 394)であるかぎりにおいてであると付け加えていることにも着目されたい。
- ⑩ たとえば第二章のIV 422f.参照。
- ⑪ われわれは自然が現にそのようなものだと認識したり規定したりすることまではできない。有限な認識能力しかもたないわれわれ人間にとっては、自然とはあたかもそのようなものであるというしかたで理解するほうが理解しやすいということにすぎず、あくまでもわれわれの認識能力の都合上の自然理解のしかたにすぎないのである(たとえば『判断力批判』V 416f.参照)。
- ⑫ もちろん徹底的に問い直すならば、このことが本当に義務とまでいえるのかどうかも疑いうるだろう。しかし、本章がやるうとしていえるのは、われわれが通常のように考えているのかを手がかりに考察することであり、通常のわれわれのとらえ方からすれば、これを義務とみてよいだろう。
- ⑬ 今日的には自殺や安楽死の禁止として、これが本当に義務といえるかどうかは議論の余地があるだろう。また、カント自身、この箇所ではこれが義務であることの論証はしていない。ただ、おそらく当時は多くの人々がこれを義務だとみなしていたのである。先にも述べたように、カントはそれを考察の手がかりとして用いているにすぎない。
- ⑭ だからといって、道徳的に悪いことだと言っているわけではない。道徳的には善でも悪でもない、道徳とは無関係な行為だということである。
- ⑮ 本稿注⑥、注⑦参照。
- ⑯ 本稿一節参照。
- ⑰ 第二章においても、前置き部分を終えたあとの本格的な論証が始まる部分(IV 412)において、「法則」と「法則の表象」との区別が大きな役割を果たしている。
- ⑱ ここではまだ論じられてはいないが、のちに第二章において論じられるように、道徳法則とは、外から与えられるのではなく、われわれが自ら作り出すものである。したがって、尊敬の感情はわれわれが自ら作り出した道徳法則によってひきおこされた感情、それゆえ、外部からの影響によってではなくわれわれ自らによってひきおこされた感情だといえるのである。
- ⑲ これは、本書の第二章において「定言命法」として示される道徳原理である。ただし、この第一章においては、通常のわれわれの道徳についてのとらえ方がかりに導き出されたのに対して、第二章においてはちがったしかたで導き出されていることに注目が必要である。これについて

は稿を改めて論じる。

⑳ その議論は第三章、およびのちに出版される『実践理性批判』でおこなわれることになる。

㉑ ここでは、約束を破ってよいかどうかを問題にしているのではない。そもそも約束をする段階で、守るつもりもないのに相手を欺いて約束してよいのかを問題にしている。もちろん、むやみやたらに約束を破ってよいというわけではないが、守るつもりがあった約束でもアクシデントなどによって守れなくなってしまうこともあり、そうした煩瑣な議論を避ける意味でも、最初から守るつもりもないのに約束をするという限定をつけた例があげられているのだと考えられる。

㉒ このように、その格率が普遍的法則になると自己矛盾を招くがゆえにその格率は却下されるという論法は、本書第二章でも (IV 423)、『実践理性批判』でも (V 27) 採用されている。上記の例でいうと、約束という行為自体が成立しなくなる、約束という行為が可能となるための条件を破壊してしまうということであって、行為の可能性の条件を論拠とす

る、いわば超越論的な論証である。ついでながら、R・M・ヘアもまた普遍化可能性が道徳判断の基準であるとするが、それは普遍化された場合に生じる利害の判断(選好)によるという帰結主義的な論であって、カントとは別物である。

㉓ カントは、『実践理性批判』において、欲求能力を上級欲求能力と下級欲求能力とに区分し、生理的な欲求能力が下級欲求能力であるのに対して、理性が上級欲求能力であると位置づけている (V 27-31)。

㉔ それに取り組んだのが、本書の第二章である。

㉕ いわゆる快樂主義(幸福主義)倫理学は、そうした屁理屈のあらわれであると考えて、そうした不純な要素をもちこもうとする理性を批判するのが、本書の第二章以降および3年後の出版される『実践理性批判』(とりわけその第一章「原則論」)である。

(本学文学部教授)