

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究 (三)

——第二章の研究 (その一)——

北尾 宏之

はじめに

先に述べたように、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发点として、それを分析することにより、その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、『道徳形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』と略記)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せず、前進的下降的方法による論述はのちの著作をまたねばなら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。^③

たしかに、第一章と第二章が同じ道筋をたどっているように考えてしまふのには、無理からぬ面もある。それは、カントがそれぞれの章につけたタイトルが、いささかミスリーディングだからである。カントが第一章につけたタイトルは「道徳についての通常の理性認識から道徳についての哲学的な理性認識への移行 (Übergang von der gemeinen sittlichen

Vernunftkenntnis zur philosophischen)」第二章につけたタイトルは「通俗的道徳哲学から道徳形而上学への移行 (Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten)」である。「通常の (gemein)」という語と「通俗的 (popular)」という語は似ているようにも思えるし、「哲学的な理性認識」という語と「形而上学」という語も似ているように思える。しかしその内実は同じではない。とりわけ、「道徳についての通常の理性認識」と「通俗的道徳哲学」とのちがいは決定的である。^④

カントの見立てでは、「道徳についての通常の理性認識」は、それをもつてただちに学問的な理論構築における正当化根拠とまではみなされないものの、少なくとも考察の手がかりとしては有効性をもつし、その認識内容は学問としての道徳哲学のそれと一致する (W 402, 404)^⑤。ひとつとが日常おこなっている道徳判断は、おおむね道徳の本質から外れてはいない。もちろん日常の行動のなかには道徳の本質から外れた行動も見られはするが、そういった行動を悪であるとみなす判断力は、ふつうのひとびとのなかに備わっている。だからこそ、第一章ではそれを考察の出发点として用い、それを分析し精緻化することにより本質原理を抽出するという方法(すなわちこれが哲学的な理性認識である)をとったのである。これに対して、「通俗的な道徳哲学」というのは、世間受けする道徳哲学のことであり、それはすなわち経験において観察されうる事例に依拠

した道徳哲学のことである。たしかに、具体的な事例に照らした話とはつきやすく、世間受けする。しかしカントが本書で取り組もうとしているのは、本書の「序言」でも述べられているように、経験的観察に依拠しない道徳哲学、経験ではなく理性のみにとづく道徳哲学、すなわち道徳形而上学である。したがって、第二章のタイトルである「通俗的道徳哲学から道徳形而上学への移行」が意味するのは、第一章のように前者を手がかりとして後者へと至るということではなく、前者を却下し、そこから離脱してもつばら後者に取り組むということなのである。カントはこのことの必要性を、第二章の冒頭の数ページを費やして説明している（IV 406-412）。

一、通俗的道徳哲学の却下

カントは第二章の冒頭で、第一章で述べてきたような義務の概念がわれわれの実践理性の通常の使用から導き出されてきたからといって、義務の概念を経験的概念として扱ったと考えるはならない、と注意している（IV 406）。ここには二つの要点がある。ひとつは、われわれの理性の通常の使用は経験的使用に限定されないということ、もうひとつは、義務概念は経験的概念ではなくアプリアリな概念であるということである。後者から見てみると、たとえば《借りたものは返さなければならぬ》とか《いじめをしてはならない》という義務は、そもそも過去の失敗経験や事例観察によって成り立つ義務ではなく、そもそもそういうものなのであり、考えただけでわかることである。アプリアリな概念というのは、《経験に先立って》、《経験しなくても考えただけで》われわれがもつことのできる概念のことなのである。そしてカントは、そういうアプリアリな概念をわれわれは日常生活のなかのごくふつうの理性使用に

おいて用いているというのである。アプリアリな概念は、なにも学問研究を専門とする学者だけのものではなく、われわれのだれもが日常すでに用いているものである。それは義務の概念だけではない。一と多、実在と否定、可能と必然など、およそわれわれが思考をおこなうさいに不可避的に用いる諸概念もそうである（『純粹理性批判』III 93）⁶⁾。

つづけてカントは、ではなぜ義務の概念は経験的な概念ではないといえるのかを説明する。経験上の事例観察においては、ある行為が義務に合致した行為であるとしても、その行為がもととほんとうに義務にもとづいてなされた行為であるかどうかの確証は得ることができない。たとえば困っている人を助けるといふ行為は義務に合致した行為であるが、経験において観察されたそのような行為が、実は打算や売名などの自己利益、自己愛にもとづいていた可能性もある（IV 406）。それどころか、単なる可能性ではなく、およそすべての行為は自己愛にもとづいてなされているのだとする心理学的利己主義ともいえる説が存在することさえ、カントは承知している。こうした説をとるならば、およそ道徳や義務といったものは、単なる妄想にすぎないということにさえなるだろう（IV 407）。しかしカントは、この説に与することはない。というより、そもそも論じようとしている事柄が異なっている。心理学的利己主義は、現実を生じている行為がどのようなものであるのかを論じようとしている。それに対してカントの考えでは、倫理学は、どのような行為が生じるべきであるのかを論じようとする。その行為がたとえこれまでにまだ一度もなされたことがないとしても（すなわち、ひとつの観察事例も見いだされないとしても）、またこれまでの経験からすれば実現可能性が大いに疑わしいとしても、それでもその行為がなすべき行為であることにかわりはない（IV 408）。前例がないからといって、やらなくてよいということにはならない。前例がないとしても、やらねばならないことはやらね

ばならない。経験上実現可能性が疑わしいからといって、やらなくてよいということにはならない。経験上は実現可能性が疑わしいとしても、やらなければならないことはやらなければならない。カントは、たとえばどんなことがあってもけつして友人を裏切らないことをあげているが(IV 408)、ほかにも永遠平和の実現などをあげることでもできるだろう。こうした行為は、そもそもあらゆる経験に先立って、なすべきこと、義務としてわれわれに要求されている行為である。それを要求するのは、自己愛ではなく、われわれの理性である。したがって、義務の概念は、経験的な概念ではなく、理性の概念、経験に先立つという意味でアプリアリな概念である。

それを受けてカントは、もしも道德という概念がまったくのまやかしや妄想でないとするならば、道德規範(カントのことばで言うと「道德法則」)はたまたま人間に妥当するのではなく必然的に人間に妥当するのであり、人間だけでなくすべての理性的存在者に妥当すると述べる。道德規範が他の動物にとっては意味をもたず人間にとって意味をもつのは人間が他の動物にはない性質をもっているからであろう。その性質とは、直立二足歩行であるとか、火を使用する能力といった経験上観察されるものでないのは自明である。では、その性質とは何か。それを言い表すのが、ここで言われる「理性」である。^⑧ 道德規範は、理性という性質に對して妥当する。そうであるならば、道德規範は、人間だけにかぎらず、理性をもつ存在者すべてに對して妥当することになる。人間以外に理性をもつ存在者がいるのか、どのような存在者がそれにあたるのか、神か精霊か、はたまた地球外生物か。そうしたことはここでは問題ではない。いるかもしれないし、いないかもしれない。だが、いるとしたらその存在者には道德規範が妥当することになる。そうした存在者が経験において現実に発見され観察されるかどうかは問題ではない。仮に理性をもつ

存在者がいるとしたら理屈のうえではこういうことになるはずだという推論こそがここでの問題なのである。「人間」というのは経験において発見され観察される存在であり、直立二足歩行や火を使用する能力といったものも経験において観察される。「人間」という概念は経験的な概念である。これに對して、「理性的存在者」というのは、経験における観察に依拠することなく想定されるアプリアリな概念である。特定の者に対してだけたまたま妥当するのではなく、誰にも妥当する道德規範を考えるためには、経験的な事例観察によるのではなく、アプリアリな概念にもとづくことが必要であり、そうした論究をおこなうのが「道德形而上学」なのである。

およそ道德性の概念を実例から導きだそうするのは不適切である(III 408)。ある行為が道德性の実例であるといえるためには、それに先立つて、道德性とはどういうことであるのかを知っているでなければならぬ。困っている人を助けるといふ行為や友人を裏切らないといふ行為から道德性を導き出さぬのは、そうした判定に先立って、道德性とはどういうことであるのかを知っているからである。事例の判定に先立つてすでに道德性の概念をもっているといふこと、このことが、道德性の概念がアプリアリな概念であるといふことの意味である。同様に、神の概念がまず先にあって、そこから道德的善の概念が導き出されるわけでもない。^⑨ まず先に完全なる道德的善の理念を理性が思い描くことによって、神の概念が導き出されるのである。実例は、道德規範の根拠ではなく、アプリアリな概念としての道德規範を「直観的にする」(IV 408)、すなわち目に見えるようにし、われわれがそれを実現できるように鼓舞激励するのに役立つにすぎないのである。

以上により、「あらゆる経験から切り離された純粋な理性認識」として

の「道徳形而上学」が、経験的な事例観察に依拠した身近でとつきやすい「通俗的な実践哲学」よりも優先されるべきであることが明らかとなった（IV 409）。もちろん、道徳原理をまず最初に形而上学の上においてたてたのちに、その原理を通俗的な概念へとおろしてくることによって身近なものにするのは意味あることである。しかし、そもそもその道徳原理の正しさを論じようとするさいに通俗性に媚びてしまうのは誤りである。まずは経験的な人間観察による通俗性を混入することなく、原理的な洞察である道徳形而上学を先行させる、これが必要であるにもかかわらず、そうした試みはいまだなされていなかったのであり（IV 410）、それをカントはこの第二章でなしとげようとするのである。

二、理性とは何か

以上の導入部につづいて、カントは以下のように述べる。これは、カントが道徳形而上学を構築する出発点として、きわめて重要なテーゼである。

「自然の事物はどれもみな、法則にしたがって作用する。理性的存在者だけが、法則の表象にしたがって、すなわち原理にしたがって行為する能力、いいかえれば意志をもつ。法則から行為を導き出すためには、理性が必要とされる。それ故、意志とは実践理性にほかならない。」（IV 412）

まず、「自然の事物はどれもみな、法則にしたがって作用する」というのは、自然現象のすべてが自然法則にしたがって生じることを意味する。外から力が加わらないかぎり静止している物体は静止し続け、運動して

四

いる物体はその運動を続ける。物体はかならず落下し、水は高いほうから低いほうへと流れる。これは自然法則である。そして、ここでは《自然の事物がひとつ残らずすべてみな自然法則にしたがって作用する》と述べられていることに注目しなければならない。《ひとつ残らずすべてみな》ということは、このことが経験における観察事例にもとづいているわけではないことを意味する。過去においてのみならず将来においてまでのすべての自然現象を観察することはそもそも不可能であるし、過去の観察事例をいくら多数集めたからといって、そのことから、まだ観察されていない事例すべてについて断定するのは論理の飛躍である。したがって、「自然の事物はどれもみな、法則にしたがって作用する」という命題は、およそ自然というものはそもそもそういうものであるという命題、観察事例によらないアприオリな命題である。言い方を変えると、もし仮にたとえ水が低いほうから高いほうに流れるというように、およそ自然法則にしたがわないような現象があるとしたら、それは自然現象とは呼べない現象、不自然な現象である。自然現象と呼べるのは自然法則にしたがう現象だけなのであり、したがって、「自然の事物はどれもみな法則にしたがって作用する」といえるのである。これは、経験にもとづく命題ではなくアприオリな命題であり、いわば自然の形而上学の原理なのである。

これに対して、「理性的存在者」は「法則の表象」にしたがって行為する能力をもつといわれる。これもまた、経験における事例観察にもとづく命題ではない。経験によることなく、およそ理性をもつとはどういうことなのかを示すアприオリな命題、議論の出発点となる命題であると解しておくべきである。¹⁰⁾ 理性的存在者は、自然の事物のように単に法則にしたがって作用するのではなく、法則の表象にしたがって行為する能力をもつのであり、この能力が「意志」であるといわれる。「法則の表象

にしたがって行為する」とは、どういうことか。それは、法則であるということを意識したうえで、それを自分自身の行動原理として採用して、それにしたがって行為するということである。水が高いほうから低いほうに流れるとき、それは自然法則にしたがっているが、そのさいに水がそのことが法則であるを意識あるいは自覚して流れているわけではないし、高いほうから低いほうへ流れようという意志をもって流れているわけではない。これに対して理性をもつ存在者は、たとえば借りた本を返すという行為をするさいには、そうすることは誰もが必ず守らねばならない規範（＝法則）であると考えて、そのように行為しようという意志をもって行為することができると考える。したがって、理性とは、なすべき行為の法則を自覚して、それに照らしてどのように行為するかを決定する能力である。理性とは、単なる論理的な計算能力や推論能力、認識能力としての理論理性にすぎないのではなく、意志を定め行為を生み出す能力である。そういうわけで、「意志とは実践理性にほかならない」といわれるのである。

もう一点注意しておくべきことは、理性的存在者はつねに、そのように行為するというのではなく、そのような能力をもっているということである。どういうことかという点、そのような能力をもっているにしても、つねにその能力を行使するとはかぎらず、その能力を眠らせたままふるまうこともありうるということである。仮につねにかならず理性が意志を規定するような存在者がいるとしたら、その存在者においては、よい行為のみが選ばれ、客観的にならざるべきならぬような行為が「主観的にも必然的」(W 412)、いいかえればその存在者の主観的欲求にしたがってもかならずなされるであろう。これに対して、理性をもっているとしても理性だけによって意志が規定されることがないような存在者においては、^⑪意志は快楽や苦痛など他の条件によっても左右され、客観的

にかならずなされるならぬような行為が主観的にも必然的になされるとはかぎらない。そのような意志を客観的になすべき行為の法則にしたがわせるのは、一種の「強制 (Notigung)」であり、それは理性の命令である (W 413)。

三、命法一般

命令を示す表現方法が「命法 (Imperativ)」である。およそ命法はすべて、「ソル (Sollen)」というかたちで表現される。「すべて」というのは、道徳にかかわる命法であれ、道徳と無関係の命法であれ、ということである。カントは、まずいったん命法を広くとらえておき、以下でそれを分類することにより、道徳の命法がいかなるものであるのかを明らかにしようとする。その叙述は比較的平明であり、内容的にもよく知られているので、以下では、要点をかいつまんで示すとともに、誤解の生じやすいところに註解を加えるにとどめることにしたい。

先に述べたように、命法は、理性だけによって意志が規定されることがないような存在者に対して、いいかえれば「それをやるのがよいと表象されたからといって必ずしもそれをやるとはかぎらないような意志に対して」(W 413) 発せられる。なぜ、必ずしもそれをやるとはかぎらないのかというと、欲求能力が快楽や苦痛の感覚の影響を受けるからである。^⑫これに対して、もしも完全に善なる意志が存在するとするならば、そのような意志も善なるものの客観的法則にしたがいはずだが、その意志が欲することはおのずと法則に一致するのであって、それにしたがうよう「強制」がなされるわけではなく、法則が命法というかたちをとることもない。

つづいてカントは、命法の分類にとりかかる (W 414)。命法は、まず

大きく分けて「仮言命法」と「定言命法」に分けられる。仮言命法は、ある行為を他の何かに到達するための手段として必要であるとして、いかえれば手段としてよい行為だと命じる。これに対して定言命法は、ある行為をそれ自身において客観的に必然的であるとして、すなわち他の目的など関係なくそれ自身としてかならずなさねばならない行為、それ自身としてよい行為だと命じる。仮言命法は、さらに二つに区分される。一方は、その行為が「何らかの可能的目的のために」（すなわち、われわれがもつかもしれないしもたないかもしれないような目的のために）必要であることを示す命法であり、もう一方は、「現実的目的のために」（すなわち、われわれが現実にもっている目的のために）必要であることを示す命法である。前者は「蓋然的 (problematisch) 実践的原理」、後者は「実然的 (assertorisch) 実践的原理」と呼ばれ、これらに対して定言命法は「必然的 (apodiktisch) 実践的原理」とされる。ここで注意しておくべきなのは、これら三つのタイプの命法が経験における事例観察をとおして導き出されたのではないということである。「蓋然的」「実然的」「必然的」というのは、およそわれわれが何かの判断をするさいに個々の判断に先立ってそれを規定する判断の枠組み、アプリアリな判断枠組みである^⑭。この枠組みに照らして命法を分類するとこのようになるというのが、ここでの論の進め方なのである^⑮。

自然の事物とはちがって、われわれ理性的存在者は、さまざまな目的を自ら設定し、その目的を達成するために行為をおこなう。その目的は多種多様であり、ひとつによってそれを目的としてもつこともありうるし、もたないこともありうる。だが、ひとたびその目的を立てるなら、その目的を達成するためになさねばならない行為は決まってくる。これこれの病気を治したいという目的のためにはこれこれの治療法が必要、水泳のタイムをあげるためにはこれこれの泳法が必要、といった具合にであ

る。それらの目的を達成するためには、その分野に関して熟知するとともに技能をもっていなければならない。そこで、このような任意的目的（可能的目的）のための手段として必要な行為を命じる命法は、「熟練の命法」と呼ばれる (W 415)。

次にカントは、われわれ人間のような有限な理性的存在者ならだれでもが現実にもっていると考えてよい目的が一つあるという (W 215)。それは「幸福」である。人間は、その自然本性上、幸福を求める。この幸福という目的を実現するためにも、手段として必要な行為がある。その行為を命じる命法は、「利口 (Klugheit) の指図」と呼ばれる^⑯。

これらに対して、「あるふるまいによって達成される他の何らかの目的を条件として根底におくことなく、この行為を直接命じる命法」、これが定言命法であり、この命法こそが道德の命法であるとされる (W 416)。熟練の命法は目的の中身を問わない。罪に問われることなく誰かを確実に殺害したいというのも、目的として立てられうるし、その目的を立てた者に対しては、熟練した殺し屋が採用するであろうそのために必要な行為が命じられることになるだろう。この命法が道德の命法でないことは自明である。利口の命法は、それ自体として道德に反する命法というわけではないだろうが、《幸福になりたければ、贅沢を慎んで節度ある生活させよ》というような指図は、人生訓とは言っても、道德の命法とは言えないであろう。命法が熟練の命法と利口の指図という仮言命法と定言命法との三種に分類され、それ以外の種類はなく、そして前二者が道德の命法といえない以上、もし道德の命法が存在するとしたら、それは定言命法でしかありえないというのがここでの論理的帰結なのである^⑰。

以上は、経験的観察にもとづいた主張ではなく、理性とはそもそもいかなるものであるのかというアプリアリな命題にもとづいた論理的推論

である。そうであるかぎり、単なる仮構の産物、空想にとどまるというおそれがある。こうした命法は、はたして本当に存在するとえるのか、いや、そもそもこうした命法がどうして可能であるといえるのか、どうして服従しなければならない命法といえるのか、それが次なる問題である。

熟練の命法に関しては、特別な究明は不要である(III, 111)。なぜなら、理性的存在者であるかぎり、ある目的を欲するならばそのために必要不可欠な手段も欲するからである。自分の病気を治したいが、そのために必要不可欠な薬を飲むのはいやだというのは、傾向性をもつ存在者としてはありうることだが、しかし病気を治したいがその薬を飲まないというのは理に反しており、理性をもつかぎりは、《その薬を飲め》という命令を受け入れざるをえない。利口の命法に關しても同様である。目的を欲する者はそのために必要な手段を欲することを受け入れざるをえない。ただし、ここでカントは、この場合の目的である「幸福」とは何かは必ずしも明確ではないと付記している(III, 118)。健康であること、経済的に豊かであること、やりがいのある仕事をもつていくこと、友人に恵まれていること等々、あげればきりがなし、これですべてだと確定することもできない。だから、利口の命法は、せいぜいのところ、これまでの経験にもとづいたアドバイスにとどまるであろう。とはいえ、幸福を欲する者にとっては、そのアドバイスは命令として有効であるだろう。

これに対して、道徳の命法である定言命法がいかにして可能であるのかは、自明ではない(III, 110)。というのも、熟練の命法や利口の命法の場合のように、その命令を受け入れざるをえなくさせる目的を前提することができないからである。⑩¹⁰ それどころか、そもそも定言命法なるものが本当に存在するということさえも自明ではない。定言命法であるかの

ように見える命法が、実は隠れたしかたの仮言命法であるかもしれないからだ。たとえば、《守るつもりのない約束をするな》という命令には、実は《自分の信用を失わないためには》という目的がひそんでいるかもしれない。古典的功利主義に代表される幸福主義倫理学であれば、そもそも定言命法などは存在せず、道徳の命法はすべて幸福のための仮言命法にすぎないであろう。カントはそこまでは断定しないが、同時に、定言命法は実際には存在しないかもしれないという留保をつけている。⑪¹¹ 定言命法が実際に存在するとも実際には存在しないとも断定せず、もし道徳の命法が存在するとしたらそれはどのようなものであるのかを探究するのが本章の主題なのであり、道徳の命法たりうるのは定言命法だけであるというのが、その答えである。というのも、仮言命法は、前提となる目的をもつ者に対して、あるいは前提となる目的をもつときにその行為を命じるにすぎないのであつて、その目的をもたない者に対して、あるいは、もたないときには妥当しない。したがって、その命法は普遍性、必然性をもたない。⑫¹² 道徳の命法は、従いたい者だけ、従いたいときだけ従えばよいというような恣意的なものではなく、従いたくない者も、従いたくないときでもかならず従わねばならないような命法だと考えられるのである。

定言命法はアプリオリな総合命題であり、⑬¹³ これがいかにして可能であるのかを解明するのは容易なことではない。そこでカントは、この問題の検討をいったん保留し、本書の第三章へと先送りすることにする(III, 110)。道徳の命法が本当に存在するといえるのか、またどうしてそういえるのかは、ここでは未解決のままである。しかしそれでも、以上述べてきた定言命法の概念だけから、すなわち定言命法とは《もしも〇〇という目的を達成したいならば△△という行為をせよ》と命じるのではなく行為をそれ自身だけで直接に命じるということだけから、道徳の命法

は「もしそういうものがあるとしたら」どのようなものであるのかを導き出せるとカントは考えた。それは、「法則一般がもつ普遍性」である(IV 421)。どう(どう)かとというと、定言命法は《もしも〇〇という目的を達成したいならば》という条件を含まないのであるから、そういう目的をもつ者もまたない者も、もつときもまたないときも、いつでもどこでもだれでもがそのようにしなければならぬということである。法則とはそもそも普遍性をもつ命題である。そうであることもないこともありうるというような命題は法則とはいえない。法則は普遍性をもつものであり、そうであるがゆえに、行為者がそれぞれたてる行為原則(「格率」)は普遍的法則に合致していなければならない。このことを命じるのが定言命法なのである。

四、定言命法の基本形

そこでカントは、定言命法はただ一つであり、それは「その格率が普遍的法則となることを、その格率をとおして君が同時に欲することができような、そんな格率にしたがってのみ行為せよ」というかたちで言い表せると述べる(IV 421)。これが、道徳の最高原理、定言命法の基本形である。ところで、実はカントはすでに第一章においても、「私は、私の格率が普遍的法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」というのが道徳の根本原理であると述べていた。この原理と第二章のここで示されている定言命法の定式とは、内容的には同じである。ただし、そこに到達する手順が異なっている。第一章では、われわれはふつう義務というものをどのようなものと考えているのかという「道徳にかんする通常の理性認識」を手がかりにして、それを分析してエッセンスとなる道徳原理を抽出するという「哲学的な理性認識」に到

達したのであった。それに対してこの第二章では、《そもそも理性をもつというのはどういうことであるのか》、《そもそも理性とは何であるのか》というアプリアリな概念から出発して道徳原理を見出すという、まさしく「道徳形而上学」の手法がとられているのである。²⁸

カントは続く段落で、「この唯一の命法からあらゆる義務の命法が導き出されうるならば、義務とよばれているものがそもそも空虚な概念ではないかという問題はおくとしても、それでもわれわれが義務というものによつて何を考えているのか、この「義務という」概念は何を言おうとしているのかを示すことができるだろう」と述べる(IV 422)。このことも、第二章の論述方法が第一章の論述方法とは逆向きであることを示している。第一章では、われわれが通常いだいている義務概念を手がかりにしてそこから道徳の最高原理を見出したのに対して、第二章では、定言命法という道徳の最高原理から出発してそこから義務とは何であるのかが明らかになるというのである。²⁹そして、ここでは、「[世間で]義務とよばれているものがそもそも空虚な概念ではないかという問題はおくとしても」と付記されていることにも注目が必要である。第一章で考察の手がかりとされた「義務」なるものは、世間でそのようにとらえられているというにすぎず、もしかしたらそんなものは世間の妄想であるかもしれない。それが妄想ではなく真に実在するものといえるかどうか、いえるとしたらどうしてなのか、この問題はここでは保留されている。この問いの答えは、先に示した「[アプリアリな綜合命題である]定言命法はいかにして可能か」という問いに答えることによつて可能となる。ところがこの後者の問いは容易に解答できない問いであるので、先送りされることとなったのであった。

ともあれ、以上のようにして、《そもそも理性をもつとはどういうことであるのか》というアプリアリな概念の検討だけにとづいて、経験的

な事例観察に依拠することのない「道徳形而上学」の手法により、「唯一の定言命法の定式」という道徳の最高原理が明らかとなった。だが、この定式は単なるアプリアリな概念のみにもとづくものであるから、具体的にイメージしにくい。そこで次にカントは、このようにしてうちたてられた道徳原理を、いわば目に見えるなかたちで表現しなおすことにより、われわれに理解しやすく身近なものとするに取り組みることとなるのである。²⁴⁾

(つづく)

注

- ① 本稿は、拙論「カント『道徳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) (以下、北尾 (2016) と略記)、「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(二)——第一章の研究——」(『立命館文学』第六五一号、立命館大学人文学会、二〇一七年) (以下、北尾 (2017) と略記) 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な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 北尾 (2016) 二頁参照。
- ③ 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。ここでは

その解釈の妥当性を示すべく、論拠となる事柄ごとに議論を整理したが、本稿では注①で述べたように、テキストの叙述の順序にしたがって読解を進め、同時にそれによりこの解釈を補強することとした。

④ ここでいう「哲学的理性認識」と「形而上学」とのちがいについては後述する。

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を記すこととする。ただし、『純粹理性批判』については、原典第二版の頁数を併記する。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 = B 106 (原典第二版)。

⑦ となると、そのような理性はほんとうに存在するのか、われわれはそのような理性を本当にもっているといえるのかが問題になってくる。これが本書第三章のテーマである。

⑧ その「理性」がいかなるものであるのかは、ここではまだ示されておらず、もうすこしあと (IV 42) の記述を待たねばならない。高い知能のことであるとか、狂気ならざるものであるとかといった先入観を排除して読み進めることが必要である。

⑨ 第二章の終盤で述べられるように、神の概念から道徳的善の概念を導出する神学的な道徳理論は他律である (IV 442)。

⑩ くりかえしになるが、そのような理性的存在者が実際に存在するのかわか、われわれ人間はそのような理性的存在者であるといえるのかは、ここでは問題ではなく、のちに論じられるべき課題である。

⑪ まだ論証はされていないが、われわれ人間がそのような存在であるイメージして読み進めてよいだろう。

⑫ 欲求能力が感覚に依存していることを、カントは「傾向性 (Neigung)」と呼ぶ (IV 413Anm.)。やらなければならないとわかっていても苦痛を伴うがゆえにやらずにすませたい、楽なほうに流れようとする、それが傾向性である。そのような傾向性をもつとはいえ、理性をもつ存在者は、理性をもつがゆえに理性の原理にも左右される。この事態をカントは「関心 (Interesse)」と呼ぶ (IV 413Anm.)。理性をもたない存在者であれば、

もっぱら快樂と苦痛だけに支配されているが、理性をもつ存在者は、理性の示す原理が気にかかつてしまう。これが「関心」である。カントは、「関心」について、のちにあらためて論じている (IV 432f., 448f.)。

⑬ これを「神的な意志」あるいは「聖なる意志」と呼ぶこともできるが、そのような意志をもつ存在者が実際にいるかどうかは問題ではない。

⑭ 『純粹理性批判』 III 87 (= B 95)

⑮ したがって、「定言命法」なるものが現実世界において実際に存在するのかどうかは、ここではまだ問題ではない。じつさいカントはここで、接続法を用いて定言命法を説明している (IV 414)。

⑯ ここでの「幸福」は、すべての人が求める最大公約数的な幸福であり、その内容としては無病息災、貧困や隷属を強いられない生活といったものが考えられるであろう。そしてそれを実現するためには、たとえば《暴食は慎め》とか《贅沢を慎んで節度ある暮らしをせよ》、そうするのが利口な生き方だ(そうしないのは愚かな生き方だ)といった指図が想定できる。

⑰ 注⑮参照

⑱ カントはこのことを、仮言命法が分析命題であるのに対して定言命法がアプリオリな綜合命題であるからだと言いつ換えている (IV 420)。分析命題とは、主語の中に述語が含まれている命題のことで、《三角形は三つの角をもつ》という命題と同様に、《疲労を回復したい者は休息を取らねばならない》という命題も、主語概念を分析すれば述語概念が見出される。これに対して、「(理性的存在者は) 守るつもりのない約束をしてはならない

い」という命題は、《三角形は内角の和が一八〇度である》という命題と同様に、主語概念のうちに述語概念が含まれていない。主語概念に、そこには含まれていない情報が付加されているのである。しかもその命題が《つねにかならず》という普遍性と必然性をもつ命題であることを、経験における事例観察によって証明することはできない。経験によらない、つまり、アプリオリな綜合命題なのである。

⑲ このことは、本章の最初の部分で、《義務にもとづいて行為のように見えても、実は隠れた動機として自己愛が原因になっていないとはかぎらない》と述べていた (IV 406) ことに呼応している。

⑳ 利口の命法の場合も、たしかにわれわれは現にみな幸福という目的を追求しているという意味で普遍的であるともいえるが、それは傾向性をもつわれわれがたまたま現実にならざるということにすぎず、すべての理性的存在者にとつて必然的なことであるとまではいえない。

㉑ 注⑱参照

㉒ したがって、第二章の論述は、カントが第一章でいう「道徳にかんする通常の理性認識」、すなわち当時の人々の常識的な道徳観を共有しない者にとつても、それ自身で成立する論述といえるであろう。

㉓ 第一章の論述が「背進の上昇的方法」、第二章の論述が「前進的下降的方法」である。本稿の「はじめに」参照。

㉔ これが適切な意味での通俗化である。本稿四頁参照。

(本学文学部教授)