

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究（四）

——第二章の研究（その二）——^①

北尾 宏之

はじめに

前稿のくりかえしになるが、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、その後へとさかのぼっていく、本質原理を抽出するという背進の上昇の方法、もうひとつは、いつさ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の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』の第一章は背進の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。

先に示したように、^④じつさいカントはこの著作の第二章の導入部分において、通俗的な道徳哲学を却下し、経験的な事例観察に依拠しない道徳形而上学こそが必要だということを示し、それにつづいて、^⑤「そもそも理性をもつとはどういうことであるのか」^⑥というアプリオリな概念の検討だけでもとづいて、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を明らかにした。しかし、この定式は単なるアプリオリな概念のみに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、いわば目に見えるようなかたちで表現しなおすことによって、われわれに理解しやすく身近なものとするという課題に取り組むこととなるのである^⑤。

一、定言命法の定式化 I——自然法則の定式——

カントは、経験的な事例観察に依拠することなく、^⑥「そもそも理性をもつとはどういうことであるのか」^⑦というアプリオリな概念の検討にもとづいて、道徳の最高原理に到達した。カントは次のように述べている。

定言命法はただひとつであり、以下のような命法である。すなわち、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しうるような、そんな格率にしたがってのみ行為せよ（W 421）^⑥。

ところがカントは、これに続く段落で、「この唯一の命法からあらゆる義務の命法が導き出されるならば、……この「義務という」概念が何を言おうとしているのかを示すことができるだろう」（W 421）と述べたう

えで、さらに続く段落で次のように述べている。

義務の普遍的命法は以下のようでもありうる。すなわち、君の行為の格率が、君の意志によって、あたかも**普遍的自然法則**となるかのように行為せよ (W 421)。

この二つの定式は、どのような関係にあるのだろうか。前者において「定言命法はただひとつ」であると述べられ、後者において「義務の普遍的命法は以下のようなものでもありうる」と述べられていることから、両者が異なる命法であつて定言命法が複数あるということではけつしてなく、両者は同一の命法であり、その同一の命法が異なつたしかたで表現されているだけだといえるだろう。後述するが、カントはのちの箇所^⑦で、定言命法をさらにいくつかの異なつたしかたで定式化している。ここは、そのひとつめの言い換えである^⑧。

では、どのように言い換えられているのか。大きなちがいは、前者においては「格率が普遍的法則となること」と述べられているのに対して、後者においては「格率があたかも自然法則となるかのよう」と述べられていることである。前者の基本定式は、一読しただけでは何を言っているのかつかみにくい。また、経験的事例観察にもとづくならば、道徳規範は文化や社会に応じて多種多様であり、普遍的法則となるような行為原則(＝格率)がはたしてどのようなものであるのかイメージしにくい。そこで、このイメージしにくい前者の基本定式をイメージしやすくするために、どこに着眼するか、どこをクローズアップするかに応じて、さまざまな言い換えがなされるわけであるが、ここでは「普遍的法則」というところに着眼し、それをイメージしやすくするために、道徳の法則を自然法則になぞらえたのである。いつでもどこでも必ず妥当する道

徳の法則というのはイメージしにくいだが、自然法則であればいつでもどこでも必ず妥当するものであると容易にイメージできるといわけである^⑨。

ちなみに、自然法則の定式は、『基礎づけ』の三年後に出版された『実践理性批判』においても、実践的判断力の規則として登場する。注目すべきは、これが「範型論 (Typik)」(V 67-71)において述べられているということである。『実践理性批判』の「範型論」は『純粹理性批判』の「図式論 (Schematismus)」(III 133-139)に相当する。『純粹理性批判』にしたがえば、対象を認識するためには一般的概念であるカテゴリーが個々の直観に適用されねばならず、その両者を結びつけるのが図式である。それと同様に、道徳法則という一般の原理を個々の行為へと適用するために両者を結びつけるのが範型、いいかえればお手本となるモデルであり、そのモデルとなるのが自然法則である。道徳法則そのものは経験的に観察される世界においてそのまま見いだされるわけではないので、自然法則をモデルとしてイメージすればよいというわけである (A ⑩)。そのさいカントが「単に形式の上だけで」と付記しているように、ここでモデルとなぞらえられているのは、自然法則の内容ではなく自然法則がもつ「普遍性」という形式である。自然法則は「エリート科学者だけが用いることができるのではなく」ふつうの悟性のごくありふれた判断においてさえ (A ⑪) 用いられているのであるから、直接イメージしにくい抽象的な定言命法の基本定式をイメージするのに適していると考えたのであろう。したがって、『基礎づけ』第二章の自然法則の定式もまた、道徳の普遍的法則をわれわれに理解しやすく身近なものとするための言い換えであるといえるのである^⑫。

つづいてカントは、義務を四つに分類して列挙し、その検討に移る (III 421)。四つの義務とは、自分自身に対する完全義務、他人に対する完全

義務、自分自身に対する不完全義務、他人に対する不完全義務である。カントはその注の部分で、この分類が当時の通説に反していると認めたいうえで、そんなことは自分の意図にとつてどうでもよいことだと述べている (IV 421 Anm.)。では、カントの意図とは何か。それは、定言命法の基本定式は自然法則の定式に置き換えることができ、それによって定言命法の意味することが理解しやすくなるということを示すことである。カントはまた、その分類に応じて四つの例をあげているが、その例は今日的に見れば異論の余地が大いにあるかもしれない。しかしカントのこの意図は、ここに例示されていることが本当に義務であるということと証明することではない。定言命法の基本定式をイメージしやすくなることだけである。カントの示した例に異論があるなら却下して差し支えないし、別の例に取り換えても問題はない。しかし、例の不適切さを根拠に原理そのものを否定するのはお門違いである。

二、義務の例示

四つの例を簡単に見ておこう。まず一つめ、自分自身に対する完全義務の例としてあげられているのは、いわゆる自殺の禁止である (IV 421-422)。とはいえ、カントが問題にしているのは、自殺全般ではなく、自分が不幸や苦痛の連続から逃れるためという自己愛にもとづいた自殺である。¹² こうした自殺が義務に反するかどうかは、それが自分ひとりの格率〔「行動原則」であるにとどまらず普遍的自然法則となるかどうかでわかる。この格率が普遍的自然法則となるならば自己矛盾が生じる。だからこの格率は義務に反する。これがカントの説明である。補足しておこう。そもそも苦痛という感覚は、この自然においては、生命の維持促進に役立つものである。痛みがあること

によりわれわれは病気やけがを避けようとするのであり、そのことがわれわれの生命を維持促進する。ところが、苦痛があるからといって自殺するのは、生命を短縮停止させることである。同じ苦痛という感覚が、生命の維持促進と生命の短縮停止という逆の方向に働くというのは自己矛盾である。しかも、それがただ一度きり行われるというのではなく、自然法則のごとくにつねにだれもがその行動をとるという事態は、つねに生命促進と生命短縮が同時に生じるという矛盾である。よって、この格率は義務に反する。たしかにここには、われわれの苦痛の感覚は生命維持のために存在しているという目的論的な自然観がひそんでおり、今日的には受容できないかもしれない。とはいえ、ここでのカントの意図は、自殺そのものを否定することではなく、定言命法の基本定式を自然法則の定式になぞらえることによって、具体的に見えやすくすることによってに尽きるのである。

次に二つめ、他人に対する完全義務の例としてあげられているのは、いわゆる守るつもりのない約束をすることの禁止である (IV 422)。これは約束を破ることの禁止とは別の話である。すなわち、最初は守るつもりで約束をしたが結果的に守ることができなかつたという話ではない。これもたしかによくないことであるが、今はその話ではない。自己利益のために守るつもりがなくても約束をするという自己愛にもとづく格率が義務に反するかどうか論点である。たとえば返済の意志がないのに返済すると約束して借金を申し込むという行為が義務に反するかどうかは、それが自分ひとりの格率〔「行動原則」であるにとどまらず普遍的自然法則となるかどうかでわかる。この格率が普遍的自然法則となるならば自己矛盾が生じる。だからこの格率は義務に反する。これがカントの説明である。補足しておこう。その格率を自分ひとりが採用しているだけなら、他人と衝突することはあつ

でも自己矛盾することはない。ところが、この格率をすべての人が採用するとすると、約束というものはどのみち守られないものだということをみんながわかっているということであり、そうすると返済の期待にもとづいてお金を貸すという行為自体が生じなくなる。自己利益のためにお金を借りたいのに、お金を貸してもらえない方向へ相手を導くということになり、自己矛盾するというわけである。

三つめ、自分自身に対する不完全義務の例としてあげられているのは、いわゆる才能を伸ばすことという義務である(IV 422, 23)。今日的に見れば、才能や素質を伸ばすか伸ばさないかは各人の自由であり義務だなどといわれる筋合いはないという反論が出されるであろう。これを義務だとみなす背景には、そもそも自然の素質とはそれを伸ばすように設計されているのだという目的論的な自然観がひそんでいるという見方もできる。したがって、この例が適切な例であるかどうかについては留保をおいてもよいだろう。だが、ここでもカントの意図は、定言命法の基本定式を自然法則の定式に置き換えることで理解しやすくすることである。すなわち、自分ひとりが才能を眠らせておくのとどまらず、すべての人が才能を伸ばさず怠惰な生活をすごすという自然法則が支配することをわれわれは欲しうのだろうかと思考実験することにより、¹³⁾才能を眠らせておくという格率の可否が当時の人々にとって判断しやすくなるということを示したかったのである。

最後に四つめ、他人に対する不完全義務の例としてあげられているのは、いわゆる困窮者への援助である(IV 423)。カントによれば、困っている人がいても助けてあげないという格率が普遍的自然法則となった場合、それでも人類は存立しうるであろうが、しかしそういう状態を欲すとしたら自己矛盾が発生する。というのも、自分が困窮していて助けを必要とする場合でも、上記の格率が普遍的自然法則となることを欲す

るならば、自分が助けてもらえない状況を望んでいるということになり、助けが必要だという思いと逆のことを望んでいることになるからである。

これら四つの例で示される反義務的行為は、いずれも自己矛盾の発生に依拠して却下されている。いささか回りくどく、詭弁めいた叙述のように思われるかもしれないが、むしろあえてこのような叙述がなされていると考えるなければならない。というのも、これらの反義務的行為は、けっして経験において観察される事実や直観にもとづいて却下されているのではないからである。事例を示すことによつて直観的にイメージできるようにすることが意図されているのではあるが、それがなぜ却下されるのかという根拠は経験や直観ではない。これらの義務を示す命題はアプリオリな命題であり、それに反する格率が自己矛盾であるというのは理性のみにもとづいていえることなのである。四つめの例においても、人は他人の助けを必要とするものであるという観察事実を前提としているわけではない。仮に助けを必要とする場合があつたと仮定したとき自己矛盾が発生するというだけで十分なのである。

そして、いずれの例においても、その格率が普遍的法則になると自己矛盾するという点がポイントである。普遍的法則とすることなく自分ひとりの格率にとどめておくならば、他人と衝突することはあるとしても、少なくとも自己矛盾はしない。だったら普遍的法則にしなければ自己矛盾は生じないのだからよいのではないかという反論が出るかもしれないが、それはここでの論点ではない。ここでの論点は、もしも定言命法というものがあつたらそれはどのように表現できるかということであり、後述するように、そもそも定言命法なるものが本当に可能であるのかという問題は、先の話である。じつさいカントは、「これらは多くの現実にある義務、あるいは少なくともわれわれが義務だとみなしているも

のうちのいくつかである」(IV 423)と述べているように、この箇所ではまだ、これらは単にわれわれが義務だとみなしているにすぎず、実際にはそうではないかもしれないと考える余地があることを示唆している。

こうして、この自然法則の定式は、「われわれの行為の格率全般を道徳的に判定するさいの規準(Kanon)である」(IV 424)といわれることになる。^⑭なお、ここでカントは、その行為の格率が普遍的自然法則にまで高められることを考えること自体が不可能である(「自己矛盾となる」)ような行為と、その行為の格率が普遍的自然法則にまで高められることを欲することが不可能である(「自己矛盾となる」)ような行為とを区別し、前者を狭義の義務(ゆるがせにできない義務)、後者を広義の義務(功績的な義務)としている(IV 424)^⑮。だとすると、後者はゆるがせにできるかのようでもあり、これをも義務とよぶのは不適切、むしろ単に努力目標とか理想とよんでおくほうが適切であると考えられるかもしれない。しかし、ここでカントがこれをも義務とみなしているのは、これらの行為が、それをやりたくないという傾向性に反してでもやらなければならないという拘束性をもつからである。前者の行為(苦痛ゆえの自殺をしないこと、守るつもりのない約束をしないこと)は、それをやるかやらないかの二者択一しかないなかでそれをやらねばならないという点で「ゆるがせにできない」。これに対して後者の行為(才能を伸ばすこと、困窮者を助けること)は、その行為に度合いが存在する。限界いっぱいまでやらないと咎められるというわけではないが、まったくやらないというのは許されず、その度合いが高ければ高いほど望ましい(りっぱである)という意味で「功績的」である。^⑯

以上のことを受けて、カントはここまでの議論の到達点をいったん整理している(IV 425)。

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(四)

すなわち、ここまでのところで、義務というものは定言命法においてのみ表現されるということ、そしてその定言命法とはどのようなものであるのか、明確にそして実際に使用できるように示された。とはいえ、そのさいカントは同時に、「義務というものがわれわれの行為に対して意味をもつ概念であるならば」であるとか「そもそも定言命法というようなものがあるとすれば」といった留保を付け加えることを忘れない(IV 425)。ここではまだ、定言命法が実際に存在するということが、そしてこの法則を遵守することが義務であるということを証明するにはいたっていないというのである。^⑰そしてさらに、それを証明しようとするにあたっては、「人間の自然本性の固有の性質」に依拠してはならないとも付言する(IV 425)。定言命法が実際に存在するということは、たとえば人間は将来の自己利益を求めて行為しているだと人間は快楽を求め苦痛を避けるものだというような経験的に観察されうる事実から導出されるのではなく、理性のみにもとづいて導出しなければならない。なぜなら、義務というものは人間という生物種ゆえの自然本性的諸条件とはかかわりなく、われわれが理性をもつがゆえに妥当する。だから、理性のみにもとづいて導出しなければならぬのである。ここにおいて、哲学は困難な立場に立たされる。哲学は「天空においても大地の上においても何かに吊り下げられていたり固定されていたりするわけではない」(IV 425)から、すなわち、神秘的な直観にも経験的な事例観察にも依拠することができないからである。そうしたものの混入を断固として排除することがカントの批判哲学の核心であり、ただ理性のみに向き合うことが「道徳形而上学への一步」(IV 426)なのである。

三、定言命法の定式化Ⅱ——目的自体の定式——

カントは、これにつづく段落を「意志とはある種の法則の表象にしたがって自らを規定する能力だと考えられる。そしてこのような能力は理性的存在者のうちにのみ見いだされる」という文で始める (W 420)。これは、本書の第二章の導入部分を終えて本論部分に入った段落の冒頭部分 (W 420) と同趣旨である。これは、議論をもういちど出発点に戻して、新たなスタートを切ることを意味している。ここまでのところで、そもそも理性をもつとはどういうことなのかということから出発して、それにもとづいて定言命法の基本定式を提示し、さらにそれをイメージしやすくするために自然法則の定式に置き換えた。ここからは、再び定言命法の基本定式にもとづいて、それを自然法則の定式とはまた別のかたちでイメージしやすくしようというのである。

それにつづく文は、「意志にとつてその自己規定の客観的根拠の役割を果たすのは目的である」という文である (W 427)。ここからは「目的」という概念を軸に議論が進められる。まず、「この目的が理性だけによって与えられるとき、この目的はすべての理性的存在者に対して妥当するものでなければならない」(W 427) といわれる。このことは、行為の目的が理性ではなく快苦の感情によって与えられる場合と対比的にとらえられる。感性的な欲求にもとづいて各人が任意に立てる実質的目的(たとえば裕福な暮らしであるとか名声であるとか)は、各人の欲求に応じてさまざまであり、普遍的な実践的法則を提示することはできない。それが提示しうるのは、その目的を達成するためには何をなすべきかを命じる仮言命法のみである。富や名声などのような欲求の対象は、その欲求が存在するときのみ価値を有するのであるから、その価値は単に条件付きの価値でしかない。これに対して、そのような相対的な価値しかもたないの

ではなく、だれかの欲求の対象であるとかないとかに関係なく、その存在そのものに価値があるといえるようなもの、これこそがそれ自体として絶対的な価値をもつような目的であるといえ、これこそが定言命法の根拠となるであろう。だが、このようなものが存在しないなら、すべての命法は条件付きの行為を命じる仮言命法でしかなく、定言命法は存在しないということになる。では、はたして、そのような目的となるものは存在するのか。ここでカントは、論証をあとまわしにして、いきなり結論から述べる。「人間は、そしておおよそのおのすべての理性的存在者は、目的それ自体として存在するのであって、あれやこれやの意志にとつての任意の使用のための単なる手段として存在しているわけではない」(W 428)。このような存在としての理性的存在者は「人格 (Person)」と呼ばれる (W 428)。ここで留意しておくべきことは、ここでもまた、もしも定言命法が存在するとすれば、その根拠となるものは、その存在それ自身が目的であるような存在者としての人格であると述べられているにすぎず、定言命法が本当に存在するといえるかどうかは保留されているということである。それと同様に、すべての理性的存在者が目的そのものとして存在しているという命題もここでは未証明であり、単に定言命法が可能となるための不可欠の前提として「要請」されているにすぎず、その根拠は第三章を待たねばならないとされている (W 429 Anm.)。

とはいえ、このことにより、定言命法の基本定式は次のようにも定式化されうることとなる。「君自身の人格における、ならびにすべての他者の人格における人間性を、つねに同時に目的として用いるのであって、けっして単なる手段として用いることがないように行為せよ」(W 429)。これが、いわゆる目的自体の定式である。ここで言われる「人間性」とは何か。先に見たように、カントは「人間の自然本性の固有の性質」(たとえば人間は快楽を求め苦痛を避けるものだというような経験的に観察されう

る性質)に依拠することを許さない。したがって、ここで言われる人間性とは、人間のみならずすべての理性的存在者にも妥当するとされているように、理性をもつということだと考えられる。²³⁾その理性とはいうまでもなく「実践理性」であり、それは「意志」とも言いかえられる(W 412)。そして、ここで言われる「人格」とは、集団としてあるいは類としての人間のことでなく、ひとりひとりの個としての人格である。わたしもあなたも彼も彼女も、ひとりひとりすべての人間は自らの意志をもつのであり、自らの意志をもつ個々人を単なる手段として用いることを、この定式は禁じているのである。²⁴⁾本稿一でとりあげた「自然法則の定式」が普遍性の側面をクローズアップしたのに対して、この「目的自体の定式」は個の側面をクローズアップしている。普遍的法則があらかじめ存在してそれを実現するためのパーツとして(それゆえそのための手段として)個々の人格が存在するのではない。個々の人格は、そもそもまずもってそれぞれ自らの意志をもつのであり、単に法則に服従させられるのではない。そもそも定言命法の基本定式は、君の格率が普遍的法則となることを欲することができるように行為することを命じていたのであって、普遍的法則が君の格率になることを要求していたわけではない。目的自体の定式は、このことを鮮明に表している。

つづいてカントは、自然法則の定式に関して示した四つの義務の例を目的自体の定式に照らしても説明する。たとえば、苦痛から逃れるための自殺を企てる人は、自らの存在を、苦痛のない生活(快適な生活)を維持するための手段としてしか見ていない。それゆえ、この行為は目的自体の定式に照らして義務に反する行為として禁止される(W 420)。人間は、快や富や生きがいといった目的を立てたうえで、そのために生きることを手段として必要とするのではない。そうではなくて、むしろ生きるために快や富や生きがいを手段として必要とするのである。

守るつもりのない約束を企てる人は、他人を自分の利益のための単なる手段としてしか見ていない(W 420)。他人もそれぞれ自分の意志をもつ人格であるのに、それを否定するに等しい。ついでながら、目的自体の定式は各人の意志を尊重せよということの意味するといえるが、だからといって、世間でよく言われる「君が他人からされたくないことを、君は単にしてはならない」という命題が道徳の根本原理であるわけではないとカントは付け加えている(W 430Anm.)。カントの説明はややことば足らずであるので補足しよう。「されたくない」というのは広範に及ぶものであり、単に傾向性にもとづいているにすぎない場合もあるだろう。そういうった願望までもが尊重されるといっていいわけではないのである。

つづく二つの不完全義務の例、すなわち才能の伸長および困窮者への援助の例においては、「自然の目的」という表現が用いられている(W 430)。人間はより大きな完全性へと向かうようにできているし、困窮を逃れて幸福に向かうようにできているのであって、それを促進しないのは「自然の目的」に反するというわけである。先にも述べたように、このような目的論的な自然観については、今日的には留保をおいてもよいだろう。しかしだからといって、目的自体の定式そのものが無効になるというわけではない。各人はそれぞれ意志をもっており、その意志によってそれぞれの目的を設定する。定言命法は、各人が自分および他人のその目的を阻害しないだけでなく、促進するよう努めねばならないと命じる。²⁵⁾というのも、各人はその存在自体がすでに目的なのであり、われわれはそのような存在のしかたそのものを肯定し促進しなければならぬがゆえに、各人により設定された目的を肯定し促進しなければならぬのである。

四、アプリアリな原理としての定言命法

つづいてカントは、人間性が目的そのものであるというこの原理は、けっして経験から得られたものではなくアプリアリな原理であると主張する (M 431)。その理由は、まず第一に、この原理の普遍性である。ひとりひとりすべての人間（理性的存在者）について（これから生まれてくる者も含めて）、それ自身目的として存在するということを、いちいち経験に照らして確かめることなどできない。すべての理性的存在者は、そもそも理性をもつということからしてすでに、自らの意志をもつのであり、それゆえに単なる手段としてではなくそれ自身目的として存在するといえる。第二の理由は、ここで人間が目的として存在するといわれるさいの「目的」とは主観的な目的ではなく客観的な目的だということである。主観的な目的といわれているのは、各人が任意に立てるさまざまな目的、追求の対象（たとえば富や名声や快など）のことである。客観的な目的といわれるのは、各人がどんな主観的目的を立てるにせよ、その目的の追求の可否を判定するためのつねに、規準となるものである。たとえば富を追求するためのある行為をしてよいかどうかを考えると、その行為が他者をそのための単なる手段としてのみ扱っていることになるのなら、その行為は許されない。主観的目的はそのつど経験において立てられるが、それを判定するための規準となるものは、そのつどの判定に先立つて、いるのでなければならぬ。以上二つの理由から、この原理は経験にもとづくのではなく、純粹理性から生じるアプリアリな原理であるということになる。このことを再確認したうえで、カントは、両者からの帰結として、定言命法の第三の定式化に向かう。だが、これについては次稿に譲ることとして、ここでは、カントのいう「アプリアリ」について補足的に検討しておきたい。

まずはじめに注意しておかなければならないのは、「アプリアリ」が「経験に先立つ」ということを意味するからといって、けっして「生得的」とか「先天的」ということを意味するわけではないということである。そもそもカントが問題にしているのは、生まれながらにしてもっているのか、それとも生まれたのちに経験を積むことによって身につけたのかというような獲得過程のことではない。カントが『純粹理性批判』で「アプリアリな概念」（純粹悟性概念）について語るのは、われわれが経験においてさまざまな具体的な認識をもつことができるのは、それに先立つて対象をとらえるための枠組みとしての概念をすでに（＝アプリアリに）もっているからにはかならない。そういう枠組みとなる概念が存在しないなら、われわれの目に何らかの光景が飛び込んできても、ただ見えていただけであって、認識の対象として意識のうちにとめおくことはできない。定言命法というかたちで表される道徳原理についても同様である。われわれが経験においてさまざまな行為あるいは行為原則（＝格率）を採用してもよいかどうかを判定することができるのは、それに先立つてその判定をするための規準となる道徳原理をすでに（＝アプリアリに）もっているからにはかならない。そういう規準となる原理が存在していないならば、そもそも判定の下しようがない。このように、「アプリアリ」というのは、獲得過程として経験に先立つということではなく、経験が可能となるための前提条件として構造上経験に先立つということなのである。

ところで、谷によれば²⁶、カントは認識が可能となるための前提条件として「感性（直観）の形式」、「悟性のカテゴリー」、「超越論的統覚の自我」をあげているが、それらが主観的な認識装置に含まれるものであるという点においてカントとフッサールは決定的に異なっているとされる。フッサール的に見ればアプリアリな前提条件は、主観性のうちにある。

らかじめ備わっているのではなく「直接経験」志向的体験」から抽出されてくるというのである。^⑤ たしかに、『純粹理性批判』の叙述には、そのような心理主義的と受けとめられかねない面はある。だが、カントがめざしているのは認知心理学ではなく、学問知の基礎づけ、学問知が可能となるための条件の探究である。道徳に関しても同様であり、道徳判断が可能となるための前提条件を探究するなかで、定言命法が定式化されるにいたったのである。

そこで、さいごに、認識論の問題は措くとして、定言命法というアプリオリな原理もまた単に主観的な判断装置にすぎないのかということについて考えてみよう。たしかに定言命法は、ある意味では主観的な判断装置に含まれるといってもよいだろう。というのも、道徳判断を下すのはほかならぬわれわれ自身であり、われわれが個々の判断を下すことが可能であるためには、個々の判断に先立ってわれわれ自身が判断の規準としてこの原理をもっているでなければならぬからである。しかし、判断の規準が主観のうちにあるからといって、単に恣意的な判断がなされているにすぎないというわけではけつしてない。定言命法は、格率が普遍的法則として妥当しうることを要求する。そもそも道徳とは従いたい者だけが従えばよいものではなく、だれもが従わねばならないという普遍性を要求している。したがって、道徳判断の規準となる原理（およびそこから導き出される義務の命法）は、単に主観的であるわけではなく、主観的でありかつ普遍的であるのでなければならぬ。あるいは主観的でありかつ客観的であるのでなければならぬといってもよい。他方また、普遍的・客観的であるからといって、われわれと無関係にわれわれの外部に存するものというわけでもない。^⑥ 普遍的法則はわれわれの格率を介してのみ見出されるという意味で、普遍的・客観的でありかつ主観的（主体的）でもある。では、このように同時に両方の側面をもつという

ことをどのようにイメージすればよいだろうか。それを示すが、次に登場する定言命法第三定式なのである。

（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』第六五二号、立命館大学人文学会、二〇一七年）（以下、北尾（2017）と略記）、「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）——」（『立命館文学』第六六二号、立命館大学人文学会、二〇一九年）（以下、北尾（2019）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 北尾（2019）

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）（以下、北尾（2008）と略記）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 北尾（2019）三頁以下参照。

- ⑤ それゆえ本稿は、カントの考える「アプリアリ」がいかなることを意味するのかを検討することにもなる。本稿四参照。
- ⑥ 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。
- ⑦ いわゆる「目的自体の定式」(W 429)、「自律の定式」(W 434)、「目的の国の定式」(W 438) などである (cf. Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A Study of Kant's Moral Philosophy*, London, 1947, p. 129)。これらもまた、唯一であるとされる定言命法と同一の命法であり、表現のしかたが異なっているだけだと考えねばならない。これについては、北尾 (2008) 二八頁以下参照。
- ⑧ ここでは、前者の定式を定言命法の基本定式とよび、後者の定式をペイトンにならって「自然法則の定式」と呼ぶことにする (Paton, op. cit., p. 129)。
- ⑨ = B 176-181
- ⑩ 「普遍的自然法則は、私の行為の格率を道徳原理にしたがって判定する範型である」(V 69)。
- ⑪ このような言い換えが、本稿「はじめに」で述べた「前進的下降的」方法による論述である。
- ⑫ ちなみにカントは、自らの生命を賭してでも偽証を拒否することに肯定的である (『実践理性批判』V 30)。生命の価値を絶対視しているわけではないのである。
- ⑬ 鳥は空を飛ぶこともなく、魚は泳ぐこともなく、花は咲くこともないという自然を想像してみるということを付け加えてもよい。そして、そういう自然を欲することができないのは、もともと伸びる方向にある才能や素質を伸ばさない方向におしとどめるということが自己矛盾であるからだと補うこともできるだろう。
- ⑭ 本稿注⑩参照。
- ⑮ 前者が完全義務であり、後者が不完全義務である。
- ⑯ のちに出版される『道徳形而上学』においては、不完全義務は「たしかに行為の格率に対する法則を含んではいるが、行為そのものに関してはその種類と程度の点では何も規定せず、自由な選択意志に活動の余地を許している」と述べられている (W 446)。
- ⑰ これは第三章にもちこされることになる。
- ⑱ 北尾 (2019) 四頁参照。
- ⑲ 本稿二八頁参照。
- ⑳ とはいえ、単に「理性的存在者」という抽象的表現を用いるのではなく、「人格」や「人間」という表現を用いることによって、より具体的なイメージを与えることが意図されていると考えられる。
- ㉑ 北尾 (2019) 四・五頁も参照。
- ㉒ 自分自身および他者を目的自体として扱うとはどのような扱いであるのかは、直接的には理解しづらいかもしれない。むしろ、カントがわざわざ述べているように、単に手段としてのみ扱わないという意味だということに間接的にとらえるほうが理解しやすいだろう。自分の欲求 (たとえば金銭欲、支配欲、性欲など) を満たすために、他人を単にそのための手段としてのみ利用することが道徳的に許されないという主張は、今日的に見てもじゅうぶん妥当であろう。もちろん、われわれが生きていくうえで、他人の力を借りたり協力しあったりすることは不可避である。このことまでもが禁じられているわけではない。そうではなくて、単に手段としてのみ扱うことだけが禁じられているのである。他人の力を借りるときには、ある意味ではその人を手段として扱っているともいえるが、それだけにとどまらず、同時に、目的として扱うことが求められるのである。△目的として扱う△というのは、相手が意志をもつ存在者であることを認め、そういう存在者として遇することである。とはいえ、このことは他人の意志をすべて甘受するということではない。これでは、自分が単に相手にとっての手段であるにすぎないことになってしまう。自分も他人もそれぞれ意志をもつ存在であることを認め、そういう存在として共存していくことが求められているのである。
- ㉓ 本稿二六頁参照。
- ㉔ これをも義務とよぶのは不適切、むしろ単に努力目標とか理想とよんで

おくほうが適切ではないかという反論については、すでに述べた。本稿二七頁参照。

②⑤ 谷徹『これが現象学だ』講談社現代新書、二〇〇二年、一一五頁以下参照。

②⑥ 同右一二二頁。これに対して、私見だが、カント的（批判哲学的）に見ればそのような「直接経験Ⅱ志向的体験」は直接知としての知的直観（さうらにいえば神秘的直観）にも類するものであって、それを論証の起点とす

ることはできないであろう。それゆえ、アプリアリなものとは、経験が可能となるために前提せざるをえないものという位置づけにとどめることになったのだと考えられる。

②⑦ このことは、目的自体の定式にかんしてすでに述べた。本稿二九頁参照。

（本学文学部教授）