

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究（五）

——第二章の研究（その三）——^①

北尾 宏之

はじめに

前々稿^②で述べたように、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』と略記）の第二章の導入部分において、経験的な事例観察に依拠した通俗的な道徳哲学を却下し、経験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、『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でもとづいて、経験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。そして前稿^③で述べたように、この定式が単なるアプリアリな概念のみにもとづくものであつて具体的にイメージしにくいがゆえに、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つて、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んだ。それがいわゆる「自然法則の定式」と「目的自体の定式」である。「自然法則の定式」が普遍性の側面をクローズアップしたものであるのに対して、「目的自体の定式」は個の側面をクローズアップしたものである。では、道徳原理がこのように同時に普遍性と個という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であろうか。それを示すのが、次に登場する定言命法第三定式である。

一、定言命法の定式化Ⅲ——自律の定式——

カントが「自然法則の定式」によつて示そうとしたのは、道徳原理の根拠は客観的には「規則と普遍性の形式」のうちにあるということである（M 43）。すなわち、道徳の原理とは、われわれの行為を規制する道徳の規則は特定の人や特定の場合に特別扱いを許したりはせず、例外なく普遍的に妥当するのでなければならぬということである。他方、カントが「目的自体の定式」によつて示そうとしたのは、道徳原理の根拠は主観的には（＝原理の主体に関していうと）「目的」のうちにあるということである（M 43）。ここでいう「目的」とは、各人が任意に立てたり立てなかつたりする達成目的のことではなく、その存在自体がけつして単なる手段として扱われてはならないものとしての目的のことであり、「実践理性」とも言いかえられる「意志」をもつ存在者はひとり残らずすべてそのような存在であるとされる（M 48）。そして、この二つのことから第三の実践的原理が帰結するとカントは言う。その原理とは、「ひとりひとりすべての理性的存在者の意志が普遍的に立法する意志であるという理念」である（M 43）。道徳規範（カントのことばで言えば「道徳法則」というものは、どこかよそから与えられたり押しつけられたりするものではなく、われわれ個々ひとりひとりがみなそれぞれ自分でつくりだす（カントのことばで言えば「立法する」）ものである。道徳法則は、

すべての人に例外なく適用されるという意味で普遍的であると同時に、ひとりひとりすべての人が例外なく自ら作り出すという意味でも普遍的である。このように普遍性と個の両面性を言い表したのが、この第三の定式であり、のちに (W 433)「自律」という語で表現される定式なのである。

この原理にしたがうならば、「意志は単に法則に服従するのではなく、意志が同時に自己立法的であり(そしてまさにそれゆえにこそ)その法則にしたがうのだとみなされるのでなければならぬ」というしかたで法則に服従する」(W 431)。法則が外から押しつけられてたんに服従するだけであれば、行為者は自らの意志をもつ目的それ自体ということにはならない。自分で作ったルールなのだから、押しつけられなくても自らしたがるのは当然である。この点が、外的権力による社会規範と異なる道德規範の特性といえるだろう。ただし、ここで各人が自分で作るルールというのは、各人の自分の生き方となる行動方針のようなものことではない。そういう行動方針は、カントにおいては、単なる主観的原則としての「格率 (Maxime)」とよばれる。ここで問題になっているのは、そうではなく、すべての人に特別扱いを許さず普遍的に妥当する道德の「法則 (Gesetz)」である。各人が自分の生き方や行動方針を自分で決めるといえるのは、今日では自己決定権として尊重されるべきものとされるが、ここでカントが問題にしているのは、このことではない。自己決定ではなく「自己立法」である。自己決定権にしたがって生み出される各人の行動方針は、他人も同様にそれを採用することを求めないが、ここで問題にされている自己立法によって生み出すルールは、すべての人に特別なく妥当することを望みうるような規範である (W 432)。そういう規範を自ら判断して作り出すという使命と権限とをわれわれひとりひとりがみなもっているというのが、カントの考えなのである。さらに、立法

は自分ひとりだけがおこなうのではなく、意志をもつ他のすべての存在者もおこなうものであるという点に注目するならば、自己立法は、他者ほどのように立法するであろうかということをも考慮したうえでものとなるであろう。「普遍的に立法する」という表現は、このことをも射程に入れてのものであり、これがのちに「目的の国」として具象化されることにつながるのである。

定言命法の基本定式は、それをよりイメージしやすくするために、このように三つのしかたで言い換えられることになったが、しかしだからといってこのような定言命法が本当に存在するということは、この第二章ではまだ証明されないとカントは釘を刺す (W 431)⁵⁾。ここで示されたのは、もしも道德の根本原理といえるものがあるとしたら、それはどのようなものであるのかということにすぎない。とはいえ、このように定式化された命法においては、「義務にもとづく意志作用においてはすべての関心 (Interesse) を捨て去る」のでなければならぬということが明らかであるとする (W 431F)。ここで「関心」といわれるのは、ある行為をした結果としてもたらされる利益や報償だとか損失や処罰を気にすることである。報償を得るためや処罰を逃れるためにある行為を命じるのは、定言命法ではなく仮言命法である。定言命法が存在するとしたら、それは、報償や処罰への関心にもとづくことなく行為を命じることになる。たしかにわれわれは現実の行為の場面において道德規範に従うかどうか迷ったとき、報償や処罰のことを気にして決断することもある。しかしそれは従うかどうかの場面であって、立法の場面ではない。罰を受けるのがいやだからその法に従うということはあるとしても、罰を受けるのがいやだからそれを法として立法するということは論理的にありえない。ここでは「立法」が問題になっているのであり、立法は罰すべきことを決めるのであって罰に先行するから、立法においては罰への「関

心」が排除されるのである。カントによれば、これまでの道徳哲学はこの点を見誤っていた (W 433)。すなわち、これまでの道徳哲学は、道徳規範というものを、われわれが服従させられるものという一面でしか見ておらず、そのためその服従を生み出す原因として報償や処罰をもちださざるをえなくなってしまうのだ。これに対して、道徳規範はわれわれひとりひとりが自ら作り出すものであるという面に目を向けるならば、外からの報償や処罰などなくても自らその規範に従うと考えられるのである。そして、外的な報償や処罰などを原因として必要とすることなく自ら法則を作り自らそれに従うという意味で、この第三の基本定式は「自律の原理」とよばれることになる (W 433)。

二、目的の国

つづいてカントは、この定言命法第三定式が、「目的の国」という「内容豊かな (fruchtbar)」概念につながると述べる (W 433)。これまで述べてきたように、この第二章は、まず、経験によることなく、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ナ概念からのみ出発し、そこから道徳の根本原理としての定言命法基本定式を明らかにし、次に、それが概念のみによる抽象的な定式であったがために、これを具体的にイメージしやすくすべく、自然法則の定式、目的自体の定式、自律の定式へと言い換えたのであった。これをさらに具体化したのが「目的の国」という「内容豊かな」概念である。第三定式である「自律の定式」においては「立法」がキーワードとなっていた。法を制定する「立法」とはどういうことをイメージしやすくするため、「国」という比喩を用いたのであろう。ここでカントは、「国」とは「相異なるさまざまな理性的存在者が共通の法則 (『法』) によって体系的に結合していること」

だと規定する (W 433)。「国」の起点となるのは、ひとりひとり相異なる存在としての個人である。そして、われわれはひとりひとり相異なる存在ではあるけれども、その相異なる存在者が同じ法則のもとで結びつく。「法則は普遍妥当性に照らして諸目的を規定する」(W 433)。どういふことかというところ、法は、それ自身目的である理性的存在者やそれが設定する諸目的を、個人差や私的な目的内容のちがいはあれど、みんなに妥当するようなしかたで規定する。みんなに妥当するようなしかたとは、個人間のちがいはあれど、ひとりひとりすべての構成員はけっして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うしかたである。全員がこのような存在として互いに関係しあう全体が「目的の国」なのである。

つづいてカントは、次のように述べる。

「理性的存在者は、普遍的に立法するがこの法則に自ら服従するのであれば、目的の国の構成員として目的の国に所属する。理性的存在者が、立法するが他者の意志に服従しないのであれば、元首として目的の国に所属する。」(W 433)

さて、「元首 (Oberhaupt)」とは何を意味するのだろうか。「目的の国」の「国」の原語は「王国」とも訳しうる Reich であるから、元首とは国王を指すのであろうか。そうであれば、今日的には違和感を覚える表現といえるかもしれない。しかし、先にも述べたように、カントが「目的の国」という比喩をもちだしたのは、そもそもアプリアリナ概念のみから説き起こした定言命法の基本定式が抽象的であったために、それを具体的にイメージしやすくするためであった。だとすれば、当時の人々にとって、元首 (あるいは国王) のもとにある国 (王国) という表現は、むしろ

なじみやすいものだったのだろう。逆に言うと、今日的に違和感を覚えるならば、この比喻表現自体は軽視してもかまわない。むしろ、この比喻表現をとおして何が言いたかったのかのほうに目を向けるべきである。カントがこの比喻表現をとおして言いたかったのは、理性的存在者のありかたが二通りに考えられるということである。では、この二つのありかたのちがいはどこにあるのか。

まず、構成員については「普遍的に立法する」といわれているのに対して、元首については「普遍的に」という副詞は添えられておらず単に「立法する」といわれている。「普遍的に立法する」とは、先に自律の定式に関して述べたように、自分ひとりだけが立法をおこなうのではなく、意志をもつ他のすべての存在者も立法をおこなうのであり、それゆえ他者はどのように立法するであろうかということをも考慮したうえで立法する、さらにいえば他者とともに立法するということである。これに対して元首の場合は、他者の立法は問題にならず単に自ら立法するのであって、このことが、それにつづく「他者の意志に服従しない」という表現につながっている。そして、構成員は「自ら立法した」この法則に「服従する」のに対して、元首は「他者の意志に服従しない」。この二つの表現が対比としての意味をもつのは、構成員が従う法則には他者の意志が含意されているからにほかならない。さらにまた、元首は「他者の意志に服従しない」と述べられているだけであって、法則に従わないと述べられているわけではない。むしろ元首もまた法則には従うのだと考えられる。その法則は、他者の意志をともなう法則ではなく、自分自身だけで立法する法則だということになる。元首といえるのは、「意志に適合する能力に欠如も制限もなく何ものにも完全に依存しない存在者」のみである (W 434)。それは、意志規定において感性に依存することのない完全に理性的な存在者であり、本章の前半部分 (W 434) で「聖なる意志」

と呼ばれていたものである。このような意志は、法則に服従させられるのではなく、おのずと法則に従うのであり、命法は不要である。

われわれ人間は、理性と自由な意志をもつ存在として、目的の国の構成員である。そうである以上、「意志がその格率を通じて、その意志自らを同時に普遍的に立法するものとみなしうるように」行為しなければならぬ (W 435)。しかしながら、われわれがたてる格率は、かならずしもおのずと法則と合致するわけではない。合致するよう強いなければならない。われわれにとって道徳が「義務」というかたちをとるのは、そのためである。「元首」としてたとえられるような完全に理性的な存在者には、義務というかたちで服従を強いる必要がない。このように、「元首」と「構成員」という対比は、支配者と被支配者の関係を意味しているのではなく、おのずと法則に従う「聖なる意志」^⑥と義務による強制を必要とするわれわれ人間の意志との対比を意味しているのである。

義務は、「感情や衝動や傾向性にもとづくのではなく、理性的存在者の相互関係にもとづく」とカントはいう (W 435)。その関係とは、「理性的存在者の意志がつねに同時に立法的とみなされねばならないような」関係である。もしも立法的でないならば、単に服従させられているだけであり、それだと自分をそれ自体目的である存在として考えているのではなく、単なる手段にすぎないものと考えていることになってしまうからである。そして、そのように自ら立法する存在であるわれわれの相互関係こそが義務の根拠である。自律とは、自己立法すなわち自ら法則を作ることであるが、それは他者のことはおかまいなしに自分ひとりだけで作ることはなく、自分の意志の格率を「ひとりひとりすべての他者の意志と関係づけ、自分に向けられるすべての行為」「他者の行為」と関係づける (W 434)。ことよって作ることである。「国」とは「相異なるさまざまな理性的存在者が共通の法則によって体系的に結合して

ること」であったが、それはこのような相互関係を意味している。普遍的に立法するとは、他者の意志も考慮に入れることである。しかもそれは、「他の実践的動因や未来の利益のためではない」。すなわち、同情や共感のように、かわいそうで情にほだされて相手の言い分を聞くだとか、相手の言い分も聞いておくほうがあとで自分が得をするだとかいったような自分の事情とは関係がない。他者の意志を考慮しなければならぬのは、他者もまた、単なる手段ではなくそれ自体目的であり自ら立法をおこなうような理性的存在者として尊重すべき存在であるから、すなわち「尊厳 (Würde)」をもつからである。

ここで「尊厳」という語は、「価格 (Preis)」という語と対比的に用いられている (W 43)。その代わりに同じ値打ちの別のものをおくことができるようなものは、価格をもつとはいえても尊厳をもつとはいえない。切れ味の悪くなったナイフは、同じ代金を出して別のナイフに取り換えられる。雇い主から「おまえの代わりはいくらでもいるんだ」といった扱いを受ける労働者も同様である。単なる手段としてのみ扱われ、尊厳ある存在として扱われてはいない。これに対して、尊厳をもつとは、あらゆる価格換算を超えており等価物が存在しないということである。「あなたの代わりは存在しない。あなたはかけがえない存在だ」といわれるとき、その人は尊厳ある存在とみなされているといえる。

つづいてカントは、価格を「市場価格 (Marktpreis)」と「感情価格 (Affektionspreis)」に区分する (W 43ff)。市場価格とは、すべての人間に共通な傾向性や必要にかかわるものもつ価値のことで、具体的にいうと、生存のために必要な衣食住や労働における熟練技術や勤勉などがそれにあたる。感情価格とは、「生存のための」必要を前提しなくとも何らかの趣味に合致するものもつ価値のことで、具体的にいうと、美しい自然や芸術作品、ウィットやユーモアなどがそれにあたり、のちに

著される『判断力批判』を先取りした説明もなされている。だが、ここでは両者の区別はさして重要ではなく、価格と尊厳の区別こそが重要である。尊厳をもつのは「道徳性と道徳的たりうる人間性のみ」であり、道徳性とは「理性的存在者が目的そのものでありうるための条件」であるとカントはいう (W 43)。ここでいわれる道徳性とは、単に道徳規範に服従させられ遵守していることではなく、自ら理性と意志をもつことにより道徳規範を立法してそれに従うことである。自ら立法するからこそ自らのうちに価値があるのであり、その価値が尊厳とよばれているのである。たとえば、けっして約束を裏切らないという行為や他人への親切な行為の価値は、その行為が生み出す結果としての名声や賞賛のうちにあるのではない。そうではなく、これらの行為の道徳的価値は、自らそのような行為原則 (「格率」) を自分に対する法則として立てたという「心のありかた (Gesinnung)」のうちこそあるのである (W 43)。ちなみに、本書第一章では、『行為の道徳的価値は行為の結果ではなく行為を生み出す意志のありかたのうちこそある』というわれわれの日常的な道徳的評価のしかたを手がかりにして、そこから道徳の根本原理が抽出されたのに対して、ここ第二章では、『理性をもつとはどういうことか』というアプリアリオリな概念から出発して定言命法の基本定式を提示し、さらにそれを具体化するなかで『行為の道徳的価値は行為の結果ではなく行為を生み出す意志のありかたのうちこそある』ということが導き出されている。このように、第一章と第二章とで逆向きの論究方法が用いられていることは、すでに前稿までにおいてみたとおりである。^⑦

二、(11)までの議論の整理

以上の議論を踏まえて、カントはこれまでの議論の整理にとりかかる。「道徳原理を表す上述の三つのやりかたは、結局のところは、まったく同一の法則の三つの定式にすぎない」(IV 436)とカントは述べるわけだが、三つの表し方とは自然法則の定式、目的自体の定式、自律の定式(およびその発展形である目的の国の定式)のことであり、これらは唯一といわれた定言命法の基本定式をちがったしかたで表したものである。そして、そのちがいは、「客観的・実践的〔なちがい〕というより、むしろ主観的〔・実践的なちがい〕である」とされる(IV 436)。どういふことかという点と、異なる三つの定言命法が存在するという点ではなく、そのちがいはわれわれへの現れかたのちがいにすぎないということである。加えてカントは、このちがいは「理性の理念を(ある種の類比にしたがって)直観に近づけ、そのことによって感情に近づけるためのちがいである」と述べる。定言命法の基本定式は、『理性をもつとはどういふことか』という単なる理性の概念だけから出発して明らかにされた道徳原理であったが、それは抽象的でイメージしにくいので、自然法則や目的の国という比喩をとおして、具体的に見えやすく、また受け入れやすくすることを意図したというわけである。直観に近づけ、感情に近づけるといふのは、まさしく『実践理性批判』の「範型論」に相当し、本章が前進的下降的方法によって展開されていることがよくわかる。^⑧第一の自然法則の定式が普遍性という形式による規定、第二の目的自体の定式が客観的な目的という実質による規定、第三の目的の国の定式が形式と実質の両面による規定である。道徳論における目的の国は、自然の諸事物がそれぞれ異なる手段としてではなく調和的に存在している自然界と類比的にとらえることができるが、現に存在している世界(経験的直観によって認識される

世界)ではなく、われわれの行為を通じて実現されるべき世界を示す理念(理性によって構想される世界)である(IV 436Anm.)。道徳的判定を厳密に行うためには、理性のみにもとづく定言命法の基本定式を用いるのが適切であるが、われわれにとつて身近なものとするためには、こうした類比を用いて直観に近づけられた三つの定式が有効だといふのである(IV 437)。

そしてカントは、「いまやわれわれは、われわれが最初にそこから出発した場所、すなわち無条件に善い意志の概念で終わることができる」と述べる(IV 437)。第一章の議論の出発点が第二章の議論の終着点だといふのである。これはすなわち、第一章は善い意志の概念から出発して道徳の根本原理(内容的には定言命法の基本定式に相当する)に到達する背進的上昇的論述であったのに対して、第二章は逆に定言命法の基本定式から出発して善い意志の概念に到達する前進的下降的論述であったことを意味している。ここ第二章で定言命法の基本定式から出発して到達した善い意志とは、「その意志の格率が普遍的法則とされたときにけつして自己矛盾することがありえないような意志」だとされる(IV 437)。ここでは、徳倫理学であれば言うかもしれない特別に高潔なことが要求されているわけではない。普遍化しても自己矛盾しないなら、もうそれだけでじゅうぶん善だといえるのであつて、それ以上にたとえば他者を幸福にするような結果をもたらすなどといった条件は必要としない、つまり無条件に善だといえるのである。厳格主義だとか理想主義と形容されることのあるカント倫理学とは思えないほどの控えめな要求である。ただし、この控えめな要求に反するような格率はけつして許さない。この点においては厳格である。この要求は、他のいかなる要求よりも最優先されるべき要求であり、その意味で「意志の最上位の法則」、道徳の最高原理である。この基本定式を満たす意志が無条件に善い意志であるわけだ

が、ということとは、無条件に善い意志とは、自然法則の定式を満たす意志、目的自体の定式を満たす意志、自律の定式を満たす意志であると言換えることができる。

目的自体の定式についていえば、すでに述べられていたように（*Met* 421）、ここでいう目的とは各人が任意に立てたり立てなかつたりする主観的な目的、行為によって達成される目的（たとえば地位や名誉や快などのことではない。そうではなくて「自存的な目的」（*Met* 437）、すなわちそれ自身すでに目的として存在しているような目的であり、理性と意志をもつ存在であるわれわれはひとりひとりみなそのような存在であるとされる。したがって、任意に設定された目的を達成できた意志のみが善い意志であるというわけではなく、達成しようがしまいがそのようなことを条件とすることなく、理性と意志をもつというそのことだけでわれわれの意志は善い意志なのである。加えてカントは、ここでいう目的は「単に消極的に（negativ）考えられなければならない」（*Met* 437）と云う。「消極的に」というのは、「けっして単に手段とみなされてはならない」というような否定文の形でということである。もともと「目的自体として扱え」という目的自体の定式は、少々わかりにくかった。どのように扱えば目的自体として扱ったことになるのか肯定文の形で表現するのはむずかしい。それよりは「単に手段として扱うな」というような否定文の形で表現するほうがわかりやすい。カントの定言命法は、これこれの行為をせよというふうに肯定文の形で命じるといっても、これこれの行為をするなどという否定文（禁止文）の形で命じる。最低限満たすべき控えめな要求、とはいえこれに反することはけっして許さない厳格な要求である^⑨。そして、自分のみならず他のすべての理性的存在者をも目的それ自体として扱わなければならないという要求は、だれひとりとして特別扱いすることもなければだれひとりないがしろにしないという普遍性要求

を意味しており、定言命法の基本定式の要求を含みもっているといえるのである。

つづいてカントは、「ひとりひとりすべての理性的存在者は、目的それ自体として、すべての法則に関して、たとえ単にそれに服従しているのだとしても、同時に自分を普遍的に立法するものとみなしうるのでなければならぬ」と述べ（*Met* 438）、目的自体の定式が自律の定式へとつながっていくことを示す。ここで注目しておきたいのは、「単に服従しているのだとしても同時に自らが立法するものであるとみなしうる」といわれていることである。じっさいにいちいち全部の規範をゼロから自分で作り出すわけではなく、すでに存在している規範にしたがっているだけだとしても、では仮に今から自分が立法するとしたときにそれを立法するだろうかと問われたら《自分もそれを立法する》すなわち同意しうるといえたら、それをもつてその人は立法者だといえるのである。そして、そのさいの立法とは、単に自分自身の視点のみから格率を採用するのはなく、いかなる他人の視点からみても採用されうるであろうような格率を採用するというしかたでおこなわれなければならない（*Met* 438）がゆえに、この立法は普遍的な立法であるとみなされる。

この立法をつうじて目的の国が可能になる。われわれの共同体が共通の法則によって体系的に結合することができるのは、単に服従させられることによつてではなく、各構成メンバーが自ら立法することによるのであり、「ひとりひとりすべての理性的存在者は、あたかも自らの格率をつうじてつねに普遍的な目的の国の立法する構成メンバーであるかのように行なわなければならない」（*Met* 438）。たしかに、たとえ自分がそのような格率を厳密に遵守したからといって、すべての他者が同様にそれを遵守してくれるとはかぎらない。しかし、それでもわれわれはその格率を遵守しなければならない。利益を求めめる動機から独立に自ら立法する

がゆえにその法則を遵守しようとする心のありかたは崇高であり、そのような人格には尊厳があるといえる (W 439)。罰を恐れるがゆえに従うだけならりっぱなことでもなんでもない。自分でやらなければならぬと思つてやる、自分で法則を尊重しようと思つてやるからこそりっぱだといえるのである。

四、自律と他律

つづいてカントは、「道徳性の最上位の原理としての意志の自律」という見出しを付けた短い節を設け、自律の原理とは「意志の選択の格率が、同じ欲求作用において同時に普遍的法則として含まれているようなしかたでのみ選択せよ」という原理であると述べる (W 440)。このこと自体はすでに述べられていたことであり、この節の要点は別のところにある。その要点のひとつは、「この自律の原理が道徳の唯一の原理である」ということは、道徳性の概念の単なる分析によつて十分に証明される」ということであり、もうひとつの要点は、この自律の原理がわれわれにとつて命法として妥当するということは「この原理のなかに現れる諸概念の単なる分析によつては証明されえない」ということである。

ひとつめの要点を補足しておこう。そもそも道徳というものは、その概念からして、やりたいことだけやっていけばよいというのではなく、やりたくなくても必ずやらなければならないことを内含している。道徳の要求は、やりたくないときでも、やりたくない人も、いつでもどこでもだれでもがそうしなければならないような要求、すなわち普遍的法則たりうるような格率をもたねばならないという要求、それゆえ自ら普遍的立法をおこなえという要求であり、これが意志の自律である。このことは、本章のここまでのところすでに述べられてきたことである。し

かしながら、これは、もしも道徳というものがあるとしたらこのようなものであるということを示したものにすぎない——もちろんこのことを示しただけでも大きな成果であるといえるだろうが。では、道徳というものはほんとうに存在するのか。ほんとうにそれがわれわれに対して命じられているといえるのか。このことは、単なる概念の分析からは証明できない。このような道徳性の概念は、単なる思考の産物、空想の産物にとどまるかもしれない。これがふたつめの要点である。自律の原理がわれわれにとつてリアルに命法であるということは、概念の分析を越えた命題、すなわち「綜合命題」であり、この命題を証明するためには、「われわれは、対象の認識を越えて、主体すなわち純粹実践理性の批判へと出ていかなければならない」とカントはいう (W 440)。道徳性の概念という対象の分析を越えて、そもそもそれを語るわれわれ自身はいったいどこまでのことが語れるのか、いったい何をなしているのかというわれわれの理性能力自身の吟味が必要だということである。これが「純粹実践理性の批判」であるが、カントは、この仕事はこの章の仕事ではないとし、その仕事は「道徳形而上学から純粹実践理性批判への移行」と題する第三章に委ねられることになる。

しかし、その第三章に進む前に、カントは「あらゆる真正でない道徳性原理の源泉としての意志の他律」という節を挿入する (W 441)。ここでカントがいう他律とは、意志が意志自身の立法によるのではなく、「意志の何らかの対象のうちに法則を求め」ことを意味する。意志が主体であるのに対して、その主体である意志に向かい立つ対象が法則を与える場合、その関係は意志の他律であるとされる。したがって「他律」の「他」とは、他人のことではなく、意志そのものではないもの、意志にとつての対象を意味する。先に自律とは今日よく言われる自己決定のことではないと述べたが、他律というのも他人による決定ということでは

ない。ここでいう「対象」は、「傾向性」(すなわち感覚に依存している欲求能力^①)の対象であれ、「理性の表象」(すなわち理性によって思い浮かべられたもの)であれ、理性にとつては理性自身ではない「他」なるものであり、これらは「仮言命法を可能にするにすぎない」。たとえば、《名誉を保ちたいならば嘘をつくべきではない》という仮言命法においては、名誉という欲求の対象が意志を規定している。これに対して、定言命法はこうした対象が意志に対して影響力をもつことを排除する。こうした外的な影響力を排除してもなお理性は自ら立法をなしうるといふ点において、実践理性が卓越した能力であることも明らかとなるのである。^②

つづいてカントは、他律を根本概念として採用した時に可能となる誤った道徳原理を整理分類する。これは、カント以前の道徳説を「真正でない」と批判するものであり、カント自身の道徳説それ自体を述べたものではないが、既存の道徳説と対比することにより、自らの道徳説をよりいっそう直観に近づけてイメージしやすくするという役割を担っている。他律にもとづく道徳原理は、まず経験的なものと理性的なものに二大別される。経験的なものは、幸福の原理にもとづいており、それはさらに自然的感情にもとづくものと道徳的感情にもとづくものに区別できる。自然的感情とは自分の幸福を求める感情、自己愛のことであり、道徳的感情とは他人の幸福を求める感情、不幸な他人への憐みの感情である。これらは、われわれが日常の経験において観察できる感情であるから、経験的な原理であるとされる。他方、理性的なものとは、完全性の原理にもとづいており、可能的結果としての完全性という理性概念にもとづくものとわれわれの意志の規定原因としての自存的な完全性という概念(神の意志)にもとづくものとに区分できるとされる(MI^③AI^④)。「可能的結果としての完全性という理性概念にもとづく」とはどのようなことかという、われわれ人間はもとも不完全な存在であり、

徹頭徹尾正しいふるまいをすることによってその結果として徳を完全にもつことができると考え、われわれの行為によって完全な姿を実現せよと命じる道徳説である。その完全な姿というものは、経験において観察されうるものではなく、われわれの理性によって思い浮かべられた像であるがゆえに、「理性的な」ものだといわれる。「われわれの意志の規定原因としての自存的な完全性という概念(神の意志)にもとづく」とはどのようなことかという、それ自身すでに完全な存在である神の意志がわれわれの意志の規定原因となるべきである、すなわち神の意志に従えと命じる道徳説である。そのもとも完全な存在である神というものも、経験において観察されうるものではなく、われわれの理性によって思い浮かべられた像であるがゆえに、「理性的な」原理であるとされる。

経験的な原理は、普遍性と必然性をもたないがゆえに、道徳法則の根拠としては役立たない。自己愛や憐みの感情は、つねにかならず生じるとはかぎらないし、そうした感情が生じないときでもかならずその行為をせよと命じることができない。そして、自己幸福の原理は、道徳の根拠として役立たないだけでなく、非難すべきものでさえあるとカントはいう。自己幸福を求める利己的な感情が道徳性を破壊しさえすることは論を俟たないであろう。これに対して道徳的感情は、すべての人において同じように生じるとはかぎらないという点で道徳の根拠としては不十分ではあるが、自己愛のような自然的感情よりは道徳性に近いということまではカントも認めている。とはいえ、この感情は、他人の幸福によって自らに生じる快の感情であるがゆえに、意志の他律であると位置づけられるのである。

完全性の原理にもとづく二つの道徳論、すなわち可能的結果としての完全性という理性概念(カントはこれを「完全性の存在論的概念」と言い換えている)にもとづく道徳論と、われわれの意志の規定原因としての自存的

な完全性という概念（カントはこれを「完全性の神学的概念」と言い換える）にもとづく道徳論には、循環が含まれているとカントは指摘する（W 443）。ここで思い浮かべられている完全な像の中身は何かといわれたら、慈悲深く、えこひいきなく、忍耐強く、勇敢で、冷静で、賢明で……といったことすべてだと答えることができるだろうが、しかし残忍だとか冷酷だとか狡猾だとか臆病だといったことは含まれないであろう。だとすると、そこに含まれるのは道徳的により性質だけであろう。だとすると、《道徳的によりとはどういうことか？》↓《完全であることだ》↓《完全であるとはどういうことか？》↓《道徳的により性質をすべてもつことだ》↓《道徳的によりとはどういうことか？》↓《完全であることだ》……という循環が生じるようになってしまう。これでは、道徳論としては不十分である。

いずれにせよ、これらの原理は意志そのものではなく意志の対象を根底においており、それが示す法則は他律以外の何ものでもない。それが命じるのは、《もしもその対象を欲するならば、せよ》という仮言命法ではない。これに対して、無条件に善い意志の原理は定言命法でなければならず、対象を基礎におくことなく、自律によるものでなければならぬ。

五、批判哲学の必要性

話をもとに戻そう。自律の原理がわれわれにとって命法であるということは、概念の分析を越えた命題、すなわち「綜合命題」であるとカントは述べていた（W 440）。どうしてそのような命題が成り立つのか、この問いは道徳形而上学の内部では（すなわち本書第二章の内部では）解決されえない課題である（W 444）。本章は、道徳性という概念のなかに含ま

れているものをおもてにくりひろげることによって、《もしも道徳というものが単なる空想の産物ではなくほんとうに存在するものといえるなら、それは自律の原理だ》ということを示したにとどまる。では、道徳というものはほんとうに存在するといえるのか。この問いに答えるためには、「純粹実践理性の総合的な使用」が必要だとカントはいう（W 445）。《ほんとうに存在する》という述語は、《道徳性》という主語概念のうちに含まれてはいない。主語概念に含まれていないことまで理性は語らなければならぬ。しかも経験によるのではなくアプリオリに。そんなことをやってもよいのか。そんなことがはたしてできるのか。理性にそのような能力があるといえるのか。この問いに取り組むとは、理性能力自身の批判をおこなうことにほかならない。これがつづく第三章のテーマである。

（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）、「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）——」（『立命館文学』第六六五号、立命館大学人文学会、二〇二〇年）（以下、北尾（2020）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ものである。本稿が初学者にとつ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 北尾 (2020)。
- 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 この言い方からは、このことの証明は、のちの著作「『実践理性批判』」においてではなく、本書の第三章において企てられることになることと推察される。
- ⑥ このような意志をもつものが実際に存在するかどうかは、ここでは問題ではない。理想的なありかたと現実のありかたとの対比といってもよいで

あろう。

- ⑦ 第一章の方法が背進的上昇的方法、第二章の方法が前進的下降的方法である。北尾 (2016)、北尾 (2017)、北尾 (2019)、北尾 (2020) 参照。
- ⑧ これについては、北尾 (2020) の二四頁参照。また、本稿注⑦も参照。
- ⑨ 《その格率が普遍的法則になると自己矛盾するような行為はするな》という要求も同様である。
- ⑩ これは、『純粹理性批判』という著作がわれわれの理論理性はどこまでのことをなしているのかという自己吟味、自己批判の書であったのと同じ意味での「批判」である。
- ⑪ IV 413Anm.
- ⑫ 「自律」の「自」とは意志のはたらきそのもの、「他律」の「他」とは意志にとつて外的なものである。他律が受動であるのに対して自律は能動であり、これがつづく第三章の「自由」の問題につながっていく。
- ⑬ ちなみに『実践理性批判』では、他律にもとづく道徳として、教育と社会組織とが付け加えられている (V 40)。

(本学文学部教授)