

## カント道徳哲学における定言命法の意義

——定言命法は道徳的判定のテストたりうるか——

矢嶋直規

- 一 問題の所存
- 二 定言命法の道徳的判定基準の妥当性
- 三 道徳法の普遍性
- 四 格律倫理学批判
- 五 結びにかえて

### 一 問題の所存

義務論と目的論は、英米を中心とした現代倫理学の相対する主要な倫理思想であるといえるであろう。義務論とは、道徳的に正しい行ないが何であるかは、その行ないによって帰結する非道徳的価値 (nonmoral Value) とは無関係に決定され、それ自体の正しさの故にその義務を行なうべきであると考えられる倫理学説である。一方目的論は、何が道徳的に正しいかを判定する基準は、その行ないによって産出される非道徳的価値であると考える(1)。カントは、一般に義務論を代表する哲学者の一人とされ

ている。例えば、W・K・フランケンはその著書『倫理学』において、義務論を「行為義務論」と、「規則義務論」とに分類し、規則義務論の代表者の一人としてカントをあげている。フランケナは、「汝の意志の格律が普遍的法則となることを、汝が同時にそれによって意志し得るような格律にのみ従って行為せよ」(IV 421)という定言命法の基本方式をカントが設定した道徳的行為の導出のためのテストとみなす。そして定言命法を、ある行為を行おうとする人が、その行為を受ける人の立場に立っても、同じような種類の状況におかれればその規則に従って行動することを認めようとするという意味での普遍化という基準と、そしてそのことを首尾一貫して欲することができるかどうかという基準の二つの道徳的基準を表わすものであると解釈し、それは道徳的基準の必要条件であっても十分条件ではないと批判している(2)。現代における規範的倫理の探究は、何が道徳的行為であるかを確定するための基準を探ることである。従って、

カントがこうした現代的な意味において一貫した義務論者でありうるか否かば、彼の定言命法が道徳的テストとして妥当なものかどうかにかかっている。しかしもしもカントにおいて定言命法が、そもそもそうした道徳的行為の基準を述べるものでないとするならば、義務論と目的論の対立図式におけるカントの位置づけは、見直しを迫られることになるであろう。

定言命法に対する様々な批判のうち、W・D・ロスによる批判は有名なものの一つに数えられる。ロスの批判は、フランケンナの批判をよりラディカルな形で定式化しているものといえる。ロスの批判は次のように要約することができる(3)。カントの普遍化のテストの対象となるのは最も具体的で個別的な行為でなければならぬ。なぜならば、例えば「嘘」は一見したところ(Grima facie)悪いとされるが、誠実な人に対する嘘と、殺人者に対する嘘とは異なった付随的な道徳的含意を持ち、抽象的な次元のもの(嘘一般が悪いかどうか)は、個別的な行為の道徳的判定に適切ではないからである。ところでその場合に唯一可能な普遍化のテストは、「私は、みんなが全く同一の状況にある時、私が告げようと考えているのと全く同一の嘘をつくべきであると欲すること」(モウ)ができるか(強調引用者)、「(4)というものになる。しかしそうすると、普遍性は確保されなくなり、自分が考え

ている行為が正しいかどうか、自分とは全く異なった具体的な個別性を持つ他人によるその行為が正しいかどうかとも判定し難いことになる。それ故、カントが提案している自問による道徳的判定は論理的には無意味であり、心理学的な意義を持つものでしかない、とロスはカントを批判する。

ロスの議論をここで取り上げた理由は、彼のカント解釈がフランケンナと同様、定言命法を道徳的判定のテストと考える点、およびカントのいう意味を経験的な次元で捉えようとする点において、現代の英米におけるカント理解の一つの典型であると考えられるからである。しかしロスの批判は、カント批判としては適切なものとは思われない。というのも、定言命法における「意志する(wollen)」とはカントのいう実践理性の働きであり、経験的な欲求とは全く無関係なものだからである。それどころかカント道徳哲学の主要な目的の一つは欲求に基礎を置く倫理学説を論駁することであったのである。

ロスがこのような批判を行なうのは、彼が純粹実践理性が純粹意志である(5)というカントの道徳哲学にとって根本的な事柄に理解を示さないためであるといえる(6)。そしてこの種の批判が今日に至っても繰り返される理由は、カントの哲学的概念が批判哲学の枠組で使用される文脈において理解されていないことにある。例え

ば、理性や意志といった重要な用語は、カントにおいてはとりわけ現代の日本語や英語で理解されるのとは全く異なった意味で用いられている。カントの道徳哲学が批判哲学の文脈を離れて論じられる傾向は『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略記する）において非常に顕著である。しかしそのことはカントの道徳哲学が本来有している哲学的意義を引き出すことにはなり得ないと思われる。

『純粹理性批判』において認識の成立根拠を感性の枠組ならびにカテゴリーという超越論的根拠に求め、その普遍妥当性を打ち立てようとしたのと同じのモチーフを、彼の道徳哲学もまた共有している。このモチーフこそがカント道徳哲学の本来の意義である。それ故カント道徳哲学を理解するためには、現在一般に受け入れられているカント論理学の経験的な受容を棄て、その概念を彼の哲学的な枠組に則して理解する必要がある。本稿の目的はこうした観点をふまえ、定言命法を道徳的判定のテストとみなす解釈の妥当性を検討することである。

## 二 定言命法の道徳的判定基準としての妥当性

果して定言命法は一般に考えられているように、道徳的判定基準であり得るであろうか<sup>6)</sup>。ここでは「道徳的判

定基準」ということを、それによって何が道徳的行為であるかを決定するためのテストと理解し、その上で論を進めることにしたい。

カントの道徳哲学の評価をめぐる歴史的経緯においては、次のようなヘーゲルによる批判はその後の論争に一つの方向づけを与えた点で重要なものであったといえる。ヘーゲルは、カントが定言命法において述べる矛盾の欠如、形式的同一性としての義務は、限定を持たない抽象的狀態に固執することに他ならず、そこから特殊なものへと限定された義務に移ることはできない、としてカントの形式主義を一切の内容と限定を排除する空虚な形式主義にすぎないと批判した<sup>7)</sup>。ヘーゲルのカント批判は、本来カントの注釈としてではなく、彼独自の弁証法的觀念論の基本的視座において理解されるべきであるが、しかしヘーゲルがカントの定言命法を道徳的義務の判定手段とみなした上でそれに批判を加えたことが、定言命法をめぐる論争に大きな歴史的影響を及ぼしたことは否定され得ない。ヘーゲル以降のカント批判の多くがヘーゲルの批判のヴァリエーションであり、定言命法が実質的な義務を導くための手段であり得るとする立場は、そうした批判からカントを擁護しようとするカント主義の側からの反論の一つの現われであるといえるであろう。

それに対して私の主張の要点は、定言命法は何が道徳

的行為かを具体的に導き出すための道具ではないということであり、また、定言命法の主要な意義はある行為が道徳性にならっているか否かを判定するためのテストとしての側面にあるのではないということである。しかしカント論理学を義務論とみなしてそれに反駁を加えようとする論者たちはもとより、カント論理学を継承して普遍性に基礎をおく論理学を提示しようとするカント主義者たちにとっても、定言命法はカントによって道徳的判定の基準として提出されているという解釈がしばしば自明のこととされている。そうした解釈を主導的なものとした主な背景は、カント自らの明示的な主張というよりも、カントの同時代から現代までに及ぶ多くの注釈者達のカント受容史であることは間違いないがカント自身のいくつかの言い回しが「誤解」を引き起こす原因にもなっている。例えばカントは『基礎づけ』において次のように述べている。

それ故に、私は、私の意志が道徳的に善であるために何を為すべきかについて、別にきめ細かな洞察力を必要としない。世間の事柄に経験が乏しく、世間のあらゆる出来事に対処する能力が欠けていても、私はただ次のように自問すればよい。汝は汝の格律が普遍的法則となることを意志することができるか（強調引用）

者）、と。(IV 403)

傍点を付した箇所において述べられているものが、カントによって、常識レベルにおける道徳的判定の規準 (Kanon) とされているものである。またそれに続いて次のようにいわれている。

こうして我々は、通常の人間性が持つ道徳的認識のうち止まりながら、その原理(上の自問—引用者註)にまで到達したのであって、通常の人間性は、この原理を上述べたように普遍的な形式で抽象的に考えているわけではないが、しかしそれを常に実際に念頭に置き、自らが下す(道徳的)判定の基準として用いているのである。(ibid)

こうした言葉を前にすれば、カントによって定言命法が道徳的判定のためのテストであると考えられているのは疑いないことのように思われるかもしれない。カントにおいて規準 (Kanon) は通常の意味での判断の基準 (Richman) とは異なった意味において使用されている<sup>(8)</sup>。このことは看過し得ない重大な論点となるが、しかしその点を措くとしても、ここでは上の引用が『基礎づけ』第一章「通常の道徳的理性的認識から哲学的な道徳的理性的認識への移行」において述べられたものであること

に注目する必要がある。『基礎づけ』は「道徳性の最上の原理を探究し、それを確定すること(強調カント)」(IV 392)を目的としているが、カントはそのための方法として、「通常の認識(常識)から出発して、その認識の最上の原理の規定へと分析的な仕方まで道を進み、この原理の吟味と吟味の源泉とから、その原理の使用が見出される通常の認識へと総合的な仕方まで道を引き返す」(ibid.)という方法をとったと述べている<sup>9)</sup>。カントは道徳の問題において、常識、言い換えると健全な人間の判断に対する十分な信頼を表明し、そこに出発点をおいている。それ故にカントの仕事は、道徳的な善さや義務を新たに創造することではなく、ただその「新しい方式(強調カント)」(W 8)を示すこと、現に身近にある道徳的な反省の姿を表現することだったのである。

つまり『基礎づけ』第一章において示されている道徳性の原理は、善き人びとが誰でも通常行なっている道徳的な反省のあり方をカント独自の仕方です自覚的に取り出したものであり、カントは、彼が見てとった現実における道徳的態度のあり方をそのまま述べたものと解されるのである。もちろんカントは道徳的事態を別な形で描くこともできたであろう。定言命法のいくつかの派生的な方式はそうしたものの可能性として考えることができる。しかしあえて定言命法の基本方式とほとんど同一の

ものである上の表現を選んだ理由は、それが理性の最も本質的な特性に最もよく合致するものであるからだといいることができる。ここでの問題は、一つには私たちが、カントが想定した「常識」を私たち自身にとっての「常識」として受け入れることができるか否かにかかっている。カントの描写が私たちの常識に適合していると考えられることは、西洋的近代民主主義社会に生きるとされている私たちのエートスが、少なくとも建前の上では、カントが想定した近代以降の西洋的社会的エートス、言い換えれば近代の枠組を越え出るものではないという立場を選択することを意味する。

だが、常識による道徳性の原理の定式化は、カントにとって重大ではあるがしかし論考の第一段階をなすものであるにすぎない。そして定言命法を道徳性の判定のテストとみなすことはこうしたカントにおける常識の立場に止まることを意味する。カントは『基礎づけ』第二章において常識の領域から理性の領域へと移行しなければならなかった。それは「定言命法の可能性をアプリアリに探究するため」(IV 419)である。なぜならば常識は道徳性の原理が普遍妥当性を持つことを哲学的に解明することはないからである。従って常識の原理と区別される理性の原理としての定言命法は、私たちにあって紛れもなく現実に存在している義務を哲学的に基礎づけ、その

普遍妥当性の根拠を表現するものといふべきなのである。仮に定言命法をあくまでテストとして解釈するならば、カントが『基礎づけ』第一章で述べている常識における道徳的原理（汝は汝の格律が普遍的法則となることを意志することができるか、という自問）と、定言命法のどこに違いが存するのかを説明し得ないであろう。

カントの定言命法が道徳的判定のテストであると考える人々からの反論として、『基礎づけ』においてカント自身が行っている実例の考察があげられるかもしれない。よく知られているようにカントは、失意の末に自殺を考えようとすること、困窮の末に偽りの約束によって借金を申し込もうとすること、歓楽を求めて自己の才能を錆付かせること、困窮した他人を助けようとしないうこと、が道徳的に許されるかどうかを、普遍化した時に自己矛盾を生じないかどうか、そして自己矛盾が生じないとしてもそれを意志することが可能かどうかを自問することによって判定しようとしている（IV 421ff.）。

『基礎づけ』のこの箇所は理解が容易なだけに多く引用され、彼の道徳的考察の典型的な表明として受け取られるが、そうした解釈は彼の道徳哲学の本質的な部分を正確に受け取ることはならない。カントがあげている事例は、十八世紀にケーニヒスベルクに生きていた彼自身が『基礎づけ』第一章でいう常識の立場において具体

的な道徳的反省をどのようにして行なっていたかを一部述べているものと解すべきではないだろうか。その箇所ではカントが行なっている義務の分類は、彼の実践哲学全体にとって重大な問題となるが、純粹な意味での彼の道徳哲学の本質的部分をなすものということはできない。

### 三 道徳法則の普遍性

定言命法が道徳的判定のテストではないことを明らかにするためにカントにおける普遍性の意味を考察しておきたい。カントにおける普遍性とは何を意味するのだろうか。この問題を考えてみることは定言命法の本質の理解に大きな意味を持つと思われる。初めにヘーゲルの批判を振り返ってみよう。ヘーゲルによれば、もしカントの定言命法が外部から何の素材も受け入れないで単なる普遍性という法則の形式だけを試すものならば、そこからいかなる義務へと進むこともできないし、また何らかの内容の普遍性が試されるとするならば、内容そのものが自己矛盾するために、普遍的に妥当するものではないとされる。例えば、「汝らのものを貧しい人に与えよ」という格律が普遍化され、一切のものを贈ってしまえば、慈善そのものが棄揚（aufheben）されその格律は不可能になる。こうした批判から普遍化原理を擁護

しようとする努力は現代論理学に引き継がれている。しかし、そうした努力が普遍性を経験的な次元において確保しようとするものである限り、その試みはカントが求めた道徳の普遍性を確保するものにはなり得ないと思われる。なぜならば経験的な想定は厳密な意味での普遍性を保証するものではないからである。こうした批判はカントによってヒュームを代表とする道徳感情学説一般に向けられたものである。カントの定言命法を道徳的判定の手段とみなそうとする限り、原理的にヘーゲルによって提唱された批判を越えることは出来ないように思われる。内容空虚な形式主義、心情論理、独我論的独断、といった非難は、定言命法をテストと考える限りにおいて免れ得ないというべきであろう。従ってカントにおける普遍性は、経験的な意味において理解されるべきものではない。定言命法をテストとみなす現代における普遍化原理は、普遍性を経験的な次元に求めようとするものであり、普遍性は人間の超越論的構造、および理性に定位するもの以外にはあり得ないとするカントの根本的な立場に反するものなのである。ヘーゲルが定言命法がそれ自体で義務を導き出すための判定手段としては役立たないことを指摘したことは正当であり、そしてそれは、定言命法を道徳的判定のテストとして解釈してはならないという主張を裏づけるものでもある。

むしろカントが考察の対象とした事柄は、ある道徳的な事態が真正なものである時それが理性のいかなる構造に定位したものであるのかの解明である。カントは意志が道徳性を有することの一つのメルクマールとして、感性的自己に対するネガティブな効果を有することをあげている（V, 441f）。もちろんここでいうネガティブな効果とは感性的な意味での不快ではない。それは道徳法則が「無条件に命じられる」(A, 31)ことであり、定言命法が命令形で書かれていることの意義はここに見出されなければならない。またこのことから理性がそのまま意志であることの意味が理解される。従って道徳法則とはある個人が自己の選好に応じて選択するといった性格のものではない。だが同時にこの命令が自らが与かり知らない外的な強制とはならないのは、それが理性自身の働きであるからである。かえって定言命法を道徳性の判定基準とみなすことこそが、こうした命令を何の脈絡もなく受け入れることを意味するものである。というものの、テストとは理性にとって外的なものであり、なぜ他ならぬ自分が道徳法則に従うべきであるのかは解明され得ないからである。道徳性に先立って措定された外的な基準で道徳性を判定しようとすることは、理性に定位しない外的な尺度に道徳性を委ねることであり、他律にほかならない。定言命法はあくまでも道徳的な意志そのものの

構造として受け止められなければならないのである。定言命法の二重構造とは普遍性と意志という二つの契機にあるのではなく、純粹実践理性の普遍的な自己立法（定言性）と、その立法がそのまま命令として存在すること（命法性）にある。

定言命法の基本方式「汝の意志の格律が普遍的法則となることを、汝が同時にそれによって意志し得るような格律にのみ従って行爲せよ（handle nur nach demjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde）」は、普遍的方式「それ自身を同時に普遍的法則たらしめるような格律に従って行爲せよ（handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann）」（IV 436）と同一の内容を意味している。それをある格律があって、その格律が普遍的法則となることを欲し得るならばその格律に従えと解することは経験主義的転倒にはかたにない。「汝の意志の格律が普遍的法則となることを、汝が同時にそれによって意志し得るような」とはドイツ語原文が示す通り、「格律」にかかっている形容詞節である。このことはそれ自体で定言命法のテストとしての使用をカントが本来意図していなかったことの一つの証となる<sup>10</sup>。定言命法は、まさしくそうした格律に従うことの命令が道德的意志の構造であること

を表現するものであり、経験的主体によってそうした格律を選択するという作業が命じられているのではなく、ただ理性の立法に従うことのみが命じられるのである。

カントは先にあげた定言命法の基本方式を唯一の方式としながらも、そのほかにペイトンによってそれぞれ「普遍的法則の方式」、「自然法則の方式」、「目的自体の方式」、「目的の国の方式」と名づけられた四つの方式<sup>11</sup>をあげており、それらは同一の命法の違った表現であると考えられている。これらの方式は端的に義務を命じる内容となっており、ある行為が道德的であるかどうか中立的な立場からテストする基準としての役割を果していないことは基本方式にもまして一層明瞭である。

ここではこれらの派生的な方式のすべてを吟味することは出来ないが、例えば「自然法則の方式」は「汝の行為の格律が、汝の意志によって、あたかも普遍的な自然法則となるかのように行爲せよ」となっている。この方式は文字どおり道德法則が自然法則のような普遍性を持つべきものであることを述べており、定言命法が道德的意志の構造を描写するものであるという見解を支持するものであると考えられる。

またカントは意志と普遍の実践理性とを一致させる最高の条件、主観と客観の総合としての定言命法を成立させるための原理として「おのおの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（強調カント）」（IV 431）をあげている。そしてこのことは、道徳性の最高原理としての定言命法が、道徳を實現させる意志の構造が自律であることを述べるものであることを意味している。定言命法をテストと考えることはこうしたカントの道徳哲学の意義を一切無にすることにさえなる。なぜならば定言命法が、何が道徳的行為であるかを簡単に調べるためのテストならば、それ自身が実践的である純粹実践理性の存在の論証を中核とする道徳の形而上学と定言命法とのつながりがなくなってしまうからである。もちろん定言命法がただ単に「道徳法則に従え」とだけ書かれていないことには重大な意義が認められる。その意義とは道徳法則が、格律という主観的原則と、法則という客観的、普遍的原理とを総合する理性に定位したアプリアリオリな命題であることにはかならない。

さらに、定言命法が道徳的判定および道徳的行為の識別として用いられるべきものではないという主張の論拠として、カントによる「適法性 (Legalität)」と「道徳性 (Moralität)」の区別 (V 81) の意義との関連を指摘することができる。カントにおいて道徳性はどの行為を為すかにかかっているのではなかった。たとえある行為がそれ自体正しいものであったとしても、そのことは道徳的にはたかだか中立的な意義を有するにすぎない。

い。道徳に適った行為そのものとその行為の道徳性とは嚴格に区別されなければならない。道徳性は道徳的行為が義務から為されるところにのみある。もし定言命法が数ある行為の中でどの行為が道徳的であるかを定めるためのものであるとするならば、それは適法性の原理に止まるものとなる。それ故、定言命法を道徳的行為導出の基準と解釈することは、道徳性の最高原理としての定言命法の意義を貶めることになるのである。こうした観点からも、定言命法は道徳的な意志のあり方だけを問題にしているものと解釈すべきであり、義務に適った行為が何であるのかを知るための基準とされるべきではないと考えることができるであろう。

#### 四 格律論理学批判

ここでオットフリート・ヘッフェの所論を検討してみたい。ヘッフェは定言命法を道徳性を判断する最高の基準であるとみなし、独自の定言命法解釈といえる格律論理学を提唱している<sup>13)</sup>。ヘッフェの解釈は、現在のカント主義の側における主導的な定言命法理解の一つであるといえるであろう。ヘッフェの狙いは、規則義務論者としてのカント像への批判や、ヘアが提唱する現代の普遍化原理と定言命法との同一視、とりわけ『人間愛にもと

づいて嘘をつくという誤った権利について」(Ⅲ)における主張を引き合いにして常に問題視される、規範的独断論としての批判からカントを擁護しようとする点にある。格律倫理学とは、個々の行為や規則ではなく、行為の主観的な原則である格律のみを定言命法がかかわる対象とみなすことである。ヘッフェによればこれによって同一の道徳的判断に対する道徳的行為の多様性が許されることになり、カント倫理学は融通のきかない義務論であるという批判を免れることができとされる。ヘッフェは格律倫理学が従来の定言命法の解釈に比して次のような利点を有すると述べている<sup>(14)</sup>。

0 格律倫理学は道徳原理を直接に個々の行為に関係づけるものでも決してない。道徳原理を自然な生の原則に関係づけるという点にまさに格律倫理学の意義がある。

1 格律は相対主義に反対する統一の契機と、および格律をそのつど特定の状況に結合するという必然性という契機、つまり規範的独断論に反対する契機とを意味する。

2 格律において問題となる人生の一般的な原則を定言命法が吟味する。

3 格律は人間の性格を明らかにし、私たちは格律に

ついてその人間の道徳的評価を行なうことができる。  
4 自らたてた究極の原理を吟味する場合にのみ、行為が単に義務にかなって生じ、それ故適法的なものか、それとも義務から生じ、それ故道徳的なものかが確定されるから、格律倫理学こそが道徳性としての人論に最高の基準を提供できる。

確かに格律倫理学は個々の行為をテストの対象とする解釈に比べて、実用的な意味においては多くの利点を有するものといえるかもしれない。しかしそれが依然として定言命法を道徳的判定の基準として考えようとするのであることに変わりはない。ここで、カントが道徳法則を「与えられたもの(強調カント)」(V31)とみなしていることの意義を考えてみなければならぬ。格律倫理学の大きな難点は、それが道徳法則を人間の主観の地平に既に格律として存在するものとしなければならぬことを帰結することである。本来、道徳法則は私たちがとって「先なるもの」(a priori)でなければならぬが、格律倫理学によれば、主観的な格律の方が先なるものとなり、いかなる形でも格律に合致しない行為は、道徳的行為の可能性としてはじめから除外されることになってしまふ。格律倫理学によってなされる道徳的判断は、せいぜいのところある格律を道徳的な行為の原則と

して採用しないことだけである。ところで私たちが自明に思い浮かべる道徳的行為とはそのような性質のものではないであろう。たとえ他人にかかわり合わないことを主観的な格律として生きていたとしても、その格律に反して積極的に他人とかかわりあうことを法則によって命じられることもあるかもしれないのである<sup>15)</sup>。

ヘッフェの格律倫理学、また一般にカントの命法を道徳的判定のテストとして受け取ろうとするあらゆる解釈に賛同し得ない理由は、それが理性のアプリオリな構造、およびそこにのみ成立する道徳の普遍性を放棄することにつながるからである。ある行為や格律が道徳的なものの候補として存在していて、それが何らかの普遍化操作による無矛盾と意欲可能という二つの基準をクリアした時に初めて道徳的なものとして承認され得るものとなるのではない。そのように考えるならば、道徳性は二つの条件によって条件づけられたものとなり、無性約なもの、すなわち他のものを条件づけるがそれ自身は自分以外の何ものによっても条件づけられないもの、ではなくなってしまう。そしてそのことはまさしく道徳の本質を道徳以外のものに還元することを意味している。

では定言命法の意義はどこに見出されるだろうか。T・C・ウィリアムズはその意義を純粹実践理性性の判断を引き出すための想像力の助けになることとしている<sup>16)</sup>。

しかし定言命法の意義を評価するに当たってはそのことは副次的なものでしかない。ウィリアムズのように考えたのでは定言命法をテストとして評価することと本質的には大差がないといわねばならない。むしろ定言命法の意義は、道徳性の原理が意志の自律に見出されることを明らかにした点にある。カントにおける自律とは自己の欲求と行為との同一性ではなく、純粹実践理性がそれ自身で立法的になり、意志の直接の規定根拠となることである。従ってカントにおける立法とは本来経験的な人間主体による意識的な操作を意味するものではない。またカントのいう自由もこうした理性のアプリオリな構造が踏まえられて初めて理解され得るものである。

先に掲げたヘッフェによる格律倫理学の意義のうち、彼が第三の意義としているものはとりわけカント道徳哲学の基本的な特徴との齟齬をあらわにしているように思われる。先程から述べて来たように、定言命法は理性の自律のあり方を述べるものであり、人間一般（とりわけ他人）を道徳的に評価するためのものと考えられることにはできない。「性格」<sup>17)</sup>は道徳性に本来無関係である。性格の「改善」は道徳性の実現を容易ならしめるために望ましく、それは道徳教育の重要な目的であるが、道徳的であることは個人に特有の性向とは無関係に命じられるのであり、言葉を換えれば「可能」である。また何よりも

他者を道徳的に判定することが可能であるか否かに関しては重大な疑問が投げ掛けられなければならないし、カントの道徳哲学の枠組の内部においてはそのことは可能ではないように思われる。それどころか、そのことが可能ではないということが自由と人格の尊厳の根拠となるのである。

## 五 結びにかえて

これまで論じてきたように、定言命法を道徳的判定のためのテストとみなすカント解釈は、定言命法を個々の経験的な人間主体に外的に対峙する道徳的判定の基準とし、ある個人によってなんらかの思考手段で想定される次元に普遍性を求めようとするものである。そのことは理性自らの働き以外のものによって規定しようとすることであるから、定言命法を他律の原理とすることにほかならない。カントの道徳哲学は道徳的世界を構成する純粹実践理性の構造を描いた形而上学であり、それは道徳的意志の持つ本質的な構造の釈明を主眼としている。道徳とは何かを考えるに際して、道徳的であるということがいかなる事態を意味するのかを不問にしたままで、何が道徳的行為であるかを尋ねてはならない。はじめに、何が道徳的行為かではなく、道徳性とは何であるかが問

われなければならない<sup>10</sup>。なぜならば道徳性とは、いかなる行為を為すかにあるのではなく、いかなる根拠から行為を為すかにかかっているからである。それ故、現代の義務論倫理学と目的論倫理学の対立が、道徳的に正しい行ないが何であるかの確立をめぐるものであるならば、カントはそのいずれにも属さないといわなければならない。いかなる原理によって定められるかによらず、また目的論の原理によって定められた道徳的行為であっても、よそ道徳的行為が主体において義務として存立し得るのは、意志がそれを定言命法が表すあり方で担うことのみによることをカントは教えている。

カントは道徳感情学説を道徳的懐疑主義の主な理論的背景と考えた。というのも道徳的懐疑主義は道徳の客観性、固有性、無制約性を否定するが、その場合道徳は客観性の対立概念である主観的なものと考えられざるを得ず、人間における優れて主観的な契機とは感情および嗜好だからである。道徳を感情や選好に還元することは道徳の固有性を否定することであるから、そこから道徳的懐疑主義、ニヒリズムが帰結することは必然的な道筋であるにすぎない。カントが道徳を理性のアプリオリな構造に基礎づけなければならないと考えた哲学的な課題はそこに由来している。ところが格律倫理学は、人間における主観的契機である格律に道徳性を定位させようとする

るものであり、それはカントの基本的な主張に反するものといわざるを得ない。道徳性とは主観的なものから出発してそれに客観性をもたせることではなく、客観的なものが主観的であるべきことである。客観的なもの、すなわち道徳法則は、認識の対象が人間にとって与えられるのと同じように人間に与えられる(19)。カントは定言命法によってそうした道徳的な意志のアプリオリな構造を言い表わした。そして定言命法のカント道徳哲学における意義はこの点にこそみとめられなければならない。

定言命法をカント道徳哲学においてどのように位置づけるかは、定言命法と道徳法則との関係、定言命法の諸方式相互の関係、『基礎づけ』と『実践理性批判』の学説発展史関係、カントにおける純粹倫理学と応用倫理学との区分、およびカント道徳哲学の超越論的性格(20)、を考察する上で重大な問題を孕んでいる。こうした問題を考えるに当たっての基本的な立場の一端を確認し得たことをもって、ひとまず稿を閉じたいと思う。

## 注

※カントからの引用、および参照を要請する箇所はアカデミー版 (*Kants gesammelte Schriften*, Berlin) の巻数とページ数をそれぞれローマ数字とアラビア数字で本文中に記した。カントの翻訳は、岩波文庫版、

以文社版、理想社会集版を参照したが、必ずしもそれに従わなかった。

- (1) W. K. Frankena, *Ethics*, 2nd Preice-Hall, 1973. pp. 9-17. (杖下隆英訳『倫理学』、培風館一九七五年、一六ページ以下)
  - (2) *ibid.*, pp. 30-36 (訳書五一ページ以下)
  - (3) W. D. Ross, *A Commentary on Kant's Ethics and Theory*, Oxford UP, 1954. pp. 30-36.
  - (4) *ibid.*, p. 34
  - (5) *ibid.*, p. 38
  - (6) 長崎大学教授井上義彦氏はカント定言命法を道徳性判定のためのテストとみなし、そこには普遍性と意欲の二重の基準が埋め込まれているとする「二重規制の構造」解釈を提唱されている。井上教授の論考からは学ばせて頂くことが多いが、本文中述べた論拠によって私は賛同できない。井上義彦『カント哲学の人間学的地平』理想社、一九九〇年、第七章、二〇九ページ以下参照。また定言命法が道徳的判定のテストであることに對する批判を提唱している研究書には A. R. C. Duncan, *Practical Reason and Reality*, Nelson, 1957. があがる。ダンカンの主張の検討は別稿に譲る。
- cf. T. C. Williams, *The Concept of Categorical*

*Imperative*, Oxford UP, 1968.

(7) Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (以下VGPと略記)。

Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 20, Frankfurt am Main, 1971, S. 3655-387 (藤田健治訳『哲学史(下巻の三)』岩波書店、一九五三年、一〇六ページ以下) : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7, Frankfurt am Main, 1970, S. 252-257 (三浦和男他

訳『法権利の哲学』未知谷、一九九一年、二百八十五ページ以下) なお、ヘーゲルの批判そのものの詳しい検討は重大な課題であるが本稿ではこれ以上立ち入らない。

(8) 例えば、『純粹理性批判』第二編「超越論的方法論」第二章の標題は、「純粹理性の規準 (Der Kanon der reinen Vernunft)」となっているが、「規準」が判断基準を意味するものとは考えられない。

(9) カントが本当に二つの方法をとっているのかどうかは本稿では論じない。この問題に関しては、宇都宮芳明『訳注・カント『道徳形而上学の基礎づけ』』以文社、一九八九年、二四ページ参照。

(10) G. W. F. Hegel, VGP, S. 368-369 (訳書一〇〇ページ以下)。

(11) この形容詞節の主語は「汝 (du)」となっているが、その動詞形が *wollen magst* や *willst* ではなく *wollen kannst* となっていることから、カントの強調点が主体の欲求や選好に基づく選択行為にはないことを読み取るこができるであろう。こうした解釈が妥当であることは、普遍的方式においては「汝 (du)」が消え去っていることから明らかにであるように思われる。ちなみに *können* の意義は「あることをなすべきであることが意識するがゆえに、そのことをなすことができる」(V 30) といわれる意味での *sollen* とのかかわりで理解されなければならぬ。

(12) Cf. H. J. Paton, *Categorical Imperative*, 6th ed. 1967, Hutchinson, p.129 (杉田聡訳『定言命法』行路社、一九八六年、一九〇ページ以下) なお、ペイトンが命法としている「自律的方式」はこゝでは除外する。

(13) Vgl. Otfried Höffe, "Sittlichkeit als Horizont menschlichen Handelns," *Philosophische Jahrbuch* 87, 1980, S. 294-314.; München, 1983. (藪木栄夫訳『イマヌエル・カント』法政大学出版局、一九九一年)

(14) O. Höffe, *Immanuel Kant*, S. 186-202 (訳書

一九六ページ以下) なお番号の一から四まではヘッフェ自身があげている項目の要点であり、番号〇は原書 S. 201(訳書二一三ページ)に述べられている。

- (15) ヘッフェの格律倫理学に対する批判については、小野原雅夫「定言命法の体系」(『近世ドイツ哲学論考—カントとヘーゲル』浜田義文/牧野英二編、法政大学出版局、一九九三年)二〇七ページ以下の注(7)を参照。なお小野原氏は定言命法を道徳的行為の判定テストとする解釈には賛同しておられる。上掲論文、二〇九ページ以下参照。

(16) T. C. Williams, *Ibid.*, p. 136

- (17) カントは『人間学』において「性格は内的価値を持つ。そして一切の価値をこえて崇高なものである(強調カント)」(VIII 292)と述べている。カント倫理学を純粹倫理学と応用倫理学に分類するならば、『人間学』は応用倫理学に属する著作といえる。定言命法との関連について論ずるべきことは多いが、ここでの私の論旨に影響を与えない。なお、その箇所でカントが使用している「性格(Charakter)」の定義はここでヘッフェが使用している現代における通常の語義と同等のものとは考えられない。

- (18) そもそも道徳性が存在するかどうか、はそれに先立つ根本的な問題であり、それに関するカントの見

解は、自由および「理性の事実」をめぐる学説に求められると思われる。

- (19) 『純粹理性批判』と『実践理性批判』には「事実」に関して方法論上の逆説が見られるが、詳しくは別稿を要する。

(20) Vgl. O. Höffe, "Transzendentaler oder vernunft-kritische Ethik (Kant)?" *Dialectica* 35, 1981, S. 195-221

本稿は一九九三年七月一七日伊豆にて開催された「第二十回全国若手哲学研究者セミナー」における口頭発表の論旨の一部をもとにしている。当日の発表では、法政大学の小野原雅夫氏、早稲田大学の清水明美氏、広島大学の三石稔憲氏に貴重なご意見を頂いた。本稿がそれらのご批判に十分にお応えし得ているものであるかどうかは分からないが、特に記して御礼申し上げたい。なお、当日の発表論旨のうち、本稿で触れることができなかった自由の問題に関しては機を改めて発表させて頂く予定である。

(やじま なおき・慶応義塾大学)