

カント「定言命法」の二重規制的構造

井上, 義彦

<https://doi.org/10.15017/1398237>

出版情報 : 哲学論文集. 25, pp.143-163, 1989-12-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

カント「定言命法」の二重規制的構造

井上義彦

一、常識から理性の立場へ

カントの著作の中で、定言命法について精彩ある明確な論究がなされているのは、就中『基礎づけ』¹⁾である。従つて以下の考察は主としてこの書の論述を基に展開される。

さてそれによると、この書の目的は「道徳の最高原理の探求と確立」(S8)であるが、そのためにカントは常識から出立する。それは、「人間の理性は、道徳的な事柄では極く普通の悟性 (dem gemeinsten Verstand: 常識) でさえ、容易に大きな適正さと周到な判断に達しうる」(S8) からである。

かくして、常識は「君は、君の格率が普遍的法則になることを欲しうるか」(S22) という常識レベルの最高原理に到達する。「このようにして我々は、普通の人間理性 (常識) の道徳的認識において、この認識の原理にまで到達した。なるほど普通の人間理性はこの原理を普遍的な形式で抽象的に思い描いているわけではないが、しかし実際には常にこれを念頭におき、

道徳的判定の基準 (Richthabe) として用いている」(S22) といわれる。

だが我々はこの常識から理性の立場へ移行せねばならない。なぜかと言うと、絶対的に善なる善意志に関連して、それを究明するためにカントは義務の概念をまず常識のレベルで論究した。とは言え、義務の概念は決して経験的概念ではなくて、経験に先立つア・プリオリな概念なのである。従つてそれは経験の中ではなくて、理性の中に根柢をもつ概念なのである。このことは、カント倫理学を理解する上で極めて重要な論点である。カントはこうした自己の理性主義的な立場の必要な所以を当時の経験主義的・功利主義的な立場の道徳哲学の通俗性を批判する中で明らかにしていくのである。

確かに通常の道徳哲学の言い分も、ある面では妥当なところがある。行為が本当に義務に基づいてなされたかどうか、経験の立場に立つ限り決して真相は分からないし、調べようがない。それどころか、真の道徳的行為の確実な実例を経験的に挙示することも不可能である。だから義務に基づく「心術」の存在を頭から否定して、どんな行為も結局は「自己愛」(Selbst-Liebe) に帰着するとしても、別に不思議ではない。道徳とは、要するに経験から慣習に基づいて作られる相対的な社会規範と考える限り、彼らの結論は彼らなりの論理に適つた帰結であるから。

カントも、「経験は真の道徳の実例を与えない」とする点では、彼らと共通な認識を持った。だがそこから先で、両者は袂を分かつ。彼らは、行為の動機の純粹さへの不信感から道徳を相対的・経験的・可变的なものとして捉えたのに対して、カントは、経験は本性上何の必然性も与えないが故に、道徳を経験から捉えるのは本末顛倒として、道徳は経験から独立に理性から捉えるべきと考える。そしてそれによつてのみ、道徳の絶対性・純粹性・不変性・必然性も確保できると考えた。

だからここには、思考法の逆転即ち一種のコペルニクスの転回があると言える。常識では、経験的に存在しない以上、絶対的な道徳はありえないと実証的に考えるのに対して、カントはだからこそ道徳(法則)はあるものとしてではなく、あるべきものとして経験に頼らずに経験から独立に、理性の中に成立すべきものと考えるのである。「自然の哲学はそこにあるもの、すべて (alles, was da ist.) に関与し、道徳の哲学はそこにあるべきもの、(das, was da sein soll.) にのみ関与する」(A

840, B 868) ものであるから。

カントはこの主張の根拠として二つの理由を挙げている。まず第一の理由は、およそ理性は一切の現象から独立にそれ自体だけで為すべきことを命令するという「確信」である。例えば、未だかつて誠実な友人など存在したためしかなかったにせよ、友情における誠実さは、何人にも要求できることである。なぜなら、「この義務は、全ての経験に先立つ義務一般として、ア・プリオリな根拠によって意志を規定する理性という理念の内に存する」(S27) からである。

第二の理由は、道徳法則とはただ人間だけにではなく、「全ての理性的存在者一般」(alle vernünftigen Wesen überhaupt) に対しても必然的絶対的に通用せねばならないということである。従って人間の経験からだけで道徳法則を導き出すことはできないのである。経験的実例から道徳の原理が導出されるのではなく、逆に道徳の原理が模範となって、道徳的実例が作り出されるべきなのである。

このことから、「道徳の原理は、あらゆる経験から独立にただ純粹理性にのみ基づかねばならない」(S28) ことが明らかになる。だから道徳の哲学は、通俗的な倫理学が守備範囲とする常識のレベルにとどまるべきでなくて、理性のレベルへ移行せねばならない。従ってカントによると、道徳形而上学とは、通俗的実践哲学と相違して、一切の経験を排除した純粹な理性認識であるとされる。

二、定言命法の二重規制的構造

人間存在は感性的と理性的、現象的と物自体的という二重の存在構造を有している。これに対応して行為において、理性が意志を規定する場合も、二通りの在り方がある。一つは、理性が感性的な動機(傾向性や衝動など)から完全に独立に意志を規定する場合であり、行為の命令や強制は不要であるから、べしや命法は成立しない。これに対して二つ目は、理性が

感性的な主観的動機に影響されて意志を十分に規定しえない場合であり、意志に対する行為の命令や強制が必要であるから、べしや命法が成立することになる。前者は聖人のような神聖な意志の場合であり、後者は我々のような人間の意志の場合である。

かくして命法とは、意志を規定する客観的法則と人間のような理性的存在者の意志の主観的不完全性との関係を表示する法式にほかならない。すると命法は、仮言的かそれとも定言的かである。簡単に言えば、全ての命法は、何々せんと思うならばそのための手段としてかく為すべしと命ずるか、それとも端的に行為そのものを目的として無条件にかく為すべしと命ずるかである。前者は、その行為が何か他のものを得るための手段として善であるから、仮言命法である。後者は、その行為がそれ自体として善であるから、定言命法である。ここから明らかなように、仮言命法は相対的に善であるのに対して、定言命法は絶対的に善である。

では「道徳性の命法」とも呼ばれる定言命法は、如何にして可能なのか。この問題こそ解決を要する課題である。ここで留意すべきことは、一般に定言命法が実際に存在するかどうかはいかなる実例によっても、従って経験的には解決されえないというカントの注意である。我々は定言命法の可能性をあくまでもア・プリアリに究明せねばならない。だから定言命法はア・プリアリな総合命題であると考えられる。

カントによると、我々が仮言命法を一般に考えてみると、この命法の条件が我々に示されるまではそれが何を含まかを予め知りえない。ところが定言命法を考えると、我々はこれが何を含まかを直ちに知りうると思われる。つまり定言命法が法則のほかに含むものは、格率がこの法則に適合 (*gemäß*) せねばならないという必然性だけである。またこの法則は、それが制限されるような条件も含まないから、あとに残るのは行為の格率が適合すべき法則一般の普遍性だけである。だから「定言命法が本来的に必然的なものとして提示しているのは、まさにこの適合性 (*Gemäßheit*) にほかならない」(S. 42) とされる。この適合性は適法性 (*Legalität*) に関連して、後でもう一度問題にするので、ここでは言及しない。

かくてカントは、定言命法はただ一つだけあるとして、「唯一の定言命法」あるいは「唯一の原理」として次の命題を挙示する。

「格率が普遍的法則になることを、その格率を通じて君が同時に欲しうるような、そういう格率に従つてのみ、行為せよ」
(Handle nur derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.) (S.42)。

この唯一の定言命法は、以下我々が論究する定言命法の二重規制的構造を明確に露呈している。⁽⁹⁾ 結論先取的に言えば、それは、まず「格率が普遍的法則になること」(daß sie [Maxime] ein allgemeines Gesetz werde.)と、次に「適合性」(Gemäßheit)又は「合法性」の第一判定規準を蔵し、次に「そのことをその格率を通じて君が同時に欲しうること」(durch die du zugleich wollen kannst, daß…)という「意欲」(Wollen)の第二判定規準を合わせて蔵しているのである。この二重規制的構造は、「同時に」という言葉に明瞭に表現されていると言えよう。

カントは、「この唯一の命法から、一切の義務の命法を導き出すことができる」(S.42)と考えて、これを基に有名な三つの法式を導出する。なぜならば、「定言命法という単なる概念はこの命法の法式を我々に与える」(S.42)からである。

我々は紙幅の関係で第一法式のみしか問題にできないが、カントは常に道德世界を自然世界と、換言すれば道德界を可能にする道德法則を自然界を可能にする自然法則との「類推」によって考察する。従つて「第一法式」は自然法則の普遍性に注目して、その類推のもとに道德法則の普遍性という形式的観点から、定言命法として作り出されたと言える——「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になるべきかのように、行為せよ」(S.43)。

カントは、周知のように四つの具体的な義務の例を取り上げて、この第一法式と唯一の命法をその道德的判定規準にしてそれらを検討している。ここには、我々の小論が課題とする定言命法の二重規制的構造が如実に顕在化されている。それ故カントの論旨に沿って、そのことを明らかにしたい。

まず第一に、自己に対する内的完全義務の例(完全義務とは、傾向性のために何ら例外を許さない義務のこと(S.43))。生

きる苦悩に耐え切れず自殺することは、義務に反するかどうかである。「苦しい時は死んでもよい」という格率は、果たして普遍的自然法則たりうるかどうかを考えれば、この問題は解決できる。すると感情の本分は生命の促進を図るにある。しかるに同じ感情の自愛の念によって生命が破壊されるというのは、明らかに自己矛盾であり、従ってこの格率は自然法則たりえない。「この格率は普遍的自然法則として通用しえないし、従ってまた義務の最高原理にまったく反することになる」(S43-4)。

第二に、他人に対する外的完全義務の例。「困窮している時は偽りの約束をしてもよい」は、義務に反するかどうか。この場合も前例同様に、この格率が果たして自然法則として妥当しうるかどうかを考えてみればよい。この場合は、もしそれが普遍的法則になれば、当の約束そのものが成立不可能になる。だからそれは自己矛盾であり、自然法則たりえない。

第三に、自己に対する内的不完全義務の例。才能ある人が自己開発に努めずに安逸に耽けることは、自己完成の義務に反しないかどうかである。この場合は、前二例のように格率が果たして自然法則たりうるかどうかを考えるだけでは判定できない。なぜなら、「自然はこのような普遍的法則に従ってもなお存続しうる」(S45)からである。だから更に第二の判定規準が必要となる。それは、格率が普遍化されることを君自身は同時に欲するかどうかである。すると彼も理性的存在者である以上、自己の才能開発を必然的に欲しており、従って「このこと(自己の格率)が普遍的法則になること、あるいは自然的本能によって我々の内に自然法則として座を占めるようになることを欲しえない」(S45)からであるとされる。

第四に、他人に対する外的不完全義務の例。自分が現在仕合せなために、他人の幸不幸に対して無関心であることは、他人に対する同情の義務に反するかどうかである。この場合も前例同様に、この格率が果たして普遍的法則たりうるかどうかという「適合性」の第一判定規準だけでは、判定できない。なぜならこれが普遍的法則になっても、人類社会は何の支障もなく十分に存続しうるからである。だからやはり更に更にそれは、この格率が普遍的法則として妥当することを、君は同時に欲するかどうかという「意欲」(Wollen)の第二判定規準を必要とするのである。つまり、「たとえ彼がかかる格率に従って

も、普遍的自然法則は何の支障もなく存立しうるであろうことは確かに可能であるにせよ、しかしかかる原理が法則として一般に妥当することを欲することはまったく不可能である」(S45)とされる。それにしても、カントはそれを欲しえない理由として、彼自身が常に非難する打算的な結果論的な理由を挙げて説明しているが、これは不適切な説明と言わなければならない。「なぜなら彼にも、他人の愛や同情を必要とする場合が、また彼の意志に基づいて成立したこの自然法則によって、彼の希望している援助がすべて当て外れになる場合が、しばしば生じるから」(S45)。

この四つの義務の例が、定言命法の唯一の命法と第一法式とを基に考察されているのは明らかであるが、カント自身によれば、「我々は、自己の行為の格率が普遍的法則になることを欲しえねばならない (Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde.)」このことが行為一般に対する道徳的判定の規準 (Kanon) である」(S46) というように要約されている。

この規準は、驚くべきことに前述した常識レベルの規準、「君は、君の格率が普遍的法則になることを欲しうるか」(S22) と殆ど内容的に同一である。

では両者の相違は何処にあるのか。それは、我々が常識から理性へ移行せねばならなかった点にあると解される。つまり常識 (gemeinster Verstand) が悟性のレベルでの無矛盾的合法則性に立つとすれば、この理性的存在者の意志の立場においては、理性のレベルでの無矛盾的合法則性に立つと考えられる。常識では悟性のレベルで主として格率の普遍化を検討するのに対して、ここでは人間に捕われず理性的存在者一般という理性のレベルで格率の普遍化を検討するのである。前者が悟性的に思考の無矛盾性で直ちに判定するとすれば、後者は理性的に思考の無矛盾性に加えて、更に同時に意欲 (Wollen) の自己無矛盾性 (意志の合目的的自己一貫性) を考え合わせて判定するということである。

従つてこの意味では、後者の判定規準は内容的に二つの規準を含意していることが注目されねばならない。さもないと、それは、常識レベルの規準と何の差異もないことになる。既に明らかのように、第一の判定規準は、我々の格率が普遍的

法則になりうるかどうか (daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde.) である。ここでは、格率の普遍化における思考の無矛盾性、即ち格率が普遍的法則たりうるという適合性、合法則性 (Gesetzmäßigkeit) が問題になる。そして第二の判定規準は、第一判定規準の内容、即ち我々の行為の格率が普遍的法則たりうることを、我々が同時に欲しうるかどうか [Man muß wollen können, daß...] である。ここでは、格率の普遍的法則化という適合性や合法則性を我々が同時に意欲しうるべきかどうかという「意欲」(Wollen)の問題、即ち意志の合目的「自己」一貫性が問われるのである。我々は行為の主体として、人格的自己同一性を保持せねばならないのである。

このように、カントの定言命法は二重規制の構造を有しているのである。それ故、格率の普遍化という「適合性」は道徳的判定規準の必要条件であり、普遍化された格率の「意欲」はその十分条件であると言えよう。換言すれば、「適合性」は定言命法の必要条件であり、「意欲」はその十分条件であると言いうるであらう。

我々はこのことを、完全義務と不完全義務、狭い義務と広い義務、法的義務と倫理的義務、法律と道徳律(法則)という観点から更に考察することにする。

完全義務は、適合性という第一規準によるだけで明確に判定できる。それは、適合性が矛盾なしに思考できるかどうかで判定できる。思考矛盾するものは義務たりえないから。カントは言う——「行為の中には、その格率が矛盾なしには決して普遍的法則として考えられないものがある。だから我々はかかる格率が普遍的法則になるべきことをなお欲しうるものではない」(S.46)。

これに対して、第一規準のみでは決定できない不完全義務は、「意欲」(Wollen)という第二規準によって判定されるのである。不完全義務は、格率の普遍化という適合性(合法則性)の第一規準をパスしているから、我々がこの普遍化された格率を更に同時に「意欲」することができるかどうかで判定される。重要なことは、不完全義務のような「広い義務」は、適合性の第一規準を既にパスしているから、第二規準の我々の意欲の賛否にかかわらず、形式的にはそれなりにいずれも義務

として一応成立可能であるということである。

さて定言命法に道徳的価値を与える動機の心術性(*Gesinnung*)が現れるのは、この格率の普遍化という適合性を我々が意欲するかどうかにおいてである。我々は行為における人格的自己同一性を保持するために、常に同時に意欲における意志の合目的的自己一貫性を考慮して、決断する。そこに我々の人格性も行為に反映され、責任の処在も明らかになる。従って行為も道徳的価値を蔵することになるのである。

完全義務のような狭い義務は、格率の普遍化という適合性だけで判定できるが、このことは逆に言えば、その反対の格率は自己矛盾を起こす故に、その普遍化可能な格率しか義務として我々は意欲せざるをえないと言える。これに反して不完全義務のような広い義務は、第一規準の適合性をパスしているから、必要条件は満たしているが、判定に必要ないま一つの意欲の十分条件を満たしていない。そこで我々は自己の主體的な責任において賛否いずれかを意欲するのである。そこに意志規定における心術の意義が顕在化することになる。従って我々は人格的自己同一性を貫くことにより、意欲が定言命法の十分条件になるのである。カントは言う——「なるほどかかる内的不可能性〔思考の自己矛盾〕を含まないような行為もありうる。しかしその行為の格率が自然法則のもつ普遍性にまで高められるのを欲することは不可能である。なぜならかかる意志は自己矛盾に陥るであろうから」(S46)。

かくして、定言命法の必要条件は格率の普遍化という「適合性」であり、定言命法の十分条件はその格率の普遍化の「意欲」であると言いえよう。

ところで、かかる我々の解釈に対して抵抗を感じる向きもあるかも知れない。なぜなら、カント自身の論述は覆われたもので、我々のように意識的に明瞭に分節化された表現を取っていないからである。例えば、カント倫理学の頂点をなす『実践理性批判』の有名な根本法則は、「君の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように、行為せよ」⁽⁴⁾である。これは一見すると確かに格率の普遍化のみが目立つ。しかし注意すれば直に分かるように、もし格率の普遍化のみ

が意図されているのならば、常に、(Jederzeit) 同時に、(zugleich) の重複した表現のくどきに気が付くはずである。もし格率の普遍化のみが問題ならば、「常に」だけで充分である。これに対して「同時に」は、行為者の主体的自立的な立法作用の必要性を示唆している。我々行為主体は格率の普遍化を普遍的立法の原理的観点から、同時にわがこととして意欲し、自己を律するのである。このように「同時に」は、行為主体の自律的心構えの必要性を指示しているのである。「常に」が、一切の対外的な関係における主体の水平的対自的在り方を意味しているとすれば、「同時に」は主体の垂直的即自的自律的在り方を意味していると言える。

三、定言命法の問題性

定言命法の「第一法式」によつては、完全義務のような狭い義務は判定できるが、不完全義務のような広い義務は判定できない。このことは逆に言えば、第一法式の狭少性や不充分さを露呈しているのである。第一法式は、「君の行為の格率が、君の意志によつてあたかも普遍的自然法則になるべきかのように、行為せよ」と言うように、適合性(合法則性)を内容的骨子としているだけなのである。それは自然法則を範型的に表現したにすぎない。なぜなら、「自然法則は、道徳的原理に従つてこの格率を判定する範型(Typus)である」⁽⁵⁾から、それ故第一法式は定言命法としては不十分である。というのは、定言命法の十分条件としての「意欲」の契機が欠落しているからである。このことは、『基礎づけ』の最終的総括において導出された定言命法の「普遍的法式」(die allgemeine Formel)にも、そのままではまる共通な欠陥である。カントは、「我々は道徳的判定においては常に厳密な方法に従い、定言命法の普遍的法式をその基礎にする」(S.60-1)と言うが、その法式とは「それ自身を同時に普遍的法則たらしめるような、格率に従つて行為せよ」(S.61)である。この法式も第一法式と大同小異で、適合性を骨子にしている。それ故定言命法としては不十分である。必要条件の適合性(合法則性)だけでは、定言命

法の道徳性は出てこない。適合性を骨子とする第一法式は、いわば理論理性を範型として表現したものと考えられるが、定言命法としては、これに「我欲す」の自律的意欲が加味されねばならない。ここに、ある意味で理論理性に対する実践理性の優先 (Primat) の思想に通底し合うものが窺えるであろう。

『基礎づけ』では、確かに「義務に基づく」(aus Pflicht)と「義務に合う」(pflichtmäßig)の区別はあるが、まだ「適法性」(Legalität)の概念は登場していない。しかし第一批判では「適合性」は明らかに「適法性」として把握されている。「意志規定が道徳法則に適合 (gemäß) しても、法則のために起こらないならば、行為は適法性をもつが道徳性 (Moralität) をもたないだろう」⁽⁶⁾。

両書の目立った相違の一つはここに存する。なぜならば、『基礎づけ』では「適合性」(Gemäßheit)あるいは「合法性」(Gesetzmäßigkeit)は、それ自身定言命法の核心的特徴と解されているからである。——「定言命法が必然的なものとして提示するのは、まさにこの適合性にほかならない」(S.42)。あるいは「普遍的、合法的、法則性だけが意志の原理になるべきである」(S.20)。

しかし、この適合性 (又は適法性) と道徳性の明確な峻別は、また同時に法と倫理、法律と道徳律の相違を我々に教示してくれる。

カントは『道徳の形而上学』において、法と道徳の区別に対応して、法的義務と倫理的義務を区別している。法論が行為に対して法則を与えるのに対して、倫理学はただ行為の格率に対して法則を与える。だから倫理的義務は不完全義務として広い義務であり、法的義務は完全義務として狭い義務である。

では、倫理的義務が法的義務より広い義務であるとは、何を意味しているのか。カントによれば、それは「法則が自由な選択意志に対して活動の余地を与えること、即ち同時に義務である目的に対して、行為を通じて如何にまた如何ほどの努力がなされるべきかをはっきり示すことができないという印し (Zeichen)⁽⁷⁾」を意味しており、しかも補足的説明によれば、「広

い義務とは、ある義務の格率を他の義務の格率によって（例えば、普遍的な隣人愛を肉親への愛によって）制限してもよいことを意味している⁽⁸⁾のである。

カントのこの広い義務に対する柔軟な考え方は、定言命法の二重規制的構造を提起する我々の解釈に重要な典拠と理論的支柱を与えるものである。そしてそれはまた定言命法の新たな展望をもたらすものである。

法的義務のような狭い完全義務は、「傾向性のために何ら例外を許さない義務」(S43)とされるから、倫理的義務のような広い不完全義務は当然のこと、「傾向性のために何らかの例外を許す義務」と推察される。だからこの規定は、前述の広い義務と基本的に同じ規定と考えられる。すると倫理的義務の場合、それは格率の普遍化という適合性（適法性）の第一規準をパスしているから、従って普遍化可能な格率はそのまま義務たりうるから、その格率の賛否いずれを意欲して選択するかで、行為者の主観の内には二つの対立的な義務が出現する可能性がある。行為者は自己の主観の内に成立する「あれかこれか」の選言命法の可能性に対して、いずれも義務たりうるので、自己の責任と決断の下にいずれか一方を自己の義務として「意欲」するのである。そこに、定言命法が出現する。この意味では、倫理的義務のような広い義務は、常に適合性の第一規準をパスした普遍化された格率に対して、いずれか一方を自己の義務として「意欲」の第二規準によって決定されるのである。なるほどカントは「義務の争いはない」(obligationes non colliduntur)と明言したが、道義的に重要な行為であればあるほど、行為に直面する心境の内には明らかに「義務の争いはある」と考察されるのである。これをカント自身の例のバリエーションで考えてみよう。例えば、アフリカの飢餓地帯である若者が僅かばかりの食料を入手したとする。すると若者は食料を飢えた隣人達にも分かち与えるべきか、それとも自分の家族だけで食べるべきかという対立する義務に直面する。この場合の定言命法は何か。格率の普遍化から言えば、普遍的な隣人愛の方が個人的な肉親愛よりも高く優先すべきであろう。しかし実際は意外にもカント自身の論述にも見られるように、選択意志の活動の余地のある広い義務では、「普遍的な隣人愛を肉親への愛によって制限してもよい」とされるのである。この例は、自分が幸せならば他人には無関心でよいという別の例

とは反対の判定になっている。このように類似の事例に対して、カント自身すら相対立する評価を下していることには注意が必要であろう。

四、定言命法の批判と反批判

カントの定言命法については、周知のように、しばしば次のような批判が提出される。曰く、あまりに抽象的形式主義的内容空虚である。あまりに普遍主義的で観念的な義務倫理である。あまりに個人（感性）無視の理性主義である。かと思えば、次のような批判も提出される。曰く、あまりに個人の内面的心術の重視しすぎである。あまりに動機重視の心情主義である。あまりに現実無視の理想主義である。あまりに結果無視の動機主義である。——かかる双方の批判が、奇妙なことに相互に対立し合う態のものであることは興味深い。

では、何故このような事態が出現するのか。簡単に言えば、これは定言命法の二重規制的構造に対する無理解に起因しているのである。前者の批判は、格率の普遍化という適合性（適法性）のみあまりに注目して、「意欲」の契機を忘失しているものであり、後者の批判は、倫理的義務が基本的に格率の普遍化という適合性をパスするために、むしろ「意欲」の自律的契機（心術性）をあまりに重視しすぎるためのものである。

以下このことをもとと詳細に具体的に検討しよう。

我々は抽象的な行為一般を行為することは決してできない。我々が行うのは、常にある状況である個別的な一つの行為である。我々はその都度ある状況下でできるだけ最善と思われることを自己の人格的同一性の下に義務として行為するのである。これに対して、カントの定言命法とは、「*du kannst, denn du sollst.*」と言われるように、できるから為すべきであると
言っているのではなくて、できようとできまいと、それに無関係にあるべきことを為すべきこととして主張しているのだと非

難されるかも知れない。この非難が説教するだけで何もせず、ただあるべきことを夢想するだけの倫理学を弁護するのなら、それは永遠に空しい。なぜなら、実践せざる倫理学は無意味であるから。それ故カント倫理学も実践されねばならない。だから我々は、ある人の定言命法とはその人の意欲が行為として外化されることであると解する。言い換えればその人の人間性が外的行為として表出されることである。ここに、カント倫理学特有の理想主義的な「意欲」の情熱的発露として、「千人といえどもわれ征かん」というような行為も出現することになる。

かかるカント定言命法の解釈は、あまりに心情主義的個人主義的倫理観に傾斜しすぎていると論難されるかも知れない。M・ウェーバーが責任倫理に対して「心情倫理」(Gesinnungsethik)を非難する時、カントの名前こそ出さないがカント的心情倫理の弱点を鋭く突くものである。「真実を述べる義務は絶対倫理にとって無条件のものである」とされるから、「心情倫理家は、純粹な心情の炎、例えば社会秩序の不正に対する抗議の炎を絶やさぬようにすることだけに責任を感じる」。行為の結果は問わず、行為の心術・心情だけがすべてである。「心情の炎を絶えず新しく燃え上がらせること、これが彼の行為——起こりうる結果から判断すればまったく非合理的行為——の目的である。行為には心情の証しという価値しかなく、またそうであるべきなのである」¹²⁾。

ドイツにおけるカント倫理学の果たした社会的役割や受容の歴史的現実を回顧すれば、確かにウェーバーの理解の正当性に首肯せざるをえなくなる。しかしそれでも忘れてならないことは、カント定言命法のもう一つの面(普遍性)である。定言命法は常に格率の普遍化という適合性をクリアしているのだから、それはそれ自身の心情の論理を必ず有していることである。この意味では、理性主義的精神もパスカルの心情の論理(繊細の精神)¹³⁾を忘れてはならない。心情の炎の彼方に、カントは経験の皮相な現実を超越するようなあるべき人間の理法を提示したかったのである。

これが空しく忘却されると、カント倫理学は奇怪なことに、ウェーバーの非難とは正反対の没個人的普遍主義、抽象的形式主義という非難を蒙ることになる。例えば、ヘーゲルはこう批判する。——「意志の認識はカント哲学によって初めてそ

の確固たる根拠と出発点を、彼の無限な自律の思想を通して獲得した。カントは、(客観的)倫理の概念に移行しないような、単に(主観的)道徳的な立場を固持するので、そのためにこの獲得を一つの空虚な形式主義(einen leeren Formalismus)におとしめ、道徳の学を義務のための義務というお説教におとしめることも甚だしい¹⁴⁾。

ヘーゲルの批判が、同時代人のシラーなどの言を挨つまでもなく、カント倫理学の欠点がある意味で正しく突いている。こととは否定できない。ルカーチはこれに関してこう言う。——「カントとヘーゲルの対立は、この方法論の領域ではカントが道徳の社会的内容を詮索せず、歴史的批判ぬきでそれを受けとり、義務概念の形式的基準から、命法の内容の自己自身との一致から道徳的要求を導出しようとするのに対して、ヘーゲルにとっては個々のすべての道徳的要求は、生きて絶えず運動している社会的全体の一部、一契機をなすものにすぎないことのうちにある」¹⁵⁾。

ルカーチの解釈の視点は、しばしば指摘される正当な論点でもある。しかしそれでもやはり看過してはならないことは、道徳を経験から独立にあるべきものの絶対性において樹立せんとしたカントの理性の立場である。経験の現実的対応から道徳を把握すれば、道徳の相対主義に転落するだろう。ここに、カントの理想主義的な理性主義の偉大さもあり、また反面生きた現実から遊離断絶したと非難される形式主義の危険性もある。ルカーチはまたこう言う、——「ヘーゲルがカント倫理学を拒否するのは、何よりもまずそれが全体的な生きた人間を考慮せず、逆にその現実的な生を倫理学から排除し、生に疎遠な命令に隷屈させ、こうして生きた人間のための道徳を死んだもの、既成的なものとしてしまふからである」¹⁶⁾。

ルカーチの指摘が確かに説得力を持つように、カントにはあるべき道徳の絶対性を追求するあまり、生きた人間関係を見失い忘れて、悪しき形式主義に墮したと思われる一面がある。例えば、小説『アドルフ』の作者として知られるフランスの作家コンスタンとの論争もそうである。両者の問題は、無法な殺人者に追われた善良な友人が我々の家に逃げ込んだとする。そこに殺人者が来て、友人が在宅してないかと問うた時、殺人者に嘘をつくことは是非かという問題である。コンスタンは、雑誌論文(一七九七年発行)で「彼(カント)は、この場合この殺人者に嘘をつくことは罪であろう、と主張する」¹⁷⁾

というカントの見解を紹介して、真正な人間愛から嘘をつくことを否定するこの見解は、「あらゆる社会を不可能にする」⁽¹⁸⁾ものとして、痛烈な批判を加えたのである。これに対してカントも、「人間愛からならば嘘をついてもよいという憶測された権利について」(一七九七年)という小論文を発表して、直ちに反論した。しかし公平に見て、カントの論駁の論旨が納得のゆく説得力をもつとは到底言えない。カントによれば、「あらゆる言明において誠実(正直)であることは、神聖で無条件に命令する理性命令である」⁽¹⁹⁾から、どんな場合でも我々は嘘をついてはならないとする。従つて「嘘をつく者は、どんな善意から出たにせよ、その結果に対して民事法廷でも責任をもち、その償いをせねばならない。なぜなら誠実は義務であり、契約に基づくあらゆる義務の基礎とみなさなくてはならず、もし少しの例外でも認めれば、義務の法則は動揺して役に立たなくなるから」⁽²⁰⁾とされる。なお付記すれば、論争の年に出版された「道徳の形而上学」(一七九七年)の「徳論」にも同じような問題が見られる。——主人が使用人に居留守を命じた。従つて使用人は訪問者に不在を告げた。その結果生じた犯罪に対して「誰に責任があるか。当然の予想通りに使用人にある。彼はこの場合自己自身に対する義務を虚言によつて傷つけているから」⁽²¹⁾とする。ここでもカントは、使用人の置かれている状況や立場、また彼の使用人としての職業倫理や服務義務を一切無視して論断しているのである。

このようなカントの一貫した論旨から窺えるように、カントは嘘をつくという倫理的問題を何の例外も許さぬ完全義務の立場からのみ捉えて、行為発生の現実的状况を一切無視して、抽象的な理性法則の世界の形式的な事柄として処理判断している。だがここに問題がある。かくすれば、この倫理的問題は、完全義務として格率の普遍化という適合性の第一標準のみで判定されており、その意味ではこれは実際は適法性としての法的義務にほかならないことになる。完全義務もそれ自身の道義性が問題にされるならば、倫理的義務として把握されねばならない。そうすると、定言命法は二重規制の構造を有するから、常に同時に第二標準の「意欲」(Willen)が問題になる。かくて、我々は無法な殺人を犯させぬ義務がある。我々は殺人者から善良な市民を守る義務がある。我々は友人に対する友情の義務がある。また殺人者よりも友人に対する誠実の義

務の方がはるかに大切である。これらの義務は社会を律する根源的理性的道義的規範として、たかが殺人者に嘘をつく義務違反よりもはるかに重要かつ優先すべき枢要な根本義務なのである。従って我々はかかる義務に鑑みて殺人者に嘘をつくという義務違反をそれ自身義務として「意欲」するのである。この場合我々は、嘘をつくという義務違反の行為を自己の定言命法として敢えて逆説的に意欲するのである。それがまた我々の市民としての、友人としての正しい義務遂行であるからである。

カントが嘘をつくなどという義務を楯にこの義務違反を咎めるならば、カントは相変らず本来の自己の道徳性の論説を忘れて、適法性の法的義務のレベルで問題を捉えていると批判できる。カント自身が「法論」で論究するように、かかる狭義の法的義務は、「倫理的なものを一切包含していない」のであるから、かかる法的義務に道義的責任を問うのは論過と言わねばならない。「厳密な法、即ち何ら倫理的なものを混和されていない法(das strikte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist.)は、選択意志の規定根拠としてただ外的な規定根拠をしか要求しない。というのは、かくしてこそ、それは純粹であり、徳のいかなる規定も混合されていないことになるからである」²²。

要するに、定言命法は常に二重規制的構造を有するのである。従って完全義務といえども、定言命法としては格率の普遍化という適合性のみでは判定はまだ終わらない。この段階で決定すれば、法的義務として処理することになる。だから定言命法としては常に同時に格率の普遍化を「君は欲するか」という「意欲」の問題が残っているのである。そこに、嘘をついても、それ以上の義務を遂行しているという心情の論理が、我々の定言命法として表出されることになるのである。

カントも『道徳の形而上学』のある箇所では、かかる事態を自覚して明確に立論していたと推察される。「あらゆる立法には、二つの要件が含まれる。第一は、行わねべき行為を客観的に、必然的なものとして提示する、即ちその行為を義務たらしめる法則である。第二は、選択意志をこのような行為へと規定する根拠を主観的に法則の表象と結びつける動機である」²³。かくして、「ある行為を義務たらしめ、同時にこの義務を動機とする立法は、倫理的(ethisch)である。しかしこの義務を動機

とするという後の条件を法則の内に含まず、従つて義務そのものの理念以外の他の動機をも許す立法は、法理的 (Juridisch) である⁽²⁴⁾。

要するに、ここで明確に立論されていることは以下のことである。——つまり、法理的立法は適法性 (合法性) のみを含み、後は不問に附す。しかし倫理的立法は定言命法として適法性のほかに、同時にこの義務を動機とする意欲、即ち心情 (心術) を含むことである。

かくして、定言命法が二重規制の構造を有することは明らかに論証されたと言えよう。

終りに、『道徳の形而上学』における定言命法について一言附言すると、倫理的義務は広い義務として外延的には狭い義務をも包摂する。しかし道徳的に言えば、「すべての義務は単にそれが義務であるという理由だけで、倫理学に属することが理解される。しかしそのために、義務の立法が常に倫理学の中に包含されているわけではなく、その中の多くのものは倫理学の範囲外にある⁽²⁵⁾とされる。だから、カントはこう言う——「義務概念は直接に法則と関係している。即ち定言命法において義務の形式的原理『君の行為の格率が普遍的法則となりうるように行為せよ』がすでに示している通りである。ただし倫理学においては、この法則は君自身の意志の法則として考えられているのであつて、他人の意志でもありうるような意志一般の法則としては考えられてはいない。もしもそのようなものとして考えられるとすれば、法則は倫理学の領域には属さない法義務を与えることにならう⁽²⁶⁾」。

この定言命法の定式化も、格率の普遍化という適法性を骨子としており、不十分なものであるが、後半の文面、「倫理学においては、この法則は君自身の意志の法則として考えられている」が自律的意欲の契機を提示して補っていると考えられる。

グレガーは、やはりこの文脈を受けて、『道徳の形而上学』を『基礎づけ』や第二批判の原理的發展として解釈する立場か

ら、定言命法は法論と徳論の両部門の共通の前提であると考ええる。「定言命法は、法的であれ、倫理的であれ、あらゆる道徳的法則の原理である。法においては、定言命法は他者の理性意志の法とみなされ、倫理学においては、定言命法は我々自身の意志の法とみなされるのである」⁽²⁷⁾。グレガーの解釈は法と道徳を統一的観点から把握しようとした点で注目⁽²⁸⁾に値する。なぜなら、カントの「法と倫理の整然たる峻別の理論は、未だ両者の分離・内的関連の切断を意味しないことが、重々注意されなければならない」⁽²⁹⁾から。しかし反面それは、両者の峻別・区別を曖昧にする恐れも多分にあることもやはり注意を要する。

我々が既に批判したように、カント自身も、倫理的義務を格率の普遍化という適法性のみで処理して、それを実質的には法的義務のレベルで判定するという誤謬を犯していたのである。倫理的義務は広い義務として法的義務をも包含しているから、定言命法は法的にも道徳的にも成立する。しかし肝要なことは、道徳的な定言命法とは本来必ず二重規制的構造を有するものとして捉えられねばならないということである。

註

- (1) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (ph. B). 本書の引用文の頁付けは本文中にくり込む。また本論の引用文の傍点はすべて筆者による。
- (2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. 引用文の頁付けは、慣例により、第一版をA、第二版をBとする。
- (3) 定言命法の二重規制的構造については、すでに次の拙稿で指摘しておいた。「カント」(『実践の哲学』所収、法律文化社、一九八二)五四―五五頁。又は「定言命法の構造」(井上・菅著『知の地平』所収、法律文化社、一九八四)一〇三―一〇七頁。本稿執筆中に稲葉氏が同じ見解に立つことを知ったが、時間の都合で細部の検討はしていないので、解釈の差異もかなりあるかも知れない。稲葉稔「カント『道徳形而上学の基礎づけ』研究序説」(創文社、一九八三)。尚、この他に我々と同じ解釈をする者が

内外にいろかどわか算間にして知らない。ペイトンやスニックはかかる解釈をとっていない。

Paton. *The Categorical Imperative*. 『定言命法』(杉田訳、行路社)。Paton, *The Moral Law*. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 「カント『実践理性批判』の注解」(藤田訳、新地書房)。

和辻哲郎『カント実践理性批判』(岩波書店)。小倉志祥『カントの倫理思想』(東京大学出版会)。両者もしかりである。

ロスはこの区別に一寸触れるが、しかしこれを perfunctory お座なりなものと解した。Ross, *Kant's Ethical Theory*, p.47.

ウィリアムズは、我々の解釈に似た面が一部窺えるところがある。Williams, *The Concept of the Categorical Imperative*, p.50, p.22. なお、校正の段階で川島氏がかかる解釈をなされていることに気付いたが、細部未検討である。川島秀一『カント批判倫理学』(晃洋書房、一九八八)。

- (4) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, (ph.B) S.36.
- (5) Kant, op. cit. S.82.
- (6) Kant, op. cit. S.84. これに類似の表現は、『基礎づけ』でも、本文ではなく、序文中に見出される。S.6.
- (7) Kant, *Metaphysik der Sitten*, (ph. B) S.230-1.
- (8) Kant, op. cit. S.231.
- (9) Kant, op. cit. S.27.
- (10) M. Weber, *Politik als Beruf*, 1919. 『職業としての政治』(協訳、岩波文庫) 八八頁。
- (11) Weber, op. cit. 邦訳九〇頁。
- (12) Weber, op. cit. 邦訳九〇頁。
- (13) Pascal, *Pensées*, (ed. Brunschvicg), § 1, p.74-5.
- (14) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Suhrlcamp) § 135, S.252.
- (15) Lukács, *Der junge Hegel*. 『若きヘーゲル』(生松・元浜訳、ルカーチ著作集一〇、白水社) 上巻、二八五頁。
- (16) Lukács, op. cit. 邦訳二八四頁。
- (17) Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797, Kant's gesammelte Schriften, S.425. カント全集十

六卷（理想社）二一七頁。

この問題に関しては、黒田亘氏がその著『行為と規範』（日本放送出版協会）の「嘘と約束」（二一九―二二八頁）で、的確な論議をなされている。黒田氏によれば、「そもそもカントには、道徳法則の「普遍性」という性格についてのある重大な思い誤りがあったと、私は考えている。結論を先に言ってしまうえば、その誤りとは、行為の記述の一般性と、その行為を道徳的義務と定め、あるいは反道徳的行為として禁じる行為規範の普遍妥当性とを混同したことである」（二二二頁）。

- (18) Kant, op. cit. S.425. 邦訳二一七頁。
- (19) Kant, op. cit. S.427. 邦訳二二〇頁。
- (20) Kant, op. cit. S.427. 邦訳二二〇頁。
- (21) Kant, *Metaphysik der Sitten*, S.281.
- (22) カント全集第十二卷（理想社）三四三頁。
- (23) Kant, op. cit. S.37. 邦訳五七頁。
- (24) Kant, op. cit. S.20. 邦訳三八―九頁。
- (25) Kant, op. cit. S.21. 邦訳三九頁。
- (26) Kant, op. cit. S.22. 邦訳四〇―二頁。
- (27) Kant, op. cit. S.229. 邦訳二八五頁。
- (28) Gregor, *Laws of Freedom*, p.30.
- (29) 片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題』（法律文化社）七八―八二頁参照。
- (30) 三島淑臣『法思想史』（青林書院新社）二八二頁。

（昭和四十二年本学大学院博士課程中退・長崎大学教養部教授）