

# 琉球大学学術リポジトリ

## カントの心情倫理学と普遍化原理

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2011-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 波平, 恒男, Namihira, Tsuneo メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12000/18728">http://hdl.handle.net/20.500.12000/18728</a>

## カントの心情倫理学と普遍化原理

波平 恒男

はじめに

第一節 カントの心情倫理学

第二節 定言命法と普遍化原理

小括

はじめに

カントの哲学は一般に批判哲学と呼ばれ、その哲学的立場は主著をなす三批判書——『純粹理性批判』（一七八一年）、『実践理性批判』（一七八八年）、『判断力批判』（一七九〇年）——によって体系だった形で表現されている。カントの実践哲学は、それはそれで彼の批判哲学の全体体系に一部門として属しているが、この点にはここでは立ち入らないとしよう。カントの実践哲学に属する著作としては、右の第二批判書すなわち『実践理性批判』のほかに、同書に劣らず重要な著作としてそれに先行する『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）、第四の主著ともいえるべき『人倫の形而上学』（一七九七年）、さらには『啓蒙とは何か』（一七八四年）、『理論と実践に関する俗言』（一七九三年）、『永遠の平和のために』（一七九五年）、『学部争い』（一七九八年）その他

のさまざまな機会に書かれた政治哲学的、歴史哲学的な小著や小論文がある。<sup>(1)</sup>

人間理性の認識能力を批判的に吟味した理論哲学における「コペルニクスの転回」と同様、カントは実践哲学においても、道徳や法についての新たな理解、道徳的存在としての人間やそれが構成する社会や国家についての新たな観方を提出した。その深遠なる獨創性は、すでに同時代人たちによって十分に認められ、今日にいたるまでいささかも色褪せてはいない。少なくとも、R・M・ヘアやM・G・シンガー以降の現代の倫理学、J・ロールズの正義論以降の現代の法哲学や政治哲学においては、カントの基本的立場の擁護、展開、洗練をめぐる議論が、もちろんその様々な批判とともに、これらの学問分野における議論や論争の中心的な場所の一つを占めていると言ってよい。<sup>(2)</sup> カント哲学のそれ自体きわめて錯綜した影響史やカント主義をめぐる現代の議論や論争に立ち入ることは勿論ここでの課題ではないが、カントとのそれなりの批判的対決をくぐりぬけた理論としては、やはり、カントにおける存在と当為の二元論を継受しながらその「心情倫理」に対して「責任倫理」の原則を対置したM・ウェーバーと、カントの法論の構成主義的読解に基づきながら独自の正義論を展開したJ・ロールズの理論とともに、わけても「討議倫理学」という形でカント倫理学の対話論的拡大を試みたJ・ハーバーマスの理論を、われわれとしても特に重要視してしかるべきであろう。<sup>(3)</sup>

さて、本稿は、筆者のハーバーマス研究の一環として、カントの実践哲学を概観した論稿の前半部である。よく知られているように、ハーバーマス(およびK・I・O・アーベル)の討議倫理学は、カント倫理学の批判的受容をその本質的要素の一つとしているが、その受容と批判のあり方を適切に理解するためには、従来さまざまに解釈されてきたカントの実践哲学について、それなりの正確な理解が前提となる。<sup>(4)</sup>

カントの実践哲学の本体的部分は、大雑把に言って、自由で自律的な個人の内面道徳を主題とする狭義の倫理

学と、このような道徳的諸主体の平等な社会的共存の諸条件を主題とした法と政治の哲学的考察とから成り立っている。本稿は主として前者に考察を限っており、後者については別稿を予定しているが、しかしカントにおいては、主として前者が後者の基礎をなすという形で、両者は内的に密接に関連しており、したがってわれわれとしてもカントの実践哲学の全体をできるだけ統一的に考察していく必要があることは言うまでもない。筆者としては、このような見通しに立ちつつカントの倫理学および実践哲学について一定の自己解を確保した上で、ハーバーマス（およびアーペル）の討議倫理学におけるカントの批判的受容の問題という本来の課題に取り組むことを予定しているが、いずれにせよその本来の研究意図からすれば、本稿はあくまで自己了解のための予備研究の一部にすぎないことを予め記しておくたい。

以上のように、カントの実践哲学の今日的受容という問題を念頭に入れながらも、本稿自体の課題はきわめて限定的なものである。すなわち、主要にはハーバーマス（副次的にはアーペル、ウェーバー、ロールズ）によるカントの批判的受容の適切な理解に資するという一定の視角から、カント倫理学の特徴を概観するというのがここでの直接的課題である。そのために、まず第一節では、カント倫理学の「心情倫理学」としての特質を考察する。そして第二節では、カント倫理学の核心をなす定言命法の理論における普遍化原理について考察する。これらの考察をおして、カント倫理学の本質的な強さと弱点を明らかにし、もってハーバーマスその他によるカントの批判的超克の試みが生じてくる所以を示唆することがここでの目的である。

## 第一節 カントの心情倫理学

カントの実践哲学の根本概念は、自由ないし自律の概念である。第一批判書すなわち『純粹理性批判』では、意志の自由（超越論的自由）というものが、少なくとも理論的に可能であること、またいかにして可能であるかが示されたが、第二批判書すなわち『実践理性批判』では、意志の自由が実践的に実在的であること、またいかにしてそうであるかの証示が意図されていた。その序文における有名な定式化によれば、「自由は道德法則の存在根拠であり、道德法則は自由の認識根拠である」というのが、カントの基本的テーゼである。

カントでは、自由には消極的、積極的の二義が区別される。行為主体は、カントが「傾向性」と総称する感性的な諸欲求や諸情念の自然的經驗的規定から（さらには他人や外的權威の強制から）自由であるとき、消極的意味で自由である。それに対して、行為主体は、自ら（の内なる純粹実践理性）が立てた道德法則に従って行為するとき、積極的意味において自由であり、したがって「自律的」である。カントの道德理論の中心には、われわれは道德的事柄においてはこのような積極的意味において自由であり、自律的であることができる（そして自律的であるべきである）という主張が横たわっている。そして自律的とは、その際、自らの則るべき原則の理性的な自己定立すなわち「自己立法」を意味するが、かかる立法の原理が「定言命法」であり、それは、後に見るように、何よりもまず普遍化可能な格律に従って行為すべきことをわれわれに要求する。

以上のような自由ないし自律の概念は、「人倫の形而上学」が「徳論」とともに「法論」を含んでいることに端的に示されるように、カントの実践哲学では広範な社会的政治的な含意を有している。道德的事柄において自由であり、自律的でありうるという点で、われわれは平等でもある。かかる自由で自律的で平等な諸主体という

道徳的直感のうちには、一定の社会秩序像が含意されていて当然である。たとえばロールズの正義論のように、たとえカントとは多かれ少なかれ異なった形で、その含意の帰結を引き出すことが可能であったにしてもである。カントの実践哲学は、いずれにせよ、このように幅広い射程を有するものであるが、しかし彼の狭義の倫理学ないし道徳哲学が、個人の道徳的内面性を著しく(あるいは過度に)重視するものであることは言うまでもない。その意味でカントの倫理学は、一般に、「心情倫理学」「義務倫理学」「格律倫理学」などとも呼ばれる。M・ウェーバーがこのようなカント的意味での「心情倫理」に対して、「責任倫理」の原則を批判的に対置したことはよく知られたことである。<sup>(8)</sup>

したがって、われわれはまず最初に、「善意志」および「義務」の概念から定言命法の理論を展開している『基礎づけ』を中心にしながら、心情倫理学としてのカント倫理学の特徴を見ていくことにしよう。<sup>(9)</sup>

『基礎づけ』の第一章は、よく知られた次の一節から始まっている——「この世界において、それどころかおよそこの世界の外においてさえ、無制限に善いと見なされうると考えることのできるものは、全くただ善い意志(ein guter Wille)のみである。」<sup>(10)</sup>ここでカントは「無制限に善い」ものを問題とすることによって、最上の道徳原理ないしは——現代の用語に換言すれば——純粹な「道徳的観点」の析出に狙いを定めている。そして彼は、さしあたり、「善意志」をそのような無制限に善いものとして、つまりは「絶対的価値」であり、さらには「最高善」であるとさえ、規定している。

しかもカントによれば、かかる絶対的価値としての善意志の概念は、われわれのごく普通の常識にすでに具わっており、「改めてはたから」教えられるというよりも、むしろただ啓蒙される必要があるだけである。<sup>(11)</sup>善意志は、われわれによって「善い」と評価されるあらゆる事柄が成立しうるための最上の条件をなしている。例えば

知力、才氣、判断力といった精神的才能、あるいは勇氣、果斷、根氣強さといった氣質の特性などは、あらゆる点で望ましいものではあるが、それらの能力を使用する意志が善でなければ、それらは極めて悪性で有害なものになりかねない。事情は、権力、富、健康といった「幸運の賜物」についても、さらには「幸福」についてさえ、同様であろう。

カントは善意志を無制限に善いものとすることによって、その道徳的考察を意欲の内的原理に集中していることは明らかである。道徳的判断においては、外面的な行為や行為の結果ではなく、むしろ行為の動機、すなわち行為の由来する心情(Gesinnung)こそが肝要なのである。よく知られた一節で、カントはその倫理学の原則的立場を以下のように定式化している。

「善意志は、それが実現しあるいは達成するところのものによって、また何かある所期の目的の達成に役立つことによって善なのではなく、ただ意欲そのものによってのみ、換言すれば、それ自体として善なのである。善意志は、それだけとして見ても、意志によって何か一つの傾向性〔欲求〕のために、それどころか、もしお望みとあれば、すべての傾向性の総和のために成就されうるかもしれないすべてのもの〔幸福〕よりも、比較を絶してはるかに高く評価されるべきものである。運命の特別な不幸によって、あるいは継母めいた自然が僅かばかりの天分しか与えなかったためにこの意志にはその目的を貫徹する能力が欠けているにせよ、さらにはまた、この意志の最大の努力にもかかわらず何ひとつそれによって仕遂げることがなかったとしても、およそこの善意志（もちろんそれはたんなる願望のようなものではなくて、われわれの力の及ぶすべての手段を尽くすものである）が残っていれば、それはあたかも宝石のように、まことにそれ自身だけで、その全価値をみずからのうちに蔵するものとして、光り輝くのである。役に立つとか、あるいは効果がないな

どということとは、この価値に何ものも増し加えることがなく、またこの価値から何ものも減じることがない。」

さて、そのような「それ自体として善である」ところの善意志の概念は、カントによれば、われわれの日常の道徳的直感に属するとされたのであるが、カントはかかる善意志の概念をより明らかにするために、「義務」の概念を取り上げ、「義務に適った (pflichtmäßig) 行為」と「義務にもとづく (aus Pflicht) 行為との間の概念的区別を導入する。外面的に「義務に適った」行為について、その由来を尋ねてみると、純粹に「義務にもとづく」行為がなされる場合と、そうではない場合、すなわち「傾向性にもとづいて (aus Neigung) 行為がなされる場合とがある。ここで傾向性に基づく行為と言うのは、感性的な欲求、衝動、感情などに由来する行為のことである。道徳的に善き行為とは、それがたんに「義務に適って」いるだけでなく、同時に純粹に「義務にもとづいて」なされた場合のみである。例えば、小売商人が買い物に不慣れた客に対して掛け値をせず、子供でも安心して買い物ができるとする。彼の客あしらは正直であるのだから、それはたしかに義務に適っている。しかし、彼のこのような行為が同時に義務にもとづいてもいるのかどうかは、外面的な行為の観察からは必ずしも知りえない。それは、純粹に正直という義務から生じた可能性もありうるし、それとは逆に、掛け値をしたことが知られて評判を落としたり、商売仲間の信用を失ったりすることを恐れて、つまりは私利をはかろうとする意図、自愛という傾向性から為されたにすぎないこともある。後者の場合、すなわち正直な客あしらいという行為がたんなる私利や自愛という傾向性から為されたにすぎないときには、それは義務に適ってはいても、義務にもとづく行為、道徳的な行為ではありえない。

それでは、「傾向性」とは区別され、あるいはそれとは対立する「義務」とはいったい何であるか。カントは



それを明らかにするために、まず、道徳的価値を持つ行為は（傾向性ではなく）義務に基づかねばならないという命題を提出する。そしてこの一般的抽象的な指摘は、次のような「第二命題」に具体化される。「義務にもとづく行為の道徳的価値は、その行為によって達成される意図にあるのではなく、その行為を規定するところの格律にある。」行為の道徳的価値は、行為の結果、行為によって実現されるところの目的に存するのではなく、「格律」に、すなわち「意志の〔規定〕原理」「意欲一般の形式的原理」のうち以外には見出されない。そして以上の二つの命題から、結論として次の「第三命題」が帰結する。すなわち「義務とは、〔道徳〕法則に対する尊敬にもとづく行為の必然性である。」<sup>(13)</sup>

かくして、「善意志」の概念は「義務」のそれを、義務の概念は「道徳法則」のそれを指示する。もちろん、第三命題にいう「法則」や「必然性」は、自然法則やその必然性とは厳に区別されねばならない。自然過程は因果必然の法則に従がい、その法則はいわゆる存在命題という形をとる。それに対して、道徳法則は、汝しかじかに行為すべしという当為命題すなわち命令の形をとる。たしかに、自然法則が客観的普遍的妥当性を有するよう、道徳法則もまた、法則として、特定の主体や特定の行為状況のみに妥当するのではなく、あらゆる道徳主体、あらゆる行為状況に対する客観的普遍的妥当性を持つ。しかし、理性的存在であると同時に感性的存在でもあるわれわれは、傾向性に誘われて道徳法則に背くこともありうる。因果必然の自然法則の場合とは異なって、道徳法則は破られる（従われない）ことがありうるものであり、それゆえ当為ないし命令という実践的強制の形態をとるのである。

以上を言い換えれば、道徳的行為は法則それ自体ではなく、「法則の表象」に従うのである。「自然のあらゆる事物は法則に従って作用する。ただ理性的存在者のみが法則の表象に従って、すなわち諸原理に従って行為

する能力を、換言すれば意志を持つ。<sup>(14)</sup>「かかる表象は、それが……意志の規定根拠である限り、言うまでもなく、理性的存在者においてのみ生じる。」<sup>(15)</sup>カントのテーゼによれば、そのような法則の表象が義務の感情、すなわち「法則に対する尊敬」という特有の感情を生みだす。われわれは傾向性の対象や自然法則に対しては尊敬の念を持つことはなく、ひとり道德法則に対してのみ尊敬の念を、したがってまた義務拘束の感情を持つ。この義務の感情は、まさに純粋な実践理性に由来するものとして、通常の感覚的・経験的な感情とは厳に区別されねばならない。通常のあらゆる感情は感性に由来するが、法則に対する尊敬のみは理性に由来し、むしろ理性が感性に及ぼすものであり、したがって有限な理性的存在者（人間）のみが持ちうる感情である。すなわち、われわれが傾向性のあらゆる邪悪なる誘いを断って純粋に義務にもとづいて行為するとき、そこには常に法則に対する尊敬が存立しているというのである。

ところで、カントのこのような主張は、第二批判書でより前景に押し出されてくるいわゆる「二世界説」を前提にしていることは言うまでもない。われわれは、一方において感性的存在（現象人）として経験的な感性界（現象界）の成員であると同時に、他方ではそれを超えて、理性的存在（英知人）として可想界（英知界）の成員でもある。周知のように、第二批判書においてカントは、「義務よ！汝、崇高にして偉大なる名よ」と義務を讃えた上で、その高貴なる素性、そのよってきたる根源を尋ね、その答えをわれわれをして英知界の成員たらしめる。「人格性」のうちに求めている。「その根源は人格性、すなわち全自然のメカニズムからの自由と独立とにほかならない。しかも同時にそれは、独特な、すなわち彼自身の理性によって与えられた純粋な実践的法則に服従している存在者の能力とも見なされ、したがって、感性界に属するものとしての人格が、それが同時に可想界に属するかぎり、それ自身の人格性に服従しているものとも見られる。」<sup>(16)</sup>

さて、このように善意志および義務の概念は、道徳法則の概念と不可分の関係にある。善意志ないし義務にもとづく行為とは、実践理性が自ら定立するところの法則の表象に従い、それ以外の何ものをも意志の規定とはしない行為のことである。しかし、意志の規定根拠からあらゆる傾向性の影響や行為の対象(結果)を取り去ると、「そこに残されているものは行為の普遍的合法則性一般でしかない。そしてこの普遍的合法則性だけが意志の唯一の「規定」原理になるわけであるが、その原理とは、わたしの格律が普遍的法則となるべきことをわたしもまた欲しうるよう<sup>(17)</sup>に行動すべきである、ということである。」

こうして、われわれはいまやカントの「定言命法」の教説に行き着く地点にまで達したことになる。既にみたように、カントにとって、行為の道徳的価値は行為の結果ではなく、それが「善意志」や「義務から」なされるという動機づけの質のうち<sup>(18)</sup>にあり、そして義務とは「道徳法則」への尊敬にもとづく実践的強制を意味している。道徳法則は実践理性の定立するものであり、したがって理性を有するすべての存在者に普遍的に妥当するものである。定言命法とは、まさに行為者の意志の原理すなわち「格律」がそのような普遍的な法則に合致すべきことを命ずる理性の無条件の命令にはかならない。してみれば、善意志とは、つまるところ定言命法に規定された意志にはかならない。

「それ〔定言命法〕は、行為の実質〔意図、目的〕や、行為から結果として生ずるはずのものに関わるのではなく、行為の形式と、そこから行為そのものが起こってくる原理とに関わる。そして行為の本質的善をなすものは心情(Gesinnung)であって、行為の結果がどうあろうと、それは問題ではない。このような命法は道徳性の命法と呼ばれてよいであらう。」<sup>(19)</sup>

さて、右のこれまでの考察にすでに含意されていることであるが、よく知られているようにカントは、意志規

定すなわち意欲の主観的な原理としての「格律」と、客観的原理たる「法則」とを区別する。

「格律は、意欲の主観的原理である。これに対して客観的原理（すなわち理性が欲求能力を支配する十分な力を持つであろう場合にはあらゆる理性的存在者に主観的にもまた実践的原理として役立つであろう原理）は、実践的法則である。」<sup>(19)</sup>

「実践的原理は意志の普遍的規定——これにはいくつかの実践的規則が従属する——を含む命題である。これらの原則は、「意志の普遍的規定という」この条件づけがただ主体の意志に対してのみ妥当するものとして、その主体から見られるときは主観的である、すなわち格律である。しかし、これらの原則は、その条件づけが客観的として、すなわちすべての理性的存在者の意志に対して妥当するものとして認識されるときは、客観的である、すなわち実践的法則である。」<sup>(20)</sup>

右の引用が定義するように、格律とは個々の主体に妥当する規定である。それは、あれこれの主体の意欲の規定原理であり、したがってさしあたってはそれが客観的でもあるかどうか、すなわちあらゆる理性的存在者の意志にとって妥当なものと承認され、それゆえ実践的法則であるかどうか、とは無関係である。そのような主観的原理として、格律は主体に応じて様々なものでありうる。しかし、それらのうちの若干の格律、まさに道徳的な諸格律は、すべての主体によって採用されるべきである。というのも、それは実践理性が定立する法則だからである。したがってカントは、格律には二つの種類があることを前提にしている。一つは、たんに主観的のみ妥当し（たんなる格律）、それゆえ道徳的ではない格律であり、もう一つは、主観的にも客観的にも妥当し、それゆえ実践的法則と合致するところの道徳的な格律である。

このように格律はさしあたっては意欲のたんなる主観的原理であるが、既述のように定言命法は、そのような

格律と客観的原理としての法則との一致を要求する。換言すれば、それは普遍化可能な格律のみに従うことをわれわれに要求する。カント倫理学の意義は、彼がこのような定言命法の理論とともに、道徳的なものの規準としての普遍化可能性の原則を最初に明確に定式化した点にある。この普遍化の手続きについては後に改めて論及するとして、その前にここでは、カント倫理学における格律の役割について再確認のための若干の評注を付しておこう。<sup>21)</sup>

まず留意すべきことの一つは、格律は自発的行為の基礎にある意志の規定であるということである。理性的—感性的存在者としてのわれわれの意志は、もちろん、常に理性のみによって規定されるというわけではなく、むしろ感性的自然的なるものによって大いに影響され規定されることもありうる。しかし、いずれにせよ、格律は意志の自覚的な規定として、意識的かつ自由意志的な選択の結果であるとみなされねばならない。換言すれば、ある行為が道徳的でありうるための必要条件は、それが意志的であるということであり、十分条件は、それが善意志に、つまりは善なる格律、定言命法に合致した格律にもとづいていることである。格律が原理として意志を自覚的に規定するものであるがゆえに、われわれは自己の格律やそれにもとづく行為に対して道徳的に責任を問われうるのである。

第二に、そのようなものとして格律は、個々の主体自身によって構成され、あるいは採用されるということである。格律はその妥当ないし効力を、当事者自身による定立や承認に負っている。それは行為者自身の、彼自身によって定立された格律である。しかもカントの定義によると、それはたんに主観的な規定であるだけでなく、原則ないし原理でもある。すなわちそれは、先の引用に述べるように、「意志の普遍的規定——これにはいくつかの実践的規則が従属する——を含む命題である」<sup>22)</sup>。したがって格律は、すでに一定程度の普遍性と、行為の具

体的脈絡からの抽象を含んでいる。それは、行為者がその都度従っている個々の具体的な規範や意図ではなく、むしろ多くの規則や規範を内に統合したより一般的な原則ないし原理なのである。

第三に、格律は意志ないし意欲の原則であり、そのようなものとして一回限りの行為を導く意図ではなく、数多くの場合に適用され、したがって意欲の一定の同形性や規則性を表現するものではあるが、しかし、それは意欲の内的原則であるからして、行為の外面的な同形性や規則性とは区別されねばならない。それは観察者が行為の一連の行為のうちに観察する同形性や規則性ではなく、あくまで行為者自身の意欲の原則であって、そのみが行為の道徳的な質を決定するのである。もちろん、カント自身が述べるように、その場合、意志ないし意欲とは「たんなる願望のようなものではなく、われわれの力の及ぶ限りのすべての手段を尽くす」<sup>(21)</sup>ものである。

その意味では、カントの倫理学は、現実の世界との関係を欠いたたんなる心情倫理学、外的世界へ表出することのないたんなる内面性の倫理ではない。しかし、行為やその結果というものは、われわれの力の及ぶ諸手段に依存しているだけでなく、われわれの力を超えた自然的、社会的諸条件にも依存している。そして、われわれが道徳的存在として責任を負わねばならないのは、後者の偶然的諸条件に対してではなく、われわれの能力の及ぶ範囲内の事柄に関してのみであろう。いずれにせよ、カントにとっては、観察可能な行為やその客観的結果ではなく、行為者自身が主体的に定立する内面的な意志の原則である格律のみが、行為の道徳性の如何を決定するのである。

## 第二節 定言命法と普遍化原理

既に見たように、カントは道徳的行為の基礎にあるべき善意志を「無制限に善い」ものといい、その絶対的価値は行為のありうべき結果にはまったく依存しないとした。そこで想定されていた無条件の善と相対的な善との区別には、カントの命法論における「定言命法」と「仮言命法」の区別が重なり合っている。

一般にわれわれは、行為にさいして従うべき合理的規則のことを実践的規則と呼びうるが、これらの規則は、理性的―感性的存在であるわれわれにとつては、命令ないしは命法という形をとる。「これらの〔実践的〕規則は、理性だけが意志の唯一の規定根拠でないような存在者に対しては命法である。すなわちそれは、行為の客観的強制をいいあらわす当為(Sollen)によって特徴づけられた規則である。」<sup>24)</sup> およそ実践的規則は「なすべし」という命法の形式をもつものと考えられるが、そのさい、われわれはこのような命法に二つのまったく異なったタイプを区別することができる。一つは、何か「他のために善い」(手段としての)行為を命ずるもの、すなわち仮言命法であり、もう一つは、「それ自体において善い」行為を命ずるもの、すなわち定言命法である。

「およそ命法は、仮言的に命令するか、それとも定言的に命令するか、二つのうちいずれかである。仮言命法は、われわれが行為そのものとは別に欲している何か或るもの(あるいはそれを欲することが、とにかく可能な何か或るもの)を得るための手段としての可能的行為を実践的に必然的であるとして提示する。また定言命法は、行為を何かほかの目的に関係させずに、それ自体だけで客観的―必然的であるとして提示する命法であるといえるだろう」<sup>25)</sup>。

仮言命法は、「もし……を欲するならば、……せよ」という条件付きの命令のことであるが、カントはかかる

形式を持つ仮言命法について、「熟練の規則」と、「伶俐の勧告」とを区別している。熟練の規則は、任意の目的のための適切な手段を提示し、それゆえ「技術的」規則と呼ぶことができる。伶俐の勧告は、一般に望ましいとされるある目的（幸福と福祉）を促進する手段を提示し、それゆえ「実用的」と呼びうる。しかし、いずれにせよ、これらの命法はあくまで条件付きの命法であり、命法としては必然性を表すが、しかし必然的でない前提と結びついている。それは、条件節に含まれた目的をわがものとしうる特定の主体にとってのみ拘束的である。今日的な言い方をすれば、それらは、特定の目的に対する適切な手段を指示する技術的ないし道具的理性の命令である。幸福という抽象的目的について言えば、それが明確に規定されうるとすれば、伶俐の勧告は熟練の規則に合致し、通常そうであるように曖昧なままにとどまる場合には、勧告は規則ないしは厳密な意味で命法と言いうるほどの具体性を持ちえないであろう。

それに対して、定言命法は、およそ道徳的主体としての人間存在一般に対する実践理性の無条件の断固とした命令を意味する。かかる定言命法のみが、無制限の妥当性を有し、それゆえ「法則」の名に値する。「わたしが一般に仮言的命法なるものを思い浮かべようとすると、かかる命法の条件がわたしに示されるまでは、わたしは命法が何を含むかをあらかじめ知ることはできない」。すなわち、わたしは、必然的ないし最適な手段は何かについて提示しうるまえに、目的や目標が何かについてまず知っていなければならない。「しかし、定言的命法を思い浮かべるとなると、わたしはこの命法が何を含むかを直ちに知るのである。それというのも、定言命法が法則のほかには含むところのものは、格律はこの法則に一致しなければならぬという必然性だけである。そうしてこの法則は、それを制限するようないかなる条件をも含むものではないのであるから、そこに残るものはただ法則一般の普遍性だけであり、この法則に行為の格律は適合すべきである。そしてこの適合性だけをこの命法は本



来必然的なものとして提示しているのである。それゆえ定言命法はただ一つだけあり、それは次のものである。すなわち、それが普遍的法則となることを、それによって汝が同時に欲しうるところのその格律に従ってのみ行為せよ。<sup>26)</sup>

したがって、わたしの行為の基礎にある格律の無矛盾的な普遍化可能性が、道徳的行為のための唯一かつ最高の規準である。

ところで、周知のようにカントは、定言命法を様々な箇所でも様々な仕方でも定式化しているが、それらの数や順序をめぐる議論についてはここでは立ち入らないとしよう。ここでは、右に述べられたその根本法式と、三つの下位法式を区別しておけば十分であろう。<sup>27)</sup> 先述のように、「それが普遍的法則となることを、それによって汝が同時に欲しうるところのその格律に従ってのみ行為せよ」、というのがその根本法則である。少し表現を変えて、『実践理性批判』では次のように言われている。「汝の意志の格律が、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。」<sup>28)</sup> さらにまた「人倫の形而上学」の序論ではより端的な表現で次のようにいう。「同時に普遍的法則として妥当しうるような格律に従って行為せよ。」<sup>29)</sup>

定言命法の第一の下位法式、すなわち自然法則の法式は、格律の形式に関わる。普遍的法則に従った事物の存在というのが自然の形式的概念をなすので、命法は次のように言う。「汝の行為の格律が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるべきであるかのごとく、行為せよ。」<sup>30)</sup> 第二の下位法式、すなわち人間／目的の法式は、格律の実質に関連し、目的それ自体としての人間の理性的本性に言及する。「汝の人格および他のすべての人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決してたんに手段としてのみ使用せぬように行為せよ。」<sup>31)</sup> 第三の自律性の法式は、「意志がその格律をとおして自己自身を普遍的立法的とみなしうるように」行為することを<sup>32)</sup>

要求する。さらに、よく知られた目的の国の法式は第三の法式の派生法式とみなしうるが、それはすべての理性的存在者に「その格律をとおして普遍的な目的の国における立法の成員であるかのように」<sup>(33)</sup>行為すべきことを要求する。

カントによれば、これらの法式はすべて等価のものとみなしうるが、われわれはここでは、先に「唯一の定言命法」とされたその根本法式、およびそれとともに「普遍性の形式」を言い表す第一の下位法式に注意を集中してよいであろう。というのも、そこでは、定言命法が道徳（人倫）的なるものの判定規準としてより簡明に表現されているからである。それらの法式によれば、定言命法はわれわれに、普遍的（自然）法則として欲しうるような格律のみに従って行為すべきことを要求する。格律の普遍化可能性が、道徳的なるものの規準である。すなわち、わたしは自分自身に、自己吟味のために常に問わねばならない。わたしは、わたしの格律が普遍的法則となること、すなわちそれが（わたしのみならず）他のすべての人々によって自分たちの格律として採用されることを同時に欲することができるか、と。答えが否でなければならぬとすれば、その格律やそれに基づいた行為は拒絶されねばならない。

カントは以上のような普遍化の原理を、「基礎づけ」や第二批判書において様々な格律の例を挙げながら正当化しようと試みている。たとえば、わたしは窮境に際して、初めから守るつもりのない約束をしてはいけないか、という問題がそのひとつである。カントはこれを否定している。なぜなら、窮境を脱するに偽りの約束をもってするという格律は普遍化が不可能であるからである。「たしかにわたしは、嘘を欲することはできるが、しかし嘘をつくことの普遍的法則を欲することはまったくできるものではない。というのも、われわれがかかる普遍的法則に従うとなると、約束なるものもともと成立〔存立〕しなくなるであろう。……こうしてわたしの格律を

普遍的法則に仕立てるや否や、この格律は自滅せざるをえないだろう。<sup>(34)</sup> さらにカントは同様の例として、「どのような侮辱にも復讐せずにはおかない」「あらゆる確実な手段を尽くして自分の財産を殖やす」という格律を挙げている。<sup>(35)</sup> これらの格律はいずれも、それが普遍化されるならば、自己矛盾に陥る。それらは無矛盾な普遍化のテスト手続きに耐ええないうえに、反道徳的な格律として拒絶されねばならない。

このように、カントの定言命法の理論では、定言命法は最高の道徳原理であり、そこに含まれた普遍化の手續原理が道徳的なもの判断標準とされている。その場合、例の二世界説の前提に立つカントにおいては、格律の普遍化という手続きにおけるわたしの意志——わたしの「欲しうる」や「欲しえない」——は、他のあらゆる理性的存在者の意志と合致しなければならない、ということが仮定されている。カントの普遍主義的な理性倫理学のいわゆる認知主義的な立場は、ある意味ではこの仮定と成否をとともするとも言えるが、しかしその根拠づけには、以下に例示的に論及されるような困難な問題が伴っている。<sup>(36)</sup>

一方で、カントは、あらゆる普遍化可能な格律は、それ自体、実践的法則であると定式化している。しかしながら、格律は個別的な諸主体の意欲の主観的な原理であるので、何が普遍的法則として妥当すべきかの判断も、主体が何を自己の格律とするかに応じて異なってくる場合があることを排除することはできないであろう。たとえば、困難にあっても弱さを見せないということや自己の格律としている者が、それが普遍的法則となる、すなわちすべての者の格律となることを欲しうる（実際に欲する）ということとは、十分にありうることである。しかし、困難に際してはむしろ素直に（誠実に）弱みを見せるといふ逆の格律を自己の格律とする者が、それが普遍的法則として妥当することを欲しうることも同様に十分にありうる。してみれば、ある人が自己の格律の普遍化を欲しうるということは、それだけではその格律が法則であることの十分条件ではないようにみえる。

そこで、多くの解釈者たちは、普遍化原理は第一次的にはむしろ否定的な仕方、すなわち普遍化不可能な格律を禁止するという仕方、道徳的妥当を根拠づけるという立場を採っている<sup>(18)</sup>。たとえば、前述のようにカントにしたがえば、窮境を脱するに偽りの約束をもってするという格律は、無矛盾的な普遍化が不可能である。というのも、その格律が普遍化されるとすれば、およそ約束という社会的な制度ないし慣行それ自体が存立しえなくなるが、その格律はかかる制度ないし慣行の存続を前提にしながら、自愛や私利などの傾向性のために自己を例外とすることを欲しているからである。自己を例外とする格律は、まさにそのことによって普遍化不可能であり、反道徳的とされねばならない。このように特定の種類の格律は、普遍化のテスト手続きに耐えることができない。なぜなら、われわれはそれらの格律が普遍的法則となつた事態を考へることができないか、もしくは欲することのできない（すなわち、ある事柄を欲すると同時に欲しないという意志における矛盾が生じる）からである<sup>(19)</sup>。

普遍化原理は、このように否定的な仕方、普遍化が不可能な格律を排除する機能をもつ。その場合、わたしがわたしの格律を普遍的法則として欲することができないのは、その格律に従って行為することが端的に反道徳的であるから（なぜなら、わたしはわたし自身を例外とするから）である。それに対して、わたしがこのように排除され禁止された格律に従っては行為しないということ、わたしの新しい格律とするなら、その新しい格律は、たしかに普遍化が可能であると言いうるのである。そして、このような否定に媒介された形で普遍化可能な格律は、（少なくともわたしにとっては）一つの道徳的義務づけを表現していることであろう。しかし、このような否定を媒介にして得られたある格律がわたしにとって拘束的であるということ、それが他のすべての理性的存在者によつても拘束的なものとして承認されねばならないということは、ただちに同一ではないであろう。われわれは次に、カントの倫理学の普遍主義的要求に関連した別の問題についても少しばかり触れておこう。

カントのテーゼによれば、定言命法に合致した道德的諸規範は、何時いかなる所でも普遍的無条件的に妥当し、例外を許さない拘束性を持っている。ここでは、このテーゼの問題性について、「虚言の禁止」というよく知られた例題に即しながら、若干の考察を加えておきたい。<sup>(39)</sup>

たしかにカントが主張するように、虚言の禁止ないしは誠実性（正直）の命令が一つの道德的要求であることは疑いえないことである。先述の偽りの約束の例の場合と同様、一般に、他人には誠実性の命令の遵守を期待しながら、しかし自分のみは例外とするような格律に従った行為が許されるべきでないというのは、われわれの道德的直感に照らしても正当なことといえよう。しかし、誠実性の命令や虚言の禁止のような道德規範は、はたしていかなる例外も許さないものであろうか。

問題が奈辺にあるかはつきりさせるために、ここで、よく引き合いに出される次のような状況を仮定してみよう。それは、迫害者（例えばゲシュタポ）に命を狙われ追われている一人の無実の友人が避難先を求めてわたしの家に逃げ込んだという状況である。このような状況は、全体主義体制や内乱などの条件下においては十分にありうることであろう。いずれにせよ、そのような状況の下で、やがてやって来て尋ねるであろう刺客の問い、すなわちわたしの家にその友人が逃げ込まなかったかという問いに対して、わたしには友人の命を救うために嘘をつくことが許されているであらうか。カントの小論『人間愛からの虚言』<sup>(40)</sup>にしたがえば、われわれはそのような場合、決して嘘の答えをなすべきではないということになろう。われわれは誠実であることに無条件に義務づけられており、そのさい結果を顧慮することは許されない。かくして、われわれにできることはといえば、その友人が時宜を逃すことなく裏口から逃れ去っていることをひたすら望むことだけである。しかし、われわれには、たんにわれわれの道德的心情を満足させるためだけに、わが友人の生命を賭することが許されるであ

ろうか。

右の考察には、たしかに、カントの倫理学のありうべき弱点——われわれの道徳的直感に反した、非生産的な心情倫理的嚴格主義——が表現されている。カントの倫理学のように、われわれが道徳的考察に際して、格律の道徳的な質にのみ注意を集中して、その適用がもたらす諸結果を体系的に度外視するとしたならば、それは場合によっては否応なく反道徳的な、少なくとも無責任な帰結を招来せしめることになる。しかし、われわれが諸結果というものを原則的に考慮に入れるとしたならば、われわれは倫理的な諸規範の——正当化ないし根拠づけの問題と区別された——適用の問題と体系的に直面せざるをえないことになる。すなわち、虚言禁止のような規範は、もはやいかなる条件の下でも遵守されるべきものではなく、むしろ「必要な場合には」その例外が許容されるいは要求されることになる。先の例で言えば、嘘をつく以外に友人を救う手立てがないような状況においては、巧みな虚言を用いた戦略的行為によって彼を救うことは、たんに道徳的に許容されているのみならず、むしろ要求されてもいよう。

見方を変えれば、われわれの先の例は、二つの規範ないし義務が相克している状況を描出したものとして解釈することもできる。カント自身に従っても、困窮にある他人をできるだけ助けることは、われわれの一つの義務である。先の状況は、無実の罪で追われている者に助けを拒むべきでないという規範と虚言禁止の規範とが、いずれが優先されるべきかという点で相対立し、葛藤しているものと見なすことができる。そのような場合、いずれの規範が優先されるべきかは、何よりもまず、状況がいかに解釈されるかにかかっているであろう。そして後者は、それはそれでわれわれが社会的現実やわれわれの諸欲求を解釈するさいの諸概念の体系、われわれの多かれ少なかれ個人的な解釈枠組に依存することになる。

## 小括

われわれは以上の考察により、カント倫理学の「心情倫理学」としての若干の特徴、定言命法とそこに含まれた「普遍化原理」の理論について見てきた。既述のように、カントは、「無制限に善い」ところの「善意志」というわれわれの日常的な道徳的直感から出発し、最上の道徳原理としての「定言命法」を定式化するに至った。かかるものとして定言命法は、純粹実践理性の無条件の命令を意味していた。したがって、定言命法の特有の意義は、それがわれわれの様々な道徳的諸規範や諸判断を統括する最高の理性規範であるという点にある。われわれの道徳的な諸規範や諸判断における諸々の当為は、定言命法の唯一の当為に還元され、したがって説明を要するものとしては、この唯一の定言的当為（無条件の「なすべし」）が残ることになる。これを説明し根拠づけることこそ、カントが自らに課した課題であったわけである。

カント倫理学の特徴の最も重要な一つは、このように倫理的規範と合理性ないしは理性性との本質的連関を主張するいわゆる認知主義的立場を採る点にある。そして本来、この連関を保証するはずの役割を担っているのが、格律の吟味手続きとしての定言命法に含まれた普遍化原理である。その場合、カントでは、その心情倫理学的諸前提からの当然の帰結として、規範の道徳的な質を吟味する手続きとしては、個々の行為主体がいわば独白的に自己の格律の普遍化可能性について自問するという構図が採用されている。しかし、このような普遍化可能性の独白的自問によって、主観的な格律から——規範の相互主観的な妥当性という意味での——客観的道徳を導き出すという行き方には根本的な困難が含まれている。この難点をはじめとして、カント倫理学の特徴およびそれと結びついた問題性が、本稿では不十分ながらも考察された。

カントの基本的立場に結びつきながらも、そこに含まれた諸困難の克服を志向する立場としては、もちろん、様々な対案的なアプローチがある。われわれがより直接的な関心をよせるハーバーマス(およびアーベル)の討議倫理学は、その最も有力な一つである。ここでは、カント倫理学における独自の「われは欲する」に対して、規範的な妥当要求の討議的吟味における「われわれは欲する」が代置される形で、普遍化原理の対話論的拡大が試みられている。しかし、このカント倫理学の対話論的拡大の試みの考察や、その前提作業としての、カント倫理学の法論的、政治哲学的な含意や展開の考察は、いずれも別稿の課題としよう。

## 注

- (1) 本稿におけるカントからの引用に際しては、マカドミー版全集 (Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1910-) にあつて、巻数と頁数を記すこととする。邦訳としては、理想社刊の「カント全集」の巻数と頁数を記すこととするが、訳文は適宜変更してある。
- (2) Vgl. Wolfgang Kersting, Einleitung zur Taschenausgabe 1993. Kant und die politische Philosophie der Gegenwart, in: ders., Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt/Main 1993.
- (3) クロネンシンガーにおける「普遍化原理」をめぐる議論については、Richard M. Hare, The Language of Morals, London/Oxford/New York 1952 (小泉・大久保訳『道徳の言語』頭章書房、一九八二年)；R. M. Hare, Freedom and Reason, London/Oxford/New York 1963 (山内訳『自由と理性』理想社、一九八二年)；Marcus George Singer, Generalization in Ethics, New York 1961 を参照。カントの定言命法の理論とクローネンガーその他の「普遍化原理」論との比較については、以下を参照。N. Hoerster, Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen



- Pflichten, in: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II, Freiburg 1974; Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt/Main 1978; Reiner Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt/Main 1980. ローレンス・カントと隣接してつづいて、J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, 1980; ders., *Themes in Kants Moral Philosophy*, in: Ronald Beiner and William James Booth (Ed.), *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, New Haven/London 1993. カントとユンバーグがつづいて、Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Band 1: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt/Main 1991 を参照。
- (4) カントとトーマス・アキナスの倫理学を比較した研究として、ヤコブ・ウーグの R. Wimmer の著書のほか、以下のものを参照。Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/Main 1986; Gerhard Schönrich, *Bei Gelegenheit*, Frankfurt/Main 1994.
- (5) Vgl. Ralf Dreier, *Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants. Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie*, in: ders., *Recht - Moral - Ideologie*, Frankfurt/Main 1981.
- (6) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, Bd. V, S. 4. 全集第七巻、一三三頁。
- (7) カントの自由論の簡潔かつ要を得た考察として、Charles Taylor, *Kant's Theory of Freedom*, in: Z. A. Pelczynski and J. Grey (eds.) *Conception of Liberty in Political Philosophy*, London 1984. チャールズ・テイラー「カント」(N・A・ベルチンスキー/J・グレイ編「自由論の系譜——政治哲学における自由の概念——」行人社、一九八七年、所収)さらには、矢島幸吉「カントの自由の概念」増補版、福村出版、一九七四年、を参照。
- (8) もっとも、ウェーバーではこの二つの倫理は、一方において和解不可能な根本的対立を表しているときながら、他方では、ある種の究極的状况における両者の相互補完性が指摘されているように、事柄はさほど単純ではない。
- (9) 「基礎づけ」を中心にしながらカント倫理学を手際よく整理したものととして、小倉貞秀「カント倫理学の基礎」以文社、一九九一年、を参照。さらには詳細な研究として、小西國夫「カントの実践哲学」創文社、一九八一年、小倉

志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会、一九七二年、を参照。

- (10) I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, S. 393. 全集第七卷、二二頁。
- (11) Bd. IV, S. 396. 第七卷、二六頁。
- (12) Bd. IV, S. 394. 第七卷、二二―二三頁。
- (13) Bd. IV, S. 399ff. 第七卷、三二頁以下。
- (14) Bd. IV, S. 412. 第七卷、五〇頁。
- (15) Bd. IV, S. 400. 第七卷、三三頁。
- (16) Bd. V, S. 86-7. 第七卷、二六〇頁。
- (17) Bd. IV, S. 402. 第七卷、三四頁。
- (18) Bd. IV, S. 416. 第七卷、五六頁。
- (19) Bd. IV, S. 400. 第七卷、三三頁。
- (20) KpV, Bd. V, S. 19. 第七卷、一五七頁。
- (21) 下記の註述に「ふつは、特は」Otfried Höffe, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt/Main 1979 を参照。
- (22) 前掲注(20)を参照。
- (23) 前掲注(12)を参照。
- (24) KpV, Bd. V, S. 20. 第七卷、一五八頁。
- (25) Bd. IV, S. 414. 第七卷、五六頁。
- (26) Bd. IV, S. 421. 第七卷、六二―六三頁。
- (27) カントの定言命法論について、H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1947, H. J. パイトン『定言命法——カント倫理学究』杉田聰訳、行路社、一九八六年、を参照。

- (28) Bd. V, S. 30. 第十一巻、一七七頁。
- (29) Kant, *Metaphysik der Sitten*, Bd. VI, S. 225. 第八巻、四八頁。
- (30) Kant, *Grundlegung*, Bd. VI, S. 421. 第七巻、六三頁。
- (31) Bd. IV, S. 429. 第七巻、七五頁。
- (32) Bd. IV, S. 434. 第七巻、八二頁。
- (33) Bd. IV, S. 439. 第七巻、八八—八九頁。
- (34) Bd. IV, S. 402-3. 第七巻、三五—三六頁。
- (35) KpV, Bd. V, S. 19, 27. 第七巻、一五八、一七一頁。
- (36) 以下の記述については、前掲の A. Wellmer, *Ethik und Dialog*; G. Schörich, *Bei Gelegenheit Diskurs*; O. Höffe, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Stitlichen* を参照。
- (37) Vgl. Joachim Aul, *Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, H. 22, 1983.
- (38) カントは、格律が普遍的自然法則となることを無矛盾的に考えうる (denken können) かどうか、それには無矛盾的に欲しうる (wollen können) かどうかに従って、義務を不完全義務と完全義務に分けている。この二種類の義務は、さらに、自己に対する義務と他人に対する義務へと分割され、四つの義務が区別される。Vgl. Bd. IV, S. 421ff. 第七巻、六三頁以下を参照。
- (39) Vgl. G. Geismann/H. Oberer (Hrsg.), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg 1986.
- (40) Kant, *Über ein vermeintes Recht, aus Menschlichkeit zu lügen*, Bd. IV, S. 425ff. 全集第十六巻、一一五頁以下。