

道德の基礎づけとしての定言命法の可能と限界

吉 野 貴 好

Möglichkeit und Grenze des kategorischen Imperativs als Grundlegung der Moral

Kiyoshi YOSHINO

Abstract

Warum ist Moral oder auch Ethik in unsrer Gesellschaft nicht genug funktioniert? Die Antwort auf diese Frage betrifft zum Teil Sachverhalte, die neu sind, zum Teil durch den technischen Fortschritt einen bisher nicht dagewesenen Stellenwert erhalten haben. Wenn es außerdem religiöse oder traditionalische Begründung der Moral für uns nicht mehr gültig sein können, wo und wie können wir die Grundlegung der Moral suchen? Aber wir dürfen nicht übersehen, daß wir im zwischenmenschlichen Bereich dauernd moralisch erteilen. Deswegen möchte ich es in dieser Aufsatz versuchen, die Möglichkeiten und Grenzen des kategorischen Imperativs Kants zu bestätigen.

はじめに

これまで様々な道德が興隆し衰退してきたが、現代は道德を基礎づけ得ないほどに混乱が生じている。何故か? E.ツォーグントハットによれば、二つの理由が挙げられる。第一は、従来の倫理学は絶対的な基礎づけがあるかないかのいずれしか想定してこなかったことであり、第二は、技術の進歩によって旧来にはない位置価値を獲得した事態や現代になって特に重要視されるようになった事態⁽¹⁾等々の故に、従来の倫理学では既に対応できなくなってきたことである。例えば、墮胎、安楽死、脳死、動物の権利、エコロジー、クローン、臓器移植、ネット犯罪等々である。このことは、道德的判断、道德概念はどのように理解されるべきかという問いへの合意形成を困難にさせる。

合意形成の困難さに関して、A.マッキンタイアは、「私たちの文化においては、道徳的な一致を確保するための合理的な（rational）方法は何もないようにおもわれる」⁽²⁾、と述べているほどである。では、従来道徳を基礎づけてきた伝統的基礎づけ、即ち、宗教的基礎づけの有効性は既に失われてしまったのだろうか？ 倫理・道徳の根源に宗教がある、即ち、倫理・道徳の前提が信仰である、とはいえないのだろうか？

キリスト教道徳について若干考察すると、その本質がインマニエルにあるとしても、「我々が神の子であるということが、キリスト教社会のアイデンティティを構成しているといえるだろう。キリスト教社会では善はそのように理解されている。神が気に入らないということが悪なのである。」（V.E. 65）従って、神が我々にある種の行動を禁じることになる。では、我々はどのようにして神の子であることを知っているのか、また一般に神は存在するのか、と問う場合、こうした問いへの解答は、神への冒涇となる。つまり、「神の言葉（聖書の言葉）は、その背後はもはや問い得ない最終根拠である。」（V.E. 65、括弧内は執筆注）従って、宗教的道徳は、他の道徳構想と議論することはできないことになる。それは、ただ信仰に従って（それ故、ドグマ的に）自己の優越性を主張するか、他の道徳を締め出すかである。J.ヒックいうところの特定の宗教伝統に限定する排他論（exclusivism）に陥ってしまう⁽³⁾。神の子に立ち返ることで「善」と思われるものが一切の人間にとって「善」なのであるが、「ここには一切の人間が神を信仰しなければならない、ということが暗示されている。」（V.E. 66）しかし、信仰が道徳に対して本質的であるならば、それは他の宗教や非宗教的道徳構想を締め出すことにならないだろうか。今日尚、道徳は宗教的にのみ基礎づけられる、という考えが存在している。しかしこのことは、逆に、万人が認める道徳の非宗教的基礎づけがなかったということの証左であるともいえる。また、宗教的伝統に依拠した解答は「知的誠実さを欠く」（V.E. 13）ことにもなるだろう。

もちろん、宗教的基礎づけが有効性を失っていると軽々に断言すべきではない。特にキリストの黄金率は道徳の基礎づけとして有効であると思われる。しかし、もしそうであるとすれば、道徳は如何に理解すべきだろうか？ 即ち、宗教的伝統から独立した道徳の理解は存在するのだろうか？ この問いに解答を与えることがこの小論の課題であり、そのために、ツェーゲントハット著『倫理学講義』を読み解きながら、議論し尽くされた観のあるカントの定言命法を中心に据えて、論及してみたい。だがその前に、一応の倫理と道徳の定義を以下のように行っても別段問題とはならないだろう。道徳を総合したものが倫理であるといった誤解を避けることにもなる。即ち、道徳の学的反省が倫理学であり、道徳は善悪の判断根拠となる原理である。道徳は人間の内面性に関係し、また、習慣から形成されてきた倫理は人間の共同体に関係する、と。

I 様々な道徳構想

(1) 人間性

道徳の非宗教的基礎づけは、その一つとして人間性（人間の本性 human nature/ humanity）に求めることが考えられる。では、人間性とは何か？ 人間性とは、キケロによってフマニタス humanitas と名づけられたものに由来するが、すべての人間に内在して、人間を人間たらしめる人間の本質ないし本性と考えられる。一般には、人間の本性が決定されていて、その決定されているものが道徳的なものに繋がると理解されそうであるが（Vgl. V.E. 71）、実際には、人間性は何に対して主張されるかによって、その内容が定まってくる。例えば、古代ギリシア・ローマやストア派にあっては、野蛮人や蒙昧な者に対して自己を区別、顕示する場合に用いられた。人間性は古典的教養に培われた自己の卓越性を意味したのである。また、ルネッサンスや啓蒙の時代には、人間性とは神の権威に対する人間固有の権利を意味した。ここでは神の摂理に対する人間の理性の意義が強調された。特に、ルネッサンスが中世封建制の抑圧からの解放として把握される場合には、人間性は、感性の解放として把握された。イギリスの道徳感覚派（特にヒューム）やドイツロマン派にあって、理性ないし悟性の優位に対する反動として把握される場合には、人間性は、情緒的、感情的側面として把握された。イギリスのホブズでは欲望が、A・スミス、J・S・ミルでは功利的な傾向性が人間性の本質であった。さらに、カントの場合、人間の墮落、背徳の傾向性が問題となるときには、人格の尊厳が人間性の内容として要請される。また、マルクスでは、現実的社会生活の場で、人間の人間による搾取の廃棄が主張される場合には、あるべき人間性の疎外とその回復とが要請された。そして、現代では、人間の無限性、完全性の要求とその結果に対する幻滅から生じたニヒリズムを経て、人間の有限性、状況性の自覚に基づいた新しい人間性の探究が実存主義者などによってなされている。またテクノロジーの高度化と組織の巨大化に伴う新たな人間性の危機が現れ、あらためて人間性が問われている⁽⁴⁾。

このようにみえてくると、人間の本性の基準をどこに置くかが問題となるが、時代によってその意味が変遷することからして、人間性は相対的に把握されてきた。しかし、道徳の基礎づけは普遍性を要請するものである。また、ある人間の行動を本性的であると規定すると、そこには目に見えない形で規範的決定がなされていることになる。しかし、その決定はそれ自身としては基礎づけられていない。例えば、「性的行動様式（ホモ、etc.）のように、その他の基準からみれば罪がない行動様式も、その行動様式が非難さるべき方向へ向かうと不道徳とされる。」（V.E. 71）従って、自然的な「人間性への回帰は拒否されねばならないだろう。」（V.E. 71）即ち、人間性を道徳の基礎づけにすることは出来ないだろう。

では、ショウペンハウアー（A.Schopenhauer）のように、道徳を人間性の内容の一つである自

然的感情（同情）に結びつける考え方があるが、同情によって道徳が基礎づけられるだろうか？
「自然的感情は自らが及ぶ範囲に及ぶだけである。」（V.E. 72）従って、「自然的感情から道徳の拘束力のある特徴、つまり、「ねばならない」は明らかにされない。」（V.E. 72）即ち、善の概念は登場しないのである。それ故、自然的感情（同情）に道徳が基礎づけられることもない。

（2） 契約主義 その1

近代における道徳の基礎づけが失敗した後に残された可能性として契約主義がある。代表的な契約主義の考え方をロールズ（J.Rawls）とマッキー（J.L.H.Mackie）にみることができる。前者は直覚主義的立場であり、後者は基礎づけられる善などなく、個々人にとっての善を基礎にするという契約主義の立場である。

ロールズは多元的な善さの共存を積極的に認めながら、しかし、そうした特殊な善さとは区別される普遍的な「正しさ」については、特定の善さに訴えることによっては正当化されないと考える。つまり、ロールズは共通の善さの実質について議論することを断念したうえで、普遍的な「正しさ」を各人が各様に善さを追求するにあたって前提としているはずの「社会的基本財」（例えば、自由と機会、所得と富、自尊心の基盤）の分配原理の「公正さ」に訴えることによって正当化しようとする。

この普遍的な「正しさ」を正当化するにあたり、彼は、ホッブス、ロック、ルソー等々の社会契約説の伝統に依拠する。彼は、自由で平等な諸個人が自分たちの社会の基本ルールを予め取り決めるために討議したなら、どのようなルールを採択することに合意するか、という問題設定を行う。このような討議の場として設定されるのが、「原初状態（the original position）」である。「原初状態」は、そこでは誰もが納得の行く形で合意が形成されることを保証するために、換言すれば、そこで形成される合意の「公正さ」を保証するために、次の条件を満たさなければならない。即ち、等しい権利を持った当事者たちは、自分の状況の改善だけを合理的に追及しようと動機付けられているが、「無知のヴェール」をかけられて、自分の好み・才能・利害についても、自分がどのような社会的・経済的地位を占めているかについても知らされていないという条件である。そこで彼の第1原理、第2原理が生まれる。それぞれの原理とは以下の通りである。

第1原理について：この「原初状態」において、当事者たちはまず、社会のすべての構成員は一切の他の構成員の自由と両立する限りにおいて、最大限の自由を享受すべきであるとする「平等な社会の原理」（第一原理）を採択する。なぜなら、彼らがどのような社会でどのような地位につくにせよ、各人各様の善さの自由な追求の前提となる「基本的な諸自由」（選挙権・被選挙権等々の政治的自由、言論・集会の自由、思想・良心の自由等々）が「社会的基本財」のなかで最も優先されるべきこと、そして「基本的な諸自由」の平等な分配が保証されることを望むからである。

第二原理について：しかし、「基本的な諸自由」が仮に保障されたとしても、所得格差や社会的序列といった社会的・経済的序列が不可避であることは、自明である。そこでこのような不平等への対応策として当事者たちは、次の第二原理を採択する。仮に所得や地位の不平等が生じるにしても、それは平等な権利を与えられた全員のフェアな競争の結果生じたものでなくてはならないという「公正な機会均等の原理」と、不平等が残るにしても、社会のなかで最も不遇な生活を強いられている人々の境遇を可能な限り改善するものでなくてはならないという「格差の原理」とからなる⁽⁵⁾。

あらゆる人間が理念上の平等と無知の状況にあると仮定したら、あらゆる人間がお互いの中で成立させるであろう理念上の契約から生じるものとして道徳的なものを理解する、というのが道徳に関するロールズの見解である。しかし、こうした立場のロールズには多くの批判がある。実質的な善さと区別された場面で成立するはずの「正しさ」は、「すべての人が平等の配慮と尊重を受ける権利を有している」⁽⁶⁾というような道徳的直観を予め前提しているのではないかと、という批判はその際たるものである。即ち、正義の第2原理が先にあって、然る後に第1原理がくるのではないかと、という批判である。それ故、「それ自体は基礎づけられ得ない直観的な原理に訴える」(V.E. 79) 直覚主義的道徳構想では道徳を基礎づけることはできないだろう。

(3) 契約主義 その2

マッキーの契約説の立場は、一切の人間は一般的に他者との協力に関心をもつ限りにおいて、相互に一つの規範体系を守ることに関心を一致させる、という事実から「契約 (contract)」を道徳の基礎づけの根拠とする。この規範とは黄金率（他者危害排除の原則、他者救済の原則、共同体的規則）である、といえる。マッキーの背景には、我々は特定の文脈のなかで生きており、従って、社会のなかには一つの規範体系があり、それを基に道徳が形成されている。すると、基礎づけられる善などなく、個々人にとっての善を基礎にすることになる。つまり、道徳が相対的、多元的になるが、マッキーはそれでよいとする。客観的価値などはない、というのが彼の主張である。彼は社会的現実（歴史が積み上げてきたもの）のなかで道徳を求めするのである。その背後には、歴史の進展の中で正しいものが残り、誤りは淘汰される、という彼の確信がある。しかし、マッキーの立場では、道徳が特定の人たちのみに適用されるだけで、「我々が伝統的道徳の中に見出す制限された普遍性の要請すら存立しえなくなる。」(V.E. 74) 一般に、契約主義的道徳理解（生存するための戦略として、規範的体系に従う方が都合がよいと考えるような理解）においては、表面上道徳的規則を守っているが、見えないところで違反を行う人間も「理性的な」人間になってしまう。このことは、「契約主義が常に既に関わってきた問題、即ち、規則の遵守をどのように保障するのか」(V.E. 74) という問題が未済にされてしまう。従って、道徳的判断を育むことは、契約主義的立場

からは不可能である。例えば、我々が規範を破ったときに感じる「羞恥心」とは、道徳的判断が育ってきたことの証であって、一つの内的制裁である。狡猾い人間を理性的と見なすならば、羞恥心は生じることはないだろう。それ故、契約主義は擬似道徳になってしまう。

II 倫理、道徳に関する一義的な合意

幾つかの道徳構想を見てきたが、それらでは道徳の十分な基礎づけはできないことが分かった。次にカント倫理学にその可能性を求めたいのであるが、その前にまず、倫理、道徳に関する一義的な合意を得るためには、「道徳的に判断するとはどういうことか？」を考察しておかねばならない。一義的な合意を得るためには、道徳的判断にとっての認識基準の合意が必要である。そこで、我々の日常語の中に倫理、道徳を現す言葉にはどのような言葉があるのだろうか。先ず挙げられるのが、「ねばならない」である。しかし、「ねばならない」には、道徳的に用いられる以外の用法もあるので、以下に分類する。

「ねばならない」の用法

1. 必然性に関する理論的用法

(例) コップの手を放せば、コップは下に落ちなければならない。

2. 必然性に関する実際の用法

(例) 地下鉄の最終に間に合いたいなら、あなたは今発たねばならない

上記の二つの例とは根本的に異なる「ねばならない」の用法が、道徳的用法である。

3. 道徳的用法

(例) 約束は守らなければならない。(Vgl. V.E. 36·37)

約束を守らないと人の信用を失うからとか、次に約束しても守ってもらえないから、といった何かに関連してではなく、ただ端的に約束は守らなければいけないという用法である。これが「ねばならない」の道徳的用法である。

さて他にも日常語の中に道徳的用法を含む語がある。「よい」と「悪い」である。例えば、「人に屈辱を与えることはよくない。」(V.E. 37) 我々は他者を侮辱する者に、可愛そうだからとか相手が気を悪くするからといった何かに関連してではなく、「そんなことをしてはいけない」と端的にいうことがあるのである。それはまた、「屈辱を受ける者に対して悪いのでも社会に対して悪いのでもない。そうではなく、ただ端的に悪いのである。」(V.E. 37) これが「よい」「悪い」道徳的

用法である。「約束は守らなければならない」「人に屈辱を与えることはよくない」等々用法は、問い返しが無意味な道徳的用法である。つまり、文法的に絶対的に用いられる「よい」「悪い」の用法といえる。従って、絶対的用法を通して道徳的判断に関する表現を定義し得ることになる。こうした言明のうちに、道徳的判断にとっての基準が明瞭に述べられていることになる。それ故、道徳的判断の認識基準の合意を得たといえる。

さて、倫理、道徳に関する一義的な合意を得るためには、「道徳的に判断するとはどういうことか？」が考察されねばならなかった。しかし、「道徳的判断それ自体を認識することとそれを理解することとは別物である。」(V.E. 32) そこで次の課題として「道徳的判断をどのように理解するか」の考察へ進まなければならない。

III 道徳的判断をどのように理解するか

「ねばならない」「よい」「悪い」の用法に関する理解からは、それらの言葉が何を述べているかは、必ずしも明瞭ではない。それ故、道徳乃至道徳的判断のもとで何を理解しているかを知るためには、更にこれらの言葉の解明が必要になる。以下はそのための問題設定である。

1. 「ねばならない」の絶対的用法に関する説明のために、「ねばならない」と「よい」「悪い」の絶対的用法との関連の解明が必要である。
2. 道徳的判断において「ねばならない」命題と行為規則との関係はどのようになっているのだろうか。(Vgl. V.E. 35)

以下はこれらに関する考察であるが、1については拙稿『道徳理解の予備的考察 - ツーゲントハットの『倫理学講義』をめぐって -』(『地域政策研究3・1』)を参照して頂きたい。本稿では2を端的に考察する。そのために、規則を類別すると、第一に観察された規則上に構築される理論的規則がある。例えば、「コップの手を放せば、コップは下に落ち落ちなければならない。」(V.E. 36)のように。次に、実践的規則(実践的「ねばならない」命題)があるが、この実践的規則には理性的規範、ルール、社会的規範がある。また、社会的規範には、刑法上の諸規範、慣習的規範、そして道徳的規範とがある。理性的規範とは、「それは… 理性的である」「それは… よい」(V.E. 50)のように、目標や基準点からして行為が合理的であるということである。これは通常的理性規則であるが、カントの理性規則、即ち、カントの命法を考察すると、次の三つに区別される。「地下鉄に間に合いたければ、今出発するのが理性的だろう(よいだろう)」(V.E. 36)のような条件付の命法である。これを仮言命法という。次に、「煙草を止めれば、理性的だろう」(V.E. 36)のような命法を突然命法という。最後に、「～せよ」という何ら基準点を持たない理性的規則であり、行為者の目的や幸福に関係せず、端的になすことが理性的であるとされる特殊な命法がある。これ

を「定言命法 (kategorischer Imperativ)」という。カントは経験によらないこの定言命法を道德の基礎づけにしようとしたのであるが、ここで、定言命法を今日に活かすためにも、カントが道德的判断をどのように考えていたかをその著『人倫の形而上学の基礎づけ』を詳細に検討してみたい。

IV 義務問題

過去数十年の英米の倫理学では、現代道德体系を目的論的体系と義務論的体系とに区別することが普通であった。前者では、目的そのものが無制限に善とみなされる。こうした道德体系の典型が功利主義である。後者は、意志の善意が前提された目的に依拠しない倫理学、と理解されている。こうした体系の典型としてカント主義倫理学がある。『人倫の形而上学の基礎づけ』第1章14節(便宜上ここでは段落を節と表現する)の義務に関する第2命題がそのことを明示している。第2命題とは、端的に言えば、義務に基づく行為の道德的価値は、その行為によって達成される意図にあるのではなく、行為を規定するところの格律にある⁽⁷⁾、という命題である。14節でのカントの主張は、形式主義と呼ばれる。つまり、善意志の原理が意図にないならば、善意志は「意欲一般の形式的原理によって規定される」(G.M. 18) だけだからである。

では、「だれのための善か？」この問いに、目的論的原理は明瞭に答える。即ち、道德的意欲が推し測れる目的は大抵の人達にとって最高のものであり、従って、絶対的な善が定義されるのである。これに対してカントの反応は、功利主義的に判断する者は、誰にとっても善いならば自分にとっても善い、と言っているに過ぎない、というものであった。つまり、功利主義の構想は、構造上道德とまったく関係がない、ということである。

さて、『人倫の形而上学の基礎づけ』第1章の構造を分析すると、第1、2節では、意志が絶対に善いという善意志の命題(善に関する第1命題)が述べられる。第3節で基本思想が導入され、第4～7節では注釈と解釈すべき事柄が記述される。そして次の第8節が義務概念の導入であり、第9～16節で義務に関する3命題が分析的に展開される。第17節で3命題から定言命法が生じることが考察され、第18～22節で補足説明とまとめが行われる。(Vgl. V. E. 102-3)

カントは日常的な道德意識を分析し、「定言命法」を導出するのであるが、その出発点が善に関する第1命題である。善に関する第1命題とは、「我々が無制限に善と認めうるものは、この世界の内にもまた外にも、善意しか考えられない」(G.M. 10) という命題である。ここで、善意思が義務概念を含むことにより、義務問題が論じられねばならないことになる。「義務」とは「道德的拘束性」のことであり、「道德的拘束性」とは善意志と結びついている「ねばならない」という命令である。カントは「通常の意識によって承認される義務は、現実にも当て嵌まることを前提」(V.E. 150) していたのであるが、カントのいう義務に関する3命題とは以下の通りである。

1 『義務に基づいた行為のみが道德的価値をもつ』(G.M. 17)

人間は動機に基づいて行為する。従って、動機の分析が必要となるが、カントによれば、動機には、(1) 義務に基づく動機 (2) 利己的意図に基づく動機 (3) 傾向性に基づく動機がある。ここで善が関わるのは (1) である。従って、義務概念から見た場合の善とは、行為の唯一の動機が義務である、つまり、義務そのものによって動機づけられる場合、その行為は善である。換言すれば、道徳的行為は、「義務に合う (pflichtmäßig)」からではなく、また「傾向性 (Neigung)」からでもなく、「義務に基づいて (aus Pflicht) [義務そのものによって動機付けられて]」なされる行為である。即ち、「善のゆえに生じる」行為が道徳的に善なのである。

2 『義務に基づく行為の道徳的価値は、その行為によって実現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率 (Maxime) にある。従って、道徳的価値は意志の原理のなか以外には何処にも見出されえない』 (G.M. 17-18)

この命題は義務の主要命題といえるが、カントを「リゴリズム (厳粛主義)」とする批判を招く命題でもある。カントは、格率のもとで意志の原理を理解するために、行為は原理による結果となる。この原理とは、取りも直さず、「定言命法」である。道徳的行為の価値は、意欲一般の形式的原理に規定されているのである。さて、行為は法則に対する「尊敬の念」に基づいて生じることから、第1、第2命題の帰結として、次の第3命題が生まれる。

3 『義務とは道徳法則に対する尊敬の念に基づいてなすところの行為の必然性である』 (G.M. 18)

傾向性の影響を排除して、形式的原理 (換言すれば、超越論的原理) としての法則を意識するところに尊敬の感情が成り立つという命題である。既述のように、カント倫理学は一般に形式倫理学といわれるが、それは、道徳法則が、経験の世界に存在する様々な行為内容を排除して、行為を生じしめる意思決定の形式だけを規定するためである。繰り返しになるが、その規定が、定言命法である。定言命法こそが、カントが行為の普遍的合法則性になると考えた命法である。

次に第2章へ移り、義務の分類について考察する。大略すれば『基礎づけ』第1章は、道徳に関する常識的な認識から出発し、通常の道徳理解からは導出できない定言命法 (純粋理性の命令) を純粋実践理性によって基礎づけ得る、とするカントの試みであったといえる。それに対し、第二章ではまず、定言命法 (純粋理性の命令) の概念を明らかにし、次に定言命法が有する3つの法式を考察し、更に義務概念に関する4つの例を挙げ義務を分類する章である。(Vgl. V.E. 131) ここでは、最後の問題から考察する。

カントによれば、義務には大きく分けて二つの義務がある。傾向性を利するような如何なる例外も認めない義務という完全義務と道徳的完全性を促進する不完全義務である。前者は、無制約的義

務であり、後者は、不履行は責められはしないが、履行は功績であるという功績的義務である。完全義務と不完全義務とを更に義務概念に関するカントの4つの例に基づいて分類すると、次のようになる。

1. 内的完全義務（自分自身に対する消極的義務）

「自殺」という格率は普遍法則となり得るか？ なり得ない。(Vgl. G.M. 43)

2. 外的完全義務（他者に対する消極的義務）

「困窮しているときに守るつもりのない約束をする」（自愛・私利の原理）という格率は普遍法則となり得るか？ なり得ない。(Vgl. G.M. 44)

3. 内的不完全義務（自分自身に対する積極的義務）

「自分の素質・才能を磨かずに快楽に耽ることをよしとする」という格率は普遍法則となり得るか？ なり得ない。(Vgl. G.M. 44・45)

4. 外的不完全義務（他者に対する積極的義務）

「困っている他者を援助しない」という格率は普遍法則となり得るか？ なり得ない。(Vgl. G.M. 45)

これら4つの義務命題のうち、道徳原理となりうる命題はあるだろうか？ 定言命法はただ端的になせ、と命じる命法である。だが、この命令が向かう対象はだれか？ 当然、他者である。つまり、他者に対する行為及び抑止を命じることが定言命法の意味であることを考慮すると、命令が他者に対してではなく自己に向かっている1及び3は成立しないことになる。つまり、1及び3は道徳原理とはなり得ない。普遍妥当な道徳原理（普遍法則）の可能性をもつのは、2と4である。即ち、いかなる状況下にあっても約束は守らなければならないし、困っている者を見たら援助の手を差し伸べねばならない、という義務が普遍妥当性を有する可能性がある。

V カント倫理学の破棄さるべき点と生かされるべき点

次に、前に戻って、定言命法第1～第3法式の吟味を行う。それぞれの法式は、以下の通りである。

第1法式〔普遍的法則の法式〕

「君は、君の格率が普遍的法則となることを、当の格率によって同時に欲しうるような格率に従ってのみ行為せよ」(G.M. 42)

法式 1 a〔自然法則の法式〕

「君の行為の格率が君の意思によって、あたかも普遍的法則自然法則となりうるかのように行為せよ」(G.M. 43)

第 2 法式〔目的自体の法式〕

「君自身の人格およびあらゆる他の人格の内なる人間性を、単に手段としてではなく、常に同時に目的として扱うように行為せよ」(G.M. 52)

第 3 法式〔自律の法式〕

「意志が自分の格率によって自分自身を同時に普遍的に立法する者とみなし得るようのみ行為すべきである」(G.M. 55)

法式 3 a〔目的の王国の法式〕

「理性的存在者は、その格率によっていついかなる時にも普遍的な目的の王国において立法する成員であるかのように行為しなければならない」(G.M. 62)

また、『実践理性批判』でカントは、「根本法式」として有名な「君の意思の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」を挙げている。

定言命法が有するこれらの 3 つの法式を考察する。まず、第 1 法式に関し、カントは定言命法が自然法則と同一視される誤解を避けるために、仮言命法を变形し実践的命題とした後、その前提(条件文)を取り外すことによって、第 1 法式を導出している。しかしここにカントの誤りがある。条件文を取り外して得られる命題は、理性規則で得られる命題とは異なってしまう。また、例えば、無規定的な「普遍性一般」のような表現は、定言命法が定式化されてはじめて意味をもつものである、つまり、論理的帰結から生じてくるのではなく、既に予め付与されている概念としてカントは使用している。それ故、純粹実践理性に依拠して定言命法を基礎づけることはできない。カントが誤った主たる原因は、彼が用いる理性の二義性（「推論する能力」と「基礎づけ能力」）の使用の混乱にある。またそれは、カントの用いる意思の二義性（「理性によって規定された意思」と「経験的な選択意思」）のご都合主義的な使用とも関連する。カントは実質上契約主義的な道徳を提起しているのであるが、定言命法それ自体は契約主義的内容を克服して、その基盤を拡張し得る可能性を持っている。次に、定言命法第 2 法式を考察する。この個所では道徳を理性で基礎づける際に生じるもう一つの破綻が述べられる。第 2 法式の根本概念は「目的自体 (Zweck an sich)」の概念にある。カントの目的概念には「主観的目的」と「客観的目的」との二義があるが、カントは後者を訴えながら前者から逃れきれないでいる。従って、第 2 法式を基礎づけようとするカントの試み

は独断的となる。そこで第2法式が第1法式に含まれることから別の基礎づけ方法を探ることになる。その場合に不明瞭な「目的自体」を省くと、第2法式は「人間を決して手段として用いてはならない」となり、更に第1法式が第2法式を含むことを考慮すると、定言命法とは「誰をも手段化してはならない」、即ち、他者を「権利主体として尊重せよ」という積極的な命令になる。そこで第2法式の後半部を再吟味すれば、「他者の目的に配慮せよ」という客観的目的が問題となるが、この命題は定言命法の形式的原理から生じるために、形式的である。最後に定言命法第3、3a法式を考察する。第3法式は「意思の自律」を扱うが、第1法式の変種である。カントは理性的意思を考えているが、すると自律的なのは人間ではなく人間のうちにある何かに過ぎなくなる。特定の条件の下で自由であるというのは、自由と自律の本義からすると矛盾である。それ故、第3法式は何ら新しいものを提起していない。法式3aは法式3の変種であるが、「諸目的の国」という概念を導入するために、より重要である。この概念に従ってカントは、定言命法を再定式化するが、それはツェンツェンハットの提案、「任意の人が欲するように、他者一切に対して行為せよ」に通じるものがある。カントは法式1と法式3aの重要性を強調するが、しかしそこには義務の衝突の問題が見落とされている。(Vgl. V.E. 131-148)

結語

カントの定言命法の破綻は、理性規則（『第一批判』の純粋理性）を道徳規則（純粋実践理性）にも適用できると考えていた点にある。つまり、道徳命令の根底にアプリアリな総合判断があると考えた点にある。換言すれば、カントは、人間が純粋理性によって規定されねばならない、ということを確認に証示できなかった点にあるが、それは人間の主観性が客観性に包摂されるという論証がうまく行かないからである。そこには相対と絶対の問題が在る。哲学問題を意識（認識）問題とする以上、仕方のない帰結でもある。人間が有限である以上、信仰に依拠する立場を除く限り、人間は普遍を志向しながらも、自己の主観から逃れきれない（のではないか）。

さて、アプリアリな道徳の基礎づけは排除さねばならないとしても、定言命法をそのまま葬ってよいことにはならない。我々が共同体の中で生活を営んで行く以上は、共同体の社会的同一性が規定する、若しくは望む善の理念に道徳の基礎づけが依拠することは避けられないだろう。従って、特定の共同体のみが有する同一性が善さを形成するというのではなく、共同能力のある一切の存在者が有する同一性が、善さを形成できるような在り方で道徳の基礎づけに関与してくることが自然と思われる。その際に、他者危害排除の原則、他者救済の原則、共同体的規則を本質とし、諸道徳構想に共通する黄金率とその内容を一にする定言命法は、道徳の基礎づけに大きな役割を演じる可能性があるのではないだろうか。「人間を決して手段として用いてはならない」という定言命法は道徳の基礎づけに十分耐え得るのではないだろうか。今後継続してこの課題を研究して行きたい。

(よしの きよし・高崎経済大学経済学部非常勤講師)

註)

- (1) Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 1995. 3.Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 11 参照。以下本書からの引用は、V.E.と略記し、頁数とともに本文中に示した。
- (2) A.マッキンタイア『美德なき時代』、篠崎榮訳、みすず書房、1993.7.
- (3) 間瀬啓充『現代の宗教哲学』、勁草書房、1993. 198 参照。
- (4) 平凡社『哲学事典』1069 参照。
- (5) 城塚登・片山洋之助・星野勉『現代哲学への招待』、有斐閣、1995. 199・200参照。ジョン・ロールズ『公正としての正義』、田中成明編訳、木鐸社、1996. 34・36、81・83参照。
- (6) 城塚登・片山洋之助・星野勉『現代哲学への招待』、6.
- (7) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1965, 3.Aufl. Hamburg, Felix Meiner, Vgl. 17・18. 以下本書からの引用は、G.M.と略記し、頁数とともに本文中に示した。