

道徳の最高原則は何かという問題をめぐり、功利主義 utilitarianism と義務論主義 deontology とがしばしば対比されてきた。いくつかの考えられうる行為についてそれぞれの生み出す望ましいあるいは望ましくない状態の程度を検討し、最大の望ましさをもたらす行為を正しい行為と考える、というのが功利主義の基本的な方向である。それに対して、行為の拘束性はその行為の生み出す結果に依存しないと考える立場が後者の義務論主義である。後者の代表者と見なされるカントは、道徳の最高原則としての形式的な定言命法から各種の実質的な義務を導き出そうとする。その際特に完全義務と呼ばれるグループについては、いったんそれらが定言命法から導き出されれば、個別の場合の結果がどうであれ常にその義務の遵守が要求されると主張しているように思える。

しかしこのように特徴づけられた二つの立場はいずれも不充分なものに映る。功利主義では道徳規則のもつ重みが全く軽視されている。もしある行為が、一般に受け入れられ認められて

いる規則の遵守よりも望ましい結果を生み出すなら（少なくとも理論的にはそれが知りうるものであると仮定して）、その規則は断じて破られるべきであるとされる。ある規則を破るべきか否をこの際に迷う事は精神の弱さの証左でしかないといれるのである。又先きに述べられた形で義務論主義も規則の遵守を極端に強調しすぎているように思える。個々の行為の結果の望ましさの程度を考慮する事によっては簡単に覆えしえぬ程の超越性を道徳性が持っている事は認めるとしても、道徳規則の遵守が悲惨な結果を招くというようなやや極端な例を考へる事はさほど難しい事ではない。⁽¹⁾

この二つの立場の欠陥を補いつつ両者を総合しようとする試みとして近年英米の倫理学者により論議されてきたものに規則功利主義 Rule-Utilitarianism の方向がある。これは一九三〇年代に R・F・ハロッドにより明確に主張され、五〇年代に入ってから J・ハリソンや J・O・アームソンの論文により一躍脚光を浴びてきたものである。⁽²⁾ これはごく簡単にいえばカント

の定言命法の公式の一つである普遍的自然法則の公式を變形して、「もし全員が似た状況で似た行為をなし、その結果が望ましくないとするならば、その行為をなすのは正しくない」を基本原則とするものである。⁽³⁾ 個々の行為の結果の一つ一つが望ましいとしても、全員がそれと似た行為をしだすなら望ましくない結果が生まれる時、この原則は個々の行為の結果ではなく（個々の行為の結果のみをあくまで考慮するのが行為功利主義 Act-Ulitarianism の基本的方向である）、行為の傾向性 tendency（全員が似た行為をしだす時の結果）を考慮するよう命ずる。そこから道徳規則のもつ個々の結果からの超越性が保証されるのである。又他方この規則の根拠付けに際しては、行為の傾向という形での結果への配慮が中心となっている。それ故この原則から得られる諸規則の適用は、任意に選ばれた規則を結果への考慮を抜きにして適用するのとは全く異なったものである。

このように定言命法の普遍的自然法則の公式を重視してカントを解釈しようという立場に対する反発も同じ英米倫理学の圏内で生まれてきた。一九五〇年代には規則功利主義の主張をなしていた J・ロールズは近著「正義論」において異なる見解を示している。第四十節「公正としての正義のカント的解釈」で

彼はこう述べている。「この原理が導かれる根拠となる、正義の概念のカント的解釈があるという事に注目するのが、ここで適当であると思われる。この解釈はカントの自律概念に基づいている。私の信ずる所では、カントの倫理学において一般性や普遍性の位置を強調する事は誤りである。道徳の諸原則が一般的普遍的である事はカントにおいて新しいわけではほとんどない。既に見てきたように、これらの条件はいかなる際にもそんなに遠くには連れていけない。そのような薄弱な根拠の上に道徳理論を築き上げる事は不可能であり、それ故カントの理論についての議論をこれらの概念に限る事はその理論を平凡さへと解消してしまふ事になる。彼の見解の真の力は他所にあるのである。」⁽⁴⁾ ここにおいてロールズは定言命法の諸公式の内、普遍的自然法則の公式ではなく自律の公式としてそこから出てくる目的の王国の公式の重視を提唱しているのである。

カントについての規則功利主義的解釈とロールズの解釈とは共に、カントによる義務区分での他人に対する完全義務に主として関わるものである。しかしこの対比はより広く定言命法の諸公式間の関連の問題として取り上げる事ができるだろう。これら二様の解釈において如何に形式的原則から実質的な義務が導き出されると考えられているかという観点から、『道徳の形

而上学への基礎付け』(二七八五年)と『道徳の形而上学』(一七九七年)を検討する事が小論の意図である。

(1) 例えば「誰かある人が君に頸銃を貸し、君は彼が求める時には返すと約束した。彼はある日君の所にきてそれを求める。彼の行動から彼は誰かを傷つけるか殺すためにそれを使おうとしている事がわかる。君はそれを彼に返すべきだろうか、あるいは今は持っていないと嘘をついて約束を破るべきだろうか。」B. A. Brody, ed. *Moral Rules and Particular Circumstances*. Prentice Hall, 1970. pp. 1~2.

(2) R.F. Harrod: 'Utilitarianism Revised', *Mind*, xlv (1936).
J. Harrison: 'Utilitarianism, Universalization, and Our Duty To Be Just', *Proceedings of Aristotelian Society*, lili (1952-3).
J. O. Urmson, 'The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill', *Philosophical Quarterly*, 3 (1953).

(3) 規則功利主義には本文に述べた「他」の「Acceptance Utility」の問題とするR・B・カントの方向があるが、それはカントと直接関わりないためここでは省略する。

(4) J. Rawls, 'A Theory of Justice', Harvard University Press, 1971, p. 251. なお以前の見解として「Two Concepts of Rules', *Philosophical Review*, 64 (1965). 参照。

一 定言命法とその導出式

『道徳の形而上学への基礎付け』は第二章において道徳の最

カントの義務論

高原則としての定言命法を次のように公式化している。「格率が普遍法則になるようにと、その格率を通してあなたが同時に欲しうるような、そのような格率に従って行爲せよ。(G.42)」⁽¹⁾ここで言われる格率とは常に法則と対比して考えられているものであり、後者の客観性に対し主観的という特徴をもっている。それは「理性が主観の諸条件に従い(しばしば主観の無知や諸傾向に従い)規定する所の実践的規則を含んでおり、それ故に主観が行爲の際に依拠する原則なのである。それに対し法則は各々の理性的存在者に妥当する客観的な原理であり、理性的存在者が行爲の際に依拠すべき原則である。(G. 42 Anm.)」⁽²⁾ここで原則 Grundsatz という言葉のもう一般性の度合が問題となるだろう。『実践理性批判』の冒頭では「実践的原則とは意志の普遍的な規定を含む命題であり、その規定はいくつかの実践的規則を含んでいる(Kr. d. p. V. 21)」とされており、一般性の何らかの程度が前提されているように見える。しかし「W・M・クックも述べるように、原則とはそのような厳密な意味では使われていないと思われる。「ここで原則により彼が意味しているのは、以前の掛わりや方針 prior commitment or policy のためになされるとは見なされないような意志決定を表現する命題にすぎない。」⁽²⁾それ故例えば「約束を破る」と「困

「っている時に約束を破る」とは全く別種の格率である。後者は論理的には前者を特殊化してえられるものであり、従属的地位にあるともいえる。しかし前者は常に約束を破るという原理であり、それに対して後者は困っている時だけという留保を持っており、他の場合には約束を守りつづける事を意味しているのである。それ故原理となりうるだけの一般性（例えば「今回だけ」とか「この人に対してだけ」とかが格率の内に含まれない事、固有名詞への言及は「普遍的規定」と相容れないから）と一貫性（あるいは無矛盾性、例えば「約束を守り且つ守らない」は原理として成立しない）を備えておれば、格率の一般性の度合については特に定まった基準はないと考えるのが妥当であろう。この事は他の箇所からも推察できる。先きの引用の少し後で「あるゆる実質的実践的原理はそれ自身としては全て同種のものであり、自己愛あるいは自己の幸福という普遍的原理に属している (K.d.p.V. 24)」とカントは述べている。しかし後に見るようにカントは利己的観点から形成される格率を自己愛の格率と見なして道徳的吟味を行なうのではなく、それぞれの格率そのものに種々の公式を適用しようとしている。それは自己愛の原理の特殊化された形としての個々の格率が独立した位置を持っているからである。自己の利益のために約束を破る

格率とは、生活全体において利己的であるわけではなく、限られた領域で利己的であるという事を示しているにすぎないのである。

この定言命法は四つの導出式をもっており、実質的義務の根拠付けについてはその内の三式が適用されている。それらを簡単に見ていこう。第一の導出式は定言命法の内に含まれる普遍性という側面に注目するものである。法則の普遍性という言葉を考える時我々が持ちうる概念とは、形式の面から見られた自然即ち普遍的諸法則によって規定されている限りでの諸物の存在である。そこではいかなる存在いかなる出来事も普遍的に妥当する法則の下に包摂されている。道徳法則と自然法則とが普遍性という観点からみて類比 *Analogie* を持ちうるという事から、格率が普遍法則になるという状況は社会の全員が同じ格率に従って行為するという状況と類比的であると考える事ができる。ここから第一の導出式、普遍的自然法則の公式が与えられる。「あなたの行為の格率があなたの意志により普遍的自然法則になるべきかのように行為せよ。(G. 43)」

第二の導出式は行為の目的に関するものである。普遍的道徳法則とは「各々の理性的存在者に妥当するような客観的原理 (G. 42. Ann.)」である。故にそれに従って我々が格率を形成

するとするならば、その格率の目的は相対的ではなく絶対的な価値をもっていなければならない。とすればその目的は人が行為に際して実現しようとする諸対象ではありえない。それらは全て主観性という制約を免れる事ができず、仮言命法のみを可能にしうるのである。それに対し理性的存在者とはその存在自身が絶対的価値をもっているような客観的目的であると考えられる。というのは人間の内なる理性的性格が道徳を可能にする根拠だからである。このような理性的存在者は物質 *Sache* としてではなく人格 *Person* として存在しており、それ故単に手段としてのみならず又同時に目的としても取り扱われる事を要求するものである。ここから第二の導出式、目的の公式が与えられる。「あなたがあなたの人格の内なる、並びに他の各々の人格の内なる人間性を常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わぬように行為せよ。(G. 52)」

この公式において、人格の人格たる理由はその内なる人間性 *Menschheit* に求められている。人格自身はまだ傾向性等に影響されるという側面を残しているが、純粹意志によって行為へと規定されるような人格の側面が人間性と呼ばれているのである。この事から、目的の公式を実際の格率に適用して検討する

際には若干の注意が必要である。人間性、理性的性質という目的は「実現されうる目的ではなく自存的 *substantive* な目的として、それ故にただ否定的にのみ考えられねばならない (G. 52)」からである。このように否定的にのみ規定されている概念を具体的な格率の目的に直接適用し、その尊重を命ずるといふ形をとる事はできない。目的自身としての人間とは、理性的性質が衝動や傾向性からの干渉を排除した形で行為者を規定している場合にのみ現われている、といえるだろう。目的の公式の適用に際しては、焦点となっている行為者の目的が単に主観的な目的なのか、あるいは客観的な目的と呼ぶるか、についての考慮が常に要求されるのである。

第三の導出式は意志の自律に関するものである。これについてカントは、二、三の導出の仕方が可能だと主張しているように思われるが、ここではその内最も説得力があると思われるもののみを取り上げよう。定言命法は行為の格率が普通法則と合致する事を命じているだけではない。格率を通してその事を行為者が欲する事までも命じているのである。第一、第二の導出式の命令に従っている行為者が、それらに義務自身のために従っているのではなく、何かある関心によりそれに結びつけられているという事も充分考えられる。この場合、これら二つの公

式は忽せにされてはならぬ命令として、即ち定言的に仮定されているにすぎない、と言えよう。それに対し、欲する事までをも命ずるとは、処罰や賞賛等の関心を念頭におきながら法則に従つて行為するのでは不十分であると主張しているのである。ここから第三の導出式、意志の自律に関する公式が導き出される。「普遍的に立法する意志としての、各々の理性的存在者の意志の理念 (G:55) である。

自ら生み出す普遍法則に従つて各理性的存在者が行為するという概念は、目的の王国の概念を生み出す。目的の王国とは、絶対的価値をもつ所の、目的自身としての「さまざまな理性的存在者が、共同体的法則により体系的結合をなしている状態 (G:56) である。この王国は、自律的道德を自分のものとして持ちうる理性的存在者のみが構想しうる理念であり、「理性的存在者の個人的相違や彼らの私的的内容を捨象する (G:56) 」「事により可能となるものである。ここでは理性的存在者が傾向性の影響をうけぬ形で存しており、その理性的存在者が何らかの目的をもって行為する時⁽³⁾には、「体系的結合」をなしているが故に他の存在者を単に手段としてのみならず常に同時に目的としても取り扱っているのである。それ故この目的の王国を一つの自然と見るならば、普遍的自然法則の公式はそこで

実現されているといえる。又このような理性的存在者の世界では衝動や傾向性の影響はもはや存せぬが故に、他人あるいは自分の行為の目的の尊重が直接に目的の王国の公式を満足しているのである。第一第二公式を自らの内に含んでいる目的の王国の公式とは「全ての格率は、自らの立法に基づき、自然の王国としての可能的な目的の王国に合致すべきである (G:86) となるのである。

以上の四公式についてカントは二つの異なる見解を述べているように思える。第一は前二者と後二者とが同じ内容を異なる仕方⁽⁴⁾で述べているとするものであり、第二は後者の方がより重要であると示唆するものである。第一の見方として、カントは第一第二第四の公式についてこう述べている。「道德の原理を表象するための上に述べられた三種の方法は、根底においては同じ法則の三つの公式に他ならず、どの一つも他の二つを自らの内に含んでいる。ただそれらの内に一つの相違はある。それは客観的に実践的なものであるというよりは主観的に実践的なものであり、つまり理性の理念を(ある類比によつて)直観により近くに、そしてその事を通して感情により近くへともたらすためのものである。(G:86) 」「この見方に従えば、相違点とは義務をより鮮やかに見せてくれるか否かだけであつて、内容的

には何ら異なるものではない。『道徳の形而上学への基礎付け』で個々の格率が諸公式により検討される際には、第一第二公式による検討で充分であり、第四公式による検討は同じ事の重複であるとして省略されている。(G. 55, Ann.)

第二の見方は自律をより強調する立場である。「道徳性とは、目的の王国を可能にしうるような立法と、行為との関係の内に存するのである。(G. 57)」この見方によれば、目的の王国においてなされる諸行為が、現実の世界にある我々には義務として表象されるということになる。

これら二つの見方は先きに述べた規則功利主義的解釈とロールズの解釈との対比と類比的であるといえるだろう。カント自身は恐らく第一第二公式が義務の内容を明らかにし、第三第四公式がその義務を果す所の行為の道徳性を保証するものと考えていたのであろう。以下ではこの二つの見方を念頭におきながら、「自己に対する義務」、「他人に対する完全義務」、「他人に対する不完全義務」の順でカントが如何に定言命法を適用しようとしたかを考察し、その議論に検討を加えていこう。その際特に注意すべき点は、定言命法が道徳の最高原則であると主張されている点である。定言命法は全ての義務を生み出す根底であるが故に、同時に他の道徳的観点をも採用する事は最高原則

という性格をゆがめる事になるからである。

(1) 以下の引用では G——『道徳の形而上学への基礎付け』Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. K.d.p.V.——『実践理性批判』Kritik der praktischen Vernunft, 1788. M.d.S.——『道徳の形而上学』Metaphysik der Sitten, 1797. G 略号を用い、頁付けは Philosophische Bibliothek 版による。

(2) L.W.Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960. pp. 77~78.

(3) 私的目的を持たぬと考えられている理性的存在者が如何にして目的の王国において行為の目的を持ちうるかが、他人に対する義務や徳義務を考える際に問題となってくる。本論では以下に述べられるように、目的の王国が二様に考えられ、そこから法義務と徳義務の二種が出てくると考えている。

二 自己に対する義務

『基礎付け』第二章において示されている定言命法適用例の内、第一第三のものが自己自身への義務に関したものである。第一の例とは「希望がなくなる程にまで増大したうち続く不幸により、人生に対して嫌悪感を抱く程にまでなった人 (G. 43)」が自殺を考える場合である。第一の公式による検討ではまず格率が明確にされる。その格率とは「人生が快よりも不幸をより

多くもたらず時には、自愛の念から自分の生命を断つ事を原理とする (G. 43) である。自らの不幸を見るに耐ええず自らの生命を断つ事は、自らに対する愛着の念から出ている。故に自殺は常に自愛の念からなされる、と考えられているのである。この格率が普遍化された世界とは、生の促進を目指す感覚が生命の破壊をもたらすという普遍法則をもっている世界である。しかしこのような自己矛盾的な法則は普遍法則としては成り立ちえない。とすればこのような世界は因果的自然としては成立しえず、考える事すら不可能である。この自己矛盾的な普遍法則の故に、自殺をするという格率は第一公式のテストに耐えず、一つの怠りも許されぬ完全義務に違反しているとされるのである。

しかしカントのこの議論は充分に説得力を持っているとはいえないと思われる。というのは「生を促進するために自殺する」という格率は、普遍化を考える以前に、個別的な格率自身として自己矛盾的である。この格率が「行為の主観的原理」と呼ばれるに足るだけの一貫性を備えているとはいえないのである。とすれば、その格率が普遍的自然法則になっている世界の自己矛盾性とは、第一公式を適用する以前から既に自明の事であろう。この事は普遍的自然法則の公式の適用の意味という点

から考えてみる事もできる。ある行為の原理が個人の視点からは何の矛盾もなく一貫して採用されうるが、社会の全員がそれを採用する事はできぬという事態が考えられる。その際に個人の視点を離れ社会全体という新たな視点に立つという事が第一公式の意味であったらう。ところが今問題としている自殺の格率の場合は個人の視点からみても矛盾をもったものである。とすれば社会全体という視点を新たにとるための必要条件が欠けているといえるだらう。以上のことから、この世界の自己矛盾性の根拠は第一公式の内にはないという点が明らかとなる。この際の第一公式の働きとは、格率自身の自己矛盾性が時として看過されがちであるため、それを拡大してみせてくれるというものでしかないだらう。義務の根拠を与えるのではなく、ただ矛盾をよりはっきりと見せてくれるだけ、という役割は C.D. Board の示唆に従い、道徳的顕微鏡 *moral microscope* の働きと呼ぶらうだらう。⁽¹⁾

目的の公式による自殺の格率の検討に目を向けてみよう。不幸の際に自殺を企てる人は、自らの人格を人生の終りまでそう悪くない状態に保つための手段としてのみ使っている。しかし人間とは単なる物質ではなく、絶対的価値をもつ人格である。人間は常に同時に目的自身としても取り扱われねばならない。

それ故自らを手段としてのみ取り扱おうとする格率は否定されねばならない、と主張されるのである。

この主張の意図は恐らく、人間には理性的性格が可能性として備わっており、現実においていかに価値なき人間と思えようとも、その可能性を根底から否定してしまふ事は許されない、というものであろう。しかしそれでは「自殺は決してすまい」と決意する事が、即ち自らの人間性を目的自身として取り扱う事になるのであろうか。ここでの目的の公式の適用はいわば否定的のみなされており、その積極的な適用がいかなる形をとるであろうかは示されぬまま、自殺の場合が極端なケースとして例にあげられているのである。

第三の例は、いくばくかの陶冶により有益な人間になれるような才能をもっている人が、苦勞して才能を伸ばそうと努力するよりは安逸を追い求めようとする場合である。(94) この場合についての第一の公式による検討では、この格率の普遍化されている世界を考える事は充分できるが、そのような世界を欲する事は不可能であるとされる。意欲のこの自己矛盾性の故、才能の陶冶とは広い(ゆるい)拘束性をもつ不完全義務であると考えられる。しかしながら、この場合の欲しえぬ根拠はどこにあるのだろうか。それは「理性的存在者として人は自ら

の内の能力が全て發展されるようにと必然的に欲する、というのはそれらの能力はいろいろの可能な目的に役立つものであり、そのために彼に与えられているから(95)」とされている。この議論に対しては二つの疑問が出される。第一は、ここで述べられる理由が第一公式の外にあるものであり、第一公式自身の適用から出てくるものではない、という点である。即ちここでの適用の仕方から見ると、第一公式は定言命法の一つの必要条件を表現しているにすぎないのであって、自己に関する不完全義務の導出のためには他の観点をも必要としているのである。第二の疑問はより決定的なものであるが、仮りにこの理由を認めるとすると、理性的存在者は個人として自らの内なる才能の發展を必然的に欲することになる。とすればその格率は普遍化して考えてみるまでもなく、個別的な格率として既に否定されるべきものである。この場合にも普遍的自然法則の公式は道徳的顕微鏡の役割しか果たしておらず、義務を与える根拠となつてはいないと結論できるだろう。

第二公式による検討では、まず「我々の主体の内なる人間性に関して、自然の目的に属するような、より偉大な完全性へと向かう素質が人間性の内にある(96)」と述べられる。これによつて目的自身としての人間性に積極的な定義が与えられる

のであり、第一例自殺の場合の考察とは異なったものとなっている。才能の陶冶を目指す安逸にふけるという格率はこの素質の無視を意味するが故に義務違反とされるのである。しかしこの議論に対しても二つの疑問が生じてくる。第一は個々の才能を伸ばす事がより偉大な完全性の実現に直結するかという疑問である。如何なる才能もそれ自身では善しとは言われえない、絶対的に善しと言われうるのは善き意志のみである、というのがカントの出発点であった。各種の意図に役立ちうるようなある才能を伸ばす事はかえって完全性を害する事にもなりかねないのである。第二の疑問はその素質が自然の目的に数えられている点である。自然の目的という道德的概念をまず前提し、それを基として定言命法を適用するという方向は、道德の最高原則としての定言命法という考え方を捨てる事に他ならぬであろう。定言命法を通して自然の目的が我々に知られる、という順序でなければならぬと思われるからである。

以上、第一第三例についての検討を概観して、第一公式は道德的顕微鏡の役割しか果しておらず、又第二公式では「人間性」の概念に明確さの欠けるうらみのある点を指摘してきた。『基礎付け』でのこのような議論とは対比的に、『道德の形而上学』では自己自身への義務は定言命法によるものではなく他の源を

持っていると考えられている。自ら自身に対する義務全体の第一の命令とは「汝自身を知り探求し窮めよ——汝の身体的完全性に従ってではなく、汝の義務との関連における道德的完全性に従って (M. d. S. 293)」であるとされている。さらにカントは言葉を続けて「心のいっそう窮め難い深みや深淵の内はまだ突き進む事を要求する所のこの道德的自己認識とは、あらゆる人間的知の始まりである (M. d. S. 293)」と言う。道德的観点から汝自身を知れと言われる時、そこでは既に何らかの道德的視点が前提されているようにきこえるかもしれない。しかしここでカントが強調したい点は、推論能力等とは全く異なる所的心 *Heart* へと深く入り込む事により生まれ出てくる認識が必然的に道德的なものである、という事であろう。

「この道德的自己認識はまず第一に人間一般としての自ら自身を妄想的に侮蔑する事を禁ずる。……しかしその次には自己愛的な自己評価にも反対するのである。(M. d. S. 294)」自ら自身と調和的に存していて、自らを過大評価する事も過小評価する事もないというこの態度が、自己自身に対する義務の法則となるのである。「法則と比較して自ら自身を判定する際の公平さと、自らの内的な道德的価値あるいは無価値を自ら告白する際の率直さとが、自己認識の最初の命令から直接的に出てく

る所の、自ら自身に対する諸義務である。(M. d. S. 284)「つまり一方では「自ら自身の存在に対する尊敬(M. d. S. 245)」が要求されると共に、他方では自らの感情や傾向性に対する道徳的無情念 *Apathie*、さらにはそれらの傾向性を自らの支配下におく事が要求されるのである。(M. d. S. 251-3)

次に自己自身への義務の内容を見てみよう。その際に注意したいのは完全義務と不完全義務との区別である。『基礎付け』では、第一公式により描き出される自然が考えぬものであるかあるいは欲しえぬものに留まっているかの点にその区別が求められた。しかし自己自身への義務の根拠に関して普遍化が意味をもたぬ事は既に見てきた通りである。

それに対して『道徳の形而上学』では、自己自身への義務はまず客観的区別として形式的なものと実質的なものとに分かれる。前者は道徳的な自己保存にかかり、人間の道徳的健康性 *moralische Gesundheit* を目指すものである。それに対し後者は道徳的完全化にかかわるもので、道徳的富裕 *moralische Wohlhabenheit* を目的とする。完全義務と不完全義務との区別はこの形式的義務と実質的義務との違いに求められているのである。完全義務とは道徳的自己認識により示される「汝自身である事」の基本的部分を保持する事であり、不完全義務とは

調和を保ちつつそれをさらに発展させる事である。

又自己自身への義務とは第二に主体についての見方との関係で主観的にも分類される。それは自らを動物的(身体的)であると同時に道徳的であるような存在として見る見方と、自らを端的に道徳的な存在として見る見方とに依るものである。形式的な完全義務の内、前者に数えられるのは、人間の自然的衝動である所の自己保存、種の保存、動物的な生の享受のための能力の保存に関するそれぞれの欲求を適度な形で(即ち妄想的に侮蔑もせず又溺愛もせず)認める事である。そこから自殺、性欲の不自然な使用、飲食物の過度の享受が完全義務違反とされるのである。又完全義務の内、端的に道徳的存在として見られるような主体に関わるものは、自らの内なる人間性の尊厳性である。そこから嘘、貪欲、卑屈等がその違反とされるのである。次に身体的存在としての人間にかかわる不完全義務とは道徳性実現のための実用的性格を持っているものであり、精神や魂それに身体的能力を伸ばす事があげられる。端的に道徳的存在としての人間にかかわる不完全義務とは、人間性そのものの道徳的富裕を目指すものとしての動機の純粋性である。

以上を簡単にまとめれば、自己自身に対する義務とは普遍性を強調する所の定言命法から導き出されるのではなく、定言命

法をも可能にするような道徳的自己認識から直接に与えられるものであるといえよう。法論と比較して、自己自身への義務についての議論を含む徳論は内的自由により特徴づけられる (Macneil, S. 250) と言われている。その内的自由が自らを純粹に道徳的存在であるとか、あるいは身体的側面をも持っているところから、自己自身への諸義務が導き出されるのであると言えらるだろう。

(1) C. D. Broad, 'On the Function of False Hypothesis in Ethics', *International Journal of Ethics*, xxvi, pp. 382-384.

三 他人に対する完全義務

『基礎付け』で論じられる第二の例は約束の義務にかかわるものである。ある人が困窮のために金を借りざるをえない状況に追い込まれたとしよう。その人が「自分が金に困っていると、思う時には金を借り、その金を返す事は決してないと知っているにもかかわらず、それを返すと約束しよう (G. 4d)」という格率を採用する場合は問題にされる。

普遍的自然法則の公式による検討をみてみよう。一回限りの偽りの約束では自己の利益は保証されている。それに対し社会の構成員全員が、困窮にあると思う時に偽りの約束をしだすな

ら、誰もが「約束、並びに人が約束の際に持つであろうような目的 (G. 4c)」を信じなくなるだろう。この格率は約束の制度に依拠しているものであるにもかかわらず、それが普遍化されている社会では約束の制度そのものが不可能となるのである。普遍化により、考える事のできぬ自己矛盾的な世界が描き出されるが故に、偽りの約束とは一つの忝りも許されぬ完全義務に違反しているとされるのである。

この自己矛盾という言葉でこの場合何が意味されているかが問題となるだろう。それは二様の意味に解しうらむと思われる。

第一は形式的論理的な自己矛盾であり、ある法則とその反対の法則とが同時に存在している状況である。⁽¹⁾第二は因果的な自己矛盾であり、約束の慣行に依拠する格率が普遍化を通してかえってその慣行の崩壊をもたらすという状況を意味している。⁽²⁾

第一の論理的自己矛盾が可能なためには、全員がいかなる約束をも守っているという事態が既に法則として成立していなければならない。それが法則として確立して始めて、⁽³⁾「全員が偽りの約束をする」という法則をも同時に「自然が自己矛盾するのである。しかし全員による約束の遵守とは現実において法則と呼びうる程にまで実現しているのであろうか。現実の経験において我々の遭遇するのは、大部分の約束が履行されて

いるとはいえ、なおかなりの数の約束は破られており、約束の義務の拘束性について種々の議論がなされている状態なのである。即ち現実において「全員が如何なる約束をも守る」という法則が成立しているとは言い難いのである。とすれば論理的な自己矛盾はさきの格率の普遍化によっては生じてこないと結論できるだろう。

次には因果的自己矛盾が語られていると考えてみよう。皆が困っていると思うたびに守ろうという気もない偽りの約束をしだすなら、誰もが約束の言葉信じなくなり、約束という慣行が成立不可能となる。普遍化された偽りの約束の格率によりその慣行の崩壊が引き起されるという自己矛盾である。先きに述べたように普遍的自然法則の公式を採用する事は個人の視点から社会全体の視点へと移る事をも意味しているものである。その移行はここでは、個人々の利益についての考慮から社会における約束の慣行の存否についての考慮へと視点を移す事なのである。しかし約束の慣行は普遍化されて始めて現われ出てくるものではない。それは偽りの約束をされた人々が蒙った不利益の蓄積により引き起されるものである。偽りの約束の格率が普遍的に採用される度合は〇%から100%にまで変りうるものであるが、その慣行の崩壊は少なくとも理論的には

それらの間のどこかの α の点で起るのであると考えられる。 α の点での慣行の崩壊という事により、偽りの約束の格率の普遍化された世界が自己矛盾的であると主張しうるのである。⁽²⁾

約束が慣行として確立している社会で「偽りの約束」という格率を普遍化するならば、自己矛盾という事態は確かに起るといえるだろう。しかしながらカントが例で論じているのは「困っている時に偽りの約束をする」という格率である。この格率を普遍化してみても、先きに述べたような慣行の崩壊が起るとはすぐには言えぬのではないだろうか。何故なら、この格率は「偽りの約束」の格率が具体的状況によってより特殊化されたものであり、この新たな格率が普遍化された世界では、まだかなりの数の約束が依然守られているからである。これが「偽りの約束」の格率の普遍的に採用されている度合の α 以下であるならば、慣行は依然存続しているといえる。「偽りの約束」と「困っている時の偽りの約束」とが普遍特殊の関係にある事を考慮して、次に第一の格率をさらに特殊化し、「人生に一度だけ困っている時に偽りの約束をする」という原理が行為者により採用されたとしてみよう。人が人生において通常な約束の数を考慮に入れるなら、全員がこの格率に従って行為しても破られる約束の数は微々たるものである。この場合には約束の慣

行自身への影響はほぼ皆無であると言いうるだろう。

カントは「困っている時の偽りの約束」の格率を例として取り上げたが、実際に普通化を行なう時には「困っている時」という限定をはずして考えている。そのためすぐに約束という慣行への不信（偽りの約束をした個人にはなく）の発生を指摘できたのである。しかしながら格率が「主観が行為の際に拠り所とする原理」である限り、我々が現実を持つ格率とはより特殊化されたものである場合のほうが多いと思われる。つまり偽りの約束をするという行為自身は一種類のものであろうが、その行為の発生源となる格率はさまざまな次元で公式化されうるものであり、それら全てを「偽りの約束」に還元してしまう事はできないであろう。別の言い方をすれば、カントは『第二批判』において「全ての実質的な実践的原理はそれ自身としては残らず同一種類のものであり、自己愛あるいは自己の幸福という普遍的原理に属する (K. d. p. V. 24)」と述べている。各種の実質的原理とは自己愛の原理が各種の具体的状況に際して現われる時にとる形であり、自己愛の原理の特殊化である。このような「〜に属する unter ~ gehören」の関係が約束の格率についてのカントの議論のように「同一」の関係と見なされるならば、カントにとっては特に「偽りの約束」について考

える必要はなくなってくる。「偽りの約束」が「自己愛」の一種の表われであるという事から、「自己愛」の格率を普通化してもよかったと言えるのではないだろうか。

『基礎付け』第二例に普遍的自然法則の公式を適用しようとするカントの議論は約束の義務を導き出そうとするのに急でありすぎた、という印象を免れえぬものと言えらるだろう。「偽りの約束」に「自己愛」とは独立した位置を与えようとするならば、「偽りの約束」の格率にもさまざまなレベルを認めるのが妥当だと思われる。カントは行為の観点からではなく格率という観点から道徳性を語ろうとしているからである。

以上の議論により因果的自己矛盾の主張の根拠も弱いものだといえるだろう。論理的自己矛盾も因果的自己矛盾も成立し難いとするならば、それは普遍的自然法則の公式の適用だけでは義務を導き出す事が困難であるという事を意味しているのである。

続いて第二の目的の公式の適用の場合を見てみよう。偽りの約束をする人は「他人を手段としてのみ利用しようと考えており、その他人が同時にその行為の目的を自身の内に含んでいるとは考えていない (G. 52)」とまず指摘される。「他人の原理に対するこの矛盾がよりはっきりするのは、他人の自由や所有

物に対する侵害の例がひかれる時である (G 53)「事から、偽りの約束をする人が目的の公式に違反しているのは明らかである、とされるのである。

しかし第二公式のこのような適用の仕方は充分なものとは言えぬと思われる。というのはこの議論では、他人の自由や所有物は絶対的に尊重されねばならぬと前提されているからである。定言命法はあらゆる道徳規則の根底となるべき最高原則であり、その適用にあたって他の権利義務を前提する事は許されない。ところがカントのこの議論では、それ自身で義務を生み出すべき定言命法が、ある権利義務を前提しその尊重が義務であると主張しているのである。

この不充分性に別の説明を与えてみよう。人の選択意志は実践理性により規定された自由な形で選択することもあれば、傾向性に支配されて選択を行なうこともある。前者の際に追求される行為の目的のみが、第二公式により尊重を命ぜられうる具體的な目的である。ところが現実の人間はさまざまな主観的目的をも同時に持っている。この区別（それは定言命法によってのみなしうるものである）を考慮せずに、一律的に約束の当事者間の行為の目的の一致を強調する所に難点が存するのである。この議論に従って言うならば、いったん殺人を引きうける

ならば、後にいかに良心がとがめようと、約束を守ってそれを遂行する事の方が義務であるという結論を引き出す事も可能である。

第一公式第二公式の適用を検討した後、次には第四の目的の王国の公式の適用がいかなる形をとるかを見てみよう。これは『道徳の形而上学への基礎付け』では示されておらず、後期の『道徳の形而上学、法論』において展開されているものである。目的の王国では先に述べたように各人の個別的な状況や目的は捨象され、理性的存在者一般として存在している。又そこでの理性的存在者間の交渉は理性的存在者一般に共通して見られる行為でなければならない。理性的存在者自身並びにその行為の諸目的が相互的な法則によって結合しているという事は、それらが対立なく調和的な形で共存している事を意味している。この状態を我々にとっての当為 *Sollen* として見る所から法の普遍的原理が導き出される。「如何なる行為であれ、その行為自身あるいはその格率に即してみても各人の選択意志の自由が何びとの自由とも普遍的な法則に従って両立しうるのであれば、その行為は正しい。(M. p. 436)」この原理から導き出される自然法の体系は大別して生得権と獲得権とに分かたれうる。前者は各人のもつ人間性の故に各人に帰属する権利であ

り、「他人の自由と普遍的法則に従って共存しうる限りでの自由 (M. d. S. 43)」である。この自由から生得的な平等性や自ら自身の主人であるという人間の性質等が人間の根源的な権利として保証されるのである。

それに対し、自然法獲得権に関する部分が「私法」を構成する。まず最初に論ぜられるのは「実践理性の法的要請」である。人間の選択意志の活動とは生得権の項で論ぜられたような、他人から独立的に行使できる範囲内にとどまるものではない。その活動はしばしば他人をもまきこむ形で所有を旨指したりもするものである。目的の王国において理性的存在者の活動が考えられる時、その個別的形態は捨棄されるにしても、所有能力一般まで否定し去る事はできない。目的の王国では現実の所有とは異なる英知的所有 *intelligibler Besitz, possessio noumenon* が考えられねばならないのである。それ故この要請とは「私の選択意志の各々の外的な対象を私のものとして持つ事が可能である。ある格率が法則となる時、選択意志の対象をそれ自身で(客観的に)所有者のないものにするような格率は違法である (M. d. S. 52)」となるのである。この「要請」を通して、目的の王国の成員は外的な対象を英知的に所有するという外的自由を得るのである。

普遍性を強調する形式的な道德法則が、単に人間のみならず全ての理性的存在者に妥当すべきであるとは、カントが繰り返して説く所である。しかし形式的な原則から実質的な義務を導き出すためには何らかの形で質料に相当するものが与えられねばならない。「外的対象を自分のものとして所有しうる」という人間全員に共通してみられる欲求がここで質料の役割を果しているのである。質料をこのように考える事によって、この目的の王国とはもはや神等に妥当するものではなく、人間社会での権利義務関係を規定するという役割を持つようになるのである。即ちこの「要請」とは、解決されるべき問題としての人間社会での係争と形式的な道德法則とを結びつける接点の役割を果しているのである。「この要請は許容法則と呼ばれうるものであって、これは法一般についての単なる概念からは引き出しえぬような資格を我々に与えてくれるのである。(M. d. S. 53)」

又この「要請」は道德理論における形式主義という出発点を崩すものではない。人間全員に共通して見られる最低限の欲求とは人間本性と分かち難く結びついたものである。それ故、我々の視点を人間社会に合わせるならば、「要請」での外的自由とは道德的に見れば中立的な価値を持っているだけである。その道德的に中立的な欲求が形式的な道德法則によって承認される

限りにおいて（即ち、その欲求が相互の調和を保ちつつ各人により追求されうる限りにおいて）、それは道徳的に認められうる欲求となるのである。それ故、道徳的質料とは道徳法則を介して始めて現われてくるものであり、道徳的価値の出発点はあくまで形式的な原則に存しているのである。

「要請」で述べられる「外的な私のもの、あるいは君のもの」とは三種に分類される。「一、私の外なる（物質的な）もの。二、ある特定の行為へと向けられた他人の選択意志。三、私と関連する所の他人の状態。（*M. d. S. 54*）」である。これらはそれぞれ実定法における物権、債権（対人権）、身分権に対応するものである。約束あるいは契約の義務とは第二項の中心をなすもので、「他人の選択意志を私の選択意志により自由の法則に従ってある行為へと規定する能力としての、他人の選択意志を所有する事（*M. d. S. 83*）」と定義される。現実の世界における契約に際しては、約束の部分と受諾の部分という二つの本質的な要素が認められ、どちらを除いても契約は成立しえない。現実の契約行為に注目するならば、約束の時点で新たな権利義務が発するのか、あるいは受諾の時点まで待たねばならぬのか、という疑問が当然生じてくる。約束と受諾の間の僅かな時間には、取り引きされるものが所有者をもたぬとさえ言う

るのである。

それに対してカントは、英知界における所有物の移動をまず考え、それが現実における契約行為を成立させるのである、と考える。英知界において複数の存在者が片方の英知的所有物を他方に移すという事に同意する。この時両者の意志はその所有物の移動に関して合一しており、英知界では意志のこの合一により約束と受諾とが同時になされているのである。共通な意志によりなされる英知界での単一の行為が現象界に反映されると、約束と受諾という二つの意志による二つの行為が生まれ出てくるのである。このような約束がなされる時には、私はあるものを受けとる事により他人を手段として使っているにもかかわらず、それが共通の意志から発しているものであるが故に目的の公式は満足させられると言えるのである。先に見た目的の公式の適用で同じように、当事者間の行為の目的の一致がここでも義務を考えるのに不可決である。ただ相違点は、目的の公式においては現実的所有物が考慮されたのに対し、目的の王国の公式では英知的所有物が考慮されている点である。英知的所有物とは定言命法と「実践理性の法的要請」とから導き出されるものであり、定言命法の適用の前提とはなっていないが故に、先の疑問はここでは生じてこないのである。又、約束

を可能にするものとしての英知的所有物という考え方は、約束の対象となる事柄についての限定をも与えるものである。例えば、生得権に属する他人の生命とは、獲得権に関わる約束の対象とはなりえぬものである。それ故、他人の生命を奪うというような事は、たとえその約束がかわされたとしても義務を生み出しはしないのである。

以上の議論を通して、完全義務の一例としての約束の義務の道徳的根拠が確立されるのである。他人に対する完全義務とは第一第二の公式を直接現実の格率に適用する事によってではなく、目的の王国を構想する事によってのみ、その根拠を与えられるのである。続いて問題となるのは、これらの諸義務の履行を現実において実現するためにはいかなる障害が取り除かれねばならないか、という点である。これには二種の障害が考えられる。第一の障害とは、法則を顧みず衝動や傾向性に従おうとする人間の内的傾向である。又第二の障害とは、如何に心術において純粹であろうとも、外からの不当な強制によって義務の遂行を妨げられうるような外的状況の存在の可能性である。⁽⁵⁾

第一の障害を取り除くための強制とは内的強制であり、他人に対し常に尊敬の念をいだくよう命ずるものである。『道徳の形而上学、徳論』の第二部は「他人に対する徳義務」をテーマ

としているが、ここでは愛の義務と尊敬の義務とが並び論ぜられていて、ところが『徳論』の序論では、自己の完全性と他人の幸福のみが徳義務として論ぜられており、尊敬の義務については言及されていない。『徳論』の序論がそれ固有の立法根拠を明らかにしようとしている事をも考え合わせるならば、他人に対する尊敬の義務の根拠はむしろ自然法の体系の内にあると考えるべきであろう。他人を自らと異なる存在として認める所から自然法は可能となった。それに対し尊敬については、愛と尊敬を物理学的作用反作用にたとえつつ、カントはこう述べている。「各人が相互に払わねばならない尊敬の原理により、人は互いから距離を保つように教えられる。(M. p. S. 302)」この引用は自然法との密接なつながりを示しているといえるだろう。又この尊敬の義務は、一つの息りも目的の王国との合致を阻むものであるが故に、完全義務である。「一般に全ての人間に対して当然払うべき尊敬から出てくる義務を果さぬ事は悪徳である。(M. d. S. 323)」

第二の障害の可能性は経験的な認識によってのみ示されるものではない。人間が恣意や傾向性により影響されざるを得ない存在であり、且つ人間が外的な形での行為を行ない他人を強制しうる存在である、という事から必然的に帰結するものであ

る。ここから公法の要請が生ずる。「あらゆる他人との不可避的な共存関係の内において、あの自然状態から出て法的な状態へと即ち配分的正義の状態へとあなたは移行すべきである。

(M. d. S. 128)「自然法の次元で現実的なものとなった諸権利は、配分的正義の段階に至ってはじめて必然的な諸権利として認められるのである。外的自由の使用に関しての各種の実定法を通して人々が結合する時、社会は国家へと生まれ変わる。実定法が目的の王国での諸法則に合致している限りにおいて、国家には道徳的な存在根拠が与えられるのである。」「国民が自らを国家へと構成する行為——本来的には国家の正当性が考えられる所となる、その行為の理念にすぎないが——は根源的契約であり、それに従って国民の全ての者は、ある公共体の即ち国家として見られた国民の成員として、ただちに再び受け取るために彼らの自由を放棄する。(M.d.S. 138-9)」「法とは適法性のみを問題にし、行為の動機について問うものではない。それにもかかわらずその法律が目的の王国での法則に合致しているならば、法の道徳性が語られるのである。国家における人は「野蛮で無法則的な自由を全面的に放棄する事によって、自分の自由を法的従属の内、即ち法的状態の内減少させる事なく再び見出したのである。(M.d.S. 139)」

(1) J. Kemp, 'Kant's Examples of the Categorical Imperative', *Kant: A Collection of Critical Essays*, ed. by R. P. Wolff, Doubleday Anchor Original, 1965. p.252. originally in *Philosophical Quarterly*, 8(1958).

(2) H・J・ハートンはカントの定言命法についての研究において、目的論的自然の考え方を提出している。その骨子は、人間の諸目的の体系的調和が重視されるべきであり、約束の制度の崩壊はその調和を損なうが故に望ましくない、という前提を考える事にあるだろう。しかしこの考え方もやはり、偽りの約束の格率の普遍化により約束の制度が崩壊する事は前提している。ハートンの説は何故約束の制度の存続が道徳を考える際に重要かという点についての解家であると考えられる。それ故ハートン説は因果的自己矛盾説の一種と考えてゆいかなうだろう。H. J. Paton, *The Categorical Imperative, A Study of Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson & Co. 1947. Ch. XV, §§ 4-8. 特に§8参照。

(3) これを考える際にD・ライオンズの単純功利主義と一般功利主義の外延的同等性 extensional equivalence between simple and general utilitarianism に関する議論から示唆を受けた。David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1965, III. Extensional Equivalence 参照。

(4) 原文では ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte となっている。この場合の den Zweck は目的自身の意ではなく、その行為の目的と解すべきであろう。というのは目的自身も理性的性質の意では常に無冠詞で使われているからである。例えば

objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist (G. 51) へか aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist. (a. a. O.).

(5) 加藤新平「カント法哲学に就いての一考察」法学論叢(京都大学法学会刊)四七巻、八〇五頁。但しこの論文では第一の障害を取り除くために徳論全体が考えられていとされているが、小論では徳論の内他人への尊敬の義務のみが第一の障害の除去に関わるという立場をとっている。

(6) それではカントは完全義務から発する法律の執行には何の例外も認められないと主張したのであるか。約束を例にとれば、その履行の義務はいかなる外的状況にあっても強制力を持ち続けるのであるか。カントは大体においてそうだと書いているように見えるが例外を認める可能性を示唆しているようにも考える事ができる。

『法論』の「公民的結合の本性から生ずる法的効果についての一般的注、C」は、慈善施設等を設ける事が国家を構成した国民の義務の一つである、という事を述べている。各人は法に従って得たものに對して正当な所有権を主張できる。しかしながら国家を構成するという行為を通してその構成員は、自らを維持する事のできぬ者に対する責任をも同時に負うのである。「即ち、普遍的な国民意志は永続的に維持されるべき一つの社会へと統合したのであり、この社会の内で自分では自らを維持する事のできない構成員を維持するために、対内的國家権力に服従したのである。(M. d. S. 151)」

困窮にある他人を助ける事は後に述べられるように愛の義務とされている。これは他人に對する不完全義務であり、外的強制とは相

容れぬものである。しかしながら、今の例——ある人々が法により保証されているはずの所有物を法の規定により手放さねばならぬ事もありうる——は、内的強制のみにかかわるはずの愛の義務が法律の次元に影響を与えうる事を示しているといえよう、完全義務にも例外が認められ、愛の義務がそれにとって代わりうる事をこの例は示しているのである。

四 他人に對する不完全義務

『基礎付け』第二章で考えられる第四の例とは、特に何の不由も感じていない人が、非常な困難と戦わねばならぬ他人を見ており、しかも自分は充分によくその人を助ける事ができると知っている際に示すある態度についてである。「それは私に何の關係があろう。誰であろうとその人が天の欲する程にあるいは自分でできる限り幸福であるにしても、私はその人から何かを取り上げるような事はしないし、ましてや羨んだりは決してしない。ただ自分には彼の息災のためにか窮状にある彼を助けるために何かを寄与しようという気が全くないのだ(6. 5)」という格率が問題とされている。

第一の公式による検討では、この格率が普遍法則になつていような自然を考える事は可能だが欲する事はできない、と主張される。というのは「彼が他人の愛や同情を必要とするよう

な場合が多く起りうる (G. 46) からであり、他人の愛を必要とする人間が他人の愛の存しえぬ自然を欲するのは意欲の自己矛盾だからである。この格率の普遍化された世界は考えられはするが欲する事はできないということから、他人への好為は功績的な不完全義務であるとされるのである。

しかしながらこの格率に従って行為しようとする人間は他人の幸福を見ても羨んだりしえぬと決心している人間である。もしその人間が真に他人の愛や同情を必要としないなら意欲の自己矛盾は起りようがないはずである。それにもかかわらず「他人の愛や同情を必要とせざるをえない」と言いうるとすれば、翻って先の格率が行為の主観的原理としては一貫して採用しえない、という事になるだろう。他人を羨まぬと宣言してみても、それは単に一時的な発言でしかなく、行為の原理にはなりえぬのである。とすれば、このような考え方の問題点は普遍化された世界の内にあるのではなく、むしろその時々⁽¹⁾の思いつきに従って行為していくという態度にあるといえよう。自己自身への義務の所と同様に、ここでも普通の自然法則の公式は道徳的顕微鏡の役割しか果たしていないといえるだろう。

又「他人の愛や同情を必要とせざるをえない」という基準についても疑問が残るであろう。この点に関して、第三例才能の

陶冶と第四例他人への好為とは共に不完全義務にかかわるものであるが、第一公式の適用の仕方には差異が見うけられる。両者は共に普遍化された世界が欲しえないとする点では共通している。しかし才能の陶冶の例では、「⁽²⁾というのは理性的存在者として、彼は自分の内なるあらゆる能力が発展される事を必然的に欲するから (G. 45)」とされている。それに対し他人への好為の例では、他人の助けを必要とする意志がその機会を自らを奪う事を欲しえない、とされている。前者が、「理性的存在者として」の表現に見られるように、理性の立場からの判断とされているのに対し、後者は自らの幸福への願望から発する利口 Knebeln の立場に非常に近くなっている。ペートンはこの点を解説して、個々人の利益が問題ではなく「人間が相互の助けを必要とする」という人間存在一般に妥当する基準と考えるべきであると主張している⁽¹⁾。しかし人は如何にしてこの認識に到達しうるであろうか。第一公式の適用とは別に、この根拠が探られねばならない。この認識に立ちえてはじめて、自律的に他人を助ける事が可能となるからである。

目的の公式による検討では、まず「あらゆる人々が持つ自然目的とは自分自身の幸福である (G. 53)」と述べられる。この自然目的とは『判断力批判』で定義されるような意味⁽²⁾ではな

く、「自然にもつ目的」程の意味であろう。人間を目的自身として取り扱う事は、その人の目的をできうる限り自分の目的とする事である。ところがその人のもつ目的とはその人自身の幸福である。それ故、他人の幸福の増進に努める事が、目的自身としての人間性の促進へと繋がり、功績的義務を果す事になるのである。

しかし偽りの約束の例におけると同様に、この例でも主観的目的と客観的目的との混同がみられると言えるだろう。前者は各々の行為者に対して価値を有する所の相対的なものであるのに対し、後者は全理性的存在者に普遍妥当的なものである。そして定言命法は後者の尊重を命じ、前者は否定しようとするのである。しかしながら今の例では主観的目的としての自身の幸福が客観的目的と見なされ、その尊重が命ぜられている。道德的欲求から発するものであれ非道德的欲求から発するものであれ、いかなる目的の追求にも助けの手が差し出されねばならぬのである。

定言命法を現実の考え方や格率に直接適用してみても好為即ち愛の義務の根拠を与えるものでないとすれば、その義務の根拠はどこに求められるべきであろうか。カントはこの点についてはっきり述べてはいないように思われる。しかし一つの解釈

を提出する事は可能であろう。ルソーの『エミール』を思わせる『実践理性批判・方法論』において、カントは義務を果す人を讃める理由について次のように語っている。義務の履行の賞賛は、移りやすい「魂の高揚」のためではなく「心を義務に従わせる事」を目的とするものである。「誰でも少し考えてみさえすれば、その人が人間全体に関して何らかの形で負っている責め *Schuld* が見い出されるだろう。(K.d.p.V. 177. Anm.)」法論では、人が自らの外的自由を行使する時、いかにしてその相手を同時に目的として取り扱うかが課題となっていた。しかし単に直接に交渉関係にある他人ばかりではなく、私の行為の影響が当の相手を通して全く見知らぬ人にまで及んでいる事は充分に考えられる。私が法に従って正当に各種の幸福を享受している時ですら、私には見えぬ形で犠牲になっている人がいるかもしれない。その時私は遙かかなたにいる人を単に私の幸福のための手段としてのみ使ったのではないだろうか。カントが「責め」により表現しようとしたのはこのような事であつたらうと思われる。

人間が何らかの形で他人に対し責めを負わざるをえない存在であるという事から内的自由は次のよう認識（これは先にベートンの説として述べたものである）を持つに至るのである。

「人間は同胞 *Mitmenschen* として、即ちある居住地で自然により相互的に助け合うように合一された、助けを必要とする存在者と見なされねばならない。(M. d. S. 309)」この認識によって人は「責め」の念の解消への道を示されるのだと考えられるだろう。先きにベートンの説の紹介の所で述べたように、この認識は個人の利益に発する利口の原理ではなく、実質的ではありつつも人間存在一般に妥当するという性格を持っているのである。又この認識は他人が幸福と見なすものは何であれ促進されねばならぬと言っているのではない。「ある居住地で」という表現が示唆するように、ここでは共同体が前提されている。そして理性的存在者の共同体は必然的に国家を形成するまでに至るといふ主張を考えあわせるならば、主観的目的としての幸福全般ではなく客観的目的となりうる幸福のみが促進されるべきであるといふ主張だと考えられるだろう。

それ故徳義務の特徴は「他人の(許された)目的をここで又私は私の目的にする (M. d. S. 228)」の内の「許された目的」である。これは『基礎付け』では見られなかった制限である。この事は、法義務と徳義務が対立的に捕えられるべきではなく、一般的には後者が前者を前提しているといふ事を示しているのである。又各行為者も完全義務を怠るのではなく、その履

行に加えて好為の義務を果す事が要求されるのである。⁽³⁾

法義務や他人に対する尊敬の義務は完全義務であって完全な遵守を要求するのに対し、愛の義務とは広い(ゆるい)拘束性をもっており余地 *Spielraum* を認める所の不完全義務であるとされている。この相違はどこから出てくるのであろうか。

「義務の概念は直接に法則と関係している。『君の行為の格率が普通法則となりうるように行為せよ』という定言命法の内にある義務の形式的原理がそれを示しているように。(M. d. S. 229)」法義務のみならず徳義務も又全て定言命法により与えられるのである。さらに続けて二種の義務の立法における相違が述べられる。「ただし、倫理学ではこれが君自身の意志の法則として考えられており、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いない。(M. d. S. 229)」この文は目的の王国が二様に構想されうる事を示唆しているといえよう。法論とかかわる目的の王国では、各々の理性的存在者が互いに公正な状況におかれ又同じ所有能力を持っていると考えられており、その外的自由の発動の仕方に関して種々の規則が観察された。それに対して愛の義務に関しては、各人により現実に感じられうる責めの念が個別的性格を取り去られた形でその義務の根底をなしているのである。

目的の王国では、各成員は他人を手段としてのみ取り扱う可能性をもった存在者として考えられている。このような存在者が集まって目的の王国を構成しうるためには、その成員全てが他人を目的として取り扱っていなければならない。この条件が満たされるなら、その目的の王国では普通の自然法則の公式も目的の公式も共に成立しているのである。法論においては形式的な定言命法を働かすべく外的自由という実質が導入された。それと似た仕方で愛の義務については一般的な責め概念が導入されていると解釈できるだろう。前者は行為の直接の相手を、後者は人間一般をという違いはあるが、両者は共に他人を単に手段としてのみ取り扱うという傾向をもっている。他人を新たに目的として取り扱うという形でこの傾向を補充する事により、二種の目的の王国が構想されうるのであるといえよう。愛の義務の原理の導出も法義務の際と類比的に考えられる。この目的の王国のあり方が我々に対して徳の最高原理という當為の形をとっているのである。即ちそれは「全員がその目的を持つ事が普遍法則となりうるような、そのような目的の格率に從つて行為せよ (M. d. S. 287)」である。

しかしこの両者は同じように目的の王国と呼ばれうるにもかかわらず、現象界での人間に対しては異なる仕方で強制を与え

るものである。法論では目的の王国での諸法則がそのまま人間全員誰であろうと従わねばならぬ規則となりえた。それに対し愛の義務は個々の行為までも規定はしえない。「何故なら、自分自身の幸福や自分の真の必要を犠牲にして他人の幸福を促進するという事は、もしそれが普遍法則とされるならば、自己矛盾の格率となるだろうから。(M. d. S. 288)」個別的な責め概念が一般的な概念になって始めて目的の王国が考えられえた。しかし、徳の最高原理が直接に現実に適用され好為の格率が現実界での普遍法則になるならば、行為者の存在すら保たれなくなるのである。他人への愛の義務は内的自由にとつては法的義務と同程度に必然的であるにもかかわらず、法的義務のように個々の行為までも命ずるといふ事はできない。そこから愛の義務が功績的な不完全義務と呼ばれるのである。「倫理学は行為に対する法則を与えるものではなく(何故ならそれは法論がするのであるから)、ただ行為の格率に対してのみ法則を与えるのである。(M. d. S. 229)」

それ故完全義務と不完全義務との差は究極的には自由の概念の内に求められるべきであろう。「両者に共通な自由の概念は、外的自由と内的自由の諸義務へと分ける事を必然的なものにする。(M. d. S. 250)」しかしながら、義務の根拠が問題とな

る時には、この二種の自由は相互排除的なものと考えるべきではないだろう。内的自由が自らを外的自由を持った者として見る所から完全義務が生じ、他方それが責めの念に依拠する時には不完全義務が生じてくるのである。それ故内的自由は全ての義務の根拠になっているといえるのである。法義務の立法は法論 *Ius* にあり徳義務の立法は倫理学 *Ethik* にあるのだが、それにもかかわらず内的自由が両者の基礎になっているという事から、「全ての義務とはただそれらが義務であるが故に共に倫理学に属するのである。(M.d.S.22)」そして外的強制を特色とする法義務はたとえ外的強制がない時でも倫理的義務であり続けるのである。

法論により心術に課せられる内的強制とは他人を他人として尊重するという尊敬の義務であった。それに対して愛の義務から発する内的強制とは、他人の目的を自分の目的にするという自他合一化の方向である。しかもこの二種の義務は道德において同等の重要性をもっているのである。それ故、内的自由が人間間の関係を考える時に理想とするのは、「二人の人格が等しいそして相互的な愛と尊敬とにより結合する事(M.d.S. 329-330)」である。このような結合即ち友情とは心術の次元での他人に対する義務全体を表現しているものである。このために友情

カントの義務論

とは単なる普通の義務とは異なる「名誉ある義務(M.d.S. 330)」という名を与えられるのである。

(1) H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, xv, 87.

(2) *Kritik der Urteilskraft*, 664, Ph. B. 版三三三頁。「あるものは、それ自身の原因ならびに結果である時に、自然目的として存する。」

(3) 愛の義務には他に「感謝」と「共感」とが挙げられている。前者について、それと結びつく感情は尊敬であるが、我々に示された好為の故にある人をほめたたえる事は愛であるとカントは述べている。(M.d.S. 311) ならに「感謝」とは好為への動機を促進するものであるが故に「神聖な義務」とであるとされる。(M.d.S. 312) とすれば「感謝」とは相手に対する愛と尊敬とを共に含む所の友情により強く関係しているといえるだろう。又「共感」についてはこう言われる。我々の感性に属するものとしての共感が即ち義務なのではない。「他人の運命に活動的に共感する事」が義務であり、そのために共感の能力の陶冶が間接的に義務であるとされるのである。(M.d.S. 315) とすれば「共感」の義務とは一方では「責め」の認識をより鋭利にする事であり、又他方では「友情」を可能にするための準備であるといえるだろう。この事から小論では愛の義務として「他人への好為」を主に取り上げた。

五 結 び

先に小論の冒頭においてカントの定言命法についての二種の

解釈が略述された。一つは規則功利主義的解釈であって、これは普遍的自然法則の公式を強調するものである。もう一つの解釈とはロールズにより示唆されているもので、これは自律を中心に据える見方である。この対比は、定言命法論公式間の関係という視点から見ると、普遍的自然法則の公式や目的の公式を現実の格率に適用するという立場と目的の王国において行爲のあるべき姿を考えると、立場の対比と考える事ができる。この点に留意しつつ各種の義務の根拠を検討してきたのである。

二は自己自身への義務についてであった。第一公式の働きは道徳的顕微鏡の働きといわれうるものであって、その公式自身の内に義務の根拠が存しているとは言い難いものであった。又第二公式に関しては「人間性」の概念に明確さの欠ける点が問題であった。それに対し『道徳の形而上学』では、自らの内なる人間性の発見から義務の概念へと至る過程が中心テーマをなしている。そしてそこでは、自己への義務の根拠をなすものが、普遍性ではなく、人が自身の内に沈潜する事により到達する自己認識であるとされているのである。

三は他人に対する完全義務についてであった。「皆が同じ事をしだすならどうなるか」の間に始まる普遍化議論に対して、

一つの可能な反論は「皆がそうする事はない」である。定言命法第一公式を適用する際の格率の一般性のレベルの決定の困難さは、このような反論と軌を一にしていると言えるだろう。又第二公式に関しては主観的目的と客観的目的との区別が問題となった。規則功利主義はしばしば、普遍化可能性と公平性（後者は目的の公式と似た側面をもっている）との二つの基準を組み合わせる事により、この普遍化に関する問題を解決しようとする。しかしこの際にはどちらの原理を優先するかの問題が残らざるをえないだろう。それに対し『道徳の形而上学』は、第一第二公式を組み合わせる際に、各人を公平な背景におくという手続きをとっている。公平な視点から承認される諸活動が現実の世界での権利義務を確定するのである。この部分の解釈についてはロールズの始原状態 Original Position についての記述を大いに参考にした。

四は他人に対する不完全義務についてであった。第一公式の働きは道徳的顕微鏡の働きであり、第二公式の適用に関しては再び主観的目的と客観的目的との混同がみられると考えられた。そこでこの義務の根拠について、第二批判で挿話的に語られている「責め」の念を基にした解釈が試みられた。小論はこの義務に関してはロールズの supererogatory act についての

議論と大いに異なっている⁽¹⁾。

以上の議論によって、目的の王国の公式を強調する形で定言命法諸公式間の関係を考える事ができるだろう。即ち、定言命法とは他人に対する義務に関わるものであり、それは目的の王国という概念を通してのみ意味を持ちうるのである。又自己自身の義務とは定言命法をも可能にするような内的自由から直接に導き出されるものなのである。

(1) Rawls, op. cit. pp. 438-9参照。

(筆者 京都大学文学部「倫理学」研修員)

会 告

京都哲学会前委員、京都大学名誉教授、井島勉先生は昭和五十一年九月以来病氣御療養中でありましたが本年五月十二日夜、京都市内の聖ヨゼフ整肢園において逝去されました。原因は脳血栓との事であります。

先生は昭和二十二年より昭和四十七年まで、二十五年に涉つて文学部美学美術史学講座を担任され、植田壽蔵教授の学風の継承発展と研究者の養成に尽力されました。殊に先生は昭和二十八年四月以降山内得立本学名誉教授より京都哲学会会長の仕事を引継がれ会の維持発展の為に意を用いられました。会の運営に関する先生の功績は忘れることができません。

井島勉先生の御逝去に先立ち、同じく京都哲学会前委員、京都大学名誉教授、上野照夫先生も昭和五十年一月十七日に御亡くなりになりました。上野先生は京都大学附属病院で御療養になつておられましたが、心不全の為永眠されました。上野先生は昭和二十六年から昭和四十三年六月まで教養部教授を勤められ以後昭和四十六年三月退官されるまで、文学部美学美術史学第二講座を担任されました。先生は京都哲学会の庶務を多年に涉つて担当され、われわれは皆、何らかの形で先生の御世話になつております。

今ここに改めて両先生に対し深い感謝を捧げると共に両先生の御冥福を心より御祈り申し上げる次第です。

昭和五十三年十一月一日

京都哲学会

会 告

過日、会費請求の際、失礼のありましたことを深くおわび申し上げます。

京都哲学会

九五

of personal identity. The clue to get out of this labyrinth seems to be in the clarification of the relation between the knower and the known in cognitive activity. To treat this point sufficiently, it would be necessary to consider the problem of the intentionality of consciousness.

Kants Theorie der Pflichten

von Shigeo Nagaoka

In der *'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'* gibt Kant vier Formeln des kategorischen Imperativs, der der einzige und höchste Grund von allen moralischen Pflichten ist. Kant meint, daß "die eine der Formeln die anderen von selbst in sich vereinigt", nämlich daß die eine mit den anderen gleichbedeutend ist, obwohl er immer sagt, daß die dritte Formel von der Autonomie des Willens und die vierte von einem Reiche der Zwecke die vollständige Bestimmung sind. In diesem Aufsatz versuche ich diese Formeln zu vergleichen und zu zeigen, daß die erste und zweite Formel die moralischen Pflichten nicht genug begründen können und daß seine moralische Philosophie erst von der Idee der Autonomie des Willens her genau verstanden werden kann.

Bei Pflichten gegen sich selbst spielt die erste Formel des allgemeinen Naturgesetzes nur die Rolle des moralischen Mikroskops (C. D. Broad), d.h. sie läßt uns den Widerspruch im Denken oder im Wollen nur klarer sehen. Denn der Widerspruch kommt nicht aus der Anwendung der Formel, sondern er liegt in der Maxime selbst. Bei der zweiten Formel der Menschheit als Zweck an sich selbst muß der Zweck "nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht

werden". Dieser Character der zweiten Formel macht ihre richtige Anwendung auf die konkrete Maxime schwer. In der *'Metaphysik der Sitten'* ist den Pflichten gegen sich selbst ein anderer Grund gegeben. Hier ist behauptet, daß sie unmittelbar aus der tief im Herzen liegenden moralischen Selbsterkenntnis kommen, ohne Anwendung der ersten oder zweiten Formel. Diese moralische Selbsterkenntnis könnte als der Grund der Autonomie gedacht werden.

Als Beispiel der vollkommenen Pflichten gegen andere ist das falsche Versprechen diskutiert. Kant behauptet, die verallgemeinerte Maxime würde das Versprechen selbst unmöglich machen. Aber hier liegt das Problem vom Grad der Allgemeinheit der Maxime. Denn in der Wirklichkeit mag man öfter nach der Maxime vom "falschen Versprechen in der Not" handeln als nach der Maxime vom "falschen Versprechen". Jene Maxime macht nicht immer das Versprechen unmöglich, weil viele Versprechen noch wirklich gehalten werden und man auch an die Regel des Versprechens glauben darf. Bei der Anwendung der zweiten Formel ist der negativ zu denkende Zweck mit einem wirklichen, z. B. Freiheit oder Eigentum anderer, identifiziert.

Im Reiche der Zwecke existiert jedes Mitglied als Zweck an sich, und unabhängig von seinem persönlichen Unterschiede und allem Inhalte seiner Privatzwecke. Die gemeinschaftlichen Gesetze, wodurch die Zwecke im Reiche mit den anderen Zwecke verbunden werden, geben uns die natürlichen Rechte. In der *'Metaphysik der Sitten'* ist das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft eingeführt, um jedem Mitglied die äußere Freiheit (die Fähigkeit, äußere Gegenstände als das Meine zu haben) zu erlauben. Dieses Postulat bedeutet, daß dem rein formalen

kategorischen Imperativ die moralisch neutrale Materie gegeben ist, damit wir davon die konkreten Pflichten herleiten können.

Für Kants Beispiel von den unvollkommenen Pflichten wirkt die erste Formel noch einmal als moralisches Mikroskop. Bei der Anwendung der zweiten Formel ist noch einmal der negativ zu denkende Zweck mit dem wirklichen identifiziert. Eine mögliche Begründung jener Pflichten wäre, daß jedes Mitglied des Reiches der Zwecke sich eine Schuld in Ansehung des Menschengeschlechts auflädt und daß die Hoffnung, die Schuld mittels des Wohltuns aufzulösen, zur Materie des kategorischen Imperativs wird. Deshalb kommt der Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gegen andere aus den zwei verschiedenen Denkweisen über das Reich der Zwecke, indem man moralisch denkt.