

カントのいう道徳的なよさの検討

寺 田 俊 郎

カントが道徳の最高原理として掲げる定言命法は、純粹実践理性の活動の原則を示すものであり、カントの実践哲学にとって理論上不可欠の原理であることは言うまでもない。さらに、定言命法を現実を意識していることこそ我々の意志の自由の証しであるとされていることを考えあわせるなら、定言命法はカントの全形而上学のなかで非常に重要な理論上の意識を有していることも明らかである (KPV 70 f.)^④。しかし同時に、定言命法は我々の道徳的な生に寄与するという実践上の意義を有するとも、カントは考えている (KPV 14 a., Vgl. 403 ff.)。もし定言命法が実践上の意義を有するとすれば、それは、(1)一定の内容があり、しかも(2)客観性がある、道徳的なよさを示すことが出来なければならない。本稿は、定言命法を上 の二点を中心にして検討することを通じて、カントのいう道徳的なよさがどのようなものであるかを明らかにすることを目的とする。

I

カントは、『道徳形而上学の基礎づけ』第一章で道徳的価値について次の三つの命題を挙げている。(1)義務に適った (pflichtmäßig) 行為ではなく義務に基づいた (aus Pflicht) 行為が道徳的価値を持ち、(2)義務に基づいた行為の道徳的価値は行為の結果ではなく行為が則る格率 (Maxime) のうちにあり、(3)義務とは法則に対する尊敬に基づいた行為の必然性である。(397-400) それゆえ「道徳的と呼ばれる卓越した善を形づくるのは……明らかに理性あるもののうちにしか生じない法則の表象そのものに他ならない。」(401) それでは、この「法則」とはどのようなものであろうか。それは「私は、自らの格率が普遍的法則となることを欲することも出来る仕方以外の仕方では振る舞うべきではない」(402) という法則である。この法則は、第二章では次のよう

な定式を与えられている。「君の格率が普遍的法則となることを、君が同時に当の格率を通じて欲することが出来る、そんな格率に従ってのみ行為せよ。」(421) この定式は「唯一の命法」と呼ばれ、定言命法はこれ一つであるとされている (ibid.)²⁾。

定言命法は「命法」という形式——理性によって完全に規定されるわけではない意志に対する強制を表わす実践的法則の形式——をとっているが、他の実践的法則、たとえばカントが「思慮の命法」(416)と呼んでいるものと比べてある際立った点がある。それは、為されるべき行為そのものでも、為されるべき行為が則る格率そのものでもなく、為されるべき行為が則る格率の基準を指示するという点である。定言命法は具体的な道徳的義務を指示する法則ではなく、定言命法が遵守されることによってある行為が義務としての拘束力を帯びるといった底のもの、すなわちある行為が道徳的義務であるための制約を指示するものである。いわば定言命法は道徳的義務の形式——もちろん実践的法則を表明する単なる言語形式にとどまらない意味で——であり、格率が実質であるといってよいであろう。

II

それでは、格率とは何であろうか。たとえば次のように説明されている。「格率は行為の主観的原理であり、客観的原理すなわち実践的法則とは、区別されなければならない。前者は、理性が主体の諸制約に従って(しばしば主体の無知や傾向性にしたがって)規定する実践的規則を含み、したがって、主体がそれに従って行為する原則である。しかし、法則はあらゆる理性あるものに妥当する客観的原理であり、主体がそれに従って行為すべき原則、すなわち命法である。」(421 a.) カントは、人間は何らかの規則に則って行為することが出来ると考え、ある行為の規則は、他の規則と共に一層一般的な規則に包摂され、さらにその規則はより一層一般的な規則に包摂されるというふうに、いわば位階構造をなすと考えている。たとえば、「行きつけの喫茶店ではコーヒーではなくミルクを飲む」という行為の規則は、「出来るだけ嗜好品は摂らないようにする」という規則に包摂されると考えることが出来、さらに後者は「出来るだけ健康の促進に努める」という規則に包摂されると考えることが出来るであろう。「原理 (Prinzip)」または「原則 (Grundsatz)」の本来の意味から言えば、このような諸規則のなかで最も高い一般性を持つものが行為の原則と呼ばれるのだと考

えられる (KPV 35, Vgl. Logik 110)⁽³⁾。しかし、行為の原則があまり一般的すぎるならば、意志を「規定する (bestimmen)」ことが出来ず、一定の行為を惹起することが出来なくなり、「主体がそれに従って行為する」ことが出来なくなる⁽⁴⁾。実践的な意味を持つためには、行為の原則は意志を規定することが出来るだけの具体性をもたなければならない。

このような行為の原則のうち、主観的なものが格率と呼ばれる。行為の原則が「客観的(objektiv)」とは、その原則が「あらゆる理性あるものに妥当すると認識される」ということであり、それに対して「主観的 (subjektiv)」とは「当の主体の意志に妥当するとその主体によってみなされる」(KPV 19)ということである。「主観的」とは、まず、当の主体に妥当するのみで他の主体には必ずしも妥当しないということである。「主観的」とは、さらに、自らの意志に妥当すると「その主体によってみなされる」ということ、すなわち当の主体が自らの原則となすことによって妥当性を得るということでもある⁽⁵⁾。前者の意味での主観性は、格率の恣意性に通じる。格率は「主体の諸制約にしたがって理性が規定する」(427)のものであり、また「欲求と傾向性から理性の協働を通じて生じる」(ibid.)ものであるから恣意的なのである。後者の意味での主観性は主体性に通じる。格率の主体性は、選択意志 (Willkür) の自由に関するカントの考え方にも示唆されているように思われる。「意志から法則が生じ、選択意志から格率が生ずる」(MS 226)のだが、人間の選択意志は、感性的な動機に影響を受けるにしても、そのみを通じて規定されるのではなく、理性によって規定され得るという意味で「自由な選択意志」(B830)である。この選択意志の自由に基づいて人間はある行為原則を自らの格率として採択することによって、自ら意志を規定することが出来るのである (MS 226, Vgl. REL 23f.)。したがって格率は習慣的行動形式を単に記述したものではない。格率は、我々が自らのものとして採択することによって初めて我々の行為の原則になる。我々は、格率を反省することによって、それを採択することも却下することも出来るのである⁽⁶⁾。

III

定言命法は採択されるべき格率の基準を指示する。「我々の行為の格率が普遍的法則になることを欲することが出来なければならない。これが行為の道徳的判定一般の

基準である。行為の中には、その格率が普遍的法則であることを矛盾なく考えることさえ出来ないものもあるが、そのようなものが普遍的法則になるべきだと欲することが出来ないことは言うまでもない。また、行為の中には、なるほどそのような内的不可能性はないが、意志が自分自身に矛盾するという理由で、その格率が自然法則のような普遍性にまで高められることを欲することの出来ないものもある。」(424)「格率が普遍的法則になることを欲することが出来る」とは、格率が普遍的になったと想定しても、思惟や意志の矛盾が起こらないということであると考えられる。このことを、カントが挙げている四つの例のうち、思惟の矛盾を示している例と、意志の矛盾を示している例をそれぞれ一つずつ取り上げて確かめてみよう。

1. 偽りの約束をしてする借金 困窮して金を借りなければならなくなった人が、「私は金に困っていると思うときには金を借り、決して返さないことを知っていても返すと約束しよう」という格率を採択するとする。この格率が普遍的法則になったと想定すると、誰もが約束を信じようとしなくなり、約束そのものと約束によって達成されるべき目的が不可能になってしまうから、この格率は自己に矛盾せざるを得ない。(422)

2. 他人の困窮に対する無関心 自分は安泰に生きており困窮している人を助けることの出来る立場にある人が、「神の意志や自分の努力で誰が幸福になろうと、私は彼らから何も取り上げないだろうし、彼らを羨みもしないだろう。ただ、彼らの福利のために、また困窮した彼らを助けるために、私が何かを提供する気はない」という格率を採択するとする。この格率が普遍的法則となったと仮定しても、人類は存続し得るが、この格率を持つ本人が他人の助けを必要とする場合も考えられるから、この格率が普遍的法則であってほしいという意志は自己自身に矛盾せざるを得ない。(423)

1. の例の格率を簡潔に＜私は、困窮すれば返さないことを知っていても返すと約束して金を借りることにしよう＞とする。この格率を普遍的法則として考えると、＜あらゆる者が、困窮すれば返すことが出来ないを知っていても返すと約束して金を借りる＞ということになる。確かにこのような法則のある世界では困窮した人が金を借りることが出来なくなり、不幸なことになるだろう。しかし、カントの言う「矛盾」は、そのような世界が不幸な世界だということにあるとは思われない。どんな不幸な世界を考えることも論理的に不可能ではないからである。そこで、矛盾として次の二つの場合が考えられる。(1)そのような世界では、当の格率は金を借りるという目的

を持つと同時にその目的を達することの出来ない不合理な格率になるという矛盾⁸⁾。
(2)そのような世界を支配する〈偽りの約束をして金を借りる〉という普遍的法則は、
〈約束は守られるものだ〉というまったく相反する法則を前提としなければ意味がないという矛盾⁹⁾。ここでは、前者の解釈を採らざるを得ないように思われる。なぜなら、後者の矛盾は、約束という言葉の使い方の誤りとして当の格率自体のなかに既に含まれており、当の格率を普遍的法則として想定することが無用になるからである。つぎに、2. の例の格率を簡潔に〈私は他人に干渉しない代わりに他人を助けもしないことにしよう〉とする。この格率を普遍的法則と考えると、〈あらゆる者が他人に干渉しない代わりに他人を助けもしない〉ということになる。このような世界を考えてみても、さきの例のような矛盾は生じない。しかし、このような普遍的法則があってほしいと考えるとすれば、意志は自分自身に矛盾することになる。なぜなら、「当人が他人の愛と同情を必要とする場合がいくらかでも生じるであろうが、その場合彼は、自分の意志によって生じた上のような自然法則によって、自分の望む援助のあらゆる期待を自分から奪うことになるであろうから。」(ibid.)¹⁰⁾

以上より明らかなように、定言命法は、ある格率が普遍的法則として妥当するという想定の下で意志の矛盾がないかどうかを審査し、その審査に合格した格率のみを採択せよと指示している。この審査の手続きを通じて採択された格率が道徳的義務を指示し、その義務に基づいて為された行為が道徳的価値を持つことになる。さて、格率の審査の手続きについて、注目すべき点が二つある。まず 1., 2. 何れの例に於いても、思惟または意志の矛盾そのものは論理的なものであるにしても、それを知るためには経験的な知識が必要とされるという点である。1. の、あらゆるものが偽りの約束をして金を借りれば誰も金を貸さなくなるだろうという推理は、一般に人間は偽りの約束が度重なれば約束を信じようとはしなくなるものだという経験的知識に基づき、2. の、自分も困窮する可能性がありその時には助けてほしいと思うだろうという想定は、一般に人間は困窮することがあり、その時には助けてほしいと思うという経験的知識、そして自分もまたそういう人間の一人であるという経験的知識に基づいているからである¹¹⁾。つぎに、定言命法に則った格率がすべて道徳的義務であるとは限らないように思われるという点である。定言命法は「君の格率が普遍的法則となることを、君が当の格率を通じて欲することが出来ないならば、それに従って行為してはならない」という論理的に等価な定式に書き換えることが出来る¹²⁾。すなわち、定

言命法は、普遍的法則になることを欲することの出来るあらゆる格率に従うことを命じるのではなく、それ以外の格率に従うことを禁じるのである。この点をカント自身は次のように表明している。「……この定言命法に照らして、ある行為が許されたり許されなかつたりする (erlaubt oder unerlaubt), すなわち道徳的に可能であつたり不可能であつたりするが、そのうちいくつかのもの、またはその反対のものが道徳的に必然的すなわち拘束的 (verbindlich) である。」(MS 221, Vgl. 439) 定言命法は、道徳的に許される行為の基準である。

IV

さて、定言命法は、(1)一定の内容があり、しかも(2)客観性がある、道徳的なよさを確定するということ出来るだろうか。まず、(1)に関していえば、道徳的義務の実質が格率として示されるかぎり、一定の内容のある道徳的なよさが示されているということも出来そうである。しかし、定言命法に則った格率は道徳的に許される行為を指示するだけで、必ずしも道徳的義務を指示しないのであった。それでは、道徳的に許される行為の中から道徳的義務を選びだす基準は何であろうか。カントは、それ以上の基準を示していない。それゆえ、やはり定言命法は一定の内容を持った道徳的義務を確定することが出来ず、したがって、一定の内容を持った道徳的なよさを確定出来るとはいえないのである。

つぎに、(2)に関してもやはり否定的に答えなければならない。仮に道徳的に許される行為の中から道徳的義務を選びだすことができたとしても、定言命法を通じて確定される道徳的義務の実質は個々の行為主体の格率によって与えられる。もちろん、格率は「法則一般の普遍性」(421)に照らして審査されるのだが、格率は行為の主観的原則であって、現実的に普遍的法則であるわけではない。また、なるほど審査は、最終的に無矛盾性という論理的基準に訴えるけれども、その手続きのなかでは経験的知識が必要とされる。したがって、同一の格率を審査したとしても行為主体が異なるに応じて様々な判定が下されることがあり得るのである。その普遍性は個々の行為主体が「普遍的法則になることを欲することが出来る」限りでの、いわば行為主体の意志に支えられることによってのみ存立し得る普遍性である。このような事態をカントは意志自身が「普遍法な法則を立てること (allgemeine Gesetzgebung)」にとらえ (431

ff., KPV 27f.), それを道徳性の原理として積極的に論じ、最終的に「意志の自律 (Autonomie des Willens)」(433, KPV 33) とも呼んでいる。「もし定言命法があるなら (すなわち理性あるもののあらゆる意志に対する法則があるなら), そういう命法の命じることは, 同時に自らを普遍的な法則を立てる者ともみなすことができるような自己の意志の格率に基づいて, すべてをなすことでしかあり得ない。」(432, Vgl. MS 225)『実践理性批判』では意志の自律が前面に出され, 「純粹実践理性の根本法則」は「君の意志の格率が常に同時に普遍的な法則を立てる原理として妥当し得るように行為せよ。」(KPV 30) とされている。しかし意志は直ちに「普遍的に立法するもの」になるわけではなく, ただ自らをそのようなものと「みなすことが出来る」だけであり, 「各々の理性あるものの意志が普遍的に立法する意志である」(431) ということは「理念」(ibid.) にすぎないのである。したがって, 定言命法を通じて示される道徳的義務はあらゆる理性あるものに妥当する客観性を持つとは言えないのである。

V

以上のように, 定言命法は道徳的義務を確定出来るとはいえない。したがって, 定言命法は, 少なくとも行為に関するかぎり, 道徳的なよさを確定出来るとはいえない。カントの道徳哲学は単に形式的で空虚であるという批判, たとえば, 定言命法は既に承認されている道徳的価値を分析する単なる手段にすぎず, したがって道徳的なよさを自立的に確定出来ない¹⁰ という批判が為されてきたのも無理はないというべきであろう。しかし, 定言命法が単に形式的であることは, カントの批判者たちが漸次に発見するまでもなく, 既にカントが自ら認めていたことであり, むしろ, カントは道徳的原理の形式性にこそ重要な実践的意義を認めていたと考えることも出来る。そこで, 問いの方向を変えて, 形式的な原理が道徳的なよさを確定し, 我々の道徳的な生に寄与するとすれば, それはどのようにしてであるかを考察してみよう。

ここで, 定言命法が格率を審査する手続きを示し, その審査に合格した格率を採用することを指示する命法であることをもう一度想起し, 加えて, そのような審査をすることが要求される状況を想定してみよう。格率の審査は, 常に具体的な状況下で, しかも<どのような行為すべきか>という問いが切実な意味を持っている状況で要求

されるといってよいであろう。我々は自らの道徳的信念に常に確信をもって依拠出来るわけではなく、諸々の事情により自らの道徳的信念に疑いを抱くようになったり、場合によっては既知のどのような道徳的信念も行為の指針として無力だと感じられるような状況に直面したりすることがある。その度ごとに、格率の審査が為されるのであり、審査が一つの格率についてただ一度だけに限られる理由はない。異なった状況の下で、異なった経験的知識に照らして複数回為されることも可能なのである。既に明らかにされたように、行為主体の主観的・偶然的諸制約が多様であるのに応じて、審査の結果も多様であり、その結果知られる道徳的義務は原理的に客観的とは言えないであろう。しかし、用いられる手続きは同一であり、理性あるすべてのものに妥当する。なぜなら、主観的・偶然的な諸制約の下での格率の反省過程を貫いて同一の定言命法が意識されていることは、カントによれば、「純粹理性の唯一の事実 (das einzige Faktum der reinen Vernunft)」(KPV 31) だからである。定言命法が指示する一貫した客観的原則に従って自らの格率を審査するという不断の反省過程を通じて、行為主体は道徳的義務に自ら客観性を与えていくのであり、この過程に参加し続ける行為主体の意志こそ、固より主観的偶然的な諸制約の下にある我々にあっては、「普遍的な法則を立てる」意志、すなわち「自律的な」意志と呼ばれるに相応しいであろう。

定言命法を原則とする不断の反省過程という考えは、たとえばカントの徳(Tugend)に関する考え方に表われていると思われる。「確固とした心のあり方 (Gesinnung) に基づいて意志が各々の義務と合致することが徳であり、これはあらゆる形式的なものと同様にただ一つあるだけである」(MS 395) が、「徳は常に進歩しておりしかも常に新たに始まる。前者は、客観的にみれば徳は一つの理想であり到達不可能であるが、それでもなおその理想に絶えず近づくことは義務である、ということから帰結する。後者は、主観的に、傾向性によって影響を受ける人間の本性に基づいている……道徳的な格率は技術的な格率とは違って習慣に基づくことは出来ず……その格率の行使が習慣になったとしても、主体はそれによって格率採用の際の自由を失うことになるであろう。この自由こそ義務に基づく行為の特徴であるのに。」(MS 409) そして、「道徳的によい心のあり方、すなわち徳」は「理性あるものに対して普遍的立法への関与を与え、理性あるものに可能な目的の国の構成員の資格を与える」(435) のである。定言命法を原則とする反省過程に参加することによって、我々は「目的の国」すなわ

ち理性あるものによって構成される道徳的な共同体の構成員の資格を得る⁴⁴。

定言命法を原則として自らの格率を吟味する反省過程に参与する行為主体の意志は、道徳的によい意志であるといつてよいであろう。もし、我々が定言命法を通じて一切の主観的・偶然的諸制約に左右されない道徳的なよさを知ることが出来るとするなら、それはこのような意志のよさであろう。そして、この意志のよさはあらゆる行為の道徳的なよさの可能性の制約である。なぜなら、行為主体が定言命法を原則とする格率の反省過程に参与しなければ道徳的義務もなく、したがって道徳的によい行為もないからである。このようなよさこそ、あらゆる「自然の恵み」や「幸運の恵み」がよいものであるための制約でこそあれ（393）、自らは制約されることなく、「無制限によいとみなされる」（ibid.）意志のよさが、現実的な道徳的状况で自らを告知するかたちではあるまいか。以上のように、あらゆる行為の道徳的なよさの可能性の制約を明示する限りで、定言命法は実践的意義を有するということが出来るであろう。

註

- (1) 『道徳形而上学の基礎付け』（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten）からの引用および参照箇所はアカデミー版全集第四巻の頁付けで示す。他の著作からの引用および参照箇所は、著作名を略号で示し、アカデミー版の頁付けで示す。略号と収録巻は下の通り。ただし『純粹理性批判』（Kritik der reinen Vernunft=KRV）からの引用は慣例に従い第一版、第二版の頁付けを A, B で示す。Kritik der praktischen Vernunft=KPV(V), Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft=REL(VI), Die Metaphysik der Sitten=MS(VI), Logik=Logik(IX)
- (2) 以下では、定言命法といえば「唯一の命法」を指すものとする。「唯一の命法」の他にいくつかの定式が挙げられているが、「唯一の命法」が基本であり、その他の定式はそのヴァリエーションであると考えてよいと思われる。（Vgl. 436 f.）
- (3) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1961, p. 77
- (4) R. Bittner, *Maximen*, in: „Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses“, G. Funke(Hrsg.), 1974, S. 490
- (5) R. Bittner, op. cit., S. 486 f.
- (6) 格率には個々の主体に内在化している慣習的な道徳的規範や道徳的信念なども含められると考えたい。R. Bittner の「格率は生き方の規則（Lebensregel）」

- であり、私がどのような人間になりたいかを言明する」という規定および T. C. Williams の「人生観 (philosophy of life)」という呼び方を参照。R. Bittner, op. cit., S. 489; T. C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative*, Oxford University Press, 1968, p. 17
- (7) これらの例は第二番めの定式の例として挙げられているが、「唯一の命法」の例として考察してよいであろう。註 (2) を参照。
- (8) H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 153
- (9) J. Kemp, “Kant’s Examples of the Categorical Imperative”, in: R. P. Wolff (edit.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, 1968, pp. 252-3; Vgl. O. Höffe, „Ethik und Politik“, Suhrkamp, 1979, S. 108 f.
- (10) このように考えたからといって、カントが自ら否定したはずの自愛の原理に訴えているということにはならないであろう。cf. M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, Russell & Russell, 1971, pp. 273-4; J. Ebbinghaus, “Interpretation and Misinterpretation of the Categorical Imperative”, in: R. P. Wolff (edit.), op. cit., pp. 220-1
- (11) このような解釈と道徳性のア・プリオリな原理を提示するというカントの意図との矛盾の問題はもちろん論じられるべきである。ただ、カントはア・プリオリな原理から個別的な道徳の原則が演繹されると考えているとは思われない。cf. M. S. Singer, op. cit., p. 259; Vgl. O. Höffe, op. cit., S. 104 f.
- (12) O. Höffe, op. cit. S. 103
- (13) ジンメル, 『カント』, ジンメル著作集第四巻所収 (木田元訳), 白水社, 1976, 164-5 頁
- (14) ただし、「目的の国」を歴史的・社会的に実現されるべき道徳の共同体と同一視することは直ちには出来ない。cf. R. P. Wolff, *Autonomie of Reason*, Harper & Raw, Publishers, 1973, pp. 183-5

〔哲学 博士課程〕

Das Moralische Gute bei Kant

Toshiro TERADA

Wenn der Kategorische Imperativ (KI) praktische Bedeutung hat, daß er zu unserem moralischen Leben beitragen kann, dann muß er das moralische Gute irgendwie feststellen können, das bestimmt und objektiv ist. In dieser Abhandlung untersuchen wir den KI, um das moralische Gute bei Kant aufzuklären.

Nach Kant hat eine Handlung aus Pflicht moralischen Wert, ihr moralischer Wert besteht in der Maxime, nach der sie ausgeübt wird, und Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Dieses Gesetz ist der KI. Diesser Imperativ weist auf keine individuellen Maximen hin, nach der ein Subjekt handeln soll, sondern ein Verfahren, Maximen zu prüfen und auszuwählen. Der KI ist gleichsam die Form einer Pflicht und eine Maxime ist die Materie.

Aus den folgenden Gründen scheint es, daß der KI das moralische Gute weder bestimmt noch objektiv feststellen kann, wenigstens was individuelle Maximen betrifft. Erstens lehrt der KI nur moralisch erlaubte, nicht aber verbindliche Handlungen. Zweitens setzt der KI Maximen voraus, die nur subjektiv sind, um damit eine moralische Pflicht inhaltlich auszumachen. Drittens setzt das Verfahren der Prüfung der Maximen einige empirische Erkenntnisse voraus.

Also müssen wir das moralische Gute unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten. Der Wille eines Subjekts, das an einem Reflexionsprozeß teilnimmt, um dadurch seine Maxime unter verschiedenen subjektiven Bedingungen noch demselben KI entsprechend zu prüfen, und immer objektivere moralische Pflichten zu suchen, darf moralisch gut heißen. Der KI lehrt das moralische Gute in diesem Sinne unabhängig von allen Erfahrungen, und bedingt so die Möglichkeit aller moralischer Handlungen.