

# 定言命法は道德法則であり得るか<sup>①</sup>

遠藤 徹

【論文要旨】 「真の幸福を得ようとするならば、Xせよ。」(a)

カントはaは道德的命法ではあり得ないと主張したと思われるが、拙稿「仮言命法は法則であり得ないか」(以下「仮言命法論文」と略記)が取り上げようとした問題は、第一次的には、aは果たして本当に道德的命法たり得ないか、であった。

カントが「実然的」(assertorisch) 仮言命法と呼んだものがaだと思われるが、彼は仮言命法は法則たり得ず、又道德法則たり得ない、ただ定言命法だけがそうであり得る、と主張した。上記拙稿は仮言命法も法則たり得るはずであること、又aも、それに対して義務から従うことは可能である限りで、従ってその限りでカント自身のものさしに照らして、道德的命法であり得るはずであることを示すことに努めた。そればかりでなく、そもそも具体的な道德的命法はカント自身においても仮言形式とならざるを得ないのではないかと述べて、道德的命法が定言命法だとの彼の主張に根本的疑問を向けると共に、もしこうして定言命法のみが道德的命法であるとのカントの主張が崩れるとしたしたら、彼の倫理学の体系はどのような修正を迫られるかを大づかみに予測した。——  
以上が上記論文のあらましである。

この我々の疑問を深化することは二つの方向を取り得るであろう。一つは、仮言命法が道德法則であり得る可能性を一層具体的に追究することであり、もう一つは、定言命法が道德法則であり得る可能性を吟味することである。本稿はこの二つの道のいずれにおいても一歩推し進めることに努めたい。前者の道では、上記論文への疑問・再考点にも考慮を払いながら、道德的命法としてのaの可能性を追究する。後者の道では、約束に関する義務の根柢の検討を通して、定言命法の基本定式が果たして真に道德法則であり得るか、根本的疑問を提示することに努めるつもりである。

「假言命法論文」に対する疑問及び再考点の一つは、道徳法則とそうでない実践的法則との間にあると思われる法則上の性格の違いについてである。

カントは、假言命法が法則たり得ない理由を、それが任意の意図に依存して偶然的なためであると述べたが、線分等分の技術的命法が線分等分を意図する者に対してのみ命令して来るのは、自殺禁止の道徳的命法が自殺を意図する者に対してのみ命令して来るのと変わりなく、この点から假言命法と定言命法とを区別して、後者のみを法則とする根拠はない。——こう上記論文は主張した。しかしこれには幾分か再考を促さされている。というのも、道徳法則にはそれ以外の法則には見られない一種の強制力があると思われるからである。後にも見るように、「線分を等分するためには、然々すべし」(技術の命法)と「他人の生命を救うためには、万全を尽くすべし」(道徳の命法)との間には、前者は線分を等分すること自体は命令せず、その意図は人の欲求に委ね、その意図に依じて手段の実行を命じているのに対して、後者は他人の生命を救うこと自体を、人がそれを自ら意図するか否かに関わり

なく、命じ、それと共に手段の実践をも命ずるといふ基本的な違いがある。前者の場合にも、目的を意図したことに対しては否応なしにその手段の実行を命じて来るが、後者の場合には、何ら先行する目的の意図のないところで否応なしに目的そのものを命じ、それに依じて手段をも否応なしに命じている。確かに「他人の生命を救うべし」も他人の生命の危機に臨んだ人だけに実際には命令を発動するが、他人の生命の危機に臨むことは自らが意図することではなく、それはいわば外から与えられる。従ってそれは、予期せざるすべの時に与えられているという意味で、「常に」与えられている。このこととつながることであるが、二種の命令の間には、更に又、「假言命法論文」でも述べたように、一方は特定の技術者である限りでの人間に対してのみ命ずるのに対して、もう一方は人間である限りでの人間に対して、従ってすべての人間に対して命じて来る、という違いがある。従って、道徳法則のもつこの独自の強制力と普遍性にと注目するならば、カントが道徳的命法のみを「法則」と呼んだことを理解することができるように思われる。

ではこのことは技術的假言命法を「法則」と呼ぶことを妨げ、「假言命法論文」での我々の主張の変更を

迫るであろうか。そうは思われぬ。二種の命法を法

則と呼ぶかどうかは、結局、両者を、それ自体においてとらえるか、それとも我々との関係で見ると、よって定まることであろう。線分等分の命法それ自身は、誰かがそれに従おうが従うまいが、線分等分が可能な全存在に対して、妥当なその命令を発している。その普遍性・恒常性において、それは道徳的命法と異なるどころなく、それは全く一個の「法則」である。しかし我々人間の立場に立って、それぞれが我々人間に対してどのように命令を発動して来るかを見るならば、道徳的命法は万人が常に服従の命令を受けている点で技術的命法と異なり、これをこそ法則と呼ぶことがふさわしい。更にここで見失ってはならないことは、以上の考察は、定言命法と仮言命法との比較としてではなく、一般的な道徳的命法と技術的命法との違いに沿ってなされたのだということである。つまり以上の二種の命法の違いは定言命法と仮言命法との違いと直ちに關係ないということである。一般的には二つは結びつくであろう。しかしもしも或る種の仮言命法が道徳的命法であったとすれば、その道徳的命法がどのような命令の性格をもつかは別個に問われなければならないであろう。次節の考察はこの問題に關連する。

## 二

疑問を受けたもう一つの点は、「仮言命法論文」が、仮言命法も、人がそれに対して「義務から」従うことはあり得るが故に、道徳法則のこの点に關するカントの基準に従って、道徳法則であり得るのではないかと述べたのに対して、仮言命法に義務から従うことはあり得ないのではないか、というものである。拙稿は義務から従い得るはずであることを示すことに努めたつもりであるが、しかしその質問には尤もな点が含まれていることも感じられるので、我々の立場をはっきりさせるためにも、問の主旨を汲み取りつつ、考察を推し進めたい。

尤もな点が含まれることが感じられるのは、例えば「眞の幸福を得ようとするならば、Xせよ」(a)に我々が義務から従うことがあったとしても、それは定言形式の命法に義務から従う場合と全く同じ仕方ではなされるわけではないことは、認められなければならないからである。「仮言命法論文」は、Xすることが自分にとって困難に、或いは厭わしく、思われるときには、人は本来自然本性的に目指している幸福の追求をすう一時的に放棄することは十分あり得るのであり、そう

いうときには、それにもかかわらず $\alpha$ に、「法則への崇敬の念」から、その法則性故に、つまり「義務から」従うことは可能であるはずであることを説いた。私はそこで幸福の追求は放棄されているのであるから、直接の動機とはなっていない、直接の動機はどこまでも法則尊重であるはずだ、と述べたのであった。しかしこの主張は、では間接的にはどうなのか、もしも間接的には幸福への欲求が動機となつてゐることを認めるなら、それは「義務から」を崩させないのか、という問題の考察へ余地を残してゐるのである。質問はこの点に関わつてゐるように思われる。

私にとって今勤勉であること程うとましいことはないにもかかわらず、従つて誰かから、或いは自分の内なる或るところから、勤勉が結局は自分自身に幸福をもたらすことは一つの法則だ、幸福であろうとするなら勤勉であれ、と忠告されながら、勤勉に努めるくらいなら幸福など要らないと率直のところ思つてゐるにもかかわらず、法則の厳肅さに思い到り、「法則に従おう、そして不幸な結果を避けよう」と、憤然決断して、実行したとする。このとき私は「義務から」従つていないのであろうか。私を実行へ到らせた動機は何だったのであろうか。

怠惰への欲求を乗り越えて、勤勉へ向かつて行動を起すよう最初に決定的に働きかけた当のものは法則そのもの或いは法則の尊重の念であつた——このことは確かであろう。問題は幸福への欲求は果たして、又いかに、関与したかである。幸福への欲求は、それが放棄されたときでも、全く死んでしまつたり、消失してしまつたりすることはないように思われる。それが、幸福への欲求が自然本性的なものであることの意味であろう。それは一種の活動停止の状態に置かれるのであろうが、しかしそれもいわば眠つた状態、冬眠の状態ではなく、むしろ仮眠の状態或いは眠つたふりをしている状態にあると言つた方が適切であろう。 $\alpha$ が私に呼びかけて来るとき、それは私の中にある幸福への欲求には全く目もくれずに専ら私の「理性」に語りかけて来るのではなく、むしろ仮眠状態にある私の幸福への欲求に向かつて呼びかけ、それを目覚めさせようとする。事実意志が理性（を通しての法則の語りかけ）に聴き従い、法則に服従するとき、何程か目覚めた幸福への欲求も何程かそれに力を貸すのではないか。それがどれ程力を貸すかには様々な場合や度合いがあるように思われる。私は遠くに望まれる幸福をほとんどあてにせず、理性的意志の決断力によって、半ば目を

つぶるようにして法則に従う場合もあるであろうし、逆に遠くに垣間みられる淡い幸福に期待を託して發起することもあるであろう。又一般に最初の決断の瞬間は目つぶりで始まり、次第に幸福への欲求の推進力のおのずからなる高まりに身を任せるといふ形を取るであろう。従って強弱様々な度合いがあるであろうが、しかしともかく、いわばまどろんでいた幸福への欲求は法則の呼びかけに目を覚ますのであり、私の理性はこの欲求の推進力が弱いときには鼓舞し、強い時にはそれに頼みながら、自らの方針を貫こうとするであろう。しかしそのいずれの場合や段階においても、ここには、勤勉そのものへの欲求が勤勉へ私を駆り立てたり、或いは幸福への欲求が理性に働きの余地を与えずにそれ自身で勤勉へと私を引き込むのとは違つて、それとは別の在り方——基本的に理性的意志が法則に従おうとする姿勢を保ちながら、幸福への欲求をその力の大きさに応じて活用するという在り方があるであろう。一言で言つて、ここでは理性は幸福への欲求に逆らつて働いてはいないが、幸福への欲求に出し抜かれても、ひきずられてもおらず、むしろそれを用的ながら働くのである。その全体は「義務から」なしていると言ふことができるし、それがふさわしいであろう

——幸福への欲求の強弱に応じて「義務から」の度合いも異なるとしても。

この場合の「義務から」は定言形式の命法——例えば「勤勉であれ」の場合のそれと明らかに同じではない。後者の場合には、幸福への欲求はいわば座を与えられておらず、理性はそれに目もくれず、真つ直ぐに法則に向かおうとする——そのような「義務から」である。理性は幸福への欲求に対して「敵対的」でなくとも、少なくとも「警戒的」であり、女性の近づきに身構える紳士のように、幸福への欲求に決して心を許さない理性の法則に対する厳正な忠誠である。一方  $a$  に人が従う場合の「義務から」にあつては、理性は幸福への欲求を視野の外に置かず、むしろ初めから視野の内に置いている。というのも、それは幸福への欲求が何よりも自らの尊重する法則それ自身の中に位置づけられているのを見出すからである。理性は法則を尊重するが、その結果幸福への欲求を軽んずるのでなく、他ならぬ法則それ自身の指示に従つてそれを尊重する。しかし理性はどこまでも法則の尊重の下でそれを尊重するのであり、幸福への欲求が一人勝手に歩きまわるのを尊重するのではない。法則に従うために、法則の言葉に聴きつつ、幸福への欲求が自身に与えら

れた持場で、自身に与えられた役割を果たすことを促し、その成果を祝福の内に汲み上げようとするのである。

こうして我々は $\alpha$ にも、或いは一般に仮言命法にも、人は義務から従い得るということをやはり主張するが、しかしそれは定言形式の命法に義務から従う場合とは幾分か異なる仕方においてである。我々がここで更にこれに加えて言つてよいと思われることは、定言形式の命法に従う場合のように義務から従うときにだけ我々が道徳的であるとするいわれはないはずだということである。否、そればかりではない。仮に或ることをすることが真の幸福をもたらすということが自然本性に基礎をもつ、真なることであつたとすれば、幸福への欲求に目を閉じたり、いわばそれを「凍結」させたりすることは不自然であり、この自然な幸福への欲求を肯定的に位置づけることのできない「義務から」は真の法則尊重から発していると言えるかどうか問われる——こう言わなければならぬのではないが。

### 三

「仮言命法論文」は、仮言命法が道徳法則でないとい

の主張に疑問を投げかけたばかりでなく、少なくとも**具体的**な道徳法則は仮言形式の命法である外ないのではないかとの問いを提示した。定言命法・仮言命法という区別は道徳法則の**具体的**なレベルではなく、原理的なレベルでのみ成立するのであろうか。いずれにせよ、この問題は、定言命法と仮言命法とはそもそもどこで区別されるのか、或いは、二命法の区別は命法の形式のそれとは無関係か、といった問題に発展する可能性がある。従つて本稿ではこの問題を是非とも追跡することが急務であらう。

1 具体的な道徳的命法は仮言形式の命法たらざるを得ないのでないかとの拙論の根拠は、定言命法のものでさしにかけられる格率は、ペイトンも言う通り、そしてペイトンの言葉を借りれば、常に「**実質的**」格率、即ち一定の目的、状況下の行為の格率たらざるを得ず、そうであれば、ものさしに合格して**具体的**な道徳的命法として立法されるものも格率に含まれていた条件をそのまま含む仮言形式の命法たらざるを得ないはずだというものであつた。「自殺するなかれ。」は、カント自身の例示に即して見ても、実際には「もし苦しみを避けるためであるならば、自殺するなかれ。」であつて、他人の生命を救うために自殺する場合を排除しな

いはずである。カントは果たして道徳的命法は具體的なものとしては仮言的・条件的命法であることを認めていたのか。カントに明言がないことが問題を呼び起こす。

2 命法の区別は命法の文の形式上の違いとは関係ないとの主張が解釈者によってなされている。

「『走れ!』と命ずれば形式は定言的であるが、もし電車に乗りおくれたくないならば等々の条件がそこにはあり、従って確然的」道徳的命法ではない。「もし金を返す約束をしたのであれば、正直に返せ」は「形式的には仮言的命法であるが、その意味内容は確然的であり、道徳的命法である。」<sup>2)</sup>「われわれはカントにおける原理あるいは原則と規則との基本的区別を知っている。原則によって指導される規則は行為の置かれた特殊な状況と結びつかざるを得ない。」<sup>3)</sup>

「『ドアを閉めよ』は文章としては無限定な (unqualified) 命法として分類されるが、だからといってそれは、無条件に (unconditionally) 命ずる命法を言い表してはいない。カントの言う通り、定言的に見える多くの命法がそれでいて『隠れた仕方』で『仮言的である。』<sup>4)</sup>」<sup>5)</sup>「すべての仮言命法が目的に対する手段を指示するわけではない。例えば『もし約束をする

ならば、それを守れ』のように。」<sup>6)</sup>

しかし我々は彼らの言うように、仮言形式の道徳的命法が存在するということをカントが認めたと簡単に考えてよいのであろうか。

(a) 「走れ」や「ドアを閉めよ」は、二人も言う通り、省略形式の文と見るべきであり、その省略を補って、言い表すべきことを十分に言い表した本来の形式で表現すれば、仮言形式の文なのではないか。

(b) 本来的表现形式を外れば、どんな定言形式文も仮言形式に直し得る(例えば「困っている人を助けよ」↓「もし困っている人を見たならば、助けよ」)のであるから、こういうレベルの話であれば、カントも当然二つの命法の区別を形式上の区別と無関係だと考えたであろうが、そもそも非本来的形式の文との関連を問題にすること自体カントの議論からの逸脱であろう。

(c) カント自身が言う通り、そしてAuneが指摘する通り、定言命法は『隠れた仕方』で『仮言的であり得る。』<sup>7)</sup>「正直であれ」にどんなに純粹に従おうとしても、意識下で打算が動機となっていないとは限らない。定言命法が純粹に定言命法として成立するためには、今ここにおける行為の起動の場で、理性が無条件に私の

意志を規定していなければならない。定言命法、假言命法の区別がこの意志規定の場に成立するならば、両者はおよそ命法の具体的形式（成文命法）とはなり得ぬとも言えるであろう。従って二命法の区別をこのような無形の意志規定原理のそれととらえるときには、この区別は命令文の形とは関係ないと主張することが、この区別は命令文の形とは関係ないと主張することが、文を本来の表現形式で表した場合でも、できる。しかしではカントはそう考えたであろうか。カントが二命法の違いを意志規定のレベルでとらえていたことは確かである。しかし問題はそのレベルでしか考えなかつたかである。意志の規定の仕方の違いは具体的命法の形式の違いに全く反映しないとカントは考えていたのか。

① もしそうであるならば、なぜそもそもカントは「定言命法」「假言命法」という言葉を導入したのか。なぜ道徳的命法は「無条件的に意志を規定する」と言ってますませでならなかったのか。「定言命法」「假言命法」という概念は明らかに命法の形式を念頭に置いて言われているのではないか。

② 定言形式の命法（「正直であれ」）は「隠れた仕方」で「假言形式の命法たり得ても、逆は成り立つのであろうか。打算的条件付きの「……したいならば、正

直であれ」に則って我々は道徳的に行為し得るのであろうか。

定言形式の命法であることは道徳的命法であるために十分ではないとしても、少なくとも必要であり、必要条件の制約の下でせよ、道徳的命法は命法の形式と結びつくとカントは考えていたのではないか。

3 しかし「假言命法論文」が述べ、先程再説したように、他方では具体的道徳命法は定言形式ではあり得ないのでないかとも考えられた。具体的な行為は状況に応じた一定の目的の下でのみ成立する。とすれば目的を条件とする假言形式でない具体的道徳的命法というものは実際には存在し得ないのではないか。自殺に関する道徳的命法も無条件には立てられず、苦しみの回避のためには「自殺するべからず」であるが、他人の生命を救うためには「自らの生命を捧げるべし」なのではないか。確かに後者の場合、即ち禁止の命法でなく行為の肯定的命法の場合、目的は「自愛の原理」に基づくそれ、傾向性の目的ではなく、それ自体「義務である目的」、つまり道徳的に善なる目的であるから、カントが假言命法と呼んだものと直ちに同じではない。しかしともかくも命法の形式からは、それは目的に對する手段を命じる假言的命法ではないか。カン



トはそのような道徳的に善い目的の手段となる行為を命じるような仮言形式の道徳的命法の存在を認めめたのか。カントが仮言命法を構成する目的として傾向性、言い換えれば自然的欲求の対象のみを考え、このような場合に想到、言及していかないのは、なぜか。

カントはこのような命法を「他人の生命を救うべし」(定言的道徳命法) + 「そうしようとするならば、自らの生命を捧げるべし」(これがあまりにも厳格すぎざるなら、「そうするためには、万全を尽くすべし、即ち可能な限りのあらゆる、又最善の手段を尽くすべし」)(仮言的技術の命法)とみなしたのか。しかし「そうしようとするならば」という不定の目的に対する手段を指示する技術の命法があるであろうか。「そうしようとするならば」の「そう」が「他人の生命を救う」で充足されて初めて「自らの生命を捧げるべし」は立てられるのであり、ということは、命法を二つの部分に分けることはできず、全体が一つの道徳的命法なのではないか。そしてそうであれば、これはやはり一つの仮言形式の道徳的命法ではないか。こうして、傾向性からの目的を目指す行為の禁止の場合のみならず、善を目指す行為の命令の場合も、仮言形式の道徳的命法はあると言ふべきではないか。もしこう言つてよけ

れば、ここに生じる問題は、(イ)それでは定言形式の具体的道徳的命法は全く存在しないのか、及び(2)仮言形式の道徳的命法とそうでない命法とはどこで区別されるのか、両者は違わないのか、違つたとすればどこが違うのか、であろう。

(イ)定言形式の具体的道徳命法は存在しないのか。目的なしの具体的行為など存在しない。自殺にも様々な目的がある。とすれば、端的な、無条件の、つまりは定言形式の「自殺するべからず」は立てられないのではないか。しかしこれに対しては、答は、ひとますは、「全くないとは言えない」であろう。それはあり得る。但しそれは、それが一般的な場合を想定した道徳的命法である限りで、言い換えれば、それが「一応の義務」である限りで、である。拙稿は「自殺するな」が無限定に立てられないことを示すために、コルベ神父の場合を引き合いに出した。しかしそれが自殺の一般的な場合でないことは言うまでもない。自殺がなされる通常の目的は苦の回避なのであり、カントはそのような通常の場合を取り上げたであろう。そして又道徳的命法というものは通常そのように、特殊な例外的な場合を除外して、一般的な場合に対して立てられているであろう。そこでは皆が暗黙の内に了解している

条件のことさらな明示は不要であり、一応の義務としての「自殺するなかれ」が立てられ得るのである。これを次のように言うこともできるであろう。一般的な場合には、「苦の回避のために」をつけ加えた「自殺するなかれ」は同語反復に等しい、と。

こうして、定言形式の具体的道徳的命法はあり得ると言うべきだと思われる。但し無論一応の義務としての「自殺するなかれ」は厳密には「苦の回避のためには」の条件付きであり、本来の姿に戻せば仮言的、条件的禁止である。

(ロ) 同じ仮言形式の道徳的命法とそうでないものとの違いはないのか。あるとすれば、それは何か。

違いはやはりあるのだと思われる。それは、本稿一で述べたことと関連するが、肯定的道徳的命法の場合、目的が義務として命令されているということである。「他人の生命を救うために、自らの生命を捧げるべし」において、「他人の生命を救うべし」は万人に対して義務として命令されている。そのための手段を命じる「自らの生命を捧げるべし」は万人に義務として命じられているとは言えなくとも、少なくとも「そのためには、万全を尽くせ」は万人に対して義務として命令されている。そしてこの点で道徳的命法はそうでない

命法と根本的に異なる。技術の命法の場合には、例えば「線分を二等分するためには、然々すべし」にあつては、「線分を二等分すべし」は万人に対して義務として命令されてはいない。この目的を旨指すか否かは個人の任意であつてよい。この違いを、命令文の形式に関して、次のように言い表すことができよう。一般に、技術の命法の場合には、「もしもYをしようとするならば、Xすべし」或いは「Yをするためには、Xすべし」と言い表されるのに対して、道徳的命法は「Yすべし、そのためにはXすべし」或いは「Yするために、Xすべし」と言い表される、と。道徳的命法は目的と手段の双方を命じる。一方技術の命法は目的の意欲に依じて手段を命じる。従つて「もしもYをしようとするならば」という表現は目的を任意に選択し得る余地を残すから道徳的命法に不適切であるとして斥け、「本来の形式で」言い表すならば、道徳的命法はやはり仮言形式ではあり得ないと言わなければならぬことになる。但しそのことは道徳的命法は手段の指示を伴わないことを意味しない。むしろ具体的道徳的命法の少なくとも多くは目的とそれに対する手段の指示であろう。それを必ずしも命令しないのでなく、義務として命令して来るところが技術の命法と異なる。

具体的道徳的命法の形式は正確には目的と手段の双方を命ずる連言形式である。

以上は肯定的道徳的命法の場合である。否定的命法、禁止の場合はどうか。この場合には、例えば「もしも苦しみを回避しようとしてであるならば、自殺してはならない」或いは「苦しみの回避のためには、自殺するべからず」と言えるのではないか。しかしやはりそれは見かけだけのことであろう。ここでは目的（苦の回避）そのものが義務として禁止されるのに伴って、手段（自殺）も禁止されているのである。命令は「苦を回避するな、そして自殺するな」であろう。ここでも命法の形式は目的と手段双方の禁止を命ずる連言形式である。

こうして道徳的命法の形式に関する我々の考察は、紆余曲折を経て、最終的には、それは仮言形式ではないとの結論に到った。道徳的命法は、一応の義務を述べるものとしては定言形式であり、具体的命法も基本的に定言的（——全体が目的に関する定言的命法に依存している以上）連言形式である。命法の本質の違いは形式の違いにも深く浸透する。カントの、定言命法のみが道徳的命法だとの主張は正確であり、彼の行った命法の区別は形式の違いまでも含めた十分な広

がりでとらえられなければならない——こう言つてよさそうに思われる。

しかし実はここに、こう結論づけるのを妨げると思われる場合が唯一つある。それは「もしも約束をするならば、それを守れ」である。これは、「それ」という代名詞をもともとそれが指示するものに戻して本来の表現形式で言い表せば、「約束を守れ」との定言形式の命令であるとの主張もあり得るであろう。しかし先程の我々の分析に即して見るならば、これは道徳的義務であるにもかかわらず、すべての人に無条件に約束すること自体を命じているとは言えず、「それをなせ」はそのように任意な約束することに依じて立てられている条件的命令であるはずであるから、道徳的仮言命法と言わなければならないように思われるのである。

問題を大きくさせると思われるのは、この命法と仮言命法の「一般的原理」との関係である。具体的仮言命法はすべて、ペイトンの言う通り、「一般に、或る目的を達成しようとするならば、そのために必要な手段をなすべし」との原理を土台としているはずであるが、「約束をしたならば、約束した通りに実行すべし」はこの一般的原理と、一貫性を、言い換えれば「分析

性」を命令の根拠としている点で、異ならないのではないか。「約束をしたならば、それを果たせ」「誓いを立てたならば、それを実行せよ」「目標を立てたならば、それを達成せよ」「目的を達成しようとするならば、必要な手段を行せよ」はすべて一貫性・分析性を根拠にする命令であるように思われるが、これらのいずれかだけが道徳的命法或いは非道徳的命法であるとすれば、それはなぜなのか。確かな一事は、前者は、最後まで異なって、目的に対する手段の遂行を命じているものではないことである。しかしそのことが果たして、又なぜ、命法を二種に分けることに関係するのであるうか。

さし当たり今我々にこれに答える用意はない。具体的道徳法則の命法の形式を巡る我々の考察はこうして、結論にほとんど到りかけながら、最後に留保を余儀なくさせられている。我々はこの点に関する考察を措いたまま、先に進まなければならぬ。

4 結論が保留されたが、以上で我々は道徳的命法の形式の問題に関する考察を一通り終えたと言えるのであろうか。ほぼあらゆる場合を尽くしたと言つてよさそうであるとしても、少なくとも一つの場合だけはそうでない。というのも、本稿の冒頭で、もとも

との我々の問題だったと述べた、あの  $a$  は仮言的<sup>(3)</sup>な、だが道徳的な命法ではないか、との問題をまだ見えないからである。この問題は、しかし、これまでの問題と同じ類のものではあり得ない。というのも、これまでの問題は、道徳的命法の形式についてカント自身はどう考えていた(はず)かを見究めようとするものであったが、今の問題は、カントが幸福を目指す仮言命法は道徳的命法ではないと明言したのに対して、従つてカントがどう考えたかは明かな上で、それは果たして正当かを問うものだからである。従つて、これは単なる道徳命法の形式に関する問題ではないであろう。カントと我々の考えは対立している。その対立は命法の形式に関する考えの対立以前に、そもそも道徳的命法の内実に関する考えの、ひいては道徳性そのものの理解の、違いに根ざしているであろう。従つて我々は節を改めてこの問題を見なければならぬ。

#### 四

「真に幸福であろうとするならば、 $X$ せよ」( $a$ )  
カントがこれを非道徳的仮言命法と呼んだことは明らかだ、と述べた。しかし若干の留保が必要なのは、

「真に」という語が含まれていることである。「幸福であろうとするならば、Xせよ」(a0)をカントがそう呼んだことは周知に属する。「真に」が加わることは全体に変更をもたらすか、どうか。我々はこの点にも考慮を払いながら以下の考察を進めなければならぬ。

これを問題にするためには、Xとして通常道徳的善として認められているものを考えるのがよいであろう。具体的行為を想定することは論述の展開に応じていうことにして、さし当たり今はそれを端的に「善」と言い表すことにする。従って問題は、「真の幸福を得ようとするならば、善をなせ」(a1)は道徳的命法であり得るか、である。これを、A、カントはどう考えたか、B、我々はどう考えるべきか、の両面から見なければならぬ。

A、カントはどう考えたか。

カントはこれが道徳的命法として成立することを認めなかったと思われる。理由は、

① a0(「幸福を得ようとするならば、Xせよ」)はカントが実然的仮言命法と名付けたものに他ならず、それは「賢明の命法」ではあっても、「道徳の命法」

ではあり得ないと彼は主張した。その際Xに善をも含めていたはずであり、それが他律の道徳の批判ともなった。

② カントがこれを道徳的命法であり得ないと考えたわけは、a0が立てられるとすれば、そこでは幸福という実質的原理が意志を規定していることになるが、道徳性は実質的原理による規定の場には成立せず、専ら形式的に規定されるところにのみ成立すると考えたからである。理由は、実質的なものは経験的なものであるが、道徳性は経験的なものではなく、純粹な、ア・プリオリなものであり、この道徳性の純粹性を守り抜かれなければならない最も重要なことだと、カントが考えたからである。

③ a1が道徳的命法であるとき、それは、既に見た通り、連言形式の「幸福を得よ+そのために善をなせ」であるはずであり、「幸福を得よ」が義務として命じられなければならないはずであるが、カントは自己の幸福の追求が「同時に義務である目的」であることをはっきりと否定している。彼は数々の箇所<sup>③</sup>で自己の幸福の追求が「間接的な義務」であることを認めている。その理由は、幸福の獲得は徳の達成や保持をより容易にするからである。幸福は、それが道徳性を促進する

限りで、又その限りでのみ、追求されるべきである。道徳性の追求が直接の義務であり、幸福の追求はそれを介してのみ、つまり間接的にのみ、義務なのである。従ってカントは「善をなすために、幸福を得よ」(β)が道徳的命法として成立することは認めていると言える。自己の幸福の追求は「同時に義務である目的」ではないが、「同時に義務である手段」ではあろう。

④ しかし、カントが果たして $\alpha 1$ が道徳的命法として成立することを認めたかという問題の鍵に最も深く関わってくるのは最高善に関する彼の主張である。

『第二批判』でカントは完全な善としての「最高善」の概念は徳としての善だけでなく、それと幸福としての善との双方を併せ含んで初めてその資格を得ると言う。事実、彼は道徳性は決して幸福を排除するわけではないことを強調している。「しかしこの、幸福の原理からの道徳性の原理の区別はだからといって直ちに両者の対立ではない。そして純粹実践理性が意欲することは、人が幸福の要求を放棄すべきだということではない……」幸福を必要とし、幸福に値しながら、しかもそれに与らないということは、同時に一切の力をもつはずの理性的存在者の完全な意欲とは、試みにこのような存在者を考えてみさえすれば、絶対に両立す

ることはあり得ない。<sup>10)</sup>「徳は有限な理性的存在者の対象としてはまだ全体的で完全な善ではない。なぜなら、そのような善であるためには、更にその上幸福も要求されるのであって、しかも自分自身を目的とする一人格の偏った目にとつただけでなく、世界における人格一般を目的それ自身とみなす公平な理性の判断においてすらそうであるからである。<sup>11)</sup>」更にこのような「最高善の促進は我々の意志の $\alpha$ ・プリアリに必然的な客体である」と迄言われる。

言う迄もないが、ここで言われている幸福は徳に伴う幸福であり、先程の場合のような徳の促進・保持の条件として考えられている幸福ではない。このように徳に伴う幸福が徳と共に最高善を構成し、この最高善が我々の意志の $\alpha$ ・プリアリな客体であるとすれば、 $\alpha 1$ はカントにおいて道徳的命法として成立することと認められていると言うべきではないか。

しかし事實は否であろう。このような徳と幸福との結びつきを強調するにもかかわらず、カントが一貫して堅持する主張がある。それは徳が幸福の条件であって、幸福が徳の条件ではないということ、この意味で「最上善」(das oberste Gut)即ち「自分の上にかなる条件もたない」善は徳であって、幸福ではな

いということである。「(最高善を構成する—論者)幸福は……それだけで端的に、又あらゆる点で、善いわけではなく、常に道徳的な、法則にかなったふるまいを条件として前提するのである。」先程の最初の引用の「そして純粹実践理性が意欲することは、……」に続けて、カントは「のであって、ただ義務が問題となるや否や、幸福を全く考慮してはならないということなのである。」と述べている。「意志の一切の規定根拠は、唯一の実践的理性法則(道徳法則)を除いてはすべて経験的であり、そのようなものとして幸福の原理に属すから、それらはすべて最上の道徳的原則から分離されなければならない、決して条件としてこの原則と合体させられてはならない。」幸福の獲得を条件とする限り、——そのように経験的なものを基礎にする限り、純粹な道徳性は成立しない。そう考えられている以上、「幸福を得るために、善をなせ」(a<sub>1</sub>)という命法は道徳的命法として、純粹な道徳的命法として、成立すると考えられる余地はないであろう。しかしカントが先程「最高善の促進は我々の意志のアプリオリに必然的な客体である。」と述べていたことはどうなるのか。最高善は徳と幸福の双方を含む。とすれば、徳だけでなく、幸福も、——少なくとも徳

に伴う幸福は、意志のアプリオリな規定原理であり得るのではないのか。實際解釈者達もカントのこの言葉にカントの本意に逆らって「他律」に陥る危険を感じ、「最高善における幸福は道徳的原理を制約として前提する以上、最高善の促進における意志の対象(拙訳の「客体」に相当)は『最高善』としての道徳性の促進を第一義として善いのではないか。」と述べる。(『最高善』は『最上善』とすべきではないかと思われるが、ともかく)この言葉は、徳をまず求め、それに伴って幸福を求めることは許されても、幸福をまず求め、それに伴って徳を求めることはカントで許されていない、と考えていることに他ならないであろう。そしておそらくそれはカントの本意に沿うであろう。カントにとって、道徳的命法は「幸福を得よ、そのために善をなせ」ではあり得ない。それはただ「善をなせ、そして(その上で、それに伴う)幸福を得よ」のみあり得る。

⑤ カントがa<sub>1</sub>を道徳的命法として認めない第一の、決定的な、理由は以上のこと(即ち幸福の基礎の上に道徳性は立てられないということ)に尽きるであろう。しかしいけば副次的な理由として、更にもう一つのことがあるように思われる。それは、徳と幸福とを結び

つける自然法則は存在し得ないとの考えである。もしもそのような自然法則が存在し、且つ何らか我々に認識可能であれば、自然法則に対する彼の畏敬の念からして、この法則に従うことを命ずる道德的命法の存在を考慮する余地はカントにあったであろう。しかしカントにとってそのような自然法則はあり得ないと考えられた。なぜなら、自然法則とは経験的世界の法則であるが、そして幸福というものはそのような経験的世界に属するものではあっても、徳はア・プリオリなものであり、経験的世界に属さないものだからである。では二つは結びつかないのか。これは最高善の可能・不可能にかかわる問題であるが、「弁証論」でのカントの解決は、周知の通り、我々人間が感性界の成員であるだけであるなら、結びつきは不可能であり、「最高善は不可能である」(実践理性の二律背反の反定立)は真であるが、人間が超感性的「英知界」の成員でもあることを認めるならば、「最高善は可能である」(定立)が真である、というものである。しかしこれが真だとしても、それは徳と幸福を結ぶ自然法則が存在し得るということではなく、又それを認識し得るということではない。そうであれば、「幸福を得ようとするならば、善をなせ」(a1)を立てること自体――

それが道德的命法たり得るか否かの考察を離れて――  
――そもそも不可能であろう。

#### B 我々はどのように考えるべきか。

このようなカントの主張を一方に見ながら、我々自身としてはこの問題をどう考えるべきか。以下必要に応じてカントへの批判をも含めながら、我々自身として一留意しておきたいことがある。それは、カントは命法の道德性の成立の場を、最も根本的には、理性が自らにそれを与える場、即ち自己立法の場で考えていたということである。「仮言命法論文」及び本稿二は、これに対して、仮言命法が法則である場合に、――つまりこのことを仮定的に前提して、――それに義務から従うことは可能かを問題にしたのであり、従ってa1の道德的命法の可能性を、立法の場ではなく、聽従の場で問題にしたのであった。それはa1が道德的命法である可能性をひとまず最も広い裾野で探ろうとしたからに他ならない。しかしカントにとって道德的命法は何よりも自律の原理であることを見失うことはできない。(「仮言命法論文」の註29参照。)ところで注意しておくべきことは、立法の場で問題をとらえる



とき、「幸福は徳の条件ではない」と言われるとき「条件」とは「根拠」の意味でとらえなければならぬということである。つまりカントは、幸福をもたらしということが、問題の行為が善だと判断する根拠、理由とされるなら、そこには純粹な道徳性は存在していないと考えるのである。理性が一旦純粹に道徳的命法を確立した上であるならば、幸福を目的として善をなすこと——といっても、その場合人は幸福を善に伴うものとしていわば善の背後に間接的に目指すのであって、善の前面に直接目的とするのではないはずであるが——は、カントにとって問題ではない。このことが「最高善は我々にとってア・プリオリに必然的な客体である」と言われることの意味である。しかし立法の場、行為が善である、なされるべきである、と判断される場所では、幸福は理由・根拠とされることはできない。それが「義務が問題にされるや否や、幸福を全く考慮してはならない」と言われることの意味に他ならない。従ってカントとのいわば批判的対決を試みる我々にとって、問題の核心は、幸福の追求が道徳性の根拠たり得るか、言い換えれば、「Xは、幸福をもたらすから、なされるべきである（又は、善である）」と正当に言い得るのか、である。このことを念頭に置

いて、以下の考察を進めなければならない。

① さて我々自身の考察に入れば、カントの主張には一貫した一つの前提がある。それは、幸福は經驗的なものであるとの考えである。この前提に基づいて、本来ア・プリオリな道徳性は幸福の上に基礎づけられないとの、彼の根本主張が生まれるのである。しかしこの幸福は經驗的なものであるということは自明なことであろうか。確かに、幸福が地上に生きる我々に現実獲得されるものであるならば、それは經驗的なものであることは言う迄もない。しかし今幸福が道徳的善の遂行の目的として目指されるとして、その幸福迄が必ず經驗的なものであろうか。今 $\alpha_1$ が命令として立てられるとして、それは我々に経験された限りでの、徳と幸福との結びつきの事実をもとにして立てられるのであろうか。目指される幸福概念は経験された諸々の幸福から帰納的に得られるものであろうか。そのような幸福概念ではなく、むしろ経験される諸々の幸福に光を当てて、それらを他ならぬ幸福として浮かび上がらせ、幸福として把握することを可能にする、ア・プリオリな幸福の概念が何らか我々に志向的に与えられて、そのことの上で $\alpha_1$ が立てられるということがあり得ないであろうか。幸福が經驗的なものであるな

ら、それは我々にとって知られたものであろう。しかし我々が誰しも幸福を求めるとき、しかも決してせしもの幸福ではなく、ほんものの（真実の）幸福をこそ求めているとき、幸福とは我々にとって既に知られているものであろうか。我々が幸福を、真の幸福として、即ち何らか真理のもとで、求めているとき、我々は何らかそれを経験を超えたところに求めているのであろうか。或いはむしろ、幸福はア・プリオリに我々を呼んでいないであろうか。

カントはなぜ幸福を経験的なものと考えたのか。それはおそらく幸福は感覚されるものであり、感覚されるものはすべて経験的だと考えたからではないか。感覚的なものは実質的なものとされ、一方理性的なものもが形式的であり、又ア・プリオリだとされたのである。しかしなぜ感覚的なものは実質的、理性的なものは形式的なのか。おそらくカントは理性のみを規定的原理と見、感性的なものを被規定的なものとしたからであろう。しかし少なくとも有限な理性的存在者において、意志は理性によってのみならず、感性的なものによっても規定されることがあり得ることを、カント自身考えているのではないか。カントの中で理性的なものを形式的、感性的なものを実質的と呼ぶ根拠はどこ

にも示されていないのではないか。

幸福は確かに感じられるものである。（但し「感覚」されるものだとは言えないはずであるが。）今仮に感性的なものを実質的なもの、理性的なものを形式的なものとして分けることを認めたとしても、感性的なものには直ちに経験的なものではない。感性的なものにもア・プリオリな要素はある、ア・プリオリということと形式とを無条件に結びつけることには何らか根拠はない——こう主張したのはマックス・シェーラーであった。シェーラーは感性によってとらえられる価値実質にもエイドスの要素——彼はそれを「本質」(Weesen)と呼んだが——があることを主張し、価値本質はア・プリオリなものであることを主張した。<sup>18</sup>こう述べたからといって、我々は今シェーラーの立場に立ってカントを批判するつもりがあるわけではない。シェーラーの価値本質の分析や価値位階の本質洞察は、多くの点で非常に示唆的でありながら、そのあまりにも明快に割り切られた主張は、一挙に我々を十全な既知の世界に立たせてしまい、本来既知を超えたところから我々を呼び出すと思われる真の価値への洞察や探求へ我々を駆り立てる力を奪う嫌いがなくはない。ただここで我々が彼と共に確認しておきたいことは次の一事のみ——

—総じて感性的なものにも本質的な、ア・プリオリな要素はあるのだということ、そして幸福も例外ではないはずだということである。我々が現実生活の中で幸福を幸福として経験し得るところには、何らかそそれに先立つア・プリオリな幸福本質の先行的了解——決して明確な、これこそ幸福だといった仕方での了解ということではなく、我々が幸福への志向をもって限るので、およそ他でない幸福なるものの了解——があるのであり、個別の現実の幸福経験に飽き足らず、それを越えて「真の幸福」を求めることができるともまさにそれ故ではないか。経験が成立するところ、それを可能にするア・プリオリな要素がなければならぬ——これを感覚的直観や悟性にのみ限り、人格価値を含めた価値経験一般から排除するいわれはないと思われる。今仮に我々の幸福の経験に重層性があり、幸福経験の高まり——より高い、より真実な幸福の経験の上昇——ということがあるとすれば、それは決して偶然に支配されることではなく、何らか既に存在するア・プリオリな秩序に従つてのことではないか。——我々の経験そのものにある重層・上昇と幸福の重層・高まりとの間のア・プリオリな秩序に。

② 幸福が直ちに経験的なものではないとき、幸福と

徳との結びつきに関してカントが直面した問題は解消する。そもそも徳そのものも決してア・プリオリなだけのものではない。徳がこの世界に実現される限りは経験的なものであることはカントも認める通りである。経験的・事実的な幸福と経験的・事実的な徳との間に必然的な結びつきがある可能性がある。しかしそれはその本質においてとらえれば、それに先だって存在する、ア・プリオリな幸福本質とア・プリオリな徳本質との間にある、ア・プリオリな結びつきに遡り得るであろう。それがもしア・プリオリで必然的な結びつきであるならば、それは一つの「自然法則」であろう。但しここで言う自然法則は言う迄もなく、物質的自然界の法則という意味でのそれではない。人間の道德的なあり方と幸福との間を支配している、人為によらない——「自然」の法則である。このような自然の法則があつても、人間はそれに従うことも従わないこともできる自由をもつから、この法則を踏まえた実践的道德的法則が成立し得る。そしてそのような道德法則には我々は「義務から」従うことも可能である——このことは既に示した。

③ 更に又、幸福が直ちに経験的なものでないとき、そしてむしろ現実に地上に出現するに先立って、ア・

プリアオリなものとしてそれが存在するとき、幸福を基礎としては純粹な、ア・プリアオリな道德性は成立しないとのカントの根本主張も必ずしも成り立たない。確かに經驗事實的な幸福を基礎にする限り純粹な道德性は建てられないであろう。そして我々は、カントと共に、道德性はその起源において純粹なものであることを断じて主張しなければならぬであろう。しかし何らかア・プリアオリに志向される幸福の本質が正しく知られ、それが基礎とされるのであれば、その上に純粹な道德性が基礎づけられないとするいわれはどこにもない。拙論が秘めている根本主張はまさにここにある。

幸福への欲求に基礎づけられるとき道德性は純粹さを保ち得ないとカントが主張するとき、その「純粹さ」とは、これ迄見て来た通り、彼においてひとまず經驗からの独立性、ア・プリアオリ性のことであろうが、しかしそれだけではないと私には思われる。むしろカントにとって道德性に対して守られるべき「純粹さ」とは、何よりも打算的或いは自己愛的動機に対する潔癖さのことであつたらう。道德性をこの意味で純粹に保とうとする努力が、カントをして、初めから幸福や快樂を経験的なもの、道德性をア・プリアオリなもの、とする區別へやや強引に導いたのではないか。(無論、

經驗主義的倫理学の中で事實經驗的概念としての幸福や快樂が基礎とされたことを見据えてのこともあるが。)この努力が又カントをして、一貫して、道德性が幸福の条件であつて、逆ではない、徳こそ最上善だ、と主張せしめたのだと思われる。しかし翻つて問うに、道德性を幸福や快樂の上に基礎づけるとき、道德性は不純になるとなぜ主張しなければならぬのか。その主張はいかなる正当性をもっているであろうか。

確かに幸福や快樂が初めから打算的、自己愛的なものであるならば、それらの基礎の上には純粹な道德性を建て得ないであろう。しかし幸福や快樂がすべてそういうものであるとどうして初めから言えるであろうか。ここに我々はカント倫理学の隠れたもう一つの基本前提を見ることが出来る。それは彼が道德性の基礎にされるものとして想定した幸福や快樂は自己愛的なそれらだったということ、又彼が倫理学の出発点で立てた人間は基本的に自己愛的な——利己的な人間であつた(その意味でホッブスによって開かれた近代思想の伝統を踏襲している)ということである。カントが倫理学の基礎づけに当たつて根本でかかえた課題は、基本的に利己的である人間において、いかにして道德が純粹な仕方でも成立するかということであつた、と言え

るのであろう。無論人間が根本的に自己の利を求める存在であることは否定すべくもない冷徹な事実である。しかしそのことは直ちに純粹な倫理学が否定的に乗り越えるべきこと、基本的に「悪」であることであろうか。悪しき意味での「利己性」は他人を出し抜いて自己の利を追求することなのであり、単に自己の利や快や幸福を追求することは直ちにそのような意味での利己性を意味しないのではないか。自己の益・快・幸福を求めることの内、真の益・快・幸福を求め、真の幸福を追求することではないか。人間はとかく自先の益・快・幸福を追いかけることに駆り立てられがちであるとしても、しかもその忙しい追求の中で、やはり真の益、真の快、真の幸福を求め、探らずにはいられない存在であること——このことに目を据えずしては、純粹な道徳性を十分に基礎づけることはできないのではないか。真の益・快・幸福の基礎の上では、道徳性はいかうしてその純粹さを保ちつつ、真実に基礎づけられるのではないか。

④ カントにおいて、経験的なものとア・プリオリなものとの区別は、それぞれ、個別的・主観的・偶然的なものとの普遍的・客観的・必然的なものとの区別に対応している。カントが幸福を経験的なものとみなしたということは、彼が幸福を多分に主観的で、偶然的で、個々人によってまちまちに考えられるものと見、そこからそれが普遍的・必然的なア・プリオリな道徳性を基礎づけ得ないと考えたことに他ならない。しかし幸福についての理解はそれ程個人的で主観的で偶然的であろうか。確かに各人の事実的な幸福経験のレベルではそうであっても、何らかその本質に立ち入る理解においてもそうであるか。例えば自己の完成がもたらすはずの極めて深く充実した喜びないし幸福の先行的理解において、人はそれ程主観的・偶然的であろうか。或いは又自分が一人の「人間」として尊重されるとき、深い、真実の喜びの予感において。或いは更に又互いを一人前の人間として尊重し合うことがもたらすはずの安らいだ、満たされた、幸福な思いの理解において。(子供が気に入らない他の子供を「仲間外れ」にすることができるのはまさにこのことの先行了解があるからではないか。) そうであれば、ア・プリオリな幸福概念はア・プリオリで普遍的、必然的な道徳性を基礎づけ得る資格において欠けるところがあるとは必ずしも言えないのではないか。

⑤ 自己完成に伴う充実した喜び、或いは互いを一人前の人間として尊重し合うことの満ち足りた安らぎは、

何程かその本質が経験に先立ってつかみ取られている普遍的なもの（『概念』）である。（このことについては今はこれ以上立ち入って論ずるつもりはない。少なくとも反論が出される迄は、これを前提して議論を進めることが許されるであろう。）ところで「自己を完成すべし」や「互いを人格として尊重し合うべし」はまさにこれらの悦び、幸福を基礎（根拠）に立てられている道徳的命法ではないか、否むしろこれを基礎にしなければ立てられない道徳的命法ではないか。

一体「互いを人格として尊重すべし」との命法は、そうすることが、「真の幸福」と言うべき、深く安らいだ、満ち足りた、平和な思いを互いの間にもたらずということを根拠とせずに立てられているのであろうか。——真の幸福、即ち、単に一時的な幸福でなく、永続的な——と言っても単に長い時間永続するという意味でなく、むしろ永遠に色褪せることのないような幸福、又個人的・主観的なものでなく、誰にとっても永遠的価値をもつ普遍的な幸福、そして部分的毀損を含まず、すべての部分において充満した、その意味で「全き」幸福である。命法は互いを人格として尊重し合うことがこのような幸福をもたらすことを「全く考慮することなく」立てられているのであろうか。そし

て又これを根拠に命法が立てられたとき、それは道徳的命法でないと言うべきなのであろうか。

真の幸福に到り得ると言うことが根拠になって、「互いを人格として尊重すべし」が立てられるのではないかとの、この主張に対して、カントの側からは論点先取、循環を見る問題提起がなされるかもしれない。主張が仮言的道徳命法（「真の幸福に到ろうとするなら、互いの人格を尊重すべし」）の成立を主張するためには、根拠とされる「真の幸福」はまだ道徳的善と考えられていないのでなければならぬが、問題の「真の幸福」は相互人格尊重が道徳的善であることを知って初めて言われることではないか。これに加えて更に次のような反問もなされるかもしれない。逆に又、道徳的善としてもとらえられていない幸福は無条件には道徳性の根拠にされ得ないのではないか。幸福は、徳に反しないと言う条件の下でのみ、徳と共に最高善を構成し得たものではなかったか。

確かに幸福が、たとえ「真の幸福」であれ、道徳性によっていわば点検されることなしに、無条件にそれ自体で行為の道徳性を基礎づける根拠とされることはあり得ないと言ってよさそうに思われる。相互人格尊重が平和で、真の幸福だと言っているときに、既にそ

ここに秘かに道徳的考察が入っていると云えるかには議論の余地があるとしても、仮にそれが入っていないとしても、そのような幸福が道徳的に点検され、是認されることがなければ、それを基礎に道徳的命法を立てることはできないと言つてよいのではないか。しかしよく考えてみるならば、そうではない。なぜなら、相互人格尊重の命法は、カントも考える通り、社会倫理の第一の原則であり、それを基礎づけようとしている今、その基礎を吟味すべき道徳性はそれに先立ってはそもそも存在しないからである。事実がこうであるにもかかわらず道徳性を秘かに手に入れることがあるとすれば、それこそ論点先取を犯すことであろう。

道徳的に、善とされていない、いわば無色のもの、つまり道徳性以外のものを基礎にして、その上に道徳性を根拠づけるところには、いずれにせよ、判断上の質的な転換或いは飛躍が存在せざるべきではない。この飛躍をカントは免れているであろうか。カントはどのよう「すべての人格を絶対的に尊重せよ」(——いわゆる「人格目的の定言命法」を今こう単純化する)との命法を基礎づけたのか。この命法導出に当たつて、彼は、人格は、「その存在が行為の結果として我々にとって価値をもつ主観的目的」ではなく、その存在自

体が絶対的価値をもつような「自体的目的」(Zweck an sich)、言い換えれば「客観的目的」であることを説いた。しかし「人格は絶対的価値をもつ自体的目的である。」から「人格は絶対的価値をもつ自体的目的」として扱われるべきである。」がどうして導き出され得たのか。前者の判断が既に道徳性の眼鏡を通さずして立てられ得るか。通さず立てられているならば、後者へ進むことは根拠なき飛躍ではないか。仮に前者が純粹な存在判断だとしても、前者の判断が道徳的に是認されなければ、後者は立てられない。「或る人が奴隸である」との存在判断が正しくとも、だからといって「その人を奴隸として扱うべし」との道徳的命法は必ずしも立てられない。後者が立てられるためには、前者の判断が道徳的に是認されなければならない。「人格を自体的目的として扱え」との命法を単に「人格||自体的目的を人格||自体的目的として扱え」との論理的同一律の如きものとみなすことはできない。この命法が道徳的命法である限り、それが立てられるためには、まずそれに先だつて人格を自体的目的ととらえることが道徳的に是認されなければならないのである。

これに対して、カントの「すべての人格を自体的目

的として絶対的に尊重せよ」との命法はまさにそのよ  
うな人格を自体的・絶対的目的としてとらえることを  
道徳的に是認し、命ずるもののだと見るべきであら  
うか。しかしその場合その根拠は何か。この道徳的命  
法が根拠づけられるべき、それ自体は道徳的でない根  
拠はないのか。道徳性以外のものに根拠づけることな  
しに、つまりその意味で根拠なしに道徳的命法を立て  
るものがまさに定言命法なのだ、と言うべきであらう  
か。しかしそのとき定言命法とはいかなる魔法か。

カントは定言命法は「それ自体において善い」行為  
を命ずると述べた。この「それ自体において善い」の  
「善い」は道徳的意味でのそれか、それとも道徳外の  
意味でのそれか、という問題は、カント倫理学にとっ  
て死活に関わる問題である。もしもそれが道徳的でな  
い意味で言われていて、定言命法は行為がそれ自体で  
善いから命ずると主張するならば、カント倫理学は破綻  
するから、「善い」は既に道徳的意味で言われている  
と見ざるを得ない。実際『実践理性批判』において彼  
は、「福」(das Wohl)と(道徳的)「善」(das  
Gute)とを区別して、「もし善の概念が、それに先  
行する実践的法則から導かれるものでなく、むしろ実  
践的法則を基礎づけるものだとされるならば、善の概念

は単にそれが存在すれば快樂が約束されるようなもの  
の概念……即ち欲求能力を規定するようなものの概念  
にすぎないであらう。」と述べている。実践的法則  
(定言命法)がまずあって、それがいわば自らの權威  
によって行為を道徳的善とし、それを命ずるのである。  
しかしその際善とされるものの側には何らかそうされ  
るべき根拠はないのか。「人格を自体的目的として絶  
対的に尊重しなければならない」のはまさに人格がそ  
うされるべき何かであるからではないのか。もし根拠  
なしに命法を立てるならば、それを立法する理性は人  
格を、それがどういふものであるかに全く考慮を払う  
ことなく、絶対主権者として善と専断するのか。しか  
し我々は、人格を奴隷扱いしてはならず、絶対的目的  
として扱うべきであるということに何の根拠もない、  
ということ承認できるであらうか。人格が奴隷扱い  
されることは「悪い」(——道徳的意味でなく)、究極  
目的として扱われることが初めて「善い」(——ひと  
まず道徳的意味を離れて)ということが何らかなくし  
て、問題の命法が立てられるということが事実あるで  
あらうか。

我々は今これ以上この問題を追究しようとは思わな  
い。我々の主張の要点は、もし理性が絶対主権をもつ



て何の土台もないところに善を措定するならば、理性は自らの意図に反して、自らを空虚にさせてしまうのではないかということである。

⑥ 事実はむしろ次のようではないか。即ち、理性は感性を感じ分け、又欲するところに耳を貸さずに自らの判断のみを働かせ、自らが構築した秩序に人間をはめ込む専制的「暴君」ではなく、王妃・感性の味わい分けを尊重し、その声に耳を傾けながら、手を取り合つて秩序を建設する、公明さへ開かれた「賢王」ではないか。感性は王・理性に対して奴婢ではなく、むしろ「王妃」と呼ぶことがふさわしい存在であり、従つて、伝統にならえば、むしろ「愛」と呼ぶのがふさわしいかもしれない。人間が本来は真に「よい」（道徳的意味での「善い」ではない）ものを求めているにもかかわらず、現実の生の中では見かけだけよいものに心を奪われがちであるとき、「真によいものを得よ」と命じるのは王・理性である。しかし或るものが「よい」かどうかを直接感じ分けるものは王妃・感性（愛）である。従つてこのとき王は王妃の助力を得ながら、王妃と力を合わせつつ、この命令を告げている。

以下「公正の原則」を例に取り、この事実を見届けることに努めよう。

音楽において不協和音を耳にするとき、我々は「落ちつかない」。「安らがない」。「安定しない」。従つてそれで終曲することはできない（——自然には）。一言で言つて、それは「よく」ない。（快くない。しかしそれだけでなく、あるべきでない。排除すべきと感ずる。）逆に協和音を耳にするとき、深く安らぎ、安定する。それは「よい」。（快い。あつてよいと肯定する。是認、容認する。）このことは我々のアプリオリに属する。ところで協和音と不協和音とを識別するのは「感性」であつて、「理性」ではないはずである。どういう音とどういう音とを組み合わせれば、協和音或いは不協和音が生まれるかを分析して、言語で言い表すことができるのは「理性」（知性）であらう。しかし理性ないし知性がそうするときも、最終的に判定の「権威」をもっているのは感性である。鍵盤上のどのキーを組み合わせれば協和するか、それを審判するのは耳である。理性は耳が協和すると「言つた」ときに押しつけていたキーがどれとどれであつたかを見出し、名で呼ぶだけなのである。或いは又その和音を構成していた音の振動数（より原始的には、弦の長さ）の比率を分析したりするのである。音階だけではない。同じ協和音でも、どの楽器の音の大きさをどの位の割合

で鳴らすときに、全体が最も深く調和し、快く、安定するかを見出すのは耳（感性）であって、理性（知性）は後からそれを分析するにすぎない。こうして複数の音の集合の「よし」「悪し」をつかみ分けるのは感性である。理性はそれぞれの集合の秩序又は秩序の欠如の具合を見届ける。そして快くないままでいることを人は容認できないから、人は感性と理性との双方を働かせて、悪しき音集合の秩序の欠如を除き、よき音集合の秩序を獲得し、保持しようと努める。

以上の限りではすべては音楽という領域内のことである。今人々が各自楽器を携えて立っており、音を協和させようとしているとき、調和し、快い音集合の秩序に意図的に背いて和音を乱す者がいれば、その時から倫理の問題圏域に入っている。そのとき秩序は基本的に自由な判断・意志主体としての「人間」、或いはより適切に「人格」関係のそれとなっているからである。音の不協和と別に、人間関係の不協和がここに成立している。

こうして、人間関係における不協和があり、調和がある。前者は落ちつかず、安らがず、安定して治まらず、「よく」ないのに対して、後者は安定し、「よい」。このことは人間のアプリアリに属する。ところで人間

関係における協和、不協和をつかみ分けるのは感性である。なぜ不協和が生じたか、構成員の何が、どうあることが、それをもたらしたかを分析するのは、更に一般にどのような構成員がどのような具合にかかわり合うときに協和又は不協和が生まれるかを分析するのは、理性（知性）である。しかし調和、不調和をつかみ取り、それを「よい」「わるい」と感じているのは感性である。感性は無条件に調和を「よい」と感じる。同時にその調和そのものを感じ取る。「よい」という言葉でそれを言い表したり、「調和」という概念でそれを規定したりするのは言葉の能力―理性（知性）だとしても。

人には誰にも「自尊心」があり、「面目」（「顔」）がある。（↓「人格」persona（面））自分の人間としての重み・価値・存在が無視或いは軽視されるのを感ずるとき、人は最も深い屈辱感、なげなげさ、みじめさを覚える。（―ア・プリアリ）複数の人間の一人団の中で、人々の扱いに関して不釣り合いがあるとき、小さく、或いは低くされた側（例えば、利益の配分において比例を外れて少なく受ける側）には人間としての重み・価値・存在を軽んじられたとの思い（自尊心の傷つき）が生じ、不満の声が生まれる。一方不釣り

合いを通して益を蒙る側には生まれない。こうして一団の中に「不協和音」が生じる。それはすべての人に快くなく、安らぎを与えない。しかし人間は心の奥底で——自己の存在の本源で——真の安らぎ、真の安定を求めている。人々の間の協和音、平和を求めている。不釣り合いを通して益を受けている者の側ですら、不協和音の原因である不釣り合いを除いたときに得られるはずの人々の間の平和、そこで得られるはずの「真の」安らぎ（永続的な、普遍的な、「全き」安らぎ）と、その安らぎを犠牲にして自分が益を享受する快との、いずれを選ぶべきかの選択を迫られる。平和の安らぎは自己の益の享受よりも自ら（真の安らぎ）を優先させるよう促し、「勧告」する。その勧告を受け入れ、「汝が本来求めているところに従って、真の、全き安らぎをこそ選べ。それが道理にかなうことだ。」と語りかけるのは理性である。彼がそれに従うとき、人々の間に協和が生まれ、人々は自己の存在の本源で真に安らぎ、安定すると共に、人と人との間のあるべき秩序が、「倫理」が、釣り合いにあると言うことができる。

無論、自己の益よりも協和の安らぎを優先させ得るところでは、釣り合いには「筋」（「理」）があるところ

の認識が土台となるであろう。もしも「均衡ある配分は筋にかなっている」との判断がなかったなら、たとえ相手が自分より受ける益が少なく、不満の叫びを上げて、それを安んじて無視して、協和音よりも自分の益を守ることを貫き得たであろう。従って均衡に筋があることを認め得るからこそ、均衡によってもたらされる平安を優先させ得るであろう。しかし逆に又、仮に筋にかなった道が人々の間の平和な安定を、真の、全き幸福を、もたらすことがなかったなら、筋にかなったその道を優先させる理由もないであろう。そのとき迄も筋を、釣り合いを、人々の間のあるべき秩序だとは何人も考えないであろう。従って人は「平安に到るために、筋（均衡）を秩序とすべきだ」「それが平安をもたらすから、筋（均衡）が倫理だ、道徳上の筋道だ」と言うことができるのである。ここで筋を保つということと人々の間に平安が生まれるということとの、二つの関係を「偶然的」と見ることはできない。それはおそらくは人間の自然本性そのものに基づくア・プリオリな結びつきである。

以上の考察に対して、「筋を秩序とすべきだ」とか「筋が倫理だ」との表現は奇異だとの疑問が出されるかもしれない。「筋がある」とか「筋にかなっている」

が、言い換えれば、「正しい」なのであり、或いは「秩序がある（秩序にならなっている）」なのである。そしてこの「筋がある＝正しい」ということを見出すのは理性なのであるから、倫理性の判断の主体はやはり理性であり、理性は配分均衡（筋）を見出すその時点で既に、従って感性による結果（平安）の考慮から独立に、倫理的判断を下しているのではないか。

ここには倫理の意味での「正しい」という語をどの段階で語るべきかという問題がからんでいる。均衡が「筋」にならなっており、「合理的」だと言えるとき、この「筋」「合理性」を「正しい」と言い表すこともでき、又言い表すべきだとの考えもあるかもしれない。そして例えば「配分の正しさ」と言われるときの「正しさ」とはそれだとの考えもあるかもしれない。上の疑問はまさにそのような考えに基づいて立てられているであろう。しかし我々の考察が明らかにしたように、仮に「正しさ」という言葉をこの筋立ち、合理性のことを指して用いるなら、その正しさはまだ必ずしもあべき正しさではない。少なくとも、平安への志向がないところでは、それは平安にとってあるべき正しさではない。そして「正しさ」という語をこのあるべき秩序のことを指して用いるなら、このような正しさは

まだ直ちに真の「正しさ」とは言えない。配分が均衡を得ているということ、例えば働きの量に応じて比例してなされているということ、これはまだ単なる数学的な判断だと言うべきなのであり、そこで倫理的意味での「正しさ」が語られていると見ることは誤りである。配分の均衡＝筋が平安をもたらすということが見届けられ、且つ平安があるべきものとされているところで、この均衡＝筋があるべき筋だ、あるべき秩序だ、と見定められたとき、筋があることは初めて倫理の意味で「正しい」と言われ得る。「配分の正しさ」という言葉は本来この意味で語られていると見るべきであろう。

しかし以上の我々の主張も尚疑問を解かないかもしれない。釣り合いが「理にならなっている」、「道理にならなっている」は単なる数学的な判断ではない。それは言い換えれば「倫理的にあるべき道筋にならなっている」である。そして、釣り合いが倫理的に筋にならなっているとの判断こそが人々をして納得させ、不満を解き、平和な和合へ到らせるのである。釣り合いは平安をもたらすから、倫理的に正しいのではなく、逆であって、釣り合いは倫理的に正しいからこそ、人々を平安に到らせるのである。

しかし問題は、釣りが倫理的に正しいとの、その判断が果たして「結果を考慮することなしに」行われているかである。例えば数学の問題において比例関係を見出したときに、それを「倫理的に正当だ」と我々が考えないのはなぜか。我々が配分の釣りに倫理的正当さを見出すのは、それが我々の利害に関わるからではないか。食物を家族の人数に比例して配分することを、そのことによってたらされる益・快・福といった「結果を全く考慮することなしに」倫理的に正しいと考えることがあり得るであろうか。我々は益・快・福を求める者であって初めて倫理上の問題として配分の釣りが問題にし得るのではないか。ところで配分の不釣り合いが不協和を生んだのは、もともとそれが我々の利害に関わるもの、言い換えれば我々に益・快・福をもたらすものの配分における不釣り合いだったからであり、この意味で、配分されたものは協和・不協和の「もと」「たね」である。ここで、仮に我々が益・快・福は求めるが、人間関係における平安は求めることがないという存在であったとしたら、どうか。そのときには我々は配分における釣り合い・不釣り合いを、それがもたらす益・快・福を考慮するだけで、従ってそれがもたらす平安・不安は考慮せずと

も、倫理的に問題にすることができるであろう。しかし、現にそうであるように、我々が平安を求めているときには、どうか。そのときには、益・快・福のみならず、最終的に平安を——その我々にとっての益・快・福を含めて——もたらすか否かを問題にせずには、倫理的に問題にすることはできないのではないか。倫理とは、少なくとも一つには、人間関係における秩序、もつと正確に言えば、人間関係における調和のための道筋のことであり、我々が求めている人間関係の協和との関連を外れて、配分の釣りが如何を倫理的に問題にすることはできないであろう。確かに不釣り合いを見出すとき、我々は、とりわけそれによって不利を蒙る者は、それを納得し得ず、不満を抱く。結果は、万人の万人との闘い”かもしれない。それをよしとし得ず、和の安らぎを求めるとき、そして、そのために不釣り合いをあるべからざるものと判断するとき、初めて我々は不釣り合いを倫理的不正としてとらえている。確かに配分の不釣り合いは不合理であるから不満を生み、不協和を生む。しかし不協和を排除するということがなかったなら、それがあるべからざることをみなすこととはないのであるから、配分の不釣り合いは不合理だから不正なだけでなく、不協和をもたらすから、不正な

のである。人間社会の秩序としてあるべきか否かは、つまり道德的・倫理的に正しいか否かは、不協和を結果するか否かを見届けた上ではじめて判断されるのである。

我々は今考察を、まだ倫理が確立しておらず、これからそれが確立されようとしているところに立って行なっている。そうすることによって初めて倫理性を成立させる原理を的確に見通すことができると思うからである。配分の釣り合いと人間間の調和とは、明らかに前者がより先なること、「原因」、後者がより後なること、「結果」である。先行する原因の正しさを後続の結果の価値によって根拠づけることは転倒の誤りの印象を与えることは否定し難いであろう。しかし今初めて倫理が確立されようとしているとき、言い換えれば、前提される倫理性がまだ一切ないとき、行為の一連の結果が見届けられた後で、まず結果が評価され、その評価を原因に遡って帰するという仕方では倫理の秩序が見究められるということに何ら不合理はない。確かに現在の我々が自分たちを反省してみるときには、配分の不均衡に直ちに倫理的不正を見、そのことこそが協和を拒ませるといのが事実の正確な記述である。不均衡は倫理的に不正であるから、不和を結果す

るであろう。しかしそれは倫理が確立し、その常識が行き渡った後のことである。原理の、学問にふさわしい探求が、既成の常識に依拠してなし得ないことは言うまでもない。

## 五

我々は、一つには以上の主張をより説得的なものとするために、そして又もう一つには後の考察のためにも、しばらく均衡の問題を離れて、他の問題を取り上げ、類似の考察を試みたい。取り上げるのは「約束履行の義務」である。約束はなぜ守られなければならないのか。一見極めて単純に思われるこの問題が、にもかかわらず容易に見えないのは、約束を破ることは相手に迷惑をかけることが歴然で、社会全体に混乱の害悪を招かないためには約束は守られなければならないとの、功利主義的な説明が直ちに思い浮かぶ一方で、他方、約束を守ることが約束をすることに對して何らかの整合性（一貫性）を保つことと考えられ、結果の弊害の考慮から独立に、約束の概念そのものから、履行の義務が導き出され得るとの義務論的な説明も容易に斥けられないからである。この大きく分けて二つ

の相拮抗する主張のはざまにあつて、我々自身としてどう問題を考えるべきか。

我々が第一に目を向けたいことは、約束を守らなければならぬということではなく、倫理的な義務なのではないということである。数学には数学上の約束事項（規則）がある。数学をするときには、我々はその約束に従わなければならないであろう。ゲームにはゲームの約束がある。ゲームをする者はその約束を守らなければならない。とすれば、「約束をまもらなければならぬ」とは直ちに倫理的な義務であるわけではないのである。そして、「数学する者の基本的心得」ないし「数学する場合の基本ルール」としての「約束をまもらなければならぬ」があり、又「ゲームをする者の基本的心得」ないし「ゲームをするときの基本ルール」としての「約束を守らなければならない」（今後、この「約束を守らなければならない」をYと略記することにする。）があるということになるであろう。数学においてYに従わない者は「間違い」を犯し、「正しくない」ことをする結果になるが、この「間違い」や「正しくない」はどこまでも数学の計算上のそれらであつて、倫理的意味でのそれらではない。ゲームにおいてYに従わない者も「間違い」を犯し、「正しく

ない」ふるまいをすることになるが、その意味はどこまでもゲームのふるまい方に関するものである。

では数学の場でYが基本ルールとして立てられなければならないのはなぜか。それは、仮に様々な規約を基にして数学の体系が形造られたとしても、人々がYに従わないとすれば、全くの混乱を来し、数学という共同の学問的営みが成り立たなくなるからであろう。同様にゲームにおいてYが基本ルールとされるのも、混乱を防ぎ、ゲームの共同行為を成立させるためである。数学やゲームにおいて意図的にYに反し、「間違い」や「正しくない」ことをしでかす個人がいれば、人々は彼を全体に対して攪乱の害悪をもたらす者としてグループの外に排除するであろう。

従つて数学にYを設けるのは数学上の混乱を防ぎ、数学という一つの共同行為を成立させるため、又ゲームにYを設けるのはゲーム上の混乱を防ぎ、ゲームの共同行為を成立させるためであると言つてよいであろう。ところでこのことが示していることは、数学上のYやゲーム上のYが立てられるのは、それが立てられ、或いは立てられない、場合の結果を考慮せずにはあり得ないということであろう。

しかし数学やゲームを成り立たせるということ考

えることなしに、即ち結果を考慮することなしに、Yが立てられるということはないのであろうか。それはなくはないであろう。但しそのとき、それは当然数学の基本ルールとしてのY、ゲームの基本ルールとしてのY、ではないようなYである。それはどういふものか。それはおそらく次の二つのいずれかである。一つは、約束ということはそもそも未来の或る行為の履行の義務を自らに負う行為なのであるから、或ることを約束した者は当然そのことを行なわなければならないことになる、というような意味でYが述べられる場合である。即ち簡単に言えば、「約束」という語の定義を明らかにしているのに他ならないような場合である。もう一つは、約束した以上は、つまり或る行為を相手に対して誓った以上は、当然その通りに行なわなければならないというような意味で、簡単に言えば、一貫性を要求するような意味でYが述べられる場合である。この二つの境界は微妙であると思われるが、前者が純粹に定義の説明としてなされる場合には、それは実際には当為(義務)を言い表すものではないであろう。それに対して後者ははっきりと一つの当為を言い表している。そこでは矛盾律を要請するのと同様に必然的に整合性をも要請する理性が言行の整合を義務として

我々に課しているであろう。こうして義務論的立場が主張するように、Yを、結果を考慮することなしに、独立にそれ自体として、命ずるということは確かにあり得るであろう。しかし見失うことができないことは、その場合、それは数学の基本ルールとしてのYでもなければ、ゲームの基本ルールとしてのYでもない、単なる約束一般に関する、抽象的、形式的な一般原理としてのYではないということである。そしてそのことが示すことは、又、それは倫理的義務としてのYでもないということに他ならない。

では倫理的義務としてのYはどのようにして立てられるのか。事情は数学における「義務」としてのY、ゲームにおける「義務」としてのY、の場合と同様であろう。即ち、数学上のYが数学という公共の学問的営為を成立させるために、又ゲーム上のYがゲームという共同行為を成立させるために、不可欠のルールとして設けられたように、倫理的義務としてのYもそれによって人間が互いに人間としてかかわり合う共同の生が混乱なく、円滑に進められるために立てられるのである。数学上のものでも、ゲーム上のものでも、倫理原則としてのものでもないYは、結果への顧慮なしに、それ自体として立てられるとしても、数学上の原



則、ゲーム上の原則、倫理原則としてのYはそれぞれ領域におけるその効用を見ることがなしに立てられることはない。

これと関連して確認しておいてよいことは、一貫性というものは無条件に義務とされることはないということである。自分に対してであれ、他人に対してであれ、「私はいついつ然々のことをしよう」と言ったからといって、それをその通りにしなければならぬとは言えない。ただ他人に対して「私はいついつあなたに対して（又は、あなたのために）然々のことをしよう」と言ったときに初めて、一貫性は義務となるのである。このことは又しても倫理的義務としてのYは人間関係に及ぼす利害への顧慮から初めて立てられることを示している。

数学をしない者は数学上のYから解放され、ゲームから外れる者はゲーム上のYから免除されるのに対し、倫理的義務としてのYから解放されることはないが、それは人間関係の外に出ることは我々にできないからに他ならない。しかしそのことをもって、倫理的義務としてのYでない、Yそのものが常に我々に義務として課されていると考えるなら、錯覚に陥っているであらう。

さて以上の考察を踏まえてもとの我々の問題に帰ろう。上で約束について見たことは均衡の場合にもほぼそのまま当てはまるであらう。我々人間は、理性をもつものとして、均衡（比例配分）には「合理」を、不釣り合いには「不合理」を見出す。不合理を我々は納得し得ず、又多くの場合承認し得ない。ゲームで、同種の行為に理由もなく異なった配点をしたり、より困難な技よりもより容易な技に対してより大きな配点をすれば、人は承服せず、ゲームは成立しないであらう。百個の荷物に一台の運搬車を、しかし同じ大きさの三個の荷物に十台の同型運搬車を差し向けることを我々は納得し得ず、又それによって仕事はうまく行かないであらう。従って「均衡を保つべし」（Kと略記）は直ちに倫理的原則であるわけではない。それはゲームの規則でも、仕事（ないし技術）の規則でもあり得る。しかしこのようにゲームの規則、技術の規則となる前に、理性が自らそれ自身として、つまり結果への顧慮をもつことから独立に、立てる原則としてのKというものはおそらくあるであらう。しかしそれはゲームの規則でも、技術の規則でないのと同様、倫理の規則でもないのである。倫理の規則としてのKは人間として互いがかかわり合う関係が混乱を来さず、円

滑に行く目的のもとで立てられる。しかしそのことが示すことは、均衡が倫理的にあるべきであるのは、それが円滑な人間関係をもたらすからであるということ、又倫理的原則としてのKはこの結果の顧慮のもとで初めて立てられるということ、に他ならない。尚Kが必ずしも無条件に立てられるわけではないことは、例えばゲームにおいて、不釣り合いがかえって滑稽を生み、それが喜ばれる場合には、むしろ積極的に取り入れられ得ることに明らかである。一般に、理性をもつ人間は道理を求め、それに則って安定することを好むことは確かである。しかし安定そのものを肯定しなくなる時、均衡や道理そのものを拒否し得ることは、音楽・絵画をはじめとする芸術にも明らかであろう。合理・道理というものは必ずしも無条件にあるべきものとして前提され得ないのである。

我々は前節での考察の途上で人類が平安を求める存在でない場合をも想定し、その場合には均衡は倫理的原則とされなはずだと述べた。しかし事實は人は皆平和における安らぎを求めており、均衡こそがその安らぎを結果するであろう。人が皆平安を求めていること、又均衡こそが人間関係を最終的に安定させるということ、この二つは決して単に経験からの帰納によっ

てのみ我々が知ること、従って偶然的なことではなく、むしろ根本的には人間の自然本性に対する原理的洞察を通して知ること、従って又必然的なことだと思われる。(ちょうど「人間はすべて死ぬ」或いはむしろ「生あるものはすべて死す」が単に経験的事実からの帰納によってでなく、むしろ基本的に生命というものの本質の洞察に基づいて原理的、必然的なこととして知られることであるように。)均衡と平安とのア・プリオリで必然的な結びつきのもとで、均衡(公正)の原則は必然的に一倫理原則とされるのであろう。ここには明らかに理性と感性との協働が必要だと思われる。均衡に筋・理・道理を見出すと共にそれを保つよう促すものは理性であり、平安を「よい」ものとして感じ、欲するものは感性であらう。均衡がもたらす真に安定した人間関係を「よい」ものと感ずるとき、従って理性の目指すところが感性の欲するところと合致するとき、我々は均衡を倫理的にあるべきものとみなす。確かに、我々は不和よりは和を誰も求めているとしても、自己の益・快・福にまさって和のもたらす益・快・福を誰もが、いつも、求めているとは言えない。真に安定した平和の「おいしさ」を味わうまでは人は真に満足することはできないという意味では、人間は「自然

本性的に「平和の味わいを求めていると言えるとしても、現実の『自然なまま』の姿で他にまさってそれを求めていると言えりような意味では、『自然本性的に』それを求めてはいない。人間の『傾向性』は必ずしもそれを志向していない。自己の益・快・福にまさって和のもたらずそれらをおいしく感じる事ができるためには、我々のこの現実の『自然な』姿に『転換』が必要であり、その転換は理性の均衡（公正）の命令に我々が従うことに他ならないであろう。均衡がもたらす和の安定のおいしさは理性に何ら規定されていない感性ではなく、理性に規定された感性のみが現実に味わい得るであろう。従ってその意味では、均衡の倫理的

的正しさを一旦見出した後では、理性は感性が和のおいしさを味わうのを待つからでなく、それに先だつて均衡を倫理的にあるべきもの（義務）として命令するであろう。但しそれは感性が和のおいしさを味わうのを「顧慮せずに」とか、「見通さずに」或いは「見越さずに」ではない。理性は感性が和のおいしさを味わうように均衡を命ずるのであり、又均衡を倫理的にあるべきこととみなすことの根拠を和の結果に見るのである。理性は「真に安定した和へ到るために——その幸福を味わうために、均衡を保つべし」と述べるの

であり、いきなり（何の根拠もなく）「均衡を保つべし、そしてその上で、それがもたらず和と幸福を味わうべし」と命ずるのではない。

以上、我々は假言的道德命法の可能性を追求して来たが、最後には、例えば公正の原則や約束履行の義務すらが、道德的原則であるためには、假言的命法でなければならぬのではないかと見られるに到った。我々はここで論文要旨に述べた第一の道を終え、第二の道に進むのがふさわしいであろう。ただ、そうする前に、我々が残してきた一つの問題をここで考察しておくことが所を得て、やはりふさわしいであろう。

三の末尾で我々は「約束をしたなら、その通り実行せよ」は假言的道德的命法かを問い、同じく一貫性を要求する点でこれと異ならないと思われる「誓ったなら、それを果たせ」「目標を立てたなら、それを達成せよ」「目的を達成しようとするなら、必要な手段を行使せよ」との異同を問題にした。本節での約束履行の義務に関する考察を踏まえるなら、我々はこの問題に対して次のように言うことができるであろう。即ち、これらの命令はどれもそれ自体では必ずしも道德的命法ではない、と。実を言えば、假言命法の一般の原理

「目的を達成しようとするならば、それに必要な手段を行使するべし」もそれ自体は道徳的でも非道徳的でもない。この「目的」のところは何らかの技術的達成が入れば、それはカントの言う通り、技術に関する非道徳的命法であるが、「(道徳的)善」が入るなら、——例えば「善を実現するためには、万全を尽くすべし」——は、全体として道徳的命法となるはずである。既に見たように、この場合善を実現することは任意の選びに委ねられてはおらず、このこと自体が命令されているが、従って全体はむしろ「善を実現するべし」そのために必要で可能なあらゆる手段を行使すべし」の連言的道徳命法であるが、しかしともかくこの命令の根底に支えとして働いている基本的原理はあの「目的を達成しようとするならば、それに必要な手段を行使すべし」なのであり、ということとは、この原理自体は道徳的でも、非道徳的でもない、いわば中性の(ニュートラルな)原理なのである。同様に「誓いを立てたなら、それを果たせ」や「目標を立てたなら、それを果たせ」も、コンテクストに応じて、ゲームの規則、運動のモットー、学習の規範、等々であるであろう。こうして約束履行の命令をはじめとして、一貫性を要求する命法はそれ自体では中性の、実質が与えられて

はじめて道徳的又は非道徳的となる、命法である。しかもその場合、「善を実現するために、万全を尽くすべし」の例に見たように、根底にある基本原理は、形式上もまだそれ自身では仮言的と定まっていなくて、実質を含んだ命法が道徳的か否かに応じて形式も定まるのである。一貫性を命ずる、但しまだ実質を含まずに、純粹に形式的にのみ、そうする命法は、定言か仮言かの形式上も、道徳的か非道徳的かの実質上も、未定の命法である。このことは別の角度から見れば、一貫性を命ずる命法が道徳的命法である場合、その形式は決して単に「Xしたならば、それを果たせ」ではなく、実際の形式は常に「Xをしたならば、無条件に(どのような条件があろうとも絶対的に、あらん限りを尽くして、)それを果たせ」なのであり、この「無条件に」は一貫性ということから出て来るのではなく、むしろ別のところ——他ならぬ道徳性という点から出て来るのだということである。従って、道徳的義務としての約束履行の命法は単に「約束をしたなら、それを果たせ」ではなく、「道徳的であるためには、約束をしたなら、絶対にそれを果たせ」なのであり、全体は「道徳的であるべし」+そのためには絶対的に約束は果たせ」との、基本的に「道徳的であるべし」

に「絶対に」が呼応している、連言的定言的命法である。本節で我々はこの「道徳的であるためには」は具体的には「人間関係を円滑に保つためには」であるはずであることを示した。こうして我々は単なる一貫性を要求する形式的命令としての「約束を果たせ」は、それ自体では道徳的命法でないということを確認すると共に、一貫性を要求する諸種の命法の形式に関する我々の疑問にも答えを見出ししているであろう。

## 六

以上我々は仮言命法が道徳法則であり得る可能性を追求することに鋭意努めて来たが、考察は最後には公正の原則が仮言命法であって、定言命法ではないことを示すところへ到った。ここで我々はもう一方の道、即ち定言命法は道徳的命法であり得るかを吟味する道の入り口にさしかかっているであろう。以下その道に一步を踏み入れたい。その足がかりは既に前節の考察の中に与えられている。前節で我々は約束を守る義務について見たが、そのことと関連して、以下カントの偽りの約束禁止の義務の導出の過程を検討し、目標の問題に迫るよう努める。カントの件の義務の導出過程

を正確にとらえるに当たっては、ハリソンとケンプの解釈論争を参考にすることが極めて有効である。

カントが「偽りの約束をするべからず」を「自然法則化の定式」から導出する議論の大筋はひとまず次のようだと考えられる。

偽りの約束の法則化を考えた場合、その法則は自己矛盾を来たし、考えること自体が不可能である。その自己矛盾とは、偽りの約束が法則化されれば、それによって他ならぬ偽りの約束自身が存在しなくなってしまうということである。なぜなら皆が偽りの約束をすれば、——偽りの約束というものは必ず履行の時が来ればその正体が暴露するから——、誰かが偽りの約束をしようとしても、相手が信用せず、その申し出を受け入れず、こうして偽りの約束の不成立があらゆる人々の間に普遍化するからである。

カントの定言命法からの四つの義務の導出に関して、かなり自由な、しかし極めて徹底した批判的検討を行っているハリソンは、偽りの約束の格率に関するカントの議論の要点を約言して、「カントの論ずるところは、私がこの格率を採用し、それに則って行為することは可能であるが、誰もがこれを採用して、それに則って

行為することは不可能である、ということである。なぜなら、もし誰もがそうするならば、誰も約束する人がそれを守るとは信じなくなり、こうして誰もが約束することによって助けを受けることができなくなり、こうしても誰も約束をしなくなるであろう。こうして誰も問題の格率に則って行為することができなくなってしまうであろう。」と述べた後、これにコメントして、「カントは、誰もがこの格率に則って行為するという陳述は自己矛盾である……と主張する。しかし彼はこの陳述が自己矛盾することを示してはいない。」と批判する。

これに対して、カントの弁護に努めるケンプは、次のように反論している。「カントが言っているのは、誰もがこの格率を採用し、それに則って行為することは不可能であるということではなく、誰もがそうできるといふ法則は自己矛盾してしまはずだということなのである。従って誰もが格率を採用することの不可能性は、ハリソンの言葉からだともうなるはずであるように、単に因果的な可能性なのではない。(傍点筆者)<sup>(26)</sup>」問題の格率の普遍化は「約束することを、又約束の目的そのものを不可能にさせてしまはずである」というカント自身の言葉の中にある「させる」(Bar-

chenmake)」という語が、ハリソンにのみならず、一般に「因果の関係」を指すととらえ易くしているが、そしてカントの主張がそういう意味であるなら、「その論証はハリソンの言う通り実際不十分であろう」<sup>(27)</sup>が、「しかしカントが実際に言っていることは、偽りの約束をするという格率は普遍的自然法則としてあまり長い間存在することはできないはずだ(ハリソンの解釈ではそうなるはずだが。そこでは時間のずれがあるはずだから。)ということではなく、それはそもそも矛盾なしには普遍的自然法則として存在し得ないはずだということなのである。そしてこれが彼が実際に言うおうとしていることであるなら、machenという動詞によって指示されている関係は論理的或いは準論理的なそれであって、因果的結果でないことは明らかである。論証は帰謬法(reductio ad absurdum)の効果をもっているのである。もしも、不可能によって、仮にこういう効果に到る普遍的法則があるなら、その場合にはいかなる法則も存在しない、又存在しなかったはずである。(この「もしも……その場合には」は必然帰結(entailment) 関係を示している。しかしそういう自然法則が存在するという言明は同様に約束は存在するということを必然帰結する。こうしてそれは矛盾的

意味合いをもつ、つまり自己矛盾である。」

しかしカント自身は、問題の「不可能にさせてしま  
う (machen)」に続けて、「<sup>(28)</sup>というのも、何人も自  
分に何かが約束された<sup>(29)</sup>と信じていることがなくなり、そ  
ういった表現をすべて虚しい申し出としてあざ笑うこと  
になるであろうから。」と述べていることはどう理解  
すべきであろうか。ハリソンが再反論の中で、「すべ  
ての約束が偽りの約束であるということは、それ自体  
ではいかなる約束も信じられない<sup>(30)</sup>ということ<sup>(31)</sup>を必然帰  
結せず、人々についての或る別の経験命題と結びつけ  
られてのみそうする。」と述べることは、更に又「い  
かなる約束も信じられないとすれば、すべての約束は  
受約者によってあからさまな嘲笑で迎えられるはずで  
ある、との命題は経験命題である。」と述べることは、  
共に明らかに正当ではないか。いずれにせよ、このよ  
うな両者の解釈の基本的対立をも解きほぐしながら、  
カント自身の主張に迫る必要がある。以下そのことに  
努めよう。

カントの導出に対して、ハリソンが、皆が偽りの約  
束をするとしても、カントの格率の例がそうであるよ  
うに、それが或る条件下（例えば自分に都合がよい場  
合）に限られるならば、他の条件下では真実の約束が

なされるかもしれないから、すべての約束が偽りの約  
束となるということは帰結しないのではないかと問う  
ことは、ひとまず正当であろう。

おそらくカントは偽りの約束の法則を考えると  
とき、あらゆる条件下で、従ってすべての約束を、偽  
りでなす場合のことを考えているのであろう。問題は、  
仮にそのようにすべての人がすべての約束を偽ってな  
す場合を想定してみたとして、そのときすべての人が  
すべての約束を信じなくなるはずであると、我々は専  
ら論理的に言えるのか、それともそうではないのか、  
である。

我々はそういう場合を想定するに当たって、我々が  
偽りの約束を経験する日常の経験的事実に沿って行う  
ことができる。即ち我々がときどき経験する偽りの約  
束をあらゆる場合の約束に拡大して行く方向の想定で  
ある。この場合、例えば私がすべての人のすべての約  
束が偽りの約束であることを知ることは経験的知識で  
あり、そのことに基づいて私がすべての人がすべての  
約束を信じないはずであると考えることも私の経験的  
推断であろう。これがほぼハリソンの主張の方向であ  
ろう。

しかしこれに対して、事柄をもっと原理的に考える

方向での想定が可能であるとの意見があるかもしれない。日常的経験を拡大するのではなく、論理的可能性として、あらゆる約束が偽りのものである場合を想定するのである。そして偽りの約束を人が信じないということも、その根底に働く論理に目を向ける。即ち偽りの約束を人が約束として認めないのは、偽りの約束の論理上の性格（——「偽りの約束」は「偽りの真実」にもほぼ等しい形容矛盾であり、もともと自己矛盾を含む概念である）を理性的人間がその論理性に基づいて見抜くからなのである。従って我々は、約束がすべて偽ってなされた場合、すべての人がすべての約束を信じなくなるということを、純粹に論理的に推理することができる。カントは論理的不可能性を言っている主張するケンプはおそらくこういう方向で考えていると見る他ないのではないか。

ところで後者の場合問題なのは、カントが問題にする「自己矛盾」——法則化した結果、法則内に生じる自己矛盾ということがどのように成立するがということである。人間が原理的にすべての約束を偽りで行うとすれば、すべての人間がその本質を知っているのであるから、何ら混乱や衝突は起こらないのではないか。偽りの約束が混乱を起こすのは受約者が約束の履

行を信じ、期待する場合である。すべての人間がすべての人間のすべての約束を偽りと知りながら受け入れているときには、何も混乱が生じないのであれば、偽りの約束の法則は何ら自己矛盾を含まずに成立し得るのではないか。勿論そうなれば、偽りの約束をするとは相手を欺く「効果」ない空しいことであるから、皆がそれをしようとする意志をもたなくなることは十分考えられるが、そのときは偽りの約束が意志されないとどこでも偽りの約束が存在しなくなるまでであって、どこにも自己矛盾はない。言い換えれば、偽りの約束の法則そのものが、否その格率すらが、意志されないのである。逆に偽りの約束が、空しいことを覚悟の上で、意志されるなら、それはその通り存在し得るのである。このいずれの場合も論理的には想定可能だと思われる。

構成員のすべてが冗談でしか、或いは嘘でしか、ものを言い合わない共同体というものは論理的には思考可能なはずである。これに対して、もしそうなれば、「嘘つき少年」の話のような事態が起こるから現実にはそのようなことは不可能であると言うなら、議論は単なる論理の世界のものでなくなっている。カントは一方で、定言命法の実在性を人間本性の特殊な性質か



ら導き出すようなことは断じてあってはならないとくり返し言うが、他方、義務の具体例の導出は、格率が自然法則のようであり得るかと問う仕方で行う。とすれば、偽りの約束の法則を想定する場合、彼は可能な世界を全く論理的にのみ考察していると考えるべきではないであろう。その場合、しかし、自己矛盾は「人間本性（即ち人間的自然）の特殊な性質」に基づいて生ずることになるであろう。即ち、すべての約束が偽りの約束となれば、人間が約束に基づいて共同生活するということが不可能となるが、それは必ずや困難な事態を招来するが故に、人間は理性的である限り、偽りの約束が法則化することを意志し得ないということ<sup>33</sup>がまず考えられるであろう。そして、それにもかかわらず、それを意志するとすれば、意志は本来意志し得ないものを意志するという自己矛盾を来す、というように考えられることになるであろう。又偽りの約束の法則下では、すべての人が偽りの約束を意志しながら、招来される困難な事態を予想して、すべての人がそれを意志し得ないという、法則内の自己矛盾を招来すると、考えられるであろう。

しかしカントがこう考えているとすると問題なのは、第一に、彼が、自己矛盾を来すことになる理由として、

法則の普遍性は誰にも約束を信じなくさせ、約束とその目的自体を不可能にさせるということ<sup>34</sup>を挙げたことが、浮き上がってしまうことである。この理由はやはり偽りの約束の論理上の性格（自己矛盾）と理性的人間の論理性を基礎に言われているであろう。そして第二に、何よりも又、彼が極力斥けようとした功利主義的な考えに傾いてしまうことである。しかしこうなると、我々はカントの主張は本当のところどういふものであったか、とらえるのが困難になってしまう。

おそらく実際のところは、カントは基本的にはケンプが考えたのと同じ方向で、即ち原理的、論理的に可能性を問題にする方向で考えながら、その考察は不徹底であったのではないか。即ちカントは上に見た、すべての人がすべての約束を偽ってなすという場合が自己矛盾なしに成立し得るということに思い到ることがなかったのではないか。そしてそのために又、本来論理的にはこれが可能であるにもかかわらず、我々が現実にはそういう法則の社会を望まないのは、実はそういう社会が有益ではないことを我々が秘かに考慮しているからだということにも、考え到ることがなかったのではないか。

以上の我々の考察が正しいとすれば、それが示すことは以下のことである。

① 真実の約束の法則下の共同体と偽りの約束の法則下の共同体とのいずれを選ぶべきかということは、単に論理的には、従って我々人間に対するそれぞれの有益性を考慮せずには、定められない。我々が現実には後者を意志し得ないのは、我々が真実な約束のもとで共同しながら生活することを益あることとして選んでいるからである。

② こうして約束履行の義務に関して既に我々が主張したこと——倫理的義務としての「約束は守るべきである」が立てられるのは、それによって人間が互いに人間としてかわり合う共同生活を円滑に行うためであって、この人間関係に及ぼす利害への顧慮なしにはあり得ない<sup>33</sup>という<sup>33</sup>ことが、別の形で証明された。

③ しかし考察は更に、上のような約束に関する義務の場合に固有な問題を越えて、以下のより一般的な、そしてより根本的な、問題を提起するように思われる。即ち、

(1) 普遍法則化が可能であるということはそもそも道德性の十分なものさしなのか。

(2) そもそも或る格率が普遍化可能であるというこ

とはその格率が道德的に正しい<sup>4</sup>ということの根拠<sup>4</sup>であり得るのか。

(3) 定言命法の第一定式は道德法則であり得るのか。という問題である。

これについては節を改めて問題にしよう。

## 七

(1) 前節での我々の考察が正しいとすれば、第一の問題に対する答えは既に与えられている。法則化可能<sup>5</sup>が道德性のものさしでない事例が一つでも示されるなら、それは既に十分なものさしではない。問題はそのことの意味および理由である。その理由については、我々は既に答えの方向を示唆されている。即ち約束履行の義務や均衡の原則がそれ自体で直ちに道德的領域に属する原理であるわけではないように、普遍法則化も同様ではないかということである。このことと密接に関連すると思われる問題はハリソンが投げかける次の問いである。即ちカントが第一定式の中で述べている普遍的法則とは道德法則なのか、それとも「法則一般」即ち「道德法則や自然法則や論理法則がすべてその種の<sup>6</sup>あるところのもの」<sup>6</sup>なのか、である。カント

は定言命法は、そしてそのみが、道徳法則であると主張していた。従って第一定式の全体が道徳法則と考えられていることは確かである。しかしその中で言及される法則はどのようなのか。

全体が道徳法則なのだから、これも道徳法則でなければならぬ、と考えることはできない。それでは道徳法則を既に知っていることを要求するから、定式は道徳法則のものさしたり得ない。ハリソンもそうするように、どうしても法則一般と理解しなければならぬ。だが法則一般へと格率を普遍化したとき、全体は道徳法則になるのだろうか。いつの間に、どこで、そうなるのか。それではあまりにも魔法めいていないか。

この問いに対して十分に答える用意はカントにないように思われる。彼は定言命法は純粹に形式的のみに意志を規定することを強調した。法則性が、しかも何ら実質を含まない法則の法則性が、従ってただ普遍性のみが意志を規定することが要求されたのである。明らかに彼は法則一般を、従って普遍性のみを、念頭に置いていたと見なければならぬ。問いに対してカントが答え得る方向は二つのいずれかのみであろう。一つは、意志を——その格率を——普遍的に規定するも

のは即ち道徳法則なのである、というもの。もう一つは、行為を——その格率を——普遍的に規定するものは即ち道徳法則なのである、というものである。前者の場合には、意志の格率を普遍化できれば、それは即ち道徳法則となる。後者の場合には、行為の格率について同様となる。前者がひとまずおそらくカントの考えた方向であった。意志が普遍化に耐えるのはそれが道徳的であるところにおいてだけである。そして道徳性はそこにしか成立しない。しかし我々は認識や芸術の場で自らの意志するところを普遍化する意志をもつことはないのだろうか。認識や芸術の場であれ、そうしているときには、我々は既にもはや道徳的になっているのであろうか。認識の場で道徳的となるという場合もあるであろう。政治当局の圧力に屈せず歴史的真実を世に明らかにしようとする者はその例であろう。しかし、純粹に学問的真理の追究に没頭している者も、彼がPが真であると確信しているとすれば、自らの「Pが真であると判断すべきである」が普遍化されることを意志しつつ、又そうし得る限りで、そうしているであろうが、このとき彼は道徳的にあるべきところ立っているのであろうか。それとも「Pが真であると判断すべきである」は意志の格率とは言えない

のか。その理由は当為が判断のそれで、行為のそれではないからか。意志の格率は行為の意志の格率であつて、意志の格率と行為の格率とはこの意味では引き離されないのか。では芸術の場で、作曲家が「ここはどつしてもこの和音で終わらなければならぬ」と、普遍化を意志しつつ、その可能性を吟味した上で、言うときはどうか。作曲家の言う「終わる」は基本的に「制作」であつて、「行為」ではないのか。だがそれなら、健康の最大の秘訣は朝夕の乾布摩擦にあると確信する者が、自らの実践の格率「朝夕乾布摩擦すべし」を、それが「普遍法則」となることを自己矛盾なしに意志し得るとを確信しつつ、実践するとき、彼はたとへ健康の秘訣について、或いは格率が真に自己矛盾なしに普遍化し得るかについて、考え違ひがあるとしても、ともかくも道徳的であらうとしてはいる、と言うことができるのであろうか。それを認めないのであれば、カントは乾布摩擦を「行為」ではないと、或いはその格率を意志の格率ではないと、主張し、その理由を説明できなければならぬが、それが可能であらうか。もしも行為や意志に属することは認めながら、その行為や意志の特性からそれが道徳的な（道徳に関わる）ものとは言えないことを明らかにしていくなら、

定言命法（第一定式）はもはや道徳法則のものさしではあり得ない。それはただ、既に道徳的（道徳に関する）格率であることが分かっているものについて、それが法則であり得るか否かを吟味するだけのものとなる。そのとき命法全体は、命法全体が道徳的法則とされたことと考え合せると、道徳の領域内において、普遍的法則であり得る格率のみが道徳的法則であり得るといふ、トートロジカルな、空虚な、ことを言うことにならないであらうか。尤も、命法は命令するのであるから、全体は、道徳の領域で法則たり得るもののみ従うべしと、一言で言えば、道徳法則にのみ従うべしと、命ずるであらうが、それがカントが定言命法（第一定式）に込めた意味であらうか。仮言命法と定言命法との違いはそれぞれが道徳外の指令か、道徳の命令かの違いだとされたのではなかったか。

考察の全体は、普遍化の要求ということが決して道徳の領域にだけ固有なものだとは思われぬこと、従つてそれが道徳と道徳外とを分けるものさしとなり得ると思われぬことを示している。たとへ普遍化の要請が行為の意志の格率に対してだけ限られた場合でも、そうであらう。カントの定言命法（第一定式）は二重の意味で道徳性の十分なものさしでないであらう。①

定言命法は非道德性（道德外）と道德性（道德内）とを区別するものさしとして十分ではない。②更に又、それは、約束の場合の先程の我々の考察が正しいとすれば、単にそれのみでは道德的正しさ——その意味での道德性——のものさしとなり得ず、その判別のために他の要素の考慮をも要するという意味で、十分でない。この両方に亘って共通なことは、定言命法はその純粹な形式性のために十分なものさしとなり得ないということである。普遍性という純粹な形式性のみを要求する命法はまだいづれの実質的領域の中にも属しておらず、そのために道德内と道德外とを区別することができないだけではなく（①）、道德内に入っても、正しさとそうでないものとを区別することができない（②）。二つの区別がなされるためには、いづれにおいても、更に実質的要因が加わることが必要である。

既に触れたように、カントは具体的義務の導出を第一定式そのものからではなく、その系とも言うべき自然法則化の定式から行なった。そうである以上、彼自身単なる普遍性という全く純粹な形式性だけで現実の具体的道德原則が導かれると考えていたわけではないとも考えられる。しかし問題はいかなる意味で彼は自然法則化の定式を用いたのか、ひいては二つの定式の

關係をいかに考えていたか、である。カントが自然法則を本質的に自由の法則である道德法則の「範型」として示す際強調することは、その範型性はどこまでも形式に關してだけであるということである。「それ（悟性——筆者）は理性の理念に対して、感性の図式をではなく、法則を、しかも感官の対象において具体的に示されることのできる法則を、従って一つの自然法則を、と言っても単にその形式に關して、判断力のための法則として基礎に据えることができるのであり、そこで我々はこの種の法則を道德法則の範型と呼ぶことができる。」「従って、感性界の自然を英知的自然の範型として用いることも許されているが、しかしそれはただ私が直観や直観に依存するものを英知的自然の中に移しこむのではなく、単に合法則性一般の形式——を英知的自然に關係づける限りでのみである。」

単に形式に關してのみ自然法則を範型として用いるということが具体的にいかにしてなされ得るか、否そもそも果たして真になされ得るのかということは、カントの實際の使用例に則して詳細に検討されなければならぬと思われるが、ただ我々が見た通り、少なくとも約束に關する義務の場合、カントは自然法則化の定式を用いながらも純粹に論理的形式性のみからその義

務性を根拠づけようとしたとすることができると思われる。しかしその結果は、我々の考察が正しければ、一自然存在である人間の感性的実質面を考慮に入れなかったために、その義務性を真に根拠づけ得てはいないということであった。このことは、自然法則化といふことが専ら形式的にのみ範型としての意味をもてばもつ程、ということとはとりもなおさず、単なる普遍法則化ということ自体は、従って第一定式は、決して道徳性を根拠づけることはできないということを示しているのではないか。第一定式それ自体は決して道徳法則ではあり得ないのではないか。

以上我々は(1)の問題を考察して来た。しかし考察は途上で(3)の問題に対する答えをも示したであらう。定言命法が純粹な形式的規定原理としていづれの実質的領域にも未だ属していないのであれば、それは当然全体として未だ道徳法則ではあり得ない。我々は先程、定式が全体として、道徳法則に従うべし、と命ずる場合の可能性に言及したが、そしてその場合には全体は一つの根本的道徳法則であり得るであらうが、しかしその場合とは定言命法にかけられる行為の意志の格率が何らかそれに先だつて識別される道徳的(道

徳内領域の)格率に限られると仮定された場合、言い換えれば、道徳と道徳外の領域画定が定言命法から独立になされ、定言命法がはじめから前者の中に限定されるという、想定された場合——カントの考えとははっきり違う場合——のことであつた。

(2)以上のことも深く関わることとして問われるべきことは、そもそも或る格率が普遍化可能であるということはその格率が道徳的に正しいということの根拠であり得るのかである。我々は既に偽りの約束を普遍法則化した場合、その結果としてその法則の中に自己矛盾が果たして生じるかを問題にし、原理的にすべての約束が偽りの約束になるのであれば、すべての人間がその本質を知っているのであるから、何ら混乱を生ぜず、法則は自己矛盾を含まずに成立するはずであると述べた。カントはそういう場合には誰も約束を信じなくなるであらうと言つたが、事實は、なるほど約束ではなくても、偽りの約束は或る意味で「信じる」であらう——即ち相手の約束が偽りであることを確信するであらう。そうなれば、普遍的な偽りの約束は自己自身の存在を必ずしも否定してしまふことなしに存続させることができるのである。実際偽りの約束の

法則下では、計画的な共同生活が不可能になるとは限らず、むしろ十分可能であることを見届ける必要がある。例えば、私が明日夕方六時に彼女と公園でデートしたいときに、「明日夕方六時には公園以外の所でめいめいすごそう。」と彼女に言い、彼女も同意すれば、二人は期待通り幸福の瞬間を迎えることができるであろう。類比的に、嘘が普遍化したところでは、「嘘つき少年」の悲劇が起きるとは限らないのであって、というのも、狼に襲われたとき少年は「狼が来ていない。助けなくてくれ！」と叫べば、大人立ちは「真実」を理解するからである。これが可能なのは無論嘘が普遍法則化している、そしてその結果すべての語りがその反対を意味しているからである。同様に偽りの約束も、それが普遍法則化したときには、かえって自己矛盾を含まないのである。嘘や偽りの約束が「自己矛盾」を来すのは、つまり自己自身の存在を否定するようになるのは、それがむしろ偶発的であるところであり、つまり例えば嘘をつかない大人たちに囲まれながら、狼に襲われた少年が自分の嘘に懲りるときなのである。

以上のことは一体格率の普遍法則化は格率の正しさの根拠づけとそもそも関係があるのかという根本的な疑問を呼び起こさずにはいない。格率の法則化が可能

であるということは格率や格率の示す行為が道徳的に正しいということとは何ら直接関係がないのではない。実際偽りの約束が道徳的に是認され得ないのは、想定された普遍法則化の世界でなく、普遍法則化されていない現実の世界で、それが相手に迷惑をかけた、社会生活を混乱させる大きな弊害をもたらすからではないか。

註(32)でも触れたように、カントは偽りの約束の普遍法則化に伴う「自己矛盾」を、偽りの約束が法則化したとき、すべての人がその本質を知るが故に、相手に偽って約束をすること自体が成立しなくなることを指して言った可能性もあるが、その場合には一層なげそのことが偽りの約束を、又その格率を、道徳的にあるべきでなくさせるのか理解し難い。相手が欺かれないことを知りながら偽りの約束をすることは「無意味」であり、愚かしく、滑稽ですらあるであろう。従って事実上は偽りの約束は本来の目的のもとでは存在しなくなるであろう。しかしそのことがなぜそれが道徳的に存在してはならない理由になるのであろうか。

カントからの引用は、K Sの符号を付して、アカデミー版により行う。アラビア数字は巻数、ローマ数字はページを示す。

(1) 本稿で道徳法則であり得るかを問題にされる「定言命法」は定言命法の基本定式(普遍法則化の定式)又は「自然法則化の定式」に限られる。

(2) 小倉志祥『カントの倫理思想』一九七二、372頁

(3) 同書 371頁

(4) Bruce Anne: Kant's Theory of Morals, 1979.

P. 40

(5) *ibid.* p. 38

(6) H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, 3rd ed. 1958, (C.I.略記) p. 95

(7) 二での考察及び、以上命法の形式について見たところを踏まえるならば、 $\alpha$ の表現形式に関しては次のように言うことができるであろう。道徳的命法は基本的には定言形式の、目的―手段の連言形式であった。それは「他人の生命を救うべし、そのために万全を尽くすべし」であり、「他人の生命を救うために、万全を尽くすべし」

であった。しかし $\alpha$ はそれに対し「真の幸福を得るために(は)、Xせよ」である。というのも、ここでは命法は「真の幸福を追求せよ」を、相手がそれを欲しようとするまいと、「無条件に」「絶対的に」命令してくるのでなく、——というのも相手は本来はそれを自ら求めているのであるから——むしろ相手に信頼しつつ、相手がそこにはっきりと立つように「命令」してくるからである。それは「有無を言わせぬ」嚴命ではなく、相手に選択の自由を認めながらも、相手が本来の自身に帰るよう呼びかける、励ましの響きを含んだ、勸告・忠告・助言に近い命令である。このことが示すことは、 $\alpha$ はやはり仮言命法であるといふことに他ならない。

(8) K S, V. I, S. 35

(9) K S, V, 93

(10) K S, V, 110

(11) K S, V, 110

(12) K S, V, 114

(13) K S, V, 111

(14) K S, V, 111

(15) K S, V, 93

(16) 小倉貞秀『カント倫理学の基礎』181、2頁

L. W.



Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason P. 245, 248

(17) Vgl. KS, V, 109f.

(18) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik.

(19) Vgl. KS, IV, 460

(20) カントの定言命法の第二導出定式「人間性目的の定式」が一面相互人格尊重の社会道德的根本原理であると見ることができるとであろう。それが社会道德的根本原理であるだけでなく、個人道德の根本原理でもあることは言うまでもないが。

(21) この点あたかも同一律がカント倫理学の基礎となっているかのように見る解釈には疑問を覚える。高峯一愚『カント実践理性批判解説』111頁真名を参照。

(22) KS, V, 58

(23) ここで公正の原則を殊更取り上げるのは、フランケンナが可能な倫理学のタイプを義務論と目的論に分けた上で、前者によってのみ導かれる根本原則として公正の原則 (the principle of justice) を挙げるからである。(W. K. Frankena, Ethics, 2nd ed. 1973, p. 43) 確かに公正の原則がひとまず結果から独立な、理性から直接に導かれる原則だとの考えは十分理解できる。拙論は公正

(均衡) という原理自体が理性から直接出ることと否定するわけではないが、それが道德的原理となるというよりは、感性的原理が共働しなければならぬことを示す。尚、公正の原則とカントの「人間性目的の定式」との関係は問われるところであるが、今は考慮の外に置く。

(24) J. Kemp, Kant's Examples of the Categorical Imperative. KANT, A Collection of Critical Essays, (以下CCEと略記) ed. by R. P. Wolff, 1968, p. 254

(25) i b i d. p. 252

(26) i b i d. p. 251

(27) i b i d. p. 252

(28) i b i d. p. 252f.

(29) KS, IV, 422

(30) J. Harrison, The Categorical Imperative, CCE, p. 263

(31) i b i d. p. 264

(32) ハリソンもこういう事態に到る場合に言及している。(CCE, p. 263) 尚、カントが言う「自己矛盾」とは偽りの約束が法制化した場合、すべての人がその本質を知っているから、偽りの約束をしようとする者がその目的を達成できなくなること、即ち当の偽りの約束によつ

て相手に偽って約束をすることができないことである可能性もある。偽りの約束が偽りの約束の働きをなさなくなってしまうことは「自己矛盾」であろう。註(34)に述べるように、カントは偽りの約束の法則化は「偽りの約束とその目的自体」を不可能にするとは述べず、「約束とその目的自体」を不可能にすると言っているが、ここで「約束」とは偽りの約束のことを言っていると見れば、このような解釈が正鵠を射るであろう。ただその場合、そのことが果たして、そしてなぜ、偽りの約束やその格率が道徳的にあるべきでないことの根拠になるか理解し難い。(この点については本稿最終部分で見ると)従って、我々としては、一応「自己矛盾」とは普遍法則化しようとするときにその法則化そのものを不可能にさせる矛盾、言い換えれば、想定された法則が法則として含む自己矛盾のことととらえて、論を進める。

(33) こう考えられることが予想されるが、しかし実際には必ずしも偽りの約束の法則は計画的な共同生活を不可能にしないことは後に見る。

(34) カントは偽りの約束の法則の普遍性は、偽りの約束とその目的自体を不可能にさせるとは言わず、約束とその目的自体を不可能にさせる、と言っている。その主旨は、偽りの法則の普遍性は偽りの約束の前提である約束その

ものを不可能にさせるから、自分の足下に自分の墓穴を掘ることになるであろう。偽りの約束は装われた真実の約束として、真実の約束の存在を前提し、それに依存する。結局は自らの前提を不可能にすることによって、他ならぬ自らの存在を不可能にすることが自己矛盾なのである。

(35) 約束を守る義務によって「人間が互いに人間としてかわり合う共同生活を円滑に行う」とここで言うとき、この「人間関係」は経済人同志の人間関係でも、学者同志の人間関係でもなく、人格としての人間の相互関係のことであり、約束を守る義務は人格関係を信頼関係へもたらず限りで、或いはそもそも人格関係を成立させる限りで、はじめて道徳的義務として立てられると主張することの正当性は十分考えられる。しかしその点の検討は後の課題である。道徳的義務の形式的規定に専らかかる第一定式を問題にしている今は人間関係の実質上の相違は問題にならない。

(36) カントが約束履行の義務ではなく、偽りの約束禁止の義務を問題にしたのは、行為の道徳的価値を意志に、その格率に、遡って問題にする彼の基本姿勢からであろう。約束を果たそうとしながら、何らかの事情で果たせないことは、直ちに道徳的悪ではない。約束を果たす意志が

ないことが間違いなく悪である。その最も徹底した場合が偽って約束する場合であろう。

因みに、理性の直接の要請を自己矛盾なき法則性に求めた点で、カントは、それを言行間の「矛盾」なき一貫性に求めた我々と、少なくとも一見、異なる。しかし既に見たように、おそらくカント自身も目指した方向で法則化を純粹に原理的、論理的に考えた場合、約束がすべて偽りのものとなって、誰もが約束を信じなくなるために、法則が自己矛盾を含むようになるのはもともと偽りの約束という概念そのものが自己矛盾を含むからなのである。一方で約束をする、言い換えれば未来に或ることを行う意志を相手に対して確かにするその時に、他方でその意志を確かにしない「自己矛盾」と、約束しながら実行しない「矛盾」とは、相反する意志間の時間的關係にずれはあれ、本質的には同じである。

(37) C.C.E. P. 262

(38) 格率が健康を目的とするものであることは何ら排除の根拠とならない。カント自身の例が示すように、又ペイトンが明言するように、定言命法のものさしにかけられる格率はすべて一定の目的(例えば苦の回避)を含んだ、条件的、「実質的格率」(Paton, OI. P. 61)である。

(39) カントは、例えば「決して偽りの約束をするべからず」

は「意志にのみ関わる」のに対し、「老後に困らないよう、若い内に働き、貯蓄すべし」は意志以外のものに注意を向けさせていると言ひ、規則が意志にのみ関係するか否かが道徳法則か否かを分けるという主旨のことを説いている。(K.S. V. 20)しかしこれは普遍化する以前に格率そのものが意志の格率か他の格率かが区別され、前者を普遍化したものが道徳法則ということではない。意志以外のものに注意を向けるとは「意志の原因性によって達成される事柄を顧慮する」ことであり、上の区別は要するに定言命法と仮言命法との区別であって、「偽りの約束をするべからず」が「意志にのみ関わる」ことはそれが定言命法であることが分かったときにはじめて言えることなのである。事実、規則の形式だけを問題にするならば、「若い内に働くべし」も「貯蓄すべし」も、この規則自体は結果への顧慮を含んでいない以上、意志にのみ関わりと言わなければならないが、これらは道徳法則だとはみなされないはずである。これらが目的(老後に困らないため)を伴った格率として立てられたとき、それが普遍化し得ないことよって、はじめて実はこれらが意志にのみ関わるものではないことが明らかになるのでなければならぬであろう。但しこのようなカントの区別が貫かれ得るかは疑わしい。格率「後

に困らないように、偽りの約束をするまい」は普遍化し得ないのであろうか。し得ると思われるが、そうなればカントはこれを意志にのみ関わる道徳法則と認めなければならなくなる。それとも意志にのみ関わるとは格率や規則が目的を伴わない無条件のものであることから直ちに言えることであり、カントは意志にのみ関わる格率（「偽りの約束をするまい」「若い内に働こう」「貯蓄をしよう」等）のみを普遍化の篩いにかけることよって道徳法則を選別するのであろうか。しかしその場合普遍化可能か否かがどのようにして判定できるのか。普遍化の篩いかけられるものは「実質的格率」でなければならぬということ揺るがないと思われる。

(40) いずれの区別のためにも更に実質的要因が加わる必要があるであろうことが示すように、普遍性の要請はいずれの区別においても、十分ではないが、しかし必要ではあろう。もしも我々が道徳が問題となる場面で普遍化を拒否することがあるなら、我々は単に道徳的に正しくあることをはじめから拒んでいるばかりでなく、更により根本的にそもそも道徳の内立つこと自体を拒んでいるであろう。このことを言うことの意義は今日一層大きいであらう。

(41) K.S., V., 69

(42) K.S., V., 70