

仮言命法は法則であり得ないか

遠藤徹

〔論文要旨〕 仮言命法が法則である可能性、更には道徳法則である可能性を問うことを通して、カントの倫理学の基礎づけを根本から問う。

カントは定言命法のみが法則——言うまでもなく道徳法則——であり得ると述べ、それを踏まえて、普遍法則たり得る格率を命ずる定言命法の基本定式を導き出す。定言命法のみが法則、ひいては道徳法則であり得るとの考えが彼に倫理学の基礎づけを専ら形式的規定の道を通して行なうことを可能にしたのである。従ってもしもこの前提が崩れれば、彼の道徳形而上学の基礎づけは根本から修正を迫られるであろう。ところで定言命法のみが法則であるとの主張は果たして正しいか。

まず、仮言命法はその成立が任意の目的の意欲に依存するが故に本質的に偶然的で、法則であり得ないと、カントのように、必ず言い切れるか、疑問を投げかけ(一)、定言命法、仮言命法の条件性、無条件性に関するペイトンの指摘にも目を留めることよってこの疑問を深化させる(二)。カントが仮言命法が法則であることを否定する理由を仮言命法を構成する二つの契機に即して検討することを通して、最終的にカントの仮言命法は法則であり得ないと的前提を否定する(三、四)。続いてこの否定が彼の倫理学の基礎づけにどのような改変を迫るはずであるかを探る。仮言命法が単に法則であることよりも、むしろ道徳法則であることが彼の基礎づけに根本からの改変を促すはずであることを見届けて、仮言命法が道徳法則である可能性を問う。仮言命法が法則である場合にも「義務から」従うことは可能であることを明らかにすることによって、仮言命法は道徳法則であり得ないとのカントの基本主張を斥け、こうして問題は根に達する。基礎づけは徹底的改変が予想されると共に(五)、格率の自然法則化を具体例で吟味するカントの手続きに含まれる矛盾の指摘によって論考が強化される(六)。

カントは定言命法のみが「法則」であると言う。この主張の意義は大きい。というのも、彼はこの主張を足場にして、定言命法の中に含まれるものが法則一般の概念及び法則への一致の要請であることを根拠に、あの定言命法の基本定式を導き出すからである。法則と定言命法の不可分の結びつきこそが彼の法則中心主義の道德の基礎づけを實質的原理を排除して、専ら形式的に規定するという仕方で行うことを可能にしたのである。仮言命法も法則であり得るとしたら、彼の倫理学は根本から修正を迫られるであろう。だが定言命法のみが法則であるとの彼の主張は正しいのであろうか。

カントは仮言命法は法則ではあり得ないことを次のように述べる。

「しかしさしあたり見て取ることのできることは、定言命法だけが実践的法則と言えること、他の命法はすべて意志の原理とは呼べても法則とは呼べないことである。というのも単に任意の意図の達成のために行なうことが必然的であることはそれ自身では偶然的と

見ることができるのであって、その意図を放棄すればいつでも我々はその指図から解放されることができからである。」

カントの述べているところは一見極めて単純明快に見える。仮言命法は「もしXであろうとするならば、Yを行なえ」という形式の命法であるから、その存在と有効性はXの意図に依存しており、従ってこの意図が消失するときにはこの命法そのものも消失するであろう。そしてそのように一時的にしか有効に存在しないものは「法則」とは呼べないであろう。法則とは時間内に生起するものを支配・規定するが、それ自身は時間的存在ではなく、アプリアオリな必然性・普遍性を持って存在するもののはずである。だが至極明快なはずのこの主張が、少し慎重に吟味すると、数々の疑問を引き起こす。確かに例えば「A大学に入ろうとすれば、数学と理科に力を入れるべきだ」のような命法はA大学が存在しなくなると共に直ちに存在しなくなるものであり、到底法則とは言えないであろう。野球や将棋のように人為的に作り出されたゲームや又人為的に作り出された制度などのルールも同じように法則ではあり得ない。しかしXとYとの関係が何らか自自然的

なものであるときはどうか。例えば「一般に s の距離

の地点に t 秒後に球を到達させるためには水平角度 α 初速度 v で打ち上げるべきである」は假言命法の形であるにもかかわらず、一つの実践的法則ではないか。

一般に自然法則は「 X しようとするれば、 Y すべし」との実践的法則に置き換えることができるのではないか。

「巧緻の規則」(die Regel der Geschicklichkeit) と呼ぶのにふさわしい命法というものはその個々の部分ではこのように自然法則に則っていることが多いのではないか。よい刀剣を造るための巧緻の規則は刀剣制作の一行の行程での規則が自然法則にかなってはいじめて真によい刀剣を作り出す規則であろう。この命法はその存在がよい刀剣を必要とする存在者の存在に依存する限りでは自然法則の持つ永続性も普遍性も持たないであろう。同じように落下の自然法則と落下の実践的法則の違いは後者はその存在が物を意図的に又計算的に落下させる存在者の存在に依存し、前者の永遠性と普遍性が制限されていることである。しかしそのためにそれが「法則」と呼ばれないことになるのであれば、それと区別して定言命法を法則と呼び得る根拠があるであろうか。「命法」とはもともとその意志が法則に背き得る存在者と共にのみ存在するのではなかつ

たか。

以上巧緻の命法について述べて来たことは賢明の命法 (der Imperativ der Klugheit) についてもそのまま当てはまるであろう。もしも幸福に達するための人間の自然本性の法則性になつた手段があるとすれば、「幸福に到るために、然々のことをなすべし」は一つの実践的法則であり得るであろう。

命法が目的を含むことは法則である資格を失わせないのではないか。定言命法のみが法則であり得るとのカントの主張は正しくないのではないか。

二

ペイトンは假言命法が即条件的命法ではなく、又逆に定言命法が直ちに無条件的命法でないことに注意を喚起している。特殊な假言命法は一般的原理としての「或る目的を目指すなら、そのための最善の手段を行なえ」の具体的適用であり、前者は特定の目的の欲求に依存して条件的であるが、後者は条件的ではない。逆に定言命法も、「カントは善い人は必然的に例えば他人の幸福の追求の原理に則って行為することを意志すると考えており、善い人がそうする仕方は、少なくとも部分的にはあれ、他人の欲求に依存しなければ

ならないと考えている」限りでは条件的だと言わなければならぬ。一般的原理としての仮言命法が無条件であることはそれが法則であることを意味しないのか。ペイトンは事実カントが「Pr. 43」で一切の命法を法則とも命令とも呼んでいる理由をこの点に求めている⁵⁾。しかし最初に述べたように、定言命法のみが法則であり得るとの考えはカント倫理学の根幹に属することであるはずである。カントが仮言命法をも法則と呼んでいる事実を認めるとき、ペイトンは、又それが事実だとすれば、カント自身は、どうそのことの帰結を引き受けようとするのか。

ペイトンは仮言命法も無条件的であり得ることに注意を喚起しながらも、他方で仮言命法と定言命法との違いにも注意を促すことを忘れない。一般的原理としての仮言命法は特定の目的の欲求に依存しない限りで無条件的であるが、しかしおよそ行為者自身の目的の欲求に依存する限りでは条件的である。一方定言命法はそのようにそもそも行為者の目的の欲求に依存する命法ではない。更に又個々の目的を目指す巧緻の命法はより普遍的・包括的な目的である自己の幸福を目指す賢明の命法のもとに組み込まれ得、又後者はより広し他者とその欲求をも考慮する定言命法のもとに包摂

され得、かくしてより後なるもの程より「高次の」原理と呼び得ると共に、低次の原理はより高次の原理に条件づけられると言える⁶⁾。しかしペイトンがこう述べるとき、彼は、カントがすべての命法を法則とみなした上で、法則間の条件づけの關係に注目しながら、倫理学の体系を基礎づけたと見ようとするのであろうか。無論否である。カントが少なくとも一部で仮言命法を法則と述べたことの帰結は積極的には追求されない。カント自身がそうであることも言うまでもない。

一体仮言命法は法則であり得るのか。あり得るとすればそのことはカントの倫理学の基礎づけに修正を迫らないのか。この問題は我々が追求する他ない。

ペイトンは一般原理は無条件的であり、それ故にカントが法則と呼ぶこともあったのではないかと見ている。そのことは逆に彼が特殊な仮言命法は法則ではないとみなしていること、そしてその点でカントの仮言命法が法則ではないとの主張を支持していることを示唆しているであろう。しかしなぜ特殊な仮言命法は法則ではあり得ないのであろうか。

ペイトンは特殊な仮言命法の基礎にある一般原理「目的を達成するために、有効な手段を尽くすべし」に注目した。一方我々は特殊な仮言命法がそれを踏ま

えて成立することもあると思われる自然法則に注目した。この二つはカントが注意した仮言命法を構成する二つの要素にそれぞれ対応するであろう。二つの要素とは、一つは「Xを意欲するならば、Yをなすべし」におけるXとYとの関係である。カントによればこの関係——因果関係——は総合的である。しかしもう一つの要素として目的の意欲に対する手段の意欲の関係があり、この関係は分析的である。そして仮言命法の可能性はこの分析的關係に基礎を持つ。我々が目を向けた自然法則は二つの要素の前者に当たり、ペイトンの言う一般原理は後者に当たるとは明かである。ところで我々が自然法則を実践的法則へと置き換えたものと呼んだものは決して自然法則と同一なものではなく、自然法則とペイトンの一般原理とのいわば合成によって成った——このことも明かである。「高さhの位置からt秒後に地上に物体を落下させるためには、 $\sqrt{2gt}$ 秒前に落とすべきである」は落下の自然法則そのままではなく、この法則を知らないために、或いは知っていても怠惰、ずさんその他のためにそれに従わない者に対して、「目的達成の為に、有効な手段を用いるべし」との基本原理に則って出される指示である。ところで仮言命法の二つの要素の各々が法則であると

三

き、全体がどうして法則であり得ないのであるか。一般原理が法則であるだけでは確かに全体の法則性は保証されない。A大学の入試対策は一般原理に則ってはいても法則ではなかったのである。しかし一般原理が自然法則と結びついたときはどうか。特殊な仮言命法であるということがどうして法則であることを妨げるであろうか。

以上のように考えて正当だと思われるにもかかわらず、カントは仮言命法は法則ではあり得ないと言う。なぜか。考えられることは彼がこの命法の二つの構成要素の一方を法則として認めていなかったということである。カントはペイトンの主張とは裏腹にペイトンの言う一般原理を法則として認めないのである。カント自身は仮言命法が法則であり得ない理由として、或る任意の意図に依存し、意図の消失と共に解消するような必然性は真に必然的ではなく、偶然的であることを挙げていた。彼は命法成立の足場となる目的の意欲は任意のもので一定時間内に生起する偶然的なものであるから、その上で成立する命法全体も同じ偶然性を免れないと見ているのであろう。しかし既に述

べたように、カントが義務と考えているものの場合も、例えば「自殺するべからず」は自殺しようとする存在があるのに応じて命法として立てられるはずであるから、その点でなぜ仮言命法だけが法則でないとと言われるのか理解し難い。しかし今はそれを措くとしても、ペイトンの言う一般的原理は今見た時間的制約を含まず、やはり法則たり得るのではないか。ここでもしもカントがこの原理の法則性を考慮しなかつたとすれば、おそらくそれは、仮言命法は一般原理を介さずに、現実の目的意欲に応じてその都度この意欲から分析的に立てられると考えていたということであろう。しかし仮言命法は如何にして可能か。われわれはここでその再考を迫られているであろう。

カントは目的の意欲と手段の意欲との関係は分析的だと言う。しかし、ペイトンも問題にしているように、もしそうであるなら、仮言命法はそもそも存在し得ないのではないか。なぜなら、人間に於いて両者の関係が分析的なら、人間は目的へ到る手段を知っている限り、目的の意欲に応じて必然的にその手段をも意欲することとなり、従って命法の成立する余地はないからである。ペイトンは、カントが「結果を完全に意欲するときには」の条件付きで二つの意欲の分析的關係を

主張していることに注意を促しながらも、不完全な理性的意志に於ける「矛盾」をカントも認めていることを指摘し、少なくとも傾向性が優勢であれば理性的な意欲がより少なく理性的な (less rational) 意欲に陵駕され得るところに命法成立の余地があると述べている。しかしこのペイトンの説明は問題の核心に十分触れているとは思われない。確かに我々が最初に或る目的を意欲するときには——少なくともそれが単なる空想的な願望でなく、意志的な欲求、決心である限り——手段の実行の意欲がそこに含まれているであろう。(そうでないなら、そもそも目的そのものが意欲されていると言えない。)しかし実際にその手段を行なう段階になれば、目的を意欲しているのに手段を行行しようとしないということは人間には起こるのであり、従ってそこでは目的の意欲は手段の遂行の意欲を含んではいけない、つまり両者が分析的關係にないということが生じるのである。(ここでは、手段の遂行を意欲していない以上目的を意欲していない、とは言えない。)ところで仮言命法は本来「目的の達成のために、手段を行なえ」と行為の遂行を命じているのであって、最初の段階での目的の意欲⇕手段の遂行の意欲の成立を命じているわけではない。従って重要なことは、

假言命法の主旨に即して把握する限り、人間に於いて目的の意欲と手段の遂行の意欲とは分析的關係にあるとは言えないのである。それが分析的であるのは「聖なる意志」においてのみである。假言命法はこの聖なる意志にも通じる理性的存在者一般の理性が人間の意志に対して分析的であるべしと命じるところに成立するものだと言わなければならない。假言命法の可能根拠は人間における二つの意欲の分析的關係ではなく、理性的存在者一般の理性におけるそれなのである。そうであれば、假言命法の基礎にあるものは理性的存在者一般におけるア priori な法則——手段の実行の場面においても、目的の意欲は手段の意欲を必然的に含む——であり、假言命法がこの法則への一致の強制である以上、ペイトンの言う一般原理はやはりあると言わなければならない。カントがあたかも人間における目的意欲と手段意欲の分析的關係を基礎に假言命法が成立するかのよう⁽⁹⁾に考えたことがこの点への彼の明察を曇らせなかったであろうか。

四

假言命法を構成するもう一つの要素に関してはどうか。

巧緻の命法についてカントは「あらゆる学問は何らか一つの実践的な部分をもっており、それは何らかの或る目的が我々にとって可能であることを示す課題とそれが如何にして達成されるかを示す命法とから成っている」⁽¹⁰⁾（傍点筆者）と述べているが、この命法が学問の内に含まれていることを認めていることは、この命法が、少なくとも厳密なものである場合には、目的—手段間の学問的法則を踏まえると彼が見ていることを示しているであろう。このすぐ後に彼は「相手を根本的に健康にさせるための医者への指示」及び「相手を確実に殺すための毒殺者への指示」をこの命法の例として挙げるが、それはこのことを裏付けるであろう。更に線分を二等分するための指示の例も同様である。

巧緻の命法についてはカントはこのように自然法則や数学の法則が基礎となることを認めていたが、賢明の命法の場合にどうであったかは精察を要する。カントは幸福への手段が客観的に確実に示されることはないと考える。「どの行為が理性的存在者の幸福を促進するかを確実に普遍的に規定するという課題は全く解決不能である」⁽¹¹⁾。従って「賢明の命法は、正確に言えは、全く命令することができない。即ち行為を客観的に実践的—必然的なものとして示すことができない」⁽¹²⁾。

それは単に経験が教えるところに従って、食養生、節約、礼儀、節制等々が平均的に安楽を促進することを示し得るに過ぎない。ところで賢明の命法がこのように確実な原理を示し得ないのはそもそも幸福とは何か⁽¹⁾が誰にも明かではないからである。「幸福の概念は極めて不定な概念であって、どんな人間もそれに到ることを願っていないが、自分が本来何を願ひ、欲しているのかを定かに、自分自身に納得が行く様に、言うことはできないのである。」そこから人は自らの経験だけに基づいて人それぞれに「あのもの、このものを自分の幸福に数える」ことになるのであり、結局この命法は「単に主観的で偶然的な条件のもとでのみ妥当し得るのである。」幸福とは何かが定まらないのであるから、幸福とそれに到る手段との間の自然法則も見出されようがない。とすれば賢明の命法は自然法則を基礎にすることは不可能である。しかしこの不可能は事實上の不可能であって、原理上不可能だということではないのではないか。事実上の困難はあらゆる認識につきものである。人間の知識が限りなく進歩した暁には、或いは全能者の目から見れば、幸福へ到る手段の法則があるのではないか。「彼（＝極めて洞察に富み、何でもできるが、有限である存在者、筆者）は何が真

に自分を幸福にさせるかを、何らかの原則に従って、完全な確かさをもって、見定めることはできない。なぜならそのためには全知が必要であるはずだからである。」との言葉は、全知者から見れば法則があるとカントが考えていた可能性を示しているであろう。しかし同時に彼は、人間は、どんなに知識と能力を持ったとしても、その法則について何ら確かなことを言えないことも主張している。最高善について彼が述べたところから推し量れば、幸福と徳の結びつきの法則性を我々は神の概念と共に要請し得るのみであろう。

こうして、仮言命法の基礎にカントは自然法則を認めたかに関しては、巧緻の命法に対しては認め、賢明の命法の場合には、原理上の可能性を認めながらも、事実としては認めなかったというのが答であろう。

五

以上我々は、仮言命法を構成する二要素の各々が法則である可能性についてカントがどう考えたかを、その妥当性如何をも含めて、見て来た。結果は、そのいづれもが法則であると考えることに本来（原理上）何も問題は無いはずであるということであった。そうであれば、仮言命法は法則ではあり得ないとのカントの

主張は十分な根拠に基づくものではないとして、退けられなければならない。

さて、ではこのことはカントの倫理学に何らかの影響を及ぼすであろうか。

今カントが定言命法の最初の定式を示すに到った過程の大筋をたどれば、次のようであろう。彼は通俗哲学から形而上学へと「自然な段階を経て進むためには」一挙に義務の概念に進むのでなく、一般的な規則から始めて実践的な理性能力を検討するべきだとして、命法一般の規定から出発し、やがてその中に二種の仮言命法と定言命法を区別する。そして定言命法のみが道徳の命法と呼び得るとするのであるが、その根拠として彼が挙げることは、それに先立つ第一章で既に「道徳に関する通常の理性的認識」に対して反省を促しつつ、義務の概念について明らかにしたところを踏まえて、この命法のみが「行為の実質や、行為から結果する事柄には関わらず、形式と行為そのものを生む原理とに関わる」からであり、言い方を変えれば、「何らかの別の目的がなくても、それだけで客観的に必然的であると言明する命法」、要するに「絶対的命令」だからであり、又別の言い方をすれば、この命法のみが「単に何か別のものための手段としてよい」行為で

はなく、「それ自体で善い」行為を示すからである。ところで命法が如何にして可能かを問題にするとき、仮言命法はその必然性が意欲の分析的関係に基づいているから明らかであるが、定言命法の場合にはむしろ総合的でしかもアプリアリであるから究明が困難である。しかし命法の述べるところに関しては、仮言命法が、目的の意欲が定まるまで定まらないのに対して、定言命法は目的の意欲を前提しないから却って定まるのである。但し定言命法のみが法則なのであり、そこに含まれるものは具体的内容は一切含まないただ「法則一般」の概念とそれへの一致の必然性のみであり、かくして法則一般のもつ普遍性への格率の一致の必然性を述べる定式が取り出される。——以上である。要点のみをとらえれば、まず道徳の命法は定言命法でなければならぬことを述べ（第一段階）、次に定言命法のみが法則であることを主張し（第二段階）、最後に法則としての定言命法は無前提、言い換えれば無実質であるから、普遍的法則性とそれへの格率の一致以外のものを含まないとして、基本定式を導くのである（第三段階）。

さて、仮言命法も法則であり得るとの主張はこの推論の第二段階に修正を加えるわけであるが、そのこと

は推論全体にどのような影響を及ぼすであろうか。

一見したところでは、何の影響も及ぼさないとも見られなくはない。というのも第二段階で定言命法のみが法則であるということはこの推論においてどこにも効いていないからである。定言命法が法則であることが保証されさえすれば、他の命法が法則であろうとなかろうと、それとは関わりなしに、この推論は進められるのである。定言命法が無前提、無実質であることは定言命法の定義そのものに含まれることであるから、道徳の命法 \parallel 定言命法 \parallel 法則からは直ちに第三段階の帰結が導かれるはずである。従って仮言命法も法則であり得ることをカントが認めることは、問題の推論の第二段階の論述を若干修正させるが、彼の倫理学の体系そのものをいささかも変更させるものではない——そう言うてよさそうに思われる。しかし本当にそうか。今この推論において仮に第一段階が崩れるとしたらどうであろうか。道徳の命法は定言命法でなければならぬというところが崩れて、道徳の命法は仮言命法でもあり得るとしたらどうであろうか。そのときは無論第三段階は導かれないのであり、カントの理論は根本から変わらなければならぬであろう。ところで我々は仮言命法は法則であり得るのではないかと見た。し

かし仮言命法は法則ではあり得ても、道徳法則ではあり得ないのであるか。

命法が道徳法則であり得るための条件は何か。カントは既に見たように、それを命法が他の目的に依存するものでないことに、その意味で無条件的で、絶対的であることに求めた。しかしなぜ道徳法則はこの意味で無条件的でなければならぬのか。今仮に真に幸福に到るためには親切をなすことが人間の自然本性に根ざして必然的なことだとしたら、従って「真に幸福であるために、親切をなせ」が法則だったとして、これは道徳法則ではないのか。或いは更に、真の幸福に到るということは人間が人間としての自分を全うすること、一言で言って、人間の自己完成以外にないとすれば、そして又親切を尽くすということは人間としての自分を全うするということに自然本性的に属しているとするれば、従って「人間としての自己を完成する（こと）によって、真に幸福に到る」ために、「親切をなせ」が一つの実践的法則だとして、これは道徳法則ではないのか。

カントの主張は、言うまでもなく、それ自身において道徳的でないもの——幸福や自己完成への直接的傾向性から出る欲求に基づいて善をなすことは義務にか

なっていないでも義務から行なっているとは言えず、道德的ではない。従ってこれらの欲求を前提に立てられる原則は道德的原則ではないというものであろう。しかし今仮にこれらが現に法則であるときにはどうか。親切をなすことは人間的自己完成に、更に又眞の幸福につながるということが一つの厳然たる自然法則であるときにはどうか。いったい我々は幸福や自己完成を求めずに親切を求めることが成立するのであろうか。又そもそもなぜ前者を求めることなしに後者のみを求めなければならぬのか。なぜ前者を求めて後者を求めることが道德的でないのか。なぜそもそも仮言命法は義務から行ない得ないのか。

事實は仮言命法の場合も命じられたことを義務からなすことはあり得る。なぜなら既に述べたように、行為の現場でとらえる限り、人間においては目的の意欲に対して手段の意欲は分析的でなく、自然本性的に幸福や自己完成を求めている我々が上述の法則を教えられて、親切を行なう必要を感じながら、怠惰から目前の親切を遂行しないということは十分あり得るのである。しかし、だから又逆に、純粹に法則の尊重から、怠惰に逆らって親切を行なうこともあり得るのであって、目的の欲求があるにもかかわらず、欲求からでな

く義務から行為することが仮言命法の場合でも成立し得ると言わなければならない。それだけではない。実は、カント自身も認めているように、人間には幸福や自己完成を求めているにもかかわらず、目前に迫っている苦の回避や快の欲求のために、当座は幸福や自己完成を求めず、その欲求を放棄するということすら起こり得るのであり、問題の命法はそういう者にも命令を向けているのである。そういう者がこの命法に従う場合、彼が幸福や自己完成の欲求から——そのような直接的な傾向性の欲求から行なうのではないことは明らかである。そうではなく、彼は命法に従うことによって、即ち義務から、幸福や自己完成を欲求し、それと同時に、手段としての親切の実行をも意志するのである。

理解を容易にするために敢えて卑近な例を挙げよう。「二日酔いになりたくなければ、飲み過ぎるな」は一つの「法則」であろう。そして誰も二日酔いになることを望むことはないであろう。にもかかわらず我々には実際にはしばしばこの法則に違反するのではないか。それは若い人にありがちなように、この法則を実体験で知っていないための場合もあるであろうが、より多くの場合知っていないながら違反するのであって、それは、さし迫った快の前では二日酔いを望まないという当た

り前のことが当たり前でなくなるからである（「二日酔いになったって構やしない」）。従って、それにもかかわらずこの法則に、その尊重故に、従う者は明らかに二日酔いを避けようとの欲求から法則に従うのではない。逆にまず法則の尊重から、言い変えれば義務から、法則に従うことによって初めてこの目的を意欲し、それと共にその手段——飲み過ぎないこと——を意欲するのである。幸福のための仮言命法の場合も同様であって、その法則性故に、義務から、それに従うことは十分にあり得ると言わなければならない。

しかしそれではカントの言う「義務から」と「義務にかなつて」との区別がなくなりはいないか。否、その区別は依然として存在する。例えば、「商売に成功するためには、公正な取引をせよ」が一つの法則だとして、公正に努める商人にもその区別はあるであらう。この法則を深く胸に刻んで、今不正を行なえば巨額の富が転がり込むことを知りながら、直接目に見ることのできない成功を遠くに望みつつ、この法則に忠実であらうとする商人は義務からそれを行なう商人であらう。一方、当座の商いにおいて既に公正が不正よりも利益を生むことが目に見えていて、商売の円滑な流れの中で特に何も考えることなしに公正に商う者は義

務にかなつていても、義務から行なつてはいない。後者の商人は少なくとも現時点では利益追求から法則に合致する行為をしているのに対して、前者は遠くに成功を望んでいる限りでは利益追求の動機はなくはないとしても、第一の、直接の動機は法則の遵守だと言わなければならない。成功の欲求は、法則の遵守に先だつてではなく、むしろ法則の遵守と共に、或いはその結果、活力を得て現実に働くのである。

こうして、以上の考察が正しければ、仮言命法のもとでも直接的傾向性に基づかずに、純粹に義務から行為するということが成立する。言い変えれば仮言命法も法則であるとき、目的を欲求しない行為者に対して、ということとは、行為者における目的の欲求を前提せずに、無条件に、絶対的に命令するということが可能なのである。従って道徳法則であることの基準が、カントにおいて、行為者の直接的傾向性からの目的の欲求に条件づけられない命令の無条件性、絶対性にあるならば、そのカント自身の基準に照らして、定言命法のみならず、仮言命法も道徳法則であり得ると言わなければならない。

しかしここで二つのことが問題になる。

(1) 仮言命法「Xするためには、Yすべし」が道

徳法則であるとき、それは「Xすべし」をも「Yすべし」と共に義務として命じる、ということが示すことは、この仮言命法に先だつて、そもそも「Xすべし」が独立に義務として命じられるということではないか。そしてこれは言う迄もなく定言命法として立てられるのではないか。

問題は更に次のように拡げられるかもしれない。「Xすべし」が道徳法則であるとき、仮言命法全体は道徳的行為の遂行を目的とする手段の行為の命令である。それが全体として道徳的命法であることは言う迄もないであろう。そのような意味での仮言命法はカントも本来道徳的命法から排除しないのではないか。

確かに目的と手段の連鎖というものはあるのであるから、それをたどつた果てに行き着く究極の目的というものがあるとすれば、そしてその追求が命じられるとすれば、それは——そしてそのみがあるが——定言命法となる他ないことは当然である。しかし我々はそれを認めた上で、同時に、そのような定言命法が仮にあれば、それによって確立される義務を基にして成立する仮言命法としての道徳法則も本来存在するはずであることを主張しなければならぬ。しかし確かかな一事は、本来はそうであつたはずだとしても、カン

ト自身は定言命法のみが道徳命法、道徳法則だと断定したことである。もしもカントが仮言命法の中に道徳的な命法も含まれることをはっきり認めたら、彼の倫理学はつぎの点で全く異なつた様相を示したことであらう。

(a) カントは定言命法のみから道徳性の基本原理を導くことはできなかった。むしろ定言命法と道徳的仮言命法からそれを導くのでなければならぬ。

(b) カントはこの基本原理に定言命法のみならず仮言命法をも吟味にかけて、その道徳性如何を見究める手続きの道を示さなければならない。

(c) 彼は自己及び他者の幸福の促進を義務と認めた以上、例えば自己及び他者の幸福の促進のために困っている人を助けるという格率を基本原理にかけることによって、おそらく功利主義的な原則をも基礎づけることになつた。

(d) 彼は又義務間の衝突の問題(例えば「他人の生命を救うために、私は偽りの約束をする」との格率の吟味)を基本原理によって扱ふことができ、又そうしなければならなかつた。

しかしここ迄変わるとすれば、カントの倫理学はほとんど全面的変更で、いわゆるカント倫理学は面影もな

いであらう。⁽²⁸⁾

(2) 第二の問題は、命法が無条件的、絶対的であることはそれが道徳的命法であるための十分な条件かということである。「一日酔いを避けようとするならば、飲み過ぎるな」にも我々は義務から従うことが可能であり、言い換えればこの命法も行為者における目的の欲求を前提せずに無条件的、絶対的に命令し得ることを我々は主張した。しかしこの命法は健康維持の法則ではあっても、少なくとも直接道徳の法則ではないであらう。そのことは命法の無条件性は命法の道徳性を保証しないことを示しているのではないか。

カントは命法が定言命法、言い換えれば無条件的命法であることが道徳的命法であるための必要で十分な条件と考えていたと思われる。というのも彼は仮言命法は行為の手段としてのよさを示すに過ぎないが、定言命法は「行為それ自体の善さ」を示すのであり、それがまさに道徳的善さに他ならないと考えているからである。そして定言命法が行為それ自体の善さを示すのは、この命法が他の目的の欲求を前提せずに、無条件に、端的に行為を命ずるからである。従ってカントにとっては命法の無条件性がその道徳性の十分な条件かという問題は起こらない。それは我々のように仮

言命法にも無条件な命令の成立を認めるときにはじめて生じるのである。しかしカントの、行為の道徳的善さとは行為それ自体の善さだ、という考えは自明のものであろうか。仮言命法としての道徳的法則が認められたときはどうか。「人々の幸福の促進のために、困っている人を助けるべきだ」が仮に法則であつたらどうか。それは、困っている人を助けることは人々に幸福をもたらすための手段としてよいということを言い表しているが、同時にその点にこの行為の道徳的善さがあるということを読み表しているのではないか。結局道徳的善さは行為それ自体の善さだとのカントの主張は、仮言命法は無条件的命法ではあり得ず、そうである以上道徳的であり得ないと、根拠のない主張の内側を廻るだけのものに過ぎない。

しかしでは無条件性が道徳性の十分な条件ではないとして、命法の道徳性の条件は何か。この問題は仮言命法の道徳性の可能性を主張した我々にこそ突き返される問題である。だがこの問題に対して十分に答える用意は今すぐには我々にない。ただ、今からうじて予想される方向を示唆するにとどめれば、道徳的でない命法は、カントが「技術の命法」と呼んだ場合のように、刀剣の制作やピアノの演奏、更には商売の営みや

健康管理等、特定の技術や仕事に携わる限りでの人間に対して、それらの技術や仕事に関して命ずるのに対して、道徳の命法は、(曖昧な言い方ではあるが)「個」として統一された全体としての人間に対して、その全人的な在り方に関わって、命じて来るのだと思われる。それは結局アリストテレスが行なつた人間としての善さ(「善い人」と言ふときの善さ)と技術者としての善さとの区別⁽²⁾に通じ合うものであらうと思われる。ここでの「人間」は「人格」と正当に置き換えることができるであらう。

六

前節後半で我々は、もしも仮言命法の形の道徳法則もあるとすれば、それはカントの倫理学にどのような修正を迫るはるかであるかを極めて大づかみに予測した。それを詳細に追ふことは今は控えざるを得ない。ただ、我々は最後に、カントが、仮言命法としての道徳法則の存在を、我々から見れば認めるべきであるにもかかわらず、認めなかったことが、どのような矛盾を現実の彼の論述の中に生じたかについて、一つの重要な指摘をして、ひとまず本稿を閉じたい。

前節後半に考察した問題の(1)で我々は目的―手

段の連鎖をそれ以上たどれない究極的な目的を追求する行為は定言命法としてしか命じられないことを認めたが、その際同時にそれはそういう行為のみであることも言い添えた。だがそもそも究極目的追求の行為と言えるような行為がどれ程あるであらうか。そしてそれは何か。古来幸福や快楽はそれ自体として求められると考えられているが、道徳的観点から見れば、これら先ずの目的のもとに従属させられるのでなければ、これらの追求の命令は無条件的なものになるであらう。真理は真理それ自身のために、美は美それ自身のために、求められると考えられるとすれば、これらの追求は定言命法としてのみ命じられ得る。絶対者―神とその意志への服従は言うまでもない。更にカントが「目的自体」と呼んだ人格の尊重もこれに入るであらう。しかしこれら以外の、我々が現実に行なう行為のほとんどはそうではないであらう。一体カントは真に究極目的とみなし得るものに関してのみ定言命法を考えたのか⁽³⁾。そうでなかったことの何よりの証拠は、定言命法導出の後吟味にかけられる四種の格率が、いずれも、「私はこの苦しみから逃れるために、自殺しよう」「私はこの窮状を当座切り抜けるために、偽りの約束をしよう」のように、条件的、仮言的なものであ

ることである³²⁾。このことは、もしもこれらの格率が普遍法則化されたときには、仮言命法としての道徳法則が存在することをカントが認める用意を持っていたのでなければならなかったということを示していないか。法則化された仮言的格率は当然仮言命法としての法則であるはずだからである。実際にはカントの吟味では、例示される格率のいずれもが普遍化を通して自然法則たり得ない、或いは自然法則たることを意欲し得ないことが説かれて退けられるから、そのような仮言的法則が成立することはない。かえってそのような仮言的格率が定言命法として確立すると考えられていると言えるであろう。しかし或る一つの具体的な仮言形式の格率の否定が真に定言命法の肯定的確立を帰結するのであろうか。「苦しみから逃れるため」という条件付きの自殺の格率の法則化の否定が直ちに無条件的な自殺禁止の法則の成立を意味するのであろうか。カント自身は、苦しみから逃れる以外に自殺の理由はあり得ないのであるから、問題の格率が法則化できなければ、直ちにいかなる理由のためにも自殺が正当化されず、「自殺するなかれ」の無条件的、定言的法則が唯一可能なものとして残ると考えたのかもしれない。要する

にカントは自己愛の原理に根ざした仮言的格率は、普遍化の過程でその自己愛の原理からの条件を払い落とされて、定言命法のみが帰結すると考えたのかも知れない。しかし自殺する理由は他にあり得ないのであろうか。もしそうなら、例えばアウシュヴィッツで他人の生命を救うために自ら死を選んだコルベ神父の道はどうなるか。いかなる行為も目的、理由は一つに限られることはない以上、一条件下の行為の格率の法則化の否定から帰結するものは積極的、肯定的な定言的法則ではなく、どこまでも否定的な仮言的法則（「苦しみから逃れるために自殺してはならない」にとどまるであろう。とすれば、カントが真に定言命法としての法則の可能性を探ろうとするのであれば、彼は定言的格率を例示してその普遍化を検討しなければならなかった。だが何ら前後の脈絡の内に置かれない単独の行為を普遍化して、いわば中空の中に浮かべ、それが自然法則として可能か否かを検討するということ

が果たして、又どうして可能であろうか。

註

カントの著作からの引用はアカデミー版によって行なう。書名には以下の略号を用いる。

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten = Gr.

Kritik der praktischen Vernunft = KpV

Die Metaphysik der Sitten = MS

(1) Gr., 420

(2) この言葉は「熟練の規則」とも訳されるが、後に見るようにカントもその基礎に自然法則を認めているから、本来は不適切であると思う。「熟練」とは「よく慣れていて、じょうずなこと」(広辞苑)であるが、カントがこの規則で考えているものは必ずしもそのように習熟によって獲得される技術の規則のことではない。科学的にそれを知れば、唯の一回だけでも正確に目的を達成できるような規則であり得るのである。

(3) H. J. Paton, 『The Categorical Imperative, 3rd. ed., 1958, p. 95

(4) *ibid.* p. 96

(5) *ibid.* p. 116 n. 1

(6) *ibid.* p. 96

(7) *ibid.* p. 124 尚、小倉貞秀『カント倫理学の基礎』

もこの問題に言及する(六九、七〇頁)が、解決は不明である。

(8) 「この命法(仮言命法——筆者)は意欲に関しては分析的である。なぜなら私の働きの結果(Wirkung)として或る客体を意欲することの中では既に行為する原因としての私の原因性、つまり手段の使用が考えられており、従って命法はこの目的に対して必然的な行為の概念を既にこの目的の意欲の概念から引き出すからである。……:……:考えられた結果がそういう行為によってのみ生じることを知っているならば、私はその結果を完全に意欲するときにはそのために必要な行為をも意欲するということは分析的命題である。というのも或るものを何らかの仕方によって可能な結果として思い浮かべらる(vorstellen) こと、私をその結果に関してその同じ仕方で行為するものとして思い浮かべることとは全く同じことだからである。」(Gr., 417) ここに述べられる通り、目的の意欲、少なくとも目的の完全な意欲と手段の意欲とが分析的關係にあることは間違いない。しかし引用中「私」つまり人間としての主体が主語となっていることに注意。人間の現実においては、この分析的關係は目的を最初に意欲する場面で成立するとしても、現実手段を遂行する場面では成立しない。従ってここでカ

ントは目的に向かって手段を遂行する行為の場面ではなく、専ら行為に先だつて目的を意欲する場面を念頭に置いて分析的關係を主張している。

(9) 前註引用文が、既に指摘の通り、「私」を主語として語られる点に注意。カントは我々人間において分析的關係が成立するとみなし、それを命法成立の根拠と見てゐるのではないか。

(10) (11) Gr., 415

(12) Gr., 417

(13) (14) (51) Gr., 418

(16) (17) Gr., 416

(18) Gr., 418

(19) Gr., 412

(20) (21) Gr., 416

(22) Gr., 415

(23) Gr., 420

(24) Gr., 414

(25) Gr., 399 カントはここで遠くに望まれる定かでない幸福を犠牲にして目前の定かな快を追求することもある人間の現実に触れ、そういう状況の中で義務から幸福を欲求ないし追求することが成立し得ることを説いている。このことを認めるのなら、カントは我々と同様に仮言命

法形式の道徳法則にも義務から従い得ることを説いてもよいはずであるが、そうしないのは彼がはじめから仮言命法を道徳法則の外に排除しているからである。

(26) ペイトンが具体的な定言命法はカントにおいても条件的である(例えば他人の幸福の促進を目的とし得る)と指摘していたことを推し進めれば、この主張に無理なく至り得るであろう。Auneは「約束をするなら、それを守れ」が示すように、あらゆる仮言命法が目的に対する手段を指令するわけではないことを指摘し、又他方カント自身が注意するように(Gr., 419) 定言命法(例えば「偽りの約束をするなかれ」)も秘かに他の目的に対する手段の命令として働き得ることに言及しながら、「二つの命法の区別は「それを表現する文の文法上の構造には基じかならう」と言ふ。(Bruce Aune, Kant's Theory of Morals, 1979, p. 38, 40) Aune自身はカントが「十分に明確な(explicit) 指示」を与えてゐない二つの命法の基準を推定して「行為を「手段的(instrumental-ly) よう」ものとして表すか、それとも「無限定に(without qualification) よう」ものとして表すかにあるだろう」と述べる(Ibid., p. 40) が、そうなる義務の遂行を目的とする手段の遂行の命令は道徳的命法ではあり得なくなってしまう。カントの本来の精神に立て

ば区別の基準は命法が手段を命じているか否かよりも、欲求を前提せずに無条件に命令するか否かにあると考えるときには、形式上仮言的であっても本質的には定言的¹¹道徳的な命法があり得ることとなり、このような考えに進くこともあり得るであろう。

(27) 自己の幸福促進の義務 Gr., 441, MS, 453 尚註(25) 参照。他者の幸福促進の義務 Gr., 441, MS, 453

(28) カントはなぜ仮言命法は法則ではあり得ないと考えたのか——その理由を考察するとき、我々はここに挙げたことに加えて、更に

(e) カントは自律に関する考えにも若干の修正を迫られる

をも挙げなければならない。しかし理由の考察は本稿とは別の機会に委ねられるので、ここにはそれを掲げない。

(29) 「二日酔いを避ける為には、……」は、既に命法として成立したものとして行為者に命令して来るところでは行為者における目的(二日酔いを避けるという)の欲求の有無にかかわりなく命じて来る限りで無条件的であるとしても、命法としての成立そのものに関して言えば、二日酔いを避ける目的を前提してその手段を命ずるものとして成立している限りでは、やはり条件的命法である。我々が前者の側面から命法の条件性を問題にするのに対

して、カントは後者の点からそうしているというすれば、カントが仮言命法を法則とみなさなかつた理由の考察の中で一層はつきりさせられる。今はそのずれがあることを指摘すること、及び次節で述べるように、無条件に成立するような命法は、カントが定言命法と考えるものにも、それが具体的義務に関するものである限り、存在しないことを指摘することにとどめる。

(30) 「個」としての人間に対していうことは必ずしも道徳が個人道徳としてのみ成立することを意味しない。人間が個的人格として立つところにはじめて社会も開け、人間の「間」としての社会倫理も成立する。

(31) 『ニコマコス倫理学』1097b22-1098a22

(32) カントが文字通りの意味で定言命法と呼んだものはまさにここに言う究極目的的な行為に関するもののみであり、それは「法則に従うべし」「人格を目的とすべし」「自律的たるべし」(或いは更に「人格共同体をめざすべし」)の三つないし四つだけであった、他の具体的義務はこれらから導かれるものとして派生的意味で定言命法と呼ばれるにすぎない、と考えることは不可能ではないであろう。但しこの解釈が可能であるためには、カント自身が行為の目的—手段連関を手がかりにしながら実質的規定の道を通して定言命法に到ったと見なければなら

ず、彼が実際にたどった歩みを見無視しなければならないことは言うまでもない。

(33) カント自身が例えばKpV, 21で「偽りの約束をするべからず」が定言命法であり得ることを明言していることも何よりの証拠であるが。

(人文学部 教授)