

カント『人倫の形而上学』第二部読解の試み

福田 喜一郎（教育学科・教授）

カント倫理学の主要テキストは、まちががなく『人倫の形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』と『人倫の形而上学』の三著作であって、その倫理学は最後の『人倫の形而上学』をもって初めて完成するものである。だがカント倫理学の研究は圧倒的に前二者に集中しているのが事実である。確かに、哲学的には道徳法則の原理もしくは道徳性の最高原理を探究した前二者が注目され、『人倫の形而上学』第一部の法論の研究は昨今非常に高まっているとはいえ、前二者の応用編とも考えられる第二部への関心が低いのは自然かもしれない。しかし、少なくとも『基礎づけ』は「人倫の形而上学」を目的としたものであって、後者こそはその当初からカントがもくろんでいた倫理学の体系、すなわち意志の自由を対象としたアプリアリな認識の体系をなすものである。その際、『基礎づけ』と『実践理性批判』があらゆる理性的存在者を想定して道徳の根本法則を探究したのに対して、『人倫の形而上学』はその徳論を人間という有限な存在者に限定して展開している。しかしこれは人間学を前提としているのではなく、むしろ人間学への応用が可能な学_の体系である。カント倫理学の体系は、『基礎づけ』と『実践理性批判』とが担う基礎づけ部門、『人倫の形而上学』が展開した徳論の部門、そしてその経験への応用としての人間学の部門をもって全体をなす、と見なすことも可能である。人間学が前二者には必然的な部門か否かは議論が分かれるところであるが、カント倫理学についての学問的広がり、こうした三部門をもってその全体像が見えてくるのである。

そこで本稿は、『人倫の形而上学』の第二部をなす「徳論の形而上学的原理」が提示している主要な論点を考察し、カント倫理学についての偏った一般的理解をいささかでも変更しようとする試みである。

I 基礎づけの著作と『人倫の形而上学』

カントはすでに1764年にランベルト宛ての書簡のなかで「自然哲学の形而上学的原理」(AA, X 56) とともに「実践哲学の形而上学的原理」に関する著作を準備していることを告げていた。また1768年のヘルダー宛ての書簡では「わたしは目下のところ人倫の形而上学に着手しています」(AA, X 74) と書いている。周知のように1785年に『基礎づけ』が出版されたが、これに続くと思なされる「人倫の形而上学」についての著作は現れず、『実践理性批判』が1788年に出版されたのであった。

『基礎づけ』はその書名が表しているように「人倫の形而上学」の基礎づけであって、けっして『実践理性批判』の序論をなすものではない。そもそも『基礎づけ』執筆時には『実践理性批判』執筆の予定はなかったのである。そして『人倫の形而上学』はようやく1797年に出版されることになる。このように30年以上に渡る構想というよりは、超越論的哲学の確立など他のさまざまな問題への介入によって中断させられていた『人倫の形而上学』は、おそらく当初の予定の内容とはかなり異なっているものに違いないである

う。ひょっとすると当初は、人倫の形而上学には法論は含まれていなかったかもしれない。

もっとも、それ以上に重要な原理的区別は、道徳哲学の基礎づけの議論と人倫の形而上学の議論との相違である。ここで言う「基礎づけ」は、『基礎づけ』と『実践理性批判』の両著作が遂行しようとしていた道徳の根本原則の探求のことであり、これらはそれを定言命法（無条件的な当為）の定式化に求めたのであった。すなわち「あなたの意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」（KpV, V 30）であり、人倫の形而上学はこの根本法則に基づいて意志のアプリオリな認識の体系を展開するものである。

では、いったいそこではなにが問題となるのか。カントは古代ギリシア哲学の学問分類を意識的に継承して、一貫して哲学が扱う対象を自然の法則と自由の法則と考えていた。言い換えれば、それは「知ること」と「なすこと」、認識論と倫理学、理論と実践というような、区別と称することもできる。そしてその人間の自由の法則は、表象の対象の原因となる能力としての「欲求能力」の存在を前提としているのである。

まずその人間の欲求能力は、快・不快の感情によって規定されるものである。対象の獲得が快を引き起こすが、その表象が原因としてその存在に先行して欲求能力を規定する場合、これは「欲望」と称され、それが習慣化した場合に「傾向性」となる。もちろん欲求能力は動物のように本能によって規定されているのではなく、「任意に行動する能力」（MS, VI 213）であるから、その意味で「選択意志（Willkür）」と称される。この選択意志は、衝動によって触発されることもあるが、純粋な理性によって規定されるものであり、そこにおいて初めて行為の自由が認められる。したがって、選択意志の自由というものがあるならば「感性的衝動による規定からの独立」（MS, VI 213）を意味することになる。

この選択意志の自由は、単にそうした感性的衝動からの独立だけを意味するのではなく、積極的な意味で法則に従いうるものでもなくてはならない。しかもその法則は外部から与えられるものではなく、純粋理性がみずから課すものである。その際、理性は原理の能力として働くから、有限的存在者である人間はみずからの格率（行動原理）をその法則へ妥当させようと努めることによってのみ、これに規定されるのである。すなわち純粋理性は個別の行為を規定するのではなく、行為の主観的原理である格率にのみ働きかけるのである。もしそれが個別の行為を直接規定するならば、その際の行為は単に「適法的」なものにすぎなくなり、そこには道徳性を問う余地はなくなってしまふ。道徳性は個々の行為を決定する格率によってのみ判定しうるものであるのは、基礎づけの著作が繰り返し明らかにしたものであった。

このように考えるならば、悪徳は感性的衝動や傾向性そのものにあるのではなく、またさらに純粋理性の敵はそうした類のものでもない。言い換えれば、基礎づけ部門の両著作は、人間の意志が自由でありうることを証明したのであるから、その議論からだけでは道徳的であろうとした人間が戦う相手はテーマ化されていなかったのである。人間の意志は自律的に自己規定できるというのが重要な結論だったのである。そして後に見るように、人倫の形而上学における徳論こそが、悪徳もしくは悪の問題を積極的に扱っている。ただし、もっとも重要な徳論の課題は、意志規定における形式性だけを論じた基礎づけ作業とは異なり、まさしくその実質としての目的とは何かというものであった。

II 純粹理性の目的

人間の意志は、経験的な対象によって規定されるだけでなく、法則の表象をとおして自己規定する。そして行為の道徳的価値は、行為によって実現される目的のなかにあるのではなく、行為を決心する際の格率のなかに求めるべきなのである。すなわち自分がおかれている状況を特定の例外とみなすのではなく、自分の信条や方針を貫く場として考え、その格率が、その状況におかれたならば誰もが採用すべきものだと見なしうるならば、それは道徳法則としても妥当するものであり、道徳的に正しい行為を導く。この行為の目的を実現すべく努めることは当然のことであるが、その道徳性は行為の結果によって判定されるものではない。

これに対して、もし人間の欲求能力がその対象によってのみ規定されるならば、わたしたちはつねにその客体を表象してのみ行為することになってしまうのである。すなわち客体がもたらす快・不快にしたがって行為を選択することになる。しかしそれは、そこにどれだけ理性的判断を加えてみても、同一の種類のものでしかない。なぜならば、ある対象の現存を表象し、そこから生ずる快が欲求を決定するならば、つねに主観の感受性だけが機能することになり、理性はこの感受性に奉仕するだけの役割しかなくなり、結局、感官の判断に身を委ねるだけである。この感受性に奉仕するのは、自愛もしくは自分自身の幸福を一般的原理となすという同一形態でしかありえず、もはやそこには下級欲求能力と上級欲求能力という区別さえなくなるのである。

人間が道徳的でありうるのは、自分の感受性が教えてくれる客体に依存するのではなく、みずから与える法則に従おうとすること、すなわち客体という実質ではなく、普遍的立法という形式を優先する場合である。しかもこの立法は、神の存在や法的強制のように外部にあるものが課すのではなく、みずから与えるものであるから、「意志の自律」と称される。意志が外部を前提とせず、みずからを拘束するという、カントが主張するこの意志規定のあり方は、西洋哲学における意志の自律思想の頂点をなすものであった。

それは演繹困難な意志のあり方である。なぜならば、みずからの外部にあるものを欲求して初めて欲求能力が考えられるのに、この外部から独立してみずからを拘束するという自律概念は、欲求能力をいかに分析しても導出不可能だからである。このあり方は、一人の人間がある目的を設定して、この目的実現のために自分を規定して拘束する、というあり方とは根本的に異なる原理である。

さて、以上の考察は『基礎づけ』と『実践理性批判』の議論におけるものである。わたしたちはここで、これら両著作が行為の目的概念をまったく議論していないことに気づく。そしてほとんどの、いやむしろすべてのカント案内書は、カントが『人倫の形而上学』で意志の目的概念をテーマ化していることに言及していない。だが、そもそも目的のない行為というものはいりえないのである。したがって、その議論を欠くならば、カント倫理学の包括的理解にはほど遠いと言わなければならない。

そこでカントは非常に困難なこの目的概念に切り込むのであった。これはもちろん当然の作業である。なぜならば、定言命法だけでは行為を生み出すことができないからである。それは道徳性において決定的に重要であるが、意志規定の形式だけに関わっているからであり、意志規定の実質という問題は『人倫の形而上学』に託されていたのである。

このような問題設定の本質はなんであろうか。それは徳論こそが「わたしたちの内部にある人倫の心術の敵」(MS, VI 380)を初めて議論する場だということに関連している。道徳法則の基礎づけ作業において明らかになったのは、人間の自由は理論的にも矛盾せず、実践的にも人間の傾向性とは独立して成立し、妥当性のある意味をもった概念だということであった。それは理論的には、現象と物自体とを区別しないならば自然因果性との二律背反を引き起こすものでありながらも、「経験の可能性」の原理にもなる概念でもあったのである(KrV, A807=B835)。そしてこの考察においては、自由の敵というものはテーマとはならなかった。それに対して徳論において初めて、傾向性の目的と対立した「道徳的目的」が論じられるとき、「強力で不正な敵」(MS, VI 380)が現れてくるのであった。

この敵と戦うために設定されるのが、行為者がみずから設定しなくてはならない「目的」なのである。そしてこれこそは人間の義務を考察する際に、法論との大きな違いとなる。倫理学はそもそも純粹理性の「目的の体系」である。しかもそれは外部に目的をもつのではなく、人間の内部において同時に義務としても表象されうる目的でなければならず、さらに自分自身を強制する目的という、一般的な目的理解とはまったく次元を異にしている。

カント倫理学の特徴の一つは、アリストテレス哲学におけるように目的論が先行して、これにしたがって目的となりうる行為を確定するのではなく、反対に、純粹理性を根源とする義務概念から目的概念を導出することにある。したがって、それは道徳法則としても妥当しうる格率から義務でもある目的を探究するのである。ということは、この目的は意志の自己関係性のなかから設定されなければならない。なぜならば、それはアプリアリに決定されなければならない、そのアプリアリ性は自己の外部に経験的に求めることはできないからである。

さて、道徳法則としても妥当しうる行為の格率によって自己規定する人間の意志こそは、それだけで絶対的な価値をもつ唯一の存在である。いわゆる「善なる意志」は、仮言的命法に貢献するさまざまな気質や才能と異なるだけでなく、定言的命法を自らに課す意志の自己規定において、他の何のものにも依存しない価値を有しているのであった。したがって、その担い手である人格としての人間のみが、世界において客観的な目的となりうるのである。

この人間はけっして単なる手段として存在しているのではなく、あらゆる行為において目的として考えられなくてはならない。このことをカントはすでに『基礎づけ』において次のように定式化していた。「自分の人格のなかにある人間性も、他のすべての人の人格のなかにある人間性も、つねに同時に目的として用い、けっして単に手段としてのみ用いないように行なわれよ」(GMS, IV 429)。この定式化から人間を目的とした義務は、すなわち同時に義務である目的は、「自己の完全性」と「他者の幸福」ということになる(MS, VI 385)。ここで、自分の幸福は傾向性が求める目的であって、義務の概念には属さないから「他者の幸福」だけが目的となる。また他者の完全性は自分の目的とはならない。目的は主体が自ら設定するものなのだから、もし他者の完全性を自分の目的とするならば、すでにその他者の人格を否定するものになってしまうのである。だから、人間を目的とするかぎり、「自己の完全性」と「他者の幸福」だけが義務としての目的となるのである。

人間に徳というものが考えられるならば、こうした目的設定を省くことはけっしてできない。人間には同時に義務である道徳的目的があり、その体系が本来の倫理学なのである。

言いかえれば、意志規定の形式性にのみ関わる義務は実質を伴わないから、そのままでは徳の義務を構成できない。したがって、同時に目的である義務だけが「徳の義務」と称されるのである（注：「義務の倫理」と「徳の倫理」という分け方にしたがうならば、前者は、いかなる行為をなすべきか、いかなる行為が正しいか、という問題を、後者は、いかなる行為が善い行為か、いかなる行為が称賛されうるのか、という問題を扱う。たとえば、アリストテレス倫理学が徳の倫理学の典型と見なされるのは、義務的な行為というよりは、「善き人生」とはなにか、「優れた性格」とはなにかを課題としているからである。これに対して、カント倫理学は、その義務論に集中して関心がもたれる傾向があり、徳論として考察されることが非常に少ないのは、いかにも偏っていると言わなければならない）。

あるアリストテレス研究者は次のように書いている。「もしも我々が、どのような人を道徳的に最も尊敬するかという質問の代わりに、自分の子供にどんな人になってもらいたいという質問をするならば、我々の問題意識はアリストテレスに近いものとなる。親は子供を、努力しなくとも正しいことが行える人間になるようにしつけるべきだ、とアリストテレスは考える」（アームソン『アリストテレス倫理学入門』、雨宮健訳、岩波現代文庫、2004年、49ページ）。周知のようにカントが「わたしは何をなすべきか？」と問うたのと比較するとわかるように、これは非常に鋭い指摘である。では本当にカントにはこうしたアリストテレス的な視点がないであろうか。けっしてそうではない。後で考察する道徳感情や人間相互の愛についての考察に見られるように、『人倫の形而上学』で展開されている徳論こそ、そうした視点の可能性を示しているのであり、アリストテレスの徳論への大きな接近を示しているのだ。

「自己の完全性」という目的は、自分の能力（自然素質）の開発であり、これは次のように論じられている。「人間の本性の粗暴性から、すなわち動物性（*quoad actum* 行為に関わる）から脱し、それによってのみ自ら目的を設定しうる人間性へと、つねにより高みへと努力し、自分の無知を教育によって補い、自分の誤りを訂正してゆくことは、人間にとって義務である」（MS, VI 387）。そして「自分の意志をもっとも純粋な徳の心術にまで開発すること、すなわちそこでは法則が同時に自分の義務にかなった行為の動機になるものであり、義務に基づいて法則にしたがうこと、これは内的な道徳的・実践的完全性である」（MS, VI 387）。人間は、単に他者に危害を与えなければなにをしていてもよい、というものではけっしてない。カント倫理学は怠惰を厳しく戒めているのである。

III 格率

自己の完全性と他者の幸福という、同時に義務である目的は、広い拘束性に関わるとされている。この概念はすでに『基礎づけ』においてある程度提示されていた。そこでは「自分に対する義務」と「他人に対する義務」、ならびに「完全義務」と「不完全義務」という、二種類の対立概念のペアとして示されていた。完全義務は「傾向性に利する例外をいっさい許さない義務」（GMS, IV 421）のことであり、たとえば自殺の禁止と約束の履行がこれに該当する。前者は自分に対する義務であり、後者は他人に対する義務である。これらにおいては、強い拘束力があり、本来の徳論が扱う対象ではない。もっとも、たとえば約束の履行には強い拘束力があるが、外的な強制が働かないかぎりには徳論の対象となる。なお、外的な強制が可能な範囲では、約束の履行は法論の対象となる。

不完全義務は、傾向性に利する可能性を含んだ義務であり、自分の才能の開発と困窮者の救助である。前者は自分に対する義務であり、後者は他人に対する義務である。これらにおいては外的な強制がなく、内的な動機づけだけが求められるので、徳論が本来的に扱う対象となる。その際、行為を実現するための自由の構造において、重要な構成要素となるのが格率である。法論が外的な自由において成立するのに対して、すなわちある人の選択意志の自由が他の人の選択意志の自由と両立しうる局面において成立するのに対して、徳論においては内的な自由、すなわち特定の格率を選択する自由において成立するのである。言いかえれば、傾向性を媒介にするのではなく、純粹実践理性による自己規定という自由がここで問われるのである。しかも法論においては選択意志の目的はまったく問われないのに対して、徳論においては同時に義務である目的が設定され、しかも多様な格率の選択の可能性が認められるのである。不完全義務はこの多様性を認めるところに豊かな内実の可能性を確保している。

カントは不完全義務におけるこの多様性を「活動の余地 (Spielraum)」(MS, VI 390, 411) と呼び、法則の遵守における選択意志の自由を認めるのである。それは、人生の選択がこの多様性を生み出しているとも言い換えることができるであろう。なお、その際、不完全義務には傾向性の満足を利する可能性が排除されていないことも注意しておこう。完全義務においては傾向性の満足を利するような例外を認めることはできないが、不完全義務においては傾向性の満足のための例外をどれだけ許容するかが問われ、自己決定されるのである。

したがって、自己の完全性と称したとき、この目的に即した格率は個人においてさまざまな可能性を示している。もしわたしにわずかでも音楽家としての才能があるならば、特定の楽器を選び、その訓練を受け、競争にコミットし、それをさらに他者の喜びにささげ、ときには人生と芸術との考えに思いを馳せなくてはならない。しかし、その個人がどこまでこれらの課題を具体化すべきかは、自分自身で決定しなくてはならない。その目標をいずこに設定するかは個人に任せられているのだから、他者から称賛されることはあっても、その努力不足が簡単に非難されることはない。

ただしカントが自己の完全性においてもっとも重要視しているのは、悟性能力の開発である。これは単なる理知的な理解力ではなく、なにか義務なのかを理解する能力であり、道徳的な「思惟様式」に関わると言えよう。この意味で自らの無知を脱却しようと努めなくてはならない。だからわたしたちは哲学的な「無知の知」は称賛すべきだが、「わたしは馬鹿だ」と称して、学ぶことにおいて怠惰であってはならない。そのような卑屈な態度はけっして許されず、しかも自殺と同様に完全義務にも反しているものでもある。わたしたちは自分における人格としての価値を否定して動物性に安住してはならないからである。そして人間は「自分自身に対する尊敬 (reverentia) を自分に抱かせる、喪失しえない尊厳 (dignitas interna 内的尊厳) を所有している」(MS, VI 436) からである。もちろんこの認識は道徳法則から導き出された結論でもある。

もう一つの目的である「他者の幸福」においても事態は同様である。わたしがこれをどこまでいかに成し遂げようとするのか、その選択はわたし自身が自由に決定しうるものである。人類に対するマザー・テレサ級の貢献もあれば、震災の被害者に対して寄付金の支援をするだけの人もいるであろう。そこにはさまざまな格率の可能性がある。格率の採用

は、その当人がいかなる人間なのか、またいかなる人間になりたいと考えているのかを表現している原則でもある。したがって、カント的な格率は「毎朝五時に起床することになっている」というような生活上の「計画 (Vorsatz)」ではなく、道徳的な判定に耐えられる命題である。毎朝五時に起床しようとしている人が六時起床に変更したとしても、この人の人格とはまったく関係のないことである。

本来の格率は、今ここでだけ妥当するものではなく、今後の人生において同じ状況に直面するなら、やはり同様に採用したいと考えようとする普遍性をもっていなくてはならない。もちろん人間は特定の状況において、自分が採用した格率にしたがわない場合があるであろう。「今ここでは」自分の方針を通す必要はないと判断する場合である。しかし、それはすでにその格率を廃棄して、別の格率を採用しているのである。困っている人に定期的に寄付金を贈与している人が、ある喜劇のチケットのためにいっときその寄付を控えるならば、その人は自愛の原理に基づいた別の格率を採用しているのである。人間は原則をもって行動せざるをえないと同時に、自分をつねに例外化しようとしている存在なのである。そしてこの例外化は別の格率の採用にはかならない。

カントが「格率」というタームを使用するとき、「haben (もつ)」という状態を表す動詞を使わないのが常である。好んで用いられるのは「annehmen (採用する)」、「wählen (選択する)」などの能動的行為を表す動詞である。なぜならば、格率は「習慣 (Fertigkeit, habitus)」として獲得されているものではなく、そのつど行為において新たに採用されるものだからである。

またその意味でこそ、採用する格率の積極的な変更もありうる。カントはそのことを「徳はいつも進歩しているが、やはりいつも最初から始まるのである」(MS, VI 409)と表現している。なぜならば人間は傾向性に触発され続けているのであり、これは格率の習慣化によって排除できるものではなく、自由のそのつどの行使によってのみ克服しうるのである。したがってこれが習慣化するならば、それはすでに自由ではなくなってしまうのだ。

格率が道徳的判定に与りうるのは、可能的経験においてこの自由の普遍的構造(カントの言葉では「自律」)を実現しうるか否かにかかっている。しかしその一方でわたしたちの行為は、その内実までこの普遍的構造によって決定されているわけではない。カント倫理学は『人倫の形而上学』に至って初めて、同時に義務である目的(内実)が自己関係性もしくは目的としての人間性から導出されるのであった。

こうした格率は、道徳法則と行為とのあいだにあるコーリスモス(離れてあること)の問題をも克服する。コーリスモスというのは次のようなアリストテレスによるプラトン哲学批判を意味している。「形相を語る人々は、それらを離れて独立に存在するものと説いているが、いやしくもそれらが[かれらの主張するように]実体である限り、この点はいずれは正しい。しかし、かれらはエイドスを多の上に立つ一であると説いている点では、正しくない」(アリストテレス『形而上学』1040b=出隆訳、岩波文庫、1959年)。「論証が成立するとしても、形相があること、もしくは、一なる何ものかが多から離れてあることは必然ではないが、一なるものを多について[その述語として]語ることは必然に真でなければならぬ。なぜならば、もしも、そういうことが存在しないとすれば、全体についてあるもの[普遍]が存在しないであろう」(『分析論後書』77a=加藤信朗訳、岩波版アリストテレス全集、第一巻、1971年)。

自由の普遍的構造は、意志の自己規定という「意欲一般の形式」(GMS, IV 444)のことであり、そこには意図や目的という実質はなんら含まれていない。したがって、この形式からはなんら行為を導き出すことはできない。実は、この形式において法則と行為との媒介をなすのが格率である。この格率の役割は、世界についての知見である人間学の重要性を高めるものでもあった。カントは自分の聴講生に対して世界を学ぶことの重要性を訴え続けた。「哲学と世界」という二項対立はかれの好んだ言葉であった。その「哲学」は批判哲学が担い、「世界」については人間学が考察するのであった。「実用的人間学は、人間が自由に行為する存在として自分自ら作り出すもの、作り出すことができるもの、もしくは作り出すべきものに向かうのである」(Anthropologie, VII 119)。すでに人間学は自由の普遍的構造を前提としている。こうした批判哲学と人間学を媒介するのが格率の存在だと称してもよいであろう。

ちなみにカントの人間学講義は、ヴォルフ流の「経験的心理学」を批判的に継承するものだ。すなわちその「合理的心理学」は批判哲学において廃棄されたが、「経験的心理学」は人間学として新たな相貌のもとにおいて、徳論を取り巻く豊かな経験的地盤を提供しているのである。それは法論の背景にあってその豊かな内実を提供している自然法と同じ役割を演じている。事実、カントは「人倫の形而上学」講義を自然法講義において展開していたほどである。

IV 徳

カントの徳概念は、以上のように理解された格率概念に基づいて展開されている。徳は行為する主体に選択の余地のある広い義務に関わるものであり、「自分の義務の遵守における人間の格率の強さ」(MS, VI 394)と定式化されている。しかもこの格率の形式だけでなく、その実質である目的にも関わるから、多数の目的が考えられるのである。その際、人間一般を目的とするということが眼目であった。すなわち、他者だけでなく自分自身もこの目的に含まれなくてはならないのだ(実はこの論点がカント倫理学において非常に重要)。

格率の強さというのは、人間の「意志の道徳的強さ」(MS, VI 405)であると同時に「道徳的勇気」(MS, VI 405)でもある。なぜならば悪徳という明確な敵がいて、敵と戦うには勇気が必要だからである。さらにカントはこの勇気を「実践的な知恵」(MS, VI 405)とも呼んでいる。なぜならば、この勇気や強さが「地上における人間存在の究極目的」(MS, VI 405)を己の究極目的としているからである。

人間一般が究極目的であるという思想は、『基礎づけ』や『実践理性批判』においてはエクスプリシットには主張されてはいなかったが、『人倫の形而上学』において格率の実質(目的)が問われるときに初めて明確になったものである。さらに自分自身もその目的に含まれているという主張はここで初めてエクスプリシットになされているのだ。だからこそカントはその際次のような非常に印象的な主張を提示している。「人間はこの知恵を所有したときのみ、自由であり、健全であり、豊かであり、王その他になるのであり、偶然によっても宿命によっても自己を失うことはありえない。なぜなら、その人は自分自身を所有し、徳のある人は自分の徳を失いえないからである」(MS, VI 405)。カントは『基礎づけ』と『実践理性批判』では、一般に道徳的だと見なされている行為や行動方針

の多くがそうではなく、単に適法的でしかすぎないことを見抜くにの腐心していたので、このような積極的な主張をそこに見いだすことが困難であった。そこでは「わたしは何をなすべきか？」という有名な哲学の問いの一つには、半分も答えていないのであった。この問いに全面的に答えているのはむしろ『人倫の形而上学』なのである。

そこでは、かつて消極的にしか取り上げられなかった「心の感受性 (Empfänglichkeit)」(MS, VI 399) までもが、まったく新しい概念規定のもとに肯定的にテーマ化されている。

まず、『実践理性批判』において道徳の原理としては実質的な規定根拠にすぎないと見なされていた「道徳感情」が取り上げられていた。カントはそこではモラル・センスを道徳感情と理解し、理性ではなく特殊な「感官 (Sinn)」が行為の道徳的判定を行うものと見なしている。そして徳・悪徳に対するこの感官が人間に快・不快の感情をもたらす、というものである。カントの批判は、こうした感官に伴う快・不快の感情が道徳的判定の根拠となるならば、その根拠は経験的なものでしかすぎず、したがって結局は自分自身の幸福への要求によって決定されるだけだ、というものであった。そうした道徳感情は道徳法則に先行して意志の規定根拠となってはならないのである。

『人倫の形而上学』では、この道徳感情が「われわれの行為が義務の法則と一致するか対立するか意識にのみ基づいた快もしくは不快の感受性」(MS, VI 399) であり、これは道徳法則の意識が心に与える結果として見なすことを再確認し、あらためてその積極的な意義を認定している。もしこの感情が道徳法則の表象に先行するならば、すなわち特定の感官に基づいて快・不快の感情が生じるならば、これはパトローギッシュな感情にすぎないが、これが道徳法則の表象が結果として生み出すものならば、正しい道徳感情としてむしろ人間の意識において前提しなくてはならないものなのである。

確かに『実践理性批判』においても、こうして理解された道徳感情については、道徳法則に規定された意志が実行する行為が繰り返されることによって、主体のなかに満足の感情として生じてくるものとして否定的に見られてはいなかった (KpV, V 38)。しかし『人倫の形而上学』においては、この感情を特殊な「感官」(「道徳感官」) と名づける不当性の理由がさらに明確に述べられている。すなわち、感官と言うならば、それは「対象に関わる理論的な知覚能力」(MS, VI 400) と見なさなくてはならなくなるのだ。これに対して、快・不快の感情は主観において生じるだけのもので、対象の認識や判定にはいっさいかわりえないものである。したがって、そのような感情を抱くことは決して義務ではない。すなわち道徳感情を抱くべきだと主張することはできない。しかし、そうした感情をはぐくみ、開発することは、パトローギッシュな感情からの独立を導き、理性的表象が強化されることを意味する。カントは決して単に義務に基づいて行為することだけを信望しているのではなく、心の感受性もしくは感性の働きにも充分配慮しているのである。これも徳論において初めて展開される議論であって、道徳の根本原理の探究の範囲内では捨象されざるをえないテーマであった。

人間の相互の愛についてもカントは鋭い洞察を示しているので、ここでその一端を紹介しておきたい。というのは、カント倫理学を通俗的に理解しているだけだと、愛の価値が不当に貶められているからである。たとえば次のようなカントの言葉には抵抗感を覚える人は少なくないであろう。「われわれの能力に応じて他者に対して親切にすることは、その人を愛していようとまいと義務である」(MS, VI 402)。特に人間それぞれがもってい

る愛の心情を重視している人たちは、こうした主張を全面的に肯定することはないであろう。

しかしこの主張に続くカントの次の言葉は注目に値する。「親切は義務である。しばしば親切な行為を実行し、自分の親切な行為の意図が達成されるならば、その人は最終的には、自分が親切にした人を本当に愛するようになるであろう」(MS, VI 402)。もちろんこの愛には必然性はないが、道徳感情、良心、自己尊重と並んで「心の自然な素質」であり、「義務概念の感受性の主観的条件」(MS, VI 399)であり、有徳な人間に当然ながら求められるものである。ここではけっして道徳法則の表象に感受性の主観的条件が先行してはならないのであるが、義務に基づく意志規定において全面的に感性的なものが排除されているのではなく、むしろ道徳法則が感性に及ぼす結果が称賛されているのであり、カントは人間憎悪を厳しく戒めているのである。かれにとって「人間嫌い」は憎むべき性情なのだ。

V 悪徳と根源悪

徳論としての『人倫の形而上学』は、当然のことながら悪徳についても積極的な議論を展開している。道徳的強さとしての徳は、「感性的に対立するあらゆる衝動を克服する能力 (facultas)」(MS, VI 397)である。この能力はさらに自己自身の支配が必要であり、この能力を有する者は、いかなる状況にあっても自己を失わないのであった。

カントは「激情 (Affekt)」と「欲情 (Leidenschaft)」とを区別し、これらと「熟考 (Überlegung)」との関わり方に注目している。感情に属する激情は「突発的」(MS, VI 407)であり、熟考そのものを不可能もしくは困難にしてしまうものである。これが自己喪失の意味であり、自己自身が制御不可能になっている状態である。しかし、これに対して理性が働きかけるならば、自分を落ち着かせることができるようになるのである。だから怒りのような激情は単に無徳にすぎない。

これに対して、欲情は「永続的傾向性となってしまう感性的欲望」(MS, VI 408)であり、感情とは異なる。人間はこの欲情に思いを寄せて考え続け、その熟考が欲情に関わる原則を設定することを心に許し、この原則にさらに考えをめぐらして、それを深く根付かせ、そうして人間は悪を自分の格率のなかに採用するのである (MS, VI 408)。カントはこれを「本格的な悪」もしくは「真の悪徳」(MS, VI 408)と呼んだ。このようなプロセスは、「現在の状態における快・不快の感情」(Anthropologie, VII 251)である激情においては成立しえない。これは突発的なもので、理性が自分の身を任すか否かを決断する対象ではないからである。これに対して、欲情は現在のみならず未来への連続性を有した傾向性であるから、ここに熟考の介入が可能となるのである。そしてそれゆえに、悪徳は「反法則的な心術の子孫」(MS, VI 405)である。すなわち、「気質性向 (Sinnesart)」としての「気質 (Temperament)」にではなく、「思惟様式 (Denkungsart)」に属する「性格 (Charakter)」において生起するものなのである。

では、このような悪徳と、カントが『宗教論』において詳しく考察した「根源悪」概念とは同じものであろうか。『宗教論』の全四編がまとまった形で初めて出版されたのは1792年であった。『人倫の形而上学』に先行するものであり、アカデミー版カント全集では、両著作がまとめられて第六巻をなしている。根源悪の問題が扱われるのは『宗教論』第一編においてであり、それは「人間は生来 (von Natur)」道徳的に善であるか、もしくは

は道徳的に悪であるか」という問いに答える形で展開されている。この問題は人間の自由と密接な関係にあり、その意味では『宗教論』と『人倫の形而上学』とは問題を共有している、とすることができる。『基礎づけ』と『実践理性批判』は、現象と物自体とを区別し自由による因果性を前提として、道徳法則がなんら外部の拘束性を前提とせず、現象の世界に結果を生み出す意志の規定性を論じていたのだが、『宗教論』と『人倫の形而上学』は、感性的衝動による強制から独立した選択意志の自由が主要テーマの一つになっているのである。

まず、人間の本性は悪であると主張される。しかしその意味は、類としての人間概念から導出されうるのではなく、経験の世界を見渡せば、そのようなことが一般に言われうる、ということにすぎない。しかし、人間の本性に素質として悪があると主張されているのではない。なぜならば、悪は、「人間が道徳法則を意識しながら、法則から（そのときどきの）逸脱をおのれの格率のなかに採用している」（MS, VI 408）ことを意味しているのであって、この採用においてこそ人間の本来の自由があり、人間の本性にではなく個々の人間に責任が帰せられうるのである。

そこでカントは「本性（Natur）」ではなく、「性癖（Hang）」という言葉を用いる。ドイツ語の Hang はもともとは単に「一定の方向への傾き」を意味していたが、18世紀後半には「心の傾向性」という意味を獲得していった語である。人間の悪は悪い格率をみずから採用するところにあるのであって、そうした性癖が人間に根を張っているのだが、その責任はあくまでも人間にある。言い換えれば、道徳法則ではなく、自己愛の原理をみずから採用する性癖が人間にある、という主張である。さらにドイツ語の Hang には「山の斜面」という意味もあり、一度山道から外れてこの斜面に入ると、とどまることができずに斜面を転がり落ちてゆく、という表象もありうるであろう。斜面に入るのはあくまでも人間の自由な選択であるが、一度自己愛の原理を支持する選択がなされるならば、それがもたらす享楽は止めどもなく斜面を転がるように深まってゆくのである。

したがって、人間の感性的衝動そのものが悪なのではない。また、人間には道徳法則の意識の欠如ということもありえない。この法則から免れている人間はいないからである。すなわち、良心の欠如した人間はおらず、そのような人間はすでに人間ではなく動物であり、責任の主体たりえない。悪いのは自分の良心の声に耳を貸さないと決断してしまうことなのだ。カントはけっして悪を良心や道徳法則の意識の欠如という認識を示さない。これらは厳然としてあるのであり、これらを積極的に排斥しようとする主体に悪が潜んでいる、と見なすのである。これは善と悪の関係を「実在的」対立ととらえる仕方であり、悪でも善でもないような人間の心を想定する道徳的「無記（adiaphora）」のあり方を認めないものである。

カントはこうした悪のとらえ方からいよいよ、いわゆる「根源悪（das radikale Böse）」についての説明へと進む。ここであらかじめ注意しておきたいのは、ラディカルな悪が論じられるのであるが、それは確かに radikal という語の元々の意味である「根」、つまり悪の根に切り込むのであるが、必ずしもこれは極悪非道な行為だけを想定しているのではなく、むしろ経験的には善なる行為と思われるものに目を向け、そこに潜む悪の本性を暴いてゆくのである。

その際にカントが大前提としていることがある。それは「心術（Gesinnung）」の唯一性

という立場である。**Gesinnung** という語は **gesinnen** (なにかについて考える) を語源とし、たとえば「態度」「主義」「信条」の意味を表すが、カントにおいてはけっして「心情」的な心の状態を意味するものではない。心術はむしろ、すでに言及した「気質性向」に対立する「思惟様式」において生起するものである。そしてカントによる重要な指摘は、人間の心術が、あれやこれやの複数の心術を同時にもつというのではなく、たった一つのあり方しか示していないということだ。つまり、人間はいくつかの点で善であり、それ以外の点では悪であるなどということは、経験的には語りうるが、それは単に現象面にすぎない。この心術の唯一性という認識は、わたしたち一人一人がさまざまな格率を採用するわけだが、そのすべての格率の根本にあってそれを総括しているのだ、という主張を導いている。次の言葉はそれを意味している。「心術、すなわち格率採用の第一の主観的根拠は唯一でしかありえず、しかも普遍的に自由の全使用に関わる」(**Religion, VI 25**)。

心術はなぜ唯一なのか。それは思惟様式とも言い換えられうる人間の「性格」が経験的なものではなく叡知的なものだからである(これは『純粹理性批判』における、現象と物自体の区別によって想定可能となった)。そこにおいては、格率採用の「最上根拠」(**Religion, VI 25**)は道徳法則であるか否かである。そしてこの根拠のさらなる主観的原因は、もはや認識不可能なものだ。なぜならば、もしそれが可能的経験における対象であるならば、もはやこの心術に責任を帰すことは不可能になってしまうからである。

そこでカントは「悪い心」に三つの段階があると主張している。第一の段階は人間の心の「弱さ」であり、善い格率を採用しても弱い動機になっている場合である。第二の段階は人間の心の「不純さ」であり、これは第一の段階と同様に法則となるべき格率の動機が弱く、自愛の原理に基づいた別の格率の動機を必要とするものであり、道徳法則に適った行為をするために(適法性)、名誉欲や自己愛、さらに同情心を必要とする場合である。

第三の段階は人間の心の「邪悪さ」であり、これは文字通り、悪い格率を採用しようとする性癖のことである。しかし単にそれだけではない。すなわち単に善い格率を軽視するだけではない。次の引用はカントの根源悪を理解するのに重要な箇所である。「道徳法則に反対する動機が他に働かなければ、その人は道徳的に善であろう。しかしその人は同じく自分に責任のない自然素質によって感性の動機に愛着をもち、それをも(自愛の主観的原理にしたがって)自分の格率に採用するのである。その人がこの感性の動機をそれだけで十分選択意志を規定するのに十分なものとして、(自分の内面に有している)道徳法則を気にとめずに、自分の格率に採用するならば、この人は道徳的に悪となる。さてその人は当然のことながら両方の動機を自分の格率のなかに採用するのだが、というのはそれぞれが独立であってもそれ自身で意志規定に十分だと発見するのだから、格率の相違は単に動機の相違(格率の実質の相違)のみに、すなわち動機の役割を演じるのが法則か感性的衝動ということになると、その人は道徳的には同時に善かつ悪となってしまう。」(**Religion, VI 36**)。しかしこれは心術の唯一性概念とは矛盾してしまう。そこでカントは、悪の根源を格率の実質ではなく、その形式としての従属関係にあると洞察するのである。すなわち、いずれの格率を他方の格率採用の条件とするかの相違に見るのである。それは、善い格率を採用する条件として悪い格率を主観的第一根拠となすということである。カントはこうした動機の道徳的秩序の「転倒(Umkehrung)」(cf. **Religion, VI 36**)を「根源悪」と名付けたのであった。

わたしたちはここで悪い心の三つの段階を考察したのであるが、その現象面において悪い行為になるのは必ずしも第三の段階ではないことに気づかなくてはならない。カントが挙げている例を見てみよう。かれは第三の段階の例として、真実を語るという意味での「誠実さ (Wahrhaftigkeit)」という原則を挙げている。人間は一度嘘をつく、後になってそれを取り繕うのに苦労せざるをえなくなるのを経験的に知っている。それならば、そうした苦労を背負い込まないためには誠実である方がいい、と思うものである。したがって、道徳法則としての誠実さではなく、自愛の原理に基づいた誠実さを道徳法則の命じる誠実さに従うための条件となすのである。このような現象面では善き行為の人間において、その心の腐った根が暴かれるのであった。そこには道徳的心術はないのだが、その卑劣さは他人にも、いや本人にも自覚されないこともある。

このように「根源悪」を理解するならば、それが「本格的な悪」もしくは「真の悪徳」とは必ずしも一致しないことがわかるであろう。前者は現象面における善なる行為を生み出しうるが、いわゆる極悪非道は後者に属しているのだ。もしカントの悪のとらえ方を「根源悪」もしくは三つの段階の悪い心に限定して考察するならば、意志規定の原理の実質面を捨象しその形式面のみをとりあげる偏りと同様に、カント倫理学における悪の問題の裾の広さを見失う偏りが生じるであろう。実際、これまでのカント倫理学についての一般的理解には、こうした偏りの連続の感があったのではないだろうか。

以上、『人倫の形而上学』第二部における主要な論点を考察したが、もちろん他にも重要な主張がいくつもあることは確かである。それは筆者の今後の課題である。

※カントの著作からの引用については、『純粹理性批判』の場合のみその第一版 (A) と第二版 (B) のページ数を、それ以外の著作についてはアカデミー版 (Akademie-Ausgabe = AA) のカント全集の巻数とページ数とを示している。またタイトル表示の短縮形は次のとおり。

『基礎づけ』 GMS : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786)

『純粹理性批判』 KrV: Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787)

『実践理性批判』 KpV: Kritik der praktischen Vernunft (1788)

『宗教論』 Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)

『人倫の形而上学』 MS: Die Metaphysik der Sitten (1797)

『人間学』 Anthropologie: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)

主要参考文献

1. Rüdiger Bittner, Maximen. In: Gerhard Funke (Hrsg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz, Teil II,2: Sektionen. Verlag Walter de Gruyter. 1974.
2. Ludwig Siep, Wozu Metaphysik der Sitten? Bemerkungen zur Vorrede der Grundlegung, In: Otfried Höffe (Hrsg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ein kooperativer Kommentar, Vittorio Klostermann, 1993.
3. Immanuel Kant, Practical philosophy, translated and edited by Mary J. Gregor, general introduction by Allen Wood, Cambridge University Press, 1996.
4. Klaus Steigleder, Kants Konzeption der Moralphilosophie als "Metaphysik der Sitten" In: A.

- Holderegger/Jean-Pierre Wils (Hrsg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*. Festgabe für Dietmar Mieth zum 60. Geburtstag, Fribourg, 2001.
5. Dieter Hüning, *Gesetz und Verbindlichkeit. Zur Begründung der praktischen Philosophie bei Samuel Pufendorf und Christian Wolff*, In: Eva Graul, Gerhard Wolff (Hrsg.): *Gedächtnisschrift für Dieter Meurer* Berlin: Walter de Gruyter Verlag 2002.
 6. Andrea Marlen Esser, *Eine Ethik für Endliche, Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, frommann-holzboog, 2004.
 7. Manfred Kuehn, *Kant's Metaphysics of Morals: the history and significance of its deferral*. In: Lara Denis (Hrsg.), *Kant's Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 2010.
 8. Jeanine Grenberg, *What is the enemy of virtue?* In: Lara Denis (Hrsg.), *Kant's Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 2010.
 9. Otfried Höffe, *Ausblick: Aristoteles oder Kant - wider eine plane Alternative*. In: Otfried Höffe (Hrsg.), *Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, 2010.
 10. 中島義道『悪への自由ーカント倫理学の深層文法』、勁草書房、2011年

追記：本稿における「根源悪」の問題の詳細は、次の論文において考察した。福田喜一郎「叡知的性格における心術の唯一性と根源悪」（『近世哲学研究』第16号、京都大学近世哲学研究刊行会、2012年）

(2013年1月10日)