



カント倫理学における「目的」概念の諸相

李, 明哲

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2014-03-25

(Date of Publication)

2015-03-01

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第6016号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1006016>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

平成25年12月10日

カント倫理学における「目的」概念の諸相

神戸大学大学院人文学研究科博士課程
後期課程文化構造専攻

李明哲

目次

略記	3
序論	4
第一章 定言命法「目的自体の方式」—形而上学的解釈へ—	9
はじめに	9
第一節 定言命法における客観的必然性と主観的必然性	10
第二節 意志の自由と「目的自体」のつながり	15
おわりに	18
第二章 尊敬の感情と人格性—「目的自体」の概念をとおして—	20
はじめに	20
第一節 問題の所在	21
第二節 消極的／積極的という二段構造	22
第三節 謙遜（へりくだり）と「人格」	23
第四節 消極的側面の根拠としての「人格性」	25
第五節 「目的自体」を介して「人格性」は道徳法則に包摂される	27
おわりに	28
第三章 道徳法則と尊敬の感情—道徳的動機をめぐって—	30
はじめに	30
第一節 道徳的動機は、道徳法則か、尊敬の感情か？	31
第二節 判定原理と執行原理の区別	33
第三節 人間の有限性と「格律」概念	34
おわりに	36
第四章 道徳法則と行為のつながり—実践的判断力における「同時に義務で ある目的」—	37
はじめに	37
第一節 実践的判断力と範型論の概要	38
第二節 範型論の目的論的解釈の可能性	40
第三節 選択意志と善意志の統一作用	44

第四節 形式的規定下における実質的規定とは何か	46
第五節 二つの目的論-Teleologie と Zwecklehre—.....	50
第六節 「同時に義務である目的」にたいする実践的判断力	53
おわりに	54
第五章 最高善の二義性の行方—模型的自然 (natura ectypa) と究極目的 をとおして—.....	55
はじめに	55
第一節 問題の所在	56
第二節 弁証論における最高善の二義性	57
第三節 最高善の義務をめぐる論争	62
第四節 模型的自然としての最高善	65
第五節 「究極目的」としての最高善	73
おわりに	79
結論	80
付記	83
文献表	84

略記

カントの著作からの引用文の後には、略記、アカデミー版巻数、項数を付記した。傍点による強調はカント本人によるものであり、傍点による強調と〔補い〕は筆者によるものである。以下に、使用した著作の略記：原題（年号）／邦題を記載する。

BB : *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1842)／『美と崇高の感情にかんする観察』への覚え書き

DGTM: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764)／『自然神学と道德の原則の判明性』

G: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)／『道德形而上学の基礎づけ』

GP : *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788)／「哲学における目的論的原理の使用について」

NF: *Naturrecht Feyerabend* (1784)／「自然法講義」

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

KU : *Kritik der Urteilskraft* (1790)／『判断力批判』

MC: *Moralphilosophie Collins(Nachschriften)* (1770's)／『コリンズ道德哲学講義』

ML₁ : *Metaphysik L₁* (1775~80)／『形而上学講義L1』

MS : *Die Metaphysik der Sitten* (1797)／『道德形而上学』

Rel : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793)／『たんなる理性の限界内の宗教』

A/B : *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787)／『純粹理性批判』

なお、邦訳に関しては、『道德形而上学の基礎づけ』は以文社の宇都宮芳明訳、『純粹理性批判』は平凡社（上・中・下巻）の原佑訳、その他の著作は岩波書店『カント全集』の訳を全面的に参照した。邦訳の項数に関しては、それぞれの邦訳本に記載されているアカデミー版の項数を参照にされたい。

序論

本稿のねらいは、カントの倫理学¹における「目的」概念が、他の諸概念といかに連関し、いかなる役割を果たすのかという、カント倫理学における目的概念の諸相を描き出すことである。本序論では、本稿の意図を明らかにするために三つの準備作業をおこなう。第一に、カント倫理学の形式主義という特徴を概観する。第二に、定言命法における「目的自体の方式」を中心に、カント倫理学解釈上の問題の所在を示す。第三に、カント倫理学には多様な「目的」概念があることを確認し、本論へとつなげる。

1. 形式主義という特徴

カント倫理学は、「形式主義」と言われる。思想史的に見ても、否定的文脈で使われることが多いが、良くも悪くも、カント倫理学が形式的な規範の在り方を重視したことに間違いはない。

形式主義である理由は第一に、われわれの純粋な実践理性にとって、経験的で実質的な要素は、意志規定の根拠として認められないからである。道徳的であるためには、行為の「対象（客体）」や、その実現への期待から生じる「快」の感情など、実質的要素を規定根拠から度外視しなければならない。カントによれば、一切の実質的要素を含まない形式的な「道徳法則」のみが意志の規定根拠となるべきである²。

第二の理由は、いわゆる動機主義（心情倫理）とも呼ばれることと関連する。カントは「義務に適合している *Pflichtmäßig*」行為と、「義務に基づいて *aus Pflicht*」おこなわれる行為をはっきり区別する（G,IV397）。前者は、適法性を持ち、行為そのものが法則に適合しているか否かのみが問われ、意志や格律がいかなる状態であるかは問われない。対して後者は、道徳性を持ち、行為者の意志が自らの一切の傾向性を度外視し、形式的な道徳法則にたいする尊敬からのみ、意志が規定されるか否かが問われる。つまり、

¹カントにおける「倫理学 *Ethik*」には広義の意味と狭義の意味がある。『基礎づけ』において倫理学は、合理的部門としての「道徳形而上学」を頂点として、それに経験的部門としての「実践的人間学」が接合されると説明される（IV387-8）。これが広義の意味である。対して『道徳形而上学』では、「道徳論 *Sittenlehre*（道徳哲学）」が、外的立法による行為の強制を扱う「法論（*Rechtslehre*）」の体系と、内的立法による動機の自己強制を扱う「徳論（*Tugendlehre*）」の体系に分けられ、倫理学は後者のみを指す（MS,VI379）。これが狭義の意味であり、本稿では法論と徳論の区別を意識する理由で、一貫して狭義の意味で使用するが、倫理学に接合されるべき人間学の可能性は否定しない。

²主に『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略記）と『実践理性批判』分析論において、以上のような実質的要素を度外視するという、特徴が表れている。

行為者の主観的根拠である動機が、客観的根拠である法則と一致することが求められる³。

このような形式主義という特徴に対しては、ヘーゲル⁴やシェーラー⁵に代表される多くの哲学者が批判をおこなってきた。加えてこの形式主義は、有名なシラーの詩で表現されるように、「厳格主義」だという批判にもつながる⁶。

2. 着想点 -普遍性から目的自体へ-

カント倫理学における形式主義という特徴は、おもに道徳法則に由来すると思われる。ここでは、カント倫理学の根幹を為す道徳法則とその命令方式である「定言命法」に焦点をしばって、その形式性をめぐる問題点を明らかにする。

『実践理性批判』分析論第一章においてカントは、道徳的な原則は、実質 *Materie* を含む原理ではなく、形式的原理でなければならないと述べ、以下の「純粹実践理性の根本法則」を導きだす。「汝の意志の格律が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」(KpV, V 30)。カントによれば、この形式原理としての道徳法則に従うべきだという意識は、疑いようのない「理性の事実」(KpV, V 31) である。

³ 適法性と道徳性の区別は、主要著作全般に見出せる。『道徳形而上学』は「法論」と「徳論」に分けられるが、ここで初めて適法性にも体系的に意義が与えられると言える。

⁴ ヘーゲルは『哲学史講義』において、カントは義務の規定において「抽象的悟性の立てた法則である同一性の形式以外に何者も持たなかった」と、批判する。「例えば財産に関して私の行動の法則は、財産は尊重さるべしという事である、何故ならその反対は普遍法則たり得ないからである。そのことは正しい。しかしそれは全く形式的規定である、即ち財産があるなら、それは尊重される、である。ここでは財産が前提されている。しかし同様この規定は全くない事もできる」(ヘーゲル 1997, 訳 p.110-111)。ここだけを見ても、ヘーゲルがカントの義務ないし定言命法の意義を形式的な「普遍性」の一点のみで捉えていることがわかる。

⁵ シェーラーは、とりわけカントの「人格性」の概念において、その形式主義を批判した。シェーラーは、カントの「物自体」としての本体人 (*homo noumenon*) を「理性的意志の X」として捉え、これを現象人 (*homo phaenomenon*) に適用するだけの「人格性」の概念は、個別的人格の尊厳を奪ってしまうと批判する (シェーラー 1954, p.14-18)。しかしながら、ここでも個人を消してしまう「普遍性」の否定的意義にのみ焦点が当てられている。道徳的理念としての人格性の概念は、物自体としての本体人の意義とは異なり、英知界と感性界にまたがって現存する人間個人が、いかにして絶対的価値を持ち、普遍的な規範に従うことを自ら欲することができるかを説明するための実践的意義が込められた概念だと考えられる (Cf. 宇都 1998, p.378; 榎本 2003)。

⁶ シラーはカントの厳格主義を次のように批判した。「私は進んで友人に尽くしている。しかし残念ながら喜んでそうしている。そこで私は、じぶんに有徳ではないという疑いにさいなまれている。そこで君の唯一の手だては、たぶん努めて君の友人を軽蔑して、その後に嫌悪をもって君の義務が君に命じるものを行うことである」(F.Schiller, *Über die Grundlage der Morals*, § 6./牧野訳 p.148)。これはよくあるカント倫理学への誤解だが、カントは、同情や幸福への欲求が義務の意識に伴うことを否定したわけではなく、意志の規定根拠となることを否定したのある (Cf. 牧野 1996, p.148)。

そもそも、普遍的立法を命じる道徳法則は、『道徳形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』と略記）において、「おのおのの理性的存在者の意志が普遍的に立法する意志である」（G,IV431）という「自律の原理」として定義されている。自律は、カントの道徳哲学の最高原理である。カントによれば、この自律が完成するためには、「普遍性の方式」⁷と「目的自体の方式」⁸が必須である。普遍性の方式は法則概念の無条件的な形式的特徴を引き出し、目的自体の方式は人格が絶対的価値を持った理性的存在者であることを自覚させる。カントが言うように、普遍性の方式が「形式」を表わし、目的自体の方式が「実質」を表わす（G,IV436）。これら二方式が統合されるかたちで「自律の原理」が完成される。

このような定言命法または自律に関する文脈とは対照的に、哲学史における伝統的な定言命法の解釈は、ミル、ロールズ、ヘアなどの影響力のある哲学者たちを筆頭に、「普遍性の方式」に最大の注意を払ってきたと言える⁹。カント倫理学の最も根幹部分を形成する定言命法が、普遍性の方式を中心に解釈されて来たということは、普遍性もしくは普遍化可能性という点にカント倫理学の可能性が制限されて来たとも言える。

しかし、意志の自律がカント「道徳哲学の最上原理である」（G,IV440）限り、その原理を構成する二つのアスペクトのうちの一つが欠けてはならない。つまり、普遍性だけでなく「目的自体」の側面にも注意を向ける必要があるだろう。

たしかに、目的自体の方式がまったく注目されて来なかった訳ではない。人を手段としてではなく目的自体として扱え、というカントの倫理思想は、人権教育や人間性の尊厳の啓発にとって有益である。この意義は大きいし、今後の発展の可能性も十分あるだろう。しかし、このような注視の仕方は、カント倫理学を表面的に応用しているに過ぎないとも言える。というのも、カントは人格概念と「目的自体」概念とを結びつけて自らの倫理学に取り入れているからだ。それゆえ、人格概念に目を向けるにしても、目的

⁷ 「汝の格律が普遍的法則となることを、その格律を通じて汝が同時に意欲することができるような、そうした格律に従ってのみ行為せよ」（G,IV421）

⁸ 「汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ」（G,IV429）

⁹ ミルは主著『功利主義』で、定言命法の普遍性の方式のみを取り出し、「彼が示したのは、だれもが不道徳な準則を採用した結果は、誰一人として望まないようなものであろうということにすぎない」（Mill(2008) [1863], p.134）と述べ、功利主義的な意味に還元されると述べる。これに対してベックは「彼〔カント〕は次の事実によく気づいていた、すなわち、たとえ私が嘘をついても、それはすべての他の人が嘘をつくであろう事を意味しない、従って私が嘘をつく事の脅威は、あらゆる人が嘘をつく世界の存在から招来する結果の脅威をふくまない」と反論している（Beck1960, p.158/訳 p.373 補いは李）（Cf. GIV438）。一方ヘアは、定言命法を「普遍化可能性」の原理として再解釈し、カント倫理学を功利主義の一種と考えることができると結論づけた（Hare, 1993）。また、ロールズは普遍性を行為の熟慮の「手続き」と解釈し、構成主義の基盤を作った（Rawls, 1989）。

自体の概念との連関を押さえた上で、その連関の中でカント倫理学における人格概念の役割を抽出すべきだろう。

さらに近年、目的自体の方式に着目した研究は、構成主義者たちに見受けられる。この立場の論者は主に、目的設定という理性的存在者に特有の能力が、道徳的な善さを価値づけていくことを、目的自体の方式から読み取ろうと解釈する。このように、カント倫理学を現実の場面や行為の文脈に落とし込む解釈は、その実用性と汎用性が評価されることは間違いないが、その一方で、カント哲学内部の形而上学的要素といかに整合性を取るかという独自の問題を孕む。

3. カント倫理学における「目的」概念

ここまで、カント倫理学の根幹としての定言命法に直接関わる目的自体の概念に焦点を当てて来たわけだが、この目的自体の概念もまた、カント倫理学における多様な目的概念のあくまで一部である。倫理学に関係するものに限定しても、以下の四つの目的概念が挙げられる。

第一に、日常われわれが何かを実現しようとしたときに設定する目的であり、特に倫理学の文脈に限定される必要のない目的概念である。すなわち、形式的な道徳法則が含むことのない、質料（実質）としての経験的な目的である。この目的概念は、主観的な目的概念といえる。

第二に、「目的自体 *Zweck an sich*」である。目的自体は、善意志の主体としての道徳的人格、すなわち、自由意志を持つ英知的な理性的存在者そのものを指し、実現され得ない目的概念である。この目的概念は、客観的かつ形式的な目的概念と言える。さらに、目的自体としての人格は、道徳法則にたいする「尊敬の感情」とも深い関わりを持つ。この目的概念は、第一章と第二章で主に論じ、第三章では尊敬の感情に焦点を当てる。

第三に、「同時に義務である目的」である。『道徳形而上学』「徳論」で初めて登場するこの目的は、「選択意志 *Willkür*」の対象であり、「自己の完全性」と「他者の幸福」を意味する。この目的概念は、道徳法則によって命じられるわれわれの義務の内容（実質）を表わしており、客観的かつ実質的な目的概念である。この目的概念は第四章で論じる。

第四に、「究極目的 *Endzweck*」である。究極目的は、『判断力批判』第二部において「自分の可能性の条件として他のどのような目的も必要としないような目的」（KU, V 434）と説明される。個人の義務の遂行に直接関わるのではなく、われわれの道徳的理念として神の存在証明や理性信仰とも関わるこの目的概念は、「純粹実践理性の対象の

無制約的総体」(KpV, V 108)である「最高善 höchste Gut」と結びつく。この目的概念は第五章で論じる。

以上のように、カント倫理学における「目的」概念は、他の重要な概念と結びつきながら、多様な意義を持つ。本稿では、これらの目的概念がカント倫理学において、いかなる役割を果たすかを明らかにし、「目的」概念の諸相を描きだしてみたい。

第一章 定言命法「目的自体の方式」 -形而上学的解釈へ-

はじめに

カントは、『基礎づけ』において、われわれが道徳的な行いをするためには、定言命法によって意志が規定されなければならないとする。その定言命法は「普遍性」・「目的自体」・「自律」という三つの方式に分けて説明される¹⁰。三つの方式の中で、普遍性の方式は「判定の基準」としての地位を授けられ、『実践理性批判』『実践的判断力』(KpV, V67)に関しても、カントは法則の普遍性という一点にしか判断基準を認めていない。さらに自律の方式は、普遍性・目的自体の両方式が結びついた道徳の最高原理である。わかりやすい特徴を持つ上記の諸方式に対して、目的自体の方式は、『基礎づけ』以降のテキストにおいての言及も少なく、いかなる意味で目的自体の方式が必要であったのかがわかりにくい。普遍性・目的自体の両方式が統合されて自律の方式が完成するという事実にも関わらず、普遍化可能性を問う側面に偏って焦点を当てることは、カント倫理学が過度に形式主義であるという批判を招き、正当なカント解釈を妨げるのではないだろうか¹¹。

このような経緯を踏まえて、本章では「目的自体の方式」に考察の力点を置く。最近の先行研究でも、目的自体の方式に関して見解の一致はなく、多くの研究者がさまざまな解釈を展開している。それは大きく分けて三つの立場に区分できる。第一に、構成主義をはじめとする、「目的を設定する能力」が目的自体としての人間性の絶対的価値を基礎づけるという立場である。第二に、「善意志」が持つ絶対的価値や卓越性などが、目的自体としての存在の根拠であるという立場である。第三に、「意志の自由」という形而上学的理念と、目的自体の概念とを結びつける解釈であり、本章での試みもここに含まれると言える。それぞれの論点については、批判と共に本論のなかで取り上げる(1-4、1-5)。

本章の手順は以下のとおりである。(1) 定言命法の普遍性・目的自体・自律の三方式のうち、目的自体の分析に力点を置きながらも、実践哲学における「客観的必然性」

¹⁰本章は、「普遍性」「目的自体」「自律」はそれぞれが相互の関係をかたちづくっているため、この三つの方式が中心的役割を担い、「自然法則」と「目的の国」は派生であるという立場を取る(Cf.山蔦 2011, p.46; 戸田 2009, p.76-7)。

¹¹ 定言命法を行為の熟慮の「手続き」と解釈し、構成主義の立場の基盤を作ったロールズ(Rawls, 1989)や、定言命法を「普遍化可能性」の原理として解釈し、カント倫理学を功利主義の一種と考えることができると結論づけたヘア(Hare, 1993)など。

と「主観的必然性」という視点から、三方式がいかなる関係であるかを確認する。(2) 1で明らかにした三方式の関係をアプリアリな総合的命題、自律＝自由の演繹といった議論を通して再考察することで、目的自体の方式の形而上学的な解釈を試みる。

第一節 定言命法における客観的必然性と主観的必然性

1-1. 「法則」と「格律」

カントは『基礎づけ』第二章において、定言命法の定義付けをおこなう直前に、「理性が意志を決定的に規定する場合は、そうした存在者の行為は、客観的に必然的と認められるとともに、主観的にも必然的である」(G,IV412 強調は李)と述べる。このような完全規定というのは人間にとって難しく、「意志がそれ自体で理性(客観的条件)に完全に適合しているのではないとすれば、客観的に必然的と認められる行為も主観的には偶然的であって、こうした意志を客観的法則に適合するように規定することは強制である」(G,IV413)。このような強制としての客観的原理は「命法」である。他方、完全な善意志つまり神的な意志にとって、命法というものは妥当しない。というのも「命法とは、意欲一般の客観的法則が、あれこれの理性的存在者の意志、たとえば人間の意志の主観的不完全性に対してもつ関係を表す方式にすぎない」(G,IV414)からである。

ところで、義務に基づいた行為を導くための命法は、定言的でなければならない。「なにか別のもののために手段として善い場合」(ibid.)は仮言的な命法であり、反対に、「行為がそれ自体で善いと考えられる場合」したがって「それ自体が理性に適合し、理性を自らの原理として意志において必然的であると考えられる場合」(ibid.)こそが、定言命法と呼ばれる。さらに、ここでカントは、「法則」と「原理」とをはっきりと区別する。「定言命法だけが実践的法則とよばれ、その他の命法はすべて意志の原理とよぶことはできても、法則とよぶことはできない」(G,IV420 強調は李)。このように法則と呼ばれうる定言命法とは、いかなる命法か。カントは以下のように説明する。「この〔定言〕命法が含むのは、法則のほかにはこの法則に適合すべきであるという格律の必然性だけ」(ibid. 補いは李)である。「格律」には註がつけられ、「行為することの主観的原理であって、客観的原理から、すなわち実践的法則から、区別されなければならない」(G,IV420f.)と解説されている。すなわち、定言命法には法則という客観的原理の必然性だけでなく、格律という主観的原理の必然性も含まれていることになる。

1-2. 普遍性の方式に足りないもの

カントによれば、「法則はそれが制限されたいかなる条件をも含んでいないから、行為の格律が適合すべきものとしては、法則一般の普遍性しか残っていない」(G,IV421)。

このように、「法則」が持つ特性とは、無条件的な「法則一般の普遍性」であり、そこから以下の「普遍性の方式」が方式化される。

汝の格律が普遍的法則となることを、その格律を通じて汝が同時に意欲することができるような、そうした格律に従ってのみ行為せよ (G,IV421)

カントはこの方式が「行為一般の道徳的判定の基準である」(G,IV424)と述べる。ところで、『基礎づけ』第一章ですでに、この道徳的判定としての普遍性について述べられている。義務に基づいた行為にとって、「法則の表象が、それから期待される結果を顧慮しないで意志を規定しなければならない」のであり、そのことの原理は行為一般の「普遍的合法則性」(G,IV402)のみである。そして「通常の間人理性も、その実践的な判定に際してはこのことと完全に一致するし、しかも上述の原理〔＝普遍的合法則性〕をつねに念頭においているのである」(ibid. 補いは李)。

さて、上述したような普遍性の方式において、われわれが義務に違反する場合、つまり格律が普遍化不可能な場合は、私たちは自分で「例外を勝手に設けているにすぎない」(G,IV424)。これは「客観的に普遍的法則として必然的とされながら、それが主観的には普遍的に妥当せず、例外を許すという矛盾」(ibid.)であるように見える。しかし実際は矛盾ではなく、理性の指令に対する人間の「傾向性の対抗」が、定言命法によって命じられた原理の「普遍性」をたんなる「一般妥当性」に変えてしまっているのである(G,IV424)。

では、普遍性の方式には何が足りないのか。カントは、人間と「あらゆる理性的存在者」との区別を強調しながら、「義務はあらゆる理性的存在者...に妥当しなければならず、またそのゆえにのみあらゆる人間の意志に対しても法則でなければならない」(IV425 傍点による強調は李)と述べる。それゆえに、われわれ人間は、法則や原理の実在性を「人間本性の特殊な性質から導出しようと思ってはならない」(ibid.)のである。なぜなら「あらゆる理性的存在者の意志に妥当するとは限らないような特殊な性向、そうしたものから導出されるものは、われわれにとっての格律を手渡すことはできるが、いかなる法則も手渡すことはできない」(ibid.)からである。つまり当面の問題は、定言命法が「あらゆる理性的存在者に対する必然的法則であるか」(IV426)ということになってくる。ここでカントは形而上学への移行を宣言する。「一步踏み出し、形而上学へとむかわなければならない...つまり道徳形而上学への一步なのである」(IV426f.)。このような道徳形而上学への移行を機に、定言命法は普遍性の方式から「目的自体の方

式」へ向かうことになる¹²。

1-3. 目的自体として現存する理性的存在者

目的自体の方式は、以下の方式である。

汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ (G,IV429)

ここで「手段」として扱われるものは、「任意に自らの行為の結果として企て」(G,IV427)られた、実質的な目的であり、相対的な価値しか持たない主観的目的である。それゆえに仮言命法の根拠にすぎない (G,IV428)。反対に、ここでの「目的」は、「その現存それ自体が目的であるような」(ibid.) 目的自体であり、絶対的な価値を持つ客観的目的である。それゆえに、相対的な価値系列を打ち壊すのであり、無条件的な定言命法の根拠となり得る。

重要なことに、「目的自体」や「人格」という言葉が指す対象をカントは、人間に限定せず、他の理性的存在者をも含めている。「理性的存在者は人格とよばれるが、その理由は、このものの本性がこのものをすでに目的自体として、すなわちたんに手段としてのみ用いられてはならないものとして、際立たせて」(G,IV428) いるからだ。ここでの本性とは、いわゆる人間本性のことではない。というのも、前節で確認したように、目的自体の方式はすでに「あらゆる理性的存在者」を規定対象とした道徳形而上学に踏み込んでいるからである。

1-4. 善意志の主体としての目的自体

目的自体としての理性的存在者に関してカントは次のように述べる。「理性的存在者は、自分自身に対してある目的を設定するという点で、ほかの存在者から特に区別される」(G,IV437)。構成主義の代表格として取り上げられるコースガードは、「目的を設定する」という人間の理性的能力が、あらゆる目的の対象に価値を「与える confer」という考えの下、無条件的な価値づけ、すなわち目的自体としての人間性の価値づけもおこなうことができるとする¹³。一方ウッドは、目的選択能力そのものが「価値を与える」のではなく、ある目的を選択する理由をすでに持った理性が、目的選択をさせており、

¹² 「目的自体の方式」の直前で道徳形而上学への移行が宣言されていることについての詳しい考察は、山蔦 (2011, p.33-9) を参照。

¹³ Korsgaard 1996, pp.128-131

それゆえに自分自身を目的自体としてみなすことに理性的根拠があるとする¹⁴。

目的設定能力に依拠した、これらの構成主義的カント解釈は、現実に行為する場面に引きつけて考えやすいなど、その利点は多くある。しかし他方で、この解釈は、合理的な理論理性と道徳的な実践理性との差異を見落とし、カント倫理学が持つ道徳形而上学の側面を排斥するという問題がある¹⁵。実際、カントはこのような「設定される」目的については「おのおのの善意志の実質」(G,IV437)と表現しているが、目的自体については「あらゆる可能な目的の主体そのもの」(ibid. 強調は李)であり、「この主体が同時に可能な絶対的な善意志の主体」(ibid.)であると言う。善意志の理念においては、相対的な善さや価値を持った「実現されるべき目的は〔略〕すべてまったく捨象されなければならない」(ibid.)。なぜなら、善意志においては、実現することのない形式的で「自立的な目的 *selbstständiger Zweck*」(ibid.)として考えられなければならないからだ¹⁶。実現しないかたちで理念化された形式的目的だからこそ、「たんに消極的に、つまり決してそれに反して行為してはならない」(ibid.)のであり、「決してたんに手段としてではなく、つねに同時に目的として尊重されなければならない」(ibid.)のである。

また、人間が目的自体であることの根拠を、善意志の本性或卓越性に求める研究もある¹⁷。しかし、形式的原理である道徳法則による意志規定に先行して、善意志の本性が、「目的自体」という客観的かつ絶対的価値を有する概念をわれわれに提供するならば、それは実質的原理となり、他律に陥ることになるだろう¹⁸。

1-5. 主観的原理としての目的自体

さて、目的自体の方式の根拠は「理性的存在者は目的自体として現存する」(G,IV429)ことであり、「人間は自分自身の現存を必然的にそのようなものとして表象するが、その限りにおいてこの原理は人間の行為の主観的原理である」(ibid.)と述べられる。つまり、人間が自分自身の存在を本来的には「目的自体」としての「理性的存在者」であると必然的に表象するという原理は、その表象にふさわしい道徳的な行為をするための主観的原理(格律)であるとも言える。先の1-1においてわれわれは、理性によって規定された意志の行為が、客観的に必然でも「主観的には偶然」であるため、人間にとっては、定言命法による「強制」が必須であることを確認した。しかし、いまや「あら

¹⁴ Wood 2008, pp.90-3

¹⁵ Cf. 山蔦 2011, p.38

¹⁶ 定言命法における「目的自体」と、『道徳形而上学』における「同時に義務である目的」との差異に関しては、松本 2002 を参照。

¹⁷ Dean 2006 ; Kersteins 2006

¹⁸ Cf. Sensen, 2011, pp.87-95

ゆる理性的存在者」を対象とした規定が求められているため、ここでは主観的にも必然的であることが求められる。つまり、行為者の主観が求める行為内容が、客観的に必然的な法則の命じる規定内容と一致すること、すなわち **Wollen** と **Sollen** の一致が求められている。

それゆえカントは、「しかし他のすべての理性的存在者も、自らの現存を、私にとっても妥当する同一の理性根拠に従って、そのようなもの〔理性的存在者〕として表象する。それゆえこの原理は同時に客観的原理」(G,IV429 補いは李) であるとも述べる。ただし、カントはこの文の註で、「この命題を、私はここでは要請として掲げておく。この命題の根拠は最終章において見出される」(ibid.) と言う。『基礎づけ』の最終章(第三章)では「自由の演繹」が行われるため、ここで既に「目的自体」と自由理念とのつながりが示唆されていると言うことができるだろう。

ちなみに、ファイヤーアーベントによって記されたカントの『自然法講義』(1784)において、「もし理性的存在者が目的自体であることができるとすれば、その理由は、理性的存在者が理性を持つからではなく、自由を持つからである。理性は手段にすぎない」(NF1321) と述べられている。この叙述を論拠に、目的自体の概念が自由理念とつながると考察する研究は既にある¹⁹。しかし、『自然法講義』における目的自体としての人間は、自然目的論としての意味合いが強く、実践理性による定言命法における「目的自体」の役割について積極的に論じられているとは考えにくい²⁰。本章はあくまで、『基礎づけ』というテキスト内で考察される「定言命法」の一方式として語られる目的自体の解釈をすすめていく。目的自体と自由とのつながりに関する筆者の解釈は、次節でおこなう。本節では最後に、主-客の必然性の原理が統合された「意志の自律」について確認しておこう。

1-6. 自律原理への統合

カントはこれまで提案した二つの原理をまとめながら、新たな第三の原理を導き出す。定言命法三方式の各役割とそのつながりについて、以下のように端的にまとめられている。

すなわちあらゆる実践的立法の根拠は、客観的には規則のうち、そして(第一の原理に従って)この規則に法則(おそらくは自然法則)の資格を与える普遍性の形式のうち存するが、しかし主観的には目的のうち存するのであり、ところであ

¹⁹ Guyer 2000, pp.152-7; Sensen 2011, p.102

²⁰ 松本 2004, p.258

らゆる目的の主体は、(第二の原理に従って) 目的自体としてのそれぞれの理性的存在者であるから、そこで以上から意志の第三の実践的原理が、つまり意志と普遍の実践理性とが合致する最上の条件としての実践的原理が帰結するのであって、それがすなわち、おのこのの理性的存在者の意志が普遍的に立法する意志であるという理念なのである。(G,IV431 強調は李)

上記の引用文において、客観的原理(法則)の必然性を命じる「普遍性の方式」と、主観的原理(格律)の必然性を命じる「目的自体の方式」が合わさって、自己立法する「自律の方式」という第三の方式が導かれる²¹。

本節のはじめに「理性が意志を決定的に規定する場合は、そうした存在者の行為は、客観的に必然的と認められるとともに、主観的にも必然的である」(G,IV412)という一文を確認しておいたが、ここにおいてまさに主客それぞれの必然性の一致が、自律という決定的な意志規定を生み出していることは明らかであろう。普遍性、目的自体のどちらか一方の方式のみでは、誰が、いかに道徳法則を立法したのかが、明らかではない。つまり他律に陥ってしまうのであるがゆえに、不完全な意志規定なのである。

第二節 意志の自由と「目的自体」のつながり

本節ではまず、アプリアリな総合的命題の証明を通して、目的自体と「意志の自由」とのつながりを示す。そこから、目的自体の方式が、英知界の成員としての立場を想定するための、主観的必然性の命法であることを示す。

2-1. 自律の原理はアプリアリな総合的命題である

さて、前章で確認したように、「自律の方式」は、「普遍性」「目的自体」という二つの方式から導かれており、主-客の必然性の一致をあらわす、「決定的な意志規定」の原理であった。ここで、自律の原理のもうひとつの重要な特徴、「総合的命題である」(G,IV440)ことに注目したい。というのも、『基礎づけ』第三章においてカントは、アプリアリな総合的命題としての定言命法がいかにして可能であるかを証明しようとする。そこで引き合いにだされるのが以下の命題である。

絶対的な善意志は、その格律が、普遍的法則と見なされる自分自身をつねに自ら

²¹ 自律は意志の「原理」という形で提唱されるが、すぐ後に「同時に自分自身を普遍的に立法するものと見なすことができるような自らの意志の格律に基づいてすべてをなせ」(G,IV432)という「方式」としての形でも表されている。

のうちに含むことができる意志である (G,IV447)

ここで、主語である「絶対的な善意志」をいくら分析しても、「普遍的法則と見なされる自分自身をつねに自らのうちに含むことができる意志」という述語にあたる格律の特性は、見出されることはない。カントによれば、この総合的命題は、主語と述語の両者がともにそのうちに見出される「自由の積極的概念」(ibid.)という第三者を媒介にして、はじめて結合される。

1-4で確認したように、主語にあたる「絶対的な善意志」の主体は「目的自体」であった。他方で述語の内容は、格律の普遍化を要求する「普遍性の方式」に相当する。さらにそれら二つを統合するものは、「自律」としての積極的自由である。このように、定言命法三方式の内容・関係は、アプリアリな総合的命題における、主語、媒概念、述語という各要素に引き継がれていると言える。

とはいえ、ここではまだ自律の原理が前提されただけで、「この原理に服従するという実践的必然性」(G,IV449)がなにかを問わなければならない。われわれを「行為において自由と見るべきである」(G,IV450)にも関わらず、「ある種の法則に服従するものと見なすべきこと」(ibid.)はいかにして可能か。つまり、「道徳法則はなにに基づいて拘束するのか」(ibid.)という道徳的拘束性の理性的根拠が未だ明らかではない。

2-2. 感性界と英知界の区別

道徳法則における拘束性の根拠である積極的自由(自律)の实在性を解明するために、カントは自由の演繹を試みる。われわれは「道徳法則の下にある」と考えるために、「自由である」と想定する一方、自分に自由を添えたことを理由にして、「道徳法則に服従する」とする、ある種の循環論に陥ってしまう可能性をカント自ら指摘する。「意志の自由」と「意志の自己立法」はいずれも自律であり、これらは「交換概念である」(G, IV450)ため、互いに基礎づけ合うことはできない。カントは感性界と英知界の区別を使ってこの循環論を回避しようとする。この二世界の区別により、理性的存在者は以下のような「二つの立場から自分自身を考察すること」(G,IV452)ができる。

第一に、感性界に属し、自然法則の下にある(他律)限りでの自分と、第二に、英知界に属し、自然から独立な、経験的ではなくてたんに理性に基づく法則の下にあるものとしての自分とである。(G,IV452)

この二世界の区別の想定によって、循環論への不安は解消される。つまり、「われわ

れが自らを自由であるとき、われわれは自らを悟性界のうちにその成員として置き写し、意志の自律とその帰結である道徳性を認識するが、しかしわれわれが自らを義務づけられたものとして考えられるときは、われわれは自らを感性界に属するものであってしかも同時に悟性界に属するものと見ている」(G,IV453)のである。

ところでなぜ「義務づけられ」たとき、自らを「同時に悟性界に属するもの」と見ることが可能なのか。カントによればその理由は、「悟性界は感性界の根拠を、したがってまた感性界の法則の根拠を含む」(ibid.)からである²²。それゆえ、われわれは悟性界の法則を自らに対して、命法・義務として、つまり道徳的強制としてみなさなければならぬのである (G,IV454)。

2-3. 英知界の成員としての自己想定

前節で述べたような感性界と英知界の区別を前提にすると、われわれが「人格のいっそう優れた内的価値」(G,IV455)を確信するのは「英知界の成員の立場に置き写す *sich versetzen*」(ibid.)ときであり、この立場において「善意志を自覚」(ibid.)するのである。他方、感性界の成員であるわれわれにとっては、「彼自身が告白するように法則をなす」(ibid.)のである。つまり英知界の成員としては必然的な *Wollen* (意欲する)であるのに対し、同時に感性界の成員と見る限り *Sollen* (べし)となる。

既に確認したように(1-4)、「目的自体」は「善意志の主体」であった。ここにおいて、その善意志を「自覚する」のは、自らを「英知界の成員の立場に置き写す」ときであることが明らかになった。「現象から合成された自分自身の主観の性質をこえて、根底にあるなにか別のものを、すなわち自らがそれ自体においてそなえているような自らの自我を、想定しなければならない」(G,IV451)と、カントが述べているように、英知界の成員としての想定とは、理性的存在者すなわち目的自体としての自己を必然的に自覚することだと言える。

さて、「あらゆる実践哲学の究極の限界について」(G,IV455)と名付けられた節において、カントは以下のように述べる。英知界に「移入して直観したり...感覚したりしようとする」と(G,IV458)、つまり、英知界から「意志の客観をも、すなわち動因をも取り出そうとすると、実践理性は自らの限界を超え、自分がなにも知らない事柄を知っていると不当に主張すること」(ibid.)になる。カントによれば、英知界の概念は「理性が自分自身を実践的と考えるために、現象の外部にどうしてもとらなければならないと考える一つの立場」(ibid.)にすぎない。ここで重要なことは、英知界に「移入して

²² 『実践理性批判』「純粋実践理性の原則の演繹について」においても、英知界の形式は「感性界のメカニズムを断ち切ることはない」(KpV, V43)と言われる。

直観する（または感覚する）」ことが実践哲学の限界を超えてしまうのに対して、主観のみを「英知界の成員の立場に置き移す」という想定は、「人格のいっそう優れた内的価値」(G,IV455)を確信するために必要だという対比構造である。

カントによれば、このような英知的自己の想定つまり「自分を英知界に移入して考える *hinein denken*」ことは「感性界に関しては消極的な思想にすぎない」(G,IV458)。しかし、「次の一点にかんしてだけは積極的」(ibid.)であるという。それは「消極的な規定としてのかの自由が、同時に理性の(積極的な)能力、しかもわれわれが意志と呼ぶ理性の原因性と結びつけられ、その結果、格律が法則として普遍妥当性をもつという条件に、適合する形で行為がなされる、という点」(ibid. 強調は李)である。すなわち、目的自体である善意志の主体は、「自分を英知界に移入して考えること」によって、自らの内的価値や善意志を自覚し、感性的欲求から独立になれるという意味で、意志の自由を前提とする。他方で、この英知的想定は、感性界においてなんら法則による規定をもたらさないため、「感性界に関しては消極的な思想」と言わざるを得ない。しかしその消極的自由が、意志の原因性としての自律(積極的自由)によって、法則としての「普遍妥当性」を得る。ここにおける「自律を介して普遍妥当性を得る」という特徴は、まさに目的自体の方式が定言命法三方式の中で有する位置づけと同様である。目的自体の方式はすなわち、われわれが自由意志の理念を前提として、英知界の成員としての自己を必然的に自覚するという意味で、主観的必然性の命法である²³。

以上のような英知的自己の自覚を通してのみ、人間は他者の人格にたいしても、その絶対的な価値に相応しい対応をすることができるのだろう。それゆえに目的自体の方式では、「汝の人格のうち」だけでなく「他者の人格のうちにある人間性を」目的自体と見なすことが求められているのである。

おわりに

本章はまず、定言命法の「普遍性の方式」が無条件的な「法則」という客観的必然性を求めるのに対し、「目的自体の方式」は理性的存在者としての「格律」という主観的必然性を求めることを明らかにし、これら二つの原理は主客一致して、積極的自由としての自律が完成すること確認した(1)。さらに、普遍性・目的自体の両方式がそれぞれ「アプリアリな総合的命題」の各要素であり、自律としての積極的自由がその媒介と

²³ ティンマーマンは、目的自体としての自己概念が、自由意志を持った英知界の成員としての自己概念へと連結していることを示唆しており、本章に極めて近い解釈をおこなっている(Timmerman 2006, p.86)。とはいえ本章のように、定言命法の主観的必然性としての側面に積極的に言及していない。

なっていることを確認し、この自律＝自由の演繹を辿ることで、目的自体の方式は「意志の自由」（消極的自由）を前提とした、英知界の成員の立場を自覚するための、主観的必然性の命法であることを証し得た（2）。目的自体の方式の解釈においては、本論で示したように形而上学的要素ないし概念が不可欠であるからこそ、人間のみならず「あらゆる理性的存在者」をも規定するのである。

本章では「目的自体の方式」の形而上学性を示したが、その論拠となる感性界／英知界という二世界説は、果たして現実的に妥当だろうか。これへの対応として、英知的な自己の想定が、認識可能な感性界においていかなる影響力を持つのかを考察する必要性が出て来る。カントは義務に基づいた行為において「意志を規定しうるものとして意志に残されるのは、客観的には法則であり、主観的にはこの実践的法則に対する純粋な尊敬つまり〔略〕法則に服従するという格律である」（G,IV401 強調は李）と述べている。つまり、義務に基づいた行為をおこなう際、感性界に即してみた場合、意志を規定するものは客観的な道德法則であることはまちがいないが、その一方で、その法則に対する「尊敬」という感情が主観的な規定として数えられる。本章に引きつけるならば、義務を遂行する際の行為者の主観には、「尊敬の感情」が必然的に作用するが、これは有限な理性的存在者としての人間に特有の感情であり、感性界における出来事である。しかし、その尊敬の感情を必然的に呼び起こさせる根拠は、英知界の成員すなわち目的自体としての自己想定に他ならない。このような観点から、次章では「尊敬の感情」に焦点を当て、目的自体として的人格といかなる関係を持つかを考察する。そこでは、（自己と同様に）英知的性格を持つ他者をいかに「目的自体」として尊敬すべきであるかという問題も、考察の射程に含まれるだろう。

第二章 尊敬の感情と人格性 - 「目的自体」の概念をとおして-

はじめに

『道徳形而上学の基礎づけ』(1785) (以下『基礎づけ』) においてカントは、道徳法則を自己立法する自律原理の妥当性を証明するため、人間は感性界の成員でありながらも、本来的には英知界の成員であるという考えを提唱する。しかしながら、現実的な倫理的諸問題の解決や、道徳教育の発展を考える上で、人間が英知界に属するという論拠は有効なのだろうか。カント倫理学を吟味する際、このような問いは、不可避的なものと思われる。

そもそもカントは、二世界に属するという人間の捉え方を、人間の「有限性」から導いている。というのも、義務とは道徳的な自己強制のことであり、神聖な存在者には結びつかないからだ。神聖な存在者は「いかなる障害もなく実践的」(G,IV449) であるので、「意欲する *wollen* = ベシ *sollen*」である。他方で、人間においては、感性的欲求が道徳法則に抵抗するので、「主観的必然性は客観的必然性と区別」(ibid) され、「*wollen* ≠ *sollen*」とならざるを得ない。それゆえに、道徳的な自己強制が必要となる。カントは、この道徳的な自己強制の根拠(自律の原理)を証明するため、感性界の成員としては *Sollen* だが、英知界の成員としては *Wollen* であるという二世界説の中で人間を捉えるのである。

しかし、筆者が強調したいのは、この二世界が、人間存在の絶対的な区別を表すものではないという点である。というのもカントは、極悪な人間ですら「意図の高潔さとか善い格律を堅く守ることとか〔略〕実例を示されると、自分もそのように心がけたいと願わずにはいられない」(G,IV454) のであり、人間はときに義務に「背きながらもその威信を認める」(G,IV455) と述べているからである。つまり英知的自己は、感性的自己と決して乖離するのではなく、前者は後者にたいして何らかの影響を与え得るのではないだろうか。

このような着想のもと、本稿では「尊敬の感情 (Gefühl der Achtung)」に焦点を当てる。尊敬の感情は、人間が「有限であることを前提する」(KpV, V 76) 一方で、外部からの「影響によって受け入れた感情ではなく、理性概念によって自ら引き起こした感情」(G,IV401)、つまり道徳感情である。そもそも、感性/英知界という二世界説は、〈いかにして法則は人間を規定するか〉という、規範の根拠を証明するための論理である。対して、尊敬の感情に関する論説は、〈いかにして人間は法則によって規定されるか〉という、われわれの「道徳的動機」を証明する理論である。それゆえに、尊敬の感

情に関するカントの思想において、英知的自己から感性的自己へのなんらかの作用が見出せる可能性がある。以上のように、二世界に同時に属するカントの人間像を鑑みながら、尊敬の感情がカント倫理学において、いかにして作用するかを明らかにすることが、本稿のねらいである。

第一節 問題の所在

『基礎づけ』において、「傾向性のすべてに障害を与える」(G,IV400f.)と述べられるように、尊敬の感情は、感性的な人間にたいする否定的作用と共に表現される。カントは、尊敬の感情は「恐れ」と類比的である(G,IV401)と同時に、「傾向性」とも類比的である(ibid.)と、尊敬の二面性について述べる。あくまでも感情である限り、尊敬の感情が、感性的な作用を伴う。しかもその感性的作用は、うぬぼれを打ちのめすという否定的作用である。この事実は、そもそも「道徳法則を尊敬する」とはどういうことかという、現実的な文脈で尊敬の感情を理解するために重要である²⁴。

そもそも、あらゆる欲求、傾向性、快・不快などの実質的要素を度外視した、形式的原理としての道徳法則を、われわれがいかに認識し、尊敬の対象とするのかが理解し難い。その理解しづらさは、端的に、カント倫理学の最高原理である「自律」に起因する。というのも、「おのおのの理性的存在者の意志が普遍的に立法する意志」(G,IV431)というのが自律の原理であるが、その意志が自らの実践理性以外の、なにか他の実質的要因に依存した場合は、自己立法(自律)ではなく「他律」に陥ってしまう。それゆえに、道徳法則はあらゆる実質的要素(善という実質的概念ですら)を度外視し、形式的原理でなければならない。しかしそれゆえに、つまり道徳法則が形式的であるからこそ、いかにしてそれが尊敬の対象となるのかが理解しがたいという困難に、再び陥るのである。

そこで、筆者は『実践理性批判』(1788)第三章「純粹実践理性の動機について」(以下、「動機論」)において、カントが「人格」もまた尊敬の対象であると述べている箇所注目したい(KpV,V76)。ここですぐに、尊敬の対象が法則のみならず人格までをも含むとすると、人格は実質的概念であるがゆえに他律に陥ることにはならないのか、という反論ないし疑問が生じるだろう。本稿では、このようなカント倫理学に生じる困難

²⁴ カントの法則概念へのこだわりを起因する問題として、感性的欲求を打ち砕いてまで道徳法則そのものを尊敬するとは何を意味するのか、直感的に理解しがたいという問題がある。ヘーゲルによれば、法則をなによりも重要と考えるカントの傾向は、「ユダヤ精神の律法主義」の内面化であり、そこには排除と抑圧の構造が潜むと指摘している(『カント全集』所収『実践理性批判』の解説を参照)。本章では、律法主義などの背景に立ち入る余裕はないが、少なくとも「尊敬の感情」が道徳法則のみならず、「人格性」の理念にも密接に関係していることを整合的に説明することを目指す。

に対して、「目的自体」という理念の解釈を通して、その困難を解消する道筋を示し、尊敬の感情が道徳法則のみならず、人格ないし人格性の理念と結びつくことを論証する。果たして、さまざまな感性的要因から影響を受け続ける有限な人間にとって、〈道徳法則に対する尊敬の感情〉というものが、どれほど現実的なものとして考えられるのだろうか。

以下に本章の手順を示しておく。まず、尊敬の感情には、感性的動機を打ちのめすという消極的側面と、同時に「法則にたいする尊敬」という積極的側面という二段構造があることを確認し（第二節）、とりわけ消極的側面には「人格」概念が関わっていることを明らかにする（第三節）。さらに、その人格概念を付き従わせる「人格性」という理念が、消極的側面における根拠であることを示す（第四節）。最後に、その人格性の理念は、「目的自体」の概念を通して、道徳法則の理念に包摂される関係にあることを論証する（第五節）。

第二節 消極的／積極的という二段構造

『実践理性批判』「動機論」においてカントは、「動機としての道徳法則のもたらす結果はたんに否定的である」（KpV, V 72）と述べる。というのも、道徳法則による意志規定の本質は、感性的衝動や傾向性を断ち切るという仕方で、もっぱら法則を通じてのみ意志を決定することにあるからである。法則による感性的動機へのこのような否定的作用は、傾向性が生み出す「自愛(Eigenliebe)」を断ち切り、「うぬぼれ(Eigendünkel)」を打ちのめすゆえに「苦痛」という否定的感情を伴う（KpV, V 73）。

しかし、このように感性的衝動を断ち切ることは同時に「法則と自分の本性の感性的性癖とを比較することによって」、われわれを「自己意識において謙遜(Demüthigung)にさせる」（KpV, V 74）。われわれを謙遜にさせることで道徳法則は「最大の尊敬の対象」となり、「肯定的で積極的な感情の根拠」ともなる（ibid.）。そして、その積極的な感情が、「道徳法則にたいする尊敬」という感情である。

このように、道徳法則がもたらす、感情への一連の作用結果は「一方ではたんに否定的で消極的であるが、他方で、〔略〕肯定的で積極的」（KpV, V 75）である。以下の引用では、これら両側面それぞれの関係が表されている。

理性的でありながら傾向性に触発された主体におけるこうした感情は、〔略〕最上の立法者としての純粹実践理性という英知的原因の主体に即してみると、たしかに謙遜（知的軽蔑）と呼ばれはするが、しかしこの謙遜の積極的根拠である道徳法則に即してみると、それは同時に法則に対する尊敬でもある。この法則にた

いするなんらかの感情が生じるわけではないとはいえ、理性の判断において、道徳法則は抵抗を締め出すのであり、それゆえに、この障害の排除が、因果性を積極的に促進することと等しいものとして評価されるのである。こうしたわけで、この感情はまた道徳法則に対する尊敬の感情とも呼ぶことができ、またこの二つの根拠をあわせて、道徳感情と呼ぶこともできる。(KpV, V 75)

ここでは、感性的動機という障害を排除することによって、「謙遜 (知的輕蔑 (intellectuelle verachtung))」という否定的結果がもたらされ、そこから積極的結果としての「道徳法則に対する尊敬」へ移行するという二段構造が説明される。さらに、カントは消極・積極二つの根拠をあわせて「道徳感情」と呼んでいる。(図1参照)

ここで注意したいのは、「法則に対する尊敬」と呼ばれるのは、あくまで道徳感情の積極的側面だという点だ。道徳感情は「英知的原因の主体」からみれば「謙遜 (知的輕蔑)」と呼ばれるが、その謙遜は、「道徳法則」に即して考えると「法則に対する尊敬」と呼ばれる。つまり、道徳的動機はあくまで道徳法則であるにも関わらず、カントは「道徳法則 (積極的根拠)」以外に、いわば消極的根拠として「英知的原因の主体」を設けているように見える。この消極的根拠としての英知的原因の主体とは、道徳法則そのものと異なるのだろうか。

第三節 謙遜 (へりくだり) と「人格」

われわれは、道徳感情の否定的作用において、「法則が動機としてもつ力は認識することができず、ただ感性的動機にたいする抵抗のみを認識できる」(KpV, V 78f.)。というのも、積極的作用結果である「法則にたいする尊敬」は、「道徳法則がうぬぼれをへりくだらせる (durch Demüthigung) ことを通じて、傾向性の影響による妨げを弱めるかぎりにおいて、道徳法則が感情におよぼす間接的ではあるが積極的なはたらきの結果」(KpV, V 79) であると、カントは言う。つまり、道徳法則はわれわれを謙遜にはするが、積極的な「法則にたいする尊敬」の感情は、われわれにとってあくまで「間接的」な作用なのである。直接的な作用は、まさに消極的な「謙遜」(＝へりくだり) の作用である。

ただし、この謙遜は、道徳法則が動機である限りにおいて、法則そのものが引き起こしているには違いない。しかしここではまだ、道徳法則が「尊敬の対象」とはなっていない。「法則にたいする尊敬」という積極的作用に先行して、この否定作用としての「謙遜」が在る以上、われわれをへりくだらせるなにかが必要であろう。法則以外の何を敬うことで、われわれは、自身の感性的動機を打ちのめすのだろうか。

カントは「法則そのものだけが、尊敬の対象」(G,IV400)であると述べるにも関わらず、「尊敬はつねに人格のみにかかわり、けっして物件にはかかわらない」(KpV,V76)とも言う。カントは人格が尊敬に関わることを説明する際、以下のような話からはじめる。

フォントネルは言う。「貴人の前で私は頭を下げるが、しかし私の精神は身を屈めない」と。私は付け加えることができるだろう。ひとりの卑しくありふれた都市生活者がいたとして、その人物の性格が、私が自分自身は持ち合わせないと意識するほどに実直であると認めるなら、私が欲しようと思まいと、さらには、私のほうが身分が上だと、その人物にいやおうなしに見せつけるために、あいかわらず頭を高くかかげたとしても、その前で私の精神は身を屈める、と。(KpV,V77)

このように実直な人物に対して否応無しに、精神を屈めてしまう理由をカントは、道徳的人物という「実例が私に法則を見せつけるから」(ibid.)に他ならないと言う²⁵。具体的には、「自分のふるまいとこの法則を比較すると、それは私のうぬぼれを打ちのめし、私はこの法則が遵守されており、したがって執行可能であることが、行いによって証明されているのをこの目でみることになるからである」(ibid.)。カントは「自分のふるまいと法則を比較する」と述べているが、ここでの「法則」という言葉は、法則を「行いによって証明」している「法則の実例」としての道徳的な「人格」と、同義に使用されているとも言える。そのような道徳的人格と、自分の振る舞いを比較することで、われわれはうぬぼれを打ちのめすのである²⁶。

²⁵ ここでの原語は *Beispiel* であり、訳語として「実例」は正しい。しかし、『道徳形而上学』でカントがおこなった区別によれば、理論的な概念に包摂された特殊なものの描出の事例は「実例」であるのにたいして、実践的な規則の事例は「範例(模範) *Exempel*」(MS,VI479f.)である。範例が「義務に適った状態が可能であることの証拠」(MS,IV479)として役立つべきものであるなら、ここで道徳的人物は、実例 *Beispiel* よりむしろ範例 *Exemple* という意味を持つのではないか。次の論文は人格に焦点を当てたものではないが、上記のような範例の理解にとって参考になる (Cf. 千葉 2001)。

²⁶ ここで、カントがルソーから受けた影響を告白した『美と崇高に関する感情の考察』への覚え書きにおける有名な一節を挙げておこう。

「何も知らない俗衆を軽蔑していた時代があった。ルソーが私を正道に戻してくれた。この優越の欺きは消え、私は人間を尊敬することを学ぶ、そして、もしこの考察だけが他のすべての考察に、人間性の権利を作り出すという価値を与えることができるのだと私が信じなかったならば、私は自分を俗な労働者よりもっと役立たずだと見なすことだろう」(BB,XX44)

カントは、前批判期時代の自らの学問至上主義的な傾向から、人間性への普遍的な尊敬の念を

さらに、このような「人格にたいして（本来は、その実例がわれわれに見せつける法則にたいして）示す尊敬」（KpV, V 78）は「拒む事の出来ない敬意のしるしであって、〔略〕尊敬をうちに感ずるのをおさせることはできないのである」（KpV, V 77）とまでカントは言う。尊敬の対象には、道德法則だけでなく、道德的人格もまた含まれるのだろうか。

第四節 消極的側面の根拠としての「人格性」

カントは「人格性（Persönlichkeit）」を「人格（Person）」と区別しながら²⁷、それぞれを以下のように説明する。

人格性、すなわち全自然のメカニズムから自由であり独立であることにほかならない。しかもそれは、同時に、独特な法則に、つまり自分自身の理性によって与えられた純粋な実践的法則につき従っている者の能力とみなされるのであり、したがって感性界に属するものとしての人格が、同時に英知界に属する限りにおいて、それ自身の人格性につき従っているのである。（KpV, V 87）

感性界に属しながらも同時に英知界に属する「人格」は、英知界に属する限りにおいて、自由かつ道德法則に従う能力としての「人格性」の理念に潜在的に付き従っている。さらに、「人格性の理念は尊敬を呼び起こすことで、われわれにわれわれの本性の崇高さ（その本性の定めからしての）を目の当たりにさせる」が、同時にそれは、「この理念に照らしてわれわれのふるまいがふさわしさに欠けるものであることに気づかせ、それによってうぬぼれを打ちのめすものでもある」（KpV, V 87）。さらに、うぬぼれを打ちのめすことは、「人格の内の人間性の尊厳を保ち、それを尊敬したいという自覚」（KpV,

持つ思想へと転換させられたと述べている。ここでは、まさに自らのうぬぼれが打ちのめされている様を読み取ることができる。しかしながらこの覚え書きが、尊敬の感情における道德法則と人格性の緊張関係を視野に入れているとまで、読み取ることができない。

²⁷ 平田によれば、哲学史において混同されがちであったこれら二つの概念を、『実践理性批判』でカントが初めて明確に、「人格性」は理念として、「人格」は実在するものとして区別した（『カント事典』「人格性」の項目；Cf. 平田 2001, p.150-1）。なお、高坂は、哲学思想史における「人格」概念が持つ四つの意義をまとめている。まず中世において、ボエティウスが「知的本性をもつ個別的な実体」と定義し、その後トマスアキナスが「全自然界において最も完全なもの」すなわち神と結びつけた。近世になってからは大きな変換が見られる。ロックが自己意識における「自覚の同一性」の意味を人格概念の中心に据え、カントは「統覚」として自己意識の意味を継承しながらも、そこに「自律性」という道德的意味を付加した。それにより人格は、尊厳という絶対的価値の地位に位置づけられた（高坂 1952, pp.48-52）。

V88) である²⁸。言い換えれば、われわれは人格性によって、本来的な英知的自己を自覚し、それと感性的自己を比較したときに、うぬぼれを打ちのめすのである。それゆえ、この自覚は「内的な平安」と呼ばれる一方で、「自分自身の目で見ても自分を軽蔑すること」(ibid.) であるため、快適なものを追い求める(受動的 (pathologisch)) 観点からすれば、それは「たんに否定的で消極的である」(ibid.)。ひとまずここで、「人格性」が道德感情の否定的作用を引き起こす根拠であることを確認できるだろう。

では、積極的作用としての「法則にたいする尊敬」に関してはどうか。カントは以下のように述べる。人間は「自分の在り方を自分の第二の最高の定めにも照らして敬意を持って眺め、またそのように定める法則をこの上ない尊敬を持って仰ぎ見なければならぬ」(KpV, V87)。ここではまず、英知界にも同時に属するという自分の「在り方」に敬意を払い、次にその敬意の態度を定める「法則にたいする尊敬」への移行が確認できるだろう。

しかし、ここで注意すべきことがある。前節でわれわれは、「法則の実例」としての道德的人格に対して、「尊敬をうちに感ずるのをおさえることはできない」(KpV, V77) ことを確認した。そこでは例に挙げられていたのは、他者としての人格であった。それに対して、本節で考察した、自身のうぬぼれを打ちのめす人格を「尊敬したいという自覚」(KpV, V88) に関しては、その尊敬の対象(または比較の対象)は「われわれの本性的崇高さ」や「自分の第二の最高の定め」(KpV, V87) であった。つまりカントの意図は、道德的な他者としての人格と、自分の現状を比較するという意味ではなく、あくまで道德法則の理念を実現させている「人格性(人間性)」の理念そのものを尊敬し、比較対象とすることにあつたと考えられる。それゆえ人格性(人間性)とは、あくまでも自他に共通する普遍的な道德的理念と言うことが出来よう²⁹。

²⁸ カントは、「人間性 (Menschlichkeit)」と「人格性 (Persönlichkeit)」という言葉を用いて、とりわけ倫理学の中では、殆ど同一視している (Cf. 平田 2001, p.123 ; 高坂 1952, p.53)。ちなみに、『たんなる理性の限界の宗教』においては、「動物性」「人間性」「人格性」という三つの根源的素質 (Anlagen) として区別されているが、人格性はそこで、「まったく知性的に見られた人間性の理念」(Rel, VI28) として言い換えられている。本章では、「人間性」は、「人格」という中間的存在のまさに「中間性」という性質を意味すると考え、人間が英知界に同時に属する限りにおいて、人格性にも十分到達し得るある種の(潜在能力)として、人間性を理解する。

²⁹ このような普遍的で没個別的な人格性の概念は、和辻によるカントの共同体論批判を呼び寄せることは認めなければならない。つまり「人格性」とは対象にならない「超越論的自我」(統覚我)である一方、「人格」は人格性としての本来的自己と「時間における自我」(客体我)が合わさって完成する。それゆえ和辻によればカントは「何にもとづいて人格であるかという問題であつて、何にもとづいて個別的であるかという問題ではなかつた」(和辻 1962, p.386)。それゆえカントによる、人間性から人類性という全体性への移行は「質的な等しさ」を意味するのには過ぎず、非現実的な共同体論に行き着くとした (和辻 1962, p.58)。カントは、共同体論を倫理学の射程を超えた歴史哲学や宗教とのつながりに求めているため、和辻による批判はある

なるほどカントは、『道徳形而上学』において、「卑屈 (*humilitas spuria* 誤りの謙讓)」というものに関して述べている。そこでカントは、「他の人間との比較における謙讓 (*Demuth*)」において、「他人と等しくなろうとし、あるいは他人を凌駕しようとする努力」は「高慢 (野心)」であり、反対に、「他人からの好意を受けるための手段として」自分自身の道徳的価値を引き下げることが「誤った (虚偽の) 謙讓」であり、「人格性の尊厳を奪う」と述べている (MS, VI435f.)。ここからも、尊敬の対象は他の人間そのものではなく、人格性の理念そのものでなければならないことが、読み取れるだろう。

第五節 「目的自体」を介して「人格性」は道徳法則に包摂される

われわれはここまで、「人格性」の理念が、道徳感情における消極的作用 (謙遜) の根拠であることを確認した。しかし、道徳感情の作用全体を引き起こすのは、あくまで道徳法則でなければならない。というのも、第一節で述べたように、法則以外の実質的概念を意志規定の根拠として採用すれば、「他律」に陥ってしまうからだ。実際、カントは以下のように述べる。道徳法則が「われわれ自身の超感性的な存在の崇高さを感じさせ、〔略〕人間のいっそう高い定めたいする尊敬を主体的に引き起こす」(KpV, V 88) のであり、その限りにおいて、道徳的動機は「道徳法則そのもの以外のなにものでもない」(ibid.)。ここでわれわれは、消極的作用としての謙遜を成立させている「人格性」と、道徳感情全体を成立させている「道徳法則」の間に、ある種の緊張関係を見出さざるを得ない。そこで以下より、人格性の理念と道徳法則が、いかなる関係にあるかを考察する。この関係を明らかにする際、人間が「目的自体 (*Zweck an sich*)」であるという制約が決定的に重要となる。以下より、目的自体の概念が、いかに人格性と道徳法則とのそれぞれに関わるかをみていこう。

カントは『実践理性批判』「動機論」で次のように言う。人間の意志は「〔理性的存在者を〕 けっしてたんに手段としてではなく同時にそれ自身目的として扱う」(KpV, V 87 補いは李) という制約に制限されているゆえ、「人間とともにあらゆる理性的被造物は目的自体」(ibid.) である。さらに、この制約はそもそも「理性的存在者がそれによってのみ目的自体であるという人格性にもとづいている」(ibid.)。たしかに、『基礎づけ』第二章、定言命法「目的自体の方式」³⁰においてもカントは、「理性的存在者は人格と

意味認めざるを得ない。しかし、人格性の理念に基づいて普遍化すべきは、主観的原理としての「格律」概念である点は議論の余地を残すと思われる。

³⁰ 「汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行なせよ」(IV 429)

よばれるが、その理由は、このものの本性がこのものをすでに目的自体として、すなわち勝手に手段としてのみ用いられてはならないものとして、際立たせて」(G,IV428) いるからだ、と述べている。ここでは、人格性の理念にもとづいて、理性的存在者(人格)が「目的自体」としてみなされることが確認できる。

また、「目的自体の方式」を定式化する直前、カントは主観的根拠である「動機 Triebfeder」と、客観的根拠である「動因 Bewegungsgrund」の区別をおこなう。動因とは「あらゆる理性的存在者に妥当する」(G,IV428) 意志の客観的根拠、つまり道徳法則のことを意味する。動機に基づく目的は「主観的目的」であり、動因に基づく目的は「客観的目的」³¹である。主観的目的は、相対的価値をもつ「手段」にすぎないが、客観的目的は、絶対的価値をもつ「その現存それ自体が目的であるようなもの」(G,IV428)だとカントは言う。ここでは、道徳法則にもとづいて、絶対的価値を持つ客観的目的が、「目的自体」としてみなされることが確認できる。

まとめると、以下のようになる。「目的自体」である客観的目的が道徳法則に基づいている限り、同様に「目的自体」である人格もまた道徳法則に基づいているはずである。つまり(人格の本性としての)人格性の理念は、目的自体との同一性を通して、道徳法則の理念に包摂されるということである。そもそも、目的自体の概念は、「目的自体の方式」という道徳法則の一部として提案されている限り、道徳法則の理念に含まれるとも言える³²。それゆえ、『宗教論』においては「道徳法則の理念(そしてこれと不可分の尊敬)」は「人格性そのもの」(Rel,VI28)であると述べられるのである。

以上の考察結果をもとに、道徳感情にかんする議論をまとめよう。まず、「謙遜(消極的作用)」の根拠は「人格性」であり、「法則にたいする尊敬(積極的作用)」の根拠は「道徳法則」である。根拠におけるこのような区別はありながらも、「目的自体」の概念を介して、人格性の理念は道徳法則の理念に包摂されるのである。

おわりに

〈尊敬の感情はいかにして可能か〉という冒頭の問いに答えよう。われわれ有限な人間にとって、尊敬の感情(道徳感情)は、消極(否定)–積極(肯定)という二段構造で

³¹『基礎づけ』においては、ここで示したように、主観的目的と客観的目的を端的に区別している。しかしながら、定言命法における「目的自体」は、客観的かつ形式的目的であるので「実現することがない」が、他方で、『道徳形而上学』徳論における「同時に義務である目的」は客観的かつ実質的目的であるので「実現する」という区別が指摘されている(松本 2002, pp.135-9)。

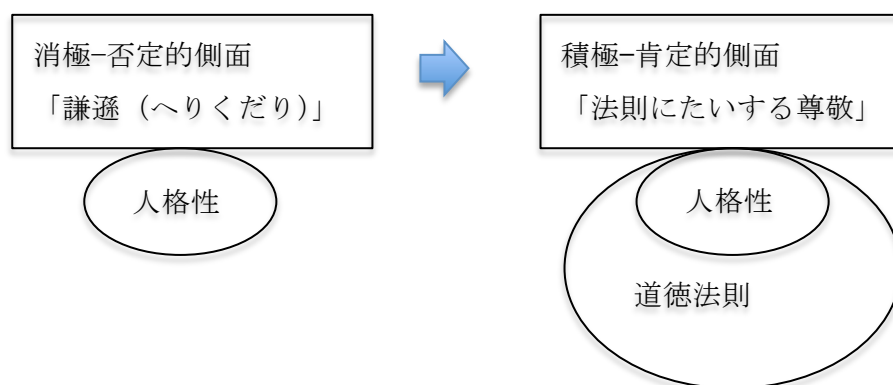
³²樽井によれば、実質を排除して獲得された形式的原理としての法則(実践的法則)と、その形式的原理によって規定された実質的要素を含んだ法則(道徳法則)という「法則の二義性」が確認できる。定言命法の諸方式で言えば、前者は「普遍性の方式」「自律の方式」のみによって表わされるが、後者は「目的自体の方式」「目的の国の方式」も含む(樽井 1976)。

作用する。しかも、「謙遜（へりくだり）」から「法則にたいする尊敬」という表層のみならず、「人格性」から「道徳法則」というそれぞれの根拠においても、二段構造が見出せるのである。このことを見落とせば、英知的自己としての自覚を呼び起こす「人格性」の理念が、道徳法則に完全に包み隠されてしまい、尊敬の感情の唯一の入り口である「謙遜」の理解がぼやけてしまうだろう。なぜなら、「人格性のための素質は道徳法則への、それだけで選択意志の十分な動機である尊敬の感受性」（Rel, VI27）と呼ばれるからである。つまり、人格性が「法則への尊敬の感受性」である限り、人格性なしには積極的作用としての「法則にたいする尊敬」も成り立たなくなると言えよう。換言すれば、われわれ有限な人間は、人格性による謙遜という仕方ではか、道徳法則を尊敬することができないのである。

同様に重要なことは、人格性の理念は、目的自体の理念を通して、道徳法則の理念に包摂されるという事実だ。つまり、人格性の理念は、道徳法則の理念を超越するような実質的概念ではないため、他律に陥ることも無いと言えるだろう。

本章は、カント倫理学内部での整合性を保ちつつ、「尊敬の感情」のはたらきにおける「人格性」の重要性を明らかにした。この試みは、形式的な道徳法則の持つ無機質さが、現代に生きるわれわれを、二世界説の中で人間を捉えるカント倫理学から、引き離してしまうことを防ぐ試みだと言えよう。次章では、この尊敬の感情が道徳的動機という地位をめぐる、道徳法則といかなる関係にあるかを論じる。それによって、カント倫理学における尊敬の感情の位置づけが明確化するだろう。

図 1：尊敬の感情における「二段構造」



第三章 道徳法則と尊敬の感情 -道徳的動機をめぐって-

はじめに

『道徳形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』）第一章においてカントは、はじめて尊敬の感情の基本的な性質について語る。その最大の特徴といえるのが、「義務とは道徳法則への尊敬から来る行為の必然性」（G,IV400）であるという義務の定義づけを担う点である。このことは、義務とは何であるかを、尊敬の感情を前提に説明していることになる。しかしながらカントは、期待される結果や、あらゆる傾向性を度外視することこそ、義務の道徳的価値を認めるがゆえ、実質を排除した形式的原理としての「〔道徳〕法則そのものだけが、尊敬の対象」（ibid. 補いは李）であるとする。ここですでに疑問が生じる。法則の持つ形式性こそ、義務が持つ道徳性の根拠があるとするならば、義務の定義づけを担う尊敬の感情の役割とはなにか。以下の引用は、尊敬の感情の全体像を捉えるにあたって、極めて重要である。

義務に基づいた行為は、傾向性の影響と、それとともに意志のあらゆる対象とをまったく切り捨てるから、意志を規定しうるものとして意志に残されるのは、客観的には法則であり、主観的にはこの実践的法則に対する純粋な尊敬、つまり私の傾向性のすべてに損害を与えてまでもこのような法則に服従するという格律である（G,IV400 f.）。

ここからわかることは第一に、義務に基づく行為において、意志を規定する客観的根拠が「道徳法則」である一方、その主観的根拠は「尊敬の感情」であるという点だ。つまり、道徳法則と尊敬の感情は、人間の主観-客観によってその役割が振り分けられている。そもそも、カント道徳哲学において、「法則」と「感情」という組み合わせは、前批判期の頃から変わっていない。以下で批判期までの歴史を簡単に追ってみよう。

まず、1764年の『自然神学と道徳の原則の判明性』においてカントは、道徳の第一原理にかんして、「形式的には〔略〕最高の普遍的な定式のもとにある」が、「内容的（実質的）な原則」は「善なるものを感じる能力」としての「道徳感情」が決定する可能性を示唆している（DGTM, II 300）。それゆえ、カントはこの箇所ではチソンの名前を挙げ、モラルセンス（道徳感情）学派に対して、「すぐれた考察」という肯定的評価を与えている。しかし、本稿でも取り上げる1770年代の『道徳哲学講義』においては、道徳性の最上原理について「判定原理」と「執行原理」を厳密に区別し、それぞれが法則

と道徳感情に該当することを述べた上で、判定原理（法則）の優位が強調されている（MC, X X VII 274-5）。そして1785年『基礎づけ』においては、道徳法則こそが道徳判定の規準であり、道徳感情は「法則が意志に及ぼす主観的結果」（G, IV 460）にすぎないとする。そこでは、再びハチソンの名前が挙げられ、道徳感情は、経験的ないし幸福の原理の一種であり、「他律」に陥る原理として切り捨てられる（G, IV 442）。しかし、『基礎づけ』では同時に、既に確認したように、義務を定義づけるほど重要な「尊敬の感情」が登場する。本論で主に扱うことになる、『実践理性批判』第三章「純粹実践理性の動機について」（以下、「動機論」）においては、尊敬の感情と道徳法則の役割は、ほぼ一致している。

このように、「道徳法則」と「道徳感情」の歴史には大きな揺らぎが見受けられるが、結果的にカントは、これらの関係をいかなるものに落ち着かせたのか。この問いは、カント倫理学の規範の在り方において、「尊敬の感情」の位置づけを問う、カント解釈における内在的な問いである。

第一節 道徳的動機は、道徳法則か、尊敬の感情か？

「動機論」においてカントは、道徳的動機は道徳法則であることを説明する。まず基本的なこととして、「行為のあらゆる道徳的価値の本質をなすのは、道徳法則が直接に意志を決定するということ」（KpV, V 71）が確認される。それゆえに、感情が意志と法則を媒介、または感情が法則に先行してはならない。もしそのようなことがあれば、ただ行為が「法則に適っている」という「適法性」は含むかもしれないが、「法則のために」行為されることにはならず、「道徳性」は含まない。カントはこのことを、法則の「字づら」を充たすだけで魂を含まない（文字と精神の区別）と表現し、適法性と道徳性をはっきり区別する。道徳性に至るためには、「客体的な決定根拠が一つにひとりそれのみで同時に主体的に十分な決定根拠でなければならない」（KpV, V 72）。これは、道徳法則による直接的な意志の規定が道徳的価値を決定するのであるから、主観的根拠としての動機もまた、道徳法則そのものが担わなければならないことを意味する。言い換えれば、道徳法則は「道徳性そのもの」と「道徳的動機」の両方を担うことになる。

それにも関わらず、カントは同じ動機論において、「道徳法則にたいする尊敬は〔略〕唯一で同時に疑うことのできない道徳的動機」（KpV, V 78）であると、はっきり述べる。このことは、道徳法則が動機であることと矛盾するように見える。はたして、道徳的動機とは「道徳法則」なのか、それとも「道徳法則にたいする尊敬」なのか。

この箇所を古くから「不整合」として指摘した研究者にベックがいる。彼の結論は「法則そのものは動機でない」というものであり、「法則の意識」としての「尊敬の感情」

が意志と法則とを介在し、動機となるという³³。たしかに、カントは『基礎づけ』の註において以下のように述べている。「尊敬は、〔略〕ある法則に服従している、という意識を意味する。法則による意志の直接的な規定と、この規定の意識とが、尊敬とよばれる」(G,IV401)。ここには、「道徳法則の意識」を「尊敬の感情」と読み替える根拠がある。しかし、道徳的価値の本質は「道徳法則が直接に意志を決定するということ」(KpV, V71)にあるため、いかなる感情も、法則を媒介したり先行したりできないはずである。この難題に対してベックは、「法則そのもの」と「法則の意識」は同一のものなので、(法則の意識としての)尊敬の感情と、道徳法則そのものは矛盾しない、とする。しかしながら、この解釈では、法則そのものと法則の意識を同一視することの論拠がそもそも不明瞭であるし³⁴、「法則そのものは動機でない」というベック自身による結論が判明ではない。

ベックに対してリースは、「尊敬の感情は動機ではない」と考える。もし、尊敬の感情が動機であるならば、それと対立する傾向性や欲望との「心理学的な力の抗争」となる。その抗争の結果が意志を決定してしまうと、「主体の行為は理性に基づいて成された選択に由来する」という人間の自発性、つまり自由意志の前提が崩れることになる、とリースは考える³⁵。アリソンもリースの考えに賛同しており、道徳的動機において行われる抗争は、「心理的な力と力のあいだではなく、格律の選択のための最高基準となる原理と原理のあいだ」であるべきだと考える³⁶。つまり道徳的動機は道徳法則のみであり、法則によって意志が規定されるとき、尊敬の感情は介在せず、ただ主観的な結果として同時に経験されるのみである。リースやアリソンの解釈は、法則が直接意志を規定するという道徳性の前提に忠実ではあるが、「尊敬に基づいた行為」(G,IV400)という義務の定義づけを担うという、尊敬の感情が本来持つ重要性を低めかねないという問題がすでに指摘されている³⁷。

³³ Beck 1960, p.222-3/訳 p.269-70

³⁴ この同一視の根拠についてベックは、尊敬の感情の箇所では触れていないが、「理性の事実」は「法則そのもの」であると同時に「法則の意識」でもあるという、理性の事実の二義性の解釈が彼の根底にあると思われる (Beck 1960, pp.168-9/訳 p.205-6)。この二義性は、純粹実践理性の「自己意識」の二重性の解釈へと導く。嘉目は、ベックが自己意識の「唯一性」を説明していないことを指摘した上で、「尊敬の感情」を通じてこそ、二重の自己意識の唯一性が示せるとしている (嘉目 2013, pp.81-2)。しかしながら、契機となる尊敬の感情と、道徳法則の関係を吟味する作業 (本節でおこなっている作業) が、やはり不可欠となるだろう。また、Schöneckerは「理性の事実」における法則の意識は、尊敬の感情によってその「正当性 (validity)」が証明されるとする (Schönecker2013, pp.21-6)。

³⁵ Reath2006, pp.12-13

³⁶ Allison1990, pp.126-7

³⁷ 山蔦 2010, p.315

以上のように、道徳法則と尊敬の感情は、「道徳的動機」をめぐって、緊張関係にある。本稿では、(上記の先行研究のように)道徳法則と尊敬のいずれかを優先させるのではなく、どちらも道徳的動機であるとする、カント本人の叙述を可能な限り尊重する。そのためにも、「動機(Triebfeder)」概念そのものの理解が、カントの中でどのように変化したのかを見る必要があるだろう。

第二節 判定原理と執行原理の区別

批判期倫理学が成立する以前、1770年代のものと推測される『コリンズ道徳哲学講義』³⁸においてカントは、「これが取り違えられたことで、道徳における何もかもが誤りになった」(MC, X X VII 274)として、「判定原理」と「執行原理」の区別を強調した。判定原理とは「何が人倫的に善であり何が善でないか」という「規準(Richtschnur)」であり、執行原理は「何が私を法則に適って生きるよう動かすのか」という「動機(Triebfeder)」である(ibid.)。批判期において、道徳性の規準としての判定原理の役割は、道徳法則ないし定言命法が担うと見てよいだろう。他方、「判定によって善とされた行為を行わせる道徳的駆動の最上原理は心に存する。このような動機が道徳的感情である」(MC, X X VII 275)と述べられるように、講義における執行原理は、批判期において「尊敬の感情」へと引き継がれているだろう³⁹。

とはいえ、このような判定/執行原理の区別に対して、『基礎づけ』における尊敬の感情の説明では、「法則が主観に及ぼす結果」(G, IV 401)と見なされながらも、「理性概念によって自ら引き起こした感情」(ibid.)とされる⁴⁰。すなわち、判定原理と執行原理の厳密な区別を行った1770年代と比較してみると、批判期のカントは、尊敬の感情という道徳感情を契機に、主観-客観それぞれの根拠に対して、それほど厳密な区別を設けていないと言える。では、それら二つの根拠(道徳法則と尊敬の感情)は一体、

³⁸ カント全集 20 巻に収録されている『コリンズ道徳哲学講義』の邦訳を使用した。

³⁹ ヘンリッヒが『道徳哲学講義』における執行原理と尊敬の感情とを結びつけて以降、カント倫理学研究において、道徳的感情である「動機」にも注目されるようになった(Cf. Henrich 2001, pp.33-42; 山蔦 2010, p.311)。

⁴⁰ 判定原理と執行原理に由来する区別は、『基礎づけ』においても見出すことができる。たとえば、カントは「主観的根拠は動機(Triebfeder)であり」「客観的根拠は動因(Bewegungsgrund)である」(G, IV 427)と、はっきり二つを区別する。さらにカントは、道徳的感情は「法則が意志に及ぼす主観的結果とみられなければならない、意志に対しては理性のみが客観的根拠を与える」(G, IV 460)と述べており、ここでは未だ判定原理と執行原理の区別が強調されていると言えよう。これに対して、『実践理性批判』ではすでに両原理の厳密な区別が見当たらない。というのも、本節で見て来たように、道徳法則と尊敬の感情が、道徳的動機をめぐって、緊張関係にあるからだ。このように、『基礎づけ』と『実践理性批判』を比べると、動機そのものの意味合いに動揺が見えることは否めないが、ここで見落としてならない点は、「尊敬の感情」の本質的な性質に関して、両テキストにおいて相違がない点である(Cf. 佐別当 1981, p.78 註1)。

いかなる関係にたどり着いたのだろうか。

カントは「動機論」で、「行為においては客体的に法則と一致する」（義務に適う）場合は「適法性」しかないが、「行為の格律においては主体的に法則にたいする尊敬を抱く」（義務に基づく）場合は、「道徳性」があると述べる（KpV, V 81）。この区別を基にしてカントは、「あらゆる道徳的判定においてこの上なく重要なことは、極度の厳密さをもってすべての格律の主体的原理に注意すること」（*ibid.*）であると述べている。ここでは、道徳的判定が主体的な「格律」に懸かっているわけだが、その格律が道徳性を有するのは、「法則にたいする尊敬」を抱く場合のみである。このことから、「尊敬の感情」は執行原理だけでなく道徳性の判定原理までもも担う可能性が指摘できる。山蔦は、この箇所注目して「尊敬の感情が二つの原理の区別を崩した」のであり、尊敬の感情と道徳法則とは別々のものではないとする⁴¹。たしかに、尊敬の感情が道徳的動機だけでなく、道徳性の判定規準でもあるとするなら、「法則に対する尊敬は〔略〕道徳性そのものである」（KpV, V 76）というカントの叙述ともかみ合う。

筆者はここで、以下のことを指摘したい。尊敬の感情が道徳的動機（執行原理）であり、かつ道徳性の規準（判定原理）であるがゆえに、「道徳性そのもの」でもあるならば、道徳法則と尊敬の感情は、完全に役割が一致していることになる。しかしながら、これら二つはそれぞれ、執行原理と判定原理という厳密に区別されたものに由来する限り、完全に合一のものとは考えにくい。山蔦が「尊敬の感情は感情・主観面における道徳法則の作用」と結論づけるように、まさにその「主観面」の特性に迫る必要があるだろう。そこで注目すべきは、人間の有限性が持つ主観性と、それに由来する「格律」概念である。

第三節 人間の有限性と「格律」概念

尊敬の感情は「感情におよぼす働きの結果」であるかぎり、われわれ人間が「有限であることを、前提とする」（KpV, V 76）。これに対して、「すべての感性から自由な存在者にあっては、感性が実践理性の障害となることはありえない」ので、「法則にたいする尊敬を与えることはできない」（*ibid.*）。言い換えれば、人間は、主観的「動機」と客観的「法則」が必然的に一致するような存在ではないので、尊敬は有限な人間のみに関わる。それゆえ、理性によって引き起こされる道徳的感情（尊敬）は、「判定には役立たず、ましてや客観的な道徳法則そのものの根拠づけには役立ちようもない」が、「法

⁴¹ 山蔦は同論文で、『理論と実践』におけるカントの叙述をガルヴェの思想と対比させ、「道徳法則はいかなる目的とも「無関係に」道徳的動機である尊敬の感情を引き起こす」ことを論証している（山蔦 2010、pp.315-7）。

則をみずからにおいて格律とするための動機としては役立つ」(ibid.) とカントは述べる。

ここで注目すべきは、尊敬の感情が「判定」には役立たないが、法則を「格律⁴²(Maxime)」にすることはできるという点である。「格律の概念は、すべて有限な存在者にしか適用することができない」(KpV, V 79) と述べられるように、有限な人間が普遍的な道徳法則を遵守するには、「格律」概念の役割が鍵となる。

批判期と比較すると、『道徳哲学講義』の頃は、「格律」概念が完成されていない。というのも『道徳哲学講義』においては、「汝のすべての行為において規則性が支配するような振る舞い方をしなさい」(MC, X X VII 345) という普遍的な法則が表されるものの、この法則は『基礎づけ』における、以下のような定言命法の定式とは明らかに異なる。「その格律が普遍的法則となることを、それによって汝が同時に意志することができるような、そのような格律のみに従って行為しなさい」(G, IV 421)。カントはここで、質料的原理を排除し、形式的な原理を完成させたわけだが、それを可能にしたのは「格律」概念である⁴³。

『たんなる理性の限界内の宗教』(以下、『宗教論』)においては、以下のように述べられる。格律は、法則から来る道徳的動機(尊敬の感情)と、傾向性などから来る感性的動機の二つを同時に持ち合わせる。それゆえカントは、どちらか一方の動機(格律の実質)によって格律の善悪が判断されるのではなく、「両方の動機のいずれを他方の制約にするかの、従属関係(格律の形式)」(Rel, VI 36 強調は李)によって善悪が判断されると、述べている。つまり格律は、その「形式」として道徳法則と一致する一方で、格律の「実質」として道徳的動機、つまり「尊敬の感情」を持つことができる⁴⁴。さらにそれは、並存している感性的動機を打ちのめす(制約する)かたちで可能となるのである。

ここまでの、法則、格律、動機の関係は、主観的原理の位相の変化に注目すると理解しやすい。批判期、定言命法が提出された以降の視点で見たとき、道徳法則に一致させるべき主観的原理は、格律である。しかし批判期以前において、「執行原理」と呼ばれた主観的原理が「道徳感情」であったことを振り返れば、そもそも「感情」は「原理」

⁴² 格律とは、「行為することの主観的原理であって、客観的原理から、すなわち実践的法則から、区別されなければならない」(G, IV 420-1)。

⁴³ 『コリンズ道徳哲学』解説を参照(カント全集 20 巻、pp.626-7)。

⁴⁴ 檜垣は、このような格律概念の役割を鑑み、格律は、法則と動機との「結節点」と表現している(檜垣 2011、p.164)。なお檜垣は、適法性と道徳性の区別がある限り、判定／執行原理の区別は解消されていないと主張しているが(檜垣 2011、pp.171-3)、本稿ではその問題には深く立ち入らず、格律概念の役割の解明に焦点をあてる。

とは呼ぶに相応しいとは言えない。ゆえに、道德感情という「動機」が、ある種のまとまりを得て「格律」となり、そこではじめて「法則」と同じ位相になったと言える。実際、『実践理性批判』の原則論でカントは、原則が「意志の普遍的決定を含む命題」であり、その原則が主観的にしか妥当しない場合は「格律」となり、客観的に妥当する場合は「法則」であると説明している（KpV, V19）。つまり格律は、道德法則のような客観的普遍性にはもちろん届かないが、ある程度の普遍性つまり、主観内部における普遍性は獲得していることになる。つまり、客観的原理は相変わらず道德法則である一方、主観的原理は道德感情という「動機」から「格律」へと位相が変化した。それによって、主観的原理は、客観的原理である「法則」と位相を共有することが可能となった。

以上のように、「格律」概念が発展することによって、その中に「形式」と「実質」の両方を併せ持つことが可能となり、それによって、道德法則と尊敬の感情が共存できることが明らかになった。判定／執行原理における厳密な区分と比較して、道德法則と尊敬の感情が分ち難い関係を築くためには、この格律概念の発展が極めて重要な役割を果たしたと言える。

おわりに

本章の冒頭に挙げた問い、〈道德法則と尊敬の感情はいかなる関係にあるのか？〉に答えよう。「道德法則」が主観的に見なされたものが「尊敬の感情」であるため、どちらも道德的動機であり、道德性そのものと考えられる。加えて、かつての判定／執行原理の区別とは異なる、このような分ち難い関係は、人間の有限性に基づいた「格律」概念の発展を待ってはじめて成立したものだと言えよう。

ここまで本稿では、「目的自体」の概念が、人格性や道德法則（定言命法）、尊敬の感情といかに関わるかをみてきた。次章より、「同時に義務である目的」概念の考察にとりかかることにしよう。

第四章 道徳法則と行為のつながり

-実践的判断力における「同時に義務である目的」-

はじめに

カントは、人間が持つ「善意志」に絶対的な信頼を置いていたが、同時に、人間が感性的欲求や「傾向性」に依存し易いことを誰よりも警戒してもいたと言える。それゆえ、カントの倫理学は厳格主義と呼ばれる。さらにより根本的な問題として、あくまでも形式的な道徳法則に基づいて行為すべきだという主張は、形式主義という評価を招いた。これらの評価は、往々にして否定的評価である。とりわけ、形式的な道徳法則は、その内容・実質を度外視するという特性上、われわれは、一体何をすれば道徳的だと言えるのかがわからない。

本章では、カント倫理学が抱える以上のような難点を一旦受け入れ、道徳法則と具体的な行為との連関を明らかにすべく、道徳的な判断力に焦点を定める。というのも、われわれが実際の生活において具体的な道徳的行為を実現させていくためには、「その行為が、はたして道徳法則に従っているか否か」という判断が、求められるはずだからである。そしてその具体的な行為とカント倫理学の結びつきが示されるならば、カント倫理学に対する上記のような否定的評価への反論の一端になるはずである。

しかしながら、このもくろみにはある種の制限をかけておく必要がある。というのも、そもそも純粋なカント倫理学において、行為そのものに対する純粋な道徳的判断は不可能であるからだ。カントは『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』）で道徳哲学の最高原理の探求をおこない、『実践理性批判』では、その原理を確立させている純粋実践理性の可能性と限界を吟味した。これら両著作において、カントが人間の道徳的価値を認めたのは、結果としての行為ではなく、動機としての「心情（*Gesinnung*）⁴⁵」に関してのみである。つまりカントは、道徳的行為者の「意志規定の根拠が何であるか」について最もこだわった。カント倫理学が形式主義・厳格主義であると同時に、動機主義と呼ばれる所以である。

とはいえ、筆者は以下のように考える。行為そのものの道徳的判断は不可能であったとしても、意志規定に対する道徳的判断力と、さらに規定された意志が〈行為を実現するまでの過程〉にたいする道徳的判断が可能であれば、どのような行為が道徳的である

⁴⁵心術*Gesinnung*とは、法則に対する尊敬の感情から法則に従うという一定の態度を示す意志の格律のことである（Cf. G,IV435）。

かの理解を助けることになるだろう。そもそも義務とは「道徳法則に対する尊敬に基づく行為の必然性」(G,IV400 強調は李)である。つまり、義務を行為の必然性として意識する限り、道徳法則によって規定された意志には、行為の実現へと向かう、なんらかの実質的要素が随伴しているはずである。

以上のような経緯を踏まえて、本章では、道徳的な判断の考察を通して、形式的な道徳法則と行為実現までの実質的連関を明らかにする。主な考察対象は、『実践理性批判』「純粋な実践的判断力の範型論 (Typik) について」(以下「範型論」)における、「実践的判断力 (praktische Urteilskraft)」である。実践的判断力は、自然法則と道徳法則の双方が持つ必然的な「合法則性」という同等性に類比を見出し、前者を後者の「範型」(模型)として解釈する。実践的判断力は、この範型を通して、定言命法が意志の規定根拠であるかどうかを判断する。しかし、合法則性にのみ注目することは、自然を機械論的に解釈した結果に過ぎない。本章では、範型論の「目的論的解釈」と呼ばれる、自然と道徳それぞれの「目的論」ないし「合目的性」に類比関係を見出す可能性を追求する。というのも、合法則性という形式的な点よりむしろ、合目的性という実質的な特徴を掘り下げていく方が、法則から行為実現への実質的連関を見出すという本章のねらいにとって有益であるからだ。

第一節 実践的判断力と範型論の概要

『実践理性批判』「範型論」において登場する、実践的判断力の仕事は、「感性界において可能なある行為が、規則⁴⁶にあてはまるケースか否かを決定する」(KpV, V 67) ことである。まず道徳法則は、上述したように形式的で普遍的な法則であり、その実質を認識したり定義したり出来るものではない。一方、道徳的な行為は感性界に起こる出来事であり、その出来事自体は悟性によって認識できるが故に、理論理性の管轄化に置かれ、純粋実践理性の哲学つまり実践哲学には属さないのである。認識論においては「超越論的図式」が、カテゴリーと多様な直観に共通する性質を持っていたため、異質なものの同士を媒介することに成功していたが、実践理性においては、道徳法則と行為を媒介するための図式がない。これは、道徳法則と行為とのあいだには、実践哲学と理論哲学の深淵が存在することを表しており、その深淵が道徳的な判断を困難にしている。

この困難をカントは、「意志規定」と「行為」を分けることで回避する。つまり実践

⁴⁶ ここにおける規則 (Regel) は、すぐ後の箇所「自由の法則 (Gesetz der Freiheit)」(KpV, V 68) と言い換えられている点から考えて、原則 (Grundsätze) の意味である。カントは規則と原則の使用の区別を厳密にはおこなっていないが、原則と規則の意味の区別はある。この区別については本章第三節参照。

的判断力は、あくまでも意志規定の道徳的判断力として機能する。その際、頼りにされるのが「範型 (Typus)」である。カントは、自然法則を道徳法則の範型として解釈する。実践的判断力は、この範型としての自然法則を通して、道徳法則つまり定言命法がわれわれの意志の規定根拠であるかどうかを判断するのである。以下が範型の法則の引用である。

汝がなそうとしている行為が、汝自身が自然の一部であるとしてみて、その自然の法則にしたがって生ずるべきであったとしたら、汝はその行為を汝の意志によって可能なものと見なしうるものかどうか、みずからに問うてみなさい。(KpV V 69)

この範型の法則は、われわれが行為するときの主観的原理である「格律 (Maxim)」の普遍化のために、範型としての自然法則を用いる。つまり、行為の格律が、「自然法則一般の形式」に照らして吟味に耐える性質のものでなければ、道徳的ではないと判断される。自然法則一般の形式とは、普遍的で必然的な自然法則の特徴から導きだされる「合法則性Gesetzmäßigkeit」のことである。カントは、自然法則と道徳法則のどちらもが含み持つ「合法則性」という関係性の類似点から、両者のあいだに類比関係を見出し、自然法則を道徳法則の範型と考える⁴⁷。それゆえわれわれは、自己の格律が、あたかも自然法則のように普遍化してみて、その格律を受け入れ得るか否かを問う。このような、道徳法則の「合法則性」を原理とする範型論の解釈は、範型論の「機械論的解釈」と呼ばれる。

しかし、この機械論的解釈の問題点は、定言命法における「目的自体」や「目的の国」の方式をはじめ、カント倫理学に散在している目的概念を実践的判断力は全く考慮しないという点だ。なぜ目的概念が実践的判断力に取り込まれないのか、カントは説明していない。そこで、自然と道徳の類比点を「合目的性 Zweckmäßigkeit」に見いだす解釈、すなわち範型論の「目的論的解釈」の可能性が浮上する。この目的論的解釈は、「合法則性」という形式的な同等性ではなく、多様な諸目的の体系的連関を表わす「合目的性」という同等性を根拠に、自然秩序を道徳秩序の範型として考える解釈である。次節より、この目的論的解釈の可能性について、先行研究を吟味しながら検討してみよう。

⁴⁷自由と自然それぞれの法則が持つ「合法則性」という形式的な同等性から導かれた「類比」関係を介して「範型」概念に媒介機能を持たせた。これをカントは「法則のそのものの図式」(KpV, V 68)とも呼ぶ。範型のように、類比を介して間接的に媒介させる表示のことを、直接的表示である「図式的表示」と対比させて、「象徴的表示」(KU, V 352)と呼ぶ。

第二節 範型論の目的論的解釈の可能性

英米におけるカント倫理学研究の基礎を築いたH・J・ペイトンとL・W・ベックはどちらも、「範型論」の解釈において、カント哲学には「自然」の二義性が存在すると述べている。ベックによると、第一の意義が「因果法則の下での現象の斉一な継起の意味であり、その顕著な形態は自然の普遍的斉一性」⁴⁸である。これは自然の秩序を機械論的に捉える見方である。第二は、自然法則とその下の現象が、「一つの全体としての自然が一つの有機的統一体として解釈されうるような関係」⁴⁹を有するという目的論的観点である。この第二の目的論的観点に着目すると、自然が有する合目的性としての「自然の体系的調和」という関係性は、道徳が有する合目的性としての「人間の諸目的の体系的調和」という関係性の範型であると解釈できる。

そして、ペイトンは目的論的解釈のみがカントの考え方を正当化するとし⁵⁰、範型論においては、その合法則性の形式から来る機械論的解釈は切り捨てるのである。一方、ベックはペイトンのように範型論の機械論的解釈を切り捨てるまではしない。彼は自然法則の普遍化可能性、つまり合法則性の形式に行為者の格律を照合することは、少なくとも道徳的行為の消極的な検査にはなり得ると考える⁵¹。つまり、ある格律がたんに普遍化可能性を持つかどうかを検査することは、その格律の法則としての普遍性を試すという点で、道徳的判定になり得るのだとベックは言う。とはいえ、ベックもやはり目的論的解釈が積極的な道徳的判断の規準であると考えている。目的論的な有機体の思想は、我々が未だ知らない因果結合を探求するための統制的原理であり、それが道徳的領域におけるわれわれの格律の範型である。範型を用いる際、われわれはたんに自らの格律が普遍的法則でありうるか否かだけを問うのではない。それに加えて、それぞれの格律が、それぞれの場所と機能を有すべき有機的統一体としての世界を、促進するような格律であるかもまた、問うのである。以上のようにペイトンとベックは、早い時期から範型論の目的論的解釈の可能性を提示している。しかし、両者とも範型論の背景に潜むカントの目的論的思想を読み取るにとどまり、具体的な箇所を取り上げて範型論と目的論の関係性を提示してはいない。

他方、日本国内において比較的早くからカント倫理学の目的論的思想に着目していた小倉志祥は、定言命法の各方式との関係から範型論の目的論的解釈を導きだしている。

⁴⁸ Beck 1960, p.160/訳 p.198

⁴⁹ Beck 1960, p.161 /訳 p.199

⁵⁰ ペイトンは18世紀における自然観全体が、現代の自然観と比べて、より目的論的色合いを強く持っていたことを挙げているが、当時の科学者や哲学者がすべて目的論的自然観を持っていたとは言い切れない (Cf. Paton 1947, p.161 /訳p.238)。

⁵¹ Beck1960, p159 /訳 p.373 (註 70)

このことを説明する前に、確認しておくべきことが二点ある。第一点は、ペイトンの研究によって明らかになったように、定言命法の方式は、〈普遍性の方式〉⁵²を含めて、五つのバリエーションに展開することである。第二点は、範型の法則⁵³の内容は〈自然法則の方式〉⁵⁴の内容とほぼ同義であるということである。この二点を踏まえた上で小倉は、範型の法則は〈自然法則の方式〉だけでなく、その他の各方式とも結びつくはずだと考える⁵⁵。その他の方式とは以下のとおりである。

〈目的自体の方式〉

汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ (G,IV429)

〈自律の方式〉

意志がその格律を通して自分自身を同時に普遍的に立法するものと見ることができよう〔行為せよ〕 (G,IV434 補いは李)

〈目的の国の方式〉

たんに可能な目的の国の普遍的に立法する成員の格律に従って行為せよ (G,IV438)

小倉によれば、上記の各方式のうち〈自律の方式〉以外は〈普遍性の方式〉を直観化するものである。直観化とは、われわれの認識能力における直観に近づけるかたちで、道徳法則の記述を変化させることだと言える。まず〈自然法則の方式〉は「形式」の直観化であり、次に〈目的自体の方式〉は「質料」、〈目的の国の方式〉は「全体性」の直観化である。

また、小倉は〈普遍性の方式〉と〈自律の方式〉を道徳原理の即自性と対自性の関係として捉える。即自から対自までの間には、〈自然法則の方式〉と〈目的自体の方式〉における道徳的意志の原理的な自己展開が介在している。それゆえ〈自律の方式〉とは、〈普遍性の方式〉の在り方が自覚された段階へと変化したもの、つまり〈普遍性の方式〉

⁵² 〈普遍性の方式〉「汝の格律が普遍的法則となることを、その格律を通じて汝が同時に意欲することができるような、そうした格律に従ってのみ行為せよ (G,IV421)

⁵³ 範型の法則「汝がなそうとしている行為が、汝自身が自然の一部であるとしてみて、その自然の法則にしたがって生ずるべきであったとしたら、汝はその行為を汝の意志によって可能なものと見なしうるものかどうか、みずからに問うてみなさい。」 (G,IV69)

⁵⁴ 〈自然法則の方式〉「汝の格律が、汝の意志を通じて、普遍的自然法則となるかのように行為せよ」 (G,IV429)

⁵⁵ 小倉1972、p.380

の対自化であると説明されている⁵⁶。よって、自然法則、目的自体、自律これら三つの方式は、「根本においては、まさに同一の法則の三つの方式にすぎず、それらのどの一方式も他の二方式をおのずから自らのうちに合わせふくんでいる」(G,IV436)のである。さらに、自律の原理の類比的直観が、〈目的の国の方式〉である。

以上のような、定言命法の各方式の連関を見てみると、範型論の意味内容を自然法則の「普遍性」にだけ求めるのは不完全な解釈であると、小倉は言う⁵⁷。つまり、彼によれば、範型の法則の内容は、〈自然法則の方式〉と同等であるというよりは、むしろそれ以上であり、〈目的自体の方式〉や〈目的の国の方式〉という類比的直観の系列をすべて含むものである⁵⁸。

また小倉は、定言命法の義務の例を以下のように分析する。例えば、「人は常に嘘をつくべきである」という格律が非道德な理由は、「合法則性」を原理とした自然法則のように、その格律を普遍化すれば、約束そのものが意味を持たなくなり、嘘をつく意義がなくなるからではない。そうではなく、すべての人が他人を「だます」ことになれば、人を単なる手段として扱っており、目的自体として扱っていないことになる。これは「目的自体の方式」から禁止されるべき格律であり、また、約束によって成り立つ信頼関係が機能しなくなり、社会のあるべき秩序が壊れるという点からも、非道德的だと判断できる⁵⁹。以上のように小倉は、定言命法の各方式における目的概念の重要性を根拠に、範型論の目的論的解釈の可能性を主張する。この解釈に基づけば、実践的判断力は、道德法則に従う際のわれわれの心術にたいする、目的論的な道德的判断を行うことになると言えよう。

さて、小倉とは異なる視点から実践的判断力の目的論的解釈をおこなっているのが、牧野英二である。牧野は、カントの行為論に注目し、原則から行為までのプロセスを以下のような実践的三段論法の定式で説明している。

第一に、格律は原則であり、それが大前提をなす。第二に、それに適合する状況の叙述が小前提をなす。第三に、かくして行為が結論として導出される。(牧野1990、p.174)

⁵⁶小倉1972、p.374

⁵⁷ このことはつまり、自然法則の普遍性から来る「合法則性」のみを重視した、機械論的解釈の否定である。

⁵⁸ 小倉1972、p.380

⁵⁹ 小倉1972、p.382

格律は「さまざまな実践的規則を統括する」(KpV, V 19) 普遍的命題であり、原則である。その限りで格律は、実践的推論における大前提をなすものであり、行為主体がそれに基づいて行為する実践的原理である。すなわち格律は行為主体にとっての言わば「ライフスタイル」⁶⁰である。牧野は、このような格律に従って行為することは、第一に、目的を目指す行為を意味し、第二に、規則に導かれて行為することを含意すると言う。それゆえ、具体的な行為遂行において、意図した目的を実現するためには、それに対する諸々の目的・手段関係への顧慮、同時にその状況に適合した諸々の規則の選択の可能性への熟慮が必要となるのである。

上記のような、格律から行為への推移を考察することで、実践的判断力の二重の働きが明らかになると、牧野は言う。第一に、判断力は規定的判断力として定言命法の要求に従って、ある具体的状況下で意図する行為の格律が道徳法則の下に包摂され得るかどうかが、を判定する。この規定的判断力としての実践的判断力は、「合法則性」という形式的原理に基づいている。しかし、具体的行為が実現されるためには、さらにそのために必要な諸規則の合目的な連関を顧慮しなければならない。この諸規則の連関に対して、実践的な判断をおこなうのが、実践的判断力の第二の機能である。しかし、次の引用が示すとおり、牧野は実践的判断力の第二の機能がカント倫理学の範囲外に位置することを認めている。

意志規定の帰結としての原因と結果との現実世界における実践的結合は、意志の道徳的心術に従うのではなく、自然法則の知識と、この知識をかの目的のために使用する物理的能力とに従う (KpV, V 113/訳牧野1990、p.175)

行為の合目的な遂行のために必要とされる諸規則を選択する際、我々には経験的知識が必要である。しかし、これは純粹(道徳的=)実践理性に関する問題ではなく、技術的=実践理性の関与すべき問題である。すなわち、実践的判断力の第二の機能とは、行為遂行に至る直前の、諸規則の連関を反省的に判断する反省的判断力のことである⁶¹。

牧野による考察は、先に述べた小倉の考えとは明らかに異なる。小倉はあくまでも定

⁶⁰牧野は、ライフスタイルという表現で、格律があくまでも多様な主観的原則であることを強調していると思われる。しかし、格律はあくまで「原則」であるため、ある程度の普遍性を持つものであり、環境などによって左右されるライフスタイルという言葉は適さないとも言える。

⁶¹どこまでが規定的判断力あるいは反省的判断力であるかについては、『判断力批判』における重要な問題である。本章は、実践的判断力の内部にこの二段階の判断力を認めるにとどまり、二つの判断力の区別について論じることは出来ない。

言命法とのつながりから、道徳的心術に対する目的論的な影響を重視し、その意志規定の在り方を判断するという解釈であった。この解釈においては、意志規定から行為実現への連関は、視野に入れられていない。範型論の目的論解釈において、この二人の解釈の差異は、どのように説明できるのか。以下では、意志規定から行為遂行までの連関についてさらに詳しく見てみよう。

第三節 選択意志と善意志の統一作用

カントは『実践理性批判』「原則論」において、「原則 (Grundsätze)」と「規則 (Regel)」の区別をおこない、〈原則—規則—行為〉という行為までの一連の流れを説明する。原則は「意志の普遍的規定を含む命題」(KpV, V 19) であるので、原則と規則は直結しておらず、「意志 (選択意志)」を介して結びつく⁶²。ここにおける原則とは、道徳法則のことだけを指すのではない。「練達の一般的規則を含みうる」(KpV, V 25f.) 経験的な「格律」もまた、主観的ではあるが、原則である。

さらに、『道徳形而上学』においては、「意志 (Wille)」と「選択意志 (Willkür⁶³)」の間にも区別が設けられる。選択意志は、〈行為を決定する理性的な欲求能力〉を意味する一方で、意志は、〈選択意志を行為へと決定する理性的欲求能力〉を意味する (MS, VI213)⁶⁴。つまり、意志は選択意志に対する立法者であり、「選択意志を規定しうる限りでは、実践理性そのものと言える」(ibid.)。カントはこの区別に基づいて「意志から法則がでて、選択意志から格律がでる」(ibid.) と表現する。われわれ人間が個別に持つものが選択意志であり、そこから格律という主観的原理が導出される。

さて、その選択意志だが、感性的衝動のみによって規定されれば「動物的選択意志 (arbitrium brutum)」(MS, VI213) となり、純粋理性によって規定されれば「自由な選択意志 (liberum arbitrium)」(ibid.) と呼ばれる。肝心の人間の選択意志は、「[感性的な]衝動によって確かに触発されるが、しかし規定されはしない」(ibid. 補いは李) のであり、純粋意志によって規定されることが可能である⁶⁵。つまり、人間の「選択意志の自由」とは、「感性的衝動による規定からの独立」という消極的自由である一方、

⁶²小倉1972、p.244

⁶³ Willkürは、「執意」「意思」とも訳される。

⁶⁴ カント実践哲学における「意志」という言葉は、広義としてWille, Willkürの両方を指すが、狭義としてはWilleのみを指す。

⁶⁵ 1770年代後半のものとして推定される講義録『形而上学L 1』「心理学」の章、「欲求能力」の節においてカントは既に、〈動物的 (brutum) -人間的 (humanum) -知性的 (intellectuelle)〉という三種類の選択意志の立場を表わしている (ML1, X X VIII 255)。感性的刺戟によって強制される動物的選択意志は受動的 (pathologisch) だが、人間的選択意志は刺戟によって触発されるのみであるので、感性的 (sinnlich) と呼ばれる。

「純粋理性がそれだけで実践的でありうる」という積極的自由の意味も合わせ持つ(MS, VI214)。

以上までで、〈原則—規則—行為〉という一連の行為プロセスと、その中での欲求能力である選択意志に関する区別を確認した。ここで、カント倫理学における意志論を論じるにあたって、カントが『基礎づけ』で繰り返しその重要性を強調した「善意志」を避けて通ることは出来ない。浜田義文は、海外研究を多く取り入れながら、カント倫理学における善意志の役割と重要性を簡潔に説明している⁶⁶。浜田によれば、善意志の樹立とは人間の「私的意図」を超えて、人類の普遍的観点に立つことを意味する。理性は意志に影響を与えつつも、意志と不可分の形で、つまり理性それ自体で善なる意志を生み出す。また、この善意志にとって重要な役割を持つのが、「格律」であるとも浜田は述べている。格律とは、個人の選択意志の活動と生活における諸規則にまとまりを与える、主観的原理である。ここまでは、既述した牧野による格律の説明と変わらない。浜田はさらに、この格律の個別性を通じてはじめて、格律が同時に普遍的法則となることを各主体が意欲するという点を指摘する。つまり、格律の個別性と道德法則の普遍性とを一致させる統一活動が、カント倫理学における善意志の役割であると浜田は言う。

筆者は、浜田がこのように考察する善意志は、選択意志と区別された意志 (Wille) に相当すると考える。というのも、意志は選択意志を導き、規定する実践的理性そのものであったが、個別的選択意志を普遍的選択意志 (= 自由な選択意志) に規定する活動は、浜田の言う、善意志の統一的活動と同義であるからだ。そしてその統一活動は、熟慮された「格律による導き」を必要とする。善意志はそれぞれの格律に対して、全理性的存在者に妥当する普遍的法則との一致を要求する。つまり、善意志の活動は、主観的原理である格律が、客観的原理である法則と一致することを要求するものである。

ここまでの議論を整理しよう。〈格律—選択意志—規則〉という関係が、善意志による統一作用によって、〈法則—自由な選択意志—規則〉という関係に一致することが、道德法則において求められている。しかし、注意すべきことは、「格律」と一致した「法則」が「法則を含み得る格律」でもあるということである。なぜなら、善意志つまり意志により、個別的選択意志から普遍的選択意志 (= 自由な選択意志) へと規定されたところで、我々は個別的な意味を持つ「格律」を失うわけではないからだ。むしろ、浜田の言うように、熟慮された格律のその個別性を通じてこそ、普遍的な法則との一致が実現されるのである。つまり、格律が、客観的で普遍的な法則を含み得る選択意志の状態を、「自由な選択意志」と呼ぶのである。

⁶⁶ 浜田1994, p.90-127

本節でおこなった、意志規定から行為までのプロセスに関する考察を通して、再び実践的判断力の目的論的解釈を考えてみる。まず、小倉による目的論的解釈は、道徳法則を含み得るような格律を意欲する意志、つまり自由な選択意志であるか否かの判断に関わると言える。他方で、牧野の解釈は、道徳法則を含み得る格律から、多様な規則へと、感性界における経験的な知識や技術をとりまとめる過程で機能すると言えらる。

ここまで見て来たように、実践的判断力に関する二人の解釈の差異は、〈原則-選択意志-規則〉という行為のプロセスにおいて、それぞれ異なる位置で機能する点に現れている。ここで重要なことは以下の点である。原則としての格律が道徳法則と一致するとき、その格律は個性を失わないことは上記で確認した。さらに、その個別的な格律には、多様な規則連関が相変わらず繋がっていると見える。

では、法則による意志規定にたいする形式的な判断だけでなく、それに従属する諸規則の合目的な連関への顧慮にたいする実践的判断力の目的論的解釈は可能と言えるのか。換言すれば、形式的規定の後に残る、実質的要素に対してわれわれは道徳的な判断を下すことができるのか。このような実践的判断力の可能性を検討することは、道徳法則から行為実現への実質的連関を吟味するという本章の目論みにとって、重要である。

『実践理性批判』「原則論」でカントは以下のように述べる。「法則が実質を制限する場合には、その形式のみが同時にこの実質を意志に付け加える根拠でなければならず、実質を前提するものであってはならないのである」(KpV, V 34)。つまりここでは、道徳法則は実質を制限すると同時に、その実質 (Materie) を付け加えることが明示的に語られている。このような〈形式的規定下における実質〉として思い当たるのは、『道徳形而上学』「徳論」における、「同時に義務である目的」の概念である。以下より、詳しく見ていく。

第四節 形式的規定下における実質的規定とは何か

カントは、「徳論」において唐突に、以下のような「実質的な規定根拠」としての目的概念を登場させる。

私が実践理性の概念の中に存する何かあることを自分の目的とするよう課せられ、したがって、選択意志の形式的な規定根拠（法が含んでいるような）のほかさらに実質的な規定根拠を、すなわち感性的衝動に基づく目的に対抗しうるような目的をもたなくてはならないということ、まさにこうしたことが、それ自身において義務である目的の概念であろう。(MS, VI381)

批判期倫理学においてカントは、このような実質的規定根拠について語らない。むしろ、実質は経験的なものであるがゆえに、度外視すべきものであり、形式的規定根拠すなわち道徳法則のみを強調する⁶⁷。しかし、徳論においては上記のように、「それ自身において義務である目的」が「実質的な規定根拠」であると語る。このような目的概念はいかなるものか。

カントは『道徳形而上学』を「法論 (Rechtslehre)」と「徳論 (Tugendlehre)」という二部門に分けて書いているが、この区分は以下のような義務ないし義務づけ(立法)の違いに基づいている。道徳法則が「単なる外的行為」(MS,VI214)との一致に求められる場合は、法理学的な法則として考えられ(適法性)、他方で、道徳法則それ自身が「行為の規定根拠」(ibid.)すなわち「動機」との一致に求められる場合は、倫理的な法則として考えられる(道徳性)。このような法則の捉え方の区別は、以下のような、立法の違いに如実に表わされることになる。

まず、「義務の動機を法則に含まず〔略〕義務そのものの理念とはまた別の動機を許可するような立法」(MS,VI219)は法理学的であり、外的立法である。他方で、「ある行為を義務とし、そしてこの義務を同時に動機とする立法」(ibid.)は倫理的であり、内的立法である。義務づける立法が前者ならば外的義務であるが、後者ならば内的義務と呼ばれる。外的義務は、外的な「行為」そのものにたいする義務であり、他方、内的義務は内的な「動機」そのものにたいする義務である。

しかし、ここで注意を要することがある。徳論における内的立法は外的立法ではありえないが、内的義務は外的義務をも含み得る。なぜなら、徳論は「外的立法に基づく義務を、義務として、その立法の動機に採用する」(ibid.)からである。カントによれば、徳論すなわち倫理学は、「法則 (pacta sunt servanda 契約は遵守されなければならない) とこれに対応する義務を、法論から与えられたものとみなす」(MS,VI220)。つまり徳論は、「結ばれた約束は守られねばならない」という外的立法を法論から与えられながらも、外的強制(行為そのものへの強制)をわれわれに課すのではなく、「義務の理念だけですでに動機として十分であること」をわれわれに教えるのである(ibid.)。すなわち、「法論と徳論は、相違した両者の義務によって区別されるのではなくて、むしろ法則に両者それぞれの動機をむすびつける立法の相違によって区別される」(ibid.)のである。ここから明らかになるのは、「すべての義務は、それが義務であるというだけの理由で、倫理学に値するということ」(MS,VI219)である。

⁶⁷ 『実践理性批判』原則論の「定理一」では、「欲求能力の客体 (Materie) を意志の決定根拠として前提するあらゆる実践的原理はことごとく経験的であり、いかなる実践的法則をも供与することができない」と言われる (KpV, V 21-2)。

ここまで外的と内的という二つの立法の違いに基づく義務の違いを確認したが、われわれが注目すべきは、内的立法に基づく義務である。なぜなら、カントは以下のように、内的立法による「徳の義務」を実質的な「目的」の概念と結びつけるからである。

すべての義務は、法の義務すなわち外的立法が可能な義務か、それともそれが不可能な徳の義務かのいずれかである。徳の義務がどのような外的立法にも従属させることができないのは、もっぱらそれが目的に関わるからであり、その目的(あるいはそれをもつこと)が同時に義務なのである。目的を定めることは、外的立法によってさせられることではない(なぜならそれは心の作用なのだから)。(MS, VI239)

ここで、「徳の義務」においては「目的が同時に義務である」ことが明らかになる。内的立法による義務は、行為ではなく、動機にたいする義務であった。なぜ動機と目的が結びつくのか。その理由はカントによれば、「目的とは(理性的存在者の)選択意志の対象」(MS,VI381)であり、「私自身だけが、あることを自分の目的とすることができるので」、他者から「何かある目的を持つよう強制されるということは決してありえない」(ibid.)からである。つまり、目的は、行為者本人の選択意志が選択・設定するものである限り、本人の動機(主観的根拠)が前提とされていると考えられる⁶⁸。

さて、以上のような「徳の義務」と目的概念の関係を見てみると、本節の冒頭で挙げたような「実質的規定根拠」としての「それ自身義務である目的」とは、この徳の義務としての「同時に義務である目的」であることがわかる。しかしながら、「選択意志の形式的な規定根拠(法が含んでいるような)のほかにさらに実質的な規定根拠を〔略〕持たなくてはならない」(MS,VI381)という表現を振り返ってもわかるように、そこには、形式的な規定根拠が前提とされている。では、徳の義務にとって、その形式的な規定根拠と何であるか。

既にわれわれは、徳論が「法則とこれに対応する義務を、法論から与えられたものとみなす」(MS,VI220)ゆえに、内的立法による義務は外的義務も含み得ることを確認した。このことから、カントは次のような線引きをする。「単に人倫的な意志規定の形式

⁶⁸ カントによると、このような目的概念の捉え方は、自由概念に由来する。自らの「選択意志の対象」である目的を設定することは、その行為者が意志の自由を行使していることになる。それゆえ、「同時に義務である目的を自分で設定するという事は、なんら矛盾ではない。というのは、その場合私は自分自身を強制しているのであって、これは自由とも十分両立するからである」(MS,VI381f.)。ここでは、徳義務としての「同時に義務である目的」が持つ拘束性は「自己強制」のゆえに、自由概念と矛盾しないことが主張されている。

性（たとえば、義務に適った行為はまた義務からなされなければならないということ）にかかわる義務は、徳の義務ではない」のであり、「同時に義務である目的だけが、徳の義務と名付けられうるのである」（MS,VI383）。これに対して、「形式的な義務としては、ただ一つ、しかしすべての行為に妥当する義務（有徳な心術）だけが考えられるのである」（ibid.）。やや複雑な表現になってはいるが、要するに、法論から与えられた「意志規定の形式性（有徳な心術）」は徳論における一つの義務として数えられるが、あくまでもそれは形式的な義務であり、それは「徳の義務（同時に義務である目的）」という実質的義務とは分けられるということだ。これら形式的義務と実質的義務の関係は、以下のように整理される。

義務の原理における実質的なところと形式的なところ（合目的性と合法則的）との区別に関しては、次のことが注意されねばならない。あらゆる徳の義務づけが必ずしも徳の義務であるわけではない、換言すれば、法則一般に対する尊敬はまだ、目的を義務として基礎づけるということはなく、なぜなら、義務である目的だけが徳の義務だからである。—それゆえに、徳の義務づけはただ一つあるだけだが、徳の義務は多くある。というのは、われわれにとって、それをもつことが同時に義務である目的となるような客体は、確かに数多くあるが、自分の義務を果たすための主体的規定根拠である有徳な心術は、ただ一つあるだけだからである。（MS,VI410）

「法則一般に対する尊敬」とは、既述した「義務に適った行為はまた義務からなされねばならない」（MS,VI383）という、形式的な「有徳な心術」のことである。この「有徳な心術」は、義務全般の原理の「合法則性」という側面の形式的根拠であると言える。というのも、徳の義務であっても、「すべての義務の基礎には法則があらねばならない」（MS,VI410）のであり、この有徳な心術の形式性つまり合法則性は、法論から得たものである。だからこそ、外的立法による「法の義務」さえも、倫理学に含まれるということになる。

しかし、有徳な心術の「合法則性」という形式性のみが、法論から与えられているのであり、その義務づけの仕方は、法の義務と徳の義務で決定的に異なることを忘れてはならない。つまり前者に関しては、この「合法則性」という形式が外的な「行為」に対する拘束としてはたらく（外的立法）が、後者に関しては、内的な「動機」に対する拘束としてはたらくのである（内的立法）。

上記のように、徳の義務は、義務である限り法則に基づいており、法論から引き継い

だ「合法則性」の原理（形式的規定根拠）を前提としている。同時に、その義務づけの仕方が「内的立法」（ある義務を同時に自らの動機とするやり方）だからこそ、自己強制であり、「それ自身義務である目的」でなければならない。そして、この義務である目的概念は、「合目的性」と呼ばれる実質的規定根拠である（図1参照）。

ここまでの考察を踏まえてわれわれは、法則による形式性の中に、重要な実質的要素としての「同時に義務である目的」が確立されていたと言えるだろう。次に筆者は、この「同時に義務である目的」としての徳の義務が、道徳的な目的論と関わることを指摘したい。というのも、カントは「[義務の] 実質的なところについては、徳論は単に義務論一般としてだけでなく、また目的論として提示されねばならない」(MS,VI410 補いは李) と言っているからだ。

第五節 二つの目的論-Teleologie と Zwecklehre-

そもそもカント哲学で扱われる「目的論」は、『判断力批判』で登場する Teleologie⁶⁹と、『人倫の形而上学』で登場する Zwecklehre という二種類が存在する。しかし、その意味合いは異なることに注視せねばならない。まず、『判断力批判』における Teleologie から見てみよう。

「自然目的論 (physische Teleologie)」は、「自然探求の原理として」(KU,V 455) われわれの認識の統制的原理としてはたらく。その目的論のアプリオリな原理の証明（神の存在証明）を試みるカントは、自然神学へといたる。ところが、自然神学では、目的論的原理の客観的必然性を証明することが不可能なため、「道徳的目的論 (moralische Teleologie)」に基づく倫理神学へと証明の場が移行する。神学的な論証はさておくとして、ここでは、道徳的目的論の内容を考察する。

「ところで、この道徳的目的論は、われわれ自身の原因性と諸目的との関係に関わり、われわれ自身の原因性と世界のうちでわれわれが目指さなければならない究極目的との関係に関わり、同じくまた、世界とあの人倫的目的との相互関係、およびこの目的遂行の外的可能性（自然目的論は、この遂行の指導をわれわれに与えることができない）にも関わる。」(KU,V 447f.)

ここでのカントの意図は、自然目的論の体系の根拠である「究極目的」の実在性を、道徳的目的論でも持って証明しようとする。しかし筆者はここで、カント倫理学の本質に

⁶⁹ この自然目的論は、『判断力批判』においてカントが、「目的論的判断力 teleologische Urteilskraft」を説明する際、展開する目的論である。

関わる叙述が、豊富に登場していることに注目したい。カントが言うには、究極目的とは「自分の可能性の条件として他のどのような目的も必要としない目的」(KU, V 434)であるが、これはまさに「目的それ自体」である「道徳的存在者としての人間のこと」(ibid.)である。つまり、この引用では、定言命法「目的自体の方式」における「人格」としての目的自体が表されている。さらに、「世界とあの人倫的目的との相互関係」という言葉からは「目的の国」の概念が読み取れる。つまり、カント倫理学で展開された道徳的心術に関わる目的論の意味合いが込められている。さらに見落としてはならないのは、この *moralische Teleologie* が、道徳的目的を遂行する「外的可能性」にも関わる点である。これは、目的を行為へと導く規則連関に関する、技術的な目的論であり、人間学の領域であると言えるだろう。つまり、本章に引きつけて換言すると、この引用には、倫理学における心術レベルの目的論、そして人間学における技術レベルの目的論という二つの領域が併存していることになる。

しかし、このことを言い換えると、*moralische Teleologie* という言葉が指す内容においては、レベルの異なる二つの目的論の領域の違いの区別は見受けられないことになる。その理由は、ここでのカントの意図があくまでも、目的論的世界を創造する「悟性的世界原因」(KU, V 437) すなわち、神の存在証明と、究極目的の実在性をつなげる点にあるからだろう⁷⁰。本章は、道徳的法則と行為のつながりに注目するため、以下では、義務に関わる行為者に焦点を当てた、もう一つの目的論、『道徳形而上学』における *Zwecklehre* を見ていこう。

『道徳形而上学』「徳論」において登場する *Zwecklehre* は、目的を設定する行為者の立場から見た目的論であり、「自然探求の原理」(KU, V 455) を扱うような自然目的論は存在しない。この目的論は、人間が「徳の義務」を遂行するための以下のような目的論である。

人間が自分の本性の感性的衝動によって立てる目的ではなく、人間が自分の目的とすべき対象、すなわち自由な選択意志のその法則に従った対象を論じる。
(MS, VI385)

前者のような、感性的な目的を論じるのは、「技巧的（主題的）目的論であり、目的の

⁷⁰ このような『判断力批判』における、自然目的論から道徳的目的論への移行は、理論哲学における限界から実践哲学の可能性への歩み寄りだと言える。他方、『道徳形而上学』においては、後に確認するように、道徳法則によって規定された道徳的な義務を「同時に義務である目的」という概念で具現化するという点に注目する限り、実践哲学から理論哲学への歩みよりと表現できるだろう。

選択に際して思慮の規則を含む本来の実用的な (pragmatische) 目的論」(ibid.) である。他方、後者のような、目的とすべき対象を論じるのが、「道徳的 (moralische) (客観的) 目的論」(ibid.) である。

このように Zwecklehre は、義務を遂行する行為者の立場から、道徳的目的論と実用的目的論という、レベルの異なる二つの目的論として、区別が設けられる。「[実用的目的論は] 経験的原理に基づいているのに対して、義務を論じる道徳的目的論は、純粹実践理性にアприオリに与えられる諸原理に基づいている」(MS,VI385 補いは李) とカントは述べる。さらに、「道徳論はその概念上、すでに自然論 (ここでは人間学) からはっきりと区別されている」(ibid.) と言われるように⁷¹、実用的目的論は「自然論」、道徳的目的論は「道徳論」として、目的論がはたらく領域の差異も明らかにされる。つまり、実用的目的論は、経験的原理に基づく人間学に属するため、道徳的目的論ではないのである。

しかしここで注意すべき点は、上記の実用的目的論が属する経験的人間学と、以下の引用で登場する「道徳的人間学」とは、別ものであるということだ。カントは道徳形而上学の位置づけを説明する際、以下のように述べている。

道徳形而上学の片割れは、実践哲学一般の区分にあつて、対をなす道徳的人間学であろう。この人間学はしかし、ただ人間本性が道徳形而上学の法則を実行する際の促進、ないしは阻止するための主観的な条件や、道徳的原則の産出・普及そして強化や、それ以外にも、経験的に基礎づけられた教説や指図だけを含んでいることであろう。(MS,VI217)

ここでは、道徳形而上学の片割れとしての「道徳的人間学」が、「法則を実行する際の促進」をはじめとして、「経験的に基礎づけられた教説や指図」までを含んでいることが表わされている。このような道徳的人間学は、実用的目的論が属するような経験的人間学と異なると言えるだろう⁷²。続けてカントは以下のように言う。「もし自由の法則に従いうる選択意志の熟練が、[略] 技術とここでも名づけてよいならば、この言葉は、

⁷¹ 倫理学は古代において、「道徳論 (Sittenlehre) (philosophia moralis 道徳哲学)」一般を意味し、「義務論」とも呼ばれていた。しかし後に、道徳論のうち外的法則を扱う「法論 (Rechtslehre)」の体系と、内的法則を扱う「徳論 (Tugendlehre)」の体系という区別が設けられ、倫理学は後者のみを指すようになった。カントはこのような区分を踏襲すると述べている (MS,VI379)。

⁷² カント哲学において、倫理学に基づいた「規範的」な人間学の可能性に関しては、(御子柴 2011) を参照されたい。

自然の体系と同じく自由の体系を可能とするような技術の意味に理解されねばならないだろう (MS,VI218)」。自由の法則 (道徳法則) に従う選択意志の熟練とは、「自由の体系」つまり道徳哲学の体系を可能とする技術のことである。すなわち、このような道徳法則に規定された意志が、道徳的行為を実行する際に必要な教説、指図、熟練、技術などをカントは、道徳的人間学に属するものとして考えている。そして、このような道徳的人間学における目的は、たんなる実目的論で語ることは出来ず、既述したような、「人間が自分の目的とすべき対象、すなわち自由な選択意志のその法則に従った対象を論じる」 (MS,VI385)、道徳的目的論に属すると言えるだろう。

ここまで『道徳形而上学』における「徳の義務」や道徳的目的論に焦点を当てて、考察を進めて来た。最後に、範型論の目的論的解釈の議論に立ち戻って、道徳法則から行為実現への実質的連関に関する、実践的判断力の可能性について考えたい。

第六節 「同時に義務である目的」にたいする実践的判断力

ここまでの議論を整理する。われわれの個別的な格律は、善意志すなわち実践理性による統合作用によって、道徳法則を含み得る普遍的な格律として規定される。その規定された格律には、具体的な行為実現に関する諸々の目的・手段関係への顧慮や、状況に適合した諸々の規則の選択の熟慮という、行為実現への実質的連関が伴う。形式的な意志規定に随伴する、このような実質的連関とは、道徳的目的論で語られるべき「同時に義務である目的」である。

「同時に義務である目的」としてカントが挙げている例は、「自己の完全性」と「他人の幸福」である (MS,VI385)。「自己の完全性」は主に、自己の「能力の開発」と「意志の開発」である。例えば前者は、「無知を教育によって補い、自分の誤りを正す」 (MS,VI387) ことなどであり、後者は、「行為に際して法則の表象によって自己を規定する」熟練などである (MS VI407)。そして、「他人の幸福」は、「ほかのひとたちの〔幸福を実現させる〕目的を自分の目的とすること」である (MS,VI388 補いは李)。さらに興味深いことに、「人倫性への障害を除去するために許された手段」として自分自身の幸福を促進することは、間接的な義務とされる (ibid.)。

これらの目的設定や、その実現への手段を顧慮することは、「有徳な心術」という形式的規定によって、自由な選択意志を前提としている限り、道徳的目的論に属する。そして、このような義務としての目的を選択・設定し、手段を考えるというプロセスは、道徳法則を含んだ (と一致した) 格律が持つ、多様な諸規則における合目的的連関に相当すると考えられる。それゆえ、目的論的解釈によって導きだされた、道徳法則による意志規定から行為実現への実質的連関にたいする技術的＝実践的判断力は、「同時に義

務である目的」にたいする判断と考えられる限りで、道徳的＝実践的判断力であると言えるのである。

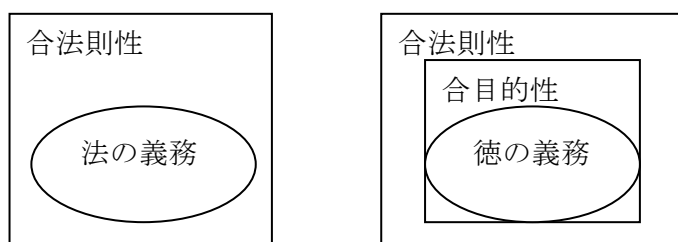
おわりに

本章で明らかにしたことは、以下のことである。まず、「実践的判断力」を含む範型論は、自然の合法則性にだけ着目する「機械論的解釈」のみでは、その意義を語りきることができない。範型論の「目的論的解釈」の可能性を吟味した結果、道徳法則を含み得る「格律」を持つ個別性や、徳論における「同時に義務である目的」のような〈形式的規定下における実質的規定〉に焦点を当てることで、道徳的な目的の選択・設定、手段の顧慮に関わる合目的的な諸規則の連関までも判断対象とし得る。

本章で考察した、実践的判断力の目的論的解釈は、われわれの意志を規定する〈形式としての法則〉と、そこから産出される〈実質としての行為〉とのあいだに存在する「目的」概念に関わる、実質的連関を露呈させたと言えるだろう。

次章では、本章のように実践的判断力に限定せずに、範型の目的論的解釈が「最高善」概念にも関わることを論じ、さらには道徳的目的論によって導かれた「究極目的」の概念と最高善概念の連関も考察する。

図 1



第五章 最高善の二義性の行方

—模型的自然 (natura ectypa) と究極目的をとおして—

はじめに

主に『実践理性批判』弁証論で展開される「最高善 *höchste Gut*」の概念とは、端的に言って、道徳性とそれに相応しい幸福とが結合した状態を意味する。この最高善の概念に関して、古くから多くの論者によって否定的な評価がなされてきた。

批判者の一人、和辻哲郎は、注釈書『カント実践理性批判』の最高善の箇所、以下のように酷評した。「カントはここで、何らか哲学的ならざる理由により、突如として古来の最高善の考えを取り入れ、それを基軸として神や不死の理念を解釈しようとした」のであり、「最高善を媒介とする神の要請は、種々の弁護説にも拘らず、カントの時勢に対する妥協とみるべき」であると和辻は言う⁷³。

また、田辺元も『カントの目的論』において、「最高善の思想全体を、カントの道徳論の帰結上排斥することを主張するのが、カントの根本思想の維持確保に外ならない」⁷⁴という H.コーヘンによる批判に賛同を示し、「カントの神観は伝統的なキリスト教の内にユダヤ教以来残留する所の、神の賞罰の観念が純粹なる理性の要求を混濁せしめた成果ではあるまいか」⁷⁵と批判する。

さらに、カント研究者 L.W.ベックがおこなった最高善批判は、英米圏における最高善についての本格的な論争に火を着けることになった。彼は、『実践理性批判 注解』（以下、『注解』と略記）において、以下のように述べる。「最高善の概念が全く実践的概念ではなく、理性の弁証的理想である〔略〕。その概念がどのような実践的帰結になろうと、カント哲学では重要な事ではない」⁷⁶。

このような諸々の痛烈な批判は、道徳と幸福の結合を意味する最高善の概念が、現実的・非現実的という二つの意味を持つこと、そしてその二義的な意味合いが必然的に連

⁷³ 和辻は、カント倫理学における道徳法則の主体としての「本来的自己」すなわち「人格のうちの人間性」を最重要視した。それゆえ、「主体的なるものの底に主体的なる神を見出すべきであった」と述べるように、和辻は神の存在を要請する最高善概念の意義を疑った。しかしながら後に述べるように、カントの最高善は、英知界と感性界という二世界説の連関を意味する対象概念であり、この最高善を通してこそ、道徳的人格としての「究極目的」と、神の存在証明が必然的に結びつくのである（和辻 1962, p.292-3）。

⁷⁴ Cohen 1910, p.352

⁷⁵ 田辺はまた、以下のようにも述べている。「幸福を契機とする完成善 *bonum consummatum* としての最高善でなく、道徳の完成たる至上善 *bonum supremum* としての最高善のみ実践哲学の理念たることが出来る」（田辺 1975, p.53-4）。

⁷⁶ Beck 1960, p.245/ 訳 p.294

関していることを十分に捉えきれていなかったことに起因すると考えられる。本章の目的は、現在までの最高善に関する先行研究のいくつかを取り上げ、その研究発展から助けを借りながら、最高善の概念が、カント倫理学においていかなる役割を果たすかを示すことにある。

第一節 問題の所在

まず、最高善の概念は、『実践理性批判』弁証論を中心にしながらも、複数のテキストにまたがって論じられている⁷⁷。それゆえその解釈もまた、多様にならざるを得ない。よって、考察を開始する上で、どこに焦点を当て、いかに主題を限定するかの作業は必須である。筆者の考えでは、最高善の議論において、係争点となるポイントは主に以下の二つである。

第一に、最高善における、道徳に相応しい「幸福」とは何かという問題である。「幸福 Glückseligkeit」が経験的満足を意味する感性的幸福のみであるとすると、分析論で峻別された感性的幸福が、なぜ無制約な最高善の概念の一部として含み込まれるのか。対して、来世で享受されるような非感性的な「浄福 Ausdruck」に限定すれば、われわれ人間にとって最高善は実現不可能と判断せざるを得なくなり、自律が崩壊する。

第二に、最高善の実現（または促進）は、われわれの義務であるか否か、という問題である。たしかにカントは、「最高善を促進することはわれわれにとっての義務」（KpV, V 125）だと言う。しかし、『道徳形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』と略記）や、『道徳形而上学』といった主要著作において、最高善に関する義務は論じられていない⁷⁸。さらに、不死の魂と神の存在が要請される限り、最高善は人間の力で実現することは不可能とも考えられる。果たして、実現不可能なことは義務として妥当か。

本稿では、以上二つの論点を踏まえながら、最高善が持つ二義性と、その連関の必要性に焦点を当てる。すなわち第三の論点として、「純粹実践理性の對象の無制約的総体」（KpV, V 108）である最高善の概念が、英知界と感性界の連関を表わすことに着目する。

⁷⁷ 最高善の概念が本格的に扱われる著作は、『実践理性批判』に留まらない。たとえば『判断力批判』では「究極目的」と、『たんなる理性の限界内の宗教』では「倫理的公共体」の概念と結びつけられる。さらに、『純粹理性批判』「規準論」や、『道徳形而上学の基礎づけ』にも登場する。

⁷⁸ 『基礎づけ』における定言命法の各方式、そして『道徳形而上学』における「同時に義務である目的」の内容のどちらにおいても、「最高善の促進」という義務は見当たらない。（Cf. Beck1960, p.244/ 訳 p.293）しかしながら、「同時に義務である目的」の内容は「他者の幸福」と「自己の完全性」であり、これらは、最高善の第一制約（最上善）としての徳と、それにふさわしい幸福という第二要素にあてはまる。この点から「同時に義務である目的」の総体として最高善の概念を捉えている論者は多い（田中 1996, p.44-5; Silber1963, pp.110-2; Wike2010, p.532）。

ここでは、「原型的自然」（英知界）と「模型的自然」（感性界）というカントの自然観を土台にして、道徳的目的論における「究極目的」が、最高善といかなる関係を持つかが鍵となる。

本章の手順は、以下のとおりである。まず第二節で、『実践理性批判』弁証論における最高善の概要を確認し、幸福概念の差異に基づいた二義性を指摘する。第三節では、最高善の実現または促進は義務か否かについて、先行研究における論争を吟味する。ここでは最高善の二義性がいかに連関するかが問題となる。第四節では、『実践理性批判』分析論における叙述を検討し、英知界と感性界それぞれに属する最高善が、原型と模型の関係である可能性を示す。最後に第五節では、『判断力批判』における「究極目的」と最高善概念とのつながりを検討し、最高善は目的論的に二世界を媒介する可能性を持つことを示す。

第二節 弁証論における最高善の二義性

『実践理性批判』弁証論第二章において、最高善の主要な特徴はほぼ述べられる。本節では、弁証論で述べられる最高善の説明を「実践理性のアンチノミー」と「魂の不死と神の存在の要請」に分けて、その概要と分析を述べる。ここでは、主に幸福概念の差異によって、最高善の二義性を確認する。

2-1. 「実践理性のアンチノミー」に関する概要・分析

最高善は、徳と幸福の結合した状態を意味する。徳とは、無制約的な善であり、「幸福であることに値すること」（KpV, V 110）を意味する。それゆえ徳は「すべての幸福追求の最上の制約」であり、「最上の善」である。たしかにカントは分析論で、無制約な善意志は、形式的な道徳法則に従う意志のことであり、実質的な幸福はその規定下にあることを証明した。とはいえ、この最上善としての徳は、まだ完全ではない。というのも、「完全な善であるためには、幸福もまた加えて要求されるから」（*ibid.*）である。カントによれば「幸福がきわめて正確に道徳性（人格の価値および人格が幸福であるに値することとしての）に比例して配分されるならば、徳と幸福はいっしょになって、一つの可能な世界における最高善をつくり出す」（*ibid.*）。つまり、「最高善の第一の制約」である「最上善」は道徳性（徳）であり、他方「最高善の第二の要素」は幸福である（KpV, V 119）。このような、〈道徳性に比例した幸福が配分される状態〉とは、最高善の基本的な定義である。

さて、最高善を実現するにあたって、古代ギリシア哲学におけるエピクロス学派とストア学派は、徳と幸福の「同一性」を前提にして、それらを分析的に（論理的に）結合

しようとした。しかしカントによれば、徳と幸福は「とうてい一致しないばかりか、同一の主体においてすらたがいはなはだしく制限しあい、衝突しあってさえいる」(KpV, V 112)。そのような異質な両者に、同一性はとうてい見出せない。つまり、分析的結合では矛盾が生じる。カントが言うように、徳と幸福の結合は「総合的であり、しかも原因と結果の結合」(KpV, V 113) でなければならない。

このような観点から、カントは上記のエピクロス派とストア派の立場をそれぞれ以下のような命題にし、それらを実践理性のアンチノミー（二律背反）として説明する⁷⁹。エピクロス派は、「幸福の欲求が徳の格律へとむかわせる動因である」(ibid.) という立場であり、他方、ストア派は、「徳の格律が幸福を結果とする原因である」(ibid.) という立場である。カントによれば、前者は端的に不可能である。その理由は「意志の決定根拠を自分の幸福を求めることに置く格律はおよそ道徳的でなく、いかなる徳の基盤ともなりえないから」(ibid.) である⁸⁰。とはいえ、後者もまた不可能である。その理由は「世界における原因結果のすべての実践的結合は、意思決定の成果であるかぎりには、意志の道徳的心術にしたがうのではなく、自然法則の知識と、この知識をかれの意図へと用立てる自然的身体的能力とにしたがうから」(ibid.) である。カントによればこの命題は、端的に虚偽ではない。というのも、徳と幸福の結合を、原因と結果の関係で捉えて結合しているからだ。しかし、「私が感性界における存在を理性的存在者の唯一の存在様式であると見なすかぎりにおいて虚偽」(KpV, V 114) なのである。つまり、原因としての徳と、結果としての幸福の因果的結合は、一義的でない人間の存在様式が前提とされなければならない。

ここでカントは、「自然必然性と自由」との間の理論理性のアンチノミーの解決を振り返り、実践理性におけるアンチノミーにおいても、事情は同様だと述べ、以下のような「批判的解消」を試みる。

私〔理性的存在者〕は、しかし、私の存在を知性界におけるヌーメノンとして考える権限があるばかりでなく、道徳法則とかかわるかぎりで私の因果性（感性界における）を純粹に知性的に決定する根拠をもってさえいるのだから、心術が道徳的で

⁷⁹ エピクロス派とストア派それぞれの主張は、「選言」のかたちになっており、正式にテーゼとアンチテーゼの関係が成立しておらず、厳密にはアンチノミーとなっていない。この点を指摘している研究は多いが、竹山はそれらをまとめ、以下のような定式化を試みている。「テーゼ：徳の格律は幸福を結果する原因である。アンチテーゼ：徳の格律は幸福を結果する原因ではない。」(竹山 2009, p.175)

⁸⁰ 自分の幸福を道徳的原理には出来ない理由に関しては、「自愛の原理を実践的法則であると称することなどおよそありえない」(KpV, V 26) という箇所を中心として、分析論におけるカントの主張を想起されたい。

あることが、原因として、感性界における結果としての幸福と、直接的ではないが間接的に（自然の知性的創造者を介して）、とはいえ必然的に連関することは不可能ではない（KpV, V 115 補いは李）⁸¹

以上のような二世界論的な観点により、徳と幸福が必然的に結合すること、つまりアンチノミーが解消したことをカントは次のように告げる。「道德性の意識と、道德性に比例する結果としての幸福の期待との自然的かつ必然的な結合が、すくなくとも可能であると考えられる（とはいえいうまでもなくこのことが認識され洞察されるわけではない）」（KpV, V 119）。われわれは、徳とそれに比例する結果としての幸福が必然的に結合する状態の実現、すなわち最高善の実現を認識することは出来ないが、その実現可能性を〈考えることはできる〉ということである。

実践理性のアンチノミーの批判的解消を経て、最高善の思惟可能性を確保したカントは、それに続いてさらなる最高善の「可能性の諸根拠」（ibid.）を求めて、「魂の不死」と「神の存在」の要請に取りかかる。

2-2. 「魂の不死」と「神の存在」の要請に関する概要・分析

まず、不死の魂の要請を見てみよう。カントは「心術が道德法則に完全に適合することが最高善の最上の制約である」（KpV, V 122）と述べ、最高善の第一制約である「最上の善」を確認する。ところが「意志が道德法則に完全に適合していることは、〔略〕意志が神聖であること」であるため、このような神聖性は「感性界のいかなる理性的存在者も、その存在のいかなる時点においてももちえない完全性である」（ibid.）。

それゆえこのような最上の制約は、「同一の理性的存在者の存在と人格性が無限に持続すること（魂の不死とひとが呼ぶもの）」を前提にしている。つまり最上善には、魂の不死を前提とした「無限に進む進行」（ibid.）が必要である。

すぐに気づくことであるが、このような魂の不死の要請は、最高善ではなく最上善のための要請である。カントは、この最上善としての「道德法則への完全適合」は、「〔最高善という〕客体を促進すべしというおなじ命令のうちに含まれている」（ibid. 補いは李）と言うが、ではその最高善の第二要素としての幸福は、どのように含まれるのか。カントは以下のように言う。「無限者〔神〕が各人に最高善の持ち前を定めるにあたって、みずからの公正を期するためにかれの命令が仮借なく要求する神聖性は、理性的存在者たちの存在にかかわる唯一の知的直観において完全に見出すことができる」（KpV,

⁸¹ 後述するが、この引用文における、道徳的な心術と「感性界における結果としての幸福」という箇所から、ベックは「法廷概念」を導きだした（Beck 1960, p.268-9/ p.320 訳）。

V123 補いと強調は李)⁸²。ここでの「持ち前」と言われるものは、われわれが享受する幸福とは隔絶された、あくまで時間を超越した無限進行における「浄福」としての特殊な幸福概念である。というのも、この箇所の註において以下のように説明されるからである。「浄福とは、理性が世界のあらゆる偶然的原因に依存しない完全な幸せを示すために用いる表現であり、この幸せは、神聖性とおなじく一つの理念であり〔略〕それ被造物によってはけっして完全には到達されない」(ibid.)。カントによれば、このような神からの「持ち前」としての浄福は、道徳的改善の道が「生をさらに超えてまでも続くことを、希望するため」(KpV, V124)に必要であり、このことは「宗教の見地からしてもまたこの上なく有益である」(KpV, V122)。

さらにここで気づくべきことは、ここでの最上善が「神聖性 Heiligkeit」であって、「徳 Tugend」ではないということだ。本節冒頭で確認した最高善の第一の制約としての最上善は、「徳」であった。つまり、ここでは「神聖性」とそれによって制約された「浄福」との結合が、最高善として考えられている。このような混合は一体何を意味するのか。このことは以下の「神の存在」要請の分析を通して、明らかとなる。

神の存在の要請を見てみよう。われわれが適合すべき道徳法則のうちには、「道徳性と、世界の一部に属していてそれゆえ世界に依存している存在者の道徳性に比例した幸福との間に必然的連関をもたらすべき根拠はおよそ存在することがない」(KpV, V124)。さらにわれわれ人間自身も、「幸福に関して、自分自身の力によって自然を自分の実践的原則と残りなく同調させることはできない」(KpV, V125)。つまり、道徳法則にも、人間が持つ力量にも、「道徳性に比例した幸福」と道徳性のあいだに必然的連関を見出す根拠がない。それにもかかわらず「純粹理性の実践的課題、すなわち最高善にむかう必然的な努力においては、このような連関が必然的なものとして要請される」(ibid.)のである。それゆえに、「幸福と道徳性との厳密な一致の根拠を含む、全自然の原因」(ibid.)としての神の存在が要請される。

ここで確認しておくべきことがある。「魂の不死」の要請では既に、浄福を与えることができる無限者として、「神の存在」が想定されていたとも言える。しかしながら、ここで要請される神の存在の意義はまた異なる役割を担っている。というのも、「世界に依存している存在者」の幸福とあるように、ここでの幸福は明らかに感性的な幸福であり、浄福ではない。つまり、魂の不死の要請においては非感性的幸福(浄福)が扱われたが、神の存在の要請においては感性的幸福が扱われている。このような幸福概念の

⁸²後述するが、この引用文から、ベックは最高善の超越的な意義である「極大概念」を導きだした(Beck1960, p.268-9/ 訳 p.320)。

差異は、一体何を意味するのか。

カントは、道徳に比例した幸福の分配の困難さを理由に、神の存在を要請したわけだが、この要請によって、以下のように最高善の義務と、神の存在の結びつきを強調する。

最高の派生的善（最善の世界）が可能であることの要請は、同時にある最高の根源的善が現にあること、すなわち神が存在することを要請するものである。ところで、最高善を促進することはわれわれにとっての義務にほかならなかった。それゆえ、この最高善を前提することは、たんに許容されてあることにとどまらず、必要としての義務と結びついた必然でもある。この最高善は、神の存在という制約のもとでのみ生ずるから、神の存在の前提は、義務と不可分に結びついている。

(KpV, V 125)

引用文三行目で再確認される「最高善を促進する」義務は、アンチノミーの批判的解消によって、その思惟可能性まで許容された。しかしそれにとどまらず、「神の存在という制約」を通して、より積極的にその義務の必然性が示されている⁸³。このことは、カントが道徳から「理性的信仰」(KpV, V 126) という宗教への道を示す道筋として、とりあえずは理解できる。問題はむしろ、引用文冒頭の箇所である。「最高の根源的善」である神の存在を要請すると同時に、「最高の派生的善」の可能性が要請されている。そもそも根源的最高善と派生的最高善の区別は、『純粹理性批判』「規準論」において既に登場する。「根源的な最高善の理想のうちのみ、派生的な最高善の二要素、つまり可想的すなわち道徳的世界の二要素の実践的に必然的な結合の根拠を見出しうる」(A811/B839)。ここにおける派生的最高善とは「可想的すなわち道徳的世界」と言い換えられていることから、派生的最高善は、〈英知界における最高善〉と呼べるだろう。ここでの二要素の必然的結合とは、「道徳的に最も完全な意志が、最高の淨福と結びつけられる」(A810/B838) ことである。この〈英知界における最高善〉は、〈われわれが促進すべき最高善〉と同一ではない。なぜなら、最高善の促進が「義務」であることを示すために、神の存在だけでなく、「派生的最高善」もまた要請されているからだ。また、既に確認したように、神の存在要請においては「世界に依存している」存在者であ

⁸³ カントも認めるように、神の存在を要請する必然性は、結局のところ「主体的なもの」に留まらざるを得ない。「あるものの存在を想定させる義務などおよそありようもない」とカントが述べるように、「義務に属するのは、ここではただ、世界において最高善を持ちきたらし促進するように努めることであって、そのことのゆえに最高善の可能性が要請できる」(V 126)。しかし義務の意識に結びついた、実践理性による神の存在の想定は、理論理性の見地からすれば「仮説」であるが、実践の見地からすれば「理性信仰」と呼ばれる (ibid.)。

るわれわれの感性的幸福が、最高善の第二要素として説明されている。つまり最高善の概念を考える際、根源的な〈神の存在〉、そこから派生した〈英知界における最高善〉、そしてそれらを要請する〈感性界における最高善〉という三段階で捉える必要があるだろう。

ここまでの分析をまとめよう。魂の不死の要請における、非感性的な「浄福」と完全な道徳性である「神聖性」の結合する状態は、神によってもたらされた派生的最高善、つまり〈英知界における最高善〉である。さらにわれわれの「徳」と、感性的な「幸福」の結合による最高善は〈感性界における最高善〉である。以上のように、幸福概念の差異に基づいてみると、最高善概念には二つの意味があると言える。言い換えれば、最高善は、超越的なものと内在的なものが想定されている。カントが最高善概念と幸福概念を整理して使用しなかったことは明らかであるが、上記のように、二義的な最高善というかたちで、整合的に解釈することは可能である。このような最高善の二義性を踏まえて、以下では、最高善を促進することは義務として妥当か否かという論争を見て行こう。

第三節 最高善の義務をめぐる論争

本節では、前節までの最高善の二義性を踏まえた上で、最高善における「義務」をめぐる論争を見ていく。そこでは、最高善が持つ二つの意味が、連関する可能性が明らかになる。

3-1. ベックの解釈-不可能な義務

最高善の促進が、義務であるか否かという論争のきっかけは、ベックによる批判であった。彼の批判のポイントは、最高善はわれわれ人間にとっては不可能である、という点だ。ベックは、最高善の促進が義務であるという説明は、『基礎づけ』における定言命法の諸方式や、『道徳形而上学』徳論における「同時に義務である目的」などのうちに、まったく存在しないことを指摘する。このことからベックは、道徳法則が命じる内容のうちに、最高善を促進する義務など存在しないと断言する。彼の考えが如実に表れた有名な引用を以下に挙げる。

例えば私は、最高善を増進するために、道徳的法令が私に要求しうる自分の力の限りを尽くすとしよう、その際私は何を為すべきか。ただ道徳法則への尊敬から行為せよということは知っている。私は功績に応じた幸福を配分することのため

にできることなど、絶対にありはしない——それは宇宙の道徳的統治者の仕事であって、ぶどう畑の労働者の仕事ではない。⁸⁴

つまりベックは、道徳性に完全に比例した幸福を分配する状態の実現は、人間には不可能であるため、そのような状態の実現を意味する最高善を促進する義務は不可能であると言う。これはカントが「魂の不死」と「神の存在」を要請したことから考えても、現実的な批判と言える。しかしながら、ベックの批判はただちに了承できるものではない。なぜなら、実践的アンチノミーの解消で示されたのは、最高善の実現そのものではなく、その実現可能性を〈考えることはできる〉という思惟可能性だからだ。さらに、われわれは前節において、〈英知界における最高善〉と〈感性界における最高善〉という最高善概念の二義性について確認した。われわれが、その実現に向けて促進すべき義務として受け入れるべきは、前者ではなく、後者である。

とはいえ、ベックはこのような最高善の二義性に気づいていた。ベックは最高善の概念に、「極大概念 (Maximal concept)」と「法廷概念 (judicial concept)」という区別を設ける。両者ともに基本的には、道徳性とそれに見合った幸福の結合の状態を意味する。しかしそれぞれの幸福概念の差異に注目したベックは、前者は「無限者が各人に最高善の持ち前を定めるにあたって」(KpV, V 123) という叙述から、後者は「感性界における結果としての幸福」(KpV, V 115) という叙述から導きだしている。つまり、英知界における超越的な最高善と、感性界における内在的な最高善の区別である。しかしながら、ベックによれば、カントは「法廷概念」から最高善の定義をおこなったにも関わらず、要請論においては「極大概念」を突如として使用しており、さらにその極大概念がなければ、最高善は成立しないと指摘している⁸⁵。つまりベックはカントが最高善の二義性を恣意的または混乱して使用していると判断し、最高善そのものを説得的でないものとして批判する。しかしながら、問題はむしろ、超越的な極大概念と内在的な法廷概念が、いかに連関するかにある。

3-2. シルバー解釈-超越的義務と内在的義務

以上のようなベックによる最高善批判にたいして反論したのが、J.シルバーである。シルバーは「義務は可能でなければならない」という点を踏襲しながら、一旦は最高善の義務の不可能性を受け入れる。しかし、あくまでも最高善の「完全な達成」が不可能だということに過ぎず、最高善を「出来る限り促進する」のであれば、義務の不可能性

⁸⁴ Beck1960, p.244f /訳 p.293f

⁸⁵ Beck1960, p.270 /訳 p.322

は問題にならないとする⁸⁶。前者が超越的な (transcendent) 最高善で、後者が内在的 (immanent) な最高善である。

さらにシルバーは、この内在的な最高善の促進は、何によって限界づけられるかを問う。われわれは、過去に自分がおこなったことを省みるだけでは、自分に何ができるかを決定することはできない。つまり、人間の自由の能力は、現在の状態によって決まるものではない。それゆえ、道徳法則は、人間が現在もっている以上の能力を要求するのである。これが、道徳法則は自由の認識根拠であることの意味である⁸⁷。シルバーは概ねこのように、自由と道徳法則の関係を論拠にして、自由が持つ統制的原理に着目することで、最終的に次のような二つの義務概念に行き着く。第一に、最高善を「達成する」という超越的な義務であり、統制的 (regulative) 原理として機能する。第二に、最高善を「促進する」という内在的な義務であり、構成的 (constitutive) 原理として機能する。前者は統制的原理として、後者の義務づけに参加することでその存在意義が確保される⁸⁸。

以上のようなシルバーによる解釈は、ベックが主張した最高善の義務の実現不可能性という困難から、「促進する」という内在的義務だけでなく、さらにはその内在的な義務の基準を統制的に与える超越的義務の必要性までも救い出そうという意欲的な試みである⁸⁹。われわれは前節ですでに、〈英知界における最高善〉と〈感性界における最高善〉という二義性が存在することを確認した。シルバーによる最高善解釈は、その二義性の両方を義務として妥当であることを示そうとしたものと言える。しかしながら、シルバー本人も認めているように、カント本人は体系的に最高善の義務をこのように二つに分けて説明していない⁹⁰。その意味で、シルバーの解釈は部分的に恣意性を孕んでいると言わざるを得ない。ここでもやはり、ベックの場合と同様に、最高善が持つ二つの意義がいかに関連するかについて、整合的な説明が求められている。次節では引き続き、最高善が持つ二義性の連関可能性について、先行研究を検討しながら考察する。

⁸⁶ Silber1959, p.478-9

⁸⁷ 「自由は確かに道徳法則の存在根拠 *ratio essendi* であるが、道徳法則は、しかし、自由の認識根拠 *ratio cognoscendi* なのである」(KpV, V 4)

⁸⁸ Silber1959, p.486

⁸⁹このような最高善の義務をめぐる論争は、ベック派とシルバー派に分かれてしばらく続けられた。代表的な論者としては、ベック派にはマーフィー (Murphy1965)、シルバー派にはツェルディン (Zeldin1971) がそれぞれ挙げられる。なお、この最高善の義務をめぐる論争に関する詳細な理解には、田中の研究が非常に有益であり、本節も多いに参考にした(田中 1996、1998)。

⁹⁰ Silber1959, p.487

第四節 模型的自然としての最高善

本章はこれまで弁証論を中心に、徳とそれにふさわしい幸福との結合、という最高善の内容を吟味して来た。そこでは「実践理性のアンチノミー」や、「魂の不死」と「神の存在」の要請論が展開されていた。そこでわれわれは、第一に、主に幸福概念の差異に注目することで最高善の二義性を確認した。第二に、最高善を促進または実現することがわれわれの義務か否かを検討し、最高善の二義性がいかに連関するかが重要であることまで明らかになった。本節では第三の論点として、弁証論とは異なる様相を持つ、分析論にも注目することで、いかに最高善の二義性が連関するかを考察する。とりわけ、英知界と感性界がいかに連関するかという観点から、最高善の概念が言及される、分析論「純粹実践理性の原則の演繹について」（以下、演繹論と略記）を扱う。

4-1. 原型的自然と模型的自然

「演繹論」でカントは、英知界と感性界という二世界概念を「原型的 *urbildliche*」と「模型的 *nachgebildete*」という二つの自然観に落とし込み、それらがいかに連関するか説明しようとする。以下にそれらがまとめて述べられている箇所を引用しよう。

道德法則はそれゆえ超感性的自然の根本法則、純粹知性界の根本法則であり、この純粹知性界の模像は、感性界のうちに、しかも感性界の法則を断ち切ることなく現存しなければならない。われわれは前者、すなわちわれわれがもつばら理性のうちに認識する純粹知性界を原型的自然 *natura archetypa* と呼び、後者の模像のほうは、それが意志の決定根拠としての前者の理念から生ずる可能的結果を含むという理由から、模型的自然 *natura ectypa* と呼ぶ事が出来よう。(KpV, V 43)

ここで、「原型的自然」は英知界、「模型的自然」は感性界に属することは間違いない。この関係を鑑みながら要点を換言すれば、感性界は、英知界の理念から生ずる「可能的結果 *die mögliche Wirkung*」としての「模像 *Gegenbild*」を含み得る。そのような感性界をカントは「模型的自然」と呼ぶ。それゆえ模型的自然は、英知界の理念に通じる、感性界における〈理想〉を意味する。しかもその模型的自然は「感性界の法則を断ち切ることなく現存」するので、英知界と感性界のあいだに立って媒介する役割を持つと言えるだろう。

また、以下のようにも言われる。「この〔道德〕法則は、感性的自然としての感性界に、(理性的存在者にかんして) 知性界すなわち超感性的自然の形式を与えるが、とは

いえこの感性界のメカニズムを断ち切ることはない」(KpV, V 43 補いは李)。道徳法則によって与えられる「超感性的自然の形式」とは、英知界を原型とした模型的な自然を意味する。さらに断ち切ることなく保持される「感性界のメカニズム」とは、行為の物理的可能性を司る自然法則に外ならない。つまり、本来、通約不可能であるはずの英知界における道徳法則と、感性界における自然法則は、模型的な自然概念を通して、媒介可能となる。

ところで、分析論「純粋な実践的判断力の範型論について」(以下、範型論と略記)において、「範型 Typus」が登場する。上記でみた〈原型-模型〉的二世界観における「模型的な自然」の概念は、この範型の概念によって、その媒介の性格をより顕在化させる。

すなわち、範型とは、実践的判断力という道徳的な判断能力を通して、英知界における道徳法則と感性界における行為を媒介する役割を持つ。カントによれば、自然法則と道徳法則はどちらも「合法則性一般の形式」(KpV, V 70)という普遍性を持つ。その合法則性という同等性を根拠にして、前者は後者の「範型」として機能する⁹¹。その範型を基準にしてわれわれは、自らの意志が自然法則のように普遍化可能か否かを判断する、これがカントの言う「実践的判断力」である⁹²。さらに重要なことに、「感性界の自然を知性的自然の範型として用いることもそれゆえにまた、許容される」(ibid.)と、カントは「範型」概念の意義を実践的判断力だけでなく、〈原型-模型〉的な二世界観についても認めている。と言うよりむしろ、〈原型-模型〉的二世界観に基づいて、道徳法則と行為を媒介し得る範型概念が導出されたと言える。以下より、この〈原型-模型〉的二世界観に基づいた、範型概念を最高善の解釈に応用した研究を吟味してみよう。

4-2. 模型的な自然と最高善

以上まで確認した「模型的な自然」や「範型」を早くから最高善研究に取り入れていた

⁹¹ 認識論においては「超越論的図式」が、カテゴリーと多様な直観という異質なもの同士を媒介していたが、実践理性においては、道徳法則と行為のあいだにつなぐ媒介物がない。そこでカントは、自由と自然それぞれの法則が持つ「合法則性」という形式的な同等性から導かれた「類比」関係を介して「範型」概念に媒介機能を持たせた。これをカントは「法則のそのものの図式」(KpV, V 68)とも呼ぶ。範型のように、類比を介して間接的に媒介させる表示のことを、直接的表示である「図式的表示」と対比させて、「象徴的表示」(KU, V 352)と呼ぶ(Cf. 牧野 1996, pp. 158-165)。

⁹² 実践的判断力の規則を以下に挙げる。「汝がなそうとしている行為が、汝自身が自然の一部であるとしてみて、その自然の法則にしたがって生ずるべきであったとしたら、汝はその行為を汝の意志によって可能なものと見なしうるものかどうか、みずから問うてみなさい」(KpV, V 69) なお、この「判断力の規則」は、字面的には定言命法「自然法則の方式」の内容とほぼ同義である。しかし、このように機械論的にわれわれの多様な倫理的判断を下すことはできないため、実践的判断力ないし範型論の目的論的解釈の可能性は、もはや一般的である。その可能性については、本稿第四章参照。

のは、T.オークスターであるが、その結論は、最高善概念の重要性を否定するものであった⁹³。というのも、オークスターが重要視するのは「範型論」における「実践的判断力」であり、結果として、最高善の概念は実践的判断力の役割の中に包み隠されてしまう。

オークスターは、シルバーの解釈を批判する。前節で確認したように、シルバーは、最高善の義務を、「統制的原理を持つ超越的義務」（＝最高善の完全な達成）と、「構成的原理を持つ内在的義務」（＝最高善のできるだけの促進）」に区別した。前者は自由や潜在能力にたいして、後者は実際の道徳的行為にたいして、それぞれが「基準 standard」を提供する⁹⁴。オークスターはこの点に注目し、その基準とは一体何かを問う。彼によれば、道徳的行為の基準とは、合法則性という普遍性を軸にした、実践的判断力の「範型 (Typus)」のみであり、シルバーによる最高善の解釈はそれに当てはまらない⁹⁵。

そこで、オークスターは最高善の概念を次のように区別する。「道徳と幸福の一致という完全な善 (consummatum)」は「最高善 c」であり、実践的判断力の範型として機能する「模型的自然 (ectypa natura)」が「最高善 e」である。弁証論における（ベックやシルバーが義務をめぐる論争していた）「最高善 c」は、合法則的な自然的可能性との連関が欠如しているため、実践的判断力の範型としては採用出来ない。分析論における（感性界のメカニズムを保持した模型的自然としての）「最高善 e」のみが、最高善の解釈として妥当であると、オークスターは結論づける⁹⁶。

最高善と範型のつながりに目をつけたオークスターの功績は大きいですが、以下の問題点が指摘できる。第一に、弁証論と分析論における最高善を区別しているが、カント自身はこのような区別を説明していない。この区別が受け入れられるなら、シルバーの超越的義務と内在的義務の区別も甘んじて受け入れなければならないだろう。第二に、徳福一致の「最高善 c」を切り捨てる根拠が、実践的判断力に適用不可能という点に終止している。オークスターは、〈原型-模型〉的の二世界観の意味合いを、実践的判断力に限定して解釈しているため、「最高善 c」を一義的に超越的なものとして、切り捨ててしまっている⁹⁷。むしろ、「最高善 e」が持つ範型的役割とは、「最高善 c」が持つ、内在と超越の二義性の連関を媒介する性格を持つとは考えられないだろうか。

V.ワイクは、オークスターとシルバーによる解釈を融合させた。つまり彼は、範型概

⁹³ オークスターの論文タイトルは"The Unimportance of Kant's Highest Good"であり、シルバーの論文 "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics "というタイトルをもっている (Auxter1979)。

⁹⁴ Silber1959, p.489

⁹⁵ Auxter1979, p.124-5

⁹⁶ Auxter1979, pp.127-8

⁹⁷ Auxter1979, p.132

念が基づく〈原型-模型〉的二世界観を通して、内在的／超越的な最高善の二義性は、相互に関連し、必要とし合うことを主張した。ワイクの引用箇所を参考にしながら⁹⁸、最高善における「神聖性」と「徳」という二義的な道徳的概念が、いかにして〈原型-模型〉の関係を構築しているかを以下に示そう。

まず、分析論においてカントは、次のように言う。「神聖性は〔略〕ひとつの実践的理念である。それは、理の必然として原型の役割を果たす」(KpV, V 32)。われわれは道徳法則にしたがって「この原型に無限に接近すること」(KpV, V 33)、そして「この不断の進歩を目指して格律がゆるぎないものであることを確信することが、有限な実践理性の成就できる最高のことなのであり、それこそが徳なのである」(ibid. 強調は李)。つまり、原型としての「神聖性」への無限の進歩を確信する心術こそが、有限な人間にとって最高のことであり、それは「徳」である。

さらに、弁証論の「神の存在」要請論においては以下のように言われる。「道徳法則は神聖であり、道徳の神聖性を要求する。人間が到達出来るあらゆる道徳的完全性は、とはいえ、つねに徳すなわち法則にたいする尊敬に発する法則に適った心術のみである」(KpV, V 128)。この引用からは、神聖性とは道徳法則が要求するものであり、徳とは法則にたいする「尊敬の感情」を有した心術であることがわかる。そしてここでも、人間が到達出来るのは、徳に限定されている⁹⁹。

以上のように、完全な道徳性を意味する「神聖性」と、それへの無限の進行を確信する「徳」には、〈原型-模型〉関係が見出せる¹⁰⁰。つまり、最高善が持つ二義性は、〈原型-模型〉的な二世界観において、その連関が見出せる。それゆえ、ワイクは、超越的・最高善と内在的・最高善は、前者の理念なくして後者は成り立たず、後者がなければ前者は現実化しないという、相互依存関係にあると言う¹⁰¹。

たしかに、上記のような最高善の二義性を媒介する解釈には整合性があり、カントの英知界と感性界の連関を十分に示しているように見える。しかしながら、筆者は次の点に疑問を持つ。そもそも最高善には最上善だけでなく、第二要素としての幸福概念が必

⁹⁸ Wike2010, pp.527-8

⁹⁹ 『道徳形而上学』では、以下のように述べられる。「人間の道徳性はその最高段階においても、やはり徳より以上のものではありえない。たとえ人間の道徳性がまったく純粹である（義務の動機以外のあらゆる動機の影響から完全に自由である）場合であっても、それは通常、理想（それに絶えず接近せねばならない）として賢者の名で詩的に人格化されるものである」(MS, VI 383)。

¹⁰⁰ 神聖性と徳はそれぞれ、最高善の第一制約としての「最上善」を担うものである（本章第二節を参照）。

¹⁰¹ Wike2010, p.532-3. ワイクはさらに『たんなる理性の限界内の宗教』における「見えざる教会」(Rel, VI101)と「見えうる教会」(ibid.)にも、〈原型-模型〉の関係が当てはまることを指摘している (Wike2010, p.531)。

要であった。それゆえ〈浄福-幸福〉のあいだにもまた、〈原型-模型〉関係を見出す必要はないだろうか。以下の弁証論における引用では、浄福と幸福の関係に触れられる。

道德の神聖性は、理性的存在者にたいし、この世の生においてすでに規準として示されるが、これに比例した幸せ、つまり浄福は、永遠において到達するものとしてのみ表象される。なぜなら、前者〔神聖性〕はどのような状況のもとであれ、つねに理性的存在者のふるまいの原型でなければならず、それにむかう進行はすでにこの世の生において可能であり必然であるが、後者〔浄福〕はこの世で幸福という名のもとではけっして到達されることができない(われわれの能力にかんするかぎり)し、それゆえたんに希望の対象とされるだけだからである。(KpV, V 129 補いは李)

この箇所では、「道德の神聖性」とそれに比例した「浄福」それぞれについて、比較的整理されて述べられている。まず、神聖性がわれわれの「ふるまいの原型」であることは、既に確認した。さらに、次のことが言われる。原型としての神聖性にむかう進行はこの世界(感性界)で可能であるのに対して、浄福は、感性的な幸福として達成されることはなく、「たんに希望の対象」である。このような、神聖性と浄福の差異をどう理解すればいいのか。

少なくとも言えることは次のことだ。〈原型-模型〉関係が成立することが明らかな〈神聖性-徳〉においては、神聖性の理念を含む徳は、感性界において達成可能である。他方で、〈原型-模型〉関係が成立するか否かが明らかでない〈浄福-幸福〉においては、浄福を理念とした幸福は、感性界において達成不可能である。つまり、この時点では、〈浄福-幸福〉の関係が〈原型-模型〉の関係に相当するとは言い切れない。

ワイクの解釈は基本的に、〈神聖性-徳〉関係のうちに〈原型-模型〉的な二世界観が見出せることに終始しており、〈浄福-幸福〉の連関に関しては言及していない¹⁰²。しか

¹⁰² ワイクは、『道徳形而上学』における「同時に義務である目的」である「自己の完全性」「他人の幸福」が、模型的な最高善を促進することを主張しているという点で、幸福概念には言及している(Wike2010, p.532)。たしかに、「同時に義務である目的」が最高善の実現に寄与するという解釈自体は、筆者も妥当だと考えるが、他方で、最高善そのものの解釈として「同時に義務である目的」の意義を採用することには疑問を持つ。というのも、最高善が「純粹実践理性の対象の無制約的総体」(KpV, V 108)であること、そして英知界と感性界の連関にかかわる概念であることを鑑みれば、最高善と「同時に義務である目的」とは位相が異なるものだと言える。ベックが正しくも早くに指摘した通り(Beck1960, p. 244/訳 p.293)、『道徳形而上学』において、最高善を促進することを義務として考えるカントの既述は見当たらない。そもそも、最高善が指す幸福概念は「他者の幸福」以外に「自己の幸福」も含みうる(とはいえ、たんに感性的な傾向性を満足させるエゴイスティックなものではない)。その点から見ても、最高善に

しながら、最高善の二義性の連関を探求する本章の目的からすれば、幸福概念における〈原型-模型〉関係の問題は、避けられない。以下より、演繹論における議論に立ち戻って、すでに模型としての立場が明らかにされた「徳」と、未だその立場が明らかでない「幸福」を比較しながら考えてみることにする¹⁰³。

4-3. 幸福概念の問題から究極目的へ

演繹論における「模型的自然」の特徴を改めて整理すると、以下の三点が重要である。

- (1) 〈原型としての英知界の理念〉を含む。
- (2) 同時に、〈感性界のメカニズム（法則）を断ち切ることなく〉成立する。
- (3) 上記二点より、二世界を〈媒介する機能を持つ〉ことができる。つまり、模型的自然概念は、原型である英知界から道徳的理念が与えられながらも、同時に、感性界における行為実現を司る自然法則と共存が可能である。

このような媒介可能性は同時に、英知界における道徳法則が、感性界におけるわれわれを拘束する根拠、つまりわれわれの徳の達成可能性を保証する。たしかに、『基礎づけ』第三章「定言命法はいかにして可能か」の節でカントは、次のように述べる。「悟性界は感性界の根拠を、したがってまた感性界の法則の根拠を含むし、それゆえ私の意志（これはまったく悟性界に属している）にかんして直接的に立法的である」(G,IV453)¹⁰⁴。ここでもやはり、英知界が、感性界における自然法則の根拠を含むという媒介的性質が示されることで、英知的自己から感性的自己への立法が可能となる。つまり、二世界の媒介可能性が示されることは、同時に、「法則にたいする尊敬に発する法則に適った心術」(KpV,V128) すなわち「徳」の達成可能性が示されることだと言える。

しかし、われわれが問題としているのは、最高善の幸福概念である。それゆえ、模型的自然が二つの最高善の連関を示すためには、自然法則（自然のメカニズム）だけではなく、なんらかの幸福概念とも関わらなければならないはずである。これまで見たような〈原型-模型〉的二世界観と、最高善概念との結びつきをカントは次のように述べる。

における幸福概念は、「同時に義務である目的」で言われるような個人レベルの幸福の促進ではなく、人類レベルの普遍的幸福の促進であると言える。この問題に関しては、宇都宮（1998, p.99-106）を参照されたい。

¹⁰³ なお、本章での筆者の試みは、経験的に無縁な「浄福」概念への到達可能性や、その宗教への移行過程を考察することではない。あくまでも、英知界と感性界が〈原型-模型〉関係にあることを土台にして、最高善が持つ二義性の必然的連関の可能性を探求することである。

¹⁰⁴ カントは、経験を超越した道徳的世界のことを「英知界 *intelligible Welt*」「知性界 *intellektuell Welt*」「悟性界 *Verstandes Welt*」など、さまざまな呼び方をするが、実践哲学において、意味の差は無い。それゆえ本章では、便宜上一貫して「英知界」の呼称で議論を進める。引用文はもちろん原語に従って訳文を表記する。

道徳法則はこの理念〔原型的自然と模型的自然という理念〕にしたがって実際われわれを一つの自然のうちに置き移すが、そのうちで、もしみずからに〔純粹理性に〕ふさわしい自然的能力を備えていれば、純粹理性は最高善を生み出すであろう（KpV, V43 補いは李）。

引用文前半では、道徳法則が、英知界の模型としての形式を感性界に与えることで、われわれを模型的自然のうちに置き移すことが述べられる。後半では、その模型的自然のうちで、純粹理性に「ふさわしい自然的能力」を備えていれば、最高善が生み出されると言われる。では、この「ふさわしい angemessenen」自然的能力とは一体何か。たんなる物理的能力だろうか。しかし、模型的自然はそもそも「感性界の法則を断ち切ることなく現存しなければならない」（ibid.）のであって、言うまでもなく自然法則は共存できている。さらに上でみたように、自然法則との共存は、感性界における徳の可能性を示すものであった。わざわざ、最高善を生み出す条件として表現されるこの「ふさわしい」自然的能力とはむしろ、道徳法則に従う理性にふさわしい、幸福概念への顧慮を指しているとは考えられないだろうか。

ところで、分析論においてカントは、「実践理性による価値評価・判定にあたって、われわれの幸や不幸はいうまでもなく大幅に考慮に入れられる」（KpV, V61）と述べる。しかも、この実践理性による幸福概念への考慮は「目先の感覚によって評価するのではなくて、この（幸福という）偶然がわれわれの全存在が満ち足りてあることにおよぼす影響によって評価する場合にかぎってのこと」（ibid.）である。同様のことは、弁証論においても言われる。最高善にとっては幸福もまた加えて要求されるのであるが、それは「自分自身だけを目的とする人格の限られ偏った目においてだけではなく、世界における人格一般を目的自体とみなす偏りのない理性の判断の見地からしてなおそうだからである」（KpV, V110）。つまり、感性的幸福、とはいえ個人的でエゴイスティックな幸福ではなく、「われわれの全存在」「世界における人格一般」が享受するような共同体もしくは人類レベルの普遍的な幸福であれば、実践理性は幸福を考慮するのである。

このような普遍的幸福への顧慮が、最高善の叙述において見出せるかを再確認しよう。「実践理性のアンチノミー」の批判的解決の箇所を引用する。

私は〔略〕道徳法則とかかわるかぎりで私の因果性（感性界における）を純粹に知性的に決定する根拠をもってさえいるのだから、心術が道徳的であることが、原因として、感性界における結果としての幸福と、直接的ではないが間接的に（自

然の知性的創造者を介して)、とはいえ必然的に連関することは不可能ではない。
(KpV, V115) ¹⁰⁵。

ここでは、「心術が道徳的であること」つまり「徳」を原因として、それに見合った「結果としての幸福」が連関することの思惟可能性が説かれていた。ここで、徳と幸福それぞれのうちに、上記で挙げた「模型的自然」の三つの特徴が見出せるかを考えてみたい。

まず、徳に関しては、「道徳法則と関わるかぎり」での私は(1)〈原型としての英知界の理念を含み〉、同時に「私の因果性(感性界における)」を決定するには(2)〈感性界のメカニズムを断ち切らない〉ことが要求される。それゆえ、ここでは(3)〈媒介機能を持つ〉模型的自然の概念が成立する。

しかし幸福に関しては、徳のように簡単にはいかない。まず「自然の知性的創造者」を介す必要があると言うように、神の存在要請が予示されている。ところでカントは、英知界における浄福のことを「時間の制約を絶した無限者〔神〕」が定める「最高善の持ち前」にたいして、「こうした持ち前に与えられるという希望」であるという(V123)。ひとまずこの神が与える「希望」を(1)〈原型としての英知界の理念〉と解釈できるかもしれない。しかしこれには神の存在が前提されている。さらに、先ほど確認したような「この偶然(幸福という)がわれわれの全存在が満ち足りてあること」(V61)としての普遍的幸福への顧慮は、(2)〈感性界におけるメカニズムを断ち切らない〉こととは異なるだろう。

以上のように、徳と比較すると、幸福概念における〈原型-模型〉関係の成立には、未だ二つの問題が残る。第一に、幸福概念が、原型としての浄福の理念を含むためには、神の存在が前提される。この点が、〈神聖性-徳〉と〈浄福-幸福〉との決定的な差異である¹⁰⁶。第二の問題として、普遍的幸福への顧慮は、〈感性界のメカニズムを断ち切ら

¹⁰⁵ 実践理性のアンチノミーの「批判的解消」におけるカントのねらいを確認しておこう。「私」が異なる存在様式をもつ二世界(英知界と感性界)にまたがって存在することを前提にして、徳と幸福とが総合的因果関係を結ぶことである。これにより最高善の思惟可能性は、確保される(これについては、本章第二説で既に確認済みである)。しかしながら、ここまで本章が明らかにして来たように、徳と幸福はどちらも模型的自然として感性界に生じるものであり、徳は英知界で、幸福は感性界という区別ではないことに注意されたい。徳が原型として持つ道徳法則の「神聖性」が、英知界に属するのである。

¹⁰⁶ ここでは、たんに徳にふさわしい幸福を授けてもらうために、神が要請されているわけではない。そうではなく、英知界における幸福概念である浄福と、感性的幸福の連関のために要請される。つまり、神の存在の要請は、英知界と感性界の必然的連関の可能性を証明するためである。たしかに『純粹理性批判』規準論では、神からの直接的な幸福の享受が語られていたが、『実践理性批判』以降の最高善とは意味合いが異なる。宇都宮によれば、第一批判での最高善

ない) だけでは、明らかに成り立たない。しかもここでは、先に確認したように、「世界における人格一般を目的自体とみなす偏りのない理性の判断の見地から」(V110)の普遍的幸福への顧慮が求められているはずである。

本節での考察をまとめよう。英知界と感性界それぞれにおける最高善の必然的連関を見出すことを目指したわれわれは、二つの最高善のあいだに〈原型-模型〉関係が成立する必要性にたどり着いた。ワイクが指摘したように、この関係は〈神聖性-徳〉においては成立する。しかし、〈浄福-幸福〉においては、なお二つの条件が必要とされる。それは、〈神の存在証明〉と、〈人類の普遍的幸福〉である。

これらの条件がいかに満たされ、最高善の二義性における必然的連関がいかに証明されるかが問題である。この問題は、最高善と「究極目的」との関係性を明らかにする次節の議論で、解決されるだろう。

第五節 「究極目的」としての最高善

『実践理性批判』において最高善は「道徳的に規定された意志の必然的な最高目的」(KpV, V 115) と呼ばれる。さらにカントは「世界創造における神の究極目的とは何か問われたら、世界における理性的存在者たちの幸福ではなく、最高善であると言わなければならない」(V 130) とも述べている。このことは、最高善が「究極目的」と関わることを表わしている。

さらに、『実践理性批判』と同年に書かれた雑誌論文「哲学における目的論的原理の使用」(1788)においてカントは、最高善と「目的論」の結びつきに言及する。そこでは、神の認識に関して理論的なアプローチは不可能であり、「理性にはただ目的論的な道が残されているにすぎない」(GP, VIII 159) と言われる。さらに、以下のようにも言われる。「自然目的ではなく、純粹実践理性によってアプリアリに規定され与えられた(最高善の理念における)目的だけが、不十分な理論の欠陥を補足するのではなくてならぬ」(ibid.)。ここでは、神の認識に関する問題、自然目的論の限界、そしてその欠陥を補足し得る道徳的目的論の必要性が、最高善と関係づけられて述べられている。これはまさにその二年後に書かれた『判断力批判』第二部における「目的論的判断力の批判」の主要課題である。以下では、最高善と究極目的の関係を通して、いかにして最高善の二義性が必然的な連関を持つかを探求する。

5-1. 創造の究極目的として道徳的存在者

概念は「来世の幸福」に近いと言う (宇都宮 1998, pp.85-88)。

『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」では、自然のメカニズムにおける「作用原因 (nexus effectivus)」とは異なる、「目的原因 (nexus finalis)」(KU, V 373f.)¹⁰⁷が導入される。有機体はこの目的原因を内に持ち、「自然目的 Natur Zweck」(KU, V 370) と呼ばれる。自然目的は第一に、それぞれの部分が全体の他の部分を産出するという、自己生産の構造をもつ。第二に、それ自身がそれ自身の目的であり、手段でもある (ibid.)。

さて、自らが自らの目的である有機的存在者たちが、なんらかの体系を持ち得ることが、反省的判断力によって判断される。カントは、この目的論的な体系的結合を統一する概念を「自然の最終目的 letzte Zweck der Natur」(KU, V 427) と呼ぶ。カントはこの「自然の最終目的」とは何かを問う。

人間を自然の一部として捉えるならば、人間もまた目的-手段関係という自然連鎖の一旦を担うに過ぎず、最終目的であることはできない¹⁰⁸。他方で、自然の外に存在する世界創造の「究極目的 Endzweck」として人間を想定すれば、人間のうちに自然の最終目的を見出すことが可能である (KU, V 431)。さらに、人間を究極目的として考えるには「開化 Kultur」¹⁰⁹という「準備」が必要であり、その開化こそが「自然の最終目的」である (ibid.)。

さて、究極目的とは「自分の可能性の条件として他のどのような目的も必要としないような目的」(KU, V 434) である。カントによれば、「道徳性の主体としての人間のうちでのみ諸目的に関する無条件的立法は見出されうるのであり、それゆえこの無条件的立法のみが、全自然が目的論的に従属している究極目的であるという権利を人間に与える」(KU, V 436)。つまり「人間は道徳的存在としてのみ創造の究極目的でありうる」(ibid.) ののである。

¹⁰⁷ 作用原因は〈原因から結果〉という一方向の連結を示すが、目的原因は双方向の連結を持つ。カントは次のような身近な例を挙げる。「たとえば家屋は、家賃として収入となる金銭の原因ではあるが、それでもまた逆に、この可能な収入という表象は家屋の建築の原因でもあった」(KU, V 373)。このように、技術的な事物にも目的原因は見出せるが、そもそも家を建てる人間がいなければ目的原因も成立しない。対して、有機体としての自然目的は、そのような目的原因を自ら「形成する力を所有している」(KU, V 374) 点で、他の存在とは区別される。

¹⁰⁸ カントはここで、博物学者リンネの見解を引き合いにだす。「植物を食べる動物が現存するのは、植物界の多くの種を窒息させるほどの植物の過剰な繁茂を抑制するためであり、肉食動物が現存するのは、こうした動物の食欲さを制限するためであり、最後に人間が現存するのは、人間が肉食動物を狩猟し減少させることによって、自然の産出力と破壊力との間にある種の均衡が作り出されるためである」(KU, V 427)。このような考え方は、人間が自然の連鎖の一部として手段の地位しか持っていないという見方である。

¹⁰⁹ 「開化 Kultur」とは、「有能性の産出」と呼ばれ、「熟練の開化」という主観的有能性の産出や、「訓練の開化」という欲望の専制からの解放を意味する (KU, V 430-1)。

5-2. 神の支配の下でのみ可能な最高善

以上のような「究極目的」の概念を説明したカントは、次に、自然目的論が道徳目的論に従属することを示す。この従属は、「自然神学 (Physikotheologie)」¹¹⁰から「道徳神学 (Moraltheologie)」への移行を意味する。自然神学は、自然目的論をとおして、自然の最上の原因である「ある悟性的世界原因」を正当化しようとするが、主観的で恣意的な論証にならざるを得ない。というのも、自然神学は「創造の究極目的について[略]なにも開示することができない」(KU, V 437) からである。それゆえ、自然神学のこの試みは「神学を基礎づけるという、その意図を達成しておらず、つねにただ自然目的論にとどまる」(ibid.) のである。

この自然目的論の欠陥を補足するのが、道徳的目的論であり、それにより倫理神学へと移行する。カントによれば、人間は「自然の一項としてではなくて、人間の欲求能力の自由のうちで[略]どのような諸原理にしたがって行為するのかということのうちに成り立つ価値」(KU, V 443) を持つ。カントはこの価値の出所を善意志に求める。「善意志こそ、それによってのみ人間の現存が絶対的価値をもつことのできるものであり」(ibid.)、それゆえにこそ「人間は道徳的存在者としてのみ創造の究極目的でありうる」(ibid.)。

次にカントが問うのは、一体なにが究極目的を成立させているかである。カントによれば、それは「根源的存在者」、「諸目的の道徳的王国における立法的元首」である(KU, V 444)。ここで、神の存在が想定される。ここでカントは、最高善の概念に(『判断力批判』第二部ではじめて)言及し、「根源的な存在者の支配のもとでのみ可能な最高善と関連して、すなわち道徳諸法則のもとにある理性的存在者の現存と関連して、われわれは、この根源的存在者を全治であると思ひ浮かべる」(ibid. 強調は李)と言う。このような、根源的な神の支配のもとでのみ可能な派生的最高善は、英知界における最高善概念である。

さらに、この最高善は「道徳諸法則のもとにある理性的存在者の現存」と言い換えられていることを見逃してはならない。つまりここでは、〈道徳的人間の現存〉と「創造

¹¹⁰ Physikotheologie は「物理神学」と訳されることもあるが、Physikotheologie のうちでは「本質的に神学を基礎づけることが不可能であり、自然目的論にとどまるというカントの主張の趣旨を訳語にも反映させるために、「自然神学」という訳語を採用した」と、岩波カント全集では説明されている(牧野英二訳『カント全集 9』『判断力批判』下巻、岩波書店、p.279)。また、自然神学と「自然的神学 (natürliche Theologie)」は同じではない。『純粋理性批判』でのカントの説明によると、神学はまず「啓示神学」と「合理神学」とに区分され、後者は「超越論的神学」と「自然的神学」に区分される。さらに自然的神学は、自然の秩序を目的論的に解する「自然神学 (physikotheologie)」と、最高善の実現を望む目的論的秩序を要請する「道徳神学 (Moraltheologie)」とに区分される (cf. ibid. p.282; B659)。

の究極目的」、さらには〈英知界における最高善〉のこれらは同義であることが言えるだろう。

5-3. 道徳法則によって命じられる最高善

さて、根源的な存在者すなわち神の存在はいかに証明されるのか。この証明過程でカントは、目的論ではあまり強調して来なかった道徳法則と究極目的の関係を論じる。「道徳的目的論は、一方では自由の法則定立と、他方では自然の法則定立と必然的に連関する」(KU, V 448)と言われるように、道徳的目的論は、法則や立法と結びつく。カントによれば、「道徳法則は、あるものを無条件の目的として、究極目的の概念が要求するとおりに理性に対して指令するという特有の性状をもっている」(KU, V 449)。それゆえ「目的関係のうちでは自分自身にたいして最上の法則でありうるような理性の現存だけが、言い換えれば、道徳法則のもとにある理性的存在者の現存だけが、世界の現存在の究極目的」(KU, V 450)である。つまり、無条件の目的を命じる道徳法則の性質は、道徳的目的論における究極目的、すなわち「他のどのような目的も必要としないような目的」(KU, V 434)の性質と同義であることをカントは主張している。

さらにカントは以下のように、道徳法則と究極目的の關係に、さらに最高善の概念を付け加えて説明する。

道徳法則は〔略〕自由を使用する形式的な理性的条件として、実質的な条件としての何らかの目的に依存せず、ただそれだけでわれわれを拘束する。しかしそれでも道徳法則はまた、しかもアプリアリに、われわれに対して究極目的を規定するのであり、この究極目的に向かって努力するようわれわれを拘束する。そしてこの究極目的は、自由によって可能な世界における最高善である (KU, V 450)。

われわれは、形式的な道徳法則によって、実質的な目的には依存することなく、究極目的に向かって努力するよう拘束される。その究極目的は「自由によって可能な世界における最高善 *das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt*」と呼ばれる。この究極目的として命じられる最高善は、「この世界において可能」であるので、〈感性界における最高善〉と考えることが出来る。

さらに、カントによれば、この〈感性界における最高善〉は、「究極目的と両立しうる唯一の条件」としての「主観的目的 (幸福)」を含むことになる (KU, V 443)。

人間〔略〕は、主観的条件のもとに上述の道徳法則のもとで自分に究極目的を措

定しうるのであって、このような主観的条件とは幸福である。したがって、世界のうちで可能な、またわれわれが出来る限り究極目的として促進すべきであるような最高の自然的善は幸福である。幸福は人間が幸福に値することとしての入倫性の法則と一致するという客観的条件のもとにある (KU, V 450)。

道徳法則によって命じられる〈感性界における最高善〉は、われわれが促進すべき「世界のうちで可能な」究極目的である。人間は「幸福」という「主観的条件」のもとで、その究極目的を措定する。その限りで、幸福は、同じく究極目的を措定する道徳法則という「客観的条件」に含まれることになる¹¹¹。

ここでカントは、幸福という主観的条件と、道徳法則という客観的条件が連結することは、自然の原因性を超えており、われわれの理性が表象できるものではないと言う (KU, V 413)。それゆえわれわれは、「道徳法則に適合して究極目的を定めるためには、ある道徳的世界原因 (ある世界創始者) を想定しなければならない」 (KU, V 451)。カントはここで、道徳法則が「究極目的を定める」必然性を理由に、神の存在を想定する必然性を証明している。

5-4. 究極目的と最高善

さて、上記の神の存在証明は、幸福と道徳法則という異質な条件の連結を可能にするものであった。このことは一見、『実践理性批判』弁証論における「神の存在の要請」のたんなる焼き直しのように見えるが、そうではない。なぜなら、『判断力批判』では、たんに最高善の実現可能性のみでなく、目的論的に必然的に導かれた「究極目的」の実現可能性もまた、神の存在を要請しているからである。

カントはこれまで出て来た究極目的の関係を以下のように表わしている。「[われわれは] われわれの究極目的について、創造 (結果としての) の究極目的を想定する道徳的根拠をもつだけでなく、創造の根源的根拠として道徳的存在者を想定する道徳的根拠もつ」 (KU, V 455 補いは李)。ここではまず、「われわれの究極目的」とは、道徳法則によって命じられる〈感性界における最高善〉である (本章 5-3)。さらに「創造の究極目的」とは、神の支配の下にある〈英知界における最高善〉である (本章 5-2)。そ

¹¹¹ 牧野は、『実践理性批判』原則論においてカントが「格律の形式」の議論において、「幸福の形式」の議論を展開していることに注目している。カントはそこで形式的な道徳法則によって、格律が持つ実質的要素はなくなる訳ではなく、法則による規定を通して、その内容が普遍化されることを主張する。たとえば「自愛の格律」は「他人の幸福を自分の幸福に含みうる」ことができれば、それは道徳法則によって命じられた「普遍的幸福」を含むことになる (牧野 1996、pp.130-4)。

して「創造の根源的根拠」とは神の存在である。以上のように、究極目的にも二義性が見出せ、それぞれが最高善の二義性に対応していることが、ここで指摘できる。

さらに、カントは神の存在を想定する根拠について次のように述べる。「道徳的立法者でもある世界創始者および統治者がなければ、われわれは道徳法則およびその客観に關係づけられた、この究極目的のうちに存在しているような合目的性の可能性をまったく理解することができない」(ibid.)。

カントは、神の現存を確信できない人は道徳法則にしたがう諸々の拘束性から免れているわけではないことを主張する。というのも、もし神の存在を疑う人がいても、究極目的は「かれらの本性(有限な存在者としての)によってかれらのうちに置かれた抵抗出来ない目的」を含み、「理性は、この目的が不可侵の条件としての道徳法則にのみ服従されることを欲し[略]この目的が道徳法則にしたがって普遍的となることを欲する」(KU, V 451)からである。カントによれば「こうして理性は、道徳性と一致して幸福の促進を究極目的とするのである」(ibid.)。

さらに上記のような、道徳法則によってわれわれに命じられる究極目的は、個人に配分される幸福ではなく、「最高の世界福祉としての理性的存在者の幸福」(ibid.)である。

「世界福祉 *das Weltbeste*」とは、カントによれば「普遍的幸福と最も合法則的な道徳との結合のうちに成り立つ」もので、「われわれは全力を尽くして世界福祉を促進しよう理性によってアプリアリに規定されている」(KU, V 453)のである。

最後に、〈原型-模型〉関係における最高善の二義性の連関という本来の議論にたちかえり、本節でのこれまでの議論がいかなる成果をもたらすかを確認して、結論へと向かおう。まず、本節での究極目的の考察を通して、前節において確認した二つの条件、すなわち「神の存在証明」と「普遍的幸福」が出揃ったことを確認したい。前者は道徳目的論による神の存在証明であり、後者は究極目的としての「世界福祉」である。われわれが浄福を「希望」とみなす際、徳に見合った幸福を配分する「時間の制約を絶した無限者〔神〕」(KpV, V 123 補いは李)は、道徳目的論による存在証明をとおして、自身の存在をわれわれに「確信させる *überzeugen*」(KU, V 461)¹¹²ことが可能だろう。したがって、この神の存在への確信を介して、われわれは英知界の理念を持つことができるだろう。さらに、われわれの理性は「[われわれの]うちに置かれた抵抗出来ない目的」が「最高の世界福祉としての理性的存在者の幸福」(KU, V 451 補いは李)をめざす。つまり、感性界のメカニズムではなく、実践理性による普遍的幸福の顧慮こそが、

¹¹² カントは『判断力批判』第二部の第九十節「神の現存在の目的論的証明のうちで真とみなすことの種類について」では、「証明は説得する *überreden* のではなく、確信させる *überzeugen*」(KU, V 461)ものだと述べている。

英知界に共有されている。

以上のように、究極目的との関係をとおしてはじめて、感性界と英知界それぞれにおける最高善の二義性、つまり模型的最高善と原型的最高善の必然的な連関が見出せるのである。

おわりに

本章では主に、以下の三点を明らかにした。第一に、英知界における理念としての最高善と、感性界における促進すべき最高善という二義性を明らかにし、その連関の必要性を確認した（第二・三節）。第二に、英知界を原型的自然 *natura archtypa*、感性界を模型的自然 *natura ectypa* とする〈原型-模型〉的二世界観を最高善の二義性に適用できる可能性を検討し、その可能性と課題を見出した（第四節）。第三に、道德目的論における究極目的と最高善の関わりを通して、その二義性の連関の妥当性を示した。

二世界の連関、または媒介の可能性に焦点を当てた本章の試みは、一見すると、カント倫理学の解釈として奇抜なものに見えるかもしれない。というのも、『基礎づけ』や『実践理性批判』分析論を一読するかぎり、英知界における道德法則が、感性界における人間に「定言命法」として迫って来るといふ二世界観が、強烈に印象づけられると言えるからだ。しかし、本章で示したように、道德法則は感性界のメカニズムを断ち切らないからこそ、徳は感性界において達成されるのであり、その徳にふさわしい幸福もまた、英知界における浄福の理念を含んでいる。

このような解釈は、英知界と感性界とがそれぞれ厳密に分離・独立しているという観点から、〈神聖性-徳〉と〈浄福-幸福〉の連関可能性という観点へとアプローチの転回を迫るものだと言えるかも知れない。しかしながら本解釈が正しければ、われわれは英知界と感性界が峻別されながらも、そこに〈原型-模型〉という媒介関係を見出すことが出来るのである。

超越的な最高善と内在的な最高善の連関を主張したシルバー、範型という媒介機能と最高善の概念を結びつけたオークスター、さらにこの二人を統合したワイクラの主張を省みれば、上記のような二世界を媒介する最高善解釈が、カント研究として逸脱したものではないことは明らかである。しかしながら、彼らに欠けていたことがある。それは、最高善における〈原型-模型〉関係を成立させるための二つの条件、つまり「神の存在」と「普遍的幸福」を、究極目的と最高善の関係から導くことである。この作業により、最高善の二義性の必然的連関が確保されるだろう。

結論

序論でわれわれは、カント倫理学におけるさまざまな「目的」概念の区別を概観した。本論では、その区分に沿ったかたちで、それぞれの目的概念の意義を各章において論じて来た。以下に、各章の考察結果を簡潔にまとめよう。

第一章では、まず定言命法「普遍性の方式」と「目的自体の方式」はそれぞれ「アプリアリオリな総合的命題」の各要素であり、その媒介を担う自律のもとで一致することを確認した。さらに、この積極的自由としての自律の演繹から、「意志の自由」（消極的自由）を有した英知界の成員の立場は、目的自体の方式によって、自覚されることを示し得た。

第二章では、いかにして尊敬の感情が、われわれ人間に立ち現れるのかを検討した。そこではまず、尊敬の感情は、「謙遜」（消極-否定的側面）と、「法則にたいする尊敬」（積極-肯定的側面）という二段構造で作用するが、その消極的作用である謙遜の根拠が「人格性」であることを確認した。さらに、その人格性の理念は「目的自体」の理念を通して、道徳法則の理念に包摂されるがゆえに、「尊敬の感情」が自律を崩さずに道徳的動機として成立することを論証した。

第三章では、尊敬の感情が、道徳法則といかなる関係にあるかを検討した。道徳哲学講義における「判定原理」「執行原理」という厳密な区別とは対照的に、道徳法則と尊敬の感情は互いに分ち難い関係を築きながら、道徳的動機の役割を担っている。さらに、「格律の形式」としての道徳法則と、「格律の実質」としての尊敬の感情が共存できることを明らかにし、道徳法則と尊敬の感情の関係にとって、格律概念の発展が重要な役割を果たしていることを証した。

第四章では、形式的な道徳法則と実質的な行為がいかに連関するかという視点の下、「範型論」における「実践的判断力」に焦点を当て、その目的論的解釈の可能性を検討した。道徳法則を含み得る個別的な格律には、多様な規則連関を見出しうることを指摘し、「同時に義務である目的」の概念を通すことで、義務としての目的設定や、それに伴う諸規則の連関の熟慮にたいして、目的論的な実践的判断が可能であることを明らかにした。

第五章では、実践理性の対象の無制約総体である最高善の概念が、英知界と感性界という二世界観に基づいた二義性を持つことを確認した。さらに、「原型的自然」と「模型的自然」という二世界観が二つの最高善の概念を連関させる可能性を検討し、道徳的目的論における「究極目的」の考察をとおして、最高善の二義性が互いに連関し合うことの妥当性を論証した。

以上のような各章での考察結果を振り返ってみると、本稿の試みは、一貫してカント倫理学が持つ形式性と対峙しながら、その裏に隠された目的概念の重要性に光を当てる試みであったと言えるだろう。さらに、本論で扱ってきた、「人格性（人間性）」（ルソー）、「道德感情」（モラルセンス学派）、「最高善」（古代ギリシア哲学）など、外部からの大きな影響力に関してカントは、それらをなんらかの「目的」概念と結びつけることで、自身の倫理学の内に整合的に取り込んで来たと言えるだろう。

最後に、カントの「目的」概念の諸相を描き出す上で、各章での仕事を総括する意味での巨視的な視点から記述することを許されたい。

筆者が考えるに、カント倫理学には三つの大きな柱がある。それらは、〈道德法則〉、〈自由（＝自律）〉、そして〈実践理性〉である。言うまでもなく、これらが無ければカント倫理学は成立しないし、もしくは一つでも欠ければカント倫理学は全く異なる顔を見せていたかも知れない。これら三つの柱の相関関係を図式的に説明することは簡単ではないが、それを承知の上であえて試みしてみるならば、以下のようなになるだろう。

道德法則は、積極的自由としての自律がなければ立法されないし、他方で自律としての自由は、義務を命じる道德法則がなければ、われわれ人間に意識されることはない。つまり、「自由は確かに道德法則の存在根拠 *ratio essendi*」（KpV, V4）である一方で、「道德法則は、しかし、自由の認識根拠 *ratio cogoscendi* である」（KpV, V6）。さらに、実践理性こそは、それがなければ、道德法則も自由（＝自律）もその存在意義を失い、まさに理論理性によって認識不可能な「仮像」と判断されてしまうだろう。このように、これら三つの柱は相互依存の関係を結びながら、カント倫理学全体を支えている。

しかしながら、これら三つの柱は、カント倫理学の形式主義という特徴を生み出す当事者であることもまた指摘できるだろう。そこで、本稿のテーマである「目的」概念が、この三つの形式的な柱と、いかに関わるかを見てみよう。

まず、雑誌投稿論文「哲学における目的論的原理の使用について」において、カントは「目的は理性に直接関係する」（GP, VIII182）と述べ、目的は人間同士の理性的活動のみならず、異質な理性的存在者（神や天使）に関わる場合でも必要とされる。ここでは〈実践理性と目的〉の関係が述べられている。また、『宗教論』では、「法則が目的までも（究極目的も）提供してくれるわけではない」が、人間には「実践的な理性能力には避けられない制限の一つとして、あらゆる行為に際して、行為の結果を顧慮するということがある」（Rel, VI7）。それゆえ、「世界において可能な最高善を汝の究極目的とせよ」という命題は、道德法則そのものによって導入されると言われる。ここでは〈道德法則と目的〉の関係が述べられている。さらに『道德形而上学』「徳論」では、「目的とは

自由な選択意志の対象のこと」を意味し、「すべての行為にはその目的がある」のであり、「行為の何らかの目的をもつということは、自然の作用ではなく、行為する主体の自由の活動なのである」(MS,VI385)と述べられる。ここでは〈自由(=自律)と目的〉の関係について言及されている。以上のように、目的概念は三つの形式的な柱それぞれとの関係が表わされている。

さて、『実践理性批判』弁証論において、カントは神の特性を「神聖な立法者(そして創造者)、慈悲深い統治者(そして維持者)、公正な審判者」(KpV,V131)であると述べる。この三つの特徴はそれぞれ、カント倫理学における〈自由=自律〉、〈実践理性〉、〈道徳法則〉の関係に当てはまると言える。さらに推論が許されるならば、これら三つの柱は、〈立法〉-〈行政〉-〈司法〉という三権分立のモデルに合致するようにも見える。つまり、〈立法としての自由(=自律)〉、〈行政としての実践理性〉、〈司法としての道徳法則〉という三つの柱にたいして、多様な「目的」概念はそれぞれ関わりを持つ。それゆえ、本稿が明らかにした目的概念の諸相のうちに、立法-行政-司法という形式的な政治システムに規定を受けながらも、そこに道徳的現実としての実質を持ち来らすような、市民ないし民衆に似た様相を見出すことは不可能ではないだろう。

付記

本稿を構成する各章の初出一覧は以下のとおりである。

第一章：日本哲学会第72回（2013年度）一般研究発表での発表原稿「定言命法三方式の整合的解釈-客観的必然性としての「普遍性」・主観的必然性としての「意志の自由」」に修正を加えた後、「定言命法・「目的自体の方式」の形而上学的解釈」を『愛知』第25号（2013年度）に掲載。

第二章・第三章：関西倫理学会 2013 年度大会発表原稿「カント倫理学「尊敬の感情」と目的自体として人間」。

第四章：「カント倫理学における行為と法則とのつながり-道徳法則に従った行為をいかにして判断するか-」を『愛知』第23号（2011年度）に掲載。

第五章、序論、結論は書き下ろし。

文献表

- 有福孝岳、石川文康ほか（編）（1997）、『カント事典』弘文堂
- 宇都宮芳明（1998）、『カントと神』岩波書店
- 榎本庸男（2003）、「カントとシェーラーの人格概念」『関西学院哲学研究年報』（37）、
pp.133-158
- （2006）、「義務としての幸福 -カントにおける最高善について-」『人文論究』
第 56 卷（関西学院大学人文学会）、pp.45-56
- 小倉志祥（1972）、『カントの倫理思想』東京大学出版会
- 嘉目道人（2013 年）、「「理性の事行」の（不）可能性 -道徳法則の意識をめぐるカン
トとフィヒテの差異-」、『倫理学研究』（43）（関西倫理学会編）、晃洋書房、pp.80-90
- 高坂正顕（1952）、「人格とは何か」『人間と倫理』（創文社編集部編／新倫理講座
第 3 卷）、p47-66
- 佐別当義博（1981）、「カントの「尊敬の感情」について」『実践哲学研究』（3-4）、pp.65-80
- シェーラー（1980）、『シェーラー著作集 3』（飯島宗亭、小倉志祥、吉沢伝三郎訳）白水社
- 竹山重光（2009）『満足する理性。カント実践哲学への感情論的アプローチ』（平成
一七～二〇年度科学研究費補助金基盤研究（C）報告書）
- 田中朋弘（1996）「カントにおける最高善の展開-究極目的としての最高善-」『倫理学
研究』第 26 号（関西倫理学会）、pp.36-47
- （1998）、「最高善は義務と言えるか」『人間科学』創刊号（琉球大学法学部
人間科学科紀要）、pp.105-129
- 田辺元（1975）『カントの目的論』（『田辺元集』所収）筑摩書房 [1924 岩波書店]
- 樽井正義（1976）、「カント倫理学における法則概念の二義性」『哲学』（64）（慶応義塾
大学）、pp.39-57
- 千葉建（2001）、「趣味判断の範例的必然性」『倫理学』（18）（筑波大学倫理学原論研究
会）、pp.63-75
- 戸田潤也（2009）、「カントにおける道徳性の最高原理--定言命法から意志の自律へ」
『KURENAI』（京都大学学術情報リポジトリ）18 号、p.65-78
- 浜田義文（1994）、『カント哲学の諸相』、法政大学出版局
- 檜垣良成（2011）、「カント実践哲学における「判定」原理と「執行」原理の区別のゆ
くえ-理性の事実と尊敬の感情-」、『日本カント研究 カントと日本の哲学』（12）（日

- 本カント研究編)、pp.159-176
- 平田俊博 (2001)、『柔らかなカント哲学』、晃洋書房
- ヘーゲル (1997)、『ヘーゲル 哲学史 下巻の三』(藤田健次訳) 岩波書店
- 牧野英二 (1990)、「純粹実践理性の図式論」『現代カント研究—批判的形而上学とはなにか—』理想社
- (1996)、『遠近法主義の哲学』弘文堂
- 松本大理(2002)、「カントの道德哲学における目的概念について」『哲学』(北海道大学哲学会) (38)、pp. 131-147
- (2004)、「カントの道德性の原理における人格と目的の関係」『哲学』(日本哲学会) (55)、pp.256-267
- 御子柴善之 (2011)、「実践哲学の第三層—カントの「規範的人間学」構想—」、『哲学論集』(上智大学哲学会) (40)、pp.29-46
- 山蔦真之 (2010)、「カント実践哲学における尊敬の感情—道德における動機、もしくは執行の原理?—」、『哲学』(61)、日本哲学会、pp.309-320
- (2011)、「倫理の形而上学への移行 カント『道德形而上学の基礎づけ』第二章 定言命法諸方式の関係」『哲学誌』(首都大学東京機関リポジトリ) 53号、pp.25-51
- 和辻哲郎 (1962)、『カント実践理性批判』『人格と人類性』(『和辻哲郎全集 第九巻』所収) 岩波書店

Allison, H. (1990), *Kant's theory of freedom*, Cambridge UP

Auxter, T. (1979), "The Unimportance of Kant's Highest Good, *Journal of the history of philosophy*, vol. 1, pp.121-134, University of California Press

Beck, L. (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago (藤田昇吾訳、『カント『実践理性批判』の注解』、新地書房、1985年)

Cohen, H. (1910), *Kant's Begründung der Ethik nebst ihren Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin : Cassirer

Dean, R. (2006), *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press.

Guyer, P. (2000), *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge UP.

Hare, R. (1997), *Sorting out Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Henrich, D. (2001), "Ethik der Autonomie", in *Selbstverhältnisse*, Reclam, pp.6-56

Kerstein, S. (2006), "Deriving the Formula of Humanity", in: Horn C. and

- Schönecker, D. (eds.) , *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: New Interpretations*, Berlin, de Gruyter, pp.200-221.
- Korsgaard, C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge UP.
- Mill, J. (2008) [1863], *Utilitarianism in On Liberty and Other Essays (Oxford World's Classics)*, Oxford UP, 2008.
- Murphy, J. (1965), The Highest Good as Content for Kant's ethical Formalism, in *Kant-Studien*, Bd.56, S.102-120
- H. J. Paton, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, 1947 (杉田聡訳、『定言命法』、行路社、1986年)
- Rawls, J. (1989), "Themes in Kant's Moral Philosophy", in: Eckart, F. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford UP.
- Sensen, O. (2011), *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston, de Gruyter.
- Timmerman, J. (2006). "Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited", in: *European Journal of Philosophy*, 14, p.69-93
- (2007), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, A Critical Guide*, Cambridge UP.
- Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford UP
- Schönecker, D. (2013), "Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions", in *Kantstudiesonline2013*, pp.1-38
- Silber, J. (1959), "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent", *The Philosophical Review*, vol.68, No.4, pp.469-492, Duke University Press
- (1963). "The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics", *Ethics*, vol.73, No.3, pp.179-197, University of California Press
- Wike, V. and Showler, R. (2010), "Kant's Concept of the Highest Good and Archetype-Ectype Distinction", *J Value Inquiry*, vol.44, pp.521-533
- Wood, A. (2008), *Kantian Ethics*, Cambridge UP
- Yovel, Y. (1980), *Kant and Philosophy of History*, Princeton UP
- Zeldin, M. (1971), The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God, in *Kant-Studien*, Bd.62, S. 43-54