純粋実践理性の動機について (2)

—— カント倫理学の構造 (9) ——

中 野 重 伸

4. 義務の意識

カントは、人間が道徳を実践しようとする動機を、「道徳法則に対する尊敬の感情」に求め、この感情は純粋実践理性における道徳法則によるアブリオリな規定に由来するものとして示した。しかしこの感情は法則そのものから直接生じるのではなく、法則による意志規定が傾向性による動機づけを制限することによって生じる不快感と、しきりそれが自己による自己克服なる故に生じる若も種の満足感とを内容とするものであることを明らかにした。さらにこの道徳法則に対する尊敬の感情は、自己の行為の道徳性に関する関心を呼び起す。この関心が言わば我々の人格のあり方を規定し、生きる方向性を指示し出すことになるのである。そしてまたこの関心にもとづいて、我々の日常生活における行為について、それを格率というかたちで捉えさせ、その格率を道徳性をもうることを常に求めることになるのである。そしてこのような道徳的関心は、義務の意識として現れることになる。

法則の下への意志の自由的な従属の意識は、あらゆる傾向性に、しかたず自己の理性を通してのみ加えられる不可避的制約と結びついたものとして、法則に対する尊敬である。この尊敬を要求しなくてもすむ法則は、人間知るに、道徳法則はほかならない（というのは、他のいかなるものも、あらゆる傾向性を意志に対する直接の影響の直接性から排除することは少ないからである）。この法則に従って、傾向性からのあらゆる規定根拠を排除して、客観的に実践的である行為は、義務と呼ばれる。義務はこの排除の故にその概念の内に実践的制約即ち行為への規定を、その行為がどれほど一見していなされるとしても、含んでいる。この制約の意識から生じる感情は、受動感情として、感覚の対象から引き起されるような感情としてでなく、単に実践的に、即ち先行する（客観的な）意志規定と理性の原因性によってのみ可能である。それは従って、法則の下への従属として、即ち命令として（それは感性的に触発される主体にとっては制約を告知す
る）、いかなる快も含まず、その限りかえて行為における不快を自己の内に含んでい
る。それに対してしかまた、この制限はたとえ自己の理性の立法によってのみ行使されるの
で、この感情はまだ高揚を含んでいる。そして感情への主観的なはたらきかけは、純粋
実践理性がその唯一の原因である限り、それ故に単に理性にかんする自己は認をののみ意
味しよう。それは、人は自らがあらゆる関心なしに、たと法則によってののみ規定されて
いることを認識し、今や全く別で、それによって主観的に生ぜしめられる関心（純粋に
実践的なそして自由な）を意識することになるからである。この関心は、義務にかなら
行為においてそれをもつように傾向性が動するものではなく、理性が実践的法則を通し
て端的に命令し、また現実に生ぜしめ、それ故にしかしき全く独自の名称を、即ち尊敬と
いう名称をもたせることになるのである。

まず、「法則の下への意志の自由な従属の意識は、あらゆる傾向性に、しかたず自己
の理性をとしてのみ加えられる不可避的制限と結びついたものとして、法則に対する尊敬
である」という言方に注目しよう。「法則の下への意志の自由な従属の意識」（das
Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz）とは、意志が自
由に、即ち自ら進んで法則に従属すること、それを意志が意識しているということであろう。
但しそれは、「あらゆる傾向性に、しかたず自己の理性を通じてののみ加えられる不
可避的制限」(der unvermeidliche Zwang, der allen Neigungen, aber nur durch eigene
Vernunft angetan wird) を伴うものとされる。それは自由な従属でありながら、同時に
強制を伴っている。即ち意志にとっては自由な従属であるものが、あらゆる傾向性にっ
て、強制（Zwang）なのであるが、意志も傾向性も、同じ実践的主体におけるものとして
は矛盾であるけれども、同じ主体が、一方で己れの傾向性を克服しつつ、他方で道徳法則
を実現しようとするのであり、そこにこそ道徳的実践のあり方そのものが見られるのであ
る。そしてそこに自由な主体が成り立つのである。そしてこのような実践的主体の意識が、
「法則に対する尊敬」（die Achtung fürs Gesetz）であるとされる。道徳法則に対する尊敬
の感情が、自由な主体において、傾向性を克服し、法則を実現させるのである。

次に、「この法則に従って、傾向性からのあらゆる規定撤廃を排除して、客観的に実践
的である行為」（die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschliessung aller Bes-
immunggründe aus Neigung, objektiv praktisch ist）を指して、「義務」（Pflicht）と呼
ぶ。義務は傾向性による規定撤廃を排除して、道徳法則に従ってなされる行為なのである。
それ故に義務は、「この排除の故にその概念の内に実践的制限即ち行為への規定を含んで
いる—その行為がどれほどいやいやなされるにしても—」とされる。即ち義務は傾向性による意志規定を排除する故に「強制」（Nötigung）を含む、しかしその行為が「いやいや」（ungerne）なされるにしても、しかしその行為へと強制するような、「行為への規定」（Bestimmung zur Handlungen）を含んでいるのである。Pflicht はもとより、「義務、責務、本分、職責、責任等」を意味することであるも、いやでも特定の行為を為すように強制される事態を指し、語源的には pflegen に由来し、pflegen は「世話する、養育する等」を意味し、親が子供を養育する責任があるような意味に用いられる。即ち義務は、親が子供を養育することをいや応なく義務づけられているように、自分の好みにかかわらずいやでもなさざるをえない事態を示し、それをカントは、あらゆる傾向性を排除して道徳法則に従うこと、というように表現するのである。従ってそれは、純粋理性にとっては自由になされるものでありながら、傾向性にとっては強制とならざるをえないのである。

カントは続けて、「この強制の意識から生じる感情は、受動感情として、感覚の対象から引き起こされるような感情としてではなく、単に実践的に、即ち先行する（客観的な）意志規定と理性の原因性によってのみ可能である」という。「この強制の意識」（das Bewuβtsein dieser Nötigung）は義務の意識にはかなならないが、義務の意識から生じる感情は義務の感情と言ってよいのだろうか。それは「感情論的」（pathologisch）に、感覚の対象から引き起こされるような感情としてではなく、「単に実践的に、即ち先行する（客観的な）意志規定と理性の原因性によってのみ可能である」とされるが、この言い方は、道徳法則に対する尊敬の感情の説明とほとんど変わらない。即ち義務の意識は同時に義務の感情を伴い、それは通常の感情のように何らかの感覚の対象から引き起される感情ではなく、言はど実践的感情であって、「先行する（客観的な）意志規定と理性の原因性によって」（durch eine vorhergehende (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft）始めて可能になるような感情なのである。それ故に義務の感情は、「法則の下への従属」（Unterwerfung unter ein Gesetz）であり「命令」（Gebot）であって、それは「感性的に触発される主体」にとっては「強制」（Zwang）にほかならず、従っていかなる「快」（Lust）も含まず、むしろ義務による行為には「不快」（Unlust）が含まれている。しかしそれにいかんに、この強制が「自己の理性の立法によって」（durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft）なされる限り、それは「高揚」（Erhebung）をも含む。即ち義務の感情は、それが強制する行為において、不快な感情を伴いつくし心を高揚させるもののである。それはある種の満足感・自己に対する満足感でもあるわけである。即ちそれは、
「純粋実践理性がその唯一の原因である」限り、「自己是認」（Selbstbilligung）とも言われる。「われは自らがその行為へと、あらゆる関心なしに、たとえ法則によってのみ規定されることを認識している」（man sich dazu ohne alles Interesse, bloss durchs Gesetz bestimmt erkannt）のであり、「今や全く別の、それによって主観的に生じてられた関心」を意識している、とされる。これに二つの関心が述べられているが、前者は「あらゆる関心なしに」というときの関心は通常の利害関心であり、後者は「全く別の関心」であって、「それによって主観的に生じてられた関心」であるが、「それによって」（dadurch）とは、道徳法則を意識することによって生じた関心ということである。即ち自らが「あらゆる関心なしに」たとえ法則のみによって規定されることを認識する故に生じる道徳的関心のことである。それは「純粋に実践的にして自由である」（rein praktisch und frei ist）とも言われる。そして「義務にかかわる行為に対して関心をもつことは、傾向性が勤めるのではなく、理性が実践的法則を通じて端的に命じ、また現実に生じしめる」のである。

義務の概念はそれ故に、行為において、客観的には法則との一致を要求し、しかし行為の格率においては主観的に法則に対する尊敬を、法則による意志の唯一の規定根拠として要求する。そしてそれにともとけて、義務にかかわる仕方で行為したという意識と、義務から即ち法則に対する尊敬から行為したという意識との間の区別が成り立つ。両者のうち前者（適法性）は、傾向性のみが意志の規定根拠であるとしても、可能である。しかし後者（道徳性）、即ち道徳的価値は、もっぱら行為が義務から、即ちたとえ法則のためにのみ起るということの内に、置かれなければならない。

このにカントの考えは義務の内容と意義が要約されている。義務は何よりも、行為における「法則との一致」（Übereinstimmung mit dem Gesetze）にはかからない。即ち行為が客観的に法則と一致していることを常に求める。これが義務の内容である。そしてカントは同時に、行為が「義務に適する」（pflichtmässig）場合と、「義務から」（aus Pflicht）なされる場合とを区別する。そしてカントにおいて勝義の義務は後者即ち行為が「義務から」なされるのでなければならない。それは、行為の格率が法則に対する尊敬にとづくこと、法則に対する尊敬が「法則による意志の唯一の規定の仕方」（die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe）になっていることを要求している。そして前者は「適法性」（Legalität）といわれ、後者は「道徳性」（Moralität）といわれる。カントは、「義務から」ということを「法則に対する尊敬から」（aus Achtung fürs Gesetz）と言いかえ、「義務からの行為を「たとえ法則のためにのみ」（bloss um des
Gesetzes willen）なされる行為と言いかえる。これらははく同義とみなされており、義務は行為が法則と一致することをその客観的な内容とすると共に、それを「義務から」即ち「法則に対する尊敬から」行うことを、道徳的義務とみなしているのである。

あらゆる格率の主觀的原理に非常な厳密さをもって注目することは、あらゆる道徳の評価において最大の重要性をもっている。そのことによって、行為のあらゆる道徳性は、義務からそして法則に対する尊敬からの行為の必然性の内に置かれ、行為が生み出すはずのものに対する愛と好みからの行為の必然性のうちに置かれるのではない、ということになる。人間及びあらゆる創造された理性的存在者にとって、道徳的必然性は強制即ち責務であり、そしてそれにもとづくすべての行為は義務として表象されるべきであって、我々自身によってすでに愛好されあるいは愛好されうる行動様式として表象されるべきではない。それはあたかも、我々がいつか、罪を前にした恐れあるいは少なくとも不安と結びついた、法則に対する尊敬なしに、我々が、あらゆる依存性を越えて高められた神性のように、自己について、言はず我々にとって自然となり、決してそらされることのない、意志の純粋な道徳法則との一致によって（この法則はそれ故に、我々は決して法則に対して不誠実になるように試みられることはありえないので、最後に我々にとって命令であることを止めることもありえよう）、いつか意志の神聖性の所有に到りうるように、されうるかのようである。

あらゆる道徳的評価において、「あらゆる格率の主観的原理」（das subjektive Prinzip aller Maximen）に注目することが最も重要である。それは、行為のあらゆる道徳性が「義務から及び法則に対する尊敬からの行為の必然性」（die Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz）にかかっているからである。即ち行為が義務からなされているとき、それは道徳性をもつが、「行為が実現するはずのものに対する愛や好みから」なされるならば、それは道徳性をもたないのである。そして、行為が義務からなされたのか好みからなされたのかを決めるものこそ、「格率の主観的原理」にほかならないのである。そして人間にとっては、道徳的必然性は、「強制」（Nötigung）即ち「責務」（Verbindlichkeit）である。即ち自己の心の内にあって、法則にさかから傾向性を克服することによってのみ、道徳的行為は可能になるからである。そしてこのような必然にもとづく行為こそ、義務にほかならない。それは、「我々自身によってすでに愛好されのあるいは愛好されうる行動様式」（eine von uns selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsart）とみなされてはならない。道徳的行為を自ら好んで行なうこ
とは、たと神のみに許されたことであって、人間にとって自己の意志の「神聖性」（Heiligkeit）に至りうることは、ありえないのである。

道徳法則は即ち完全なる存在者の意志にとっては神聖性の法則であり、あらゆる有限
な理性的存在者の意志にとってはしかる義務の法則、即ち道徳的強制の法則であり、ま
た法則に対する尊敬による、そして彼の義務に対する畏敬からする彼の行為の規定の法
則である。他の主観的原理は、動機として認められてはならない。というのは、そうでな
ければ、法則が命ずる行為がなされうるけれども、しかしこれは義務にかなうとしても、
義務から起るわけではないということになるからである。かくしてその行為へと向う心
術は、道徳的でなく、しかしこの立法においては本来それこそが問題なのである。  

ここで「最完全なる存在者の意志」(der Wille eines allervollkommensten Wesen) とは、
神の意志にほかならない。即ち神の意志にとっては「道徳法則」(das moralische Gesetz)
は神聖性の法則であって、自らの内にそれにさからうものをもたない、言はぬ神の本性の
必然性なのである。しかるに「あらゆる有限な理性的存在者の意志」(der Wille jedes
endlichen vernünftigen Wesens) にとっては、道徳法則は「義務の法則」(ein
Gesetz der Pflicht) であり「道徳的強制」(die moralische Notigung) の法則であり、自
己の内に働く何らかの抵抗、道徳法則にさからう気持ちを克服しなければならない強制の
法則なのである。但しこれは「法則に対する尊敬による、そして彼の義務に対する畏敬か
らの、彼の行為の規定」(die Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für
das Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht) の法則とも言われており、道徳法則は
彼にとって義務の法則であり、「法則に対する尊敬による行為の規定の法則」であり、ま
た「彼の義務に対する畏敬からの行為の法則」であって、いずれにしても道徳法則に対す
る尊敬(Achtung)、あるいは彼の義務に対する畏敬(Ehrfurcht) が動機になっており、
その源は道徳法則そのものへ由来している。しかし人間即ち有限な理性的存在者において
は、理性的のアプトリオリ法則のほかに、傾向性が行為を促す動機となっており、従ってそ
れを克服して道徳的法則を行わなければならないのであって、それは傾向性を否定する強
制を含むと共に、己れの法則に対する尊敬、あるいは己れの義務に対する畏敬によって、
傾向性を克服するものとなっているのである。

人間への愛から、そして同情に富む好意から、人間に対して善をなすこと、あるいは
秩序への愛から公正であることは、きわめて美しいことである。しかし、我々が言はぬ
義勇兵として、誇り高い想像によって義務の思想を無視し、命令に依存しないものと
純粋実践理性の動機について（2）— カント倫理学の構造（9）—

して、たと自分の快から、我々にとってそのための命令が必要でないことをなすなどと主張するとき、それは人間としての理性的存在者の下での我々の立場に適合する我々の行為の真の道徳的格率ではないのである。我々は理性の規律の下に立ち、理性の規律に従うあらゆる我々の格率において、そこから何でも引き離すことができないことを、忘れてはならない、あるいは法則の威信から（たとえそれを与えるのが我々自身の理性であるとしても）、自愛による自覚を通して、我々が我々の意志の規定根拠を、法則にかなうとしても、法則そのものとこの法則に対する尊敬とは別の所に置くことによって、いくらかでも引き去ってはならない。義務及び責務は、我々が道徳法則に対する我々の関係にのみ与えなければならない名称である。我々はなるほど、自由によって可能なる、実践理性を通して我々にとって尊敬の対象となる道徳の国の立法的成員であるが、しかし同時にこの国の臣下であって元首ではない。そして、被造物としての我々の下位の段階の不確と神聖な法則の威信に対する自負の拒絶は、すでに精神において、神聖な法則からの逆反である——たとえ法則の文字は満たされとしても——

ここで「人間への愛か、そして同情に富む好意か、人間に対して善をなすこと、あるいは秩序への愛から公正であること」と言われているのは、善をなすにせよ公正であるにせよ、いずれも道徳法則にかなうことであるが、それを義務の意識とは異なる動機から行なうことを指している。これは「人間への愛」（Liebe zu Menschen）であり、「同情に富む好意」（teilnehmende Wohlwollen）であり、「秩序への愛」（Liebe zur Ordnung）であるが、それらはいずれもそれ自体は好ましく、そしてそれらの感情から善をなし、公正であることは、「きわめて美しい（schön）」ことなのである。しかしこれらは「義務から」ではない。それらは、法則によって命ぜられるまでもなく、自らの感情から、すなわち善をなすことを主張している。しかしこれは言わば道徳上の「義勇兵」（Volontäre）のようなものであって、自らすなわち善をなすことを誇るものであるが、我々のような有限な理性的存在者にはふさわしくない考えなのである。我々にとっては、「命令に依存せずに、たと自らの欲から善をなそうとする」などとあえて主張することは許されないのである。我々は「理性の規律」（Disziplin der Vernunft）の下に立ち、あくまでその下に服するものとして行為し、「法則そのものと内に、またこの法則に対する尊敬の内に、我々の意志の規定根拠を置く」のでなければならない。

それ故に、「義務」（Pflicht）と「責務」（Schuldigkeit）こそが、道徳法則に対する我々の関係を示すにふさわしい名称なのである。我々は、「自由によって可能なる、実践理性に
よって我々の尊敬の対象となる道徳の国の立法的成員」（gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten）であるが、しかしこの国の「臣下」（Untertanen）であって「元首」（Oberhaupt）ではないとされる。我々は神でなく、有限な「被造物」（Geschöpfe）であって、道徳法則が常に自らの行為を導くようにはできていない。むしろ傾向性にしばられる中で、己れの内にアプリオリに道徳法則がはらっていることを意識している。その限り法則は命令として我々に課せられることになるのである。

5. 実践的な愛としての神への愛と道徳的狂信

カントは「義務から」の行為について以上のように述べた上で、それを聖書の道徳律と比較し、カント倫理学の視点から聖書の道徳律の意義を説明しようとする。即ち道徳的実践が人間愛や善意から、あるいは秩序への愛からは正しく捉えられないことを明らかにしながら、それでは聖書で命じられている神への愛はどうなるのか、ということなのである。

「神を愛せよ」という聖書の命令は、カントの視点からはどのように捉えられうるか。

しかしこのことは、すべてにまして神を愛せず、またあなたの隣人をあなたの自身と同様に愛せ、という命令の可能性は、完全に一致する。ということは、それは愛を命ずる法則に対する尊敬を命令として要求しており、この愛を原理とすることを恣意的な選択に委ねることはないのである。しかし傾向性としての神への愛（感情的愛）は不可能である。というのは、神は感覚の対象ではないからである。人間に対する同じ愛は、なるほど可能ではあるが、しかし命じられることがない。というのは、誰かを単に命令によって愛することは、どんな人の能力内にもないからである。従ってあらゆる法則の中核の内に理解される愛は、たず実践的愛のみである。神を愛すとは、この意味においては、神に対するあらゆる義務をすんで行うことを意味する。しかしこのことを規則とする命令は、この心術を義務にかなう行為においてもつことをでなく、たずそれに向かって努力することのみを命ずることができる。というのは、人が何かをすんでなければならないという命令は、自己において矛盾しているからである。なぜならば、我々がそれをなすように我々を義務づけているものをすでに自己について知っているとき、そして我々がそれについて、我々はそれをすんでなすことを意識してもいるとき、それについての命令は全く必要ない。そして、我々がそれをなすはずがかかるしかしすんでではなく、たず法則に対する尊敬からのみそれをなすとき、この尊敬をまさに格率の動
機とする命令は、命じられている心術に反してはたくことになるだろう。あのあらゆる法則のうちの法則はそれ故に、福音書のあらゆる道徳の命令がそうであるように、道徳の心術をその全き完全性において提示する。そしてこの道徳の心術は神聖性の理想としていかなる被造物にとっても到達できないが、しかし我々がそれに向って近づき、中断することのない無限の進むの中でそれに等しくならうと努力するべき原型なのである。即ち理性的被造物はいつかあらゆる道德法則を完全にすっくと行うに至りうるとしても、それは彼のうちに彼を道徳法則からそれるように誘惑する欲求の可能性がないということを意味するだろう。というのはこのような欲求の克服は主体にいつでも犠牲を払わせ、従って自己制約即ち人が完全にすっくにしてすすむわけではないものへの内面的制約を要求するからである。道徳心術のこの段階へは被造物は決して至りえない。なぜならば彼は被造物であり、従って彼の状態の全き満足のために要求するものにかんして常に依存的であるので、彼は欲求と傾向性から完全に自由ではありえないのである。欲求と傾向性は自然の原因にもとづいているので、全く別の源泉をもつ道徳法則と自ずから一致するということはなく、従っていつでも、欲求と傾向性にかんしてその格率の心術を道徳的強制の上に、すっくで応じる婦人の上にでなく、法則の遵守を、たとえそれがいやいや行われるとしても、要求する尊敬の上に、意志の法則に対する内面的拒絶を気にかけることのない愛の上にではなく、基礎づけることを、必然たらしめるのである。しかしこれにかかわらずこの後者、即ち法則に対する単なる愛（そのとき法則は命令であることを止め、今や主観的に神聖性へと移行する道徳性は従であることを止めるであろう）は、恒常的な、たとえ到達できないとしても彼の努力の目標とながらざるをえないのである。というのは、我々が高く評価し、しかも（我々の弱さの意識の故に）恐れるものにおいて、それを満足させるより以上の容易さによって、畏敬にちまった期待は愛に基づき、尊敬は愛に変わるからである。少なくともそれは、法則にさげられた心術の完成であるだろう——それに至ることがいっか被造物にとって可能であるとすれば——。

カントはまず、「このことや、すべてにまして神を愛せ、またあなたの人をあなた自身と同様に愛せ、という命令の可能性は、完全に一致する」という。「このこと」とは、人間が道徳法則を行うことを義務として課せられているという事態を指す。それは福音書の教えと完全に一致する、というのである。即ち「神を愛せ…」という命令は、「愛を命じる法則に対する尊敬」（Achtung für ein Gesetz, das Liebe befehlt）を要求しているからである。しかし、「愛を命じる法則[捜]」とは何であろうか。「傾向性としての神への愛」
（Lieber zu Gott als Neigung）は「受動的・感情論的な愛」(pathologische Liebe) であり、神は感覚の対象とはならない故に、不可能である。それ故にこの神への愛は、「実践的な愛」(praktische Liebe) でなければならない。そして神への愛は、「あらゆる法則（捉）の中核」(Kern aller Gesetze) とされるが、その内容は、「神に対するあらゆる義務をすんなで行う」ことを意味している。

しかし、「このことを規則とする命令は、この心術を義務にかならう行為の内にすんなてすることを命じることはできず、たとえそれに向かって努力することのみを命じることができる」とされる。「このこと」とは、神を愛すること、即ちあらゆる義務を「すんなで」(gerne) 行うことを指すが、それを規則としてことを命じる、とは、神を愛せという命令のことである。しかしこの命令は「この心術を義務にかならう行為の内に所持する (haben) ことを命じることはできない」、という。「この心術」(diese Gesinnung) とは、神を愛するという気持ちであるが、それを義務にかならう行為の内に所持するとは、あらゆる義務にかならう行為を心からすんなで行うことであるが、それは人間には不可能である。というのである。しかも、何をすんなで行うべきという命令は自己に矛盾している。我々が何かをなさなければならないことを知っていて、しかもそれを我々がすんなで行うことの意識しているとき、それを命じる必要はない。また我々がそれを行いはするがしかしすんなでではなく、たとえ法則に対する尊敬からのみの行うとすれば、「この尊敬を格率の動機とせよという命令は、まさに命じられた心術に反して働くことになるだろう」という。「命じられた心術」とは、あらゆる義務をすんなで行え、ということであるが、法則に対する尊敬からなされる行為は、すんなでなされ行為ではないのである。

こうして、「あのあらゆる法則（捉）の中の法則は、福音書のあらゆる道徳的命令と同様に、道徳の心術をその全の完全性において提示す」とされる。「あらゆる法則のなかの法則」とは、「神を愛せ」及び「汝の隣人を汝自身と同様に愛せ」という命令を指す。それは、道徳の心術の全の完全性を表す。それは「神聖性の理想として、いかなる被造物によっても到達されえない」が、しかし、「我々がそれに近づき、不滅の限りない進行の中でそれに等しくなると努力すべき原形(Urbild)」とみなされなければならない。しかしそれは理性的被造物が、「あらゆる道徳法則を完全にすんなで行う」に至らうとするすれば、それは彼の内に、彼を法則からそれるように誘惑する欲求の可能性が全くないことを利用して、そのような欲求を克服しようとすれば、主体にいつでも犠牲を払わせることになり、従って自己強制、即ちすんなで行うわけではないものへと無理に強制する心の働き
きが必要となるのである。しかし人間即ち被造物にとっては、あらゆる道徳法則をすっくと行うような道徳的心術の段階に至ることは不可能なのである。

人間は被造物であって、「その状態の全き満足のために必要とするものにかんじて常に依存的」である。従って彼はその欲求と傾向性から完全に解放されることはありえない。欲求や傾向性は自然的原因にもとづいているので、それとは全く別の源泉をもつ道徳法則と自ずから一致することはない。従っていつでも、欲求と傾向性にかんじては彼の格率の心術を道徳的強制の上に基礎づける必要がある。それは、すっくと応じる帰依ではなく、「たとえしぶしぶ（ungener）なされるにしても、法則の遵守を要求する尊敬」の上に基礎づけなければならず、「法則に対する意志の内絶を気にかけることのない愛」（Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgen）の上に基礎づけることはできないのである。しかしそれにもかかわらず、「法則に対する単なる愛」（die blosse Liebe zum Gesetze）は、到達できないにしても恒常的な努力目標とされなければならない。そのときそれはもはや命令であることを止め、道徳性は神聖性（Heiligkeit）へと移行し、徳であることを止めであろう。そのとき道徳法則に対する「畏怖」（Scheu）の気持ちは「愛着」（Zuneigung）に変わり、尊敬は愛に変わるであろう。

こう見てゆると、カントの言う道徳は、福音書の教え、「神を愛せ」（Liebe Gott）と内実において変わらないのである。たとえ人間の有限性を強く意識するカントにおいては、神を愛すことが道徳心術の完成である限り、人間がそれをありのままに心に抱くことは不可能なのであり、たとえ道徳法則を意味することはそれを義務として自らの傾向性を克服して求めるべきことなのである。その限り神への愛は「実践的な愛」（die praktische Liebe）にならざるをえない。それは道徳法則の実現を義務として意識しながら、そのために自らの傾向性の克服を求められる意識のあり方を指している。しかし神への愛はそこにとどまりえず、いはる努力目標として法則をすっくと行いうような神聖性の意識を心に呼び起すのである。

ここのこの考察は、神の愛にかんする宗教的狂信を防止するために引用された福音書の命令を明示な概念へとしたらことを目指すのではなく、道徳心術を直接人々に対する義務にかんじて正確に規定し、多くの人々の頭に取りつけている単に道徳的な狂信を防止し、あるいはできるだけ予防することを目指している。人間（あらゆる我々の洞察によればすべての理性的被造物も）が立っている道徳的段階は、道徳法則に対する尊敬である。人間に対して道徳法則を遵守するように義務づける心術は：義務から、自由意志による愛着からでなく、おそらくまた命じられたのでなく、みずから進んで引き
受けた努力からでなく、法則を遵守せよである。そして人間がそのつとそこにありうる道徳的状態は、徳即戦いの中にある道徳的意味や、意志の心理の完全な純粋性の齟齬された所有の内にある神聖性ではない。人々を、高貴で崇高な、そして大度な行為へと鼓舞してその気にさせるのは、道徳的狂信であり、うぬぼれの高まりである。それによって彼らは、彼らの行為の規定根拠を構成するもので、義務即ち法則への尊厳ではないかのような妄想に陥るのである。しかし法則のくびきこそが（たとえ理性自身がそれにと強いる故に柔らかものであるとしても）人々を、いやいやであっても導かねばならないのである。法則はいつでも人々を謙虚にし、彼らは法則を遵守する（法則に従う）。妄想は道徳的行為が義務からでなく、彼らのたぐの功績として期待されるかのように思われる。というのも、彼らはかれる行為の模倣によって、即ちこのような原理から行為するのであって、いさかも法則の精神を満足させはしないのである。法則の精神は法則に服従する本心にあるのであって、行為が法則にかなうこと（その行為がどのようなものであるにせよ）にあるのではない。そしてその場合彼らは動機を感情論的（共感あるいは自愛の内に）に定立し、道徳的（法則の内に）に定立していないのである。それのみならず彼らは、こうした仕方で、軽薄で高晩的、幻想的な考え方を生み出し、拍車も手綱も必要とせず、命令を全く必要としない彼らの心情の自由意志的な善良さに媚び、彼らの功績より以上に考えなければならない彼らの職務を忘れているのである。大きな義務を伴って、しかもたぐ義務からのみなされた他人の行為は、高貴で崇高的な行為という名のもとに称賛される。しかし、それらの行為が全く法則の義務に対する尊敬から、心の興奮からでないし、なされた痕跡がそこにある限りでのみのことである。誰かに遵守の実例としてそれらの行為を提示しようとするならば、徹頭徹尾義務に対する尊敬（唯一の真の道徳的感動として）が動機とされなければならない。この真実の神聖な命令は、我々の虚栄的な自愛が感情論的衝動（それらが道徳性に類比的である限り）と戯れ、我々が功績的価値を誇ることを許さない。我々が十分に調べるならば、称賛に値するあらゆる行為においてすでに義務の法則を見出すであろう。義務の法則は、命じるのであって、我々の性癖に好ましいものを我々の好みに委ねることはないのである。これが、心を道徳的に形成する唯一の提示の仕方であって、この仕方のみが確固とした厳密に規定された原則にかなうのである。

まず、「こゝでの考察は、神の愛に関する宗教的狂信を防止するために引用された福音書の命令を判断した概念へとたとえることを目指すのではなく、道徳的心術を直接人々に対
する義務に関して正確に規定し、多くの人々の頭にとりついている道徳的狂信を防止し、あるいはできるだけ予防することを目指している」とカントはいう。「引用された福音書の命令」とは、「すべてにまして神を愛し、また汝の隣人を汝自身と同様に愛せ」という命令である。カントは、神を愛せとはどういうことかを概念的に明らかにしたのであるが、それによれば、神への愛は、「受動的・感情論的な愛」（pathologische Liebe）ではなく「実践的な愛」（praktische Liebe）でなければならなかった。即ち神は感情の向けられうる対象とはならないからである。むしろ神を愛することは、「神に対するすべての義務をするで（gerne）行う」ということであり、しかし有限な被造物である人間は自らの欲求や傾向性に支配されており、その限りすべての義務をするインで行うことはありえなかった。人間は可能のせいせい「義務にかなる行為をするんで行う努力をする」ことなのである。しかし「あらゆる法の法の法」（Gesetz aller Gesetze）たる「神を愛せ」は、「全き完全性における道徳的心術」（die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit）なのであって、それは「神聖性の思想」であって人間には到達できないものなのである。それは理性的被造物にとって、「あらゆる道徳法則を完全に行う」にいたりえたときにのみ可能となるが、現実にはありえないのである。

さてカントは以上のような考察を行ったわけであるが、これは「宗教的狂信」（Religionsschwärmerei）を防止するためではなく、「単に道徳的な狂信」（Eine bloss moralische Schwärmerei）を防止するためである。そこで道徳的狂信とは、「すべての道徳法則をすいんで行う」ことが人間に可能であるかのように考えることである。人間はそのような道徳的段階に達していない。人間に可能のせい、「道徳法則に対する尊敬」（Achtung für's Gesetz）なのである。即ち自らが道徳法則をすいんで行うに至らなくても、なお法則を尊重する心をもつことなのである。「人間にこの法則を遵守するように義務づける心術は、法則を義務から遵守することである」とされる。ここで「彼にこの法則を遵守するように義務づける心術」（die Gesinnung, die ihm dieses zu befolgen obliegt）とは、道徳法則を遵守するように義務づける心のあり方を指す。これは「道徳的心術」と同じであって、道徳性を認めるような心のあり方である。そしてそれは、「法則を義務から遵守すること」（es aus Pflicht zu folgen）にほかならない。「義務から」（aus Pflicht）とは、道徳法則に対する尊敬からということである。しかしそれは、「自由の意志による愛着から、そしておそらく命じられないで、自らすいんで引き受けられた努力から」（aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlenen, von selbst
gern unternommener Bestrebung）、道徳法則を遵守することではない。「自由な意志による愛着」（freewillige Zuneigung）とは、道徳性に対する愛着であろう。即ち道徳を強制によってはなく、むしろ自由な愛着から、自らすんなで道徳を行うということであるが、
これは当時の、例えば「美しき魂」（schöne Seele）などに見られるロマン主義的性情を
指しているものと思われる。しかしカントによれば、これは真の道徳的心術ではなく、
限定的理性的被造者である人間には、このような心術は不可能なのであって、むしろそれ
を可能であるかのように考えるとすれば「道徳的狂信」と言わねばならないが、むしろ
それを防止しなければならないのである。

- 人間に可能な「道徳的態度」（moralischer Zustand）は、「徳即ち戦いにおける道徳的
- 心術」（Tugend, d.i.moralische Gesinnung im Kampfe）である。この場合の「戦い」
(Kampf) は、心の中での傾向性と義務意識との戦いであり葛藤である。人間はいつでも
この戦いの中に置かれており、その中で道徳的法則にかなう行為を選びとっていかなければならない。人間の道徳的心術は、「完全な純粋性」に至ることはありえず、それはあく
までも神聖性の理想にとらまるのである。しかしそれにもかかわらず、人間の行為を高貴
な行為・崇高な行為等として鼓舞しようとすれば、それは「道徳的狂信」であり「うぬぼ
れ」であって、人間の行為を義務からでなく、何か特別の功績としてとらえようとする誤
りなのである。その動機は感情論的（pathologisch）であって道徳的（moralisch）では
ないのである。このような行為を模倣したとしても、それは「法則の精神」（Geist des
Gesetzes）を満足させることはない。法則の精神は、「法則に服従する心術」の内にある
のであって、行為が道徳法則にかなうことの内にあるのではない。道徳性を、高貴な行為・
崇高な行為等に求めるのは、「軽薄な高踏的な、幻想的な考え方」（eine widrige, 
überfliegende, phantastische Denkungrart）でしかなく、「拍車も手綱も必要とせず、命令
もまったく必要としない心の自由意志的善良好」を強調するとすれば、それは道徳的狂
信でこそあれ、神ならない人間においてはありえない心の能動なのである。むしろ人間に可
能な道徳的責任こそ留意しなければならないのである。たしかに、他人の行為を、それが
大きな犠牲を伴い、しかもたと義務のためにのみなされたとき、「高貴で崇高的な行為」
(edle und erhabene Taten）として称賛することがあるけれども、それは「その行為が完
全に義務に対する尊敬からなされ、心の奮闘からではない」ことを推測させる痕跡がそこ
ある場合のことである。そのような行為は、必ず「義務に対する尊敬」（Achtung für 
Pflicht）を動機としていなければならない、そしてそれこそが「真実の神聖な命令」
（ernste, heilige Vorschrift）とされなければならない。

最も一般的な意味での狂信は、原則に従って試みられる、人間理性の限界の踏み越えであるとすれば、道徳的狂信は、実践的な純粋理性が人間性に対して措定する限界の踏
み越えである。理性はこの限界を置くことによって、義務にかかわらず行為の主観的規定根
拠、即ち行為の道徳的動機を、法則そのもの以外のもの、内に置き、それによって格率
の中へともちこまれる心術を、法則に対する尊厳以外のもの、内に置くことを禁じるの
である。それ故に理性は、あらゆる自負及び空虚な自愛を打ち倒す義務の思想を、人間
におけるあらゆる道徳性の最上位の生命原理たらしめることを命じるのである。

道徳的狂信は、「純粋な実践的理性が人間性に対して置く限界」を踏み越えることであ
る。そして理性はこの限界を置くことによって、「義務にかかわらず行為の主観的規定根拠即
ち行為の道徳的動機を法則そのもの以外に置くことを禁じる」のである。即ち動機を法則
以外のものに求めるとすれば、それは人間の限界を踏み越えることになり、狂信となるの
である。しかしその場合の「法則以外のもの」とは、神聖性の理想を指すのであろう。逆
に快楽とか功利性に動機を求めるとすれば、それは狂信とは言わないであろう。道徳感覚
はどうであろうか。これは道徳を自らすぐんで行おうとする限り狂信に似ているが、その
基準が感情に求められる限り感情論的（pathologisch）な道徳原理となり、真の道徳性を
与えるものではない。かくして、「あらゆる自負及び空虚な自愛を打ち倒す義務の思想」
が、人間におけるあらゆる道徳性の「最上位の生命原理」（das oberste Lebensprinzip）
とならなければならない。

そうだとすると、小説作家あるいは感傷的な教育者ばかりでなく（彼らがどれほど感
傷に反対することに熱中しても）、ときには哲学者さえ、否あらゆる哲学者の内で最
も厳しい、ストア派の人々さえ、冷静な、しかし賢明な道徳の規律のかわりに道徳的狂
信を持ち込んでいる。なるほど後者の狂信は英雄的であり、前者のそれは軽薄で甘っ
らう性質のものであるが。そして我々は、見せかけでなしに、福音書の道徳の教えをま
ねて、あらゆる誠実さをもって、いいうことができる：福音書は第一に道徳的原理の純粋
さを通して、しかし同時に道徳的原理を有限な存在者の制限と適合させることによって、
人間のあらゆる善い行いを、彼らの目的前に置かれた義務の規律に服従させ、彼らを、
道徳的な夢想された完全性の下に熱中させることなく、うぬぼれに、自愛にも——双方
ともにすん黽てその限界を見誤るのだが——謙虚（即ち自己認識）の制限を置いたの
である。
狂信が人間理性の限界を踏み越えることであるとすれば、小説家や教育者ばかりでなく、ストア派の哲学者でさえ、道徳的狂信を導き入れていることになる。即ち彼らは、人間には許されていない道徳心術、即ち人間がすんなと道徳法則を行ううるかのような幻想を描くのである。しかし人間は道徳法則を意識すると同時に、いつでも傾向性によって支配されている。そうした中であえて道徳法則を行う義務を人間は負わされている。福音書の道徳説もまた道徳原理の純粋性を保持しつつ、それを有限な存在者の制限に適合させ、人間の行為を目の前に置かれた義務に従わすこと、理解しなければならない。うねばれも自愛も、自己認識という制限の下に置かれねばならない。人間は本来傾向性に支配されているのであって、道徳をそれ自体としてすんなと行うことは、ありえないのである。人間はこのような自発のあり方を自覚しつつ、なお道徳法則への尊敬の気持ちを失うことなく、それを義務として自らに課す必要があるのである。

6. 義務の由来と人格性の理念

こうしてカントは、真の道徳的心術が義務の意識でしかありえないこと、福音書の神を愛せよという命令を、義務として人間に課せられているのであって、それが実際に可能であると考えるとすれば、道徳的狂信に陥らざるを得ないことを明らかにする。しかしそれでは、このような義務の意識は、人間において何に由来するのだろうか。何故人間は、自らのあらゆる傾向性にさかからってもなお道徳法則に対する尊敬をもちうるのだろうか。

義務よ！汝崇高にして偉大なる名よ！汝は心を喜ばせるいかなるものも汝の内にもつことなく、服従を要求する。汝はまた、意志を動かすために、自然な嫌悪を心に生じさせおどし説くもので呑むことなく、たとえ法則を提示する。法則は自ら心の中に入口を見出し、意志を反してその自らへの敬意を（たとえ常に遵守をではないとしても）手に入れる。法則の前ではあらゆる傾向性は沈黙する——たとえひとりに傾向性が法則に反抗するにしても——。汝にふさわしい起源は何か、汝の高貴な素姓の根源はどこに見出されるか、この素姓が傾向性とのあらゆる親縁性を誇らかに排除するのだが、そして人間のみが自らに与えうる価値の不可欠の条件は、いかなる根源に由来するのか。

「義務よ！汝崇高にして偉大なる名よ……」とは、カントの倫理観を表わすことばとして有名である。しかし「義務」（Pflcht）ということばにこれほどの感情が結びつくということは、必ずしも一般的なことではない。「汝は心を喜ばすいかなるものも汝の内もつことなく、服従を要求する」（du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich
純粋実践理性の動機について (2) — カント倫理学の構造 (9) —

fuhrt, in dir fassesst, sondern Unterwerfung verlangst) とは、義務を行うことで、何か心を喜ばすものが得られる、それを約束することによって従従を要求するわけではないということ、むしろそうしたものを何ひとつ約束せずに、従従を要求するということである。また「汝は意志を動かすために自然な嫌悪を心に生じさせおどしつけるもので脅かしはしない」 (du nichts drohst, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen) とされる。即ち義務を果さないからといって、そのために何か心に嫌悪感を生じさせるような心をおびえさせるようなものを与えるとして、義務の遂行を強制するわけでもない。要するに義務は、何か報酬を絞束することによって、はあるかも何か懲罰でおどしすことによって自らを強いるわけではないのである。義務はたと「法則を提示する」 (ein Gesetz aufstellst) のみである。しかしそれで十分なのであって、法則はおのずから心に受け入れられ、たとえ意志に反してでも尊敬をかち得る——それは必ずしも遵守ではないが。「法則の前ではあらゆる傾向性が沈黙する」 (vor dem alle Neigungen verstummen)、たとえ傾向性はひそかにそれに逆らいとしても。即ち法則は、我々がいやでも尊敬せざるをえないもの、その遵守を無条件で求められるものなのである。しかし、「汝にふさわしい起源は何なのが」 (welches ist der deiner würdige Ursprung)、「傾向性とのあらゆる親縁関係を誇り高く排除する汝の高貴な素姓の根源はどこにあるのか」 (wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt)、「人間のみが自らに与えうる価値の不可欠の条件はどんな根源に由来するのか」 (von welchen Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können)。要するに義務の「起源」(Ursprung)、「素姓」(Abkunft)、「根源」(Wurzel) は何かと問われている。否それは、問われているというよりも、義務が崇高にして偉大なるものであることを強調するかたちでその起源が問われているように思われる。

それは、人間を自己自身（感性界の一部分としての）を越えて高めるものにほかならない。それは人間を、たと悟性のみが考えうる事物の秩序に結びつけ、また同時に感性界の全体を、それと共に経験的に規定可能な時間における人間の現存在とすべての目的の全体（それのみが道徳的なものとしてかかる無条件的実践的法則に適合する）を自己の下にもつような事物の秩序に結びつけるものなのである。それは、人格性にほかならない。即ち自然全体の機構からの自由であり独立性である。しかしそれは同時に、自己の、即ち彼自身の理性によって与えられた純粋な実践的法則に支配される存在者の能力
とみなされる。それ故に感性界に属するものとしての人格は、自己自身の人格性——それ故に叡知的世界に属する限り——に支配される。というのは二つの世界に属するものとしての人間が、彼自身の本質を彼の第二の最高の規定にかんして敬意をもってまたその規定の法則を最高の尊敬をもって見なければならないとしても、驚くに当らないからである。

「それは、人間を自己自身（感性界の一部分としての）を越えて高めるものにほかならない」（Es ist nichts minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt）と言われている。「それ」（Es）とは、先に「汝にふさわしい起源」（der deiner würdige Ursprung）といわれ、「汝の高貴な素姓の根源」（die Wurzel deiner edlen Abkunft）といわれたものであり、「人間のみが自らに与えうる価値の不可欠の条件」（die unachlässliche Bedingung desjenigen Werts, den sich Menschen allein selbst geben kann）の由来する源を指している。ここで「汝」（du）とは義務のことであるから、人間のあらゆる傾向性を排して服従を強いる義務の由来する源、先に「それは何か」と問われていたものを指している。それは「人間を自己自身を越えて高めるもの」とされるのであるが、もちろんこれは問いに対する正面からの答えとなっていない。それはまた、「人間を、たとえ悟性のみが考えうる事物の秩序に結びつけ、また同時に感性界の全体を、それと共に経験的に規定可能な時間における人間の現存在とすべての目的の全体（…）を自己の下にもつような事物の秩序に結びつけるもの」であるとされる。「たとえ悟性のみが考えうる事物の秩序」（eine Ordnung der Dinge, die nur der Verstand denken kann）とは、叡知的世界を指すであろう。しかしこの秩序は同時に、「感性界の全体を、それと共に経験的に規定可能な時間における人間の現存在とすべての目的の全体を自己の下にもつような事物の秩序」でもある。「感性界の全体」（das ganze Sinnenwelt）とは、現実の自然界の全体を指すであろう。また「経験的に規定可能な時間における人間の現存在」（das empirisch bestimmmbare Dasein des Menschen in der Zeit）とは、現実の世界の中で生きる人間のあり方を指すであろう。そして「あらゆる目的の全体」（das Ganz aller Zwecke）とは、この現実の世界において実現すべきすべての目的を指すであろう。すなわちこの現実の世界とそこに生きる人間、及びそこに実現されるすべての目的を包括するような「事物の秩序」（eine Ordnung der Dinge）が考えられているのである。しかもそれは同時に「悟性のみが考えうる」秩序でもあった。そしてそのような秩序に人間を結びつけるもの、それこそが義務の由来する根源なのである。しかしこれは、神ある
いは神的な何ものかでしかありえないであろう。

そして「それは、人格性即ち自然全体の機関からの自由と独立性にはかなならない」とされる。これはどういうことなのか。義務の由来が「人格性」（Persönlichkeit）にあるとすれば、人格性とは何か。問われなければならないであろう。Persönlichkeit はもとより Person 即ち persona に由来する。persona は位格とも訳され、三位一体としての神のあり方を指すことばでもある。そう考えれば、義務の由来が persona 即ち神性にあるとしても不思議はない。しかしカントは人格性を、自然全体の機関からの自由と独立性（die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur）と言いかえ、人間において自然法則から独立に働くことのできる自由、即ち実践的自由を指している。

しかもそれを、「自己自身の、即ち彼自身の理性によって与えられる純粋な実践的法則に支配される存在者の能力」と言い換え、即ち自由は自己の理性に由来する「純粋な実践的法則」（reine praktische Gesetze）に従うことのできる力なのである。それ故に、「感性界に属するものとしての人格は、同時に叡知界に属する限りにおけるその固有の人格性に支配される」という。「人格」（Person）は感性界に属するのであるが、「同時に叡知界に属する限りにおけるその固有の人格性」（ihre eigene Persönlichkeit, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört）に支配される。即ち人格は感性界に属すると同時に、叡知界に属するものともみなされる。そして叡知界の法則に支配される限り、そこに自由があり、またそこにこそ義務の由来する根源が求められなければならないのである。

それ故に、「両世界に属するものとしての人間が、彼自身の本質を、その第二のそして最高の規定にかかって敬意をもって、その法則を最高の尊敬をもって見なければならない」としても、驚くに当らない。人間は感性界と叡知界という二つの世界に属している。そして「彼の第二のそして最高の規定にかかって」即ち叡知界に属するという規定にかかって、自己自身の本質を敬意（Verehrung）をもってみることができ。またこの叡知界の法則を尊敬（Achtung）をもって見ることができ。そしてこの二つの世界に属するという人間のあり方こそ、人間が置かれた「事物の秩序」（Ordnung der Dinge）であり、そこに叡知界に属するものとしての人間のあり方が定められ、そして叡知界の法則に従うことにおいて人間の自由が成り立つ。そして人間が置かれたこのような位置において、人間を叡知界に結びつけ、また神とも結びつけるもの、それこそが義務の意識であり、義務の由来の根源は、人間をこのように位置づけるものに内に求められなければならない。

この起源の上に、道德的理念に従って対象の価値を言い表わす多くの表現を、私はも
とづかせる。道徳法則は神聖（不可侵）である。人間はなるほど十分に神聖ではないが、
しかし彼の人格における人間性は、彼にとって神聖でなければならない。被造物のうち
で、人間が意志し、それについて何事かをなしうるすべては、また単に手段としても用
いるにあらず、人間だけが、そして人間と共にあらゆる理性的被造物のみが、自己におけ
る目的である。即ち彼はその自由の自律によって、神聖なる道徳法則の主体なるのである。
まさにこの自由の故に、各々の意志は、各人の人格の、彼自身の自分自身に向けられた
意志でさえも、理性的存在者の自律との一致という条件にと制限される。即ち理性的存
在者を受苦主体自身の意志から生じる法則に従って可能でないような意図に従わせ
てはならない、従って、理性的存在者を決して単に手段としてのみ使用せず、同時にそ
れ自身を目的として使用するという条件である。この条件を我々は、本当に、神の被造
物としてのこの世界内の理性的存在者にかんして、神の意志にすら附与する。それは、
この条件が理性的存在者の人格性にもとづき、これによってのみ彼らは自己自身におけ
る目的だからである。
「道徳的理念に従って対象の価値を言い表わす多くの表現を、私はこの起源の上に基礎
づける」とカントは言う。「道徳的理念に従って対象の価値を言い表わす多くの表現」と
は、次の四条である。
(1) 道徳法則は神聖（不可侵）である。
(2) 人間はなるほどまったく神聖ならぬものであるが、彼の人格における人間性は彼に
とって神聖でなければならない。
(3) 被造物の内で、人が意志し、それについて何かをなしうるすべてのものは、単に手
段としてのみ使用されるが、人間だけは中略目自己自身における目的である。
(4) 彼はその自由の自律によって、神聖なる道徳法則の主体である。
これらはそれぞれに、道徳的理念に従って対象の価値を言い表わす表現となっている。
まず「道徳法則は神聖・不可侵である」という表現について、「神聖（heilig）とは道徳
法則の由来の神聖性を表わしている。それは義務の由来する起源であり、先に「汝にふさ
わたる起源は何在」と問われたときの起源、「汝の高貴な素姓の根源」を指している。そ
れは「悟性のみが考えうる事物の秩序」、即ち叙知的世界であり、同時に感性界全体を、
それと共に経験的に規定可能な現存在を、及びあらゆる目的全体を自己の下にもつ事物
の秩序」である。それは叙知界と感性界を一つにまとめる全体を成り立たせるもの、すべ
ての存在を一つにまとめる事物の秩序、その意味で神的なもの指向している。そして道
徳法則は、この秩序に由来するものである故に、神聖とされなければならないのである。
次に、「人間はなるほどまったく神聖ならぬものであるが、しかし彼の人格における人
間性は、彼にとって神聖でなければならない」とされる。人間は現実には徳法則を十分
には実践できない、しかし「彼の人格における人間性」(die Menschheit in seiner Person)
は神聖でなければならないが、それは彼が彼の自由の自律によって、「神聖である徳法
則の主体」(das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist)であるからであ
る。そして人間はそれ故にまた「それ自身における目的」(Zweck an sich selbst)でなけ
ればならないとされる。こゝで、自律（Autonomie）と言われ、また「それ自身における
目的」と言われているものは、「道徳形而上学の基礎づけ」における定言命法の三つの法
式（Formel）への展開の内の二つの法式、人間性の理念と自律の原理に対応しているこ
とは言うまでもない。

かくして各人の意志は、「理性的存在者の自律との一致」という条件へと制限される。
即ち「受苦的主体自身の意志から生じる法則に従って可能ではないいかなる意図にも、
理性的存在者を服従させてはならない」のである。こゝで「受苦的主体」(das leidende
Subjekt)とは何を指すであろうか。しかしこゝく文章には、「従ってこの主体を決して単
に手段として使用せず、同時にそれ自身を目的として使用する」(also dieses niemals
bloss als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen)とされており、即
ち或る主体が他の主体を何らかの意味で「使用する」(gebrauchen)場合の、その使用さ
れる主体を指している。そこで、主体Aが主体Bを使用する場合に、「受苦的主体[主体
B]の意志から生じる法則に従って可能ではないいかなる意図にも、理性的存在者を服
従させてはならない」ということは、主体Aが主体Bを使用するさいに、主体Bの意志か
ら生じる法則に従って可能でない意図に服従させてはならないということ、つまり主体
Bの意志に反することを強いてはならないということである。そして「単に手段としての
み使用することなく、同時にそれ自身を目的として使用する」ということは、人間を彼の
意志に反する仕方で使用してはならないということなのである。

カントはさらに、「この条件を我々は正当に、神の被造物たる世界内の理性的存在者に
かんして神の意志にすら附与する」という。即ち神の意志ですら人間を、その意志に反し
て、即ち単に手段としてのみ使用してはならず、同時に目的として使用しなければならな
いのである。それはこの条件が、理性的存在者の「人格性」(Persönlichkeit)にもとづき、
この条件によってのみ人間は自己自身における目的でありうるからである。
人格性という、尊敬を呼びますこの理念は——それは我々の本性（その規定に従った）の崇高さを我々の目前に示し、それが我々に、同時に我々の行状の我々の本性にかんする適合の欠如を気付かせ、それによってうぬぼれを打ち倒すのだが——それは自身最もありふれた人間理性にとっても自然にかつ容易に気づかれる。誰でも普通に誠実な人間であれば、時として、他の点では害ならない嘘——それによって彼自身が頼わしい用件から身をひくことができる、あるいは好ましいそして功績のある友人の利益をほかることができる——を、たと彼自身の眼に対してひそかに自らを軽蔑しないために、思いとざすことができなかっろうか。正しい人間を、彼がたと義務を無視することさえできるならば避けることのできる生の最大の不幸の中であっても、彼が彼の人格における人間性をなおその品位の内に保持し尊重したという意識、彼が自己自身の前で己れを恥じ、自己吟味の内的な眼差しを恐れる原因をもたないという意識が、まっすぐに支えることができないだろうか。この慰めは幸福ではない、またその最小の部分でもない。というのは、誰もそのような機会を欲しないし、おそらくそのような状況の中で生きることを決して欲しないだろうから。しかし彼は生きていても、彼自身の眼の中で生きるように価値ないでいることに耐えることができない。この内な安らぎは、生を快適ならしめるすべてのものにかんして単に消極的である。即ちそれは、彼の状態の価値が彼によつてすでに完全に放棄されたあとで、人格の価値において沈下する危険を阻止したということだからである。それは、生とは全く別のものに対する尊敬の結果であって、それと比較し対照させれば、生はおそらくそのにょやる快適さを伴うとしても、全く価値をもたないのである。彼はたとえ義務から生きるのであって、生にほんのわずかでも好ましいものを見出す故に生きるのではないのである。

カントは、「人格性という、尊敬を呼びますこの理念」（diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit）が、「それ自身最もありふれた人間理性にとっても自然にかつ容易に気づかれる」という。「人格性の理念」は、先に「全自然の機構からの自由」と言いかえられ、人間が感情界と知性界の二つの世界に属するものとして、義務の意識において知性の成員であることを自覚していることを指す。従ってそれは我々に、「我々の本性の崇高さ」（die Erhabenheit unserer Natur）を気づかせ、我々の行状がその理念に照らして著しく不足していることを教え、それによって我々のうぬぼれを打ち倒すのである。それは「最もありふれた人間理性」即ち常識にとっても容易に気づくことのできることなのである。即ち普通の常識人であっても、さいなな嘘によって煩わしい用件を避け、ある
いは友人の利益をはかることができる場合であっても、自分の内心に対して軽蔑の対象にならないために、それ思いとまる。「正しい人間」（ein rechtschaffener Mensch）であれば、生活の最大の不幸に対しても、たとえ彼が義務を軽視すればそれを避けることができるとしても、「彼の人格における人間性をその品位の内に保持し、尊重する」ために、また自らに恥じることのないように、自らの心を正しく保持するのである。

しかし、このことによって得られる「慰め」（Trost）は、幸福（Glückseligkeit）ではない。誰もそのような事態を願わないし、そうした状況で生きることを望みもないである。それによって得られるものは、「内的な安らぎ」（die innere Beruhigung）であって、それは「生を快適にするあらゆるものにかんして消極的」であって、たとえ人格的価値において低下することを防ぐのみである。そこにおいては現実の生活の喜びは完全に捨て去られ、たとえ「生とは全く別のもの[義務]に対する尊敬の結果」のみで彼を慰まめる。しかしこれと比較すれば「あらゆる快適さを伴う生」も、全く価値を持たない。彼はたとえ「義務からのみ生きる」であって、生きことにほんのわずかな楽しみを見出すからではないのである。

7. 結び

カントは道徳的実践の動機を道徳法則に対する尊敬の感情に求め、それを義務の意識と呼んだ。そしてこの義務の由来を人間が叡知的世界の成員であることにあるとし、人間がこのような義務の主体であるあり方を、人格性の理念として捉えた。さらにこの理念から、人間が自己における目的であって単に手段としてのみ用いられてはならないこと、また道徳法則の主体として自律的でなければならないことが示された。

純粋実践理性の真の動機は、このような性質のものである。それは純粋な道徳法則そのものにはならない——この道徳法則が我々に、我々自身の超感性的現実存在の崇高さを感じさせ、そして主観的には、同時にその感性的現存在及びそれと結びついた、その限り非常に受動感情的に触発されるその本性からの独立性を意識している人間の内に、そのより高い規定[使命]に対する尊敬をひき起す限り——。さてこの動機と、生のきわめて多くの魅力と快適さが結びついており、これらのためだけにも、理性的かつ生の最大の福祉について熟慮するエピクロス主義者の最も賢い選択は、道徳的な善い行状であると公言されるとだろう。そして生の愉快な享受へのこの見込みを、あの最上位の、そしてすでにそれだけで十分に規定的な動因と結びつけることは、賢いことでありえよ
う。しかしそれはたく、悪徳が反対の側で必ず巧みに見せかけるさまざまな誘惑に対し
て、均衡をとるためにてあって、義務が問題であるときに、その中に本来の動かす力を、
ほんのわずかにでも置くためではないのである。というの、それは道徳心術をその
源泉において不純ならしめることであるだろうから。義務の畏敬に価することは、生の
享受とは何かわりもないことである。義務はその本来の法則と、その独自の法廷を
もっている——たとえ我々が両者「義務と生の享受」を混ぜ合わせて、言はれ病める心の
居所として役立てようとしても。しかし両者はすでにおのずから分たれるのであって、
もしそうでなければ、前者「義務」は全く働かないのである。しかし自然的生がこせい
何らかの力を得るとしても、しかし道徳的生は救いようなく衰滅して行くだろう。

まず、「純粋実践理性の真の動機は、このような性質のものである」と言われるときの
「このような性質」（so beschaffen）とは、前段の段落で述べられた「人格性の理念」を指
すと考えてよいであろう。即ち義務の意識の由来が各人の人格性に求められ、それは人間
が感性界と仮知界の両者に属することにもとづいて成り立つのであるが、この仮知界の成
員である故に道徳法則は各人の心を規定することになり、それが行為の動機となっている
のである。その限り「純粋実践理性の真の動機は、純粋な道徳法則そのものである」と
言われ得るのである。即ち道徳法則は我々に、「我々自身の超感性的現実存在の崇高性」
を感じさせ、「同時にその感性的現実存在とそれと結びついた感情論的に触発されるその本
性の依存性を意識している人間」の内に、自らのより高い規定に対する尊敬を生じさせ、
それが行為への動機を与えるものとなっているのである。しかしこの時の動機
（Triebfeder）とは、いかなるものなのかだろうか。「我々自身の超感性的現実存在の崇高性」
（die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz）を感じならば、それが我々
の行為の道徳性を動機づけることができるのだろうか。

次にカントは、エピクロス主義者の考え方を検討する。即ち彼は、「生の多くの魅力と
快適さがこの動機「道徳的動機」と結びついている」のを見て、「理性的で生の最大の福
祉について熟慮するエピクロス主義者の最も賢い選択」こそが「道徳的善い行状」（das
sittliche Wohlverhalten）であるとする。即ち道徳的行為こそが人間の幸福を最も良く実
現すると考えて、理性的に行動する者こそ、最も賢い選択をする者なのである。たしかに、
「生の愉快な享受への見込みを、あの上位のすでにそれだけで十分に規定的な動因「道
徳法則」と結びつける」ことは、賢い選択でありうる。しかしそれは、「悪徳が反対の側
で必ず巧みに見せかけるさまざまな誘惑に均衡をとる」ためである、とカントは言う。悪
徳が見せかける誘惑とは、さまざまな利益や快楽で併せて、悪事を行わせようとすることを指すであろう。それに「均衡をとる」（das Gegengewicht halten）とは、道徳的実践がもたらす幸福を示すことによって、徳と徳とのおらすそれぞれの幸福・快適さを平衡させようとすることであろう。しかし義務が問題となるときには「本来の動かす力」（die eigentlich bewegende Kraft）を道徳法則以外のもの、内に求めてはならないのであって、もしそのようなことをすれば、「直接的動機をその源泉において不純にする」（die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen）ことになるのである。

さらにカントは、「義務の畏敬に値することは生の享受とは何のかわりもない」という。義務は叡知界に由来し、人間の徳性そのものを表わす。それ故に「畏敬に値するもの」（Ehrwürdigkeit）という性格をもつ。しかるに「生の享受」（Lebensgenuss）は感性界に属するものとしての人間のあり方を指し、欲望や感情即ち傾向性とその充足を内容とする人間生活の具的内容を表わしている。そして義務は生の享受とはかわりがないのである。義務はその「固有の法則」（ihr eigenliches Gesetz）とその「独自の法廷」（ihr eigentümliches Gericht）をもっている。それは生の享受とはかわりのない所で成り立っている。しかしそれにもかかわらず、我々は両者を混合し、言葉に「病んでいる心の医薬」（Arzneimittel der kranken Seele）のようにそれを用いるのだという。両者を混合する（zusammenschütteln）とは、義務の法則と生の享受とを混合して、道徳的実践が生の享受をもたらすことを示すことによって、苦い薬を甘くして飲みやすくするように、つまり義務を実践しやすくすることというのなのである。しかし両者はもちろと由来を異にするのであって、すぐにおのずから分離してしまうであろう。さもなければ、道徳性そのものが失われてしまう。「自然的生」（das physische Leben）が多少とも義務による行為において力を及ぼすとすれば、「道徳的生は救いようもなく衰滅するであろう」（würde doch das moralische Leben ohne Retrung dahinschwinden）とされる。

こうして、純粋実践理性の動機は、義務の意識そのものでなければならなことが結論づけられる。しかしこのことはカントが始めから言っていたことなのであって、何故これほどにこだわる必要がないのだろうか。ただ義務の意識が道徳的実践の動機であるといっても、それがいかにして可能かということは、やはり十分に明らかにされただれは言いくく。それが叡知界的成員であるという人格性の理念に求められるとしても、「我々自身の超感性的現実存在の崇高性」ということが指摘されたとしても、そのことが人間を道徳的実践へと促す動機となるとは考えにくい。そこに道徳的実践の内容が与えられず、
たと形式としての普遍性が求められているだけだからである。そしてこのことがエピクロス主義に最後までこだわる理由ではないかと思われる。エピクロス主義に対しては、カントは始めから否定的であって、道徳と幸福とは無関係であることが主張されていた。むしろ幸福主義に対してこそカントは最も激しく対立していたのである。しかし幸福主義の強みは、道徳的実践への動機がきわめて明白なことにある。人間は誰しも幸福な生を欲する、そしてそのためには道徳を実践すべきであるとすればよいからである。しかし道徳と幸福に異なる起源を求めるカントにおいては、この点がいつまでたってもアポリアでありつつあるのであり、それ故にこそ始めから否定していたはずのエピクロスにいつまでもこだわるのではないかと思われる。

しかし純粋実践理性の動機が道徳的法則への尊敬の感情に求められたとき、それは法則そのものが尊敬の感情を引き起こすわけではない。それが人間の意志を規定することによって傾向性を否定することが、尊敬を引き起こすのであった。しかし道徳法則による意志規定が、いかにして傾向性にもとづく欲求を否定するかは、依然として知られないままだった。たとそれが実践理性の事実として認められるだけだった。それ故にこそ、「義務よ！汝崇高にして偉大なる名よ」などと言われざるをえなかったのである。しかし道徳法則自体は、言うが普遍性の要求であって、「君の行為の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」と命じているだけである。行為の格律は個人的行為の原則であるから、そこに個々人の生の享受との接点があるはずなのである。そしてそれを普遍的な場面に移して考えたとき、そこに道徳性の成り立つ基盤を見出すことができるのではあるまいか。即ち個々人が幸福を求めていたらならば、それを万人の幸福へと拡げて考えたとき、そのために必要な行為の原則を道徳と考えるならば、少なくとも個人の幸福の延長上に道徳を位置づけることができるはずなのである。

たとカントにおいては、個人はどこまでも個人であって、それを万人に拡げようとするのは、個人の心情を越えた何か神的な力に頼るしかないと考えられているかのようなである。たとそのために道徳的行為の内容をことをごとく否定してしまうとすれば、そこにはかなりの無理があるのではないか。直接の快が満足をもたらすと同様に、違い異国の飢えた子供がわずかな食べ物に喜ぶ顔を見て何らかの満足感をもつのも人間ではないだろうか。「わたしは、公衆の幸福がなければ幸福になれなかった」とルソーはいう。この場合「公衆」とは、万人と言いかえてもよいであろう。万人の幸福を願う気持ちが、自然な感情として人間にはそなわっている。それをカントは、道徳法則と言い、また義務の法則と言っている
のではあるまいか。たとえそれでもカントがこだわりの義務と生の享受の二元論は、おそらく彼の幼時から育まれたピエティスムスのエストスに由来するとも考えられる。厳しい宗教的心情からすれば、道徳と幸福、霊と肉を一元的に考えることは許されないことだったのかもしれない。

しかし自らの善と幸福を願う気持ちは前提されてよいとして、それを普遍化して万人の幸福を願うことがいかにして可能か、ということはやはり問われることであろう。自己の幸福を普遍化することとは、自己と他者とが人間として即ち形相的に同じであることを認めることである。即ち私が幸福を欲し、彼・彼女も私と同じ人間であるとすれば、彼らもまた幸福を欲するはずと認めることである。これは論理的には同一律を指すであろう。即ち同一律が思考の原理として妥当するとすれば、普遍化の要求も実践の原理として妥当するはずなのである。即ち個々人が自己の幸福を願うとすれば、その同じ個人は同時に万人の幸福を願うはずなのである。もとよりこれは理念であって、実際に何が具体的に万人の幸福かということは規定されないままである。しかし理念が常に我々の日常の行為の背景にあって我々を導いているとすれば、そしてそれが道徳法則としてはらっているとすれば、それが人間の行為の動機として意識されて、道徳法則への尊敬の感情となり、また義務の意識として我々を動かしていると考えられるのである。即ち人間が理性的存在である限り、思考において同一律がつねにはたらいているように、行為においても道徳法則がつねに心の中に生きてはたらいているのである。ただ、人間は行為において理性にのみ従うわけではなく、つねに傾向性にもとづく欲求との葛藤の中に生きている。しかし傾向性といえども、それを普遍化していけば、やがて道徳法則と一致するはずなのである。理性は同時に傾向性の中に見出されもあるのである。

注


(1) S. 94f (2) S. 95 (3) S. 95f (4) S. 96 (5) S. 96f
(6) S. 97f (7) S. 99f (8) S. 100 (9) S. 100f (10) (11) S. 101
(12) S. 102 (13) S. 102f (14) S. 103f
Abstract

Kant asserts that the incentive of pure practical reason is the feeling of respect for the moral law. This feeling is called the conciousness of duty. And the origin of duty is the human condition; that is, human beings belong to the sensible world and at the same time are a member of the intelligible world. In so far as he belongs to the sensible world, he acts according to the inclination i. e. feelings and desires but in so far as he is a member of the intelligible world, he acts by another incentive than inclination, i. e. the determination of will by the moral law. Such a condition of human beings Kant calls the Idea of personality. Being a person, the human being belongs to the intelligible world and the laws of this world determine his will and must become the incentive of conduct.

But how is it possible, that the determination of the will by the moral law becomes the incentive of human conduct? The reason of it is that human being is a member of the intelligible world, and the Gospel commands Love God above all. In this case the command: Love God means to do all duties willingly. But human being belongs to the sensible world as well, so he is determined by inclination and so it is impossible that he willingly obeys to the moral law. The moral law can arouse the feeling of respect only by negating inclination. Then how is it possible that the consciousness of duty makes possible the realisation of morality by negating inclination? Kant knows that we can not answer this question, but we must assert the moral-act as the fact of practical reason.

In the other hand, Epicurians assert that a human being wants his happiness by nature, and so moral practice is a wise choice of conduct. And according to that theory of moral sense the moral practice itself is included in contents of happiness. Kant criticises these theories, which assert the connection between happiness and moral practice. But, I think this character is involved in the Kant’s theory, when he asserts that the moral law is always the condition of human good and happiness. The happiness of human being mainly consists of satisfaction of inclinations but it needs the morality d. i. universal good as the condition of his happiness. Then according to Kant’s theory also the universal good is presupposed in the every day practice of human life in the sensible world.

(2001年10月31日受理)