

カント倫理学の成立

黒 積 俊 夫

—

カント倫理学は、批判期（一七八一——九〇）には未成立で存在せず、『道德の形而上学』（一七九七）において初めて成立する、というのが小論の主張である。この主張を裏づけることによって、カント倫理学に関する従来の方の研究は、その成立時期に関してのみならず、その内容に関しても大きな誤解を犯していることが明らかにされよう。何故なら、『道德の形而上学の基礎づけ』（一七八五、以下『基礎づけ』と略す）及び『実践理性批判』（一七八八）という批判期の両著作をカント倫理学と同一視する、ないしは少なくとも前者を後者の主要部分と看做す、というのが従来の研究の一般的傾向であるが、しかし実際には後述するように、後者は前者を含まないのだからである。

先ず、カント倫理学が批判期には未成立であることの証明から始めよう。批判期を通じてカント倫理学が未成立であることの最大の論拠は、この時期のカントに「倫理学」という語の用例が皆無に等しいほどに少ないことである。「倫理学」という用語の不在以上に、「カント倫理学」の不在を雄弁に物語る事実他にあるまい。マルティン編『カント全索引』⁽¹⁾によれば、『純粹理性批判』（一七八一）及び『実践理性批判』の両書において「倫理学」の用例は皆無であり、僅かに『判断力批判』（一七九〇）に「神学的倫理学」⁽²⁾という1例があるのみである。しかし、「それは不可能である」⁽³⁾として直ちに否定されていて、それがカント倫理学を指すものでないことは言うまでもない。一方、『実践理性批判』と並ぶ、道德哲学に関する主要著作『基礎づけ』には、「倫理学」という語は序言の3箇所に相次いで現れる。即ち、「古代のギリシア哲学は、自然学と倫理学と論理学という三つの学問に区分されていた」⁽⁴⁾、「前者〔自然法則〕に関する学が自然学、後者〔自由の法則〕に関する学が倫理学である。前者は自然論、後者は道德論とも呼ばれる」⁽⁵⁾、「自然学はそれ故、経験的部門と合理的部門とを有つであろう。倫理学も同様である。但しここでは、経験的部門は特に実践の人間学、合理的部門は本来道德学と呼ばれ得るであろうが」⁽⁶⁾という3箇所である。ここでの「倫理学」が古代ギリシアの学問区分におけるそれであり、従ってカントによる批判的検討の対象となる倫理学（後に見るような、カント本来の倫理学を狭義の「倫理学」と呼ぶとすれば、それとの対比で広義の「倫理学」と呼ばれ得るとしても）であって、その批判的検討を経た上で初めて構築されるべきカント本来の倫理学の言わば対極に位置するものであることは、引用文からも明らかであ

ろう。そして以上の4箇所が、批判期の諸著作における「倫理学」の用例の全てである。従って、批判期全体を通じて、カント本来の倫理学を指す「倫理学」の用例は皆無であることになる。換言すれば、この時期には「カント倫理学」は存在しないことになる。

これに対して、一七九〇年代の諸著作においては、「倫理学」の用例は激増する。例えば、『単なる理性の限界内における宗教』（一七九三、以下『宗教論』と略す）と『道德の形而上学』の両書を合わせると、「倫理学」Ethik という名詞的用法は47箇所、「倫理的な」ethische という形容詞的用法は84箇所、「倫理的に」ethisch という副詞的用法は8箇所、合計すると139箇所の多数に達する。（序でに付言すれば、批判期にはその形容詞的、副詞的用法はともに皆無である。）しかもそれらは悉く、カント本来の倫理学の意味で用いられている。「カント本来の倫理学」とは何か。『道德の形而上学』は「法論」と「倫理学（徳論）」という両部門から成る。即ち、「法論」との区別・対比における「倫理学」こそ我々がここで「カント本来の倫理学」と称するものに外ならない。例えば、次のように言われる。——「法的市民状態とは、彼らが共通に公開の法的法則（悉く強制的法則であるところの）に服従している限りでの、人間達の相互関係である。倫理的市民状態とは、彼らが強制なき、即ち単なる義務法則の下に結合されている状態である」⁽⁷⁾、「倫理学は行為に対して法則を与えるのではなく（何故なら、これをなすのは法論であるから）、却って行為の格率に対してのみ法則を与える」⁽⁸⁾。

「倫理学」に劣らず「法論」も批判期には現れることが極めて稀な概念であり、従って、「法論」との区別・対比における「倫理学」という、カント本来の「倫理学」は一七九〇年代に初めて登場する概念である。では、『基礎づけ』における「倫理学」（広義の即ち伝統的意味の倫理学）と、『基礎づけ』及び『実践理性批判』において遂行・達成される道德哲学と、『道德の形而上学』に結晶する「倫理学」（狭義の即ちカント本来の倫理学）は相互にいかなる関係にあるのか、が次に明らかにされなければならない。

ここで再び『基礎づけ』序言に目を向けると、かの「倫理学」（広義の倫理学）は、「道德論」⁽⁹⁾、「道德的哲学」⁽¹⁰⁾、「道德哲学」⁽¹¹⁾とも呼ばれ、一方、その経験的部門の「実践的人間学」に先行すべき合理的部門の「道德学」はまた、「道德の形而上学」⁽¹²⁾、「純粹道德哲学」⁽¹³⁾とも呼ばれている。そしてかかる「道德の形而上学」の構築を他日に期しつつ、そのための「基礎的予備作業」としての「基礎づけ」の課題として「道德の最上原理の探究と確定」⁽¹⁴⁾が挙示されている。つまり、『基礎づけ』とは、「道德哲学」（広義の倫理学）の合理的部門としての「道德の形而上学」の「基礎づけ」に外ならないのであり、「自律」⁽¹⁵⁾という「道德の最上原理」の発見と確立によってその課題を達成しているのである。従って、「道德の形而上学」の形成を自らの直接の課題とするわけではない『基礎づけ』において、後年『道德の形而上学』において初めて展開されるその内容について何も語られていないとしても已むを得ず、その点は『実践理性批判』についても同様であろう。同書は道德法則と自由の演繹（客観的妥当性の実践的証明）によって道德の可能性の確立を図るが、それは「道德の形而上

学」の「基礎づけ」の延長線上の仕事に過ぎず、その内容に直接関与するものではないからである。それ故、批判期に『道德の形而上学』が現れていない以上、この時期にカント本来の「倫理学」(狭義の倫理学)の概念が登場しないことを訝る理由はないことになる。問われるべきはむしろ、何故に『道德の形而上学』は批判期に現れなかったのか、あるいは現れ得なかったのか、であろう。

ヘンリッヒの言うように、「二十年後に漸く現れた『道德の形而上学の基礎づけ』は〔一七六五年に立てられた〕この計画に絶えず還帰する」⁽¹⁶⁾とするならば、『一七六五年冬学期の講義予告』(一七六五)においてカントが、シャフツベリー、ハチスン、ヒュームの実践哲学における試みを「不完全で欠陥があるが、全道德の第一根拠の探究において最遠の地点に到達している」⁽¹⁷⁾と評したその「不完全と欠陥」を矯正するのが『基礎づけ』における、「実践的人間学」に先行すべき「道德の形而上学」構築の企てであり、それを目指して同書で実際に為された、その「基礎づけ」としての「道德の最上原理」の探究と確定の試みであったと解されよう。即ち、同書は伝統的「倫理学」(広義の倫理学)に欠如している、道德の最上原理を発見・確定した上で、かかる原理としての「自律」あるいはその核心を成す「定言的命法」に基づいて「道德の形而上学」の体系的原理をア・プリオリに導出することによって、かかる独自の学問を構築し、この学問に「自律」あるいは「定言的命法」と「実践的人間学」という両端を媒介する役割を与えようと企てたと解される。そしてその際、「実践的人間学」の先行的基礎となるべき「道德の形而上学」の内容を成すのは外でもなく、伝統的倫理学を構成する二要素(法と徳)の夫々の領域に原理と秩序を与えることによって創建される「法論」と「倫理学(徳論)」という二つの学問であるべきである。そしてこの「倫理学」こそ、カント本来の「倫理学」(狭義の倫理学)に外ならない。——我々のこの推測は、『道德の形而上学』の次の言明によって確証されよう。「倫理学は古代では道德論(道德哲学)一般を意味した。これはまた義務論とも呼ばれた。年を経て、この名称を道德論の一部門即ち外的法則の下に立つのではない義務の論究(ドイツ語では徳論という名称が適合している)にだけ当てるのが適切であるということになった。かくて今や、一般的義務論の体系は、外的法則に関する法論(法学)の体系と、それには関しない徳論(倫理学)の体系とに区分される」⁽¹⁸⁾。「これらの自由の諸法則は、自然法則と区別して道德法則と呼ばれる。それらが単なる外的行為およびその合法性にだけ関係する限りで、それらは法律的と呼ばれる。しかしそれら〔諸法則〕が自ら行為の規定根拠であるべきことをも要求するならば、それらは倫理的である。そこで、前者〔法律的法則〕との一致が行為の適法性、後者〔倫理的法則〕との一致が道德性と言われる」⁽¹⁹⁾。

かくて、伝統的「倫理学」(広義の倫理学)とカント本来の「倫理学」(狭義の倫理学)との関係、および後者の概念が批判期に一度も著作上に現れない理由は明らかとなったが、ここで極めて注目に値するのは、『基礎づけ』以前の一七八〇年代の道德哲学講義においてカントが彼本来の「倫理学」(狭義の倫理学)について、明確な表現で度々語っているという事実であ

る。

『ヘルダー筆記・実践哲学』（一七八二）——，「倫理学即ち内的義務の学は，法学即ち外的義務の学と並んで，一般的道德哲学に下属している」⁽²⁰⁾。『ポワルスキー筆記・実践哲学』（一七八二）——，「倫理学は法論から区別される。倫理学は任意義務の総体であり，法は責務である。神に関しては我々の全ての義務は強制義務である。しかし人間に関しては，全ての義務が強制義務であるのではない。それ故，我々が人間的強制によっては強制され得ない義務の総体が倫理学即ち徳論を成す。徳論は一切の功績的義務を含む」⁽²¹⁾，「倫理学は道德性を唯一無二の対象として有する実践哲学である」⁽²²⁾。『コリンズ筆記・道德哲学』（一七八五）——，「倫理学は行為の内的価値を問題とし，法学は何が正当かを問題とする。法学は心術ではなく，権益および強制に関係する。しかし倫理学は心術にのみ関係する」⁽²³⁾，「私が行為の法律的な，道德的必然性を理解しているとき，私は行為を法律の意味においても倫理の意味においても為し得る。前者の場合，行為は法則に適合しているだけで，心術には適合しておらず，その際法律的法則についても，それには道德性が欠けている，と言われる。道德性はただ倫理的法則についてだけ用いられる。何故なら，たとい法律的法則が道德的必然性を有しているとしても，その動因は強制であって心術ではないからである」⁽²⁴⁾。

講義ではこのように，明確に，頻繁に，しかも後年の『道德の形而上学』のそれと同じ内容を伴って，自己本来の「倫理学」（狭義の倫理学）について語りながら，それ以後の『基礎づけ』及び『実践理性批判』という道德哲学上の二大著作を含めて批判期を通じて，著作においては唯の一度もカントが自己の「倫理学」について発言していないというこの事実は何を意味するのか。その意味するところは一つしかない。即ち，将来現れるべき『道德の形而上学』という本来の場におけるこの概念の使用のために，それ以前のあるいはそれ以外の場におけるこの語の一切の使用を自らに禁じたということである。そしてカントにそのような配慮を促したのは，誤解に対する恐れであったと考えられる。伝統的「倫理学」と自らの「倫理学」との混同を完全に防ぐには，後者の完成まではこの語の使用を完全に差控えるのに如くはあるまい。しかも批判哲学には後述するように，それとは相容れず，むしろその成立を不可能ならしめる前提条件が含まれていたと思われる。そうだとすれば，「倫理学」という語の使用においてカントは厳格無比であったことになる。カントがこの語を用いるのは唯二通りの場合，即ち第一に，伝統的「倫理学」（広義の倫理学）を指す意味において，そして第二に，自己本来の，即ち「法論」との区別・対比における「倫理学」（狭義の倫理学）を指す意味において，の何れかしかなく，それ以外の漠然とした意味の「倫理学」の第三の用法はない。従来の方の研究が『基礎づけ』や『実践理性批判』を指して，あるいはそれらを部分的に含めて，「カント倫理学」と呼ぶとき，彼らは「倫理学」に関するカント自身の曖昧な用語法を当てにしている（と解する外はあるまい）のかも知れないが，それは見当違いであろう。自己のそれらの著作を指してカントが「倫理学」と呼ぶ場合は一度もなく，またあり得ないからである。

二

前節において、カント本来の「倫理学」(狭義の倫理学)が批判期には未成立であることが示されたが、それは単なる偶然の結果というよりも、それと批判哲学とが本性上相互に相容れぬ性格であることからの必然的結果ではないかと我々には思われる。そのことを解明するためには、かかる「倫理学」の特質が明示されねばならないが、「法論」と「倫理学」から成る「道徳の形而上学」というカントの構想は、アリストテレスの示唆によるところが大きいと推測される。以下、「法」と「倫理」の対照について、アリストテレスの語る箇所を引用しよう。

「…違法的なひとは不正なひとであり、適法的なひとは正しいひとなのであってみれば、明らかに、適法的な行為はすべて、一つの意味における正しい行為である。事実、立法の規定するところになうもろもろの行為が適法的な行為であるが、われわれもこうしたもろもろの行為を称してすべて正しい行為だとなしているのである」⁽²⁵⁾。「…識らずして正しからぬ判決を与えた場合、これは、適法的という意味における『正』に即していえば不正をはたらいているのではなく、その判決は不正な判決ではない。ただ、或る意味からすればやはりそれは不正な判決だともいえる。事実、適法的という意味における『正』と、厳密な意味での『正』とは別なものなのである」⁽²⁶⁾。「…ひとびとは、もろもろの『正しいことがら』や『不正なことがら』を知っているのは、ちっともえらいことでないと思っている。法の示しているところを理解するのは困難ではないのだからという理由で——。(だが法の示すところは、偶有的な仕方における『正しいことがら』でしかないのである。) 実際は、しかし、いかなる仕方で行なわれ、いかなる仕方で配分されれば、それが正しい行為であり正しい配分であるのかということを知るのは、健康に関する諸般のことがらを知る以上の仕事なのである」⁽²⁷⁾。「法はすべて一般的なものであるが、ことがらによっては、ただしい仕方においては一般的規定を行ないえないものが存在する。…『個々の行為』なるものの素材がもともとこのような性質を帯びているのである」⁽²⁸⁾。「『正しい』行為というのに広狭二義あるうち、広義のそれは徳全般にわたるもの、そしてひろく法によって定められているところのものであった。…狭義の意味においては『不正なひと』とは単に不正をはたらくひとのことであって全般的にあしきひとというのではない」⁽²⁹⁾。「いったい、『正』ということに不文的なものと成文的なものとの二通りがあるように、『有用のための愛』にも、倫理的⁽³⁰⁾なそれと法的なそれとがあるように思われる」⁽³¹⁾。

ここに見られるのは、「適法的という意味」と「厳密な意味」の正しさ、「理解が容易」と「理解困難」、「偶有的な仕方」と「ただしい仕方」、「一般的なもの」と「個別的なもの」、「広義」と「狭義」の正しさ、「成文的なもの」と「不文的なもの」という「法」と「倫理」との対照であり、換言すれば、「法」＝「偶有的かつ広義の正しさ・理解容易・一般的・成文的」、
「倫理」＝「厳密かつ狭義の正しさ・理解困難・個別的・不文的」という両者それぞれの把握である。そしてかかる把握の根柢には、「実践に属することがらとか、功益的なことがらとか

は、ちょうど健康に関することがらがやはりそうであるように、何ら確然たるものを含んでいない」と言うような、〈実践知＝個別知〉という根本洞察がアリストテレスにはあったと思われる。「事実、個別に関する取扱いがいかなるふうであるべきかは、学術からも、またいかなる一般論的な勧告からも期待できないのであり、その局にあたって行為するところのひとびとが、常にみずから、その機宜に適したところを考えることを要する。ちょうど医療とか航海の場合がやはりそうであるごとく——」⁽³²⁾。つまり、〈法＝理論知・一般知〉と〈倫理＝実践知・個別知〉という対照がここには看取されるのであり、そしてアリストテレスが「法」よりも「倫理」をより一層重要視していることは、「偶有的な仕方の正しさ」（「法」）と「厳密な意味の正しさ」（「倫理」）という両者の対照からも明らかであろう。最後の引用の直前の箇所ではアリストテレスは言う。「われわれの現在の論究は、他のそれのように純粋な観照〔理論〕的考究を目的とするものではないがゆえに、われわれはもろもろの行為に関することがらを、いかなる仕方でこれをなすべきであるかという観点から考察することが必要である」⁽³³⁾と。

『道徳の形而上学』においてカントが、アリストテレスに欠けている「道徳の最上原理」即ち「自律」あるいは「定言的命法」に基づいて、「法論」及び「倫理学（徳論）」から成る「道徳の形而上学」を構築するに際して、上述の〈法＝理論知・一般知〉、〈倫理＝実践知・個別知〉というアリストテレスの洞察に従いつつ、それを更に徹底・深化する形で、二つの独自の学問を体系的に組織して行ったことは、以下に見る如くである。それは「法」と「倫理」との対照はあっても、「法論」と「倫理学」（狭義）の形成には至っていないアリストテレスの更なる発展に外ならないが、その際カントがアリストテレスと同様に、「倫理学」を「法論」よりも一層重要視していることは、「〔「徳論」は「倫理学」にとって〕狭すぎる概念である。何故なら、我々は天使や神にも倫理学を帰属せしめ得るが、それらにおいてはしかし神聖性は徳ではないから、徳は（本来）帰属せしめ得ないからである」⁽³⁴⁾と云って、「倫理学」が「徳論」にとって広すぎる概念であることを認めつつも、にも拘らず敢えてそれに「倫理学」の名を与えた事実にも示されている。即ち、「法論」ではなく「倫理学」（狭義）において伝統的「倫理学」（広義）の本質をカントが見出していることをその事実は意味するのである。

ところで、『道徳の形而上学』においては前節で引用したように、「倫理学は行為に対して法則を与えるのではなく（何故なら、これをなすのは法論であるから）、却って行為の格率に対してのみ法則を与える」とか、「法律的法則との一致が行為の適法性、倫理的法則との一致が道徳性と言われる」と言明されていた。法論はまた、「自由の法則に従って外的関係において制限されるべき選択意志の形式面」にのみ関係し、そして「一切の目的（その選択意志の実質としての）を度外視する。それ故、それ〔法論〕はここでは単なる知識論である」⁽³⁵⁾とも言われる。外的行為の法律的法則との形式的な一致（適法性）を専ら問題とするかか法論に対して、倫理学では手段としての行為によって実現されるべき目的（実質）が専ら問題となる。カントによれば、「いかなる行為も無目的ではあり得ない」⁽³⁶⁾、つまり、各々の行為は必ず自らの目

的を有するが、従って自由な行為が夫々客観としてのそれへと差向けられている目的もまた自由な行為とともに存在するが、これらの目的の中にもしも、「それ自体が同時に義務である目的」が全く存在しないことになれば、「定言的命法は不可能となり、従って全ての道徳論は消滅」することになる。何故なら、「定言的命法は手段を（制約的に）命令するのではなく、目的それ自身を（無制約的に）命令する」から、もしも「同時に義務である目的」が存在せず、「常に他の目的のための手段であるものだけしか存在しない」ことになれば、定言的命法は不可能になる⁽³⁷⁾からである。かくて、「同時に義務である目的」即ち「徳義務」⁽³⁸⁾の概念は倫理学の中心概念になる。「倫理学に本来的に帰属するところの、同時に義務である目的の概念は、（万人の有する）主観的目的が（万人の追求すべき）客観的目的の下に下属せしめられることによって、行為の格率に対する法則を唯一基礎づける概念である。『汝はこのことやあのこと（例えば、他人の幸福）を自らの目的と為すべし』という命法は、選択意志の実質（客観）に関係する」⁽³⁹⁾。従って、法論と倫理学は、選択意志の形式面と実質面に関わる区別としても捉えられ得る。「法論は単に外的自由の形式的制約、即ち法にのみ関係した。これに対して倫理学は更に実質（自由な選択意志の対象）、換言すれば、同時に客観的必然的目的として、即ち人間にとっては義務として表象されるところの、純粋理性の目的をも与える」⁽⁴⁰⁾。

注目すべきは、もしも「同時に義務である目的」が存在しないなら、定言的命法は不可能となり、全ての道徳論は消滅する、という上の推論である。この推論は『実践理性批判』弁証論における、「この法則〔道徳的法則〕の主観的効果、即ちこの法則に適いかつ又この法則によって実践的に可能な最高善を促進することを必然とする心術は少なくとも、最高善が可能であることを前提する。そうでなければ、根柢において空虚で客観を有たない概念の客観を追求することは、実践的に不可能であろう」、「世界における理性的存在者が道徳的法則に一致して幸福に値しながら、しかもそれに応じてこの幸福を所有することがそれ自体不可能であると主張するのは、何人にもできないことである」⁽⁴¹⁾という言明を想起させる。「目的とは自由な選択意志の対象であり、この対象の表象が選択意志を規定して行為たらしめる（この行為によってかの目的が実現される）」⁽⁴²⁾という「目的」の規定を見れば、両者の推論の論理は同一である。そして、弁証論の「最高善の要請」に関する推論は、それに先行する分析論における、道徳法則および自由の演繹による道徳の可能性の証明を前提していたのであるから、従ってここでの「徳義務」に関する推論も『実践理性批判』における道徳の可能性の証明を前提していることになる。カントは、「それを有つことが万人にとって普遍的法則であり得るところの目的の格率に従って行為せよ」を「徳論の最上原理」⁽⁴³⁾と呼び、更にそれに続けて、「この原理に従えば、人間は自己自身および他人に対して目的である。従って、人間は自己自身も他人も単に手段として使用する権能を有たない、というだけでは不十分である（その場合、人間はそれらに対して無関心であることもできるからである）。そうではなく、人間一般を己れの目的となすべきことがそれ自身において人間の義務なのである」とも語り、これを「徳論の原則」⁽⁴⁴⁾とも

呼ぶ。しかしかかる徳論の「最上原理」も「原則」もそれ故、『実践理性批判』の前提の下で初めて成り立っているのである。

それと同様に、選択意志の形式面と実質面の区別は、『基礎づけ』における定言的命法の第一法式（格率の普遍性という「形式」に関わる）と第二法式（絶対的価値を有つ「目的それ自体」としての人間という、格率の「実質」に関わる）の区別⁽⁴⁵⁾に基づくと言えよう。「徳論の区分」の「原理」である「形式的なもの」と「実質的なもの」⁽⁴⁶⁾に関しても、同様であろう。このように、『道徳の形而上学』における「倫理学」は自らの原理・原則・区分原理に関して、『基礎づけ』及び『実践理性批判』における「基礎づけ」を前提しているが、他方、それは「実践的人間学」に対しては、「道徳的感情」，「良心」，「自己自身に対する尊敬（自己尊重）」，「隣人愛」等の「道徳的諸性質」⁽⁴⁷⁾を自らの体系中にその構成契機として取り込み、体系内部に然るべく位置づけるという仕方では、それ（「実践的人間学」）の基礎づけを達成していると思われる。これらの道徳的諸性質は、「義務概念に対する感受性の主観的制約として道徳性の根柢に」存しており、それらは悉く「義務概念によって触発される先行的かつ自然的な心的素質」であり、何人も「かかる素質を有していて、それによって義務づけられることができる」と言われる。そして「かかる素質の意識は経験的根源を有つのではなく、ただ道徳的法則の意識に、それが心情に及ぼす結果としてのみ伴い得る」⁽⁴⁸⁾のである。例えば、「道徳的感情」は、「我々の行為が義務的法則と一致したり、背反したりするという意識からのみ起る快又は不快に対する感受性」と規定されることによって、「何人も（道徳的存在者として）根源的にそれ〔道徳的感情〕を有する」⁽⁴⁹⁾とも言われ得るのである。「良心」は、「一つの法則の各々の場合に人間に対して彼の義務の解除または有罪を宣告する実践理性」⁽⁵⁰⁾とされる。「自己自身に対する尊敬」と「隣人愛」は夫々、「倫理学の第一区分」における「自己自身に対する義務」（私自身の完全性）と「他人に対する義務」（他人の幸福）⁽⁵¹⁾の夫々に対して配置される。但し、それらを「有つのが義務というような義務」は存在せず、それらは「義務概念に対する感受性の主観的制約として道徳性の根柢に存する」⁽⁵²⁾に過ぎないが。

実際、「良心」は「人間における内的法廷（『そこにおいて彼の思考が相互に訴えたり弁明したりする』）の意識」であり、「根源的叡知的な、そして（義務の表象であるが故に）道徳的な素質」であるが、かかる「良心」において「訴えかつ裁く人間は、自己自身を二重人格性において」考えねばならない。「原告にしてかつ被告でもある私はまさに同一の人間（数的に同一）であるが、自由の概念から出発する道徳的立法、そこでは人間は彼が自己自身に与える法則に服従している立法、の主体（可想人）としては、理性を賦与された感性人とは別人（種的に別）として、但し唯実践的見地においてのみ考察されるべきである」⁽⁵³⁾。このように、「内的法廷」における「同一の人間の二重人格性」が「自律」（意志の自己立法）におけるそれによって説明されることによって、「良心」概念は正当化され、「倫理学」（狭義）の中に然るべき位置を与えられ得たのである。それによって、「全ての自由な行為に関する内的審判者」⁽⁵⁴⁾で

ある「良心」は今や経験的な「実践的人間学」の地平を超えて、万人の「全ての自由な行為に関する内的審判者」へと普遍化されたとも言えよう。

かくて、『道徳の形而上学』における「倫理学」(狭義)が、『基礎づけ』及び『実践理性批判』による「基礎づけ」を前提としつつ、しかも自らは「道徳の形而上学」として、経験的な「実践的人間学」、換言すれば伝統的「倫理学」(広義)を基礎づけるという、両者の言わば媒介の役割を果たしていることが以上によって示されたと思われる。そしてかかるカント本来の「倫理学」(狭義)と「法論」との区別・対比が、〈法＝理論知・一般知〉、〈倫理＝実践知・個別知〉というかのアリストテレスの洞察を正確に反映・継承していることを看取するのは少しも困難ではない。上述のように、カントによれば、「倫理学」は「行為の格率に対してのみ法則を与える」、「倫理的法則との一致が行為の道徳性である」、「選択意志の実質(目的)に関係する」という特質を有し、これに対して「法論」は「行為に対してのみ法則を与える」、「法律的法則との一致が行為の適法性である」、「選択意志の実質(目的)を無視してその形式にのみ関係し、従って知識論である」という特質を有する。「倫理学」が「行為」ではなく「行為の格率」に注目せざるを得ないのは、行為にとって最重要なその「道徳性」を把握するためには、行為者自身の立場(実践的見地)に立って行為者の不可視的な内面(格率)を把握すべく努める外はないからであり、他方行為の「適法性」(「合法則性」)の認定を以て満足する「法論」では、外的・可視的行為の外的形式的理論的判定(法律的法則との外的比較による)で事足りるからである。また、行為者の立場(実践知＝「倫理学」)においては、行為は元来個別的であり、目的も、手段としての行為も、行為の格率も、悉くその都度の一回限りの個別的性格を有するのに対して、「法論」における行為の理論的形式的判定は、言語的記述によって一般的な形で規定された行為の普遍的法則との一般的比較として、一般的性格を免れないのである。「倫理学」では行為の〈実践〉(これは個別的である外はない)が専ら問題なのである。従って、カント「倫理学」(狭義)が「実質的価値倫理学」であって「形式的規範倫理学」でないのは、かかる〈倫理＝実践知・個別知〉という、アリストテレスとともにカントが洞察したその本質に起因する必然的帰結に外ならない。にも拘らず今日「カント倫理学」即ち「形式的規範倫理学」が通説であるのは、『基礎づけ』及び『実践理性批判』を「カント倫理学」の全体ないし少なくともその主要部分と看做す従来の研究の誤った成果(負の遺産)であろう。けだし、両著作は形式的規範性の圧倒的支配下にある⁽⁵⁵⁾からである。

ここで注意を要するのは、「倫理学」(狭義)における定言的命法の位置と役割についてである。「目的を規定するこの活動は、手段を(従って制約的に)命令するのではなく、目的それ自身を(無制約的に)命令する実践的原理であるから、これは純粹実践理性の定言的命法であり、従って義務概念を目的一般の概念と結合する命法である」⁽⁵⁶⁾とか、「道徳的実践理性はこのこと〔動物性を脱却して人間性へと上昇すること、等〕を彼〔人間〕に端的に命令し、自己の内に宿る人間性に相応しくあるためにこの目的を自己の義務たらしめる」⁽⁵⁷⁾のように、定言

的命法はそこでは目的を義務として課するものとして、専ら目的あるいは「道徳的目的論」⁽⁵⁸⁾との関連で語られている。但しそのことは、『基礎づけ』における定言的命法の第二法式が問題になっていると解されるべきではあるまい。第二法式は確かに「目的」に関する法式ではあるが、それ自身はやはり行為の判定基準に外ならず、しかるに「倫理学」では上述の理由から、いかなる「判定」も問題とはなり得ないからである。

ところで、「倫理学」と「法論」が「行為の格率」あるいは「行為」を問題とするとき、そこでの「格率」と「行為」は個々の同一の人間における内的「格率」と外的「行為」であり、そこでの内外、即ち「格率」と「行為」の両者は、心身合一の経験的個人におけるそれとして、相互に緊密不可分な対応・一致関係にあることは言うまでもない。そしてこの一点で、『道徳の形而上学』における「倫理学」及び「法論」は批判哲学の基本的立場と相容れないと考えられる。何故なら、批判哲学においては、内的「意志（格率）」と外的「行為」という両者は「叡知界」と「感性界」という、全く相異なる二世界へと分断されざるを得ないからである。『純粹理性批判』においてカントは次のように語る。

「批判が客観を二様の意味に、即ち現象として又は物自体として解することを教える際に誤っていなかったとすれば、そしてその悟性概念の演繹が正当で、従って因果性の原則も第一の意味に解された物即ち経験の対象である限りの物にのみ関係し、しかし第二の意味に解された物はかかる原則に従属しないとすれば、現象（可視的对象）におけるまさに同一の意志が自然法則に必然的に従いその限りで自由ではないとして、しかし他方物自体に属するものとしては自然法則に従属せず従って自由として考えられ、その際矛盾は生じないのである」(BXXVII f.)。「私は感官の対象においてそれ自身現象ではないものを叡知的と呼ぶ。従って、感性界において現象と看做されねばならないものがそれ自体において、感性的直観の対象ではない能力をも有し、それによって現象の原因であり得るとすれば、かかる存在者の原因性を二面的に考察することができる。物自体としてのその働きに関しては叡知的として、そして感性界における現象としてのその結果に関しては可感的として。従って我々のはかかる主体の能力について、一つの同じ結果において共在する、彼の原因性の経験的および叡知的の両概念を有つであろう」(A538/B566)。「かくて自由と自然は、両者をその叡知的又は可感的原因と比較することによって、各々が十全的な意味において、一つの同じ行為において、同時にかつ何らの衝突もなしに見出されるであろう」(A541/B569)。

カントはこのように、自由（自由による因果性）と自然（自然の因果性）の衝突（二律背反）を、結果としての同一の行為（現象）に対する原因としての、同一の意志の二種の原因性、換言すれば、自由な純粹意志即ち実践理性（物自体）と自然必然性に従属する経験的意志（現象）の区別によって解決しようと図る。従ってこの解決法においては、同一の意志は純粹意志即ち実践理性（物自体）としては叡知界へ、経験的意志（現象）としては現象としての行為とともに感性界へと、相異なる二つの世界へと分断されざるを得ないのである⁽⁵⁹⁾。このように、

「自由」の問題の解決を中心課題とする批判哲学においては、現象と物自体、感性界と叡知界（現象界と可想界）の区別は不可避的前提であり、それを仮に批判主義的立場と呼ぶことにすれば、かかる批判主義的立場は、三批判書に共通の立場である。『判断力批判』にもこの立場が一貫して根柢に在ることは、同書緒論の次の言明からも窺われよう。「自然概念は確かに己れの対象を直観において表象するが、物自体としてではなく単なる現象として表象するのであり、それに対して自由概念は確かに己れの客観において物自体を表象するが、直観において表象するのではない。従って両概念の何れも、物自体としての己れの客観（思惟的主観についてさえ）の理論的認識を供給することはできない。この物自体とは、我々がその理念を経験のかの全対象の可能性の根柢に置かねばならないにも拘らず、この理念自身はしかし決して認識へと上昇したり拡張することができぬ超感性的なものである。」「感性的なものとしての自然概念の領域と、超感性的なものとしての自由概念の領域との間には確かに或る底知れぬ亀裂があり、従って前者から後者への（それ故理性の理論的使用を介しての）いかなる移行も可能ではない。それは恰も、一方が他方へのいかなる影響も有ち得ない二つの異なる世界が存在するかのようである」⁽⁶⁰⁾。かかる批判主義的立場が、『道徳の形而上学』における「倫理学」及び「法論」の立場と相容れぬものであることは明らかであろう。批判期において『道徳の形而上学』が現れ得なかった本質的理由はここにあると思われる。

三

『道徳の形而上学』が成立し得たのは、現象と物自体、感性界と叡知界という二元的区別に基づき、しかも行為の主体を理性と看做す、批判期の批判主義的立場（理性の立場）から、かかる区別を無視して、行為の主体を人間と看做す、人間の立場へとカントが立場を転換したことによってであると考えられる。『道徳の形而上学』において次のように言われる。

「それ〔欲求能力〕が客観を産出するための己れの行為の能力の意識と結合されている限りで、それを選択意志 Willkür と称する。…その内的規定根柢が…主観の理性の内に見出されるところの欲求能力が意志 Wille である。意志は従って（選択意志のように）行為との関係においてというよりもむしろ、選択意志を行為へと規定する根柢との関係において見られた欲求能力であり、自己自身に対しては本来いかなる規定根柢も有たず、却ってそれは選択意志を規定し得る限りにおける実践理性そのものである」。「理性が欲求能力一般を規定し得る限りにおいて、意志の下に選択意志は…含まれ得る。純粹理性によって規定され得る選択意志は、自由な選択意志と呼ばれる。…人間の選択意志は…純粹意志に基づいて行為へと規定され得る。選択意志の自由は感性的衝動によって規定されることからのその独立性である。これは自由の消極的概念である」⁽⁶¹⁾。「意志から法則が生じ、選択意志からは格率が生じる。後者〔選択意志〕は人間においては自由な選択意志である。単に法則にのみ関係する意志は、自由とも不自由とも呼ばれ得ない。何故なら、意志は行為にではなく直接には行為の格率に対する立法に関

係し（それ故に実践理性そのものである）、それ故にまた端的に必然的であり、自らにはいかなる強制も及び得ないからである。それ故、選択意志だけが自由と呼ばれ得る」⁽⁶²⁾。

ここでは意志（理性）に代って選択意志が行為の能力として登場し、意志は選択意志の規定根拠として言わば後景に退いている。自由と呼ばれ得るのは選択意志だけであり、意志は自由とも不自由ともと呼ばれ得ないとされる。同書においてカントはこのように、理性を行為の主体と看做す曾ての批判主義的立場から、各人の選択意志即ち人間を行為の主体と看做す新たな立場へと転換しているのである。この立場においては、内的意志と外的行為は最早曾てのように物自体と現象として、底知れぬ亀裂によって分断されることはなく、経験的個人における、経験的意味の「内と外」として、区別されつつかつ自然の因果性に従って相互に関連し合っている。そしてかかる立場こそ、「倫理学」と「法論」が拠って立つ立場に外ならない。

「前者の法則〔法律的法則〕が関係する自由は、選択意志の外的使用における自由に過ぎず、しかし後者〔倫理的法則〕が関係する自由は理性法則によって規定される限りでの、選択意志の内的および外的使用における自由である。理論哲学において次のように言われる——空間中には外的感官の対象のみが存在するが、しかし時間中には内的および外的感官の全対象が存在する、何故なら、両者の表象は結局表象であり、その限りで悉く内的感官に属するからである、と。全く同様に、自由は選択意志の外的または内的使用における自由のいずれであれ、その法則は自由な選択意志一般に対する純粹実践的理性法則として、同時にそれ〔自由な選択意志一般〕の内的規定根拠であらねばならない、たといそれら〔諸法則〕は必ずしも常にこの関係において考察される必要はないとしても」⁽⁶³⁾。選択意志の自由の使用範囲（それは「倫理学」と「法論」夫々の領域に対応する）の「内と外」が、時空中という経験的意味の「内と外」の意味に（つまり、先験的意味の「内と外」即ち「現象と物自体」の意味ではなく）解されるべきことが、この比喩的説明によって示唆されているのである。

但し、現象界と可想界という批判主義的区別は同書においても決して消滅したり放棄されているのではなく、「自己自身に対する義務」や「自己の人格の内なる人間性」や「目的それ自体」や「良心」に関する箇所⁽⁶⁴⁾に現れ、単に行為の説明において言わば後景に退いているに過ぎない。ではそのような、批判期の理性の立場から一七九〇年代（ここに『宗教論』等も含め得る）の人間の立場への転換はいかなる必然性によって生じ、転換以後に以前の批判主義的立場はいかなる理由によって（後景としてであれ）尚も存続しているのか——この点をカントの次の言葉はよく説明していると思われる。

「良心において自らを訴えまた裁くところの人間は自己自身を二重の人格性において考えねばならないが、一方では自己自身に委ねられている法廷の柵の前に戦きながら立たねばならず、他方ではしかし裁判官の職を生得の權威から己れ的手中に占有している、この二重の自己は、理性が自己矛盾に陥らないために、説明を必要とする。——原告にしてかつ被告である私はまさに同一の人間（数的に同一）であるが、自由の概念から出発する立法、そこでは人間は彼が

自己自身に与える法則に服従している立法、の主体（可想人）としては、理性を賦与された感性人とは別人（種的に別）として、但し唯実践的見地においてのみ考察されるべきである、何故なら、叡知的なものの可感的なものに対する因果関係についてはいかなる理論も存在しないからである」⁽⁶⁸⁾。感性界と叡知界、現象人と可想人——これらの区別は批判哲学における理論的思弁的想定であるが、「叡知的なものの可感的なものに対する因果関係についてはいかなる理論も存在しない」以上、両人格の同一性（同一の人間の二重の人格性であること）を「理論」によって把握する術はなく、従って、それらが同一の人間の二重人格性であることは「実践的見地」によって把握される外はないのである。経験の場面における個々の人間の具体的な行為が問題となる「倫理学」や「法論」は〈理性の立場〉ではなく〈人間の立場〉に立たねばならず、それ故「倫理学」にとっては批判哲学の理論的思弁的立場からの転換は不可避的である。とはいえ他方、『道徳の形而上学』は既述の通り、批判期における〈基礎づけ〉に立脚して成立している以上、自らの存立根拠としての批判哲学的立場を放棄・喪失することもまたあり得ないのである。理論的思弁の見地と実践的倫理的見地は全く相異なる見地ではあるが、両者は矛盾対立や相互排除の関係にはなく、むしろ両立可能の筈だからである。

以上により、『道徳の形而上学』における「倫理学」の形成の、先行諸著作との関係におけるその言わば外的必然性は示されたと思われる。次に、行為の問題の内包する、「倫理学」の形成の内的必然性が示されねばならない。そのためには、所謂「嘘」の問題を取り上げるのが最も適切であろう。というのは、この問題は一七八〇年代前半の実践哲学講義において屢々取り上げられながらも十分な解決に至らず、その最終的解決は結局『道徳の形而上学』に持ち越されたのであり、その間の内的経緯を解明することが「倫理学」の形成の内的必然性の問題と密接に関連すると思われるからである。

『ポワルスキー筆記・実践哲学』（一七八二）では、「嘘はいかなる状況の下で為されようとも、許容されない。人間はたといそれによって自己の生命を維持することができる場合でも、嘘をつくべきではない。危急の場合でも、嘘は許されはしても正当化はされ得ない」、「全ての誤謬への故意の誘導が嘘であるのではない。つまり、私が彼に意向〔心術〕を表明すると言明していない場合は嘘ではない。嘘をつくとき、ひとは形式的犯罪を犯しているものであり、それはいかなる条件の下でも許容されない罪である。実質的に不正である事が、多くの条件の下では正当である。しかし嘘はあらゆる条件の下で不正である。窮余の嘘というものも存在しない。何故なら、それは法に背いているのだから、従って危急の場合であっても正当化され得ないからである」⁽⁶⁶⁾と言われる。

『ムロンゴヴィウス筆記・道徳学』（一七八二）では——、「私は、そこから他人が私の望んでいる事柄を推測できるような或る発言を為し得る。けれども他人は、私の発言についてそれが意向の表明であることを要求できるいかなる権利も有たない」。「ひとりの敵が私を殺すと脅しつつ、金の在り処を問う。私はここでは己れの思考を隠蔽することができる、彼は真実を悪

用しようとしているのだから。これはまたいかなる嘘でもない。何故なら、彼は私が己れの意向を語ることを差控えるであろうことを知っており、また彼は私に真実を〔語ることを〕要求する権利を全く有たないからである。しかし私が己れの意向を表明したいと実際に発言し、そして彼が自分は欺瞞者であるが故にそのことを私に要求すべきいかなる権利も有たないことを完全に意識していると仮定した場合、果たして私は嘘つきであるかと問われる。彼が私を騙し、そして私がその返礼に彼を騙したとすれば、私は確かにこの人間に対しては、彼は私を騙したのだからそれによって何らの不正も為してはいないとはいえ、しかし私はやはり嘘つきである。何故なら、私は人類の法に背いたからである。…その下で人類の法あるいは人間の社会が存立し得る手段に背き、従って人類の法に背いて振舞ったからである」。「しかしいま人間は邪悪であるから、我々は真実を徹底的に守ることによって危険に陥ることが屢々あるのは確かである。そこから窮余の嘘の概念は得られたが、このことは道徳哲学にとって甚だ危険な点である。危急の場合という理由で盗み、騙し、嘘をつき、殺すことができるとすれば、緊急事態は道徳性全体を歪めることになる。何故なら、緊急事態が主張されるとき、それを緊急事態と看做すか否かは各人の判断に基づくからである。…私が金を所有していることを知っている誰かが私に問う。お前は金を所持しているかと。私が沈黙していれば、彼は私が金を所持していると推測する。私が然りと言え、彼は私から金を奪う。私が否と言え、私は嘘をつくことになる。ここで何が為されるべきか。私が自らに加えられる暴力によって告白を強制され、そして己れの言明が不正な仕方でも悪用され、そして沈黙によっては自らを救い得ない限りで、嘘は一つの防御手段である。悪用される、強要された言明は自己を防御することを許容する。何故なら、彼が私から告白を奪うか、金を奪うかは同じことだからである。それ故、窮余の嘘が生じるのは、言明が強制され、しかも彼が不正な仕方でもそれを悪用しようとしていることを私が確信している場合だけである」⁽⁶⁷⁾。

ここには、嘘はいかなる危急の場合でも正当化され得ず、窮余の嘘も存在しないとする見解と、危急の場合の自己防御手段としての、一定の条件の下での窮余の嘘は認められるべきであるとする見解という、相反する二つの見解が並存しており、問題が未解決であることが示されている。両見解の対立は、誠実（正直）の義務の法則に関して例外があり得るか否かという、妥協の余地のない対立であり、従って同一の平面における両者の対立の調停は不可能である。カントは後年の『嘘』論文〔『人間愛からの嘘の権利という謬見』（一七九七）〕において初めて解決法を提示する⁽⁶⁸⁾。それは「倫理学」と「法論」という両場面の区別を前提としており、法論（適法性）の場面では誠実の義務の法則には一切の例外を認めず、従って窮余の嘘も認めないが、他方の倫理学（道徳性）の場面においてそれを救うという仕方、換言すれば、窮余の嘘を法論の場面から倫理学の場面へ移すという仕方、先の両見解の調停を図るものである。この解決法は「倫理学」と「法論」の区別と相互の存立を前提しており、それ故『道徳の形而上学』発表の直後に初めて提示され得たのである。既述のように、「倫理学」と「法論」の区

別・対比については明確な意識を有していても、未だこれらの学問の実際の形成を見るには至っていない時期の講義において、かかる解決法については示唆さえ与えられていないとしても已むを得まい。しかし解決法の萌芽をそこに看取することはできよう。それは、単なる故意の不真実の言明が嘘であるのではなく、予め相手に自らの意向を表明することを発言した上での故意に為される不真実の言明が嘘であると「嘘」が繰返して定義されていることである。即ち、相手を騙そうとする意図のあることが嘘の成立条件とされているのであり、ということは、嘘の問題は、単なる不真実の言明という外的・可視的行為（法論）の場面ではなく、相手を騙そうとする意図という内的・不可視的格率（倫理学）の場面においてでなければ真の解決は与えられ得ないことがそこで示唆されているのである。しかも、正直の義務の法則が道徳法則一般の典型的代表例と看做され得る限り、嘘の問題は道徳的行為一般への適用可能性を有つのであり、してみると、後年の「倫理学」と「法論」の区分（正確には、「法論」からの「倫理学」の区別）と夫々の形成は、原理的には講義の時期に既に予見されていた、道徳的行為一般の本質に基づく内的必然的帰結と看做され得よう。

同じ講義の中でカントは語る。「我々は他者を裁くべきではない、と言われるとき、それはいかなることか。我々は他者に関して、彼が神的審判者の前で罰せられるべきか否かの完き道徳的判断を下すことはできない、我々は彼の心術〔意向〕を知らないのだから。他人の道徳的心術はそれ故神に属するのであり、私の心術に関しては私が完き審判者である。従って我々は〔他人の？〕道徳性の内面に関しては、それをいかなる人間も知り得ないのだから、裁くことはできない。しかし外面に関しては、我々は完き審判者である」⁽⁶⁹⁾と。ここには、法論における、自他の外的行為に関する、一般的規範（法則）との一致不一致をめぐる、万人に可能な理論的形式判決定は行為の単なる適法性（合法性）を示すに過ぎず、これに対して行為の道徳性の認識は、倫理学における、己れの心術（格率）に関する実践知・個別知として、行為者自身にとってのみ可能であることが明示されている。実際、法論における行為の適法性の形式的判定を過大評価すべきでない（何故なら、それによってより一層重要な、倫理的場面における行為の道徳性の認識という、道徳哲学にとっての本質契機が忘却されるのは憂うべきことであるから）ことは次の一事からも首肯されよう。

『基礎づけ』において、定言的命法の基本法式として次のものが挙げられる。「それが普遍的法則となることを、それによって同時に汝が欲し得るところの格率のみに従って行為せよ」⁽⁷⁰⁾。あるいは、「汝の行為の格率が汝の意志によって恰も普遍的自然法則となるべきように行為せよ」⁽⁷¹⁾。ではここで、「普遍的法則」あるいは「普遍的自然法則」とは何か。格率が判定のために言語的表現に斉らされるとき、言語の普遍性によってそれは自ら命題として普遍化され、普遍の性格を帯びる。するとそれが「普遍的法則」であり、「普遍的自然法則」なのである。「普遍的法則」や「普遍的自然法則」とは格率それ自身（普遍的命題として見られた限りの）に外ならない。そのことは、「命法は法則の外にはこの法則に一致すべき、格率の必

然性しか含まず、…従って行為の格率がそれに一致すべき法則一般の普遍性しか残らない」⁽⁷²⁾ということから自明であろう。法則の普遍性とはそれに一致すべき格率の普遍性であり、従って格率が普遍性を有つことを要求する法則と、普遍化された格率とが一致すべきことは当然である。してみると、「普遍的法則」や「普遍的自然法則」との一致如何や、普遍化可能性の有無と言っても、それは要するに、格率が自己自身と一致して自己同一性を保ち得るか否か、自己矛盾や内的不整合を含まないか否か、というだけのことに過ぎない。それ故に、「自利的格率は普遍的法則となされるならば自己矛盾する、即ちそれは反義務的なのである」⁽⁷³⁾とも言われ得る。格率の普遍的法則との一致とは、格率が自己矛盾を含まないこと、即ち反義務的ではないこと、即ち適法的であることより以上を含意し得ないのである。

しかし、法論における行為または格率の、普遍的法則という基準に照らしての形式的判定が、格率の自己矛盾の有無の検討に過ぎないならば、そこにいかなる道徳的意義が存するか。抑も、例えば「汝嘘をつくべからず」⁽⁷⁴⁾という道徳法則の道徳的意義はどこに存するのか。それは法則の普遍性の判定という形式的理論的な仕方では把握できないことは明らかであろう。この法則は勿論自己矛盾を含まないが、しかし問題はそこではなく、その含む義務の必然性という普遍的道徳的意義はどこから来るのかが問題だからである。そしてそれは法論の場面ではなく、実践知・個別知の倫理的場面からでなければならないことは言うまでもあるまい。何故なら、外ならぬこの場面こそ、先述の通り、行為の道徳性の認識の場面であるからである。「倫理学は道徳性を唯一無二の対象として有する実践哲学である」とカントが講義〔第一節参照〕の中で語っていたことを想起しよう。我々（人類）はいつか或る時嘘の禁止についての倫理的場面における実践知・個別知としての倫理的認識（それはアリストテレスも言うように「不文的」であろう）を先ず獲得し、この認識（一回でもよい）に基づいて「汝嘘をつくべからず」という、言葉による一般的形式的規範が初めて成立したと考えられる。そして全ての道徳法則の根柢には倫理的場面における夫々のかかる実践的個別的認識が先行的に横たわっていると思われる。その事情は『判断力批判』における、「私の眺めている薔薇は美しい」という趣味判断と、「多くの個別的趣味判断の比較によって」生じる「薔薇は一般に美しい」という、「美的判断に基づく論理的判断」⁽⁷⁵⁾との関係の場合と同様であろう。「薔薇一般」に関する理論的一般的判断の根柢に理論的個別的な趣味判断（美的判断）が存するように、道徳法則の実践的一般的判断（規範）の根柢に実践的個別的な倫理的判断が存するのである。いずれの場合も、論理的に先行しつつ根柢に存する個別的判断なしに、美や義務に関する一般的判断はない。そうだとすれば、根柢に横たわる、倫理的場面における道徳性の実践的個別的認識を無視して、法論における格率の普遍化可能性等を、しかもカント倫理学の名の下で専ら強調する、従来の研究の一般的風潮は、到底容認され得るものではあるまい。

四

前節までの考察で、『道徳の形而上学』における「倫理学」のみが本来「カント倫理学」と呼ばれるに値し、『基礎づけ』や『実践理性批判』を「カント倫理学」と呼ぶのは不当であることが示された。しかし従来の研究の現状はそれとは逆に、『基礎づけ』や『実践理性批判』をこそ「カント倫理学」ないし少なくともその主要部分と解するのが殆ど例外なき一般的傾向である。この誤解はしかし、単なる一つの誤解として黙過するには余りにも重大であると思われる。何故なら、アリストテレスの精神を継承・発展させつつ、実践知・個別知としての、道徳の根本原理に基づき人間の全行為（自由に為された行為）に対して普遍的妥当性を有する「倫理学」の体系的建設という、カントが三十余年を費して完成させた事業（それは倫理学・道徳哲学・実践哲学の歴史に対するカントの最重要な貢献と思われる）がそれによって蔽われるばかりか、「カント倫理学」の名が、理論知・一般知としてむしろ「法論」に属すべき、その反対物に対して冠せられることになるからである。そこで以下の本節では、従来の研究におけるかかる誤解をその代表例に即して批判し、誤解の根を断つように努めなければならない。

カント倫理学に関する従来の研究の、しかも最近の代表例として、エルミュラーの論文「近代における実践哲学の基礎づけに対するカントの寄与」⁽⁷⁶⁾を挙げ得る。けだし、同論文はリーデル編『実践哲学の復権』（一九七四）⁽⁷⁷⁾及びハインテル等編『現代のカント研究』（一九八一）⁽⁷⁸⁾という二つの論文集の双方に収録・掲載されており、その資格を有すると看做されるからである。同論文におけるエルミュラーの主張は次の三点に集約できる。第一に、カントには完成態としての「倫理学」は存在しない、とするものである。「カントには『倫理学』のいかなる完成態も存在しない。カントが彼の『倫理学』の根本理念を常に新たな諸論文において形式化すべく努める過程は未完成〔未完結〕の俤に止まっている」⁽⁷⁹⁾。第二に、カント倫理学はアリストテレス的伝統の意味の倫理学ではない、とするものである。「カントの実践哲学はアリストテレス的伝統の意味における実践哲学ではなく、またその意味における『倫理学』でもない」⁽⁸⁰⁾。そして第三に、「カントの実践哲学の所謂空虚な形式主義および厳格な反自然的道徳主義」⁽⁸¹⁾という評価をエルミュラーは自己の議論の前提としていることである。「ここで述べられた、カントの実践哲学の基礎づけに関する解釈が正しいとすれば、近代の実践哲学の基礎づけのためにはカント及び彼の所謂形式主義を超えて行かねばならないと信じた、カント以後の哲学の新たな吟味とそれとの批判的対決が必然的である」⁽⁸²⁾。これらの主張が次に吟味されねばならない。

第一の点に関して、次のように言われる。「道徳的洞察および道徳的なものの現象を一つの普遍的原理から演繹して、彼の批判的理論哲学の成果と一致するところの『倫理学』を展開しようとするカントの全ての試みは結局、失敗した。全ての試みは、カントによって様々の仕方

で定式化された定言的命法即ち尊敬を要求する理性の事実は『我々の内に与えられて』おり、そして人間理性によっては端的に導出不能かつ基礎づけ不能であるという結末を以て終わっている」⁽⁸³⁾。ここでのエルミュラーの議論は、カントの倫理学は本来一つの普遍的原理からの演繹によって構築されるべきものであったが、しかるに実際にはかかる普遍的原理に相当する定言的命法それ自身が既に我々の内における所与（理性の事実）として、人間理性によっては導出・演繹され得ない性格のものであるために、カントの倫理学の構想は失敗に終わらざるを得なかった——という議論として解され得る。そうだとすれば、我々からすれば、ここには二つの明らかな誤解があると言わねばならない。それは即ち、カント倫理学は原理からの演繹のみによって成立する理論的演繹の学問であるべきであるとする誤解と、それ（カント倫理学）はまた、理性という批判哲学における批判主義的立場で（即ち、人間の立場への転換を必要とせずに）構築されるべきものであるとする誤解である。そしてしかしそれらの誤解がいかに重大かつ致命的であるかについては、更めて再説するにも及ぶまい。

第二の点の、アリストテレスとカントとの相違に関しては、次のように言われる。「アリストテレスは古代ポリスにおいて現実化された、人間の道徳的かつ理性的本性から出発し、それ〔人間〕の基礎づけに際しては、ポリスにおいて形成された、道徳的かつ政治的な生活秩序と制度という地平において思考するが、これに対してカントは、キリスト教的伝統と啓蒙およびフランス革命とによって明らかとなった人間の境位から出発し、それ〔人間〕の基礎づけに際しては、『伝来の敬虔な教説』によって『啓発された実践理性』と彼の時代の歴史的経験によって批判的となった理性という地盤の上で、法を管理する市民社会の歴史的現実化と神の国の歴史的現実化という地平において思考する。」そこで、「人間の自由と主体性、そして歴史がカントにおいては或る仕方で実践哲学の根本問題となるが、このことはアリストテレスおよびギリシア的世界においては不可能であった」⁽⁸⁴⁾とエルミュラーは言う。しかし彼の主張する、アリストテレスとカントとのこの対比は、倫理学に関しては大いに疑わしい。何故なら、カントの倫理学（狭義かつ本来の「倫理学」）における主役は理性ではなく、（アリストテレスと同様に）個々の具体的な、行為主体としての人間に外ならず、他方、アリストテレスの倫理学において（カントと同様の）「自律」や「定言的命法」の思想的萌芽を看取することさえ不可能ではない⁽⁸⁵⁾からである。

第三の点に関してエルミュラーは、カント以後の哲学者達（ヤコービ、ラインホルト、ヘーゲル、マルクス、ローレンツ等）の「カントの形式主義の批判」の系譜を検討し、それらとの批判的対決によって〈近代における実践哲学の基礎づけ〉問題に新たな展望を得ようとする。その際、「カントの形式主義」が不問の前提として議論の根柢に置かれていることは言うまでもない。しかし我々の考察に誤りのない限り、カント倫理学は「形式主義」ではなく「実質主義」であり、「形式主義」はカント法論の特性に外ならない。つまり、エルミュラーはここでカントの法論と倫理学とを取り違えているのである。例えば、ヘーゲルとその追隨者の「カン

ト形式主義の批判」に関してエルミュラーは言う。「彼らの所謂カントの形式主義に対する批判は次のように定式化できる。即ち、カントは単なる道徳性、内面性、そして悪しき主観性の立場を展開し固定化している。それらにとって善と道徳は単に、歴史および現在の社会的政治的世界とその諸制度に対して遠く隔たる彼岸、無限の進行、無力な当為、ユートピアの和解にすぎない、と」⁽⁸⁶⁾。しかしカントの倫理学（狭義かつ本来の「倫理学」）の立場は既述の通り、心身合一の経験的個人の立場であり、そこでは内的意志と外的行為はともに現象（内的現象と外的現象）として地続きにつながっており、断絶や亀裂などあるべくもない。それを「悪しき主観性の立場」と思い誤るのは、批判期の理性の立場と一七九〇年代の人間の立場とを混同するからに外ならない。

これらの三点を通して窺われる、エルミュラーの念頭にあるカント倫理学とはいかなるものか。それは批判主義的・非アリストテレス的・形式主義的の学問として、『基礎づけ』や『実践理性批判』等のことに外ならない。つまり、本来それのみが唯一「カント倫理学」と呼ばれるべき『道徳の形而上学』における「倫理学」は、エルミュラーのカント倫理学に関する考察の視界外に虚しく放置されているのである。

次に取り上げるべきは、アーペルやハバーマスの「討議倫理学」によるカント批判である。「討議倫理学」はヘッフェによれば、ドイツ観念論（若きフィヒテ）に始まる、近代の主観性哲学に対する批判運動の一環である。運動の担い手はヘーゲル、マルクス、ニーチェ、米国のプラグマティズム、ハイデガー、フーコー、分析哲学を経てアーペル、ハバーマス、更にはローティ等にも及ぶ。主観性哲学の代表者と目されるのはデカルトだけでなく、とくにアーペルとハバーマスはカントの批判哲学も「近代の意識哲学における方法的独我論」の中に含める。「カントの理性の理解はそれを孤独な個別者の立場から認識へと達し得る一つの意識とするが、かかる見解に対して彼らは同意、討議、等の思想——我々はそれらを独我論非難と呼ぶ——を対置する」⁽⁸⁷⁾。ところで、討議倫理学は当のアーペルによれば、「カントによって提起はされたが遂行されなかった、道徳法則の超越論的最終基礎づけの要求の遂行」を意図するものである。「カントが…道徳法則の超越論的最終基礎づけを与えることができなかったのは、彼が『方法的独我論』の意味において主観的な理性原理から出発したためである」。「『我思う』の原理はカント——既にデカルト、そしてまたフッサール——によれば、超越論的反省にとって最早それ以上遡及できぬ地点を標示する。かかる『我思う』は自ら、倫理学のいかなる超越論的基礎づけも許容しない。それは道徳法則の問題の意味構成のための基礎を決して与え得ない。その理由は単純に、道徳法則は——自然法則とは違って——己れの意味を第一次的に多数の主観の相互主観的諸関係の調整において獲得することが明らかだからである。しかるに、相互主観性の超越論的次元は…カントの『我思う』の超越論的原理の中には含まれていないのである。他の我〔複数〕は…カントにおいては抑も超越論的機能の中に現れない。それらは——フッサールにおいてそうである如く——超越論的主観—自我の客観として経験世界の対象という意味

において『構成される』か、又はそれとも、——倫理学的の場合——超越論的ではなく、神と共に『目的の国』を形成する形而上学的・叡知的なそして純粋な理性的存在者として納い込まれるか、のいずれかでなければならない」⁽⁸⁸⁾。

かかるアーペル等の「討議倫理学」によるカント批判は、三重の誤解の複合によって成り立っていると思われる。即ち第一に、カント哲学は「我思う」を超越論的原理とする「主観性哲学」ないし「意識哲学」であるとする誤解であり、第二に、倫理学は多数の主観の相互主観的共同討議に基づく「討議倫理学」でなければならないとする誤解であり、第三に、カント倫理学は「独我論」によって基礎づけられているとする誤解である。

第一点に関してクールマンも、「カントにおいて一つの統一的要請として思惟され取扱われるひとつの純粋理性、即ち理論哲学および実践哲学に関する諸著作において決定的箇所において少なくとも支配的であるひとつの理性主観」⁽⁸⁹⁾について語るが、そのような「我思う」即ち純粋統覚、あるいは統覚我をカント批判哲学の中心原理と解する伝統的な「統覚中心のカント解釈」との批判的対決を我々は既に行った⁽⁹⁰⁾。実際カントの批判哲学において、理論的場面における経験認識であれ、美的認識であれ、歴史認識であれ、実践的場面における倫理的認識であれ、それらの認識主観は常に個々の経験的主観であって、そこに超個人的な「意識一般」や「理性」や「超越論的主観」の登場する余地はない。倫理学的場面がかかる多数の経験的主観だけの場面であることを『道徳の形而上学』末尾の言葉はよく表現している。「そこで我々は以下のことを知る。内的立法の純粋実践哲学としての倫理学においては、ただ人間の人間に対する道徳の関係だけが我々にとっては理解できる、しかし神と人間との間にこれに関していかなる関係が行われるかは倫理学の限界を全く超越しており、我々には絶対に不可解である。そこでこのことによって先に我々が主張したことが確認される、即ち倫理学は人間相互の義務の限界以上に拡張されることはできない、と」⁽⁹¹⁾。

第二点に関してクールマンは、「これらの他の存在者〔複数〕は何処に居て、何処から来、どのようにカントにおいて導入されるのか。我々の主張によれば、要求されている存在者の複数性はカントにおいて合法的には導入されず、また無造作にも導入され得ない。それ故、カントの道徳原理、そして殊に彼の実践理性の概念の意味にとっての本質的条件が欠けている」⁽⁹²⁾と言う。しかしこのように、存在者の複数性は「カントの道徳原理の意味にとっての本質的条件」(クールマン)であり、道徳法則は「己れの意味を第一次的に多数の主観の相互主観的諸関係の調整において獲得する」(アーペル)と言われるとき、前節末で見られた、各々の道徳法則の根柢には実際には実践的個別的な倫理的判断が根源的・先行的に存しており、道徳法則はその派生的一般化に過ぎないということが看過されている。倫理的場面におけるかかる実践的個別的認識こそ道徳法則にとっての「本質的」「第一次的」条件と看做されるべきである。そしてかかる倫理的場面がカント倫理学の成立場面であってみれば、その派生的一般化としての道徳法則の一般的レベルにおける討議倫理学が、己れの一般性を拠り所にしてカント倫

理学を批判するのは本末顛倒であろう。不文的・個別的・実践知を倫理的認識の本質と看做すアリストテレス＝カント的見地からすれば、「討議倫理学」というのは単なる形容矛盾に過ぎない。

第三点に関しては、『『我思う』は倫理学のいかなる超越論的基礎づけも許容しない』とアーベルが言い、「カントの実践哲学における独我論」⁽⁹³⁾または「方法的独我論」(アーベル)のためにカントにおいてはかかる基礎づけが為され得なかったと批判されるとき、カント倫理学は「独我論」を方法として用いて超越論的に基礎づけられている(あるいはそのことがカントによって意図されている)ことが彼らの前提であることは言うまでもない。しかし実際のカントにおいては、倫理学の「独我論」による超越論的基礎づけなど最初から企てられてはおらず、倫理学は批判期の理性の立場から転換された人間の立場において基礎づけられているのであり、そしてそれは独我論ではなくて言わば多我論(多数の経験的主観の同時的共在)即ちアーベル等と同様の反独我論の立場なのである。ヘッフェは『判断力批判』を援用しつつ、カントに対する独我論非難を斥け、先のクールマンの「理性主観」のような曖昧な表現の代りに区別を導入して、「認識批判の対象を成している感性、悟性、理性という諸能力」を「批判を遂行する能力」に対して移管すれば、「少なくとも批判を遂行する理性は独白的意識という類型の下には包摂され得ない」と言う。「カントは最早、古い類型の明瞭な代表者とは看做され得ず、むしろ遅くとも彼において、独白的意識というこの古い類型からの解放は始まっている。従って、コミュニケーションおよび討議という所謂新たな類型は己れの誕生地を、もっと古い源泉を脇に置くとすれば、フランクフルトではなくケーニヒスベルクに有っている」⁽⁹⁴⁾。カントは独我論どころか、むしろ反独我論の元祖と看做されているのである。ヘッフェのこの指摘は正確にして適切であろう。

ところで、エルミュラーや、アーベルや、ピーパー⁽⁹⁵⁾や、その他の多数の場合において、「カント倫理学」の名の下で『基礎づけ』と『実践理性批判』が専ら意識され、『道徳の形而上学』の「倫理学」については(本来それのみがこの名称に相応しいにも拘らず)それとして言及されることさえないという、解釈のこの一般的な歪みはどこから生じたのか。それには勿論多くの原因を挙げ得るが、定言的命法に関する誤解(格率の普遍性の形式的判定という法論的場面におけるその役割に対する過大な評価)もその一つであろう。例えばヴィンマーは、カントの「定言的命法」に「道徳的論議の根本原理」と「行為の格率の道徳的判定のための基準」⁽⁹⁶⁾という二重の機能を区別し、後者の機能を「カントの普遍性のテスト」と呼ぶ。ヴィンマーによれば、定言的命法の諸法式は「諸規範の道徳性の基準」であり、「全ての行為の格率は普遍的自然法則として思惟されかつ又意志され得るか否か」に関して判定され、「これが可能でないならば、問題の格率は非道徳的であることが証明されたことになる」⁽⁹⁷⁾。仮に定言的命法がヴィンマーの言うように、「行為の格率の道徳的判定のための基準」,「諸規範の道徳性の基準」で実際にあるのなら、「倫理学」は不必要となろう。何故なら、「普遍性のテスト」だ

けで「行為の格率の道徳的判定（その道徳性の判定）」を為し得ることになるからである。しかし勿論それは誤りで、格率ないし規範の「普遍性のテスト」は実際にはその「非道徳性」の消極的テストでしかなく、積極的な「道徳性」のテストではあり得ず、従ってこの場面（理論的法論的場面）において定言的命法は正確には、諸規範の「道徳性」のではなく単に「適法性」の基準とこそ呼ばれるべきであろう。尤も、規範の適法性の基準とは、空しい言葉である。何故なら、各々の規範は成文化された規範として言語による一般性を有しており、従って自己矛盾を犯さない限り、一般性即ち一般的法則性即ち適法性を既に有する筈だからである。そのことは、法論の場面における定言的命法の意義と役割がいかに乏しく小さいかを物語っている。

実際、行為の道徳性は倫理的場面における行為者自身の個別的・不文的・実践知によって認識されるしかなく、法論の場面における一般的・成文的・理論知としての、格率の普遍性の形式的判定がそれに関してはいかに無力かつ不毛であるかは、『道徳の形而上学』の叙述が鮮明に示すところである。同書において様々の「義務」が、恰も行為の道徳性の形式的判定基準であるかのように一般的規範として述べられるが、しかし実際にはその都度、各々の「義務」に対する反論ないし懐疑を含む「決疑論的問題」が付せられていて、行為の格率の一般的規範による形式的判定が行為の道徳性に対して全く無力であることを示しているのである。例えば、「親切」の義務について、自利的格率が普遍的法則となされるならば自己矛盾する即ちそれは反義務的である、「従って困窮者に対して親切を尽くすという公利的格率は人間の普遍的義務である」⁽⁹⁸⁾と言われる。しかしそれに対する「決疑論的問題」は、富者の貧者への施しが親切でなく反って不正義となる場合を鋭く指摘している⁽⁹⁹⁾。「交際」の義務は、「自己自身に対する義務であるとともに他人に対する義務でもある」⁽¹⁰⁰⁾が、これに対して、「人は不品行の者とも交際を結んでよいか否か」⁽¹⁰¹⁾という問題が提起される。「自殺」は、「自己自身に対する人間の義務に背反する悪徳」⁽¹⁰²⁾であるが、これに対して、「祖国を救うために自ら万死の中に突進することは自殺であるか」、「狂犬に噛まれた結果としての恐水病を既に感じている或る人が…、遺書で語るところによれば、自分の恐水病によって他人をもまた不幸にしないために、自殺を遂げた。彼はそれによって不正を為したのか否か」⁽¹⁰³⁾等の「決疑論的問題」が提起される。これらの（そしてそれらと同類の他の）諸事例に共通しているのは、或る行為の義務の法則との形式的一致又は不一致によってその道徳性の有無を判定することは不可能であるというカントの主張である。定言的命法に基づく、個別的・不文的・実践知としての倫理的行為の道徳性を一般的・成文的・理論知としての法論的形式的判定によって判定する術はなく、仮にその判定の場があるとすれば、それは行為者自身の内的法廷としての「良心」の裁定を描いて他にはあるまい。

そのことを最も決定的に示すのは、「嘘」（これは「単に道徳的存在者としての自己自身、に対する人間の義務に背反する悪徳」⁽¹⁰⁴⁾と規定されている）の項に付せられた「決疑論的問題」

中の召使の事例である。「一人の主人が召使に、もし或る人が自分を訪ねて来たら、自分は在宅していないと言うように命じておいた。召使はその通りにした。しかしそのことの結果として、訪問者は素早く立ち去って、大きな犯罪を犯すことになった。この犯罪はそうしないで彼〔主人〕を呼びにやるように使が出されたなら、防がれたであろうが。この場合（倫理的原則に従って）誰に責は帰せられるか。勿論後者（召使）にも。この者はこの場合、自己自身に対する義務を嘘によって損ったのであり、この嘘の諸帰結は今や彼自身の良心によって彼の責に帰せられるのである」⁽¹⁰⁵⁾。この事例において、召使の行為を召使として振舞うべき行為の一般的規範との比較によって形式的に判定する限り、彼は主人の命令を忠実に履行したまでであり、非難されるべき不整合・不一致はどこにも見出されない。にも拘らず彼が道徳的・倫理的に非難されるのは、召使としてではなく人間としてであり、自己自身に対する人間の義務に背いたという理由によってである。そしてかかる道徳性又は非道徳性は法論的形式的判定によっては把握され得ず（何故なら、問題の場面が、内的・個別的・不文的・実践的と外的・一般的・成文的・理論的という具合に全く異なっているから）、それはカントの言うように、行為者自身の「良心」にその場を求める外はないのである。この限りにおいて、「法論」と区別・対比されるべき「倫理学」の場面は絶対に必要不可欠であり、それが前者によって代替・代置されることは不可能である。換言すれば、『道徳の形而上学』の「倫理学」は『基礎づけ』や『実践理性批判』によっては代替・代置され得ない固有の意義を有するのである。

かかるカント本来の「倫理学」は従来の伝統的な「統覚中心的カント解釈」によっては把握され得ず、我々の「ロゴス中心的カント解釈」によってのみ把握され得る、と思われる。それが「統覚中心的カント解釈」によっては把握され得ぬことは、アーベルの『「我思う」は自ら、倫理学のいかなる超越論的基礎づけも許容しない。…道徳法則は己れの意味を第一次的に多数の主観の相互主観的関係の調整において獲得することが明らかだからである』という言明にもその理由が示されている。倫理学は「理性」や「主観性」や「我思う」即ち統覚の「独我論」的立場にではなく、「人間」即ち言わば「多我論」的立場に成立の基礎を有するのである。但し、我々の見るところでは、アーベル等がかかる、人間即ち多我論的立場ということと、法論の成文的・一般的・理論知ということとを混同しており、その結果、倫理学ないし倫理的認識の本質である不文的・個別的・実践知ということを看過するに至ったが…。かかる不文的・個別的・実践知としての倫理的認識ないし倫理学の基礎づけはそれ故、不文的・個別的・実践的な倫理的判断一般の全ての内在的形式的制約を余すところなく露呈することによってその可能性を十全的に基礎づけるという方法に拠るしかあるまい。そしてそれは『純粹理性批判』において経験（経験判断）の可能性の基礎づけのためにカントが採用した方法に外ならない（かかる視点からのカント理解の仕方を我々は「ロゴス中心的カント解釈」と呼ぶ）。倫理的認識が徹頭徹尾不文的・個別的であるにも拘らず、判断の最低条件を充たしていなければならない理由は、我々は判断によって以外に、或ること（行為）に関する強制ないし禁止の命令を命令

として意識することができないからである。即ち、そこでの道徳的命令は判断において、(1)「或ること」(行為内容)、(2)「強制又は禁止」(肯定か否定か)、(3)「命令」(命令か疑問か)の三点を少なくとも明示しなければならないのである。そして『道徳の形而上学』においてカントはかかる倫理的判断を可能ならしめるその全ての内在的形式制約を発見・確定することに努めていると解される。「定言的命法」、「徳義務」、「徳論の最上原理」⁽¹⁰⁶⁾、「徳論の原則」⁽¹⁰⁷⁾、「徳義務の図式」⁽¹⁰⁸⁾、…更には「道徳的感情」、「良心」、「隣人愛」、「自己尊重」も倫理的判断あるいは義務を可能ならしめる形式的制約と看做され得よう。何故なら、それら(四者)は、「義務概念に対する感受性の主観的制約として道徳性の根柢に」存し、「悉く感性的」であって、「義務概念によって触発されるという、先行的ではあるが自然的な心情の素質」である、そしてこの素質を「万人は有し、それによって義務づけられ得る」のであり、「この素質の意識は経験的根源を有つのではない」⁽¹⁰⁹⁾とされているからである。かくて、小論の試みた、『道徳の形而上学』におけるカント本来の「倫理学」の成立および存立の必然性の証明は同時に、「ロゴス中心のカント解釈」の正当性の、実践哲学の場面における証明に外ならない⁽¹¹⁰⁾。

註

『純粹理性批判』からの引用は箇所表記を文中に挿入し、第一版をA、第二版をBで表示する。その他のカントからの引用はアカデミー版全集により、ローマ数字で巻数を表示する。

- (1) G. Martin (hrsg.) : *Allgemeiner Kantindex*, Bd. 16, 1967, S. 330.
- (2) *Kritik der Urteilskraft*, 1790, V, S. 482.
- (3) *ibid.*
- (4) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, IV, S. 387.
- (5) *ibid.*
- (6) *ibid.*, S. 388.
- (7) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, VI, S. 95.
- (8) *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, VI, S. 388.
- (9) *op. cit.*, IV, S. 387.
- (10) *ibid.*
- (11) *ibid.*, S. 390.
- (12) *ibid.*, S. 388.
- (13) *ibid.*, S. 389.
- (14) *ibid.*, S. 392.
- (15) *ibid.*, S. 440.
- (16) D. Henrich : *Über Kants früheste Ethik*, 1963 ; in : *Zur Kantforschung der Gegenwart*, hrsg. v. P. Heintzel u. L. Nagl, 1981, S. 149.
- (17) *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766*, II, S. 311.
- (18) *op. cit.*, VI, S. 379.
- (19) *ibid.*, S. 214.

- (20) *Praktische Philosophie* Herder, XXVII, S. 13.
- (21) *Praktische Philosophie* Powalski, XXVII, S. 143.
- (22) *ibid.*, S. 162, vgl. S. 141, 163f.
- (23) *Moralphilosophie* Collins, XXVII, S. 299.
- (24) *ibid.*, S. 300, vgl. S. 273, 1446.
- (25) Aristoteles : *Ethica Nicomachea*, 1129b12–13, 訳文はすべて、高田三郎訳『ニコマコス倫理学』(岩波文庫, 1971) による。
- (26) *ibid.*, 1136b 32–34.
- (27) *ibid.*, 1137a 10–14.
- (28) *ibid.*, 1137b 13–19.
- (29) *ibid.*, 1138a 5–14.
- (30) 高田訳では「道義的」と訳されている。原語は「エーティケー」である。
- (31) *ibid.*, 1162b 21–23.
- (32) *ibid.*, 1104a 6–10.
- (33) *ibid.*, 1103b 26–31.
- (34) *op. cit.*, XXVII, S. 13.
- (35) *op. cit.*, VI, S. 375.
- (36) *ibid.*, S. 385.
- (37) *ibid.*
- (38) *ibid.*, S. 383.
- (39) *ibid.*, S. 389.
- (40) *ibid.*, S. 380.
- (41) *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, V, S. 143f.
- (42) *op. cit.*, VI, S. 384f., vgl. S. 381.
- (43) *ibid.*, S. 395.
- (44) *ibid.*
- (45) *ibid.*, S. 431, 436.
- (46) *ibid.*, S. 410.
- (47) *ibid.*, S. 399.
- (48) *ibid.*
- (49) *ibid.*
- (50) *ibid.*, S. 400.
- (51) *ibid.*, S. 413, vgl. S. 398.
- (52) *ibid.*, S. 399.
- (53) *ibid.*, S. 438f.
- (54) *ibid.*, S. 439.
- (55) この点については、拙稿「嘘の容認——カント『嘘』論文の根本問題——」, 京都ヘーゲル読書会編『ヘーゲル學報』第三号, 1996, 二四頁参照。
- (56) *op. cit.*, VI, S. 385.
- (57) *ibid.*, S. 387.
- (58) *ibid.*, S. 385.
- (59) 拙著『カント批判哲学の研究——統覚中心的解釈からの転換——』(名古屋大学出版会, 1992) 第10, 第11章を参照。

- (60) op. cit., V, S. 175f.
- (61) op. cit., VI, S. 213.
- (62) ibid., S. 226.
- (63) ibid., S. 214.
- (64) Vgl. ibid., S. 418, 423, 434, 439.
- (65) ibid., S. 439, Anm.
- (66) op. cit., XXVII, S. 231.
- (67) *Moral Mrongovius*, XXVII, S. 1563ff., vgl. S. 446f., 448f.
- (68) 『嘘』論文における解決法の解釈については、上記拙稿「嘘の容認」を参照。
- (69) op. cit., XXVII, S. 1566.
- (70) op. cit., IV, S. 421.
- (71) ibid.
- (72) ibid.
- (73) op. cit., VI, S. 453.
- (74) op. cit., IV, S. 389.
- (75) op. cit., IV, S. 215.
- (76) W. Oelmüller : *Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne*, 1967/68.
- (77) M. Riedel (hrsg.) : *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 1974, S. 521—560.
- (78) P. Heintel u. L. Nagl (hrsg.) : *Zur Kantforschung der Gegenwart*, 1981, S. 183—233.
- (79) ibid., S. 189.
- (80) ibid., S. 190.
- (81) ibid., S. 217.
- (82) ibid., S. 219.
- (83) ibid., S. 189.
- (84) ibid., S. 188f.
- (85) op. cit., 1144b 26—30, 1144a 31—36, 尚, 拙稿「『何故?』と『何のために?』——アンスコム『実践知』論の検討——」(『名古屋大学文学部研究論集』哲学42, 1996) 17頁を参照。
- (86) op. cit., S. 218.
- (87) O. Höffe : *Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs*, in : *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsgg. v. G. Schönrich u. Y. Kato, 1996, S. 396.
- (88) K.- O. Apel : *Diskursethik als Verantwortungsethik — eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, in : *Kant in der Diskussion in der Moderne*, S. 330.
- (89) W. Kuhlmann : *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik*, in : *Kant in der Diskussion in der Moderne*, S. 362.
- (90) 前掲拙著, 第3, 第5章を参照。
- (91) op. cit., VI, S. 491.
- (92) op. cit., S. 376f.
- (93) ibid.
- (94) op. cit., S. 403.
- (95) A. Pieper : *Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie*, Kant-Studien 69, 1978, S. 314—329.
- (96) R. Wimmer : *Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik*, Kant-Studien 73, 1982, S. 291, 303.

- (97) *ibid.*, S. 303.
- (98) *op. cit.*, VI, S. 453.
- (99) *ibid.*, S. 454.
- (100) *ibid.*, S. 473.
- (101) *ibid.*, S. 474.
- (102) *ibid.*, S. 420.
- (103) *ibid.*, S. 423f.
- (104) *ibid.*, S. 428.
- (105) *ibid.*, S. 431.
- (106) *ibid.*, S. 395.
- (107) *ibid.*
- (108) *ibid.*, S. 398.
- (109) *ibid.*, S. 399.
- (110) その理論哲学の場面における証明は、拙稿『『カント解釈の問題』をめぐって』（『名古屋大学文学部研究論集』哲学40, 1994）において既に行った。同論文，8頁を参照。