

善悪とは何か

——マイアー（＝バウムガルテン）とカント——

渋 川 優 太

はじめに

小論の目的は、カント倫理学において「善悪」の概念がどのように捉えられているのかを明らかにし、そのことを通じてカント倫理学の特徴を示すことにある。善悪に関して、カント倫理学の特徴をもっともよく示しているのは、『道徳形而上学の基礎づけ』第一章冒頭で語られるそれ自体で善いという「善い意志」(IV 393)¹の概念である、としばしば述べられる²。この場合、多くの解釈はカント倫理学の本質は、意志活動自体の善さ、意志主体の性格の善さ、つまり、意志主体がそれ自体で持ちうる性質の善さにあるとする。そして、一種の古典的倫理学におけるような意志すべき目的としての最高善ではなく、善い意志そのものへと善の根拠が移ったところにカントにおける倫理学上の画期的な転回があるといわれる。しかし、この解釈は彼の倫理学のもうひとつの特徴、つまり、実践的法則と義務を強調している点について誤解し、そのことによってカント倫理学の根源に何があるのかを見誤る。

-
- 1 カントの著作からの引用に際しては、アカデミー版カント全集における巻号と頁数を以って典拠を記す。
 - 2 例えば, Karl Ameriks, Kant on the Good Will, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M. 1989, S.45-65. Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹. Interpretation und Kommentar*, Darmstadt 1988. 浜田義文『カント哲学の諸相』, 法政大学出版局 1994, bes. S. 90-127. 小論4節において、この三者の解釈を検討する。

小論は、上述のような客観から主観へという単純な図式のもとでカント倫理学の特徴を語ることからの脱出を試みるものである。そのために以下では、主に『実践理性批判』分析論第二章「純粹実践理性の対象の概念について」（以下「対象論」）を取り上げる。そこでは「よい・わるい Gute・Böse」³が主題的に論じられる。また、「対象論」は『道徳形而上学の基礎づけ』で述べられる「善い意志」に向けられた同時代の批判にこたえる章でもある（vgl. V 8f.）。それゆえ、「善悪」の考察を通じてカント倫理学の特徴を捉えるためには見逃せない章である。小論では、この章を中心に考察を進めることにより、カント倫理学は善い意志よりむしろ客観的な実践的法則と義務によって成り立つことを示す⁴。また、カントの述べる実践的法則は、カント批判者によって空虚なものといわれるだけでなく、それと同じ意味ではないにせよ、善い意志をカント倫理学の支点とする研究によっても形式的側面ばかりが強調されて理解される。しかし、「対象論」における善悪の概念からみられると、実践的法則は内容⁵を持ったものであり、そういった法則がなければカント倫理学は成り立たない。このことを明らかにすることも小論の目的である。

「対象論」において、カントは「よい・わるい」に関する自身の独自の思考方法を「逆説 Paradoxon」（V 62）だと述べる。ここでカントが自身の逆説に対する一般論として想定しているのは当時のドイツにおける哲学的常識、特に学校（講壇）哲学といわれるものである。彼は「対象論」において、ラテン語で表記される「学校の古くからの公式」を取り上げ、その問題点を指摘し、自説に従って解釈する。「全ドイツの師父 *praeceptor*

-
- 3 「対象論」において Gute・Böse という言葉が使われる際、それは直ちに道徳的な意味での「善悪」に限定されて使用されているのではない（vgl. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, p. 131）。従って、カントにおいて道徳的「善悪」はどのようなときに何に関していわれるのか、ということが小論において明らかにされるまで、「よい・わるい」という表現を使用する。
 - 4 カント倫理学の特殊性を『実践理性批判』を中心に論じたものとしては John R. Silber, *The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined*, in: *Kant-Studien* Bd. 51, 1959, S. 85-101 があるが、小論注 2 であげた研究と大差ない結論に達している。
 - 5 ここでの「内容」は、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』『実践理性批判』で述べる行為の目的としての「実質 *Materie*」とは異なる。その「内容」が意味するものは小論以下で明らかになる。

Germania」⁶と称されるヴォルフやその「最も優れた弟子である」⁷バウムガルテンがこの公式を類似した形でおのこの著作で取り上げている。その公式とは「我々はよいという理由の下でなければ何ものも欲せず、わるいという理由の下でなければ何ものも忌避しない。nihil appetimus, nisi sub ratione boni, nihil aversamur, nisi sub ratione mali.」(V 59)である⁸。この公式の解釈に関してカントがまず問題とするのは、ここで筆者が「よい・わるい」と訳出したラテン語「bonum・malum」の意味の曖昧さである。カントに従えば、bonum・malumはドイツ語のGute・Böse(よい・わるい)の他にWohl・Weh(Übel)(幸・不幸)の意味にも解されうる。そして、実践哲学(倫理学)で扱われるべきは、断じて主観的な快・不快Angenehme・Unangenehmeに還元される幸・不幸ではない、と述べられる(vgl. V 59ff.)。学術的論文はラテン語で書かれるのが普通であった時代に、ラテン語を曖昧とし、あえて母語のドイツ語で明確な概念区別を設けることもカントの特徴のひとつであろう。しかし、「よい・わるい」と「幸・不幸」の区別だけで、カントの特異性が汲みつくされるわけではなく、「逆説」はこれに関していわれるのではない。顧慮すべきはこの公式に附せられた注において提示されるカントの公式解釈である。それは「我々はあるものを欲求(意志)するとき、そして、欲求(意志)するがゆえに、そのものをよいと表象する」(V 59 Anm.)⁹である。このカントの公式解釈はbonumをWohlとは区別されるGuteと訳したこと以上の意義を含み、彼の「よい・わるい」の概念を明確に示し、彼の倫理学の特徴を表している。

小論では学校哲学の代表格として、バウムガルテンとその弟子マイアー(Georg Friedrich Meier, 1718-1777)¹⁰を取り上げ、そこでの公式の意味

6 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, in: *Gesammelte Werke* (Hamburger Ausgabe) Bd. 15, 2003, S. 129

7 Ibid. S. 35

8 Vgl. Christian Wolff, *Psychologia empirica*, 1738, § 586, u. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 1779 (1739), § 665, 以下, BM. と略記。両者にとって、この公式は実践哲学・倫理学ではなく、形而上学(特に、経験心理学)において扱われるものである。

9 [W]ir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen).

10 マイアーの名は、カントが彼の『論理学綱要』*Auszug aus der Vernunftlehre*, 1760を大学における論理学講義の教科書として長年用いたことでも知られる。

を示し、それとの対比によってカントの公式解釈の意味を明確にし、「逆説」の内実を示す。そして、それによって「よい・わるい」の概念、彼の倫理学の特徴を明らかにすることを目指す。

以下では、マイアーの『形而上学』¹¹における論述を手がかりに考察を進める。この著作は、バウムガルテンの『形而上学』に基づいたマイアー自身の講義を下敷きにし、バウムガルテンの極めて簡素な論述を展開したものであるといえる。マイアーはこの著作の「心理学」において、公式を「我々は、我々がよいと表象するもの以外の何ものも欲求しないし、我々がわるいと表象するもの以外の何ものも忌避しない」(*MM.* § 663, vgl. *BM.* § 665)¹²という形で表現する。一見すると、この命題はカントの公式解釈と同じことを述べている。しかし、マイアーとカントのそれぞれの命題が意味していることは、まったく別のことなのである。まずは、マイアーの命題が意味していることを考察することから始める。

1 マイアーにおける「よい・わるい」

マイアーが挙げた命題の意味を考察するために、マイアーの命題中の「我々がよい（わるい）と表象するもの」とはどのようなことを意味しているのかについてみる。マイアーの「心理学」では、人は「その人に何かあるものが気に入る *gefallen* とき、あるいは気に入らない *mißfallen* ときには、そのものをよい、あるいはわるいと表象している」(*MM.* § 647, vgl. *BM.* § 651) と述べられる。ただし、マイアーはここで単に我々

11 *Metaphysik*, 4Bde., ¹1755-1759, ²1765. 以下, *MM.* と略記する。この著作は、第一部「存在論 *Ontologie*」、第二部「宇宙（世界）論 *Cosmologie*」、第三部「心理学 *Psychologie*」、第四部「自然神学 *natürliche Gottesgelahrtheit* [sic]」の四部構成で、それぞれの部門は先行する部門に基づいて議論がなされている。「自然神学」に関しては通常、*Gottesgelahrtheit*（ないし、*Gottesgelehrtheit*）と綴るべきだと思われるが、この著作やマイアーによるバウムガルテンの『形而上学』独訳 (*Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik*, 1766. 以下, *MBM.* と略記) にはこのような綴りは一切登場しないため、単なる誤記ではないと思われる。なお, *MM.* を引用する際には, *BM.* の対応箇所が明らかな場合にはそれを併記する。

12 [W]ir nichts anders begehren, als was wir uns als gut, und nichts anders verabscheuen, als was wir uns als böse vorstellen. ここでの »gut« »böse« は、道徳的意味に限定されて使用されているのではない。マイアーが道徳的な意味での善悪をどのように考えたのかについては小論 4 節で述べる。

の主観的な条件に従って事象の「よい・わるい」が規定されていると考えているわけではない。ここでは、「気に入る・気に入らない」とことと「よい・わるい」の同時性についての単なる心理的事実が記述されているに過ぎない。マイアーは「我々が事象を、それがよいものである限りで、直感的に *anschauend*¹³ よいと表象するとき、我々はその事象を気に入る」(*MM.* § 647, vgl. *BM.* § 655)と述べている。この文言から明らかなように我々が事象をよいものとして表象する、また、その事象を気に入ることの前提として「それ〔事象〕がよいものである」ことがある。我々の主観的状态には依存せず、事象に帰せられる「よさ」が前提とされている。

マイアーが事象はそれだけでよいと述べる背景には、『形而上学』第二部「宇宙論」における世界観がある。すなわち、この世界が「最善のものである *die beste ist*」(*MM.* § 439, vgl. *BM.* § 437) というそれである。マイアーは「最善の世界」について次のように述べる。「この〔最善の〕世界には、世界においてありうる限りの大きな普遍的連関があり、特にすべての物は目的と手段、有用なものといったように、互いに結びつけられている」(*MM.* § 650)。最善の世界とは、そこにおいてはすべてのものが原因－結果、目的－手段、何らかのもののために有用である、といったような仕方で普遍的に連関している世界、すなわち、すべてのものが「調和している」、最高度に「完全な *vollkommen*」世界である (*MM.* § 440, vgl. *BM.* § 441)。そして、このような世界観に基づけば、最善の世界に属するすべての事象はその世界の完全性、調和に寄与しているものであり、その限りでよいものである。例えば、ある合議体 *Collegium* があり、そこでは構成員全員の投票によって事が決定されとする。票数を一番集めた意見が合議体の議決として採択されるときに、合議体の構成員全員が各々その議決に対して同意を表明するならば、それはよい、完全な

13 マイアーは *BM.* § 651 の »intuitive cognosco«[sic] というラテン語を独訳する際に、*intuitive* に *anschauend* をあてる (»ich erkenne *anschauend*«, vgl. *MBM.* § 478)。バウムガルテンにおいては、*intuitive* は直ちにいわゆる知的直観、ア・プリオリな直観のような客観的認識を意味するのではない。認識の事象に対する直接性、事象が認識主体に心理的影響を及ぼすほどの心理(身体)的直接性が問題となっている。カントの用語で説明すれば、魂の能力としての「認識能力」と「快・不快 *Lust・Unlust* の(感情の)能力」が直結したような認識である。従って、これを通例のように「直観的」と訳すのではなく、「直感的」と訳した。小論以下で述べるように、この点に関しては、マイアーも同様である。

合議体である (vgl. *MM.* § 94). そこではすべての構成員が議決の原因であり、全員がひとつの目的に向けて連関している。このような連関が完全性 *Vollkommenheit*, 「よい」といわれ (vgl. *MM.* § 94, 99, *BM.* § 95, 100), そして、各々の構成員は合議体全体としてのよさ、完全性に寄与し、その限りで各々の構成員はよい、完全な構成員であるといわれる。一方で、同じような合議体において、全員が投票してない、あるいは投票で決まった意見に不平を述べ、議決の決定に寄与しないでいる構成員がいる合議体は不完全な、わるい合議体である (vgl. *MM.* § 95, *BM.* § 146). マイアーの「宇宙論」では、世界は前者の合議体のような仕方で理解されているのである。この世界が最善の世界であり、すべての事象はこの世界に属している部分である限りでよいものなのである。このように、マイアーの「心理学」における「よい・わるい」は「宇宙論」に基づいており、それは本質的に事象そのものに関することである。我々が気に入る、我々がよいと表象することは、それ以前に事象によさが帰されているが故に起こることなのである。

このことは、ある事象をよい・わるいと表象するためにはその事象を「直感的に」認識しなければならない、とマイアーが述べる (*MM.* § 647, vgl. *BM.* § 652) ことから見て取られる。マイアーのいう「直感的」認識とは、「象徴的・記号的 *symbolisch*」認識と対置される認識の仕方であり、事象に直接的に関わるような認識である。例えば、人は「悲哀を感じずに不幸について語ることができる」(*MM.* § 623, vgl. *BM.* § 622) というとき、この人は不幸という事象を悲哀を伴うような仕方で具体的に認識しているのではなく、単に「不幸」という「言葉」, 「記号」によって認識しており、すなわち、「象徴的に」認識している。このときその人は、「不幸」をよいともわるいとも表象できず、従って、気に入ることも気に入らないこともできない。それゆえ、我々が何らかの事象をよい・わるいと表象し、このことによってその事象を気に入る・気に入らない、従って、心理的な影響を伴って事象を認識するためには、事象を「直感的に」、直接的、具体的に認識している必要があるのである。ここまでの考察から、最初の問題、つまり、「我々がよい (わるい) と表象するもの」とは何を意味するのかという問題にかえる。マイアーがこれによって意味しているの

は、最善の世界に基づいた事象そのものの「よさ」を直感的な仕方で認識することによって、我々はその事象を「気に入る（気に入らない）」、すなわち、「よい（わるい）と表象する」、ということである。

さて、小論「はじめに」で挙げたマイアーの命題は事象の「よい・わるい」に関わると同時に、欲求・忌避、すなわち「欲求能力 *Begehrungsvermögen*」に関するものでもある。この場合には、事象についての「よい・わるい」のほかに、主体自身のそれが問題となる。欲求能力の本性を表す「法則 *Gesetz*」はマイアーによって次のように定式化される。「予想される満足 *Vergnügen* に関して、それが我々の力によって実現されうることを我々が認識するとき、我々はそれを現実にしようと努力する」（*MM.* § 663, vgl. *BM.* § 665）。欲求能力は主体自身の「満足」（例えば、健康）を増進することを志向している。満足の増進への志向も主体が最善の世界の完全性に寄与しようとする限りで生じる（vgl. *MM.* § 663）。なぜなら、最善の世界の構成員の満足もまた、世界の完全性の一部をなすものであるから。従って、満足の増進は主体の「完全性」「よさ」を高めることに他ならない。このときに、事象の「よい・わるい」の表象を考えると、それは主体の満足を増進する手段としての有用な事象と捉えられる。この際にも、主体の状態に依存して事象の「よい・わるい」が決定されるのではなく、事象に帰せられている「よさ」を前提として、主体は最善の世界の構成員であるべく事象のよさを利用するにすぎない。それゆえ、先の命題は、欲求の主体は最善の世界における「よい事象」を直感的に認識し、主体の満足を増進するという意図に応じて「よいと表象」し、そのものだけを「欲求する」、ということの意味しているのである。

それでは、カントの公式解釈では何が意味されているのか。このことを明確にするために、マイアーとカントにおける「実践的認識」について考察する。両者における「実践的認識」は明らかに相違し、それは考察の手がかりとなる。

2 「実践的認識」について

マイアーの「心理学」では、「実践的認識 *praktische Erkenntnis*」は欲求能力を「動かす認識 *rührende Erkenntnis*」といわれる (*MM.* § 667, vgl. *BM.* § 669). 事象についての認識は、それが欲求能力の「動因 *Bewegungsgrund*」を含むとき、また、含むが故に、欲求能力を「動かす認識」といわれる。前述したように、欲求能力は主体の満足を促進するという意図をもっているから、この意図のために有用な事象が主体に認識されたとき、その認識は動因を含み、欲求能力は動かされる。この認識が「実践的認識」であり、欲求とはこの認識から生じる結果である。それゆえ、マイアーにおける実践的認識とは欲求能力の動因を、換言すれば、欲求の「原因」を表象することである。この認識は、先に述べたように「世界の完全性、ないしは世界のよさ」を前提とした上で、事象についての直感的(具体的)認識から生じる。以上から、実践的認識とは、事象を直感的に捉えることにより、事象が有している「よい・わるい」を主体の満足を促進するという意図に従って表象しなければならない認識であるといえる。

一方で、「対象論」においては「実践的認識」について次のようにいわれる。「実践理性という概念の下で、私は、自由[な行為]によって可能な結果として客体を表象することを理解する。それゆえ、そのようなものとしての実践的認識の対象である、ということは、その対象を実現するであろうような行為に意志が関係しているということを意味している」¹⁴ (*V*

14 ここはカントの原文では、» Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntnis, als einer solchen, zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegenteil, wirklichgemacht würde, …«であるが、フォアレンダー校訂による哲学文庫版第38巻、ナートルプ校訂によるアカデミー版第V巻では、第一文に、» Unter einem Begriffe *eines Gegenstandes* der praktischen Vernunft…«と *eines Gegenstandes* 「対象」を挿入している。しかし、ここではこの挿入は余分とみて、原文のまま訳した。というのは、和辻哲郎が言うように、原文のままの方が第二文との連関が明瞭になるためである。つまり、第二文の *Gegenstand* には不定冠詞がつくため、前文で先立って *Gegenstand* を入れるのは不自然である。加えて、第二文の「実践的認識」には「そのようなものとしての」という言葉がつくので、第一文では「実践的認識」そのものが主題とならなければならない(なぜなら、この引用は「対象論」の始めの一文であるから)。従って、第一文の *Vorstellung* は認識作用を含意するため、ここでは「表象すること」と訳出した。こういった点では和辻と同意見であるが、この箇所解釈の他の点では和辻と異なる。小論では、ここの解釈が一つのキーポイントとなるので、付記しておく(『和辻哲郎全集』第九巻、岩波書店、1962、S. 266f.).

57). この叙述から一見してわかるように、カントにとって実践的認識とは、ある客体を意志による行為の「結果」として表象することであり、マイアーにおけるように、欲求の「原因」となる事象を表象することではない。ここに、「実践的認識」に関して、両者の間に明らかな相違がある。実践的認識は、一方では欲求の「原因」の表象であり、また他方では、行為の「結果」の表象である、とされているのである。

カントにおいて、「よい・わるい」は欲求・忌避の「原因」として捉えられるのではなく、実践的認識において、意志を通じた行為によって生じる「結果」として表象される客体についていわれる。この際、「客体」は単にそれだけで認識されたとしても実践的認識の「対象」ではない。例えば、100万円という「客体」はそれだけで表象されたとしても実践的認識の「対象」ではない。この100万円という「客体」は、私が稼ぐ、あるいは盗む、といったような行為の結果として表象される限りで実践的認識の「対象」でありうる。マイアーの場合、100万円という客体は（それによって衣食住の充実等がもたらされる故に）自身の満足を増進するよいものでありえ、この客体を直感的（直接的）に認識することが実践的認識である。しかし、カントの場合、実践的認識における「よさ」の認識は、マイアーと同様の仕方で、客体を直接的に認識することによって表象されるのではない。「実践的認識」をめぐるマイアーとカントのこういった相違は、「よい・わるい」の捉え方に関する両者の根本的な相違に通ずる。

マイアーの考える「よい・わるい」とは、最善の世界における普遍的連関という完全性のうちで理解される事象間の秩序によって存在論的・宇宙論的に規定されているものである。それゆえ、小論第1節でも述べたように、「よい・わるい」とは本質的には事象に関わる問題であり、我々の認識なしでも語りうるものである。実践的認識とはこういった前提のもとで、事象に帰せられている完全性を直感的に認識することである。この認識は主体が事象を「気に入る・気に入らない」のに伴い、主体の満足の促進という意図に従って、主観的に事象の「よい・わるい」の判定を行う。マイアーにおいては、「よい・わるい」は存在論的・宇宙論的に規定され、認識論的（経験心理学的）に判定されるものであるといえる。ただし、実践的認識を通じて捉えられる認識論的な「よい・わるい」の判定が、必ず

しも存在論的に規定されている「よい・わるい」と一致しているわけではない。

この不一致にはバウムガルテン、マイアーの「経験心理学」のある特徴が関係している。その特徴とは、我々は身体的変様（変化 *Veränderung*）を介してしか事象（ないし、世界）を認識することができない、従って、認識の直接の対象は身体的変様としての表象である、ということである（vgl. *MM.* § § 484, *BM.* § § 508）¹⁵。それゆえ、我々の認識は世界をそのまま捉えているのではない。このように、我々の認識は必然的に身体という主観的条件に制約される。また、特に欲求能力に関しては、主体の状態に関わる「満足」の促進という条件も加わるから、認識主体は存在論的にみれば「よい」ものに対して、無関心（気に入りも気に入らないこともしない状態）でありえ（vgl. *MM.* § 648, *BM.* § 652）、存在論的にみれば「わるい」ものを誤って「気に入る」ことがありうる（vgl. *MM.* § 651, *BM.* § 655）。マイアーにおいては、存在論的な「よい・わるい」と認識論的（経験心理学的）な「よい・わるい」とは認識主体の身体において切り離されており、この断絶は我々が身体を持つ限り埋まることはない。この限りで、存在論的に規定される「よい・わるい」と認識論的に判定されるそれとは異なりうるのである¹⁶。「実践的認識」における認識論的、主観的な「よい・わるい」と、最善の世界における存在論的、客観的なそれとの不一致は、バウムガルテンの示す公式の表現においてより明確である。「我々は多くの〔存在論的に〕よいものとわるいものを〔経験心理学的に〕よいという理由で欲求しうる。多くのわるいものとよいものをわるいという理由で忌避しうる」（*BM.* § 665. 強調引用者）。「よい・わるい」に関して、認識論的なものと存在論的なものの区別がなければ、このような表現は不可能である。しかし、両者は区別されとはいっても、その本質は、存在論的なものにあるのでなければならない。従って、「よい・わ

15 従って、バウムガルテンとマイアーの「経験心理学」において、人間の魂は「世界を自身の身体的位置に従って世界を表象する実体」（*MM.* § 488, vgl. *BM.* § 513）と捉えられる。

16 「気に入る・気に入らない」としての「よい・わるい」はあくまで「よい・わるい」の主観的「認識」に関わることであって、事象の存在論的な「よい・わるい」を決定するものではない。このことはヴォルフでも同じであり、フォルシュナーもこの点を強調している。vgl. Maximilian Forschner, *Gesetz und Freiheit*, München und Salzburg 1974, S. 62.

るい」の本質的規定に欲求能力が介在する必要はない。

そして、この点でマイアーとカントは決定的に異なる。というのは、カントに従えば、ある主体の状態には還元されないような「よいものとわるいものは、常に意志への関係を意味する」(V 60) のであり、「よい・わるい」は意志との関係なしには語りえないものと捉えられるからである。カントにおいては、「実践的認識」における「意志が関係する行為」の結果としての客体の認識論的な「よい・わるい」のみが客体の「よい・わるい」なのであり、それは意志との関係なしに存在論的に決定されているようなものではない。実践的認識には意志の関与が必須である。

3 カントにおける「よい・わるい」と「意志」

バウムガルテンやマイアーといったヴォルフ学徒が実践哲学に「完全性」の概念を持ち込むことをカントが批判するのは、前節で見たように、そこでは「よい・わるい」について客観的なものと主体の状態を顧慮した主観的なものとの不一致を許容するようなダブルスタンダードが生じるからである¹⁷。カントが述べるところでは、実践哲学において完全性を考えるならば、存在論的に考察される完全性のほかに、「実践的意味における in praktischer Bedeutung 完全性の概念」(V 41) がなければならない。これは、主体の状態を顧慮し、ある事象が目的に対して有用であるか否かという観点において事象を規定する概念である。カントに従えば、この概念を導入することは「よい・わるい」の基準を二重にするだけでなく、それを原理として含む倫理学は不可避免的に幸福論に陥る (vgl. *ibid.*)。マイアーにおいては、「よい・わるい」を主体の満足の促進を本分とした欲求能力との関係において捉えるときに、基準が二重に考えられる。カントはこれを批判する一方で、欲求能力の一種と考えられる意志(vgl. V 55)を「実

17 カントは前批判期において既に、ヴォルフ学徒では完全性（「よい・わるい」）と欲求能力が乖離していることを批判している。つまり、カントはヴォルフ学徒のいう「完全性」が欲求を喚起すること自体に疑問を抱く。前批判期のカントは「完全性」を主体との関係のみで考える、という方向でこの問題を解決しようとする。この辺りの事情については、Dieter Henrich, *Über Kants früheste Ethik*, in: *Kant-Studien* Bd. 54, 1963, S. 404-431 を参照。

実践的認識」に不可欠のものとして考える。これはカントが「よい・わるい」を意志との関係において主観的に捉えたことを意味するのではない。そもそも、カントが「実践的認識」には意志が関わると述べる時、「意志」はマイアーにおけるように満足の促進を志向するようなものとして捉えられているのではない。彼は「意志」をマイアーとは違う側面で捉える。

前述したように、カントは実践的認識を「自由[な行為]によって可能な結果 *Wirkung* として客体を表象すること」と捉え、「そのようなものとしての実践的認識の対象である、ということは、その対象を実現するであろうような行為に意志が関係しているということを意味している」と述べる。ここで、客体が「結果」である、と述べられる際の *Wirkung* という言葉を生かせば、「意志」は作用因 *wirkende Ursache* である。そして、両者は「行為 *Handlung*」を介して結びつく。このようにカントは、行為を通じて客体を実現するものとして意志を捉える。この限りでは意志に満足といった心理的要素は入り込まず、実践的認識に主観的条件が反映される必要もない。

主体の満足を促進することを本分とする欲求能力が関係するマイアーの実践的認識において重要なのは、どのよい事象が主体により大きな「満足」をもたらすのかということであり、主体の状態に応じて欲求能力と事象が結び付けられる。一方、作用因としてその結果である客体と結び付けられる「意志」が関係するカントの「実践的認識」においては、その結びつきに介在する「行為」が重要になる。なぜなら、行為が決定されなければ、実践的認識における意志と「よい・わるい」の判定の対象である客体との結びつきはありえないからである。意志に行為を指定し、意志の作用因としてのあり方を規定しているのは「実践的根本命題 *praktischer Grundsatz*」(V 19) である。「実践的命題とは行為を言明する命題であり、客体は必要条件としてのその行為によって可能となる」(*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesung*, § 32, IX 110)。そして、実践的根本命題は「意志の普遍的規定を含む」(V 19) 実践的命題である、ということが出来る。実践的根本命題を抽象的に表すと、ある事象 A を欲する人がいるとして、「その人はその事象 A を実現しなければならない」というようになる。そして、実践的根本命題が含む「意志の普遍的規定」とは、上の例でいえば「そ

の人」という主語の外延に含まれる者（内容的にみれば「事象 A を欲する人」）すべてを、「その事象 A を実現する」という行為へと規定することを意味する¹⁸。この場合、実践的根本命題はある主体の意志の作用因としてのあり方を「ある事象 A を実現する」という行為によって規定しているのである。さらに実践的根本命題が含む普遍的規定は「そのもとにいくつかの実践的規則 *praktische Regeln* を有している」（V 19）。実践的規則とは「行為を意図としての結果に対する手段として指定する」（V 20）ものであり、従って、「ある事象 A を実現する」というあり方をする意志に、より具体的にそのための手段を指定するものである（事象 A が 100 万円だとすれば、「労働によって稼ぐ」等）。

こういった「実践的根本命題」によって何らかの客体の作用因として意志が規定されていることが、ある客体を実践的認識の対象としてみるために必要なのである。それゆえ、実践的認識における「よい・わるい」の判定は意志を規定している実践的根本命題を通じて生じることになる。先に挙げた例を用いていえば、まず意志が「ある事象 A を実現しなければならない」という実践的根本命題によって規定されて初めて、事象 A は単なる客体ではなく「実践的認識」の「対象」となる。このように行為するよう規定された意志にとって、事象 A がよいものであるのは当然であるとして、事象 A の実現の手段となるような客体もよいものである。こういった判定は、実践的根本命題に意志が規定された結果、可能になり、こういった実践的認識においてのみ「よい・わるい」を認識することが可能なのである。

ここにカントの「逆説」の一端が現れる。先の公式は、マイアーにおいて「我々はある事象をよいと表象するがゆえに、我々はそのものを欲求する」と理解され、存在論的に規定された事象のよさの認識が先立ち、それ

18 実践的根本命題が意志の普遍的規定 *allgemeine Bestimmung* を含むということは、この命題がある意味で全称命題 *allgemeiner Satz* であることを意味する。つまり、実践的意味においてであり、主語が内容的に含む欲求などに従って意志を規定するという意味においてである。例えば、カントは「復讐することなしにはいかなる侮辱にも耐えしのぶことはない」という実践的根本命題をあげるが（V 19）、この命題の主語には「何よりも自身の名誉を重んじる」人が考えられる。当然、すべての人がこういった欲求を持っているわけではない。しかし、こういった欲求をもった人を全的に規定していると考えられるという意味でこの命題は全称的である。この意味で実践的根本命題は、それが格率であろうと実践的法則であろうと（後述）、「普遍的規定」を含むといわれる。

によって欲求能力が動かされることになる。一方、カントにおいては、その逆に「よい・わるい」の認識に先立って、意志が何らかの行為をなすものとして規定され、それによって客体に関して「よい・わるい」の認識が可能になる。それゆえ、「我々はあるものを意志するとき、そして、意志するがゆえに、そのものをよいと表象する」と理解される。この逆説は、客観か主観か、つまり、事象の「よい・わるい」が欲求を駆り立てる根拠なのか、あるいは、欲求がそれを求める故に事象は「よい・わるい」といわれるのか、という単純な選言のもとにはない。そもそも、「よい・わるい」に関して、マイアーが「欲求能力」と呼ぶものとカントが「意志」と呼ぶものは捉えられ方が異なる。カントにおいては意志が何らかの客体の作用因とみられ、行為を言明することで意志を規定している「実践的根本命題」が「よい・わるい」の認識原理としてある。つまり、カントにおいて、客体は欲求との関係において「よい・わるい」ものと捉えられるのではなく、実践的根本命題と行為との関係において捉えられる。しかし、カントの逆説は、これでその全貌が明らかになったわけではない。最後に道徳的意味における「よい・わるい」、つまり「善悪」の概念を考察することで、それを明らかにする。

4 カントにおける「善悪」

さて、小論の考察に拠れば、カントにおいて「よい・わるい」とは、意志を規定している実践的根本命題を原理として認識されるものである。しかし、意志を規定している「ある事象 A を実現しなければならない」という実践的根本命題を通じた「よい・わるい」の判定は、そのように意志を作用因として規定することになった理由、すなわち、「ある事象 A を欲する」という欲求から少なからず影響を受ける。カントはある実践的命題が意志を作用因として規定するに到った理由を「意志の規定根拠 *Bestimmungsgrund des Willens*」と呼ぶ (V 21)。実践的認識における「よい・わるい」の判定が、主体の欲求を意味する意志の「規定根拠」に依存するとしたら、表面上同じ行為を言明している実践的根本命題を原理としたとしても、「よい・わるい」の判定が異なることはありうる。例え

ば、ある教師の意志が「言うことを聞かない生徒には体罰を与える」という実践的根本命題に規定されているとする。体罰という行為から生じる可能的な結果は、生徒の服従あるいは反抗であろう。体罰を加えるという実践的根本命題による意志の規定根拠が「支配欲」であったとすれば、「生徒の服従」はよいことであり、「生徒の反抗」はわるいことである。しかし、一方で「暴力に対する快楽」が意志の規定根拠であった場合、「生徒の服従」はよいことではない。なぜなら、それによって体罰を加える機会が奪われるからである。それゆえこの場合、むしろ積極的に体罰の機会を教師に供給する「生徒の反抗」がよいことと考えられる。

このように、カントの実践的認識における「よい・わるい」の判定は、意志を規定している実践的根本命題を原理とするとはいっても、意志の規定根拠に依存する判定であり、このように捉える限り、実践的認識とはつまり、主体の欲求を客体に投影する認識であるようにみえる。カントは「実践的認識」における「よい・わるい」の判定をこういった自己投影型の認識としてのみ考えていたのであろうか。

このような自己投影型の認識は、意志の主体の投影されるべき欲求を前提とし、実践的根本命題による意志規定が主体の欲求を根拠になされていることから生じる。「ある事象 A を実現しなければならない」という実践的命題が意志を規定する「実践的根本命題」でありうるのは、「ある事象 A を欲する」という欲求が前提とされる場合に限るということである。このように主体の欲求を意志の規定根拠として前提するとき、実践的根本命題を原理とした「よい・わるい」の判定は主体の欲求の投影であり、主観的にのみ妥当する。その際、実践的根本命題は「格率 *Maxime*」(V 19) と呼ばれる¹⁹。これでは結局、カントにおいて認識論的に語られる「よい・

19 「格率」は、*Maxime* という言葉から想起されるように、バウムガルテンの『形而上学』においては「実践的三段論法の大前提 *maior propositio syllogismi practici*」(BM, § 699) といわれる。つまり、格率においては、アリストテレスにみられるような実践的三段論法、例えば、「もし、すべて甘いものは嗜食すべきであり、そして、このもの（個別的なる或る一つのものという意味での）は甘いとするならば、[ひとに] 嗜食するちからがあり、またそれを妨げられることのない場合、かならずや、ひとはこのことを同時に行動に移す」(アリストテレス、高田三郎訳『ニコマコス倫理学(下)』岩波文庫、第七卷第三章 1147a, 31-32 頁) が考えられている。この場合、大前提は「すべて甘いものは嗜食すべき」である。カントは「規定根拠」をこの大前提が成り立つための条件と考えている。つまり、「甘いも

わるい」は客観性を有しないものに過ぎず、カントが批判するマイアーと大差がないように思われる。

しかし、前節で述べたように、「よい・わるい」の概念を単なる主観的な経験心理学的概念にしないために、カントは「意志」の概念を捉えなおし、実践的根本命題による意志の規定という側面を取り上げたのである。

実践的認識の原理は実践的根本命題そのものであり、意志の規定根拠ではない。従って、カントが単なる主体の欲求の投影としての「よい・わるい」の判定のみを考えていたのではないとしたら、それ自体で「よい・わるい」実践的根本命題が考えられなければならない。正確に言えば、それ自体で「よい・わるい」の認識原理となる実践的根本命題がなければならない。そして、その実践的根本命題が言明する行為はそれ自体で「よい・わるい」ものでなければならない。実践的根本命題自身とそれが言明する行為に帰せられるよさが、「道徳的なよさ」、ないし「善」と呼ばれるのである。そういった命題が「実践的法則 *praktisches Gesetz*」(V 19)、それが言明する行為は「義務 *Pflicht*」と呼ばれる (V 80)。実践的法則を原理とした実践的認識においてのみ、客体に関して「善悪」を判定することができる。そして、それは実践的法則が「善い行為」としての義務を言明する限りにおいてである。実践的法則それ自体が善悪の根拠であるといえる。この点においてカントの「逆説」が明らかになる。

マイアー、バウムガルテンにおいても、善悪は行為において捉えられ、善い(悪い)行為を言明する法則が考えられている。善い(悪い)行為とは、為すことも為さないこともできる(自由な)行為を主体があえて為す(為さない)ことによって、最善の世界の普遍的連関に寄与することになる行

のを嗜食したい」という欲求が大前提を成り立たせるための条件であり、また、この推論を成り立たせるための条件である。従って、そういった欲求を意志の規定根拠として含んでいる「格率」は実践的三段論法の大前提として理解される。

なお、実践的根本命題として「行為」を言明するものという「格率」の理解は、「格率」の代表的な解釈とされる、ピットナーやヘッフェの理解と異なる。両者は格率を、「行為」を言明するものというよりは、何らかの実践的根本命題(行為)によって作用因として規定されることとなった理由、つまり「規定根拠」、従って、何らかの「欲求」に近い意味で理解する。vgl. Rüdiger Bittner, *Maximen*, in: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, Teil II. 2, Berlin/New York 1974, S. 485-498, hier S. 489. Otfried Höffe, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 31, 1977, S. 355-384, hier S. 366.

為である (vgl. *ApW.*²⁰ § 37, *Initia.*²¹ § 36)²². そして, こういった行為をすべきか, あるいはすべきでないかを言明するのが「道徳的法則」である (vgl. *ApW.* § 111, *Initia.* § 60). ここでは, 行為に帰せられる善悪は存在論的にあらかじめ決定され, 道徳法則はそれを表明しているに過ぎない. 道徳法則自体が善悪の根拠であるのではない. むしろ, 善悪が道徳法則の根拠となる. これはカントと逆である. カントは「逆説」について以下のように述べる. 「善悪の概念は道徳的〔実践的〕法則に先立ってではなく (一見したところでは, 善悪の概念が, この法則の基礎におかれなければならないようにさえみえるが), むしろ逆に (ここで「対象論」で) 実際になされるように) 道徳的〔実践的〕法則に従って, そして, それを通じて規定されなければならない」(V 62f.). カントはここで, 最善の世界の完全性という存在論的規定から, 実践的認識の原理としての実践的法則へと善悪の概念の根拠を移したのである. 従って, 善悪の客観性の根拠を人間の客体としての世界から, 意志を規定する実践的法則そのものへと移した. これが「逆説」においてカントが述べていることである.

しかし, ここに困難が生じる. つまり, 実践的法則とみられる命題を通じた判定が「善悪」の判定ではない事態が考えられる. カントに従えば, 実践的法則とそれが言明する義務がなければ, 「善悪」の判定は不可能である. しかし, 実践的法則が善悪の認識原理としてあるのは, それが意志を規定している実践的根本命題であるという理由なのであるから, 見かけ上同じ行為を言明している実践的根本命題であっても, それを原理とした実践的認識が客観的な善悪の判定ではないことはありうる. つまり, ある実践的根本命題が実践的法則と同じ行為を言明しているにもかかわらず,

20 Georg Friedrich Meier, *Allgemeine praktische Weltweisheit*, 1764.

21 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, 1760.

22 先の合議体の例を用いて説明しておく. ある合議体において多数決によって最も多く票を集めた意見があるとする. しかし, この意見は違う意見に票を投じた構成員も含めた合議体の全員の同意がなければ, 合議体の議決とはみなされない. ある構成員は, 最も票を集めた意見とは違う意見に票を投じたとしよう. この構成員は最も票を集めた意見に対して, 同意を表明することもしないこともできる. その上で, この構成員が最も票を集めた意見に同意を表明するとしたら (さしあたり, この意見は妥当なものであると仮定しておこう), その構成員はこの行為によって合議体の完全性に寄与していることになり, つまり, この行為は善い行為であるということが出来る.

単なる格率とみなされることがありうる。意志を規定している実践的根本命題としての実践的法則と格率の決定的な違いは、意志規定の仕方である。前述したように、格率は主体の欲求を規定根拠として意志を規定している。そのような仕方で意志を規定している格率を原理とする限り、実践的認識は主観的な規定根拠を客体に投影するものであり、それは善悪の判定とはみなされえない。従って、我々が実践的法則を適用し善悪を判定するためには、意志を規定している実践的根本命題がどのように意志を規定しているのかについて判断するほかない。意志の規定根拠となりうる欲求を、つまり、実践的根本命題において言明される行為によって実現されうる結果を対象とした欲求を度外視してもなお、その実践的根本命題は意志を規定しうるか、その行為を意志しうるのか、という判断である。これは、「我々がある客体の現存に向けられた行為を、それが我々の力能でできる場合、意志することが許されるかどうか」(V 58) という実践的根本命題において言明される行為そのものについての判断であり、それゆえ、「行為の道徳的可能性」(ibid.) についての判断といわれる。この判断によってのみ、我々は実践的認識において実践的法則を適用し、「善悪」を判定することができるのである。従って、「善悪の概念は、[実践的法則による] ア・プリアリナ[主体の欲求などを規定根拠としない] 意志規定の結果として」(V 65) 捉えられるのである。

さらにこの判断は、定言命法的一种と考えられる。定言命法は「君が自分の格率を通じてその格率が普遍的法則になることを同時に意志することができるそのような格率にのみ従って行為せよ」(IV 421) と定式化される。これはまさに自身の意志を規定している実践的根本命題（さしあたりは単なる格率とみなされる）が実践的法則でありうるのかという判断を要求している。小論の考察に従えば、己の格率において言明される行為そのものを意志することができるのかという行為の道徳的可能性についての判断にはかならない。それゆえ、定言命法の要求する判断を経て、善悪の認識が可能になるということができる。この判断は当然、善悪の根拠である実践的法則が意志を規定していることがありえ、それが言明する行為は善いものとしての義務であるという前提の下で可能になる。小論「はじめに」で触れた「善い意志」を中心としたカント倫理学の理解はこの点を見落と

しているように思われる。

その理解の大前提には、善い意志を実践的法則との関わりなしに捉えることができる、と考えていることがある。アメリクスは善い意志についての従来の代表的な解釈を紹介し、それらを、「善い意志」が表しているのは主体の（１）特別な意図 *particular intention* の善さ、（２）一般的能力 *general capacity* の善さ、（３）全人格 *whole character* の善さであるとする三つに分類する。（１）の解釈は、善い意志の持つ特別な善き意図がすべての善の条件となるとする。（２）の解釈は、善い意志をある種の能力とみている。極端な例をいえば、「冷静な熟慮」という能力はそれを悪人が持っていたとしても、その能力自体の価値が失われるわけではない。善い意志をこういった類の特殊な能力とみる。（３）の解釈は、善い意志を主体の性格全体の善さによって理解する。これらの解釈はすべて、善い意志とは、それを有した主体がそれ自体で持つ何らかの特徴であるという前提の下にあり、アメリクス自身も（３）の解釈に補足を加えつつ賛同し、この前提そのものには疑いを抱いてさえいない²³。カウルバッハも善い意志を主体の性格と関連させて理解し、カントが「対象論」において述べる「逆説」を善い意志とそれが選択する目的との関係において理解する。つまり、それ自体で善い目的があり、それを選択する限りで意志は善い意志であるとする考えから、善い意志がそれを選択するという理由で目的は善いものとなるとする考えへの移行が「逆説」においては述べられている、とカウルバッハは理解する。そして、この移行においてカント倫理学上の「コペルニクスの転回」が示されているとする²⁴。しかし、これはカントの「逆説」を、善の根拠は主観にあるか客観にあるかという単純な図式で把握することであり、これは小論３節で既に否定されたものである。

「善い意志」のこういった理解は、実践的法則を先の定言命法で述べられる「普遍性」という形式的側面のみで捉えることになる。浜田は善い意志に関して、アメリクスが紹介する（２）と（３）の解釈の折衷的解釈を採る。そして、法則の「普遍性」を、善い意志を所有しうる各主体が法則の内容

23 前掲 Ameriks（小論注 2）を参照。

24 前掲 Kaulbach（小論注 2）、S. 23f. を参照。

(行為や目的) に関して調和的に一致する, ということによって考える²⁵. しかし, この意味での実践的法則は普遍性という言葉を使ったとしても間主観的なものでしかない. カントにおいても, こういった間主観的な一致は「客観的にはきわめて偶然的な」(V 25, u. vgl. V 26) ものといわれる. この法則を客観的なものと主張することができるのは, 善い意志を有した理性的存在者の共同体的結合, つまり, 善い意志を有したもののみによる世界が客観的なものとして前提され, そこではある行為や目的が客観的に必然的であり, 法則はそれを記述したものであると考えるときのみである²⁶. しかしこれは, マイアーが最善の世界の前提のもとで倫理学を語るのと同様であり, カントは「逆説」においてこういった考えから脱却したことは小論ですでに述べられた. カントが, 定言命法で法則について「普遍的」と述べるのは, 実践的法則を形式的にのみ考えていたからではなく, 普遍性は, ある実践的根本命題が実践的法則か否かを判断する際に, 我々が手がかりとすべき実践的法則の本質的特徴のひとつだからである. 普遍性のみで実践的法則のすべてが語りつくされるわけではない. 実践的法則そのものを考えたとき, それは義務という内容をもってそれ自体で客観的なものとして考えられねばならない.

アメリカスやカウルバッハや浜田は, 善い意志はそれを有するとみられる主体自体の特徴によって理解される, と少しの疑いもなく考えている. しかし, 「善い意志」はそのように理解されるべきではない. それは実践的法則との関りにおいてでなければ理解されえない. 善い意志の善い意志たる所以はそれを規定している格率が実践的法則に適合している点にあるからであり (vgl. V 62), この善さは決してその意志を有した主体の性格の善さなどではない. 実践的法則ではなく, 善い意志のみが「制限なしに善い」(IV 393) といわれるのは, 実践的法則がそれ自体で独立に存するものと捉えられるのではなく, あくまで意志を規定している実践的根本命題と捉えられるからである. これは, 形相と質料の関係と同じように考え

25 前掲浜田 (小論注 2), S. 121ff. を参照.

26 浜田は「目的の国 Reich der Zwecke」(IV 433) に関するカントの叙述を引き合いに出し, こういった世界について語る. しかし, 本文のような議論をする限り, 氏はこの概念がカント倫理学において持つ意義を誤解していると思われる. 小論「おわりに」参照.

られることができよう。つまり、形相（規定するもの）としての実践的法則と質料（規定されるもの）としての意志が結びつくことでのみ、「善い意志」は善い意志としてあり、実践的法則は善い意志として現実となるのである。そして、あくまでカント倫理学の本質は実践的法則そのものと義務とにあり、カントにおいてはそれらがなければ「善悪」を、ましてや倫理学を語ることはできない。

おわりに

カント倫理学において、「善悪」とは意志を規定している実践的法則を原理とする「実践的認識」においてのみ知られるものである。カントは、「善悪」が意志と無関係に客体に帰せられている何らかの性質によって存在論的に決定されるとは考えていない。あくまで意志が関係する「実践的認識」において認識論的に判定されるものとして考えている。しかし、それは「善悪」を主体の偶然的欲求に依存した主観的なものとして捉えることではなく、何らかの世界を前提して規定することでもない。そうではなくて、「善悪」は意志を作用因として規定している「実践的法則」そのものによって客観性を担保されたものとして捉えられる。我々が自身の実践的根本命題が実践的法則でありうるのかを判断し、それを経て、実践的認識において「実践的法則」を適用し、客体を捉えることによってのみ「善悪」を判定することができるのである。そして、その実践的法則は内容としてそれ自体善い行為として義務を言明しているのでなければならない。実践的法則が義務を内容として持たなければ、客体を何らかの行為の結果として表象する実践的認識は成り立たないからである。カント倫理学においては、実践的法則が意志を規定していることが何よりも先にある。

小論において明らかになったことは、義務という内容を持った実践的法則がカント倫理学の根本にあることであるが、この実践的法則の概念自体が、特に純粹実践理性との関りにおいて、明らかになったわけではない。実践的法則は純粹実践理性のア・プリオリな法則としてどのような意義を持つのか、この法則が理性的存在者の能力としての意志を規定することはどのようにして可能なのか。つまり、小論で考察された実践的法則は、純

粹実践理性の立法 *Gesetzgebung* と意志の自律 *Autonomie* との関連でどのように捉えられるのか。こういったことを明らかにするのは今後の課題である。また、小論に従えば、実践的法則は何らかの理想的世界を前提とせず、それ自体で客観的なものとしてある。しかしながら、カントは「目的の国」ないし「叡智界 *intelligible Welt*」(IV 457ff., V 67, usw.) を語る。このことは、実践的法則が何らかの世界を記述したものではなく、それ自体でそういった国、世界を構成するという考えへと導く。こういったある種の存在論的問いに答えることも、道德の形而上学としてのカント倫理学を理解するうえで重要になるであろう。これもまた今後の課題としたい。