

Title	カント実践哲学における「法」と「道徳」
Sub Title	Recht' und 'Moral' in Kants Praktischer Philosophie
Author	石田, 京子(Ishida, Kyoko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2008
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.1, (2008. ) ,p.53- 83
JaLC DOI	
Abstract	<p>In seiner Metaphysik der Sitten (1796/97) hat Immanuel Kant versucht, die Einheit und zugleich den Unterschied von Recht und Moral zu erörtern. Aber diese Beziehung wird bisher auf verschiedene Weise ausgefasst und vornehmlich wegen des formalistischen Charakters des Rechts oft kritisiert. Denn in Bezug auf die innere Willensbestimmung, deren Reinigkeit in Kants praktischer Philosophie größte Bedeutung hat, ist das Recht indifferent. Es muss jedoch im einzelnen analysiert werden, unter welchem Aspekt man Recht und Moral als einheitlich ansehen kann und in welchen Sinn das Recht von der Moral isoliert ist, um diesen Zusammenhang zu erläutern.</p> <p>Während die rechtlichen Gesetze als diejenigen betrachtet werden, die nur auf äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, hat Kant sie dennoch in einem gewissen Sinn als Moralgesetze interpretiert; denn Recht zeigt uns eine moralische Notwendigkeit (Nötigung) a priori durch das Gesetz und es erteilt rechtliche Pflichten, die Kant indirekt-moralische (ethische) Pflichten nennt.</p> <p>Was die strenge Trennung von Recht und Moral betrifft, muß man zuerst an die Einteilung in die Rechtspflichten und die Tugendpflichten denken, die vielfältig und verschieden sind. Nach einigen Interpreten sind Rechtspflichten vollkommene Pflichten gegen andere und Tugendpflichten Pflichten gegen sich selbst überhaupt und unvollkommene Pflichten gegen andere. Obgleich die traditionelle Klassifikation der Pflichten in vollkommene und unvollkommene in der Metaphysik der Sitten immer noch eine wichtige Rolle für die Einteilung der Pflichten spielt, kann man aber zeigen, dass bei Kant im Grunde die Rechtspflichten als “eng” und die Tugendpflichten als “weit” charakterisiert sind.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20080930-0053">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20080930-0053</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# カント実践哲学における「法」と「道徳」

石田京子

## はじめに

『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785、以下『基礎づけ』と略記）、『実践理性批判』（1788）および『人倫の形而上学』（1797）<sup>1</sup>においてそれぞれ、カントは道徳の最上原理として定言命法を定式化している。各著作によって多少表現が異なるとはいえ、定言命法に関する基本的な定義において変更は存在しないとみなしてよいだろう。すなわち道徳法則は格率の普遍化可能性を無条件的に要求し、その道徳法則により意志規定の形式が規定されていることを自由と呼ぶのである。

カントは『人倫の形而上学』ではこの自由概念に基づいて、法と道徳を基礎づけるという作業を行っている。この著作は「法論 Rechtslehre」と「徳論 Tugendlehre」<sup>2</sup>の二つの部分から構成されており、人間の実践全般を「法」と「道徳」という二つの部分に分けて考察しようとする彼の意図が伺える。そうであるなら、法と道徳は人間の行為にとっての規範であるという意味で共通性があるが、一方で何らかの相違点が存在するということになる。だが、法と道徳の間で区別される部分、連結される部分、同一視される部分が様々に絡み合っており、さらにそれらの諸部分と外的・内的自由など、カントの提示するいくつかの概念との対応関係が一見しただけでは把握困難であることも伴って、両者の関係は全体として極めて見通しが悪いものになってしまっているということは否めない。

そのような理論的状況において法と道徳のつながりを強調しようとする

れば、法もまた心構え（心術）の問題であり一種の徳であると考えることが可能である。反対に両者を峻別し、カントの法論が倫理学と完全に無関係であるとする批判も可能である。しかし、恐らくどちらもカントが本来意図するところではないだろう。法と道徳が一つの「人倫論 Sittenlehre」の中である連関を保つこと、そうでありながら区別されるということ、この二つの事態は別々の観点から分析される必要がある。なぜなら連関が問題となるとき「法と道徳」と、区別が問題となるとき「法と道徳」は同じ言葉であってもそれぞれが指示している領域が実は微妙に異なっているからである。この前提を踏まえ、本論は展開されることとなる。

まず第一節においては『人倫の形而上学』においてはじめて厳密に区分されることとなった意志と選択意志の関係をとり上げ、『基礎づけ』『実践理性批判』の課題が純粹実践理性としての意志の解明であったのに対し、『人倫の形而上学』においては実際の行為の場面における行為選択の能力と自由の関連性を検討するという、カント自身の意図を確認する。第二節では、『人倫の形而上学』において「人倫論の最上の原理」と呼ばれる法則と、法の普遍的原理の関係を明らかにし、法の義務もまた理性によってアプリアリに命じられるものであるという点から、法もまた道徳のうちに数え入れることが可能であることを示す。以降の節においては反対に法と道徳の区別の解明を行うが、その予備作業として第三節では「法の義務」と「徳の義務」という多様で具体的な諸義務こそが互いに相異なる領域をもつということを示す。第四・五節では『基礎づけ』および『人倫の形而上学』における「完全義務／不完全義務」の概念と比較することにより、『人倫の形而上学』において「法の義務」と「徳の義務」のそれぞれがもつ性質の相違を明らかにする<sup>3</sup>。

## 第一節 意志と選択意志

カントは『人倫の形而上学』においてまず選択意志の定義とその意

志との区別を明らかにしている。以降の論証において彼は道徳法則と意志 Wille の関係ではなく、むしろ道徳法則と選択意志 Willkür との関係を主題としている。ここではまず意志と区別される選択意志とは何であるか、確認する。

選択意志も意志も、ある種の欲求能力 *Begehrungsvermögen* である。欲求能力とは、「表象を通して、その表象の対象の原因となる能力」(AA. VI, 211) のことである。つまり、自分の幸福といった感性的な目的であれ、道徳的なそれであれ、自分の表象に従って自らを行為へと規定する能力一般を指している。その上で、選択意志と意志は以下のように規定されている。

概念に従う欲求能力は、その欲求能力を行為へと規定する根拠がそれ自身のうちに見出され、客体のうちに見出されない限りで、任意に行為をする、またはしない能力である。この能力が、その人の行為により客体を産出することができるという意識と結合する限りで、選択意志と呼ばれる。しかし結びついていないなら、欲求能力の作用は願望である。その内的な規定根拠、したがって行為をしたりしなかつたりするのが任意であること自体を、その主体の理性のうちに見出すことができる欲求能力は、意志と呼ばれる。意志はしたがって、(選択意志のように) 行為にだけ関わるのではなく、むしろ選択意志を行為へと規定する根拠に関わるものとも考えられており、それ自体ではいかなる規定根拠でもないが、その規定根拠が選択意志を規定する限りで、実践理性そのものなのである。(AA. VI, 213)

ここで意志は「実践理性そのもの」であるとされている。実践理性としての意志自体は、行為の決定には直接関わらない。しかしそれでも意志は間接的には行為の規定根拠であるとされる。意志(実践理性)は、それぞれの行為の格率(主観的原理)に対して形式を付与し、その格率が普遍

的法則として通用するという条件を課す。この選択意志の格率に対する形式付与が、「選択意志にとっての最上の法則であり規定根拠」(AA. VI, 214)とされているのだが、これこそが『人倫の形而上学』にいたるまで、定言命法として考察されてきた道徳の根本法則なのであった。それに対し、選択意志は別のレベルでの意志規定に関わる能力である。すなわち、選択意志とは、行為の規定根拠が自分の内にあり、且つその行為が実行可能であるという意識と結びついている場合に、その行為をするかしないか決定する欲求能力のことを指している。つまり選択意志は自らの格率に即して直接行為を規定する能力なのである。意志は道徳法則と人間の主観的原理である格率との関係を規定するが、選択意志は主体の格率にそって自らの欲する行為へと主体を規定するということになる。

『基礎づけ』や『実践理性批判』の中ですでに検討された通り、意志の感性的諸規定からの独立および自己立法としての自律こそが道徳性の源泉であるとされているが、カントは『人倫の形而上学』においてはその枠組みを保持しつつ、さらに「格率の内的規定」と「個別行為についての意志規定」という観点をより明確に区別するために、選択意志の概念を導入している。前の二つの著作においては格率の道徳的規定に焦点がおかれていた。つまり、我々の格率に対して普遍的な形式を与えるものとしての、理性的存在者一般の純粹意志の機能が探求されていた。それに対して、『人倫の形而上学』においては、単に理性的存在者一般の意志が問題にされるのではなく、「経験によってのみ認識される人間の特殊な本性を対象として取り上げ、それに即して普遍的な道徳原理からの帰結を導いていかなければならない」(AA. VI, 217)ということが主張されている。よって、道徳法則そのものの検討だけではなく、その法則を実際の経験・行為へと適用するための原理の解明が必要とされたのであった。人間の実践が法と道徳という二つの領域から構成されるという事実が取り上げられるのはまさにこの場面なのである。そしてこの選択意志の概念において、人間の具体的な行為のレベルで道徳法則の課す義務の考察がはじめて可能になるので

ある。

## 第二節 法と道徳の連関について

さて意志の自由に根拠づけられつつ導出された道徳法則は、『人倫の形而上学』においては法則の、行為および意志規定に対する関係の相違に応じて、二通りに解されている。

自由の法則が単なる外的行為とその合法則性とのみに関わる限りで、法理的 *juridisch* と呼ばれるが、しかし、この自由の法則がまた、それ（法則）自身が行為の規定根拠となるべきであるとの要求をするならば、それは倫理的 *ethisch* である。(AA. VI, 214)

法理的な法則はただ行為の適法性のみに関わり、反対に倫理的な法則は行為の外見だけでなく、その規定根拠にも関わる法則である。ただしこの二種類の法則は、一方が行為の外見上の適法性に関わる法則であり、もう片方が動機に関わる法則と単純に区別されているわけではない。カントは、前者に関わる自由が「外的に行使される自由」であるのに対し、後者に関わる自由は、「外的であるとともに内的に行使される自由」であるとする。法理的な法則は行為の外見性のみに関わる法則であるが、倫理的な法則は「それと同時に」動機にも関わるということである。

カントはこれらの法則の関係を空間と時間の関係になぞらえている(AA. VI, 214)。空間と時間はともに直観形式であるが、前者が外的な諸現象に対応するのに対し、後者は内的な直観である。しかし時間は間接的には外的現象の形式でもありうる。なぜなら空間における表象も時間におけるそれらどちらも心の中にあられる表象であって、その限りで内的感官に属するからである<sup>4</sup>。法理的な法則と倫理的な法則もこのような関係にあるとされる。カントはこのように述べている。「自由が選択意志の外的使用

においてみられようとも、内的使用においてみられようとも、自由の法則はやはり自由な選択意志一般に対する純粹実践理性の法則として同時に選択意志の内的規定根拠でなくてはならない。たとえ、その法則が必ずしもこのような関連で見られないでよいとしても」(AA. VI, 214)。空間と時間の例から、法理的法則の及ぶ範囲は倫理的法則のそれと全く別であるという訳ではなく、前者が後者を包摂するという関係が示唆されている。ただし、空間が時間に完全に還元されることがないように、法の領域は道德の領域とは独立したものとして残されることになる。

では法の領域が道德の領域に独立性を保ちつつ包摂されるとはいかなる関係なのだろうか。カントはこの「法」と「道德」の関係を、直接この二つの法則の比較をするのではなく、ある行為を義務として表象させ、その表象と動機を結合させるという「立法 *Gesetzgebung*」の違いでもって、その説明を試みている。

法理的立法とは、義務の理念を選択意志の規定根拠にすることを要求せず、外的な動機、すなわち情念の規定根拠を法則に結合させることを許可する立法である。つまり、たとえ義務意識を欠いていたとしても、刑罰が科せられることへの嫌悪感などの感性的な動機によって、行為することを許す立法のことである。反対に、倫理的立法は決してそのような外的な立法による行為遂行、すなわち義務の理念以外の規定根拠に基づく義務的行為の遂行を許すことはできないとされる (AA. VI, 219)。

この法理的立法／道德的立法の相違に応じて法の義務と徳の義務が導出される。つまり、「すべての義務は、法の義務 (*officia iuris*) すなわち外的立法が可能な義務か、それともそれが不可能な徳の義務 (*officia virtutis s. ethica*) かのいずれかである」(AA. VI, 239) とされるのである。

例えば、契約の履行は法の義務であり、強制可能であるとされる。相手方は私に契約を履行するよう要求する権利をもつのであり、私を義務づけている。ただし、この場合に強制されているのは契約履行という「行為」であって、行為の動機に関して私に義務が課されているわけではない。

契約の履行が義務意識からなされたのか、それとも不履行による処罰を恐れての義務遵守だったのか、動機について法の義務は私に何も要求しないし、むしろ関わってはならないのである。

一方、他者に対する親切はただ倫理的な義務（徳の義務）であるとされる。倫理的義務は、自分の愛する人に親切にする、あるいは虚栄心から困窮している人を助けるのではなく、まさに義務から親切にすることを求める。他者に親切にすることも実際には外的な行為ではあるが、この場合、法の義務とは反対に、行為の動機になることができるのはただ義務の理念のみなのである。

ただし、法の義務はある意味では倫理的義務であるともされる。カントは契約の履行義務の例を再び取り上げ、法の義務と倫理的義務の包摂関係を説明している。約束した以上、私は契約を履行する義務がある。約束の履行に関する法則とそれに対応するこの義務はあくまで法論から与えられたものであり、それゆえ「結ばれた約束は守られなければならないという立法は、倫理学のうちではなく、法論のうちに存する」(AA. VI, 220-221)とされる。しかしながら、倫理学は、「法理的立法がこうした義務に結びつける動機、すなわち外的強制が例え取り除かれた場合でも、義務の理念だけですでに動機として十分であることを教える」(AA. VI, 221)ことができる。つまり、確かに契約の履行は法理的な法則によって課された法の義務であり、もっぱら徳の義務であるとされるものからは厳密に区別される。しかし、それは外部からの強制からではなく、義務意識に基づいて遂行されることもやはり可能なものであり、後者の場合、その立法は倫理的立法とみなされ、約束の遵守は「有徳な行為」(AA. VI, 220)と見なされることになる。契約の履行義務はそれゆえに法の義務であると同時に、間接的には倫理的な義務であるともいえるのである。

「徳の義務」ではないが「間接的な倫理的義務」であるという、この法の義務の特徴を解明するための鍵を「徳論への序論」の中に見出すことができる。「義務概念それ自体がすでに、外的なそれであれ、自己強制であ



れ、法則による自由な選択意志の強要（強制）という概念なのである。道徳的命法は、その定言的指令（無条件的当為）によって、この強制を告知する」（AA. VI, 379）。道徳法則は、法理的法則であれ、倫理的法則であれ、主体に対してある義務的行為を強要する法則である。上記の例を再度用いるならば、契約の履行はまず義務であるがゆえに、義務に違反しないよう選択意志に強要を加えるということになる。主体に対して義務を表示するという点において、「法」もまた「道徳」のうちに含まれるとされるのである。

このような「法の道徳性」を法の最上の原理である「法の普遍的原理」に即して考察するとしよう。『人倫の形而上学』において定言命法は「同時に普遍的法則として妥当しうる格率に従って行為せよ」（AA. VI, 225）と定式化されており、この法則が法論と徳論を下位区分としている、人倫論の最上の原理であるとされる。それに対し、法論における最上の原理、つまり法の普遍的原理は「その行為が、あるいはその行為の格率に従って、すべての人の選択意志の自由が、すべての人の自由と普遍的法則に従って両立できるとするなら、その行為は正しい」（AA. VI, 231）と定式化される。この法の普遍的原理は主体に無条件的義務を課す一種の道徳的法則であり、「同時に普遍的法則として妥当しうる格率」である資格をもつのである<sup>5</sup>。

ただし再度述べれば、法の普遍的原理を自らの格率と見なして行為することは可能だとしても、そのような意志規定の根拠が問題となるのは倫理学の領域においてのみであり、法の普遍的原理自体はそのような要求をすることはない。なぜなら、法の義務遂行にあたってどのような動機をもとうとも、「私の外的行為によって他の人の自由を侵害しない限りは他のすべての人は自由でいられる」（AA. VI, 231）からである。この原理自体は自らの課した義務が外見上遵守されているかどうかだけを判定するもので、動機については無関心でなければならないのである。

法と道徳がある観点から理論的に統一可能であるということは、法が

このレベルでの道徳性をもつということを指している。つまり、法的法則は行為の外見と法則の合致を命じる道徳法則なのであり、その法的法則から導出される法の義務もまた、法則による選択意志の強要であることから、一種の道徳的義務と見なすことが可能であるということである。ただし、あくまでこの意味においてのみ、法を道徳の問題として捉えることが可能なのであり、決して法を動機や心術の問題に還元してはならないということとをここで改めて注記しておくこととする。

### 第三節 法と道徳の区別のための予備的考察

これまで法と道徳の統一的構造の解明に努めてきたが、その過程で既に触れたように、法と道徳は一方で互いに異なる性質と領域をもっているともいえる。前述の通り、道徳法則は、法の領域においては行為の外見と法則の一致を求める法理的法則であり、道徳の領域においては行為の内面と法則の一致を要求する倫理的法則とみなされていた。また、立法の形式に関して、法論と徳論はそれぞれ外的立法を許す法理的立法と許さない倫理的立法を採用するという区別がなされていた。つまり、法の領域と道徳の領域のそれぞれに対して、カントが相異なる法則と立法形式を用意しているのである。ただし倫理的法則は、法理的法則に基づく義務（法の義務）ですら、それを動機として行為させるという形で法の領域と関わるのであり、いってみれば道徳はすべての義務に不可避的に関わるという性質を保持するのである。

それゆえ法と道徳の区別を明らかにしようとする場合であっても、このような構造を念頭に置いた上で、いかなる点で厳密な区分が可能であるのかが問われなければならない。『人倫の形而上学』において、法と道徳の特徴を説明するためにカントはいくつかの対概念を導入している。このような概念として、「外的行為／内的行為」及び「外的義務／内的義務」、「適法性／道徳性」、「外的立法／内的立法」、「外的自由／内的自由」が挙

げられるだろう。先に述べておくが、ここで挙げた五つの対概念はいずれも法と道德の区別を説明する際にカントが使用している概念である。だが、それぞれがそのまま互いに別の領域に関わるものとしての「法／道德」の区分に対応しているという訳ではない。以降の節ではこれらの対概念を検討したうえで、カントの概念装置を使用しながら、法の領域と道德の領域を互いの及ぶ範囲が重ならない形で提示しようと思う。

まず、法が外的行為（外見に現われる行為）に、道德が内的行為（行為の動機）に関わるという解釈は不十分である。なぜなら道德的な義務は単に行為の格率に関する自己強制だけを問題にするのではなく、実際にその格率に基づいて外面的な行為がなされるべしという要求も含んでいるからである。それゆえに、法が外的義務を命じる、つまり外的行為への拘束性を与えるものであり、道德が内的義務、つまり自己強制だけを問題にするというのも同様の意味で、法と道德のそれぞれのあり方を表現しているとは言い難い<sup>6</sup>。

次に法と道德を、行為の適法性と道德性の観点から区別する可能性について考察しよう。カントは以下のように適法性と道德性を説明している。

行為の動機を顧慮することのない、行為と法則の単なる一致は適法性（合法則性 *Gesetzmäßigkeit*）と名付けられる。一方、法則に基づく義務の理念が同時に行為の動機でもあるそれらの一致は、行為の道德性（人倫性 *Sittlichkeit*）と名づけられる（AA. VI, 219）。

法理的法則との合致が行為の適法性 *Legalität* であり、倫理的法則との合致が行為の道德性 *Moralität* である（AA. VI, 214）。

行為の適法性と道德性を区別するというこの考え方はすでに『基礎づけ』および『実践理性批判』において見られるもので、『人倫の形而上学』においても継承されているということがこの引用部分からは伺える。ただ、カントはここで法および道德の法則が同一の道德的行為における適

法性、道徳性をそれぞれ命じるものであるとみなしているわけではないということに注意する必要がある。カントが『基礎づけ』で考察していた事例を使って示したのは、あくまで義務一般において適法性と道徳性の区別がなされるということであり、もちろんこの段階では法と道徳の義務の区別は検討されていない。例えば『基礎づけ』においてカントは人を助けるという義務的行為に関して、それを友情から遂行するのか、それとも義務意識からなすのかという問題提起をしている。だが、それはあくまで同一行為における適法性と道徳性を区別しているだけである。

カントが『人倫の形而上学』の中で論じているのは、人を助ける義務があくまで外見上達成されるよう要求するのが法であり、その義務を「義務から」なすよう求めるのが道徳である、といったことではない。確かに適法性／道徳性の区別は法と道徳を区別するための一つの特徴ではあるが、『人倫の形而上学』においては、法の法則が命じる義務の遂行の場合に行為の外見上の適法性のみを問題とするのに対し、道徳の領域において命じられる義務は行為の適法性のみならず、行為の道徳性もまた要求されるとカントは考察しているのである。人を助けるという倫理的義務は徳論の中で命じられる行為であって、法の義務ではないし、法的法則が拘束性を与えることもない。よって単に行為の適法性を法の法則が命じ、義務の動機に道徳が関わると定義するだけでは、誤解を招くことになる。『基礎づけ』での議論との相違を把握することは、『人倫の形而上学』における法と道徳の性質を正確に理解するためには不可欠である。

さて、本論第二節で見たとおり、法と道徳は外的立法／内的立法および外的自由／内的自由の区別に極めて深く関連しているのだが、まず以下の引用から法論と徳論の区別を確認する。

この区別〔法論と徳論の区別〕は、人倫論一般の上位区分の基礎となっているものであるが、次のような根拠による。法論と徳論に共通する自由の概念が、外的自由と内的自由の区分を必然的なものにするが、

このうち後者だけが倫理的である。(AA. VI, 406、[ ] 括弧内は引用者による補足)

法論と徳論は、相違した両者の義務によって区別されるのではなく、むしろ法則に両者それぞれの動機を結びつける立法の相違によって区別される。(AA. VI, 220)

ここで注意しなければならないことは、「外的自由／内的自由」「外的立法／内的立法」の区別は法論と徳論の区別に対応するということである。カントがこのように述べる場合、徳論の中には法の義務であれ、倫理的義務であれ、すべての道徳的義務に関わりうるものとしての内的自由および内的立法が含まれている。よって、もし法を道徳とは全く異なる範囲をもつものとして提示しようとするなら、それは法が道徳から区別されるだけでなく、さらに道徳の中に法に関連しうる部分と法から峻別される部分を分けることが求められるのである。

実際にカントは内的自由にかかわる義務を二つに分類することで、法と道徳に理論的統一性を与えるとともにそれらの峻別を実現しているように思われる。

あらゆる徳の義務づけ (obligatio ethica 倫理的責務) が必ずしも徳の義務 (officium ethicum s. virtutis) であるというわけではない。換言すれば、法則一般に対する尊敬はまだ、目的を義務として基礎づけるということはないのであって、なぜなら義務である目的だけが徳の義務だからである。——それゆえに、徳の義務づけはただ一つあるだけだが、徳の義務は数多くある。(AA. VI, 410)

ここで倫理的義務はその形式的側面と実質的側面に分けて考察されている。徳の義務づけという形式的義務としては、例えば「義務に合った行為はまた義務からなされなければならない」(AA. VI, 383) といった命令

が挙げられている。法の義務が徳の義務であるかを問わず、意志規定がこのような形式的義務に合致している場合、その人は有徳であるということになる。しかし一方で、このような形式的義務は倫理的義務のうちの実質的義務、つまり「同時に義務である目的」としての「徳の義務」とは異なるものであるとされる。形式的義務が有徳な心術を命じるもので一つだけかありえなかったのとは反対に、この徳の義務は、勇気や節制など複数存在するといわれている。

本来、選択意志の規定根拠の形式的条件にのみかかわるとされる道徳に実質が、すなわち道徳的目的が存在するのは、人間の行為が常にある特定の目的のために行われるという構造をもつ以上、感性的な衝動や傾向性に基づく目的に対抗するための目的が措定できなければならないという事情による。人間が義務の理念を動機として道徳的行為に及ぶ場合、その動機（＝目的）は選択意志の実質でありながら感性的なものではなく、やはり理性によって客観的＝必然的目的として表象される。同時に義務である目的は「人間が自分の目的とすべき対象、すなわち自由な選択意志のその法則に従った対象」（AA, VI, 385）なのであり、やはり定言命法によってその措定が命じられるのである。

徳論において論じられる内的自由は、単に義務の意識からの遂行という道徳的自己強制という意味での自由、並びに道徳的目的の採用が法則によって命じられるという意味での自由という二つの意味での自由を含んだ概念なのである。前者の意味での義務（有徳な心術）は法の義務に関わることができるが、反対に道徳的目的措定としての倫理的義務（徳の義務）は法の義務とは決してそのような意味での関わりを持つことができない。専ら形式に関わる義務と実質に関わる義務というこの二つは、それぞれ別の道徳法則によって課せられる義務なのであり、それぞれ独立に扱われなければならない<sup>7</sup>。

先に見たとおり、法の義務は間接的な倫理的義務であるが、それは「義務を義務の意識からなせ」という命令に従って遂行可能だからであっ

た。その意味で法の義務は「徳の義務づけ」には関わりうる。だがこの「法の義務」を「徳の義務」と混同してはならない。そして、「法」と「道徳」がそれぞれ完全に独立した関係にあると述べられる時に念頭に置かれるべきなのは、この多様で実質的な「法の義務」と「徳の義務」の、この排他的な関係なのである<sup>8</sup>。

#### 第四節 義務の性質と分類——完全義務と不完全義務の検討

ではこの法の義務と徳の義務はいかなる点で相異なる義務とよぶことができるのだろうか。カントは『人倫の形而上学』で具体的義務の区分を論じる場合に「完全義務／不完全義務」という概念を導入し、それを区分項として義務の分類を図っている。その意味でこの完全義務と不完全義務は、法の義務と徳の義務の関係を考えるにあたってきわめて重要な役割を果たしているといえる。そこで完全義務と不完全義務が保持するとされるいくつかの諸性質を解明し、そのうちのどれが法の義務と徳の義務の性質を表すのに相応しいのか、明らかにしようと思う。

カントはこの完全義務・不完全義務という用語を若い時から採用しており、講義でも何度も取り上げているのだが、おそらく彼の議論として最も有名なのは『基礎づけ』第二章におけるそれであろう。『基礎づけ』でカントは義務を「自分に対する義務」「他人に対する義務」「完全義務」「不完全義務」の項目に応じて四つに分類し、それぞれを例示している。

【表1：『基礎づけ』における義務の区分と例】

	完全義務	不完全義務
自分に対する義務	自殺の禁止	才能の開発
他人に対する義務	虚偽の約束の禁止	困窮者に対する援助

ここで導入された完全義務と不完全義務の定義について、カントは注

の中で以下のように説明している。

ここで十分に注意すべきなのは、私は義務の区分を、将来の『人倫の形而上学』のために全面的に保留し、ここではしたがってその区分をただ任意なものとして（私が挙げる例を整理するために）示すにとどめた。ところで、私はここで完全義務ということで、傾向性の利益のための例外を許さない義務と理解している。それゆえ、私は単に外的な完全義務だけでなく、内的な完全義務をも認めるのだが、内的な完全義務という言葉は学校で採用されている用語法には反している。  
(AA. VI, 421 Anm.)

完全義務とは「傾向性の利益のための例外を許さない義務」であり、それに対してここで不完全義務は積極的に定義づけられていないが、完全義務の定義から推測すると、「傾向性の利益のために例外を許すような義務」であるということができよう。また『基礎づけ』の別の個所からの表現を使用するのであれば、完全義務は「厳密な」「より狭い」「免減不可能な」(AA. VI, 424)「必然的」「責務的(当然の)」(AA. VI, 429)義務であり、不完全義務は「より広い」「功績となる」(AA. VI, 424)「偶然的」(AA. VI, 434)義務である。

【表2：『基礎づけ』における完全義務と不完全義務の性質の分類】

完全義務 <i>vollkommene Pflichten</i>	不完全義務 <i>unvollkommene Pflichten</i>
「厳密な <i>streng</i> 」「より狭い <i>enger</i> 」「免減不可能な <i>unnachlässlich</i> 」「必然的 <i>notwendig</i> 」「責務的・当然の <i>schuldig</i> 」	「より広い <i>weiter</i> 」「功績となる <i>verdienstlich</i> 」「偶然的 <i>zufällig</i> 」

これらの表現からすれば、完全義務とは、必ず遂行しなければならない



いが、そのことが功績とは見なされない義務のことであり、その違反が道徳的に罪悪であると見なされるものである。反対に不完全義務とは、例外が認められる義務であり、その遂行がその人の功績としてみなされ、なされなかったとしてもただちに責任を問われることのないような義務である。ただし、不完全義務が「傾向性の例外を許す」義務であるといっても、利益にならないとか気が進まないといった理由から、困窮者を助けまいといったことを許容するわけではない。例えば、川で自分の子供と見知らぬ人が溺れていて一人しか助けられないといった時に自分の子供を助けることを優先することが許されるという意味で、不完全義務が例外を許す義務であると述べているのであり、自分の恣意に任せて例外を設定していいという訳ではない。どのような場合も義務の命令が優先されるのであり、不完全義務といえどもその例外ではないのである<sup>9</sup>。

『基礎づけ』におけるこのような義務の区分はあくまで暫定的なものであり、本来の区分は『人倫の形而上学』においてはじめて明らかにされることが予告されているが、しかしながら『人倫の形而上学』の中で描かれる義務の区分表も、引続きこの完全義務と不完全義務を区分項としており、完全義務と不完全義務による義務の区分というカントの基本的枠組みが変更されている訳ではない。だが問題は完全義務と不完全義務の明確な定義と、この完全義務／不完全義務の相違と法の義務／徳の義務の相違との対応関係であろう。

『人倫の形而上学』の中で完全義務・不完全義務という言葉がまず登場するのは「法論への序論」「人倫の形而上学一般の区分」(AA. VI, 239-240)においてである。そこでは、すべての義務は、外的立法が可能な法の義務か、あるいは目的に関する義務でそれゆえに外的立法が不可能な徳の義務であるかのいずれかに分類される。その上で、義務の区分が以下の表を使用して紹介されている。

【表3：「法則と義務との客観的關係に基づく区分」(AA. VI, 240)】

	完全義務	不完全義務
自己自身に対する義務	我々自身の人格における人間性の権利	我々自身の人格における人間性の目的
他人に対する義務	人間の権利	人間の目的
	(法の) 義務	(徳の) 義務

この箇所ではカントはただこの表を提示しているだけで、完全義務・不完全義務の説明をしている訳ではないのだが、この表だけを根拠にして完全義務が法の義務に、不完全義務が徳の義務に、というような、完全な対応関係にあるとカントが考察していたと断定するのは拙速である。その理由は「徳論」の議論構成にある。「徳論」の「倫理学的原理論」は第一部「自己自身に対する義務一般について」と第二部「他人に対する徳の義務について」の二部構成を採用しており、そのうち第一部は「自分に対する完全義務について」と「人間の自己自身に対する（自己の目的に関する）不完全義務について」という二つの章から構成されている。そのような「徳論」の構成からいえば、ある種の徳の義務を完全義務とカントが考えていたのは確かなことである。むしろ「他人に対する完全義務」が法の義務をさし、「自己に対する完全義務」「自己に対する不完全義務」「他人に対する不完全義務」を徳の義務と区分する見方が一般的であると思われる<sup>10</sup>。

他方で、この表からは「自己自身に対する完全義務」は「我々自身の人格における人間性の権利」としての「法の義務」であると読み取ることができる。とすると自己に対する完全義務は、法の義務なのか、徳の義務なのかという疑問が生じることになる。しかし、この表と「徳論」の構成の表面的な不一致の理由を論じるのは一旦控え、ここではむしろこの表があくまで暫定的なものにすぎず、「徳論」での議論を待って義務の本来の区分表が完成すると見なすべきであると主張するにとどめることとする。

その「徳論」においては、以下の三つの（尺度となる）性質が取り上げられ、それぞれが義務の分類のために使用されている。

一つ目は「狭い義務」と「広い義務」という区別である。「徳論への序論」においては、「徳の義務が法の義務から本質的に区別される。つまり、法の義務には外的強制が道徳的に可能であるが、徳の義務は自由な自己強制にのみ基づくということである」（AA. VI, 383）と言われている。このような義務の区別は、前に見たとおり、法理的法則が外的立法の可能な法則であるのに対して、倫理的法則は外的立法が不可能な法則であるということに直接由来している。義務を命じる法則の性質の相違がそのまま義務の性質の相違につながっているということである。

このような外的強制の可否は、そもそも倫理学が行為に対して法則を与えるわけではなく、行為の格率に対してだけ法則を与えることによるとカントは述べている。

……なぜなら、法則が行為の格率だけを命じることだけができ、行為そのものを命令することができないとすれば、これは法則が自由な選択意志に遵守（遵奉）の余地（*latitud* : 幅）を残しておくことを、換言すれば、同時に義務である目的のために、いかなる種類の、またいかなる程度の行為がなされるべきかを明確に告げえないことを示しているからである。（AA. VI, 390）

ここではその遂行に関して個人の自由裁量の余地がある徳の義務が「広い義務」であり、反対にそのような余地がない法の義務は「狭い義務」であるとされている。【表2】で出てきた表現のうち、まず「狭い／広い」という形容詞が「法の義務／徳の義務」の区別のために使用されていることになる。

ここでカントは倫理的な義務が「広い義務といっても、行為の格率に例外を許すことと解されてはならない」（AA. VI, 390）と、読者に注意を

促している。ただし、行為の格率の例外を許さないというこの注意書きは『基礎づけ』で傾向性の「例外を許す」義務とした不完全義務の規定と矛盾するものではない。自由裁量の余地が存在する例として、「ただある義務の格率を他の義務の格率で（たとえば普遍的な隣人愛を両親への愛で）制限するのを許すことと解される」（AA. VI, 390）のみであるとしている。この場合、人間一般に対する愛と両親への愛が直接比較されているのではなく、人間一般に対する義務と両親に対する義務が比較されているのである。表現の差異はともかくここでもカントの念頭に置かれているのは、やはり見知らぬ人間より自分の子供を助けることを優先させるという先に挙げた例であろう。自分の子供の救助を優先し、そのことで見知らぬ人を見捨ててしまったことになったとしても、それは自分の好みに従った恣意的な選択であるというわけではない。その人がただちに義務違反を犯しているということの意味するわけでもない。「傾向性の利益」ではなく「格率間の優先性」を考慮するという表現に改められたことで、具体的な行為選択の場面における「広い義務」の意味はより適切に整理されたといえる<sup>11</sup>。

二つ目の分類は、行為の遂行がもつ道徳的価値の規定による。

この義務〔不完全義務〕の実現は、功績（meritum） $= +a$ である。  
 しかし、この義務への違反はただちに罪悪（demeritum） $= -a$ ではなく、単に道徳的な無価値 $= 0$ であるにすぎない。（AA. VI, 390、  
 [ ] 括弧内は引用者による補足）

『基礎づけ』では、不完全義務が功績的義務と目されてきたのだが、この場合も同様に、不完全義務を実現させることは功績であり、また義務違反の行為は罪悪と判定されるのではなく、道徳的に無価値であるとされている。人を助けることは徳の義務だが、それを怠ったとしても、道徳的に何も価値がない状態であるだけとされており、嘘言や自殺などの完全義務の違反の場合に道徳的に責めを負わされるのとは対照的である。

三つ目として、義務の達成に関する規定による分類が挙げられる。カントは「自分に対する不完全義務」に関する説明の個所で、以下のように述べている。

それに向かって努力することはなるほど義務であるが、それを達成することは（この世においては）義務ではないような完全性、それゆえ、この義務の遵守がただ不断の進歩にのみありうるような完全性は、客体（その実現を我々の目的とすべき理念）への観点では、確かに自己自身に対する狭いそして完全な義務であるが、しかし主体を顧慮するならば、自己自身に対する広い単に不完全な義務な義務である。（AA. VI, 446）

もし人間が「有限で神聖な存在者（義務の毀損へと一度たりとも誘惑されえない存在者）」（AA. VI, 383）であるならば、義務はそれが義務であるがゆえにどのようなものであれ直ちに完遂されることとなる。しかしながら人間は感性的動機に触発される有限な理性的存在者であるので、自分の完全性の達成や他人の十全な幸福を完全な形で実現することは不可能である。それゆえその達成が不完全なものにとどまらざるえない場合があることが許容されるのである。『基礎づけ』での表現を用いるのなら、完全義務が「免減不可能」な義務であるとされているのに対し、不完全義務は主体の性質を考慮した上で、場合によってその完全な達成に至らなかったとしても許される、つまり免減される可能性がある義務とみなすことができよう。

まとめると、『人倫の形而上学』で義務は、①広いか狭いか（自由裁量が存在するかしないか）、②その不履行が罪悪と見なされるか、道徳的無価値であるとされるか、③その達成が絶対的に要求されているのか、努力義務であるか、の三つの観点から区別されている。そして、そのような義務の分類のために使用されている各項目自体は、『基礎づけ』における完

全義務と不完全義務の性質の説明の中に、すでに見出すことができるのである。

しかし、先に触れたとおり、徳論が不完全義務だけではなく、完全義務をも含んでいるということが、法と道徳の区別の検討に際し、いくつかの問題をひきおこすことになる<sup>12</sup>。その問題については次節で検討する。

## 第五節 徳の義務の分類

「徳論」「I 倫理的な原理論」のおおまかな構成をここで確認しておこう。

【表4：「徳論」の構成<sup>13</sup>】

第一部 自己自身に対する義務一般について
第一巻 自己自身に対する完全義務について
第一編 動物的存在者としての自己自身に対する人間の義務
第二編 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
第二巻 人間の自己自身に対する（自己の目的に関する）不完全義務について
第二部 他人に対する徳の義務について
第一編 単に人間としての他人に対する義務について
第一章 他人に対する愛の義務について
第二章 他人に対する、彼らにふさわしい尊敬に基づく徳の義務について

『基礎づけ』においては、完全義務は総じて狭い当然の義務であるとされ、いかなる例外も許さないものとされていた。それを「徳論」の構成に当てはめて考えるなら、完全義務としての徳の義務が存在するというこ

は、ある種の徳の義務が狭い義務であるということになる。しかしそうだとするならば、「法の義務＝狭い義務」、「徳の義務＝広い義務」とした第四節における先の前提に反することになる。そこで「自己に対する完全義務」としての徳の義務についてのカントの説明を確認し、「徳論」における完全義務と不完全義務の定義を明確にし、それをもって法の義務と徳の義務の適切な区別を試みることにする。

「徳論」において挙げられている自己自身に対する完全義務としての徳の義務には、客観的な区分が存在する。一方の義務は形式的・制限的・消極的とされ、もう一方は実質的・拡張的・積極的とされる。前者は人間本性の目的に関して、それに反するような行為を禁止する、道徳的自己保存に関する義務であり、禁止、つまり不作為を命じる義務である。それに対して、後者は選択意志の特定の対象を自分の目的にするよう命令する、自己自身の完成の義務であり、作為を命じる義務である。前者が完全義務であり、後者が不完全義務であるとされている。

自己自身に対する完全義務としての徳の義務は、主体の存在構制に即して区分されている<sup>14</sup> (AA, VI, 420)。人間が叡知的存在者でありながら感性的存在者であるとする見方はカントの実践哲学における根本的命題であるが、自己自身を動物的（感性的）であると同時に道徳的存在者であるとみなすか、あるいは単に道徳的な存在者とみなすかに応じて、それぞれ異なる義務が生じることになる。このうち、人間の動物性に関する義務は、自殺、性欲に関しての不自然な使用、および飲食物の不摂生な享受をそれぞれ禁止するものである。それに対して、単に道徳的存在者としての自己自身に対する義務として、嘘言および貪欲、卑屈の禁止が挙げられている。これらはすべて自己自身の人格における人間性に対する犯罪であり、その尊厳を毀損する行為であるがゆえに禁止される。そして、自己自身に対するこれらの完全義務はすべて特定の行為の不作為を指令するものであり、その義務違反は道徳的に無価値ではなく、罪悪、あるいは悪徳であるとされる。

ではこの完全義務としての徳の義務は広い義務なのか、狭い義務なのか。その問題の解決のために、ここでは「自己殺害について Von der Selbstentleibung」の節（AA. VI, 422-424）の議論を検討することとしよう。自殺が禁止されるのは、その行為が「自己自身の人格における人倫性の主体を壊滅」させるからである。人間は常に自分の人格性を保持するよう義務づけられており、その義務を放棄する自由を認められていない。それゆえ自殺は禁止されるのである。

このような議論が展開された後で、カントは「決疑論的問題 Kasuistische Fragen」と銘打ち、現実において起こると想定される様々な問題をいくつか挙げている。

徳の義務に関する決疑論についてカントは「徳論への序論」で以下のように述べている。

——これに対して倫理学はその不完全義務に活動の余地を許容するために、ある格率が個々の事例にどのように適用されるべきかを決めるのに判断力を要するような疑問に不可避免的に陥る。しかもその適用は、この格率がさらに別の（これに従属した）格率を示すというようにしてなされる（そこでは絶えず、この格率を現前の事例に適用する原理が問われうる）。こうして倫理学は法論のあずかり知らぬ決疑論に陥るのである。（AA. VI, 411）

カントはこの箇所では、不完全義務に対する決疑論の必要性とその理由を述べているだけであり、完全義務に対する決疑論についてはその有無についてすら語っていない。しかし「徳論」の記述から確認されるように、完全義務を論ずる項目の中にも決疑論が織り込まれている。自殺の禁止をめぐる決疑論では、祖国を救うために自分の命を犠牲にすることや、人類の救済のための殉教、捕虜になった場合に備え君主が毒薬を携帯し、祖国への損害を防ごうとすることなど、自殺が許される場合があるかどうか検



討されているのである。

サリヴァンによれば、カントは自殺などの完全義務が定言的に禁止されるものと前提とした上で、「決疑論的問題」での議論を進めている<sup>15</sup>。例えどんなに良い結果<sup>16</sup>が期待されようとも、その義務の違反は決して許されるものではない。自殺などの消極的義務は、いかなる理由であってもその例外は許されない。「決疑論的問題」の中で挙げられているのは、義務違反をしてもよいとつい判断しがちになってしまう事例なのであって、不完全義務のように義務の適用が個々人の判断に任される例が取り上げられているわけではないというのが、サリヴァンの主張である。つまり、先にあげたいいくつかのケースにおいても、もし人が自殺に及んだ場合には、義務違反ということになるのである。

もちろん自殺の禁止という義務に対して、一時の感情や損得勘定に基づいて例外を認めるということはあるにない。だが、だからといってカントが自殺の禁止を決して例外を許さない義務と見なしていたわけではない。『実用的見地における人間学』（1798）では、人生の苦悶や煩わしさから解放されることを望んでの自殺を厳しく批判する一方で、不当な死刑判決が出された場合に、それに先んじて自ら命を絶つということがありうるとカントは述べている（AA.VII.259）。そのような自殺は決して勧められているわけではないのだが、だからといって自ら命を絶つという行為そのものが端的に否定されている訳でもない。

つまり、自殺のような完全義務ですら、活動の余地が許容される広い義務と見なされており、義務の遂行に関して個人の判断が必要とされる場面があると、カントは認めているのである。その意味において、完全義務の保持する性質は、『基礎づけ』におけるそれとは微妙な開きがあるということになる。『基礎づけ』において、完全義務は狭い義務とされていた。しかし、「徳論」においてはそうではない。完全義務といっても、それが徳の義務である限りで主体に行為を選択する幅が認められる可能性を、カントは仄めかしているのである。

「他人に対する徳の義務」についても同様に主張することができる。**【表4】**で確認した通り、他人に対する徳の義務に対して、カントは完全義務・不完全義務という区別を採用していない。しかし他人に対する徳義務としてまず取り上げられている愛の義務が、「不完全義務」であると想定することは可能である。なぜなら、この愛の義務は、不完全義務の規定をすべて満たすものであるからである。

愛の義務はそのような感情を相手に対して抱くよう拘束する義務などではなく、結果としての親切を生む行為への義務である。貧者に対して親切であるよう人を義務づけるのが、この愛の義務である。具体的には、親切、感謝、同情の義務が他人に対する不完全義務として人間に課せられているとされる。反対に嫉妬、背恩、および他人の不幸への喜びが、人間愛とは正反対の人間憎悪の悪徳として挙げられている。これらは自分の隣人に対する義務の忘却に卑劣さがさらに付け加わり、それゆえに自己自身に対する義務を毀損するものであるとされる。

また、他人に対する徳の義務のうちで、愛の義務と並んで、他人の人間性に対する尊敬が挙げられている。「(すなわち)人間は、あらゆる他人の人間性の尊厳を実践的に承認するよう義務が課せられている。したがって、あらゆる他人に対して尊敬を必ず示すべきであるという義務が、人間には存するのである」(AA. VI, 462)。尊敬の義務は制限的な形式でその拘束性が与えられている。つまり禁止という形で表れる義務である。義務違反の例として挙げられているのは高慢、陰口、および愚弄であるが、この禁止という形式をとっているのは「自己自身に対する完全義務」の規定と同様である。また、「すべての人間一般に対して払われなければならない尊敬から生じる義務の不履行は、悪徳」(AA. VI, 464)であるとされ、これも「自己自身に対する完全義務」と同じである。

ではこの尊敬の義務は狭い義務なのか、広い義務なのか。カントは以下のように述べている。

他人に対する自由な尊敬の義務もまた、本来的にはただ消極的であり（他者を自分より高めない）、他人のものを侵害しないという法の義務と類比的であるので、単なる徳の義務であるにもかかわらず、愛の義務と比較すれば狭い義務と見なされ、したがって愛の義務は広い義務と見なされるのである。（AA. VI, 449-450）

ここでは尊敬の義務は狭い義務と述べられているようにみえる。だが、これはあくまで愛の義務との比較においての狭さ／広さなのである。法の義務と類比的という表現がそれを示している。法の義務は他人のものを侵害する行為を全面的に禁止する、行為に対する義務であった。しかしながら尊敬の義務は、あくまで「他の人格における人間性の尊厳によって、我々自身の自己尊重を制限するという格率」（AA. VI, 449）であり、行為自体に向かう義務ではないのである。カントは尊敬の義務は相手の性質や年齢、性別、素性、身体の強弱などの要素によって義務の遂行の仕方が異なると述べているが（AA. VI, 468）、格率に対する拘束性という義務であるからこそ、その判断は個人の任意なのである。よって、この尊敬の義務もやはり広い義務と理解されるべきなのである。

先行する著作と同様、『人倫の形而上学』においてもまた、カントは完全義務と不完全義務の区別を採用して、道徳的義務を分類している。しかしながら、法と道徳の区別のための徴表としてはもはや決定的な役割を果たしているとはいえない。むしろこの著作において、法と道徳は「狭い義務／広い義務」という概念によってそれぞれ特徴づけられ、それをもとに区別されているといえる。もともと「狭い／広い」という区別は完全義務と不完全義務を区別する性質の一つにすぎなかったのだが、『人倫の形而上学』においては、完全義務と不完全義務の規定から切り離され、義務区分のための独立した項目とされているといえる。カントはこの区分に沿って、つまり、単に「外的行為が直接命じられる」か、「行為の格率に拘束を課すもので、行為が実際に行われるかは主体に任されている」か、とい

う点でもって、法と道徳を区別しているのである。またこの点から、法の義務の外的強制の可能性が帰結することとなるのである。完全義務と不完全義務の区分に付随していた、「その達成を必然的に求める義務なのか、あるいは努力義務なのか」「義務違反が不徳（道徳的な無価値）か悪徳かどうか」といったその他の基準は、確かにある点においては『人倫の形而上学』においても具体的義務の規定区分を果たす上で重要な役割を果たしてはいるが、少なくとも法と道徳の区別という課題に限ってみれば、もはやそれほど決定的であるとはいえない。「法の義務＝狭い義務」と「徳の義務＝広い義務」と最初に位置づけたうえで、完全義務と不完全義務の区別を使用しつつ、人間に課せられるべき義務を類別化していくことこそが、カントの実践哲学における真の義務体系の構築への道なのである。

### 終わりに

ここまで法と道徳の統一と区別の解明を目的に論を進めてきた。カントはいくつかの対概念を使用して法と道徳の特徴と相違点を説明しようとしていたが、議論を整理すれば、彼が提示しようとした図式自体は意外なほどシンプルであることが見えてくる。すなわち、法と道徳はどちらも道徳法則による主体への強要に基づくものであるからこそ統一的であるといえるが、具体的・実質的義務のレベルの上では、それぞれが全く異なる領域を占めるものとして考察されているのである。そしてその具体的な義務についていえば、法が行為を命じる狭い義務を提供するのに対し、専ら道徳的である義務は行為の格率の規定を命じる広い義務であるというその一点で異なるのである。

したがって、本稿【表3】および「徳論」の構成からトレースすれば、『人倫の形而上学』においては実質的には【表5】のような義務の区分が成立していると想定することができる。

【表5：『人倫の形而上学』における義務の区分表】

	法の義務（外的強制が可能）	徳の義務（自己強制のみ）	
	狭い義務	広い義務	
	完全義務		不完全義務
自分に対する義務	我々自身における人間性の権利 <sup>17</sup>	我々自身における人間性の目的 (自己保存)	(才能および心術の開發)
他人に対する義務	人間の権利	(尊敬)	(人間愛)
		人間の目的	

最後に徳の義務に関して若干の補足を行っておく。

徳の義務は時折主張されるように、「遂行されなくても構わない」といった義務なのではない。この義務は法の義務と同様に理性によってその拘束が主体に課される必然的義務なのであり、ただ目的に合うようなふるまい方に関して自由裁量が与えられているだけなのである。そうである以上、法を守るだけで自らの完全性や相手の幸福に全く配慮しないことが原則になってしまった生は、理性的存在者としての人間にとって相応しいものではないということになる。自由裁量を認めるということは義務を遂行しない免罪符なのではない。

だからといって、法の義務のように、国家など自分以外の存在が徳の義務を強制するということでは本末転倒である。徳の義務は自己強制による遂行のみが可能なのであり、たとえ外部的な強制により行為の外見上の適法性が満たされたとしても、それは本来の意味での徳の義務の遂行とは似て非なるものであるといわざるを得ない。

また、「[したがって、] 徳の諸原則に従う人は、確かに思慮 *Klugheit* が指令するより多く、あるいは少なく行為することで誤り *Fehler* (*peccatum*) を犯すが、しかしながら彼はこの諸原則に厳格に忠実である点で、悪徳 *Laster* (*vitium*) をなすわけではない」(AA. VI, 433、[ ] 括弧は引用者による省略)とカントは述べている。この点でカントの倫理学が行為の帰結より動機を優先する学であるという見解は全く正しい<sup>18</sup>。行為

の規定が主体に委ねられることで、本来なすべきと期待される義務的行為が果たされないという事態はもちろんありうることである。行為の経験的な条件と道徳法則をつき合わせ適切な行為を導出する実践的判断力と、その能力開化のための教育の重要性はいうまでもない。しかしながらこのような行為の適法性と道徳性の間に生じる齟齬というものは徳の義務の性質上、決して避けて通ることはできない帰結なのである。

(いしだ・きょうこ 恵泉女学園大学非常勤講師)

- 
- 1 カントの著作からの引用は、アカデミー版の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字でそれぞれ文中に付して示す。ただし『純粹理性批判』に限っては、慣例に従い、B版の頁数で引用箇所を示すこととする。
  - 2 それぞれの正式名称は「法論」が「法論の形而上学的定礎」、「徳論」が「徳論の形而上学的定礎」である。「法論」と「徳論」は以下では、カギ括弧が付されている場合は書籍のタイトルを指し、ついていない場合は法に関する理論、または徳に関する理論を意味する普通名詞として使用する。
  - 3 なお本稿では‘ethik’や‘ethisch’の訳語として「倫理・倫理学」や「倫理的」という表現を採用しているが、特別な断りがない限り道徳と同義の用語として使用している。
  - 4 「時間はあらゆる現象一般のアプリオリな形式的条件である。あらゆる外的直観の純粹形式としての空間は、アプリオリな条件としてはただ外的直観にのみ制限される。それに対して、すべての表象は、それが外的な諸物を対象にもとるがもつまいが、やはりそれ自体で心の諸規定として、内的状態に属するのである。この内的状態はしかし、内的直観の形式的条件に、すなわち時間に属するので、時間はあらゆる現象のアプリオリな条件であり、しかも内的な現象（我々の心）の直接的条件であり、そのことにより同時に間接的にはすべての外的現象の条件なのである」（B50-51）。
  - 5 この原理が格率とされる場合には「君の選択意志の自由な行使が、すべての人の自由と普遍的法則にしたがって両立できるよう、外的に行為せよ」（AA, VI, 231）と命法の形式で表されることになる。
  - 6 「人倫の形而上学の序論」において、カントは契約の順守（法の義務）と同様、好意の義務（徳の義務）もまた外的義務（外的行為への拘束性）であると述べ

ている (AA. VI, 220)。

- 7 「同時に普遍的法則として妥当しうる格率にしたがって行為せよ」という「人倫論の最上の原理」は確かに内的自由の法則ではあるが、あくまで形式性に関わる義務である。一方で「徳論」は道徳的目的論としての徳の理論の構築という使命を負っている。そこで「多数ありうる目的に対する倫理的拘束性」(AA. VI, 395) に関する法則として、「それをもつことが各人にとって普遍的法則でありうるような目的の格率にしたがって行為せよ」(AA. VI, 395) という「徳論の最上の原理」が、新たに導入されることになるのである。
- 8 なおケアスティングは内的立法と外的立法がそのまま徳の義務と法の義務に対応していないことを指摘している (Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 3., Auflage, Paderborn, 2007, S.143)。
- 9 この解釈は同じ『基礎づけ』の中で、カントが義務の違反を「傾向性の利益のために我々にたいして (もしくはただ今回のために) その例外を勝手に設けているに過ぎない」(AA.IV.426) としていることにも対応している。この非難は決して不完全義務に向けられたものではないだろう。
- 10 谷田信一「カントの実質的義務論の枠組みと「嘘」の問題」、『現代カント研究 2・批判的形而上学とは何か』、理想社、1990、228-272 頁、および小野原雅夫「カント良心論の体系的位置づけ一神へと至るもう一つの道一」、福島大学教育学部論集、人文科学部門、vol.70、1-10 頁を参照。両氏は『人倫の形而上学』の中でカントが「徳論」の中に「他人に対する完全義務」のための余地を残さなかったと指摘している点で一致している。
- 11 実際に例外という言葉は『人倫の形而上学』でも使用されている。「それは、例外のための一定の空間 (latitudinem) をなくすことができない徳論には期待できないことである」(AA. VI, 233)。
- 12 法の義務はすべて狭い義務であり、その不履行が罪悪 (犯罪) であるとされ、その達成が要求される義務である。よって完全義務であるとみなすことができる。本稿では徳の義務の分類だけを問題とすることにする。
- 13 この構成は「徳論」の構成であるばかりでなく、「倫理学の区分表」そのものでもある (AA. VI, 492)。
- 14 この区分の方法は、自己に対する不完全義務および他人に対する徳の義務の区分の場合にも採用されている。
- 15 Roger Sullivan, Introduction; in Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. and edit. by Mary Gregor, Cambridge University Press, 1996, p.xx.
- 16 サリヴァンは、国家の存続や人類全体にとっての善、また個人のレベルでいえば、不治の病のもたらす苦しみ回避などを挙げ、どの場合でも自殺が厳格に

---

禁止されていると述べている。

- 17 「我々自身における人間性の権利」は一義的には他人を単なる手段とするのを禁止する義務なのではなく、自分を他人の単なる手段にしない、つまり「自分の価値を一人の人間がもつ価値として主張する」(AA. VI, 236) 自己自身に対する義務として理解されている。例えば自らを売り渡して奴隷になるという行為は人間性の権利に反しているが故に「法によって」禁止されている。
- 18 ただし動機さえよければ行為の帰結は問題としないという非難は全く当たらないだろう。