

カント定言命法の法学的応用可能性を求めて —アプリオリなのか普遍なのか—

伊藤 剛

目次

1. はじめに
2. アプリオリな定式としての定言命法
3. 普遍性としての平等
4. 空虚な定式もとの自由——ヘーゲルからの批判
5. 目的としての人格
6. 日常道徳や法的世界への応用——アプリオリ vs 普遍性——
7. おわりに

1. はじめに

本稿では、誰もがその名を知る、カント(1724-1804)という18世紀後半に生涯を送ったドイツ人哲学者の主張が、法そのものの一般的な理解(=法哲学、法理学、法理論)に対して、どのような貢献をするのかをあつかいたい。

「何を今さら!」と考える向きもあるだろう。そもそもわが国の法哲学界の主流を占めているのは、ラートブルフやケルゼンなど「新カント学派」の主張ではなかったのか、と。しかし、新カント学派が、その名のとおり、まさにカントの影響を受けて成立したものであったとしても、実は新カント学派の主張はカント自身の主張と同じではないとも言われる。実際、本稿であつかうカントの主張から、法の世界での“価値相対主義”の主張や、“存在と当為の二元論”の主張を、直接に導き出すのは困難であるだろう、と私も考える。

あるいはまた、すでに、カント自身を論じた内外の法学者も、少なからず存在するのではないか、という声も聞かれるかもしれない。わが国の法学者たちのカント論については、以下でも可能な限り触れる。だが、やは

り何ととっても、近代哲学の最高峰と目されながら、難解かつ膨大な著作を残した、このカントという哲学者の“哲学の全体像”を描き出すこと自体が、哲学界にあってすら、今日に至るまで困難な仕事であり続けており、ましてや、その中のどの主張が、法学界におけるいかなる問題に対して影響するか、あるいは、法律問題のどれか解決のために何か役に立つだろうか、といった可能性を探る意義は、なお多く残されているとってよいように思われる。

2. アプリオリな定式としての定言命法

ここで特に注目して取り上げたいのは、やはり誰もが耳にしたことがあるだろう、いわゆる「定言命法」についてである。カント独自の主張として知られる、このあまりに有名な「定言命法」の主張だが、名前が知られているほどには、中身の理解は進んでないように思われる⁽¹⁾。おまけにカント哲学の広さと深さを知れば知るほど、この定言命法ですら、それだけではカントの名を高らしめる代表とするには物足りないのだと気づかざるをえない。——むしろカントといえ、やはり第一には、英国の経験主義的哲学者ヒュームの懐疑論がたどり着いた結論(神を信じな

いだけでなく、自然法則やわれわれの“心”でさえ、偶然に知覚されたものの寄せ集めや繰り返しにすぎない、とするヒュームの主張)に刺激されて⁽²⁾、それへの反発から、すべての“経験”に先立つ“アприオリ”な何ものかがあるはずだ、と宣言した哲学者として知られているのではないだろうか。

そのアприオリなものの一環として、いわゆる「物自体」という考え方が提起されたのである。この「物自体」という言葉もよく知られているだろう。しかし、さらにカントは、この「物自体」に準ずるような、もうひとつ別のアприオリが、実は道德の世界にも存在するのであって、それが「定言命法」だというのである。少なくとも大きく単純化して言えば、そうなる。かくして、定言命法とは何かという議論に進むまえに、まず、このアприオリの意味を明らかにしておく必要が出てくる。

さて、アприオリなものが「物自体」だとして、では、なぜそれはすべての経験に先立つことができるのか。そもそもアприオリとは何か？ 純粹に哲学的な議論ではあるが、この点に疑問を感じる人も少なくないだろう。ここで簡単に説明しておきたい——。これは、まずもって第一に、認識論の領域において登場した問題である。人間の認識作用に、カントは“アприオリ”という事態が成立すると主張するのである。どういうことかという、赤い色や一定の硬さや落下運動など、ヒューム言うところの、たまたま偶然に知覚されたバラバラのものを、われわれは一瞬のうちに(無意識に)一定のものにまとめ上げて、これは例えばリンゴだなどと認識する。ヒュームもそうした日常的事実にまで疑いを向けているわけではないのだが、しかしその認識は「経験の繰り返し」⁽³⁾として時間をかけて生じてきたものにほかならないのであって、ということは、たとえばその“繰り返し”が時間的に、いつまでも続くという保

証がどこかにあるわけではない以上、ひょっとすると、明日、東の空から太陽が「昇ってこない」⁽⁴⁾という事態がないとも限らない、ということになる。

しかしカントは、こういった無責任ともいえる考え方に憤りを感じるのである。カントは、われわれの認識は、感覚や知覚のはたらしきの偶然の結果などではないと考えるのである。何か必然的なものがあるとする。というのも、まず第一に、われわれの経験が、様々な属性をとらえて、それをリンゴだと認識できるのは、そもそもそれに先立ち、それ自体は本来なんの属性も持たない、「物自体」というものをわれわれ自身が想定するから可能になる——、と考える。そのような「物自体」がなければ、われわれは様々な属性を、何らかの属性として位置づけることすらできない、というのだ。すべての属性に先立って(=アприオリに)、このような「物自体」が存在するがゆえに、我々においても「これはリンゴだ」という“認識”が成り立つことが可能だ、というのである。(現象の背後には“本質的”な何ものかがある、それが何かをわれわれは決して知りえないが、という強い確信のようなものが表明されており、なるほど、こうした確信はヒュームには見当たらないものであろう！)

ここからカントは、さらに「時間・空間」の形式とか「原因—結果」の関係一般など、他にも同じくらいアприオリなものがあるとして、いわば自らの手の内をどんどん広げて行って、ついにはヒュームの懐疑論に対して勝利宣言をする⁽⁵⁾(必然的な知識は十分に成り立ちうる、と自らの理論に満足してもいい)。さらには、その余勢を駆って、大胆にも倫理や道德の領域において同様なことが言えると歩を進めて来るのである。その役目を、同じく倫理や道德の領域で果たすものこそ「定言命法」だという⁽⁶⁾。

では、倫理の世界でアприオリとは、どの

ようなことであろうか。「赤い」や「甘い」や「丸い」を、一瞬でリンゴのイメージにまとめ上げてくれるような、「物自体」「時間・空間」「原因—結果」に相当するようなものが、はたして倫理の世界にあるのだろうか。カントが定言命法だとするところのものは、そのような役目を果たすものでなければならぬはずだ。それは一体どのようなものであろう。その点が我々の次の興味の焦点となる——。

ひとが何らかの評価をするとき、たとえば正直者をほめそやすにせよ、勤勉な人を称えるにせよ、その時々の評者の勝手な感情に左右されてならないのは当然であって（ひいきの引き倒しも感情的な非難も正しい評価とはいえない！）、そのためには、何か客観的規準がなければならないことは確かだろう。いや、それは“基準”というような、すでに一定の先入見のもとにある言葉では表せないものかもしれないが、とにかく、法学の世界にあって、われわれが法を作ったり解釈・適用したりすることに携わるのであれば、ことあるごとに「善／悪」「正／不正」の判断を求められるのは当然のことである。それが勝手な感情によって行なってよいわけではない（たとえ、感情の要素は避けえない、と考える人であっても、恣意的でよいとは考えないだろう）。

いくら犯罪者が憎いからといって死刑制度までを正当化できるのか。契約を守らない相手なのに損害賠償が請求ができない、などといった事態はありうるのか。などなど、たとえば法律という明白な言語的手段を媒介にするとはいっても、法的評価もまた、道徳的次元におけるのと同じように、様々なケースを経験するなかで下さざるをえないのも事実なのである。

そうした判断が恣意的に陥らないように、つまり、その時々々の様々なケースごとの“経験”が、直ちに感情的な判断を引き起こすよ

うなことのないように、個別経験を超越するという意味で“アプリアリ”な基準を示せないか、と考えてカントは「定言命法」を提起した。最初から道徳的“悪”（ないし法的な“不正”）を行なう者に対して、そういった人々と対決するために掲げられた基準というのではないのである⁽⁷⁾。むしろ、そうした基準を求めて得られず、結局、何が“正しい”のか、何が“悪”であるのか、を判断できないような懐疑主義的状态におちいらないように、そうした状態を未然に防いでくれる、きっと何か“必要な条件”があるはずだ、と考えて、カントはそれを見つけ出そうとしているのである。これが「定言命法」がアプリアリであるということの意味である。

ところが、カントはこれと異なる、もうひとつの意味を「定言命法」にもたせようとしていた可能性がある。しかも、それを別の意味だとは気づかないままにである。というのも、哲学者カントは、その人柄を髣髴とさせるような、次のような主張（というよりはエピソード）で知られる人でもあったからだ——。ほめたり、けなしたりという他人に対しての評価であれば、人目もあって、なるほど公正に行われることが多いかもしれない。けれども、こと自分にたいしての評価となると、甘くなってしまうのが人の世の常だろう。「他人には優しくしなければならない、でないと俺も優しくしてもらえないからな！」と下心ありの人を、ところがカントは許さない（＝そうした態度は単に「抜け目なさ」Klugheitと呼ばれて、道徳とは無縁のもののだとする）。何の見返りも求めない、ただひたすらに優しくすること、そうした本物の優しさを、条件付きの“偽物”の優しさから区別するリトマス試験紙としての「定言命法」、という考えをカントは持っていた⁽⁸⁾。

これは明らかに、そうした基準に違反したものに対して、道徳的に非難する意図を込めて掲げられた基準である。その点でも今まで

のアプリオリを求めての議論⁽⁹⁾とは違う。もっとも、“無条件”に発せられなければならない道徳上の命令という点では両者は共通である。しかし、はたして、そのように“無条件”というだけで、ここまで見てきたカントがめざす道徳の世界の“アプリオリ”と、同じものだといえるであろうか。その点については慎重な検討を要するように思われる⁽¹⁰⁾。とりあえず、ここでは、カントの求めているのは“条件付き”の仮言命法ではなく、“無条件”の絶対的命法であったということを確認するだけにとどめておきたい。

ちなみに、カントは、このように道徳の世界や法の世界に絶対に不可欠な“必要条件”として「定言命法」を提起しようとはするものの、それがさらに“充分な条件”でもある、とまでは文脈的に見て言っていない。ということは、定言命法を守るだけで、何らかの正しい道徳的判断や法的判断が“自動的”に用意され、他にはすることがない、という趣旨ではないということである。たとえ、絶対に必要な「定言命法」という基準を守ったとしても、失敗する道徳判断（や法解釈）が出てくるのは、やむをえないという結論になるであろう⁽¹¹⁾。しかしながら、その条件を守らなければ、道徳的ないし法的主張としては最初から失格となる。そうした絶対に守るべき基準としてカントは、「定言命法」というものを提起しているのだ。しかも、それは複数個あるのではなく「ただ一つ」⁽¹²⁾だけある、と述べている⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾。とにかく、「善／悪」「正／不正」などの判断は、いかなるものであっても、必ずや定言命法にしたがわなければ不可能である。その意味で定言命法は絶対に必要なものである。これがカントの基本的な立場だ。さて、それでは、いよいよ「定言命法」についてカント自身の語る言葉に耳を傾けてみよう。

3. 普遍性としての平等

「定言命法」とは「……せよ」という、一定の命令である。だから、それを守れ、とカントは言っている。カントの言葉は、幾つかの著作に散らばっていて複数箇所に見出されるのだが⁽¹⁵⁾、これらのカントの言葉自体が、すでにそれ自身分りにくいものである（代表例を今すぐ述べる）。また「……せよ」という命令の中身が、それ自身すでに表現として微妙に異なっている。それらの相違点については詳細な研究⁽¹⁶⁾もあるものの、しかしここで深入りはしない。私は極めて単純化して、次のように述べればよいと思うからだ。（もっとも [I] と [II] の二つだけは分ける必要があるだろう。）

[I] 「汝の意志の格率（＝あなたがしっかり心に抱く行動原理 Maxime）が、常に普遍的立法の原理としても認められるよう、そのように行為せよ」⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾

今まで色々な訳があって一度ぐらいいは耳にされているだろうが、この有名な定言命法の表現も、依然として一般には分りにくいものだ。さらに噛み砕いて分かりやすく言えば（「格率」だの「意志」だのは一旦取っ払ってよいだろう）、

「〈自分〉が法律にしたいものは、次のようなものでなければならない—〈誰も〉が法律にしたいと思うだろうと、〈あなた〉自身が予測するものである」

ということだ。道徳や倫理の領域に移しかえれば

「〈自分〉が道徳的に正しいとするものは、次のようなものでなければならない—〈誰も〉が道徳的に正しいと思うだろうと、〈あなた〉自身が予測するものである」

と。それ以外にないであろう。驚くほどあつ

けない。しかし、自分と他人との関係がちょっと複雑で、ややこしくはあるけれども――。

何が正しいかを“皆”がどう考えるだろうか、それをあらかじめ“あなた”（＝「汝」）自身が考えて、必ずやそれにしたがって、何が正しいかの“自ら”の判断を下しなさい、

ということだ。これをカントは道徳（倫理）や法にとって絶対に必要な原理だというのである。カント自身も、それがあまりに“あっけない”ことに、ただちに気づいたようで、この命令から義務の全体系が導かれることにならねば、義務概念自身が「空虚」概念になってしまうかと、一瞬だけ不安をもらしている⁽¹⁹⁾。

さて、この定式を見て、まず私が受けた印象は、といえは

《「自分」⇔「誰も」において相互に立場を入れ替えても、何ら影響を受けないような結論をめざしなさい、》

（カント『基礎づけ』中山訳の解説も参照）

ということだ。このように〈自分〉と〈他人〉のあいだで、しかも、どの〈他人〉とのあいだであっても、立場を入れ替えて考えることが出来る、のみならず、それらの人々のあいだで“正しさ”について共通の見解に到達する可能性すらある、とする考え方は、それ自身が、当時としては斬新であったであろう。身分制的な社会構造が徐々にほころびを見せるなか、まさにデカルトが提起した、自然学や数学の領域での、人間だれもがボンサンス（良識）を発揮してその成果にあずかれる、という“方法的”思考技術がついに正義や善悪の問題にまで到達したのだ。もちろん、能力の差とか理解力の差という問題は、いつまでも残るではあろう。しかし、画期的であっ

たには違いない。さらにまた、それら立場の交換が可能である人々のあいだであればこそ“平等”を重視せよ、とも取れるこの命令は、フランス革命前後というカントが生きた時代状況のなか、あきらかに近代社会への一步を後押しする意味をもっていたとも思われる。

他方ではまた、この命令は、何が道徳・法的に正しいかについて、その“内容”を、誰かに押し付けるように指示してはいけなく、むり強いしてはいけなく、という絶対の命令とも受け取れる。命令の内容だけでなく、その下し方も“平等”を守ってなされねばならないということだ。高い身分の者も、王様も、聖職者も、“誰もが”そうしてはいけなく。そのような特権的な立場に着いた人々が下した命令や指示であっても、もはや、それを一方的に受け入れなければならない人々（＝位の低い人々）は、どこにも居ない。誰もが、“誰に対しても”、一方的な形で何らかの内容を指示するようなことがあってはならないのである。であるからして、まさにカントはここから、人間に対して、何が正しいかを決めるのは各人それぞれ以外にはない、つまり“自律”的であれ、と“命じた”最初の哲学者だと解釈できるわけである。

ここに注目して「自由の哲学者カント」「自律の哲学者カント」という賞賛の言葉を導き出すことは、容易になされるであろう。しかしそれはあくまで、カントが法や道徳の体系の根源に定言命法をおいたことに由来しているのである。つまり、最初にカントは自律を、有無を言わずに“命じた”のである――⁽²⁰⁾。この命じたという点では、たとえそれが「定言命法」であっても、カントは独裁者のすらすらであった。一方的に命令を下しているのだから。しかし、そこに含まれる「普遍的」という一言が、道徳であれ法であれ、その際に何が“正しい”のかを考える平等な権利を、無際限に行きわたらせ保障している。そのことがカントをして独裁者の地位に

上らせるのを阻んでいる。

なお、この点に密接に関係するのだが、カントは「定言命法」を最初に導入した箇所⁽²¹⁾、まずもって、それを「仮言命法」(条件付きの命令)では“ない”ものとして特徴づけていたことに注意が必要だ。つまり、その段階でカントは、単に「～ならば、……せよ」という仮言命法でさえなければ(つまり断定的な命法でさえあれば)アプリアリのはずだ、と考えていたふしがある。ところが、しかし、それは徐々にトーンダウンして行って、ついには行間から消えてしまう。なぜなら、それを飲み込むほどの、新たな条件が発見され付け加えられたからである。それがすなわち、定言命法は、「普遍的」という形容詞が付されるような、広範囲の人々の手にかかった「立法」の結果でなければならない、そうでなければ、自らの該当例としては認められないという、いわば自己自身の条件としての厳密化だったのであり、それによって自らの完成度を高めたのである。その結果、[I]のような著名な定式が生まれたのである。

4. 空虚な定式のもとでの自由——ヘーゲルからの批判

ところが、ある意味では当然なのだが、実はこのような定言命法によったのでは、道徳や法の中身が何であるべきかを全く決めることができない、といわざるをえないのだ。なぜなら、次のような事態が考えうるからだ。たとえば、あなたが江戸時代の武士に生まれたとしよう。定言命法に照らしてみれば、“仇討ち”とは幕府の許すところであり、世間一般にも忠孝の誉れとなる。「汝の意志の格率が、常に普遍的立法の……」と心の中で反復してみよう。あなたは江戸時代の武士なのだ——。ところが、現代日本に生まれた皆さんは、そのようなことをすれば“殺人罪”で有罪となる以外の何ものでもない。それが激情

に駆られた犯罪にしかならないことは、やはり、各自が心の中で「汝の意志の格率が、常に普遍的立法の……」と繰り返せば、すぐに気づくであろう。あなたが生きているのは、江戸時代ではなく現代の日本なのだから。しかし、ということは、定言命法は、そのどちらの判断も正当化してしまうものであったということだ。世間が変わってしまえば、あるいは自分が変わってしまえば、それで終わりであって、それがすべてと言ってよいよいのである⁽²²⁾。

かくして、この点に最初に気づいた者から、次のような疑問と批判が生じてくる。定言命法には、全く中身がないのではないかと。カントが漏らした恐れは的中したのであった。その批判の代表者はヘーゲルだといわれる⁽²³⁾。1820年代の『法の哲学』では「カント哲学」にむけて次のような鋭い批判的言葉が投げかけられているのだ。

「空虚な形式主義……義務のための義務……(抜け道の見出せない)永遠に続く当為」⁽²⁴⁾

とか、

「内容なき、形式的な善という原理しかもたない……カント哲学の立場」⁽²⁵⁾

などなど、なかなか厳しい言葉が並ぶ。さらには、決定的ともいえる批判として、「所有(権)」があらかじめ在って尊重されていればこそ「窃盗」の“義務違反”(=ヘーゲルは「矛盾」と表現)も起こりうる。また「民族」「家族」など敬意が払われるべき人間生活が在ってこそ、そこに生きる人々に対する「殺人」という“義務違反”(「矛盾」)も起こりうる。ところがカントの教え(「定言命法」のこと!)では、それを守って絶対に義務違反(「矛盾」)が起きなかったとしても、あらかじめ何らの「内容を[も]前提に」しないようにしているのだから、それは当たり前のことなのである、といった趣旨の批判が展開されている⁽²⁶⁾⁽²⁷⁾。完全否定といたくなるほ

どの批判であろう。

ここまで言うておきながら、しかしヘーゲルは、驚くべきことに、カントを全面的に否定しているわけではない。ヘーゲルがカントから受けついでいるものが大いにあるのだ。それはヘーゲル自身の言葉で言うに次のようになる。

人間は「……義務を行なうなかで [こそ] ……自由なのである。義務のこの意義をきわ立たせたことが、カント哲学の……功績であ [る] ……」⁽²⁸⁾

と述べられ、また別の機会には

「カント哲学の偉大な点は、人間が自由であり、理性は自由なものであり、自由を源泉とししないものは価値がない、と主張することです。……外的な権威……、衝動、好みなどは、自由な思考や理性に属するものではない……」⁽²⁹⁾

とも述べられる。ヘーゲルは、先ほどのような批判を展開しておきながら、それでもなおカントの定言命法の説によってのみ成し遂げられる、何ものかがあると認めているのだ。それは先ほどの痛烈な批判を、打ち消してあまりあるものでなければならぬはずだ。それは、どのようなものだろうか⁽³⁰⁾。

たとえば、先ほどの仇討ちの例にしたがうと（もちろんヘーゲルが挙げた例ではないが）、明治時代に入ると、仇討ちは禁じられるものの、やがて西南の役が起こる。武士の倫理観を捨て去ることができなかつた人々がいたわけである。必ずしも、〈世間〉の変化と同時に〈自分〉も変わることができるとは限らない。逆もまた真である。両者が食い違う場合が、歴史的には起こりうるということだ。そういう場合に、定言命法を適用するならば、いかなることになるだろうか。

定言命法では、（私の解釈ではあったものの）他人から何らかの特定内容を、誰かに“一方的”に押し付けてはいけぬ、と命ぜ

られているのであった。もし無理に押し付けてしまうと「“普遍的”法則」「“普遍的”立法」でなくなってしまう（！）のだから許されない。しかし、では、周囲が反対意見だと見たとき、定言命法においては、各人が自身の抱く独自の善悪判断を世間に向けて主張する道は、完全に閉ざされてしまうのであろうか、といえ、実はそうではない。よくよく考えてみると、たとえ、自分と世間との（善悪や正不正の）判断が食い違おうと予想した場合であっても、定言命法に従おうとする者は、次のような二つのケースが頭に浮かんでくるはずだ。そして、そのどちらかを選ばなければならないのだ。

とうてい皆を〈説得しきれない〉だろう、だから自分の善悪の判断は差し控えるべきだ、

とするのが第一のケース。さらに、

確実に皆を〈説得しうる〉だろう、もし自分が先駆けとなってその判断を堂々と主張すれば——、と考えて主張を実行に移す、あるいは行動に着手する、

というのが第二のケース。この二つを頭に浮かべ、そのどちらかを選び取らなければならない。しかもそれは、周囲の人々を〈説得しうる〉か〈説得しきれない〉かについての自分の判断の結果としてである。これら二つのケースを前に、その二者択一を慎重に選びぬくという、その作業こそは、まさに“自律”した理性のなせるわざ以外の何ものでもないだろう。こう考えてくると、ヘーゲルの「空虚である！」という批判こそが“虚しく”響いてくる⁽³¹⁾。カントが定言命法を思いついたことは、民主的かつ自由主義的かつ平等な社会（＝「近代社会」）の到来にあたって、不可欠の役割を演じたことは、否定できないであろう。誰もが感服させられると思われる。もちろん、当時の人々が、ここまで定言命法を理解していたかどうかは別問題とし

て、残るけれども——⁽³²⁾。

ヘーゲルも以上のような点までを考えていたわけではないが（カントも直接にこう論じたわけではない）、しかし、もともとカントもヘーゲルも、人間を“理性を備えた自覚的存在”として見るのが大事だと考えていた点では同じである。先ほどのヘーゲルの言葉からも分かるように、歴史上はじめてその点をカントが明らかにした、という点にヘーゲルはカントの不朽の功績を見ていたのである。しかし、それでも、もうひとつ重要な問題が残る。ヘーゲルは定言命法の「空虚さ」という問題についてはどう対処したのだろうか、その点を考えねばならない。おそらくヘーゲルは、言葉には出していないが、次のように考えていたのではないだろうか。

カントの定言命法はたとえ空虚な命令であったとしても、いったんはそれに従わなければならない。空虚な命令なのだから、従おうという気にさえなれば誰でも従える。しかし、ほんとうに従ったかどうかは、誰にも分からない。にもかかわらず、日々の生活のなかで、誰もが何らかの行動をせざるをえないのも当然の事実である。日々の生活は、空虚なものとはいえないだろう。単に動物的衝動のままに、我々は日常生活を送っているわけではないのだ。各人は、やはり自らの意志によって、その“自由”を、日常生活の中で、何らかの形で実行に移しているはずである。とすると、そうした実行において、“目的”や“動機”とは無縁であるといった強弁を通すわけには行かないだろう。再びそれら、カントが、いったん無視した問題と我々は向き合わねばならない。カントが定言命法への服従を優先させたがために、背後に押しやられたかと思えたものと、向き合わねばならない。すなわち、いったんはカントの言うとおり定言命法を受け入れておきながら、だから法則や立法は、その“目的”によってではなく“普遍性”によってのみ従われるべきとし

ておきながら、我々は、あらためてそれを放棄することにより、つまり、法則や立法は何か“目的”をもつのであって、それは“正しい”ものでなければならぬと自覚した上で、その“目的”を実現するための行動に着手する、そう考えることで初めて我々は理性的存在者として、自由な歩みを開始することができる。ヘーゲルは、ここまで述べてくれないカントを不徹底だ、と考えていたのは確実だと思われる——。

ところで、この点に密接に関連するのだが、すでに触れたように、カントは「定言命法」を最初に導入した箇所⁽³³⁾で、まずもって、それを「仮言命法」（条件付きの命令）で“ない”ものとして特徴づけており、その段階では、「～ならば、……せよ」という仮言命法でさえなければ（つまり断定的な命法であれば）アプリアリのはずだ、と考えていたふしがある。しかし、それはやがて、背後に退く。アプリアリな定言命法は、断定的主張であると同時に「普遍的」性格をもったものでなければならない、と自覚されることによってである。いつのまにか“断定的”な表現形式を強調することはなくなってしまうのだ。このようなカントの態度変化に気づかず、そこから、次のような結論を出してしまうのは厳に戒めねばならない。もし表現された命令が、断定的（「～しろ！」の表現形式）でありさえすれば、すべてそれらは定言命法である、と考えてしまうのは避けねばならない。

このように考えてしまうことは、カント理解においても、全くの誤解だと言わざるをえない。というのも、カント自身も言うように⁽³⁴⁾、断定的に表現された命令であったとしても、何か潜在的な目的が隠されている場合が、しばしばあるからだ。緊急事態にあって「逃げろ！」と叫ぶ人は、いちいち「命が惜しければ……」という目的を、条件として付け足すことはしない。この「逃げろ！」

は完全に仮言命法だろう。“命知らず”は逃げないのだから。そもそもカントの述べるところでは、定言命法とはひとつしかないのだった。とすれば、「逃げろ！」も「嘘をつくな！」も、「汝殺すなかれ！」も、すべて仮言命法になるはずである。いや、「嘘をつくな！」「汝殺すなかれ！」のようなものは、やはり定言命法といえないだろうか、けっして“その場限り”ではない普遍性があるのだから、と考える人がいるかもしれない。カント自身がそのような言葉を残してしまっていてさえている。それどころかカントは、その勢いで、“刑法の条文は定言命法だ”と思しき言葉すら残している⁽³⁵⁾⁽³⁶⁾。しかし、はたしてそうだろうか。まさにここにおいて、私は、むしろ逆方向に思索をめぐらし、次のように問うてみたくなるのである。カントが唯一の真の定言命法だとした、

「汝の意志の格率（＝行動原理）が、常に普遍的立法の原理としても認められるよう、そのように行為せよ」

こそは、何らかの目的を隠し持っていないのだろうか、とあらためて疑いたくなるのだ。もちろん「抜け目なさ」など“悪い意味”ではない目的である。あえて表現すれば、“アプリオリな目的”ということになるだろうか。カントがそういった言葉を使ったとは一度も聞いたことがないが――。

5. 目的としての人格

しかし、カントは、まさにここにおいて、定言命法のもうひとつの定式と称するものを提起してくるのである。その点には、われわれも是非、注目しておかなければならない。というのも、カントは、ヘーゲルも認めるように、人間を「理性的存在」とみたわけであるが（先ほどのヘーゲルの文章を繰り返せば、人間とは「義務を行なうなかで [こそ] ……自由」だ、と⁽³⁷⁾、それを直接の理由にして、カントは、さらに人間とは「人格」

(Person) という特別な存在なのだとし、そのほか諸々の「物件」(Sachen) に対して、別格の地位にあると主張するのである。人格は「他の目的によって代え」られないものといい、「他の目的は……手段としてのみこの目的に奉仕」しうるにすぎないのだ、とする⁽³⁸⁾。ここで、ついに人格というものが、“目的”として大手を振って前面に登場してきたのである。かくして定言命法の第二式は、次のようになる。

〔Ⅱ〕「君は、みずからの人格と他のすべての人格のうちに存在する人間性を、いつでも、同時に目的として使用しなければならず、いかなる場合にもたんに手段として使用してはならない」⁽³⁹⁾

となる。より単純化すれば

《人格は目的である。単に手段にはするな！》（なるほど「単に……するな」だから、多少は手段にしてもよいと読める）

ということである⁽⁴⁰⁾。やはり非常に有名であるこの主張（文章）は、単なる物質の世界や弱肉強食の動物世界に対して、高らかな「人間性」(Humanität) の宣言をするものとして知られる。まさにその通りではあろう。だが、しかし同時に、もうひとつ、万が一にでも見落とすべきでない点がある。それを付け加えておかなければならない。

〔Ⅰ〕の定式について、私は、それを“法則”ないし“立法”の普遍性を介し、やがて到来する近代社会に不可欠の、国民各人（の「自律」）のあいだの「平等」を促そうとするもの、と解したが、同じく今度は、無差別的な“人格”一般の称揚を介して、やはり国民ひとりひとりの“平等”性の自覚を促している

のではないかと解するのにも許されると思うのである。なぜなら、“人格”というのは、あれやこれや、どの人間であっても必ずやそなわってこそ“人格”だからである。もちろん国民一人ひとりも人格だ。国民の範囲をのみ出した人々であっても、やはり“人格”である。「誰それさん」は立派だね！」「この人」は不当な差別的あつかいを受けているのでは！」「この国民は弾圧されている！」などと気づくのは重要である。しかし、実はそれだけではダメなのである。見落としがちだが、純粋な“平等”とは、その背後に潜む、そうした“人格”一般というものを取り出してきて初めて可能となるわけであって、さもないと日常生活の（法）感情のなかに埋もれて気づかずに終わってしまいかねない。“人格”一般に対して尊敬は払われなければならない、という点をカントは見落としていなかった（おそらくヘーゲルも見落としてはいなかった⁽⁴¹⁾）。だからヘーゲルはカントへの全体として高い評価は変えなかったのであろう。

ヘーゲルも近代になって登場した新たな理念を推し進めようとした哲学者ではある。カントとヘーゲルという二人の近代哲学者にとって「人間性」「平等」「自由」「自律」（＝欧米の言葉では「自治」も「自律」も Autonomie である）が共通のスローガンになりつつあったと考えることに異論は少ないだろう。二人は、静かではあるが、こうした思想的に鋭く対立するやり取りのなかで、まだ民衆の心のなかで強い支配力を持っていたであろう、王侯貴族や神（＝聖職者）の支配に対して、共同の戦いを挑んでいたのではないだろうか。

6. 日常道徳や法的世界への応用——アプリオリ vs 普遍性——

さて、ここから、カントの定言命法の法学的な応用の可能性という視点を登場させて行こう。もはやすでに、「平等」やら「自律」（＝

「自治」）やら（これらは近代以後に登場してくる新顔という性格が強い！）、そして何とんでも「自由」という（これは意味は違ってても古代から唱えられていた）、われわれが現在の法律制度において基本的価値とするスローガンが、繰り返し登場してきている。いずれも、定言命法という、カントが提起した道徳の根本原理から、直接にその内容と深く関連して、あらためて提起されているといっただろう。定言命法を唱えることで、当時の政治体制に対し憲法的な判断を行なう上で、自由や平等の考え方を取り入れる足がかりを提供している点はまちがいないだろう。それを一種の“応用”といってもよいのではないか。まだ基本的人権などという言葉すらなかった時代のことである——。では、さらにそのほかに、法や道徳の問題について、何らかの定言命法の“応用”は可能だったのであろうか。

実はカントは、晩年の『人倫の形而上学』（1797年）という作品で、彼自身の手によって、自身の倫理学上の根本原理を「法の世界」と「道徳・倫理の世界」の双方に分けて応用しようと試みた。ここで根本原理とは、もちろん定言命法のはずだった。ところが、この作品は長いあいだ、カント晩年の失敗作だとみなされて無視同然の扱いを受けてきた、いわく付きの作品だったのである。同作品の再検討の試みがなされだしたのは、実に百数十年近く経った1960年代以降になってのことだという⁽⁴²⁾。おまけにカントは、同書においてのみならず、しきりと、次のように弁明する。——“経験”を超えたアプリオリを求める自分の説は、“事例”によって分かりやすく説明するのには馴染まない、と⁽⁴³⁾。この言葉が、あらゆるカント研究のなかで、ほとんど引用されることがないのが、私には不思議でならない。やはり、カントは自らの定言命法を、実際の生活に“応用”することに失敗していたのだろうか。

しかし、同書の後半部に当たる【倫理の問題】⁽⁴⁴⁾で、カントは、たとえば、嘘をつくこと、自殺をすること、怠けもので人生を過ごすこと、……などなどの例をあげ、それらが“人格”(自分のであれ他人のであれ)としての人間存在を傷つけるような義務違反だという批判を展開している⁽⁴⁵⁾。ならば、それらの“禁止”(=「嘘をつくな」「自殺するな」……)こそは、定言命法にかなった道徳の「格率」として提示されるべきではないだろうか、とも思われるが、それだけでは何の変哲もない道徳の教科書になってしまうからであろうか、より一般的な倫理学のテーマとなりうるような、“徳”と“義務”の関係とか、“目的論(幸福論)”的な倫理学と“義務論”的な倫理学の対立の調停とか、さらには“完全義務”と“不完全義務”の区別などへと話題を転換させ、定言命法の応用からはどんどん遠ざかって行くようにも見える。——この「不完全義務」(=やらないよりはやった方がよい義務)と、「完全義務」(=必ずしなければならない義務)とを並べて、後者の「完全義務」こそはアプリアリな定言命法だ、という見解もあるが⁽⁴⁶⁾、私としては同意できない(カント自身の見解でもない)。それでは、“義務”の拘束力の程度差によって「定言命法」を定義することになってしまうからである。軽微な犯罪に比べて、殺人罪などの重大犯罪が禁止義務として拘束力が強いのは当然であろうが、しかし、たとえ拘束力が弱い(よって、しばしば破られたり実現に程度さを伴う)からといって、私法体系の根幹を成す“契約”のルールや、法秩序全体を従える“基本的人権”が、さらにまた日常道徳における“思いやり”などもだが、カントの「定言命法」の該当例にならないとは考えにくい。

では『人倫の形而上学』の前半部をなす【法(論)の問題】ではどうか。そこでは、まさに本稿がテーマとしている、定言命法の法的問題への応用可能性が、本来めざされる

べきはずであった。当時のドイツの法体系を素材に、様々の問題があつかわれており、全体の構成はといえば、その時代の自然法論の教科書に依拠しつつ、所有権を出発点にして、私法(私権)から公法へと、国民どうしが社会契約を締結する過程として描かれており、さらにその彼方には国際法が、最終的には、世界市民法という最終目標が提示され、その目標をめざして人類は進んで行くべきとされる。しばしばカントの功績に帰せられる世界観・平和観によって締めくくりがなされている。またカントは、ホプズのような、むきだしの暴力的闘争ではなく、むしろ、権利(私権)どうしのせめぎ合いを議論展開の出発点にする点で、むしろ(経験主義者である)ロック的な社会契約論の構図に近いものだという指摘すらなされる⁽⁴⁷⁾。しかし、こうした議論展開のどこを見ても、そこに定言命法そのものの直接的応用を見出すことは困難だろうと思われる。むしろ、はっきりとした定言命法の応用が登場するのは、これら【法(論)の問題】と【倫理の問題】との双方のあいだの関係について、カントが次のように述べるときである。

“なぜ法に従うのか”その理由が、もっぱら、「法に服する義務」(Pflicht aus dem Gesetz)という「理念」のゆえだ、とするのが「モラリテート」(道徳性)であり、法に従う「動機」(Triebfeder)をいっさい問わないのが「レガリテート」(合法(律)性)である、と⁽⁴⁸⁾。

カントは、少なくともここで、もはや何が“道徳(倫理)”なのか、何が“法”なのか、内容に即して区別するのをやめてしまっており、さらに他方では、一種の遵法精神(ないし義務意識)の態様——つまり“従われるべき規範の内容”ではなく“従う動機”のあり方——によって、道徳的評価と法的評価とを区別し、それぞれの評価を実行しうる、と主

張している。ここで言う「モラリテート」(道徳性)の定義は、たとえその考えに同意しない場合でも、定言命法の応用そのものといえるであろう。おまけに、カントの主張はそれだけで終わらない。ここからカントは続けて、道徳世界が“義務の体系”であるのとは対照的な、“自由の体系”としての法的世界というものを導き出して行く。カントは法を定義して次のように言う——。各人の自由な(選択)意思が、たがいに調整・統合され、矛盾や対立を生じないような、そうした規則の集まりが“法”なのである、と。ただし、ここでカントが、「道徳世界＝“義務”の世界」としているのに対して、さらに「法の世界＝“権利”の世界」とまで見ていたかどうかは判然としない。きわめて興味深い問題ではあるが。とにかく、この法の定義は、カントなりの“法の世界”への定言命法の応用だったとはいえよう。

だがしかし、あらためて、振り返ってみよう。この定言命法の法的世界への応用は、実は、本稿が主眼としたところの「アプリオリな定式としての定言命法」の応用とはいえないのである。それは、カントがいつのまにかそこに忍び込ませた、私が「もうひとつの定言命法の意味」と呼んだもの、つまり、道徳的行為が「見返りを求める」といった「抜け目なさ」によって動機づけられたものであってはならない、という命令の応用だったと気づかされるのだ。いずれにせよ、それら二つの命令の形式はどちらも「定言命法」という一つの表現([I]と[II]の二つの定式には分かれるものの)の意味の範囲内にはあるのだが——。振り返ってみるにヘーゲルの批判も、実は、このカントの“空虚”にして“厳格”な道徳観の方に焦点を当てたものだったといえるだろう。

では、本稿が主眼としてきた「アプリオリな定式としての定言命法」は、やはり全くもって応用が“不可能”なのであろうか。ど

うして、そのようなことになってしまうのか。カントの嘆きの言葉が頭をかすめる。なぜ定言命法は“応用”できないのだろうか。ここまで論じてきた限りにおいては、定言命法は、「アプリオリな定式」とみなして初めて定言命法なのであって、それに理論上何らの破綻も見出せなかったはずだ——。思うに、こういった事態を生み出す一因は、実はカント自身の次のような態度のなかに潜んでいるのではないだろうか。本稿の締めくくりとして、この点に注意を喚起して結語としたい。

しばしば、カント自身においてすら、定言命法の「アプリオリ」ということが、道徳的なルールや規範のもつ、各々の「普遍性」と混同されているのである。しかし、実は「アプリオリ」であることと「普遍的」であることは同じではないだろう。意味も異なっている。“アプリオリ”な定言命法というのは、もしルールと見てよいなら、一種のメタ・ルールであって、むしろルールのルールとして、あるいはルールに関してのルールとして理解されるべきものなのである。おまけに“たったひとつ”しかないルールである([I]と[II]の二つの形態は取るものの)、とカント自身が述べている。本稿でも、冒頭に触れておいたように——。

ほんらい混同しようがない、こうしたルールとメタ・ルールなのだが、ややこしいことに、両者はその適用事例が完全に重なっているのである。なぜなら、“アプリオリ”な定言命法とは、正しい道徳や法のための必要条件であって、ということは、任意に選んだ(法や道徳の)ルールの個々の適用事例は、それらルールの適用事例であるのみならず、なおかつ必ずや(“アプリオリ”な)定言命法の適用事例でもなければならぬ(もし“特定ルール”の適用事例を全ルールにつきすべて集めて合計したら、定言命法の適用事例と完全に一致するはずだ)。道徳や法の

ルールが「殺すなかれ」「盗むなかれ」と無数にあって、それらの必要条件である [I]「汝の意志の……」ないし [II]「……人格を……単に手段としては……」というメタ・ルールが、さらに加わる。たくさんある普遍的なものの内のひとつ（ないし二つ）だけがアプリアリで、他はアプリアリでない。しかし双方とも、適用事例をもつルールという点では同じなのである。この点を見失ってはいけない。両者を混同しないよう注意を払うべきなのである。ちなみに、「例外のないルールはない」と言われるように、法律の条文などに見られる大半の普遍性は、〈アプリアリでない普遍性〉にとどまると思われる。これを、カント自身が自覚していない可能性が高い。その結果として、カントは、定言命法の法体系内での位置づけに失敗し、刑法の条文がすべて定言命法であるといった言葉を残してしまったと考える⁽⁴⁹⁾。

7. おわりに

ここで最後に本稿の、やや複雑となった論旨の展開をまとめておこう——。あらかじめ言っておくと、そもそものねらいだった、カント「定言命法」の明白な法学的「応用成果」を提示する、という点にまで本稿は達していない（近代社会の自律的な人間像を提示したという点は別にして！）。だが、それを阻んでいた原因が何かを、明らかにする方向へと一歩、議論を進めることにはなつた。カントは、法を法たらしめる（あるいは道徳を道徳たらしめる）“必要条件”として、「定言命法」を提起した。それは [I]「……普遍的立法にのみ従って行為せよ……」と [II]「……人格の尊厳を守れ……」という二つの表現形式に集約されつつ、〈アプリアリ〉に妥当するものだと考えられた。ところが、特に [I]は、具体的な応用の中で“見返りを求めない”動機の純粹性を最高原理とする〈普遍的〉法則へと意味を転じて理解されるようになっ

た。ヘーゲルは、すかさずその点を衝いて、それでは“動機”ばかりが重視されて内容を欠いた主張となってしまう、と批判したものの、実はそこに、さらにもっと重大な混同がひそんでいた。ここまでが本稿の全体的な大きな流れである。

では、重大な混同とは何か。カントは刑法の条文など強い禁止規範であれば「定言命法」だと主張したり、あるいは「定言命法」の“該当”する規範と「定言命法」「そのもの」とを互いに混同したりと、〈アプリアリ〉な定式としての定言命法の意味を逸脱するような混乱した議論をいくつか残している。それこそが定言命法の [I] 的な理解のもとの、〈アプリアリ〉と〈普遍〉の混同に由来する。カントは、〈アプリアリ〉は、〈普遍〉を論ずるレベルを一段階超えたレベルでの議論だということを、いつのまにか忘れてしまっているのだ。では、この混同を脱すれば、「定言命法」の応用可能性に、何らかの展望が開かれるのであろうか？

本稿が提起した課題でもあるが、カントが最晩年の作品で、「義務意識」からの服従は“道徳”の要件ではあるものの、決して“法”の要件ではない、法への服従は、その理由をいっさい問われないものだ、としたことで、その主張の彼方に、ほんの微かにだが、（規範中心ではない）権利中心の法理解が、かいま見える。このような法理解は「定言命法」[II]:「……人格の尊厳を守れ……」との関連を浮かび上がらせつつ、各自の自発意志に基づく（自由な）行為可能性や社会秩序形成に好意的という点で評価されるべき、近代にふさわしい法理解ではあろう。それを「定言命法」の法学的応用の成果だというには、さらに議論を深めて行く必要はあるだろうが——。

注

- (1) カントの倫理思想・法思想を、彼の哲学全体や思想傾向全体から解き明かそうとする法学者たちの最近の作品に、三島淑臣『理性法思想の成立』（1998年、成分堂）、木原 淳『境界と自由』（2012年、成分堂）がある。しかし、テーマ上、定言命法については断片的論及にとどまる（三島、前掲書、55頁、木原、前掲書、92-96頁など）。それに対して、カント哲学において“定言命法”がその最重要の特徴のひとつだと強調する著作として、竹内 昭「カントの定言命法とその諸方式について」法政大学教養部紀要66巻（1988年）、29頁以下、加藤泰史「『定言命法』・普遍化・他者」『現代カント研究3』（1992年、晃洋書房、59頁以下）所収がある。本稿はこの態度に共鳴するものの、哲学者の視点から書かれたものが多く、批判哲学（超越論哲学）の論理構造への強い関心のあまり社会的次元への“応用”は少ない。さらにカントの法論を中心に論じた、（法学者ではなく）哲学者による作品としてケアスティング（Kersting）『自由の秩序』（原題：Wohlgeordnete Freiheit, 2007（1984））2013年、ミネルヴァ書房がある。本稿と重なる主張もあるが（60頁）、最終的な「定言命法」をめぐる結論部はかなり異なる。——長谷部 恭男「カントの法理論に関する覚書」立教法学82号（2011）、388頁の、定言命法は「……何が道徳法則になり得ないか」を示すだけのものだと指摘は、本稿で「定言命法のもう一つの意味」、「副次的意味」とされるものと関係してくる。
- (2) カント『プロレゴメナ』（1783年）、篠田英雄訳、岩波文庫、21頁。いわゆる「独断のまどろみ」からの覚醒である。
- (3) D・ヒューム『人間知性研究』（1748年）、斎藤 繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、30頁。
- (4) D・ヒューム『人間知性研究』（1748年）、斎藤 繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、22頁。
- (5) カント『プロレゴメナ』（1783年）、篠田英雄訳、岩波文庫、230頁。同書は『純粹理性批判』（第一版、1781年）についてのカント自らが書いた解説書とされる。
- (6) カント『道徳形而上学の基礎づけ』（1783年）、中山元訳、光文社文庫、75、95、109頁（同書は以下では『基礎づけ』と略記）。
- (7) 中島義道『カントの法論』ちくま学芸文庫、2006年、141頁によれば、カントは、道徳の世界

にせよ法の世界にせよ、そこで、そもそも義務違反を犯すような者は、自身の理論において相手にすらしなない“論外”のあつかいとしているという。なぜ、そのような態度をとったかといえば、カントは自らの理論を打ち立てるにあたって、義務を果たすと称する人々を前に、真の（義務の）遵守から、うわべだけの（義務の）遵守を区別することに主眼を置いていたからだという。つまり、カントは、表向き道徳や法を守るような顔をして、実は抜け目ない下心に染まった「……自己愛の腐臭が漂う『善良な市民』に……容赦のない批判的視線を向け」たかったからだとする。こうした中島氏の主張に対して、本稿の主張は、もし定言命法がアプリアリな基準として考案されているのであれば、それ自身では規範的主張を行わないという、結論を導いているだけにすぎない。結論の一部が類似しているかのようであっても、理論的な方向性は大きく異なる。ただし、中島氏の指摘するような態度がカントに認められるとすれば、本報告でも副次的としながら、それを無視することはできなかった、「定言命法」に込められた“もう一つの意味”に関連してくる。次段落以降でそれには触れる。

- (8) カント『基礎づけ』、41-42、57-59、96-107頁。なお、これがカント自身もしばしば述べる、刑法の構成要件は「すべて」定言命法であるという主張にもつながって行くと思われる（後述）。
- (9) 実は、この“アプリアリ”という考え方は、〈定言命法〉として現れてくる以外に、カント自身の手によって、「所有」や「占有」の問題に対して“応用”されている。それはカントが最晩年に公刊する作品（『人倫の形而上学』（1797年）の「法論」——同書については本稿の6.で述べる）においてであった。その時すでにカントは、別の作品で〈定言命法〉という考え方を登場させてしまっており、その後、あたかも〈定言命法〉とは無関係のような説明の仕方でも導入されている——。本稿で詳しくあつかうことはできないが、以下のような意味で“アプリアリ”の応用とみなしうる。動産や不動産を“私のもの”や“あなたのもの”とすること（＝「所有」や「占有」）は、なぜそれが“私のもの”や“あなたのもの”なのかの根拠の説明において、単なる事実性（「労働の投入」とか「先占」とか、あるいは「現実の支配」とか）には尽きない、一定の観念性を伴うも

のだとは、民法（物権法）を学んだことのある者なら誰でも聞き覚えがあろう。ところが、カントは、それを権利主体“間”において相互に“超越的”な構造が成り立つことから論証しようとする。「経験的」ではない「叡智的」占有なる概念も提起する。法学者たちは、カントが、これによって所有権の“基礎づけ”に成功したかどうかの検討に興味を示す（三島、前掲書、126、130頁以下、高橋洋城『『法的理性批判』としてのカント所有論（一）』法政研究60巻2号（1993年）、379頁以下はそれが中心テーマ、木原、前掲書、38頁。さらに、ケアスティング、前掲書、第Ⅱ部、第一章も参照）。もしこれが、あるいは“法概念”の根底に“権利概念”をすえることに成功した初の試みだったなら、〈定言命法〉とか法的世界の“アプリオリ”とかの意味とは別の重要性をもつだろうが、筆者はカントの著作からそこまでは読み取れなかった。

なお、カントはその最晩年の著作で、同書の出発点を、占有（権）の観念的超越性に置き、さらにそこから契約や家族関係へと進んで行って、やがてそこに議会立法など政治参加的な要素が加わって行き、ついに「公法」の法領域を出現させるという構成をとっている。その体系的構築物の頂点には、「尊厳」を有する“人格”概念が位置づけられているとも解しうる（カント『人倫の形而上学』311頁を参照）。この点で、あらためて後述する定言命法の“第二式”（本稿では〔Ⅱ〕とも）との関係いかん、という問題も浮上する。なお、ナチズム期をくぐり抜けた戦後期のラーレンツ（ドイツ法哲学界の新ヘーゲル派を代表する）が、民族共同体ではない、人格の集合体としての法共同体を構想した際に、ここからそのインスピレーションを得ただろうとは容易に想像しうる（伊藤剛『ラーレンツの類型論』2001年、信山社、110頁以下、同「初期ラーレンツの法思想の再検討」法哲学年報1990、1991年、有斐閣、170頁以下参照）。もはや、戦後のラーレンツはカントの倫理的個人主義に警告を発することはなくなっていたが――。

- (10) 私の現在の考えでは、この二つは違うものであってカントは混同していると考え。ところが、こうしたカントの、“愚直”とも見える道徳的一途さ（つまり「定言命法」のもう一つの意味）が、広く世間の共感を呼び、倫理学者としてのカ

ントは有名になって行ったのではないか、とも考えている。ただしこれは道徳的「厳格主義」（Rigorismus）とも呼ばれ、カントを嫌う人たちをも生み出していった。フランス王政復古期に、イギリス風の立憲主義に近い考えをもった自由主義的な政治（思想）家であり作家でもあって、やがて知られることになるバンジャマン・コンスタンは、すでにカントの存命中に次のように述べていた。

「ドイツのある哲学者」は、迫り来る「殺人鬼」に「尋ねられ」友はこの家に逃げ込んではいない」、と嘘をつくのも悪事だと断定している。その原理原則に固執する様は社会の存続にとって危険ですらあると。それを聞きおよんだカントは反論する。自分の意図するのは、単に嘘をつくというような、必ずしも法的に違法とできないものをも、道徳的な次元においては“悪”だとする主張にほかならない、と（Vgl. Über vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797), in: Kant, Werke Bd. VIII (Akademieausgabe), S.426f. 谷田信一訳「カント全集 13」岩波書店、255頁以下）。それでは、カントは、嘘をつくなという「絶対的命令」を、もっぱら道徳の世界だけに“閉じ込めて”しまっ、その妥当性を“道徳の世界に限って”のみ維持しようとしているのだろうか、と思えばとんでもない。カントいわく、嘘をつくことの道徳的“悪”はきわめて甚大であって、かろうじて守られていた合法性など、一瞬で粉砕してしまうほどの“悪”である、と。友を助けようとして善意から嘘をついた人も、それを擁護しようとして論陣を張るコンスタンも、大きな誤りを犯している。それに気づいていないのが大問題なのだ。どういうことかといえば、嘘をついた結果として、その友に利益をもたらそうが（＝殺人鬼から逃れられる）、逆に「害を与え」てしまおうが（＝たまたま直後に外出して殺人鬼と出くわし犠牲となる）、そんなことは大した問題ではない (!!）。むしろ、嘘をつくこと自体が、相手（＝殺人鬼！）に対して「不正を行って」いる。そのこと自体が問題なのだ。それによって、どんな「例外」も許さない「法原理」である（真実性→「誠実さ」(Wahrhaftigkeit) というものが放棄される。法的世界で自己矛盾に陥らないために「無条件」に妥当しなければならない「法原理」が破られる、と (ebd., S.428f. 訳257頁以下)。ここでカン

- トはあえて「定言命法」という言葉を使っているわけではない。しかし、念頭においてはと思われる。嘘をつかないということは、日常生活においても取引関係においても、守られるべき重要な前提条件ではあるが、その前提の上に何かを行うことは論ずるまでもない。かくして、“嘘をつくな!”は、「定言命法」が当てはまる（か否かの）、数ある対象の中のひとつではあっても、単にそのひとつにとどまるだけであり、さらには「定言命法」そのものでもない、ということカントに対して銘記しておきたい。
- (11) 後述するヘーゲルからの批判がその代表例である。
- (12) カント『基礎づけ』、112頁。
- (13) ただし、カントの説明を仔細に追って行くと、定言命法は三つに枝分かれしているとも読める（『基礎づけ』112頁、132頁以下、146頁の3ヵ所参照）。徐々にひとつのものが深められて行ってそうなるとも読めるのだが——。しかし後に見るように、私はこの点はカントの理論展開に重要性を持たないと考えている。
- (14) ちなみに、カントが説明する「物自体」は、感性の形式である「時間空間」とか悟性のカテゴリーのひとつである「原因—結果」関係などへと次々と広がって行くものである。もっとも、それらは統一された全体を保って広がって行くのであり、あれもこれもと複数個のアプリオリがあるわけではない。
- (15) いわゆる批判期以降に次々と発表される、一連の倫理学的作品群である『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）、『実践理性批判』（1788年）、『人倫の形而上学』（1797年）のなかに見出される。なかでもそのアイディアが最初に登場する『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）が最重要である。
- (16) 竹内 昭「カントの定言命法とその諸方式について」法政大学教養部紀要、第66巻（1981年）、29頁以下を参照。
- (17) カント『実践理性批判1』中山元訳、光文社文庫、89頁参照。ただし訳文は少し従来の用語法を加味して変えた。
- (18) これは『実践理性批判』（1788年）からの引用だが、カント自身がこのアイディアを最初に展開した『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）では、これに相当する命題が初めて登場する箇所「普遍的〈立法〉……」と言わずに、「普遍的な〈法則〉allgemeines Gesetz……」と言っている（中山訳、112頁、括弧は追加）。「立法」と「法則」（= Gesetz, “法律”とも訳せる）とは違うではないか、と思う人もいるかもしれないが、同書の後半部分で「みずからを普遍的に〈立法するもの〉とみなす……行動原理にしたがって行為せよ」と言い代えており（中山訳、146頁）、くわえてカント自身も定言命法は「同じ」ものがいくつかに定式化されうると言ってる以上は（中山訳、158頁）、最終的に、〈法則〉と〈立法〉とのあいだに意味的違いを持たそうとはしていない、と判断してよいと思われる。むしろ大事なものは「普遍的……」ということだと、私は見ている。なお、「格率」とは、独 Maxime（英 Maxim）の昔からの訳語で、現在の語感に近づけようと「行動原理」ないし「主観的な原理」という訳の試みもなされている（『基礎づけ』、3頁、参照）。「汝の意志の……」とは、単なる欲望や希望ではなく、本気で真剣にそうすべき、と思っていることを指す（「汝が意志する（will）格率」と言い換えてもよいだろう。まさに気持ちを込め真剣に何かを“意志する”ということこそ「実践理性」の役割であると、カントは言っている（『基礎づけ』、86頁）。
- (19) 『基礎づけ』、112頁。
- (20) いや、そうではない、まず最初に、カントは人間を「“自由”な存在」=「“自律”的な存在」と見抜いた。しかるのちに、“……だからこそ人間は定言命法に従う（あるいは従う“べき”である）」と主張したのだ、と考える人もいるかもしれない。しかし私は、それは結果を外側から見ただけであって、あと知恵にすぎないと考える。あるいは、カントの議論の運び方に引っぱられたのではないかと考える。なるほど、はじめてカントが“定言命法”を提起した著作（『基礎づけ』）で、カントは同書を「善い意志」の話からはじめている。善を行わんとする意志は、カントにとって最善の価値だ。その後に着された『実践理性批判』でも「定言命法」は論じられるが、「心理学的」でない「思弁的」な「自由の概念」が、そこでは議論の出発点とされる。というのもカントは、「良心の呵責」を感じ得る心的能力こそは、ほかならぬ“自由”の証しだとみなし、唯一それだけに、例外的に〈感性界〉から〈理性の世界〉への越境を許す特権的な地位をあたえているからだ

(カント『基礎づけ』208頁以下、カント『実践理性批判1』(中山訳)88頁を参照)。どう見てもカントが、「自由」な存在」としての人間というものに、表向き論証の起点を置きたかったのはまちがいないだろう。しかし、我々としては、カントの実際の思索の歩みとしては、別のものを考えることもできる。それは次のようなものだ。

カントは、何とかして道徳の世界にアприオリを求めようという思索のはてに、定言命法というアイディアに、最初にたどり着いた(=定言命法こそはアприオリだという仮説にたどり着いた)。しかる後に、あらためて、そこから他の理論構成へと、つまり「自由」な存在」としての人間という考え方へと、導かれて行った——。より詳しく説明するとこうなる。最初にカントは、誰にも分け隔てなく“自律”を命じた(=定言命法)、だけだった。しかし、そうした命令をくださったとはいえ、いや、まさにそうした命令をくださったがゆえに(“自律”とは普遍的立法だ)、自らも、その自律を“分け隔てなく”命ずる「普遍性」の例外とすることはできないことに気づいた。だから“相互”に(“自律”を)命じ合うことになる。かくして、人間は互いに「自由な存在だ」とか、あるいは「“自律的”な存在であり」=「……理性をもつ存在だ」と感じるようになって行った。つまり、“自律”を普遍化させることによって、互いが“自由”だという結論を引き出していった(「定言命法→自律→自由」の順番である)。これはなるほど納得させられる議論の運び方だろう。にもかかわらず、『基礎づけ』の最終章あたりから、やがて書かれる『実践理性批判』にかけて、その論調が変わりはじめる。まず、「自律」は「理性」の能力だとされる。理性とは「自由」なものである、というその“根拠”が、自律性なのだと主張されはじめる。それだけならまだしも、同時に、(それと全く逆方向への推論となるものはからず)「自律」や「理性」が成り立つ根拠こそは、人間精神が「自由」だからである、といった主張までが登場してくる(循環論法)。かくして、最終的な結論は、あなたが“自由”な存在ならば(つまり「靛智界」にとどまりたいならば)、定言命法に従う(べきだ)、となる。人間は自由だという信念をもつ限り(いや、単にそれを仮説とするだけで充分だろう)、ひたすら定言命法に従うべきだとの結論しか出てこなくなってしまう

う。定言命法がアприオリ性をもつかどうか、という最初の問いかけは、いつのまにか、定言命法こそは信憑性を疑いえない当然の事実だ、という主張へと変えられてしまっている(「自由(=理性)→自律→定言命法」の順番である)。カント研究者の口からは減多に聞かれない言葉だが、もしカントが「自由の概念から自律の概念を導き出したとすれば、……飛躍がある」と言わざるをえないのである(矢島羊吉『カントの自由の概念』1965年、創文社、90頁)。

- (21) 『基礎づけ』、90頁以下。
- (22) もちろん、これは定言命法が「普遍的立法」を媒介に互いに行為を命じて、それにより結果的に“平等”理念を後押ししているからだとも言えよう。もっとも、その平等は、いずれも一つの時代のなかに閉じ込められたままの平等である。時代の隔たりという壁は超えられない。平等の“中身”が二つの時代のあいだで180度違ってしまっている。結局、ここから引き出されてくるのは、定言命法が後押しする平等とは、内容を欠いた「形式的”平等”」でしかない、という同様の批判であるだろう。
- (23) たとえば久保陽一「カント道徳哲学との対決」(『ヘーゲル読本』法政大学出版局、1987年所収)、85頁に指摘あり。永井 均『倫理とは何か』ちくま学芸文庫、2011年、150-151頁も参照。
- (24) 『法の哲学』藤野渉・赤沢正敏訳、中公クラシックス、§135。『法の哲学』はヘーゲル晩年の著作である。ヘーゲルはカントの次の世代の人であり(ただし46歳年下)、それゆえ遠慮しているのか、若いときに書いた『精神現象学』(1807年)では、その批判は名指しで行なわれておらず、読んで直ぐ批判だとは気づきにくい内容である。『法の哲学』§135は、『精神現象学』のその箇所の参照も指示している。
- (25) 『法の哲学』長谷川宏訳、作品社、§135——別の講義筆記からなる。
- (26) 『法の哲学』§135(双方の訳)。
- (27) ナチズム期のラーレンツはここに、そしておそらくカール・シュミットもまた、当時の彼らの言葉でいう「具体的秩序」を見ていた。一定の効力をもって存在しており、“空虚”ではない“中身”の詰まった“秩序”としての「具体的秩序」である(詳しくは伊藤剛『ラーレンツの類型論』2001年、信山社、第一章を参照)。

28) 『法の哲学』§ 133 藤野・赤沢訳。

29) 『法の哲学』§ 135 長谷川訳。

30) ヘーゲル自身は、ここで独自の思索を展開し、いわゆる「人倫の立場」への“弁証法的”移行によって、カントに対する評価を反転できると考えている。しばしば世間にまかり通っている形式的な「抽象法の立場」に対して、カントは純粋な良心としての「道徳の立場」を提起した。だが、カントの「道徳の立場」というのは、心構えばかりで、やはり内容や中身がない。互いに対立する「道徳の立場」と「抽象法の立場」とを、矛盾のうちに止揚することで「人倫の立場」が登場し道徳体系は完成される。それによってカントの定言命法に伴う深刻な副作用であった「限りなく繰り返される“べし”」「義務のための義務」からの脱出口も見えてくる、と。こうしたヘーゲル『法の哲学』に独自の理論展開は、本稿ではこれ以上は踏み込めない。その当否もあつかえない。カントの見解に戻ろう。

31) たとえば新カント派の雄として知られ、当時の精神世界に広範な影響をあたえた一人であったハインリヒ・リッケルトは、1926年に、自分の「科学論」が「まったく“形式的”である」との抗議を受けるのは納得がいかないと述べている。批判者たちは「……私 [=リッケルト] の言ふことは間違いではないけれども、私の《形式主義》のためにどうにもそれに満足することができぬ」という（強調引用者）——。リッケルト自身も自らの「方法論は個々の学科の特殊な内容を取扱はない」、それが「特殊な内容を取り入れ得るのは、せいぜい説明の実例としてである」と認める一方で、しかし、それでもって「私をつかまへて形式主義的だなどといふ筋合いのものでない」と言いきっている（リッケルト『文化科学と自然科学』第6版（1926年）への序、佐竹・豊川訳、岩波文庫、11頁）。カントの定言命法に対して、最初にヘーゲルが放った「形式主義」という非難は、19世紀中葉にヘーゲル哲学が崩壊（哲学自身の崩壊でもあって、自然科学の急速な発展が背後にはある！）してのち、それを受けて新カント派の哲学再興が試みられ、やがて登場してくるリッケルトの諸作品にまで、その矛先が届くものであった。

さらに時代をくだって、ドイツのナチズム期に、今度はヘーゲル再興をもくろんで、ほかならぬ「形式主義」的な新カント派に取って代わろう

と“新ヘーゲル派”が登場してくる。ところが、その最重要の概念装置であった「弁証法」もまた、同じような批判にさらされる運命をまぬがれなかった。というのも、やがて1960年代に、ネオ-マルクス主義への対抗という文脈で、批判的合理主義による「弁証法」批判がなされ、ハンス・アルバートなどと共に同サークルを形成する一人だったE・トーピツェ（Topitsch）は、弁証法こそは「空虚な定式」（Leerformel）の代表だとの主張を展開するからである。とぼっちりで、ナチの残党扱いされていたラーレンツ（＝新ヘーゲル派）の「具体的概念」の論理や「類型論」もその批判の対象に含められた。だが、それをめぐりラーレンツ自らが試みた反論は、意図的かもしれないが、全く噛み合っていない反論に終わった点については、かつて指摘された通りだ（伊藤剛『ラーレンツの類型論』2001年、信山社、105頁以下および191頁以下（注23）を参照）。こうしてみると、しばしば巻き起こる、相手の主張が「空虚」だという批判の応酬は、今に至るまで一歩も前進していないように思われてくる。

32) カントは、人間が自由であるのは、それが“理性を備えた存在”として、自らの義務意識を通じて定言命法に従うからだ、だから自由なのだ、と考えた。他方でヘーゲルは、それをさらに推し進めたかのような主張、すなわち、法に従うことこそが自由である、とも取れるいささか評判の悪い、逆説的な自由観・法律観を主張した哲学者としても知られている（たとえば「法体系は……自由の王国である」とか、『法の哲学』藤野・赤沢訳、§ 4を参照）。もはや両者のつながりは明白だろう。もともとルソーに発した考え方だとは思われるのだが。

33) 『基礎づけ』、90頁以下。

34) 『基礎づけ』、107頁。

35) 「嘘をつくな」については『基礎づけ』59頁および119頁。さらに、カント自身ははっきりと、刑法の構成要件は定言命法だと“断言”している（カント全集11（『人倫の形而上学』1797年）、岩波書店、鱗井正義・池尾恭一訳、179頁（Kant, Werke Bd VI (Akademieausgabe), S.331)）のだから、そう受け取らざるをえないのだろうが、事態はきわめて複雑であるというべきだ。はたしてカントは、どんな意味で「定言命法」と断定しているのか（刑罰の「正義」は「同害報復」を原則に

- する以外ないからだと続ける) ——。これが現在の
 のカント研究者たちの頭を悩まし続けている問題
 のひとつであることは間違いないだろう。三島淑
 臣「カントの刑罰論 (一)」法政研究、第51巻3-4
 号、1985年、667頁以下、さらに北尾宏之「カン
 トの刑罰論」立命館文学、第625巻、2012年、935
 頁を参照。
- (36) ちなみに、本稿としては、このような反論は、
 最初から議論が噛み合っていない対立を作り出して
 いる、と評価せざるをえない。たとえ反論すると
 しても、むしろ、「嘘をつくな!」や「汝殺すな
 かれ!」は、普遍性を持つので定言命法“に”当
 てはまる——あるいは定言命法“の”当てはまる
 ——ものだと反論すべきではないか。だから正しい
 道徳や法として採用すべきだと反論すべきであ
 る。それら自身が定言命法なわけではないのだ。
- (37) ちなみに、ヘーゲルは、さらに次のように言
 う。動物は「自らを傷つけ」たり「自殺」したり
 はできないが「人間はできる」のだと(『法の哲学』
 §47)。さらにまた続けて、「自然のうちに悪
 は生じない。わるい動物は本当の意味ではわるく
 はない。悪は自由な精神のもとにしかないのです
 から」とも(『法の哲学』長谷川訳 §139)。
- (38) 『基礎づけ』、134頁。
- (39) 『基礎づけ』、136頁。
- (40) ちなみにカントは死刑廃止論に対して、応報刑
 主義の立場から反対したことは有名である。誰か
 に死をもたらすことで、必ずしもその人を手段と
 してあつかったことにはならない、ということだ
 ろう。はたしてそう言えるのか、やはり死刑は廃
 止すべきではないのか、それともカントの考える
 とおり存置すべきなのか、人間(=人格)を“目
 的”として敬意をもってあつかえ、というスロー
 ガンの明瞭さとは裏腹に、どうあつかえば、人間
 (=人格)を“目的”としてあつかったことにな
 るのか(あるいは“手段”の地位に貶めたことにな
 るのか)、そう簡単に区別できないことは重大
 な問題として残る。
- (41) ヘーゲルは、この「人格」という概念について
 も、『法の哲学』という書物で取り上げており、
 またもや、法における“人格”が互いに平等だと
 認めつつ、それはその概念が「空虚」だからだ、
 と批判を込めて主張する。暗にカントの言う「人
 格」を連想させるような、主張の仕方である。し
 かしながら、だからといって空虚な概念としての
 「人格」は無意味だと言っているのではない。そ
 の前提のうえに“自覚的”存在としてのわれわれ
 が、自由を行使して様々の人生を歩んで行く、と
 されている(ヘーゲル『法の哲学』§49を参照。
 人格が「自由」であることについて同書 §47、
 48)。つまり、カントの“定言命法”も、さらに、
 そこから導かれてくる“人格”(の尊厳)も、そ
 れだけでは中身のない空虚なものではあるが、そ
 の空虚さが、むしろ人間なら“誰もが相互に同じ
 くらい自由”であることの保障になっている、と
 ヘーゲルは考えたと思われる。
- (42) カント『人倫の形而上学』(『カント全集 11』
 鱒井正義・池尾恭一訳、岩波書店、429-431頁(訳
 者による解説)を参照。
- (43) カント『基礎づけ』、74頁、カント『人倫の形
 而上学』(『カント全集 11』 鱒井正義・池尾恭一
 訳)、岩波書店、16頁、36頁参照。
- (44) 「徳論」という表題で『人倫の形而上学』の後
 半部を成す。
- (45) なお、以前の『基礎づけ』(1785年)、114-122
 頁では、『人倫の形而上学』(1797年)とは違って、
 例えば「嘘をつく」などは、当人や相手方がひと
 とときそれで満足しても、もし「普遍的法則」や「普
 遍的立法」にまで上昇させると、結局、後々信頼
 を失うなど甚大なる不都合を招くであろうし、最
 終的には人類社会全体の衰退や滅亡すら招く、だ
 から“定言命法”のテストには合格しないのだと
 結論づけている。
- (46) カント『実践理性批判1』、中山元訳、光文社
 文庫、341頁における訳者解説を参照。
- (47) 三島淑臣「市民法原理の理念的展開 (一) ——
 カント私法論の一考察——」法政研究33巻2号
 (1966年)、140頁、内井惣七『自由の法則 利害
 の論理』1988年、ミネルヴァ書房、140頁を参照。
 さらに、カント「理論と実践」(カント『啓蒙と
 は何か』(篠田英雄訳)岩波文庫、所収)、140頁
 以下も参照。
- (48) Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, Werke Bd VI
 (Akademieausgabe), S.219 (『人倫の形而上学』
 (『カント全集 11』 鱒井正義・池尾恭一訳)、岩
 波書店、33頁)。なお中島、前掲書、172頁以下も
 参照。
- (49) 注(35)を参照。すでに触れたことだが、より基本
 的な問題を指摘しておく、『道徳形而上学の基
 礎づけ』(1785年)の執筆中に「定言命法」の考

え方が生まれたからだろう、カントは同書のなかに、当初、単に表現形態が「断定的 (kategorisch)」なだけの命令を「定言 (kategorisch) 命法」と呼ぶことを提唱し (中山訳90頁)、その後、徐々にその意味を追求するうちに、ついに真の「定言命法」にたどり着いた! (同書後半の172頁で)、という叙述の流れを残している。カント自身が同じ言葉を、その著作の最初と最後でそれぞれ別の意味で使っているのだ。今述べた「断定的」と「定言 (的)」という二つの日本語は、もともと kategorisch というドイツ語一語を、私がこれら二つの意味の違いに即して翻訳上使い分けたにすぎない (いずれの翻訳書にも「断定」的の語は登場しない)。その後、カントは最晩年の作品である『人倫の形而上学』(1797年)で、犯罪者の処罰は応報以外の目的でなされるべきではない、「正義は……売り渡」せないし「刑罰の法則は“定言命法”だからである、と書く (カント『人倫の形而上学』(『カント全集 11』鱒井正義・池尾恭一訳) 岩波書店、179頁 (Kant, Werke Bd VI (Akademieausgabe), S.331))。どう考えても、ここでの「定言命法」という表現は、もはや単に①“断定的命令”の意味で使ったものとはいえないだろう。だが、①の意味を脱したからといって、もし②“アプリアリな定式”という意味で使っているとすれば、なぜ刑法だけがそのような特権的地位につくのか理解に苦しむ。カントは、ここでも「定言命法」の語を、もうひとつの意味である③“見返りを求めない”の意味で使っているのだ。ただし、②と③の意味の違いを意識していないのである。