

定言命法と世界市民主義

——カント『世界市民的見地における普遍史の理念』（1784年）を手掛かりに⁽¹⁾——

西 田 雅 弘

目 次

はじめに

1. 『普遍史の理念』における世界市民主義

(1) 歴史哲学の導入—第1命題、第2命題、第3命題—

(2) 非社会的社交性と市民的体制—第4命題、第5命題、第6命題—

(3) 国際関係と世界市民的状態—第7命題—

(4) 人類の歴史と道徳性—第8命題、第9命題—

2. 「開化」「市民化」「道徳化」

(1) 『人間学』における世界市民主義

(2) ルソーの3つの著作

(3) 実践の3つの基本形式

3. 仮言命法と定言命法

(1) メンツァー『カントの倫理学講義』

(2) 『基礎づけ』における命法の二分法

結 び

はじめに

『世界市民的見地における普遍史の理念』（1784年、以下『普遍史の理念』）の冒頭で、カントは「形而上学的見地」と「現象の叙述」を対比して次のように述べている。

意志の自由が形而上学的見地においてどのように理解されようとも、意志の現象、すなわち人間の行為は、他のあらゆる自然の出来事と同様に普遍的な自然法則によって規定されている。しかし、その原因がどれほど深く隠されていようとも、現象の叙述に従事する歴史は、人間の意志の自由の活動が全体として考察されるならば、自由の規則正しい歩みが発見され得ることを期待させる。(8,017.01)⁽²⁾

たとえ個々人の行動は複雑で不規則に見えるにしても、人類の歴史を全体として見るならば人間の根

源的素質が継続的に発展していることを期待できるのではないか。カントは全体の視点の可能性について、その例証として結婚やそれに由来する誕生や死亡を挙げている。そして、これらは人間の自由意志に大きく影響されるので、あらかじめ計算することはできないように見えるが、しかし、国内全体の統計によればある一定の規則性に従っていることがわかると述べている(8,017.12)。固有の計画に従って行動しているようには見えない人間についても、全体としては個々人の意図とは別の意図、つまり「自然の意図」(8,018.08)に基づいた歴史を見出すことができるのではないか。これを見定めることが『普遍史の理念』の課題であった。

この人類全体としての見地が「世界市民的見地」である。また、ここで言及されているのは、自由意志の「現象」としての人間の行為である。そういう意味で「世界市民的見地」をいわば「現象的見地」と見ることができるだろう。現象を叙述するのが「歴史」であり、とりわけ人類全体としての叙述の可能性を探ろうとするのが「世界市民的見地」である。このように『普遍史の理念』では、「意志の自由」を発端にして「世界市民的見地」から歴史の叙述が展開されることになった。

ところで、翌年に上梓された『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年、以下『基礎づけ』）の序言で、カントは「経験的なもの」と「合理的なもの」の峻別に言及し、道徳の形而上学の必要性を繰り返し強調している。というのも、道徳的な義務意識や道徳法則について、一般に次のように、つまり、責任の根拠として妥当すべき道徳法則は、法則としての絶対的必然性をそなえていなければならない、また、「嘘をつくべきでない」という道徳的命令は、人間だけでなく、すべての理性的存在者に通用するものでなければならない、と理解されているからである(4,389.11)。もしそうであれば、責任の根拠は純粋

理性の概念にアプリアリに求められなければならないことになり、したがって、経験的なものを一切払拭した純粋な道徳哲学、つまり道徳の形而上学がどうしても必要になる、というわけである。

さらにカントは、このような思弁的な意図からだけでなく、実際に人間の道徳を導く手引きとして、正しい道徳的判定のための最高の規範を示すためにも、道徳の形而上学が必要であると見ている(4,389.36)。道徳的に善である実際の行為の事例を示すことはきわめて偶然的で不確かである。というのも、道徳的な善は、外見上道徳法則に適っているだけでは十分でなく、道徳法則それ自体のために意識的になされなければならないからである。この内面性のゆえに、もし最高の規範を欠くと道徳はさまざまな墮落に陥るおそれがある。したがって、道徳の形而上学によって最高の規範が示されることは実践的な意図からも必要になる、というわけである。このようにして『基礎づけ』では、経験的な「実践的人間学」(4,388.13)から切り離された道徳の形而上学の「基礎づけ」が展開され、「意志の自由」(4,447.08)が論議されることになった。

さて、『普遍史の理念』で示された「現象的見地」と「形而上学的見地」の対比は、『基礎づけ』で示された「経験的なもの」と「合理的なもの」の峻別に重なり合っていると見ることはできないか。『基礎づけ』で執拗に繰り返される「経験的なもの」の「分離 absondern」(4,388.34)や「払拭 säubern」(4,388.36)が道徳の形而上学を導出するための「形而上学的見地」からなされていることは明らかである。また、経験的な「実践的人間学」が「現象の叙述」であることは言うまでもない。『普遍史の理念』で言及されている「形而上学的見地」が、たとえまだ出版されていなかったにせよ、おそらく並行して準備されていた『基礎づけ』を念頭に置いていることは容易に推測できる。

したがって、もし「現象的見地」と「形而上学的見地」という2つの見地を想定することができるならば、『普遍史の理念』は「意志の自由」に関して「現象的見地」から、他方『基礎づけ』は「意志の自由」に関して「形而上学的見地」から、それぞれ論述を展開していると見ることはできるだろう。つまり、同時期に執筆された『普遍史の理念』と『基礎づけ』の2つの著作は、「意志の自由」という同

一テーマについて「見地」の異なった表裏の関係にあると言えるのではないか⁽³⁾。もしそうであれば、『基礎づけ』の理解のために『普遍史の理念』が何らかの貢献をすることが期待されるだろう。つまり、『基礎づけ』における「定言命法」の現象的、歴史哲学的な意義、すなわち、世界市民主義的な意義を示すことができるのではないか。『普遍史の理念』の側から「定言命法」にアプローチし、「定言命法」と世界市民主義の関連性を顕在化することが本稿の課題である。

1. 『普遍史の理念』における世界市民主義

人間は、「動物」のように単に本能的に行動するわけではない。しかしただだからといって、「理性的な世界市民」(8,017.28)のように全体として申し合わせた計画に従って行動するわけでもない。賢明に見えることがあるにしても、最後には愚かさや虚栄心、悪意や破壊欲を顕わにするので、全体としての人間に「理性的な固有の意図」(8,018.07)を前提することはできない。しかし、人間のこの「矛盾した活動」(8,018.08)のなかに「自然の意図」を見出せるのではないか。これが『普遍史の理念』におけるカントの課題設定であった。カントの立論は、人間が「自然の意図」によって最終的には全体として「理性的な世界市民」へと導かれていることを示唆している。まずここに、カントの世界市民主義を見出すことはできないか。本章では、『普遍史の理念』の叙述を追跡することによって、カント世界市民主義の様相を析出することしよう。

(1) 歴史哲学の導入—第1命題、第2命題、第3命題—

『普遍史の理念』は9つの命題によって構成されている。カントは、第1命題として「被造物のあらゆる自然素質は、いつか完全に合目的に解きほかれる auswickeln ように使命づけられている」(8,018.19)という命題を挙げている。「使用されるはずのない器官、目的を達成しない組織は矛盾である」という「目的論的自然学」(8,018.23)は、カントの疑い得ない確信であり議論の前提である。そして、理性をもつ被造物である人間について、「理性の使用を目指す自然素質が完全に発展 entwickeln

し得るのは、類においてだけであって、個人においてではないだろう」(8,018.30)と第2命題で述べている。理性とは、自分の力の使用の規則や意図を、自然本能をはるかに超えて拡張する能力であり限界がない。しかし、それは本能のように一気にではなくて、試行や練習、教授を必要とし段階的に活動するので、すべての自然素質をどのようにして完全に使用するかを学ぶには、個々の人間の命はあまりにも短い。それゆえに、人間の自然素質が完全に発展するためには、一連の果てしない世代の系列が必要である。つまり、理性をもつ人間の自然素質は「個人」ではなくて、「類」において完全に発展する、というわけである。

自然は人間に「理性」とそれに基づく「意志の自由」だけを与えた。つまり、自然は、人間が本能や生得の知識に導かれるのではなくて、すべてを「自分自身で作る上げる」(8,019.28)ことを意図した、とカントは見ている。もしそうであれば、粗野な状態から抜け出て、熟練や内的な完全性、そして幸福へと高まる努力をする場合、その功績はすべて人間自身によるものと考えてよい。自然は人間の「理性的な自己尊重」(8,020.07)を目指しているかのである。重要なのは、うまく生きることではなくて、「自らの振る舞いによって生きるに値し幸福に値するように努力すること」(8,020.11)である。このことをカントは第3命題で次のように述べている。

自然は、人間が動物的存在としてもつ機械的配備以上のすべてのことをまったく自分自身で作る上げ、本能から自由に自分自身の理性によって自ら獲得する以外の幸福や完全性に関与しないことを意欲した。(8,019.18)

ところで、『基礎づけ』においてカントは次のように述べている。

有機的な存在者、すなわち生きるために合目的的に組織された存在者の自然素質について、われわれが原則として想定することは次のことである。つまり、その存在者には、何かある目的のために最も適切で、最も適合したもの以外の器官は見出されない、ということである。(4,395.04)

『基礎づけ』におけるこの原則は、第1命題で挙げられた「目的論的自然学」の原則と同じものである。カントはこの原則に従って、理性的存在者としての人間には幸福の追求とは別の目的、つまり「それ自体善である意志」(4,396.21)を生じさせる目的があることを推論していく。そして、単なる意志だけが絶対的価値をもつという考え方を吟味する際には、「自然がわれわれの意志の支配者として理性を添わせたその意図に関して誤解され」(4,394.37)ないようにする、とも述べている。欲求能力を理性に従わせるとか、あるいは「自然の意図」(4,395.21)に手出しをするために理性が人間に賦与されているわけではない。「自然の意図」を正しく理解することが『基礎づけ』の論述の契機であることがここに示されている。『基礎づけ』においても「目的論的自然学」が議論の前提とされ、また「自然の意図」の解明が念頭に置かれていることを看取することができる。

『普遍史の理念』の執筆動機には、シュバルディング J. J. Spalding (1714-1804) の『人間の使命』(1748年)をめぐる M. メンデルスゾーン Moses Mendelssohn(1729-1786)とアプト Th. Abbt (1738-1766)の論争があった、と言われている⁽⁴⁾。シュバルディングは、人間の内なる能力は無限に開花し、これを実現していくところに人間の使命があると考えたが、この考え方を擁護するメンデルスゾーンに対して、アプトは、余りにも短い人生においてそのような人間の能力が発展されるとは考えられないと批判した。この論争に対してカントは、アプトを支持しつつ、個人に代わる「類」の視点、つまり歴史哲学の立場を導入することによって両者の調停を図ろうとした、と言われている。第2命題はこの調停策の定式化であり、『普遍史の理念』は啓蒙の時代の思想的論争に対するカントの態度表明でもあった。「世代 Generationen」(8,020.13)に着目する歴史哲学の導入は、カントの教育重視の姿勢に具体化していると見ることができるだろう⁽⁵⁾。

(2) 非社会的社交性と市民的体制—第4命題、第5命題、第6命題—

『普遍史の理念』の冒頭で言及された人間の「矛盾した活動」について、第4命題では次のように述べられている。

あらゆる自然素質の発展をもたらすために自然が利用する手段は、社会における自然素質の敵対関係 Antagonism であり、それは、この関係が最後には社会の合法的秩序の原因になる限りにおいてである。(8,020.26)

要するに、人間の「矛盾した活動」を社会における「敵対関係」として捉え、ここに人間の自然素質の発展をもたらす「自然の意図」を見出そうとするわけである。この「敵対関係」は「非社会的社交性」(8,020.30)として説明されている。人間には、一方で、社会を作ろうとする社交性があり、そうすることによって自分をより人間として感じ、自分の自然素質の発展を感じる。しかし他方で、1人でいたい、孤立したいという非社交性もあり、すべてを自分の思い通りにしたいと考え、しかもそのような他人に対する抵抗感を他人も同じように感じていることに気づいている。このように、「確かに気に入っているわけではないが、しかし、放っておくこともできない」(8,021.09)という他人に対するあり方が「非社会的社交性」である。カントはこのようなあり方のうち、非社交性に特に注目している。というのも、他人に対するこの抵抗感こそが人間のあらゆる力を呼び覚まし、怠惰な気持ちを克服させるからである。人間が「名誉欲」や「支配欲」、「所有欲」に駆り立てられて社会的地位を獲得しようとするのは、この非社交性という特性の現れである。非社交性は、それ自体確かに好ましい特性ではなく、さまざまな災いの源でもあるが、しかし同時に、人間の自然素質をさらに発展させるように駆り立てる特性でもある。その結果、人間は粗野な状態から抜け出て、「開化 Kultur」(8,021.11)への歩みを始める。あらゆる才能が徐々に発展し、粗雑な自然素質による道徳的判定は実践的な原理に基づく道徳的判定へと変化する。このようにして非社交性を内在する人間社会は、最後には「道徳的な全体」(8,021.17)へと発展していくことができる。カントがこの段階ですでに「道徳的な全体」を見通した叙述をしている点に注意を喚起しておきたい。

さて、カントは人間の非社交性に着目してその意義を強調しているが、第4命題で示されているように、それはあくまでも社会の「合法的な秩序」を実現するためにほかならない。この点に関して、第

5命題では「自然が解決を迫っている人類最大の問題は、普遍的に法を執行する市民社会の実現である」(8,022.06)と述べられている。この市民社会では、成員は相互に「敵対関係」にありながらも「他人の自由と共存し得る」ように自由の限界が厳密に規定され、そういう意味でこの社会には放縱な自由とは異なる「最大の自由」がある。しかもそのために、「外的な法の下にある自由」(8,022.16)は「反抗できない権力」と最大限に結びついている。このような社会は「完全に法にかなった市民的体制」(8,022.18)である。

ところで、「法を執行する」、「外的な法則の下で」、「完全に法にかなった」、「反抗できない権力」などの表現から明らかなように、ここで述べられている「市民社会」は、外的な法に基づく社会秩序としての「市民的体制」である。しかし、これが第4命題で示されている「合法的な秩序」のすべてであるわけではないだろう。というのも、この法的な「市民的体制」の叙述に続いて、カントは、この市民的体制を実現することによってだけ自然は人類に関する「他の意図」(8,022.20)を達成できる、と述べているからである。第5命題ではこの「他の意図」は明示されていないが、第4命題で示された「道徳的な全体」がそれにかかわっていることは容易に推測できる。カントは、人間社会の「合法的な秩序」として、法的な外的秩序と道徳的な内的秩序という2つ秩序を想定しつつ、当面解決が迫られている歴史的な最大の問題が前者の法的な外的秩序、つまり「法にかなった市民的体制」の実現であると見ているのではないか。これらのことから、目前の切迫した法的な課題と最後に達成される道徳的な課題という2つの視点が想定されていることを看取できるだろう。

したがって、カントが第6命題において「この問題はもっとも困難な問題であると同時に、人類によって最後に解決される問題である」(8,023.02)と述べるとき、「この問題」が指示する内容は、第5命題の「市民的体制」だけではなくて、第4命題で示された包括的な「社会の合法的秩序」にも及んでいると見ることができるだろう。確かに第6命題の叙述では、正義を体現できる「1人の支配者」(8,023.06)を擁立することが人間には困難であることから、理念への接近は自然によって課せられてい

るにすぎないとカントは述べている⁽⁶⁾。この叙述からは、支配者を必要とする「市民的体制」の実現だけがカントの念頭にあるようにも見えるが、しかし、同時にカントは、この理念としての体制の実現のためには何にもまして「この体制を引き受ける心構えのできた善意志」(8,023.28)が必要であると述べている。とりわけ「善意志」の必要性を認めている点で、やはり道徳的な秩序のことも念頭にあると見ることができる。

(3) 国際関係と世界市民的状态—第7命題—

カントによれば、人間の非社会的社交性、とりわけ非社交性は、人間が粗野な状態から抜け出して開化した状態へと発展していく原動力である。そして、この発展過程における当面の差し迫った問題が法的な市民的体制の実現であった。この問題に関して第7命題ではさらに次のように述べられている。

完全な市民的体制を達成するという問題は、合法的な対外的国家関係の問題に依存し、この後者の問題を抜きにして解決されることはできない。(8,024.02)

要するに、国内的な「市民的体制」の問題は対外的な「国家関係」の問題と同時に取り組まなければならないわけである。カントは、諸国家間の国際関係を国内の個人間の関係と平行的に考えているように見える。国内において、成員は相互に「敵対関係」にありながらも他人の自由と共存し得るように、「外的な法」の下で自由の限界を厳密に規定し、そうすることによってむしろ「最大の自由」を手に入れることができる。ところが、このようにして「法にかなった市民的体制」、すなわち国家が形成されると、今度はこの国家の非社交性が原因となって国家間の「放縦な自由」(8,024.10)が引き起こされ、国内では解消された「敵対関係」が再び発生することになる。この国家間の敵対関係、すなわち「戦争」(8,024.16)もカントによれば平和と安全を探し出す手段である。諸国家は多くの荒廃や転覆、内部の消耗などを経て、最終的に「国際連盟 Völkerbunde」(8,024.26)に自国の安全と権利を期待せざるを得なくなる。国内で野蛮な人間がそうしたのと同様に、諸国家は乱暴な自由を放棄して「合

法則的体制」(8,024.34)のうちに安心と安全を求めざるを得ないのである。すべての戦争はこのように新しい国家関係を実現する試みとして、「人間の意図」のうちにはないものの、「自然の意図」のうちに含まれているとカントは見ている。現代の「戦争」のイメージとは規模も内実も異なっていると、悲惨な戦争ですら「無目的」(8,025.33)であるはずがないというカントの「目的論的自然学」の確信がここにも現れている。

このようにして、諸国家は、互いに滅ぼし合わないための「国家相互の作用と反作用の均衡の原理」(8,026.13)を含み、「公的な国家安全保障」をとめた国家間の「世界市民的状态」(8,026.10)へと向かうことになる。しかし、このような国際関係の歩みには、さらに「最後の段階」(8,026.19)が加わらなければならない。この点に関してカントは次のように述べている。

われわれは、技芸 Kunst と学問によって高度に開化 cultivieren されている。われわれは、種々の社会的な行儀よさや上品さにおいて煩わしいほどに市民化 zivilisieren されている。しかし、すでに道徳化 moralisieren されていると見なすにはまだ多くのものが欠けている。というのも、開化には道徳性の理念が属しているが、この理念がただ名誉心や外見的な上品さという道徳に似たものにだけ用いられるならば、道徳性は市民化を意味するにすぎないからである。(8,026.20)

人間社会は、人間のもつ非社交性によって粗野な状態から開化された状態へと発展することができるが、人間が名誉欲や支配欲、所有欲に駆り立てられる段階に留まる限り、たとえどれほど「行儀よさ」や「上品さ」が身につけているとしても、それはただ「市民化」されているだけであって、まだ「道徳化」されているとは言えない。というのも、カントによれば、「道徳的に善である心情」(8,026.32)に接ぎ木されないすべての善はまったくの見せかけであり、外見は輝いても内容は貧弱だからである。カントは、開化の延長線上に「市民化」だけでなく、さらに「道徳化」を見据えているわけである。ただし、市民が道徳化するためには、国家が市民の陶冶 Bildung のために長期に渡って国内的な取り組みを

する必要がある。しかし、国家がその国力を無益で暴力的な領土拡大に費やしている限り、そのことを期待することはできない。つまり、諸国家が「世界市民的状态」によって混沌とした国際関係から抜け出すまでは、国家による市民の陶冶、つまり「道徳化」という「最後の段階」は実現されない。前節の市民的体制の叙述において「道徳的な全体」に言及されていたのと同様に、国際関係の叙述においても「最後の段階」として「道徳化」に言及されている点に注意を喚起しておきたい。

ところで、諸国家間の国際関係を、非社交性に基づく国内の諸個人の関係と平行的に考えようとするなら、国際関係の問題解決においても、当然国内における解決方法が適用されると考えるのが妥当だろう。確かに第4命題においても、また第7命題においても、「合法的」な秩序や体制が求められている点では共通していると言えるが、しかし、カントが国際関係における問題解決のために提示するのは「国際連盟」である。国家を個人と平行的に捉える考え方を徹底すれば、国内において「反抗できない権力」に結びついた「市民的体制」が求められたのと同様に、国際関係においても「国際国家 Völkerstaat」あるいは「世界共和国 Weltrepublik」が提示されるべきであろう⁽⁷⁾。しかし、別の見方をすれば、「国際連盟」という「消極的代用物」、すなわち次善の策が提示されているところに、これに続く「最後の段階」、つまり「道徳化」の余地が残されていると見ることもできる。カントは、諸国家の「世界市民的状态」にはまだ「危険性」(8,026.11)があると見ているが、それは人間の能力を眠り込ませないようにするためであり、したがって、その後の人間素質のさらなる発展が想定されているのである。

(4) 人類の歴史と道徳性—第8命題、第9命題—

全体としての人間の「矛盾した活動」のうち「自然の意図」を見出すことができるのではないか、これが『普遍史の理念』の課題であった。この課題について第8命題では次のように述べられている。

全体における人類の歴史は、自然の隠された計画の遂行と見なすことができる。それは、自然が人間におけるすべての自然素質を完全に発展させ

ることができる唯一の状態として、国内的に完全な国家体制を実現し、この目的のためにさらに対外的にも完全な国家体制を実現するためのものである。(8,027.02)

カントは、「自然の隠された計画」について経験が発見できる「微かな兆候」(8,027.28)があると指摘している。それは、諸国家が「国内の開化」(8,027.30) および「市民的自由」(8,027.34)を促進していることである。カントの時代に引き起こされつつあった国家による開化の推進や市民的自由の促進、すなわち「啓蒙」(8,028.08)にカントは「自然の隠された計画」の兆候を見ているのである。戦争による国家の動揺は、産業によって深く結びついている他の国家にも大きく影響するので、「全体の維持」(8,028.32)が重要だと考える国家は、自然の意図としての「普遍的な世界市民的状态」(8,028.34)がいつかは実現されることを望むようになっている。このようにして、第9命題において次のように述べられることになった。

人類における完全な市民的結合を目指す自然の計画に従って普遍的な世界史を取り扱うという哲学的試みは、可能であり、それ自身自然の意図を促進すると見なされなければならない。(8,029.02)

「自然の意図」を導きの糸にして、世界の歩みかどのように進むべきかという理念に従った歴史を叙述することは、単に経験的に書き上げられた本来の「歴史叙述 Historie」(8,030.31)とは区別され、「世界史 Weltgeschichte」(8,030.29)あるいは「哲学的歴史 eine philosophische Geschichtite」(8,031.09)と呼ばれる。そしてカントは、このような世界考察の特定の観点を選ぶ動機が「摂理の正当化」(8,030.19)にあることを自ら告白している。

さて、以上で本章における『普遍史の理念』の追跡を終えることにしよう。注意深く見ると、『普遍史の理念』と同様に『基礎づけ』においても「目的論的自然学」への確信や「自然の意図」への意識があることを確認でき、それゆえに、両著作は「目的論的自然学」を共通の前提にしていると見ることができる。また、『普遍史の理念』において道徳性に関して以下のことを指摘することができる。

- (1) 人間は、非社会的社交性によって粗野な状態から抜け出して「開化」の歩みを始め、あらゆる才能を徐々に発展させ、最後には「道徳的な全体」へと発展していく。
- (2) 当面の切迫した国内の問題は「完全に法にかなった市民的体制」の実現であるが、そのためにはこの体制を引き受けることのできる「善意志」が必要である。
- (3) 「国際連盟」による諸国家の「世界市民的状態」には、さらに最後の段階として「道徳的に善である心情」が必要である。

確かにこれらのことは、世界市民的見地から「哲学的歴史（世界史）」の可能性を見定めようとする文脈において追加的に言及されていることである。カントの主旨は、国内の「敵対関係」や国家間の「戦争」に人間の意図を超えた「自然の意図（摂理）」を見出してそれを正当化することであった。しかし、たとえ追加的ではあるにせよ、その叙述からは明らかに人類全体が最後の段階として「道徳的な全体」、すなわち「理性的な世界市民」を目指しているとカントが見ていることが看取される。曖昧ながらも、ここにカントの世界市民主義の1つの様相を見出すことができるだろう。「市民的体制」や国際連盟による「世界市民的状態」は、外的な強制に依存する法的な秩序のあり方であり、カントはこれと同時に、最後に達成される道徳的な秩序のあり方を想定し、法的な市民的体制の延長線上にさらに道徳性を見据えているのである。この道徳性は『普遍史の理念』において明示的には論及されていない。それこそまさに『基礎づけ』の主題であった。『基礎づけ』の本論が「善意志」（4,393.07）への言及から始まっているのは単なる思いつきではないのである。

2. 「開化」「市民化」「道徳化」

前章で見たように、『普遍史の理念』においてカントは、「自然の意図」を前提することによって人類全体の、つまり世界市民的見地からの「哲学的歴史（世界史）」の可能性を示そうとした。その歴史は、人類全体が粗野な状態から「開化」して「市民化」し、そして最終的に「道徳化」という展開を示していた。確かに、国内の「市民的体制」と国

際関係における「国際連盟」という法的秩序への論及が中心であったが、しかし、最終的な「道徳化」の方向性だけは明示されていた。われわれは技芸と学問によって高度に「開化」され、行儀よさや上品さにおいて煩わしいほどに「市民化」されているが、すでに「道徳化」されていると見なすにはまだ多くのものが欠けている。第7命題に関して述べられたこの認識は、同時代に対するカント自身の歴史的な現状認識であった。「国際連盟」に基づく諸国家の「世界市民的状態」には、まだ「道徳的な全体」、「理性的な世界市民」に到達する余地が残されている。カントはこの余地を「創造の空白」（8,021.25）とも呼んでいる。人類全体の歴史は、道徳化された「世界市民的状態」において完成するのである。ここにカント世界市民主義の1つの様相が示されている。

カント世界市民主義をより鮮明なものとするために、本章では『実用的見地における人間学』（1798年、以下『人間学』）を手掛かりにして「開化」「市民化」「道徳化」という一連の3つの概念に着目することにしよう。この三区分がカントの「現象的見地」における重要な基本概念であることが明らかになるだろう。

(1) 『人間学』における世界市民主義

『人間学』における世界市民主義についてはすでに論及しているので、ここでは簡潔にその概要だけを示すことにしよう⁽⁶⁾。『普遍史の理念』では曖昧なままであった人間の自然素質が最初に提示されている。人間には、(1)技術的素質、(2)実用的素質、(3)道徳的素質、という3つの素質がある（7,322.13）。

- (1) 技術的素質について、カントは他の動物との比較を挙げ、人間の手や指、さらに指先の形態が物を巧みに扱うことを可能にし、それと同時に理性を巧みに使うことも可能にしたと述べている。これは、物を使用するための、理性に結びついた機械的な素質、熟練の素質である。
- (2) 実用的素質とは、他人を自分の意図のためにうまく利用する素質であり、社会的関係のなかで、野蛮から脱して礼儀正しくなるという素質である。これは「開化」によって「市民化」という素質でもある。この素質に関して、カントは他の動物と人間を比較して、動物はそれぞれの個体

がその全使命に到達しているが、人間は一連の世代の系列、すなわち「類」(7,324.07)においてしかその使命に到達することができないと述べている。この点は『普遍史の理念』の第2命題と同様である。

- (3) 道徳的素質とは、法則に基づき、自由の原理に従って自他に対して行動する素質である。「人間はその生来の素質によれば(本性上)善である」(7,324.23)とカントは見ている。

人間の素質に触れた後、カントは次のように述べている。

人間はその理性によって、人々とともに社会のうちであり、その社会のうちで技芸と学問によって自らを開化し、市民化し、道徳化し、……、自らを人間性に値するようにすることを使命づけられている。(7,324.35)

これは、すでに見た『普遍史の理念』の第7命題に関する「開化」「市民化」「道徳化」の叙述の内容に重なっている。ところで、人間学の遺稿 Nr.1524にはこれらの3つの概念を次のように並記した箇所がある。

1. 開化された。2. 市民化された。3. 道徳化された。いまの状態はどうか。a. 高度に開化されている、b. 半分だけ市民化されている、c. (全体として)ほとんどまったく道徳化されていない。(15,897.06)⁽⁹⁾

この内容は、『普遍史の理念』において、われわれは高度に「開化」され、煩わしいほどに「市民化」されているが、すでに「道徳化」されていると見なすには多くのものが欠けている、と述べられていたことに重なっていると見ることができる⁽¹⁰⁾。これらのことは、「開化」「市民化」「道徳化」という一連の概念が『普遍史の理念』でたまたま用いられたのではなくて、むしろ他の著作にも共通するカントにとって重要な基本概念であることを推測させるだろう。しかもカントの叙述は、これらの概念が人間の素質に対応して重層的な構造を形成していることを示唆している。つまり、「開化」の後に「市民化」が続き、最後に「道徳化」が続くという時系

列的な関係ではなくて、それぞれは同時並行的な重層的構造をもちながら、進捗の焦点が「開化」から「市民化」、そして「道徳化」へと推移していくわけである。このような理解は「市民社会の実現」が当面の最大の問題であると見なされた『普遍史の理念』の叙述にも符合している。

そして最終的に『人間学』では、人間が、自らに由来する法則の下での相互的な強制によって「世界市民社会 eine weltbürgerliche Gesellschaft (cosmopolitanism)」(7,331.23)に向かうという使命が示され、最後に次のように述べられている。

人間の意欲は一般的には善である。しかし、その実現が困難であるのは、目的の達成が諸個人の自由な一致によってではなくて、ただ、世界市民的に結合された体系としての人類において、またそのような人類へと前進する地球市民 Erdbürgerの組織によってだけ、期待され得るものだからである。(7,333.05)

以上のように『人間学』では、まず、技術的素質、実用的素質、道徳的素質という人間の3つの自然素質が提示され、その上でそれらの素質の展開、実現として「開化」「市民化」「道徳化」という「使命」が示されている。そして、最後にはやはり、相互的な強制による「世界市民社会」に続いて、「善」が実現される「世界市民的に結合した体系」、つまり「地球市民」の組織が言及されている。このような『人間学』の叙述は、『普遍史の理念』よりもいっそう鮮明にカント世界市民主義の道徳的様相を提示していると見ることができる。また、「開化」「市民化」「道徳化」という一連の概念を「使命」として示している点において、『人間学』は『普遍史の理念』よりもカント世界市民主義の内実をいっそう包括的に提示していると見ることができる。

(2) ルソーの3つの著作

『人間学』は、カント世界市民主義の包括的内実を示しているだけでなく、さらに「開化」「市民化」「道徳化」という一連の概念の由来についても、その解明の糸口を提供している。『普遍史の理念』では、「国際連盟」への言及の箇所(8,024.29)と「開化」「市民化」「道徳化」への言及の箇所

(8,026.17) にルソー J.J.Rousseau (1712-1778) の名前が登場するが、必ずしも踏み込んだ論及があるわけではない。他方、『人間学』では次のように述べられている。

次の害 Schaden についての彼 [ルソー] の 3 つの著作、1. われわれ人類が自然から開化へと出て行くことが力の弱体化を通して引き起こした害、2. 不平等と相互抑圧による市民化が引き起こした害、3. 自然に反した教育と思考方法の誤った教育による誤った道徳化が引き起こした害、これら 3 つの著作、それらは自然状態があたかも無垢 Unschuld の状態であるかのようにまざまざと描いたのだが、…… (7,326.24)

この叙述は、「開化」「市民化」「道徳化」という一連の概念がルソーの著作に関係していることを推測させる。このルソーの 3 つの著作とは何か。フェリックス・マイナー版『人間学』の編者フォアレンダー K.Vorländer (1860-1928) は、この「3 つの著作」の箇所に脚注をつけて、それらが、1. 『学問芸術論』(Discours sur les sciences et les arts. 1750)、2. 『人間不平等起原論』(Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. 1755)、3. 『新エロイーズ』(La nouvelle Héloïse. 1759) ではないかと述べている⁽¹¹⁾。ルソーの著作に関してはカント自身も、『人間の歴史の憶測的起源』(1786 年、以下『憶測的起源』) のなかで、「彼 [ルソー] は、学問の影響についての著作と不平等についての著作のなかで、まったく正当にも、開化と自然的な類としての人類の本性との不可避的な対立を指摘している」(8,116.08) と述べている。カントの念頭に少なくともルソーの『学問芸術論』と『人間不平等起原論』があることは間違いないだろう。

しかし、カントはルソーのこれらの著作について、人類が自然から開化することによって引き起こされる害、市民化によって引き起こされる不平等や相互抑圧、さらに間違った教育による間違った道徳化、が描かれていると見ている。したがって、これらのルソーの著作はそのままではカントの「開化」「市民化」「道徳化」に結びつかないように見える。例えばルソーは、「学問と芸術の復興は、習俗の純化に寄与したかどうかについて」というディジョン

のアカデミーの課題に対して、『学問芸術論』において「現実の退廃という結果は確かなことですし、われわれの学問と芸術とが完成に近づくにつれて、われわれの魂は腐敗したのです」⁽¹²⁾と、否定的に答えているのである。これは、人間の技術的素質が「高度に開化」していると賞賛するカントとは明らかに相容れない。それゆえに、カントは『普遍史の理念』において「ルソーが未開人の状態を好んだとしても、それほど間違っていないなかった」(8,026.17) と述べているのである。ルソーの著作との関連をどのように理解すればよいのか。

人間学の遺稿 Nr.1521 には、次のような記述がある。

ルソーの 3 つの逆説的命題。

1. (学問による) 開化の害について (自然のままから開化へ)。
2. 市民化および市民的体制 (不平等) の害について (平等から不平等へ)。
3. 指導と道徳化のための人為的方法の害について (教育)。(15,889.19)

これは、上述した『人間学』におけるルソーの 3 つ著作への言及と重なっていると見ることができ。しかし、注目すべきことは、この遺稿では「ルソーの 3 つの逆説的命題」という言葉が添えられていることである。「開化」や「市民化」、さらに「教育」の弊害を主張するルソーに対して、カントはそれらを「逆説的」と捉えているわけである。『人間学』においてカントは、「ルソーが本当に望んだことは、人間が再び自然状態へと戻ることでなく、人間がいま立っている段階からそこを振り返って見る必要があるのではないかということであった」(7,326.34) とも述べている。開化や市民化や教育の意義を否定して自然状態に帰ることがルソーの真意ではなくて、ルソーは逆説的な仕方でも文明批判をしているにすぎない、とカントは見ているのである。さらに、『憶測的起源』では次のように述べられている。

彼の『エミール』や『社会契約論』、その他の著作では、道徳的な類としての人類の素質をその使命に相応しく展開し、道徳的な類としての人類

が自然的な類としての人類ともはや衝突しないようにするために、開化はどのように進歩しなければならないか、というより困難な問題を再び解決しようと試みている。(8,116.12)

要するに、『学問芸術論』で「学問と芸術の復興」によって「現実の退廃」が引き起こされ「われわれの魂は腐敗した」と逆説的に述べたルソーが、実は『エミール』や『社会契約論』では「道徳的な類としての人類の素質」をその使命に相応しく展開するために腐心していることをカントは見抜いているのである。カントは、人間の素質をそれに相応しい仕方を実現しようとするルソーの真意を汲み取り、それを自分自身で明示的に展開しようとしていると見ることができるのではないか。「開化」「市民化」「道徳化」という一連の概念に関してルソーが重要な導きの糸であったことが推測されるだろう。『美と崇高の感情に関する観察』への覚え書きのなかでカントは、何も知らない民衆を軽蔑していた自分が「人間を尊敬することを学んだ」のはルソーからであったと告白している(20,044.08)。ルソーの影響についてはいまさら述べるまでもないが、その影響の具体的な姿を、カントの「開化」「市民化」「道徳化」という一連の概念に見出すことができるのではないか。次に、別の視点からこれらの概念が「現象的見地」におけるカントの基本概念であることをさらに検証することにしよう。

(3) 実践の3つの基本形式

ヒンスケは、カントが『純粹理性批判』の起草以前に3つの異なった「実践の基本形式」を結晶化していた、と述べている(Hinske, 112)⁽¹³⁾。この3つの「基本形式」は、現実の場面における人間の行為の複雑さに由来し、それぞれ独立して対立し、相互の交換関係は見定められない。その上で「そうした三分がカントの実践哲学の体系的な全体構想ならびにその各部分を根底から規定している」(Hinske, 112)と見ている。その三分とは、「熟練」「伶俐」「知恵」という区分であり、本稿が着目している「開化」「市民化」「道徳化」に重なる区分である。ここでは、ヒンスケの導きに従って、この三分がカントの実践哲学を根底から規定していることを明らかにしたい。

ヒンスケは、「いかにカントがその講義において、労を厭わず何度も繰り返して、個人の行為を規定する三個の原則に異なった資格を彫刻し、相互に峻別しようとしたか」(Hinske, 115)を読み取ろうとしている。まず、カントの人間学の講義の比較的初期の草案を書写して出版された『カントの人間知もしくは哲学的人間学』のうちに、すでに「熟練」「伶俐」「知恵」という三分があることを指摘している(Hinske, 116)。カントの関心は、とりわけ「熟練」と「伶俐」の区分にある。「熟練」は物件に、「伶俐」は人間に向けられる。例えば、完全な時計を作る時計屋には「熟練」があり、流行に合わせて時計を作って売る時計屋には「伶俐」がある。

また、1790年代初頭の人間学の講義では、「物件」と「人間」の対比が「機械」と「人間」の対比として述べられ、技能と熟練に関する「技術的」と伶俐に関する「実用的」が区分されている(Hinske, 117)。「熟練」という技術的資格は、個別学問が教える「物件」や「機械」の知識から獲得されるが、これに対して「伶俐」という実用的資格はまったく別種の知識、つまり人間の知識に基づいている。人間学の講義の文脈中では、「伶俐」と「知恵」との区分はただ軽く言及されているにすぎない、とヒンスケは指摘している。

1770年代末頃に成立したエンチクロペディー講義において、カントは、「どうすればわたしは幸福に値するようになるか」という道徳的格率と「どうすれば私は幸福に与れるはずか」という実用的格率を区別している。この時点でカントは「実用的」と「道徳的」の違いに気づいた、とヒンスケは見ている(Hinske, 119)。両者の間には自然な関連は存在せず、むしろ絶え間ない緊張の関係がある。「伶俐」と「知恵」の間には常にせめぎ合いが生じ、行為者の内面に重大な葛藤を引き起こす。「一方でシーザーの実り多き破廉恥があり、他方でソクラテスの実りなき廉恥心がある」(Hinske, 120)。ヒンスケは、「実践概念のもつ複雑性を洞察することは、同時に、人間が行為に際して直面するかもしれない葛藤を洞察することでもある」(ibid.)と述べて、カントの精緻さはけっして哲学的小細工ではないと弁護している。

「幸福に値するかどうか」は、明らかに「技術

的」や「実用的」という外側からの手立てでは確保できない。その確実さは人間の心の中に求められねばならない。人間が自分自身にたじろがなくて済むかどうかの問題になるとき、幸運や成功だけではまだ不十分である。そこには、より高次のレベルの行為によってのみ充足される「空白」が残されている。ここでヒンスケは『普遍史の理念』の「空白」(8,021.25)という言葉を持ち出している。そしてさらに、「道徳性の命法は、怜悯のすべての命法を制限する条件を含む」(20,274.22)という道徳哲学の遺稿 Nr.7200 にも注目している。つまり、「技術的」「実用的」「道徳的」という三区分は同じ拘束力で並んでいるのではなくて、道徳的なものの優位が存在するのである。

ところで、このような実践の三区分はどのような契機で成立したのか。ヒンスケは、それが「哲学的人間学」の学問的位置を定める必要に迫られたことにあると見ている (Hinske, 124)。人間学は 16 世紀に独立の学問として認められたが、人間について論じる学問はすでに存在していた。つまり、自然科学として人間を経験的に記述する「自然的人間学」、人体の健康と病気を扱う「医学的人間学」、そして人間の道徳的性状を扱う「倫理的人間学」すなわち「倫理学」がすでに存在していた。このような状況にあって「哲学的人間学」はその固有の課題と成果を示すことが求められた。これに対してカントは、実践の三区分に従って人間学に独自の対象領域を確保し、実践哲学全体の中に有機的に組み入れることを目指したのである。自然科学や医学の対象は「熟練」という技術的資格に属し、倫理学の対象は「知恵」という道徳的資格に属し、そして、人間学固有の対象は「怜悯」という実用的資格に属する。それゆえに、カントにとって人間学は初めから「実用的見地における人間学」だったのである。

このような理解を強力に支持するものとして、ヒンスケは 1773 年から 1777 年の期間と推定される人間学の遺稿 Nr.1482 の記述を挙げている。

3 種の教説。1. 熟練。2. 怜悯。3. 知恵。すなわち、学校的知識と実用的知識と道徳的知識。(ある知識は開化し、別の知識は市民化し、また別の知識は道徳化する。) 実用的人間学。怜悯は、われわれが人々とともにいる共同社会に関係する。(15,659.11)

この「熟練」「怜悯」「知恵」の三区分は、1790/91 年もしくは 1791/92 年の冬学期と推定される人間学の遺稿 Nr.1502a においても、「人間は (学校によって) 開化され(熟練)、市民化され(礼儀作法 Sitten)、道徳化される(徳)。(熟練—怜悯—知恵)」(15,800.15)と簡潔に触れている。「遅くともこの時点で明らかに三区分は、カントがかれの実践哲学を編成する上で当然必要とする原理なのである。人間学に特有なテーマを設定しようとする場合、カントは常に三区分に立ち返っている」(Hinske, 129)とヒンスケは述べている。しかし、残念なことに、ヒンスケはこれらの遺稿を引用する際に「開化」「市民化」「道徳化」の部分を削除してしまっている。「熟練」「怜悯」「知恵」の三区分に注目していることからすればやむを得ないことかもしれないが、カント自身はこれらの三区分とともに「開化」「市民化」「道徳化」という言葉を用いているのである。つまり、カントにとって「熟練」「怜悯」「知恵」が実践の 3 つの「基本形式」であると同時に、「開化」「市民化」「道徳化」という一連の概念もまた実践の基本概念なのである。

さて、本章では、『普遍史の理念』で触れられた「開化」「市民化」「道徳化」という歴史哲学の概念について、ルソーの影響に基づく思想形成、さらに「哲学的人間学」の定位という視点から、これらの一連の概念がカントの実践哲学の根底にかかわる基本概念であることを明らかにしてきた。単純化のためにいくつかの留保条件が必要であることは言うまでもないが、これまでの内容を一応の表にまとめると以下になるだろう⁽¹⁴⁾。これらのことを踏まえて、続いて『基礎づけ』の検討に移ることにしよう。

表 カントにおける実践の重層的構造

素 質	使 命	関連するキーワード
技術的素質 (熟練)	開化 (個人的使命)	技芸と学問
実用的素質 (怜悯)	市民化 (市民的使命)	人々とともにいる社会
道徳的素質 (知恵)	道徳化 (世界市民的使命)	創造の空白

3. 仮言命法と定言命法

本稿では、同時期に執筆された『普遍史の理念』と『基礎づけ』を表裏の関係において捉えようとしてきた。つまり、「意志の自由」に関して「目的論的自然学」を共通の前提にしつつ、前者は「現象的見地」に、後者は「形而上学的見地」に立脚しているという関係を念頭に置いてきた。これまで見てきたように、『普遍史の理念』では、人類全体が最後に到達すべきものとして「理性的な世界市民」による「道徳的な全体」が示されていた。とりわけ『人間学』では、人類の使命として「開化」「市民化」「道徳化」が示され、カント世界市民主義の道徳的様相をいっそう鮮明に看取することができた。しかも、この一連の概念はカント実践哲学において基本的な意義をもつ概念であった。この現象的な「道徳性」が『基礎づけ』において「形而上学的見地」から分析され、哲学的な基礎づけを与えられていると見ることができる。したがって、たとえ明示的ではないにせよ、『基礎づけ』の論述においてもカントの念頭にこの一連の基本概念が想定されていると推測できるのではないか。もしそうであれば「定言命法」の世界市民主義的な意義を示すことができるのではないか。本章では、「熟練」「怜悯」「道徳」という実践の基本形式と「定言命法」の関連性を提示したい。『基礎づけ』への論及に先立って、メンツァー P. Menzer (1873-1960) の『カントの倫理学講義』に従って実践の基本形式についてもう一度整理しておくことにしよう。

(1) メンツァー『カントの倫理学講義』

『カントの倫理学講義』について、これを編纂したメンツァーは、「翻刻されたテキストは、倫理学についてのカントの講義を 1775-80 年間になされた通りに再現している」⁽¹⁵⁾と述べ、ヒンスケも編者自身によるこの想定を承認している (Hinske, 132)。冒頭の「普遍の実践哲学 *Philosophia practica universalis*」の「序言 *Prooemium*」には次のように記されている。

何が為されるべきかを告げる実践的な規則は 3 種類ある。熟練の規則と怜悯の規則と道徳の規則

である。それぞれの客観的に実践的な規則は、命法によって表現される。…… 3 種類の命法が存在する。熟練の命法と怜悯の命法と道徳の命法である。…… 熟練の命法は蓋然的 *problematisch* であり、怜悯の命法は実用的であり、道徳の命法は道徳的である。(Menzer, 4)

ヒンスケは、「命法」の概念がここで初めて使われていると指摘しているが、それはラテン語の文法用語から借り出されたばかりの何か場違いな感じであるとも述べている (Hinske, 133)。以下、3 つの命法の叙述について簡単に触れておくことにしよう。熟練の命法について次のように記されている。

蓋然的命法は、任意の目的に対する意志の必然性がある規則において示されることを告げている。手段は実然的 *assertorisch* に示されるが、目的は蓋然的である。(Menzer, 4)

この叙述に続いて三角形や四角形などの作図の具体例が挙げられ、さらに、あらゆる実践的な学問は、幾何学や力学のように任意の目的を実現する熟練の命法を含んでいることが示されている。この熟練の命法は他の命法に先行しなければならない。というのも、「われわれは課せられた目的を実現することができる前に、任意の目的を実現する状態にあり、その目的を達成する手段をもっていなければならない」(Menzer, 4) からである。また、手段の使用の必然性は常に目的によって条件づけられているので、熟練の命法は仮言的に命じるだけである。ヒンスケは、このような熟練の命法が「生命とか理性によって「課せられた目的」を人間が実現しうるための基礎であり、前提条件である」と述べ、人間の行為において技術的なものの次元がもつ意義が明らかにされていると見ている (Hinske, 133)。

学問一般が熟練の規則を含むのに対して、実践哲学は怜悯の規則と道徳の規則を含み、怜悯の規則に関しては実用的であり、道徳の規則に関しては道徳的である。熟練の規則が「任意の目的」を実現するのに対して、怜悯の規則と道徳の規則は「課せられた目的」を実現する。怜悯の命法について次のように記されている。

怜悯とは、人間の普遍的目的、すなわち幸福の

ための手段の使用の巧みさである。それゆえここでは目的がすでに規定されている。…… 怜悯の規則では、2通りのことが要求される。目的そのものを規定することと、この目的のための手段の使用を規定することである。(Menzer, 5)

要するに、怜悯とは目的とそのための手段を巧みに規定することである。幸福という目的を規定すること、つまり幸福の本質がどこにあるかということが怜悯の第一のことであり、そのための手段が第二のことである。したがって、怜悯の命法は蓋然的な条件の下で命じるのではなくて、すべての人間にそなわっている実然的で普遍的必然的な条件の下で命じる。それは「任意の目的」ではなくて、「事実として現にある目的」(Hinske, 135)である。幸福を求めることは、人間行為にあらかじめ与えられた根本前提である。それゆえに「君は幸福であるべきだ」とは言えない。「君は幸福を欲しているので、君はあれこれのことをしなければならぬ」と言えるだけである(Menzer, 6)。これに対して、道徳の命法について次のように記されている。

例えば「君は嘘をつくべきでない」ということは蓋然的命法ではない。というのも、そうでなければ、それは「もし君に不利益をもたらすなら、君は嘘をつくべきでない」ということにならざるを得ないからである。そうではなくて、それは定言的に端的に「君は嘘をつくべきでない」と命じるのである。(Menzer, 6)

道徳の命法は一切の条件をもたないか、あるいは客観的で必然的な条件の下にあるかである。道徳の命法において目的は本来未定のままであり、行為は目的に従って規定されるのではなくて、たとえどのような目的であれ、行為は自由な随意意志 Willkür に関係している。それゆえに、それは「目的を顧慮せずに絶対的に命じる」(Menzer, 6)。われわれの自由な振る舞いは、たとえどのような目的であれ、「内的な善さ Bonität」をもち、この道徳的な善さが人間の行為に「直接的で内的な絶対的価値」を与える(Menzer, 6)。ヒンスケは、このような道徳の命法が「人間行為のうちに、技術的ないし実用的顧慮の及び得ない無条件的な厳粛さをもたらす」てい

ると述べている(Hinske, 136)。

以上のように、メンツァーの『カントの倫理学講義』における3種類の命法は、「知恵」が「道徳」に置き換えられている点を除けば、前章でヒンスケに従って検討した実践の基本形式の三分区に合致していると言えよう。

(2)『基礎づけ』における命法の二分法

さて、カントは『基礎づけ』において唐突に、「あらゆる命法は仮言的に命じるか、あるいは定言的に命じるかのいずれかである」(4,414.12)と述べた上で、さらに次のように述べている。

もし行為が何か別のもののためにだけ手段としてよいのであれば、命法は仮言的である。また、行為がそれ自体としてよいと表象されるならば、したがって、それ自体で理性に適った意志において必然的として、つまりそのような意志の原理として表象されるならば、命法は定言的である。(4,414.22)

このように、『基礎づけ』においてカントは実践的原理を「仮言命法」と「定言命法」に厳密に二分している。この点についてヒンスケは、「最終的に提示されたその表現は、それまでの思考の展開から著しくかけ離れていて、驚くばかりである」と述べている(Hinske, 137)。分析的判断と総合的判断という理論的な区分に準じて、行為の原理を二分することがカントの出発点になっているように見える。「形而上学的見地」に立脚するカントは、現実の行為の複雑さから導出された三分法からは出発しない。しかしながら、この二分法は「あまりに硬直していて、たしかに申し分のない新機軸とはいうものの、その実、見かけ倒しにすぎない」とヒンスケは見ている(Hinske, 138)。というのも、カントはすぐさまこの二分法を再び以前の三分法へと拡張しているからである。カントは次のように述べている。

仮言命法は、行為が何かある可能的な意図あるいは現実的な意図にとってよいということを告げるだけである。仮言命法は、第1の場合には蓋然的=実践的原理であり、第2の場合には実然的=実践的原理である。定言命法は、何かある意図に

かわりなく、すなわち何かある別の目的なしに、行為をそれ自体客観的に必然的として断言する。この定言命法は、**必然的** apodiktisch=実践的原理として妥当する。(4,414.32)

このように、「仮言的」「定言的」という命法の二分法は、「蓋然的」「実然的」「必然的」という三分法によって補完され、具体化されている。仮言命法は、倫理学の講義においてそうであったように、その目的が可能的な「任意の目的」であるか、現実的な「事実として現にある目的」であるかによって、蓋然的な命法と実然的な命法とに区分される。これは「技術的」と「実用的」、「熟練」と「伶俐」の区分であり、倫理学の講義における区分が前面に出てきていると見ることができる。蓋然的な命法についてカントは次のように述べている。

すべての学問は何かある実践的な部分を持ち、何かある目的がわれわれにとって可能であるという課題と、どのようにすればその目的を達成できるかという命法とから成り立っている。そのため、この命法は一般に**熟練**の命法と呼ばれる。目的が理性的であるかどうか、善であるかどうかということはまったく問題ではなくて、ただその目的を達成するために何がなされなければならないかということだけが問題なのである。(4,415.10)

学問が提供する行為の指針は価値的には中立であり、医者が患者の健康を回復するための指針も、毒殺者が相手を確実に殺害するための指針も、意図を実現するために役立つという点だけから見れば同じ価値をもっている。これに対して実然的な命法はまったく異なる。というのも、この命法で問題になるのは、任意の蓋然的な目的ではなくて、「人間の**本質**」(4,416.01)に属する目的だからである。カントは次のように述べている。

すべての理性的存在者（といっても命法が適用される限りの、つまり依存的な存在者としての）にとって、現実的として前提することができる**1つの目的**がある。よもやもつことができる**意図**ではなくて、自然必然性に従って残らずも**っている**と前提することができる**意図**がある。それは**幸福**

Glückseligkeit への意図である。行為の実践的必然性を、幸福を促進するための手段として示す仮言命法は**実然的**である。(4,415.28)

カントは、自分自身の最大の幸せ Wohlsein のための手段の選択における熟練を、最も狭い意味において、「**伶俐**」(4,416.02)とも呼んでいる。仮言命法の2つ目の区分ではこの「伶俐」が問題となる。しかしながら、すでに見てきたように、人間の行為は蓋然的な命法と実然的な命法だけで尽くされるわけではない。人間の行為に関してはさらに第3の命法が存在する。カントは次のように述べている。

最後に1つの命法が存在する。それは、ある振る舞いによって到達される何かある別の意図を条件として根底に置くことなしに、この振る舞いを直接に命じる命法である。このような命法は**定言的**である。定言命法は行為の実質や行為から生じることには関係せず、行為の形式や行為そのものがそこから生じる原理に関係する。行為の本質的な善は、たとえその結果がどうであれ、心情のうちにある。このような命法は**道徳**の命法と呼ばれるだろう。(4,416.07)

そしてカントは、以上の3つの命法の差異について次のようにも述べている。

これらの3通りの原理に従う意欲は、意志の強制の**差異**によっても明確に区別される。この差異を目立たせるために次のように言うならば、それらをきわめて適切に名づけて配置することになるだろう。つまり、**熟練の規則**であるか、**伶俐の助言**であるか、**道徳の命令（法則）**であるか、というようにである。(4,416.15)

人間学の講義において3つの基本形式が同じ拘束力で並んでいるのではなかったのと同様に、カントは『基礎づけ』においても、3つの命法の差異を「**強制の差異**」として述べている。さらに続けて「**法則だけが、無条件的でしかも客観的で、したがって普遍的に妥当する必然性をそなえている**」(4,416.20)と述べているところからは、明らかに道徳の命法の優位を看取することもできる。実践の3

つの基本形式への関連をカントは簡潔に次のようにも述べている。

われわれは、第1の命法を技術的（技芸に属する）、第2の命法を実用的（幸福 Wohlfahrt に属する）、第3の命法を道徳的（自由な振る舞い一般に、すなわち道徳に属する）とも名づけることができるだろう。(4,416.28)

『基礎づけ』における3つの命法が、人間学の講義において導出された基本形式、すなわち「技術的」「実用的」「道徳的」という3つの基本形式に関連していることはもはや明らかである。ヒンスケは、人間学の講義における初期の表現と『基礎づけ』における最終的な表現との間に「重要なリンク」(Hinske, 132)があることを指摘し、次のように総括している。

少なくともカントの道徳哲学の核心たる仮言命法と定言命法の区別が、実践を技術的、実用的、道徳的行為へと三分するカントの比較的初期の考えから生じ、さらに展開したものだということ、このことだけはたしかに、これまでの解釈の帰結として確認できる。かかる両命法の区別は、机上で考え出された構想とは全く別物で、まして体系化せんとする意志の具体的表現ではさらさらない。要するにそれは、人間行為の多層性を適切に把握し、その異質的な構成要素を明らかにしようとする何十年来の苦心の、最終的成果なのである。(Hinske, 142)

結 び

『普遍史の理念』から析出されるカント世界市民主義は、「開化」「市民化」「道徳化」という一連の使命によって示される。これらの使命は、「技術的素質」「実用的素質」「道徳的素質」という人間の3つの自然素質の実現として捉えられ、また、これらの素質に基づいて人間の行為の重層的構造が形成されていると見ることができる。そしてこの重層的な基本形式は、カントの比較的初期の思索から生じて展開し、最終的に道徳哲学の核心として「仮言命法」と「定言命法」の区別へと結晶化していると見

ることができる。

このようにして、『基礎づけ』における命法の区分のうちに実践の3つの基本形式との関連性を見出すことができるとすれば、『基礎づけ』において「道徳の命法」と見なされる「定言命法」と、『普遍史の理念』において世界市民主義によって刻印される「道徳化」の使命との関連性も同時に顕在化するのではなからうか。「定言命法」はカント世界市民主義の形而上学的表現なのである。

注

- (1) 『普遍史の理念』を手掛かりにして批判倫理学にアプローチする筆者の論考はすでにある。「カント市民社会論と批判倫理学—『世界市民的見地における普遍史の理念』(1784年)を手掛かりに—」『下関市立大学論集』第44巻第3号、pp.15-20、2001年1月。本稿はこの論考と同一の問題意識から、改めて『普遍史の理念』を手掛かりにして考察し直したものである。したがって、先の論考と部分的に重なる内容を含んでいる。
- (2) アカデミー版からの引用箇所は6桁の数字で示す。カンマで区切った最初の1桁が巻数、次の3桁が頁数、最後の2桁が行数である。たとえばこの箇所の(8,017.01)は、第8巻17頁1行を示している。複数行に渡る場合や筆者による要約の場合は最初の行を示す。ゲシュペルトには傍点をつける。引用文中の[]は筆者による挿入である。
- (3) 表裏の関係とはどのような関係なのか。カントは『基礎づけ』の序論で、「分業」(4,388.15)によって手工業などの職業が発展したことを引き合いに出し、このように「区分して分担する unterscheiden und verteilen」(4,388.20)ことは、学問という職業全体にとっても考慮に値しないことではないと述べている。しかし、「経験的なもの」と「合理的なもの」の峻別は、むしろ「学問の本性」(4,388.32)に由来するとカントは見ている。学問の本性によれば、経験的な部門と合理的な部門を常に注意深く分離し、実践的人間学よりも道徳の形而上学を先行させることが必要になる。つまり、道徳の形而上学は、経験的なものを払拭し、切り離して trennen (4,450.11)、完全に孤立化 isolieren (4,410.19)されなければならない。このような「経験的なもの」と「合理的なもの」との峻別は、例えばアダム・スミスが挙げている「ピン作り」のように作業工程を時系列上で区分して分担する職業上の「分業」とは異質である。カントの含みのある言い回しは、「形而上学的見地」が経験的な現象の世界から「合理的なもの」だけを抽象して取り出そうとする見地であるこ

- とを推測させる。もしそうであれば、なおさら、道徳の最高原理がそこから抽象されてくる経験的な現象の世界を見定めるために『普遍史の理念』の側からのアプローチが有効であるだろう。なお、「経験的なもの」と「合理的なもの」の峻別に関する分析は、拙稿「カント『道徳形而上学の基礎づけ』における「移り行き」の構造」『哲学』（広島哲学会）第47集、pp.1-14、1995年10月、を参照。
- (4) カント全集第14巻『歴史哲学論集』、岩波書店、2000年、377頁以降の訳者解説では、ヒンスケN. Hinske(1931-)の指摘を挙げている。N.Hinske: Das stillschweigende Gespräch, Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant, in: Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske (Hg.): *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirklichkeit*, Max Niemeyer Verlag, 1994.
- (5) 「世界市民」(2,451.02)を念頭に置いたカントの教育支援活動にも注目すべきだろう。当時、ドイツではルソーの教育論の影響を受けたバゼドー J. B. Basedow(1723-1790)がデッサウに「汎愛学舎 Philanthropin」を開設していた。カントはその理念に共鳴し、「ケーニヒスベルク学事政治新聞」に二度にわたって論説を発表し、「資産ある後援者の寛大な援助」(2,448.33)を求めたり、あるいは汎愛学舎発行の月刊誌の予約講読を薦めて、カント自身がその予約の受付を引き受けたりしている(2,451.10)。
- (6) この箇所への脚注で、カントは「他の惑星の住人」(8,023.33)や「宇宙 Weltgebäude における隣人」(8,023.35)を引き合いに出している。一見奇異に感じるが、『人間学』でも「地球外の nicht=irdisch 理性的存在者」(7,321.22)を引き合いに出して人間の定義を試みようとするなど、カントにおいてまねなことではない。『基礎づけ』第1章の冒頭の、「この世界のうちにおいても、それどころかこの世界の外においても」(4,393.05)という表現もこれらのことと無関係ではないだろう。
- (7) 『理論では正しいかもしれないが実践には役に立たないという俗説について』(1793年)において、カントは、法原理から出発する理論の立場から「国際国家」(8,312.35)を推奨する叙述をしている。他方、『永遠平和のために』(1795年)においては、「世界共和国」という積極的理念の代わりに「連盟」という「消極的代用物」(8,357.13)を提示している。後者の著作においてカントは、国際関係における諸国家を国内の諸個人のように見なし、諸国家が外的法則の下にない場合には共に「市民的体制に類似した体制」(8,354.07)に入ることを相互に要求すべきであると述べている。そして、その体制は「国際国家」ではなくて、「国際連盟」(8,354.08)であるとも述べている。というのも、諸民族がそれぞれに国家を形成することを前提しているカントは、諸民族相互の法的体制を「1つの国家」(8,354.12)、すなわち「国際国家」として考えることに矛盾があると見ているからである。「市民的体制」において「1人の支配者」が必要であると見たカントも、国際関係においては諸民族が「1つの国家」の下に従属させられることを躊躇しているように見える。国家を個人と類比的に捉えたとしても、両者が厳密に同一に取り扱われているわけではない。国際関係の議論には、人類としての最終的な「道徳的な全体」の概念がかかわっているからではなかろうか。なお、これらの点に関しては著作の時期による動揺も見られるので、詳細な検証が必要である。
- (8) 『人間学』におけるカントの世界市民主義については、拙稿「カントにおける世界市民主義の道徳の様相—『人間学』(1798年)とその遺稿を手がかりに—」『下関市立大学論集』第52巻第3号、pp.87-101、2009年1月を参照。
- (9) 遺稿の編者アディケス E.Adickes (1866-1928)は、この箇所の脚注で、カントが「開化」「市民化」「道徳化」の3つの概念に対応させて「個人的な personliche」「市民的な bürgerliche」「世界市民的な cosmopolitische」という3つの語を余白に書き込んでいることを明らかにし、personliche — Geschicklichkeit — Cultivirt, bürgerliche — Freyheit — Civilisirt, cosmopolitische — Sittlichkeit — Moralisirt という関連を示唆している。また、ブットリッヒ Ch.F.Puttlich (1763-1836)の人間学ノートに、die Cultur — die Person, die Civilisirung — die Gesellschaft, die Moralisirung — das allgemeine Weltbeste という関連の記載があることも示唆している。
- (10) 遺稿 Nr.1524では、さらに次のようにも述べられている。「開化」は個人的使命であり、才能を開化することによって「熟練」を目指す。この使命はすでに「高度に」実現されているが、「学問の贅沢」によってだけ活気づけられるので、「欲望、不安、労働、不公平、貧困」(15,897.12)が増大する。また、「市民化」は「賢明な法の下で真の自由と平等」を目指す。この使命は「半分だけ」実現されている。というのも、これまでの市民的制度は、理性や自由よりも、イギリスのように「偶然および強者の意志」(15,897.21)に依存してきたからである。「市民化」に関してカントの評価にズレがあるように見えるが、「行儀よさや上品さ」においては「煩わしいほどに」実現されていても、「市民的制度」としては先進的なイギリスでさえまだ「半分だけ」しか実現されていない、ということかもしれない。
- (11) I.Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Herausgegeben von Karl Vorländer, Felix Meiner

Verlag, Hamburg, 1980. S.281 Anm. ルソーの書名の日本語訳については、前川貞次郎訳『学問芸術論』岩波文庫、1974年、本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起原論』岩波文庫、1973年、安土正夫訳『新エロイズ』岩波文庫、1973年、に従った。カントが「開化」の枕詞のように使用している Kunst und Wissenschaft は『学問芸術論』の les sciences et les arts に関係しているのかもしれない。

(12) 前掲『学問芸術論』19頁。

(13) N.Hinske: *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München, 1980. 本稿の執筆時点でこの著書の原文を参照することが叶わなかった。引用は、邦訳のノベルト・ヒンスケ『現代に挑むカント』（石川文康、小松恵一、平田俊博訳）晃洋書房、1985年、による。本稿での表記統一のために一部引用文中の訳語を変更したところがある。引用の頁は Hinske の語とともに本文中に示す。なお、カントからの引用部分は筆者が直接アカデミー版から翻訳した。

(14) 法的体制の確立を目指す「市民化」が「現象的見

地」の表に挙がっているからといって、カントの法論全体が「現象的見地」に立っていることにはならない。「体制の規則は、これまでそれでうまくいったと思っている人々の経験からではなくて、公的法則一般の下での人間の法的結合という理想から、理性によってア・プ・リ・オ・リに、他の人々の規範として取り出されなければならない [傍点筆者]」（6,355.12）という『人倫の形而上学』（1797年）の叙述は、法論における「形而上学的見地」の存在を如実に示している。このことは、道徳に関する「現象的見地」が「形而上学的見地」を排除しないのと同様である。

(15) Paul Menzer: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise/Berlin, 1924. S.326. この文献についての教示は上掲のヒンスケに負っているが、引用部分は筆者が直接原文から翻訳した。その際、邦訳のパウル・メンツァー編『カントの倫理学講義』（小西國夫、永野ミツ子訳）三修社、1979年、を参照した。引用の頁は Menzer の語とともに本文中に示す。