

# カント義務論と道徳的自己認識の問題

御子柴 善之

はじめに

「わたしは自分自身を探究した<sup>(1)</sup>」というヘラクレイトスの言に典型的に表れているように、「汝自身を知れ」という箴言は、哲学のもっているひとつの根本性格、すなわち哲学する主体への反省的關係を言い当てている。さっそく付言するなら、哲学することが（一面において）哲学者の自己探求であることは、それぞれの哲学においてそれと不可分な哲学者の生涯を研究者に語らせる理由ともなっている。カント義務論を論じる小論でも、彼の生涯に若干の目配りをしておこう。

小論で中心的なテキストとするのは、カント晩年の著作、『道徳形而上学』である。同書の刊行は一七九七年であり、カント七三歳の年だった。しかし、彼の書簡が証明しているように、すでに四〇歳代の前半には同書の構想が抱かれていた。<sup>(2)</sup>この著作には、『純粹

理性批判』（初版一七八一年）を中心とする批判哲学の遂行が先んじなければならなかったのである。それによって新たな形而上学の可能性を拓くために、である。

『道徳形而上学』は二部からなり、第二部「徳論の形而上学的原理」では「自己自身に対する義務」と「他人に対する義務」が論じられる。カントは、この二種の義務においては前者を「第一の義務<sup>(3)</sup>」（XXVII 341）と位置づけるが、<sup>(4)</sup>その中でも「自己自身に対する一切の義務の第一の命令」として記されるのが次のものである。

それは次の命令である。君自身を認識せよ（探究せよ、根本を究めよ）。しかも、君の自然的な完全性（君にとって任意の、あるいはまた命令された、さまざまな諸目的の実現に役立つか役立つまいかという完全性）ではなく、君の義務にかんする道徳的な完全性の面から、である。（VI 441）

ここでカントは、倫理的な義務体系の「第一の義務」における「第一の命令」を、「汝自身を知れ」に相当する自己認識として明示しているのである。<sup>(5)</sup> しかもそれは、各人にとって任意の諸目的や強制された目的を実現するための能力を十全に開発しているという意味での、自然的完全性<sup>(6)</sup>についての認識ではなく、義務にかんする道徳的完全性についての認識である。したがって、「第一の命令」における自己認識は道徳的自己認識である。ここでの道徳的自己認識における論点を、カントは先の引用文に続けて次のように記している。

君のころ (Herz) を認識せよ。それが善であるか悪であるか、君の諸行為の源泉が純粹であるか不純であるかを認識せよ。また、何が——それは人間の**実体**に根源的に属するものであるか派生的な (獲得されたあるいは招来された) ものであるか、**ずれ**かだが——人間自身に帰せられることができ、また道徳的**状態**に属するかもしれないかを認識せよ。(ebenda)

道徳的自己認識に要求されているのは、第一に、自分自身のころ<sup>(7)</sup>を道徳的に判断することであり、第二に、義務に照らして、自分のころが純粹であるか不純であるかを認識することである。第三に、そうした善や悪あるいは純粹さや不純さにおいて何が自己自身に帰せられるべきであり何が偶然的状態に帰せられるべきかを認識することである。このように論点を整理すると、この引用文が何ほ

どか問題含みのものであることが明らかになる。すなわち、第一の要求においてことごらは道徳にかかわっているのであるから、善悪という道徳的・実践的価値判断が下されねばならない。第二の要求は、第一の要求の言い換えであり、ころ (行為の源泉) が「純粹」であれば善、「不純」であれば悪と判断されるのではあるが、「純粹」や「不純」という表現には対象を理論的に認識する態度が見て取れなくもない。他方で、第三の要求において自分のころを取り巻く状況を認識するには、理論的な認識態度が取られねばならない。状況認識はさて置くとしても、ころの内奥の認識は『純粹理性批判』においてすでにその困難が指摘されていたことではないか。仮に第三の認識が第一の認識における価値判断の唯一の根拠だとすると、私たちはそれを実現できないのではないだろうか。

このような問題意識は、実は、先の引用文 (VI 41) の表現にも垣間見えている。カントは、「君自身を認識せよ (探究せよ、根本を究めよ)」と記していた。彼はこのように表現することで、「ころ」で「認識する (erkennen)」とは、「探究する (erforschen)」<sup>(8)</sup> であり「根本を究める (ergünden)」<sup>(9)</sup> ことであると注意しているのである。すなわち、彼はこの表現によって「認識する」ということを、客観的妥当性を要求する理論的対象認識の態度から「探究する」という認識態度へと変更しているのである。これは見極めづらいものを見極めようとする途上の態度、言い換えれば、懷疑主義に与しない懐疑的な態度であると解することができる。しかし、こ

のような態度変更を了解してなお、そうした「探究」がどのようにして可能であるか、それがどのように善悪判断とかわるかという問題が私たちには残っている。

そこで小論では、まず、このような道徳的認識が「第一の命令」である理由を理解し、次に、この自己認識をめぐる困難を複数の著作に基づいて確認する。さらに、『純粹理性批判』の第二版におけるカントの記述を手掛かりとして、道徳的自己認識の具体相を論じ、最後に、道徳的自己認識の批判的機能を踏まえて、カント義務論におけるその意義を明らかにしたい。

## 一、道徳的自己認識とは何か

先に引用した二つの文章から、カントのいう「道徳的自己認識」がどのようなものであるかは、ある程度、明らかではある。さらに、それが「第一の命令」であるのはなぜか、それは他の道徳的なことからとどのよう異なるかを理解することで、その意義が明らかにされねばならない。先の引用に続けて、カントはさらに次のように記している。

道徳的自己認識は、根本を究めることの困難なところの深み（深淵）へと迫っていくことを求めるものであり、一切の人間  
的知恵の始まりである。(ebenda)

この引用文から、道徳的自己認識は、それをもって人間の知恵 (Weisheit) が始まる起点であるがゆえに第一の命令なのだということが分かる。このとき「知恵」は、カント固有の意味で用いられている。すなわち、知恵とは「あるものの意志が究極目的と一致していること」(ebenda, vgl. VI 405) である。ある人の意志が人間の究極目的と一致しているという理念的状态が「知恵」と呼ばれるのである。この「究極目的」が最高善としての「徳と幸福との必然的結合」(VI 113) であることは言うまでもない。したがって、ひとはまず道徳的自己認識を遂行することによってこそ、最高善への途上に自分を正しく位置づけて行為し始めるのである。<sup>(8)</sup>

この最高善を目標けた実践が必要とするものを、カントはここで、「内なる障害（人間の内に巣くう悪い意志）」を除去し「人間の内なる、善い意志のための決して失われようのない根源的素質」(VI 44) を開花させることであると記している。悪い意志を除去し、善い意志への素質を開花させるために、私たちは自分自身のところに存する両者の要素を見分け（認識）ねばならない。この記述に従えば、人間のここには「悪い意志」が現存し、「善い意志」についてはその素質が存している。このような道徳的自己認識は、『たんなる理性の限界内の宗教』の議論構成と合致したものである。カントはそこで、人類レベルの「根元悪」の存在を指摘し「人間は本性上悪である」(VI 32) と主張しつつ、同時に、人間には「善への

根源的素質」があることを指摘し、そうした根元悪を克服する途上へとひとを導く議論を展開しているからである。これに対して『道徳形而上学』における論述は、個人に即して、自己認識という課題において行われている。

道徳的自己認識はあくまで自己認識であり、認識主体の個人的な自己関係における認識である。この点によって道徳的自己認識はまた「良心」から区別される。私たちが注目している道徳的自己認識は、カントの区分を振り返るなら、「もつばら道徳的存在としての自己自身に対する人間の義務」という章（第一篇第一卷第二章）の第二節（§ 14、15）で論じられるが、カント自身は、同節に先行して第一節（§ 13）で「自己自身にかなする生得的な裁判官としての自己自身に対する人間の義務について」で「良心」としての実践理性を論じている。<sup>10</sup>つまり、彼は良心と道徳的自己認識とを別のことからとして位置づけているのである。第一節（§ 13）の記述を検討してみよう。

カントは良心（Gewissen）を人間における「内的法廷の意識（das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes）」（VI 438）として特徴づける。個人の内面に、義務概念を与える悟性、義務としての規則を個別事例と関係づける判断力、判断に基づいて評決を下す理性からなる裁判所が意識されるというのである。カントは、この法廷の意義を「法則に効力をもたらす」（ebenda）という機能に見出している。私たちは、行為を決意するに先立ち良心の警告（「警告的良心」）に

耳を傾け、いったん決意したならその内容を義務に照らして、良心の名においてときに告発しときに弁護し、自分自身に有罪あるいは無罪の評決を下す。こうして、実践理性は自己立法するのみならず、警告、告発、判決という意識を介して、その立法に効力をもたらす、というのである。このような良心の意識は、内的なものであるから、道徳的自己認識と共通する性格をもっているように見える。しかし、カントは両者を区別するポイントを次のように指摘している。

さて、このような根源的で知性的で（義務表象なのだから）道徳的な素質、すなわち良心は、その内に特殊なところをもっている。それは、良心のこのような仕事は人間の自己自身にかかわる仕事であるのに、人間は、その仕事を他の人格の言いつけに基づいて行うよう、自分の理性によって強制されているように思う、というところである。（ebenda）

良心が内的法廷としての意識として成立するために克服しなければならぬ困難が一つある。それは、法廷が内的なものであるがゆえに、そこでは被告と裁判官が同一人格になるという不合理である。そこで、良心はまさに法廷の意識として、裁判官として他者を考えねばならない。カントはこの他者を「人間以外のもの」であるという。なぜなら、その存在は人間のところを見抜く「人心照覧者（Herzenskundiger）」（VI 439）であるとともに、自由な行為にか

んして審判を下す「内的裁判官 (innerer Richter)」（ebenda）として威力をもたねばならないからである。カントは、この他者が「神」と呼ばれるという。

以上のことから、第一に、良心は意識のことからであり、第二に、他の人格（神）を考へることによってこそ成立するものであることが分かった。このような「良心」と対比するならば、私たちが先に見た道徳的自己認識は、認識のことがらであり、他の人格を呼び出すことなく自己を認識対象として遂行されるものなのである<sup>(11)</sup>。

ここで道徳的自己認識に立ち返り、その意義を確認したい。道徳的自己認識の意義については、カントが §15 で明確に語っている。それは、第一に「人間（その類全体）一般としての自己自身の狂信的な軽蔑」を放逐することであり、第二に「自愛的な自己尊重」に反対することである（VI 447）。総じていえば、道徳的自己認識によって得られるのは「真正な自己尊重 (die echte Selbstachtung)」（VI 459）なのである<sup>(12)</sup>。人間は人類レベルで根元悪を抱え込んだ存在であり、そうしたものとして自己自身を認識するならば、そこには軽蔑に値する所行が見出せるかもしれない。人類を概観するならば、ひとはそのような感慨を免れられないのであり、それは個人に即してもしばしば同様だろう。しかし、カントはただちに指摘する。人間がそうした自己を軽蔑 (Verachtung) できるのは、人間自身を尊敬 (Achtung) に値するものとする道徳的素質があるからに他ならない、と。この事実を見失って自己自身に「狂信的な軽

蔑」を向けるのは、自分の道徳的能力を使用しつつそれを否定するという事態が生じているがゆえに、彼に言わせれば「自己矛盾」である（VI 447）。道徳的自己認識とは、その一部において、自己が人間としてもっている道徳的素質を認識することなのである。加えて言えば、ここに指摘された「自己自身の軽蔑」は、最高善に向けて意識的に努力する人がその目標を意識すればするほど抱きやすい。なぜなら、その努力が真剣なものであればあるほど、それが自己の道徳的不完全性を照らし出すからである。道徳的自己認識はそうした人に「真正な自己尊重」をもたらすものである。

他方、「自愛的な自己尊重」への反対とは、願望 (Wunsch) を抱いているのみで実行を伴わない行為主体が、自分が善く生きることへの願望を抱えていることだけをもって「善いところの証明」とすることへの反対である。これは、自分自身にある「悪い意志」を認識することではない。悪への意志が存在することは前提されている。そうした悪い意志を除去するには道徳的素質を開発して善い意志で対抗するしかない。それにもかかわらず、それを願望するのみで実行せず、それでも願望を抱えていることを根拠として自分のことを善であると判断するような自己評価が自愛の表現に過ぎないことを見抜いて、それに反対するのめまた道徳的自己認識なのである。ここでの自己認識は、自分自身が善く生きることを選びとって実行しているかどうかを対象としている。これは、第一に、自分が具体的にどのような行為をしてきたかを振り返ることで得られる

(理論的) 認識であり、第二に、自分が最高善への途上に立っているかどうかを見分ける認識である。<sup>(14)</sup> というのは、「自愛的な自己尊重」を行う人は、最高善を願望しながら何も実行しないことで、実は自己幸福の追求に専念しているからである。この自己尊重が「自愛的」と言われる所以である。以上のことから、道徳的自己認識は「真正な自己尊重」をもたらすことによつて、各人を、最高善が目がけた努力の適切な途上に立たせるという意義をもつものであることが分かった。

## 二、道徳的自己認識の困難

カントが「第一の命令」とする道徳的自己認識は、ところが「善であるか悪であるか」にかかわっている。上述のように、彼はそうした認識を「探究」という態度に変更してはいる。しかし、ここらについて善悪という価値判断が行われるのであれば、やはりその最内奥が何ほどか認識され得なくてはならないのではないだろうか。見極め難さをそのままにして下される判断には客観性が認められ難いからである。そこで、私たちはここでまず、『純粹理性批判』でカントが人心の見極め難さについて言及している箇所を確認しておきたい。

したがって、諸行為の本来の道徳性(功績や罪過)は、私たち

自身の振舞いのそれさえも、私たちにはまったく隠されたままである。私たちの帰責はもっぱら経験的性格に関係づけられ得るに過ぎない。しかし、経験的性格のうちどの程度までが自由の純粹な働きに帰せられ、どの程度までたんなる自然や罪のない氣質の過ちに、あるいは氣質の恵まれた性質(幸運の功績)に帰せられ得るのか。誰もこのことの根本を究める(ergünden)ことはできず、したがって完全な正義に従つて裁くこともできない。(A 551Anm./B 579Anm.)

これはカントが、宇宙論的理念としての超越論的自由を考える可能性を語り出すべく、人間には「経験的性格」のみならず「可想的性格」が考えられることを論じる文章からの引用である。この引用では、それでも私たちにはあくまで現象としての経験的性格しか認識できないこと、それを踏まえて、行為の本来の道徳的価値を明らかにすることはできないことが指摘されているのである。これは、他人との道徳的関係は他人の幸福追求であつて、他人の道徳的完全性の追求であつてはならないという、カントの道徳的主張の表現としては、おおいに首肯すべき発言である。他人の「自由の純粹な働き」など認識できようはずもないからである。しかし、カントはこれを自分自身の振舞いについても同様であると記している。しかも、『道徳形而上学』の場合と同じ「根本を究める」という表現を用いてさえる。『純粹理性批判』と『道徳形而上学』との間に齟齬が

あるのだろうか、それともカントの所説に変化が生じたのだろうか。

哲学における「批判的仕事」の終了を宣言し（V 170）、理説的な仕事を展開した一七九〇年代においても、実は、道徳的自己認識にかんするカントの主張は変わっていない。『道徳形而上学』にも §22では、「自己」の道徳的完全性」の追求にかんして次の記述が見られる。

人間のこのころの深みは、その根本を究めることができない（*unergründlich*）ものである。義務を遵守しようという動機を感じている人がいるとして、その動機がまったく法則の表象に由来するかどうか、あるいは利益（あるいは不利益の防止）を目にかけていて、他の場合にはおおいに悪徳の役にも立ち得るような、いくつもの他の感性的衝動がともに働いていないかどうか、誰がそれを十全に知っているだろうか。（VI 447）

まず、この引用文の背景を説明しておく。「自分の道徳的完全性の向上における、したがって、もっぱら人倫的な意図における、自己自身に対する義務」（VI 446）に二面性があることをカントは指摘する。すなわち、その主観的側面と客観的側面である。主観的側面とは、「義務の心術の純粋性（*Lauterkeit der Pflichtgesinnung*）」（*ebenda*）を実現せよ、という命令である。この義務を実現するには、諸義務を「義務に基づいて」（*ebenda*）遂行しなくてはならない。

#### カント義務論と道徳的自己認識の問題

他方、客観的側面とは、道徳的目的全体にかんして「完全であれ」（*ebenda*）という命令である。この義務を実現するには、諸徳を実現するのみならず、「一つの徳（諸格率の人倫的強さとしての）」（VI 447）を実現しなくてはならない。すなわち、有徳な人間として、自己自身を完成しなくてはならない。カントは、件の義務の主観面について、それにまつわる知のレベルでの困難を指摘する。この引用文は、まさにその困難の表現なのである。客観面については、それが理念であることを指摘し、それゆえに自分の成し遂げた有徳な諸行為の総和が完全であるか、それともそれに欠けたところがあるかは「自己認識が私たちに決して十分に洞察させることはない」（*ebenda*）と指摘する。カントが、これらの指摘を介して主張したのは、第一に、道徳的完全性の向上における自己自身に対する義務が「不完全義務」であること、第二に、道徳的完全性の追求は、自己自身にかんする知識や認識を基礎とするのではなく、むしろ件の義務そのものを基礎とする、ということである。

引用文に戻ろう。カントは、ここで §14で用いたのと同じ「根本を究める」という表現を採用しつつ、その不可能を指摘している。その理由は、義務遵守における心術が、もっぱら義務に基づくことで純粋性を実現しているかどうか、そこに傾向性に依存する感性的要素が混入していないかどうか、それを知っている人などいないところに存する。先に、§14の「君自身を認識せよ（探究せよ、根本を究めよ）」という表現について、私たちはそれが認識という態度

から探求という態度への変更であると理解した。それは、道徳的自己認識の困難がすでにカントの所説に織り込み済みであることを明らかにするために、である。しかし、この引用文では、「根本を究める」という用語に定位するなら、同じ著作の中にもかわらず、矛盾したことが言われているように見える。カントの所説は、「このころの深み」の根本を究めることを道徳的に命じつつ、他方で、人間にはそれが実現できないことを前提にしているのである。これはことがらに対するどのような繊細な態度を私たちに要求するだろうか。

次節に進む前に、『道徳形而上学』に先行する『たんなる理性の限界内の宗教』において類似した問題が扱われている箇所を見ておこう。同書の第二篇では、根元悪という心術の転倒からの「道徳的回心」すなわち「古い人間を脱ぎ捨てて、新しい人間を着る」(VI 73f.)<sup>16</sup>が話題となる。こうした回心を遂げたと信じている人が、その人生の終わりに臨んで、自らの人生全体を思い出す場面を想定して、カントは次のように記している。

人間は、自分の現実の心術について直接の意識によっては決して確実に明確な概念を手に入れることはできず、そうした概念をたんに自分が現実に行ってきた行状から推測する(abnehmen)ことができるに過ぎない。(VI 77)

ひとは生涯の終わりに臨んで、自分の現実の心術がどのようなものであるかを直接的に意識することはできない。自分が道徳的回心を遂げたと信じている人は、自分の「行状 (Lebenswandel)」を振り返り、自分の古い心術と新しい心術とを比較することで、前者が自分がどれほど脱ぎ捨てたかを推測することができるに過ぎない。この引用文で注目すべきは、自己意識によって自分の心術を概念的に把握することの不可能が指摘された上で、自分の過去の行状にかんする自己認識の方が、「このころ」の探究に手がかりを与えるという発想が表現されていることである。カントは同書で、このような自己認識を「経験的自己認識」(VI 72, 77)であると記している。

### 三、『純粹理性批判』第二版における

#### 道徳的自己認識

『純粹理性批判』第二版における論述は、続く『実践理性批判』の執筆と連続するか重複して行われたがゆえに、後者の所説を先取りする内容を含んでいる。<sup>16</sup>ここでは、特に、『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」から「純粹理性の誤謬推理について」における第二版の記述に注目する。当該箇所は、同書第二版で最も大きく改訂された箇所の一つである。誤謬推理論は、「私は考える」を唯一のテクストとして展開される合理的心理学 (A 342f./B 400f.) の批判を企図して展開されているが、その第二版の記述には道徳的自己認識

に関連するものが見いだされる。

合理的心理学とともに「私は考える」を、まったく非経験的な命題として捉える限り、私たちはけっして自己にかんする認識を拡張することができない。ましてや、「魂」の不死を論証することなどできるはずがない。このような批判を介して、合理的心理学にはせいぜい私たちが行つてはならないことを示すという「訓練 (Disziplin)」(B 421) としての意義を認めることができるにすぎない、とカントは主張する。その上で、彼は次のように記している。これは自己認識への重要な言及を含む箇所である。

この訓練は、この生を越えたところに届く好奇心に満ちた問いを満足させる回答を与えることを、このように私たちの理性が拒否したことをこそ、理性の合図であると見なすべきだということ私たちに思い起させる。この理性の合図は、私たちの自己認識を、実りのない法外な思弁から実り豊かな実践的使用へと適用するように指示する。このような実践的使用は、たとえそれがつねに経験の対象だけに向けられているとしても、それでもその原理をより高いところから取ってきていて、あたかも私たちの使命が経験を越えて無限にはるかに及ぶ、したがってこの生を越えて及ぶかのように、「私たちの」振舞いを規定する。(B 421「」内は引用者による。)

## カント義務論と道徳的自己認識の問題

ここでのカントのメッセージは明確である。すなわち、私たちは「自己」について、好奇心に基づいて不毛な（すなわち、認識を拡張することのない）思弁的議論にかかずらうのを止め、むしろ実践的な自己認識にこそ向かうべきである。私たちが実践的な自己認識を行うなら、そこにこそ経験を越え、（合理的心理学者が証明することを望んだ）魂の不死を展望する理路が拓くだらう、と。これは、『実践理性批判』の「純粹実践理性の弁証論」において、「純粹実践理性の要請としての、魂の不死」(VI 22ff) が論じられることに通じている。

さて、この引用文では、実践的自己認識が「経験の対象だけに向けられる」ととされている。ただし、その内容がこの後の記述においても明らかにされることはない。それが「経験の対象」である以上、このころの内奥ではなく、時間の内で生起する出来事を内容とするはずである。それはひとまず、たとえば、私は何をしたか、何をしなかったか、それしたのであればどのように行つたか、私は何を言い、何を言わなかったか、それを言ったのであればどのように言つたのか、また、それらの振舞いの、どれほどが自分自身に依存し、どれほどが状況に依存していたか、を見分けることであろう。<sup>(17)</sup> ここまでは、やがて『たんなる理性の限界内の宗教』において「経験的自己認識」と呼ばれるものに概ね相当するだろう。しかし、ここからは実践的認識であるから、このような事実認識に終始することはできない。そうした事実認識を見やりつつ、私たちはそうある

べきだったのかどうかを規範的・実践的にも認識しなくてはならぬのである。<sup>18)</sup>

さらに、このような実践的自己認識の原理は「より高いところから」、すなわち経験的次元を超えたところから得られると指摘されているが、この原理は「人間の内なる道徳法則」(B 425)である。ここで道徳法則とは「心術の正しさをもつばら意識していることを(中略)すべてを超えて尊重するように教える」(B 425f)ものとされている。「心術の正しさ」とは、各人の意志の格率が普遍的であり得ること、それを普遍的な原理として考えてなお自己矛盾が生じないことであり、それゆえ、この記述は『道徳形而上学の基礎づけ』第二章で提示された定言命法 (IV 421) と同じである。なお、ここではさらに道徳法則によって、人間が「この世界における自分の振舞いによって、多くの利益を断念しつつ、自分が理念としてもっているよりよい世界の市民 (Bürger einer Besseren [Welt]) にふさわしいものになるよう召命されていることを内的に感じる」(B 426)と記されている。ここで「よりよい世界の市民」として自己を規範的に反省する態度は、『実践理性批判』で展開される「超感性的自然」の思想 (V 431f) に通じている。

#### 四、カント義務論における道徳的自己認識の意義

これまで私たちは、まず、カントが『道徳形而上学』の義務体系

において、道徳的自己認識を「第一の命令」として位置づけていること、それが「こころ」の善悪に向かって探求する態度へと私たちを導くこと、それによって自己自身に対する「狂信的な軽蔑」も「自愛的な自己尊重」も抑止されるべきであることを確認した。次に、それにもかかわらずカントが一貫して「こころ」の内奥の認識についてはその困難を主張していることも確認した上で、『たんなる理性の限界内における宗教』やそれに先行する『純粹理性批判』第二版における記述を踏まえて、実践的・道徳的自己認識は、経験的自己認識を踏まえた、自己にかんする規範的認識であることを明らかにしてきた。私たちは、自分のこころの最内奥への認識可能性を閉ざされたまま、その「根本を究める」ことを命じられているのである。もちろん、手がかりが欠けているわけではない。それは私たちが自らの行状を顧みることを可能にする経験的自己認識である。帰結として得られたそれらの自己認識から、その根拠としての格率(大前提)を推測することで、私たちは自分の「こころ」を規範的に判断する材料を得るのである。

ここに展開された道徳的自己認識の議論は、私たちを満足させるものだろうか。本稿第二節の冒頭で私たちは、自分の「こころ」の最内奥について、それが何ほどか認識できるのでなければ、自分について善悪の客観的判断などできないのではないか、という問題を提起した。しかし、この認識可能性については依然、肯定的な回答を得られないままである。ここで私たちは、実践的認識態度に立ち

戻らねばならない。この認識態度は、どのような行為が行われるべきで、どのような行為が行われるべきでないかを見分ける態度である。この認識において感性的直観が必要ではないことは、カント自身が指摘している（A15）。理論的認識は、感性的直観に基づく対象関係に依存して、現にあるものを認識する。それに対して、実践的認識は、たとえその対象がこれまで一度として理論的に認識されたことがないとしても、〈あるべきもの〉を認識するものであるがゆえに、その対象が時間規定を受けていないのである。

この件がカントの言い訳がましい思いつきではなく、彼の認識論の構造に即したものであることを、別の視点から説明しよう。カント認識論の骨格をなす認識能力は、感性、悟性、理性である。この三つの中で認識能力としてその性格を強く押し出されているのは悟性である（B137）。この悟性はまた、哲学の歴史において、認識対象を直接把握する能力として語られてきたものでもある。カントは悟性にそうした直観能力を認めず、感性にのみそれを認める。これによって、カント認識論における理論的認識の基本構造、すなわち、感性と悟性とを「二本の幹」（A15/B29）とする構造が成り立つ。ここで重要なことは、認識能力である悟性がそれだけでは認識を遂行できないということである。さて、道徳的実践的認識の場合、このような悟性とともに関与することで認識を成立させる能力は感性ではない。それが感性であるなら、道徳のア・プリアリな原理を探究するはずのカント倫理学が、一挙に他律的なものに墮してし

まうだろう。道徳的実践的認識において悟性とともに関与能力は理性である。「純粹理性の實踐的使用」として見いだされた純粹実践性である。この理性が悟性の依拠すべき原則を提供することで、〈あるべきもの〉が認識されるのである。カントは、このことを『実践理性批判』の分析論で明らかにしようとしたのであり、同書においては、『純粹理性批判』の場合と異なり、感性論が独立した地位を占めていないことの理由である。

このような観点からすれば、自分の「このころ」の最内奥に道徳的認識の対象を見定める場合でも、それが感性的直観の対象となることを求める必要はないのである。もちろん、そこで善悪判断を行うための材料は必要であるが、それは経験的自己認識が提供してくれる。〈私は、あの状況であのような行為を行った。そこから推測される自分の行為の格率は、普遍性を尊重するものだろうか〉という思考が成立すれば、道徳的自己認識としては十分なのである。

私たちはむしろ、「君のこのころを認識せよ」という命令に、道徳的自己認識の不可能性が部分的に含まれていることの、義務論上の意義を検討しなくてはならない。ここでは暫定的に三つの意義を挙げてみたい。第一に、私たちは自分の「このころ」を直観し認識することができないという主張には、私たちが、自分のことは自分が一番よく分かっている、という傲慢さから引き離す力がある。むしろ、私たちは自分自身のことさえ十分には分からないという〈浮動〉的な状態に自らを留めながら、すなわち、「このころ」の最内奥への「問

い」を「問い」のままに残しつつ、ただ理性的思考だけを手がかりに、「私は何をなすべきか」(A 805/B 833)という問いの答えを探るのである。もとより、この「何を」に対応して具体的な行為が答えられねばならない場合、理性的思考に基づく実践的認識の他に、当該の行為を取り巻く状況の理論的認識が必要にはなる。しかし、そうした理論的認識が規範的な実践的認識の根柢にならないこと、そうすべきでないことが確認されねばならない。

第二に、道德自己認識の手がかりとしての経験的自己認識が時間的秩序の中に求められることで、カントの義務論はつねに、人間を有徳という理念への〈途上〉に、さらには最高善という理念への〈途上〉に置くことになる。この〈途上〉性の意識を成立させるのが、上述した、道德的自己認識によって得られる「真正な自己尊重」(VI 459)である。私たちは、道德的自己認識において、自分自身に道德的観点においてどのような至らなさを認めるとしても、それを反省し改善することに寄与する「道德的素質」を持っていることもまた認める。なお、この際、手がかりとしての経験的自己認識は、それを遂行する人の数だけ多様である。道德的自己認識との関連において、このような経験的自己認識を意義づけることは、自分や他人を裁きの対象とし得る法理的立法に収まることのない、「自己」の個別のかつ倫理的な人間像を獲得することにも通じているだろう。

第三に、これはもはやカントの所説を離れたことだが、自分の「こころ」にかんする分からなさの意識は、私たちを他人に対して開か

せる働きをもつ<sup>19)</sup>。自分の「こころ」が分かっていると考える人は、自分にかんする他人の言葉や批判に耳を傾ける必要がない。しかし、自分の「こころ」が分からないことを認める人は、それを推測させる材料となる経験的認識を収集しなくてはならない。このような材料は他人によっても与えられる可能性がある。むしろ、自分に対する他人の批判的言説にこそそれを期待することができる。それこそ自分が振り返る契機となるからである。ここに、多様な他人との関係を必要としない普遍的で抽象的な倫理的思考を展開したかに見えるカント義務論が、他人との具体的なコミュニケーションを倫理的に求める理路を見いだすこともできるだろう。

### おわりに

小論は、カントが彼の義務体系における「第一の命令」として提示した道德的自己認識について、できもしないことが命じられてい

るのではないかという問題意識を背景に置いて、彼の所説を検討した。この問題は、道德的自己認識を、一方で、理論的・経験的な自己認識から材料を得るものとして、他方で、あくまで実践的・規範的な自己認識を行うものとして解釈することで、一定の解決を得たと言えるだろう。特に、後者が、感性的直観を必要としない道德的認識であることを確認することによって、当初の問題意識を解消することができた。ただし、この解消法はカント哲学の内側において

のみ説得力をもつものであり、道徳的自己を理論的に認識できてこそ、善悪判定は有意義なものとなると期待・主張する立場もあるかもしれない。そうした立場に対しては、倫理的立法の領域が法理的立法の領域と異なること、この領域は他人を裁くことを意図しないこと（そうあるべきこと）を主張したい。あるいは、理論的認識を認識の典型として見定め、実践的認識をその劣位に置くような発想そのものを排除する必要を指摘したい。上述のように、かつてカントが「魂」を哲学することについて注意を促したことが思い起こされねばならない。

このような道徳的自己認識を出発点に据えた「自己自身に対する義務」論は、それを正当に根拠づけることができれば、現代規範倫理学における義務論を賦活するものになるであろう。そこに成立するカント的な義務論は現代社会における倫理的問題への寄与を期待できるものだと考えられる。特に、それには、功利主義や正義論では十分に根拠づけられないままに留まっている地球環境問題の倫理に対してその基礎を提供することが予想される。地球環境問題に直面して私たちが立ちすくむとき、あるいはそれから目を逸らそうとするとき、人間のもつ道徳的・理性的素質を正しく見据えることが、問題状況を打開する一步になるからである。この論点についてはかつて論じたことがあるが、その議論を発展させることを今後の課題としたい。

注

- (1) 断片一〇一。内山勝利他訳『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊、岩波書店、一九九六年、三三八頁。
- (2) 一七六八年五月九日のヘルダー宛書簡には、カントが実際に「道徳形而上学」にかかわる仕事に携わっていることが記されている（X74）。なお、カントの著作からの引用は、いわゆるアカデミー版に基づいて行い、出典箇所はその巻数（ローマ数字）と頁数（算用数字）で示す。なお、「純粹理性批判」からの引用箇所は、慣例に従い、初版（A）、第二版（B）の頁数で示す。
- (3) これは講義録「コリンズ道徳哲学」に見られる表現だが、この主張は「道徳形而上学」においても一貫してゐる（vgl. VI 417）。
- (4) 「自己自身に対する義務」が第一に置かれねばならない理由は、次の拙論で論じた。拙論「カント義務論と『自己自身に対する義務』の問題」、「思想」第一一三五号、岩波書店、二〇一八年一月。
- (5) 次の論文は、カントの徳論における「行為にかんする二階の諸原理」と「二階の諸原理」とを分け、件の「第一の義務」を後者に位置づけている。Thomas E. Hill, Jr., *Kant's Tugendlehre as normative ethics*, Lara Denis (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge 2010, pp. 246-248.
- (6) 人間の自然的完全性というテーマが「徳論」から排除されるわけではなく。それについては、道徳的完全性と区別されて論じられている。Vgl. VI 421ff., 444ff.
- (7) カントは「二ころ」という表現をさまざまに用いているが、ここでは「たんなる理性の限界内の宗教」における表現、「二ころの深み（自分の格率の主観的な第一根拠）」は当人自身にも探求し難い（unerforschlich）（VI 51）が参考になるだろう。「二ころ」という表現は私たちの視線を、自分の意志作用の主観的原理である格率を採用する際の、深い根拠へと向けるものなのである。このような「二ころ」の内奥へと向けられた問題意識は、

古くアウグスティヌスの『告白』第七巻第十章にも見られる。同巻でアウグスティヌスは、自由意志に悪の原因を見定めつつ、その悪の起源を問い尋ねている。

(8) 最高善の一要素をなす(自己の)幸福の追求について、カントはそれ義務として認めないがゆえに、最高善への途上は徳の陶冶の過程以外のもではない。ただし、「他人の幸福」の追求は、「他人に対する徳義務」の核心として、徳の陶冶の一部に位置づけられる(VI 387f)。

(9) カントはここで「善い意志」と「悪い意志」という表現を用いる。私たちはこれによって「意志」が善にも悪にもなり得ることを確認することができる。前者は『道徳形而上学の基礎づけ』第一章冒頭で言及される「善い意志」(IV 393)であり、同書第三章では「たんに善い意志」(IV 447)と表現される。後者については注意が必要である。というのは、「たんなる理性の限界内の宗教」第一篇で、道徳的悪の根拠を「たんに悪い意志」に求めることが否定されているからである。そのような意志は「悪意ある理性」として人間を「悪魔的存在」と見誤らしてしまう(VI 35)。「たんに善い意志」はあり得るが「たんに悪い意志」はあり得ないという事態には、カント倫理学における善悪の非対称性が表れている。

(10) 『道徳形而上学』では、当該箇所に先行して、「徳論への序論」においても「義務概念一般に対する心情の感受性の感性的先行概念」の一つとして「良心」が論じられている(VI 400f)。そこでは、良心とは実践理性のことであり、道徳的存在としての人間は事実それを自分の中にもっていることが指摘され、加えて「間違っている良心」(ebenda)はナンセンスであることが指摘される。

(11) 道徳的自己認識もその究め難さのゆえに、最終的には、神を呼び出すことになる。カントはそのことに「自己認識という地獄めぐりが神となる(Vergötterung) 道を拓く」という、ヨハン・ゲオルク・ハーマンの言を引きながら言及している。(VI 441, vgl. VII 55) ただし、それは人間の

行う道徳的自己認識を良心と同一化させるものでもなければ、道徳的自己認識から「第一の命令」としての地位を奪うものでもない。

(12) 「自己自身に対する義務」と自己尊重とが密接に関係していることは、次の論文で論じられている。Lala Denis, Proper self-esteem and duties to oneself, in: Lala Denis and Oliver Sensen (eds), *Kant's Lectures on Ethics, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2015. また、次の著作の第七章では自己尊重と自己評価との区別に定位して、カントとロールズの差異が論じられている。金慧『カントの政治哲学——自律・言論・移行』勁草書房、二〇一七年。

(13) カントには、願望と意志とを区別すべきであるという問題意識があり、それは随所に表れている。Vgl. IV 394. 両者の相違は、願望があくまで主観的なものに留まるのに対し、意志は、何らかの客観の実現を意志するという点で、客観との関係を含んでいるという点にある。

(14) ここに見いだされた二種の認識において、理論的認識(自分の過去の行状にかんする認識)が、感官、構想力、統覚という主観的認識源泉によって成立することは明らかだが、第二の認識は、実践的性格をもつものとして、どのような認識源泉に基づくものかについては、さらに検討が必要である。ただし、カントが『純粹理性批判』において、このような実践的認識をも「統覚」と関連づけていることは興味深い(A 546/B 574)。

(15) ここで「道徳的目的」とは、理性的存在が「自由な選択意志の対象」とし、それによって選択意志が当該の目的を実現する行為へと規定されるもののうち、人間にとって「客観的―必然的目的」であり、かつそれによって傾向性に依存する目的に対抗するような目的である(VI 381)。カントはこうした目的をア・プリオリに提示するが、ここに道徳形而上学の形而上学としての性格が表れている。

(16) カントが『純粹理性批判』の第二版で書き加えた記述と『実践理性批判』との関係は、「純粹理性の事実」という重要問題にかんして次の拙論で扱ったことがある。拙論「善くあろうという根本態度——純粹実践理性と道徳

の究極根拠——」カント研究会編『理性への問い』、現代カント研究10、二〇〇七年、所収。

- (17) Vgl. Andrea M. Esser, 'The Inner Court of Conscience, Moral — Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty' (TL 6: 437-444), in: Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Zimmermann (Eds.), *Kant's »Tugendlehre«*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2013, S. 287.

- (18) 実践的認識についてカントは『純粹理性批判』で、「何があるか」を認識する理論的認識との対比において、「何があるべきか」の認識だととしてる。(A 633/B 661)

- (19) この発想については、バトラーの次の主張から影響を受けた。「実のところ、自分自身に責任を取るということは、あらゆる自己理解の限界を率直に認め、それらの限界を主体の条件としてだけでなく、人間共同体の持つ困難として打ち立てることである。」ジュディス・バトラー、佐藤嘉幸・清水和子訳『自分自身を説明すること——倫理的暴力の批判』、月曜社、二〇〇八年、一五六頁。なお、バトラーの「自己」理解へのアプローチは、カントの所説に即したのではなく、むしろ承認論に従ったものであり、両者の所説を同一視することはできない。

- (20) 拙論『倫理的強制という問題——環境倫理と『自己自身に対する義務』——』、『情況』二〇一六年一月・二月号、所収。

\*本稿は、二〇一九年一月一三日に京都教育文化センターで開催された京都ヘーゲル読書会における研究発表に加筆して成立したものである。同読書会においてご質問等をして下さった参会者に記して感謝申し上げます。この研究発表ならびに本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金(17K02187、研究代表者：御子柴善之)の助成を受けた研究成果の一部である。