

## 倫理の形而上学への移行

——カント『道徳形而上学の基礎づけ』第二章 定言命法諸方式の関係——

山 蔦 真 之

### はじめに

倫理学は形而上学を必要とするだろうか。この問いが肯定的に答えられたとき、倫理学の基礎づけは、形而上学の基礎づけを前提しなければならないことになる。形而上学の現代における復権、という課題を背負おうとはしない限り、こんにち倫理学にたずさわる者は、この問いに否定的に答えるか、あるいは答えを保留することが、賢明であるように思われる。

ある哲学者が明らかに倫理学と形而上学とを結び付けており、加えてその哲学者を無視することが出来ないとき、ことは複雑になる。典型的な事例がカントである。カントが自らの倫理学を「道徳の形而上学」と呼んだ時、形而上学を避けようとする倫理学者には、次の二つの道が開かれている。第一の可能性は、カントの倫理学の外部に「形而上学なしの倫理学」というモデルを探求すること、この方法は、典型的には「徳倫理学 (virtue ethics)」の論者に当てはまるように思われる<sup>1</sup>。もう一つの方法は、カント哲学の内部に「非形而上学的」な要素を探し出し、それを強調することで、カント倫理学そのものを形而上学から解放しようとするものである。後者を代表していると思われるのが、主に英語圏に見られる、J・ロールズを源流とする「構成主義 (constructivism)」のカント解釈である。

構成主義者がとりわけ着目するカントの「非形而上学的」議論が、『道

1 この分類については、批判的考察を含め、Höffe (2007)。

『徳形而上学の基礎づけ』第二章に展開されている、定言命法をめぐるものであることは、よく知られている。ロールズは定言命法を「熟慮の枠組みを示す図式」である「手続き (categorical imperative procedure)」<sup>2</sup>と解釈することで、定言命法から形而上学的な要素を排除しようと試みたように思われる。この解釈はロールズ以降の構成主義者らにおいて、定言命法のさまざまな方式を読み解くにあたり、それらの同一性を主張するにせよ<sup>3</sup>、個々の命法の特徴を強調するにせよ<sup>4</sup>、共通の前提を形作っている。彼らは現代のカント研究にあって、とりわけ『基礎づけ』の解釈においては、もっとも有力な潮流のひとつを成しているといつてよい。

構成主義的カント解釈の功績は疑われることはないけれど、とはいえ、それによってカント自身の議論から、なにかが失われてはいないかが問われなければならない。何よりもまず指摘されるべきなのは、『基礎づけ』第二章にカント自らが与えた副題が「通俗的な道德哲学から道德形而上学への移行」であることである。この副題が実現されているとするならば、そこでの議論を脱形而上学的に読解することは、カントの意図を逆行することになりはしないだろうか<sup>5</sup>。本稿では以下、『基礎づけ』第二章の議論において、この「形而上学への移行」がどのように行われているのかを探究する。その際とりわけ着目されるのが、定言命法の諸方式の「あいだをつなぐ議論」である。カントは異なる方式を導出する際に繰り返し、それぞれの方式に何が出来て何が出来ないのか、方式の役割を極めて綿密に議論しているように思われる。方式を文脈から切り離したとき、これらの議論は見失われる。本稿で第一に目指されるのは、定言命法の諸方式をカント自身の文脈に戻すこと、そのことにほかならない。

2 Rawls (1992), P. 12.

3 O'Neill (1989), Chapter 7.

4 Korsgaard (1996), Chapter 3 and 4.

5 非形而上学的なカント解釈の流行に対して、『基礎づけ』第二章が明らかに形而上学的な議論を含んでいる、という主張は最近の文献においてもなされている。Flikshuh (2009), P. 120. また、カント哲学における形而上学と倫理学の関係について、哲学史的知見を含めた考察については、宮村 (2010)。

1 方式へといたる議論 (IV, 406-419)<sup>6</sup> 定言命法とは何であるか

命法の個々の方式を分析する前に、カントがどのような議論の道筋を通して、方式という議論へとたどり着いたのかが示されなければならない。『基礎づけ』第二章の冒頭は、第一章で三つの命題<sup>7</sup>によって展開された義務の概念が、「経験概念 (Erfahrungsbegriff)」や「実例 (Beispiel)」<sup>8</sup>からは導き出されないという主張によって構成されている。第二章の副題である「通俗的な道德哲学から道德形而上学への移行」における「通俗的な道德哲学」は、事実、この「経験概念」や「実例」と直接結び付けられている。「通俗的な道德哲学」とは「実例を使った手探り以上には行かない」(IV, 412) のであり、あるいは、人間学や神学、自然学や超自然学<sup>9</sup>の「まぜこぜ (Mischmasch)」(IV, 409) によって特徴付けられ、真の道德性には到達することのないものである。確かにカントはある文脈において、そのような「ごたまぜ」からは区別される「真の哲学的通俗性 (einer wahren philosophischen Popularität)」(IV, 409) に言及している。とはいえ、この「極めて稀な功績」は、真の道德理論、すなわち道德の形而上学が設立された後に、そこに「入り口 (Eingang)」を作るという仕方によってのみ可能なのであって、道德の形而上学以前に、すでに存在するものではない。それゆえ、第二章における「移行」の対象である「通俗的な道德哲学」は、カントの批判の対象として理解されなければならない<sup>10</sup>。

6 カントからの引用は、アカデミー版の巻数とページ数を示す。〔 〕内は筆者による補足。

7 第二命題「義務からの行為はその道德的価値を、行為によって達成される意図の中にはなく、それに従って行為が決定される格率の中に持つ」(IV, 399)。第三命題「義務は法則への尊敬の感情からの行為の必然性である」(IV, 400)。明記されていない第一命題が何か、という解釈上の問題には、ここでは立ち入らない。この問題に関する最近の文献としては Schönecker (2001)、あるいは Schönecker / Wood (2007), S. 60-63. シューネッカーとは異なる見解として、Timmermann (2007), P. 26.

8 カント倫理学における「例証」あるいは「模倣」の、肯定的・否定的側面の両方を含んだ位置づけについては Loudon (2009)。

9 “Hyperphysik” (IV, 410) カントは「超自然学」を『哲学における最近の高慢な口調』(1796)において、新プラトン学派と結びつけて「超感性的な自然 (神、人間の精神) の理論」と言い換えている (VIII, 399)。

10 「通俗的な道德哲学」が、具体的に誰の学説を指しているのかは解釈上の問題である。多くの研究者が C・ガルヴェの “Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero’s Büchern von den Pflichten” (1783) を指摘する一方で (例えば Timmermann (2007, P. 56)), H・クレンメは J・G・ズルツァー (1720-1779) との関係を論じている。Klemme (2011)。ガルヴェが『基礎づけ』において一度も言及されないのに対し、ズルツァーの名は第二章のある注 (IV, 410) の中で登場する。

「移行」の対象が批判の対象でもあるという事実から、『基礎づけ』第二章と第一章との構成上の差異が確認される。第一章もまたその副題「道德の一般的な理性認識から哲学的なそれへの移行」に「移行」を掲げているが、しかし、その「移行」の意味合いは第二章のそれとは異なっている。第一章の末尾（IV, 404-）においてカントは、一般的・常識的な人間理性が、善悪や、何が義務に適っているのかを十分に知っていることを強調していた。それにも拘わらず、道德に学問が必要であるのは、人間が自身の内に「全ての義務の命法に対する強烈な拮抗力」（IV, 405）を持っているからにはほかならない。すなわち人間は理性のほかに、しばしば理性の命じるところに反する感覚的な傾向性を持っているのであって、そこから義務に関して詭弁を弄する（vernünfteln）性向、あるいは「自然の弁証論（natürliche Dialektik）」が生じ、それゆえにこそ、詭弁や弁証論を正すための道德哲学の必要性も生じるのである。そのことは、とはいえ、通常の理性が道德に関して誤った認識をもっていることを意味してはいない。第一章の「移行」は、むしろ、すでに正しいものである「道德の一般的な理性認識」に「入り口と耐久性を与えるため」（IV, 405）、哲学的認識が登場するという仕方で行われる。これに対し、第二章の「移行」は、すでに述べられたように、通俗的道德哲学の批判を意味している。

第一章と第二章の構成における差異は、『基礎づけ』全体の構成にも関わるものである。第二章の移行の対象である「通俗的道德哲学」が批判の対象である以上、それは第一章の移行の結果現れた「哲学的道德認識」とは異なるものである。対して、第二章の移行の結果である「道德の形而上学」は第三章「道德形而上学から純粹実践理性の批判への移行」における移行の対象そのものである。従って、第二章と第三章が直線的なつながりを持っているのに対し、第一章と第二章はそのようなつながりをもっていない。むしろ第二章は「通俗道德哲学」の批判が終わった後、第一章と同じ道を辿りなおし、最後に第一章との結合が示される（IV, 437-）という構成を持っている<sup>11</sup>。

11 この指摘は Schönecker / Wood (2007) によってもなされている。それによれば、『基礎づけ』は第一章 A から B、第二章 B から C、第三章 C から D への移行という構成ではなく、第一章 A から B、第二章 C から D、第三章 D から E への移行という構成を持っている。S. 15.

第二章においてカントは、経験概念に頼る通俗的な道德哲学に代わるものとして、道德の形而上学を提出する。その際、注目されなければならないのは、道德の形而上学の満たすべき条件として、経験的ではないという消極的な契機<sup>12</sup>だけではなく、全ての理性的存在者（alle vernünftige Wesen überhaupt）（IV, 408）に必然的に当てはまるという積極的契機が語られることである。カントは「形而上学」という言葉に自らつけた注（IV, 410）の中で、純粋な道德哲学をその適用から切り離す際にも、重要なのは、道德の原則が人間存在の特殊性からではなく、「全ての理性的存在者に対して」導かれることであるとしている。「形而上学」と「全ての理性的存在者」との結びつきは、後に第二章中盤において道德の形而上学への移行がなされる際にも、決定的な役割を果たすことになる。とはいえその前に、カントがなぜ道德の形而上学への移行のために「定言命法」と、その諸方式を必要としたのかが明らかにされなければならない。

道德が経験概念ではなく、あらゆる理性的存在者にあてはまらなければならないということが確認された後、カントはこの第二章が、第一章とは異なる道をたどらなければならないと述べる（IV, 412）。すなわち、第一章が「一般的な道德判断」から始まったのに対して、ここでは通俗哲学が議論の始まりを形作る。そのために（um…zu…）、「我々は実践的理性能力を、その普遍的な規定規則（Bestimmungsregeln）から、その能力から義務の概念が生じるところまで追求し、明らかに描写しなければならない」（IV, 412）。一般的道德判断から始まった第一章は「義務」という、これもまた一般的な概念の分析で留まっていた。これに対し第二章では、その始まりが既に、通俗的とはいえ学問的認識であるゆえに、具体的な「規則」が明らかにされなければならない。しかしその探求は「義務の概念が生じたところ」まで、すなわち第一章と同様の結論にまで、行き着かなければならない。ここでもカントは、第一章と第二章が異なる経路を辿りながらも、最終的には結合することを述べているように思われる。このことはまた、第一章と第二章が連続性によってではなく類比によって構成されていること、そして第三章がそれらとは異質の要素を含んでいることを示

12 「純粋な、すべての経験的なものから切り離された理性認識、すなわち形而上学」（IV, 409）。

している。

第二章が道德の「規則」を扱うということは宣言された。しかし、なぜそれは「命法 (Imperativ)」でなければならないのであろうか。カントはその理由を以下のように説明している (IV, 412, 3)。理性的存在者は、法則の表象に従って行為する能力、すなわち意志を持っている。理性のみが意志を規定するとき、意志は理性の法則のみに従う。しかし意志が理性だけでなく、「主観的条件 (何らかの動機)」(IV, 412) にも従っているとき、理性による意志の規定は「強制 (Nötigung)」(IV, 413) となる。命法はまさにこの、強制としての理性規定から産まれる。「客観的原則の表象は、それが意志にとって強制である限りで、(理性の) 律法 (Gebot) であり、律法の定式は命法と呼ばれる」(IV, 413)。

この「理性の法則」から「命法」への転換が『基礎づけ』において果たしている役割は、どれほど強調されてもされすぎることはない。それはまた、「純粋な」理性的存在者から、人間という「感性を備えた理性的存在者」への転換でもある<sup>13</sup>。第一章においてこの転換は、「絶対的に善き意志」から始まった議論が「義務の概念」へと展開する箇所に観察される。義務の概念は「善き意志の概念を、主観的制限や障害の下ではあるが、含んでいる」(IV, 397)。「主観的制限や障害」という言葉で意味されているのは、人間における感性にほかならない。これに対して、「完全な善き意志は同様に (善の) 客観的法則の下にあるが、しかしそれによって法則に適った行為へと強制されると考えられることは出来ない」(IV, 414)。完全な善き意志を備える理性的存在者、あるいは神的な意志・聖なる意志は、道德性へと強制される必要がないため、それらには義務もなければ命法もない。これに対して、人間の意志は道德性だけでなく感性の下にもあるため、道德性へと強制されなければならない<sup>14</sup>。義務と命法が要請されるのは、まさにこの理由による。「それゆえ命法は、全ての意志の客観的な法則が、

13 純粋な理性的存在者と人間との区別の重要性については、例えば Schönecker / Wood (2007), S. 56, 7. Schönecker (1999) による『基礎づけ』第三章の解釈は、この区別の上に成立している。

14 とはいえ、なぜ人間は感性に従ってはならないのか。なぜ人間は道德性へと強制されなければならないのか。この問いを扱うのが、定言命法の可能性を議論する第三章にほかならない。

あれこれの理性的存在者の意志，例えば人間の意志の主観的な不完全性に対して持つ関係，それを表現する方式にほかならない」(IV, 414)<sup>15</sup>。

ここまでの議論を通じて，第二章において命法が扱われることの根拠が示された。命法の議論は，あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳の原則が，学問的認識のために規則の形で，加えて，人間という不完全な理性的存在者に対して強制という形で現れたものである。とはいえ，命法一般を論ずるにあたって (VI, 414-)，カントは一旦「あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳法則」という条件を外したように思われる。というのも，カントは命法の議論を仮言命法の説明より始めるからである。しかしながら，「熟慮の命法」にせよ「怜悯の命法」にせよ，経験概念に基づいている仮言命法が議論の中で批判の対象となるのは，既にこの時点で明らかである。第二章冒頭で「通俗哲学」が批判された際にも，すでに経験概念が道徳理論には適さないことが示されていた。それゆえ，以降の論述の中心となるのは，経験概念を根拠としない「道徳性の命法」(IV, 419)，すなわち定言命法にほかならない<sup>16</sup>。以上の議論からカントは定言命法の第一方式へと向かうのである。

## 2 第一方式の導出 (IV, 419-421) 法則と無条件性

「我々はそれゆえ定言命法の可能性を，全くアプリアリに探求しなければならないだろう」(IV, 419)。『基礎づけ』第二章の対象は定言命法に絞られた。とはいえ，この定言命法の「可能性」への問いは，「特別で困難な努力を必要とする」(IV, 420) ものであり，『基礎づけ』第三章へと持ち越されることになる。第二章における課題は，定言命法の「可能性」を証明することではなく，「もしかしたら定言命法の単なる概念が，ゆいいつ定言命法でありうるような命題を含む方式を与えてくれはしないか，それを確かめる」(IV, 420) ことである。定言命法の概念の分析から，その

15 聖なる意志と善意志との関係を含んだ，この節についての詳細な解釈は Willaschek (2006)。

16 仮言命法に関するカントの叙述に問題がないわけではないことは，今日の研究において盛んに議論されている。比較的新しい論文としては Ludwig (2006)。それどころか P・フットのような徳倫理学の立場からすれば，仮言命法のみが道徳理論を構築するとされる。Foot (1972)。

方式を導き出すこと、この「分析的」議論が以降の第二章においては中心を占めることになる<sup>17</sup>。

定言命法の第一方式は以下の議論より導き出される。何らかの条件が与えられることで始めて成立する仮言命法とは異なり、定言命法はいかなる条件の下にもない。「命法は法則の他には、法則に適するという格率の必然性のみをもっているが、この法則はそれが制約を受けるような、いかなる条件も持っていないのだから、行為の格率が適さなければならないものは、法則一般の普遍性以外にはない。命法は本来、この普遍性への適合性のみを、必然的なものとして提示するのである」(IV, 420, 1)。ここから「汝の格率が普遍的法則になることを、それによって汝が同時に望むことが出来る、そのような格率に従って行為せよ」という周知の方式が導出されるのである。

これまでのカント研究において、数多くの文献がこの第一方式については出版されてきた<sup>18</sup>。とりわけ構成主義的カント解釈にとってこの第一方式は、カントがその適用を四つの例において示す中で使う「矛盾」という概念とともに、定言命法の解釈の中心に置かれるものである<sup>19</sup>。あるいは、第一方式の別の表現としてカントが提出する「自然法則の方式」との関係もまた、古くから議論の対象であった<sup>20</sup>。また、その「自然法則の方式」のストア派に辿られる思想史的起源についても、しばしば論じられる事柄である<sup>21</sup>。本稿において注目されなければならないのは、しかしながら、この第一方式が『基礎づけ』第二章の文脈・構成の中で担っている役割である。第一方式には何をすることができ、また何をするが出来ないのか。

「普遍性」という第一方式の性質は、二つのことがらから導かれているように思われる。すなわち、第一には命法が法則であるということ（この

17 『基礎づけ』における分析的／総合的の区別に関して、それが『プロレゴメナ』のいう分析的／総合的「方法」ではなく、むしろ分析／総合「判断」とのつながりにおいて理解されるべきである、という解釈については、Schönecker (1988), あるいは Schönecker / Wood (2007), S. 13, 4.

18 比較的新しいところでは Timmons (2006).

19 Korsgaard (1996), Chapter 3.

20 Paton (1948), P. 146, 7.

21 Timmermann (2007), P. 78, 9. この点に関する古典的な研究はもちろん Reich (2001), S. 138.

ことは命法の定義から明白である), そして第二に, 仮言命法とは異なり定言命法は, いかなる条件 (Bedingung) も持たないということである。定言命法が持つこの二つの前提から, そしてそこからのみ, カントは第一方式を論じている。その議論は, 法則から全ての条件が取り払われたとき, 残るのは法則の普遍性のみである, というものであった。この議論の妥当性をここで問うことはしないけれど, 少なくとも理解されなければならないのは, 第一方式が上記の二つ以外の, いかなる積極的な規定も持っていないことである。このことが意味するのは, 命法の議論で一度失われた「あらゆる理性的存在者に妥当する」という道德の形而上学の積極的規定が, 第一方式においては取り戻されていない, そのことである。それゆえ第一方式は, それだけでは道德の形而上学となることは出来ないのである。このことは第一方式から第二方式への移行がなされる箇所において, より明白になる。以下ではその議論が確認される。

### 3 第一方式から第二方式へ (IV, 425-429) 消極的形而上学

第二方式へと向かうにあたりカントは, 第二章におけるこれまでの議論が何を示したのかを総括している。

我々は少なくとも次のことは示した。すなわち, 義務が我々の行為によって, 意味と本当の立法を含むべき概念であるなら, それは定言命法においてのみ表現されることができ, 決して仮言命法においては表現されることはできない, ということ。同時に我々は, これはすでに相当なことであるが, あらゆる義務の原則が (そのようなものが存在するとすれば) 含んでいなければならない定言命法の内容を明らかに, そしてそのあらゆる使用に規定して描写した (IV, 425)。

定言命法へと至る過程と (本稿 1 部), その第一方式と四つの例を通じて (本稿 2 部), 定言命法の必要性和その内容は既に示された。しかしながら, カント自身が「そのようなものが存在するとすれば」という譲歩を付けているように, 定言命法が実際に存在すること, そのことは未だに示

されていない。上記の引用は次のように続く。

我々は、とはいえ、まだ以下の事をア・プ・リ・オ・リに証明するには至っていない。すなわち、そのような命法が本当にあるということ。また、絶対的に、いかなる動機もなしに、それだけで命令する実践的法則が存在すること。そして、この法則に従うことが義務であるということ。 (IV, 425)

命法の存在に関するこれらの問いは、しかしながら、第一方式の導出においても予告されたように、『基礎づけ』第三章において探求されるべき課題である。それではなぜカントはすぐさま第三章へと移らないのであろうか。第二方式以下の議論は、何のために必要なのであろうか。

カントの回答は一見、意外なものである。それによれば、定言命法の存在を示すためには、以下の事が「極めて重要」である。すなわち、「義務の原則の実在を、人間存在の特別な性質から導こうとしないこと」、あるいは経験的なものを道徳の原則にしないことである。けれどもこれらのことは、定言命法を仮言命法から区別したところで、既に述べられたのではなかっただろうか。仮言命法は、それが経験概念を前提しているゆえに、退けられたのではなかったのではないか。しかしカントは、この「経験的ではない」という消極的な性質から、この段階で、道徳法則の積極的な性質へと立ち戻る。「形而上学」という言葉と密接に結びついていたその性質とは、「あらゆる理性的存在者に当てはまる」というそれにほかならない。法則に「あらゆる理性的存在者」という条件を結びつけること、そのことが今やなされなければならない。ここでカントは第二方式への移行を宣言する。

しかしこの〔法則とあらゆる理性的存在者の〕結びつきを見つけるためには、否が応でも、一步踏み出さなければならない。すなわち、形而上学へと。それは思弁哲学の領域とは区別される領域ではあるけれども、道徳の形而上学である (IV, 426)。

この一節は、二つの点で定言命法諸方式の議論を明確にする。第一に、ここまでの議論、つまり第一方式までの議論は道德の形而上学ではなかったということ。第二に、ここからの議論こそが道德の形而上学である、ということである<sup>22</sup>。その理由は次のように言うことが出来る。すなわち、道德の形而上学が人間だけでなく全ての理性的存在者に当てはまるものであるのであれば、法則の無条件性のみから定式を導出している第一方式は、道德の形而上学には不十分である。第一方式には、「経験的要素を含まない」という形而上学の消極的性質は含まれているものの、「あらゆる理性的存在者にあてはまる」という積極的規定は欠けている。その限りで、カント研究の伝統においてしばしば「基本方式」として重視されてきた第一方式は、『基礎づけ』の文脈においては、道德の形而上学への準備の役割しか担わされていない。

道德の形而上学としての定言命法の第二方式を導出するために、けれどカントは、「あらゆる理性的存在者」という規定に加え、『基礎づけ』第二章のここまでには見られなかった概念を登場させる。すなわち、目的の概念である。カントによれば目的とは、意志が法則の表象に従って行為を規定したとき、その「客観的根拠」(IV, 427)となるものである。そしてこの目的の概念が「全ての理性的存在者」という規定に結び付けられる。「目的は、それが理性のみによって与えられたとき、全ての理性的存在者に等しく当てはまらなければならない」(IV, 427)。

目的をめぐる議論は、二つの点で奇妙なものである。第一に、なぜカントは「全ての理性的存在者」という規定を、法則の概念に結び付けなかったのか。定言命法の第一の性質は、方式に至る議論において確認されたように、法則であることであり、まさにそのことから第一方式は導入された

22 この一節を第二方式への移行と見る研究として Flikshuh (2009), P. 128, 9. Timmermann (2007). この両者は、後に見るように、構成主義的な第二方式の解釈に対して、有効な反論を試みている。しかし、この一節をとりわけ重要なものとして強調しているのは、R・ブランドトである。ブランドトによれば、この一節こそ通俗道德哲学から道德の形而上学への移行を形作るものであり、それはまた、ヴォルフやバウムガルテンの「一般実践哲学 *philosophia practica universalis*」から、カント自身の道德の形而上学への移行をも包含している。加えてブランドトは、この形而上学の中心にあるのが「あらゆる理性的存在者の意志」という概念であり、目的の方式において始めて、この概念にカントが到達することも指摘している。Brandt (1988). S. 175-177.

のではなかっただろうか<sup>23</sup>。第二に、目的の概念はすでに『基礎づけ』第一章において、道徳理論から除外されたのではなかったか。第一章において、義務についての第二命題<sup>24</sup>をめぐる議論の中で、カントは次のように述べている。「我々が行為に際してもつであろう意図や行為の結果は、意志の目的や動機として、行為に絶対的・道徳的価値を与えることはありえない」(IV, 400)。動機や目的が主観的なものであり、客観的な道徳法則の根拠となりえないことを、カントは断言しているように思われる。するとカントが、ここ第二章で、目的を「客観的根拠」(IV, 427)と呼ぶことは奇妙と言わざるをえず、ペイトンのように、それを「主観的根拠」と読み替えることが正しいようにすら思える。

第一の疑問に対し間接的に、第二の問いに対し直接的に答えを与えるのが、全ての定言命法の方式が導出された後、それらを善意志の概念と比較する、以下の一節である。

制限を加えるようないかなる条件（あれやこれの目的の達成）を持たない絶対的善意志の理念において、結果として生じるような目的（*bewirkenden Zwecke*）は全て無視されなければならないのだから（そのような目的は、全ての意志を相対的にしか善にしない）、それゆえここでの目的とは結果として生じる目的ではなく、自立した目的（*selbständiger Zweck*）、すなわち消極的にのみ（*nur negativ*）考えられるべきである。つまり、決してそれに反して行為してはならず、それは全ての意欲において、決して手段としてのみ考えられてはならず、同時に目的として考えられなければならない。（IV, 437）

この引用においてあたかもカントは、第二章において目的の概念を導入したことが、第一章の叙述と矛盾することに、初めて気が付いたかのようなのである。この矛盾を一応は、「結果として生じる目的」と「自立した目的」の区別が解決する。すなわち、『基礎づけ』第一章が道徳の根拠として退けたのは前者のみであり、後者が第二方式の導入に際して「客観的根拠」

23 法則の代わりに目的の概念が導入されるという指摘はまた Timmermann (2007), P. 90, 1.

24 本稿の注 7 を参照。

と呼ばれることは必ずしも矛盾ではない。さらに重要なのは、カントが後者の目的を「消極的にのみ考えられる」と言い換えていることである。このことは、目的の方式の議論を明らかにするだけではなく、なぜ第二方式が直接「法則」と結び付けられなかったのかという問いにも、一定の回答を与える。第二方式における「目的」とは、単に消極的なものなのであり、それゆえ目的の方式は、「あらゆる理性的存在者にあてはまる」という規定を持っている点で、道德の形而上学ではあるものの、それはまだ消極的な方式にとどまっている。それゆえ道德の形而上学は、第二方式の後に、すなわち第三方式において初めて、法則という積極的な規定を得ることになる。この点において、第二方式もまた、『基礎づけ』第二章において、道德の形而上学への準備の役割を担っている。とはいえ、第三方式への移行を見る前に、目的の方式の導出が叙述されなければならない。

目的の概念が議論に取り入れられた後、カントは次のように第二方式を導出する。行為の結果として立てられるような目的は単に相対的であり、それらは仮言命法の根拠しか形成しない (IV, 427)。これに対して、何か相対的ではなく絶対的な価値を持っているものがあるとすれば、それこそが定言命法の根拠となりえるだろう (IV, 428)。そしてそのようなものは、人間と、あらゆる理性的存在者である。ここから定言命法の第二方式が現れる。「汝が汝と全ての他の人格における人間性を単に手段としてではなく、常に同時に目的として扱うように行為せよ」 (IV, 429)。

カントの議論は、十分に規定されていない新しい概念を突然使用している点において、混乱を呼ぶものである。「人間」「理性的存在者」「人格」「人間性」、これらの間に区別を設けようとする古典的研究もあるけれど<sup>25</sup>、ここまで観察された『基礎づけ』第二章の構成という面から見れば、この中で「理性的存在者」の概念が注目されなければならない。事実カントは、「この原則の根拠は以下のものである：理性的存在 (die vernünftige Natur)<sup>26</sup> は目的それ自体として存在する」 (IV, 429) としている。人間、あるいは人間性といった規定は、定言命法が人間を対象にしている点で不

25 和辻 (1990)。Ricken (2010), S. 238, 9.

26 ここでの“Natur”が「自然」や「本性」ではなく、「存在」を示しているという指摘については Timmermann (2006), P. 71. このことは以下の議論にも関わる点である。

可欠には違いないものの、しかし『基礎づけ』第二章の文脈の中においては、「理性的存在者」の補完物にとどまると言ってよい。

目的の概念の指すものが理性的存在者だとしても、目的の方式それ自体は、さらなる解釈を必要とする。標準とされる一つの解釈が、構成主義者、とりわけ C・コースガードによって提示されている<sup>27</sup>。それによれば、理性的存在者は自ら目的を選択することにその特性を持つ。理性的存在者たる人間は、彼の「私的な合理的選択 (private rational choice)」によって、自らの目的に絶対的な価値を与える。この「価値を与える (value conferring)」という能力ゆえ、人間は自らのことも他人のことも、目的として取り扱わなければならない。——コースガードの解釈が『基礎づけ』第二章の文脈から逸脱していることは、これまでの議論から明らかである。本稿が「命法」を導出する議論において確認し、またここでも、「人間と、そして、あらゆる理性的存在者は目的それ自体として存在する」(IV, 428) という言葉が示しているように、「理性的存在者」とは、人間に限定されない、「聖なる意志」や「神的な意志」をも指し示す概念である。この「純粋な」理性的存在者である「聖なる意志」や「神的な意志」に対して、コースガードの提案する「私的な合理的選択」は適さないように思われる。加えて、それらの意志は、人間とは異なり「感性的な」存在を有さないゆえ、それ自身で、単なる「能力」ではない実体的な「存在者」でなければならないだろう。確かに「命法」の議論において問題になるのは、感性を持った理性的存在者である人間だけである。しかしそのことは、「理性的存在者」が人間に限定され、その「合理的な選択能力」と読み替えられることを意味しはしない。人間における「理性的存在者」もまた、純粋な理性的存在者と同様に、理性的「能力」ではなく、存在論的な地位を持っていると言わなければならない。構成主義的解釈は、「理性」を「合理的選択能力」と読み替えることで、それが倫理学一般の議論としては妥当性を持っていたとしても、カント倫理学における道德と形而上学の、実体的 / 存在論的なつながりを見失っているように思われる<sup>28</sup>。

27 Korsgaard (1996), chapter 4.

28 同様の主張は、コースガードに対する批判も含め、Timmermann (2006)、ティンマーマンに同調しつつ、定言命法の「形而上学的」解釈をするものとして Flikschuh (2009), P.

こうして、目的の方式とともに、道德は形而上学としての地位を得ることになる。道德は経験的要素を含まないというだけではなく、あらゆる理性的存在者に当てはまる原則でなければならない。そして、ここでの理性とは、合理的な選択能力ではなく、第三章において「叡智的」と呼ばれることになる、実体的な「存在者」である。けれど、道德の形而上学への移行が果たされたのにも拘わらず、さらなる方式が求められなければならない理由は何であるのか。そのことは、しかし既に述べられた。すなわち、ここでの「目的」とは消極的なものでしかありえないのであり、「手段として使われてはならない」という否定的契機のみが、命法を形成する。このため、命法一般の本来の条件であった「法則」という規定は、目的の方式には欠けており、今やこの規定が取り戻されなければならない。第三方式が必要とされるのは以上の理由による。

#### 4 第二方式から第三方式へ (IV, 431-433) 形而上学の完成

第一、第二方式とは異なり、第三方式をカントは、準備的な議論をする前に、すぐさま導出している。目的の方式をめぐる議論の末尾には次のようにある。

全ての実践的立法の根拠は、客観的には規則と一般性の形式の内に存する。この一般性が、立法を法則（あるいは自然法則）となりうるようにするのである（このことは第一の原則による）。しかし立法の根拠は、主観的には目的の中に存する。全ての目的の主体は、しかしながら、目

---

130, 1. ティンマーマンも指摘するように (P. 86), ここでの議論が存在論的主張を含んでいるといっても、それは理性的存在者、あるいは叡智的存在者が、現象世界における認識の対象として、存在することを意味しない。それは、超越論的哲学の枠組みからしても明らかである。加えて、この実体的な理性的存在者の実在が、『基礎づけ』第二章において「要請 (Postulat)」に留まり、その根拠は第三章において示されることは、カント自身が注において断りを入れている (IV, 429.) (第二章における「要請」と第三章における議論の関係については Schönecker / Wood (2007), S. 147, 8.). そして第三章においても、全ての議論の後にカントは、理性的・叡智的存在者を認識することは決して出来ない、という結論に至るのである (IV, 455: 「全ての実践哲学の最大の限界について」)。それゆえ、ここでの存在論的主張とは、あくまでも実践哲学の範囲内において、「実践的使用として (im praktischen Gebrauch)」理解されなければならない。

的それ自体としてのあらゆる理性的存在者である（このことは第二の原則による）。ここから導かれるのが（*hieraus folgt*），意志の第三の実践的原則である。この原則は，意志と普遍的実践理性の結合における最上の条件なのであり，普遍的に立法する意志としてのあらゆる理性的存在者の意志，という理想にほかならない。（IV, 431）

カントが第三方式を「客観的」第一方式と「主観的」第二方式から「導かれる」としたとき，そこにはどのような論理が働いているのだろうか。たとえばそれは，「意志」という主観的側面と，「普遍的実践理性」という客観的側面との結合として，理解されるべきであろうか<sup>29</sup>。しかしながら，ここまでの文脈からすれば，どのように第三方式が「導かれる」のかは明らかである。すなわち，第一方式における「規則」あるいは「法則」という要素と，第二方式における「あらゆる理性的存在者」という条件の結合こそが，第三方式を形作るのである<sup>30</sup>。あるいは，第二方式において達せられた「形而上学への移行」が，第三方式に至って初めて，法則という規定を得るようになったと言ってもよい<sup>31</sup>。第三方式は，命法という議論の枠内で形而上学への移行を果たそうとする『基礎づけ』第二章にあって，いわば「法則の形而上学」とでも呼ばれうるような役割を担っている。

第三方式をこのように述べた後，カントは再び，これまでの議論が何を示し，何を示すことが出来なかったのか，そして第三方式における課題が何であるのかをまとめている（IV, 431, 2）。それによれば，「行為の，自然の秩序に似た普遍的合法性」，すなわち第一方式と，「普遍的目的の優位」，すなわち第二方式は，「たしかにそれらの命令する威信から，何らかの関心が動機として混合することを，全て排除した」（IV, 431）。しかしこれらの方式は，義務の概念を説明するために，単に想定されただけに過ぎず，それらが本当に存在するということは未だ示されていない。定言命法がどのようにして可能であるのか，その問いに対する答えは『基礎づけ』第三

29 そのような解釈は，Kant (2007) (Kommentar von Horn, Mieth und Scarano), S. 254, 5.

30 同様の解釈は Timmermann (2007), P. 102, 3.

31 Kraft / Schönecker (1999) も指摘するように (S. XXIV), 「移行」が行われた後に語られる目的の方式，自律の方式，目的の王国の方式は，全て「形而上学」の内部にあるものとして考えられる。

章を待たなければならない。それでは第二章において、第三方式はどのような役割を担っているのか。それに対するカントの答えが次のものである。

しかしながら、一つのことがなされうる。すなわち、義務からの意欲においてあらゆる関心を断念すること、つまり仮言命法から定言命法を区別するその印が、命法それ自体において、命法が含んでいる何らかの規定によって (*durch irgendeine Bestimmung*)、示されることある。そしてこのことが、ここにおける原則の第三方式において、なされるのである。すなわち、普遍的に立法する意志としての、あらゆる理性的存在者の意志という理想において。(IV, 432)

これまでの研究において、あまりとりあげられることのなかったこの一節は、しかし、定言命法諸方式をめぐる議論において、決定的な意味を持っているように思われる。カントによれば、命法を感覚的動機から切り離すことは、すでに第一・第二方式において達成された。反対に、命法の存在を示すことは、第三章を待たなければならない。第三方式に期待されるのは、これまで単に消極的・否定的（命法はいかなる条件にも服さず、また、いかなる結果としての目的ももたない）に語られてきた定言命法に、「何らかの規定」をもたらすことである。そしてその「規定」こそ、「立法する意志」あるいは「自己立法」にほかならない。

「自己立法」という規定が定言命法の分析にいかに重要であるかについて、カントは言葉を惜しんでいない。立法する意志という理想は当然、普遍性や目的としての人間性と同様、いかなる感覚的関心にも基づいていない。それどころか、この命題はそれを「反対にしても (*umkehren*)」(IV, 432) 当てはまる。すなわち、いかなる関心にも基づいていない定言的な命法があるとすれば、その命法は、自らのことを普遍的に立法していると思なすような意志の格率のみを命じなければならない。いわば、自己立法という原則は、定言命法の必要十分条件としての地位を持っている<sup>32</sup>。こ

32 すなわちここでは、自己立法の概念と定言命法の概念との交換可能性が主張されていると思われる。本稿とは異なる解釈については、本稿注 41 参照。

のことからカントは、「道徳性の原則を見つけるためになされた、これまでの全ての努力が失敗しなければならなかった」(IV, 432) ことの理由が、まさにこの自己立法という原則に思い至らなかったことであるとしている。人間が義務によって何らかの法則に拘束されていること、このことは道徳の一般的な理性認識においても明白であった。また、カント以前の道徳哲学も、普遍性を持った法則に服する、という規律には到達していたかもしれない。けれど、その法則に対し人間が、単に服するというだけではなく、同時にそれを立法するということ、法則とはまさに彼自身の法則であるということ、このことが主張されたことは未だかつてなかった<sup>33</sup>。だからこそ、これまでのあらゆる道徳理論は、道徳性を基礎づけるため、結果的に何らかの外的な関心に頼らざるを得なかったのである。「なぜなら、人間が自らを法則に（それがどのようなものであろうと）単に服しているとだけ考えたとき、この法則は、何らかの関心を刺激や強制として伴わなければならない。というのも、それは法則として彼の意志から生じたのではなく、決まったように行為するよう、彼の意志は法に適う仕方で何か別のものに強制されたからである」(IV, 432, 3.)。道徳性が、いかなる外的な関心にも基づいていないとき、法則は「彼自身の」意志から生じなければならない。あるいはそれは、「意志自身にとって、同一の意志が法則である」(IV, 440) という事態でもある。ちょうど理論哲学においても、いかなる経験的な要素も介在しない「純粹悟性概念」が、それ自身で自然の法則であったように、意志もまた、いかなる経験的な要素も含まないとき、自身だけで法則となる。この事態こそカントが「意志の自律 (Autonomie des Willens)」と呼んだものにほかならない。

自律、あるいは自己立法をめぐる議論に関しても、構成主義的解釈は退けられなければならない。A・リースは定言命法を「手続き」と捉えるロールズの枠組みを引き継ぎながら、自律の原則を、政治的主権をモデルとした立法権と解釈しようとしている<sup>34</sup>。ルソーの思想的影響が言及された上

33 自律を巡るカントの議論は、これまでの道徳哲学全てを退ける点において、極めて強烈なものである。J・B・シュネーヴィンドはこの議論を「ただ一人が生き残る議論 (sole survivor argument)」と名付けている。Schneewind (2009)。

34 Reath (2006), Chapter 4, 5.

で、自律とは、すべての理性的行為者が、評価・熟慮の手続き（*evaluative/deliberative procedure*）によって獲得する原則に、権威を与えることであるとされる<sup>35</sup>。この「評価・熟慮の手続き」は、リースによれば、定言命法の第一方式である普遍性の方式によって導かれる。結果としてリースは、普遍性の方式と自律の方式との同一性を強調することに至っている<sup>36</sup>。

自律概念の構成主義的な解釈に対しては、すでに批判がなされている。P・ケインは、歴史的研究に基づいた上で、カントが法則の「立法者（*legislator*）」と「創始者（*auctor*）」とを区別していることを指摘する<sup>37</sup>。カントは、人間が自ら道徳法則に権威を与える「立法者」であることは認めたが、しかしその内容を恣意的に規定する「創始者」であるとは言わなかった<sup>38</sup>。それゆえ、ケインによれば、カントの自律概念には、リースの主張するような法に対して主権者が持つ「自由裁量（*discretion*）」は含まれていない<sup>39</sup>。むしろ法の内容は、理性的存在者の本性から必然的に生じ、人間は理性的存在者としてそれを自由に選択するのだとされる<sup>40</sup>。

本稿のこれまでの分析は、ケインの主張を支えるものである。目的の方式の議論においてコースガードに対しても述べられたように、立法する理性と言われたとき、その「理性」とは、状況や目的を熟慮・評価する合理的思考ではなく、「聖なる意志」や「神的な意志」とも関わる、実体的な「理

35 Reath (2006), P. 112, 3.

36 Reath (2006), P. 135, 6.

37 中心となるテキストは『道徳形而上学』（VI, 227）「立法者は、法則に従った拘束力（*Verbindlichkeit*）の創始者ではあるが、しかし常に法則の創始者であるわけではない。立法者が法則の創始者である時、法則は実定的（*positiv*）で（偶然的で）、恣意的であるだろう」。

38 Kain (2004), II.

39 Kain (2004), III. ケインの批判は主に、1994年に現れたリースの論文を対象としている。この論文は Reath (2006) の chapter 4. に収められている。

40 Kain (2004), IV, カントにおける自律が、法則の内容を恣意的に決めることではない、という同様の批判は Melnik (2002)。面白いことにメルニックは、リースと同様にルソーの影響と政治的モデルを使いながら、けれどそれによって、構成主義の批判をしている（メルニックはリースに言及しておらず、コースガードを構成主義者として引用している）。これらの批判を受けてか（ケインとメルニックの名前が直接言及されることはないが）、リースは書き下ろしである Reath (2006), chpter 5. P. 145-7. において、『道徳形而上学』における「立法者」と「創始者」の区別に言及しながら、主権の概念は必ずしも自由裁量を意味してはいないこと、とはいえ、普遍性の方式は行為者に対し、法則に対するいくばくかの自由裁量を許していることを指摘している。

性的存在者」のことを意味している。それゆえ法則の内容は、ケインの言うように、その理性的存在者の本性から必然的に規定される。しかしそれ以上に、リースの解釈における問題は、それが自律の方式と普遍性の方式を同一視していることである<sup>41</sup>。この同一視によって、本稿が辿ってきた、第一方式から第三方式までの段階的な議論が見失われることになる。しかしながら第三方式は、単に法則の無条件性のみを根拠としていた第一方式に、第二方式において得られた「あらゆる理性的存在者に当てはまる」という形而上学的規定を合致させた、定言命法の最終的な形態であると見られるべきである。リースや、そしてこれまでの多くの研究が、この段階的な議論に注目してこなかった最大の要因は、第一方式である普遍性の方式が、定言命法の「基本方式」とであると理解され、第二、第三方式がその派生形態としてのみ見られてきたことにある<sup>42</sup>。本稿は最後に、方式の数をめぐる議論の中で、そのような見解の修正を試みる。

## 5 いくつかの方式があるのか 第三方式の優位

以上において、諸方式の「あいだをつなぐ議論」は、すべて論じられた。自律の概念が登場して以降 (IV, 433), カントは『基礎づけ』第二章の残りの箇所において、第三方式の別の表現である目的の王国について (IV, 433-435), 三つの方式の関係について (IV, 436-439), 自律と他律 (IV, 440, 1), これまでの道徳理論の分類と批判 (IV, 441-444), そして『基礎づけ』第三章の予告 (IV, 444, 5) を論じている。第二章の最後で自律の概念が再び語られることからしても、第三章の議論において、まさに自律の概念が中心的役割を担うことからしても、第二章における「道徳の形而上学への移行」は、自律の概念によって達成されたと考えられることがで

41 リースはこの主張を、本稿も考察の対象にした (注 32 参照)『基礎づけ』(IV, 432) のテキスト解釈から導き出している。Reath (2006), P. 135, 6. 本稿が自律の方式と定言命法の同一性と解釈するところを、リースは自律の方式と普遍性の方式の同一性が語られていると読んでいる。

42 その最も極端な例として、Freudiger (1993), S. 25-. フロイディガーは定言命法の第一方式が述べられてから第三方式の議論の最後まで (IV, 421-437) を、定言命法の適用可能性のみを示すために書かれた「挿入 (Einschub)」であり、批判哲学としての『基礎づけ』の議論には関連がない (irrelevant) としている。

きる<sup>43</sup>.

本稿はここにおいて、定言命法をめくりもっとも多く議論される事柄、すなわち、その方式はいくつあり、それは何であるのか、という問題と取り組むことが出来る。方式の数については、古くはペイトンによって五つと言われ<sup>44</sup>、しかし数え方によれば十<sup>45</sup>、あるいはカント自身の言葉に基づいて (IV, 436) 三つともされる。また方式が三つだとしても、ペイトンが数えた普遍性の方式、自然法則の方式、目的それ自体の方式、自律の方式、目的の王国の方式の内から、どれが選ばれるべきなのかも、論じられる事柄である。普遍性の方式が三つの方式の内に数え入れられないとき、それはむしろ、全ての方式がそこから導かれる「基本方式」なのではないか<sup>46</sup>、あるいは、自律の方式がそこに数え入れられないとき、自律の概念は方式そのものを表現するのではなく、方式に対する「意志の態度」についての原則なのではないか<sup>47</sup>。方式をめぐる議論はそれゆえ、個々の方式そのものの意味についても影響を及ぼすものである。

本稿はこれらの問題を、諸方式の「あいだをつなぐ議論」と、むしろその不在によって解決できると考える。すなわち、「あいだをつなぐ議論」が見られたのは、普遍性の方式と、目的それ自体の方式、そして自律の方式が導出される箇所においてであった。これらの箇所でカントは繰り返し、ここまでの議論が何を示し、何を示していないのか、そして、ここでの議論によって何が達成されるのかを段階的に論じていた。反対に、自然法則

43 この主張に対する反論として、第二章における自律概念と第三章における自律概念とは異なるものである、ということがしばしば指摘される。例えば、Freudiger (1993), S. 29, 30. 第三章にも関わるこの議論を、本稿で詳細に扱うことは出来ないけれど、さしあたり次のことが指摘されうる。カントは確かに第三章の冒頭において、自律の概念を定言命法からではなく自由の概念から導出している。しかしその後、しばしば見落とされる一文において、カントは次のように書いている。「しかしながら、これ〔自律の命題〕はまさに定言命法の方式であり、道徳性の原則である」(IV, 447)。自由の原則である自律が、同時に定言命法の方式でもあるということ、このことからカントは、自由な意志と法則の下にある意志が同一であることを引き出すのである。

44 Paton (1948), P. 129.

45 Geismann (2002). これはガイスマン自身の主張ではない。「ある著名なドイツ人の同僚」がJ・エビングハウスに送った書簡の中でなした提案である。

46 Schönecker / Wood (2007), S. 124.

47 Geismann (2002), S. 381, 2. ガイスマンはこの主張を、エビングハウスのものとして述べているが、Geismann (2002a), P. 390, 1. におけるA・ウッドへの批判を見る限り、彼自身の意見でもあるようである。

の方式と目的の王国の方式を導出する際に、カントはそのような議論を挟み込むことはせず、単に「このようにも述べられる」(IV, 421)、あるいは「それに結びついた極めて有益な概念に通じる」(IV, 433)とだけ述べることで、それらを提出している。それゆえ、自然法則の方式と目的の王国の方式は、それぞれ、普遍性の方式と自律の方式と同じ議論の段階に属する、それらの派生形態だと考えられる。カント自身が三つの方式を箇条書きにした時 (IV, 436)、そこに「自然法則」や「目的の王国」といった言葉が含まれていても、それはカントが派生した方式を元の方式と、組み合わせで提出したに過ぎない。それゆえ独立した、異なる議論の段階に属する方式は、普遍性、目的それ自体、自律の方式の三つであるように思われる。

それでは三つの方式はどのような関係に立っているのだろうか。本稿が論じてきたのは、まさにそのことであつた。三つの方式は、定言命法を分析する中で徐々に展開される、段階的な議論を導く役割を果たしている。普遍性の方式は、定言命法がいかなる条件にも服していない法則であることを示し、目的それ自体の方式は、定言命法を「あらゆる理性的存在者にあてはまる」という形而上学的領野へと導き入れ、自律の方式は、道徳の形而上学の中で再び「法則」という規定を定言命法に与えることで第一・第二方式を結合させる。これらのことが理解されて始めて、カントが三つの方式の役割を述べている以下の言明の、その本来の意味が理解されることが出来る。

道徳の判断においては、常に厳格な方法に従い、定言命法の普遍性の方式を基礎に据えたほうがうまくいくであろう。すなわち、同時に普遍的法則になりうるような格率に従って行為せよ。けれど、道徳法則に同時に入り口を設けよう (Eingang verschaffen) とするのであれば、そうであれば、同一の行為を既述の三つの概念を通し、それによって、可能な限り、その行為を直観へと近づけさせることが有益である。(IV, 436, 7)

この一節はしばしば、普遍性の方式が定言命法の「基本方式」とであるという解釈の根拠として引用される。すなわち、カントはここで、普遍性の方式が道徳の判断において最も優れていること、そして、それ以外の方式

が「行為を直観へと近づけさせる」ためのみ、いわば方式をわかりやすくするためのみに使われることを述べている、とされる。この解釈を退け、三つの方式が段階的な関係に立っていることを示すために、この引用で語られている「普遍性の方式」が第一方式ではなく、自律の方式であると読み替える必要はない<sup>48</sup>。普遍性の方式がそれだけで正しい道徳的判断を与えること、そのことは、カントが方式を例示する議論において、常に同じ四つの義務を使っていることから明らかである。目的や自律の方式は、道徳的判断をより容易にするために導入されたのではない。そうではなく、これらの方式は、第一方式においては果たされていない「形而上学への移行」を達成するために導入されたのである。それゆえ、上記の引用における「道徳法則に入り口を設ける」という目的は、道徳的判断をより容易に行うということではなく、あらゆる理性的存在者にあてはまる、あるいは叡智的原則である、道徳法則への段階的な通路を設けること、と理解されなければならない。道徳法則が、そして感性をもった理性的存在者である人間にとっては定言命法が、単に行為を制約する規則なのではなく、理性的存在者としての彼自身を目的とするものであり、また彼自身が立法する叡智的原則であるということ、このことがまさに第二、第三方式によって示されたことであった<sup>49</sup>。それゆえ、定言命法の最終的な形であり、最も高い議論の段階にある自律の方式は、純粋な理性の原則である道徳法則に、最も近いものである。方式同士の関係を述べる議論の末尾に述べられた以下の言葉は、道徳性と意志の自律、そして善意志を結合させることで、まさにそのことを証言しているように思われる。

48 そのような提案として Wood (1999), P. 188. ウッドの見解は Timmermann (2007), P. 112. において批判されている。

49 ティンマーマンは、当該の一節を解説する中で、『基礎づけ』第二章の役割が「決断の手続き (decision procedure)」を与えることではなく、「理性的な我々自身の純粋さ、尊厳、そして崇高さを強調し、傾向性のたくらみや、悪しき道徳哲学の危険を目の前にしても、我々の本性のより良い部分に従って生きるよう、我々を励ます」ことであるとしている。さらに続けて、「実際のところ、人間性を召命する、この感情を刺激する形而上学的イメージこそ、まさに『基礎づけ』第二章を第一章から区別するものである。第二章においてカントは、適用から形而上学へと移行するのである」。Timmermann (2007), P. 112. 同箇所においてティンマーマンはまた、第二章の議論において形而上学への段階的進行があることも指摘しており、本稿に極めて近い見解を持っているように思われる。とはいえティンマーマンは、本稿が注目した「あいだをつなぐ議論」に、必ずしも注意を払っているわけではない。

道徳性はそれゆえ、意志の自律に対する、すなわち意志の格率を通しての可能な普遍的立法に対する、行為の関係である。意志の自律に適合する行為は許容され、適合しないものは許容されない。その格率が必然的に自律の法則と一致するような意志は、聖なる、絶対的な善き意志である。(IV, 439)

### おわりに

倫理学は形而上学を必要とするのか、今やこの問いはどのように答えられるだろうか。本稿は『基礎づけ』第二章における定言命法諸方式をめぐる議論を通して、それらが道徳の形而上学へと続いている、異なる段階を形作っていることを明らかにしようとした。その際、構成主義者に代表される「非形而上学的」解釈が、常に批判の対象となった。そのことは、とはいえ、倫理学における「非形而上学的議論」が、全て退けられるべきであるということを意味してはいない。カント自身が普遍性の方式について述べているように、道徳の「判断」においては、形而上学的議論は必要でないし、それどころかそのような議論がないほうが、「うまくいく」かもしれないのである。けれど、問われなければならないのは、哲学的倫理学がそのような役割のみにとどまるのか、そのことである。倫理学が、単に従われるべき規律を明らかにするだけでなく、その規律が人間理性の積極的な働きから産まれた法則であることを示し、それゆえ法則に対する尊敬と、さらには「我々自身の超感性的な存在の崇高さ」、そして「人間のより高い使命への尊敬の感情」<sup>50</sup> を呼び起こそうとするのであれば、倫理学は、非形而上学的議論を超えていかなければならない。カントが定言命法の第二、第三方式を通じ示したのは、まさにそのことであつたように思われる。

倫理が判断や規律だけではなく、規律の起源、あるいは根拠を示さなければならないことは、今日の倫理学にあっても、多くの場合、認められるであろう。本稿がカント解釈を通じ示そうとしたのは、倫理学が起源・根

50 『実践理性批判』(V, 88).

拠の問いと向き合うために、倫理の形而上学へと「否が応でも、一步踏み出さなければならない」(IV, 426) ことであった。形而上学の領野にあって初めて、倫理は自らの崇高な起源を指し示し、他のいかなる経験的な要素の助けを借りることなく、規律の根拠を明らかにする。この議論が認められるのであれば、倫理学は、あらゆる困難にも拘わらず、形而上学との関係を維持しなければならない、そのように思われるのである。

### 引用文献

- Brandt, Reinhard *Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Oberer, Hariolf und Seel, Gerhard (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg 1988. S. 169-191.
- Flikschuh, Katrin. *Kant's kingdom of ends: metaphysical, not political*, in: Timmermann, Jens (2009). P. 119-139.
- Foot, Philippa. *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in: *The Philosophical Review*, 81, 1972. P. 305-316.
- Freudiger, Jürg. *Kants Begründung der praktischen Philosophie*, Bern-Stuttgart-Wien 1993.
- Geismann, Georg. *Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H. J. Paton*, N.N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus, in: *Kant-Studien* 93, 2002. S. 374-384.
- . Allen W. Wood: *Kant's Ethical Thought*. (Buchbesprechung), in: *Kant-Studien* 2002a. S. 385-392.
- Höffe, Otfried. *Ethik ohne und mit Metaphysik. Zum Beispiel Aristoteles und Kant*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 61, 2007. S. 405-421.
- Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (ed.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006.
- Kain, Patrick. *Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86, 2004. S. 257-306.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano*, Frankfurt am Main 2007.
- Klemme, Heiner F.. *Johann Georg Sulzers „vermischte Sittenlehre“. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Kants Ethik zwischen 1770 und 1785*, in: Grunert, Frank / Stiening, Gideon (Hg.). *Johann Georg Sulzer*. Berlin

2011 (出版予定).

- Korsgaard, Christine M.. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge UP 1996.
- Kraft, Bernd / Schönecker, Dieter. Einleitung, in: Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner 1999. S. VII-XXXIX.
- Louden, Robert B.. Making the law visible: the role of examples in Kant's ethics, in: Timmermann (2009). P. 63-81.
- Ludwig, Bernd. Kant's Hypothetical Imperative (GMS, 417-419), in: Horn / Schönecker (2006). S. 139-157.
- Melnick, Arthur. Kant's Formulations of the Categorical Imperative, in: Kant-Studien 93, 2002, S. 291-308.
- O'Neill, Onora. *Constructions of reason*, Cambridge UP 1989.
- Paton, H. J.. *The Categorical Imperative*, Chicago UP 1948.
- Rawls, John. Themes in Kant's Moral Philosophy, in: Chadwick, Ruth F.. *Immanuel Kant. Critical Assessments. Volume III*. Routledge 1992. P. 11-41.
- Reath, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford UP 2006.
- Reich, Klaus. Kant und die Ethik der Griechen, in: ders. *Gesammelte Schriften*, Hamburg 2001, S. 113-146.
- Ricken, Friedo. Homo noumenon und homo phaenomenon, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Hamburg 2010 (4., ergänzte Auflage. Erste Auflage 1989). S. 234-252.
- Schneewind, J. B.. Kant against the 'spurious principles of morality', in: Timmermann (2009). P. 140-158.
- Schönecker, Dieter. Die Methode der *Grundlegung* und der Übergang von der gemeinen sittlichen zu philosophischen Vernunftkenntnis, in: Oberer, Hariolf und Seel, Gerhard (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg 1988. S. 81-98.
- . Kant: *Grundlegung* III: die Deduktion des kategorischen Imperativs, München 1999.
- . What is the 'First Proposition' Regarding Duty in Kant's *Grundlegung*? in: Gerhardt, Volker, Horstmann, Rolf-Peter und Schumacher, Ralph (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band III*, Berlin 2001. S. 89-95.
- Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.. *Immanuel Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein einführender Kommentar, 3. durchgesehene

Auflage, Stuttgart 2007.

Timmermann, Jens. Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited, in: *European Journal of Philosophy*, 14, 2006. P. 69-93.

——. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge UP 2007.

Timmermann, Jens (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge UP 2009.

Timmons, Mark. The Categorical Imperative and Universalizability (GMS, 421-424), in: Horn / Schönecker (2006). S. 158-199.

Willaschek, Marcus. Practical Reason. A Commentary on Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (GMS, 412-417), in: Horn / Schönecker (2006). P. 121-138.

Wood, Allen. *Kant's Ethical Thought*, Cambridge UP 1999.

宮村悠介「規範の根拠——カントと形而上学としての倫理学の問題——」『理想  
第 685 号 特集 倫理学の再発見』所収, 理想社 2010, 13-24 頁

和辻哲郎「人格と人類性」『和辻哲郎全集 第九巻』収録, 岩波書店 1990