

E・トウーゲントハット『倫理学講義』(六)

水野 建雄・吉野 貴好・佐々木香織・千葉 建

清水 洋貴・魚谷 雅広・中野 俊光

はじめに

前号に引き続き、トウーゲントハット『倫理学講義』(Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* 1993)を紹介する。今回は第六講義「カントの『人倫の形而上学の基礎づけ』第一章」(Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: der 1. Abschnitt)である。これまで、第一講義と第二講義を本誌第十四号と第十五号に、第五講義を第十六号に訳出・掲載してきた。第五講義で、トウーゲントハットは、カントを擁護あるいは批判しながら、「納得できる道徳構想」を提示したのだが、第六講義と次の第七講義で、カントの『基礎づけ』のテキスト自体を詳細に検討している。

第六講義の構成は、次のとおりである。はじめに『基礎づけ』の「序文」についての解説がなされ、それから、テーマである

「第一章」が段落ごとに解釈される。そこでまず「無制限に善いものは善意志だけである」という最初の命題が説明され、次にその命題から三つの命題が推論される。第一命題は、「ただ義務に基づいて行為することだけが善い」という命題であり、第二命題は、「行為の道徳的価値は、意図の中ではなく、格率の中にある」という命題である。第三命題は、「義務とは、法則に対する尊敬に基づく行為の必然性である」という命題である。第一・第二命題が、直接的に最初の命題から推論されるのに対し、第三命題は、第一・第二の両命題から分析的に推論される。こうした議論をたどりながら、トウーゲントハットは、カントの見解のうちで堅持されるべきことと、拒否されるべきことを慎重に選り分けつつ、自分の見解を展開している。とりわけ、第一命題の「道徳的動機づけ」に関して、義務に道徳性をみる「カントの道徳観」と、感情に道徳性を感じる「われわれの道徳観」との対立をもとに、アリストテレスやシーラーを

援用しながら、道德的動機づけにおける「情動」の働きを検討することによって、カントの見解を相対化するとともに、それにかわる選択肢を提示しようとしている。しかし結局、カントの基礎づけを理解するためには、カントの「理性概念」を理解しなければならず、それは次の第七講義で『基礎づけ』『第二章』を検討する際に、はじめて明らかにされるのである。

なお、訳出にあたったのは、平成十一年度の水野先生の授業「倫理学原論」を受講した院生である。（文責 千葉 建）

カントの『人倫の形而上学の基礎づけ』第一章

私が前の講義で説明しようとしたことは、カントの内容的構想——内容的に理解された定言命法——が善の納得できる見解を提示している、ということであつた。これに対して、私がカントの基礎づけ構想について拒否するもの——絶対的基礎づけ、そして、きわめて様式化された理性からの基礎づけ構想——のほうは、これまでのところただ抽象的な考慮において説明しただけで、まだカントのテキストに則しては説明してこなかった。そこでこの講義と次の講義で、カントの倫理学の主要著作である『人倫の形而上学の基礎づけ』のまとまった解釈をおこなうことは有意義であるように思われる。この小著は、たぶん、倫理学の歴史において書かれた最もすばらしいものであり、そしてこの小著は、少なくともその最初の二つの章においては、われわれが手にしている数少ない重要な哲学的著作の一つであ

る。カントが「純粹理性批判」においてだけでなく『基礎づけ』の二年後に書かれた『実践理性批判』においても支配されていた、形式的ないわゆる「建築術的」強制や悪癖から解放されて、カントはここでは、厳密に論証的でありながら同時に想像力豊かに、自由に自分の才能の豊かさに身をゆだねている。このような水準の作品のもとでは、その間違いからも学ぶところがある。

この小著の「序文」は、とりわけ二つの課題を持っている。

第一に、序文はこの著作の題名を解説し、第二に、方法について必要なことを述べている。題名に関していえば、「ただ」『基礎づけ』だけが問題であるとされ、そしてその意味はつまり、カントはここでただ「道德性の最上原理の探究と確定」だけを企てたということである（『全集』第四卷三九二頁）。詳論のほうは、彼はすでにここで、後に実際にも書かれることになった『人倫の形而上学』のために取っておくつもりであつた（三九二頁）。「人倫」という言葉を、カントは解説していないが、そのわけは、彼がこの言葉を、すでにたった今あげた引用が示しているように、たんに「道德」と同じ意味で用いているからである（上記三十四頁参照）。しかし、人倫の形而上学のもとで何が考えられているのだろうか。この問題に、カントは序文の大部分を割いている。彼が言うところでは、「形而上学」のもとでは、アприオリな原理からのある領域の論究が理解されなければならぬ。この「形而上学」が道德にとつても可能であり、また必然的であるということ、それが序文の主要命題であ

る。さて、ここにいたって、第一の内容的な決定がくだる。カントはその決定をたんに「義務や人倫的法則についての通常の考え」から取り出すことができると思っていた(三二八九頁)。

彼はこう説明している。「誰もが次のことを認めざるをえない。それはつまり、ある法則が道徳的に妥当すべきであるならば、すなわち、拘束性の根拠として妥当すべきであるならば、その法則は絶対的な必然性を伴っていないなければならないということ」であり、そして、そのような必然性は、ただ「アプリアリにたんに純粹理性の概念において」のみ見出されることができるということである。

カントがここで引き合いに出しているのは、私も第二講義で出発点とした事実である。つまり、道徳的判断において、またさらにそれに対応した「命令」においても、絶対的に現れる「ねばならない」が表現に出ている、という事実である。もちろん私は、この文法的に絶対的な「ねばならない」の用法が、実践的必然性を保証することはできないことを示そうとした。実践的必然性は事実に絶対的なものであり、なぜなら、絶対的な実践的必然性は、それをより詳細に考察しても、いかなる意味も生み出さないからである。ところがカントは、それ以上の解明の試みもせず、こうした見かけ上の「絶対的必然性」に固執している。

絶対的に実践的な必然性は、実際にそれが存在するとして、どのような意味を持つことができるというのか。これに対してカントはわれわれに自明のようにこう答えるだろう。すなわ

ち、そうした必然性がアプリアリに妥当しなければならないという意味である、と。しかし、このことは、カントの固有な見方からしても、彼が称するほど決して明瞭なわけではない。なぜなら、カントが『純粹理性批判』で示したことはただ、理論的な命題(すなわち、ある判断が表現される命題)が、もしそれが絶対的に必然的であるならば、つまり、その命題の真であることが絶対的に必然的であるならば、アプリアリに真でなければならない、ということだけであつたのであつて、ところが、このもつぱら理論的必然性のために定義された「アプリアリ」の概念を、命令の実践的必然性(命令それ自体では真理は全く問題にならない)に転用することが何を意味しうるのか、また、そのときこの概念がそもそも意味を持つのかどうか、といったことについて、カントは何も語っていないからである。そしてこのことは、カント自身のアプローチからして極めて注目すべき事態である。

同様に注目すべきであると見なさなければならないことは、カントが第一『批判』では、諸判断がアプリアリでありうるのは、ただその判断の分析性に基つてであるか、それともさもないければ、諸判断は総合的にアプリアリに妥当しなければならないかのいずれかである、とはつきり説明していたのに、ここではこの区別にまったく立ちいっていないということである。

われわれはこう問わざるをえない。実践的命令のいわゆるアプリアリ性は、分析的なものであるのか、それとも総合的なものであるのか、あるいは、ここではこうした区別はまったく妥当

しないのか、と。カントの見解が、倫理学で述べられることの大部分は、事実は分析的にアприオリであるという見解だったこと、しかし彼は、道徳的命令自体の根底には、アприオリな綜合判断があると確信していたことについては、われわれは後に見ることになるだろう。しかしそのことは、彼にとつてきわめて特異な問題設定から判明することになるのであつて、カントは自明なこととして道徳的命令のアприオリな性格をすでにこの序文でも要求しているけれども、その自明さを疑問符付きで理解しなければならない。カントはここで道徳的判断はアприオリに妥当しなければならないと自明のように想定しているが、その最もありそうな理由は、彼が他のところでも挙げている理由である。つまりそれは、道徳的判断は経験的ではありえないという、私がすでに以前に述べた理由である。しかし、私はすでに、それが排他的な二者択一だという想定が間違っていることを示した（上記九十四及び次頁）。

われわれが注意しなければならないような、さらに別の特異性がある。それは先と同様にカント自身の見方から生じているものである。それはつまり、引用された箇所でカントが自明のようにこう想定していることである。すなわち、諸命令がアприオリに妥当するならば、それら諸命令は「純粹理性」に基づいていなければならない、と。それに反して、『純粹理性批判』の主張は次のようなものであつた。すなわち、アприオリな綜合判断は、その意味からすれば、純粹理性のようなものに基づくことができず、ただわれわれの事實的な人間意識にのみ基づ

くことができるという主張であつた。つまり、例えば純粹幾何学の諸判断はアприオリに妥当するのだが、そのわけは、それら諸判断が述べているように、諸概念に基づいてそうなるほかないからではなくて、われわれ人間がそれを別の仕方で思い浮かべることができないからなのである。カントは、次のような諸判断、すなわち、カントの見解では事實的に経験から独立に、それゆえアприオリに妥当し、それにもかかわらず、純粹な理性諸根拠に基づいてそのように妥当するのではない諸判断が存在するという理由からのみ、アприオリに綜合的な諸判断のこうした注目すべき存在を要請することに思い至つたのであつたが、ところが今や、道徳のアприオリな命令が、よりもよつて「純粹理性の諸概念」から生じるはずだとされている。

しかし、われわれは肯定的な面も心にとどめておこう。つまり、カントは、彼にはほとんど明白だと思われたが、実際には間違ひなく明白ではない諸結論にあまりにも性急に至つてしまったのだが、その理由はまさに、カントが道徳的諸命令にくまれる文法的に絶対的な「ねばならない」という現象的に疑いえない事態から出発した、ということにあるのである。ただカントは、それらの道徳的諸命令をより詳細に説明しようとはしなかつたのである。

未証明なまま序文とともに導入された理性の概念のほうは、カントのこの先のテキストでは、さしあたり表に出てこない。第一章において、カントは時折その概念に立ち返っているが、しかし彼は、その概念をつかうことで議論に負担がかからない

ように努力している。こうして第二章においてはじめて、理性概念が本来的な基盤をなすことになるが、しかし、そこでもまた理性概念は、形式的に見て正統なしかたで、新たに導入されることになる。

序文の終わりで、カントは重要な説明をおこなっている。すなわち、彼が第一章ではどのような方法に従うつもりであるか、そしてさらに第二章ではどのような方法に従うつもりであるかを説明している。第三章には特別な地位が与えられているが、それについては、私は後に話題にするつもりである。カントはここで、その当時よく用いられ、数学に由来する区別である、分析的方法と総合的方法との区別を引き合いに出している。この区別は、分析的判断と総合的判断との相違とは関係がない。分析的方法のもとで考えられているのは、複合的な形成物を目の前にして、それから、その基盤ないし原理をめざして、その形成物を探究することである。こうして基盤ないし原理に遡ることになり、この意味で「分析」される。これに対して、その方法が総合的であるのは、規定された諸原理から出発して、諸要素から複合的な所定のことを構築することで（＝総合的に）説明する場合である。同じような仕方では、カントは『プロレゴメナ』の序文でⁱⁱ、その方法を分析的方法として、『純粹理性批判』の総合的方法から区別したのであった。

さて『基礎づけ』の第一章では、その方法は分析的であるとされるが、それは次の意味においてである。つまりそれは、普通の道徳意識が所定のものをなしており、そこからカントが、

第一章の終わりで述べているように、分析的に「その原理にまで」到達しようとする、という意味においてである（四〇三頁）。この原理が定言命法であることが明らかになるだろう。そうだとすると、もし総合的方法が分析的な思考過程の厳密な裏返しのうちにあるとするならば、カントは第二章において定言命法から出発しなければならず、そうして、いかにして定言命法から普通の道徳意識が生じるのかを示さなければならないだろう。しかしカントは、そのように図式的に考えてはいない。そのような単なる裏返しであつたならば、実際また非生産的であつただろう。現実には、カントは第二章で新たに、つまり「実践的理性能力」そのもの（四一二頁）をもとに、着手しており、そして、いかにしてこの理性能力から定言命法に到達するのかを示そうとしている。この過程を総合的な過程と呼ぶことは有意義である。なぜならカントは現実には、原理的なものから出発しているからである。だがこの原理的なものは、普通の道徳意識にとつては明白ではなく、むしろ哲学的な洞察と区別とを要するものである。これに対して、第一章は正當にも分析的なものと呼ばれている。もちろん、カントはここで、自然的な道徳意識の普遍的現象学から出発するのではなく、この意識の「一つの」見方から出発しているのはあるが、この見方について、カントは、自分のそうした見方が誰によつても認められると想定できるのではないかと考えている。

重要なことは、第一章ならびに第二章の思考過程に際して、論証がその都度どのような要求をしているのかを、正確にはつ

きり理解することなのである。われわれは哲学の諸テキストを、考えや命題の羅列であるかのように読んではならない。それは絵本などではなく、論証に関わる諸要求が掲げられているのである。それは例えば、定言命法は、第一章の方法では基礎づけられうる——しかしその場合、ただ「通常的道德理解」に関係する限りである——が、第二章の方法では基礎づけられない、ということかもしれないし、あるいはその逆であるかもしれない。もちろん、われわれはどちらの道順での基礎づけもうまく行かないことを見ることになるのだが、このことはまた他方で、私が前の講義で示そうとしたように、定言命法がそれにもかかわらずその意味を保持することを、未決定のままにしておくのである。もし、そのような差異に対する感受性を持っていないならば、哲学のテキストを研究することをやめてしまったほうがよいだろう。

第一章は、思想の組立についても哲学的論証についても傑作であつて、それ自体、カントの著作で比類のないものとなっている。このテキストは次のような一貫した構成になっている。すなわち、カントは、唯一の命題をもって第一段落をファンファーレのように開始して、その命題を彼は第八段落（三九七頁）でさらに少し修正したうえで、続く九から十六段落において、その唯一の命題から三つの命題を分析的に展開し、それから十七段落（四〇二頁）において、それら三つの命題から、要求のうえで、定言命法が同様に分析的に生じているのである。

（私は、これから先はあなたが段落ごとに番号の振られたカン

トのテキストを手にして私についてくるものと仮定する。）

最初の命題はこうである。「世界中のどこであろうと、それどころか、およそ世界の外であろうとも、無制限に善いとみなされうるものは、ただ善意志を除いて、いかなるものも考えられない」（三九三頁）。カントがこの命題で始めているので、この命題が主張という論理的性質を持っているかのように見えるかもしれない。しかし第八段落（三九七頁）で、カントはこう言っている。この善意志の概念は「自然のままの健全な悟性にもすでに備わっており、そこで、教えられるというよりも、むしろ啓蒙されることが必要なのである」と。そして、第一章で守るべき方法についてわれわれが聞いたところに従えば、われわれはまた、この命題がまったく別様には考えられえないということを知ってもいるのである。そこで私はこう主張する。すなわち、この命題のうちで、道徳についての通常的理解の本質的特徴を把握したのだというカントの要求は、完全に正当なものである。この命題は、私自身が道徳的判断の意味についての考察を開始するにあたって行なった指摘にも正確に対応している。つまり、カントが序文で行なった、道徳的命令ということとで考えられる特異な「必然性」に対する指摘は、道徳的な「ねばならない」の文法的に絶対的な意味に対する私の指摘と、アプローチにおいて同一であるが、それとちょうど同じように、今の説明、すなわち、道徳的諸判断では「無制限に」善であるような唯一の善こそが問題であるという説明は、私の指摘、すなわち、われわれは道徳的な諸判断においては、文法的に絶対

的な意味で「善い」と「悪い」について語っているのだという、その文法的に絶対的な意味に対する私の指摘と、アプローチに於いて同一なのである。

ところでもちろん、次のように異論を唱えたいひともあるかもしれない。つまり、私はこの「善い」をもつば行為や人格に關係つけたのであつて、これに對してカントが述べているのは、無制限に善いのはただ「善意志」のみであるということなのだ、と。しかし、両者は同じ結果になるのであつて、しかもカントの定式化のほうがより正確である。もしわれわれがある行為を道徳的であると判断するならば、われわれが道徳的であると判断するものは、その行為を規定している意志である。もしわれわれがある行為をするよう強制されるならば、あるいは、もしある行為が、われわれの意志が影響したのではない予期せぬ諸結果にいたるならば、われわれはその行為に對して道徳的には責任がないのである。もしわれわれがある人格を人格として判断し、あれこれの働きに關して(コック、バイオリニスト等として)判断するのでないならば、われわれが判断するものは常にその意欲なのである。そのことはプラトンやアリストテレスがすでに、次のような考察によつて表現している。すなわち、もしある人がある特定の能力に關して善いとされるなら、彼は常に反対をなす能力も持っている、という考察である。例えば医者についていえば、彼に治療への能力を与えるものが、彼に殺人への能力も与えるのである。彼は一方も他方も、自分の意欲するとおりにできるのである。ここで判断されているも

のは意志ではない。それに対してわれわれは、善い人間に關しては、彼は反対をなすことができない、と言うのであるが、それはまさに、彼がそのとき反対を意欲することになつてしまふからである。もちろん、彼はみづからの諸能力から言えば、反対をなすこともできるが、しかし、彼——彼の意欲——はそうすることができないのである⁽²⁾。

もし彼が反対も意欲することができるとしたら、彼は道徳的なものに對する確固とした意志の素養を持つていないことになるだろう。そして、意志と思われたものが、むしろ移り氣、氣まぐれであつたことになるだろう。一定のしかたで意欲する、確固とした素養が、性格と呼ばれるものである。それゆゑ性格こそが、意志の次のような要求、すなわち、意志についてのみそれが「無制限に」善いということができるのであるのだという要求に對して異議を唱えうる唯一のものであるだろう。しかしこうした二者択一は、カントには存在していない。一段落の次の命題ですぐに、彼自身が「性格」という言葉を使つており、そして彼は当然ながらこう考へている。つまり、もし意志がこの特別な意味で善いと呼ばれうる唯一のものであるならば、意志ということで考へられているのは、確固とした意志の素養であり、したがつて性格である、と。そのことは、私の以前の指摘、すなわち、われわれが道徳的であると判断するのは、個々の行為ではなくて、人格であるという指摘の背後にも存在している(五十六頁)。ところで、善い性格とは、伝統的には徳と呼ばれるものである。それゆゑ、もしカントでは徳はいかなる基本概念

でもないと考えたら、それは誤解であるだろう。カントでは複数形での諸徳についての話題がいかなる役割も果たしていないことには、別の根拠がある。その理由とは、カントが唯一の道徳原理を持っており、そしてそのため、それに対応した唯一の意志の素養だけしか存在しないこと、したがって、諸徳ではなく、徳だけが存在することである。ただし、複数形での諸徳について語ることがカントにとって不要であったということには、もう一つ別の根拠があるのだが、これについて私は後になつてはじめて立ち入ることになるだろう。

カントが述べたことについて唯一批判しうることは、いささか誤解を生みやすい定式化、すなわち、善い意志は無制限に善いと見なされる唯一のものであるという定式化である。なぜなら、こうした定式化は、「純粹な」「混じりけがない」という意味でこの強調を理解するという誤解を生じさせてしまうからである。カントが次に与えている説明も、こうした誤解を育んでいるのかもしれない。それはまるで、別のすべての善くありうるものは、時には悪でもありうるかのように聞こえるかもしれない。もしカントが、私がそう表現したように、問題なのは善さのさまざまなあり方だと言ったならば、彼はより誤解されない表現をしたといえよう。つまり、私が「善い」については文法的に絶対的な意味と、それに並んでさまざまな相対的な意味が存在すると言ったとき、私はそう表現したのであった。もちろん、カントにとってこうした仕方で言語的に表現することは容易ではなかったであろうが、それにもかかわらず、彼が言っ

ていることから明らかであるのは、「善い」の別のすべてのあり方は、たんに程度の上で劣ったものではなく、ここでは「にとつて善い」が問題なのだから、本質の上で別のものである、ということである。

しかしそれは可能性のある誤解でしかないであろう。ここでカントを非難できる唯一の事柄は、彼が絶対的必然性のときと全く同様に、善さについても、すなわちカントが「無制限な」と呼び、そしてより誤解をさけるなら「非相対的な」、「無条件の」と呼ばれるべきであろう善さについても、それを確認するだけでさらに解明しようとはしないことである。もちろん、彼が「通常の悟性」の自己理解だけを表明しようとする現在の箇所では、彼からそのことを要求するには及ばないのだが。

カントに忍びこむ唯一の誤りは、彼が第七段落（三九六頁）でこう述べていることである。すなわち、意志は確かに「最高の」「善」ではあるけれども、「唯一のまた全体的」「善」ではない、と述べていることである。この名詞形からしてすでに注目に値する。「諸善」についてわれわれが語るのは、本来はただ相対的な善の場合だけである。カントがここで言おうとし、またそれから「実践理性批判」の「弁証論」（第三章）で取り上げていることは、善意志（徳）以外で「全体的善」に属する別のものがまだやはり存在している、ということである。ただしそのものとは、ただ相対的に善いだけで、また悪でもありうるような、以前に挙げられた幸福の賜物ではなくて、そのものとは「幸福」なのである。従つてここでカントはやはり、道

徳的な善が包括的な善の卓越した部分であるにせよ、そのたんに一部にすぎない、と説明しているのである。この場合、道徳的善は、私が提示したのと異なり、すでにその概念において（それどころかその文法において）善についてのすべての別の言い方と区別されているわけではない。それは、道徳的善も幸福もそこに含まれるような統一的な類概念が存在すると前提することになるだろう。そしてたしかにカントはそのことを『実践理性批判』で示そうとしているのだが、この試みは誤っているように思われる。

カントがそもそもこうした奇妙な考えへと思い至ったことは、最高善（*summum bonum*）という伝統的な概念と関連しているのだが、その概念はアリストテレスに源を発している。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の冒頭で、この最上で包括的な善（*agathon*）の概念を幸福と同一視したうえで、またこの概念を、人間にとって最終的に、そして全体的に問題となるものとして定義したのであった。これは確かに有意義な概念ではあるが、しかしアリストテレスがこの概念のために「最高善」という術語を使用したことによって、彼は当時でも現在でも自然な言語使用では見出されない「善い」という言葉の使用法をしたのであった。また注意されるべきことは、アリストテレスが内容的に近接しているプラトンは、まだその単語をそのようには使っていなかったことである。プラトンが善のことを尋ねたとき、彼が尋ねたのは、何がある人にとって役に立つのか、すなわち、何が彼の安寧にとって役に立つのかであって、しか

し安寧それ自体はまだ「善」とさえ呼ばれなかった。それゆえプラトンにとって、善は（役に立つものという意味で）相対的な概念にとどまっていた。善の文法的に絶対的な概念、それゆえ善の特殊道徳的な概念は、通常のギリシア語の言語使用に間違いなく存在していたにもかかわらず、プラトンの場合でもアリストテレスの場合でも——概念としては——現れていない。

その原因は、プラトンとアリストテレスの道徳哲学的な戦略が、道徳的なものは私にとつて善い、ということを示すことにあるためであった。それゆえ、ギリシア語の言語使用において同様によく用いられた別の言葉を、道徳的なものそれ自体のために使用することは、術語の上で得策であるように思えたのであった。すなわちその言葉とは、*to kalon*、美しいもの、である。例えば、プラトン『国家』第六卷、五〇五で参照。

ここでもちろん、アリストテレス（そして彼に後続した古代と後世の伝統）に対して、自然言語には見られないそのような新しい使用方法を、学術語（*terminus technicus*）として導入することを禁じる必要はない。重要なのはただ、この概念がその場合、「善い」の文法的に絶対的な使用の通常の意味と、あくまで明確に区別されなければならない、ということである。つまり、新しい概念が表わしているのは、個々の人格が最終的に、また全体として欲しているもの（これを「善」と呼ぼうと、あるいは「全体的善」と呼ぼうと、あるいはまた呼ぶまいと、いずれにせよ）である。そして他方、言語に現れている、絶対的に使用された「善い」の語法のほうが表わしているのは、ある

行為を、もしくはある人格の性格を、客観的に卓越したものに、普遍的な称賛の対象にするものなのである。後者のものは、われわれが見てきたように、特殊な場合としてではあるが、その他の付加語的善さの意味にかなうものなのであって、この意味のほうも同様に、客観的な高評価を引き合いに出すものである。

ここでももちろん、カントが『実践理性批判』で行ったような仕方、あるいは別の仕方、その二つの規定の間に関連を打ち立てようとしてもかまわないが、しかし、それら二つの規定は、統一的な上位概念には属さないのである。そうであるかもしれないという考えがカントに喚起されたのは、ただアリストテレスの伝統によってなのであるが、この伝統がおかしいのは内容的にはなく、言語的なのである。この伝統に対して非難されるべきことといえば、ただ、この伝統によって、第一章の最初の命題を定式化することによってすでに喚起されていた誤解が強化してしまったということだけである。つまりその誤解とは、この非相対的な善が、「善い」のその他すべての概念から、ただ程度の上で区別されているのであって、原則的に区別されているのではない、という誤解である。けれども、そのことは第一章のこの先のテキストには何の影響もないので、そのことを指摘しただけで十分である。要約するなら、私の意見とは、第一章の最初の命題で述べられた断言が、あらゆる道德意識の根本的特徴の申し分ない描写となっている、ということである。そこで、カントがその命題だけから、定言命法にまでい

たる諸推論を引き出そうと考えることができるのはどうしてなのか、これからその帰結まで見届けなければならぬだろう。

一段落と二段落は、われわれが意志についてだけ、それが端的に善いと言うことができるというこうした思想の解説のためにのみ用いられている。三段落ではじめて歩みが進められ、この基本思想をもう少し進んで分析している。カントがここで次のことを強調している。すなわち、われわれが道德的であると判断するのは、ある行為を規定する意志だけなのであって、われわれの判断は、その行為が実際にも成功するのかどうかには依存していない、と強調しているのである。もともとカントは誤解を避けるために、善意志ということでも考えられているのが、ただ「単なる願望」ではなく、「われわれの力のもとにある限りでのあらゆる手段を尽くす」意志である、と強調している（三九四）。たとえば、そのように理解された意志が何も成し遂げないとしても、「その意志は」——こう有名な命題は述べている——「宝石のように、それ自身の中にその全価値をもつものとして、それ自身だけで光り輝くのである」。われわれは、カントがある特定の考えに基づいてこの見解を第十四段落でさらに先鋭化させるのを見ることになるだろう。そこではじめて、功利主義との対比が明らかになるのである。これに対して、今の段落で主張された見解は、あらゆる道德構想一般の共有財産なのである（その例外は、あの原初的な道德構想である。すなわち、その道德構想は、そもそも意図の価値をいまだ理解しておらず、ただ結果だけから判断するものなのであ

る⁽⁴⁾。功利主義者でさえも、三段落と同意見であるにちがいないだろう。すなわち、功利主義のような結果相対的な倫理学でさえも、意志をただ次のような観点からのみ、すなわち意志が自分の力のうちにあつたすべてのことをやつたのかどうかという観点からのみ判断することができるのである。

四段落から七段落までは、論証そのものには属していない注釈となっている。カントはここで、自然におけるあらゆる素質は合目的である、と前提している。そのことはカントにとつて、証明された前提というよりも、むしろ当然の想定なのである。そしてそれからカントは、彼の時代のペシミスティックな觀念にならつて、こう主張する。すなわち、理性はその道具主義的な実践的使用において、一般に利益よりもむしろ損失をひき起こしており、そこで単なる本能のほうがわれわれをよりよく導いたのかもしれない。こうした二つの前提がいったん前提されるならば、「自然」がわれわれに理性を与えたのは、「手段としての他の意図で」ではなく、道徳を可能にするために自己目的としてなのだ、と考えるのは当然である。以上のように彼は主張するのである。この思考過程は、むしろ錯綜しており、またこの章の論証の構成部分をなしてもいないのだが、しかし、カントがここで自明のように理性を、しかも絶対的な使用法で、導入していることは、そうした理性について第一章のこれまでの論証でも、第一章のこれから先の論証においても話題になっていないだけに、興味深いことである。

八段落では、カントは本来の分析的手続きのために準備をし

ている。この目的のために、カントは善意志の概念に義務の概念を置きかえている。この歩みは、一見すると驚かせるかもしれないが、異論の余地のないものである。なぜなら、義務の概念は、カントが正当にも言っているように、「善意志の」概念を、「ある主観的な制限と障害のもとにはあるが、含んでいる」からである。「含む」ということで考えられているのは、「論理的に含意する」ということである。「義務」が表わしているのは、序文ですでに述べられた実践的必然性（拘束性）である。カントが八段落で言っていることは、単にこのこと、すなわち善は義務である、ということであり、そして彼が「ある主観的な制限」ということで考えているものについては、彼は後に第二章で次のように説明している。すなわち、聖なる存在者は、いずれにしても善く行為するのであり、それゆえここでは、ねばならないについて語られる必要がない。しかし、別の仕方でも行為することができる（それが「制限」なのである）、われわれ人間の場合には、善とは、われわれが義務づけられているものののである、と。それゆえカントの言明、すなわち、義務の概念（もちろんなんらかの義務ではなくて、そのように理解された義務の概念、つまり、なされるべきものとしての善）は、無制限の善という概念を論理的に含んでいるという言明は、精確なものなのである。さらにわれわれは次のことを見ることになるだろう。それはつまり、いま追跡している議論ではいかなるものも義務という特殊な概念には依存しておらず、そしてそれどころか、個々の歩みは、もしそれがつねに善という起点概

念へと遡って関係づけられるならば、より明確なものとなるだろう、ということである。

さてここでカントは、三つの「命題」を立てる。つまり、第一命題は九段落から十三段落で（三九七、九頁）、第二命題は十四段落で（三九九及び次頁）、第三命題は十五段落から十六段落で（四〇〇及び次頁）立てている。これら三つの命題の論理的な関係について、カントはただこう述べている、すなわち、第三命題は「前の両命題からの結論」である、と。しかし、それは三段論法的に理解されてはならない。第三命題は、前の両命題からただ結論を導き出しているだけなのであり、前の両命題はともにそれ自体、第一章の基礎的な最初の命題から推論されるべきものである。われわれは、どの程度までそれらの推論が説得力をもっているのかを、これから問わなければならないだろう。

その第一の歩みは、動機に関係している。つまり、ある人格が、もし彼の意志が善いならば、すなわち、もし彼が道徳的に行為するならば、それに基づいて行為しなければならぬとされる、その動機に関係している。この問いは、カントを越えて原則的な意味をもっているのだが、私はこの問いに私自身の解説の中でこれまでのところ、まだ立ち入ってこなかった。

その箇所をもっと正確に見てみると、カントが二つの歩みにおいて前進しているのがわかる。第一の歩みは、九段落でなされ、第二の歩みは、十段落から十三段落でなされるが、こちらの方が、はるかに徹底的なものである。九段落において、カン

トはアリストテレス以来のあらゆる倫理学で通例となった区別、すなわち、単に「義務に適った」行為と「義務に基づく」行為との区別をしている。義務に適って行為しているのは、例えば——カントの例でいえば——次のような商人である。つまりその商人とは、自分の客に誠実に対応するのだが、しかし「誠実さの諸原則」からではなく、それゆえ「義務に基づいて」ではなくて、「利己的な意図で」でそうしている商人なのである。それは、契約主義者の動機づけである。契約主義者は誠実であると思われたいのであるが、なぜならそれが彼にとつて有利だからである。

カントは今や正当にも次のことを要求することができる。それはつまり、次のような命題、すなわち、義務に適って行為することがすでに善いのではなく、ただ義務に基づいて行為することだけが善いという命題は、その起点命題から、すなわち、ただ意志だけが無制限に善であることができるという命題から、直接的に推論されるということである。行為そのものが善いのではなく、ふさわしい意志に、すなわち、ふさわしい動機に導かれている行為だけが善いのである。私はそのように行為すること（例えば誠実に）を、それ自体のために欲しなければならない。そうでなければ、私は、私の用語法で言えば（七十六頁）、たんに準道徳的に行為するのであって、道徳的に行為するのではないのである。

この第一の歩みは、異論の余地がないように思われる。実際また、この歩みは議論の余地のあるものではなく、そしてカン

トは事実上、この第一の歩みを最初の命題——善に関する——から分析的に導出することに成功している。それに対して次の歩みは、議論の余地があり、またカントの評判の悪い「厳格主義」に通じている。カントはここで三つの例を与えているが、われわれは第二の例に依拠するだけで十分である（そして、そのほうが他の兩例の特殊性のゆえにも有意義である）。カントが九段落で与えていた商人の例において、彼は「義務に基づく」動機づけともう一方の「利己的意図に基づく」動機づけのほかに、さらに第三の「直接的傾向性に基づく」動機づけを区別した。第三の動機づけは、商人の場合には度外視することができた。なぜなら、この場合、時には確かにありうるかもしれないけれども、商人が客に対して直接的な傾向性をもつとは「想定されえない」からである。さて、十一段落の例は、「親切」をテーマにしている。この場合にも、商人の場合にきわめて当然である利己的な意図が、同様に考えられるのだが、しかし、それはカントによってまったく言及されない。なぜなら、こうした可能性は、彼が示したいことにとって重要ではないからである。それに対して、親切の場合には、われわれがそれを義務に基づいてではなく、「直接的傾向性に基づいて」実行することが、非常に頻繁であるように思われるのである。

さてここで、道徳的諸直観が区別されるように思われる。多くのひとは次のように言うだろう。われわれが傾向性に基づいて、すなわち、カントが言うところの「同情」あるいは共感に基づいて、誰かを助ける場合にのみ、われわれは、われわれが

彼を助けると言うことができるのであって、それに対してカントは正反対の見解を主張している、すなわち、われわれの援助が道徳的な援助であるのは、それがただ義務に基づいて、そして傾向性に基づかずに行なわれる場合のみ、あるいは、そこまで極端に定式化しないとすれば、傾向性が少なくともわれわれの動機づけにいかなる影響も及ぼさない場合のみである、という正反対の見解を主張しているのだ。「そこでこう仮定したなら」とカントは書いている、「つまり、この博愛家の心が、自分の心痛によって曇らされ、この心痛がもとで、他人の運命に対する同情心をまったく失ってしまうとしたなら、……そして今や、いかなる傾向性も彼を親切へと誘わないのに、この極度の無感情状態から抜け出して、一切の傾向なしに、ただ義務に基づいてその行為をするとしたなら、その時こそはじめて、その行為はその真正な道徳的価値をもつのである。」（三九八頁）

多くのひとは反感をおぼえるのが、頻繁に言及されるカントのこうした厳格主義である。しかし、直観を直観に対して持ち出したところで、われわれを問題の上で前進させることはできない。重要なことは、それらの二者択一がまさにどこにあるのかを見ることであり、またその際、はたして、シラーが考えたように、カントの原理的立場のうちに二者択一があったのかどうかも問われなければならないだろう。私ははじめに、ここで必要な考察に対するあまりに単純な説明を完全に排除することにした。そして次に、第二の説明について、その説明もまだあまりに単純すぎて、ここで解決を待っている問題点の核心に

立ち入ることができないだろう、ということを示すことにしたい。

われわれが完全に避けるべきであるような説明とは、カントは彼の時代の子であったとか、また、彼の口から語り出ているのは、プロイセンや敬虔主義のある特定の精神である、といった説明である。それは、そのような歴史的な説明はその正しさすらもっていない、ということではなく、そうした説明は、原則的な哲学的考察においては身のないものであろう、ということなのである。なぜなら、われわれはその場合、カントの見解をただ棚上げするだけで、われわれの方でカントの見解から何も学びえないことになってしまうからである。われわれはやはり、次のことを忘れてはならないだろう。それはつまり、われわれがここで関わっているテーゼが、カント自身の要求によれば、この章のあの最初の命題からの分析的帰結である、ということであって、その命題は、通常の道徳的自己理解の適切な部分記述であると思われたものなのである。

第二の説明は、すでに哲学的な説明であり、また真理の一部を間違ひなく含んでいるのだがそれは次のようなものである。それはすなわち、カントがある伝統に立脚していたという説明であり、その伝統とは、理性によって規定される、いわゆる「高次の」欲求能力と、感性的な「低次の」欲求能力（傾向性）とあいだに明確な区別をし、それゆえ、理性的な意欲と感性的な意欲とのあいだに明確な区別をする伝統であって、そこで、次のような見解、すなわち、「直接的傾向性」に基づく行為は、道徳的に善い行為とは見なされえないという見解は、こうした

「伝統的」見解の単なる結果である、という説明である。だがわれわれは、カントが、少なくともこれまでの推論の厳密な部分では、理性についてまだまだ語っていないかった、ということを考慮にいれておこう。

これまでで満足のいった唯一の概念とは、善と義務の概念である。われわれは、義務について述べる場合にも、カントの見解を単純にプロイセンの義務意識に関連させるという安易な逃げ道避けるべきであらう。たしかに、そうすることにもある程度の正当性がある。しかし、われわれとしては、カントにとって義務がただ道徳的拘束性だけを意味するということが、そして、この道徳的拘束性で考えられているのが要するに、善の概念と結びついて「ねばならない」であるということに、こたわらなければならぬ。それ以外の含意に従うと、あるひとつが、もしある権威に従う気質をもっているならば、進んで義務に基づいて行為することになるのだが——アイヒマンという極端な例のことを考えてみよう——、これら別の含意は、ここでは完全に遠ざけておかなければならない。というのも、命令の受け手に対して決定的である「ねばならない」というものは、誰に対しても道徳的善から推論される実践的必然性とは、何の関係もないからである。

さて今やわれわれは、なぜカントの見解が、実際に説得力をもつて、彼の最初の命題から推論されるように思われたのかを、はつきり理解することができる。われわれが見てきたように、無制限に善いものでありうるのは、ただ善意志のみである。

そのことから、次のことが、すなわち、たんに義務に適っているのではなく、義務に基づいて、つまり、善のために行なわれる行為だけが善いものでありうるということが、説得的に推論されたのであった。今さらに、行為の価値は追加的に傾向性によって影響されることはありえないと述べられるとき、そのことが意味しているのはただ次のことなのである。それはつまり、とにかくおよそいかなるそれ以外の諸要因も問題にならないということ、換言すれば、その唯一の動機が義務（善）である行為だけが善いものでありうるということであり、あるいは、より慎重に定式化するなら、こういうことである。すなわち、たしかにそれ以外の動機（傾向性）が働いているかもしれないが、しかし行為の道德的評価にとって問題となりうるのは、道德的動機が決定的であつたのかどうか、ということだけなのだ。

このような考察は、説得力のあるものだろうか。もしそうであるなら、それゆえ、もしカントの見解が、歴史的な特異性の表現であるどころか、きわめて当然なものと思われるならば、われわれは翻つてこう自問しなければならぬ、すなわち、いかにしてわれわれはわれわれ自身の対立した諸直観を基礎づけることができるのか、と。最も単純には、それらの諸直観はたぶん次のように通分されうるだろう。道德的動機づけについてのカントの見解を、反感を催させ、冷淡であると感じるひとならば、次のように述べるだろう。すなわち、「誰かが他人に対して道德的に振舞うとすると、われわれとしては、彼がただ義務に基づいてそれを行なう場合よりも、彼が他人のためにそれ

を行なう場合のほうが、それをはるかに大きく評価するだろう」。それゆえ、動機は、義務ではなくて他者への配慮となるだろう。ところが、カントならばこう問い返すであろう。すなわち、「彼が他人のためにそれを行なうというのは、何を意味しているのか？」二つの回答が可能であるように思われる。一方は、「私が彼にちょうど好意を抱いているから、あるいは彼に同情しているから」というものである。他方は、「彼が人間であるから」というものである。ところで、カントが「傾向性」について語るときに、彼が考えているのは、最初の回答だけである。そのときには、この人に対して特別な傾向性を持つてい

ることになる。

それに対して第二の回答は、カントの見解に対するいかなる反テーゼでもない。なぜなら、これまでのところ、どの点に善ないし義務があるのかについて、まだ何も述べられていないし、またわれわれが後に、定言命法の特定の見解（それはカントの第二法式である）が、まさに次のように理解されうることを見ることになるからである。すなわち、もしわれわれがあることを命法のために（義務のために）行なうならば、われわれがそれを行なうのは、その他人が一人の人間だからであるというように、その見解が理解されうるのである。先回りするならば（しかしこの前の講義で述べられたことに基づいただけでも）、こう言うことができる。すなわち、カントが動機として義務にこだわる場合に彼が確保しようとしているのは、こうした普遍性なのである。

しかし、このような論証では、反対者は満足しないだろう。彼の指摘は次のようなものになるだろう。自分の特殊な傾向性に左右されずに、しかもそのひとが一人の人間であるという理由だけで、他人に対して道徳的に振舞うような二つの異なった可能性がある。一方は、私がそれをすべきであるから——「義務に基づいて」——という可能性であり、他方は、人間愛に基づいて、つまり、情動、共感、傾向性に基づいて、という可能性である。ところがこの傾向性は、キリスト教の「汝の隣人を愛せよ、彼が汝のごとくなるがゆえに」でも述べられているような、一種の普遍的な傾向性なのだ。相手はさらにこう続けるだろう。カント倫理学の特有な冷淡さと厳格さは、カントが偏った情動を拒否するだけでなく、彼がそうするのはまったく正しいのだが、それにとどまらず情動性一般を拒否することにあるように思われる。

以上をもつて、われわれは論争の中心に到着したといえる。このことは、私がもはやカント自身のいかなる回答も持ち出すことができず、第三者を対話に引き入れざるをえないということにも現われている。この第三者はあらかじめ、こう主張するだろう。すなわち、こうした批判は、たしかにカントの例（親切に関する）に向けられるし、またカントの立場一般にも向けられるが、しかし、この箇所でのカントの論証そのものには向けられることができないだろう。というのも、その論証は、善というものが、敵対者の要求している情動的に規定された仕方では考えられていないのかどうかを、いまのところ未決定のまま

に残しているからだ。さらにわれわれの味方の指摘は次のようにつくづくだろう。いずれにしても、カントのために言わなければならぬことは、われわれが動機として義務——拘束性——にこだわらなければならないのは、この義務が道徳（「無制限な善」）の概念に属しているからである、ということだ。もし道徳一般の理念があくまで保持されるべきであるとすれば、カントによる傾向性の拒否のうちには、どんなことがあっても残さなければならぬことがあるのだが、そのこととはつまり、善さとは意志によつて要求されるものである、ということである。われわれが道徳的に最も高く評価するのは、このような人、つまり、道徳的に行為することしかできず、道徳的行為（だがつまりは、要求されたこと）が、何か自明なこと、自発的なことであるような人なのかもしれないが、しかし、自発性はそれ自体では行為の動機ではありえないのだ。自発性はそれ自体では行為の原理になりえないのだ。カントによる傾向性の拒絶において無条件に保存されなければならないこと、それはつまり、われわれを規定するものが、道徳的行為の場合には、傾向性そのものではありえない、ということなのだ。なぜなら、カントが傾向性ということで言及しているのは、われわれがたまたま持っている直接的、自然的な情動だからであつて、こうした情動は、さまざまでありうるし、また、そのようなものとして特にも、要求される普遍主義的な性格をもっていないからである。

それゆえ、カントとは異なる唯一の可能性とは、そののちに

ショーペンハウアーが行なうことになるように、情動を義務に置きかえることなく、義務自体に基づく行為を情動的な行為として理解することである。傾向性は、それ自体では決定的なものではありえず、それがすでに道徳的に陶冶された傾向性であり、そのかぎりでもた普遍化された傾向性である限りでのみ、決定的なものでありうるのである。こうした可能性こそ、カントにとって、彼の人間学的前提のために、すなわち、感性的欲求能力と上級（「理性的」）欲求能力との架橋できない分離という前提のために、矛盾と思われざるをえなかったものなのである。

だが、こうした可能性の真意を汲み取るために、われわれは、何が最終的にカント―敵対者の諸直観の背後にひかえているのかを、はっきりさせなければならない。すなわち、第一に、なぜ、われわれは情動的に自発的な道徳的行為をとりわけ評価するのかを、そして第二に、われわれは今やカントの見解を、その分析的な歩みのなかで彼に明らかにしたことの一つの解釈にすぎないと見なしてかまわないのだが、そのカントの見解が、何を目指しているのかを、はっきりさせなければならない。

カントの見解への同時代の批評家たちが非難したこと、とりわけシラー、それからまた若きヘーゲルが非難したこととは、カントが人間本性を二つの部分に引き裂いた、ということである。そしてそれは、たんに哲学的な問題であるだけでなく、道徳的に見るならば、道徳的に行為するのが全き人間ではないということの意味している。もし私が、ただそれが私に命令され

ているという理由でのみ、そのように行為するならば、そうした場合、行為しているのは、そもそもまだ私、この情動的存在者なのであるうか。

しかしいまは、カントの見解への懷疑という点で、さらに話を進めてよいだろう。もしわれわれがヒュームのテーゼ、すなわち、およそ感情（それゆえ傾向性）だけが行為を決定するものでありうる、というテーゼを受け入れるならば、その場合には、カントの想定が、すなわち、命令は情動なしでも行為を決定するものでありうる、というカントの想定が、虚構であることが判明するし、そこで、次のように主張しなければならないだろう。つまり、行為を決定するのは善の意識であるが、その善の意識をわれわれに与えるものは、およそただ情動だけなのだ――われわれはその情動を、道徳特有の情動と呼ぶことができる――と。もしそのことを、私が先の講義で定言命法に對して与えた定式化――そのひとが一人の人間であるという単純な理由から、任意の他人を配慮せよ、ないし、その人を尊敬せよ――にそって説明するなら、それは次のような格率であるだろう。すなわち、その格率は、われわれがあるいは情動的に感覚せざるをえないもの、つまり、われわれが自分をそのように（人間である）理解している場合にのみ十分実感するようなものであるか、あるいはそうでなければ、その格率は、われわれにとって何でもないのであるうか。これがすなわち「道徳・感覚の欠如（lack of moral sense）」（感覚―）である。

ここから今や、義務に基づいて行為することを意欲する、と

いうのが何を意味するのかについてのカント自身の解釈が、もしカントから情動的基盤が取り去られるならば、奇妙な無重力領域へと消え去ってしまうと、われわれは思わざるをえないだろう。いったい何が、無情動と理解された義務に、さらに動機づけの力を与えるのだろうか。そこで、例えば精神分析が、そのように理解された当為の背後に、それに推進力を与えている無意識的な欲動力をさぐるとうるのは、もったもなことである。カントは、そのような疑いを断つことによつてのみ、義務を動機づけに関して純粹理性に根づかせることに成功するのである。それゆえ、カントが第一章のこの箇所での特定の解釈によつて実行している歩みは、結局、次の場合にのみ明らかになる。すなわちその歩みは、カントが第二章で行なっている、純粹理性における善の基礎づけや、特にも、彼がそれから『基礎づけ』の第三章で行なうことになる、彼自身にすらほとんど無謀であるように思われた、この同じ純粹理性における道徳的意志の基礎づけを、すでにともに念頭におく場合にのみ、明らかにするのである。私はそれをこの箇所では注記することしかできない。カントの歩みは、彼がその歩みに与えている解釈に關しては、矛盾したものではないが、しかしその歩みは、第一に説得力のあるものではないし、第二にわれわれは、カントがここでどれほど大きな立証責任を負っているのかを、すでに今でも見ることができると。

カントに反対した見解をもつ古典的大家は、アリストテレスである。アリストテレスにとつて、次のような人だけが善いと

いえる。すなわち、その人の情動において、それゆえカント的に言えば、その人の傾向性において、善に向けられている人だけが善いといえるのである。こうした道徳的傾向性を人間が持つのは、アリストテレスによれば、生まれつきではないし、神の賦与に基づいてでもなければ、あるいは単なる理性に基づいてでもなく、人間はそれを教育において、社会化において獲得するのである⁽⁴⁾。もちろん、アリストテレスは、「正しい教育において」と言わなければならないかつし、そしてそのことは、ある循環へと行きつくか、あるいはいはずれにせよ個人から自律性を奪うように思われる。けれども、次のように言うことができよう。すなわち、人間は社会化への支援がなければ道徳的善を達成することができない、ということが意味するのは、人間が教育次第で任意の善に導かれるということではないし、それどころか、道徳的善は自分の善であるべきなのである。そこで、もし彼が正しいしかたで教育されているならば、彼は自分をそのように理解することを欲するのかどうか、自分で決定することができるとあるだろう。いづれにしても、アリストテレスの見解は、私が展開した問い、すなわち「なぜ私はある道徳に、そしてまさにこの道徳に、所屬することを欲するのか」という問いに組み入れることができる。

ある意味でアリストテレスとカントの間にシラーの立場があるのだが、それは彼がその論文『優美と尊厳』で展開した見解に關してである。シラーは、自分をカント主義者であると理解しており、實際また、すべての本質的な想定においてカント主

義者であつて、それどころかカント自身がシラーにそれを認めたのである⁽⁵⁾。したがつて、シラーの立場は、もしそれが整合的であるならば、次のことを、すなわち、カント主義者にすら、カントが気づかなかつた選択が開かれていたことを示すことができるだろう。ヒュームやアリストテレスとは対照的に、シラーはカントとともに、純粹な実践理性が存在することを信じているのだが、その純粹実践理性は、何が善であるかを決定するものでもあるし、また動機としては、善意志にとつて決定的なものでもある。それゆえ、善意志の原理は、自明なもの、傾向性によつて設定されるものではないということ、それだけでなく、その原理はまた、アリストテレス主義者が言うような、卓越した傾向性（情動的素養）としても理解されえないということ、それらすべてのことを、シラーはカントに承認している。シラーがわからないのは、ただ次のことである。すなわち、なぜ理性は、われわれの情動性を、可能な限り「理性と感性——義務と傾向性——が調和する」ように作り上げ、その結果、さらに人間が「自己自身と一致している」⁽⁶⁾（八十七）ように作り上げることができるかとされないのか、ということなのである。

もちろんシラーの側に対して、なぜそうでなければならぬのか、と問わなければならないだろう。それに対しては、シラーのテキストから、二つの可能な回答が与えられうる。一方は、次のように想定するものである。つまり、シラーには、道德原理と並んで、第二の命令が存在する、すなわち、今挙げた「自己自身と一致していること」という命令が存在する、と想定す

るものである。そして、疑いなくこの原理こそが、その後ヘーゲルによつて採り上げられたものである。しかし、それを第二の原理であるかのように理解してはならない。シラーは次のように書いている。「つまり私は、自由な行為に傾向性が関与することは、この行為が純粹に義務に適用ことの何の証拠にもならないと、きわめて強く確信しているので……、それゆえ、私はまさにそこからこう推論⁽⁷⁾できると信じている。すなわち、人間の倫理的完全性は、まさにこうした自らの道德的行為への自らの傾向性の関与からのみ明らかになることができるのだ、と。つまり人間は、個々の人倫的行為を行なうように定められているのではなく、人倫的存在者であるように定められているのである。」⁽⁸⁾この最後の命題に、もちろんカントは同意したであろうが、しかし、シラーにとつてこの命題は、前の命題から理解されるのである。それはつまり、重要なことは、自らの全情動的存在とともに道德的であることなのである。たんに人間における何かではなく、人間が、道德的であるべきなのだ。

道德的なもの（理性）が自然的情動性に浸透すればするほど、人間は自発的に道德的に行為するようになる。そこで、人間が「あたかもひとりで」道德的に行為することによつて、このような諸力の自由な戯れは「優美」という印象を生じさせる。しかし、道德的なものが、不可避的にわれわれの自然的情動性から犠牲を要求するような諸状況もまた存在している。特に、道德的なものが、われわれの「生存本能」を傷つけるような諸状況が存在する。それゆえ、道德的なものと調和することがで

きないだけでなく、道徳的なものに対立し続けざるをえない、感性的諸感覚が存在するのである。人間がここで達成できることは、たんに自制（一〇三）、「苦悩のなかの平静」であり、それがすなわち「尊厳」なのである。「それゆえ、道徳的義務が、感覚的なものを必然的に苦しませるような行為を命じるところでは、そこにあるのは真剣さであつて、戯れではなく、またそこでは、実行での軽快さは、われわれを満足させるよりはむしろ怒らせるであらう。それゆえそこでは、優美ではなく尊厳が、適切な表現でありうる。一般にここでは次の法則が妥当する。

それはすなわち、人間は、自らの人間性の内で遂行できることすべてを、優美をもつて行なわなければならない、そして、それを遂行するには自らの人間性を越えなければならないことすべてを、尊厳をもつて行なわなければならない、という法則である。」（一〇七）。さまざまな状況が提供する諸可能性に応じて、優美（調和）か尊厳（対立）のいずれかが命じられているのである。その意味の上で対立を含んでいる状況で、遊び半分に振舞うことは、われわれを怒らせるに違いないが、それと同じように、何か道徳的なことを、それが自発的に可能であるところで、尊厳をもつて遂行する人は、「滑稽な」あるいは「軽蔑すべき」という印象を与えるのである。

それゆえシラーの格率はこうである。すなわち、可能なかぎりの優美を、必要なかぎりの尊厳を、というものである。この立場は説得力があるように思われる。なぜなら、行為がどちらの場合でも「義務に基づいて」行なわれているからである。そ

れはつまり、こういうことである。規定する動機はつねに、道徳的なものであるが、尊厳の領域では、カントの場合のように、もっぱらそれだけであるのに対して、優美の領域では、もっぱらそれだけでなく、情動があるのだが、そうはいっても、情動という附加的動機づけが規定するのは、何を、ということではなく、どのように、ということにすぎないのである。

さて、われわれがシラーを通じて得たものとは正確には何であらうか。シラーは動機づけ問題に、カントやアリストテレスには存在しない区分を導入したのであり、そしてその区分は、次のことには関わりなく、正当かつ有益であると思われる。すなわち、道徳原理そのものを、シラーがカントとともに想定するように、情動性の向こう側に定住させなければならないと考えるのか、あるいは、道徳原理をアリストテレスとともにそれ自体、卓越した情動であると理解するのかどうかには、関わりがないのである。シラーがアリストテレスに対して新たに提起していることは、シラーは次のことを解明しているということである。それはすなわち、人間は、もし彼が道徳的に善いのであれば、自らの諸情動の総体に対して、どのように振舞うべきなのか、ということである。この問いこそが、それに基づいて、優美的―道徳的な振舞いと尊厳的―道徳的な振舞いへの区分が行なわれる問いなのである。尊厳的に道徳的に行為する人もまた、彼が行為すべきように、自発的に行為するといえる。だがその理由は、カントにとつては、その人がまさに理性によつて規定されているからであるのに対して、アリストテレスに

とつては（もし彼がその問題をそのように見ていたとするならば）、次の理由からである。つまり、その行為者の情動性が彼の性格をなしているのだが、その情動性の部分が彼を規定するからなのである。たとえそのことが、彼の情動性の別の部分は抵抗しているということを含意することになつても、その理由に変わりないのである。そしてシラーもまた、実際には言っていないけれども、次のように言うことができたであろう。すなわち、尊厳的に行為する人は、結局は理性によつてそう行為するように規定されているとはいへ、同時に彼の（理性に浸透された）情動性の一部によつてもそのように規定されているのだと。

カントの見解のうちには、いつまでも維持されるものがあり、そしてその点ではシラーもアリストテレスもカントと意見が一致しているのだが、というのも、そのことが道徳的（「無制限に善い」）行為の概念に強制的に属しているからであるが、それはつまり、もっぱら道徳的動機づけに基づいてのみ規定されている行為だけが、道徳的と呼ばれうる、それゆへ善いと呼ばれうる、ということである。たとえ、次のように考えようとも（ただその点でのみ三人の哲学者が区別されるのだが）、つまり、道徳的動機づけは、情動性や、諸情動の全体性に関係すると考えようとも、そのことに変わりのないのである。

さてもちろん、「道徳的動機づけ」という言い方は、依然として多義的であつて、ここでわれわれは、さらに別の一連の問いに突き当たることになるのだが、これらの問いは、こうした

関連において惑わしかねないものである。道徳的に行為することとは、明らかに二種類である。そうする理由が、自分が善くあることを欲するから（Ⅰ）であるか、それとも、善が、自分が欲する（あるいはもつとも欲する）ものであるから（Ⅱ）であるかである。ここでは、アリストテレスとカントの間にいかなる差異も存在していない。両者にとつて、直接的に善を欲する人だけが善い意志を持つのである。そのような人は、たしかに自分をそのように（善を意欲する人として）理解しているが、しかし、そのことはただ彼の行為において示されるだけであつて、そのことは彼が意欲するものではないのである。善い人であろうとする動機を持つ（Ⅰ）行為は、自分を善い人として示そうとする動機を持つ（Ⅱ）行為に近い立場にあり、そこでそれは、「独善的な」パリスイ主義と呼ばれるものなのである。まさしく善を動機として持つ（Ⅱ）行為の動機づけだけが、さらに等値のまま次のように変形されうるのである。つまり、善の構想に含まれている特定の内容を、動機と呼ぶというように変形されうるのである。その結果として、例えば、定言命法の道徳が問題であるような特殊な場合でも、次のように単純に言うことができる。つまり、彼は人間に対する尊敬に基づいてそのように行為するのだと。こうした変形がもう一方の場合（Ⅰ）には可能ではないことをはっきりさせておくのは、有益である。次のように言うことはできないだろう、「彼がそのように行為するのは、彼が、人間に対する尊敬に基づいて行為する人であることを欲するからである」と。なぜなら、「基づいて」とい

ことでまさに動機が名指されているのだが、しかし、ある特定の他方の動機（B）に基づいて行爲するようである人であろうとする動機（A）を持つことはできないからである。ただしそれは、次のような自己教育の過程は除いてであるが、つまり、動機（B）に基づいて行爲するであらう、そのような人として自己を形成することを欲する（A）、自己教育過程は除いてであり、そしてそれは、もちろん有意義な可能性である。そうでなければ、他方の動機Bに基づいて行爲するある人のように行爲するようである人であらうとする動機Aだけしか持つことができないであらう。

カントの主張、すなわち、義務に基づいて行爲する人だけが道徳的に行爲するという主張は、あたかも彼が道徳的動機づけを（I）の意味で理解しているかのように、容易に思われかねない。しかし、それはまったくの誤解であらう。カントに従えば、道徳的に行爲するのは、義務に基づいて行爲することを意欲する人ではなく、義務に基づいて行爲する人だけなのである。（カントがその後に使用することになる術語では、次のような人だけが、すなわち、彼にとって理性ないし法則が直接的に彼の行爲の規定根拠になる人だけが、善いのである。）

私自身が道徳の概念を提示したけれども、さらにそれ以外の複雑化が生じている。われわれは次のことを見たのだった。すなわち、善とは、その概念からみて、相互に要求されるものであること、そして、こうした要求——実践的必然性——が、憤慨と羞恥という内的制裁をつうじて裏づけられることであつ

た。そのことは、カントに見とめられることはありえなかった。なぜなら、彼は当為の——実践的必然性の——概念を未解明のままにしたからである。だが私は、そうあなたは私に抗議することができらるうが、こうした見解によつて、追加の複雑化を受けないのか。なぜなら今や、それ以外の分岐が道徳的動機づけに関して生じているからである。すなわち、道徳的に行爲する人が、彼が行爲しているように行爲するのは、それが善いからであらうか、それとも、内的制裁を回避するためであらうか。私はこの問いを解決するのは難しいと思う。アリストテレスにとつても、ある人が道徳的に動機づけられていると判明するのは、道徳的羞恥の能力があることによつてなのである。他方では、こう言うこともできよう。すなわち、次のような人だけが、つまり、それが善いから（または、定言命法の道徳という特殊な場合では、彼が人間を尊敬するから）という理由だけで、そして、可能的制裁が役割を果たすことなしに、そのように行爲する人だけが、本来的に善く行爲する、と。また他方で、次のことに注意を払つてほしい。それはすなわち、制裁とは内的な制裁であること、それゆえ、その制裁が有効なのは、その人にとつてそのように行爲することが悪いことであり、それゆえ、そのようには行爲しないことを自分の同一性に受け入れた人に対してだけである、ということである。

私が見ている問題点が、追加的な複雑化を含んでいるということをおぼろげに認めざるをえない。しかしそれは、事柄そのものによるのである。つまり、われわれは問題点を現状よりも単純に

することはできないのである。アダム・スミスは、正當にも次のことを指摘した。すなわち、善い人は、そうしなければ非難されたり、憤慨に会うからといって行為するようには行為しない——事実上の非難、事実上の憤慨は善い人にとって何の役割も果たさない——と。その通りだが、しかし、道徳的動機づけの一部には、善い人自身が自分の行為を、そうしなければ非難すべき、または憤慨すべきとみなすことが属している⁽¹⁾。また、たとえ次のような道徳的行為が、つまり、その際、問題の人にとって内的制裁が何の役割も果たさず、それゆえ、その人が單に善のために、それゆえ例えば他者に対する尊敬からのみ、そのように行為するとき、そうした道徳的行為が、われわれには最も純粹なものであるように思われるとしても、内的制裁がやはり道徳的善の概念に属しているのである。付加語的善をもつ他の諸形態（善い歌手など）とは違って、この卓越した付加語的善（善い人間）を、相互的要求を含めるのとは別の仕方で定義することは、單に不可能なのである。それ以外の点では、こうした結果はおそらく心理学的現實に対応するだろう。つまり、この両方の動機づけを分離することはほとんど可能ではないように思われるのである。私が自分の約束を守るのは、私が人格を尊敬するからであろうか、あるいは、私がそうしなければ自分を恥じる、または軽蔑することになるからであろうか。こう言つてかまわないだろう、両者はほとんど同一である。

こうした長い補足、つまり道徳的動機づけ（それはもちろん道德「への」動機づけとは区別されるべきである）に対する補

足の後、われわれはカントのテクストの解釈を継続することができる。十四段落で、カントは第二命題を立てるが、その命題は、カントの考えでは、第一章の基礎的な最初の命題から分析的に推論されるものである。それは第一章全体の決定的一步である。その命題は次の通りである。「義務に基づく行為が、その道徳的価値を持つのは、行為によつて達成されるはずの意図の中にはなく、行為が決意されるときに従う格率の中に持つのであり、それゆえ、義務に基づく行為は、行為の対象の現實性には依存せず、ただ意欲の原理にのみ、つまり、行為が欲求能力のあらゆる対象を顧慮せず行なわれたときに従つた意欲の原理にのみ、依存するのである」（二九九及び次頁）。

カントがここで「意図の中にはなく」と言うとき、「意図」ということで、もちろん、意図されたものの、つまり目的が考えられている。ところで、こう考えることができるかもしれない、すべての行為は目的に関連している、と（そしてカントはそのことを後にそれどころか自ら認めることになる、四二七頁）。なぜカントがそのことをここで道徳的行為に対して否認しなければならぬのか、その根拠とは、彼はあまり明示的にしていないが、事實上、論理的に説得力をもつて第一章の基礎的な最初の命題から推論されるように思われることである。つまり、もし意志自体が「無制限に善い」ものでありうる唯一のものであるならば、その場合には、意志が善いのかそうでないのかは、意志が特定の目的を實現することに依存することはできないのである。なぜなら、そうした場合には、この目的——

「行為の対象」——のほうが、先行的——さらに必ずまた「無制限的」——意味で、善いものであらざるをえないだろうが、そうしたことはあの命題に、すなわち無制限に善いものは、「ただ善意を除いて」いかなるものも存在しえないという命題に、矛盾することになるう。

そのことはまた、なぜカントがこの命題で格率の概念を導入しなければならぬのかの根拠でもある。この概念をめぐっては、「カント」文献の中で大いに臆測されてきたのだが、しかし、その概念の意味が理解しがたいわけでも、その概念をこの箇所を導入することの必然性が理解しがたいわけでもない。十五段落への注でも、この注は本来ならばすでにこの箇所に位置する必要があるが、同様に、第二章での対応した注でも（四二二頁）、カントはこう説明している、自分は格率のもとで、意欲（または行為）を規定する規則を理解している、と。意欲がある目的によつては規定されていないことが、もし可能であるべきならば、意欲がある規則によつて規定されていることが、唯一の選択肢であるように思われるし、そして、もしその規則が定言命法の規則であるならば、そのことはまた十分に理解できるものになる。それならこう言うべきなのであるうか、つまり、ある時は意志は諸目的によつて規定され、またある時は規則によつて規定され、そしてこの場合には、それが定言命法の規則であろう、と。ところが、カントは『基礎づけ』の読者にすべての行為について、それは諸規則に従つてなされる、と説明している。その際に例として挙げられているのは、例えば次

のことである。すなわち、私は、偽りの約束によつて窮地から抜け出すことを、私の格率にする、という例である（四〇二及び次頁）。非道徳的行為でさえも、明らかにすべての行為一般は、今や諸格率の下にあるはずだとされる。このことは差し当たり読者を混乱させるだろう。読者はこう自問するだろう。いったい、諸目的への意欲の關係は、諸格率への意欲の關係に対して、どのような事情にあるのだろうか、と。

カントは、後期の著作『たんなる理性の限界内の宗教』ではじめて、その事情を説明した。ここでカントは、次のように言っている。すなわち、「選択意志の自由は、いかなる動機によつても行為へと規定されえないが、ただ人間が動機を自分の格率の内に採用した（それを人間が、それに従い振舞うことを意欲するような普遍的規則とした）限りでは、その動機によつて規定されうる、という全く独自の性質をもっているのである。」⁽⁹⁾つまり、こういうことである。何らかの諸目的（諸意図）によつて規定されうる人、つまり、自分が今まさにそれを欲することによつて規定されうる人もまた、それとともにやはりあらかじめ、次の普遍的規則によつて規定されうる、すなわち、自分が今まさに欲する、つまり「自己愛」⁽¹⁰⁾（利己主義）の格率によつて欲する、まさにそのものをつねに欲するという普遍的規則によつて、あらかじめ規定されうるのである。それゆえカントは、道徳的意志が第一義的にはある目的によつて規定されえないことからのみ、彼にさしあたり明らかになった特別な困難を通して、人間の意欲のもつ「全く独自の性質」の新しい理

解へと突き進んだのである。その新しい理解とはつまり、あらゆる人間的意欲は、何らかの特定の目的を欲する以前に、またこうしたそのつどの意欲の根底で、つねにすでに、次のどちらかの根本格率に対して自らを決定していたというものである。つまりその際、カントにとってこれらの根本格率は、二つだけでありうる。すなわち、道徳の根本格率と自己愛の根本格率である。それゆえ、カントは宗教論で次のことも示している。すなわち、同様に義務に基づく行為も、ある目的（その目的を傾向性が規定する）によって規定されえないにもかかわらず、つねに諸目的に関係づけられている、ということも示しているのである。〔なぜなら、目的関係が一切なければ、人間のうちでは、まったくいかなる意志規定も起りえないからである〕^m。

以上をもつて、意志が諸格率に関係している仕方と、意志が諸目的に関係している仕方との関連が、解明されている。すべての意欲一般が、とりわけ、あれこれを欲する意欲が、私がどのように自分自身を理解しようと欲するかという意欲であるということ、そのことは私にはカントの道徳哲学の最も深い洞察の一つであるように思われる。だがその際、カントは「自己愛」の根本格率をつねに道徳に反する決定として理解しているが^m、はたしてそのように理解すべきなのかどうかということとは、未決のままにしておくことができるだろう。もし道徳・感覚・欠如の可能性を認めるならば、それをカントのように見ることはできないだろう。しかし、カントのテーゼ、すなわち、自分の生をどのように理解しようと欲するのかについては、これ

ら二つの根本格率しか存在しないというテーゼは、私には高い度合で納得できるように思われる。

われわれは十四段落のテーゼに戻ることにしよう。ここ数十年のアンブロ・サクソンの倫理学では、統一的な原理から出発する近代の道徳体系を、義務論的な道徳体系と目的論的な道徳体系へと区別することが通例であったⁿⁿ。目的論的な道徳体系（ギリシア語の *telos*、目的に由来する）のもとでは、次のような道徳体系が理解されている。すなわち、もしそれがある特定の目的を促進する場合、まさしくその場合にある行為を善いとか正しいと呼ぶ道徳体系である。その道徳体系は、目的の方が唯一の無制限的な善と見なされるということを前提している（それゆえその場合、善い行為を、両義性を避けるためには、正しいと呼び、善いとは呼ばない）。そのような道徳体系の典型は、功利主義である。義務論的な道徳体系（ギリシア語の *nomos*、義務に由来する）のもとでは、次のような倫理学が、すなわち、意志の善さがある目的についての前提された評価に依存させない倫理学が、理解されている。それゆえ、そのような体系の典型だと、一般にカントの道徳体系が見なされ、そして、カントがまさにこうした構想を確立しているのが、十四段落なのである。カントがここで主張している立場は、彼特有の形式主義と呼ぶこともできよう。カント自身がこう言っている。すなわち、もし善意志の原理がその意図の中にはないとすれば、善意志は、ただ「意欲一般の形式的原理によって規定され」（四〇〇頁）うるのである、と。

この点に関しても、カントの立場はさしあたり反感を起こさせるように見えるかもしれないし、他方、目的論的な原理のほう、より自然な原理と思われるかもしれない。ある行為が損害を避け、善を促進すればするほど善い（正しい）ということより、何かもっと納得のゆくように思われるだろうか。しかし、誰のための善なのか。この問いが、目的論的見解の場合には、すぐに持ちあがってくる。われわれは目的論的見解を、次のように、つまり、道徳的善が相対的な善に還元される、あるいは無条件の善が今や新しいしかたで定義されるというように、理解しなければならぬのだろうか。功利主義は両方とも行なっている。すなわち、それをもとに道徳的な意欲が判定されることになる目的が、第一に、大多数の人にとって最善なことであり、そして、そのようなものとして、第二に、絶対的な善が定義されるべきだという。しかし、どの程度までこれら両方の歩みは恣意的でないだろうか。私はよく議論された問い、すなわち、それはわれわれが個々の行為を善いとか悪いと判断する仕方と一致できるのかどうか⁽⁴⁾、という問いは無視しようと思うが、ただ、カントならこの提案（なぜならそれは、提案以外の何ものであろうか）に対してどのような態度をとったであろうかと、問いたいと思う。カントはもちろん、こう言っただろう。すなわち、ある人が、なんらかの世情を善いと呼ぶならば、その意味とは、彼がそれを自分の目的にしているということ、つまり、彼の傾向性が、その目的が実現されることに傾いているということに他ならない、と。それゆえ、功利主義的に判断す

る人は、ただ単に、すべての人がより善い状態にあるならば、それが彼にとって善いと言っているにすぎないのである。こうした論証——それに対して何を反論として持ち出そうとするのか、私はわからない——が述べているのは、功利主義の構想は、構造的に道徳と何のかかわりもない、ということであり、たとえ功利主義の構想が道徳と称され、またその諸結果の点で部分的にわれわれの道徳的直観と一致しているにしても、そうなのである。

義務論主義の側に対しては、それが規則フエチシズムに至るということが、たいてい反論として持ち出される。最高の例として用いられるのが、カントで事実上大きな役割を演じているような諸義務であり、例えば、自分の約束を守るという義務である。カントの立場は結果として、他人にある約束をした者はこの約束を、他の人格への顧慮からではなく、ただ規則のためにのみ守るべきだ、ということになるように思われる。しかし、個々の諸規則にそのように定位しても、論争の核心に至ることはできない。カントの立場は、正しく理解するならば、利他主義の格率へと向かっているのである。この格率はこう述べる、他人の利害を顧慮せよ、各人の権利を尊重せよ、と。それゆえ、個々の諸規則ではなく、道徳原理そのもの——カントがすぐ次の段落で「法則」とも呼んでいるもの——を拠り所にするならば、格率が、われわれが今しがた宗教論に基づいて見たように、かならず目的に関係づけられていることが判明になるだろう。その際、カントはそのことを次のように述べることで受け入れ

ることになる。すなわちカントは、道德原理は、どの人間も目的それ自体として扱うように指定する、と述べている。これは、われわれがもちろんその箇所でこれから解明しなければならぬであろう定式化である。

それゆえ、以上のように見るならば、規則への関係と当該の人間への関係性との外見上の対立が消失しており、そこで、規則関係、いわゆる形式主義は、ただ是非とも必要な普遍主義を保障するだけなのである。それゆえ、私の考えでは、カントが次のように言う点では正しいと認めなければならぬだろう。

それはつまり、彼の「第二命題」が第一章の起点命題から分析的に推論されるということ、そして目的論的な道德構想が退けられるべきだということである。しかし、このことが承認されたとしても、われわれが今や顧慮しなければならないのは、カントが目的論的構想に代わる自らの選択肢を意欲の概念から展開できると信じているそのしかたが、納得できるものではないし、それどころか理解できるものではない、ということである。自らの原理的洞察に内容的な意味を与えようとするカントの試みは、次の通りである。すなわち、道德的行為の価値は、ただ「意欲一般の形式的原理によって規定され」うるだけである、という。しかし、「意欲一般」がどの程度まで「形式的原理」を持つのかは、まったくわかりえない。カントがここで企てていることは、たしかに極めて独創的ではあるが、というのも、この提案は、追加前提なしに第一章の起点命題から推論される唯一のものであるように思われるからであるが、しかし、

その結果は空虚である。

われわれはここで、カントの思考過程の中のある歩みの前に立っているのだが、その歩みはその方法論的な位置価に関して正確に考慮されねばならないものである。私が思うには、カント自身、ここで遂行された歩みはそれ自体まだ理解しやすいものではないと認めたことだろう。なぜなら、もしそうでなければ、彼は『基礎づけ』の第二章を書く必要はなかったからである。カントはここでもまだ理性概念を、それが通常の道德理解にはまったく含まれていないという理由で、完全に差し控えているのだが、この理性概念によつてはじめて、カントは形式的原理について語ることができるようになるだろう。形式的原理は、意志一般の原理ではなく、理性的意志の原理であるだろう。それゆえ、十四段落に基づいて行なわれる、第一章での定言命法のいわゆる導出が成功していないこと、そのことはまだ決定的な論証ではない。カントは自ら、次のように言うことができたであろう、この箇所ではただ先取りすることしかできなかったと。われわれはそれだけ一層、そこではただ決定的であるにすぎない基礎づけが、第二章では納得できるようになるのかどうか、期待せずにはいられないだろう。すべての重みが、理性概念にかかっているのである。

こうした留保のもとで、われわれは、カントが十五段落で立てている「第三命題」に進むことができる。その命題とはこうである。すなわち、「義務とは、法則に対する尊敬に基づく行為の必然性である」（四〇〇頁）。最初の二つの命題が、それぞ

れ分析的に第一章の最初の命題から推論されたのに対して、第三命題は、これまた分析的に生じるが、しかし今や「前の両命題からの結論として」生じるのである。このことはまた容易に見てとることができる。第一命題はこう述べていた。すなわち、ある行為は、それが義務（実践的に必然的なものとしての、命令されたもの）そのものによって動機づけられるときにのみ、道徳的に善である、と。道徳的なものそのものによるこの純粋な動機づけが、今では尊敬という概念の中に取り上げられる。第二命題はこう述べていた。すなわち、道徳的なものもつばら「意志の原理の中に」ある、と。この「形式的原理」が、今では「法則」という表現の中に取り上げられる。それゆえ、ある行為が道徳的であるのは、その行為が「法則に対する尊敬に基づいて」行なわれるときであり、またそのときだけなのである。それゆえ、カントの要求、すなわち、第三命題は本来、何も新しいものをもたらさず、ただ前の両命題を結びつけているにすぎないという要求は、正当なものである。第三命題をより理解するために、あとは次のことが指摘されなければならないだけであろう。それはつまり、カントが義務をここで、いわば客観的に、命令されたものと理解しているのではなく、いわば主観的に、義務に基づく行為として理解していることである。尊敬という厄介な概念を、カントは通常でない仕方、第一義的に諸人格に関係させるのではなく、法則それ自体に関係させており、そのことを彼は四〇二頁の意味深長な第二の注で解説しているが、その尊敬の概念に、私はわれわれの文脈でそれ以

上立ち入る必要はないだろう。その言葉を道徳的動機づけに対する符号とみなすだけで十分である。

十七段落で、第一章の思考過程が終結する。カントは今すでに、次のことを示すことができると信じている。それはすなわち、これまでのこと——そしてそれは本質的には十四段落で導入された話題、つまり意志そのものの形式的原理（十五段落の補足では、法則）についての話題である——が、定言命法を道徳的なもの内容として証明できるように十分である、ということである。十四段落に基づけば、「行為一般の普遍的合法性」しか残らなかつたのだから、道徳的命令はただ「自分の格率が普遍的法則となるべきことを、私もまた意欲できる」ということでしかありえないのだ（四〇二頁）。

こうした推論が妥当であるなら、その場合にはカントは、正常な道徳理解から取られた、たんなる前提から、すなわち、意志が無制限に善でありうる唯一のものであるという前提から、定言命法を導出することに成功したのであろう。しかしもちろん、この推論は妥当ではない。第一にわれわれは、十四段落の「意欲の形式的原理」についての話題がそもそも何を意味すべきなのか、まったく分からない。そのため、われわれは、どのような権利でこの原理が今「行為一般の普遍的合法性」についての話題で取り上げられるのか、判断できない。それに、こうした表現は、それ自体、不可解でもあれば、多義的でもある。さらに、その表現から「自分の格率が普遍的法則となるべきことを、私もまた意欲できる」というずっと特殊な表現への歩みが、

まったく恣意的であるように思われる。だが、われわれはここでの論証をすべて真に受けるには及ばないだろう。われわれはその論証を、カントが第二章で実践理性の概念を使つてのみ提示できると信じていた論証のたんなる先取りと見なすことができるであろう。

注

- (1) 『全集』第四卷、二六三頁。——もちろん、総合的方法でも分析的方法と同様にその手続きは、分析的判断や概念の連関という別の意味では、分析的な手続きである。
- (2) プラトン『小ヒッピアス』、アリストテレス『ニコマコス倫理学』四卷、一一四〇b二—二四、参照。
- (3) J・ピアジェ『子供の道徳判断』、パリ一九三二、第二章を参照。
- (4) 『ニコマコス倫理学』一卷十章また二卷一章を参照。
- (5) 『全集』第六卷、二二三頁。
- (6) F・シラー『全集』(L・ペラーマン編集)、第八巻。それが「まさにそこから」推論されるということは、もちろん合っていない。後の命題の基礎づけは、(情動的に規定された)「人間」が義務に適つて行為すべきである、ということである。
- (8) 私の第十六講義を参照。
- (9) 『全集』第六卷、二二三及び次頁。

- (10) 同、三十六頁。
- (11) 同、四頁。
- (12) 宗教論の第一編全体を参照。
- (13) 例えば、W・フランケナ『倫理学』(ドイツ語では『分析的倫理学』)、第二章を参照。
- (14) 例えば、B・ウィリアムズ『功利主義の批判』、収録は、J・J・C・スマート、B・ウィリアムズ『功利主義、賛成と反対』、ケンブリッジ、一九七二を参照。