

E・トウーゲントハット『倫理学講義』(七)

水野 建雄・吉野 貴好・佐々木香織・千葉 建・清水 洋貴
中野 俊光・魚谷 雅広・馬場 智理・大石 桂子

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* 1983)を紹介する。これまで、第一講義、第二講義、第五講義を、それぞれ、本誌第十四号、第十五号、第十六号にわたって訳出・掲載し、前号の第十七号では第六講義を訳出・掲載した。今回はその第六講義の続編ともいべき、第七講義「カントの『人倫の形而上学の基礎づけ』第三章」(Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: der 2. Abschnitt)である。第六講義はカントの『基礎づけ』第一章についての検討であったが、それを受けた形で第七講義では『基礎づけ』第二章がテキストに沿って主題的に論じられる。

第七講義では、三つの法式からなる、カントの有名な定言命法を中心に扱っている。講義の前半は、まずこの命法の第一法

式「君の格率が普遍的法則となることを、その格率によって君が同時に意欲することのできるような格率に従つてのみ行為せよ」を軸として、カントの理性による基礎づけを検討している。著者は、結局こうした基礎づけは挫折していると指摘し、格率が普遍的法則となることを「現実には意欲しない」というところにこそ、基礎づけの現実的な基礎があると主張する。

後半は、前半の検討をさらに進める形で展開される。構成としてはまず、第二法式および第三法式が第一法式との関連から論じられ、続いて『基礎づけ』でカントの挙げる四つの実例が、そして『基礎づけ』第三章の冒頭が検討されている。著者は、カントの理性による基礎づけや、「目的自体」という概念を批判する。その一方で、カントが、任意の人の視点からある行為がどのように意欲されるのかという点に道徳性の基準をおいていることを、高く評価するのである。こうして、カントの思想を取捨選択しつつ、善さのより納得できる構想を打ち出そ

うとしている。

なお、訳出にあつたのは平成十一年度および十二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 魚谷雅広)

第七講義 カントの「人倫の形而上学の基礎づけ」第二章

「基礎づけ」の第一章は、天才的な試みだと見なすことができる。つまりここでは、定言命法を、普通の道徳理解にふくまれる中心的な見方から、おそらく導出しようとせず、ほのめかそうとしているのである。導出することはこうした基盤の上では不可能である。それはすでに次のことから明らかである。つまり、カントは普通の道徳理解の見方から出発したけれども、その見方が道徳一般の根本特徴であり、すでにその理由だけでも、その見方から定言命法という特殊な道徳概念が導出されることはありえなかつた、ということである。私は道徳理解一般というものと、カントが普通の道徳理解として想定しすでに一定の道徳概念であるものとの間に差異があると強調したが、カントにはこうした差異が存在しないのはもちろんである。しかしカントは、定言命法の道徳構想がそもそも絶対的に基礎づけ可能であるとすれば、それはただ純粹実践理性の概念を使つてのみ基礎づけることができるを意識していたのである。そうした理由から、その前に、道徳がその根拠を経験的ではなく、従つて(一)ただアプリアリオリにもちうることについての長い補

足が先行していた。上記九四及び次頁参照「基礎づけ」の第二章の実質的な部分は、次のような計画で始まる。それは「実践的な理性能力を、その普遍的な規定規則から出発し、この理性能力から義務の概念が生じるところまで追跡して、この理性能力を判明に叙述」しようという計画である(四二二頁)。したがつて方法は、いまの場合、総合的な方法である。つまり、義務の概念は、もはや前提されたり、手持ちの直観から分析的に導出されたりするのではなく、実践的な理性能力を十分に探究しさえすれば、結果するはずである、ということである。

カントが実践的な理性能力のもので何を理解しているのかは、概念的にはあまり明確ではない。彼が実践理性の諸命題をどう理解してほしいのかについては、まったく明確であるのにそうなのである。カントはすこし難しい文章から出発しているが、この文章は正確に理解されなければならない(四二二頁)。「自然の事物はどれも法則に従つて作用する。ただ理性的存在者だけが、法則の表象に従つて行為する能力を、すなわち原理に従つて行為する能力を、言いかえれば、意志をもっている。行為を法則から導出するためには理性が必要とされるのだから、意志とは実践理性にほかならない。」

カントは最後の文で意志と実践理性とを同一視すると語つたが、彼はそうした同一視を維持しつづけるわけではない。だがそれは、重大なことではない。事實上、カントは「基礎づけ」では「意志」という表現を二義的に使用しており、この二義性をのちに「人倫の形而上学」で解消したのである。すなわち、

彼は「意志」という表現を、実践理性の理念のために、つまりすでに理性によって規定された意志のために取っておき、「選択意志」という表現を、意欲の通常の意味で、つまり理性的であることもないこともできる意欲という意味で使用しているのである。

それよりも難しいのは、理性的存在者は「法則の表象に従って行為する」ことができるかとカントが述べるときに、彼がどういうことを言っているのか、それを正確に理解することである。それはまるで、理論的悟性によって自然のうちに確認されうる法則が、「その表象に従って」理性的に行為される法則と、同一の法則であり、同一の定式化のうちにあるかのよう聞こえる。そうしたことは、次の理由だけでもすでにありえないのである。つまり、そうだとすれば定言命法は、自然法則のうちにいかなる等価物をもたないのだから、実践的原理の事例ではないことになるからである。けれども、まさにこうしたことが、以下に示されるように、明確に述べられているのである。

いわゆる假言命法にはそのつどある自然法則が対応しているが、それは決して同一の定式化のうちにあるのではない。自然法則は、最も単純なかたちでは、「 x 」であるならば「 y 」である」という形式をもっている。たとえば、「石（一定量の）がガラス板（一定量の）に衝突する（一定速度で、等々） x ならば「 y 」に、その板は割れる（ y ）」という形式である。変形してはじめて、そこから「もし君がその板を割ること（ x ）を意欲するならば、石（この種の、等々）をこの板に向けて投げよ（ x ）」

という假言命法の実践的原理が生じる。それゆえ、「 x であるならば「 y 」である」という理論的命題から、「君が「 y 」を意欲するならば「 x 」をせよ」という実践的命題が結果するのである。したがって、「その表象」に従って行為される法則は、假言命法の場合ですら自然法則ではないが、自然法則に基づいているのである。次の段落で、カントはこうした実践的原理を理性命令と呼び、そしてその命令の「法式」を——つまり言語的表現を——命法と呼んでいる。したがって、「命法」ならびに「命令」のもので、カントはただ理性に基づいているものだけを理解しているのである。文法的命令法という別の概念や、社会的命令のことは、もちろん考えられていない。

だが、これらの規則が——これらは私が第二講義で理性規則と呼んだものに対応している——「理性命令」であるということとは、いったい何を意味するのだろうか。この系列の第三段落でカントは、これらの命令は「なにかをするのが、もしくはしないでおくのが、善いであろう (gut sein würde) と言ふ」(四一三頁)と述べているし、また実際に、われわれは「もし君が「 y 」を意欲するならば、 x をせよ」という法式を、つねに次のように変形できるだろう。「もし君が「 y 」を意欲するならば、 x をするのは善い」と。(われわれはここで、たいてい「 y 」を達成する手段はいくつか存在し、したがってその場合「善い」の代わりに「最善」という定式化が現われるといった複雑化を、カントとともに無視してよいだろう。)

さて、カントはこの箇所ですらに筆を進めている。「しかし

実践的に善いのは、理性の表象を介して意志を規定するものがあり、したがって主観的原因からではなくて、客観的に、すなわち理性的存在者であるかぎり誰にでも妥当するような根拠に基づいて、意志を規定するものである〔四一―三頁〕。これに対して、カントはこの全本文部分の冒頭では、これらの法則が理性法則と呼ばれるのは「行為を法則から導出するために理性が必要とされる〔四一―二頁〕」からである、とほのめかしていたのだった。定言命法の内容がどこに存しているのかについて、カントの提案をのちに判定することができるためには、この二つの説明の違いをはつきりさせることが重要である。

それにはもちろん、次の問いが関係している。すなわち、そもそも「理性」や「実践理性」のもので何が理解されるべきなのか、という問いである。理性についてのカントの通常の特徴づけは、理性とは推論する能力である、というものである。この見解に対応しているのが、最後に引用した説明である。つまり、実践的規則が理性規則であるのは、われわれが理性によってしか実践的規則から行為を「導出する」ことができないからである、という説明である。その場合、理性に特徴的なこととは、理性が普遍的な命題やそれを含意するものに関係していることであろう。しかし、理性についてもっと普遍的な概念が存在するのであり、つまり、理性とは基礎づけのための能力なのである (rationem reddere 「理由を述べること」)。この概念がより普遍的であるというのは、ある命題(ないしある行為)を他の命題によって、つまり推論によって基礎づけることは、ど

のみち相対的であるような基礎づけの一形態にすぎないからである。理性の意味のうち、第二の、より普遍的で、ふつうの言語使用でもよく使われる意味のほうが(とりわけ、他の言語で対応する言葉、たとえば *reason, logos* を参照せよ)、カントが「善い」という語を説明する文で根拠に置いているものなのである。

ところで、理性的ないし合理的な規則についての発言を、こうした意味で理解することには、多くのことが支持している。なぜなら、そうした規則で重要なこととは、ここでカントが言っているように、その規則が一定の行為を客観的に基礎づけることであって、ただ一般に、そこから個々の行為が導出されるような規則であることではないからである。こうした後者の意味での理性は、たとえば「笛が吹かれたならばつねに、銃が構えられるべきである」という規則を具体的に適用するためにも必要であるだろう。だがわれわれはここで、その規則は理性規則であると言うことはできないだろうし、それもまさに、その規則が客観的に基礎づけられていないという理由からそうである。さらにまた、理性についてのこの別の意味だけが、なぜわれわれがまず適用の作用を理性的と呼ぶのではなく、法則それ自身を理性的と呼ぶのかを理解可能にしてくれる。けれどもわれわれがこれから見ていくように、カント自身は、定言命法がどのように理解されるべきかと問うたとき、もう一方の意味のほうに定位していたのである。

さて、定言命法は内容的にどこに存しうるのかという問いに

取り組むに先だつて、カントはさしあたり、そうした定言命法のもとでもそも何が理解されるべきなのかを述べる必要がある。それはいまや、次の法式が導入された後には、容易に理解可能である。その法式とは、「もし君が y を意欲するならば、 x をせよ」II「もし君が y を意欲するならば、 x をするのは善い（または最善）である」、あるいは（さきほど詳述したことに基づいて）「もし君が y を意欲するならば、 x をするのは合理的である」というものである。カントはこうした種類の命法を仮言命法と呼ぶ。なぜなら、 y を意欲するという前提のもとでのみ、 x をするのは合理的であつたからである。こうしてカントは四一四頁で、そうした前提をもたない理性命法の可能性を捉えることになる。したがつてこの命法は、まさに無条件に、「 x をするのは善い」II「 x をするのは理性的である」という形式をもつてあらう。

こうした二つの定式化のうちで最初の方を理解するのは、もちろんやさしい。それは、まさにこうした形式をわれわれの道徳的判断がもっているからである。ただし、私が示そうとしたように、そこでは「善い」「悪い」という言葉が、理性規則の場合とはまったく別の意味をもっているのである（第二講義）。私はすでにその講義で、カントはまさにこうしたことを考えていないと指摘したが、それをカントはここで表現しており、つまり「 x をするのは善い」という形式の命題を「 x をするのは理性的である」という意味で理解しているのである。

カントはここでの自らの提案を慎重にも接続法で導入してい

るが、それはたんに、彼がこうした形式の命題が存在することになるのかどうかを未決定にしているからにすぎない。もちろん、まだカントに慣れ親しんではない不識者にとつて、こうした命題形式には内容が見いだされうるだろうかという問いが、最初に立てられるわけではない。それより彼は、いったいどうしてこの命題形式がそもそも意味をもつことができるのかと問うだろう。こうしてわれわれは、私がすでに第二講義で言及した問いのまえに立っているのである。カントはここで、他の選択肢を挙げることさえせずに、こう規定している。すなわち、「基礎づけ」第一章の最初の命題で言及した「無制限の善」についての発言とは「合理的に命令された」という意味をもっているのである、と。けれどもその反対に、保持されるべきであるのは、たんに何かに相対的ではなく、まったくそれだけで理性的であるべき行為についてのこうした発言がいかなる意味をもたないということである。

われわれはここで決定的な箇所立っている。カントはそこで、道徳的なものという無制限の善が基礎づけられうること、つまり絶対的に基礎づけられうることを示せると信じているのである。私がすでに第二講義で述べたように、われわれはここでできるだけ寛容な態度をとり、見たところ、無意味なこの命題に意味を付与できることを示す機会をカントに認めてやらなければならぬ。もちろん、カント自身はその方法的な状況をすこし違ったふうに見ている。すなわち、彼はこう考えている。その命題は理解可能であり、問題なのはただ、その命題に対し

て、明瞭でもちろん説得的でもあるような一定の内容を与えることができるのかどうかだけなのだ、と。

カントはこうした問いに数頁後で取り組んでおり、簡単な考察によってそれに答えることができると思っている(四二〇及び次頁)。「私が定言命法を考えてみれば、その命法が何を含んでいるのかを直ちに知るのである。というのは、そこで命法が含んでいるものは法則のほか、この法則に適合すべしという格率の必然性だけであり、この法則は、それを制限するような格率の必然性でも含んではいないため、行為の格率が適合すべきものとしては、法則一般の普遍性しか残っていないからである……。定言命法は、それゆえ唯一このような命法である。すなわち、君の格率が普遍的法則になることを、その格率によって君が同時に意欲することのできるような格率に従つてのみ行為せよ、というものである。」

それゆえ、カントがここで与えている回答は、彼がすでに第一章の十七段落で与えたもの(上記二三〇頁)と内容的に同一である。ただしカントは、第一章の十七段落では、「意欲一般」の法則というまったくそれだけでは不可解な理念を持ち出さざるをえなかつたけれども、いまでは、実践的な理性法則という概念に依拠することができるのであり、その概念の意味は少なくとも仮言命法では非難の余地がなかつたのである。さて、われわれはいつたんカントとともにこう想定してみよう。そうした実践的な理性法則は、定言命法——それゆえそこで法則は「それを制限するような条件も含んでいない」——という

場合でも理解可能なのだ、と。だがそうした場合、カントが上述の引用箇所の第二文で引き出している結論、もし条件(それゆえ条件文)がなければ「法則一般の普遍性」だけが残るという結論は、明らかに不合理な推論(Non sequitur)である。なぜなら、もしそうした非—仮言命法が一般に意味をもつのだとすれば、もちろん、そうした命法はさまざまな内容的法則を提示すると考えることもできるだろうからである。そのことは、対応する価値命題の有意味で見たところ等価的な形式にそつて、すなわち「これこれの行為をすること(もしくはこれこれであること)は善い」という命題形式にそつて、容易にはつきり理解することができる。徳倫理学にとつては、そうした価値命題がいくつが存在することは、それどころか自明なことなのである。

それゆえ、カントが実際に与えている議論は、たしかに間違っている。だがおそらく、カントには次のような考えも働いていたのだらう。つまり、先に挙げた理性の意味の一つ——推論する能力として——にしたがえば、またカントにとつてその意味と密接に結びついた思想、すなわち理性は原理の能力であるという思想⁽⁴⁾にしたがえば、たんなる理性性から、「たんなる合法性一般」(四〇二頁)のようなものが結果する、と。もつとも、こうした表現は、まったくそれだけではあまりに無規定であるので、あらゆるどんなことでも意味することになりかねない。その表現が一定の意味を獲得するのは、定言命法それ自身の定式化において、つまりカントが上述の引用の終わりで与え

ている定式化においてはじめてなのである。それゆえ、その定式化が先行する思想から帰結するのではないことはたしかである。

いま、私が先ほど（本書一三三及び次頁）區別しておいた「理性」の二つの意味を思いだしてみよう。カントは定言命法の基礎づけにおいて、一方の意味に依拠しているように思われる。しかし問題にすべきなのは「基礎づけ」であるから、カントが他方の意味に依拠していたなら、より一層理解しやすかつたかもしれない。その場合、定言命法をたとえば次のように基礎づけることができただろう。「ある行為が無制限に善いのは、その行為があらゆるひとに対して基礎づけできる、すなわち、その行為にあらゆるひとが同意できるような場合である」。定言命法のこうした捉えかたは、カントの定言命法の第三法式にきわめて近い。しかしその理念からすれば、定言命法をこうした仕方でも基礎づけるといふ思想は（あらゆるひとに対して基礎づけできるものが、絶対的に基礎づけられているだろう）、討議倫理学に属している。カント自身は、そうした「コミュニケーショナル」的理性概念を用いて定言命法を基礎づけるといふ理念には至らなかつたし、またわれわれは次の講義で討議倫理学を論究するさいに、こうした理念も貫徹できないことを見るであろう。

ひとまずカント自身のもとにとどまるならば、われわれはいまや次のことを確認できるだろう。つまり、定言命法を純粹な（非—相対的な）理性からの命法という意味で考えることは、

すでにまったくそれだけでよく理解できないものであつたが、そうした思想に一定の内容を与えるというカントの試みは挫折しており、それとともに——さきほど示唆しておいた討議倫理学という一縷の望みをいったん無視するならば——道徳を絶対的に（純粹実践理性の理念の結論として）基礎づけるといふカントの思想もまた挫折している、ということである。

それはもちろん、引用した本文の最後にいわゆる第一法式でカントが定式化している定言命法が、十分な意味をもつていないということではない。むしろ私が第五講義で示そうとしたのは、カントが実際に、道徳的善——共同的存在者としての人間の客観的卓越性——の概念に与えうる最も理解しやすい意味を提示していることなのである。ただ基礎づけについてだけ、定言命法はカントが考えたようには基礎づけできないということである。そういうわけで、定言命法はそもそも基礎できないという私のテーゼでやむをえず未解決のままにした一つの隙間、すなわち理性概念に関連した隙間は埋められたのである。

私はさらに定言命法の定式化における重要な特徴を指摘しなければならぬ。それはどうしても先の本文からは引き出すことができない特徴である。カントは正当にもこう述べている。私がそれに従つて行為する格率が普遍的法則となることを、私は意欲することができ、のでなければならぬ、と。ここで問題となつてゐる意欲が、ごく普通の、まだ道徳以前の、自己利害からの意欲であることは、もちろん明らかである。なぜなら、意欲が定言命法によつて規定されうるかぎりでは、はじめてその

意欲が道徳的なわけだからである。それゆえ、命法の定式化のうちで現れる意欲は、まだ道徳的意欲ではないのである。また、考えられている事態も明確である。たとえばこういうことである。われわれは——われわれの自己利害に基づいて——他者がわれわれに危害を加えることを意欲しない。そして、そこから帰結するのが、(たとえば私がちょうど採用ないし考慮した) 格率、いつでも私に都合がよいときには、他者に危害を加えるという格率が「普通の法則」となることをわれわれは「意欲することができない」ということなのである。なぜならそれは、すべてのひとが、いつでも彼らに都合がよいときには、私にたえまなく危害を加えてくるだろうということを意味するであらうからである。

カントにとって、いわゆる純粹にアプリアリな定言命法において、經驗的な意欲へとこのように立ち戻る必要があることは、目の上のこぶであつた。そのため、彼は『実践理性批判』ではそうした立ち戻りを省略しさえした。カントはそこで定言命法を、「君の意志の格率が、つねに同時に普通の立法の原理として妥当しうるように、行為せよ」(第七節)と定式化している。『基礎づけ』では、彼はもっとふさわしいやり方をしていた。ここで彼は、たとえば自分の約束を破るといった格率のように、普通の法則として「決して考えられる」ことができず、「それがそうした法則になるべきことを意欲することなどとてもできない」(四二四頁)ような格率がいくつも存在する、と説明する。しかし他の格率の場合には、それが普遍的に起こる

こと(たとえば人間が相互に苦痛を与えあうこと)を考えてみることは十分に可能であるが、しかしそれが起こることを「意欲」することはやはり不可能なのである。カントは、道徳的命令のうちでも、その命令の普遍化が考えられないことに基づいている道徳的命令にこそ高次の威厳があると『基礎づけ』でも考えていたが、そのことは、そうした道徳的命令には、自己利害による經驗的意欲への立ち戻りが含まれていないように思われたことに関連しているに違いない(なぜなら、そのように基礎づけられた命令がいわゆる「完全」義務のクラスを定義することは、われわれがこれから見ていくように、誤りであつたからである)。カントの定式化「……を意欲することなどとてもできない」は注目すべきである。なぜなら、われわれはなにか実現不可能なことを少なくとも意欲する(もしくは願望する)ことができるはずではなからうか。やはりこう問わなければならぬだろう。第一級の不道徳的な格率でさえも道徳的に価値評価するさいに、重要なことは何であろうか。格率の普遍化を考へることができないことだろうか、それとも、その普遍化を意欲することができないことだろうか。

その問いに対して、われわれにはカントが次の段落で答えを与えているように思われる。答えは明らかに意欲することができないことのほうを指示している。それは私がすでに第五講義で引き合いに出した箇所である(本書八一頁)。ここでカントは次のように述べる。われわれは——さきほど挙げた二つの義務種類のうちでどちらが問題なのかを区別することなく——不

道徳的な格率が普遍的法則となることを「現実には意欲しない」と。こうして、私がすでに第五講義で述べたように、カントはまさにここで定言命法の現実的基礎を挙げていたのであり、それに対して、純粹実践理性からのいわゆる導出のほうは虚構の基礎づけであったと言えるだろう。この現実的基礎は、私がすでに述べたように、カントが次のような道徳を提案していることにある。つまりその道徳とは、内容的には契約主義の規則に対応しながら、しかし契約主義とは区別されており、法則がそれ自身のため、ないしは関係者のために、しかも一般的に遵守される点で区別されるものなのである。このことはそれ自体、第一に、われわれすべてが契約主義を自己利害から事実上受け入れていることの中に、第二に、もしわれわれが「自然な」仕方では道徳的に自己を理解するならば、われわれはそのように規定された善さの構想から自己を理解するということの中に、その基礎をもつのである。それにもかかわらず、定言命法は、契約主義的な内容を超えて、その内容的基礎を拡張してくれるのであり、それをわれわれは後にアダム・スミスとの関連で見ることになるだろう。

以上をもつて私は、私自身の見解を支えるために必要だと思われたカント倫理学との本来の取り組みを終了させた。そこで、もし「基礎づけ」の第二章のさらなる思想過程がまだ重要な思想を含んでいるのでなければ、私はカント解釈を終えることができただろう。だがその思想過程は、ときに意味深長であり、また、たとえ同意できないにしても、つねに啓発的なのである。

私は三つのステップで進めていきたい。まず最初に、定言命法のさらに二つの法式を扱いたい。それは私がすでに第五講義でかんとんに言及したものである。その後、有名な四つの実例に立ち入るつもりである。それらを正しく理解することには、原理的な意味があるのである。そして最後に、第三章の冒頭に立ち入ってみたい。ここでは、道徳を理性に基礎づけようとするカントの試みのさらなる弱点が、理性に基づく動機づけの可能性を問うさいに、判明にわかるようになるだろう。

定言命法の第二法式はこうである。「君は自分の人格のうちにも、他のどのひとの人格のうちにもある人間性を、いつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為せよ」(四一九頁)。どのようにしてカントはこうした定式化に至ったのだろうか、またこの定式化は第一法式とどのように関連しているのだろうか。

カントがこの第二法式を立てるときに基づきながら、この法式自体には現れていない根本概念がある。それは「目的自体それ自身」という概念である。この概念が最終的に不可解なものであること、けれどもそのことから第二法式には何の不都合も生じないことを、われわれは見ていくことになるだろう。

ある哲学者の偉大さはしばしば、彼がある事柄をできるだけ安易に表現したりせずに、見かけ上の矛盾を恐れないことに示されるものである。カントは「基礎づけ」の第一章では、「義務に基づく行為はその道徳的価値を、その行為によって達成されるべき意図のうちにはなく」、それゆえ目的のうちにはな

く、ただ意志それ自身の形式的原理のうちにもみもつことがで
きる（本書一三三頁）と説明していたが、その後、第二法式的
準備をする錯綜した段落において（四二七頁）、次のように説
明することで読者を驚かせることになる。つまり、目的はまっ
たく「たんなる理性によつて与え」られることもできるのであ
り、それゆえわれわれは「ある理性的存在者が自分の行為の結
果として任意に設定する目的（実質的な目的）」と、「どの理性
的存在者にも妥当する」ような「客観的な」目的とを区別しな
ければならないと説明するのである。それゆえカントは、宗教
論ではじめて明示的に定式化されることを、ここで前提してい
るのである。それは「あらゆる目的關係なしには……人間のう
ちにいかなる意志規定も生じることはいえぬ」（本書一三五
頁）ということである。

しかしわれわれは、そうした「客観的な目的」ということで、
いったい何を考えなければならないのだろうか。カントが「目
的」について与える通常の説明ではこうなる。すなわち、目的
とはその意味からして、カントがここで主観的な目的と呼ぶも
の、つまり「理性的存在者が彼の行為の結果として任意に設定
する」ものでしかありえないのである¹⁵。それゆえわれわれは
二つの間に行き当たる。第一に、われわれは客観的な目的の
もとでもそもそ何を考えなければならないのだろうか。そして
第二に、そうした客観的目的があるとしたら、なぜカントはそ
れでも「基礎づけ」の第一章や『実践理性批判』第一節の類似
した考察では、意欲の形式を持ち出して、それを「実質」（意

欲の対象）に対比して唯一道徳的に重要なものとして強調せざ
るをえないと思つたのだろうか。

第一の問いに、カントは次の段落で答えている。「しかし、
それ自身が現に存在していること自体が絶対的な価値をもち、
それ自身が目的自体として一定の法則の根拠でありうるもの
が、もし存在するとしたならば……」（四二八頁）と。そして
彼は、それに続く段落で、同じく定立的なかたちでそれを継続
している。「そこで、私はこう言おう。人間、そしておよそど
の理性的存在者も、目的自体それ自身として現存するのであ
る、と」。それから彼は、人格と物件との有名な区別をするこ
とで、それを解説している。つまり、物件とは、たんに相対的
な価値、すなわちわれわれの意欲にとつての価値しかもたない
存在者であり、それに対して、人格とは、その現存が「絶対的
な価値」をもっている存在者なのである。カントは後には「内
的価値、すなわち尊厳」（四三五頁）とも語っている。

注目すべきなのは、カントが明らかにこうした思考過程を一
連の主張によらずに貫徹することはできなかったということであ
る。読者はこんな疑問をもたざるをえないだろう。目的自
体、すなわち、本質的に意欲に相対的ではないと考えられる目
的とは何だろうか。また、絶対的な価値とは、すなわち、同じ
ように意欲ないし評価に相対的なものとしては理解できない価
値とは何だろうか。両方とも「目的」や「価値」の意味に矛盾
しているのではないか。

次の段落ではじめて、カントはその思想を理解できるものに

して、同時にその思想から結果することになる原理を基礎づけようとしている。彼はこう書いている。「そのように」——すなわち「目的自体それ自身として」——「人間は自分が現に存在していることを必然的に表象する。それゆえそのかぎりでは、この原理は、人間的行為の主観的な原理である。ところが、他のどの理性的存在者もまた、私にも妥当するのとまったく同じ理性根拠に従って、そのように自分が現に存在していることを表象する。それゆえ、その主観的原理は同時に客観的な原理なのである」(四二—九頁)。

こうした議論はもちろん誤った推論である。だれもが自分が現に存在していることを一定のしかたで表象すること、そして他のだれもが同じ「主観的原理」をもっていること、そのことから、カントの意味での「客観的な原理」は決して帰結しない。つまり、とにかくだれもがだれかの現存を(自分自身の現存だけではなく)そのように表象しなければならぬといった客観的原理は帰結しないのである。それに、どうしたらカントは、だれもが自分が現に存在していることを目的自体として表象するという想定に至るのだろうか。もし目的自体が、カントが前に行なったように、「どの理性的存在者にも妥当する客観的な目的」としてはじめてから定義されたならば、だれも、自分自身の現存のほうを他のあらゆるひとの現存よりもこのように表象することはできないだろう。われわれはこう問わざるをえない。何に関連づけることで、カントは、ある個人が自分自身の現存に対してもつ特殊な種類の関係を、正当にも主張できたの

だろうか。ここでカントがぼんやりとはあるが念頭に置いていたことは、どの人間にとっても究極目的は自分自身の現存であるということであった。カントがここで指示している現象は、ハイデガー(彼以前にはアリストテレス)が、人間にとつて最終的に重要であるものは自分自身の存在であると言ったときに、念頭に置いていた現象である。しかし、この究極目的は、どれほど他の諸目的から区別されようとも、やはりいぜんとして主観的な目的なのであり、したがってカントによつて正当にも「主観的な原理」と呼ばれるのである。つまりは、その究極目的とは、われわれの意欲の対象なのである。そこで、どの人間にとつても最終的な(主観的)目的は自分自身の現存であることから、まったくそれだけではいかなる客観的原理も帰結しないのであり、また究極目的ということで、カントが「目的自体」について語るときに考えているものが言及されているわけではまったくないのである。

それゆえ、カントの発言はともわかりやすいけれども、いぜんとして、目的自体それ自身とは何であり、どうしてそこから実践的な理性原理が結果するのか、われわれにはわからないのである。そこでわれわれは、理解のために別の道をとらなければならぬだろう。それは、カントがこの系列の第一段落の終わり(四二—八頁上段)、ならびに第三段落の終わり(四二—八頁)、そして最後に第四段落の冒頭で示唆している道である。これらの箇所、カントはこう言つて議論している。すなわち、われわれは目的自体を想定しなければならぬし、人間が絶対的価値

値をもつことを想定しなければならぬ、そうしなければ、定言命法の第一法式は妥当することができないからである、と。

そのように見れば、定言命法の第二法式を直接に基礎づけようとするカントの試みがどうして定立的なままであったのか、それが理解できるようになる。第二法式の本来の基礎づけとは、第二法式が第一法式のなかに含意されていることなのである。

そのことをカントは明示的に後の箇所（四三八頁）で述べている。「なぜなら、各々の目的のために手段を使用するさいには、私は私の格率を、それが一個の法則として普遍妥当的であるという条件に制限すべきである（第一法式）」ということ、それは次のことと同じことを言っているからである。つまり、諸目的の主観、すなわち理性的存在者それ自身は、決してたんに手段としてではなく、すべての手段を使用する最上の条件として、すなわち、いつでも同時に目的として、行為の全格率の根底に置かれなければならない（第一法式）」ということである」（四三八頁）。

それゆえ、カントが気づかせてくれることがある。それは、もし定言命法の第一法式を契約主義的に理解せず、道徳の原理として理解するならば、その法式に含意されていることは、仲間たちがわれわれにとつて最終的に決定的であること、われわれは彼らのために行為すること（第二法式）なのである。

もちろん、目的自体についての発言は、いせんとして不可解であるように思われる。けれどもカントは、さきほど引用した文章がある同じ章のなかで、一つのヒントを与えている。つま

り、目的自体は、「表現されるべき目的」としてではなく、「自立的な目的」として、したがってただ消極的にのみ考えられなければならない」（四三七頁）というものである。もちろん、それもまた謎めいたままである。自立的な目的という理念は、目的の概念に矛盾するのではなからうか。けれども、目的はここでは「消極的にのみ考えられなければならない」という解説のおかげで、われわれは先に進むことができる。われわれはいまや、「目的自体」というまったくそれだけで余計な表現を省略さええすればよいし、また第二法式の命法を否定的に定式化するだけがかまわないのである。それは「人間を決してたんに手段として使用してはならない」という定式化である。それゆえ、カントが第一法式の命法は第二法式を含意していると述べるとき、彼が言わんとしていることは、もしわれわれが第一法式のやり方で他のひとびとに態度をとるならば、それは、他のひとびとを道具扱ひしないことを含意している、ということなのである。それゆえ、私が第五講義で自分の考えを叙述するとき提示したように、定言命法は次の命令に帰着するのである。すなわち、だれも道具扱ひするな、という命令である。それをわれわれは肯定的に改めることもできる。つまり、だれでも権利主体として尊敬せよ、と言うのである。あるいはカントとともに、こう言ってもよいだろう。彼をその「尊厳」において尊敬せよ、と。

だがそうだとすれば、われわれはまったく十分にこう言うことができるのではないか。つまり、彼を目的の自体として、もし

くは絶対的な価値をもつ存在者として尊敬せよ、と。しかしこれらの表現によるならば、われわれに命令されることは、人間にもとからすでに備わっているとかいう性質によって基づけられるように見えるし、そうしてその命令は、誤つて存在論化されるのである。目的自体であること、絶対的な価値つまり尊厳をもつこと、そうしたことは人間にそれ自体として備わっていると、そう言つても無意味である。それは意味が証明できない空虚な言葉にとどまる。それに対してわれわれは、こう言うことはできる。つまり、われわれはある人間を権利主体として尊敬すること、すなわちわれわれがそれに対して絶対的な義務をもつような存在者として尊敬すること、われわれはその人間に尊厳と絶対的な価値を付与するのである、と。そのとき絶対的価値と尊厳は、こうしたしかたで定義されるのであつて、なにかあらかじめ存在するものとして前提されるのではない。そこでもちろん「目的自体」という表現もそう定義してもかまわないが、その表現を完全に省略するほうがきつとよいだろう。それによつて、カントが言わんとしていることから、何も失われてしまうことはないのである。

いまからわれわれは、定言命法の第二法式にその特殊な内容の点から取り組むことにしよう。なぜカントはこう言うのだろうか。われわれが他者を（自分自身に對する義務については、私はひとまず無視しておきたい）「いつでも同時に目的として必要とし、けつしてたんに手段として必要としない」ように、われわれは行為しなければならぬ、と。これは、もしわれわれ

が他者を同時に目的として考慮しさえすれば、われわれは他者をまったく手段としても扱つてよいということがやはり含意されるので、誤歩しすぎではなからうか。けれども私は、カントがここで見事に定式化することに成功したと思う。だれかを決して手段として使用するというのは、不合理な要求であらう。たとえば、私が他人と契約を結んだり、あるいは他人から何かを買うとる場合、私はその人を私の目的のための手段として使用している。そうだとすれば、私がその人を同時に——何かとして使用しさえすれば、どうしてそれが禁止されることがあるだろうか。ここで再び、「目的自体として」という不適切な定式化が思い浮かぶ。しかしその定式化は、まったくそれだけでは無価値なのであり、なぜならその定式化は、それでは私ができるように行為しなければならぬのかについて、いかなる基準も与えてくれないからである。カントが提示する実例においてはじめて、われわれがここに組み入れるべきものが明らかにになる。第二の実例群において、カントはこう言っている。他者は「自分に対する私の振る舞い方に同意する」ことができなければならぬ（四三〇頁）。こうした定式化こそ、われわれが上に組み入れることができる定式化である。私がだれかを私の目的のための手段として使用してもよいのは、その人がみずからその行為に同意できる場合（たとえば、契約が公正である場合）なのである。第四の実例で、カントは「目的自体それ自身である主体、その主体の目的は……可能なかぎり私の目的でもあらねばならぬ」（四三〇頁）と述べている。われわれはそれを

裏返して、次のように定義してもよいだろう。すなわち、われわれがある人間に対して目的自体として振る舞うのは、まさに、われわれが彼の目的を顧慮する場合なのである（もちろん、どの程度なのかは、未決定のままである）。それはつまり、「目的自体」という表現はいまや脱落できるということである。われわれはもはや「他者を道具扱いするな」という曖昧な否定的命令だけを使用する必要はなく、その命令はいまや肯定的意味をもち、すなわち、他者の目的を顧慮せよ、という意味をもつのである。その結果はこうである。すべての目的は、そのつど主観的な目的であり、私の目的であるか他者の目的であるかのいずれかであるが、ところで定言命法もまた目的に関係づけられており、それは目的自体という虚構にはなく、他者のまったく普通の主観的目的に関係づけられている。そして、いまここで問題となっているのは「客観的（道徳的に命じられた）目的」であり、その目的は、他者の目的を顧慮することにその本質があるのである。こうした目的は実際、カントが主張するように「形式的」である。なぜなら、それは第一法式の定言命法の形式的原理から結果するものだからである。

定言命法の第三法式は、H・J・ペイトンが法式三と法式三aと呼んだ二つの形式において登場する⁶⁾。この二つの法式のうち、前者の法式三では「意志の自律」の側面が強調されている（四三三頁）。その法式は次のように言う。「同時にそれ自身を普遍的に立法するものとして対象にできるような意志として、自分の意志の格率に基づいてすべてを行ふこと」（四三二

頁）。これは実のところ第一法式の一つのヴァリアントにすぎない。ただしいまの箇所では、第一章の十四段落から揺るぎない側面、すなわち定言命法は意志それ自身（つまり理性的意志）の形式から結果するという側面が、特別に強調されている。カントはいまや、理性的意志がほかの審級に従うのではなく、ただ自分自身にしか従わないということが特別な要点を与えているのである。しかし、カントがここで意志の自律について語るとき、われわれは、彼が二つの意志概念をもっていることを思い出さなければならぬ（上記一三三頁）。私は第五講義で道徳に對比して、個人の自律の重要性を際立たせたが、もちろんそのとき考えていた意欲の自立性とは、普通の意味での意欲、それゆえカントが選択意志と呼ぶ意欲の自立性だけであった。けれども、意志の自律（自己立法）についてのカントの発言は、別の意味での意欲、つまり「理性的な」意志といった意味での意欲に関係している。そうだとすれば、こうした意味で自律的なのは、本当は人間ではなくて、人間のなかにある何かにすぎないのである。もちろん、カントが考えたように、現実にはそれが「理性」であるならば、それは「われわれのより善き部分」であるとは言えるかもしれない。しかし、特定の諸条件を満たす場合にのみ自由であるという、自由のこうした把握、つまり、いわゆる積極的自由というものは、いとも容易に、自由と自律の本来の意味を曇らせてしまいかねないのである。

それゆえ、法式三は、私には、本質的に新しいものは何も提供していないように見えるし、自律についてのカント特有の発

言は、むしろ疑問符を付けざるをえないのである。それより、法式三aのほうがより重要だと思われる。カントはその法式を、法式三のヴァリアントとして扱っているが、それはいささかミスリーディングである。彼はここで「目的の国」という概念を導入している。その概念のもとでカントが理解しているのは、理性的存在者が「けつして単に手段としてではなく、いつでも同時に目的自体として扱われる」かぎりで、すべての理性的存在者の「体系的結合」という「理想」なのである(四三三頁)。それによって、カントは定言命法の再定式化ができるようになる。その再定式化によれば、「どの理性的存在者も、自分が自分の諸格率を通じていつでも普遍的な目的の国において法則を立法する一個の成員であるかのように、行為する(のでなければならぬ)」(四三八頁)。どうしてそれにより新しい観点が獲得されるのかは、カントが与えている説明に注意を払うことで明らかにする。彼はこう述べる。そのように理解された定言命法が命令するのは、「自分の格率を、いつでも自分自身の観点から採用し、しかも同時に、法則を立法する存在者としての……他どのどの理性的存在者の観点からも採用しなければならぬ」ということ(四三八頁)なのである。まさにこうした定式化こそが、私がすでに第五講義で提案した表現に直接に通じるものなのである。つまりそれは、「すべてのひとが行為することを任意のどの人でも意欲できるようにしなしかたで、あらゆるひとに対して行為しなさい」(上述八三頁)という表現である。それは単に第一法式の再定式化にすぎないとも言えよう。だが

ここでは、どうすれば私はすべてのひとが行為することを意欲できるのかという問いが、どうすれば任意のひとはすべてのひとが行為することを意欲できるのかという問いと置きかえられるのである。きつと、カントもまたすでに第一法式を本当はそのように理解してほしいと思っていた、と言つてよいだろう。そうだとすれば、特にこの「私」に固執することでカントになされてきた特殊な誘導尋問はなくなるであろう。

要約すれば、こう言えるだろう。つまり、法式三と法式三aはただ第一法式の特殊なニュアンスを強調するものであり、それゆえ現実と異なっている法式はただ二つだけで、第一法式と第二法式であるが、カントはそれらの法式が同義であることを説得的に示したのだ、と。それにもかかわらず、カントは、「人倫的判定ではつねに最も厳密な方法に従つて」、すなわち第一法式(もしくははせめて三a)に従つて行うほうがよい、と強調するのである(四三六頁)。そのことはとりわけ、カント自身は特定の理由から締め出したも同然である問題、つまり、義務の衝突という問題を顧慮するときに、はつきりしてくる。たとえば、だれかの命が危険にさらされているなら、その命を救いなさいと命令されており、また同時に、嘘をついてはならないと命令されているとしよう。だれかの命を救うことができるには、嘘をつくしかないとき、私はどうしたらよいのか。この問題に対しては、R・M・ヘアが、私の見るところでは説得的で原理的な答えを与えたのである⁽⁷⁾。それはつまり、普遍的に行為がなされることを任意の人がどのように意欲するだろうか

いう問いを、個々の格率にはなく、両者にその連関の点から適用しなければならぬ、というものである。ヘアはここで一般性 (Universalität) と普遍性 (Allgemeinheit) との区別をしたが、それは重要な区別である。きわめて具体的なものであつても道徳的な問いはどれでも、一般的である。その意味は、こうしたタイプの状況で行為がなされることを任意のだけれどもどのように意欲するだろうかと思案するということである。道徳的教育および経験では、われわれは、ヘアが正当にも述べるように、最も普遍的で単純な命令から始めて、経験を積み重ねるにつれて、普遍性の原理を諸状況に適用するすべをだんだんと学んでゆくのである。この諸状況は、もはや抽象的という意味で普遍的ではなく、つねに任意のひとの観点から判断がなされるべき状況のタイプが重要であるという意味で一般的なのである。それゆえここでは、つねに第一法式が主導的なのであり、それに対して第二法式は、たしかに根本的な前提をあげてはいるが、いかなる適用基準も与えてくれないのである。われわれは、自分の犠牲者を探している潜在的な殺人者を、彼に嘘をつくことで(彼はわれわれの行為に「同意する」ことはできない)、たんに手段として扱う、つまり他者を救うための手段として扱う。そして、まさにそのように振る舞うべきで、その逆に振る舞うべきではないということとは、第一法式によつてのみ決定されることのできるものである⁽⁹⁾。

私はいまから、カントの四つの実例に取りかかることにする。カントはその四つの実例を二度ほど論じている。一度目は、定

言命法の第一法式の面から、それから二度目は、定言命法の第二法式の面からである。実例のこうした議論の役割は、次のことである。つまり、カントがそれらの実例にそつて、定言命法の唯一の原理から、普通の道徳意識によつて承認されるすべての命令が、実際に結果することを示そうとすることである。それゆえ、この部分は、その意図の点では保守的なのであり、普通の意識によつて承認される義務が現実にも妥当することを前提しているのである。けれども、定言命法の意味はまた批判的で革新的でもあると言わざるをえない。つまり、カントの時代のものにせよ、カントが受け入れたものにせよ、普通の道徳理解が妥当するとみなした命令のすべてが、定言命法の前で持ちこたえるわけではないのである。

カントはすべての義務を、一方では、消極的義務と積極的義務(いわゆる完全義務と不完全義務)に分け、他方では、自身に対する義務と他者に対する義務に分ける⁽⁹⁾。そこから四クラスの義務が結果することになり、またどの実例も、これら四クラスのうちのひとつを例示している。第二の実例を二度目に議論するさいに、カントは明示的に全クラスの実例を引き合いにだしている。

私は他者に対する義務から始めたい。第二の実例は、他者に対する諸々の消極的義務に、第四の実例は、他者に対する積極的義務に(カントはここでただ唯一の義務しか知らない)当てられている。第二の実例は、カントの方法が困難に突き当たることが最も少ない実例である。カントが実例としてあげている

格率はこうである。「私は自分がお金に困っていると思つたらお金を借り、いつになつても返せないのが分かつていても、返すと約束しよう」(四二二頁)。さてカントは、こうした格率を普遍化するとは(彼の表現によれば)「矛盾する」にちがいないと主張する。矛盾ということが、本当に語られるわけではないので、ここでカントが次のように言うならば、より明確に表現することになるだろう。つまり、その格率が普遍的に守られるとすれば、だれも他者になお約束せたりしないだろうから、それは約束を「不可能に」してしまふだろう、と。それゆえカントは、こうした場合には普遍化はより狭い基準すら満たしてしまふだろうと考えていたのである。つまりその規準とは、われわれが普遍化を意欲できないということだけでなく、普遍化がまつたく不可能であるということである。それはべつに納得のゆくものには思われない。約束の制度は、だれもが任意に自分の約束を守つたり、破つたりするようなときにはじめて、もはや存在できないものである。これに対して、自分が特別な窮状にあるのにその窮状の程度を他者はどうも知らないらしいと思ふときのみ、自分の約束を破ることにしよう、というのが自分の格率であるとすれば、こうした格率を普遍化することは、約束一般がもはや信じられないということではなく、約束がただ用心して信じられるということになるだろう。しかし、まさにそれが現実不起こつてゐることである。それにもかかわらず、約束の制度は、多かれ少なかれうまく機能しているのである。これに対して、カントなら、われわれは上述の格率の

普遍化を意欲することができない、と正当にも言えたであろう。なぜなら、だれもが、自分になされる約束はあてにできることを意欲するものだからである。それゆえ、もしこうした考察が正しいならば、カントは次のように考える点で間違つてゐたことにならう。それはつまり、カントの意見ではより厳密な規準である、思考不可能性という基準が、少なくともいくつの場合に機能していると考える点なのである。

しかし、この基準がそもそも適用可能であるとして、それが適用可能であるクラスに關しても、確実にカントは間違つていたのである。彼は、その基準がすべての「完全」義務、すなわちすべての消極的義務に対して妥当すると考えた。こうした種類の義務とは、あることがなされてはならないことに存するような義務のすべてである。それゆえたとえは、他者を傷つけることがなされてはならない、というものである。カント自身は、第二の事例を二度目に論じるさいに、「他者の自由や所有權への侵害」(四三〇頁)をあげている。だがこれらの場合に、悪人の格率がたとえどれほど誇張して定式化されようと、なにか思考不可能なことが普遍化にさいして起ころるわけではないことは、明らかである。万人の万人に対する戦いは、望ましいものではないが、まつたく思考可能なものである。カントがここで見逃してしまつたことは、思考不可能性という彼の基準が、制度に關係してゐる義務の場合にしか通用しない、ということである。それはとりわけ、約束を守る義務、嘘をつかない義務、盗みをしていない義務である。相互的な信頼をつねに含んでゐるの

は、こうした諸制度なのであり、これらの制度が一般に損なわれてしまうならば、相互的信頼は消滅してしまうであろう。

第四の実例は、困ったときには助けるという積極的義務に当てられている。ここでカントのテーゼはこうである。つまり、助けられないという格率が普遍化されることを私は意欲できない、なぜならその場合、私がいつか窮状に陥るときに、私もまた助けてもらえないだろうからである、というものである。こうした議論に対しては、二つの反論がある。第一の反論は、カントがここで契約主義的に議論しており、この場合、それは道徳的規則ではなく、怜悯の規則であるだろう、というものである。だが、こうした反論は誤解である¹⁰⁰。カントが言っているのは、困っている他のひとびとを助けることは、彼らが後におそらく似たような状況のもとで私を助けてくれるだろうから得策である、ということではない。彼はこう言っているのである。他のひとびとを助けることは、道徳的に強制的なかたちで命令されていることなのであり、このことは、自分は似たような状況のもとでそのように見捨てられるのを意欲しないだろうと私ははっきり理解することから結果するのである、と。

けれども、第二の反論のほうが、より重要である。つまり、自分が安全な状況にあると思っっている多くのひとびとは、助けられないという格率が普遍化されることを恐れるにはおよばない、と主張することができよう。あるいは、それがまだあまりにブラグマティックに聞こえるならば、こういうものである。すなわち、たとえ自分の状態がどんなにひどくても、自尊心があまり

りに強すぎて助けを受け入れないような人間がやはり存在するのである。それでは、こうした人間には、命令が通用しないのだろうか。

まさにこの箇所、カントが法式三aで行なった修正（上述一四七頁）がどれほど重要なかをはっきり理解することができる。さきほどあげた反論は、「私はこの格率が普遍的法則になることを意欲するだろうか」と問うものならば、若干の個人にしか通用しないだろう。「それを任意のひとが意欲するだろうか」と問うものならば、その反論はなくなるのである。

第一の実例および第三の実例は、いわゆる自分自身に対する義務に当てられている。第一の実例は、自殺の禁止に関するものである。ここでカントの議論はこうである。つまり、「生命の促進に向けて刺激することが感覚の規定であるが、その同じ感覚によって生命そのものを破壊することが自然の法則だとしたら、そのような自然は自己自身に矛盾しており、それゆえ自然として存続することはできない」（四二二頁）というものである。こうした議論は、明らかに妥当でないというだけではない¹⁰¹。それだけでなく、定言命法から、少なくとも第一法式的定言命法から、自分自身に対する義務を導き出すことは不可能であることが、原則的にははっきり理解できるだろう。なぜなら、その命法の意味とは、まさに、他のひとびとが自分自身に対してそのように振る舞うことを意欲できないという考察を通じて、他のひとびとに対する行為をおこなったり思いとどまるように命令することなのである。そのことは特に、カント

が四二四頁で提示し上記八一頁でも論じたような、契約主義に依拠するかたちの説明によって明らかになるだろう。

まったく同様に詭弁的なものとして、カントの第三の実例は退けられねばならない。その結果、カントが定言命法をそう理解しているような、自己自身に対する義務というものは存在しないことになる。ただし、カントが第一の実例を二度目に論じるさいに、定言命法の第二法式に基づいてその実例に与えている論証は、一見するときわめてかなり納得のゆくように思われることは、認められなければならないだろう。カントは次のように書いている(四二九頁)。もしある人間が「つらい状態から逃れ出ようとして、自分自身を破壊するならば、彼は自分の人格を、終生まずまずの状態を維持するための手段としてのみ使用することになる。しかし人間は物件ではなく、したがって、たんに手段としてのみ必要とされるものではない。そうではなくて、人間は、自分のすべての行為にさいして、いつでも目的自体それ自身だと見なされなければならない。それゆえ私は、私の人格のうちにある人間を意のままにして、傷つけたら、駄目にしたり、殺したりはできないのである」。

自分を「意のままにする」ことは許されないとこのようにした議論は、キリスト教的な考え方をするひとびとには説得的であるに違いない。そして疑いようもなく、カントもまたそのような考え方をしたのであった。しかし、私の生命は神から私に与えられたのだから、私は私の生命を意のままにしてはならないというキリスト教的な議論が、世俗化されてもなお意味を保持

しているのかは疑わざるをえない。ここに見られるのは、カントが事実上「目的自体」という玉虫色の概念を操作していることである。ここでは、彼はその概念を、あたかも意のままにできないということが意味されているかのように利用しているが、われわれが見てきたように(上記一四六頁)、カントはその概念を第二と第四の実例で利用するときには、「あらゆる人を目的自体として扱うこと」が「その人の主観的な目的を考慮すること」を意味するようなしかたで利用しているのである。しかし、これら二つの概念は、一つの分母にまとめることはできないし、また前者の概念は、神学的な文脈でしか意味をもたないであろう。それゆえ、自殺の禁止に対するこの二度目の議論は、一度目の議論とは違って一見すると納得がゆくように思われるかもしれないが、同様に退けられなければならないのである。

ここで、道徳一般という理念のうちで自分自身に対する義務がもつ位置価について、原則的な注釈をしておくのがよいかもしれない。今日の多くの倫理学者は、そこにはたとえバッキーやハーバマスが含まれるが、「道徳」をこう定義している。つまり、道徳とは、内容的にはただ相互主観的な状況にのみ、それゆえ他者に対する義務にのみ関係するものである、と。もちろん原理的には、だれでもその言葉を自分の好きなように定義してかまわない。だが、道徳の概念を自分自身に対する義務を排除するかたちで定義するひとは、それによって、たとえキリスト教の道徳のように、自分自身に対する義務を本質的な構

成要素として含んでいる諸道徳に対して議論することを不可能にしてしまうのである。私がすでに第五講義で示そうとしたのは、非—超越的な道徳が要求する「善さ」の納得できる構想は、自分自身に対する義務を排除するということであったが、それは道徳的な論証に基づいているのである。もし道徳という概念がすでに自分自身に対する義務が排除されたかたちで定義されるならば、自分自身への特定の振る舞いを不道徳的だと見なしている、すべてのひととの討議が不可能になってしまうのである。

最後に、私はいまから、カントが「基礎づけ」の第三章で提起している問いの意味を理解可能にしたいと思う。第二章では、彼はまず、定言命法概念——つまり純粹な理性命令の概念——を説明し、つぎにまた三つの法式において、定言命法だけがもちうる内容を説明したのであった。しかし彼は、すでに第一法式へ移行する前に、こう指摘していた。この命法がはたして、またどのようにして可能であるのかは、まだまったく解明されていない、と。

カントはこうした可能性への問いによって、何を考えているのだろうか。彼はこの問いを四—七頁で導入し、さしあたり、どのようにして仮言命法は可能であるかという問いに取り組んでいる。彼はこう述べる。どのようにして「その命法が……表現している意志の強制は考えることができる」のかという問いが重要であると。それゆえ、カントの問いは容易に誤解されてしまう。なぜなら問いは、どのようにしてその命法が命令とし

て考えることができるのかではなくて、命法が意志にとって基準を与えるものになるということが、どのようにして理解されるのか、というものだからである。

仮言命法の場合には、こうした問いは、カントによれば何の困難も引き起こさない。なぜなら、「目的を意欲する者は（理性が彼の行為に決定的な影響をもつかぎり）、そのために必要不可欠な手段が自分の支配下にあるときその手段をも意欲する。

この命題は、意欲に関しては分析的なのである」（四—七頁）からである。どうして対応する問いが定言命法の場合には、カントによれば重大な困難を引き起こすのか、それを後にもっとよく理解するためには、カントが分析的であると述べる命題の構造をまったく明確にしておくことが重要である。Pを人格、xを命令される行為、yを目的としよう。その結果はこうなる。「Pは（もし彼がもつばら理性によってのみ規定されうるなら）、yを意欲するとき、必然的にxを意欲する」。（ここでさらにいくつかの補足が必要であり、それは次のことが前提されているということである。つまり、Pがxを意欲しない理由をもたないこと、また同時にPのそれ以外のすべての意図が捨象されるということである。われわれはそうした補足をカントとともに無視してよいだろう。）もちろん、カントが括弧のなかで定式化する条件は、どうしても必要なものである。もし人格が理性によって規定されうるならば、人格は（それ以外の周辺条件は無視すると）、ある目的を意欲するとき、必要な手段をも意欲する。そのことが、まさに理性的な行為を非理性的な行為

から区別するのだからである。

それゆえわれわれは、カントが命法の「可能性」への問いによつて、第一章で論じられた意志の動機づけへの問いを再び取り上げていくのがわかる。ただし、その箇所では、その動機づけが内容的に解明されたのに対して、いまの箇所では、カントはそうした動機づけの可能性を問うのである。こうした問いこそ、假言命法にはいかなる困難も引き起こさない問いなのである。なぜなら、理性的存在者は次のことによつて定義されているのだからである。すなわちそれは、ある目的を意欲し、また自分の合理性によつて規定されうるとき、手段もまた意欲するということである。もちろん、理性的存在者は、自分の合理性によつてかならず規定されうるわけではない。そのさいには「意志薄弱」と語られるのである。

しかし、そのように提起された問いが、どうして定言命法の場合には、特別な困難に突き当たることになるのだろうか。ここでわれわれは、定言命法を導入したときのように（上記一三五頁）、假言命法の場合の事態についての上述の記述から、条文文（もし彼が y を意欲するならば）を取り除きさえすればよく、そうすれば次の命題が得られることになる。「 P は、もしも x ならば理性によつてのみ規定されうるならば、必然的に x を意欲する」。どうしてこの命題は、假言命法に妥当する命題と同じように分析的ではないというのか。たしかに、理性ということではこの文では純粹実践理性が意味されているのに対して、以前は普通の意味での理性が考えられていたのだった。し

かしこうした差異は、二種類の命法を導入するさいにもいかなる役割もはたしていなかったのだし、そこで、どうして次のように言うことがカントを困らせるのか、とにかくまず驚かざるをえない。それはつまり、人間は純粹理性によつて規定されているならば、純粹理性が命じるように、それゆえ道徳的に行爲する、と言うことである。

われわれはすぐに、第三章それ自体はどこでも明らかにしてくれないのがわかるだろう。カントがどこに困難を見ているのかが見て取れるのは、カントが第二章のその箇所に付けている注釈だけである。ここではこう述べられる。「私は、何らかの傾向性に基づく条件を前提しないで、意志と行いをアプリアリに、したがつて必然的に結びつける……。それゆえ、これは実践的な命題なのであり、その実践的命題は、行爲の意欲を、すでに前提されている別の意欲から分析的に導出するのではなく……：理性的存在者の意志という概念と、行爲の意欲を、その意志の概念に含まれていないものとして、直接に結びつける命題なのである。」（四二〇頁）。この本文でさえも、問題をまだ完全に明らかにしてはしてくれない。なぜなら、最初の文、および第二の文の前半では、カントはわれわれがすでに知っていることとしか記述していないからである。またその後半の文は、あまり正確ではない。なぜなら、純粹実践理性の可能性がひとたび前提されるならば、どうしてまさにこれが「理性的存在者の意志の概念に」含まれていると言つてはならないのだろうか。

それにもかかわらず、この注釈の最初の文こそが、カントの

困難を理解できるようにしてくれるものなのである。ここで実際に一役買っているのは、人間学的な前提である。すなわち、人間は傾向性に基づいてのみ行為するという前提なのである。

それによってカントがヒュームの前提、つまりただ感情だけが行為を規定することができるという前提を共有していることは、びつくりさせるかもしれない。ヒュームはその前提から自然な結論を引き出した。つまり、理性そのものにはけっして行為を規定することはできないという結論である。しかしカントは、理性そのものが行為を規定することができると主張したのであり、そこで彼は、すでに「純粹理性批判」で因果性の原理に關連して行なつたように、ヒュームの洞察を承認しつつ、同時にヒュームを外見上は克服することになる。それは、ただ「決死の跳躍[salto mortale]」によって、しかも、どちらの場合も、いわゆるアプリアオリな総合命題なるものを持ち出すことによつての克服なのである。

われわれはいまもう一度、私がさきほど述べたような、法式化された命題を見てみよう。それは「Pは、もしもつばら理性によつてのみ規定されうるならば、必然的にxを意欲する」という命題である。そうすると、われわれはいまでは、カントがこの命題を否定するのでは決してなく、彼はただ、どのようにしてPはもつばら理性によつてのみ——傾向性なしに——規定されうるのかを疑っているのが理解できるだろう。人間は、純粹理性によつて規定されうるならば、必然的にxを意欲するということ、それは実際に分析的である。まさに

そのことが、第二章で示されたのだからである。しかし、人間が純粹理性によつて規定されうるができること、そのことは、人間の動機づけに關するヒュームのような見解に基づけば（そしてわれわれはこう補足してはならないだろうか、すなわち、唯一理解できる見解に基づけば、と）、奇跡のように思われるにちがいない。われわれは、カントが純粹実践理性に基づく行為という理念によつて、どれほど途方もない理論的な立証責任を引き受けることになつたのかがわかる。それは、理性道徳の今日の代表者たちには、もはやまったくわからない立証責任なのである。それは、ある行為をするのがたんに相対的にはなく、まったくそれだけで合理的であると告げる命題は、理解可能にするのが難しい（私の考えでは、不可能である）ということだけではない。それに対応する動機づけもまた、人間学的に理解可能なることに抵触するのである。そこでカントはアプリアオリな総合命題に訴えることになるが、その命題によつて、カントはこう想定せざるをえなくなる。それはつまり、人間が道徳的でありうるのは、彼が同時に超感性的な世界の成員として理解される場合だけである、という想定である。カントは少なくとも次のことをはっきり認識していた。つまり、理性道徳ならば（その理念がどのみち不合理なものであることをいったん無視すると）前提せざるをえない追加前提があるが、その前提がどれほど奇妙なものであるのかを、彼は認識していたのである。

それゆえ、アプリアオリで総合的な実践的命題について、カン

トは「基礎づけ」の第二章で二回ほど語っている(四二〇および四四〇頁)が、その命題の真意とは、人間という感性的存在者がそれにもかかわらず理性によって規定されうることを示すことに存するはずである。こうした課題こそ、カントが第三章で取り組んでいるものである。しかし、第三章の第三段落の冒頭では、この課題はさしあたりまったく間違つて記述される(四四七頁)。「しかしながら、人倫性の原理はつねに総合的な命題である。つまり、まったくもつて善い意志とは、その格率が普遍的法則と見なされるそれ自身をいつでもみずからのうちに含みうる、そうした意志なのである。なぜなら、まったく善い意志という概念を分解することによつては、格率のそうした特性を見いだすことができないからである」。こうした文は、自分にとつて最終的に中心となる問いに因して、カントがどれほど不確かであつたのかを示している。なぜなら、彼がこの引用のなかでそれはできないと言ふまさにそのことを、彼は第一章で行なつたのだからである。つまり彼は、まったく善い意志という概念を分析することによつて、「それ自身を普遍的法則と見なす」という、格率のそうした特性を基礎づけようとしていたのである。まさにそうしたことが、むしろ、第二段落をも含めて倫理学の作業の分析的部分であつてしかるべきだろう。幸いなことに、こうした間違ひは、それに続く本文には影響していない。次の文で、カントはこう指摘する。総合的な命題に特有なことは、第三のものが存在しなければならず、それによつて主語概念と述語概念が結合されなければならないこと

である、と。主語概念と述語概念は、われわれの場合、一方が「人間」、他方が「純粹実践理性」である。ここでカントはこの第三のものを提示し、必要な結合を可能にしてくれるものは「自由の積極的概念」であると説明している。第三章のはじめの二段落では、カントはこう説明していた。すなわち、意志は、「意志を規定する別の原因から独立して作用することができる」場合には、消極的に自由であるが、この自由は、それが自分自身の合法則性を含み、それゆえこうした意味で自律的である場合には、同時に積極的なものである、と。それゆえ、意志がこうした意味で自由であるのは、その意志が感性的(傾向性)から自由であり、同時に自分自身の合法則性——純粹理性の合法則性——によつて規定されている場合なのである。

それゆえ、その結果はこうである。つまり、人間がこうしたどちらかといえば空想的な意味で自由だと考えられる場合にのみ、人間は純粹理性によつて規定されるということである。経験界にはこうした種類の自由は存在しないのだから、人間は、道徳的に行爲できるはずであるかぎり、超感性界の一員であると思定されざるをえない。そして、そうである可能性については、カントは「純粹理性批判」のうちで示したと思つてゐる。だが、カントはそれで自分が示さなければならぬと思つたことを本當に示したのだろうか。仮言命法の場合でさえも、人間はやはり自由であり、自己を理性によつて規定させるか、規定させないのかは自由なのである。定言命法のために示される必要があつたのは、人間が純粹理性によつて規定されることが

できるといふことだった。しかし、カントがいまの箇所ですしたの、次のことである。すなわち、人間が自由(カントの特殊な意味で自由、それゆゑ感性的影響から自由)である場合、人間は純粹理性によつて規定されているのであり、規定されていなければならぬ、と。そこで、この補定せざるをえないように思われる。つまり、人間が自由でない場合、人間は純粹理性によつて規定されることはできない、と。人間はいまや二つの部分に、すなわち理性的存在と感性的存在に分裂することになる。

そうだとすれば、道徳的であるか道徳的でないかの自由であるような自由が、すなわち、「できる」が失われてしまうのではないか。カントが『基礎づけ』の第三章で使用している自由の概念は、いわゆる「意志」の自由なのであって、いわゆる「選択意志」の自由ではない。またそれは、われわれが自由といふことで普通に理解しているもの、すなわち、賛否の自由ではなくて、(感性)からの自由であり、それは同時に、(理性)への自由なのである。それによつてカントは、(彼の術語では)「意志」ではなく「選択意志」に關係している本来の自由の問題をやりそこなつたのだが、そのことはもはやわれわれの問題の文脈には属していない。カントは宗教論のなかで、彼がここで手に入れた問い、すなわち、どうすれば普通の意味での自由を「英知的な」自由のなかに組み込むことができるのかという問いを認めはしたが、解決はしなかつたのである(『純粹理性批判』B五七〇—八五も参照)。「積極的」自由という概念がど

れだけ濫用されるのかは、その後とりわけヘーゲルにおいて示された⁴⁾。つまり彼にとつて、本来の自由は本来の必然性になつたのだが、そうした思想は、カントの構想のうちですでに準備されている思想なのである。しかし、とりわけはつきり理解しなければならぬことがある。それは、傾向性からの自由としての理性自由についてのこれら全問題群は、一個の問題であるといふことである。つまり、その問題はもつぱら、カントが際立たせた道徳構想を純粹理性のうちに基礎づけられたものとして考へるといふ理念の帰結(そしてもちろん必然的な帰結)であつたのである。

注

- (1) 『全集』第六卷、二二六頁。
- (2) 『純粹理性批判』B三五六頁を参照。
- (3) 『基礎づけ』四二二頁の脚注を参照。
- (4) 第十五講義。
- (5) 『判断力批判』第十節を参照。
- (6) H・J・ペイトン、『定言命法』、ロンドン、一九四七年(独訳は、ベルリン、一九六二年)、一七章および一八章
- (7) R・M・ヘア『自由と理性』、オックスフォード、一九六三年(独訳は、デユッセルドルフ、一九七三年)、I・3。
- (8) もっともカント自身は、上述の実例にまさに正反對の決定を下しており、非常に注目すべき議論をしている。「人間

愛に基づいて嘘をつくという誤った権利について、『全集』第八卷、四二一—四三〇頁を参照。——なぜ、カントにとつて義務の衝突がほとんど役割を果たさなかったのか。その原理的理由は、消極的義務が積極的義務よりも優位にあるという想定であった。こうした仕方では、対立する積極的義務のうちを除いて、いかなる衝突も起こりえないのである。なぜなら、人格が何もしなくても、すでに消極的義務がいつでも満たされているわけだからである。したがって、消極的義務のあいだでは、いかなる衝突も起こりえず、消極的義務と積極的義務とのあいだのどの衝突も、カントにとつてすでに消極的義務が優勢になるように決定されているのである。消極的義務が普遍的に積極的義務よりも重要視されるべきだということは、定言命法におけるカントの原理的アプローチから見れば、(ヘアが指摘したように)「定言命法の第一法式を複雑な状況全体へと適用することからのみ結果するのである。しかし、まさにこの定言命法から結果するのは、積極的義務のほうが消極的義務よりも優位にあるということなのであり、それは、正しく理解された殺人者の例が示すところである。私はこうした問題を第十六講義でふたたび取り上げる。

(9)

『基礎づけ』四二二頁脚注のほか、特に『人倫の形而上学』の「徳論への序論」(『全集』第六卷)三七九頁以下を参照。

(10)

このことは、とりわけJ・エビングハウスが、彼の「定言命法の解釈と誤解」(『全論文集』、一九六八年、八〇—九

六頁)で明らかにした。

(11)

この議論における自然の概念のはっきりした使いかたは、注目に値する。ペイトンは「定言命法」第十五章、特定の目的論的な自然観がカントにとつて決定的であったと述べて、そこで彼は「わゆる法式一aをこうした仕方で解釈している。けれども、カントはこの法式(君の行為の格率が、君の意志によつて、あたかも普遍的自然法則であるかのようになり、行為せよ)を、第一法式のたんなるヴァリアントとして、またたんにもつと直観的にわかりやすくするために導入しただけなのである。彼がここで使用しているのは、自分の理論的著作で主張した見解、すなわち、「形式的な」意味での自然のもとでは普遍的合法則性が理解されるべきであるという見解である。それゆえ、格率が普遍的な自然法則になると考えることは、格率を普遍的法則と考えることのヴァリアントにすぎないのである。他のどんな解釈も、カントに粗雑な間違いをなすりつけるものである。つまりその間違いとは、第一法式の第一のヴァリアントから第二のヴァリアントへの移行において、どこにもあげられていない付加的な要因を密輸入したというものである。自著「自己意識と自己規定」三四九および次頁を参照。

(12)