九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

カントにおける「道徳性の最高原理としての意志の自律」

石橋，孝明

https://doi.org/10.15017/1397675

出版情報：哲学論文集. 17, pp.95-114, 1981-09-20. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

カントにおける「道徳性の最高原理としての意志の自律」

石橋孝明

序

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』の序論で、「この基礎づけは道徳性の最高原理（das oberste Prinzip der Moralität）の探究と確立のみを旨とする」[1]と述べ、本論で、「道徳性の最高原理としての意志の自律（Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit）」（S. 65, Vgl., S. 80）について語る。そこで、我々は、カントが「道徳性の最高原理」を探究する過程において提出する諸原理（道徳法則）について検討しつつ、「道徳性の最高原理」が「意志の自律の原理」として確立されることを明らかにしよう。そのため、まず、普遍的法則の法式（法式Ⅰ）[2]について検討し、この法式が命令する普遍性とはいかなることを意味するかを明らかにする（Ⅰ）。次に、目的自体の法式（法式Ⅱ）について検討し、この法式が法式Ⅰと同一のことを命令し、また、この法式を介することによって自律の原理（法式Ⅲ）が導かれることを明らかにする（Ⅱ）。そして、「道徳性の最高原理」が自律の原理であることを明らかにする（Ⅲ）。以上の検討は、同時に諸原理相互の内的連関を解明することであり、自律の原理が法式Ⅰ、法式Ⅱの「存在根拠」であることを明らかにするであろう。そして、

また、自律の原理は「目的の国」の概念を導くのであるが、この国と「自然の国」とが一致すると考えられる限りで、我々は、この原理の命令することが我々の行為において実現される場を見出すと言えるであろう。

I

カントは道徳的行為について語るにあたり、善意志（guter Wille）の概念をもってはじめる。つまり、道徳的価値を有する行為は義務（Pflicht）であり、それが道徳的価値を有するのは、他の一切のよさを成り立たせる制約である善意志の概念を含むからであると言う。[3] そして、或る行為を直接にそれ自体善として命令し、その行為によって達成されるような別の目的（実質的目的（materialer Zweck））を制約として根柢に置かない定言命法（kategorischer Imperativ）によってのみ行為の道徳的価値が語られる。従って、義務は定言命法によってのみ表現され、定言命法は一切の義務の原理を含むとされる。[4] ところで、定言命法は、それが思惟されるだけで、何を含むか直ちに知られる。何故なら、「この命法は、法則の他にただこの法則に一致する格率（Maxime）の必然性を含むのであるが、[5] この法則はそれが制限されるいかなる制約も含まないので、行為の格率が一致すべき法則の普遍性（Allgemeinheit eines Gesetzes）一般以外何も残らず、命法はこの一致のみを本来必然的として表象する」（S. 42）からである。そこで、カントは定言命法を次のように表わす。「汝の格率が普遍的法則となることを、汝がそれによって同時に欲し得るところの格率に従ってのみ行為せよ」（法式Ⅰ）（ibid.）と。

ところで、自然の事物はすべて法則に従って作用するのであるが、ただ「理性的存在者は、法則の表象に従って、即ち原理に従って行為する能力、つまり意志を持つ。行為を法則から導くには理性が必要とされるのであるから、この意志は実践理性（praktische Vernunft）に他ならない」（S. 32）。すると、理性的存在者の従う法則の表象が、定言命法である時、行為は道徳的価値を持つと言える。このような行為は義務であり、善意志の概念を含む。つまり、行為の結果として期待され

る目的を顧慮することなく、行為を直接に命令する定言命法によって意志が規定される時、このような意志は道徳的価値を持つ行為を導き、そのような意志は善意志である。[6] 従って、法式Ⅰは、行為の結果としての目的を意志の規定根拠から排除し、行為の普遍的合法則性一般（allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt）のみを含むのであるから、善意志の従う形式的原理（formales Prinzip）と呼ばれる。

さて、この道徳の法則としての法式Ⅰも自然の法則も同じ形式、即ち普遍的法則という形式を持つことから、[7] カントは法式Ⅰを次のようにも表現する。「汝の行為の格率が汝の意志によってあたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」（法式Ⅰa）（S. 43）と。そして、カントは、この法式Ⅰaに基づいて個別的な義務を検討する。カントがこのようにするのは、法式Ⅰを類比（Analogie）によって法式Ⅰaとすることによって、義務の判定を容易にするためである。従って、行為一般に対する道徳的判定の規準はあくまで、法式Ⅰに基づき、「我々は、我々の行為の格率が普遍的法則になることを欲し得（Wollen können）なければならない」（S. 46）である。では、この判定規準はどのように理解されるのであろうか。

我々はここで、法則の普遍性に注意しておこう。法則は、理性的存在者の意志の規定根拠として、理性的存在者である限りの存在者に妥当することを意味している。従って、法則はすべての理性的存在者に妥当するという普遍性を意味する。「法則は、すべての理性的存在者に妥当する客観的原理であり、また主観がそれに従って行為すべき原理、即ち命法である」（S. 42. Anm.）。また、法則は「それが制限されるいかなる制約も含まない」のであるから、行為の結果実現されるような目的を含まない。行為の結果実現されるような目的は、ある人が経験によってのみ目的にするのであるから、すべての理性的存在者に妥当するとは言えない。従って、法則の普遍性は実質的目的が意志の規定根拠にされることを排除する。

さて、では、「格率が普遍的法則になることを欲し得なければならない」という判定規準をカントに即して具体的に検討しよう。カントは「格率が普遍的法則になる」ことを、格率が普遍化されても自己矛盾に陥らないこととして捉える。[8] 従って、まず、格率の無矛盾性について考察しよう。ジンメルは、この格率の無矛盾性を中心に、カントの道徳法則が無矛盾性

(Widerspruchslosigkeit)のみを含むと解する。[9] それ故、カントの言う格率の無矛盾性を明らかにするために、ジンメルの解釈に即して検討しよう。彼によれば、行為の格率が普遍的法則になることを欲し得るためには、「我々の心は、矛盾したものを思惟し得ない故に、そうした矛盾したものを欲し得ないように組織されている」と考えられるから、行為が「内的無矛盾性（論理的無矛盾性）」を含まなければならない。この無矛盾性が行為の道徳的判定の規準である。しかし、このことから直ちに道徳的に必然的なものが確定されるのではなく、ただ道徳性の「不可欠であるのと同様不十分な最低条件」が語られているだけである。即ち、この条件は、道徳的可能性のみを確定し道徳的に必然的なものを確定し得ない。[10] 従って、カントの道徳法則が意味をもつのは、既に承認されている道徳的価値が前提され、それの解明、分析の手段として見做される限りである。このようにジンメルは語り、その例として、所有の概念と盗みとの関係を持ち出す。即ち、所有を欲し承認すれば、それと盗みとは矛盾するが、所有を欲しなければ、矛盾はないとする。[11] しかし、ジンメルのこの主張は、カントの言う格率の自己矛盾を正しく捉えていない。盗みを働いて自己の所有物にするという格率は、道徳的価値としての所有を前提するしないにかかわらず、普遍化すると概念上既に矛盾するからである。つまり、この格率は、盗んだものが所有物になることを前提した上で盗むのであるから、この格率が普遍化されると、また盗まれることによって所有物とならず、このような格率に従う行為は無意味化する。格率自体、行為の前提がくずれることによって、満足させられないのである。

では、これに対し、普通道徳的と考えられる行為の格率、例えば貧者を助けるという行為の格率の場合はどうであろうか。[12] この格率を普遍化すると、貧しい者がいなくなるか、或いは貧しい者だけになる。前者は助けを必要とする人がいないし、後者は助けようとする人がいない。故に、貧者を助ける行為がなくなり、この格率に従う行為は自己矛盾すると言えるのであろうか。このように考えれば、貧者を助ける行為は非道徳的な行為となり、貧者を助けないことが正当化される。しかし、これもカントの格率の自己矛盾を正しく捉えていない。貧者を助けることは、この格率に従う行為が無意味化するのではなく、一定の成果、即ち平等に達する。従って、貧者を助けるという格率は、普遍化されても、無意味化されず、満足させら

れる。盗みの例においては、そのような格率が普遍化されると、行為は無意味化され、格率自体満足させられない。これに対し、貧者を助けるという格率は、普遍化されても行為は無意味化されず、格率自体満足させられる。こうして、カントの語る格率の自己矛盾は、格率が普遍化されると、格率自体が満足させられず、無意味化することと言える。このような格率は、普遍化されず、行為は義務に反する行為とされる。ましてや、我々は格率が普遍的法則になることを欲し得ない。

では、自己矛盾に陥らない行為の格率の場合はどうか。カントは、このような格率の場合でも、それが、普遍的法則になることを欲し得ないことについて語る。[13] それ故、次に、「格率が普遍的法則になることを欲し得なければならない」と言われるときの「欲し得る」について考察しよう。シェーラーは、この意欲のあり方に注目して、カントの道徳法則が「意欲の一貫性を守ること」を要求していると解釈する。つまり、「カントの「道徳法則」は根本において意欲の領域にとっての同一原理ならびに矛盾原理にすぎない」とされる。[14] これは、単にある格率に従う行為の「内的無矛盾性」ではなく、意欲の無矛盾性である。確かに、道徳法則が一貫して意欲されるとすれば、行為は道徳的であると言える。しかし、それは法則に従った結果として言えることであって、法則が命令している内容ではない。道徳法則が命令しているのは、「行為の格率が普遍的法則になることを欲し得る」ような行為である。そして、普遍性とはすべての理性的存在者に妥当することを意味しているのだから、道徳法則の命令は、行為の格率がすべての理性的存在者に妥当する法則になることを欲し得るような行為に対して為される。従って、道徳法則は意欲の一貫性を命令しているのではない。ところで、ショーペンハウァーも、この「欲し得る」に注目して、カントの道徳法則はすべての人が一貫して意欲することであると語る。[15] それ故、ここで、ショーペンハウァーのカント解釈を検討しよう。彼によれば、カントの根本法則（法式Ⅰ）は「まだ道徳原理そのものではなく、かろうじてそれを発見するための規則である。」この規則においては、「私が欲し得るということが軸であり、それをめぐって指示が与えられる。」そして、「すべての人が従うという観点で私が何を欲し得るかを規定するためには、私は明らかにさらにもうひとつの規定を必要とする。この規定は……私のエゴイズムのなか以外のどこにも求められない。」カントの語る意志の自己矛盾

は、「意志が不正と冷淡の格率を認可したとすれば、のちにひょっとして受動的な側になったときその格率を撤回することになり、そのことによって自己矛盾に陥るということである。」こうして、ショーペンハウァーは、カントの道徳法則が、自己のエゴイズムをすべての人が一貫して意欲し得ることを明らかにするものだとする。[16] しかし、この解釈は行為の結果としての自己の利益を意志の規定根拠にしており、ショーペンハウァー自身が語るように、道徳法則を仮言命法（hypothetischer Imperativ）にするもので、カントの説く法則の普遍性と相容れない。また、ショーペンハウァーの言う、すべての人が自己のエゴイズムを一貫して意欲し得るという命題は、すべての人がそれぞれ自己のエゴイズムを一貫して意欲し得るということである。そして、このエゴイズムは各人が経験的に自己の利益と認めるものであるから、各人によって異なるものである。すると、各人がそれぞれ自己のエゴイズムを意欲すると、エゴイズム同士の対立抗争が生じることになる。カントはこのような対立抗争についてどのように答えるのであろうか。カントは、既に述べたように実質的目的が意志の規定根拠にされることを排除するばかりでなく、法則の普遍性を対立抗争のないこと、つまり自他の意欲の調和（Einstimmung）[17]を含むものとして捉えている。カントは次のように言う。「我々が義務に違反するたびに自分自身に注意を払うと、我々は実際には自分の格率が普遍的法則になるべきことを欲していないのが分かる、なぜなら、そのようなことは我々には不可能であるから、そうではなくむしろその反対が普遍的に法則であり続けるべきことを欲している。ただ我々は自分の傾向性（Neigung）[18]を利するために自分のために（或いは今度だけということにして）勝手に法則の例外を設けるのである」（S.46）。このように、我々が義務に違反するのは、自分が法則の例外となることによって自分の傾向性を利するためと考えられている。自分が法則の例外となれるのは、他の理性的存在者が法則に従うことを前提しているからである。従って、法則自体は例外を許さず、すべての理性的存在者の意欲の調和を含む。また、自分が法則の例外となることは、他の理性的存在者と同一の法則に従って行為することを拒否することである。それ故、法則の普遍性は他の理性的存在者と同一の法則に従って行為することを意味する。

さて、では、カントの語る「欲し得る」はどのように解されるのであろうか。カントは、自己矛盾に陥らない行為の格率でも、それが普遍的法則になることを欲し得ないことについて語り、そのような意志は自己矛盾に陥ると言う。つまり、カントは先の例外についての文章に続けて「それだからもし、我々がすべてのものを同一の観点、即ち理性の観点から考察するならば、我々は自分自身の意志に矛盾を見出すだろう、つまりある原理が客観的に普遍的法則として必然的であるのに、主観的には普遍的に妥当しないで例外を許すことになるという矛盾である」（ibid.）と言う。才能の開発を怠る格率を例にとれば、このような格率は普遍的法則にされても格率自身矛盾せず、「歓楽への性向と一致している」（S. 44f.）。しかし、我々はそのような格率がすべての理性的存在者の意志の規定根拠になることを欲せず、例外としてのみ許しているとされる。すると、我々は一方で才能を開発する格率が普遍的法則になることを欲しながら、他方で傾向性に制約され、その法則の例外になることを欲するという矛盾が語られていることになる。従って、「欲し得る」とは、格率が実質的目的に制約されず普遍的法則になることを端的に欲することを意味していると言えよう。

さて、以上において、義務は定言命法（法式Ⅰ）においてのみ表現され、その内容が何であるかが明示された。つまり、法式Ⅰは、実質的目的が意志の規定根拠にされることを排除し、すべての理性的存在者に妥当し、理性的存在者相互の意欲の調和と我々が他の理性的存在者と同一の法則に従って行為することを意味する。また、格率自体の無矛盾性と意志の無矛盾性を意味している。しかし、「理性的存在者自身、格率が普遍的法則として役立つべきことを欲し得るようなそのような格率に従って、常に彼らの行為を判定することは彼らにとって必然的法則である」（S. 49）ということはまだ明らかにされていない。仮に、このことが必然的法則であれば、「この法則は既に理性的存在者一般の意志の概念に（全くア・プリオリに）結びついていなければならない」（ibid.）。それ故、カントは法則と意志との結びつきを探究するため、目的自体の概念を提出する。従って、次に、我々は目的自体の法式を検討しよう。

Ⅱ

カントは目的自体について次のように語る。理性的存在者の意志は、「ある種の法則の表象に従って自分自身を行為へと規定する能力」(S. 50)と考えられる。そして、「意志に自己規定の客観的根拠として用いられるものは目的であり、この目的が理性だけによって与えられるならば、この目的はすべての理性的存在者に等しく妥当しなければならない」(ibid.)。すると、そのような目的は客観的(普遍的)目的であって、絶対的価値をもち、「目的自体(Zweck an sich selbst)と考えられる。さて、こうして、理性的存在者の意志の本質的な特徴は、ペイトンも指摘するように[19]、1.原理と一致して意志すること、2.意志することは常に自らが自己の前に措定する目的に向けられること、それ故、「目的は常に原理に従う欲求能力を規定する根拠である」[20]から、目的自体は定言命法の根拠として意志の規定根拠である。では、このような目的は存在するのか。カントは言う、「人間及び一般にすべての理性的存在者は目的自体として存在し、あれこれの意志にとっての任意な使用の手段としてのみ存在するのではなく、自分自身並びに他の理性的存在者に向けられたあらゆる行為において、常に同時に目的として見做されねばならない」(ibid.)と。こうして、定言命法の法式Ⅱ「汝自身の人格(Person)並びに他のすべての人格における人間性(Menschheit)を常に同時に目的として扱い決して単に手段としてのみ扱わないように行為せよ」(S. 52)が導かれる。

この定言命法は意志の規定根拠としての目的という側面から考察したものであり、このような目的は善意志の実質をなすと言える。しかし、ここでの実質は、行為によって実現される目的(経験的目的)と考えられてはならない。このような経験的目的は理性的存在者一般については何ごとも規定せず、そのような目的に制約された意志は相対的に善とされるだけだからである。それに対し、善意志の実質としての目的自体は「経験から借用されない」(S. 54)。経験から得られないものは、「我々が実際に自ずと目的にする対象」(ibid.)ではない。それ故、目的自体は理性以外の何ものにも依存せず、「自主

的な（selbständig）目的として、従って単に消極的にのみ考えられなければならない」（S. 61）のである。この目的が消極的にのみ考えられるとは、それが行為の結果として実現されるような対象ではなく、我々が決してそれに反して行為してはならないということを示す。従って、この目的は、「決して単に手段としてではなく、常に同時にあらゆる意欲において目的として見做されねばならない」（ibid.）。善意志は「矛盾なしには他の対象の下位に置かれ得ない」（S. 61f.）のであるから、このような目的は「可能な絶対的に善なる意志という主体（Subjekt）」（S. 61）であって、「すべての可能な目的の主体そのもの」（ibid.）に他ならない。それ故、善意志は己れを目的自体とする。すると、理性的存在者（人格）が目的自体と見做されるのは、人格を人格たらしめている人間性（人格性（Persönlichkeit））[21]の故とされるのであるから、人間性の内包は善意志である。

さて、では、「人間性を常に同時に目的として扱い決して単に手段としてのみ扱わない行為」は、何故このように命令されるのか。人間性は人格と相即不離であるから、我々が行為において人格を手段として扱う時、我々は人間性をも手段として扱わざるを得ない。しかるに、人間性は目的自体であって、単に手段としてのみ扱われ得ず、同時に常に目的としても扱われねばならない。[22]また、人間性は普遍的目的であるから、すべての人がそれを等しく目的にする。それ故、すべての人はその行為において自分自身並びに他者を目的として扱わねばならない。このことは、行為が自分自身に対するものであると共に、他者にかかわるものとしても捉えられていることを示す。我々が他者を目的として扱いうるのは、行為が他者にかかわるからである。しかるに、この他者とのかかわりにおいて人間性を目的としてのみ扱う行為を命令することは、我々の日常の行為が他者を手段にせざるを得ない故に、我々の日常の行為がすべて義務に反することになる。従って、「人間性を常に同時に目的として扱い決して単に手段としてのみ扱わない行為」が命令される。

では、このような行為はどのように考えられることによって成立するのか。つまり、人間性を同時に目的として扱えという命令は、人格を尊重せよということであるが、どのようにしたら人格を尊重することになるのか。人格を傾向性を利する

ために扱うことは、人格を単に手段としてのみ扱うことで、自然法則に従う物件(Sache)としてのみ扱うことである。従って、人格をこのように扱うことは、この命法によって排除される。カントの挙げる例に即して考察しよう。例えば、他者に偽りの約束をしようとする人は、他者を単に手段として利用しようとするだけである。この場合、「私がそのような約束によって自分の意図のために利用しようとする人は、彼を取り扱う私の仕方に同意する(einstimmen)ことができないし、従って彼自身この行為の目的を含み得ない」(S. 52f.)。カントはこの例において、我々が他者を単に手段として利用する場合、他者はそれに同意し得ないし、従って我々の目的を彼の目的にし得ないと語る。それ故、我々が他者を単に手段としてではなく常に同時に目的として扱う行為においては、他者が同意しうること、従って我々の目的が彼の目的にされうることが考えられていると言える。「他者は理性的存在者として常に同時に目的として、即ち同一の行為によってまた彼自身のうちに目的を含み得なければならないような存在者として認められねばならない」(S. 53)のである。そして、他者が同意しうるように行為することは、他者を目的を定立する主体、即ち「すべての可能な目的の主体そのもの」と見做して行為することであり、目的自体としての他者の意志と一致するように行為することであると考えられる。[23] その限り我々の目的が他者の目的にされうる。目的自体としての他者の意志は普遍的目的としての善意志であるから、我々が他者を常に同時に目的として扱う行為は、他者の善意志と一致するように行為することと言える。このように行為する限りで、我々は他者を単に手段としてのみ扱うのではなく、同時に目的として扱っているのである。これに対し、カントは、我々が他者の目的を我々の目的にしうる場合についても、他者の幸福に寄与する行為の例を挙げ、次のように語る。「目的自体である主体の目的は、その表象が私に十分な作用を及ぼすべきなら、またそれだけ私の目的でありうる」(ibid.)と。それ故、ここにおいても我々が他者に同意しうること、つまり、目的自体としての他者の意志と我々の意志との一致が語られていると言える。すると、我々の目的が他者の目的にされうる場合も、他者の目的が我々の目的にされうる場合も、自他の意志(善意志)の一致の下で成り立つと言える。従って、法式Ⅱは、自他の意志の一致の下に行為することを命令しているのである。そして、この自他の意

志の一致は、理性的存在者相互の意欲が調和的なものであることを意味している。また、この自他の意志の一致は、我々が法則に従う時、他者の意志と一致して法則に従うことを意味しているから、我々が他の理性的存在者と同一の法則に従って行為することを意味する。

さて、では、法式Ⅰと法式Ⅱとの関係はどのように考えられるのか。法式Ⅰも法式Ⅱも傾向性を利するための目的が意志の規定根拠にされることを排除し、すべての理性的な存在者に妥当し、理性的存在者相互の意欲の調和と我々が他の理性的存在者と同一の法則に従って行為することを意味していた。従って、その限り同一のことを意味している。[24] それ故、カントは次のように言う。「あらゆる目的に対して手段を使用する場合、私が私の格率を、それが法則としてすべての主体に普遍的に妥当するという制約に制限すべきであるということは、目的の主体即ち理性的存在者そのものが決して単に手段としてではなく、すべての手段の使用において最上の制限的制約として、即ち常に同時に目的として行為の一切の格率の根柢に置かれねばならないということと同じ意味である」(S. 62) と。つまり、「目的は常に原理に従う欲求能力を規定する根拠」であり、この目的は目的自体として、理性以外の何ものにも制約されない目的であるから、このような目的を意志の規定根拠にする意志の従う原理は普遍的法則以外にない。従って、格率が法則として妥当するような行為は、人格を同時に目的として扱う行為であると言える。

さて、そうすると、目的自体が意志の規定根拠となり、そのような意志の従う原理は普遍的法則であるということ、そして、目的自体は理性が与えると想定されること、この両者から、意志が理性だけによって規定され、意志の自己自身に対する関係が語られることになる。そして、そのとき意志の従う原理は普遍的法則であるのだから、目的自体の概念を介して、意志と法則との結びつきが解明される。即ち、理性（実践理性）は目的自体を意志の規定根拠にし、そのような目的を意志の規定根拠にする意志の従う原理は普遍的法則以外にないのであるから、理性（実践理性）は目的自体の概念を介して法則を意志の規定根拠にするのである。この意志の自己自身に対する関係を定式化したのが自律の原理である。それ故、我々は

次に、自律の原理について検討しよう。ところで、目的自体は理性だけによって与えられ、理性的存在者が目的自体として存在すると考えられた。そして、このように考えられることによって、意志と法則との結びつきが解明されたのである。しかるに、カントは、理性的存在者が目的自体として存在することを次のように語る。「人間は自分自身の存在を必然的にこのようなものとして考えている。……他のすべての理性的存在者もまた、私に妥当するのと同一の理性根拠に従って、彼の存在をこのようなものとして考えている」（S. 51f.）と。この「同一の理性根拠に従って」という制約の下に、すべての理性的存在者が普遍的目的としての人間性を目的にするのである。しかし、カントは先の命題を要請（Postulat）として語るのである。従って、我々は目的自体が理性だけによって与えられることについても問わなければならない。

Ⅲ

これまで、我々は次のことを明らかにした。普遍的法則（法式Ⅰ）が意志の規定根拠になることが必然的であれば、法則と意志との結びつきがなければならない。この結びつきは目的自体の概念（法式Ⅱ）を介することによって解明される。つまり、理性がそれ自身普遍的法則を意志の規定根拠にすることが言える。すると、法式Ⅰと法式Ⅱから自律の原理が導かれる。目的自体とは、「同一の理性根拠に従って」すべての理性的存在者が自らをそのようなものとして存在すると見做しているもののことであるから、「普遍的に立法する意志（der allgemein gesetzgebender Wille）としてのすべての理性的存在者の意志の理念」（S. 54）が導かれる。これを命法として表わすと、「意志がその格率によって自分自身を同時に普遍的に立法するものとして見做しうるようにのみ行為せよ」（法式Ⅲ）（S. 57）となる。「普遍的に立法する意志」は、いかなるものにも制約されず自分自身に普遍的法則を与えながら、その法則に従う意志のことであるから、[25] 純粋意志（reiner Wille）（純粋実践理性）と呼ばれる。[26] そして、この純粋意志の自己立法は自律と名づけられるのだから、法式Ⅲは自律の原理である。こう

して、道徳の諸概念が分析されると、定言命法は自律の原理であることが明らかになる。即ち、「自律の原理は定言命法でなければならないが、この命法はまさに自律以上の何ものもまた自律以下の何ものも命令しない」（S. 55）。そして、この意志の自律は、いかなるものにも制約されず、直接法則に従う行為を命令するのであるから、ここにおいて、行為の道徳性が明示される。「道徳性は行為の意志の自律に対する、即ち意志の格率によって可能な普遍的立法に対する関係である」（S. 64）。それ故、「すべての価値を規定する立法そのものは、まさにそのため尊厳（Würde）、即ち比較を絶する無制約的価値をもたねばならない」（S. 59）。すると、意志の自律こそ、法則と意志との結びつきをア・プリオリに示し、行為の道徳的価値を規定すると言える。それ故、道徳性の最高原理は「意志の自律の原理」として確立されるのである。

ところで、「普遍的に立法する意志」はいかなるものにも制約されず、すべての価値を規定するのであるから、「すべての可能な目的の主体そのもの」、即ち目的自体である。それ故、「目的自体としてのすべての理性的存在者は、一切の法則に関して……自らを同時に普遍的に立法するものとして見做し得なければならない、何故なら彼の格率の普遍的立法へのこの適合性がまさに彼を目的自体として特徴づけるからである」（S. 62）と言われる。『実践理性批判』においても同様に、「人間は、そして彼と共にすべての理性的被造物は目的自体である。つまり彼は彼の自由の自律によって、神聖（heilig）である道徳法則の主体である」（k. d. p. V., S. 102）と言われる。従って、意志の自律が理性的存在者を目的自体たらしめるのであって、人格の本質としての人間性を意味する。即ち、人間性（人格性）は、「独特な、つまり自己自身の理性によって与えられた純粋な実践的法則に従う存在者の能力」（k. d. p. V., S. 101）である。また、「普遍的に立法する意志」は純粋意志であり、「純粋意志はそれのみがすべての意図において善」（k. d. p. V., S. 86）であるから、純粋意志は善意志である。ここに善意志の内容規定が与えられる。つまり、善意志は、いかなるものにも制約されず自分自身に普遍的法則を与えながら、その法則に従う純粋意志を意味する。[27] では、純粋意志の存在はどのようにして根拠づけられるのか。この問いを問うことは普遍的目的としての人間性の存在を根拠づけることであり、目的自体が理性だけによって与えられることを解明することである。

そして、人間性の存在を根拠づけることは、道徳が真実性のない虚妄な理念ではなく、確かに実在するものであると言うことである。

『基礎づけ』第三章は純粋意志の存在の根拠づけを意図し、「定言命法はいかにして可能か」という問いの答えにおいてその根拠が明示される。「道徳的な当為（sollen）は叡智界[28]の一員としての人間自身の必然的な意欲（wollen）であり、そして彼が自己を同時に感性界の一員として見做す限りにおいてのみ彼によって当為と考えられる」（S. 81）と。即ち、この意欲こそ我々が道徳法則に従うべきだという根拠である。つまり、自己の格率によって自分自身を同時に立法するものとして見做しうるような行為を意志することによって、道徳法則が可能となる。しかし、感性的に制約された有限な存在者[29]である我々にとっては、法則は命法とならざるを得ない。このように、法則を存在せしめる行為を意志することが、定言命法を可能にするのである。そして、法則を存在せしめる行為を意志することは、自己立法であり、純粋意志がそれ自身で実践的であることである。つまり、純粋意志が存在するということである。それ故、法則を存在せしめる行為の意欲が、純粋意志の存在を証示するのである。[30] こうして、法則を根源的に意欲する意志の自律によって、道徳の実在性が根拠づけられる。すると、「意志の自律の原理」は純粋意志の存在を証示する、即ち道徳の実在性を根拠づける意志の自律による原理として、道徳性の根本原理[31]であり「最高原理」であると言える。

さて、そうすると、法式相互の内的連関は次のように言える。道徳の実在性は意志の自律によって根拠づけられ、意志の自律は人格を目的自体とし、そのような意志の従う原理は普遍的法則である。それ故、自律の原理（法式Ⅲ）によってはじめて、法式Ⅰ（Ⅰa）、法式Ⅱが行為の道徳的価値を規定する原理として根拠づけを得ることになる。これは善意志からの法式の分析的展開と逆の関係にある。つまり、善意志の従う形式的原理である法式Ⅰ（Ⅰa）と善意志の実質をなす目的自体の法式Ⅱとから、法式Ⅲが分析的に導かれ、逆に、意志の自律の原理である法式Ⅲによって、法式Ⅰ（Ⅰa）、法式Ⅱが行為の道徳的価値を規定する原理として根拠づけられるのである。すると、「自由は道徳法則の存在根拠（ratio essendi）」であり「道徳

法則は自由の認識根拠(ratio cognoscendi)」であるということから、[32] 我々は次のように言える。法式Ⅲは、意志の自律、即ち自由(Freiheit)を表現しており、法式Ⅰ(Ⅰa)、法式Ⅱの「存在根拠」であるが、法式Ⅰ(Ⅰa)、法式Ⅱは法式Ⅲの「認識根拠」である、と。[33] ところで、法式Ⅰも法式Ⅱも善意志の概念の分析によって得られ、同一の意味内容をもっていた。そして、それらの法式によって顕在化されたのが善意志の内包としての自律する意志であった。それ故、法式Ⅲも法式Ⅰ、法式Ⅱと同じ意味内容をもつと言える。

ところで、法式Ⅰも法式Ⅱも理性的存在者相互の意欲の調和と我々が他の理性的存在者と同一の法則に従って行為することを意味しており、このことは目的自体としての理性的存在者相互の意志の一致を意味していた。そして、この意志の一致の下で我々(他者)は他者(我々)の目的を自己の目的にしうる。カントは「さまざまな理性的存在者の共通の法則による体系的結合」(S. 56)を国と呼ぶのであるから、法式Ⅰ、法式Ⅱから、さまざまな理性的存在者の共通の法則による諸目的の体系的結合、即ち「目的の国」(Reich der Zweck)が導かれる。この「目的の国」が自律の原理に即して導かれると次のようになる。自律の原理は、「すべての理性的存在者の意志」が普遍的法則を立法することを表現する。そして、この意志の普遍的立法は理性的存在者を目的自体たらしめる。従って、自律の原理は、理性的存在者が目的自体として他のすべての理性的存在者と共通の法則に従って行為することを命令している。このことは、理性的存在者相互の意志が一致するような行為を命令することである。そして、この意志の一致の下で我々(他者)の目的は他者(我々)の目的にされうる。それ故、自律の原理は、さまざまな理性的存在者の共通の法則による諸目的の体系的結合、即ち「目的の国」の概念を導く。そして、ここでの諸目的は、理性的存在者の個人的差異や私的目的ではなく、「目的自体としての理性的存在者と各人が自分自身に措定してよい独自の目的」(S. 57)である。「各人が自分自身に措定してよい独自の目的」は先の私的目的と区別され、目的自体としての理性的存在者(普遍的に立法する意志)に制約された目的と考えられる。その限り、「目的自体である主体の目的は、その表象が私に十分な作用を及ぼすべきなら、またそれだけ私の目的であり得る」のである。それ故、「目的の国」にお

いては、「理性的存在者相互の目的と手段としての関係」（ibid.）が語られている。

ところで、カントはこの「目的の国」を我々の行為によって実現されるべき理想（Ideal）であると語る。そして、この「目的の国」の実現を命令する法式を次のように定式化する。「すべての格率がその立法に基づいて自然の国としての可能な目的の国に一致すべきである」（法式Ⅲa）（S. 60）と。ここで、「可能な目的の国」と言われるのは、それが我々の理想であるからである。つまり、「目的の国が実践的理念（praktische Idee）であり、存在しないが我々の行動によって実現されうるものを、まさにこの理念に従って生ぜしめる」（ibid. Anm.）からである。[34] そして、「可能な目的の国」が「自然の国」（Reich der Natur）として語られるのは、「可能な目的の国」が自然法則に従って可能な、理性的存在者を目的とする自然全体の体系的結合としての国、[35] 即ち「自然の国」との類比によって考えられるからである。従って、法式Ⅲaは、自律の原理に基づくすべての格率が一致すべき「可能な目的の国」が、あたかも「自然の国」となるかのような行為を命令していると言える。

ところで、定言命法は理性的存在者相互の意志が一致するような行為を命令し、「目的の国」を導くとしても、「目的の国は、定言命法がすべての理性的存在者に規則を指定する格率によって、しかもこれらの格率が普ねく守られるときに実現する」（S. 63）のである。しかるに、「理性的存在者は、たとえ自分ではこのような格率を厳密に守るにしても、それだからといって他の理性的存在者たちが同じ格率に忠実であるだろうということを期待できない」（ibid.）。とは言え、「目的の国」が実現されるためには、定言命法が「普ねく守られ」、理性的存在者相互の意志が一致して同一の法則に従わねばならない。それ故、「目的の国」の実現には、理性的存在者相互の協同が考えられねばならないのである。ところで、「目的の国」が理性的存在者相互の協同によって実現するとしても、それはさまざまな理性的存在者の自律の原理による体系的結合である。それ故、その限り「目的の国」は理想的な世界であって、自然法則による体系的結合としての「自然の国」と相容れない。従って、「理性的存在者は、……自然の国とこの国の合目的々な秩序とが、理性的存在者自身によって可能な目的の国にふさわしい成員としてのこの存在者と一致するということ、即ち理性的存在者の幸福の期待に副うということを期待できない」

(ibid.)。しかるに、カントはここにおいて神の現存在(Dasein Gottes)を要請することによって、「目的の国」と「自然の国」との一致の根拠を与える。神は「目的の国」と「自然の国」を統一する元首(Oberhaupt)として考えられているのである。[36] すると、我々は、「目的の国」と「自然の国」とが一致するこのような国において、はじめて、善意志の自己実現について語ることができる。以下、このことについて述べよう。

これまで明らかにしてきたことによれば、「道徳性の最高原理」としての「意志の自律の原理」は、純粋意志の自己立法を表現しており、このような意志は善意志であって、理性的存在者を目的自体たらしめた。そして、目的自体は「自主的な目的」としての善意志であった。すると、自律の原理は、自分自身に普遍的法則を与えながら、その法則に従う意志(善意志)が己れを目的として己れの顕現をめざすことを表現していると言える。「定言命法はただ、同時に自分自身を普遍的に立法するものとして対象に持ちうるようなそのような意志の格率に基づいてすべてのことを為すよう命令しうる」(S. 55)。しかるに、このような善意志の自己顕現は、道徳法則に従う「目的の国」と自然法則に従う「自然の国」とが相容れない限り、我々の行為において実現されない。しかしながら、神の現存在の要請によって、「目的の国」と「自然の国」とが一致すると考えられる限り、我々は善意志の自己顕現について語ることができるのである。

こうして、我々は、善意志の概念を含む義務が表現される定言命法を分析的に展開することによって、「道徳性の最高原理としての意志の自律」が確立される過程を解明した。つまり、義務は普遍的法則(法式Ⅰ)によってのみ表現され、この法則と意志との結びつきが目的自体の概念(法式Ⅱ)を介することによって言え、意志の自己自身に対する関係が明らかにされた。この関係を定式化したのが自律の原理(法式Ⅲ)であった。従って、法式Ⅰ、法式Ⅱは法式Ⅲの「認識根拠」であった。それに対し、「意志の自律の原理」は意志と法則との結びつきをア・プリオリに示し、行為の道徳的価値を規定する原理

であって、純粋意志の存在を証示するものであった。それ故、この自律の原理は法式Ⅰ、法式Ⅱの「存在根拠」であった。そして、この自律の原理は「目的の国」の概念を導き、この国と「自然の国」とが一致する国において、自律の原理が表現する善意志の自己顕現が語られ得た。ここに、我々は、カントの最初の出発点であった善意志が、我々の行為において顕現する場を見出すのである。それ故、『基礎づけ』は善意志の概念をもってはじまり、善意志によって達成される道徳的に完全な世界の理念としての「目的の国」の概念を提出することをもっておわるのである。

注

(1) I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek Band 41. S. 8.
以下 Gr. と略。以下特に断らない限り、すべて本書からの引用である。

(2) H. J. Paton: The Categorical Imperative. P. 129.　以下法式の呼称並びに呼称番号はすべて彼のそれに依っている。

(3) Vgl., Gr., S. 14.

(4) Vgl., Gr., S. 47. 定言命法はそれ自体一つの義務と考えられると共に、他の一切の義務の原理を含むものと考えられる。

(5) 行為を規定する主観的原理。Vgl., Gr., S. 42. Anm.

(6) Vgl., Gr., S. 20.

(7) Vgl., Gr., S. 43.

(8) Vgl., Gr., S. 43f.

(9) G. Simmel: Kant. München und Leipzig 1913. S. 102～114.

(10) ジンメルはこの例として、「すべての人がクウェーカー教徒のように互いに汝（du）と呼びあう」（同掲書。S. 112）という格率を引用する。これは内的に無矛盾的であるが、道徳的義務とは言えない。

(11) 「私は、所有の概念との内的矛盾なしには、普遍的に盗まれることを欲し得ない――しかも、もし今私が所有の概念そのものを欲しないとしたら、つまり、それを認めないとしたら、どうであろうか。そのときには、盗みを働くことが「普遍的法則」になる

ことによって、全くなんの矛盾も生ぜず、おそらくまさに所有とは窃盗であるという格率が生じる」(Simmel. 同掲書。S. 113)。

(12) この例はヘーゲルの挙げる例である。cf. G. W. F. Hegel: Lectures on the History of Philosophy, trans. Haldane and Simon. III. P. 460f.

(13) Vgl., Gr., S. 45f.

(14) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Halle a. d. s., 1927. S. 101, 101 Anm. Vgl., S. 370f. シェーラー自身は、本質直観によって実質的な諸価値の存在を認め、これら諸価値の形式的認定原理について語る。そして、その一つの特殊な場合としてカントの諸原理を挙げるのであるが、カントの原理は誤って道徳的領域のみに関係づけられ、直接意欲に関係づけられていると言われる。「実際には、価値認定の諸原理は意欲（そして努力）の根柢に存する価値認定に妥当するが故に、意欲（それどころか努力一般）に妥当する」とされる。Vgl., S. 101.

(15) A. Schopenhauer: Die Grundlage der Moral. Sämtliche Werke III, S. 624ff.

(16) ジンメルにもこのような解釈が見出される。前注(9)の S. 107f.

(17) I. kant: kritik der praktischen Vernunft. Philosophische Bibliothek Band 38. S. 32f. 以下 k. d. p. V., と略。

(18) 「欲求能力の感覚への依存が傾向性と言われる、それ故傾向性は常に欲求である」(S. 33Anm.)。

(19) H. J. Paton, 同掲書。P. 166.

(20) k. d. p. V., S. 69.

(21) 『実践理性批判』において、人間性と人格性とは同一の意味で用いられている。Vgl., k. d. p. V., S. 102 『宗教論』においては区別されているが、今このことには触れない。Vgl., Die Religion. Philosophische Bibliothek Band 45. S. 25ff.

(22) 和辻哲郎：『和辻哲郎全集』第九巻「人格と人類性」378-379. 387頁参照。

(23) ペイトンも、我々の行為が他者の意志と一致しているという考察によって制限する限りで、我々は人格を同時に目的として扱っているという。Vgl., Paton, 同掲書。P. 165, 172, 175.

(24) 格率の無矛盾性は、それが法則としてすべての理性的存在者に妥当するということを意味している。また、意志の無矛盾性が語られる「欲し得る」は、理性が目的自体を与えることに対応しており、Ⅲにおいて究明される。

(25) Vgl., Gr., S. 54, 56.

(26) Vgl., Gr., S. 7. k. d. p. V., S. 65.

(27) ペイトンは、善意志と道徳的意志を区別して、道徳的意志の概念の分析からのみ自律の原理が確立されるというが（Vgl., Paton. 同掲書。P. 201f.）、カントは、善意志の原理はア・プリオリな総合命題であって、そのような意志は自律の形式のみを含むと語るのであるから（Vgl., Gr., S. 70）、善意志の概念が分析され自律する意志として摘出されたと考えられる。

(28) 感性界の根柢にあって、感性的なものを全く含まない世界。Vgl., Gr., S. 76f.

(29) 有限な理性的存在者の有限性とは、その全存在についての満足が欠如（bedürftig）しており、従ってそれを欲求する（bedürfen）ことを示している。Vgl., k. d. p. V., S. 28.

(30) 細川亮一：「カント倫理学における理性の事実」（哲学年報第三十九輯、九州大学文学部）参照。我々のここでの分析は、この論文に負っている。

(31) 「自律の原理」は普遍的立法が語られていることにおいて、『実践理性批判』の「純粋実践理性の根本法則」と同一である。Vgl., Paton. 同掲書。P. 130, 180. 和辻哲郎、同掲書。255-256頁参照。

(32) Vgl., k. d. p. V., S. 4. Anm. 尚、また、法式Ⅰは我々がⅠの終りで示したように、「欲し得る」という表現において既に意志の自律を暗示している。ただ、法式Ⅰは意志の従う形式的原理であることにその眼目がある。Vgl., Paton. 同掲書。P. 180.

(33) 従って、我々の見解は、法式Ⅰが「道徳性の最高原理」、或いは法式Ⅱが他の諸法式の「存在根拠」であるとする見解と鋭く対立する。

(34) ここでの理想と実践的理念は、我々が無限に接近しなければならない原型（Urbild）として、同一の意味を有する。Vgl., k. d. p. V., S. 38u. 97.

(35) 「自然の国は外部から強制されて働く原因の法則に従ってのみ可能である。それにもかかわらず我々は自然全体にも、それが機会仕掛けと見做されるにしても、それが理性的存在者を自分の目的としてこれに関係する限りで、自然の国の名前を与える」（62f.）。カントは自然を合目的的に捉えていると言える。このことについては、別の機会に改めて検討することにする。

(36) Vgl., Gr., S. 63. k. d. p. V., S. 148.

（本学大学院博士課程・倫理学）