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

普遍的法則になることを意志しうる

細川, 亮一
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門

https://doi.org/10.15017/19819

出版情報：哲學年報. 70, pp.99-131, 2011-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

普遍的法則になることを意志しうる

細川亮一

「我々の行為の格率が普遍的法則になることを意志しうるのでなければならない。これが格率一般の道徳的判定の基準である」(4, S.424)。

『基礎づけ』は普遍的法則の法式と自然法則の法式を提示し、自分自身と他者に対する完全義務、不完全義務という四つの義務の具体例を検討している。その吟味の後に、「格率一般の道徳的判定の基準」が語られている。「我々の行為の格率が普遍的法則になることを意志しうる」を「基準」テーゼと呼ぶことにしよう。このテーゼにおける「意志しうる(wollen können)」は普遍的法則の法式における「意志しうる(wollen kannst)」を承けており、「基準」テーゼはカント倫理学の意志主義を表現しているだろう[1]。しかし四つの実例においてこの「基準」テーゼがどう働いているのか、それほど簡単に読み取れるわけではない。そもそも一つの判定基準によって決疑論的な問題が簡単に解決できるわけではないから、反例を挙げることは一般に容易である。それ故四つの具体例に対するカントの議論は、さまざまな批判に晒されてきた。これほど好んで批判される例は、珍しいだろう[2]。しかし本節の課題は誰でもがする批判を繰り返すことでなく、できるかぎりカントの議論に光を当てることである。そのためにまず「基準」テーゼの意味を解明することから始めよう。

一　格率の道徳的判定の基準としての「意志しうる」

「基準」テーゼについてまず問うべきなのは、「我々の行為の格率が普遍的法則になることを意志しうる」が何に対する基準なのか、である。本論文の冒頭では「格率一般の道徳的判定の基準(der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt)」と訳したが、しかしderselbenが何を指しているかが問題となる。邦訳はすべて、「格率」でなく「行為」と訳している[3]。英訳も仏訳も「行為」としている[4]。「基準」テーゼは行為に対する基準なのか、それとも格率に対する基準なのか。単に文法的に見るかぎり、derselbenは「格率」も「行為」も指しうる[5]。にもかかわらず邦訳、英訳、仏訳が一致して「行為」を指すと考えているのは、一般に倫理学において行為の善悪が判定される、と思い込まれているからであろう。しかしここではカント倫理学が問題である。

格率に対する基準であることは明らかだと思われる。「基準」テーゼにおいて格率がいかなる性質を持つかが語られているのだから、「基準」テーゼは格率に対する基準、つまり「格率一般の道徳的判定の基準」である。実際四つの例の検討において必ず格率が挙げられ、格率が普遍的な自然法則になるかが問われている。行為が直接にその善悪を判定されているのでなく、行為の格率が判定されているのである。『基礎づけ』における自然法則の法式に対応する「範型」について、『実践理性批判』は次のように述べている。

「彼の行為の格率と普遍的な自然法則との比較は彼の意志の規定根拠でない。しかしやはり後者[普遍的な自然法則]は、人倫的原理に従った前者[行為の格率]の判定の範型である。行為の格率が自然法則一般の形式に即した吟味に耐えるという性質でないとすれば、その格率は人倫的に不可能である」(5, S.69-70)[6]。

普遍的な自然法則が「格率の判定の範型(ein Typus der Beurteilung der ersteren)」とされているが、これは、「我々の行為の格率が普遍的法則になる」ことが格率の「道徳的判定の基準(der Kanon der moralischen Beurteilung)」

である、と基本的に同じことを述べている。普遍的法則の法式（自然法則の法式）は、定言命法（道徳法則）として、行為の格率を規定するのであって、行為に直接に関わるのでない。『人倫の形而上学』は次のように書いている。

「法則は意志から生じ、格率は選択意志から生じる。選択意志は人間において自由な選択意志である。法則以外の何ものにも関わらない意志は、自由とも不自由とも呼ぶことができない。何故なら意志は行為に関わるのでなく、行為の格率に対する立法（それ故実践理性そのもの）に直接に関わるからである……」（6, S.226）。

立法する意志は選択意志を規定し、選択意志は行為の格率を選択することによって行為を導く。立法する意志は直接に行為に関わるのでなく、選択意志の格率を規定することを通して、間接的に行為に関わる。つまり「意志（法則）→選択意志（格率）→行為[7]」。

定言命法（法則）が直接関わるのは行為でなく、格率なのである。それ故「我々の行為の格率が普遍的法則になることを意志しうる」という「基準」テーゼは、「格率の道徳的判定の基準」であって、「行為の道徳的判定の基準」ではない。しかし判定の基準に関して、もう一つ問題がある。それは「思惟しうる」と「意志しうる」という二段階基準に関わる。一の冒頭で引用した「基準」テーゼを提示した後に、カントは次のように書いている。

「いくつかの行為は、その格率が矛盾なしに普遍的な自然法則として思惟されることすらできない、という性質を持っている。その格率が普遍的法則になるべきである、とさらに意志しうるなどとんでもない。他の行為においては確かにそうした内的不可能性が認められないが、しかしその行為の格率が自然法則の普遍性にまで高められることを意志するのは、やはり不可能である。何故ならそのような意志は自己自身に矛盾するだろうから。簡単に分かることは、前者が厳格な狭義の（ゆるがせにできない）義務に反し、後者がただ広義の（功績となる）義務に反する、ということである」（4, S.424）。

ここで二段階の判定基準が提示されているように見える。格率が普遍的な自然法則となることを思惟できるか否か、

そして意志しうるか否か、という二段階の基準である。第一段階をクリアできなければ、それは「狭義の義務」（完全義務）に反する。第一段階をクリアしても第二段階がクリアできなければ、それは「広義の義務」（不完全義務）に反する。[8]

しかし「思惟しうる」と「意志しうる」という二段階に固執することは誤っていると思う。まずこの二段階の基準は『基礎づけ』においてだけ、しかもこの箇所でしか語られていない。[9] そしてたとえ二段階の基準を認めたとしても、「思惟しえない」とすれば「意志しえない」のだから、結局「意志しうるか否か」が判定基準となるだろう。[10]

『基礎づけ』において一貫しているのは、「意志しうる」という基準である。『基礎づけ』は「無条件的に善い意志」という理念から出発し、そこから判定基準が導かれる。「私の格率が普遍的法則になるべきことを私はまた意志しうる(wollen können)、という以外の仕方で私は決して振る舞うべきではない」(4, S.402)。それ故次のように自らに問えばいいのである。「あなたの格率が普遍的法則になることを、あなたはまた意志しうるか」(4, S.403)。そして普遍的法則の法式を提示した後にも、「格率が普遍的法則に役立つべきであると、すべての理性的存在者自身が意志しうる(wollen können)格率に従って、つねに自分の行為を判定すること」(4, S.426)が問題となっている。だから「嘘をつかない」という完全義務に対しても「意志しうるか否か」という基準が働いているのである（七）。「私は確かに嘘を意志しうるが、しかし嘘をつくという普遍的法則を意志しえない(nicht wollen können)」(4, S.403)。

『基礎づけ』は定言命法の法式をすべて導出した後に、再び『基礎づけ』の出発点であった「無条件的に善い意志」へと立ち返り、その原理を次のように規定している。「その普遍性を法則としてあなたが同時に意志しうる（wollen kannst)ような格率に従って常に行為せよ」(4, S.437)。善い意志は「意志しうる」という判定基準によって一貫して規定されている。「我々の行為の格率が普遍的法則になることを意志しうる」が「格率一般の道徳的判定の基準」なのである。[11] カント倫理学の特徴は個々の行為を吟味することでなく、行為を導く格率を吟味することのうちにある。[12]

二　格率が普遍的法則になる

「我々の行為の格率が普遍的法則になることを意志しうる」という「基準」テーゼを理解するために、「我々の行為の格率が普遍的法則になる」の意味（二）、そして「意志しうる」の意味を明らかにしなければならない。格率が普遍的法則になることを意志しうることが、「意志が決して自己自身と矛盾することがありえない唯一の条件」（4, S.437）である。意志しえないのは「そのような意志が自己自身に矛盾する」（4, S.424）からである。格率の普遍法則化を意志することが自己矛盾に陥るとはいかなることか、を問わねばならない（三）。まず「格率が普遍的法則になる」の意味を考察することにしよう。

「格率が普遍的法則になる」ことを、具体的な例に即して考えてみよう。「順番待ちの列に並ばないで、列に割り込む」という行為の格率を例としよう。この格率が普遍的法則になるとは、すべての人が「列に割り込む」という法則に従って行為することである。すべての人が割り込もうとすれば、誰も列を作らないから、列は存在しえない。列が存在しないのだから、列に割り込むこと自体が不可能になる。

ここでよく見かける反例を検討しよう。例えば「千回に一回、列に割り込む」（「人生のうちで、一回だけ列に割り込む」）という行為の格率を考えよう。この格率をすべての人が採用したとしても、列が成立しなくなることはないだろう。時々列に割り込む人が現われるだけであり、多くの人は列のルールを守っているからである。これが実際に我々が生きている現実の世界だろうし、我々は列が成立している世界のうちに生きている。

こうした例がふざけているとすれば、「母の命を救うために、列に割り込む」という格率を考えればいいだろう。列に割り込んで薬をすぐに手に入れて母に飲ませなければ、死んでしまうような場合には、列に割り込むというわけである。そのような特殊な状況であれば、誰でもこうした格率の採用を許すと思われる。しかもこの格率をすべての

人が採用したとしても、列は存在し続けるだろう。母の命を救うといったことは例外状況だからである。

「或る格率が他のすべての人によって採用される」ことを承認できるとすれば、その格率は普遍化可能である、と言うことにしよう。[13]「母の命を救うという状況であれば、列に割り込む」というような格率は、普遍化可能であろう。そして「千回に一回、列に割り込む」という格率も普遍化可能である。緊急事態であれば、列のルールを破ってもいいだろう。

「格率が普遍的法則になる」というカントの言葉は、一般に普遍化可能性から解釈されている。そう解釈した上で、「千回に一回、列に割り込む」、「母の命を救うために、列に割り込む」といった格率は普遍化可能である、つまり列が不可能になるわけではない、と言ってカントを批判する。しかしそもそも普遍的法則になることと普遍化可能性は同一視できるのだろうか。普遍化可能性からカントを解釈することは誤っている。

「千回に一回、列に割り込む」という格率は、「普段は列に割り込まない、ただし千回に一回だけは列に割り込む」と表現できる。「母の命を救うために、列に割り込む」という格率は、「普段は列に割り込まない、ただし母の命を救う場合だけは列に割り込む」と言い換えられる。こうした「但し書き」表現は例外事項を語っている。但し書きが特殊化すればするほど、その格率は承認されやすくなるだろう。しかしカントはそのような例外を認めない。例外は「格率が法則になることを不可能にする」(5, S.126)。『基礎づけ』は例外が何かを明確に語っている。

「ただ我々は自由勝手に、自分の傾向性の利益のために、自分のためにあるいは（今度だけは）(für uns, oder (auch nur für diesesmal))、法則に例外を設けている」(4, S.424)。

普遍的法則であることは、「自分のためにあるいは（今度だけは）」という例外を認めないことを意味する。[14]普遍化可能性は、「自分のために」という例外を認めないが、「今度だけは」の例外を許す。「千回に一回だけは」、「母の命を救う場合だけは」は、「今度だけは」の例外を表現している。「自分のために」という例外だけでなく、「今度だけ

は」の例外も認めないならば、法則化可能である、と言うことにしよう。法則化可能性と普遍化可能性は区別されねばならない。「格率が普遍的法則になる」は、普遍化可能性でなく、法則化可能性を意味する。普遍化（ヘア）は法則化（カント）と異なるのである。[15] 法則化可能性は「自分のために」と「今度だけは」の二つの例外を認めない。[16] 母の命を救うといった特別な状況において「今度だけは」の例外を許すか否かにおいて、普遍化可能性と法則化可能性は区別される。両者を混同してはならない。

普遍的法則の普遍性は、「原理の普遍性(universalitas)」であり、例外を認める「単なる妥当性(generalitas)」から区別される(4, S.424)。[17] この普遍性は、自然法則の法式における「普遍的な自然法則」のうちに読み取ることができる。普遍的法則の法式における「普遍的法則」がここでは「普遍的な自然法則」という形で語られている。この言葉の意味は、『基礎づけ』（一七八五年）の問題設定を規定している『プロレゴメナ』（一七八三年）から捉えることができる。『プロレゴメナ』(4, S.295)は「普遍的な自然法則(allgemeines Naturgesetz)」として二つ挙げている。「実体は残り持続する」（エネルギー保存則[18]）、「生起するすべてのものは常に原因によって、恒常的法則に従ってあらかじめ規定されている」（因果律[19]）。保存則も因果律もいかなる場合においても例外なしに成立している。保存則や因果律が「今度だけは」の例外を許すとは誰も思わないだろう。

三　意志の自己矛盾

「義務に違反するあらゆる場合の我々自身に注意すれば、自分の格率が普遍的法則になるべきことを実際には意志していないのに気づく。何故ならそれは我々にとって不可能であり、むしろそれと反対のことが普遍的に法則であるべきなのである。ただ我々は自由勝手に、自分の傾向性の利益のために、自分のためにあるいは（今度だけは）(für uns, oder (auch nur für diesesmal))、法則に例外を設けている。従って我々がすべてを同一の視点から、つまり理

性の視点から考察するならば、自分自身の意志のうちに矛盾を見出すだろう。つまり或る原理が客観的には普遍的法則として必然的であるが、しかし主観的には普遍的に妥当せず例外を許すべきであるという矛盾である」(4, S.424)。

「列に割り込む」という格率を例としよう。この格率が可能なためには、列が存在しなければならない。列が成立するためには、「割り込まないで列に並ぶ」ことが普遍的法則でなければならない。そうでなければ割り込むべき列が成立しないからである。つまり「列に割り込む」という格率を採用する者は、「自分の格率が普遍的法則になるべきこと」(「列に割り込む」ことが普遍的法則であること)を意志していないのであり、むしろ「それと反対のことが普遍的に法則であること」(「列に並ぶ」ことが普遍的法則であること)を意志しているのである。一方で「列に並ぶ」ことが普遍的法則であることを意志しながら、他方で「列に割り込む」という例外を意志している。

こうした意志の矛盾は、「格率が普遍的法則になることを意志しうるか否か」という思考実験によって摘出される。或る格率を採用している者にとって、その格率が普遍的法則になることを意志しうるか否かを自己吟味する。それ故格率が普遍的法則になることを意志することは、格率を採用する意志であると同時に、その格率を法則化することを意志している。つまりこの意志は格率を意志し、格率の法則化を意志している。「列に割り込む」という格率を採用する意志は、(1)割り込むべき列の存在を意志し、従って「列に並ぶ」ことが普遍的法則であることを意志している。しかし「列に割り込む」という格率の法則化を意志することは、それによって列が成立しえないのだから、(2)列が存在しないことを意志している。(1)列の存在を意志すると同時に、(2)列の非存在を意志することは意志の矛盾であるから、「列に割り込む」を格率とする意志は、その格率が普遍的法則になることを意志することによって、自己矛盾に陥る。意志の自己矛盾に陥るのだから、この格率が普遍的法則になることを意志しえない。それ故この格率は義務に反する。「格率が普遍的であることがその格率とも両立しうる」(4, S.434)ような格率が、義務にかなっているのである。

意志の自己矛盾という論点を確保することによって、カントに対する古典的な批判に答えることができるだろう。

ヘーゲル『近代自然法批判』とミル『功利主義論』の批判を検討しよう。

「私の格率が法則の形式を取ることができるか、従って私の格率によって同時に、その保管の依頼を誰も証明できないような寄託物は誰でも否認してよい、というような法則を与えることができるか、私は問うとしよう。そのような原理は法則として自分自身を無に帰せしめるだろうことに、私はすぐに気づく。何故ならそうなれば、寄託物がまったく存在しないこと(daß es gar kein Depositum gäbe)になってしまうからである」(5, S.27)。

このようにカント『実践理性批判』は書いている。これに対してヘーゲル『近代自然法批判』は批判する。「しかし寄託物がまったく存在しないことのうちに、いかなる矛盾があるのだろうか[20]」。確かに寄託物が存在しないことに何の矛盾もない。同様に所有制度や約束制度など存在しないとしても、そのことのうちに何の矛盾もない。しかしカントは寄託物が存在しないことそれ自体のうちに矛盾を見たのではない。「寄託物であることを否認してよい(自分のものにする)」という格率は、寄託物の存在を前提し、寄託物が存在することを意志している。しかしこの格率を法則化する意志は「寄託物が存在しない」ことを意志することになる。ここに意志の自己矛盾がある。

同様に列が存在しないことそれ自体のうちに矛盾があるわけではない。列に割り込むという格率は「割り込むべき列が存在すること」を意志している、ということがポイントである。この格率を法則化する意志は、「列が存在しない」ことを意志することになり、格率の意志と矛盾する。ここに意志の自己矛盾がある。

ヘーゲル『近代自然法批判』はもう一つ別の典型的な批判をしている。「貧しい者を救済する」という格率が例とされる。この格率を普遍的法則にすると格率そのものが不可能になる。カントの基準によれば、この格率は義務に反している。しかしこの格率は義務に適っているのだから、カントの基準は誤っている、という批判である。

「貧しい者が普遍的に救済されることを考えれば、もはや貧しい者がまったく存在しないか、あるいは貧しい者だ

けが存在するかであり、そのとき救済できる者は残らない。かくしていずれの場合も救済は無くなる。それ故格率が普遍的なものとして考えられると、自分自身を廃棄するのである」[21]。

「貧しい者を救済する」という格率が普遍的法則になると、貧しい者を救済できる富める者はすべて、貧しい人を救済する。このように貧しい者が普遍的に救済されると、富める者と貧しい者は経済的に平均化される。つまりすべての者が貧しくなくなるか、あるいはすべての者が貧しい者になる。貧しい者が存在しなければ、救済すべき者がいなくなり、「貧しい者を救済する」ことは不可能となる。あるいは貧しい者だけになってしまえば、貧しい者を救済できる富める者がいなくなるのだから、「貧しい者を救済する」ことは不可能となる。どちらにしろ「貧しい者を救済する」という格率は普遍的法則になることによって自分自身を廃棄する。

ヘーゲルのこの議論は説得的だろうか。「貧しい者を救済する」という行為のみを想定し、他の経済的活動がなければ、確かにすべての者が経済的に同じ状態となるだろう。しかしそうした想定は非現実的である。現実の世界がそうであるように、経済活動によって絶えず貧しい者と富める者は再生産されるから、相変わらず「貧しい者を救済する」という格率は有効であろう。たとえすべての者が貧しくなくなるか、あるいはすべての者が貧しい者になることが結果として生じようとも、やはりそうした経済状況から、経済的活動を通して、再び貧しい者と豊かな者が再生産されるだろう。

ヘーゲルの議論を認めたとしよう。富める者が貧しい者を救済することが原因となり、結果としてすべての人々の経済状況が平均化する。この議論は因果関係（時間的に先行する原因が結果を生む）における結果が問題となっている。しかしカントにおいては意志の意味論的な関係が問題となっている。その違いをきちんと捉えなければならない。「列に割り込む」という格率が普遍的法則になると、その途端に列が成立しなくなり、列に割り込むことができない。つまり普遍的法則になることを意志することは、同時にその含意として、「列が存在しない」ことを意志することで

ある。それに対して「貧しい者を救済する」という格率が普遍的法則になっても、差し当たり何度かは（少なくとも一度は）、救済する余裕のある人々は貧しい者を救済することができる。ヘーゲルは意志の自己矛盾を正確に捉えていない。

ヘーゲルの批判を検討したので、功利主義的であるという典型的な批判を見ることにしよう。ミル『功利主義論』は次のように指摘している。

「カントがこの教えから道徳性の現実的な義務を導く場合、すべての理性的存在者が最も不道徳な行為の規則を採用することのうちに、矛盾、論理的（物理的とは言わないが）不可能性が存在することを、彼は奇妙にも示せない。彼が示すのは、普遍的な採用の結果が誰も望まないようなものである、ということだけである[22]」。

こうした功利主義的な解釈・批判が説得的に見えるのは、第二例における「その約束と約束によって人がもつだろう目的そのものを不可能にする」という言葉、そして第四例における「彼が願う援助のすべての希望(alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünsche)を彼は自分自身から奪う」という言葉に基づいている。しかし「目的」「自分が願う援助の希望」という言葉は、意志を指し示している[23]。カントの議論のポイントは、自分の利益（結果）が得られないという功利主義にあるのでなく、意志の自己矛盾にある。意志しえないのは、格率の法則化による結果を望まないからではない。意志が自己矛盾に陥るからである。つまりカントの論理は、ある格率を採用することのうちに「矛盾、論理的（物理的とは言わないが）不可能性が存在すること」を示すのでなく、格率が普遍的法則になることを意志するとすれば、意志が自己矛盾に陥ることを示すのである。

四つの例の解釈として功利主義的解釈と並んでポピュラーなのは、「目的論的自然」解釈である。この解釈を検討しなければならない。

四　目的論的自然？

「それに従って結果が生起する法則の普遍性が、本来最も普遍的な意味における（形相から見た）自然と呼ばれるもの、つまり普遍的法則に従って規定されているかぎりでの物の現存在を形成しているのだから、義務の普遍的命法はまた次のように表現できるだろう。あなたの行為の格率があなたの意志によって普遍的な自然法則になるべきであるかのように、行為せよ」（4, S.421）[24]。

多くの人がこの自然法則の法式のうちに目的論的自然を読み取っている[25]。しかしそうした解釈は完全に誤っている。そのことを自然と普遍的な自然法則の意味から示すことにしよう。

自然法則の法式において考えられている自然は、「最も普遍的な意味における(形相から見たder Form nach)自然」＝「普遍的法則に従って規定されているかぎりでの物の現存在(das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist)」（4, S.421）である。これと全く同じ表現が『プロレゴメナ』に見出される。それは「質料的に見られた(materialiter betrachtet)自然」（4, S.295）と区別された自然である。「自然とは、普遍的法則に従って規定されているかぎりでの物の現存在(das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist)である」（4, S.294）。カントは『プロレゴメナ』の表現をそのまま『基礎づけ』に書き写している。この意味での自然は『純粋理性批判』において「質料的に見られた自然(natura materialiter spectata)」（B163）と対比され、「形相的に見られた自然(natura formaliter spectata)」（B165）と呼ばれている。これが『基礎づけ』における「(形相から見たder Form nach) 自然」と同じであることは明らかだろう。つまり自然法則の法式における自然は、『プロレゴメナ』と『純粋理性批判』における自然と同じである。『純粋理性批判』と『プロレゴメナ』が目的論的自然を主題としている、とは誰も主張しないだろう。自然法則の法式における自然を目的論的自然とすることは不可能である。

「目的論的自然」解釈は、自然法則の法式での自然法則が目的論的自然法則である、と主張する。例えばペイトンは次のように言う。「カントが念頭に置いている自然法則は因果法則でなく目的論的法則であることを我々が認識しなければ、カントの教説を理解し始めることさえ不可能である」[26]。しかし「目的論的自然法則」といった言葉をカントのうちに見出すことができないし、この言葉そのものが奇妙である。そのことをペイトン自身が素直に認めている。「目的論的法則は確かに因果法則と同じ意味において自然を構成してはいない。つまり目的論的法則を自然の法則として語ることはおそらく拡大解釈でさえあるだろう」[27]。そうであるとすれば、カントが語る自然法則を目的論的自然法則と理解することなど最初からできないだろう。そもそも「普遍的な自然法則」を目的論的なものとして理解することなど不可能である。目的論的自然についての考察がなされる『判断力批判』においても「普遍的な自然法則」が語られるが、それは目的論的自然法則という意味でなく、『プロレゴメナ』と全く同じ意味においてである。『プロレゴメナ』と『判断力批判』から引用しよう。

(1)「自然の最上の立法は我々自身のうちに、つまり我々の悟性のうちに存せねばならないし、我々は自然の普遍的な法則を経験を介して自然から求めるのでなく、逆にその普遍的合法則性において自然を、我々の感性と悟性のうちに存する経験の可能性の条件からのみ求めねばならない」(4, S.319)。

(2)「普遍的な自然法則は、自然法則を自然に指示する我々の悟性のうちにその根拠をもつ……」(5, S.180)。

「普遍的な自然法則」が(1)(2)において同じ意味で語られていることは明らかだろう。普遍的な自然法則が例外なしに妥当するのは、それが経験の可能性の条件であり、自然そのものを可能にしているからである。そして普遍的な自然法則を悟性のうちに求めるのは、悟性がその自然法則の立法者だからである。そのことは『純粋理性批判』において次のように言い表されている。

(3)「悟性はそれ自身自然に対する立法である、つまり悟性なしに自然はまったく存在しないだろう」(A126)。

(1)(2)(3)が同じことを語っていることは明らかだろう。『純粋理性批判』が目的論的法則をテーマとしていることなどないのだから、『プロレゴメナ』と『判断力批判』での「普遍的な自然法則」のうちに目的論的な意味などまったく含まれていない。従って自然法則の法式における「普遍的な自然法則」を目的論的自然法則と理解することなどできない。

しかし四つの例のうちに何らかの目的論を見出す解釈が今日に至るまで繰り返しなされている。目的論は人間の目的論（功利主義的解釈）と自然の目的論（「目的論的自然」解釈）に分かれるだろう。目的論的に見えるのは何故だろうか。もう一度自然法則の法式から出発しよう。

五　一つの自然を創造する意志

「あなたの行為の格率があなたの意志によって普遍的な自然法則になるべきであるかのように(als ob)、行為せよ」(4, S.421)。

「あなたの行為の格率があなたの意志によって普遍的な自然法則になる」という表現は、普遍的法則の法式における「格率が普遍的法則になることを意志しうる」の言い換えである。それは普遍的法則が自然法則とパラレルに考えられていることを意味している。普遍的な自然法則において、悟性が立法者である（四）。「悟性はそれ自身自然に対する立法である」(A126)というテーゼは悟性を現象としての自然の創造者と見なしている[28]。これとパラレルに自然法則の法式が語られているのだから、「格率があなたの意志によって普遍的な自然法則になる」ことにおいて、その意志は立法者、創造者として捉えられているだろう。自然法則の立法者としての悟性とパラレルに、実践理性が道徳法則の立法者として想定されているのである。

『実践理性批判』においても、格率を吟味するときに、「その格率が普遍的な自然法則として妥当するならば、どう

なるのか」(5, S.44)が問われている。言うまでもなく、それは思考実験であって、「純粋な実践的法則に従って我々の意志によってのみ可能であるような自然」(5, S.44)を実際に形成するわけではない。しかし次のように言われている。

「にもかかわらず我々は我々の理性によって法則を意識しており、我々の意志によって同時に一つの自然秩序が生まれねばならないかのように(als ob)、すべての我々の格率はその法則に従属しているのである」(5, S.44)。

ここで「かのように(als ob)」が語られているが、それは自然法則の法式における「かのように」に対応している。「あなたの行為の格率があなたの意志によって普遍的な自然法則になる」とは、「我々の意志によって同時に一つの自然秩序が生まれる」を意味する。確かにそれは「純粋な実践的法則に従って我々の意志によってのみ可能であるような自然」を実際に形成するわけではないから、「かのように」である。しかし格率を普遍的な自然法則にする意志は、一つの自然秩序を生み出す意志、一つの自然を創造する意志として考えられている。

「その格率が普遍的な自然法則として妥当するならば、どうなるのか」(5, S.44)という問いを導く際に、『実践理性批判』は「純粋理性にそれにふさわしい物理的な能力が伴っていれば、純粋理性は最高善を生み出す(hervorbringen)だろう」(5, S.43)と語っている。同じことは『宗教論』においても言われている。

「道徳法則を敬う人間を想定しよう。その人間が、彼にそうした能力があるとすれば、実践理性によって導かれてどんな世界を、しかも自分自身を一人の成員としてその世界のうちに置き入れるような世界を創造するだろうか、という考えを思いつくとしよう（このことを彼が避けることは難しい）。そうした場合、その選択が単に彼に委ねられているとすれば、まさに最高善というあの道徳的理念を伴うような世界を選ぶだけでなく、そもそも一つの世界が現実存在することをも意志するだろう。何故なら我々によって可能な最高善が実現されることを道徳法則が意志するからである……」(6, S.5)。

この想定のうちに二つの論点が見出される。(1)神が世界を創造した(Gott hat die Welt erschaffen.)ように、一つの世界を創造する(erschaffen)。(2)しかし神の世界創造と異なって、この世界創造者は作られた世界の一員である[29]。格率を普遍的な自然法則にする意志は、一つの世界を創造する意志であるが、同時にその世界の一員として生きることをも意志する。それは立法する意志が同時にその法則に従う意志であること、つまり「自ら立てた法に従う」という自律としての意志であることに対応している。

「格率が普遍的法則になることを意志しうる」（普遍的法則の法式）とは、「あなたの行為の格率があなたの意志によって普遍的な自然法則になる」（自然法則の法式）であるが、その意志は、一つの自然（世界）を創造する意志、自らもその自然（世界）のうちに生きることを欲する意志である[30]。

一つの自然を創造する意志は、好き勝手に世界を作るのではなく、法則に従った世界を作らねばならない。例外のある規則、但し書きのある規則、特殊な状況でのみ働く規則は法則ではない。創造する意志は普遍的な自然法則を立法することによって、自然を創造しなければならない。それは悟性が自然の立法者、現象としての自然の創造者であることとパラレルである[31]。

「列に割り込む」という格率を普遍的な自然法則にする意志は、一つの自然（世界）を創造する意志である。この意志は、格率を意志し、かつ格率の法則化を意志している。格率を意志することは、この世界において割り込むべき列が存在すること、「列に並ぶ」ことが普遍的法則であることを意志している。それに対してこの格率の法則化を意志することは、「列に割り込む」ことを普遍的法則にすることを意志し、従ってこの世界において列が存在しないことを意志している。格率を普遍化する意志、一つの自然を創造する意志は、「列に並ぶ」と「列に割り込む」を普遍的法則として同時に意志し、「列が存在すること」と「列が存在しないこと」を同時に意志している。この意志は自己矛盾に陥っている。

これまで「基準」テーゼの意味を解明してきた。次にこれまでの考察（一、二、三、四、五）に基づいて、四つの例を検討することにしよう。

六　自殺

「生命の促進に駆り立てるのがその使命である同じ感覚によって生命そのものを破壊することがその法則である自然は、自己自身に矛盾し、それ故自然として存続しえない」（4, S.422）。

自殺の格率を普遍的な自然法則にする（自然法則化する）ならば、このような自己矛盾に陥る。同じ感覚が「生命の促進に駆り立てる」と「生命そのものを破壊する」ということのうちに矛盾があるとされている。この自己矛盾の意味を明らかにすることが課題である。ここに意志の自己矛盾を読み取ることができるのだろうか。まず「同じ感覚」とは何かを明らかにすることから始めよう。

ペイトンを始めほとんどすべての人が「感覚＝自愛」と理解している。「自愛の原理が普遍的な自然法則になりうるか」（4, S.422）が問われているからであろう[32]。そのように理解した上で、そこに自己矛盾などない、とカントを批判する。「通常は生の原因である自愛が特殊な状況において死の原因であるとしても、何ら因果法則の違反が存在する必要はない[33]」。このように因果法則による説明は失敗するから、カントの語る自然法則は因果法則でなく、目的論的法則であるとされる[34]。しかしカントにおいて自然法則が目的論的法則を意味することなどありえない（四）。そもそも「感覚＝自愛」解釈が誤っている。ペイトン自身も「感覚＝自愛」に対して「ここでは奇妙なことに感覚と記述されている[35]」と言わざるをえなかった。確かに自愛を感覚と呼ぶのは奇妙である。しかも文脈から「感覚＝自愛」と読まねばならないわけでもない[36]。「感覚＝自愛」と読むのは、単なる思い込みである。

ヘッフェは「感覚＝自愛」とせず、「感覚＝不快の感覚」と解釈している。「不快の感覚は欠如、例えば空腹として

のエネルギー欠如を示し、欠如の克服、つまり食べることへ駆り立てる。さて人生に飽き飽きすることは不快の感覚の一形態である。しかしその場合人生に飽き飽きすることからの自殺は、それが普遍的法則として考えられるかぎり、同じ感覚が生命の促進と破壊という二つの矛盾した使命をもつという結果になる[37]。確かにこの解釈は「感覚＝自愛」よりも優れている。「人生に飽き飽きすること(Lebensüberdruß)からの自殺」は、「人生にすっかり飽き飽きすること(Überdruß)が彼を襲うやいなや、生命を短縮する」(5, S.69)という『実践理性批判』の言葉に由来するのだろう。しかし「人生に飽き飽きすること」は、『基礎づけ』での自殺の理由、つまり「生が快適さ(Annehmlichkeit)を約束するより以上に、災難(Übel)で脅かす」(4, S.422)という理由とまったく異なる。『基礎づけ』での理由は「生が快よりも多くの苦を与える」という快苦の計算に基づいている。これからの人生において苦が快を上回っていれば自殺する、という格率が問題になっているのである。自殺の格率で問われている者は、生きるのが苦しいから自殺するのであって、生きるのに飽き飽きしたから自殺するのではない。「感覚＝苦の感覚」と解釈すべきだろう[38]。

感覚は一般に内的感覚と外的感覚に分けられる。カント『純粋理性批判』(A374)は内的感覚として「快と苦(Lust und Schmerz)」、そして外的感覚として「色、熱」を挙げている。自殺の格率において「生が快適さ(Annehmlichkeit)を約束するより以上に、災難(Übel)で脅かす」(4, S.422)と言われているのだから、この文脈で語られる感覚は、外的感覚でなく、「快と苦」という内的感覚である。そして「生命の促進に駆り立てるのがその使命である同じ感覚」と言われているのは、苦の感覚である。カント『人間学』は語っている。「苦は活動を刺激する刺(der Stachel der Thätigkeit)であり、この活動のうちで我々は初めて我々の生命を感じる。この刺がなければ生気がなくなる(Leblosigkeit)だろう」(7, S.231)[39]。ここから「生命の促進に駆り立てる」感覚が苦の感覚を意味することが分かるだろう。生きるのが苦しいから自殺するとすれば、自殺において苦の感覚が「生命そのものを破壊する」のである。

自己矛盾に立ち返ろう。苦の感覚ゆえに自殺するという格率を普遍的自然法則にする意志は、一つの自然（世界）

を創造する意志である。この意志は、格率を意志し、同時に格率の法則化を意志している。格率を意志する創造意志は、苦の感覚が存在する世界を前提している。つまり苦の感覚がある世界を創造することを意志している。それは苦の感覚が「生命を刺激して促進する」という使命(Bestimmung)をもっている世界を創造することである。つまり(a)「苦の感覚が生命の促進に駆り立てる」ことが普遍的な自然法則であることを意志している。それに対して、格率を法則化する意志は、(b)苦の感覚が「生命そのものを破壊すること」という普遍的な自然法則が成り立つことを意志している。(a)と(b)は、一つの自然を創造する意志として自己矛盾している。

七　偽りの約束

「そこで私がすぐに分かることは、この格率が普遍的な自然法則として妥当したり自己と整合することができず、自己と矛盾せざるをえない、ということである。何故なら、誰でも自分が困窮していると思ったならば、守るつもりのない約束を好き勝手にすることができる、という法則の普遍性は、その約束と約束によって人がもつだろう目的そのものを不可能にするだろうからである。誰も何かが約束されたと信じず、すべてのそのような言明を空しい口実として笑うだろうからである」(4, S.422)。

これと同じことが『基礎づけ』第一編において書かれている。

「……私は確かに嘘を意志しうるが、しかし嘘をつくという普遍的法則を意志しえない(nicht wollen können)。何故ならそのような法則に従うと、いかなる約束もまったく存在しないだろうからである。……従って私の格率は普遍的法則にされるやいなや、自分自身を破壊せざるをえない」(4, S.403)。

偽りの約束においても「格率が普遍的法則になることを意志しえない」という論点が核心にある。意志しえないのは、「自己と矛盾せざるをえない」から、「自分自身を破壊せざるをえない」から、つまり意志の自己矛盾に陥るから

である。

「その約束と約束によって人がもつだろう目的そのものを不可能にする」ということから、偽りの約束による利益が得られなくなる、という功利的な理由を読み取れるように見える。しかし問題となっているのは、偽りの約束の格率が普遍的法則になると、意志の自己矛盾に陥る、ということである。[40] 意志の自己矛盾とはいかなることなのか。

偽りの約束という概念そのもののうちに矛盾を見出す解釈がある。ヘッフェは次のように解釈している。「約束が自己義務づけを意味するとすれば、意識的な偽りの約束は、義務を負うがしかし引き受けないことを意味する。守らないという知と意図のもとになされた約束の根底に、自己矛盾する格率がある。意識的な偽りの約束は普遍的法則として思惟されえず、それ故道徳的に非難されるものとして正体を現わす」[41]。偽りの約束のうちに「義務を負うがしかし引き受けない」という性質を見出しうるだろう。偽りの約束は見かけ上約束として結ばれ成立するが、しかし守るつもりのない約束は真の約束ではない。偽りの約束は見かけの約束であって、真の約束でない。同じように偽りの愛は見かけの愛であって真の愛ではない。偽りの友情は見かけの友情であって真の友情ではない。偽物はすべてこのように表現できるが、しかしそれを矛盾と言う必要などないだろう。たとえ矛盾と言えるとしても、ヘッフェの議論のうちに法則化も普遍化も働いていないし、意志の自己矛盾も見出せない。ヘッフェの言う矛盾は、「格率が普遍的な自然法則になることによって自己矛盾に陥る」というカントの議論と関係なく言えることである。では意志の自己矛盾をいかに理解すべきなのか。

偽りの約束という格率を普遍的な自然法則にする意志は、一つの自然（世界）を創造する意志である。この意志は、格率を意志し、かつ格率の法則化を意志している。格率を意志することは、偽りの約束が約束として成立すること、約束が成立する世界を前提し、意志している。それに対して格率を法則化する意志は、偽りの約束をすることが普遍的な自然法則になることを意志する。すべての人が偽りの約束をすることは、約束が成り立たないことを意味する。

つまり格率を法則化する意志は、約束が成立しない世界を創造することを意志している。格率を法則化する意志は、約束が成立することを意志し、同時に成立しないことを意志している。これは意志の自己矛盾である。

約束が成立しないこと自体に何の矛盾もない。約束が成立しない世界、約束といった制度など存在しない世界に何の矛盾もない。犬の世界に約束など成立しないが、何の問題もない。しかし犬の世界において偽りの約束といった格率もまた存在しない。偽りの約束という格率は約束が成立することを意志している。しかしこの格率を法則化する意志は、約束が成立しないことを意志している。ここに意志の自己矛盾がある。

八　才能の開発

「このようなことが普遍的な自然法則になることを、言い換えれば普遍的な自然法則として自然本能によって我々のうちに置かれることを、意志することは不可能である(allein er kann unmoeglich wollen)。何故なら彼は理性的存在者として必然的に、自分のうちにあるすべての能力が発展されることを意志する(will)からである。すべての能力はやはり種々の可能な意図に役立つのであり、与えられているのだから」(4, S.423)。

才能を開発しないという格率についてこのように言われている。「意志することは不可能である」とはいかなることなのか。ここに意志の自己矛盾が見出せるだろうか。

「すべての能力はやはり種々の可能な意図に役立つのであり、与えられている」という言葉のうちに、自然の目的論を読み取ることができる。そして種々の可能な意図に役立つから才能を開発する、という功利主義的な考えも見出される。しかしこのように安易に、カントの議論のうちに功利主義を見出して整合性のなさを非難したり、目的論的自然を発見して喜んだりしてはならない。それはカントの意図に反する。「意志することは不可能である」という言葉のうちに、「格率が普遍的法則になることを意志しうるか否か」という格率の道徳的判定の基準が働いていること

に着目すべきである。

「意志することは不可能である」ことの理由は、「理性的存在者として必然的に、自分のうちにあるすべての能力が発展されることを意志する(will)」ことのうちにある。これが何を意味しているかが問題である。「普遍的な自然法則として自然本能によって我々のうちに置かれる」、「すべての能力はやはり種々の可能な意図に役立つのであり、与えられている」という表現は、一つの自然を創造する意志が想定されていることを示している。

「才能を開発しない」という格率を普遍的法則にする意志は、一つの自然を創造する意志である。この意志は格率を意志し、かつ格率の法則化を意志している。「才能を開発しない」という格率は、才能が与えられている世界を前提している。それ故創造する意志は才能が存在する世界を創造することを意志している。才能を与えた意志は、無意味に与えたのでなく、才能が開発され利用されるために与える。創造する意志は「すべての能力が発展されることを意志する」のである。それに対して格率を法則化する意志は、「才能を開発しない」ことが普遍的な自然法則になることを意志する。才能を与えることを意志し、同時にその才能を開発せず利用しないことを意志することなど、理性的な者であれば、ありえないだろう。才能を与えたことが無意味になるからである。誰も開発・利用しない才能を与えることは、非理性的、反理性的である。理性的な存在者であれば、「すべての能力が発展されることを意志する(will)」。

才能がまったく開発されない世界は、才能が存在しない世界と全く同じである。才能を開発しないという性質が「自然本能によって我々のうちに置かれる」ような世界は、才能がない世界と区別がつかない。つまり格率を普遍化する意志は、「才能が存在しない世界」の創造を意志している。格率を法則化する意志は、一方で「才能が存在する世界」の創造を意志し、同時に「才能が存在しない世界」を意志している。これは意志の自己矛盾である。

九　他人を助ける

「当該の格率に従って普遍的な自然法則が成立しうるかもしれないことは可能であるが、そのような原理が自然法則として至るところで妥当することを意志するのは、やはり不可能である。何故ならそのようなことを決心する意志は、自己自身に矛盾するだろうから。何故なら彼が他人の愛や同情を必要とする場合がやはり幾度も起きうるだろうが、彼自身の意志から生じた自然法則によって、彼が願う援助のすべての希望(alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünsche)を彼は自分自身から奪うことになるだろうからである」(4, S.423)。

ここでも功利主義を読み取ることができるように見える。格率を法則化すると「彼が願う援助のすべての希望」が失われる、と書かれているからである。しかし法則化を意志しえないのは、法則化による結果を望まないからでなく、法則化する意志が自己矛盾に陥るからである。しかしいかなる矛盾なのか。

ここで問われている格率は、「他人の幸福のために、あるいは困窮にある他人を援助するために、貢献する気はない」(4, S.423)と表現されている。困窮にある者は、他人からの援助を願う。「困窮にあるあらゆる人間は、他の人間によって助けられることを願う(wünscht)」(6, S.453)。これは困窮している者の定義である。そして願うことは広義の意志に属する。「理性が欲求能力一般を規定しうるかぎり、意志のうちに選択意志も、さらにまた単なる願い(der bloße Wunsch)も含むことができる」(6, S.213)。

さて「困窮にある他者を援助しない」という格率を普遍化する意志を考えよう。この意志は一つの自然（世界）を創造する意志である。この意志は格率を意志し、かつ格率の法則化を意志している。「困窮にある他者を援助しない」という格率は困窮に陥る可能性のある世界を前提している。それ故格率を採用している者もまた困窮に陥る可能性がある。つまり他者からの援助を願う可能性がある。格率を普遍化する意志は「困窮にある他者を援助しない」ことが

普遍的な自然法則になることを意志する。それは「すべての人が困窮にある者（格率の採用者）を援助しない」ことを意志することである。格率の普遍化を意志する者は、「彼が願う援助のすべての希望を自分自身から奪うこと」を意志する。

格率を普遍化する意志は、困窮に陥った場合、他人からの援助を意志すると同時に、他人が困窮する自分を援助しないことを意志する。困窮にある場合、私は(1)「他人が私を援助することを願う（意志する）」が、格率の普遍化を意志する私は(2)「他人が私を援助することを意志しない」。これは意志の自己矛盾である。

確かに「困窮にある他人を援助しない」という原則をヘアの意味で普遍化できる。その原則が自分にも他人にも適用されることを認めることができればいいのだから。いかに困窮しても、「困窮にある他者を援助しない」という原則を自分に適用することを承認すればいいのだから。[42] このことは無論可能である。しかしそれはやせ我慢である。援助して欲しいが、しかし援助を求めないというやせ我慢は、援助を意志しかつ援助を意志しないという意志の自己矛盾である。「困窮にある者を助けない」という格率は、普遍化可能であるが（ヘア）、意志の自己矛盾に陥るから法則化可能ではない（カント）。

＋ volo, Wollen との一致

四つの例を検討したので、本論文の冒頭に引用した「基準」テーゼの意味を改めて考えてみよう。「格率が普遍的法則になることを意志しうる」とされる意志は、格率を選択する意志、そこから格率が生じる選択意志である。『人倫の形而上学』は「法則は意志(Wille)から生じ、格率は選択意志(Willkür)から生じる」(6, S.226)と書いていた（一）。ここから普遍的法則の法式を理解できる。普遍的法則の法式（定言命法）を命令するのは立法する意志であり、命令されているのは格率を選択する選択意志である。定言命法に従う選択意志は「その格率が普遍的法則になることを意

志しうる」。

選択意志は自分の格率が普遍的法則になることを意志している。つまり自分の格率を普遍的法則にすること、自分の格率によって法則を与える（立法する）ことを意志している。この意味において、選択意志は立法する。とすれば定言命法に従う選択意志は、定言命法を命令する意志（立法する意志）と一致する。

このことを「私はかく意志し、かく命令する(sic volo, sic jubeo)」(5, S.31)に即して表現してみよう。定言命法を命令する意志は、「その格率が普遍的法則になること」を命令する(sic jubeo)。そのように命令する意志（立法する意志）は、「その格率が普遍的法則になること」を意志している(sic volo)。「その格率が普遍的法則になることを意志しうる」ことが格率の道徳的基準であった。このように意志しうる意志（選択意志）は、「その格率が普遍的法則になること」を意志している意志と一致している。「その格率が普遍的法則になること」を意志しうる意志は、立法する意志(sic volo, sic jubeo)と一つとなる。命令する者と命令に従う者が一つであることは、意志の自律を意味する。普遍的法則の法式における「意志しうる」のうちに読み取れる自律は、自律の法式において「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見なしうるように」(4, S.434)という形ではっきりと定式化される。

確かに命令する者の意志と命令に従う者の意志は必ずしも一致するわけではない。行為は強制できるが、しかし意志そのものの在り方を強制できない。確かにそうであるが、しかし普遍的法則の法式は直接に行為を命令するのでなく、行為を導く格率の在り方を命令している。行為は外的に強制できるが、行為の格率そのものは強制できない。自分の意志によってのみ、格率を選ぶことができる。自分の格率が普遍的法則になることを意志することは、外的強制でなく、自己強制としてのみ可能である。格率の在り方への命令は自己強制、つまり自律としてのみ可能である。

確かに「……行為せよ」という定言命法は人間にとってSollenである。しかしそのSollenの真の姿はWollenであ

る。「この Sollen は本来、理性があらゆる理性的存在者において何の妨害もなしに実践的であるという条件のもとでは、あらゆる理性的存在者に妥当する Wollen である」(4, S.449)。普遍的法則の法式において「意志しうる(wollen kannst)」と言われる Wollen は、「あらゆる理性的存在者に妥当する Wollen」と一致するのである。

註

(1) 「『意志しうる』という言葉は明らかにカントの教説の理解のための主要な鍵であるが、しかしそれを解釈することは不幸なことに非常に困難である」(H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, Hutchson, 1958, p.139)。

(2) Cf. L. H. Wilde, *Hypothetische und kategorische Imperative*, Bouvier, 1975, S.121-218.

(3) 「このことが行為一般に対する道徳的判定の基準である」(篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波書店、一九六七年、六八頁)。「われわれの行為の格率が普遍的法則となることを意志することができるのでなければならぬ、ということが、行為の道徳的判定一般の基準である」(野田又夫訳『人倫の形而上学の基礎づけ』中央公論社、一九七二年、二六九頁)。「これが行為の道徳的判定一般の基準である」(深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(『カント全集 第七巻』)理想社、一九八五年、六七頁)。「これが私たちの行為全般の道徳的評価の基準なのである」(平田俊博訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(『カント全集七』)岩波書店、二〇〇〇年、五八頁)。

(4) 英訳はすべて「行為」と読んでいる。Cf. I. Kant, *The moral law or Kant's groundwork of the mataphysic of morals*, A new translation with analysis and notes by H. J. Paton, Hutchinson's University Library, 1956, p.91; I. Kant, *Ethical philosophy*, translated by J. W. Ellington, Hackett Publishing Company, 1994, p.32; I. Kant, *Groundwork for the Metapysics of Morals*, edited and translated by A. W. Wood, Yale University Press, 2002, p.41; I. Kant, *Groundwork for the Metapysics of Morals*, translated by A. Zweig, Oxford University Press, 2002, p.225. 仏訳も「行為」と読んでいる。Cf. I. Kant, *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, 1985, p.288.

(5) しかし行為か格率かの二つの可能性を並記することは許されないだろう。「格率(あるいは行為)の『道徳的判定の基準』」(D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, F. Schöningh, 2007, S.165 Anm.97)。

(6) 『基礎づけ』(4, S.424)と同様にここでもまた、「前者」という語が指すのが「行為」か「行為の格率」かは、文法的に決まらない。にもかかわらず『基礎づけ』での訳とは逆に、邦訳は一致して、「前者」＝「行為の格率」と訳している。「それにも拘らず、自然律は道徳的な原理によって格率を判定する類型である。もし行為の格率は、自然律一般の形式によって試みにたえるようにできていな

いとしたら、道徳的には不可能である」（樫山欽四郎訳『実践理性批判』世界の大思想一一、河出書房、一九六五年、六三頁）。「しかし確かに、後者［普遍的自然法則］は道徳的原理によって前者［行為の格率］を判定する範型なのである。行為の格率が自然法則一般の形式において吟味に耐えるという性質のものでなかったならば、その格率は道徳的に不可能なものである」（深作守文訳『実践理性批判』（『カント全集　第七巻』）理想社、一九八五年、二三六頁）。「しかしそれでもなお、後者［普遍的自然法則］が、前者［行為の格率］を道徳的原理にしたがって判定する際の範型であることにかわりはない。行為の格率が、自然法則一般の形式に照らして吟味に耐える性質のものでないとしたら、それは道徳的に成立不可能である」（坂部恵他訳『実践理性批判』（『カント全集七』）岩波書店、二〇〇〇年、二二四頁）。

英訳でも「行為の格率」を指すとされている。Cf. I. Kant, *Critique of Practical Reason*, translated by L. W. Beck, Prentice Hall, 1993, p.73; I. Kant, *Critique of Practical Reason*, translated by S. Pluhar, Hackett Publishing Company, 2002, p.92; I. Kant, *Critique of Practical Reason*, translated by Th. K. Abott, Dover Publications, 2004, p.73. 仏訳も同じである。Cf. I. Kant, *Œuvres philosophiques II*, p.692.

アボットは『基礎づけ』と『実践理性批判』を訳している。『基礎づけ』において「行為一般の道徳的判定の基準」と訳し、『実践理性批判』において「道徳的原理に従った格率の判定の範型」としている。Cf. *Great books of the western world 42. Kant*, Encyclopaedia Britannica, 1952, p.270, p.320.

（7）「意志（法則）→選択意志（格率）→行為」という実践における構造は、「理性→悟性→経験（対象）」という理論における構造とパラレルである。「悟性が規則を介して現象を統一する能力であるとすれば、理性は悟性規則を原理のもとに統一する能力である。それ故理性は最初から経験に、あるいは何らかの対象に関わるのでなく、悟性に関わり、悟性の多様な認識に、概念によるアプリオリな統一を与える」（A302=B359）。

（8）「普遍化可能性の吟味は二つの形式をもっている。第一の厳密な形式は完全義務に関わり、格率が普遍的法則として矛盾なく思惟されうるか否かを熟慮する。……／普遍化の思考実験の第二の弱い形式は、人が格率を普遍的法則として矛盾なく意志しうるか否かを吟味する」（O. Höffe, *Immanuel Kant*, C. H. Beck, 2007, S.196）。

（9）W. Kersting, "Der Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommen Pflichten, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1983, S.406-408, S.415 Anm.31.

（10）「論理的に『無矛盾』的に『考え得る』かどうかという『思惟』の立場より、『欲し得る』かどうかという『意志』の立場の方が一層広くかつ深いのであり、いま一つ広い底にあるのである。ここにおいて、『思惟』の根底に『意志』があり、『意志』が丁度そこに

はたらいているのである」（稲葉稔『カント『道徳形而上学の基礎づけ』研究序説』創文社、一九八三年、六四頁）。Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, 2007, S.227; J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge University Press, 2007, p.86.

（11）『永遠平和論』（一七九五年）において法の原理として「意志しうる」が語られている。「あなたの格率が普遍的法則になることをあなたが意志しうるように行為せよ」（8, S.377）。論文「哲学の永遠平和」（一七九六年）は「すべての権能の試金石」を次の原則としている。「その格率が普遍的法則になるべきであることをあなたが同時に意志しうるような格率に従って行為せよ」（8, S.420）。遺稿でも次のように定式化されている。「倫理的命法は次のとおりである、あなたの行為の格率が普遍的法則になることをあなたが意志しうるように、行為せよ」（23, S.388）。Cf. 23, S.398.

（12）「それに従って私が証言するつもりである格率が実践理性によって吟味される場合、私がつねに気にかけるのは、その格率が普遍的な自然法則として妥当するとすればどうなるのか、である」（5, S.44）。「倫理学は行為に対して法則を与えるのでなく（何故なら法論が与えるから）、行為の格率に対してのみ与える」（6, S.388）。それ故ペイトンの言葉は正しい。「カントの教説の一層特色ある性格は、抽象的な普遍的法則と具体的な個々の行為の間に媒介者として格率を導入したことである」（H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p.135）。

（13）「似たような状況にある他者に対して指令されるべき行為の原理を例示するものとして同時に受け入れる用意がある行為（普遍化可能性）」（R. M. Hare, *Freedom and reason*, Clarendon Press, 1965, pp.89-90）。

（14）「『これは非常に特別な場合である』あるいは『私は非常に特別な人間である』と我々は我々自身に言い、このようにして我々自身の利益のために例外を設け始めるのである」（H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p.139）。「これは非常に特別な場合である」は「今度だけは」であり、「私は非常に特別な人間である」は「自分のために」である。

（15）法則化と普遍化との違いはさらに次のことのうちにある。「定言命法においてもとめられている普遍化を人は、ヘアやシンガーによって主張されているような現代の普遍化の原理と取り違えてはならない。何故なら一つには現代の原理は直接に行為に関係し、それによって格率倫理学の意味が失われる。他には結果の考慮が許されるだけでなく、それどころか要求されている」（O. Höffe, *Immanuel Kant*, S.197）。

（16）「私はここで完全義務を、傾向性のために例外を許さない義務と理解する」（4, S.421 Anm.）。ここだけを読んで、不完全義務（広い義務）は例外を許すと思うかもしれない。その誤解をカントは『人倫の形而上学』において正している。「広い義務といっても、行為の格率に例外を許すことであると理解されず、一つの義務の格率を他の義務の格率によって（例えば普遍的な隣人愛を両親への

愛によって）制限するのを許すことであると理解される」（6, S.390）。

（17）「判断が厳密な普遍性において考えられるならば、つまりいかなる例外も可能なものとして許されないとすれば、その判断は経験から導出されず、端的にアプリオリに妥当する」（B4）。「格率を法則に適していないようにする例外」（5, S.126）。「何故なら例外は、それによってのみ原則が原則という名をもつ所以の普遍性を破壊するからである」（8, S.430）。「それ故例外のない規則はない。しかし法則はつねに例外なしである……」（18, S.127, Nr.5235）。

（18）「実体は残り持続する」は、『純粋理性批判』における第一類推（実体の持続性の原則）である。第一類推についてヴァイツゼッカーは次のように語っている。「第一推理が最近の物理学の思考法にいかに近いかを示そうと私は試みた。最近の物理学にとって保存則、特にエネルギーの保存の法則は普遍的な不変量原理から帰結する。私にとってとりわけ重要なのは、現代の物理学の不変量原理と同様に、カントの純粋悟性原則が特定の領域分野の特殊な法則でなく、すべてのおよそ可能な特殊な自然法則についての法則であることを示すことであった」（C. F. von Weizäcker, *Die Einheit der Natur*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1974, S.415）。

（19）「普遍的な自然法則」は第三の原則（経験の類推）に由来する。第一類推は「実体の持続性の原則」である。「現象のすべての変移に関わらず、実体は持続し、実体の量は自然において増加も減少もしない」（B224）。第二の類比は「因果性の法則に従った時間継起の原則」である。「すべての変化は原因と結果の結合の法則に従って生起する」（A189=B232）。第三の類比は「相互作用あるいは相互性の法則に従った同時存在の原則」である。「すべての実体は、それが空間において同時的なものとして知覚されうるかぎり、全般的な相互作用のうちにある」（A211=B256）。「実体は残り持続する」という自然法則は「実体の持続性の原則」に、そして「生起するすべてのものは常に原因によって、恒常的法則に従ってあらかじめ規定されている」という自然法則は「因果性の法則に従った時間継起の原則」に対応している。「相互作用あるいは相互性の法則に従った同時存在の原則」は、次のように語られている。「自然の認識において、生起するものの原理（例えば運動の伝達における作用と反作用の同等性の原理）は、同時に自然の法則である」（5, S.19）。「自然科学（物理学）はアプリオリな総合判断を原理として自分のうちに含んでいる。私はただ例としていくつかの命題のみを挙げよう。物体的世界のすべての変化において物質の量は不変のままである。あるいは、運動のすべての伝達において作用と反作用は常に相互に同等でなければならない」（B17）。

（20）G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 2, Suhrkamp, 1970, S.462. ヘーゲル『法の哲学』第一三五節は次のように書いている。「所有物が存在しないことは、あれやこれやの個々の民族、家族などが現実存在しないこと、あるいは人間がまったく生きていないことと同様に、それ自体に矛盾を含んでいない。所有物と人間の生が存在し定立されるべきであることがそれ自体で確定し前提されているならば、窃盗や殺人を犯すことは矛盾である。矛盾は存在する或るものとのみ、確固たる原理として予め根底にある内容との

み、生じる。そのようなものとの関係において初めて、行為はそれと一致するか矛盾するかである」(G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden 7*, Suhrkamp, 1970, S.253)。

(21) G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden 2*, S.466. ヘーゲル『哲学史講義』は次のように語っている。「道徳性の法則は慈善である『あなた方の物を貧しい者に与えよ』。しかし彼らが持っているすべてのものを贈れば、慈善は廃棄される」(G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden 20*, S.368)。しかしそれは因果的な結果であり、慈善の最初の行為は可能である。

(22) J. S. Mill, *Collected works of John Stuart Mill*, volume X, Routledge, 2002, p.207.「カントの原理に意義を与えるために、それが意味するのは、すべての理性的存在が彼らの共同の利益のために採用する規則によって、我々は我々の行為を定めるべきである、ということでなければならない」(ibid., p.249)。

(23) 意志は目的概念と切り離せない。「目的がつねに原理に従って欲求能力を規定する根拠であることによって、人は意志をまた目的の能力によって定義できるだろう」(5, S.58-59)。「目的は自由な選択意志の対象であり、その表象が選択意志を行為へと規定する(それによって目的が実現される)。それ故あらゆる行為はその目的をもつ……」(6, S.384)。

(24) 同じことは次のようにも言い表されている。「意志が可能的行為に対する普遍的法則として妥当することは、自然一般の形相的なもの(das Formale der Natur überhaupt)である普遍的法則に従った物の現存在の普遍的結合と類比性をもつから、定言命法はまた次のように表現されうる。自分自身を同時に普遍的法則として対象にもちうる格率に従って行為せよ」(4, S.437)。「自然の形相的なもの」という言葉も『プロレゴメナ』に由来する。「この狭い意味における自然の形相的なもの(das Formale der Natur)は、経験のすべての対象の合法則性である……」(4, S.295)。

(25) 「……意志の行為の格率がその意志によって『普遍的な自然法則』になるべきであるかのように、行為せよ。ここで考えられている『自然』は、客観の感性的な現実存在でなく、個別的目的相互の体系的関係と『究極目的』における調和的統合である」(E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, in: *Gesammelte Werke*, Bd.8, Felix Meiner, 2001, S.250)。「立てられた格率をそれによって自然の法則になるかのように我々が意志しうるかどうかを問う場合、人間的自然における目的の体系的調和を目指した意志が、この特殊な格率を人間的自然の法則として矛盾なく意志しうるかどうかを我々は問うのである」(H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p.151)。

(26) H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p.149.

(27) ibid., pp.149-150.

(28) 拙論「コペルニクス的転回――自ら作りうるもののみを洞察する――」(『哲学年報』第六八輯、二〇〇九年)参照。

(29) 『基礎づけ』における自然法則の法式は、『実践理性批判』において範型論として展開される。範型論における「純粋実践理性の法

則の下にある判断力の規則」は次のように定式化されている。「あなたが企てる行為が、あなた自身がその一部である自然の法則に従って生起すべきであるとすれば、あなたはその行為をあなたの意志によって可能なものと見なすことができるかどうか、あなた自身に問え」(5, S.69)。「あなた自身がその一部である自然」という言葉は、自ら創造した世界の一員であることを意味している。

(30) 「この法式を用いる際に、我々は想像の上で創造者の位置に我々を置き、我々自身がその一部である自然の世界を我々は作っていると想定する」(H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p.146)。「我々は誘惑を前にして我々自身に問う、『私が行為したい仕方であらゆる人が行為するとすれば、この世界はどのような種類の世界になるだろうか。私はそのような世界を喜んで創造するだろうか、そのような世界が存在するとすれば、その世界に喜んで住むだろうか』」(L. W. Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960, p.158)。

(31) 「我々の全認識能力は二つの領域、つまり自然概念の領域と自由概念の領域をもつ。何故ならこの二つの概念によって認識能力はアプリオリに立法的だからである。……／自然概念による立法は悟性によって行なわれ、理論的である。自由概念による立法は理性によって行なわれ、単に実践的である。実践的なもののうちでのみ理性は立法的である」(5, S.174)。「普遍的な（自然および自由な意志に対して）立法する理性」(8, S.278 Anm.)。

(32) 四つの例において吟味されている格率はすべて「自愛（思慮）の格率」(5, S.36)であるから、自殺の例だけでなく他の三つの例においても「自愛の原理が普遍的な自然法則になりうるか」が問われている。「すべての質料的な実践的原理はそのようなものとして総じて同一の種類であり、自愛あるいは自分の幸福の普遍的な原理に属する」(5, S.22)。

(33) H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p.149.「感覚＝自愛」とすれば、自愛が自殺に導いたとしても自己矛盾などないと思うだろう。「幸福を選択意志の最高の規定根拠とする原理が自己愛の原理である」(5, S.22)から、生が快よりも多くの苦を与えるとすれば、自分の幸福を求める自愛から自殺することに何の矛盾も感じない。「カントにとって自愛は感性的生活の原理であるが、人生において快が支配的であるか、苦が支配的であるかに応じて、同じ自愛の原理が異なった結果を生じたとしても、それは必ずしも自己矛盾であるとは言えない。このようにして自己矛盾を来すがゆえに自殺は自己自身に対する義務に反するという論法は、われわれを説得する力をもたないのみならず、格率が自己矛盾さえ含まなければそれに由来する行為は倫理的に正しいという誤った形式主義に陥る危険さえ生ずる(IV 437)。自己矛盾という論理だけに注目すれば、そういう危険がある」（小倉志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会、一九七二年、三八〇頁）。

(34) 「生命の促進に駆り立てるのがその使命である」という言葉のうちに自然の目的論が読み取られる。「『生命の促進に駆り立てる』ことが、すべての人間に存在する自己愛の『使命』である、という証明されていない目的論的自然法則」(L. H. Wilde, *Hypothetische*

und kategorische Imperative, S.121)。「自殺が自然法則となりえぬという主張にも、自己矛盾という論理に加えて自殺が生命の維持という『使命』を乱すという目的論的観念が既に結びついているとみなしてよいであろう。……というのは『一切の能力は理性的存在者に対してあらゆる可能的な意図に役立つものとして、そして、そのために与えられているからである』(IV 423)。この論法は明らかに目的論的である。第二法式におけるこの義務の説明は『人間性に関する自然の目的』に対する素質を積極的に促進すべきことに基づいている(430)。これは第一法式における説明と同じであるといってよく、完全に目的論的である。かかる自然観はもはや因果律をモデルとして自然に臨む自然観では全然ない」(小倉志祥『カントの倫理思想』三八一頁)。

(35) H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p.148.

(36) 「『同じ感覚』(422, 9)という表現が自己愛を指すことは文法的に必然的であるわけではない。カントは、明確に名指されていないが実質的に前提されている感覚、例えば『胃の状態における不快の感覚』を考えていたかもしれない。しかしそのことは論証を(本質的に)変えるわけではない」(D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, S.133, Anm. 44)。

(37) O. Höffe, *Immanuel Kant*, S.196.

(38) 「苦は感官による不快である」(7, S.230)であるから、「感覚＝不快の感覚」と「感覚＝苦の感覚」が対立しているわけではない。

(39) 「苦は我々のうちに活動を生じさせる(hervorbringen)刺として与えられている」(25, S.1075)。

(40) 「しからばもし約束が不可能となることを目的として偽りの約束をなした場合はどうであろうか。この場合の行為の格率は『約束のない社会を自分は欲する、偽りの約束に引っかかる者のある限り自分は偽りの約束を結び、やがて約束という現象の絶滅することを期する』ということになる。これが普遍的な法則になっても自己矛盾はない。しかし、それによって偽りの約束は義務に合するとは言えぬであろう。従って偽りの約束の自己矛盾性がその反義務性を決定したのではない。カントは暗々裏に約束が可能でなくてはならないことを前提としているのである」(『和辻哲郎全集』第十巻、岩波書店、一九七七年、二六二頁)。しかし「カントは暗々裏に約束が可能でなくてはならないことを前提としている」のでなく、偽りの約束という格率そのものが「約束が可能でなくてはならないことを前提としている」のである。和辻が案出した格率も「偽りの約束を結び、やがて約束という現象の絶滅することを期する」のだから、偽りの約束を結ぶこと、約束が成立することを意志している。そして和辻の格率を普遍的法則にすると約束が成立しないから、カントの例と同様に、意志の自己矛盾に陥る。偽りの約束の格率は約束の成立を意志し、その格率の法則化の意志は約束の不成立を意志しているからである。

功利主義的解釈は、偽りの約束による借金ができなくなることのうちに、つまり目的が実現できないことのうちに自己矛盾を見る。和辻はこの解釈を前提した上で、「約束のない社会を自分は欲する」という目的が実現されるのだから、自己矛盾はない、としてい

る。しかし偽りの約束の目的が借金であれ、「約束のない社会」であれ、「普遍化すればその目的が達成されない」ということが自己矛盾の意味ではない。格率の法則化を意志することは、約束の成立を意志し、同時に約束の不成立を意志している――ここに意志の自己矛盾がある。

（41） O. Hoeffe, *Immanuel Kant*, S.199.

（42） 「他者に親切を示すことを免除されさえすれば、他者が自分に親切をしなくてもよい、と多くの人が喜んで同意するだろう」（4, S. 430）。