

ゲルハルト・クリューガー

カントの批判における哲学と道徳（四）

宮村悠介訳

Gerhard Krüger

Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik

(1931)

[4]

Übersetzt von
Yusuke MIYAMURA

2., Auflage, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, S. 98-128.

目次

- 序論(第一節～第四節)
- 第一章 論理学と人間学における悟性
 - A 形式的論理学と超越論的論理学(第五節～第七節)
 - B 人間の自然と性格(第八節～第一〇節)
- 第二章 定言命法における道徳性の分析
 - A 道徳の根本経験(ルソー)(第一一節)
↓ 以下本号、第一七節から
 - B 定言命法の方式化(第一二節～第一七節)
↓ 第二〇節まで、本号掲載分
 - C 定言命法の適用(第一八節～第二〇節)
↓ 第二〇節まで、本号掲載分
- 第三章 哲学の批判的な理念
 - A 批判一般の課題(第二一節～第二四節)
 - B 理論哲学と実践哲学の区別の根源としての自由の問題(第二五節～第三〇節)
- 結び(第三一節)

第一七節 人間の自律と、倫理的な国家としての目的の国

第一と第二の範型から、カントが第三の範型として「導き出す」(GrdL IV 289, 297 [カント『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年(以下『基礎づけ』と略)、六八一―九、七八頁])のは、人間の自律の概念である。自律概念という「根拠」から、定言命法の「第三の方式」が、「それぞれの人間の意志は、自分のあらゆる格率を通じて普遍的に立法する意志である」という原理」(GrdL IV 290 [『基礎づけ』七〇頁])が生じる。命法はこの形式において、「同時に自分自身を普遍的に立法するものとして対象としうる、そうした意志の格率に基づいてあらゆることをなせ」(ib. 291 [『基礎づけ』同頁])と命じる。意志が自分自身を普遍的に立法するものとして対象とすべきだということ(本書八九頁(ゲルハルト・クリューガー「カントの批判における哲学と道徳」宮村悠介訳、新潟大学人文学部哲学・人間学研究会『知のトポス』第一〇―一二号、二〇一五―七年(以下「哲学と道徳」と略)(三)七〇―九七頁)を参照)は、次のことを意味する。意志が客観性を持つのは、ひたすら自分自身との関係、つまり「内容ではなく」自律という意志の形式との関係においてであるということである。「自分自身の命令する威信」(GrdL IV 300 [『基礎づけ』八三頁])が、実践理性の動因をなすべきなのである。

法則がアプリアな命令として妥当するのは、互いに働きかけあう人間たちに対して、それも人間たちの目的に関する能力に対してである。ここから先のふたつの範型が生じた。自然法則の概念は、人間たちからなる世界の全体が侵してはならない秩序であることを示す。究極目的もしくは目的それ自体の概念が示すのも、その秩序のなか

にいるあらゆる個々の人間を侵してはならないということである。ここでその人間とは、目的を設定する能力を賦与された者のことであり、自分自身の人格も例外ではない。両者の概念が意味しているのは同じことである。それゆえにその同じことが、これら両者の概念から出発して、はっきりと、両者を包括する第三の概念において語られる。それどころか、これまでのふたつの範型は誤解を招きうるものであったから、第三の概念において語られなければならない。自然法則は、人間たちからなる世界の全体がこうあるべきだという「理想的な」表象を与える。こうした全体は、すでに出来上がった連関として、またまさにこうした意味での「客観性」をもとに敬意を払うよう要求する連関として直観に提示される。だが問題となっている法則は実践的な法則なのであり、「私の意志によって」格率は法則となるべきなのである。——他方で究極目的としての人格の概念は、「恣意的に」行動することのない意志という「理想的な」表象を与える。人間が自分を人格として表象するたびに、法則はその人間自身の自発的な能力に近づけられる。とはいえ客観的な目的は、人間が生じさせることができるものではない。それでは、法則が意志に対してもつ関係はどうなっているのだろうか。法則は「現実化」を必要としないが、それでも意志に対して自発的に投企するよう呼びかける。

こうした問いに、第三の方式は答えなければならない。というのもこの方式は、人間が法則を前にして、何を自らなすことができるのかを語るからである。法則は一方では人間を無条件に強制し、選択意志に対して活動の余地を一切認めない。とはいえ他方では、法則はある仕方では、なすことを命じる。あらゆる主観的な関心を度外視して「欲する」ということを、どのようにしてなすべきなのだろうか。私ができることをなすべきだ、ということは、これまでのふたつの範型が示している。ただいかにしてなされるべきかも、別のこととしてお語られなければならない。あらゆる関心を絶つことは、命法自体において「同時に示唆されて」すらいる (Grdl. IV 290 『基礎づけ』六九頁)。

ここで強要をどのように理解すべきだろうか。ひとが私を拷問にかけから、私は真理を語るように強制されるのだろうか。おそらくこうした仕方では、まるで厳格な法則がそれを命じているかのようになり、行為することを強制されることになる。だがその場合、強制されているのは私なのだろうか。私はその行為をなすかぎりでは、私が強制されていることは確実である。とはいえ私はその行為の目的を欲することが、もしくはその行為を目的として欲することができるだろうか。できないのは明らかである。それゆえ私は行為を欲することができない。私はこの場合には拷問から解放されることを欲しており、「眞実を言うという」行為を欲することは、私にとってはそのための手段として役立つだけである。しかし私は、眞理を言うことを欲するわけではない。つまり、強制はここでは実際に無条件的ではない。たしかに強制は私が動かすことのできないものだが、そもそもその強制が可能である前提は、私の側にある。「拷問にあつても」なお正気を保った人間である（まだ苦痛という情動によつて打ち負かされていぬ）者として、私が幸福という人間性の目的を持つていなければ、強制は成り立たないのである。逆らうとどうなるかという帰結を考慮することで効力を持つていなければ、強制は実用的な強制ではあつても道徳的な強制ではない。またそうした強制は私自身を強制するものではないし、その強制はまったく私の自由な選択意志には達することがない。むしろ反抗したり憤慨したりする可能性がある場合にこそ、強制は私の自立したあり方のうちに入り込んでくる。それと同じことで、私が反抗することをやめて屈服してしまうならば、私の意志が強制されることもなくなるのである。だから屈服するのはより、伶俐な者のすることではあつても、道徳的により善い者のすることではない。ここから明らかになるのは、「外的な」強制は私の意志に根づいたものではないことである。それが身体を苦しめるものであれ精神を悩ますものであれ、強制が選択意志の自由に触れることはない。自発性は情動からその本質からして独立しているからである。この悟性の不変の本性は、「強制という」こうした問題場面で実践的に

明らかになる。「すなわち、その概念によつてすでに、他人の選択意志によつて物理的に強制されえない選択意志を規定するには、目的へと規定するしかない。ある他人はたしかに、私の目的ではない（その他人の目的のため手段にすぎない）或ることをなすように、私を強制することならできる。けれどもそのことが私の目的となるように、強制することはできないのである。そもそも私は、それを自分の目的とするのでなければ、いかなる目的も持つことはできない。自分の目的とすることなく目的を持つということは自己矛盾しており、つまり、自由の作用が同時に自由ではないのである」(M. D. S. VII 190f. [カント『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集11』岩波書店、二〇〇二年(以下『人倫の形而上学』と略)二四四頁]；vgl. ib. 41 [同訳書六〇頁])。私の意志が強要されるのであれば、私の自由が自ら、そしてそのものとして強要されるのでなければならぬ。こうした強要は、行為の帰結や私の感性的な動機を考慮してなされるのではない。なぜならそのものとしての自由は、そうしたものへの考慮をまったく離れて「現実存在する」からである。自発性は、無条件的な命令によつてのみ、つまり道徳的にのみ、強要されうる。自発性が実際に強要されるのだとしたら、その時には自発性は強制に対して、自発的に従っている、もしくは「自分自身で」服従している、のでなければならぬ。こうした服従の概念は、道徳的な聴従の概念である。道徳においては、そのものとしての自由な選択意志が強制されるという事態が想定されている。こうしたことがそもそも可能ならば、そのときには選択意志は、自ら、こうした強制を引き受けるように強制されている。これが今日でも「道徳的な圧迫」もしくは「強制」として理解されている事態の特徴である。道徳的に強要された者は、「と自ら言うのでなければならぬ」。たとえば道徳的に正当な罰は、罰せられる者が「当然の報いとして生じた」と自ら認めなければならぬ」ようなものである(Dr. V. V. 43 [カント『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年(以下『実理』と略)一七七頁])。人間性の自然的な性格が

法則にまったく反して、人間の意志が一般に、そうした法則に与かることがまったくできないように見えるとしよう。それでも実際には、法則が自分の威厳を「自ら承認する」(M. d. S. VII 188 『人倫の形而上学』二四一頁)ように意志を強制することによって、法則は無条件的に強要しうる。理性による道徳的な強要が可能であるのは、「理性それ自身が法則を実行する力として自らを構成する、かぎりで」(M. d. S. VII 215 『人倫の形而上学』二七四頁)のことである。「選択意志の自由は、次のようになまったく独特な特性を備えている。つまりこの自由は、人間が動機を、自らの格率に取り入れたかぎりでのみ、(自分がそれに従って行動しようとする、自分の普遍的な規則としたかぎりでのみ)、動機によって行動へと規定されるのである。そのようにしてだけ動機は、それがどのようなものであれ、選択意志の絶対的な自発性(自由)と両立しうるのである」(Rel. VI 162 『カント』「たんなる理性の限界内の宗教」北岡武司訳、『カント全集』10 岩波書店、二〇〇〇年(以下『宗教論』と略)、三〇頁)。道徳的な強制はその本質からして「自己強制 [Selbstzwang]」である、「とうとうのも、そうであってはじめて、それぞれの強要(それが外的な強要であっても)が選択意志の自由と一致しうるからである」(M. d. S. VII 189 『人倫の形而上学』二四二頁)。法則を実行する力として自分を構成していくさいに、純粹な実践理性であるかぎりの理性は、経験的に条件づけられた、つまり人間的な実践理性としての自分自身を強制する。純粹な実践理性は法則の弁護人となり、自分の力で法則を通用させようとする。他方では、理性は自分に基いて法則を公布し、あたかも、理性がこの法則の立法者であるかのようにである。理性は法則を、自分自身の投企として、我が物とし、まさにそれゆえに、理性は法則によって強要されるのである。それゆえに定言命法は、次のような要求として定式化される。人間は自分の理性を、つまりは自分の人格を、あたかもそれ自身が道徳法則の立法者であるかのように、それゆえにあたかもこの法則を自分自身の意志によって与えたかのように、見なすべきである。これこそが、カントがひとつの範型としての

人間の自律によって言わんとすることである。

この「自律という」概念を捉えそこなう、もつとも重大な誤った解釈は、その範型としての性格を見落とすことである。自律的な人格という概念は、根源的にはひとつの理念である。つまり、それぞれの理性的存在者の意志は普遍的に立法する意志であるという理念である (GrdI. IV 290 『基礎づけ』七〇頁)。無条件的で、端的に普遍的な法則と、純粹な、つまり純粹理性によって規定される意志は理念であって、このふたつの理念の相互の関係が、この「自律的な人格という」理念において把握されるのである。法則が実践的な法則と考えられるのは、それが理想的な意志が投企したものと表象されるかぎりであり、また善い意志が「利害関心を離れた」[uninteressierter]「意志と考えられるのは、この意志が「責任ある」立法者の人格において表象されるかぎりでのことである。人間的な意志はけっして利害関心を離れたものではない。つまり純粹なものではない。とはいえ人間的な意志を純粹な意志の象徴として考えることはできる。つまり自分が与えた法則を無条件に擁護する立法者は、直截的に描出しうる法学的な概念であるが、これが純粹な意志の象徴となる。人間的な立法者についての悟性概念において、無条件的・善の理念を間接的に提示することはできるし、また私たちは同じ悟性概念においてこの理念を、自分の行動を通じて直截的に直観しうるものにするべきである。自律の思想は、人間的な人格が根源的に、尊厳や高い地位といったものを備えていることに基づくのではない。むしろカントの語る人間的な人格の尊厳は、自律に基づいているのである。自律は「人間の本性とあらゆる理性的な本性が尊厳を備えていることの根拠」(GrdI. IV 294 『基礎づけ』七五頁)なのである。『基礎づけ』と『実践理性批判』の論述からは、この「自律という」概念が範型としての性格を持つことをはっきりと認識することができる。この概念が導入されるのは、法則へ服従する、道徳に特有な仕方のための表現としてである。「というのもこの道德法則は、自由な意志としての人間の意志の自律

に基づくからである。この自由な意志は、自分の普遍的な法則に従って、自分が服従すべきものに、必然的に同時に一致しうるのでなければならぬ」(Gr. V. V 143 「実理」三三三頁)。「それゆえ意志は、ただたんに法則に従させられているのではない。そうではなくて意志は、自ら立法する者としても見なされなければならず、またまさに自ら立法したからこそ、(意志が自分で自分をその創始者と見なしうる)法則に服従する者として見なされなければならぬというような仕方でも服従するのである」(Grd. IV 290 「基礎づけ」六九頁)・「見なされ」「見なしうる」の強調は著者「クリューガー」による)。自律の概念は、人間が自分をそこから考察しなければならぬ観点である(Grd. IV 291 「基礎づけ」七一頁)。人間が自分をどのように「考察しうる」(Grd. IV 292 「基礎づけ」七三頁)ということは、要求されるのであって、実際に前提とされるのではない。コーエンは、人間の自律が超越的な事実ではないことをはっきりと認識していた。ヌーメノンとしての人間が立法者であり自由であるというわけではない。自由がヌーメノンなのであり、自由はそのもとで人間が行為し、つつ、現実存在すべき理念なのである(H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., 1910, S. 125, 257 u. ö.)。コーエンは、こうした理解に基づいて、フイヒテによる「実践理性の優位」の解釈を斥けている。自律が要求されることによって開示される自由は、「フイヒテの解釈するように」「確固とした決意」に基づく洞察が依拠する「意識の直接的な事実」であってはならない(a. a. O. 295f.)。ただ、こうした「それ自体がヌーメノンであるという」自律の存在論的な性格づけは適切なものであるのだが、それでもコーエンは、人間の自発性から発生するのではない法則を我が物とすることとして、自律を理解することができていない。法則はコーエンにとっては自律的な人間たちの共同性となり、この人間たちの純粹な意志が、ひたすら自身を産出するものとして把握されるのである。コーエンは、創造という「カントの思考の」地平を見落としているために、自律をたんに「自己目的 [Autoteile]」(a. a. O. 270 u. ö.)として把握する。この

ことはこれからの論述で明確になるであろう。カントにおいて自律の概念はもっぱら、条件抜きに留保なく服従することだけを表現している。自己立法の概念における「自己」は、たんに自分自身にだけ聴従し、法則に従って自身に忠実であろうとする、無条件的で「創造的な」自由を意味するのではない。そうではなく、法則に対して、無条件的に責任があることを意味し、この責任からまさしく自由それ自体も離れることができないのである。この点にカントと現代の解釈の歴史的な違いがある。人間性の尊厳をカントは、その自発的な自立性のうちにはなく、道徳的に服従しうることのうちに見いだす。こうした本来の意味で自由な、無条件的に服従する仕方が、カントにとっては唯一の人間の尊厳である。なぜならそうした服従の仕方こそが、あらゆる他律的な道徳の基礎づけがとらわれているあり方、世界と共同世界に従属したあり方から逃れる唯一の可能性だからである。

人間の自律の意味と、自然法則および目的それ自体の概念に対する自律の関係は、目的の国という、自律の概念に「付帯するとても実り豊かな」概念によって完全に明らかになる。「私は国ということ、さまざまな理性的存在者が共通の法則によって体系的に結合していることを理解している」(GrdL IV 292 『基礎づけ』七一―二頁)。体系的な結合とは、全体の理念による結合である (F. V. A 832f)。体系において全体は「分枝化(分節化)」されているのであって、「集積されている」のではない (ib. [同頁])。自然が分枝化されているのは、自然が目的論的に創造されたものとして考察される場合のことである。事物の目的論的な連関を顧慮することで、ひとは自然の国について語ることができる。とはいえ自然は実際に「国」と呼ばれるのだろうか。カントは実際、あらゆる体系的な結合を国と呼ぶわけではない。さまざまな理性的存在者が体系的に結合していることを、それも共通の法則によって結合していることを、国と呼ぶのである。自然のうちに体系的連関そのものがあることはたしかに見落しようにないとはいえ、自然の究極目的がはっきりしないままでは、「目的論的に自然物の位置を」規定することの

全体という理念は見通せなかつた。究極目的を規定することをはじめて可能にするのは、定言命法、つまりさまざまに合理的存在者の法則による体系的な結合という概念である。この合理的存在者の国を顧慮することではじめて、自然は本来的にひとつの国と呼ばれうる。自然は、科学的な経験の対象であるかぎり、「外的に強要される作用因の法則に従つてのみ」全体を形成する。この自然にひとは、「たとえ自然全体が機械と見なされるとしても、それでも自然全体がその目的である理性的存在者たちに関係するかぎりで、こうした理由から、目的の国という名称を与える」(GrdL IV 297〔『基礎づけ』七九頁))。自然が国となることをはじめて可能にするのは、「目的の国」である。「目的の国」において国という理念は「規定された」理念となる。このようにして目的の国の理念は創造一般の理念となるのである。

こうした理念の範型はどのようなものだろうか。それは人間の自律であつて、この自律を通じて人間の世界は倫理的共同体として構成される (Rel. 3. Stück 〔『宗教論』一三三頁以下])。この倫理的共同体という概念は宗教論に帰属し、それゆえにまた道徳的な人間学に帰属するものであるが、『人倫の形而上学の基礎づけ』における目的の国という形式的な理念から切り離されてはならない。宗教論は倫理的共同体という概念を、情念を通じて構成される(人間の生が世界において共にあること)とはつきりと対照させつつ展開している。情念に捉われた人間が他者を必要としているように(一)、道徳的なあり方を備えた人間もまた他者を必要とし続けるべきであるが、そのような人間は、社会生活を営むよう定められた自分の使命を、条件なしに実現すべきである。道徳的なあり方を備えた人間は、見かけの上だけは社会的であるが、本当は私的なものにはすぎない実存から抜け出さなくてはならない。また、そうした人間は、自分自身としての自立した個人でありつつも、同時に本物の公共的なあり方を備えて生きなければならない。国家の法則として提示されるかぎり、道徳法則は公共性という性格を備える。まさにこの点

に、カントの用いる例が示すだろうが、理念とその範型の類似が存する。市民社会に関する法の概念は、自分の選択意志があらゆる他者の選択意志によって外的に制限されていることを認めるにすぎない。だが道徳に関する「範型」として理解された法の概念は、自分の自発性を、そのものとしてのあらゆる他者の自発性に服従させる。他者の自発性は、自分の自発性とたしかにまったく異なってはいるが、それでも自分の自発性と完全に合致している。ここで人間性〔Humanität〕が「拡張された思考様式」へと駆り立てるものが、条件なしに実現される。各人が出す自分自身の無条件的な要求は、もはや人間的・情念的な様式においてあるのではなく、ひたすら理性的な、関心抜きで創造の目的に聴従するという様式において現にある。思弁的な形而上学においては、諸実体の共同性はそれらの共通の起源によってのみ可能であった。それと同じく、人間の実践的な共同性が可能であるのは、あらゆる人間が自分たちの共通の起源を、自分たちもそのように存在し、またそのように存在すべき、自由な存在者として、無条件的に承認する場合に限られる。つまり人間たちが創造者の立法する意志を自律的に我が物とする場合に限られるのである。徳は、共同世界において無条件的に承認されることを要求する。こうした要求は、個人であるかぎりでの個人が、孤立して（私的に）自分に満足していることに基づくのではない。そうではなくして、「心術が理性的存在者に与える、普遍的な立法行為への関与」にこの要求は基づくのであり、「こうした関与を通じて心術は、理性的存在者を可能な目的の国の成員たりうるものにする。理性的存在者はすでに自分の本性によって、そうした成員たるべく定められていた」（Grdl. IV, 294 『基礎づけ』七五頁）。倫理的な国家への関与を通じて、人間の人格は本当に無条件的な価値を、つまり尊厳を獲得する。尊厳は人格に固有の本性であるが、人間としてただ実存しているだけでは、人格は尊厳を情念にまみれた仕方ではしか要求できない。他者の立法する人格を前にした尊敬において、実用的なものにすぎない威信は、その道徳的な真理に達する。それもその真理への到達は、あらゆる人格の

威信が法則の威信を前にして、より正確に言えば、あらゆる人間的なものでしかない威信が、神の栄光を前にして、退去することによって生じる(2)。創造者とともに同時に、創造された者としての人間の尊厳も、道徳的に聴従することを通じて目に見えるものとなる。

「倫理的な共同体が成立すべきであるなら、すべての個人は公共的な立法に服さなければならぬし、諸個人を結びつけるすべての法則は、共同体の立法者の命令だと見なされなければならない」(Rel. 3. Stück III. VI 243) 『宗教論』(一三〇頁)。このようにして道徳の存在論は直接に、実践的な形而上学へと至る。自律の教説は神学と対立しているのではない。この教説はたしかに、神を認識する者の所有物とし、人間の幸福のためのよりどころとして足る手段とするような、あらゆる理論的な神の認識を断罪する。とはいえまさにこのことで、自律の教説が積極的にまた根底的に規定しているのは、そこから出発することで、ひとつの実践的な神の認識もしくは倫理神学が可能となるような、人間という被造物の存在様式である。「いかにして神が存在するか」が真の問題なのであって、「神は存在するかどうか」が問題なのではない。カントは神の現存在に対するすべての思弁的な証明を批判的に論駁した。この論駁はカントにおいてはそれ自体として、神の現存在に対する道徳的な証明様式を開示するという意味を持つ。このことは本書の解釈が進むにつれてより明確に示されるであろう。『基礎づけ』はアイデアを示すにとどまっている。「さて、法則は諸目的を、それらの普遍的な妥当性に応じて規定する。それゆえに、理性的存在者たちの人格上の違いを度外視するなら、また同じく理性的存在者たちの私的な目的のすべての内容を度外視するならば、すべての目的(目的それ自体としての理性的存在者も、それぞれの理性的存在者が自分自身に設定かもしれない独自の目的も)が体系的に結びついた全体が、つまり目的の国が考えられうる。この国は先述の原理に従って可能である」(Grdl. IV 292) 『基礎づけ』(七二頁)。主体との関係において現実存在する(それぞれの理性的存在

者に」独自の目的が、「私的な目的」というその存在の意味を失うのは、人間がもはやたんに人間としてではなく、創造された者として現実存在する場合のことである。人間が被造物として現実存在すると同時に、その独自の目的は客観的な目的となる。神の似姿としての人間が立法者でありうるように、人間の目的は実質的で実践的な法則である。こうして「人倫の形而上学」は、「唯一の命法」から帰結するといういくつもの「義務の命法」を示してみせることになる (GrdL IV 279 『基礎づけ』五四頁)。道德の形式的存在論は、神学に通じると同じく必然的に、実質的倫理学にも通じているのである。

目的の国という理念が主題的に表現するのは、倫理法則によって人間の世界の全体が無条件的に強要されているという事態である。この理念ははっきりと、どのような地位が創造において人間に割り当てられているのかを教える。創造されたものとして、人間は創造者に条件抜きで服従する。しかもまさに人間として、つまり自由そのものを使用することにおいて服従するのである。こうした事態は、この国の成員と元首のあいだの違いによって理解できる (GrdL IV 292 『基礎づけ』七二頁)。ある存在者の意志が法則に適合する仕方が必然的ではないかぎり、それゆえその存在者にとって法則が命令という性格を持つかぎり、その意志はつねに法則に服従している。これは紛れもなく感性的な存在者としての人間に当てはまる。首長の地位のある存在者が「主張する」ことができるのは、「自分の意志の格率だけによってではなく、完全に独立した存在者であり、自分の意志に適合する能力に不足も制限もない、そうした場合だけのことである」(ib. 『基礎づけ』七二頁)。倫理的な国家という法的な概念は道德的な啓蒙を、包括的かつ唯一完全に全面的な仕方で可能にする。——シユライエルマッハー (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803f, 18342) によれば、カントの道德体系の「内的な精神」は「まったくもって倫理的というより法学的」であり、「至るところで社会的な立法という外観と特徴を」有している (ib.2 S. 61)。

こうしたシュライエルマツハーの批判はたしかに正当なものではないが、それでも観察はきわめて適切である。目的それ自体そのものとしての人間性の概念において、さしあたり示されるものは、目的の国の概念において、範型の全体にとって明らかになる。「道徳」法則を描出する範型としてこの法則を示す悟性概念は、総じて法の概念〔Rechtsbegriffe〕である。第一の方式における自然の法則はしだいに、神がそれに従って自然を秩序づけた法の法則〔Rechtsgesetz〕であることが明らかになっていく。創造されたものとしての自然は、国家にそくして理解されなければならぬ仕方だ、「存在している」。道徳の存在論のこうした地平は目的論のうちにはあらかじめ潜在していた。創造の基礎存在論に接近することができるのだが、こうした地平は目的論のうちにはあらかじめ潜在していた。すでにストア派にとって世界はひとつの国家であったし、ローマの生の概念においては、デイルタイが発見したように(3)、世界と生を解釈するこうしたモチーフは、はつきりとした法学的な特徴を持つに至っている。同じモチーフはキリスト教神学においては、聖書にまつわるモチーフと融合することになった。カント、たとえば、自ら徹底的な啓蒙の企てを通じて、このモチーフに突き当たった。こうした啓蒙の企てにおいては、ある時代を支配したあらゆる歴史的な思考のモチーフが、光のもとにもたらされ互いに比較検討されるからである(本書六八―六九頁〔哲学と道徳(二)一六一―二頁〕を参照)。

第三の範型の由来ははつきりしているから、この範型は実践のために描出することの本質を明瞭にするのにも適している。たしかに道徳性は合法性とは異なる。ただそれでも、「外的な」聴従という合法性と「内的な」聴従は、前者が感性的な人間に対して後者を理解可能なものとなしうる程度には、似ているのである。範型としての法の概念は、道徳的・実践的に理解されねばならず、それゆえにたんに手段として用いられなければならないのであって、真に受けてはならない。とはいえ道徳法則も法の法則も(神の法則も人間の法則も)、ともに立法者が背後に控え

ている法則であつて、両者の法則の違いはその意味が異なるにすぎない。「倫理学は、行為に対して法則を与えるのではなく（このことは法論がするのであるから）、ただ行為の格率に対してだけ法則を与える」（M. d. S. VII 198）『人倫の形而上学』二五四頁）。この対照は法義務と徳義務の違いにおいて見てとることができる。その実質からいへば、あらゆる法義務は同時に道徳的な義務である。法概念によって命じられ禁じられることは、倫理的・善の理念によつても命じられ禁じられる。あらゆる法義務は同時に徳義務でもある。とはいへ徳義務の範囲はより大きい。徳義務は、その遂行が外的には強制されえないような目的、たとえば自分自身に対する義務や他者に対する愛の義務も包括する。こうした義務はそれゆえに、本来的な意味で、「直接的」と呼ばれる徳義務なのである。法において倫理においても命じられる義務において明らかにするように、徳義務の法義務との違いは、義務づけの様式にある（M. d. S. VII 184f.）『人倫の形而上学』三二頁以下）。法義務としては、そのつどの命令は強制、という脅しという意味でのみ命じる。これに対し徳義務としては、自己強制、したがつて自律という意味で、命令は命じる。すなわち法の法則が法則であるのは、もっぱら命令という意味においてのことである（4）。法の法則が妥当するのは、立法者の選択意志のおかげ、つまり実行することを強制する立法者の威力と権力のおかげである。倫理法則は、それがそもそも法則であるかぎり、命令でもあり、威力と権力を有する立法者が背後に控えている。とはいへ倫理法則がひとつの法則であるのは、立法者の選択意志と権力によるのではない。立法者は「法則による拘束性の創始者（auctor）であるが、必ずしも法則の創始者ではない。立法者が法則の創始者でもあれば、その法則は実定的（偶然的）であり、恣意的であるだろう」（M. d. S. VII 27f.）『人倫の形而上学』四四頁）。「実定法は命令を、自然法は法則をそれ自身の内に含む」（E. V. 42）（パウエル・メンツァー編『カントの倫理学講義』小西國夫・永野ミツ子訳、三修社、一九六九年（以下『倫理学講義』と略）、四五頁）。道徳法則は自然法であるが、それでも「立

法者をいただくことはできる。つまり以下のような威力と権力を備えた存在者は存在しうる。つまりこの法則を実行し、この法則が同時に自分の意志の法則であると宣言する威力と権力、および道德法則に従って行動するようにすべての人を拘束する、つまりはすべての人に命令する威力と権力である。そのときこの存在者は立法者ではあるが創始者ではない。それは神が「三角形は三つの角を持つ」ことの創始者ではないのと同じである」(E. V. 62〔同書、六六―七頁〕…最後の点に関してはU. 8 62〔判断力(下)〕一三頁以下)を、全体としては正確に対応するM. d. S. VII 27f. [『人倫の形而上学』四四頁]を参照)。一方の実定法と自然法の対比と、他方の神の法と人間の法の対比は、実践的形而上学にとって完全に合致するわけではない。神によって道德法則に「効力が与えられる」必然性を分析した箇所 (E. V. A 818f.) でカントは、神の意志から法則を導出することに対して警告する。「実践理性が私たちに導く権利を持つかぎり、それが神の命令であるから、ある行為を拘束的なものと見なすのではない。私たちがその行為をするよう内的に拘束されているがゆえに、その行為を神の命令と見なすのである」(5)。法と倫理における立法は、「動機に関して区別される」(M. d. S. VII 19 [『人倫の形而上学』三三頁])。であるから、立法者は法と倫理において、法則が法則であること、したがってまた法則の存在にとつて、異なる意義を持つ。とはいえ法則がある立法者を前提とすることは、どちらの場合でも自明であり、これに加えて報いと罰も法則の存在に属する。一般に違反の可能性があるとすることは、つまり法則が命じられるあらゆる場面では、法則に対する態度は帰結を持たざるをえない。そうでなければ法則は、実際に命じていることにはならないであろう。法則の要求はそれ本来の権威を欠いて、「空虚な理想であることになってしまふだろう。道德法則は、自律を備えていても、それが「効果」を持たないのなら「空虚な幻想と見なされる」ことになるだろう (E. V. A 811)。「それゆえにまた誰でも、道德法則を命令として見なしているのであるが、道德法則がアプリアリに適合した帰結をその規則と結合せず、した

がつて約束と威嚇を伴うことがないとしたら、命令たりえないであろう」(註〔同頁〕)。カントは厳格に、この効果を意志の動機としては排除する。とはいえ他方では、そうした効果が現に存在していることも自明である。他律的な神学的道徳に反対し、自律を主張する議論が前提としているのは、倫理的行動の動機づけが、神の意志を介して、事実的な処罰への恐怖と事実的な報いへの希望から生じるであろうということである。その前提に関わっている概念の法学的な起源は、至高者としての神という表象のうちに示されている。ひとは狂信や「恩寵を請願すること」によって、この至高者から望みのものを得ようとする。神の統治のもとにある目的の国は、ライブニッツ的な「自然の国」から区別される)「恩寵の国」である (r. V. A 812)。

あらゆる法則が立法者と結びつくことの自明さは、道徳の法則が純粹な意志の内容であることに基づいている(本書第三二節)。具体的に目につくのは、法の法則がアナキーな個人の意欲を迎え入れるものではないように、道徳の法則も人間の所与の性格を迎え入れるものではないことである。「法律的自然状態が万人の万人に対する戦争状態であるように、倫理的自然状態も、悪によりたえず戦をしかけられる状態である」(Rel. 3. Stück, VI 241)『宗教論』一七八頁) : vgl. auch M. d. S. VII 18f. (『人倫の形而上学』三二頁以下)。両種の法則は人間の自然な傾向に結びつくことはできない。人間の本性がもとと法と倫理性へと向けられているのはたしかである。とはいえ人間という種の廃棄できない性格が、こうした本性的な規定から逸脱するのも、同じく根源的な事実である。そのため人間以外の者からの裁可がなければ、法則は実際には命じるものという性格を持たないのである。こうした法則の把握は人間学的な性格論と相関関係にある。そして後者の性格学と同様、こうした法則の把握も、カントだけではなく、いまだ本質的には独断論的なキリスト教によって規定された時代全体に固有のものである。この点についてはロックが自身の『人間知性論』(I 3, 12 und II 28, 6ff. (ロック『人間知性論』(一)』大槻春彦訳、岩波文庫、

一九七二年、八三―五頁、および『人間知性論(二)』大槻春彦訳、岩波文庫、一九七四年、三四〇頁以下)において、とりわけはっきりした例証を提供している。ところで法則が本質的に裁可された命令であるなら、法則に自ら服従しない者は、道徳法則の場合には立法者を必要とする。ただ自由な意志は、自らの自発性ゆえに、けっして物理的な威力には服従せず、けっして経験によって(自己についての経験によっても) 确实には認識されえない。法則がこの自由な意志をそのものとして強要するかぎりでは、ここでは人間を超える立法者を必要とし、この立法者の認識と力は、命令の無条件さに対応している(vgl. Rel. 3 Stück III [『宗教論』一三〇頁以下])。立法者がそのものとしての人間の自発性に対して命令を与えるべきであるなら、立法者が必要とする力は、国家における選択意志の対象を支配する法的な力とは異なり、自然を支配する力である。この自然に人間的なものであるかぎりでの人間の自発性も属している。こうして道徳の存在論は、人間に特有な神の道徳的概念へと導く。「したがって、道徳的目的論というものはもちろん存在しており、またこの道徳的目的論は、一方では自由の法則定立と、他方では自然的法則定立と必然的に連関する。このことは、市民的立法がどこに執行権を求めるときであるかという問いと必然的に連関するのと同様である。総じてこの連関は、諸理念にしたがってのみ可能なある種の合法的なこうした諸物の秩序の現実性の原理を、理性が示すべきであるすべてのうちに存在するのである」(U. V. 528f. 544 [『判断力(下)』一三四、一五四頁])。このように『判断力批判』の決定的な箇所では、法則の法学的な解釈が示唆されている。自然の国と目的の国が首長のもとで統一されるならば、目的の国は「もはやたんなる理念にとどまらず、真の实在性を得る」と『基礎づけ』も語る(IV 298 [『基礎づけ』八〇頁])。この統一は自律という関心においてのみ、存在論的な条件をなす。「こうした唯一無窮の立法者すら、理性的存在者たちの価値を評価するさいには、やはり常に、ただ目的の王国の理念だけに基づいて彼ら自身に指令された彼らの非利己的な行動のみを、評価の基準とし

て表象されざるをえないだろう」(Iib. [同頁] ; vgl. auch E. V. 28f. [『倫理学講義』] 三〇頁以下)。

成員の自律は首長の立法とどのように関係しているのだろうか。言い換えると、実践的な描出はどのようにして遂行されるのだろうか。「人倫の形而上学」の国家論を引き合いに出せば、このことは国家の概念からそれ自体「範型的な」仕方により詳しく理解することができる。道徳的な目的の国においては、神は最上の立法者であり、統治者であり、裁判官である。これが神の三つの根本的な特性であり、これらの特性から出発してはじめて、神の形而上学的もしくは超越論的な特性は二次的に生じる (pr. V. V. 14ff. [『実理』] 三一頁以下)。人間は共同立法者であり共同裁判官である。それも人間は、まさに判事という意味で共同裁判官である。人間の自律とは裁判官としての忠誠にはかならない。自律への訴えによってひとは、人間における「人間自身のうちにいる裁判官」(Rel. VI 219f. [『宗教論』] 一〇三頁) に問いかける。

神の立法者の職位は、その意義に関して言えば、人間のそれと同じである。唯一、神が依存的な存在ではなく、そのかぎりで法則にわざわざ服従する必要もないことが、神を人間から際立たせる。神は倫理的に完全な、神聖な存在者であって、たんに有徳な存在者ではない。それゆえに神は根源的な立法者なのである。神は絶対的な支配者であって、選出されるのではなく、自由に承認されうるだけである。人間は一般に統治者たりえない。というのも人間は自分に対しても他人に対しても内的な権威を持たないからである。それは人間がまた自分のことも他人のことも、道徳的な観点において確実に認識することができないのと同じである。禁欲主義者が自らに課しているような、「自分で選び自分に執行する刑罰」はひとつの矛盾である、「というのも刑罰はいつでも他人が課すものでなければならぬものだから」(M. d. S. VII 30ff. [『人倫の形而上学』] 三八一頁)。また他の人間も、道徳的な過失にさいして刑罰を課すことはできない。そのかぎりでは人間にできるのは、法則に従った善と悪との判断 (Factitas

diudicatoria, E. V. 89f) である。神は立法者としては神聖であり、また唯一の支配者である。だから法則の「効果」は、つまり法則の命令という性格は神に基づくのである。人間が自分に命じることはない。それゆえ人間が自分に自ら命令を与えるべきであるなら、人間は、自分の格率に対する裁判官として命令すべきである。人間は「首長の名において」また「立法者の意味で」自分自身に対して判決を言い渡す。このようにして人間の自律の概念は、良心に接近する。人間は自分の行為を所業として、自分自身に負わせる（責を帰する）。人間は完全な意味での裁判官ではない。人間は「法的に有効な責任 (imputatio iudiciaria s. valida)」を、処罰する権力をもって負わせることはできないが、それでも「判定的責任 (imputatio diudicatoria)」を行使することは可能 (M. d. S. VII 28 『人倫の形而上学』四四頁)。人間の自律は、定言法がその方式を通じて実行するように命じる、判定を行なう裁判官の職務である。実践的判断力を通じて要求された「思考の手段」の使用には、こうした要求についての心ならずという意識が先立ち、またこの意識がはじめて、自分自身をひとりの裁判官として範型的に表象すること、を強いる。この心ならずという意識が良心である。「というのも良心は、法則を適用するそれぞれの場合に、義務を示して人間の無罪あるいは有罪を判定する実践理性だからである」(M. d. S. VV 210 『人倫の形而上学』二六八頁)。

自律と目的の国の理念はこうした仕方、一方では形而上学的な問題圏へと導き、これに取り組むのは『実践理性批判』である。他方でこれらの理念は、そこで倫理法則がこれ以上なくはつきりと道徳的・実践的判断力に対する命令として現れることになる方式へと、倫理法則をもたらす。それゆえに、カントの挙げる実例における適用は、範型を提示することを超えて、倫理法則の意味と、それとともに形而上学の可能性の条件を、はじめて完全に明らかにするのである。

C 定言命法の適用

第一八節 命法は「使用できる」かという問題

定言命法は適用できないのではないかという疑いが、これまでの文献で数多く提起されている。シュライエルマツハー、ヘーゲル、ショーペンハウアー、そしてヘルバルト以来、カント倫理学の形式主義は、カントの挙げる例が不十分であると示すことを通じて、非難されてきた。批判者たちは、命法から義務を「導出する」さいの論理的な窃取を指摘しようとし、同じくまた義務の導出のためにエゴイズムをひそかに利用しているという非難も繰り返している。コーエンも（そして彼に従うその学派も）、エゴイズムの利用という非難は斥けるとはいえ（a. a. O. 220ff）、それでも義務一般の議論は倫理学の基礎づけという研究においては早まったものだと非難している。これに対応して、コーエンが人倫の形而上学に対してとる立場も否定的である。

これまでの解釈から明らかのように、これらふたつの非難は原則的な誤解を含んでいる。つまり諸方式の範型としての性格が、理論的な推論を不可能にする、ということを理解していないのである。道徳的世界の法則は、私の行為の格率があるもとに単純に包摂されるような自然法則ではない。さらに、私が遂行すべきであるところの（道徳法則の）描出は、たしかに所与のエゴイストな人間の表象に訴えているとはいえ、その人間を現実的に与えられた状況においてではなく、可能的に与えられた状況において示している。現実的な状況から、可能的な状況がありう

るものとして生じるのではない。命法が範型として描出を要求するかぎりにおいて、ひたすら命法がこうした可能な状況へと導くのである。

(カントが挙げている「義務の」第四の例において) 私が——どのような実的な予見の観点からであろうとも——他者の助けを必要とする状況に陥ることになるかどうかは、どちらでもよいことである。たとえば、どのような状況でも他者の助けを受けたくないというほど、私が高慢かどうかはどちらでもよい。他者から援助してもらわしめか手立てがないような、助けを必要とする状況に自分が陥ったと考えてみるべきなのである。同じくまた、私が「困窮した他者に」不親切にしたことがおよそ気づかれるかどうか、またその報いを受けるかどうか、まったくどちらでもよい。私は不親切な行ないが気づかれ報いを受けると表象すべきである。もちろん私の不親切が気づかれ報いを受けるということは、それ自体としてありうることである。この場合、私の現実の理性的なエゴイズムに訴えかけられているわけではまったくない。命法が要求している熟慮は、「困窮している他者を助けるべきか」という問題となつていゝるケースにおいてはまったく非理性的の意味を欠いている(実的な意味では)。というのも問題となつていゝる(方法論的に基準を与える)ケースは、憐憫がただちに他者への関与を命じていゝるのではなく、憐憫によればその反対が理性的かつ実的に可能なもの(つまり損害なしに遂行しうゝるもの)だからである。命法が前提としていゝるエゴイズムは、私たちが実際に持つていゝるエゴイズムではなく、むしろ私が持つべきエゴイズムなのである。ここで注意すべきなのは、法則は厳格主義的に憐憫を止めることを命じていゝるのではなく、私が人間本性的の自然的使命を犯すことがないような仕方では、憐憫を使用することを命じていゝることである。要求されていゝるのは、人間本性に適合した性格である。たとえば空想的なほど利害関心を欠いた行為をなすべきだから(自然的な仕方では憐憫な)行為が禁じられるというのではなく、そうした「憐憫な」行為の一定の仕方と様式が命じられるのであ

る（～ように行為せよ）。範型論は実践理性の経験主義から守られている。とはいえ、幸福」と自愛によって規定された意志から生ずるかぎりなく有益な諸帰結は、もしこの意志が自分自身を同時に普遍的な自然法則としたとすれば、もちろん倫理的「善のためにまったく適切な範型」として役立つことができるだろうが、といってもそれは倫理的「善とまったく同一のものではない」（pr. V. V. 78）【「実理」二二五頁】：強調は筆者（クリューガー）による）（6）。命令は行為ではなく、意志規定に関わる。それゆえ意志の目的が自己愛から来ることは自明である。命令はこうした目的という実質ではなく、その形式に、つまりはそのものとしての自由な選択意志に関わる。「導出される」（Grdl. IV 267 A, 279, 282）【「基礎づけ」三八、五三、五八頁】：vgl. auch Rel. VI 177）【「宗教論」五〇頁】 und M. d. S. VII 25f.）【「人倫の形而上学」四〇頁以下）の、選択意志のある対象の表象であるかぎりでの目的ではなく、義務としてのこうした表象の性格である。カントの四つの例を通じて与えられる義務の「完全な配置」は、「（行為の客体ではなく）拘束性の種類」に関わる（Grdl. IV 282）【「基礎づけ」五八頁】。拘束性の種類は、命法が導出しようとした導出することを命じる唯一のものである。命法は、「何が拘束性を持つかだけでもつばら言明する」方式である（M. d. S. VII 25）【「人倫の形而上学」四一頁】。とはいえその言明は格率の観点、つまり人間にとって自然的な自己愛の観点においてなされる。命法はそのものとしての自己愛を断罪するのではなく、自己愛が人間の性格を形づくっているかぎりで、つまり自己愛が仮言命法の実践的な客観性の根拠を形づくっているかぎりで、自己愛を断罪するのである。

ところでこの導出を積極的にはどのように表象すべきだろうか。格率が包摂される理性原理と、格率が許されるか許されないかという結論が、問題になっているのではないだろうか。実際にはそうである。とはいえ、実践的なものであるかぎりでの実践的推論に固有の構造を明確にすることが重要である。ここで理性的に推論がなされるか

ぎりで、つまり同じひとつの理性の理論的使用と実践的使用における形式的な構造が同じであるかぎりで、推論についての普遍的な特性はここでも妥当する。悟性の規則は前もって与えられており、定言命法は普遍的な形式を備えている。そして行為の格率は判断力によって規則の条件のもとに、範型にしたがって包摂される（範型は特別な諸方式において判断力の原理を与える）。認識のアプリオリな規定は規則という述語を通じて（本書二〇頁）「哲学と道徳（一）」一七一頁を参照、格率が義務であるか否かを述べる。これがあらゆる推論の形式的な構造である。とはいえこうした構造をそれと認めることは、理論哲学の原則においてと同様、実践哲学の原則においても大きな困難をなす。しばしば非難されるカントのカテゴリー表の図式性と、推論の実際の大前提としての「原理」を認識することの困難は、その共通の根柢を啓蒙という理性的な基礎のうち持っている。この啓蒙に基づいて、道徳的な聴従や感性といった、自足的な悟性の固有の本性にとつて異質で馴染みにくい現象も扱われるのである（本書第一二節「哲学と道徳（二）」一五四頁以下）を参照。

第一九節 カントの四つの例

定言命法の使用のためにカントが挙げる四つの例は、たしかに実践的な描出という複雑な構造全体を前提としている。とはいえカントは、この構造を一種の注釈によって示唆するだけである。カントが詳細に示すのは、実践に関する反省の一部分にすぎない。このために解釈上の誤解も生じていた。

定言命法が存在することへの指示であるなら、定言命法は、すでに示したように、範型において、主体を理性存

在者として形成する究極目的を思考するため、手段を含む。こうした手段は、あらゆる実践的規則の場合と同様、目的から分析的に帰結する。この手段が実践的という性格を獲得するのは、目的を表象する実践的な力によって、つまり理性的な実存という理念によってである。この理念は究極目的であるかぎり、自分自身において力を有する。それが真であろうとも「空想的」であろうとも、またそれがいかにして可能であろうとも、理性はここでは見かけ上、直接に欲求能力に作用している。そのかぎりて主体が規則に包摂されるのではなく、規則が主体に「包摂される」のである（本書七二頁「哲学と道徳（三）」（四七頁））。これがあらゆる後続する導出の根底にある、根源的で純粹に実践的な「推論」である。法則が道徳的な啓蒙のための命令である（本書一四節「哲学と道徳（三）」（五一頁以下））かぎりて、法則は、自律的でそれ自体としては理論的な理性を、つまり我が物を我が物とする能力そのものを、従えている。法則は、人間がつねにすでに聴従しているにもかかわらず、所与の人間という人格を理念のもとへ理論的にはつきりと包摂するように強いるし、法則は判断力に対して導きの糸となる範型を与える。人格はそこでは格率の創始者として理解されている。それゆえ包摂は、あれやこれやの格率が法則でありうるかどうか、ないしは客観的目的でありうるかどうか、つまり義務でありうるか、という問いの判定となる。結論はそれゆえ、この格率は義務である、もしくはこの格率は義務に反しているといったものになる。こうした第二の推論や、（実践的に）第一の推論（私は法則の事例である）ではなく、第二の推論のための小前提を獲得することが、カントの挙げた事例の本来の主題である。ある格率が義務であるかどうかを、ひとは範型に基づいて判定する。他方で格率が一般に範型を描出するものとして妥当するか否か、何よりもこのことのために理論的な熟慮は必要である。格率が範型の事例として可能である、もしくは可能でないなら、「第二の」推論がおのずと生じる。事例が問題とするのは、格率が範型の可能な事例であるかを、範型という必要とされる図式の観点から判定することである。それゆえカント

トの挙げる实例の困難の源泉が、法の描出という問題系であることが分かるだろう。

このような考察を踏まえて实例に目を向けることにしよう。「定言命法の」諸方式によって人倫の形而上学の基礎が据えられるが、それらの实例によってすでにひとは、その人倫の形而上学の限界に身を置くことになる。このことは、それに従って四つの例が選択される、義務の区分において示されている。一般的には倫理学の伝統に接続しているが、意識的にそこから逸脱している部分もある (Grdl. IV 279 A. 『基礎づけ』五四頁)、義務の体系を、カントはそこで念頭においている。義務は自己自身に対する義務と他の人間に対する義務(後者には神に対する義務や人間以外の他の存在者——霊や動物——に対する義務は含まれない)に分かれ、それぞれの義務のグループのなかで「完全」義務と「不完全」義務(厳格な負い目の義務と、広い功績的な義務) (M. d. S. VII 199 ff. u. o. 『人倫の形而上学』二五五頁以下) が区別される(他者に対する厳格な義務は同時に法の義務であるが、伝統とは異なつて、自己自身に対する厳格な義務も存在する)。こうした区分はそれでも重視されるべきではなく(また重視してはならない)、たんに实例を秩序づけるのに役立つにすぎない (Grdl. IV 279 A. 『基礎づけ』五四頁)。私が私の格率が自然法則となるのを欲することができないだけなのか、それともそもそも自然法則となるのを考えることすらできないのか(この点で広い義務と厳格な義務は区別される)。この違いは、誤解を避けるために否定的な意味ではとても重要であるが、原則的にはいかなる役割も演じるべきではない。

定言命法を適用する困難は第一の方式においてもっとも顕著に現われるから、まずこの方式を考察すべきである。(第一の实例によれば) 自殺が義務に反していることは、本来的な意味で実践的な推論から自然と明らかになるのではない。それは判定の結果であつて、(この段落——Grdl. IV 280 『基礎づけ』五五頁)——の最後の文における「したがつて [folglich]」という表現にそのことは示されている。自殺が義務に反していることは、定型化

された命法のうちにあらかじめ置かれた大前提と、展開される反省において獲得された小前提から引き出された、ひとつの結論なのである。展開される反省は「第三の」反省である。「すぐに気づくように」という表現とともに、実際に与えられた格率を仮に包摂することに着手されて、ないしは格率を包摂することが試されて、その試験の結果として格率が否定される。思考の原理に従えば「可能である」と見なされない事例がここで与えられうる点に、こうした理論的な考察を含む、実践的な意図が表現されている。理論的な判断は、それが試験であるかぎりで、実践に特殊な認識の一要素として示される。試験であるかぎりで、判断は事例からその特殊性を捨象しつつ生じるのではなく、いわば事例を構成するように事例に向かう。事例に先行しているのは、そこで格率が生じる状況の分析であり、定言命法の理性的な理解である。連続する災いがある人間から希望を奪い、生きることを嫌にさせる。それでもその人間はなお情動によって打ち負かされることなく、なお人間である、つまりは自分の理性を所持している。しかも理性を持つかぎりですでに、その人間は純粹な理性を所持しており、法則に聴従しつつ、自分の命を奪うことは義務に反するのではないかと、自分に問う。つまり「第二」および「第三」の推論という意味において、自分の意図の道徳的な判定をはじめるのである。この人間が試験するのは、自分の行動の格率が普遍的な自然法則たりうるかということである。こうした試験は理論的に「仮設的な思考の過程であるが、試験としては（それがそもそもなされるかぎりで）ひとつの聴従の作用である。こうした試験をなす者は、その試験がどのような結果になろうとも、法則の（ないしその自律の）判決にすでに無条件的に服従している。「人間たちがひとつの自然を形成する」という原理に従って、私が（ないし私の格率が）、（倫理法則という実践的な意味で）「可能な」人間として妥当しうるかが判定される。私が「他の人間たち」ともに自然を形成する存在者として原理に包摂されうるのであれば、試験は合格である。それゆえ私は自分を想像のなかで自然の一部として表象するというかたちで、した

がつてまた自分の格率を法則として表象するというかたちで、試験を行なう。ひとつの自然といったものが存立すべきであるなら、法則は私の活動の規則たりうるべきだからである。私の格率は「もしもっと長く生きたところでさして楽しいことがありそうになく、かえって災いにあうおそれのほうが強いなら、自分の命を切り詰める」というものである。この規則において自殺は、私がすでに持っている目的のための手段として指示されている。この目的は「もし」という文によって特徴づけられている。正確にいえば、そこで記述されている状況はあらかじめ測定された目的の概念に包摂されている、つまりその状況は自己愛に関わる状況として把握されている。自己愛が目的であつて、希望がないという設定された状況の観点において、自殺がその目的の手段として勸奨される。自殺という手段は、目的概念を実践的に現実化して描出するための手段である。この規則は自然法則たりうるだろうか。否、とカントは答える。こうした規則が法則となるような自然は、自分自身に矛盾し、したがつて自然として存立しないであろう。その自然は、生を促進するように駆り立てることを使命とするその同じ感覚によつて、生そのものを破壊してしまうことになるからである。こうした考察のうちにもその困難がある。さしあたり明らかなのは、私や何千人もの他者が自殺をしたとしても、けつして自然は滅びないことである。私は私の格率が自然法則であるかのように、私の格率を考えるべきであるということにすぎない。この自然法則に私はひたすら聴従する。さらに私は、そもそもなぜひとつの自然が可能でありうるべきなのかと問うべきではない。まさにその自然法則となりうることを、私は無条件的に考えるべきだからである。どうして自然は私の格率によつては存立しないのか。それは自然が自分自身に矛盾するからである。なぜ自己矛盾するのか。それは自然が、自ら生を促進するという使命を与えた感覚を、自然法則を通じて生を破壊するように規定することになつてしまふからである。「使命〔規定：Bestimmung〕」は、明らかに目的論的なものである。自己愛の感覚は、そのものとして、それも自

然によって、生を促進するのが合目的であるようなものとして与えられている。自己愛の感覚は、それが自然に由来するかぎりで、つまり「自然法則」に従っているかぎりで、別様ではありえない。この点に自然法則の概念の不明瞭さが現れている。経験的な自然の法則は、原因と結果とが機械論的に結びつく法則であって、目的論的な結合の法則ではない。精密科学の対象とする自然は範型ではなく、たんに自然一般の形式である。ところでこうした範型はいかにして論証されるのか。行為がその使命の観点において別様ではありえないという、目的論的な結合の法則としてであることは明らかである。そのようなものは機械論的な自然においてはそもそも存在しえず、存在しうるのは有機的な自然において、より一般的に言えば合目的な創造においてである。自然的でしかない存在者には、使命に従って作用する以外の可能性はない。自然は「墮落しない」のである。自己愛が使命から外れることがありうるのは、理性的な人間の場合だけである。人間は、結局はつねに傾向性に導かれるとはいえず、傾向性の自然的な使命に抵抗する力を持っている。自殺を意図することのうちには、人生において快を得たいという傾向性がある。とはいえ理性がこれからの人生で快の得られる可能性を判定し、その見込みを考察すると、理性はしばしばその可能性を否認する状況に置かれる。理性が人生において快〔*Erge*〕が得られるという展望を見いだせないために、それもまさに理性がもつばら快を意欲するがゆえに、「生きようとする気持ち」〔*Will*〕が理性から消え失せてしまう。理性は快を得ようと求めるかぎり、つねに苦痛を厭う。理性の切望のこうした否定的な側面だけを理性はここで意識している。「自殺すること」苦痛に満ちた生とともに、そもそも、快の可能性も自分から奪ってしまうことは、ここでは理性にとつていかなる役割も果たさない。理性は快を得る、いかなる、事実的な可能性も見出さないからである。事実的な可能性を知っているとここで理性は信じている。ここに実用的な理性の妄想もある。理性は自分を實際よりも怜悧であると考えており、仮言的に語り経験を待つべきであるのに、確かなことだと判断してしまう。な

ぜ理性はそんなことをしてしまふのだろうか。妄想は情念に由来する症状である。自殺者は幸福を求めるが、その欲求の対象の求め方が、人間として「そうすべき」よりもたんに恫惻ではないばかりでなく、情念にとらわれてるのである。自殺者の理性は傾向性に従うが、自分がそうしていると思ひ込んで、実際に傾向性から自由に、傾向性のために配慮しているわけではない。理性はひそかに傾向性に束縛されているのである。理性はこのように、恫惻の客観的な動因を傾向性の主観的な動機と取り違えている。これが傾向性に由来する妄想である。自分を無きものにしてしようとする情念において、人間にとって問題であるのは、自分自身の人格である。この自分の人格の幸福が客観的な目的であるように見えるが、本当はそうではない。そしてたしかにここで自己愛による「比較すること」が決定的な役割を演じている。人間は、他者がそうであるように見えるほど、幸福でありたいと思う。人間は自分の困窮した状況を、他者の状況と比較するのである。その比較に従って、人間は本質的に自分の状況の希望のなさを測定する。こうした比較において、人間の幸福への傾向性は一定の概念に達し、この概念に従ってその傾向性は実践的に作用する。理性は共同世界を支配する目的を、客観的な意味において、無条件的に必然的なものと受け止める。理性は、まさにこうした経験的使用において、超越的となる (Dr. V. V. Einih. 『実理』一四〇頁)。

理性は幸福を無条件的な、制限されることのない究極目的とする。それゆえにこそ、理性は自殺のような「無条件的な」手段を勧めうるのである。自殺はそもそも、「いかなる目的も」、つまり有意味な条件をもはや持たないがゆえに、自殺はそうした手段である。欲求能力そのものが無きものとされる場合には、そもそもはや何も達成されないのであるから、自殺を通じて幸福が達成されるわけではない。自殺という手段はまったく手段であるのではない。目の前の苦痛から私を解放してくれることは、目的ではありえず、それ自体その解放に続く満足のための手段にすぎない。理性はそのものとして無条件的なものを目指し、それゆえに目的と手段をここでは経験を顧慮する

ことなく思考する。だが、ここでは実際に「幸福という」経験的なものが問題なのであるから、理性はここでは伶俐でない仕方、傾向性に目をくらまされて考えられている。理性はまったく現実的な目的と手段を考えていない。これが自然な感覚の持つ使命から迷い出ることを可能にする、悲運の正体である。こうした逸脱へと導くのは伶俐ではなく情念である。純粹な実践理性は伶俐そのものをその使命へと連れ戻し、また伶俐とともに、その関心を純粹実践理性が管理する傾向性も使命へと連れ戻す。

範型の解釈が要求し、後ろ向きに説明することしかできなかった次のことを、適用は一義的に明らかにする。それは「自然法則」が真実には人間の本性に対する神の法の法則であり、創造のうちにある神の自然法の法則であるということである。人間の自然法は、他者に対する外的に強制されうる義務だけをとってみれば、こうした神の自然法で尽くされる。人間の自然法は、実定法となることが実践的に可能な法である。とはいえ可能な法であるがゆえに、実践的に必然的な法でもある。というのもこのことが一般に、格率が法則へと高まることが実践的に可能であることの帰結だからである（このことはあらゆる法の義務においても前提されている）。「人間の自分自身および他人に対する関係において目的でありうるものは、純粹実践理性にとつて目的である。なぜなら、純粹実践理性は目的一般の能力だからである。こうした目的について無関心であること、すなわちこれに対して何の関心も示さないということは、それゆえ矛盾である。」(M. d. S. VII 205 『人倫の形而上学』二六二頁)。神の法の法則ないし自然法は、つねに人間の法の法則でありうるもの以上のものである。そしてこうした法論と徳論を基礎づける意味での自然法は、私が自分の格率をそのもとに包摂する範型である。さて私が自己愛の感覚を、神がそのために感覚を（恣意的ではなく、創造とともに）「割り当てた」生を、促進するようにだけ作用すべき感覚として考察するならば、私は次のことを理解する。それは、自己愛が自己を無きものとすることへと、たんに駆り立てるとい

だけでなく、法則によつて、驅り立てるように強制されるのだとしたら、自然の法則は自分自身に矛盾し、その法則が構成する自然は破壊されるであろうということである。このようにして私の格率を自然法則として考える試験は失敗する。なぜなら私の格率はひとつの同じものを、つまり自己愛を、正反対の使命を持つものとして考えているからである。格率そのものはそのことにまったく気づいていない、なぜなら格率は情念の妄想によって目をくらまされているからである。法則によつてそれだけで呼び出される純粹で実践的な理性は、こうした目くらましを取り除く。目的論的―法学的な反省において働く法則に対する聴従は、格率が義務に反していることを白日のもとにさらけ出す。

ただし以上のような考察は、カントが自分ではっきり意識していたものではないし、他律的で神学的な道德の基礎づけへの後退といったものでもない。そうではなくこうした考察は、法則をはじめて自律的に命じ、真正な神学的で目的論的な概念をはじめて可能にするものである。こうした実践的な見地においてだけ、神学は存在する。

『基礎づけ』の第二の例は、他の人間に対する完全義務の違反を示す。そのもとしては他の人間に対する完全義務は法の義務であり、『人倫の形而上学』では第一部〔法論〕に登場する。「それゆえ、結ばれた約束は守られなければならない」という立法は、倫理学のうちにはなく、法論のうちには存する」(M. d. S. VII. 20. vgl. ib. §§ 18 ff. 『人倫の形而上学』三四頁および一〇一頁以下)。契約を守り、借金の約束を果たすことは強制可能である。とはいえこのことは、こうした義務が倫理学的にも拘束的であることを妨げるものではなく、こうした〔倫理学的な〕観点において、この文脈〔『基礎づけ』の義務の例の論述〕においても実例として役に立つ。ふたたびカントは、そこで格率が生じる状況の分析からはじめ、定言命法のもとへと格率を位置づける(「〜と自問するだけの良心を彼はまだ持っている」)。試験がなされ(「〜としよう」)、格率が法則に「変換される」。「すると私がただちに

見てとるのは「格率が法則たりえないということであり、私は（もはやことさらに語られないことであるが）格率が義務に反するということを認識する。そうした法則が「普遍的である」なら「何が約束されても信じる者はなく、かえって、何を言っても空しい口実だと笑い飛ばされるので、約束することが不可能となり、また何のために約束するのかという目的そのものが不可能となるからである。」ここで格率が矛盾するのは、与えられた状況に対してではなく、自分自身に対してであることは明らかである（先の例では自然が自然自身に矛盾すると言われたが、今回は自然の法則が自分に矛盾すると言われる）。それはひとつには、自殺が私だけに関わり、他人には関わりないからである（7）。私の現実の〔自殺という〕意図は先の例においては、その意図が依拠する状況にだけ抵触していた。今回の例ではこれに対し、私の「嘘の約束をするという」意図は、他人の意図と衝突する。私の意図に他者の意図がつねに優先されるであろうし、まさにそのことを、私が自分の格率を法則として考えるならば、私自身が欲するであろう。私はそうした法則によって、格率が条件として含む目的を意志をもって挫折させるであろう。手前は憐れに選ばれたものではなかったであろう。ふたたび以上のような考えの仮言的な性格が強調されねばならぬ。実際には手段は完全に「よい」ものでありうる。だがそれでも、私の計画が私自身に向けられるのはそれ自体として不可能なのであるうか、またお金に困っていることは実際に、私の幸福を絶対的に妨げるものなのだろうか。後者の疑いを、カントは「自分がお金に困っていると思う、(staude) ときには」に言うことでまさに表現している。正確に理解されるなら、こうした疑いは、この例において前提されている幸福の概念に向けられている。幸福という目的なしには、もちろん人間は生きることができないし、この目的を倫理法則も禁じていない。そうではなく、倫理法則は、こうした概念の特性についての僭越な要求が錯誤であることを明らかにする。私が私の知っている他者がそうであるほど、私もお金を持っていないかならぬと思ひ込み、そうした思ひ込みが完全に理性的に思考さ

れたものだと思っている。こうした怜悯の僭越を純粹な実践理性が打ち砕くのは、実際の状況としては私の意図が挫折する可能性を表象するのを命じることによってである。こうした場合において格率の目的と手段は、経験には疎遠で、見かけの上でだけ有効な目的と手段であるにすぎないことが示される。こうした状況を実際に与えられた状態から出発して可能なものとして、つまり理論的に表象するばかりではなく、必然的な仕方で（実践的に）可能なものとして表象する可能性は、まさに自然法則の概念のうちに存している。こうした実例においてはじめてはつきりと明らかにするのは、法則が公布された国家の法であることである。私の意図の挫折は、次のことを前提としている。つまり、あらゆる他者は、私と同じように見通しを欠いたまま、機械的な法則に従って行動するのではなく、公に宣告された指令を考慮に入れていのがゆえに行動することである。倫理的な共同体においてはたしかに、外的な強制も実際の禁止もないが、判定においては、倫理的な共同体も「公の法則に基づく」(Rel. VI 240)『宗教論』(一七七頁)の「でなければならぬ。悪い格率の場合には、このように考えることがそもそもできない。嘘の約束を認める、強制力を持つ公に公布された法の法則というものは、まさに実際に、直観的には与えられえないが、それ自体としては描出可能なのではなく、端的に考えることが不可能である、つまり一般にどのようにしても描出可能なものとして表象することができない。そうした法の法則の概念は意味を欠き、その表象の内容は「概念を欠いた空虚な対象 (nihil negativum)」(r. V. A 292)である。私が嘘の約束をするという格率を法則へと変換しようとするなら、そのかぎり私は格率を法則の「図式」へ、つまり法則を描出する方法のもとへとたまたまそうとする。こうした「図式」としてここで明らかに示されるのは公表性、つまり「公布」を通じてなされる公開である。格率を法則に変換しようとする試験は、格率を公に、国家の法則の様式に従って、宣告しようとする試験である。こうした試験を通じて格率が漏らすのは、定言命法が表象することを命じる、怜悯の不足である。私の格率が自然法則で

ありうるべきだというのは、誰もがそれを知りうるべきだということである。こうした条件によって、格率の狙いは廃棄される。「たとえば多くの財産を獲得するために、嘘をつくことが普遍化されると、誰もがすでにその目的を知っているから、そのような財産をもうけることができない」(E. V. 53 『倫理学講義』五六頁)。私がこのことをこうした場合、自分の思考において自分自身に矛盾することなしには意欲できないことが、格率が自然法則たりえないことの規準であり、さらにこの規準は格率が義務に反していることの規準である。こうした反省の構成の全体にとって、倫理法則はそのものとして無条件的で実践的な必然性を備えている。私がそもそもそうした必然性を考えるさいには、私がそうした必然性に服従するようつねにすでに捉えられている。

第三の例においては、自分自身に対する不完全義務が問題となる。これらの義務は、これまで扱ってきたもの以外のあらゆる義務と同じく、徳の義務である。自分の自然素質を損なわないようにするだけでなく、自発的に開化することが徳の義務である。「自分の完全性」は自分自身に対する徳の義務の原理である。ここでは受け入れられた法則における矛盾が、意志の自分自身との矛盾にあることは明らかである。より正確に言うなら、ここで問題になっている一定の意志の作用は、自然によって「与えられた」意志の能力ないし意志の使命に矛盾する。格率は次のように定式化されるであろう。「私が自分の才能の開発を必要としないなら、才能を錆びつかせてしまおう」。私には実際にそうしたことをなすことが十分にできる。だが次のような事態を思い浮かべてみよう。私の才能が開発されずに放置されていることが、法則によって割り当てられた私の才能の使命であり、しかもそうしたことを私は私の意志によって(自律的に)私に定めたとする。その場合に私は、素質を働くように創り出しながら、それを利用することを原則的に禁じた立法者であることになる。そのとき私は、私が自分の才能をけつして必要としないであろうことを、確信できるであろうか。怠惰が私を幸福にすることを、私は確信しているであろうか。「幸福な」未

開の地の人々および文化の不幸との比較は、情念による妄想の源泉ではないだろうか。(8)。「ルソーの原則」は「おそらく」実用的には正しいであろう(M. d. S. VII 257 『人倫の形而上学』三二六頁)が、手段はここでもまたそもそも経験に疎遠な、「無条件的」ないしラディカルな性格を持っていて、それが立脚している生のさまざまな可能性を塞いでしまう。こうしたさまざまな可能性を破壊する(厳密な義務の場合のように)のではなく、危険にさらすのである。実際に(事実に)はまったく成り立たないこうした危険を、それでも私は、それ自体として可能であるように(ens rationis, r. V. A 292)、成り立っているものとして表象すべきなのである。

第一の例の場合と同様に、ここでは格率を公開することは決定的な役割を演じていない。自分自身に対する義務の違反は、他者を損なうことがない。それゆえにここでは倫理的な共同体と法に基づく国家の類比はもつとも弱くなる。国家においては選択意志の自由は、自分自身との関係においていかなる制限も負わされることがない。むしろ法の秩序の全体そのものが、選択意志の自由に仕えるのである。倫理性はこれに対してまさに自分自身に対する義務において、自由な選択意志の服従において差し迫ったものになる。ここでカントは自分が倫理学の伝統に對立していることに気づいている。カントにとって道德性の本質は、この義務においてもも明らかになる(B. V. 146 『倫理学講義』一五一頁)。「この部分において、あらゆる哲学的な道德学は誤っている」(B. [同頁])。国家との類比はここでは法則と立法者の関係にとどまり、他の市民に対する関係には成り立たない。立法者は、諸力に使命を割り当てながら、同時にその使命を果たすことを禁じるような矛盾を犯すわけがない。私をそのような立法者として表象するよう、道德的な聴従において私は強制されているのである。

第四の例では他者に対する広い義務、いわゆる愛の義務が扱われる。ここでは格率を法則として与えるという試験は、ふたたび公開に似てくる。そのことはこの場合には『人倫の形而上学』で次のように明確に語られる。人間

が愛を欠く格率を「公にすると、すなわちこの格率を普遍的に許容された法則としてしまうと、その人自身が困窮した場合に、その人に対して誰でもが同様に援助を拒むか、あるいは少なくとも拒んでもよいことになろう」(『D. S. VII 266 『人倫の形而上学』三三七頁)。ここで明らかになっているのは、目的論的に「秩序に従う性状を備えた自然の表象が、基準を与えるものとなっていることである。カントは親切という利他的な格率が人間の普遍的な義務であると言う。「なぜなら貧者も共に生きる人間であり、つまり同じ居住地に、本性からして相互に助け合うように結びつけられた貧しき理性的存在者である、と考えなければならぬからである」(『D』(同頁))。義務の実質が、人間の生の経験的な状況に由来することは明らかである。そのかぎりでは——逆説的に表現するならば——法則を与えるのは自然であって、自由ではない。とはいえここでこの自然は目的に従う自然である。そして目的に従うものとしての自然は、たしかに経験において規定されうるが、規定されているのではない。倫理的な聴従が目的の国をはじめて開示するのであるから、この聴従がはじめてこの自然を規定することを可能にする。自然は規定された神の概念へと導くのではない。それゆえに自然は義務の実質を認識させるものではない。倫理性が可能であるのは自律のもとにおいてのみであり、この自律は神の命令する所与の力を前にして、つまり創造を前にして、選択の余地を残さない。自律的な存在者であるかぎり人間は、つねにすでに自らの自由そのものにおいて聴従しており、そこで人間は神と創造を認識する。神に対しては人間に憐愍の余地はなく、したがって義務もない。これこそが、カントの宗教論が置かれた立場である。目下の文脈では次のことに注意しよう。定言命法の適用は至るところで、創造されたものとしての自然へ連れ戻され、また(定言命法は本質的には適用の規則なのであるから)「形式主義」が意味するものは、創造における自分の地位を実践的に見て取る、つまりその地位を満たす可能性にはかならない。定言命法は、カントがすでに数十年前に獲得していた「道徳の根本経験」の定式化である。倫理学を基礎づけた

めに、人間学と形而上学が考慮の外に置かれるのは、倫理学が人間学や形而上学とまったく関わりがないからではない。そうではなくその理由はひたすら、倫理学がここでは自分で基礎づけを引き受けるべきであることにある。

第四の例における実質的な義務の基礎づけの特徴をなす明晰さは、対応する法の基礎づけによってさらに高められる。法が発生するのは実質的には、人間たちが相互に関わっているという事実からである。だから法が外的に可能な秩序として完成するのは、それが国家法（ある民族・国家の法、*ius gentium*、および世界市民法、*ius cosmopolitanum*）を与えるべきである（M. d. S. VII 117f. 『人倫の形而上学』一五二―一三頁）…本書五六頁〔哲学と道徳（二）〕一四六頁）。法の秩序の限界は、創造によって割り当てられた、人間が相互に存在することの限界があるところ、つまり地球の表面の有限性にある。国家連合の理想を頂点とする政治的・法的なカントの理想は、カントによってこうした自然の事実を通じて実質的には基礎づけられている。「地表は無限ではなく閉じられた表面である」（M. d. S. VII 11b. 『人倫の形而上学』一五二頁）。地球は根源的に「共同的な占有物」である、しかもそれは「球体の表面である地表のすべての場所は一体をなしているがゆえ」のことである。「なぜならば、もしも地表が無限の平面であったならば、人間はそこに散らばることができたので、相互に共同体をつくることもまったくなく、従って共同体が人間が地上に現に存在することの必然的な帰結であることもなかったであろうからである」（ib. 65f. 『人倫の形而上学』九〇頁）。人間相互の外的で選択意志による働きかけあい、博愛的（倫理的）な原理ではなく、法的な原理に基づく。なぜなら自然は「諸人民すべて（9）をまとめて（それが居住するところが球体であることによって、つまり陸と海からなる球体 [*globus terraqueus*]) であるがゆえに）一定の限界のなか」に閉じ込めた」（ib. 159 『人倫の形而上学』二〇四頁）からである。人間相互の普遍的な働きかけあいという理念が法的であることをカントがここで強調するのは、無益な政治的理想であるとの非難を防ぐためである。とは

いえこの理念が法的に拘束力を持ちうるのは（またこの理念が純粹に認識されうるのは）、定言命法を根拠としてのことである。それはつまり、この理念が倫理的な義務でもあるからであり、また他の人間に対するあらゆる倫理的な義務と同様、実質的には自然の秩序に基づいているからである。この自然の秩序に従って判定することを、定言命法は命じているのである。愛の義務も共同体という地上の必然性に基づいている。「ここで私たちは、私たちが自然によって客として置かれた、世界という舞台を眺めておかねばならない」と、愛の義務をめぐって『倫理学講義』でも語られている（243f. 『倫理学講義』二四六頁）。

秩序を備え、多くのことを要求する「自然法則」の性格は、後半のふたつの例においてはつきりとする。なぜならここでは何かをしないことではなく、私自身と他者に対して何かを自発的になすことが命じられているからである。つまり命じられているのは選択意志による積極的な投企であり、そこで私は他者の（神の、もしくは共に生きる人間の）投企をそのものとして我が物とする。だから私が他者に損害を与えないということでは不十分であり、私は他者に益を与えなければならない。「他者の幸福」は、他の人間に対する徳の義務の原理である。

第一の範型は解釈するのがもつとも困難であった。それゆえ他のふたつの範型は、以前から本来的な範型と見なされてきた。そのために、第一の範型は内容に欠け適用できないもの、第二と第三の範型は不当なまでに実質的なものとみなされるという結果が生じた。こうした事情のゆえに、第一の範型もカントの考える意味でどれほど具体的に適用可能なのか、また残りのふたつの範型はどれほど形式的なのか、このことがはつきりと示されなければならなかった。第一の方式の解釈はそのさい自ずと、第二と第三の方式の解釈へと導いたのである。

第二〇節 道徳性の人間的な可能性としての徳

人間はつねに、人間としてと同時に、理性存在者として現に存在する。人間はそれゆえけつしてたんに賢明であるだけでなく、つねに伶俐でもあり、しかもその理由は、人間が感性的存在者としてつねに熟練を備えていなければならないことにある。熟練は理性的動物においては、本質的に伶俐を必要とする。実践的な究極目的は正当な問題であり続け、伶俐が幸福の概念を賢明な仕方、で投企するときに、幸福の概念ははじめて展望を規定しうるものになる。視野の技術的な制限が取り除かれるわけではないが、情念という実的な足かせが取り除かれる。人間に、特殊な善である実的な善は、真の最高善の構成要素であり続ける。このことについては、実践的な形而上学がより詳しく解明することができる。また最高善の理念から実践的な描出という問題系を通じて生じるいくつかの難問についても、実践的な形而上学は詳細な解明を与えるであろう。

さてカントは次のことを前提としている。いわば生得的な熟練、という人間の性格は、道徳的な性格によって決定的に置き換えられるのではなく、つねに新たに迫ってくる。そうでなければ、法則が命令であることをやめることもありうるだろう。しかしそうしたことは実践哲学の構成全体からして、もとからありえなかった。人間の感性的な、つまり共同世界的な本性は、つねに誘惑にさらされている。それゆえに人間の本性はつねに命令を必要とするのである。宗教論が根元悪について語るときにも、何ら目新しいところはない。悪は道徳的な生の経験の根本現象である。この根本現象がはじめて探究の主題となるのは、実践的に一形而上学的な心理学、宇宙論、神学において

ではあるのだが、この根本現象へと実践哲学の全体は統一的に方向づけられている。

人間の聴従はつねに誘惑にさらされているのであるから、人間の道徳的で「真なる」実存は本質的に、たんに人間の聴かない存在様式に存する「真ではない」実存に対する、「真なる」対抗可能性である。真なるものであるかぎり、人間の実存は方向づけを与えるものであるが——それゆえにつねに探究においては先行する——対抗可能性であるかぎり、本質的にその対立物から出発して理解されるべきものである。このことを具体的に証示しているのは、形式的にはアプリアリで、実質的には経験的な、義務の理解である。道徳的な存在様式は経験的な人間の存在の仕方である。もちろんその存在様式において人間は、たんなる経験的な人間であることをやめるのではあるが。こうした実存に与えられる名前が徳である。「徳は自分の義務に従うさいの人間の格率の強さである」(M. d. S. VII 204 『人倫の形而上学』二六一頁)。ここで問題になっている格率はまったく特殊な、行為の格率からしっかりと区別されるべき、規則のことである。倫理の命法は格率ではなく、法則である。とはいえ実存を指示する実践的な法則であるかぎり、倫理の命法はそのつど人間に対して、法則を自分の選択意志のうちに受け入れることを、つまりは法則を自分の格率として、我が物とすることを命じる。カントがこうした意味での格率について語るのとは、とりわけ宗教論においてのことであるが、他の作品でもこうした用法は見られないわけではな (vgl. GrdL IV 257 『基礎づけ』二二頁) ; M. d. S. VII 220 『人倫の形而上学』二八〇頁)。道徳的な格率とは、原則的な仕方では法則に聴従する格率である。つまり、人間を倫理法則のもとに従えることから帰結する格率である。格率は主観的な原則であり、この原則を投企し、またこの原則に従うところに、道徳的な性格は存する。格率は選択意志ないし人格に関わる事柄であり、自律は意志に関わる事柄である。義務に従うという格率によって、人格は自分自身の「人格性」に服従する (pr. V. V 95f. 『実理』二四九頁)。ということとはつまり、人格が自分自身であるところの実存

の真理に服従するということである。それゆえに「徳」とは、実践的な描出を遂行することに与えられた表現である。徳はその意味では妨げを克服する強さのことであり、しかもその妨げはそのものとしての感性に由来するばかりでなく、経験によって一条件づけられた理性にも由来する (M. d. S. VII 204 [『人倫の形而上学』二六一頁])。伶俐自体も、情念から引き離されなければならない。力の程度は評価され、妨げの大きさは伶俐によって比較されるのであるから、ここでひとつの問題が生じる。その問題は、実践的形而上学のもっとも本質的な問題のひとつ、また研究にとっては実践的形而上学のもっとも厄介な問題のひとつである、報い、と罰への問いである (vgl. 本書一〇八頁および次頁 [本訳稿六七―九頁]) を参照)。徳の強さはある行為がどれほど功績となるかを条件づけるし、帰責は行為に必要であった強さの程度に従う (M. d. S. VII 28f. [『人倫の形而上学』四五頁])。とはいえもちろん、徳はひとつの特殊な義務ではないから (M. d. S. VII 28f. [『人倫の形而上学』二七四頁])、徳一般は特殊な義務と同じように功績的なのではない。それでも徳という地盤において、功績の度合いの区別も成り立つ。この研究の現時点においては、この問題をそれとして特定しておくにとどめよう (本書二九節および三〇節を参照)。

情念(情動ではなく)がそもそも妨げをなすのであるから、人間自身が傾向性を妨げにする、かぎりにおいて、傾向性は妨げとなる (M. d. S. VII 218 [『人倫の形而上学』二七八頁])。徳が本来対峙するのは、悪徳である。悪徳 (vitium) とは意図的な原則となった違犯 (peccatum: 義務に反する行為) (ib. [同頁]) である (10)。「悪徳は、法則に反抗する心術の子孫であり、現に人間が戦わねばならない怪物である [vgl. Rel. VI 161 f. Anm. [『宗教論』三〇頁]]」う。そのためにこの倫理的な強さは実際、勇氣 (fortitudo moralis) として、人間の最大にして唯一真の武勲をなすものである。それはまた、本来の、すなわち実践的な知恵とも呼ばれる。というのはその強さは、地上における人間存在の究極目的を自己の究極目的とするからである」(M. d. S. VII 215f. [『人倫の形而上学』二七五

頁)。

「徳はつねに進歩するが、しかもまたつねに新たにじまる」(M. d. S. VII 219f. 『人倫の形而上学』二七九頁)。
前者の事態の理由は、客観的に考察された徳はひとつの理想であって到達できないことにある。とはいえこの直截には描出できない理念はそれでも、直截的な描出を要求し、この理念への「接近」を求める。後者の事態の根拠は主観的で、傾向性によって触発される人間の本性にある。徳を習慣に基づけることはできない(ib. II 217 『人倫の形而上学』二七六―七頁)。というのもそれでは、徳を感性的な必然性(自ずから起こること)に基づけることになるからである。徳を「無限の過程」となす徳の理想としての性格は、積極的に表現するなら、そのものとしての聴従に属する(生み出すことができないこと)として特徴づけることができる。徳が理想であることは、徳が自ら服従するという仕方でも実存することの意味する。徳は強さであり、もつとも本来的な(自律的な)自発性である。しかし他方では、自ら考え出したのではなく指令された目的を掴み取ることであるかぎり、まさに自由な選択を自発的に放棄することである。「それゆえ徳は、そのまったくの完全な姿でみられるならば、人間が徳を所有しているというのではなく、むしろ徳が人間を所有しているかのように、表象される。というのは、その第一の場合には、人間にはなお選択の余地が残されていた(そのためには、この場合彼は、提供されたあらゆる物品のなかから徳を選び出すために、さらに別の徳を必要とすることであろう)かのように見えるだろうかである」(M. d. S. VII 216 『人倫の形而上学』二七五頁)。

- (1) 「人間自身のそのままの本性」による唆しが人間を悪くするのではないし、そうした唆しによって「情念と呼ばれるにふさわしいものが人間のうちに生じる」わけでもない。「人間が貧しいのは（あるいは自分のことを貧しいと思うのは）、他の人間が自分のことを貧しいと思うのではないか、そしてそのために軽蔑されるのではないかと、気にするからなのである。人間が人間たちのもとにいと、ただちに嫉妬、支配欲、所有欲、そしてこれらと結びつく敵対的な傾向性が、それ自体としては充足しているその人間の本性に襲いかかる」(Rel. VI 237 f. 『宗教論』一三三―四頁)。
- (2) 創造の究極目的としての神の栄光については、U. V. 530 A. (カント『判断力批判(上/下)』牧野英二訳、『カント全集 8 / 9』岩波書店、一九九九 / 二〇〇〇年(以下『判断力』と略)、下巻一三六頁) : pr. V. V. 142 (『実理』三二二頁) : M. d. S. VII 307 (『人倫の形而上学』、三八七―八頁) を見よ。
- (3) Dilthey, Ges. Schriften, Bd. 2, S. 8ff.
- (4) 同じことは、実定法の対極にあるものとしての自然法が教える義務についても当てはまる。自然法的な義務についても、当該の義務を実定法のうちに取り入れることだけが要求される。こうした義務は強制命令を与えるべきものと考えられている。
- (5) こうした議論においては、唯名論的な神の概念が前提とされている。この点については本書第三一節を参照。
- (6) こうした発想は、「有用なもの」と「エウダイモニア」の観点において、ソクラテスとプラトンにおける発想と極めて似ている。

(7) 自殺による他者にとっての不利益（夫婦の互いに対する、両親の子どもに対する、市民の同胞や政府、さらには神〔神から私たちに託されたこの世の職務を、そこから召還されもしないのに離れる〕ことになるから）に対する不利益）を、カントは自殺においては意図的に無視している（M. d. S. VII 233 [『人倫の形而上学』二九三頁]）。その理由は明らかであって、これらあらゆる可能な他者の損害は生じないこともありうるからである。それ以外のケースであれば、こうした他者への損害は、愛の義務ないし法の義務の違反として捉えることができる。神に対する義務の違反となるということは、ここではありうる倫理学の理論のひとつとして言及されているにすぎない。そもそもカントは神に対する義務を、少なくとも直接的な義務としては認めない。間接的には、つまり被造物とその使命の自律的な判定においては、もちろんあらゆる義務は神に対する義務であり、それはあらゆる道徳法則が神の命令であるのと同じである。

(8) 後者の問題についてはGrdl. IV 251f. [『基礎づけ』一六頁]；Rel. VI 172 [『宗教論』四三―四頁]を参照。今日の私たちにとっては、ロシア人作家のゴンチャロフによる「オプロモフ」が説明のために使える。

(9) この点については、コーエンの倫理学とカント解釈における、総体性のまったく異なる意義を参照のこと。たしかに、総体性が所与のものではなく、本質的に遂行において理解されるべき倫理的な原理の課題であることは正しい。これがまさに、コーエンがカントを類例のないほど重要な根底から理解しようものにしたさの視点である。とはいえ総体性という課題は、カントにおいては、コーエンの言う意味での理念ではない、つまりこうした〔産出的〕であるような〕思考そのものではない。そうではなく、この理念は創造された自然の表象なのであり、つまり形而上学的ではあるが、実践的な見地においてのみ可能な概念である。

(10) 不完全義務の違反はたんなる「不徳」(defectus morais)として、悪徳から区別される(ib. n. 278 [『人倫の

『形而上学』三五三頁)が、このことはここでもたんに相対的、(負い目の義務と「功績的な」義務の対立に
関わる)意義を持つにすぎない。徳は「法則との関係ではなく、人間との関係において」だけ、しばしば功
績的なものと呼ばれうる (a. a. O. VII 216 [『人倫の形而上学』二七五頁])。