

## 自律の方式へ

——カントの定言命法の諸方式

城 戸 淳

『実践理性批判』（一七八八年）の第七節においてカントは、「純粹実践理性の根本法則」を、「きみの意志の格率がいっつでも同時に普遍的な立法の原理として妥当しうるように行為しなさい」（A23）と定式化している。つづく第八節の冒頭において道徳法則の唯一の原理として「意志の自律」（A23）が導入されるとおり、この根本法則は「自律」の理念のもとで定められたものである。ところが、これに先立つ『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）の第二章では、定言命法について三つ（あるいは数え方によれば五つ）の方式があいついで定式化され、自律はようやく最後の方式として登場してくる。この観点からみれば『基礎づけ』第二章は、〈自律の方式〉という頂点へと登りつめる哲学的道程を描いたものであるといえる。これに対して『第二批判』は、かの「理性の事実」の場合とおなじく、『基礎づけ』で辿りついたその頂点から、いきなり論を開くわけである。

定言命法の諸方式を論ずる『基礎づけ』第二章は、〈普遍的法則の方式〉（とその派生系としての〈自然法則の方式〉）から出発し、そこから〈目的自体の方式〉（あるいは〈人間性の方式〉とも呼ばれる）を経て、最後に〈自

自律の方式へ

律の方式〉（およびその派生系としての〈目的の国の方式〉）に辿りつくという流れになっている。<sup>(1)</sup> 通覧のために、ここで三つの方式をまとめて引用しておこう。

〈普遍的法則の方式〉 その格率が普遍的法則となることを、その当の格率をつうじてきみが同時に意欲しうるような格率にしたがってのみ行為しなさい。(IV 421)

〈目的自体の方式〉 きみの人格のうちにも、ほかのあらゆる人格のうちにもある人間性を、きみがいつでも同時に目的として必要とし、けつしてたんに手段として必要としないように、行為しなさい。(IV 429, cf. IV 436)

〈自律の方式〉 意志が同時に自己を普遍的に立法するものとして対象化しうるような、そのようなみずから意志の格率に基づいて、いっさいを為すこと (IV 432, cf. IV 431, 434, 438, 440)

カントはライブニッツ式概念形成論に訴えて、第一の方式は定言命法の「形式」を、第二は「実質」を、そして第三は（それらの結合によって）「完全な規定」を表現するという (IV 436, cf. IV 431)。とはいえ一見したところ、出発点の〈普遍的法則の方式〉と到達点の〈自律の方式〉との差は、ごく僅かであるようにおもわれるかもしれない。両者は普遍性を謳う点では共通しており、違いは鍵概念が法則から立法へと置き換わっただけのように見える。しかも、その置換を媒介するのが〈目的自体の方式〉であるとされるわけだが、この媒介の論理の内実はまったく見当もつかないだろう。そして、このような三方式の関係についての見通しの悪さから、〈自律の方式〉を先立つ二方式から切り離して捉えることになると、致命的に貧弱なしかたで自律を理解することにならざるをえない。

カント倫理学の、それどころか一般に近代倫理思想の、根幹をなす原理が「自律」であるとすれば、「基礎づけ」第二章の読解はその根幹を左右する課題であろう。本稿では、〈普遍的法則の方式〉から〈目的自体の方式〉を経て〈自律の方式〉へと到る道程を、大きな筆致で描きとることを試み、自律の命法をその内的な論理構造から理解するための足場を提供したい。これによって、カントの自律は社会契約論の一般意志や、理性的な自己規律とは異なった側面をもつ考え方であることも判明するはずである。

## 1 普遍的法則の方式

カントは「定言命法というたんなる概念」(V, 4:402)からまっすぐに、唯一の定言命法として〈普遍的法則の方式〉を導出してくる(V, 4:402)。あらためて引用しておけば、「その格率が普遍的法則となることを、その当の格率をつうじてきみが同時に意欲しうるような格率にしたがってのみ行為しなさい」(ibid.)。

自律への道を歩むためにまず斥けるべきは、この方式を帰結主義的に読む解釈である。たとえば、返済の見込みもないのに嘘をついて借金するという行為は、その格率があたかも自然法則のように一般化すれば、貸し借りの社会的信用が毀損されて、ひいては自分にとっても損になりかねないから望ましくない、というわけである。さらに厄介なことに、たしかにカント自身も不完全義務の場合には、たとえば、親切心を欠いた社会は「意欲」しえないという理由で不親切の格率は棄却されるとする(V, 4:403)。それゆえ、そうした意欲はじつのところ「情けは人の為ならず」式に、親切心の社会的効用の損得勘定や、そこから回収される私益によって決まるのではないか、という誤解を招きかねない。この解釈によれば定言命法は、その規則から帰結する功利性によって正当化されるわけであ

り、カントはいわば規則功利主義者である。とはいえ一般に功利主義はまぎれもなく帰結に依拠した「他律」の倫理学であるわけだから、この帰結主義的解釈がカントの精神を裏切るものであることは明白であろう。

また、こうした解釈にはヘーゲル式の批判が当てはまる。貧民救済の慈善の格率についてヘーゲルが皮肉をこめて注釈するように、「もし万人がみずからの所有するものを贈るならば、慈善は止揚されてしまう<sup>①</sup>」。慈善の格率が普遍化されて、全員が全財産を寄付するなら、結果的には、相対的に富裕な者も貧窮する者もいなくなるから、慈善の主体も宛先もなくなってしまう。このように慈善の格率は明らかに道徳的に善いものであるにもかかわらず、普遍的法則としては自己矛盾に陥り、自滅する。こうした事例（いわゆる「偽陰性」事例）は、ほかにも時差通勤の勧めなど種々あって、〈普遍的法則の方式〉の妥当性を疑わしいものになっている。

こうした帰結主義的な解釈に替わるものとして、今日ももっとも有力な標準的解釈と見なされるのは、コースガードが着目するカント的な行為（実践）の構造によれば、行為において意志はある目的を達成しようとするが、そのさいその目的のための手段をも分析的に欲する。仮言命法の場合とおなじく、ある目的を欲しながら、そのための手段を欲しないのは矛盾である。こうした行為の目的手段連関をふまえるとき、カントの普遍化可能テストが検出すべき矛盾とは、「その格率が普遍化された世界では、自分自身の意図を達成すべく、その格率に基づいて行為することができない<sup>②</sup>」という事態であると解釈されうる。いいかえれば、ある格率をふまえて目的を実現しようとするとき、その格率の普遍化としての普遍的法則を手段として、その目的を実現することを欲しえない、という矛盾である。

たとえば、もっとも典型的な事例として、「偽りの約束による借金で窮状を切りぬけてよい」という格率を私が

採用しているとしよう。じつのところ、偽りの約束が（あたかもお世辞のように）普遍化した事態は矛盾なく考えることができる。たしかに嘘が普遍的法則となった社会では、さすがに窮余の借金はできなくなる。とはいえ、「貸し借りは友を失う」とも伝えられるとおり、そうした社会は、借金乞いや催促などの場面での人間的な劣情をあらかじめ排除した、いわば清々しい社会であるとも考えられよう。ところが目下の私の格率は、清々しい社会の実現ではなく、当座の金の獲得という目的を果たそうとするものだから、約束による借金という社会慣行を手段とせねばならない。すなわち私は、私の例外的な嘘の格率が露見し普及することを恐れつつ、ほかの人々はみな誠実の格率を採用していることを期待して、その期待に基づいて借金の成功を企てるのである。

それゆえ私は、窮余の嘘の「格率をつうじて (durch)」、その普遍化された法則を経ることによって、望みの目的へと矛盾なく到達することができない。そうした格率が普遍的法則となることで惹起される相互的な詐欺と不信によって塞き止められて、私の格率の道は金策の成功にまで辿りつかないのである。また、私の嘘の格率が当座の目的を達しさえすれば、後世は詐欺が蔓延することになるうがかまわない、というわけにもいかない。格率の普遍化は、私の目下の格率と「同時に (zugleich)」意欲されなければならないからである。

さきほどのヘーゲル式の批判もまた、格率の目的を考慮に入れて格率を記述しなおすことで斥けることができる。たしかに、慈善の格率をつうじて意欲されている目的が売名であるならば、その格率の普及は望ましくないだろう。だれもが等しく慈善に取り組み、ひどく哀れな貧者もはや見当たらないということになれば、慈善家としての名声を得る機会が奪われるからである。だが、慈善の格率が貧者の安寧を目的とするなら、格率の普遍化による広範な慈善行為の展開によって、まさに格率が欲していた当の目的が達成されることになる。

このように見てみると、〈普遍的法則の方式〉が要求するのは、格率から（格率の普遍化としての）普遍的法則

を手段として目的へといたる実践的な整合性であるといえる。その方式が節にかけるのは、規則としての功利性ではないのもちろん、ある規則が普遍化した場合の社会的合理性ですらない。それが要求するのはむしろ、ある格率を抱く行為者としての私が、その普遍的法則を介して、所期の目的をまっすぐに狙うことができるか否かを自問自答することである。その自問自答によって、売名目的の慈善のような偽善的格率もまた、(その社会的な有益性は疑いえないにもかかわらず)実践的な不整合を隠していることが自覚されるのである。

それゆえ、たしかにカントによれば窮余の嘘の格率は「自己矛盾する」のだが、その矛盾は格率そのものの概念的な矛盾でもなければ(もしそうならそもそも格率を抱くことさえできない)、普遍化された格率の採用者どうしの矛盾ですらなく(それは競争や衝突であって矛盾ではない)、むしろその格率の「法則の普遍性」と「約束」(「格率」によって意図される目的)とのあいだの意欲の矛盾であると解される(NV 42)。すなわちその自己矛盾は、あくまで格率の当事者の主観の立場から、ただしその客観的な法則性を手段として経て、格率の目的を望むときにはじめて検出されるものである。

## 2 目的自体の方式

カントはその後、あらためて「意志」を「法則の表象にしたがっておのれを行為へと決定する能力」として規定して、その「自己決定の客観的根拠」として「目的」の概念を導入してくる(NV 43)。前節での解釈によれば〈普遍的法則の方式〉は、じつはこのような意志の目的連関を暗黙裡に前提しつつ、そのうえで手段となる格率の普遍性という局面に着目したものであった。これに対して〈目的自体の方式〉では端的に、意志決定の根拠としての目

的が問われる。カントによれば、定言命法の根拠になりうるのは「目的それ自体」として絶対的価値を有するものであって、そうした価値の担い手は「物件」ではなく「人格」である。こうしてカントは〈目的自体の方式〉をつぎのように定式化する。「きみの人格のうちにも、ほかのあらゆる人格のうちにもある人間性を、きみがいつでも同時に目的として必要とし、けっしてたんに手段として必要としないように、行為しなさい」(IV 429)。

それでは、そもそもなぜ「理性的本性は目的それ自体として実存在する」(ibid.)と言えるのだろうか。〈目的自体の方式〉を定式化するまえに、カントはつぎの簡潔な論証でこの問いに答えている。

人間は自分自身の現存在をかならずそのように「目的自体として」表象している。それゆえそのかぎりで、それは人間の行為の主観的、原理である。しかしほかのあらゆる理性的存在者もまた、私にも妥当するのとまったく同じ理性根拠にしたがって、おのれの現存在をそのように表象している。それゆえ、それは同時に客観的、根拠である。それを最上の実践的根拠として、そこから意志のすべての法則が導出されるのでなければならぬ。(ibid. 傍点カント)

とはいえこの論証は、かなり危険な誤解を招きかねないものである。すなわち、人間は主観的にはおのれを目的自体として愛しており、しかもそのような自己愛は万人に共通する人間本性なのであって、それゆえあらゆる人間が客観的に承認された目的自体なのである、といったような誤解である。すでにペイトンが指摘したとおり、カントの論証は「J・S・ミル流の誤謬」を犯して、各人は自分の幸福に自己中心的な関心をもつから、万人が万人の幸福に関心をもつべきである、という調子で論じているようにもみえる。あるいはここに、自己愛の欲望から人間

性の価値への推理を読みとって、いわゆる「自然主義的誤謬」を糾弾することもできるだろう。いずれにせよ、そのような論法によっては、自己愛的なエゴイズムを普遍的に承認すること、あるいはせいぜい秩序と均整を伴った私益の体系を案出することにしかならず、とうてい〈普遍的法則の方式〉に実質の側面に対応する定言命法的方式への道を切りひらくことにはならない。

しかもこの点では、前節で頼りにしたコースガードの解釈に怪しいところがある。すなわちコースガードによれば、「人間性」とは一般にみずから目的を設定し追求する能力であり（この目的は道徳的なものに限られず、ひろく繁栄や成功であってもよい）、その能力こそが、人間性が目的自体として存在する根拠なのである。<sup>①</sup>しかしこの解釈は、目的設定と自己実現という美名に巧妙に隠れてはいるが、さきほどの自己中心的な関心と同工異曲であり、つまるところカント倫理学に幸福主義を密輸入して、いっさいを台無しにするものであるようにおもわれる。<sup>②</sup>

この論証をただしく理解するためには、そこに付された脚註に着目せねばならない。

(\*) ここで私はこの命題を要請 (Postulat) として提起する。その論拠は最終章でわかるだろう。(IV 429)

この「要請」に論拠を与える第三章の論点が、そこで導入される超越論的自由の前提であることは、大方の解釈者の同意するところである。そもそも『基礎づけ』の論証構造によれば、第一章から第二章にかけてふつうの道徳意識を分析することで定言命法の諸方式が定式化され、第三章でその定言命法の規範性への問いに答えが与えられる。第三章のカントはこの問いに答えるべく、自律的に自由な意志と道徳法則にしたがう意志とは同じものであると論じ (IV 446 ff.) さらに「自由はすべての理性的存在者の意志の性質として前提されなければならない」と主張する



(IV 447 E)。この主張こそが、脚註記号を付された本文の「命題」における、あらゆる理性的存在者の目的自体としての自己表象を裏づけるものである。ひとこと言えば、人格が目的自体という至高の地位を保つための理性根拠は、その超越論的自由の能力なのである。

私が見るところでは、さきの第二章の論証の背景理論を理解するために、とりわけこの第三章の一節で着目すべきはつぎの論点である。

自由の理念のもとでしか行為しえないあらゆる存在者は、まさにそれゆえに実践的な見地では現実的に自由である。(IV 448)

第二章の論証では、理性的存在者はみづからを目的自体として表象することから、「理性的本性は目的それ自体として実在する」という結論へと論じられる。ここで表象から実存在への移行を可能にするのは、あらゆる理性的存在者における自己目的表象の共通性(主観的普遍性)ではない。第三章の論点によれば、自由の実践的な実在性は、理性的存在者が自由の理念的表象のもとで行為して、いわば自由の論理空間を行為遂行論的に実現することによって確保される<sup>③</sup>。これと並行していえば、人格が目的自体としての客観的な存在性格を有するのは、人格が目的的自己表象のもとで行為することによって、目的論的な秩序空間を実践的に創出し、その秩序の中心に自己を目的自体として措定するからである(——この目的自体の秩序はのちに「目的の国」(IV 433)と呼ばれることになる)。こうして第二章の論証に第三章の主張を組み合わせれば、あらゆる理性的存在者は、超越論的自由の表象のもとで行為することによって、実践的な見地では目的自体として存在する、という命題が導かれる。

自律の方式へ

しかもこの超越論的自由は、第三章の問いに答える論拠となる自律としての積極的自由であるから、(コースガード式の) たんに一般にみずから目的を設定する実践的能力ではなく、普遍的法則を立法する道德的能力であると見なされなければならない。じつのところ、この論点は第三章を待たずとも、つぎのように第二章ですではっきりと断定されている。

道德性こそが、理性的存在者がそのもとで目的それ自体でありうる唯一の条件である。というのも、理性的存在者は道德性によってのみ、目的の国において立法する成員であることが可能だからである。(IV 435, cf. IV 434, 438)

このように、人格が目的自体として存在するのは、超越論的自由に立脚した道德的立法者としての資格に基づ<sup>(8)</sup>く。それゆえ私の自己尊重は、傾向性に突き動かされた自己愛ではなく、道德的使命によって課された尊厳の自覚である。そうであるなら、さきの第二章の論証で「要請」として最終章へと先送りされざるをえなかったのは、私以外の「ほかのあらゆる理性的存在者」が、私とおなじく超越論的自由の理念のもとで普遍的な道德法則の立法者であるのか否か、という問いである。私のまわりの人々が自己決定的に目的追求する実践的な生物であることは、観察によって自明である。要請されるのは、それらの人々がさらに道德的な自律の主体であり、それゆえ目的自体としての尊厳を有するという信念であって、これはアプリオリな命題として「純粹理性から発現しなければならない」(IV 431)。

じつのところ、この要請は〈普遍的法則の方式〉でも効いている。格率の普遍化可能性が問われるとき、格率を

普遍的法則として私と共有すべき他なる道德主体がまた存在することが、ひそかに前提されているからである。だが、その前提が表立って要請されなかったのは、〈普遍的法則の方式〉においては、私は格率をあくまでも私の思考実験によって普遍化し、そのなかで目的追求の整合性を自問していたからである。ところが〈目的自体の方式〉においては、その命法が問いかける相手として、私以外の人格が登場してくる。他なる諸人格は、もはや私の思考実験のなかの仮想の道德主体ではなく、私の行為に関わる当事者であり、私の行為によってたんに手段として用いられていないかという問いに答える権限を有している。

カントによれば、〈普遍的法則の方式〉と〈目的自体の方式〉は、形式と実質という表現の方法が違うだけで、「根本においては同じ」(IV 438)である。このような二方式の等価性にかんしては、格率の許容可能性について行い手の観点と受け手の観点は等価であると読むオニールの解釈(註)に説得力がある。行い手である行為者がある格率を普遍化しうるか否か問うとき、その格率に関わる行為の受け手はその格率に同意しうるか否かと問われている。受け手からみれば、みずからをたんに手段として使用するような格率に対しては、目的自体としての自己尊重を求め、理性根拠に基づいて、拒否権を發動しうるからである。

しかし他方では、この等価性には問いの次元の移動が伴うことを見逃すべきではない。格率が普遍的法則となった場合の意志の実践的整合性の如何を自問していた行為者は、ここで新たに、その問いかけに否という声で答える他者に出会う。いってみれば、哲学的な思考実験による普遍化の問いが、〈目的自体の方式〉によって、討議倫理学のえがくような水平的な問答の場に降り立つのである。そのかぎりでは、アーレントの引くパスカルの皮肉がここにも当てはまるかもしれない。パスカルによれば、「プラトンとアリストテレスが政治について書いたのは、あたたかも精神病院の規則を定めようとするかのようであった」(註)。これに倣っていえば〈普遍的法則の方式〉は、あ

かも私のほかには正氣の人間がいない世界で、ひとり普遍的法則を探る試みであったかもしれない。それに対して〈目的自体の方式〉は、社交と伝達が織りなす政治的共同体の場面における、同意と拒否に開かれているだろう。

### 3 自律の方式

つづいてカントは二つの方式から〈自律の方式〉への導出を以下のように試みる。

……すべての実践的な立法の根拠は、客観的には規則と普遍性の形式に存しており、その形式によって規則は法則……たる資格を得る（第一の原理にしたがって）。他方で、主観的にはその根拠は目的に存しており、ところがすべての目的の主体は目的それ自体としてのおおの理性的存在者である（第二の原理にしたがって）。さてここから、意志が普遍的実践理性に合致するための最上の条件として、意志の第三の原理が導かれる。すなわち、おのおのの理性的存在者の意志が普遍的に立法する意志である、という理念である。（IV 431）

この理念はまた、「あらゆる人間の意志はその人の格率すべてをつうじて普遍的に立法する意志であるという原理」（IV 432）とも言われ、この原理は「意志の自律」（IV 433）と名づけられる。本稿の最初に引用した〈自律の方式〉は、この原理が個人に宛てた命法にちかい形へと定式化されたものである。

引用文で述べられるように〈自律の方式〉は、客観的な立法根拠としての法則の普遍性に、主観的な立法根拠としての格率の目的を結合することで導き出される。とはいえ、前節でみた二方式の等価性をふまえれば、二つの立

法根拠は等価のほずであり、等価物の結合から新方式が誕生するのは理解しがたいことであろう。おそらくこの導出の論理の鍵を握るのは、理性的存在者は「目的、それ自体」であると同時に「すべての目的の主体」である、という両義性であるとおもわれる。すなわち人格は、一方ではそれぞれ目的自体として尊重されるべき客体であるが、他方では普遍的立法者として自己を道徳的な目的秩序の中心に位置づける主体である。前節で見たとおり、前者の意味では二方式は等価であるが、後者の意味では問いの次元を異にする。この新たな問いの次元によって、すべての理性的存在者が道徳法則の立法者として登場してきて、〈自律の方式〉の主体となるわけである。

最初にふれたとおり、この第三の方式は「形式」と「実質」とを合わせた「すべての格率の完全な規定」として得られる(A25)。さらにこの進行を説明するために援用されるのが、量のカテゴリーの順序である。「ここで進行は、意志の形式(意志の普遍性)の単一性のカテゴリー、実質(客体、すなわち目的)の数多性のカテゴリー、諸目的の体系の全体性あるいは総体性のカテゴリーという順序で進む」(A25)。『純粹理性批判』の第二版で付言されるように、「全体性(総体性)とは単一性として捉えられた数多性にはかならない」(B111)。すなわち〈自律の方式〉の全体性は、普遍的法則の単一性のもとへと目的自体の数多性を包摂することで成り立つ。この全体性によって、すべての格率が完全に規定される。

このような進行になぞらえて、〈普遍的法則の方式〉と〈自律の方式〉における「普遍性」の違いを記述することができる。さきほど見たとおり、〈普遍的法則の方式〉の普遍化可能テストは、「普遍的法則」を媒介とした私の格率の実践的な一貫性について私が私に問いかけるものであり、アリストンの言い方を借りるなら「内主観的な(intra-subjective)普遍性に関わるものであった。ところが〈目的自体の方式〉の段階では、そのような普遍的法則の立法主体として複数の目的自体が現われてきて、同意と拒否の対話に基づいた共同的な立法行為が始まる。

そして「自律の方式」へと到るには、「このような立法行為がそれぞれの理性的行為者自身のうちに見出され、それぞれの意志から発することができなければならない」(V. 65)。すなわち、複数の理性的存在者が共同で担う立法過程を、それぞれの理性的存在者がその意志の内面において再現して、単一性の形式を取り戻しつつ、普遍的法則を定めるわけである。このような「普遍的な立法」は、ふたたびアリソンに倣うなら、複数主体による立法作業における普遍的な同意を包摂するものとして、「間主観的な (inter-subjective) 普遍性に関わるものである」と言えよう。<sup>②</sup> それゆえ自律における普遍性は、たんに法則の普遍的妥当性 (法則が万人に普遍的に妥当すること) だけではなく、さらには法則の立法当事者の普遍性 (普遍的に万人が法則を立法すること) をも加えて、重層的に成立するものである。<sup>③</sup>

このように共同的な立法過程を個的に内面化して遂行する自律的な理性的存在者たちから成る共同体こそが、さきほど言われた「諸目的の体系の全体性」である。これは「目的の国」とも名づけられ、「自律の方式」を直観的に例示する「目的の国の方式」へと繋がってゆく。このとき、それぞれの理性的存在者は目的の国を映す鏡のようなものであり、完全に規定された諸格率を抱く個人としての小宇宙と、そのような諸個人を体系的に包括する国としての大宇宙とは厳密に照応しあっている。カントの言い方では、目的の国においては、それぞれの人格が全成員を代表する「元首として」普遍的法則を立法しつつ、かつ「成員として」その国家的理性に服従し、体系の一構成素をなす (V. 433)。目的の国の各人は元首の理念を抱きつつ成員として當為に服し、あるいは逆に法のもとに立つ一成員でありつつ元首としての尊厳を保つのである。こうしてクラインの壺にも比すべき往還の運動を「自律の方式」は描きだす。

このように個人の「すべての格率」が諸目的の体系的結合としての「目的の国」を反映かつ措定するかぎり、

〈自律の方式〉の集約的かつ積極的な性質を強調するウッドの読み方は説得力をもつだろう。ウッドによれば、〈普遍的法則の方式〉がある、一つの格率の普遍化可能性を判定するのに対して、〈自律の方式〉は「一群の格率」が「理性的な立法の体系として集約的に適格である」ことを要求する。あわせてここから、自律における「立法」の積極的な性格も明らかになる。すなわち、〈普遍的法則の方式〉が普遍化されえないがゆえに許容されえない格率をもつばら消極的に排除するだけであるのに対して、〈自律の方式〉においては理性的な立法者がみずから服従すべき法の体系を積極的に樹立するのである。<sup>(6)</sup>

ちなみに、このように見るとき、定言命法の三つの方式の進行に相似するものとして、『判断力批判』の第四〇節「一種の共通感覚としての趣味について」の一節が思い浮かぶ。

ふつうの人間悟性の格率とは、一、自分で考えること、二、ほかのあらゆる人の立場で考えること、三、いつでも自己自身と一致して考えること、である。(V 294)

つづけて述べられるとおり、第一の格率は「先入見に囚われない」能動的な考え方に当たる(§22)。第二の格率は「普遍的な立場(この立場は人がほかの人々の立場におのれを置き入れることによるのみ規定される)」に立つ「拡張された」考え方である。いうまでもなく、この「普遍的な立場」はアリンソンのいう間主観的な普遍性に当たる。そして「二つの格率の結合によって」、第三の「首尾一貫した」考え方が得られる。それは、みずから自発的に、しかも万人の立場と整合的に考えることを求める格率である(V 295)。このような「第三批判」の論述と比較するとき、定言命法の三方式の進行を貫くカントの思考の論理形式が見えてくるだろう。

さて、ここで以前の二つの方式に立ち戻って、その解釈の狙いを確認しておこう。〈普遍的法則の方式〉の帰結主義的解釈は、ある格率が普遍的法則になったときに帰結する社会的利益（またはそこから期待される私益）に基づいて格率を判定するものであった。これを踏まえて考えれば、自律とは費用と便益とが均衡する法則を採択することに当たるだろう。すなわち〈自律の方式〉は、ある格率が強い個人的な損失と、その普遍的法則がもたらす社会的効用との妥協点を探り、みなで納得のうえ法制化するという利害調整の政治過程を描くものである。同じことが〈目的自体の方式〉の解釈にもいえる。ひろく目的を設定し追求する能力として解釈された人間性を有する主体は、まさしく利害調整の政治過程の担い手として好適である。そこで自律として求められるのは、各人の利己的な幸福追求の能力を目的自体として相互に尊重する態度であり、秩序ある競争を統べる法秩序——おそらくは「(マンデヴィル式の) 市民的政体」(Mandevill's) に似たもの——の樹立と遵守であろう。

これに対して、以上のわれわれの解釈によれば、格率の普遍的法則としての実践的矛盾の有無を自問自答する者こそが、その道徳性の資格に基づいて目的自体としての尊厳を有し、そしてそのように尊厳ある他者の立場と一致しつづみずから立法することが自律であり、その自律的な道徳主体から成る共同体が目的の国である。こうした解釈の差異は、詳細を省いていえば、つまるところ定言命法と仮言命法との差異に対応するものである。〈自律の方式〉をただしく定言命法の一方式として読みとくためには、それ以前の二方式の解釈を誤ってはならない。

『基礎づけ』第二章の論述はその後、自律を「意志の性質」として定義しなおしつつ、自律の原理を「人倫性の最上の原理」と見定めて、他律の倫理学を体系的に批判するという段取りに進む(247頁)。とはいえ本稿はそこには立ち入らず、もっぱら定言命法の一方式としての自律を扱うに留まる。むしろ本稿では最後に、この〈自律



の方式〕の歴史的な境位を輪郭づけるために、二つの先行事例との対比を試みたい。

ひとつはルソーの『社会契約論』（一七六二年）である。カントの定言命法における自律が、ルソーの社会契約論における一般意志を個人の理性へと内面化したものであることは、これまでくりかえし指摘されてきた。本稿の定言命法の諸方式の解釈もまた、スコットランド啓蒙式の市民社会論よりも、むしろルソーの社会契約論の理性主義を活かそうと試みるものであったといえる。しかしながら、注目すべきことには、ルソーが社会契約において「立法者」に与える位置づけはかなり異様なものである。ルソーによれば立法者は、おのれの情欲に有利なように法を定めてはならないから、為政者とは別の賢者が務めるほかない。また立法者が与える法によってこそ、一般の市民ははじめて社会的精神を獲得するのであるから、無法段階の一般市民が立法の役割を担うこともできない。それゆえ立法者はいわば「国家における異常な人」として、天才的な知性によって立法し、神憑りの宗教的な權威によってその法を市民に布告せねばならない。

このようなルソーの立法論と比べると、カントの〈自律の方式〉の独自の主張が明確になるだろう。カントによれば、目的の国のふつうの成員が立法者としての尊厳を有し、しかもその市民立法者としての資格において元首としての地位を担う。カントの立論は樂觀的にすぎないようにもみえるが、その根底にあるのは、いっさいの経験的な関心から独立に立法し遵法するという定言命法の概念である。もちろんルソーからみれば、カントの立法者は情欲に屈して偏った法を定めるかもしれないし、市民にはそもそも法に従おうという動機がないということになる。『基礎づけ』はこうした問いに答えるべく、道徳法則の叡知性と拘束性の根拠を尋ねて、第三章の探究へと歩を進めることになる。

もうひとつの先行例は、さらに遡ってヴォルフの『ドイツ語倫理学』（一七一〇年）である。ヴォルフの「完全性」

の倫理学は、「きみを、そしてきみのあるいはほかの人々の状態を、より完全にすることを為しなさい」という「自然の法則」あるいは「自然法」を基礎として成り立つものである。もちろんカントの批判するところでは、これは実質的な規定根拠に依拠する他律の倫理学の一種である(26)。とはいえヴォルフの倫理思想には、ポーター<sup>(27)</sup>が指摘するとおり、カントの自律を予告するところがある。すなわちヴォルフによれば、完全性もつばら事物のうち基礎づけられており、完全性の増大を命ずる自然の法則は、なんら外部の宗教的な權威に依拠せず、もつばら理性的に認識されうる。そのことを告げるつぎの文句は、「哲学する自由」を高らかに謳うヴォルフの啓蒙精神にふさわしいものであらう。

われわれは理性によって、自然の法則が欲することを認識する……。それゆえ理性的な人間はそれ以上の法則を必要としない。人間はその理性を用いることによって、自分自身に対して法則である<sup>(28)</sup>。

理性による自然法則の認識と、その法則による理性的な自己規律は、じつのところカントに先立つドイツ啓蒙主義の倫理学の一部である。それゆえ「意志は……それ自身にとって法則である」(29)という自己法則性、いわば理性的な自己決定論に、カントの自律の新たな眼目を求めるべきではない。そのことを踏まえたくて定言命法の三方式をふりかえると、より豊かな自律の概念を構成する諸契機をそこに読みとることができ。すなわち、格率は実質的な規定根拠になんら依存せず、普遍的法則を介した実践的矛盾の有無という形式的整合性に即して選ばれる。また、ひとり哲学者だけでなく、あらゆる理性的存在者が道徳的主体であり、立法はその間主観的な普遍性の次元を経る。そして道徳法則は、事物の自然本性に基づく自然法則ではなく、人間理性に内在的な事柄であり、

みずから服従すべき法則として積極的に樹立される。カントの定言命法の諸方式は、いわば螺旋状の階段のように、こうした諸契機を孕んだ自律の考え方を準備したのである。

註

カントからの引用・参照は本文中にアカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften et al., Berlin et al.; Georg Reimer/Walter de Gruyter, 1900—) の巻数と頁数を示す。ただし『純粹理性批判』は原書第一版をA、第二版をBとして頁数を記す。とくに断らなからきり、引用中の傍点の強調「」による補足、……による中略は引用者によるものである。

(1) これはベイトンに倣った伝統的な整理の仕方である。Cf. H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson & Co., 1958, p. 129. (杉田稔訳『定言命法——カント倫理学研究』行路社 一九八六年 一九〇頁以下。)

(2) ここでひとこと断りを挟んでおく。カント倫理学の研究はここ半世紀ちかく、とりわけ英米圏において際立った進展を見せてきた。もちろん現代的な倫理学や行為論の関心から、さまざまにカント倫理学へと再接近が図られたこともある。さらにまた、分析哲学の精神を背景にした厳密な分析が、雄渾にも荒削りにもみえるカントのテクストに施され、そうした分析に耐えうる生産性をテクストが証明したことで、さらなる解釈の努力が注がれ、いっそうの活況に繋がった。この『基礎づけ』第二章の定言命法の諸方式もまた、現代的なカント倫理学研究の定番のテーマであり、個々の論点についてすでに膨大な研究の蓄積がある。とはいえ本稿は自律への道筋をひとまず大筋で跡づけることを狙いとしており、紙幅の都合もあって、そうした研究を逐一検討することは断念せざるをえない。しかしあえて付言しておけば、わが国のカント研究において、現代英米圏のカント倫理学研究を咀嚼、紹介するという課題は、かなり立ち後れていると言わざるをえず、今後の進捗が期待される分野である。

(3) カントのいう格率の「普遍性」については、拙論「理性と普遍性——カントにおける道徳の根拠をめぐって」(『岩波講座 自律の方式』)

邦訳 06 キルヒ／ハインの『哲学』(『藤野絶筆』) 岩波書店 1100(8)年 五八～六一頁) に採らざる論じた。

- (4) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden*, vol. 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 368. (『ゲーテ全集 14c 邦訳 上巻 3』藤田健治訳『岩波書店』一九九七年 一一一頁°)
- (5) Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 92.
- (6) Paton, *The Categorical Imperative*, p. 176. (『原典』一四七頁°)
- (7) Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 110–114.
- (8) 『カントの道徳論』(『カントの道徳論』) Arthur Melnick, “Kant’s Formulations of the Categorical Imperative,” *Kant-Studien* 93, 2002, pp. 305 f.
- (9) Cf. Henry E. Allison, *Essays on Kant*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 87–98.
- (10) 『カントの道徳論』(『カントの道徳論』) 『道徳論』(『カントの道徳論』) (IV 393) より、第一巻の『カントの道徳論』(『カントの道徳論』) に採らざる論じた。
- (11) 『道徳論』(『カントの道徳論』) (六三三～六三四頁) に採らざる論じた。『カントの道徳論』(『カントの道徳論』) を参照して、道徳論を採らざる論じた。
- (12) Onora O’Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 142 f. Cf. Oliver Sensen, “Dignity and the Formula of Humanity,” in Jens Timmermann (ed.), *Kant’s ‘Groundwork of the Metaphysics of Morals’: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 113 f.
- (13) Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Brunschwig, n. 331. Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 22. (『京田義文訳『カントの政治学』(『カントの政治学』) 法政大学出版局 一九八七年 一三四頁°)
- (14) Henry E. Allison, *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 239–241. 『カントの道徳論』(『カントの道徳論』) の「目的の主体としての理性的存在者としての捉え方を」(『カントの道徳論』) の適合性という理解は、結ぶことにより、普遍化可能性にかんする新たな、より深い理解(すなわち普遍的な承認可能性……)に導くこと(『カントの道徳論』) (p. 241)°
- (15) それゆえに本稿では allgemein gesetzgeben という表現に「普遍的に立法する」という邦訳を採用する(各詞化した場合は「普遍的な立法」(『カントの道徳論』) による)。この表現は「法則を普遍的に立てる」ということではなく、「普遍的な法則を立てる」ということではない。

ことを意味すると定説的に考えられてきた (Cf. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 180 (邦訳「二六五頁」))。しかし「自律の方式」の普遍性は、普遍的な法則を普遍的に立てるという重層性をこのことを鑑みれば、むしろドイツ語の字句と並び「普遍的に立法する」と訳すほうが妥当であろう。

- (16) Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 164 f.
- (17) Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social*, 1762, II, 7, (*Œuvres complètes*, vol. III, Paris: Gallimard, 1964, pp. 381–384. (作田啓一訳『ルソー全集 第五巻』白水社、一九七九年、一四六頁以下。))
- (18) Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, 1720, 5. Auflage: Franckfurt/Leipzig, 1736, § 12, p. 12.
- (19) ノンヌ・ホーザー「ライプニッツとハイネッケの倫理学」長編啓典訳『理想』第六七八号、二〇〇七年、一四七頁。
- (20) Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 24, p. 18 f.

(まじ) あつし・東北大学大学院文学研究科准教授