カントにおける道徳性の最高原理
―― 定言命法から意志の自律へ ――

戸　田　潤　也

京都大学大学院　人間・環境学研究科　共生人間学専攻
〒606–8501　京都市左京区吉田二本松町

要旨　『人倫の形而上学の基礎づけ』には定言命法および定言命法と見なされるものが様々な形で提示されている．それゆえ，定言命法全てを正確に数え上げ分類することは非常に困難である．こうした中，定言命法を五つの法式に大別するペイトンの解釈は，現在に至るまで多くの研究者によって踏襲されている．この解釈は同時に定言命法の「基本法式」を「道徳性の普遍的な最高原理」とするものであるが，このことは意志の自律を「唯一の」「道徳性の最高原理」とするカントの立場と相容れないように思われる．本稿では，ペイトンの解釈をテキストに定位して確認し（第一節），その解釈とは異なった角度から意志の自律の特性を明らかにし（第二節），その正当性を確保する（第三節）．これによって，意志の自律の解明を行なうその後の同書の議論への道筋をつけることができる．

は　じ　め　に

『人倫の形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』とする）の課題とは，来るべき『道徳形而上学』の執筆に向けての準備作業として，道徳性の最高原理を探求し確定することである．その思索を通して，カントは道徳原理が定言命法として表わされなければならないとの結論を得た．ところがカントは『基礎づけ』二章の前半でいわゆる定言命法の「基本法式」（「普遍的法則の法式」）を導出したのに続き，他にいくつもの定言命法（とその類似物）を提示している．それらの命法は，カントがはっきりと道徳原理であると言明しているものもあるが，それ以外にはただ定言命法であると述べているだけのもの，既出の命法を微妙に言い換えたもの，また命法とは言っていないものの命法として捉えられるような書き方をしているものなど多様である．それゆえ，『基礎づけ』における定言命法の数を正確に数え挙げ確定し，それらを分類することは非常に困難である．

こうした状況において，定言命法について論じるとき，現在に至るまで多くの研究者が依拠する基準を与えたのがペイトンである．ペイトンは『基礎づけ』における定言命法を五つに大別する．すなわち，「基本法式」「自然法則の法式」「目的自体の法式」「自律の法式」「目的の国の法式」である．そしてペイトンは法式間の関連を明らかにするため各法式に番号を振る．つまり，「基本法式」を〈法式Ⅰ〉とし，これと密接に関連する「自然法則の法式」を〈法式Ⅰa〉とする．「目的自体の法式」は〈法式Ⅱ〉とする．そして「自律の法式」が〈法式Ⅲ〉であり，同じくこれと密接に関連する「目的の国の法式」を〈法式Ⅲa〉とするのである．結果的に定言命法は内容に従って三つに分類される．ペイトンの見解は，たとえペイトンの議論そのものに言及することのない場合であっても，これに基づいて多くの研究者が定言命法について論じるほどの影響力を持っている．

たしかにペイトンの考察は，カントのテキストとの間にある種の整合性を認めることができる．しかしまた，この分類では意志の自律という概念の意義がはっきりしない，あるいは減じられているようにも思われるのである．ペイトンは「基本法式」を「道徳性の普遍的な最高原理」[1] である

と見なすが，このことはカントが『基礎づけ』二章の終わり近くで意志の自律に対して与えている評価と相容れない．カントは意志の自律を一章から二章にわたる分析的方法[2]に基いた議論の到達点とし，これに最高の価値を与えているのである．そこで重要なのは，「基本法式」と意志の自律との関係をはっきりさせ，それによって続く三章で意志の自律を解明するための議論へとどのようにつながっていくのかの道筋をつけてやることである．つまり，多くの研究者が依拠する定言命法の分類を批判的に検討することで，両者の間に差別化を図ることがカントの意図を理解するために必要なのである．本稿はこの目的を達成するために，以下の手順で議論を行なう．第一節では，ペイトンによる定言命法の分類をテキストに基づいて確認し，その意図を明らかにする．第二節では，「基本法式」と意志の自律との性質の違いを明らかにする．これにより伝統的な解釈との相違が明らかになる．第三節では，第二節で得られた結果の正当化を図る．こうした考察によって，カント倫理学における意志の自律の特異性が明らかになるだろう．

第一節　ペイトンによる定言命法の分類

まず，ペイトンによる定言命法の分類を具体的に見てみよう．ペイトンは定言命法を次の五つに分類する[3]．

基本法式（I）：汝の格率が普遍的法則となることを，その格率を通じて汝が同時に意欲することができるような，そうした格率に従ってのみ行為せよ（IV 421）[4]．

自然法則の法式（Ia）：汝の行為の格率が汝の意志によってあたかも普遍的な自然法則となるかのように行為せよ（ibid.）．

目的自体の法式（II）：汝の人格や他のあらゆる人の人格のうちにある人間性をいつも同時に目的として扱い，決して単に手段としてのみ扱わないように行為せよ（IV 429）．

自律の法式（III）：汝の意志が自らの格率によって自分自身を同時に普遍的な法則を立てるものと見ることができるように行為せよ（vgl. IV 434）．

目的の国の法式（IIIa）：あたかも汝がつねに自らの格率によって普遍的な目的の国で法則を立てる成員であるかのように行為せよ（vgl. IV 438）．

この五つの法式を見て直ちに気づくのは，前の三つがテキストから直接引用しているのに対し，後の二つはテキストの内容をペイトンなりに言い換えていることである．では，この五つの方式が定言命法であることをどのようにして正当化できるのであろうか．ペイトンの主張の妥当性をまずは探り当てることにする．

前の三つの法式に関して言えば，カント自身これらを定言命法として道徳性の原理に数え入れている．「基本法式」は「唯一つ」（IV 421）の定言命法であり，そこから「義務のあらゆる命法が導出されうる」（ibid.）．この命法が「基本法式」と名づけられる所以である．「自然法則の法式」は「かのように」という表現から理解できるように，「基本法式」で述べられた法則の普遍性を自然法則の一貫性・不変性に擬して敷衍したものである．「基本法式」における普遍的法則とは道徳法則としての普遍的法則であり，自然科学において言われるような普遍的な自然法則とは同一のものではない．しかし「義務の普遍的法則は次のようにも言うことができる」（ibid.）として「基本法式」から「自然法則の法式」を導出したことから，両者の間に密接な関係を認めることができる．「目的自体の法式」について言うならば，感性的存在者としてつねに理性のみに従って意志を規定するとは限らない人間は，道徳行為に際して何を意志規定の根拠とすべきかという問いへの答えを定言命法の形で表わしたものである．「自然法則の法式」を「第一の原理」（IV 431），「目的自体の法式」を「第二の原理」（ibid.）とし，「基本法式」がこれら両原理を統べるという構造が三法式の間に認められる．というのは，「自然法則の法式」

は形式という面から，「目的自体の法式」は質料という面から，「基本法式」を「（ある種の類比によって）直観に近づけ，そうすることによって感情に近づける」（IV 436）ことで「基本法式」の理解に資する役割を有しているからである．このように前三者は，ペイトンならずとも，定言命法としてカントが明確に定式化しており，なおかつそれらの間に密接な関連が存することを我々もまた認めることができるであろう．

では残りの二つの法式についてはどうであろうか．これらはテキストからの直接の引用ではないため，そこにペイトンの解釈が反映されているという理由で法式としての妥当性を疑うことは適切ではない．まず「自律の法式」について言うならば，これは「第三の実践的原理」（IV 431）として先の「自然法則の法式」と「目的自体の法式」との結合によって導出されたものである（vgl. 431）．もっとも，この原理をカントは命法の形で表わしていないが，それでも第三の実践的原理が「定言命法と十分に適合する」（IV 432）と考えており，この原理を定言命法としても ―― 微妙に表現を変えながら ―― 何度か提示している．こうした事情に鑑みれば，「自律の法式」もまた定言命法の一法式に数え入れることができるであろう．次に「目的の国の法式」について言えば，これは「自律の法式」を敷衍する形で導出されたものである．各々の理性的存在者は「自律の法式」の観点から「自分自身と自分の行為を判定しなければならないが，こうした理性的存在者の概念はこの概念に結びついたきわめて実り豊かな概念に，つまり目的の国という概念に導く」（IV 433）とカントは言う．「自然法則の法式」と「目的自体の法式」が「基本法式」に対する我々の理解を促すために新たに定式化されたのと同様の役割を，「目的の国の法式」は「自律の法式」に対して有しているのである．「自律の法式」が命じている事態とは，「それぞれ異なった理性的存在者が共同の法則によって体系的に結合している」（IV 433）ことであるとし，こうした体系的結合の総体をカントは「国」と分かりやすく表現するのである．ペイトンの叙述とは異なるが，カント自身「目的の国の方式」が定言命法として現れることを次のように述べている．「“単に可能な目的の国の普遍的な法則を立てる成員の格率に従って行為せよ”というかの法則は，それが定言的に命じるものであると理由によって，いささかもその力を失わないのである」（IV 439）．このように「目的の国の方式」もまた定言命法の一法式であると解すことができよう[5]．

各々の命法の意義をどのように解するかという問題は，諸命法を取り巻く複雑な議論を前にして非常に困難を伴うものであり，それゆえ多くの解釈者が様々に論じている．しかしたとえそうであっても，定言命法を五つの法式に大別できるという考えは基本的前提として共有できるのではないだろうか．ペイトンの分類は一定の客観性を有していると言えるのである．そこで次に問題となるのは法式間の関係である．この関係を明らかにすることは，カントの意図を理解し，カント倫理学とは一体何を問題にしているのかを知るために必要である．

まずはペイトンの立場を概観してみよう．ペイトンは「基本法式」を「道徳性の普遍的な最高原理」であると見なすのであった．カント自身も「道徳的な判定に際しては，つねにもっとも厳密な方法に従うのがよい」（IV 436）として，「基本法式」を定言命法の基礎と考える．ところが，道徳法則を同時に受け入れやすくしようと思うのであれば，「基本法式」は厳密であるがゆえにかえって不適であり，むしろ「基本法式」を我々の直観に訴えるような形で示すほうが有効である．こうして導出されたのが「自然法則の法式」「目的自体の法式」であった．これに加えて，カントは格率の完全な規定という点から「目的の国の法式」が言えるとする．これら三法式は，「基本法式」に対する「主観的－実践的な区別」（ibid.）を意味するものとして，我々の感情に近づけるのに役立つのである．カントのこうした叙述を論拠として，ペイトンは「基本法式」の下に「自然法則の法式」「目的自体の法式」「目的の国の法式」が従属すると考える．では「自律の法式」についてはどうであろうか．ペイトンにおける「自律の法式」の位置づけは，その他四法式との関係のなかで微妙な位置を占めている．ペイトンは「基本

法式」と「自律の法式」との間に密接な類似性を認めるものの，「定言命法は唯一つだけ」（IV 421）であるとすれば，結局「基本法式」のみが最高の価値を持つこととなる．こうしてペイトンは「基本法式」に「道徳性の普遍的な最高原理」としての地位を与えるのであり，「基本法式」を重視するこの立場はペイトン以外の多くの解釈者によって現在も支持されている[6]．しかし『基礎づけ』出版の三年後に刊行された『実践理性批判』（以下『第二批判』とする）において定言命法として取り上げられているのは他ならぬ「自律の法式」であることから，「自律の法式」の重要性もまたペイトンは十分に認識しているのである．残る「目的の国の法式」については，「基本法式」と「自律の法式」との関係を反映した位置づけとなっている．つまり先述したように「基本法式」に従属しているとしつつ，ペイトンはまた「自律の法式」との間にも密接な関連を有していると解するのである[7]．

各法式間の関係はペイトンに従うと次のようにまとめられる．まず「基本法式」の下に「自然法則の法式」「目的自体の法式」「目的の国の法式」が従属するという四者の関係が成り立つ．次に「自律の法式」は「基本法式」と内容的に密接な関連を持ち，ペイトンが「かなめ石（the main hinge）」[8]と呼ぶほど重要な法式であるものの，「基本法式」こそが唯一の定言命法として「道徳性の普遍的な最高原理」と呼ぶに相応しい．また「目的の国の法式」について言うならば，これは「基本法式」と「自律の法式」のそれぞれと密接な関係を持つ．このことから理解できるのは，たとえ定言命法が五つの法式に分類できることが正しいとしても，「基本法式」に対する「自律の法式」の価値が判然とせず，いかなる意味で「自律の法式」が他の命法との関係において重要であるのかが明らかにならないため，結果的にカントの意図を適切に把握できないということである．また「目的の国の法式」が「基本法式」と「自律の法式」の双方とも関係を有するとはいかなる事態を意味するのかという疑問も生じる．『基礎づけ』におけるカントの目標が，意志の自律という概念の獲得によって結実したことはまぎれもない事実である．そうであるからこそカントは『基礎づけ』二章の後半で「道徳性の最高の原理としての意志の自律」（IV 440）と題した節を設け，そこで「自律の原理が道徳の唯一の原理である」（ibid.）と断言する．さらに『第二批判』においても，「そこ（戸田註：理性の実践的使用）における最初の問題は，純粋理性はそれ自身で意志を規定することができるのか，あるいは純粋理性はただ経験に制約されたものとしてのみ意志の規定根拠となりうるのかどうかということである」（V 15）との問いをカントは立てており，同書においても意志規定のあり方が問題となっている．このことは先述したように，『第二批判』で取り上げられている定言命法が「自律の法式」であることと無関係ではない．このようにカントが自らの道徳哲学を構築するうえで何を主題としているかに思い至れば，「自律の法式」を軽視することはできない．この点においてペイトンは正しい．カントは一貫して人間における道徳的な意志のあり方を問題とするのである．こうしたカントの問題意識に注目するならば，「基本法式」とは異なる「自律の法式」に対して固有の意義を求めることはカント解釈にとって不可避なものとなる．しかし「自律の法式」を「かなめ石」とする一方で，「基本法式」を「道徳性の最高原理」とするペイトンの解釈では，「自律の法式」の特性が減じられてしまい，カント倫理学の特性を正しく汲み取ることができない．「自律の法式」の重要性に鑑みれば，定言命法の関係を検討し直す必要があろう[9]．

第二節　実験としての「基本法式」から「自律の原理」へ

意志の自律に固有の意義を見出すこと，このためには「基本法式」との関係に留意しながら両者の違いを明らかにしなくてはならない．そもそも『基礎づけ』の狙いとは何か．「ここで展開する基礎づけは，道徳性の最高原理を探求し，それを確定することでしかない」（IV 392）．この目的を達成するためにカントが採る立場は，人間の視点からではなく人間をもその中に包括する理性的存在

者の視点に立つことである（vgl. IV 389）．理性的存在者の位置から人間を見下ろすためではなく，逆に人間を理性的存在者という本来的なあり方へと引き上げようとする意図から，この視点は採用されたものである．このことはまた，カントが人間本性に道徳性の根拠を求めないことをも意味する．確かに人間は動物のように感性の衝動によって受動的に強制されるような意志（arbitrium brutum）を持たない．しかし一方でまた，理性によってのみ意志を完全に規定できる存在でもない．感性の動因によって受動的に触発されはするものの，意志規定にさいして衝動をコントロールしようとする理性の作用が介在する感覚的な意志（arbitrium sensitivum）を持つ存在なのである（vgl. A534f./B562f.）．人間の意志は感性による影響が避けられず，またその影響の内容は個人的なものであるから，あらゆる理性的存在者に妥当する客観的原理を探求するカントにとって，感情や傾向に左右される人間本性とは道徳の場面において不確かなものでしかない．

我々がまずもって注意すべきは，「基本法式」の導出はカントにとって自らの道徳理論の構築に向けた一つの実験であり，この法式の導出によって『基礎づけ』の狙いが早くも達成されたのではないということである．定言的な命法をカントは道徳性の命法とするが，こうした命法はあらゆる理性的存在者にとって無制約的であるために，その可能性はアプリオリに探求しなければならない．そのために必要な最初の手続きとして，「この（戸田註：定言命法の可能性を明らかにする）課題に直面して我々がまず試みて（versuchen）みたいのは，むしろ定言命法の単なる概念が定言命法の法式をも，すなわちそれのみが定言命法でありうるような命題を含む法式をも我々に提供しないであろうか」（IV 420）という問いをカントは立てる．その結果，導出されたのが「基本法式」である．すなわち，「基本法式」とは定言命法の概念が定言命法の法式をも表現できるであろうとしたうえで，定言命法が存在するとすればそれはどのように表現できるかということを述べているに過ぎず，この法式を叩き台としてカントは考察を進めていくのである．「基本法式」とは言わば，定言命法の概念である．格率という主観的原理がまた普遍性を持ったものとして各理性的存在者の意志規定の原理となることがカントにおける道徳性の要件であり，これをいかに表現できるかを「基本法式」は言い表しているのである．

では，なぜカントは自らの立場を初めから前面に押し出すのではなく，こうしたある意味，消極的な方法を採るのであろうか．それには二つの理由があると私は考える．まず一つは，仮言命法とは異なり定言命法の可能性を探求することの困難さをカント自身が十分に認識していた点である．「この定言命法はアプリオリな総合的－実践的命題であり，この種の命題の可能性を洞察することは，理論的認識において多くの困難を持っていたので，実践的認識の場合にもそれに劣らぬ困難さを有することは容易に推察される」（ibid.）とカントは言う．これに対して仮言命法の可能性はたやすく理解できる．仮言命法は何らかの目的を最初に立て，その目的を達成するために選択する行為の手段を命じるものであり，目的の設定は個々の存在者の恣意に委ねられているわけであるから，手段の選択もまたその存在者の能力の内にある．すなわち，手段の選択は目的の設定から分析的に導出されるのである．仮言命法の可能性はあえて道徳場面を持ち出さなくても日常生活において我々が営む様々な具体的経験から理解できる（たとえば，コーヒーを飲むためにお湯を沸かしたり，自動販売機で購入したりするなど）．しかし先述したように，カントは道徳性の最高原理を探求し確定する作業において人間本性を考察の対象から除外するのであった．「ある法則が道徳的なものとして，すなわち責務の根拠として妥当すべきであるならば，その法則は絶対的必然性を伴っていなければならない」（IV 389）と考えるカントにとって，道徳原理の根拠は傾向や感情に左右される不確かな人間本性に求めることはできない．絶対的必然性という制約を満たすためには，人間をもその中に含む理性的存在者という視点に立たなければならないのである．あらゆる理性的存在者に端的必然的に行為を命じる定言命法の可能性を，こうした視点から確保することは確かに困難な作業を伴うであろう．

もう一つは，「道徳形而上学は何としても必要である」（IV 389）としながらも，自らの道徳理論が現状では少数派であることを認識していた点である[10]．あらゆる理性的存在者に妥当する道徳原理の根拠を人間本性に求めることを拒否したカントであったが，大勢はカントの立場とは逆であった．

> こうした当世風の好みに合わせて道徳性を扱う試みを一瞥しさえすると，そこで目に付くのは，あるときは人間本性の特殊な性質（理性的本性一般の理念もここに混じっている）であり，あるときは完全性，あるときは幸福，ここでは道徳感情，あそこでは神への恐れであり，これから幾分，あれからも幾分というふうな奇妙な混交物であり，そのさい人は人間本性の知識（我々がこの知識を得ることができるのはただ経験からのみであるが）の中ではどこにでも道徳性の諸原理が求められるのかどうかを問うことも思いつかない（IV 410）．

こうした現状分析は次のような冷静な自己認識へとつながっていく．「一切の経験的なものから分離された純粋な理性認識，つまり道徳形而上学と通俗的な実践哲学とのどちらを選ぶかについて票を集めるならば，どちらの側が優位になるのかは容易に察知される」（IV 409）．しかしながらここで注意すべきは，カントは道徳形而上学と通俗的な実践哲学を対置しているものの通俗性というものを決して排除しているのではなく，むしろそれをうまく自己の議論の中に取り込むことの有効性を理解していたことである．『論理学』によれば，通俗的なものの利点とは「公衆の理解力と普通の表現に合わせる（同じところへ降りていく）」（IX 48）ことで，学問が「他者に容易にかつ普遍的に伝達可能」（IX 47）となることである．これに対し，カントが目指す道徳形而上学は一切の経験に依存しないということもあって抽象的な叙述が避けられない．こうした学問活動をカントは「通俗的」に対して「スコラ的」と表現するのだが，スコラ的なものには次のような欠点が存する．すなわち「認識を単にスコラ的に吟味しただけでは，その吟味は一面的ではないのかとか，その認識そのものは全ての人間が認めるような価値を確かに持っているのだろうかといった疑いの余地が残る」（ibid.）．それゆえ，自らの原則の完全な正しさの確立が必要であるとしても，公衆の理解に訴えるためには通俗的なものをいかに織り込むかが重要な課題であり，このことについてカントは，純粋理性による諸原理への上昇が満たされた後でならば通俗性へと下降することは認められるであろうと考える．つまり「人倫の教説をまずもって形而上学に基礎づけ，それが確立した後に通俗性によって受け入れやすくさせる」（IV 409）のである．これをカントは「真の哲学的通俗性」（ibid.）と言う．ただし，あくまで形而上学が土台とならなければならない．

道徳性の最高原理を人間本性から導出できないと考える点，自らの立場が少数派であることを認識しつつも道徳形而上学の確立が不可欠であると考える点，これら二つの事情を前にすればやはり慎重に議論を進めざるを得ないであろう．こうしたカントの立場に留意して「基本法式」「自然法則の法式」「目的自体の法式」を見たとき，これら三者は無制約的な客観的原理とは何か，つまり定言命法とはそもそもいかなるものであるかを表わしているという共通性を持つことに気づかなくてはならない．

「基本法式」とは定言命法の概念であった．「基本法式」という抽象的な表現を，我々の感情に訴えるべく形式面に着目して定式化したのが「自然法則の法式」である．「自然法則の法式」をさらに通俗性によって受け入れやすくするため四つの実例（自殺の禁止・虚言の禁止・才能の陶冶の奨励・他者への善行の奨励）を挙げ，それによってこの法式が普遍的な自然法則として見なしうることをカントは示す．カントによれば，感性的存在者である人間にとって義務に基づいた行為のみが道徳的価値を有するのであり，この四つの実例は自己ならびに他者に対する義務と完全義務ならび不完全義務をとの組み合わせからできる合計四つの義務のあり方にそれぞれ対応している．そして義務が自らの考察において意義のある概念である

ならば，それは仮言命法ではなく定言命法として表現できることが明らかになったと，カントは考察の成果を強調する（vgl. IV 425）．しかし，このことを根拠にカントの考察はここで頂点を迎えると解してはならない．さらに「基本法式」があらゆる理性的存在者に対して必然的な法則であるのかをカントは問う．「意志は形式的である自らのアプリオリな原理と実質的な自らのアポステリオリな動機との中間にあり，言わば岐路に立っているのである」（IV 400）から，こうした必然的な法則の存在は理性的存在者一般の意志と結びつけて考察しなければならない．そのためには「いかに気が進まなくても一歩を踏み出し，形而上学へと向かわなければならない」（IV 426）のであり，カントは意志が行為を規定する根拠を検討すべく，「基本法式」を今度は質料という点から捉えなおす．「意志はまた目的の能力と定義できる」（V 59）がゆえに，ここで導出されたのが「目的自体の法式」である．『基礎づけ』において，「理性的存在者は人格」（IV 428）であり，「人間そして一般にあらゆる理性的存在者は目的自体として現存する」（ibid.）とカントは言う．単なる目的であれば，理性存在者の価値は相対的なものに過ぎないかもしれない．しかし目的自体と言うことで，あらゆる理性的存在者は絶対的価値を有するのであり，ここからあらゆる理性的存在者を自ら「法則を立てる（それゆえまた人格と呼ばれる）存在者と見る視点」（IV 438）が確保される[11]．すなわち人格概念は道徳的主体性の確立へと通じる概念である．「目的自体の法式」についても「自然法則の法式」と同様に，四種類の義務にそれぞれ対応する四つの実例を挙げ，人格を目的自体として見なすことの妥当性をカントは示す．カントの実験は「基本法式」を直観に訴えるべく形式と質料の面から新たに定式化し，さらに各々について実例を挙げて具体的に説明するという通俗性をも加味する形で進んでいくのである．

次に「自律の法式」について見てみよう．「目的自体の法式」を導出した後で，カントは「実践的なあらゆる法則を立てる根拠」（IV 431）としての第三の実践的原理，つまり「各々の理性的存在者の意志が普遍的な法則を立てる意志であるという理念」（ibid.）を提示する．定言命法とはいかなるものであるかを示す先の三つの法式とは異なり，これは定言命法が指示する事態をいかにして実現するかを表わしたものである．すなわち定言命法の可能性に対する回答なのである．後にカントが「自律の原理」と名づける（ペイトンは「自律の法式」と名づけたが，私はカントの叙述に従って「自律の原理」と書き記すことにする．なぜなら「自律の原理」が先の三つの法式と性質を異にすることを明示するためである）この理念こそがカントの向かう形而上学であり，ここにおいてカントの考察は新たな段階に入るのである．

「自律の原理」は確かに定言命法として表わされることを確認したが，「基本法式」「自然法則の法式」「目的自体の法式」と同列に扱うことはできない．その理由を私は三つ挙げることができる．まず一つ目は，この原理が命法ではなく，命題として表わされていることである．多くの解釈者が見過ごしていることであるが，初出の段階ではっきりと命題の形で提示されている事実を軽視すべきではない．カントは『基礎づけ』二章の中で定言命法の可能性に対する疑問を都合 6 度も繰り返している（vgl. IV 417, 419, 425, 431, 440, 444）が，「法則を立てる」という表現からも理解できるように，「自律の原理」はカントの問いに対して不可欠な役割を果たす．もし「自律の原理」が命法の形でのみ提示されるならば，先の問いに対する手掛かりのないまま，意志の自律の解明を扱う三章へと進まなくてはならない．このとき意志の自律は何の資格があって，次章で議論されるのであろうか．定言命法の可能性に対する問いを命法の形で答えることは，回答としては不適切であろう．二章において何らかの手掛かりを得られたがゆえに，さらにその内実を深めるべく三章で論じられるのである．二つ目は，「基本法式」「自然法則の法式」「目的自体の法式」とは異なり「自律の原理」が理念であるとカントが明言していることである．理念とは「経験の可能性を超え出る諸想念（Notionen）に基づく概念」（A320/B377）であるため，経験によっては理念と合致する対象は与えられない．だからといって理念は我々に無関係なものではなく，「我々の本性によって我々

に課せられるものである」（A669/B697）．このことは結局，理念が人間にとって構成的ではなく統制的な原理として働くことを意味する．統制的原理としての理念は「現実の諸行為に関して必要欠くべからざるもの」（A328/B385）であり，道徳の領域において重要な役割を果たすとカントは考える．なぜなら道徳の領域とは「人間の理性が真の原因性を示し，理念が起動原因（行為およびその対象の）となる領域」（A317/B374）だからである．ここでカントが理念を起動原因と見なしていることは看過できない．定言命法は無制約的なものであるがゆえに，仮言命法と異なりその可能性を人間本性に求めることはできないのであった．だからこそ，カントはその可能性を理念という形で表現せざるを得なかったのである．「自律の原理」が理念として行為に対する起動原因となることは，「普遍的な法則を立てる意志」という積極的・主体的な表現が用いられていることから理解できる．「自律の原理」は人間理性をどこに向けるべきかを示しているのである．最後に三つ目は，「自律の原理」の導出によって一つの重要な成果を獲得できたことをカント自身が述べていることである．

> けれども一つのことだけは為されたと言ってもよいであろう．それはつまり定言命法を仮言命法から特殊的に区別するものとして，義務に基づく意欲に対する一切の関心の排除ということがあるが，このことが命法そのもののうちにおいて命法が含むある種の意志を通じて示唆されたということである（IV 431 f.）．

「自然法則の法式」の実例を示した後で，義務が仮言命法ではなく定言命法として表現できるとカントが述べていたことは先に確認した．その義務とは具体的にどのような働きであるのかがここで明らかになったのである．意志とは理性的存在者に共通する能力（vgl. IV 412, 427）であるものの，人間は理性だけで自らの意志を規定することはできない．だからこそ行為の必然性は命法という形で表わされるのであり，ここから定言命法と仮言命法の区別が生じるのであった．カントは仮言命法の可能性を人間本性との関係において，「偶然的にも規定される意志が理性の原理に依存していること」（IV 413 Anm.）という関心概念に引きつけて理解する．それゆえ，逆に言えば関心を断つような意志のあり方こそが定言命法の可能性に応えるものであり，それが自ら法則を立てる自律的な意志に他ならない．法則の下に立つ意志ならば，意志は何らかの関心を介して法則とつながる他律的意志でしかないのである[12]．

第三節 「自律の原理」と「目的の国」

「自律の原理」が既出の三つの命法とは性質を異にするという解釈は，第一節で確認したペイトンを初めとする伝統的な解釈とは相容れないものである．ところが，この伝統的な解釈もまたテキストから裏付けられることを確認した．では「自律の原理」を取り巻く定言命法の分類と位置づけはどのように解すべきであろうか．こうした矛盾した解釈を許すカントの叙述そのものに問題があるのだろうか．

カントの叙述を確認してみよう．問題は「基本法式」と「自律の原理」との関係にあるのだから，この解釈に関わる以下の箇所を検討しなくてはならない．

> 道徳性の原理を示す上述の三様式は根本においてはまさに同一の法則の三つの法式に過ぎず，それらのどの一方式も他の二法式をおのずから自らのうちに合わせ含んでいる（IV 436）．

ここで言う三様式とは何であろうか．先に見たペイトンによる諸法式の階層化はこの叙述を根拠にしている．つまりペイトンは「上述の三様式」を「自然法則の法式」「目的自体の法式」「目的の国の法式」とし，「同一の法則」を「基本法式」とするのである[13]．その論拠は，この叙述に続いてカントが全ての格率は形式と質料を持ち，さらに「自律の原理」による完全な規定から「目的の国」という概念が導かれると述べていることによ

る．この解釈は適切であろうか．カントが三つの道徳性の原理として述べているのは「自然法則の法式」「目的自体の法式」「自律の原理」であった．カントは先の引用に続けて，これら三様式の間には「客観的－実践的というよりも主観的－実践的な区別がそれでもやはり存在するのであって，これは理性の理念を直観に（一種の類比によって）いっそう近づけ，そのことでそれをさらに感情に近づけるのに役立つのである」（IV 436）としたうえで，「自然法則の法式」「目的自体の法式」「目的の国の法式」を挙げている．つまり道徳性の原理を示す三様式は「自然法則の法式」「目的自体の法式」「自律の原理」であり[14]，これらを主観的－実践的な区別として見ると改めて「自然法則の法式」「目的自体の法式」「目的の国の法式」に区分しなおされると解さなくてはならない．

三様式の内容を明らかにしたのに続いて，カントの叙述をさらに検討してみよう．上記の引用箇所は一見すると問題の無いように思われるが，実はカント解釈にとって大きな問題を孕んでいる．まずは前半部分である．たしかに「自律の原理」は「自然法則の法式」と「目的自体の法式」と性質が異なることを前節で確認した．このことはまた「基本法式」と「自律の原理」との性質の違いをも意味する．しかし，これら三様式はそれぞれ三つの実践的原理として「基本法式」を源に持つのであった．このことに鑑みれば，この三様式はまさに「根本においては」同一の法則の反映であると言えよう．では，後半部分はどうであろうか．上記の引用からは，三様式がそれぞれ平等であることが読み取れる．しかしこの解釈は「自律の原理」の導出過程と相容れないように思われる．第三の原理である「自律の原理」は，第一の原理である「自然法則の法式」と第二の原理である「目的自体の法式」との結合によって導出されるのであった．もし，これら三様式がお互いに他を合わせ含んでいるならば，「自然法則の法式」と「目的自体の法式」を結合することによって「自律の原理」が導出されるという「自律の原理」の特異性が消失してしまう．そこで「自律の原理」の導出過程に着目することで後半部分に関する新たな解釈を提出したのがウッドである[15]．ここの原文である“……, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereignet.”を上記のように訳すのは，この場合は誤りであり，“die eine”は「自律の原理」を，“die anderen zwei”は「自然法則の法式」と「目的自体の法式」をそれぞれ具体的に指しているとウッドは主張する[16]．

ウッドの議論を詳しく見てみよう．確かに原文は訳文のように解することが不可能ではない．しかしそのように解せるのは三者がまったく等しい関係にある場合（たとえば，三銃士のように）だけであり，「自律の原理」が「自然法則の法式」と「目的自体の法式」との結合によって導出されている以上，“die eine”を「各々」の意味で解すことは不自然である．カントは「自然法則の法式」が「自律の原理」と「目的自体の法式」との結合によって，また「目的自体の法式」が「自律の原理」と「自然法則の法式」との結合によってそれぞれ導出されるとはどこにも言っていない．もしカントがそうしたことを意図するつもりならば，“die eine”は“jede”や“irgend eine”で表現していたであろう．それゆえ，“die eine”は「一つ」を意味するものとして「自律の原理」を，“die anderen zwei”は「他の二つ」を意味するものとして「自然法則の法式」と「目的自体の法式」とを指すとここでは解さなくてはならない．こうした考察を通して，ウッドは「自律の原理」が他の二法式に対して特別の地位を有していると結論づけるのである．確かにカントの記述はあいまいであり，一義的な解釈は困難である．しかし，「自律の原理」の導出過程に着目するウッドの解釈に傾聴すべき点があるのも事実である．三様式は根本においては「基本法式」を源としているが，だからといってそれらは平等な関係にあるのではなく，「自律の原理」が優越しているのだと上記の引用箇所は解すべきである．

「自律の原理」の優越性を説くウッドの解釈は次のような論点を挙げることで補強できるであろう．それは「自然法則の法式」と「目的自体の法式」との異質性である．前者が「基本法式」を形式面から，後者が質料面から定式化されたことは先に見たが，そもそも形式と質料は相容れるものなのだろうか．理論哲学においてカントが認識の

成立を形式と質料の両面から論じるのと同様に，実践哲学においてもカントは実践的な原理を形式と質料に分けて論じる．カントが形式と質料に分けて検討する意図はどこにあるのかを我々は理解しなければならない．一見すると，両法式は重なり合うように思われる．格率が普遍的法則（自然法則）であれば，そのとき我々は自己を含むあらゆる理性的存在者を手段としてだけでなく目的としても扱っているであろうし，また逆にあらゆる理性的存在者を目的として扱うような格率は，普遍的法則（自然法則）と見なすことができるであろう．このとき二つの法式は次のような命題に言い換えられる．

自然法則の法式：人間の行為の格率は自らの意志を通じて普遍的自然法則となるかのように行為するものである．

目的自体の法式：人間は自らの人格や他のあらゆる人の人格における人間性をいつも同時に目的として扱い，決して単に手段としてのみ扱うように行為するのではない．

しかし，ここで問題となっているのは命法であり，有限な理性的存在者である人間が考察の対象である．我々は上記の命題で表現された事態を自発的に満たすことができないがためにその実行を定言的に命じられるのである．また我々は自らの有限性と感性的存在であるという事実を前にして，定言命法の要求を永遠に果たすことができず，我々が為しうることはその要求の実現に向けて無限に前進していくことだけである（vgl. V 87 ff.）．定言命法の要求を完全に満たしうるのは神のみであり，神が為しうる事態においてのみ二つの法式はお互いを合わせ含むのである．そしてこのとき，神の行為に主客の区別が存在しない以上，意志の規定根拠を形式と質料に区分する必要もないであろう．人間は命法の対象であるからこそ，行為の根拠を形式と質料のどちらに従った場合に道徳的であり得るかと問う余地が生じるのである．このことはまた，ある行為が道徳的であるために形式面と質料面でそれぞれ満たすべき要件を個別に問うことができることをも意味する．なぜならあらゆる格率は形式と質料を持つからである．あくまで「自然法則の法式」は形式面のみを，「目的自体の法式」は質料面のみを言うに過ぎず，両者は相手の内容を含意しない．だからこそ，二つの法式を結合する作業を通して「自律の原理」という理念が導出されるのである．

このように「自然法則の法式」と「目的自体の法式」との異質性が明らかにされた以上，この二つの法式がそれぞれ相手の法式を含むことがあり得ないことも理解できるであろう．もちろんこれら二法式が「自律の原理」をも含み得ないことは言うまでもない．あり得るのはただ，「自律の法式」が「自然法則の法式」と「目的自体の法式」を含むことだけなのである．

以上の考察を通して，「自律の原理」固有の立場を確保できたと思う．では残る「目的の国の法式」についてはどうであろうか．この法式は他の命法や「自律の原理」とどのような関係を有するのであろうか．先に見たように，「目的の国」の概念は直観に訴えるべく「自律の原理」から敷衍されたものであった．「基本法式」「自然法則の法式」「目的自体の法式」に対する「自律の原理」の特異性が言える以上，ペイトンのように「目的の国の法式」が「基本法式」に従属するとはもはや考えられない（よって私は以後，「目的の国の法式」とは言わず「目的の国」と言い表す）．

第一節で取り上げたカントの叙述をいま一度持ち出すことで「目的の国」は「自律の原理」と密接な関係を持つことを確認しておきたい．すなわち，格率は「あらゆる格率の完全な規定を「自律の原理」によって持つ．つまりあらゆる格率は自ら法則を立てることに基づいて自然の国としての可能な目的の国を目指して調和すべきである」（IV 436）という叙述である．ここでカントが記している「完全な規定」という表現から，『純粋理性批判』「超越論的弁証論」で論じられている「徹底的規定の原則」（A571/B599）を我々は思い出さなくてはならない．或る格率が実在すると言うことは，その格率が可能性の面から徹底的に規定された結果であることを意味する．しかし，人間は自らの有限性のために或る物を徹底的に規定

するような総体性を把握することができない．すなわちこの原則は理性の中でのみその座を持つ理念でしかないのである．そしてカントが「純粋理性の理想」（A566/B596）と呼ぶ一つの個別的対象の概念が生まれるまで，この理念は自己を解明し続ける．この場合，それが「目的の国」という概念である．あらゆる理性的存在者の体系的結合によって実現する「目的の国」は「総体性もしくは全体性のカテゴリー」（IV 436）に区分される．そして奇しくもカントは「目的の国」を「理想」（IV 433）と言う．

> しかし私が理想と名づけるものは理念よりもさらに客観的実在性から遠のいたもののように思われる．私がこの語によって理解するのは，単に具体的な理念ではなく，かえって個体的な理念，つまり理念によってのみ限定されうる或いはむしろ限定された個物としての理念である（A568/B596）．

道徳的行為において「理念が規則を与えるものであるように，理想はこの場合に模像を与え，完全に規定する原型としての役割を果たす」（A569/B597）のである．

両者の関係は格率に引き付けると次のように言うことができるであろう．格率を持つことは理性的存在者の証しの一つである．主観的原理である格率は，理性と経験との協同によって形成され（vgl. IV 427），個々の存在者は様々な格率を保持する．格率はその成り立ちからして道徳的な原理ではない．ではもし理性のみによって格率が形成されるとしたらどうであろうか．こうした事態は人間にとってありえないことであるが，それでも人間は理性的存在者である以上，この事態を何らかの形で定式化ができるはずである．それが理念としての「自律の原理」であり，この理念は「目的の国」の建設を理想とするのである．

おわりに

伝統的な解釈とは異なる定言命法の関係が導かれた．『基礎づけ』の目的を達成するためにまず提示された道徳性の命法としての定言命法は「基本法式」「自然法則の法式」「目的自体の法式」の三つであり，「自律の原理」は理念として定言命法の可能性に対する回答として導出され，「目的の国」の概念は理念に対する理想として自律的意志が目指すべき原型である．このように解することで，「自律の原理」固有の位置を「基本法式」の意義を毀損することなく[17]明らかにし，併せて『基礎づけ』第三章へと通じる道筋をつけることができた．しかしながら，定言命法がいかにして可能であるかという問いは未だ答えられていない．「我々はすでに広く世に流布している人倫の概念を展開して，意志の自律がこの概念に不可避的に属していること，否むしろその概念の基礎にあることを示したに過ぎないのである」（IV 445）．そして，第三章ではその回答の妥当性を「自由の概念が意志の自律を解明するための鍵である」（IV 446）とあるように自由の問題としてカントは論じる．

「自律の原理」や「目的の国」は確かに定言命法として表わされている．しかし，それらを「基本法式」「自然法則の法式」「目的自体の法式」と同様の意義を持つものとして見なすべきではない．それらは理念・理想としてあらゆる理性的存在者に対する無制約的な要求であるがゆえに，その要求を定式化するならば定言命法の形でも表現できることを意味しており，これによって「基本法式」からの問題の継続性が証示されるのである．しかし道徳性の最高原理を探求し確定するためのカントの営みにとって重要なのは，理念としての「自律の原理」であり，理想としての「目的の国」である．なぜなら，カントはすでに「いかに気が進まなかろうとも一歩を踏み出し，形而上学へと向かって」（IV 426）いるからである．

注

1）H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, Philadelphia, 1971, p. 130.（杉田聡訳『定言命法』行路社，1986年，191ページ）

2）分析的方法とは「条件づけられ根拠づけられたものから始めて原理へと進んでいく」（IX 147, vgl. IV 276 Anm.）ものである．カントは『基礎づけ』冒頭で，この書物は分析的方法から出発し総

合的方法で元に戻ってくると述べているが，これらの方法と各章の対応関係は明らかではない．これに関わる問題を体系的に論じた研究として同一の筆者による以下の三論文を参照されたい．D. Schönecker, Zur Analytizität der *Grundlegung*, in : *Kant-Studien* 87, S. 348–354. ; Gemeinen sittliche und philosophischen Vernunfterkenntnis, in : *Kant-Studien* 88, S. 311–333. ; Die Methode der Grundlegung und der Übergang von der gemeinen sittlichen zur philosophischen Vernunfterkenntnis, in : O. Hariolf. hrsg., *Kant. Analysen-Problem-Kritik*. Bd. III, Würzburug, 1997, S. 81–98.

3）Paton, op. cit., p. 129.

4）カントの著作からの引用はアカデミー版カント全集により，巻数（ローマ数字）・頁数（アラビア数字）の順に示す．『純粋理性批判』については慣例に従い，第一版をA・第二版をBとしてそれぞれの頁数を示す．

5）「はじめに」でも述べたように，カントは同一の内容を表わしていると解すことのできる命法を様々な表現方法で示している．それゆえ「自律の法式」と「目的の国の法式」についても，本節の冒頭で取り上げたものだけが該当するのではないことに注意しなければならない．こうした多様な叙述がカント解釈を複雑なものにしているのである．

6）Cf. O. O'neill, *Construction of Reasons*, Cambridge, 1989, p. 127. ; P. Guyer, The Possibility of the Categorical Imperative in : P. Guyer. ed., *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, p. 216. ; S. Sedgwick, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge, 2008, p. 109.

7）Cf. Paton, op. cit., p. 130 f. ペイトンは「目的の国の法式」が「目的自体の法式」とも関連すると述べるが，以後，各命法間の関係を明らかにしていくので，この点についてあえて私は論じない．

8）Paton, op. cit., p. 130.

9）ロスヴェールの次の指摘は至言である．「『基礎づけ』における定言命法の様々な法式に関するペイトンの番号付けと分類が，たとえほとんどのカント解釈者によって有用であると見なされているとしても，ペイトンの番号付けや分類あるいはこの問題に対する他の注釈者による代替案を受け入れることは，同時に法式間の概念的関係の解釈を受け入れることにもなることを我々は忘れるべきではない」．V. Rossvær, The Categorical Imperative and the Natural Law Formula in : O. Höffe. hrsg., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, 1989, S. 195.

10）カントは，過去の道徳哲学の分類を『基礎づけ』と『第二批判』の中でそれぞれ行っている．『基礎づけ』では，「他律という根本概念の採用から生じる道徳性のあらゆる可能な原理の分類」（IV 441）という標題のもと，これまでのあらゆる道徳哲学を全て意志の他律に基づくものとカントは捉えている．このとき道徳原理は経験的か合理的かのいずれかであり，経験的原理は幸福の原理から生じ，自然的感情か道徳的感情かのいずれかに基づく．また合理的原理は完全性の原理から生じ，人間の完全性（完全性の理性概念）か自立的な完全性の概念（神の意志）かのいずれかに基づく（vgl. IV 441ff.）．『第二批判』では，「道徳性の原理における質料的な実践的規定原理」と標題は変えているものの，これらの原理の分類ならびにその方法に基本的な変更はない．ただし『基礎づけ』では取り上げられなかった項目（教育と市民制度）を追加し，さらに各道徳原理を代表する人物名を挙げている．カントによれば，質料的な意志規定の根拠は主観的なものと客観的なものとに分けられる．主観的原理はさらに教育（モンテーニュ）と市民制度（マンデヴィル）といった外在的なものと，自然感情（エピクロス）と道徳的感情（ハチスン）といった内在的なものとに区分できる．客観的原理は完全性（ヴォルフやストア派）といった内在的なものと，神の意志（クルージウス）といった外在的なものとに区分できる（vgl, V 40f.）．カントはこれら全てを「道徳性のあらゆる不純な原理」（IV 441）と言う．なぜならこのとき意志は「予見された行為の結果が意志に影響して生じさせる動機によってのみ自らを規定」（IV 444）し，結局は自己幸福の原理に収斂されるからである．あらかじめ規定された善悪の概念に基づいて意志が規定されるのではなく，逆に意志が善悪を規定する，これがカント倫理学の特徴であり，カント以前のどの道徳哲学にも見られなかったカント独自の立場である．道徳行為の可能性を人間の理性能力に求めるカントの立場は，同時にあらゆる人間の主体性をいかに確保するかということであり，価値創造的な意志のあり方を考究する点にカント倫理学の意義が存すると私は考える．

11）カントの人格概念は多義的であり，また『第二批判』では人格性（Persönlichkeit）が人格概念と区別されて扱われている．本稿では，『基礎づけ』において述べられている人格にのみ限定して取り上げている．カント哲学全般における人格概念については以下の文献を参照されたい．平田俊博『柔らかなカント哲学』晃洋書房，1996年，97–196ページ．

12）ペイトンが「自律の原理」の重要性を認めるのはまさにこの点，つまりこの原理が受動的関心の排除を表現しているからである（cf. Paton, op. cit., p. 180 ff.）．しかし，「基本法式」に対する「自律の原理」の特権性を明らかにし，併せて命法間の関係をも再構成するためには，自律的意志が諸命法の中でいかなる存在論的地位を有しているのかという点にまで言及してなくてはならない．ペイトンの考察の不十分さは，「基本法式」を「道徳性の最高原理」と定義してしまっていることに起因している．

13）Paton, op. cit., p. 130.

14）とは言うものの，例えばガイヤーがこの三様式を「基本法式」「目的自体の法式」「目的の国の法式」

だと解するように，三様式が何を指すのかについて研究者の間で意見の一致を見ているわけではない．ガイヤーはペイトンの五つの分類から「自然法則の法式」を除いた四つを定言命法の法式と考える．というのも，「自然法則の法式」にはペイトンが考えるような人間の本性に関わる不可避の目的論的な内容をカントの叙述から見出すことができず，この法式は「基本法式」を適用する際の可能性の制約について表現しているものに過ぎないと考えるからである．またガイヤーが「目的の国の法式」を取り入れたのは，上記の引用の直前で論じられているのは意志の自律ではなく「目的の国」についてだからである（一方で，ガイヤーは「自律の原理」導出に関わる三つの実践的原理を上記の理由から「基本法式」「目的自体の法式」「自律の原理」と考える．要するに，ガイヤーは431ページで論じられた三つの原理と436ページで論じられた三様式との間に整合性がとれていないと解するのである）．しかし「自然法則の法式」はペイトンが言うような目的論的な観点が問題なのではなく，「基本法式」を形式面から直観に訴えるべく新たに定式化されたものであり，また「目的の国の法式」についても，これは「自律の原理」に従属するものである．やはりここは，カント自身が「自然法則の法式」「目的自体の法式」「自律の原理」を三つの原理としていることから，道徳性の原理としての三様式は「自然法則の法式」「目的自体の法式」「自律の法式」と解すべきである．P. Guyer, op. cit., pp. 215–246.

15）Cf. A. W. Wood, The supreme principle of morality, in : P. Guyer. ed., *Kant and modern philosophy*, Cambridge, 2006, p. 356. 私は「自律の原理」の特異性を他の法式から際立たせるという点においてのみウッドの解釈に賛成する．なぜなら，「基本法式」と「自然法則の法式」のどちらも定言命法の形式面について言うものだとしてウッドはこれらを同一視し，「自律の原理」は「基本法式」と「目的自体の法式」のそれぞれの要点を結合したものと考えるからである．この点に関するウッドの解釈は，「基本法式」と「自然法則の法式」とを区別し，「自律の法式」は「自然法則の法式」と「目的自体の法式」との結合によって導出されるとする私の解釈とは異なるものである．その結果，当然のことではあるが，ウッドは「同一の法則」が何であるかについて言及していない．また，ウッドはペイトンによる定言命法の分類に従っているため「自律の法式」と表現しているが，先述した理由によって私は「自律の原理」と表現しなおしてウッドの議論を扱う（ウッドはペイトンによる五法式の関係については言及していない）．

16）この箇所は前半部分との関連もあって，ウッドが批判するような解し方が英米圏では主流である．英語版カント全集における『基礎づけ』の英訳も次のように訳している．“any one of them of itself unites the other two in it.”（*Practical Philosophy*, translated by M. Gregor, Cambridge, 1996, p. 85.）グレゴールの翻訳に先立つ研究論文においても同内容の訳を提示して議論しているものがある（B. E. Rollin, There is Only One Categorical Imperative in : *Kant-Studien* 67, 1976, S. 60.）．ドイツ語で記された論文においても同様の傾向が認められるものがある（R. Wimmer, Die Doppelfunktion des kategorischen Imperatives, in : *Kant-Studien* 73, 1982, S. 297.）．また，グレゴールやローリンとは異なるものの，“die eine”と“die andern zwei”がそれぞれ何を指しているかを具体的に示すことはせず，「それらの一つが他の二つを自ずから自らのうちに合わせ含んでいる」（one of them by itself containing a combination of the other two）と訳しているものもある（O. O'neill, op. cit., p. 127.）．ペイトン自身も“*Categorical Imperative*”に先立つ『基礎づけ』の英訳においてこのように訳している（*The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, London, 1956, p. 103.）．いずれの立場にせよ，「自律の原理」の導出過程との整合性に疑問が生じる．なお邦訳においては，グレゴールやローリンのように訳したもの（宇都宮訳・平田訳）とオニールのように訳したもの（篠田訳・野田訳・深作訳）とに分かれる．

17）むしろこのことによってヘッフェの次の言葉がよく理解できるであろう．「定言命法は自律的意志を存立させる概念と法則を挙げ，自律は定言命法の要求を遂行することを可能にする」．O. Höffe, *Immanuel Kant*, C. H. Beck, 1983, S. 197.（藪木栄夫訳『イマヌエル・カント』法政大学出版局，1995年，208ページ）

The Supreme Principle of Morality : From the Categorical Imperative to Autonomy of the Will

Junya TODA

Graduate School of Human and Environmental Studies,
Kyoto University, Kyoto, 606–8501 Japan

The Categorical Imperatives and the alleged Categorical Imperatives in Kant's *Grundlegung zur Metasphysik der Sitten* take a variety of forms. It is almost impossible for us to classify all of them. Hence, the interpretation of Paton, who broadly divides the Categorical Imperatives into five categories, numbers each of them to definite the relation among them, and then classifies them into three types based on their contents, has been followed by many scholars. Paton insisted that the so-called Formula of Universal Law of the Categorical Imperative is "the general and supreme principle of morality." Of course, his view is based on the text. However, this view also appears to be inconsistent with Kant's assertion, according to which autonomy of the will is "the soul"- the "supreme principle of morality." How do we solve this dilemma? In this article, I (1) trace Paton's interpretation by focusing on the text, (2) clarify the special quality of autonomy of the will from a perspective different from that of Paton, and (3) verify the validity of my thoughts. Through this examination, I can obtain a unique autonomy of the will that does not damage the value of the Formula of Universal Law. Further, we can pave the way for later arguments by addressing the problems regarding the prospects of autonomy of the will.