

道徳的格率と道徳法則

戸 田 潤 也

はじめに

人間は傾向や衝動の影響から避けられない存在であるため道徳行為は強制でなくてはならず、その必然性は人間にとって義務であるとかントは言う。客観的原則である道徳法則は人間に對して命法の形をとり、行為そのものを命じる定言命法こそが道徳性の命法である。定言命法が理性の無制約的制約として我々に迫ってくるのは、道徳法則があらゆる理性的存在者に對して妥当するからに他ならない。

では定言命法の指示する事態において主体性はいかに確保されるのだろうか。行為が義務である以上、人間はただ命令に従って行為すればいいのだろうか。そうではあるまい。こうした

問題はこれまで自由意志の問題として論じられてきた。しかし本稿では道徳法則と格率とを対比させて考えてみたい。なぜなら両者はその妥当領域が異なるとはいへ、実践における原則の地位をとともに与えられているからである。定言命法において、客観的原則である道徳法則と主観的原則である格率とはいかなる関係にあるのか。客観的原則に従って行為することが道徳性の要件であるとしても、行為するのは個々の人間である。ならば主観の働きは保持されていなくてはならないはずである。そもそも主観的な制約から完全に逃れることのできない人間は、客観的原則を獲得することができるのかという疑問が生じる。本稿ではこれらの検討を通して、道徳法則に對する格率の積極的な意義づけを行いたい。それによって、カントが考える人間の道徳的狀態とはいかなるものであるかが明らかになるであらう。

う。

本稿の目的を達成するために議論は以下の手順で進める。第一節では格率と実践的法則との比較を行い、それぞれの特徴について論じる。第二節では定言命法の基本方式を取り上げ、それに対する従来⁽¹⁾の解釈を検討する。その上で「実践理性批判」(以下「第二批判」とする)でカントが提示した実践的三段論法を手掛かりに、道徳的格率という概念を導入する。第三節では道徳的格率の形成過程を考察することで、定言命法が真に意図する事態とは行為と格率形成の無限の往復運動であると結論づける。

一 格率と実践的法則

カントは以下の三箇所⁽²⁾で格率と実践的法則を対比させて論じている。

① 格率とは意欲の主観的原則である。意欲の客観的原則(この原理は、もし理性が欲求能力を完全に支配すると仮定すれば、あらゆる理性的存在者に対して主観的にもまた実践的原理として役に立つであろうが)は実践的法則である(VII 208 Ann.)⁽³⁾。

② 格率は行為することの主観的原理であって客観的原理からつまり実践的法則から区別されなければならない。格

率は理性が主観の諸条件に従って(しばしば主観の無知や主観の傾向性に従って)規定する実践的規則を含み、したがって主観がそれに従って行為する原則である。だが法則は客観的原理であって全ての理性的存在者に妥当し、理性的存在者がそれに従って行為すべき原則、つまり命法である(VII 420f. Ann.)⁽⁴⁾。

③ 実践的⁽⁵⁾原則は意志の普遍的規定を含む命題であり、この規定はいくつかの実践的規則を従えている。これらの原則は制約が主観の意志にだけ妥当するものと主観から見られるときは主観的もしくは格率である。しかし制約が客観的である、つまりすべての理性的存在者の意志に妥当するものと認められるときは客観的もしくは実践的法則である(V 19)。

これらの引用全てに共通して、格率が主観的原則であることと実践的法則が客観的原則であることが述べられている。さらに格率と実践的法則との間には厳然とした区別があることも理解できる。①において実践的法則はある条件の下であれば格率にもなりうる⁽⁶⁾と解釈できるかもしれないが、人間のような理性的でありながらも感性の影響から逃れられない存在者にとって、理性によって欲求能力が完全に支配される事態は想像しがたい。さらにたとえこのことが可能であったとしても実践的法則は格率として役に立つ(dienen)と述べているだけで、格率

になりうるとまでカントは述べていない。②においてカントは格率と実践的法則が区別されるものだとはっきり言明している。格率は主観の諸条件によって形成されるものであるのに対し、実践的法則は主観の諸条件を顧慮しないため、あらゆる理性的存在者の意志に妥当するものとなる。それゆえ法則はまた、個々の主観にとつては行為すべき命法として追ってくる。③において実践的原則は主観の意志だけに妥当する格率と全ての理性的存在者の意志に妥当する実践的法則とに分けられるとカントは述べており、両者が同じものではないことは明らかである。これらの検討を通して理解できるのは、両者は該当する対象が異なることで融合することはあり得ないものの、どちらも原則としての地位を持っており、格率が実践的法則としてあるいは実践的法則が格率として見なされることによって、両者は自らの性格を維持しつつ相手の役割を果たす可能性があることまでは否定できないということである。

次に格率と実践的法則の個々の性質について検討してみよう。カントは格率が形成される要因を次のように述べる。「つまり快や不快の感情は何に基づくのか、いかにしてこの感情から欲求や傾向が、さらには理性の協同によってこれらの欲求や傾向から格率が生じるのか。こういったことはすべて経験心理学 (Seelenlehre) に属する」(IV, 427)。格率は感情と理性の協同によって形成されるアポストリオリなものであり、我々は複数の格率を持ち得る。我々は日常生活の中で様々な経験をし、それ

に対して何らかの印象を抱く。たとえばある経験が快をもたらすのであれば我々はまた同じ経験をしたくなるであろうし、また不快をもたらすのであればその経験を避けるようになる。経験に対する感覚的表象の集積は行為に際して参照する大まかな方針を我々に与えるようになる。そうした方針こそが格率に他ならないのであり、集積された経験に共通するものがある命題へと抽象化する作業によって格率は形成されるため、格率形成に理性の働きは不可欠である。自らの経験を素材に自らの理性の働きによって作り上げる格率とはまさに「自分自身に課した規則」(IV, 38)と言えよう。この点において格率はその個人だけの範囲内ではあるものの原理としての普遍性を持つ。それゆえ人が格率を形成するということは、その格率に従って行為するということであり、もし格率を立てる際にあらかじめ例外が生じることを含意していれば、それは格率としての役割を果たさない。⁽³⁾このようなことから格率とは、これまでの人生から得たものを素材にしてこれからの人生をどのように生きていくかということを示すものである。ピットナーの言葉を借りれば、格率とはこの世界での具体的な経験に基づいた「人生の知恵」(Lebensweisheit)であり、自分はそのような人間になりたいかを表す「人生の規則」(Lebensregeln)なのである。⁽⁴⁾すると格率は永遠に不変なのだろうかという問いが当然のこととして生じる。もちろん格率の形成に経験が関わる以上、格率の変更は可能であり、また格率は変化するであろうし、さらにその変化は

避けられない⁽⁵⁾。格率が格率であるために必要な時間的長さなど答えることなどはできないが、格率の性質を考えるうえで重要なのは、格率が変化するか否かではなく格率は例外的な行為を許容しないという点である。

実践的法則についてはどうであろうか。実践的法則の特徴とは我々人間のような有限な理性的存在者に対して命法として迫ってくることであった。もし理性が意志を規定することができるならば、そのときの命法は客観性を持ったものとなる。カントはここで命法を二つに分ける。つまり目的とする行為の結果を生むための手段として理性は意志を規定したのか、あるいは結果にかかわらず理性は意志そのものを規定したのかである。カントは前者を仮言命法、後者を定言命法とするが、仮言命法は結局のところ主観の制約によって意志が規定されてしまうため客観的普遍性を持たない「実践的指図」(V, 20)でしかなく、定言命法のみが実践的法則であるとする(Vgl. V, 37)。ただし注意すべきは、カントは定言命法が実践的法則であると言うものの正確には両者は異なる。実践的法則はあらゆる理性的存在者に妥当するものであるが、人間は主観の制約によって実践的法則を主観的原理とすることはできない。定言命法が実践的法則であるのは、実践的法則が定言命法の形をして人間に迫ってくるということである。実践的法則とは道德法則に他ならない。

二 道德的格率という概念の導入

格率と実践的法則とは実際どのような関係に合うのだろうか。両者を媒介するのが定言命法である。そこで、あらゆる他の命法がここから導出されるとカント自身が言う定言命法の基本方式をもとにこのことを考察してみよう。基本方式とは次のものである。

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、そうした格率に従つてのみ行為せよ (IV, 421)。

カントは義務を完全義務と不完全義務ならびに自己に対する義務と他人に対する義務に区分し、各々を組み合わせることで合計四種類の義務を考え、各義務が定言命法の要求を満たしているかどうかを具体的に検討する。カント自身も述べているように(Vgl. IV, 424)、定言命法は二つの側面を持つ。一つは「格率が普遍的法則になりうる」か否かを問う論理的側面であり、もう一つは格率が普遍的法則になることを「意欲することができる」か否かを問う意志的側面である。完全義務の命法は前者に、不完全義務の命法は後者に関わる。

カントの定言命法に対しては、これまで様々な批判や解釈がなされてきた。たとえば、ヘーゲルは前者の側面に定位して定

言命法を批判する。ヘーゲルによれば定言命法は「抽象的思考の法則である同一性の形式あるいは無矛盾の形式にすぎない」。「汝らの持てるものを貧しき人々に与えよ」が道徳法則の一つであるとしたとき、すべての人々がこれに従って行為するならば、いずれ与えるものがなくなり、結果として我々は道徳法則を満たすことができなくなってしまう。だからといって、この法則に従って行為し続けることができるように何も施しをしなしていないことはもちろん法則への違反である。こうして格率の普遍化は矛盾に陥ってしまう。定言命法に従えば我々は何もすることができず、結局、定言命法は具体的なことを何も指示しない形式的なものにすぎないとヘーゲルは考える。定言命法の意図が格率の普遍化という論理的側面だけを問題にするならば、確かにこうした事態に陥ることは不可避であり、ヘーゲルの批判に対して我々は首肯せざるをえないであろう。しながら、このことはまた定言命法の妥当性は論理的な矛盾に陥るかどうかという点だけでは評価できないことでもあることに注意しなくてはならない。

ヘーゲルが論理的側面から定言命法を批判したのに対して、意志的側面から定言命法を検討したのがジンメルである。ジンメルは定言命法を意志の自己矛盾を禁止するものだと解する。嘘が普遍的法則になることを我々が欲しないのは、嘘がいずれ自分に向けられることを恐れるからではない。嘘が嘘であるためにはあらかじめ何が真実であるかを知っている必要がある。

嘘とは心に思っていることと口に出すことが矛盾していることである。しかしジンメルによれば、「我々の心は矛盾したものを思惟できないがゆえに、そうしたものを欲し得ないように組織づけられている」。困ったときには嘘をつこうという格率が普遍的法則になることを我々は原初的に意志することができないのである。しかしジンメルは「倫理学の論理化」⁽⁸⁾と自ら名づけるこの解釈によっても、定言命法は道徳行為に対して何の指針も与えないと言う。自己矛盾を含む格率が普遍的法則になり得ないがゆえに非道徳的であるからといって、自己矛盾を含まない格率がすべて道徳的であるとは言えないからである。それゆえ論理的な規範とは「知的最低条件」⁽⁹⁾にすぎず、定言命法は倫理的に可能なものを選び出すことができるだけで、倫理的に必然的なものを選び出すことまではできないとジンメルは考える。

ヘーゲルにせよジンメルにせよ、カント自身が述べる定言命法の二側面に定位してその妥当性を吟味しようとする姿勢は確かに理解できる。しかし定言命法が真に意図する事態は、格率の普遍化や或いはその意欲につきるものなのだろうか。前節で確認したように、格率は変更可能であることに鑑みれば、定言命法の最後に述べられている「行為せよ」という言葉に注目する必要があると私は考える。それによってジンメルが消極的に意義づけた「知的最低条件」が、かえって積極的な意味を持ったものとして現れてくるのである。

では議論の手掛かりはどこにあるのだろうか。「第二批判」
 「純粹実践理性の分析論の批判的吟味」と題した箇所、カ
 ントが提示している実践の三段論法がそれである。「第二批判」
 における議論は、「純粹理性批判」とは逆に、原則から始まり、
 概念に至って、感覚へと進む (vgl. V 16, 89f.)。カントはこれ
 ら三区分が三段論法に対応すると考え、次のように提示する
 (vgl. V 90)。

大前提……普遍的なもの (道徳原理)

小前提……可能な行為 (善および悪としての)

結 論……主観的な意志規定 (実践的に可能な善についての関
 心とそうした善に基づいた格率への関心)

よく見てみるとこの三段論法の結論部分にあるカッコ書きは奇
 妙である。道徳行為において意志を直接規定するのは道徳法則
 であることを、「第二批判」の中でカントは何度も繰り返して述
 べている。すると原則としての道徳法則が大前提にあるならば、
 主観的な意志規定は格率ではなく道徳法則に関心が向かわなく
 てはならないはずである。まして格率を原則とした行為は道徳
 性の要件を満たさないことを我々は確認している。カッコ書き
 にあるような善悪の概念から生じる格率を原則とする行為は、
 仮言命法に基づいた他律的行為である (vgl. V 61f.)。「善悪の
 概念は道徳法則よりも先にあるのではなく、……道徳法則に従
 つてのみ、またこれによってのみ規定されなければならない」

(V 63)のであるから、このカッコ書きは本来、「道徳法則への
 関心とそうした道徳法則に基づいた善への関心」でなければな
 らないはずである。「第二批判」における議論の手順とそぐわ
 ないように思えるこの実践的三段論法をいかに解すべきであ
 るか。ここにはカントの人間観が窺える。

道徳行為といえども人間は真空の中で行為するのではなく、
 あらゆる行為は私の行為へと還元されざるを得ない。それゆえ、
 私の行為が私の行為であるためには主観的原理という契機は不
 可欠である。有限な理性的存在者である我々は主観的制約から
 逃れられない以上、行為の原理はあくまでも格率でしかなく、
 客観的原理に基づいて行為することなど本来的に不可能なので
 ある。定言命法が道徳法則ではなく格率について言うのはこの
 ためであり、格率と道徳法則との間に厳然として横たわる間隙
 は人間の有限性ゆえに超えることができない。人間は道徳法則
 を主観的原理とする段階には到達し得ないのである (vgl. V
 82)。ただし、格率と道徳法則はともに原則であるため、両者
 は自らの性格を維持しつつ相手の役割を果たすものとして機能
 する可能性は確保されているのであった。ならば道徳法則とし
 ての働きを持つような格率が存すると考えられよう。上記の三
 段論法で意志規定に関心を向ける格率とは、主観的原理という
 性格を保持しつつ道徳法則としての働きを持った道徳的格率と
 でも言い表せるものである。道徳的格率という概念の導入によ
 って、定言命法は新たな相貌を帯びることになる。

三 無限前進による道徳的格率の形成

道徳的格率の形成について考察するには道徳法則との比較がもちろん必要となる。「すなわち道徳法則はもつとも完全な存在者の意志としては神聖性の法則であるが、すべての有限な理性的存在者の意志にとっては義務の法則であり、道徳的強制の法則である」(IV 43)とカントが言うように、道徳法則は神と人間にとって異なる意味を持つ。では義務を義務たらしめる制約とは何か。「義務は感情や衝動や傾向性には決して基づかず、理性的存在者の相互関係にのみ基づいている」(IV 43)のであり、義務的行為はつねに他の理性的存在者を自らと同じく立法的意志を持った者として見ることを我々に要求する。そうである以上、格率が不変であり続けることはできない。自らの格率が他の理性的存在者との関係を維持するのに適さないことが分かった場合、格率のあり方を再考しなければ相互関係を構築することはできないからである。ならば格率はどのような方針に従って変更されるのか。

したがって道徳的な志操(Gesinnung)は神聖性の理想としていかなる被造物によっても到達し得ないが、それにもかかわらず原型(Urbild)であり、我々はそれに近づくようにそして間断なく無限に進んでいくうちにそれと等しく

なるように努力すべきである(V 83)。

ここで言う無限前進とは、道徳的格率の形成に向けて格率を変更していく作業に他ならない。道徳法則が普遍性を有するのと同様に、道徳的格率はあらゆる理性的存在者が共通して保持する主観的原理である。その形成に要する時間を考慮するならば、まさに無限前進が課せられなければならない。

では無限前進の果てに獲得される道徳的格率は通常の格率とどのように違うのだろうか。格率の質料は行為主観によって異なるため質料を制約とした行為は仮言命法の指示する事態である。ところが道徳行為は義務として客観的必然性を伴ったものであり、それゆえ道徳的格率は普遍妥当性という形式を備えていなければならない。すると、道徳的格率における質料の存在論的地位が問いとして浮上してくる。たしかにカントは定言命法が「行為の質料や行為から結果する事柄には関わりを持たず、行為の形式と行為そのものを生む原理とに関わる」(IV 416)と述べており、ここからショーペンハウアーのようにカントの道徳原理は純粹に形式的でなければならず、いかなる質料も有してはいけないという解釈が生じる余地を許してしまう。しかし、こうした解釈はカントの真意を汲んでいないと私は考える。あらゆる格率は形式と質料を持つ(Vgl. IV 436)とカントが言うように、たとえ道徳的格率であっても何らかの質料を有してはなくてはならない。そもそも質料が存しなければ、我々は何

も行為できないであろう。問題は質料の有無ではない。

格率の質料はたしかに残るかもしれないが、それは格率の制約であつてはならない。なぜなら、もしそうでなかったならば、格率は法則に有用 (tauglich) ではないだろうからである。それゆえ質料を制限する法則の単なる形式は同時にこの質料を意志に付け加へはするが、質料を前提しない根拠でなくてはならない (V. 34)。

通常の格率は質料を行為の制約とするが、道徳的格率は質料を保持しつつ形式が行為の制約でなくてはならない。つまり格率の持つ質料が道徳行為に必要な普遍妥当性という形式をも兼ね備えていれば、そうした格率は道徳的格率と言えるのである。

ならば、人間にとっての道徳的狀態とは何を意味するのか。道徳的格率を形成するまで人間は道徳的であることができないのか。カントはそのように考へない。人間が義務や強制の狀態にあることにカントは積極的な意味を見出し、こうした狀態にあることこそがむしろ人間にとって道徳的なのだ考へる。カントはこれを「徳」(Virtue) 呼ぶ。人間が徳の中にあるとは傾向や感情と理性の無制約的要求とのせめぎ合いの中にあることであり、徳とは「戦いのなかにある道徳的志操」(Sittlichkeit) である。この戦いの中で人間は道徳法則を理念として格率を前進させていく。もちろんここには行為の実行が不可欠である。

人間が徳の狀態にあることと格率形成が関連を持つことはテ

キストから裏付けることができる。意志の自由と道徳法則が互いを指示しあう関係にある (Vgl. V. 29) こと論じた後で、カントは次のように言う。

意志のこのような (戸田註：責任や義務を超えたものとしての最高知性のみが持つ) 神聖性は実践的理念であるが、この理念は必然的に原型とならなければならない。この原型に無限に近づくことは、全ての有限な理性的存在者に許された唯一のことである。そしてそれゆえ自らを神聖であると称する純粹道徳法則はこの理念を絶えず、そして正当にもこれらの理性的存在者の前に置く。この理性的存在者に関してその格率が無限に進んでいくのを、そして絶えず進んでいって動揺しないのを保障すること、つまり徳は有限な実践的理性が実現しうる最高のものである。この徳そのものはさらに少なくとも自然的に得られた能力としては決して完成されることはできない (V. 32)。

ヘーゲルやジンメルが見落としていたのは、格率が理性的存在者相互の関係の中で無限に変更を加えることができるという点である。格率を不変なものとしてただその論理的側面だけを見るならば、ヘーゲルが批判するように、定言命法は形式的なものとして先に進めないであろう。またジンメルが論難するように、意志の自己矛盾という点に留まるならば定言命法は道徳行為に対する最低条件を提示するものでしかなく、その先にあ

道徳的に必然的な行為を何も指示しないであろう。しかし、道徳的格率の形成に向けて行為の実行を定言命法は求めているのだと解するならば、定言命法は豊かな内容を伴って我々に迫ってくる。定言命法が道徳性の最低条件しか示さないということとは、そこから何をなすべきかは我々の主体性に委ねられることでもある。倫理的に可能なものを選び出すための最低条件が確保されているなかで、理性的存在者相互の関係を構築すべく我々は実際に行為をなし、その結果を受けて格率を吟味し、必要に応じて変更していく。変更された格率はさらなる調和的な関係の促進に資するであろう。しかしその格率がやがて行き詰れば、我々はまた新たな格率を形成する。格率が普遍的法則となることを意欲できるか否かを我々は行為を通して確認するのであり、何が道徳的に必然であるかは理性的存在者相互の関係の中でそのつど獲得していくのである。これによって相互関係は徐々に拡大し、我々は各々の理性的存在者が共同の法則によって体系的に結合する「目的の国」という理念へと近づいていく。「このような(戸田註:目的の国における一人の元首による)統一が考えられるとしても、この唯一無限な立法者ですら理性的存在者の価値を、その無私な単にかの理念から理性的存在者に指定された振る舞い(Verhalten)によってのみつねに判断すると考えられなければならない」(IV 439)。唯一の存在者ですら、理性的存在者の価値を行為によって判定しなければならぬのであるから、神ならぬ我々にはなおのこと道徳性の獲得

に行為の実行が求められるのである。

定言命法が指示するのは、理性的存在者相互の関係を構築すべく格率が普遍的法則となることを意欲できるような道徳的格率の形成に向かって実際に行為せよということである。道徳法則は「我々の本来の自己から生じたもの」(IV 461)であるがゆえに、このことは理性的の無制約的制約である。「我々が(意志の格率を立てるやいなや)直接に意識するのは道徳法則である」(V 26)とカントが言うように、道徳的格率が形成されたと同時に道徳法則が意識される。両者は相互に相手の役割を果たしうるが、道徳法則の意識が道徳行為の唯一の動機(行為に客観的妥当性を与えるために道徳法則の意識が動機であることは必要)でなければならぬため、両者は区別されなければならない。道徳行為においては道徳法則が意志を規定するものの、我々は主観的原理のもとでしか行為できないために関心が向かう先は道徳的格率となる。「道徳性がその純粹さと結果に関して為される評価は理念に従って為され、道徳法則の遵守は格率に従ってなされる」(A812/B860)とは、このような事態を言い表したものである。以上の考察を通して、道徳法則に対する格率ならびに道徳的格率の積極的な意義を認めることができるであろう。行為と格率形成の無限の往復運動の中に、感性的存在者としての我々がなしうる主体性が存するのである。

おわりに

道徳法則を意識するのに必要な道徳的格率の形成に至る過程が感性的存在としての人間の主体性であるならば、道徳法則の意識において人間は徭知的存在としての主体性を確立することになる。しかし従来のカント研究は、意志の自律という概念の重要さもあって、感性的存在としての人間が果たす主体性の契機があまり省みられなかった。しかし、徭知的な存在に至るには感性界での行為を経なくてはならない。その過程の果てに我々は自律的な行為者となるのである。

自由の概念は「全体系の要石」(23)としてカント哲学全体にとって重要な地位を占める。とりわけカント倫理学は自由の問題をめぐって展開しているといっても過言ではない。道徳法則と自由は互いに指示しあう関係にありつつも、我々が直接意識するのは道徳法則であるがゆえに、「自由は道徳法則の存在根拠であるが、道徳法則は自由の認識根拠である」(24 Ann.)。道徳法則の意識は「純粹実践理性の自律、つまり自由を表わすものに他ならない」(25)のである。「人倫の形而上学の基礎づけ」において、道徳法則が有効であるためには、意志の自由の客観的実在性が証明されなければならないとカントは論じていたにもかかわらず、最終的にその証明を断念した(vgl. IV 459)。ところが「第二批判」でカントは道徳法則の意

識を「理性の事実」(23)としたことで、道徳法則の存在根拠である自由を実在性が与えられることになった。「道徳法則は実際、自由による因果の法則であり、したがって超感性的な自然を可能にする法則である」(24)とカントが言うように、自律とはあらゆる経験的な制約から独立していることである。道徳法則の意識は我々の意志を規定することで感性界に可想界の形式を与える。意志が自然に従うのではなく、自然が意志に従うのであり、道徳法則の意識によって我々は自らの自発性に基づいて対象を作り出すのである。このとき人間は時間系列によって制約される感性界という軛から抜け出し、可想界という別の秩序に自らを置くことになる。本稿の考察を通して明らかになるのは、人間という立場からいかにして道徳世界を主体的に構築できるかという問題意識がカント倫理学を貫いていることである。

注

- (1) 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。
- (2) Cf. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 87.
- (3) 格率のこうした性質はアルブレヒトも指摘するように定言

- 命法の有効性と関わる。「まさに格率はどんな例外も許さないゆえに、すなわちつまり（比喩的に言えば）ある人は自らに与えた格率に従って永続的に行為するがゆえに、まさにこのために定言命法が格率に関わるということを我々は信用できよう」。Vgl. M. Albrecht, *Kants Maximetik und ihre Begründung*, in: *Kant-Studien* 85, 1994, S. 145.
- (4) Vgl. R. Bittner, Maximen, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Funke und J. Kopper, Berlin/New York, 1974, S. 489.
- (5) 格率の複数性と可塑性は様々な問題を引き起こすことを私は承知している。たとえば意志の普遍的規定を介して結ばれる格率と規則 (vgl. V 19) との間で明確な線を引いて両者を区別することができるのか、複数の格率は並行関係にあるのではなく階層性を有しているのではないかなどといった問題である。しかしながらこうした問題についてここで論じることはできない。この議論を簡潔にまとめたものとして以下を参照されたい。Allison, *op. cit.*, pp. 91-94.
- (6) G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, Hegel Sämtliche Werke* XIX, Stuttgart, 1959, S. 592. (長谷川宏訳「ヘーゲル哲学史講義 下巻」河出書房新社、二〇〇三年、四二七頁)。
- (7) G. Simmel, *Kant, Georg Simmel Gesamtausgabe* 9, Shurkamp, 1997, S. 130. (木田元訳「シムメル著作集四」白水社、一九七六年、一五八頁)。
- (8) G. Simmel, *op. cit.*, S. 132. (同書、一六一頁)
- (9) G. Simmel, *op. cit.*, S. 134. (同書、一六二頁)
- (10) 道徳的格率という概念は「第二批判」で三箇所 (vgl. V 82, 118, 152) 見られるが、明確な定義はない。この概念は議論のために私が導入したものであることに注意して頂きたい。
- (11) A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Diogenes Verlag, 1977, S. 178. (前田・芦津・今村訳「ア・ヤン・ハウアー全集九」理想社、一九九六年、二二六頁)。
- (12) カントは道徳法則が動機であるという言い方をしているが、バックやアリンソンも指摘しているように正しくは道徳法則の意識が動機となるのである。「私が直接に私に対する法則として認識するものを私は尊敬を持って認識するのであり、この尊敬は私の意志が私の感官に対する他の影響を介することなく、ある法則に従っているという意識を意味するに過ぎない」(V 410 Anm.)。法則に対する意識に基づいた行為によって、ある行為が私の行為になるのであり、法則そのものが行為の要因であるならば、我々には自由で主体的な行為者とは言えなうであらう。 Cf. L. W. Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The university of Chicago press, 1960, p. 221f. (藤田昇吾訳「カント」実践理性批判」の注解」新地書房、一九八五年、二六九頁)。 Allison, *op. cit.*, p. 122. (とだ・じゅんや・京都大学)