

実践理性をめぐる「懐疑」と「批判」 — 「理性の自然的性向」を手がかりに—

宇佐美 公 生*

(2011年1月11日受理)

はじめに

カントの超越論的道德理論は、自然主義者からすると恰好の敵として彼らの批判のターゲットにされることが多い。そして今日の脳神経科学や認知心理学、動物生態学などは、その様な自然主義の主張を後押しするかに見える成果を次々と提供しつつある。しかし、人間の「さが(性)」の一つに、道徳的感情や特定の互恵的行為への傾向性を生み出してしまう性向を越えて、道徳的理念という形而上の世界を構想してしまう面があるとしたら、そのような自然性(「性」)を説明できない自然主義は不完全であるというべきではないだろうか。

本論では、道徳における理性主義を排して、感情主義的自然主義をとったD. ヒュームの理性に対する「懐疑」を受け継ぎながらも、理性に基づく道徳の基礎付けを独自の「批判」的視点から遂行しようとするカントの(一時期の)試みの意義を、彼が指摘する「理性の自然的性向」に注目して捉え直してみたい¹⁾。

1 理性による懐疑と情念

近年の脳神経科学の研究により、道徳の実践においては理性よりも感情が重要な位置を占めていると解釈できる事例が報告されるようになってきた²⁾。たとえば、1848年アメリカ人男性のフィアネス・ゲージは、建築現場の事故で脳の前頭前野腹内側部(VMPFC)を損傷したのだが、身体能力や認知的障害がなかった。しかしその後の彼は、感情面でのそれまでの人間らしい反応が毀損され、社会的ないし道徳的規範に従って振る舞えなくなり、反道徳的な行動特性を示すようになったとのことである³⁾。ゲージと同様な脳の特定の部位の損傷が、他人の苦しみへの「共感」など「社会的感情」に対して大きな影響を与えたと思われる事例がそれ以降数多く報告され、道徳に関わる感情に影響を与える脳神経の基盤が徐々に明らかになりつつある。そしてこのような脳神経科学の研究成果は、倫理学の世界でも、道徳的感情主義(ないし自然主義)を支持し、理性主義を批判する論拠として評価される傾向にある。こうした道徳をめぐる感情主義の系譜の源流の一つにヒュームの道徳理論がある。

ヒュームが「理性は情念の奴隷であり、かつただ奴隷であるべきである」(THN, p.415)、と語ったことは有名であるが、それはまさしく理性主義的道徳理論に対する彼の姿勢を象徴す

* 岩手大学教育学部

るものであった。情念や感情と理性との確執というものがあり、“人は理性の命令に従う場合にのみ有徳である”という主張は、古来より道徳哲学においてしばしば語られ、また日常においても受け入れられてきた考えであることは、ヒュームも認めている (*ibid.*, p.413)。カントはその意味で「理性の永遠性、不変性」と「情念の盲目性、非恒常性、欺瞞性」を対比して「情念に対する理性の卓越」(*ibid.*)を主張する理性主義者の一人に数えられるかもしれない。しかしヒュームはあえて、当時の常識であったこの哲学的見解に異を唱え、「理性単独ではいかなる意志行動の動機にもなり得ず」「意志の統御に際しては理性はけっして情念と対立することができない」(*ibid.*)ことを立証しようとする。ヒュームによれば理性は、観念間の（経験によらない）抽象的関係を眺め論証的推理をするか、あるいは事物間の経験的な関係を眺め蓋然性に基づく推理をするか、のいずれかである。一方、意志は「観念の関係」ではなく「事実」の世界に属する以上、意志と論証とは完全にかけ離れており、論証的推理により作動されることはない。そして「事実」の知識においては、理性は快苦を与える対象を知らせ、その獲得ないし回避にむけて情念を方向づけるか、あるいは情念を生む対象と他の対象との因果関係を発見する役割を果たすだけであり、直接に行動への衝撃 (*impulse*) を生むことはない。こうしてヒュームは、次のように自らの立場を明確にする。すなわち、

「理性（理知 *reason*）のみをもってしては、いかなる行動を生むことも、意欲を生起させることもけっしてできない。ここから推論すれば、同じ意欲を防止することも、いかなる情念（*passion*）ないし情緒（*emotion*）を選ぶべきかを議論することもできないことになる。およそ情念の衝撃と対立し、あるいはこれを阻止することができるものは、反対の衝撃のみである。…情念に対抗する原理は、理性と同じものではあり得ず、これを理性と呼べば、それはただ不適切な意味においてなのである。それゆえ、われわれが情念と理性の闘争について語るとき、われわれは厳格に哲学的に語っているわけではない。理性は情念の奴隷であり、かつただ奴隷であるべきである（*Reason is, and ought only to be the slave of the passions*）。いいかえれば情念に仕え、服従する以上の何らかの役目を主張することはけっしてできないのである」(*ibid.*, 414-415)。

このようなヒュームの立場は、動機づけに関する今日のメタ倫理学上の分類で言えば、一見善悪の（理性的）判断と（情緒による）動機づけを分離する「外在主義（*externalism*）」のように思える。しかし後に見るように、善悪の判断（ヒューム流に言えば道徳的区別）そのものも理性的判断に由来するものではなく「感情に由来する」ものである以上、彼の立場は感情論的内在主義とでも言うべきユニークな立場に類別すべきであろう。

ところで、このような情念と理性との関係をめぐるヒュームの評価は、彼の『人間本性論（*A Treatise of Human Nature*）』第一巻にまで遡ることができる。彼は、同書第一巻で、因果性に関する理性主義的認識論の考え方を批判し、外界の諸事物とそこに貫徹していると考えられてきた因果律（さらには自我の人格的同一性）が、実は心の習慣的連合による想像（*imagination*）の産物に過ぎないという形で、独自の懐疑論的議論を展開していた。そして因果の必然的結合についても、自我の同一性や外的事物の同一性についても、それを客観的に証明するような証拠は、（形而上学的予断を排する限り）経験の中には見あたらない。われわれが手にしているのは、せいぜい慣習に基づく「心の決定」の成果である、という主観主義を前面に打ち出して

いた。

しかしそのことはヒューム自身にとっても、懐疑主義の嫌疑を引き寄せかねないことになる(*cf.*, *ibid.*, p.182)⁴⁾。そしてその様な懐疑主義が、理性主義に傾けば、「全ては不確定で、あらゆるものに対するわれわれの判断は、いかなる程度の真偽も持ち得ない」(*ibid.*, p.183)とする「極度な懐疑主義」に帰着しかねない。そうした可能性を前にし、ヒューム自身は、『人間本性論』第一巻の後半で)自らの懐疑が招くことになる事態を次のようにイメージしている。「私は、最初、私自身の哲学説のために私が置かれる寄り辺ない孤独に怯え、狼狽する。…そして社会と交わり合一することができずに、あらゆる人間的交際から追い立てられ、一人まったく棄てられ、侘びしく暮らす怪物と空想する」(*ibid.*, p.264)。ただしこうした状況の中で彼は、自らの内面を観察して次のようにも語っていた。「私は自分の推論のなかでも最も厳密で確かな推論を行った後でさえ、この推論に同意すべき理由を与えることができず、ただ事物が私に現れる通りにひたすらに考究する強い性向(propensity)を感じる」(*ibid.*, p.265)、と。経験を通して事物の接続を習い、そこで培われた習慣から未来にも同じことが起こることを期待するようになり、これらが「想像に作用して、私はしかるべき観念を…他の観念に比べてより強烈に生き生きとした仕方です造り出すのである」(*ibid.*)。ここからは、理論的な懐疑がもたらす不安を抱えながらも、その陰で「自然」と「常識」に寄せるヒュームの信頼の一端が垣間見えてくる。実際、ヒュームは因果関係についても、理論的(哲学的)にはその必然的結合の論証不可能性を唱えながら、もう一方で、行為とその結果の間に常識的に見てとれる自然の中の因果の必然的関係については、全く疑ってはいなかったのである。

ヒュームにとっては、理性的な根拠が乏しい場合でも、観念を生気づける性質、即ち「強力な(自然の)性向」がなければ、どんな論証にも同意できなかった。「記憶も感覚も…観念の活気を根底としている」(*ibid.*, p.265)。このように内なる性向と生気づける感覚に想像を委ねることが、かろうじて想像力の飛翔を可能にしてくれる。もちろんヒュームも「想像のような不安定で誤りの多い原理に、暗黙のうちに従ってしまうならば、ついには誤りに至ることは疑いない」(*ibid.*)、として「想像を高く飛翔させることほど、理性にとって危険なものはなく、哲学者間に間違いのきっかけをもたらしたものはない」(*ibid.*, p.267)、とその危険性を指摘してはいる。それでも、もっぱら理性だけに従って合理的推論を重ねてみたところで、「哲学の命題でも、日常生活上の命題でも、いかなる命題においても最低限度の確証すら残さず、むしろ全面的な懐疑に巻き込まれてしまう」(*ibid.*)ことの方がより深刻な問題であった。そしてこのような「虚偽の理性か、それとも全くの無理性か」という選択肢を前に、「暗闇に包まれている」(*ibid.*, p.269)中で、理性ではなく「自然(本性 Nature)そのものが十分に迷いの暗雲を晴らして」(*ibid.*)くれるとして、彼は「われわれの(自然)本性の一層強力な諸原理」(E,p.159)として自然への信頼を導きの糸に、日常生活への立ち返りに救いを求める。

なるほど「私の自然的な性向(natural propensity)と、動物精気と情念の進路とは、世間の一般的規則を信じてしまう怠惰へと私を引き戻す」(THN, p.269)ことにつながる。しかしヒュームにとり、そこでの愚かさは、理論を追って繊細な思索と詭弁に翻弄される愚かさ(=極端な懐疑)よりは、まだしも自然で快適な愚かさであった。そして自らのこのような思いをふまえて、哲学についても「理性と確信の力から勝利を期待するよりも、まじめで朗らかな傾向性(disposition)の回復の方から勝利を期待す」(*ibid.*, p.270)べきであるとしている⁵⁾。

ヒュームは想像や推論の意義を否定しているわけではない。ただ、そうした想像を方向づけ

る上で、常識の蓄積や情念の自然な性向を足場に据えることの重要性を、彼は強調していたのである。

ところで以上のような理性的推論による懐疑と自然な性向への依拠による懐疑からの回帰をめぐる一連の反理性主義的自然主義からの省察は、『人間本性論』第二巻で「情念と理性」の関係について「理性は情念の奴隷であり、かつそうあるべきである」と規定する場面にも響いている。情念の気まぐれさ、盲目性に対して、理性の永遠不変な真理性と普遍妥当性を顕揚し、徳を理性への一致と考える理性主義の道徳論に対し、第二巻のヒュームは、理性のみでは、意志や行為の動機とはなり得ず、せいぜい行為の対象への因果関係を発見したり、指示することで間接的に情念を支えるだけであると主張していた。また情念と対立しうるのは、理性ではなく別の情念である、とも。そして一見、理性が情念と対立していそうに見える場合でも、実在しない対象の認識に基づく間違った情念の発動や、因果関係の認識の間違いによる情念の発動など、非合理的な判断にその原因があるのであって、情念そのものは本来非合理的なわけではないとして、かの過激で有名な言葉を残している。「私が私の指を欠くことよりも全世界の破滅を選んだとしても理性に反しない。一人のインド人、すなわち私が全く見知らぬ人の僅かばかりの不快を防ぐのに、私自身の全面的な破滅を私が選んだとしても理性には反しない」(THN, p.416)。

そして、このような情念による行為の動機づけの議論を背景に、ヒュームは『人間本性論』第三巻で、理性ではなく情念と共感とを基盤に据えた道徳的善悪の区別の生成のメカニズムを語ることになる。

2 共感に基づく道徳感情論

第三巻は、「道徳的区別は理性からは生じない」という道徳に関する反理性主義の立場を宣言するところからはじまる。そしてヒュームは、見ることも、聞くことも、判断することも、愛することも、憎むこともことごとく知覚として心に現れる作用であるという、すでに第一巻で論じた点を繰り返し、道徳的善悪に関する判断もその例外ではない、としている (cf., *ibid.*, p.456)。ところでこの「知覚」は、「印象 (心に現れる生き生きとした知覚)」と「観念 (印象が記憶や想像において再現されたもの)」に分かれるが、善悪 (徳と悪徳) の判定は、「観念」を比較し事実の真偽を問う「理性」には由来しない。理性主義者は、道徳的善悪が、理性に由来すると言うが、その道徳が「人間の情緒や行動に何らの影響をも及ぼさないとすれば、非常に骨を折って道徳を教え込んでも無駄であろう。…しかし (現実の) 道徳はわれわれの情緒や行動に影響し、…ある行動を思い止まったり、責務の考えによって他の行動に駆り立てられたりする」 (*ibid.*, p.457)。そして「理性だけでは決してそうした影響力を持つことはありえないから、道徳が理性に由来するということはある得ない。道徳は、情念を引き起こし、行為を生み出したり防止したりする。理性そのものはこの点ではまったく無力である。それゆえ道徳の規則は、理性からの帰結ではない」 (*ibid.*)。基本的に道徳は「道徳感覚に由来する」 (*ibid.*, p.470) のであって、道徳は結局のところ印象として「感じられる」 (*ibid.*, p.471) ものである⁶⁾。

では、どのようなもの (対象) について道徳感覚はその「善悪」の区別を感じるのか。それは、ある種の行為や、感情、性格などの有徳さや悪徳さに対してであり、人はそれを見ると「あ

る特殊の種類快楽や不快を生じる」(ibid.) ためである、と言う。こうした「徳の感覚」の生成をヒュームは、「共感 (sympathy)」のメカニズムから説明していた。共感とは、他人の性向や感情を観念の伝達を介して、より生き生きとした印象として受け取る傾向であり、他人の快や苦を自らが経験するようにして感じる能力である。ヒュームによる共感のメカニズムの理解は、ちょうど二本の弦の共鳴のような物理的イメージが背景にあって、例えば誰かの表情や身振りに情緒の結果を見ると、そこから私の心は原因の観念へと（おそらく連想の原理によって）移り、そこに極めて生氣ある観念を造り、それが情緒に転換される、といった形のものである (cf., ibid., p.576)。われわれには他人の心は直に分らないわけだから、他人がおかれている状況やそこでの他人の情緒の結果から、他人の情緒を「推断する (infer)」(ibid.) と言われているが、この場合の「推断」とは理性的な推論というよりも、もっと直接的で自然的な働きと考えられる。それは今日脳のミラーニューロンの働きとして解明されつつあるような「共感」機能に近いものとしてイメージされている、と言ってよいであろう⁷⁾。このような共感こそが「人間本性における非常に強力な原理であり」(ibid., p.577)、そこに対象における有徳な動機の感知、さらに公的な善への傾向、そして「一般的観点」が加わることで、立場の違いや親疎の別を越えて道徳的な区別を判断できるようになる、とヒュームは見ている。例えば、人為的制度としての正義が称賛されるのは、それが公的な善（人類の善福 the good of mankind）をもたらし、その善による利益を得る人々に対して共感を抱くからだ、というわけである (cf., ibid., p.577)⁸⁾。それゆえヒュームは、一旦自他の利益の追求による社会的効用の理解が得られれば、競争心や虚栄心に基づく社交や商業社会の進展でさえも、快楽の洗練を促し、人間の道徳性の向上に寄与するものと考えている (cf., E, p.181, pp.270-271)。

しかし共感は変わりやすく、われわれの道徳的感情も同じように変動するし、また親疎の別により共感の度合いも異なる (cf., THN., pp.580-581)。にもかかわらず、われわれは自国の道徳的特質と同じように異国のそれにも称賛するわけだから、われわれの尊敬の情は、共感から生じたのではなく、諸観念の比較、即ち「理性」から来たのではないか、と考えられるかもしれない。しかしヒュームによれば、そうした尊敬の感情の普遍性（共通性）は、それが理性に由来することを証拠立てるものではない。なるほど人や物の見え方は、立ち位置や時間の経過によって異なるが、「もしわれわれ一人一人が、それぞれの特異な視点において現れるがままの性格や人物だけを考察すべきであったとすれば、われわれは理にかなった間柄で (on any reasonable terms) 交際することなどできないであろう。したがってこの絶えざる矛盾を防ぎ、物事についてより安定した判断に達するために、われわれは、ある不動で一般的な観点を定めて (fix on some steady and general points of view)、現在の位置がどうであれ、考察するときには、つねに自分をその観点に置くのである」(ibid., pp.581-582)、と。そして自分の視点に拘束されない「一般的観点」からの物の見方は、経験と想像が教えてくれるものであって、そうした学習がなければ、言葉の使用も、他人への気持ちの伝達も不可能であっただろう、と語る。

このような一般的観点（＝省察）からの判断では、個人の利害を越えて判断するわけであるから、普通に考えれば「理性」が機能していると見なしてよさそうなものである。しかしその点についても、ヒュームは理性の関与を積極的に認めようとはせず、共感と想像の働きをもって説明しようとする。そもそも人は、自分に関係ないことや利益にならないものを心底愛するようなことはなく、また自分の利害と真っ向から対立する他人の正当な行為を寛恕できる人も稀である。そのことを前提した上で、ヒュームは、たとえ（自分の利害に反することについて）

理性が公平な行為 (impartial conduct) を要求しても「われわれはこの要求に従う気にはなかなかならず、われわれの情緒は判断の決定に即座には従わないものである」(ibid.,p.583)、と語り、それは動機づけが理性ではなく「情念の一般的で穏やかな決定に他ならず、その決定は離れたところから見た反省」(ibid)、だからである、と説明している。

このように一般には理性が関与すると思われる部分も含めて、ヒュームは徹底して、道徳に対する理性の関与を引き下げようとする。そして道徳的善悪の判定においても、また意志や行動の動機づけにおいても、感情ないし情念に主導的位置を与えようとする。たしかに道徳的善悪(の区別)の判定および「一般的立場」の導入において、理性が全く何の関与もなしえないという点については、しばしば指摘されるように、疑問の残るところである。例えば意志の矛盾などは、明らかに理性の判定によって斥けられるべきであり、また公平さの判定にも理性は不可欠なはずだからである。しかしその点を差し引いても、基本的にヒュームの道徳哲学が、感性主義的自然主義の名にふさわしいことは明らかであり、その点を確認した上で、目をヒュームの懐疑から多大な影響を受けたカントに転じてみる。その時、理性的推論の危険性に関して(ヒュームと同様に)自覚的であったカントが、一転実践哲学において「理性」に託している役割の重さを見ると、われわれとしては戸惑いを覚えずにはいられない。

3 「理性の自然的性向」と道徳の形而上学

ヒュームからの多大な影響のもと、純粋理性の形而上学的領域における独断性を批判し、認識においては理性と感性の協働の必要性を説いたカントだが、道徳に関しては一転してヒューム流の道徳理解からは距離を置き、純粋実践理性による道徳の可能性を論証しようとする。この展開の理由については、これまでも様々に指摘されてきた。道徳に絶対性と必然性を求めようとするカントにとっては、感情の偶然性も幸福の算定不可能性も、さらには(自己幸福の手段に回収されかねない)行為の適法性も、いずれも彼が考える道徳本来の要件を充たすものではなかったからである、と。それら一般に指摘されてきた理由についてここで敢えて異論を挟むつもりはない。もちろんそれらの事情も、自らが影響を受けつつ前批判期から培ってきた道徳感情説を見直す上で、重要な理由であったことは確かであろう。さらに初期の実践哲学からの転換に関しては、カント自身が語るようにJ・J・ルソーからの影響も考えられる。しかしここでは、それらとは別の視点からの理由ないし事情を考察してみたい。それは、「理性の(形而上学への)自然的性向(Naturanlage der Vernunft)」と呼ばれる理性の特殊な性質に注目して、カントによる道徳の基礎付けを再評価してみるというものである。

沈黙の十年の後、『純粋理性批判』(1781)において、それまでの自身の認識論からの大転換を図ったカントであるが、こと道徳(実践)の領域に関しては、同じようにそれまでの自らの道徳理論から大きな転換がなされたわけではないようである。少なくとも『純粋理性批判』を著した時点では、まだ「格率の普遍化可能性」という道徳原理や、(目的自体の方式などの)定言命法の諸形態については明らかにされてはいない。『純粋理性批判』の段階までは引きずっていた幸福主義とも一線を画し、新たなカントの道徳形而上学が明確な形で姿を現すのは、『道徳形而上学の基礎付け』(1785)(以下『基礎付け』)に至ってからのことである。

その『基礎付け』の序文で、カントは哲学を構成する諸部門の中で、実質的で自由の法則に関わる倫理学には、経験的部門としての「実践的人間学」と合理的部門としての「道徳学(道

徳の形而上学)」があるとし、それらを混在させることは許されないと宣言して、経験論的な道徳論との違いを指摘している。その上で道徳の形而上学では、「経験的なものがすべて念りに除去されていなければならない」(IV, S.388)、特に道徳法則は、絶対的必然的に妥当するものとして、あらゆる経験的な根拠を排し、アプリアリに、純粹理性の諸概念にその根拠が求められるべきであることが強調されていた。

カントがここで語る倫理学の経験的部門としての「実践的人間学」が、彼の『実用的見地からの人間学』を指すのだとすれば、当時の生理学の知を駆使して「世界市民としての人間の自己形成」のための実用的知を展開する『人間学』の議論は、一種の自然主義的道徳理論ということもできよう。しかもその人間を見る視点は、もはやヒューム流の自然主義を越えて、脳神経科学や生理学の成果を取り込んだ現代の自然主義に近づいているとすら言える。しかしそのような自然主義的人間理解を実践的に活用する可能性を展開したカントも、その「性格論」の中の道徳的性格を語る場面では、自然主義的な考え方との次元の違いを示唆している⁹⁾。ともあれ、カントの実践哲学の根底（経験的領域）には自然主義の水脈が流れていることを確認して、合理的部門としての道徳形而上学の考察に戻る。

さて、上で述べたように、『基礎付け』序文で経験的道徳理論との違いを強調したカントであったが、実際に同書の第一章において道徳法則を導き出すやり方は、いわゆる「分析的方法」とカント自身が呼ぶやりかたであった。すなわち我々の常識的な道徳認識に依拠して、そこから道徳にとって非本質的な感性的諸要素を一つ一つそぎ落としていくというやり方である。そぎ落とされるのは、機知や判断力などの精神の才能、勇気や決断力など気質の特性、幸運の恵、情念の節制、冷静な思慮などの徳性、さらには達成される成果（幸福の多寡）などであるが、それにはそれぞれに理由が示されている。例えば、冷静な思慮、沈着さは、それ自体として「人格の内的価値の一部を成すとさえ思われており…古代の人々によって無制約的に賞賛されていた」ものであるが、それらの特性といえども「善意志に基づく諸原則が確立していないと、極めて悪いものとなりかねない」(ibid, S.394)、と。沈着さを備えた悪人は、単なる悪人よりも遙かに危険である、というわけである。

しかしそれら個別の理由があるにもかかわらず、全体を見渡してみれば、非本質的諸要素の「そぎ落とし」を背後で支えているのは（いわゆる「善意志」を修飾していた）「無制約性（無条件性）」であると言うこともできる¹⁰⁾。そしてこの「無制約性（Unbedingtheit）」とは、もともとは理性が所与の事実（や概念）に関する制約者を求めて、最終的に「何によっても制約されないもの」を求めようとする、『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』（1783）で指摘されている「(形而上学への) 理性の自然的性向（Naturanlage der Vernunft）」にとっての課題とされていたものである（Vgl., B,21, B,697, IV,S.279, IV,S.353, IV,SS.362-4）¹¹⁾。

この無制約的なものを探求する理性の自然的性向とは、『プロレゴメナ』ではそれこそ「ただ自然的に使用されるだけだと、…純粹理性は弁証論的推理に巻き込まれざるを得ない」(IV,362) と語られていたものである。その意味では、カントの立場は、ヒュームが陥った懐疑の可能性にも開かれていると言える。しかしカントは、無制約的なものを志向する理性の性向（素質）が、一方で（ヒュームを踏襲しつつ）いかに危険で独断的形而上学の誘因になりかねないことを認めながらも、それを単なる幻想として廃棄するのではなく、他方で「この性向が目指していると思われるような自然的目的を発見することは、やはり究明に値する課題であって、自然のうちに存する一切のものは、元来何らかの有用な意図の実現を期するものでな

なければならないからである」(*ibid.*)、という楽観的見通しを述べている。しかもその後でそれが、実践的領域において有用となることを示唆してもいる (Vgl.,IV,S.363)。これは、いわゆる「神」や「魂」といった超越的理念の実践的意義を念頭に置いての発言であると解釈することはもちろんできるが、しかし「自由の理念」も含むという意味では、道德の領域全般に関わる発言であると解釈するのが穏当であろう。そうだとすると、無制約的なものを求める理性の自然的傾向が目指しているものは、まずは実践における無制約的なもの、すなわち無制約的な善さであり、かつそれ自身が自由であるようなもの、つまり善意志ということになる。

ここで『基礎付け』の記述に戻ると、カントは、無制約的に善いもの (=善意志) の内実を確定してゆくために、常識的な道德のうちから「義務」の概念をとりあげ、義務に適った行為に付帯する (利己心、虚栄といった愛着的傾向、実質的原理、結果などの) 諸制約を、先ほどの指針に従って解体していく¹²⁾。そして最終的には「意志が絶対且つ無制限 (無制約) の善と称せられるためには、法則の表象が、…結果などを顧慮することなく意志を規定しなければならないとするなら、法則はいったいどのようなものであればよいのか。私は既に意志から一切の…衝動を排除したのだから、意志に残されているのは行為の普遍的合法則性一般でしかない」(*ibid.*,S.402) として、かの「格率の普遍化可能性」の法則を導き出している¹³⁾。そして常識もまた、常に自覚的というわけではないにせよ、実践的価値判断ではこの道德法則を参照し、善悪や義務への適合・不適合を判断しているはずであり、その正確さは哲学者のそれよりも優れている、という確信をカントは表明している (*ibid.*,S.404)。理論的推論が経験から離れてしまうと、理性はまさに弁証論に陥ってしまうが、しかし実践的判断においては、むしろ様々な (感性的) 夾雑物を排除しさえすれば、健全な道德的判断を下すことができる、としている点では、「情念か理性か」の違いはあっても、カントもまたヒュームと並んで道德の地平を「常識」に求めているかに見える。しかしカントにとって、この常識の世界では、道德法則に従うことへの命令がある一方で、相変わらず自己幸福への欲求というものも並行して存在し、ともすればそうした法則を欲求の実現のために都合良く変容してしまおうとする (適法性を装う) 傾向も存在する。カントはそうした事態を「自然的弁証論」という形で捕らえている。現代風に言い換えるなら、この段階では様々な行為への理由がある中で、なぜ道德法則を配慮すべきか、というメタ倫理的問いにまだ完全に答えることができていない、ということでもある。ある意味ではヒュームも同じような「自然的弁証論」の可能性を嗅ぎ取りながら、彼の場合には、情念と共感能力の側に、弁証論解決の道を求めたと言いうことができるし、道德への動機づけのメタ倫理的問題についても、自然主義の立場を採っていたと言いうことができる。それに対しカントは、このような弁証論状態を前にして、必要なのは実践理性の「批判」であって、それは「理論理性の場合と同様」であると語り、独自の道を歩むことになる (Vgl.,*ibid.*,S.405)。

『基礎付け』第二章以下は、このようにして解体され、導出された道德法則について、さらに自然的欲求という (もう一つの) 傾向性との間の弁証論的状况を「批判」することで、形而上学のレベルで道德の原理を提出しようとする場であると言える¹⁴⁾。

その様にして導出され整理されたのが、かの「格率が普遍的法則となることを、あなたが同時にそれによって意志しうるような格率によってのみ行為せよ」という道德の最高原則であり、さらにいくつかの「定言命法」の導出方式に他ならない。

4 道徳的命法の位置づけ

「道徳は、なぜ理性的存在者全般を規定する法則に従わねばならず、道徳法則は、なぜ格率の普遍的法則化を要求するのか」と問うこと自体が愚問に思えるほど、道徳法則への従属と、道徳法則の普遍的法則としての定式化は、自明のこのように思えるかも知れない。しかしヒュームなら、共感に基づく道徳的判断の根拠に必ずしも法則性も普遍性も要求する必要はない、と言うであろう。仮にあり得るとしても、ヒュームが「一般的視点」と呼んだ公平無私な観点からの評価の要求がせいぜいのところであろう。そしてこの一般的視点も、先に見たように経験の積み重ねの末に紡ぎ出され、要請される視点でしかない。しかしその様な視点は、カントにとっては、せいぜい傾向性の多様な関心を調和させるためのものでしかなく、経験的には概ね妥当でも、彼（及び理性）が求める「必然性」も「無制約性」も備えてはいない、という意味で不十分である（Vgl.,IV, SS.406-408）。しかも道徳的感情には程度の差がある上に、「自分の感情によって他人の感情を正しく判断することはできない」（*ibid.*,S.442）のだから、道徳感情に基づく判断に普遍性を期待することはできない¹⁵⁾。

では、カントはどこからこの「法則性」と「普遍性」という条件を導いたのかと問われても、その答えの鍵を握っているのは、突き詰めれば驚くほど単純な条件であるように思われる。その条件こそ「無制約性」という形式的条件である。そのことをカントの『基礎付け』の論述順に確認すると、(1)「法則性」については、「(無制約的に)善なる意志」の意義を明らかにしていく過程で、まず常識的に善いと見なされるものが検討されるが、その際に常識的な善さの内道徳的な善さを成立させる基準になるのが「無制約性」であり、善意志を除いては無制約的に善いものはないということが確認されている。(2)次に善意志そのものの本性を明らかにするために、(人間的制約の下で)義務の概念が検討され、それを構成する諸要素の内から、「法則ないし原理に従う」という特徴が取り出される。そして善意志とは、欲求の目的や感情などに制約されることなく、この「法則」そのものの表象に従って行為する意志であることが、明らかにされる。この場合の法則とは「普遍性」を本質的特徴(=形式)としてもつが故に、道徳法則は、あらゆる理性的存在者に普遍的に当てはまるものでなければならない。ただし人間の理性は傾向性に対する十分な支配力を持たないために、法則は「命令」という形をとってわれわれに現れる。そしてこの命令の内実が、「行為者の格率の普遍化可能性」という形で取り出されることになる¹⁶⁾。

こうしてみると道徳法則の「普遍性」は、理性の求める「無制約性」が、実践的領域における「善意志」の特質を通して形を与えられたものと言うことができる。この定式化は形式的であるだけに、様々な点で批判を招いてきたことは周知の通りである。しかしこの定式化に、意志の整合性の吟味といったレベルを超えて「具体的な義務の導出」を期待することは筋違いであると思われる。少なくとも理性的存在者の意志と具体的な行為を結びつける「アプリアリな総合的命題」の証明は難しいとカント自身が告白した意味で、どの行為の原則が真であるのかを語ることはできないであろう（Vgl.,IV, S.420,Anm., cf., Paton, p.131）。ただ（この後の議論を先取りすることになるが）「無制約性」の要請によって道徳法則が普遍的法則という形式を備えるべきである限りで、為された行為の格率を批判的に反省する可能性に開かれている、と言うことはできよう（Vgl.,IV,S.420）。

もちろん、理性による「無制約的なもの」の探求が、行為の文脈で「格率の普遍化可能性」

という形式にのみ収斂するわけではない。たとえば行為が従うべき法則についても、その行為が何かを引き起こすものである限りで、アプリアリに前提できる意図として「幸福」という対象を想定し、それに関する無制約的なものを行為の法則に指定することもできるかも知れない。ところが「最大限の幸福を実現せよ」といった形の（無制約者を要請する）法則を構想することは不可能であろう（Vgl., *ibid.*, SS.415-416）。なぜなら、幸福の最大を測定することは「どんな洞察力があり、どんなに有能でも」不可能だからである（Vgl., *ibid.*, S.418）。また同じようにして道徳性の合理的根拠として無制約的形をとる「完全性（Vollkommenheit）」という概念を持ち出すことも可能かも知れないが、これについても「非常に漠然としていて…使い物にならない」（*ibid.*, S.443）だけでなく、密かに説明すべき道徳性を前提するという循環論証の危険性を孕んでいる（Vgl., *ibid.*）、とされている。

しかしそれ等とは別の角度からであれば、この無制約性という特徴を備えた行為の法則を、新たな形で求めることは可能と思われる。いわゆる定言命法の3つの導出方式で有名な「目的自体の方式」（第二導出方式）及び「自律の方式」（第三導出方式と「目的の国の方式」）こそが、その答えである¹⁷⁾。前者は、（自己を含む）対人行為における目的・手段関係から導かれた定言命法の方式であるが、目的と手段の「制約関係の連鎖」を辿って、それ以上は他のものの手段になり得ない、その意味で「無制約的な目的」として「目的自体」を指定した方式と解釈することができる。後者は、意志が自分の外からの命令（他律）に依らずに、自らが立てた普遍的法則に従って規定される限りで、「他に制約されずに普遍的法則に従う」という意味で「無制約性」の形式を備えている。

これらの方式は、たまたま三方式であったわけではない。むしろ一「普遍的法則」、二「目的自体」、三「自律（目的の国）」という三つの定言命法の型は、無制約性という条件をカテゴリーの分類に準ずる形で示したものである、と解釈できる。それはカント自身が「一から二を経て三に至る進行は、カテゴリーの順序に準じている。つまり意志の形相の単一性（意志の普遍性）のカテゴリー、意志の質料の数多性（諸目的）のカテゴリー、諸目的の体系の全体性ないし総体性のカテゴリー、という具合にである」（*ibid.*, S.437）、と述べていることから裏付けることができよう¹⁸⁾。

「道徳形而上学の基礎付け」というテーマを追求した『基礎付け』では、なるほど「無制約的なものを求める理性の思弁的性格」が主題的に取り上げられているようには見えない。しかし仔細に見てみると、道徳形而上学の必要性を説いた序文では、「したがって、道徳の形而上学がどうしても必要となる。それは私たちの理性にア・プリアリに備わっている実践的原則の源泉を探求したいという思弁の運動根拠のせいだけではない。…」(*ibid.*, S.390) という形で「無制約的なもの」を求める（思弁的）理性の性向が示唆されていた。その後の議論も、俯瞰的に見れば、道徳法則の「無制約性」と「必然性」をキーワードに展開されていたと言える。そして『基礎付け』の最終部分で再びこの「無制約性」が登場することになる。カントは、『基礎付け』第三章で道徳性の最高原理が行為者を規定する「必然的な原理」であることを証明しようと試みたわけだが、「このようにして制約を絶えず追求していくと理性の満足は先へ先へと延ばされるばかりである。それで理性は無制約的に必然的なものを求めて止まないのであり、またそうしたものがどのようなものかを分からせる手段がなくてもそうしたものを想定せざるを得ない」（*ibid.*, S.463）、と。ただし最終的にこの探求は、「無制約的に必然的なもの」という前提と「折り合える概念」の発見をもって満足せざるを得ず、その「絶対的必然性」に関しては説明する

実践理性をめぐる「懐疑」と「批判」

ことができなかつたことを告白する形で終わっている。ここで言われている「無制約的に必然的なもの」という前提と折り合える概念とは、他ならぬ定言命法の諸導出方式であろう。この定言命法については、『基礎付け』第二章で三方式が説明された直後でも、「義務を説明しようとするなら、そうしたものを想定せざるを得なかつた」(ibid., S.431)と語られていたが、その「想定」が、結局は確証を得ることはなかつた、ということここでは告白していることになる。

理性の自然的性向に促されて、道徳における無制約者を求める形而上学的試みが辿った道は完結することなく、結局のところ「それは単なる理性(若しくは想像力)の作り出した幻想、お伽噺ではないか」(Vgl., ibid., S.407, S.445)、という疑念(懐疑)を晴らすには至っていない。その意味で、道徳法則(そして定言命法)の妥当性と動機づけの必然性の証明は、『基礎付け』レベルでは果たされえなかつた、と言える。それはせいぜい「理念」として宙づりになったままである(Vgl., ibid., S.432)。カントもそのことを自覚して、上述のような結びを行っていたのであろう。この課題は改めて(道徳法則を「理性の事実」として定立する)『実践理性批判』に託されるわけだが、いわば不完全な証明のレベルでも、こうしたカントの道徳形而上学を求めると、それが生み出した「理念」には、それなりの意義があると思われる。

5 常識への回帰でも義務への倨傲でもなく

カントは、『基礎付け』の序文で「道徳の形而上学が必要」となる理由を、無制約者を求めたしまう「思弁の運動根拠」と並んで、「道徳を正しく評価するための指針となり最高規範となる、道徳の形而上学を欠くならば、道徳そのものがあらゆる種類の墮落に陥りかねない」(ibid., S.390)、という点に求めていた。なぜなら、行為が「道徳的に善いとされるには、道徳法則に適合しているだけでは不十分で、それが道徳法則ために為されるものでなければならぬからである」(ibid.)、と。この「適法性(Legalität)」と「道徳性」の区別こそが道徳形而上学が成立するためには欠かすことができない、という主張に関して、ここで注目したいのは、道徳性そのものの存立(その現実性と人間における拘束力)を確証(演繹)したことではない。そもそも『基礎付け』ではその確証(演繹)は、われわれから見れば先延ばしされざるを得ない形で終わっているからである。むしろ重要なのは、この区別により「適法性」を批判する高次の視点の可能性を明らかにしたことの方である。つまり常識的な道徳において成立する「適法性」を超えて、それを疑う視点を「形而上学」として確保することを目指したということである。それは常識的道徳に対しては「道徳理論におけるコペルニクスの転回」とでもいうべきものであった。そしてそのために、道徳法則の「無制約性」を求める思弁の運動根拠(＝理性の自然的性向)はやはり欠かすことのできないものであったと考えられる。

われわれにとって身近なのは、いわゆる「適法性」の方である。道徳法則と言っても、カントは特別に難しい規則を提示しようとしていたわけではなく、虚言の禁止や約束の遵守、親切など、常識的にも道徳的と見なされる規則であり、人々は多くの場合、それらの道徳法則に「適って」行為している。理由はどうあれ、外形的には義務に反した行為をすれば、人々から非難を受けることは変わらない。したがって今日の(交際が発達した)社会では、むしろ賢い人ほど、社会の効用と自分の間接的幸福であるために、道徳的(＝適法的)に振る舞った方がよいと考える傾向さえ備えていると言えよう。ただしカントも指摘するように、それらの行為を促す動機は、突きつめれば、たいがい利己的なものに収斂してゆく。それがカントが「適法的」と呼

ぶ行為の正体であり、彼は、その様な適法性を越えて、道徳性を（定言命法の形を通して）提示しようとしたのであった。ところがカントが求める道徳性を、「義務からの行為」に注目して具体的に提示しようとしても、それはとかく「道徳のフェティシズム」と揶揄されがちな側面¹⁹⁾を際立たせることになりかねないように見える。しかし、これまで検討してきた「無制約性」の観点から考えると、カントの意図は、「道徳のフェティシズム」を呼び込むような義務からの行為の具体的提示にあったのではない。そもそもその様な具体例に「道徳性を求めようとする企てにもまして、道徳性を誤るものはない」(ibid.,S.408)。实例の例示は、むしろ自らの行為が「義務からの行為」であることを自慢し、そこに居直る傲慢さを呼び込みかねないとして、カントがあえて次のように語っていたことを想起すべきであろう。「純粹に義務に基づいて行為するという心術については、これこそ確實だと言えるような实例を全く何一つ挙げるができないのである。たとえ時には、義務が命じることと適合して (gemäß) なされる行状があるにしても、しかしそれが本当に義務に基づいてなされるのか、従ってまたそれが道徳的価値をもつのか、ということは常に疑わしいのである」(ibid.,S.406)。

少なくとも、カントが提示した定言命法の形式には、その様な義務への倨傲とは全く異質な側面、すなわち道徳的に正しいと思いきりこんでいる(外見上は適法的な)行為そのものが本当に「善い」のかを、それこそ果てしなく(無窮に)問い続けることを促す側面が備わっている。その様な一見義務からなされたように見える行為も含めて、常識的には道徳法則に「適っている」と思われる行為の背後に、密かな自愛心と伶俐な打算が隠れていないかという問いは、行ってしまったどんな行為についても原理的に問うる問いである。このように制約者の有無を問いつづける無窮の営みにこそ、彼の道徳形而上学の使命はあるのではないだろうか。その無窮の営みは、常識的道徳理解(適法性)を越えて自らの道徳性を吟味しつづける想像的営みと言ってもよい。

ヒュームもまた想像力(構想力)による経験からの飛翔の可能性と重要さを認めていたが、それはあくまでも、われわれの常識との繋がりを保持する限りにおいてであった。一方カントは、そのような常識との繋がりを断ち切り、ヒュームが懐疑論の暗闇へと至る道として拒絶した理性の道を、実践領域において復活しようとする。彼はヒュームが常識へと引き返してしまった理性の懐疑の暗闇を、もう一度「無制約的なものを求める理性の自然的性向」を手がかりに突き進もうとした。それによって拓かれた地平が、常識的道徳の欺瞞性を暴くことになったのか、それとも神経症的道徳の幻想を創出することになったのか、評価は分かれるかも知れない。少なくとも、カントの言う「道徳的命法の絶対的無制約的必然性」(ibid., S.463)を演繹することができないうちは、その最終的な判定は保留せざるを得ない²⁰⁾。しかし、利己心(自愛)がより洗練された交際の振る舞いと適法的行為の巧みな装いを(ヒュームが期待したように)身につけた今日の資本主義的競争社会では、ヒュームが求めた朗らかな常識の視点よりも、カントの常識を疑う道徳的視点こそ、顧慮されるべき視点なのではないだろうか。

あとがき

「道徳の根拠づけ」というメタ倫理的な問題においては、ヒュームとカントが対照的な道を歩んだことは明らかである。しかしカントの理性主義的道徳論の根底には、理性の「自然的性向」への注目があった。ヒュームが懐疑論へつながらるものとして躊躇した理性の働きを、カ

実践理性をめぐる「懐疑」と「批判」

ントはその自然性にまで遡って批判的に活用することで、常識のみならず理性主義そのものをも批判する可能性を拓いた、という意味で独自の自然主義の可能性をわれわれに示してくれている。しかもその自然主義は、通常自然主義から見れば、常識への回帰を反省し自然主義そのものを批判しうるメタ自然主義でもあったとすることができよう。

<引用・参考文献略号>

- THN: : D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ((ed.by Selby-Bigge, 2nd ed.) Oxford Clarendon Press, 1978
E : D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning Principle of Morals*, (ed.by Selby-Bigge, 3rd ed) , Oxford Clarendon Press, 1975
IV : *Kant's gesammelte Schriften, Hrsg. von der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV*, 1911
B : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, 1787
Paton : H.J.Paton, *Categorical Imperative*, University of Pennsylvania Press, 1971

注

- 1) 本研究は、2010年10月24日第60回東北哲学会大会での口頭発表「道徳的『無制約的必然性』について」に対する当日の参加者からの質疑等をもとに、新たに書き直したものである。
- 2) 信原幸弘、原塑、山本愛実編著『脳神経科学リテラシー』勁草書房、2010年、第6章参照。
- 3) アントニオ・ダマシオ『デカルトの誤り』ちくま学芸文庫、2010年、34頁以下参照。
- 4) ここでの懐疑主義は、理性的に考える限り因果性や信念についてもどんな真偽も語れないという意味で、後にヒュームが『探求』で4つの懐疑主義を区別しているうちの3つ目の「極度の懐疑主義 (= 古代ピュロニズム的懐疑主義)と思われる (cf.,E.pp.149ff.)。しかし最終的にこの「極度の懐疑主義」は、彼の自然主義の立場からして不可能のものとして放棄され、むしろ不確実ではあっても自然の性向との両立を図る「穏健で適度な」(THN, p.271) 懐疑的態度が選取られることになる。
- 5) ヒュームは別の箇所、理性についての懐疑で「自然が時と共に懐疑の力を弱め、知性に著しい影響を及ぼさないのは幸いなことだ」(THN, p.187) とも語っていた。
- 6) ここには「理性」の能力に関する理解という点で、理性主義者との根本的な違いが見取れるが、現代のメタ倫理学の問題で言えば、ヒュームは道徳の機能を評価するにあたって、「その動機づけ」を問題にしている、と見ることができる。そして動機づけの問題に関しては、理性主義者は(後に見るように)確かに根本的な課題を抱えることになる。
- 7) ジャコモ・リゾラッティ&コラド・シニガリア『ミラーニューロン』、紀伊國屋書店、2009、190-209頁参照。
- 8) ちなみにヒュームは、われわれが徳を称賛するのは、それが人類の善福をもたらすからであり、悪徳を非難するのは人々の交わりを危険にさらすからで、この社会的善福への傾向が道徳感情の要因となっていることさえ分かれば、それで十分であるとしている。なぜなら「ある結果の十分な原因があるとき、われわれはこれに満足して留まるべきであり、必要もなく原因を積み重ねるべきではない、というのが哲学の不可侵な根本原則である」(THN,p.578) としている。この観点からいえば、カント

が道徳法則の存在やそれへの尊敬の感情などを持ち出すのは、不要な根拠の積み重ねと映るかもしれない。

- 9) 『人間学』に見られるカントの自然主義的思考の現代性をめぐっては、下記の拙稿を参照願えれば幸いである。「カントの実践哲学における自然主義の水脈について」『岩手大学文化論叢』（岩手大学教育学部社会科教育編）第7・8輯、2009年。
- 10) ただし、カントは、「道徳的概念が、経験的な、それゆえ偶然的な認識から抽象されることはできない」（IV,S.411）としている。その意味でここで「そぎ落とし」という表現を用いることは誤解を招く可能性があるが、それはあくまでも道徳の核心に迫るのために暫定的に採られた便法として理解すべきである。本来の道徳が、経験から独立に演繹されるべきものであることは、改めて第二章で強調されている通りである。しかし『基礎付け』では、最終的にその様な方法は採られておらず、やはり「自然な段階を追って」「通俗の哲学から形而上学へ」進む道を取り続けている。
- 11) ちなみにヒュームは、極端な懐疑主義を退けながら、「緩和された懐疑主義」（En.,p.161）への自然的な傾き（THN,p.270）を肯定的に受け止めていた。
- 12) この途上で、カントはまるでヒュームの主張を念頭に置いているかのように、われわれの自然的欲望を実現することにかけては、理性よりも自然的本能の方がずっとうまく目的を達成してくれるであろうということを認めている（Vgl.,IV,396）。にもかかわらず、われわれに理性が実践的に何らかの存在意義があるとすれば、それ自身善であるような意志を生ぜしめる（という無制約的意図の）ためであるはずである、という期待を付け加えている（*ibid.*）。
- 13) これ自体は、言わば格率の無矛盾性と普遍妥当性を主張したものであり、とりわけて「善さ」の内実を明らかにしているわけではないが、それ故にこそ、カントの善意志の内実とは「無制約性」という理性の探求課題に合致する「形式」でしかない、ということもできる。
- 14) カントは「序論」において自分がこれから為す仕事は、本来から言えば「純粹実践理性の批判」であるが、理論理性の批判ほど完璧な準備ができていないわけではないので、『道徳形而上学の基礎付け』という表題にした、と語っていた（Vgl.,IV,S.）。我々が気になるのは、カントが目指していた「純粹実践理性批判」とは何か、ということである。周知のごとく『実践理性批判』になると、「純粹」という形容が取り去られる。それは、実践に関しては批判の対象となるのが、経験的な諸条件に制約された理性の方であって、純粹実践理性は、むしろ「批判」によって救い出されるべきものだからである。従って一般には実践領域における理性批判は、理論理性の場合と異なり、純粹ではない実践理性の批判という意味で、かの書名が選択されることになったのだ、という説明が為される。しかしそれならば『基礎付け』でカントはなぜ「純粹実践理性批判」という呼称をたびたび用いているのだろうか。あえて言えば、『実践理性批判』とは別の課題が想定されていたのではないだろうか。ここでは十分に展開することはできないが、同じ理性の「自然的傾向」として「無制約的なもの」を求めることにより逢着する「弁証論的状况」を批判することで、正しい道徳法則とそうでない法則とを弁別し、正当な法則（ないし複数の命法）の演繹を試みようとしていたのではないか、という予想を筆者は抱いている。
- 15) それでも有徳なものを見て適意を感じるのに注目する点で、利益を目当てにして行為を誘導する理論よりは道徳性に近いものとしてカントは評価している（Vgl.,IV,442-3）。
- 16) ペイトンの説明も、まさにこの「無制約的な客観的原理」が形式的に導出されたものであることを描き出している（cf., Paton, pp.72-73, 131）。
- 17) ペイトンは、これらの定式の導出に関して、カントが予告した「分析的な議論」の展開にはなっ

実践理性をめぐる「懐疑」と「批判」

いない、と言うが、そこでの「分析的」とは、ペイトンが解釈するような（定言命法の導出の仕方の）意味ではないと思われるし、また必ずしも道理にかなっていない導出の仕方をしているわけでもない（cf., Paton, pp.130-131）。それはカント自身も説明しているように、カテゴリーの順、しかも無制約的なものに関するカテゴリーの順に従った導出として解釈すべきものであろう。

- 18) カントがはじめから、このようなカテゴリーの順に従って、定言命法の3つの導出方式を提示するつもりだったのかどうかは分からない。まさに、わかりやすさ、イメージのしやすさのために、このようなカテゴリーに準じた方式を提示して見せただけかも知れない（Vgl., *ibid.*, SS.436-437）。それでも無制約性という特質を備えた命法は、理論的には複数（三方式以外の可能性も含めて）あっても不思議ではない。
- 19) たとえば「嘘はつくべきでないから、つかない」のように厳格に道徳的規範に従うことのみをよしとする立場である。
- 20) 個人的には、『実践理性批判』において提示された「理性の事実」という解決の仕方は、むしろ義務への倨傲の側面を際立たせることになってしまったのではないかと考えている。

本論文は、平成22年度科学研究費補助金・基盤研究（C）（課題番号19520005）に基づく研究成果の一部である。