

# カント 『道徳形而上学の基礎づけ』 における定言命法の諸定式と道徳形而上学

高木裕貴

## 序論<sup>1</sup>

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』と略記）の第二章において、道徳法則は「定言命法」でなければならぬと主張したことは有名である。さらにカントはこの定言命法にいくつかの定式を与えている。ペイトンの古典的研究の整理に従い、それらの諸定式を紹介しておこう（Paton[1947:129]）。

普遍的法則の定式…定式Ⅰ

「汝の格率が普遍的法則となることを、その格率によつて汝が同時に意欲することが、できるような格率に従つてのみ行為せよ。」  
(IV421)

自然法則の定式…定式Ⅰa

「汝の行為の格率が、汝の意志によつて、普遍的自然法則となるかのように行為せよ。」 (IV421)

目的自体の定式…定式Ⅱ

「汝自身的人格および他のすべての人の人格における人間性を、決して単に手段としてではなく、いつでも同時に目的として扱ふように行為せよ。」 (IV429)

自律の定式…定式Ⅲ

「汝の意志が、汝の格率によつて、その意志自身を同時に普遍的に立法するものとみなしうるように」行為せよ。(IV434)

目的の国の定式…定式Ⅲa<sup>2</sup>

「自己の格率によつて、同時に自分があたかも普遍的な目的の国の立法的成員であるかのように」行為せよ。(IV438)

したがって、第二章には合計五つの定言命法が提示されていることになる。とはいえ、自然法則の定式は普遍的法則の定式のヴァリアントであり、目的の国の定式は自律の定式のヴァリアントであるから、実質的には三種類の定言命法があることになる。<sup>3</sup>

さらにカントは、三種類の定式は客観的には同一であり、主観的にのみ異なると述べる (IV436)。具体的には、いくつかの定式は直観や感情に訴えかけるといふ役割をもつ。加えて、道徳的判定のためには「普遍的定式」といふ厳密な方法に従うのがよいとされている (IV436)。もしこの「普遍的定式」が普遍的法則の定式を指しているならば、他の定式はこの定式と比べて道徳的判定には不向きであり、直観に近づけることによつて法則に「入口 (Eingang)」 (IV437) を与えるという副次的役割しかもたないことになる。

もちろん、この直観化に関する有名な解釈には、ライヒの研究 (Reich[1935]) がある。彼の研究によれば、普遍的法則の定式より後に

提示される諸定式は、通俗哲学者ガルヴェによる『義務について』（キケロ著）のドイツ語訳とコメントリーである *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten* (1783) に対するカントの応答である。ライヒの研究を受け継いだ論者にはダンカンとフロイデイガーがいるが、彼らは、自然法則の定式から、三つの定式の要約までの議論 (IV421-437) を単なる「倫理学的幕間 (ethical interlude)」(Duncan[1957:167-182]) もしくは「挿入 (Einschub)」(Freudiger[1993:25-26]) として解釈する。特に、『基礎づけ』をもつばら「批判の書」と解釈するフロイデイガーは、この挿入の箇所は、新たな定言命法の諸定式とその適用可能性に費やされており、『基礎づけ』の批判的論証にとっては重要ではないものとして見られるべきである」(Freudiger[1993:26]) という診断を下している。以上のように、普遍的法則の定式がもつとも優位にあり、他の諸定式が単なる直観化の役割しかもたないならば、これらの定式をめぐる議論はむしろ総合的議論であるようにさえ思われる。実際、ダンカンの見解を徹底する北尾は、第二章が総合的議論であるという主張を展開している<sup>(4)</sup>。

しかし、北尾も明記しているように、このような解釈は自律の定式の重要性を見落とすことにもなりかねない(北尾[2008:32])。カントは諸定式の中でもとりわけ(普遍的法則の定式ではなく)自律の定式を重要視しているようにも思われる。というのも、第一に、第二章には「道徳性の最上原理としての意志の自律」という節が特別に用意されている。カントは『基礎づけ』序文の中で「ここで展開する基礎づけは、道徳性の最上原理を探究し、確定することに他ならない」(IV392)と述べており、諸定式を検討した上で、カントは「道徳性の最上原理は自律である」という結論に達しているように思われるから

である。また第二に、意志の自律は第三章における自由の演繹を準備するものであり、第二章と第三章を繋ぐ重要概念でもある。第三に、『実践理性批判』においては自律の定式が中心的に論じられていることも、この解釈を後押しするだろう。そうすると、カントは普遍的法則の定式から自律の定式に至るまで、単なる直観化をめざしているように見えて、実は最も重要な自律の定式に到達しているのではないだろうか。この場合、第二章は通説に従い、分析的議論であることになろう。

そこで本稿では、諸定式の役割を再検討し、自律の定式(あるいは目的の国の定式)が他の定式よりも優位にあることを示す。この結論自体は真新しいものではないが、本稿ではある方法を採用したい。それは、諸定式そのものをめぐる議論のみならず、第一章までさかのぼりつつ、第二章に期待される役割に注目し、その役割が諸定式においていかに達成されているかを追跡する、という方法である。第二章は「通俗道徳哲学から道徳形而上学への移行」と銘打たれており、主に道徳形而上学を扱うのであるから、道徳形而上学に期待される役割から諸定式を論じていくことになる。

## 一・『基礎づけ』第二章の課題

### 一・一 『基礎づけ』第一章の議論

カントは第一章において、「健全な悟性」にすでに宿っている「善意志」という概念を手がかりに、義務に関する三つの命題を経由して、「行為の普遍的合法則性一般」あるいは「単なる合法則性一般」(IV402)を表す次の道徳原理に至る。「私は、私の格率が普遍的法則となるべきことを私はまた意欲することができるといふ仕方で行為す

べきである」(IV402)。これは格率がもつべき普遍性を強調したものであり、第二章の内容を先取りすれば、第二章における定式Iにも比すべきものである。

ここで注意をひくのは、思弁的領域の場合と違って、実践的領域における健全な悟性をカントは非常に高く評価している点である。確かに、通常の人間理性は、先の原理をそのままに「普遍的な形式で抽象的に(in einer allgemeinen Form abgesondert)」考えているわけではなく(IV403)、「我々は健全な悟性(に)の原理に「気づかせる(aufmerksam machen)」必要はある(IV404)。それでも健全な悟性は、実際の道徳的判定においては常にこの原理を念頭に置いており、この原理に基づいて善悪や義務を十分に区別することができる。それゆえ、健全な悟性は学問も哲学も必要としないと言われるくらいである(IV404)。

それでは、なぜカントは第二章を必要としたのか。それは、健全な悟性はその素朴さを維持することができず、誤った方向に導かれるからである(IV404)。つまり、健全な悟性は正確な道徳判断を下しつつも、自然的弁証論に陥る。自然的弁証論とは「義務のかの厳格な法則に反抗して理屈をこね、その法則の妥当性を、少なくともその法則の純粹さと厳格さを疑わしくさせ、その法則をできれば我々の願望や傾向性にいつそう適合したものにしたい」という性癖(Hang)(IV405)である。つまり、健全な悟性は何が義務であるかを十分に判定することはできるものの、他方でこの義務と傾向性を一致させたいという衝動に駆られてしまうのである。そしてこの弁証論を解消するために健全な悟性は実践哲学への一步を踏み出すのである。

そこで通常、人間理性は、なにか思弁の要求「……」によってではなく、まさに実践的な理由によって駆り立てられ、自らの領域

を超えて実践哲学の領域へと一步を踏み出し、この新しい領域で、欲求や傾向性に基づく格率に対抗しつつ、自己の原理の源泉とその原理の正確な規定のために知見と明確な指示を得ようとするが、それは通常の間理性が相反する要求から生じる困惑を切り抜け、自らが陥りやすい曖昧さによって、真正な道徳原理をすべて失うという危険を冒さないためである。(IV405)

この「実践哲学の領域への一步」は第二章への一步を意味する。つまり、人間理性を自然的弁証論から救うためにカントは第二章へと移行するのである。ここでこの移行が「思弁の要求」によるのではないことに注意したい。第一章においてカントは健全な悟性を手掛かりに、すでに道徳的原理には到達している。そしてカントが述べているように、「哲学者も通常の悟性もつ原理と別の原理を持つているわけではない」(IV404)。先述のように、第一章で見出された道徳原理は、第二章の定式Iと同じものであることに注意したい。ここで欠けているのは、その原理の源泉と正確な規定だけである。逆に言えば、これらが得られれば自然的弁証論は解決できるはずである。健全な悟性は、単に傾向性に対抗し、弁証論から抜け出るといふ実践的な目的のために、原理の源泉と正確な規定を得ようとして「哲学に助けを求め」(IV405)。こうして道徳原理に「入口(Eingang)と持続性(Dauerhaftigkeit)を与える」ことができるはずである(IV405)。

### 1.1.1 道徳形而上学はなぜ必要か。

先述のように第二章では主に「道徳形而上学」が論じられているが、ここではまず、なぜ道徳形而上学が必要なのかを知る必要があるだろう。そこで、第二章の内容ではなく、あくまでカントによるこの

道徳形而上学の予告に注目しよう。この予告は、第二章における諸定式を読み解く際にも参考になるはずである。

カントは道徳形而上学の必要性について二か所で明示的に語っている。一つ目は、序文にある次の一節である。

したがって、道徳形而上学はそれなしでは済ませられないほど必要 (unentbehrlich notwendig) であるが、それは我々の理性のうち  
に、ア priori、ある実践的諸原則の源泉を探索するための思弁の  
動因によるだけではなく、道徳自身が、道徳の正しい判定のため  
のかの導きの糸や最高規範を欠く限り、様々な墮落 (Verderbnis)  
にさらされたままにとどまるからである。なぜなら、あることが  
道徳的に善とされることにおいては、そのことが道徳法則に適合  
しているだけでは十分ではなく、それがまた道徳法則のために、な  
されるのでなければならぬからである。さもないとかの適合性  
はきわめて偶然で不確かであつて、なぜなら不道徳な根拠もとき  
には法則に適合した行為を生むであろうが、多くの場合には法則  
に反した行為を生むであろうからである。(IV389,390)

ここで道徳形而上学に、思弁的効用と実践的効用が期待されていることに注意したい。道徳形而上学は、実践的諸原則の源泉を探索するという思弁的効用に加えて、このような導きの糸や最高規範の探索は、それ自体で道徳を墮落から救うという実践的効用をもつ。後者について説明しておこう。我々は原則の源泉を知ることなしには、単に法則(原則)に適合した為に甘んじてしまう。しかし、これでは、法則と行為の合致が偶然で不確かなままである。法則と傾向性が合致しない場合には、義務に反する行為へと傾いてしまいうるからである。この

ような道徳の墮落から脱却するには、やはり原則の源泉を見いだすことを通じて、義務ゆえに義務をなすことが実践的に可能でなければならぬ。『実践理性批判』の言葉を借りれば、この実践的効用とは、「適法性」のみならず「道徳性」(V71)を実際に実現するための効用である。

さらに、第二章においても、経験的なアプローチをとる通俗道徳哲学を批判した上で、再度道徳形而上学の必要性を述べている。

このようにまったく分離された道徳形而上学は、「……」義務に  
関する理論的で、確実に規定されたあらゆる認識の不可欠な基礎  
(ein unentbehrliches Substrat) であるのみならず、同時にそのよう  
な義務の指令を実際に遂行するためにきわめて重要な必要物  
(Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung  
ihrer Vorschriften) なのである。なぜなら義務や一般に道徳法則  
に関する純粹で、経験的刺激の外部的付加物を混じえていない表  
象は、人間の心に対して、理性の道を通じてのみ(理性はこの場  
合に初めて自分自身だけで実践的でありうることに気がつくのだが)、  
経験的領域からかき集めることができる他のあらゆる動機よりも  
はるかに強力な影響力を及ぼすのであり、その結果として理性  
は、自分の尊厳の意識において、経験的動機を軽蔑し、次第にそ  
れらの支配者となりうるからである。(IV410-411)

ここでカントはまたもや道徳形而上学に思弁的効用のみならず、実践的効用をも認めている。一つ目は、道徳形而上学は義務を認識するための基礎であるということという思弁的効用である。他方、実践的効用については一つ目の引用文よりも明確に述べられている。つまり、

道徳形而上学は、我々が義務に**実際**に従うために重要な役割を担っている。このように見てくると、序文で予告される道徳形而上学も、第二章で改めて予告される道徳形而上学も同じものを指しており、その二つの効用も一致すると言える。

さらにこの引用文においては、道徳形而上学が実践的効用を満たす方法が提出されている。端的に言えば、我々が**実際に義務に従う**には、義務あるいは法則に関する**純粹な表象**を、**經驗的感情や利益**に引き付けるのではなく、むしろ**逆に徹底的に純化するべき**なのである。そしてこのような純化は、**道徳形而上学**によってのみなされる。

さて、以上の考察から、カントが道徳形而上学に期待する二つの効用が明らかになった。つまり、道徳をその源泉において正確に理解するという**思弁的効用**と、その道徳を実際**に実行する**という**実践的効用**である。ここで重要なのは、この一見すると性質が異なるように思われる二つの課題が、同じ一つのもの、すなわち**道徳形而上学**によって解決されると考えられていることである。

さらに、このことからわかるのは、『基礎づけ』第一章から第二章へと手渡された**自然的弁証論**という**実践的課題**も**道徳形而上学**において、あるいはその**実践的効用**において解決されねばならないということである。すなわち、その**実践的効用**とは、同時に**自然的弁証論**から**人間理性を救い出す**ことでもある。理性が**經驗的動機**を軽蔑し、その**支配者**となる時には、そのような**理性は自然的弁証論**にかかずらう余地はなくなるだろう。ただし、この**実践的効用**は**思弁的効用**と不可分であり、前者は後者なしには達成されえない。さらに、この**道徳形而上学**が第二章において論じられているはずだから、カントが第二章の諸定式に帰している役割を読み解くヒントになると思われる。

### 一・三 道徳形而上学とは何か

では、そもそもカントの言う「道徳形而上学」とは何を指すのだろうか。ビットナーは「道徳形而上学」の意味を三つに分類している (Bitner[1989:14-15])。第一は、序文において導入され、第二章においても言及されている「**純粹道徳哲学**」(IV388, IV390, IV410)である。別の箇所 (Bitner[1989:16]) でビットナーが引用しているように、**純粹道徳哲学**とは、**經驗的なもの**ではなく、「もっぱら**アプリア**な原理に基づいてその教説を述べる」**道徳哲学**である (IV388)。第二は、『基礎づけ』がまさに**道徳形而上学**への**基礎づけ**であると言われる際の**道徳形而上学**である。晩年の著作、『道徳形而上学』もこの意味の**道徳形而上学**である。これは**純粹道徳哲学**の一部であり、『基礎づけ』と『道徳形而上学』が相まって第一の意味における**道徳形而上学**を構成する。そして第三に、『基礎づけ』第二章で扱われる**道徳形而上学**であり、これも**純粹道徳哲学**の一部である。

先のビットナーの区別に対して、北尾はこの三つの意味の重なり合いに注目する (北尾[2008:34-36])。特に、さしあたり第一と第三の意味には**実質的に違いはないはず**である。第一の意味における**道徳形而上学**への言及は、序文のみならず、第二章においてもほぼ同様の表現において登場している (IV409, IV410)。これは、まさに第二章においてこれから論じようとしている**道徳形而上学**を予告するものである。それゆえ、第二章において到達されるべき**道徳形而上学**も**純粹道徳哲学**なのである。

しかし、確かにビットナーの言う第一の意味と第三の意味が重なるとしても<sup>6)</sup>、それだけでは**それほど重要なヒント**にはならない。そこで、この**道徳形而上学**の意味をさらに深めようとする山蔦の研究を参照しよう。山蔦は、カントが**道徳形而上学**が満たすべき条件として、「**経**

験的ではない」という消極的契機のみならず、「すべての理性的存在者」(IV408, IV410)に必然的に妥当するという積極的契機をも付け加えていると解釈する(山蔦[2011:29])。確かに、カントは序文において、純粋道徳哲学、すなわち道徳形而上学を確立すべき理由として、道徳とは人間のみならず、あらゆる理性的存在者に妥当しなければならぬことを述べている。形而上学が経験に依拠しないことはカントにとって当然であるが、これが道徳形而上学である場合、あらゆる理性的存在者に必然的に妥当するという契機も含まねばならない<sup>7)</sup>。

これに付け加えたいのは、道徳形而上学は理念を扱う、ということである。カントは通俗道徳哲学を批判したのち、道徳形而上学への移行を宣言する際に、カッコ内において次のように述べている。

道徳形而上学はもはやいかなる経験的なものによっても引き止められることはなく、この種の理性認識の全総体を測定しなければならぬから、ついには(alletalia)諸理念にまで至るが、そこでは実例さえも我々の前から姿を消す。(IV412)

『実践理性批判』が、自由、魂の不死性、神の現存在という三つの理念を扱ったように、『基礎づけ』もまた理念を扱うのである。重要なのは、ここでの「ついには」という表現であろう。カントは、経験に依拠せずに議論を進め、ついには諸理念へと到達するというのである。この意味では、道徳形而上学の最終形態は諸理念であると言つてよい。

したがって、問題は、第二章で展開されている道徳形而上学がどの契機を含むのか、あるいは、どのレベルの道徳形而上学であるか、であろう。それは、経験からの独立性、理性的存在者への妥当性、理念

という三つの契機である。

## 二・第二章の内容

本節では、『基礎づけ』第一章における諸定式をめぐる議論を概観し、諸定式の関係性を整理しよう。ただし、本節ではなるべく解釈を加えず、道徳形而上学の二つの効用がいかにして、あるいはそのどのレベルにおいて、第二章で実現されているのかを検討することは次節に譲ることになる。

第二章の本格的な議論の出発点は、意志および理性の概念である。理性が意志に手渡す法則は、有限な理性的存在者にとっては命令の形をとるが、その定式は命法と呼ばれる。命法には定言命法と仮言命法がありうるが、道徳的なのは前者のみである。

次にカントは、定言命法の定式を定言命法の単なる概念から導き出すとする(IV30)。定言命法という概念に従えば、格率が法則一般としての普遍性をもたねばならない。そこで、定式Iおよび定式Iaが引き出される。しかし、この定式によって示されたのは、義務が意味をもつ概念であることと、義務は定言命法によってのみ表される、ということにすぎない(IV35)。次にカントが目指しているのは、このような定言命法の証明であるが、この課題は実際には第三章に持ち越されることになる。それでもカントはここで、そのような定言命法、あるいは法則が存在すれば、それは人間のみならず、あらゆる理性的存在者に必然的に妥当しなければならぬと述べ、それを示すために道徳形而上学に足を踏み入れる(IV426)。

このような法則が存在すれば、それは(まったくアプリアリに)す

で、理性的存在者一般の意志という概念と結び付いていなければならない。だが、この結びつきを発見するためには、いかに気が進まなかりと一歩を踏み出し、形而上学へと向かわねばならないが、もつともそれは形而上学でも思弁的哲学の領域とは異なった領域、つまり道徳形而上学への一歩なのである。(IV426)

つまり、あらゆる経験的なものから独立し、しかもあらゆる理性的存在者の意志に妥当する法則を探究するために、道徳形而上学へと移行せねばならないのである。

そこでカントがあらためて持ち出すのが、「意志 (Wille)」の概念である (IV427)。意志を規定する根拠である目的には、主観的なものと客観的なものがある。主観的目的は仮言命法しか構成できないが、客観的目的はあらゆる理性的存在者に妥当する動因に基づくゆえ、定言命法を与えることができる。そのような客観的目的、あるいは目的自体に該当するものこそ、「理性的存在者」である。このことから、定式Ⅱが導出される (IV429)。

続けてカントは定式ⅠおよびⅠaと定式Ⅱの違いを次のようにまとめている。「すなわち、あらゆる実践的立法の根拠は、客観的には規則のうち、そして(第一の原理によって)この規則に法則(おそらくは自然法則)の資格を与える普遍性の形式のうちに存し、(第二の原理に従って)主観的には目的のうちに存する〔……〕」(IV431)。つまり、定式ⅠおよびⅠaは格率をもつべき法則としての普遍性に定言命法の根拠を置いた。対して、定式Ⅱの場合には、客観ではなく、あらゆる理性的存在者という主観の中に定言命法の根拠を求めたのである。換言すれば、定言命法の根拠を、あらゆる理性的存在者という主体に必然的に結びつけた「意志」に与えられた「目的」の側から説明すること

で、定言命法があらゆる理性的存在者に結びついていることを示したのである。

カントは続けて、定式ⅠおよびⅠaと定式Ⅱから第三の原理が帰結する、と述べる。第三の原理とは、「各々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 (Idee) (IV431) であり、これは、客体における普遍性、そして主体における普遍性を統合している。これが命法の形において、定式Ⅲとして導出される。カントはこの原理によって、義務に基づく意欲において「関心 (Interesse)」が排除されるべきであるという、定言命法を仮言命法から区別する特徴を示せたと考えている。すなわち、単に法則に従うだけではなく、自らが普遍的に立法した法則に従う際には、あらゆる関心が排除されないなければならない。

最後に、この自律の概念は、目的の国という概念に導く。目的の国とは「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こと」もしくは「体系的に結合したすべての目的の全体」である (IV433)。この国における理性的存在者はすべて定式Ⅱの下にあるので、目的の国は目的自体としての理性的存在者と、彼ら各々がもつ諸目的の全体である。こうして定式Ⅲaが帰結する。ただし、カントはこの目的の国を「実践的理念」(IV436) や「理想」(IV433) とも呼んでいる。

### 三 道徳形而上学への移行

#### 三・一 思弁的効用

前節を踏まえ、本節でははじめに、本稿一・三で確認した様々な道徳形而上学の要素に留意しつつ、道徳形而上学の思弁的効用を検討す

る。

さて、前節では、定式Ⅰから定式Ⅲaに至るまでの議論が段階的な発展を含んでいるのを見てきた。確かに、これらの定式がすべて同じ義務を導出するのに役立つことは疑いがない。カントはすべての定式から、「自殺の禁止」「守るつもりのない約束をすることの禁止」「才能・能力の発展」「善行」という四つの義務が導出されると考えているのである (IV421-423, IV429-430, IV432)。この意味において、すべての定式は客観的には同一である。

しかし、新たな定式を提示する度に新たな規定が加えられている。まず、定式Ⅱを提示する前の箇所において、「道徳形而上学への移行」が明示的に宣言されていた。これはとりもなおさず、それまでの議論が「道徳形而上学」の領域ではなかったことの証左であるとも言える。この点について、山蔦は、定式ⅠおよびⅠaは、経験的ではないという道徳形而上学の消極的契機しか含まず、あらゆる理性的存在者に妥当するという積極的契機を含んでいないがゆえに、道徳形而上学には属さないと指摘している (山蔦2011:33)。この積極的契機は目的自体という概念の導入によつてはじめて付加されるのである。

最後に、定式Ⅲは上の二つの定式から帰結するものであった。前節で述べたように、道徳性を主体および客体の側から記述したうえで、それらを結合したのが定式Ⅲである。そしてこの定式がさらに付け加えるのは、関心の排除である。

ここで「関心」について説明しておこう。関心とは、「偶然的に規定される意志」、すなわち、必ずしも理性によつて規定されない有限な理性的存在者である人間の意志が「理性の原理に依存していること」を指す (IV413)。これには、「感性的 (pathologisch) 関心」と「実践的関心」の二種類がある (IV413)。前者の関心は、意志が理性

の原理自身に依存していることを示し、行為そのものに向かう。定言命法が命じる行為そのものへの関心である。対して後者の関心は、意志が傾向性のために意志の原理に依存していることを示し、行為の対象に向かう。これは傾向性を満たすための仮言命法が示す行為の対象への関心である。その上で、「義務に基づく行為にあつては、対象への関心ではなく、ただ行為そのものと、理性の中にあるその行為の原理 (法則) への関心とをのみ、顧慮すべきなのである」 (IV414) と言われているように、当該箇所では自律によつて排除されるべき関心とは、前者の感性的関心である。

関心の排除が重要なのは、義務に合致する行為と関心は両立しえてしまうからである。例えば、感性的関心に基づいて「嫌われたくないなら嘘をつくな」という仮言命法に従う場合、確かに義務に合致していることになる。ところで、カントが第二章へと足を進める理由、すなわちとりもなおさず道徳形而上学が必要とされる理由は、適法性のみならず道徳性への要請であった。確かに、通常の理性は、道徳的判定をみごとに下すことができる。ただし、それは、ある行為が「義務に合致しているか、反しているか (pflichtmäßig oder pflichtwidrig)」 (IV404) を判断するにすぎない。こうして通常の理性は、義務と傾向性を一致させようとして自然的弁証論に陥るのであった。こうして道徳が墮落にさらされてしまう。

そこでカントは原理の源泉と正確な規定を得ようとして第二章に足を踏み入れるのだが、定式Ⅱまでは、義務に合致するだけの行為を排除されていない。対してカントは定式Ⅲにおいて「関心なき自己立法」という規定を与えることで、このような行為をも排除することができる。すなわち、カントは定式Ⅲを提示することで、義務に基づいてなされる行為の直接的規定へと迫っており、「適法性」だけではな

く「道徳性」へと肉薄しようとするのである。こうして、定式Ⅲは「定言命法と十分に適合する」(IV432)とまで言われる。

そしてこの定式ⅢないしⅢaが道徳形而上学の最終形態であることは、これらが理念であると明言されていることから理解されるだろう。第二章の道徳形而上学は、ついに諸理念へと至ったのである。それはまさに、自律や目的の国という理念によってのみ、定言命法に関する「理性認識の全総体を測定」(IV412)することができるからである。定言命法の単なる概念にのみ基づく定式Ⅰや定式Ⅰaは、この全総体を測定することができないのである。

以上のように、カントは道徳形而上学のいくつかのレベルを経ることで、その思弁的効用に達している。すなわち、経験からの独立性を保証する定式ⅠおよびⅠa、理性的存在者への妥当性を保証する定式Ⅱ、理念を通じて一切の経験的関心を排除する定式ⅢおよびⅢaという形而上学の三つのレベルを順番にたどることで、その思弁的効用ははじめて果たされる。

### 三・一一 実践的効用の第一のステップ

次に、道徳形而上学の実践的効用は第二章においていかにして実現されているのだろうか。あるいは、どの定式において実現されているのだろうか。まずもって注目されるべきは、定式Ⅲaを提示した後、すなわちすべての定式を提示した後における諸定式のまとめの箇所であろう。カントはここで定式Ⅰa、定式Ⅱ、定式Ⅲaをあげ、次のように述べる。<sup>8)</sup>

道徳性の原理を表す上述の三様式は、根本においては、まさに同一の法則の三つの定式にすぎず、それらのどの定式も他の二定式

をおのずから自らにおいて結合している。しかし、それらの間には、客観的―実践的というよりもむしろ主観的―実践的な区別がやはり存在するのであり、この区別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、それによっていっそう感情に近づけるのに役立つのである。(IV436)

カントはこの直後の箇所で、これらの直観化は道徳法則への「入口」(IV437)を与えるために有効であると述べている。入口を与えるという課題は、第一章から第二章へと引き継がれた課題でもあったことを思い出そう。

ここであらためて、「入口」とはどのようなものかを問うてみる必要がある。第二章の通俗道徳哲学批判において、カントが通俗性に唯一譲歩している箇所がある (IV409-410)。カントは、原理を確定すべき最初の研究において通俗性に訴えかけることは徹底的に批判する。しかし、最初の研究において原理をアプリオリに確定した後に通俗概念へと下降することによってその原理に「入口」を与えることは、「真の哲学的通俗性」として、批判されるどころか賞賛されている (IV409)。ここで原理に入口を与えるとは、原理を「誰にでもわかりやすく (gemeinverständlich)」(IV409) すること、すなわち、原理を理解 (verstehen) させることを指している。これは、原理によって実践的に意志を規定させることではなく、原理に認知的な入口を与えることであるとわかる。<sup>9)</sup>

そうすると、先の諸定式の直観的役割が、原理に真の哲学的通俗性を与える試みであるという解釈も成立する。これらの諸定式は原理に入口を与える、すなわち、原理を理解させ、原理に気づかせるという役割をもつと言える。したがって、第二章の道徳形而上学に期待され

ていた実践的効用をここに見出すことができよう。諸定式はまずもつて原理に入口を与え、通常の理性をして原理に気付かせる。原理に気付くことなしには、偶然にも実現できる適法性ではなく、道徳性を期待することはできないはずである。

しかし、このような諸定式を通じた直観化、あるいは通俗化を道徳形而上学に位置づけることは一見すると困難に思われる。ここで道徳形而上学の意味を再考してみよう。北尾は、ビットナーの三分のうち、第二と第三の意味、すなわち、『道徳形而上学』と第二章における道徳形而上学も重なり合うことをとりわけ強調する（北尾2008:48）。すなわち、第二章の諸定式を通俗化の試みであると同時に、『道徳形而上学』の部分的な先取りなのである。この理解が成立するのは、『基礎づけ』第二章も『道徳形而上学』も、経験ではなく、源泉としての理性に基づいた最初の研究を前提としているがゆえに、純粹道徳哲学であることに違いはないからである。つまり、第二章が原理に通俗性を与える試みにすぎないとしても、その原理が道徳形而上学に基づけられている限りにおいて、依然として道徳形而上学と呼びうる。実例を頼りに経験的探求からはじめる通俗道徳哲学と、真の哲学的通俗性を付与された道徳形而上学は、明確に区別されねばならない。

このように、第二章の道徳形而上学は、思弁的効用のみならず、実践的効用をも満たす。ただし、ここでの道徳形而上学は、微妙に異なったニュアンスをもつ。慎重に注目すべきは、カントはここで直観的機能をもつ定式として、定式Ia、定式II、定式IIIaを挙げていることである。換言すれば、定式Iや定式IIIは直観的機能をもたない。つまり、思弁的効用を満たす道徳形而上学とは理念のレベル（すなわち、定式IIIおよびIIIa）であるのに対して、実践的効用を満たす道徳形而上

学はむしろ直観化、あるいは通俗化のレベル（すなわち、定式Ia、定式II、定式IIIa）なのである。すなわち、経験に依拠していない限りにおいて、広義の道徳形而上学であるにせよ、各々の効用が実現される道徳形而上学は異なるレベルに位置するのである<sup>10</sup>。その場合、思弁的効用とは異なるレベルで実践的効用が実現されることになってしまう。しかし、あえて拘るならば、道徳形而上学の両効用は別物ではなく、思弁的効用によって実践的効用も同時に実現されるはずではなかっただろうか。

さらにまた、法則に入口を与えるだけで十分なのかと問うこともできよう。法則に気づき、認知するということは、確かに「義務の指令を実際に遂行するのに」(VI:410) 必要であるが、十分ではないはずである。原理に認知的な入口を与えることと、その原理が実際に意志を規定することは別物であるからである。したがって、道徳形而上学の実践的効用には第二のステップが必要なのではないだろうか。実際、第一章で言われてきたように、学問、すなわちここでは道徳形而上学は、知恵の指令に入口のみならず、持続性を与えると期待されていたはずである (VI:405)。

ここであらためて注目したいのは、思弁的効用の頂点に立ちつつも、入口を与えることはできないとされている定式IIIである。定式IIIは、確かに適法性のみならず道徳性を規定するものであり、思弁的観点においては定式IIIaと同様に完全な規定をもつものである。では、定式IIIには実践的効用はないのだろうか。

### 三・三 実践的効用の第二のステップ

最後に注目したいのは、『基礎づけ』第三章の記述である。第三章は解釈上最も多くの問題を残しており、そのすべてを検討することは

本稿の目的ではない。それでも、第三章における「関心」概念に注目することで、道徳形而上学の実践的効用の第二のステップがこの関心によって実現されるという解釈を展開したい。

「道徳性の諸理念に伴う関心について」と題された第三章の一節において、我々は道徳的法則に関心をもたざるをえない、と述べられる。もちろん、関心が我々をこの法則への服従へと駆り立てるわけではなく、関心が法則を与えるわけではない。この関心が生じるのは、有限な理性的存在者たる人間にとって法則は「べし (Sollen)」であるが、この有限ささえ取り払われたら、それは実は「欲する (Wollen)」に他ならないからである (IV449)。この本来的な「欲する」は、有限な理性的存在者にとつて関心という形で現れる。

カントはこの関心の意義について次のように述べている。

感性的に触発される理性的存在者に対して、理性のみが「べし」として命じる事柄を意欲するためには、義務の履行 (Erfüllung der Pflicht) に快、感情や適意の感情を注入する、理性能力が必要であり、したがって理性の原理に従って感性を規定する理性の原因性が必要である。(IV460)

この言明においてカントは、人間が実際に義務に服従するためには、ある種の感情が必要であることを述べている。それは義務の履行に伴う快や適意の感情、すなわち関心であり、この感情の基礎は「道徳的感情」と呼ばれる (IV460)。もちろん、この感情は「法則が意志に及ぼす主観的結果」にすぎず、法則が意志に妥当する根拠ではない (IV460)。

さて、ここで改めてこの文脈における関心について説明しておく

う。ここで言う関心は、本稿三二で説明した区分に従えば、感性的関心ではなく実践的関心を指す。カントは第三章でも関心を同様に区分しており、その区分に従えばここで言う関心は間接的・経験的関心ではなく、直接的・純粋な理性関心である (IV459, 460)。すなわち、有限な理性的存在者であるがゆえに法則に対して抱く関心のことである。そしてこの関心は「理性の原理に従って感性を規定する理性の原因性」(IV460) や「理性がそれによって実践的となる、すなわち意志を規定する原因」(IV459) であると言われているように、理性を通じて感性を規定・支配することができる。

さらにカントは、この法則への関心の正体について次のように述べている。

英知界のこの理念そのものが動機であり、理性がそれに対して根源的に関心をもつ当のものなのである。(IV462)

我々自身が理性的存在者として（もつとも我々は他方では同時に感性界の成員であるが）属する英知的存在者すべての全体としての純粋悟性界の理念は、たとえあらゆる知識がこの世界の際で終わるとしても、理性的信仰のために有用で許された理念として、存続する (ubrigens bleiben)。それは、目的自体（理性的存在者たち<sup>(1)</sup>）の普遍的な国という壮大な理想を通じて、「……」道徳的法則への生き生きとした関心 (ein lebhaftes Interesse) を我々のうちに引き起こすためである。(IV462, 463)

これらの言明からわかるのは、道徳的法則への関心の正体は、英知界、あるいは悟性界という理念への根源的な関心である、ということ

である。この関心は、まさに道徳形而上学の実践的効用を満たしてくれるように思われる。

しかし、問題は、関心を引き起こすこの理念は第二章の諸定式において到達されているのか、である。ここで気づかれるのは、すでに確認したように、『基礎づけ』第二章においては自律も目的の国も理念であると言われていたことである。もちろん、単に理念であるということからこれらが関心を引き起こすという結論を安易に導き出すわけにはいかない。先述のように、関心を引き起こすのは、道徳法則そのものというよりは、英知界であった。

そこで論じたいのは、自律は自由、目的の国は英知界に対応する理念であるという解釈である。説明しよう。第二章において定言命法は想定されただけであり、その実在性、あるいは妥当性は証明されていなかった。そこでカントは第三章において、定言命法の妥当性論証に着手する。定言命法はアプリアリオリな総合的命題であり、主語概念と述語概念を媒介する第三者が必要とされる。ここで重要になるのは、第二章の終着点であった自律は第三章においては積極的自由として再定式化され、この自由が第三者を提供するということである。カントはこの自由を証明するために右往左往するが、最終的にそのために導入するのが英知界という概念である。感性界と英知界の区別は、現象と物自体を区別する超越論的観念論の産物である。感性界は感性の対象である現象の総体、英知界はこの現象の背後に想定されねばならない物自体の総体であり、これは感性ではなく、思考能力である悟性の対象であるがゆえに、悟性界、あるいは英知界と呼ばれる。その上で、我々は自己を感性界から英知界へと移し入れて考えることによって、我々に定言命法が妥当する。このようにして、自由と共に定言命法も可能になる。したがって、我々は根源的には、法則を可能にする自由

の理念、そしてこの自由を可能にする英知界に根源的に関心を抱かざるをえない。

ここでこの議論の成否を検討することはできないが、残された問題は、目的の国と英知界の関係である。まず、目的の国とは、自然の国との類比において語られている (IV436, IV438)。自然の国が感性界にあたることは言うまでもないだろう。では、目的の国は英知界に該当すると言えるだろうか。実際、カントは第二章において先走って次のように書いている。「さて、このようにして理性的存在者たちの世界 (英知界 *mundus intelligibilis*) が目的の国として、しかも成員であるすべての人格の自己立法によって可能となる」 (IV438)。ここで理性的存在者が複数形であることに注意したい。また、第三章では、「英知界 (すなわち物自体としての理性的存在者たちの全体)」 (IV458) とも述べられている。さらに少し前に引用した言明においても、「英知的存在者すべての全体としての純粹悟性界の理念」がただちに「目的、自体 (理性的存在者たち) の普遍的な国という壮大な理想」に置き換えられていた (IV462)。

以上のように、目的の国と英知界はしばしば交換可能なものとして言及されている。なぜだろうか。英知界が物自体の総体、あるいは英知的存在者の総体である以上、そこには複数形の理性的存在者が想定されている。他方、目的の国においても複数形の理性的存在者が想定されているが、目的の国自体が理念であり、その成員はすべて法則の下にあるのであるから、彼らは感性的直観の対象ではなく、悟性によって考えられるにすぎない。すなわち、目的の国の成員は感性界ではなく、もっぱら英知界に属する。こうして目的の国も英知界でしかありえないのである。確かに定式 IIIa は定式 III のヴァリアントである以上、世界 (*Welt*) を国 (*Reich*) との類比において直観化するものの、

それはまさに英知界という理念を表すものなのである。

したがって、自律は自由のいわば代理理念であり、目的の国は英知界のいわば代理理念なのである。繰り返すが、我々が法則というより自由や英知界に関心を抱くのは、法則そのものを支えるのが自由の理念であり、自由の理念を支えるのは英知界の理念であるからである。これを踏まえて第二章に話を戻せば、定式ⅢおよびⅢaは純粹な理念として、人間の心に関心を引き起こし、感性を規定する動機を与えることになる。そしてこの純粹な理性関心こそ、入口を通じて人間の心のうちに入ってきた法則に持続性を与えるものである。

こうして我々は『基礎づけ』第二章における道徳形而上学によって達成された実践的意義の第二のステップを第三章において確認することができる。道徳形而上学への移行によって達成されるべきは、この理念への関心なのである。そしてそれはまさに、道徳の原理を正確に規定するという思弁的効用を実現する自律および目的の国という理念によって同時にもたらされる。これは、思弁的観点において理念を与えることができない他の定式においては達成されない効用なのである。

## 結論

本稿は『基礎づけ』第二章における定言命法の諸定式の役割を解明するために次のように議論を進めてきた。まず第一節では、第一章が残した課題、および第二章における道徳形而上学の予告を検討し、第二章の道徳形而上学に期待される二つの効用を整理した。思弁的効用と実践的効用である。また、同時に、道徳形而上学には、経験からの独立性、理性的存在者への妥当性、理念という二つの要素、あるいは

レベルがあることを確認した。次に第二節では第二章の議論をごく簡単にまとめた。第三節では、この道徳形而上学の思弁的効用と実践的効用がいかにして実現されているのかを検討した。その結論をまとめておこう。

まず、道徳形而上学の思弁的効用は、定式Ⅲ（あるいは定式Ⅲa）において達成される。それは、道徳性の主観的側面と客観的側面を結合した定式Ⅲにおいては、道徳的意志規定において経験的関心が排除されるべきことを明示されているからである。次に、道徳形而上学の実践的効用の実現には二つのステップがある。第一に、定式Ⅰa、定式Ⅱ、定式Ⅲaは、人間主体に法則への入口を与える。カントは道徳形而上学の思弁的効用を目指す過程において、その法則の直観化をも果たすのである。ただし、これは法則そのものを正確に規定するという思弁的な営みではなく、人間主体に認知的な入口を与えるという、その限りでは実践的な営みである。しかし、入口を与えるだけでは、その原理が主体の意志を規定し、主体において存続する保証はない。そこで、カントは自律と目的の国という理念をそれぞれ、自由と英知界と同定することによって、純粹な実践的関心と呼び起こすと論じたのである。<sup>15)</sup>

以上のように、第一章に遡った上で、第二章の道徳形而上学に期待された効用という観点から第二章を読むことで、定言命法の諸定式の役割も明らかになった。その思弁的効用および実践的効用は、理念である定式Ⅲおよび定式Ⅲaにおいて最終的に達成されるのである。カントはまずもって思弁的効用を目指す。その際、実は定式Ⅲaはまだ導入さえされていないが（*MS A*）、自律は理念として経験的関心を排除することによって定言命法をあまねく規定する。もちろん、後に定式Ⅲaが定式Ⅲのヴァリアントとして導入されることにより、定式Ⅲaも思弁

的効用を実現することが論じられるが、さらに定式Ⅲと定式Ⅲaは、それぞれが自由と英知界の代理理念であることによって、純粹な実践的関心を引き起こし、意志を規定することによって実践的効用をも実現することになる。以上のように、両定式は、理念という道德形而上学の同一のレベル、すなわちその最終形態において論じられていることを思い出しておこう。両定式は道德形而上学の最終形態として、思弁的効用と実践的効用を同時に達成するものなのである。このようにして、我々は諸定式の中でも、定式ⅢおよびⅢaの優位性を擁護することができる。その限りにおいて、カントは第二章において定式ⅢあるいはⅢaまで到達しなければならなかったのである。ダンカンやフロイデイガー、北尾の解釈は、第二章の道德形而上学に期待される効用に注目しなかったがゆえに、定式Ⅰ以外の定式がもつ役割を不当に貶めてしまったのである<sup>(1)</sup>。

しかし、こうしてみると、やはり『基礎づけ』第二章はちぐはぐな印象を与える。すなわち、ダンカンらが指摘したように、事実、定式Ⅰa、定式Ⅱ、定式Ⅲaは法則に入口を与えるという実践的効用をもつし、カントはこれらの定式によって義務を例示している。これらの論述は第二章において道德形而上学が理念へと達する際の「寄り道」あるいは「副産物」として処理してよいのだろうか。こうして我々は、第二章は分析的議論か、それとも総合的議論か、という決定的な問題に直面せざるを得ないだろう。本稿はそのための準備作業と言える。

### 【参考文献表】

北尾宏之「2008」『カント倫理学における背進的方法と前進的方法：『道德形而上学の基礎づけ』第二章の一つの読み方』『実践哲学研究』第三一号、京都倫理学会、pp. 19-40。

- 戸田潤也「2009」『カントにおける道德性の最高原理：定言命法から意志の自律へ』『人間・環境学』第一八号、京都大学大学院人間・環境学研究科、pp. 65-78。
- 山眞之「2011」『倫理の形而上学への移行：カント『道德形而上学の基礎づけ』第二章 定言命法諸方式の関係』『哲学誌』第五三号、東京都立大学哲学会、pp. 25-51。
- Bitner, R. [1989] "Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, (hrsg.) Otfried Höffe, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 13-30.
- Duncan, A. R. C. [1957] *Practical Reason and Morality: A Study of Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*, New York: Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Freudiger, Jürg. [1993] *Kants Begründung der praktischen Philosophie: Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wien: Verlag Paul Haupt.
- Paton, H. J. [1947] *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Reich, Klaus. [1935] *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

### 注

- (1) 本稿では、カントの著作から引用する際には、アカデミー版の巻数をローマ数字で、ページ数を算用数字で示す。ただし、『純粹理性批判』から引用する際には、第一版をA、第二版をBとして、ページ数とともに表記する。また、引用文における傍点は原文における強調を示す。引用文は拙訳によるが、既存の邦訳書を適宜参照した。
- (2) ペイトンは最後の二つの定式を引用する際、少し原文を変更している。ここでは原文に忠実に訳出しておく。ペイトンの処置は、これらの定式は先立つ三つの定式ほど明確には述べられておらず、またどの記述を定式として理解すべきかについても議論の余地があることにも起因する。
- (3) 定式Ⅰaが定式Ⅰのヴァリアントであることは、その表現上の類似性からしても、また、カントによる両者の扱い方 (IV421, IV431) からしても明確であろう。
- (4) 第二章が総合的議論であるという解釈は、管見の限り、北尾「2008」のみ

である。多数に渡るのでここでは紹介しないが、大多数の研究が第二章を分析的議論であると解釈している。なお、ここでの分析・総合とは、有名な分析的・総合的判断(命題)のことではなく、「論述方法」における区別であり、分析的(背進的)・総合的(前進的)方法と呼ばれている。ここで分析的・総合的方法を詳細に説明する余裕はないので、カント自身の説明を参照していただきたい(III388, VI274, VI276, IX149)。もっともクリアだと思われる『論理学』の説明によれば、分析的方法は制約され根拠づけられたものから出発して原理へと進んでいくのに対して、総合的方法は原理から帰結へと進んでいく(IX149)。

(5) 「健全な悟性」と「通常の理性」は同義である。

(6) 道徳形而上学の第二の意味については、第三節にて扱う。

(7) 実際、ピットナーも純粹道徳哲学の「経験に依拠しない」という規定は消極的であると述べ、「あらゆる道徳的諸概念はまったくア prioriに理性の中にその座と源泉をもつ」(IV411)というメタフォリカルな表現にその積極的な条件を見出す(Bitterer[1989:17-18])。道徳的概念の座が理性にあるとは、それがもつばら理性的反省によって見出される、ということであり、他方で道徳的概念の源泉が理性にあるとは、理性的存在者は、道徳の要求がその理性に根拠をもつからこそ、それに服さねばならない、ということである。山蔦の言う積極的条件とは、この後者に当たるところ。ただし、山蔦の言う「積極的条件・消極的条件」の用法は必ずしも一貫していない。なお、定式Iaは格率の形式、定式IIはその実質、定式IIIはその完全な規定をなす、と説明されており、その限りでは定式IIIaが優位にあることがわかる。また、カントはこの三つの定式はそれぞれ「単一性」「数多性」「全体性」のカテゴリーに対応すると述べている。これらは『純粹理性批判』で挙げられた「量・質・関係・様態」のカテゴリーのうち、量のカテゴリーに属するものである。カントはそこで「その上しかも、第三のカテゴリーはいずれも第一のカテゴリーと第二のカテゴリーが結合すること(Verbindung)によって生じる」(A83/B110)と述べている。このことを量のカテゴリーに当てはめれば、「全体性」は「単一性」と「数多性」の結合によって生じることになる。この結合の関係は、三つの諸定式についても当てはまるのであるから、定式IIIaは先の二つの定式の結合によって生じ

るということになる。以上からしても定式IIIaが優位であると同時に、定式IIIaが定式IIIのヴァリアントであることも理解される。というのも、定式IIIは、定式IおよびIaと定式IIから帰結する定式であったからである。ところで、戸田[2009:7475]は定式IIIaが与える「完全な(vollständig)規定」を『純粹理性批判』の弁証論・純粹理性の理想論における「汎通的(durchgängig)規定」(A568-573/B596-601)と重ね合わせて解釈するが、これは早計であろう。

(9) 山蔦は、この入口を与えるということを、道徳形而上学の実践的効用ではなく、思弁的効用へと還元しているように思われる(山蔦[2011:47])。

(10) ここで、カントは、道徳原理から個々の義務を体系的に展開する試みを道徳形而上学と呼ぶとしても、同じ道徳原理の通俗化を道徳形而上学と呼ぶだろうか、という疑問が残るかもしれない。カントが『道徳形而上学』で行っているのは前者であって、後者ではないと考えられるからである。実際、諸定式による直観化は通常の人間理性に対するものであり、あらゆる理性的存在者に妥当するとは思えない。しかし、これらの定式はあくまで経験に依拠せず、また客観的には同一なのであるから、それが文面上人間には直観的効果をもつとしても、道徳形而上学の範疇にあるものであると言える。

(11) ここで「たち」と訳すのは、原文における複数形を示すためである。

(12) なお、「法則の下にある(unter)」と「法則に従う(nach)」という『判断力批判』(V450)において明示される区別は、『基礎づけ』にはまだ見られない。例えば、「完全に善い意志もまた(善の)客観的法則の下に立つであろう」(IV414)と述べられている。

(13) 戸田[2009]と山蔦[2011]は、定式IIIの優位性を本稿の言う思弁的観点から明らかにしている。しかし、前者には道徳形而上学の効用という観点が欠けており、後者にはその実践的効用という観点が欠けている。この意味では、本稿はこれらの研究を補強するものである。

(14) 北尾は、定式IIIをも定式Iのヴァリアントに数え入れ、直観化の機能しかもたないと解釈している(北尾[2008:31-32])。

(本学法学部非常勤講師)

