The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「純粋実践理性の弁証論」の論理構造
Author(s)	山本, 博史
Citation	カンティアーナ. 1995, 26, p. 61-98
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66733
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「純粋実践理性の弁証論」の論理構造

山本博史

はじめに

カントは「純粋実践理性の弁証論」の第二章において、最高善の概念規定をめぐって純粋実践理性が二律背反に陥ることを指摘し、魂の不死・自由・神の現存在の要請によって、この二律背反が批判的に廃棄されることを主張しているのだ、と一般的に言われている。しかし、純粋実践理性批判の二律背反論と、その批判的廃棄としての要請論とは、『純粋理性批判』の弁証論の論理構造と比較すると、必ずしも明確ではないように筆者には思える。不明確に思える点は以下の点である。（一）カントは「弁証論」において、最高善とは「純粋実践理性の対象の無制約的総体性[1]」（V, 108……傍点は筆者付加）に付与された名称であると言っているが、「実践理性の分析論」の第二章「純粋実践理性の対象の概念について」（V, 57ff. ……傍点は筆者付加）においてカントが主題としていたのは、技巧的命法あるいは道徳的命法に従って（nach）、あるいはまた技巧的命法あるいは道徳的命法によって（durch）、善の概念内容を哲学的に「限定する（bestimmen）」（V, 70）ことであった。弁証論と、『実践理性批判』における範疇論とも言うべき分析論第二章とは、何れも純粋実践理性の対象を問題にしているのであるから、両者の間には何らかの関係がなければならないように思えるのであるが、この点についての明確な記述がない。（二）確かにカントは、「徳の格律は幸福の作用因である」（V, 113）という命題と「幸福への欲求は徳の格律へと到る動因である」

という命題とが、あるいは「徳の心術は必然的に幸福を産み出す」という命題と「幸福への努力は有徳的な心術の根拠を産み出す（V, 114）という命題とが二律背反を引き起こすことを明記しているが、これら二つの命題（定立と反定立の命題）が、どのような超越論的遡源推論に基づいて出て来たのかを全く示しておらず、不明である。（三）カントは、『純粋理性批判』における世界という宇宙論的理念に関する二律背反論では、量・質・関係・様相の範疇に対する形で、相互に背反しあう四対の命題を提示していたが、実践理性の二律背反論では、上記の一対の命題を提示しているだけである。このことについてカントは何も説明もしていないために、実践理性の二律背反論においても相互に背反しあう四対の命題を考えることができるのかどうか、もしできないとすれば、それはなぜなのかということも、不明である。（四）二律背反の批判的廃棄としての要請論そのものの論理は、比較的明確ではあるが、要請の根拠が必ずしも明確になっていないように筆者には思える。そのために、「宗教への移行」（V, 130）という事態がもっている意味、あるいはカントが主張している「理性宗教」（V, 126）の意味が明確になっていないのではないかと思われる。以下の小論において、筆者はこれらの点を明らかにしながら、（一）最高善という概念の重層的な構造と（二）純粋実践理性の二律背反の論理構造と（三）二律背反の批判的廃棄と要請論の論理構造とを明確にしてみたいと思う。

一　最高善という概念の重層的な構造

概念と対象との重なり合い

これらの問題を解決するために、まず、分析論の第二章「純粋実践理性の対象の概念について」を手がかりにし

てみよう。

技巧的であるにせよ道徳的であるにせよ、自らが措定した命法の理性性を自覚している反省的行為主体（＝哲学的批判理性）は、善悪の直覚的判別能力としての「道徳的感情」（IV, 422）を有さぬ限り、命法の理性性に関するこの自覚を根拠にして、善悪の概念を命法に従って（nach）、また命法によって（durch）「導出（ableiten）」（V, 58）し、それを「限定（bestimmen）」（V, 63）しなければならないとカントは言う。「実践理性批判における方法の逆説」（V, 62）と名づけられたこの事態は、直接的には、命法によって初めて善悪の概念が規定されるということを意味している。しかし、善悪のこの概念規定は、それが命法に即してなされるのである以上、命法によって可能となるであろう行為の、善悪に関する「実践的判定（die praktische Beurteilung）」（V, 58）に直結している。カントによれば「実践理性の対象」とは「（広義における）自由によって可能となる結果としての客観の表象」（V, 57……括弧内は筆者付加）のことであるが、実践的判定においては、実践理性の対象が善悪の概念によって規定されるのである。（Vgl. V, 58）。善悪の概念規定と、規定された善悪の概念による実践理性の対象の規定という二重の規定は、具体的には以下のようになされている。すなわち、一方においては、技巧的命法に即する形で、関係的な善概念である手段的有用性としての善概念が規定され、技巧的命法に基づいて可能となるであろう行為（経験的実践理性の対象）は「有用なもの（das Nützliche）」あるいは「何かあるもののために善であるもの（irgendwozu Gutes）」（V, 59）と規定される（『倫理学講義』においては、熟練の命法と怜悧の命法とに対応する形で「蓋然的善（bonitas problematica）」と「実用的善（bonitas pragmatica）」とに区分されて規定されている）[2]。他方においては、道徳的命法に即する形で、実体的な善概念である道徳的善（bonitas moralis）の概念が規定され、道徳的命法に基づいて可能となるであろう行為（純粋実践理性の対象）は「即自的に」「無制約的に」「道徳的に善であ

るもの」(Vgl. V, 62, 69, 152) と規定される、という仕方でなされている。[3] 善という概念の二様の規定と、二様に規定された善概念による実践理性の対象の規定という、このような二重の規定は、善という概念と善であると規定される対象とは厳密に区別されなければならないことを意味しているのであるが、それにもかかわらず両者は、何れも das Gute という中性単数の名詞化された形容詞 (das substantivierte Adjektiv) で表現されるために、重なり合ってしまっているのである。ギリシア語の、τὸ ἀγαθὸν あるいはラテン語の bonum と同様に、das Gute とは、価値論的な意味と存在論的な意味とが重なり合った概念なのである。[4] このことは、カントは、概念によって規定される対象とは厳密に区別したはずの、善という概念をも、実践理性の対象として捉えているという可能性を示唆している (それゆえ、たとえば分析論第二章第二段落の冒頭の一文、「実践理性の唯一の客観は、したがって善悪に関する客観である。(Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen.)」(V, 58) は、「実践理性の唯一の客観は、したがって善悪という客観である」という風にも解釈することができる)。

さて、概念と対象、価値論と存在論とのこのような重なり合いを念頭に置けば、以下の三つの疑問は簡単に解消されるであろう。第一の疑問は、分析論第二章の内容は、命法に即して善概念を規定すること、とりわけ道徳的命法に即して道徳的善概念を規定することであるにもかかわらず、その表題は「純粋実践理性の対象の概念について (Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft)」(傍点は筆者付加) となっており、内容と表題とが合致しているとは必ずしも言い難いのではないかという疑問なのであるが、概念と対象とのこのような重なり合いを念頭に置いて、この表題は〈道徳的善 (＝純粋実践理性の対象) という概念について〉を意味しているのだと解釈すれば、この疑問は簡単に解消されるであろう。第二の疑問は、「神の現存在」(V, 132) や「神の国」(V, 130) が最高善であると規定されているのはなぜなのかという疑問であるが、以下のように説明すること

によって、この疑問もまた解消されるであろう。すなわち、最高善という概念にしても、最高の善さという価値論的な意味を有すると同時に、最高に善いものという存在論的な意味を有しており、神や神の国が最高善と規定される場合には、後者の意味が問題になっているのである、と（ちなみに、善を存在論的に捉えるこのような考え方は、哲学史的には、「善は一者（τὸ ἕν）である」と主張したと言われているメガラ派のエウクレイデスや、善のイデアについて語るプラトンにまで遡ることができる[5]）。第三の疑問は、カントの最高善の規定の仕方に関係している。カントは弁証論において、最高善の概念を「純粋実践理性の対象の無制約的総体性」（V, 108）と規定しているが、このような規定の仕方のために、善と規定される対象（＝純粋実践理性の対象）の無制約的総体性が問題となっているのか、それとも善という概念（＝純粋実践理性の対象）の無制約的総体性が問題となっているのかが、不明確になっているのではないか、というのが第三の疑問である。上述の概念と対象との重なり合いを念頭に置けば、この疑問もまた、以下のような仕方で直ちに解消されるのではないだろうか。すなわち、弁証論は善という概念の無制約的総体性を問題にすると同時に、善概念によって規定される対象の無制約的総体性をも問題にしているのである、と。このことについては、後でもう少し詳細に考察・検討してみたい。

ところで善という概念の二様の規定と、二様に規定された善概念による実践理性の対象の規定という二重の規定が成立するにもかかわらず、概念とその概念によって規定される対象とが重なり合うという事態、換言すれば、実践理性の対象は善であると規定される対象であると同時に善という概念であるという事態は、（一）「純粋実践理性」という表現が分析論と弁証論とでは全く異なった意味で使用されていることを明らかにしてくれるという意味においても、また（二）最高善という概念が言わば総体性の総体性という重層的な構造になっていることを明らかにしてくれるという意味においても、極めて重要であるように思われる。このことを以下において説明してみよう。

二つの純粋実践理性

最高善（summum bonum）とは「純粋実践理性の対象の無制約的総体性」であるという弁証論におけるカントの主張を、分析論の第二章「純粋実践理性の対象の概念について」を下敷きにして解釈しようとする限り、最高善の概念には道徳的善あるいは最上善（das oberste Gut）しか含まれないことになり、幸福（Glückseligkeit）は最高善の概念とは何の関係もないという、弁証論におけるカントの主張に反する奇妙な事態が成立してしまう。というのは、分析論において純粋実践理性の対象（＝純粋意志の対象）とは道徳的善を意味していたからである。もちろん、bonum というラテン語がもっている二義性は、ドイツ語では das Wohl と das Gute という別々の言葉が存在するのでうまく解消されているというカントの主張を引き合いに出して（Vgl. V, 59）、この事態を次のように説明することはできよう。すなわち、最高善（summum bonum, das höchste Gut）という概念に含まれる bonum という概念も同様に二義的であり、それゆえ、最高善という概念には道徳的最上善と福（das Wohl）あるいはそれとほぼ同義と考えられる幸福（Glückseligkeit）とがその要素として含まれているのだと説明することはできよう。哲学史を振り返ってみれば、たとえば、ソクラテスは善（*τό ἀγαθόν*）を幸福（*εὐδαιμονία*）へと導くものであると規定していたし、アリスティッポスやエウドクソスと同様に、エピクロスは「快は第一の生得的な善である（*ἀγαθόν πρώτον καὶ συγγενικόν*）と主張していたのだから、最高善の要素には幸福あるいは快が含まれているとする、このような説明は、哲学史的に見ても確かに正しいものであると言いうるであろう。[6]

しかし、このように説明することは、「純粋実践理性の対象」という外見上は完全に同一の表現は、分析論では道徳善を意味し、弁証論では最高善を意味しているのだと主張することと同じである。すなわち、「純粋実践理性

の対象」という表現は、分析論と弁証論とでは全く異なった意味で使用されているのだと主張することと同じである。だが、このような意味の違いはどこから出てくるのであろうか。上述の説明は哲学史的には正しいと言いうるにしても、そのような単純な説明だけでは、この問題に何一つうまく解答できないであろう。この問題については、L・W・ベックが非常に明快に解答している。「純粋実践理性の弁証論が存在することに、ひとが驚くのも、もっともである」と説明を始めるベックの主張は、要約すれば以下のようなものである。純粋実践理性は、分析論で主題とされているような「私は何をなすべきか」という、「単に実践的な」問題を主題としている限り、「それは弁証論を持たず仮象を生じない(?)」。しかし、純粋実践理性は、理性である限り、「実践的与件」(B XXII) を使用して無制約者を理論的に探究することを本性的に課されているのであって、弁証論においては「私は何を望むことが許されているか」という、「実践的であると同時に理論的な」(A805＝B833) 問題が主題となっているのだ、という説明である。要するに、分析論と弁証論とでは、純粋実践理性という同じ表現が用いられていても、主題としている問題系がそもそも全く異なっているというのである。

ベックの解答は明快ではあるが、筆者には、それでもなお不十分であるように思われる。というのは、そのような実践的であると同時に理論的な問題を主題とする純粋実践理性とは一体何者なのか、ということがベックにおいては明確になっていないからである。ここで問題になっている純粋実践理性は、分析論における純粋実践理性（＝純粋意志）とは明らかに異なる。なぜならば狭義の純粋実践理性は、それ自体として考察するならば、経験的実践理性や理論理性のことには何ら関知しないからである。ここで問題になっている純粋実践理性は、自らが、実践理性としては純粋実践理性であると同時に経験的実践理性であることを自覚するとともに、無制約者を理論的に探究せざるをえないような理論理性であることをも自覚しているような理性（それは、自らの理性能力の権能を反省す

る理性という意味において、哲学的批判理性と称されよう）でなければならないであろう。ちなみに、自らが実践理性であると同時に理論理性でもあるという哲学的批判理性の自覚は、「純粋実践的判断力の範型論について」と題された一節において、既に成立している。というのは、そこでは、道徳法則と自然法則とは「合法則性一般という形式（die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt）」を有しているという点では「同一（einerlei）」（V, 70）であることが主張され、この合法則性一般という形式が純粋実践的判断力の範型（Typus）と称されていたが、範型論におけるこのような主張は、実践理性であると同時に理論理性でもあるという哲学的批判理性の自覚がなければ、成立しえないからである。[8] 広義の純粋実践理性（哲学的批判理性）は、このような自覚を有する理性であるからこそ、狭義の純粋実践理性の対象（道徳的善概念とそれによって規定される対象）と、経験的実践理性の対象（手段的有用善概念とそれによって規定される対象）という「実践的与件」を使用して、「全体的完成善」（V, 110）である最高善を無制約者として理論的に探究することができるのである。ただし、弁証論において問題になっている広義の純粋実践理性とは、このような哲学的批判理性であると解釈されるとしても、それはなにゆえに純粋と称されているのか、という問題が未解決のまま残っている。このことについては後述する。

総体性の総体性

さて、善という概念は「理性の概念」（V, 58, 62）であるという分析論の立場を厳守すれば、最高善の概念もまた、理性の概念の無制約的な総体性の概念として、理性の概念でなければならないはずである。それにもかかわらず、カントは最高善という概念でもって、「道徳的な心術」（V, 84……傍点は筆者付加）である徳（Tugend）と、

「生の快適さの意識」(V, 22) あるいは「感情」(V, 112……傍点は筆者付加) にほかならない幸福 (Glückseligkeit) との結合という、哲学史的な意味における最高〈善〉の問題を考えている。これは一体どういうことなのであろうか。

概念と対象との重なり合いという上述の事態と、「実践的であると同時に理論的な」問題を主題とする広義の純粋実践理性 (哲学的批判理性) とが、この問題を解決する鍵になっている、と筆者には思われる。道徳的善という概念 (Begriff) は、道徳的命法に即して規定されたものである以上、道徳的命法 (あるいは道徳法則) によって可能となるであろうすべての行為を、自己の下に包括している (unter sich begreifen)。すなわち、道徳的な善さ (das moralische Gute) という概念は、この概念によって規定される対象 [=道徳的に善いこと (das moralische Gute)] の、量的には無規定な全体を自己の下に包括しているのである。[9] 概念と対象とは厳密には区別されなければならないのであるが、概念と対象との重なり合いという事態を念頭に置けば、道徳的善 (das moralische Gute) という概念とは、道徳的に善いこと (das moralische Gute) の総体性の概念であると言っても、それほど間違ってはいないであろう。

ところで、狭義の純粋実践理性 (=純粋意志) は、それ自体として考察するならば、「神聖性」(V, 32) を有していると言うことができる。しかし、最高善を無制約者として要求する哲学的批判理性は、自己の実践理性が、狭義の純粋実践理性であると同時に経験的に制約された経験的実践理性であることをも自覚しているのであった。すなわち自己の「不完全性」(V, 157) あるいは有限性を自覚しているのであった。不完全性の自覚とは、完全性を有する無限的理性的存在者の純粋意志 (=純粋実践理性) は、道徳的に善いこと (das moralische Gute) の総体を余すところなく、また制限されることなく実現していると考えられるのに対して、有限的理性的存在者の純粋意

志（＝純粋実践理性）が感性界において具体的に実現しうる道徳的に善いこと（das moralische Gute）は、量の観点から言えば「部分的」「欠損的」（mangelhaft）」であり、質の観点から言えば、「制限された」（A328＝B385）ものにすぎないのであるから、有限的理性的存在者の純粋意志（＝純粋実践理性）は、道徳的に善いこと（das moralische Gute）の総体ではなく、その量的に無規定な部分的全体を、質的に制限された形でしか実現しえないという自覚である。それゆえ、哲学的批判理性は、神聖性へと漸近的に接近しようとする心術である徳を、自己にとって道徳的に「最高のもの」（V, 33）であるとせざるをえないのである。このような理由から、カントは弁証論において道徳的心術としての徳を問題にしているのである。しかし、徳が問題になっている以上、道徳的に善いこと（das moralische Gute）の量的に無規定な部分的全体を自己の下に包括しているような道徳的善（das moralische Gute）の概念（有限的理性的存在者にとっての道徳的善の概念）が、したがってまた、道徳的に善いこと（das moralische Gute）の量的に無規定な総体を自己の下に包括しているような道徳的善（das moralische Gute）の概念（無限的理性的存在者にとっての道徳的善の概念）が、したがって神聖性が、差し当たっては主題化されてはいないにしても、常に同時に問題になっていると言うことができるであろう。

最高善の第二の構成要素とされている幸福概念についても、これと同様のことを主張できるように思われる。最高善（summum bonum）の概念に含まれるbonumがdas Guteとdas Wohlとの二義に解されるにしても、福あるいはそれとほぼ同義と解される幸福は、やはり手段的有用善から厳密に区別されなければならない。というのはカントは、手段的有用善は「福との関係においてのみ、そのように［＝善であると］名づけられうる」（V, 62……括弧内筆者付加）と主張し、さらにはまた「福は……快適（Annehmlichkeit）とか……満足（Vergnügen）といった我々の心の状態に関係する」と主張することによって、手段的有用善と福とを、また福と快適とを厳密に区別し

なければならないことを主張しているからである。「常に理性によって、したがって普遍的に伝達される概念によって判定される」「理性の概念」(V, 58, 62) としての、善という概念は、個別的主観の単なる感覚によって判定される快や快適、あるいは福や幸福とは、決定的に異なるのである（両者の区別は、アリストテレスの *ἁπλῶς ἀγαθόν* と *τινὶ ἀγαθόν* との区別に対応していると考えられる[10]）。しかしながら、カントのこの主張は、まず第一に、幸福の問題が手段的有用善という関係的な善概念と密接に関係する問題であることを端的に示している。

ところで、幸福とは、「我々のすべての傾向性を（傾向性の多様性という面から外延的〔extensiv〕にも、程度という面から内包的〔intensiv〕にも、持続という面から継続的〔protensiv〕にも）満足させること」(A806＝B834) であると言われている。しかし、個々の多様な傾向性を満足させようとする格律は、現実的には相互に制限し合い、相互に対立し合うのだから、すべての傾向性の満足という意味での幸福は、そもそも「構想力の理想」(IV, 418) でしかない。有限的理性的存在者は、現実のこのような制限・対立を考慮して、外延的・内包的・継続的な観点から満足の量を比較し、満足の「極大」を幸福として求めるのである。しかし、何が極大の満足を与えてくれるのかは、「全知」を有さぬ有限的理性的存在者にとっては確実な仕方では洞察できない。それゆえ、幸福という概念は、具体的には規定しえない「無規定な概念」(IV, 418) であるにとどまらざるをえないのである。だが、幸福概念のこのような無規定性という事態は、以下のことを意味している。すなわち、手段的有用善という関係的な善概念は、個別的・具体的な目的を措定する技巧的命法（＝熟練の命法）に即して規定される場合には、個別的・具体的に規定されうるが、幸福という無規定な目的を措定する技巧的命法に即して規定される場合には、具体的には決して規定されえないということを意味するであろう。概念と対象との重なり合いという事態を念頭に置けば、このことはさらに以下のように言うことができるであろう。すなわち、最高〈善〉の第二の要素として無

規定性を有する幸福が問題になる限り、経験的実践理性の対象（＝何かの手段として善いこと）の具体的には無規定な総体を自己の下に包括しているような、無規定な手段的有用善の概念が、決して主題化されることがないにしても、常に同時に問題になっていると言うことができるであろう。

以上のような解釈が成立するとすれば、「純粋実践理性の対象の無制約的総体性」と規定される最高善（summum bonum）という概念は、言わば総体性の総体性とも言うべき重層的な構造をもっていると言うことができるのではないだろうか。すなわち、（一）カントは最高〈善〉という哲学史的な概念でもって徳（＝道徳的目的）と幸福（＝自然目的）との結合を考えているのだが、徳にしても幸福にしても、広義の純粋実践理性［＝哲学的批判理性］の対象（つまり、狭義の純粋実践理性の対象である道徳的善という実体的な善概念と、経験的実践理性の対象である手段的有用善という関係的な善概念）に関係するのだから、哲学史的な意味における最高〈善〉の問題の背景に潜んでいる理性の概念としての最高善は、善概念（＝広義の純粋実践理性の対象）の無制約的総体性という側面をもっている。しかし、（二）二つの善概念は、〈道徳的に善いこと〉あるいは〈何かの手段として善いこと〉という、善概念によって規定される対象の無規定な総体性の概念でもあるのだから、理性の概念としての最高善は、広義の純粋実践理性［＝哲学的批判理性］の対象の無制約的総体性でもある。哲学史的な意味における最高〈善〉の概念の背景には、理性の概念としての最高善の概念が潜んでおり、それは、さらにこのような重層的な構造をもっている、と言うことができるのではないだろうか。

二　純粋実践理性の二律背反の論理構造

弁証と推論

純粋実践理性の弁証論（Dialektik）の第一の課題は、「最高善の概念の規定における純粋理性の弁証（Dialektik）」（V, 110）を暴露することである。しかし、カントにおいて弁証とは何を意味するのか、またそれはどのような論理構造を有するのか、ということをしっかりと押さえておかない限り、（わずか一頁に押し込められた）純粋実践理性の二律背反論の論理構造は見えてこないように思える。そこで、まず『純粋理性批判』の弁証論を簡単に振り返っておこう。[11]

『純粋理性批判』においては、弁証は以下のように説明されていた。（一）「課されている」にすぎない無制約者を求めて、制約の制約へと超越論的遡源推論に基づいて遡源しようとする純粋理性が、遡源推論は完結すると憶断し、制約の系列の絶対的総体性である無制約者は「与えられている」と憶断するならば、それは原理的には、

（大前提）もし被制約者が与えられているならば、無制約者も与えられている。
（小前提）ところで、被制約者は与えられている。
（結　論）したがって、無制約者は与えられている。

という超越論的仮言推論を常に根拠として根底に置いている。しかし、（二）この超越論的仮言推論は、被制約者を大前提においては範疇の論理的な意味に解し、小前提においては範疇の経験的な意味に解する「媒語二義の誤謬

推論（sophisma figurae dictionis）」（A402, B411）である。つまり、遡源推論が完結すると純粋理性が憶断するとは、この超越論的仮言推論において媒語の一義性が成立すると憶断することを意味している。純粋理性が、このような媒語の一義性の憶断によって、大前提の無制約者と小前提の被制約者とを「直接的に」（A733＝B761, A736＝B764）綜合するという事態が、カントの言う弁証（Dialektik）である。（三）しかし、純粋理性が本来二義的な媒語を混淆し、それを一義化するにしても、二様の立場が成立する。すなわち、純粋理性は媒語の一義化において、「無限への遡源（Regressus in infinitum）」を主張する定立の立場と、「不定への遡源（Regressus in infinitum）」（A519f.＝B547f）を主張する反定立の立場との、二つの立場に「自己分裂する（sich mit sich selbst entzweien）」（A461＝B489）。それゆえ、弁証は常に二律背反構造を示す、と。

さて、純粋実践理性の二律背反論に関する最大の難問は、弁証と推論との関係をどのように考えるべきかが不明である、という点にあるように思われる。というのは、カントは純粋実践理性の「自己矛盾」（V, 109）あるいは「自己自身との見かけの対立」（V, 115）について語り、また実際に、冒頭で引用したような背反する二つの命題を示しておきながら、『純粋理性批判』において示されたような弁証と推論との関係については、何も語っていないからである。ベックは、カントが実際に提示している「技巧的で作為的な」二つの命題は、矛盾対当の関係にはなく、それゆえ厳密な意味においては二律背反が問題なっているとは言いがたいと主張し、アウグスト・メッサーの提案を多少改変して、「最高善は可能である」という命題（定立）と「最高善は可能ではない」という命題（反定立）との対立こそが「真の二律背反」であると主張しているが[12]、筆者は以下において、ベックやメッサーとは違って、（一）カントは、純粋実践理性の弁証を、純粋理論理性の弁証と同様の超越論的仮言推論に基づく無制約者と被制約者との直接綜合であると考えていたと思われること、（二）また、この直接綜合においては、哲学的批判理

性が自己分裂して二律背反に陥ることを明らかにしてみたい。

異種的な同種的なもの、同種的なものの合成と異種的なものの連結

このことを明らかにするためには、まず、純粋実践理性の弁証において何が無制約者であるとされ、何が被制約者であるとされているかを明確にしておく必要があろう。狭義の純粋実践理性にとっては、道徳的善が感性的に無制約的な善であるにしても、自らが狭義の純粋実践理性としても経験的実践理性としても働くことを自覚している哲学的批判理性にとっては、関係的な善も存在するのだから、哲学的批判理性は、善の無制約的な総体性を、理性概念としての最高善として求めることを本性的に課されているのであった。もちろん、有限性を自覚している哲学的批判理性は、現実的には、徳と幸福との結合を「実践的に可能な最高善」(V, 143) として求めざるをえないのであるが。カントは、最高のもの (das Höchste) という表現が supremum と consummatum との二義に解されうることを示しながら、このことを次のように表現している。すなわち、最高善ということで問題になっているのは、「同一の種類の、さらに大きな全体のいかなる部分でもないような全体 (perfectissimum)」(V, 110……傍点は筆者付加) である、と。この一文は、以下の二つのことを示している。まず第一に、徳が関係する道徳的善という実体的な善概念と幸福に関係する手段的有用善という関係的な善概念とは、「種別的に完全に異質」(V, 112) であるにもかかわらず、最高善という理性的な概念においては、命法に即して規定された「理性の概念」であるという点で同種的であると捉えられているということを、あるいはまた、徳と幸福との結合という哲学史的な意味における最高善においては、徳も幸福も〈善〉であるとされてきたという点で同種的であると捉えられていることを、この

一文は示している。つまり、カントは最高善という概念で、実際には徳と幸福との結合（Verbindung）を考えているのであるが、その結合とは、「同種的なものの綜合」である「数学的な」「合成（Zusammensetzung: compositio）」（B201 Anm.）の綜合であるということを、さしあたり、この一文は示している。[13] 第二に、無制約者と被制約者との関係が、全体と部分との関係であることを、この一文は端的に示している（カントが徳あるいは幸福を、最高善の「要素（Element）」（V, 111, 112, 124, 127）、「部分（Teil）」（V, 124）、「構成要素（Bestandstück）」（V, 127, 128）、「要素（Stück）」（V, 144）と名づけるとき、カントの念頭にあるのは、同種的なものの合成によって成り立つ、このような全体と部分との関係である）。

ところで、世界の理念の量に関する二律背反において、部分空間は、それを包摂するより大きな部分空間によって制約されていると考えることができるという理由から、部分空間とより大きな部分空間という同種的な両者の関係が、被制約者－制約者の関係として捉えられ、純粋理論理性は連鎖推論によって制約の制約へと遡源するのであった。確かに、道徳的善の概念領域（外延）と手段的有用善の概念領域（外延）とは、道徳的善という概念と手段的有用善という概念との合成によって成立する全体的な善（理性概念としての最高善）の概念領域（外延）の部分であるのだから、また徳と幸福とは全体的な〈善〉（哲学史的な意味における最高善）の部分であるのだから、道徳的善あるいは徳と最高善との関係も、手段的有用善あるいは幸福と最高善との関係も、被制約者（部分）－無制約者（絶対的全体）の関係であると言えよう。しかし、世界の理念の場合とは違って、ここでは被制約者相互間の包摂関係を被制約者（部分）－制約者（より大きな部分）の関係として考えることは許されない。というのは、道徳的善という概念と手段的有用善という概念とは「理性の概念」という点では同種であるにしても、一方は叡智界において成立する実体的な善概念であり、他方は感性界において成立する関係的な善概念であること、したがって、

成立する領域がこのように全く異なる両者は、それ自体としては、やはり「種別的に完全に異質」なものとして相互に何ら関係することなく並存していること、このことを哲学的批判理性は自覚しているからである。哲学的批判理性はまた、道徳的善に関係する徳と手段的有用善が関係する幸福という、二つの〈善〉についても同様のことを自覚している。それゆえ、哲学的批判理性は、同種的な二つの被制約者（二つの善概念あるいは〈善〉としての徳と幸福）の合成体である無制約者（最高善あるいは最高〈善〉）を求めようとする限り、相互に異種的で無関係な二つの被制約者の間に制約者（原因）―被制約者（結果）の関係を持ち込んで、両者を「力学的に」「連結（Verknüpfung; nexus）」（B201 Anm.）せざるをえないのである（カントが、最高善ということで、一方では部分と全体という同種的なものの合成の綜合を主張しながら、他方では、一頁ほどしかない「実践理性の二律背反論」の中で、異種的なものの力学的な綜合を意味する「連結［Verknüpfung］」［V, 113, 114］という語をわざわざ二度も使用していることは、大いに注目されるべきである）。純粋実践理性の弁証という事態は、哲学的批判理性が、同種的なものの数学的な合成（全体的完成善としての最高善）を考えながらも、同種的であると把握されたものが実は異種的であるがゆえに、その異種的なものを力学的に連結しようとするところに成立するのである。

それゆえ、純粋実践理性の弁証は、

（大前提）もし被制約者が実践的に可能であるならば、無制約者（最高善）もまた実践的に可能である。

（小前提）ところで、被制約者は実践的に可能である。

（結　論）したがって、無制約者（最高善）は実践的に可能である。

という、純粋理論理性の弁証と同一の超越論的仮言推論（混合仮言推論の前件肯定の式）に依拠していると、多少無理をして考えるにしても、それは、以下のように解釈されなければならないであろう。すなわち、この推論は正しくは、

（大前提）もし、ある制約者［＝無制約者との関係においては被制約者］が実践的に可能であるならば、その制約者によって制約されている被制約者［＝制約者との関係においてばかりか無制約者との関係においても被制約者］もまた、実践的に可能である（したがって、制約者と被制約者との合成体である無制約者［最高善］も実践的に可能である）。

（小前提）ところで、制約者［＝無制約者との関係においては被制約者］は実践的に可能である。

（結　論）したがって、被制約者［＝制約者との関係においてばかりか無制約者との関係においても被制約者］は実践的に可能である（したがって、制約者と被制約者との合成体である無制約者［最高善］は実践的に可能である）。

という推論である、と［傍点を付した部分が上記の推論の形になっている］。

すなわち、哲学的批判理性は、一方（定立の側）では、大前提の制約者（原因）［＝無制約者（絶対的全体）との関係においては被制約者（部分）である］を、徳であると解し、道徳律および実践的自由の「客観的な……実在性」（V, 49）という、自らの狭義の純粋実践理性の叡智的な事実性を根拠に、その実践的な可能性を主張すること［＝前件肯定］によって、被制約者（結果としての幸福）［＝制約者との関係においてばかりか無制約者（絶対的全

体）との関係においても被制約者（部分）である］の実践的可能性を、したがってまた、両者の合成体である無制約者（最高善）の実践的可能性を結論づける。哲学的批判理性は、他方（反定立の側）では、大前提の制約者（原因）を、幸福と解し、自らの経験的実践理性の感性的な事実性を根拠に、その実践的な可能性を主張すること［＝前件肯定］によって、被制約者（結果としての徳）［＝制約者との関係においてばかりか無制約者（絶対的全体）との関係においても被制約者（部分）である］の実践的可能性を、したがってまた、両者の合成体である無制約者（最高善）の実践的可能性を結論づけるのである。この推論は、純粋理論理性の場合と同様、「媒語二義の誤謬推論（sophisma figurae dictionis）」である。しかし、それは二重の意味においてである。というのは、定立の側も反定立の側も、大前提における制約者［＝無制約者との関係においては被制約者］を範疇の論理的な意味に解しているが、小前提における制約者［＝無制約者との関係においては被制約者］を、定立の側は、範疇の叡智的な経験的な意味に解し、反定立の側は範疇の感性的な経験的な意味に解しているからである。哲学的批判理性は、このような媒語の二義性が二重に成立する推論に基づいて、叡智界（物自体）に感性界（現象）を直結することによって自らの狭義の純粋実践理性を絶対化するという越権的理性と、感性界（現象）に叡智界（物自体）を直結することによって自らの経験的実践理性を絶対化するという越権的理性とに、自己分裂するのである。すなわち、純粋実践理性の弁証とは、お互いに異質な、制約者［＝無制約者との関係においては被制約者］と被制約者［＝制約者との関係においてばかりか無制約者との関係においても被制約者］とを直接的に綜合することによって、被制約者と無制約者とを直接的に綜合するという事態のことであると解される。

初めに結論ありき

さて、純粋実践理性の弁証がこのように解釈されるにしても、それは純粋理論理性の弁証とは自ずから異なる点をいくつかもっていると言わざるをえないであろう。それはまず第一に、純粋理論理性の弁証においては、超越論的仮言推論は、制約の制約へと遡源する経験的な連鎖を下敷きにしつつも、その経験的な連鎖性を超越するところに成立したが、これに対して、純粋実践理性の弁証においては、そのような連鎖は最初から成立しえないという点である。というのは、道徳善の概念の下に包括される個々の道徳的に善いことの間には、被制約者—制約者という連鎖的な関係が成立しないからであり、また幸福との関係において善と言われる個々の物事の間にも、有限的理性的存在者は全知を有さぬのであるから、そのような連鎖的な関係を認めることができないからである。それゆえ哲学的批判理性は、叡智的な事実性と感性的な事実性という「実践的与件」に基づいているとはいえ、分裂した越権的理性としては、常に一面的な実践的与件にのみ基づき、純粋理論理性の弁証の場合のような経験的連鎖を全く下敷きにすることもなく、叡智界と感性界との異質性・無関係性を一挙に超越し、両者をいきなり直結するのである。哲学的批判理性（広義の純粋実践理性）は、なにゆえに純粋と称されているのかという、上述の問いに対しては、今や、次のように答えることができるであろう。それは、哲学的批判理性は、「実践的与件」に全面的に関係することなく、叡智界と感性界との異質性・無関係性を一挙に超越するからである、と。

第二に、純粋理論理性の弁証においては、無制約者に関して、それを無制約的究極的一項と解する立場と遡源系列それ自体を無制約的であると解する立場との二様の立場が成立し、それぞれの立場が自己の正当性を主張し合うことによって二律背反が成立するのであったが、純粋実践理性の弁証においては、無制約者は最初から一義的であ

るという違いがある。このことは、どのように説明することができるのであろうか。既に延べたように、ベックは「最高善は可能である」という命題（定立）と「最高善は可能ではない」という命題（反定立）との対立こそが「真の二律背反」であると主張している。ベックは弁証と推論との関係については実は何も語っていないのであるが、純粋実践理性の弁証が上記のような混合仮言推論に基づくのであるとすれば、ベックの主張は、以下のように解釈すればよいのであろうか。すなわち、上記の混合仮言推論において、前件を肯定すれば「最高善は可能である」という結論が、前件を否定すれば「最高善は可能ではない」という結論が得られ、この二つの結論が「真の二律背反」を引き起こしているのである、と。しかし、このような解釈は成り立たないであろう。というのは、後者は前件否定の誤謬を犯していることになるからである。では、どのように解釈すればいいのであろうか。

今一度、最高善がなにゆえに問題になったのかを想い起こしてみよう。哲学的批判理性は、自らの狭義の純粋実践理性の叡智的な事実性と、自らの経験的実践理性の感性的な事実性を自覚しているがゆえに、最高善を無制約者として求めるのであった。しかし、哲学的理性は最高善という問題に対して、〈それが実践的に可能であるかどうか〉という単なる理論的な関心をもっているのではない。哲学的理性は最高善という問題に対して、「実践的与件」にしっかりと裏づけられた実践的な関心をもっているのである。すなわち、哲学的理性は、徳にしても幸福にしても、厳密な意味においては、また完全には実現することはできないかもしれないが、少なくとも制限された仕方であれば実現可能であることを自覚しており、この自覚を根拠に両者の結合である最高善の実践的な可能性のみを最初から求めているのである。このことは、次のように表現することができるであろう。哲学的批判理性にとっては、上記の混合仮言推論における結論と小前提とは、実は最初から確定しているのであって、このような結論を導き出すための大前提こそが問題になっているのである。すなわち、最高善の実践的可能性を結論づけるために、哲学的

批判理性は、自らの狭義の純粋実践理性の叡智的な事実性が小前提において主張されていると解し、それを絶対化して叡智界に感性界を直結する立場、すなわち「徳の心術は必然的に幸福を産み出す」という立場と、自らの経験的実践理性の感性的な事実性が小前提において主張されていると解し、それを絶対化して感性界に叡智界を直結する立場、すなわち「幸福への努力は有徳的な心術の根拠を産み出す」という立場とに、大前提において自己分裂するのである。純粋実践理性の二律背反とは、大前提におけるこのような哲学的理性の自己分裂のことである、と。以上の説明から、純粋実践理性の弁証においては、無制約者についての二様の考え方がなにゆえに成立しないのかは、明らかであろう。

最後に、冒頭に示した第三の疑問、すなわち、純粋実践理性の二律背反においては、相互に背反し合う命題が量・質・関係・様相という四つの範疇に対応する形では成立せず、関係の範疇に限られるのはどうしてなのか、という疑問を解明してみよう。カントは「実践理性の分析論」において、反省的行為主体が道徳的命法と技巧的命法とを措定する際に問題になる範疇は、「自然に従う原因性」であるにせよ「自由に基づく原因性」（A532＝B560）であるにせよ、理論的範疇としては原因性という「唯一の範疇」（V, 65）のみであり、実践理性の対象の実践的判定に際して使用される善悪の概念は、仮にそれを実践的範疇と称しうるとしても、この唯一の範疇の「様相（modi）」（V, 65）にすぎないと主張していた。そうであるならば、徳が関係する道徳善と幸福に関係する手段的有用善とは、それぞれ「自由に基づく原因性」に関係する道徳的命法と、「自然に従う原因性」に関係する技巧的命法とに即して規定されるのだから、さしあたり両者の数学的合成体であると考えられる最高善もまた、原因性という唯一の範疇に関係していると言えよう。とはいえ、この二つの原因性は、異種的であり相互に無関係であるゆえ、哲学的批判理性は、最高善を求めようとする限り、この異質で無関係な二つの原因性を原因性の範疇でもって力学的に連結

せざるをえないのであった。この力学的連結という事態のゆえに、実践理性の二律背反は、力学的な範疇である関係の範疇に限られるのである（カントは『純粋理性批判』において関係の範疇と様相の範疇とを力学的範疇と名づけているが［Vgl. B110］、ここでは理論的判断の認識能力に対する関係、あるいは、実践的判定（判断）の欲求能力に対する関係のみを表現する様相の範疇は、その特殊性のゆえに問題になりえないであろう）。純粋実践理性の二律背反を、この観点から捉えて表現し直すとすれば、それは、「自由に基づく原因性」を絶対化して、それを「自然に従う原因性」の原因であると憶断し、「自由に基づく原因性」を「自然に従う原因性」にまで縮小しようとする越権的理性と、「自然に従う原因性」を絶対化して、それを「自由に基づく原因性」の原因であると憶断し、「自然に従う原因性」を「自由に基づく原因性」にまで拡大しようとする越権的理性との対立である、と表現することができよう。

弁証論において主題化されている最高善という概念が重層的な構造を有すること、純粋理論理性の弁証と同様、純粋実践理性の弁証もまた混合仮言推論に基づくこと、この推論は二重の意味で媒語二義の誤謬推論であり、それゆえ純粋実践理性の弁証も二律背反構造を有すること、そして、この推論によって被制約者と無制約者とが二重の仕方で直接的に綜合されていること、つまり、純粋実践理性の弁証がこのような論理構造を有していることは、以上のように明らかになった。

三　二律背反の批判的廃棄と要請論の論理構造

筆者は、以下において、カントは「実践理性の二律背反の批判的廃棄」と題された章において二律背反の論理的

な廃棄を提示し、いわゆる要請論において二律背反の実在的な廃棄を提示しているという私見に基づいて、それらの廃棄がどのような論理構造になっているかを解明し、二律背反の廃棄の真の根拠となっているものが何であるのかを解明しようと思う。

上述のごとく、純粋実践理性の弁証とは、広義の実践理性（哲学的批判理性）が、狭義の純粋実践理性の立場を絶対化する越権的理性（定立の立場）と、経験的実践理性の立場を絶対化する越権的理性（反定立の立場）とに自己分裂し、それぞれが自己の正当性を主張して背反し合うという事態であった。しかし、このような自己分裂は、二重の意味における「媒語二偽の誤謬推論」に基づいて成立するのであるから、二律背反は、不可避であるとはいえ（Vgl. V, 116）、「見かけの対立」あるいは「単なる誤解」（V, 115）にすぎない。すなわち、何れの越権的理性の立場も「共に偽」（A504＝B532）である（確かにカントは、反定立の立場は「端的に偽である」が、定立の立場は「条件つきで偽である」[V, 114] と主張しているが、この主張は、二律背反の廃棄を先取りした表現でしかない）。ところで、『純粋理性批判』においては、世界の理念に関する二律背反は、量的規定態としては判断の主語たりえないもの（世界）を主語とし、そこに量の範疇を適用するという不当な前提を有するのであるから、世界の理念に関する二律背反においては、定立の立場も反定立の立場も、「共に偽」であるどころか、そもそも「無意味」である。[14] これに対して、実践理性の二律背反においては、定立の立場にしても反定立の立場にしても、叡智的な事実性または感性的な事実性という、一面的ではあるにしても、一応は事実性を根拠にしているのであるから、〈無制約者（最高善）は実践的に可能である〉という判断は、事実性に根差した実践的意味を有していると言えよう。このような違いはあるが、実践理性の二律背反は純粋理論理性の二律背反と類似した仕方で廃棄される、とカントは言う。そうであるならば、純粋理性の二律背反においても、定立あるいは反定立の立場とは違った「第三の立場」

(A503＝B531) が、少なくとも論理的に可能であるのでなければならないであろう。

類比のような類比でない四項関係か、それとも三項関係か

では、その第三の立場とは、一体いかなるものなのであろうか。カントの主張を要約すれば、それは以下のような立場である。徳と幸福とは、「自然の叡智的創始者を媒介にして」(すなわち「間接的に」)、「必然的に」、前者が後者の間接的な原因であるという形で連関しているが、両者の結合は、感性界(自然)においては「偶然的に」(V, 115) しか生じえないと考える立場である。

ところで、第三の立場に関するカントのこの説明は、以下のような四項関係を念頭に置いて、次のように解釈されるべきなのであろうか。

「自然の叡智的創始者」(無限的理性的存在者＝神) は、その意志が道徳法則に完全に一致しているのだから、「神聖性 (Heiligkeit)」を有している。それはまた、「自然の最上の原因」(V, 125) である限り、「世界のあらゆる偶然的な原因から独立した完全な福」(V, 123 Anm.) すなわち「至福 (Seligkeit)」(V, 25, 118) を有している。それゆえ、無限的理性的存在者＝神にとっては、神聖性と至福との直接的な結合にほかならない「根源的最高善」(V, 125) は、必然的現事実である。しかも「最高の自立的な知恵 (Weisheit)」(V, 131) を有する無限的理性的存在者＝神は、この直接的な結合をも認識している (知恵 [Weisheit] とは、理論的には「最高善の認識」を意味し、実践的には「意志と最高善との一致」(V, 130f.) を意味すると、カントは言っている)。これに対して、有限的理性的存在者においては、徳と幸福という二項はどこまでも異種的であり、現事実的に直接的に結合していない

ばかりか、両項を因果的に直接的に結合すれば、定立および反定立の立場が生じ、再び二律背反に陥ってしまう。それゆえ、神聖性と至福とが現事実的に直接的に結合している無限的理性的存在者を媒介にした、徳と幸福との間接的な因果結合を「要請」(V, 125) すれば、二律背反に陥ることなく両項の必然的結合を想定することができると考えるのである。つまり、無限的理性的存在者においては神聖性と至福とが現事実的に直接的に結合しているのだから、有限的理性的存在者が道徳的完全性へと無限に前進しようとする限り、有限的理性的存在者においても、類比的に、「全自然の原因」である無限的理性的存在者が、有限的理性的存在者に対して徳に比例した幸福の「授与者」(V, 128) となるという仕方で、徳と幸福とは必然的に結合していると考えられるが、しかし、有限的理性的存在者は、この間接的な因果結合を認識あるいは洞察することはできず (Vgl. V. 119)、したがって、この結合は有限的理性的存在者にとっては「偶然的」なものでしかなく[15]、有限的理性的存在者に許されているのは、幸福を、徳に比例した間接的な結果として「期待」(V, 119) あるいは「希望」(V, 130) することだけである、と考えるのである。以上のように、第三の立場とは、無限的理性的存在者における神聖性と至福という二項と、有限的理性的存在者における徳と幸福という二項との関係を、神聖性と徳との同質性を根拠にして類比的に考える立場であると、解釈されるべきなのであろうか。

ところで、四項の関係を以上のように考え、徳と幸福との間には無限的理性的存在者を媒介にした間接的な因果関係が成立しうるとする第三の立場が可能であるならば、第三の立場における徳と幸福との関係を逆転させて、幸福を徳の間接的な原因であるとすると第四の立場も、全く同じ論法で可能であるように見える。しかし、カントはこのような立場を全く認めていない。それは、なぜなのであろうか。その理由も以下のように説明されるのであろうか。すなわち、徳と神聖性との二項の根拠になっているのは同一の道徳法則であり、したがって本来同質的であ

る徳と神聖性との差異は、不完全性と完全性という差異にすぎない。それゆえ、哲学的理性は、両項の同質性を根拠にして、有限的理性的存在者と無限的理性的存在者との関係を考えることができる。これに対して、「その有限的な本性（Natur）そのものによって」有限的理性的存在者に押しつけられた課題である幸福と、「独立自足の意識を前提する」（V, 25）無限的理性的存在者の至福とは、一般的にいずれも満足（Zufriedenheit）という言葉で表現されるために同質的であるかのように見えるが、実は全く異質なものである。「感性的な満足（die ästhetische Zufriedenhiet）」という表現は、満足という語を「非本来的」な意味に解しているのであって、至福と真に「類比的（analogisch）」であるのは、むしろ、有限的理性的存在者が道徳法則を遵奉するときに得られる「知性的な」満足、すなわち「自らの人格に対する満足」（V, 118）という意味における「自己満足」（V, 117）であることを、カントは指摘している。それゆえ、第三の立場のように同質性を根拠にして、幸福と至福との二項の関係を有限的理性的存在者と無限的理性的存在者との関係として考えることはできないからである、と。

しかし、第四の立場の不可能性に関するこのような説明は、その当否は別にしても、以下のことを意味している。すなわち、〈徳〉と〈自己の人格に対する満足〉と〈神聖性〉と〈至福〉との四項に関してであれば、類比（analogia）の関係が成立するが――最高善の問題は〈徳〉と〈自己の人格に対する満足〉との合致という問題ではないし、最高善の問題が仮にそのような問題であるとすれば、何も無限的理性的存在者などを持ち出さなくてもよいはずである――〈徳〉と〈幸福〉と〈神聖性〉と〈至福〉との四項に関しては、一見したところでは類比のように見えながらも、実は類比の関係は成立しないということを意味している。このことから、（一）第三の立場は、上述のような四項の類比関係であるとは解釈されるべきではないということ、（二）第三の立場がそのように解釈されるべきでないのだとすると、第四の立場の不可能性に関する上記の説明も成立しえないということ、これらの

ことが明らかになる。では、第三の立場とは、一体どのような論理に基づいているのであろうか。また、第四の立場は、なにゆえに成立しえないのであろうか。

第三の立場に関するカントの説明にもう一度戻ってみよう。実は、そこでは単純に、〈徳〉と〈幸福〉と、神聖性と至福とが現事実的に直接的に結合している「全自然の原因」(V, 125)である〈無限的理性的存在者＝神〉との、三項の関係が述べられているにすぎない。第三の立場を解釈する鍵は、無限的理性的存在者が「全自然の原因」と称されている点にある。第三の立場は、上述のような四項の関係ではなく、この三項の関係において、以下のように解釈されるべきであろう。

自己根拠づけの不可能性

哲学的批判理性は、自らの狭義の純粋実践理性の叡智的事実性と、自らの経験的実践理性の感性的事実性とを自覚しているがゆえに、徳と幸福との結合である最高善を求めざるをえないのであった。しかし、哲学的批判理性はそのような二様の事実性そのものを自ら根拠づけることができるのであろうか。換言するならば、哲学的批判理性は、自らが、道徳的な意味における「理性能力を賦与された動物(mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier [animal rationabile])」(VII, 321)であることを、すなわち、有徳的であろうとしつつも幸福を求めざるをえない存在者であることを、自ら根拠づけることができるのであろうか。カントは、第三の立場を提示することによって、この問いに否と答えようとしているのである。道徳的 animal rationabile として「派生的最高善」(V, 128)を求めざるをえない有限的理性的存在者においては、徳と幸福、超感性的な自然と感性的な自然とは、必然的に連関して

いなければならないにもかかわらず、有限的理性的存在者は、感性的な自然（本性）の原因ではありえないばかりか（Vgl. V, 124）、超感性的な自然（本性）の原因でもありえない。それゆえ、哲学的批判理性は、両項の必然的連関の「根拠」（V, 124）を「全自然の原因」である無限的理性的存在者に求め、そのような超越的根拠によって派生的最高善を根拠づけようとするのである。要するに、第三の立場とは、有限的理性的存在者の自己根拠づけの不可能性を主張し、その代わりに超越的根拠づけを主張する立場なのである。[16]

しかし、第三の立場がそのような超越的根拠づけによって徳を幸福の間接的な原因であると考えるのであれば、同様に、幸福を徳の間接的な原因であると考える第四の立場も成立してもよさそうである。第四の立場は、なにゆえに成立しえないのであろうか。全体的完成善としての最高善において、徳と幸福（あるいは道徳的善と手段的有用善）とは、等価的なものとして並列関係にあるのではなく、徳が、最高善の「第一の」（V, 119）構成要素として、あるいはまた「幸福の理性的条件［不可欠な条件］（Vernunftbedingung［conditio sine qua non］）」（V, 130）として、第一義的に追求されるべきであるのは、なぜなのであろうか。この問いに対する答えは、要請論の根拠が明らかになるまで、しばらく保留しておこう。

二　律背反の実在的な廃棄としての要請論とその根拠

以上のように、徳と幸福との間接的な因果結合を要請あるいは希望する、このような第三の立場がなお可能であり、この立場に立つことによって、実践理性の二律背反は批判的に「廃棄」されるとカントは考えている。しかしながら、この第三の立場は「少なくとも可能であると考えられる」（V, 119）にすぎず、このような論理的可能性

の主張によるのでは、二律背反にしても単に論理的に廃棄されるだけであり、最高善の実践的可能性にしても単に論理的にその可能性が保証されるだけである。それゆえ、最高善の実在的な実践的可能性を示し、そのことによって二律背反を実在的に廃棄することが必要である。いわゆる神の現存在の要請論が示そうとしているのは、このことである。「純粋実践理性の要請としての神の現存在」と題された章の論理構造は、「実践理性の二律背反の批判的廃棄」と題された章の論理構造と、基本的には何一つ変わらない。両者の間に違いがあるとすれば、それは以下の点である。すなわち、前者が、無限的理性的存在者を徳と幸福との間接的な因果結合の超越的根拠として想定することが論理的に可能であるという「仮説」(V, 126) の主張にとどまっているのに対して、後者は、そのような無限的理性的存在者の現存在を要請するという点である。だが、そうであるとすると、哲学的批判理性は、いかなる根拠に基づいて無限的理性的存在者の現実性（客観的実在性）を要請するのであろうか。無限的理性的存在者の現実性（客観的実在性）を要請する根拠は、狭義の純粋実践理性（＝純粋意志）の叡智的事実性、あるいは現実性という意味での客観的実在性である、と筆者は考える。[17] すなわち、哲学的批判理性は、自らの狭義の純粋実践理性の現実性（客観的実在性）を叡智的な事実として自覚しているがゆえに、換言すれば、自らが Intelligenz であることを自覚しているがゆえに、さしあたっては理論的な仮説でしかなかった無限的理性的存在者、「最高の Intelligenz」(V, 126) に、自己と同一の現実性（客観的実在性）を賦与することができるのである、と筆者は考える。

無限的理性的存在者の現実性（客観的実在性）の要請の根拠は、有限的理性的存在者の狭義の純粋実践理性の現実性（客観的実在性）、すなわち叡智的事実性である、というこの解釈が不当なものでないことは、もう一つの要請論、すなわち魂の不死の要請論を考察すれば、明らかになるであろう。

魂の不死の要請は、要約すれば以下のような議論に基づいている。最高善が実践的に可能であるならば、その

「最上の制約」である完全な道徳性、すなわち「意志と道徳法則と完全な一致」を意味する神聖性も実践的に可能でなければならない。ところで、有限的理性的存在者にとって、神聖性は、感性界においては達成しえないような完全性である。しかし、有限的理性的存在者にとって、神聖性は「実践的に必然的」（傍点は筆者付加）であるゆえ、神聖性をめざす「無限への進行」を想定することも、実践的に必然的である。そのような無限への進行は、「同一の理性的存在者の、無限に存続する現実存在と人格性」（V, 122）、すなわち魂の不死を前提してのみ実践的に可能であるのだから、魂の不死も、実践的に必然的なものとして要請される。

この議論において、魂の不死を要請する根拠が神聖性の実践的必然性にあることは明らかである。だが、有限的理性的存在者における神聖性の実践的必然性とは、何を意味するのであろうか。狭義の純粋実践理性は、それ自体として考察するならば、神聖性を有する。すなわち、神聖性は、狭義の純粋実践理性にとっては叡智的事実であり現実性を有する。しかし、神聖性は、有限的理性的存在者にとっては非現実であり「理念」（V, 123 Anm.）である。ここには神聖性の事実性（現実性）と理念性との重なりという事態が見られるが、この重なりは以下のことを意味している。現象人（homo phaenomenon）としての人間は、道徳的 animal rationabile であるにすぎないが、叡智人（homo noumenon）としての人間は、神聖性を現実に有する道徳的 animal rationale である。それゆえ、道徳的 animal rationabile にとって、道徳的 animal rationale であろうとすること、すなわち、神聖性という理念を実現しようとすることは、自己の叡智的な事実によって本質必然的に規定された自己目的なのである。神聖性の事実性（現実性）と理念性との重なりという事態は、叡智的事実的な自己の本質を実現するように必然的に規定しているのは、叡智的事実的本質そのものであるという事態のことである。さて、魂の不死の要請の根拠である神聖性の実践的必然性がこのように解釈されるのであるとすると、魂の不死の要請の根拠は、結局は、神の現存在の

要請の場合と同様に、狭義の純粋実践理性の叡智的な事実性（現実性という意味での客観的実在性）であるということになろう。（ちなみに、理論理性の理念の場合にも、この場合と同様に、理念への漸近的接近という事態が成立していたが、そのような事態が成立するからといって、魂の不死が要請されるというようなことはなかった。その理由も今や容易に理解されるであろう。すなわち、理論理性の理念は、人間理性の本性によって必然的に課せられた「課題」（A287＝B344）表象であるにすぎず、神聖性の理念の場合のような叡智的事実性・現実性を有さないからである、と）。

以上のように、神の現存在の要請も魂の不死の要請も、狭義の純粋実践理性の叡智的事実性（客観的実在性）を根拠にしているのである。このことが明らかになった今、無限的理性的存在者を媒介にして幸福を徳の間接的な原因であると考える第四の立場は、なにゆえに成立しえないのかという、保留していた問題に戻って、それに答えてみよう。

幸福は、有限的理性的存在者の、有限的な本性に由来する必然的な要求である。有限的理性的存在者が、自らの有限性を自覚し、自らの必然的な要求を満たすためには常に他者（欲求能力の経験的実質）に依存せざるをえないということを自覚しているのであれば、哲学的批判理性が、この感性的事実に関する自覚を根拠にして、自立的かつ自足的な無限的理性的存在者を、自らの絶対的な他者としてばかりでなく、自らの有限的本性（自然）の叡智的原因として想定することは、論理的には可能であるかもしれない。そして、この無限的理性的存在者を媒介にして、幸福を徳の間接的な原因であるとすることも、まるで機械じかけの神（deus ex machina）みたいなものであるが、可能であるのかもしれない。しかし、そのような立場がたとえ可能であるとしても、無限的理性的存在者は論理的な可能性しか有しえないであろう。というのは、哲学的批判理性は、自らの感性的な事実性を根拠にするだけでは、

第三の立場のように無限的理性的存在者の叡智的な現実性を要請しえないからである。このように、無限的理性的存在者の叡智的な現実性の要請の根拠という観点からすれば、第四の立場が成立しえない理由は明らかである。

理性宗教の意味

ところで、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）は、animal rationabile としての自らが、道徳的 animal rationale を目指すべく本質必然的に規定されている（使命づけられている）のは何故なのか、また幸福を求めざるをえないのは何故なのかということに関しては、自ら根拠づけることはできないのであった。それゆえ、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）は、自己の叡智的事実性を根拠にして、全自然の超越的原因としての神の現存在を要請するのであったが、このことは、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）が、あくまでも純粋実践理性の立場に立ちながらも、実践理性の領域を越えて、宗教あるいは信仰（Glauben）の領域に移行することを意味している。というのは、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）は、純粋実践理性（＝純粋意志）として道徳法則を自己立法する限り、すべての道徳的義務が自らの純粋意志の自律に基づいていることを自覚しているが、同時に、自己自身を根拠づけることができないという自覚のゆえに超越的原因としての神の現存在を要請する限り、すべての道徳的義務を、自らの絶対的他者である「神の命令」（V, 129）であると見なさざるをえないからである。すなわち、純粋意志の自律（Autonomie）は、同時に、絶対的他者による他律（Heteronomie）であると見なさざるをえないからである。「宗教への移行」（V, 130）という事態には、このような自律と他律との重なりが見られるが、このような仕方で成立する宗教が「純粋な理性宗教」（V, 126）と名づけられる理由は、まさに、この自律と他律との重な

りという事態の内に潜んでいるのである。

理性宗教は、「恐れ」や「希望」に根差していないという単純な理由で、純粋な理性宗教と名づけられているわけではない。超越的原因としての無限的理性的存在者（＝神）に対する信（Glauben）の根底には、「道徳法則と一致している心術の確実性（Gewißheit）」（V, 73）、すなわち、狭義の純粋実践理性の叡智的な事実性に対する絶対的な信（Glauben）が根拠として潜んでいるのである。カントは『道徳の形而上学の基礎づけ』において、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）とは、純粋意志あるいは純粋実践理性であることを、すなわちIntelligenzであることを「自ら意識していると信ずる（glauben）」（IV, 459）存在者であると述べているが、叡智的な事実である純粋実践理性性に対する絶対的な信、Intelligenzであることに対する絶対的な信が、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）に存在しなければ、無限的理性的存在者に対する信は、そもそも成立しえないのである。理性宗教は絶対的他者による他律を主張しはするが、その根拠は、あくまでも自律にあり、Intelligenzであることに対する絶対的な信にある。それゆえ、このような形で成立する宗教は、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）の純粋実践理性性に対する絶対的な信を根拠にしているという意味で、純粋な理性宗教と言われるのである。

以上のように、カントは、このようなIntelligenzであることに対する絶対的な信に根差した理性宗教へと移行することによって、純粋実践理性の二律背反を実在的に廃棄するのである。かつて筆者は、『純粋理性批判』をその根底から支えているのは、純粋統覚の自己活動性の働きと自己の超感性的な存在との直接的合一に関する知的直覚的意識の確実性、すなわち、Intelligenzであることに対する絶対的な信であると論じたことがある。筆者はまた、『実践理性批判』の「分析論」においても、道徳性を根底から支えているのは、純粋意志として働く自己の純粋実践理性の働きと自己の超感性的な存在との直接的合一に関する直覚的意識の確実性、すなわち、Intelligenzである

ことに対する絶対的な信であると論じたことがある。[18] それと同様に、筆者はここでも、純粋な理性宗教をその根底から支えているのはIntelligenzであることに対する絶対的な信であると主張したい。Intelligenzであるということに対する哲学的批判理性（有限的理性的存在者）の絶対的な信は、言わば、批判哲学を支えるアルキメデスの梃子の支点なのである。

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（*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften）による。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし、『純粋理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとして記した。

（2）パウル・メンツァー編『カントの倫理学講義』、小西國夫・永野ミツ子訳、三修社、一九六八年、一九頁参照。Vgl. *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 27. 2-2, S. 1407.

（3）関係的な（relational）善概念と実体的な（substantial）善概念とに関しては、*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Bd. 3 (G-H), Schwabe & Co. Verlag, 1974, S. 937-946を参照されたい。

（4）*Ibid*, S. 938.

（5）*Ibid*, S. 937-946.

（6）*Ibid*, S. 937-946.

（7）L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960, p. 240ff.

(8) このことについては、拙論「AutonomieとAutognosie (3)——純粋実践的判断力の範型論の意義——」(『追手門学院大学文学部紀要』、第二五号、一九九一年、二七九－二九〇頁) を参照されたい。

(9) 研究会において、〈道徳的に善いこと〉に対応するドイツ語はdas moralische Guteではなくて、das moralisch Guteではないのかという疑問が提出された。日本語から考えれば確かにそうではあるが、筆者は、das moralische Guteを〈道徳的な善いこと〉と和訳しようが、〈道徳的に善いこと〉と和訳しようが、意味の違いはないのであるから、こなれた日本語という点からは後者の方が適していると考えている。どうしてもdas moralisch Guteという表現に拘りたい人のためには、次のことを伝えておこう。『実践理性批判』の中には、das moralisch Guteという表現は出てこないが、das sittlich Guteという表現であれば、V, 70に用例が見られる。

(10) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Bd. 3 (G-H), Schwabe & Co. Verlag, 1974, S. 937-946を参照されたい。

(11) 『純粋理性批判』の弁証論に関する以下の概略に関しては、拙論「カントの二律背反論をめぐる問題」(里見軍之編『ドイツ観念論とディアレクティク』、法律文化社、一九九〇年、所収) および、拙論「カントの先験的弁証論」(『哲学論叢』[現在は『カンティアーナ』]、第一四号、一九八四年、四二－七二頁) を参照されたい。

(12) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960, p. 247f.

(13) 『純粋理性批判』において、結合 (Verbindung: conjunctio) は、同種的なものの数学的な綜合である合成 (Zusammensetzung; compositio) と、非同種的なものの力学的な綜合である連結 (Verknüpfung: nexus) とに二分され、さらに、前者は集合 (Aggregation) の綜合と合同 (Koalition) の綜合とに、後者は物理的な連結と形而上学的

な連結とに二分されている。ここで最高善に関して問題になっている合成の綜合は、実体的な善概念の概念領域と関係的な善概念の概念領域との、あるいは徳と幸福との集合（Aggregation）の綜合であろう。また、後述の、最高善に関して問題になっている異種的なものの力学的な連結は、形而上学的な連結であろう。

(14) W・レート『弁証法の哲学――I近代』、武田趙二郎・池田俊彦・高月義照共訳、以文社、一九八四年、八六頁。

(15) スピノザは『エチカ』の中で、「あるものが偶然的と称されるのは、我々の認識の欠陥に関してであって、それ以外のいかなる理由によるものでもない」（*Die Ethik*, Reclam, S. 82/83）と述べているが、現象界において「世界に偶然なし」（A229＝B282）という命題は絶対的に真であると考えるカントも、偶然を認識の欠陥に帰している。

(16) カントは、「自由意志はいかにして可能であるのか」という問い、すなわち、純粋実践理性はいかにして可能であるのかという問いは、「人間理性にとって解決のできない問題」（V, 72）であると言っているが、それは、人間理性は純粋実践理性の叡智的な事実性を自覚しつつも、この叡智的な事実性そのものを自ら根拠づけることができないという主張であると解される。同様に、人間理性は、経験的実践理性の感性的な事実性を自覚しつつも、感性的な事実性そのものを自ら根拠づけることができないために、幸福を「有限的な本性そのものによって」課されているとしか主張できないのである。

(17) カントは、様相の範疇 Dasein（現存在）を Wirklichkeit（現実性）とも言い換えている（A145＝B184）。またカントは、Realität（実在性）を、たいていは妥当性の意味で使用しているが、Wirklichkeit（現実性）の意味でも使用している。後者に関しては、拙論「理性の事実と Intelligenz」、『哲学論叢』、第一五号、一九八五年、四九頁、注5を参照されたい。

(18) 「カントの理性批判と批判理性」（『哲学論叢』、第一〇号、一九八二年、七五－九八頁）、「カントの先験的弁証論」（『哲学論叢』、第一四号、一九八四年、四二－七二頁）、「理性の事実と Intelligenz」（『哲学論叢』、第一五号、一九八五年、二

四―五二頁)、「AutonomieとAutognosie (4)――哲学的理性の実践的反省と感性――」(『追手門学院大学文学部紀要』、第二六号、一九九二年、一二五―一三六頁)」を参照されたい。

付記 本稿は第二十五回大阪カント・アーベント例会(一九九四年十二月十七日、大阪大学文学部)において口頭発表した草稿に加筆したものである。

(追手門学院大学人間学部助教授)