The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	カントの「批判哲学」に於ける「道徳 Moral」の概念
Author(s)	小泉, 尚樹
Citation	哲学論叢. 1981, 9, p. 89-109
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66789
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

カントの「批判哲学」に於ける「道徳Moral」の概念

小泉尚樹

一

哲学が一般に「理論哲学」と「実践哲学」に区分される事はカントが様々の箇所で言及している所である。『第二批判』[1]の「序論」の冒頭に於ては、これに次の如き制限が記されている。即ち、「哲学が概念に依ってものを理性的に認識する原理を含む限り」[2]という哲学の定義づけである。同じ定義は『第一批判』にも示され、[3]そこでは「理性認識」が「数学的」と「哲学的」に区別され、数学的理性認識が「概念の構成に依る認識」であるのに対して、哲学的理性認識は「概念に依る認識」と規定されている。この意味で一般に哲学はすべての哲学的認識の体系であると言われる。

右の定義に従えば、哲学の「予備学」たる「批判」は「概念に依る認識」の権限と妥当性を計る試みと考えられてもよいであろう。実際、理論哲学に対して『第一批判』は「概念に依る認識の可能性の哲学的探究を含むが、そのよ

うな体系の部分としてそれに属するのではなく、体系のイデーを起草し、検証するものである」[4]と『第三批判』の「第一序論」には位置づけられている。では「実践哲学」についてはどうであろうか。その「予備学」に属するものは『基礎づけ』であり『第二批判』であると考えられるが、両者は「理論哲学」に対する『第一批判』の如き関係を有するであろうか。カントは『第二批判』の「序文」で次の様に述べている。「この論述は純粋実践理性が存在するという事をもっぱら究明しようとするものであり……中略……純粋能力そのものを批判する必要はない。と言うのも、理性が純粋理性として実際に実践的であるならば、理性は自己の実在性並びにその概念の実在性を事実によって証明するものであり、従ってそれが実践的である可能性に抗するすべての理屈は無駄だからである」[5]と。ここでのカントの言葉から察すれば『第二批判』に於て純粋実践理性の道徳に対する権利づけを含む理性能力自身の吟味は意図されていない。他方、『基礎づけ』に於ては次の如く言われていた。「ところで、もし定言的命法並びに意志の自律が真であり、アプリオリな原理として絶対的に必然的であるならば、その当然の帰結として道徳法則は妄想でない事になるが、この事を主張するには純粋実践理性の何らかの綜合的使用が必要であり、こういう綜合的使用はまずこの理性能力自体の批判をあらかじめ行うことなしには、敢てすべきではないのである」[6]と。つまりここでは「分析的研究」に依り析出された道徳の原理の権利づけが成されぬ限り、道徳が「妄想」の産物ではないかという疑念に完全に答えられないと考えられているのである。かかる権利づけとは、理性の「道徳的使用に於て、経験を可能ならしめる原理、換言すれば道徳的指定に従って人間の歴史に見い出され得るような行為の可能性の原理」（A807＝B835）が、まさにこの可能性の探究が成されると共に確定されるべき「先験的transzendental」な手続きを意味するのでなければならないだろう。かかる手続きを「実践哲学」の「予備学」が為し得るとすれば、それは『第一批判』と等しき「予備学」

としての「批判」の位置を確保するであろうと思われる。しかし、実際はカントのテクストに於て先の「序文」が示す通り、かかる手続きは退けられたのである。

「理論哲学」に対して、「実践哲学」の「批判」が位置する外的構成上の特殊性は、その哲学の対象とされた「実践的なものdas Praktische」の本質に対してカントが与えている独自の規定に依ると考えられる。

哲学がものを理性的に認識する営みである限り、「実践的なもの」についても「認識」が成立せねばならない。認識は「命題」として表現される。従ってカントは「実践的なもの」の認識を「実践的命題」と言う。カントに依れば「実践的命題」は行為に対する「指定」を含む故に「命法」の形で表現されることになる。カントは命法を「定言的」と「仮言的」に区別した。例えば「老いて困窮しないためには若い時に働いて倹約せよ」[7]「商売に於て正直であれ」[8]「与えられた力を与えられた荷重に平衡させる場合のてこの腕の比を見い出せ」[9]等々。これらの命題はすべて「仮言的」命法の例であるが「命法」としての実践的な「定式Formel」を有している。この種の「実践的命題」は「政治的手腕」や「国家経済」、「家政の諸法則」から「交際の作法」「心並びに身体の安寧や養生法に対する諸指定」に到るまで様々の所に見い出されるのである。[10]だが、カントに依ればこれらの諸命題が一般に「実践的」と呼ばれるのは、それらが「意志Willkürの因果性に依る対象の可能性を含む」[11]故であり、「対象の産出」に関わる故であるが、実質的には、それらは命題の内容に関して「理論的命題」から区別され得ず、単に「定式」に関して区別されているにすぎぬのである。内容とは命法を規定している原理のことである。それらの命題に依り指定される所の「対象の産出」に関わる行為は、「目的」としての「対象の産出」から分析される「手段」としての行為である故に、その行為を指定する命題は「分析的命題」と言われる。即ち「その命法は、目的を意欲することの概念から既に、この目的のために

必要な行為の概念を引き出している」[12]からである。同時にこの事は、「原理的」には原因（手段）→結果（目的）という自然に関する理論に基づいているのである。喩えて言えば、「マッチを擦る」(A)→「火がつく」(B)という関係に於て(A)の行為は目的(B)に対する手段として選択された行為として「分析的」であると同時に、(A)→(B)という因果関係は「自然的なもの」に関する「理論」に於て確立しているのである。かかる意味での「実践的なもの」に関する命題は、カントに依れば「理論的命題」に対する「系korollarien」[13]にすぎず、実践的としても「技術—実践的technisch-praktisch」[13]な命題として「実践哲学」の対象からは除外されたのである。

カントが「実践哲学」の対象とした「実践的なもの」は「道徳—実践的moral-praktisch」[13]な行為であり、命法の型としては「定言的」で、命題としては「綜合的」[14]である。カントは次の様に言う。「行為の形式を表象することに依って（法則一般に従って）のみ、それ故対象を実現する手段に関わりなく直接に行為を規定する必然性を表示するところの実践的命題だけが独自の原理を持ち得るし又持たねばならないのである」[15]と。かかる「実践的命題」だけが哲学の一部門としての「実践哲学」の真正の内容を成すとされたのである。かくしてカントは「実践哲学」の対象となる行為を、その可能性が「自然に関する知識（理論）」からは全く知られ得ない行為に限定し、その原理を「自由」という「超感性的übersinnlich」なものに置いたのである。

右の如く「殊別的spezifisch」に限定された「実践哲学」の対象、即ち「道徳—実践的」行為は如何なる内容を持つのであるか、又「実践哲学」と「批判」は如何なる対応を有するのかについて以下論述したい。

二

『第二批判』に於ては、右に考察した実践に関する諸指定がその意志規定の制約に関して考察され、それが単に主観の意志に対してのみ妥当する場合、単なる主観的「格率」としての実践的原則であるが、それが「すべての理性的存在者の意志に対して妥当する場合「実践的法則」であると定義されている。[16] 従って「仮言的命法」と「定言的命法」の区別は、意志規定の制約に関して主観的「格率」と客観的「法則」の区別に置き直して考えられることになろう。[17] カントに依れば「格率」が意志の対象の実質的なものを意志の規定根拠とする場合、それは実質的な実践的原理を有し、単に主観的「格率」にすぎないが、その規定根拠が「法則の単なる形式」に存する場合、それは形式的な実践的原理を有し、「格率」は同時に客観的「法則」として妥当することになる。この様にカントはすべての実践的原則を単なる「格率」と「法則」に区別し、その試金石を「格率」の普遍化に於ける実践的原則の論理的な普遍妥当性に置いて、常識さえその区別判断を成し得ると考えるのである。従ってここでのカントの議論は右の定義に基づいた演繹的方法で「実践的法則」が「道徳法則」だけであり、それ以外の実践的原則を「法則」たらずとして排除してゆくのであるが、かかる演繹的議論は「実践的法則」に関する妥当な議論を尽くすものであろうか。我々はまずカントの議論を追って吟味しようと思う。

カントは「幸福」を追求する「格率」が「実践的法則」と成り得ない事を次の様に論じている。あらゆる実質的な「格率」はその実質の多様さにも拘らず、意志の対象の「現実」を目指すもので等しく対象の現実に伴う「快」を規定根拠としている。従ってそれらの「格率」は「快」に規定根拠を置くものとして、すべて「同一種類」であり「自愛、或いは自己幸福の普遍的原理」[18]に基づく。実際、「格率」のかかる普遍性は「幸福が理性的存在者の全存在に不

断に伴う生の快適に関する意識」[19]であり、又「幸福である事は必然的にすべての理性的だが有限な存在者の要求であり、それ故彼の欲求能力の不可避な規定根拠である」[20]からである。従って単に主観的にしか妥当しない実質的な「格率」と言えども「幸福」を追求する事に於て普遍性を有しているかの如く見える。これに対しカントは「故に幸福を求めようとする欲望、従って又すべての人がそれぞれかかる幸福を意志の規定根拠とする所の格率が一般的であるのは事実だが、しかしだからと言ってこれを普遍的実践法則であるとする事を如何にして聰明な人々が思いついたかは不思議である」[21]と言う。なぜなら「たとえ幸福の概念が到る所で対象の欲求能力に対する実践的関係の根底であるとしても、それは主観的規定根拠の一般的名称にすぎず特殊的には何も規定しない」[22]からである。カントに依れば「法則は客観的なものとしてすべての場合に、すべての理性的存在者に対してまさに同一の意志の規定根拠を含まなければならない」[22]のであるが、「幸福」の概念は「構想力の理想」[23]である故に、何が幸福であるかは主観的経験的条件に依り様々に規定され得るから、すべての理性的存在者に同一の行為を指定し得ず、故に「法則」でないと主張されるのである。

カントは右の「実践的原則」の原理に関する議論に於て、メッツガーの指摘にある如く、「常に二様のもの、即ち一方では或る種の動機づけを、次にこれに必然的に付属して規定的に性格づけられる事象内容Sachgehalt」[24]を考えていたと言い得よう。これに従えば、右のカントの主張は、個々人の「幸福」追求がその「事象内容」全体に、カッシーラの言葉を借りれば「カオス的集り」[25]或いは「混乱」[25]を導くばかりであるのに対して、道徳法則に従った行為は「事象内容」に混乱を招かず、すべて「アプリオリに原理から導来され得る諸行為の唯一の合法則性」(A841＝B869)を示す所に取り纏め得るであろう。カントはこの意味でも「道徳性Moralität」を規定していた。かかるカントの議論

は、「事象内容」の合法則性が「実践的法則」の「法則」たり得る事の判定基準となることに基づいているように思われる。つまり「事象内容」の合法則性がそれに対応する「実践的原則」の「法則」たり得ることの根拠であり、「事象内容」の或る種の「混乱」がそれに対応する「実践的原則」の「法則」たり得ぬこと、従って主観的「格率」である事の根拠であるという具合いにである。だが「事象内容」に決定の根拠が求められ、その論理的合法則性に人倫性Sittlichkeitの原理の客観性の判定規準が帰される場合、この規準は、幸福追求の「格率」を「法則」でないと決定する事にどれだけの論理的有効性があっただろうか。幸福を求める「格率」は我々に見透し得ない多様な結果を生むであろうし、又人間の行為全体に終ることのない闘争が予想されるとしてもそこに何の合法則性もないとは決定され得ぬであろう。主観的「格率」が織り成す「事象内容」は単なる空想ではなく自然と考えられさえするものであり、たとえ我々がかかる自然の中に織り込まれて自己の「格率」に基づく合法則性が見い出され得ないとしても、我々は各人の「格率」を駆り立ててかかる事象を現出させる自然の側に、尚それを合法則的と主張する権利を留保しておくことまで否定することはできぬであろう。カントも言う如く、自然は「自由の戯れ」[26]に於てすら盲目の偶然として働くものではないと考えられるのである。我々はカントと共に「個人的諸傾向は自然的（物理的）法則に従う自然全体を構成する」[27]と考える可能性を有し、そこにいかなる論理的矛盾も見い出さないであろう。カントが自然を合法則的と択える限り、単に主観的とされた「格率」に対しても「法則」であり得る権利を承認する方が論理的には整合的であったのではなかろうか。

「実践的原則」の原理に関するカントの演繹的な議論に対して先に引用したメッツガーは次の様に論じている。「カントの体系的立場は―完全に検証されてはいないが―次の様な前提、つまりただ或る種のアプリオリに提示される事

象内容だけが、理性、義務、自律に根づいている〈善意志〉によって実現される権利を有するという前提、によって規定されている。その結果、彼は―『批判』並びに『基礎づけ』に於て―定言的命法の単なる概念、乃至は実践的法則の概念から純粋に論理的な仕方で、その普遍的で必然的な内容を推論するというほとんど成功しなかった企てを成したのである」[28]と。ここに端的に洞察されている如くカントが道徳法則をまさに人倫性の「法則」として他の「実践的原則」から区別した根拠を単に「法則」の概念の有する論理的な普遍妥当性に求めることは、カントの意向に拘らず無意味であろう。又この意向の故に形式主義がカントの道徳論に帰せられるのであるがかかる形式主義もそれが基づく内容が見落されるなら正当な評価とは言えないであろう。カントが道徳法則を定立する根拠は、自然と道徳の二様の合法則性の内容と自己意識の関係に基づいている。前者に予想される合法則性は所謂自然の掟や物理的自然が有する或る種の調和的秩序に等しく考えられざるを得ないであろうが、かかる合法則的な秩序は道徳法則の有する合法則的秩序とは異なった調和的秩序であろう。自然のもたらす秩序は人間の「尊厳 Würde」に敬意を払うことはない。カントは『第二批判』で次の如く言う。「無数の世界群という第一の光景は、わずかの間（いかにしてか知らぬが）生命力を与えられた後に自分を組み立てている物質を遊星（宇宙に於ける単なる一点）に返さなければならない動物的被造物としての私の価値をいわば粉砕する」[29]と。一方「道徳法則」はその普遍妥当性に於て自然法則に「似ている」合法則性を持つが、その立法原理を異にする「法則」である。カントは言う。「この法則は経験的に与えられはしないが、しかし自由によって可能な、従って超感性的自然の理念でなければならない」[30]と。カントの道徳法則の概念はかかる合法則性の内容に基づいて規定されそこに自己の存在が懸けられているのである。

三

道徳法則は、その「事象内容」に則して考えられるなら、二つの区別されるべき契機から成立している。第一は本来「法則」の下に表象される事象の合法則性を実現する形式的契機である。即ち道徳法則の下での行為は、自然物が自然法則に従って運行され、それに依り一つの自然全体を形成しているのと類似した一様性と合法則性を有すると想定される。そこでは物が自然の普遍的法則の個別的様態であるのと同様に、各々の行為は普遍的立法の個別的様態と見られる。第二は「法則」の合法則性に価値的内容を与えている実質的契機である。即ち道徳法則がその普遍立法の原理を「人間性」の「尊厳」に求め、その法則の下では人間及び「すべての理性的存在者」が「目的そのもの」及び不可侵の「人格」として位置づけられる法則として考えられている事である。これら二つの契機をもって道徳法則に依る合法則的な人倫的秩序は、同じく合法則的であろう自然の秩序から区別され、「目的の国Reich der Zwecke」という「共同的法則に依る様々の理性的存在者の体系的結合」[31]を成立させるものと考えられ得るのである。

カントは「目的の国に於て、すべては価格Preisを持つか尊厳Würdeを持つかのいずれかである」[32]と言う。「価格」とは常に「等価物Äquivalent」に依って交換可能である「相対的価値」を意味し「市場価格」と「感性価格」が区別されている。前者は「一般的な、人間の傾向性及び要求」に関わり「仕事に於ける熟練や勤勉」もかかる「価格」に値し、後者は「趣味」つまり「我々の心能力の目的なき戯れに於ける快」に関わり「機知」や「生き生きした想像力」や「諧謔」などがそれに値する。これら「価格」に対して、「尊厳」とは「あらゆる価格を超え、それ故、等価物の存在を許さない」ものである。例えばカントに依って「約束に於ける誠実」や「原則から生じた親切」はそれ自体「内的価値」或いは「絶対的価値」を有し、それ故「尊厳」を持つものとされる。これら誠実や親切は「それの存在がそ

れ自体に於て目的であり、しかもそれに代ってそれらが単に手段として使用されるような他のいかなる目的も置かれ得ない目的[33]」即ち「目的そのもの」として存在し理性的存在者を各々の「人格」に於て結びつけるのである。カントの「目的の国」は、右の誠実や親切等に依る「人格」間の直接的連関ばかりでなく「物件」を介しての間接的な連がりも考慮に入れて、その「体系的結合」が考えられねばならない事はもちろんであろうが、かかる「体系的結合」の根本的性格を決定しているのは「絶対的価値」としての「人格」と人格の共存を目的とした立法であり、そこに「理性的存在者の神秘的集団」(A808=B836) 或いは「超感性的自然」の理念を反映し得るものでなければならないであろう。カントが言う如く「理性的存在者の世界（叡知界）が目的の国として可能となる[34]」事がその国を統べる特殊的法則として考えられた道徳法則の合法則性を明示していると思われるのである。

右の様に道徳法則がその「内容」に則して考えられる場合、その時初めて「自律」「他律」「自己立法」及び積極的意味での「自由」等の概念内容が明らかになる。それらは道徳法則が、理性的存在者がまさにそう呼ばれることに依って等しく分与され得る理性の理念、カントの言葉では「超感性的自然」或いは「原型的自然[35]」の理念にその立法原理が存することにより一義的に決定され得る。つまり理性的存在者としての人間は道徳法則に従うことに於てのみ「本来的自己」の使命を充実するのであり、それ故に道徳法則は「自己立法」に成立し、それに従うことが「自律」であり、そこに外的な原因からの独立という「自由」の消極的概念を超えた積極的意味が見い出されるのである。カントは「自由は、それが我々に与えられるなら我々を事物の叡知的秩序の中に置く[36]」と言うが、この「叡知的秩序」とは「超感性的自然」ひいては「目的の国」を意味し、「自由」の責極的意味内容を成すものであろう。他方、意志の「他律」とは「衝動や傾向性に従う自然法則への従属[37]」を意味するが、それが理性的存在者としての人間にとって

「他律」である所以は、端的に言って人間が自然法則の真の立法者でないからである。思うに自然の側にどんな隠された善意の意図を予想するにせよ、少くとも人間の理性が単なる物としての物の秩序を人倫の中に実現せんとして立法するような理性でない限り、かかる意志はカントによって「法則の伝令者」[38]と呼ばれる他はないであろう。

以上の諸概念は道徳法則の概念内容から直接的に帰結する内容を持つ。しかし尚、カントの道徳の概念にとって重要なものがある。それは義務（義務意識）或いは又「理性の事実」の概念である。これらは道徳法則の内容から直ちに帰結するものではない。それはカントの「学」としての道徳論の取り扱いに関係する概念として、実践哲学の基礎づけにも関わるであろう。我々は章を変えてこの概念について論述しよう。

四

カントの「理性の事実Faktum der Vernunft」[39]の概念は右に述べた道徳法則の内容から直ちに帰結するものではない。ここでは道徳法則の「客観的実在性」が問われているのである。元より、カントに於て「客観的実在性」が中心問題となったのは「カテゴリー」としての「純粋悟性概念」に関してであった。その際カテゴリーが「客観的実在性」を有するのは、それが「感性」を通して受容されるものに適用されて、これを「客観」として規定する場合に限られたのである。カテゴリーの「客観的実在性」への問いは「すべての我々の直観の多様の綜合」（A106傍点筆者）への問いであり、それに依って現前する現象の統一に妥当性の意識を持っている。かかる統一の根拠が「先験的統覚」であった。「統覚の先験的統一はそれによってある直観に与えられるすべての多様が客観の概念へと統一されるところのものである」（B139）。

今、道徳法則の「客観的実在性」に於てもカントは同じく綜合への問いを志向している。それ故にカントは人間の歴史に於て経験を可能にする法則を道徳に求めたと言えよう。たとえ、ここでは綜合の意識と結びついた客観的現象としての対象の意識に代って主観的な「感情」が結果するとしても、問いの状況は少しも変っていないのである。かかるカントの綜合への問いは我々をいかなる統一へと結びつけるのであろうか。カントはこの「客観的実在性」を特に「実践的実在性」[40]とも呼んでいる。「実践的実在性」とはさし当り道徳法則の「意志」に対する実在性、つまり「拘束性Verbindlichkeit」を意味している。我々はまず道徳法則の「拘束性」から考察を始めよう。

「拘束性」とは「道徳的必然性」[41]であり「強制Nötigung」[41]の意識である。カントは人間の意志を「神的意志」[42]或いは「聖なる意志」[42]から区別した。道徳法則はこれら両意志にとって「神聖性Heiligkeitの法則」[43]と見られ、人間の意志にとっては「道徳的強制の法則」[43]と言われる。と言うのも人間の意志は「意欲する事Wollen」が直ちに客観的法則である訳でなく、そこに「動機」「関心」「格率」が語られざるを得ぬ有限な意志だからである。カントにとって「拘束性」とは人間の有限性の意識であるが同時に自己に課した「神聖性の理想」[44]への渇望の自律的意識なのである。

この様な「拘束性」に対して、道徳の「経験主義」はそれを真剣な問いとして立てないであろう。カントによって示される道徳の「経験主義」とは、対象に基づく快、不快の「感情」を意志の「実質的規定根拠」とする立場であった。[45]カントは「快」を一様な種類のものと見ていた。従ってそこでは快表象の「質」が顧慮されるのではなく「量」だけが問題となる。それ故、「快」の由来によって「欲求能力」を「上級」「下級」に区別し、道徳を「上級」の「欲求能力」から説明したり、或いは「或る特殊な道徳的感官」[46]から説明しようとする立場はカントによって拒けられた。「快」に於ては「何処wo」ではなく「どれだけwie sehr」が問題なのである。つまりここでは意志に対する「拘束

性」は単に相対的な問題としかならないのである。元来「経験論」はカントにとって「可能的経験の領野という悟性の本来的地盤」(A468=B496)を確保し、「自然秩序の連鎖」を恣意的に切断する「怠惰な理性」に警戒の目を怠らない所にその「利益」があったのである。しかしかかる「経験論」が自己の立場を生の全体に拡大して発言する時、それは「弁証的主張」(B518)とならざるを得ぬのである。又、カントの「拘束性」という概念は無制約者への渇望に於て、全体への関心を離れてはあり得ない。かかる「拘束性」を理論的に基礎づけようとする時、経験論は無力であるばかりか、それが「独断的」となるや「実践的関心」に「償いようのない不利益」(A471=B499)をもたらすと考えられたのである。従って「拘束性」の基礎づけが成されるべきなら、少くともその「実在根拠」としての「自由」が人間の意志に要請されねばならない。「自由」に於て理性の全体性への思弁的関心は実践的関心に連続する。カントは『基礎づけ』に於て「自由意志」から「拘束性」を説明しようとする。

カントは『基礎づけ』に於て「自由の概念は意志の自律のための鍵である」[47]と言う。しかしカントは自らその論証が「循環論証」[48]に陥っている事を明らかにする。それは我々が道徳法則に従っていると考えるために意志の「自由」を前提し、次にこの前提を根拠として我々が道徳法則に従っている事を証明しようとする論証だからである。カントは「自由意志と道徳法則に従う意志とは同一である」[49]事を根拠にそれが「循環論証」である事を指摘するが、直ちに「自由」の概念からの論証の試みを拒否してしまうのではない。カントは次の様に提案する。「しかし尚、我々には一つの方策が残っている。即ち我々が自分自身を自由に依ってアプリオリに作用する原因と考える場合、我々は自分自身を我々が目前にみる結果と考える場合とは異なる立場をその行為に対しとっていないかどうかを探究してみることである」[50]と。即ちカントは「我々自身をアプリオリに働く原因として」考える、或いは我々を「純粋な活動性reine

Tätigkeit」として考えるなら、我々が「知性Intelligenz」として「感性界」からは区別された「叡知界」の一員である事がさしたる労苦なく明白になると言う。[51] かかる「純粋な自己活動性Selbsttätigkeit」の「能力」が「理性」である。従って人間は右の両世界に跨った存在者として「第一にもっぱら感性界に属する限り自然法則の下に（他律）、第二に叡知界に属する限り自然から独立で経験的でなく、理性にのみ基づく法則の下に」[52] 自己の「すべての行為の法則」を認識するのである。この事からカントは次の様に言う。「理性的存在者、従って叡知界に属する存在者として人間は彼の個有なる意志の因果性を自由の理念の下に於てしか考えられ得ない」と。ここでの議論は、消極的自由概念から叡知界の概念を介して積極的自由概念、つまり「自律」の概念へ到ろうとする議論であり、それによってカントが「循環論証」を脱したと考える[53]議論である。確かにここでは前提に結論が先取されているという事はない。カントは次の様に述べる。「それ故に、人間は単に自分の欲望や傾向性に属するものを全く考慮に入れない意志を我がものと主張し、一切の欲望や感性的衝動を無視して生じる行為を自分によって可能なもの、それどころか必然的なものと主張するに到るのである」[54]と。ここに「拘束性」が論証されたのであろうか。我々は尚吟味するために自由の概念規定を『第一批判』に求めねばならない。

『第一批判』に依れば「自由」の概念は「宇宙論的」意味に於て「或る状態を自ら始める能力」（A533＝B561）として規定される純粋な「理性概念」或いは「先験的理念」である。かかる理念の創出は「因果関係に於ける制約の絶対的全体性」（ibid.）への「関心」に動機づけられている。ここに示される「自由」の概念は「自ら行為し始めることの出来る自発性Spontaneität」（A533＝B561）という内容を示すものである。しかしそれが如何なる自発性であるかは、この概念内容だけからは決定されていないと言わねばならない。それだからこそ、カントの『基礎づけ』の議論

は「叡知界」の想定から「自発性」の主体を、理性にのみ規定される「知性」とし、「知性」の自由を「自律」と考える事により、消極的自由から「自律」を演繹的に説明しようとしたと考えられる。[55] 確かにカントに於て、自己は「我れ思うIch denke」の「自発性」に於て「知性Intelligenz」と呼ばれる資格を持つ。(vgl.B157f. Anm.) しかしそれに依って自己の存在Daseinが規定され得る「仕方」が与えられるのではない。「規定するという作用」が表象されているにすぎぬのである。だが「自律」の概念は単に形式的な「自発性」に加えて「内容」を規定しており、その意味では単なる「規定Bestimmen」の意識を超えているであろう。それ故に何らかの自由概念から「自律」を説明することは、自由概念が「内容」を先取している事なしには不可能であり、又先取すれば説明は循環するのである。他方、又「自律」という概念を得た事に依って、それが「内容」を規定するからと言って「内容」が直ちに与えられていることにはならないだろう。「内容」は尚、強制の意識に伴われつつ「直観」に於て充実されねばならないからである。

以上、我々は「拘束性」に関するカントの議論を追ってきた。「拘束性」は経験論的立場からは単なる「妄想」と化すであろうし、又合理論的説明に依ってはいずれにせよ自家撞着に陥るか、或いは「自律」という概念を手に入れたとしてもそれによって人間の意志を「知性化」し感性の意志に対する現実性、つまりは道徳法則が強制の意識に成り立つ事を摑み損ねるであろう。

カントは道徳に対して基礎づけを断念する。しかし道徳を「実践ー教説的praktisch-dogmatisch」に定立する。この事はカントの哲学の体系構想に於て、少なからぬ方法論上の意味を持つだろう。しかし今、我々が洞察し得ることは、この事が経験論的主張に対しては道徳法則の意識に於て「理性の事実」を宣言し、合理論的説明に対しては自己を生と断絶した形而上学的実体へと矮小化することから自己を生へと解き放ったという事である。「理性の事実」と

は道徳法則の意識を名指すものであるが、それが「拘束性」つまりは「強制」の意識と同時に且つ直接的に「自律」の意識を意味する所にその全体的意味を持つものである。カントの道徳Moralは「自律」が「拘束性」であるという逆説的な「生」のうえに開かれる。それ故にカントは「それがそれ自身でアプリオリな綜合命題として我々に迫りくる」[56]と表現したのである。かかる綜合は、その妥当性の意識を現象の客観的統一に持つものではない。しかし「為すべきが故に為し得る」と判断される、叡知的なるものと感性的なるものの綜合の意識である。そこに「私の存在Daseinの合目的的使命」と「私の実存Existenzの意識」[57]が結びつく生の全体があるだろう。カントは「生とは本来的に叡知的で時間変化に従わず誕生によって始ったのでなければ死によって終りを告げられるものでもない」(A780=B808)と述べているが、そこにはかかる綜合に依り人間の生を「あらゆる可能的目的の必然的統一の理念」である「知恵Weisheit」へと包括的に統一せんとするカントの道徳論の志向が含意されていると言うべきであろう。

以上、我々は「批判哲学」に於けるカントの「道徳Moral」の概念内容と論理について考察してきた。「批判」という観点に立てば、道徳は「批判」を超えている。むしろ道徳が生全体として「批判」の根拠である。他方、「学」の規準は「批判」に於て明らかとなる。道徳的行為への反省は、我々をただ究め難い自由の深淵へと、従ってかかる規準の及ばぬ所へと連れ出すばかりである。カントは「理性の事実」に於て「自律」としての「自由」の実在性を直接的に証示することによって、批判が切り裂いたものを回復しようとする。この事は「超感性的なもの」の学が「推

論」に依るのではなく「決断 Ent-schließung」[58] に依ってのみ成立する事を意味し、伝統的な形而上学の対象が実践の側から近づき得るものとされた事を意味する。これが「批判哲学」に於ける「学」としての形而上学の可能性に対するカントの結論であった。

ところで、我々が最初に見た様に、カントは「実践的なもの」を「技術—実践的」と「道徳—実践的」の二つの行為様式に区別していた。この事は逆から見れば、これら二つの行為様式が人間の「実践的なもの」に関するカントの理解と価値づけの図式であった事を意味していよう。両者はいずれも理性的で合理的な行為様式を表現し、人間の行為が自然的欲求に導かれるとしても、そこに尚人間独自の意匠を認め、単なる本能的行動の反復的で進歩のない無自覚な行為様式から人間の行為を区別するものである。「実践的なもの」に関するカントの規定は、彼が人間の意志を「感性的」だが「自由な」意志と規定していた事（Vgl.A534＝B562,A802＝B830）からも窺い知れる。カントが「これ〔自由意志〕に連関するものが……実践的と呼ばれる」と述べていた様に、カントにとって「実践」の本質はやはり「自由」にあったと言えよう。これから考えるなら、カントに依って折りにふれ言及されていた人間の行為の「自然法則」なるものは、単なる物の自然に於ける法則とは自ずから異なり、自由な主体を介した自然、畢竟歴史として意識される人間の諸行為の連関の内に求められるべき性格のものであったろう。ともあれ、カントの道徳論は、その基礎づけを断念することに依って、かえってより実り多い「生」という問題の前に我々を連れ出してくれたのではなかろうか。

注

(1)カントからの引用はすべて哲学文庫版に依る。特に『第一批判』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

本文中にその頁数を記した。その他は以下注欄にその頁数を記している。

(2) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S.6. 以下 K.d.U. と略記。

(3) Vgl. A837=B865, A713=B741

(4) Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, S.3. 以下 Erste. Einl. と略記。

(5) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S.3. 以下 K.d.p.V. と略記。

(6) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.70. 以下 G.M.S. と略記。

(7) Vgl. K.d.p.V. S.23.

(8) Vgl. G.M.S. S.15.

(9) Erste. Einl. S.4.

(10) Vgl. Erste. Einl. S.3. K.d.U. S.8.

(11) Erste. Einl S.5

(12) G.M.S. S.38.

(13) K.d.U. S.7.

(14) カントが注 (G.M.S. S.41) で述べている様にその命題が「行為への意欲 Wollen を、他の前提された意欲から分析的に導出するのではなく、それを、それには含まれていない理性的存在者の意志の概念と直接に結合する」故に「綜合的」と呼ばれるのだが、その意味は、「感性的存在者」と「叡知的存在者」の綜合にある。この事はハイムゼートがかかる綜合判断について、その判断が「理性的存在者の超感性的共同体に対する存在論的連関法則という意義内容以外のものを持つものではない」と述べる見解に沿うものと考えている。(H.Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, Kantstudien. Bd. XXIX.1924. S.132)

(15) Erste. Einl. S.7.

(16) Vgl. K.d.p.V. S.21.

(17) ここで仮言的命法と定言的命法の区別がそのまま直ちに主観的格率と客観的法則の区別である事を主張しているのではない。元より両者の区別の規準は異なっているのである。しかしそれらの内容に関して見れば、人間にとって主観的必然的目

的と見られる幸福の概念内容の客観的多義性と経験的性格に依り、手段としての行為を指定する仮言的命法と主観的格率が結びつき、他方道徳の内容の客観的一義性と、それが「対象の産出」に関与せぬ所から、手段＝目的としての行為を指定する定言的命法と客観的法則が結びつくことがここでの問題である。

(18) K.d.p.V. S.24.
(19) ibid. S.25.
(20) ibid. S.28.
(21) ibid. S.32.
(22) ibid. S.29.
(23) G.M.S. S.39. vgl. K.d.U. §83. S.298.
(24) W.Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1969. S.48.
(25) E.Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 1977. Darmstaat, S.256.
(26) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, S.18.
(27) K.d.p.V. S.52.
(28) W.Metzger, ibid, S.50.
(29) K.d.p.V. S.186. vgl. A780=B808, K.d.U. §82. S.295.
(30) K.d.p.V. S.53.
(31) G.M.S. S.50.
(32) ibid. S.58.
(33) ibid. S.51.
(34) ibid. S.62.
(35) K.d.p.V. S.52.
(36) ibid. S.50.
(37) ibid. S.39.

(38)G.M.S. S.48.
(39)K.d.p.V. S.36.
(40)vgl. K.d.U. S.10, K.d.p.V. S.67.
(41)K.d.p.V. S.95.
(42)G.M.S. S.34.
(43)K.d.p.V. S.96.
(44)ibid. S.97.
(45)vgl. ibid. S.25ff.
(46)ibid S.45.
(47)G.M.S. S.71.
(48)ibid. S.76.
(49)ibid. S.72.
(50)ibid. S.76.
(51)vgl. ibid. S.76ff.
(52)ibid. S.78.
(53)vgl. ibid. S79.
(54)ibid. S.84.
(55)vgl. S.84. 結局ここでは「叡知界」が「理性が自己を実践的と考えるために現象の外部に採らざるを得なくなった一つの見地」と言う以上に積極的に規定されぬのである。
(56)K.d.p.V. S.37.
(57)K.d.p.V. S.186.
(58)高橋昭二著『カントの弁証論』（創文社、一九六九年）所収「カントの弁証論」二九六頁。思弁理性の「推論を断つこと(Ent-schließung)」が積極的には実践に於ける「決断」を意味する所に、カントの無制約者に対する形而上学の「批判的解

決」が成立する事はこの書より教えていただいた。

付記　本稿は一九八〇年十一月十四日、京都大学で行なわれた「日本カント協会第五回学会」に於て『カントに於ける〈理性の事実〉について』の表題で研究発表したものを基に改題し加筆したものである。

（博士課程学生）