

Title	『第二批判』の課題とその解決：「循環」と「理性の事実」について
Author(s)	舟場, 保之
Citation	哲学論叢. 1988, 19, p. 91-96
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66859">https://doi.org/10.18910/66859</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

## 『第二批判』の課題とその解決

——「循環」と「理性の事実」について——

舟 場 保 之

ベックは、『第二批判』がそれ程哲学的な曖昧さを持たず、また『基礎づけ』によって理解しやすいものとなっていることを、この著作に関する注釈書や解説書の少なさの理由としている。またカント自身「私は信仰のために場所を得る為、知識を除去しなければならなかった」とか「道徳は不可避的に宗教に至る」という有名な言葉を残している。これらのことから予想されるのは、『第二批判』は知から信仰への単なるステップとして何らの問題を孕むものでもない、ということである。しかしこの予想に反して、『第二批判』には、『基礎づけ』から続く道徳法則の正当化に関連したこれと自由との関係についての、つまり、「存在根拠」と「認識根拠」という循環の問題、およびこの結びつきについての恣意性に絡む「理性の事実」に関する問題が含まれているのであって、ここではかかる問題の所在と、『第二批判』においてそれがどこまで解決されているのか、ということについて述べられることになる。

91 本来実践理性と理論理性との同一の原理による統一、という使命を持つはずであった『第二批判』は、実際にはそれに先立

つ『基礎づけ』からの課題を負っている。『基礎づけ』ではまず第一、二章において、我々が通常なしている道徳的な判断を分析してゆくことにより真正なる道徳法則の原理が導かれる。この原理とはもちろん普遍妥当性を命ずるところの定言命法である。可能的な目的を達成するための方途を命ずる熟練の命法や、単に可能的にとどまらない現実的な目的である幸福に関わる利口の命法は、何らかの目的に対する手段を命ずるものであることから、妥当性を持つ条件としてまずその何らかの目的が与えられていなければならない。つまり何らかの目的という制約のもとに妥当性を有するのであるが、この様な仮言的命法に對して、その妥当のためにいかなる目的をも必要としない定言的命法たる道徳性の命法には、それへの合致を命ずるといふ命法の持つ形式が無制約的に保持されているのである。さらに我々の行為の主観的原理は格率であるから、この普遍妥当性を命ずる定言命法は「汝の格率が普遍的法則となることを、その格率を通じて同時に欲しうる様な、そういう格率に従つてのみ行なはせよ」と法式化されることになる。

続いて「道徳の形而上学から純粹実践理性の批判への移行」

という表題を持つ第三章において、この様な原理を持つ道徳法則と理性的存在者との結びつきが理性の批判を通じて説明される。かかる法則はいかなる行為の目的も、つまりいかなる行為の感性的対象も前提とすることはないのであったので、感性的対象による規定からの独立は自由と呼ばれることを鑑みて、我々理性的存在者にこの法則が妥当するには我々の意志が自由でなければならぬ、ということになる。ところで我々理性的存在者の意志が自由による原因性を持つのは、意志が自然必然性という外からの規定的原因から独立することによってであり、「原因性の概念は法則の概念を伴う」ので、この独立にはさらに自然法則とは異なる法則を自らもたらず、ということが必要とされる。理性的存在者がこの様な法則を自らもたらず、ということとは、自己の格率を普遍的法則としうる事を意味し、格率が普遍的法則となりうる事を命ずるのが定言命法であったことから、ここで意志と定言命法を原理とする道徳法則とは結びつくのである。

この際生ずる様に思われる自由と道徳法則との循環、つまり定言命法を原理とする道徳法則が我々に妥当するには、我々の意志が自然法則から独立していなければならないが、他方この独立を保証するのが自然法則とは異なる道徳法則である、という循環は、『基礎づけ』では理性の自発性による感性的界と叡知界との区別に、その解決が求められる。理性的存在者はその理性の自発性ゆえに自己を叡知界に属しているとみならず、そこ

には感性的界を支配する自然法則から独立し、理性の自発性にに基づく自律的な法則、すなわち道徳法則による秩序があるとされ、結局この区別により自由が保証されると同時に道徳法則も演繹されるからである。だがこの解決は十分なものではない。自己を叡知界に属するとみならずには、既に我々が自発的でなければならぬからである。自由と道徳法則との循環を解くための叡知界という視点が、実に自由によって保証されているのであって、これでは問題が自由と道徳法則との関係から、それと叡知界との関係へとずらされたにすぎず、新たにこの後者の関係が問題になるからである。よって『基礎づけ』では、この循環の問題がまだ完全に解決されたとは言えない。

さらにもう一つ、ここで十分扱われず、循環の問題共々『第二批判』への課題とされる問題がある。自由と道徳法則との結びつきに関する恣意性の問題である。自然法則からの独立を意味する自由は、原因性であるかぎり自然法則とは異なる「特殊な様式」の法則を伴わなければならないが、それがどうして道徳法則でなければならないのだろうか。意志の自由は定言命法と結びつきうるし、またこれは道徳法則の原理なのだが、しかしこれが共に同じ原理を持つからといって、ただそれだけで両者の結びつきを必然的であるとみならず事はできないであろう。「人間理性は無制約的な実践的法則を……その絶対的必然性に関して説明できない」が、その「把握不可能性は理解できる」と、一種の開き直りとも受け取れる様な説明で、『基礎づけ』

は終えられている。従ってこの問題が『第二批判』ではどの様に扱われているのか、跡づけねばならないのである。

自由と道徳法則との関係は、『第二批判』においては「自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である」という有名な言葉で語られる。認識のレベルで言えば、「我々が直接的に意識するのは道徳法則」であり、それが「自由の概念へと至る」のであるが、存在のレベルで言えば道徳法則は「意志の自由との関係においてのみ可能であり、その前提のもとに必然的」なのである。それではこの「認識根拠」と「存在根拠」という区別を可能にするものは何であろうか。それは自由という概念の分析によって明確に答えようと思われる。カントは『第一批判』の「先験的弁証論」において、自由を宇宙論的理念として問題にしている。我々が諸現象の各々の持つ原因を遡行するとき、経験論の立場に立つとそれは無限の道筋を取らざるを得ず、従ってこの諸現象の系列を完全なものとするには、何らの先行する現象も規定原因とすることのない、原因性に関する自発性の想定が余儀なくされ、この様な自発性が宇宙論の意味としての自由、先験的自由と呼ばれる。そして結論として、かかる自由の現実性は証明されないにしても自由と自然法則との「アンチノミー」が結局単なる仮象に基づくということ、また自然は自由による原因性と少なくとも矛盾しないということ」が示され、先験的自由を考えることは少なくとも

不可能ではない、とされる。さらに先験的自由によって「世界における様々な実体に、自由に基づいて行為する能力を認めることも差し支えない」ことになり、これは「理性の、感性界のもつあらゆる規定的原因からの独立を要求する」。後に感性的衝動による強制からの独立は実践的自由と言われるので、先験的自由は意志を持つ理性的存在者に対しては、感性から独立して自発的に諸現象の系列を始める実践的自由として、関係づけることが可能であろう。

この実践的自由は「方法論」第二章、「純粹理性の規準」において、さらに詳しく論じられる。ここでは「感性的衝動からの意志の独立」という意味を持つものとして語られた実践的自由の内容は、その「独立」の方法を理性による法則の指定という概念でもって示すことにより、一層深められる。実践的自由は単なる「独立」から、「理性が法則を指定することによる独立」と、より詳しく規定されるのである。しかし、『第一批判』においては、『基礎づけ』や『第二批判』においてなされている様には、この理性の指定する法則がいかなるものであるのかは、まだ詳述されていないため、感性から独立して自発的に諸現象の系列を始めるその方途は理性の立法能力に帰されても、その自発性の方向が定められていないことになり、ここでの自由はまだ消極的な自由にとどまると思われるのである。

従って積極的な自由には自然法則とは異なる法則が必要とされる。その様な法則によって自発性の方向は定まるからであり、

この法則こそ他ならぬ道徳法則なのである。この様な自由と道徳法則との関係は、『第二批判』においては、両者の「真なる序列」として語られている。ここではまず「無制約的に実践的なるものについての我々の認識は、自由から始まるのか、それとも実践的法則から始まるのか」という問いが提起され、我々は諸現象の法則たる自然機構だけを経験によって与えられるがゆえ、自由は認識に関して消極的な概念とされる。それに対して、道徳法則は意志の格率を構想するや否や直接的に意識される。その結果、ただ自然法則からの独立 $\parallel$ 自発性を意味していた消極的な自由は、その認識のための根拠を自然法則とは異なる法則に求めることができる様になる。これが認識に関する「真なる序列」であって、「道徳性が我々に初めて自由の概念を開示する」と言われるのである。逆に道徳法則の方は、単に可能的であったに過ぎない自由の概念に、客観的実在性を与え、これを認識可能なものとすることによって、「信任状」を得る。道徳法則は、それがいくら自由に対して積極的な規定を与え、これに実在性を与えるものであるとされても、かりに当の自由が全く不可能なものであったとすれば、その働きは何らの意味も持たない事になるであらうし、結果的にはその存在も疑わしいものになるであらう。自由が少なくとも可能的な概念であるがゆえに、その可能的な概念に実在性を与えるという道徳法則の働きは意味を持ち得るのであるし、その様な働きを持つものとして、道徳法則の存在も認められることになるのである。こ

うして道徳法則は、自由によって「信任状」を与えられるのである。

この「真なる序列」と「信任状」とによる自由と道徳法則との関係の説明により、「認識根拠」と「存在根拠」の意味するところは、容易に理解することができる。「信任状」の説明から、道徳法則は少なくとも不可能ではない様な、単に自然法則から独立 $\parallel$ 自発性を意味する、まだ消極的にすぎない自由を、その「存在根拠」として、「真なる序列」から、自然法則とは異なる法則によって「認識根拠」を得ることのできた積極的な自由、つまり単なる独立 $\parallel$ 自発性としての自由ではなく、自律としての自由が道徳法則を「認識根拠」として認識されるのは、それぞれ明白だからである。この様にして、「循環」解決のための切り札たる「認識根拠」と「存在根拠」とは、その意味するところが明らかとなった。残るは「恣意性」の問題だが、これは「理性の事実」という伝家の宝刀で一刀両断に片付けてしまふのが、最も簡単な解決の仕方であらう。しかしその様な解決は、本当の意味の解決からは最も遠いものである。そもそも「理性の事実」が何を意味するのか、全く考えられていないからである。従って、我々は次に「理性の事実」の意味するところを探究せねばならない。

ベックによれば、カントは『第二批判』において、「理性の事実」あるいは「純粹理性の事実」という言葉を八度用いてお

り、ベックはそれらを初め六つに分類し、さらに「道徳法則についての意識」が「理性の事実」とされる場合と、「道徳法則そのもの」が「理性の事実」とされる場合とに二分し、「理性の事実」の意味するところの解明を試みる。彼の解明の決め手は何と言っても、「理性の事実」と言われる際の「の」に当たる、二格の定冠詞の捉え方にある。彼によれば二格の「の」には、主語的属格としての意味と目的語的属格としての意味があり、前者の意味での「理性の事実」は理性によって直接的に認識される事実、道徳的か否かに関わる事なく、意欲のうちには理性が自分自身によって立てる原理がある、という事実とされ、後者の意味での「理性の事実」は「理性に対する事実」とされる。何らかの道徳的な問題に関わりを持つ場合、それが実際には道徳的ではないにせよ、ともかく我々は理性によって自ら道徳的と思われる原理を立てるということ、おぼろげながらも道徳的法則を意識せざるを得ない場面で認められる、自ら原理を立てるという理性の働きが、第一の意味での「理性の事実」であり、「道徳法則の意識」が「理性の事実」と言われる場合には、このような事情が表現されていると言える。また、道徳法則が意識される場面では、このような理性の働きが認められる事から、逆に道徳法則というものの存在は、我々が自律的な理性を持つているという事に対する証拠となる。すなわち「道徳法則そのもの」が我々の「理性に対する事実」という事になるのである。『第二批判』が、序論にあるように、純粹な実践理性

の存在の呈示をその目的とするのであることから、「道徳法則は理性の事実である」と言われる場合に、「の」を目的語的属格として捉え、道徳法則は理性の存在を示す事実である、という内容を持つ言葉としてこれを解釈することは、大いに意義のあることと言えよう。しかし道徳法則はその現実性の根拠がかなる経験においても見出されず、「いわば理性の事実として与えられている」と言われる様に、その根拠として用いられている「理性の事実」を理解するには、もはや「の」を目的語的属格と捉えても何の助けにもならず、この場合には主語的属格としての意味を考えなければなるまい。

先述の様に、ベックはこの意味での「の」を持つ「理性の事実」を、「理性によって直接的に認識される事実」とし、道徳的な意識を持つ場合に認められる、何らかの道徳的原理を立てるという、我々の理性の働きとみなした。さらに我々が、道徳的な意識を持つ場合には、何らかの道徳法則が予想されているので、道徳法則というものも我々の理性の自ら原理を立てるといふ、この働きに基づいていると言えよう。要するに道徳法則は、理性の働きに基づいているのである。ただベックは、この理性の働きが他ならぬその自律性であると言う。しかしそうだとすると、道徳法則は理性の自律性に支えられている事になり、道徳法則の根拠としての「理性の事実」は、「理性の自律という事実」という事になるのであろう。が、カントにおいては、自律性とは自由の積極的な概念であり、消極的なそれとは異なる

り、自然法則とは異なる道徳法則の存在によって、初めて実在性を与えられたのではなかったろうか。するとベックの主張の様に、道徳法則を理性の自律性に基づけるのは、おかしなことになるのではあるまいか。

ベックが自律性と呼ぶ理性の働きは、それが実際には道徳的ではないにせよ、我々が道徳的であると思われる原理を理性によって自ら立てることであった。しかしこの必ずしも道徳的であるとは限らない法則を指定するということは、『第一批判』の「純粹理性の規準」において、実践的自由として述べられた事柄ではなかったろうか。従ってベックが道徳法則に基づけているところの理性の働きは、自律性と呼ばれるものではなく、自然法則からの独立した自律性を意味するものと言えるのではなからうか。すなわち道徳法則を根拠づける「理性の事実」は「理性の自発性という事実」である、と言えるのではなからうか。またこのことは、先の「認識根拠」と「存在根拠」という、自由と道徳法則との関係にも符合しているのである。

「理性の事実」を以上のように考えた場合、これが自由と道徳法則とを必然的に結びつけるもの、すなわち「恣意性」の問題を解決する伝家の宝刀とはなり得ない事が、明らかである。これらの結びつきが必然的か否かについては、実際に道徳法則が理性的存在者に適用される場面についても、考慮がなされねばならないであろう。つまり「恣意性」の問題は、ペイトンが言

うところの「応用倫理学」にまでおよぶ問題なのである。しかしいずれこの実際の場面を主題化するにせよ、その応用の基盤として道徳法則を自由との関係から考察し、正当化を試みた、「純粹倫理学」としての『基礎づけ』、『第二批判』の果たした役割は、大きいものであったと言えるのではなからうか。