The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「理性の事実」はいかなる問いへの答えだったのか？：カントの「演繹」概念に定位して
Author(s)	佐々木, 尽
Citation	メタフュシカ. 2020, 51, p. 27-40
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/78425
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

「理性の事実」はいかなる問いへの答えだったのか？
──カントの「演繹」概念に定位して

佐々木　尽

はじめに

カントが実践哲学において「理性の事実」を提示したのは、『実践理性批判』[1]（1788）の原則論第 7 節のことであった。この概念は『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785）では登場しないし、同書で試みられていた道徳法則の根拠づけの議論を打ち切りにしているように見えることもあって、様々な批判を浴びる。例えば K. アメリクスは「理性の事実」の提示を「独断論という批判に対して、あまりに脆弱［all too vulnerable］に思われる」（Ameriks, 2002, p. 105）と述べるし、G. プラウスはそれを「やぶれかぶれの行い［Verzweiflungstat］」（Prauss, 1983, S. 67）と評する。本論の目的はこの「理性の事実」の解釈にあたって、それに〈問い──答え（方）〉という枠組みを当てはめつつ、カントの論証を見直すことである。つまり問いは「理性の事実はいかなる問いに対する答えであったのか」である。

周知のように、カントは『純粋理性批判』で「アプリオリな総合判断はいかにして可能か」を批判哲学全般に渡る問いとして導入した。それに答えるにあたり、「演繹」という特殊な論証を取っていることも、よく知られるところである。演繹という手法は、『純粋理性批判』だけでなく、「理性の事実」に関わる箇所でも一貫して採用された。そのため理性の事実の提示を「答え」として捉えるのであれば、まずはそれを導く問い、そして問いから答えへと至る論証方法を明らかにする必要がある。

それゆえ本論はまず、この「演繹」という論じ方がいかなるものであったのかを確認する（第一節）。ここで、カントにとっての「演繹」が「アプリオリな総合判断はいかにして可能か」という形式の問いに対して「〇〇という権利をもって可能である」と答える論じ方であることが明

[1] カントの著作からの引用については、アカデミー版カント全集の巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で並べて記載する。『純粋理性批判』からの引用だけは、第二版（1787）を B と表し、ページ数を並べて記載する。また『覚書』からの引用に際しては、編集者 E. アディッケスが付した整理番号を併記する。カント以外からの引用を含めて、引用内の［…］は省略を表し、［（記述）］は論者による補足あるいは原文での表現の記載である。また、傍点強調は筆者自身による強調を表し、論者による強調は太字強調で表す。

らかになる。第二節では、『基礎づけ』で提出された問いがこの形式にあたるものでありつつ、付随して二つの「いかにして可能か」の形の問い――すなわち、「自由はいかにして可能か」及び「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」――が持ち上がることを確認する。第三節では、『実践理性批判』での「理性の事実」の提示を詳しく見つつ、三つの問いが変化を被っていることを見る。簡潔さのため極端に言ってしまえば、その変化は「いかにして可能か」から「可能かどうか」への変化であり、理性の事実は後者に対する答えであることが論じられる。最後に第四節では、その「可能かどうか」の問いが「演繹」といかなる関係にあるかを見る。すなわち、『実践理性批判』でのカントは道徳法則の演繹を不可能としたが、それは上記の問いの変化と連動しつつ、実際には「不可能」というより「不要」といえるようなものであったことを論じる。

1.「演繹」という論証方法

まず本節では、「演繹」という論証方法がいかなるものであったかを確認する。上でも述べた通り、カントは『純粋理性批判』において「アプリオリな総合判断はいかにして可能か」という問いを立てた。この「アプリオリな総合判断」は例えば“7+5=12”や「直線は二点間の最短距離である」という判断――カントはこれらを「純粋数学」の判断と呼ぶ（vgl. B20）――、また「運動のあらゆる伝達において作用と反作用とは常に相等しくなければならない」といった純粋自然科学の原則を指す（vgl. B14ff.）。これらに対して「いかにしてそれらが可能か」とカントは問い、それに答えるべく、超越論的感性論における空間・時間概念の「超越論的究明」およびカテゴリーの「超越論的演繹」が書かれた。

「純粋悟性概念の演繹」という章の冒頭でカントが、次のように「演繹」という語を定義したことはよく知られている。

> 法学者は、権限や越権について論じる場合、一つの訴訟案件の中で、**何が権利であるか**［was Rechtens ist］に関する問題（**権利問題**, quid juris）と、事実に関する問題（事実問題, quid facti）とを区別する。そして両者について証明を要求するのであるが、**権限あるいはまた権利要求を明らかにすべき前者の証明を演繹**［Deduktion］**と名付ける**。（B116）

「演繹」という語を聞いたとき、現代ではそれを論理学における「演繹推論」として理解するのが一般的だろう。すなわち、真なる前提から真なる結論を導出する三段論法的な推論として理解されるということである。しかし「演繹推論」としての理解がカントの論証法にそぐわないことは、上の引用からして明らかである。カントは論理学や論理学者を挙げるのではなく、法学者や訴訟案件を挙げながら「演繹」を定義している。

「演繹」という語の、この特殊な使用法を指摘した研究者として、D. ヘンリッヒおよび石川文康を挙げることができる。彼らによると、カント当時、主として土地や財産に関する利権争い、遺産相続の争い等の主として民事的な訴訟案件において、その経過を記述したり、議論の余地ある法的要求が出た場合にどちらに正当性があるかを記録した文書があり、「演繹書［Deduktionsschriften］」

と呼ばれていた（vgl. Henrich, 1989, p. 32；石川文康，1996, p. 191）。この文書に精通していたカントは「アプリオリな総合判断はいかにして可能か」に答えるにあたって、「演繹書」が書かれる場面としての「訴訟案件」をモデルとした。そしてそこで問われるべき問題を、上の引用にもある通り、「事実問題」から区別して「権利問題」として設定した。

「権利問題」と「事実問題」に関しては、ある『覚書』が次のようにも述べる。「事実問題［quaestio facti］とは、いかなる仕方である概念が所有へともたらされたか、である。権利問題［quaestio juris］とは、**いかなる権利によって**その同一の概念を所有し、また用いるか、である」（XVIII 267：Refl. 5636）。カントは上記の問いにおける「いかにして」を「いかなる仕方で［…］所有へともたらされたか」ではなく、「いかなる権利で［…］所有し、また用いるか」として解し、それに答えるという手続きを「演繹」と呼んだ。

実際に、カテゴリーの超越論的演繹の最終局面として捉えられるいわゆる「原則論」も、この手続きの下で理解できる。「直観の公理」を例として見よう。上述した「直線は二点間の最短距離である」等の具体的な幾何学諸公理はアプリオリな総合命題として、経験において常に既に成立しているわけだが、カントはそれに「いかなる権利によって」それら諸公理を「所有し、また用いるか」を問う。この問いに対する答えは、「『経験』が幾何学的性質を備えている以上、私たちは幾何学的公理を認識し得るその根拠を権利として保持しているのであり、まさにかかる権利によって」（山根，2005, p. 29）ということになる。そしてこの「権利根拠」として提出されるのが、「一切の直観は外延量である」（B202）という「直観の公理」原則である。

本論がこれから見ていく『基礎づけ』や『実践理性批判』においても、「演繹」という語が登場する。またそこでなされる自由や道徳法則に関する「演繹」が『純粋理性批判』での論証やその成果と並べられて語られる箇所もある（vgl. IV. 454; V. 46f. ）。それゆえ「アプリオリな総合判断はいかにして可能か」という問いに対して「〇〇という権利をもって可能である」と答える、という論証方法としての「演繹」はこれらの著作に一貫したものであると考えることができる。

２．『基礎づけ』における三つの「いかにして可能か」

カントは『基礎づけ』第二章で「格率が普遍的法則となることを、当の格率を通じて自らが同時に意欲できるような、そのような格率に従ってのみ行為せよ」（IV. 421）という定言命法を提示し、これに沿って普遍化可能な格率だけを選択すること、すなわち「意志の自律」こそが「道徳性の最上原理」（IV. 440）であるとした。しかし人間は常にこの原理に従うわけではなく、傾向性や衝動などの影響を受ける。こうした感性的なものの中に意志規定の法則が求められることを「他律」と呼んだカントは、第二章の最後で、定言命法という「アプリオリな実践的総合命題はいかにして可能か」（IV. 444）を課題として提出する。上述の「アプリオリな総合判断はいかにして可能か」と連動していることは明白だろう。

第三章はこれに答えるべくして書かれたが、先取りしておくと、カントはこの問いにストレートに答えられたわけではない。この問いに対しては一定の答えが与えられるが、それを与えるにはさらなる前提が必要であり、その前提の難しさによって、問いの答えの方にも制限が加えられ

る。この「さらなる前提」を巡って、上記の問いの他にさらに二つの問いが登場してくる。詳しく見よう。

まず「アプリオリな実践的総合命題（定言命法）はいかにして可能か」に対してカントは、「感性界」と「悟性界」とを区別するという形而上学的な解決を与えようとした。曰く、

> **定言命法が可能なのは、次のことを通じてである。**すなわち自由の理念は私を叡知界［＝悟性界］の成員にするのだが、これによってもし私がそのような成員であるだけならばすべての私の行為は常に意志の自律に適合するであろうが、しかし私は同時に自分を感性界の成員として直観するため、その行為は［意志の自律に］適合すべきものとなる。この定言的当為［Sollen］が、アプリオリな総合命題を表現する［…］。（IV. 454）

人間は一方で自らを自律した、悟性界の成員と見なすが、他方で傾向性や衝動の影響を受けるという意味で感性界の成員とも見なす。意志規定の契機のこの二面性ゆえに、定言的な「べし」、また定言命法が可能となる、というのがここでの記述である。換言すれば、定言命法の「演繹」とは、「定言命法はいかにして可能か」という問いに対して「感性界と悟性界という二つの世界を区別し、両世界の成員として自己を見なす権利をもって（可能である）」と答えることだったのである。

ただこれで課題が解決か、というとそうではない。人間が感性界の成員であることは否定できないが、悟性界の概念は「理性が自らを実践的なものと考えるために、現象の外部に取らねばならないと考える、一つの立場［*Standpunkt*］」（IV. 458）に過ぎないからである。そして、「もし理性が大胆にも、純粋理性がいかにして実践的であり得るか、を説明しようなどと企てるのであれば、その際理性は自身のあらゆる限界を越え出ることになるだろう」（IV. 458f.）とカントは述べる。ここに、「定言命法はいかにして可能か」という問いに加えて、「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」という――二つ目の――問いが登場する。後者に答えることは、理性の「究極の限界」（IV. 455）を超えたことであり、それについて「すべての人間理性はまったくもって無能力［unvermögend］」（IV. 461）である。

さらに、「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」に答えることと、「自由はいかにして可能か」――三つ目の問い――に答えることは、「課題としてまったく同じ」（IV. 459）であるとカントは言う。そして次の引用で、ここまでで出揃った三つの問いの関係が明確になる。

> それゆえ、**いかにして定言命法が可能かという問い**は、我々がその可能性の唯一の前提、すなわち自由の理念を示すことができるという**限りにおいてのみ**、また我々がこの必然性を理解し得るという**限りにおいてのみ**、答えられ得る［…］。（IV. 461）

ここにある「自由の理念」はもちろん「自由はいかにして可能か」という問いに関わるものだが、以下のような事情による。先立つ箇所で、カントは「自由の理念の下でしか行為することのでき

ない存在者は、まさにそれゆえに実践的見地からすれば現実に自由である」（IV. 448）と主張した。ここでも「自由の理念」は「現実に自由である」ことの前提となっているのであって、上の引用で「自由の理念」が「定言命法はいかにして可能か」に答えるための前提になっていたのと重なる。そして「この前提それ自身が可能であるのかどうか」（IV. 461）、すなわち自由の理念がそもそも前提として認められるかどうかについては、「人間理性によっては決して洞察できない」（*ibid.*）。否定的な言い方からしても、「自由の理念という前提それ自身が可能かどうか」の言い換えが「自由はいかにして可能か」であったということになる。

以上、本節で確認すべき三つの問いが、そこに含まれる概念間の関係とともに明らかになった。三つの問いとは、「定言命法（アプリオリな実践的総合命題）はいかにして可能か」、「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」そして「自由はいかにして可能か」である。それらの関係は、第一の問いに対して、第二・第三の問いが含む「純粋実践理性」や「自由」を――それらが「いかにして可能か」には答えられず、あくまで「立場」として――想定することが前提となるという関係である。最後に、このことと「演繹」という手続きとの関係を見よう。

> それゆえ、道徳の最上原理の我々の演繹が、無制約的な実践的法則を（定言命法はそのようなものであるに違いないのだが）その絶対的必然性に関して理解可能にすることができないのは、**我々の演繹にとっての欠陥**ではなく、人間理性一般に対して向けられねばならない非難である。（IV. 463）

実践的法則の「絶対的必然性に関して理解可能にすることができない」とされているのは、上で見た「いかにして定言命法は可能か」への答えが制限されていたことである。この制限、すなわち自由という理念の前提が必要であったことは「我々の演繹にとっての欠陥［Tadel für unsere Deduktion］」ではない。したがって、この制限がかけられる理由ともなっていた前提の概念、すなわち「自由」及び「純粋実践理性」が「いかにして可能か」は、そもそも演繹という手続きの中で答えられるべき問いではなく、その枠外にある。

この記述は『基礎づけ』の末尾にあり、カントは『基礎づけ』での議論をここで終えている。しかし演繹の枠外とされた二つの問いについてカントは思索を止めたわけではなく、それらは『実践理性批判』へと引き継がれることになった。

３．『実践理性批判』における問いの変化：“Wie” から “Ob” へ

『実践理性批判』でのカントは、序文冒頭すぐに、同書が「もっぱら純粋実践理性が存することを証明するはず［…］」（V. 3）と述べ、さらに「理性が純粋理性として現実に実践的であるとすれば、理性は自らの実在性および自らの諸概念の実在性を、所為［Tat］によって証明し、また純粋理性が実践的である可能性を否定するあらゆる理屈づけが無駄になる［…］」（*ibid.*）という展望を示した。一見、『基礎づけ』から「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」という問いが引き継がれているように映る。

そして「純粋実践理性が存すること」の証明の鍵となるのが、件の「理性の事実」である。それが提示される「純粋理性の原則について」（以下、原則論）第 7 節では、「純粋実践理性の根本法則」というタイトルの下で、道徳法則が「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として通用し得るよう、行為せよ」（V. 30）と提示され、続く注解において次のように述べられる。

> この根本法則の意識は、**理性の事実**［ein Faktum der Vernunft］と呼ばれ得る。なぜならその法則は前もって理性に与えられた所与から［aus vorhergehenden Datis der Vernunft］、例えば自由の意識から理屈をこねて導き出せるようなものではなく（というのも、自由の意識は我々に予め与えられてはいないから）、**それ自身だけでアプリオリな総合命題として我々に迫ってくる**ものだからである。（V. 31）

「理性の事実」を提示した後、同節の「系」においてカントは「純粋理性はただそれ自体だけで実践的であり、（人間に）普遍的法則を、すなわち我々が道徳法則と名付ける法則を与える」（V. 31）と言い切る。件の「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」という問いに対して、この「理性の事実」を提示することで満足しているようにも見える。実際カントは、原則論の末尾に付された「純粋実践理性の原則の演繹について」（以下、演繹章）の冒頭で次のように述べる。

> この分析論は、純粋理性が実践的であり得る、すなわち、あらゆる経験的なものから独立に、自身だけで意志を規定し得ることを明らかにする――しかもこのことを、**純粋理性が我々のもとで実際に実践的であることを証明するところの一つの事実を通じて**、すなわち、それを通じて純粋理性が意志を所為へと規定するところの道徳性の原則における自律を通じて明らかにするのである。（V. 42）

『実践理性批判』が「純粋実践理性が存することを証明する」ことを目的としていたことは上で見た。この引用ではそれが「純粋理性が我々のもとで実際に実践的であることを証明するところの一つの事実を通じて［ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset］」「明らかにする［dartun］」とされている。やはり、『基礎づけ』で人間理性には答えられないとされた「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」に対して、「実際に実践的である」という「理性の事実」を提示しているように見える。

このように「いかにして可能か」の問いに「実際にそうである」という答えを提示しているように見えることが、『実践理性批判』が「やぶれかぶれの方法」「独断論」といった誹りを受ける一因だろう。ここでさらに問いたいのは、「実際にそうである」という答えは、本当に「いかにして可能か」という問いに対する答えであったのか、である。結論を先取りすると、「実際にそうである」という理性の事実の提示は、「いかにして可能か」という問いへの答えではない。カントは『基礎づけ』から『実践理性批判』に至って、「純粋理性はいかにして［wie］実践的であり得るか」から、「純粋理性は実践的であり得るかどうか［ob］」へと、主たる問いを変化させて

いた。これは『純粋理性批判』における理論哲学と、『基礎づけ』『実践理性批判』における実践哲学との根本的な差異に基づく。

繰り返しになるが、『純粋理性批判』でのカントは「いかにしてアプリオリな総合判断は可能か」という問いを提出したのであり、そこでの「アプリオリな総合判断」は純粋数学や純粋自然科学における判断を指していた。これらの学について、さらにカントは次のように述べる。

> これらの学については、それらは**現実に与えられている**のだから、今や「いかにしてそれらは可能か」が問われるのは十分にふさわしいことである。というのも、それらが可能でなければならないという**そのこと**［***daß*** sie möglich sein müssen］は、それらの**現実性**［**Wirklichkeit**］**によって**証明されているからである。（B20）

同じことが、『プロレゴメナ』でも指摘される。曰く、「我々はそのような諸命題［アプリオリな総合命題］の可能性をここで初めて求める必要はない。すなわち、**それらの命題が可能であるかどうか**［**ob sie möglich seien**］を問う必要はない。というのもこうした命題は十分に、しかも異論の余地なき確実性をもって、**現実に与えられている**からである［…］」（IV. 276）。理論哲学においては、「アプリオリな総合命題はいかにして可能か」と問うにあたっての「アプリオリな総合命題」は、純粋数学や純粋自然科学という仕方で「現実に与えられている［wirklich gegeben］」ため、「それらの命題が可能であるかどうか」を問う必要はない。専ら「いかにして可能か」だけを問えばよかったのであり、『純粋理性批判』でのカントはそれに対して上記の「直観の公理」といった四つの原則を権利根拠として提示した。

対して実践哲学においては、アプリオリな実践的総合命題は「現実に与えられて」はいない。それは実践的認識が「理性に何かによって他のところから与えられ得るような対象の性状に関する認識ではなく、認識が対象そのものの現実存在［Existenz］の根拠となり得るような［…］認識」（V. 46）だからである。つまり、理論的認識は「生起する」ものの認識であるがゆえにアプリオリな総合命題が成立する場としての経験が事実的に成立しているのに対して、実践的認識はたとえ生起しなかったとしても「生起すべき」ものの認識であり、またその生起すべきものがまさに人間の行為によって左右されるようなものの認識であるがゆえに、「経験を通じては確証されない」（V. 47）からである。

『純粋理性批判』や『プロレゴメナ』が事実的に成立しているものとして前提できた「アプリオリな総合命題」を、『実践理性批判』は前提できない。それゆえ、もし実践哲学でも理論哲学と同じ道程を取るのだとすれば、「アプリオリな実践的総合命題はいかにして可能か」を問う前に、そもそも「アプリオリな実践的総合命題は可能かどうか」を問わねばならないことになる。あるいはそうでないとすれば、実践哲学の議論の道程が理論哲学とは異なるということになる。本論の目するところを述べておくとすれば、理性の事実を提示した『実践理性批判』のカントは、第一義的には「可能かどうか」に答え、またそれに付随する仕方で部分的に、「いかにして可能か」にも答えた、というところである。以下でそれを見よう。

『基礎づけ』でのカントが「可能かどうか」の問いに自覚的であったかどうかは定かではないが、本論は自覚的ではなかったと考えている。上記の三つの問いがすべて「いかにして可能か」という問われ方だったことも一つの理由だが、さらに、理論哲学と実践哲学との対比をカントが明確にしていないことも挙げられよう。『基礎づけ』のカントは、「定言命法はいかにして可能か」という問いに答えた箇所で、「こうした事情は、感性界の直観に、それ自身だけでは法則的形式一般以外の何ものをも意味しない悟性概念が付け加わり、それによって、自然のあらゆる認識が依拠するアプリオリな総合命題が可能になるのと、おおよそ同じである［ungefähr so］」（IV. 454）と述べる。ここでの「自然のあらゆる認識が依拠するアプリオリな総合命題」は無論『純粋理性批判』の四つの原則を指すが、ここでのカントは比較的素朴に、理論哲学での成果と『基礎づけ』の演繹とを「おおよそ同じ」と述べてしまい、『実践理性批判』で指摘される対比は明言されない。カントが理論哲学を展開するに際して「可能かどうか」という問いに自覚的であったことは間違いない――ただそこでは問われる必要はなかった――が、『基礎づけ』においてそれが自覚されていたかどうかは怪しいと言ってよいだろう。

もちろん『実践理性批判』に至ったカントは、この「可能かどうか」という問いに自覚的であった。『基礎づけ』における三つの問いのうち、自由とアプリオリな実践的総合命題とについては次節に譲り、先に「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」を見よう。注意深く振り返ると、『実践理性批判』が証明すべきことは「純粋実践理性が存する**こと**［**daß** es reine praktische Vernunft gebe］」であって、これは「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」ではなく、「純粋理性は実践的であり得るかどうか」に対する答えであり、その答えこそ「理性の事実」であった。既に見たように、理性の事実が提示された原則論第 7 節の系には「純粋理性はただそれ自体だけで実践的であり、（人間に）普遍的法則を、すなわち我々が道徳法則と名付ける法則を与える」とある。言うまでもなく「可能かどうか」に対して、「純粋理性は［…］実践的である」と答えている。そしてそれゆえに、「（人間に）普遍的法則を［…］与え」、人間はそれを意識するに至る。これが「この根本法則の意識は、理性の事実と呼ばれ得る」ことの内実だったのであり、理性の事実はまずもって第一義的には「可能かどうか」への答えとして読まれるべきである。

ただカントが「いかにして可能か」という問いを捨て去ったかというと、素直にそうは言えない。演繹章からの一節だが、「純粋理性は実践的で**あり得るかどうか**、すなわち直接に意志規定的であり得るかどうか、そしてそれは**いかにしてなのか**［**ob und wie** reine Vernunft praktisch…］」（V. 46）とある。理性の事実を提示して「可能かどうか［ob］」に答えた後も、カントは少なくとも「いかにして可能か［wie］」の問いを捨て去りはしていない。本論第一節で確認したように、「いかにして可能か」はカントを「演繹」という手続きに導く問いだったのであり、少なくともこの章が「純粋実践理性の原則の演繹について」というタイトルになっている以上、手放すことはできない問いだったはずである。実際カントは、「この道徳法則の意識がいかにして可能であるか［…］は、**これ以上には説明**されない［läßt sich **nicht weiter erklären**］」（V. 46）と述べ、少なくとも何かしらは「説明」したという態度を取る。ここには上述した、それ自体実践的であるところの純粋理性が「（人間に）普遍的法則を［…］与える」こと、という箇所が、それによって、

という仕方で該当するだろう。しかし後述するが、この「説明」は「演繹」とは異なり、権利根拠を提示するという手続きとして理解することはできない。すなわちこれはあくまで権利問題に答えたのではなく、事実問題すなわち「いかなる仕方で［…］所有へともたらされたか」に答えるという手続きとして理解されるべきである。

また上の〈ob und wie〉の引用の直後を見ると「それゆえ、この仕事において批判は何の咎めもなく、純粋な実践的法則及びその現実性から始めることができるし、またそうせねばならない」(*ibid.*)とされ、純粋理性が実践的であることと、道徳法則が意識されていることが出発点とされている。ここからも、問いとして「いかにして可能か」よりも「可能かどうか」が優先されていることが読み取れるだろう。

このように、『実践理性批判』では、「いかにして可能か」と「可能かどうか」との二つの問いに、後者の優先という関係が見出される。また「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」という問いに限って言えば、その「いかにして」に答える手続きは「演繹」ではなく、「説明［Erklärung］」である。

４．“Ob” の問いと「演繹」との関係

ここまで、『実践理性批判』において提示された「理性の事実」が、まずもって第一に「純粋理性は実践的であり得るかどうか」に対する答えであり、また「純粋理性はいかにして実践的であり得るか」に対する「説明」という答えであることを論じてきた。最後にこれを、「演繹」という観点から見直そう。それによって残り二つの問い――「自由はいかにして可能か」及び「定言命法はいかにして可能か」――がどのように扱われることになったかを見定める。付随して、第一節で扱った「演繹」の概念には登場しなかった、「解明」という手続きが取られていることを確認したい。

先に「自由はいかにして可能か」の方を見よう。『基礎づけ』においては自由の理念が前提となって定言命法の演繹が試みられたのに対して、『実践理性批判』では逆に、道徳法則が前提となって自由の演繹が試みられている[2]。第二節でも確認した通り、『基礎づけ』では「自由はいかにして可能か」という問いは理性の「究極の限界」を越えた問いとして、答えられないとされた。対して『実践理性批判』演繹章では、次のように言われる。

> この虚しい試みであるところの**道徳的原理の演繹**の代わりに、しかしながら、それとは別の、まったく思いもよらないことが起こる。すなわち道徳的原理がそれ自身、究め得ない能力の演繹の原理に用いられるのである。その能力とは、いかなる経験も証明してくれないが、思弁理性が［…］少なくとも可能なものとして想定せねばならない能力、すなわち自由という能力である。それ自身はいかなる正当化根拠も要しない道徳法則が、その法則が自らに対し

---

[2] Vgl. Beck（1984）p. 172.
また、『基礎づけ』においても一定の自由の演繹が認められるとする研究もあるが（vgl. 池田準（2014）など）、ここではそれを確認することはできない。

> て拘束的であると認識するところの存在者に即して、**単に［その自由の］可能性だけでなく、現実性をも証明する**。（V. 47）

自由こそが演繹されるべきものになっているのは明らかだろう。「いかにして可能か」という問いに対して権利根拠を提示するのが「演繹」であることは上述した通りだが、ここではその権利根拠に「道徳的原理」、つまり道徳法則が提示される。道徳法則は「純粋理性の因果性」であって、『純粋理性批判』における成果としての「思弁理性がその可能性を把握不可能ながらそれでも想定せざるを得なかったところの、単に消極的に考えられた因果性」に対して「積極的規定」を与えるような、「自由による因果性の法則」であると示すことによって、自由に「信任状［Kreditiv］」を与える（vgl. V. 47f. ）。さらに道徳法則は「その法則が自らに対して拘束的であると認識するところの存在者に即して」自由を証明する。言葉こそ「認識する［erkennen］」となっているものの、この「認識」を「理性の事実」すなわち「根本法則の意識」と解することが許されるならば、この道徳法則の意識こそが自由の単なる「可能性」だけでなく、「現実性」をも証明すると述べられていることも理解できる。道徳法則そのものは自由による因果性の法則という権利によって自由の可能性を担保するのだが、道徳法則を現実に意識している人間においては、自由の現実性をも証明するのである。こうして「自由はいかにして可能か」という問いに対して（だけ）は、「道徳法則が自由による因果性の法則であるという権利によって可能である」という答えが示される。これは本論第一節で見た「演繹」の手続きにぴったりと当てはまる。

最後に見るのは「定言命法（アプリオリな実践的総合命題）はいかにして可能か」である。カントは演繹章で「道徳法則の客観的実在性は、いかなる演繹によっても証明できないし、経験を離れたものであれ経験に基づくものであれ、理論理性のいかなる労苦を尽くしても証明できない［…］」（V. 47）として、道徳法則の演繹が不可能であると言う。上述の通り、少なくとも『基礎づけ』においてはこの問いに対して「演繹」の手続きが取られていた。対する『実践理性批判』ではそれが断念される。そしてその断念が表明される箇所の直前を見ると、こうある。

> こうして**実践理性の最上原則**の**解明**が行われた。すなわち第一に、その原則が何を含むかということ、およびその原則がまったくもってアプリオリで経験的原理から独立にそれだけで存立することが示され、また続いて、その原則がどの点で他のすべての実践的諸原則から区別されるかということが示されたのであった。［しかしながら］**演繹**、すなわちその原則の客観的かつ普遍的な妥当性の正当化と、そのようなアプリオリな総合命題の可能性の洞察に関しては、純粋理論悟性の諸原則について上手くしのぎきれたように、ことが上手く運ぶと期待することはできない。（V. 46）

「演繹」は「原則の客観的かつ普遍的な妥当性の正当化」および「アプリオリな総合命題の可能性の洞察」とあり、特に後者がこれまで見てきた「演繹」手続きと符合する。また前者の「正当化［Rechtfertigung］」も、同じ語が「弁明」とも訳されることからしても、権利根拠の提示とい

う手続きを言い表したものとして理解され得る。それゆえカントは、この章に演繹章、すなわち「純粋実践理性の原則の演繹について」というタイトルを与えながらにして、本論がこれまで見てきた意味での道徳法則の「演繹」は行わず、上述の自由の演繹のみに留めているのである[3]。そしてこの「演繹」の代わりに、道徳法則に関してカントが採用した方法が「解明［Exposition］」である。解明の内容については上の引用からしてもお馴染みのことであると思われるため、ここではあくまで手続き的な側面だけに焦点を絞る。

「演繹」と「解明」との関係が明示的に現れる『人倫の形而上学』の一節を参照しよう。「そのような占有の可能性は、すなわち非経験的占有の概念の**演繹**［Deduktion］**は**、［…］外的な私のものは身体によらない占有にのみ基づくという、**この占有概念の解明**［Exposition］**に結び付けられる**［verbunden］」（VI. 252）。内容は措き、受け取っておきたいのは「演繹」が「解明」に「結び付けられる」ものだということである。さらに『判断力批判』にも類似した一節があり、演繹が解明に「付け加えられる［hinzukommen］」ものだとされる[4]。つまりある概念や命題の「解明」とは、その概念や命題が「いかにして可能か」と問い、権利根拠を提示するに先立って、その概念や命題がそもそもどのようなものであるかをはっきりとさせておくこと――「一つの概念に属するもののはっきりとした［deutlich］（詳細ではなくとも）表象を得ること」（B38）――を指す。そして「解明［Exposition］」は、同じラテン語由来の「解説［Explikation］」や「宣告［Deklaration］」等と並んで、一つのドイツ語表現「説明［Erklärung］」と言い換えられる（vgl. B758）。前節の最後に見た「これ以上には説明されない」という一節では、まさにこの「解明」がなされていたと考えられるのであり、それは「演繹」とは別の手続きである。

この「解明」だけが行われ、「演繹」が行われないことはどのような意味を持つのか。すなわち、「いかにして可能か」に権利根拠をもって答えることを断念し、いわば「道徳法則・定言命法とはどのようなものか」をはっきりさせておくだけで満足する理由は何か。これには、『実践理性批判』の序文が答えてくれる。再確認だが、「理性が純粋理性として現実に実践的であるとすれば、**理性は自らの実在性および自らの諸概念の実在性を、所為によって証明し**［…］」とあった。カントは「純粋理性は実践的であり得るのかどうか」という問いに、理性の事実を提示することで「実際にそうである（ゆえに可能である）」と答えた。そしてこの引用によると、これによってさらに、理性は「自らの諸概念の実在性を、所為によって証明」する。「自らの諸概念」のうちには、自由（による因果性）や道徳法則といったものが含まれよう。そしてそれは、「所為によって」

---

[3] この事情に伴って「演繹」概念に、本論第一節で確認された意味とは別の、後述する「解明」を含んだ広義の使用法を想定することは可能ではある。ただ、そうした二義性を持つのではなく、単純に「道徳法則に関して狭義の演繹を遂行しているわけではないが、その不可能性を述べ、また自由の演繹を行ったこの章をカントは『演繹章』と名付けた」と考えることもまた、可能であろう。

[4] 『判断力批判』曰く、「美的判断は、あらゆる主観に対する普遍妥当性を要求する。この要求は、何らかのアプリオリな原理に基づかねばならない判断として、演繹（すなわちその判断の僭越なる要求を正統化すること［Legitimation］）を必要とする。この判断が客観の形式についての満足あるいは不満足に関する場合、**この演繹は、この判断の解明になお付け加えられねばならない**［noch hinzukommen muß］。［…］ここでは、この種の美的判断に対しても、この判断のうちで考えられるものの**解明の他に**［außer der Exposition］、何らかのアプリオリな（主観的）原理に対する判断の要求の**演繹がなお必要とされ得るかどうか**［ob［…］noch eine Deduktion［…］verlangt warden könne］が問われる」（V. 279）。

証明される。M. ヴィラシェクらが指摘するとおり、「理性の事実」の「事実［Faktum］」は「所為［Tat］」あるいは「帰責可能な行為［zuschreibbare Handlung］」としても理解されるべきである[5, 6]（vgl. Willaschek, 1992, S. 177）。この理解に従えば、道徳法則の実在性は「理性の事実」によって――すなわち「（人間に）普遍的法則を、すなわち我々が道徳法則と名付ける法則を与える」という理性の「所為」によって――証明されることになる。「純粋理性は実践的であり得るかどうか」という問いに答えた『実践理性批判』でのカントは、もはや「アプリオリな実践的総合命題はいかにして可能か」に対して権利根拠を提示しつつ答える必要はなく、この「所為」によって道徳法則の実在性を手に入れることができた。そしてそれが、演繹章におけるカントが「演繹」ではなく「解明」（あるいは「説明」）をするだけで十分であった理由にもなっているのである。

終わりに

本論は「理性の事実」を「演繹」という観点から見直してきた。これによって、『基礎づけ』と『実践理性批判』との間にある主たる問いの変化――“wie” から “ob und wie” へ、そして第一義的に “ob” が問われる段取りへ――が明確になり、「いかにして可能か」に対して理不尽にも「実際にそうである」と答えているかのように見られがちであった「理性の事実」が、まずもって「可能かどうか」への回答であったことを明らかにした。また『実践理性批判』で道徳法則の演繹の不可能性が述べられる点についても、その演繹は「理性の所為」としての「理性の事実」に含み込まれる仕方で実際には不要となっていた事柄であって、「解明」「説明」がなされれば十分であったことを論じた。

最後にまとめ直すとすると、『実践理性批判』でのカントが「演繹」すなわち「いかにして可能か」の問いを権利問題として受け取り、権利根拠を提示したのは自由についてだけであった。純粋理性は「理性の事実」によって実践的であることが示され、「いかにして可能か」はもはや問われもしていない。そしてアプリオリな実践的総合命題については表現上こそ「いかにして可能か」が残されていたものの、純粋実践理性の「所為」によって与えられるという所有プロセス――つまり「いかなる仕方である概念が所有へともたらされたか」という事実問題が問うていたこと――が「解明」という仕方で示され、権利問題として「演繹」されることはなかった。「理性の事実」が論証したことは、その結果が「自由」に関する権利問題の答えにはなったものの、道徳法則や純粋実践理性に関しては「事実問題」への回答だったと解されるべきなのである。

（ささきじん　哲学哲学史・博士後期課程）

5　他にも、Höffe（2002）や Kleingeld（2010）などがこの点を指摘する。

6　ヴィラシェクは「所為」や「帰責可能な行為」だけでなく、「所為の結果［Ergebnis einer Tat］」としても “Faktum” は理解されるべきだとする（vgl. Willaschek, 1992, S. 181）。

文献一覧

Ameriks, K. (2002). “Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determinate the Will,” in Höffe, O. (ed.) *Immanuel Kant: Kritik Der Praktischen Vernunft,* Berlin: Akademie Verlag, 99-114.

Beck, L. W. (1984). *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Midway Reprint, Chicago: University of Chicago Press.

Henrich, D. (1989). “Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique,” in Förster, E. (ed.) *Kant's Transcendental Deductions,* Stanford, California: Stanford University Press, 29-46.

Höffe, O. (2002). “Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft,” in Höffe, O. (ed.) *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft,* Berlin: Akademie Verlag, 1-23.

Kleingeld, P. (2010). „Moral Consciousness and the ‘Fact of Reason’,” in Reath, A. and Timmermann J. (eds.) *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide,* New York: Cambridge University Press, 55-72.

Prauss, G. (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie,* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Willaschek, M. (1992). *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant,* Stuttgart: J. B. Metzler.

池田準（2014）.「『基礎づけ』第三章における自由概念の演繹」,『日本カント研究』, 第 15 巻, 日本カント協会編, 177-191 頁.

石川文康（1996）.『カント　第三の思考』, 名古屋大学出版会.

山根雄一郎（2005）.『〈根元的獲得〉の哲学――カント批判哲学への新視角』, 東京大学出版会.

A problem concerning “deduction” in Kant’s practical philosophy: understanding Kant’s “fact of reason” as the answer to questions of “whether” rather than “how”?

Jin SASAKI

In his *Critique of Practical Reason* (1788), Kant postulated the “fact of reason,” wherein he requires this premise to establish the certainty of moral law. However, prior to the second *Critique*, he tried to accomplish a reasoned “deduction” of the veracity of moral law in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785). Some scholars regard Kant’s proposition of the fact of reason as the outcome of him abandoning “deduction.” They argue that Kant should instead rely upon dogmatic “fact” to posit the moral law. Such an argument is convincing if the term “deduction” is defined merely as a logical derivation from the higher principle. However, D. Henrich (1989) asserts that this term should be read as a legal claim of right rather than as a logical derivation. In the *Critique of Pure Reason* (1781/1787), Kant famously poses the following question: “How are synthetic judgments (or propositions) *a priori* possible?” To that end, his “deduction” is the most suitable method to reply to this question so far, as it demonstrates a ground of right. Indeed, in the *Groundwork*, in fact, Kant discusses and attempts to answer to this kind of question: “How is the categorical imperative possible?” This is considered alongside two other similar questions: “How is the freedom possible?” and “How can the pure reason be practical?” However, in the second *Critique*, he concludes that this cannot be the case. In relation to this change of attitude, I will argue that there is, in fact, a change in the primary question. Specifically, from “how … possible?” to “whether … possible (or not)?”. This change occurs especially in the question of the possibility of pure practical reason. In short, Kant asserts that pure reason *is actually* practical. I will, therefore, argue that Kant’s proposal of the “fact of reason” —that is, his *prima facie* dogmatic assertion that we are conscious of the moral law and that pure reason is practical—should be interpreted as an answer to this “whether” question.

「キーワード」
カント、理性の事実、道徳法則、演繹、解明