

Title	カント実践哲学における演繹の構造
Author(s)	藤原, 武
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1993, 27, p. 15-27
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/9823">https://hdl.handle.net/11094/9823</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

# カント実践哲学における演繹の構造

藤原 武

## 一 演繹概念の定義

カントが、『純粹理性批判』(以下『第一批判』と略す)超越論的演繹を始めるにあたって、次のように書き出していることはよく知られている。「法学者は権能と越権を云々するとき、訴訟における何が適法か (quid juris) という問いを、事実が関わって来る問い (quid facti) から区別する。そして彼らがこれら二つの証明を求めるとき第一の証明すなわち権能や権利能力を述べる証明を演繹と名付ける。」(A84=B116)<sup>(1)</sup>

現代の読者は、演繹といえは大前提から小前提へ、そして最後に帰結へと至る三段論法的推論のことを真っ先に考えてしまう。しかし、カントの言う演繹が論理学の用語であるよりも、むしろここでは法学の用語だったことは先の引用から明らかである。

それにも拘らず、この相違が注目されることは意外なほど少なく、あくまで現代の観点から超越論的演繹を正当化の論証であるとみなし、その基準に従ってこの演繹の正当性を評価しようとする研究者が多い。殊に英米系の研

究者には、一九六六年にP・F・ストロソンが『The Bounds of Sense<sup>(2)</sup>』を公にして以来、超越論的演繹の論証過程を純粹に論理的観点から吟味しようと試みる者が多くなつて来た。この書の中で、ストロソンは、カントの錯綜した論述を整然とした証明過程に再構成しようとした。これは一種のメタ議論であり、一般に「超越論的論証 transcendental argument」と呼ばれている。

超越論的論証という方法の根底に、いわゆる分析哲学的論理主義への依拠の態度が潜んでいることは明らかである。ただし、ストロソン自身は、同書の中で、超越論的演繹の叙述に、正当化の論証に還元しきれない「説明」的な部分のあることを否応無しに認めている。以後、超越論的演繹の研究は、その中心議論が「証明 Beweis, proof」にあるのか「説明 Erklärung, explanation」にあるのか、ということを巡って展開されることとなった。しかし、既述のように、英米では分析哲学の隆盛により正当化の証明が重視される傾向が優勢である。そして結論的には、カントの論証は破綻している、さなくとも経験によってカテゴリーを正当化しようとする循環論証に陥っている、と論評して終わるケースが非常に多い。

その中であつてD・ヘンリッヒの研究は画期的であつた<sup>(3)</sup>。彼の研究は当時の法廷裁判の実地の調査に及ぶ。その結果、演繹とは粉砕した訴訟の簡潔な要約的説明を目的として書かれた「演繹書 Deduktionschriften」に通じるものである、ということが明らかにされた。演繹書によって訴訟が直ちに事実的解決へもたらされることはないけれどもそれは当該事件に適用されるべき法がなんであるか、という法的権利の問題を闡明する。これは事実的係争の中からは決して導き出すことのできないものである。

ところで演繹書の内容は論理的な推論から構成されてはいない。それはむしろ、きわめて説明的である。しかし、

それは事実によって正当化する手続きではない。法の権利問題に遡及してそこから事実的係争への法の適用の正当性を説明するのである。演繹はこのような意味でのみ正当化の過程と称され得る。

『第一批判』の演繹は、カテゴリーを経験的事実によってではなく、根源的—超越論的統覚によって正当化する過程である。ただし統覚そのものの正当性は論証されるのではなく、説明されなければならない。なぜなら、統覚はそれ以上に正当化の原理をもたない最高原理だからである。

演繹は原理からの論証だけでなく、原理そのものの説明にも及ぶ過程として通常よりも広義に理解されるべきである。しかし、それは厳密さを欠くのではなく、問題の最深部を探る過程として、「批判」の中でも最も「批判的な」部分なのである。

## 二 自由の演繹

『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略す）の演繹と『実践理性批判』（以下『第二批判』と略す）の演繹は、一見、正反対の論証過程を持つもののように思われる。前者『基礎づけ』は、自由によって自律の原理を演繹し、後者『第二批判』は、自律の原理によって自由を演繹していると考えられるからである。そして、『第二批判』の見地に立てば、純粹理性にとって自明でかつ遡及不可能な演繹の究極的原理とは、「理性の事実」としての道徳法則、すなわちこの場合自律の原理にはかならなかった。それゆえ、『基礎づけ』における演繹の論証過程は「逆立ち」<sup>(4)</sup>してしまっているとして一方的に切り捨てられる危険に晒されている。

ところでこの論難は、演繹とは「正当化」の論証である、という考えに立脚したものである。なるほどカント自

身、演繹を正当化として表現することがしばしばある。けれどもこの場合の正当化とは、前節で見たように、大前提から小前提、そして最後に帰結に至るといふ直線的に進む論理的演繹のことを意味するだけのものではないのである。

もし、仮に演繹をそのような狭い意味に限るなら、『第二批判』の演繹ですらも破綻の危機に瀕していることになるだろう。ここでは究極的原理としての道徳法則は理性の「事実」であると言われ、しかもそれはもはやそれ以上の正当化を必要としない、と断言されている(KII. 82)。これはいかにも正当化の規則に違反した発言のように受け取られる。元来事実とは正当化の帰結であって、正当化の根拠であるべきではない。

さらにもう一つ、今述べたことは一見食い違っているように思われるのだが、カントは、同書の序の有名な註の中で、「自由は確かに道徳法則の存在根拠(ratio essendi)であるが、しかし他方道徳法則は自由の認識根拠(ratio cognoscendi)である」(KII. 5, Anm.)と述べている。もちろん両根拠は全然異なった身分と場所をもつ。しかし、「正当化」の直線的論証を要求する立場からは、否応なくそれは循環論証の嫌疑を掛けられることになる。こうして、「正当化」を論理学的な意味でのみ理解するなら、カントの実践哲学における演繹は全体として失敗に終わっている、という極めて否定的な結論しか出て来ないのである。しかし、演繹のないカント倫理学は、超越論的自由の否定と自律の原理の世俗化とを招くに違いない。これは、カント倫理学の「理性批判」としての機能を完全に鈍らせてしまう議論である。

ところが、前節で述べたように、「演繹」は、原理からの正当化の「論証」に加え、訴訟における「演繹書」のような手短かで明証的な「説明」を当の原理に施すことによって成り立つのである。

『第一批判』の超越論的演繹を超越論的論証というメタ議論によって分析していく研究から、上のような広くかつ妥当な意味での演繹概念は得られた。これは少なくとも演繹が循環論証であるという非難に対する弁明を用意するものとして有効であった。『第二批判』も循環論証に陥る危険に晒されている。果たして『第二批判』の超越論的演繹、さらには『基礎づけ』の演繹的議論も、この広く解された演繹概念の採用によって自らの正当性を保証されることができるのだろうか。鍵になるのは、原理からの正当化の「論証」の過程ではなく、当の原理自体がいかにして「説明」されているか、ということである。そしてその説明はそれ自体正当なものかどうかということである。

### 三 『基礎づけ』における演繹

カントの実践哲学における演繹は、自由をめぐる演繹ということと基本的に一貫している。その必然性は、既に『基礎づけ』における演繹の際に与えられていた。すなわち「端的に善である意志とは、その格律をつねにそれ自身普遍的法則として自らのうちに含んでいることができる、そのような意志のことである」という、定言命法の変形命題が総合命題であるとカントが主張する場面である (Gr. 47)。彼によれば、この命題の前半部分「端的に善である意志」という概念をいくら分析してみても、後半部分、この同じ意志の格律が普遍的法則をもつという特性は決して得られない。したがってそれは総合命題である。しかしまた、それは経験的命題ではない。一般に経験的命題は普遍性に関する命題ではありえないからである。それゆえ、この命題はアプリアリな命題でなければならぬ。カントはこの二つの要求を満たすものとして、自由の理念を導入するのである。

まずカントは意志の自由を消極的自由と積極的自由とに分ける (Gr: 446)。前者は、意志が外的な原因性、つまり他律としての自然必然性に関わりなく作用しうるという意味での自由である。これにより意志は経験的格律によって拘束されない、ということが説明される。換言すれば、意志はアプリアリに自由なのである。次に後者、つまり積極的自由は意志の自由が先の綜合命題を可能にするものであることを説明する。この自由は、意志は己れの格律をあらゆる経験的他律から独立に確立しうる、という自由にはかならない。つまり自分が自分の行為の原因になるということである。ところが原因性の概念は必然的に法則の概念を伴っている。ゆえに積極的自由とは、そのような自由のもとで行為しうるあらゆる存在者に普遍的に妥当する法則を立て、それを自らの行為の格律にすることを彼らに対して可能にする前提条件でなければならぬ。かくして自由のアプリアリ性および普遍性が説明された。こうしてカントは自由により先の命題がアプリアリな綜合命題であることを保証しうると考えたわけである。

ところが、意志の積極的自由とは、意志が自律的意志である、ということにはかならない。逆に言うなら、自己立法的意志ゆえに意志は自由なのだ。するとまさにこの普遍的道德法則の自己立法に関する命題を、単なる善意志からだけでなく、それとは別に自由の概念から根拠づけようとした試みは、全くの循環論証に陥ってしまうことになる。

カント自身は、自由の理念は自律の原理と不可分であり、そして自律の原理は普遍的道德法則とこれまた不可分である、とだけ述べている (Gr: 452)。けれどもこの「不可分」なる語は、「同一」とどう異なるのか。もしまたそれらの区別を辛うじて容認するとしても、ペイトンが、『第二批判』に立脚して述べた批判、すなわち、もし自由と道德的自律の理念が実際に異なったものであるなら推論の方向は自由から自律へではなく自律から自由へであ

る。<sup>(5)</sup> という批判がなお有効であるように思われる。「道徳性は、何ら道徳的考察を考慮することなしに確立せられた自由の非道徳的概念により正当化される、と考えるなら（カントは『基礎づけ』でこう考えたかもしれない）それは誤りである。<sup>(6)</sup>」

しかし、ペイトンの批判は明らかに、演繹とは正当化の論証であり、しかもこの論証は一直線的でなければならぬという前提に基づいていた。これに対しては、カント自身が周到な反証を提示してくれている。すなわちカントによれば、確かに「われわれは自由から自律を推論し、さらに自律から道徳法則を推論しなさい、この推論に循環論証が潜んでいるかのような嫌疑を抱いた」（Gr. 453）。自由は道徳法則のための根拠として要求されたけれども、当の自由のさらなる正当化はなされず、したがって道徳法則を「証明され得る命題として掲げることとはできなかった」（Gdd.）のである。しかしこの嫌疑は次のようにして晴らされる。すなわち「もしわれわれが自分自身を自由だと考えるなら、われわれは悟性界の成員として身を置き換え、意志の自律を、その帰結たる道徳性ととも認識する」（Gdd.）という仕方によってである。

つまり自由のさらなる根拠として悟性界ないし叡知界の存在を前提させるのである。しかし注目すべきことはむしろ、カントのこの論述は論証ではなく、一個の説明に終始している、ということである。しかもカントはもはや叡知界のさらなる根拠を追求せず、些か内面主義的な省察に訴えている。このやり方は到底論証とは言いがたい。けれどもカント自身叡知界への遡及を「正当化」であるとか「推論」であるなどと表現していることは一度もない、ということについては、いくら強調してもしすぎるということはないだろう。しかも彼は、叡知界への言及によって循環論証の危険は乗り越えられると考えている。彼が論証的推論よりも原理の非論証的説明を上位に置いている



ことは明白である。そしてカントは、これらの叙述を総称して「演繹」と確かに呼んでいるのである (Gr. 454)。

#### 四 『第二批判』における演繹

演繹概念を広い意味で理解するなら、『第二批判』の演繹は、一般に強調されるほど、『基礎づけ』の演繹と、構造的に大きな食い違いを来してはいないように思われる。なるほど、『第二批判』演繹では、道徳法則の新たな規定として「理性の事実」という厄介な言い回しが導入され、そしてまた、確かにカントは道徳法則を原理にして自由の能力を演繹する、と宣言している。これらの要素が重なって、『基礎づけ』におけるような自由の道徳法則に対する優位が崩れ去り、一転して道徳法則の自由に対する優位が主張され始めている、と考えられることになる。しかし、事態はそんなに単純ではないのである。

まずもって指摘しておかなければならないのは、『第二批判』における演繹の議論「純粹実践理性の諸原則の演繹について」(KII. 72:87)は、Exposition (説明)の部分と Deduktion (演繹)の部分に分かれている、ということである。これが何を意味するかは、今やわれわれには明らかである。つまり、広義の演繹は「説明」と「証明」からなる、ということである。<sup>(7)</sup>したがって、Exposition に対する Deduktion だけが、差当り狭義の演繹、すなわち正当化の論証とみなされなければならない。

「説明」の部分は、実は『基礎づけ』における「演繹」全体と大体重なり合っている。すなわちそこでは、意志の自由と道徳法則が不可分であること、そして次にこの自由の根拠は叡知界という超感性秩序である、ということ「説明」される。ただし「説明」では、全体として、純粹理性がそれ自身実践的であることができるかどうか、

ということが中心課題になっているような印象を受ける。「解明」がそのような議論になるのを不可避にしているのは、実践理性の道徳法則が自律なのか他律なのかという問題が、殊更にクローズアップされているからである。

『基礎づけ』では、道徳法則は定言命法と殆ど同一視されていたため、他律としての仮言命法との対比が容易であり、その自律的原理としての演繹は直線的に行なわれることが出来た。これに対して、『第二批判』での道徳法則は、何よりもまず「純粹理性の事実」である。定言命法との関わりは、ここでは直ちに明らかではない。さて、「純粹理性の事実」とは、言い換えるなら、「道徳法則の意識」のことにほかなるまい。ところが、この意識の意味は、実は二義的に解せられ得る。第一に、対象としての道徳法則の意識という意味での理性の事実である。第二に、理性が自己自身を実践的であると意識しているという意味での理性の事実である。カントが意味させたいのはもちろん後者のほうである。しかし、カントはここでは道徳法則を定言命法と直ちに同一視しないため、それが他律でなく自律であると主張する根拠を予め手にしてはいないと考えられる。

尤も、道徳法則が他律である可能性はあるのか。カントにとってこの可能性は初めから抹殺されている、と通常は理解されている。おそらく、その理由は、カントが他律を経験的な原理と同一視することがあまりに多いからだろう。だが他方で彼は、神における完全性の原理のような合理的理性概念でさえ、それが神からの賞罰の観念を伴っているものであるかぎり、他律である、と言っている (Gr. 41)。この他律は経験的ではない。それゆえ「純粹理性の事実」がアプリアリな事実だとしても、それはなお他律であるとの嫌疑を完全には免れてはいないのである。道徳法則の意識を自律の意識として説明するには、結局意志の自由を前提するしかない。つまり意志はそれ自身立法的意志であり、その意味でそれは既に実践理性なのだ。カントによれば、純粹意志と純粹実践理性は同じもの

である。ただ意志はそれ自身認識機能ではなく、それが純粹理性によって反省されるとき、実践的な理性として認識されるのである。これこそ自己自身が実践的であるという「純粹理性の事実」にはかならないのである。

以上により、「解明」の構造が明らかになる。すなわち、既述のように、それは『基礎づけ』の演繹の構造とはほぼ同じなのである。「理性の事実」という目新しい表現によっても、特に新しい規定が加えられたわけではない。それが道徳法則そのものの表現であるかぎり、やはり自由を前提にして自律としての権能を保證されているのである。「理性の事実」は無条件に「事実」であるわけではない。それゆえ、この「解明」は疑いなく一種の演繹といえる。けれども、それが「正当化」の論証としての演繹でないことは言うまでもない。なぜならこの場合、自由はそれ自身の権能をさらに高次の原理によって正当化されているわけではなく、直線的な推論の図式はここでは当てはまらないからである。

『第二批判』演繹は、しかしここで終わるわけではない。前述の区別のうち *Deduktion* に相当する箇所で、『基礎づけ』演繹には見られなかった新たな歩みが始まる。それは、道徳法則を原理にした自由の演繹である。カントは道徳法則の演繹が「虚しい試み」(KII. 82) だったことを率直に認める。それにも拘らず彼は直ちに、この法則の客観的実在性は演繹なしにそれ自体で確立されていると断言するのである。けれども、この「演繹」は狭義の正当化過程のことである。われわれがたった今見た通り、道徳法則はその自律性(ここでは客観的実在性に同じ)を、広義の演繹としての「解明」によって保証しておく必要があったのである。それを可能にしたのが自由の概念だった。

ところが、今度は逆に道徳法則がこの自由の客観的実在性を演繹するというのである。既述のように、自由は、

厳密な意味での正当化を経て、道徳法則の前提になったわけではなかった。それにしても、自由は、その存在の想定なくしては道徳法則の存在性が全然うまく説明できないというほど、後者の必然的な「存在根拠」だったのである。そこで今度は、實在性を保証された道徳法則が、自らの前提である自由の「認識根拠」となってその客観的實在性の正当化を行なう番である。こうして、「存在根拠」と「認識根拠」の区別は、唯一の演繹の中の二つの叙述「解明」と「演繹」における各々の正当化の根拠の区別として、循環することなく両立しうる、というわけである。しかし、後者の演繹、つまり道徳法則を認識根拠にした自由の演繹は、前者の演繹のようにすっきりしたものにはなっていない。道徳法則が、己れを可能にした自由という前提を、今度は自力でのみ正当化しようという論理立てには明らかに原理上無理がある。実際カントはこの演繹のための予備的論証として、『第一批判』の宇宙論的理念のアンチノミーの成果を何度でも引き合いに出して来る(KII, 83ff.)。ここで予め自由の権利保有地が叡知界に委ねられ、あとはその実質的権能が確保されればよかったのである。

言い換えれば、『第一批判』で自然の原因性とは区別された自由の原因性が、単に叡知界にその根拠を持ちかつそこに留まり安住しているだけではなく、自然の因果的秩序の第一原因として自己の能力を現象界で発揮するにはどうしたらよいか、その現実的手段が求められていたのである。カントはもはやためらわれないで次のように言い切る。「それ自身自由の演繹の原理たる道徳法則は、純粹理性の原因性(eine Kausalität der reinen Vernunft)として打ち立てられている……」(KII, 83)。すなわち、道徳法則自身が自然原因性とは異なるもう一つの原因性であること、これが自由の現実性を演繹するのである。

自由の正当化が、道徳法則だけによってなされているのではないことは明らかである。むしろやはり自由はその根

拠を教知界にもっている。道徳法則は、予め理論理性により自然の原因性と区別されていた超越論的自由を、現象界での現実的行為において自己を実現する実践的自由として演繹した。それゆえ道徳法則は自由の普通の意味での「認識」根拠ではないが、現象界でなされる目に見える行為のうちに自由の権利保有地を与えた、という意味では、十分にその認識を促したと言えるのである。

以上のように、『第二批判』演繹の後半部分、つまり前半部分に対して比較的「論証」的であると言われるこの部分でさえ、狭義の演繹概念に照らすなら、あまりに錯綜しており、一直線的な正当化の論証としてはまったく不十分に見えるのである。しかし、そうなるとむしろ、全体として超越論的演繹を理解する場合、あまりに厳密な論証過程にこだわりすぎ、各概念の質的差異を程度の差異に平板化してしまい、それらを一列に並べるような追い方をするのは、かえって理性的思考の豊饒さを損ねてしまうことになるのではないかという懸念が生じる。ここで言われる理性とは、単なる推論能力のことではなく、最広義の理解能力と実践的な欲求能力をも含んでいる。これらの能力を総動員して、演繹的叙述の説明が説得力(正当性)をもっているかどうかを判定してほしい、とカントは望んだのではないだろうか。

## 注

- (1) カントの著作は慣例に従い、アカデミー版頁数を明記する。『第一批判』はA版とB版頁数併記。『第二批判』と『道徳形而上学の基礎づけ』は各々、KII, Gr.と略記。
- (2) Strawson, Peter Frederick, *The Bounds of Sense* (London) 1966. など「超越論的論証」については他で次のものを参照された。Henrich, Dieter, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction" *The*

- Review of Metaphysics*, vol. 22, 1969; Buhner, Rüdiger, "Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction" *ibid.* vol. 28, 1975; Baum, Manfred, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie* (Hein bei Athenäum) 1986.
- (3) Henrich, Dieter, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique" in *Kant's Transcendental Deductions*, ed. Eckart Förster (Stanford) 1989.
- (4) Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago) 1960. p. 172.
- (5) Paton, H. J., *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy* (London) 1947. p.221 (『畏懼金銭』杉田 聡記(行路社) p. 325)
- (6) *ibid.*
- (7) 「説明」に関してカントの用語法は必ずしも一致してゐるわけではなく、むしろその Exposition の説明とともに厳密な論証に対する非論証的説明としてはほぼ同義に扱つてもよいと思われぬ。Vgl. KI. A730=B758
- (8) Beck, *op. cit.*, pp. 123-124. 同じ当時の合理主義者達(殊にヴォルン)が外的自然法則と道徳法則を当然のものに同一視してゐたことが指摘されてゐる。

(大学院後期課程学生)