

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究（六）

— 第三章の研究 —^①

北尾 宏之

はじめに

『道徳形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』と略記）の第三章のタイトルは、「道徳形而上学から純粹実践理性批判への移行」である。これが何を意味するかを理解するために、本書の「序言」の最後の部分を確認しておこう。

「もしも通常の認識からその認識の最上位の原理の規定へと分析的に進み、そして逆にこの原理の吟味とこの原理の源泉とから、その原則の使用が見出される通常の認識へと総合的に戻ってくるならば、それがもつとも適切な方法であるだろうと考えて、私はこの著作で、私の方法をそのようにとることにした。それゆえ、本書の区分は次のようになった。

- 一）第一章：通常の道徳的理性認識から哲学的な道徳的理性認識への移行
- 二）第二章：通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行
- 三）第三章：道徳形而上学から純粹実践理性の批判への最後の一步。」

(IV 392)^②

第一章でおこなわれているのは、「通常の認識からその認識の最上位の原理の規定へと分析的に進む」という論述の方法、くわしく言うと、道徳にかんする通常のわれわれの認識を出発点として、それを分析して経験的・偶然的な要素を取り除き、その認識の背後にあるものへとさかのぼっていき、最上位の本質原理を抽出するという論述方法であり、これを「背進の上昇的方法」と呼ぶことができる。これに対して第二章でおこなわれているのは、「道徳形而上学」の方法、くわしく言うと、通俗的な道徳哲学がしているように経験に依拠するのではなく、もっぱら理性の概念（理念）という根源から理論を構築し、それを日常の経験世界で目に見えるように肉づけし、具体化する方向に進むという論述方法であり、これを「前進的下降的方法」と呼ぶことができる^③。この往復の歩みに加えてここで注目しておかなければならないのは、両者の間におかれている「この原理の吟味とこの原理の源泉」という文言である。これは、背進の上昇的方法で見いだされた最上位の原理を純粹理性という源泉において吟味すること、言いかえれば、理性批判を通じて原理を正当化することを意味する。したがって、カントは自らの道徳哲学を、背進上昇、批判的論究、前進下降という三つのステップから成り立つと考えていることになり、この三つのステップが本書の三つの章に対応していると考えられる。ただし、その順番は、第一章が背進の上昇的論述、第二章が前進的下降的論述、第三章が批判的論究となっている。先の引用箇所叙述に

したがえば、背進的上昇的論述の次には批判的論究がなされ、そのうちに前進的下降的論述がとられるはずのところ、批判的論究があとまわしにされている。なぜそのような順序になったかという、批判的論究が容易ならざる仕事だったからである。カント自身そのことを第二章の中で再三述べている。^④ 読者にとって理解に骨の折れる批判的論究はあとまわしにして、まずは道徳原理を日常の経験世界で目に見えるように肉づけし、具体化することを先行させたのである。

カントは、第二章の最後に「道徳性の最上位の原理としての意志の自律」という見出しを付けた短い節を設けている。前稿ですでに述べたことではあるが、この節の要点は、「この自律の原理が道徳の唯一の原理である」ということは、道徳性の概念の単なる分析によって十分に証明される」ということ、そして、この自律の原理がわれわれにとって命法として妥当するということは「この原理のなかに現れる諸概念の単なる分析によっては証明されえない」ということである (W 440)。第二章では、もしも道徳というものがあつたらそれはどういふものであるのかということを、道徳という概念だけから出発して検討をおこない、その原理が自律の原理であることを明らかにした。これが一つめの要点である。しかし、それは、もしも道徳というものがあつたら話である。では、はたして道徳というものはほんとうに存在するといえるのか。ほんとうにそれがわれわれに対して命じられているといえるのか。道徳というものは、単なる思考の産物、空想の産物ではなく、リアルな存在であるといえるのか。このことは、単なる概念の分析をするだけでは証明できない。これが二つめの要点である。自律の原理がわれわれにとってリアルに命法であるということは、概念の分析を越えた命題、すなわち「綜合命題」であり、この命題を証明するためには、「われわれは、対象の認識を越えて、主体すなわち純粹実践理性の批判へと出ていかなければ

ならない」とカントはいう (W 440)。道徳性の概念という対象の分析を越えて、そもそもそれを語るわれわれ自身はいつたどこまでのことが語れるのか、いったい何をなしようのかというわれわれの理性能力自身の吟味が必要だというのである。これが「純粹実践理性の批判」であるが、カントは、この仕事は第二章の仕事ではないとし、その仕事は「道徳形而上学から純粹実践理性批判への移行」と題する第三章に委ねられることになったのである。

一、自律と自由

第三章は、それぞれにタイトルが付けられた六つの節で構成されている。一つめの節のタイトルは、「自由の概念は意志の自律を説明するための鍵である」である (W 446)。カントは、本書の第二章において、意志の自律は道徳性の最上位の原理であると述べていた (W 440)。この「意志の自律」とはどういうことであるのかを明らかにするうえで「自由」の概念が重要な役割を果たしているというのが、本節のテーマである。注意しておかなければならないのは、ここでカントが用いている「自律」および「自由」という語が、こんにちわれわれが日常用いているのとは少々ちがった意味をもっているということである。

「自律」というのが単なる自己コントロールや自己決定のことではないということ、すでに前稿において述べた。^⑥ 自律とは、自分だけに妥当するルールではなく普遍的に妥当しうる道徳法則を自ら作ることである。自律の対概念は他律であるが、他律というのは、単に他人によっておしつけられるということだけを意味するのではない。その行為自身のゆえになすのではなく、その行為とは別の何か(報償、快、幸福など)のためにその行為をなすというのが他律である。われわれ人間は、報償や

快や幸福に心をひかれ、そちらに心が傾くという傾向性をもっている。その傾向性に屈服することが他律なのであり、この傾向性にうちかつことが自律である。この点において、「自由」の概念が大きな意味をもつことになる。

この節は、「意志とは、理性的であるかぎりでの生命ある存在者の原因性の一種である」という文で始まる。意志は、何らかの結果をひきおこす原因としての性質をもっている。わたしの意志が原因となって、何らかの行為がひきおこされる。ここでは「理性的であるかぎり」という点が重要である。第二章において、意志とは「法則の表象にしたがって行為する能力」であり、法則から行為を導き出すためには理性が必要であるから、「意志とは実践理性にはかならない」と述べられていた(IV 413)。たとえば気温が上がることにより桜の花が開くというように、自然界におけるさまざまな現象もまた何らかの原因によってひきおこされるわけだが、自然の事物は理性をもたず、自らの意志が原因となっていないわけではない。桜の開花が気温上昇という外的原因によってひきおこされるように、自然の諸現象はすべて外的原因によってひきおこされる。意志がそのような原因に依存することなく (unabhängig) 作用するという場合の、意志のそのような原因性の性質、カントがここで語っている「自由」とは、このような原因性の性質である(IV 446)。ただし、このような自由の説明は単に消極的(negativ)である。「消極的(negativ)」というのは、「依存することなく」というように否定語によって表現されるということであり、その本質が何であるのかという肯定語による説明、いいかえれば自由の積極的概念の説明はいまだなされていない。

とはいえ、この消極的な説明から自由の積極的な概念が出てくるとカントは言う。それは、自由が原因性の性質であるということによる。およそわれわれがあるものを他の何かの原因であるみなすのは、その両者

の間に一定のつながり、いいかえれば、いつでもそうなるというような変換することのない法則性があると考えているからである。△気温が上がったから桜の花が咲いた▽というように気温の上昇が桜の開花の原因であるとわれわれが判断するのは、毎年気温が上がると桜が開花し、気温が上がらないうちは開花しないというような変換することのない法則性があるからである。満月の翌日に桜が開花したとしても、われわれは△昨日満月だったから桜が開花した▽というように満月が桜の開花の原因であるとはみなさない。それは、たまたま今回は満月の翌日に桜が開花したにすぎず、毎年つねにそのようであるという不変の法則性がないからである。さて、意志とは一つの原因であり、自由とは意志の原因性の性質であるとするならば、原因であるという以上、自由もまた何らかの不変の法則にしたがう原因性であるということになる。ただし、その法則は自然法則ではない。自然法則にしたがって生じる自然の諸現象は、その作用原因が外部にあり、この因果結合は他律である。だとすると、これに対して外的原因に依存しない意志の自由とは、意志それ自身が法則であるという自律のことだといえるだろう。ところで、意志の自律とは、すでに第二章で明らかにされたように、道徳性の原理であった。それゆえ、意志の自由がしたがう不変の法則とは道徳法則であり、自由な意志と道徳法則のもとにある意志とは同一であるということになる(IV 446)。^⑦ こんにちわれわれが日常用いている「自由」という語は、道徳などの規範に縛られないということイメージさせるが、それは本来に自由なのであろうか。われわれが道徳に縛られずにふるまうとき、じつはわれわれは、もともと備えつけられた本能や心の傾き、これまで外から植えつけられてきた先入観、世間の流行などのような、知らず知らずのうちに外部から受けた影響、こういったものにしたがっているだけではないのか。そういったものに依存することなく、自ら何をなすべきかを判断す

る意志の自律こそが真の自由なのだとかントはいうのである。

ところで、第二章において提示された道徳性の原理、すなわち「無条件に善い意志とは、普遍的法則とみなされるような格率を含みうる意志である」(W 43)という道徳原理(W 43)が単なる思考の産物にすぎないのではなく、われわれにとってリアルな原理であるということは、いまだ証明されてはいなかった。この命題の主語である「無条件に善い意志」という概念を分析しても、そこに「普遍的法則とみなされるような格率を含みうる意志」という述語概念は含まれてはいない。にもかかわらず、この両概念の結合が単なる思考の産物ではなくリアルな命題であるといえるためには、この両概念を結びつける「第三のもの」が必要である。この「第三のもの」を与えるのが、自由の積極的概念だとされる(W 44)。道徳法則のもとにある意志と自由な意志とは同一である。だから、自由の概念が、自律という道徳原理がリアルなものであることを説明するための鍵となるのである。

二、自由と理性

これにつづく二つめの節のタイトルは、「自由はあらゆる理性的存在者の意志の特質として前提されなければならない」である(W 44)。ここでは、「あらゆる理性的存在者」という点が重要である。カントは、この節の冒頭で、「もしもわれわれがすべての理性的存在者に対しても自由を認めるに足る十分な根拠をもたないならば、いかなる根拠からであれ、われわれ「人間」の意志に自由を認めるだけでは不十分である」と述べる(W 44)。ひとつの生物種としての人間の意志が自由であるということが問題なのではない。人間以外も含めたあらゆる理性的存在者の意志が問題なのだ。では、人間以外の理性的存在者というのは何を指すのか、

四

そしてそのような存在者が実際に存在するのか。そんなことはここでは問題ではない。⁸⁾自由が問題になるのは、生物種としてのヒトの生物学的性質のゆえではない。自由が問題になるのは、他の自然物とちがって人間が理性をもつからなのであり、だとすると、理性をもつ存在者は(人間にかぎらずすべて)自由であるということになる。

では、なぜ理性をもつならば自由であるといえるのか。カントはその理由を次のように説明する。まず、理性をもたない他の生物に対して道徳が問題になることはありえず、道徳がわれわれに対して妥当するのは、われわれが理性をもつからにはかならないのであって、それゆえ、ある存在者が理性をもつならば、それがどのような存在者であれ、すべての理性的存在者に対して道徳は妥当する。そして、道徳は自由という原因性から導き出されねばならないのであるから、道徳が妥当する存在者、すなわちすべての理性的存在者の意志には、道徳を生み出す自由が備わっていると考えざるをえない。このように、道徳を介することによって、理性的存在者が自由をもつと考えることが可能になる。自由は、人間の生物学的性質を経験的に観察することによっては証明されえない。そしてまた、『純粹理性批判』の「弁証論」で示されたように、出来事の原因性についての推論や思弁を重ねることによっても自由は証明されえない。理性をもつ存在者の意志が自由であるといえるのは、道徳を介してのみなのである。

そこでカントは、「自由の理念のもとでしか行為できない存在者はすべて、まさにそれゆえに実践的観点においては現実に自由である」(W 44)という。単なる物体の運動ではなく自由の理念のもとで行為をなしている存在者(そして自分がそのような存在者であると考えずにはいられない存在者)とは、理性をもつ存在者のことである。その理性をもつ存在者はすべて実践的観点においては現実に自由であるといわれているわけであるが、

ここでは「実践的観点においては」という点が重要である。「あたかも理論哲学においても妥当するかのように」と付言されているように、じっさいには理論哲学において証明されたわけではないし、証明される必要もない (IV 448Anm.)。しかし、「実践的観点においては」、すなわち行為の原因となる意志をもち道徳が妥当すると考えられるかぎりにおいては、理性的存在者は自由であると想定できるのであり、本書の意図にとつてはそれでじゅうぶんだとカントは言うのである。

以上のようにして、単なる物体運動ではなく行為をなしうる存在者、その行為の原因となる意志と理性をもつ存在者は、自らが自由であるとみなさなければならぬということが明らかとなった。ただし、じっさいにそのような存在者が存在するといえるのか、われわれ人間がそのような存在者であるといえるのかということは、ここではまだ示されてはおらず、このあとの節に残された課題である。

三、道徳の理念への関心

三つめの節には「道徳性の理念にともなう関心について」というタイトルがつけられているが、「関心」について論じられているのは、その第二段落から第四段落までであり、しかもこの節で最も重要な議論がなされているのは第五段落以降である。ともあれ、その議論を順に追っていくことにしよう。

まず第一段落では、ここまでの議論の整理がなされている。道徳性の概念は、けっきよくのところは自由の理念に帰着する。しかし、われわれ人間の本性のうちで自由の理念がリアルなものであるということは証明できていない。明らかにになったのは、もしもわれわれが自分を理性的で意志をもつ存在だとみなしたいなら自由の理念を前提しなければなら

ないということだけである。

ところで、このように自由の理念を前提することから、道徳法則の意識、すなわち第二章で定言命法の定式として示された「行為の主観的原則はつねに客観的・普遍的にも原則として妥当しうるようなしかたで採用されねばならない」という法則の意識も生じる。本稿一で見たように、自由な意志と道徳法則のもとにある意志とは同一だからである。だが、ここでひとつの問題が生じる。こういうことが道徳法則であるとわかったけれども、だからといって、いったいなぜこの法則にしたがわなければならないのか、というのがその問題である。この問いに対して、カントは、「何らかの関心が私をそのようになりたてるのではない」と答える (IV 449)。あるものに対して「関心」を抱くというものは、ひらたくいえば、あるものが気にかかる、あるいは気になるということである。道徳が気になるからそれにしたがわねばならないというのであれば、気にならないときにはしたがわなくてもよいことになるし、行為そのものではなくその気がかりを取り除くためという目的にしたがうということになってしまう。それゆえ「関心」は定言命法を与えることはない。道徳にしたがわなければならないのは道徳への関心のゆえではない。しかしそれでも、われわれは道徳に関心を抱かざるをえないとカントは言う。^⑤なぜこうしたことが生じるのかというと、定言命法が示す「べし (Sollen)」は、もとはといえば「欲する (Wollen)」、くわしくいえば「もしも理性が妨げなく実践的であるならばという条件のもとでは」すべての理性的存在者においてあてはまるような「欲する」だからである (III 439)。道徳が命じる「べし」は、われわれの思いとは無関係にどこかよそからやってきてわれわれにおしつけられるわけではない。理性が妨げられることなく、もともとそのようなにありたい、みんなそのようなにあってほしいと思っていたことが道徳法則なのであり、それが感性的な心の

傾きによって妨げられるときに「へし」^⑩というかたちで意識される。もともとそうありたい、そうあってほしいと思っていたことなのだから、そのことが気にかかるのは、いふなれば当然である^⑪。

つづいてカントは、ふたたびここまでの議論の到達点を確認する。すなわち、ここまでの議論において明らかになったのは、理念として自由を想定するならば、意志の自律の原理としての道徳法則もまた想定されるということであって、道徳法則がじつさいに存在するということが、そしてなぜわれわれがそれにしたがわなければならぬのか、これにしたがうことにこのうえない価値があるといえるのはどうしてなのかということは、まだ証明されていない。

そしてカントは、ここには脱出できないかのように見える一つの循環が見られると告白する (M 450)。まず一方で、われわれは、自分たちが道徳法則のもとにあると考えるために、自分たちが自由であると想定する。というのも、もし自由でないならば、行為は先行原因によって必然的に決定されており、あることをなすべしなどと道徳法則が命じても無意味であるから。次に他方で、われわれは、自分たちには意志の自由があるとしたがゆえに、自分たちは道徳法則にしたがうと考えている。つまり、一方で道徳法則を前提することによって自由に到達するとしながら、他方で自由を前提することによって道徳法則に到達するとしている。どちらの場合も単に一方が前提されているだけで、それ自体が証明されているわけではなく、けっきょく出発点がないままの議論、いふなれば循環論証に陥っているかのようなのである。

四、循環からの脱出

「道徳性の理念にとまなう関心について」というタイトルがつけられた

三つめの節の第六段落以降においては、「関心」については述べられておらず、前述の循環からの脱出について論じられている。カントは第六段落の冒頭で次のように述べる。

「しかし、われわれにはひとつの逃げ道がまだ残っている。すなわちそれは、われわれが自由をつうじて自分たちをアプリアリに作用する原因だと考えるときには、われわれが自分たち自身をその行為に関してわれわれの眼前に見る結果として思いうかべるときとは別の立場をとっているのではあるまいか、と尋ねるといふ道である。」
(W 450)

われわれには、自分自身を行為の原因であるとみなしているときと、自分自身のありようが他の何かによってひきおこされた結果だとみなしているときがある。そのようなちがいが生じるのは、それを見ている立場 (Standpunkt) がちがうからではないのか、というのである。そして、このことに関して、ひとつ気づくこと (Bemerkung) があるという。それは、「(感官の表象のように) われわれの意志なしにわれわれに訪れるすべての表象は、その対象がわれわれを触発するようなしかたでしか、その対象をわれわれに認識させないのであって、そのさい、対象がそれ自身として何でありうるかはわれわれには知られないままであり、それゆえわれわれは……単に現象の認識に達しうるのみで、物それ自体の認識には達しえない」(W 451) ということである。これは、『純粹理性批判』ですでに述べられていたカントの認識論そのものである。わかりやすくいえば、たとえば目のようなわれわれの感覚器官をとおして心に思いうかべられるもの、見ようと思つて見るのではなくかつて目に飛び込んできて心に思いうかべられるものは、一定の波長の範囲内というようにわ

われわれの感覚器官を刺激するようなしかなかったでしか知られることはなく、そのものそれ自体がどのようなものでありうるかということまではわれわれには知られない、ということである。そして、対象がわれわれにどのようなように現れるのかという認識と対象それ自身がどのようなものであるのかの認識が区別されるということから、現象と物それ自体とが区別されるということが帰結する。物それ自体がどんなものであるかはわれわれにはけっして知られないが、しかし現象の背後に現象ではない物それ自体〔「われわれの目に見えている以上のもの」が存在するということは想定せざるをえない。そして、現象と物それ自体の区別は、「感性界 (Sinnenwelt)」と「知性界 (Verstandeswelt)」の区別 (W 451)、すなわち、われわれが感覚器官をとおしてとらえる現象の総体としての感性界と、その根底にある物それ自体の総体としての知性界との区別につながる。カントはいう。このようにいうと、こんにちてきには、△そんな知性界なんてどこにあるのか▽という拒絶反応がすぐさま生じそうであるが、そもそも△どこ▽という空間的なとらえかた自体がわれわれの感覚器官をとおしてのとらえかたなのであって、そのようにとらえられる現象の世界を可能ならしめるものとして物それ自体の世界を考えざるをえず、そのように考えられる世界、感性性によって受容される世界ではなく知性性によって思惟される世界が知性界なのである。

さらにこの区別を自分自身のありかたに關してあてはめてみると、現象としての自分の根底に、それを可能ならしめる物それ自体としての自分自身というものを想定せざるをえないということになる。われわれが自分自身を認識しようとするとき、認識される自己と認識しようとしている自己とを区別することができる。認識される自己は、たとえば今とても悲しい気分である自分などというようなかたちでの現象としての自己、感じとられるものとしての自己である。これに対して、認識しよう

としている自己は、認識しようという活動をしている自己、「純粋な活動性」(W 451)としての自己、「純粋な自発性」としての自己 (W 452)である。この純粋な活動性は、感覚器官をとおして知られるのではなく、直接意識される (W 451)。この純粋な活動をなす能力が「理性」である^⑧。理性は、感性が提供するものを越えて出て理性の概念〔「理念」〕を生み出す。こうして、理性的存在者は自分自身を知性界に位置づけられる存在、いかにえれば「叡智的存在者 (Intelligenz)」とみなすことができ、自然法則にしたがう感性界の規定原因から独立した意志、すなわち自由な意志をもつとみなすことができる。

以上のようにして、自由と道徳法則をめぐる論述は循環論証ではないのかという疑念は解消された。ふりかえっておくと、議論の出発点となるのは、われわれが対象を認識するさいには、われわれは感覚器官をとおしてわれわれに現れるようなしかなかったでしか対象を認識することができず、物それ自体を認識することはできないという気づきである。このような認識のありかたの区別から、「もの」とされるもののありかたの区別、すなわち「現象としてのもの」と「物それ自体」との区別が導かれ、さらにその区別を自分自身にあてはめることによって、感性界に位置づけられる現象としての自己と知性界に位置づけられて純粋な自己活動性をもつものとしての自己との区別が明らかとなる。このようにして、道徳法則を前提とすることなく、われわれは純粋な自己活動性としての自由な意志をもつということが示された。そして、循環に陥ることなくこの自由から意志の自律および道徳性が導かれるというみちすじが明らかとなったのである。

五、定言命法はいかにして可能か

つづく四つめの節のタイトルの「定言命法はいかにして可能か」である (W 453)。これは、第二章において未解決のまま残されていた課題である。第二章では、 \wedge もしも道徳原理というものがあるとしたら、それは仮言命法ではなく定言命法である \vee ということが示された^④。しかしそもそも道徳原理なるものが本当にあるのかどうかということは未解決であったし、定言命法なるものがはたして可能であるのかどうかも未解決であった。もしかしたら、幸福主義倫理学が主張するように、道徳の命法はけっきよくのところ幸福を得るための手段を命じる仮言命法でしかありえず、定言命法などというものはありえないのかもしれない。 \wedge そうではなくて、定言命法なるものが可能であり、ほんとうに存在する \vee といえるのは、どうしてなのか。これが本書の残された課題である。

前節でみたように、われわれは一方において自分自身を知性界に位置づけられる存在、いいかえれば「叡智的存在者 (Intelligenz)」とみなすことができ、行為の原因となる自由な意志をもつ存在だと考えることができる。しかし、他方においてわれわれは自らを現象としての自己、感じとられるものとしての自己、感性界に位置づけられる存在としても認識している。前者のように見るとき、われわれの行為は自由な意志にもとづいて、それゆえ意志の自律にもとづいて、道徳法則にしたがってなされると考えることができる。他方、後者のように見るとき、われわれの行為は現象としての行為であり、その行為がどのようにして生じたのかは、やはりまた感性界における現象である他の原因によって説明される。居眠りをしたのは昨夜徹夜をしたからだというのと同じように、困っている人を助けたのは、助けずにいて叱られたくないとか助けてほめられたいというような欲望や心の傾きがはたらいたからだというように、

いふならば自然法則にしたがって説明されるわけである。このように、われわれは、知性界に位置づけられて道徳法則にしたがうことができると同時に、感性界に位置づけられて自然法則にしたがうという二面性をもった存在である。ではなぜわれわれは自然法則のほうにはなく道徳法則にしたがわなければならないのか。欲望や心の傾きのままに行動するのではなく、道徳法則にしたがわねばならないと命じられるのはどうしてなのか。「定言命法はいかにして可能か」とは、このことを問うているのである。

この問いに対するカントの答えは、以下のとおりである。すなわち、「知性界は感性界の根拠を含んでおり、それゆえ感性界の法則の根拠をも含んでおり、したがって (完全に知性界に属する) 私の意志に関して直接的に立法的なのであり、……そういうわけで、わたしはわたし自身を、他方で感性界に属する存在者であると同時に叡智的存在者であつて知性界の法則に服従すると認識して、……知性界の法則を私にとって命法であるとみなすのである」(W 453)、これがカントの答えである。このままでは直ちに納得しにくいかもしれないが、「知性界が感性界の根拠を含んでいる」というのは \wedge 現象の根拠となるものが物自体である \vee と置き換えれば理解は可能であろう。これにより、感性界の一現象であるわれわれの行為は、知性界の原理である道徳法則にもとづいてなされるのである。なければならないということになり、自然法則ではなく道徳法則にしたがえというのがわれわれに対しての命法だということになるのである^⑤。

本稿「はじめに」において、自律の原理がわれわれにとってリアルに命法であるということは、概念の分析を越えた命題、すなわち「綜合命題」であると述べた。定言命法は、 \wedge わたしのすべての行為は意志の自律に合致すべきである \vee と命じる。この命題の主語概念である「わたしの行為」は、感性的な心の傾きによって触発されるわたしの意志をと

して感性界において生じるわけであるが、この主語概念のなかには「べき」という述語概念は含まれていない。それにもかかわらず、「べき」という述語概念が結びつけられるのは、この主語概念に「知性界に属し、純粋でそれ自身実践的な意志」が最優先の条件として付け加わるからである (M 433)。われわれは、快を求めて苦を避けるといふ心の傾きゆえに道徳法則にしたがうことができないときにそのような心の傾きから自由になりたいと思うことがあるが、そういうときわれわれは「感性の領域における自分の欲望の秩序とはまったく異なる物の秩序へと自分を移し入れている」、いいかえれば「自分を知性界の一員の立場へと置き入れている」(M 434)。感性的な意志に、この「移し入れ」が加わることによって、道徳法則が「べし」という定言命法のかたちで立ち現れるのである。

以上がカントの説明であるが、しかしまだ、何かうさんくさく思われるかもしれない。これでほんとうにすつきり証明が成功しているといえるだろうか。この点をさらに突き詰めていくのが、次の節である。

六、実践哲学の限界

第三章の五番目の節のタイトルは、「あらゆる実践哲学の最後の限界について」である。ここにおいて、われわれはどこまでのことを語りうるのかというわれわれの理性能力自身の吟味、いいかえれば第三章のタイトルの一部にもなっている「純粹実践理性の批判」が試みられることになる。

すでに見たように、「すべての人間は自らを意志に関しては自由である」と考える¹⁷⁾ (M 435)。しかし他方で、現実世界で生じているすべての出来事は、自然法則にしたがって不可避的に決定されている。これはひとつ

の矛盾であるかのようにも思われる。これをどのように解決するのが、この節のテーマである。理屈だけをこねまわす思弁哲学であれば、矛盾を解消するために、自然必然性を残して自由を捨て去るといふ道を選ぶかもしれない¹⁸⁾。しかし、実践的見地においては意志の自由を捨て去るわけにはいかなのであるから、矛盾のように見えるこの事態は何としても解決しなければならない。

その解決に先立って、カントはまず、「もしも自分を自由だと考える主体が、自分が自由だと称するとき、同じ行為に関して自然法則にしたがっているとみなすときと同じ意味あるいは同じ関係において自分自身を考えるならば、この矛盾から逃れることは不可能である」と述べる (M 436)。ここには、のちに示される解決の道が示唆されている。それは、自己をどのような意味でとらえるのか、自己とは何であるのかこそが問題なのだということである。したがって、思弁哲学は、自由を捨て去って自然必然性だけで済ませてしまうのではなく、自己には二つの意味があるということ、すなわち自分を自由であるとみなす自己と自分を自然の一部として自然法則にしたがっているとみなす自己とは別の自己であるということ、しかもこの二つの自己が同じ主体において一体となっているということを示さなければならない¹⁹⁾。このことは、先に見たように、二通りの自己意識、すなわち感性をとおして自らを現象として意識する自己意識と、自己活動性をもつ叡智的存在者として直接意識する自己意識とによってなしとげられ、しかもそれは同時に生じるのだとカントは言う (M 436)。「同時に」とは何を意味するかというと、人間はあるときには知性界の一員としてふるまい、またあるときには感性界の一員としてふるまう²⁰⁾ということではなく、同じひとつのふるまいが、その原因に関してみるならば自由な意志によるものと考えられるが、観察される現象として見るならば感性界における出来事として知られるという

ことである。感性界と知性界というのは、ふたつの異なる世界が存在するということではなく、われわれが自分自身およびそのふるまいを見るときふたつの見方、スタンスのことである。²⁰⁾

ここでもうひとつ重要な点は、「自己意識」が決め手になっているということである。先に、自分自身を知性界に「移し入れる」とか「置き入れる」という表現が見られたが、これは「意識」のレベルでなされている事柄である。カントのいう「意識」というのは、感覚器官とおして何かを受容することではなく、「わたしが考える」という思惟のはたらかしことである。知性界に関してわれわれにできることは、「意識」することまでである。したがってカントは、「実践理性が知性界の中へと入って考える (hineindenken) ことによって実践理性は自らの限界を踏み越えることはけつしてないが、実践理性が知性界の中へと入って見 (hineinschauen) ようとしたり、中へと入って感覚 (hineinempfinden) ようとしたりするならば、実践理性は自らの限界を踏み越えることにならう」という (W 450)。われわれは、感覚器官とおして感じうる世界についてそれがどのように現れているか認識しているが、それと同じように知性界がどのような世界であるのかを認識することはできない。われわれにできるのは、感性的な原因に依存しないという消極的な意味での自由が、格率が法則として普遍妥当性をもつという条件に合致して行為する能力と結びついていてと考えること、このことだけである。叡智的存在者とはどのような存在であるのか、どのような属性をもつのか、たとえばそれは永遠不死の靈魂のようなものであるのか、などといったことは、けつしてわれわれには知られえない。さらに、なすべき行為の内容、すなわちどのような行為が意志の対象となるのかを知性界の中へ入って見てとつてこようとすることもわれわれにはできない。われわれが知性界に関して考えることができるのは、第二章で定言命法の定式と

して明らかにされた形式的条件、すなわち自分の格率が普遍的法則として妥当することを欲しうるといふ条件だけである。²¹⁾そして、そこにどまるかぎりにおいては、われわれは自らの能力を越えた越権行為をしているわけではないのである。

しかし、それを越え出て、純粋理性はいかにして実践的でありうるのか (「|| いったいどうして理性は快苦の感情を介することなく意志を規定することができるのか」、そしてこれと同じことだが、いかにして自由は可能であるのかを「説明」しようと企てるなら、理性は自らの限界を踏み越えてしまうことになる)とカントは言う (W 450)。ここに、本節のタイトルでもある「実践哲学の最後の限界」がある。われわれの意志が自由であると「考える」こと、これはできる。しかし、どうして自由があるといえるのかを「説明」すること、これはできない。なぜかということ、ここで「説明」という語が意味しているのは、観察可能な経験の中に見出されるような法則に照らして明らかにすることだからである。たとえば、なぜこの時期に桜の開花が可能であったのか。それは気温が上昇したからだ、これは経験の中で見いだされうる法則に照らして「説明」できる。しかし、「自由」というのは、意志というものを考えるうえで理性が前提せざるをえないものとして抱く理念なのであって、それを観察可能な経験の中に見出すことはできない。その意味において、どうして自由が可能であるのかを「説明」することはできない。ただし、自由がどうして可能なのかを「説明」できないからといって、そのことは、自由が不可能であるということの意味するわけではない。自由と自然法則の必然性とは矛盾していて、自由は不可能であると思われるかもしれないが、それは、先に見たように、叡智的存在者としての自己を感性界における現象とみなしてしまったからにすぎない。叡智的存在者としての自己と現象としての自己とを区別するならば、矛盾は生じないのであり、

自由が不可能であるということにはならないのである。

つづいてカントは、どうして自由が可能であるのかを説明できないということとは、どうしてわれわれが道徳法則に関心を抱くのかを理解できないのと同じことだと述べる(IV 459)。本稿三で述べたように、「道徳法則に関心を抱く」とは、ひらたく言えば、「道徳が気になる」ということである。われわれ人間は、道徳など気にすることなく欲望のおもむくまま、勝手気ままにふるまっただけでいいわけではなく、ときとして、これはやってはいけないのではないかなどと考えることがある。そういうとき、われわれは道徳が気になっているのである。そういうことが生じるのは、なぜなのか。そういうことが生じるのは、われわれが本能や衝動に完全に支配されてしまっているのではなく、本能や衝動から自由だから、いかえれば理性をもっているから(IV 460Anm.)である。それゆえ、どうして道徳に関心を抱くのかということとは、どうして自由が可能なのかの説明や理解ができないのと同じく、やはりわれわれには説明も理解もできないのである。どうしてだかわからないが、しかしそれでもわれわれ人間は、自分は道徳が気になってしまおう存在だと考えることができる。道徳法則はすべての理性的存在者に対して普遍的に妥当する。だから、わたしにもあてはまり、わたしも無視することができない。しかもその法則は、もとはといえば、われわれ自身の意志から生じたものである。だから、おのずとわれわれの意識ののほり、われわれに関心を生むのである。

以上が、われわれの理性の限界である。われわれは、いったいどうして自由が可能なのかを洞察することはできない。しかしわれわれは、意志の自由を、道徳を前提としなくても、現象の背後に物自体があるはずだということから、じゅうぶんに想定可能であるし、また想定せざるをえない(IV 461)。そして、このことから意志の自律が帰結し、定言命法

が導かれるのであるから、実践哲学にとっては、これでじゅうぶんである。知性界がどのようなものであるのかの知識は、われわれには不可能であるし、不必要でもある。知性界を霊的世界のようなものとして想定するならば、とりわけこんにちでは、いやカント自身によってさえ、単なる妄想だとして却下されるであろう。そうではなくて、知性界というのは、「わたしの意志の規定根拠から感性界に属するいっさいのものを除外したときに、なお残っている何かにすぎない」のであり、実践の場面においては(すなわちわれわれの意志決定の場面では)、その何かとは「格率が〔法則としての〕普遍妥当性をもつこと」だけである(III 422)。このようなものとしてなら、妄想として却下する必要もないであろう。

最後にカントはこの節をしめくくるにあたって、以上のような限界があるとしても、知性界の理念は「理性的信仰のために使用可能で許された理念」でありつづけると述べる(III 422)。ここでいう「信仰」とは理性に反した盲目的な信仰のことではない。のちに『判断力批判』において述べられているように、信仰とは「理論的認識にとつて到達不可能なものを真と認めることにおける理性的道徳的思考様式」である(IV 421)。こうした思考様式の結果、われわれは道徳法則に対する生き生きとした関心を抱くにいたるのである。

これにつづく本章最後の節「結びの注」も、内容的には前節の「あらゆる実践哲学の最後の限界について」と同様に、われわれの理性能力の限界について論じたものである。カントは、理性認識とは絶対的必然性の認識であるという(IV 463)。目の前の出来事についてであれ、われわれの行為についてであれ、それが現にどうであるかという認識は、それらもちろん認識にはちがいないが、理性認識であるとはいえない。それらはどうしてもそうであらねばならなかったのだという必然性の認識、そして、それらがいかなる条件のゆえにそのようであらねばならなかつ

たのかというように、条件となっているものに結びつけて必然性を示すこと、これが理性認識なのであり、またカントの超越論哲学のスタイルである。条件となるものがさらに他の何かによって条件づけられているとするならば、理性はその「他の何か」をさらに探究しなければならぬ。条件の条件、そしてさらにそのまた条件……と探究をつづけ、もうそれ以上他の何ものによっても条件づけられないような、それ自身は無条件に必然的なものがあると理性は想定し、それを探究する。本章でここまで述べられてきた自由および知性界の理念がそれである。しかし、それがいかなるものであり、それがいかにして可能であるのかということとは、われわれ人間の理性にとつては理解できない。これが人間理性の限界である。とはいえ、このことを理解できないということを理解すること、このことはわれわれにも可能であるし、それがわれわれに求められているのである。

おわりに

以上のように、第三章においては、第二章で未解決のまま残された問い、すなわち定言命法はいかにして可能かという問いへの解決が試みられた。要約すると、われわれの認識のありようにもとづいて、現象と物それ自体との区別を指摘し、その区別を自己自身にあてはめることにより、純粹な自己活動性としての自己の意識にいたり、これによって道徳を前提することなく意志の自由を導き、さらにそこから定言命法を導いた。

このようにして、本書は、本稿「はじめに」で示した道徳哲学の三つのステップ、すなわち背進的上昇的論述、前進的下降的論述、批判的論究という三つのステップそれぞれを各章において順に示すことが果たさ

れた。それにより、もしも道徳原理なるものが存在するならば、その根本原理はどのようなものであるのか、そして、どうしてそのような原理が可能であるといえるのかを明らかにするという本書の目的は、ひとまず達成されたといえるだろう。もちろんここで論じられたのは道徳の根本原理に関してのみであって、道徳の体系全体にわたる詳細な議論は不十分である。とはいえ、その点を差し引いても、本書は、カントがこの時点で考えていた道徳哲学の根幹を示した著作であるということはできるだろう。

第三章の論証に関しては、じゅうぶん説得力のあるものといえるかどうか疑問の余地があるかもしれない。感性界と知性界というような大仰な物言いは、こんにちへきには受け入れがたいともいえる。しかし、本稿五で見たように、知性界というのは、「わたしの意志の規定根拠から感性界に属するいつさいのものを除外したときに、なお残っている何かにすぎない」のであり、その何かとは実践の場面において「格率が〔法則としての〕普遍妥当性をもつこと」だけだと考えるなら、必ずしも受け入れられないものとはいえないであろう。他方また、そのような単なる何かという指摘にとどまり、それ以上の認識が不可能だとされることについては、物足りなく思われるかもしれない。しかし、人間理性の限界を謙虚に認め、認識できないことを認識できるなどと思いがらないよう戒めることこそが、批判哲学者カントの真骨頂といえる。ただ、カント自身もこれで万全だと満足していたわけではなかったのであろう。三年後に出版される『実践理性批判』において、さらなるアプローチを試みることになるのである。

(完)

注

- ① 本稿は、拙論「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(一)——「序言 (Vorrede)」の研究——」(『立命館文学』第六四八号、立命館大学人文学会、二〇一六年) (以下、北尾 (2016)) と略記)、「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(二)——第一章の研究——」(『立命館文学』第六五二号、立命館大学人文学会、二〇一七年) (以下、北尾 (2017)) と略記)、「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(三)——第二章の研究(その一)——」(『立命館文学』第六六二号、立命館大学人文学会、二〇一九年) (以下、北尾 (2019)) と略記)、「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(四)——第二章の研究(その二)——」(『立命館文学』第六六五号、立命館大学人文学会、二〇二〇年) (以下、北尾 (2020①)) と略記)、「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(五)——第二章の研究(その三)——」(『立命館文学』第六六九号、立命館大学人文学会、二〇二〇年) (以下、北尾 (2020②)) と略記)につづくものである。そのねらいとするところは、カントの著作に立ち戻って、そのていねいな読解をすること、難解な用語は現代の初学者にも理解できるように平明な表現に置き換え、説明不足と思われるところに解説を加えること、反発や批判を生みやすい主張については、少なくとも誤解にもとづく批判を回避すべく、その表現の背後にあるカントの真意の理解に努めること、あるいは場合によってはカント自身の真意はさておき、現代のわれわれにとって受け入れ可能となるような解釈を試みることである。本稿が初学者にとってのカント倫理学入門の役割、そしてとりわけ難解な『道徳形而上学の基礎づけ』第三章の理解の助けの役割を果たすことができれば幸いである。
- ② 以下、カントの著作からの引用やそれへの言及は、アカデミー版の巻数と頁数を記すこととする。なお、本稿では、引用文中の太字は原著におけるゲシュペルトによる強調を表すものとし、引用文中の傍点は筆者による強調を表すものとする。また、引用文中の「」は筆者による補足である。
- ③ 北尾 (2016) 七頁以下参照。
- ④ 詳細は、拙論「カント倫理学における背進的方法と前進的方法——『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の一つの読み方」(『実践哲学研究』第31号、京都倫理学会、二〇〇八年) の二十五頁以下参照。

カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(六)

- ⑤ 北尾 (2020②) 六十七頁参照
- ⑥ 北尾 (2020②) 六十一頁以下参照。
- ⑦ このことは、『実践理性批判』の「原則論」の第六節と第七節でも論じられている (V 28-30)。
- ⑧ 北尾 (2016) 五頁参照。
- ⑨ 第二章において、「関心」とは「偶然的に決定される意志が理性の原理に依存すること」と説明されている (IV 413Anm.)。「偶然的に決定される意志」とは、「つねに自ら理性に合致するとはかぎらない意志」のことであり、われわれ人間のような存在者の意志である。このような意志をもつわれわれ人間は、ときとして道徳が気にかかって心から離れなくなることもある。つねに自ら理性に合致するような意志、いいかえれば神のような意志があるとすれば、そのような意志にとっては、わざわざ道徳が気にかかることはなく、その欲するところがおのずと道徳と合致するのである。他方、理性をまったくもたず自然本能にのみしたがうような存在にとつても、道徳が気にかかるということはないであろう。道徳が気にかかると、道徳に関心を抱くのは、人間固有のことだからなのである。また、これに関連して、カントは、われわれにとつて道徳が気にかかるのは「道徳法則の重要性の結果」であるともいう (IV 450)。すなわち、あることが気にかかるからそれを重要だと考えて道徳にするのではなく、そもそも道徳が重要であるがゆえにそれに気がかかるのである。
- ⑩ カントは、次の次の段落で (IV 450)、補足的に、人物の性質に対する関心について説明している。われわれは、ある人物の性質に関して、その性質がわれわれに快や苦のような心の状態をひきおこさないとしても、その性質に関心を抱くということがありうる。それは、その人物の性質が「幸福であるに値するような」性質の場合である。たとえば誠実さなどがそうであろう。誠実な人物が不幸であるのは釣りあわないことで、誠実な人は幸福であるに値するといえるだろう。われわれはその人物が誠実であるかどうか気がかり、誠実であればその人に心ひかれ、逆に誠実でなければないでその人のことが気になってしまう。道徳的である人は幸福であるに値し、不道徳な人は幸福に値しない。したがって、この場合にわれわれがその人に対していただいている関心は、道徳性に対する関心にほかな

らない。これは、カントが第一章で、ある人物が尊敬の対象になるのは、その人物が道徳法則を自ら体現しているからにほかならないと述べていたことと同じである（IV 401Ann. および北尾（2017）八頁参照）。

⑪ ここで「意志」と訳したのは Willkür である。この語は、のちの著作では Willé と区別して用いられ、それゆえ「選択意志」と訳されることも多いが、『基礎づけ』においては両者の明確な区別はなされていないと考えてよい。

⑫ 「知性界 (Verstandeswelt)」は、「叡智界 (intelligibele Welt)」(IV 452) とも言い換えられる。

⑬ カントは、自己活動性として理性に加えて悟性をあげ、両者のちがいがおよび理性の優位性について述べている (IV 452) が、本章の主題にとって必須であるとはいえないので、ここでは説明を省略する。

⑭ IV 416 および北尾 (2019) 六頁参照。

⑮ 『実践理性批判』では、知性界は「超感性的自然」あるいは「原型的自然 (natura archetypa)」、感性界は「感性的自然」あるいは「模型的自然 (natura ectypa)」とも表現されている。われわれの意志規定にとって、知性界がいわば模範（お手本、下絵）の役割を果たしており、それを模して創造すべく感性界において行為が実現されるというわけである (IV 43)。

⑯ このような「移し入れ」「置き入れ」を付け加えるよう強いるのは「自由の理念」であって (IV 454)、『これによって総合命題が可能となるのである』。

⑰ 自由であると考えられるのは意志に関してのみなのであって、すぐあとで見るように、身体を介して現実世界においてなされる行為に関しては、

自由であるわけではない。

⑱ これが「理性の弁証論」(IV 455) である。

⑲ これをなしとげてはじめて実践哲学が可能となる。カントは『実践理性批判』において「実践理性の優位」ということを語るが (V 119)、『これにはなにも実践理性は理論理性に反して理不尽ことをなしようということではない。少なくとも自由と自然必然性が矛盾しはしないということ』を思弁哲学が示すという前提のもとではじめて、実践哲学は次の一歩を進めることができるのである。

⑳ 先に、「循環からの脱出」に関して「立場 (Standpunkt)」と言われているのはこのことである。知性界というのは、たとえどこか時空を超えたところにそういう世界が存在するというようなことを言わんとしているのではなく、「理性が、自らが実践的であると考ええるために、諸現象とは別に採用せざるをえないような一つの立場にすぎない」ともいわれている (IV 458)。

㉑ なすべき行為の内容は、知性界を覗き見てそこから取ってくるのではなく、むしろその候補となるものは、われわれの格率として感性界の中に多々あるのであり、その候補を普遍化可能かどうかという形式的条件に照らして選別していくのである。

㉒ 「関心」については、すでに本章の三番目の節において (IV 448-450)、『そしてさらにさかのほれば第二章において (IV 413Ann., 432) 述べられていた。』

(本学文学部教授)