

Title	人間学的経験と理性の洞察：カントにおける実践哲学の基礎づけの課題をめぐって
Sub Title	Die anthropologische Erfahrung und die Einsicht der Vernunft : Uber Kants Begrundung der praktischen Philsophie
Author	小松, 光彦(Komatsu, Mitsuhiko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1988
Jtitle	哲學 No.87 (1988. 12) ,p.105- 136
JaLC DOI	
Abstract	Kants jahrzehentelange Bemuhungen um eine neue Begrundung der praktischen Philosophie entspringt aus der sittlichen und politischen Situation des 18. Jahrhunderts in Europa. Die praktische Philosophie Kants will 1. den Spielraum des neueren Weltburgers aus den uberlieferten Institutionen der alteuropaischen Gessellschaft befreien, 2. seine Ziele und Bedingungen und Mittel ihrer Verwirklichung formulieren. Solche Absichten hat Kants Anthropologie. Aber aus den Widerspruchen oder den Konflikten unter den verschiedenen Maximen der gegeneinander handelnden freien Subjekte in der pragmatischen Dimension tritt das Problem der Sittlichkeit notwendig auf. Im kritischen Denken Kants gibt es zwei gegensatzliche Gesichtspunkte: der anthropologische, d.i. der die verschiedenen menschlichen Lebenserfahrungen beobachtende einerseits und der transzendente andererseits. Fur Kant ist es doch unmoglich, von der pragmatischen Dimension zur sittlichen kontinuierlich uberzugehen. Und letztlich wird eine methodologische Kehre fur ihn unvermeidlich. Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes versucht eine Reihe der Probleme im Entwicklungsgang der Begrundung der praktischen Philosophie Kants zu erortern.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-0000087-0105

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

人間学的経験と理性の洞察

—カントにおける実践哲学の基礎づけの課題をめぐって—

—小 松 光 彦*

Die anthropologische Erfahrung und die Einsicht der Vernunft

—Über Kants Begründung der praktischen Philosophie—

Mitsuhiko Komatsu

Kants jahrzehntelange Bemühungen um eine neue Begründung der praktischen Philosophie entspringt aus der sittlichen und politischen Situation des 18. Jahrhunderts in Europa.

Die praktische Philosophie Kants will 1. den Spielraum des neueren <Weltbürgers> aus den überlieferten Institutionen der alteuropäischen Gesellschaft befreien, 2. seine Ziele und Bedingungen und Mittel ihrer Verwirklichung formulieren. Solche Absichten hat Kants <Anthropologie>. Aber aus den Widersprüchen oder den Konflikten unter den verschiedenen Maximen der gegeneinander handelnden freien Subjekte in der pragmatischen Dimension tritt das Problem der Sittlichkeit notwendig auf. Im kritischen Denken Kants gibt es zwei gegensätzliche Gesichtspunkte: der anthropologische, d. i. der die verschiedenen menschlichen Lebenserfahrungen beobachtende einerseits und der transzendente andererseits.

Für Kant ist es doch unmöglich, von der pragmatischen Dimension zur sittlichen kontinuierlich überzugehen. Und letztlich wird eine <methodologische Kehre> für ihn unvermeidlich.

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes versucht eine Reihe der Probleme im Entwicklungsgang der Begründung der praktischen Philosophie Kants zu erörtern.

* 慶應義塾大学文学部助教授 (倫理学)

はじめに

今日われわれが倫理学の危機として漠然と感じとっている事柄について、一步掘り下げてその意味を探ってみるならば、そこにはおのずから知の概念一般についてのひとつの問題状況が浮かび上がってくるように思われる。理論と実践の乖離として広く喧伝されるその問題は、根本的に見れば、西欧哲学史の長い伝統に根ざした存在論と倫理学との関係をめぐるのであるとも言うことができよう。

そもそも古代ギリシアにおいて、それ以後の西欧精神史の方向を決定づけ、且つその中で運動し続けることになる形而上学というものの、言わば、したたかな持続性を持った楕円軌道を成立せしめた哲学的問題の二つの焦点は、次の二つの根源的問いであったと考えられる。その第一は存在者全体の存在への問いであり、第二は善きものの存在への問いである。前者はソクラテス以前の哲学者たちに発し、存在者そのものについてのプラトン-アリストテレス的学説へと首尾一貫した形で展開されたのに対して、後者はプラトンによって師ソクラテスの生涯の活動と死とに基づいて立てられたものであった。

しかし形而上学の起源をなすと考えられる以上二つの問いのうち、善きものの存在へのソクラテス-プラトンの問いは、後期古代に哲学が論理学、自然学、倫理学というような各学科に分化して以来、諸々の原理についての包括的・体系的学説の中で従属的位置を占めるに過ぎない一連の特殊問題のうちへと後退してしまう。何よりも *ethica* (=エートスの学) という用語自体が、そのもとで探究される倫理学的善の概念が存在そのものの思考に基づくものではないことを示している。それ以来、西欧倫理学は少なくともその基調においては、むしろ、ストア学派の「賢者の理想」や、エピクロス学派の快の原理の探求に典型的に現れているように、外の世界から独立した個人の内面的自由の境地を志向する個人倫理学へと収斂する

方向をとるように思われる。こうして、西欧倫理学の伝統の中では、プラトンの追求したような存在論と倫理学との内的統一という主題は断念されたかに見える。西欧の哲学的倫理学は長い伝統を通じて時代とともにその内容が変化したとはいえ、その形式からみれば、一つの特殊存在論 (ontology specialis) としての心理学の一部であり続けたのである。

このような倫理学の形態は十八世紀の哲学において初めて、その基礎に関わる重大な危機 (Krisis) に陥る。批判哲学 (kritische Philosophie) 体系の基礎の上に実践哲学を新たに基礎づけるためのカントの数十年にわたる努力は、近代に到って説得力をも、拘束力をもすでに失った従来の道徳的なるものの基礎づけを批判することから出発している。その努力は認識に対しても、また同時に実践の基礎づけに対しても不当な要求を掲げる理性の批判をもって始められた。カントの体系とそれに続くドイツ観念論の哲学において、再び人間存在の道徳的本質が存在者全体の存在と同根源的に問題となるのである。第一哲学と倫理学との無差別性というプラトンの問題状況が再現したわけである。徳 (*ἀρετή*) は知 (*ἐπιστήμη*) なのか？ というプラトンの問いは、すでにそれ自体で確定している知の概念のもとに善の知を包摂しようとするのでなく、かえって、まず何よりもそれ自身のうちに善の洞察を含み得るような適切な知の意味を擲もうとする試みへと向かっている⁽¹⁾。他方、近代観念論における理性概念も、知が正しいものの洞察ということの意味を自己の概念に基づいて把握するためには、事態についての単なる判断より以上の何ものかではなければならないという同様の課題を負っている。かくて知の概念そのものをあらためて規定し直そうとする営みが、西欧形而上学の出発点と終着点の双方において活発に息づいているかに見える。これら二つの営みが、二千年に及ぶ時の隔たりを越えて、相出会うかに思われるのである。⁽²⁾

これまで述べてきたような知の本質規定による倫理学と存在論との統一という点にカント批判哲学体系の究極意図を見ることが許されるならば、

その体系に即した実践哲学の基礎づけの課題に対しても、倫理学の一般的概念の枠を越えた或る特別の意義を読み取ることができるのではあるまいか。そのような視点から D. ヘンリッヒは、カントの思索の根底にあって主導的モチーフをなしていると考えられる「道徳的洞察」(das sittliche Einsicht) という現象に着目し、それに基づいて『道徳形而上学の基礎づけ』を経て『実践理性批判』へと至る実践哲学の基礎づけの取組みを解釈しようと試みる⁽³⁾。それは形而上学的伝統によって倫理学に対して設けられた制限、即ち、哲学の中の一分科としての枠を越えて、実践哲学を哲学そのものの基礎づけの一要素たらしめる可能性を開くものに他ならない。この道徳的洞察という現象はなるほど善についての一種の知であるには相違ないとしても、善の知が有する独特の構造によって、その特性と可能性を理解することがきわめて難しい⁽⁴⁾。それを基礎づけるといふ、カントによって提起された課題の困難性も、おおむねそのことに由来すると考えられる。カントの思索はすでに批判期以前にいち早くこの現象に直面し——しばしば引き合いに出されるルソーの著作との出合いはその重要な諸契機の一つであったと考えられる⁽⁵⁾——、そこからカント倫理学の歩みは開始された。〈道徳感情 (sensus moralis) 論〉に始まり、〈理論理性からの演繹〉を経て、〈理性の事実の理論〉に至る、道徳的洞察の基礎づけをめぐるカントの苦闘は、1760年代半ばから80年代半ばにかけて、ほぼ20年間にも及んでいる。D. ヘンリッヒは、この道徳的洞察という概念に含まれている問題性のカントによる理解とその基礎づけの努力の過程を、『実践理性批判』の前段階の研究、とくに遺稿の〈Reflexion〉や講義ノートの中に探ろうと試みて⁽⁶⁾いる。

しかし本稿はヘンリッヒのこの画期的な仕事に刮目しつつも、それをただ単に跡づけることを意図するものではない。またカントによる実践哲学の基礎づけの深化・発展の過程を、時間的順序に従って追跡しようとするのではない。むしろわれわれは、カントの実践概念の重層的な意味構造を検

討することによって、まず第一にカントにおいて道徳的なもの（道徳的善）は人間の実存のどのような次元に関わるのか、つまり、実践のどのような意味の層に位置づけられるのか、またそれと関連して、第二にカントにとって理性が純粹（ア・プリオリ）に実践的であるとはどのような理性の構制を指しているのか、を明らかにすることに主題を限定するつもりである。ただし、紙数の制約もあり、本稿での論議は主に第一の主題に限り、第二の主題については第一の主題との関連において必要な範囲内で触れるにとどめ、後は別稿に譲らざるを得ない。

ここであらかじめ、カントの問いの視角を正しく理解するために、この問題をめぐる若干の歴史的回顧をしておく必要があると思われる。

1. 実践哲学の基礎の動揺

アリストテレスは実践哲学を、その対象と方法によって、理論哲学から区別される一つの自立した学科とみなした。それは人間の行為の諸目標とそれを実現するための条件と手段を探究するもので、その中には倫理学、経済学（家政学）、政治学等が含まれると考えられた。⁽⁷⁾ 理論哲学が探究することそれ自体を目的として営まれ、永遠なる神的宇宙の観照に向かうのに対し、実践哲学は善なる正しき行為を目標として営まれ、諸々の慣習と制度によって形成されたポリスの実践のうちで道徳的・政治的に教育された経験的人間どうしが理性的に一致し得る事柄を取り扱うものと考えられたのである。⁽⁸⁾ 他方プラトンは、ソクラテスの断罪と非理性的臆見の支配というポリスの現状を前にして、ポリスの救済を、従ってまた善なる正しき行為の目標を永遠の神的アイデアの世界に求め、哲学的弁証法をそのようなアイデア界の洞察に向けて照準する。⁽⁹⁾ そこには理論と実践との境界線は存在しないと言ってよい。要するに、プラトンが〈善それ自体〉の本質（＝善のアイデア）を理論的・実践的統一において探究しようとしたのに対して、ア

リストテレスは純粋なテオリアの対象から区別された〈人間にとっての善〉の問題に倫理学の探究を限定したとも言い得るであろう。⁽¹⁰⁾ このように、道徳的・政治的行為の内容規定および基礎づけの仕方において、たしかに両者の見解は大きく異なっている。極論すれば、それ以来、実践哲学の概念をめぐる決して相容れ得ない二つの視座が設定されたとも考えられる。

しかしながら、古代世界の没落以来もはや人間の道徳的・政治的行為は神話のうちに伝承されたパラダイムの祭儀的反復によっては規定され得なくなっており、ポリスの基盤の上では神話的虚構もソフィスト的修辞学も善なる正しき行為の十分納得のいく基礎づけを提供し得ないという認識において、プラトンとアリストテレスは一致していると言ってよい。この点に西欧の伝統的な実践哲学の出発点をなしている共通の基礎が存すると言い得るであろう。そしてこの基礎から、一般にそれ以後の実践哲学に対して、次の二つの課題が課せられることになるのである。⁽¹¹⁾

- a) 現存の諸制度や社会の動向によって媒介された批判的主体が理性的根拠に基づく自由な賛同を与え得ないような人間の実践の基礎づけと行為の基準を批判すること。
- b) 理性的存在者としての人間ないし人類の進歩を促進し、退歩を阻み得るような実践の目標とその実現のための条件と手段を定式化すること。

後で見ると、カントは西欧実践哲学の原点とも言うべきこれらの課題を、近代的な啓蒙主義思想のラディカルな道徳批判をふまえた批判哲学の立場から、一段と尖鋭化した形で把握する。その際カントの思索は、善の無制約性を要求する理性の立場においてプラトンのな〈善それ自体〉の純粋（ア・プリオリ）な探究を志向しつつも、他面、人間理性の有限性の自覚においてアリストテレス的な〈人間にとっての善〉の視角を忘却することはなかったのである。⁽¹²⁾ 因みに、カントの思考におけるこの一種の両極

性が、実践哲学の基礎づけをめぐって彼自身が直面せざるを得なかった解決困難な問題を生み出す一因ともなっているのである。

ポリス没落以後の古代・中世を通じ近代に至るまでの間、さまざまな政治的変動にもかかわらず、前-近代的な西欧社会における農村と都市の基本構造、また同時にそのうちで形成された諸制度、および家族的、経済的、政治的な行為の承認された種々のパラダイムは、比較的不変のまま保持されてきたと言える。このことは実践哲学においてプラトン-アリストテレス的伝統の統一が持続することを可能にし、またその中に行為の基準を求めることと、それを現在の行為へとその都度適用することを可能にしたのであった。

その間トマスからデカルト、ライプニッツを経てカントに至るまで、形而上学が近代の精密諸科学との対決によってその対象と方法に関して大きな変化を被らざるを得なかったときですら、実践哲学の概念および理論哲学との区別それ自体は本質的に変わらないまま保持されてきた。たとえば、デカルトの場合、常識、慣習、公法等の中で承認されている道徳は、理論哲学の中で疑い得ない確実な認識として定式化された前提によってそれを基礎づけることができないにもかかわらず、「暫定的道徳」(une morale par provision)⁽¹³⁾として拘束力を持つと考えられている。ヴォルフと十八世紀ドイツの学校哲学は、普遍的実践哲学 (philosophia practica universalis) という概念のもとに、近代自然法思想と数学的方法の適用とによって、道徳的・政治的なるものに関して、伝統的実践哲学と近代諸科学とを総合した統一的理論を樹立しようと企てた。⁽¹⁴⁾カントによる実践哲学の基礎づけの試みは、このヴォルフの実践哲学の体系的基礎づけの企てからその思想的モチーフを継承しつつ、その理論的基礎を超越論的な批判哲学の立場から徹底的に批判することを通じて遂行されるのである。⁽¹⁵⁾とはいえ、実践哲学をその対象と方法によって理論哲学から区別しようとする伝統的傾向は、カントにおいてもなお根強く残っていることは否定できないであろう。数

量化と経験による検証の可能性は、操作可能な科学的命題の公準ではあり得ても、自由、道徳性、法、国家、歴史等の諸問題に関する言明の合法性を判定するための基礎ではあり得ないと考えられているのである。⁽¹⁶⁾ 自由の能力と道徳的人格性は「(超越論的な)論理的人格性」とは厳密に区別される「実践的人格性」に属するとカントは考える。⁽¹⁷⁾ しかるに実践的人格性とは、人が外的に規定されることなしに自己の原因であり得るような自由の能力を意味しており、道徳的人格性とは、ただ理性のみを自己の動因となし得る能力を意味している。⁽¹⁸⁾ 他方、〈Ich denke〉の意識としての「超越論的意識はわれわれに対して、われわれ自身の自己のいかなる認識をも与えることはない」⁽¹⁹⁾のである。因みに、カントはこのような自己認識の問題こそ理性的存在者としての人間の根本的関心事であるとみなすが故に、アリストテレスの場合とは対照的に、理論哲学者でなく、実践哲学者こそが本来の意味での哲学者であると言うのである。⁽²⁰⁾ 従ってカントの場合、ヴォルフにおいて形而上学が実践哲学に先行したような意味で、⁽²¹⁾超越論的な理論哲学が実践哲学に先立つことはできないのである。

近代西欧における伝統的な哲学体系の崩壊とともに、その体系の中の一学科としての実践哲学も次第にその本来の意義と機能を失い、人間の行為に対する十分に納得のいく基礎づけと指示とを与えることができなくなっていく。倫理学、経済学、政治学というような諸学科が、近代における社会構造の変動にともなって新たに突きつけられてくる実践的諸問題に、宗教的・政治的伝統との対決を通じて答えなければならなくなって以来、実践哲学内部の統一は崩壊する。個人の良心、利害(関心)、分別というようなものが行為の道徳性を判定する法廷となるところでは、伝統的な倫理的規範はその拘束力を失わざるを得ない。経済学、政治学等においても、それと平行して類似の事態が現れてくる。たとえば、経済的行為の目標が家族全体の欲求によって規定され得なくなったとき、古い家政学は国民経済学へ転換せざるを得なくなったし、常識(sensus communis)から出発す

るのでは政治的行為に関する合意に達することが困難になったとき、合理的に基礎づけられた一つの科学としての政治学が必要になったのである。⁽²²⁾
 倫理学、経済学、政治学という伝統的な実践諸学科と並んで、新たに、人間学 (Anthropologie)⁽²³⁾、法哲学、国家哲学、社会哲学、歴史哲学等の哲学的諸学科や、心理学、教育学、社会学等の個別諸科学が生まれ、更にそれらに加えて、諸々の社会的・政治的イデオロギーまでもが、個人や社会集団、国民や国家に対して行為の基礎づけと指示とを与える権利を主張するに至る。こうして、実践哲学内部における理論と実践との関係が根本から問い直されずには済まないような事態が惹き起こされたのである。

およそ以上のような十八世紀後半の状況のもとで、実践哲学の基礎づけをめぐるカントの問いは発せられたのである。人間の行為の目標とそれを実現するための条件や手段について哲学的に反省するという本来の使命を遂行するためには、実践哲学は、もはや制度化された専門哲学、カント自身の表現に従えば、哲学の「学校概念」(Schulbegriff)⁽²⁴⁾の枠内にとどまっていることは許されない。むしろ、個人や社会集団、諸科学の営みに対する批判的反省を通じて、実際にその実現が可能であり、必然的でさえあるような人間の実践的善を規定しなければならない。この課題を遂行し得るのは「世界概念」(Weltbegriff, conceptus cosmicus)⁽²⁵⁾としての哲学を置いて他に考えられない。けだし、この意味における「哲学は一切の認識と人間理性の本質的諸目的 (teleologia rationis humanae) との関係に関する学である」⁽²⁶⁾からである。カントによると人間理性の本質的諸目的のうちには唯一の最高目的たる究極目的とそれに必然的に手段として属する従属的目的とが含まれているが、⁽²⁷⁾これらのうち人間理性の究極目的とは「人間の全体的使命に他ならず、この人間の全体的使命についての哲学が道徳哲学 (Moral) と呼ばれる」⁽²⁸⁾のである。カントは哲学者 (Philosoph) を「人間理性の立法者」(der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft) と規定し、それを単なる「理性の技術者」(ein Vernunftkünstler) から厳しく

区別している。⁽²⁹⁾ 後者の例として挙げられているのは、数学者、自然科学者、論理学者の三者であらうが、この種の学者たちが哲学的認識においてどれほど貢献したとしても、同時に、「そのような認識を査定し、人間理性の本質的諸目的を促進するために道具として利用する」「哲学者」が別にいなければならないと考えられているのである。⁽³⁰⁾ もっとも、カントにとって、哲学者とはあくまでも「理念においてのみ存する原型」(Urbild)としての「理想における教師」であって、人間である限り、誰一人自分をこのような意味での哲学者であると僭称することは許されない。実に哲学者の立法とは、あらゆる人間理性の中に存するひとつの理念なのである。⁽³¹⁾ このような視座に立つカントにとっては、人間理性の究極目的についての批判的考究のみが、実践哲学を基礎づけ得る唯一の残された道であると思われたのである。

2. 実践概念の多義性

ところで、上述のごとき時代的状况のうちにあつて、もとよりカント自身の実践概念も一義的なものであり得なかつたのは、むしろ当然のことである。この実践概念の多義性こそ、カントをその批判的考察へ駆り立てる動機づけになっていたようにも思われる。「実践」という用語のカント自身による厳密な定義が公刊された著作の中に現れるのは、意外にも遅い時期、即ち、ようやく 1793 年の『理論と実践』論文⁽³²⁾においてであり、それ以前の批判期の主要著作たる『道徳形而上学の基礎づけ』(1785)においても、『実践理性批判』(1788)においてでもない。⁽³³⁾ この事実は注目すべきことである。何故ならば、この定義が実践哲学の基礎づけに先立つ暫定的な性格のものではなく、むしろ、その基礎づけの帰結と解釈すべきことを、それは示しているからである。この論文においてカントは、「実践」(Praxis)を「普遍的に表象された一定の方法[上]の原理に従うと考えら

れる限りでの目的の実現」(diejenige Bewirkung eines Zwecks, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird)⁽³⁴⁾と定義している。

周知のように、アリストテレスは「観る」(θεωρεῖν)、「行う」(πράττειν)、「作る」(ποιεῖν)という人間の三つの機能を概念的に峻別する。「観ること」(θεωρία)が他の二つの機能から切り離されて純粋な観想知となるとき、「他の仕方ではあり得ない」必然的な事柄(φύσις=自然・本性)を認識する学問的知識(ἐπιστήμη, σοφία)が可能になるのであって、これこそが哲学者の関わるべき本来の仕事であるとされる。それに対して、後の二つの機能はどちらも「他の仕方でもあり得る」という性格をもつ事柄に関わっており、それらのうち「行うこと」=行為=実践(πρᾶξις)についての知識が倫理的・実践的知恵(φρόνησις=思慮)と呼ばれ、また「作ること」=制作(ποίησις)についての知識が技術(τέχνη)⁽³⁵⁾と呼ばれるのである。

このようなアリストテレスの区分に照らしてみると、上述のカントの実践の定義は、どのような特徴を具えているであろうか。まず第一点として、その中で「原理を普遍的に表象する」と言われるときの、「普遍的に」(im Allgemeinen)ということが、単に「大多数の人々によって」もしくは「大抵の場合(通例)」というようなこの語の一般的意味にとどまらず、カントの場合におけるように、「理性によって」ないし「理性的に」という意味にまで徹底化されて、普遍的な実践原理を表象する実践理性のはたらしきを意味すると考えられるならば、そのとき実践の問題は、アリストテレス的な意味での πρᾶξις の境界を越えて θεωρία の領域にまで及ぶことは避けられないと思われる。⁽³⁶⁾ 理性の実践的な構制を表すカントの「善意志(der gute wille)」は、それが実現し、あるいは成就するものによってではなく、「ただ意欲すること(Wollen)によってのみ、即ち、それ自体として(an sich)善い」と規定されている。⁽³⁷⁾ このことは、普遍的原理を表象するカントの実践理性が本性的に(φύσει)善であることを示しており、そ

の意味で、「決して本性的にではなく、習慣づけ (*ἔθος*) によって生じる」と規定された⁽³⁸⁾ アリストテレスの倫理的 *ἀρετή* とは異なるものであることは明らかである。次に第二点として、⁽³⁹⁾ 「表象された原理に従う目的の実現」と言われる事態は、まずそれが「目的の表現」(Bewirkung eines Zwecks) である限り、機械的な自然の運動過程から区別され、更にその目的の実現が「表象された方法の原理」(vorgestellte Prinzipien des Verfahrens) に従う限り、有機体の合目的的な活動から区別されるものであることが確認されなければならない。こうした消去法によってみるならば、カントの定義が指示する実践の特性は、理性的な人間の行為の *ποίησις* 的な性格に他ならないと考えられる。以上の二点からみて、この定義に現れたカントの実践概念がアリストテレスに由来する伝統的な実践概念と本質的に異なることは明らかであり、その意味で、それは伝統的な学問体系における理論と実践の枠組を踏み越える要素を含んでいると言わなければならない。しかし同時に、そのことによって実践概念がカントの批判哲学体系の中で占める位置および意義は、一見して必ずしも明白とは言い難い錯綜したものとならざるを得なかったのである。かりに狭義の道德哲学の内部だけに限ってみても、その多義性は覆うべくもない。⁽⁴⁰⁾ 実践哲学の「基礎づけ」が切実な課題となる所以である。

因みに、アリストテレスに先立つプラトンにおいては、*θεωρία* と *πρᾶξις* との峻別は見られず、かえって、所謂イデア論においては、観想と行為とは一体化されており、「正義」、「節制」というような行為に関わる諸々の善は普遍的イデアへと高められ、それがそのまま観想の対象として恒常不変に存在すると考えられているのである。⁽⁴¹⁾ またそれと同時に、プラトンにおいては、アリストテレスにおけるような *φύσις* と *τέχνη* との対立は見られず、むしろ、技術はそれ自体一種の *φύσις* 的存在と考えられている点も見落とされてはならないであろう。⁽⁴²⁾ というのも、そこからは技術を媒介とした人間における自然・本性と実践との統合という局面が少なくとも可⁽⁴³⁾

能的には開かれてくるからである。アリストテレスの神は「観る」神であって、ものを作らないのに対し、プラトンの神は本来「作る」神として創造者 (δημιουργός) であり、制作者 (ποιητής) であるとも言われる⁽⁴⁴⁾。そのような創造的本性と技術とが本質的に関わり合う局面において初めて、φύσις に向う本性的に〈善き (ἀγαθή) 知識〉としての観想知と ἦθος に向かう〈有益・有用な (ὠφέλιμος, χρησίμη) 知識〉としての実践知との分裂を越えて、〈目的としての善きもの (ἀγαθόν) と手段としての有益・有用なもの (ὠφέλιμον, χρήσιμον) との統一的存在の知識〉の可能性が開かれ得るのではないかと思われるのである。けだし、原因から結果へ進むのとは逆の方向に、表象された一定の目的から手段の選択へ遡行する推論は、ποίησις の領域における技術に固有の論理であるからである。カントも、実践理性は自己の本性に基づく要求によって「究極の完全な目的に関して意志を規定すること」に関心を持つと述べ⁽⁴⁵⁾、また、理性は意志規定の根拠を自らのうちに持つ限りで実践的であるとも述べている⁽⁴⁶⁾。カントの場合、意志の概念は目的の概念と不可分に結びつくことによって理性の創造的本性を表しており、この意志が立法的主体として技術と関わる局面に実践の問題が定位されると言い得るであろう。実践が人間の φύσις (本性=本来的自然) としての理性と統合されて、理性的実践という視座がとられるとき、究極においては、実践哲学は人間の経験的屬性を基準にして測定された〈人間にとっての善〉の探究から方向を転じて、むしろ逆に、理性による端的に善きものの洞察から人間の存在を規定することへ、即ち、人間の善き存在の探究へと向かうのである⁽⁴⁷⁾。理性によって洞察されたこの善こそ、カント的に言えば、感性界の一部として時間において経験的に規定され得る人間の存在を悟性によってのみ考えられ得る可想界の秩序における存在へと高める道徳法則に他ならないのである⁽⁴⁸⁾。しかしこれまでの論議のうちで理論と実践との関係をめぐるギリシア古典哲学とカントとの思想的関連づけの問題は、もっと多くの視角から検討してみなければならない複雑な論点

を含んでおり、ここでこれ以上立ち入ることはできない。⁽⁴⁹⁾

3. 実践の区分と人間学の位置づけ

われわれは再度カントの実践の定義に立ち戻り、その背後に隠されたカントの思索を再構成すべく努めなければならない。カントの実践概念の多義性はその定義の中に含まれる (1)「原理の普遍的表象」と (2)「目的の実現」という二つの重要な契機に起因すると考えられることは、すでに前節で指摘しておいた。それはさしあたり、表象される〈原理〉の多様性、および実現されるべき〈目的〉の無規定性として現れてくる。

(1) まず、実践原理は一般的に行為の「原則」(Grundsatz)と総称されるが、実際にはその普遍性の程度に応じたそれぞれの資格によって、「規則」(Regel), 「格率」(Maxime), 「法則」(Gesetz) というように使い分けられている。⁽⁵⁰⁾

(2) 次に実践の目的であるが、それは一応、有限な理性的存在者としての人間が「だれでも例外なく、自然的・本性的必然性 (Naturnotwendigkeit) に従って持っている」と確実に前提されるような意図、即ち、幸福 (Grückseligkeit) への意図⁽⁵¹⁾であると考えられている。しかし実際にはこの幸福というものは「無規定な概念」(ein unbestimmter Begriff)⁽⁵²⁾であるので、「どんな人間もこれを達成することを願っているにもかかわらず、何を自分が本当に願い、欲しているのかをはっきりと自分の本心から (mit sich selbst einstimmig = 自己自身に一致して) 明言することができない」とされる。⁽⁵³⁾つまり、実践において実現されるべき目的としての幸福なるものは、人間にとって現実的 (wirklich)⁽⁵⁴⁾であるにもかかわらず、決して自明なものでも、あらかじめア・プリオリに規定し得るものでもない、とカントは言うのである。

ところで、カントの実践概念における以上二つの主要契機のもつ曖昧

さ、もしくは、少なからぬ意味の振幅というものはいったい何処から来るのであろうか。その原因を求めるとすれば、とりあえず、これら両契機のうちにひそむと考えられる共通の要因を見出すことが最良の策であると思われる。そのような要因として浮かび上がってくるものは、まず何よりも、〈目的〉と〈原理〉との共通の担い手である〈主体としての人間〉であることは論をまたないであろう。伝統的な実践概念の内包する問題性はカントによって、その主体としての人間のうちにひそむ謎へと投げ返されたと言い得るのではないであろうか。⁽⁵⁵⁾ そのことを逆方向から見れば、啓蒙主義哲学によって培われたカントの優れて近代的な人間観が伝統的な実践概念の自明性を突き崩したとも言えることができるであろう。有機的存在者であると同時に理性的存在者である人間の存在は、決して単純な存在ではなく、それ自体一つの総合である。人間存在は実践を通じて自己の存在の総合を実現するという課題を負うものであると言わなければならない。そのような課題は存在者の限られた一領域にのみ関わる伝統的倫理学によっては解決することができず、もともと、実践的形而上学における存在論と倫理学との内的統一の基盤においてはじめてその解決可能性が開かれ得るような性質のものであると考えられる。カントの実践概念の複雑さがこのような事情に起因することは疑問の余地がないように思われる。

ここでわれわれは、前節で簡単に触れておいた実践的探究の方向転換という問題を思い起こして見なければならぬ。⁽⁵⁷⁾ いま前段で述べたような事情を根底に置いてみるならば、カントにおいては〈実践の経験〔科〕学〉としての人間学の方角に対して〈実践の形而上学〉としての道徳哲学ないし道徳形而上学の方角が逆接的に関係するところに、広義の実践哲学が成り立っていると言い得るのではないであろうか。むしろ、それら二つの探究方向は対等の資格において並び立っているのではない。後者の前者に対する優位がア・プリオリに確保されなければならない。実践哲学の基礎づけの要諦はこのことに尽きるといっても過言ではないのである。⁽⁵⁸⁾ というの

も、実践の〈内容〉に関する第一の探究方向は、その形式に関する第二のそれによって、目的論的な秩序のうちへと移し入れられ、究極目的と関係づけられることによって、はじめて道徳的意味を与えられるからである。しかしそれにもかかわらず、カントの思索は、否、おそらく、われわれすべての思考の歩みは、感性的触発によってのみ認識対象が与えられる有限な人間悟性によるのである限りにおいて、さしあたり第一の探究方向から出発せざるを得ないのであり、それ故にまた、不可避的に両方向の矛盾を孕んだ対立・葛藤を、そして第一の方向から第二のそれへの⁽⁵⁹⁾転回を、探究の主体である理性自体の本性的要求によって強いられることになるのである。カントがこの転回（方向転換）の手続きを実践理性の批判における「方法の逆説」(das Paradoxon der Methode)⁽⁶⁰⁾と呼んで、道徳哲学の研究方法に関する一種の画期的な思考法の革命と見なす所以である。

むろん、このような実践哲学における方法上の革命は、当の実践の主体である人間自身についてのカントの理解に対応するものであることは疑いを入れない。しかし、批判期カントのこの人間観に含まれる思想内容そのものは、カント自身が「啓蒙」(Aufklärung)の標語のもとに人間一般に求めるところの、理性の本性に基づく一種の自己超越の要請、即ち、人間が自己の成年状態に到達するための不可欠の条件としての〈人間の内面における革命⁽⁶¹⁾〉の要求と関連して、別個に論じなければならない問題である。ともかくも、カントによる実践哲学の基礎づけの行程には、超越論的哲学の理性批判の視点とともに、あるいはむしろそれに先行して、人間学の鋭い経験観察の視点が、言わば、相補的に設定されていることを確認しておきたい。

ここで実践哲学における方法上の一種のアポリアの自覚という点だけに論点を絞って言えば、それは一面、経験的地平における人間理解の深化、他面、批判哲学体系の成熟という両面があるにせよ、いずれにしても1770年代から80年代にかけてのカントの思索を通じて徐々に尖鋭化した一つ

の結論であると見られ、その意味では、必ずしも探究を出発点において方向づけていたものではないと考えられるかもしれない。⁽⁶²⁾ しかしながら実践を構成する〈原理〉と〈目的〉という二つの主要契機それぞれが内包する意味の振幅というものは、カントによって既に批判期以前のかかなり早い時期から十分に自覚されており、広義の実践哲学研究の主要なテーマになっていたと考えられる。しかもその際、実践の重層的な意味構造の解明は、経験的人間学を所謂「実用的」(pragmatisch)なものとして位置づけることと、そのような実用性の次元の限界を見極めることによって人間の実践総体を道徳的なものによって基礎づけること、という二つの課題を同時に解決する意義を持っていたと思われるのである。

N. ヒンスケは、カントの遺稿に含まれている人間学の講義草案や自筆メモ(「人間学への Reflexionen」)⁽⁶³⁾をはじめ、聴講者による諸種の筆記ノート等を検討することによって、1770年代の初頭にまで遡り得ると推定される一連の講義の中でカントが繰り返し原理の相違による実践概念の区分とそれに基づく行為の区別とを試みていることを指摘している。⁽⁶⁴⁾ カントの講義の中に見出される実践の区分は、a)「練達」(Geschicklichkeit)、b)「伶俐」(Klugheit)、c)「知恵」(Weisheit)という三分法で表される。⁽⁶⁵⁾ この三分法は、本節のはじめに(1)として挙げた行為の原理の使用区分にほぼ対応して、それらに従う行為の到達目標を示しているようにも見えないことはない。しかし実際には(1)の原理の区分は、後年の『基礎づけ』(1785)の中で道徳的原理の意味を際立たせるねらいをもってなされているものであり、人間学講義の中では、むしろ、これらの原理によって規定された行為が人間の経験の地平において生み出す結果の現象面における差異に注意が向けられていると言わなければならない。⁽⁶⁶⁾ たとえば、或る講義用のメモの中では次のように言われている。「時計は、誰かのために時を刻む限り便利である。誰もがそれを眺めて気にいる限りでは美しい。一般に時計は、可能的意志にとっては、つまり、その意志が利便と結びついていようがい

まいが、従って、誰にとってであれ時を刻むのに役立つ限り、それ故、そのことを通じて美観によって触発される人格の状態とは無関係に良い。」⁽⁶⁷⁾ また或る筆記ノートの一節には、「練達は物件に向けられており、伶俐は人間に向けられている。時計屋は、もしも完全な時計を作るならば練達であり、もしも巧みに流行に合わせて作って敏速に売りつける術をわかまえているならば伶俐である」⁽⁶⁸⁾と記されている。つまり、技術的にいくら練達の時計屋でも、実用的な伶俐に欠けるならば、実益を挙げる事ができないという事態が起こり得るというのである。これら二つの文章を照らし合わせてみると、カントの趣旨が鮮明に汲み取れるように思われる。この例では、時計製作という一つの行為の中に含まれる実践の複合的な意味が、練達と伶俐という原理の区別によって二つの要素に分解されている。それらの要素は、それぞれ、この行為が実現すべき別々の目的として、出来上がった時計に具わり得る二種類の異なる価値、つまり、時間計測の可能性という時計それ自体の機能的価値と人の関心を牽く見た目の美しさという対人的な価値として現象する。練達の原理に従って実現される目的は「性能の良い時計」であり、伶俐の原理に従って実現される目的はこの時計の売上げ、つまり、「時計屋自身の利益」である。その性格から言って、a) 練達は物件もしくは機械を支配する技術的原理であり、伶俐は人間を支配する実用的前理である。因みに現代語に置き直せば、a) technologisch ないし technokratisch な原理と b) taktisch ないし strategisch な原理と言い得るであろう。⁽⁶⁹⁾ a) と b) とは別種の知識を前提しており、言わば、a) は学校的知識もしくは個別科学の知識に、他方、b) は a) を用いて他人から自分の利益を引き出すための人間一般についての知識（世間知、人間知）に基づくと言えよう。しかし、これらの原理はただ単に相互に区別され、並列されているのではない。b) は a) を使用して自己に固有の目的を追求する限りでは、b) は a) と異なったレベルにあり、むしろ、それを支配するとも言い得るであろう。その意味で、伶俐

の原理は練達の使用の原理とも規定し得るのである。もっとも、それは決して絶対的なものではなく、たとえば、専門家と実務家の争いに見られるごとく、両者は競合し、時として対立・葛藤に至ることさえあると言わなければならない。とくに今日の先進産業社会におけるごとく、急速な技術革新の中にあっては、かえって a) が b) を制御し、支配するという事態も稀⁽⁷⁰⁾ではないのである。

さて上述の時計屋の例に見られるとおり、カントは人間学構義において、人間の実践全体の中でそれぞれ異なる課題と機能とを持つ練達と伶俐という二種類の原理を峻別することに何よりも腐心しているように見うけられる。その点に関してヒンスケは、カントに一つの目論見があったことを理由として挙げている。その目論見とは、広義の実践というものを練達に基づく「技術的」領域と伶俐に基づく「実用的」領域とに区分した上で、後者の上に、16世紀以来独立の学科目となった新興科学としての「人間学」に固有の対象領域を設定し、それによって、他の諸学科との間でのかねてからの対象領域をめぐる論争に決着をつけようというものである。⁽⁷¹⁾

というのも、カントの目には、この実用性の領域こそが、自立的な近代人の自由な行為に基づく「世界公民的」な活動の場として、新しい時代を切り開くもののように映じていたと考えられるからである。さしあたりバウムガルテンの「経験的心理学」(Psychologia empirica)を教科書として用いて始められた人間学講義の本来の意図は、実は、時代遅れの伝統的実践哲学に代わって、このような新しい時代の要求に応え、市民階級の新しい生活経験を基礎づけ、導くという実践哲学本来の使命を遂行する可能性を模索することにあつたとも考えられるのである。⁽⁷²⁾

カントの人間学における「経験」概念の独特の性格を、ヒンスケは、認識論的な意味でのそれから明確に区別して、「生活経験」(Lebenserfahrung)⁽⁷³⁾と規定している。それは要するに、他者との関係の中で自己の目的実現に向かわなければならない世界公民としての人間の経験を意味してい

る。この生活経験の地平が、カントによって実用的人間学の固有の対象領域と考えられているのである。⁽⁷⁴⁾人間のこの領域は、ヒンステによると、「世界（世間）知」、「伶俐」、「実用知」という三つの主導理念に従っている。

- 1) 「世界（世間）知」(Weltkenntnis)とは、「学校知」(Schulkenntnis)と対照的に学校を越えて普遍的な利益のために拡張される知識、本質的には人間知を意味している。⁽⁷⁵⁾従って、哲学の「世界概念」に通じるものと考えられる。
- 2) 「伶俐」(Klugheit)とは、他の人間を自分の意図のために上手に利用する能力として、われわれがその中で他者と共に生活している共同社会に関係している。⁽⁷⁶⁾⁽⁷⁷⁾
- 3) 「実用知」(pragmatisches Wissen)とは、1)と2)とを総括したものである。具体的には、人がいかにして他者に影響を及ぼし、自分の意図に従って他者を導き得るかという方法についての知識である。⁽⁷⁸⁾

以上三つの主導概念から見る限り、カントの人間学的経験を構成する最も重要な本質的契機として、行為主体自身の主観的な「意図」(Absicht)というものが浮かび上がってくるように思われる。この主観的意図が行為主体の生活経験の地平を基礎づけており、その経験の地平においてはじめて、——行為主体自身の目論見や計画を促進するものとしてであるにせよ、あるいはそれを阻害し、挫折せしめるものとしてであるにせよ——他の人間の振る舞いや態度が経験されるのである。

このように見てくると、カントの場合、実用的人間学における「経験」は、その外観に反して、他の経験諸科学における経験と意外なほどよく似た構制を有するものであることが分かる。即ち、後者にあっては、諸科学のあらかじめ計画された企て (Entwurf) によって、つまり、仮定や仮説

形成によって経験が導かれており、従って「理性自体が自然の中に置き入れたもののみ」が認識され得ると考えられているのであるが、これと同様に⁽⁷⁹⁾ 実用的人間学の対象としての経験の場合にも、経験は行為主体の主観的意図に基づく企てによってア・プリオリに規定されているのである。どちらにも共通しているのは、——むろん、表象の普遍性という点で程度の差はあるにせよ——いずれの場合にも一定の方法上の原理とそれによって実現されるべき目的とが前提され、それがア・プリオリに経験を規定していることである。このようにカントの実践概念を特色づけている〈原理-目的〉の一種の志向的相関の構制が理論的認識の場合にも見られることは、カント哲学全体の構制を考える上で、注目しておいてよいことと思われる。しかしながら、人間学的経験は、このように経験科学一般の場合と類似した構制を持つにもかかわらず、他面また、比類ない独特の性格を具えていることも見逃されてはならないであろう。経験科学の場合に実験装置の介在によって生じる経験の主体と経験そのものとの間の人為的距離というものが、実用的人間学の場合には存在せず、それ故、行為主体の実存がその期待や計画とともに経験そのものの過程に密着することを、否、それどころか、その過程と一緒に捲き込まれることを避けることができない。その意味から人間学的経験は、まさしく生活経験なのであり、自己の行為の目的とそれを実現する手段とを身をもって確証し、あるいは反証する過程である以上、また「苦痛をともなう経験」、⁽⁸⁰⁾ 「傷つく経験」(“Schaden”)でもあると言わざるを得ないのである。

4. 実践の三分法から二分法へ

さて、われわれはここで再びカントによる実践の基礎づけという本論に立ち戻らなければならない。上述の如く、カントは実践原理の三分法を手掛かりとし、まず、そのうちの第一の a) 練達と b) 伶俐との区分に基づい

て実用的人間学の対象領域である西欧近代の市民階級の広大な可能的経験の地平を実践問題の探究へと解放した。しかしカントの実践概念においては、もともと〈方法の原理〉と〈目的の実現〉という二つの契機は不可分に結びついている。怜悯の原理に対応する目的はむろん幸福であることは疑い得ないにせよ。この原理が個々の行為主体の主観的意図に基づくものである限り、相対性を免れ得ないことは明らかである。実用性の次元における人間の個別的で非完結的な多種多様の経験を統一的な根本概念のもとに統合することができない限り、実践の目的は一時的な幸運 (Glück) ではあり得ても、真に永続的な幸福 (Glückseligkeit) であるとは言い難い。

こうして、人間学的経験そのものの全体的な基礎づけを目指す哲学的人間学のモチーフとともに、当初人間学講義の中では比較的軽く扱われていた⁽⁸¹⁾第二の b) 怜悯と c) 知恵との区分への関心が、にわかに前面に現れてくるのである。ここでカントの思索の詳細な経緯に立ち入ることはできないが、第一の実践の「技術的」と「実用的」との関係と比較してみた場合、第二の「実用的」と「道徳的」との関係に関してカントが遙かに困難な問題に直面したことは推測するに難くない。ここでは、敢えてそれを形而上学の不可避性の洞察と言っておきたい。実用性の原理はその担い手としての行為主体の意図を前提し得るが故に、それに基づいて技術性の原理の使用原則を基礎づけ得るのに対し、道徳性の原理はそのような任意の意図を前提することができないが故に、それに代わって、言わば、或る隠れた意図をその拘束性 (義務) の根拠として求めなければならない。だが、カントにとって、そのような前提は啓蒙された自立的近代人の存在の自己同一性を脅かすものと思われたであろう。しかし他面、どこまでも実用性の次元にとどまろうとする限り、人間の実践の問題は、従ってまた実践の見地から発せられた「人間とは何か？」という問いは、結局のところ「いかにして人間を自分自身の意図のために利用し得るか？」という問いへと収縮してしまわざるを得ないかに見える。⁽⁸²⁾このようなジレンマに直面した

カントにとって、新たに批判哲学の方法によって切り開かれた超越論的自由の領域への実践的理性使用の拡張可能性の展望のもとで、実践哲学の基礎づけが焦眉の課題となったことは十分に納得がいくように思われる。

そのような背景のもとで、人間学講義における実践の三分法に代わって、A) 有機的存在者としての人間を自己幸福という目的へ導くことを使命とする実用的格率と、B) 自然的人間の生活経験全体(文明)を有限な人間悟性にはさしあたり隠されている「自然の本来的目的」⁽⁸³⁾へ導くことを使命とする道徳的格率とに大別する実践原理の二分法が、批判期カントの実践哲学の構制における主導的モチーフとなるのである。有名な仮言的命法と定言的命法の区別をはじめ、『判断力批判』(1790)の「序論」に見出される区別、即ち、自然の因果律に基づく「技術的-実践的原理」と自由の因果律に基づく「道徳的-実践的原理」との明快な二分法がその顕著な例と言えるであろう。⁽⁸⁴⁾しかし、そうは言っても、実践の三分法がカントによって完全に断念されたというわけではなく、批判期の著作の中にも様々に形を変えて現れていることは周知のことであるが、とくに人間学と密接な関連のうちにあると思われる歴史哲学の領域において重要な役割を演じていることを、ここで指摘しておきたい。⁽⁸⁵⁾

5. 経験か洞察か—道徳的なるものの位置

原理と目的との相関という実践の構制において、行為主体の主観的意図に基づいて表象された原理から目的一般の実現に向かう方向が最終的に挫折する局面で、はじめて実践の道徳的意味が露呈してくる。実践哲学の基礎づけの最後のステップは、人間学的経験の地平において無批判に前提されている行為主体の意図の資格あるいは権利根拠を問うことから出発する。言い換えれば、主観的意志における実践理性のはたらき自体が批判されるのである。というのも、この場合には理性の実践的使用は純粹にア

プリアリなものとは言い得ず、むしろ、有機体の合目的秩序を前提とした行為主体の欲求に基づく主観的意図に仕えるものと言わなければならないからである。このように主観的意図によって制約された実践理性の要求を批判して、実践を究極的に基礎づけ得るものは、理性それ自体の純粋にア・プリアリな要求を置いて他に考えられない。ここに、はたして純粋理性はそれ自体で実践的であり得るか、という疑問で生じるのであるが、この実践哲学の究極の限界に関わる問いに対するカントの回答は、「いかにして (Wie) 純粋理性が実践的であり得るか」を理論的に説明する (erklären) 試みは、自由の可能性の説明と同様に理性自体の限界を踏み越えるものだ、というものである。⁽⁸⁶⁾ ここにはカントの批判哲学における理論と実践との関係をめぐる甚だ微妙な問題が隠されているのであるが、それについては、理性の実践的構制の問題として、稿をあらためて考えてみるつもりである。

それはともかく、純粋理性の実践的要求とは別の何らかの目的を前提する実践原理は、幸福を求める経験的なものであれ、完全性を求める合理的なものであれ、結局、行為主体の利己的な関心に仕える純粋ならざる実践理性の格率、即ち、「意志の他律の原理」である故に、実践を全体的・究極的に基礎づけることはできないと考えられるのである。⁽⁸⁷⁾ このような理由からカントは、従来の実践哲学における次の三種に大別される実践の基礎づけの試みを悉く斥けなければならなかったのである。

- 1) 人間の前-歴史的な自然状態からの基礎づけ。
- 2) 人間の自然本性についての目的論的な概念からの基礎づけ。
- 3) キリスト教の聖書、神学、教会からの直接的な基礎づけ。

こうした諸種の実践の「基礎づけ」の批判的吟味からカントが最終的に引き出す結論は、要するに、実践を究極的に基礎づけ得る可能性は理性それ自体の実践的本性のうち以外には求めることができないということである。このことは、カントが理性の存在構制そのものを本来実践的なものと

考えていたことを示すものと思われる。

ここでわれわれは、実践の〈原理〉からその〈目的〉の方へ考察の視点を移したい。上述の如く、行為主体の意図が一般に幸福を意味するとすれば、その権利根拠を問うということは、幸福の資格、即ち、行為主体が幸福に値し得るか否かを問うことを意味するであろう。ソクラテスと同様カントにとって、理性によって根拠づけられない幸福は「幸運」(Glück)ではあり得ても、決して真の幸福 (Glückseligkeit) ではありません。⁽⁸⁸⁾ それ故、目的の実現の視点から見ても、単に「幸福に与かり得ること」のみを追求する 実用的原理によってではなく、「幸福に値し得ること」を要求する 道徳的原理によって、はじめて実践の目的の確かな基礎が保証され得ると考えられるのである。このような視点から見られるとき、技術的-「蓋然的」(problematisch)、実用的-「実然的」(assertorisch)、道徳的-「確然的」(apodiktisch) という有名な三種類の 実践原理の 性格づけの意味も、⁽⁸⁹⁾ ひとときわ鮮明になるように思われる。

しかし翻って考えてみると、はたして「幸福に値し得ること」が実践の動因になり得るのか、という疑問が湧いてくることも、否定し得ないであろう。というのも、この表現の背後にある 純粹理性の 目的は、さしあたり、⁽⁹⁰⁾ 経験の地平を這い回る「モグラの眼」には 隠されており、「直立して悠久な大空を眺めるために創造された存在である 人間に本来具わった⁽⁹¹⁾ 眼」(理性の洞察) がはじめて 洞見し得るものだからである。⁽⁹²⁾ カントは 純粹理性のこの 隠れた目的こそが善それ自体であり、人間の 実践を究極的に 基礎づけ得るものだと考えているように思われる。この意味で、主観的意図に基づく原理に従う 目的追求が挫折し、あるいは行き詰まって、逆に行為主体にはさしあたり 隠された 純粹理性の 究極目的から 指し示された 原理(道徳法則)に従うことを 決意するという 実践の 転回が起こるところにおいて、はじめて 実践を究極的に 基礎づけ得る 純粹に道徳的なもの (Sittlichkeit) の意味が 輝き出ると言わなければならない。カントにとって 道徳的

なるものとは、このような意味での究極目的（最高善）の実現とそのため
の方法の原理（道徳法則）とから成る純粹理性それ自体の実践的構制を
意味している。人間の実践は、この純粹理性の実践的構制の「事実」
(Faktum) によって、その究極の基礎を得るとともに、また、その構制か
ら発する理性の要求によって、主観的意図から客観的・普遍的な理性の目
的への転回（方向転換）を余儀なくされるのである。換言すれば、〈実践
の転回〉によって開眼した「人間に本具の眼」、即ち、〈理性の洞察〉こそ
が人間の経験にはじめて道徳的なもの（道徳的善）の次元を開き得る可
能性を与えると言いうことができるであろう。

ここでわれわれの考察は、とりあえず、一つの結論に到達したように思
われる。その結論とは、実用知（伶俐の原理）に方向づけられた人間学的
経験の実践的構制が、その偏執的とも言うべき⁽⁹⁸⁾止み難い自己貫徹の要求に
もかかわらず、理性それ自体の実践的構制に接して転回を迫られる kri-
tisch（分れ目の、危機的）な、その一点において究極的に実践を基礎づけ
る道徳的なものの固有の意味がわれわれに開き示されるという、そのこ
とである。

後には理性の純粹（ア・プリオリ）な実践的構制そのものが、更に立ち
入って考察されるべき問題として残されている。 — 了 —

(1988年10月)

註

- (1) Vgl. Plato, Meno, 87 b-89 a, 89 d, 98 a, Protagoras, 318 d, 352 b-c, 360 e-361 d, usw. とくに, Respublica, VI-VII (502 c-541 b) 等を参照。
- (2) 西欧の哲学史一般における倫理学の位置づけについての以上のような理解の仕方については, Henrich, D., Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburtstag), hrsg. von D. Henrich u. a., Tübingen, 1960, SS. 77-115. (Abk., sitt. Finsicht), とくに S. 77 f. を参照。

- (3) Ibid., S. 91ff.
- (4) Vgl. *ibid.*, S. 78.
- (5) Henrich, D., *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in: *Sein und Ethos*, hrsg. von P. Engelhardt OP. Mainz, 1963, SS. 350-386. Vgl. *ibid.*, S. 359. Vgl. auch Shmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim am Glan, 1961, IV. Kap., bes. S. 143f.
- (6) Vgl. Henrich, *sitt. Einsicht*, S. 98.
- (7) Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (Abk., EN), I; 1094 b.
- (8) Vgl. EN, I; 1095 a.
- (9) Vgl. Plato, *Respublica*, 506 b-521 b.
- (10) EN, I; 1094b, I; 1102 a, VI; 1139 b-1140 b, usw. なお, 理論知と実践知との関係をめぐるプラトンとアリストテレスの思想の相違と対比の問題については, とくに次の論文から多くの教示を得た。藤沢令夫『イデアと世界』(岩波書店)1980年, 第6章「観ること(テオーリアー)と為すこと(プラクシス)」。
- (11) Vgl. Oelmüller, W., *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt am Main 1979, S. 122f.
- (12) 本稿第3節参照。
- (13) デカルト『方法序説』第三部, 野田又夫訳, 中央公論社「世界の名著」22, 1967年, 180-187頁。
- (14) Christian Wolff, *PHILOSOPHIA PRACTICA UNIVERSALIS, methodo scientifica pertractata. pars posterior, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur.* Frankfurt a. M. und Leipzig 1739. (Christian Wolff *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. Ecole u. a., II. Abt., Band 11, Hildesheim/New York 1979.)
- (15) Vgl. *ibid.*, Nachwort von W. Lenders, SS. 835-849, bes. S. 847f. Vgl. dazu Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Abk., GMS), Bd. IV S. 390f. (カントの著作からの引用は, アカデミー版の巻数と頁付けを示す。但し, 『純粹理性批判』はその第二版の頁付けを B で示す。)
- (16) Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Abk., KrV), B 375.
- (17) Vgl. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß (Reflexionen, Abk., Ref.)* 5049,

Bd. XVIII. S. 72f.

- (18) *ibid.*, a. a. O.
- (19) *Ibid.*, Refl. 6311, Bd. XVIII S. 610f.
- (20) Kant, KrV, B866f. Vgl. dazu Logik, Bd. IX S. 24f.
- (21) Vgl. Christian Wolff, PHILOSOPHIA RATIONIS SIVE LOGICA pars I Chap. III §93 “Metaphysica igitur philosophiam practicam praecedere debet.” (Christian Wolff Gesammelte Werke, hrsg. von J. Ecole u. a., II Abt., Bd. 1.1, Hildesheim/Zürich/New York 1983, S. 42.)
- (22) Vgl. Habermas, J., Theorie und Praxis, Frankfurt am Main 1978 (1. Erscheinung, Neuwied am Rhein/Berlin 1963), S. 48ff.
- (23) Vgl. Hinske, N., Krnts Idee der Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen (Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag) hrsg. von H. Rombach, Freiburg/München 1966, SS. 410-427. Vgl. dazu Hinske, Kant als Herausforderung an die Gegenwart (Abk., Kant als Hrsf.), SS. 99-105. 更に, 本稿第3節を参照。
- (24) Vgl. Kant, KrV, B 866. Vgl. dazu Logik, Bd. IX S. 23f.
- (25) Vgl. Kant, KrV, B 866f. Vgl. dazu Logik, Bd. IX SS. 23-25.
- (26) Kant, KrV, B 867. Vgl. dazu Logik, Bd. IX S. 24f.
- (27) Vgl. Kant, KrV, B 868. Vgl. dazu Logik, Bd. IX S. 24.
- (28) Kant, KrV, a. a. O.
- (29) Kant, KrV, B 867. Vgl. dazu Logik, Bd. IX S. 24.
- (30) Kant, KrV, a. a. O. Vgl. dazu Logik, a. a. O. カントはここで取り上げたテキストの箇所では「哲学の営み」(philosophieren)と「哲学者」との在り方、もしくは存在の構え(存在構制)を、まさにソクラテス的の原点から問い直し、それに「人間理性の究極目的」のために一切の知を用いるに際しての「理性使用の最高の格率」を立法することという実践的性格のきわめて強い規定を与えている。このことは、カントの理性概念およびカント哲学の基本的視座を考える上で、決定的に重要な意味を持つものと思われる。また、その中で「有用性」(Nützlichkeit)と「知恵」(Weisheit)とを同一視するかのような表現(Logik, Bd. IX S. 24)が見られることは、とくに本稿後段(第3節, 第4節)の論議との関連で、きわめて興味深い(とくに本稿126頁参照)。
- (31) Vgl. KrV, B 867. 「あらゆる哲学的思索者は、言わば、他の哲学的思索者の残骸(廃墟)の上に自分自身の仕事を建設する」(Logik, Bd IX S. 25)とい

う表現から見る限り、カントの〈philosophieren〉はアリストテレスの〈θεωρεῖν〉の自足的・観照的性格からは程遠い企画的・生産的な不断の労働 (Arbeiten) という性格を持つもののように思われる。

- (32) Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), Bd. VIII S. 273ff.
- (33) Vgl. Hinske, Kant als Hrsf., S. 87f.
- (34) Kant, Über den Gemeinspruch usw. Bd. VIII S. 275.
- (35) Vgl. Aristoteles, EN, VI; 1139b-1140b.
- (36) Vgl. EN, II; 1103a. Vgl. dazu Forschner, M., Synthesis und Handlung bei Aristoteles und Kant, in: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, hrsg. von G. Prauss, Frankfurt am Main 1986, SS. 82-97. Vgl. auch Mittelstrass, J., Neuzeit und Aufklärung, Berlin/New York 1970, SS. 48-50.
- (37) Kant, GMS, Bd. IV S. 394.
- (38) EN, II; 1103a.
- (39) Vgl. Mittelstrass, *ibid.*, a. a. O.
- (40) Vgl. z. B. Kant, KrV, B 828, B 830, GMS, Bd. IV S. 395f., SS. 417-420.
- (41) Vgl. Plato, Phaedrus, 249c, Republica, 517b-c. 藤沢, 前掲書 221-2頁参照。
- (42) Vgl. EN, II; 1103a.
- (43) 藤沢, 前掲書 223頁参照。
- (44) 同書同箇所参照。
- (45) Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Abk., KpV), Bd. V S. 120.
- (46) *ibid.*, S. 19.
- (47) 実践的問いこのような方向転換 (転回) を或る意味で, 実践的見地からの一種の「コペルニクスの転回」と見ることもできるであろう。プラトンは洞察と実践とが一体化したこの出来事を, 有名な「洞窟の比喩」(Republica, VII 514a-517a) において「囚人の転回」として描写している。また, それに続く箇所 (518b-519b) においては人間の本性に関する教育ということ, この出来事との関連において「向け変え (方向転換) の技術」(岩波文庫版, 藤沢訳, 括弧内筆者) という用語を使って説明している。プラトンのこの比喩に対する多数の注釈の中でも, 本稿におけるカント理解との関連において, とりわけ次の二論文が興味深く思われた。Apelt, O., Der Überhimmlische Ort, in: Apelt, Platonische Aufsätze, Leipzig/Berlin 1912

(Reprint, New York 1976) SS. 1-30. および Bröcker, W., Das Höhlenfeuer und die Erscheinung von der Erscheinung, in: Die Gegenwart der Griechen im Neueren Denken (Festschrift für Hans-georg Gadamer zum 60. Geburtstag), hrsg. von D. Henrich u. a., Tübingen 1960, SS. 31-42.

- (48) Vgl. Kant, KpV, Bd. V S. 86f.
- (49) Vgl. Mittelstrass, *ibid.*, S. 50. Vgl. auch Apelt, *ibid.*
- (50) Kant, GMS, Bd. IV S. 421.
- (51) *Ibid.*, S. 415.
- (52) *Ibid.*, S. 418.
- (53) *Ibid.*, a. a. O.
- (54) *Ibid.*, S. 415.
- (55) Kant, Logik, Bd. IX S. 25.
- (56) Vgl. Kant, GMS, Bd. IV S. 395.
- (57) 本稿第2節, 117頁, および註(47)参照。
- (58) Vgl. Kant, KrV, B. 869f.
- (59) 註(47)参照。
- (60) Kant, KpV, Bd. V S. 62. Vgl. dazu Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, London 1965 (1. edition 1947), SS. 100-102.
- (61) Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Abk., ApH), Bd. VII S. 229.
Vgl. dazu Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Bd. VIII S. 35.
Vgl. auch Hinske, Kant als Hrsf. S. 68f.
- (62) Vgl. Henrich, D., Die Deduktion des Sittengesetzes, in: Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag), hrsg. von A. Schwan, Darmstadt 1975, SS. 55-112. bes. S. 104ff.
- (63) Reflexionen zur Anthropologie, in: Bd. XV.
- (64) Hinske, N., Kant als Hrsf., Hinske, Lebenserfahrung und Philosophie (Abk., L. u. Ph.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. なお, これらの著作の中では資料として, C. Starke (=J. A. Bergk), A. Kowalewski 等がカントの聴講者の筆記ノート類をそれぞれ別個に編纂した数種類の刊本も利用されているが, それらを筆者は手にすることができなかったため, 本稿

の論議に関して筆者が直接検索し得た資料は、アカデミー版カント全集に遺稿として収録されているカント自身の手になる講義草案、覚書きの範囲に限られる。

- (65) Vgl. Kant, Refl. 1482, Bd. XV S. 659, Refl. 1508, Bd. XV S. 820, usw.
- (66) Vgl. a. a. O. たとえば, Refl. 1508 では次のように言われる。「練達は知識と能力とのうちにある。伶俐は練達を売り込む方法のうちにある。知恵は一切の伶俐が最終的に帰するところの究極目的(物の真の価値を評価すること)(体系における理性の使用)のうちにある。」
- (67) Kant, Refl. 673, Bd. XV S. 298f.
- (68) Hinske, Kant als Hrsf., S. 90 に引用されている Starke の編纂した筆記ノートの一節。
- (69) Hinske, *ibid.*, S. 92.
- (70) Vgl. Habermas, J., Technik und Wissenschaft als >Ideologie<, Frankfurt am Main 1968, S. 115f.
- (71) Vgl. Hinske, *ibid.*, SS. 99-105.
- (72) 本稿110頁に掲げられた西欧実践哲学の古典的な二つの課題を参照のこと。
- (73) Hinske, L. u. Ph., SS. 19-48. bes. S. 26f.
- (74) Kant, ApH, Vorrede, Bd. VII SS. 119-122. Vgl. dazu Refl. 1502 a, Bd. XV SS. 799-801.
- (75) a. a. O., auch Refl. 1482, Bd. XV S. 659.
- (76) Kant, ApH, Bd. VII S. 322.
- (77) Refl. 1482, Bd. XV S. 659.
- (78) Vgl. Hinske, L. u. Ph., S. 31.
- (79) Kant, KrV, B XIII f.
- (80) Vgl. Hinske, *ibid.*, S. 33f.
- (81) 因みに Refl. 1486, Bd. XV S. 716 には, 次のような覚書きが見える。「伶俐即ち, 金を儲けること。知恵即ち, 金を軽蔑すること(自制すること)。伶俐即ち, 名誉を獲得すること。知恵即ち, 名誉を軽蔑すること(自ら考えること)。」
- (82) Vgl. Hinske, Kant als Hrsf., S. 102.
- (83) Kant, GMS, Bd. IV S. 395.
- (84) Kant, Kritik der Urteilskraft, Bd. V S. 173.
- (85) Kant, ApH, Bd. VII SS. 321-330. Vgl. dazu Refl. 1524, Bd. XV SS. 896-899.

- (86) Kant, GMS, Bd. IV S. 458f.
- (87) Vgl. *ibid.*, SS. 441-445.
- (88) Vgl. *ibid.*, S. 418.
- (89) Vgl. *ibid.*, SS. 414-417.
- (90) Kant, *Über den Gemeinspruch: usw.* Bd. VIII S. 277.
- (91) *Ibid.*, a. a. O.
- (92) Vgl. Kant, KpV, Bd. V S. 13. Vgl. dazu Apelt, O., *ibid.*, S. 5f.
- (93) 今日一部で实用知（怜悯の原理）が技術知（練達の原理）によって逆に支配される傾向すら見られるということは、現代技術文明のより一層甚だしい倒錯性を示すものであり、この点に今日の実践哲学が取り組まねばならない最も焦眉の課題があると言い得るであろう。所謂 technocracy の問題がそれである。しかし、その場合にも技術的原理に対して直接性急な道徳的判定を下すことはできないのであって、むしろ、技術的なるものを道徳的なるものへと媒介する中間項としての実用的なるものの次元の存在意義が見落とされてはならないことだけは、ここで指摘しておきたい。というのも、この次元こそ「他人の後見なしに自分自身の悟性を用い得る」啓蒙された自立的近代人の存在基盤をなすものであるからである。このことは、カントの批判哲学の立場からすれば必ずしも厳密な意味での道徳性の問題ではないかもしれないが、とくに今日技術主導型の制度改革が横行する我国の現状において実践の問題を考えるにあたって、強調しておきたいことである。