

Title	純粹実践理性の事実と道徳性のアポリア： カントにおける実践哲学の基礎づけの課題をめぐって,その二
Sub Title	Das Faktum der reinen praktischen Vernunft und die Aporie der Sittlichkeit : Über Kants Begründung der praktischen Philosophie (2)
Author	小松, 光彦(Komatsu, Mitsuhiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1989
Jtitle	哲學 No.88 (1989. 6) ,p.51- 79
JaLC DOI	
Abstract	"Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird." - Kant. Kant hat den Übergang seines Philosophierens von der normalen Moralphilosophie zur Kritik der reinen praktischen Vernunft 'misslich' genannt. Was deutet Kant uns mit solcher Sprechweise an? Obwohl der Handlungsbegriff für die Kantische Philosophie grundlegend ist, findet sich in ihr kein Versuch zu einer besonderen Klärung dieses Begriffs. Vielmehr bleibt Kants Rede vom Handeln lediglich in die Kontexte eingebunden, aus denen sie sich nur schwer herauslösen lässt. Sie tritt immer in den verschiedenen Verbindungen auf, z. B. in der Verbindung unseres Handelns mit unserem freien Willen auf der einen und mit der notwendig determinierten Kette von den Geschehnissen auf der anderen Seite. Warum ist solche Verdoppelung der Welt unseres Handelns (mundus intelligibilis u. mundus sensibilis) auf dem Weg Kants zur Begründung des Moralprinzips unvermeidlich? Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes versucht die handelnde Subjektivität der Kantischen Vernunft selbst als die Basis des kategorischen Imperativs zu erörtern.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-0000088-0051

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.

純粹実践理性の事実と道德性のアポリア

——カントにおける実践哲学の基礎づけの
課題をめぐって、その二——

小 松 光 彦*

Das Faktum der reinen praktischen Vernunft und die Aporie der Sittlichkeit

—Über Kants Begründung der praktischen Philosophie (2)—

Mitsuhiko Komatsu

„Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.“ — Kant.

Kant hat den Übergang seines Philosophierens von der normalen Moralphilosophie zur Kritik der reinen praktischen Vernunft 'mißlich' genannt. Was deutet Kant uns mit solcher Sprechweise an?

Obwohl der Handlungsbegriff für die Kantische Philosophie grundlegend ist, findet sich in ihr kein Versuch zu einer besonderen Klärung dieses Begriffs. Vielmehr bleibt Kants Rede vom Handeln lediglich in die Kontexte eingebunden, aus denen sie sich nur schwer herauslösen läßt. Sie tritt immer in den verschiedenen Verbindungen auf, z. B. in der Verbindung unseres Handelns mit unserem freien Willen auf der einen und mit der notwendig determinierten Kette von den Geschehnissen auf der anderen Seite. Warum ist solche Verdoppelung der Welt unseres Handelns (mundus intelligibilis u. mundus sensibilis) auf dem Weg Kants zur Begründung des Moralprinzips unvermeidlich?

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes versucht die handelnde Subjektivität der Kantischen Vernunft selbst als die Basis des kategorischen Imperativs zu erörtern.

* 慶應義塾大学文学部助教授 (倫理学)

「ここにおいて我々は、哲学が天に己れを懸けるものなく、地に己れを支えるものがないにも拘らず、しかも確乎たる地位を保たねばならない、という危うい立場に置かれていることを知るのである。」⁽¹⁾——実践の究極の基礎づけを求める哲学的探究が人間学的経験の地平から本来の道德的なるものの次元へと向かう kritisch な転回点を指して、カントはこのように述べている。

もしも道德的なるものが人間の思い上がった妄想の所産などではなく、人間の実践を究極的に基礎づけ得るものを意味するのならば、それは行為主体の主観的意図に発する経験的な格率にではなく、絶対に必然的な理性のア・プリオリな原理に基づくものでなければならない、とカントは考える。従って人間の意志における主観的意図から理性の普遍的目的への転回ということが道德的なるものの意味を解く鍵である、と考えられていることは前稿に述べたとおりである。⁽²⁾

しかし探究はここで実用的格率に基づく人間学的経験の実践的構制の問題を離れて、純粹理性それ自体の実践的構制をめぐるきわめて難しい問題に直面することになる。カントはこの問題を次のような問いへと定式化する。曰く、「普遍的法則として用いられるべきことを自己自身が意志し得るような格率によって常に行為を判定するということは、すべての理性的存在者にとって必然的な法則であるのか?」⁽³⁾と。

この問いが肯定的に答えられ得るためには、自己の行為をこのように判定することが理性的存在者一般の意志の概念自体と完全にア・プリオリに結びついているのでなければならないであろう。⁽⁴⁾「しかしこの結びつきを発見するためには、いかに抵抗しようとも、どうしても或る一步を、つまり形而上学へ向かっての一步を踏み出さざるを得ないのである」⁽⁵⁾。まさしくこの形而上学への一步こそ、冒頭に引用した一節の示すごとく、当面の

課題をめぐるカントの哲学的探究をして「危うい立場」(ein mißlicher Standpunkt) に立たしめるような窮境に他ならない。

ここでは、前稿で取り扱われたカントによる人間の実践一般における道徳的なるものの位置づけを踏まえて、その道徳的なるものそのものを可能もしくは必然ならしめる根拠の探究を検討したいと考える。このような意図から、本稿は実践哲学の基礎づけをめぐるカントが直面した理性の純粹(ア・プリオリ)な実践的構制という問題について若干の考察を試みようとするものである。

1. 理性的存在者と意志

実践哲学の基礎づけをめぐるカントの探究が、人間学的経験の地平において見出される実践的諸原理を越えて人間の実践を究極的に基礎づけるべき道徳性の原理に到達しようとするとき、それが実践一般を規定している目的と原理との相関の構制における一種の転回を余儀無くされるような理性の洞察に逢着せざるを得ないということについては、すでに前稿で明らかにしておいた。

実用性の原理が、それに従って実現すべき目的の主観性・相対性の故に実践を究極的に基礎づけることができないのに対して、道徳性の原理は、まさに道徳法則と呼ばれるべき無制約的必然性をともなう要求をもってわれわれの日常の生活経験のうちに立ち現れてくる。カントは『道徳形而上学の基礎づけ』(1785)において、この道徳法則の生活経験のうちへの現出を「善意志」(der gute Wille) と名付け、この概念の分析的研究をもって道徳的なるもの(道徳的善)の基礎づけへと、従ってまた実践一般の究極的な基礎づけへと向かうのである。カントのこのような探究の方向は、それ自体すでに上述の〈実践の転回〉というものを暗黙裡に前提しており、それと不可分に結びついている〈理性の洞察〉の意味を解明しようとするものであると思われる。

カントによれば、実践とは一般に表象された方法上の原理に従う目的の実現を意味している⁽⁶⁾。しかるに「理性は原理の能力である」⁽⁷⁾が故に、実践とは理性的存在者に固有の存在構制であると考えられる。ところで人間学的経験の地平における実践的認識にあつては、理性は一般に行爲主体の特定の目的から分析的に行爲の原理を確定する。練達の原理、怜悯の原理というような実用性の原理の性格とは、一般にこのようなものである。この場合、原理は行爲主体の主観的目的によって制約されているが故に、理性それ自体にとっては他律であり、しかも目的の相対性によって、到底普遍的に実践を基礎づけることはできないと考えられる。しかしそうは言っても、行爲の客観的・普遍的目的を経験界のうちに捜し求めることが徒勞に終わらざるを得ないことは疑いを容れない。実践というものがもともと理性的存在者に固有の存在構制を意味する限り、その究極の基礎は理性それ自体の目的のうちに求められなければならないことは当然の理と言うべきであろう。

カントはこのような理性に固有の目的に対する理性自身の意識を、理性の「関心」(Interesse)と呼んでいる。カントにとって道德的意識とは、この理性に固有の関心以外の何ものでもない。「関心とは、理性を実践的にするところのもの、即ち、理性をして意志を規定するひとつの原因とするところのものである。それ故、自己に関心を持つということは理性的存在者についてのみ言われるのであつて、理性なき被造物は単に感性的衝動を感じるだけである」⁽⁸⁾。このように理性がそれ自体で関心を有するということが、理性的存在者が「意志を賦与されている」(mit einem Willen begabt)⁽⁹⁾ということ、あるいは理性が意志的であるということの意味なのである。そして前稿で理性の純粹な実践的構制と言つたのは、このような事態を指しているのである。『純粹理性批判』第一版への序文(1781)の冒頭で、カントが「人間の理性は自分が拒むこともできず、さりとてまた答えることもできないような問いに悩まされるという独特の運命を負わされ

ている」と述べている⁽¹⁰⁾のは、このような理性の関心を指して言っていると
も解釈することができ、しかもこのことが少なくとも人間の理性にとって
は決して付随的な事柄ではなく、むしろその本質を成すものであると考え
られていることを示しているように思われる。

しかしながら他方、このことは直ちにカントが理性的存在者一般と「意
志を賦与された理性的存在者」との区別を意識していなかったことを意味
するものではない。たしかに『基礎づけ』のテキストにおいては、この区
別は必ずしも明確になされているとは言い難い。しかし遺稿の中の或る箇
所に見出される考察は、カントが『基礎づけ』の執筆に近い時期にすでに
理性の自由の二つの様式の相違に気付いていたことを明らかに示している
と解釈し得る⁽¹¹⁾。その箇所では、一方で一切の・アプリアリな認識の可能根
拠としての理性の純粋な自立性もしくは根源的・不変的な自発性としての
「論理的自由」が、他方で諸々の経験的動機への依存性を免れているのみ
ならず、理性それ自体の内的被規定性からも自由であるような「行為の完
全な偶然性」を可能ならしめる「超越論的自由」が考えられている⁽¹²⁾。

理性の自由のこれら二つの様式のうち、前者は理性使用一般の思想と不
可分に結びついているが故に、直ちに理性的存在者一般にあてはまるのに
対し、後者は行為主体としての理性的存在者、即ち、意志する理性的存在
者にのみあてはまるのである。従って理性的存在者一般と意志を有する理
性的存在者との区別は、上記二種の自由概念の区別に対応するものとし
て、無視することのできないものであると言わなければならない。けだし
「意志」とは、カントにとって、単に認識能力からのみならず、「ただの
欲求能力からもまた区別されるひとつの能力、即ち、自己を叡知者とし
て、従って理性の法則によって、自然本能から独立に、行為へと規定する
能力」⁽¹³⁾を意味しているからである。

カントにとって道德性の原理の前提をなす自由は、理性が所与のあらゆる
機会に純粋に理性自身から格率を展開し、その規定根拠がもっぱら理性

自身のうちにのみ存するような行為を産み出し得るような意味での自由でなければならない。何故ならば、もし理性活動が理性自身によって前もって考えられないような或る秩序のうちでもともと規則化されていると仮定するならば、そのような仮説は不可避免的に、カントがストア学派の哲学者たちに帰した所謂「宿命論」(Fatalismus) と呼ばれる一種の意志の機械論に陥らざるを得ないであろうからである。⁽¹⁴⁾ この宿命論の仮説がカントの意味での道德的意識と相容れないことは明らかである。それは一面あらゆる経験的認識を越えているとは言え、他面、上述の理性の関心は無意味化せずには置かないからである。しかし他方、この仮説は理論理性によって受け容れられる余地を残している。と言うのも、〈Ich denke〉の意識としての理論的自我は、たとえあらかじめ予見される決定連関の中にあつたとしても、思考することにおいて、少なくとも純粹な思考作用そのものとして⁽¹⁵⁾は自由であると考えられるからである。

以上の点を留意して、カントの言う意味での道德性の原理を可能ならしめる前提を上記二種の自由概念の区別に照らしてみれば、第二の「超越論的自由」のみがそれに該当することは論を待たないであろう。

このようなわけで『基礎づけ』におけるカントの議論が背理を免れるためには、カント自身のテキストがその点に関して不分明であるにも拘らず、少なくとも次の三種類の理性的存在者を区別しておかなければならないことを D. ヘンリッヒは指摘している。⁽¹⁶⁾ 即ち、1. 単に熟考するだけの理性的存在者、2. 熟慮に基づいて行為する理性的存在者、3. 意志を有しており、従って自己の目的設定においても自立している理性的存在者、という区別がそれである。

理性的存在者のこれら三種類の存在様式のうち、第三のそのの想定のもとで、はじめて『基礎づけ』におけるカントの論議が矛盾なく理解されるということはむろん否定し難い。しかし他方、その場合には道德的なるものに関するカントの論議は推論 (Diskurs) の能力としての理性的存在一般

から出発するのではなく、理性それ自体によってはその現実的存在が推論され得ないところの、理性的存在の一様式に過ぎない「意志」ならびにそれに対応する先の「超越論的自由」の実際の働きをすでに前提することから出発することになり、それ故に道徳性の原理に関するカントの「論証」(Argument) はそもそも無意味な、あるいは少なくとも余計なものになるのではないか、という新たに生じる疑念についてもヘンリッヒは言及している。⁽¹⁷⁾

たしかにこれは『基礎づけ』のテキストの構成そのものにまで遡って十分に検討されなければならない重要且つ根本的な由々しき問題であるが、カントによる実践哲学の基礎づけの課題遂行の再構成という本稿での視角とコンテクストのもとでは、意志を有する理性的存在者というカントの立脚点はむしろ当然且つ不可避のものと納得されるように思われる。カントによれば、意志とは「法則の表象に従って、即ち原理に従って行為する能力」⁽¹⁸⁾を意味している。しかるに「行為を法則から導出するためには理性を必要とする」⁽¹⁹⁾が故に、意志という能力を有するのはひとり「理性的存在者のみ」であり、従ってまた「意志とは実践理性に他ならない」とされるのである。⁽²⁰⁾このような意味で意志的に行為する存在者（意志を有する理性的存在者）が何らかの意図を持つ限り、この存在者はまた常に「目的」(Zweck)⁽²¹⁾を追求する、と言って差し支えないであろう。

実際、『基礎づけ』の文面においては、われわれの日常の生活経験のうちに見出されるのと類比的な実践的構制のモデルが透視され得るのである。このモデルにおける目的とそれを実現する原理との相関の構造そのものは実践のどのレベルにおいても共通している。ただそれが人間学的経験の地平における実用性の次元から超越論的な理性それ自体の純粋な活動の場へと移されることによって、目的と原理という両契機の内実が変容を蒙っているのである。即ち、感性的衝動を動機 (Triebfeder) とする傾向性に基づく欲求の目的から理性それ自体の関心を動因 (Bewegungsgrund)

とする意志の目的へ、また実用性の原理（格率）から道徳性の原理（法則）へと、それぞれの意味が変化ないし深化していると言うことができるであろう。⁽²²⁾

しかしここで注意しなければならないことは、両契機の内実の変化が同時にこのモデルそのものの機能上の転換をともなっているということである。それはつまり、与えられた一定の目的からそれを実現し得る原理を導出するという分析的判断の方向から、与えられた一定の原理からさしあたり見通し難い目的を洞察するという総合的判断の方向への転換と言うことができるであろう。それは行為の結果として生じる目的へ向かう方向から目的自体（究極目的）としての行為主体（意志的な理性的存在者）の存在そのものへ向かう方向への転回と言い換えることもできる。むろんこの転回は理性の洞察によって媒介されることなしには起こり得ないことは、すでに前稿以来再三述べているとおりである。

人間の実践一般における実用性のレベルから道徳性のレベルへの移行に際してのこのような実践的構制のモデルの構造上の一貫性と機能上の転換の消息を理解するためには、次に示すように、前稿で取り上げた『理論と実践』論文（1793）における実践の定義⁽²³⁾（a）と『基礎づけ』（1785）における意志の定義⁽²⁴⁾（b）とを比較してみるだけで事足りると思う。

（a） 実践の定義： 一般に或る種の表象された方法の原理に従う限り
での目的の実現

（b） 意志の定義： 或る種の法則の表象に従って、行為することへと
自己自身を規定する能力

言わずもがなのことではあるが、これら二つの定義を比較してみると、（a）で「方法の原理」と一般的に述べられている部分が、（b）では「法則」という最も厳密な意味での普遍性を持つ原理にまで限定されていることがわかる。また実践の意味が（a）では「目的の実現」というふうに、行為主体から見て対象の側に向かって考えられているのに対し、（b）では「自己

自身を規定する」というように、主体の側に還帰する方向で考えられているのを見てとることができる。

前稿でも触れておいたように、1760年代以降カントは近代においてはじめて見出された人間学的領域から出発して、近代人の実践の意味とその究極の基礎を倦むことなく探究し続けた。このような人間の実践の徹底的な基礎づけの遂行をもくろむカントの課題の連続性というコンテキストから見るとき、あらためて、カントが『基礎づけ』における道徳性の原理の探究を道徳の公共的・日常的 (gemein) な理性認識 (=道徳の常識) から出発させている理由の一つが照明されてくるように思われるのである。

2. 道徳性の原理の定式化と分析的方法

カントは『基礎づけ』のはじめの二つの章において、日常の生活経験のうち現出した道徳的なものの現象を分析し、そのことを通じて道徳性のレベルにおける実践の原理、即ち行為の道徳性を規定する定式を明確に概念化することを企てている。そのねらいは、義務と呼ばれる道徳的な意味での拘束性が妖怪めいた空虚な妄想ではなくて真実性のある有意味な概念であるならば、それがどのような概念でなければならないかを明らかにすることである。言い換えれば、道徳的善の原理と構造についての真正な概念を、そのような善の経験的世界における現実的存否の問題にかかわりなく、明示することである。つまりそれは、道徳性の概念の単なる「解明」(Exposition) を意味しているのであって、その概念の厳密な意味での「論証」(Argument) までも含んでいるのではないと解釈すべきである。⁽²⁵⁾ このような意味でカント自身、『基礎づけ』の最初の二つの章は「まったく分析的である」⁽²⁶⁾ と述べているのである。

ここでカントの言う分析的方法とは、『プロレゴメナ』(1783)において用いられている方法的手続きと基本的に同じものであると考えられる。この著作の中でカントは、理性批判の叙述の仕方に関する分析的方法と綜

合的方法とを区別した。⁽²⁷⁾ 綜合的方法に従う『純粹理性批判』とは異なり、分析的方法を採る『プロレゴメナ』は、純粹数学および純粹自然科学の諸命題の妥当性を前提した上で、もしもそれらの諸科学の命題が真なる認識であるとするれば、そのことを可能にする条件はどのようなものであるかを問うのである。つまりそこでは、当の認識の「いかに」(wie)が問われるのみで、その認識がそもそも可能である「かどうか」(ob)は問われないのである。その箇所でカントは「分析的方法」を規定して、われわれが安心して信頼できるとすでに認めている既知の何か或るものから出発して、そのものの未知の源泉にまで遡る手続きである、と述べている。因みにそれと対照的な「綜合的方法」は、理性そのものの他には何ひとつ前提することなく、従って「所与のいかなる事実をも掘りどころとすることなしに、認識をそもそもの根源的胚芽から開展させようとする」手続き、と規定されているのである。⁽²⁸⁾

『基礎づけ』において分析的方法が用いられる場合、あらかじめ妥当なものとして前提されるのは、さしあたり曖昧なものにとどまっている道德性の概念、つまりカントによって自分の心の奥深く宿っていると信じられているところの、人間の本性の道德的素質(「善意志」)についての確信であることは言うまでもない。『基礎づけ』が敢えて分析的方法によって開始されている理由は、探究のこの段階に割り当てられている課題がもっぱら道德性の原理の確定(Festsetzen)ないし定式化(Formulieren)という仕事に限定されており、この段階においては、原理の妥当性がとりあえず単純に前提されたままであるからであると解釈される。この前提そのものの正当化の問題と関わるような、原理の妥当性の「演繹」(Deduktion)という仕事は、『基礎づけ』執筆時のカントによって、探究の次の段階における「純粹実践理性批判」の課題として構想されていたのではないかと推測され得るのである。⁽²⁹⁾

ここでは、カントのテキストにおける「解明」(Exposition)、「演繹」

(Deduktion), 「証明」(Beweis) 等, 厳密性もしくは強さの種々な段階が区別される諸種の論証(Argument)のそれぞれの機能と使い分けの問題に立ち入ることはできない。⁽³⁰⁾ ただ, 理論哲学と実践哲学の両方の分野に共通して, 広義の論証に含まれる少なくとも二つの機能の区別が見られることだけをここで確認しておきたい。即ち, 理論哲学の分野においては, 或るもの, 例えば純粋悟性概念を発見し, それが何であるかを規定する「形而上学的演繹」と, そのものの妥当性を証明する「超越論的演繹」とは, 互いに機能上独立したものとして区別される。前者の機能は「それが何であるかを見出すこと」であり, 後者の機能は「そのものが真であることを示すこと」であるとも言い得るであろう。他方, 実践哲学の分野においては, 例えば道徳法則がどのようなものでなければならないかを発見することと, 発見された道徳法則が実際に効力を有し(gültig), 決して空虚な概念ではないことを証明すること, 換言すれば, 法則の確定ないし定式化の機能と法則の弁護ないし正当化の機能とが区別されなければならないのである。もっとも, これはどこまでも原則上のことであって, 実際にはカントのテキストの文面がこの区別にいつでも忠実である, とは必ずしも言えないのである。⁽³¹⁾

この問題に関して『実践理性批判』の或る箇所(「分析論」第一章第六節, 註)に, 第二批判における実践的な純粋理性原理(道徳法則)の定式化の手続きと, 第一批判(「概念の分析論」第一章)における理論的なそれ(純粋悟性概念)の発見の手続きとの間に存する方法上の平行関係を示唆するような言及が見られることは注目されてよい。そこでは次のように言われている。即ち, 「……このような道徳法則の意識はどのようにして可能であるのか? われわれは……必然的な理性の指定と, また一切の経験的条件の分離という理性の指示とに注意を払うことによって, 純粋な理論的原則を意識しているが, それとまったく同様にして純粋な実践的法則を意識することができるのである。」⁽³²⁾

カントにおける道徳性の原理の論証をめぐる方法上の問題はそれ自体においても、また批判哲学全体の体系的構成という面からもゆるがせにできないが、ここでこの問題にこれ以上立ち入ることは本稿の課題の範囲を越えている。⁽⁸³⁾

このようなわけで、ともかくもカントは『基礎づけ』の第一章で、まず通常の人間の意識のうちに見出される道徳的確信（義務の概念）を分析し、それに基づいて、行為の道徳性を構成する条件を定式化しようと試みる。その条件とは、要するに理性の指定する法則に、他のいかなる意図のためにでもなく、そのこと自体を目的として従うということ、即ち定言命法に従うということである。

次に第二章では、この定言命法を幾通りかに法式化して、その思想内容を一層具体的に展開する試みがなされている。そこにおいては普遍性という形式と目的自体という実質、更にそれら両契機の総合としての意志の自律に至るまで、定言命法の内包する実践的諸契機とその構造とが解明されているが、カントのこの叙述のうちには、上述の実践的構制のモデルが鮮明に看取され、従ってまた、それは人間の実践の究極的基礎づけという主題の一貫性を裏付けているように思われる。それはともかくとして、第二章では最終的に、定言命法の本質をなす意志の自律、即ち意志の普遍的立法ということが日常の生活経験のうちに見れた道徳的確信の背後に隠れている原理であり、このような特性を持つ実践的原理（道徳法則）こそがはじめて、われわれの行為を道徳性のレベルにおいて基礎づけ得る条件をなすものであることが明らかにされるのである。

3. ア・プリオリな実践的綜合命題

『基礎づけ』最後の第三章においてわれわれは、前の二つの章で分析的に解明された意志の「自律の原理」と呼ばれる比類ない実践的原理がはたして本当に正当化され得るのかどうか、という困難な問題に直面する。そ

の意味でこの第三章は、先行する二つの章とはいささか趣を異にしており、ここでわれわれは日常的な道徳的確信（常識）の立場を離れて、自由と必然との関係をめぐり、また現象界と叡知界との区別をめぐりカント独自の形而上学のうちへと踏み込まなければならないのである。⁽³⁴⁾

ところで、この道徳法則という資格を有する普遍的・必然的な実践原理は、われわれに定言命法の形式をとって立ち現れるので、上の問題はまた「定言命法はどうして可能なのか？」というように表現することもできる。この問いに答えることの難しさはおもに、定言命法がア・プリオリな総合的命題であるという事実から生じると考えられてきた。それは「ア・プリオリな総合的命題はどうして可能なのか？」という、一般に批判哲学の最も基本的な主題とも言うべき問題の特殊なヴァリエーションと見ることができるといえる。

カントはア・プリオリな総合的命題の可能性を、理性の本性としての、理性それ自体の固有の活動にまで遡って証明しようとする。この証明の方法はカントが「超越論的演繹」と名付けるもので、それは理性の理性自身による批判を意味している。定言命法が総合的命題であると言われる場合、それは「何が存在しなければならないか (müssen)」に関する理論的命題ではなく、「何が存在すべきか (sollen)」に関する実践的命題であるが故に、それはまた「実践的」な総合的命題であり、その演繹も「実践的」な理性の批判に他ならないのである。⁽³⁵⁾

われわれが日常の生活経験の中で通常行う実践的判断においては、或る特定の行為もしくは特定の種類の行為が為されるべきであるとか、あるいは為されるべきでないとかいうことが問題にされる。実践のこのレベルで見ると、①行為の目的は行為主体にとって、行為の対象ないし結果である、②個々の目的に対応して、その目的によって規定されたそれぞれの手段がある、③それらの手段は常に行為主体によって為され得る或る行為である、という三点が確認され得る。これらの点を前提する限り、或る目

的を意志することはまたその手段をも意志することであるという命題は、それ自体としては理論的な分析的命題である、とすることができる。この理論的分析命題が人間理性の有限性に、即ち人間理性が傾向性に阻まれて行為主体の意志を十分に規定し得ないという事実⁽³⁶⁾に媒介されて、「有限な理性的存在者としての人間は、目的を意志するならば、その目的を実現するための手段をも意志すべきである」という実践的分析命題が成立する。これが仮言命法に他ならない。それ故、練達の原理と恰侗の原理とがとる仮言命法の形式は、行為主体の主観的意図に基づく目的と、それを実現するための手段に関する理性の指示とから成る分析的命題のそれとして容易に理解し得るものと考えられている。

ところが定言命法においてわれわれが関わっているのは、そのような個別的な行為の選択の問題ではない。仮言命法においては、われわれがたまたま或る特定の目的を実現しようとして意志するならば何を為すべきか、ということが指示されているのに対して、定言命法においては、われわれがそのつど何を意志しようとも、常に自己および他者の理性的存在者としての目的自体性を実現し得るような一定の仕方で行うべきである、ということが命じられているのである。つまりここで問題になっているのは、意志の対象ないし結果から見て意志の働きを方向づけ、規定することではなくて、かえって直接理性的存在者の意志の働きそのものが、もしくは意志の在り方自体が問われているのである。

とはいえ理性的存在者の意志という概念の分析からは、この意志がその成立条件としての自律の原理によって必然的に制約されているということ⁽³⁷⁾を証明することはできない。それ故、「あらゆる理性的存在者は意志の自律の原理に従って行為すべきである」と必然的に命令する定言命法は経験的命題でないのはもちろんのこと、更に、主語概念の単なる分析によっては導き出すことのできない総合的命題であると言わなければならないのである。

しかるにア・プリアリな総合命題は一般に、主語概念と述語概念との必然的結合のために第三の概念を必要とすると考えられる。ア・プリアリな実践的総合命題としての定言命法の場合、その第三の概念に相当するのは、本稿前段で触れた「自由」の概念なのである。⁽³⁸⁾

4. 方法の逆説

以上のような特性を具えた定言命法の妥当性を証明するためには、「客体（行為の対象）の認識を越えて〔行為〕主体の批判へ、即ち純粹実践理性（純粹意志）の批判へと転じて行かなければならない」とカントは考える。⁽³⁹⁾ このような方法上の方向転換から、すでに前稿でも触れた実践理性批判における「方法の逆説」と呼ばれるものが出て来るのである。⁽⁴⁰⁾

カントは『実践理性批判』の分析論第二章において、実践理性の対象の概念を取り扱っている。この箇所では、意志の対象としての善・悪の概念が、それを産み出す意志の働きとの相関関係において批判的に考察されている。そこでは技術的、実用的、道徳的という実践のそれぞれのレベルにおける異なった理性の原理（実践的格率）によって規定された意志の作用と意志の対象（目的）との必然的相関関係に基づいて、三種類の善 (bonum) が区別されている。①或る任意の目的に対する手段としての善、②幸福の手段としての善、③目的自体の善さとしての道徳的善の三つがそれにあたる。これらのうち、①と②は間接的善、③は直接的善である。

ここで注目すべき点は、この箇所でカント自身が挙げている「外科手術を受けなければならない患者」の事例が示すように、幸福の手段は善の一種であるが、幸福 (das Wohl) [あるいは災禍 (das Übel)] そのものは常に快適・不快適もしくは満足・苦痛というような感覚の状態 (Empfindungszustand) に対する関係を意味するに過ぎないが故に、善 (das Gute) [・悪 (das Böse)] とは見なされていないことである。カントにとって「善」とは、それがどんな種類の善であっても、理性的存在者としての人間（行

為主体) によって一定の理性原理に従って実現されるべき目的 (行為の対象) を意味している。それに対して幸・不幸の問題は、感性的存在者としての人間の自然的本性に由来する不断の必要のそのつどの充足如何にのみ関わるものと考えられているのである。⁽⁴¹⁾ 要するに善・悪は意志の問題であるのに対して、幸・不幸は感覚ないし感情の問題であると考えられていると見ておいてよいであろう。

ところで、このようなカントの立場からは、人間にとって自己の幸福を実現するための手段の探究は広義の実践に属するが、その最終目的である幸福そのものは実践に属さないという、一見きわめて奇異に思える帰結が不可避免的に生じるように思われる。因みにこのことは、しばしば論議されてきた倫理と宗教との関係をめぐるカント独特の微妙な思想についての消息を示唆するものと考えられ、それ自体きわめて重要な興味深い問題ではあるが、本稿の主題の枠内でその問題に立ち入ることはできない。⁽⁴²⁾

ここで再び上述の三種類の善の区別に戻りたい。それらの三分法は『倫理学講義』⁽⁴³⁾における三種類の善性の区別、即ち蓋然的善性 (bonitas problematica)、実用的善性 (bonitas pragmatica)、道德的善性 (bonitas moralis) に相当しており、それはそれでまた『形而上学講義』⁽⁴⁴⁾における三種類の実践的強制 (necessitatio practica)、即ち蓋然的強制 (necessitatio problematica)、実用的強制 (necessitatio pragmatica)、道德的強制 (necessitatio moralis) を表す三つの命法、つまり蓋然的命法、実用的命法、⁽⁴⁵⁾ 道德的命法にそれぞれ対応していると言うことができる。これは『基礎づけ』第二章に見られる三通りの命法の区別と軌を一にするものであって、人間の実践的構制全体のうちでの諸種の実践の意味とそこで用いられる理性原理相互間の目的論的な階層的差異を表していると見ておいてよいであろう。しかしもとよりカントのここでの眼目は、それらの意味の区別ないし分類にあるのではなくて、そのことを前提した上でどこまでも三番目の道德的善とその原理の意味に注目し、それを際立たせることにあることは

言うまでもない。

例えば、もし仮に行為主体によって主観的に意図された目的が自殺であるとすれば、当人のみならずあらゆる理性的行為主体は、青酸カリがこの特定の目的のために善であることを、或る種の必然性をもって認めざるを得ない。たとえ自殺という目的とそれを求める意志との関係が単に仮言的・蓋然的必然性をもつに過ぎず、従って「自殺は善である」という判断がどれほど非理性的に思われようとも、「青酸カリが自殺に善い」という判断はやはり理性の客観的決定を、つまり或る種の理性原理による決定を意味しているのである。⁽⁴⁶⁾ 但しこの場合には、「理性は単に感性的存在者としての人間の欲求を充足するための道具としてのみ使用されているに過ぎない」⁽⁴⁷⁾とカントは考えるのである。カントがここで問題にしようとしていることは、実践のそのような意味のレベルを越え出て「自殺が善い」という行為主体自身の判断（目的設定）さえも、それ自体究極的に理性原理による必然的基礎づけを得ることができなければならないということである。⁽⁴⁸⁾ 人間の理性は実践のこのレベルに到ってはじめて、理性本来の一層高い使命 (Beruf) を果たすことができると考えられるのである。その使命とは、純粹理性がそれ自体善 [もしくは] 悪なるものを全然感性的動機によらずに自己自身だけで判断し、しかもその判定を先の実用性に関する判定から明確に区別して、その最高条件にするということに他ならないのである。⁽⁴⁹⁾

ところでカントによれば、理性原理がこのように実践の究極目的としての、それ自体善なるもの [およびその対極としての、それ自体悪なるもの] を確定し得るか否かという最大の kritisch な問題のすべては、意志の格率 (原理) と意志の対象 (目的) との関係をめぐる次の一事に懸かっている。この関係には、①意志の対象が意志の格率を通じて意志の働きを規定するか、それとも、②意志の格率が意志の規定根拠となって意志の対象の概念を規定するか、要するに目的が原理を決めるか、逆に原理が目的を決

めるか、という二者択一的可能性がある。ここで、どちらの実践的構制が道徳性のレベルにおける行為主体の在り方に適合しているか、ということが決定的な肝要事なのである。

①の場合、意志の規定根拠としての快・不快の対象（主観的目的）が意志の格率（理性原理）に先行し、格率の機能は快を促進し、不快を避けるべく行為を規定することにあるので、当の行為はわれわれの傾向性に対する手段として、従って単に間接的にのみ善であるに過ぎない。この場合の格率は断じて「法則」（Gesetz）と呼ぶことはできず、たかだか理性的な実践の「指定」（Vorschrift）と呼び得るだけである。また、ここでの目的は理性の概念ではなくて感覚対象についての概念であるから、「善」（ein Gutes）ではなくて、本来むしろ「幸福」（ein Wohl）と呼ばれるべきなのである。それに反して、②の場合、「法則が直接に意志を規定し、そのような意志に従う行為はそれ自体善（an sich selbst gut）」なのである。この場合、「理性原理はア・プリオリな実践的法則であり、純粹理性はそれ自体で実践的である」と言うことができる。⁽⁵⁰⁾

むしろカントは、ここで、②の形式をとる実践的構制が実際に可能であることを直ちに証明して見せることはできない。しかし、もし人間の実践が自然のメカニズムを超え出てそれ自体の究極的基礎（道徳的意味）を持たなければならないとするならば、言い換えれば、自然の形而上学的原理（自然法則）とは異なる道徳の形而上学的原理（道徳法則）が存在しなければならない、という理性の要求が正当なものと認められるならば、畢竟、実践哲学の探究が無益な空しい企てでないとするならば、このような実践的構制の可能性を実践哲学探究の前提とせざるを得ない、と考えられているのである。そしてその前提に立った探究の基本的な方法論的観点⁽⁵¹⁾が、実践一般の通則を逆転するかに見える「実践理性批判における方法の逆説」なのである。

それは要するに「対象としての善の概念（行為の目的）が道徳法則（行

為の原理)を規定するのではなくて、逆にまず何よりも道徳法則(原理)が善の概念(目的)を規定し且つ可能にする⁽⁵²⁾という説であることは、以上に述べたことからすでに明らかであろう。

しかしながら形式上単純明快とも見えるこの方法論の背後には、善なるものの知はまず何よりもそれ自体善なる知でなければならない、という言葉わば道徳性のアポリアとも言うべき逆説的な事態が隠されている。それはもはや理論と実践との、あるいは認識論と行為論との単純な二分法では解くことのできない存在論的な難問であると言わざるを得ない。

5. 純粹実践理性の事実

いまやわれわれは人間の実践そのものの究極的基礎とも言うべきこの局面に到って、行為主体の一切の主観的意図に発する諸目的に先立って意志を絶対的・直接的に規定する客観的な道徳法則そのものに、否応なしに直面せざるを得ない、この実践的原理は、求められた結果を可能ならしめるような行為を指示する原理ではなく、意志をその格率の形式に関してのみア・プリオリに規定する原理であるという意味で、比類のないものである。この原理は前もって理性に与えられている与件(Datum)から分析的命題として導出されることはできず、「それ自体で、ア・プリオリな総合的命題としてわれわれに押し迫ってくる」が故に、この原理の意識を、カントは「理性の事実」(ein Faktum der Vernunft)と名付けるのである。⁽⁵³⁾

この「理性の事実」という概念については、これまでに数多くの解釈がなされてきているが、⁽⁵⁴⁾それらについての立ち入った吟味は別の機会に譲り、ここではごく単純に、理性が現に存在するということ、もしくは自発性(Spontaneität)としての理性の自己活動のわれわれの意識への現前、というように理解しておきたい。

少なくともこれまでの考察から言い得ることは、カントが実践の基礎づけの行程の最終段階において、かれ自身による言明にも拘らず、結局のと⁽⁵⁵⁾

ころ道徳法則の「演繹」には成功しておらず、従って第二批判のテキストに見る限り、道徳法則を何らかの仕方で与えられた (gegeben) ものとなししているという事実である。しかしそうは言っても、道徳法則はわれわれの意識に対して対象的に経験的事実として与えられているというわけではない。それ故カントは「この法則を誤解なしに与えられていると見なすために」、この「与えられている」ということを通常の対象認識のモデルによる経験的事実から截然と区別して、道徳的法則がわれわれの意識に与えられているということは、「純粹理性がそのことによって自己を根源的に立法的なものとして表明しているところの、唯一その事実」のみを意味している、と断っているのである。⁽⁵⁶⁾ カントは第二批判の序文において、「理性が純粹理性として現実に実践的であるならば、理性は自己および自己の概念の實在性を行為によって証明する」と述べている。⁽⁵⁷⁾ 「理性の事実」とは、さしあたり、このように自己自身の實在性を証明する理性の「行為」(Tat) を意味するものと理解しておいて差し支えないと思うのである。

それにしてもカントの思索は、実践の基礎づけのこの最終的局面で、はからずも実践の「認識者」としての限りにおける実践哲学者の視座、即ち実践についての批判的理性の大道から逸れて、かれ自身それについての明確な自覚を持たぬまま、理性それ自体の実践的構制の中へ、言い換えれば自己の存在自体を究極目的として不断に追求しつつ存在する理性それ自体の存在の中へ、畢竟、理性の自己活動 (Selbsttätigkeit) もしくは自己規定 (Selbstbestimmung) を内容とする理性の実存 (Existenz) の中へ、という道なき道へと分け入っているかに思われるのである。冒頭に引用した「天地に支えを見出し得ぬ哲学の危うい立場」という言葉は、このような思索の境涯についてのカント自身の心情の吐露であると思われてならない。その意味で、「理性の事実」の論議は主体性の根本構造についての熟考をカントに倣って自ら遂行することを読者に強いるものである、という K. コ

ンハルトの指摘は実に適切なものと思われる。⁽⁵⁸⁾

ところで道徳法則が上で理解されたような意味で、純粹理性の事実として行為主体の意識に与えられているとするならば、この法則の事実は理性それ自体の自発性ないし自己活動性を表しているが故に、行為主体は自己の意識を自由、しかも先に本稿第1節で述べたような「超越論的」な意味⁽⁵⁹⁾で自由であると認めざるを得ないであろう。このような自由が道徳法則というア・プリオリな実践的綜合命題における、主語概念としての理性的存在者の意志と述語概念としての自律の原理とを必然的に結合する第三の概念を構成するものなのである。⁽⁶⁰⁾

とはいえ行為主体における〈Ich denke〉の意識としての理論的自我は、思考の必然性を遂行する作用を超え出て自己を実在性として考えようとするときには、自己の出自の不確実性のうちに宙吊りになる。この局面こそがまさに「絶対的深淵」(Abgrund schlechthin)とか、「正真正銘の恐ろしさ」(schiere Schrecklichkeit)とか言われるような、⁽⁶¹⁾すぐれて近代的な意味での主観性 (Subjektivität) の境涯を示すものなのである。

しかし行為主体は、道徳的自己としての限りにおいては決して理論的に自己の自由を認識しないにも拘らず、自己をこの自由から以外には理解できないのである。それ故カントは「自由の理念のもとで以外には行為することができない存在者はだれでも、まさにそのことの故に実践的観点においては現実⁽⁶²⁾に自由なのである」と主張するのである。この言わば実践理性の洞察が、行為主体をして自己の存在の転換 (実践的転回)⁽⁶³⁾を迫るような存在論的帰結へと導いていくのだと考えられる。行為主体の自我は、そのような言わば危機意識に媒介された実践的自我として、はじめて自己の存在の叡知的根拠との関わりを自覚するに到るのである。⁽⁶⁴⁾カントの周知の逆説的定式「汝為すべきが故に為し能う」⁽⁶⁵⁾は、このように行為主体が道徳的自己として、自己の存在についての洞察された理性の要求に適合する可能性を信じることによってのみ、現実にもそのような存在であり得るとい

実践的確實性を表していると考えられるのである。⁽⁶⁶⁾

結局のところ実践的原理としての道徳法則は、何か特定の結果を生み出すための行為を指定する方法の原理ではない。むしろそれは、いかなる行為においてであれ、理性的な目的それ自体としての、即ち叡知界に属する限りでの行為主体の存在構制そのものを、感性界において生起する自らの行為を通じて確証し、実現することを目的とする方法の原理に他ならないのである。と言うのも「道徳的〈Sollen〉は叡知界の成員としての〔行為主体〕自身の必然的〈Wollen〉であり、ただかれが自己を同時に感性界の成員と見なすその限りにおいてのみ、かれによって〈Sollen〉と考えられるに過ぎない」⁽⁶⁷⁾のだからである。このように考えるとき、カントにとって道徳法則とは、その見掛けに反して、実は行為の〔ための〕原理ではなく、かえって行為主体自身の存在の原理である、と言い得るのではないであろうか。

6. 残された問題

『基礎づけ』第二章における定言命法の諸法式の展開のうち、人間の実践一般に共通の、原理と目的との志向的相関から成る意志の構制を見てとることができるということは、すでに本稿前段で示唆しておいた。⁽⁶⁸⁾つまり「普遍性の法式」は方法の原理という契機を、「目的自体の法式」は目的の契機を、「自律の法式」は原理に従って目的を志向する意志の働きの契機を、それぞれ表わしていると考えることができる。むしろこの場合には、経験的世界の中での行為主体の主観的意図の実現ではなく、純粹理性（純粹意志）それ自体の実践的構制が考えられているということは言うまでもない。それ故、この場合の「目的」とは、経験的世界の中で「実現され得る目的」(ein zu bewirkender Zweck)ではなく、言わば「自存的目的」(ein selbständiger Zweck)であると言われている。そのような目的をカントは「一切の可能的目的の主体それ自体」⁽⁶⁹⁾であると考えている。

カントはこの主体を直ちに「可能的な絶対的に善なる意志の主体」と等置するのであるが、事はそれほど簡単にはいかないようにわたしには思われる。と言うのも、このような等置が可能であるためには、一切の可能的目的の主体と言われたもの相互の間での、即ち超越論的に自由な行為主体相互間の叡知的結合体（叡知界）という理念の实在が条件として前提されなければならない、カントがこの箇所で行っている推論、つまり「絶対的に善なる意志は矛盾なしには他のどのような対象の下位にも置かれ得ない⁽⁷⁰⁾」という単純な推論によっては到底その可能性が保証される性質のものではないからである。

カントが是非とも第四の所謂「諸目的の国の法式」を掲げざるを得なかった理由がここにあると思われる。とはいえ理性的存在者をして可能的な目的の国（叡知界）の成員たらしめる根拠がこの存在者自身の「道徳的に善なる心術（Gesinnung）」、あるいは「かれ自身の本性（Natur）」であるというカントの主張は、到底、叡知界という理念の实在を証明するものとは言い難い。⁽⁷¹⁾

むしろ、上述の志向的に規定された自由な行為主体の実践的構制は、それ自体として見れば、必ずしも「道徳的」な性格を有するとは断定できないと考えるほうが自然であるとも思われる。G. プラウスは、このように自然の法則性に対立してそれ自体で実践的であるような純粹理性の自発性（Spontaneität）を、理性主体自身が本性的に有する一種の「志向性」（Intentionalität）としてとらえ、このような意味で志向的に規定された理性的行為主体本来の「実践活動性」（Praktizität）は、それ自体、もともと「道徳無記的」（moralneutral）な自由の現実性を表すものである、と主張している。⁽⁷²⁾

プラウスによると、カントが意志の自律の問題を通じて垣間見たと推察される近代的な理性主体の実践的構制においては、主体は現実を産出すること（認識）と他者を変化させること（行為）という仕方で常にもっぱら

自己自身のみを志向している。その際、現実の産出を通じて遂行される主体の自己構成 (Selbstkonstituierung) ないし自己実現 (Selbstverwirklichung) が「成功」(Erfolg) と呼ばれるものなのである。その意味で理性主体は、言わば「成功への志向」(die Intention auf Erfolg) にあからさまに取り憑かれているような存在者 (das “erfolgsbesessene” Wesen) であると言わなければならないのである。⁽⁷³⁾ このような解釈に従えば、さきほど『基礎づけ』における定言命法の諸法式の展開のうちに見た実践的構制は、その見掛けに反して、何らの道徳的性質をも帯びていない理性主体本来の “intentional” な活動性に他ならないと考えられ、それが人間の実践の基礎を成しているということになるであろう。

カントは近代哲学の極致とも言うべき、このような道徳法則から独立な意志の自由の現実性についての洞察に、かつて一度は自ら到達しながら、そこに開かれた理性的存在者としての人間の自己理解 (理性的主観性) の途方もない深淵を前にしてたじろぎ、『基礎づけ』および『実践理性批判』の中でそのような自由を公然と否定するところまで後退したのではないかとプラウスは推察する。⁽⁷⁴⁾ プラウスによれば、先の「理性の事実」の教説は、カントの道徳哲学のこのような根本的な挫折と自暴自棄 (Verzweiflungstat), もしくは、たかだか窮余の一策 (Notlösung) の表現に他ならない、ということになるのである。⁽⁷⁵⁾

ところでプラウスの主張するように、近代的理性主体の「実践活動的」(praktizistisch) な体系が、もともと道徳無記的 (moralneutral) なものであるとするならば、それはたとえ記述し得るにしても、もはや評価することのできないものであろう。それにも拘らずプラウスがこの近代的理性の構制を評して、「純粹に成功に憑かれていることの正真正銘の恐ろしさ」(schiere Schrecklichkeit der Besessenheit rein auf Erfolg) とか、「絶対的な不気味さ」(Ungeheuer schlechthin) というような道徳的含意を持つ表現を用いているのは、⁽⁷⁶⁾ そのこと自体矛盾しているとも考えられる。

K. コンハルトはその点を鋭く衝いて、プラウスの主張するような道德無記的な主観性自体が、実はその前提としての道德性の理念一般を背景として、もしくはそれとの対照において、はじめて理解され得るものであることを指摘している⁽⁷⁷⁾。

本稿でわれわれは道德性の概念を、実践一般のうちでその究極的基礎を成す要素として取り扱ってきた。カント自身もまた、公刊されたテキストの文面に見る限り、有限な理性的存在者としての人間における実践一般の基礎と道德性とを分離し得ないものと考えていたことは疑いを容れない。しかしこれまでの考察を通じて明らかになったように、道德性についてのそのようなカントの「確乎たる」信念にも拘らず、それは結局のところ厳密な意味での論証とはなり得ていないこともまた否定し得ないと思われる。

はたして純粹実践理性はカントの確信するように、道德性の原理と不可分に結合されることによる以外には、従ってまた同時に、その結合を可能にする叡知界の實在に関する形而上学的前提による以外には働き得ないものなのであろうか？ それともプラウスの示唆するような、道德無記的な純粹実践理性の活動の体系を構想することが可能なのであろうか？

これらの問いは今日カントの問題を継承しつつ哲学的行為理論の樹立を志す者にとってはもとより、広く実践哲学および道德哲学一般に関心を寄せる者にとっても、看過し得ない重要な意義を持っていると思われる。しかしもはや、ここでこれらの問題に立ち入る余裕はない。これについては、他日、稿をあらためて考えてみるつもりである。

(1989年3月)

註

- (1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Abk., GMS), Bd, IV, S. 425 (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』は慣例により、第一版の頁付けをA、第二版の頁付

- けをBで示す), 篠田英雄訳, 岩波文庫版 96 頁.
- (2) 拙稿「人間学的経験と理性の洞察」(1988) 第5節, 『哲学』第87集 127-130 頁.
 - (3) Kant, GMS, Bd. IV, S. 426.
 - (4) Ibid., a. a. 0.
 - (5) Ibid., a. a. 0.
 - (6) Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Bd. VIII, S. 275.
 - (7) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Abk., KrV), A 405.
 - (8) Kant, GMS, Bd. IV, S. 459 f., Anm.
 - (9) Ibid., S. 448, 449.
 - (10) Kant, KrV, A VII.
 - (11) 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. 66.
 - (12) Kant, Reflexionen 5441, 5442, Bd. XVIII, S. 182-183.
 - (13) Kant, GMS, Bd. IV, S. 459.
 - (14) Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Abk., KpV), Bd. V, S. 98. Vgl. dazu Henrich, ibid., S. 66.
 - (15) Vgl. Henrich, ibid., a. a. 0.
 - (16) Ibid., S. 67.
 - (17) Vgl. ibid., S. 67 f.
 - (18) Kant, GMS, Bd. IV, S. 412.
 - (19) Ibid., a. a. 0.
 - (20) Ibid., a. a. 0.
 - (21) Vgl. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S. 381. Vgl. dazu Kant, Kritik der Urteilskraft, Bd. V, S. 180.
 - (22) Vgl. Kant, GMS, Bd. IV, S. 427 f.
 - (23) Kant, Über den Gemeinspruch: usw., Bd. VIII, S. 275. なお, 前掲拙稿第2節, 『哲学』第87集 114-115 頁参照.
 - (24) Kant, GMS, Bd. IV, S. 427.
 - (25) Vgl. Beck, L. W., A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago/London 1960, p. 52.

- (26) Kant, GMS, Bd. IV, S. 445.
- (27) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Bd. IV, SS. 274-276.
- (28) Ibid., a. a. 0.
- (29) Vgl. Kant, GMS, Bd. IV, S. 391.
Vgl. dazu Henrich, *ibid.*, SS. 60-64, S. 81.
- (30) Vgl. Henrich, *ibid.*, SS. 76-84.
- (31) Vgl. Beck, *ibid.*, pp. 109-111.
- (32) Kant, KpV, Bd. V, S. 30 (下線は筆者).
Vgl. dazu Beck, *ibid.*, p. 111.
- (33) Vgl. Henrich, *ibid.*, bes. SS. 104-112.
- (34) Vgl. Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, London 1965 (1. edition 1947), pp. 200-201.
- (35) Kant, GMS, S. 440.
Vgl. dazu Paton, *ibid.*, a. a. 0.
- (36) もっとも練達の命法や怜悯の命法が具体的状況のもとで実際に適用される場合に、種々の総合的命題の知識が前提されていることは言うまでもない。これらの命法は一般的原理としてもすでに「出来事は原因を持つ」、「自分は出来事の原因となる能力を持ち得る」等の理論的総合命題を前提しているが、更に特殊な事例への適用に際しては多数の経験的な理論的総合命題を必要とする。しかしながらこれらの命法は、意志することに関する限り、つまり実践的な意味では、どこまでも分析的命題にとどまる、とカントは考えているのである (Kant, GMS, Bd. IV, S. 417. Vgl. dazu Paton, *ibid.*, p. 125, Beck, *ibid.*, p. 86 f.).
- (37) Kant, GMS, Bd. IV, S. 440.
- (38) Ibid., S. 447.
- (39) Ibid., S. 440 (括弧内の補足は筆者).
- (40) Kant, KpV, Bd. V, S. 62.
前掲拙稿第3節, 『哲学』第87集 120 頁参照.
- (41) Kant, *ibid.*, S. 61 f.
- (42) 拙稿「カント倫理学における最高善概念の位置」(1984年, 『哲学』第78集 45-67 頁)の中で、不十分ながらこの問題に関する若干の考察が試みられている。
- (43) *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924,

S. 15.

小西, 永野訳『カントの倫理学講義』, 三修社 1968 年, 19 頁.

- (44) Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. von K. H. L. Pölitz, Erfurt 1821, S. 186.

Kant's Vorlesungen, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. V 1. Hälfte, Berlin 1968, S. 257.

甲斐, 齊藤訳『カントの形而上学講義』, 三修社 1971 年, 171-172 頁.

- (45) Vgl. Beck, *ibid.*, p. 131 ff.

- (46) Vgl. *ibid.*, a. a. 0.

- (47) Kant, KpV, Bd. V, S. 61.

- (48) Vgl. Beck, *ibid.*, p. 132.

- (49) Kant, KpV, Bd. V, S. 62.

- (50) *Ibid.*, a. a. 0.

- (51) *ibid.*, S. 62.

- (52) *Ibid.*, S. 64 (括弧内は筆者).

- (53) *Ibid.*, S 31.

- (54) Henrich, D., Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in : Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (Festschrift für H. G. Gadamer zum 60. Geburtstag), hrsg. von D. Henrich u. a., Tübingen 1960, SS. 77-115 (Abk., sitt. Einsicht). Beck, L. W., Das Faktum der Vernunft : Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik, in : Kant-Studien 52, 1960/61, SS. 271-282. その他 Henrich の上掲論文, Paton, Beck 等の注解, また近年では T. Kadowaki, G. Prauss, O. Schwemmer, K. Konhardt 等, 比較的新しいものだけでも, この問題を扱った夥しい数の論文, 著作がある.

- (55) カントは『基礎づけ』第三章の中心的論証において三回にわたって「演繹」(Deduktion) の語を用いている (GMS, Bd. IV, S. 447, 454, 463). Vgl. Henrich, *Ibid.*, S. 63.

- (56) Kant, KpV, Bd. V, S. 31.

- (57) *Ibid.*, S. 3.

- (58) Vgl. Konhardt, K., Faktum der Vernunft?—Zu Kants Frage nach dem “eigentlichen Selbst” des Menschen, in : Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, hrsg. von G. Prauss, Frankfurt am Main 1986, SS. 160-184, bes. S. 176.

- (59) 本稿第 1 節, 『哲学』第 88 集 55-57 頁参照.
- (60) Vgl. Kant, GMS, Bd. IV, S. 447.
これについては本稿第 3 節, 『哲学』第 88 集 64-65 頁参照.
- (61) Vgl. Prauss, G., Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt am Main 1983, S. 174 f., 236 f.
- (63) 前掲拙稿第 5 節, 『哲学』第 87 集 130 頁参照.
- (64) Vgl. Henrich, sitt. Einsicht, S. 111.
- (65) Vgl. Kant, KpV, Bd. V, S. 30, 159.
- (66) Vgl. Henrich, *ibid.*, a. a. 0.
- (67) Kant, GMS, Bd. IV, S. 455.
- (68) 本稿第 1 節, 第 2 節, 『哲学』第 88 集 57-58 頁, 62 頁参照.
- (69) Kant, *ibid.*, S. 437.
- (70) *Ibid.*, a. a. 0.
- (71) *Ibid.*, S. 435 f.
- (72) Prauss, *ibid.*, S. 158 ff., 172 ff., 235 f., usw.
- (73) Vgl. *ibid.*, S. 162 ff., 174 f.
- (74) Vgl. *ibid.*, S. 62 ff., 114 f., 145, 231, 238 f., usw.
Vgl. dazu Konhardt, *ibid.*, S. 168 f.
- (75) Vgl. Prauss, *ibid.*, S. 67 f.
- (76) *Ibid.*, S. 237.
- (77) Vgl. Konhardt, *ibid.*, S. 173.