

[学術論文]

カント実践理性の解明

Die Erklärung von Kantische praktische Vernunft

森 哲 彦

Tetsuhiko Mori

Studies in Humanities and Cultures

No. 5

名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』抜刷 5号
2006年6月

GRADUATE SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

NAGOYA CITY UNIVERSITY
NAGOYA JAPAN

JUNE 2006

[学術論文]

カント実践理性の解明

Die Erklärung von Kantische praktische Vernunft

森 哲彦

Tetsuhiko Mori

Resümee Kantische kritische Philosophie besteht aus den theoretischen und praktischen Betrachtungen. Die theoretische Philosophie behandelt die Metaphysik der Natur. Die *“Kritik der reinen Vernunft”* (“Erste Kritik”) führt, den Gesamtbereich des Vernunftvermögens im Blickfeld haltend, eine Kritik über das Erkenntnisvermögen der theoretischen Vernunft durch.

Meine Abhandlung hier hat jedoch die Absicht, den Wesenzug der praktischen Philosophie, die sich in der *“Grundlegung zur Methaphysik der Sitten”* (“Grundlegung”) und der *“Kritik der praktischen Vernunft”* (“Zweite Kritik”) kristalisieren, zu erklären. Die “Grundlegung” fängt zuerst mit der gemeinsamen Erkenntnis an, steigt nach oben über die philosophische Vernunftkenntnis und die Methaphysik der Sitten empor, um dann die Kritik der reinen praktischen Vernunft zu erreichen. Das Ziel der “Grundlegung” besteht darin, den kategorischen Imperativ zu entdecken, der eben als Grundstein des obersten Prinzips der Moralität dem Aufbau der moralischen Philosophie dienen soll. Auf dieser Basis der Erforschung vollendet sich die “Zweite Kritik”. Sie macht sich zur Pflicht, am praktischen Vernunftvermögen Kritik zu üben. Das heisst, sie stellt allein die verschiedenen Prinzipien der Möglichkeit, des Umfangs und sowie auch der Grenze der praktischen Vernunft dar. Ferner wird in der “Zweiten Kritik” auch den Begriff des höchsten Guten und den vernünftigen Glauben gezeigt. Und so steht in der Schlussbemerkung der Satz —“zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit Bewunderung und Ehrfurcht: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir”. In seiner praktischen Philosophie gibt Kant der praktischen Vernunft den Primat gegenüber der theoretischen Vernunft.

Schlüsselwörter : theoretische Vernunft (理論理性), praktische Vernunft (実践理性),
Methaphysik der Sitte (道徳形而上学), sittliches Gesetz (道徳的法則)

はじめに

カント (I.Kant) 批判哲学の体系は、理論哲学と実践哲学の結合に成立する。この成立を理性の面から見ると、理論理性と実践理性の結合が前提とされる。そしてその結合の前提は、理論理性に対する実践理性の優位に基づくものである。筆者は小論において理論理性の解明を行った。¹⁾ 本論では、理論理性に対する実践理性の解明を課題とする。そして実践理性解明のため、道徳の形而上学についてのカントの著書『道徳形而上学原論』とその後に刊行された著書『実践理性批判』を取り上げる。

さてカント批判哲学の研究は、ヘーゲル (G.W.F.Hegel) 哲学研究と並び、わが国において伝統があり、今日においても盛んである。例えば、2001年以降2005年までに刊行されたカント研究の単著は、10冊を越えるものがある。なかでも実践哲学を大部または一部で論述した著書には、次の研究者の諸文献が挙げられる。それは出版年順で、例えば、西英久、北岡武司、山本博史、熊野純彦、藤田昇吾、内田浩明、山根雄一郎の各単著²⁾ である。俗に「人はそれぞれのカントを読む」といわれるが、しかしこれらの著書には、かつての安部能成、和辻哲郎のように『道徳形而上学原論』と『実践理性批判』を全面的に解説した著書³⁾ は見当たらない。そこで筆者は、カント「純粹理性批判の解明」を前提として、カント実践哲学の『道徳形而上学原論』と『実践理性批判』を全面的に解明しようとする。解明に際して筆者は、カント実践哲学の論述を客体化して把握するため、手法としてカント哲学をカント自身をして語らしめようとした。つまりここではカント自身の言葉に即することが重要なのである。従って本論では、カントの実践哲学を全面的に解明することから、そこに批判哲学の新しい展開の可能性を見るものである。

第一節 道徳形而上学原論の解明

「君自身の人格並びに他のすべての人格に例外なく存するところの人間性を常に同時に目的として用い、決して手段としてのみ使用しないよう行爲せよ」(IV429)。

I 序

カントの学としての形而上学を総合的に理解するには、自然の形而上学である著書『純粹理性批判』(『第一批判』1781年)⁴⁾ の解明に次いで、さらに道徳の形而上学としての著書『実践理性批判』(『第二批判』1788年)⁵⁾ の解説が必要である。そこで『第一批判』と『第二批判』の論述

構成を見ると『第一批判』は、感性から始まり、悟性を経て、理性に至り、下より上へ上昇して完結する。これに対し『第二批判』は、原理に始まり、対象概念を経て、動機（感性）に至り、上より下へと下降して終了するもの（V16）となっている。従って『第一批判』の終わるところ『第二批判』の始まりとなるのである。

ところでカントは『実践理性批判』を著すに先立ち、その道を準備したとされる『道徳形而上学原論』（『原論』1785年⁶⁾）を出版している。この『原論』は『第二批判』とは逆に『第一批判』の構成と同じく、下から上に向かって、理解し得るに比較的容易なように「最も適切と考える方法」（IV392）が取られている。つまり『原論』では「かなりの程度まで通俗的常識〔悟性〕（gemeiner Verstand）にも格好な叙述が可能なので」（IV391）下からの道徳的常識的認識から始めて、ついに「純粹実践理性批判」へと上昇するという論述構成を有している。そしてこの「純粹実践理性批判」を導きとして、道徳的法則の最高原理とその可能性が問われる哲学が『実践理性批判』の内容である。そこで本論では『第二批判』の手引きとしてまず『道徳形而上学原論』を、その論述に従って読解するものとする。

II 道徳形而上学原論の構成

カントによれば「本書〔『道徳形而上学原論』〕で意図しているものは、もっぱら道徳哲学であるから」（IV389）道徳形而上学の哲学体系の位置づけから始めている。そこでカントは「古代ギリシアの哲学は、物理学、倫理学および論理学の三通りに分かれていた」（IV387）ことを適切とするので、ここに哲学分類の原理を与えんとする。その分類原理の一つは、形式的か実質的か、今一つは、純粹か経験か、である。まず形式的哲学（formale Philosophie）は、論理学であり、純粹に属する。次に実質的哲学（materiale Philosophie）は、自然の法則に関する物理学（自然学）と自由の法則に関する倫理学（道徳学）の二通りに分かれる。後者の倫理学のうち、経験に属するものが、実践的人間学（praktische Anthropologie）と呼ばれ、純粹に属する部分こそ本来の道徳哲学と呼ばれて然るべきであろう（IV388）とする。そしてカントは、倫理学では実践的人間学を除去し「純粹道徳哲学〔道徳形而上学〕を組み立てるのは、極めて必要と考えられる」（IV389）と問題設定するのである。⁷⁾

以上のように哲学体系に道徳形而上学を位置づけた上で、カントは『原論』の論述構成を三段階に分けて分析を進めている（IV392）。その第一段階は、道徳に関する常識的認識から哲学的理性認識への移行。第二段階は、通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行。そして第三段階は、道徳形而上学から純粹実践理性批判への最後の一步である。

Ⅲ 常識から哲学的理性認識への移行

1 カントは、第一段階「哲学的認識への移行」において、常識の中から善意識 (guter Wille) を賞賛して「私達のすむ世界ではもとより、およそこの世界以外でも、無制限に善と見なされるものは、善意識よりほかにまったく考えることができない」(IV393) とする。では善意識とは何か。カントによれば「善意識は、意欲そのものによってのみ、換言すれば、それ自体として善なのである」(IV394)。つまり「善意識とは、それ自体として尊重されるべき」(IV397) ものであるから、カントは常識の中からこの善意識の概念を展開するために「ここで義務 (Pflicht) の概念を取り上げてみたい」(IV397) とする。なぜなら「義務の概念は、或る種の主観的な制限や障害を被りながらも、常に善意識の概念を含む」(IV397) ものであるとし、義務の概念を、以下の三点にわたり論述する。

第一点として義務の概念は、行為 (Handlung) の一定の仕方そのものを行為者自身が欲している、ということである。第二点「義務に基づく行為の道徳的価値は、その行為によって達成せられる意図にあるのではなくて、行為を規定することの格律 (Maxime) にある」(IV399)。従ってこの道徳的価値は「まったく意欲を規定する原理だけに依存するのである」(IV400) が、その際「意志は、意識一般の形式原理によってのみ規定せられざるを得なくなる」(IV400) のである。以上の二つの点から第三点「義務は、法則に対する尊敬の念に基づいて行為せねばならないという必然性である」(IV400) ことが明らかになる。従って「善を成すものは、法則の表象自体にほかならない」(IV401) のであり、「法則の表象は、もちろん理性的存在者 (vernünftiges Wesen) にのみ生じる」(IV401) ものである。ここで意志が或る法則に従うときに、意志から衝動を除去したあとでは、一般に行為が法則に従うとすると「普遍的合理性こそ唯一の原理となる」(IV402) わけである。すなわち「私は、私も自分の格律が普遍的法則になるべきことを欲し得るという原理に従ってのみ行為し、それ以外の仕方で行うべきでない」(IV402) ということになる。この行為の普遍的合理性こそ、唯一の道徳的原理なのである。しかし人間は、この道徳的原理に対して、愛着や欲望から抵抗を感じるので、この道徳的原理を哲学的に明らかにする必要が出てくるのである。

Ⅳ 道徳形而上学への移行、定言的命法、目的の国

1 カントは、論述構成の第二段階で、通俗的な道徳哲学から道徳形而上学へと移行する。だが上述のように「義務の概念を経験的概念として取り扱ってきたと考えてはならない」(IV406) ことが指摘される。なぜならもし義務の概念を経験的概念から導出しようとするなら、結局のところ道徳を否定することになるからである。そこでカントは「義務は、一切の経験に先立ち、義務

一般としてア・プリオリな根拠によって意志を規定する理性の理念のうち存するという信念である」(IV408)とする。それゆえ通俗的な道德哲学から区別された純粹道德哲学、つまり道德形而上学では「道德の諸原理は、人間の諸性質に基づくものではなくて、それだけでア・プリオリに存立せねばならぬもの」(IV410)なのである。

このように「ねばならぬ (Sollen)」という「客観的原理の表象は、この原理が人間の意志として強制的である限り(理性の)命令 (Gebot) と呼ばれ、またこの命令の法式は命法 (Imperativ) と呼ばれる」(IV413)のである。しかしこのこの強制 (Nötigung) という表現により、命法は、理性の客観的法則と或る種の意志、換言すれば、その主観的性質が含まれるものとなる。そうすると「命法は、意欲一般を規定する客観的法則と或る理性的存在者、例えば、人間の意志の主観的不完全性との関係を表わす法式にほかならない」(IV414)ものとなる。このような命法の分析を通して、道德の諸原理が解明されるのである。

2 さて命法は、仮言的か定言的に、命令するものである。仮言的命法 (hypothetischer Imperativ) は「行為が何か別の或るものを得るための手段としてのみ善である場合」(IV414)である。それに対し、定言的命法 (kategorischer Imperativ) は「行為がそれ自体として善である」(IV414)場合である。さて仮言的命法は、行為の意図が、可能的 (möglich) か現実的 (wirklich) かで、蓋然的 (problematisch)―実践的な原理と、実然的 (assertorisch)―実践的な原理 (IV415)に分けられる。一方、定言的命法は「行為がいかなる意図にも関係しない」(IV415)ので、必然的 (apodikorisch)―実践的な原理となる。これら三つの諸原理は、行為の意図の強制の不同によって区別される。そこで意欲を規定する原理では、熟練の規則か、伶俐の忠告か、道德の命令(法則) (Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit) かの三つに分けられる。⁸⁾ これら諸原理のうち「無条件的にしてしかも客観的な、従ってまた普遍妥当な必然性という概念をもつのはこの法則だけである」(IV416)。それが定言的命法であり、道德的法則なのである。カントは「そこでこれら三通りの命法〔原理〕は、どうして可能であるかという問題が生じる」(IV417)とし、このうち第三原理の「道德の命法はどうして可能かということこそ、解決を必要とする唯一の問題である」(IV419)とする。それは「定言的命法のみが実践的法則と称せられる」(IV420)からであり、実践理性批判に外ならないからである。そして「その他の命法は……法則と名づけられうる分際なものではない」(IV420)のである。しかしさらに困難な研究として「絶対的命令がどうして可能であるか」(IV420)という問題が残るが、その命令の内容は、知ることができる。つまり「定言的命法が法則のほかを含むところのものは、格律がこの法則に一致せねばならぬ必然性だけ」(IV420)だからである。そして「格律は意志を規定する主観的原理 (subjektives Prinzip) である」(IV401)ので、定言的命法の必然性は唯一つ「君の格律が同時に普遍的法則 (allgemeines Gesetz) となることを、君が格律によって欲し得るところの格律に従っ

てのみ行為せよ」(IV421)となるのである。

3 次に「絶対的命法」の内容は、定言的命法の具体化により示される。そこでこの定言的命法では、三つの諸原理、すなわち「普遍性」(IV421)、「一般の意志」(IV426)および「立法する意志」(IV431)から、以下の三つの導出法式(Formel)が明らかになる。まず第一の導出法式は「法則の普遍性」が「自然」を構成することによっている。従って義務の普遍的命法は「君の行為の格律が君の意志によって(Maxime deiner Handlung durch deinen Willen) あたかも普遍的自然法則(allgemeines Naturgesetz)となるかのように行為せよ」(IV421)となる。つまり自然秩序に似た普遍的法則が挙げられる。第二の導出法式は「法則は理性的存在者一般の意志という概念と既に(まったくア・プリオリに)結びついていなければならない」(IV426)という原理によっている。すなわちこの原理は「理性的存在者は目的自体(Zweck an sich selbst)として存在する」(IV429)というところから、第二の導出法式が作り上げられる。それは「君自身の人格(Person)並びに他のすべての人格に例外なく存するところの人間性(Menschheit)を常に同時に(jederzeit zugleich)目的として用い決して単に手段としてのみ(bloss als Mittel)使用しないよう行為せよ」(IV429)となり、目的自体の法式となるのである。第三の導出法式は「意志が普遍的実践理性と合致する最高の条件であり……換言すれば、普遍的に立法する意志」(IV431)によっている。従って第三の導出法式は「意志が自分の格律によって自分自身を同時に普遍的立法を行う者と見なし得るようにのみ行為せよ」(IV434)となり、意志の自律の法式となるのである。このようにしてカントは、定言的命法の普遍的法則が目的自体を通して、普遍的立法の概念を具体化するのである。

4 カントは、この普遍的立法の概念から、次に「目的の国(Reich der Zwecke)」という概念に到達する。ではカントにとり「国」とは何を意味するか。カントによれば「国は、多種多様な理性的存在者が共通の法則(gemeinschaftliches Gesetz)によって体系的に結合されていること」(IV433)と理解されている。では共通の法則とは何か。そもそも「法則とは、その普遍的妥当性に従って目的を規定する」(IV433)ものである。従って「一切の目的の体系的に結合された全体、すなわち上記の諸原理によって可能な目的の国が考え得られるであろう」(IV433)とされる。そこから、この「目的の国」は、理想であって、現実の国家そのものではない。しかし理想であるとはいえ「目的の国」では「理性的存在者を決して単に手段としてではなく、常に同時に目的自体として」(IV433)相互に取り扱う法則に従うことが前提とされている。

次にカントは「目的の国」における理性的存在者を成員(Glied)と元首(Oberhaupt)の関係で説明する。まず「目的の国」の成員とは、理性的存在者が普遍的法則を与える者でありながら「彼自身もこの法則に服従している」(IV434)場合である。一方、元首とは「理性的存在者が立

法者としてまったく他者の意志に服従していない」(IV434) 場合である。つまり理性的存在者においては行為の格律と普遍的立法原理が必然的に合致しているわけではないのである。この二つの合致を強要するものが「義務と呼ばれる」ものである。「義務は、目的の国の元首には必要がないが、この目的の国の成員には例外なく課せられる」(IV434) のである。しかもこのことは実に「理性的存在者の尊厳という理念 (Idee der Würde)」(IV434) の存立によっているのである。

さらにカントは「目的の国」における価値を「価格」と「尊厳」に区分して説明する。このうち或る物を自己目的たらしめる制約は、相対的価値、価格でなく、内的価値、尊厳である。その制約によって人は「目的の国」の立法的成員となり得るのである。人間性の尊厳は、まさにこの理性的存在者をして「普遍的立法に関与せしめる」(IV435) ところに存する。このように人間性の尊厳の主張は、実践理性の優位という思想に結びついていることは確かであろう。

またカントは、道徳について、意志をその自律と他律の区分から説明する。まず道徳性は「行為と意志の自律 (Autonomie des Willens) との関係」(IV439) により成立するが、意志の自律は、道徳性の最高原理として把握される。その「意志の自律とは、意志の性質であり、意志はこの性質によって自分自身に対して法則となる」(IV440)。すると自律の原理は「意志の選択 (Wahl) の格律が同時に普遍的法則としてその同じ意欲のなかに含まれているということ」を基準として格律を選択しそれ以外の選択をするな」(IV440) ということになる。ここから「意志の自律が定言的命法でなければならないということ」(IV440) が明らかになる。一方「道徳のあらゆる不純な原理の源泉としての意志の他律 (Heteronomie des Willens)」(IV441) は、仮言的命法を可能にする。他律の原理から導出される原理は、経験的か理性的かである。そのうち第一の「経験的原理は幸福の原理から生じる」(IV441) ので「まったく道徳的法則の用をなさない」(IV442)。一方第二の「理性的原理は完全性の原理から生じる」(IV442) が「完全性という存在論的概念は甚だしく空疎でかつ漠然としている」(IV443)。これに対し「絶対的に善である意志の原理は定言的命法」(IV444) であるので「定言的命法と意志の自律とが真であり、またア・プリオリな原則として絶対に必然的である」(IV445) ことは明白である。ところで「このような総合的命題はどうしてア・プリオリに可能であるか.....」ということは道徳形而上学の範囲内ではもはや解決のつかない課題 (Aufgabe) である」(IV444)。そこで道徳が妄想でないということを行うためには「純粹実践理性の総合的使用が可能である」(IV445) ことが、明らかにされる必要が次に出てくるのである。

V 純粹実践理性批判への移行

1 カントは、論述構成の第三段階「純粹実践理性批判への移行」(IV446) において、まず「自由の概念は意志の自律を解明する鍵である」(IV446) とする。ところで「意志の自律」(IV440)

は最高の道徳の原理 (Prinzip der Sittlichkeit) であり、その「道徳の原理はなんといっても総合的命題」(IV447) である。そしてその総合的命題とは「格律と普遍的法則」を含んでいるような意志である。このような「総合的命題は、二個の認識がこの双方を含む第三の認識に統合されることによって互いに結びつけられるときにのみ可能である」(IV447)。そしてこの第三の認識を与えるものが「自由」なのである。ところで「道徳の原理は、自由という特性だけから導来されねばならないから、自由もまた一切の理性的存在者の意志の特性であることが証明されねばならない」(IV447) ことになる。その際、カントは「自由を、理性的存在者が理念としてのみ自分の行為の根拠に置いたものと考えただけで」(IV448) 当面の目的には十分であるとしている。ところで「自由は、あらゆる理性的存在者の意志の特性として前提せられねばならない」(IV447) から「理性と意志とを有する存在者は、自由の理念に従って自分自身の行為を規定する特性があるとしなければならないということを知る」(IV449) のである。それゆえ「自由の理念を前提としたことから、行為を規定する法則の意識もまた生じた」(IV449) のである。しかしカントによれば道徳的法則はどうして可能かということは以上の説明からは明らかにならず、一種の循環論証が現れるとする。そこでカントは一つの方策として「自分自身を、自由によってア・プリオリに作用する原因と考える場合」(IV450) と「自分自身を自分の行為によって生じた目前の結果と見なす場合」(IV450) とは「異なる立場」として区別して考察することとする。この区別は「現象の認識に達し得るだけであって、決して物自体を認識し得るものではない」(IV451) ということである。この現象と物自体の区別から、感性界と悟性界の区別が生じてくる。ところで「人間は、自分自身のうちに実際に或る種の能力の存することを知っている」(IV452)。「その能力とは、すなわち理性である」(IV452)。この「理性は感性界と悟性界とを区別し、またこの区別によって悟性にもその限界を指示する」(IV452) のである。しかし「理性的存在者としての……人間は、彼自身の意志の原因性を自由の理念のもとでしか考えることができない」(IV452)。では自由の理念の成立根拠は何に求められるか、それが次の問題となる。

2 カントはそこで「定言的命法はいかにして可能か」(IV453) という問いを立てる。ところで「理性的存在者は、叡智者としては悟性界に属する」(IV452-453) が、他面からみると「感性界の一員として意識している」(IV453) のである。その際、両界の関係は「悟性界は感性界の根拠を含み、従って感性界の法則の根拠をも含む」(IV453) のものである。従って理性的存在者の同じ行為が同時に悟性界と感性界の両界に属するものとなる。そこで悟性界に固有の「自由の理念が私を可想界の一員とすることによって、定言的命法は、可能となる」(IV454) のである。しかもこの「定言的な「べし (Sollen)」がア・プリオリな総合的命題であるのは、感性的欲望によって触発される私の意志のうえに、同一の意志ではあるが悟性界に属する純粋な、またそれ自体だけで実践的な意志という理念が付加される」(IV454) ことによる。つまり定言的命法の可能性の

根拠の問題は、理性的存在者の悟性界と感性界における二重性の問題として全体的に把握されるべきであるということである。

3 カントによれば「自分自身を自由と考えるときには……道徳の原理を認識すること」(IV453)である。それゆえ「人間は誰れでも、自分の意志は自由だと考える」(IV455)のものである。しかし「自由は理性の理念に過ぎない、しかもかかる理念の客観的实在性は疑しい」(IV455)のである。それは何故か。つまり自由の理念は定言的命法を可能にする唯一の前提(IV461)であるが「人間の理性は、かかる前提がどうして可能であるかについては、何ごととも知ることができない」(IV461)からである。これがすべての実践哲学の究極の限界を意味するのである。例えば、理性はどのように実践的となり得るかということを強いて説明しようとする、理性は自分の一切の限界を踏み越える(IV459)ことになる。すなわちどうして可能かということは、自由意志の主体の世界であって、客観的に在る対象ではないからである。カントはここから「道徳的命法の無条件的な実践的必然性を理解しないにせよ、しかしこの命題が理解できないということ(Unbegreiflichkeit)を理解する」(IV463)と結論づける。そしてこの結論が「道徳の原理に関して、人間理性の限界を究めようとする哲学に対し、正当な理由をもって要求せられる一切である」(IV463)と締めくくるのである。

VI 結

カントは『道徳形而上学原論』の論述を、常識から始めて通俗的な道徳哲学から道徳形而上学へ、そして純粹実践理性批判への移行と段階を踏んできたのである。そして『原論』の下から上へのこの論述が、上からの原理に始まる『実践理性批判』を著わす道を準備したとされるのである。そこで『原論』への批評に対するカントの反論をもって『第二批判』への関連を指摘することで結としたい。

さてカントは、前者の『原論』を想定して、後者の『第二批判』において、次のように位置づけている。それはカントによれば「『原論』は、義務の原理を予備的に知らしめ、また義務の一定の法式(eine bestimmte Formel)を示しかつこれを証明する限りにおいて」(V8)の位置づけである。しかもカントによれば、このことは当然のことは行なつたに過ぎない。これは「或る批評家が『原論』において述べられていることは、道徳の新原理ではなくて、新法式(eine neue Formel)に過ぎないといって非難したが、恐らく彼自身が考えたであろうよりも適切にこのことをいい当てたのである」(V8)とする。つまり「誰が道徳の新原理を導入して」、「自分を道徳の最初の発見者などと主張するであろうか」(V8)と、批難の当たらないことに反論する。この批判精神は『第二批判』においても見られるところである。

さらに或る批評家は『原論』に対して、善の概念が道徳的原理の前に確立されていない（これを確立することは、彼の意見に従えば、必要であったであろう）という非難を加えた（V9）とする。これに対してカントは「人は、なにゆえに私が欲求能力あるいは快の感情の概念を前もって説明しなかったかという非難を、私に加えるかも知れない」（V9）が、人は「このような説明は心理学において与えられていることとして予想すべきである」（V9）と反論している。この論述は『第二批判』の中で、例えば、幸不幸の論述においても指摘される場所である。

第二節 カント実践理性批判の解明

「君の意志の格律が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」（V30）

I 序

1 カントによる道徳の形而上学研究には既述のように『道徳形而上学原論』（『原論』1785年）、『実践理性批判』（『第二批判』1788年）および『道徳の形而上学』（1797年）が挙げられる。ところでそれらに先行する『純粋理性批判』（『第一批判』1781年）の論述には『原論』や『第二批判』の根本思想が指摘されている。例えば、経験の対象と経験の限界を越える対象について「同一の対象が」一方では「経験に対しては、感性および悟性の対象」として、また他方では「経験の限界を超出しようとする孤立した理性に対しては、単に思考されるだけの対象」として「二つの異なる側から考察され得るように仕組む」（BXIX）のである。このようにして「形而上学者の分析は、ア・プリオリな純粋認識を異なった二つの要素」すなわち「現象としての物の認識と、物自体の認識とに区別する」（BXXI）。このように純粋理性批判が「現象の認識」という理論理性の体系と「物自体の認識」という実践理性の体系との区分が導出されなければならないことを明らかにしている。つまり純粋理性のうちに、理論理性のみでなく実践理性が含まれていることが前提とされているのである。換言すれば、カントが『第一批判』において実践理性批判の根本思想を論述していたのは、純粋理性の二つの領域として、理論理性と実践理性を含むことを了解していたからである。

II 理論理性と実践理性

1 さて『純粋理性批判』において、理論理性は認識能力の対象に対してのみ行われている。そして認識能力は、自発性と受容性の二重構造を有している。しかし実践理性は、対象でなく、主

体にも関わるのであるから受容性とは関係しないのである。それゆえカントは『実践理性批判』を「純粹実践理性批判と題しないで、これにただ実践理性一般の批判という課題を付した」(V3)とする。つまり経験的なものを含む実践理性一般を批判し「純粹実践理性が存するということをもっぱら究明する」(V3)ことを課題としているのである。この課題の究明は、自由の因果性の概念の客観的実在性 (objektive Realität) を証示することによって達せられる。つまり自由の概念は、実践理性批判の中核となる。それゆえ「自由の概念の実在性が実践理性の必然的法則によって証明される限り、自由の概念は、純粹理性の全体系の要石をなす」(V3)のである。従って神の存在および靈魂の不死の概念も、自由の概念と結び付くことによって客観的実在性を得ることになる。なぜなら「自由の理念は道徳的法則によって証明される」(V4)からである。つまり「自由は道徳的法則の制約だからである」(V4)。これに反して「神および不死の理念は、道徳的法則の制約ではなく、道徳的法則によって規定された意志の必然的対象の制約に過ぎない」(V4)。従って自由が現実的に有るといように、神および不死の現実性はいうまでもなく、その可能性さえも認識しようと主張することは出来ない。理論理性から見れば可能性に過ぎないが、実践理性から見ては客観的に妥当するのである。つまり実践理性のゆえにこの想定は法則的なものとなる。ここに理論理性に対する「実践理性の優位性」を指摘し得るものとなるのである。

2 カントは『第二批判』の序論「実践理性批判の理念」において、理性の実践的使用について具体的に説明する。つまり「理性の理論的使用は、単なる認識能力の対象を問題とする」(V15)が「理性の実践的使用においては、理性は意志の規定根拠を問題とする」(V15)。そして意志を定義して「意志は表象に対応する対象を生み出す能力か、そうでなければ……自己の因果性を規定する能力か、二つのうちのいずれかである」(V15)とする。これを解明する鍵は「自由の概念」であって、自由が「人間の意志に実際に属していることを証明する根拠」が発見されるなら、証示されることになる。既述のようにここでは「純粹実践理性の批判でなく、実践理性一般の批判」がなされるが、それは「純粹理性はいったんそれが存立することが証示されれば、もはや批判を必要としない」(V15)からである。ところで理性の「実践的使用の基礎に存する認識は、純粹理性の認識であるから、実践理性批判の区分は理論理性批判の順序に従って排列されなければならない」(V16)とする。そこで実践理性の批判をまず「原理論」と「方法論」に大別し、さらに前者の「原理論」を「分析論」と「弁証論」に小別する。ただし分析論における原理、対象および動機の「小区分の仕方は、純粹理論理性批判とは逆順」(V16)となっている。これは認識の性格と道徳の性格との区分をうかがうに足りる。つまり実践理性としての道徳は、本質において純粹理性であるから、理論理性のように認識対象を必要としないということである。

Ⅲ 純粹実践理性の原理

1 『原論』においては、まず道德の常識的認識から哲学的理性認識への移行を明らかにすることから始められている。しかし『実践理性批判』の原理では、意志を取り扱うのだから、純粹な原理から出発することになるので、道德の形式性から始められるものとなる。つまり実践理性は、論理学の方式に従って実践理性の定義と定理から始められるのである。

そこで実践理性の定義として実践的原則 (praktischer Grundsatz)、格律、実践的法則 (Gesetz) が示される。まず実践的原則とは、意志の普遍的規定を含む命題であり、実践的原則には実践的規則 (Regel) が従属する。実践的原則が、主観的に主観の意志を規定する場合は、格律であり、客観的にすべての理性的存在者の意志を規定するものとして認識される場合は、実践的法則である (V19)。従って実践理性の原理はカントにとっては、単なる主観的格律にとどまらず、客観的法則なのである。そして常に理性の産物である「実践的規則は、理性が意志の唯一の規定根拠ではないような存在者に対しては命令である」(V20)。従って「命令は、客観的に妥当し、主観的原理としての格律とはまったく区別される」(V20) のである。この命令は「意志を意志として」規定する「定言的命法」と「意志を欲求された結果に関してのみ規定する」「仮言的命法」(V20) に区別される。そのうち「仮言的命法は、実践的指定であるが、決して法則ではない」(V20)。これに対し定言的命法は「意志だけに関わる規則」であり、あらゆる理性的存在者に妥当する実践的法則である。従って実践的法則は、意志の因果性 (感性界) によって達成される事柄を考慮することなく「もっぱら意志だけに関係する」(V20) ものである。

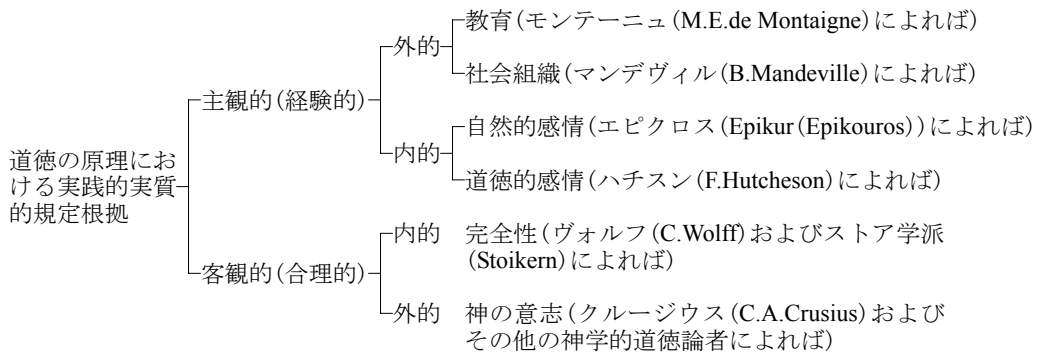
2 そこで実践的法則は、カントにとり純粹理性が実践的であり、意志だけに関わる場合に成立するものとなる。実践的法則が成立する場合、カントのいう実践理性の定理は、実践的法則を様々な側面から言い換えたに過ぎないのであって、何ら「道德の新原理」(V8) を述べることではないのである。そこでカントは実践理性の定理一で「欲求能力の対象 (実質) を意志の規定根拠として前提するようなあらゆる実践的原理は、すべて経験的」であり、決して「実践的法則を与えることはできない」(V21) とする。つまり対象 (実質) は様々で偶然的でもあるので、これによって意志を規定するような原理は、実践的法則たりえないのである。それゆえ実践理性の定理二で「あらゆる実質的な〔形式的でない〕実践的原理は、全然同一種類」のものであって「自愛 (Selbstliebe) すなわち自己幸福 (eigene Glückseligkeit) なる普遍的原理」(V22) に属するとする。つまり理性的存在者は、自発的であるし、また受容的であるが、この受容的な面を表わす幸福説は純粹道德の立場と両立し得ないので、これを排除するというものである。以上の実践理性の定理一、二は、実践的法則の消極的面からの規定である。これに対し定理三では「自己の格律を実践的普遍的法則と考えるべきであるならば、理性的存在者はこれらの格律を、実質〔対

象]の上からでなく、まったく形式の上からのみ意志の規定根拠を含む原理」(V27)として考え得るということを導出する。この定理三では理性的存在者の受容的でなく、自発的な面から実践的法則を、形式の上から取り上げることにより、肯定的、積極的に規定したものである。

3 次に実践理性の課題一は「格律の単なる立法的形式だけが意志の十分な規定根拠であることを前提として、それによってのみ規定され得るところの意志だけを見い出せ」(V28)という課題である。この課題一では意志の自然法則からの独立は、超越論的意味において自由ということである。従って「格律の単なる立法的形式だけを法則となし得るような意志は自由意志である」(V29)。一方、実践理性の課題二は、課題一とは逆に「意志が自由なことを前提とした上で、このような意志を必然的に規定するに足りるところの唯一の法則を見い出せ」(V29)という課題である。従って課題二では「自由意志は法則の実質に依存しない」(V29)のである。それゆえ課題一と二から「自由と無条件的実践的法則とは互いに関係し合う」(V29)ものである。

以上の論述において、純粹実践理性の根本法則、つまり根本的な道徳的法則は「君の意志の格律が常に同時に普遍的立法 (*allgemeine Gesetzgebung*) の原理として妥当し得るように行為せよ」(V30)に結実する。⁹⁾ この場合「実践的規則は無条件的である。それは定言的に実践的なア・プリオリな命題として考えられる。この命題によって意志は絶対的・直接的に客観的に規定される」(V31)のである。われわれはこの根本法則の意識を理性の事実 (*Faktum der Vernunft*) と名づける。つまりこの「根本法則は、経験的事実ではなく、純粹理性のみの事実」(V31)であるということである。そこでカントは系論において「純粹理性はそれ自身だけで実践的であり、われわれが道徳的法則と名づける普遍的法則を(人間に)与える」(V31)とする。つまり道徳的法則は、人間の内部に与えられた心底からの声としているのである。

4 実践理性の定理四では、道徳的法則の形式性と共に重要な性質が、道徳性の自律性を示す。すなわち「意志の自律はあらゆる道徳的法則ならびに道徳的法則に適合する義務の唯一の原理である。これに反して随意の他律 (*Heteronomie der Willkür*) はすべて.....義務の原理と意志の道徳性に反する」(V33)のである。つまり意志の自律は、道徳的法則の形式性により、随意の他律¹⁰⁾は、道徳性の実質性によるのである。従って自律は道徳的法則の本質的特徴である。ここから自律の原理以外の「一切の実質的な道徳的原理」は、意志の可能的規定根拠が主観的(経験的)か客観的(合理的)か、また外的か内的かに従って次の表のように、そのすべてを示すことができる (V39)。



カントによれば、以上において第一に「実践理性の最高原則は何を含むか」ということ、つまり「経験的諸原理から独立にそれ自身において存するということ」(V46)と、第二に「実践理性の最高原則はいかなる点において一切その他の実践的原則と異なるかということ」(V46)が示されたのである。

IV 純粹実践理性の対象

1 純粹実践理性の対象は、道徳性の形式性と自律性の重要性が定められた領域上に位置づけられる。カントによれば「実践理性の対象の概念とは、自由による可能的結果としての対象の表象」(V57)である。つまり「実践的認識そのものの対象であるとは、単に意志の行為に対する関係のみを意味する」(V57)のであって、決して受容性を有する客観ではないのである。それゆえその対象は、主体に属するものである。従って「実践理性の唯一の対象」は、「欲求の能力の必然的对象」である善か「嫌忌能力(Verabscheuungsvermögen)の必然的对象を意味する」悪であり「いずれも理性の原理に従っている」(V58)。しかしこの善と悪に対して、幸福と不幸が混同される場合がある。この後者の幸福と不幸は「対象がわれわれの感性……に関係される限りにおいてのみ可能である」(V60)に過ぎない。しかるに「善と悪は、常に理性法則によってあるものを意志の対象とするように規定されるところの意志に対する関係を意味する」(V60)。つまり善と悪は、理性法則の内に在るということである。ここにおいて実践理性批判における方法の逆説が説明されている。つまり「善と悪の概念は、道徳的法則に先立ってではなく……むしろ道徳的法則の後で道徳的法則を通して規定されなければならない」(V63)ということである。この逆説についての注意は「道徳の最高原理に関して哲学者たちの陥ったあらゆる混乱の起因を一挙に解明する」(V64)上で重要である。なぜならかれら哲学者は、意志をア・プリオリに規定する法則をまづもって探求しようとせず「意志の対象を探求し、それを法則の実質および根拠にしようとした」(V64)からである。つまりかれらは「形式的な法則のみが……ア・プリオリに実践理性の規定根拠であり得る」(V64)ことに気づかなかったので「実践理性の他律」(V65)に到達したの

である。

2 このようにして「善と悪の概念は、ア・プリオリな意志規定の帰結として、純粋な実践的原理、従って純粋理性の〔自由の〕因果性を前提とする」(V65) ののである。それゆえ理論的使用の理性に関係することなく「善と悪の概念はすべて唯一のカテゴリー（範疇）すなわち自由の因果性のカテゴリーの様相」(V65) である。ところで行為は、一方において「自然法則ではなく、自由の法則」の下にあり、他方において「感性界における出来事」(V65) として、また現象である。しかしその際、実践理性の諸規定は「ア・プリオリな純粋意志の意識一般の統一に欲求の多様性を従わしめる」(V65) ためにのみ行われるのである。カントはこれを自由のカテゴリーとし、自然のカテゴリーに対して長所を有するとする。すなわち自然のカテゴリーは「対象一般を全く無規定的に普遍的概念によって表わすような思惟形式に過ぎない」(V65) が、自由のカテゴリーは、自由意志の規定に関係するので純粋意志の形式をすでに有している。従って「ア・プリオリな実践的概念は、自由の最高原理に関してただちに認識となり」(V66) 意義を獲得するのである。かくしてカントは善と悪の概念に関する自由のカテゴリー表を自然のカテゴリー表〔悟性概念のカテゴリー表 (B106)〕に厳密に対応させ、表を四綱目に、すなわち分量、性質、関係および様態に分け、さらにそれら綱目にそれぞれ三つのカテゴリーを表示する (V67)。しかしカテゴリー表について、カントはこれ以上何も説明していない。要するにこの自由のカテゴリー表から、カントは「実践哲学のすべての問題と同時にまた従うべき秩序とを概観する」(V67) ことができるとするのである。

3 さてカントによれば「善と悪の概念は理性の実践的規則の下に立つ」(V67) が「感性において可能な行為がこの理性の実践的規則の下に立つか否かは、実践的判断力」(V67) に拠っている。そしてこの理性の実践的規則において、普遍的に言われることは、実践的判断によって、行為に具体的に適用されるものとなる。しかしながら行為の持つ二面性は、一方で自然法則の下に、他方で自由法則の下に立つという不合理に陥っている。とはいえ「自然法則には図式 (Schema)、すなわち想像力の一般的操作が対応するが、自由の法則には……図式は与えられていない」(V69)。そこで道徳的法則は、感性の図式ではなく、法則を「一つの形式的な自然法則を、判断力のための法則として与える。それゆえこの自然法則は道徳的法則の範型 (Typus)」(V69) と名づけられるのである。

ここでカントは範型としての「純粋実践的理性の法則の下における判断力の規則」(V69) を、すなわち「もし君のもくろむ行為が君をもその一部分とする自然法則に従って起こるとしたならば、君はその行為を君の意志によって可能なものとみなしうるかどうかを自問せよ」(V69) と表現する。換言すれば、この判断力の規則は、あたかもカントが『道徳形而上学原論』において掲

げた絶対的命令からの第一の導出法式つまり「君の行為の格律が君の意志によってあたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(IV421)に対応し得るものとなっている。そしてカントによればこの判断力の「規則に従って実際にもすべての人は、行為が道徳的に善か悪かを判定する」(V69)のである。それゆえ純粋実践的判断力の範型は「実践理性の経験主義(Empirismus)」やまた「実践理性の神秘主義(Mystizismus)に陥らないように戒める。つまり道徳的概念の使用に適するものは判断力の合理主義(Rationalismus)のみ」(V70-71)である。というのは「実践理性の神秘主義はまだしも」(V71)、経験主義は「必ずや人間性を墮落せしめ……あらゆる狂信よりも遥かに危険」(V71)だからである。

V 純粋実践理性の動機

1 これまでの「純粋実践理性の原理」においては、道徳的法則が行為の形式的規定根拠であり、「純粋実践理性の対象」では、道徳的法則が行為の対象の実質的規定根拠であることが明らかにされた。ここではさらに道徳的法則が行為の主観的規定根拠、すなわち「動機」となることを明らかにするものである。換言すれば、動機とは理性的存在者の意志を主観的に規定する。つまり道徳的法則は、主体の感性に影響を与えるということである。

さてカントによれば「行為のあらゆる道徳的価値の本質をなすものは、道徳的法則が直接に意志を規定する」(V71)ことである。それは「意志規定が道徳的法則のために為される」(V71)場合である。その場合、行為は「道徳性(Moralität)」を持つであろうが、そうでない場合は「適法性(Legalität)」を含むにとどまる。しかし神ならぬ人間の意志の動機は、道徳的法則以外のものではないので、道徳的法則は同時に動機、すなわち「主観的に十分な規定根拠」(V72)でなければならないことになる。道徳的法則による一切の意志規定において本質的なものは、意志が「自ら一切の感性的衝動を排斥」(V72)するので、まったく道徳的法則によってのみ規定するということである。しかも道徳的法則は「あらゆる傾向性(Hang)に妨害を加えることによって苦痛と名づけられるような感情を生じなければならない」(V73)ことが、ア・プリオリに洞察される。ところで道徳的法則は、われわれにとり「最大の尊敬の対象」(V73)であり、その尊敬は知性的根拠によって生じる感性であり「この感性はわれわれがア・プリオリに認識し、またその必然性を洞察しうる唯一つの感情」(V73)なのである。とはいえこの感情は道徳的法則が引き起こすものであって、道徳的法則に先立つ感情ではないのである。それゆえこの感覚は「感性的ではなく、実践的に生じたもの」(V75)である。従って尊敬は「道徳性の動機ではなくて、主観的に動機として考察された道徳性そのもの」(V76)である。この道徳性の感情は「理性のみのしかも実践的な純粋理性のみの命令に従うように思われる」(V76)。従ってまず「尊敬は常に人格のみに関係し、決して物体には関係しない」(V76)。次に尊敬は快の感情でも、不快の感情でもな

い。このことから尊敬は、道徳的法則を「傾向性まで引き下げ」(V77) ようとすると同時に、道徳的法則の神聖さを知れば知るほど「自分が高められるのを信得する」(V77) するのである。この二重性が尊敬の感情の本質であるといえよう。

2 ここにおいて「道徳的法則に対する尊敬は……唯一の道徳的動機」(V78) となる。そして「道徳的法則が理性によって表象される限り、意志の動機」(V79) の概念から「関心の概念が生じる」(V79)。道徳的関心は純粹実践理性の純粹にして感官に支配されない関心である。そして「格律の概念もまた関心の概念に基づいている」(V79) のである。しかも動機、関心および格律は、有限的存在者にのみ適用され、神の意志には適用されない (V79)。さらにまた「道徳的法則は、最も完全な存在者の意志に対しては神聖性の法則であるが、すべての有限的な理性的存在者の意志に対しては義務の法則、すなわち道徳的強制の法則」(V82) である。従って傲慢や自愛を破砕する義務の思想を「人間におけるあらゆる道徳性の最高の重要原理とすることを命ずる」(V86) のである。かくしてカントは次のように「義務よ！その崇高偉大なる名よ」(V86) と讚美する。では義務にふさわしい起源は何なのか。つまり「傾向性とのあらゆる血縁を誇らしげに峻拒するその高貴なる血統の根源」(V86) は何に由来するのか。この義務の根源とは「人間を事物の秩序に結びつける」(V87) ところの力である。この力は「人格性 (Persönlichkeit)、換言すれば、全自然の機制からの自由と独立とにほかならない」(V87) のである。つまり「道徳的法則は神聖 (不可侵) であるが、人間の人格に存する人間性もまた神聖」(V87) なのである。カントによりこの人格性 (人間性) は人間の本質であり、同時にカントにとり理想なのである。これが「純粹実践理性の真正の動機」(V88) である。そしてこの真正の動機が純粹な道徳的法則そのものなのである。

3 次に以上の純粹実践理性についての「分析論」の総括を見ておこう。さてカントによれば純粹理性の全体的把握のために「実践理性と理論理性とは両者がともに純粹理性である限りにおいて、同一の認識能力を根底とする」(V89) として両者を統一させようとする。しかし純粹実践理性の「分析論」ではその両者の相違は、理論理性が対象の認識を問題としなければならなかったが、これに反し実践理性は対象を実現する自己の能力、換言すれば、意志を問題としなければならなかった (V89) のである。

純粹実践理性の「分析論」の最も重要な仕事は「幸福説と道徳説とを区別すること」(V92) である。これは経験的根拠と純粹な道徳的規定根拠の区別である。このように「幸福の原理と道徳の原理の区別」(V93) は、しかしながら純粹実践理性が両者を対立させ「幸福の要求を放棄すべく要求する」ことではない。「義務が問題となるや幸福を全然顧慮してはならないと要求する」(V93) ことである。さらに重要なことは「純粹実践理性の最高原理の演繹」(V93) についてで

ある。これまでに述べられたことは、もし「作用因としての自由の可能性が洞察されたならば……道徳的法則の可能性のみならず、その必然性さえも解明されるであろう」(V93) ということである。つまり自由の因果性は、自然必然性としての因果性、時間における現実の因果性とは異なり「物自体としての事実の因果性」(V94) によっているのである。

この機会にカントが注意を喚起していることは、にもかかわらず理論理性と実践理性が一致するということである。これは当然のことであって、既述のようにもともと理論理性と実践理性とは、共に一つの純粋理性に根差しているからである。

VI 純粋実践理性の弁証論、最高善の概念

1 「弁証論」の位置づけについて『純粋理性批判』の構成の場合は、感性的なものを重視した「感性論」から「分析論」へ転換し、さらに可想界を提起する「弁証論」上昇する。しかし『実践理性批判』の場合は、その方向は逆であり「分析論」から「弁証論」への転換には、可想界から感性界への下降が見られるのである。

さてその「弁証論」では、純粋理性は悟性と異なり「所与の被制約者に対して制約の絶対的総体性を要求する」(V107) と同時に、純粋理性はその理性的使用においてかまたは実践的使用において、自らの「弁証論」を所有する。従って「弁証論において暴露される純粋理性の二律背反は人間理性のかつて陥ったことのある最も有益な誤謬」(V107) なのである。そして弁証論は、この誤謬に基づくところの矛盾を、つまり無制約者を認識の対象とするとき、そこに矛盾が生じるが、しかしその矛盾を解決しようとする。だがもともと「純粋実践理性としての理性」(V108) は無制約者を求める。そして純粋実践理性は「純粋実践理性の対象の無制約的総体を最高善の名のもとに求める」(V108) ののである。とはいえ道徳的法則は、意志の規定根拠であるので、道徳的法則によって最高善は制約されるのである。

2 純粋理性の弁証論は、理性の二律背反を有するが、では純粋実践理性が最高善を求める場合の問題は何か。カントによれば「最高という概念」(V110) は、二義的で「最上」または「完全」を意味することがある。ところで徳は「幸福追求の最上の制約」(V110) であるが、なおいまだ「完全な全体的善」ではない。このような善のためには、幸福や人格が要求されるのである。従って「徳と幸福とがともに人格における最高善の所有を構成」(V110) する。しかしそこにおいて「徳は常に制約として最上善」(V111) である。つまり最上善は、最高善の第一条件 (die erste Bedingung) として道徳性を構成するものであり、幸福は、最高善の第二要素 (das zweite Element) を構成するものである。そして徳と幸福の結合についてカントによれば「一つの概念において必然的に結合された二つの性質は、理由と帰結として結合されなければならない」

(V111) のである。この結合は分析的な場合は「同一性の法則によって」総合的な場合は「原因性の法則によって」(V111) 考察される。そこでこの結合を「同一性の法則によって」見る場合、徳の格律と幸福の格律とは異なるので到底一致しない。さらにこの結合を「原因性の法則によって」見る場合、原因が原因とは異なる結果をもたらすように、超越論的に演繹されるものとなり、総合的に結合されるものとなる。カントは、この「弁証論」をさらに以下九つの項目にわたって論述する。

3 まず第一項目の「実践理性の二律背反判」では、徳と幸福の総合的結合において、二つの命題が生じる。第一命題は「幸福の欲望が徳の格律の動因である」(V113) こと。第二命題は「徳の格律が幸福の作用因である」(V113) ことである。前者は「意志の規定根拠を自己の幸福の欲求に置く」ので「絶対に不可能である」(V113)。後者も「自然法則の知識と……物理的能力とに従う」ので「また不可能である」(V113)。従って徳と幸福の必然的結合が不可能であるとすれば最高善も不可能となり、こうして最高善をめぐる「実践理性の二律背反」が生じるものとなる。

そこで第二項目の「実践理性の二律背反の批判的解決」では、当面する純粹実践理性の二律背反において「第一命題は絶対に誤謬である」(V114) が、第二命題は「ただ条件的にのみ誤謬である」(V114)。つまり第二命題は「私が感性界における存在を理性的存在者の存在の唯一の仕方であると考える限りにおいて」(V114) 誤謬である。従って徳と幸福との結合は「直接的ではなく自然の可想的創造者を介して間接的には必然的な連関を有することは不可能ではない」(V115)。このような徳と幸福の関連においてのみ「最高善は実践理性の真正の対象」(V115) となるのである。そして「最高善の可能性は……可想界との結合において求められる」(V115)。このようにして「実践理性の二律背反の批判的解決」(V114) がなされるのである。

4 次にカントは、第三項目として「理論理性との結合における純粹実践理性の優位について」(V119) を論じる。その際「理性によって結合されたもののうち優位とは、そのものが他のものと結合する場合に第一の規定根拠である優勢をもつ」(V119) ということである。ところで対象を認識する理性の理性的使用に対して実践的使用は究極的な完全目的に関して意志を規定根拠とすることであった。従って先の第二項目「実践理性の二律背反の批判的解決」において理論理性の承認しえない可想界を実践理性の要請に基づいて導入することにより、理論理性に対する実践理性の優位が行われたのである。ゆえに純粹理論理性と純粹実践理性とが「一つの認識において結合される」(V121) 場合、その結合がア・プリオリに基づいているならば、実践理性が理論理性に対して優位を占める。なぜなら「この従属関係がなければ理性の自家撞着が生じるだろう」(V121) からである。従ってカントは「すべての関心は、結局実践的であり、また理論理性の関心さえ被制約的に過ぎず、実践的使用においてのみ完全」(V121) だからとするのである。

さらにカントは、最高善の第一条件としての道徳性から、第四項目「靈魂の不死」に、徳と幸福との結合として「最高善」の可能な根拠を求めようとする。ところでその最高善の実現は「道徳的法則によって規定されうる意志の必然的对象」(V122)であり、それが可能であるためには「意志において心術が道徳的法則に完全に適合すること」(V122)でなければならない。そして「意志が道徳的法則に完全に適合することは、神聖性」(V122)なのである。しかしその神聖性は「いかなる理性的存在者も所有することのできない完全性」(V122)である。それにもかかわらず「二つの適合性は実践的に必然的として要求される」(V122)ので、この適合性は「完全な適合へ向かって無限にすすむ前進においてのみ見いだされ得る」(V122)ものなのである。ところでこの無限の進行は「同一の理性的存在者の無限に継続する存在と人間性とを前提としてのみ可能」(V122)である。従って「最高善は靈魂の不死の前提のもとにのみ実践的に可能」(V122)となる。このように道徳性からして「靈魂の不死」は「純粹実践理性の要請」としての理念を意味するものとなるのである。

そしてカントは、最高善の第二要素としての幸福を生み出す原因が存在すると言う前提から、第五項目「純粹実践理性の要請としての神の存在」(V122)を要請する。この関連をカントは、次のように叙述する。すなわち「幸福」とは、理性的存在者が「その存在の全体において一切の意のままになしうるような状態」(V124)のことある。従って幸福は「自然がその存在者の全目的に、また同様に彼の意志の本質的規定根拠に一致する点に」(V124)基づくのである。換言すれば「最高善の必然的 pursuit においては、このような関連は必然として要請される」(V125)のである。つまり最高善の possible 要請は、同時に「最高の本源的善の現実性、すなわち神の存在の要請」によって可能となるのである。従って「神の存在を想定することは道徳的必然」(V125)なのである。こうして道徳的法則は最高善の概念を通して「純粹な理性的信仰」(V126)としての宗教へと、すなわち「あらゆる義務を神の制裁としてではなく、命令として認識すること」(V129)に至る。このように「靈魂の不死」と「神の存在」とから最高善は道徳性によってその基礎を見いだされ、理性的信仰によって完成されるものとなるのである。

Ⅶ 純粹実践理性の要請

1 カントは最高善の可能な根拠の論述の後、第六項目「純粹実践理性一般の要請」(V132)を掲げる。そして「道徳性の原則から出発する」これらの「要請」は「理論的教義ではなくむしろ必然的に実践的な見地における前提」(V132)である。しかもこれらの要請は理論理性の理念を実践的なものに関係することによって「客観的実在性を与える」(V132)のである。これらの要請は靈魂の不死、自由および神の存在の要請である。こうして「理論理性に対して超越的であった認識が実践理性において内在的となる」のはただ「実践的見地においてのみそうなのである」

(V133)。だからといって勿論これによってわれわれは「われわれの靈魂の本性や可想界やまたは最高善が本来何であるかを認識するわけではない」(V133) ののである。

第七項目として「実践的見地における純粹理性の拡張」が挙げられる。そこでは「純粹認識を実践的に拡張するためにはア・プリオリな目的」(V134)、ここでは「最高善」が与えられていなければならない。しかし「最高善は自由、不死および神という三つの理論的概念を予想することなしには不可能である」(V134)。そこで「最高善の存在のための実践的法則」は「客観的実在性を要請する」(V134) ものとなる。これにより「純粹理性の理論的認識は確かに拡張される」けれども、しかし「この拡張は理論理性にとって蓋然的であった概念が今や実然的に、すなわち実際に対象を有する概念であると宣せられる点でのみ存する」(V134) ののである。つまりここには「理論理性に対する実践理性の優位」が独裁や専制や独走を意味することを防ぎ、逆に実践理性に対する理論理性の抑制作用の存することが、消極的に示されているのである。

2 第八項目「純粹理性の要求に基づく認定」(V142) では「理論的に使用された純粹理性の要求は仮説に至るのみであるが、純粹実践理性の要求は要請に至る」(V142) ののである。この場合「最高善の可能性を」すなわち「神、自由および不死を前提しなければならない」(V142)。従って以上のことは「絶對的に必然的な見地における要求であって、それは自分の前提を単に許された仮説としてだけでなく、実践的見地における要請として是認」(V143) されるのである。

第九項目の「人間の認識能力が人間の実践的本分に巧みに適合していることについて」(V146) では、カントは「人間の本性が最高善に向って努力するように定められている」(V146) なら、人間本性にそなわる「認識能力もまた」、「この目的に適合せるものとして想定されなければならない」(V146) とする。しかし純粹理性批判が示すように理論理性は「最も重要な任務を目的に適応して解決」(V146) できなかったのである。これに反しても理論理性が不死や神について明白な認識を持つものとする、義務に基づく合法的行為は「恐怖に基づく」(V147) ものとなる。従って「義務に基づいてなされる行為は一つもなくなり」(V147) それゆえ「行為の道徳的価値は.....全く存しない」(V147) ものとなろう。理論理性が認識能力に限界を有するにあって「道徳的法則は、われわれに超感性的なるものの国 (Reich des Übersinnlichen) に対する展望」(V147) を許すのである。それゆえに「真正の道徳的法則に直接に捧げられる心術」(V147) が生じうる。従って「理性的存在者は彼の人格の道徳的価値に適合する最高善に与りうる」(V148) ようになる。このように見れば、人間の認識能力に限界があることは、なんら最高善への努力と矛盾せず、むしろこの智慧は「尊敬に値する」(V148) ということである。

VIII 純粋実践理性の方法論

1 「方法論」について『純粋理性批判』では「認識の多様として体系たらしめるところの理性の原則に従える手続」(V151)である。しかしここでいう「純粋実践理性の方法論とは、純粋実践的原則と学問的認識」(V151)の手続をいうのではなく「純粋実践理性の法則を人間の心へと取り入れて、この心の格律に影響を及ぼしうるか」というその仕方を取り扱うのである。つまりいかにして「〔1〕客観的に実践的理性をして〔2〕主観的にも実践的たらしめうるか」というその仕方」(V151)を取り扱うのである。そのためにカントは「道徳的教養や訓練に関する」いくつかの教訓を日常的な実践的問題として取り上げている。

そしてカントは、実践理性の方法を次の二つに要約する。一つは行為の客観的方法の側面であり、他は行為の主観的方法の側面についてである。すなわち第一の方法は「道徳的法則による判定をすべてのわれわれ自身の行為ならびに他人の自由な行為の観察に伴う自然的な仕事をいわば習慣とする」(V159)ことである。それによって「行為が客観的に道徳的法則に適合しているか」どうかについての「判定を厳密にする」ことである。しかしそれだけでは不十分でさらに、第二の方法は行為がはたして「(主観的に)道徳的法則のために生ずるのか」(V159)どうかだけでなく「その格律の上から心術としての道徳的価値を有しているか」(V159)どうか問われなければならない。このような仕方を通してわれわれは道徳的法則に対する関心を高めることができる。以上がカントの言う「道徳的教養および訓練に関する方法論の最も一般的な格律」(V161)の要点である。

2 さて『実践理性批判』の「結論」でカントは理論理性と実践理性の対比について有名な文章で始めている。それは「わが上なる星のきらめく天空とわが内なる道徳的法則」とは「感嘆と崇敬とをもって心を充す」(V161)というものである。前者は「私が外的感性界において占める場所から始まって私と外界との結合を「無限の天界に拡大する」(V162)。後者は「私の見えない自我、すなわち私の人格から始まり、真の無限性を持っているが、しかし悟性のみがたどりうる世界へと私を導く」(V162)ことである。前者を見るときは動物的被造者としての私の価値は破砕される。これに対して後者〔道徳的法則〕を見るときは「叡智としての私の価値は私の人格によって無限に高められる」(V162)のである。一言をもってすれば「批判的に求められ、方法論的に導入された学問は智慧の学〔Weisheitslehre、哲学〕に通ずる狭き門」(V163)なのである。そして公衆は「哲学の精密な探求にはたずさわらない」(V163)にしても、この探求から生じる智慧の「学に対しては関心を持たなければならない」(V163)とするのである。このようにカントの説く道徳的法則は、われわれの生活の不動の第一義的な指導原理として生きた意義を有するものであるといえよう。

区 結

『実践理性批判』は『道徳形而上学原論』とともに、カントの実践哲学を理解する上で重要な著作である。『第二批判』の道を準備したとされる『原論』は、出発点としての常識から理性的認識、そして道徳形而上学へと下から上へと上昇する。この思考は、カント実践哲学を理解しようとする者にとって、解りやすいという長所を持っているに違いない。というのも『原論』が十分理解されるようになって始めて『第二批判』が読解し得るようになるという道行であると考えられる。とはいえ『原論』において論証されていない部分が『第二批判』で論じられている所があり、また逆の場合や重複部分も多くある。なかでも「定言的命法」については『原論』における方が『第二批判』におけるよりもはるかに詳細であり、特に三つの導出法式の展開は見るべきものがある。しかしカントの批判哲学体系の構成部分としては『原論』は『第二批判』に比して充分とはいえない。その実態の内容については本論で見てきたところである。例えば、自由、靈魂の不死および神の存在の諸概念の厳密吟味では『原論』は『第二批判』に遠く及ばないであろう。また最高善の概念や理性的信仰および二律背反の規定等は『第二批判』の特質である。このことから『第二批判』こそが、カント批判哲学体系の全体的な構成に位置づけられうるのである。また既述のように『純粹理性批判』が感性から始まり理性に至る。これに対して『実践理性批判』は原理に始まり動機、感性へと至る。しかしこのことは『第二批判』での動機、感性が『第一批判』における感性に単に回帰するのではなく『第二批判』の終りは新しい展開の可能性、つまり「批判哲学としての現代」への道行と考えるべきであろう。¹¹⁾ そうだとすればこのように考えることによってカント批判哲学が実質的にも解明しうるものとなるといってよいのではないだろうか。

(未完)

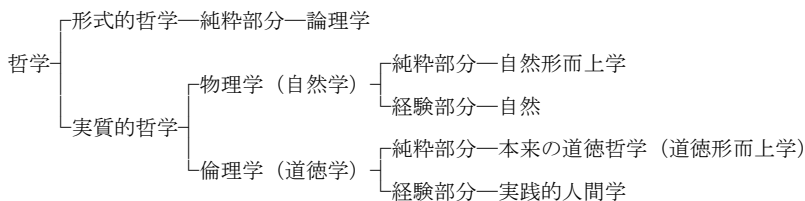
注)

- 1) カント純粹理性批判の解明について、筆者は次の小論で試みている。森哲彦「カント純粹理性批判の解明」名古屋市立大学人文社会学部『研究紀要』第17号所収、2004年11月、13-33ページ。
- 2) 実践哲学を論じた文献には、2001年以降2005年までは、例えば、次のものが挙げられる。
 - 西英久『カント—理論哲学と実践哲学—』ミネルヴァ書房、2001年。
 - 北岡武司『カントと形而上学—物自体と自由をめぐる—』世界思想社、2001年。北岡著には次の書評がある。橋本武志書評「北岡武司著『カントと形而上学—物自体と自由をめぐる—』(世界思想社、2001年)」『近世哲学研究』第8号所収、京都大学西洋哲学史懇談会、2001年。
 - 山本博史『カント哲学の思惟構造—理性批判と批判理性—』ナカニシヤ出版、2002年。
 - 熊野純彦『カント—世界の限界を経験することは可能か—』日本放送協会、2002年。
 - 藤田昇吾『カント哲学の特性』晃洋書房、2004年。

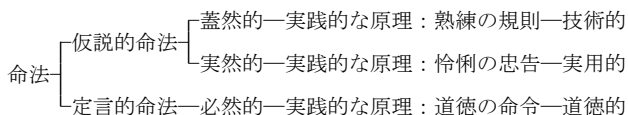
内田浩明『カントの自我論 理論理性と実践理性の連関』京都大学学術出版会、2005年。

山根雄一郎『(根源的獲得)の哲学 カント批判哲学への新視角』東京大学出版会、2005年。山根著には次の書評がある。平田俊博書評「山根雄一郎著『(根源的獲得)の哲学 カント批判哲学への新視角』東京大学出版会、2005年2月21日刊、カントの思索のプロセスを概念的に整理し、新視角を拓く刮目すべき、文字通りの力作」『図書新聞』2005年5月28日号。

- 3) 安部能成『新版 カントの実践哲学』(岩波書店、1924年) 劉草書房、1979年。
和辻哲郎『カント実践理性批判』大思想文庫18、岩波書店 (1935年)〔複製版〕1985年。
- 4) Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781. (Hrsg.: Paul Menzer), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band III. 1904-1911. 引用箇所を表示は、慣例にならない、第一版をA、第二版をBとし、原著ページ数をアラビア数字にて本文中に () で示し、典拠を記するものとする。カント・篠原英雄訳『純粋理性批判』上中下巻、岩波文庫、岩波書店、(1961、1962年) 1968年。
- 5) Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. (Hrsg.: Paul Menzer), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V. 1908. 引用箇所を表示は、アカデミー版カント全集の原著本文に基づき巻数をローマ数字、原著ページ数をアラビア数字にて本文中に () で示し、典拠を記するものとする。カント・波多野精一・宮本和吉訳『実践理性批判』岩波文庫、岩波書店、(1959年) 1968年。カント・宇都宮芳明訳・注解『実践理性批判』以文社、1990年。
- 6) Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. (Hrsg.: Paul Menzer), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. 1911. 引用箇所を表示は、アカデミー版カント全集の原著本文に基づき巻数をローマ数字、原著ページ数をアラビア数字にて本文中に () で示し、典拠を記するものとする。カント・篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波文庫、岩波書店、(1960年) 1970年。
なおカントは、道徳の形而上学研究として後年に『道徳の形而上学』(1797年)を著している。Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. (Hrsg.: Paul Natorp), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VI. 1914. 「人倫の形而上学」『カント全集11』所収、岩波書店、2002年。
- 7) カントのいうギリシア哲学の論述 (IV387-388) に基づき、哲学および形而上学の分類を示すと次のようである。



- 8) 命法について示された三通りの諸原理の第一を技術的 (technisch)、第二を実用的 (pragmatisch)、第三を道徳的 (moralisch) と名づけてよいだろう (IV416-417)。以上の論述を整理して図示すれば、次のようになる。



- 9) ここに示された根本的な道徳的法則は、カントの『道徳形而上学原論』では、唯一の定言的命法である。その法式は「君の格律が同時に普遍的法則となることを君が格律によって欲し得るところの格律に従ってのみ行為せよ」(IV421)である。両法式は、表現上の相違は見られるものの全体として意味を同じくするものといえよう。

- 10) 随意の他律という表現は『道徳形而上学原論』では「意志の他律」(IV441)とされ『第二批判』では変更されている。カントの含意は「意志の自律」に対する明確な区別を示すものであるといえよう。
- 11) カント批判哲学の新しい展開を、筆者は次の小論で試みている。森哲彦「カント批判哲学としての現代」名古屋市立大学人文社会学部『研究紀要』第20号所収、2006年3月、1-14ページ。

参考・引用文献

- 安部能成『新版 カントの実践哲学』(岩波書店、1924年) 剋草書房、1979年。
- 有福孝岳・坂部恵編『カント事典』弘文堂、1997年。
- Beck, Lewis White: *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960. ベック・藤田昇吾訳『カント『実践理性批判』の注解』新地書房、1985年。
- 藤田昇吾『カント哲学の特性』晃洋書房、2004年。
- 林達夫他監修『哲学事典』平凡社、(1971年) 1979年。
- 廣松渉他編集『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、(1998年) 2003年。
- 稲葉稔『カント『道徳形而上学の基づけ』研究序説』創文社、1983年。
- 石浜弘道『カント宗教思想の研究 神とアナログア』北樹出版、2002年。
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781. (Hrsg.: Paul Menzer), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band III. 1904-1911. カント・篠原英雄訳『純粹理性批判』上中下巻、岩波文庫、岩波書店、(1961、1962年) 1968年。
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. (Hrsg.: Paul Menzer), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. 1911. カント・篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波文庫、岩波書店、(1960年) 1970年。
- Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. (Hrsg.: Paul Menzer), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V. 1908. カント・波多野精一・宮本和吉訳『実践理性批判』岩波文庫、岩波書店、(1959年) 1968年。カント・宇都宮芳明訳・注解『実践理性批判』以文社、1990年。
- Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. (Hrsg.: Paul Natorp), in: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VI. 1914. 「人倫の形而上学」『カント全集11』所収、岩波書店、2002年。
- 北岡武司『カントと形而上学—物自体と自由をめぐる—』世界思想社、2001年。
- 熊野純彦『カント 世界の限界を経験することは可能か』日本放送協会、2002年。
- 森哲彦「カント純粹理性批判の解明」名古屋市立大学人文社会学部『研究紀要』第17号所収、2004年11月。
- 森哲彦「カント批判哲学としての現代」名古屋市立大学人文社会学部『研究紀要』第20号所収、2006年3月。
- 中野重伸『カント倫理学序説』高文堂出版社、1993年。
- 西英久『カント—理論哲学と実践哲学—』ミネルヴァ書房、2001年。
- 小倉志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会、1972年。
- 下地恵常『カント道徳哲学原論』成文社、1969年。
- 高峯一愚『カント実践理性批判解説』論創社、1985年。
- 内田浩明『カントの自我論 理論理性と実践理性の連関』京都大学学術出版会、2005年。
- 和辻哲郎『カント実践理性批判』大思想文庫18、岩波書店(1935年)〔復刻版〕1985年。
- 山根雄一郎『〈根源的獲得〉の哲学 カント批判哲学の新視角』東京大学出版会、2005年。
- 山本博史『カント哲学の思惟構造—理性批判と批判理性—』ナカニシヤ出版、2002年。