

[学術論文]

カント実践理性批判論考

Die Erklärung von Kants Kritik der praktischen Vernunft

森 哲 彦

von Tetsuhiko Mori

Studies in Humanities and Cultures

No. 28

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 28号

2017年7月

GRADUATE SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

NAGOYA CITY UNIVERSITY
NAGOYA JAPAN

JULY 2017

〔学術論文〕

カント実践理性批判論考 Die Erklärung von Kants Kritik der praktischen Vernunft

森 哲彦¹
von Tetsuhiko Mori

〔カントは、『実践理性批判』によって、彼の〔形而上学〕体系の頂点に到達した理論理性に対する実践理性の優位を認め、示したのである〕(Schulz,U.-Kant,1965,S.121-122.)

要旨：道徳の形式に依拠し、それに基づいて道徳の意志の自律を主張することによって、シェーラーがいうところの道徳の実質に基づく道徳感情論に陥ることなく、客観的実在性に基づく厳密な倫理学の構築が、カントの人倫の形而上学である。一方、他律の原理、幸福の原理に基づくハチスンの道徳感情論ではなく、「人倫性の最高原理としての意志の自律」に基づく倫理学を、カントは主張する。『実践理性批判』では、これらの道徳感情論の否定の上に、人倫の形而上学の成立をカントは説く。カント批判哲学は、自然の形而上学と人倫の形而上学の結合の上に成立する。この成立を理性の面からみると、理論理性と実践理性の結合が前提される。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。本論では、純粋実践理性の解明を課題とする。その焦点は、純粋実践理性の弁証論である。弁証論では、最高善の問題が取り上げられる。有限な理性的存在者、人間にとって徳だけでは完全でなく、人間に相応する幸福が求められる。この徳と幸福の必然的結合が、最高善である。最高善の可能性を廻って実践理性での徳と幸福の二律背反が生じる。そこで最高善の可能性の解決のために、無限の進行が求められ、魂の不死と神の現存在が要請される。

キーワード：理論理性(theoretische Vernunft)、実践理性(praktische Vernunft)、純粋実践理性(reine praktische Vernunft)、自然の形而上学(Methaphysik der Natur)、人倫の形而上学 (Methaphysik der Sitten)、道徳的法則(moralisches Gesetz)、意志の自律(Autonomie der Willen)

目次

- I 序
- II 理論理性と実践理性
- III 純粋実践理性の原則
- IV 純粋実践理性の対象
- V 純粋実践理性の動機
- VI 純粋実践理性の弁証論、最高善、二律背反

VII 純粹実践理性の要請

VIII 結

¹名古屋市立大学名誉教授、博士（文学・経営学）

I 序

一 カントによる人倫の形而上学(Metaphysik der Sitten)の著作には『人倫の形而上学の基礎づけ』1785年⁽¹⁾、『実践理性批判』1788年⁽²⁾、および『人倫の形而上学』1797年⁽³⁾が挙げられる。ところでそれらに先行する著作『純粹理性批判』1771年⁽⁴⁾には、『実践理性批判』で指摘される根本思想が、既に指摘されている。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、感官と悟性の対象として、しかし他方では、経験の限界を超出しようとする孤立的理性に対しては、単に思惟されるだけの対象として、二つの異なる側から考察されうるように仕組むのである」(BXVIII A-XIX A)とカントはしている。このように「形而上学者の分析は、ア・プリオリな純粹認識を全く異なった二つの要素、すなわち現象としての事物の認識と、それから物自体のとしての事物の認識とに区別する」(BXXIA)とカントはいう。つまり『純粹理性批判』が、現象の認識という理論理性(theoretische Vernunft)の体系と物自体の認識という実践理性(praktische Vernunft)の体系との区分が導出されなければならないことを、既に明らかにしている。換言すれば、『純粹理性批判』が、実践理性批判の根本思想を前もって論究していたのは、純粹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。さらに批判哲学の成立を理性の面からみると、理論理性と実践理性の結合が前提とされる。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。

二 従って批判哲学の体系は、自然の形而上学(Metaphysik der Natur)である理論哲学と人倫の形而上学としての実践哲学の結合に成立する。そこで学としての形而上学を総合的に理解するには『純粹理性批判』の解明に次いで、さらに道德哲学、人倫の形而上学としての著作『実践理性批判』の精神史的解釈が課題となる。しかも『純粹理性批判』と『実践理性批判』の構想をみると『純粹理性批判』は、感性から始まり、原則に終わるといように、下より上へ上昇して完結する。この順序とは逆に『実践理性批判』は、原則に始まり、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(vgl.V16)となっている。従って『純粹理性批判』の終わるところ、『実践理性批判』の始まりとなる。

三 この『実践理性批判』に対し、後年、カントの倫理学は、形式主義倫理学であり、現実的でないと批判するシェーラー(Scheler, M.)は、実質的価値倫理学⁵⁾を主張している。現象学の立場を表明するシェーラーは、彼がカントのいう道德の実質(質料)と区別するため、カントの形式を重視する倫理学を形式主義とするのに対し、情緒的な感情それ自体を、理念化し、実質的価値に基づく、具体的で現実的な倫理学を構築しようとしている。しかしそれは或る種

の道徳感情論であり、意志の自律と道徳的法則に基づくカント倫理学とは相容れない理説である。他方で、前批判期の『判明性研究』1764年⁶⁾や『美と崇高の感情の観察』1764年⁷⁾で、ハチスン(Hutcheson, F.)の道徳的感情論⁸⁾をカントは高く評価している。しかし批判期では一転して、その経験的帰納法に基づくハチスンのいう同じ道徳的感情論は、「主観的で内的な道徳感情論(ハチスン説)」(V40A)であるとカントは言明する。そのためその道徳的感情論は、他律の原理に基づき「道徳的感情の原理を幸福の原理とするのは、ハチスンによって想定された道徳的感官の原理に数えられなければならない」(IV442A)と批判する。従って、ハチスン説とは逆に、倫理学は「人倫性の最高原理としての意志の自律(Autonomie der Willen)」(IV440)に基づくべきであるとカントは主張する。この対比を意識することにより、人倫の形而上学の主旨は、より明白になるといえよう。本論では、これらの道徳感情論に対するカントの提言の妥当性を論考するものである。

II 理論理性と実践理性

一 さて『純粋理性批判』においては、理論理性は、認識能力では対象に対してのみ関係している。しかも純粋理性の認識能力は、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、主体にのみ関わるのであるから受容性とは関係しない。また『実践理性批判』では「純粋実践理性批判(Kritik der reinen praktischen Vernunft)と題しないで、ただ実践理性一般の批判という課題を付した」(V3)とカントはする。つまりそれは経験的なものを含む実践理性一般を批判し、「純粋実践理性(reine praktische Vernunft)が存するというところをもつばら証明する」(ibid.)ことをカントは課題としているのである。この課題究明は、自由の因果性(Kausalität)の概念について、客観的实在性(objektive Realität)を証明することによって達せられる。つまり自由の概念は、純粋実践理性の中核となる。それゆえ「自由という概念は、その实在性が、実践理性の確然的法則によって証明されさえすれば、思弁的理性を含む純粋理性の体系という建物全体の要石を成す」(V3-4)とカントはいう。従って、神の現存在と魂の不死(Unsterblichkeit der Seele)の概念も、自由の概念と結びつくことによって、客観的实在性を獲得することになる。なぜなら「自由の理念は、道徳的法則(moralisches Gesetz)によって自らの現実性を開示するからである」(V4)。つまり「自由は、我々が知っている道徳的法則の制約(Bedingung)に他ならないからである」(ibid.)。これに反して「神と不死の理念は、道徳的法則の制約をなすものではなく、この道徳的法則によって規定された意志の必然的客体の制約に他ならない」(ibid.)とカントはいう。従って、神と不死の理念の現実性というまでもなく、その可能性さえも認識しようと主張することはできない。神と不死は、理論理性からみれば理念の可能性に過ぎないが、実践理性からみれば客観的に妥当するのである。つまり実践理性のゆえに、可能性の想定は法則的なものとなる。ここに「思弁的理性との結合における純粋実践理性の優位」(V119)を、カントは指摘するのである。

二 さて「実践理性批判の理念(構想)」において、理性の実践的使用を、具体的にカントは論究する。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、意志の決定根拠(Bestimmungsgrund des Willens)を問題とする」(ibid.)。ところで意志を定義して「意志は、表象に対応する対象を生み出す能力か、さもなければ[...]自己の因果性を決定する能力か、二つのうちの何れかである」(ibid.)とカントは定義する。これを解明する鍵が、自由の概念であって、自由の概念の特性は、「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、純粋理性が実践的であることが、証明されうる」(ibid.)ことになる。従って、「純粋実践理性の批判でなく、実践理性一般の批判だけ」(V3)が、究明されなければならない、それは「純粋理性は、いったんそれが存立することが証明されれば、もはや批判を必要としないからである」(V16)。とはいえ理性の「実践的使用の基礎に存する認識は、依然としてなお純粋理性の認識であるから、実践理性批判の区分は、その純粋理性の全体構想からいえば、思弁的理性批判の区分に従って配列されることになる。そこで実践理性を、まず原理論と方法論に区分し、さらに前者の原理論を、真理の規則に関わる分析論と実践理性の仮象の解決に関わる弁証論に再区分する」(V16)必要がある。ただし分析論における原則、対象、および感官の「小区分の仕方は、「純粋思弁的理性批判」とは逆順となるであろう」(ibid.)とカントはいう。これは認識の性格と道徳の性格との区分を伺わせるに足ることによる。つまり実践理性としての道徳は、本質において純粋理性であるから、理論理性のように認識対象を必要とせず、現象から始める必要はないということである。

III 純粋実践理性の原則

一 さて実践理性においては、意志を取り扱うので、純粋な原則から出発することになり、道徳の形式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)、格率(Maxime)、および実践的法則(praktisches 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)が従属するような命題に他ならない。そして実践的原則は、その制約が行為主体(Subjekt)の意志を決定する場合は、主観的であり、格率[行動方針]である。一方、客観的にその制約が全ての理性的存在者の意志を決定するものとして認識される場合は、それは客観的であって、実践的法則である」(V19)とカントは定義する。従って実践的原則は、単なる主観的格率に留まらず、客観的法則でもある。しかし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決定根拠ではないような[存在]者に対しては命法となる」(V20)とカントはいう。従って、「命法は、客観的に妥当し、主観的原則としての格率とは全く区別される」(ibid.)のである。ところでこの命法は、意志(Wille)を意志として決定する定言的命法(kategorische Imperativ)と意志を欲求された結果に関してのみ決定する仮言的命法(hypothetische Imperativ)(ibid.)に区分される(vgl. ibid.)。そのうち「仮言的命法は、実践的指令であるが、決して実践的法則ではない」(ibid.)のである。これに対し定言的命法は「意志だけに関わる規則」(V21)であり、全ての理性的存在者に妥当する実践的法則である。こうして実践的法則は、「意志の因果性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」(ibid.)とカントはいう。

二　そこで実践的法則は、純粋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である。実践的法則が成立する場合、実践理性の定理は、実践的法則を様々な側面からいい換えたに過ぎないのであって、従って、或る批評家が『人倫の形而上学の基礎づけ』においても「道徳性(Moralität)について何ら新しい原理が述べられることなく、新しい方式が述べられているに過ぎない」(V8A)とするのに対し、カントは何ら異を唱えないのである。そこで実践理性の定理その一で、「欲求能力の客体(質料)を意志の決定根拠として前提するような全ての実践的原理は、全て経験的であり、決して実践的法則を与えることはできない」(V21)とカントはする。つまり客体は、様々で偶然的でもあるので、これによって意志を決定するような原理は、実践的法則たりえないのである(vgl.V21-22)。それゆえ実践理性の定理二で、「全ての質料的な[形式的でない]実践的原理は、質料的なものである限りで、全く同一種類のものであり、自愛(Selbstliebe)、あるいは自己幸福(eigene Glückseligkeit)という普遍的原理の下に属する」(V22)とカントはいう。つまり理性的存在者は、自発的で、また受容的であるが、この受容的な面を表わす幸福説は、純粋道徳の立場と両立しえないので、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と二は、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、「或る理性的存在者は、自己の格率[行動方針]を実践的で普遍的法則と考えるべきであるならば、これらの格率を、質料の上からでなく、全く形式(Form)の上からのみ、意志の決定根拠を含む原理として考える」(V27)ということを出発点とする。この定理三では、理性的存在者の、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、積極的に規定するものである。

三　次に実践理性の課題その一は、「格率の単なる立法的形式だけが、意志の十分な決定根拠である、ことを前提とし、その形式によってのみ決定されるところの意志の性質だけを見出せ」(V28)ということである。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「格率の単なる立法的形式だけを法則となしうるような意志は、自由意志に他ならない」(V29)とカントはいう。これに対し、実践理性の課題二は、「意志が自由である、ことを前提とし、このような意志をそれのみで必然的に決定するに足りるところの唯一の法則を見出せ」(ibid.)というものである。従って課題二では、「自由意志は、法則の実質に依存することなく、なお決定根拠を法則のうちに見出せ」(ibid.)というものである。それゆえ課題一と二から「自由と無制約的な実践的法則とは、こうして、互いに他を指示し合う関係にある」(ibid.)とカントはいう。

以上の論究において「純粋実践理性の根本法則」(ibid.)、つまり根本的な道徳的法則は、「君の意志の格率が、常に同時に普遍的立法(allgemeine Gesetzgebung)の原理〔道徳的法則〕として妥当しうるように行為せよ」(V30)に結実する⁹⁾。この場合「実践的規則は無制約的である。それは定言的に実践的なア・プリオリな命題として表象される。この命題によって意志は、端的で、直接的に(これは実践的法則そのものを通して、だがここではその規則は法則に他ならない)、客体的に決定される」(V31)とカントはいう。我々は「こうした根本法則を意識することを、理

性の事実(Faktum der Vernunft)と名づける」(ibid.)ことができる。つまりこの「根本法則は、如何なる経験的事実でもなく、純粋理性のみの唯一無二の事実である」(ibid.)ということである。そこで「純粋理性は、それ自身だけで実践的であり、(人間に)普遍的法則を与える。そして我々はそれを道徳的法則と名づける」(ibid.)とカントはいう。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なのである。

四 実践理性の定理その四では、道徳の形式と共に重要な性質が、意志の自律である。すなわち「意志の自律は、全ての道徳的法則と、道徳的法則に適合した義務の唯一無二の原理である。これに対して選択意志(Willkür 恣意)の全ての他律(Heteronomie)は、およそ如何なる義務の根拠づけともならないばかりか、むしろ義務の原理と意志の人倫性(Sittlichkeit)に反する」(V33)とカントはいう。つまり意志の自律は、道徳的法則の形式により、選択意志の他律⁽¹⁰⁾は、人倫性の実質によるものである。従って自律は、道徳的法則の本質的特徴である。ここから人倫性の原理における実践的か実質(質料)的かの決定根拠は、「意志の全ての可能な決定根拠が、単に主観的で経験的であるのか、それとも客観的で合理的であるのか、何れかである。両者はさらにまた外的であるのか内的であるのかの何れか」(V39)である。

以上の実践理性の最高原則の解明から、まず「実践理性の最高原則は、何を含まかということ、ア・プリオリに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、そして次に実践理性の最高原則は、いかなる点で、全てその他の実践的原則から区別されるかということ」(V46)が示されているのである。

IV 純粋実践理性の対象

一 純粋実践理性の対象は、このように道徳の形式と意志の自律の重要性が定められた領域に位置づけられる。さて「実践理性の対象の概念は、自由による可能的結果としての客体の表象のことである。つまり実践的認識そのものの対象であることが意味することは、その認識対象、あるいはその反対物を実現へともたらす行為に対して、単に意志が持つ行為に対する関係のみを意味する」(V57)とカントはいう。従って「実践理性の唯一無二の客体は、欲求能力の必然的对象である善か、忌避能力(Verabscheuungsvermögen)の必然的对象を意味する悪であるとはいえ、両者は何れも理性の原理に従う」(V58)ものである。しかしこの善と悪(Gute und Böse)に対して、幸福と不幸(Wohl und Weh(Übel))が対応するが、両者は全く異なる判定が存在する(vgl.V59)。すなわち、この幸福と不幸は「この客体が我々の感性と、その客体が惹き起こす快と不快(Lust und Unlust)の感情に関係される限りにおいてのみ可能であるに過ぎない。しかるに善と悪は、常に理性法則によって或るものを、意志の客体とするように決定されるところの、意志に対する関係を意味する」(V60)のである。つまり善と悪は、理性法則に内在す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。逆説とは、つまり「善と悪の概念は、道徳的法則に先立って規定されるのではなく、(一見したところでは、その概念が道徳的法則の根底に置かれなければならないかのようであるにしても)むしろ逆に(ここで実際になされているように)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

らないということ」(V63)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全ての混乱を起因する誘因を、一挙に解明する上で重要である。なぜなら哲学者たちは、意志をア・プリオリに規定する法則をまず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。つまりかれら哲学者たちの誤りは「理性の普遍的立法が形式のみを理性に命じる法則が、ア・プリオリに実践理性の決定根拠でありうる」(ibid.)ことに気づかなかつたので、「実践理性の他律として馬脚を露呈する」(V65)に留まったのである。

二 このようにして「善と悪の概念は、ア・プリオリな意志決定からの結果として、純粋な実践的原理、従って純粋理性の〔自由の〕因果性をも前提とする」(ibid.)とカントはいう。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、むしろ全て唯一のカテゴリー、すなわち自由の因果性のカテゴリーの様態」(ibid.)である。ところで「行為は、一方において自然法則ではなく、自由法則の下にあり〔…〕、他方において感性界(Sinnenwelt)における出来事として、また現象にも属している」(ibid.)。しかしその際、実践理性の諸規定は、確かに悟性のカテゴリーに適合しているが、「悟性の理論的使用を目指して(感性的)直観の多様性を、ア・プリオリな意志の下にもたらすためにではなく、ただもっぱら欲求の多様性を、道徳的法則において命令する実践理性、ないしア・プリオリな純粋意志の意識一般の統一に、従わせる」(ibid.)ためのものである。それゆえこれら「自由のカテゴリーは、(…)自然のカテゴリーをしのぐ明白な長所を有する。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」(ibid.)のである。他方で、自由のカテゴリーは、自由な選択意志の決定に関係するので、〔…〕理性のうちにある純粋意志の形式を与えられたものを、根拠とするのである(vgl.V65-66)。従って「ア・プリオリな実践的概念は、自由の最高原理に関係づけられると、ただちに認識となり」(V66)、その意義を獲得する。かくして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(A80/B106)〕に厳密に対応させ、表を四綱目に、すなわち量、質、関係、および様相に分け、さらにそれら綱目にそれぞれ三つのカテゴリーを(vgl.V66)カントは以下のように表示する。この善と悪の概念に関する自由のカテゴリー表から、「実践哲学の全ての問題と同時にまた従うべき秩序とを概観しうる」(V67)のである。

善と悪の概念に関する自由のカテゴリー表

一、 量	<ul style="list-style-type: none"> 〔単一性〕 主観的な格率 (個人の意向) に従う 〔数多性〕 客観的な原理 (指定) に従う 〔綜索性〕 ア・プリオリに客観的で、主観的な自由の原理 (法則) 	
二、 質		<ul style="list-style-type: none"> 〔实在性〕 行為の実践的規則 (命令) 〔否定性〕 不行為の実践的規則 (禁止) 〔制限性〕 例外の実践的規則 (例外)

- 三、 関係
 - 〔属性と実体性〕 人格性に対する関係
 - 〔因果性と依存性〕 人格の状態に関する関係
 - 〔相互性〕 或る人格と他の人格の状態に対する相互関係
- 四、 様相
 - 〔可能性と不可能性〕 許されることと許されないこと
 - 〔現存在と非存在〕 義務と義務に反すること
 - 〔必然性と偶然性〕 完全義務と不完全義務

三 さて「善と悪の概念は、意志に対して、客体を決定する。これらの概念は、それ自体理性の实践的規則の下に立つ」(V67)のものである。他方で「感性〔界〕において、可能的行為が、この理性の实践的規則に当てはまるかどうかは、実践的判断力に拠っている。そしてこの理性の实践的規則において、普遍的に述べられていることは、実践的判断によって、或る行為に具体的に適用される」(ibid.)とカントはいう。しかしこの行為の持つ二面性は、一方で、感性界にあって、自然法則の下にありながら、他方で、自由法則の下に立つという不合理に陥っている(vgl.V68)。とはいえ「感性的直観の対象そのものが従っている自然法則には、図式(Schema)、すなわち想像力の普遍的操作 […] が、対応していなければならないが、自由 […] の法則には、従ってまた無制約的に善である概念には、 […] 如何なる直観も、如何なる図式も与えられていない」(V69)のである。そこで道徳的法則は、悟性以外の認識能力を有しておらず、悟性は感性の図式ではなく、「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)と名づけられる」(ibid.)のである。

ここで範型としての「純粋実践理性の法則の下における判断力の規則を、すなわち、もし君が為そうとしている行為が、君自身がその一部分とする自然法則に従って生じるとしたならば、君はその行為を君の意志によって可能なものと充分見做しうるかどうかを、自問せよ」(ibid.)とカントは表現する。換言すれば、この判断力の規則は、かつて『人倫の形而上学の基礎づけ』において掲げていた絶対的命命からの、第一の導出式、つまり「君の行為の格率が、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)に対応しうるものとなっている。そして「全ての人は、この判断力の規則に従って、実際にも、行為が道徳的に善か悪かを判定している」(V69)とカントはいう。それゆえ純粋実践的判断力の範型論は、「実践理性の経験論(Empirismus)」(V70)や「実践理性の神秘主義(Mystizismus)」に陥らないように戒める(ibid.)のに役立つ。換言すれば「実践理性の神秘主義はまだしも、道徳的法則の純粋さ崇高さと折り合いが悪くはない」(V71)が、経験論は「必ずや人間性の品位を墮落せしめ、道徳性に対して義務の代わりに全く別のもの、すなわち傾向性と秘かに通じる経験的関心を持ち込むので、 […] 全ての狂信よりも遥かに危険なのである」(ibid.)。それゆえ「道徳的概念の使用に適するものは、一人判断力の合理論(Rationalismus)のみである」(V71)とカントはいう。

V 純粋実践理性の動機

一 これまでの「純粋実践理性の原則」においては、道徳的法則が行為の形式的決定根拠

であり、「純粹実践理性の対象」では、道徳的法則が行為の対象の実質的決定根拠であることが、明らかになった。ここではさらに道徳的法則が行為の主観的決定根拠、すなわち「動機(Triebfeder)」の解明が課題となる。その動機とは、理性的存在者の意志を主観的に決定するもの、つまり道徳的法則が、主体の感性に影響を与えるということである。従って、思考は、原則から対象へ、そして動機へと下降する。

さて「行為の全ての人倫的価値の本質をなすものは、道徳的法則が、直接に意志を決定するということである」(ibid.)とカントはいう。しかし「意志決定が、たとえ道徳的法則に適合して為されるとしても、[...]感情を前提にしなければならないとなると、意志決定は、道徳的法則のために為されないことになるが、この場合、行為は、適法性(Legalität)を持つとしても、道徳性(Morakität)を持たないことになるであろう」(ibid.)。ところで「動機を、或る存在者の理性が元々その本性からして客観的法則に必然的に適合しない場合、或る存在者の意志の主観的な決定根拠と解するなら」(V71-72) 結論は、次のようになる。まず神についての意志には如何なる動機も付与されることはないし、人間の意志(...)の動機は、決して道徳的法則以外のものであってはならない。従って行為が、[...]道徳的法則の精神を体現すべきであるとしたら、その行為の客体的決定根拠は、常に同時に主観的にも十分な決定根拠でなければならない(vgl.V72)とカントはいう。それゆえ「人倫的法則(sittliches Gesetz)による全ての意志決定において本質をなすものは、意志が自由な意志であるなら、[...]自ら全ての感性的衝動を排除する場合[...]、全く道徳的法則によつてのみ決定される」(ibid.)ということである。従って「道徳的法則は、意志を決定する根拠として、その法則が、全ての傾向性(Neigungen)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ことが、ア・プリオリに洞察されうる」(V73)とカントはする。そればかりでなく、道徳的法則は、我々にとり「最大の尊敬(Achtung)の対象であり、[...]道徳的法則に対する尊敬は、知性的根拠(intellektueller Grund)によって生じる感性であり、この感情は、我々がア・プリオリに認識し、またその必然性を洞察しうる唯一の感情なのである」(ibid.)。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。むしろ「我々の全ての傾向性の根底にある感性的感情は、尊敬と呼ぶ感覚の制約であるとはいえ、この感覚を決定する原因は、純粹実践理性のうちにある。この感覚は、従ってその起源からすれば、生理的、心理的に惹き起こされたのではなく、実践的に惹き起こされたものといわねばならない」(ibid.)。従って「法則に対する尊敬は、道徳性を発生せしめる動機ではなくて、主体的に動機とみなされた道徳性そのもの」(V76)なのである。それゆえこの道徳的感情は、「理性[しかも純粹実践理性]のみによって惹き起こされる」(ibid.)ものである。従って「尊敬は、常に人格のみに関係し、決して物件(Sache)には関係しない。なぜなら物件は、我々のうちに傾向性を呼び起こす」(ibid.)からである。また尊敬は、快の感情ではないから、或る人間に対して、不承不承に尊敬の念を抱くことを余儀なくされる。このことから尊敬は、「道徳的法則を、我々の親しい傾向性にまで引き下げ」(V77)ようとするが、尊敬のうちには、不快は少しもないから、その「尊敬に実践的影響力を認めるならば、[...]道徳的法則の神聖さを知れば知るほど、自分がますます高められるのを信じるようになる」(ibid.)とカントはいう。この二重性が尊敬の感情の本質である。

二 ここにおいて「道徳的法則に対する尊敬は、唯一無二で同時に疑うことのできない道徳的動機であり、この感情は、道徳的法則という根拠に基づくのでなければ、如何なる客体にも差し向けられない」(V78)のである。そして動機が理性によって表象される限り、意志の「動機」の概念から、関心の概念が生じるが、関心というものは、理性を持った者以外には全く認められない。道徳的に善なる意志においては、法則そのものが動機でなければならないから、道徳的関心は、単なる実践理性の純粋な、感覚に支配されない関心である」(V79)とカントはいう。ところで「格率の概念もまた、関心の概念に基づいている」(ibid.)のである。しかも「動機、関心、および格率は、有限的な理性存在者にしか適用されえず」(ibid.)、これらの概念は、神の意志には適用されえない。さらにまた「道徳的法則は、最も完全な存在者の意志にとっては、神聖性の法則であるが、全ての有限的な理性的存在者の意志にとっては、義務(Pflicht)の法則、すなわち道徳的強制の法則」(V82)である。従って「純粋実践理性は、傲慢や自愛を破砕する義務の思想を、人間における全ての道徳性に生命を与える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「義務よ、君の崇高にして偉大なる名よ」(ibid.)とカントは讃美する。では君にふさわしい起源とは何なのか。つまり「傾向性と全ての血縁を誇らしげに峻拒する、その高貴なる血統の根源」(ibid.)は、何に由来するのか。この義務の根源とは、「人間(感性界の一部としての)を自ら超えて、高めるもの、人間を諸事物の〔仮想的〕秩序(Ordnung der Dinge)に結びつける」(ibid.)ところの力である。

この力の起源は、「人格性(Personlichkeit)、換言すれば、全ての自然の機構(Mechanism)からの自由と独立とに他ならない」(V87)とカントはいう。つまり「道徳的法則は神聖(不可侵)である。人間は確かに神聖ではないが、それでも人間の人格に存する人間性は、人間にとって神聖でなければならない」(ibid.)のである。この人格性(人間性)は人間の本質であり、同時に理想なのであり、目的それ自体である。正に「純粋実践理性の真正の動機は、このような性質のものである。この真正の動機は、純粋な道徳的法則に他ならない」(V88)のである。

三 「純粋実践理性の分析論の批判的解明」では、純粋理性の全体的把握のために「実践理性と思弁的理性とは、両者がともに純粋理性である限りにおいて、同一の認識能力を根拠に持っている」(V89)が、さらにその両者の区別の根拠が、示されねばならないのである。そこで「純粋理論理性の分析論では、悟性に与えられた対象の認識を問題としている」(ibid.)が、これに対して「実践理性は、対象を問題として認識しようとするのではなく、対象を(それらの認識にふさわしく)実現する実践理性固有の能力、換言すれば、意志を問題とする」(ibid.)という相違がある。

その上で、純粋実践理性の分析論の最も重要な課題は、「幸福説が人倫説から区別されなければならない」(V92)ということである。これは経験的決定根拠と純粋な人倫的決定根拠の区別である。このように「幸福の原理を人倫性の原理から区別することは、そうはいつでも、直ちに純粋実践理性が両者を対立させることではない。純粋実践理性が欲しているところは、幸福への要求を放棄すべく要求することではなく、ただ義務が問題となるや幸福を全く顧慮してはならないということだけである」(V93)とカントはいう。さらに重要なことは「純粋実践理性の最高原理の演繹、すなわち、そのようなア・プリオリな認識が可能であることを解明する

ことに代えて、これまでに述べられて来たことは、もし作用因としての自由の可能性が洞察しうるなら、因果性の自由の主体とみなしている理性的存在者の最上の実践的法則である道徳的法則の可能性のみならず、その必然性さえも洞察されるであろう」(ibid.)ということである。他方で「自然の必然性としての因果性の概念は、自由の因果性とは異なり、時間のうちで決定される限りでの事物の実存在にのみ関わり、[...]物自体そのものとしての諸事物の因果性と対立している」(V94)のである。

VI 純粹実践理性の弁証論、最高善、二律背反

一 弁証論(Dialektik)の位置づけは『純粹理性批判』の構成の場合は、感官、そして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」に上昇する。しかし既述のように『実践理性批判』の場合は、その方向は逆であり、「弁証論」は、可想界から感性界への下降により論究されるのである。

二 純粹理性の弁証論では、理性は二律背反を有するが、では純粹実践理性が最高善の概念を決定する場合の二律背反の問題は何か。「最高のものという概念は、曖昧で、二義的であり、[...]最上のもの(supremum)を意味することもあれば、また完全なもの(consummatum)を意味することもある」(V110)とカントはいう。前者は、制約がそれ自身無制約的であること、後者は、全体の部分ではないような全体であることである。ところで徳は、「幸福追求の全ての最上の制約」(ibid.)であるが、なお未だ「完全された全体的な善ではない。というのも、完全な善であるためには、幸福も要求される」(ibid.)からである。このような善のために、幸福が要求されるのは、「徳(Tugend)と幸福が、共に一緒になって、或る人格における最高善の所有を作り出す」(ibid.)からである。そうである限りで最高善は、全体として完全な善を意味するが、しかし徳は、常に制約として最上の善である」(V111)。一方、幸福は、全ての観点において善ではない。そこで徳と幸福の「二つの規定が、一つの概念において必然的に結合している時、その二つの規定の結び付きは、原因とその結果として結合されなければならない」(ibid.)。この徳と幸福の結合は「分析的な統一の場合は、同一性(論理的結合)の法則によって、総合的な統一の場合は、因果性(実在的結合)の法則によって考察される」(ibid.)。そこで徳と幸福の結合を「同一性の法則によって」みる場合、徳の格率と幸福の格率とは異なるので到底一致しない。しかしこの徳と幸福の結合を「因果性の法則によって」見る場合、「両概念の総合的結合は、ア・プリオリに、従ってまた実践的に必然的なものとして認識され[...]、従って、最高善の可能性は、如何なる経験的原理にも基づかないので、最高善の概念の演繹は、超越論的でなければならない」(V113)とカントはする。ところで最高善を意志の自由によって生み出すことは、ア・プリオリに(道徳的に)必然的である。それゆえ最高善を可能ならしめるための制約もまた、ア・プリオリな認識根拠に基づかなければならないのである。この認識根拠は、さらに以下の九項目にわたって論究される。

三 第一項目の実践理性の二律背反(Antinomie) (ibid.)では、徳と幸福の必然的結合において、結合は原因とその結果と考えなければならないから、そこに二つの命題が生じる。第一命題は「幸福の欲望が徳の格率の動因であるのか、〔第二命題は〕徳の格率が幸福の作用因であるのかの何れかである」(ibid.)とカントはいう。前者の「意志の決定根拠を自己の幸福の欲求に置く格率は、何ら道徳的でないので、絶対に不可能である」(ibid.)。後者も「自然法則の知識と〔…〕自然的能力とに従う」ので「また不可能である」(ibid.)。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。それゆえ「この世界では、幸福と徳との必然的で、最高善を形成するに十分であるような結合は、道徳的法則をいくら遵守したところで、期待できるものではない」(V113-114)とカントはいう。つまり「最高善の促進を命じる道徳的法則もまた絵空事にならざるをえない」(V114)のである。

第二の実践理性の二律背反の批判的解決 (ibid.)では、当面する純粹実践理性の二律背反においても、「二つの命題のうち、幸福の追求が、有徳の心術(心意 *Gesinnung*)の根拠を生み出すという第一命題は、絶対に虚偽(誤謬 *falsch*)であるが、徳の心術が必然的に幸福を生み出すという第二命題は、ただ端的にのみ虚偽であるのではない」(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様式であると考えた限りにおいて、虚偽である」(ibid.)とカントはいう。従って、心術と幸福との結合は、「直接的ではないとしても(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)のである。それゆえ最高善は、道徳的に規定された意志の必然的な最高目的であり、実践的に可能であり、客観的実在性を持つ(vgl.V115)ということになる。このような徳と幸福の関連においてのみ「最高善は、実践理性の真正の客体」(ibid.)となるのである。従って客観的実在性を、人倫性と幸福の二律背反とみなしたのは誤解であり、「人が現象の間の関係を、物自体と現象との関係と間違いをした」(ibid.)からである。そして我々としては「最高善は、理性が全ての理性的存在者に対して、彼らの全ての道徳的願望の目標として掲げたところのものである。そしてこの最高善の可能性を遥か彼方に、すなわち可想界(*intelligible Welt*)との結合において求めなければならない」(ibid.)とカントはいう。このようにして「実践理性の二律背反の批判的解決」がなされるのである。

四 第三の思弁的理性との結合(*Verbindung*)における純粹実践理性の優位 (V119)では、「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、第一根拠である優先をもつ」(ibid.)ということである。ところで対象を認識する理性の理論的使用に対して、実践的使用は、究極的な完全目的に関して、意志を決定根拠とすることである。従って先の第二の「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成されるのである。ゆえに「純粹思弁的理性と純粹実践理性とが、或る認識において結合される場合、その結合が何か偶然的で、任意のものでなく、ア・プリオリに理性自身に基づいており、必然的であると前提されるならば、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、理性の自己矛盾が生じるだろうからである」(V121)とカントはいう。と

いうのも「全ての関心は、結局、実践的なものであり、また思弁的理性の関心でさえ制約つきであって、ただ実践的使用においてのみ完成をみる」(ibid.)からである。

さらに第四の純粹実践理性の要請としての魂の不死 (V122)では、「この世界において最高善を実現することは、道徳的法則によって決定されうる意志の必然的客体である。このような意志において、心術が、道徳的法則に完全に適合することをもって、最高善の最上の制約としている。[...] それゆえ心術が道徳的法則に完全に適合することは、最高善の最上の制約となる。[...] 意志が道徳的法則に完全に適合していることは、意志が、神聖性であり、感性界の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である。それにも拘らず二つの適合性は実践的に必然的として要求されるので、この適合性は「完全な適合へ向かって、無限に進む進行においてのみ、見出される」(ibid.)とカントはいう。ところでいわば、この「無限の進行(unendlicher Progressus)は、同一の理性的存在者の無限に継続する実存在(Existenz)と人格性(魂の不死と呼ばれる)を前提としてのみ可能である。従って、最高善は、魂の不死の前提のもとにのみ、実践的に可能なのである」(ibid.)。このように道徳性からして「魂の不死は、道徳的法則と不可分に結びついているものとして、純粹実践理性の要請に他ならない」(ibid.)とカントはいう。ただ無限の行進においてのみ、人倫法則の完全な適合へと到りうるのである。

五 このようにして、道徳的法則は、実践的課題に、つまり最高善の第一の、最も重要な部分である人倫性の必然的完全性を課題に、到達した。そしてこの課題は、魂の不死に導いた。この同じ道徳的法則は、最高善の第二要素、すなわち人倫性に適合した幸福の可能性を問題にしなければならない(vgl.A124)とカントはいう。そこで第五の純粹実践理性の要請としての神の現存在(Dasein Gottes) (ibid.)では、まず人倫性と幸福の関連について「幸福とは、この世界における理性的存在者が、その実存在の全体において全て意のままになしうるような状態である。それゆえ幸福とは、自然とその存在者の目的全体との一致に基づいている」(ibid.)。ところが「道徳的法則とはいえば、それは自由の法則として命令し、ということは、自然から独立し、また自然や自然と我々の欲求能力(動機としての)との一致からは、全く独立しいなければならない決定根拠によって命令する」(ibid.)のである。それゆえ道徳的法則のうちには、人倫性と幸福との間に「必然的関連を成立せしめる根拠は、全く存在していないものであるべき」(ibid.)である。しかし「純粹理性の実践的課題、すなわち最高善へと向かう必然的な努力においては、このような人倫性と幸福の関連は必然的なものとして要請される」(V125)のである。それゆえこの関連の根拠、すなわち幸福と人倫性とを厳密に一致させる根拠を含むような原因、すなわち自然全体の原因で、しかも自然とは異なるような別の原因〔神〕の現存在が要請される(vgl.ibid.)のである。

つまり自然の最上の原因は、その原因が最高善のために前提とされなければならない限りにおいて、神である。従って「最高の派生的善(最善の世界)の可能性の要請は、同時に或る最高の本源的善の現実性、すなわち神の実存在(Existenz Gottes)を要請するもの」(ibid.)である。それゆえ「神の現存在を想定することは道徳的に必然的なものである」(ibid.)とカントはいう。こうして「道徳的法則は、純粹実践理性の客体であり、究極目的である最高善の概念を通して、宗教(Religion)へと、すなわち、全ての義務を、神の命令として認識すること」(V129)に至る。

このように「魂の不死」と「神の現存在」とから最高善は、人倫性によって、その基礎を見出され、理性信仰(Vernunftglaube)によって完成されるものとなる⁽¹¹⁾。

VII 純粋実践理性の要請

一 最高善の可能な根拠に続いて、第六の純粋実践理性一般の要請 (V132)では、「これらの要請は、全て道徳性の原則から出発する」(ibid.)とカントはいう。さらにこれらの「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であり、[...] 思弁的理性の理念一般に(それらと実践的なものとの関係を介して)客観的実在性を与え、さらに[...] これらの理念に、客観的実在性を有する概念の正当性を認める」(ibid.)のである。

そしてこれらの「要請は、魂の不死、積極的にみられた (...) 自由、および神の現存在の要請である」(ibid.)。ところで我々の認識は、「純粋実践理性によって実際に拡張されるのか、また思弁的理性に対して超越的(transzendent)であった認識が、実践理性において内在的(immanent)となるのか、それは全てただ実践的見地においてのみのことである」(V133)とカントはいう。だからといって勿論これによって我々は「我々の魂(Seele)の本性、可想界、あるいは最高存在者が、本来何であるかを、認識するわけではなく」(ibid.)、それらの概念は、最高善の実践的概念のうちで結びつけられただけである。

第七の実践的見地における純粋理性の拡張の可能性 (V134)では、或る「純粋認識を実践的に拡張するためには、或る見地〔意図〕がア・プリオリに」(ibid.)、客体として、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 (...) を前提することなしには、不可能である。それゆえ或る世界において可能な最高善の実存在のための実践的法則によって、純粋思弁理性のこれらの客体が可能であることが要請され、[...] 客観的実在性が要請される。これにより純粋理性の理論的認識は確かに拡張されるが、しかしこの拡張は、以前には思弁的理性にとって蓋然的であった(単に考えられる)概念が、今や実然的に、すなわち実際に客体を有する概念であると宣せられる点においてのみ存するのである」(ibid.)とカントはいう。つまりここには「思弁的理性との結合における純粋実践理性の優位」(V119)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。

二 第八の純粋理性の要求(Bedürfnis)に基づく信憑 (V142)では、「思弁的使用による純粋理性の要求は、仮説(Hypothese)に至るのみであるが、純粋実践理性の要求は、要請(Postulat)に至る」(ibid.)のである。しかも純粋実践理性の要求は、[...] 義務に基づいている(vgl.ibid.)ので、その際「最高善の可能性と、また最高善を可能ならしめるための制約、すなわち神、自由、および不死を前提しなければならない」(ibid.)とカントはいう。従って最高善は、「絶対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)されるということである。

第九の人間の認識能力の、人間の実践的使命への巧みな適合性 (V146)では、「人間の本性が、最高善に向って努力するように規定されているなら、人間の本性に具わる認識能力の程度

や、とりわけそれからの能力相互の関係もまた、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。しかし純粹の思弁的理性批判が示すように思弁的理性は、最も重要な課題を、目的に適合して解決するには不十分である」(ibid.)。これに反して、もし思弁的理性が、不死や神について明白な認識を持つものとする、「神と永遠性とが恐るべき威厳を伴う」(V147)ものとなる。そうだとすると「義務に基づいてなされる行為は一つもないということになるだろう」(ibid.)とカントはいう。それゆえ思弁的理性は、認識能力に限界を有するのであるが、「道徳的法則は、我々に超感性的なるものの国(Reich des Übersinnlichen)に対する展望を、おぼろげな形で許すのである。こうして道徳的法則に、直接に捧げられた真正の道徳的な心術が、生じうる。このようにして理性的被創造者は、[...] 彼の人格の道徳的価値に適合する最高善に与りうる」(V147-148)とカントはいう。このようにみれば、人間の認識能力に限界があることは、何ら最高善への努力と矛盾せず、「現存在している究めがたい智慧は、[...] 尊敬に値する」(V148)ということになる。

VIII 結

一 『実践理性批判』は、結論として、理論理性と実践理性の対比による有名な文章で閉められている。すなわち「感嘆と崇敬とをもって、心を充たす二つのものがある。我が上なる星のきらめく天空と、我うちなる道徳的法則がそれである」(V161)。「第一のものは、私が外的な感性界において占める場所から始まって、私自身をも繋いでいる結合の範囲を、[...] 無限の天界に拡大する」(V162)ことである。「第二のものは、私のみえざる自我、すなわち私の人格性から始まる。或る一つの世界は、真の無限性を持ち、悟性〔知性〕のみがたどりうる世界〔可想界〕であり、[...] 偶然的にではなく、普遍的で必然的に結合していることを悟るような世界である」(ibid.)。世界から前者〔外的な感性界〕をみるときは「私の動物的被造物としての私の価値は破碎される」(ibid.)。これに対して世界から後者〔道徳的法則〕をみるときは「叡智としての私の価値は、私の人格性によって、無限に高められる」(ibid.)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)この〔道徳に関する〕学は、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たずさわらないにしても」(ibid.)、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」(ibid.)とカントはいう。このようにカントの説く道徳的法則は、我々の生活の不動の一義的な指導原理として、生きた意義を有するものとなるのである。

二 カント批判哲学は、超越論的哲学の完成のために前批判期において、「自然の形而上学と人倫の形而上学」(X145)の形成を課題としていた。そしてこの二つの形而上学のうち、かつて『判明性研究』1763年では、「実践哲学の欠陥の方が、思弁〔理論〕哲学〔の欠陥〕よりも一層大きい」(II 300)としていた。しかしここ『実践理性批判』においては、思弁的理性に対して純粹実践理性の優位が論証され、実践哲学の欠陥は、ここに克服されたのである。このようにカント批判哲学の精神史的解釈にとって、『実践理性批判』の解明は、重要な著作となって

いる。

ところでカント批判哲学には「自然の形而上学と人倫の形而上学」の存立から、『実践理性批判』では、理論理性に対する純粋実践理性の優位、つまり重要性への移行がみられるところである。しかし「カント批判哲学の読み方」は、人それぞれといわれるように、純粋実践理性の優位という「カント批判哲学の読み方」が、ステレオタイプ化したものではなく、逆に理論理性を重視する読み方や、実践理性を認めながらも理論理性を重視する読み方も存在している。これら「カント批判哲学の読み方」のうち、「自然の形而上学と人倫の形而上学」の形成と神問題を意識し、その課題として、ヤスパース(Jaspers,K.)によるカント批判哲学の読み方の検討を、一つの精神的解釈として試みようとするものである。

註 カント著作からの引用は、アカデミー版カント全集(Kant's gesammelte Schriften. Hrsg.von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.(abgek.KGS.))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()で示す。なお『純粋理性批判』に関しては、慣例に従い、第一版をA、第二版をBとし、ページ数をアラビア数字で示す。

注

- (1) Kant,I.:*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,1785.in: KGS.Bd.IV,1911.
- (2) Kant,I.:*Kritik der praktischen Vernunft*,1788.in:KGS.Bd.V,1908.
- (3) Kant,I.:*Die Metaphysik der Sitten*,1797.in:KGS.Bd.VI, 1914.
- (4) Kant,I.:*Kritik der reinen Vernunft*,1 Aufl.1781.2 Aufl.1787.in:KGS.Bd.III,1911.
- (5) Scheler,Max:*Gesammelte Werke Bd.2:Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* 1913,1916:neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus/Max Scheler;herausgegeben von Christian Bermes;unter Mitarbeit von Annika Hand,Hamburg: Felix Meiner c2014. Philosophische Bibliothek;Bd.675.
- (6) Kant,I.:*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*,1764.in:KGS.Bd.II,Berlin und Leipzig 1912.
- (7) Kant,I.:*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*,1764.in:KGS.Bd.II,Berlin 1912.
- (8) Hutcheson,Francis:*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*:1725;*Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*: über moralisch Gutes und Schlechtes/Francis Hutcheson;übersetzt und mit einer Einleitung Hrsg.von Wolfgang Leinhold:Felix Meiner Verlag,Hamburg 1986.Philosophische Bibliothek; Bd.364.
- (9) ここに示された根本的な道徳的法則は、『人倫の形而上学の基礎づけ』では、唯一の定言的命法である。その法式は「君の格率が、同時に普遍的法則となることを、君が格率によって欲しうところの格率に従ってのみ行為せよ」(IV421)というものである。従って、二つの法式は、表現上の相

違はみられるものの、全体として意味を同じくするもの、と解釈される。

- (10) 選択意志（恣意）の他律という表現は、『人倫の形而上学の基礎づけ』では「意志(Wille)の他律」(IV441)とされ、『実践理性批判』ではこのように選択意志（恣意）の他律と変更されている。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、と解釈される。
- (11) この神の現存在と信仰については、参照、小論「カント批判期の神問題」名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』第20号、2014年2月、Ⅲ 純粹実践理性としての神の要請批判期Ⅱ、七 神の現存在と宗教。