

# 道徳法則と理性の事実

河村克俊

## I. 道徳法則

### 1. はじめに

『実践理性批判』（1788）の序文でカントは、「道徳法則」が既知の概念であることに繰り返し言及している。すなわち、「われわれ」は「道徳法則」を「知って（wissen）」おり、この既知の法則によって、理論理性への反省の脈絡では認識することのできなかつた「自由」が認識され、そして（実践のコンテクストに限定されてではあるが）証明される、と述べている（*KpV* A 5）<sup>1)</sup>。さらにはまた、この同じ道徳法則を通じて「自由の理念」が自らを開示するとも述べられている（vgl. *KpV* A 5）。そもそも行為に対する責任が生じるのは、そ

---

1) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 A 5. 本書からの引用に際しては、省略記号“KpV”を付し、そのページ数を本文中に記載する。本書を含め、カントの著書からの引用は、ヴァイシェーデル版により、そこに附された原典版のページ数を記す。“A”は第一版を、“B”は第二版を示す。*Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt <sup>6</sup>1983 (<sup>1</sup>1956–1964). また『遺稿集 (*Reflexionen*)』からの引用は、アカデミー版カント全集により、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示す。*Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften (und ihren Nachfolgern) Berlin (u. Leipzig) 1900ff.

れをなすことも控えることもできたからに、すなわちその行為が — 内的・外的な様々なファクターがあったとしても、最終的には — 自由な意志の決定に基づいていたからに、他ならない。換言すれば、行為に対する責任が生じることの条件を成すのが自由である。そしてこの自由の理念を直接に認識すること、証明することはできないが<sup>2)</sup>、しかしわれわれがあらかじめ知っている道徳法則を通じて、行為への反省の脈絡で、これを認識し、証明することができる、なぜなら、道徳法則の在ることが自由を前提しており、これなしに道徳法則はあり得ず、そして行為の責任をわれわれが担うこともまた、あり得ないのであるから — このようにカントは考えている。

以上の言説によれば、道徳法則をわれわれが知っていること、これが自由の認識の前提条件を成している。しかし、われわれは、事実この条件を満たしているのだろうか。そもそも道徳法則とは何なのか。また、「われわれ」とは、誰のことなのか。これらの素朴な疑問に答えることから、試論をはじめたい。

第二批判に先立って上梓された『道徳形而上学原論』（1785、以下『原論』と略記<sup>3)</sup>）には、道徳法則に関する以下のような説明が見られる。「次のことは誰もが認めねばならない。すなわち、ある法則が、道徳的〔法則〕であるとするならば、換言すれば、責務（*Verbindlichkeit*）の根拠として妥当すべきものであるならば、それは絶対的な必然性をもたねばならない。『君は嘘をついてはいけない』という命令は、ただ人間にのみ妥当するだけで、他の理性的存在者には当てはまらないといったものではない。そしてそれ以外のすべての本来的な道徳法則（*alle ... eigentlichen Sittengesetze*）もそうである。したがって責務の根拠は、ここで、人間の本性や彼が置かれている世界内の状況のうちに探究されるべきではなく、ただア・プリオリに純粹理性の概念のうちのみ、探究されるべきである」（*GMS BA VIII*）。ここでは、「嘘をついてはい

2) Vgl., I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, <sup>2</sup>1787 (<sup>1</sup>1781), B 585/A 557. 本書からの引用に際しては、省略記号“KrV”を付し、そのページ数を本文中に記載する。

3) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. 本書からの引用に際しては、省略記号“GMS”を付し、そのページ数を本文中に記載する。

けない」という命令が、道徳法則の一つの具体例とみなされている。これを文字どおりにカントの意味する道徳法則とみなすならば、「われわれ」は、これを既に知っていると言えるだろう。それは、「殺してはいけない」や、「盗んではいけない」などと同様、行為に関する最も古く、最も基本的な命題である。確かにこれらの命題は、かなり高い一般性をもつと言えるだろう。しかし、それはカントが『原論』や『実践理性批判』で提示する、「定言命法」としての道徳法則 — 「君の意志の格率が、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」(*KpV A 54*) — とは異なっている。では、この二種類の道徳法則は、互いにどのような関係にあるのだろうか。また、カントはどちらを真の道徳法則と考えているのか。両著書を見る限り、「道徳法則」には、単数形と複数形の両方が用いられている。さきにみたように、『原論』には複数形の道徳法則の記述がみられる。また『実践理性批判』には、「理性的存在者が、すべての道徳法則 (*alle moralischen Gesetze*) に自ら好んでしたがうようになりうるならば」(*KpV A 149*) という表現がみられ、この法則の内容として、「神の命令」と「隣人に対するすべての義務」とがあげられている。道徳法則はここで、聖書に記された行為の規範を意味しているわけである。もちろんこれは、定言命法として定式化されている道徳法則とは異なる。定言命法として定式化された道徳法則に関しては、「一つの普遍的な法則 (*ein allgemeines Gesetz*)」(*GMS BA 52, 76, KpV A 56*)、「この法則の意識 (*das Bewußtsein dieses Gesetzes*)」(*KpV A 55f.*)、「人倫の法則 (*das Sittengesetz*)」(*KpV A 56*)、「道徳法則 (*das moralische Gesetz*)」(*KpV A 74, 80, 82f., 85ff., 98f., 112ff. u. a.*)、「一つの純粋な実践法則 (*ein reines praktisches Gesetz*)」(*KpV A 112*) 等、単数形で語られている。特に「純粋実践理性の根本法則」という名称で道徳法則が語られる『実践理性批判』では、先にみた聖書の記述に関連してこの法則が語られる脈絡以外では、道徳法則は常に単数形で語られている。実践理性の「根本法則」としての道徳法則は、単数形で語られ、そのことで「嘘をついてはいけない」や「神の命令」 — これには「殺してはいけない」や「盗んではいけない」等の命令が含まれるだろう — 等

と区別されていたことが憶測できる。本稿では、このように複数形で表現される道徳法則と単数形でのそれとがあることに基づき、前者を一般的道徳法則、そして後者を道徳の「根本法則 Grundgesetz）」(KpV A 54)として理解することにしたい。われわれが既に知っている道徳法則とは、経験に即する限り、前者に他ならない。道徳の根本法則は、後にみるように、「私」個人のもつ行為原則である「格率」の普遍性を問うことをその内容とする。同時にまた、伝承された様々な道徳規範・法則 — 例えば「嘘をついてはいけない」 — のもつ普遍性をも問うことを定式化するものであると考えられる。すなわち、複数形で語られ、同時に格率でもある — 例えば「頼まれても嘘はつかない」として — ような一般的道徳法則の普遍性をもまた、この根本法則は、改めて「私」に問うわけである。

## 2. 十八世紀ドイツの「道徳法則」

カントが思索活動を行った時代のドイツ — およそ1740年頃から世紀の変わる頃まで — では、行為に対して拘束力をもつ法則として道徳を基礎付けることが、時代の主流を形成する思想家達によって繰り返し試みられていた。換言すれば、道徳の基礎付けを「法則」のうちにみるのが、後に見るように、当時の思想界を二分する勢力であるピエティスト派神学者とヴォルフ学派の思想家とを問わず、この時代のドイツでは一般的であった。この潮流が、カントに影響を与えたことは否めないだろう。この潮流のうちにあつて、カントもまた道徳に関する反省をはじめたのである。批判期のカントについてあらかじめ素描すれば、感性的ならびに実用的（プラグマティック）な一切の欲求から独立することのうちに主体の自由 — 「原因性のカテゴリーの超感性的対象」(KpV A 9) — を見出し、この自由の開示する秩序、現象する世界とは異なる秩序を構成するものとして、道徳を基礎付けようと試みている。カントにとって、道徳法則はこの（自然とは異なる）秩序を構成する強力な拘束力をもつべき法則である。自然世界を法則が構成するのと同様に、自由に基

く行為の領域をもまた法則が構成すべきであると、考えるわけである。

18世紀ドイツの盛期啓蒙を代表し、世紀半ばまでドイツで最も強い影響力をもつ思想家に数えられる Chr. ヴォルフには、「自由な行為のための普遍的規則 (Allgemeine Regel)」<sup>4)</sup>という概念がみられる。これは、認識の能力に関してと同様行為の能力に関しても限界をもち、有限な存在者である人間に対して、自らの有限性を克服し、少しでもより完全性へと近付くことを、義務として課す規則である。その具体的な命題が、以下のように命令文として表現されている。「君と君の状態を、もしくは他者の状態を、より完全にしよう行為せよ、また当人をより不完全にする行為を控えよ」<sup>5)</sup>。ここにみられる「完全 (Vollkommen)」もしくは「完全性 (Vollkommenheit)」というライプニッツ起源の概念でヴォルフが念頭に置いているのは、「理性的な人間 (homo ratione)」<sup>6)</sup>が、自己の有限であることの自覚に基づいて自らに課すひとつのイデーに他ならない。ヴォルフによれば、自らをより完全性へと近付ける行為が「よい」行為であり、これを妨げる行為が「悪い」行為である<sup>7)</sup>。自らの置かれた現実を振り返れば、誰もが何らかの専門分野、職業分野で、自らの「わざ — 技・業 — (Kunst)」を鍛練し、より完全なものに近付けるという課題をもっているといえるだろう。それは社会生活を営み、そのなかにあって何らかの役割を荷なう者すべてにとって、避けることのできない課題である。職業に結びついた事柄にせよ、家政にのみ関する事柄にせよ、自らが責任を負う何らかの分野に関して、未熟であり稚拙である限り、他者から評価されることはありえず、

4) Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit (=Deutsche Ethik)*, Frankfurt a.M.—Leipzig 1736 (Halle 1720), Neudruck: Hildesheim—New York 1975, in: Christian Wolff, *Gesammelte Werke (WW)*, hrsg. v. Jean Ecole, Hans Werner Arndt, Charles A. Corr u.a., Abt. I, Bd. 4, § 12, S. 12.

5) *Ibid.*

6) Ders., *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, 2 Bde., Frankfurt a. M.—Leipzig 1739—1741 (1736—1737), Neudruck: Hildesheim—New York 1971—1979 in: *WW* Abt. II Bd.10—11, Bd. 10 § 268, S. 212.

7) Vgl. ders., *Deutsche Ethik*, § 12, S. 12.

自負をもつこともありえない。評価は常に相互的であり、「自分ばかりが」評価対象になることはあり得ない。誰もが評価の主体であると同時に客体でもある。そして、意識の程度に差はあるだろうが、誰もがこの「完全性」のイデーに抑圧されているとすら言えるのではないだろうか。これを無視すること、全く気にしないことは、実際には難しいと思われる。したがって、このイデーは幸福ともまた無関係ではない。このイデーに抑圧されていると強く感じる者や、このイデーに近づくことを断念した者は、「晴れやかな心(Glückseligkeit)」をもつことができないだろう。ヴォルフによれば、「倫理学の目的は、人間の幸福である (Finis Ethicae est felicitas hominis)』<sup>8)</sup>。自らの有限性を自覚しつつ行為する存在者である人間に、完全性という理念を追い求めるよう要請するのが、道徳の「普遍的規則」である。結果として、そのことで同時に追求されているのは、幸福に他ならない。

ヴォルフの後継者のひとりである A.G. バウムガルテンによれば、「道徳の諸規則 (諸法則) は、拘束力をもつ諸命題であると定義できる (normae (leges) morales definiri possunt per propositiones obligatorias)』<sup>9)</sup>。同じくバウムガルテンの『形而上学』、就中「経験的心理学」の章に、以下のような表現がみられる。「もちろん、もしすべての自由な実体のあらゆる自由な行為を規定するような、最も普遍的な道徳法則が前提されるならば、自由な行為はすべて、道徳的に必然的であるか、もしくは許されないか、いずれかになる (Imposita lege morali universalissima, i.e. omnes omnium substantiarum liberarum liberarum actiones determinante, omnes actiones liberae sunt morali-

8) Ders., *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata*, 5 Bde. Halle 1750–1753, Neudruck: Hildesheim–New York 1970–1973 in: WW Abt. II Bd. 12–16, Bd. 12 § 8, S. 5.

9) Alexander Gottlieb Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760, Neudruck in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XIX § 60, S. 32. カントはこの書を自らの「倫理学講義」の教科書として用いている。Vgl. Gerd Gerhardt (Hrsg.), *Immanuel Kant, Eine Vorlesung über Ethik*, Frankfurt a. M. 1990, S. 285 (Paul Menzer: Einleitung 1924).

ter necessariae, aut illicitae)』<sup>10)</sup>。「最も普遍的な道徳法則 (lege morali universalissima)』には、“das allgemeinste sittliche Gesetz” というバウムガルテン自身のドイツ語訳が付されている<sup>11)</sup>。このように、行為の道徳的基礎付けを法則のうちに求めるという傾向が、バウムガルテンのもとにはっきりとみられる。すなわち道徳は、自由意志に基づくあらゆる行為に対する拘束力をもつべきであり、そのことで、自らに選択権のあるすべての行為が、なすべき行為 (命令) であるか、なすべきでない行為 (禁止) であるか、いずれかとなることが、ここでは求められている。

18世紀中期のドイツで、ピエティスト派神学者として最も影響力をもつ思想家の一人であった Chr. A. クルージウスもまた、道徳の根拠を「法則」のうちにみていた。クルージウスによれば、自由意志に基づく行為が道徳的であるか否かは、その行為が「神の法則 (das göttliche Gesetz)」と一致しているかどうかにかかっている<sup>12)</sup>。神の法則とは、われわれが「幸福」と「完全性」とを得るために何をすべきであるのかを命令する法則である<sup>13)</sup>。より具体的にどのような命題がここで法則として考えられているのかは、テキストを読む限り定かでないが、先ず想起されるのはモーセの「十戒」(旧約聖書『出エジプト記』、20)<sup>14)</sup>であり、『マタイによる福音書』(新約聖書)の「律法」に関する記述、「人

10) Ders., *Metaphysica*, Halle 1779 (1739), Neudruck: Hildesheim 1963, § 724, S. 284f.; vgl. ders., *Metaphysik*, ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier, neue vermehrte Aufl. v. Johann August Eberhard, Halle 1783 (1766), § 533, S. 271f. カントはこの書の第四版 (1757年刊) を1759年から1790年代半ばまで、自らの「形而上学講義」の教科書として用いている。Vgl. Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart u.a. 1970, S. 56.

11) A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, a.a. O., § 724, (ab 4. Aufl.).

12) Christian August Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben...*, Leipzig 1744, Neudruck: Hildesheim 1969, § 161, S. 200.クルージウスの「道徳」、就中「徳」概念については、以下の拙論を参照頂きたい。「道徳性と目的それ自体 — カント批判期の倫理学」、関西学院大学外国語研究室『外国語外国文化研究 XI 神崎昭伍名誉教授記念号』1998年、p. 24。

13) Vgl. Crusius, *ibid.*

14) *Das Alte Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands u.a., Stuttgart 2000, Exodus 20, Die Zehn Gebote, S.

にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」(7. 12)<sup>15)</sup>である。前者のうちには、「殺してはならない」、「盗んではならない」、「隣人に関して偽証してはならない」等の命令文がみられる。これらは全て高い一般性をもつ道徳的命題である。後者の「律法」は、「黄金律 (Goldene Regel)」<sup>16)</sup>

---

83；日本聖書協会（編）『聖書共同訳』1995年、(旧約聖書) pp. 63–64.

15) *Die Bibel. Die Heilige Schrift des Neuen Bundes*, hrsg. v. Diego Arenhoevel, u.a., Wien u.a. 1990, Matthäusevangelium 12, die goldene Regel, S. 7；日本聖書協会（編）『聖書共同訳』1995年、(新訳聖書) p. 6.

16) Vgl. Joachim Hruschka, *Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17. /18. Jahrhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischem Imperativ*, in: *Juristen Zeitung* 42, 1987, S. 941–952. 批判期のカントは、この「黄金律」に対して、かなり冷ややかな態度を取っている。『原論』第二章でカントは、自分が人にされたくないことは自分も人にするな、という、いわゆる黄金律の消極的表現を引用し、この命題が、自己自身に対する義務の根拠を含まず、他人に対する愛の義務の根拠を、また相互的に当然果たすべき義務の根拠をも含まないと述べたうえで、黄金律が普遍的法則ではありえないと断言する (vgl. *GMS BA* 52)。自己自身に対する義務とは、自殺しないことであり、他人に対する愛の義務とは、他人に親切を尽くすことであり、相互的に当然果たすべき義務とは、すべての人が、自らの社会的・職業的な役割に基づいて相互に果たすべき課題である (vgl. *GMS BA* 52)。では、上記の黄金律が、これら三種の義務の根拠を含まないとは、どういうことなのか。まず、自殺願望をもつ者にとっては、自分が自殺しようとするのを他人に止められることが、「人にされたくないこと」に他ならず、したがって他人が自殺しようとするのを自分が妨げることは、「自分が人にされたくないこと」を他人に対して行なうことを意味する。つまり、この命題に従えば、自殺願望をもつ者は、他人の自殺を止めるべきでないことになる。その人は、他人が自殺することを妨げないかわりに、自らの自殺については、他人がこれを妨げるのを拒否するだろう。互いが相互に等しく、相互対称的に相手に配慮するという原則、すなわち相互性原則 (*Reziprozität*) —これは黄金律と共通の考え方に基づく— に従えば、この「拒否」は認められるべきである。したがって、自殺願望者はこの黄金律ならびに相互性原則に基づいて、他人が自らの自殺を妨げることを拒否することができるわけである。この黄金律は、自殺してはいけない、もしくは「すべての人の人格のうちにある人間性」(*GMS BA* 66) を破壊してはいけない、という (自己自身に対する) 義務を、根拠づけるものではなく、むしろこれを許容することになるわけだ。また、同じ相互性原則に従って、自分は他人に親切にされなくてもいいと考える人は、他人に対して親切である必要がなくなるだろう。そうすると、他人に親切を尽くす、という義務は、そういう考えの人々には通用しなくなる。黄金律は、他人から親切にして欲しいと考える



という名称で、ヨーロッパの歴史を貫流する道德の基本命題となっている。「神の法則」のもとにクルージウスが上記の命題や律法を考えていたと仮定するならば、この法則は、多数の人々の行為に妥当する高い一般性をもった法則であることになる。ヴォルフやバウムガルテンと同じく、クルージウスもまた、一般性・普遍性をもつ法則が、各個人の行為を制約し道德を基礎付けると、考えていたわけである。

前批判期のカントにもまた、神の意志のうちに「道德法則」の根拠を求めていた痕跡がある。道德哲学に関するメモのうちに、以下の文章がみられる。「責務の根拠は、神の意志のうちにある。なぜなら、われわれの幸福と一致することだけが、責務でありうるが、そのようなこと〔責務を幸福と一致させること〕は神のみがなし得るのであるから。したがって規則としての道德性は本性(Natur)に基づき、法則としての道德性は神の意志に基づく」(Refl. 7258)<sup>17)</sup>。

---

人々に対してだけ、二つめの義務を要請できるにすぎない。他者に親切であれ、という義務をすべての人に対して要請することのできる法則だけが普遍的な行為法則であるならば、黄金律はそのような行為法則ではないことになる。そしてまた、この黄金律を遵守すれば、主人は下僕に命令できなく（もしくははしにくく）なり、裁判官は犯罪者に刑罰を与えることができなく（もしくは与えにくく）なる。この黄金律が、社会的役割の構造を無視していることがここに露になるわけだ。黄金律に対するこの三番目の批判については、様々な思想家によってカント以前にすでに繰り返しなされていたことが上記フルシュカ論文で指摘されている。

- 17) *Refl. 7258 in: Kants Gesammelte Schriften, XIX 296. 『遺稿集 (Reflexionen)』*の編者、アディッケス (Eric Adickes) はこの遺稿を、およそ1780–1789年の間に書かれたと、すなわち批判期に書かれたと見なしている。しかし、「責務の根拠は神の意志のうちにある」や、「法則としての道德性は神の意志に基づく」といった言説は、個々の主体のうちに無制約的な自己活動性を認め、その活動性のうちに自律を、そして行為に関する帰責能力をみる批判期カントの基本的視点からは、明らかにかけ離れている。道德は、自ら法則を立てる実践理性に、すなわち意志の自律に基づく、というのが『原論』や『実践理性批判』での基本的視点である。したがってここでのアディッケスの年代設定は、明らかに誤っていると思われる。この『遺稿』は、次に見る『遺稿6674番』と同様、「前批判期」に書かれたと見なすべきであるだろう。バルトゥシャットもまた、この『遺稿7258番』を、前批判期のものと見なしている。Vgl. W. Bartuschat, Artikel "moralisches Gesetz" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Bd. 3, Darmstadt, 1974, Sp. 518f.

別の箇所には、「道徳法則は神の意志の根拠である、．．．神が存在しなければ、われわれのすべての義務は消滅するだろう」(*Refl. 6674*)<sup>18)</sup>と筆記されている。『原論』や『実践理性批判』で、純粹理性もしくは純粹な意志のうちに求められた道徳法則が、ここでは「神の意志」のうちにみられている。批判期になってはじめて生み出されることになる、道徳の「根本法則」という概念は、時代の主な潮流のうちにみられるような、強い拘束力をもった道徳法則という概念を前提とし、この概念が超越的存在者に帰属することに対する懷疑と、そして倫理学の目的を自己の幸福の実現のうちにみる見解への批判とを通じて、生み出されたものに他ならない。道徳法則は、人間の理性自身が定立する（理性の自己立法・自律）(vgl. *KpV A 232*)。また、道徳法則はわれわれを幸福へと導くアリアドネの糸ではなく、幸福それ自体が倫理的・道徳的な反省の直接の目的でもない。そうではなくて、道徳法則に随順すること（すなわち徳）がまず第一に目指され、そのうえでこの徳と幸福との一致が、「最高善（*das höchste Gut*）」として、われわれにとっての最終的な目的とされる(vgl. *KpV A 205ff.*)。そして、「われわれ」とは、潜在的にこのような反省と批判を遂行することのできる全ての「私」を意味するだろう。

### 3. 格率の普遍化としての道徳法則

道徳法則は、理性的であると同時に感性的でもある存在者・人間に対して、命法として現われる、というのが『原論』そして『実践理性批判』での基本テーゼである。そして、その命法、すなわち「定言命法」(*GMS BA 52*)は、行為の「格率 (*Maxime*)」<sup>19)</sup>を前提し、格率の普遍性を問うことを自らの内容と

18) *Refl. 6674 in: Kants Gesammelte Schriften, XIX 130*. 同じくアディッケスの年代設定によれば、この遺稿はおよそ1764–1769年の間に書かれている。

19) ここに「格率」と訳出した“*Maxime*”は、「格言」、「箴言」とも訳される。このタームはラ・ロシュフコーの『箴言集』などにみられる、人生訓、処世訓などに通じる意味をもった言葉である。Vgl. *La Rochefoucauld, Réflexions ou Sentences et Maximes morales, 5<sup>e</sup> éd., 1678*. 新しいところでは、コンラート・アデナウアーの

する。すなわち自らのもつ、個人のものである格率が、自分以外の誰にも妥当すると考えられるかどうかと自問することを命じる。以下では、両著書で「定言命法」として提示された、単数形で表現されるカントの「道徳法則」を吟味したい。

(a) 「その格率が、普遍的法則となることを君が同時に意欲することのできるような、そのような格率にのみ従って行為せよ」 (*GMS BA 52*)。

例えば、自らの受けた「侮辱に対して決して復讐せずにはおかない」 (*KpV A 36*)、ということ自らの行為の格率とすることが可能である。事実、このような行為の格率をもっている人は少なくない。また、侮辱を受けて何らこれに反応しないことのほうが不自然であるだろう。心身の健康を維持するためには、それ相応の復讐をすることこそが望ましいに違いない。しかし、この格率を全ての人をもつことをわれわれは意欲するだろうか。換言すれば、誰もが復讐に執着することを、個々の「私」は望んでいるだろうか。それが普遍的格率となったとき、何が起こるかを考えれば、答えは自明である。復讐することは「私の」格率である限り望ましく、他者の格率となることは望ましくない。特に自分の身近にいる誰かが自分に対して復讐心をもつこと、そしてこれを実行に移すことは好ましくないに違いない。ここでの「普遍的法則」は、「自分以外のすべての人をもつ格率」と言い換えることができるだろう。したがってこの命令文は、自分以外のすべての人に採用してもらいたい格率に従って、自分もまた行為せよ、ということを含意している。

第二の定式は以下のような内容をもつ。

(b) 「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

---

『現代への箴言』 (Konrad Adenauer, *Maximen für Gegenwart*, hrsg. v. Klaus O. Skibowski, Bonn 1996) など。カント自身の定義によれば、「格率とは、意欲の主観的な原理」 (*GMS BA 52 Anm.*) である。「格言」や「箴言」が (少なくとも『箴言集』等として刊行する時点では) 不特定多数の人々に妥当することを意図するものであるのに対して、カントの用いるこの概念は、行為の「主観的な原理」であることに、すなわち「私」個人にのみ妥当するものであることに、アクセントが置かれている。

るかのように、行為せよ」(GMS BA 52)。

自然法則とは、すべての事象が必ずそれに従って生成し、結合・分離し、消滅する、例外を許さない規則である。現象する事象連鎖の総体のうちには、この法則の及ばない場所は存在しない。換言すれば、自然法則に従って生成する事象だけが、われわれにとって具体的な経験の対象となりうる。ここでは、個人のものである格率が、反省され矯正されることで、自然法則と同様の普遍性をもつに至ることが目指されている。格率はそれが格率である限り、当事者にもみ妥当するにすぎない。例えば、可能な限り誰にも依存せずに生きる、ということがこの哲学者自身の格率であったと伝えられている<sup>20)</sup>。この格率は、カント自身が、自らに対して自覚的に立てた行為一般に関する原理である。その限り、それはこの哲学者に対してのみ拘束力をもつ。そもそも誰にとっても、まず第一に心にかかるのは、自分自身の身の振り方であり、自らの生活である。自分が何になりたいのか、何を生み出したいのかということへの反省があって初めて、それを実現するために必要な自らの行為のための格率が立てられる。それは優れて意識的なものであり、その個人に密着したものであって、それこそが当事者のひととなり形成するとさえ言えるのではないだろうか。それこそが、その人の個性を際立たせ、また性格を露に示すと言えるのではないか。

M. アルブレヒトが指摘するように、格率は、それが自らの素質と、生き方と、そして目的に対する反省から生み出される限り、自覚的に作られたものである<sup>21)</sup>。それは自らに対する理性的な反省を通じて初めて構成される、理性の産物である。従って格率は、単なる生まれつきの素質や、本性としての嗜好とは異なる。それは単に「自然・本性 (Natur)」に由来しうるものではなく、自覚的に自らによって立てられるものである。仮に生来親譲りの「自立」僻があっ

20) Vgl. Michael Albrecht, *Kants Maximenethik und ihre Bedeutung*, in: *Kant-Studien* 85, 1994, S. 133f. 本稿の「格率」に関する理解は、このアルブレヒト氏の論稿に多くを負っている。なお、ここに引用した「定言命法」(a, b)に関しては、註12に提示した拙論で、「傾向性」、「自愛」、自己の「開発」等との関連で言及したことがある。「道徳性と目的それ自体—カント批判期の倫理学」pp. 27-29。

21) Vgl. *ibid.* 132, 141u.a.

たととしても、それは何らかの「依存」が可能となる度ごとに、依存の可能性を他者から提供されるごとに、繰り返し自ら再び選択することではじめて本人の格率となる。

では、この格率は普遍性をもちうるだろうか。確かに、この格率はかなりの一般性を主張できるだろう。すなわち、この格率を誰もがもつことに反対する者は、多くないことが予想できる。経済的な自主独立ということは、生活に関して誰もが望む基本的欲求事項である。これがなければ、自ら固有の目的を実現することは困難になる。生活には「重み」があり、これを余裕をもって背負うことができなければ、「夢」はただの夢であり続けるだろう。これを実現するためには、経済的に自立することが必要であり、もしそれができなければ、精神的にもまた誰かに依存することになりかねない。事実この格率をもつかどうか、これを実際に自らの格率としているかどうかは別として、これを誰もがもてば良いと考える者は少なくないに違いない。この格率が道徳的であるかどうかを問わないとしても、この格率は好ましい格率であると言えるだろう。それは、可能な限り他者に依存して生きる、という格率と比較すれば明らかである。

『原論』から三年後に上梓された『実践理性批判』では、「定言命法」が、「純粹実践理性の根本法則」として、最終的に完成された命題として表現されている。

(c) 「君の意志の格率が、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」(KpV A 54)。

格率に普遍性をもたせること、換言すれば、普遍性をもつ命題を自らの格率とすること、これが「根本法則」の命令である。この法則は、道徳の「根本法則 (Grundgesetz)」として、ただ単数形でのみ表現されている。自らのもつ格率を反省すること、またその前提としてそもそも格率を自ら意識的に立てることが、ここでは暗黙裡に求められている。すなわち自らの日々の行為に対する反省的な視点を持ち、そこにみられる規則性を理解し、そして変更すべき点を見出し、もしくは目的を設定し、これを実現するために何が必要であるか

を吟味することが、ここでの反省の出発点を成すといえるだろう。そもそも格率をもたない者は、自らの行為に対する明確な反省の視点をもつことができず、したがって道徳的であることができない — これがここで前提となるテーゼである。それはなぜか。格率を自覚しつつ行為するとき、行為の根拠が格率のうちにあることは自明であるだろう。換言すれば、なぜ別の行為ではなくその行為を選ぶのか、格率をもつ者は自覚している。その限り、自らの格率を反省し、これを変更することで、自らの生き方を自覚的に変えることができる。格率をもつ者だけに、意識的に自らを変えることが可能となる。

「可能な限り誰にも依存せずに生きる」や「頼まれても偽証はしない」といった格率は、単にひとつの格率であるに止まらず、これをもつ人の生き方をも同時に示しているといえるだろう。その格率の普遍化可能性を問うのが、単数形で語られる道徳法則である。

## Ⅱ. 理性の事実

カント自身の言葉によれば、『実践理性批判』の課題は、「純粋な実践理性が在ること」(KpV A3)を論証することにある。実践理性とは、われわれの意志を規定する理性である。それが純粋であるためには、欲求や衝動などあらゆる感性的な契機や、自らの利害に関連する一切の実用的(プラグマティック)な動機から独立に、意志を規定し、方向付けることが要求される。換言すれば、「欲望」に代表される一切の経験的なファクターに関わることなく、それ自身だけで意志を規定するような理性の活動の事実性を論証することが、要求される。『純粋理性批判』では、およそ経験が一般に可能となるための条件として、空間・時間という直接事象に関わる形式と、そして事象の質や量、原因と結果等の関係、可能性や必然性など様相に関わる概念とが提示され、それぞれ純粋直観、そして純粋概念と名付けられ、自己意識がこれらを通じて対象一般を構成し、経験一般を可能にすることが論証された。すなわち、経験一般がそもそも可能であるために、どのような能力が認識主観に要求されるのか、そしてそ

れら能力がどのように共働しているのかが、そこでは論証されたのである。これに対して、第二批判では、一切の行為に先立ち、これを可能にする自己意識の活動のうちに、行為の決定に関わる意志を直接に規定するような、理性の特殊な働きが反省され、吟味されている。経験がそもそも可能であるために、純粹直観や純粹概念が前提とされ、それらが主観のうちに反省されたのと同様に、意志に基づく行為一般がそもそも可能であるために、どのような能力が必要とされるのかが問われ、それらが主体のうちに反省されることになる。カントによれば、純粹な実践理性とは、道徳法則によって意志を規定する理性である (vgl. *KpV* A 72)。したがって『実践理性批判』の課題は、ただ道徳法則だけによって、端的に直接的に意志を規定するような理性の働きが、実際にあるのかどうかを確認し論証することに他ならない。

意志に基づく行為一般が可能であるための条件を成すのは、先ず第一に、意志が「自由」であることである。これが前提されなければ、先に言及したように、行為の責任を問うこと、行為を価値評価することは意味を失う。というのも、自らの能力の限界を超える事柄に関して、われわれは責任を負うことができないのであるから。また、決定論を取りつつ、行為の責任を問うことのうちには、矛盾があるだろう。そもそも「意志」という言葉がすでに幾ばくかの「自由」を前提していると思われる。そして、第二の条件となるのは、意志を規定し制約するような何らかの決定根拠である。それは感性的な快に関わることや実用的な利益に関わる何かであり得る。しかしまた、それらとは異なり、理性自身が生み出す規定根拠であることも可能であるだろう。端的に直接的に意志を規定するために必要とされるのは、後者である。この、いわば理性による自前の規定根拠が、「道徳法則」に他ならない。ここで想起されるのが、「道徳法則」は、「理性の事実 (Faktum)」であるというカントの言説である。この表現は、刊行された著書だけに限れば、『実践理性批判』に初めて見られる表現であり、『純粹理性批判』(1781, 第二版1787) や『原論』にはみられない。それは、意志もしくは行為を規定する能力としての理性を吟味する作業の最終段階になって初めて生み出された用語である。特殊カント的な用語としての「事

実」は、それが一般的なこの語の意味、すなわち五感によってとらえることのできる事象、もしくは経験的に確認することのできる現実、といった意味と異なることから、意味不明の表現、または論証の放棄であるとして批判されることがある<sup>22)</sup>。すなわち、ここでの「事実」には、何ら指示対象がないか、それとも道徳法則を論証することの不可能性をカントが認めるゆえの表現であるとして、「スキャンダル」<sup>23)</sup>とまで言われることがある。したがって「道徳法則」という実践哲学の基本概念を周到に理解するためには、カントがこの「事実」というタームに込めた意味を正確に読み取ることが必要となる。

以下にみるように、この「事実」というタームのもつ意味の広がりを含味することから、「自由」、「道徳法則」、「自律」、「理性による意志の規定」等の概念が、それら相互の連関から明らかになる。それらは独立に成立するのではなく、互いに緊密に連関し合うことで、純粹理性の働きに基づく実践の領域を構成している。以下では『実践理性批判』にみられる「理性の事実」を列挙して含味することにしたい。『遺稿集 (レフレクシオン)』には、この語のもとの形であるラテン語 “factum” ならびにこれが格変化して用いられている用例が散見される (vgl. *Refl.* 7292, 7298 u. a.) が、第二批判にはラテン語形はみられず、ドイツ語化した形である “Faktum” だけが用いられている。「事実 (Faktum)」は第二批判では、経験的に検証できる事柄という普通の意味で用いられることはなく、常に特殊カント的な意味を担っている。

#### (a) 「自由」の実在性を立証する「理性の事実」

『実践理性批判』の序文には、以下のような論旨のもとに、限定付きで自由概念に実在性 (Realität) が認められ、その認知の「事実」による旨が述べら

22) Vgl. Marcus Willaschek, *Die Data der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom “Factum der Vernunft”*, in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. G. Funke, Bd. II.1., Bonn 1991, S. 455 f.

23) Hartmut u. Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M. 1985, S. 342; Willaschek, *ibid.*, S. 455.



れている。

「実践理性は今やそれ自身だけで、また思弁的〔理性と〕申し合わせをすることなしに、原因性のカテゴリーの超感性的対象に、すなわち自由に、実在性をもたらす（もちろん実践的概念としてであって、ただ実践的な使用についてだけではあるが）。したがって先には『純粹理性批判』においては〕ただ考えることができるにとどまったもの〔自由〕が、事実によって（*durch ein Faktum*）立証されるのである」（*KpV A 9*）。

この論述の主旨は、理論理性への反省の脈絡ではその無矛盾性のみが辛うじて論証された自由概念が、理性の実践的な使用については、すなわち理性が意志を規定する働きについての反省の脈絡では、立証されるということ、しかも「事実」によって立証されるということである。ここでの「事実」は、理性の実践的使用のもつ事実性を、換言すれば、いま私の理性が私の意志をまさに確かに規定しようとしている、という反省意識の直接的な自覚を、意味するだろう。ここで前提となる思考の枠組みは、行為を結果とみなし、意志をその直接の原因と、そして意志を規定する理性をそのさらなる原因とみなすことである。ただし引用箇所には、この「事実」そのものの内容への言及はみられない。

また「原因性のカテゴリーの超感性的対象」とは、対象の認識・構成に関わる悟性概念である「原因性」を、空間的・時間的な現れの領域の外部に向けて、統制的（*regulativ*）に用いることで想定される、端的な第一原因の理念を意味する。そして、ここでの「外部」は、経験に先立ち、経験を可能にする主観の活動性そのものの領域を意味する。

「自由の実在性」は、以下のような過程で立証されると思われる。例えば、自分の上司から、「会社のために」偽証の依頼を受けた際に、「頼まれても偽証はしない」という格率を — もちろん当事者がこのような格率をもっていることが前提となるが — 想起するとき、そしてこれを自らのものとして（再び）自覚的に選ぶとき、身の保全や自己愛といったプラグマティックな動機だけが行為を規定しているのではなく、それとは異なり自己の保身や自己愛を、結果として否定するような動機のあることに気付く（*vgl. KpV A 54*）。そ

のとき当事者はまず、自分が上司の依頼によって自らの選択しうる行為の制約されていることを、場合によっては拘束されていることを意識することになるだろう。そして、このいわば(自分にとって)外的な意志の規定根拠に従うか、それともこれを拒否し、自らの格率に従うかを考え、それから行為を決定することになる。そのとき当事者が自ら自身の格率に従い、上司の依頼という外的な動機を否定するならば、自己のうちなる決定能力、自己自身の自発性の強さを確認することになるだろう。すなわち、自己の自由を自覚するわけである。このときの「自覚」が「理性の事実」に他ならない。仮に自らの格率を選ばず、上司の依頼に応じたとしても、この「理性の声」(vgl. *KpV A 60*)によって、自己愛や功利性とは異なる、ある別の基準が自らのうちにあることが理解できるだろう。「頼まれても偽証はしない」という格率は、「嘘をつくな」という一般的道徳法則に合致しており、これを改めて自らの行為規範として選ぶことで、自らが外的な意志の規定根拠から独立しうることを自覚できる。換言すれば、行為を選ぶ自らの意志が、外的なあらゆる制約や決定根拠を否定することの可能であることが、理解できる。

#### (b) 純粹実践理性の根本法則の意識としての「理性の事実」

必ず単数形で語られる道徳法則、「純粹実践理性の根本法則 (*Grundgesetz*)」<sup>24)</sup>を説明する第七節には、以下のような論述がみられる。

「この根本法則の意識は、理性の事実と呼びうる。なぜなら、この法則はあらかじめ理性に与えられているもの (*Data*) から、例えば自由の意識 (そもそもこの意識はあらかじめわれわれに与えられてはいない) から詭弁によって生み出すことのできるものではなく、純粹直観によっても經驗的直観によっても基礎付けることのできないようなアプリアリな総合命題として、それ自身からわれわれに迫ってくるのであるから。[ここで] もし意志の自由を前提するならば、この命題は分析的であることになるだろう。そうするとしかし意志の自由は積極的な概念として、ある知的な直観を必要とするだろうが、そのよう

24) 上記 I. 3. 格率の普遍化としての道徳法則 (c) を参照されたい。

な直観をここで仮定することは決して許されていない」(KpV A 55f.)。

ここでは先ず、この「根本法則の意識」が「理性の事実」と見なされている。そして、そう見なす理由として、この法則が、既に与えられたデータからいわば論証的に導出されるものではなく、また何らかの直観によって理解されるものでもないことが、あげられている。「理性の事実」はここで、論証的でも直観的でもないような認識の方法を、すなわち「それ自身からわれわれに迫ってくる」という認識のあり方を、意味している。換言すれば、道徳の根本法則の意識は、ある種の直接知によって理解されると考えられているわけだ。この直接知を、一種の「直観」と考えることが可能であるようにも思われるが、カント自身は頑に、感性的でない「直観」の可能性を否定している。直観とは、対象を直接観ること、対象に直接接触れることであり、そのことで対象の色や形が理解される。これに対して概念は、対象と距離を置いたところから、量や質、因果性や様相といった範疇によって対象を把握する。直接対象に接触することは、範疇的に対象を把握することとは異なる。感性的な与件・感覚は直接的であるが、そこには何らの判断も含まれていない。この与件に対して何らかの判断を加えることで概念的な把握が成立する (vgl. KrV B 33, 75, 132 u. a.)。

また、道徳の根本法則は、ここで、すでに理性に与えられているもの(Data)としてではなく、また理性に与えられているものへの反省から論証的(ディスクルシフ)に導きだし得るものとしてでもなくて、いわばそのつど、機会ある毎に、「当為(Sollen)」(KpV A 76)として、自発的に自らを開示するもの、自己を顕現するものと見なされている。その機会とは、自らが行為の格率を反省し、確認する機会である。すなわち、その格率が自分にのみ通用するものであるのか、換言すれば、自分にとってのみ都合のいい格率であるのか、それとも普遍性をもつのかを自らに問うときである。それでは、この格率の普遍性を問うという作業は、論証的であると言えないのだろうか。また、道徳法則を、意志を規定するある特殊な「内的力」とみなし、これがある種の原因として作用すると考えるとき、この思考のプロセスを論証的であると見なすことはできないのか。格率の普遍性を問うこと、意志の規定性がある種の力と考えること

は、論証的であるといえるだろう。それは、「普遍性」や「力」の概念を通じて、道徳法則を把握しようとする思惟活動に他ならない。しかし、カントのもとでは、これとは別の把握のプロセスが洞察されている。すなわち、「普遍性」や「力」の概念から道徳法則を導出するのではなく、道徳の根本法則が「アプリアリオリな総合命題として、それ自身からわれわれに迫ってくる」という把握のプロセスである。自らの行為の格率をもち、これを機会あるごとに反省・確認するならば、この総合命題は、推論するまでもなく、「当為」として直接自覚される — これがここでの著者の主張である。それが「総合命題」である限り、これを感性的に「直観」することはできない。また、「それ自身からわれわれに迫ってくる」限り、論証的とは言えない。「理性の事実」は、ここで、特定の内容をもつ命題についての直接知を意味する<sup>25)</sup>。

また、この法則を「自由の意識」から導出することができない理由は、先ず、— カント自身が言及しているように — 「自由」がわれわれにとって所与でないことにある。そして、仮に「自由」を与えられたものと見なし、自由すなわち超感性的原因性という概念を分析したとしても、そこに「道徳法則」を見出すことはできないだろう。そこにみられるのは、せいぜい、無制約的な活動性であり、端的な自発性のイデーである。道徳法則は原因性の分析や、単なる自己活動性の分析からは、導き出すことができない。自由は道徳法則の「存在根拠 (ratio essendi)」(*KpV 5, Anm.*)ではあるが、これは感性的に直観することも直接認識することもできない。ただ、道徳法則の自覚を通じてのみ、この理念の実在性が顕現する。認識の順序からすれば、道徳法則が先にあり、それが自由の「認識根拠 (ratio cognoscendi)」(*ibid.*)となる。

### (c) 純粹理性の唯一の事実

「この〔純粹実践理性の根本〕法則を、誤解することなく、与えられたもの

25) 概念的な対象の把握と、直観とがひとつになった認識の方法に、「知的直観 (*intellektuelle Anschauung*)」がある。これは当時、直観することで対象を存在化する、いわば神的な直観であると考えられていた。このような対象把握のあり方もまた、カントは否定している。

として理解するために、以下の点が注意されねばならない。この法則は経験的な事実ではなく、純粹理性の唯一の事実であり、理性はこれによって始源的に立法的なものとして自らを告示する」(KpV A 56)。

「根本法則」はここで、単なる事実ではなく、「純粹理性の唯一の事実 (das einzige Faktum der reinen Vernunft)」と言われる。文字どおりに取れば、純粹理性に認められるただ一つの実事が、この根本法則であることになるだろう。しかし純粹理性には、実践の能力だけではなく、認識の能力も認められており、その脈絡でもまたア・プリアリな前提が提示されている。われわれの感性の直観形式であり、純粹直観である空間と時間、さらには純粹悟性概念が、純粹な理論理性に認められるア・プリアリな前提である。この道德の根本法則が「唯一の事実」でありうるのは、純粹理性一般ではなく、実践的な純粹理性に関してである。

ここで「事実」はまた、「理性の始源的立法性」を「告示する (ankündigen)」と言われる。「始源的 (ursprünglich)」とは、これを制約する何ものも存在しないことを意味する。何ら制約するものや模範となるものをもたず、それ自身から法則を立てることが、ここに含意されている。始源的な活動は、空間的・時間的な制約のうちには想定することができない。それはただ、これら制約から独立するところでのみ可能となる。空間的・時間的にある事象の総体が、われわれの認識能力と無関係に存在するものではなく、ただわれわれの理性がこれを認識する限りでのみ、われわれのもつこの能力に相対的に、現在する世界であること、すなわち空間的・時間的に成立しているすべての事象がわれわれの自己意識と相関的にのみ存在している対象であること — 空間・時間、ならびにそこに生起するすべての事象の超越論的観念性 (vgl. KrV B 44f. u. 52 ff.) — これがここで前提とされている世界概念である。もしこの世界概念を採らなければ、すなわち世界をわれわれの認識能力とは無関係に存在する何かであると考えれば、この世界の時間に関する起始を、もしくは起始の無いことを、空間的な広がりを超え、もしくは限界の無いことを証明しなければならず、さらにはまた、物質の分割について、それ以上分割できない最小単

位（アトム）を、またはこの分割の無限に続くことを、論証する必要に迫られる。そして、それぞれの問いについてどちらか一方を（唯一）正しいテーゼとして認めることが要求されるが、検証不可能なこれらの問いに関して、どちらにせよ一方だけを真実として提示することはできず、それぞれのテーゼは矛盾対当のまま残り続けることになる<sup>26)</sup>。時間に関する世界の有限性、すなわち「創世紀」に描かれたような始源の時があったのか、それとも無限性、すなわちいかなる時点もすでに時間という系列の内にあるのかを、誰も論証することができないということから、換言すれば、理性自身がこれを論証できないという結論から、批判哲学の世界概念が生み出されている。すなわち、「世界」は、われわれの認識能力と無関係にあり続ける存在者の総体ではなく、また、経験的なすべての事象が一定量をもつのは異なり、独立自存的にそれ自身として一定量をもつ存在者ではなくて、ただわれわれの認識能力に相対的にのみ存在する現れの総体である — これが超越論的観念論の提示する世界概念である。そして、この世界概念に従うとき、先の空間・時間ならびに無限分割に関する二律背反のそれぞれのテーゼならびにアンチテーゼが、「世界は一定量をもつ」という誤った前提から推論を開始していることが明らかになる。この世界、現れの総体としての世界は、感性界（mundus sensibilis）と名付けられる。そして、われわれの認識能力と無関係にあって、この能力からまったく独立に存在するはずの領域が、可想界もしくは叡知界（mundus intelligibilis）と名付けられる。われわれに対して現われる事象の領域と、われわれの認識能力を超える領域の二つに、世界が別れるとみなすわけである。換言すれば、認識能力の有限性と世界概念の二分化は、表裏一体の関係にある。理性的な認識能力の限界を超えたところには何も無いということを論証できないことから、およそ在るものの全体は、認識能力の及ぶ領域と、認識能力の及ばない領域とに、別れる。前者（だけ）が、ふつう一般に、世界と呼ばれる事象連鎖の総体を意味する。始源的に立法するものとして自らを告示する理性の位置は、経験に先立

26) Vgl. I. Kant, "Antinomie der reinen Vernunft" in: *KrV* B 454–488/A 426–460.

ち経験を可能にする主体、超越論的主体のうちに、すなわち感性的世界の外部に、想定される。

#### (d) 純粹実践理性の根本法則としての道徳法則

「純粹理性は、それ自身だけで実践的であり、われわれが道徳法則と呼ぶ普遍的な法則を（人間に）与える。．．．先に言及された事実は否定できない。ただ、人々が自らの行為の合法則性について下す判断を分析すればそのことが解る。」(KpV A 56)。

ここでは (c) でみられた「事実」に言及されている。自分の行為の合法則性について下す判断とは、自らの行為が、ただ自分にのみ都合のよい規則に従っているに過ぎないのか、それとも誰にも妥当することの望ましい規則に従っているのかを見極めるための判断である。ある行為が、ただ私個人に利益をもたらすような格率に従うものであるのか、それとも誰もがそれに従うことを自分もまた望むような格率に従うものであるのかを、判断し、これを分析するとき、道徳の根本法則が自ずと私に「迫ってくる」 — これがここでの主張である。

#### (e) 自律

「この分析論は、純粹理性が実践的でありうることを、つまり自らあらゆる経験的なものから独立に意志を規定しうることを証明した。しかも純粹理性がそこで実際に実践的であることを証明する事実によって、すなわち倫理性の原則における自律によって証明するが、この自律によって理性は意志を行為へと規定する」(KpV A 72)。

ここでは「自律 (Autonomie)」が「事実」と見なされている。自律は、純粹理性が自ら法則を立てることであるから、純粹理性の自己立法という活動が、「事実」と見なされていることになる。また、この自己立法はここで、理性が意志を行為へと規定する働きと見なされているから、理性の事実を、理性が意志を行為へと規定する働きであると解釈することもできる。

ヴィラシェクによれば、カントはここで、「純粹理性が実践的である」とい

うことを直接に「事実」だと語っているのではなく、純粹理性が自らをただ「実践的に (praktisch)」 — 「実践的なものとして (als praktisch)」ではなく — 証明することを「事実」と名付けている<sup>27)</sup>。「実践的」とは、理性が自ら意志を規定すること、であるから、ここで意味されている「事実」は、純粹理性が自ら意志を規定することによって、自らを証明するということ、つまり純粹理性が意志を規定するという活動そのものが、自らの存在を直接に証明している、ということである。では、ヴィラシェクによる「実践的なものとしてではなく、実践的に」という限定は、何を意味するのだろうか。それは、この事実が「実践的なものとして」ある純粹理性(という実体・名詞で語られるもの)を提示することに主題があるのではなく、この理性の「実践的な」活動性そのものを提示することに主題があるからに他ならない。「事実」の指示する対象は「純粹理性」(という実体・名詞で語られるもの)ではなく、その「活動性」そのものである。その活動性の内実とは、先にみたように、自己立法であり、自らだけで意志を規定すること、である。しかし、ヴィラシェクは、ここでの「理性の活動」が「自律」を直接に意味するのではなく、この「自律」を通じて理性が「意志を行為へと規定する」ことを意味するのだという<sup>28)</sup>。「事実」という「ここでの主題は、外見上そのように思われるのとは異なり、直接に『倫理性の原則における自律』なのではない。そうではなくて、『事実』は、理性が自律を通じて『意志を行為へと規定すること』を意味する」<sup>29)</sup>。ヴィラシェクは「理性の事実」を徹底して理性の意志規定という働き・活動性として解釈しようとするわけである。しかし、先の引用箇所を文字どおりに読む限り、「事実」は「自律」であると読める。すなわち、「意志を行為へと規定すること」だけでなく、理性の自己立法・自律が同時にまた「事実」であると解される。

自律すなわち純粹理性による自己立法は、理性が意志を規定することの、いわば前段階を成している。形式的な順序としては、先ず純粹理性が自ら立法す

27) Marcus Willaschek, *ibid.* S. 458.

28) *Ibid.*

29) *Ibid.*



る（自律）。そして次に、この立法された法則が意志を行為へと規定する。したがって狭義の自律は、理性による直接的な意志規定のプロセスのいわば前半部に位置付けられる。そして、この狭義の自律それ自身が単独で顕現することではなく、常に、意志が法則によって規定されることで、溯行的にその在ることが認められるのである。狭義の自律は、いったん立てられた道徳法則によって理性が直接に意志を規定することで初めて、顕現するわけである。「事実」をわれわれの直接的な自覚と解するならば、「事実」は自己立法という全体の前半部であるよりも、むしろ、自らの意志が法則によっていままさに規定されている、という帰結部分のもつ直接的な自覚を意味するだろう。しかし、前段階が欠ければ、意志の規定ということも成り立たなくなる。理性の自己立法と意志の規定は、ひとつの連続した活動であると見なすことが正しいのではないだろうか。そう考えることが正しいと認められるならば、「事実」は、理性の意志規定だけを意味するのではなく、同時にまた理性の自己立法・自律をも意味することになる。

#### (f) 意志の自由の意識

「この事実は、意志の自由の意識と不可分に結びついている、いや、それどころかこれと一つである」(KpV A 72)。

「理性の事実」すなわち (e) で言及された自律、そして理性による意志の規定は、ここで「意志の自由の意識」、自らの意志が自由であるという自覚と強く結びついているとみなされている。意志の自由とは、意志が、感性的な一切の動因や決定根拠から独立していることであり、それは同時にただ純粹理性の提示する動因にのみ、すなわち道徳法則にのみ従うところに成立する。したがってここでの「意識」は、意志がただ道徳法則にのみ従っているという意識である。先に確認したように、意志の自由それ自身は、何らの制約もない活動性の理念として、ただ道徳法則を通じてのみその実在性が把握できるにすぎない。批判期のカントには、積極的にこの道徳法則に背くところに成立する自由、すなわち悪への自由という理念は、未だ見られない。「根源悪 (das radikale

Böse)』<sup>30)</sup>という概念は、善悪の基準を成す道徳法則が定立されて後に、はじめて露になる。ここでは、自由の意識は自ずと道徳法則の意識であり、道徳法則によって、感性的・経験的な一切の制約から独立しつつ自らの行為を決定するという自己活動性の意識である。換言すれば、純粹理性がただ道徳法則によってのみ意志を行為へと規定する、という意識である。

### (g) 道徳法則

「道徳法則は、いわば純粹理性の事実としてあり、これを我々はア・プリオリに意識している。またこれは必然的に確実である。」(KpV A 81)。

「純粹理性の事実」はここで再び、われわれがア・プリオリに意識している道徳法則を指している。換言すれば、道徳法則のア・プリオリな意識が、「いわば (gleichsam)」純粹理性の事実であると言われている。ただし、ベックやアリスンが指摘しているように<sup>31)</sup>、ここでは、「道徳法則が、純粹理性の事実である」と語られているのではなく、“gleichsam” (いわば、あたかも) という副詞付きで、両者が結び付けられているに止まる。“gleichsam” というタームは、実質的に異なる二つのものが、偶然に非常に似た外観を、もしくは働きを示すような場合に用いられる表現である。「本当の子供ではないが、あたかもわが子であるかのように可愛がる」とか、「善は、いわば太陽のようなものである」等。したがって文字どおりにとれば、道徳法則そのものが純粹理性の事実である、とは解釈できない。しかし、先にみた (b), (c), (d) 等の複数箇所での論述に基づくならば、道徳の根本法則が、純粹理性にとっての事実であると、カントが考えていることは間違いない。また、ここでの「ア・プリオリに」という表現は、「あらゆる経験からまったく独立に」(KrV B 3) という意味をもつ。

30) I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, BA 3 ff.

31) Vgl. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of pure Reason*, Chicago 1960, p. 166, Anm. 10; ルイス・ホワイト・ベック著、藤田昇吾訳『カント「実践理性批判」の注解』新地書房1985年、376ページ; Henry E. Allison, *Kants Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990 pp. 231–233.

## (h) 理性による意志の規定

「純粹意志の、もしくは同じことだが純粹理性の客観的実在性は、道徳法則のうちにあ・プリアリに、いわば事実を通じて与えられている。というのも、意志を規定することはそう「事実と」呼ぶことができるのであるから」(KpV A 96)。

ここでも「事実」に、「いわば」という副詞が付与されている。そして、理性が「意志を規定すること」、理性の意志規定作用が「事実」と名付けられている。理性の働きそのものが、ここでは「事実」と見なされているわけである。純粹理性の働きを、「事実」と同定するのはこれもまた純粹理性であるに違いない。この「同定」ということに、判断力の活動を想定することは、確かに間違いでないだろう<sup>32)</sup>。道徳法則や自律や自由といった、名詞として表現できる事柄が一方で「純粹理性の事実」と見なされると同時に、他方では同じ理性の実践的働きそのもの、活動そのものが、「事実」と言われていることが、ここに改めて確認できる。ベックはこの違いに言及し、前者を「理性にとっての事実 (fact for pure reason)」、後者すなわち「働き」の方については「理性という事実 (fact of pure reason)」と定義している<sup>33)</sup>。後者については、これを元のドイツ語に戻すならば、理性を「属格主語 (genitivus subjectivus)」と見なしていると言える<sup>34)</sup>。「事実」は行為・活動そのものであると同時に、その結果をも意味している<sup>35)</sup>。

32) Vgl. Manfred Riedel, *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom "Faktum der Vernunft"*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14 (1989) S. 31.

33) L. W. Beck, *ibid.*, pp. 168–169. ; 邦訳207ページ。ただし訳語は一部変更した。

34) Vgl. Willaschek, *ibid.* S. 459.

35) 例えば、ドイツ語の「アルバイト (Arbeit)」は、働くことそれ自身を意味すると同時に、その生み出すもの、作品・製作されたものをも意味する。個人を解放し自由にするのは、働くことそれ自体であり、またそのことによって生み出される製作品であるだろう。働きのなしに作品は生まれ得ない。「アルバイト」という言葉のもつ意味の広がり、その両方を包摂すると言える。カントの用いる「純粹理性の事実」もまた、活動そのものならびにその結果をも意味すると言える。

## (i) 最高の実践原則

「この最高の実践原則は先ず第一に、その起源の純粹性について、ふつうの理性による判断のうちにおいてすら実証され、正当化されなければならなかった。それは、[倫理]学がこの原則を使用するために手に取るより先に、この原則の可能性についてのあらゆる詭弁や、そこから導き出されるあらゆる帰結に先行して、いわばひとつの事実として、実証され正当化されねばならなかった」(KpV A 163)。

「最高の実践原則」すなわち道德の根本法則が、ここでもまた「いわば」という副詞付きで「事実」と見なされている。ここでは、『原論』冒頭での「善なる意志」についての論述が想起される。何の前提もなしに、素朴に、「よい意志」が何であるかということは、教育や学的反省をまたずに、誰もが自ずと理解しているというのが、そこでのテーゼであった(GMS BA 1 ff.)。また同書の序言には「人間の理性は、道德的なことに関しては、ごくふつうの常識によってでも、容易にかなりの正確さや適切性に達することができる」(GMS BA XIII)と述べられている。「ふつの理性」とは、学的である以前の理性であり、「ごくふつうの常識」に基づいて行為について判断を行なう理性である。この「最高の実践原則」が、学的な反省を経るまでもなく、誰にも理解可能である、というのがここでの主張である。この原則の理解にとって通路となるのが、一般的道德法則と行為の格率に他ならない。学問的な反省は必要でないが、しかし、ふつうの理性が自らの「格率」をもち、これへの反省を怠らないことが、「最高の実践原則」を理解するための前提となるだろう。一般的な道德法則だけでなく、道德の根本法則もまた、「ふつうの理性」をもつ誰もが自らの行為ならびに行為の格率を反省するとき、自ずと理解することのできるような、意志の規定根拠であること、これがここに示されたテーゼである<sup>36)</sup>。しか

36) この点についてバウムガルトナーは以下のように述べている。「定言命法は、『普通の倫理的理性』が道德性についてすでに知ってはいるが、しかし未だ反省的に把握してはいないものの表現である。．．．道德法則はカントにあって何らかの理論的な理念に由来するのではなく、人間の態度とその評価についてのコモン・センス—意識の分析に由来する」Hans Michael Baumgartner, “Von der Notwendigkeit du-

し、行為に対してふつうの理性が行う反省において、つまり行為への常識的な反省のうちに、「殺すな」、「嘘をつくな」といった命題だけでなく、「普遍性をもつ行為原理を自らの主観的な行為原理とせよ」もしくは「普遍化可能な行為原理を自らの行為原理とせよ」といった主張をもつ定言命法を明確に読みとることが実際に可能だろうか。それは、誰にも、いつでも可能というわけではないだろう。先に言及したように、定言命法の理解のためには、「学的」でなくとも、一般的道徳法則への十分な反省と、自らの行為に関する様々な格率への反省的理解が、前提となるに違いない。自らの行為に対する注視と反省が欠けている限り、定言命法は顕現することがないだろう。

#### (j) 感性的に無制約的な原因性

「. . . 同一の行為が、[一方で] 感性界に帰属するとみなされ、常に感性的に制約されており、機械的に必然的でありながら、[他方では] しかし同時にまた行為する存在者の原因性に従うものとして — この存在者が叡知界に帰属するものである限り — 感性的には無制約的であるような原因性をその根底にもつと考えることができる (*können*)、すなわち自由であると考えられる。いまや、この「可能 (*Können*)」が「存在 (*Sein*)」へと変容するかどうかということだけが問題である。つまり、ある種の行為がそのような(知的で、感性的に無制約的な)原因性を前提することを、実際の場面でいわば事実によって証明できるかどうかということが問題である」(*KpV A 187*)。

ここで問題となっているのは、第一批判の「弁証論」で第三のアンチノミーとして提示された、感性的な制約から独立するような行為の端的な第一原因、無制約的な原因性の実在性に他ならない。第一批判では、その実在性は証明されず、ただそれが矛盾を含まない概念であるということだけが、認められたに

---

aler Weltbetrachtung”, in: ders., *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn 1992, S. 228; 邦訳長島、河村他訳『有限な理性』晃洋書房1997年、第十章「二元的世界考察の必然性について」247ページ。ここでのカントのテーゼならびにバウムガルトナーの指摘については、稿を改めて考えてみたい。

すぎない (vgl. *KrV* B 586/A 558)。それは、認識することのできないイデーとして、人間のうちに想定することが許されるに止まる、というのが一貫したカントの姿勢である。この、『純粹理性批判』で、その可能性すら積極的に証明されえなかった自由、超越論的自由を、行為への反省という新たな脈絡のうちに論証するための契機として、道徳法則のレアリテートが決定的に重要な役割を担っているわけである。無制約的な原因性は、ただ純粹理性が生む特殊な法則を通じてのみ、把握されうる。換言すれば、この無制約者は、ただ道徳法則の現在 (レアリテート) としてのみ、把握されうる。

ところで、ここでもまた「事実」に、「いわば (*gleichsam*)」という副詞が付与されている。振り返るならば、(h) – (j) のいずれの引用箇所にも「いわば」が付与されている。なぜ直接に「事実」と言わずに、「いわば」を付与したのか、もしくは付与しなければならなかったのか。先にみたように、「いわば」を付けることで、当の対象の事実であることが不透明になる。本当は事実ではないが、あたかも事実のようなものとして、といったニュアンスが加味されることになる。そのような効果をカントはここで狙ったのだろうか。ベックは、『実践理性批判』に限っての解釈として、後になるにつれて、「事実」という不自然な表現を使うことにカントが少し躊躇しており、そのため「いわば」という副詞を添えたのではないかと述べている<sup>37)</sup>。しかしベック自身が同一箇所述べているように、その後の著書等でカントは再び「事実」という表現を躊躇することなく用いている<sup>38)</sup>のであるから、この解釈にはあまり意味があるとは言えないだろう。いずれにしても、本書だけでなく、複数の著書と『遺稿集』等から著者の真意を測ろうとする読者の立場からすれば、それは不必要な副詞であったと指摘することができる。

37) vgl. Beck, *ibid.* p. 166 Anm. 10; 邦訳376ページ。

38) *Ibid.*

## まとめ

以上の考察から、「理性の事実」として、次の事柄が考えられていたことがわかる。すなわち、「自由の実在性を立証するもの」(a)、「純粹実践理性の根本法則の意識」(b-d)、「自律」(e)、「意志の自由の意識」(f)、「道徳法則」(g)、「純粹理性の意志規定」(h)、「最高の実践原則」(i)、「自由すなわち感性的に無制約的な原因性」(j)である。このうち、(b-d)、(g)、(i)は、どれも単数形の道徳法則を意味しており、実質的には同一の内容をもつ。これらの「事実」から何がわかるだろうか。まず、これらすべてに共通するのは、純粹な実践理性が意志を規定すること、そしてこの理性の働きが、意志の自由として直接に自覚されることである。この、理性の意志規定という働きを構成する要素として、理性の自己立法である自律と、そしてこの立法の帰結であり、幾つかの名称で呼ばれた道徳の根本法則が、あげられる。この法則は、感性的な快や、実用的(プラグマティッシュ)な利益といった意志の規定根拠とは異なるので、つまり身体的・物質的にわれわれを拘束する一切の外的・經驗的な意志の規定根拠とは異なるので、われわれは道徳法則という意志の規定根拠を通じて、自らの意志が、外的な一切のものから独立可能であり、自由であると自覚することになる。自由とは、感性的ならびに実的にまったく制約されていない行為の原因性に他ならない。純粹実践理性による意志規定という働きそれ自体と、そのうちに顕現するこれら諸契機が、「理性の事実」の内容である。したがってこの「事実」は、まず第一に、意志を直接に規定する純粹理性の働きの意識に他ならないだろう。そして、これを意識する前提となるのが、先に見た、われわれのもつ行為の「格率」である。格率をもつこと、機会あるごとに自らの格率を意識し、反省することが、「理性の事実」を、すなわち道徳法則のレアリテートを理解するための鍵となる。

省略記号

A : 第一版

B : 第二版

BA : 第二ならびに第一版

GMS : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 『道德形而上学原論』

KpV : *Kritik der praktischen Vernunft* 『実践理性批判』(第二批判)

KrV : *Kritik der reinen Vernunft* 『純粹理性批判』(第一批判)

Refl. : *Reflexion(en)* 『遺稿集』