

カント『道徳形而上学の基礎づけ』と理性の事実

銭 谷 秋 生

Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals and the Fact of Reason

Akio ZENIYA

はじめに

カントの倫理学書に「理性の事実 (Faktum der Vernunft)」という語が初めて登場するのは、1788年に上梓された『実践理性批判』分析論7節の注解においてである。分析論7節は「純粹実践理性の根本法則」を述べた個所であり、その注解は、この根本法則の意識が「理性の事実」であって、それ以外の何かから導出できないことを語っている。『実践理性批判』の3年前に出された『道徳形而上学の基礎づけ』にこの語は登場しない。『基礎づけ』は、道徳性の最上原理を確定したうえで、その原理の妥当性を証明することを目指しているが、その際カントは「理性の事実」に訴えることを少なくとも表明的にはしていない。

このような事情を前にして、「カント倫理学において極めて短期間のうちに〔つまり1785年から1788年の間に〕根源的な激変 (ein radikaler Umschwung) が起こったに違いない」(Schönecker, KG III 397)と解釈する研究者たちがいる一方、『基礎づけ』に「理性の事実」なる語は登場しないが、しかしその語にカントが込めた洞察は「事柄のうえからは (der Sache nach)」すでに姿を現わしているとする研究者も存在する (Puls, FaU15)。

「理性の事実」の提出は、「道徳性の原理はなぜ理性的存在者である我々に対して妥当するのか」という問いに対する、したがって今日の言い方を用いれば「なぜ道徳的であるべきか (Why be moral?)」という倫理学の根本に位置する問題に対する、カントの最終的な解答を意味する。もし、そのような重要な意味を担わされた語が『基礎づけ』には見られずその3年後に初めて姿を現わすという事態が短期間のうちに起こった「激変」の

結果だとすれば、当然のことながら、カントは『基礎づけ』での企てに何か重大な欠陥を看取したということになるだろう。そうではなく、『基礎づけ』には「事柄のうえからは」は『実践理性批判』と同質の洞察が伏在していたと考えるとすれば、その洞察とは何であり、なぜその洞察が表明的に語られなかったのかということが問題として浮上することになる。

事態は本当のところはどのようになっているのか。この問題は、カント倫理学を理解するうえで、さらには倫理学なる学の可能性を考えるうえで、避けて通れない問題であるように思われる。

本稿は、このような大きな問題を考えるための準備作業を行うものである。そこで先ず、85年の著作と88年の著作の間に何らかの断絶を見て取ることが今日のカント解釈の主流を占めるなかで、85年の『基礎づけ』のなかに「理性の事実」テーゼの先駆形態を読み取ろうとするプスの解釈を取り上げ、主として論考『単に主観的に規定する諸原因からの独立性としての自由』に沿ってその論旨を確認する。次いで、プスの解釈が妥当なものなのかどうかを検討する。結論を先に述べておきたい。プスのカント解釈にはその論拠に関して不十分なものが残る。しかしその解釈が目指したものは、プスが依拠するカントの記述とは別の記述によって支持しうる。このことを示したい。

I

『実践理性批判』において道徳法則の意識が「理性の事実」であると言われるとき、そこには、その法則が「それ自身いかなる正当化根拠も必要

としない (welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf)」(V 47) という事態が含まれている。したがって、正当化根拠を提示して道徳法則の拘束性の由来を論証する演繹という試みは、この書では「空しい試み」(ibid.) として退けられる。しかし『基礎づけ』ではこのようには考えられていない。この書の2章でカントは、道徳的義務が定言命法によってのみ表現されることを確認してから、「そのような命法が現実にも成立すること、駆動力が何もなくとも端的にそれだけで命じる実践的な法則が存在すること、そしてそのような法則の遵守が義務であること」をアプリアリに証明することはまだなされていないと述べ(IV 425)、そのことを3章の課題としている。つまり、道徳法則の演繹なるものが課題として存在するという立場を取っている。

二つの書におけるこのような立場の相違は明白であって、このことは、シェーネッカーの言う「根源的な激変」の生起を証拠だてているだろう。このように多くの解釈者は考える。しかし、道徳法則の演繹をテーマとするとされる『基礎づけ』3章を仔細に読み解けば必ずしもそのようには言えない。そうプルスは考える。そのために先ず『基礎づけ』3章の論証構造を、プルスの読みを踏まえながら、確認してみよう。(以下、3章の論述を小見出しの順に1節、2節…と呼ぶことにする。)

カントは2章において、「理性が意志を必ず (unausbleiblich) 規定する」存在者について次のように述べていた。「そのような存在者の行為は客観的に必然的なものと認識されるが、主観的にも必然的である。すなわちその意志は、理性が傾向性から独立に、実践的に必然的なものとして、つまり善として認識するものだけを選択する能力である」(IV 412-13)。このような存在者は人間とは区別されなくてはならない存在者であり、理念であるところの「純粋な理性的存在者」と呼べるだろう。このような存在者が3章の「自由の概念が意志の自律を解明するための鍵である」と題された冒頭の節において再び登場する。「傾向性から独立に」つまり自由に、常に「実践的に必然的なもの」を意欲する、そういう存在者にあっては、「自由な意志と道徳法則のもとにある意志とは同じである」(IV 447) というふうにして。カントが

これに続けて「意志の自由が前提されるならば、道徳性はその原理と共に、その自由の概念の単なる分析によって帰結する」と述べる時も、念頭に置かれているのはこのような純粋な理性的存在者である。

自由と道徳性のこのような関係についての主張を、シェーネッカーにならって (KG III 153ff), 分析性テーゼと呼ぼう。3章が分析性テーゼから始まっていることをプルスもまた認め、「自由で純粋に理性的な存在者の概念は、分析的に、自律の概念を含む」ことを確認している (FaU535)。

冒頭に続く、「自由はあらゆる理性的存在者の意志の固有性として前提されなくてはならない」と題された2節もまた分析性テーゼの枠内にある。ここでカントは、「我々は、意志をもつ各々の理性的存在者に、その者だけがそのもとで行為するそういう自由の理念を、必然的に与えなくてはならない」(IV 448) と述べるが、その際問題になっている理性的存在者とは純粋な理性的存在者であって、人間ではない。なぜなら、ここで「自由の理念を必然的に与えなくてはならない」とされる理由は、特殊人間的な事情にあるのではなく、理性能力一般の固有性にあるからである。ではその理由とは何か。カントは記している。

「自分の判断が自分自身のものだという意識を持ちながら自分以外のところから制御を受ける理性を考えることは不可能である。というのは、そうだとしたら、主体は自らの理性ではなく欲動に、判断力の規定を帰することになるからである」(IV 448)。

この言明は、理性が「それ自体として一般に (per se überhaupt)」(FaU536) もつところの固有性を言い当てたものである。プルスの言い方で言えば、カントの場合、ある存在者に「理性を帰すること (Zuschreibung von Vernunft)」はそのものに自発性を帰することであり、自由の理念を帰することではなければならないのである (ibid.)。ただしこの場合、その存在者は直ちに人間を指しているわけではない。

カントはいま引用した個所に続けて次のように述べることで、ある存在者に理性を帰することが自由の理念を帰することでもあることの理由を改

めて確認する。

「理性は自分自身を、自分の原理の創始者であって自分以外のものによって何ら影響されないものであると見なさなければならず、したがって (folglich) 理性は実践理性としては、あるいは一個の理性的存在者の意志としては、理性自らによって自由なものと見なされなければならない。すなわちその意志は、自由の理念のもとでのみ自らの意志 (ein eigener Wille) でありうるものであり、それゆえ実践的見地においてすべての理性的存在者に賦与されなくてはならないのである」(IV 448)。

幾人かの解釈者は、カントはこの箇所での思考の自発性から意志の自由を導出していると考え。その明白な印は「したがって」という語であるとされる。つまり、プルスによればこう解釈されるのである。「我々は悟性の判断における自発能力を経験するがゆえに、我々は(「したがって」)行為においても自由であると想定してよい」と(FaU536, Anm.)。

しかし、ここでの議論は分析性テーゼの枠内にある議論であって、それがそのまま「我々」人間に適用されうるとカントは考えていないはずである。むしろプルスによれば、カントはここで「行為主体の理性的な自己理解における、循環の疑惑へと導く前提を素描している」(ibid.)と考えられる。人間は、分析性テーゼにおける純粋な理性的存在者ではないにも拘わらず、自らをやはり一個の理性的存在者と考え、それゆえ「自らを思考と行為において自由と見なさなければならない」とするその自己理解が、「可能的な循環的自己解釈へと導くのだと。これは何を言っているのか。

II

分析性テーゼの内部にあっては、ある存在者に関して意志の自由が前提されるならば、その自由概念の分析のみによって道德性(意志の自律)が帰結するとされる。しかし、繰り返し述べたように、我々人間は直ちに分析性テーゼにおいて想定されているような存在者ではない。議論が純粋な理性的存在者から人間へと移行する3節の冒頭で、カントは述べている。「我々は道德性の確定

した概念をついに自由の理念に帰着させた。しかし我々は、この自由の理念を何か現実的なものとして (als etwas Wirkliches)、我々自身において、そして人間的本性において証明しえたわけではなかった」と(IV 448 – 49)。ここまでで言えることは、「もし我々が自らを理性的である存在者と…考えようと欲するならば (wenn wir uns ein Wesen als vernünftig…denken wollen)、自由の理念を前提しなくてはならない」(IV 449)ということだけだというのが、この時点でのカントの自己評価である。

しかしそれにしても、我々が理性的存在者であることは確かなことではないだろうか。もちろんカントはこのことを認める。そしてその証左を3節では「関心」に即して提出している。「私は[道德的]原理に服従することに必然的に関心を抱かざるを得ない」と(ibid.)。なぜこのことが理性的存在者であることの証左となるのかといえ、それは、道德的原理つまり「格律が…我々自身の普遍的立法に役立ちうる」ように選び取ることは、本来、「理性が…どのような妨げもなしに実践的である (wenn die Vernunft…ohne Hindernisse praktisch wäre)」という条件のもとでは」一つの意欲(Wollen)、すなわち純粋な理性的存在者そのものの意欲なのであり、その意欲に人間が与っているがゆえに「関心」が生じる、だから人間もまた理性的存在者であると言えるからである(ibid.)。これがカントのここでの説明である。

だが、「どのような妨げもなしに実践的である」とされる(接続法Ⅱ式で表現されている)理性とは、やはりここでの文脈では、その概念の分析が道德性を帰結するところの一つの理念である。そのようなものを想定し、それへと関心を抱かざるを得ないがゆえに、あるいはそれへと与っているがゆえに我々人間は理性的存在者であり、したがって自律としての自由を自らに帰することができると述べるとすれば、その論理は空転していないだろうか。「関心」の存在論的身分が未規定のままであることとあいまって、ここでの論理が「何か現実的なもの」を十分踏まえているとは言い難いだろう。プルスが理性的主観性の「可能的な循環的自己解釈」と呼ぶものは、この事態を指しているように思われる。そしてカントもまた、ここでの思考の軌跡が循環に陥っていることを告白す

る。その循環は次のような構造をなす。

「我々は自分を作用原因の秩序のなかでは自由であると想定する (annehmen)。それは、我々が目的の秩序のなかで道徳法則の下にあると考えるために (um...zu denken) である。次いで我々は、自分に意志の自由を帰したがゆえに (weil)、後からこの法則に服従していると考え (denken)」(IV 450)。

循環は、分析性テーゼの内部に、テーゼで念頭に置かれている存在者ではないはずの人間をはめ込み、関心という未規定な概念を通して、一気に人間が道徳法則の下にあることを証明しようとするところから生じると考えられる。しかしそもそもそのような企ては無謀なのである。プルスはこの点について次のように述べている。「カントは1節と2節で素描された前提によって、単に、理性的主観性一般についての理論というコンテクストにおける自由理念の不可避性を明らかにしたにすぎない。その際分析性テーゼは、自由と自律の間の概念的結合を示しているだけで、感性的にして理性的な存在者である現実の人間の構成 (die Verfassung des realen Menschen) については何も語らない」(FaU537)。だから「循環は、分析性テーゼが人間を自由にして定言的に拘束されていると考えるのに十分なのだと見なされる場合にのみ、脅かすものとなる」(FaU538)。

ここまでの読みに大きな誤りがないとすれば、循環疑惑の解消は、分析性テーゼに閉塞するのではなく「何か現実的なもの」を引証することで可能になると考えられる。しかしその「何か現実的なもの」を何に見定めるべきなのか。周知のようにカントは、循環疑惑を述べた後、「我々にはこれを抜け出す一つの手立てがまだ残っている (Eine Auskunft bleibt uns aber noch üblich.)」(IV 450) と述べ、超越論的観念論に基づくいわゆる二世界説を展開する。しかしそこにも慎重に読み解かれなければならない事柄が潜んでいるとプルスは述べる。その事柄とは何か。

III

人間あるいは感性的にして理性的な存在者を道徳法則の下にあるものとして把握するために、そ

の概念の分析が道徳性を帰結するとされる自由を想定し、人間はそれに与っているがゆえに道徳的原理は人間にとって拘束的なのだと考え進めること、これは確かに循環でしかない。それならば、道徳的なものに訴えることなしに、つまり道徳的なものから独立に、自由を想定することの正当性を確立し、そのようにして確保された自由を改めて人間に帰することができれば、循環は解消されようし、道徳性の演繹も果たされるだろう。このような思考の筋道が、「我々にはこれを抜け出す一つの手立てがまだ残っている」と述べたときにカントの念頭にあったことは確かだと思われる。この場合の自由が経験的に確認できるような性質のもの (つまり実践的自由^{註1}) ではないとすれば、その筋道は叡知的なものを確保する方向性を取るべきだということも意識されていたはずである。実際にもカントは、循環を解消する手立てとして、『純粋理性批判』で展開された超越論的観念論の枠組みをここで導入する。しかし、叡知界と感性界の区別の導入だけでは、自由の可能性を救うことはできても、自由が「何か現実的なもの」であることの確証には足りない。このこともまたカントにおいて意識されていたのではないか。これがプルスの着目するところである。その仔細を辿りたい。

カントは循環から「抜け出す手立て」を述べるために、まず「常識 (ごく普通の悟性)」さえあれば気づかれる事態を指摘する (IV 450)。その事態とは、感官の表象のような我々に生じる表象は対象が我々を触発するとおりに対象を認識させるだけであって、したがってその対象がそれ自体としてどのようにあるかは知られないままに留まるという事態である。このことをカントは、自らの術語を用いて、触発を通して知られるものは現象であり、現象の背後にあって知られないままに留まるものは物自体そのものであると言い直す。常識はこうして、批判哲学に固有の現象と物自体の区別を、それゆえ「感性界と悟性界の区別を荒削りではあるが与えてくれるに違いない」(IV 451) とされる。

カントは次に、この区別を人間に適用する。人間は自分自身を先ず「内感を通して、それゆえ自分の自然の現象と自分の意識が触発される仕方を通して」認識するのだから、その限り、自分自身

について現象界に属する存在者としての知識しか獲得できない。しかし他方で人間は「どうしても、彼自身の主観のこの単なる現象から合成された性質を超えて、その根底に存する別のものを、すなわち彼の自我を、それがそれ自身においてどのような性質のものであろうとも、想定せざるを得ない。それゆえ自分を、単なる知覚と感官の受容性に関しては感性界に数え入れ、しかし彼自身における純粋な活動性 (reine Tätigkeit) であろうもの (感官の触発によってではなく直接意識に達するもの) に関しては、叡知界に数え入れるに違いない」(ibid.)。このようにカントは述べる。

「彼自身における純粋な活動性であろうもの」は、次のパッセージでは「それ自身で自ら活動するもの (etwas…für sich selbst Tätiges)」と言い直され、さらにそれは「純粋な自己活動性 (reine Selbsttätigkeit) としての理性」であるとされる (IV 452)。それは、同じように自己活動性ではあるが、しかし「感性的表象を規則のもとにもたらす」という形で感性との協働において働く悟性をはるかに超え出て、「理念の名の下に純粋な活動性を示す」、そういう理性であると言われる。人間は「自らの内に現実 (wirklich)」(ibid.) このような「能力」を見出すかゆえに叡智者でもあり、その限り自らを悟性界 (叡知界) に所属するものと見なすから、その世界は哲学的なフィクションではありえない。このことを確認してからカントは結論づける。「理性的な、したがって叡知界に属する存在者として人間は、自分自身の意志の因果性を自由の理念のもと以外において決して考えることができない。というのは、感性界の規定する (bestimmenden) 諸原因からの独立性…が自由であるからである」(ibid.)。

以上が、超越論的観念論の導入による循環疑惑解消のための論証の骨格である。カントは、道徳法則の妥当性に訴えることなく、「常識 (ごく普通の悟性)」がすでに気づいていることをてこに感性界と叡知界の区別を導入し、純粋な自己活動性としての理性能力の現実的な所有を踏まえて人間を叡知界の成員として位置づけ直し、人間がその世界の成員である限り自由を帰さなければならないことを結論とする。

さて、ここで言及される「人間が自らの内に現実に見出す能力」としての理性は、理論的な能

力としての理性であると解されるのが普通である (保呂 156)。そして次のように言われる。「カントはここで、思考の自由から行為の自由への移行を遂行し、しかも叡智者一般の概念から意志を持つ叡智者の概念への移行を遂行している」(Schönecker, KG III 307) と。(したがってこの思惟の歩みは、「自由の前提のために、定言命法の妥当性から独立した、よき根拠を見出す」ためのものであり、道徳法則を自由の認識根拠とする『実践理性批判』の基本構造に全く反している (KG III 316) と。)

しかしそうなのだろうか、とプルスは問う。『基礎づけ』3章の解釈全体は、カントがここでいかなる意味で理性とその理念を展望しているのかということの解明に懸っている」(FaU540)。プルスによれば、通常解されるように、カントがここで「思考の自発性能力としての理性」について語っているとすれば、人間を叡知者として把握すべきであるとしたパッセージに次のような説明が登場する理由が不明となる。

「それゆえ理性的存在者は、自らを叡知者として…感性界にではなく悟性界に属すると見なさなくてはならない。従って彼は、そこからして自らを考察し、自らの諸力の使用の法則を、従って自らのすべての行為の法則を認識しうる (Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann)、二つの立場をもつ。ある時は感性界に属する限りで自然法則の下にあり (他律)、次いで叡知界に属するものとして、自然から独立に、経験的ではなく単に理性に根拠づけられた、そういう法則の下にある (unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind)」(IV 452)。

先ず、引用文に登場する理性が、人間が「自らの内に現実 (wirklich)」見出す「能力」であるとされていた点に留意すべきだろう。“wirklich”という語は、「人間が自らのために蓋然的に仮定する (problematisch unterstellt)」(FaU539) という事態ではないことを示しており、むしろ3節冒頭の“etwas Wirkliches”と呼応しているだろう。引用文はさらに、人間がそのような理性に「根拠

づけられた法則」のもとにあり、だから「自らのすべての行為の法則」を認識しようとしている。ここでの理性がこのような含意をもつとすれば、カントはそれを単なる理論的なあるいは思弁的な理性としてのみ考えていたわけではないことが見てくるだろう。以上のことを確認してから、プルスは述べる。「カントはここで、思考の自発性から実践的自由の隠れた演繹を遂行しているのではない。そうではなく、人間が自らを叡知者として把握しなければならないその根拠は、人間が自らの内に、経験的に制限されない行為法則を見出す (vorfindet) というにあるのである」(FaU540)。してみれば、カントの論証の結論部分(叡知界に属する存在者として人間は、自分自身の意志の因果性を自由の理念のもと以外において決して考えることができない)は、決して唐突なものではない。この結論は、「理性的存在者は、思考の自発性意識を根拠にして、自らの意志が原因づけられていないことを推論する」ということを述べているのではなく、「理性的存在者は、[自らの内に現実に見出す] 行為法則から生じる強制を通して、感性界の規定する原因からの独立性を経験する (erfährt)」という事態を言い当てているのである (ibid.)。

こうしてプルスによれば、後に「理性の事実」として言明される事態がここに姿を現わしていることになる。このような読みはどこまで正当なもののだろうか。このことを考える前に、いまだ少しプルの読みを辿りたい。

IV

3 節において循環疑惑を解消しえたと考えるカントは、4 節を次のように書きだしている。「理性的存在者は自らを叡知者として悟性界に数え入れ、そしてただこの世界に属する作用原因として自分の因果性を意志と名付ける」(IV 543)。しかし他面で彼は感性界の一員だから、その世界での「彼の行為は意志と呼ばれる因果性の単なる現象として見出される」(ibid.)。現象としての行為はこうして、単なる自然的出来事に留まるのではない意味をもつものとして(つまり帰責可能なものとして)確保される。もちろんここには、理性的存在者が叡知者であるにも拘らず、現実には欲動や傾向性の触発の結果を行為選択の動因として

しまうことはいかにして可能なかという悪をめぐる問題が伏在しているのだが、ここでのカントはそのことには触れない。むしろカントのまなざしは、「普通の人間理性の実践的使用」が人間を二つのパースペクティヴで把握するという説明を「確証してくれる (bestätigen) ^{註2}」ことに注がれる (IV 454)。プルスはここに、「実践的叡知者が哲学的構成物なのではない」ことのカントによる確認を読み取っていく (FaU543)。

カントは言う。「どのような人であろうとも(従って極悪人ですら)ともかくも理性を用いる習慣を身につけておりさえすれば」(IV 454)、道徳的に善き実例を示されると自らもそのような心術をもちたいと願うと。この説明をプルスは次のように解する。極悪人にすら「行為の実践的に重要な道徳的差異 (eine praktisch relevante Moraldifferenz des Handelns) への直接的洞察が到来する」。そうであるがゆえに人間は、単に主観的に規定する欲動や傾向性に自らの格律への影響を許すという可能性にも拘わらず、自らの行為の判定を通して自らを「物事の全く別の秩序」へと置き移すのだと (FaU543-544)。カントはさらにここで、そのように人間を「有無を言わず強要する (unwillkürlich nötigt)」ものが人間にあることを記している。それは「自由の理念つまり感性界の規定する原因からの独立性」であり、これによって「誰もが悟性界の一員という立場において、善き意志を意識する (bewußt)」(IV 454-55)。このことを確認してからプルスは述べる。「この意識の正当性がどのように評価されようとも、カントはここで、疑いもなく、そのような意識の現存 (Vorliegen eines solchen Bewußtseins) から出発している」(FaU545)。それは、言葉を代えて言えば、理性の事実からの出発である。

プルスは、続く5 節で「意識」という語が多用されるようになることに注意を促している。5 節は「すべての人間は自らを意志の上で自由であるとする。そこで、行為について、それが行われなかったにも拘わらず、行われるべきであったとするすべての判断が生じる」という文から始まっている。これはプルスが述べた「行為の実践的に重要な道徳的差異への直接的洞察の到来」という、理性的存在者としての人間に固有の事態を受け継いだ言明である。カントの記述は、「しかしこの

自由は経験概念ではない」(IV 455)と続き、この事態がもし超越論的観念論によって擁護されない場合は、宿命論が道徳学を放逐することになることを確認する。「意識」という語が多用されるのは、このような4節までの探求成果の認証の後においてである。

まずカントは、4節と同様に、再び「普通の人間理性」に訴える。

「普通の人間理性ですら、意志の自由への権利要求(Rechtsanspruch)をもつが、その要求は、理性が単に主観的に規定する諸原因から独立しているという意識とそうした独立が承認されているという前提に基づく。主観的に規定する諸原因はあい寄って、ただ感覚に属するものを、したがって感性という普遍的名称の下に属するものを形成する」(IV 457)。

ここで言及された「意識」は、「叡知者としての意識であり、すなわち理性の使用において感覚的印象から独立しているという意識である」(ibid.)とそのすぐ後で言い直され、さらにこの「意識」こそ理性の実践性という事態を考えることを必然化する当のものであるとされる。

「叡知者としての、したがって理性によって活動的な、つまり自由に作用する理性的な原因としての、自己の意識が人間に否認されるべきではない限り(wofür ihm nicht das Bewußtsein seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, d.i. frei wirkende Ursache, abgesprochen werden soll), 理性が自分自身を実践的だと考えることは必然的である」(IV 458)。

超越論的観念論は、経験的概念ではない理念としての自由の想定を擁護するが、しかし5節のカントにとって自由はそれ以上のものとして、つまり思考可能性以上のものとして、叡知者において現実に「意識」されるものとして把握されている。このようにプルスは述べる。彼によれば、カントはこうして「自らを行為へと、理性の法則に従って、自然本能からは独立に規定する能力」を「意識していると信じる」(IV 459)人間のあり方を取

り出したのである(FaU548)。

しかしこのように解すると、あの循環疑惑の本来の解決は超越論的観念論の提示にあったのではないということになるだろう。プルスによればまさにそうなのである。彼の結論はこうである。

「循環疑惑の解決は超越論的観念論という手立てのうちにあるのではない。むしろ『主観は現実に実践的な自己規定の能力を自らの内に見出す』というカントの本来の論証が、自由を懐疑する視点に対して第三アンチノミーの成果による弁護を必要とするのである。『我々にはこれを抜け出す一つの手立てがまだ残っている』というパッセージと、それに続く、人間を二つの立場の採用によって考察することの正当性への訴えは、次のことのための方法論的前提をなしている。すなわち、人間がそれを通して自由であると資格づけられえ、現実に人間が自らの内に見出す、そういう能力への指示が、循環疑惑を払拭しようということのためである。この能力への訴えは、自由の認識根拠(ratio cognoscendi)への訴えである。つまり、自由の意識の根拠としての道徳法則、その洞察への訴えである」(FaU551)。

V

プルスはこのように結論を述べた後、『純粹理性批判』と『プロレゴメナ』における『基礎づけ』3章とのパラレルになっているように見える記述を引証しながら、自らの結論の補強を試みているが、それについては措く。ここでの問題は、『基礎づけ』3章に理性の事実論を読み込むことが可能かどうかということである。

そこでまずプルスが、その読みをめぐる多くの解釈者とは異なった方向性を取ることになった箇所を見てみたい。その箇所とは、カントが循環疑惑解消のために超越論的観念論の枠組みを導入し、それに基づいて人間を叡知界の成員として位置づけ直した箇所である。今一度引用したい。

「それゆえ理性的存在者は、自らを叡知者として…感性界にではなく悟性界に属すると見なさなくてはならない。従って彼は、そこからして自らを考察し、自らの諸力の使用の法則を、

従って自らのすべての行為の法則を認識しうる二つの立場をもつ。ある時は感性界に属する限りで自然法則の下にあり（他律）、次いで叡知界に属するものとして、自然から独立に、経験的にではなく単に理性に根拠づけられた、そういう法則の下にある」（IV 452）。

プルスはここに登場する「すべての行為の法則（Gesetze…aller seiner Handlungen）」を、「人間が自らの内に〔見出す〕、経験的に制限されない行為法則（Handlungsgesetze）」と読み、それに基づいて、この引用文は「理性的存在者が、この行為法則から生じる強制を通して、感性界の規定する原因からの独立性を経験する」事態を言い当てていると解する。

しかし通常の解釈ではそのようにはならない。というのも、“Handlung” という語は、カントによってアприオリな認識能力の「働き」や「作用」を指す語としても用いられているからである。特に『純粋理性批判』では、“Handlung” は悟性あるいは思考の「働き」という意味で用いられる場合が多い。一例を挙げよう。

「我々自身の認識のためには、各々の可能的直観の多様を統覚の統一のもとにもたらす思考の働き（Handlung des Denkens）のほかに、そのような多様がそれによって与えられる直観の一定の仕方が必要である」（B157-58）。

これは、我々が自らについて認識をもつのは「現象するがままの仕方（wie ich mir selbst erscheine）」であることを述べた個所である。ここでの“Handlung” は、悟性のアприオリな作用を指している。そしてカントはこの箇所では、自己意識がそのまま自己認識ではないことを断ったうえで、こう付け加えている。「私は、もっぱら自らの結合能力を意識している叡知者として存在する」（B158）。叡知者という概念は先ず、思考の自発性に即して提起されるのである。「私の現存在はつねに感性的であるにとどまる。すなわち、現象の現存在として規定されうるにとどまる。しかし〔私の内の規定者の〕自発性は、私が自らを叡知者と呼ぶようにするものである」（ibid. Anm.）。

しかし『純粋理性批判』には、思考の働き

や作用とは区別されなくてはならない意味での“Handlung” も登場する。アンチノミー論の最後に付された「宇宙論的理念の解決」において、カントは述べている。「感性界において現象と見なされなければならないものがそれ自身において、感性的直観のいかなる対象でもないある能力をもち、しかしそれによって諸現象の原因でありうる能力をもつ場合、その存在者の因果性は二つの側面から考察され得る。すなわち、物自体そのものとしてのその Handlung のうえからは叡知的なものとして、感性界における現象としてのその結果のうえからは感性的なものとして」（A538, B566）。カントがここで「その存在者」として念頭に置いているのは理性的存在者としての人間であり、だから彼は「その存在者」をその叡知的側面（叡知的性格）に焦点を当てて「dieses handelnde Subjekt」（A539, B567）とも呼んでいる。この場合の“Handlung” は、思考の働きや作用に還元されないだろう。「この主体がヌーメノンである限り…その活動的存在者（dieses tätige Wesen）はその行為（Handlungen）において、もっぱら感性界に見出されるものとしてのすべての自然必然性から独立で自由であるだろう」（A541, B569）。ただしこの箇所ではカントが述べているのは、「叡知的性格は直接的に知られるのではなく、…ただ経験的性格にしたがって思考されなくてはならない」ということだけであり、その実在性ではない（A540, B568）。

『純粋理性批判』における“Handlung” という語の用いられ方が以上のようなのだとすれば、同書で獲得された超越論的観念論が導入される『基礎づけ』の先に引用した個所はどのように読まれるべきなのか。

「私は、もっぱら自らの結合能力を意識している叡知者として存在する」という『純粋理性批判』の記述と、人間は「彼自身における純粋な活動性であろうものに関しては自らを叡知界に数え入れるに違いない」という『基礎づけ』の記述を踏まれば、人間が叡知界に属するという事態は、道徳的なものから独立に、しかしカントにあっては哲学的に正当に、想定される事態であると言わざるを得ない。この事態は理論理性の必然的な想定なのである。そしてそのように想定される世界が、現象の世界においてのみその適用が許される因果

律の適用を受けないものであり、その限り自然法則から独立していることも、正当に主張されることである。したがって先の引用文に登場する、理性的存在者は「そこからして自らを考察し、自らの諸力の使用の法則を、従って自らのすべての行為の法則を認識しうる二つの立場をもつ」という文における「行為」は、第一義的には思考の働きを指すと考えなければならないだろう。それならば、すでに触れたシェーネッカーの読みが正しく、プルスの読みは全面的に誤りなのか。しかし、ここにはなお考えなければならない事柄があるように思われる。

VI

なお考えなければならない事柄とは何か。それは、本来、道徳的なものから独立に想定される叡知界とその成員としての資格が、カントにあっては道徳的なものをも含意するとされる事態である。先の引用文が位置している3節の最後にカントは記している。「我々が自分を自由だと考えるとき、我々は自分を成員として悟性界に移し置き、意志の自律をその帰結である道徳性ととも認識する」(IV 453)。これは、理性的存在者が自らに自由の理念を帰することが、叡知界の成員であることに等しいという指摘である。我々はここに、叡知界の成員であるためのルートは、すでに述べた思考の働きに限定されるものではないというカントの考えを窺うことができる。すると、先の引用文で「[理性的存在者は] 叡知界に属するものとして、自然から独立に、経験的にではなく単に理性に根拠づけられた、そういう法則の下にある」と言われる場合のこの「法則」は、単に理論理性の法則を指しているではないという可能性が出てくるだろう。では、叡知界の成員であるための別のルートとは、そのようなものがあるとして、何だろうか。我々は、プルスの議論を超えて、このように問わなくてはならないだろう。

回り道になるが、先ず『純粹理性批判』に次のような言明が出てくることを確認したい。

「私を意欲(Wollen)へと駆り立てるとれほど多くの自然的根拠があるにしても、どれほど多くの感性的衝動があるとしても、それらは当為(Sollen)を産出することはできない」

(A548, B576)。

これは、先に引用した叡知的性格への言及の後に出てくるものである。この言明は、中島義道も言うように(中島 105-06)、人間という理性的存在者に開かれている二つの世界——「～である」世界と、「～べきである」世界——を簡潔に述べている。前者に関わるのは悟性であり、それは「この自然について、何が現に存在するか、何が存在したか、何が存在するだろうかということ」を認識する」(A547, B575)。しかし、現象の存在に関わる悟性の作用自身は「感性の感受性に算入しえない」から「叡知的な対象」である(ibid.)。したがって叡知界へのルートとなりうる。しかしそれは、何かが「存在すべきである」という事態には関わりえない。むしろその事態に関わるのは理性である。カントは述べている。「理性は…完全な自発性をもって諸理念にしたがった固有の秩序を作り、経験的諸制約をこれらの理念に適合させ、それどころか生起しなかった行為…を諸理念に従って必然的なものと宣告する」(A548, B576)。これがここでカントが「当為」という語で考えている事態である。理性の働きも悟性のそれと同様に、「感性の感受性に算入しえない」から「叡知的な対象」である。したがって叡知界へのルートとなりうる。しかしこのルートを通して開けてくるのは、諸理念に従った「固有の秩序」としての叡知界である。ただしカントはここで、そのような「固有の秩序」の实在性を断定しているわけではない。当為は理性に源すると考えられるとしても、つまり理性の因果性を予想するとしても、ここでは、そのようなことが「少なくとも可能であると想定してみる(es wenigstens als möglich annehmen)」(A549, B577)ということがなされているだけである。また、当為に関して定言的と仮言的の区別もなされていない。しかしそれにしても、『純粹理性批判』において、叡知界へのルートとして二つのことが考えられていたこと、しかしルートは異なるにしてもそれらは同じ叡知界へのルートとして把握されていること、このことは確かだと思われる。

『基礎づけ』において超越論的觀念論の枠組みが導入されたとき、以上で確認した叡知界に関する基本思想も前提されていたと考えられる。その

ことは、感性の感受性に算入されえない叡知的能力として悟性と理性を指摘し、さらに特に理性の（悟性に対する）優位性を強調する『純粹理性批判』の行文（A547, B575）が、ほぼそのままの形で『基礎づけ』（IV 452）に登場することからも分かる。

しかし、『基礎づけ』のこの箇所に来る前に、カントは『純粹理性批判』では表立って語られていない重要な事柄を述べている。それは、理性が自らの純粋な実践性を「自覚する（inne werden）」という事態である。

「経験的な刺激といった異質な付加物と混じりあっていない、純粋な義務の表象は、そして一般に道徳法則の表象は、理性を通じてのみ（理性はここで初めてそれだけで実践的でもありうることを自覚する（die hierbei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann））人間の心に非常に強力な影響を及ぼす。その影響は、経験的領野から動員しうる他の駆動力すべてよりもずっと大きく、そこで理性は自らの尊厳を意識することにおいて（im Bewußtsein ihrer Würde）それらの駆動力を軽蔑し、しだいにそれらの主人となることができる」（IV 410-11）。

義務の表象は理性を通して人間の心を打つ。しかしその理性は、義務の表象に即して自らがそれだけで実践的でもありうることを「初めて自覚する」。こうカントは述べる。この事態は、思考の理論的自発性とは区別されるべきである理性の実践的自発性が、義務表象と相即した形で人間的意識に到来するという事態と考えてよいと思われる。カントは『基礎づけ』1章を善意志の概念の提示から始め、次いで「その概念を一定の主観的な制限と妨げのもとで含んでいる」（IV 397）ものとしての義務の概念の分析へと進んでいるが、その際、このような事態が前提されていたと考えられる。そうでなければ、1章において「義務に基づいている」と「義務にかなっている」の区別さえつけられなかったはずである。

以上のことを踏まえて考えてみると、『基礎づけ』において理性をルートとして理性的存在者に開かれる叡知界は、当為が源する世界という性格をもつものとして捉えることができるのではない

だろうか。すると、プルスを読み多くの解釈者のそれから異なっていくことになる問題の記述、すなわち「[理性的存在者は] 叡知界に属するものとして、自然から独立に、経験的にではなく単に理性に根拠づけられた、そういう法則の下にある」と言われる場合のこの「法則」は、「経験的に制限されない行為法則」でもあることになるだろう。だからカントは、4節において「誰もが悟性界の一成員という立場において、善き意志を意識する」（IV 455）と述べ、5節において「叡智者としての…自由に作用する理性的な原因としての自己の意識」（IV 458）は人間に否認されるべきではないと述べたのではなかったろうか。プルの読みはこうして全面的に間違いではないのである。

しかしそうだとすると、カントは、思考の自発性とその想定を要求する叡知界に、自らの純粋な自発性を自覚した実践理性が要求する、当為の源泉としての叡知界を、明確な説明なしに重ね合わせたということになる^{註3}。これは異質なものを一つにするということであり、私には『基礎づけ』におけるカントの思考の未整理状態を示すものだと思う。このことは、『実践理性批判』においてこのような重ね合わせがなされず、事柄の順序が次のように描かれていることから分かる。

「道徳法則 [の意識] は…感性界のあらゆる所与や、我々の理論的理性使用の及ぶ範囲からは端的に解明不可能な事実（Faktum）を提示する。その事実は純粋悟性界を指示し、それどころかこの世界を積極的に規定し、この世界についてのあるものを、すなわち一つの法則を、認識させる」（V 43）。

「事柄のうえからは」『基礎づけ』において「理性の事実」が指し示すものが登場している。それは、理性が自らの純粋な実践性を自覚するという事態である。しかしそれは、ここでは言わば通奏低音のようにしてあり、論証の核として機能していない。この事態を表明的に語るためには、いま述べたような思考の未整理状態を脱する必要があった。『実践理性批判』までの時間はこのような思考の彫琢の時間であり、そこに「根源的な激変」が生じたとは言えないだろう。これをもって

本稿の結論としたい。

【注】

- (1) ここでの「実践的自由」とは、『純粋理性批判』で「感性的衝動から独立に規定され得る，したがって，理性によってのみ表象される諸動因によって規定されうるような選択意志」(A820, B830)の性質とされたものを指す。カントはこのような自由は「経験によって証明されうる」としている。その理由としてカントが挙げているのは，「我々は，より離れた仕方ですえ，有用あるいは有害なものの表象によって，我々の感性的欲求への印象を克服する能力をもつ」という，経験的に確かめうる事情である。この点については，(銭谷 6)を参照されたい。
- (2) プルスはシェーネッカーとの論争において，カントにおいて“bestätigen”という語が“beweisen”や“gewährleisten”といった強い意味をもつことを指摘している (Puls, 2014, 31)。
- (3) カントが二つのルートから同じ一つの叡知界を想定していることは，保呂篤彦もまた指摘しているところである (保呂 164 以下)。ただ保呂は，『基礎づけ』に理性の事実の先駆形態を見ないので，この重ね合わせの問題性を叡知的宿命論との関連において説明している。この点については本稿では触れることができなかった。

【文献】

カントからの引用の際は，アカデミー版の巻数と当該ページを記す。『純粋理性批判』からの引用の場合は，A 版 B 版のページを記す。

- 保呂 篤彦「カント道徳哲学研究序説」(晃洋書房，2001)
- 中島 義道「悪への自由——カント倫理学の深層文法」(勁草書房，2011)
- Puls, Heiko. Freiheit als Unabhängigkeit von bloß subjektiv bestimmenden Ursachen – Kants Auflösung des Zirkelverdachts im dritten Abschnitt

der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band, 65, 2011) (FaU と略記)

—— Quo errat demonstrator – warum es in der Grundlegung eine Faktum-These gibt. Drei Argumente gegen Dieter Schöneckers Interpretation. (*Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III*, hers.von Heiko Puls, 2014)

Schönecker, Dieter. *Kant : Grundlegung III : Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, München, 1999 (KG III と略記)

—— How is a categorical imperative possible? Kant's deduction of the categorical imperative (GMS, III, 4) in *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. ed.Horn / Schönecker, 2006

—— Kant's Moral Intuitionism, in *Kant Studies Online*, 2013

—— Warum es in der Grundlegung keine Faktum-These gibt. Drei Argumente. in *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III*. 2014

Schönecker, D., Wood, A.W. *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" Ein einführender Kommentar*. Paderborn, 2002

山蔦 真之「カント『道徳形而上学の基礎づけ』第三章は何を目指しているのか」(倫理学年報 No.61, 2012)

Wolff, Michael. Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral. in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band, 57, 2009

Zimmermann, Stephan. Faktum statt Deduktion. Kants Lehre von der praktischen Selbstrechtfertigung des Sittengesetzes. in *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III*. 2014

銭谷 秋生「カントは倫理的直観主義者だったのか？」(秋田大学教養基礎教育研究年報 No.18, 2016)