

思弁的問題としての超越論的自由？

——『純粹理性批判』における自由概念と道徳の基礎づけ

の理論に関する一考察——

保 呂 篤 彦

はじめに

周知のとおり批判期のカント哲学において自由の概念は理論哲学、実践哲学を含む全体系の「要石」である。そして、このときカントが念頭に置いている自由の概念とは「もつとも厳密な意味における、すなわち超越論的な意味における自由概念」(V 29, 6-7)⁽¹⁾に他ならない。つまり、「超越論的自由」の概念こそが、全体系の「要石」であると理解されているわけである。ところが、このような見解に明らかに反する次のような記述が『純粹理性批判』方法論のうちには存在する。

われわれは経験によって実践的自由を自然原因の一つ、つまり意志規定における理性の原因性として認識する。それにもかかわらず、超越論的自由は(諸現象のある系列を始めるという理性の原因性に関して)この理性自身の、感性界のすべての規定的原因からの独立を要求し、その限りににおいて自然法則、したがってすべての可能的経験に反しているように思われ、それゆ

え一つの問題に留まるのである。しかしながら、実践的使用における理性にはこの問題は属さない。「中略」超越論的自由に関する問いは単に思弁的な知に関するものであって、実践的なものが問題である場合にはわれわれはこの問題を考慮の外に置くことができる。(A 803-4/B 831-2)

ここでは明らかに「超越論的自由」に関する問いが単なる「思弁的な問い」であると断定され、「実践的使用における理性」に関する学、すなわち行為に関わる実践哲学には属さないことが主張されている。

同様の見解は一七七〇年代のものと推定される遺稿や諸講義の記録のうちにも確認される。たとえばP・メンツァー編集の『カントの倫理学講義』⁽²⁾では実践的自由は論及されるが、超越論的自由はまったく主題化されていない。これに対して、同時期の形而上学講義の記録では、実践的自由が経験の心理学の主題として取り扱われているのと平行して、超越論的自由が特殊形而上学の一つである合理的心理学の主題として詳細に論じられている。超越論的自由が、形而

上学講義において合理的心理学の課題として論じられているのに対して、倫理学講義においてはまったく主題化されていないというこの事態そのものが、超越論的自由が思弁の問題であって実践哲学には関係しないという『純粹理性批判』における主張との一致を示しているが、形而上学講義において超越論的自由を論じる際、カントはさらに次のように述べて、超越論的自由が実践哲学の課題に関係しないことを明言している。

しかしながら、われわれは、われわれが刺激による強制から自由であるという事情から、経験的心理学において実践的自由を証明したのであるから、このことによつてすでに実践的諸命題が生じるのである。したがつて、われわれのもつとも重要な目的であるところのものに関して道德が確實になつた。

(Metaphysik I, XXVIII 269, 22-27)

同様の見解は同時期のものと推定される遺稿のうちにも見い出される。

道德においてわれわれが必要とするのは、われわれの諸行為が、経験の示すとおり、本能の導きにしたがうのではなく、悟性の反省が動機に干渉するのだという自由概念「実践的自由の概念」に他ならない。「中略」本能からの自由「実践的自由」は悟性の実践的使用における規則性を必要とする。われわれがわれわれの選択意志の使用における規則性と統一性を表象するということは、われわれの悟性が、選択意志を自分自身と一致させる諸条件に、そのような規則性や統一性を結合することによつてのみ可能なのである。しかしながら、この悟性の

使用が何によつて現実的になるのか、この悟性の使用そのものが、諸現象の系列のうちであらかじめ規定されているような原因を有するかどうかといった問い「超越論的自由の存立に関する問い」は実践的な問いではなく。(Ref. 6859, XIX 182, 2-5/9-15)

しかしながら、「超越論的自由」の實在性に関する問いが思弁的な問いであり、行為を問題にする実践哲学に属さないというカントのこの主張の意味は、これまで十分明らかにされてこなかった。いわゆる批判期道德哲学の見解を基準にする限り、この主張は不可解であり、これを文字どりに理解することはできない。そのため、たとえばK・アメリカクスなどはカントのこの主張を文字どりに受け取ろうとしない。ところが、当時のカントの道德の基礎づけの理論に注意を向けるならば、カントがこのような主張をしている理由が理解可能になる。つまり、この時期のカントは超越論的自由の實在性とは無関係に道德の基礎づけが可能であると考えていたのであり、この理論の放棄と自律原理の獲得とによつて初めて上の主張を断念し、超越論的自由を単なる思弁的問題としてではなく、道德哲学の主要問題と見なすようになったと考えられるのである。本稿は以上のことを論証しようとするものである。

一 実践的自由の概念

ここでまず、『純粹理性批判』および七〇年代の遺稿や講義において、それだけが道德哲学の問題になりうる自由とされる「実践的自由」の概念の検討から始めよう。『純粹理性批判』においてカン

トはこれを次のように規定している。

感性的衝動から独立に規定されうる、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は自由な選択意志 (arbitrium liberum) と呼ばれ、そして、この自由な選択意志と、それが根拠としてであれ、結果としてであれ、関連しているところのものはすべて実践的と名づけられろ。(A 802/B 830)

この引用箇所から看取できるように、実践的自由の第一の特質は、「選択意志」が「感性的衝動」から独立して規定されうるということである。先に引用した遺稿では「本能からの自由」とされていたのがこれである。これは、実践的自由の消極的側面と名づけてよからう。しかしながら、「選択意志」が「感性的衝動」による強制から独立に規定されうるためには、「感性的衝動」から独立して「選択意志」を規定する能力が存在しなければならない。カントはそのような能力としてここでは「理性」を挙げている。これは先の遺稿では「悟性の反省」「悟性の実践的使用における規則性や統一性」と呼ばれていた。すなわち「悟性」あるいは「理性」によってのみ表象される諸動因によって「選択意志」が規定されうるならば、そのような「選択意志」は「自由な選択意志」なのである。それゆえすでに見たようにカントはこれを「意志規定における理性の原因性」とも呼んでいる。

しかしながら、この「理性の原因性」が「経験によって」、しかも「自然原因の一つ」として認識されるというカントの主張は、『基礎づけ』や『実践理性批判』の自由論を基準にする限り謎にならざ

るをえない。そもそも「実践的自由」の概念は『基礎づけ』には登場しないし、『実践理性批判』に現われるわずかな場合にも、『純粹理性批判』におけるのとは異なり、「超越論的自由」と対立する内容を有するものでは決してない (Vgl. V 93-94)。まさにそれに対応して、これらの書物では、「人間の本性に関する種々のいわゆる諸経験から自由を説明することは十分ではない (このことはまた絶対不可能であり、自由は単にア・プリオリに説明されうるにすぎない) (V 447.35-448.2) のであり、「作用原因の自由は、ことに感性界においてはその可能性から見て決して洞察されえない」(V 94.24) と主張されているのである。

それでは、『純粹理性批判』におけるこの「理性の原因性」が経験的に認識されると言われるのはいかなる理由によってであろうか。カントはこれを次のように説明する。

実践的自由は経験によって証明されうる。というのは、刺激するもの、すなわち、単に感官を直接触発するものが人間の選択意志を規定するのではなく、われわれは、より離れた仕方さえ、有用あるいは有害なものの表象によって、われわれの感性的欲求への諸印象を克服する能力をもっている。しかしながら、われわれの全状態に関して望ましい、すなわち善く、有用であるものについてのこの熟慮は理性に基づいている。それゆえ、この理性はまた、命法すなわち自由の客観的法則であるところの諸法則を与える。そしてこれら諸法則は、たとえそれが決して起こらないとしても何が起こるべきかを命じ、この点で何が起こるかということだけを扱って諸自然法則とは区別され、それ

ゆえ、それらの諸法則はまた実践的諸法則と名づけられる。

(A 802/B 830)

以上の引用箇所からわかるとおり、「理性の原因性」とは、われわれが自分にとって何が「有用」で何が「有害」かを、理性的に熟慮し、その結果にしたがってある行為を選択できるということを意味している。その際、理性は、われわれのある一時的に快適な状態ではなく、「全状態」の望ましさ、換言すれば、幸福を目的として、その実現のために有用な手段となる行為を考慮し、意志に指定するわけである。もちろん、感性的衝動もある意味で望ましい状態の実現を目指している。ただ、感性的衝動自身には何らの規則性もなく、互いに矛盾衝突することを避けることができない。したがって、「全状態」の可能な限りでの望ましさである幸福の実現は、感性的衝動に身を任せていたのでは覚束ない。それゆえ、目的としての幸福を実現するためにこのような諸々の衝動を統制する規則が必要になる。このような規則は当然規則の能力としての理性(悟性)によって与えられる。右の引用の後半に現われる「自由の客観的法則」とはまさにそのような規則である。すでに引用した遺稿において「悟性の実践的使用における規則性」と呼ばれていたものもこれに他ならない。そして、自由な行為とは結局このような規則によって規定され秩序づけられた行為、いわば合理的な行為ということが出来る。

ところで、この「自由の客観的法則」は、「道徳法則」ではなく、むしろ「実用的法則」と考えられるべきであるように思われるかもしれない。しかしながら当時カントは「自由の客観的法則」のもとで、「実用的法則」と「道徳法則」との両方を考えていた。カントは、

右の引用文に先立つ箇所で、「自由によって可能であるものはすべて実践的である」(A 800/B 828)とした後、実践的な法則として「実用的法則」と「道徳的法則」との両方を挙げている (Vgl. ibid.)。この箇所の叙述から明らかだとおり、もちろんカントもこれら二つの法則の間にある根本的な相違を認識していなかったわけではない。しかしながら、次節で見るとおり、カントは「道徳法則」もまた「実用的法則」と同様、このような規則性の能力としての理性一般の活動性にその本質を有する(実践的)自由の概念によって基礎づけられると考えていた。それゆえにこそ、カントは、その相違を認識しながらも「道徳法則」と「実用的法則」とを同じ一つの「自由の客観的法則」という概念のもとに一括することができたのである。

このように見るならば、上述の「理性の原因性」としての実践的自由が「経験によって証明されうる」ということの意味も理解できよう。すなわち、直接的な感性的衝動を感じながらも、これに強制されず、より有用な行為を理性的熟慮にしたがって選択するという事態はわれわれが日常経験しているものであるということが出来る。もちろん、その際、この熟慮へと理性を動機づけるものが理性自身であるかどうか、つまり、そのような理性の動きが超越論的な意味においても自由であるかどうかは明らかではない。この熟慮する理性がさらに高次の作用原因によって規定されているということもありうるであろう。それどころか、この実践的自由は経験によって知られる「自然原因の一つ」に他ならないと主張される以上、この理性の作用に際して理性はまた時間的に先行する作用原因によつ

て規定されていると言わねばなるまい。ところが、たとえそうであっても、理性の熟慮は相変わらず理性の熟慮に留まり、理性が相変わらず自らの規則性によって諸行為を秩序づけるといふ作用を遂行することに何ら変わりはない。したがって、その活動が絶対的に自発的であれ、高次の作用原因あるいは時間的に先行する自然的作用原因によって規定されているのであれ、つまり超越論的に自由であろうとなかろうと、理性が働いていると認められる限り、行為にそのような合理的性格が生じること、そしてその結果直接的な感性的衝動が克服されるということには変わりがないと言ふことができるのである。

しかしながら、「自然原因の一つ」としての「実践的自由」が道徳哲学の展開の基礎として十分であり、「自然原因」からの独立を要求する「超越論的自由」に関する問いがこの領域に属さないとはいう主張は、やはり批判期道徳哲学の立場からは理解できない。いったいカントはこの時期にいかなる道徳の基礎づけの理論を展開していたのであろうか。

二 道徳の基礎づけの試み

カントがこの時期に試みた道徳の基礎づけの理論も、遺稿や講義録から再構成できる。これについてはD・ヘンリッヒやH・アリスンが優れた研究をすでに発表しているので、本稿はその成果を援用したい。この二人の研究者が指摘するとおり、道徳的認識がその要求する普遍妥当性のゆえにア・プリアオリな理性認識でなければならぬという見解にカントはすでに七〇年代には到達しており、主体

を行為へと駆り立てるべき感性的動機をこのまったくア・プリアオリな認識がいかにして産出しうるのかという問い(カントはこれを「賢者の石」と名づけている)に自分の取り組むべき道徳哲学の問題を集約していた。この問題が解かれ、道徳的行為の動機の由来が解明されることによって初めて道徳の基礎づけが完了すると、カントは考えたのである。

一、この問題に対するカントの解決の第一の試みは、理論的使用における悟性(理性)の機能と定言命法との類似に基づいている。まず、カントにとってカテゴリーとは、感覚の多様に概念的統一をもたらし、所与の多様のうちに規則にしたがう関連を構成するものであり、この関連によって対象が規定される。他方、定言命法もまた意志の統一の機能と見なすことができる。すなわち、カントによれば、道徳的行為は形式上普遍的であり、悪しき行為は行為の理性的な普遍性に反し、意志を自分自身との矛盾に陥らせることによって認識可能である。この見解自体は、批判期においても維持される。『基礎づけ』の定言命法の普遍的範式および自然法則の範式はまさにこの見解を表現している。ところが、七〇年代のカントはここからさらに進んで、道徳的行為を可能にする動機を、次のように、この悟性(理性)の作用から導出しようとする。

悟性は、悟性の規則の使用と一致するすべての諸対象を受け入れるが、規則に反するあらゆるものに反対する。ところで、非道徳的な諸行為はそれらが普遍的規則とされえないので規則に反している。したがって悟性はこれらの非道徳的諸行為に反対する。「中略」それゆえ、悟性の中にも悟性の本性によって一

つの動力が潜んでいる。⁷⁾

つまり、悟性は無規則性の支配する場では対象を与えられないがゆえに、無規則的なものへの恐れや嫌悪を有するのであり、悪しき行為もまたそのような無規則性へと悟性を導くがゆえに、悟性はこれを避け、規則性の支配へと導く善き行為の実現へと主体を動かすというわけである。

ところで、この規則性や普遍性を求める理性の作用こそが実践的自由の本質に他ならず、理性が他の何ものかに依存しているかどうか（超越論的自由の存立の問い）に関係なく、それが可能であることはすでに論じた。カントはここで、まさに規則性と普遍性を求める理性の働き、つまり実践的自由にのみ基づいて、道徳的動機の由来を説明し、それによって道徳を基礎づけることができると考えている。道徳哲学を含む実践哲学のためには、理性の規則性の要求にその本質を有する経験的な実践的自由だけで十分であり、超越論的自由の問題は思弁的問題ではないというカントの主張の意味はここでようやく明瞭になるのである。

しかしながら、実際にはこの論証は失敗に終わっている。なぜなら、無規則性に対する嫌悪に基づいて引き起こされる行為は、(カントがすでに獲得していた道徳法則に対する基本的理解であるところの) ⁸⁾ 定言命法に基づく行為と同一視できないからである。つまり、無規則性に対する恐れや嫌悪は、何ら道徳的なものではなく、ここでの行為の動機は結局、無規則性に由来する矛盾に基づく不満を解消し、より快適な状態に至ろうとすること以上ではない。これは、そのような規則性および普遍性に対する違反が、その結果である矛

盾に対する不満を呼び起こしはするが、道徳的な違反あるいは罪として経験されることがないということからも明らかである。たとえば、算術における誤謬は理性の要求する普遍性に反し、不満をもたらし、それゆえ理性はその誤謬の除去を求めるが、その誤謬が罪として経験されることはない。算術の誤りに対する不満は、誤りの事後的訂正によって容易に、しかも完全に除去することができるが、道徳的過失によって生じた後悔がこの限りでないことは誰にも明らかであろう。したがって、無規則性への恐れや嫌悪に基づいて引き起こされる行為は、道徳法則にかなった行為であることはできても、定言命法によって命じられる、道徳法則に基づく行為であることはできない。それゆえ、カントもこの論証を後には放棄せざるをえなくなるのである。

二、さらに重要な、もう一つの解決の試みは「幸福に値すること」としての道徳性という理論に関係しており、これは次節に見るとおり『純粹理性批判』方法論にそのままの形で受け継がれている。この試みにおいても、相変わらず規則性に基づく理性の作用、つまり実践的自由から、無規則性に対する理性の恐れや嫌悪を導出し、それによって道徳的行為の動機という情緒的作用を説明しようという試みが続行されている。しかしながら、ここでのカントは、この理性の規則が単に一個人の幸福ではなく人類全体の幸福を結果する規則である場合にこそ、道徳法則と呼ばれるにあさわしいと考える。「幸福に値すること」としての道徳性という思想の要点はここにある。

ところで、この「幸福に」値することの本質は何に存するのか。

われわれの行為と普遍的幸福という理念との実践的合致の中にある。もし各人がそのように振舞ったならばそこから最大の幸福が生じるであろうような仕方であらわれれば振舞うならば、そのとき、われわれはわれわれが幸福に値するように「つまり道徳的に」振舞ったのである。(Metaphysik L. XXVIII 337, 13-18)

この場合にも、やはり上述の「賢者の石」の問題が解決されるかのように見える。なぜなら、道徳法則そのものが普遍的幸福を結果するはずの法則であるから、悟性が道徳法則によって善として示すものの実現が、行為主体の幸福をも同時に促進するはずであり、それゆえ道徳的善自体が主体をその実現へと駆り立てる動機にもなりうるかのように思われるからである。

しかしながら、このような外観は欺瞞である。なぜなら、この場合実際に行為の動機として作用しているのは、善として命じられた行為の結果生み出される幸福に対する傾向性に他ならず、そのような動機は、第一の試みの場合と同様、道徳法則になかった合法則的行為を生み出すことはできても、道徳法則からの行為、つまり定言命法の要求に応える行為を生み出すことはできないからである。

このことは次の事態に明瞭に現われている。すなわち、このような理性的に規則づけられた幸福への努力は、「もし各人がそのように振舞ったならば」という条件のもとでのみ、それにふさわしい結果をもたらすのであって、そうでない場合には、期待された普遍的幸福は決して実現されない。したがって、行為者自身の幸福もまた、すべての人がこの法則にしたがう場合にのみそこから期待できるに

すぎない。ところが、すべての人がこの法則にしたがうということは現実には期待できない。そこで、それにもかかわらず、ある行為者がこの法則にしたがいうるためには、換言すれば、それでもなおこの法則が拘束力を有するためには、そのような場合にも「幸福に値する」よう行為した人に対してはそれにふさわしい幸福を保証する神的存在者への信仰が必要となる。つまり、「幸福に値すること」を命じる道徳法則は、神の存在への信仰によって補完される場合のみ拘束力をもつことができる。カントはこの事態を次のように表現している。

しかし、わたしは道徳法則を承認しなければならない。したがってまた、それなしでは道徳法則が理性的存在者に対していかなる拘束力をもたないであろうような前提「たとえば神」を不可避的仮説として承認しなければならぬ。(Ref. 6110. XVIII 458, 17-19)

ところが、この引用文は以上の第二の試みが循環論証に他ならないことを示している。なぜなら、神への信仰によってはじめて道徳法則は理性的存在者の意志に対する拘束力を獲得するはずであるが、ここでは逆にこの神への信仰を基礎づけるものが再び「道徳法則」を「承認」する確固とした道徳的心術であると考えられているからである。後にはカントもこの点に気がついた。⁹⁾ 次の遺稿の叙述はこのことを示唆している。

道徳法則がわれわれを拘束するために、神と来生を必要とするならば、このような要求「道徳法則がわれわれを拘束するということ」の上に、このような要求を満足させるところの

の「神と来生」の現実性の信仰を基礎づけるのはばかげたことであろう。「中略」

たとえ不死性と神の現存在とが信じられえないとしても、それでもなお、道徳法則と道徳法則にしたがう意志の目的（最高善）とは同じようによく、それらの強力な影響を意志に対してもっているであろう。（Ref. 6432. XVIII 714, II-16/26-29）

すなわち、カントは道徳の基礎づけのために、つまり道徳法則の拘束力を説明するために、神の現存在への信仰をもちだしたのであるから、この信仰が道徳法則の拘束力の根拠ではないという主張は、以上の論証の無効を宣するものである。引用箇所の後半でカントは、神の現存在が信じられなくとも、道徳法則は「同じようによく」その「強力な影響を意志に対してもっているであろう」と述べているが、道徳法則がいかにしてその「強力な影響を意志に対して」もちうるかという問いこそが最初の問いであった。それゆえ、実践的自由のみを前提に道徳を基礎づけるもう一つの試みの失敗も、カントは結局認めざるをえなかった。

三、すでに述べたとおり、上で検討した道徳の基礎づけの第二の試みは『純粹理性批判』方法論第二章「純粹理性のカノン」においても展開されている。すなわち、そこでもまた道徳法則とは、「理性的存在者一般の」自由がそこにおいてのみ幸福の分配と「中略」一致するところの必然的諸条件」（A 806/B 834）を提示するものに他ならず、「われわれが「中略」道徳性のすべての障害（「中略」）を度外視しているところのある観知的世界、すなわち道徳的世界においては」、「道徳法則によって時には動機づけられ、時には制限さ

れる自由そのものが、普遍的幸福の原因になる」（A 809/B 837）と言われる。つまり、すべての人がこの法則にしたがうならば、普遍的幸福が生じるはずであり、それゆえにこそ、道徳性は「幸福に値すること」とも名づけられるのである。

それゆえ、ここでもまた道徳的行為の動機は結局「幸福に値すること」としての道徳性そのものではなく、道徳法則にしたがった結果生じるであろう行為者自身の幸福への傾向性に他ならず、このような道徳法則の要求は定言命法ではなく仮言命法に引き下げられてしまう。この事態は、上の第二の試みの場合と同様、カントの以下のような論証の展開に現われている。すなわち、まず「幸福に値すること」が実際に幸福によつて報われるのは、すべての人が道徳法則にしたがう場合に限る。ところが、すべての人が道徳法則にしたがって行為するということは現実には期待できない。そこで、それでもなお道徳法則が拘束力をもつためには、普遍的幸福が結果しない場合にも、幸福に値するように行為した人に対してはそれにふさわしい幸福を保証する神的存在者に対する信仰が必要とされるわけである。このことをカントは次のように述べている。

それゆえ、神と、われわれにとつて今は見えないが希望される世界なしでは、道徳性のすばらしい諸理念は、なるほど賛同と賛嘆の対象ではあるが、しかしながら企図と実行の動機ではないのである。（A 813/B 841）

したがってこの論証が含む難点も七〇年代の第二の試みの場合と同じである。つまり、この議論においても、神への信仰が確立される場合のみ道徳法則の拘束力が論証されるはずであるが、実際に

は神への信仰は道德法則の拘束力を現実的なものと認めるときにのみ確立されるのであるから、この議論は道德法則の拘束性と神への信仰とが互いに他の確実性を前提するという循環論証でしかない。

しかしながら、少なくとも『純粹理性批判』初版出版当時、カント自身はこの事態をまだ明瞭に認識してはいなかった。『純粹理性のカノン』という章の存立自体がこれを示している。カントによれば「カノン」とは「ある種の認識能力一般を正しく使用するためのア・プリオリな諸原則の総体」(A 796/B 824)であり、正しい使用のないところに「カノン」はない。純粹悟性の「カノン」は超越論的分析論の論述に他ならないが、他方、悟性と区別される純粹理性が思弁的使用において正しい使用をもたないことは弁証論において明らかにされた。それゆえこの純粹理性が「カノン」をもつとすれば、それは実践的使用の領域において他にない。ところが純粹理性の実践的使用とは、それが選択意志の規定において原因性として働くということ、つまり「純粹理性の産物」(A 800/B 828)である道德法則が意志に対して拘束力を有するということに他ならない。それゆえ道德法則の拘束力の演繹という上述の論証が成功する場合にはじめて「純粹理性のカノン」が可能なのであり、この試みの失敗を認めるならば、「純粹理性のカノン」という章全体が成立しないのである。¹⁰⁾

ところが、カントの次のような叙述を楯に、上述の論証の挫折を彼自身がすでに認めていたはずだとする反論も予想される。

というのは、これらの道德法則こそがまさに「中略」われわれをある自立的な原因あるいはある賢明な世界統治者という前提

へと導いたものであつて、したがつて、われわれはこの諸法則を、「中略」われわれがそれをかの諸法則にしたがつて形成しなかつたならば、われわれがそれについていかなる概念をもたなかつたであろうような意志から導き出されたものとは見なすことはできない。(A 818-819/B 846-847)

この主張は、七〇年代第二の試みの失敗に対するカント自身の自己反省としてすでに引用した遺稿の叙述と同趣旨であるように思われるかもしれない。つまり、神への信仰が前提されなくとも、道德法則がわれわれに対して拘束力をもちうるということがこでも主張されているかのように思われるかもしれない。そして、もし実際にそうであつたとすれば、『純粹理性批判』における道德の基礎づけの試みはそれ自体において完全に崩壊していることにならう。すなわち、本来の論証の対象が道德法則の拘束力であり、それを論証するためにこそ神への信仰をもちだしながら、論証の最後で、たとえ「神の現存在が信じられえないとしても」道德法則はその「強力な影響を意志に対してもっているであろう」と言うのであれば、それまでの論証は全面的に無意味にならざるをえない。

しかしながら、実際にカントが上の引用箇所で主張しようとしたのは、道德的行為の動機あるいは法則のもつ拘束力ないし執行力が神への信仰に基づかず、前者を後者から導出できないということでは決してなかつた。次に引用する七〇年代の倫理学講義の一節は、このことを明らかにするのに役立つ。

なるほど遂行においては、もちろん、道德的に善い行為を行なうように強制するある第三者が存在しなければならぬ。しか

しながら、道徳性の判定のためには、われわれは第三者を必要としない。すべての道徳法則は第三者なしでも正しくありうるが、しかしながら、執行においては、もしいかなる第三者もわれわれをそれらの法則へと強制することがないならば、これらの道徳法則は空虚であろう。それゆえ当然、最高の審判者なしではすべての道徳法則が効力をなくすであろうということが洞察された。もしそうでないならば、いかなる動機も、いかなる報酬も、またいかなる罰も存在しないであろう。それゆえ神の認識は道徳法則の執行に關して必要なのである。しかしながら、道徳法則の判定のためには、われわれは第三者を前提してはならないのである。¹¹⁾

ここでは、「遂行」や「執行」と「判定」とが対比され、前者が神への信仰を必要とするのに対して、後者はそれを必要としないと言われている。つまり「遂行」ないし「執行」する力は神への信仰を前提しており、この信仰から導出できるが、「判定」の基準たる法則そのものは神に由来するものではなく、人間の悟性一般の要求する普遍的規則の一つとして考えられなければならない、それゆえ、「判定」の基準としての道徳法則は神の意志から導出できないというのがカントの見解である。

「カノン」の章の上述の主張も同じ見解の表現として理解しなければならぬ。そこでも、道徳法則の拘束力の承認に基づいてはじめて神への信仰が基礎づけられるとは決して述べられていない。道徳法則こそがまさに「中略」われわれを「中略」ある賢明な世界統治者という前提へと導いた」という叙述は、むしろ、道徳法則の拘

束力を理解しようとして、「賢明な世界統治者」という概念を求めざるをえなくなつたという、それまでの論証過程を正確に記述しているにすぎない。また、「われわれはこの諸法則を「中略」ある賢明な世界統治者、すなわち神の」意志から導き出されたものとは見なすことはできない」という主張も、道徳法則の拘束力が神への信仰から導出できないということの意味するのではなく、むしろ、「判定」原理としての道徳法則自体は、悟性の規則性の特殊な現われであつて、第三者たる神に訴えることなしに確立されるのであり、それゆえにこそ、神の意志から導出されたものと見なすことができないうことを意味していると解釈すべきである。

したがって『純粹理性批判』においては、カントは自分が行なつた道徳法則の拘束力（これと「判定」の問題との区別をカントは強調しているのであるが）の論証の難点にまだ気がついておらず、むしろその成功を信じていると言つてよい。すでに言及したとおり、この論証は「カノン」の章の主題であり、これに基づいて、カントは『純粹理性批判』を単なる理論理性あるいは思弁理性の批判に留まらず、理論的および実践的使用における全理性の批判として構想することができた。換言すれば、以上検討した論証は、全理性の批判としての『純粹理性批判』において、言わば『純粹実践理性批判』に相当する部分なのである。

このように理性の規則性を求める能力に基づいて道徳を基礎づけることが可能であると、カントは『純粹理性批判』初版出版当時にはまだ考えていた。そしてこの理性の規則性の能力こそが実践的な意味での自由に他ならなかつた。道徳哲学のためには「実践的自由」

だけで十分であり、「超越論的自由」は思弁的な知にのみ関係するという主張は、以上のような文脈に置かれるとき、初めて十全に理解されるのである。

結語

このように、「超越論的自由」が思弁の問題にすぎず、道德哲学のためには経験的に証明される「自然原因の一つ」である「実践的自由」だけで十分であるという『純粹理性批判』の主張を支えているのは、当時の道德の基礎づけの理論の成功に対する確信である。しかしながらこの確信は破られざるをえなかった。本稿でもはや詳しく論じられないが、道德性の原理としての自律原理の獲得によってカントはそれまでの道德の基礎づけの理論の無効をようやく悟った。つまり、彼は道德的行為の動機を法則以外のものに求めるそれまでの理論の誤りを明確に認識した (Vgl. Das IV 431, 14-433, 11)。それと同時に、道德の存立のためには「自然原因の一つ」である実践的自由だけで十分であるという見解も放棄される。道德的行為を可能にするのは、自律原理にしたがえば超越論的自由でなければならず、実践的自由は道德の基礎づけに対して役立たない。ようやく一七八五年にカントはこのような見解に到達した。『純粹理性批判』が全哲学体系において占める役割も、これによって変更を余儀なくされた。すなわち、当初『純粹理性批判』は全理性の批判として構想されたのであり、それ自身『純粹実践理性批判』に相当する部分（『純粹理性のカノン』）を含んでいた。ところが、カントはこの部分が道德の基礎づけの理論として不適切であること

を、自律原理の獲得によって理解した。そのため、それ以降「純粹理性批判」はカントにとってもつぱら理論理性あるいは思弁理性の批判としての意味だけを有するものとなり、実践理性の批判を遂行すべき書物はその後出版されるべきものとなった。それゆえ一七八五年にカントは、無効になった道德の基礎づけの理論にかわる新しい理論、自律原理に基づく道德の基礎づけの理論、つまり新しい実践理性の批判（あるいはその代用となる理論）を火急的に提出する必要に迫られた。不分明な点を多く含む『基礎づけ』の出版が急がれた理由の一つはこれであると考えてよからう。そして周知の通り、一七八八年には『実践理性批判』が出版される。つまり、『純粹理性批判』において『純粹実践理性批判』に相当する、方法論の「カノン」の章は、まず『基礎づけ』第三章によって、そして最終的には『実践理性批判』の分析論によって取って代わられたのである。このことを踏まえた上で、いまや批判期の自律原理に基づく道德の基礎づけの理論の検討を開始すべきところであるが、これについては稿を改めたい。

注

(1) カントの原典からの引用はアカデミー版により、巻数をローマ数字、頁数と行数をアラビア数字で示す。但し『純粹理性批判』は哲学文庫版を使用し、初版をA、第二版をBとしてそれぞれの頁数をその後に記す。また引用文中の「」の中は引用者による補足である。なお原文における強調は引用文中には採りしなかつた。

- (2) 原文は *eine von den Naturursachen* となっている。出版されている邦訳は、本稿筆者の知る限りいずれも「自然原因からの自由」あるいは「自然原因に因われない自由」としている。しかしながら文脈を考慮すればこれらの訳が不適切であることは明らかである。詳しくは次の拙論を参照。『純粹理性批判』におけるカントの自由論——超越論的自由と実践的自由——」『哲学・思想論叢』(筑波大学哲学・思想学会) 第四号 一九八六年一月 三七—四八頁。
- (3) Paul Menzer (Hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924.
- (4) Vgl. Ref. 4684, XVII 672, 15-16.
- (5) Cf. K. Ameriks, Kant's Deduction of Freedom and Morality, in: *The Journal of the History of Philosophy* (Berkeley/Calif.) 19, 1981 pp.53-79, esp. pp.54-61.
- (6) Vgl. Dieter Heinrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft (erst 1960), in: Gerold Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*, Köln 1973, S.223-254; Henry E. Allison: The Concept of Freedom in Kant's "Semi-Critical" Ethics, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, 1986, pp. 96-115. なお、上記はその根拠を詳論できないが、ヘンリッヒが当時のカントの道德の基礎づけの第三の試みとして挙げている道德法則の「間接的演繹」は、ヘンリッヒの理解に反して、一七八五年の自律概念の発見によってはじめて可能になると考えられるので、本稿で
- は言及しない。
- (7) Menzer, *ibid.*, S.54.
- (8) Vgl. Heinrich, *ibid.*, S.253, Ann.24. 浜田義文『カント倫理学の成立——イギリス道德哲学及ビルソー思想との関係』勁草書房 一九八一年 一四九—一五〇頁参照。
- (9) 次節で論じるとおり、これは自律原理の発見に基づいており、一七八五年頃のことと考えるべきである。
- (10) 「カノン」の章が『実践理性批判』分析論と同じ役割を果たすべく構想されていることについては次の論文を参照。Mar-tial Guéroult, Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique, in: *Revue internationale de Philosophie* 8, 1956, pp.311-357.
- (11) Menzer, *ibid.*, S.48-49. 強調本稿筆者。
(ほろ・あつひ) 南山大学南山宗文化研究所研究員)