

カント倫理学における「理性の事実」

細川, 亮一

<https://doi.org/10.15017/2328623>

出版情報：哲學年報. 39, pp.67-89, 1980-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

カント倫理学における「理性の事実」

細川 亮 一

一

カントは『実践理性批判』の課題を次のように語っている。『実践理性批判』は「純粹実践理性が存在すること（¹）をただ明らかにするだけであり、そしてこの意図のために理性の実践的な全能力を批判するのである。」「実践理性批判』は理性の実践的能力（実践理性）を、純粹実践理性と「經驗的に制約された理性」とに区分し（*Krinein*）、純粹実践理性が存在することを明らかにし、經驗的に制約された理性の越権を批判する（*kritisieren*）のである。⁽²⁾ それゆえこの書の第一の問いは「純粹理性はそれ自身で意志を規定するのに十分であるか、それとも理性は經驗的に制約された理性としてのみ意志の規定根拠でありうるにすぎないのか。」（S. 17）である。言い換えれば純粹理性はそれ自身で実践的か否かこそがまず問われねばならない。カント倫理学は純粹実践理性が存在することにその基礎をおいていると言える。とすればこの問いはカント倫理学の基礎に関わる問いである。

カントはこの問いにいかにか答えているのだろうか。彼は『実践理性批判』の分析論で言っている。「この分析論は純粹理性が実践的でありうること、すなわちそれ自身であらゆる經驗的なものから独立に意志を規定しうることを明らかにする。しかもこのことを、純粹理性が我々において實際実践的であることを示す事実 *Faktum* によって、つ

まりそれによって純粋理性が意志を行為へと規定する道徳の原則における自律によって明らかにするのである。」(S. 56) カントは事実によって「純粋理性がそれ自身で実践的であること」を示すと語っている。そうであるとするればここで語られている「事実」は、カント倫理学の基礎に関わっているはずである。しかし一体「事実」とは何であるのか。そもそも分析論において「事実」はいかなる仕方で論じられているのか。「事実」は分析論の第一章「純粋実践理性の原則について」の第七節において「理性の事実」「純粋理性の唯一の事実」という形ではじめて登場する。それゆえ第七節を検討する必要があるのだが、そのためには我々はまずそれに先行する議論(第六節までの)の性質を十分見究めねばならない。

さて第一節から第六節までの議論は実践の原理に関する諸概念相互の関係のみを論じているにすぎない。格率、法則、実質、形式、自愛、意志の規定根拠、自由等の諸概念を分析し、概念相互の関係を規定している、単に概念のみ関わる議論である。そこから実践の原理に関して二つの可能性が明確にされる。一つの可能性は、実質的実践的原理である。実質的原理は経験的であり、法則を与えることはできず(第二節)、自愛、自己幸福の原理に属する(第三節)。この場合合理性は経験的に制約された理性にすぎない。他の可能性は形式的実践的原理であり、純粋実践理性を想定するものである。実質ではなく形式に関してのみ意志を規定する場合にのみ、自己の格率を普遍的法則と考えることができ、実践的法則を与えることができる(第四節)。第五節、第六節の考察は「自由と無制約的実践的法則とは相互に遡示しあう。」(S. 34)を結論としている。ここでも意志の自由という概念と実践的法則という概念との相互関係が論じられているにすぎない。

さてここで提示された二つの可能性とは、先に言われた『実践理性批判』の第一の問いと同一である。この問いは第六節までの議論においては未だ答えられていないと言わねばならない。しかしこのことは当然のことではないだろうか。実践の原理に関する諸概念をどれ程分析したとしても、二つの可能性の一方に決定しえないし、第一の問いに

も答えられないのである。なぜなら概念の分析から「純粹実践理性が存在する」こと、言い換えれば純粹理性がそれ自身で実践的であることは導き出せないのであるから。対象の概念の分析からは決してその対象の存在は導出しえないのである。「存在は実在的な述語ではない」⁽³⁾のであり、「対象についての我々の概念が何を、どれほど多く内容として含んでいようと、我々がその概念に現実存在 Existenz を与えるためには、その概念から外に出なければならぬ」⁽⁴⁾からである。

しかし第七節の系として次のように言われている。「純粹理性はそれ自身で実践的であり、我々が道徳法則と呼ぶ普遍的法則を（人間に）与える。」(S. 39)ここでは純粹理性がそれ自身で実践的であること、すなわち純粹実践理性が存在することが断言されている。第六節までの単なる概念の分析がここで存在の断言へと変化する。概念から存在への飛躍がここで起っていると云わねばならない。⁽⁵⁾しかしこの変化、飛躍は一体いかにして可能になったのか。二つの可能性はいかにして一つの現実性へと移行しえたのか。カントは純粹実践理性の「存在論的証明」をあえてここで行なったのだろうか。あるいは概念に現実存在を与えるために、その概念の外に出たのであろうか。そうであるとするればいかなる仕方なのであろうか。

すでに述べたように、カントは「純粹理性が実践的でありうることを」「事実」によって明らかにすると語っていた。そうであるとすれば純粹実践理性において概念から存在への飛躍を可能にしたのは「事実」であることになる。このことは自明なことを言っているにすぎないように見える。事実に基づいてのみ我々は何らかの存在を語りうるのではないだろうか。概念の外に出ることは経験的事実を問題とすることではないだろうか。しかし『実践理性批判』の「事実」を、カントは「経験的事実」(S. 37)ではなく、「理性の事実」と呼んでいる。この理性の事実こそが『実践理性批判』の第一の問いに答えを与える。カント倫理学の基礎に関わる「理性の事実」とは一体何であるのか。本稿の課題は、カント倫理学の基礎という観点において「理性の事実」とは何かを説明することである。

「理性の事実」を我々はいかに考えればよいのだろうか。そもそもカント哲学において「事実」はいかなる位置を占めるのか。カント哲学は批判主義であって、その方法は何らかの事実を前提し、その事実がいかにして可能かを問うと考えることが一応可能である。この解釈に従えば『純粹理性批判』にとって事実とは純粹数学と一般自然科学が存在するという事実であり、『実践理性批判』においては普通の人間理性の道徳的判斷、日常の義務意識が事実と呼ばれうるだろう。確かに我々が何らかの義務意識をもっていることは誰もが認めることである。誰もが認めざるをえないという意味で、それを一応事実と呼びうるだろう。しかし日常の義務意識が「理性の事実」であると言えるだろうか。それをまず検討しよう。

日常の義務意識は「純粹理性がそれ自身で実践的である」ことを明らかにするだろうか。純粹理性が実践的であるとは、道徳法則が存在すること、人間（有限な理性的存在者）にとって定言命法が成立するということである。しかし例えば「うそをつくな」という我々のもっている義務意識、良心の声が、定言命法であって、決して隠れた仮言命法ではないとは断言しえないのである。「つねにここで注意しなければならぬのは、そもそも定言命法のような命法が存在するかどうかは、いかなる実例によっても、従って經驗的には決定されえないということである。むしろ定言的に見えるすべての命法が実は隠れた仮言命法ではないかと気をつけるべきである。」隠れた仮言命法であれば、それは經驗的に制約された理性であるにすぎないことになる。日常の義務意識に基づいて直接に定言命法が存在するとは言えないのであり、それゆえ純粹理性がそれ自身で実践的であることは導き出せないのである。「理性の事実」によって「純粹理性がそれ自身で実践的である」ことを明らかにすると言われるのであれば、日常の義務意識は「理性の事実」の役割を果たしえないのである。

さらに日常の義務意識は単なる心理的事実、すなわち経験的事実にすぎないのではないだろうか。⁽⁸⁾しかし「理性の事実」は決して「経験的事実」ではありえない。そうであるとすれば義務意識は「理性の事実」とは言えないのではないか。すべての人間が何らかの義務意識をもち、良心の声を聞くということは、なるほど一応事実として確定しうるかもしれない。しかしこの事実は観察された帰納的経験的事実にすぎないのではないか。⁽⁹⁾

さらに次のことも指摘しなければならない。カントによれば純粹理性が実践的でありうることは「事実」によって明らかにされるのであるが、すでに引用した箇所(S 58)から明らかのように、この「事実」は自律と同一視されている。しかし義務意識を認めることは我々を直接に自律へと導くだろうか。明らかに否である。カントは自律||自己立法について次のように言っている。「道德の原理を見出すために今まで企てられたこれまでの努力を顧みるとき、何故これらの努力がすべて失敗せざるをえなかったかはもはや不思議ではない。人間が義務によって法則に結びつけられていることを見たが、人間が自己自身の立法、しかも普遍的な立法に従っているということ、人間が自分自身のしかも自然の目的から言えば普遍的に立法する意志に従って行為するように義務づけられていること——このことを思いつかなかったのである。」(G: 56)義務を認めることと、理性の自律(「道德の最高原理」(G: 65))を主張することは、無限のへだたりがあると言わねばならない。

日常の義務意識は「理性の事実」とは言えず、純粹理性が実践的であることを決して明らかにしえない——このことを我々は以上の考察から理解する。しかしこうした批判をしなくとも「理性の事実」が日常の義務意識ではないこととは言えるのではないか。カントは『実践理性批判』第七節で「理性の事実」を次のように導入している。「この根本法則の意識を理性の事実と呼ぶことができる。」(S: 36)この場合根本法則とは明らかに第七節の「純粹実践理性の根本法則」、すなわち「汝の意志の格率がつね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。」(S: 36)である。日常の義務意識がこのような根本法則を意識しているとは決して言えないだろう。そうであるとすれば日常

の義務意識は根本法則の意識とは言えず、従って「理性の事実」ではないと言わねばならない。それゆえカントの言葉に従えば、「純粹実践、理性の根本法則の意識」を「理性の事実」と考へねばならないことになる。

しかし根本法則の意識を「理性の事実」と呼ぶことができるのだろうか。まず普通、我々は、定式化された根本法則の意識をもっていないということを指摘しなければならぬ。それゆえいわゆる意識の事実（誰もが認めざるをえないという意味での事実）とは言えないだろう。また日常の義務意識を純化し、普遍的に定式化することによって根本法則を抽出し、義務意識が可能であるための制約として、あるいはそれを説明するために導入されたのだとすれば、根本法則の意識は単なる一つの説明仮説にすぎないことになるだろう。日常の義務意識を単なる隠れた仮言命法へと帰着させ、それを心理学的に、社会的に、神学的に説明することは可能だからである。そうであるとすれば「根本法則の意識」は一つの説明仮説であって、決して「事実」とは呼びえないはずである。それを「理性の事実」と呼ぶとすれば、それはカント倫理学の独断的な前提になるのではないか。

さて我々は「日常の義務意識 || 理性の事実」説、「根本法則の意識 || 理性の事実」説を批判した。この二つの解釈は表面的には対立しているように見えるが、実は同一の構図を前提しているのである。日常の義務意識から出発し、それを分析し、定式化することによってその可能性の制約としての根本法則（道徳法則）の意識に達する。これは『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略）の構図であると言える。『基礎づけ』は「もし義務が必ずしも空虚な妄想や空想的な概念であるべきでないならば」（G. 20）という仮定の上で義務意識を分析し、そこから定言命法（道徳法則）を導く。定言命法が可能であれば義務は空虚な妄想ではないし、義務が空想的な概念でなければ定言命法は可能でなければならない。義務の概念と定言命法の概念とはその意味で一つの循環をなしている。しかもこれは概念の上での循環であって、ここから定言命法が存在することは出てこない。それゆえ『基礎づけ』第三章は、定言命法がいかにして可能かをあらためて問わねばならなかった。この超越論的演繹によってはじめて義務が現実に空

虚な妄想でないことが示されるのである。

しかし『実践理性批判』は『基礎づけ』の方法と同じであると言えるのだろうか。そもそも『実践理性批判』は日常の道德経験、義務意識を事実として仮定し、それを考察の出発点としているのだろうか。⁽¹⁰⁾『実践理性批判』は実践の原理についての諸概念の分析から始められているのであり、『基礎づけ』のごとく義務意識を分析し、そこから定言命法（道德法則）を導き出してはいない。実際前者では、義務概念は第七節の「系」の注においてはじめて登場しているのである。しかも前者は後者が必要とした定言命法（道德法則）の超越論的演繹（『基礎づけ』の方法では不可避の課題）を必要としないのである。「道德法則はいわば純粹理性の事実として与えられている。この事実は我々にア priori に意識され、必然的に確実である。たとえ経験のうちには道德法則が正確に守られている実例を探し求めることができないとしても、それゆえ道德法則の客観的実在性はいかなる演繹によっても、理論的、思弁的な、あるいは経験に支えられた理性のいかなる努力によっても証明されえないのである。」(S 55) 道德法則の演繹を必要とするか否かという、この両書の相違は何を意味しているのだろうか。⁽¹¹⁾『実践理性批判』は『基礎づけ』では慎重に方法論的に避けられていたこと、すなわち義務意識の純粹性を前提し、日常の道德経験のうちに道德法則（定言命法）が存在することを「理性の事実」という形で独断的に前提すること、——このことをあえて行なったのだろうか。そうであるかどうかは「理性の事実」を説明することによってのみ決定しうる。我々は『実践理性批判』の Канトの叙述に立ち帰らねばならない。⁽¹²⁾

二二

まず我々はもう一度第七節に到るまでの議論を検討してみよう。第一節から第四節までの考察によって、カントは実践的原理が実践的法則を与えることができるか（純粹理性がそれ自身で実践的）、与えることができるか（経験

的に制約された理性」という二つの可能性を明示した。それは実践の原理に関して我々を一つの決定的な選択の前に立たせる。純粹な形での根源的選択を提示するのである。経験はこの場合我々の決定を助けることはできない。経験が教えるのは自然の法則（それに従ってすべてが生起する法則）であって、道德の法則（それに従ってすべてが生起すべき法則）ではないからである。

では二つの可能性の決定について、第五、六節は我々に何を教えているのだろうか。自由な意志と道德法則とは相互に遮示しあう。それゆえ我々が意志の自由を証示することができれば道德法則の存在を証明することができる。もし我々が知的直観をもっているとするれば、意志の自由を直観することができ、そこから道德法則を分析的に導出することができらう（第六節）。あるいは知的直観によって「超感性的自然の根本法則」(S. 52)を直観し、叡智界の秩序を洞察することにより、道德法則へと到達することができるかもしれない。しかし我々有限な理性的存在者には知的直観は不可能である。それゆえ自由の知的直観から道德法則を分析的に導出することも、叡智界の秩序の洞察から道德法則へ到ることも我々には許されない。このことによって『基礎づけ』では可能であるように見えた道德法則の演繹、「自由、叡智界」に基づく定言命法の可能性の演繹がはっきりと否定されるのである。

第五、六節では「倫理学は何によって始まるか」こそが問われているのである。経験（經驗的直観）、知的直観によつては、言い換えれば何らかの先在している所与、「事実」（經驗的事実、自由という本性、叡智界の秩序）の直観によつては、我々は道德法則へと到りえない。カントにとつて倫理学はいかなる既在せる所与の直観からも始めることはできない。しかし我々は実践の原理に関する二つの可能性のどちらかを選ばざるをえない。なぜなら我々はすでにこの世界のうちで行為しているからである。なるほど選ばざるをえない。しかしその選択に先立つ何らの根拠（直観による先在せる所与としての根拠）も与えられていないのではないか。そうであるとすれば我々は何らの根拠もなく端的に、一方を意志することしか残されていないのではないか。先在せる所与、事実に基づくのではなく、自らが事

実を産出すること、道徳法則を端的に意志すること——この意志によってカント倫理学は始まるのではないか。この意志は自己に先立つ何らの根拠もないがゆえに、根源意志と呼ぶことができるだろう。

我々は「法則があるか、否か」という根源選択の前で選ばざるをえないのである。この選択の形式それ自身は必然的であり、我々の恣意に依存していない（第一節から第四節）。しかもその選択に先立つ根拠もなしに一方を端的に意志しなければならぬ（第五、六節）。以上のことが第六節までで明らかになった。

さてカントは第七節において純粹実践理性の根本法則を、もし純粹理性が実践的であるならばという仮定なしに提示している。それは一つの選択をなしたこと、「法則がある」ことを選んだことを意味しているのではないか。実践の領域において法則があることを端的に意志することではないか。実践の領域において法則があることを意志することは、「法則を存在せしめる行為」を意志すること、言い換えれば「自己の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるような行為」を意志することである。しかしこの根源意志は有限な理性的存在者にとって命令とならざるをえない。感性的に触発されるがゆえに道徳法則に反する格率を選ぶ可能性もっているからである。それゆえ法則を意志することは、有限な（感性的に触発される）理性的存在者にとっては次の命法となる。「汝の意志の格率がつね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」。これは「純粹実践理性の根本法則」である。

命令の根底に存する「法則を意志すること」は、それに先行するいかなる根拠もない根源意志である。道徳法則を根源的に意志することこそが自己立法＝自律であり、純粹理性がそれ自身で実践的であることである。自己立法する意志、根源意志それ自身が、本来的な意味での純粹実践理性である。この根源意志が「理性の事実」と深く関わっているのではないだろうか。実際『実践理性批判』において、すでに触れたように(二)、自律は事実と呼ばれているのである。

四

しかし以上の我々の解釈はカント倫理学に妥当するのだろうか。以上の我々の解釈を確認するために第七節を検討しなければならない。

第七節は「純粹実践理性の根本法則」を提示した後、「注」として次のように続けている。「純粹幾何学は実践的命題としての要請をもっている。しかしこの命題はあることをなすべきであると要求される場合、そのことをすることができるといふ前提以上の何ものも含んでいない。この実践的命題は現実存在 *Dasein* に関わる唯一の命題である。」(S. 36)なぜ「純粹実践理性の根本法則」についての「注」に、純粹幾何学の要請が語られているのか。それは要請が現実存在に関わる実践的命題であるからではないか。幾何学それ自体は「物の現実存在 *Existenz* に関わるのではなく、可能な直観のうちでの物のア priori な規定にのみ関わる。」(S. 61)この幾何学は要請という実践的命題をもち、そこにおいて可能な直観のうちでの物からその現実存在へと移行するのである。「可能な対象に関する概念から現実存在へ」ということを要請は含意している。それゆえカントは要請を語ることによって、第七節における「概念から存在への移行」を十分意識していたと言えるだろう。しかも要請は実践的命題として、行為と意志との結合である。この場合概念から存在への移行は経験的直観、知覚に基づくのではなく、行為と意志との結合、言い換えればある行為(対象の概念を産出する行為)を意志することによって可能となる。それゆえカントが根本法則の「注」の最初に要請を語った理由は、「ある行為を意志することによって概念から存在へと移行すること」(そしてそのことが可能である)が第七節でまさに問題となるということの内にある。

しかし数学の要請は意志の「蓋然的な制約のもとでの実践規則」(S. 36)として単に仮言的にすぎない。それに対し根本法則は定言的に命令すると言われる。しかし定言的に命令すること(定言命法)はいかにして可能なのか。カ

ントはこの問いを明らかに念頭においている。「可能な普遍的立法についてのアプリアリナ思想、したがって単に蓋然的でしかない思想は、経験から、あるいは何らかの外的な意志から何も借りることなしに、法則として無制約的に命令されるのである。」(S. 36) 実践の原理に関する諸概念の分析によって導出された単なる一つの可能性(可能な普遍的立法についてアプリアリナ思想)が、なぜ無制約的に命令されるのか。言い換えればなぜ単なる蓋然的な思想が何の条件もなしに意志と結びつき、存在に関わることができるのか。第六節までの概念の分析(存在に関わらない思想)がなぜ定言命法という仕方では意志を規定しうるのか。

カントはここではじめて「理性の事実」を導入している。「この根本法則の意識を理性の事実と呼ぶことができる。なぜならこの根本法則は理性の先立つ所与から、例えば自由の意識から勝手につくりだすことはできず(なぜなら自由の意識は我々に先立って与えられていないから)、根本法則は純粹直観にも経験的直観にも基づかないアプリアリナ総合的命題としてそれ自身で我々に迫ってくるからである。意志の自由を前提すればこの命題は分析的であることになるだろう。積極的な概念としての意志の自由のためには、ここでは決して想定しえない知的直観が要求されるだろう。」(S. 36f) 根本法則の意識が「理性の事実」であるというこの言明は、なぜ可能な普遍的立法についてのアプリアリナ思想が無制約的に命令されるかという問いに答えているのだろうか。答えているとすれば、それは単に「事実がそうだから、そうなのだ」という断言にすぎないことにならないだろうか。

さて根本法則は経験的直観に基づかず(それゆえ経験的事実ではない)、純粹直観にも基づいていない(それゆえ純粹数学の事実でもない)。さらに知的直観によって意志の自由から分析的に導かれることもできない(有限な理性的存在者には知的直観は不可能だから)。「理性の事実」は何らの直観にも基づかないという点で、他の事実とは全く異なった事実である。しかし「理性の事実」としての根本法則の意識を我々はいかに理解すればよいのか。すでに二で批判された意味でないとすればいかなる意味をもっているのか。根本法則は、日常の義務意識の可能性の制約、一

つの説明仮説ではなく、選ばれるべき一つの可能性であると言わねばならない。かくして根本法則の意識とは、単なる知ではなく、根本法則を自己の意志の規定根拠として意識していることである。根本法則が与えられているとは、既在せる所与を何らかの直観によって眼前に見出すということではなく、意志の規定根拠として選ぶことである。実際カントは「不可避である意志規定」(S. 65)を「事実」と呼んでいるのである。

このことは根本法則が「アプリアリな総合的命題としてそれ自身で我々に迫ってくる」と言われていることから理解できる。この場合、総合的命題とは明らかに総合的実践的命題である。実践的命題において行為と意志とが結びつけられる⁽¹⁴⁾。仮言命法の場合「ある目的を意欲する意志」は「その目的を実現する手段、行為」をも必然的に意志する。それゆえ行為と意志との結合は分析的であり、仮言命法は分析実践的命題である。それに対し定言命法において行為と意志との結合は分析的ではない。定言命法は「何らかの目的を意欲する意志」を前提していないからである⁽¹⁵⁾。そうであるとすれば根本法則(定言命法)がアプリアリな総合的命題としてそれ自身で我々に迫ってくることをいかに考えればよいのか。定言命法としてのアプリアリな実践的総合的命題はいかにして可能か。——端的に、意志すること、いかなる先行する根拠もなく法則を存在せしめる行為を意志することによって、行為と意志との結合という総合的実践的命題が可能になる——このように我々は言わねばならないのではないか。法則があることを意志することこそが「根本法則の意識||理性の事実」の根拠をなしている。根本法則の意識、根本法則が与えられていることは、法則を意志することに基づいていると言わねばならない。

それゆえにこそカントは次のように言うのである。「しかしこの法則を与えられたものとして誤解なく見るために十分注意されねばならないことは、この法則が経験的事実ではなく、純粹理性の唯一の事実であるということである。純粹理性はこうして自己を本来立法するもの(私はかく意志し、かく命令する)として告知する。」(S. 57) 根本法則が与えられていると言われるとしても、それは経験的事実のごとく、直観を通して外から与えられた所与、事実

では決してないのである。根本法則が与えられていることは、純粋理性が法則を与えることによつてのみ可能である。根本法則の意識（与えられていること、「理性にとつての事実」）は、法則を意志すること（純粋理性が法則を与えること）に基づいているがゆえに、「理性による事実」と言うことができる。当為の意識（根本法則の意識）は自己の意志に基づいている。当為の根底には意志がある。かくして法則を根源的に意志すること（純粋理性の自己立法）「理性の自律」こそが「純粋理性の唯一の事実」の根底にあると言えるだろう。⁽¹⁷⁾

法則を根源的に意志することにおいて実践的、『実践理性批判』の第一の問いは答えられる。「理性が自己自身に法則を自由の法則として与え、それによつてアプリオリに自己が実践的であることを証明する。」(S. 76) かくして「純粋理性はそれ自身で実践的であり、我々が道徳法則と呼ぶ普遍的法則を（人間に）与える。」と断言される。ここにおいて『実践理性批判』の課題「純粋実践理性が存在することを事実によつて明らかにする」ことが根本的に果される。道徳法則という「理性の事実」は「純粋理性が法則を根源的に意志する（従つてそれ自身実践的である）」ことを遡示する「唯一の事実」である。かくして一挙に「自律」||「自己立法が語られるのである」。⁽¹⁸⁾「意志の自律はすべての道徳法則とそれに適合する義務との唯一の原理である。それに対し選択意志のすべての他律はいかなる義務をも基礎づけなければかりでなく、むしろ義務の原理と意志の道徳性とに反するのである。」(S. 98)

五

我々の解釈によれば、根源意志は道徳法則を意志することによつて、すべての道徳の根拠である。しかし根源意志それ自身はそれに先立ついかなる根拠も持たない。このような根源意志をカントは認めたのだろうか。我々はそうであると主張したい。それゆえそのことを我々は示さねばならない。

さてすでに引用したようにカントは「立法」を次のように導入した。「しかしこの法則を与えられたものとして誤

解なく見るために十分注意されねばならないことは、この法則が経験的事実ではなく、純粹理性の唯一の事実であるということである。純粹理性はこうして自己を本来立法するもの(私はかく意志し、かく命令する *sic volo, sic iubeo*)として告知する。(S. 37) 我々はここで *sic volo, sic iubeo* というラテン語に注目したい。この言葉は奇妙なことに従来あまり注目されなかったように思う。しかし自己立法、自律がカント倫理学における道德の最高原理であるとなれば、当然検討されるべき言葉であろう。この言葉が「立法すること」に密接に結びついていることは確かかなだから。

さてカントはこのラテン語をユウェナリス *Juvenalis* の次の言葉から引用したと思われる。「私はかく意志し、かく命令する。意志をして理由に代らしめよ。 *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas.*」⁽²⁵⁾なぜカントは「立法する」という言葉に「私はかく意志し、かく命令する」というユウェナリスの言葉を付け加えたのであろうか。それは「立法する」とは「法則があることを意志すること」(根源意志)であるからではないだろうか。私は実践の領域において法則が存在せしめる行為を意志する(私はかく意志する)。しかし私は感性的に触発される有限な理性的存在者であるがゆえに、この意志は命令という形をとらざるをえない。それゆえ私は「実践の領域において法則が存在せしめる行為をせよ」、言い換えれば「汝の意志の格率がつね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」と私自身に命令する(私はかく命令する)。命令(当為)に先立って意志がある(私はかく意志し、かく命令する)。その場合根源意志に先立って何らかの理由(ratio)があつて、その意志を根拠づけ、支えているのではない。この意志は立法する意志として根源意志であり、すべての根拠、根源であつて、それ自身いかなる根拠、理由も持たない(意志をして理由に代らしめよ)。根源意志はすべての道德の根拠(Grund=ratio)であり、本来的な意味での純粹実践理性(*Vernunft=ratio*)である。「理性の事実」は「理性による事実」として、この根源意志||純粹実践理性の存在を遡示するのである。

この「根源意志」純粋実践理性」において人間の洞察は終る。「人間のすべての洞察は我々が根本力すなわち根本能力に達するや否や終りになる。なぜなら根本能力の可能性は何ものによっても概念把握されえないが、しかしまた任意に作りだされたり、想定されることも許されないからである。」(S. 55) かくして道徳法則は「それ自身それを正当化するいかなる根拠も必要としない。」(S. 56) のである(意志をして理由に代らしめよ)。

六

以上の考察において我々はカント倫理学における根源意志を強調してきた。しかしカント倫理学は義務、当為の倫理学であって、意志の倫理学ではないのではないか。例えば『基礎づけ』は義務意識から出発しているのではないだろうか。我々はそうではないと答えなければならぬ。『基礎づけ』は「善なる意志」という概念から論述を始めていたのであり、善なる意志を考察する手がかりとしてはじめて義務概念が導入されるのである。善なる意志という概念を展開するために「我々は義務の概念をとりあげたい。義務の概念は善なる意志の概念を、ある主観的な制限と障害とのもとにおいてであるが、含んでいる。」(G. 114) 善なる意志それ自身は義務という概念を含んではいない。それは有限な、すなわち感性的に触発される理性的存在者(主観的な制限と障害)において義務となるのである。カント倫理学にとって善なる意志こそが根源的であって、義務は派生的であると言わねばならない。このことは法則と命法との区別にも示される。道徳法則はあらゆる理性的存在者に(有限な存在者だけでなく無限な存在者にも)妥当する。しかし有限な理性的存在者にとって「道徳法則は、法則が無制約的であるがゆえに、定言的に命令する命法である。」(S. 38) かくして意志、法則こそがカント倫理学の根底にあるのであって、当為、義務、命法は二次的であるにすぎない。⁽²⁰⁾

カント倫理学における意志のこの根源性をカントは『基礎づけ』で次のように表現している。「道徳的当為 Sollens

は叡智界の一員としての人間自身の必然的な意欲 *Willen* であり、そして彼が自己を同時に感性界の一員と見なす限りにおいてのみ彼によって当為と考えられるのである。」(G. 81) 道德的当為は本来的には意欲であり、カント倫理学において意欲こそが根源的である。この意欲に基づいてはじめて当為が成立する。⁽²¹⁾ しかもこの当為に先立つ意欲という考えは「いかにして定言命法は可能であるか」という節の最後の言葉である。とすれば『基礎づけ』においても定言命法の可能性は意欲(根源意志)に基づくと言うことができるのではないだろうか。「私はかく意志し(意欲)かく命令する(当為)」。『基礎づけ』は「いかにして定言命法は可能か」に答えることにおいて、この「意欲」に究極すると言うことができる。この意欲こそが、当為の根底にある法則を根源的に意志することなのである。『実践理性批判』は第七節において、法則を根源的に意志するという仕方で一挙に『基礎づけ』の到達点である「意欲」へと達する。⁽²²⁾ 端的に法則を意志することによって「いかにして定言命法は可能か」という問いは答えられる。それゆえ『実践理性批判』は『基礎づけ』で必要とされた演繹を必要としないのである。前者は第七節において一挙に『基礎づけ』の到達点である「意欲」へと達しているからである。これが『基礎づけ』が分析的であるのに対し、『実践理性批判』が総合的であることの理由である。『実践理性批判』は一挙に到達したこの「意欲」(根源意志)を、倫理学の基礎にすえるのである。

七

我々はすでに「日常の義務意識 || 理性の事実」解釈を批判した(二)。しかしそのことは「理性の事実」が常識の道德的判断と全く関係ないということを決して意味してはいないのである。カント倫理学にとって常識の道德的判断は極めて重要な役割を果たすことは否定しえないとすれば、そのことと「理性の事実」についての我々の解釈とがいかに関係するか、という問題を避けるわけにはいかない。実際カントにとって日常の道德的判断は「理性の事実」と

密接に結びついているのではないだろうか。

さてカントは道徳的判断において普通の人間理性（常識）に完全な信頼をおいている。「あらゆる行為の道徳的実をそれに基づいて試すべき試金石としての純粹道徳性とは一体何であるかと問われれば、私は哲学者だけがこの問いの決定を疑わしくするのだと承認せざるをえない。なぜなら普通の人間理性においてこの問題はなるほど抽象的な普遍的な定式によってではないとしても、普通の使用によって、いわば右手と左手を区別するように、以前から決定されているからである。」(S.177b) それゆえカント倫理学にとって、常識の全く知らない道徳性の新しい原理ではなく、「道徳性の新しい定式」(S.8.Ann.)こそが問題であった。確かにカントは即自的な日常の道徳的判断を純化し、新たに定式化することによって対自化していると言うことができる。しかし我々が「理性の事実」において問題としているのは、それに基づいて道徳性の新しい定式を求めるということではなく、道徳性の基礎づけ、倫理学の基礎である。道徳性を定式化することとそれを基礎づけることは全く違う事柄である。その相違は『純粹理性批判』におけるカテゴリーの「形而上学的演繹」と「超越論的演繹」との違いに対応していると言えるだろう。

さて道徳法則は「それを正当化するいかなる根拠も必要としない。」(S.56)にもかかわらず道徳法則は日常の道徳意識によって正当化されると言われている。「純粹理性の原則としての道徳原理の正当化は、普通の人間悟性の判断を引合いに出すだけで十分にまた極めて確実に行なわれることができた。」(S.107) 常識の道徳的判断を引合いに出すとはいかなることなのだろうか。まず常識の道徳的判断（例えば「うそをつくな」から道徳法則（定言命法）が存在するということ、言い換えれば純粹理性は実践的であるということ）を、我々は直接に導くことはできない。なぜならそうした道徳的判断が実は隠された仮言命法でありうるからである。むしろ道徳法則を純化しつつ定式化し、常識のうちに道徳法則を呼びおこすこと——このことが常識の判断を引合いに出すことではないだろうか。常識の道徳的判断は、法則を根源的に意志することに先立つ根拠ではなく、根源意志こそがこの呼びおこしうることの根拠とな

る。道徳法則を定式化し、法則を根源的に意志することによって、普通の人間理性（常識）に呼びかけ、「経験的に制約された理性」から純粹理性へと純化しつつ呼びおこすこと（法則を意志することへと呼びおこすこと）は可能である。⁽²³⁾

「理性の事実」とは何らかの直観を通しての既在せる所与を決して意味してはいない。「理性の事実」は基本的には「法則を根源的に意志すること」（自己立法、自律）を暗示している。しかしさらに道徳法則を純化し提示することを通して、常識の道徳的判断に呼びかけ、純粹実践理性へと呼びおこしうることをも意味していると言えるのではないか。この呼びおこしうることそれ自身もまた、「純粹理性がそれ自身で実践的であること」を実践的に明らかにするのである。「純粹理性が何らかの経験的規定根拠の混入なしにそれ自身で実践的でもあること、このことは最も普通の実践的な理性使用から明らかにされうるものでなければならなかった。」(S. 106) もし常識の道徳的判断を倫理学の基礎として独断的に前提しないとすれば、さらに「理性の事実」を直観を通して与えられた単なる所与と考えるべきでないとするれば、『実践理性批判』において「理性の事実」が常識の道徳的判断と密接に結びつけられつつ語られるのは、上述の意味で理解されねばならないと思う。

八

我々の主題はカント倫理学における「理性の事実」であった。『実践理性批判』は分析論第七節において「概念から存在への飛躍」を行なっている。「理性の事実」はこの飛躍をなしたことを示している。しかしこの飛躍は論理的な欠陥（神の存在論的証明の場合のような）ではなく、倫理の領域における決断としての飛躍である。それは「倫理学は何によって始まるか」に対するカントの最終的な答えである。法則を根源的に意志することによってカント倫理学は始まる。この意志 *Voluntas*こそがカント倫理学の基礎、根拠 *ratio* である。それゆえカント倫理学をこの意

味で Voluntarismus と呼ぶことができる。

さて有限な理性的存在者としての我々にとつて、この意志に先立つ根拠はない。しかし我々は選ばざるをえない。なぜなら我々はすでにその都度行為しているからである。かくして法則を端的に意志することは「有限な理性的存在者としての私」を自覚的、実践的に引き受けることを意味している。根源意志は「実践理性としての存在」を実践的に開示し、引き受ける。根源的に意志することが純粹実践理性としての私になることなのである。

さらに「理性の事実」についての我々の解釈が正しいとすれば、我々は次の問いの前に立つことになる。「理性はそれ自身で自己を支えることができるのか」。根源意志＝純粹実践理性はすべての道徳の根拠 Grund であると同時にそれ自身已れに先立つ何らの根拠も持たない深淵 Abgrund であると言わねばならないからである。この問いは「理性の自律」が最終的に突きあたらざるをえない問いではないだろうか。カントはこの根拠なき根源意志という深淵をユウエナリスの言葉「私はかく意志し、かく命令する」を引用する時に垣間見ていたのではなかったろうか。しかしカントは実際ユウエナリスの言葉の前半しか引用しなかった。このことはこの深淵を前にしてカントがとった態度を暗示していないだろうか。我々は新たな問いに直面している。

とも角、カント倫理学における「理性の事実」についての我々の考察は、ユウエナリスの言葉を一つの結論―それは同時に新たな問いに我々を導く―とすることができよう。

「私はかく意志し、かく命令する。意志をして理由に代らしめよ。」

注

(一) Kant : Kritik der praktischen Vernunft. Philosophische Bibliothek Band 38 S. 3 以下 K. d. p. V. と略。以下とく
に断らない限り、すべて本書からの引用である。

(二) 「純粹理性批判」という書名は二重の意味をもっている。全認識能力のアプリオリな三つの主要形式を批判的に、すなわち

分離し、区分しつつ(クリシマ語で *krinein*) 探究すること。そして狭い意味での「理性」の形而上学の要求を「批判すること」、それゆえ人間の洞察能力一般に対し限界を規定すること。H. Heimsoeth: 『Transzendente Dialektik. I. S. 16』『純粋理性批判』は最も広い意味での理性を、感性、悟性、理性に区分し (*krinein*)、狭く意味での理性の越権を批判する。批判 (*Kritik*) とは区分することと批判することを意味する。このことは『実践理性批判』にも同様に妥当すると思う。『純粋理性批判』では、狭い意味での純粋理性の越権が批判される。それに対し『実践理性批判』では、純粹実践理性それ自身は批判される必要はなく、經驗的に制約された実践理性が批判される。

(3) Kant: Kritik der reinen Vernunft. A598 = B626 以下 K. d. r. V. 4 巻。

(4) K. d. r. V. A601 = B629

(5) 「第一節から第六節までのカントの説明の構造は分析的であり蓋然的であるということはすでに注意された。この箇所は、もし理性がそれ自身でアプリアリな実践的法則を与えることができるという仮定が正しいならば、その法則の形式が何であるのかを探究するのである。……カントの議論の調子は第七節で突然変わる。もし純粋理性が実践的であれば何が真であるかについての仮定的陳述に自らを限定しよう」と、カントはもはや試みず、大胆に次のように断言する。「純粋理性はそれ自身で実践的であり、我々が道徳法則と呼ぶ普遍的法則を(人間に)与える」L. W. Beck: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, p. 164 f 分析から断言へと議論の調子が突然変化するのは、その根底に「概念から存在への飛躍」があるからである。

Vgl. A. Messer: Kants Ethik: Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung S. 65

(6) Vgl. K. d. r. V. B127f, K. d. p. V. S. 106 f

「哲学的批判が遂行される一定の「事実」Faktum をつねに引合いに出すということがカントの超越論的方法の根本特徴である。……『純粋理性批判』にとっては、この事実は数学と数学的物理学の形式と構造のうちと与えられていた。『実践理性批判』にとっては「普通の人間理性」がすべての道徳的判断において利用する規準が求められた出発点をなしている。」

E. Cassirer: Kants Leben und Lehre S. 293

(7) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek Band 41. S. 40. 以下 Grundlegung
あらはに G. 4 巻。

(8) 「アプリアリな倫理学もまた—それが空虚な構築であるべきでないならば—依拠しなければならぬ「事実」がいかにして

- 観察や帰納の事実から区別されるのか、……をカントは我々に決して示すことができない。「純粹理性の事実」と単なる心理学的事実との相違は何であるのか。」M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* S. 66
- (9) こうした経験的事実によつては「純粹実践理性の存在」を証示しえない。「アプリアリな認識源泉からの演繹のかわりに、経験的証拠を挙げるといふ間に合わせは、純粹実践理性能力に關しては、ここでは我々から奪われている。」(S. 55)
- (10) 『純粹理性批判』も「らわゆる事実を前提してはいない。『純粹理性批判』は「理性そのもののほかは何も与えられたもの」として基礎におかず、何らかの事実 Faktum にも依拠せずに、認識その根源的な萌芽から展開しようとする。」Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. § 4
- (11) 『基礎づけ』におつて演繹が成功しているか否かは別の問題である。H. J. Paton: *The Categorical Imperative*, Chapter XXIV. 参照。また『基礎づけ』の演繹の内実が何であるか、さらにそれと『実践理性批判』との關係は別に問われなければならない。
- (12) 『実践理性批判』は「なるほど『道徳形而上学の基礎づけ』を前提しているが、しかしそれは『基礎づけ』が義務の原理を予備的に知らせ、義務の一定の定式を示しかつそれを正当化する限りにおいてのみである。その他の点において本書はそれ自身によつて存立している。」(S. 81) 我々は『基礎づけ』の構図を安易に『実践理性批判』に読み込んではならないと思つ。
- (13) Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*. § 91
- (14) Vgl. *Grundlegung* S. 41. Anm.
- (15) さらに次のようにも言うことができる。有限な(感性的に触発された) 理性的存在者の意志という単なる概念が、「感性的に規定された行為」(経験的に制約された理性の場合) に結びつくか、「法則にのみ従つた行為」(純粹実践理性の場合) に結びつくかは、分析的に導出しえないのである。それに対し無限な理性的存在者の意志は、感性的に触発されず(感性から端的に独立)、それゆゑ法則に適合した行為と必然的、分析的に結びつく。
- (16) 「定言命法がいかにして可能か」は、この根源意志によつて答えられる。これはカントの答えでもあった。Vgl. *Grundlegung*. S. 81. これについては後に触れることになるだろう。
- (17) 根本法則(道徳法則)という「純粹理性の唯一の事実」は、純粹理性が「法則を根源的に意志すること」を遡示している。このことは第一節から第六節までのカントの考察をふまえてのみ言えることである。實際「無制約的な法則は純粹実践理性の自己意識である。」(S. 34) ことをカントは示唆している。

「理性の事実」におけるポイントは、この「事実」が直観を通しての既在せる所与ではなく、自己の理性によって立法することを通しての「事実」の産出という点にある。その意味で「いわば事実」と語られるのである。

- (18) 『基礎づけ』が義務意識を分析し、最終的に到達した自律に、法則を根源的に意志するという自己立法によって『実践理性批判』は一挙に達するのである。それゆえに「純粹実践理性の根本法則」は、『基礎づけ』の第三法式「意志がその格率によって自己自身を同時に普遍的に立法するものと見なしうるように行爲せよ」(自律の原理)と、普遍的立法が語られていることにおいて同一なのである。和辻哲郎全集第9巻 P. 255～P. 256 参照。ちんじ H. J. Paton: *The Categorical Imperative* p. 130, 180 参照。

- (19) Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft* S. 37 Ann(a)
「クリシマ、ラテン引用語辞典」(岩波) P. 716, P. 260 参照。

『実践理性批判』においてカントはユウェナリスをほかに二度 (S. 181, S. 183) 引用している。

- (20) 「なすべきがゆえになしうる」という有名な言葉は、むしろ次のように言えるだろう。「意志するがゆえになしうる」

(Du kannst, denn du willst)。カントは実際、次のように言っている。「この点において(道徳法則にしたがうことにおいて)意志することを、またなしうる。」(S. 44)

- (21) 法則を根源的に意志すること(意欲)によってはじめて自己を叡智界の一員と見なすことが可能となる。より適切に言えばこのように意志することそれ自身が、自己を叡智界の一員と見なすことなのである。

- (22) 註(18) 参照。

- (23) 「こうして我々は普通の人間理性の道徳的認識において、その原理に達した。なるほど勿論普通の人間理性は、この原理を普遍的な形式において抽象的に考えているのではないが、つねに実際この原理を念頭におき、判断の規準にしているのである。普通の人間理性がこの羅針盤をもってすべての場合に、何が善で何が悪であるか、何が義務にかなない何が義務に反するかを区別することに精通していて、その場合少しも新たなことを教えずに、ソクラテスがしたように、人間理性を理性自身の原理に注意させるだけでよいことを示すのは簡単であろう。」(G. 22)

- (24) こうした問いは、例えばパスカル『パンセ』における「理性」といかに関わるかという問題、あるいは法則を根源的に意志すること『パンセ』での賭との距離といった問題へと我々を導くだろう。パスカルについては、拙論『パンセ』における秩序」(山口大学「文学会誌」第二十八巻、一九七七) 参照。

- (25) 「人間理性にとっての真の深淵」をカントは知っていた。「私は永遠から永遠へと存在する。私のほかには私の意志によってのみ存在するもの以外には何も存在しない。しかし一体この私はどこから来たのか。」(K.d.r.V. A613=B641) この問いは、「それ自身何らの根拠も持たない、すべてのものの根拠」に対して避けることのできない問いである。
- (26) 我々はハイデガーの言葉をここでそのまま語ることが出来るだろうか。「カントはここで実際、一つの深淵を覗き込んだ。しかしすべてがそこから目を背けてしまった。」(M. Heidegger: Logik. Gesamtausgabe Bd. 21. S. 378)