

〈公募論文〉

『人倫の形而上学』の準備作としての『実践理性批判』

戸 田 潤 也

はじめに

晩年によくやく日の目を見た『人倫の形而上学』（一七九七年）をカントが企図したのは、その三十年以上も前のことであった。『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年、以下「基礎づけ」とする）の序文で、この書は『人倫の形而上学』に対する準備作業であるとカントは述べている。ところが『人倫の形而上学』を繙くと、この書は『実践理性批判』（一七八八年、以下「第二批判」とする）に後続する体系であると序文の最初に記している。これはいかなることであろうか。

『人倫の形而上学』の準備作が『基礎づけ』から『第二批判』へと変わった理由として考えられるのは、わずか三年ばかりの

間にカントの考えが変化したことであろう。それを裏づけるものとして、いわゆる「転回」の問題がある。¹⁾『基礎づけ』では自由の理念を前提することの必然性に基づいて道徳法則としての定言命法の演繹を行うが、『第二批判』ではその道徳法則の演繹の可能性を否定し、代わりに「理性の事実」としてのこの法則が自由の演繹を可能にするとカントは論じるのである。多くの解釈者はこの「転回」を『基礎づけ』の失敗を反映するものだと解する。²⁾一方、両書の間に矛盾は存在しないと考える解釈者もいる。³⁾いずれに与るとしても、自由と道徳法則との関係が逆転している事実は動かせない。これまでの解釈者は、テキスト解釈に拘泥するあまり重要な論点を見落としてきた。その結果、「転回」の問題は両テキスト内部の閉じたものとなつてしまつたのである。『基礎づけ』出版から半年後の書簡の

中で、「人倫の形而上学」の執筆にこれから取り組むつもりであるとカントが宣言していることを見逃してはならない (Ibid. (4)). なぜならこれは「基礎づけ」の内容にカント自身が納得していたことを示すものだからである。それゆえ「転回」の実相を掘むには、「第二批判」の執筆事情をも考慮に入れなければならない。本稿は、この論点を加味して「転回」の問題を考察し、いかなる点で「第二批判」は「人倫の形而上学」の準備作となり得るのかを明らかにすることで、「基礎づけ」に比べて目立たないこの書の独自性を浮き彫りにすることを目的とする。このために議論は以下の手順で進める。第一節では、「基礎づけ」三章の内在的論理を把握し、カントがこの書に納得していた理由を解明する。第二節では、それにもかかわらず「第二批判」を執筆した事情に言及するとともに、この書の意図と論法とを考察する。第三節では、「転回」による「第二批判」の議論を検討することで「基礎づけ」とこの書との到達点の違いを突き止め、「第二批判」が以後のカントの思索を方向づける著作であることを示す。

一 「基礎づけ」三章における自由の演繹の内在的論理

カントが「基礎づけ」に納得していたのは、もちろんこれが「人倫の形而上学」の準備作になりうると考えたからである。

したがってその理由を明らかにしなくてはならない。「基礎づけ」執筆後に取り組むべき課題が二つあることをカントは自覚していた。一つは「将来いつか公表する」 (IV 39) 「人倫の形而上学」の執筆である。もう一つは理論理性と実践理性とを「共通の原理において統一」 (ibid.) することである。しかしこれを完全に仕上げるには「いまだ至ることができない」 (ibid.) とカントは吐露する。カントが理性統一の課題に取り組むのは、「究極においては同一の理性のみが存在する」 (ibid.) がゆえに各々の理性の使用を明確に区分する必要があると考えるからである。この考えは著作間の関係と対応する。「基礎づけ」をもともと「純粹実践理性批判」と名づける予定であったことは、この書が「純粹理性批判」(以下「第一批判」とする) と対照される著作であることを表している。そして両書はそれぞれ人倫の形而上学と自然の形而上学との基礎をなすのである (Ibid.). さらに理論理性と実践理性との対比は、「基礎づけ」の議論の方法にも影響を与えていた。各理性は適用の違いだけがあるのであるから、一方の理性の問題を他方の理性の問題と類比的にカントは捉えるのである。たとえば、アブリオリ的な実践的総合命題の可能性は、アブリオリ的な理論的総合命題を可能にするのと「ほぼ同じ」 (IV 454) であるとされる。理論理性と実践理性とを並行的に捉えるという前提でカントは問題の解決を図るのである。

「純粹実践理性から自由の概念を演繹することや、それとど

もに定言命法の可能性を明らかにする」(IV 447) という叙述から窺えるように、三章の核となるのは自由の概念の演繹である。自由とは消極的に言うならば外的原因からの独立である。しかしながら、カントにとって無法則の自由は不合理なものに映つた。ここから、自由は自然法則とは異なる特殊な法則に従う原因性であるという積極的概念をカントは導き出す。すると自由な意志とは道徳法則を自ら立法し、それに従う自律的な意志を言うことになる。そこで道徳法則としての定言命法が人間の意志の規定根柢となるのであれば、人間のよくな感性の影響に不斷に晒される不完全な理性的存在者の意志にも自由が帰されることを示さなくてはならない。純粹実践理性の批判は、このために行われるのである。道徳性の概念を分析することでそれが定言命法でなければならず、この定言命法が命じるのは意志の自律であるという二章までで得られた成果が必然的であるかどうかは、自由の演繹にかかる。これが成功するならば定言命法の演繹もまた成就すると言えるだろう。

カントの思索において、人間が感性的存在者であることの軋みから抜け出すことができるのは決定的である。理性が実践的であるとは「自らの客觀に関して原因性を持つ」(IV 448) 場合を言う。すなわち、「それ〔実践的である理性〕は自分自身を自らの原理の創始者であり、外からの影響に左右されないものと見なければならない」(ibid.) のである。理性の実践的使用における自發性は直ちに意志の自由に引き付けて考えられるこ

となるだろう。理性の理論的使用においても自發性の契機があるとカントは言う。それが悟性である。しかし悟性の自發性は感性的使用を不可欠な制約とするため、自然の因果連関に組み込まれている。したがつてその規則性を表す自然法則はアブリオリな認識の概念であるにもかかわらず、経験によつて実在性を裏づけることができるのである。ところが実践において作用する理性は純粹な自發性として感性が悟性に提供できる全てのものを超え出る。それゆえ「自由は単に理性の理念であり、その客觀的實在性そのものは不確実」(IV 455) なのである。しかしこのことはまた、自由が感性的秩序とは異なる叡知的秩序として表されることである。理性の最も大切な仕事は、「感性界と悟性界とを相互に区別し、これによつて悟性自身にその制限を指定することにある」(IV 452) とカントが言うように、自由の可能性は理性の実践的使用の中にある。ここに「人倫の形而上学」の扉が開かれる。理性には理論的使用と実践的使用との区別だけがあるのであるのだから、後者の妥当性もまた確保されなければならない。しかしそれを経験に訴えることはできない。そこで「通常の人間理性すらも意志の自由に対する権利を要求する」(IV 457) とカントは主張する。ではその要求はいかにして満たされるのであるか。

実践における自由の前提の必然性は、消極的自由から積極的自由へと進む形で論じられる。これは事柄として当然の手順であろう。意志の自由に対する権利の要求は、「理性が単に主觀

的・規定的な諸原因に依存していないという意識と理性のその非依存性を当然とする前提に基づいている」(ibid.)とカントは言う。この意識を担保するのが「行為そのものについてそれが生起しなかつたにもかかわらず、生起すべきであつたとする全ての判断」(IV 455)である。実践的認識に特有の「べし」は、自然の因果連関を断ち切るものとしてまさに外的原因からの独立を表している。これに無法則の自由を認めないカントの立場が合わさったとき、「消極的な規定としてのかの自由が同時に理性の（積極的な）能力、しかも我々が意志と呼ぶ理性の原因性と結びつけられ」(IV 458)のである。これによつて定言命法の演繹は次のようになされる。自由の積極的概念は人間を悟性界に移す。しかし同時に人間は感性界の住人でもある。ところが悟性界は感性界に対し存在論的な優位を持つており、それゆえ悟性界の法則である道徳法則は人間に對して定言的な「べし」として迫つてくる。カントはこのよだな議論をするが、たゞえ理性的存在者であることを理由に自由は「感官の触発によつてではなく、直接に意識される」(IV 451)としても、人間は感性的存在者でもある以上、消極的自由と積極的自由との間に存在する間隙を越えることはできない。いかにして自由は可能であるかを解明することは、「人間理性には全く不可能」(IV 461)であり、できることは「弁護だけ」(IV 457)なのである。ここに「一切の道徳的探求の究極の限界」(IV 462)をカントは認める。たしかにこのことから自由の演繹の、ひいて

は「基礎づけ」の失敗を結論づけることはできる。しかしこの限界規定には「正当な理由」(IV 463)があるとカントは考へる。

カントが自らの議論に納得しているのは人間理性の限界内に留まつてゐるからである。「自由の理念は、意志を「……」自覺していると信じる存在者において理性の必然的前提出してのみ妥当する」(IV 459)とカントが言うとき、カントの主張は信という不安定なものに立脚していると見えるかもしれない。しかしこの信を恣意的なものという意味でカントは用いているのではない。「洞察と知識とが終焉する」(A 476/B 490)ことの裏返しとして用いてゐるのである。理性の実践的使用に限定するかぎり、「信仰の言葉を語る余地は知識の言葉を断念せざるをえなかつたとしても残されている」(A 745/B 773)とカントは言う。なぜなら「私が人倫的法則にあらゆる点に従わなければならぬ」ということは端的に必然的」(A 828/B 856)だからである。したがつて意志の自由に對する信は全ての理性的存在者に認められる不可避的な信である。批判哲学は従来の独断的形而上学を廃し、新たに形而上学の擁護を図ることを目指している。カントが人間理性の限界内に留まつて純粹実践理性の批判を行うのは、その限界を超えたところに形而上学の広大な領域が開けているからである。この点において「基礎づけ」はたしかに「人倫の形而上学」の準備作業と言える。

一 反論の書としての『第一批判』

「第一批判」の根本的な狙いは何であろうか。「批判は純粹理性が実践的でありうるかどうか、すなはち意志を直接規定することができるかどうか、そしてそれはいかにしてかを探求するものである」(V 46)とカントは言う。しかしこのことをもつて議論が極まるのではない。「理性は、もし純粹理性として実践的であるならば、自らの実在性と自らの概念の実在性とを行なう」として(durch die Tat) 証明している(V 3)ともカントは言うからである。何らかの行いによって実在性が証示される純粹実践理性の概念とは何であろうか。純粹理性が実践的であるならば、「実践理性はいまやそれ自身で、また理論理性と申し合わせることなく原因性のカテゴリーの超感性的対象に、つまり自由に実在性を与える(実践的な概念として実践的に使つだけのものであるにせよ)」(V 6)という叙述から、それは自由であることが分かる。【第一批判】の眼目は自由の概念の実在性を証示することなのである。しかし、この目的は明らかに「基礎づけ」の立場と齟齬をきたす。こうした議論を【第一批判】でなぜカントは行うのだろうか。

【第一批判】の序文を繙けば、この書が論争的な性格を有していることに気づくであろう。純粹理論理性の概念や原理などがこの書で「もう一度吟味され」(V 7)、さらにこの書は「基礎づけ」をも含めた「多くの批判に対しても顧慮」(V 9)しており、そしてまた「批判に対してこれまで自分が出会った最も有力な非難」(V 6)に対して「実践理性の詳しい批判のみがこれら全ての誤解を取り除き、まさに批判の最大の長所である首尾一貫した考え方をはつきりさせるのである」(V 7)とカントは言う。カントがこの書で反論の相手として見てているのは、「とは言えこの哲学的な、そして批判的な時代に例の経験論などにまじめに取り合うことなどあり得ることではない」(V 14)という叙述が示すように、道徳原理に対する経験論者・幸福論者である。このことは、純粹実践理性の存在は「理性の実践的な全能力を批判する」(V 3)ことによって示される必要がある。というカントの考えに反映されている。理性の実践的な全能力とは、経験的に制約された理性をも含み、実践理性の批判はこうした理性が「もっぱら意志の規定根柢となる僭越を防ぐ」(V 16)ことに資するのである。ではなぜカントは反論することになったのであろうか。十八世紀以降、ドイツでは様々な学術新聞・雑誌が各地で刊行されるようになり、こうした媒体の影響力はカントの時代にはもはや無視できないものとなつていた。⁽⁵⁾自己評価とは反対に、自著に対する評判が思いのほか芳しくないことをカントは書簡(V 21 × 48)や書評を通じて知るに至つたのである。論点の細かな違いはあるが、批判者は総じてカントが経験や幸福の価値を軽視している点を非難する。自説に対する無理解が各媒体の書評を通して広まつていくことに

危機感を覚えたがゆえに、「人倫の形而上学」の計画を中断し、「第一批判」の執筆にカントは取り組むことになったと考えられる。「第二批判」はカントにとって意図せざる書物だったのだ
である。⁽⁶⁾

しかし自らに向けられた様々な批判の中で最も本質的な論点に力点を置いて議論を組み立てなければ、反論は説得力のあるものにはならない。「基礎づけ」三章の核となる議論は自由の概念の演繹であった。カントが想定する批判者の中に、カントの自由論を論難した者が一人だけいる。それは「カント氏の道德改革について」という「基礎づけ」批判の書を刊行したティツテル——反カント哲学の論陣を張ったフェーダーの後継者——である。カント（およびその支持者）がこの書を意識していたことは、両書を比較・検討し、カントの擁護とティツテルへの批判とに努めている論考がカントに好意的な「一般学芸新聞」に三回に亘る連載記事として掲載されていることから窺うことができる（匿名での掲載が珍しくなかつたため論者は不明である）。実際、ティツテルの書はそれなりに評価されていたようであり、この書に対する書評は肯定的なものが少なくなかつた。この書で、「カント氏が全道徳的教説と、その最高原理とを自由に基づけているのはきわめて適切である」（S.71）と、自由の前提からカントが道徳理論を展開していくことにティツテルは賛同する。しかし続けて次のように言う。「カント氏の全道徳体系を支えなければならない第一の根本概念の實在性は等

閑のままにしたり未決定のままにしておくべきなのだろうか」（ibid.）。経験論・幸福論の立場から自由は判断の中にではなく行為の中にあり、実践においても感性による影響がなければ何も始まらないと考えるティツテルにとって、「基礎づけ」の自由は「キマイラ的で全く空虚かつ虚しい概念」（ibid）であり、「先決問題要求の虚偽（petitio principii）を犯している」（S.87）ものでしかない。それゆえ道徳法則もまた「空虚な幻想」（S.42）ということになる。「自由の概念は全ての経験論者にとつて躊躇の石であるが、また批判的道徳論者にとつては崇高な実践的原則に至る鍵である」（V.7）ならば、自由が空虚でないことを示さなければならない。「第二批判」の課題は、カント哲学の批判者によつて突きつけられたのである。

「基礎づけ」の成果を否定する目的を立てた以上、「第二批判」の議論は「基礎づけ」とは異なるしたものにならざるを得ない。自由の実在性を証示するにさいして意志の自由を直接的にカントは論じない。人間の意志に自由が帰されることを「証明する根拠を発見」（V.15）であるならば、純粹理性のみが実践的であることが証明できると考えるのである。ではその根拠とは何であろうか。自由と道徳法則とは互いを指示し合つているが、「自由についての最初の概念は消極的であるがゆえ、我々はそれを直接的に意識しえ」（V.29）ず、「我々が直接意識するのは道徳法則である」（ibid.）とカントは言う。実践における無制約的なものの認識は道徳法則から始まるのであるから、自

由の証明根拠とは道徳法則といふことになるであろう。したがって自由の実在性を確保するためには、まず道徳法則の実在性を証示しなくてはならない。「基礎づけ」に対して自由と道徳法則との関係は逆転している。まさに「転回」と呼ぶに相応しい事態である。このことは「基礎づけ」の問題構成が「第二批判」では維持できなくなつたことの表れに他ならない。しかし「第一批判」は反論の書である。何か維持されているものがなければならぬ。これを明らかにする」とは、この書のいかなければならぬ。」これを明らかにする」とは、この書のいかない点が「人倫の形而上学」の準備作となりうるのかを解明する」といふのが、このことである。

三 『第一批判』の到達点

道徳法則の実在性を言つたためにカントが持ち出しが「理性の事実」(Faktum der Vernunft)といふ概念である。ところが、この概念に対し「道徳法則の意識」(vgl. V 31)と「道徳法則」(vgl. V 31, 42, 47)とこう相容れない定義をカントは与えている。或ることの意識が事実であつたとしても、その或ることまでが事実であるとは必ずしも言えない。では両者はどのようにして調停されるのだろうか。カントは感性による認識とは別に理性による認識もまた可能であると考える。理性認識とは、「たとえあるものが経験において実際にそのようなものとして現れてこなくとも、我々がそれを知ることができたであろうと

いうことを意識する場合に限られる」(V 12)認識を言う。すなわち理性の働きそのものがアприオリな認識になるのである。そこで、「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」(V 31)とカントが言うとき、この叙述は理性的存在者としての人間は理性の実践的使用において自ら法則を立て、そしてそれを与えられたものとして意識していることを意味する」とになる。Faktum といふ語はラテン語 *factio*（する・行う）を名詞化した *factum* を語源とする。活動動詞を名詞化すると、活動そのものとその活動の結果との二義性が生じ、Faktum についても Tat (行い) と Tat-sache (事実) との意味を併せ持つことになる。すると「理性の事実」の構造は次のようになる。すると「理性の事実」の構造は次のように考えられる。法則の受け手についで言つならば、理性の行いは同時に道徳法則の立法という結果としての事実である。法則の受け手にとつての理性の行いは同時に道徳法則の意識という結果としての事実である。これらは同じ主体の中で同時に起つるのでから、同一の事態に収斂される。道徳法則の意識の内容が道徳法則であることは否定できない。なぜならこの意識は純粹理性が作用してゐることの証左であり、意識の内容が道徳法則であることを否定する」とは理性の活動そのものを否定することになるからである。「理性の事実」における事実が結果としての事実であつたとしても、それは理性の自発的な行いの結果による事実である。「理性の事実」とは「純粹実践理性の自己意識」(V 29)を言い表すもの

だと解せるだろう。

「理性の事実」はさらに純粹理性が意志を直接規定することをも表している。あるいは道徳法則が意志を直接規定すると言つてもよい。純粹理性の行いとして道徳法則を意識することは、感性の介在を経ることなしに行為の理由を有していることになるからである。これは、人間においても道徳法則が意志の不可避な規定根拠となることを言うに他ならない。ならばこの点において道徳法則に実在性を認めることができるであろう。道徳法則の意識は純粹理性の行いを言うのだから、この意識は「意志の自由の意識と結びついて離れない」(V 47)ことになる。それゆえ自由にも同じく実在性が認められなくてはならない。

「理性の事実」という概念によつて、自由と道徳法則とは不可分であることが示されたのである。そして「自由はたしかに道徳法則の存在根拠であるが、道徳法則は自由の認識根拠である」(V 4 Ann.)とカントが定義するとき、両者の関係は実践における自由の前提の必然性を言うものとなる。【基礎づけ】においても、自由は特殊な法則に従う原因性として道徳法則と密接に関連づけられ、さらに道徳法則に對して前提されたのであつた。しかし議論の中身は【基礎づけ】と大きく異なる。

「理性の事実」に関連する考察は、実践理性においてのみ妥当する。すなわち【第一批判】において道徳法則は実践理性に固有の原則として確立されたのである。これは、【基礎づけ】のように理論理性と実践理性とを類比的に捉えて問題の解決を

図る」とはしないということである。人間理性には「認識能力と欲求能力という心性の二つの能力」(V 12)が備わつてゐるが、対象認識と意志規定の問題とは「まったく別のものである」(V 44)とカントは言う。理論理性は経験に縛られるが、実践理性はそうではない。実践においてこそ純粹理性は現れる(Vgl. V 44, 56)。この考えは【基礎づけ】にも見られる。しかし【基礎づけ】では理論理性と実践理性とが共通の原理において統一される必要があるとカントは考えていたのであつた。ところが【第二批判】では初めから各々の理性は独自の原則を有しているとされる。これは両原則に対する演繹についての考え方の違いに反映されている。理論理性の原則は可能な経験の対象に關係するがゆえに、演繹が可能である。しかし「道徳法則の演繹の場合はこのような道をとることができない」(V 46)。むしろ道徳法則は「理性の事実」としていかなる直觀にも基づくことなく「自ずと胸に沸き起つてくる」(V 32)がゆえに、演繹は不要なのである。自由や道徳法則の実在性は「理論的に規定する必要はなく」(V 50)、また「理論的に知ることを求めるものでない」(V 56)。あくまで理性を実践的に用いる場合だけに言えることなのである。だからこそ、この実在性を実践的実在性と限定的にカントは表現する。この峻別によつて「人倫の形而上学」の扉が開かれることになる。

道徳法則が実践理性の原則として確立したことによつて悟性の概念が示される。純粹理性が実践的であるならば「超越論

的自由も確立されてゐる」(V 3) とカントは言つて。意外なことに、自由はそもそも「理論理性の要求である」(V 48)。ところが自由は経験の対象として認識することができないので、空虚な場所を占めるしかない。この場所を実践理性で埋めることができるとカントは考へる。「自由の概念は、その実在性が実践理性の必然的法則によつて証明されている限り、純粹理性の、いな理論理性さえもの要石となる」(V 3) のである。自由の積極的概念は「基礎づけ」で立法の自由とされた。ところが先行の「第一批判」では超越論的自由といふ名の下で、「出来事の系列を自ら開始する能力」(A 554/B 582) としての絶対的自發性とされてゐる。絶対的自發性としての自由と立法の自由とを直ちに同一視することはできない。しかし「理性の事実」は両者を結びつける。道徳法則の意識は理性の自發的な行いの現れであるとともに、意志の自律をも言へかねである。「道徳法則は行いにおいて (in der Tat) 自由による原因性の法則」(V 47) であることが示されたがゆえに、道徳法則の意識は人間を認知的秩序に移す。つまり道徳法則は、「超感性的自然を可能にする法則」(ibid.) なのである。「第一批判」において悟性界は道徳法則によって開示される」とになる。道徳法則の、そして自由の実践的実在性は理論的な実在性とは別のものであり、それゆえ理論的な知にも関わらないのであった。この点において「第一批判」の議論もまた「人倫の形而上学」の扉を開くのである。しかしこれではまだ不十分である。

理論理性と実践理性との原則の区別は、幸福の原理と道徳法則との区別でもある。【第一批判】では道徳法則以外の全ての実践的原理を幸福の原理としてカントは扱う。「基礎づけ」において他律の原理は経験的であつて幸福の原理から生じるか、合理的であつて完全性の原理から生じるかのいずれかとされた (vgl. IV 441 f.)。ところが【第二批判】では完全性の原理も幸福の原理に数え入れられる (vgl. V 40 f.)。完全性の原理はたしかに理性に基づくものであるが、目的があらかじめ与えられるのがゆえに質料的原理である。質料的原理は全て快不快の感情を制約としており、「自愛もしくは自己の幸福の普遍的原理に属する」(V 22) とカントは考へる。そして幸福の原理は欲求能力の対象がいかにして可能であるかに関わるものとして「理性の理論的原理に委ねられる」(V 45) のである。道徳法則を実践の領域に、幸福の原理を理論の領域に割り振ることは、道徳法則と幸福の原理とを明確に区別し、自由と道徳法則とが不可分であることを言うものである。しかしカントは両者を対立させることではない。義務が問題になるとき「幸福を念頭に置いてはならない」(V 93) と言つ。つまり実践理性の優位という思想の下、幸福の原理を道徳法則に従属させることがカントの意図なのである。この主従関係は「基礎づけ」にも見られる。定言命法の可能性は感性的な意志に純粹意志の理念が付け加わり、後者が前者を理性に即して規定するための最高の制約を含む」とによるのであった (vgl. IV 454)。実践における自由の前

提の必然性に基づいて、道徳法則は幸福の原理に優先するという考え方をカントは一貫して主張するのである。自由の実存性の扱いとあわせて、まさに「第二批判」は反論の書である。

これまでの考察によって「基礎づけ」と「第二批判」とはともに、それぞれの論理の中で「人倫の形而上学」に通じることが確認された。では両者の到達点の違いはどこにあるのだろうか。「基礎づけ」執筆後に組むべき二つの課題があることをカントは自覺していた。しかしいかなる方針で取り組むかについては思い至っていないかった。ただ「人倫の形而上学」の執筆を宣言しただけである。ところが「第二批判」の執筆中、「判断力批判」の必要性にカントは気づいている (vgl. X 480)。「判断力批判」で論じられるのは、自然哲学としての理論哲学と道徳哲学としての実践哲学とを媒介する判断力についてである。この両哲学の区分は、「第二批判」での理論理性と実践理性との区分を踏襲している。理性統一の課題は「第二批判」の立場に基づいて扱われるのである。序文で、「判断力批判」をもつて批判的作業を終え、教説的部門に進むとカントは言う。「自然の形而上学と人倫の形而上学とがこの教説的部門をなすのであることは自明である」 (V 170) のだから、カントが「判断力批判」の成果を携えて「人倫の形而上学」に取り組むつもりであることは明らかである。「判断力批判」の時点ですでに、「人倫の形而上学」の準備作は「基礎づけ」ではなく「第二批判」となっていた。その「人倫の形而上学」において、「選択意志の

自由を対象とする実践哲学は、人倫の形而上学を前提とする」 (VI 216) とされる。自由の概念は理論哲学にとつては超越的であり、理論的認識の対象とはならない。しかし「理性の実践的使用において自由の概念の実在性は実践的法則によつて証明される」 (VI 221)。「第二批判」が「人倫の形而上学」の準備作となつた理由はここにある。「基礎づけ」においても「人倫の形而上学」へ通じていた。しかしそれは、一つの原理の下にいかにして理論理性と実践理性とを統一するのかという課題を先送りにしていたことによる。理論理性と実践理性とを単に類似的に扱つていたからこそ、純粹実践理性批判は可能だったのである。一方、「第二批判」では理論理性と実践理性とにそれそれ固有の原則を認めた。これによつて理性統一の課題に取り組む準備が整つた。さらに各々の原則に對して固有の実在性を認めたことは、自然の形而上学と人倫の形而上学それぞれの体系構築のための土台を築いたことにもなつたのである。

おわりに

「第二批判」の執筆事情に着目することで、この書が思われぬきっかけで執筆され、さらにその後の思索を方向づけた著作であることが明らかになつた。後世の我々が理解する三批判書は、初めから計画されていたのではなく、カントの思索の歩みの結果として現れたのである。自律の原理が「基礎づけ」で提示さ

れたり)とがカント倫理学の転換点である。今はやむにやむで
もな。」との点にねじて、たゞえ議論の方向性が「第一批判」
に取つて代わられたといつて、「基礎つけ」の意義は減じられる
ものではない。しかし「人倫の形而上学」の計画が前批判期か
らのものであることを考へると、カントの思想的發展とよへ点
において「第一批判」もまた軽視できない著作なのである。

批

- (1) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960, p. 173. (藤田昇
訳『カント「実践理性批判」の批評』、新地書房、一九八
四年)
- (2) Beck, op. cit., p. 167.; D. Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes," in: *Denken im Schatten des Nihilismus*, hrsg.
von Alexander Schwan, Darmstadt, 1975, S. 108 ff. (「論理法
論の癡迷」、『論理法論』、『カント批評の体操解式』、翻訳社、
昭和五四年) ; G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*,
Frankfurt am Main, 1982, S. 67; H. E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge, 1990, p. 228.
- (3) M. H. McCarthy, "Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III," in: *Kant-Studien* 73, 1982, pp. 169-190. ; R. Brandt, "Der Zirkel in dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," in: *Kant. Analysen-Problem-Kritik*, Würzburg, 1988, S. 169-191.
- (4) カントの著作からの引用はアカデミー版カント全集の巻数
(ローマ数字)・頁数(アラビア数字)を示す。『純粹理性批
判』はPhB版を参照し、慣例に従つて第一版をA、第二版を
Bとし、それぞれの頁数を示す。
- (5) アカデミー版カント全集の解説でナトルプが、またPhB
版の解説でフォアレンダーがそれぞれカントが想定している
具体的な論争相手を突き止めている。批判者の同定作業は、
カントの叙述と彼らの書評や著作とを対照させることによ
てなされている(なお両者の考察はほぼ同じものである)。
なお、本節での書評に対する言及などは、その解説は、カント
の著作などにカント哲学を論じた著作に対する書評や紹
介記事を、当時の学術新聞・雑誌から抜粋した以下の書評集
に依拠する。Rezensionen zur Kantschen Philosophie Bd. I.
1781-87, hrsg. von A. Landau, Albert Landau Verlag Bebra,
1991.
- (6) ベックもまた、カントは「の輪を不本意ながら執筆する」
とするなどと推測している。Beck, op. cit., p. 24.
- (7) G. A. Tittel, *Über Herrn Kant's Moralphilosophie*, Aetas
Kantiana, Bruxelles, 1969.
- (8) M. Willaschek, "Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der These vom 'Factum der Vernunft,'" in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, Bd. II, 1, hrsg. G. Funke, Bouvier Verlag, 1990, S.
456 ff.
- (9) 「G. W. フルカウ、感性の衝動に触発されざるが強制されな

い「実践的自由はまた、意志が道徳法則を除いてそれ以外のいかなる法則にも依存しない」ということによつても定義できる」(V 94)ことになる。この叙述は、「道徳法則は我々の意志を規定して理性的存在者の全体としての感性界に形式を与える」(V 53)という叙述に対応する。しかし道徳法則は「感性界の機制を壊すようなことはしない」とカントは言う(*ibid.*)。なぜなら人間は「感性界から来る拒みきれない注文を受け取る」(V 61)ものであり、現実には幸福の原理に従つて質料を意志の規定根拠としているからである。これに関する問題は後の宗教論で扱われている。

(とだ じゅんや・京都大学)