

# 序論—カントの演繹的行為規範学（3）

坂本武憲

## 目次

- 1 はじめに
- 2 経験的認識のア・プリオリな原理
- 3 純粹理性による誤謬推論
  - (1) 理性能力一般について
  - (2) 「思惟する主観」についての誤謬推論
  - (3) 「自由」についての誤謬推論
  - (4) 「神」についての誤謬推論
- 4 理性の思弁的能力における限界について
  - (1) 「先験的方法論」による限界確定の意義
  - (2) 教義学的使用における純粹理性の訓練  
(以上専修ロージャーナル6号)
  - (3) 論争的使用における純粹理性の訓練
  - (4) 仮説に関する純粹理性の訓練
  - (5) 純粹理性に対するその証明についての訓練  
(以上本論集115号)
- 5 理性の実践的使用に関する基礎理論
  - (1) 理性の思弁的使用から実践的使用への移行
  - (2) 我々の理性の純粹使用における究極目的について
  - (3) 理性の実践的使用が提起する二つの主要問題
  - (4) 理性の実践的使用の基礎となる「来世」について
  - (5) 理性の実践的使用の基礎となる「神」について
  - (6) 「道徳的信」の学問的位置付け
  - (7) 形而上学固有な課題について  
(以上本号)

## 5 理性の実践的使用に関する基礎理論

### (1) 理性の思弁的使用から実践的使用への移行

カントが自から「先験的方法論」と名付けた考察の中で、これまでなされてきた理性に対する一連の「訓練」は、我々の対象認識に必然的に伴う限界を超えて、理性がア・プリオリな概念により対象の存否を証明しようとする恒常的傾向の抑止に寄与するためのものであった。つまりここまでの純粹理性の哲学は、真理を発見する代わりに、誤謬を防止するというつつましい消極的功績の枠内に止まってきた。この哲学者はこれから、純粹理性の哲学に積極的意義を与える全く新しい領域に向けて再出発しようとするのであるが、これまでの訓練はそのために必要な向上を理性に与える効用もあったとしていう。「他方でしかし理性が自らについて何か別な評価を与えることなく、この訓練を自ら実施しうるししなければならないということ、同じくその思弁的使用に付さねばならない限界は、同時に諸々の相手方（ア・プリオリな概念の対象は存在しないと主張する一筆者）の弁証的僭越をも制限するのであるから、以前の度が過ぎていた理性の請求の中で、それになお残されてよいであろうすべてのものは、あらゆる攻撃に対して安全でありうるということ、これらは再び理性を高め自分への信頼を与えるものである」<sup>(83)</sup>。

その上で、これからある積極的認識の源泉、すなわち純粹理性の領域に属し、おそらく誤解を通じてのみ誤謬への端緒を与えはするが、しかし実際には理性の努力の目標を意味するような認識の源泉は必ずあると断言する。「というのも、さもないと経験の限界を全く超えてどこかに確たる地歩を占めようとする我々の抑え難い欲求は、果たしていかなる理由に帰さ

---

(83) Kant, reine Vernunft, S. 823.

れるべきか。理性は自分にとっての大きな関心を備えた対象を予感している。それは純然たる思弁の道に踏み入って、それらに近づこうとしたが、しかしこれらのものはそれを逃れた。おそらく理性にとってのより良い成功は、それに残された唯一の道において、すなわち実践的使用の道において期待されうるだろう」<sup>(84)</sup>。

かくして、これから続けられる「先験的方法論」の課題は、理性の実践的使用においてこの認識能力が正しく用いられるための諸原則の総体 (Inbegriff), すなわちそれを意味する規準 (Kanon) を純粹理性に関して見出すことであり、それはあたかも可能的経験についてのア・プリアリな総合的認識に対する資格を持つ純粹悟性に関して、先に提示された「先験的分析論」がかかる規準を見出したのと対比して理解されるべきものである<sup>(85)</sup>。ただ純粹理性の実践的使用には、それと表裏して認識能力の正しい使用が不可能なゆえに今の意味での規準が成立しえない思弁的使用があることから、ここでの規準の確定にはそれに固有な困難が伴うことは確かであり、そこでカントはこれからの解明に、この困難を意識した細心の注意を振り向ける。

## (2) 我々の理性の純粹使用における究極目的について

カントの厳密な論証によって、我々は「不死なる心神・靈魂」「神」そしてそれらが属するかもしれない「物自体の世界」については、それらの存在に関する蓋然性が否定されないだけの理念であるから、我々がそれらの有り様を対象として認識することの不可能なものであるが、しかしその理念を理念としてのみ用いる場合には、初めからそのような使用が不合理であるとされる理由はないことを知っている。同様に我々は、不死なる心神・靈魂によって物自体の世界にも属しているとすれば、身体によって属

(84) Kant, reine Vernunft, S. 823-824.

(85) Kant, reine Vernunft, S. 824.

しているこの経験的世界における、自然原因に規定され尽くされない（観  
知的原因によっても自己の行為を規定しうる）という意味での、「意思の  
自由」をその蓋然性だけは否定されない理念としてもちうるが、この自由  
も認識の対象となるものではなく、ただ理念としての利用が初めから不  
合理とされないだけである。カントがこれからなそうとする論証は、我々が  
この経験的世界でどのように生きればよいのか、更にはそうすることで  
この経験的世界を究極的にどのような世界とすべきなのだろうかについて、  
それらの解答となるア・プリオリな究極目的を知りたいがために、これら  
の理念にまで認識を拡張しようとしてきたこと、そしてそのような解答は  
これらの理念（厳密にはそれらが示す対象の実践的実在性—後述）を基礎  
とする実践的着想（かかる着想が初めから不合理として否定される理由は  
ない）によって持ちうるだけでなく、その解答は理性的存在者が否定しよ  
うのない絶対的思想の体系にまで達しうることなどに関係するものである。  
逆に言えば、我々にいまその安全がすべての攻撃から保障されている、  
これらの理念に基礎付けられた実践的着想がもし否定されなければならない  
としたら、前述した意味でのア・プリオリな究極目的を理性は到底考え  
だすことができず、自らにそれを課しえなかったに違いないとする論証で  
もある。

およそ理性はその本性によって、一切の認識の究極限界に達して、自己  
の領域の成就とそれ自体で存立する体系を確保しようとすることは、理性  
の思弁的適用において顕著であった。カントは理性のこの思弁的試みに新  
しい光をあて、そのような試みの最終目標はどこにあったのかを問う。す  
なわち、それが成功したか否かは度外視して、理性はこの試みにおいて何  
を成就したかったのか、そこまで到達したかった究極目的をなす課題—  
他の課題はそれとの関係で手段の価値しかない—はどんなものであったの  
かを確認しようとする<sup>(86)</sup>。我々に課される一切の課題をこの光の下で考  
察するとき、当然ながら理性の本性からかかる究極目的は複数の目的のま

まであってはならず、一つのものに統一していなければならないから、これから確認されるのはこの究極目的というただ一つの位置に立つべき課題は、思弁的な関心からのものなのかそれともそれとは目的に関して完全に区別される実践的な関心からのものなのかということでもある。

先験的使用における理性の思弁が最後に帰着するのは、意思の自由・心神（靈魂）の不死・神の現存在という三つの対象であるが、これらすべてについて理性の思弁的関心は極めて低く、この関心との係りでならばおそらく先験的究明というやっかいで尽きることのない障碍と闘ってゆく仕事は引き受けられなかったであろう。これらについてなされうるかもしれないすべての発見について、具体的に即ち自然研究において、そこでの効用を実証するようないかなる使用もなされえない。カントがあげるその理由はこうである。意思が自由であろうとも、このことは我々の意欲の叡知的原因だけに関わり、この意思の発露である現象即ち行為に関しては、自然における残余のすべての現象と全く異なることなく不変な自然の法則によって明らかにされなければならない。第二にまた、心神の精神的本性（そしてこのことと共にその不死）が洞察されうるにせよ、この生（Leben）の現象についてそのことが説明根拠として考慮されえたり、将来における状態の特別な性質に向けてそのことが考慮されえたりするものではない。なぜなら、非物質的な本性という我々の概念は消極的なだけで我々の認識を少しも拡張せず、また推論に役立ついくらかの素材を提供するものでもない。ただ虚構には有効なだけといった推論については別であろうが、しかしそれは哲学によって許されるものではない。第三にまた、もしある最高の叡知者について現存在が証明されるとすれば、我々はなるほど世界の構造や秩序における合目的的性を一般的に理解するであろうが、しかし決してそこからある特定の配置や秩序を根拠付けたり、あるいはそ

---

(86) Kant, reine Vernunft, S. 825-826.

ういったものが知覚されないところでこのことを大胆に推論する権能はないであろう。なぜなら、理性の思弁的使用の必然的規則が存在しており、その内容は自然原因を無視しないということ、我々が知っている何かあることを我々の知識が全く及ばないものによって根拠付けるために、我々が経験によってそれについて知りうるものを放棄しないということだからである。一言でいえば、これらの三命題は思弁の理性にとって常に超越的なままであり、その内在的使用、換言すれば経験の対象に対して許されたそれゆえどうにかして我々に有益だというような使用は全くなされるものではない。むしろそれらは、それ自体としてみれば理性の全く無意味なそれだけでいなお極度に困難な骨折り仕事なのである。そこで結論が導かれる。これら三つの根本命題は、我々の知識にとっては全く不必要なものにもかかわらず我々の理性によって是非とも推奨されているものであれば、それらの重要性は確かに本来的に実践的なものに関係していなければならないだろう<sup>(87)</sup>。

自由によって可能的であるところの一切のものは実践的であるが、しかし自由な恣意選択（Willkür）を実行するための諸条件<sup>(88)</sup>が経験的であるという場合については、当然ながらこれからのア・プリオリに決定される

(87) Kant, *reine Vernunft*, S. 826-828.

(88) これからは、自由な行為が可能であるための条件という、一見すると矛盾した言い方がなされる。もし自由が対象として認識されるものだとすれば、実際にもそう判断されざるをえない言い方である。しかし自由は対象認識に関わらない実践的なものであるから、推論上において我々の自由な行為が可能であるための前提を考える際に、それを条件と言いつことは決して矛盾した用語使用ではない。自分たちが経験的世界にだけ属している存在であるとの前提に立てば、自然原因から自由にア・プリオリな道徳的法則に従って行為する自由は成立するはずがない。我々は自由を可能とさせる前提条件について推論上での見通しがあつて初めて、その実現を目指すのである。それゆえかかる推論を通じて考究されるのは、この経験的世界でなされるべき行為の指定について、我々によってア・プリオリに着想される道徳的法則が絶対的・必然的内容を持つ命法となりうるためには、どのような前提条件が必然的に存在していなければならないかということとなる（後掲注104参照）。

純粹な道徳的法則を導くための規準の考察から除外される。というのもこの場合には、理性は規整的使用（注68参照）だけをなし経験的諸法則の統一を実現するために役立つだけである。例えば賢慮（Klugheit）の説にあっては、我々における諸々の傾向性（Neigungen）によって課される一切の目的を唯一のそれつまり幸福というものに結合すること、およびそれを達成するための手段の調和が理性の仕事のすべてをなしている。そのためこの場合の理性は、感官によって推奨される目的を達成するために、我々の自由な行動の実用的な法則の他には何も与えうるものではない。これに対し、ア・プリアリに与えられる純粹な実践的法則は、経験的に条件付けられたものではなく絶対的に命令する道徳的法則であるが、これらのみが純粹理性の実践的使用に属し、これからの考察にかかる規準を承認するのである<sup>(89)</sup>。

以上の予備的考察に基づいて、カントは我々にとっての究極の課題、及びその解決を目指させる究極目的をここに提示する。「純粹哲学と呼ばれうる取り組みにおいて、理性の全装備は実際に上述した三つの問題に向けられている。しかしそれら自身が改めてより高遠な目標をめざしている。すなわち、もし意思が自由であり、また神と来世とが存在しているならば、何がなされるべきであるかということである。ところでこのことは、最高目的という点において我々の行動に関係しているのであるから、我々の理性が配与されるにあたってこの我々を賢明に司る性質の最高目標は、本来的に道徳的なものの上のみ置かれているのである」<sup>(90)</sup>。

こうしてこれから展開されるのは、正に先験的哲学ということになるが、しかしその前に大切な注記が施されている。それは、この哲学が提示する規準に従う先験的な道徳的法則により実現が目指される自由については、物自体の叡知的世界で想定しうるだけで、経験の内での存在を前提しえな

(89) Kant, reine Vernunft, S. 828.

(90) Kant, reine Vernunft, S. 8238-829.

いという意味での「先験的自由」では決してなく、この経験的世界の中で確認されるところの以下で順次に説明される「実践的自由」だということである。感性的誘因による以外には、換言すれば生現象学的に（pathologisch）以外には規定されえない恣意選択は、動物的なものにすぎない。これに対し、感性的誘因からは独立して、それゆえ理性によって提示される動因によって規定されるところのそれは、自由な恣意選択といわれる。そして後者と連関する一切のものは—それが理由としてであれ帰結としてであれ—実践的と呼ばれる。そしてこの実践的自由は経験によって実証されうる。というのも、人間の恣意選択を規定するものは、刺激するもの換言すれば感官を直接に触発するものだけではなく、我々はそれ自体でより高遠な仕方でも有益であるものまたは有害であるものについての表象によって、我々の感性的欲求能力上で存する諸々の印象を克服する能力も有しているからである。ところで、我々の全状態との関係で望ましいもの、つまり善であり有益であるものについてのかかる思慮は、理性に基づいている。従って理性もまた法則を与える。それは命法すなわち客観的な自由の法則である。それは何が生起すべきであるかを言明し、たとえそのことがおそらく決して生起しないとしてもそうするのであって、その点で生起するものだけを問題とする自然法則と相違している。そしてそれゆえにそれらは実践的法則とも呼ばれるのである<sup>(91)</sup>。

実践的自由の以上の位置付けによると、自由な恣意選択とは理性との関係ではそれがア・プリオリに指定する道徳的法則によって規定されることになるが、しかし他方で自然機構の内である時点での行為として認識されなければならないから、自然機構との関係では自然原因によって完全に規定されたものとして、両立しうる二重の起因性で把握されなければならないことになり、それは「先験的自由」が全く思い至らないものである（詳

---

(91) Kant, reine Vernunft, S. 829-830.



細は実践理性批判で解明される問題である<sup>(92)</sup>。カントはさしあたってこの難問をこう説明する。「それだから我々は、経験による実践的自由を自然諸原因の一つとして、すなわち意思規定における理性の起因性として認識する。これに反して先験的自由はこの理性それ自体の（諸現象の系列を始めるその起因性に関して）感性界の一切の規定原因からの独立性を要求する。そしてそうである以上は自然法則に、従ってまた可能的経験に反するものと思われ、そしてそれゆえに問題が残るのである」。実践的自由における理性の起因性は、決して他の自然原因を排除することを前提としないから、この問題にかかわる必要がない。そこでこれからまず問題とされるのは、我々に自由な意思があるとしたら、理性はその意思が目指すべきア・プリアリな究極目的をいかなるものとして提示できるかということである。カントはここから実践的使用における規準を構築してゆこうとするのであるが、もちろんそのような究極目的を考える礎石となしうるのは、ア・プリアリな理念だけである。そしてとりわけここでは①神は存在するか、②来世<sup>(93)</sup>は存在するかの二問題が深く関係するという<sup>(94)</sup>。

---

(92) ここではごく簡単な説明にとどめざるをえないが、我々の理性は現象的世界だけでなくその基礎として想定できる物自体の世界にも属しているのだとすれば、ア・プリアリな道徳的法則によって自然原因（感性的誘因）とは別の叡知的・可想的起因性をもつと想定することができ、しかもその際にはこの道徳的法則を通じて我々の恣意選択における感情に作用して尊敬の念を生じさせ（ア・プリアリな思想が唯一もちうる起因性として考えられるところの）、自己愛などの傾向性を抑止することにより、自然機構の因果性の法則を少しも損なうことなく、自由な行為を導くことができるというのが、ここでの問題に対する解答である（坂本「一考察」（注2参照）478頁以下）。

(93) 後述するごとく（注111および後掲（6）参照）、この「来世」の理念はその存在の蓋然性に基づく純理論的信を前提としているだけでなく、実践的必然性・道徳的信をも前提としている点で「物自体の世界」の理念とは異なっている。

(94) Kant, *reine Vernunft*, S. 831-832.

### (3) 理性の実践的使用が提起する二つの主要問題

理性はそれの思弁的使用において、諸経験の領域を我々に案内してみせた。そしてそこでは理性にとって完全な満足が見出されなかつたので、そこから思弁的理念へと導いた。しかしそうして得た成果は、我々がそれら理念の対象について存在するともしないとも認識することができないということだけであり、この知識によって我々を対象認識が可能な経験的世界に再び帰らしめたのである。それゆえこれらの理念は、我々の認識に対してそれらの対象が存在しないともいえないという意味での蓋然性を残した点では有益だったが、決して認識の究極限界にまで至ろうとする理性の意図を、我々の期待に適う仕方で充たさなかつた。ところで、我々にはまだ一つの試みが残されている。純粋理性はその思弁的適用においてア・プリアリな思弁的理念へと導き十分な成果に達しえなかつたとしても、純粋理性はまたア・プリアリな実践的理念を思惟するものとして見出されうるのかどうか、そこにおいてこの理性は前記した最高目的（もし意思が自由であり、また神と来世が存在しているならば、何がなされるべきであるか）を獲得させるところの理念に導くのかどうか、従ってまた純粋理性が思弁的関心との関係では我々に完全に拒絶した認識の究極限界への到達を、その実践的関心の観点に基づいて適えないのかどうかということである<sup>(95)</sup>。カントはこれからその考察へと向かうのであるが、ここでも彼が自説に与えたコペルニクス的転回との評価が当てはまる証明方法をとる。それは、我々が「何がなされるべきか」を考えるためには、どうしても「神」と「来世」の理念の対象がその思考可能性の前提条件となっており一決してそれらは対象として意識されたり認識されたりするものではないが一、これらなしには我々にとって絶対的な道徳的法則に到達しえないことの推論（あるいはむしろ我々がかかる絶対疑いに疑いえない道徳的法則を

---

(95) Kant, reine Vernunft, S. 832.

有していることからそれを着想させた前記二つの理念が内容として示す対象の実在も疑いえないとの推論）によって、思弁的理性がそれだけでは蓋然性に基づく純理論的信にしか達しえなかった、それらの理念が内容として示す対象の実在性について、道徳的信・必然的信（その意味については注111および後掲（6）参照）の正当性を証明するそれである。

#### （a）理性の一切の関心を表す三つの問題

私の理性における一切の関心（思弁的なおよび実践的な）は、次の三問にまとめられる。①私は何を知りうるか、②私は何をなすべきか、③私は何を希望することが許されるか。

最初の問題は全く思弁的であり、そのあらゆる可能的解答を汲み尽くしたが、神は存在するか、来世は存在するかという二つの課題には全く答えられないことが確定されただけであった。

第二の問題は全く実践的である。それは確かにそのような問いとして純粋理性に属しているが、しかしなお第一問と異なり先験的（超越的）ではなくて、この現象的世界での行動の指定を問う道徳的なものであり、従ってそれは我々の批判それ自体を喚起するものでもありえない。

第三の問題、すなわち「私がなすべきことをなすとすれば、私はその際に何を希望することが許されるか」というものであるが、この問題がまず実践的であることは当然である。しかしこの問いの前半との関係で後半の「何を希望することが許されるか」を考えるためには、同時に希望できるために必要な諸条件も考えてゆかなければならないから、実践的な思惟が理論的な思惟へと導くことになり、更に希望できるために必要な諸条件についての理論的な思惟が高まると、神および来世の実在性の問題やそれとの関係での現象的世界の位置付けといった思弁的な思惟へと導くことにもなる。そしてこの条件を考えて進むプロセスそのものは思弁的（理論的）認識の場合と同様である。ただこの場合には、何かあるものが生起するからその条件たるものが存在しているとして第一原因の存在までの推論に

達するのであるが、第三問で問われるのは、希望する何かあるもの（可能的な究極目的）が生起すべきだという明らかな解答が導かれるのだから、道徳的法則の遵守により達成されるべき究極目的がそうなる我々の理性に着想させている条件としての何かあるものが、我々に道徳的信（詳細は後掲（6）参照）をもたせる仕方（対象として認識しうる仕方ではないが）存在しているに違いないと推論するのである。見方を変えていえば、自然法則を通じて「何か生じたもの」を存在させた第一の条件についてなされる認識の進み方は、道徳法則を通じて「何を希望できるか」について理性に決定させている根本の条件を探そうとする認識の進み方と同じだということになる<sup>(96)</sup>。カントが後に、実践理性と思弁的理性の合一を実現できるのも、この認識プロセスの同一性によるものである（詳細は後述）。

#### (b) 「私は何をなすべきか」への解答

以上の観点からカントは第二と第三の問題に照準を合わせて、それらに対する解答を導いてゆくのであるが、その際には我々がこの思惟において辿るプロセスに注意を向けさせる。「私は何をなすべきか」を問うとき、我々は先にもあげた「賢慮の規則」によってその答えを見出そうとするだろうか、その点の確認がまずなされる。幸福とは、我々における一切の傾向性の満足である。幸福の動因に基づく実践的な法則は実用的（賢慮の規則）と名付けられる。これに対し、幸福であることの至当性（*Würdigkeit*）以外には動因をもたないようなものがあるとすれば、そのものは道徳的（道徳的法則）と名付けられる。第一のものは、我々が幸福に与かろうと欲するならば、何がなされるべきかを助言する。第二のものは、我々がただ幸福に至当となるだけのために、いかに行動すべきかを命ずる。第一のものは、経験に基づいている。なぜなら、経験による以外には満足することを欲するどんな傾向性が存在しているかを知りえないし、

---

(96) Kant, *reine Vernunft*, S. 832-834.

またそれらの満足を生ぜしめうる自然原因がいかなるものかを知りえないからである。第二ものは、傾向性およびそれらを満足させる自然手段を度外視して、ただ理性的存在者一般の自由、およびその下でのみこの自由が幸福の施与と原理的に一致するところの必然的条件とを考察する。従ってこの第二の法則（道徳的法則）は、少なくとも純粹理性の単なる理念のみに基づきうるし、ア・プリオリに認識されうるものである<sup>(97)</sup>。

こうしてカントは二つの法則を明確に区別したのであるが、次に継続して確認しようとするのは、第二の法則即ち道徳的法則が、それだけで純然たる思想として我々に対する起因性をもちうるかということであるが、それは我々の内面においてでしか確証されえない性質の問題であるところから、各人の内面的判断に問いかけるしか確認の術はない<sup>(98)</sup>。「そこで私は次のように想定してみる。理性的存在者一般の生き方（Tun und Lassen）を、従ってまた自由の使用を完全にア・プリオリに規定する（経験的動因即ち幸福を顧慮しないで）ような純粹な道徳的法則が実際に存在すると、そしてこれら道徳的法則は絶対的に（単に他の経験的目的の前提の下に仮定的にではなく）命じ、それだからまたすべての見地において必然的であると。私はこの命題を正当に前提とすることができるが、それは単に最も聡明な道徳学者の証明を援用することによってだけでなく、各人がそのような法則を明確に考えてみようとする場合におけるその道徳的判断を援用することによってもそうできるのである」<sup>(99)</sup>。

(97) Kant, *reine Vernunft*, S. 834.

(98) カントがこのような確認に最も心血を注ぐのは、後掲「道徳形而上学の基礎論」においてである。

(99) Kant, *reine Vernunft*, S. 835. もし我々が、現前にある現象的世界（感性界）でなす行為の隅々までを規律できる行為規範（道徳原則・法原則）があり、しかもそれらが完全な論理的整合性を通じて一つの自立した体系となることによりア・プリオリ（先験的）な思想であるとしか考えようがないという状況に直面したとすれば、どうしてそのようなア・プリオリな思想が着想されえたり、それがこの感性界での我々の行為を細部にわたってまで規律しうるのか（しかも因果関係による自然機構

もちろんこの前提は、カントがこれから展開してゆく行為規範学に不可欠なものであるから、その全体的説明の中で確認されてゆくべきものであるが、少なくとも既にその見通しを有しているこの哲学者には、揺るぎのないものであったに違いない。ともかくも、道徳的法則にはそれのみで我々に作用を及ぼして行為を生起させる起因性が存するのであれば、純粹理性はある種の実践的使用即ち道徳的使用において、經驗的可能性の原理—すなわち人間の歴史において道徳的指定に従って見出されうるであろうそのような行為の可能性の原理—を含んでいることになる<sup>(100)</sup>。というのも、純粹理性が実践的使用において命ずる道徳的法則に、純然たる思想

---

を少しも損なうことなく)と考えるだろう。そこには何かそうできる根拠(条件)があるのではないか、あるとすればどんな条件か、推論によって思惟しようとするだろう。これからカントがなそうとする推論は「神」と「来世」の实在がそのような条件であるとする我々の道徳的信(必然的信)の正当性を明らかにしようとするものである。それゆえこのような推論が成立するためには、前述したような行為規範を我々は持ちうるということの確認が必要なのであるが、財産法の領域の法原則についてそのような確認を試みようとしたささやかな論稿として、拙稿「フランスにおける建築請負契約と所有権(1)」(専修大学法学研究所紀要6・民事法の諸問題Ⅱ掲載)、「同(2)」(専修大学法学研究所紀要12・民事法の諸問題Ⅴ掲載)「同(3)」(専修法学論集100号掲載)、「同(4)」(専修法学論集103号掲載)、「同(5)」(専修法学論集104号掲載)、「同(6)未完」(専修法学論集106号掲載)がある。

- (100) 自然原因とは区別される起因性であるから、經驗的認識からなる自然そのものにおいてではなく、人間の歴史において見出されなければならない起因性となる。ここでも、ある法的な難問について素性や来歴も異なる複数の理論家や実務家が自問自答による思索を続けてゆくと、それとは知らず彼らがある一つの理論にそれぞれの仕方懸命に近づいてゆくようにみえるというような法的歴史に遭遇したとすれば、どうしてそのようなことになるのかを推論しようとするだろう。法的歴史がそうなるためには、「神」と「来世」の实在が条件とはならないのかを考え、歴史とはそれらの実践的实在性が可能とする着想によって、人がこの現象的世界に対処してきたことの記録となるのではないかを、確かめようとするだろう。筆者が遭遇したささやかなそのような法的歴史として、前掲論文(前注参照)(5)33頁までの記述をご参照いただきたい。

としての起因性があるのだから、純粋理性が命じたことのみによって経験に属する行為が生起する可能性は与えられることになるからであり、そして同時に純粋理性は道徳的法則を通じて後述するそれを遵守した我々に希望することの許される世界が帰結として生ずるところの、ある特別な仕方での体系的統一即ち道徳的統一の可能性をもたなければならないからである（詳細は後述）。理性の思弁的原理に従う体系的自然統一は証明されえなかった。その理由は、自然認識はあくまで空間と時間の形式で我々に与えられる現象の認識であり、そこに見出される経験的内容は条件付けられたものだけであることが決定されているから、それゆえに経験的認識の中で無条件者にまで統一した対象の体系的認識は期待すべくもないし、これと同じことになるが自然原因も自然法則も純粋理性が自発的に与えることのできないものである以上は、やはり自然の体系的統一はなしうるはずもないからである。これに対し、純粋理性が道徳的使用において道徳的統一の可能性をもつ理由は、この理性が自発的に道徳的法則を創出してそれを通じて自発的に起因性を發揮でき、従ってそれらを駆使しての体系的統一が可能であるからということに求められる。それゆえ、前述した純粋理性の経験を可能ならしめる原理は、その実践的な、特に道徳的な使用において客観的実在性を示すことができるのである<sup>(101)</sup>。

カントがこれまでの考察に基づいて次に確認しようとするのは、我々が幸福に完全な至当性をもつためには、およそ道徳的法則に無条件的に従う（何かの思惑からなどではなく）必要があるとは考えていないか、ということである。カントはこのことを説明するために、道徳的法則に完全に従っている世界（道徳的世界）という理念—それを可能とする条件（諸目的の体系的統一の可能性など）や妨げる障碍を捨象した観知的世界としての理念—が、感性界での我々に作用して、この世界をできるだけそれに従わ

---

(101) Kant, *reine Vernunft*, S. 835-836. なお注92参照。

せるために影響しているとしていう。「世界がすべての道徳的法則に従っているとするその限りでならば（実際にそれが理性的存在者の自由に従えばそのようでありうるし、必然的な命法となる道徳性の法則に従えばそのようなものであるべきように）、私はそれを道徳的世界と名付ける。この世界はそこでのすべての諸条件（諸目的）が捨象され、そこにおけるすべての道徳性の障碍（人間の性質にある弱さや不純）さえも捨象されているのであるから、その限りで単なる叡知的世界としてだけ考えられる。だからその限りでそれは単なる理念だがしかし実践的な理念であり、感性界をできるだけ従わせるために実際にその影響を感性界にもちうるしもつべきである」。すると、後述するごとくこの感性界で我々がもつべき絶対的な実践的原理（道徳性の原理）は『自分自身ならびに他者に向けられた行為において、理性的存在者としての人間は常に同時に目的とみなされていなければならない』と表現できるから、前述した道徳的世界の理念はこの感性界での我々をして、かかる原理から演繹される道徳的法則に無条件に従わせるように作用して、感性界をこの統一された（一つの原理から演繹された）道徳的法則に完全に従う統一体となしうる、実践的実在性をもつことになろう。カントの説明はかなり難解である。「従って一つの道徳的世界というこの理念は、あたかもそれが何らかの叡知的直観のある対象（我々はそのようなものを全く考えることができない）に関係するかのごとくではなく、次のようなものとしての感性界に関係して、客観的実在性をもつのである。それはすなわち、純粹理性の実践的使用における対象としての、またそこにおける理性的存在者の自由な恣意選択が道徳的諸法則の下で自分自身及び他の各々の自由と普遍妥当の体系的統一を保持している限りで、理性的存在者のいわば神秘的統一体（*corpus mysticum*）<sup>(102)</sup>ともいうべきものとしての感性界である」<sup>(103)</sup>。それにしても、我々は実践的

---

(102) 我々が内的に共有している道徳的世界という目標に従って、感性的世界の統一を目指すところからみると、確かにこのような呼称が妥当する。



使用に限られるとはいえ、この叡知的な道徳的世界という理念の着想に似かなる前提条件の下で導かれえたのか、更にはこの道徳的世界へと我々がそこにも属する感性的世界を近付け一致させうる（後者の世界を道徳的法則に従わしめることによって）という発想はどのようなそれの下で得られたのかという問題がなお残されている（後述）。

### （c）「私は何を希望することが許されるか」への解答

前述したところから、純粋理性の実践的関心に関しての第一問「私は何をなすべきか」についての解答はこうまとめられる。「君がそれによって幸福であることが至当となるところのことをなせ」。そこで第二のものが問う。私が幸福に至当でなくはないように行動する場合に、もし私がそれによって幸福に与りうると希望をもつことが許されるとすれば、それはいかにしてであるか。これに対する解答は、これまでの叙述にかかるア・プリアリナ法則を指定する純粋理性の諸原理が、かかる希望をもまた必然的な仕方での法則に結び付けうるのかどうかということにかかっている。我々の純粋理性は、経験が可能ならしめる十分な実践的実在性をもつためにそれらを必然的に結び付けて、各人がその行動において自分を幸福に至当としたのと同じ程度で幸福を期待する理由があるという内容を、前述した感性界にも影響を与えうるし与えるべき道徳的世界の理念に付け加え、感性的世界をそれに近付けようとするに違いない。問題は我々をしてそう考えさせる（そしてそう考えてよいとさせる）最も基底にある理念・前提条件は何かということであり、その説明に取り掛かかるべき時は到来した。

我々がその存在の蓋然性までは否定できないア・プリアリナ理念として取り置けたのは、「神」「心神・靈魂の不死」およびこれらが属しているか

---

(103) Kant, *reine Vernunft*, S. 836. 我々は、経験によって教えられるはずもない道徳的法則（正義的法則ともいいうる）が完全に支配している世界（道徳的世界）の理念をもち、そしてこの感性的世界をそれに近付け一致させたいとする、実践的な目標に導かれてはいないか、という自己認識がここでは問われているのである。

もしれない「物自体の世界（叡知的世界）」である。それゆえ、我々が自己の行為を規定するア・プリオリな思想の体系をもし着想できそれによって経験を可能ならしめうとしたら、そうできる条件はこれらの理念の対象（全部または一部）が実在するとの前提から導くことができないかという思惟方法による外はない。というのも、我々はこれら以外に実在の蓋然性あるア・プリオリな理念を知らず、他方でまた我々が経験からは到底考え出すことのできない道徳性の原理やそれに基づく道徳的法則（経験を可能とするア・プリオリな思想）が問題なのであるから、当然にもそれらを着想できる条件は経験的存在の内にはありえないからである。それにしても、経験を可能ならしめるア・プリオリな実践的な思想について、それを着想させた条件（及びその実践的実在性）をどのように導きうるというのだろうか。カントは我々が既にもっていて、その確實性を疑いえない道徳性の原理（『自分自身ならびに他者に向けられた行為において、理性的存在者としての人間は常に同時に目的とみなされていなければならない』）およびそこから導かれる道徳的法則が有する内容（経験を可能ならしめる原理と法則の内容）に依拠して、そのような疑いえない内容のことを着想させうる唯一の条件を推論し、そのうえでその唯一考えられる条件から着想されたかかると原理や法則が実践的思想（経験を可能ならしめる思想）として我々に確實である以上は、それを着想させた唯一の条件の実在もまた実践的に確實であると論証する方法による<sup>(104)</sup>。

---

(104) カントは既にこう言っていた。「理性の理論的使用とは、私がそれを通じて何が存在するかをア・プリオリに認識するところのものであり、これに対し実践的な使用とは、それを通じて何が生起すべきであるかがア・プリオリに認識されるものである。ところで、何が存在するということか、あるいは生起すべきであるかということが、疑問の余地なく確實であるが、しかし条件付けられている過ぎないという場合には、それのための何かある特定の条件は絶対に必然的でありうるか、あるいはそれが任意で偶然的なものとして前提とされうるかのどちらかである。第一の場合には、その条件は要請されており、第二の場合には、仮定されている。絶対に必然的である実践的諸法則（道徳的諸法則）が存在しているのであるから、そ

そこで前述した拡充された内容での道徳的世界の理念が、感性的世界をそれに近付け一致させうる実践的実在性をもつための前提条件に関する考察が始められる。まずこれからの考察により拡充されてよいこととなるはずの道徳的世界の説明はこうなろう。「その概念において我々が、道徳性は一切の障碍（諸々の傾向性）を度外視するところの叡知的世界即ち道徳的世界においては、道徳性に結びついて比例関係となる幸福も必然的なものとして考えられうる。なぜなら、道徳的法則によって動かされたり制限付けられたりする自由そのものが一般的幸福の原因であろうしそれゆえに理性的存在者そのものがそのような諸原理の導きの下で、彼自身及び同時に他者の永続的幸福の創始者<sup>(105)</sup>であろうからである」<sup>(106)</sup>。だが、かかる

---

これらの拘束力の可能性の条件としてのこの何かある現存在は必然的に前提とされなければならない。要請されなければならない。その理由は、そこからこの特定された条件への推論が始められるその条件付けられたものがそれ自体で絶対的に必然的なものとしてア・プリオリに認識されているのだからである」(Kant, reine Vernunft, S. 661-662)。偶然的原因からは偶然的な結果しか生ずることがなく、この結果が必然的であるというのは完全な矛盾であって、そのことはなによりも経験が証明している。それゆえ必然的条件からしか必然的帰結は生ずることがないという。そこで、我々によってア・プリオリに着想される道徳的法則が、この経験的世界で自然原因から自由到我々の行為を指定する命法として絶対的・必然的であるためには、前提条件としてどうしても存在しなければならないものは何かについて推論によって明らかにされているという場合には（これからの推論は正にその論証を目指すものである—注88参照）、我々がそのような絶対的・必然的な道徳的法則を有しているということから、とりもおさずするための前提条件も存在することが要請される（必然的と信じられてよい）ことになる—その前提条件となるものの存在を直接に対象として意識したり認識したりできるものではないが。すなわち、このような場合には条件付けられたものの必然性から、そのような必然性をもたらす前提条件が存在するとの要請（我々にとって必然的信の対象でなければならないとの要請）が、推論されうることを認めなければならない。

(105) 後述するごとく、我々の純粋理性が完全に自立して（自由）生きるための道徳的法則を創出できるのであれば、そのような理性もまた物自体の世界（叡知的世界）で自立していなければならないから（条件付けられて存在する者はその条件が可能とする生き方しか考え出せないはずだから）、現象的世界における我々の身

自らに報いる道徳性の体系はこのままでは裏付けのない単なる理念であって、それが感性的世界における経験までを可能とさせるためには（実践的実在性をもつためには）、そうなりうる理由（条件）の説明が求められる。言い換えれば、我々の理性は、道徳的世界が従っている道徳的法則に、感性的世界を従わしめることによって、この世界において我々が幸福を希望できるとどうして着想しうるのかということである。そこでカントはこう続ける。我々が有している道徳的世界の理念では、当然ながらその達成のためには各人が彼のなすべきことをなすことが前提条件となっている。換言すれば、理性的存在者のすべての行為が、あたかも最高の意思—およそ一切の個人的恣意選択を自己の内にまたは自己の下に包括している—から生じているかのようになされるという条件に依拠している。しかしそうだとすると、我々はこの条件を充たすすべての行為が、そのまま比例関係での幸福を生じさせると考えることはできない。この考えでは、道徳的世界は説明しえても、感性的世界での道徳的法則の遵守と幸福への希望の結びつきを説明しえなくなる。なぜなら、後者の世界で各人が自由を特定的に使用するための道徳的法則に基づく義務について、他の者はそれに従って行動しないとしてもこの者にはなお義務として有効なままであり、従って彼はその遵守により幸福を希望することが許されるとはいえないことになるからである。かといってまた、道徳的法則の個別的遵守でも幸福を希望できる理由が経験的に根拠付けられるともいいえない。世界の物の性質からも、行為の起因性からも、またそれらの道徳性との関係からも、その理由は解明できないからある。かくしてまず感性的世界においての、幸福であることの希望と、自分を幸福に至当なものとする不断の努力の必然的結び付きまでを充足しうるのに必要な条件（理由）は、道徳的法則の完全

---

体の消滅に影響されることなく永続しなければならない。それゆえ本文でいわれる永続的幸福の創始者ともなりえなければならないこととなる。

な遵守や自然を基礎とするだけでは認識されえず、かかる結合は道徳的法則に従って命ずるところの最高の理性（すなわち「神」）が、同時に自然原因として基礎とされる（同一の最高理性が自己の意思で自然を基礎づけた）ときにのみ、可能であると考えなければならなくなる。次にこれと併行して神の存在を通じて道徳的世界での道徳性と幸福の一致についての条件を考えれば、それはこうならざるをえない。すなわち、各人が彼のなすべきことをなすことが前提となる道徳的世界において、それに対応した幸福も必然的となる理由は、かかる叡知者（神）の最も完全な意思が、最高の聖福（Seligkeit）と結ばれているがゆえに、この意思—およそ一切の個人的恣意選択を自己の内にまたは自己の下に包括している意思—こそが一切の幸福の道徳性（幸福であることの至当性）との正確な対応の原因であるのだからということになる（カントはこのような神の理念を最高善の理想と名付ける）<sup>(107)</sup>。

カントは上記の道徳性と幸福との正確な対応の理念が、純粹理性をして十分な起因性に達せしめるために是非とも必要であることについて、この理性が有効な道徳的法則を提示する権能との関係およびこの法則を各人の格率（信条）とさせるための動機付けとの関係でより詳しく説明する。まず前者との関係でこういつている。「道徳それ自体は、一つの体系をなすものであるが、しかし幸福はそうはいかない。幸福が体系をなすとしたら、それは道徳性に厳密に相応して分与される場合に限られる。だがこのよう

(107) Kant, *reine Vernunft*, S. 838. 感性的世界に生きる我々が、この世界について到達すべき目標としてもちうるのは、すべての人間が道徳的法則に基づく義務を守ることにより実現されるはずの、道徳的遵守と幸福の分与とが正確に相応している世界（道徳的世界）だけではないか、またその目標に至っていないとしても道徳的法則は守るべきだし、その遵守者は幸福を受ける至当性をもつことになり、従ってそれを希望することが許されると我々は考えてはいないか。ここでもこのような自己認識が問われるとともに、加えてこのような目標や希望が許される条件について我々が考察を進めてゆくと、結局のところ本文に書かれているところに行き着かないかとの自己認識も問われているのである。

なことは、ある英明な創造者にして統治者の下にある叡知の世界においてだけ可能なものである。理性はこのような存在者を、我々が来世とみなさなければならぬかかる世界での生（Leben）ともども、是非とも前提としなければならない。さもないと、道徳的諸法則は無意味な妄想とみなされざるを得なくなることが知られるのである。なぜなら、前者の前提がないと、同一の理性が道徳的諸法則に必然的効果を結びつけるのだということが、脱落せざるをえなくなるからである。何人も、道徳的諸法則を命令とみなすのは、それらが自らの規則に対してそれらにア・プリオリに相応する結果を結びつけるからこそであり、それゆえに約束と威嚇を帯びているからこそである。しかし道徳的諸法則がそのようなことをなしうるのは、それらが最高善としての必然的存在者—そのような合目的統一を唯一可能ならしめうる—に帰属している場合であり、そうでなければ不可能である」<sup>(108)</sup>。更にこの哲学者は、ライプニッツの説をも援用して続ける。「ライプニッツは世界を、そこにおいての理性的存在者および道徳的法則と最高善に従っての彼らの関係だけが顧慮される限りで恩寵の国と呼び、それを以下のごとき自然の国から区別した—そこでは、理性的存在者はなるほど道徳的法則の支配下にあるが、しかし彼らの行動の効果については我々の感性界での自然的経過に従ってのそれ以外には期待してはいない。それだから我々が幸福であることの不至当性によって我々のそれにおける持ち分を自ら制限するのではない限り、すべての幸福が我々を待っているところの恩寵の国で自分を見出すということが、理性にとって実践的に必然的な理念なのである」<sup>(109)</sup>。

---

(108) Kant, *reine Vernunft*, S. 839-840. もちろん、このような最高叡知者は条件付けられた存在ではありえず、無条件者として存在するのであるから、後述するごとく正当とされる我々の道徳的信（その意味について注111参照）の対象としては永遠性をもった存在でなければならない。

(109) Kant, *reine Vernunft*, S. 840.

次にカントは、純粋理性が道徳的諸法則によって各人を動機付けて彼らの格率（信条）とさせる権能との関係でもこう説明する。「我々が、自分のすべての行いを道徳的格率（信条）に従わしめなければならないということは、必然的である。しかし同時にこのことは、理性が単なる理念に過ぎないところの道徳的諸法則にある作用原因を結びつけ、かかる原因が法則に従った行動に対して我々のある最高目的に正確に相応する結果を確定する—この世の生においてであれまたは他の世の生においてであれ—というのでなければ、不可能である。それだから神と、今は見えないがしかし希望することが許される世界がなくしては立派な道徳的理念も、なるほど喝采と賛美の対象であろうが、しかし決意と実行の動機ではない。なぜなら、かかる理念がいずれの理性的存在者にも自然的であることにはならなくなるし、またかかる理念が成就させるものは、全く同一の純粋理性によってア・プリオリに規定され、そして必然的であるところの目的全体であるということがなくなるからである」。「幸福は、それだけでは我々の理性にとって、まだまだ完全な善ではありえない。理性は（我々の傾向性がいかにそのものを願おうとも）幸福がそうであることの至当性と結びつかなければ、換言すれば道徳的に善なる行動と一致しない限り、そのようなものを是認しない。しかし道徳性だけでも、それと共に幸福であることの至当性だけでも、まだまだ完全な善ではない。この善を完遂するためには、幸福に至当でないものではないように行動する者が、それに与りうることを希望しえなければならない。一切の個人的意図から自由な理性にしても、一切の幸福を他の者に賦与しなければならないであろう立場—それについてなにかある自分の利益を考慮することなしに—に身をおくならば、別異に判断することはできない。なぜなら、実践的理念においては両方の要素が本質的に結び合されているのだからであり、このことは次のことがあるにせよ—道徳的の心意が条件として幸福の配分を初めて可能にするのであって、逆に幸福への見込みが道徳的の心意をまず可能にするのでは

ない、なぜなら後の場合にはかかる心意は道徳的でなくなるであろうし、それゆえにまた完全な幸福、言い換えれば理性の前にあって我々自身の不道徳な行動に由来する以外の制限を知らない幸福にふさわしくないものとなろうからである」<sup>(110)</sup>。ここでも、経験はもとより思弁的理性によって蓋然性だけが認められた理念もまた、決して教えることのないこれほどまでの内容を備えた「神」の発想へと、我々の純粹理性はいかにして導かれえたのかという問題が残っており、その解明がこれからなされてゆく。

#### (4) 理性の実践的使用の基礎となる「来世」について

以上が理性の実践的使用に関する第二問の実践的な解答と、それが導く理論的考察である。次にカントはこの理論的考察が高まることによって導くと先に言及していた、思弁的考察へと進んでゆく。そしてその論証にあたっては、それがもたざるをえない壮大さのゆえに我々の理解を超える恐れのあるこの問題に対して、これまでと同様に自分が辿ってきた思索のプロセスを振り返りながら、しかし他方では我々にもこの問題について自問させて、それによって彼の記述したところを自力で解釈させようとする姿勢もうかがえる（それゆえその論証は高度に凝縮されたものとなっている）。そこでこれからは、筆者の叙述が錯綜した内容となるのを避けるために、まず筆者がカントの記述の全体から解釈したところを最初にまとめて提示し、次にそう解釈するに至った彼自身の論証を引用するという方法を採用したい。

彼はここで、次のような問題設定をしている。我々の純粹理性をして、今までの実践的な考察や理論的考察へと導いてきた最も基礎となるア・プリアオリな理念については、純粹理性はその理念の内容が示す対象についての我々の道徳的信（必然的信）<sup>(111)</sup>を正当と承認せねばならないのではない

(110) Kant, *reine Vernunft*, S. 840-842.

(111) 「神」や「来世」の存在について、思弁的理性が到達しえたのは、それらが実



か。というのも、最も基礎となるこれら理念の対象が存在しないとすると、純粋理性がもたなければならない経験を生じさせる実践的実在性のすべてが存在しない（否定される）こととなろう。それゆえにどうしても純粋理性は、それらの理念の対象の存在を必然的なものとしていなければならない、そして自己の実践的実在性を確認させることによって、それらの基礎理念の対象が存在することを確認させてゆかなければならないだろう。そのような基礎となる理念の第一は「来世」である。我々は純粋理性によって、自らが現象的世界とは区別された、叡知的世界即ち道徳的世界に属していることを、必然的と考えなければならない。さもなければ、我々がそこに属していることの否定できない現象的世界では考え付かせられるはずもないア・プリアリな道徳的世界の理念（むしろそれは感性的世界における我々の道徳的法則に従った行動がそこへと導くと前提されているア・プリアリな「来世」の理念である）をどこで得たのだろうか。確かに我々は、空間と時間の形式に従って我々に与えられる現象的世界とは区別される、その基礎にあると想定できる（つまり蓋然性ある）物自体の世界の理念をもっている。しかしこの理念は、空間と時間に従っている現象的世界とは違う世界という消極的なものであって、この世界が道徳的世界であることまでを教える訳ではない。しかし我々の純粋理性は、確かにこの道徳的世

---

在する蓋然性は否定できないというものであるが、この段階で我々がなおそれらの存在について信をもつとすれば、それは「純理論的 (doctrinal) 信」というべきもので、それらの存否を確かめる術をもたないから蓋然的であることを承認しつつ存在を信じていることになる。それは丁度どこかの遊星に居住者がいるかどうかについて、現在の我々がなお信ずるとした場合に、事情は類似する。しかし「神」と「来世」に対する信がこの段階にとどまるならば、それらが我々をして道徳的法則に従って行わさせることへと向かわせる主観的影響力はもたないであろう。それらがそのような影響力をもつためには、我々が揺るぎないことを確信させる道徳的法則をもつことで、それに基づいてそのような道徳的法則を着想できる唯一の条件とみなされるこれらのものの存在に対する必然的信（道徳的信）をもつことがどうしても必要なのである— Kant, *reine Vernunft*, S. 854ff. 後掲（6）参照）。

界の理念に導かれて初めて道徳性の原理を考ええたのであり、それに基づいてア・プリアリな道徳的法則を提示しようとしているのであるが、このようなことができるのはどうしてなのか。考えられる答えは以下のものしかない。我々は純粋理性によって物自体の世界にも属していることから、道徳的世界というア・プリアリな理念もそこにおいて着想できたがゆえに、その延長として同じくア・プリアリな道徳性の原理や道徳的法則の着想を得ることにより、それらを使用して自分が現実にとこで生きている現象的世界において経験を自由に（自発的に）可能とすることができると。なるほど理性の思弁的適用に関する論証は、我々がかかるとる観知的世界では対象としての認識を得ることが不可能であると証明していたが、しかし実践的諸理念（諸思想）についての着想まで得ることができないとしていた訳ではない。また我々が想定できる物自体の世界（観知的世界）は、時間の形式に従っていないはずであるから、そこに属する我々の純粋理性が、原因という条件に妨げられず、自己の生を道徳的指定にのみ従わせうる世界という理念について着想しうることが不合理とされる理由もない<sup>(112)</sup>。このような事情から、ここに前提とされた「来世」の理念（蓋然性に基づく純理論的信だけでなく道徳的信・必然的信—注111参照—を前提としている点で物自体の世界の理念とは異なる）が内容として示す対象の存在は、我々の実践的使用における純粋理性にとって必然的なのである。

そしてそこからこの哲学者は、我々の純粋理性が「来世」で自立性・自存性をもっていることを、純粋理性が完全に自立して生きるための道徳性の原理や道徳的法則を創出しうるということに基づいて導き出す。もし純粋理性が、何か別のものによって条件付けられているとしたら、条件付けられた理念（思想）しかもつことができず、自立して生きるための理念

---

(112) 他方では、我々がこれからカントの理論に従うことにより、ア・プリアリな道徳的原則を着想できるに依じて、彼の解答の正しさを確かめることができるはずだということにもなる。

（思想）を創出することは不可能である。それはもし人間が現象の世界で様々な自然原因によって生かされているだけだとすれば、精々が前述した経験に条件付けられた実用的規則（賢慮の規則）をしかもちえなかったであろうことから十分判断できる。それゆえに「来世」に属している純粹理性がそのような理念について着想できるのであれば、純粹理性はそこで条件付けられることなく、自立性・自存性をもっていなければならない。更にはそこから、来世では完全に自立している者としての道徳的起因性（自由な起因性）をもつし、このような起因性によって神の存在を通じてではあるがそれに正確に対応した幸福をもたらすことができるはずであり、そして我々の身体が消滅しても自存するものとして消滅することがないということになる。もちろんこの来世での自立性・自存性は道徳的信として承認しなければならないだけで、対象としてまで認識できるはずもない。

以上が、来世に関するカントの叙述について、筆者が解釈したところのすべてである。筆者が来世とそこにおける理性の自存性についてカントの見解と思われるものを、そこから直接に解釈で導いた彼自身の記述は以下のものである。「それだから、理性的存在者の道徳性—それによってこの存在者が幸福に至当であるところの一と厳密に調和した幸福だけが、以下のごとき世界で最高善をなすのである。その世界とは、我々が純粹なしかし実践的な理性の指定に従って、そこに移らねばならずそしてもちろん叡知的世界でしかないところのそれである。なぜかといえば、感性界はそこでの物の性質から、目的の体系的統一を我々に与えると約束するものではないし、またこのような統一の实在性が、根源的の最高善の前提以外のものに基礎付けられえないからである。ある種の最高原因の一切の具足性をそこで与えられた自存する理性は、最も完全な合目的統一に従って、普遍的なものを一だがかし感性界では我々に対して非常に限られた物の秩序をであるけれども一根本拠付け、保持し、完了するのである」<sup>(113)</sup>。

### (5) 理性の実践的使用の基礎となる「神」について

もう一つの最も基礎にある理念は最高叡知者（神）であるが、まず筆者が解釈したところをまとめて提示したい。感性的世界で道徳的法則により経験を可能とするのに（我々の行為に対する起因性をもつために）十分な実践的実在性をもたねばならない我々の純粹理性は、道徳性と幸福が正確に対応している道徳的世界の理念を、前記のような仕方では得ていなければならないが、しかしそれだけではその正確な対応関係と同時に、感性的世界での個別的な道徳的法則の遵守と幸福に対する希望の許容までに至るだけの根拠付けを欠くことになる。その根拠を純粹理性が導いたものこそ、思弁的適用において実在の存否が問題となり、その蓋然性は否定されないとされた「最高叡知者（神）」の理念であったことは先に詳述されている。そして純粹理性は「来世」に関するとときと全く同様の理由から、思弁的適用においては蓋然的とせざるをえなかったこの理念が内容として示す対象の実在を、実践的使用においてはやはり必然的とみなさなければならない。というのも、そうでなければ現象的世界が考え付かせるはずのない道徳的法則とそれに伴う幸福との必然的關係というア・プリオリな理念を、我々はいかにして着想することができたのか、更にはその道徳的法則によって、我々の感性的世界（道徳的世界に比して不完全であるとしつつも）を道徳的世界に近付け一致させるとの着想にどうして至りえたのか、説明ができないからである。理性の思弁的適用は「物自体の世界」に我々の「不死なる心・神・靈魂」と「神」が属している蓋然性を残した。しかしこれらの理念から道徳的世界での道徳法則の遵守と幸福の必然的結合の理念を導くことは到底できないし、また感性的世界が道徳的法則に従うことで道徳的世界に高められてゆくとの理念も得ることはできない。だが前述したごと

---

(113) Kant, reine Vernunft, S. 842. そのほか注108から110に対応する本文でのカントの記述、および注115・116・120・121に対応する本文での神に関するカントの記述にも間接的に依拠している。

くこれらの理念だけが、この感性的世界で純粹理性に有効な命令としての道徳的法則の提示と、それを格率（信条）として各人の行為の主観的根拠とさせる権能を付与するのであって、それがないと道徳的法則は無意味な妄想とみなされることになるが、我々はこの理念に基づいて十分な意味のあるア・プリオリな道徳的法則を創出できるのはいかにしてか。再び唯一の答えはこうなろう。我々が純粹理性によって神と共に「来世」に属している（感性界だけでなく）ことから、道徳的原則の遵守と幸福との必然的結合という理念を着想できたのであり、さらにまたこの世界における自然も神の最高意思によっており、それゆえ同一の最高意思による道徳的法則に従わしめられるようになっているという前提条件の必然的な帰結として、感性的世界にも属している理性は、それが着想できた道徳的世界の観点からこの感性界を考察してみて、かかる法則によって体系的統一ができなくはない（それゆえに道徳的世界に近付けてゆける）世界であると確信するに至ったと、そしてこの必然的確信のゆえに神の實在に関する道徳的信（注111参照）も実践的使用における純粹理性にとって必然的となると。

これが神に関するカントの記述について、筆者が解釈したところをまとめたものである。そこで次には、筆者がそこからまとめて解釈するに至った彼自身の記述を、個別的なコメントを加えながら示してゆきたい。この哲学者は神についての自分の論証を道徳的神学と位置付け、その思弁的神学に対する優越性を説きながら、神の全能に関する道徳的信の正当性を論ずる。「ところでかかる道徳的神学は、思弁的なそれに対して固有な優越性をもつ。すなわちこの道徳的神学は、思弁的神学が決して客観的根拠に基づいて我々に指示しなかった、いわんや我々にそれについて納得させえなかった、ある唯一のこの上なく完全なそして理性的な根源的存在者へと、必然的に導くということである。というのは、我々は先験的神学においても又自然神学においても<sup>(114)</sup>、理性がそこでいかに遠く我々を導くにせよ、我々が一切の自然原因の上位に置き、またそれと同時にこれらをあらゆる

点で依存せしめるのに十分な理由があるところの、唯一の存在者だけを前提とするいささかの意義ある根拠も見出さないからである。これに対し、もし我々が必然的な世界法則ともいうべきものとしての道徳的統一の観点から、この世界法則にふさわしい効果だけを与えうる、従ってまた我々に対して拘束力を与えうる原因を熟慮するならば、これら一切の法則を自らの内に包括するような唯一の最高意思が存在しなければならない。なぜなら、相異なる諸々の意思の下では、我々は諸目的の完全な統一をいかにして望むのだろうか。かかる意思は全能でなければならない—世界における全自然と道徳性との関係がそれに従属せしめられるために。全知でなければならない—それが諸々の心意の内奥とそれら心意の道徳的価値を知るために。遍在するものでなければならない—それが最高の世界善が要求するところの一切に直に接するために。永遠でなければならない—自然と自由

---

(114) 根源的存在者を、理性のみに基づいて思惟する神学が理性的神学であるが、更にこの神学はその対象を純粋な先験的理念（根源的存在者や最も実在的な存在者などの理念）を使って純粋理性によってのみ考える先験的哲学であるか、それとも我々の心神の性質から借用された最高叡知者の概念によって対象を考える自然的神学であるかのどちらかであるとされる。そして先験的神学が神の実在性を証明できないことは、これまでのカントの説明から明らかである。これに対し自然的神学は、この世界において見出される秩序と統一の性質—そこには二様の起因性とそれらの規則即ち自然と自由が前提とされなければならない—から、ある世界創造者の特性と現存在を推論するものであり、それゆえにこの神学は、この世界から一切の自然的秩序と完全性の原理としての最高叡知者へと昇ってゆく物理神学（Physikotheologie）であるか、それともこの世界から一切の道徳的秩序と完全性の原理としての最高叡知者へと昇ってゆく道徳神学（Moraltheologie）であるかのどちらかであるが、このうちの前者もまた神の実在性を証明できないことはごく簡単にこう説明できるとされる—およそ「神」の理念（存在する一切のものを自己から派生させることによりそれらに秩序と統一を与えているところの無条件者）に対応する対象の現存在は、条件付けられた対象をしか認識させない経験（注41参照）の内では知られえないし、かといってそれをア・プリオリな世界で知ろうとすれば、その結果は先験的神学と同様の失敗に帰する（Kant, *reine Vernunft*, S. 649ff und 659ff.）。

とのこの一致がいかなる時にも欠けることがないために。等々。」<sup>(115)</sup>

我々は今、神と来世の道徳的信の正当性を承認しつつ、その前提で得た道徳的世界の理念に照らして我々が現に生きる感性的世界を考察するとき、この世界も不完全ではあるがなお道徳的統一が可能であろうか。理性はこれを肯定するが、果たしてそのための十分な根拠を有しているのか。この問題は理性の実践的使用だけでなく、思弁的使用にもかかわっている。なぜなら、もし我々がこの感性的世界で道徳的原則による体系的統一ができるとしても、この世界は自然法則に従っているからかかる体系的統一ができたということの全体が自然機構の中で自然法則に従って完全に証明されなければならない。このような自然法則が課す不可避的な要求を充たしながら、道徳的法則による統一が可能とする根拠はどこにあるのか。これがカントのいう究極的課題であるが、これからの叙述によってそれは完全な答えに出会うであろう。彼はまず、理性によって感性的世界だけでなく叡知的世界・道徳的世界にも属している者（叡知者と呼ばれる）にとっては、この感性的世界は二つの体系をもつことになるが、しかしこの世界が我々の道徳的理性使用にとって可能的なものであるためには、そこでの自然法則による不可避的统一が理性による道徳的统一と一致できなければならない。それゆえこの世界が結局は一つの理念から生じていることになるという、基本的確認から説き始める。「叡知者のこの世界は、単なる自然としては感性界に過ぎないものであるが、しかし自由の一つの体系としては、叡知的世界即ち道徳的世界（恩寵の国）と呼ばれうる。この世界における諸々の目的のかかる体系的統一は、またこの偉大な全体をなすところの一切の物の普遍的な自然法則に従った合目的統一へと不可避的に導くのであるが、それは普遍的で必然的な道徳的法則に従っての目的の体系的統一と丁度同じになされることになる。そしてこの目的の体系的統一は、実践理

---

(115) Kant, *reine Vernunft*, S. 842-843.

性を思弁的理性と合一するのである。もしこの世界が、それがなかったならば我々が我々自身を理性に至当ではないとみなすであろうところの、そのような理性使用と一致すべきなのだとすれば、つまりはあらゆる点で最高善に基づくものとしての道徳的理性使用と一致すべきなのだとすれば、世界は一つの理念から生じたものとして考えられなければならない<sup>(116)</sup>。ではどのような一つの理念が、道徳的法則による自由な統一を同時に自然法則による不可避的な統一と一致させることができるのか。ここでも疑問の余地のない解答が唯一存在する。この世界にあって、我々はあくまで自然機構の中で、自然原因と両立しうる道徳的法則に基づく起因性を有して、道徳的統一をなしうるように、そして自然機構もそれを妨げないようにすべてを配そうとする理念が、唯一そのような一致を実現させる<sup>(117)</sup>。

理性は、それが着想しえた道徳的世界の観点からこの感性的世界を考察して、この世界が以上のように配されていることを実践的に知ると、『もし意思が自由であり、また神と来世が存在しているならば、何がなされるべきであるか』を知ることにもなるが、もちろんそこで究極の目的とされるべきなのは、我々が全く自由に（自発的に）実現できるようにこの自然的世界が配されている道徳的な目的であることになる。すると自然は、かかる目的を備えた理性にとって、どんな意義を有することになるか。カントはいう。「もし我々が、目的を定めないとしたら、我々は経験に関してさえも悟性のどんな使用がなせるだろうか。ところで最高目的とは道徳性のそれであるが、これらのことを知らしめうるのはひとり理性のみである。しかし我々がかかる最高目的を備えまたそれらの導きの糸に従っているとすると、自然が自ら合目的統一を配していたのではない場合には、我々は自然の知見についてすら認識との関係での合目的的使用をなすことができない。というのも、我々は理性をすら全くもちえないであろう。その理由

---

(116) Kant, *reine Vernunft*, S. 843-844.

(117) 注92および次注参照。



は、我々が理性のための訓練の場をもたないだろうし、またかかる諸概念（道徳性に関する諸概念—筆者）に素材を提示するであろう対象によって、理性のための修養をなすことも全くありえないだろうからである。しかしかの合目的統一は必然的であり、恣意選択そのものの本質に基礎付けられている。従ってその統一の適用条件を具体的に含んでいる自然もまた、同様でなければならない<sup>(118)</sup>。このようにして、我々の理性認識の伸展は、純粹理性が我々に課すところの実践的合目的性的の原因ではなくて、単なるその結果であることになろう<sup>(119)</sup>」<sup>(120)</sup>。確かに、感性的世界で生きる我々に、この世界を道徳的・合目的に統一する能力が備わっているとしても、自然がこの能力を発揮できるように用意されている対象としてなければ、決してこの能力に気付くことはなかったであろう。こうしてここに、認識の究極限界に位置する神の実践的実在性（道徳的信の正当性）は、感性的世界に対する純粹理性の実践的使用によって、遂に確かめられることとなった。

カントは以上の燦然たる成果を、簡潔に意義付けている。「かくして我々はまた、人間理性の歴史において、道徳的概念が十分に純化され確定される以前には、そして諸目的の体系的統一がそれらに従ってしかも必然的原理に基づいて理解される以前には、自然の知見もまた他の多くの学問

---

(118) 恣意選択は自由な意思を通じてア・プリオリな起因性によっても規定されるが、しかしこの起因性は自然の中にも位置をもつ恣意選択に作用する自然原因を排除するものではなく、むしろ自然法則を通じて諸々の自然原因によって完全に規定されていなければならない。従って道徳的法則の体系によって必然的とされる統一は、その条件となるすべての自然原因によって必然的とされる性質のものでなければならない（詳細は実践理性批判で説明される問題である—さしあたって注92および坂本「一考察」（注2参照）478頁以下）。

(119) 我々が道徳の世界やそこで道徳性と幸福の必然的結合の理念を着想できたことが先にあって、かかる着想が得られる理由を思惟することにより、神や来世の実践的実在性（道徳的信の正当性）の認識に至ったからである。

(120) Kant, *reine Vernunft*, S. 844-845.

における理性の立派な度合いの修養すらも、神性 (Gottheit) に関しての未熟でかつ漠然としている概念しか造り出しえなかつたり、一般にかかる問題に関する驚くべき無関心を残していたりすることを我々は知るのである。しかし我々の宗教の極めて純粋な道徳的諸法則によって必然的とされたところの道徳的諸理念に関するより高邁な構築は、その対象にもつことをそれに強要した関心によって、この対象に対する理性を鋭くした。こうして道徳的諸理念は—自然の広大化された知識も、正当で信頼しうる先験的洞察 (そのようなものはどんな時代にももたれなかった) もそれに寄与することはなかったが—、神的存在者の概念を成立させた。この概念を我々は現在正しいとみなすのであるが、その理由は思弁的理性がその正しさを我々に納得させるからではなくて、この概念が道徳的な理性原理と完全に一致するからである。そのようにして、単なる思弁がただ推量するだけで遂に主張まではなしえなかった認識を、我々の最高の関心に結び付けそしてそれを通じて、なるほど論証された教義ではないにせよ、しかし純粹理性の最も本質的な諸目的に伴う一つの絶対に必然的な前提となすことの功績は、ともかくも結局のところ純粹理性のみが、しかもその実践的使用におけるそれが、保持するのである」<sup>(121)</sup>。

カントは道徳的神学をこのように意義付けると同時に、他方ではそれについて次のような仕方で濫用する企てをしてはならないと警告する。それは、我々が神の实在性を実践的見地からだけ必然的とみなす (自らが創出する道徳的原則により合目的統一をなすに際して内的に必然性を確信する) のにもかかわらず、この实在性を外的なそれに置き換えて、直接に神の意思から道徳的諸法則を導出しようとする試みである。「しかし実践理性が今やかかる高み、すなわち最高善としての唯一なる根源的存在者の概念に達したからといって、実践理性があたかもその適用に関するすべて

---

(121) Kant, reine Vernunft, S. 845-846.

の経験的条件を超出したかのごとくして<sup>(122)</sup>、そして新奇な対象の直接的知見へと躍進したごとくして、この概念から出発し道徳的諸法則そのものをそこから導出しようと企図することは許されない。なぜなら、この道徳的諸法則こそその内的必然性によって我々を自存的原因即ち英明な世界統治者の前提へと導き、その結果これらの法則に効果を与える当のものだからであり、それゆえこのことによってまたそれらを偶然的なもの、単なる意思—特に我々がそれら法則に従ってそれを生成させなかったとしたらそれについていかなる概念ももたないであろうところの—からだけ導来されたものとはみなしえないからである。実践理性に我々を率いる権利がある以上は、我々は諸々の行為が神の命令であるがゆえにそれらを義務的とみなすのではない。そうではなく、我々がそれらに対して内的に義務を負っているがゆえに、それらを神の命令とみなすのである<sup>(123)</sup>。我々は理性の原理に従う合目的的統一の下で、自由を研究することになるだろう。そして理性が行為の本性そのものに基づいて我々に教えるところの道徳的諸法則を、我々が尊敬して守る限りで、我々は神の意思に従っているものと信じ、また我々自身と他者とにおける世界の善を促進することによってのみ、神の意思に仕えるものと信ずるのである。それだから道徳的神学は内在的にのみ、すなわち我々がすべての目的の体系に適合することによって、

(122) 理性の実践的使用が到達した神の概念であっても、それが経験的認識の諸条件を充たさない内容のものである以上は、我々に外的対象としてそれが実在するといかなる知見にも達せられることはやはりありえない。

(123) 前述したごとく（注108・109・110に対応する本文参照）、実践の見地から神の実在が必然的とされるのは、もしそれがなければ我々によって創出される（着想される）道徳的法則が有効な命令となることも、それが動機付けとなって各人の格率（信条）となることもありえなくなるからなのであって、決してかかる道徳的諸法則を発する直接的主体がなくなるからというのではなかった。すると、我々が自発的に提示する（着想する）道徳的法則によって命じられる行為に自分たちが内的に義務付けられていると意識することによって初めて、その行為が神の命令であるとみなしてよいことになる。

この世における我々の使命を果たすためにのみ使用されうる。そしてそのような使用は、良き行状における道徳的立法をなす理性の導きの糸を、狂信的にあるいは全く軽率に放棄し、それをある超越的使用が与えるであろう理念に直接に結び付けないような使用である。かかる結び付けを図ろうとする使用は、単なる思弁のそれと全く同様に、必ずや理性の究極目的を邪道に導き、これを挫折させずにはおかないのである」<sup>(124)</sup>。

### (6) 「道徳的信」の学問的位置付け

我々は、この現象的世界をそれに近付けようとする道徳的世界の理念や、道徳的法則の遵守が幸福への至当性を与えるといった思想をもつが、そのような着想に至りうるのはなぜか。カントがなしてきたこれまでの「来世」と「神」に関する論証は、今の問いを深めてゆく方法によって達成されたものであった。この哲学者はこれから、自分が採ったこの方法について、総括的な説明をなそうとするのであるが、そのためにはまずこの方法の基礎にある新たな発想から説き起こす必要がある。我々がいま何かの考えを有しているとして、我々にそのような考えを持たせた条件がいかなるものであるかによって、その考えの自分にとっての主観的妥当性があるのかないのか、更には客観的なものとの一致である客観的妥当性があるのか

---

(124) Kant, reine Vernunft, S. 846-847. 本文に記述されてきたところによると、我々にあってはまず自ら創出した道徳的法則によってこの感性界での自己の行為を規律することにより、自由に経験を可能ならしめることができるのを知った後にのみ、そうできる条件として道徳的法則も感性界も神の意思に従っているとの道徳的信に到達するのであり、反対に神の意思に従っている道徳的法則を直接にかかる最高意思において探求し、その後それに従って行為するというのは完全に誤った考えであって、我々を自由に関して極めて有害な邪道へと導くだけだということになる。そしてここで正しいとされた説示だけが、道徳的法則も神の意思に含まれるということと、我々には自由に行為する能力が与えられているということとの、一見すると矛盾するかのようと思われる関係が、決してそうではないことを納得せしめるのである。

ないのか、判断できるに違いない。するともし逆に、いま我々が有している考えが、それ自体で我々には絶対に正しいと思わせるものであるとしたら、我々にそのような考えをもたせた条件も、絶対に存在しているに違いない。カントはこれらの問題を解明するために、我々が認識の過程で主観的になす「真実認定」(Fürwahrhalten)の妥当性を検討する。

「真実認定は、我々の悟性における事象(Begebenheit)である。それは客観的根拠に基づくかもしれないが、しかしまた判断する人の知覚における主観的原因を必要とする。その認定が理性を有している限りは誰にでも妥当する場合には、その根拠は客観的に十分であって、かかる認定は確信(Überzeugung)と呼ばれる。それが主観の特殊な性質においてだけその根拠を有する場合には、それは過信(Überredung)と呼ばれる。過信は、判断の根拠が全く主観的なものの内にあるのにそれが客観的とみなされているのであるから、単なるみせかけにすぎない。従ってこのような判断はまた私的妥当性を有するだけであり、そこでその真実とする認定は伝えられえない。これに対し真実(Wahrheit)は客観的なものとの一致に基づいており、従ってその客観的なものに関しては各々の悟性の諸判断も一致しなければならない。それだから、その真実とする認定が確信であるかそれとも単なる過信であるかの試金石は、外的にはそれを伝えうること、およびいずれの人間理性にも妥当するものとして認めうることの可能性である。なぜならこのときには少なくとも次のような一つの推定が存在するからである—主観の相異にもかかわらずすべての判断が一致する根拠は、共通の根拠すなわち客観的なものに基づいているだろうし、それゆえにそれらはすべてかかるものと一致しそれによって判断の真実性が証明されることになるだろう」<sup>(125)</sup>。

この「真実認定」もしくは判断の主観的妥当性は、確信(同時に客観的

---

(125) Kant, reine Vernunft, S. 848-849.

に妥当するところの)との関係で三つの段階があるとされる。第一は、自覚を伴う主観的並びに客観的に不十分な真実認定であるところの、臆見 (Meinen) である。第二は、主観的にだけ十分であるが同時に客観的には不十分とみなされる信 (Glauben) である。そして最後の段階は、主観的並びに客観的に十分な真実認定である知識 (Wissen) ということになる<sup>(126)</sup>。

以上のことは、現象における客体・客観事象を対象とする経験的認識にあっては自明であるが、しかし先験的認識においては特有の難しさが伴う。というのも、客体が経験的であるときには、現象の内に原因 (条件) によって偶然的に現れるかもしれない客体 (条件付けられた物) の存在について臆測することは決して不合理ではなく当然許されてよいが、時間の形式に従わないア・プリオリな客体が問題となる先験的認識では、条件とはなっても条件付けられることの決してありえない客体が認識されるのであるから、認識に偶然的要素の入り込む余地がなく、客体はすべて必然的として認識されるか否かのどちらかだからである。「純粹理性の諸判断にあっては、臆測することは決して許されない。なぜなら、それらは経験的根拠に支えられず、一切のことがア・プリオリに認識されるべきなのであるから、そこでは一切が必然的なのであって、結合の原理 (その判断を真実性の認定に結びつける原理—筆者) は普遍性と必然性を、それゆえ完全な確実性を要求し、そうでなければ真実性へのいかなる導きも全く見出されなくなるからである。従って純粹数学において臆見をもつことは不合理であり、知らなければならないか、すべての判断を止めるかのいずれかである。道徳性の諸原則についても事情は全く同様であり、何かあることが許されているとの単なる臆見に基づいてある行為を敢行することは許されず、このことを知悉していなければならない」<sup>(127)</sup>。

---

(126) Kant, reine Vernunft, S. 850.

(127) Kant, reine Vernunft, S. 850-851.

更に理性の先験的使用においては、真実認定の問題はより多くの困難を伴う。というのも、一方で理性の思弁的使用によっては「来世」と「神」の実在性について判断を下しえないのであるが、他方でその実践的使用では我々が道徳的な原理や諸原則の着想をえていることから考えて、主観的にはそれらの実在性について真実と認定する十分な根拠を有しているのであるから<sup>(128)</sup>、理性の実践的使用が導く「来世」や「神」の認識についていうとすれば、「臆見はおそらく小さきにすぎ、知識はまた大きさににおいてすぎる」<sup>(129)</sup>からである。そこでカントはこれらの対象に関する真実認定を「信」の範疇で、しかも「必然的信」のそれで理解させようと努める。

「理論的に不十分な真実認定が信と呼ばれうるのは、全く実践的關係においてだけである。ところでこの実践的意図は、的確性（Geschicklichkeit）のそれであるか、道徳性（Sittlichkeit）のそれであるかのどちらかである。第一のものは任意的で偶然的な目的のためであり、第二のものはしかし絶対的に必然的な目的のためである。

ある目的がいったん設定されると、その達成の条件は仮定的に必然的である。もし私がおの下でその目的が達成されうるであろういかなる他の諸条件も全く知らないのであれば、この必然性というものは主観的であって、だがしかし比較的だけに十分である。これに対しもし私が、誰もその定められた目的へと導く別の諸条件を知りえないということを実に知っているのであれば、この必然性は絶対的にそしてすべての人にとって十分である。第一の場合には、私の前提と確実な諸条件の真実認定は、ある偶

---

(128) これに対し思弁的な問題では、それがあくまでも知識に関わるものであることから、この問題についてある者が有する真実性認定の主観的根拠は、我々に唯一知識を与える経験的認識（その基礎となるア・プリオリな認識を含む）の支援なしには他人に伝えうるものとはならず、従ってかかる支援に基づかない主観的根拠がその者に信を生じさせるかもしれないが、しかしその信は決して他人からの賛同を受けるに値しない性質のものとなる（Kant, reine Vernunft, S. 851.）。

(129) Kant, reine Vernunft, S. 851.

然的な信である。第二の場合にはしかしある必然的な信である<sup>(130)</sup>。危険な状態にある患者については、医者は何かをしなければならぬが、しかし病気を知らない。彼は徴候に注意を払いそしてよりましなことは何も解らないので肺結核であると判断する。彼の信は彼自身の判断においてさえも偶然的なものに過ぎず、ある別の信がおそらくはより良いのかもしれない。ある行為に向けた手段の現実的使用の基礎となっているそのような偶然的信を、私は実用的信と名付ける」<sup>(131)</sup>。

このように「信」は主観的に偶然的であるか必然的であるかの判断がなされうるだけではあるが、しかし我々がそのような判断を実際になしうるしまたしていることを、カントは賭けを例にして説明する。

「誰かが主張するあることは、単なる過信なのかあるいは少なくとも主観的な確信、すなわち確固とした信であるのか、その通俗的な試金石は賭けである。しばしば、ある人が彼の諸命題を大いに確信した御しがたい傲慢さで言い切り、彼は一切の誤りに対する懸念を払拭しているかのようには見えぬ。ある賭けが彼を戸惑わせる。時々彼は彼がなるほどドゥカーテンの価値で評価されうるが、しかし十ではない過信を持しているということが明らかとなる。というのも、第一のものなら彼は確かに賭けをするが、十の場合となると早速に、彼がそれまで気付いていなかったこと、つまり彼が思い違いをしたということも大いにありうると悟るからである。全生涯の幸運を何に賭けるべきなのかと考える中で思い描くとき、我々の勝ち誇った判断はいたく萎み、我々は極度に憶病となって我々の信はそれほど十分なものではないことを忽ちに見出すのである。だから実用的

---

(130) 実践的な関係での真実認定にあつては、対象認識の場合とは異なり、当然にもある目的（道徳的目的）を達成するための条件として当該のものが必然的と考えたのは主観的根拠によってでしかありえないのであるから、確実な知識の問題ではなく必然的信の問題としかなりえないことは明らかである。

(131) Kant, *reine Vernunft*, S. 851-852.



信は、その場合に係りあっている利益の相違に従って大きくもまたは小さくもありうるところの、ある度のみをもつ<sup>(132)</sup>。

ところで、「神」や「来世」の存在について、思弁的理性が到達しえたのは、それらが実在する蓋然性は否定できないというものであるが、この段階で我々がなおそれらの存在について信をもつとすれば、それは「純理論的 (doctrinal) 信」というべきもので、それらの存否を確かめる術をもたないから蓋然的であることを承認しつつ存在を信じていることになる。それは丁度どこかの遊星に居住者がいるかどうかについて、現在の我々がなお信ずるとした場合に、事情は類似する。しかし「神」と「来世」に対する信がこの段階にとどまるならば、それらが我々をして道徳的法則に従って行為させることへと向かわせる主観的影響力はもたないであろう。それらが次に説明される。

「ある客体との関係では、我々は全く何も試してみるということができないにせよ、それゆえ真実認定は単に理論的なものであるにすぎないにせよ、我々はしかし多くの場合においてその事柄の確実性を確認するためのある手段がもしあるのならば、試してみるだけの十分な諸根拠があると我々が信ずるある試みを、考えの内に抱き想像することはできるのであるから、単に理論的 (theoretisch) にすぎない諸判断には、実践的な諸判断—その真実認定には信という語が適合しそして我々がそれを純理論的 (doctrinal) 信と呼びうるところの—との類似するものが存在することになる。もし何かある経験によって確かめることが可能であるとすれば、私は確かに私のものの一切を以下のことに賭けたい。それは、我々が見る遊星の内の少なくともどれか一つに、居住者が存在するということである。それゆえ私は、他の世界にも居住者が存在するということは単に私の臆見なだけでなく強い信（私はその正しさにさっそく生涯の多くの利益を賭

---

(132) Kant, reine Vernunft, S. 852-853.

けるであろうところの) であると説明する」<sup>(133)</sup>。

「ところで、我々は神の現存在についての教説を、純理論的信に属すると認めなければならない。なぜなら、理論的な世界認識に関しては、私はこの思想を世界の現象についての私の説明の条件として必然的に前提とするようないかなるものも保有せず、むしろ私の理性をあたかも一切が純然たる自然であるかのように使用することに私は義務付けられているのであるにせよ、しかしその合目的統一ということは、自然に対する理性の適用の非常に大きな条件なのであって、私はそれを決して無視する—そのうえに経験がその例を私に対して豊富に示しているのだから—ことができないほどである。しかし、この統一のためには、私はある最高叡知者が一切のものを最も賢明な諸目的に従ってそのように配したと私が前提する条件—私にその合目的統一を自然探求の導きの糸たらしめた条件—以外のものを私は何も知らない。それゆえに、賢明な世界創始者を前提とすることは、なるほど偶然的であるがしかしとるに足らないものではない意図の、すなわち自然の探求における導きをもつための、一つの条件なのである。私の諸々の試みの結果もまた幾度もこの前提の有用性を確証しており、そして私が自分の真実認定を単に一つの臆見と呼ぼうとするとき、それでは私が余りにも過少に説明するというに反対するために何もかも決定的な仕方では援用されえないのであって、この理論的關係においてさえ私はある神を固く信じるとの言明がなされうる。しかしその際には、この信はにもかかわらず厳格な意味では実践的ではなく、純理論的信と呼ばれなければならないならず、それを自然の神学（物理神学・Physiktheologie）<sup>(134)</sup>は必然的に至るところで生じさせているに違いないのである。全く同様に、正にその同じ賢明性との関係において、人間の本性のすばらしい賦与とそのことに余りに似つかわしくない生の短さの考慮において、人間の心神・

(133) Kant, reine Vernunft, S. 853.

(134) その意義については注114参照。

霊魂の来たるべき生（künftiges Leben）についてのある純理論的な信に対する十分な根拠も見出されうる。

信という表現は、このような場合において客観的見地からはある謙遜の表現であるが、しかし同時にまた主観的なそれにおいては信頼の堅固さの表現でもある。私がここでも、この純然たる理論的な真実認定を、私がそれを立てることは正当であるだろう仮説とだけでも呼ぼうとするならば、私は既にそのことによって自分が現実を示しうる以上に、ある世界原因とある別の世界の性質について、考えをもつ義務を負うであろう。なぜなら、私が仮説としてだけ立てるところのものについて、私はその概念ではなくもっぱらその現存在を仮構してみることが許されるほどに多く、その特性に関して知っていなければならないからである。信という言葉は、ある理念が私に与える導き、および私の諸々の理性行為の促進—私はその理念については思弁の見地において説明を与えることはできないにせよ私をそれに引き留めておくものであるところの—に対する主観的影響にだけ関係する。

しかし全くの純理論的信は、何か動揺するものをそれ自体において有している。人は思弁において見出される困難によって、しばしばそのものから離れさせられるのである—避けがたくいつも再びそこへと戻るのではあるが<sup>135)</sup>。

ここに至ってカントは、かかる動揺を免れない純理論的な信とは区別され、より我々に強い主観的影響力を可能とする「道徳的（moralisch）信」・必然的信がありうることの論証へと移る。

「道徳的信にあっては、事情は全く別である。なぜなら、そこではあることが生起しなければならないということ、すなわち私があらゆる点において道徳的法則に従うということは絶対に必然的だからである。この目的

---

(135) Kant, reine Vernunft, S. 854-857.

はここで離れがたくして確定されており、そしてこの目的がその下でおよそすべての目的と結合したそのことにより実践的妥当性をもつ唯一無二の条件は、私の一切の知力（Verstand）にかけてすなわちある神とある来世が存在するという事なのである。私はまた、誰も道徳的法則の下における目的の、この同じ統一に導く他の諸条件について認識しないということを実に知っている。それゆえ道徳的規定は同時に私の格率・信条なのだから（なにしろ理性がかかる規定がそうであるべきだと命ずるのだから）、私は不可避的に神のある現存在とある来たるべき生を信じるであろうし、また何もこの信を動揺させえないことを確信する。なぜならそのことによって私の道徳的諸原則そのもの—私は私自身の眼に厭うべきものとなることなくしてそれらを捨てることができないところの—が覆されるであろうからである。

かくして、一切の経験の限界を超えてあちこち彷徨い歩く理性の、すべての功名心にかられた意図が挫折した後にも、なお我々には十分に次のことが残されている。それは、我々が実践的意図においては上述のことで満足する理由をもつ、ということである。なるほど確かに誰もこんな自慢はすることができない、彼がある神の存在することおよび来たるべき生の存在することを知っている。なぜなら、もし彼がそのことを知っているとするれば、彼こそ正に私が長いこと探していた人だからである。およその知識（それが純然たる理性のある対象に関係する場合には<sup>(136)</sup>）は、伝えることができる。するとそれゆえに私は彼の教えによって私の知識が驚嘆に値するほどの規模で拡張されるのを見るときも期待しえることになるだろう。そうではない。この確信は論理的ではなく道徳的な確実性であり、しかもそれは主観的諸根拠に（道徳的心意に）基づいているのだから、私は決してある神が存在する等が道徳的に確実であるといっではならず、私は道徳

---

(136) もちろん、純粋理性がア・プリオリな対象をもちうるのは純粋数学においてだけである。

的に確信している等といわなければならない。つまりはこうなる。ある神とある別の世界についての信は、私の道徳的な心意と織り合わされているのであって、それは私が第一のものを失う危険を冒さないのと全く同様に、私から第二のものがいつか奪われうることを憂慮しないほどなのである。

この場合に存する唯一の疑念は、この理性的信が道徳的心意の前提に基づいていることである。もし我々がこのことを離れて、道徳的法則に関して全く無関心であるだろう人を仮定する場合には、理性が提示するこの問題は単に思弁のための課題に過ぎなくなり、その際にはなるほどなお類推に基づく強力な根拠によって支えられうるが、しかし最も執拗な懷疑癖も降伏しなければならないであろうほどのそれによってではない。だが、この問題について一切の関心から免れている人間など存在しない。なぜなら、彼が善良な心意の欠如によって道徳的なそれから引き離されているかもしれないが、なおこの場合でも彼はある神的現存在とある来たるべき世（Zukunft）に慄くということを起こさせる十分なものが残されている。というのも、そのためには彼が少なくとも、いかなるそのような存在者もいかなる来たるべき生も出会われえないという確信を盾に取ることができないという以上の、何もかも要求されないからである。そのためにはそのことが、もちろん純然たる理性によって必然的に証明されなければならないだろうから、彼は両者の不可能性を明らかにする必要があるが、そのことを確かにいかなる理性的人間も引き受けうるものではないのである。このことは消極的な信ともいうべきものであるだろうから、なるほど道徳性と善良な心意は生じさせないだろうが、なおしかしそれらの相似物を生じさせるだろう、すなわち悪しき心意の突発を強力に抑制しうるであろう」<sup>(137)</sup>。

我々がこの現前にある感性界において、自らの行為を完全に規律する

---

(137) Kant, reine Vernunft, S. 856-858.

ア・プリアリな道徳的法則の体系（思想体系）をもちうるということから、そのような内容的必然性を伴った思想体系を着想してゆける条件として唯一考えられる「神」と「来世」について、それらの実在に対する実践的必然性（実践的信）という我々の主観的前提の正当性が論証されてきたのであるが、カントはこの説示の締めくくりとして、ここに到達された結論の応分な評価を促している。

「人は言うだろう。それが、純粹理性が経験の諸限界を超えて諸々の見通しを開くことで達成したすべてなのか？二つの信の項目以外に何もないのか？それくらいなら、普通の知力でもそれについて哲学者に相談せずに達成しえただろうに！

私はここでは、哲学が人間理性についてのその批判という骨の折れる努力を通じてもっているといったような功績—それは消極的にだけ認められることになるだろうと仮定しても—を推奨するつもりはない。というのも、それについてはなお次章で何かが見出されるだろうからである。しかしそれにしても諸君は、すべての人間に関係するある認識が、普通の知力に余るべきということを、そして諸君のために哲学者によってだけ見出されるということを欲するのか。諸君が酷評している正にそのことが、これまでの諸主張の正当性の最も良い確証である。なぜならそれが、初めには予見しえなかったことを、すなわち自然は人間にとって区別なく重要であるところのものにおいて、彼らの天分のいかなる不公平な分与の罪も帰されえないということを、そして最上の哲学でも人間の本性の本質的目的に関して、自然が普通の知力にも与えた導きよりも先んじえないということを、明らかにしているのだからである」<sup>(138)</sup>。かかる等身大の評価にどんな不足がいわれうるか。これまで積み重ねられてきた推論によって、我々は何を知りどんなことをこの感性界でできれば、「神」と「来世」に対す

---

(138) Kant, *reine Vernunft*, S. 858-859.

る揺るぎのない道徳的信に達するか、驚くべき明晰さで理解させてもらったではないか。

「神」「来世」「心神・靈魂の不死」は、我々が実在するのか否かについて確かめることを望む究極の対象であることは否定すべくもない。だがそれらは、どんな挑戦をも阻むほどの高みにあり、そもそもそこに至る道はあるのかさえ定かではなかった。ここに我々の内面を征服し尽そうと企てる途方もない哲学者が現れて、遂に理性の実践的使用というそれらに至るただ一つの道を完全に見通すことに成功した。しかし今度は我々が、このカントと呼ばれる哲学者により積み上げられた論証があるにもかかわらず、その高邁さと精緻さのゆえに免れない「敬遠の壁」に阻まれて、彼の見通した理性の実践的使用の道を進み、これら三つの対象の実在を確かめる最高の悦びに浴しえずにいる。これ以上に皮肉で不幸な事態があるだろうか。我々は改めて、どうしてこれらに至る道がカントという哲学者に生涯を捧げさせ、一時も無駄にさせなかったほどに隠されていたのかを考えてみる必要があるだろう。おそらくその答えはこうなろう。我々がどれほど貴い存在なのか自分達自身の力で気づき真に理解しようということこそ、この感性的世界に生きる我々にとってこの上ない悦びとして用意されているのであり、それゆえにその解明には最も多くの困難が纏わされているのだと。そうであるなら、それに纏わされた気の遠くなるほどの困難を克服した果てに、この解明へと真っ先に到達したカントの衷心からの願いは、その悦びをすべての人に分かち与えたいとするところにあったに相違ない。そして誰もが自分達の貴さを真に理解してくれたなら、人はすべての者の存在を目的それ自体として行為すること（我々の究極目的）の大切さにも自ずと思い至ると確信していただろうし、逆にかかる貴さの理解がなければ人間の尊厳という呼びかけが絶対的な命法として人の心に響くこともないと確信していたであろう。我々の前には最も有益でもあるかかる悦びをこの哲学者と共にするための唯一の道が、明確な地図において示されている

る。それゆえ我々に残されているのは、なお前途の険しさの外観がしばしば脳裡をよぎらせる「敬遠の壁」を乗り越えて、更に先へと進もうとする決断だけなのである。

### (7) 形而上学に固有な課題について

カントがこれまで「先験的方法論」の名でなしてきた論証は、我々が経験的認識の統一と理解される自然の内に身を置きながら、いかにしてこの自然（経験）から完全に独立（自立）した思想によって、自らの行為を律する自由があるかについて、実践的信（必然的信）にまで到達しうる道徳的諸原理を提示するためのものであった。それゆえ、我々はこの論証によって初めて、自然現象に完全に支配された人間の立場での行為規範学ではなく、自然現象の内でも自由を実現できる人間の立場での行為規範学に出会えることになったのである。しかし、翻って考えると、我々が有すべきおよそすべての学は、自然（経験）の内であっても自由（自立）を望むことのできる人間の立場で、確立されるべきなのではないか。なぜなら、結局のところ自然現象に支配され尽くす人間という前提に甘んじて安易に確立されるおよその学問は、人間を経験的目的の手段とするために機能することとなり、我々にとって大切な自由を衰退させるという帰結へと導くだろうからである。

それでは我々が、およその学を自然現象によって支配され尽くさない（自立しうる）人間の立場で持つには、どんな自覚に至る必要があるか。それは、我々がもついかなる認識や学においても、そこには我々の内にあるア・プリオリな源泉に関係するものが必ず含まれており、それが土台または導きとしての役割をしなければならないということであろう。更にいえば、我々の内にあるこのような源泉によって各々の学が目指すべき目的およびそれらの我々における究極目的（理性の本質的目的）に対しての関係が定められるべきものであり、従って我々の理性能力がこのような学の



諸目的とそれらの目的的一統をア・プリオリに自己認識することにより、個別的に集積されてゆく諸認識をこの目的的一統に従った体系の内にすべて位置付けることができるとの自覚である<sup>(139)</sup>。カントがここで説く形而上学とは、およそその学について我々をしてかかる自覚に至らせるためのア・プリオリな認識の総称であるが、我々が有すべき学についてかかる統一をなそうとするこの形而上学の方法論（もちろんこれが「先験的方法論」に属する課題であることは疑いない）は、これまで述べたところから雑多な認識の単なる集積に一つのア・プリオリな体系的統一を与えるそれということになり、それが「建築術」として最初に説明される。

「私は建築術という用語で、体系の術を理解する。体系的統一は一般的な認識を初めて学問とするもの、すなわちその単なる集積から一つの体系を作るものなので、建築術は我々の認識一般における学問的なものの理論であり、そしてそれゆえにそれは必然的に方法論に属する。

理性の支配下では我々の諸認識一般は叙事詩的なものであることは許されず、それらは一つの体系をなしていなければならないのであって、そこにおいてのみそれらは理性の本質的目的を支えそして促進することができるのである。更に私は、体系という言葉で雑然たる諸認識の一つの理念の下での統一を理解する。かかる統一は、そのものによって雑然たるものの範囲並びに諸部分相互の位置がア・プリオリに規定されることになる以上は、一つの全体の形式についての理性概念である。それゆえこの学問的理性概念は、目的及びそのものと一致する全体に対しての形式とを含んでいる。すべての部分がそれに関連ししかもまた正にその理念において相互的にもそれに関連するところの目的的一統は、ある各々の部分が残余のも

---

(139) 我々の内には、この感性界（経験的世界）で自由に（自立して）生きる人間の立場で、そのためにこそ必要な統一した認識が得られるように、かかる認識の土台となる源泉が配されている（理性によってア・プリオリに自己認識されうるものとして）との自覚であるともいえる。

の認識に際して欠けていることに気付かれうるし、またいかなる偶然的な付加も、あるいはいかなる不確定な量の全体性—そのア・プリオリに規定された諸限界をもたないといったような—も生じないという結果をもたらす。従って全体が接合されているのであって積み上げられているのではない。それはなるほど内的には増大しうるが、しかし外的にはないのであって、あたかも動物の身体で、その成長がいかなる肢体も付加することなく、釣り合いの変更なしに各々のものをその諸目的のためにより強く遅くするごとくしてなのである<sup>(140)</sup>」。

これが一つのア・プリオリな理念に基づく体系的統一であるが、これは単なる経験的・偶然的な意図による技術的統一とは全く異なる。カントの説明はこう続く。

「かかる統一の理念は、その実現のためにある図式を、すなわちア・プリオリに目的の原理に基づいて規定された諸部分のある本質的雑然性と秩序を必要とする。一つの理念に従うのではないすなわち理性の主要目的に基づくのではない、経験的な、偶然的に提示されうる諸々の意図に従って（その集合は予め認識されえない）設定される図式は技術的統一を与える。しかしある理念の帰結としてのみ生ずるところのものは（この場合には理性が諸目的をア・プリオリに課すのであって経験的に待ち設けるのではない）、建築術的統一を創設する。我々が学と名付けるところのもの—その図式が、輪郭および全体の部分への分割を、理念に従って即ちア・プリオリに含んでいなければならず、そしてこのものを他の一切のものから確実に原理に従って区別しなければならないところのもの—は、技術的に生成することはありえない。つまり雑然たるものの類似性あるいは各種の任意な外的目的のための具体的な認識の偶然的使用のために生成しえない。そうではなく、系統性を求めてかつある唯一の最高で内的な目的—まず第

---

(140) Kant, reine Vernunft, S. 860-861.

一に全体を可能とする—からの導出を求めて、建築術的に生成することができる<sup>(141)</sup>」。

だが残念ながら、いかなる学も初めからこのような建築術に従って建てられてきたものではなく、むしろ我々は後から理性という上級認識能力によって、既に集積されている雑多な認識に我々の内にあるア・プリアリな源泉が定めさせる理念（目的）に従っての体系的統一をもたらさなければならない。ここではそのための建築術一般が簡潔に説かれるのであるが、それは結局のところそのみが体系的統一を可能とするその理念の確定の試みとなる。

「誰もある理念がその基礎となっているということなくして、ひとつの学を樹立しようとはしない。しかしその完成においてその図式が、それどころか彼が正に初めにこの学に与えた定義ですら、彼の理念に一致するのは非常に稀である。なぜならこの理念は一つの胚芽のごとく—ここではすべての部分がまだ極度に包み込まれていて顕微鏡的観察にもほとんど隠されて存在している—、理性の内に存しているからである。そもそも諸学は、すべて何かある一般的関心の観点から案出されるものであるという理由から、人が学を説明し規定するには、その創始者がそれについて与えた記述に従ってではなく、むしろ彼が集めた諸部分の自然的統一に基づき、人が理性そのものに根拠付けられていると考える理念に従って説明し規定されなければならない。というのも、そこでは創始者および頻繁になお彼の最も近時の後継者たちも、彼ら自身が明瞭にしなかった、そしてそれゆえにその学の本来的内容、接合および限界を規定しえないところのある理念の周りを彷徨い歩いているということが見出されるからである。

困りものなのは次のことである。それは、我々が自分の内に隠されて存しているある理念の指針に従って、建築材料としてそれに関連している多

---

(141) Kant, reine Vernunft, S. 861-862.

くの認識を長い間にわたって叙事詩的に集め、それどころか長い間かかってそれらを技術的に集積した後になって初めて、その理念をより明るい光の内に認め、そしてある全体を理性の目的に従って建築術的に設計することが我々に可能となるという事情である。体系とは、虫類のごとくに、蓄積された諸概念の単なる合流に基づくある偶然的発生によって初めは毀損され、時と共に完全に形成されてきたものであるように思われる。そのことはたとえ、その体系がその図式—最初の胚芽としての—と共に一切の概念をただ自らを解き放ってゆく理性の内にもっており、そしてそれゆえに各々の概念それ自体がある理念に従って接合されるだけでなく、なおそのうえに一切の概念が相互に人間的認識の一つの体系に再び一つの全体の構成部分として合目的的に統一され、そしてすべての人間的知識のある建築術—すでに非常に多くの材料が集められていたりあるいは倒壊した古い建造物の廃屋から採取されうる現在にあって単に可能なだけでなくむしろ決して困難ではないだろうところの—を可能とするにせよ、そうなのである。我々ここでは、我々の仕事即ちもっぱら一切の認識の純粹理性に基づく建築術を立案することの完了をもって良しとするつもりであり、そこで我々の知力（Verstand）の共通の根がそこで分かれ二つの幹—その一つが理性である—を突き出している箇所からだけ始めることとする。ここではしかし、私は理性の語で全上級認識能力を理解し、そしてそれゆえに合理的なものを経験的なものに対置する<sup>(142)</sup>」。

こうして経験的世界の内で、なお自立を望むことのできる人間として、我々がそれにふさわしい学をもつための方法が説かれるのであるが、カントはまずそのような段階にまで達した学は、結局のところ外から与えられたり教えられたりして学ばれる（歴史的認識と呼ばれる）ものではなく、自分の理性によって哲学することを通してだけ学ぶ（合理的認識と呼ばれ

---

(142) Kant, reine Vernunft, S. 862-863.

る）ことができる」と説く。

「私が客観的に見た認識の一切の内容を度外視する場合には、一切の認識は主観的には歴史的であるか合理的であるかのどちらかである。歴史的認識は与えられたものからの認識であり、合理的なそれは原理からの認識である。ある認識は、起源的にどこから与えられたものであるにせよ、彼によそから与えられたその程度でだけそしてそれほど彼が認識する場合には—彼にこのことが与えられたのは直接的経験によってであれ伝聞によってであれあるいは教え（一般的な認識の）によってであれ—それを有している者の下では歴史的である。従ってある哲学体系、例えばヴォルフのそれを本来的に習ったという人は、その一切の法則、解明、証明を全体的体系の区分とともによく覚えており、一切のものを指折り数えることができたとしても、彼が有しているのはヴォルフ哲学の完全な歴史的知識以外の何ものでもない。彼は彼に与えられたそれだけで認識し判断しているにすぎない。一つの定義が彼にもとる場合に、彼はある別なものをどこから得るべきかを知らない。彼は他人の理性に従って自分を形成するが、しかし模写する能力は生産的なものではない、換言すればその認識は彼の下で理性から生じたものではなかった。それは客観的には理性認識であったにせよ、しかし主観的にはそれは単に歴史的なのである。彼はよく理解しまた覚えている、つまり学んでいるのだが、ある生きている人間の石膏模型像ともいべきなのである。客観的に存在する理性認識（言い換えれば本来の人間理性から初めて生じうるところの）は、それらが理性の普遍的源泉—批判もまたそれどころか学ばれたものの否定すらそこから生じうるところの—、すなわち原理から汲まれる場合に正に主観的にもその名を帯びることが許される<sup>(143)</sup>」。

ただ、理性認識であっても数学は、外から教えられても自分の理性で思

---

(143) Kant, reine Vernunft, S. 867-865.

惟するのと同様な認識に達することができるが、それには次のような理由がある。

「それだからある認識は哲学的でありうるが、だがまた大抵の学徒の場合や学派を越えて一度も外に目を向けることなく学徒のままで生涯いるすべての者の場合のごとく、主観的には歴史的なのである。ところが数学的認識はそれが学ばれた範囲では主観的にも理性認識とみなされうるし、またその場合には哲学的なその場合のごとくにあるそのような区別が行われたいことは、不思議なことである。その理由は、教師がそこからのみ汲むことのできる認識源泉が、理性の本質的で真正な諸原理以外には決してありえないからであり、そしてそれゆえに学徒によって決して他のところで得られたりなおひょっとして争われるということもありえないからである。そしてこのことは確かに以下のゆえである。すなわち、ここでの理性使用は具体的にだけ、それでもなおア・プリオリに、つまりは純粋なそして正にその理由から正確な直観においてなされ、そうして一切のまやかしと誤謬を排除するということである。従って一切の理性的な学（ア・プリオリな）の中で、ひとり数学だけが学ばれうるが、しかし決して哲学は学ばれうるものではなく（歴史的にでない限り）、理性に関しては精々のところ哲学的思惟をなす（philosophieren）ことだけが学ばれうるのである<sup>(144)</sup>」。

ここから、哲学がおよその認識に体系的統一をもたらそうとする目的は何かという、最も大切な説示が開始される。前に述べられていたように、およその学はまだ理性の内に胚芽としてある理念に従って構築されてゆくのであるが、そのゆえに数学者や自然科学者は学問の理性的創作者（Vernunftkünstler）ではあるが、自然の内でも自由であろう（自立しよう）と志すことのできる人間にふさわしい目的的统一をそれらに自覚的に

---

(144) Kant, reine Vernunft, S. 865.

与えようとする立法者（Gesetzgeber）ではない。そしてこのような目的での立法を自覚的に行う学こそが哲学であり、そしてその立法はどうあるべきかが順次に説かれてゆく。

「数学者、自然科学者、論理学者は、第一のものがそもそも理性認識において、第二のものが特に哲学的認識において、いかに優れて進歩を遂げようとも、しかしながら理性的創作者にすぎない。なおまた、人間理性の本質的目的を促進するために、これらのすべてを産み出し、それらを道具として利用する、理想におけるある教師が存在するのである。我々はこの者のみを、哲学者と呼ぶなければならない<sup>(145)</sup>。しかし彼自身はなるほどどこにも見出されないが、しかし彼の立法の理念<sup>(146)</sup>は各々の人間理性において至るところで見出されるのだから、我々はおそらく後者に身を支えようと思う、そして哲学はこの世界概念<sup>(147)</sup>に従って諸目的の見地に基づく体系的統一のために、何を規定すると言うのか、更に詳細に確定したいと思う。

本質的な諸目的は、そのゆえにある唯一のものだけがそれでありうるところの、最高のそれではまだない（理性の完全な体系的統一の場合に）。従ってそれらは、究極目的であるか、それともそれに手段として必然的に

---

(145) この感性的世界で自由に生き、経験を可能ならしめるという理性の本質的目的を促進するのにふさわしい仕方では諸学を自ら生み出し、それを道具として利用できる者こそ理想の哲学者であるが、そのような人がいないことは確かであろう。

(146) 前注のような理性の本質的目的を促進するために、諸学に対して目的的统一を自覚的に与えようとする（しかしそれらを生み出すことまではしない）立法の理念をいうものと思われる。

(147) 哲学は前注のような立法をなすことによって、この感性的世界を道徳的世界に近付けようとするのであるが、それゆえに哲学は他の学とは異なってすべての人に関係するという意味での世界概念（Weltbegriff）に従って学の目的が確定されなければならない。これに対しそうではない任意な目的のための他の学は、かかる目的に対する的確性の観点から学問系統性概念（Schulbegriff）に従って学の目的が確定されることになる（以上につき Kant, reine Vernunft, S. 869 \*）

従属する下位の諸目的かのいずれかである。第一のものは人間の全使命に他ならず、そしてこれについての哲学は道徳学と呼ばれる。道徳哲学が他の一切の理性の志望に対して持つこの優越性のゆえに、古人の下でも哲学者の名で理解されていたのは常に同時にそして特に道徳学者であったし、さらにまた理性による自己統制の外見が、制限された知識を携えている誰かをしてある種の類推によって今でも哲学者と呼ばれるようにしたりするのである。

ところで、人間理性の立法は、自然と自由という二つの対象をもつ。そしてそれゆえに自然法則と並んで道徳法則をも含んでいる—最初は二つの別個のしかし結局は唯一の哲学的体系において<sup>(148)</sup>。自然の哲学は存在するところの一切のものに関係する。道徳のそれは、存在すべきところのものにだけである」。

「ところで純粹理性の哲学は、ア・プリオリな一切の純粹認識に関する理性の能力を究明する予備学（予行研究）であり、そして批判と呼ばれるか、あるいは第二に純粹理性の体系（学）、純粹理性に基づく体系的連関における全哲学的認識（真実の並びに外観上の）であり、形而上学と呼ばれるかのどちらかである。後者の名前はまた批判の総体を伴った全純粹哲学にも与えられ、いつかア・プリオリに認識されうるもの一切の究明、並びにこの種の純粹哲学的認識の体系が意味するまさにそのもの、数学的理性使用と同様にしかし経験的な理性使用から区別されるまさにそのものの提示をもまとめるようにもされうるが。

形而上学は純粹理性の思弁的使用と実践的使用に分けられ、それゆえに

---

(148) 先に説かれていたように、人間が道徳性の原理と道徳的法則に従って経験を可能とする自由は、同時に経験的原理と経験的法則によって完全に理解しうるものとされなければならない（注92および注118参照）。そのようなことが実現される唯一の条件は「神」の実在性であり、そしてこれまでの論証からそれに対する道徳的信（必然的信）の正当性が確かめられるとともに、それによって思弁の哲学と実践的哲学の合一が達成されたのであるが、本文の記述はこのことを指すと思われる。



自然の形而上学であるか、または道德の形而上学であるかのどちらかである。前者はすべての物の理論的認識の純然たる概念からなる純粋な理性原理（それゆえ数学は除外される）のすべてを含んでおり、後者はア・プリオリに生き方を規定し必然的とする諸原理を含んでいる。ところで、道德性は完全にア・プリオリに諸原理から導出されうる、諸行為のただ一つの合法則性である。ゆえに道德の形而上学は本来的に純粋な道德学であって、そこではいかなる人間学（いかなるも経験的条件）も基礎に置かれてはいない。ところで、思弁的理性の形而上学が、狭い理解で形而上学と呼ばれるのが常である。しかしながら、純粋な道德学が純粋理性に基づく人間的なしかも哲学的認識の特別な部門に属している限り、我々はかの名称をそれに保持しておきたいと思う—今は我々の目的に属していないのでそれを脇においておくけれども<sup>(149)</sup>」。

「それゆえに、一切のア・プリオリな純粋認識は、それがそこにのみ本拠をもつところの、特別な認識能力によって、ある特別な統一をなす。そして形而上学はかの純粋認識をこの体系的統一において提示すべきそのような哲学なのである。この名を主としてわが物としているその思弁的部分、すなわち我々が自然の形而上学と呼び、そして一切のものをそれが存在する範囲で（存在すべきところのものではなく）、ア・プリオリな概念に基づいて考究する哲学は、今や以下の仕方では区別される。

狭義でそう呼ばれる形而上学は、先験的哲学と純粋理性の生理学・直観機構学（Physiologie）<sup>(150)</sup>から成る。第一のものは知力（Verstand）だけを、そして理性自身を、対象一般に関係するすべての概念と原則の一つの体系

(149) Kant, reine Vernunft, S. 867-870.

(150) 後述されるごとく、この理性的生理学・直観機構学は我々にとっての外感の対象は我々の主観にア・プリオリに備わる空間という形式に従い、また内感の対象は時間というア・プリオリな形式に従うことから成立する学であり、それゆえにまた物理学のア・プリオリな原理を含む理性的物理学と、心理学のア・プリオリな原理を含む理性的心理学とに分かれるとされる。

として考察し、与えられるかもしれない客体（存在論）を前提としていない。第二のものは、自然をすなわち与えられている対象の総体（それらが感官に与えられるのであれあるいは望むならば直観のある別な仕方にも与えられるのであれ）を考察し、そしてそれゆえに生理学・直観機構学である（理性的なだけではあるが）。ところでさらに、この理性的自然考察での理性使用は、自然的であるのか超自然的であるのかのどちらかである。より正しくは内在的であるか超越的であるかのいずれかである。第一のものはその認識が経験の内で（具体的に）適用される限りは自然に関係する。第二のものは、一切の経験を凌駕している経験の諸対象の結び付けというものに関係する。この超越的生理学・直観機構学はそれゆえに内的結合かあるいは外的結合のどちらか—しかしともに可能的経験を超出している—を対象としてもっている。前者は総体的自然の生理学・直観機構学、すなわち先験的な世界認識であり、後者は総体的自然のある自然を超えた存在者との連関、すなわち神の認識である。

内在的生理学・直観機構学はこれに対し、感官のすべての対象の総体としての自然を、それゆえに我々に与えられている限りでの自然を、しかしそれがそもそも我々にその下で与えられるア・プリオリな条件に従ってだけ考察する。しかし二様の対象だけが存在するのみである。1 外感の対象、それゆえ外感の総体の対象、物的自然 2 内感の対象、心神、そのもの一般の基本的諸概念に従って思惟する本性。物的自然の形而上学は物理学と呼ばれ、しかしそれがその認識のア・プリオリな原理だけを含むがゆえに、理性的物理学と呼ばれる。思惟の本性の形而上学は心理学と呼ばれ、上述の理由からその理性的な認識だけが理解されうる<sup>(151)</sup>。

「しかしそれについては、疑念を生じさせそしてそれらの合法則性の確信を弱めるいくつかの点が存在する。

---

(151) Kant, *reine Vernunft*, S. 873-874. カントはこれらに関しても極めて重要な著作を残しているが、今は全く触れることができない。他日を期したい。

第一には、対象が我々の感官にそれゆえア・ポステリオリに与えられるのである以上は、私はそれらのア・プリオリな認識、それゆえ形而上学をいかにして期待できるのか。また、ア・プリオリな諸原理に従いかにして事物の自然を認識したり、理性的生理学・直観機構学に到達したりすることが可能なのか。答えはこうである。：我々は経験から我々にある客体——一部は外感の一部は内感の——を与えるのに必要なところのもの以上には何もも得るのではない。前者は実質という純然たる概念（Materie）（不可入的で活動のない延長<sup>(152)</sup>）を通じて、後者はある思惟する存在者（経験的で内的な私は考えるという表象において）の概念を通じて、なされるのである。その他の点では、我々はこれら諸客体についての全形而上学において、その諸客体の概念を超えてな何かある経験を付加するかもしれないような一切の経験的原理を完全に抑止して、そのことを通じてこれら諸対象を超えた何かを判断しなければならないのである。

第二には、昔から形而上学の内にその在所を主張してきた、そして我々の時代にあつてそこから形而上学の啓発のために非常に多くの事柄が期待されていた経験的心理学は、有用な何かをア・プリオリに達成する希望が放棄された後には、一体どこにとどまることになるのか。私はこう答える。：それは本来的（経験的）自然学がそこに立てられるべきところへ、すなわち応用哲学—純粹哲学がそのためのア・プリオリな原理を含みそれゆえかの学と確かに結ばれているがしかしそれと混同されてはならとこ

---

(152) 空間は、そこを占める実質についてどこまでも位置を区別して示すことのできるそれ自体は空虚な形式であり、また諸実体間の相互作用を媒介することによりそのすべての部分（位置）が同時的である形式として存することが現実に確認されている。そこで、それが示しうる実質は空虚なものであってはならず（空虚な形式は空虚な実質を示しえない）、かならず不可入的な性質をもちかつ延長（位置による区別をなくすることにより同一性が与えられる）でなければならない。またこの形式はどの部分（位置）も同時的であることから活動を示すこともできない。こうして、空間における実質という純粹な概念が、既にア・プリオリにこのような内容を有しているのである。

ろの一の側に立てられなければならないと。それゆえに、経験的心理学は形而上学からは完全に放逐されなければならないが、また既にこのものの理念によって完全に締め出されているのである。しかしながらそれには、学的慣行によってなおまだそこにささやかな場所を許与しなければならない（挿入としてだけではあるが）であろう。そしてそれはなるほど経済的な動機からであり、というのもそれはそれだけでは一つの研究を成すほどに豊かなものではなく、またしかしそれを完全に放り出したり、あるいはそれが形而上学におけるよりもなお一層少ない類似性だけに会うことの許されるであろう他のところへ縫い合わせるのには、余りに重要だからである。従ってそれは、ある詳細な人間学（経験的自然学と対応するもの）に彼自身の住所を引き移すことができるであろう時まで、暫時において逗留を許されその限りで受け入れられているよそ者なのである<sup>(153)</sup>」。

最後に、自由を志すことのできる我々に対して、一切の学をそれにふさわしい仕方で統一して手渡そうとする形而上学は、どの時代にも欠くことができず、それがなければ徒な（無法な）理性の思索だけが残り、遂には自由と道徳が衰退する帰結となることが説かれる。

「我々の批判の全経過から、次のことが十分に納得されたであろう。：形而上学は宗教の土台ではありえないにせよ、しかしそれは常にその防護兵器として立ち続けなければならないということ、そして既にその本性上の傾きによって弁証論的である人間理性は、あるそのような学—その理性を制御しそして科学的で完全に明白な自己認識を通じてある無法に思索する理性がさもなければ全く間違いなく道徳並びに宗教において生じさせるであろう荒廃を防ぐ—を決して欠くことができないということである」。

「従って形而上学、自然の並びに道徳の、とりわけ予行練習的に（準備

---

(153) Kant, reine Vernunft, S. 875-877.

教育的に) 先行する, 自分の翼に身を任せようとする理性の批判, それらのみが神聖な意味で哲学と我々が呼びうるものを成す。これらは, 一切のものを叡知に関係させるが, 学の道, それが一度切り開かれると決して消えることがなくそしていかなる迷いも許さない唯一の道を通じてそうするのである。数学, 自然学, 人間の経験的認識でさえ, 大部分は偶然的な, 最後には人間性の必然的で本質的な諸目的のための手段として高い価値をもつが, しかしその際には人がそれを呼びたいように呼ぶにせよ形而上学以外の何ものでもないところの, 純粋な概念に基づくある理性認識の媒介によってのみそうなのである。

正にその理由から形而上学は, 欠くことのできない人間理性の一切の開化 (Kultur) の完成でもある—特定の目的に対する学としてのそのの影響を脇に置くとしても。なぜならそれは, 理性をその諸要素と最高の諸格率—それら自体がいくつかの学の可能性およびすべての学の使用の基礎になっていなければならないところの—に従って考察するからである<sup>(154)</sup>。純粋な思弁としてのそれは認識を拡張するよりは誤謬を防ぐことにより役立つということは, その価値にいかなる毀損をもたらすものでもなく, むしろ学的に共通な存在者の一般的秩序と調和, 更には安寧を確保し, そして主要な目標, すなわちその確保すべきことに対してなされる一般的な至福性から遠ざからないための大胆なまた実入りの多い改変を阻止する監察官という役割を通じて, それに威厳と名声を与えるのである<sup>(155)</sup>」。

こうして形而上学一般の学としての意義が示されたのであるが, 以上の考察に従えば道徳形而上学は, 我々の内にある道徳性の原理 (『自分自身ならびに他者に向けられた行為において, 理性的存在者としての人間は常

---

(154) およそ我々の理性は, 自己のこのような格率・信条に従って, いかなる学を創作する要素をもつのかということに関する, 余すところのない考察を指すものと思われる。

(155) Kant, reine Vernunft, S. 877-879.

に同時に目的とみなされていなければならない』)から、行為規範学(道徳学・法学)はかかる理念に基づいてどのような体系とならなければならないか(個別的な道徳的法則がすべてそこに位置付けられなければならないところの)を、理性のア・プリオリな自己認識に従って確定してゆく学ということになる。

この透徹した見通しの下で、カントはいよいよ我々がもつべき最高目的の体系を提示するために、我々の内面に関する自己認識へと向う新たな究明の道に立つのであるが、その説示しようとする道徳形而上学がどうしても壮大でかつ精緻な内容とならざるを得ないがゆえに、その予備学と意義付けられる「道徳形而上学の基礎論」からまず論じ始める。