

序論—カントの演繹的行為規範学（8）

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) 形而上学に固有な課題について
(以上本論集118号)
- 6 道徳形而上学の基礎論
 - (1) 純粹哲学としての道徳形而上学について
 - (2) 「善なる意思」から義務の概念への上昇的推論

- (3) 義務の概念から最高の道徳的原理への上昇的推論
- (4) 上昇的(分析的)論証から導かれる実践的哲学の必要性
- (5) 最高の道徳的原理から義務の概念への下降的推論
- (6) 義務の概念から「命法」による意思規定への下降的推論
(以上本論集119号)
- (7) 「意思自律の原則」に立脚する「善なる意思」への回帰
(以上本論集120号)
- (8) 素描一人間に妥当する「自由の理念」の演繹

7 人間における実践理性能力の検証

- (1) 序論
(以上本論集121号)
- (2) 「道徳形而上学」研究での思想の一貫性の役割
- (3) 純粹実践理性の諸原則の性質
- (4) 純粹実践理性の諸原則の演繹
(以上本論集122号)
- (5) 純粹実践理性による対象の道徳的規定について
- (6) 純粹実践理性の諸動機について
(以上本号)

7 人間における実践理性能力の検証(承前)

(5) 純粹実践理性による対象の道徳的規定について

人間の実践的自由の能力について、読者が自己の理性により「自由の理念」を着想するように促す書物の執筆は、この感性的世界においてそれを実現する条件に恵まれない、また読者の理解という成果の覚束ない企てであり、従ってそれでもこの困難な課題に取り組ませるものは、人間理性が道徳的法則によってそれこそ君の創造性に課せられた使命であるとの導きを与えたからだとしかいいえまい。すると自己の使命という自覚に立ちながら執筆を続ける「実践理性批判」の著者は、人間に妥当する「自由の理念」を思想的に一貫性に依拠して演繹してゆきながら、それと並行してこのア・プリオリな思想として形成された理念が、人間である自分に、更には

哲学に精励してその理由（利益）を詮索したことの無い自分に、どれほどしっくりとあてはまるか、このうえない内面的自己確認に至りえたに違いないであろう。もちろん、カントも感性界で生きなければならない人間であるから、この実践的自由の能力が時には高貴にすぎるとく思えたり、自分に重い負担をかける厭わしいものともみえたりしたであろうが、しかし自分にいま「実践理性批判」を書かせようとしているのは、自らのこの能力であるのをどうして疑いえたのだろうか。この書を熟読する読者には、著者のこれまでの説示に、これからのそれに、一点の迷いも更にはどんな一隅での不明瞭さも感じられないのは、理想の思索家による思想的演繹の正しさと、そこから帰結する「自由の理念」に最も忠実に生きた、理想的人間による内面的自己確認の確実さと、この二つを合わせて得心しうる、そのような恩典によるものと思われる。

本批判はこれから、感性界に生きるがゆえに自己の行為について経験的規定を受けなければならない人間が、それとの関係で道徳的法則によるア・プリオリな行為の規定をいかなるよう自らに位置付けて、理性的存在者としての生を確保してゆけるのか、その説示へと向かうのであるが、ここではとりわけ思想的―一貫性に基づいた演繹による理論形成に加えて、その理論が人間にどれほどしっくりとあてはまっているかの内面的自己確認に支えられていなければならないはずであり、そうであれば本批判の著者の人間性が、これからの説示においてあくまでも我々が目指すべき客観的模範としてではあるにせよ、明らかに示されてゆくに違いない。純粹実践理性の諸原則の演繹を説示し終えた著者が、次に説こうとするのは、それらの諸原則により意思の対象が我々に「なすべきこと」として指定されるための善の概念と、「なすべからざること」として指定される悪の概念につき、それらは経験的規定において判断の規準となっている概念とどのように区別されるべきなのか、そのうえで両者がどのような関係に立って我々の行為を成立させてゆくようになるのか、これを道徳形而上学の言

葉で言い換えれば、人間の純粹実践理性は感性界においてどのように対象を有して、意思に意欲させたりさせなかったりすることにより行為の実現・抑止へと向かわせようとするのか、それらの理論の演繹とそれを支える内面的自己確認が進められてゆく。

(a) 純粹理性が対象の道徳的規定に使用する善と悪の概念

最初に、我々の純粹実践理性がその諸法則によって対象を規定するといふときには、その対象をこの感性界で実現する自然的可能性（我々の快・不快の感情を通じて行為が生起する可能性）が問題なのではなく、そもそも意思がその対象を意欲するのは許されるのか否かの道徳的可能性の見地から対象規定がなされるのであり、それゆえ意思が従うべき法則による客体規定においては、その客体は善なるものとしてあるか悪なるものとしてあるかだけとなるとの説示がなされる。「私がいう実践理性の対象の概念とは、自由による可能的結果としての客体の表象を意味する。従っておよそ実践的認識とされるものの対象であるということは、それによってその対象あるいはその反対物（悪ではないもの—筆者）が現実化されるであろうような行為に対する意思の関係だけを意味する。また、あるものが、純粹実践理性の対象であるか否かという判定は、もし我々がその行為への能力をもっているとすれば（それについては経験が判断しなければならない）、それによってある種の客体を実現されるであろうところの行為を、意欲するのが可能であるか不可能であるかという相違にすぎないということになる。もしこの客体が、我々の欲求能力の規定根拠とみなされるならば、我々の諸力の自由な使用によるこの客体の自然的可能性が、この客体は実践理性の対象であるのかないのかという判定に先立たねばならない。これに対し、ア・プリオリな法則が行為の規定根拠であるものとして、従ってこの行為が純粹実践理性によって規定されているものとしてみなされうるならば、あるものが純粹実践理性の対象であるのかどうかという判断は、我々の自然的能力との対比とは全くかわりがない。問題は、もし

客体が我々の力の及ぶものであるとすれば、この客体の存在が目指されている行為を、我々が意欲するのは許されるのかどうかという点だけである。それゆえ行為の道徳的可能性が先立たねばならない。なぜなら、この場合に行為の規定根拠は、意思の対象ではなく意思の法則だからである。

ゆえに実践理性の唯一の客体は、善のそれと悪のそれだけである。というのも、前者は欲求能力の必然的对象を意味し、第二のものは忌避能力の必然的对象を意味するが、しかし両者は理性の原理に従っているのだからである」⁽³⁶⁵⁾。

カントはこの導入的説示に続いて、直ちに本論へと入り、「なすべきこと」および「なすべからざること」について、善と悪の概念により普遍的・必然的な判断をなすうするためには、決してこれらの概念が実践的法則の根拠となる（そうみうけられるかもしれないが）との理論を採用してはならず、反対にこれらの概念が純粹実践理性の実践的法則から導出されなければならない理由の説示が開始される。その語勢からは、この点での誤解を防ぐについて、どれほど重要であると考えていたかがうかがえる。「もし善の概念が、先行する実践的法則から導出されるのではなくて、むしろこの法則の根拠の役をなすべき場合には、その概念はその存在が快を約束するあるものの概念、そのようにしてまたその産出への主観的起因性を、即ち欲求能力を規定するあるものの概念、でしかありえなくなる。ところが、どのような表象が快を伴い、またどのような表象が不快を伴うだろうかという点について、ア・プリアリに洞察するのは不可能であるから、直接的に何が善であり何が悪であるかということを見つけ出すのは、全く経験にだけかかわるものとなる。すると、経験がそれとの関係でのみ吟味を試みられうところの主観的特性は、内感に属する受容性としての快・不快の感情であり、そのようにして直接的に善なるものの概念は、心

(365) Kant, praktische Vernunft, S. 101.

地よさの感情がそれに直接に結び付けられているところのものにだけ関係せしめられなければならないであろうし、絶対的悪のそれは直接的苦痛を生じさせるものにだけ関係せしめられなければならないであろう。しかしそのようなやり方は、快適なものを善なるものから、不快なものを悪なるものから区別し、そして善と悪が常に理性によって、それゆえに普遍的に知らしめさせられうるような諸概念によって、また個別的な諸主観（原文は Objekte となっているが Subjekte の誤記と思われる）とその感受性に限局されるところの単なる感覚によってではなく、判断されるのを要求する言語慣用にすでに反しているのであり、しかしそれにもかかわらずある快あるいは不快がそれ自体としてア・プリオリにある客体のいかなる表象とも直接に結び合されうるものではないのだから（これらを回避するためには、善・悪の判断がア・プリオリではないが、しかし感覚的判断ではなく理性がなす経験的判断としての目的と手段の思考様式に依拠する他なくなるから—筆者）、ある快の感情を彼の実践的判断の基礎に置くように強要されていると信じているであろう哲学者ならば、快適なもののある手段たるところのものを善であると呼称し、不快性と苦痛の原因であるところのものを悪と呼称するという次第となるだろう。なぜなら、手段と目的との関係の判断は、確かに理性に属しているからである。しかし、理性のみが手段とそれのめざす諸意図との結び付きについて洞察する能力をもつ（その結果として諸目的が常に諸原理に従っての欲求能力の規定根拠であるがゆえに、意思は諸目的の能力によって定義づけられうるであろう⁽³⁶⁶⁾）

(366) カントは、実践的命法がいかなる理由である行為を善だとして、ある行為をなせと命じているのかという観点から区別して、可能的意図に対してその行為が善であるとする蓋然的原理、現実的な意図に対してその行為が善であるとする確然的・実践的原理、何かある意図との関連なしにその行為をそれ自体として客観的に必然的なものであるとする必然的原理の三つ原理があるとする。そして、前二者は仮定的な命法となり、欲求能力の規定根拠は理性的存在者が任意に設定する主観的・相対的目的であるのに対し、最後のものは客観的・絶対的目的を根拠とする必

のではあるが、だとしても上記したような単に手段としての善の概念から生じた実践的諸格率は、決してそれ自体として善なあるものではなく、常に何ものかのためにだけ善である何かあるものを対象として含むようになるだろう。善なるものは、常にただ有用なものにすぎないし、またそれがそのために有用であるところのものは、いつでも意思の外で感覚の内に存しなければならないであろう。ところでもし、快適な感覚としてのこのもの（感覚—筆者）が、（その手段と位置づけられる—筆者）善の概念から区別されなければならないというのならば、直接的な善は決して存在していないというようになるのだろうし、そうではなく善が他の何かあるものための諸手段においてだけ、換言すれば何かある快適性においてだけ求められているに違いないという帰結となるのであろう」⁽³⁶⁷⁾。

結局のところ、善と悪の概念を実践的法則の根拠にしようとするのは、目的としての快の達成および不快の回避のために、何が有用であるかこれらの概念によって経験的に（それゆえ普遍的・必然的ではなく個別的・仮定的に）判断されるだけとなる。この哲学者が危惧する悪しき帰結とは、そのようなものである。そこで、これを防止するためには、善と悪の概念を、快の達成と不快の回避のために用いられる経験的概念（良好・害などの）から明確に区別しなければならないが、そのためにはこれらの概念もまたア・プリオリなものとして、「自由の理念」の内に正しく位置づける必要がある。このように、問題提起については逸早くなされたのであるが、しかしそれへの解答は決して急いではなされない。むしろ著者は、読者が納得のゆくまで、説明を積み重ねてゆく方針を採る。まず言語の使用にお

然的命法により欲求能力を規定するものであるという。それゆえ規則（法則を含む）に従って行為しうる能力としての意思は、諸目的の能力と定義しうる帰結となる（前掲6・(6)・(b)および6・(7) (a) 参照、なお欲求能力と意思の関係についての詳細は後に「道徳形而上学の体系」において論じられるものである）。

(367) Kant, praktische Vernunft, S. 101-103.

ける制約が検討される。

「学説上のある古い公式が存する—『我々は善の理由に従って以外は決して欲しない、我々は悪の理由に従って以外は決して忌避させられない』(nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali)。そしてそれはしばしば適切な、だがまたしばしば哲学には非常に有害なある使用がなされる。その理由は、善と悪の表現がある二義性を含んでいるからであり、それにはこれらの言語の制約に咎がある。つまりこの制約によって、それらはある二重の意味をもちかねず、それゆえに実践的諸法則が不安定となり、哲学はそのものの使用において同一の言語に関する概念の相違にとてもよく気付いているが、しかしその相違を示すためのいかなる特定の諸表現も見出しえず、これらの言語は哲学をそれについては後に一致されえないところの微妙な区別立て—この区別がいかなる適切な表現によっても直接的に表されえなかったがゆえに—へと強いるようになるのである⁽³⁶⁸⁾。

ドイツ語は、かかる差異を見逃させない諸表現をもつとの、幸運を保持している。ラテン人が唯一の言葉 bonum によって指示するところのものの代わりに、ドイツ語は二つの非常に異なった概念、およびまた同様に異なった表現を有している。bonum の代わりに善 (das Gute) と良好 (das Wohl), malum の代わりに悪 (das Böse) と害 (das Übel) (あるいは苦・

(368) 「そのうえに、善の理由に従って (sub ratione boni), という表現もまた二義的である。なぜなら、それは以下のごときほどのことを意味する。すなわち、『我々があるものを欲する (意欲する) ときに、そのゆえにそのものを善であると表象する』と、しかしまた『我々はあることを善であると表象するそのゆえに、我々はそのものを欲する』と—その結果として、欲望がある善としての客体の規定根拠であるのか、それとも善の概念が欲求の (意思の) 規定根拠であるのかのどちらかであると。するとそこでこうなる。『善の理由によって』は次のような意味となる—第一の場合なら我々は善の理念の下にある何かあるものを意欲するということ、第二の場合なら意欲に規定根拠として先行しなければならないこの理念の帰結として、あるものを欲するということ」。

das Weh)。その結果として、二つの全く別異な判断が存在する—我々は行為に際してそのものの善と悪を考察しているのか、それとも良好と害(苦)を考察しているのか。そこからはすでに以下ようになる。前記の心理学的命題(前出の学説上の古い公式—筆者)は、それが『我々は我々の良好あるいは苦を考慮しての外には欲することをしない』のように訳されるときには、少なくともまだ非常に不確かである、これに対しそれを『我々がそうするのを善であるあるいは悪であるとみなすその限りでだけ以外では我々は理性の指図に従って意欲するようにはしない』と言い表す場合には、それは疑いもなく確実にそして同時に完全に明確に表現される』⁽³⁶⁹⁾。

こうして、言語使用における制約のないドイツ語で、先の公式について「我々の良好あるいは苦」を考慮する以外には欲しないとの訳は不確かのものであるが、「我々が善と悪の概念によってそれぞれそうみなす以外には理性の指図に従っては意欲しない」との表現は、その確実で明確な表現といえるとの区別がなされ、次にその理由が順次に説明されてゆくのであるが、良好や害は我々の感性における状態に関係せしめられるのに対し、善と悪は人格の諸行為に関係せしめられ、それゆえ善または悪とみなされるのは人間としての人格そのものである事情が、まず論じられる。

「良好あるいは害は、ともかく我々の快適性あるいは不快適性の状態とのある関係、心地よさと苦痛の我々の状態との関係を意味する。そしてそのゆえに我々がある客体を欲したり、あるいは嫌う場合には、その客体が我々の感性にそしてそれが生じさせる快と不快の感情に関係せしめられる限りでだけ、それらが起こるに至る。しかし、善と悪は意思が理性法則によって何かあるものをその客体として自らに与えるようにと規定される限りで、意思に対するある関係を意味する—実際に意思は、客体とそれの

(369) Kant, praktische Vernunft, S. 103-105.

表象により決して直接に規定されるのではなく、理性のある規則のある行為の動因とする（そのことを通じてある客体が現実的となりうる）能力なのであるから。従って善または悪は、本来的に人格の諸行為に関係せしめられるのであって、感覚状態にではないし、またもしあるものが絶対的に（そしてあらゆる観点においてまた更なる条件なしに）善または悪であるべきだとすれば、あるいはそうみなされるべきだとすれば、そのものは行為の仕方、意思の格率（信条）およびそのゆえに善であるまたは悪である人間としての人格そのものだけなのであって、そう呼ばれうるかもしれないある事柄ではないであろう。

それゆえ、最も強烈な痛風の苦痛に苛まれているストア哲学者が、「苦痛よ、お前がどんなに私を責め苛もうとも、だが私は決してお前が悪いものだと認めないだろう！」と叫んだのを、いくらでも笑うがよい。だが彼は正しかった。彼が感じたものはある害であったし、また彼の叫びはその事実を示したものであった。しかしそれによって彼にある悪が加えられたと、認容する理由を彼は全くもたなかった。なぜなら、その苦痛は彼の人格の価値を少しも減少させるものではなく、彼の状態の価値だけを減少させるのだからである。彼が意識していたであろう唯一の偽り（痛風を悪とする一筆者）は、彼の気分を和らげたに違いなかったろう。しかしその苦痛は、彼がいかなる不正な行為によってもそれを招いたり、そのようにして自分を処罰相当としたりしたわけではない事情について意識していたときにだけ、彼を高める動機として役立っていたはずである⁽³⁷⁰⁾。

そして我々は、かかる感覚状態に関係せしめられる良好や害と、行為の仕方・意思の格率（信条）を通じて人格に関係せしめられる善と悪とを、実際に区別して判断している。「我々が善であると称すべきところのものは、あらゆる理性的人間の判断において、欲求能力のある対象でなければ

(370) Kant, praktische Vernunft, S. 105-107.

ならず、悪は誰の眼にも嫌忌のある対象でなければならない。それゆえ、感官の他にこの判断のためには、なお理性が必要である。虚偽と対比される真実、無法と対比される正義等について、事情はそのようなものである。しかし我々は、誰でもが同時に時には間接的に、時には直接的に善であると表明しなければならない何かあるものであっても、害であると称しうる。自分に外科手術をさせる者は、疑いもなくそれをある害と感ずる。しかし理性によって彼は、そしてすべての人は、それを善であると表明する。更に誰かが、平和を愛する同国人を好んで愚弄し、困惑させ、ついには仕打ちを受けて百叩きに処せられるという場合に、この事情は確かにある害ではあるが、しかし誰もがそれに賛成し、そしてそこから更なる何ものも生ずるわけではないとしても、そのこと自体を善であるとみなす。それどころか、百叩きを受けるその者さえも、彼の理性においては彼が正当な扱いを受けると認めなければならない。なぜなら彼は、理性が不可避免的に彼の前に置く無事息災と善行との間の比例関係が、ここで正確に実行されるのを知るのだからである」⁽³⁷¹⁾。

もちろん、人間が感性界に属している以上は、人間理性はそこでの生に配慮した実践的規則（仮定的・実質的規則）も与えなければならないが、しかしそれはより高い使命を有しており、それ自体で善なるもの悪なるものをひとり判断して、これを前者の感性的判断と区別しそのうえでその最高条件としなければならない。「我々の実践理性の判断においては、確かに我々にとっての良好と苦がきわめて重要である。そして、我々の感性的存在者としての本性についていえば、至福性が一時的な感覚に従ってではなく、かかる偶然性（一時的感覚—筆者）が我々の全存在とその満足に対してもつ影響に従って判断される—理性が特にそう要求するごとく—という場合には、すべては我々の至福性にかかっている次第となる。だが

(371) Kant, praktische Vernunft, S. 106-107.

しかし、すべてのことが総じてそれにかかっているというのではない。人間は、彼が感性界に属している限りは、ある必要をもつ存在者であり、そしてその限りでは彼の理性は確かに却下されえない以下のような要請を受けている—すなわち感性の側から、その利益に気を配り、いまの生活と可能ならばある将来の生活の方面も考えて、実践的格率（信条）をえるようにと。しかしながら、彼は理性それ自体が言明するすべてのことに無頓着で、この理性を感性的存在者としての彼の必要を満足させる道具にだけ使用するほどに完全な動物というものではない。なぜなら、単なる動物性を超えた価値に彼を高めるものは、理性が彼にとって諸動物の場合に本能が果たしているところのもののためにだけ役立つはずのときに、それをもっているという事実ではない。その際なら理性は自然が人間に対して、それが動物を規定したのと同じの目的のために装備を施そうとして—あるより高い目的のために彼を規定するというのではなく—利用したであろうある特別な手法にすぎなくなろう。それゆえ、彼について一度なされるこの自然配備の後に、彼にとっての良好と苦を考慮するためにもちろん理性は必要である。しかし彼は、それを超えてなおより高い使命のために、即ちまたそれ自体で善なるものあるいは悪なるものであるところの、そしてそれについては純粹で感性的に全く関心をもたされていない理性だけがひとり判断しうるところのものも一緒に熟慮するだけでなく、この判断をかのものから完全に区別してこの判断を後者（感性的判断—筆者）の最高条件とまでするという使命のためにも、理性をもつのである」⁽³⁷²⁾。

したがって、絶対的な善または悪（それ自体で善または悪）は、相対的なだけのそれらと以下の点において相違する。「それ自体での善と悪—それぞれに良好あるいは害のうえへと挙示されうるだけのものと異なつて—の判断においては、以下の点が正に問題とされる。二者択一の一者は（そ

(372) Kant, praktische Vernunft, S. 106-109.

れ自体で普遍的・絶対的に善または悪である方の一者一筆者）、ある理性的原理が、既にそれ自体において意思の規定根拠として考えられ、欲求能力の可能的客体を顧慮していない（従って格率・信条の法則的形式によってだけ）ということであり、その際にはその原理はア・プリアリな実践的法則であり、そして純粹理性はそれ自体として実践的であると前提されている。このときにはその法則が、意思を直接に規定し、それに適合している行為はそれ自体で善である。その格率（信条）が常にこの法則に適合している意思是、絶対的にあらゆる見地において善であり、すべての善の最高条件である。二者択一のもう一者（快・不快との関係で相対的に善または悪である方の一者一筆者）はこうなる。すなわち、欲求能力のある規定根拠が意思の格率（信条）に先行し、この意思が快と不快のある客体を、それゆえに心地よくするあるいは苦痛となるあるものを前提としており、そして前者を促進し後者を避ける理性の格率（信条）が諸行為を、我々の傾向性の上で善であるように、従って間接的にだけ（あるその他の目的を考慮して、このもの的手段として）善であるように規定し、そしてこれらの格率（信条）はこのときには決して法則とは呼ばれうるのではないが、それでもしかし理性的・実践的指定とは呼ばれうる、というものである。目的そのもの、我々が求める心地よさは、後者の場合にはある善ではなくある良好であり、ある理性上の概念ではなく感覚の対象に関するある経験的概念である。しかし、そのための手段の使用はそれでも善であると呼ばれるが、しかし絶対的ではなく我々の感性との関係だけで、快と不快というその感情との関係だけでそう呼ばれるのである。しかし、その格率（信条）がそのように触発されている意思是、ある純粹な意思—純粹理性がそれ自体として実践的でありうるのはその場合であるというようなものにだけかかわる—ではない」⁽³⁷³⁾。

(373) Kant, praktische Vernunft, S. 109-110.

以上の考究を基礎として、ここに提起されている問題への、最終的解答が与えられるのであるが、そこにはあたかも経験的認識の原理においてカント自身が自らの方法を「認識論のコペルニクスの転回」と表現したのと同様で、やはりこの哲学者自身がそう言い表す「実践理性批判の方法におけるパラドクス」が登場する。それはすなわち、前者で現象が必然性を伴って確定された経験的認識として総合されるためには、必ずア・プリオリなカテゴリーや純粹悟性原則に従ってでなければならなかったのと同様に、我々によってなされる善なる行為や、回避される悪なる行為は、感性界でのものであるにもかかわらず、しかし実践理性によるア・プリオリな道徳的法則に従ってその善なる対象や悪なる対象が規定されなければならないということ、そしてそのために善および悪の概念は道徳的法則に優先するのではなく、道徳的法則に劣後してこの法則によって規定されなければならないということである。しかしこの事情は既に、理性的存在者一般が自由に（自律的に）善なる行為をなし、悪なる行為を回避するためには、それ自体で正しいとされる自立的な法則としての純粹な道徳的法則がなければならず、更に行為の善と悪もそれのみに従ってでなければならぬとは、分析的推論が理解せしめていたものであり（前掲6・(3)・(b)参照）、我々がそこから人間に妥当する「自由の理念」を形成（演繹）する際にも、この事情を無視すればこの理念に内的不可能（矛盾）が生ずるのは見やすいところであり、したがって善および悪の概念から道徳的法則を導こうとした古代や近代以降の理論が、すべて「他律」となるのも、そのゆえなのである。経験的認識の原理におけると同様に、カントがこの原理での論証の仕方に倣いつつ、それまでの常識を覆す仕方で演繹する正当な理念（この哲学者自身がその正当性を自己確認している道徳的原理）が、以下でこう展開されてゆく。

「今やここで、実践理性の批判における方法のパラドクスを説明するのが、適切である。それはすなわち、善および悪の概念が道徳的法則に優先

してではなく（この概念がむしろ道徳的法則の基礎に置かれなければならないようにみうけられるが）、道徳的法則に劣後して、この法則によってのみ規定されなければならない（ここでもなされるごとく）という事情である。我々は、道徳性の原理がア・プリオリに意思を規定する純粋な法則であるということを、つまるところ知るものではないとしても（演繹される「自由の理念」によって自己確認できるだけだとしても—筆者）、にもかかわらず全く根拠なく原則を想定しないために、少なくとも最初は意思が単に経験的な規定根拠だけをもつのか、あるいはア・プリオリに純粋な規定根拠をもつのかということ、未決としておかなければならないだろう。まず第一に決定すべきことを、あらかじめ決定されたこととみなすのは、哲学的方法のすべての根本規則に反しているからである（それゆえここでは論理的整合性に基づく分析的推論によってのみ、条件的証明のできないまず第一に決定すべきことを考究しておかなければならない—筆者）。ところで、もし我々が善の概念から意思の法則を導出するためには、この概念から出発しようとするとなると、ある対象（ある善なるものとしての）に関するこの概念が、同時にこの対象を唯一の規定根拠として告示するというようになる。ところがこの概念は、ア・プリオリな実践的法則をその規準としているものではないから、善または悪の試金石は対象が我々の快または不快の感情と一致するという事実の外には、置かれえないであろう。すると理性の使用は、この快または不快を私の現存在上でのすべての感覚との完全な関連において規定したり、私に快の感情をえせしめるための手段を規定することだけが、その本体であるとの次第となる。ところで、何が快の感情に一致するかということは、経験によってのみ了解されうる事情であるのに、実践的法則は一告示されたところに従うと一条件としてのその事情（何が快の感情に一致するか—筆者）の上に根拠付けられるようになる。すると、ア・プリオリな実践的法則の可能性は、正しく閉め出されるのである。そうなる理由は、意思に対する対象を探し出

すについて、予めそれをどうしても考えておかねばならないと思ったからである。つまり、善なるものとしてのかかる対象の概念が、経験的であるとはいえ、普遍的な根拠でなければならないというのである。だがその前に、是非とも研究しなければならなかったのは、意思の規定根拠というものがア・プリオリに存在するかどうかという問題であった（それは正確には実践的法則が格率・信条の対象を顧慮するのではなく、それに単なる法則的形式を指定するのである以上は、純粋な実践的法則以外のどこにも見出されなかったであろう）。しかし既にある対象が、善と悪の概念に従って一切の実践的法則の基礎に置かれたが、しかしこの対象は先立つ法則なしには、ただ経験的諸概念に従ってのみ考えられえたものであるから、純粋な実践的法則をせめて考えてみる可能性も、既に予め奪われていたのである。反対に、もし純粋な実践的法則を予め分析的に考究していたならば（「道徳形而上学の基礎論」における上昇的推論でなされたように一筆者）、対象としての善の概念が道徳的法則を規定するのではなく、逆にまず第一に道徳的法則が善の概念を—それが完全にこの名を受けるに値する限り—規定し、また可能ならしめることが認められたであろう。

最上位の道徳的研究の方法のみに関するこの注記は重要である。それは、道徳の最高原理に関する、哲学者達のすべての戸惑いを惹起する理由について、一挙に解明するものである。というのも、彼らが意思の対象を捜してそれを法則の実質および根拠にしようとしているからである（そうするとこの法則は直接に意思の規定根拠なのではなくて、快または不快の感情のところにもたらされるかかる対象を介して、意思の規定根拠であるべき仕儀となる）。だが彼らはそのようにする代わりに、ア・プリオリにそして直接に意思を規定しこの意思がそれに従って初めて対象を規定するであろうような法則を、まず探求すべきだったであろう。そのようにして彼らは、善の最高概念を交付すべき快のこの対象を、あるいは至福性に、あるいは完全性に、あるいは道徳的感情（原文は道徳的「法則」となっている

が前掲7・(3)の最後にある表から判断して「感情」の誤記と思われる)に、あるいはまた神の意思に、設定しようと望んだのである。だから、彼らの原則は、いつでも他律であった。そこで彼らは、ある道徳的法則に対する経験的条件に、不可避的に行き当たらざるをえなかったのである。なぜなら彼らは、意思の直接の規定根拠としての彼らの対象を、善もしくは悪と呼びえたのは、その感情に対する直接的働きかけによってのみであるが、それは常に経験的なものだからである。だがア・プリオリに実践理性の規定根拠たりうるものは形式的法則、換言すれば理性に対し諸格率(信条)の最高条件であるために、その普遍的立法という形式以外には何も教示するものがないそのような法則だけである。それにもかかわらず古代の哲学者達は、この誤りを次の事柄によってあからさまに現している。すなわち彼らは、自らの道徳的研究を完全に最高善の概念の規定の上に、それゆえにある対象の概念の規定の上に据え、その後それを道徳的法則における意思の規定根拠としようと思論んでいたのである。道徳的法則がまず最初にそれ自体として真なることが証明され、また意思の直接の規定根拠として認められる場合に、その十分な後で今やその形式に従ってア・プリオリに規定された意思に、対象として提示されうところの客体が、最高善なのである。なおこの点は、我々が「純粹理性の弁証論」において企てるつもりのものである。

近代哲学者—彼らの下では最高善についての問題は不用になるか、少なくとも副次的なものとなったようにみえるが—は、上記の誤りを(多くの他の場合と同様に)不確かな言葉の背後に隠している。それでも彼らの体系からはやはりその誤りが現れるのをみるし、そこではこの誤りがその際には至るところで実践理性の他律を表すのであるが、そこからはもはや断じてあるア・プリオリで普遍的に命ずる道徳的法則は生じえないのである(前掲(3) § 8 参照—筆者)⁽³⁷⁴⁾。

(b) 純粹理性が対象の道德的規定に判断要素として使用する自由のカテゴリー

カントは經驗的認識について、一切の懷疑論を撃破する原理の解明に到達したのであるが、ここで進められている実践的自由に関する「自由の理念」の演繹にあって、この理念がどれほどかの經驗的認識の原理から重要な導きを汲み上げているかは、既になされた説示でも顕著に見て取りうる場所である。なにしろ、ここでの理念が理性法則に従う意思による意欲について前提としているのは、かの原理が純粹悟性概念としてア・プリアリに演繹した原因のカテゴリーから、論理的に導かれた無条件的起因性の意識であるほどなのである。この哲学者はこれから、我々が感性上の雜然たるもの対象認識に至るために、ア・プリアリな（それゆえ自発的な）判断をなす要素（思惟形式）としてあるカテゴリーは、我々（人間）が理性法則に従って善なる対象を意欲し、悪なる対象を回避するという実践的目的のために使用しうる判断要素（自由のカテゴリー）ともなりうるという説示にとりかかる。

我々に与えられる感性上の雜然たるものは、すべて我々の主観にア・プリアリに具わる空間と時間に従っているがゆえに、それに対して我々が自発的な判断をなしうる要素もそこから演繹できる。時間はある単位が順次に加わってゆく量をア・プリアリに教えて、我々に量的判断をなさしめるから、対象認識を表す主語と述語について、述語概念が個別的な主語概念に妥当するのか、主語概念のいくつかにだけあてはまるのか、主語概念に属するすべてに妥当するのかの分量判断をなさしめる。同じく時間は雜然たるものがそこを充たしているか否か、どの程度に否定しえない度をもって充たしているかという性質判断ももたらす。更には、一つの連続体としての時間とそれの部分に対応する「(持続的に) 自存するもの・実体」と

(374) Kant, praktische Vernunft, S. 110-114.

それに「付属するもの・偶有性」（自存するものの状態）の判断，時間が順次に加わってゆくことから先行する時間にあるものだけがもちうる「原因性」と後続する時間でのあるもののそれへの「依存性・結果」の判断，常に同時的な形式として具わる空間が，あるものと他のものの同時存在を認識させる「共存性・相互作用」の判断，これらが関係判断としてなされうる。最後に，我々が概念によって対象として考えているものが，我々の空間と時間を基礎とした経験的認識の原理からは，可能的といえるのか，現実的といえるのか，必然的といえるのか，という態様判断も我々はなすことができる。それゆえ対象認識における判断のカテゴリー表は以下のようになる⁽³⁷⁵⁾。

カテゴリー表

<p>1</p> <p>分量の 単一性 数多性 総体性</p>	<p>3</p> <p>関係の 付属性と自存性の（実体と偶有性） 原因性と依存性の（原因と結果） 共存性の（能動者と受動者との相互作用）</p>
<p>2</p> <p>性質の 実在性 否定性 制限性</p>	<p>4</p> <p>態様の 可能性—不可能性 現実性—非現実性 必然性—偶然性</p>

上記のカテゴリーは，感性上の雑然たるものをア・プリオリな一つの意識（先験的知覚意識）において総合的に統一し，経験的認識とするための

(375) 対象認識のためのカテゴリーに関する詳細は，坂本「構想（1）」（前掲注2参照）207頁以下参照。

判断要素であった。もちろん、これから掲げられる自由のカテゴリー表は、これとは異なる実践的目的（道徳的法則によって自然を創出するという、対象認識よりも優越した目的）のために使用されるのであるけれども、この目的がア・プリオリな法則によって欲求上の雑然たるもの（当然にも空間と時間の形式に従っている）に実践的な総合的統一を施して、感性界での我々の行為に普遍妥当的形式をもたらそうとするものである点において、対象認識に不可欠な法則の形式によって感性上の雑然たるものを統一するための経験的認識の原理と共通するところがあるのも否定しえない。そこから、純粹実践理性が道徳的法則によって及ぼす作用に従って、意思が自由な起因性の意識の下で感性界での行為を意欲するために（善なる対象の実現を意欲し、悪なる対象の実現を回避するために）、即ち欲求上の雑然たるものの実践理性の意識における、更には純粹意思の意識における統一の目的のために、上記のカテゴリーから自由のカテゴリーが導かれうる（欲求上の雑然たるものも空間と時間に従っている以上は、それらが普遍的法則・実践的法則による規律との関係で判断されるためにもつ親和性は、自由のカテゴリーが示す要素についてだけとなるのであるが、それは同様の理由でそれらが普遍的法則による対象認識との関係で判断されるためにもつ親和性についての、自然のカテゴリーが示す要素から導かれうるのである）。当然にも法則による道徳的規律に不可欠なこのカテゴリーは、人格（理性的存在者）としての人間が、道徳的法則によって意思を介して自己の行為という対象を規定するために使用されるのであるから、分量判断では実践的規則が妥当するのは特定的人格にだけなのか、幾人か的人格になのか、すべての人格になのか（道徳的法則による規律はこれに該当しなければならない）かが判定され、同様にして、性質判断ではその規則が行為を有らしめるためのものなのか、なからしめるためのものなのか、ある仕方だけで有らしめるためのものなのか判定される。また関係判断ではその規則が自由な起因性を行使しうる人格と、それをもたない客物

(Sache) との関係についてのものか、ある人格の他の人格の状態に対する関係についてのものか、人格相互の相手方の状態に対するものか⁽³⁷⁶⁾が、そして態様判断では、その規則が行為するしないを人格の判断に任せているのか否か（許容・非許容）に関わるものなのか、行為の結果が義務に適っているか否かに関わるものなのか、意思が自己の格率（信条）によりその行為を志してなさなければならないのか否かに関わるものなのか、これらの判定がなされるのである。従ってまた、このカテゴリー表についてはこうもいえる。すなわちそれによって、これから果たさなければならないものの全計画が、更には答えられなければならない実践的哲学の問題が、そしてその考究において守られなければならない順序が、通覧される次第となると。

「ところで、ア・プリアリな意思規定の結果としての善および悪の概念は、またある純粋な実践的原理を、それゆえに純粋理性のある起因性を前提とするから、それらはもともと純粋悟性概念あるいは理論的に使用される理性でのカテゴリーが、客体を与えられたものとして前提するごとくに

(376) この関係のカテゴリーが適用されるべき一つの例として、法的占有・支配の関係がある。それは経験的占有・支配がなくても存するとされるべきある種の占有・支配であるから、確かに経験的諸条件を全く排除して考え出された理性概念である。しかしこの概念は対象の占有・支配に関して、我々が経験的世界でどのように行為すべきかを指示しえなければならない。法が規律するのは経験的世界での外的行為（外的結果を伴う行為）であるが、起因性をもつ人格を自然のカテゴリーの内の「関係」のそれに当てはめると、自由のカテゴリーの内の「関係」のそれとなり、その帰結として法則に従う起因性を持つ人格がそれのない客物を占有・支配しているものとして行為すべき関係（人が物を排他的に占有・支配する所有権などによる法的関係）、人格が他の人格の状態を継時的に（つまり一方的に）占有・支配しているものとして行為すべき関係（債権的關係）、更に人格相互間で各々の状態を同時的につまり相手方の自己への対応する占有・支配がなければ、自己の相手方に対する占有・支配も決してありえないという仕方で一占有・支配しあっているものとして行為すべき関係（夫婦などの関係）、以上の三つの占有・支配の関係がありうることになる（「序説」（前掲注2参照）466頁以下参照）。

客体に関係するものではない（例えば与えられた直観上の雑然たるものが一つの意識において総合的に統一されているそのような規定付けとして）。そうではなく、善および悪の概念は、起因性の規定根拠が起因性ある法則の理性表象に存する限りは、残らずただ一つのカテゴリーの、即ち起因性のカテゴリーの様態である。理性はこの法則を、自由の法則として自分自身に与え、そしてそのことによってア・プリオリに自らを実践的なものとして証明するのである。にもかかわらず諸々の行為は、一方ではなるほど自然法則では決してなく自由の法則の下で、その結果として叡知的存在者の行動に属するが、しかしまた他方では感性界における諸事象として、現象にも属している。それだから実践理性の諸規定は、後者（感性界の諸事象—筆者）との関係においてのみなされうる事情となるであろう。だからこの規定はまた、なるほど悟性のカテゴリーに従ってなされるが、しかし悟性の理論的使用を意図するものではなく、（感性的）直観上の雑然たるものをア・プリオリに一つの意識のもとにもたらそうとするのではない。そうではなくこの規定は、欲求上の雑然たるものを道徳的法則において命令する一つの実践理性の意識の統一に、換言すればある純粹意思の意識の統一に、ア・プリオリに服させる目的でなされるものとなる。

そこで我々は、自然のカテゴリーとしてのそれら理論的概念の代わりに、それらを自由の概念と名付けようと思うのであるが、そのゆえにこれらの概念は理論的なそれに対して、明白な優越性をもっている。つまり自然のカテゴリーは単なる思考形式にすぎず、この形式は未規定な客体一般を、我々に可能的な各々の直観として、普遍的諸概念によって表示するだけであるが、これに対して自由のカテゴリーは、自由な恣意選択の選定にかかわるものであって（この意思にはなるほど完全に対応するいかなる直観も与えられえないが、しかしこの意思はある純粹な実践的法則をア・プリオリに基礎となるものとして保有している—このことは我々の認識能力の理論的使用上のいかなる概念にも生じないことである）、理性自体に存する

ものではなく他のところから、即ち感性から得られなければならないところの直観の形式（空間および時間）の代わりに、実践的根本概念として理性におけるそれゆえ思惟能力そのものにおけるある純粹意思の形式（理性とそれに対応する自由な意思が、そのゆえに欲求上の雜然たる表象にア・プリオリな実践的統一をもたらしうる形式⁽³⁷⁷⁾—筆者）を、基礎になる所与のものとしてもっているのである。かくして、これによって次のことが起こる。それは、純粹実践理性の一切の指定において問題となるのは、意思規定だけであってその意図を実現する（実践的能力の）自然的諸条件ではないから、自由の最高原理との関係でのア・プリオリな実践的諸概念は即座に認識となるのであって、意義を得るために直観を待つ必要はなく、しかもこのことはかかる実践的諸概念においてそれらが関係するところのもの（意思の志すもの）の現実性を、それらが自身で生ぜしめるという注目すべき理由に基づいているのである。この事情は理論的諸概念には、全くあてはまらないものである。だが次の点に注意しなければならない。すなわち、これら自由のカテゴリーは実践理性一般にだけ関係し、そしてそこからそれらの順序においては、道徳的にまだ未規定なそして感性的に条件付けられたものから、感性的に無条件的な道徳的法則によってのみ規定されるところのものへと進むということである⁽³⁷⁸⁾。

(377) 例えば関係に関する自由のカテゴリー（判断要素）を規律するア・プリオリな道徳的法則に依拠して、そのカテゴリーで判断すべき行為についていえば、意思は自己の格率（信条）がまずそれに合致した普遍妥当的法則の形式を持つものとし、そのうえでその形式の優越の下に格率（信条）の実質（例えば一方の人格が他方の人格に一方的に起因性を行使する個別的・具体的関係としての実質）としての雜然たるものを統一するという仕方によるであろう。

(378) 後掲の1と4のカテゴリーについては、この点を理解するのが容易であろう。2のカテゴリーについては、ある行為を現実化させるよりも、ある行為の道徳的悪の判定によりその現実化を阻止して反対物を現実化させる方が、生現象学的な条件を道徳的判断によって抑止する度合いが強く、更にある仕方だけで現実化しようとするのは、生現象学的条件によって規定される行為のあり様には全く依拠するこ

善と悪の概念に関する自由のカテゴリー表

1

分量

主観的, 格率

(個人の主観的諸意向) に従う

客観的, 諸原理 (諸指定) に従う

自由のア・プリアリな客観的ならびに主観的諸原理 (法則)

2

性質

為すことの実践的規則 (指図)

為さないことの実践的規則 (抑止)

排他の実践的規則 (制限)

3

関係

人格性に対する

人格の状態に対する

ある人格の他者の状態に対する相互性

4

態様

許されたことと許されていないこと

義務と義務に反すること

完全義務と不完全義務

ここでは、以下の点にすぐ気付くであろう。この表において、ある種の起因性としての自由—しかし経験的諸根拠には従わない—は、それによって可能的な行為に関して、感性界における諸々の現象とみなされ、その結果として自由はこの行為の自然的可能性のカテゴリーに関係する。にもかかわらずそれらカテゴリーは、いずれも非常に一般的に解され、かの起因性の規定根拠もまた感性界の外に、叡知的存在者の特性としての自由の内に想定されうるのである。そして結局、態様のカテゴリーが実践的諸原理

となく、道徳的法則が命ずる仕方(あり様)で現実化させなければならないから、無条件的な道徳的規定といいうるであろう。また3については、自由な起因性をもつ人格がそれをもたない客物との関係でなす行為は、生現象学的条件にかなり委ねうるが、他の人格の状態との関係での行為ではこの者の人格性に反しない行為であるべき限度での道徳的規律の要請が生じ、更に継続的になされる人格相互の相手方の状態との関係での相互的行為は、その人格間のかかる行為における対等性が完全に(積極的に)維持されなければならないから、無条件的な道徳的規定によらなければならないといいうるであろう(前注参照)。

一般から、道徳的諸原理への移行行きへと蓋然的にだけ導き、後にこの原理が道徳的法則によってまず第一に教義学的に提示されうることになる、そのところにまで至るのである⁽³⁷⁹⁾。

私はこのカテゴリー表の説明のために、ここでこれ以上付け加えることは何もない。この表がそれ自体として、理解するに十分だからである。原理に従って作成されたこのような区分は、およそあらゆる学にとってその深遠性のためにも、また理解可能性のためにも、極めて有益である。そこで例えば、上掲の表とその最初の番号のところから、諸々の実践的考察においてどこから始めなければならないかを知る。すなわち各人が自分の傾向性に基礎付けるところの格率（信条）から、次にある類（Gattung）の理性的存在者に、彼らがある種の傾向性において一致する限りにおいて妥当するところの指定から、最後にこれら存在者の傾向性を顧慮することなく一切の存在者に妥当するところの法則から、等々。このようにしてこれから果たさなければならないものの全計画が、更には答えられなければならない実践的哲学の問題が、そして同時に守られなければならない順序が、通覧されるのである⁽³⁸⁰⁾。

(379) 本文は多少難解であるが、次のような移行をいうものと思われる—行為をなすかどうかを人格の判断に任せる前提で、つまり可能的意図に対してその行為が善であるとする蓋然的原理、現実的意図に対してそれが善であるとする確然的原理による判断に任せる前提（前掲注366参照）に立ちながら、ただその行為が許容されるかどうかを問題とする、その意味で実践的原理一般による規律から、意思が経験的・蓋然的に規定されているにせよ、ともかく行為が道徳的法則と合致していることを命ずる「法的規律」へ進み、更に行為における意思の志・心意が教義として提示される道徳的法則によってのみ規定されていることをも要求する「道徳的規律」までへの移行（坂本「序説」（前掲注2参照）454頁以下参照）。

(380) Kant, praktische Vernunft, S. 115-119. かくして、感性的形式（時間と空間）に従っている現象的世界は、人間がそのことのゆえに着想（演繹）できる自由のカテゴリーを通じて、そこで生きる我々が道徳的法則によってそれらカテゴリーが示す要素に関して自分達の行為をア・プリオリに規律できる世界として用意されたものであるとも評価されうるであろう。そしてカントがここでの着想（演繹）につい

て、確認を促しているのは以下のことである。我々の理性と意思が無条件的・必然的な起因性を意識して行使（意欲）する実践的自由において、その実現のための道徳的法則による感性界での行為の規律につき必要となるところの、ア・プリオリな判断（経験に教えられなければならない判断ではなく）をなしうる要素として挙示しうる—そう予め定まっている—ものは何か、その着想をえようとするとき、我々はまず感性の形式に従っている感性界の雑然たるものに対して、そのことのゆえに我々はどんなア・プリオリな判断ができるのかについて教える純粹悟性概念（カテゴリー）に範をとって、それを実践的自由の行使（意欲）という目的に沿う判断のための要素とするにはどうしたらよいかを演繹するのではないか。そして例えば人間の実践的自由では当然にも問題となる、自由な行為における「関係」について、自然のカテゴリーの自存性と付属性から「自由な起因性を持つ人格」とその起因性に依存するだけとなる「客物」との起因性行使の関係、かかる人格が他の人格の状態に向ける一方的（継時的）な起因性行使の関係、かかる諸人格が同時的（相互的）に起因性を行使しあう関係、これらが判断要素となるというのを、経験からの教えに待つことなく知り、それぞれに正しい規律がア・プリオリにできる（あるいはこれらの外にはできない）と予期するという以外のどんな着想に到達しうるか。そしてア・プリオリな道徳的法則による行為における「関係」の規律が、感性界で空間と時間の形式に従って生きている人間に対して、自然で理解できるものになるのは、これらのカテゴリーが示す判断要素に関するそれに限られるということも、我々が自然のカテゴリーにおける「起因性ある実体」と「それに依存する付属性」、「ある実体の起因性（原因）」と「それにより他の実体に生じている状態（結果）」、「起因性ある諸実体が相互に生じさせている状態（相互作用）」についての対象規定だけが、空間と時間の形式の内でも自然で理解しうるものとなるとア・プリオリに予期しうるという事実から、教えられているといえるのである。更にこれらの「関係」の実践的カテゴリーが示す判断要素と同じく、実践的自由における「態様」判断にあっても、自然のカテゴリーに範をとって、概念で考えられている客体が空間と時間という感性の形式において生ずる感性界において、可能的といえるか、現実的といえるか、必然的といえるかという判断をなさしめる要素から、道徳的法則による行為の規律という目的に沿うカテゴリーを演繹して、概念で考えられている行為は、許容の規則に従うものなのか、義務の規則に従うものなのか、完全義務の規則に従うものなのか、という判断を内容とする要素に辿りつく外ないのではないか。ここでも同様に、対象認識がそれへと統一される一つの自然において、考えられている対象が可能的か、現実的か、必然的かというア・プリオリな判断ができると知っているがゆえに、道徳的法則によって統一されるべき感性界において、そこでの空間と時間の形式に従って生きている我々は、ある考えられている行為が従う規則にはどのような態様がありうるかをア・プリオリに思惟し、そしてそのような判断要素として自然で理解できるものは、前記のカテゴリーだけしかありえな

我々の行為も、感性の形式である空間と時間に従っていることから、ア・プリオリな実践的判断（それゆえ自発的な実践的判断）がなされうる要素となるカテゴリーがいかなるものとなるか、これほどまでの明晰さで演繹できる強靱な思索力に、何はともかく驚かされはしないだろうか。

(c) 純粹実践理性が対象の道徳的規定に範型として使用する自然法則

我々がア・プリオリに演繹する純粹悟性概念（カテゴリー）とそれに基づく純粹悟性原則を、感性上の雑然たるものに適用して、経験的認識に到達しうる理由は、それら雑然たるものが我々の主観に具わる空間と時間という形式に従っており、そしてこの形式が図式の役割を果たすことにより、それに従う雑然たるものにア・プリオリな分量判断、性質判断、関係判断、態様判断への親和性を付与しているからであった。それゆえにまた、こうして認識とされた対象は、根源的法則である純粹悟性法則に個別的に従う自然法則によって、一つの必然的に確定した自然（一つの時間に対応して）に統一されるのである。

これに対し、道徳的原則が規定しようとする我々の行為は、自然法則に従って認識されなければならないとはいえ、それが理性の発する命法としての道徳的法則に一しかも一切の経験的規定を排して一自ずから無条件的・必然的に従うとはいえず、実践理性がその叡知的作用によって、意思に対して善・悪の概念を介してそれに無条件的・必然的に従って行為

いと悟るのであろう。ここでカントが自説の普及のために真に望むことはこうなる。もしこれ以外の着想の仕方があったら、是非とも示してほしい、人間が行為における実践的自由について、ア・プリオリに（経験に待つことなく自発的に）判定しようと予め定まっている要素がもし自由のカテゴリーの教えるもの以外にあれば、是非とも示してほしい。逆に、およそ実践的判断においては、経験が教える判断要素しかなく、ア・プリオリなものなどありえないのなら、そのことの論証は必ずなさなければならない。なぜならかかる主張は、人間が結局のところ自然発生的な（自然法則が生じさせている）行為しかなしえず、更には自然発生的な「国」をしか有することができないという帰結に連なり、我々の自由に対する希求を正面から葬り去ろうとするものであって、事において遙かに重大だからである。

しうる（客体を創出しうる）ような道徳的法則を与えることが前提となる。すると純粹実践理性は、自己の発する道徳的法則が意思にそのように作用しうるものかどうか、判断しえなければならないが、この判断はいかにしてなされるのか、これは自然法則の場合以上に難問である。

「善および悪の概念が、意思に対してまず第一にある客体を規定する。しかしこれらの概念そのものは、理性の実践的規則に従っており、この規則は理性が純粹理性であれば、意思をその対象に関してア・プリオリに規定するのである。ところで、感性界で我々に可能なある行為が、このような実践の規定に従っている事例かどうかという点については実践的判断力が必要であり、この判断力によって規則において一般的に（抽象的に）表現されていたところのものが、ある行為に具体的に適用されるのである。しかし純粹理性の実践的規則は、第一には実践的なものとして客体の存在に関係する、また第二には純粹理性の実践的規則として、行為の現存在に関する必然性を帯びており、それゆえ実践的法則である。より正確に言うと、経験的な規定根拠による自然法則ではなく、一切の経験的なものにかかわりなしに、意思がそれに従って（ある法則一般の表象とそれの形式によってのみ）確定可能であるべきところの自由の法則である。しかし可能的諸行為のために立ち現れる一切の事例は、経験的でだけありうる、即ち経験と自然とにだけ帰属しうる。それだから、何かある事例はその限りで常に自然法則にだけ服しているのに、にもかかわらず自由の法則の自己への適用を承認するものであるとされ、そしてまたそれには道徳的善の超感性的理念—この事例において具体的に現示されるべきところの—が適用されうるとされるのであるが、そのような事例を感性界において見出すとするのは、不合理なように思われるのである。従って純粹実践理性の判断力は、純粹理論理性のそれと全く同一の諸困難に晒されているわけである。それでも後者の判断力は、まだしもこれらの困難から脱出する手段をもちあわせていた。というのも理論的使用に関しては、純粹悟性概念が適用さ

れうるのであろうところの直観が問題なのであるが、そのような直観（感官の諸対象のだけにせよ）はア・プリアリであり、従って直観における雑然たるものの結合に関して、純粹悟性概念にア・プリアリに（図式として）適合して与えられうるのである。これに反して道徳的善は、客体的には超感性的な何かあるものであり、従ってそれに対応しているあるものは、いかなる感性的直観にも見出されえないのである。すると純粹実践理性の法則の下における判断力は、特殊な困難に直面しているように思われる。この困難は、感性界において生起し、従ってその限りでは自然に属する諸事象としての行為に、自由の法則が適用されるべき事情となるところにある⁽³⁸¹⁾]⁽³⁸²⁾。

しかしこの困難から我々を救い出すものは既に存在しており、それは他ならぬ自然法則である。というのも、意思がその格率（信条）を一致させることにより道徳的法則に従う理由は、感性界での諸事象としての行為の規律において、その法則がそれ自体で正しい自立した原則であるという普遍妥当的形式（内容がどのようなものであれおよそすべての法則がもたなければならない形式）を有しているからであるが、ア・プリアリな純粹悟

(381) 我々は、自由の法則によって、感性界での諸事象としての行為を規律しよう（支配しよう）とするとき、ア・プリアリな法則が諸事象を支配するということを自然で唯一理解できるものとするのは、空間と時間の形式に従っている感性界で生きる我々にとって、そのゆえに他の諸々の事象と共に自身もその支配（規整）に服している自然法則だけであり、これはあたかも例えば実践的に問題となる「関係」について、同様な感性界で生きる我々がア・プリアリな法則で規律しようところの、自然で理解できるそれは自由のカテゴリーが示すものしかないことを、「関係」に関する自然のカテゴリーが教えるのと同様なのである（前注参照）。従ってア・プリアリな自然法則が諸事象を支配（規整）している仕方のみが法則一般に関する形式（自然認識と実践的自由の実現という目的の違いから諸事象の法則への服し方までのではありえない）の範型となつて、その範型に合しない実践的規則の法則からの除外が実践理性によりなされうようになる（詳細はこの後のカントによる叙述で扱われる）。

(382) Kant, praktische Vernunft, S. 119-121.

性原則の個別的応用としてある自然法則は、やはり諸事象の支配（規整）について、その原則からもはや何ものにも依存しない自立した正しさを受け取っているのであるから、純粹実践理性は自己の発する道徳的法則について、この自然法則がもつ自立した正当性の形式だけを範型（法則そのものの図式）として判断することで、感性界で行為をなそうとする意思に対して、普遍妥当的形式（何かの条件に依存した限定的妥当性ではなく）をもった法則を發し、それのみに従った行為（客体の創出）へと強要しうるからである。

「だがしかし、ここでもまた純粹実践理性にとって、好都合な展望が開かれる。感性界において私に可能な行為を、純粹な実践的法則の下に包摂するという場合には、感性界での事象としての行為の可能性が問題なのではない。なぜならこの可能性は、理性の理論的使用の因果性の法則による判断に、つまり理性がそのための図式を感性的直観においてもつところの、ある純粹悟性概念（因果性—筆者）の法則による判断にかかるものである。自然的起因性、あるいはそれがその下で生ずる条件は、先驗的構想力がその図式を作図するところの自然概念の下に所属している。しかしここで問題なのは、法則に従うある事例の図式なのではなく、ある法則そのものの図式（この用語がここでも適切だとして）である。なぜなら、他の規定根拠のない法則のみによる意思規定（その結果に関しての行為ではなく）が、起因性の概念を自然結合がなされるそれと全く別の諸条件に結びつけるからである。

感性的直観の対象がそのようなものである以上は、従わねばならない法則としての自然法則には、図式が即ち構想力による普遍的処置（その法則が指定する純粹悟性概念を感性に対してア・プリオリに提示するという）が対応せねばならない。ところが自由（全く感性的に条件付けられていない起因性としての）の法則には、従ってまた無条件的善の概念には、いかなる直観も、ゆえにいかなる図式も、その具体的適用のために付与され

ない。すると道徳的法則は、この法則の自然の対象への適用を媒介する認識能力といえ、（構想力ではなくて）悟性の他にはもたないことになるが、この悟性が理性の理念に付与しうるのは感性界の図式ではなく法則である。ただし感官の対象において具体的に現示されうる法則、それゆえ自然法則を付与するのであるが、しかしそれもその形式についてのみ、判断力のために法則として付与されうるのである。かくしてこの法則を、我々は道徳法則の範型（Typus）と名付けうる」⁽³⁸³⁾。

以上のことは意思から見ると、自己の行為の格率（信条）が、合法則性一般の形式を有しているかの判断ともなるのであるが、その際に意思が自然法則と自己の格率（信条）を対照する際には、その自然法則（意思が自然の一部として従っている法則）そのものを自己の規定根拠としようというのではなく、自己の格率（信条）が行為という自然を創出したといえるほどに、それ自体で正しいとされる自立した法則の形式によって行為が規律されているかだけを精査する範型としてなのであり、あくまでも意思の規定根拠（道徳的原理に基づく規定根拠）はそれに従う自然を創出するために与えられるところの道徳的法則なのである。カントは誰もが行為の合法則性一般の精査を、自分の意思の格率（信条）が自然法則のごとくして行為を生起させるものになるとして、それでもかかる格率（信条）による行為を欲しうるかという自問によってなしているとし、それについて具体的な例で示すとともに、しかし意思は自然法則を自己の規定根拠とするためではなく、あくまでも合法則性一般の精査の範型とするためであることもまた確認させる。

「純粹実践理性の諸法則の下での判断力の規則は、『君自身が自然の一部であるとすれば、君の意図するその行為は、自然法則に従って生起すべきものとなるのであるが、それでも君はかかる行為を君の意思によって可能

(383) Kant, praktische Vernunft, S. 121-122.

であると確かにみなしうるのであろうかどうか自問せよ』ということである。何人も実際にこの規則に従って、行為が道徳的に善であるか、悪であるかを判定するのである。そこで次のようにいわれる。もし各人が、いずれにあっても彼の利益を図ると思っているとしたら、あえて欺くことをするとしたら、あるいは甚だしい厭世が彼をとらえるとすぐさま自分の生命を縮める権能があるとみなすとすれば、あるいはまた他人の困窮に完全な無関心をもって傍観するとしたら、そして君も事物のかかる秩序に属しているとしたら、果たして君はそこに良く君の意思の同意をもってどのようにとどまるだろうか、と。ところで各人は、十分に次の事実を知っている。すなわち、彼自身はひそかに欺くことを敢えてするとしても、だからといって誰でもがまたそれをするというのではない、あるいは彼がひそかに冷酷であるとしても、しかし誰もが彼に対して直ちにそうであるわけではないであろう、ということである。そうすると、彼の行為の格率（信条）についてなすある普遍的自然法則とのこの対照はまた、彼の意思の規定根拠ではない（つまり、この精査にあっては自己の行為の道徳的規定のために、経験的認識を根拠にしようとするのではなく、自己の格率・信条に合法性一般があるかを確認するために自然法則が用いられ、その存否だけが判定されること明らかである—筆者）。だがしかし、このある普遍的自然法則というものは、意思の格率（信条）を道徳的原理に従って判定する範型なのである。もし行為の格率（信条）がある自然法則一般の形式における精査に堪えないとしたら、それは道徳的に不可能なものである（前掲注381参照—筆者）。普通の悟性でも、このように判断している。なぜなら自然法則は、常にその最も通常的な一切の判断、経験的判断そのものの、基礎となっているからである。従って悟性は、いつでもそれを手許にもっているのであるが、しかし自由による起因性が判定されるべき場合においては、その自然法則を自由の法則の範型とするだけである。というのも悟性は、経験的な事例において実例となしうるのであろうような何かあるもの

を手許においていないと、ある純粹実践理性の法則に適用といえる使用を与えないだろうからである」⁽³⁸⁴⁾。

このように我々の意思の格率（信条）は、感性界でのおよその行為に際して、それ自体で正しいとされる自立した原則という意味での合法則性一般（およそ感性界に対する法則なら一様にもつところの）を有していなければならないのであるが、意思が道徳的法則によって創出しようとする「叡知的自然」の範型に自然法則を使用するのは、叡知的自然がそこにおいて創出されるところの「模写的自然」の内、しかしそれ自体で実践的正当性を有する自立した法則により成立せしめられるものであるがゆえに、その限りで自己の格率（信条）が法則とまでいえるものかどうかの一般的精査のためなのであって、道徳的法則に感性界で自然法則が果たしている役割までも持たせて、感性界の自然を叡知的自然に移し替えようとするのではない。

「だからまた、感性界の自然を叡知的自然ともいふべきものの範型として使用することが許されるのは、私が諸直観とこれに依存しているところのものとを、叡知的自然へと移し替えるのではなくて、合法則性一般の形式（この概念は最も普通の理性使用においても生ずるが、しかし理性の純粹な実践的使用のためだけで、その他のいかなる見地においてもア・プリオリに規定されて認識されうるものではない）が、それに関係する限りでだけである。なぜなら諸法則は、本来そのようなものとして、それらがその規定根拠をどこからえてこようとも、合法則性という形式に関する限りでは一様だからである」⁽³⁸⁵⁾。

我々はそれ自体で実践的に正しい自立した思想（道徳的法則）にのみ従い、実践的に自由な行為をなすのを通じて、自由という叡知的なものにこの感性界で実在性をもたせうるし、またこの実践的自由についてはいま形

(384) Kant, praktische Vernunft, S. 122-123.

(385) Kant, praktische Vernunft, S. 124.

成されている「自由の理念」によって、かかる自由を実現できる能力について自己確認（意識化）しうる。更にそのような自立した道徳的法則を思惟できる前提としての「不死なる心神」や、現象的世界の道徳的統一の前提となる道徳的法則と現象的世界を唯一の意思によって創出した「神」といった叡知的なものも、我々をして道徳的法則に進んで従って幸福を授かるのに至当となるように行為させるという意味で実践的実在性を有するに至る。それゆえこれら叡知的なものは、道徳的法則が自然法則のごとくにそれのみに従って行為を成立させている限りで、実践的実在性を有している次第となり、そのためにも合法則性一般の自然法則による精査は重要である。だが他方でこの範型論は、自然法則を規定根拠とするためにそれが実践的原理の中に取り入れられるのではなく、単に意思の格率（信条）が行為を道徳的法則にのみ従って創出するために必要な合法則性一般の判断における範型としてだけ入れられる点を明らかにすることで、善および悪の概念を経験的諸結果においてのみ定立しようとする実践理性の経験論を防止するし、反対に道徳的概念の適用の基礎に「見えざる神の国」などの感性的ではない直観を置こうとする実践理性の神秘説をも防止する。特に前者はこれから説かれる意思が有する志・心意における道徳性を根絶させるものとして、後者よりもずっと危険なものである。これらの説示によってここでの考究は締め括られる。

「そのうえ、一切の叡知的なものの中で、我々にとって実在性をもつものは自由（道徳的法則を介して）以外にはありえず、またそれも自由がそれら道徳的法則と不可分離的なある前提なのだという限りにおいてのみ実在性をもつのであり、更にまた理性がそれら道徳的法則の教示に従って、我々を導こうと欲するであろうところの、すべての叡知的諸対象も実在性をもつが、それらはすべて道徳的法則と純粹実践理性の使用のため以上の、いかなる実在性も持つものではない。しかし実践理性には、自然を（その純粹悟性形式に関して）判断力の範型として使用する権利は与えられてい

るし、また使用する必要がある。するとここでの注記は、単に概念の範型に属するものが、概念そのものに数え入れられるのを避けるために役立つことになる。それゆえこの概念の範型は、判断力の範型論として実践理性の経験論を防止するのである。かかる経験論は、善および悪の実践的概念を、経験的諸結果（いわゆる至福性）においてのみ定立しようとする。もっとも、至福性というもの、つまり自愛によって規定された意思の無界限に有利な諸結果（それらが自然法則の普遍性を示す事情だけは認めなければならない—筆者）は、もしこの意思が自分自身を同時に普遍的自然法則たらしめようとする場合には、確かに道徳的善に対する全く適切な範型たりうるが、しかしなお道徳的善と同一ではないのである。全く同一の範型論は、実践理性の神秘説（Mysticism）をも防止する。この説は、象徴の役のみをなすところのものを図式たらしめる、換言すれば、道徳的概念の適用の基礎に、現実的ではあるがしかし感性的でない直観（見えざる神の国）を置き、感情過多なものなかへと彷徨い出るのである。すると道徳的概念の使用に適合するのは、判断力の合理主義だけという帰結となる。この合理主義が感性的自然から取ってくるものは、純粹理性もそれ自体で思惟できるもの、即ち合法則性だけであり、また超感性的自然の内容に持ち込むものは、その逆に感性界における行為によって自然法則一般の形式的規則に従って現示されるはずのものだけである。にもかかわらず、実践理性の経験論の防止は、遙かにより重要でありまたより推奨に値する仕事である。神秘説はそれでもまだ道徳的法則の純粹性および崇高性に調和するし、その上その構想力を超感性的直観にまで緊張させるというのは、全く自然的でなくまた普通の思考方法に適合しないものであり、それゆえこの方面の危険はそれほど一般的ではない。これに反して経験論は、志・心意（Gesinnung）（人間が行為によって自分自身に得させるところの、また得させるべきところの高い価値はそこにあるのであって、単に行為だけにあるのではない）における道徳性を根絶させ、これとは全く別なある

もの、すなわち傾向性一般がそれと連なりをつけている経験的関心を、義務に代えて道徳性へ押し付けようとするのである。更にまた、そのことから経験論は、一切の傾向性—（それらがどんな体裁をとろうとも）それらがある最高の実践的原理の価値にまで高められるならば、人間性を退化させるところの—を伴っており、そしてそれら傾向性は万人の意向に非常に利益をもたらすので、その理由から一切の狂信よりもずっと危険なものである—狂信なら多数の人達の永続的状态には決してなりえない」⁽³⁸⁶⁾。

(6) 純粹実践理性の諸動機について⁽³⁸⁷⁾

道徳的法則が意思を規定することは道徳性の本質的価値なのであるけれども、その意思が必ず法則に従うのではない理性的存在者（もちろん人間を含む）にあつては、客観的規定根拠である法則が、いかにして意思の主観的根拠としての動機に完全で十分なものになるのかについても、思想の一貫性の導きに依拠しつつ演繹によってア・プリオリな理念を形成しなければならない。我々の理性は、感性上の必要を充足させるという要請に、道徳的法則が要求するものを優先させて、まず行為を道徳的に規定したうえで、そのように規定された行為によって感性上の必要に応えるようにし

(386) Kant, praktische Vernunft, S. 124-126.

(387) 自由になされた行為も、感性界において自然法則に従って認識されなければならないから、後に説かれるごとく純粹実践理性は生現象学が認識する自然法則の機能を制御するために、人間が快・不快の感情に基づいて有する自愛を謙抑にさせ、独善を打倒しなければならず（さもなければ行為がこれらによって条件付けられなかったことが自然法則によって認識とはされえない事情となるし、意思が自然法則の影響から脱して自由の法則にのみ服するという意識をもちえない）、それによって意思に法則への尊敬をもたせなければならないのであるが（こちらは叡知的な影響であるから自然法則によっては認識されえない）、それらをなしうるのにはこの理性が複合的に働く動機を駆使しえなければならない。カント自身が表題に「諸動機」（複数形）を採用したのは、そのような理由によりそのようなニュアンスを与えておくのが適切と考えたからであるように思われる。

なければならないのであるが、そのためには道徳的法則が我々の欲求能力に、即ち感性・情緒（Gemüt）に、何を生じさせなければならないか、というところまで理念を及ぼしてゆかなければならない。カントは次に、全道徳的価値の本質をなすと位置付けるこの道徳的法則による直接の意思規定について、そのア・プリオリな解明に着手する。

「諸行為の全道徳的価値の本質的なものは、道徳的法則が意思を直接に規定するという点に帰着する。もし意思規定が、なるほど道徳的法則に適っているにせよ、しかしそれら法則によって意思のある十分な規定がなされるために前提されなければならないある感情—それがいかなる種類のものであれ—を介してだけ生じたのではない、従って法則のために生じたのではないとすれば、なるほどその行為は適法性をもちあはするが、しかし道徳性はないであろう。ところで動機が、ある存在者—そのもつ理性が既に彼の自然的本性のゆえに客観的法則に必然的に従う、というのではないところの⁽³⁸⁸⁾—の意思の主観的規定根拠の意味に解されるならば、その点からまず次のような結論となる。それは、神の意思には全くいかなる動機も帰しえないが、しかし人間の（およびいずれの創造された理性的存在者の—後掲注404参照・筆者）意思の動機は決して道徳的法則以外のものでありえない。従ってもし行為が、法則の精神⁽³⁸⁹⁾を含むことなしに、単に法則の文字を実現するだけであるべきではないとすれば、その行為の客観的規定根拠は、常にかつ完全にそれだけで主観的にも十分な規定根拠でなければならない⁽³⁹⁰⁾、ということである。

(388) 理性が本性的に客観的法則によって、必ず意思を純粹意思として規定しうるのではなく、経験的な誘因によって影響されている意思に屈従して、自由ではない行為がなされるのを完全には防ぎえない、そのような理性をもった存在者がいわれているものと思われる。

(389) 「いかなる合法則的行為についても、それがしかし法則のために生じたのであれば、それは文字に従ってだけでは道徳的に善であるが、しかし精神（志・心意）からはそうではないといわれうる」。

それだから道徳的法則のためには、そして意思への影響力をそれにえさせるためには、いかなるその他の動機—そのもとでは道徳的法則がなしで済まされえただであろうような—も求めてはならない。なぜなら、一切のものが永続しないただの偽善を生じさせる仕儀となろうし、またそのうえに道徳的法則と並んでだけでもなおいくつかの別の動機（利益のそれのごとき）を共同作用させるのも危険だからである。そうすると残るのは、道徳的法則がいかなる仕方動機となるのか、またそれがそうであることによって、その規定根拠の人間の欲求能力への効果として、この能力に何が生ずるのかを、入念に確定するというだけとなる。というのも、ある法則はどのようにしてそれ自体でまた直接的に意思の規定根拠となりうるのか（この事実こそ一切の道徳性の本質をなすものである）という事柄は、人間の理性にとって解決しがたい問題であり、そしてそれは自由な意思がどのように可能なのかというそれと同様だからである。すると我々がア・プリオリに示さなければならないであろう問題は、道徳的法則がそれ自体においてある動機をもたらすところの理由ではなくて、道徳的法則が動機である限り、この動機が感性・情緒（Gemüt）の内に何を生ぜしめるか（より適切に言えば生ぜしめなければならないか）というものになるだろう^{〔391〕}。

そこでまず、感性的誘因が最小限でも混入して、行為に自然法則を通じて影響させないために（行為の完全な道徳性を先行させるために）、道徳性に反する限りで我々の傾向性を断絶して、苦痛とも呼ばれうる感情を生じさせなければならない。カントはこれを道徳的法則の消極的作用として、最初に自己愛の抑止を取り上げ、ア・プリオリな考究を進めてゆく。「道

〔390〕 人間の意思は必ず理性の発する道徳的法則に従うのではないが、それでも志・心意において道徳的法則にのみ規定されて、道徳性ある行為は実現できるという事情について、それはいかなるようになってあるのか、やはり内面的自己確認できる理念の形成はなされなければならない。

〔391〕 Kant, praktische Vernunft, S. 126-129.

徳的法則による一切の意思規定の本質をなすものは、意思が自由な意思として、それゆえ単に感性的誘因の共同作用がないというだけでなく、かかる誘因を拒絶し、および傾向性が徳的法則に反しうる限りは、およそ一切の傾向性を断絶して、徳的法則によって規定されるという事情にある。だから動機としての徳的法則の作用は、その限りで全く消極的であり、またそのようなものとしてア・プリオリに認識されうるのである。というのも、一切の傾向性およびいずれの感性的誘因も、感情に基礎付けられており、そしてこの感情への効果（傾向性が遭遇する断絶による）はそれ自体が感情だからである。そこで我々は、徳的法則が我々のすべての傾向性を妨害して、苦痛とも呼ばれうる感情を生ぜしめなければならず、そのことによって意思の規定根拠となるという事情をア・プリオリに洞察する。そして我々はここに、ア・プリオリな概念に基づいて、認識（ここでは純粹実践理性の認識である）の快または不快の感情に対する関係を規定しえた—我々に自己確認させる理念としてだけではあるが（筆者）—最初の、そしてまたおそらくは唯一の事例をもつのである。一切の傾向性は相集まって（それらは確かにまた何とか一つの体系とされうる、そうするとそれらの満足は独自の至福性と呼ばれる）、独在論・Selbstsucht (solipsismus) をなすのである。この自己偏執は自愛、即ち何ものをも越える自分自身に対する愛顧 (philautia) のそれであるか、さもなければ自分自身での気に入る (自負・arrogantia) のそのいずれかである。前者は特に自己愛 (Eigenliebe) と呼ばれ、また後者は独善 (Eigendünkel) と呼ばれる。純粹実践理性は、自己愛に対しては抑止をなすだけであり、それはそのような自己愛が自然にそしてなお徳的法則以前に我々の内に萌しているものとして、この法則との一致の条件にだけ制限する仕方、抑止をなすのである。そしてこの場合に自己愛は、理性的自愛と呼ばれる」⁽³⁹²⁾。

(392) Kant, praktische Vernunft, S. 129.

しかし、実践理性が道徳的法則によって自己愛を抑止するだけでは、その法則が意思の動機（主観的規定根拠）となったとまではいえないし、我々の自愛が自己を立法するものとし、無条件的な実践の原理にまでしようとする独善には、有効に対処しえない。この独善を完全に打倒して法則が意思の完全な規定根拠となるためには、実践理性の発する法則が自己愛を減損させるだけでなく、意思に対する直接的効果—感官への影響を媒介することのない効果—として、自己への従属の意識をア・プリオリに（自発的に）生ぜしめなければならない（前掲注178参照）。カントは、この意識こそ、我々には既に親しいのであるが、しかしこれまでその何たるかを十分に解明してこなかった、尊敬と呼ばれる特別な感情であるとして、それを精細に自己確認させるための理念形成（「自由の理念」における最後に残された課題の解決）にとりかかる。そして思想的一貫性の観点からいうと、ともかくそれは、道徳的法則がア・プリオリなそれ自体で実践的に正しいとされる自立した思想でなければならないのだから、かかる法則がもつ起因性は感性的なのではなく、あくまでも自立した実践の正当性が知性的根拠となる知性的起因性（自由の形式としてはこれしかありえない）を本体とし、従ってここで問題なのはそれにより我々に生ぜしめられる感情なのであり、決して感性的感情というものではなく、むしろ独善などでの傾向性を削ぐもの（謙虚にするもの）として位置づけられなければならない。

「しかし独善については、実践理性はそれを完全に打倒する。つまり道徳的法則との一致に先行する自己尊重のすべての請求は無効であって一切の権能がないのであり、この法則と一致する志・心意の確実さが人格の一切の価値の第一条件なのであって（我々がまもなく明瞭にするであろうごとく）、そしてこのものに先立つ一切の不遜は、偽りでまた反法則的なものである。自己尊重への性向も、それが感性だけに基づく限りでは、これまた道徳的法則が抑止をなすところの傾向性に属している。それゆえ道徳

的法則が打倒するのは、独善なのである。だがしかし道徳的法則は、それ自体として積極的な何かあるものなのだから、つまり知性的起因性即ち自由の形式であるから、この法則は反対作用との対立において、即ち我々の内の傾向性、独善を削ぐようにして、同時に尊敬のある対象なのである。また、独善を打倒するつまり謙虚にするようにして、最大の尊敬のある対象となるのであり、従って経験的起源のものではなく、ア・プリオリに認識されるある積極的な感情の根拠なのである。だから道徳的法則に対する尊敬は、知性的根拠によって生ぜしめられる感情である。そしてこの感情は、我々が完全にア・プリオリに認識しうると同時に、またその必然性を洞察しうる唯一のものなのである」⁽³⁹³⁾。

このような尊敬の位置付けからは、先に示されたように善と悪の概念が、意思の目的や意図のためにそれらの手段として使用されるのではなく、まったく道徳的法則に由来しそれに劣後してそれによってのみ規定された概念として、むしろこの法則のために経験的意図や目的を排除する役割があてがわれるのと同様に、尊敬もまた全く道徳的法則そのものの叡知的起因性として、感性的感情が含まれるのではありえない、そしてむしろ傾向性に基づく格率（信条）に自己の根源的立法という地位へと高めようとする独善を無限に抑止して、主観的にも道徳的法則が最高の立法という位置を確保するのに寄与するところの、この法則がいかなる感情も介するのではなしに生じさせる特殊な道徳的感情（従って道徳的法則に先行してこれを基礎づけるという意味のものでは決してない）ということになる。ア・プリオリな総合的演繹からはこのように解明されるとの説示が次になされる。

「我々が前章において知ったのは、次の事柄であった。すなわち、およそ意思の対象として道徳的法則よりも前に現れる一切のものは、実践理性

(393) Kant, praktische Vernunft, S. 129-130.

の最高条件としての道徳的法則そのものによって、無条件的善という名を有する意思の規定根拠から排除されるということであり、更には格率（信条）の普遍的立法への適格性からなる純然たる実践的形式が、まず最初にそれ自体で絶対的な善であるところのものを規定し、そしてあらゆる見地においてそれのみが善であるところの純粹意思の格率（信条）を成立せしめるということである。ところで、我々は我々の本性を、次のような性質の感性的存在者であるものとして知っている。すなわち、欲求能力の実質（期待にせよあるいは恐怖にせよ、傾向性の諸対象）が浮かんでくると、我々の生現象学的に規定可能な自己は、その格率（信条）によっては普遍的立法に適格ではないにもかかわらず、あたかも我々の全自己をなすかのように、その様々な請求を前もって、そして第一の根源的なものとして、適用させようと努めるのである。自己の恣意選択の主観的根拠に従っている自己自身を、意思一般の客観的根拠ならしめようとするかかる性向は、自愛と名づけられうる、またこの自愛が自己を立法するものとし、無条件的な実践的原理にしようとするならば、その自愛は独善と呼ばれる。ところが道徳的法則は、つまりそれのみが真に（即ちあらゆる見地において）客観的であるところの法則は、最高の実践的原理への自愛の影響を排除し、自愛上の主観的諸条件を法則として指定する独善も、無限に抑止する。ところで、我々自身の判断における独善を抑止するところのものは、その独善を謙虚ならしめる。従って、各人が自己の本性上の感性的性向を、道徳的法則と照らし合わせるならば、不可避的にその者を謙虚ならしめるのである。その表象が、我々の意思の規定根拠として、我々の自己意識において我々を謙虚ならしめるそのようなものは、それが積極的な規定根拠である以上は、それ自体で尊敬を生ぜしめる。それゆえ道徳的法則は、主観的にもまた尊敬の根拠である。ところで自愛の内に見出される一切のものは、すべて傾向性に属し、そしてまた一切の傾向性は感情に基づいている。従って、自愛の内に含まれている一切の傾向性を残らず抑止するところの

ものは、正にそのことによって必然的に感情に影響を及ぼす。そこで我々は、道徳的法則が傾向性およびそれを最高の実践的条件ならしめようとする性向即ち自愛とを、最高の立法への一切の関与から閉め出し、それを介して法則が感情にある作用を及ぼしうるという事情について、ア・プリアリに洞察するのがいかにして可能かを理解しうる。この作用は一方で単に消極的であるが、しかし他方では、より正確には純粹実践理性の制限付ける根拠についていえば積極的である。しかもそのために、実践的あるいは道徳的感情の名の下でのような特別な種類の感情が道徳的法則に先行してこの法則の基礎となっているものとして想定するのは、全く必要とされないのである。

感情（不愉快の）へのかかる消極的効果は、およそ感情に与える一切の影響ならびに各々の感情一般と同じく、生現象学的なものである。しかし道徳的法則の意識の結果としては、従ってある叡知的原因即ち最高の立法者としての純粹実践理性の主観との関連においていえば、傾向性によって触発された理性的主観におけるこのような感情は、なるほど謙虚（知性的軽視）と呼ばれるが、しかしその謙虚の積極的根拠つまり法則との関連では同時にそれへの尊敬と称される。その法則に対しては、いかなる感情も起きるわけではないが、しかし理性の判断においては、道徳的法則は抵抗をなくさせるから、このある障害の除去が起因性の積極的促進と同一視されるのである。だからこの感情は、今やまた道徳的法則に対する尊敬の感情でもあり、こういう二つの根拠に合わせ基づいて道徳的感情と名づけられうる」⁽³⁹⁴⁾。

このように、我々にあつて道徳的法則は、意思をして自然法則の影響から脱しさせるために、自愛や独善といった傾向性から断絶させるとともに、もっぱら自己自身に服させる仕方であらう——一切の感情の介在なしに一意思にそ

(394) Kant, praktische Vernunft, S. 130-133.

の格率（信条）をもたせるために、意思の道徳性そのものである尊敬の感情を実践的に生ぜしめなければならないのであるが、この事情は感性上の必要性を否定しえない有限な理性的存在者（後掲注404参照）にだけあてはまる。

「従って道徳的法則は、純粹実践理性によって行為の形式的な規定根拠としてあるように、また善と悪の名の下において行為の諸対象のなるほど実質的ではあるが、しかし単に客観的な規定根拠として存する⁽³⁹⁵⁾。すると道徳的法則は、主観の感性に影響をもち、そして意思に対する法則の影響に有益な感情を生ぜしめることによって、行為に対する主観的規定根拠即ち動機でもある。そうはいつでも、主観のうちに道徳性に対応せしめられるであろうような感情が、先行するということではない。というのも、そのような事態は次の理由で不可能である。というのも、一切の感情は感性的であるが、しかし道徳的志・心意の動機は、一切の感性的条件にかかわらずのものでなければならぬのだからである。むしろ我々の一切の傾向性の基礎となっている感性的感情は、なるほど我々が尊敬と名づけるところの感覚の条件をなすものではあるが（後出のごとく我々が感性的感情に影響される理性的存在者であるから必要となるものである一筆者）、しかしこの感覚の規定原因は純粹理性にある。それゆえこの感覚は、その起源からいえば生現象学的なものではなくて、実践的に生ぜしめられたといわれなければならない。そこで以上のところは、次の事柄を通じてなされるのである。すなわち道徳的法則の表象は、自愛からの影響を奪い、独善から迷妄を除き、純粹実践理性に対する障害を滅殺する、そして実践理性の客観的法則が感性上の誘因に優先するという観念が、それゆえ第一のもの

(395) 道徳的法則は、全くそれ自体のみの道徳的規定によって、善と悪の概念を通じてそれらに相応する行為の実質（対象）を統一するのであるが、あくまでも実質（対象）による主観的規定から独立して、これらの概念に合致するように客観的に統一し、意思に「なすべき行為」「なすべからざる行為」として提示するのである。

の重みが³⁹⁶（感性上の誘因によって触発されている意思に関して）これに対抗する重みを除去する仕方によって—理性の判断において—、相対的に生ぜしめられるという仕方によってである³⁹⁶。だから法則に対する尊敬が道德性のための動機なのではなくて、この尊敬が主観的に動機とみなされる道德性そのものなのである³⁹⁷。要するに純粹実践理性がよるところのものは、それと対立する自愛に対して一切の請求を拒絶することであり、今はそののみが影響をもつ道德的法則に威信を与えることである。ところでこの場合に、次の点が注意されねばならない。それは、尊敬が理性的存在者の感情に対する結果、従ってこの存在者の感性に対する結果であるのと同様に、この事情は道德的法則が尊敬を課すところのそのような存在者の感性を、それゆえにそのような存在者の有限性を前提としているという点、そしてまた最高存在者やあるいはまた一切の感性から自由な存在者といった、感性が実践理性のいかなる障害でもありえない存在者には、法則に対する尊敬は帰されえないという点である。

だからこの感情（道德的なそれという名の）は、全く理性によって生ぜしめられたものである。かかる感情は、諸行為の判定に役立つのでもないし、まして客観的な道德的法則そのものの確立にも役立つのではなくて、ただ道德的法則を自身における格率（信条）とするために動機としてだけ役立つのである。しかし、いかなる生現象学的なものとも比較されえないこの奇妙な感情には、いかなる名称がより適切につけられうるのだろうか。

(396) 道德的法則は、意思に対して思想的起因性を実際にもたなければならぬのであるが、感性的誘因のごとく自然法則上の起因性を及ぼすことはできるものではないので、感性的誘因からの影響を減殺する結果までを生じさせて、それにより意思に自己への従属の意識を高めることができなければならない（前掲注387参照）。

(397) ここでの尊敬は、それ自体で実践的に正当とされる自立した思想という性格をもつ道德的法則が、意思に生じさせるものであるから、意思の主観的動機としてのこのものは、必ず道德性（実践的正当性）の意識でなければならないといえるのである。

それは、もっぱら理性の、しかも実践純粹理性の意のままになるように思われるほどに、特異な種類のものである」⁽³⁹⁸⁾。

ア・プリアリな「自由の理念」の形成という課題の内で、いま説かれて
いる「尊敬」は、理念の思想的―貫性ある進展と我々の内面的自己確認と
の対照的考究を最も必要とするとは、誰もが認めるところであろう。これ
からカントは、その対照的省察を促がそうとするのであるが、我々はその
過程において、理性的存在者一般の分析的推論に基づいて、ここで人間と
いう特殊なかかる存在者に総合的に演繹されているア・プリアリな理念が、
どうして我々にかくもしっかりとあてはまるのか、感動をもって嘯みしめ
る次第となる。まず、尊敬は人格にだけかかわり、そして誰かを尊敬する
場合には、道徳的法則を前において自己の尊大がそれにより排除されるが
ゆえに、自分の精神がその法則に身をかがめるからではないか。まずその
点の省察を促す。

「尊敬は常に諸人格にだけかかわるもので、決して事物ではない。後者
は傾向性を、そしてそれが動物であれば（例えば馬、犬など）むしろ愛情
を、あるいはまた大洋、ある火山、ある猛獣のごとく恐れを生じさせるが、
しかし決して尊敬ではない。もともと、この感情により近づくところのあ
るものは驚嘆（Bewunderung）であるが、また感動、驚愕としてのこの
ものは、事物にも関係し、例えば天高くそびえる山岳、天体の広大さ、夥
しさ、遠大さ、多くの動物の強さや敏捷さ、等々である。しかしこれらす
べては尊敬ではない。ある人物が私には、愛情の、恐れのあるいは驚嘆
の、驚愕まででさえものある対象でありうるが、それにもかかわらずまた
尊敬のいかなる対象でもないという事情はありうる。彼の陽気な気分、彼
の勇氣と強さ、彼の力、彼が他の者の内でもつ地位は、私にそのような
諸々の感覚を注ぎ込むが、相変わらず彼に対する内的尊敬は欠如している。

(398) Kant, praktische Vernunft, S. 133-135.

フォントネルはいう—『ある貴人の前で私は身をかがめる、しかし私の精神は身をかがめない』。私はこう付け加えうる—私が私自身について意識しないようなある程度での性格の正しさに気付くある身分の低い人や平民的な人の前では、否が応でも私の精神が身をかがめ、そして彼に私の上位を見逃がさせないために、私は体をそれだけ高く保つと。なぜそうなるか。彼の例は、私の前にある法則を置くのであり、その法則はもし私がそれと私の振舞いとを比較するときには、私の独善を打倒し、そのようにして私はその遵守がそれゆえそのものの遂行可能性が、その行為によって私の前に表示されるのを見るようになるのだからである。ところで私が、正しさのあるそのような程度をさえ意識しているというのはいかなるかもしれない、そしてそれでも尊敬は存し続ける。なぜかといえば、人間の場合には常にすべての善が不十分なのであるから、ある事例によって直観的にされた法則は、それでもなお私の尊大を打倒し、そのゆえに私が私の前を見る人—彼になお結びついているかもしれない不純性が私には私に私のものであるほどには知られておらず、従って私にはより純粋なある光の下で現れるところの—が、ある尺度を手渡すのである。尊敬は功績に対して、我々は否が応でも拒みえないところの、ある貢物ともいふべきものである。我々は、外的にはおそらくそれを差し控えるかもしれない。だが我々は内的にはそれを感じるについて、避けえるものではない⁽³⁹⁹⁾。

続いて、尊敬は我々がその自己への実践的影響を許可する前には、いやいやながら身を任せたりするもので、そこから快の感情とは全く別な何かであり、しかしいったんその影響を許可すると、道徳的法則の支配を何度見ても見飽きないところからは、不快の感情とも異なる何かであること、更に我々の理性は生得の才能よりはむしろ精励による修養・功績を尊敬の対象として提示しようとし、他方で逆に生得の才能に対してでも同じ職業

(399) Kant, praktische Vernunft, S. 135-137.

の者が尊敬をもつと、たとえ対象となっている人物の性格上の悪さを知ったとしても、かかる尊敬を放棄できないところからみて、結局のところ尊敬は決して客体たる人物に向けられていないのではないか、それらの省察が促される。

「尊敬は、ある人間に関するそれに、いやいやながらでだけ身を任せたりするほどに、快のある感情ではない。我々にそのものの負担を緩和しうるあるもの—あるそのような事例によって我々がみまわれる屈辱を埋め合わせるための何かある悪口といった—が見つけれないか探索される。故人でさえも、特に彼の事例が無類のものであるように見える場合には、このような批判から常に守られるわけではない。しかも道徳的法則そのものさえ、それのいかめしい尊敬がもとで、それに対する尊敬から身を守ろうとする志向に晒されている。人はなるほどこう考えるだろうか—道徳的法則は、ある別の原因に帰着せしめられうるもので、人が好んでそれを理由にかかる法則を、盲信する傾向性というものにまで位を下げたいと望むところのものであり、また実のところすべての事物が別な諸原因に基づいて、我々に我々自身の非尊厳性を大いに厳格に突きつける威嚇的尊敬から脱却したいというような、我々の固有でよく解かっている利益のための好まれる指定に、この法則をなんとかしてしまおうと骨折しているともいう風なのだ、と。しかしながら他方でまた、そこには不快も存在しない。そのことは、人がいったん独善を取り除き、そしてかの尊敬に実践的影響を許した場合には、人はこの法則の支配を何度見ても見飽きるものではなく、そして心神は神聖な法則が自分や彼の弱い本性に超然としているのをみるぐらいにさえ、自分が高まると信ずる、というほどなのである。確かに、偉大な才能とそれに釣合った活動は、尊敬をあるいはそれに類似したある感情を生じさせ、加えてその感情をそれらに捧げるのも全くふさわしいし、そこでまた驚嘆がかの感覚（尊敬—筆者）と同種類であるかのようにみえるのである。しかしより子細に見ると、次の事柄に気付くであろう。それ

は、生得の才能がどれくらいで、自己の精励による修養がどれくらい巧みさ（Geschicklichkeit）に関与しているのかまだ不確かなままであるのに、理性は推量でこの巧みさを修養の成果であるものとして、それゆえに功績であるものとして我々に提示し—この事情は我々の独善を著しく制限するものである—、そしてその点について我々を非難するか、さもなければあるそのような事例の遵守を、その事例が我々にとって適切であるような仕方ですすかのどちらかなのだ、ということである。それゆえ、我々があるそのような人格に（本来的には我々の前にその事例を置くところの法則に）表す尊敬は、単なる驚嘆ではなく、それについては次の事情によっても確証される。すなわち、群れをなす普通の愛好家は、一方もし彼らがあるそのような男（たとえばヴォルテール）の性格上の悪さをどこかから知ったと信ずると仮定すれば、彼らは彼に対するすべての尊敬を放棄するが、しかし本当の学者は、彼自身にこの男の模倣がある程度は法則とするところの、ある任務と職業に巻き込まれているがゆえに、相変わらず少なくとも彼の才能の観点においてそれを感じる、ということである」⁽⁴⁰⁰⁾。

カントは以上の省察との対照で、今度は理念へと戻り、尊敬の対象となるものは道徳的法則だけであり、しかもその意思に対する起因性の本体はあくまで知性的（純粹思想的）なものと考えべきで（前掲注387、396参照）、自愛や独善を謙抑にさせる結果は、その間接的作用とみなされなければならないとの確認をなそうとする。当然ながらかかる起因性は、道徳的法則の純粹性（経験的なものを一切含まない）との相関で、理性が意思に純然たる関心をもたせること、即ち尊敬という動機を与えることによって及ぼされるものであり、そして意思はこの作用に基づいて格率（信条）に法則の形式をもたせるときに、道徳的に真正と評価されるのであるが、有限な（自由に対する内的障碍を有する）存在者としての人間には、

(400) Kant, praktische Vernunft, S. 137-139.

このような理念だけが唯一考えられうる。これらが以下に説示される。

「従って道徳的法則に対する尊敬は、唯一のまた同時に疑う余地のない道徳的動機であり、同様にしてこの感情は道徳的法則という根拠に基づく以外は、いかなる客体にも向けられないのである。なによりもまず道徳的法則は、理性の判断において意思を客観的にまた直接に規定する。自由の起因性は、道徳的法則によってのみ規定されうるが、この自由の本体はそれが一切の傾向性を、従って人格そのものの尊重も、その純粋な法則を遵守するという条件に制限するという点にある。ところでこのような制限は、感情にある結果を及ぼしそして不快の感覚を生ぜしめるが、この感覚は道徳的法則に基づいてア・プリオリに認識されうるのである。しかしまたこの制限は、その限りでは消極的效果にすぎず、そしてこの消極的效果は純粋実践理性の影響力から発したものとして、傾向性が主観の規定根拠である限り特に主観の活動を、それゆえ主観の人格的価値の臆見（だがそれは道徳的法則との一致なしには無に引き下げられる）を抑止するのである。このような法則が感情に及ぼす効果は謙抑にすぎず、従って我々はこの謙抑をなるほどア・プリオリに洞察しうるが、しかし我々がこの謙抑において認識しうるのは、動機としての純粋実践理性の力ではなくて、感性的の諸動機に対する抵抗にすぎない。しかしこの同じ実践的法則は、客観的には即ち純粋理性の提示においては、意思の直接的規定根拠である。それゆえこの謙抑は、法則の純粋性との相関関係において生ずるものである。そうすると道徳的な自己尊重に基づく諸請求の引き下げ、即ち感性的側面での謙抑が、法則そのものの道徳的尊重、換言すれば実践的尊重をして知性的尊重、一言でいうと法則に対する尊敬への引き上げなのであり、それゆえにまたその知性的原因に従っての積極的感情—それはア・プリオリに認識される—への引き上げなのである。なぜなら、ある活動の障碍の滅殺はいずれも、この活動そのものの促進だからである。ところで道徳的法則の承認とは、実践理性の活動の客観的根拠に基づく意識である。この活動

は、主観的な（生現象学的な）諸原因がそれを妨げているというその理由だけで、その効果を諸行為において表していないものなのである。だから道徳的法則が、独善の謙抑によって傾向性の妨害的影響を削ぐものである限り、道徳的法則に対する尊敬は、この法則の感情に対する積極的ではあるが、しかし間接的な作用とみなさなければならない（道徳的法則は我々の主観に尊敬を生じさせるという直接的作用と合して、この尊敬という対重を増加させるのを通じて傾向性からの妨害の削減という間接的作用を及ぼす—筆者）。だからまたこの尊敬は、活動の主観的根拠として、言い換えれば法則遵守のための動機として、法則に合した行いの格率（信条）の根拠とみなされなければならない。動機概念から、関心概念が生ずる。この関心は、理性をもつところのもの以外のある存在者には、全く帰されない。またかかる関心は、動機が理性によって提示されている限りで、意思の動機を意味する。道徳的に善なる意思においては、法則そのものが動機でなければならないから、道徳的関心は純然たる実践理性上の純粋な、感性にかかわらない関心である。ところで格率（信条）概念も、また関心の概念に基づいている。格率（信条）は、それが法則の遵守について払われる純然たる関心に基づいている場合にのみ、道徳的に真正なのである。しかしこれら三つの概念、即ち動機、関心、および格率（信条）のそれは、すべて有限的な存在者にしか適用されえない。というのもこれらの概念は、残らずある存在者についてその恣意選択の主観的性質がある実践理性の客観的法則と、自ずから一致するのではない本性上のある制限を前提としているからである。活動の内的障碍が對抗するがゆえに、何かあるものによって駆り立てられる必要が存するのである。それゆえにこれらの概念は、神の意思には適用されえない。

実践理性が我々に遵守のために提示する道徳的法則—この実践理性の声は、もっとも凶太い犯罪者をも戦慄せしめ、彼をしてその姿をみて身を隠さしめるのを余儀なくするものであるが—、この純粋にして一切の利益と

無縁とされた道徳的法則について、際限なく最大の尊重をなすというのには何か特別なものがあるので、ある単なる知性的理念の感情への影響が思弁的理性にとっては、探究しがたいものであるのを知ったりすることや、そのような感情は有限な理性的存在者にあっては、道徳的法則の表象と不可分に結び付けられるということのみがなお洞察されうるまでで満足しなければならないとの事情は、驚くに足りないものである。もしこの尊敬の感情が、生現象学的なものであり、従ってまた内感に基づく感情であるとするならば、およそこの感情の何かある理念との結合をア・プリオリに見つけ出そうとするのは無駄であろう。それは実践的なものにだけ関係する感情であり、しかも道徳的法則の表象に結びつくのは、法則の形式によってであって、その何かある客体のゆえではなく、従って心地よさにも苦痛にも算えられえないが、にもかかわらずその遵守についての関心を生ぜしめるのである。我々はそれを道徳的関心と呼ぶ—いうまでもなく法則についてのそのような関心（あるいは道徳的法則そのものに対する尊敬）をもつ能力が、本来的に道徳的感情なのであるが^{〔401〕}。

カントは続いて、行為の適法性と道徳性という重要な区別のために、その準備としての説示を始める。この区別を概略的に示せば、義務適合的に行為したという意識と、義務に基づいて行為したとの意識の違いなのであるが、その相違を理解するためには、義務と尊敬の感情との関係が明らかにされなければならない。意思が法則の下に自由に服しているというためには、まず理性による客観的な意思規定が道徳的法則によってなされなければならないが、そこには一切の先行する傾向性からの影響やそれへの意思の関心を排除して、自己にのみ服させるための客観的・思想的起因性を含んでいなければならない。そしてかかる起因性に行為が完全に合致していることこそ義務なのであるが、この概念には感性的に触発されている主

(401) Kant, praktische Vernunft, S. 139-143.

観への実践的強制（その限りでの不快）を含んでいるとともに、他方では同時に理性の立法による自己称揚への崇敬の意識も含まれている。即ち義務の概念は、行為に対しては法則との客観的一致を要求し、更に行為の格率（信条）に対しては主観的尊敬を要求している。しかし我々の意思は、このような義務の概念で表わされる法則が提示する客観的強制の意識があるにもかかわらず、行為について客観的な法則との一致の要求を充足しつつも、必ずその格率（信条）において法則への主観的尊敬を有するというものではない。それゆえ義務の概念とは別に、我々の主観がそれによって生ぜしめられる関心に基づいて、有する可能性のある（必然的に有するのではない）道徳的感情（尊敬）の概念が必要とされ、それらによって行為の適法性と道徳性の相違も理解されねばならないのである。

「ところで、意思が法則の下に自由に服しているという意識は、自己の理性によってのみ一切の傾向性に加えられるある不可避的強制と結び付けられたものとしてあるが、この意識がすなわち道徳的法則に対する尊敬である。この尊敬を要求し、注ぎ入れるところの法則が、知る通り取りも直さず道徳的法則に他ならない（なぜなら他のいかなるものもすべての傾向性をしてそれらが意思に及ぼす直接的影響から排除するものではないから）。行為がこの法則に従い、また傾向性に由来する一切の規定根拠を排除して客観的に実践的であれば、この行為は義務と呼ばれる。義務はこのような排除のゆえに、その概念の内に実践的強制を含んでいる。換言すれば、その行為がなされるのがどんなに気が進まなくても、行為へと規定するものを含んでいる。この強制の意識から生ずるところの感情は、生現象学的なものではなく、つまり感官の対象によって生ぜしめられるであろうようなものではなく、全く実践的な感情である、換言すれば理性の先行する（客観的な）意思規定と、理性の起因性によって可能なのである。だからこの感情は、ある法則への服従として、換言すれば命令として（この命令は感性的に触発されている主観に対し強制を通告する）、行為に対する

快よりも、むしろこの限りでは不快をそれ自体の内に含んでいる。しかしその代わりに、この強制は全く自己の理性の立法によってのみ加えられるのであるから、この感情はまた崇敬 (Erhebung) を含んでいる。そしてこの感情への効果は、純粹実践理性が唯一の原因である限り、純粹実践理性についての自己称揚 (Selbstbilligung) と呼ばれてよい。というのも、人は自らを一切の関心なしに、全く法則によってのみその行為へと規定されているものと認識し、そして今度は全く別の、即ち法則によって主観にもたらされた関心—純粹に実践的で自由な—を意識するようになるが、この義務に合致した採るべき行為への関心は、傾向性によって勧奨されているのではなく、理性が実践的法則によって絶対的に命令し、また現実にももたらすものであり、それゆえにある全く独自の名称、即ち尊敬のそれを有するものだからである。

それゆえに義務の概念は、行為に対しては法則との客観的一致を要求するが、しかし行為の格率 (信条) に対しては、法則による唯一の意思の規定様式として、法則に対する主観的尊敬を要求するのである。そして義務適合的に行為したという意識と、義務に基づいて、即ち法則に対する尊敬に基づいて行為したという意識との間の差異は、正にここにある。第一のもの (適法性) は、傾向性だけが意思の規定根拠であったとしても、可能なものである。これに対して第二のもの (道徳性)、即ち道徳的価値は、行為が義務に基づいてなされているところのみ、換言すれば道徳的法則のゆえにのみなされるというところに、置かれなければならないのである⁽⁴⁰²⁾]⁽⁴⁰³⁾。

(402) 「先に説明されたような、諸人格に対する尊敬の概念を、詳細に考究すると、以下の事柄に気付かれる。すなわち、それは常にある事例が我々の前に置くある義務の意識に基づいているということ、それゆえにまた尊敬は決して道徳的根拠とは別なあるものをもちえず、そして我々がこの表現を用いる至るところで、この不思議な驚嘆に値するしかし加えて頻繁に現れる敬意—人間が道徳的法則に基づいての彼の判断において扱うところの—に注目するのは非常に良いし、しかも心理学的観

我々の意思は、行為が生じさせるはずの客体への愛好によって触発され、生現象学的に規定されうる不完全なものである以上、道徳的必然性は強要として、それに根拠付けられた行為が義務であるものとして表象されるべきで、決して自ずと欲せられている振舞方法としてではない。有限な理性的存在者にとって道徳的法則は道徳的強要の法則であり、尊敬によるそして彼の義務に対する畏怖による規定の法則でなければならない。このようなすべての格率（信条）の主観的原理に極度の正確性をもって注意を払うことは、道徳的判断において最重要なものである。これからの説示の重点は、人間が有限的存在者としての制約を見忘れ、道徳的に夢想された完全性のもとに迷わないようにするところへと、次第に移されてゆく。

「諸行為の一切の道徳性が、義務とそして法則に対する尊敬とに基づくそれらのものの必然性に置かれ、それらの行為が生じさせるはずのものに対する愛好（Liebe）と愛慕（Zuneigung）に置かれないうために、すべての格率（信条）の主観的原理に極度の正確性をもって注意を払うのは、すべての道徳的判断において最重要なものである。人間およびすべての創造された理性的存在者にとっては、道徳的必然性は強要即ち拘束性として表象されるべきであり、そしてそれに根拠付けられたあらゆる行為は義務として表象されるべきで⁽⁴⁰⁴⁾、我々にとり自ずと既に欲せられているところの、あるいは自ずと欲せられることができつつあるところの振舞方法であるものとして表象されるべきではない。あたかも我々が、違反に対する恐

点において人間認識のために非常に有益だ、ということである」(Kant, praktische Vernunft, S. 145)。

(403) Kant, praktische Vernunft, S. 143-144.

(404) 我々は、神や我々の心神・靈魂のような無条件なそれゆえ悠久な存在者を、少なくとも想定するまでも禁じられるのではないが、これらの理念が表わすものとは異なり、それが実在できるための条件を備えて創造された存在者（有限な存在者—例えば人間）にあっては、いずれもその条件を充足させ続ける必要があるから、この必要性に道徳性を優越させるための必然性は、強要即ち拘束性として表象され、それに根拠づけられた行為は義務と表象されなければならない。

れや少なくとも懸念なしに、すべての依存性を超えている神性のごとくに、あたかも我々にとり純粹道徳的法則との意思の本性とまでなっている一致一決してずらされえない—によって（それゆえ我々は決してそれに不実であることをそそのかされえないから、それは全く我々にとって命令であるのを遂に全くやめうる次第となるだろう）、いつか意思のある神聖性の保有に至りうるだろうところにまで、漕ぎ付けうるかのごとくに。

つまり、最も完全無欠な存在者の意思にとって、道徳的法則は神聖性のある法則であるが、しかしおよその有限な理性的存在者にとっては、義務の、道徳的強要の法則ともいうべきものであり、またそのような存在者の諸行為に関する尊敬によるそして彼の義務に対する畏怖に基づく規定のための法則ともいうべきものである。動機のために、ある別の主観的原理が前提とされてはならない。なぜならさもなければ、なるほどその行為は法則がそれを命じているような結果となるが、しかしそれは確かに義務適合的ではあるものの、だが義務に基づいて行われたのではないために、この立法において本来的に問題となる志・心意は道徳的ではない仕儀となるからである」⁽⁴⁰⁵⁾。

他方で、不遜な気位から行為の不可避的強制という義務の思想を無視したり、自愛的迷妄から我々の意思の規定根拠を法則とは別のどこかに置いたりするのは、約言すれば被造者としての低い段階の否認と、独善からの真正な法則の拒絶は、たとえ法則の文字にはかなって善なる行為をなしているとしても（それが人間に対する愛に基づいてなされたととしても）、既に精神の上での法則に対する背信となる。

「人間たちに対する愛と、共にしている好意に基づいて、彼らに善をなすのは、あるいは秩序への愛に基づいて正しくあるのは、非常にすばらしいものである。しかしそれはまだ、我々の真正な格率（信条）とはいえない

(405) Kant, praktische Vernunft, S. 145-147.

いのであり、もし我々があたかも義勇兵のごとくに、不遜にも気位の高い構想力によって義務の思想を無視しようとし、そして命令から独立に自己の快に基づいて、我々に対していかなる命令も強要的ではないであろうことをなそうと意欲するという場合には、人間としての理性的存在者の下にある我々の立場に適合する真正な格率（信条）とはならなくなるのである。我々は理性のある種の訓育（Disziplin）の下にあり、そしてすべての我々の格率（信条）において、理性から何も引き去らないという、理性の下での恭順を忘れてはならない。あるいは法則の威信（たとえ我々自身の理性がそれを与えるのだとしても）から、自愛的迷妄により我々は我々の意思の規定根拠を一たとえ法則に適っているにせよ、法則それ自体においてとは別などここに置くということを通じて、何かを減じたりしてはならない。義務と責務（Schuldigkeit）とは、我々が我々の有する道徳的法則に対する関係に、唯一与えなければならない命名である。我々は確かに、自由によって可能的であり、実践理性によって我々に尊敬のために提示されるある道徳の国の成員であるが、だがしかし同時にそのものの臣民なのであって、至高者（Oberhaupt）ではない。そして、被造者（Geschöpf）としての我々の低い段階の否認と、独善からの神聖な法則に対する拒絶は、たとえ法則の文字は充足されているとしても、既に精神の上ではもう法則への背信なのである」⁽⁴⁰⁶⁾。

カントは以上の大切な実践的真理を、聖書の言葉に範をとりながら、自己確認させようとする。すなわち、聖書が求めている神と隣人に対する愛は、傾向性としての愛ではなく、それとは明確に区別されるべき実践的愛であり、それゆえ強制・拘束が生じさせる不快の感情を伴いながらも、ただ聖書のかかる章句への尊敬によって愛すべきだと命じられている。なぜなら、人が喜んで愛するようなことを命じているとするのは矛盾だからで

(406) Kant, praktische Vernunft, S. 147-148.

ある。このような実践的意義において神を愛するとは、その命令を喜んでなすという意味であり、隣人を愛せよとは、彼に対する義務を、喜んで実行するということである（その意味は喜んでなせる道徳的段階にまで限りなく近づいてゆくように努力しつづけよというものであること後述）。ところで我々は確かに、このような命令と強制を伴わない法則中の法則（純粹神聖道徳法則）を考えうるし、もちろんその法則は完全に喜んで遵守される性質のものとして観念しうるが、しかしそれは我々が無限の進行において等しくなるように努めるべき原型としてだけある。被造物としての人間は、その主観が欲求と傾向性から自由でありえないがゆえに、決してこの段階の志・心意にまで到達しうるものではない。なぜなら、欲求も傾向性もそれらが自然原因に基づいているからには、全く別な起源を有する道徳的法則と一致するものではなく相克するのであり、従ってそれらに道徳性を優越させるためには、自然原因に抗するための道徳的強要や法則への尊敬がどうしても必要だからである。道徳的法則そのものを対象としてみる場合には、達成の容易なものに我々は愛慕を持ち、そうでないものには愛慕を忌避する、そのようなものであり続けるだろう。

「あるそのような命令の可能性—例えば、万物の上にあります神と君の隣人を、君自身のように愛せよ⁽⁴⁰⁷⁾—は、以上の事情と全く良く一致する。なぜならそれは、確かに命令として愛を命ずる法則に対しての尊敬を要求し、その法則を任意の選択—かかる選択を自己の原理にしようとする—に委ねてはいない。しかし神に対する、傾向性としての愛は不可能である。なぜなら、神は感官の対象ではないからである。人間に対する全く同様なものは、確かに可能であるが、しかし命じられえない。なぜなら、いかな

(407) 「ある人達が、それを道徳性の最高原則としようとしているところの自身の至福性の原理は、ここでの法則とある奇妙な対照をなす。この原理は次の内容となる—君自身を一切のものを超えて愛せよ、しかし神と君の隣人は君自身のために愛せよ」(Kant, praktische Vernunft, S. 148)。

る人間にも単に命令によるだけで、誰かを愛したりする能力は存在しないからである。それゆえにすべての法則の、あの本質において理解される実践的愛だけが存在する。この意義において神を愛するとは、この方の命令を喜んでなすという意味である。隣人を愛せよとは、彼に対するすべての義務を、喜んで実行するという意味である。しかし命令—この命令を規則にしようとしているところの—は、このような志・心意を義務に適合的な行為においてもつようとまで命じうるのでなく、単にそれに従って努力するようにとだけ命じうるのである。というのも、人はあることを喜んでなすべきであるとの命令は、それ自体において矛盾しており、その理由はこうである—もし我々が、何が我々のなす義務であるかを既に自ずと知っていて、それに加えてまた、それを喜んでなすと意識しているとしたら、それについての命令は強要的なものではないし、またもし我々がそれをなすけれども喜んでではなく、法則に対する尊敬に基づいてだけなすという場合には、この尊敬を正に格率（信条）の動機としようとするある命令が、ここで要求されている志・心意（法則への尊重ではなく喜んでなすかどうかのようなそれ—筆者）に真正面から対抗して働く次第となるからである⁽⁴⁰⁸⁾。それゆえすべての法則中の法則（命令と強制を伴わない純粹神聖道徳法則—筆者）は、福音書の一切の道徳的規定のごとくに、道徳的志・心意をその全き完全性において以下のようなものとして表示している。すなわち、それは神聖性のある理想としていかなる被造者によっても到達不可能なものであるが、にもかかわらず我々が近づいてゆくように努める、そして不断の更には無限の進行において等しくなるように努めるべき原型であるごとくに、ということである。つまり、もしもある理性的被造者が、すべての道徳的法則を完全に喜んでなすところにいつか到達しえるとした

(408) 道徳性ある行為は法則への尊敬に基づいてだけなされなければならないのであるから、その命令は「喜んでなすかどうか」という傾向性による行為規定にも真正面から対抗して働かなければならない。

ら、それによって彼の内においてそれらからの逸脱へと彼を誘発するようなある欲求上の可能性が決して見出されなくなるだろう、というほどの事柄を意味するであろう。なぜなら、あるそのようなものの克服は、常に代償物 (Aufopferung) を費やさせ、従って全く喜んでなされるようでないものへの自己強制即ち自己強要を必要とするからである。しかし、被造者は決してその主観をこの段階の志・心意にまでもたらしえない。なぜならある被造者としての主観は、それゆえにそれがその状態についての完全な満足のために必要とするものとの関係で常に依存的であり、その主観は決して欲求と傾向性から自由ではありえないからである。その訳は以下の事情にある。すなわち、それら欲求と傾向性は自然原因に基づいており、全く別な起源を有する道徳的法則と自ずと一致するものではなく、それゆえ常に欲求や傾向性に配慮しつつ、彼の格率 (信条) の志・心意を道徳的強要のうえに、喜んで応ずる愛着のうえではなく、法則の遵守をそれは喜んでなされるものではないにもかかわらず要求する尊敬のうえに、法則に対するいかなる内的拒絶も懸念しない愛・愛好 (Liebe) のうえではなく、根拠付けることを不可避とするが、しかしながら、この最後のものについては、即ち法則に対する純然たる愛・愛好 (その際には法則は命令であることを止めるであろうし、今や主観的に神聖性へと移行したところの道徳性は、徳であるのを止めるであろう) が、自分にとって永続的だがしかし達成不可能な努力目標となるようにするのを不可避とする、という事情に存するのである。というのも、我々が尊重したがしかし遠ざける (我々の弱さの意識のゆえに) ところのものにあっては、そのものを満足させることのより多い容易さによって、畏敬に充ちて愛慕することの忌避や、愛することの尊重は変わるものなのであって⁽⁴⁰⁹⁾、少なくともある被造者にいつ

(409) 我々にとって道徳的法則そのものが愛慕の対象となりうるかだけを、その強制や拘束性の捨象において考える場合には、その達成がより容易であれば愛慕を受け、容易でなければ愛慕が忌避される、そのようなものとしてありつづける

かそのような志・心意に到達するのが可能であるとするのならば、法則に捧げられたある志・心意の完成が存するようになるのだろうからである」⁽⁴¹⁰⁾。

自分の志・心意は、有限な理性的存在者であるがゆえの必要からいかなる影響も受けない、つまり完全な「徳」を有している、かかる思い上がった意識が人間の「道徳的狂信」なのであるが、その抑止のためにも義務とそれに対する尊敬の概念は有益である。なぜならこの狂信が、道徳性に類似するしかし生現象学的なものへの媚や、思い上がった自愛なのであるから、それらを謙抑にさせ、更には打倒できる役割を果たす概念としては、それ自体で普遍妥当的な自立した思想（道徳的法則）との、行為およびその主観的格率（信条）の一致を強要する義務と、それによってのみ生ぜしめられる道徳的感情たる尊敬のほかにはありえないからである。すなわち、理性はこれらの概念を通じて、意思への自己称揚をなすことにより、人間の「道徳的狂信」に対して普遍妥当的思想による減殺の作用を及ぼすのである。その説示がこう続けられる。

「この考察は、ここでは前述の福音書的命に、神の愛との関係での宗教的狂信（Religionschwärmerei）の点について、明瞭な理解を施そうという方面にはそれほど向けられたものではなく、道徳的志・心意を人間の義務との関係で直接的にも詳細に規定し、そして多くの頭脳に伝染している単なる道徳的狂信にすぎないものを制止し、あるいは可能ならば予防する方に向けられている。人間（我々の全理解によると、あらゆる理性的被造物も一前掲注404参照・筆者）が立つ段階は、道徳的法則に対する尊敬である。この法則を遵守するために人間に課されている志・心意—義務に基づいてであって、任意な愛慕およびまた精々が命じられていない自ら喜んで企図された努力に基づいてではなく遵守するという一、そして彼がそ

をえない、という意味と思われる

(410) Kant, praktische Vernunft, S. 148-150.

の都度にそうでありうる道徳的状態は、徳すなわち抗争の中にある道徳的志・心意なのであって、意思の諸々の志・心意のある完全な純粹性の誤信された保有での神聖性ではない。全くの道徳的狂信と独善の増大というものが存在し、人は高貴な、超越している、高潔な諸行為への鼓舞によって諸知覚をそれに向かう気分させ、そのことによって人はそれらの行為を義務と法則に対する尊重が存在しないかのごとき幻想へと移し替えるのであるが、この法則の桎梏（だがそれは理性自身が我々にそれを課するのであるから穏当なものであるのだが）は、喜んでではないにせよ、彼らが引き受けなければならないであろうし、彼らの諸行為の規定根拠をなすであろうし、彼らがその法則を遵守するにおいて彼らをなおまた謙虚にするであろうものなのである。しかし彼らによっては、あれらの行為が義務に基づくのではなく、純然たる功績として期待される仕儀となるだろう。というのも、彼らはそのような諸々の偉業の模倣によって、即ちそのような原理に基づいているのであり、そこで少なくとも法則に自から服する志・心意を本体とし、行為の法則適合性（その原理がどんなものであるかを問わないような）を本体とするのではない法則の精神に彼らは満足を与えなかったであろうし、また動機を生現象学的に（共感あるいはまた自己愛顧において）、道徳的に（法則において）ではなく定め、そのようにして彼らはこのやり方で、拍車も手綱も必要としないであろうような彼らの感性・情緒（Gemüt）、そのためにはおよそ決してある命令が必要ではない彼らのそのようなもの、その任意の柔和さで心を慰め、そしてそれがために功績よりも先に考えるべきであろうはずの彼らの責務を忘れるという、実質のない空想的な思考方法を作り出すのである。確かに大きな献身を伴って、そして確かに義務のためにだけなされた、他者の諸行為は高貴な超越した偉業の名の下で、賞賛されうる。だがまたそのことは、それらが全く彼の義務に対する尊敬に基づいてであって、感情的興奮（Herzensaufwallung）に基づいてなされたのではないと推定させる諸痕跡

が、そこにある限りでだけなのである。もし誰かに模範として見習う例として、それら行為を提示しようとする場合には、動機として用いられるものは完全に義務に対する尊敬（唯一の真正で道徳的な感情としての）でなければならない。この厳然とした神聖な指示は、生現象学的な諸誘因（それらが道徳性に類似する限りで）に媚びるのを、そして善のための何かを功績的な価値に立脚して自分にもたらすのを、我々の思い上がった自愛に委ねないためのものなのである。我々はよく探しさえするだけで、称揚に値するすべての諸行為のために、命令しそして我々の適意—我々の性向には望ましいかもしれないところのもの—に任せることのないある義務の法則を早くも見出すであろう。それが心神を道徳的に形成するために採るべき唯一の表示方法なのであり、その理由はそれだけがしっかりとしたそして正確に規定された諸原則の資格をもつただからである」⁽⁴¹¹⁾。

義務の思想は、すべての尊大と思い上がった自己敬愛を打倒するのであるが、その正当性は福音書の道徳的教説が、一方で道徳的原則の純粹性に依拠し他方では有限な存在者としての人間が有する諸制約に依拠して、人間の立派な行状というものを義務の規律に服させているところからも、十分に理解しうる。

「最も普通の意味における狂信が、諸原則について企てられる人間理性の諸限界の踏み越えであるならば、道徳的狂信とは人間の純粹実践理性が設定する諸限界の踏み越えを指すのであるが、理性はそのような限界設定をする仕方によって、義務適合的な諸行為の規定根拠を、即ちそれらの道徳的動機を、法則におけるとはどこか別なところに置き、そのことを通じて格率（信条）にもたらされる志・心意を、法則に対する尊敬にはない他の場所に置くのを禁止しているものであり、それゆえにすべての尊大並びに思い上がった自己敬愛を打ち倒す義務の思想を、人間における一切の道

(411) Kant, praktische Vernunft, S. 150-154.

徳性をもつ最高の生活原理にせよと命じているのである。それだから、事情がそうである限りは、小説家あるいは感傷的な教育家（たとえ彼らが感傷的なのを大いにひどくそしるにしたところで）だけでなく、時として哲学者でさえも、とりわけて最も厳格なストア哲学者だって、生真面目なしかし分別のある道德上の規律の代わりに、道德的狂信を持ち込んだ—確かに、後者の狂信はより気高く、前者のそれは浅薄でそして甘美な性質のものであったが。福音書の道德的教説については、偽ることなく一切の真実をもって次のように口外されうる。すなわち、その書は道德的原則の純粹性によって、しかし同時に有限な存在者の諸制約への対応によって、人間のすべての立派な行状を、彼らの眼前に置かれたある義務の規律—それは彼らをして道德的に夢想された完全性の下で迷わせないものである—to服させ、そしてそのよられているものの双方（道德的原則の純粹性および有限な存在者の諸制約への対応—筆者）ともが、それらの諸限界をとかく見誤りがちであるところの独善と自己愛に、謙虚さの（換言すれば自覚することの）諸制限を設定した、ということである」。

我々の実践的自由にとって、かくも貴重な義務の概念が、どれほどその存立の理由・条件を解明しえない自立した思想（思想の一環）なのか、それを説いてきたカント自身がそのことへの賛辞をこうしたためる。

「義務よ！、気高く偉大な名の君よ、君は甘言での誘いを伴う、好かれるような何ものも君の内に含むのではなしに、服従を要求し、だがまた意思を動かすために、感性・情緒において自然性質的な嫌悪を起こさせたり驚かせたりするいかなるものでも威迫するのではなしに、ただある法則だけを提示するのであるが、この法則は感性・情緒に自ずと受け入れられそして心ならずも尊崇（常に遵守ではないにせよ）を自ら得るし、すべての傾向性がその前では沈黙するが—それらは秘かにそれに反対行動をとるにせよ—、君の本源といって差し支えないのはどんなものなのか、諸々の傾向性ととの一切の類似を誇り高く追い払う、君の高貴な素性の根源はどこに

見出されるのか、人間が自分に自分だけで与えうるそのような価値の不断の意義は、いかなる源に由来するのか」⁽⁴¹²⁾。

実在の意識をもつ感性界に加えて、悟性界にも属すると想定しうる特殊な理性的存在者である人間において、理性的存在者なら有するはずの実践的自由の能力が、どれほどしっかりとその座を占めているか、これまでの「自由の理念」はそれを自己確認させるためのものであった。なるほどこの理念を理解し、それに従って内面的自己確認に至るのは、読者にとって相当に骨の折れる仕事ではあろうが、我々がこの理念に従って生きようと意欲するについては、これほど容易なことではない。なぜなら、この理念が要求しているのは、君達がおそらく悟性界に属しているがゆえに、全く自発的に着想するに至る崇高な道徳的法則に従って、同時に疑いなく属している感性界で自己の行為を高貴に規定するようにして、君達の人格性即ち全自然機構からの独立性を最大限に尊重するように生きよ、というこの一文に尽きるからである。

「人間についておよそ彼自身（感性界のある一部としての）を超えて高めること、彼を以下のような事物のある秩序に結合すること、それらよりも些細ないかなるものも存在しえない。その秩序とは、悟性（実践的な思惟をなす場合に理性と呼ばれるそれを含む一筆者）だけがそれを思惟しうるものであり、そして同時に全感性界、それと共に時間における人間の経験的に規定された現存在と、および一切の目的の全体（それだけがかかる無条件で実践的な諸法則に、道徳的な全体として相応するところの）を、自己の下に保持するところのものである。人格性（*Persönlichkeit*）即ち全自然の機構からの独立性の他にはいかなるものも存在しないのであり、だがそれは同時にある存在者のある能力として考察されるのであるが、その能力とは固有的な、即ちそれ自身の理性によって与えられるところの純

(412) Kant, *praktische Vernunft*, S. 154.

粹な実践的諸法則によって、それゆえ感性界に属するものとしての人格が、同時に叡知界に属しているという限りで、それ自身の人格性に服せしめられるというものである。両方の世界に属するものとしての人間が、どうしても彼自身の存在を、全く尊崇とそのものの諸法則とによるごとき彼の第二のそして最も高貴な規定との関係で、最高の尊敬をもって考えなければならないのだという点になら、実際のところそれについて驚かれたりされうる筋合いのものではない」⁽⁴¹³⁾。

すると、被造物として我々が意識している諸対象の価値は、悟性界に属する純粋理性が着想しうる理念によってこう表示しうる。人間以外のものは手段として使用されうるが、人間そのものは目的それ自体であり、その帰結として行為を意欲するあらゆる意思には（自分に向けられた意思でさえも）、人間が神聖な道徳的法則の主体（人格性・主格性をもった主体）であるという条件に行為を一致させなければならないとの制約が課される。そしてかかる制約については、感性界で被造物である人間が、神と同じく道徳的法則によって人格性・主格性もちうる理性的存在者でもあるとされている以上は、神自身が疑いもなくもつ主格性を、人間もまたもつように欲したがゆえに課したものであると考える外ないであろう。

「今や、諸対象の価値を道徳的諸理念に従って表示する多くの表現が、このような起源に基づくものとなる。道徳的法則は（不可侵に）神聖である。人間はなるほど十分に神聖ではないのだが、しかし彼の人格における人間性（Menschheit）は、彼にとって神聖でなければならない。全被造物において、人が意欲しそしてそれについて何かをする力のあるところのすべてのものは、また手段としてだけ使用されうる。人間だけは、そして彼と共にあらゆる理性的被造物は、目的それ自体である。すなわち彼は、彼がもつ自由での自律の力によって、神聖である道徳的法則の主体である。

(413) Kant, praktische Vernunft, S. 154-155.

正にこのゆえに、あらゆる意思は、あらゆる人格のそれ自身に向けられた意思でさえも、理性的存在者の自律との一致という条件、つまり忍耐力を有する主体（das leidende Subjekt）の意思そのものから発しうるであろうある法則によっては可能なものでないかなる意図にもこの存在者を服させないということ、それゆえに決してこの者を手段としてだけ用いるのではなく、同時にそれ自体で目的であるように用いることの条件に制約される。我々は理性的存在者がそのものの人格性・主格性に基礎を有しており、それによってのみ目的それ自体であるのだから、この制限を正当に神の意思—世界におけるそのの被造者としての理性的存在者との関係で—に帰すことにする」⁽⁴¹⁴⁾。

この人格性の理念こそ、我々における本性のもつ高貴さを顕著に表し、自分を自己検証の内的な注視に恥じないようにさせるものであるが、普通の人間理性でも容易に認めうるように、かかる人格性を保持するとは至福性と全く異なる義務の理念に基づいて生きるという意味に外ならないのである。

「尊敬を生じさせる人格性のこの理念は、それが同時にそのものとの関係で、我々の振舞いについてその妥当性の欠如に気づかせ、そしてそれを通じて独善を打倒することによって、我々の本性（その使命に関して）がもつ高貴さを眼前に提示するのであるが、この理念は普通の人間理性にさえも、自然に容易に認められうるものである。ある平均的に誠実なだけの誰でもが、それによってある不愉快な出来事から自分を救えたり、あるいはさらに愛すべきそして賞賛に値する友に利益を与えるところの、その他の点では無害なある嘘を、秘かに彼自身の目において自分を軽蔑しなくてすむように、そのためだけに時々は思い止まろうと考えなかつたらうか。もし義務を無視するようになっていたならば、彼が避けえたはず

(414) Kant, praktische Vernunft, S. 155-156.

の人生での最も大きな不幸の内にあるある正直な人のために、彼がにもかかわらず彼の人格における人間性をその尊厳において保持し尊重しえたという意識が、彼は自分自身の前で恥じ入ったり、自己検証の内的な注視を恐れたりする理由を持たないとの意識が、なお支えとなっていたりはしないだろうか。この慰めは、至福性ではなくまたそのものの最小部分でもない。なぜなら、誰もそれのための機会に憧れたり、おそらくまたそのような状況である生に決して憧れたり、しないだろうからである。そうではなく、彼は生きており、そして彼自身の目でみて生に値しないというのに耐えることができない。それゆえこの内的な慰安は、生を快適にするかもしれない一切のものとの関係では、消極的なものにすぎない。即ちそれは、彼の状態の価値が彼によって既に完全に放棄されていても、人格的価値において低下するという危険の阻止ということである。それは、生とは全く別なあるもの—それとの比較と対置においては生がむしろその一切の快適性とともにかなる価値も全くもたないところの—に対する、ある尊敬の結果なのである。つまり彼が慰めをもつとすれば、彼は義務に基づいてまだ生きているがゆえなのであり、彼が生に最低限の好感はもっているという理由からなのではない」⁽⁴¹⁵⁾。

カントは自立的な普遍的妥当性を有する道徳的法則が、その叡知的作用によって、我々の感性・情緒に何を生ぜしめなければならないか、そして意思に対しては感官を媒介することなしにどのような効果を生じさせなければならないか、それらについてこの上なく精細に論じてきた。その過程で我々は「ア・プリオリな概念に基づいて、認識（ここでは純粹実践理性の認識である）の快または不快の感情に対する関係を規定しえた最初の、そしてまたおそらくは唯一の事例」について、更には「いかなる生現象学的なものとも比較されえない」知性的根拠によって生ぜしめられる道徳的

(415) Kant, praktische Vernunft, S. 156-157.

感情（動機）について、内面的自己確認へと誘われてきたのである。もちろん、この哲学者自身の自己確認にも裏付けられた、そして我々にはもはや身近なものに思える実践的諸動機に関するこの理念に、どんな異論を唱えたりできるだろうか。カントは最後に、生現象学的に触発され自然への依存性を意識する人間に、より高い使命に対する尊敬を生ぜしめるものは、道徳的法則の他にはありえないこと、更には法則が意思に生じさせる動機はそのような尊敬だけなのであって、生に対する動因を削ぐことはあっても、決してかかる動因と結び付くものではないこと、それらを結び付けようとするのは道徳的志・心意を根本から汚そうとするもので、それらは直ちに分離するかあるいは分離しない場合には、道徳的生が自然的生の内に消失してしまう帰結となること、それらを自己確認に基づく真正なものとして説示する。

「純粹実践理性の真正な動機とは、以上のような性質のものである。それは純粹な道徳的法則そのもの以外の何かでは全くなく、その事情はそれが我々に我々自身の超感性的実在性を感知させる限りは、そして主観的にはそれが同時に次のことを意識している人間の内に、つまり彼らの感性的現存在とそれに結び合わされた彼らのその限りで非常に生現象学的に触発されている自然への依存性を意識している人間の内に、彼らのより高い使命に対する尊敬を生じさせている限りは、あてはまるのである。ところで、この動機には非常に多くの刺激や、生の諸々の快適性が結び合わされるのは全くよくなされるのであって、この理由からだけでも、ある理性的で生の最大の良好性について熟慮するエピクロス学派の哲学者による最も賢明な選択がすでに、道徳的な良好行動に賛成するであろうほどなのである。そして、生の喜ばしい享受へのかかる見通しを、かの最高のそしてそれ自体だけで十分に規定的である動因に結び合わせるのは、また得策でもありうる。しかし、義務が問題とされる場合には、その目的は反対側における悪徳が巧みに見せかけずにはおかない諸々の誘惑への、対重

(Gegengewicht) を保持することのみであって、固有な動力をそれにあてがおう—最小限の部分についても—とするためではない。なぜなら、そうしようとするのは、道徳的志・心意をその根本から汚そうとするに等しいだろうからである。義務の尊厳性は、生の享受とは何のかかわりもない。それはそれに固有な法則をもち、またそれに固有の法廷をも有している。そして人が両者をなお十分に振って混ぜ、混ぜ合わされたそれらをあたかも薬剤のごとくして、病気の心神に手渡そうとするにせよ、それらは即座に自ずと離れ、またそれらがそうしない場合には、前者は全く働かず、その際に自然的生が若干の力を得るにせよ、しかしながら道徳的なそれは援護なしにそちらの方へと（自然的生の方へと—筆者）消え失せてしまうであろう」⁽⁴¹⁶⁾。

* * *

これまで、人間が実践的自由の能力をもつとすれば、唯一このようにしてであると教える「自由の理念」の全貌が、このうえなく綿密に提示されてきた。そこでもはや残されているのは、我々がかかる能力を有しているのか否か、内面的自己確認によって確答するだけなのであるけれども、我々においてその判定をなす前に、カントがここに至るまでの夥しい思索において、常に打倒しようとしてきた真の敵は、我々の認識におよそ必然的なもの（確実なもの）などありえないとする懐疑論であったであろう事情について、ここで振り返って考えてみるべきように思われる。

自然科学（経験科学）がその発達を図るうえで、認識における懐疑論の克服という課題は、さほど重要なものではなかったであろう。例えば原因と結果の法則が、我々にはそれらを並べて認識となす習慣があるだけで、その認識に必然性があるかは疑わしいとしたところで、この学問がその応用において、およそ因果性という関係の不確かさそのものによって難渋す

(416) Kant, praktische Vernunft, S. 158-159.

るような事態なしに済んできたのなら、懷疑論など忘却の彼方におかれるか、奥ゆかしい学問だけが携われればよい問題だとして、脇におかれたままとされるであろう。

しかしカントが自然科学（経験科学）とは独立した学問として、その樹立を目指してきた実践的自由に関する学にとっては、自然科学（経験科学）が習慣としておいて余り不都合のない自然法則に依拠しつつ得る認識によって、どんな基礎となりうるものも得られないのであり、この実情を打破するためには対象として認識される経験の内で、自由もまた対象となって認識される可能性があるのかどうか、まず問わなければならない。カントが目指す学は、この問題についての必然的な解答が最初にないと、学問上の土台を形成する手掛かりにさえ行き着きえないのである。当然ながら、かかる土台形成のための努力に立ちはだかるのは、自然科学（経験科学）においておよそ必然的法則に基づく確実な認識などありえないとする懷疑論である。この理論はそれが直接に攻撃する自然科学（経験科学）に対してそれほど打撃を与えることなく、むしろ「自由」を認識できるかどうかの確たる判断も疑わしいとの余波として生ずる論法を通じて、間接的ながら実践的自由の学に少しの進展もさせないという、皮肉な役割を果たすのである。それゆえ、学問の権威を貶める雰囲気へと誘う懷疑論が、人々の胸中から去ることなく滞留して、およそその学に皮肉なまなざしを少しでも向けさせている間は、今日の現状が示している通り、我々の生における必要のための自然科学（経験科学）だけは異常なほどに発達するが、我々の人格における人間性を常に同時に目的として扱い、決して手段として扱わないように行為するための実践的自由に関する学は、進展を阻止されたままの状態でありつづけるだろう。

そこでこの哲学者は、なるほど懷疑論にも誘発されて、「経験にしたところで、それに従って進行する自らの一切の規則がいつもいつも経験的なもの、それゆえまた偶然的なものだとしたら、それはその確実性をどこか

らえるのだろうか」(Kant, *reine vernunft*, S. 5) という問題についての考究に取り掛かったのであるが、それはどうしてもおよその懐疑を根底から排斥するほどの本格的なものとならざるをえず、そのゆえにア・プリオリな認識源泉の探求という「認識論のコペルニクス的転回」の称号にふさわしい、困難な課題の解明に辿りつく他なかった。この解明によって、先の課題はこう解決されてゆく。例えば原因と結果の結合という規則は、経験が我々に個別的具体的に教える結合規則でしかないのならば、我々は経験的・偶然的な規則を教えたそのような性質をもつ客体だけについて認識したことになる。このような関係によって客観的・必然的に結合されている客体を認識するためには、認識される経験的対象の内に、その関係での客観的・必然的結合と認識される可能性のあるものがア・プリオリに与えられているとの前提があって、そのゆえにア・プリオリな原因と結果の法則によってかかる結合と判断できる対象を自発的に見つけ出しえなければならない。これらの前提はア・プリオリな認識源泉に由来するのは明らかであるが、経験の実質がそれら前提を与えるはずがない以上は、経験が従っている形式にその源泉を求める外ない。そこで経験的に認識される対象は事物それ自体ではなく、それが我々の感性を触発することにより、我々の主観に感性の形式として具わる空間と時間によって生じさせている現象であるとの理論転回へと進み、そして経験的認識と認識された客体との客観的な必然性ある一致のために、それが唯一の真正なものとして示されたのである。この転回された理論によれば、一つの連続体としてア・プリオリに認識できる時間に従った現象では、その個々の時間に生ずる変化は必ず時間において不変な実体の状態にだけ生じていることになるが、その状態変化(結果)が時間位置と時間関係(先後)―変化も時間の形式に従っている以上、それが無とされるのでない限りこの形式の内で必ず有していなければならないとア・プリオリに決定されているところの―において確定したものとして認識されるためには、その状態変化を客観的・必然的に

条件付けたもの（原因）が先行する時間になければならない（前掲注360参照）。そして時間はそのようなア・プリオリに見出される因果性の結合を可能とする形式であるし、また我々が実体の状態変化を確実に認識したといえるのは、これらの形式がア・プリオリに与える認識要素としてのカテゴリーに従って、そのような客観的・必然的結合の関係についての表象（空間と時間の形式のみがそのような関係での結合可能性を与えていたところの）を把握できた場合のみであり、このようにしてだけ経験的認識とその客体が客観的・必然的に一致しうるのである⁽⁴¹⁷⁾。

「我々が事物についてア・プリオリに認識するのは、我々が自身でそこに置いているものだけである」（Kant, reine Vernunft (A), Vorrede XVIII）。経験的認識とそれの客体の客観的・必然的な一致は、そうさせるためのア・プリオリな認識源泉（空間と時間の形式）が、対象をア・プリオリな概念によって結合できるように配しておかなければ、できるものではない。このような思考様式が正しいとされる以外に、果たして懐疑論を克服する道はあるのだろうか⁽⁴¹⁸⁾。また実際に、現在の自然科学（経験科学）はこのようなカントの思考様式を正しくないとしながら、何か別の道に随って認識と客体の不一致（確実な対象認識の不存在）という、理論的には重大な懐疑を排除し終えているのであろうか⁽⁴¹⁹⁾。

(417) それゆえ他のカテゴリー（実体と偶有性・相互作用）による認識と同様に、原因と結果のそれによる認識も、我々は経験が与えるのを待つというよりは、悟性が現象のうちこのカテゴリーで把握できる（それゆえ必然的關係において結合できる）表象を自発的に探し出し、そして産出的構想力による総合的な統一を通して、経験的認識を創り出すのである。我々が三種のカテゴリーによってこのような仕方（経験（経験的認識）を成立させている事情は、思惟様式の省察によって一致して確認しあえるのではないか（この点の詳細は坂本「構想（2）」（前掲注2参照）318-324頁、332頁以下参照）。

(418) この点に関する詳細は坂本「構想（2）」（前掲注2参照）335頁以下、および注79参照。

(419) いうまでもなく、もし自然科学者（経験科学者）がかかると懐疑を排除するこ

もちろん、自然科学者（経験科学者）がカントの前述した理論に、その学に対する懐疑の解消について功績を認めていようがまいが、実践的自由に関する学に対してこの理論は、大きな展望を開かせるものである。なぜならそれは、自由を認識させない経験的世界（感性界）とは別の事物それ自体の世界（悟性界）について、それが「ないとはいえない」とする蓋然性を認めさせることにより、我々の純粹実践理性をこの後者の世界に属すると位置付けようようにし、そしてこの理性がそこでは自立したそれ自体で普遍的妥当性をもつ道徳的法則について着想できるとの前提の下で、我々に自己の実践的自由の能力があるか内面的自己確認を迫りうる緻密な「自由の理念」の形成（実践的自由に関する学の土台形成）へと向かわせたのだからである。

我々はこの能力の存否について、いま自己確認に基づく答えを出さなければならぬのであるが、結論に至る確かな目途はいまやもう身近にもっている。我々は、学問の深遠にまで至ろうとする気をなくさせる懐疑論に微塵も染まることなく、逆にその撃退を自己の使命の一つとしてきたこの哲学者の姿勢に、真の尊敬を感じはしないだろうか。その姿勢は感性界での生の必要がもたせたものではなく、道徳的法則が哲学者（道徳形而上学者）としてのカントに、それが義務だと教えたから進んで身に着けたものであり、我々はその点を確信するからこそ尊敬を抱くのであろう。そうであれば、哲学者（道徳形而上学者）として演繹により到達した「自由の理念」が、この人の「生き方」と寸分違わず合一しているのを誰が認めないだろうか。このような高貴な人が説く、すべての尊敬の源はア・プリオリに着想される道徳的法則にあるとする気高い理念には、我々が省みて肯んじえないどんな虚偽や妄想も含まれているはずがないのであり、それゆえ我々の内に自ずと浮かび出るはずの答えは、もはや明らかであるだろう。

となしに、自己の学問こそ絶対的正当性を有する唯一のものであると主張するとすれば、それは不合理との評価を甘受しなければならない言明となるであろう。