

# 序論—カントの演繹的行為規範学（10）

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」研究での思想的一貫性の役割
- (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  
(以上本論集123号)
- (7) 純粹実践理性の分析論の批判的検証

## 8 純粹実践理性の弁証論

- (1) 純粹実践理性一般のある弁証論について
- (2) 最高善の概念確定における純粹理性の弁証論について
- (3) 実践理性の二律背反とその批判的止揚
- (4) 思弁的理性との結合における純粹実践理性の優位性  
(以上本論集124号)
- (5) 純粹実践理性の要請としての心神・靈魂の不死性
- (6) 純粹実践理性の要請としての神の現存在
- (7) 純粹実践理性の諸要請一般について
- (8) 純粹理性が実践的に認識を拡張しうる理由について
- (9) 純粹理性のある必要に基づく真実認定について
- (10) 人間の实践的規定に賢明で適切な認識能力の均衡について

## 9 純粹実践理性の方法論

## 10 実践理性批判の結語

- (以上本号)

## 8 純粹実践理性の弁証論 (承前)

### (5) 純粹実践理性の要請としての心神・靈魂の不死性

我々はこれまで、実践理性の客観的能力について、各人が内面的自己確認できる「自由の理念」を、道徳的法則から始まる演繹によって形成してきた。そしてこれからこの法則が我々の志・心意を規定して、同時に目標とせよと命じている「最高善」との関係で、我々がそれを目指しうる前提として実践的にどうしても必要な、「不死なる心神・靈魂」「神」の実践的実在性へとその演繹を広げなければならないのであるが、ここにカントがこれまでもしばしば利用し、また後に登場する「純粹実践理性の方法論」でも、道徳教育における有用性を説いているところの、事例による説明を導入して、この哲学者自身がなす叙述の前置きとしたい。

これまで、カントに限ることなく独創的な仕事に生涯を捧げてきた多くの人々が、それぞれの時代を彩ってきたのであるけれども、これらの人々は一様に、その生き方においてどこか風変わりなところがあるとの印象に、捉われるのも事実である。というのもこの人達はいずれも、経験の世界が目指すように誘う利益や幸せなどには目もくれず、むしろそれらから解放されて生きる道を選んでいるように見えるからである。彼らの内には経験が約束する利益や幸福などとは全く無関係な（それらを超えた）、自分の仕事に対する強くかつ高い要求があって、それに低い段階から高い段階へと次第にかなってゆくように、仕事を進めようとする一貫した姿勢・志（世にいわれる頑固さ）が、しかも生涯にわたって持ち続けられる仕方で、それどころかできることなら俗にいわれるあの世でも持続させられそうな仕方で感じられはしないだろうか。我々は、そこまで感じられる一貫した姿勢・志の強さに、思わず首をかしげて、彼らの高い内面的要求に完全に適合する（達成しうる）目標は無限の彼方にあるとでもいうのだろうか、

と思わず眩くかもしれない。

しかしカントはここで我々に、翻ってこう問うであろう。いままで辿ってきた「自由の理念」に、これらの人達の生き方が我々に与える印象を当てはめてみると、真に創造的な行為をなす人とは、どうしても他人にそのように見える生き方を必ずなしていなければならないとは思わないか。更には、もし創造的な生き方を他人事にだけするのではなく、自分もそのように生きようとするときには、自己のそこまでに高い内面的要求にのみ従うという志・心意が、無限の彼方にある目標を目指しているかのような印象さえもたせる不断な一貫性に裏付けられて、なければならないのではないかと。

これらの実例が印象付ける通り、およそ経験的世界での自由な生き方（創造的な生き方）とは、感性的誘因（経験的利益や幸福の誘い）に影響されることなく、我々に内面的な要求である道徳的法則にだけ従おうとする志・心意をどこまでも持ち続けなければならないのであるが、しかしかかる要求である道徳的法則に、志・心意を完全に適合させることは（即ち完全な徳の実現は）、この世界で有限な理性的存在者としてだけの、それゆえに道徳的不完全性を免れない存在である人間には不可能であるから、低い段階から高い段階への進行をし続けることになる。しかしそうであっても、自由に生きようとする人間の志・心意は、あくまでも前述した道徳的法則との完全な適合を目指して、またそのことによってだけ実現されるべき「最高善」を目指して、どこまでも持続する一貫性に裏打ちされていなければならない。さもなければ、経験的世界で有限な理性的存在者である人間が、それにもかかわらず自由を志して生きているとはいえないからである。もちろんそのような志・心意をもたせるものは、経験的世界の内にあるはずはなく、この世界のおよそのものは、人間を自由とは反対の因果関係の法則によって、自然原因に規定された行為へと促すだけである。従って、人間に前述のような無限に持続する一貫性に裏打ちされた志・心

意を与えるもの（着想させうるもの）として唯一考えられるのは、それ自体が無限性を有する、それゆえ感性界とは別に想定しうる叡知界に属する我々の「不死なる心神・靈魂」（実践理性）だけであり、そしてこれまでの実例が示しているように、人間には自由を志す生き方ができているからには、かかる生き方のために要請される無限性をもつ心神・靈魂の実践的実在性は疑うことができない。

カント自身によるこの点についての叙述は、むしろ簡潔な趣のものであるけれども、それはどれほど迷いなくこの哲学者が創造的生き方に到達しえたかの、証左であるようにも見える。

「世界における最高善の実現は、道徳的法則によって規定されうるある意思の必然的客体である。この意思にあつては、志・心意の道徳法則との完全な適合が最高善の最上位の条件である。それゆえその適合はその客体と全く同様に可能的でなければならない。なぜならそれはこの客体を促進せよとの同じ命令の内に含まれているからである。しかし意思の道徳法則との完全な適合は神聖性 (Heiligkeit) であり、感性界でのいかなる理性的存在者も彼の現存在のいかなる時点でも達成不可能であるところの完全性である。それにもかかわらずその適合が実践的に必然的なものとして要求されるのであるから、それはその完全な適合へと無限に進む前進ともいべきものにおいて見出されうるということになる。そしてあるそのような前進を我々の意思の現実的客体として前提することは、純粹実践理性の諸原則に従って必然的なのである。しかしかかる無限の前進は、同一の理性的存在者の無限なものとして永続する実在と人格性の前提の下でのみ可能である。それゆえ最高善は、実践的に心神・靈魂の不死性の前提の下でのみ可能である。従ってこの不死性は、道徳的法則と不可分離的に結び合されるものとして、純粹実践理性のある要請である（それによって私は、ある理論的命題であるけれども、しかしそれがア・プリオリで無条件的に妥当する、ある実践的法則と不可分離的に結びついている限りは、そのよ

うなものとしては証明されえない命題を理解する<sup>(465)</sup>」<sup>(466)</sup>。

するとこの命題によれば、自分の内に意思と道徳的法則との完全な適合を、無限の進行において目指させる「不死なる心神・靈魂」(実践理性)の実践的実在性について意識(内面的自己確認)できている場合にだけ、真の自由な生き方(創造的な生き方)がある道理となり、志・心意がかかる無限な持続性に裏打ちされていない場合には、自由な生き方(創造的な生き方)とは似ても似つかない、安楽なあるいは性急な生き方であるに過ぎない。こうしてこの命題は、自由な生き方(創造的な生き方)との必然的な関係を通じて、理論理性が蓋然性しか証明しえなかった「不死なる心神・靈魂」の実在性を、要請としてだけにせよ確認させえた(理論理性の無能力の補充)のみならず、同時にこの命題はまた、我々に無限の前進を迫る心神・靈魂の意識(内面的自己確認)を通じて、我々の内面的要求として無条件的に意識される道徳的法則は、無限の前進でだけ意思がそれに完全に適合しうるほどにまで高い命令であること、更にはその適合により我々に分与される最高善が、無限の彼方にまでの努力に対する報いとしてあること、これらをも我々に意識(内面的自己確認)させるのであるが、我々はこれらによって、それほどに神聖な命令で我々に実践的自由を与え、我々が無限に歩み続ける自由のための努力に、無限の見通しによって最高善を完全な公正性において配与する「神」という、この無限な存在者に関するある知性的直観ともいうべきものを得るのであり、この意味におい

---

(465) 我々の実践的自由にとっては、「不死なる心神・靈魂」が実在しなければならぬという命題は、我々が無条件的に有していると確認できる道徳的法則から演繹された理念であるから、やはり無条件的な命題であり、それゆえこの命題をそれが依拠する条件から証明して、かかる心神・靈魂がいかなるものかを証明したりはできない。すると本文にいわれるように、「実在する」という認識を含む以上は理論的命題ではあるが、我々の実践的自由との関係でだけ妥当する命題(同時にこの関係での妥当性を否定される理由も全くない命題)、即ち要請であることになる(詳細は後掲(7)参照)。

(466) Kant, praktische Vernunft, S. 219-220.

で宗教に関しても極めて有益である。カントの叙述には難解なところもあるが、おおよそこのようなことが次に説かれる。

「ある無限に進む歩行において、道徳的法則との完全な適合に達しようという、我々の本性上の道徳的規定についてのこの命題は、思弁的理性の無能力の当面の補充に関してだけでなく、宗教に関しても極めて有益である。このものの欠如においては、人はそれを寛大なもの（寛容なもの）として、またそのようにして我々の安楽に相応させて細工を弄することとか、あるいはまた彼の使命および同時にある達成されえない規定への期待、即ち意思の神聖性のある希望されている完全な獲得への期待を張りつめさせ、そして邪信に迷い自己認識に全く矛盾する神知学的な夢想にふけることでのどちらかによって、その道徳的法則がその神聖性について全く評価されないようにしてしまうのである—それら両方によっては、ある厳格で不寛容なだが観念的ではなく真実な、理性命令の正確で遍く通ずる遵守への不断の努力は、ただ妨げられるだけであろう。理性的だがしかし有限なある存在者には、道徳的完全性の低い段階からより高い段階に向かう無限への前進だけが、可能である。それには時間条件が何もないところの無限者は、この我々にとって終わりのない系列に、道徳的法則との適合の全体をみるのであり、そしてこの方が最高善において各人に相応であると定める配与におけるこの方の公平性のために、その命令がたゆみなく必要とする神聖性は、理性的存在者の現存在のある唯一の知性的直観ともいうべき意義をもって完全に見出されうるのである<sup>(467)</sup>。この配与の期待に関して被造者にそれだけが帰属するところのものは、より劣っていたものから道

---

(467) 「神」とはどういう存在者かを実践的に説明しようとするれば、先にも述べたように「この上なく神聖な命令により我々に実践的自由を可能とする」、「そして我々が無限の進行においてなす自由への努力に無限の見通しによって最高善を配与する」、そのような存在者というある知性的直観ともいうべきもので、示す外はない。本文は難解であるがそのような意味と思われる。

徳的により良いものへの彼のこれまでの歩行、およびそれを通じて彼に知られるようになった不変の決意に基づいて、その歩行の更なる不断の継続、彼の存在がなおどれほど先に達するかもしれないにせよこの生を超えてさえもの継続を期待するための<sup>(468)</sup>、そしてそのようにしてなるほど決してここでではなく、あるいは彼の現存在の何かある見通しうる将来の時点においてではなく、彼の永続の無限性においてだけ（神だけが見通しうる）、この方の意思（寛大あるいは容認なしに—それらは公平性に符合しない）に完全に十分であるための、彼の精査されている志・心意の意識である」<sup>(469)</sup>。

#### （6）純粹実践理性の要請としての神の現存在

先に実例として、これまで独創的な仕事に生涯を捧げてきた人達につい

---

(468) 「善への信仰における彼の志・心意の論証は、にもかかわらずまたある被造者にはそれ自体として不可能であるように思われる。そのゆえにキリスト教の宗教的教えは、それをまた神聖性、即ちこの確固とした決意およびそれとともに道徳的前進の固守を生じさせるそのような精神からのみ由来させている。しかしまた自然な仕方では、彼の生の最後の最後までのある長い部分を、より善なるものへの歩行において、そしてしかも真正な道徳的行動の諸根拠に基づいて、持続してきたことを意識している者は、確かに次のような期待—確信ではないにせよ—を、自分に与えることが許されている。それは、彼がこの生を超えて継続されるある存在においても、これらの諸原則を固守するだろうし、彼の目にはここでは彼が決して正しいと認められないにせよ、なお期待される彼の本性的完成上の成長、しかしそれとともに諸義務の増大については、いつかこう期待することが許される—そうではあっても、彼はなるほど無限へと遷延されるある目標に携わっているが、神にとっては占有とみなされるこの歩行において、至幸の将来へのある見通しをもつこと—、という期待である。というのも、このことは理性がすべての偶然的原因から独立した完全な善良性 (Wohl) を表示するために使用する表現だからである。この善良性は神聖性と全く同様に、無限の前進においてまたその全体においてだけ含まれるある理念であり、それゆえに決して被造者によっては完全には達成されない」(Kant, praktische Vernunft, S. 223.)。

(469) Kant, praktische Vernunft, S. 220-223.



て想起し、彼らは経験的な利益や幸せには目もくれずに、むしろそれらから解放されて、自分に存するこの上なく高い内面的要求に従ってだけ生きようとしている印象をいった。しかしこの印象は、ある点についてより正確に確認しておく必要があるだろう。それは、これらの人達が経験的な利益や幸せに目もくれないとした部分である。この意味を、彼らが経験的幸福については無視していたとか、少なくとも軽視していたととるのは、不遜な生き方という悪印象を、不当に押し付けるものであろう。そうではなく、彼らも幸福については大切なものであるのを十分に認識しつつ、ただ自分はそれを受けるのに至当とされる幸福について、この上なく公正に配与される道を選ぶ（必然性の意識を伴ってこの道を選ぶ）、そう決意しているように見える、というのがより正確な印象というべきであろうし、またそのような道を選ぶ（必然性の意識を伴って選ぶ）人を指して、誰も不遜な人間と呼んだりほしくないであろう。

カントは、後に詳述されるように、ギリシャ哲学における二学派が説いた、経験的至福性を道徳的目標とする一方の理論も、経験的幸福を顧慮しない聖賢の道を道徳的目標とする他方の理論も、ともに誤りだとし、これらの学派が前提することのできなかつた「神」の実践的实在性に依拠しつつ、我々が経験的な利益や幸せの享受に代えて、自分が受けるために至当性ある「最高善」を、「神」から公正に授かるように、必然性の意識において希望することのできる理論が、存在しなければならないとする。自分たちがこの経験的世界を、道徳的法則によって生きる「目的の国」に次第に近づけてゆきたいというとき、各人の経験的至福性を目標とすれば無秩序が支配する国となり、経験的幸福を顧慮しない聖賢の道を目標とすれば、その目標において不当に無視されたこの幸福が、やがて反逆するのを許す国となるに違いない。カントはこのような強い確信から、我々の実践的自由のためになお残されている支柱である「神」について、人間にとってこの貴重な理念が、各人を実践的自由に向かわせるために、どれほど大きな

役割を果たすことができるか、その有難みを噛みしめるかのようにして説こうとするのであるが、同時にその叙述は我々から「神」に関するすべての誤解をなくさせるだけの、正確無比な内容をもっている。

おそらく、カントはこの叙述の間、常に我々にこう問おうとするに違いない。これまでの独創的な仕事に生涯を捧げた人達のように、もし君が真に自由な生き方を志すというときには、経験的幸福の大切さを十分に認めながらも、自分はそれを享受したいと欲するのに代えて、道徳的法則の遵守により自分が受けるに至当であるとして「神」から完全な公正さにより配与されるという、「最高善」への希望の道を必然性の意識に伴われて選んではないか、そしてそのような経験が教えるはずもない（着想させるはずもない）選択ができたことにより、神の実践的実在性を確認してはいないかと（君の実践的自由への志はそのような神の実践的実在性の確信に裏付けられた、またかかる実在性がなければ着想できるはずのないものになってはいないかと）。

カントはまず、叙述にあたっての決意をこう示す。「道徳的法則は、先の分析において、感性的動機なしに純粹理性によってのみ指示される実践的課題へと導いた。即ち最高善の第一の最も高貴な部分の、つまり道徳性の必然的完全性の課題へと、そしてこの課題がある永遠においてだけ解決されうるものであるところから、不死性の要請へと導いた。同様にこの法則はまた、最高善の第二の要素の可能性、即ちその道徳性に適合した至福性の可能性へと、先においてと全く同様に、私欲なしに、純粹で偏見のない理性に基づいて、つまりはあるこの結果に十分である原因の前提へと、導かなければならない。換言すれば、最高善（我々の意思のこの客体は、純粹理性の道徳的立法と必然的に結び合されていない）の可能性に必然的に属するものとしての神の存在を要請しなければならない。我々はこの連関を納得のゆくように叙述しようと思う」<sup>(470)</sup>。

これまでなされてきたこの哲学者による一連の叙述により、我々が実践

的法則に従った行為によってなす道徳的立法と、それに必然的に結び合されているべき「最高善」、そして両者のそのような結合が可能であるために要請される「神」、これらの連関に関する演繹において最も大切となるのは、そこにおいて人間の実践的（自発的）自由が完全に保たれていなければならないという点、逆にいえば我々の行為が結局のところ「神」による他律となってしまうようなあらゆる誤解を排除する点にあるとの推測が、自ずとなされうるところであろう。もちろん、カントがここに決意している「納得のゆくような叙述」も、この点に細心の注意を払う説示というのとほぼ同義となるに違いない。すると、ここでも最初の出発点となるのは、この経験的世界に生き、しかし同時に叡知界にも帰属していると想定しうる我々には、道徳的法則が無条件的に与えられている（無条件的に着想できる）という意識（内面的自己確認）でなければならず、更にまたかかる法則は我々が経験的世界から教えられる至福性を決して排除させようとするのではなく、ただこれらの法則と意思との完全な適合という、それを受けるについての完全な至当性へと到達することにより、「最高善」を実現せよと命じているとの意識（内面的自己確認）でなければならない。我々にア・プリオリな自立的思想（道徳的法則）が必然的結合において命ずるこれら二つのことを、もし我々が共に欲していなければ、意思の自律もそれに基づく実践的自由もないのであるが、この経験的世界での有限な理性的存在者である人間にあっては、道徳的法則と意思との完全な適合も、それによる「最高善」の実現も、無限への進行によって達成を目指さなければならないから、それでも自立した思想が命ずるところを欲して生きる（実践的に自由な生き方を欲する）というためには、「不死なる心神・靈魂」が第一の要請となり、現に欲して生きているというためには、必ずそのような心神・靈魂の実践的実在性を確認していなければならない。前節

---

(470) Kant, praktische Vernunft, S. 223-224.

での以上の説明に加えて、必然的に結合されている二つの命令に従って実践的に自由な生き方を欲するためには、無限の進行においてではあっても、道徳的法則と意思との完全な適合へと到達できたならば、そのことに至当となる「最高善」がこの経験的世界で実現できなければならない、さもなければこの二つの命令に従って生きようと欲すること自体が否定されるべきはずだからである。いうまでもなく、我々には道徳的志・心意ある行為によって、かかる最高善をこの経験的世界で実現できる能力がないのは明らかである。それゆえに、我々の道徳的志・心意が完全に道徳的法則の表象にまで適合すれば、その完全に達成された道徳的志・心意に適合する最高善を含むように（実現できるように）全自然を生じさせている起因性をもつところの、最高原因がなければならない。すると人間が自発的に着想できるようにした、そして人間の意思のためにある道徳的法則の表象と、この表象に完全に適合した意思（実践的に完全に自由な意思）の意のままとなるはずの全自然は、以下のような最高原因によるものでなければならない。すなわち、人間が無限の進行によってしか一致しえないほどの完全な道徳的表象による完全な意思により創造する存在者として、そしてやはり人間が無限な進行によってしか実現できないほどの完全性ある最高善を内包させうるだけの知力により創造する存在者として、神が全自然の原因でなければならないのである（神を説明しようとするれば、このような唯一の知性的直観ともいうべきものに帰着する点につき・注467参照）

「至福性とは、世界におけるある理性的存在者の、彼の存在の全体においてすべての事柄が希望と意思に従っている、その状態であり、そしてそのゆえに自然の彼の全目的との一致、同様に彼の意思規定の本質的な規定根拠との一致に基づいている。ところで道徳的法則は、自由のある法則として、自然およびそのものの我々の欲求能力との一致（動機として）とは全く独立であるべき規定根拠によって命ずるものである。しかしながら、世界において行為する理性的存在者は、だが同時に世界と自然そのものの

原因ではない。従って道徳的法則には、道徳性と、それに釣り合わされたところの、世界に部分として属しておりそしてそれゆえにそれに依存する存在者の至福性との間の、最小限のある必然的連関の根拠も存在しない。この存在者は正にその理由から、彼の意味によってはこの自然の原因ではなく、彼の至福性に関してはその自然を彼の実践的諸原則に彼自身の諸力に基づいて遍く一致させたりはできない。だがしかし、純粹理性の実践的課題においては、即ち最高善への必然的な働きかけ (Bearbeitung) においては、あるそのような連関が必然的なものとして要請される。我々は最高善 (従ってそれでも可能でなければならない) を促進するように努めるべきなのである。それゆえにまた、自然とは区別された総体的自然のある原因の現存在が—それはこの連関の根拠を即ち至福性の道徳性との正確な一致の根拠を含んでいるだろう—、要請されるのである。この最高原因は更に、自然の単に理性的存在者の意思のある法則との一致の根拠だけでなく、この法則の表象との一致の根拠をも—この表象が意思の最高の規定根拠に自己を据える限りは—、それゆえに形式に従っての道徳とだけでなく、そのものの作動根拠としてのその道徳性とのまでの、換言すれば道徳的志・心意とのまでの、一致の根拠を含むべきなのである。だから世界における最高善は、道徳的志・心意に適合する起因性をもつ自然のある最高原因が前提とされる限りでだけ可能なのである。ところで、法則の表象に従っての諸行為が可能なのは、叡知者 (理性的存在者) であり、そのような存在者のかかる法則の表象に従う起因性は意思である。従って自然の最高原因は、それが最高善のために前提されなければならない限りでは、知力 (Verstand) と意思による自然の原因 (ゆえに創始者) である存在者即ち神である。それだから、最高の転化された善の (最高世界の) 可能性の要請は、同時にある最高の根源的善の即ち神の存在の要請である。ところで最高善を促進することは我々にとって義務であった、従って単に権能なだけでなく、必要としてのこの義務に結ばれたこの最高善の可能性を前

提とすることの必然性も存在した。それは神の現存在の条件の下でだけ生ずるのだから、この最高善はその前提を義務と不可分に結び合せる、換言すれば神の現存在を前提とするのは、道徳的に必然的なのである<sup>(471)</sup>。

ここで、一つの重要な注意喚起が施され、「神」の正確な位置づけをなすことにより、我々の実践的自由に「神」の他律が混入しないようにしながら、しかし我々になおこのア・プリオリな理念が残されているために、どれほど適切な理論に至りうるか、ギリシャ哲学の二学派との対比で論じられる。我々が実践的に自由な生き方を欲する場合には、「神」が必然的前提となるという場合に、もしそれにより我々の行為における義務や拘束性を根拠付けようとするのであれば、もはや我々の意思の自律を語ることはできない。他方またそもそも「神」が存在するかどうかは理論的問題であるから、存在を前提とするように義務付けるとするのは正当性なき横暴であり、それゆえ理論的（理性的）信として、それが存在するとの信仰を奪われたりしないという主観的な権能というべきである。しかしそうではあってもこの権能は、ギリシャ哲学とは異なる目標、すなわち完全な道徳的志・心意への到達が至当とさせる「最高善」という、我々に道徳性と至福性との望ましい均衡ある理論に行き着かせる最も貴い財産である。これらが順次に説かれてゆく。

「ところで、ここでよく注意されるべきは、この道徳的必然性（神の現存在を前提とするについての一筆者）は主観的である即ち権能であり、そして客観的ではない即ち義務ですらないということである。なぜなら、ある事物の存在を前提とするいかなる義務も全く存在しないからである（というのもそれは理性の理論的使用にだけ関係するからである）。またそれによっては、神の現存在の前提が一切の拘束性一般のある根拠として、必然的であることが理解されるのでもない（なぜなら、この根拠は十分に論

---

(471) Kant, praktische Vernunft, S. 224-226.

証されているように、もっぱら理性の自律そのものに基づいているからである)。ここでは世界における最高善の生成と促進のための働きかけだけが義務に属するのであり、それゆえその可能性は要請されるのであるが、しかしその可能性を我々の理性はある最高叡知者の前提の下でだけ考えうると知るのであり、従ってその現存在を前提することが我々の義務の意識と結ばれているのである。しかしながら、この前提そのものは理論的理性にとっては、それとの関係だけでそれを説明根拠として考察すると仮説というべきであるが、しかし我々にだが道徳的法則によって提示されるある客体の（最高善の）理解可能性との関係では、それゆえ実践的見地におけるある必要との関係では、信（Glauben）と、しかも純粋な理性的信と呼ばれうる。なぜなら、純粋理性だけが（その理論的使用並びに実践的使用によって）、その信がそこから生ずるところの、源なのだからである。この演繹から今や、どうしてギリシャの諸学派は、彼らの最高善の実践的可能性に関する問題の解決に到達しえなかったのかについて、理解可能となる。というのもそれら学派は、とにかく人間の意思が彼の自由についてなす使用の規則というものを、唯一のそれ自体だけで十分な自由の基礎とし、彼らの見解によれば神の現存在はそのために必要ではないとしたからである。なるほどそれらが、道徳の原理をこの要請にはかかわらず、それ自体として理性の意思に対する関係だけに基づいていると確定し、そしてそのゆえに最高善の最上位の実践的条件としたのは正しかった。しかしだからといってこの原理は、最高善の全条件であるわけではない。ところでエピクロス学派の哲学者は、確かに誤った道徳の原理を即ち至福性を最上位のものとし、そして各人の彼の傾向性に従う任意の選択をある法則とすりかえた。だがしかし彼らは、次の点において十分に一貫して振る舞った。すなわち彼らは、彼らの最高善を彼らの原則の低劣性に釣り合わせて評価を低め、そして人間の賢慮（Klugheit）（傾向性の抑制と緩和もそれに属する）が得させるもの—一人も知る通りそれは十分に悲惨なそして状



況に従って様々な結果となるに違いない—以上のいかなる至福性も期待しなかった。彼の格率（信条）が絶えず許容しなければならないであろう例外，そしてそれを法則の用にたたく例外は，決して数えきれものではない。ストア哲学者はこれに対して，彼らの最高の実践的原理即ち徳を，最高善の条件として正当に選んだ。しかし彼らはこの善について，純粹法則に依って必要とされるその程度を，この生において完全に達成可能として表象したことによって，人間の道徳的能力を有する賢者（Weisen）の名の下に，彼の本性上のすべての制約を超えて拡張，そして一切の人間認識に矛盾するあるものを前提としただけでなく，殊に最高善に属する第二の構成部分即ち至福性を，人間の欲求能力のある特別な対象とみなさせようとは全くせずに，ある神性に類似している彼らの賢者を，彼の人格の卓越性の意識において自然から全く独立のものとし（彼の充足性に関して）—彼らは賢者を生活上の害悪に曝したがしかし服させなかったのだから—（同時にまた悪から自由と説示している），そしてそのようにして実際に最高善の第二の要素，自己の至福性を省略した。というのも彼らは，その要素をその人格的価値とともに行為と自足性の内に置き，そしてそれゆえに道徳的思考様式の意識の内に含めたのである。しかしそこにおいて彼らは，彼ら自身の自然の声によって十分に反駁されえたことであつたらう」<sup>(472)</sup>。

カントは最後に，キリスト教の教えが自分の演繹してきた理論に完全に合致する，それゆえ実践理性の最も厳格な要請を満足させる，最高善のある概念（神の国の）を与えると評価しつつ，その合致を逐一的に確認してゆく。そしてこの確認は，自説の見事な要約的提示ともなっているのであるが，我々を実践的自由へと導くために，残されていた「神」の理念はどれほど有難いものであつたか，嘯みしめながら記している印象が，胸を打

---

(472) Kant, praktische Vernunft, S. 226-229.



ってやまない。その印象を切らせないために、長い引用となることをお断りしておきたい。

「キリスト教の教え<sup>(473)</sup>は、それを宗教的教えとして考察しないとしても、

---

(473) 「一般に、キリスト教の道徳上の訓令は、その純粋性に関して、ストア哲学者の道徳的概念より長所を有するものが何もないとみなされている。だがしかし、両者の区別は非常に明白である。ストア派の体系は、心神・靈魂の強さを、すべての道徳的志・心意が自からをそこに向けるべき肝要点とし、そしてその信奉者は、なるほど諸義務について論じ、またそれらを全くよく規定したのだが、しかし意思の動機と本来的な規定根拠を、低劣でそして心神の脆弱性によってのみ力をもつ感官上の動機を超えての、思考様式のある向上というべきものに置いた。それゆえに徳は、彼らの下では人間の動物的自然を超えて自らを高めた賢者のある種のヒロイズムであり、この徳はそれ自体が彼自身には十分であり、それは他の確かに義務を持ち出すが、自身をそれの上に高めてそして道徳的法則の違反へのいかなる誘惑にも服せしめられないようにするためのものとしてであった。しかし、もし彼らがこの法則を聖福音集の訓令がそうしているような純粋性と厳格性において自分に提示したとしたなら、彼らはこのことのすべてをなしえなかったであろう。私が理想(Idee)の用語で、経験においては決して十分に与えられえない完全性を理解するという場合には、そのゆえに道徳的諸理想は法外なものでは全くないけれども、我々がまた決してそれについての概念を十分に規定しえないであろうようなもの、あるいはそれについては、ある対象がおよそそれに相応するのかどうか不確かな一思弁的理性上の諸理念のごとく—そのようなものであるが、しかし実践的完全性の原型として、道徳的振舞いの不可欠な規範のために、そして同時に比較の標準のためには役立つのである。ところで、もし私がキリスト教の道徳説を哲学的側面から考察するとするならば、それはギリシャの諸学派の諸理想に比較すると、次のように見えるだろう—キニク学派の徒の、エピクロス学派の哲学者の、ストア哲学者の、キリスト教徒の、諸理想を順にあげると、それは自然的純真(Natureinfalt)、賢慮(Klughei)、叡明姓(Weisheit)、そして神聖性(Heiligkeit)である。そこに到達するための道に関しては、ギリシャ哲学者はお互いに非常に相違していて、クニク学派の徒はそれのために普遍的な人間知力で、他の哲学者は学問の道だけで、それゆえ両者は自然的諸力の単なる使用で十分であると思っていた。キリスト教の道徳説は、それがその訓令を非常に純粋にそして不寛容に整えるので(そうでなければならぬのではあるが)、人間から少なくともここで生において、それに完全に十分であるとの信頼を奪い去り、しかしその信頼を再度また次のことを通じて励ますのである。それは、我々が我々の能力の内にあるだけよく行為する場合には、我々は我々の能力の内にはなく、我々に他の方法で生ずるに至るであろうところの

この点においてそのみが実践理性の最も厳格な要求を満足させる、最高善のある概念（神の国の）を与える。道徳的法則は神聖で（不寛容で）、そして道徳の神聖性を要求し、それは人間が到達しうるすべての道徳的完全性が常に徳にすぎない、即ち法則に対する尊敬からの法則適合的な志・心意にすぎないとしても要求する。それはその帰結として違反へのある継続的な傾向の意識、少なくとも不純性への傾向、換言すれば法則の遵守への多くの不真正な（道徳的ではない）作動根拠の混入の意識、しもべの心に結ばれているある自己評価を要求する。そしてそれゆえに、キリスト教の法則が要求し、被造者には無限への歩行以外のいかなるものも残さず、正にそのゆえにまたこの者を無限へと進行する永続への期待に対して正当とするそのような神聖性との関係で、かかる自己評価を要求するのである。道徳的法則に完全に適合した、ある志・心意の価値は無限である。なぜなら、一切の可能的至福性は、ある叡明で全能である分与者の判断において、理性的存在者達の彼らの義務への適合の欠如以外のいかなる制限ももたないからである。しかし道徳的法則はそれ自体として、どんな至福性も与えると約束するものではない。なぜなら後者は、ある自然秩序の諸概念に従うのであり、そのものの遵守と必然的に結ばれているのではないからである。ところでキリスト教は、この欠如（最高善の不可欠な第二の構成部分）を、そこでは理性的存在者達が道徳的法則に自らを全心神・靈魂によって捧げるある神の国としての世界の提示—そこでは自然と道徳が両方の各々はそれ自体として別ものながら、一つの調和にある神聖な創始者を通じて達しており、この創始者が転化された最高善を可能とする—によって補う。道徳の神聖性は、彼らに既にこの生において規範とするために示さ

---

ことを、我々はどんな仕方であるにせよ知るかもしれないしあるいは知らないかもしれない。我々の道徳的諸概念の起源となっている点から、（前記のギリシャ諸学派と—筆者）異なっていたということとなると、それはアリストテレスとプラトンだけということであった」（Kant, praktische Vernunft, S. 230.）。

れており、これに釣り合わされた良好、至幸は、ある永遠において到達されうるものとしてだけ表象される。なぜなら前者は、各々の立場での彼らの振舞いの原型でなければならず、そしてそれへの歩行はこの生において可能で必然的であるが、しかし後者はこの世界で至福性の名の下では決して達成されえない（我々の能力が問題なその限りでは）からであり、それゆえにまた偏に希望の対象とされるのである（この世界において無限の徳の向上により至福性を実現されうる可能性だけは神によって与えられているはずだから—筆者）。このことにもかかわらず、キリスト教の道德上の原理そのものは神学的（それゆえ他律）ではなく、純粹実践理性それ自体の自律である。というのも、それは神の認識とこの方の意思をこれらの法則の基礎ではなく、それらの遵守の条件の下での最高善のための到達点とだけするのであり、そして前者のものの遵守のための独自の動機をさえも、そのことの望まれている帰結においてではなく、義務の表象—後者の獲得の尊厳性がその真実な遵守にだけ存するものとして—のみにおいて

いる。

そのようにして道德的法則は、純粹実践理性の客体および最終目的としての最高善の概念を通じて、宗教へと換言すれば神の命令としてのすべての義務の認識へと導くのである。この義務は諸々の制裁として、即ちある外的意思の恣意的でそれ自体として偶然的な諸指令（Verordnung）としてではなく、各々のある意思の本質的法則なのであるが、しかしにもかかわらず最高存在者の命令とみなされなければならないのである。なぜなら、我々はある道德的に完全な、同時にまた全能な意思からだけ、我々に道德的法則がそれを我々の努力の対象として設定することを義務とし、そしてそれゆえにかかる意思との一致によってそれへと到達するように義務付けるところの最高善を、期待しうるのである。従ってここでもまた、一切のことは利己的ではなくそして偏に義務に根拠づけられるのである—つまり恐怖あるいは期待が諸動機として、即ちもしそれらが原理となると、諸行

為の道徳的価値を無とするような諸動機として、基礎に置かれることなしになのである。道徳的法則は私に、ある世界での最高の可能的善を一切の振舞いの最終的対象とせよ、と命ずる。しかし私が、このものを私の意思とある神聖で善良な世界創始者のそれとの一致によってのみでの他には、生ぜしめるのを期待しえないという場合には、またそこには最も大きな至福性が最も大きな程度 of 道徳的（被造者において可能的な）完全性と精密な均衡において結合されていると表象されるところの、ある全体の概念としての最高善の概念に、私自身の至福性も含まれているのにもかわらず そうだという場合には、最高善の促進のために指し示される意思の規定根拠は、私自身の至福性なのではなく、道徳的法則（それはむしろ私のそのものへの無限定な要求を諸条件へと厳格に制限するものである）なのである。

それゆえにまた、道徳論は本来的に我々が自分をいかにして幸福にするかという理論ではなく、我々はいかにして至福性に至当となるべきかの理論なのである。その理由はただ、宗教がそれにまで到達するときには、我々が至福性に至当でなくはないように意を用いたその程度において、いつか至福性に与るようになるとの期待も起こるといふそのことのみである。

誰かがある客物やある状態の占有に至当であるのは、彼がこの占有にあるということが、最高善と一致している場合である。今や一切の至当性は道徳的振舞いに関係するという事情が、容易に理解される。というのも、この振舞いが残余のもの（状態に属するところのもの）の、つまり至福性における配与の、条件をなしているからである。ところで、ここからは次の帰結となる。それは、道徳論がそれ自体において、決して至福性理論として、換言すれば至福性に与るためのある指図として取り扱われてはならず、その理由は後者の理性条件（あれなければこれなし）にだけ関係し、このものの取得手段ともいふべきものには関係していないということにある。しかしそれが（純然たる義務を課し、利己的な希望に方策を手渡すの

ではない)、完全に提示されたという場合には、その際に初めて、ある法則を根拠とする最高善を促進するとの道徳的希望—以前にはいかなる利己的な心神にも浮かびえなかったところの—が目を覚まして、この目的のために彼に宗教への歩みが生じた後に、この道徳理論はまた至福性理論と呼ばれうるのである。なぜなら、それへの期待は、宗教とともにだけ初めて生ずるものだからである。

ここからはまた、人は以下の点を推知する。すなわち、人が世界の創造における神の最終的目的を問う場合に、人はそこにおける理性的存在者の至福性ではなく、最高善をあげなければならないという点である。このものはかかる存在者のあの希望に、なおある条件を、即ち至福性に至当であるようにという条件を、つまりは全く同一の理性的存在者に道徳性を、付け加えるのであるが、この道徳性だけが尺度を含んでおり、この尺度に従ってのみ彼らがある叡明な創始者の手を通じて、第一のものに与ると期待しうるのである。以上の点の理由は、叡明性が理論的にみると最高善の認識を、そして実践的にみると意思の最高善との適合性を意味しているのであるから、人はある最高の自立した叡明性に、善良性 (Gütigkeit) (最高善を含む理性的存在者にとっての善良性—筆者) にだけ根拠付けられるであろうような目的を帰すことはできないからである。なぜなら、善良性にその結果 (理性的存在者の至福性に関する) を、最高の本源的善に適合しているものと人が考えうるのは、彼の意思の神聖性 (Heiligkeit) との調和の制限的な諸条件<sup>(474)</sup>の下でだけだからである。従って、創造の目的

(474) 「この機会に、そしてこれら諸概念の特性を知らせるために、なお次のことだけを注記する。すなわち、人は神に様々な徳性を帰するが、それらの性質は人が被造者にも適合すると思うところのものであるということ、ただしそこではそれらが最高の程度まで高められているが—例えば力、知識、現存、慈悲等が、全能、全知、遍在、大慈悲等の名称で一、しかしながら排他的にそして大らかさ (Größe) の付加なしに、神に帰される三つのものが存在しており、そしてそれらは総じて道徳的なものである。この方は唯一の神聖者、唯一の至幸者、唯一の叡明者、である。理

を神の名誉（人がこのものを擬人的に賞賛されることの傾向性と考えないと仮定して）に置くところの人達は、確かに最良の表現を見出したのである。というのも神にとっては、この方の立派な装備が、かくも見事なある秩序を適合する至福性で飾るに至るという場合に、世界において最も評価されうるもの—即ちこの方の命令に対する尊重、この方の法則が我々に課す神聖な義務の遵守—ほど誇りとされるものはないからである。後者（至福性—筆者）がこの方を愛に値するようにする（人間的な言い方で）のに対し、この方は前者（見事な秩序—筆者）によって崇拜（敬慕）の対象なのである。人間達でさえも、善行によって確かに愛を得るが、しかしそれによってだけでは決して尊敬を得るのではない。その結果として最も大きな彼らの善行性（Wohltätigkeit）が彼らに名誉を与えるのは、それらが尊厳性（Wüdigkeit）に従って行われたという事実を通じてだけなのである。

諸目的の序列において、人間（それとともに理性的存在者）は目的それ自体であるということ、換言すれば決して単に誰か（神のでさえない）の手段として—その際に同時に自身で目的であることなくして—、使用されえないということ、従って我々の人格における人間性は神聖でなければならないということ、それらが自ずと帰結する。なぜなら、彼は道徳的法則の主体であり、従ってあるものが一般的に神聖であると称されうるのは、それ自体で神聖であるもの—そのゆえにそしてそれと一致してだけであるところの—主体だからなのである。この道徳的法則は、自由な意思としての彼の意思の自律に基礎付けられているのであるが、この意思はそれの普遍的な法則に従って、それが従うべきところのその方と、同時に

---

由はこれらの概念が、既に無制限性を帯びているからである。だからいうまでもなくまた、この順序にしたがってこの方は神聖な立法者（そして創造者）、慈悲ある統治者（そして扶養者）、そして正しい裁判官、なのである。三つの特性は、それによって神が宗教の対象となるところのすべてのものを自己の内に含んでおり、それらに相応して形而上学的完全性が理性において自ずと付け加えられるのである」（Kant, praktische Vernunft, S. 237.）。

一致しえなければならないのである」<sup>(475)</sup>。

### (7) 純粹実践理性の諸要請一般について

これまで、我々が道徳的法則に基づいて実践的に自由な生き方を真に意識できているためには、必然的にその実在を実践的にだけではあっても、意識（内面的自己確認）していなければならない関係に立つ三つの要請があり、そしてそれらが「自由な起因性」「不死なる心神・靈魂」「神」であるのを知ってきた。ところで、我々には当然に想定できてよいものとして既に、この経験的世界が我々の主観に具わる感性の形式に従って生じている現象的世界であるからには、この世界とは異なるそして我々の感性を触発しているところの叡知的世界（悟性界）の理念がある。そして思弁的理性は、かかる叡知的世界においては先の三つの理念が示す客体について「ないとはいえない」とする、蓋然性判断だけをなしたのである。すると、我々が道徳的法則に基づいて演繹しうる前述の三つの要請と、その法則に従って生きることにより確認しうるそれらの実践的実在性とは、我々の認識一般にとってどういう意義があるのか、問われなければならない。実践的な要請としては、我々の心神・靈魂は叡知的世界にあるがゆえにア・プリオリな道徳的法則を着想できて、この叡知界から自己の意思を通じて感性界での行為に自由な起因性を行使しえなければならない、更に我々の心神・靈魂が感性界での行為について、意思をしてその志・心意と道徳的法則との完全な適合を目指す無限な進行を意欲させるためには、それは叡知的世界で、無条件な自立性とそれに基づく自己充足性をもって実在していなければならない。そして、最後にかかる心神・靈魂がそのような道徳的法則の表象と意思との完全な合致のために無限の進行を続け、最高善の実現をも目標となしうるためには、この叡知界には神が実在してい

---

(475) Kant, praktische Vernunft, S. 229-238.



て、自己充足性をもって実在する心神・靈魂に対し、いつかは到来するはずの無限の進行によって最高善への到達を約束していなければならない。このように我々が、この経験的世界で実践的に自由な生き方を真に意欲できているためには、叡知界（その基礎にあると前提しうる）におけるこれらの要請の実践的実在性が確認されていなければならないのであるが、しかし当然ながらここでの確認は、我々にこれら三つの理念の客体がいかなるようして実在しているかまでを認識させるものではなく、ただ思弁的理性が蓋然性しかいえなかった実在性について、あくまでも実践的な関係でだけその実在性を我々に確認させ、もはやどんな詭弁によってさえも決して奪われることのない理念にまで高めるのである。それらの事情が詳らかにされる。

「それら（三つの要請—筆者）はすべて、理性がそれによって意思を直接に規定するある法則であり、いかなる要請でもないところの、道徳性の原則に基づいている—その意思が純粹意思としてそのように規定される正にそのことを通じて、それが指定を遵守するためにこれら必然的な諸条件について要求するのである。これらの要請は、理論的な教義（Dogmata）ではなく、必然的に実践的な見地における諸前提であり、それゆえになるほど思弁的認識を拡張するのではないが、しかし思弁的理性の諸理念に一般的に（それらの実践的なものとの関係を介して）客観的実在性を与え、そしてさもなければ思弁的理性がそれらの可能性だけでも敢えて主張することができなかったであろう諸概念に、客観的実在性を正当なものとして与えるのである。

これらの要請は、不死性のそれ、積極的にみなされる自由の（ある存在者が叡知的世界に属している限りでの、その起因性の）それ、および神の現存在のそれである。第一のものは、道徳的法則の充足上の完全性に対する永続の適合性という、実践的に必然的な条件から生ずる。第二のものは、感性界からの独立性のおよび彼の意思の叡知的世界の法則即ち自由の



法則に従っての規定の能力の、必然的前提から生ずる。第三のものは、あるそのような叡知的世界にとって最高善であるための条件（叡知的世界に属する我々の純粹理性に道德性の向上における無限の進行に対して最高善が約束されているための条件ともいえる—筆者）の必然性—最高の自立的善の即ち神の現存在の前提を通じての—から生ずる。

道德的法則に対する尊敬によって必然的となる最高善への意図、およびそこから自然に生ずるこのものの客観的実在性の前提は、それゆえに実践理性の諸要請を通じて、思弁的理性がなるほど課題として提示しえたが、しかしそれが解決しえなかったところの諸概念へと導く。つまりは、1後者がその解決において誤謬推論以外のいかなることもなしえなかったところの課題（即ち不死性の）—なぜなら心神・靈魂には、自意識において必然的に帰されるある究極的主体の心理学的概念を、ある実体の現実的表象のために完全にするための、不変性のメルクマールが欠如しているから<sup>(476)</sup>—、それを実践理性はそれの全目的としての最高善における道德的法則との適合のために要求されるある永続性の要請を通じて、成し遂げるのである。2実践理性は、思弁的理性がそれについては二律背反以外には何も含まないものへと向かい、その解決をある蓋然的にはなるほど考えるが、しかしその客観的実在性については思弁的理性にとって証明しえないそして規定しえない諸概念に基づいてだけ根拠付けえた、即ちある叡知的世界の宇宙論的理念と、そこにおける我々の現存在の意識に基づき、

(476) およそ実体のカテゴリーによって、ある客体がそのようなものとして現実的に表象されるためには、不変性のメルクマールを充たすものでなければならない。しかし自意識としての「思惟する私」である究極的主体の心理学的概念には、まず経験的直観として不変性のメルクマールを充たす可能性がなく（時間の形式において現れる「私」は常に相違する数多であり決して同一として現れることがないから）、また我々が叡知の直観をもちえない以上は、叡知界でそのようなメルクマールを充たす可能性もないから、結局のところその実在性を主張する思弁的理性の推論は、すべて誤謬とならざるをえない（坂本「環境問題」(注2参照) 170頁以下参照)。

自由の要請を介して、根拠付けえたのである（その実在性を道徳的法則およびそれとともに叡知的世界の法則によって提示する—思弁的理性はかかる世界を指示しただけで、その概念を規定することはできなかった<sup>(477)</sup>）。3実践理性は、思弁的理性が確かに思惟しなければならなかったが、しかし純然たる先験的理想として未規定なままにしておかなければならなかったものに、根源的存在者の神学的な概念に、ある叡知的世界での最高善の至高的原理としての意義（かの法則によって規定されたある意思の客体の可能性のある条件としての）を、そこにおける自身の有権的な道徳的立法を通じて得させるのである<sup>(478)</sup>。

ところでしかし、我々の認識はそのようにして、純粹実践理性によって実際に拡張されているのか、そして思弁的なそれにとっては超越的であったものが、実践的なそれにおいては内在的であるのか（後掲注480参照）。確かに、しかし実践的な見地においてだけ。なぜなら、それによっては我々が我々の心神・靈魂の性質も、叡知的世界も、最高存在者も、それらがそれ自体においてあるところに従っては認識せず、それらについての諸

---

(477) 我々が無条件な自立した思想としての道徳的法則を着想できて、それによりこの経験的世界での行為を規定できるためには、そのような道徳的法則を着想できるような叡知的世界がなければならず（経験的世界はそのような法則を着想させる可能性がないから）、そして我々の実践理性はそこに属していなければならない。このような規定は、思弁的理性にはできなかった、実践理性だけがなすものであり、我々が無条件的に意識する道徳的法則に従って、それが命じるようにこの経験的世界で行為をなすために、自由の要請を介してやはり要請される場所であり、実践的自由の実現によってその実践的実在性が意識（内面的自己確認）されるものなのである。

(478) 叡知的世界に属しているように要請される我々の実践理性は、そのゆえにこそそれ自体で普遍的妥当性を有する道徳的法則を有権的に立法できると考えなければならないのであるが、その立法は同時に「最高善」の実現を目標（意思の客体）とさせていなければならないから—さもなければこの法則が不合理な命令となる—、かかる法則の完全な遵守に「最高善」を結合することのできる存在者（完全な意思と知力をもった）の実在が、要請されるのである。

概念を、我々の意思の客体としての最高善の実践的概念に結合するだけ、しかも純粹理性によって完全にア・プリオリに、しかし道徳的法則を介してだけ、そしてまた道徳的法則との関係でだけ、それが命ずる客体に関して、結合するのである。しかしまた自由はいかにしてのみ可能なのか、そして人はこの種の起因性を理論的に積極的にどのように表象しなければならないのかは、それによっては洞察されえず、あるそのようなものの存在が、道徳的法則によってまたそのために、要請されるだけなのである。またこの情況は残余の理念で、それらの可能性についてはいかなる人間知力もいつか究明しないだろうけれども、しかしまたそれらが真実の概念ではないとも解明しないであろうもので、いかなる詭弁も最も通常的な人でさえもの信念からいつか奪い去ることがないであろうごとき、そのような理念についても同様である」<sup>(479)</sup>。

#### (8) 純粹理性が実践的に認識を拡張しうる理由について

前項でカントは、思弁的理性が蓋然性だけを言明しえた三つの理念について、我々がア・プリオリに有する無条件的な道徳的法則からの演繹を通じて、実践理性はそれらの客体について、実在性—実践的実在性（確然性）の限度ではあるが—を我々に意識（内面的自己確認）させるうる次第を示した。換言すれば、これら三つの理念は、我々の実践的自由（自律）を支える要請であり、従ってかかる自由な（自立した）生き方を真に欲しているときにだけ、その実在性を実践的に意識（内面的自己確認）できるものである点を明確にしたのである。しかしこの哲学者はこの三つの理念の中で、「神」のそれが我々の道徳的法則による実践的自由から切り離されて、それ自体の実在性が確認されたごとくに理解され、やがて「神」による他律に基づいた道徳理論が生み出される温床となるとの強い懸念を有

---

(479) Kant, praktische Vernunft, S. 238-241.

していた。というのも、「神」は我々の外に与えられていると理解されるべきであるから、その実在性を確認できたという事情から、容易に我々の外に完全な意思と知力による根本原因（根源的存在者）として実在し、この方が我々をあるべきように規律しているとの、一見すると好ましい理論へと導きやすいからである。だが、こうして横行しかねない神の他律に基づく道徳理論は、我々の実践的自由（自律）を根本から否定し、それに代えて狂信が支配する道へと進ませるに違いない。その道だけは絶対に阻止しなければ！ 現代にも通ずるこの課題に、これから全力が注がれるであるけれども、その勢いはこの哲学者自身がこの項に付けた長い表題からもうかがえる—「純粋理性は、実践的な見地において、それによつては思弁的としての自己の認識を拡張することなしに、ある拡張をいかにして思惟しうるのか」。この自らの問いに、順次に答えが与えられてゆく。

最初に、三つの理念の実践的実在性は、道徳的法則からの演繹による自由の理念によつて導かれるのであるから、決してそれらの客体のあり様が、理論的に認識されるのではないけれども、しかし理論理性も我々の実践的自由の能力との関係では、客体一般としてだけにせよ、それらの実在性を承認しなければならない（純粋悟性概念・カテゴリーが我々の直観からは独立したア・プリオリな概念として演繹されている以上は、超感性的な客体を一般的に思惟しうる」と承認しなければならない）との事情が、これ以上は望みえない熱意をもつて説かれている。

「我々はこの問題を、抽象的になり過ぎないために、当面する場合への適用において、即座に答えるようにしたい。ある純粋認識を実践的に拡張するためには、ある意図がア・プリオリに与えられていなければならないということ、即ちすべての理論的諸原則から独立して、意思を直接に規定する（断定的）命法を通じて、実践的に必然的と表象される意思の客体としてのある目的が与えられていなければならないのであり、そしてここではそれが最高善である。このものはしかし、三つの理論的概念（それ

らは全くの純粋な理性概念であるから、それらのためにはいかなる対応する直観も見出されえず、それゆえに理論的な方面ではいかなる客観的実在性も見出されえない)を前提とするのでなければ、可能ではない：即ち自由、不死性、そして神。それゆえに、ある世界において可能な最高善の存在を要求する実践的法則によって、純粋思弁的理性のあれらの諸客体の可能性が、この理性によってはそれらに確保しえなかった客観的実在性が、要請されるのである。いうまでもなくこれによって、純粋理性の理論的認識は確かにある増大を得るけれども、それはしかし単にさもなければその理性にとって蓋然的(考えうるといっただけ)であるそれらの概念が、いまやそれらには実際に客体が帰属していると、確然的に(assertorisch)—内面的自己確認によって(筆者)—宣告されることからなるだけのものであるが。なぜなら、実践理性はその最高善の客体、しかも実践的には絶対的に必然的なその可能性のために、それらのものの存在を必要としているからであり、またこれによって理論理性はそれらを前提とすることが、正当とされるからである。しかし、理論理性のこの拡張は、いかなる思弁の拡張でもない、換言すれば理論的見地において今からその積極的使用をなすための拡張ではない。なぜなら、この場合に実践理性によっては、あれらの概念が現実的であるということ、そして実際にそれらの客体をもっているということ—しかしその際には我々にはそれらのものの直観のいかなるものも与えられない(そのことはまた要求されえないものである)—、それ以上のいかなるものももたらされないのであるから、それらのものにかかる承認された実在性によって、いかなる総合的命題も可能ではない。従って、この開示が我々を助けてこのような認識の拡張を得させるのは、思弁的見地においてでは全くなく、確かに純粋理性の実践的使用に関してなのである。思弁的理性の前記した三つの理念は、それ自体ではいかなる認識でもなく、そこに不可能(理念に矛盾が含まれているという意味での内在的不可能性—筆者)な何ものもない(超越的な)思想が存在

する。ところでそれらは、ある必然的な実践的法則を通じて、この法則が客体とするように要求するものの可能性の必然的諸条件として客観的実在性を得るのである。換言すれば我々はかの法則によって、それらが客体をもつと指示されるのであり、だがしかしそれらの概念がある客体にいかに関係するかを指示することはできず、またそれはこれら諸客体の認識なのでもない。なぜなら、これによってはそれらについて全く総合的には判断されえないし、それらのものの適用を理論的に規定することもなされえず、それゆえに本来はそれらのものの思弁的認識がそこに存するようないかなる理性の理論的使用も、それらについては全くなされえないからである。だがにもかかわらず、これによってなるほどこれらの諸客体ではないが、理性一般の理論的認識は、次の限りで拡張されたのである。それはすなわち、実践的諸要請を通じて、ある単なる蓋然的理念がそれにより何よりも客観的実在性を与えられることで、それらの理念に諸客体を与えられた、その限りにおいてである。それゆえに与えられた超感性的諸客体についての認識の拡張があったのではなく、理論理性のある拡張と、その超感性的なもの一般との関係での認識のある拡張が、以下の範囲であったのである。すなわち、理論理性がそれらの対象は存在すると承認せずにはいられないのだが、それはより詳細に規定したりはできず、それゆえにそれら諸客体（それらは理性に今や実践的根拠から、そしてまた実践的使用のためにだけ与えられている）のかかる認識を拡張することさえもできず、従って純粹理論理性—それにとってはすべてのあれら理念は超越的で客体をもたないのであるが—はあの増大をもつばらその純粋な実践的能力に負っていなければならないその範囲においてである。ここではそれらは、それらが純粹実践理性の必然的な客体（最高善）を現実的とする可能性の諸根拠である点において、内在的で構成的である<sup>(480)</sup>。というのもこのことな

(480) ここでの諸理念の客体が実在するように要請されるというのは、絶対に必然的な道徳的諸法則が存在しているのであるから、それらの拘束力の可能性の条件と



しには、それらは超越的でまた思弁的理性の単なる規整的原理であり、この原理はそれらに経験を超えたある新しい客体を前提するように課すのではなく、ただ経験におけるその使用を完全性に接近させるように課すだけなのである<sup>(481)</sup>。しかし理性が一度かかる増大を占有する場合には、それは思弁的理性として（本来がその実践的使用の確保のためだけではあるが）、消極的に即ち拡張的でなく、浄化的にあれらの理念によって、一方で迷信の源としての神人同形同性説（Anthropo-morphism）を防ぎ、あるいはそれら諸概念の誤信された経験による見せかけの拡張を防ぎ、他方ではそれらを超感性的な直観あるいはそのような感情で期待させる狂信を防ぐように着手する—このすべてのことが純粹理性の実践的使用の妨げであり、それゆえにそれらの防止は確かに実践の見地での我々の認識の拡張に欠かせないのであるが、同時に理性は思弁の見地においては、これによって全く何も得ていないと承認することが、この拡張と矛盾するものではない。ある対象との関係での理性の各々の使用のために、それらなしにはいかなる対象も思惟されえないところの純粹悟性概念（諸カテゴリー）が必要とされる。これらが理性の理論的使用のために、即ちそのような認識のために適用されるのは、それらに同時に直観（それは常に感性的である）がその下に置かれる限りにおいてだけであり、そしてそれゆえにそれらによって可能的経験のある客体を表象するためだけである。ところで、

---

してのそれらの現存在は必然的であるとの推論、即ちそこからこの特定された条件への遡及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ア・プリオリに認識されているのであるから、その特定された条件の現存在は必然的であるとの推論から導かれた帰結である（前掲注104参照）。それゆえこの推論は、確かに認識を経験が与える以上の対象に拡張するという意味で構成的であるが、絶対に必然的と認められる道徳的法則が命ずるところから、意思のそれとの合致が可能であるための根拠（その実践的実在性）を導くのであるから、決して実践理性の超越的使用なのではなく、内在的使用というべきである。

(481) 思弁的理性が、これらの理念を虚焦点として利用する規整的原理については、前掲注461参照。

ここではしかし私が諸カテゴリーによってそれを認識するために思惟しなければならないであろうものは、いかなる経験においても与えられえない理性上の諸理念である。しかしここでも、これらの理念の諸客体についての理論的認識が問題なのではなく、それらが一般的に客体をもつという次第だけが問題なのである。この実在性は純粹実践理性が得させるのであり、そしてこの場合に理論理性はそれら客体を諸カテゴリーによって単に思惟する以上のいかなる点にも係らない。我々が他のところで明瞭に示したように、このことは全く十分に、直観（感性的なものも、超感性的なものも）を必要とするのでなしに、可能である。なぜなら、純粹悟性におけるカテゴリーは独立であり、一切の直観以前にもっぱら思惟する能力として、その在所と起源をもち、そしてそれらはおよそいかなる仕方でも我々に客体が与えられるにせよ、ある客体を一般的に意味しているからである（前掲注356参照—筆者）。ところで、それらのカテゴリーには、それらがそれらの理念に適用されるべき限りは、なるほどいかなる客体も直観において与えるというのは不可能である。しかしながら、それらの理念にあるそのようなものが現実的であるということ、それゆえに単なる思考形式としてのカテゴリーが、ここでは空虚なのではなく、実践理性が最高善の概念において疑いもなく示すある客体を通じて意義を有するという、最高善の可能性のために必要な諸概念の実在性が十分に確保されるということは可能である—しかしこの増大によっては理論的諸原則に従った認識の最小限の拡張も生ずるものではないが<sup>(482)</sup>。

カントはここから、焦点を「神」に合わせて、説き進める。我々は確かに、自己の実践的自由との関係で、最高の神聖性をもつ道徳的法則に完全に合する意思があり、かつまたそのような道徳的法則が無限の進行により完全に遵守されてのみ達成しうる最高善を、人間に約束しうるような自然

---

(482) Kant, praktische Vernunft, S. 241-246.



の最高原因となる知力をもつ、そのような「神」の存在を意識（内面的自己確認）するところにまで至った。しかしこの存在性の確認は、道徳的法則や我々の実践的能力との関係でだけ、なされたものであるから、そこから離れて例えば我々が属している自然の完全性を理由に、「神」の存在を主張する権能を決して与えるものではない。それゆえ神の概念は、自然に関する物理学に属するものではなく、我々の実践的自由に関する道徳学に属するものであって、そのことは既にギリシャ哲学が示してきたところである。

「そこで、神の、ある叡知的世界（神の国）—道徳性の向上における無限の進行の果てには神により最高善が必然的に約束されている世界でもある・筆者—の、そして不死のこれら諸理念が、我々に固有な本性から得られた述語によって規定されるという場合には、人はこれらの規定をそれら純粹理性理念の感性化（神人同形同性説）としても、超感性的対象の感情過多な認識としてみなされたりすることも許されない。なぜなら、これらの述語は悟性と意思—しかもそれらが道徳的法則において思惟されなければならないような対立する関係において考察された、それゆえにそれらについてある純粹な実践的使用がなされるその限りでだけであるが<sup>(483)</sup>—以外のいかなるものでもないからである。その際には、これらの概念に心理

---

(483) 我々は「神」を、経験的なものの援用で論じたり、我々の希望に合する勝手気ままな理念により論じたりすべきではない。あくまでも叡知の世界に属する我々の心神・靈魂が、そのゆえに着想できる道徳的法則により、我々が感性界でなす意思に基づく行為を、自由に規定できるために要請される理念として、論じなければならない。すると自由な意思は、神の概念を自己の目標とする「最高善」に限定する働きをなし、悟性が認識する自然（経験）から区別させるのであるが、他方で悟性にかかる「最高善」の可能性が、自己の認識する自然の内に内包されているものとして、神の概念をして「自然の創始者」であるとの限定をなし、意思に任意な客体を与えさせないのである。本文は簡潔で解りづらいが、神の概念がいま述べたような対立関係において実践的に確定され、その存在性が確認されなければならないという意味であると思われる。

学的に属する、換言すれば我々がこれらの我々の能力（意思と悟性—筆者）をそれらの実行において経験的に観察する限りで属する残余の一切のもの、（例えば人間の悟性は論証的であり、その諸表象は従って諸思想であって諸直観ではないとか、これら表象は時間において順次に継続するとか、彼の意思は常に彼の対象の存在への満足の依存と密着している等々であり、以上のことは最高の存在者においてはそうではありえない）、それは捨象される、そして我々がある純粋な知性的存在者（Verstandeswesen）を思惟するこれらの概念については、次のもの以上のいかなるものも残らない。すなわち、ある道徳的法則を思惟する可能性に正に必要なもの、それゆえなるほど神のある認識であるが、しかし実践的な関係においてだけであって、我々がこの関係を通じてその認識をある理論的なものに拡張しようとする試みる場合に、思惟するのではなく直観するそのような存在者のある知力<sup>(484)</sup>と、この方の満足がそれらの存在に全く依存していないところの諸対象に向けられている意思（私は例えば時間において—我々が現存在の大きさとして表象する我々に可能な唯一の手段としての—生ずるのではない存在のある大きさ即ち持続のごとき先験的述語に言及するつもりはない）を、我々が確かめるに至るある神の認識だけしか残らない、我々はそれについては対象の認識のために有用ないかなる概念も全く得ることができない諸特性、そしてそのことによりそれらは決して超感性的存在者のある理論のために用いられうるものではないことが教えられ、そしてそれゆえにこの側面においてある思弁的認識を全く根拠付けたりできない、ただそれらの使用を道徳的法則の実行に制限する、そのような諸特性だけが残るのである。

---

(484) 我々の対象を認識する能力は、認識すべき対象が直観とされうるように与えられており、ただそれを思惟するだけであるが、最高善に至りうるようなこの自然の最高原因（創始者）である「神」の知力は、本来的に対象を思惟する能力ではなく、直観することにより対象を生ぜしめる能力でなければならない。

この最後のところは非常に明白であり、行為によって非常に明瞭に証明されうるから、すべての信じられている自然神学者（ある奇妙な名称である）<sup>(485)</sup>に、かかる彼らの対象を規定しているある特性、例えば悟性のあるいは意思の特性—それについては、すべての神人同形同性説をそれから分離するときには、それにより理論的認識のある拡張が期待されてよいであろうような最小限の概念をもそれに結び付けえない、単なるその言葉だけが残るということを、矛盾なしには証明されえなくするであろうごとき特性—だけでも挙げよと要求してかまわないほどである。しかし実践的なものに関しては、ある悟性と意思の諸特性について、ある関係の概念がなお我々に残り、それには実践的法則（正に悟性の意思に対するこの関係をア・プリオリに規定するところの）が客観的実在性を得させるのである<sup>(486)</sup>。このことが確かに生ずるという場合には、ある道徳的に規定され

(485) 「博識とは、本来は歴史的諸学の総体だけのことである。従って啓示神学の教師だけが神学者と称されうる。しかしもしも人が、理性的諸学（数学および哲学）を保持している者について学者・学識ある者（Gelehrte）と呼ぼうとするならば—このことが既にその用語の意味（いつでも完全に教えられていなければならないところのことだけで、それゆえに自分で理性を通じて見出しえないところのことだけを博識に数えるそれのごとき）に相反するであろうにもかかわらず—、哲学者は積極的学問としての彼の神の認識でもって、そのゆえに学者・学識ある者と称されうるためには、ある余りに悪い風采をなしているのかもしれない」（Kant, praktische Vernunft, S. 249.）。理性を通じて何かを見出すべき哲学者が、そうできるはずのない「神」の理論的認識（積極的認識）—自然によって教えられるところの—によって、学者・学識ある者と呼ばれるというのは、お門違いといわれても仕方がない、という意味と思われる。

(486) 注483で言及したように、叡知的世界に属する心神・靈魂が、そのゆえに着想できる実践的法則によって、我々の意思に基づく行為を規定し、最高善の達成に向けてより低い段階からより高い段階へとこの感性的世界（経験的世界）での無限の進行を続けさせようと我々は意識しているのであるが、そうであるならこの法則は、意思の目標（客体）である「最高善」の可能性が悟性の認識している経験的世界に必然的に内包されていなければならないという仕方で、意思と悟性の関係をア・プリオリに規定して、その実践的実在性についてやはり我々に意識（内面的自己確認）させなければならない。そしてこの関係の実在性が意識されているのであれば、

た意思の客体の概念に（最高善のそれに）、神、自由、不死の諸理念に、また実在性が与えられるのであるが、しかし常に道徳的法則の実行との関係においてだけである（いかなる思弁的な目的のためでもない）。

これらの想起に従い、今やまた次の重要問題の解答も見出されうる一神の概念は物理学に属する（それゆえまたこの学のア・プリオリな純粹諸原理だけをより一般的な意義において含むそれとしての）概念なのか<sup>(487)</sup>、それとも道徳学に属する概念なのか。自然諸機構あるいはその変更を説明するために、人がそこで一切の事物の創造者としての神に逃避するという場合には、いかなる物理的説明もなく、そして常に彼の哲学が行き詰まっているとある告白が存する。なぜなら、いつもはそれについてそれ自体としていかなる概念も持っていないあるものを、眼前に見ているところのものの可能性についてある概念を得るようにする目的で、前提にするということを余儀なくされるのだからである。しかし、この世界の認識の形而上学によって、神の概念にそしてこの方の存在に、より確実な諸推論によって到達するというのは、次の理由から不可能である。というのも、我々はこの世界を最も完全な可能的全体として認識していなければならないから、それゆえにすべての可能的諸世界を認識していなければならないから、我々はこの世界がある神によってのみ可能であったというためには、全知でなければならないだろうからである<sup>(488)</sup>。更に加えて、この存在者の実

---

そこには前記の三つの概念の客体も、実践的にだけであるが実在すると確認がなされていることになる。

(487) この経験的世界で、ある実体に生じている経験的内容が他のどれでもなく、ある特定のものであるとの選定的判断をなすためには、この世界で生じうる経験的内容は何通りかのものでなければならないが、思弁的理性はそこから無条件的全体としての神が実在し、選定的判断のための選定肢となる何通りかの経験的内容は、かかる条件的全体を多様に限定したもものとして、条件付けられたものであると推論する。この推論は既に誤りであることが論証されているが、このような見解によると「神」の概念は本文のような意味となろう。

(488) 意思がそれと完全に合致するのに、無限の進行を要するほどに神聖な道徳的

在を単なる諸概念から解明するということは、絶対に、不可能である。なぜなら、ある各々の存在命題、即ち私がそれについてある概念を得ているある存在者について、それは存在するという命題はある総合的命題である、換言すればそれによって私がその概念を凌駕して概念において考えられていた以上のものを、それについていうそのようなある命題だからである。つまりは悟性内のこの概念に、なお悟性外のある対象が対応して置かれているということであるけれども、かかる事情が何かある推論によって導かれるというのは明らかに不可能だからである。ゆえに理性にはこの認識に到達するために、ある唯一の方法だけが残し、つまりそこで理性は純粹理性としてその純粋な実践的使用の最高原理から出発して（もともとこの使用は理性の帰結としてのあるものの存在にだけ向けられているがゆえに）、その客体を規定するのである。そしてそこでは、その不可避的課題、即ち意思の最高善への必然的方向性の課題における、世界におけるかかる善の可能性との関係で、あるそのような根源的存在者を前提することの必然性が明らかとなるだけでなく、最も驚くべきところのもの、理性の自然の道における進行には完全に欠如しているであろうもの、即ちこの根源的存在者のある詳細に規定された概念も明らかとなる（前掲(6)参照）。我々はこの世界をあるささやかな部分で認識しているだけであり、ましてやそれをすべての可能的世界と比較したりはできないのであるから、我々はその秩序、合目的性、大いさから、確かに叡明で、慈悲深く、力あるなどのその創造者を推論しうるが、しかしこの方の全知、大慈悲、全能等々を推論することはできない。また人は、この不可避的な欠如をあ

---

法則が、我々に経験的利益や幸福の享受に代えて、それに受けるに至当となることで配与される「最高善」への道を選び、この世界でそれに向けてのより高い段階への進行という生き方をさせているその限りで、「最高善」の可能性を内包するこの経験的世界の創始者としての「神」が実践的に実在するのであり、かかる道徳的法則を離れて、自然認識を援用するだけによりこの存在者の実在もその完全性も、全知ではない人間には論ずる能力がないのである。

る許容された完全に理性的な仮説によって補充する権能があると全く確かに認めうる。すなわち、我々の詳細な認識に現れるほどに多くのことにおいて叡明性、慈悲深さ、などが明瞭となるという場合には、すべての残余のことにおいてもそれは全く同様であるだろう、そして世界創始者にすべての可能的完全性を帰することはそれゆえに合理的である、ということである。しかしそれは、それによって我々が自分の洞察を自負するところの推論ではなく、我々に大目に見られうる権能にすぎず、そして確かにそれを使用するためにはある他の方法での推薦（実践的見地からの推薦—筆者）がなお必要である。それゆえに神の概念は、経験的な道（物理学の）においては、それをある神性の概念に適合するとみなせるほどには精密に規定されていない「第一の存在者」の完全性の概念に常にとどまる（更にはその先験的部分における形而上学によっては、全く何ものも果たされえない）。

今や私は、この概念を実践理性の客体において把握しようと試み、そして私はそこに、道徳的原則はかかる客体を、最高の完全性ある世界創始者という前提の下でだけ許容すると知る。この方は私の振舞いをすべての可能的場合においてそしてすべての未来において私の志・心意の最奥まで認識するために、全知でなければならない、その振舞いにふさわしい帰結を授けるために全能でなければならない、同様に遍在し、永遠でなければならない等々。それゆえに、道徳的法則はある純粹実践理性の対象としての最高善の概念によって、最高存在者としての根源的存在者の概念を規定するのであり、このことは物理学上の（そしてより高く続けられている形而上学上の）歩みも、従って理性の全思弁的な歩みも、成就しえなかったものである。それゆえに、神の概念は本源的には物理学に属する—即ち思弁的理性のための—概念ではなく、道徳学に属する概念であり、そしてそのことは正に我々がその実践的使用において、そのものの要請として先に取り扱った残余の理性諸概念についても、同様にいわれうる。

ギリシャ哲学の歴史において、アナクサゴラスを越えては、ある純粹理性神学のいかなる明瞭な痕跡も見出されないという場合に、その理由がより古い哲学者には思弁の道を通じて、少なくともある全くの理性的仮説の助けで、そこにまで昇るためには、知力と洞察が欠けていたということに置かれるのではない。別種の世界諸原因の定まらない程度の完全性に代えて、一切の完全性をもつ唯一の理性的世界原因を前提するという、誰にでも自ずと生ずる考え以上に、何がより容易で、より自然でありえたのだろうか。しかし彼らにはそのような仮説に正当なものとして与するのには、世界の害悪が余りに大きな異論となるように思われた。そこで彼らはその仮説を自らに許すことなく、むしろ自然諸原因のあたりに根源的存在者にとって必要な特性と能力を見出したりはできないかどうか探究することにおいて、正に知力と洞察を示したのである。しかしその後この聡明な民族は、道徳的对象そのもの—それについて他民族は決して下らぬおしゃべりをしてきた以上のものではなかったのだが—を哲学的に論ずる諸研究において、大いに前進した。そこで彼らはまずある新しい要求を、すなわち実践的なそれを見出したのであるが、それは彼らに根源的存在者の概念を明確に指示するに欠けるところはなかった—その際には思弁の理性は見ているだけであった、精々がその土地の上に成長したのではないある概念を飾りたてる功労、いま真っ先に現れる自然観察に基づく諸確認のある結果によって、確かにそのもの見通しではなく（それは既に根拠付けられていた）、むしろ間違っって思い込まれた理論的な理性洞察による虚飾だけを促進するという功労があった」<sup>(489)</sup>。

カントの最大の功績は、理性の実践的思惟を、理論的思惟と明確に区別させたことにあるが、その核心は同じ純粹悟性概念（カテゴリー）の使用なのであるが、後者では認識のために使用できない無条件者としてのカ

---

(489) Kant, praktische Vernunft, S. 246-254.



テゴリーを、無条件的に我々がもたなければならない「自由の理念」のための支柱としたところにある。そこで、このような思惟により成立する道徳学は、究極のカテゴリーである「先験的自由」「不死なる心神・靈魂」「神」の实在のあり様を、我々がもちえたそのようなカテゴリーによって対象として思惟する学となるのでもなく、しかし逆にこれらの無条件者に関するいかなる思惟も禁止して、経験的認識だけに依拠する学となるものでもない。そうではなく、我々がア・プリアリに有する実践的自由の能力を自覚（内面的自己確認）するために無条件者にまで遡及させたカテゴリーを利用する学である。この哲学者がこれまで絶えず努力してきたのは、かかる区別について、明確に理解させることであった。そしてカントの道徳学がそうなった（そうできた）理由は、カテゴリーが対象認識としては感性界での直観を経験的認識とする思惟形式でありながら、しかしそれ自体は直観の能力（感性）とは独立した悟性の思惟形式として存するところにあり、そこでこの学はカテゴリーが無条件者の实在のあり様を認識させない以上は、かかるあり様の認識を目指すものではないが、しかしこのカテゴリーには無条件的な思想を形作る適格性がないとはいえない以上、この学は我々の無条件的自由の能力を自覚（内面的自己確認）させるものとして成立しえたのである。その事情が以下に説示される。

「これらの想起から、純粹思弁理性批判の読者は、神学と道徳学にとってあの骨の折れる諸カテゴリーの演繹が、いかに最高度の必要であったか、いかに有益であったかを完全に得心するだろう。なぜなら、それによってのみそれらが純粹悟性に置かれる場合に、それらをプラトンとともに（悟性に一筆者）本有的なもの（angeboren）とみなすことが防がれ、そしてそれに基づいて超感性的なものの理論の過度な不遜—そのいかなる終結も見通されないところの—を根拠付けることが防がれたのであり、更にはそれを通じて神学をして諸々の妄想を映し出す幻灯機とすることが防がれたのである。更にそれらが習得的なもの（erworben）とみなされる場合



には、エピクロスとともにそれらのもののどれもこれもこの使用を、実践的観点におけるそれさえも、感官の諸対象と規定諸根拠に制限したりしないように防ぐ。今やさらに、その批判がああ演繹において第一に、それらが経験的起源ではなく、ア・プリオリに純粹悟性にそれらの在所と起源をもつと証明した後に、第二にまたそれらが諸対象一般に、それらの直観から独立して適用されるところでは、それらはなるほど経験的諸対象への適用においてだけ理論的認識を生じさせるのであっても、だがしかしまた純粹実践理性により与えられる対象に適用されて、超感性的なものの特定された思惟に役立つが、しかしながらこのものが必然的に、純粹でア・プリオリに与えられる実践的意図とその可能性に属するそのような述語によってだけ規定される限りでなのであると示した。純粹理性の思弁的制限とこのものの実践的拡張は、まず第一にそれにおいて理性一般が目的適合的に使用されうる同等性の関係において、同一をもたらす<sup>(490)</sup>。そしてこの事例が他であるそれよりも、次のことをより良く示している。すなわち賢明性への道が、確保され通行不能や迷い導くのであるべきではない場合には、我々人間の場合には不可避的にその学問を通り過ぎしていなければならない（ここでは思弁的学問を指しそこを通り過ぎすとは行為における賢明性が実践的学問に属する以上そこに属さないことが決定しているからという意味と思われる—注490参照・筆者）ということ、しかしこれによって人はこの賢明性がかの目標に導くということを、そのものの成就の後にだけ納得せしめられうるということである<sup>(491)</sup>]<sup>(492)</sup>。

(490) 理性における思惟にあっては、条件たるものと条件付けられたものによる理性の思弁的使用では理解できないその理由が正に、無条件なものに関する自立した実践的思想（その实在性を内面的自己確認のできる）を、理性の実践的使用では理解できる（形成できる）理由でなければならない。なぜなら、「条件を待つまでもない」自立した正当性を有する実践的思想が理解されえた（形成されえた）理由は、それが条件では証明できない理由と表裏（経験的認識かア・プリオリな思想による認識か）をなしているからである。

## (9) 純粋理性のある必要に基づく真実認定について

カントは既に、道徳的法則に従うことは絶対に必然的であるから、かかる法則遵守という目的にとって唯一無二の前提である神と来世が存在するという真実認定について、このような道徳的確信と呼びうるものを、主観的根拠（道徳的志・心意）に織り合わされている理性的信と位置付けていた（前掲5・(6)参照）。その際には、客観的に十分な真実認定である「知識」に至りえないという性質の面から、この確信が論じられた。これに対しここでは、「蓋然的実在性」だけが承認される前述の三つの理念について、思弁的理性はかかる実在性の前提のままでその必要のために、それらの理念を規整的原理として使用できるのに、実践理性がその必要のために利用するときには、それらの「必然的実在性」の内面的自己確認（理性的信）にまで進まなければならない事情という面から、この確信が我々にとっての要請となる理由についてまず論じられる。

「純粋理性のある必要は、その思弁的使用においては諸仮説にだけへと導くが、しかし純粋実践理性の必要は諸要請へと導く。なぜなら、第一のものにあっては、私は派生されたものから諸根拠の系列を、私が望むだけ高く登ってゆき、そして根本的根拠を必要とするのであるが、それはかの派生されたものに（例えば世界における事物と変化の因果的結合に）客観的実在性を与えるためではなく、私の探求する理性をそのものに関して完全に満足させるためであるにすぎない<sup>(493)</sup>。そこで私は、私の前の自然

(491) 実践理性は、ある賢明性が道徳的法則に従ってのみ志された後に初めて、それは最高善への無限の進行の道に導くと意識するのであり、またこのような意識をもちえたことから、不死なる心神・靈魂と神の現存を、実践的に確認するのであるが、これは思弁的理性の認識の仕方と完全に別異な（相容れない）ものである。

(492) Kant, praktische Vernunft, S. 254-255.

(493) 思弁的理性は、経験的認識一般の雑然たるものの体系的統一に向かう規整的原理として、先の理念をいわば「虚焦点」のごとくに使用することにより、実体性（根源性）、原因と結果、並列する経験的内容、のそのような統一をなそうとするのであるが（前掲注461参照）、あれらの理念がこのように使用される理由（目的）を

における秩序と目的適合性をみて、そしてそれらの実在性について確認するために、思弁に取り掛かるためではなく、それらを説明するためにだけ、それらの原因としてのある神性を前提する必要がある<sup>(494)</sup>。そこではある規定された、我々が神において考えなければならないほどに優れて非常に詳細にそして非常に完全に規定された原因への推論のある結果について、常に不確実で疑わしいというその理由で、あるそのような前提は我々人間にとっての、最大合理性ある見解へと進められえない<sup>(495)</sup>。これに対

---

いうとすれば、それは認識の統一を望む思弁的理性の本性的必要（格率）に求めなければならない（理性の格率という言い方ができる理由については前掲注345参照）。そしてこの体系的統一、あれらの理念が「虚焦点」としてだけ使用されるから、完結ということがなく、更にはこの統一が特殊なものからそれらを含むより一般的（普遍的）なものへと進むものである以上は、とりあえず認識されているものに妥当する統一というだけの仮説であることを常に免れず、その点で普遍的なものから特殊なものが導来される統一の場合とは異なる（後掲注495参照）。

(494) 思弁的理性が規整的原理として使用する三つの理念は、実践理性が形作る「自由の理念」の形成に不可欠だったのであるから、経験的目的ではなくそれらの無条件的なもの・自発的なものを目指して体系化されてきた自然科学（経験科学）に属する学問には、我々がこの経験的世界でどのようにしてア・プリオリな実践的目的の実現を図ればよいかを教える適格性が承認されるであろうから、思弁的理性が規整的原理により「神」の理念を前提に本文にあるような自然の説明もできるであろう（詳細は坂本武憲「カントの実践的目的を基礎とする人種論」『星野英一先生追悼論文集・日本民法学の新たな時代』所収参照）。なおこのような説明のための思弁的理性の探求が、我々の実践的自由の行使という目的と少しも矛盾しない点につき、後掲注496参照。

(495) 「しかしここでさえもまた、もしもある蓋然的な理性概念ではなく、不可避的な理性概念が、即ちある絶対的に必然的な存在者のそれが明白であるとするならば、我々は理性のある必要を口実とはしえないであろう。この概念はすると規定されることになるだろうし、そして拡張への誘因が加わる場合には、それが思弁的理性の他のものの根源的原因として役立つはずのある必然的な存在者の概念をより詳細に規定すること、そしてこの後者（思弁的理性の他のもの—筆者）をそれによって知らしめること、それらが思弁的理性の必要の客観的根拠である。そのような先行する必然的な問題なしには、いかなる必要も存しない、少なくとも純粋理性上のものはない、残余のものは傾向性上のものである」（Kant, praktische Vernunft, S. 257.）。前掲注493で言及した、普遍的なものから特殊なものを導出する体系的統一、カ

し、純粹実践理性のある必要は、あるもの（最高善）を私のすべての諸力によって促進するために、それを私の意思の対象にするある義務に根拠付けられている。しかしその際に私は、そのものの可能性、ゆえにまたそのための諸条件<sup>(496)</sup>、即ち神、自由、不死を前提としなければならない。なぜなら私は、これらを私の思弁的理性によっては証明しえない—否定することもできないのではあるが—からである（証明されていればあえて実践理性の必要性に基づく前提という必要はない—筆者）。この義務は、もちろん後者の諸前提から全く独立している、それ自体として必然的に知られ

---

ントが理性の必然的使用と呼ぶもので、特殊なものからより一般的（普遍的）なものへと進む統一は理性の仮定的使用と呼ぶものである（Kant, reine Vernunft, S. 673ff.）。この注は少し難解なところもあるが、もしあれら三つの理念が必然的内容をもち、普遍として他の特殊なものはそこから導来できるとすれば、それは理性の必然的使用であり、仮定的使用をあえて理性がなす場合とは異なって、理性の必要（格率）を口実としなければならない使用ではないということ、そしてこれら二つの体系的統一以外のものは、ア・プリオリな体系的統一ではなく、傾向性に基づく経験的統一であること、を指摘しようとするものであろう。

(496) 先にも触れているが（前掲注88参照）、「実践的自由」についてその諸条件を論ずるといのは、矛盾なのではないかとの疑念が生ずるかもしれないので、再度この点に言及しておきたい。もしこの自由が対象として認識されうるとすれば、我々の自由な行為が可能であるための条件という言い方は、完全な矛盾である。しかし我々が経験的世界に属していながら、なおそこで行為を自由に規定しうることが確保されるためには、どのような前提が充たされていなければならないかを、思想としての「自由の理念」において考究するという言い方には、何らの矛盾もない。それゆえ、我々の実践的自由とそれが目標とする「最高善」を志して生きるのが可能であるためには、道徳的法則も経験的世界も神の意思に帰されなければならないというのも、あくまでも我々に自由な生き方が確保されることが動かしえない大前提となって、そのための必要条件として論じられているのであり、そのような自由な生き方が志されて初めて、かかる必要条件の実践的実在性が確認されるのである。更に我々は、この経験的世界が自由に生きられるためにどのように用意されたものであるか、神の意思にまで近づくような探究もなしうるが、これも自由を否定する働きをするものではなく、我々がより自由な生き方へと無限の歩行を続けるための、自発的な行為なのであるから、決して「実践的自由」と矛盾するものではない。

るあるものに、即ち道徳的法則に基づいている、そしてその限りで我々が最上級の完全さで無条件的・法則適合的な諸行為の義務を負うために、事物の内的特性とか、世界秩序の秘かな目標性 (Abzweckung)、あるいはそれを支配しているある統治者についての理論的見解による他の面での支えを、必要とはしない。しかしこの法則の主観的効果、すなわちそれに適合しそしてそのものによって必然的な、実践的に可能な最高善を促進する志・心意は、少なくとも確かに以下のことを前提としている。それは、そのような善が可能であるということ、さもなければある概念のその客体を追求するのは実践的に不可能であるだろう、その概念は根底において空虚で客体がないであろう、ということである。ところで、前記の諸要請は物理的な、あるいは形而上学的な、一言でいえば事物の本性に存する最高善の可能性 (現象的世界における事物の本性の内に含まれているはずの最高善の実現可能性—筆者) にだけ関係しているが、しかしある任意の思弁的意図のためではなく、純粹な理性意思の実践的に必然的な目的のためである。この理性意思はここにおいて選ぶのではなく、ある放棄しえない理性命令—かかる命令はその根拠を客観的に、純粹理性によって普遍的に判断されなければならない (道徳的法則が最高善の実現を命じている以上は、その命令を根拠あるものとするこの現象的世界でのかかる善の実現可能性も事物の本性としてなければならないとする純粹理性の普遍的判断を指す—筆者) そのような事物の性質においてもっている—に従うのであり、そして我々が単なる主観的意図において望むところのもののために、それのための手段を即座に可能的なものと前提したり、あるいはその対象が全く確かに現実的であると前提したりすることが、決して正当とされるところのない、傾向性に基づいているというのでは決してない。それゆえこの最高善は、絶対的に必然的な意図におけるある必要なのであり、そしてその前提を単に許された仮説としてだけでなく、実践的意図における要請として正当化する。そして純粹な道徳的法則が各人を命令として (賢慮の

規則としてではなく)放棄しえないように拘束することを認めるとしても、誠実な人は確かにこういうことが許される—私はある神が、この世界における私の現存在が、自然結合の外でも、なおある純粋悟性界でのある現存在であるのを、最後にまた私の存続が無限であるのを欲し、私はこのことを主張しぬきそしてこの信仰を私から取り上げさせない、と。なぜなら、これらは、そこにおいて私の関心(放棄しえない道徳的関心—筆者)が私の判断を不可避的に規定する—というも私はそれについては何ものも放棄するのが許されないから—唯一のものだからであり、そこでは弄される諸々の詭弁を気かけたりせず、同様にまた私はそれらに答えたり、あるいはそれらによりみせかけで異論を唱えたりできるようでありたいとも思わない、唯一のものである<sup>(497)</sup>」<sup>(498)</sup>。

(497) 「ドイツ学術雑誌(Museum)1787年2月号に、ある聡明で明晰な頭脳、故 Wizenmann, 氏—その早逝が悼まれるべき—のある論文が見出される。そこにおいて氏は、ある必要からそのものの対象の客観的実在性を推論する権能に異論を唱えられ、ある恋わずらいの男—単に彼のある幻想にすぎない美の理念に夢中になったであろうことであるそのような客体はどこかに存在すると結論しようと意図した—の例によって彼の対象を説明している。私はその点については、以下のすべての場合においては氏が完全に正しいと認める—その必要が根拠付けられているのはそれに悩まされている人にとって決して必然的ではない傾向性、その客体の存在を要請しうるが、各人に対して妥当するある請求を少しも含まない傾向性、そしてそれゆえに願望の単なる主観的根拠にすぎない傾向性である、そのようなすべての場合である。ここではしかし、意思のある客観的規定根拠、即ち道徳的法則に発しているある理性的必要が存在するのであるが、この道徳的法則というものは各々の理性的存在者を必然的に拘束し、それゆえそれに適合する自然における諸条件の前提をア・プリオリに正当なものとなし、そして後者のそれらを理性の完全な実践的使用と不可分離なものとするのである。我々の最も大きな能力によって、最高善を現実的なものとする義務が存在する。それゆえに最高善は確かに可能的でなければならない。従ってその客観的可能性にとって必然的であるところのものを前提することもまた、世界における各々の理性的存在者にとって不可避なのである。その前提は、それとの関係でだけまた妥当するところの、道徳的法則と同様に必然的なのである」(Kant, praktische Vernunft, S. 260.)。

(498) Kant, praktische Vernunft, S. 255-259.



我々が実践的に自由な生き方を欲するためには、「神」の实在が必然的前提となるという場合に、それによって我々の行為における義務や拘束性を根拠付けようとするのであれば、それは他律へと導くもので、我々の意思の自律と相反する理論となる。そこで、カントは既に神の現存在の道德的必然性は、我々がその信を奪われることのない権能であるとしつつ、それを経験的世界での最高善の生成と促進の義務そのものから区別して、そのような働きかけがなしうる可能性の前提は、理性的信の対象となるとしていたのであった（前掲(6)参照）。しかし「神」の現存在の要請には、なお道德理論を他律へと導く誤解の芽が含まれているとの危惧から、この要請を決して命令として考えることなく、先にもいわれていたその实在への信仰を、どんな異論や詭弁によってさえも奪われることのありえない（確かにその实在を理論的には証明できないにせよ）、そのような意味での理性的信と理解すべしとの説示が、より集中して繰り返される。

「純粋に実践的な理性的信（Vernunftglauben）のような、まだ非常に慣れていない概念の使用に際して、誤解を避けるために、私になお注記を付すことにつきお許しいただきたい。ここではあたかもこの理性的信がある命令、即ち最高善を可能とみなすことの命令としてさえも通告されるごとくに思われるかもしれない。しかし、命じられるある信というのは、不可解なもの（Unding）である。人は最高善の概念において前提することを要求されるものの前述した議論を思い出し、そして以下の諸点に気付くだろう。すなわち、この可能性を前提することは決して命じられるのは許されず、そしていかなる実践的志・心意も、それを認容するのを必要とするのではないという点、そうではなく思弁的理性はその可能性を、進んで認容しているに違いないという点である。というのも、道德的法則に適合している世界の理性的存在者の幸福であることのある尊厳性—それに釣り合わされたこの至福性のある占有と結合する—が、それ自体で不可能であるとは、確かに誰も主張しようとしたりはできないからである。と



ところで我々には、最高善の第一の部分に関しては、即ち道徳性に関しては、道徳法則が単に命令だけを与えている、するとあの構成部分の可能性を疑うのは、道徳的法則そのものを疑うのと全く同然というようになるだろう。しかしあの客体の第二の部分、即ちかの尊厳性に完全に適合する至福性に関しては、そのものの可能性一般を認容するには、確かにある命令を必要とはしないのである<sup>(499)</sup>。なぜなら、理論理性はそれ自身でそれに反対する何もも持たないからである。我々が自然諸法則の自由のそれらとの調和をいかに思惟すべきかという仕方だけは、それ自体としてそれに関してある選択が我々に帰属するところのあるものを有している。というのは、理論理性はそれについては何もも必然的確實性をもっては判断しないからであり、そしてこれに関してはその決定をなす道徳的関心が存在しうからである。

先に私はいった、世界におけるある単なる自然進行に従っては、道徳的価値に正確に適合した至福性は期待されるべきではないし、そして不可能とみなされるべきであると、またそれゆえにこの側面から、最高善の可能性はある道徳的世界創造者の前提の下でだけ認容されうると。私は予めの考慮によって、この判断の我々の理性の主観的諸条件への制限を差し控えるが、その目的はそれの真実認定の仕方がより詳細に規定されるはずのその時に初めて、その使用をなすためである（不死なる心神・靈魂や神に

---

(499) 命令を必要としないだけでなく、命令とすれば最高善の概念だけをもってする「他律」に連なりうるであろう。なぜならそのような命令は、理論理性による自然法則に従っての経験的認識を、もっぱら「最高善」との関係で無理にも決定させ、我々をしてその認識に従って行為させる強制となりうるからである。本文で後にいわれる、そのような命令がなくても、理論理性は前述した規整的原理により不完全ながら、この自然において我々がどのようにして実践的自由を行使しながら最高善に近づいてゆけばよいのか、知らしめようとするだろうという趣旨の言明には、本来的に実践的法則と自然法則の連関については完全には認識する能力のない理論理性に、無理にもその連関に沿うような判断や決定を強いるのは望ましくないとの、いま述べた意味も含まれていると思われる（なお後掲(10)参照）。

関する認識が人間にとって知識ではなく理性的信であることの意義を解く次項(10)での叙述を指していると思われる(筆者)。実際にいわれている不可能は、全く主観的なものにすぎない。換言すれば、我々の理性が二つの非常に異なった法則に従って生ずる、世界諸事象間のある非常に正確に適合し完全な目的適合的な連関を、自らに理解させるのは自分に不可能であると知るのである<sup>(500)</sup>—もっとも理性は、自然において目的適合的なもの、それが何にしたところで、そのものの不可能性を確かにまた自然法則に従って証明したりもできないのだが、換言すれば客観的諸根拠に従って十分に明らかにしたりもできないのだが。

しかしいまや、ある別な種類の判定根拠が関与してきて、思弁的理性の動揺のうちでの決定をなす。最高善を促進せよとの命令は客観的であり(実践理性において)、そのものの可能性も同様に客観的に(それに反対する何もも持たない理論理性において)根拠付けられている。しかしながら、我々がこの可能性を表象すべき仕方、つまり普遍的自然法則に従い自然を支配しているある叡明な創造者なしになのか、それともこの方の前提の下にだけなのかは、理性が客観的に決定できることではない。いまやここに、理性のある主観的条件が登場し、それは唯一の理性にとって理論的に可能で、同時に道徳性にただ一つ役に立つ、最高善の可能性の条件としての、自然の国の道徳の国との正確な一致を思惟するための方法である。ところで、このものの促進そしてそれゆえにその可能性の前提は、客観的に(しかし実践理性にだければ)必然的であり、しかし同時に我々がそれをいかなる仕方で可能なものとして考えようとするのかという方法は、我々の選択の内にあり、しかしそこにおいては純粹実践理性のある叡明な世界創造者に対するある自由な関心が決定するのであるから、ここにおい

---

(500) 先に述べた如く、あれら三つの理念を「虚焦点」とする規整的原理による体系的認識は、完結することがなく、また常に不完全な仮説にとどまることが、予め決定されているからである(前掲注493参照)。

て判断を規定するところのもの、その原理はなるほど必要として主観的であるが、しかしまた客観的に（実践的に）必然的であるところのもの促進手段として、道徳的意図における真実認定のある格率・信条の根拠、換言すればある純粹で実践的な理性的信である<sup>(501)</sup>。このものはそれゆえ命じられているのではなく、自発的なものとして道徳的（命じられている）意図にとって役に立ち、そのうえになお理性の理論的必要との一致する<sup>(502)</sup>我々の判断の規定であり、かの存在を前提とするということそして更に理性使用の基礎に置くことは、それ自体で道徳的志・心意から発したものであるものであって、それゆえにしばしば良い志の人達の下でさえ、時々には動揺に陥ることがありうるけれども、しかし決して不信に陥るものではない<sup>(503)</sup>」。

#### (10) 人間の実践的規定に賢明で適切な認識能力の均衡について

これまでの説示から、我々の理論理性は、道徳的法則と志・心意との完

---

(501) 「最高善」を目標とするように要求する道徳的法則から、それを絶対に必然的な条件付けられたものとみなして、ア・プリオリにかかる条件付けられたものがある以上は、その前提条件となるものも必然的に存在している、というのがここでの推論である（前掲注104参照）。この推論も我々が内面的自己確認できるだけの「自由の理念」に含まれるからには、実践的自由などないと否定する者には、反論できるだけでそれ自体として「神」の現存在を証明できるものではない。しかし実践的自由があるとそれを志す者には、その自由は必ず「自由の理念」の他にはありえないのであるから、この者にとっては「神」の現存在は実践的見地から客観的に必然的である（理性的信となる）。ここでも「神」をいかに考えるかの関心は主観的な必要の問題であるが、もし「自由の理念」に適う道徳的意図をもととすれば、もうそこではこの理念の演繹により叡明な世界創造者の現存在が実践的見地から客観的に必然的とする理性的信が、この者の格率・信条の道徳的規定根拠に含まれていなければならない。本文は少し難解なところもあるが、そのような意味と思われる（前掲6（8）参照）。

(502) 「神」の必然的実在を承認することは、それを虚焦点とする経験的認識の体系的統一という理論理性の必要（格率）にも沿うから。

(503) Kant, praktische Vernunft, S. 259-263.

全な適合が、「最高善」の実現に結びつくか否かについて、実践理性がその必要からもつ「理性的信」を承認するだけで、かかる結合の完全な証明（知識）には到達できないとの結論が導かれた。しかしそもそも、「不死なる心神・靈魂」「神」が、我々の道徳性への意欲に対する主観的動機（無条件に我々が有する道徳的法則に基づく演繹・着想によってのみもつことのできる知性的動機）としてだけ役立つ理性的信にとどまり、知識とはなりえないという事情は、我々の実践的自由（自律）にふさわしいことなのではないのだろうか。カントは、人間が他律に陥ることなきよう細心の注意をもって進めてきたこの弁証論の最後に、人間の認識諸能力にはどれほどに賢明な均衡が図られているか、我々に知らしめるための叙述を配している。もしも人間がそのような知識までをもったとすれば、我々の眼前に実見されうるとくに存するこれらのものの威厳が、それゆえ無限への確かな見通しと約束が、道徳的法則を乗り越えこれを自己の威圧と驚異（畏れ）により使いこなして、確かに望ましい行為へとやがて導くに至るであろうが、それはもはや生きた人間の自律による行為の規定ではなく、知識となったものによる他律（それゆえ本質的に現象）となるであろう。

「人間の本性は、最高善に向かって努力するように規定されている場合に、その認識諸能力の程度、殊にそれらの相互関係もまた、この目的にふさわしくなっているものとして前提されなければならない。しかし今、純粹思弁理性の批判はこのものが、それに提起される最重要な課題をその目的に適合して解決するのに、最も大きな不十分性を証明しているのである—もともとこの批判は全く同一の理性の見逃されるべきではない暗示、同様にそれがないうる大きな歩みを見誤ったりしていないが、その歩みはこの理性に掲げられるかかる大きな目標に接近するためのもの（前述した思弁的理性による規整的思索を指している—筆者）であるけれども、だがいつかそれ自体として、そのうえに最も大きな自然認識の援護によって、それを達成するためというのではない。それゆえ自然は、ここにおいて

我々に、継母のようにだけ我々の目的にとって必要とされる能力を与えたように思われる。

ところで、仮に自然がここにおいて我々の望みに親切だったとして、そして我々に我々が好んで所持したいと願うであろうような、あるいはある人々がそれらを所持する状態にあると全く思い違いをしているような、そのような洞察能力あるいは啓発を授けたとして、見かけるところその結果は果たしてどうであろうか。同時に我々の全本性を変えられるのでない限りは、確かにいつでも第一の発言権をもつ諸傾向性が、真っ先にそれらの満足を要求し、そして理性的な考慮に結ばれてそれらの最大可能的で永続する満足を至福性の名の下に要求することになるだろう。道徳的法則はその後から、それら諸傾向性をそれらの適切な諸制約の内に保つために、そしてそのうえにそれらのすべてを残らずいかなる傾向性にも配慮しない、あるより高い目的に服させるために、ものいうであろう。しかしいまは道徳的志・心意が諸傾向性ととも導かなければならない抗争—そこでは何回かの敗北の後に心神の道徳的諸力が次第に獲得されうる—に代わって、神と永遠がそれらの全幅の威厳をもって絶えることなく我々の眼前に存することになるだろう（なぜなら我々が完全に証明しうるころのものは、確実性に関して我々が実見によってそれについて確かめたのと同様に我々に関係するのだから）。法則の違反はもちろん回避されるであろうし、命じられたことはなされるであろう。なぜなら更に、諸行為がそれに基づいて為される志・心意はいかなる命令によっても鼓舞されうるのではなく、行動の駆り立て（Stachel）はここでは更に即座に備わり、そして重要ではないからである。それゆえ理性が傾向性に対する抵抗のための力を終結させるために、まず第一に努力して向上してゆく必要がなく、そうして最も多くの法則適合的な諸行為が畏怖に基づき、少数のものだけが期待に基づき行われるが、義務に基づいては全く何も行われまいであろう。更に人格の価値がそして世界の価値さえもがそれにかかっているところの、諸行

為のある道徳的価値が最高の叡明性の眼において、全く存在しないであろう。人間の振舞いは、彼らの本性が持続するのである限り—今そうであるごとく—、ある単なる機構 (Mechanismus) に変ぜしめられるであろうし、そこでは操り人形劇でのようにすべてが良く身振りをするのであるが、だがしかしそれらの人物にはいかなる生も見出されえないであろう。ところで、我々について全く別異な性質であるところでは、我々の理性の一切の努力をもって、ある非常に不明瞭で不確かな将来における見通ししかもたず、世界統治者はその現存在やその支配を推量させるだけで、探知させたりあるいは明確に証明させたりはしない。これに対し我々の内の道徳的法則は、我々にあることにつき確実性をもって約束したりあるいは畏怖させたりすることなく、我々から利己的でない注意を要求するが、しかしその他の点ではこの注意が働き支配的となった時に、その際に初めてそのことによってのみ、超感性的世界における見通しが、しかしまたかすかな光景でだけ許されるのである。そのようにして真に道徳的で法則に直接に奉納された志・心意が生じうるし、理性的被造者は彼の道徳的価値に相応するそして単に彼の諸行為にではない最高善の配与に値しうるのである。それゆえここでも、それを通じて我々が存在している探究しがたい叡明性 (神—筆者) は、それが我々に与えたものにおいてよりも、それが我々に約束したものにおいて正しく尊敬に値するというのは、確かに正しいのかもしれないが (しかし知識として正しいとする断定的判断まではできない—筆者)、それは平素から自然と人間の研究 (前掲注461参照) が我々に十分に教えているところなのである」<sup>(504)</sup>。

---

(504) Kant, praktische Vernunft, S. 263-266.

## 9 純粹実践理性の方法論

カントは遂に、「神」の要請にまでの演繹によって「自由の理念」を完結させ、我々の身体が属する現象的世界とは区別される、叡知的世界に属すると想定しうる実践理性を通じて、「道德的世界」と「最高善」の目標が、いかなる諸前提の下にいかなる仕方でも実践的に存在しうるのか（着想されうるのか）について完全な思想的確認へと到達した。これからかかる目標が実践的に「存在しうる」との客観的可能性を、各人が自分に主観的に「存在する」と意識する確然性へと転じさせる課題が、「方法論」として論じられるのであるけれども、この哲学者は既に人間の本性がこの課題にどれほど応えうるようになっているか、自己の理論の自然さ（無理なものなさに）につき試金石としてきた、かけがえのない人間の歴史の内に見通しており、その帰結としてこれからの叙述には、人間の道德的受容性に関する少しの疑念も忍び込んではいない。しかし殊に現代人には、心して聞かなければならないいくつもの点が、その叙述の内に含まれている。まず当面の課題がこう設定される。

「純粹実践理性の方法論 (Methodenlehre) の用語によって、そのものの学問的認識に関する純粹な実践的諸原則を取り扱う仕方・Art (思索における並びに叙述における) は理解されえない—そのことはいつもだと理論的認識において本来的に方法 (method) とだけ呼ばれている (なぜなら通俗的認識はある手法 (Manier) を、それによってのみある認識に雑然たるものがある体系となりうるある方法の学を、即ちある理性の原則に従った取り扱いの学を必要とするからである)。むしろこの方法論の用語により、純粹実践理性の諸法則に人間の感性・情緒への受け入れを、そのものの格率 (信条) への影響をいかに得させうるか、換言すれば客観的・実践的理性をいかに主観的にも実践的にさせうるかの仕方が理解され



る」<sup>(505)</sup>。

一見すると、道徳的法則によって生じる義務の表象が、人間の感性・情緒に影響して多くの誘惑を遙かに超える強い本体的動機となって、道徳的志・心意に基づく行為に至らせるというのは、ありそうもなくて思われる。しかし実際に人間の本性はこのような道徳性ある行為を受け入れていることについては、我々が自身の目に道徳的法則から見て恥すべき、非道徳の人間として、あるいは道徳的志・心意なくただ道徳的法則に外面的に適った行為をなす機械工学的人間として、現れたりしているのかどうかの反省が、知らしめるであろう。これらの点が次に説かれる。

「ところで、確かに諸格率（信条）をそののみが本来的に道徳的とし、そしてそれらにある道徳的価値を与えるところの意思の規定根拠である直接的な法則の表象とそのものの客観的・必然的遵守は、義務として、諸行為の本来的動機として表象されなければならないということは自明である。なぜなら、さもなければ諸行為の適法性はなるほど生ぜしめられるが、しかし道徳性は生ぜしめられないだろうからである。しかしながら、以下のことは各人には余り明白ではなく、むしろ一見すると全くありそうもなくて思われるに違いない。それは、心地よさの見せかけそして一般的に至福性に算えられるうるすべてのもの見せかけがいつか生じさせうるすべての誘惑よりも、あるいは苦痛と禍いの威嚇がいつか生じさせうるすべての誘惑よりも、純粋な徳のあの提示が主観的にも人間の感性・情緒により多く力があり、そして遙かに強い動機となって、諸行為のあの適法性を生じさせ、そしてより強力な決心を惹起し、それへの純粋な尊敬から法則そのものを他の考慮に優先して選ばせる、ということである。だが実際に事情はそのようなものである。そしてもし人間の本性がそのような性質でないとしたら、饒舌や推薦する手段を通じてするいかなる法則の表象の仕方も、

---

(505) Kant, praktische Vernunft, S. 269.

志・心意の道徳性を生じさせないであろう。一切のことは純然たる偽善であるだろうし、法則は嫌われあるいは完全に侮られるだろう、だがしかし個人的利益のために守られるだろう。法則の文字（適法性）は我々の諸行為の内に見出されうるだろうが、しかしそのものの精神は我々の志・心意（道徳性）において全く見出されえないであろう。そして我々は我々の一切の骨折りによっても我々の判断において完全に理性から逃れることはできないから、我々は不可避的に我々自身の眼に恥ずべき、非道の人間として現れるに違いない—我々がこの侮辱に対して内的判事席の前で、我々によって容認された自然なあるいは神的なある法則が、我々の迷妄に基づいて、もっぱら人がなすところのことを標準とし、人がなぜそれをなすかという活動根拠に気をかけることをしない、それらの警察上の機械工学・機械的運用法（Maschinenwesen）に結び合せたものであろうあれらの心地よさを、我々が楽しむということによって償うという場合であるにしても」<sup>(506)</sup>。

我々の感性・情緒には、純粋な道徳的活動根拠による道徳的関心の受容力があり、この根拠から力を受けて、感性的依存性が支配的となろうとする際に、それが自己をその依存性からもぎ離したり、この根拠が捧げようとする犠牲に十二分な償いを見出したり、できる性質のものであることは、誰でもがなしうる観察を通じて証明できる。

「確かに、まだ無教育であるか、あるいは粗野でもあるかどちらかの感性・情緒を、まず道徳的善の軌道に乗せるために、若干の準備的指導—それ自身の利益によってそれを誘うための、あるいは害を通じてそれを脅かすための—が必要であるということは、否定されえない。しかしこの機械的作業が、この手引きひもが、若干の効果を及ぼす否や、完全に純粋な道徳的活動根拠が心神にもたらされなければならない。この根拠はそれがあ

---

(506) Kant, praktische Vernunft, S. 269-271.

る性格（実践的に首尾一貫した思考様式に従い変えることのできない格率・信条の）を根拠付ける唯一のものであることによってだけでなく、人間に彼自身の尊厳を自覚するについて教えるがゆえに、感性・情緒にあるそれ自身には予期されない力を、つまりはあらゆる感性的依存性が支配的になろうとする限りそれから自己をもぎ離すための、それ（根拠—筆者）の叡知的本性の独立性において、およびこの活動根拠がそのために規定されているところの心神的偉大さ（Seelengröße）において、この根拠が捧げようとする犠牲に対し、それらに十二分なる償いを見出すための力を与えるのである。そこで我々は我々の感性・情緒のこの特性を、つまりある純粋な道徳的関心の受容力を、そしてそれゆえに徳の純粋な表象の動力を—それが適切に人間の心（Herz）にもたらされる場合に最も強力なものとしての—、そして道徳的格率（信条）の遵守における持続と精確さが問題である場合には善への唯一の動機を、誰でもがなしうる観察を通じて証明しようと思う。だがその際には同時に次のことが想起されなければならない。すなわち、これらの諸観察があるそのような感情の現実性だけを証明し、しかしそれによって成就される道徳的向上を証明するのではないという場合には、このことが純粋実践理性の客観的・実践的諸法則を主観的・実践的にするための唯一の方法に、いかなる損害も与えない—あたかもそれがあつた空虚な空想であるかのごとくして—、ということである。なぜなら、この方法はまだ決して実行されているものではないのであるから、経験はその結果についてはまだ何にも示すことができず、そのような動機を受容性を諸々の証拠立てるものだけが要求されうるのだからである。私はいまそれらを手短に提示し、そしてその後真正に道徳的な心意の基礎付けと修養の方法をわずかながら見取り図で示したい」<sup>(507)</sup>。

観察の対象に選ばれるのは、誰かある人の性格が推し量られる会話とし

(507) Kant, praktische Vernunft, S. 271-272.

での評定談話であり、そこには繊細なことが煩わしい人でもすぐに参加するし、またそこでは他の客体に関する話では期待できないほどに正確な、そして思案深い議論で、良いあるいは悪い行為が評価され、その人における徳を純粹に擁護したり好意ある厳正さでの反論がなされたりする。この様子からは、人間における徳がどれほど大切に考えられているかが見て取れる。

「人が、学者や弁舌家だけからなるのではなく、諸々の職業の人々あるいは上流婦人からもなる雑多な会合での談話の進行に注意を配る時には、世間話 (Erzählen) や冗談話 (Scherzen) の他に、ある談論 (Unterhaltung) ともいうべきもの、即ち評定談話 (Räsonieren) がそこで行われるのに気づく。というのも、第一の話は、それが新しい出来事と、それに伴う関心を携えているはずの場合でも、すぐに尽きてしまうものだし、他方で第二の話もややもすれば味気なくなるものだからである。ところで、あらゆる議論談話の内であって、さもなければ一切の弁舌についてたやすく長い休息につく人々の参加を奨励し、そしてその会合にある種の活気をもたらすものといえば、それによって誰かある人の性格が押し量られるはずなところの、あれこれの行為の道徳的価値についてのものより以上のものは皆無である。さもなければ繊細で思い悩むようなすべての事柄について、無味乾燥で煩わしいとする人達が、ある話された良いまたは悪い行為の道徳的内容を押し量ることが関係する段になるや否やすぐに参加し、意図の純粹性そしてそれゆえにその行為における徳を減少させるかもしれないあるいはまた単に怪しくさせるかもしれないすべてのことを考究するについて、他の思索のいかなる客体の場合にも彼らから期待されないほどに正確で、思案深く、微妙である。この評価においては、他者について判断しようとしている人達の性格さえも、しばしばほのかに浮かび出るのが見られ、それらの幾人かは彼らが殊に故人についてその裁判官職を行うことによって、この者のあれこれの行為について語られる善なるものを、不純

性についてのすべての侮辱的非難から守り、そして最後にはその人の全道徳的価値を偽装上の非難と秘かな悪意性から守る方に主として傾き、他の者はこれに対してより多く告訴と告発を志して、この価値を論難する方に傾く。ただ人々は後者の人達に、それによって徳を空虚な名とするために、人間のすべての事例から徳について排除するように議論する意図を、常に帰しようというものではなく、しばしば真正な道徳的内容の確定における好意ある厳格性だけが、ある寛大ではない法則—それと対比されてそして諸事例と対比されるのでなしに、道徳的な事柄におけるうぬぼれが大いに低下し、そして謙虚が決して単に教えられるだけなのではなく、鋭い自己検証により各人により感じられるようになるところのそのような法則—に従って、存在するのである。にもかかわらず人は、所与の諸事例における意図の純粋性の防御者たちに、過半は以下の点を見ることが出来る。それは、彼らが正義それ自体の推定をもつところで、諸事例での意図から最小限の汚点も拭い去ってやりたいと望んだのであるが、そう望んだ活動理由というのは、もしすべての事例にそのような意図の真実性が争われたり、すべての人間の徳に純粋性が否定されたりするとした場合に、この徳が遂にある単なる幻想であると決してみなされたりしないように、そしてそのようにしてこのものへのすべての努力が、空しい気取りとしてそして虚偽のうぬぼれとして過小評価されないようにというところに存する、という点である」<sup>(508)</sup>。

このような人間の行為の微妙な検証を喜んでなす傾向は、実践的教育で活用されるべきものであるが、見忘れられており、またそれと並んで古い時代や新しい時代の伝記から、諸行為のより多いあるいはより少ない道徳的内容について知らしめるために、提示されていた諸義務の証拠を揃えておくことが重要であるにもかかわらず、やはり怠られている。

---

(508) Kant, praktische Vernunft, S. 272-274.

「私は、青年の教育者達が提出された実践的な問題に、最も微妙な検証を喜んで打ち出そうとする理性のこの傾向について、どうしてかつて最も長い活用をしてこなかったのか、解らない。また、彼らが単なる道徳的問答教本を基礎とした後に、古い時代や新しい時代の諸々の伝記を、前に提示されていた諸義務の証拠を揃えておく意図で、どうして探そうとしなかったのか解らない。彼らはその伝記に依拠して、特に異なった諸状況の下での類似した諸行為の比較を通じて、彼らの生徒達の判断を動かし、諸行為のより少ないあるいはより多い道徳的内容というものは、次のごときものなのだと気づくようにするだろうに。すなわち、そのことにおいて生徒たち自身が、あらゆる思索についてまだ未熟であるが、まもなく非常に明敏になる少年時代を—その際にまた少年が彼の判断力の進歩を感じるがゆえに—少なからず興味あるものと知るようになり、更に最も重要なことは、確実性をもって善なる振舞いをその完全な純粋性において知り、そしてそれに賛同を与える繰り返しての実行や、それとは反対にかかる純粋性からの最小限の逸脱さえも、遺憾の念と軽蔑をもって気づく繰り返しての実行—それまでは子供達が互いに競い合うことのできる判断力のある遊びとして押し進められるだけであるにせよ—は、にもかかわらず一方の側に尊重のある永続的な印象を残し、他方の側には嫌悪のそれを残すであろうと期待できるようになるが、そのことはそのような諸行為を支持に値するか非難に値すると頻繁に見なす習慣を通じて、将来の行状における正義のために、ある良い基礎をなすことに成るだろう、というようなものである。ただし私は、我々の感傷的な書物が大いにまき散らしているところの、いわゆる高貴な（超功績的な）諸行為で煩わせず、すべてのことを、義務と、それを踏み超えなかったという意識により、人が彼自身の目において自分に認めることのできるそして認めなければならない価値と、それら両方（義務と価値—筆者）のものの上におくことを希望する。なぜなら、たどりつけない完全さに従って空虚な希望やあこがれに結果としてなるのは、

ただ小説の主人公—過度に大きなものへの彼らの感情を誇りにすることで、それだから普通のそして行き渡っている彼らには意味を持たないほどに小さく見える責務から自分は自由だと主張する—を生じさせるだけだからである<sup>(509)</sup>」<sup>(510)</sup>。

純粹な道徳性とは、義務に従ってのみ行為することに尽き、それは普通の人間理性が右手と左手の区別のごとく知っている（哲学者だけが疑わしくする）。それは歴史上の気高い人物の物語にも提示されており、無実の者に対する誹謗を拒絶し続けた行為が気高い理由は、彼が見返りはもちろん、誹謗者に与する友人からの絶交、害悪を恐れる親族からの廢嫡、彼自身の自由と生命を喪失するかもしれない脅威、家族からの切願、更には自己の行為に対する功績的思考、それらのいずれにもよらず、ただ無実の者を誹謗しない義務を揺らぐことなく守り通したいという作動根拠（義務の尊重）に基づいている事実こそが、この物語の聴取者における感性・情緒に最も大きな影響をもつし、もっていなければならない。

---

(509) 「そこから、大きな非利己的で共感的 (teilnemend) な志・心意と人間性が輝き出る、そのよう諸行為を賞賛するということは、全くまれである。しかしここにおいて気づかせられなければならないのは、非常にはかなくそして行き過ぎてゆく精神的高揚というよりは、むしろそこからより長い印象が期待されうところの義務への心からの服従の方である。なぜなら、この服従は諸原則を携えているのだからである（他方であの精神的高揚は興奮だけである）。自己愛的な功績的なものの構想力によって義務に関する思想を排除したりしないためには、人は人間の性に関して何かを通じて負ったある責務（たとえそれが、市民社会体制における人間の不平等を通じて人が利益を受け、そのゆえに他人をそれだけそれなしで済ませなければならなかったというものでしかないかもしれない）を常に見出すだろうと、少し考えてみるだけでよい」。男女間の関係についても、自由の法則によって何かを通じて彼らに課される義務に従い、諸行為において双方の人格が共に目的それ自体であるように取り扱われている（取り扱われ続けている）ということの方が賞賛に値するのであって、彼らの間に生ずるかもしれない一時的な精神的高揚ではないことを考えてみればよいという意味と思われる。

(510) Kant, praktische Vernunft, S. 275-276.



「しかし、本来的に純粋な道徳性とは何かという、道徳的内容のいずれの行為もがそれで検証されなければならないことについて問われるときには、私は哲学者達だけがこの問題の解決を疑わしくしうる、と告白しなければならない。なぜなら、普通の人間理性においては、その問題はなるほど抽象的な一般的形式によってではないが、しかしながら習慣的使用によって、あたかも右手と左手の区別のごとくに、ずっと以前から解決されている。我々はそこで最初に、純粋な徳の検証基準を、ある事例で、そして例えばある10歳の子供に、彼自身でまた教師によってそのための指示がなされるのでなくして、必然的にそう判断しなければならないだろうかどうかということが、判定のために提示されていると、我々が想定するのを介して示したい。人は、ある罪のない、しかし力もない人物（例えばイングランドのヘンリー八世による告訴に対するアン・ブーリンのような）の誹謗者に加わるようにと、強く求められたある誠実な人間の歴史を物語る。人は、見返り即ち大きな施物あるいは高い地位を提示したが、彼はそれらを拒絶する。このことは、聞き手の心に単なる支持と承認を生じさせるだけであろう。なぜならそれは、見返りのことだからである。そこで人は彼に喪失の脅しをし始める。この誹謗者の内には、彼の最も良き友人がいるのだが、その友はいま彼に絶交を宣言し、近い親族は彼（財産のない）を廃嫡すると脅す。彼をどんな場所でもどんな状況でも追い回し、傷つけることのできる勢力家、彼を自由の喪失で、それどころか生命そのものの喪失で脅かす君主。苦悩の程度を一杯にしてみる目的で、道徳的に善なる心だけが正に慈愛深く感じる苦痛を、彼にまた感じさせるようにするために、人は以下のように思い描きうる。極度の不足と窮乏に脅かされる彼の家族は、彼に屈辱的な譲歩をするように切願するだろう、彼自身は正直であるけれども、しかし思いやりおよび自己の必要に関して不動の冷淡な感情上の諸器官をもつのでは決してないだろう、だがしかし彼が生きてその日を決して見たくはないと望んでいるある瞬間において、彼に名状しがた

い苦痛を据えるある瞬間において、彼の誠実さの決心を、揺らぐことなくあるいは疑いさえすることなく、変えなかったろう、というようにである。すると私の若い聞き手は順々に、単なる承認から驚嘆へと、そこから驚愕へと、最後に最も大きな敬慕にまで、そして自身でそのような人間でありうることの生き生きとしたある希望にまで、高められてゆくであろう。しかしながらここでは、徳がそれほどに要するところの多かったゆえにだけ、徳はそれほどに価値があるのであって、それが何かをもたらすからではない。完全な驚嘆やこの人物との類似への努力さえも、ここでは全く道徳的原則の純粋性に基づいているのであるが、それは人間の至福性にだけ算うるところのすべてのものを、行為の動機から取り去ることによってだけ、正に目に入ってきて表象されうるものである。それゆえに、人間の心における道徳性は、それが純粋に提示されればされるほど、ますます力をもたなければならない。いうまでもなくそこからは次のような帰結となる。すなわち、道徳上の法則がそして神聖性と徳の像が、我々の心神におよそ幾許かの影響を及ぼすはずの場合には、道徳性がこの影響を及ぼしうるのは、それが純粋で人間の動機としての無事息災上の諸々の意図とは混ぜ合わされずに心におかれる限りでだけであり、その理由は道徳性が苦痛において最も立派に現れるものだからである。ところで、それを除去すれば作動力を強化するところとなるものは、ある妨害であったに違いない。従って自己の至福性からもたらされる諸動機のすべての混入は、道徳的法則に人間の心への影響を得させることへのある妨害というべきものである。私は更に主張する。あの驚嘆される行為においてさえ、それがそれに基づいて行われた作動根拠は、彼の義務の尊重であったと、その際には正にこの法則への尊敬—決して寛容や高貴な功績的思考方法の内的見解に基づく主張ではなく—が、まさしく聴取者の感性・情緒に、最も大きな力をもっていると、それゆえに功績ではなく義務が、最も特定のな影響だけでなく、それがその神聖・不可侵 (Unverletzlichkeit) の正しい光で表象される場合

には、またもっとも徹底的な影響を、感性・情緒に対してもつていなければならぬと」<sup>(511)</sup>。

しかし我々の時代は、義務の表象よりもやさしい諸感情や、感性・情緒に属する不遜によって、より多くのことを果たそうとし、そして子供の教育においても、彼らの功績的な行為を模範とする方法が採られがちであるが、義務の遵守という点について正しい判断が遅れているにもかかわらずそうすることは、彼らを夢想家に仕立てるだけである（またこの方法は大人にも真正な心に道徳的効果をもたらすものではない）。

「我々の時代は、人間の不完全性と善への歩行により適切であるところの、無味乾燥で真面目な義務の表象によるよりも、とろかすような優しい諸感情によって、あるいは大望を抱き得意がらせる、そしてどちらかといえば心を強くするよりは萎ませる感性・情緒についての諸々の不遜によって、より多くのことを果たそうとするのであるが、そんな時代にはこの方法への指示が、かつてよりもより必要なことであろう。子供の諸行為を気高く高潔で功績的であるとして模範とするのは—この模範のためのある熱情の鼓舞により、子供たちの心を魅するとの見解で—、完全に目的に反している。なぜなら、彼らはまだ最も普通の義務の遵守において、またそのものの正しい判断においてさえ、はるかに遅れているのだから、そうすることは彼らを夢想家へと時機に失せずして仕立てようとするほどに重大なものである。だがこの誤信された動機は、より教育を受けたそしてより経験のある層の人間の場合にも、有害ではないにせよ、少なくともそれによって生ぜしめたいと望まれているような、いかなる真正な心への道徳的効果も持たない」<sup>(512)</sup>。

感情は一時のものであり、心の刺激とはなっても、決して心を強めるものではない。道徳的法則だけがいま従っているそれから、より高いそれへ

(511) Kant, praktische Vernunft, S. 277-280.

(512) Kant, praktische Vernunft, S. 280.

と赴くことを要求し、心を強めるのである。

「すべての感情は、殊に非常に不慣れな努力が生じさせるはずのそれは、それがその激烈さにあるその瞬間に、そしてそれがおとなしくなる前に、その効果を發揮し、さもなければ何もかも發揮しない。心は自然な仕方ですべての自然的に最も温和な生活活動へと戻り、そしてそれゆえにそれに以前には本来的であった、けだるさに陥るからである。というのも、心にもたらされたのは、確かにそれを刺激したあるものであるが、しかしそれを強めたいかなるものでもないのだから。諸原則は概念の上に建てられなければならない。他のすべての基礎の上には、気まぐれだけが成立し、このものは人格にいかなる価値も得させることがないし、それどころか人格に自己自身への信頼—これなしには彼の道徳的志・心意とあるそのような性格の意識が、人間における最高善を全く生じさせえないところの—を決して得させうるものではないのである。ところで、これらの概念は、それらが主観的に実践的となるべき場合には、道徳性の客観的諸法則に満足して、それらを賛美していたり、人間性との関係で尊重していたりするだけでいてはならず、その人間との関係でそして彼の個性との関係でそれらの表象を考察しているものでなければならない。なぜなら、実際にかの法則はなるほど最も高く尊重に値するのだが、しかしその人間が慣らされている生活領域にそれが属しているかの如くには、好ましい姿で現れるものではなく、それは彼に頻繁に克己なしではなく（克己によって—筆者）この法則を去り、そしてあるより高いそれ—そこにおいて彼は後戻りの絶え間ない不安と共に、苦勞によってだけ身を持しうるところの—へと赴くよう要求するとき姿で現れるからである。一言でいえば、道徳的法則が要求するのは義務に基づく遵守であり、人が決して前提したりできないしまたすべきでないところの、愛好 (Vorliebe) に基づくそれなのではない」<sup>(513)</sup>。

完全な義務かどうか、例えば祖国の守護のために進んで命を捧げる高潔

な犠牲は、自己自身に対する義務から、大いに疑わしい。しかしその違反がその法則の神聖性をさながら蹂躪するようになる、欠くことのできない義務（いわゆる神に対する義務）があり、そのような義務に一切を犠牲にして最も完全な尊敬を捧げる、大きな高揚の能力が自分にもあると得心しうる事例があれば、我々の心神は強化され高められるであろう。カントはユウエナリスからの引用によって、そのような事例を提示する。

「我々に例で見させるものといえば、ある行為の気高くそして高潔な行為としての表象において、ある動機の主観的作動力が、厳格な道徳的法則との関係でその行為を義務として表象する場合よりも、より多く存しているのかどうか、ということがある。誰もが最も大きな生命の危険を伴って、難船から人々を救い出そうと努める—彼がその際に遂に彼自身の生命さえも失うという場合の—行為は、なるほど一方では義務に帰されるが、しかし他方ではそして大概是功績ある行為としても評価される。しかし我々のその行為の尊敬は、ここでは少しばかり減損を受けるように思われるところの自己自身に対する義務によって、はなはだ弱められる。より決定的なのは、祖国の守護のためになす彼の生命の高潔なる犠牲であり、そして更には自ら進んで命じられることなくこの意図に自分を捧げる仕儀が、それほどに完全な義務でもあるのかどうか、という点である。それについてはいくつかの疑惑が残る。そしてその行為は、ある模範のおよび模倣のための誘因の完全な力をその内にもたない。しかしその違反が道徳的法則それ自体を犯し、そして人類の福祉に顧慮することなく犯すようになるところの、そしてその法則の神聖性をさながら蹂躪するようになるところの、欠くことのできない義務（そのような義務は神に対する義務と呼ばれるのが常であるが、その理由は我々がこの方において実在における神聖性の理想を思惟するからである）が存在する場合には、我々はその法則の遵守を

---

(513) Kant, praktische Vernunft, S. 280-281.

我々のすべての傾向性の最も切なるものにとっての、ともかくもある価値をもつもの一切を犠牲にして、最も完全な尊敬を捧げ、そして我々があるそのような事例で、人間の本性は自然がともかくも対象への動機に集めるかもしれないすべてのものを超える、あるそのような大きな高揚の能力があることを得心しうる場合には、我々は我々の心神がそのような事例により強化され高められていると知るのである。ユウェナリス (Juvenal) はそのようなある例につき、純粋な義務の法則に義務として潜む動機の力を、生き生きとして感じさせる漸層法 (Steigerung) において提示している。

(Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter indem  
Integer; ambiguae si quando citabere testis  
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis  
Falsus, et admoto dictet periuria tauro:  
Summum crede nefas animam praeferre pudori  
Et propter vitam vivendi perdere causas.)

良き戦士、良き後見人、同じく公正不偏な仲裁人であれ。  
もしもいつか、疑わしくそして不確かでもある事で、証人として  
召喚されるならば、たとえファラリスが不誠実であるようにと  
命じるにせよ、引き立てられてきた雄牛への偽証をなすよう教唆  
するにせよ、名誉より命を優先させることは、最高の罪悪と心得よ。  
そして生命のために、生きている意義をなくすることだと心得  
よ」<sup>(514)</sup>。

自己愛など一切のものを、義務の神聖性の後におくのは、我々の理性が  
そうすべきだということからである、そう意識するのは感性界を完全に超えて  
自らを高めることなのだが、同時に理性のそのような命令が動機となって

(514) Kant, praktische Vernunft, S. 282-283.

生じさせる効果（満足）—「適意」のことと思われる（後掲注515参照）—もまた、感性界を越えた高揚に寄与する。そこで、そのための教育方法における第一の課題は、道徳的法則に従う判断を習慣とするために、かかる法則を事実において拘束的である法則から区別させ、更には道徳的法則のために行為がなされる主観的合致を、この法則との単なる客観的合致から区別させて、実践的なことを判断する理性の洗練と善への関心の増進を導くことにある。

「我々が、功績的なものの何かある好ましいことを、我々の行為に持ち込みうるという場合には、実際のところその動機は既に自己愛といくらか混ぜ合わされており、そのゆえにその動機は感性の側から幾分かの援助をもらっている。しかし、一切の事柄をただ義務の神聖性だけの後におくことは、そしてその一切が可能であるのは、我々自身の理性がこのことをその命令として承認し、そしてそれをなすべきだということからである、という事情を意識するのは、さながら感性界そのものを完全に超えて自らを高めるといふ意味があり、またそれらの点は、法則の意識が、感性を支配しているある能力の動機としてもまた、常にではないにせよ、次のような効果と不可分に結び合されているという事実そのものなのである。すなわち、この効果がまた、あの動機への頻繁な従事（感性的動機からの帰結となるのではなしに法則の意識に頻繁に従うこと—筆者）を生じさせ、および最初はより小さなその動機の使用の試みを通じて、自己の実現への期待を与え、そうして我々の内に段々と最も大きなしかし純粋なそれへの道徳的関心を生じさせるようになるということである<sup>(515)</sup>。

(515) 単なる効果（経験的目的）そのものは、感性的関心をもたせることはあっても、道徳的関心を生じさせえないのは明らかである。あくまでも本文でいわれるように、道徳的法則の意識が不可分な動機となって生じた効果と認められて初めて、それが我々に純粋な道徳的関心をもたせうるものとなるのである。後に説かれる第二の課題に関する叙述からも解る通り、ここにいわれる道徳的法則が動機となって生じさせる効果とは、先に「快の感情」とは区別され、その意思の対象が理性的存



従ってこの方法は次の進路を採る。第一に問題となるのは、ある自然な、すべての我々自身のことに伴う、並びに他人の自由な諸行為の看守に伴う事柄、のための道徳的法則に従っての判断を、しかもまた以下の仕方では習慣とする、更にはその判断を鋭敏にすることである—すなわち、最初にその行為は客観的に道徳的法則に適合しているかどうか、いかなる法則に適合しているのかを問うことによって、しかもその際にはもっぱら拘束性のためのある根拠を手渡すところの法則への注意を、事実において拘束的である法則（義務付けへと作動している諸法則—自然法則・筆者—に由来する義務付けることの諸権能：Leges obligandi a legibus obligantibus）から区別することによって（例えば、人間達の必要が私から要求するものの法則と反対に、人間達の法が私から要求するところのものの法則—その内の後者が本質的な諸義務を規定し、これに対して前者は本質に属さない諸義務だけを規定する）、そしてそのようにある行為に集まるところの相違する諸義務を、別異に教えることによって。注意が向けられなければならない別個の点は、その行為がまた（主観的に）道徳的法則のために行われているのかどうかの問題、そしてそれゆえにその行為は自主行為（Tat）として道徳的正当性をもつだけでなく、志・心意としてその格率（信条）により道徳的価値までも持っているのかどうかの問題である。ところで、かかる教練と、そこから生ずる我々のもっぱら実践的なことを判断する理性の洗練ともいべきものの意識が、この理性の法則へのでさえものある関心を、それゆえに道徳的に善なる行為への関心をだんだんと生じさせるに違いないとは、疑うべくもない。なぜなら我々は、遂に敬愛するものを、その考察が我々に我々の認識諸力の拡張適用—我々がそこに道徳的正当性を見出すところのものを促進するような—を感得させるところのそのも

---

在者としての自分に適切であるという知性的満足（そして「快の感情」の規定根拠）として説明されていた「適意（Wohlfelien）」を指していると思われる（前掲8・(3)参照）。

のを、獲得するのだからである。というのも、あるそのような物ごとの秩序というものに携っている理性は、行われるべきところのことをア・プリオリに諸原理に従って規定するその能力によって、自らが偏に善であると知りうるのだからである。ある自然観察者が初めは彼の諸々の感性に不快な諸対象を、彼がそこにそれらの組織化の大きな目的適合性を発見するところには、遂に敬愛する対象として得ることになり、そして彼の理性はそれらの考察を楽しむし、またライブニッツは彼が入念に顕微鏡で観察した昆虫を、彼が彼の注視を通じて自分が教えられたことを知り、そしてそれからさながらある恩恵を得たがゆえに、それを大切に再びその葉のうえに戻したのである」<sup>(516)</sup>。

しかし、理性を実践的な事柄の判断において洗練するだけでは、その判断された客体が我々の内にある動物性を超えた能力の素質に気付かせるだけで、それについて我々自身が身に着けるべき能力であるとの関心までをもたせるには至らない。カントはここに、我々が自由な行為に際してもつ適意である「自己充足性」(前掲8・(3)参照)の修練をおき、感性界を超えた高揚のために採るべき教育方法における第二の課題とする。そしてこの修練により、諸傾向性が感じさせる必要と、その結果としての多様な不満足という重荷から解放される、独立性の意識に気付かせ、十分に根拠付けられた自己尊敬という積極的価値のために、義務を遵守する(自由を保持する)道へと進ませなければならないと説いて、この方法論を締めくくる。

「しかし、我々に固有な認識諸力について我々に感知させる判断力のかかる仕事は、まだ諸行為やそれらの道徳性そのものへの関心ではない。それはただ、人があるそのような判断に自分を良好に保つようにするだけであり、そして徳にあるいは道徳的諸法則に従う思考様式に、驚嘆されている

---

(516) Kant, praktische Vernunft, S. 283-285.

るけれどもそれゆえにしかしまだ求められているのではない（彼女は賞賛され、そして冷気に耐える：laudetur et alget）ところの、ある美しさの形式を与えるのである。その考察が主観的に我々の表象諸力の調和のある意識を生じさせ、そしてその際には我々の全認識能力（悟性と構想力）が強化されると感じる一切のものと同様に、他人にも伝えられうる適意が生じ、にもかかわらず、その折には客体が我々の内にある動物性を遙かに超えた才能の素質に気付くための機会としてだけみなされていて、その存在は我々にはどうでもよいままになっているのである。しかしながら、第二の修練がその役割を見出し、それはすなわち意思の純粹性を以下の限りで、第一に意思の消極的完全性としてだけ明らかにする諸事例で、道徳的志・心意を生き生きと叙述することにおける修練である—即ち、義務に基づくある行為に、いかなる傾向性上の動機も意思への規定根拠として全く混じり込んでいないというその限りで。これによって生徒は確かに彼の自由の意識に気付かされている状態に保たれる。そしてこのような断絶はある最初の苦痛の感情を惹き起こすのであるが、にもかかわらずこの断絶はその生徒を真の必要上の強制そのものから引き離すことによって、同時に彼にはすべてのこの必要が彼を巻き込むところの多様な不満足からのある解放が告げられ、そして他の源泉（義務—筆者）からの満足の感情に対して、感性・情緒が感じやすくされる。その諸例が提示される純粹な道徳的決心において、人間にはある内的な彼自身にもさもなければ決して知られなかった能力、つまり内的自由—最も好まれているものでさえも、我々が常にそのために我々の理性を利用するところのある決心に全くいかなる影響も持たない程度までに、諸傾向性の激烈な執拗さから免れるための—が明らかとされる場合において、心はそれをいつでも秘かにではなく押し付けているある重荷から確かに解放され、そして軽くされるのである。私は不正が私の側にあることだけを知っているある場合において、そしてそのことの自由な承認と内容なしでしておく賠償の申し出は、自己利益に、

更には私によってその権利が侵害されている者へのさもなければ不当ではない嫌悪にさえも、非常に大きな異議を見出すのではあるにせよ、にもかかわらずこれらすべての躊躇を私が無視しうるある場合には、確かに諸傾向性からの、幸福な境遇からの、自分自身に満足することの可能性からの、独立性の意識があり、この意識はまた私にとって至るところで別な観点においても有益である。そして今や、義務の法則はそれの遵守が我々にそれを感じさせるところの積極的価値を通じて、我々自身に対する尊敬を通じて、我々の自由の意識へのより容易な進入を見出す。かかる自己尊敬の上に—それが十分に根拠付けられている場合に、人間は彼の目における内的自己検証において自分を軽蔑すべきものであるとそして忌まわしいものだと思ふことほど以上に強力な何ものも恐れたりしないという場合に—、各々の良い道徳的志・心意が接ぎ木されるのである。なぜならこのことが、卑しいそして害する感性・情緒からの誘因を寄せ付けない、最上で更に唯一の番人だからである。

私はこうして、ある道徳的育成と修練の最も一般的な諸格率（信条）にのみ、言及しようとしてきた。諸義務の多様性はそのものの各々の種類に対して、なお特別な諸規定を要求するだろうし、そのようにしてまたある広大な仕事にさせるであろうから、私が予行修練にすぎないこのようなある論稿において、かかる概要だけにしておこうとするときには、人は私を容赦されるとみなすであろう」<sup>(517)</sup>。

## 10 実践理性批判の結語

「より繁くそしてより長くそれを考究すればするほど、いよいよ新しいそしていや増してくる驚きと畏敬を具えて、二つのものが感性に懸かる：

---

(517) Kant, praktische Vernunft, S. 286-288.

夥しき星辰煌めく我が上なる天空、そして我が内なる道徳法則。私はその双方を、暗黒の内に隠されているものとして、あるいは私の視界の外にある霊感的なものにおいて、探究したりまた推測するだけでも、許されることではない。私はそれらを私の前に見て、そしてそれらを直接に私の存在の意識と結び付ける。第一のものは、私が外的な感性界で占める場所から始まり、そして私がそこに立つその結合を、測り知れない大きさへと、諸世界を超えた諸世界により、そして諸機構をなすそのまた諸機構によって拡大し、そしてそれを越えてこのものの周期的運動の限界なき諸時間へと、その運動の始まりと持続へと、拡大するのである。第二のものは、私の見えない自己、私の人格性に始まる。そして私をある世界において提示するが、この世界は真の無限性を持ち、しかし知力においてだけ気付きうるものである。そして私はそれとの（このことによってしかしまた同時にある可視的な諸世界のすべてとの）、あのところのごとくに偶然的な結合ではなく、普遍的なそして必然的な結合において私を認識する。ある測り知れない諸世界の巨大さという第一の見地は、さながら私の重要性をなくさせる。それはあたかも動物的被造物のごとくに、それが短い時間において生命力を具えて存在した後に、そこからの実質を惑星（世界全体における一つの単なる点にすぎない）に返却しなければならないのである。これに対し第二のそれは、私の価値を高め、それはある観知的存在者としての価値を、私の人格性—それにおいては道徳的法則が私に動物性からそして全感性界から独立した生を明らかにするし、その道徳的法則も少なくとも私の現存在のそれによる目的適合的な私の規定から、つまりこちらの生の諸条件や諸限界に制約されない無限へと進行する規定から、大いに推定されるほどなのである—を無限に高める。だが、驚嘆と尊重はなるほど探究へと鼓舞しうるが、しかし探究しないことの代わりになりうるのではない。かかる探究を、有益で対象の高貴性に適切な仕方ですみため、今や何がなされるべきであるか。その際には諸事例が戒めのために、しかしまた

模倣のためにも役立つ。世界観察は、人間の感官をとにかく前に出し、そして我々の悟性—その広い範囲で追求する—をとにかく隠しうるような、最も壮麗な見地に始まり、そして占星術を終えた。道徳学は、人間の本性におけるその発展と修養が無限の諸利益をかなえるごとくにみえる最も高貴な特性と共に始まり、そして狂信あるいは迷信を終えた。かくしてすべてのとにかく自然な試みが行われるようになるのであるが、そこでは仕事の最も主要な部分は理性使用にかかっており、そこにおけるこの使用は足の使用のごとく頻繁な実行を介して自己自身を知るものではなく、それが通常の経験では余り直接的には示されえない諸特性に関する場合には、殊にそうである。しかし遅きに失したとはいえ、予め理性がなそうとしているすべての歩みをよく熟慮し、そしてその歩みを前もってよく考えられたある方法に沿って以外の仕方では、その進行をなさせないようにという格率（信条）が流行した後に、世界構造についての判断は全く別なある方向をとり、そしてそれにより同時にある比較するもののないより幸福な結果を得た。ある石の落下、ある投石器の運動は、それらの諸要素とその際に現れる諸力に分解され、そして数学的に取り扱われて、遂にあのような明確でそして全将来にわたって不変な世界構造における洞察をもたらしたのであり、この洞察は引き続き観察においてともかく拡張すると期待させるが、しかし決して戻らなければならないと懸念する必要など全くないものなのである。ところで、我々の本性上の道徳的な素質の取り扱いにおいて、この道をとって進むことはあれらの事例が我々を奨励するものでありえ、そして類似する良い結果への希望も与えうる。だが我々は、道徳的に判断している理性の諸事例を、手にしている。いまこれらの事例をそれらの根本概念において分析することは、数学を欠くが化学に類似した手続きを、つまりそれに見出されるかもしれない経験的なものの、理性的なものからの分離の手続きを、普通の人間知力での繰り返される試みにおいて行うことは、我々に両者を純然とさせうるし、各々がそれ自体としてだ

けで与えうるところのものを、確實性をもって認識可能となしうるのであり、そしてそのようにして、一部にはまだ自然で未熟なある判断の過誤を、一部には（こちらが遙かにより緊要であるが）それを通じて自然に関する一切的方法的探究と認識なしに、夢想された宝物が約束されたり本物として通用させられたりするところの才覚称揚（Geniesschwung）—賢者の石の熟達者によってそれがよく行われるような—を、防ぐことができるのである。一言でいえば、学問（批判的に求められそして方法的に始められた）は、聖賢の教え（Weisheitslehre）へと導く親密な足であるが、それはかかる教えの用語で単に人がなすことだけについて理解されるのではなく、教師にとって各人が歩むべき賢明性への道を、良くそして見分けやすく切り開くための、そして他者を誤った道から守るための、導きの糸として役立つべきものが理解される場合においてである。すなわち、哲学が常にその保管者（Aufbewahrerin）であり続けなければならないある学問、公衆がその微細な研究には何らの関心を示す必要がなく、彼らにとってあるいまいったような働きかけ（Bearbeitung）につき、まず第一に申し分なく正当でありうる教えに確かに関心をもたなければならない、そのようなある学問、ということである」<sup>(518)</sup>。

自然学は、我々の自然観察が次第に気づかせてきた、条件と条件付けられたものの関係という思考様式に基づく学問として、その正当性には何らの疑問も挟ませない権威をもつに至った。理性能力の批判に生涯を捧げたカントは、この学問がどうしてこれほどの正当性を有しうるかという思惟をなし、それを極めたときに、既にそれとは全く異なる演繹の道をとる道徳学が、独立の学として成立しうると気づいていた。「自由の理念」の構築は偏にその着想の正しさを確かめるために着手され、そしてここにそれが完全に正しかったとの確信により、演繹を終結させた。この思索におけ

---

(518) Kant, praktische Vernunft, S. 288-292.



る達人は、以前には控えめにその思索上の極意を示していたのであるが、演繹の終結を告げる結語において、初めて自分に、その極意に立つ哲学こそ、「各人が歩むべき賢明性への道を、良くそして見分けやすく切り開くための、そして他者を誤った道から守るための、導きの糸として役立つ」と宣告するのを許した。このような厳正さによって書かれた「実践理性批判」に対して、またそこから帰結した完全な思想的―貫性ある「自由の理念」に対して、なおそれらが誤りだといえる資格のある人を探すのは、むしろ徒勞というべきではなかろうか。