

カント『人倫の形而上学の基礎づけ』における

演繹と自由の性格

中野 愛理

本稿では『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略称)第三章で行われる自由の演繹について、解釈上の二つの問題に解決を示すことで、自由の性格を描くことを試みる。その際には、アリソン、シェーネッカー、コースガードの解釈を比較参照する。二つの問題はいずれも『基礎づけ』第三節¹に存し、次のような問いの形をとる。第一に、自由の演繹の中心で補助的な問題にすぎない関心が表立って扱われるのはなぜか。第二に、定言命法の可能性を説明するために行われる感性界と悟性界の区別をどのように解釈すべきか。これらの問いの答えは、カントの演繹する当の自由が何ものであるかを輪郭づける。

1. 問題の背景

カントの哲学において自由が最重要課題の一つであることは言を俟たない。カッシーラーの指摘する通り、カントは自由を含む倫理的諸問題を、『純粹理性批判』を完成した後から体系の第二項として理論的部分に付け加えたのではなく、学説を構築した最初の段階から本質的な問題とみなし、不可欠の構成要素として扱っていた(カッシーラー 1996, 245 頁)。そして自由は『実践理性批判』において「その实在性が実践哲学の必当的の法則によって証明されるかぎり、いまや、思弁哲学さえ含めた純粹理性の、全体系的構築全体の要石」(V3f. [邦訳 124 頁])として位置づけられる。

ところでこの自由は『実践理性批判』では、既に実践理性が事実によって確認する現実的なものとみなされる(V6)。しかし『純粹理性批判』においては、

自由は単に自己矛盾しないことが示されただけであり、『実践理性批判』で言われるように「崇高をきわめた実践的諸原則を解く鍵」(V8 [邦訳 130 頁])としては扱われていなかった。それではこの自由の鍵としての役割をカントが主題的に扱ったのはどこであるか。それは『基礎づけ』第三章である。

さて、カントはその第三章で自由の演繹²を行うが、この成否は次のように解釈が分かれる³。第一に、演繹は関心に話題を移す段階で破綻し、自由は演繹されないとする立場 (Allison 1900)。第二に、悟性界が感性界よりも存在論的に優位にあることを論拠として演繹が整合的に行われたが、しかしこの論拠によっては我々が道徳的に行為する動機を十分に説明できないとする立場 (Schönecker 1999, Wood & Schönecker 2002)。第三に、我々が自然法則とは異なる観点からものを見、それにしたがって格率を選択するという事実を論拠として、演繹は整合的に行われたとする立場 (Korsgaard 1996)。

これらの諸解釈は第三章に二つの中心の問題があることを示す。第一に自由の演繹と関心の関係、第二に演繹の最終段階に位置する感性界と悟性界の区別のもつ意味である。以下ではこれらの問題の所在を探ることで自由の性格を明らかにしたい。

2. 演繹と関心

演繹と関心の関係を扱うためには、予め『基礎づけ』第一、二節でカントが示すテーゼを概観する必要がある。手短に辿ろう。

第一節では、自由な意志と道徳法則の下にある意志は同一であるという所謂分析テーゼ⁴が示される。そして、定言命法は総合的命題であるために、単に概念の分析によってはその可能性が示されないという注意がなされる。

シェーネッカーは、分析テーゼで示されているのは、純粹に理性的で自由な、それゆえ悟性界の一員とみなされるような存在者が、常に善を意志する存在者であるということであるとする (Schönecker 1999, S. 165f.)。このテーゼはのちに演繹の前提として用いられる。シェーネッカーと同様に、アリソンもこのテーゼをカントによる道徳性の正当化の第一段階であることを認めている (Allison 1990, p. 201)。しかしアリソンはこの命題があくまで分析的な性質をも

つことを重要視しない (Allison 1990, p. 278). すなわち、「自由な意志と道徳法則の下にある意志が同じものであること」と、のちに提示される「定言命法の定式」との間に明確な差異を認めない。これに対しシェーネッカーは、前者を分析的命題、後者を総合的命題として明確に区別する。彼によれば、第一節の肝要な点は、道徳法則から分析的に導出されるもの（自由な意志や、善意志など）と、道徳法則からは導出されず、それゆえ総合的に結びつけられねばならない要素（格率など）を区別することに存する (Schönecker 1999, S. 170)。なお、コースガードもシェーネッカーやアリソンと同様に、カントがこのテーゼを議論の出発点としていると考える (Korsgaard 1996, p. 161)。

続く第二節では、あらゆる理性的存在者は自由意志をもつということが示される。シェーネッカーはこの理性的存在者を「単に理性的な存在者」であるとみなし、我々のような「理性的かつ感性的な存在者」については未だ言及されていないとみなす (Schönecker 1999, S. 232)。アリソンはこの点に関して「意志をもたない理性的存在者」と「意志をもつ理性的成員」とを区別する (Allison 1990, p. 218) がこうした区別は無意味である。「単に理性的な存在者」と「理性的かつ感性的な存在者」を分けるシェーネッカーの区別が意味をもつのは、前者が自由であるからといって後者がそうであるとは未だ確定されない、という点を強調するためである。この区別が第三節の関心の問題を解明する鍵となる。

さてここでようやく第三節の関心の問題に入る。以上のような分析的段階を経てカントは次のように関心的话题を導入する。

では、いったいなぜ私はこの原理〔道徳法則〕に服従すべきなのだろうか。しかもこともあろうに理性的存在者としてしたがうべきなのだろうか。したがってまたそのゆえに、いったいなぜ理性を授かった他のすべての理性的存在者はこの原理に服従すべきなのだろうか。この原理に服従すべきであると関心が私を駆り立てはしないことを、私は認めるつもりである。というのも、関心は定言命法を与えないだろうからである。だが、それでいて私はこの原理に服従すべきことに必然的に関心を抱かざるをえないし、またそういうことになるのはどのようにしてなのか、ということを経験しなければならぬ (IV449 [邦訳 94 頁], 傍点強調・亀甲括弧による)

補足は筆者による).

引用のように、カントは関心の話題を導入しながら、我々にとっての道徳法則の拘束性の根拠を探求する。確かに、演繹の前提を示した後、引き続き演繹を展開することなく、全く無関係に見える別個の話題へと転換したことに疑問を呈するアリソンの発想は自然なものである (Allison 1990, p. 216)。とはいえ、ここでは次の二点が重要である。第一に、拘束性の根拠ということでカントが求めているのは、根拠の普遍性と客観的必然性という性格である。第二に、我々が道徳法則に対して抱く関心は拘束性の根拠となりえないが、それは我々の関心が常に経験的であるためにこうした普遍性と必然性を担い得ないからである。

この二点を踏まえれば、関心への話題転回は奇怪なものではなくなる。シェーネッカーの指摘する通り、ここでは単に理性的な存在者についての分析的段階から、感性的かつ理性的な存在者である人間へと「観点が転換」(Schönecker 1999, S. 327) しているのである。すなわち、単に理性的な存在者にとっては分析的に導き出された自由も、人間という感性的かつ理性的な存在者にそれが妥当するかはまだ未決定である。この解釈にしたがえば、一体「どこから道徳的法則が拘束するのか」(IV450 [邦訳 96 頁]) と改めて第三節で問われることも整合的に解釈可能である。

まとめよう。演繹には、単に理性的な存在者を考察する分析的段階(第一、二節)と感性的かつ理性的な存在者である人間を考察する段階が存在し、これらは完全に分けて考えられねばならない。関心への話題転換はこの区別を示すための徴標である。

3. 感性界と悟性界の区別

周知の通り、カントは定言命法の可能性を感性界と悟性界の区別をすることで説明する。すなわち悟性界に属する私の理性的な意志が感性界に属する私の感性的な欲求に付け加わるので、道徳性は命法すなわち「べし」の形をとる。カントは第四節でこの区別に言及した直後の個所で演繹の終わりを仄めかす (IV454) ため、これが演繹のクライマックスであることは疑いがない。しかし

この二つの世界の区別が存在論的含みをもつかどうかに関しては解釈が分かれる。以下では、まず第三節のカントの議論を追い、次いで存在論的解釈をとるシェーネッカーの見解を検討し、最後にコースガードの非存在論的解釈を確認する。

第三節でカントは感性的かつ理性的な人間に関して、道徳法則がどこから拘束するのか、という問いに対して次のような議論を展開している。道徳法則が人間を拘束する可能性、すなわち定言命法の可能性を洞察するためには、まず現象と物自体の区別に目を向ける必要がある。すなわち我々は己の選択意志によってではなく、触発によって表象を認識することがある。このことが我々に現象の背後に物自体を想定させる。そしてこの想定は粗野ではあるが感性界と悟性界の区別を与える。(感性界は観察者によって様々でありうるが、悟性界は感性界の根底に存し、常に一つである。)この区別にしたがって我々は己の受容性を感性界に数え入れ、己の純粋な自発性を悟性界に数え入れる。悟性界に属する存在者として、我々は己の意志を自由の理念の下にあるとみなし、さらにその理念に自律の概念と道徳法則の概念が結びついていることを理解する。ところで、悟性界は感性界の根拠をしたがってまたその諸法則の根拠を含むがゆえに、私は英知者として悟性界の法則にしたがうことを認識する。それゆえ私は悟性界の法則を己にとって命法とみなし、この法則に適合する行為を義務とみなす。このようにして定言命法にしたがう可能性が示される。すなわち、私は感性的欲求によって触発された意志の上に純粋で実践的な意志を付け加えることで定言命法を可能にしている。

シェーネッカーは、以上の議論の「悟性界は感性界の根拠を含み、したがって感性界の法則の根拠をも含む」(IV453 [邦訳 101 頁])という個所に注目する。これは悟性界が感性界に対して存在論的優位をもつことを示しており、これが当為を可能にする根拠である (Schönecker 1999, S. 379)。彼は演繹のステップを次のように組み直す。

- (1) 人は己のうちに理性の能力を見いだす。それは認識論的能力としての純粋自己活動性の形式である。
- (2) 理性的 (自己活動的) 存在者として、人は己を英知者とみな

さなければならぬ。そしてそれゆえ、この観点から己を知性界の一員とみなさなければならぬ。

- (3) 理性的なそれゆえ英知界に属する存在者として、人間は己の固有の意志の原因性を自由の理念の下にあると考えることができる。
- (4) 英知的な知性界の一員である理性的存在者の意志の特性としての自由と道徳法則が分析的に結びついているので、もし人が己をそのような存在者と把握するなら、そしてその場合のみ、人もまた自律と道徳法則を己の理性的意欲の法則として認識する。
- (5) **存在論的倫理的テーゼ**：悟性界とそれゆえ英知界の一員としての意志は、感性界に対して存在論的に優位にある。それゆえ、英知界の法則（道徳法則）は法則（定言命法）として感性界と悟性界に同時に属する存在者に妥当する。私が感性的かつ理性的存在者としてなすべきことは、私が理性的存在者としてまたそれゆえ本来的自己自身として意志することである（Schönecker 1999, S. 388f.）。

それでは、シェーネッカーがどのようにそれぞれのテーゼを組み立てたかを見てゆこう。まず(1)では、第三節第九段落でカントが述べた次の言葉が前提に据えられる。「ところで人間は、現実に自分のうちに一つの能力を見いだす。この能力によって人間は自分を他のすべてのものから、それどころか人間が対象によって触発される限りでは、自分自身からさえも区別するのである。そしてそれが理性である。(…) 理性は理念の名の下に純粋な自発性を示す」(IV452 [邦訳 98-99 頁])。すなわち、人間は理性をもち、それは純粋な自発性を有する。続いて(2)では、第三節第十段落で示された己を感性界の一部としても悟性界の一員としてもみなしうる、という観点から「たんに悟性界の成員」(IV453 [邦訳 101 頁])である人間が推論される。さらに(3)では、(2)と第二節で示された「あらゆる理性的存在者は自由な意志をもつ」という分析推論の結果を総合し、理性をもつ人間が自由の理念の下にあることが推論される。さらに(4)

では、(3)と第一節で示された分析テーゼを総合し、自由と道徳法則が分析的に接続される。

ここまでで人間が理性をもち、悟性界の一員として、道徳法則を己の意志の法則とすることが示された。しかしこれでは単に人間が道徳法則にしたがうことができること示されただけである。それが命法となるためには当為に関するさらなる根拠づけを必要とする。

カントは第四節で新たにこう述べる。

悟性界は感性界の根拠をしたがってまたその諸法則の根拠を含むがゆえに、したがってまた悟性界は私の意志（これは全く悟性界に属する）に関して直接に立法的であり、かくしてそのように立法的なものと考えられねばならぬがゆえに、私が自分が英知者としては、他方感性界に属する存在者として存在しようと、なおそれにもかかわらず悟性界の法則に服従するものであることを、すなわち自由の理念においてこの悟性界の法則を含むところの理性に、したがって意志の自律に服従するものであることを認識するであろう。したがって私は悟性界の諸法則を私にとっては命法とみなし、またこの原理に適合せる行為を義務とみなさねばならないであろう (IV453f. [邦訳 101 頁])。)

このくだりに関して、シェーネッカーはこのように解釈する。

カントは定言命法の妥当性を感性的かつ理性的存在者の法則として (…) 悟性界の存在論的地位の優越性によって基づけている。(…)物自体であり、それゆえ「本来的自己」である人間は現象としての人間よりも存在論的に高い地位をもち、それゆえに悟性界の法則は、同時に感性界の一員である人間にとって命法として妥当する (Schönecker 1999, S. 379)。

簡潔に言えば、シェーネッカーは悟性界が感性界よりも存在論的に優位にあるがゆえに、当為に必要な拘束力をもつと考えている。そして「悟性界は感性界の根拠を含み、したがって感性界の法則の根拠をも含む」(IV453 [邦訳 101

頁))という個所を「存在論的倫理的テーゼ」と名付ける。彼がこれを「存在論的倫理的」と呼ぶのは、当為という倫理的な拘束力が存在論的な構造によって示されているからである。こうして第四節では当為の基礎づけがなされる。

しかし既に指摘されている通り、カントがこの個所で存在論的優位を主張しているとする解釈は以下の点から批判されるべきである。第一に、カントは悟性界が感性界よりも優れているという主張をしていない。第二に、もし優位があるとすれば、なぜその優位が主張できるのかという新たな問題を背負い込むことになる (Korsgaard 1996, p. 160)。シェーネッカーは悟性界が優位を有することの根拠について立ち入った説明をしていない⁶。

これに対してコースガードはこうした存在論的解釈を明確に否定し、非存在論的な根拠によって定言命法の可能性が説明できると考えている (Korsgaard 1996, pp. 160, 168f)。コースガードによれば、第一にカントが感性界と悟性界を区別したのは、感性界の現象が完全に因果系列に規定されていることを強調するためである。そして我々の傾向性によって決定される「自己愛の格率」は現象に属する。この自己愛の格率に則って行為する人は、能動的にそれを選んだのではなく、単に受動的に自然に制御されている (Korsgaard 1996, pp. 162-167)。第二に、シェーネッカーが存在論的倫理的テーゼと呼称した「悟性界は感性界の根拠をしたがってまたその諸法則の根拠を含む」という命題については、次のように解釈する。我々は悟性界について全く何も知らないにもかかわらず、現象界の背後にあるものとしてそれを想定する。それゆえ己を悟性界の一員とみなすことは、己をこうした仕方では知っている世界の中にいる者とみなすことである。そしてこのような人が意志をもつなら、その人の意志による行為は現象界に現実的な影響をもたらす。以上二つの主張から、コースガードは自己愛の格率と道徳性の格率の対比が強調されることを指摘する。自己愛の格率を選ぶことは己の意志を自然法則によって決定されたものとするものであるが、その場合自由は何でもない。道徳的格率を自己愛の格率に優先させることは、受動性を越えた真の自発性を選択することであり、世界のうちに変化をもたらすことである。

コースガードはこのように存在論的解釈を採用せず、感性界と悟性界の区別を自己愛の格率と道徳性の格率を強調するものとみなす。我々はすでに傾向性

や道徳法則への関心を抱いているが、それは感性界に属するものと悟性界に属するものとに分けられ、後者が我々自身の意志であり、前者は自然法則にしたがった結果にすぎない。悟性界に属する我々自身の意志が自然法則にしたがう意志に付け加わるので、定言命法は整合的に説明されるのである。

ところで、ここでカントが悟性界の理念を導入した理由に目を向けてみることで、コースガードの非存在論的な解釈をより演繹の内容に沿ったものとして補うことができるだろう。すなわち、演繹内に悟性界の概念が導入されたのは「どこから道徳法則が拘束するのか」という問いに答えるためであった。言い換えれば、道徳の拘束性の根拠となりうる普遍性と客観的必然性を示すためであった。そして、この二つを示すためには存在論的な解釈を導入せずとも、次のことで整合的に解釈しうる。すなわち、悟性界がその目的に適っているのは、あらゆる感性的かつ理性的な存在者が認識の対象である現象の因果系列を原因の方向へ背進すると、第一原因である絶対的自発性を不可避に想定するためであり、またあらゆる感性的かつ理性的な存在者がこうした非自然法則的な原因性を、法則をもつものとしてみなし、そうした法則の支配する世界を悟性界として想定するためである。このあらゆる感性的かつ理性的な存在者が不可避に想定するということが、道徳の（単に主観的であったり経験的であったりしない）拘束性の根拠としての必然性と普遍性を担っている。

まとめよう。以上では感性界と悟性界の区別について、カント自身による説明、存在論的倫理的テーゼを演繹の根拠とするシェーネッカーの解釈、存在論的根拠を採用しないコースガードの解釈を確認した。しかし、いずれの解釈を採用すべきかについては次節の課題となる。

4. 自由とは何か

以上では、コースガードとシェーネッカーの両解釈が示され、後者は存在論的倫理的テーゼを主張する根拠に乏しいという点で、前者に利があるように思われた。しかしこの点からだけではコースガードの解釈がより良いものであることは確言できない。というのも、今後シェーネッカーが悟性界の存在論的優位を説得的に示した場合には、両解釈のどちらがより整合的であるかを判断す

る基準がなくなるからである。そこで本節では、コースガードの解釈が、たとえ存在論的解釈に説得的な説明が与えられようとも、より優れた解釈であるとみなしうる論拠を、両解釈における自由の性格という点から示したい。

まず、存在論的解釈をとるシェーネッカーの場合、悟性界の存在論的優位という權威によって、定言命法はその形式である当為(「べし」)の拘束力を得る。この解釈を採用する場合、自由は次のような性格をもつ。すなわち、定言命法の問題では、単に理性的な存在者に妥当する道徳法則がどうして感性的かつ理性的な存在者にも妥当するのかという問いの解決が問題であった。シェーネッカーは彼の再構築した演繹で、理性が自己活動的であると見いだすことが己を英知者とみなす根拠であるとする。そして、英知界(悟性界)の一員である存在者は自由の理念のもとにあり、悟性界の感性界に対する存在論的優位が、悟性界の法則である道徳法則を感性的かつ理性的な私に、拘束性として成立すると考えていた。このような解釈をとる場合、単に理性的な存在者と感性的かつ理性的な存在者を媒介するのは、第一ステップで示された(認識能力としての)理性の自己活動性である。この時自由は単に理性的な存在者にのみ属しており、媒介の役割を果たさない。こうした自由は自省によって発見される理性の自発性を媒介し、存在論的優位によって保証される形而上学的な概念に過ぎない。

次に、非存在論的解釈をとるコースガードの場合、カントの演繹の意図は自由が単なる空想の産物ではないことを説明することにある(Korsgaard 1996, p. 160)。このことは、すでに我々は自由を何らかの仕方を知っているのだが、それが単なる空想の産物であるか、客観的な妥当性をもっているのかについては未定であるということの意味する。それゆえ演繹で必要なのは、自由が客観的妥当性を有していると示すために、自由の概念が我々の意志に不可避の仕方に関わっていることを遂行的に示すことであり、それ以上ではない。この解釈は『基礎づけ』第二章末尾のカントの言葉とも整合的である。

どのようにしてそのような総合的実践的命題がアプリアリに可能なのか、また、何ゆえにそのような命題が必然的なのか、ということは、もはや人倫の形而上学の限界内では解決のつかない課題であり、私たちがまたこの命題が真であるとはここ〔第二章〕で主張しなかった。ましてや、この命

題を証明できるなどと私たちが言うはずもなかった。私たちがしたのはただ、いつしか広く一般に普及している人倫性の概念を詳しく説明することによって、意志の自律ということが、そうした概念に不可避的に付帯していることを、というよりむしろ、そうした概念の根底にあることを示しただけである。それゆえ、人倫性を実在するものとみなして真実性を欠く奇怪な理念だとしない者なら、前述した人倫性の原理を即座に認容するに違いない。というわけで本章〔第二章〕は、第一章と同じく、たんに分析的であった。ところで、人倫性が幻想でないことは、定言的命法とこれが伴う意志の自律が真であってアプリアリな原理としてまったくもって必然的である場合には、当然の結論として出てくるので、ありうべき純粹実践的理性の総合的使用を要求する。だが、こうした理性能力そのものの批判を先におかないで、そのような使用を敢行することは許されない。そこで私たちは、この批判について最終章で、その主要特徴を私たちの意図に十分なまで描き出さなければならない（IV444f.〔邦訳 88-89 頁〕、亀甲括弧の補足は筆者による）。

ここから読みとれることは、第二章までで示されたこと、第三章の課題とその意味である。まず、第二章までで、定言命法については「一般に普及している人倫性の概念」によって説明され、人が人倫性を疑わない限りそうした原理は即座に認められうるものであることが示された。しかし、人倫性が本当に「奇怪な理念」や「幻想」でないことを示すためには、どのようにして総合的実践的命題すなわち、定言命法がアプリアリに可能なのかということについての批判が必要である。これがすなわち第三章の課題「どのようにして総合的実践的命題すなわち、定言命法がアプリアリに可能なのか」の内容である。重要なのは、定言命法の可能性の問いが人倫性に対する疑惑への反論の形をとる、という点である。

それでは、人倫性に関する疑惑とは何であろうか。それは、我々が己を自由であり道徳的であるとみなすような動機は単に経験的関心という恣意的なものに過ぎないのではないか、という疑惑である。もしそうならば、我々の自由は単なる空想の産物であり、普遍性や必然性をもたない動機に留まる。

そこで、カントがこれを解決するために導入した感性界と悟性界の区別をコースガードは次のように解釈した。すなわち、この区別を設けた目的は、第一に現象界では現象が完全に原因性に決定されていることを強調するためである。そして第二に、我々が己の格率を現象の系列から自由にすなわち自発的に選択することは、現象界に影響を及ぼす悟性界の観点に立っているということの意味することを示すためである。第二の仕方では自由を知るのは、私が己の格率を決定する時である⁷。

この点から明らかになるシェーネッカーとの細かいが決定的な違いは、単なる理性的存在者と感性的かつ理性的な存在者を媒介するものに関して、シェーネッカーがこれを自省によって知られる理性の純粹自己活動性とみなしたのに対し（演繹解釈の第一ステップを参照せよ）、コースガードはこれを格率とみなした点である。コースガードにしたがえば、我々はその都度いかなる格率を採用するかという局面でその都度可能性の根拠としての自由を知るのである。コースガードによれば、人間の格率は欲求の満足という自己愛の格率と、最高善を目指す道徳的格率のせめぎ合いであるように見えるが、そうではない。自己愛の格率を道徳的格率よりも優先する者は、己の意志でそれを選んでいるのではなく選ばれているのであり、道徳的格率を選ぶということによって、人はそうした行為の可能性の条件としての自由を遂行的に知るのである。

以上のようなコースガードの解釈によれば、自由は格率を選択するその都度にそうした選択の可能性の条件として我々に知られる既存のものであり、このことによって悟性界の理念や道徳法則が客観的妥当性をもつようになる鍵概念である。このように、単に第三章の内容に整合的である点からだけでなく、自由の解釈という点からもコースガードの解釈がより優れた解釈であることが示される。

まとめよう。結局自由とはどのようなものであるか。感性界と悟性界の区別に関して、存在論的解釈を採用する場合、自由は単に理性的な存在者に属する性質となる。それは悟性界の感性界に対する優位によって、その存在を保証される形而上学的な概念である。なおその際、悟性界が優位をもつ理由は不明である。これに対して非存在論的解釈を採用する場合、自由は我々が道徳的格率を選択する際に、その可能性の条件として遂行的に知られる既存のものであり、

保証を必要としない。こうした自由は単に理性的な存在者と感性的かつ理性的な存在者を媒介する役割を果たす鍵概念である。自由は、この常に遂行的に知られるという性格によって道徳性の根拠の客観的妥当性および普遍性を確約する。

5. 結語

本稿では『基礎づけ』第三章で行われる自由の演繹について、解釈上の二つの問いに答えることで、自由の性格を描くことを試みた。第一に、自由の演繹の中心で補助的な問題にすぎない関心が表立って扱われるのはなぜか。それは、単に理性的な存在者と感性的かつ理性的な存在者である人間を分けて考えるからである。第二に、定言命法の可能性を説明するために行われる感性界と悟性界の区別をどのように解釈すべきか。それは、非存在論的に、すなわち格率の区別であると解釈すべきである。これらの問いの答えは、カントの演繹する当の自由が何ものであるかを輪郭づけた。すなわち自由とは、我々が道徳的格率を選ぶ際に遂行的に知っている、そうした選択の可能性の条件である。

註

- ¹ 凡例に関して：(1) カントは第三章に節番号を振っていないが、本稿では第三章内の全六節をそれぞれ第一から六節として指示する。(2) カントの術語である「悟性界 Verstandeswelt」と「英知界 intelligible Welt」を区別して読む解釈があるが(例えば Allison 1990)、本稿ではこれらを区別しないで同義のものとして用いる。
- ² この演繹が何の演繹であるかについては解釈が分かれる。というのは、第一にカントがこの演繹を「自由の概念の演繹」(cf. IV447)及び、「道徳性の最上原理についての私たちの演繹」(IV463 [邦訳 115-116 頁])という二通りの仕方と呼ぶためであり、第二に演繹の内容が複雑であるためである。したがって、この演繹は解釈者によって、「道徳法則の演繹」(Allison 1990; Korsgaard 1996)として、あるいは「定言命法の演繹」(Schönecker 1999; 朝広 1987)として、また「自由の演繹」(Klemme 2014)として、様々に解される。本稿ではカントが第三章で扱う演繹を自由の演繹とみなす。というのは、第一にカント自身がこの演繹を「自由の概念の演繹」と呼んでおり、第二にカントが第三章第一節から第四節にかけて直接に演繹の対象にしているのは自由であり、第五節では自由の不可能説に対して異論を唱えているように、第三章全体を通して扱われる最も基礎的な概念が自由であるからである。しかし重要なのは、演繹が何と呼ばれるかということよりもむしろ、カントがこの演繹によって何をしようとしたかである。

ある。

3. この演繹の成否については当時から現在に至るまで論争が絶えないが、主としてこの演繹は失敗したものとみなされてきた (Allison 1990; 宇佐美 2004; 宇都宮 1998; 川島 1995; 福田 1997; 湯浅 1997 など)。しかし近年演繹を整合的とみなす解釈も多く現れてきた (Korsgaard 1996; Klemme 2014; Puls 2016; Schönecker 1999; 山蔦 2012 など)。問題は、これらの解釈が乱立したままであり、どの解釈が最も整合的であるかという検討がなされていない点にある。これらの解釈全体に何らかの見通しをつけることは本稿では叶わなかった。今後の課題としたい。
4. 「自由な意志と人倫的法則の下にある意志とは同じなのである」 (IV447 [邦訳 91 頁]) を「分析テーゼ」と呼ぶのは、主にシェーネッカーである。(Schönecker 1999, S. 147–195, Wood & Schönecker 2002, S. 176–185) なお、アリソンはこの命題を「相互性テーゼ」と呼ぶ。(Allison 1990, pp. 201–113)
5. コースガードは分析テーゼについて、解釈者がよく躓く個所であることを指摘したのち (Korsgaard 1996, p. 25)、この命題が「ヒュームのジレンマ」を表していると述べる。このジレンマとは、義務が我々を動機づけつつ同時に拘束するということが如何にして成立するのかを合理的見地からも感覚的見地からも説明できないことを指す (Korsgaard 1996, p. 45)。(ヒュームが指摘したことが有名であるために彼の名を冠して呼ばれる。) コースガードはこの拘束性と動機の問題を解決したのがカントの一つの功績であると考えている (Korsgaard 1996, pp. 43–76)。
6. 山蔦はこの存在論的優位という解釈を批判し、むしろ問題となっているのは理性の自己活動性であるとする (山蔦 2012, 104 頁) が、なぜこの解釈がシェーネッカーの存在論的解釈への批判になっているのかが明確ではない。
7. 「人が何かをなすためには、人は自分が制御されているという事実をすっかり無視する必要がある。そしてあたかも己が自由であるかのように何をなすべきかを決定する必要がある。人は己の選択がまがい物だと信じるかもしれない、だがそのことは重要ではない。カントのポイントは、だから決定の必然性の理論的仮定についてではない。そうではなくて、決定がそこからなされる観点の根源的性質についてである。こうした性質から導出されるのは、我々は己の決定を己の選択した原理から根源的に生じたものとしてみなさねばならないということであり、また己の決定をこうした諸原理によって正当化できるものとみなさねばならないということである。我々は己を、自由意志をもつものとみなさねばならない」 (Korsgaard 1996, p. 163)。

参考文献

カントの文献に関しては、Akademie 版カント全集の頁付けに準拠し、本稿内での引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。本文中の訳文は、すべて岩波書店のカント全集より引用した。なお、その際に傍点等の強調は断りなく省いた。

Kant, Immanuel, 1999 (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg:

Felix Meiner. (カント, 『人倫の形而上学の基礎づけ』, 『カント全集』第

7巻, 平田俊博訳, 岩波書店, 2000年. Akademie版カント全集IV385–463.)
——, 2003(1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner. (カント, 『実践理性批判』, 『カント全集』7巻, 坂部恵・伊古田理訳, 岩波書店, 2000年. Akademie版カント全集VI1–163.)

Allison, Henry E., 1990: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press.

Klemme, Heiner F., 2014: 'Freiheit oder Fatalismus? Kants positive und negative Deduktion der Idee der Freiheit in der *Grundlegung* (und seine Kritik an Christian Garves Antithetik von Freiheit und Notwendigkeit)', in *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum?*, hrsg. von Heiko Puls, Berlin; München; Boston, Mass: De Gruyter, S. 59–101.

Korsgaard, Christine M., 1996: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press.

Puls, Heiko, 2016: *Sittliches Bewusstsein und kategorischer Imperativ in Kants Grundlegung: ein Kommentar zum dritten Abschnitt*, Berlin: De Gruyter.

Schönecker, Dieter, 1999: *Kant: Grundlegung III: die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg; München: Karl Alber.

Wood, Allen W.; Schönecker, Dieter, 2002: *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*, Stuttgart: UTB GmbH.

カッシーラー, E., 1986: 『カントの生涯と学説』, 門脇卓爾; 高橋昭二; 浜田義文監修, みすず書房.

朝広謙次郎, 1987: 「カント実践哲学における定言命法の超越論的演繹: 『道徳形而上学の基礎づけ』最終章の解釈」, 『上智哲学誌』(1), 43–54頁.

宇佐美公生, 2004: 「『道徳の基礎づけ』の再検討: 「理性の事実」から「失敗した演繹の試み」へ」, 『東北哲学会年報』(20), 1–14頁.

宇都宮芳明, 1998: 『カントと神: 理性信仰・道徳・宗教』, 岩波書店.

川島秀一, 1995: 『カント倫理学研究: 内在的超克の試み』, 晃洋書房.

佐藤芳, 1992: 「『道徳形而上学の基礎づけ』の論証構造」, 現代カント研究3 『実践哲学とその射程』, 晃洋書房, 29–58頁.

- 福田俊章, 1997: 「「道徳法則の下なる意志」と道徳法則の正当化」, 現代カント研究 6『自由と行為』, 晃洋書房, 73-98 頁.
- 山蔦真之, 2012: 「カント『道徳形而上学の基礎づけ』第三章は何を目指しているのか」, 『倫理学年報』 61 集, 日本倫理学会, 97-110 頁.
- 湯浅正彦, 1997: 「道徳性と自由の正当化: アリソンのカント解釈の検討」, 現代カント研究 6『自由と行為』, 晃洋書房, 99-133 頁.