

ゲルハルト・クリューガー

カントの批判における哲学と道徳 (三)

宮村悠介訳

Gerhard Krüger

Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik

(1931)

[3]

Übersetzt von  
Yusuke MIYAMURA

2., Auflage, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, S. 70-98.

### 第三節 実践的客観性

あらゆる実践的な規則は、目的である条件のための手段についての言明を、述語として含んでいる。手段とは規則によって要求された行為であり、目的とはその行動の結果である。規則が判断として行なう陳述は必然性を備えているが、あらゆる道徳以前の格率や命法においてはたんに仮言的である。規則は原理としては推論の大前提をなし、規則を思考する人間はその推論において、自分自身もしくは自分の行為を（規則の事例として）条件のもとに包摂し、そうすることで普遍的に要求された行動が、自分自身も必然的に遂行しなければならぬものであることを認識する。あらゆる仮言命法はたんに（広い意味で）技巧的であり、ある種の原因がある種の結果と連関することについての経験的・理論的な認識に基づいている。こうした命法はその実践的、必然性（命法の持つ強制する性格）を、目的に対する意欲に負っている。この目的を（下位の目的としての）条件は、つねにすでに前提としているのである。実践的な必然性は、それが蓋然的なものであるうが、命法にとつては外的である。命法そのものの仮言的な必然性は理論的である。つまりその必然性は、対象のもとにとどまって、それを処理しつつ現に持つ様相であつて、行為の様相ではない。実用的な規則もまた、そのものとしての行ないの必然性には関わらない。なぜなら決定的な、原因性を始動させる究極目的は、そうした規則を通じてはじめて必然性になるのではないからである。規則が個別の事例において強制的なものとして認識されるかどうかは、主体の熟練と利巧

さ次第、つまりその主体の理論的な（たとえ日常的で学問以前のものでも）熟慮次第なのである。その熟慮が真なるものであっても、妄想にとらわれたものであっても、いずれにせよ熟慮は（事態としては）行ないに先立って遂行される。一般に何かが行なわれるかどうかは、熟慮に依存している（1）。これに対し、定言命法は意志を直接的に規定し、意志に熟慮する余地を残すことがない、ということが正しいのなら、定言命法に固有の本質には、実践的な必然性が、しかも無条件的な必然性が属することになる。そのさい定言命法は、ある行為をなすことを指令するが、そうした行為の目的はすでに、行ないをそのものとして規定する究極目的である。定言命法においては、その命法を思考する人間が（それもこの人間が命法を思考しているまさにそのかぎりにおいて）究極目的として考えられる。また人間が究極目的であるのは、その人間が命令をそのつど思考するさいに、命法がなすよう指令することを、そのものとしてまた実際になす、そのかぎりでのことである。定言命法が存在するのであれば、そして定言命法が実際に思考されるのであれば、定言命法は行ないを（物件に関してもしくは人格に関して）実施することに関わるのではなく、そのものとしての行ない自体に関わる。定言命法は意志規定に関わるものであって、行為に関わるものではない。定言命法の条件は、人格であるかぎりでの人格である。それゆえ個々の人間にとって、自分もまた人格にあたるかと問う余地はない。ここには熟慮したり理論的に推論したりすることは何もない。仮言命法の条件は、さらに自分を条件づけるものを持つ。条件と条件の連関はつねにひとつの問題であり、またそれゆえに何かが理性と選択意志によって処理されうる。実用的な規則からも、そのつど思考する者は距離をとることができ。規則の条件はいかなる場合にも与えられているわけではないからである。思考する者は本質的に、たとえその条件が存在する場合においても、その条件が存在しないかのように考えることができる。条件についての思考は、ここでは恣意的な「条件について考える」[An-sich-denken]である。定言命法の条件はこれに対し、つねに与えら

れている。というのも熟考し、志向的に或るものものとどまり、これを処理する、そのものとしての主体自体が定言命法の条件だからである。定言命法の条件をあらかじめ真剣に受け取ることなく、たんにその条件について〔*an sich*〕考えることなどできない。欲求や、一般に固有の本性に属するあらゆる下級の性向は、外部にある物体と同じように、理性的の主体にとつては認識と選択意志の対象たりうるのだが、悟性そのものだけは悟性自身にとつて決して対象にはならない。悟性自身にとつて悟性は能力ですらなく、そのつどすでに遂行されている（理解する）という作用である。ここで選択意志は、悟性をそうした作用としてだけ意欲することができ、つまり選択意志は、命法を思考する悟性が、意欲すべきものとしてそのつどつねにすでに思考しているものを意欲すべきなのである。選択意志は条件抜きで強制されている。こうして定言命法の概念から、定言命法に人間が自発的に自ら従う余地はないことが帰結する。人間はここでは、原理を承認するかしないかを選ぶ余地を持たないし、したがって自由意志によつて指令に服従することもない。なぜなら指令はつねにすでに、それ自身からして、人間を命令することで服従させて、（*unterworfen*）しまつていからである。定言命法は思考する者自身の投企ではない。定言命法は格率ではなく、法則〔*掟*〕なのである。

こうした定言命法に特有な事情が、定言命法の構造が他のあらゆる実践的規則のそれよりもずっと複雑であることの根拠である。命法一般の構造は定言命法においても見られるが、その形態がより豊かになり変容されているのである。

定言命法もまた、目的である条件にとつて、ある手段が必然的であると述べるのであつて、定言命法もまたこうした観点においては理論的である。手段と目的のあいだの連関は洞察によつて処理される。とはいへ連関の必然性と主体による処理の余地が、定言命法では以下の点で根本的に違つている。つまり定言命法において条件づける目

的そのものは、主体が処理しうるものではないし、（無制約なものゆえに）洞察しうるものでもない。理性は定言命法においてはもはや、概念の連関のなかを好き勝手に動き回ることができない。連関が無制約者において断ち切られるからである（2）。理性が感性的な人間を究極目的として考えるなら、その場合の無制約者は、あらゆる条件ないしは欲求の全体性であり、全体性を考えるなら選択意志一般の自由が無制約者である。これは意味の点では、ヘーゲルがたどり着いた「世界精神」の自由である。とはいえ定言命法は究極目的としては、ある端的にただひとつの目的だけを含む。それは私がいままさに持っている、モナド的な自由としての選択意志の自由である。定言命法の究極目的はこうした自由一般というようなもの、つまり人間の能力ではなく、むしろ使用である。より低次の能力とともに同時に、経験的な人間の本性のうちに置かれているような能力ではなく、そのつどの、つねにすでに決断され、そのことよって拘束されている使用なのである。こうした使用が、あるいはより正確に言えば、無条件的に強制され、こうした行ないにおいて実存するかぎりでの人間が、条件づける目的なのである。目的のための手段を述べることは、根本的には理論的で仮言的な必然性を持つが、定言命法の場合にはその必然性が、行ないへと奉仕し、つ、洞察に基づいて処理することとなる。しかもそれは、実践理性がそれ以外の場合でも、実践へと奉仕し、つ、つ理性を使用しているような仕方においてではなく、卓越した意味においてのことである。つまり何かを処理する洞察としての思考が、それ自体としてひとつの行ないなのであり、その思考の自分にとって固有な存在において、自分自身を聴従する行ないとして理解するということである。より正確には、思考は自分自身を聴従という行ないそのものとして、あるいはそのものとしての聴従として理解するのである。そこではたんに理論的な思考が従順に「適用される」というのではなく、理論的思考が聴従として遂行されるのである。というのもこうした思考と洞察は、なるほど本質的に意志の規定だからであり、つまり選択意志が自分の目的として選択すべきものにつ

いての思考だからである。定言命法が必然的なものとして洞察させようとする手段は、意志を規定するという純粋な理性の行ないのための手段、つまり自分の目的（格率）の選択、ないしは選び取りのための視点である。それゆえこの視点は、道徳的・実践的な啓蒙が主張する「叡知的行ない」(Rel. VI 170)「カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、『カント全集10』岩波書店、二〇〇〇年（以下『宗教論』と略）、四一頁）」というものを、思考するための手段である。この思考のための手段、あるいは倫理法則の本来的な方式を、カントは範型と呼ぶ。カントはさまざまな範型を発見することによって、命法のさまざまな方式化を獲得する。それゆえ定言命法の方式化がたんに論理的なものではないということ、定言命法からの義務の「導出」が、理論的な演繹の意味で理解されるべきではないということは、明らかである（本書第一八および一九節を参照）。義務を理論的に証明することはできない。なぜなら義務の証明へと導くものは、本質からして実践的な規則だからである。目的の実践的な必然性は、ここでは手段を理論的に洞察することにも入り込む。それゆえ洞察することとアプリアリに洞察されたものが、理論的な認識の場合とはまったく違った仕方である。道徳的認識は、（その応用についてだけでなく）その存在からして、実践的である。道徳的認識の「事象に即したあり方」は、ある特別な実践的な客観性である。行為における選択意志のあらゆる使用に先立ち、そしてまたあらゆる技巧的な規則に従うのに先立って、理性的主体は自分自身を選んでしまっているにちがいない。こうした選択は、実用的な最終目的に従っても、道徳的な究極目的に従っても生じる。前者は人間が自分自身を理性的な感性存在者として選ぶことによって、後者は人間がもっぱら理性的な存在者として、つまり現実的に選ぶ者として、自分自身を選ぶことによって生じる。この後者の選択をするように、人間は問答の余地なく強制されていることに気づく。こうした選択においてだけ、自分が実際に自分自身を選んだことを、また自分が（共同世界を通じて支配する幸福の理念において）空想的な「世人」(3)ではない

ことを、人間は確信する。主観と客体は、実用的認識においても道德的認識においても同じである。とはいえ道德的認識においてだけ、主観と客体の存在もまた等しい。実践的な客観性は真正な主観性である。

こうした存在論的な意味において、道德的法則は「たんに人間に対して妥当するだけでなく、すべての理性的存在者全般」にも妥当する (Gridl IV 285 [カント『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年 (以下『基礎づけ』と略)、三五頁])、というカントのテーゼも理解しなければならない。カントはここで精神主義的な形而上学に陥っているわけではない。たしかにカントにとつては、人間以外にも存在しうるあらゆる有限な理性的な存在者が、道德法則によってとらわれているということが重要であった<sup>(4)</sup>。神もまたこの法則を犯すべからざるものとして承認すること (Pr. V. V. 37 [カント『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年 (以下『実理』と略)、一六八頁]) も、間違いなく本質的である。とはいえ決定的な論点は、すべての理性的な存在者が「そこに」属することにあるのではなく、すべての理性的存在者が「もつぱら」理性的存在者として実存する、という可能性のうちに立っていることにある。このことが、道德的な意味での主観性のために要求されるものである。人間がこうした存在可能性を有する点で、他の「叡知的な」存在者との共同関係に入り込むことは、まったく別のことであり、先の可能性によってはじめて生起することである (そうした共同関係は形而上学の内容であり、道德の存在論によってその形而上学のための基礎が据えられる)。道德の存在論は、道德的なものであるかぎりでの道德的な目的の理解の分析、したがって道德的存在者としての人間の分析である。道德に特有の人間が実存する仕方と様式は、非道德的な実存の様式においては接近しえず、それ自体も道德的な実存の様式においてだけ接近しうる。それゆえ道德性についての哲学は——すでに (本書六二頁と七〇頁) (ゲルハルト・クリューガー「カントの批判における哲学と道德 (二)」宮村悠介訳、新潟大学人文学部哲学・人間学



研究会『世界の視点——知のトポス』N.H.I.、二〇一六年（以下「哲学と道徳（二）」と略）、一五四と一六三頁）で示したように——それ自体が道徳的・実践的な哲学である。定言命法とは、もっぱら理性的な存在者としての実存への指示（存在することへの指示）を方式化したものであり、また存在することの方式化としては、実質的な人倫の形而上学を投企することを指示する。あらゆる人間は存在することへの命令を（普遍的なかたちで抽象的にではないが）——Grdl. IV 260 『基礎づけ』二八頁）いつでも実際に眼前に持ち、判定のための基準として用いている。それと同様にまた、あらゆる人間は曖昧な仕方で人倫の形而上学を自らのうちに持ち、そして「そのような形而上学をもつことそれ自体が義務である」（M.d.S.VII.17「カント『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集II』岩波書店、二〇〇二年（以下『人倫の形而上学』と略）、三〇頁）。定言命法は私たちの義務を認識するための実践的な存在原理である。さらに定言命法は、私たちが創造において使命を指示されているかぎりでの、私たち自身を認識するための実践的な存在原理である。それゆえ道徳的な命法は方式化されることで、本質的に実践的な創造の存在論となる。定言命法が学ぶように強いるのは、世界が創造されたものとしてどのようなか、あるいはむしろ、世界がどのようなようにあるべきなのか、ということである。

#### 第一四節 人間に対する命令としての法則（形式主義）

人間はその本性からして、純粹な理性存在者ではない。それゆえ人間にもっぱら理性的に実存するよう指示する、純粹な定言命法は「アプリアリナ総合的・実践的命題」（Grdl. IV 278 『基礎づけ』五二頁）である。仮言命

法においてはつねに、目的の意欲から手段の意欲が分析的に帰結する(5)。「というのは、何かを、私が一定の仕事で引き起こすことのできる結果だと表象すること、その結果を引き起こすために同じ仕方で行為している私を表象することは、まったく同じことだからである」(Grid IV 275 『基礎づけ』四八頁)。これに対し定言命法では、私は意志と行ないを総合的に、しかもアプリアリに結びつける。そこで私が考えるのは次のような実践的命題である。その命題はある行動の意欲を、理性的存在者の意志の概念と直接に結びつけるのだが、後者の概念は前者の意欲に含まれていない或るものである (ib. 278 A. 1 『基礎づけ』五二頁)。こうした要求そのものについては、批判が判断しなければならぬ。命法の分析は要求の内容に関わり、またその内容はまさに要求を充足するための指示であるのだから、こうした要求そのものの本性に関わる。命法の分析は、総合的な命令としての道徳の原理の分析である。

命令としての道徳法則は、啓蒙という問題系をきわめて明確に示す。悟性はずねにすでに自分自身のもとにあり、自分の「即自的な」、自分に固有なあり方を見失うことはありえない。とはいえ悟性はその固有なあり方を、つねにはじめて思い出さなければならぬ (本書五一頁 『哲学と道徳』(二) 一三八頁)。人間の悟性使用が遂行されるのは、理性的な自己保持という様態、それも理性的な自己批判という様態においてのことである。ひとが自分の概念に弁明を与えうるという点に、理性は存する (F. V. B. 62)。理性は自己批判よりも上位の審級に訴えて基礎づけを与えることはできず、それゆえ「独断論的に」基礎づけを引き受ける。こうした独断論は思弁の観点においては相当に問題含みであったが、道徳の観点において独断論は道徳性の本質として姿を現わし、道徳性の可能性とともに同時に、批判の根底に横たわっている。定言命法を考えるのは、その命法に聴従する者だけである。なぜなら定言命法を考えることは本質的に聴従だからである。そうした思考はそれでも理性的であり、理性的でなければ

ばならない。人間の論弁的な悟性は決して完全に純粹ではありえないからである。人間の悟性が純粹な理性であることが可能であれば十分である。それゆえ定言命法を通じてあらゆる理性的な自己批判の循環は明らかとなり、哲学の主題になる。すでに聴従している者は、いかにその者が聴従しつつ実存すべきかを、まさに法則によって指示されているのでなければならぬ。法則を問答無用で承認している人間は、理性的な存在者としてだけ実存しているのだが、それでも同時に理性的な感性存在者として現に存在している。人間性（生としての）、また同時に理性的存在としての）は人格性に従属すべきである。もちろん人間性と人格性とともに、つねにすでに、人間の存在を形づくっているのではあるが。それゆえまたここで、そしてまさにここで、強制と当為が生じる。あらゆる道徳以前の当為が非本来的なものであることが明らかになるのは、そうした当為は理性的な形態をとる自己愛の表現にすぎないからである（本書五二頁と次頁〔「哲学と道徳（二）」一四〇頁以下〕。道徳的な当為だけが真正である。というのもここで理性は自分の固有の関心を扱うからである。ここで以下のこと厳格に妥当する。理性は悟性の本質であり、他方で悟性は人間の本性における何ほどか超人間的なものである。このため理性に「固有の」関心は、人間的な関心ではない。純粹に理性的なあり方に訴えることによって、神の似姿に訴えることになる。実践的に使用された純粹な理性は、人間的な意志ではない。（本来の意味での）意志は、人間の選択意志と対比される。選択意志は行為を規定するが、意志は選択意志そのものの規定根拠であり（M. d. S. VII 13『人倫の形而上学』二六頁）、意志はまるで別の存在者のように、選択意志に真の強要をなす。そうでないと道徳的な命法は条件づきで、人間の性格のアポリアは取り除けないままになる。道徳のパラドクス（それゆえに批判が挑むところのもの）とは、以上のような事態にもかかわらず、人間がこの強要を行なうのでなければならず、罰を与える神が強要するのであつてはならない、ということである。

こうした当惑から哲学に関して生じるのが、形式主義という真正な問題系である。超人間的に純粹でありながら、しかも人間によって使用される理性などというものは、いかにすれば考えられるのか。あらゆる実質は人間に与えられざるをえない、あるいは少なくとも実質が与えられていることに、人間は本質的に関係づけられざるをえない（カテゴリーの場合のように）。そうであれば、純粹な実践的理性使用にとつては（対応する論理学の場合のように）、形式だけがその使用の内容として残されている。「何かによって」そのつど意志は規定されるのでなければならぬ」（Grdl. IV 256 〔基礎づけ〕二二頁）。論理学も悟性の論弁性のおかげで多様な内容を得るのであるが（本書一九頁〔ゲルハルト・クリューガー〕「カントの批判における哲学と道徳（一）」宮村悠介訳、新潟大学人文学部哲学・人間学研究會『世界の視点——知のトポス』No.10、二〇一五年、一七〇頁）、純粹な実践的理性法則は、選択意志の格率における合法則性の純粹な形式としてだけ考えうる。「自分の格率が普遍的法則となるべきことを、自分でも意欲できる、という以外の仕方では、私は決して振舞うべきではない」（Grdl. IV 258 〔基礎づけ〕二五頁）。私がおそらく理性的に実存する者となるべきであるからこそ、そもそも格率は法則となるべきなのである。ただ格率が法則になるといつても、格率が実質に関して別のものになるべきなのではない（私は超人間的な目的を考え出すべきではない）。そうではなく、格率が法則となることを私もまた意欲することができるよう、私は自分の人間的な目的を投企すべきなのである。目的が法則として実存しうるものであるのは、人間として現に存在しているこの私が、同時に理性存在者としては神の似姿に従って実存しうるべきだからである。このようにして（かなり神学的に）事態を理解することができる。とはいえ哲学者はここで知的に誠実であらねばならない。いったい人間は、神が実存するのか、またどのように実存するのかを、知っているのだろうか。いや、人間は自分が創造されたという認識へとまず指示されるべきであるし、もしそれが可能でありまた必要であるならば、その認識か

ら神の認識へ指示されるべきである。神学が道德に基礎づけられるべきであつて、道德が神学にはない。命法は所与の人間的な理性によつてのみ方式化される。ただこれが難しい。形式と法則の概念が唯一の手引きである。形式は本質からして実質の相関者であり、法則は本質からして客観的な原理（またそうしたものとして固有の投企）であるから、以下の問いが生じる。こうした概念の内容は事柄に適合しないのではないだろうか、そして適合しないのであれば、その内容は完全に否定的で空虚なものではないだろうか。純粹な悟性も人間の悟性なのである。人間の悟性を正しつつ悟性の目的を示すはずの純粹理性は、たんに人間的であつてはならない。とはいえそうだとしても、そうした理性は積極的に理解できるものだろうか。定言命法の条件は、無条件的なものであるから洞察できないのであつたし（本書七二頁（本訳稿四八頁））、純粹理性がこの条件なのである！

実際に道德の原理が洞察させることは、人間としての実存から見られた理性存在者としての実存はどのようなものであるかということであり、理性存在者としての実存がそれ自身においてどのようなものであるかではない。理性存在者としての実存は、なすこととなさざることに存する知恵の事柄であり、人間がその知恵のうちで生きるかぎり、人間はいかなる指示も論弁的な洞察も必要とし、ない。人間は人間という資格においてだけ洞察を必要とし、またそうした者として人間はその洞察を方式によつて受けとる。そうした方式こそが問題なのである。とはいえ方式は、それが有意義なものであるためには、これはこれで「知恵ある仕方」で理解されなければならない。つまり方式は、聴従という行ないにおいてだけ人間に固有であるものについての、形式的告示〔formale Anzeige〕(9)として理解される必要がある。諸方式は人間に対して現にあるのだが、それでも諸方式は人間から理解されてはならない。諸方式が人間にとつて、洞察によつて処理しうるものとして現にあるかぎり、諸方式は純粹な理性概念ではありえない。とはいえ諸方式が理性存在者としての実存から理解されるべきであるかぎり、諸方式はまったく精確な仕方

でまた別のものを意味する。諸方式はそのかぎりでは、人間であるだけのいかなる人間も、処理しつつ現に持つことができないもの、つまり無条件的な道徳法則とこの法則に対する独特な聴従の仕方の意味するのである。こうした処理することの不可能性は生において、道徳の現象に関するあらゆる経験的な認識が座礁することによって明らかになる。ある他人の行為が道徳的かどうか、それどころか自分自身の行動が道徳的かどうかさえも、いかなる人間も経験によって確実に決定することはできない (Grdl. 2. Abschn. Anf. [『基礎づけ』三三頁以下])。たしかにある行動の実用的な観点での必然性は経験的に理解できるが、道徳的な必然性はそうではない。後者の観点では、別様に行動できないことは、いかに「しらふの」観察をこころみてみても把握できない。ゆえに法則の形式化は理論的にまた直接的に理解されるのではなく、実践的かつ間接的にだけ理解される必要がある。これは形式主義のアポリアである。このアポリアが生じるのは、カントが人間の理性と啓蒙を超えた次元にある人間の拘束を、それでも啓蒙の地盤から解釈しているからである。カントが身を置いている歴史的な状況においては、明らかにこうした唯一の途だけがある。

諸方式が経験的な生からではなく、諸方式の人間のあり方にもかかわらず法則から生じるべきであるなら、さしあたり残されているのは、この法則の形式的で、論理的な理念だけである。とはいえこの理念は本質的に実践的(命令)であるから、それ自身からして人間に自らを開示し、また自分が何を「含む」のか (Grdl. IV 28 [『基礎づけ』五三頁]) を見せなければならぬ。方式が命令としての性格を持つことが、人間的に思考されるべきア、プ、リ、オ、リ、な方式の分析を可能にする。定言命法そのものの概念のうちに、法則以外で存在しているのは「法則に適合すべきだ」という格率の必然性」だけである。つまり定言命法の概念のうちには「行為の格率が適合すべき法則全般の普遍性」があり、「定言命法が必然的なものとして表象されるのは、もとはと言えば、ただこのように適合するからこ

そののである」(Grdl. IV 279 [基礎づけ] 五三頁)。道徳の本質は、無条件的な法則という論理的な理念の観点から解明されなければならない。同時にその解明は、命令されることによる適用を考慮したもの、つまり人間の実践性に対してこの理念が自らを描出す様式を考慮したものでなければならぬ。ここで言う自己の描出とは、方式のことである。方式は、人間に向けられている命令する法則の方式だからである。とはいえその方式が人間に向けられているかぎりでは、命令は人間自身の原理として自らを描出する。人間はその原理を導出することで我が物にできるのである。ここに一面では啓蒙における実存の歴史的なアポリアがあるが、しかし他面では正当なモチーフもある。それは人間が自ら聴従しなければならず、存在への指示すらも聴従する者として思考しなければならぬ、というものである。そうでなかったらここにはいかなる問題も生じなかったであろう。形式主義はアポリアを含むが、それは形式主義が端的に使い物にならない原理にすぎないという意味においてのことではない。アポリアは、カントによる哲学の基礎づけ全体に関わるアポリアなのである。このアポリアは道徳においてだけ自らを示し、またここではカント自身によっても何ほどか見据えられている。

こうして倫理法則の方式化の導きの糸が生じる。人間の実践理性は無条件的な法則の形式的・論理的理念を描出しなければならない。この描出は、こうした理念の自己描出として、有意義に理解されるものである。

## 第一五節 自然法則としての法則。純粹な実践的判断力の範型論。

道徳哲学もまた理性の前提のもとではじまる。道徳哲学がこの前提を含むのは、道徳哲学が人間学の結果に接続

するからであるし、それにまた自ら倫理の形而上学となるからである。道徳哲学は道徳性という問題を、法則や定言命法などの概念によって方式化する。こうして「普遍的な方式」と三つの特殊な方式の区別が生じる。前者の方式は道徳と道徳哲学の課題を厳密に表現するが、直観には遠い。これに対し三つの特殊な方式は「人間的な」ものではあるが、両義的である (Grdl. IV 295 『基礎づけ』七七頁)。普遍的な方式は、『基礎づけ』の第一章の終わりにおいてすでに与えられている (本書七七頁〔本訳稿五四頁〕に挙げたもの)。同じ方式は『基礎づけ』第二章では、「格率が普遍的法則となることを、当の格率を通じて自分が同時に意欲できるような格率にのみ従って行為しなす」 (Grdl. IV 279 『基礎づけ』五三―五四頁) とされる。たんに「格率について」だけでなく——『基礎づけ』の後の部分 (Grdl. IV 285 『基礎づけ』六二頁) にはそう書かれているのだが——「格率を通じて」すら、私はその格率が普遍的法則となることを意欲することができるのでなければならぬ。格率は「それ自体法則の必然性を証明すべきである」 (Cohen, a. a. O. 219)。本来の、法則の自己描出として理解されるべき描出は、論弁的なものである原理が直観へと関わることである。こうした描出は自然法則としての法則の方式化からはじまる。

実践理性の原理である法則は、作用の規則であるべきである。さて「諸作用が生起するさいに従っている法則の普遍性が、もともともっとも普遍的な意味で (形式に関して) 自然と呼ばれるものを、すなわち普遍的法則に従って決定されているかぎりでの諸事物の現存在を、形づくっている」のであるから、「義務の普遍的命法も次のような内容となりうるであろう。「自分の行為の格率が自分の意志によつて、普遍的自然法則になるべきであるかのように行為しなす」 (Grdl. IV 279 『基礎づけ』五四頁)。法則を命令として説明せよという方法的な指令に従って、命法は次のことを考慮して方式化されている。人間世界は、つまり人間の相互共同存在は、利己主義のアナーキーに譲り渡されるべきではなく、互いに作用しあうことの全体であるべきなのである。利己主義が情念において



遂行されるなら、つまり他の人間への方向において遂行されるなら、そのときには秩序の法則が人間の互いへの作用の法則として適用される。自然ということ、「普遍的諸法則にしたがって規定されているかぎりの、物の現存在」(Pröl. § 14 [カント『プロレグーメナ』久呉高之訳、『カント全集6』岩波書店、二〇〇六年(以下『プロレ』と略)、二四四頁])を理解するのだとすれば、人間世界も自然として考察されうる。こうした自然の概念は、自然科学の根底にあり、また『純粹理性批判』の根本的なテーマでもある。この概念が生じるのは、「実質から見られた自然」、つまり感官のあらゆる諸対象の総体が、全体として、ひとつの「自然」(形式から見られた自然)を有することによってある(vgl. r. V. § 26 letzter Abschn.)。あらゆる現象の総体は、たんに諸事物が積み重なってできているのではない。そうではなく、自らの本質によって規定された全体であり、それも諸事物が現にあり、また作用するかぎりでの全体、つまりは力学的な全体なのである。私たちの感性的世界を力学的な全体として解釈することにニュートンは成功したが、それと同じようにカントは人間世界を力学的全体として理解しようとするのである。たしかに生の経験は学問的な自然の経験と同じものではないし、生の経験に基づく道徳の原理は、純粹な自然法則のような性質のものであるわけもない。とはいえ人間世界はそれでも何ほどか経験的なものであるし、こうした観点においてはその他の自然と等しく、またある種の観点においてはその他の自然と同様に解釈することさえできる。それゆえに、実践理性に対して自然の力学的な全体をひとつの実例として指し示すことは有意義であるし、またそれゆえに道徳法則を純粹な自然法則として方式化することもできる。「この法則は、感性的自然としての感性的界に、(理性的存在者に関して)悟性界すなわち超感性的自然の形式を与える」(Pr. V. V49 [『実理』一八四頁])。事実にある自然の全体は、その自然が自らの最終目的として産出した理性的存在者を通じて、自らの究極目的を見いだすはずである。自然は人間の純粹悟性との関係において、人間の学問にとっては、理性的な体系である。それと同じように自

然は、実際に創造されたものとして、真に理性的な体系にならなければならない。とはいえ自然は学問にとつては、実例や序曲以上のものではありえない。

命法の方式化の問題はここでは、総じて原理ないし規則とその諸事例のあいだにある連関を、原理的に明らかにすることを要求する。悟性使用の普遍的な問題系からだけ、純粹実践理性の使用という特殊な問題系は解明される。いまや問題となるのは道徳の原理が人間に対する命令であること、つまりはそのつど強制される人間が法則の事例であることである。悟性のこうした次元を代表するのが、判断力である。それゆえにカントは法則の自然法則としての方式化を、『実践理性批判』においては(V 75ff. 『実理』二二〇頁以下)、「純粹な実践的判断力の範型論について」という章で行なうのである(7)。

論理学が示したのは、判断力がいかなる論理的な規則化もアプリアリになしえない「才能」であるということであった。判断力は才能であるから、訓練されるのみで、概念的に把握されない。この点に道徳性とのある種の類似がある。判断力は認識するという実践を遂行する。とはいえこの実践は無条件的なものではなく、理論的観点によって条件づけられている。認識することは熟練の事柄であつて(G.S. 43 ff. 51 A. 『哲学と道徳』(二)一一二八頁および一六八頁の註29)、ゆえに判断力は自分の目的を遂行するときにも、自分がその目的を理論的に(とどまりつつ現に持つことにおいて)投企することを知っている。判断力が働くときの目的とは、概念と形象の連関(反省的な仕方では形象へと概念を、規定的な仕方では概念へと形象を連関づけて)を見いだすことである。こうした連関一般は、経験的な判定にとつては、帰納と類推の原理において現れる(vgl. Log. § 84. 『カント『論理学』湯浅正彦・井上義彦訳、『カント全集17』岩波書店、二〇〇一年(以下『論理学』、一八四―五頁))。とはいえ使用一般は、そのつど、実際の使用ではない。そのつど、の使用は、形象と概念のあいだの一定の連関を目指す。その使用はいか

にしてそうした連関を、前もって先取りして現に所持しうるのだろうか。論理的な規則においてではない。帰納や類推の概念が示すように、より先の、そのつどの使用のさいに還帰する似た諸事例によってである。反復されたそのつどの還帰と類推は、いかに概念が形成され適用されるかを示す。諸徴表の複合体は還帰し、また補足を（類推的な仕方でも）必要とするが、こうした総体は知覚からは何ほどか切り離されている。しかしそれでもそうした総体は、想起する構想力の働きによって、直観的に与えられる。構想力の表象は、私たちが犬一般について持つ表象のように（*r. V. B. 180*）、漠然としたものである。この構想力の表象は、犬の概念が与える規則に従って、「普遍的に」、私たちによって「描き出される」（*ib.*）。この規則は論理的な規則の代わりになる導きの像（*Leibild*）であり、カントにおいては概念の図式を意味する。「ある概念にその形象を与える、構想力の普遍的な手続きについての表象を、私はこの概念のための図式と名づける」（*ib. 179f.*）。図式は知覚と同様に構想力から生じる。ただ図式は個々の直観ではなく、「感性を規定して統一することだけを意図している」から、「図式は形象から区別されなければならぬ」（*ib.*）。図式は分節化された直観であるから、図式も形象ではあるが、知覚と同様の根源的な意味で直観であるのではない。ひとは確かに自分で犬一般の形象を形成するのだが、それは正確に言えば、直観された特徴の漠然とした結合を、次のような或るものとして表象することによる。つまり個別の諸事例の充溢と概念の統一を同時に十分に持つための基準として表象するのである。図式という意味において「或る物について考えること」は、形象獲得または概念獲得の方法を、形象的に表象することである（vgl. *r. V. B. 179; pr. V. V. 76f.* 『実理』二二二—二三頁）。

図式自体がどのようにして想起作用のうちで形成されるかについて、カントはただ喩え話めいた仕方で（「心理学的に」、あるいはむしろ自然科学的な人間学の様式で、積み上げられた「諸印象」によって）説明しようとしているにすぎない（*U. V. 304 f.* 『カント『判断力批判（上／下）』牧野英二訳、『カント全集8／9』岩波書店、

一九九九／二〇〇年（以下『判断力』と略、上巻、九七―八頁）。そうした諸印象から生じるのが「個体についてのさまざまな仕方異なるすべての個別的な諸直観のあいだで、浮動するような類全体にとつての形象」である。この形象は類の「原型」もしくは「模範」として（とりわけ有機体の場合には）考察されうる（*ibid.*）。カントはこうした説明のころみを、自分の方法論を正確に守るのであれば付随的なものにすぎないと考えた。ただ今日であればこうした説明を、互いに模写しあう写真と比較することで明瞭にすることができる。それは「いわば組み合わせ文字であつて、この組み合わせ文字はただ個別的な、いかなる規則といわれるものによつても規定されていない線の集まりにすぎず、これらの線は一定の形象を構成するというよりも、さまざまな経験のあいだをいわば浮動している素描である。画家や観相家はそうしたものを頭のなかに持っている」と称するが、それは彼らの作品なしは論評の、伝達しえない影絵にちがいない。それらは、ただ非本来的な意味においてはであるが、感性の理想と名づけられる。というのは、それは可能な経験的直観に対する到達しえない模範であるべきなのだが、それにもかかわらず説明や吟味をなしうるいかなる規則も与えないからである」（*F. V. A 570 f.*）。

カントが図式に関する悟性の手続きに（「図式論」に）関心を寄せるのは、ほとんど規定的判断力の側からだけである。カントが批判的な探究において主題とするのは、あとからどこかに見いだされなければならないようなものではなく、悟性そのものから生じる、アプリオリな概念である。このためにカントにとつて問題であつたのは、ほとんどもつぱら諸事例を包摂すること、つまりあらかじめ与えられた概念を諸事例に適用することであつた。適用とは一般に、概念を直観へ関係づけることであるが、概念とは間接的に或る事を思念するものであり、直観とは対象の直接的な存在が私たちにとつてどのようなものであるかを示すものである。直観とは、フツサルとともにこのように言うこともできるであろうが、思考の意味志向の充実である。カントは概念の直観における描出（*Darstellung*）

(exhibitio) (「明示」[Darlegung]とも) についで語る。この描出によって概念は内容、意味、もしくは意義を、つまりここでは「対象との関係」を獲得する。こうした描出は感性化と同じことである (vgl. r. V. A 239 ff.)。感性化が可能ではないなら、概念は「空虚」であつて、それは概念を欠く直観が「盲目」であるのと同じである。いかにして純粋な概念が、それもとりわけ純粋にして超越論的な概念が、形象において描出されるのか、つまりどのような図式に従うのか (8)。これが、アプリアリな理論的認識に関する並はずれて難しい特殊な問題系をなす。こうした探究が、ハイデガーが認識していたように、『純粹理性批判』の中心にある。アプリアリな実践的認識も、完全に一般的に考察されるなら、これと同じ状況にある。ただし実践的認識は、真正な理性の原理に関わるがゆえに、まったく理論的認識とは異なる固有の問題に導かれる。ところで理性は本質的に直観に関わるのではなく、概念に関わる (r. V. A 302)。理性の原理が真正なものでないなら、その原理は何らかの経験しうるものに関係する概念であるか、そうでなくても経験しうるもの一般に関係する概念であつたかもしれない。しかしこの原理は理念であり、理念は実際に悟性だけに関わる、つまりそのものとしての自発性の作用にだけ関わる。どのような導きの糸に従つて、理念であるような概念は使用されるのだろうか。理念を適用する方式が直観的なものではありえないことは明白である。つまりその方式は構想力の図式ではありえない。道徳的という意味で実践的な啓蒙は、悟性作用の自分自身との連関にかかつている。この連関は、すでに示したように、ある意味では理論的に処理できる。そうでなければそもそも問題として成り立たないであろう。それゆえここにはある意味で実存することの技巧や技術のようなものがある。正確に言えばそれは純粹悟性の自己保持の技巧であり、その自己保持へと私たちは強制づけられている (9)。こうした技巧は自発的に自分の目的を投企するが、その目的を感性的な想起に基づいて「見知っている」のではなく、悟性の使用によって「理解して」いる。この技巧は純粹な実践的判断力としてある種の悟性概

念によって方向づけられる。この技巧は図式は持たないけれども、(カントが言うように) 範型を持つ。自然法則の概念が、範型として使用される悟性概念である(10)。

範型に関わる手続きの問題、つまり範型論は、実践哲学の根本問題である。ただ先ほどすでに述べたことだが、この問題は、論じつくすような取り扱いを受けていない。カントははじめから『基礎づけ』で「範型論を実行している」のである。カントがはじめて範型論について反省するのは『実践理性批判』においてのことだが、この作品で範型は完全に自然法則の概念に限られている。それゆえに解釈は、カントが着手したことを、さまざまな諸方式の助けを借りてはじめて完全に展開しなければならぬし、またその潜在的な困難を明らかに示さなければならぬ。根本的な困難は、道徳的な理念が、自然一般の概念のような純粋な(複合的で導出されたものであるとはいえない)悟性概念だけを、範型としうるということである。とはいえ純粋な悟性概念は、それ自体が意味を持つためには、これはこれで直観的に描出されねばならない。これは自然の概念に当てはまる。なぜなら自然の概念は純粋な直観(空間と時間)に関わるが、この純粋な直観はといえば知覚される対象一般(空間的なものと時間的なもの)において意義を獲得するからである(次章を参照のこと)。自然の概念と倫理法則の第一の特殊な方式は、そのかぎりでは困難を含んでいないようにも見える。これに対して他の二つの方式における「目的それ自体」と「自律」の概念は、自然の概念のように正当性の保証を携えてはいないのである。明らかにこうした事情が、カントが範型論を取り扱うときに、特殊な諸方式のうちの第一の方式だけに言及する、その理由である。

倫理法則を人間に対して描出するには、人間の悟性は論弁的であるから、直観が必要である。実際に人間が必要とするような事物についての形象を、範型はそれだけで与えるのではない。範型は形象を産み出す手続きを表象するものなのである。形象もここでは事物そのものを描出することはできず、形象において遂行される悟性の作

用そのものを描出するにすぎない。描出する(subjectio sub aspectum)は、感性化、もしくは「直観的表出」(Hypotypose)は直接的に、証示(Demonstration)を通じてだけなされるのではなく、間接的に類推を介してもなされる。形象が描出されるのは、「思考が実例で指し示される(証示される、提示される)」ようにしてある(U. V. 419『判断力』上巻二四七頁)(1)。諸命題が論証しうるか論証しえないかというのは、論理学の用語系である。その用語系は証明に関わり、論証しうるのは間接的に確実な命題、論証しえないのは直接的に確実な命題である。とはいえこうした証明は、「証示する」という言葉の語義からまるつきり離れようとするのでなければ、証示することではない。「語義からすれば(証明であれ、あるいはたんに定義であれ)、証示する(ostendere, exhibere)とは、同時にその概念を直観のうちに描出することにほかならない。ところで直観は、アプリオリな直観である場合には、概念の構成と呼ばれるが、しかし直観は、たとえ直観が経験的である場合でも、それによって客観的実在性が概念に保証されるような客観的提示にとどまるのである。こうして解剖学者については、解剖学者があらかじめ論弁的に講述していた概念を、人間の眼という器官を解剖することによって直観的に示す場合に、「解剖学者は人間の眼を証示する」と言われるのである(U. V.『判断力』同頁)。こうした現象学的な意味における「証示すること」に対して、類比に基づく直観的表出は「間接的」である。これは直観の「そこ」のうちに概念の対象をもたらずわけではなく、何かその対象に対応するものだけを、つまり象徴だけをもちたらず。象徴は対象とはまったく似ていない。似ているのなら、描出することは「写し取ること」であるだろうし、原則的には対象を提示することに尽きるであろう。象徴が描出されるのは、象徴自体が証示しうるものであるかぎりでのことである。とはいえ象徴はそもそも描出されるべき対象として、自分自身を示すのではない。そうではなく、象徴において、悟性は、その象徴についての反省の規則を獲得する。こうした規則は、そもそも描出されるべき対象についての反省の規則

に似ている、つまりある観点においては両者の規則は合致するのである(12)。「国内法にしたがって」統治される君主国は(証示されうる)魂のある身体によって、また専制的に治められる国家は(手挽き臼のような)機械によって、象徴的に表象される。「専制国家と手挽き臼のあいだには類似性はないが、この両者とそれらの原因性を反省する規則のあいだには類似性がある」(U. V. 429『判断力』上巻二六〇頁)。反省の規則となるのは、専制国家ないしは機械という悟性概念である。こうした規則に従って判断力は、与えられた形象、つまり分節化された現象について反省する。その専制国家の概念と機械の概念が互いに似ているのである。国家は機械ではないのだから、違いは実質にあるように見える。もちろん専制国家と機械の一致は両者の差異に比べれば、たしかに形式的な性格を有してはいるのであるが、とはいえ一致する点は概念一般の形式においてだけ成り立ちうるわけではない。たとえば国家および機械の部分が作用の全体に結びつけられる仕方と様式が、両者の一致する点であることは明らかである。これらの諸部分はまったく異なった本性を持つが、それらの部分の結合の「形式」が同じなのである(13)。ただこれらの形式がそのつどこれらの実質の形式であるかぎりでは、結合の様式も違っている、もしくは隔たっている。そうしたわけでカントは両者の反省の規則が「似ていること」を語るに留める(14)。ある規則は別の規則と同じである、と見られるのではなく、似ていると見られる。このことがまさに、ある規則を有する対象によって、それとはまったく異なった別の規則を持つ対象を象徴することを可能にするのである。「この仕事は、いっそう深く探究する価値があるにもかかわらず、これまでほとんど分析されていない。しかしながら、ここはこの問題に立ち留まるべき場所ではない。私たちの言語〔ドイツ語〕は、類推にしたがうこのような間接的描出に満ちている。類推によってこの表現は、概念のための本来の図式を含むのではなく、たんに反省のための象徴を含む」(U. V. 429『判断力』上巻二六〇頁)。象徴は「(説明のための)類推の図式論」であって、「(私たちの認識の拡張のための)客



体規定の図式論」ではなく (Rel. VI 205 f. A. [カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、『カント全集 10』岩波書店、二〇〇〇年 (以下『宗教論』と略)、八六頁])。『基礎』、「依存する」、あるものから「流出する」(「帰結する」の代わりに)、「実体」(偶有性の「担い手」という、ロックの表現に従えば)といった言葉が例として名指され、さらには神の認識の問題さえも指し示される。神の認識はたんに象徴的であるが、とはいえ必然的に直観的でもなければならぬ (U. V 429 f. [『判断力』上巻二六一頁] und Prot. 88: 57-59 [『プロレ』三二四—四一頁])。カントが間接的な描出について、直接的描出についてのように詳細に探究しなかったのは残念である。本書でのちに示すように、類推への問いに形而上学的全問題系がかかっている (本書第二八節の終わり近く)。

無条件に「善いもの」の概念も、類推によって描出する必要がある。人間自身が「同時に」そうあるべき存在者の象徴は、経験的な人間、もしくは互いに関わりあう人間たちの経験的で力学的な全体である。こうした全体は——もし利己主義のアンキーではなくて、そうした全体が実際に存在するのなら——感性的な「自然」を形成するであろう。それは科学に特有な経験の対象が感性的自然の実例を与えるのと同様であり、そうした自然においてはすべてが調和的に法則と適合する。そうした自然の概念は、もっぱら理性的な存在者の道徳的全体の概念に似ている。「感性界の自然を観知的自然の範型として用いることもそれゆえにまた、許容される。といっても私は、直観や直観に依存しているものを観知的自然のうちへと移すわけではなく、もっぱら合法則性一般という形式(この概念はごく普通の理性使用においても生じる。とはいえこの概念がアプリアリに規定されて認識されうるのは、理性の純粋な実践的使用のための意図においてだけである)を観知的自然に関係づけるだけである。法則であるかぎりでの法則は、その規定根拠をどこからとってこようとも、合法則性一般という形式に関するかぎりでは一様だからである」(pr. V. V 78 [『実理』二二四—五頁])。自然法則の「規定根拠」によって、合法則性という形式は感性的自然

の形式として規定されるが、それが経験的直観の形式としての純粹直観である。道德法則の「規定根拠」は道德法則そのものである。道德法則は格率が自分に、つまり法則に従う必然性のみを述べるからである。ここでは「法則に従う事例の図式」ではなく「(こう)した言葉が(ここ)でも適切であるとすれば」法則そのものの事例」が問題なのであるが、それは「他の規定根拠をまじえない、法則だけによる意志規定(その結果との関係における行為ではなく)が、因果性の概念を、自然における結合を形成するのとはまったく別の条件に結びつけるからである」(D. 76. V 76『実理』一二二頁)。範型が描出する概念は、善い意志の概念、つまり「純粹」で理性によってのみ規定される意志の概念である。この概念は本質的に純粹な意志の主体としての人間についての実践的な理念である。そうしたものとしてこの概念は実践的法則であり、実践理性の原理である。他方でこうした理念が実践理性の原理であるなら、この理念はその描出のために、自分自身が身を置く規定根拠の外部に目を向ける必要はない。「図式」はここでは概念を「規定する」ために形象を作り出すのではなく、法則そのものないし理性存在者としての実存を作り出す。言い換えれば、範型もしくは法則の「方式」は、法則そのものによる自己の描出として生じる。なぜなら法則は本質的に実践的だからである。方式はそれだけで思考可能ではあるのだが、その描出のためにはじめて媒介を必要とする表象ではない。方式の表象はすでに「事例」を含んでいるのだから、すでに媒介を含んでいる。「よように行為せよ」においては、人間が「事例」としてすでに措定されている。もっぱら理性的な存在者になるべきであるのは、他なるその人間なのであるから。このことよってそれ自体としては理論的な象徴表現の構造は、その本質的に実践的な性格を獲得する。実存することの「技術」は賢明になることの技術として示される。

理念が命令であるということは、人間がその理念を描出すべきだということである。人間は自分自身を理念の対象として描出すべきである。理念はすでにそれ自身からして人間の意志に、したがってまた力学的全体としての

人間の相互共同存在に関係づけられている。理念の客体の客観性は、真実には主観性である（本書七四頁〔本訳稿五〇頁〕）。こうしたわけで描出が間接的であることも、理論的ではないものに特有の意味を獲得する。理性存在者の理念は人間世界の概念とは完全に異なっており、人間世界においては証示されえない。このように理念が世界に適合しないことが現わしているのは、とどまりつつ処理しつつ現に持つことが、問答無用で聴従する行ないにおける実存に、まったく合致していないということである。とはいえ象徴において理念を考察することは、ここでは理論的な意図を持っているのではなく、それ自体がすでに聴従する行ないである。先の不合致は、まさにこうした考察によって消失するべきである。人間世界は自然であるわけではない。人間世界はそのものとして、直観によって見いだされうるわけではない。むしろ私は人間世界をそのように見いだしうるべきなのである。この与えられた人間世界が、他でもないそのようにあるべき世界であるかぎり、この世界を範型という意味で、その世界がすでに自然であるかのように直観することは、「許容される」し実践的に必然的である。こうした予料は、感性的には条件づけられていない、道徳的な目的の投企である。そしてまさにこうした自分自身を廃棄する象徴的な描出こそが、実践的法則としての定言命法が命令し、また「自分の行為の格率が自分の意志によって普遍的な自然法則となるかのように行為せよ」という方式において、定言命法が教えていることなのである。「かのように」によって、理念の客観性の問題が暗示されている。この問題は、『純粹理性批判』の「付録」とのちの『判断力批判』では、自然神学の観点においてただ暫定的に取り扱われるが、『実践理性批判』では道徳性の観点において積極的な最終結論に至る。純粹意志の理念が自分を描出することにおいて、こうした積極的な解決が準備されており、またこのことで「実践的見地における」形而上学としての形而上学の可能性も根拠づけられる。「実践的見地」への制限が意味するのは、私は超感性的で「観知的な」事物の秩序において、実際に自分を見いだしているわけではなく、むしろ

見いだすべきだということである。そうした秩序において自分を考えることはそれゆえ、私は法則に対して聴従しつつそうした秩序において自分を考えることを意欲する、という意味を持つ。法則は範型に従えば、私が法則を私の意志によって自然法則となるものとして考え、という仕方でのみ描出される。

範型論は、幸福主義的な経験論に対してと同様、実践理性の神秘主義に対しても、正しい道德の指令として確証されている。人間世界は、実際にそうであるがままのアーキーなものとして受け取られるべきではないし、だからといって人間世界を空想的に考えてもいけない。人間世界の合法的な調和、ライプニッツの恩寵の王国が、(感性的にであれ超感性的にであれ)直観されるように空想してはならないのである (pr. V. V 78 f. 『実理』二二五頁) : vgl. auch GrdI. IV 318 『基礎づけ』一〇七―八頁)。ひとはこの王国をその存在に関して感受しつつ享受することはできない。ひとがなしうるのはこの王国に仕えることだけである。ひとつの自然としてのこの王国の表象はたんに範型であって、理念そのものではないし、人間の手に余る理念だけが、選択意志の真正な規定根拠なのである。定言命法を遵守するために、こうしたことを厳格に考慮しなければならない。自分の行動の格率を普遍的な自然法則と比較することは「その者の意志の規定根拠ではなく」(pr. V. V 77 『実理』二二四頁)。こうした指令は、コトエン (a. a. O. S. 221, 276 ff.) がとりわけ注目しているものであるが、以下の諸方式とカントの挙げる実例の理解のためにも銘記しておかなければならない。「意志が普遍的な法則として可能な行為に妥当することは、自然一般の形相というべき普遍的法則にしたがって、諸事物が普遍的に結びついて現存在していることと類似 (Analogie) している。だから定言命法は次のようにも表現される。同時に、普遍的、自然法則として、自分自身を対象として持ちうる格率に従って行為せよ」(GrdI. IV 296 『基礎づけ』七七頁) : 「類似」と「うる」の強調はクリューガーによるもの)。自分を対象として持つとは、格率に関しては、その格率がたんに感性的な究極目的の手段として命じら

れているのではなく、「それ自体として」命じられていることを意味する。言い換えれば格率は、その対象としてのありうる結果の観点において、内容を持ちうるだけでなく、格率自身の観点においても、したがってその合法則的な形式の観点においても、内容を持ちうるのである。こうした「表象の仕方」において、行為の合法則性は自然の秩序に「一般的に類似している」(Grdl. IV 290 [「実理」六九頁])。法則は理性の法則であるが、範型は悟性の法則である。それゆえ法則は、たしかに本質的に私の意志に対する法則、つまり、命令であるが、それが無条件的な、私自身から発生したのではない命令でありうるのは、それが自分の内容以上のものであるかぎりでのことである。その内容とは法則が適用されたところのもの、つまり範型である。こうした「より以上」が、道徳性へと指示するものである命法の理解にとって決定的に重要である。

## 第一六節 第二の範型としての人間性

自然法則の概念と倫理法則の概念が似ているのは、厳密な意味での普遍性と「客観的な」(恣意的なものではない)必然性の形式においてであった。ところで倫理法則は形式的ではあるが、それでもまったく内容を欠いているわけではない。それゆえに倫理法則は格率の実質に(存在論的なものではない)似たものを備えている。道徳的な存在の仕方とは、私が意欲するべきものであり、それゆえ目的のようなものである。道徳的理念は実践的概念である。この理念は人間に対して、人間の行為に特有な動因として描出されるべきであって、太陽系の形象において諸天体の秩序としてだけ描出されるべきなのではない。もっぱら理性的な存在者という実存の理念は、選択意志に

指示を与えつつ露呈されるべきである。こうしたことが、カントが道徳性の方式化のためになす第二の企ての意味である (Grdl. IV 285 ff. 『基礎づけ』六三頁以下)。

ここでもまた (本書第十五節の冒頭〔本訳稿五八頁〕を参照せよ)、問題そのものは形式的な考察の助けを借りて表現されている。私が意欲しうるべき法則は、客観的な目的であり、実際の「動因」であって、「動機」ではない (Grdl. IV 285 f. 『基礎づけ』六三頁)。関心はたしかに総じて、それが考えられるかぎり、自分が客観的なものであるという申し立てとともに現われるが、実際にはそうした申し立てには (少なくともただの関心であるかぎりでは) 値しない。関心はすべて条件づけられており、たとえたんに技巧的な意味で条件づけられているのではなくとも、概して共同世界的・実用的な意味で条件づけられている。諸関心はたんに主観的な目的であって、まさにそれゆえにまったく真正な目的ではなく、純粹な投企ではない。諸関心が含み持つものの価値は、含み持たれたものそのもののうちにあるのではなく、傾向性に基づいている (この傾向性もまた共同世界によって条件づけられている)。それは相対的な目的である。同じことは、私たちが買い求め、自分の欲求を満たす手段として使用することができるあらゆる対象に、つまり物件に当てはまる。理性であるかぎりでの理性が必要とする真正で客観的な目的は、絶対的な価値を備えた事物であることになるだろう。それが現に存在していることが、私たちに、とつて価値を持つだけでなく、それ自体そのものとして目的であるようなものが、そうしたものにあたるであろう。買い求めることができるものは、つねに私たちによつてもたらされ、私たちの支配下にある対象である。こうした対象には (広義での) 技巧的な意義だけがあり、それゆえにそうした対象は置き換えがきくのであり、交渉において価値を持つ。価値には「市場価格」と「感情価格」があり、前者は本来的な意味での欲求を満たす対象が、後者は関心を欠く美感的な適意の対象が持つものであるが、いずれにせよ価値を持つのである。あらゆる物件は、つまり処理しうる「客

体」という存在の仕方を備えるあらゆる使用可能な事物は、価格を持つという点では互いに等しく、またそれらの物件に寄せる快の感情を抱きつつ、実践的に処理しうる。物件が触発するのはすべて同じ「生の力」であり、この力によって構成される全体との関係において物件は評価される。つまり物件が評価されるのは、どれだけ大きく人を満足させるかによってであり、どのように人を満足させるかによってではない (pr. V. Lehrs. II, A. 1: V 25 中) 『実理』一五一頁以下)。「どれだけ強く、どれだけ長く、どれだけ容易に得られ、どれだけ頻繁に繰り返されるか」——これだけが問題なのである。カントはもちろん、粗野な欲びと「洗練された」欲びのあいだにどれだけ大きな違いがあるかを、きわめてよく知ってはいるのだが、こと道徳に関しては(つまり存在様式の観点では)こうした欲びのあいだの懸隔は消え去ってしまう。与えられた自然の体系においては人間自身も「取るに足らない存在者であって、大地の産物として、他の動物と共通の価値(通俗的価値 [preium vulgare])を持つている」(M. d. S. VII 246 『人倫の形而上学』三二〇頁)。悟性すらも(個々の事柄についてどれだけ熟練しているかに応じて)使用できるという価値(有用価値 [preium usus])を高めるにすぎず、この価値は「物件としてのこれらの動物との交易における商品としての」価値である (ib. [同訳書三一頁])。結局のところ人間は、誰かに購入されうるのであるから、普遍的な交換手段である貨幣よりもずっと低い価値しか持たない。「その価値がそれゆえに抜きん出ている(卓越した価値 [preium eminentis])と呼ばれる」のが、貨幣なのである (ib. [同頁]: vgl. auch ib. 91 中 [同訳書一二二頁以下])。道徳以前の性格における人間が利己主義者であるのは、その存在からしてのことであり、卑しいことをするときだけではない。高潔な心が次のことをごまかしてはならない。人間(主人を必要とする動物)は専制君主であり、それゆえに人間は事実に於いては物件だけを自分の周りを見て、自分以外の人間は奴隷としてしか見ない。まさに情念の鎖につながれたままで、私たちが専制君主として存在していることが、現存在のアポリアで

ある。

こうした人間であるにすぎない私たちは、どのようにして客観的な目的の形象を形成すべきなのだろうか。客観的目的は私たちの選択意志のためではなく、それ自体そのものとして目的である。人間は自分の存在からしてそのような目的を間接的にのみ感性化する。そうでなければ客観的目的は人間の支配化にあることになってしまう。人間は人間によってもたらされうるあらゆる目的を捨象し、客観的目的をただ消極的に自立的な目的として考えねばならない (GrdL IV 286 [基礎づけ] 七八頁)。自立的な目的とは本来「もたらされるべき」目的ではなく、「決して背いて行動しては」ならないような目的である (ib. [同頁])。客観的目的は、「ひとが自分で実際に目的となすような対象」ではない (ib. 289 [同訳書六八頁])。人間の悟性においては、束縛を命じる法則であるこうした目的は、発現しえない。人間の悟性はそれゆえに、悟性がその目的をどのように意欲すべきなのかについての指示を必要とする。つまり悟性は目的それ自体という理念の純粋な範型を必要とするのである。目的それ自体は定言命法が指令する真の究極目的であり、したがって理性存在者としての実存である。このための手段は、行為する人間がなす経験において、それゆえ生の経験において描出される純粋な悟性概念でなければならない。命令の範型は生の経験の原理でなければならない。この範型を通じてはじめて、法則は実践的に描出される。先に自然科学にとつての自然に依拠したように、カントはここでは事実的な被造物としての自然に依拠する。私たち自身によって投企されたのではないが、それでも直観されねばならない究極目的がある。それは自然の主人としての人間である。私たちが他者の力を、あるいは私自身の力すらも物件として扱うとしても、私はそれでも自分自身を、何かを処理する人格としての自分を、目的それ自体として扱う。自分の幸福という理想は、理性的な動物としての存在における実際の私自身にとっては、無制約な価値を持つ概念である。「理性的本性はそれ自身目的それ自体として実存する。人



間は必然的に、そのように自分自身の現存在を表象する。そのかぎりではこの原理は人間の行為の主観的、原理である」(Grdl. IV 287 『基礎づけ』六五頁)。ここで見ておく必要があるのは、このことよってすでに道徳的な根本価値が——人間という人格の価値が——発見されたわけではないということである。私はここで直接に、それぞれの人間の魂の生得的な道徳的尊厳を認識しているのではない。私は目的それ自体を直接に、人間の容貌に備わるあらゆるものうちに見るでもない。フイヒテのこうした社会学的な解釈に、コーエンもより洗練された形式において従っているが(15)、こうした解釈は範型論の問題にとつて正当ではないだろう。フイヒテやコーエンの解釈はカントの哲学全体の地平から飛び出してしまう。カントは熟慮して言う、自分の現存在を誰でも目的それ自体として表象すると。こうした思想は、それがたんに任意的な投企であるなら、ひとつの主観的な、非道徳的なものではない原理にとどまる。とはいえ私は私の選択意志についてのこうした思考を、「理性的な本性」として(Grdl. IV 296 『基礎づけ』七七頁)、したがってまた「事実的に」実存する存在者として、必然的に表象する。だから問題となるのは、人間の本性のゆえに他のあらゆる理性的な存在者も、自分の現存在を同じように表象するということである(Grdl. IV 287 『基礎づけ』六五頁)。「そうであるならこの原理は同時に客観的な原理であるだろう」(16)。他の人格も私自身も、自分自身の事実的な理性によつて触発された存在者である。そうした他の人格や私たち自身のうちで、向こうから迫ってくるようにして、つまり強制するようにして、最終目的が私に行き当たる。人格としての人間は、こうした目的でありこうした生の経験の原理である。より正確に言うなら、人間の人格性がそうした原理である。そうは言っても純粋な人格性ではなく、あくまで人間的な人格性が、つまりは人間性(生およびそれと同時に理性的存在)が原理である(17)。こうして定言命法の第二の方式が生じる。「君の人格や、あらゆる他の人の人格のうちにある人間性を、いつでも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてだけ扱わないよ

うに行為せよ」(Grdl. IV 287 「基礎づけ」六五頁)。

ここで理念と範型、図式および形象は、互いにどのように関わるのであろうか。人間性はただちに目的それ自体であるのではないが、人間性は目的それ自体であるべきである。また私たちが人間性をどのように考えるかぎりで、私たちはもっぱら理性的な存在者としての実存のための、つまり本来的な意味での客観的な目的のための手段を獲得することになる。私たちは神聖な法則の理念を、人間という具体的な(身体を備えた)人格の形象において象徴的に見てとるべきである。洞察そのものとしては、この形象は実際には命じられた象徴にすぎない。というのも人間の実際の性格はそれ自体としては、まったく善ではないからである。とはいえ私たちは向こうから迫ってくるような人間の(また私たち自身の)事実性から、人格はその本質からして物件ではなく、また各人の人格自体も、原則としてその者の所有物ではないこと、これらのことを学ぶべきである。人間が互いに申し立てあう専制君主のような要求がまさに、人間たちが互いを制限しあう争いにおいて、人格性を理解することを私たちに教えるべきである。それぞれの人間が善意もしくは悪意をもって要求し、また各人が強いられて他者に認める市民社会の権利は、私たちが道徳的な存在者としていかにあるべきかを私たちに理解させる。「生得的な」権利は、倫理性であるのではなく、倫理性を象徴するだけである。とはいえ描出することはここでは実践的な意図を持っているから、私はこの権利を、それが真実には万人の万人に対する戦争における休戦にすぎないにせよ、神聖にして犯しがたいものとして、各人が自分の関心において要求するものとして捉える。権利が神聖であることは仮定にすぎないが、私はそのことを真実にすべきである。

権利〔法:Recht〕という問題はカントにおいては難しく、ここでは通りすがりに考察することしかできない(18)。人間は自然がそう欲したように、他の人間を頼りとしている。こうしたあり方は社会への衝動においてつねにす

に働いており、利己主義の支配のもとでも否定できない。それゆえ啓蒙の実践的な理想は、種の歴史において、訓育という文化の理想へ自分を拡張するよう強いられる（本書五五ページ以下〔「哲学と道徳（二）」一四五頁〕）。この後者の理想は究極目的という未規定な概念を規定するわけではないが、規定可能なものにはする。この理想において示されるのは、究極目的は性格のうちに、したがって選択意志の使用、そのものうちにあるのでなければならぬことである。法の概念が関わるのは、「1」諸人格のあいだの外的な実践的關係だけであり、それも、「2」ただの願望（他人に対して冷酷な人物におけるような）ではなく、選択意志に対する相互的な影響だけである。また権利の概念は、「3」行為の形式にだけ、自由であるかぎりでの選択意志の自由だけにだけ関わるべきであり、ひとが意欲するところのものには関わりがない（M. d. S. VII 31 『人倫の形而上学』四八頁）。以上のことによって一方では、法の対象の事実性が、他方ではまた、目的の投企の条件づけられたあり方と対照的な、法の対象の自立したあり方が特徴づけられている。法論の主要な困難は、以下の問いのうちにある。法と市民社会は自然的に、摂理に従って生じたという由来を持つが、そうした法や市民社会が、純粹な実践性の原理とされる法と、どのように関係するのだろうか（19）。というのも後者の法が、それもまさに後者の法こそが、倫理の形而上学の部門としての法論にとって本質的だからである。

こうした法の両義性と、そのカントの法論にとっての帰結を、目的論一般という連関において考察することによって、理解することができる。目的論的に形成された世界に固有のあり方は、それが事実的であると同時に叡知的でもあるということである。生の経験にとって原理として役立つ事実的なものの存在には、それは神の存在のうちに根拠づけられているから、純粹理性だけが与かりうる。とはいえ、神から創造そのものは理解されるべきなのだが、その神はどのようなようにあるのか。不明瞭さを脱した生の経験の問題系は、法の問題に達した。法は種の性格における

「本性」から生じたものである。その法は神の目的であり、それゆえ何かそれ自体犯してはならないものであるのか。もしくは互いに圧迫しあう人間たちの自由な利己主義の産物であるのか。カントにおいて一般的な目的論的世界解釈は、前者を志向する。とはいえその解釈は、種の事実的な性格を考慮すると、倫理性の原理から遡って、法の叡知的性格を根拠づけることができる(20)。生の経験から出発して、また倫理法則の形式主義に対応して、権利は生得的な、唯一の権利として示される。その権利とは、人が自分で自分の選択意志を使用するさいには、外部から強制してくる他者の選択意志から自由であるという権利である。とはいえこの権利は、各人に根源的にふさわしい権利としてではなく(M. d. S. VII 339)『人倫の形而上学』五八頁)、各人が自ら要求する権利として示される(21)。こうした要求が双方向的であることが、自然目的としての権利の概念へと導くが、この目的はすべての人間が互いに訓練を強制する、という点に存する。こうした強制は、法概念の契機として、つねにそのうちに含まれている。「法と強制する権能は、同じことを意味する」(M. d. S. VII 33)『人倫の形而上学』五一頁)。法はたんに拘束と拘束する権能が「合わさったもの」ではない(ib. [同訳書五〇頁])。この点に法と倫理の鋭い違いが基づいている。法は法則に従った双方向的な強制である。その法をはじめてもたらずのは倫理学——人間の存在を解釈する倫理学——である。双方向的な強制は自然からしてすでに現にある。双方向的な強制は、その事実性が問われうる事実である。とはいえその事実性が問われうるものでありうるのは、本質からして自分の存在自身を手中に収めている理性が、ここでは事実的であるからなのである。

こうした観点から倫理法則の第二の方式の問題を考察することができる。人間は互いに権利を無条件的に要求しあい、またこうも言えるだろうが、情念によって要求された共同世界的な権威を要求しあう(22)。こうした人間たちの互いへの働きかけが、法則を象徴的に描出するのである。さてところで、ここで証示されることになる範型は、

それが道徳的な理念に似たものでありうるべきであるなら、純粹な悟性概念でなければならなかった。範型は描出する直観を捨象することはできない。ここで明らかに法の問題系を妨害しているのは、カントが範型論の思想をこの第二の範型においてもはつきりと遂行しているということである。カントは法論に対しては、純粹な（すでに法則のような）法の概念を純粹直観との類比において、いわば構成する欲求しか感じていなさう（M. d. S. VII 33 f. 『人倫の形而上学』 五一一二頁）。またカントは、凡庸にも感じられる法と廉直さ（Gerade）の類推にも依拠する。この廉直さは、権利の割り当ての「数学的厳密さ」に対応するとされる。とはいえ法概念は理性概念であるから、眞の範型は作用と反作用の等しさについての力学的な悟性原理という類比物である（ib. 〔同頁〕）<sup>23</sup>。自由という法的な理性原理を構成するのは、相互に自発的に行使される強制の法則としての法則である。それ自体が純粹な概念であるこうした概念が、いかにして描出されるのかは語られていない。生の経験の分析がここで、純粹直観の類比物を発見しなければならなかった。つまりその分析は（生の経験の全体を視野に収めて）合目的性の図式論を探究しなければならなかった。たとえば、私たちが有機体をアプリアオリに合目的なものとして印づけるとき、私たちが導く純粹な形象はどこにあるのだろうか。目的論が可能であるか否かについての批判哲学の決定が暫定的であるために、「いかにして」についてのこうした問いにまでまったく辿りつけない。法においてはとりわけ問題が見通しの悪いものになるが、それは法はその理念からして実践的な実在性を持つからである。所有という基本的な悟性概念（可想的占有〔possessio nomenon〕）は、「直観を、それどころかアプリアオリな直観さえも必要とする」となくとも可能である（M. d. S. VII 58 『人倫の形而上学』 八〇頁）。直観は特種な実践的図式を与えることはできない。直観には現実のもしくは可能な対象の実存が先行するからである。それゆえに或る場所では別の表現が見いだされるが、これは実践的形而上学において中心的な意義を持つ表現となるだろう。実践理性は、所有が可

能であるということを、「要請」とするのである (ib. 48f. (同訳書六七―八頁))。「たんなる概念」がここでは理論におけるほどの意味を持っていないこと——それは確定している (ib. (同訳書六八頁))。「アプリオリな前提」として考えられるものの、所有という法概念は諸対象の具体的で任意の使用に関わる (ib. (同頁))。概念の使用は同時に事実的であるとともに叡知的であり、それゆえ同時に経験的直観と純粹直観の代わりとなるから、使用が描出を引き受けうる。とはいえ事柄のこうした把握は、使用の実践的構造により詳しく立ち入ることでのみ十分なものになるであろう。使用されうる対象から任意の使用の可能性が取り去られるなら、それは物件を「実践的に無きものにする」ことだろうとカントは言う。これでは物件の本性的な使命を損なってしまう (M. d. S. VII. ib. (『人倫の形而上学』六七頁))。しかしこうした使命において諸事物は、選択意志の対象としてだけ——この使命から——その存在に関して理解されるべきである。所有は「身体による占有」「所持」(detentio)ではなく、「叡知的占有」である。理性的な使用、またそれゆえに他の人間に関連する使用であるかぎりの使用に、後者の所有は関わる。所  
有において本質的なことは、私がそうした使用において「侵害され」てはならないことである。ここでカントは自分の法〔権利〕の分析を法則性の観点からだけ推し進め、法〔権利〕の人間学的な生成にはまったく考慮を払っていない。人間にとって正当な理性使用の概念にとっての、真の図式となるものを、ここで見いだすこともできるだろうが、それは他者としての他の人間、つまり共同世界である。他者としての他者は、理性を「魅了し骨抜きにする」実存である。情念はこうした実存において、事実的な(純粹直観に対応する)人間性の(生と、同時に理性的であることの)アプリオリを知らせることができるのであった。他の人間との共同世界は、本来的で純粹な、すなわち権威的な仕方で与えられるならば、生の経験という本来の「図式」であり、それゆえにまた法〔権利〕という概念でもある。人格の概念が他の事実的な人間に適用されるのは、他の人間の事実的な要求に  
応じてのことである。

他者はこうした要求とともに与えられる、ないしは自ら与える。それゆえ私たちが有機体として概念把握する事  
實的な事物もすでに、それが自分を生き物であるとはつきり知らせ、その仕方において、目的論的判断力の図式を  
手渡すのでなければならぬ(24)。カントは人間学において共同世界の現象を取り扱うさいに、この現象をたんに  
記述するだけである。このことがそれゆえに、法の法則と法の図式に関するカントの教説の、また生の経験につ  
ての教説全体の、アポリアの本来の根底をなしている(本書一六八頁と次頁を参照せよ)。

こうした解釈が、明示はされていない事實的なカントの志向に合致することは、人間性(Humanität)の現象  
において確証される。人間性は法のように、社会への衝動から発生する。とはいえここで人間性に関して問題であ  
るのは、それがどのようにして目指され概念把握されるかではなく、いかに感じられるかである(本書五五頁およ  
び次頁〔哲学と道徳(二)一四四―六頁〕)。人間がただ好き勝手に孤立して自分の存在を目的としているかぎり  
では、人間に特有な感情である退屈と幸福のあいだで人間は揺れ動く。これに対して人間が自然の目的としての人  
間性を感じ取ることができるのは、美しいものの感情においてである。関心を欠く自由な適意において、他人と比  
較する自己愛は沈黙せざるをえなくなる。それゆえにその事實的なあり方からして合目的な人間の自然は、自然  
と自然であるように見える技術〔芸術〕の美を通じて、倫理性を理解することを学ぶ。だから美が倫理性の象徴に  
なるのである(U. § 59, V 428〔判断力〕上巻二五八頁)。純粹な趣味判断は、人間性においては道徳的判断にとつ  
ての範型という機能を有し、美感的判断はいわば道徳的判断の主観的な図式であり、美しい経験的な対象は道徳性  
を象徴する形象である。ここ(『判断力批判』五九節)はまた、カントが明示的に間接的な描出を扱っている場所  
でもある。美しいものはたしかに道徳的感情の象徴であるにすぎず、この道徳感情についてはのちに(道徳性のひ  
とつの帰結として)論じることができる。本来の概念把握に関わる象徴は、美しいものではなくあくまで法である。

とはいえ道徳的な動機、美感的な類似物はそれでも、倫理法則の範型理論がどのような地平を動いているのかを示す。はっきりと示されるのは、恣意の介入する余地なく、そうあらねばならぬようにある、賢明な仕方では組織された自然が、道徳性の本来的で実践的な形象として考察されなければならないことである。自然は問答無用で客観的目的を実現する。自然は単純であり、実践的法則に「聴従する」。この法則により、自然における偶然的なものが合目的なものになるのである。こうした自然のあり方は、野生へ還るよう私たちを誘うのではなく、私たちにとってあくまで道徳性のための実例であるべきである。

美の範型としての意義についても、ここでは概略を示すことしかできない。カントは美を本質的には範型という観点から見ている。なぜならカントの美学は目的論的だからである（本書四一頁および次頁の註二）。「哲学と道徳（二）」一六五―一六頁にかけての註13）。このことは、カントがそのものとしての無関心を適意に対して関心を見いだしている点で、尖鋭に表現されている。しかも経験的関心と叡知的関心という二重の意味においてである（U. § 41.42, V. 370 ff. 『判断力』上巻一八四頁以下）。

経験的関心は社会において示される。ひとは社会では他の人間を自分の道具と見なすのではなく、真正な仕方と共に感じる「共感する」存在者と見なす。ひとは否応なく自分の判断が「私的に条件づけられていること」を察知し、その結果として我が身を他者の位置に置き、写し、他者の判断をその他者自身の、人間的な根拠から出てきた判断として重んずるようになる。人間性の感情は「一種の共通感覚としての趣味」（U. § 40, V. 367 『判断力』上巻一七九頁）に訴える。またそれゆえに「拡張された考え方の格率である啓蒙の格率も発生する。この格率が偏見にとらわれない考え方と首尾一貫した考え方の格率と結合することではじめて、人間的な啓蒙の完全な概念は与えられる（U. § 40, V. 368 『判断力』上巻一八一―二頁）。



審知的な美しいものへの関心が示すのは、より広い人間性の地平である。こうした「関心」はもっぱら自然の美しいものへだけ寄せられる関心である。つまり技術〔芸術〕への関心は、趣味に長じていることへの虚栄心によつて濁っているということである。美しくあるためには、美術も自然であるように見えねばならず、美術を産み出す天才という生得の才能において、自然そのものが規則を与える。そのことによつて芸術美は純粹に感得されるのだが、そこで技術が事とする〔自然のように見える〕仮象が、選択意志に活動の余地を与える。問答無用に一点の曇りもなく美しいのは、自然の美しいものだけである。それゆえに、こうした美しいものの現存在に寄せる関心は、純粹に知性的な関心としてだけ可能であり、またこの関心は知性的ではあつても思弁的ではなく、道徳的なものでだけありうる。こうした自然のあり方に善の「きざし」を感じ取る点では、カントはルソーに一致するが、とはいえルソーとは違いカントは、美しいと感受された自然的な合目的性のうちに、象徴を見て取るにとどまる。美しさを備えた自然は、自分の感情を伝達するさいの曖昧さに関わりを持たない孤独な観察者に、我意を欠いた驚嘆である直接的な関心呼び起こす。人間の権利の要求が、客観的に理解させはするが、たんに理解させるにとどまるものを、競争の情念は見させる。こうしたものは、創造された自然を驚嘆しつつ観察することにおいて、感じられる。客観的な実在性は、それゆえにまた人間がなすように定言的に強要されている理性の法則の描出は、自然によつて先取りされている。「鳥のさえずりは、歎びや自分の実存への満足を告げている」(U. V. 376f. 『判断力』上巻一九二頁)。鳥は退屈しない。白い百合は心を「無垢の理念に」調和させる(同頁)。自然は私たちに語りかける。芸術の識者ならばおそらく、その語りに耳を塞ぐこともできるだろうか、道徳性に対して感受性がある人間にはそのようなことはできない。

このように美しいものが現に存在することへのさまざまな関心が、道徳にだけ特有な感情を象徴化するさまざま

な可能性へと導く。人間の外部に広がる自然は、曖昧さなしに象徴する。趣味に満ちた社会は、より明白な仕方では象徴を行なうのである。

定言命法の第二の方式において、道徳性の範型としての人間性の意義だけが認識されるなら、『判断力批判』の全体がこの〔範型論の〕章の、あとに書かれた註解となる。被造物としての自然は、また自然のなかでも最終目的としての人間の自然は、倫理法則を目的の秩序全体の超感性的基体として規定可能にする（U. V. 265 f.）〔判断力』上巻四九―五〇頁）。自然は総じて、美しさを通じて感情を教え、法〔権利〕における（自然の最終目的としての）人間の要求を通じて悟性をも教える。「被造物を見よ、そして君の自然的に与えられた使命を、道徳的な聴従において真なるものにせよ」。第二の方式はこのように書き換えることもできるであろう。

## 註

- (1) 判断が傾向性によって影響されているからといって、この点に関して何かが変わることはありえない。悟性は自分の理論的な能力を行使するかぎりでのみ、傾向性という主観的な動機を利用することができる。
- (2) コーエンは次のように言う。「誰かが「道徳法則が支配するのはどうしてか」という問いに行き着いたならば、その者はこの問いが無意味だと把握することを学ばねばならない。なぜなら答えはこの問いの外部にあるからである。つまり私はあらゆる実践的な比較考察の終極に至り、自分をこの終極において見いだしており、この終極の意義を考え出さなければならぬのである。」「自律的な諸目的の共同体という思考を前にしては、あらゆる機知は終わる」「道徳法則は終極法則、〔Endgesetz〕である（Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl.）

1910, S. 270)。

- (3) ハイデガー『存在と時間』二六八頁〔Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 268〕における現象の分析を参照せよ。カントにおいては自分を選ぶことの避けがたさはそのものとしての「事実性」に基礎づけられているのではなく、この「事実性」を解釈する権威を備える、倫理的な命令に基礎づけられている。とはいえ倫理的な命令は、「目的の王国」における根源的な立法者に属する、純粹な（神聖な）意志ではない。良心は「法廷」であり、この法廷を前に人間は、「神の名において」自分を自分で裁く。こうしたイメージが、カントによる基礎づけの遂行に一貫してある。ハイデガー『存在と時間』第五九節、とりわけ二九三頁〔Heidegger, *Sein und Zeit*, § 59, *bes. S. 293*〕は、こうした解釈と見解を異にする。

- (4) カントが人間以外の理性的存在者として考えているのは、人間より高次の靈的存在（ショーペンハウアーが推測するような「愛すべき天使」）ではなくて、他の惑星の住民や亡くなった人のことであろう。他の天体に住む「人間」についての思想は、批判期のカントにとってもきわめて本当らしかった（F. V. B. 853: Id. VI. Satz, *Ann.* [カント「世界市民的見地における普遍史の理念」福田喜一郎訳、『カント全集14』、一二頁。なお原文にはVII. SatzとあるがVI. Satzの誤り]；*Anthr.* § 30, I. Abs. [カント『人間学』洪谷治美訳、『カント全集15』岩波書店、二〇〇三年（以下『人間学』と略）、九〇頁]。Vgl. Darüber R. Unger, “Der bestimte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir”, *Festschrift der Universität Königsberg vom Jahre 1924*。

- (5) 目的から手段が分析的に帰結するのではない。目的と手段の連関についての認識はむしろ直観に基づき、ゆえに総合的である。

- (6) これはハイデガーの用いる表現である。
- (7) 以下の内容についてはハイデガーの分析を参照せよ (Kant §§ 20-21 [マルティン・ハイデッガー『カントと形而上学の問題』門脇卓爾、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、二〇〇三年 (以下『カント書』と略) 九八―一〇六頁]。
- (8) Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 23 f. und die Kantinterpretation, bes. §§ 19-23 [『カント書』九五―一七頁]。
- (9) コーエンは方式化する「君の自由を君の究極目的として自ら主張するように行為しなさい」(a. a. O. S. 287)と。
- (10) すでに『視靈者の夢』においても (II 439 ff. [カント『視靈者の夢』植村恒一郎訳、『カント全集3』岩波書店、二〇〇一年、二五五頁以下)、「靈的な諸存在者たちの実際の倫理的な影響と、万有引力の類比のこころみ」が見られる。ただし同時に、こうした影響は本気で、直観しうるものとして理解されうるものではないことも、カントは洞察していた (メンデルスゾーンへの一七六六年四月八日の手紙 [Br. An Mendelssohn vom 8. April 1776])<sup>21</sup> (カント「メンデルスゾーン宛書簡、一七六六年四月八日」北尾宏之訳、『カント全集21』岩波書店、二〇〇三年、四一頁)。
- (11) 純粹な悟性概念の描出も形象を通じて遂行される。純粹悟性概念は「經驗的直観によって確証される」のでなければならぬ (U. 2). [『判断力』上巻二四七頁]。とはいえもちろん、經驗的な概念と同じ意味においては、(次章を参照せよ)。
- (12) これと対照的なものとして、概念とその印である形象をまったく外的に結びつける、「特性表示」[Charakterismen]を参照せよ。私たちの使う文字「アルファベット」は特性表示であるが、ヒエログリフはおそらく象徴として見ることも、その一部は模写としてさえも見ることもできたのであろう。事柄に関して

は vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. Untersuchung, Bd. II [ハッサール『論理学研究2』立松弘孝、松井良和、赤松宏訳、みすず書房、一九七〇年、三三三頁以下]、und Heidegger, *Sein und Zeit*, § 17.

(13) 形式とはカントの独断論的な存在論においては「多様なものが結合に入るその仕方」といったことを意味する (M. V. 75 [カール・ペーリツ編『カントの形而上学講義』甲斐実道・斎藤義一訳、三修社、一九七一年、八六頁]、*Diss.* §§ 2, 13, 16 [カント「可感界と可想界の形式と原理」山本道雄訳、『カント全集3』岩波書店、二〇〇一年、三三七—九、三五一、三六五—六頁])。こうした形式の概念は普遍的な仕方で存在論的なものである。「私たちはあらゆる箇所において実質と形式を見る」(M. V. 16 [『カントの形而上学講義』同頁])。

(14) まさにこの点において類推が成り立つ。類推とは「この語が普通そう解されているように、二つの物の不完全な類似性を指すのではなく、まったく類似していない諸物のあいだの二つの関係の完全な類似性を意味する」(Prol. § 58 Anf. [『プロロ』三三三—五頁])。Vgl. a. r. V. A 179f.

(15) Vgl. § 17, S. 102f.

(16) カントはこの「要請」を『基礎づけ』の(批判的な)第三章ではじめて根拠づけるつもりでいる。カントは第三章では (GrdL IV 307f. [『基礎づけ』九二頁以下])、以下のことを示すことでその要請を根拠づけている。あらゆる理性的存在者は、自己充足した存在者として、自分を外部の規定根拠から自由なものとして把握しなければならず、その自己把握が正しか間違っているかはどちらでもよい。理性的な存在者の存在に支えられたこうした議論は、これまでの解釈の観点から十分に理解しうる。

(17) 実例(自殺などの例)は、純粋な人格性だけが考えられているのではないことをはっきりと示している。以下の議論も参照せよ。

(18) Vgl. Cohen, a. a. O. 4. Teil, Kap. I und 3, 7 f. 以外の新しい仕事として K. Lasser, Der Begriff des Rechtes

bei Kant, Erg.-Hefte der Kantstudien, Nr. 58, 1922; W. Haensel, Kants Lehre vom Widerstandsrecht, als Nr. 60 der gleichen Sammlung, 1926, を参照せよ。

(19) 自然法の概念における二重の意味については Cohen, a. a. O. S. 380 ff. を、摂理としての自然については S. 539f. を参照せよ。また Lasser, a. a. O. S. 32 ff. を参照せよ。

(20) 法義務と徳義務は総じて倫理的な義務であり、ともに定言命法から導出される（たとえば委託物の例を参照せよ）。法義務とは、外的な立法をも、許容する義務である (M. d. S. VII 19 ff. [『人倫の形而上学』二三頁以下])。

(21) こうした事態はそのものとしては歴史哲学において現われる。法哲学は法学的な、理念という意味で理解されるべき「自然状態」とともににはじまり、そこから「市民的状态」へと進むことになる。後者の状態が前者に付け加えるのは、純粋な正義を実行するための保証である。

(22) 『人間学』においてカントは、自由の情念を（妄想の情念のように）ひとつの特殊な傾向性として挙げている (ib. § 82 [『人間学』一三〇頁以下])。しかしこの情念は本当のところは（すでに人間の子供の暴君のような叫び声に表出されているように）情念一般を形づくるひとつの契機である。情念は「ある種の権利概念」なしにはありえず、カントはこの概念を「曖昧な理念」（もしくはこれに似た表象）として新生児にも帰している (ib. A. [『人間学』一三二頁])。

(23) 自然科学への方向づけはここでまったく欠けているというわけではない。とはいえ科学に対する実践的な類比物としての法は、それだけで理解できるものであったにちがいない。Vgl. a. U. V 546 f. [『判断力』下巻一五七頁]。

(24) 言葉が、また一般に表出〔表現／表情：Ausdruck〕が、生の経験の図式であると言うことも、おそらくはで  
きるだろう。以下の本書一五〇頁を参照せよ。

宮村悠介（みやむら・ゆうすけ／愛知教育大学助教）