

# 序論—カントの演繹的行為規範学（11）

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」研究での思想の一貫性の役割
  - (3) 純粹実践理性の諸原則の性質
  - (4) 純粹実践理性の諸原則の演繹  
(以上本論集122号)
  - (5) 純粹実践理性による対象の道徳的規定について
  - (6) 純粹実践理性の諸動機について  
(以上本論集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  
(以上本論集125号)
- 11 道徳形而上学・法論への導入
- (1) 法論への緒言
  - (2) 道徳形而上学のための序論

(3) 法論のための序論  
(以上本号)

## 11 道徳形而上学・法論への導入

### (1) 法論への緒言

カントがこれまで、理性批判の名においてなしてきた、我々のア・プリアリな認識能力の検証は、もはや哲学者にこれ以上の使命など残りにない仕事である。というのも、この仕事自体がア・プリアリなものであるからには、単なる経験的認識とは異なり、絶対的必然性を伴ったものであるがゆえに、およそすべての認識は、この哲学者が解明した諸原理からの演繹を基礎として、それらに服することとなるのだからである。カントはこれから、実際に自分のしてきた仕事はそのようなものであるとの自己評価に立って、そのうちの実践的原理からの演繹を基礎とする学問であるところの、道徳形而上学（法論・徳論）の体系を叙述しようとするのであるが、もはやそのような前提に立つのは不遜だなどとはいっておられず、さもなければこの学を体系において示すのが不可能となるだろう。それだけではなく、この哲学者にはいつまでも自分が成し遂げた壮大な仕事を、一方で不当に過小評価させておいたり、他方で不適切に濫用させておいたりするのは、世の中のためにならないとの強い危惧と自覚があり、そのような見通し（残念ながら現代まで悪い方向に的中してきているのであるが）はこの序論の内に明確な姿で表わされている。

まず、道徳学の最初の部となる「法の形而上学」について、法そのものが実務（経験において現れる諸事例への適用）の上に据えられるべきものである事情から、その形而上学的体系はそれら諸事例にも配慮しなければならないけれども、それらが演繹的でそれゆえに完全な分類と体系には適さない以上、ア・プリアリに構成される法とは区別して扱われるべきで

ある点が説かれる。

「実践理性批判には、道徳形而上学という体系—法論の形而上学的基礎と徳論のための同様のそれに分かれる（既に出されている自然学の形而上学的基礎と対照をなすものとして・後掲注538参照・筆者）—が続かなければならなかった。そのためのこれからなされる導入は、両方における体系の形式を鮮明にし、一部には直観的にする（後掲(3)・(e)参照）ものである。

ところで、道徳学の最初の部分としての法論は、そこから法の形而上学と呼ばれうるであろうところの、ある理性から由来せしめられる体系が、要求されるものである。しかし法の概念は、ある純粋だがにもかかわらず実務（経験において現れる諸事例への適用）の上に据えられた概念としてあり、そのゆえにこのもののある形而上学的体系は、その区分においてまたそれを完全なものとするために（このことは理性のある体系の構築のためのある不可欠な要求である）、あれら諸事例の雑然性にも配慮しなければならないであろうが、しかしながら経験的なものの分類の完全性は不可能であり、そして分類が試みられる（少なくとも完全性に近づくために）場合には、それらの概念はその体系の主要な諸部分ではなく、諸事例としてのみ注意されうる。かくして、法論の形而上学的基礎は、道徳形而上学の最初の部（私法を指すが詳細は後述—筆者）のためにだけ適切な表現であるだろう。なぜなら、適用上のあれら諸事例に関しては、体系への接近だけで体系そのものは期待されえないからである。それゆえに、（以前の）自然学の形而上学的基礎によってと同様に、これによってここでも以下のように配慮される—すなわち、ア・プリオリに構成される体系に属する法は、本文において、特別な経験的諸事例に適用される諸法は部分的には詳細な注において、叙述される。なぜならさもなければ、ここで形而上学であるものが、経験的法実務であるものから、十分に区別されえないだろうからである」<sup>(519)</sup>。

続いて、しばしば哲学者になされる「深い見識」を装う哲学的文体への非難に対して、自らの見解が示される。確かに、公衆に場違いな専門用語で話をする哲学者は、この非難を当然に甘受しなければならない。しかし、自分が続けている理性批判にあっては、感性的なものから区別された、超感性的な（ア・プリオリ）なものを認識させるために、ある体系を必要とするのであるが、正にその理由でそれは決して通俗的となりうるものではなく、スコラ哲学の正確さが優先されなければならない。従って、自分の哲学にかかる通俗化を要求しない限度で、この非難は正当と認める。

「私は非常に頻繁になされる曖昧さの非難、そうよくあるあの勤勉な深い見識を装う哲学的文体における不明瞭の非難を、次のようにする以上に良く防ぎ、免れることは出来ない—すなわち私が、言葉の真の意味のある哲学者、ガルヴェ（Garve）氏が各人に、殊に哲学する著述家に義務としているところのものを喜んで採用し、そして私としてはこの要求を、正されうるそして増されうる学問の性質がそれを許すその限りでだけ、それに従うという条件に制限する、ということである。

この賢明な人物は、正当にもおよそのある哲学的学説は、その学者が自身で彼の諸概念の曖昧さの疑念におそわれるはずのない場合にだけ、公表化（ある一般的伝達に十分な解りやすさの）がなされうると要求している（論文集と題された彼の著作において、352頁以下）。私はそれをすすんで認容するが、ただし理性能力そのもののある批判の体系と、かかる批判上の規定によってのみ証明されうるところのものすべての体系を例外としてである。なぜならその体系は、超感性的なものだけでも、だがしかし理性に所属しているもの我々の認識において、それから感性的なものを区別するために必要なのだからである。この体系は、いかなる正式の形而上学も決してそうでないと同様に、通俗的とは決してなりえないのであ

---

(519) Kant, Die Metaphysik der Sitten, 2Auffl. (B), 1798. (以下では Metaphysik と略記する) S. IV.

る—その諸成果は常識（ある形而上学者の、その体系は知ることなしにでも）にとって、完全に会得されうるものとなるにもせよ。ここではいかなる通俗性（俗語）も考えられず、スコラ哲学の正確性が—それが細かすぎるものと非難されるであろうとしても—強いらなければならない（というのも、学校用語は存在するからである）。なぜなら、そのことによつてのみ、性急な理性がその教義学的主張に至る前に、まず自己自身を理解するようにされうるのだからである。

しかし杓子定規な者達が不遜にも、その学にとっては全く適切な専門用語で、公衆に話をする（講壇でまた通俗誌において）としても、そのことが批判哲学者の責任とならないのは、字義拘泥者の無分別が文法学者にそうならないのと同様である。ここでは嘲笑が当てはまるのは、その人だけでありその学問ではありえない<sup>(520)</sup>。

このように、理性のうちに含まれる超感性的なものの体系を、演繹的に明らかにするのがこの哲学者による「批判的哲学 (kritische Philosophie)」という仕事であってみれば、それはア・プリオリな論証の学なのであるから、それがもつ正しさは絶対的に必然的であるほかなく、ゆえに自分の批判的哲学以前には、真実の哲学といえるものはなかったといふべきなのであり、さもなければ真実のそのような哲学が複数あるとする矛盾となる。カントは決して傲慢や古い体系をただ見下すのでは決してなく、道理を根拠として以下にそのような主張をなす。

「次のように主張するのは、傲慢で利己的に、そして彼らの古い体系をなお断念していない人達には、見くびっているように聞こえる—『批判的哲学の生成以前にはまったくいかなるものも存在していなかった』。ところで、この外見上の僭越に決定的な判断をなしうるためには、ひとつの哲学より多くのものが確かに存在しうるのかどうか、という問題が関係する。

---

(520) Kant, *Metaphysik*, S. IV-VI.

多かれ少なかれの成功をもって、ある体系をそこに基礎付けるために、様々な方法を哲学し、そして最初の理性諸原理に戻る、その種の多くの試み—その各々が目下的方法についてもその功績があるところの—が存在してただけでなく、存在しなければならなかった。しかしながら、客観的にみるとただ一つの間人理性だけが存在しうるのであるから、多くの哲学もまた存在しえず、諸原理に基づくそのものの一つの真の体系だけが可能である—同一の命題について非常に雑多にそしてしばしば矛盾して哲学されえたとせよ。そこで道徳学者は、一つの徳とそのものの理論だけが存在する、換言すればすべての徳義務を一つの原理によって結合する唯一の体系だけが存在すると、正当にいう。化学者は一つの化学（ラボアジェに従うところの）だけといい、薬理学者は病気の区分の体系のための一つの原理（ブラウンに従うところの）だけという、だがその新たな体系が他のすべてのものを排斥するとの理由から、より古い人達（道徳学者達、化学者達、薬理学者達）の功績をけなしたりはしない。なぜならこのより古い人達の彼らの諸発見、あるいは失敗した試みがなければ、我々はある体系における全哲学の真の原理のかの単一性には、到達しなかつたであろうからである。それゆえ誰かが、哲学のある体系を彼自身の産物として告知する場合には、それはあたかも彼が、この哲学以前にはまだいかなる別なものも、全く存在していなかったと言明するのも同然である。なぜなら、もし彼がある別な（そして真実の）ものが存在していたと認めようと欲するのだとすれば、同一の諸対象について二様の真実な哲学が存在していたことになるであろうが、これは自己矛盾だからである。従って批判的哲学が、それ以前にはまだいかなる哲学も決して存在していなかったあるそのようなものとして、自己を告知する場合には、ある哲学を彼自身の構想に従って立案するすべての者がなしてきたこと、なすであろうこと、それどころかなさなければならないこと、それ以外のいかなる告知もなすのではない」<sup>(521)</sup>。

冒頭にも述べたように、カントがなした理性批判という仕事は、もはや哲学にこれ以上の使命などありえなくするスケールのものなのだが、しかしこの壮大な哲学を無批判的に無視できるようにするために、この哲学の本質的要素は数世紀も前のある数学者から借り受けたものだという非難を、この哲学に向ける者がいる。この批判者は、理性批判がそこから数学より分かれて、豊穡に展開された最も重要だがしかし出発点にすぎないア・プリアリオリな直観（空間と時間）についての論証が、そしてそれに基づく理性批判の全体が、数学における直線や図形の「完全に知性化されるべき構成」という用語によって、既になされていたというのである。もちろん、こんな暴言でも、それがあたっているかの判断は読者に委ねなければならないのであるが、この批判者による理性批判の読解はあったとしても、ごく皮相なものであるとの推定は、我々のすぐになしうるところであろう。

「次のような非難は、全く一切の重要性がないというのではないにせよ、意義のより少ないものである。すなわち、この哲学を本質的に区別する要素は、確かにそれに独自の作物ではなく、おそらくある別な哲学（あるいは数学）から借り受けられたものである、との非難である。あるチュービンゲンの批評家が、ぜひともしたいと願っている発見とはそのようなものであり、そしてそれは純粹理性批判の著者が、彼自身の取るに足らなくはないというところの哲学一般の定義、だがまた既に数世紀前にある別の人によって、ほとんど同じ表現によって与えられていたといわれるその定義に関係している<sup>(522)</sup>。私は「完全に知性化されるべき構成」(intellectua-

(521) Kant, *Metaphysik*, S. VI-VII.

(522) 「更に、ここでは、実際の構成が問題とされているのではない。なぜなら、感覚で捉えられる図形は、決して厳格な定義に従っては描かれうるものではないからである。そうではなく、完全に知性化されるべき構成である組成が了されるところのもの認識が、要求されているのである」。(Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formation, quae intellectualis



lis quadam constructio) という用語が、ある所与の概念のあるア・プリアリな直観における提示という考え—それにより同時に哲学が、数学から全く明瞭に分けられることとなるところの (この考えへの到達から理性批判の哲学が数学と切り離されて始められるところの・筆者)—を表しえたものなのだろうかという判断は、各人に委ねる。私は、ハウゼン自身が彼の表現のかかる解釈を承認するについて、拒んだであろうと確信する。なぜなら、あるア・プリアリな直観の可能性、そして空間はそのようなもので、そして単に経験的直観 (知覚) に与えられている雑然たるものの互いに外的な並存状態 (Nebeneinandersein) (ヴォルフがそれを説明するような) ではないということは、彼がこれによって遙か彼方を見る哲学的諸探究に巻き込まれると感じていたであろうその理由により、既に彼を怖気づかせていただろうからである。悟性により同様になされたあの表示は、この明敏な数学者には、ある概念に対応するある直線の表記 (経験的な)—その際には規則にだけ注意がなされ、実行において避けえない誤差が度外視されるところの—以上のいかなることも、意味してはいないだろう。幾何学では均一なもの作図でも知られうるごとく」<sup>(523)</sup>。

しかし、いまあげられていた、彼自身の形而上学に愛着し、立ち上がらせたくない形而上学を自分の学に適しないという理由で無視させようとする者よりも、もっと懲戒に値する者は、批判哲学の模倣者にしてそれに固有な用語を、哲学の外部でも思想交換のために使用する者である。もちろん、かかる者は嘲笑的となるはずであるが、それに限らず長い間にわたり大言壮語してきた無味乾燥な体系も崩壊を免れず、そこで絶対的必然性をもたなければならぬと決まっている批判的哲学が、最後に笑うものとなるという運命にある。

---

quadam constructio est. C. A. Hausen, Elem. Maths. Pars I. p. 86. A. 1734.) (Kant, Metaphysik, S. IX.)

(523) Kant, Metaphysik, S. VII-IX.

「しかし、若干のこの哲学の模倣者が、純粋理性批判においてさえも他の通用する用語では十分に置き換えられえない諸々の用語によって、それらをその哲学の外部でも公開の思想交換のために使用するという乱暴さ、そして確かに懲戒されるに値する乱暴さ—ニコライ氏がなすような、彼はその哲学がその固有領域において不自由すること、さながら秘かな思想の貧窮のような不自由については、いかなる判断も持たないと彼自身は答えるのだらうけれども—は、この哲学の精神との関係では、全くもって重要なことではない。にもかかわらず、不人気で杓子定規な者については、無批判的に無視する者についてよりも、もちろんずっとより快活に笑われうる（なぜなら実際のところ、一切の批判に注意を向けることなく、彼の体系に頑固に愛着する形而上学者は、たとえ彼が立ち上がらせたくないところのものを、それが彼のより古い学に適しないという理由で、気ままにだけ無視するのだとしても、後者の階級（形而上学者）には算え入れられるからである）。しかし、シャフツベリー伯の主張に従い、ある学説（特に実践的な）が嘲笑に耐えるというとき、それが軽んじられえない試金石であるという場合には、結局のところ批判的哲学に、最後にそしてそのようにしてまた最も良く、笑う順番が来なければならないであろう。長い間にわたり大言壮語していた諸学説の無味乾燥な諸体系が、順々に崩壊し、そしてそれらのもののすべての信奉者が道に迷うのをみると、その面前に不可避的に立つところのもの、それはある運命である」<sup>(524)</sup>。

緒言の最後には、それだけが「法論の形而上学的基礎」と適切に称される「私法」の部分に比べて、その適用事例となる「公法」の叙述が、詳細さにおいて少なくなった理由について簡単に摘示される。

「この書の終わりごろに、私は先行する章との比較で期待されえたよりもより少ない詳細さで、いくつかの章を論述した。一部には、それらが私

---

(524) Kant, *Metaphysik*, S. IX-X.

にはこれら先行する章から容易に結論されうるように思えたからであり、一部にはまた、最後の章（公法に関する）はまさにいま、非常に多くの議論に服せしめられており、そしてそれでもなお決定的判断の暫しの猶予を十分に正当化しうるほど重要だからである」<sup>(525)</sup>。

## （２）道徳形而上学のための序論

### （a）人間の感性・情緒上の諸能力と道徳諸法則との関係

我々の経験的認識は、感性的諸表象が経験的に与えられるのでなければ決して成立しないが、しかしそれらが与えられる以前にそれらの表象がもし与えられれば、我々の主観にア・プリオリに具わる空間と時間の形式に必ず従うという理由から、可能的経験の限度（即ちもし我々が経験的認識をもつとすれば、それはどのようなものでなければならぬかの範囲）では、ア・プリオリな認識が可能であった。ここでまず説かれる感性・情緒（Gemüt）上の能力についても、事情はほぼ同様である。我々が欲求をもつかどうかは、経験的にしか理解されえない。しかし欲求という経験も、我々のカテゴリーによってしか理解し得ないのであるから、もし欲求が生じるとすれば、それは原因と結果の法則に従ってしか理解されえないものであるのは疑いない。すると、もし表象されている対象が我々に欲求を生じさせるとすれば、表象されている対象が欲求という結果に対して原因となりえなければならず、そうなりうるための欲求能力の存在が不可欠な前提となると、ア・プリオリに結論しうるのである。更にまた、我々の行為も経験であるからには、それをあらしめるか、さもなければなからしめるかだけが可能であり、すると表象されている対象は欲求能力に対して、主観的に行為をあらしめようと欲する原因（欲求）となるのか、それともなからしめようと欲する原因（嫌悪）となるのか、のどちらかであり<sup>(526)</sup>、

(525) Kant, *Metaphysik*, S. X.

(526) 後述のごとく、表象されている対象が、我々の行為を規定し尽くすのではな

我々がこれら二つの原因との関係でもつ感情も、快と不快のどちらかとなるとの結論にもア・プリオリに到達しうる、等々。そのような見通しに立って、カントは欲求・嫌悪の限度ではあるが、ア・プリオリな解明（もちろん自由の理念からのア・プリオリな演繹のなかに位置付けられた解明）に取り掛かる。

「欲求能力とは、その諸表象を通じて、これら表象の対象の側の原因が存在することとなる能力である。ある存在者が、自己の表象に従って行為する能力は、生と呼ばれる。

欲求もしくは嫌悪には、まず第一に、常に快あるいは不快が結び合わされ、それらの感受性は感情と呼ばれる。しかし、必ずしも逆もまた真というのではない。なぜなら、いかなる対象上の欲求とも全く結びつかず、ある対象について人が自らに与える単なる表象と（その客体が実在しているかどうかは問題ではなく）、既に結び合わされている快—後出の観照的快を指す（筆者）—がありうるからである。また第二に、欲求の対象についての快もしくは不快も、常に欲求に先行するというわけではないし、またいつでもその原因とみなされる必要はなく、その結果ともみなされうる（ただし結果ともみなされる場合は後出の知性的快である—筆者）」<sup>(527)</sup>。

ところで、これら快と不快は、我々が表象されている対象を欲求するか、嫌忌するかだけに関係し、逆にそれらが自らの対象についての表象を規定するのに役立つものでは決してないから（さもなければ、その対象の表象の側に因果性の法則により快を必ず生じさせる客観的關係があることになり、我々が表象されている対象からの影響があるにもかかわらず、快

---

く、我々には行為を欲するか否か、嫌忌するか否かの実践的自由がなお残されているためには、それらは我々の行為自体ではなく、快・不快の感情とだけ関係していなければならない。

(527) Kant, *Metaphysik*, S. 1.

を道徳的法則によって謙抑にさせうると矛盾することになる), 感覚とは区別される感情である。「ところで, ある表象について快または不快をもつ能力は, 感情と呼ばれるのであるが, その理由は両方ともが我々の表象との相関における主観的なものだけを含み (決して我々の状態の認識というのではなく), 客体の可能的認識のためにその客体との連関<sup>(528)</sup>を全く含まないからである。およそ諸々の感覚でさえも, 主観の特性のゆえにそれらに結びつく性質 (例えば赤さの, 甘さの等々) を別にすれば, 認識要素としてある客体へと関係づけられるのに対し, 快または不快 (赤さや甘さでの) は, 客体におけるいかなるものも絶対に表示せず, もっぱら主観との関係だけを表示する。快と不快は, それ自体として, しかも正に上述の理由から, これ以上に詳しく説明されうるものではなく, せいぜいのところそれらがある諸関係においてどのような結果を持つのかにつき挙示して, それらを実用において知りうるものとすることができるだけである」<sup>(529)</sup>。

もしも, 表象されている対象 (客体) が, 我々をしてある行為をあらしめるように欲しさせることができたり, ある行為をなからしめるように欲

---

(528) 「感性 (Sinnlichkeit) は, 我々の表象一般での主観的なものと説明されうる。なぜなら, 悟性が初めて諸表象を客体に関係させる, 換言すれば悟性のみが表象を介して何かあるものを思惟するのだからである。ところで, 我々の表象での主観的なものは, 次のうちのいずれかの性質のものである。すなわち一方として, それがまた客体の認識のためにも, 客体に関係させられうる (形式あるいは実質に従って—第一の場合にはそれは純粹直観と呼ばれ, 第二の場合には感覚と呼ばれる) ものという性質。この場合に, 感性は上述の表象の感受性として, 感官である。あるいは他方として, 表象の主観的なものが, いかなる認識要素とも全くなりえないという性質。なぜなら, それは単なる表象の主観との関係だけで, 客体の認識に役立つものはなら含んではいないからである。そこでこの表象のかかる感受性が, 感情と呼ばれる。それは, 表象 (それが感性的なものであれ知性的なものであれ) の主観に対する効果を含み, そして感性に属している—たとえ表象そのものは, 悟性あるいは理性に属するかもしれないにせよ」(Kant, Metaphysik, S. 2.)。

(529) Kant, Metaphysik, S. 2-3.

しさせたりできるためには、我々に欲求能力が具わっていなければならなかった。ところで、我々が法論で問題にすべきなのは、疑いもなくいまのべたような自主行為についての外的規律であるから、先にも触れられていた「人が自らに与える単なる表象と（その客体が実在しているかどうかは問題ではなく）、既に結び合わされている快」は、直接に表象されている対象（客体）を存在させる機能（自主行為をさせたりさせなかったりする機能）をもつまでの感情ではないから、それは観照的快（趣味）として脇に置かれる。更に重要な点が明らかにされるべきである。それは、表象されている対象（客体）が我々に快または不快の感情を生じさせたとして、なおそれによって行為を有らしめるか、なからしめるかの自由がまだ残されていないのであるが、そのためには快・不快の感情と、実際に行為をしよう・しまいとできる欲求能力の規定とがまず区別されなければならない。そして前者の感情によるかかる規定があるときには、欲求能力が行為を欲したり・嫌忌したりし、反対に表象されている対象に起因性があるにもかかわらず（それゆえ必然的に快・不快の感情が主観的には生じているにもかかわらず）、それら快・不快の感情が道徳法則により謙抑にされて、欲求能力のかかる規定がなしえないときには、結局のところ表象されている対象の起因性にもかかわらず、欲求能力はそれから自由でありうる、ということである。カントはこのような快・不快の感情と区別された、それらによる欲求能力の規定を欲望と、そして習慣的なそれを傾向性と呼び、この規定を通じての快と欲求能力との結びつきは、その主観に一般的規則に従って（必ずではない）妥当すると判定される限り、傾向性上の関心と称する。

「欲求（その表象が感情をかく触発するところの対象の）と必然的に結び付けられる快は、欲求の原因であれ結果（これは後出の知性的快の場合である—筆者）であれ、実践的快と呼ばれうる。これに対し、対象の欲求と必ずしも結び付けられない快、それゆえ根本において表象の客体の存

在における快ではなく、単に表象のみに付着するような快は、観照的快 (kontemplative Lust) とだけ、あるいは非自主行為的適意 (untätiges Wohlgefallen) とだけ、呼ばれうるであろう。後者の種類の快の感情を、我々は趣味と呼ぶ。従ってこのものについては、実践哲学において、ある固有な概念としてではなく、せいぜいが挿話的にしか問題にはならないであろう。だが実践的快に関しては、この快が原因として必然的にそれの前に先行していなければならないところの欲求能力の規定は、狭義における欲望 (Begierde) と称され、習慣的な欲望は傾向性 (Neigung) と称される。そして、快と欲求能力との結びつきは、その結合が悟性によってある一般的規則に従って妥当する (せいぜいのところその主観に対してだけであるにせよ) と判定されている限りで、関心と称されるのであるから、実践的快はこの場合に傾向性上のある関心と称される」<sup>(530)</sup>。

以上の感性的快および感性的関心は、それらが原因となって欲求能力を規定する場合であるが、反対の場合、つまり快が欲求能力の規定に結果として継起し、対象への関心が結果としての傾向性を生じさせる場合がある。当然ながらそれは、感性的に自由な知性的快、および理性的関心においてみられる。「これに対し、快がただ欲求能力の規定に継起しうるにすぎない場合には、それはある知性的快と呼ばれなければならないだろうし、その対象 (善なる対象を指す—前掲 7・(5)・(a) 参照・筆者) への関心はある理性的関心と呼ばれなければならないだろう。なぜなら、もしも関心が感性的で、そして理性的諸原理にだけ基礎付けられていないのだとすれば、感覚は快に結ばれ、そうしてまた欲求能力を規定しうるに違いないだろうからである。ある完全に純粋な理性的関心が想定されなければならない場合には、それにいかなる傾向性上の関心も付け足しされてはならないが、にもかかわらず我々は、言葉の慣用に従うならば、単にある知性的快

---

(530) Kant, Metaphysik, S. 3-4.

の客体でしかありえないもの（善なる対象—筆者）への傾向性にさえも、純粋な理性的関心に基づく習慣的欲求ともいべきものを認容することができる。だがその場合、その傾向性は理性的関心の原因ではなく、この後者の関心の結果であるだろうが。そして我々はその傾向性を、感性自由的な傾向性（知性の傾向性・propensio intellectualis）と名付けうるであろう<sup>(531)</sup>。

なお、我々に自由な行為がありうるためには、表象されている対象（客体）が欲求能力を直接に規定するのではなく、快・不快の感情を介して間接的に規定する可能性をもつだけでなければならないからには、欲求能力の規定である欲望とは区別された、感性・情緒上規定である欲情がなければならず、それが快・不快の感情を介してだけ、間接的に欲望を生じさせる、ということではなければならない。「なお、欲情・Konkupsienz（情動・Gelüsten）は、欲求を規定するに至る衝動として、欲求そのものから区別されなければならない。それは常に感性的であるが、しかしまだ、欲求能力のいかなる活動ともなるに至っていない感性・情緒上規定（Gemütsbestimmung）である」<sup>(532)</sup>。

これまでのところから、実践的自由がありうるためには、欲求能力が表象されている対象（客体）により、快または不快の感情を介して、規定されてはならないという、かかる自由の可能性の消極的側面が説かれてきた。カントは続いて、この自由の可能性を積極的側面から提示する。この側面からは、自分もつ格率（信条）の諸概念に基づく欲求能力<sup>(533)</sup>が、内的な（純粋な）諸概念に基づいて、表象されている対象（客体）によってで

(531) Kant, *Metaphysik*, S. 4.

(532) Kant, *Metaphysik*, S. 4.

(533) 後出のごとく、人間がその実践的自由を保持するためには、人間的恣意選択を有していなければならないのであるが、更にその前の前提として、動物とは異なり「諸概念に基づく欲求能力」を具えていなければならない。



はなく、内的に規定されうる能力でもありえなければならない。かかる欲求能力が、その対象・客体（当然にも善なるそれおよび悪なるそれとして規定されている場合を含む）を産出する行為—有らしめる行為となからしめる行為—の能力があるとの意識と結ばれている場合には恣意選択と、結ばれていない場合には願望と称される。もちろん、欲求能力がもつ対象（客体）産出に関する能力の意識は、経験的認識に依拠するものであり、それゆえ恣意選択にあつては、その範囲では、表象されている対象（客体）とその実行行為の可能性（外的行為の客体の実行可能性だけでなく、「隣人を愛する」などの内的行為の客体をいま実行することができるかという可能性も当然に含む—筆者）にも目を向けている。これに対し意思是、それが意図しているものについても、ただ内的規定根拠にのみ従っていて、それ以外のいかなる規定根拠にも全く関係していないものとして、理性のうちに見出される欲求能力、あるいは実践理性そのものなのである。これらが以下のように説かれる。

「諸概念に基づく欲求能力は、そのものの行為への規定根拠がそれ自身の内に見出され、客体においてでない限りで、随意に行為しまたは行為しない能力を意味する。かかる欲求能力が、客体の産出へのその行為の能力という意識と結び合わされている限り、それは恣意選択 (Willkür) と称される。しかし、それに結び合わされていない場合には、その欲求能力の活動は、願望 (Wunsch) と称される。その内的規定根拠が、それゆえその意図するものさえもが、主観の理性の内に見出される欲求能力は、意思 (Wille) と称される。だから、意思是 (恣意選択のように) 行為との関係というよりは、行為への恣意選択の確定根拠との関係で目を向けられた欲求能力であり、そしてそれ自身は自らのために本来何らの規定根拠をもたないのであって、それが恣意選択を規定しうる限りにおいて、実践理性そのものなのである」<sup>(534)</sup>。

すると、理性は欲求能力一般を、恣意選択と願望の区別なく規定するの

であり、従って理性にだけ規定される意思も、やはりかかる区別をもたないことになる（およそ意思の道德性に関する判断は、意思が理性に従っているところであり、それが意図しているものの実現可能性にはかわらない同一の価値をもつこととなる）。その確認の後に、しかし道德形而上学（法論・徳論）で問題となるのは恣意選択であること当然なので、人間の自由な恣意選択が動物的恣意選択との対比で簡単に論述される（それらは先に内面的自己確認のために示された「自由の理念」の再確認である）。人間のそれは、傾向性により規定され尽くす動物的なそれではなく、傾向性により触発されはするがしかし規定されてしまうというのではない。純粹意思が恣意選択に優越して、感性的誘因からの独立性ある恣意選択（行為）への規定もなしうる。実践理性にとってそのような自由をもたらさうる能力とは、恣意選択（行為）の格率（信条）をして、いかなるものにも依拠しないそれ自体で独立した絶対的正当性をもつ規則という普遍的法則性の形式に、適格であるとの条件に服させうるとい以外ではありえず、そしてこの理性がかかる合致のために与える客観的法則は、必ずそれに一致する格率（信条）を自ずと有するのではない人間の恣意選択にあっては、禁止または命令となる。

「理性が欲求能力一般を規定しうる限りで、意思の下には恣意選択、更にはまた願望も包含されうる。純粹理性によって規定されうる恣意選択は、自由な恣意選択と称される。傾向性（感性的誘因、衝動）によってのみ規定されるそれは、動物的恣意選択（*arbitrium brutum*）であるだろう。これに対し、人間の恣意選択は、次のようなものである。すなわち、なるほどそれは諸々の誘因によって触発されはするが、しかし規定されてしまうというのではないものであり、従ってそれ自体として（理性による習得的熟練なしに）純粹だということではないが、しかしなお純粹な意思に基づく

行為へと規定されるものである。恣意選択の自由性とは、感性的誘因によるその規定からのかかる独立性なのであるが、これは自由の消極的概念である。積極的なそれは、純粹理性のそれ自体で実践的であるという能力をいう。このことはしかし、各々の行為の格率（信条）をその普遍的法則への適格性という条件に服さしめる以外には不可能である。なぜなら、その客体の方の条件を顧慮することなく、恣意選択に純粹理性として適用される理性は、諸原理の能力（そしてここでは実践的諸原理の、それゆえ立法・法則定立する能力）として、それには法則の実質が欠けているのであるから、恣意選択の格率（信条）の普遍的法則への適格性という形式そのもの以外の何ものをも最高法則と、および恣意選択の規定根拠とすることができないからである。そして、人間の主観的諸原因に基づく格率（信条）がそのような客観的法則と、自ずから合致するものではないから、理性はこの法則を単に禁止または命令の命法として、提示できるだけである」<sup>(535)</sup>。

この節の最後に、これまでの感性・情緒上の諸能力の論証との関係で、道徳的諸法則は我々の恣意選択にどのように関係しうるかが、提示される。「これら自由の諸法則は、自然法則と異なり、道徳的と称される。それらがただ単なる外的諸行為とそれらの合法則性にだけ関わる限りは、法的と称される。他方、それらがまた、それら（諸法則）は諸行為の規定根拠そのものであるべしと要求している場合には、それらは倫理的 (ethisch) である。かくして、第一の法則との合致は行為の適法性と、第二のそれとの合致は行為の道徳性といわれる。前者の法則に関係する自由は、恣意選択の外的行使における自由でしかない。これに対し、後者のそれに関係する自由は、恣意選択が理性の諸法則によって規定されている限り、そのものの外的行使（外的行為が法的法則を規定根拠そのものとしてなす自由—

---

(535) Kant, *Metaphysik*, S. 5-7.

筆者)の、並びに内的行使(「隣人を愛せよ」などの内心の意思上の行為が道徳的法則を規定根拠そのものとしてなす自由—筆者)における自由でありうる。理論哲学では、以下のようにいわれる—空間においては、ただ外感の諸対象だけが存在するが、しかし時間においては一切が、すなわち外感および内感の諸対象が存在する、というのも、両者の対象の諸表象は確かに諸表象なのであり、そしてそうである限り残らず内感に帰属するからであると<sup>(536)</sup>。全く同様に、自由が恣意選択の外的使用においてみられるにせよ、内的使用においてみられるのにせよ、その諸法則は自由な恣意選択一般に対する純粋な実践的理性法則として、確かに同時にそのものの内的規定根拠(かかる根拠となりうるものは法則以外にはない—筆者)でなければならない—たとえそれら法則が常にこの内的規定の関係においてみられる必要はないとしても」<sup>(537)</sup>。

#### (b) ある一つの道徳形而上学の理念および必然性について

カントは次に、道徳的諸法則を思惟するための法学・道徳学には、必ずア・プリオリな道徳形而上学が先行しなければならないこと、そしてこの点においては、自然諸法則を探求する自然学(経験科学)に対して自然の形而上学がもつ意義とは決定的に異なっており、それゆえ実践的学が道徳形而上学をもつのは、義務であると言ひ表しうること、これらをその理由とともに説示する。

自然学では、数ある原理を経験的検証に基づいて、普遍的なものとして採用するについて、實際上の不都合はそれほどない。「外感の諸対象に関わるところの自然学のために、ア・プリオリな諸原理をもたなければなら

(536) 内感とは、時間の形式に従って、「私」の刻々における状態についての表象を生じさせるが、その表象の内にはそのような「私」が、外的表象をどのように受容したかという表象も含まれるからには、内的対象と外的対象の両方が存在しうることになる(坂本武憲「構想(2)」(注2参照)318頁以下参照)。

(537) Kant, *Metaphysik*, S. 7.

ないということ、そして形而上学的自然学とでもいうべき名の下に、これら諸原理の一つの体系を、個別的に適用されたそれ、即ち物理学に先行させるのが可能でありかつ不可欠であるということは、既に別のところで証明された<sup>(538)</sup>。しかしながら物理学（少なくともその諸命題をして誤謬から守るのが問題である場合には）、数ある原理を経験的検証に基づいて、普遍的なものとして採用しうるのである—たとえこの原理が、厳密な意味において普遍的に妥当すべき場合には、当然にもア・プリオリな根拠から導かれなければならないだろうとしても。例えばニュートンは、諸物体相互の影響における作用・反作用均等の原理を、経験に基礎付けられたものとして採用しながら、にもかかわらずこの原理を、全物質的自然の上にもまで拡張したのである。化学者達になると、なお先へと進み、物質に固有な力によるその化合と分解についての彼らの最も普遍的な法則を、全く経験の上に基礎付けながらも、その普遍性と必然性を心から信頼していて、彼らによって試みられる実験において、いかなる誤謬の発見も案じられてはいないほどである<sup>(539)</sup>。

しかし道徳的諸法則については、それらがア・プリオリに根拠付けられる限りで、法則として妥当するのであり、経験からだけ学ばれうるものからかかる法則を導出しようとするのは、最も有害な誤謬に陥る道である。「しかしながら、道徳諸法則については、事情が全く異なる。それらは、ア・プリオリなものとして根拠付けられ、そして必然的なものとして解される限りにおいて、法則として妥当するのである。それどころか、我々自身や我々の作為と不作為についての概念や判断は、もしもそれらが単に経験からだけ学ばれうるものを含むという場合には、何ら道徳的なものを意味しないのである。そしてもし人がつい誘われて、後者の源泉から

---

(538) Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786. を指すものであろう。

(539) Kant, *Metaphysik*, S. 7-8.

のあるものを、道徳的原則にしようとする場合には、彼は最も粗野なそして最も有害な誤謬の危険に陥っている」<sup>(540)</sup>。

その危険とは、道徳論が実際上は幸福論に墮してしまっているところにある。「もしも道徳論が、幸福論以外の何ものでもないとするなら、その学のためにア・プリオリな原理を探し求めるのは不合理であるだろう。なぜなら、いかなる手段によって人は生の真の喜びを永続的に享受するに至るかというのを、理性が経験に先立って洞察しようというのは、大いにありそうなことのように聞こえるかもしれないが、しかしながらそれについて人がア・プリオリに教えるすべてのことは、同義反復であるか、さもなければ全く無根拠に想定されているか、のどちらかである。何が我々に喜びをもたらすか、それを教えるのは経験だけである。食物への、性への、休息への、運動への、自然な衝動、そして（我々の自然的素質の発展に際しての）名誉や認識の拡大への衝動、その他これに類するものだけが、そして各人に彼に特別な仕方でのみ、彼はかかる諸々の喜びをどこに配するかについて、認識させるのであり、また丁度同じものが彼はそれらをそれによって求めなければならないところの手段についても、教えるのである。すべてがみせかけでのア・プリオリな詭弁は、ここでは根本において帰納によって一般性にまで高められた、経験以外のなにものでもない。この一般性（一般的だが普遍的ではない諸原理に従っての）がなお、非常に貧弱なものであって、各人に無数に多くの例外を許さなければならないために、結果として各人はその生き方にかかる選択を、彼の特別な傾向性および心地よさに対する彼の感受性に適合させるから、こうして結局のところ彼や他人たちの損失を通じて利口になるというだけなのである」<sup>(541)</sup>。

幸福論ではない道徳上の教えは、諸傾向性に全く顧慮せず、各人が自由であり理性をもつという理由からだけ、ア・プリオリな命令となるのであ

---

(540) Kant, *Metaphysik*, S. 8.

(541) Kant, *Metaphysik*, S. 8-9.

り、諸利益は反対のものへの対重として役立つのみである。「しかしながら、道徳上の諸々の教えにあっては、事情が異なる。それらは各人に対して、彼の諸傾向性に顧慮することなく、ただ彼が自由であり、そして実践理性をもっているがゆえにそしてその限りで、命令するのである。道徳の諸法則における教示は、各人自身のおよび彼の内の動物性の観察から得られるのではなく、何が起こりいかに執り行われているかという点についての世の成り行きの知覚から得られるのでもない（たとえドイツ語の *Sitte* という言葉がラテン語の *mos* と全く同様に、単に風習や生活様式だけを意味しているにしても）。そうではなく、理性はいかに行為すべきかを命じるのであって、そのことはいかなる実例がないとしてもそうなのである。そしてまた、理性はそれによって生じうる利益—もちろんただ経験だけがそれを教えうるであろうところの—を一切顧慮しない。というのも、なるほど理性は可能なあらゆる仕方で、我々の利益を追求するについて許容しているし、それどころか理性は経験的証明に基づいて、自身の命令の遵守について特にそれに賢慮が与る場合には、その違反によりも平均してより大きな利益を、多分約束することができる。だがそうだとすると、理性の諸規則の命令としての權威は、その点に基づいているのではなく、理性はただ反対のものへの誘惑に対する対重としてだけそのような諸利益を（諸々の忠告として）役立てるのであって、その結果として実践的判定においてある不公正な秤の誤差を予め調整し、かくして初めてこの秤にある純粹理性のア・プリオリな根拠という重みに従って、傾きを確保するだけなのである」<sup>(542)</sup>。

それゆえ、自然をではなく、恣意選択の自由を対象とする実践的哲学が、道徳形而上学をもつのは義務であり、また道徳形而上学そのものが人間学に根拠付けられえたりするのもありえず、むしろ前者が後者に適用されう

---

(542) Kant, *Metaphysik*, S. 10.

るだけなのである。「それゆえ、純然たる諸理念に基づくア・プリオリな認識のある体系が、形而上学と称されるという場合には、自然をではなく恣意選択の自由を対象とするある実践的哲学は、ある道徳形而上学を前提としているであろうし、また必要とするであろう。換言すれば、あるそのようなものをもつことは、義務でさえあり、そして各々の人が概して不明瞭な仕方だけではあるが、それを自己の内にもっている。というのも、ア・プリオリな諸原理なしに、彼はいかにして自己の内に普遍的立法をもつと信じたりできるのか。そうではなく、自然の形而上学においてある自然一般に関するあれらの最高なる諸原則の、経験的諸対象への適用上の諸原理もまた存在しなければならないのと全く同様に、ある道徳形而上学もそれを欠いたままにしておきえないであろうし、また我々は経験によってだけ知られうる人間の特別な性質を頻繁に主題としなければならないのであり、その目的は普遍的な道徳的諸原理に基づく諸推論をそれにおいて示すためであるが、しかしながらそれによっては後者の純粋性から何かを取り去られるのではないし、更にはそれによってそれらのア・プリオリな起源が疑わしいものとされるのでもない。それは全く次のような意味となろう—ある道徳形而上学は人間学 (Anthropologie) に根拠付けられうるのではなくて、それに適用されうるのである」<sup>(543)</sup>。

すると、道徳形而上学と対をなすものは道徳的人間学となろうが、後者を前者に先行させたり、混ぜ合わせたりしては、不正なあるいは少なくとも後知恵的な道徳的諸法則を持ち出す危険を冒す道に連なる。「ある道徳形而上学の対をなすもの—実践的哲学一般の区分上での別個の分節肢 (Glied) としての—は、道徳的人間学であるだろう。しかしそれは、もっぱら前者の諸法則を実行する人間の本性においての主観的な諸条件、即ち妨害的及び助成的な諸条件、道徳的な諸原則の作成、普及、強化 (学校教

---

(543) Kant, *Metaphysik*, S. 10–11.



育および国民教育上での訓育においての) および同様な他の経験に基礎付けられる諸理論と諸指定を含むであろうし、それらは無しでは済まされえないが、決して道德形而上学の前に先行させられたり、あるいはそれと混ぜ合わされたりしてはならない。なぜなら、そうする場合には、その法則がその純粹性において(その強靱さもまたそれにおいて存するとき) 認識されそして提示されなかったという正にその理由からだけ達成されていないことを、あるいはそれ自体では義務適合的でそして善であることのために、不真正なあるいは不純な諸動機が使われているという正にその理由だけで達成されていないことを、達成不可能であるごとくに(後から—筆者) 巧みに見せかける、そしていかなるより確実な道德原則も残さない—判断の導きの糸のためにも、その指定は絶対的に純粹理性のみによってア・プリオリに与えられなければならないところの義務の遵守における、感性・情緒の訓練のためにも—、不正なあるいは少なくとも後知恵的な(nachsichtlich) 道德的諸法則を持ち出すという危険を冒すこととなるからである」<sup>(544)</sup>。

かくして、自然理論に依拠する実践的なものとは明確に区別される、自由な法則に従う実践的なものだけが、いかなる自然理論にも依拠しない諸原理をもちうるのであり、従ってそこでは技術的理論ではなく、偏に道德的で実践的な理論だけを理解する。「ところで、正に今あげられた分類がその下にあるところの上位分類、即ち哲学の理論的なものと実践的なもののそれに関しては、そして後者が道德的哲学以外のいかなるものでもありえないということに関しては、私は既に他のところで(判断力批判において) 見解を表明しておいた。自然法則に従って可能的であるべきところの一切の実践的なもの(本来的には技術上の本務)は、その指定について完全に自然理論に依存している。自由の法則に従う実践的なものだけが、

---

(544) Kant, *Metaphysik*, S. 11-12.

いかなる理論にも依存しない諸原理をもちうる。なぜなら自然諸規定を超えては、いかなる理論も存在しないからである。それゆえ哲学は、実践的な部分（理論的なそれと並ぶ）の用語で、いかなる技術的な理論も理解しえず、偏に道徳的・実践的な理論だけを理解しうる。そしてもしも、自由の法則に従った恣意選択の熟達か、ここでもまた技術と呼ばれるべきだとするのなら、その用語である自然の体系と同様に、ある自由の体系が可能とするところの、そのような技術が理解されなければならないであろう。もしも我々が、理性の命ずるところのものを、理性を介してまた完全に実行し、そしてその理念を働きへと向かわせることができるのだとすれば、確かにある神的な技である」<sup>(545)</sup>。

### (c) ある道徳形而上学の分類について<sup>(546)</sup>

実践的な学がもつことを義務付けられる道徳形而上学は、法的立法・法則定立のためのものと、倫理的立法・法則定立のためのものの、二つに分類されるというのが、ここでの論点である。この最上位に位置し、最重要でもある問題が、ア・プリアリな論証だけに特有な説得力で見事に解明されてゆく。

すべての立法、法則定立には、法則による義務の提示と、法則による動

(545) Kant, *Metaphysik*, S. 12-13.

(546) 「ある体系の分類の演繹は、換言すればその完全性と堅固性の証明は、つまり下位諸分類の全系列において、分類される概念から分類項目への移行がいかなる飛躍（跳躍を介しての分割・divisio per saltum）によってもなされていないということは、ある体系の建築士にとって果たされることが最も困難な要件の一つである。また、合法または不法（正当であるか不正であるか・aut fas aut nefas）という分類のための最高の分類される概念は何なのかということも、ためらわれる。それは自由な恣意選択一般なのである。丁度それは、存在論の教師が最も高い何かあるものおよび無から始めて、このものが既にある分類諸項目であり、それにはなお分類されている概念—ある対象一般の概念以外のいかなるものでもありえないところの—が欠けているということに気づかないのと、同様である」(Kant, *Metaphysik*, S. 14.)。

機付け、という二つの要素がある。「一切の立法・法則定立（それが命じているのは内的諸行為なのであれ、外的なそれであれ、またそれらの行為を純然たる理性によってア・プリオリに命ずるのであれ、他人—立法権者を指す・筆者—の恣意選択を通じて命ずるのであれ）を構成しているものは、二つの部分である。第一には、ある法則、それはなされるべき行為を客観的に必然的なものとして提示する、即ちその行為を義務とするところのものである。第二には、ある動機、それはこの行為への恣意選択の規定根拠を、主観的に法則の表象に結びつけるところのものである。それゆえ第二の部分とは、法則が義務を動機たらしめるという、そのことなのである。第一のものにより、義務としての行為が提示され、それは恣意選択の可能的規定の、即ち実践的規則の、ある単なる理論的認識である。第二のものにより、そう行為することの拘束性が、恣意選択一般のある規定根拠と、主観において結び合される」<sup>(547)</sup>。

そうすると、立法・法則定立には第一の要素が不可欠であること明らかであるが、その先において第二の要素も要求されるそれと、そこまでは要求されないそれがあることになる。前者は倫理的立法・法則定立に当てはまり（行為と動機が共に法則と一致する有徳性を要求する）、後者が法的立法・法則定立に当てはまる（行為が法則と一致する適法性だけを要求する）。「それゆえに、すべての立法・法則定立（それが義務とするその行為に関して、その立法・法則定立がある別の立法・法則定立と一致するとしても、例えばそれらの行為がいずれの場合も外的であるとしても—それらへの立法・法則定立は後出の外的立法となるという点では一致する・筆者）は、確かに動機との関係では区別されうる。ある行為を義務とし、そして同時にこの義務を動機たらしめる、そのような立法・法則定立は倫理的 (ethisch) である。他方、後者のことを含まない、従って義務の理念

---

(547) Kant, *Metaphysik*, S. 13-14.

そのものとは別のある動機を許容する、そのような立法・法則定立は法的(juridisch)である。後者の立法・法則定立に関しては、義務の理念とは区別されるこの動機を、諸傾向性や諸嫌悪といった恣意選択の生現象学的な規定根拠から、そしてこれらの内でも後者の種類のそれから、取ってこられなければならないことは、容易に理解されうる。なぜなら、存在すべきなのは、強要的なある立法・法則定立であり、気をそそるある誘惑ではないからである。

その動機を顧慮することのない、ある行為の法則との単なる合致あるいは不合致は、適法性(合法則性)と称される。他方、そこにおいて法則に基づく義務の理念が、同時に行為の動機でもあるところのそれら(行為の法則との合致または不合致—筆者)のことは、行為の有徳性(道徳性)と称される」<sup>(548)</sup>。

そこで、法的立法・法則定立は、行為が法則(「契約は守られなければならない」など)に一致してさえいれば、嫌悪など他の規定根拠によってもよいとするものであるから、内的行為・内心的意思上の行為に関する立法・法則定立(「君の隣人を愛せよ」などの)ではありえず、外的行為だけに関係するが、他方で倫理的立法・法則定立は内的行為についてももっぱら当てはまるものであり、そして外的行為についても法則を動機付けとすることができる以上は、当てはまりうるが、しかし外的立法(自己の理性によるのではない立法・法則定立、例えば立法権者の恣意選択に委ねられる立法)とはなりえないことも明らかである。「法的立法・法則定立に従っての諸義務は、もっぱら外的な義務でしかありえない。なぜならこの立法・法則定立は、ある義務の理念—それは内的なものである—がそれ自体として、行為者の恣意選択の規定根拠であることを要求せず、しかもなお法則に適っているある動機を必要とするのであるから、ただ外的なそ

---

(548) Kant, *Metaphysik*, S. 14–15.

れだけを法則に結びつけることができるのだからである。これに対し倫理的立法・法則定立は、なるほど内的行為をも義務とするが、外的なその排除を伴うということはなく、およそ義務であるところの一切のものに関係する。しかし、倫理的立法・法則定立は行為の内的動機（義務の理念）をその法則の内に含有しており、外的立法においてはそのような規定が入り込む必要は全くないという正にその理由から、倫理的立法はいかなる外的立法（ある神的意思のそれでさえもそうはならない）でもありえないのである—たとえある他の立法・法則定立即ち外的立法・法則定立に基づく義務を、義務としてその立法・法則定立において動機に採用するとしても」<sup>(549)</sup>。

結論として、倫理学（徳論）と法学（法論）は、義務そのものではなく、義務の立法・法則定立（義務付けの仕方）において相違しており、前者はそれが義務であるから義務付ける立法・法則定立でなければならない（しかし外的行為に関する外的義務・法義務でもかかる義務付けは可能である）のに対し、後者は強制しうる義務・法義務として、立法権者による強制を伴った立法（義務付け）となりうる性質を常にもっているのである。だから、確かにすべての義務は倫理学（徳論）に属するのであるが、そこには強制しうる義務・法義務を、法論から所与のものとして受け取らなければならないものが含まれているという点に、十分に注意しなければならない。

「以上のところから、次のことが推察されうる。すなわち、すべての義務はそれらが義務であるというその理由だけで、共に倫理学に属するとい

---

(549) Kant, *Metaphysik*, S. 15-16. 最後のコメントは、その外的立法・法則定立に基づく義務が、結局のところア・プリオリな法的法則により課されている義務なのだから従うという動機付けではなく、単に外的立法・法則定立により課されている義務だから従うという動機付けだけにより、行為した場合を指しているものと思われる。

うこと、しかしそれら義務の立法となると、その理由から常に倫理学に含まれるというものではなく、多くの立法・法則定立がその外にあるということである。そこで倫理学は、私はある契約においてなされたある義務負担を、たとえ他方当事者が私にそれへと強制しえないにせよ、なお履行しなければならないと命ずる。しかしながら倫理学は、その法則（*pacta sunt servanda*—契約は守られなければならない）を、そしてそれに対応する義務を、法論（*Rechtslehre*）から所与のものとして受け取るのである。だから、諾約された約束（*Versprechen*）は守られなければならないという立法・法則定立は、倫理学ではなく法論（*Ius*）において存するものである。倫理学はその後でただ、法的立法・法則定立があつた義務に結び付ける動機、即ち強制がたとえ除かれるとしても、義務の理念だけで既に動機のためには十分であると教えるだけなのである。というのも、もしそうではないとしたら、そして立法・法則定立そのものが法的ではなく、従つてその立法・法則定立から生ずる義務も、本来の法義務（徳義務と相違する）でないとすれば、誠実の履行（ある契約における彼の約束に従つての）は、好意上のそのような諸行為およびそれらへの義務付けと一つの分類に置かれることになるが、そのようなことは決してあつてはならないことである。彼の約束を守れというのは、徳義務ではなく、その履行へと強制されうる法義務である。しかし、何らの強制も気づかされる必要がない場合にも、それをなすことは有徳な行為（徳の証し）である。かくして法論と徳論は、それらの相違する義務によってよりは、むしろ法則にどちらかの動機（内的動機かあるいは外的動機か—筆者）を結びつける立法・法則定立の相違によって、区別されるのである。

倫理的立法・法則定立（諸義務はあるいは外的でありうるとしても）は、外的ではありえないところのものである。法的立法・法則定立は外的でもありうるものである。契約による約束を守ることは、ある外的義務である。しかし、この約束をそれが義務だからという理由だけで、ある別な動機を

顧慮せずに実行することの命令は、内的立法にだけ属する。それゆえこの拘束性が倫理の内に算えられるのは、特別な種類の義務（人が義務付けられる行為の内のある特別な種類）としてではなく—なぜなら倫理学においても法学においても、ある外的義務は存在しているから—、前述した場合にあっては、立法が内的であり、外的立法者をもちえないからである。正にその理由から、好意上の義務は、たとえそれが外的義務（外的諸行為への諸拘束性）であるとしても、倫理学に算えられる。なぜならその立法・法則定立が、内的でしかありえないのだからである。もちろん、倫理学は一方それに特別な義務（例えば自分自身に対する義務）をも持っているが、しかしまた法論とともに義務をも共有しているのであって、ただ義務付けの仕方だけが共有されるものではない。なぜなら、義務があるというだけで行為を行わせ、そして義務がどこから由来するのであれ、義務の原則そのものを恣意選択の十分な動機たらしめることが、倫理的立法・法則定立の特性なのだからである。かくして、確かに多くの直接的・倫理的義務が存在するのであるが、内的立法・法則定立は残余のものもすべて余すところなく、間接的・倫理的義務とするのである」<sup>(550)</sup>。

#### (d) 道德形而上学のための予備概念

これから説かれる道德形而上学は、我々の外的行為と内的行為について、実際に我々の純粹意思をして恣意選択を規定させるための学であるが、いうまでもなくそれは、「自由の理念」からの適用（演繹）によらなければならない。ここで説示される予備概念は、かかる適用（演繹）関係が正当に確保されるために、極めて重要であることももちろんである。最初にまず、自由の概念は理論的哲学には、消極的な規整的原理としてだけ役立つが、理性の実践的使用においては、その実践的實在性が証示されること、恣意選択が純粹意思に自ずと適合するのではない人間には、道德的諸原則は無

---

(550) Kant, Metaphysik, S. 16-18.

条件的（断定的）命法となること，そこで当然にも義務の概念が生じ，それによる恣意選択の規定がなされることになるが，その遵守・不遵守から生ずる道徳的感情上の快・不快は決して顧慮されないこと，などが再確認される。

「自由の概念は，一つの純粹理性概念であり，正にそのゆえに理論的哲学にとっては超越的である。換言すれば，それに対応するどんな实例も，何かある可能な経験において与えられえない，そのようなものである。従ってそれは，我々に可能な理論的認識のいかなる対象をもなすものではなく，また思弁的理性の構成的原理<sup>(551)</sup>としては全く妥当しえず，単に規整的原理としてしかも偏に消極的原理<sup>(552)</sup>としてだけ妥当しうるにすぎない。しかしこの自由の概念は，理性の実践的使用においては，以下のごとき実践的諸原則を通して，その実在性を証明するのである。すなわち，その実践的諸原則は，一切の経験的諸条件（感性的なもの一般）から独立に恣意選択を規定するという純粹理性のある起因性を証示し，そして我々の内に存するある純粹意思—そこに道徳的諸概念や諸法則がそれらの起源をもつところの<sup>(553)</sup>—を証示するのである。

自由のかかる（実践的見地における）積極的概念の上に，道徳的と称される無条件的な実践的諸法則が基礎を置いているのであるが，それらは我々との関係においては，つまりその恣意選択が感性的に触発され，結果

(551) 対象の実在するあり様までを認識しようとする原理を指すが，詳細は近く機会をえて執筆することを期したい。

(552) とりあえず，前掲注(461)(493)(494)参照。

(553) 「道徳形而上学の基礎論」では，我々が経験的世界でなすおよその行為を，善なる行為へと規定しようと断定するためには，その前提として隠されてであれ断定されていなければならない認識を，普通の認識から初めて最高原理へと分析的な道を辿って論理的整合性において探求する方法がとられた。そしてそこでの出発点は「善なる意思」（純粹意思）であり，そこから道徳的概念や道徳的法則が，探求されていった。ここでの指摘はそれを想起させようとするものと思われる（前掲6・(2)以下参照）。



として純粹意思に自ずから適合するのではなく、しばしば抗うところの我々との関係においては、命法（命令もしくは禁止）であり、しかも断定的（無条件的）命法である。そしてこのことによってそれらは、常に条件付きでだけ命ずるものとしての技術的なそれ（技巧術上の指定）から区別される。そしてこの断定的命法に従って、ある種の諸行為が許されたり許されなかつたり、即ち道徳的に可能であつたり不可能であつたり、更にそれらのもののいつくかが、あるいはそれらの反対が、道徳的に必然的、つまり拘束的であつたりするのである。その際にはこのことに基づいて、それらに対して義務の概念が生ずるようになる。この義務の遵守あるいは違反は、なるほど特殊な種類の快または不快（ある道徳的感情上のそれ）とも結び合わされているのであるが<sup>(554)</sup>、しかし我々は理性の実践的諸法則においては全くそれらを顧慮しない（なぜなら、快・不快は実践的諸法則の根拠にかかわるのではなく、それらによる恣意選択の規定に際しての感性・情緒における主観的効果にだけかかわるものであり—そして実践的諸法則からそれらの妥当性もしくは影響力を幾分かなりと付加あるいは除去するものではない—、主体の多様性に従って多様でありうるからである）<sup>(555)</sup>。

カントは、これからの予備概念が法論と徳論に共通のものであると断つたのち、まず一見すると自由とは相容れなく思われる、拘束性と命法についてそれらの定義をなす。もちろん、恣意選択が純粹意思と自ずから一致するのではない人間にあっては、何ものにも依存しない（自立した）普遍妥当性を有する規則である命法の規定に従い、それが示す拘束性（必然

(554) カントは、理性に従う欲求能力（意思）にあっては、理性による道徳の規定が根拠となって、その対象が理性的存在者としての自分に適切であるとの「適意（Wohlfallen）としての快」をもち、そしてこの快が根拠となってそれとは区別される「快の感情」をもたなければならないとしていた（前掲8・(3)および前掲(2)・(a)参照）。本文はその適意としての快・不快を指すと思われる。

(555) Kant, *Metaphysik*, S. 18-19.

性)の意識に基づいて以外には、感性的なもの一般から自由な行為はなしえないのであるから、ここでの定義は完全に正当である。

「以下の諸概念は、道徳形而上学にそれらの二つの部分にあって共通するものである。

拘束性とは、理性のある断定的な命法の下での、ある自由な行為の必然性である。

命法とは（人間にとって道徳的・実践的法則は命法とならなければならないというときの命法の意義は一筆者）、それを通じてそれ自体としては偶然的な行為が必然的とされるところの、ある実践的規則（praktisch Regel）である。それは次の点において、ある実践的法則（praktisch Gesetz）から区別される。すなわち後者は、なるほどある行為の必然性を表象させはするが、この行為それ自体が既に行為する主体に内面において必然的に内在しているものなのか（例えばある聖なる存在者にとってのように）、それとも偶然的なものであるのか（人間にとってのように）、ということである。というのも、前者である場合には、いかなる命法も成立しないからである。それゆえ命法とは、その表象が主観的・偶然的行為を必然的なものとするある規則なのであり、従ってその主体は、かかる規則との合致へと強要（必然化）されなければならない、そのようなものとして表象されることになる。断定的（無条件的）命法とは、その行為によって達成されうるある目的の表象を通じて、いわば間接的にではなく、この行為そのものの純然たる表象によって、だから直接的に、行為を客観的・必然的なものとみなし、そして必然化するところのものである。このような命法が実例として提示しうるのは、拘束性を命じる実践的教説（道徳上のそれ）だけであり、それ以外のいかなる教説でもない。他のすべての命法は技術的であり、残らず条件付けられたものである。他方で、断定的諸命法の可能性の根拠は、それらが恣意選択の自由性以外の、いかなる他の規定（それを通じて恣意選択にある意図が裏付けられるところの）にも

かかわらないという点にある」<sup>(556)</sup>。

次に、拘束性との関係で、そうすることも、そうしないことも、必然的とはされていない行為は許容されているものであるが、逆にそうすること、あるいはそうしないことが必然性に反している行為はそれぞれにおいて許容されない行為となること、義務はその拘束性の実質をなす行為（例えば契約から生ずる多様な経験的内容・実質をもつ義務としての行為）でありそれゆえ多様な仕方でも拘束されるけれども、なさなければならぬとされるものは行為である点で一様でありうることがいわれる。

「拘束性に反しない行為は、許容される（許された・licitum）。そしていかなる相反する命法によっても制限されないかかる自由は、権能（道徳的権能・*facultas moralis*）と称される。そこから、何が許容されない（許されない・*illicitum*）かは、自ずと明らかである。

義務とは、ある人がそれへと拘束されているところの行為である。それゆえ、義務は拘束性の実質であり、そして確かに我々は様々な仕方でも拘束されるとしても、（行為であるという点では）一様な義務が存在しうる」<sup>(557)</sup>。

続いて、諸行為の拘束性を言明する断定的命法には、作為と不作為を義務付ける命令法則と禁止法則しかなく、従って拘束性に反しない許された行為については、義務や強要をいう余地がないのであるから許容法則というものは存在しない（後出のごとく命令法則と禁止法則によってその権能が確保されることになる）との説示がなされる。

「断定的命法は、それが一定の諸行為に関してある拘束性を言明するも

(556) Kant, *Metaphysik*, S. 20-21. 最後のところは少し解りづらいが、恣意選択が対象から規定されて、もしこのようなことを意図しているのなら、こうせよというのはすべて仮定的命法となる以上は、断定的諸命法の可能性の前提として、それらが必ず恣意選択の自由性にかかわっていなければならないことになる、という意味であらう。

(557) Kant, *Metaphysik*, S. 21.

のであるから、ある道徳的・実践的法則である。しかし、拘束性は単に実践的必然性（ある法則一般が言明するところのもの）だけでなく、強要をも含んでいるのであるから、上述の命法は義務として表象されるのが作為であるか不作為であるかによって、命令法則であるか禁止法則であるかのどちらかである。命令されても禁止されてもいないある行為は、ただ許容されているだけである。なぜなら、それらに関しては、自由（権能）を制限するいかなる法則も、そしてそれゆえに義務も、存在しないからである。あるそのような行為は、道徳上不関知（*sittlich-gleichgultig*）（無頓着な・*indifferens*、それ自体可も不可もない行為・*adiaphoron*、ただ任意上のこと・*res merae facultatis*）と称される。そこで、次のように問いうる—そのようなものが存在するの否か、そしてもし存在するとすれば、誰かが任意にあることをなしたりなさなかつたりするのが自由であるためには、命令法則（命令的な法・*lex praeceptiva*、命令の法・*lex mandati*）や禁止法則（禁止的な法・*lex prohibitiva*、禁止の法・*lex vetiti*）のほか、許容法則（許容的な法・*lex permissiva*）ともいうべきものが必要とされるの否か。もしかかる法則が存在するのなら、その権能は確かにある関知しない行為（それ自体可も不可もない行為・*adiaphoron*）には該当しない仕儀となろう。なぜなら、もしそのような関知しない行為が、道徳的諸法則に従って考えられるという場合には、あるそのようなものためには、いかなる特別な法則も要求されまいからである」<sup>(558)</sup>。

続いて、自主行為は拘束性の諸法則に服し、その主体が恣意選択の自由によって考えられている（かかる自由をもつとみなされうる）限りでの行為であり、また人格は理性的存在者としての自由を有する主体であるも

---

(558) Kant, *Metaphysik*, S. 21-22. 確かにカントは、本文の意味で許容法則という用語を使っていないけれども、後出の恣意選択における外的対象のいずれも、それらを私のもので君のものとしてもつことが可能であるという、実践理性の要請を表す法則としては、許容法則の用語を使用している。

の、逆に客物とはかかる自由を欠いているもののことであると示される。

「自主行為 (Tat) とは、拘束性の諸法則に服している限りでのある行為を、従ってまた行為における主体が彼の恣意選択の自由によって考えられている限りでのある行為を意味する。行為者はかかる活動 (Akt) を通じて (それから生ずる) 結果の創始者とみなされる。そしてかかる結果は、その行為それ自体とともに、その行為者に帰責されうる—それによってそれらに拘束性もたらされるところの法則が、前もって知られているという場合にではあるけれども。

人格とは、その諸行為のある帰責性に適格である、そのような主体のことである。それだから、道徳的人格性とは、道徳的諸法則の下での、ある理性的存在者の自由以外の何ものでもない (これに対し心理学的な人格は、自分の現存在の様々な状態の中で、その現存在の同一性を意識する能力であるにすぎない)。続いてそのことから、ある人格はそれが自分自身に与える (単独かあるいは少なくとも同時に他者とともにかのどちらかで) もの以外のいかなる法則にも服さないという帰結も生ずるのである。

客物 (Sache) とは、いかなる帰責性にも適格ではないところのものである。自由な恣意選択の各々の客体は、それ自体は自由を欠いており、それゆえに客物 (有体物・res corporalis) と称される」<sup>(559)</sup>。

続いて、正または不正は、義務適合的か不適合的な自主行為であること、故意だけでなく過失も違反として帰責されうることなどが、説明される。

「正あるいは不正 (正しさまたはより劣る正しさ・rectum aut minus rectum) 一般は、ある行いが義務適合的かあるいは義務不適合的 (許されたあるいは許されない行為・factum licitum aut illicitum) である限りでの、ある自主行為がそれである。その際に義務そのものは、その内容や起源について、いかような種類のものでもありうる。義務不適合的な行いは、違

---

(559) Kant, Metaphysik, S. 22-23.

反（罪過・*reatus*）と称される。

ある故意でない違反は、それでも帰責されうるものではあるが、単なる過失（過責・*culpa*）と称される。ある故意での違反（それが違反であることの意識と結び合されているところのもの）は、非行（悪行・*dolus*）と称される。外的諸法則によって正しいところのものは、適法（合法・*iustum*）であると称され、そうではないものは、違法（非合法・*iniustum*）であると称される」<sup>(560)</sup>。

続いて、義務の性質からその衝突という事態はありえないとの、明確な説示がなされる。

「義務のある相反（責務、ないしは義務の衝突・*collisio officiorum, s. obligationum*）とは、それを通してそれらの一方が他方のものを廃棄する（全体的に又は部分的に）ような、それらの関係のことであろう。しかし、義務および拘束性一般は、一定の諸行為の客観的必然性を表現する概念であり、そして二つの相互に対立する規則が同時に必然的だということはありません、もしそれらの一方に従って行為することが義務である場合には、対立するものに従って行為することは単にいかなる義務でもないというだけでなく、むしろ義務不適合なのである。だから、義務や拘束性の衝突というものは考えられない（諸義務は衝突させられない・*obligationes non colliduntur*）。しかし、拘束性の二つの根拠（義務付けることの諸理由・*rationes obligandi*）で、その一方もあるいは他方も義務付けには十分でない（義務付けることの諸理由が義務付けるものではない・*rationes obligandin non obligantes*）それらのものが、ある主体および彼が自分に課す規則において、結び合されていることは、よくありうる。だがこの場合には、一方のそれが義務ではないのである。二つのそのような根拠が相反する場合には、実践哲学は、より強い拘束性が優越（*Oberhand*）を保持

---

(560) Kant, *Metaphysik*, S. 23.

する（より強い義務が勝つ・fortior obligatio vincit）とはいわず、より強い義務付け根拠が席（Platz）を保持するという（より強く義務付けることの理由が勝つ・fortior obligandi ratio vincit）」<sup>(561)</sup>。

続いて、外的な立法が可能な外的諸法則、およびそれにはア・プリオリに認識できる自然的諸法則と、現実の外的立法がなければ決して拘束しない実定的諸法則がある、などが説かれる。

「一般的に、そのためにある外的立法が可能であるところの拘束的諸法則は、外的諸法則（外部の諸法・leges externae）と称される。このもの内には、それへの拘束が外的立法なしでもア・プリオリに理性によって認識されるところのもの、即ち外的でありながらしかし自然的な諸法則がある。これに対し、現実の外的立法がなければ決して拘束しない（従って後者なしには法則ではないであろう）ところのそれらは、実定的諸法則と称される。それゆえもっぱら実定的な法則を含む外的立法も考えられる。だがその際には、立法者の権威（即ち彼の単なる恣意選択によって他者を義務付けるための権能）を根拠付けるであろうような、ある自然的法則が先行していなければならないであろう」<sup>(562)</sup>。

続いて、実践的法則と格率（信条）の相違、および我々が行為するときの拘束性を言明する断定的命法（同時に道德論の最高原則）とそれが単純な原則で言明しうる理由について、ここで再確認される。

「一定の諸行為を義務とする原則は、ある実践的法則である。行為者が自ら主観的諸根拠に基づいて原理とする彼の規則は、格率（信条）と称される。それゆえ、法則は一様であっても、行為者の格率（信条）は極めて多様でありうる。

一般的に、拘束性とはどんなことなのか、それだけを言明する断定的命法は、このようになる—同時に普遍的法則として妥当しうるところのある

(561) Kant, *Metaphysik*, S. 23-24.

(562) Kant, *Metaphysik*, S. 24.

格率に従って行為せよ。だから、君はまず第一に君の諸行為を、それらの主観的原則によって考察しなければならない。しかし、かかる原則がまた客観的にも妥当するか否かは、次のことによってだけ知りうる。すなわち、君の理性がこの原則を検証してみ、それにより君自身が同時に普遍的に立法をなしていると考えるがゆえに、それはそのような普遍的立法としての資格がある、ということである。

この法則の単純性—そこから導出されうる重大でかつ多様な諸帰結と比較しての—は、同じくそれが明らかにある動機を携えているようではないのに命令的である威信とともに、確かに最初は奇異の念を抱かせるに違いない。しかし、ある格率（信条）が実践的法則の普遍性に適う資格を有するという単なる理念によって、恣意選択を規定しようという我々の理性がもつある能力について、怪訝に思っている人が以下のように教えられたものとしてみる。つまり、正にこの実践的法則（道徳的なそれ）が、恣意選択のある特性を、思弁的理性が諸根拠からア・プリオリにも、なにかある経験を通じてでも、決して考え出せなかったであろう特性を明白にすること、またもしこの理性がそれに想到するとしても、その可能性を理論的には何によっても明らかにしえないだろうに、にもかかわらずかの実践的諸法則は、この特性を即ち自由を、反論の余地なく明らかにすることである。そうするならば、これらの法則が数学上の公理と同様に、証明できないものでだがまた必然的であると考え、更には同時に理性が自由の同じ理念について、その超感性的なものに関する他のいずれの理念についてさえも、理論的なことにおいてはすべてが全くそれにとって閉ざされているのを知らなければならないところで、実践的諸認識のある完全な分野がそれ自身の前に開かれているのを見出す事情は、それほど奇異には思われなくなるであろう。ある行為の義務法則との一致は、合法則性（法則適合性・legalitas）である。行為の格率（信条）と法則との一致は、そのものの道徳性（道徳適合性・moralitas）である。ところで格



率（信条）とは、行為するための主観的原理であり、主体自身が自分に規則化（つまり主体がどのように行為しようと欲しているか）するものである。これに対し義務の原則とは、理性がその主体に端的にそれゆえ客観的に命ずる（それがいかに行為すべきか）ものである。

そこで道徳論の最高原則は、このようになる—同時に普遍的法則として妥当しうるある格率（信条）に従って行為せよ。このことへの資格をもたないおよその格率（信条）は、道徳に反している」<sup>(563)</sup>。

続いて以下のことが順次に説かれる。純粹意思は法則だけにかかり、感性的なものとは全く無関係な、もっぱら恣意選択の格率（信条）に対するア・プリオリな立法の能力なのであるから、それ自体が経験的世界において自由とも不自由ともいいうるものではなく、そのような自由を問題としうるのは恣意選択だけである。また、その恣意選択の自由については、ある人達によると法則に従ってあるいは反して行為する選択の能力と定義されるのであるが、全く正しくない。道徳的法則が我々に感性上で知られうるものとする自由は、我々の内の消極的特性として感性的規定根拠が及ぼしてくる強制からの自由ということであり、更に叡知者としての自由の能力（積極的特性）については、「自由の理念」によってそのような能力があるのを内面的自己確認できるだけであって、理論的に解明できる対象ではない。確かに我々の恣意選択は、この経験的世界で道徳的法則に従ってまたは反して行為しているのは事実であるが、それが自由の概念の必然的メルクマール（「自由の理念」だけが内面的自己確認のためにその役割を果たす）だとは到底いえず、かかる法則に反して行為している事実は、むしろ我々の自由の能力が完全ではない（ある範囲で無能力を含まざるをえない）ことだけを示しているというべきである。それゆえ実践的概念の上に、なお経験が教えるその実行を付け加える前述のような定義は、雑

---

(563) Kant, *Metaphysik*, S. 25–26.

種の説明という外はない。

「法則は意思に縁由となり、格率（信条）は恣意選択に縁由となる。後者は人間においては、ある自由な恣意選択である。意思はもっぱら法則に関わりそれ以外のいかなるものとも関わることがなく、それは自由とも不自由とも称されえない。なぜならそれは、諸行為にではなく、諸行為の格率（信条）のための立法（それゆえ実践理性そのもの）に関わっており、従って絶対に必然的であってまたそれ自体いかなる強要にもなじまないからである。だから、恣意選択だけが、自由と呼ばれうる。恣意選択の自由はしかし、法則に従ってあるいは反して行為する選択の能力によっては—ある人達が確かに試みたようには—一定義されえない。ただし現象としての恣意選択は、経験においてそのことの頻繁な実例を与えはするのだが。というのも、我々は自由（それが道徳的法則を通じて初めて我々に知られうるものとなるそのような）を、単に我々の内における消極的特性としてだけ、つまりいかなる感性的規定根拠によっても行為へと強要されえない特性としてだけ、認識しているのだからである。これに反し、可想的存在（Noumen）としての自由を、換言すればもっぱら叡知者—それが感性的な恣意選択に関して強要的であるそのような—としての人間の能力によって考察される自由を、ゆえにその積極的特性に従って自由を、我々が理論的に叙述したりはできない。だが我々は、次のことだけは確かに洞察しうる。それは、感性的存在者としての人間が、法則に従ってだけでなく、またそれに反しても選択しうる能力を、経験によって示すのであるが、しかしながらそれによっては叡知的存在者としての彼の自由は定義されえず、その理由は諸現象がいかなる超感性的な客体（自由な恣意選択も確かにそのようなものである）も認識可能とはさせえないからということ、そして自由は断じて、理性的主体がまた彼の（立法・法則定立する）理性にもとる選択もなしうる—たとえ経験がしばしばそれが行われることを十分に実証しているとしても—という点（だが我々はその可能性を理解することは

できない<sup>(564)</sup>に、置かれうるものではない。なぜなら、ある命題（経験上の）を認めることと、それを経験的原理（自由な恣意選択という概念の）とし、そして普遍的な区別メルクマール（動物的な、つまりは奴隷的な恣意からの）とすることは、別々な事柄だからである。というのも、第一のものは、そのメルクマールが必然的にその概念に属しているとは主張しないが、しかし第二のものにとっては、そのことが必要なのである。自由は本来的に、理性の内的立法・法則定立との関係で、ある能力なだけで、それから遠ざかる可能性は、無能力ともいふべきものである。そうすると、いかにして前者が後者から説明されたりできるだろうか。実践的概念の上に、なお経験がそれを教えるそのようなその実行を、付け加えるある定義は、その概念を誤った光の下で提示する、雑種の説明（雑種である定義・definitio hybrida）ともいふべきものである」<sup>(565)</sup>。

続いて、立法権者（法則に従っての拘束性の創始者）の概念について論じられ、この者は実定的法則についてだけ創始者なのであり、ア・プリアリな法則についてはそうではないこと（それは我々の理性による普遍妥当的立法・法則定立である）、後者については神的な意思からとも表現されるが、それはあくまでも理念としての存在者であるから、法則の創始者というのではなく、我々が有しうる自由によってだけ初めて、その実践的実在性（法則の創始者としての実在性）が承認されうるにすぎないこと、などの趣旨が説示される。

「法則（ある道徳的・実践的なもの）とは、ある断定的な命法を含むある命題である。ある法則によって命じる者（命じている人・imperans）は立法権者（立法者・legislator）である。彼は法則に従っての拘束性の創

---

(564) 我々がア・プリアリに着想する実践的法則が、どうして我々の恣意選択を完全に規定しえないのかという問題も、それが実践的なものである以上は、内面的自己確認ができるだけで、経験的にその可能性を証明できるわけではない。

(565) Kant, *Metaphysik*, S. 26-28.

始者ではあるが、常に法則の創始者というわけではない。後者の場合には、その法則は実定的（偶然的）で、また随意的（willkürlich）なものであるだろう。我々をア・プリオリにそして無条件に、我々の理性を通じて拘束するその法則は、ある至高の立法権者から、即ち権利だけをもち義務を全く負わないあるそのような者（それゆえ神的な意思）から、出現するものとしても表現されうるが、しかしそれはその意思が万人にとっての法則であるような、ある道徳的存在者の理念だけを意味しており、だからこのような者を法則の創始者として考えようというのではない」<sup>(566)</sup>。

続いて、道徳的な意味での帰着とは、それによって誰かが行為の創始者（その者の自主行為）とみなされる判断であるけれども、それが同時に自主行為からの法的諸効果を伴っている場合には、法的効力ある帰着であり、それをなす自然的人格は裁判官であり、創設的な人格は裁判所である、などの趣旨が説かれる。

「道徳的意味における帰着（帰すること・imputatio）とは、それによって誰かがある行為—その際には自主行為（行い・factum）と称されそして法則の下にある—の、創始者（自由な原因・causa libera）とみなされることの判断である。もしその判断が、同時にこの自主行為からの法的諸効果を伴っている場合には、ある法的効力ある帰着（司法的帰着、ないしは権力ある帰着・imputatio iudiciaria, s. valida）であろうし、さもなければある判定的な帰着（判断者的な帰着・imputatio diiudicatoria）であるだろう。法的効力ある帰着をなす権能をもつ人格（自然的あるいは創設的・moralisch な）は、裁判官あるいはまた裁判所（裁く人ないしは公法廷・iudex s. forum）と称される」<sup>(567)</sup>。

最後に、功績と責務および過責、それらと法的効果との関係、それらの法的諸結果の帰着可能性および程度との関係、などについて厳密な定義が

(566) Kant, *Metaphysik*, S. 28-29.

(567) Kant, *Metaphysik*, S. 29.

なされる。

「誰かが、法則に従って彼が強制されうる以上に、義務にあってなすところのことは、功績的である（善行・meritum）。彼が正に法則に適合してだけなすところのことは、責務（Schuldigkeit）（責任義務・debitum）である。最後に、彼が法則の要求しているよりもより少なくなすところのことは、道徳的過責（moralische Verschuldung）（過ち・demeritum）である。ある過責の法的効果は、刑罰（Strafe）（罰・poena）である。ある功績ある自主行為のそれは、報償（Belohnung）（特典・praemium）である（法則において与えると約束されたそれが、動機であったと前提してのことだが—法則が約束する以外の報償・特典を動機としてなす行為は、そもそも義務に基づく自主行為ではなくなる・筆者）。行動の責務との適合性は、全くいかなる法的効果ももたない。好意上の謝礼（感謝の報償ないしは好意的返礼・remuneratio s. repensio benefica）は、全くいかなる法的関係にもない自主行為に対してのものである。

ある責務に従った行為の良いあるいは悪い諸結果は、ある功績的行為の不実行の諸結果と同様に、その主体に帰着されえない。（帰着を無とする態様・modus imputationis tollens）。

ある功績的行為の良い諸結果は、ある不法な行為の悪い諸結果と同様に、その主体に帰着されうる（帰着を基礎づける態様・modus imputationis ponens）。

諸行為の帰着可能性の程度は、その際に乗り越えられなければならなかった障碍の大きさに従って、主観的に評価されるべきである。自然的諸負担（感性上の）が大きければ大きいほど、道徳的負担（義務上の）が小さければ小さいほど、善なる自主行為は一層よく功績とみなされる。例えば、私が私に全く無縁な人を、私の著しい献身によって、大きな危機から救う場合である。

これとは反対に、自然的負担が小さければ小さいほど、義務の諸根拠に

基づく負担が大きければ大きいほど、違反（過責としての）は一層に帰着されることになる。それゆえ、その主体がその自主行為を興奮して実行したのか、冷静に実行したのか、という感性・情緒状態が、帰着において諸結果を伴うある区別をなすのである」<sup>(568)</sup>。

### （3）法論のための序論

ここから、焦点はほぼ完全に法論（外的立法が可能な諸法則）へと絞られ、法に関する根本的諸問題について、圧巻と称しうる明晰な解答が、しかなしにげないかのごとくに並べられてゆく。

#### （a）法論とはどんなものであるべきか？

まず法論がもつべき内容について、立法が現実的である場合の実定法の理論、およびその経験における諸場合への適用に関する認識は法論の一部を成すが、それらのないそして一切の実定的立法の諸原理を提供する純粋法学がなお法論には残されるとの説明がなされる。

「そのため、ある外的立法が可能なところの諸法則の総体は、法論（法・ius）と称される。あるそのような立法が現実的である場合には、その法論は実定法の理論であり、そしてその理論の法律学者あるいは法律家（法学者・iuriscocnsultus）が、その外的諸法則をまた外的に、換言すれば経験において出現する諸場合へのそれらの適用において認識している場合には、法精通者（法専門家・iurisperitus）と称され、その理論はまた十分に法的賢明性（実用法学・iurisprudencia）ともなりうるが、しかし両方ともなしに、純粋法学（学問的法学・iurisscientia）がなお残るのである。後者の呼称は自然的法論（自然の法・ius naturae）の体系的認識にふさわしいものである—その後における法律学者は、一切の実定的な立法のために、不変な諸原理を提供しなければならないのではあるが」<sup>(569)</sup>。

(568) Kant, Metaphysik, S. 29-30.

(569) Kant, Metaphysik, S. 31.

## (b) 法とは何か

そしていよいよここで、「法とは何か?」という問いに、これまでの経験的諸原理に依拠しただけの通俗的な答えではなく、純粹理性に源泉を求めて得られるところの、明確な解答が与えられる。

「この問いは、法律学者を、彼が同義反復に陥らないようにしようとする場合には、さもなくばある普遍的な解答の代わりに、どこかある国のいつかある時代における諸法規が意図しているところのものを指示しようとするのでない場合には、「真理とは何か」という有名な詰問が論理学者をそうすると全く同様な窮境に、確かに置くかもしれない。何が合法的であるか（法の何たるか・*quid sit iuris*）、換言すればある場所でのある時代における諸法規が、何を言明しているか何を言明していたかは、なお彼も十分に述べることができる。しかし、それらが意図しているところが、正しくもあるのか否かということ、そして一般的に正および不正（正義あるいは不正義・*iustum et iniustum*）につきそれで認識されうる基準は、彼がしばしばの経験的な諸原理を離れ、その判断の諸源泉を純粹理性に求めて（彼にはそのためにあれらの法規が導きの糸として役立ちうるにしても）、ある可能的な実定的立法の土台を築こうとするのでなければ、彼にはきっと隠されたままとなる。ある単なる経験的な法論は、（丁度パイダロスの寓話での木製の頭のごとく）美しいかもしれないが、しかし残念なことに、脳髓をもたない頭である。法の概念は、それがあるそれに対応している拘束性に関する限りでは、（即ちそのものの道徳的概念は）、ある人格の自主行為（行い・*factum*）としての諸行為が、相互に（直接的にまたは間接的に）影響を及ぼしあう限りで、第一に彼のある他の人格に対する外的なしかも実践的な関係だけにかかわる。しかし第二に、法の概念は他者の願望に対する（従って単なる必要に対する）恣意選択の関係—例えば親切での諸行為あるいは冷淡さでの諸行為においてのように—を告示するのではなく、もっぱら他者の恣意選択に対するその関係だけを告示す

る。第三に、この恣意選択の双方的 (wechselseitig) 関係においても、恣意選択の実質、即ち各人が彼の欲するものたる客体によって、目指しているところの目的もまた、全く考慮のうちに入らない。例えば、誰かが彼自身の商売のために、私から買う商品について、彼の利益をも認めうるのか否かは問題とはされず、双方の恣意選択がただ自由なものとして考えられる限りにおける、双方の恣意選択の関係の形式だけが問われるのであり、またこの形式によって両者の一方の行為が、他方の自由と普遍的法則に従って、共に調和させられるかどうかの問題とされるのである。

それだから法は、その下である人の恣意選択が、他者の恣意選択とある自由の普遍的な法則に従って、共に調和させられうる、諸条件の総体なのである」<sup>(570)</sup>。

### (c) 法の普遍的原理

先ほど掲げられた普遍的な法上法則について、それからいって不法をなすとはどのような意味となるのか、更にはそれを法として示し徳を学ばせるつもりではない法論にあっては、我々はいかなる原理に従って考えるべきなのかなどが、次に説かれる。

「およそいかなる行為も、その行為が、あるいはその行為の格率 (信条) からいって、各人の恣意選択の自由が、何人の自由とも普遍的法則に従って、両立しうるものならば、その行為は正しい。

それゆえ、私の行為が、あるいは一般的に私の状態が、普遍的法則に従って何人の自由とも両立しうる場合には、それらについて私を妨害する者は、私に対して不法をなすものである。なぜなら、かかる妨害 (かかる抵抗) は、普遍的法則に従って、自由と共に存しえないからである。

これまでのところからはまた、次のような帰結となる。すなわち、一切の格率 (信条) のこの原理そのものが、更に私の格率 (信条) であるまで

---

(570) Kant, *Metaphysik*, S. 31-32.



は、要求されえないということ、換言すれば、私がそれを私にとって格率（信条）とまですることは、要求されえないということである。なぜなら各人は、私が私の外的行為によってさえ、彼に損害を与えていないのであれば、彼の自由が私には全くどうでもよいのであれ、あるいは私が内心ではその自由に損害を加えたく思っているにせよ、彼は自由でありうるのだからである。正しく行為することを、私にとっての格率（信条）とすることは、倫理が私に対してなすところのある要求なのである。

だから、君の恣意選択の自由な使用が、何人の自由ともある普遍的な法則に従って、両立しうるように行為せよ、という普遍的な法上法則（Rechtsgesetz）は、なるほど私にある拘束性を課する法則ではあるが、しかし私が全くこの拘束性のゆえに、私の自由をそれらの諸条件内へと自ら制限すべきことを決して期待するものではないし、ましてや要求するものではない。理性はただ、私の自由がその理念上においては、そこに制限されているということ、そして他者によっても行為の上で制限されてよいということ、を言明しているにすぎない。しかも理性はこのことを、これ以上はいかなる証明も全くなしえないある要請として言明するのである。徳を学ばせるつもりではなく、何が法であるかだけを示すつもりなら、あの法上法則を行為の動機として自分に説き聞かせたりする必要はないし、またすべきでもないのである（強制できない徳との混同を招くから一筆者）<sup>(571)</sup>。

#### (d) 法・権利は強制への権能と結ばれている

いま示されていたように、不法とは、何人の自由とも調和しているある者の自由への妨害であった。すると、この妨害（何人の自由とも調和していない自由）を阻止するための強制は、自由の確保・促進であり、かかる矛盾律によって、法・権利が強制の権能と結ばれているということができ

---

(571) Kant, *Metaphysik*, S. 33-34.

る。この重要な点が簡潔に確認される。

「ある作用の妨害に対置される抵抗は、この作用の促進ともいべきものであり、そしてそれと合致する。ところで、不法なところの一切のものは、普遍的諸法則に従っている自由のある妨害である。他方で、強制は自由に対して行われるある妨害または抵抗である。ゆえに、自由のある種の使用そのものが、普遍的諸法則に従っている自由のある妨害（即ち不法）だという場合には、このものに対置される強制は、自由の妨害の阻止として、普遍的諸法則に従っている自由に合致している、即ち合法である。従って法・権利には、同時にそれに侵害を加える者に対して、強制するある権能が、矛盾律に従って結ばれているのである」<sup>(572)</sup>。

#### (e) 厳密な法・権利の表象方法について

いまいわれた、法・権利の強制権能との結び付きは、それが経験的世界での外的行為（それゆえ空間の形式の内ではなされる行為）の規律のための法則であるがゆえの結合であるから、結局のところ法・権利は普遍的な相互的強制と各人の自由との結合の可能性において直接に定立されるべきもので（つまり法・権利は各人の自由と普遍的諸法則に従って調和している、ある遍在する相互的強制の可能性としても表象されうる）、そうすることによりそれが徳論の混入しない純粋な法論となること、そして空間の形式に従う外的行為の規律のための法・権利を、前述のように概念構成する仕方、作用と反作用の同等性に関する法則の類推であり（注573参照）、更にはその基礎に純粋な三次元空間での、同等な部分としての諸空間が相互に位置を規定しあってそれらが同時的に共存しているとの純粋認識がある

(572) Kant, *Metaphysik*, S. 35. カントは、法論に不可欠な強制を説明するために、妨害を何人の自由とも調和しない自由と位置付け、その妨害を阻止するためにはかかる自由に対する妨害・抵抗としての強制（自由に対立する）が必要であるとの理論を採用しているのであるが、法論にあってはどうしてもこのような説明となるであろう。

こと（注574参照）、などが法論のための序論の最後において説明される。加えて、法論にはこれまで掲げられてきた確固とした原則をもつ厳密な法（本来的法論の対象）とは区別されるべき、浮動的な原理をしかもたない二つのものがあることが、次の項目の前置きとして言及される。

「この命題（法・権利は各人の自由と普遍的諸法則に従って調和している、ある遍在する相互的強制の可能性としても表象されうるとの命題—筆者）がいおうとするのは、次のほどのことである。それは、法・権利が二つの要素から、つまりある法則に依拠する拘束性のそれ、そして彼の恣意選択により他者を拘束する者のそれへと強制する権能のそれ、から合成されていると考えられたりするのには許されず、そうではなく法・権利の概念は、普遍的な相互的強制と各人の自由との結合の可能性において、直接的に定立されうる、というものである。すなわち、およそ法一般が、行為における外的なものだけを対象にするのと同様に、厳密な法・権利—換言すれば倫理的なものが一切混入していない法・権利—は、もっぱら外的な規定根拠以外のいかなる恣意選択の規定根拠も要求しないものなのである。なぜなら、その場合にそれは純粋なのであって、徳のいかなる指定とも混同されることがないからである。それゆえに、厳密な（限局された）法・権利だけが、完全に外的な法・権利と呼ばれうる。ところで、この法・権利もなるほど、法則に基づく各人の拘束性の意識に依拠するものではあるが、この法・権利が純粋であるべきだとすれば、恣意選択をそれに従って規定するために、法・権利はこの意識を動機として引き合いに出してはならぬし、またなしえないのである。そうではなく、普遍的法則に従う何びとの自由とも調和して存在しうる外的強制の可能性という原理を基礎とするのである。従って、ある債権者は債務者から、彼の債務の支払いを請求する権利をもつといわれる場合に、そのことについて債権者は債務者に対して、彼の理性そのものが彼をこの給付へと拘束していると、肝に銘じさせようということを意味しているのではなくして、このことをなすよう各

人を強要する強制が、ある普遍的・外的な法則に従って、何びとの自由とも、それゆえ債務者のものとも、十分に調和して存在しうるのだということを、意味しているのである。かくして、法・権利と強制する権能は同一の意義を有している。

普遍的自由の原理の下での、何びとの自由とも必然的に調和するある相互的強制の法則は、さながら作用と反作用の同等性の法則の下での、自由な諸運動の可能性の類推による、あの概念（法・権利の概念—筆者）の構成、即ちそのア・プリアリな純粹直観における描出なのである。正に我々が、純粹数学においてその客体の性質を概念から直接に導出するのではなく、その概念の構成を通じてだけ発見しうるのと同様に、あの概念（法・権利の概念—筆者）の描出を可能とするのは、その概念というよりは、普遍的諸法則の下にもたらされた、その概念に合致している遍在する相互的で均等な強制なのである<sup>(573)</sup>。しかしながら更に、この力学的な概念にはなお、純粹数学（例えば幾何学）におけるある純形式的な概念が基礎となっている。そこで理性は、悟性に対し法・権利概念の構成のために、ア・プリアリな諸直観をまた、できるだけ供給しようと配慮してきた。直線・Das Rechte（真っ直ぐなこと・rectum）は、直立線として曲線であるとか斜線であるとかと対置される。第一のもの（直線—筆者）は、与えられた二点間のある唯一なるものとして存在しうるという種類の、ある線の内的性質のことである。第二のもの（直立線—筆者）は、二つの互いに交差するあるいは接合する線の、一方の側に他方のそれ以上に傾くことな

---

(573) 現象的世界において、諸物体が一方的規定を及ぼしたり受けたりすることなく、自由な運動をしているとすれば、それは作用と反作用が同等であるために、かかる同等性の法則がある物体の他の物体への一方的規定を防止しているからだとかいいえない。それと全く同様に、我々の外的結果を伴う恣意選択の自由が、共に調和して実現されるためには、ある者の恣意選択が他者の恣意選択に不自由をもたらさないような遍在する相互的で均等な強制を必要とするのであり、それが前記した法上法則の内容とするところなのである。

い、そして両方の側の空間を等しく分けるあるやはり唯一のもの（垂直線）が存在する種類の、それら線の状況（三次元を表す諸直線の状況を指すと思われる一筆者）のことであり、法論はその類推によって各人に彼のもものが確定されるように（数学的正確さで）と望むのであるが<sup>(574)</sup>、このことは例外（余幅・latitudo）のためのある一定の空間を、それとしては拒みえないところの徳論には、期待されてはならないものである。しかし、倫理学の領域に適合することなしに、法的判断を要求する二つの事例があるけれども、しかしそれらのためには、それらを判断してくれるいかなる人も見つけられえず、そしてさながらエピクロスの間世界（Intermundia）にふさわしいものである。我々は何よりもまず、これらを我々がまもなく取り掛かろうとしている本来の法論から分離して、それらの浮動的原理が前者の確固とした諸原則に影響をもたないようにしなければならぬ」<sup>(575)</sup>。

---

(574) 空間は、我々が外的対象を直観する形式として、我々の主観にア・プリオリに具わるのであるけれども、この形式は三次元において同等な部分としての空間が、相互に位置を規定しあって、どの時点でもその諸部分は同時的に存在する形式として考えなければならない。さもなければ、一つの連続体としての三次元空間（直交する三本の直線に従って広がっていく空間）という形式を表象しえないからである。そして空間がそのような連続体としての形式であるからこそ、それに従う現象において同時的に存在している諸実体は、遍くする相互作用をなしていなければならないのである。本文の意味は、法・権利が目標とする相互的で均等な強制による自由の確保について、我々は諸部分としての同等の空間が、三次元（三本の直交する直線）において相互に位置を規定しあって共存しているそのような関係の類推によって、その実現を図らなければならないというものであると思われる。

(575) Kant, *Metaphysik*, S. 35–38.