

Autonomie と Autognosie (2)

—— 哲学的理性の実践的反省と悟性 ——
(承前)

山 本 博 史

Autonomie und Autognosie in der praktischen Philosophie Kants (2)

Hiroshi Yamamoto

前稿において論者は、技巧の命法あるいは道徳的命法と実践的統覚との関係を、従ってまたそれらの命法を内実とする実践的判断と実践的統覚との関係を、量の範疇を例としつつ考察した。¹⁾そこで明らかになったのは、実践的範疇は欲求の多様性に対して範疇的統一を与える機能を有するということである (vgl. V72f.)。ところで、そもそも純粹悟性概念は「統覚の綜合的統一の諸々の仕方」(VIII250)であり、純粹統覚が個別的な思惟に即して自己を特殊化したものであると言われるが、²⁾それと同様に実践的範疇もまた行為が行われる個々の状況において実践的統覚が自己を特殊化したものであると言えよう。また、純粹悟性概念が、感性的直観を欠くならば「あらゆる表象の内で最も貧しい」(B408)「思惟する主観の自己活動の単なる知的表象」(B278)にすぎないのと同様に、実践的範疇は自体的には単なる実践的思惟の形式、即ち欲求の多様性を統一するという機能しか意味しないであろう。このことは、実践的範疇はそれ自体では行為の実践的判断即ち倫理的評価の機能を有さないことを意味する。³⁾実践的範疇が行為の実践的判断の機能を有するのは、前稿において示した様に、技巧的或いは道徳的命法との関係においてなのである。純粹悟性概念は感性的制約に制限されることによって經驗的使用を有すると言われるが、それに対応させて言うならば、実践的範疇は兩命法との関係において実践的使用を有すると言えよう。さて本稿の意図は、質及び関係の範疇に関するカントの主張がどの程度まで整合的に解釈されうるものであるかを明らかにし、その問題点を指摘することにある。

3 質の範疇と実践的判断

カントは「善悪の概念に関する自由の範疇表」において、質の範疇に関して以下の三項目を

提示している。⁴⁾即ち、

- 1 為すこと (das Begehen) の実践的規則〔勧告〕
- 2 為さぬこと (das Unterlassen) の実践的規則〔禁止〕
- 3 排除 (die Ausnahmen) の実践的規則〔除外〕

がそれである。(量の場合とは異なり、カントはこれらに関して全く説明を行っていないが、このことが、解釈を著しく困難にしている)。これら三項目は、それぞれ『純粹理性批判』の範疇表の実在性・否定性・制限性に、また後者は肯定判断・否定判断・無限判断に対応している⁵⁾のであるが、L. W. ベックは、これら三項目に関して以下のような注釈を行っている。

(i) 様々な行為は、勧告の規則・禁止の規則・例外の規則によって、それぞれ「命ぜられたこととしての善」「一定の行為を忌避することによって達成されうることとしての善」「一般的な勧告に従えば適切であるところのものとしての善」であると判定される。

(ii) 例外の規則は無限判断に対応するものであり、その実践的形式は「但し書き」(but-rules)に外ならず、不完全義務の命令において現れる。

(iii) 量の範疇においては、第一の下位範疇から第三の下位範疇への「移行」が明白であったのに対して、質の範疇においては移行は不明確である。即ち、熟練の命法・怜悯の命法・道徳的命法の何れに関しても、肯定判断・否定判断・無限判断に対応する「これら三種類の判断を、区別することは不可欠である」。

ところで、ベックの解釈は質に関する先の三項目と実在性・否定性・制限性という質の下位範疇との対応関係を、従ってまた肯定判断・否定判断・無限判断との対応関係を極めて単純に解するものである。ベックが主張している様に、確かに命法は、技巧的であるにせよ道徳的であるにせよ、(1)《Xを為すべし》という形で、ある行為を肯定的に命令する命法〔＝勧告〕(2)《Xを為すべからず》という形で、ある行為を否定的に命令する命法〔＝禁止〕(3)《Xを為すべし、ただしYを為すべからず》という形で、ある行為を肯定的に命令しつつ、ある行為を否定的に命令する命法〔＝除外〕の三種類の外面的な形式を有すると考えられはする。しかし、かの対応関係はこのような単純かつ外面的な対応関係なのであろうか。むしろ、このような単純かつ外面的な対応関係を想定するが故に、下位範疇は「道徳的に未限定な、感性的に限定された範疇から感性的に無限定な、道徳的法則によってのみ限定されている範疇へと進む」(V73)という、かの「移行」の問題を解決しえなくなるのではないだろうか。またベックは、「私は理性的にXを欲する」、つまり「私は私自身にとってのみならず、他人にとっても妥当的とみなす理性の規則の下でXを欲する」は「Xは善である」という実践的判断を意味するという主張によって、⁶⁾命法と実践的判断との関係を示唆しているにもかかわらず、個々の範疇を考察する際に実践的判断を具体的に提示することを全くしていない。ベックの解釈は、範疇を実践的判断との関係において考察していないという点においても問題があるのではないだろうか。

では、技巧的及び道徳的命法から如何なる実践的判断が形成されるのであろうか。それは、量という観点から考察されるか質という観点から考察されるかの差異があるとはいえ、前稿において論者が示した実践的判断と同一の形式を有する判断でなければならないであろう。もしそうでないとするならば、即ち兩範疇に関して実践的判断の形式が異なるというのであるならば、その根拠が示されなければならないが、そのような根拠は皆無である。論者が前稿において示した量の範疇に関する実践的判断とは、以下のものであった。

(1) 技巧的命法 β に従う行為 X は、経験的意志を有する個体としての自己にとって善である。

〔単一性〕

(2) 技巧的命法 γ に従う行為 X は、幸福への欲求を不可避的に有する点において類的に同一である数多の有限的理性的存在者にとって善である。〔数多性〕

(3) 道徳的命法に従う行為 X は、理性的存在者全体にとって無制限に善である。〔全体性〕

勿論、これらの判断は量という観点からのものである。では質という観点からは、どのような判断が具体的に成立するのであろうか。このことは、実在性・否定性・制限性という理論的範疇と各命法との対応関係を明らかにすることでもある。このことが明らかになれば、善概念は質という観点から哲学的に定義付けられることになるであろう。前稿において論者は、命法と量の下位範疇との対応関係を命法の成立の仕方に即して明らかにした。ここにおいても、対応関係は命法の成立の仕方に即して明らかにされるべきであろう。

さて、技巧的命法 α は《もし私が A を欲するならば、私は X_1 を為すべし》という形で、行為 X_1 の実在性を理性的に要求する命法である。このことについては異論の余地がないであろう。(i)ところで、技巧的命法にはこのような外面的には肯定の形式のものの外に、《もし私が A を欲するならば、私は X_2 を為すべからず》という否定の形式のそれもまた成立する。外面的な形式としては否定の形式を有するこの命法は、内実からすれば行為 X_1 の不作為の実在性を要求する命法であるとも言えよう。しかし、それは X_2 が A を達成する手段としては有用性を有さないことを限定するにすぎず、 A を達成する手段に関しては未限定のままである。従ってこの命法に従うだけでは、行為主体はいつまでも A を達成しえない。それ故、行為主体にとっては未限定な手段 X_n を限定することが新たな課題となる。しかし、 X_n が限定された場合には、外面的には肯定の形式の、内実からすれば行為 X_n の実在性を要求する命法が成立するはずである。つまり、行為主体は否定の形式の技巧的命法を差し当たり措定するにしても、更に肯定の形式のそれを措定せざるをえないのである。(ii)また、そもそも A を達成する手段を X_1 に限定することは、 X_1 を除く全ての可能的手段を否定することを意味する。そうであるならば、肯定の形式の技巧的命法は否定の形式のそれを含意しているとも言えよう。(i)及び(ii)の理由から、論者は以下においては肯定の形式の技巧的命法のみを取り上げることにする。(また、肯定の形式の命法・否定の形式の命法・肯定かつ否定の形式の命法という命法の外面的区分を

質の三つの下位範疇に対応させるベックの解釈が困難を有することは、(四)から明らかである。というのも、肯定かつ否定の形式の命法とは肯定の形式の命法以外の何ものでもないからである)。

技巧的命法 β は、自己の感性的欲求の多様性を自覚している行為主体が、数多の相互制限的或いは対立的な技巧的命法 α を統制することによって成立する高次の命法であった。《もし私が幸福を欲するならば、私は Y を為すべし》という形で定式化される技巧的命法 β は、技巧的命法 α と同様に、確かに行為 Y の実在性を理性的に要求する命法であるといえるであろう。しかし、それは単に行為 Y の実在性を要求する命法ではありえない。数多の技巧的命法 α が相互制限的である限り、即ち相互に他を「無効 (Vernichtung)」(V32) にする限り、技巧的命法 β はその内に否定性の契機を有しているものでなければならない。勿論、技巧的命法 α も否定性の契機を有するが、それは上述の如く手段としての可能的行為にのみ関係する否定性であった。これに対して、ここでの否定性の契機は命法にも関係するのである。即ち、技巧的命法 β は行為 Y の実在性を要求すると同時に、相互制限的な技巧的命法 α ($\alpha_1, \alpha_2, \dots$)、及びそれに従う行為 X ($X_1, X_2, \dots$) の否定を要求する命法なのである。

ところで、このように技巧的命法 α と技巧的命法 β に質の下位範疇である実在性と否定性に対応させることが可能であるとするならば、また技巧的命法 β と技巧的命法 γ にそれらに対応させることも可能であるはずである。というのも、《もし我々が幸福を欲するならば、我々は Z を為すべし》という形で定式化される技巧的命法 γ は、自己の技巧的命法 β と他我的技巧的命法 β とが相互に他を「無効」にするという相互否定性を契機として成立する高次の命法だからであり、技巧的命法 γ の有する否定性の契機は、技巧的命法 β の有する否定性の契機が自己内に留まるのに対して、他の行為主体にまで及ぶという点においてそれと異なるにすぎないからである。それ故、量の範疇を取り扱った前稿において、技巧的命法 $\alpha \cdot \beta \cdot \gamma$ と下位範疇(単一性・数多性)との間に二重の関係が成立することが明らかになったが、同様の関係がここにおいても成立するのである。ところで、カントは、前稿において指摘したように、欲求或いは意図の量という観点から技巧的命法を区分しなかった。というのも、技巧的命法は相互転換する故、欲求或いは意図の量という観点からは区別しえないからである。カントは行為主体の量という観点からそれを区分し、技巧的命法 β を単一性に、技巧的命法 γ を数多性に対応させた。しかし、ここでは技巧的命法 α を実在性に、技巧的命法 β を否定性に対応させて解釈することも、また技巧的命法 β を実在性に、技巧的命法 γ を否定性に対応させて解釈することも可能であろう。

以上のことから、質の第一・第二下位範疇に関する実践的判断は以下の様に具体化されるであろう。即ち、

- (1) 技巧的命法 β (或いは α) に従う行為は、その実在性が要求されているものとして善₁ (た

だし善₁は有用性としての善を意味する)である。

(2) 技巧的命法 γ (或いは β) に従う行為は、その実在性が要求されているものとして、しかも技巧的命法 β (或いは α) に従う行為の否定を要求するものとして善₁である。

では、制限性の範疇に関してはどうかであろうか。道徳的命法は、技巧的命法 $\alpha \cdot \beta \cdot \gamma$ の相対的妥当性とその根拠を自覚している反省的行為主体が、普遍妥当性を自己の格率に付与するために、欲求能力の経験的な規定根拠を分離・捨象するという、否定的な思惟の働きを介して成立するものであった。換言すれば、「傾向性に基づく一切の規定根拠の排除 (Ausschließung)」(V89, vgl. 82,83——傍点論者)によって成立するものであった。道徳的命法の有するか否の否定性の契機は、端的には相対的妥当性しか有さぬ技巧的命法の否定として現れるであろう。例えば、《自殺をすべからず(=自己の生命を維持すべし)》という道徳的命法は、《もし生命の持続が耐え難い持続的不快をもたらすならば、私は自殺すべし》という技巧的命法を否定することによって、技巧的命法に従う行為を否定〔=禁止〕することによって生ずる (vgl. IV 279f.)。ところで、道徳的命法の有する否定性の契機が単にこのようなものを意味するのであるならば、技法 γ (或いは β) の有する否定性の契機と何一つ変わらないことになろう。果たしてそうであろうか。技巧的命法 β (或いは α) を否定することによって成立する、技巧的命法 γ (或いは β) を更に否定することによって、道徳的命法が成立するとは、言うまでもなく道徳的命法が両者の技巧的命法を否定することを意味する。このことは、ここで問題になっている否定性が、実在性に対立するような単なる否定性ではなくて、実在性と否定性との両者を否定するような高次の否定性であることを意味しているが、この高次の否定性とは質の第三下位範疇である制限性に外ならない。というのもカントによれば、制限性は実在性と否定性との綜合に外ならないからである (vgl. B 110f.)。

では、制限性に関する実践的判断は具体的には如何なる判断として提示されるのであろうか。周知の如く、カントによれば制限性は無限判断に対応するものであるが、カントは『論理学』において「無限判断は、単に或る主語が或る述語の領域の下に含まれていないことを示すのみならず、主語がその述語の領域外の、無限の領域内の何処かに存することを示す。従って、この判断は述語の領域を制限されたものとして表象する」(VIII410)と言う。ところで、先に示した実践的判断においては、主語は《技巧的命法に従う行為》であり、述語は《善₁》であった。ここで考えられるべき実践的判断の主語は《道徳的命法に従う行為》である。そうであるならば、ここに成立する無限判断は《道徳的命法に従う行為は非善₁である》という判断でなければならないであろう。だがこのことは何を意味するのであろうか。実践的判断(1)(2)は、その主語面を形成している両技巧的命法が「同一種」(V26, vgl. IV275)である限り、《善₁》という同一の述語を有している。これに対して、制限性に関する実践的判断が無限判断に対応するならば、それは《善₁》という述語領域を否定しつつ、その領域外に他の述語領域《善₂》を制限されたも

のとして表象し定立するようなものでなければならない。というのも、無限判断の否定性は述語領域に関するものだからである (VIII411)。従って、制限性に関する実践的判断は以下のようなものとなろう。

(3) 道徳的命法に従う行為は、非善₁なるものとして善₂である。

以上の如く、善₂〔＝道徳的善〕の述語領域と善₁〔＝有用性としての善〕の述語領域とが異なるということは、言うまでもなく道徳的善と有用性としての善との間に質的な差異が存することを意味する。また、道徳的善が有用性としての善の否定として成立することは、前者が高次の善概念であることを意味する。ところで、前稿において指摘したように、カントの叙述は、二つの善概念の質的な差異が量の範疇を介して直ちに成立するかのような印象を我々に与える。或いは、少なくとも関係の範疇を介して初めて成立するかのような印象を我々に与える。確かに、道徳的善が人格そのものに、また有用性としての善が人格の状態に関係するという被関係項の差異は質的な差異を意味しはするであろう。しかし厳密に解するならば、関係性の差異はあくまでも関係性の差異であり、量的な差異はあくまでも量的な差異である。そこに質的な差異が認められるとしても、その質的な差異は質の範疇を介して初めて成立するものでなければならない。即ち、カントは二つの善概念の質的な差異を質の範疇とは無関係に論じているが、質の範疇においてこそ論ずるべきであったのである。また、ベックは質の範疇に関してはかの「移行」が不明確であると言っているが、以上の如く解すれば「移行」は量の範疇の場合と同様極めて明確である。

4 その問題点

上述の如く、道徳的命法の有する高次の否定性の契機は、端的には技巧的命法の否定として現れるであろう。だが、個々の具体的な道徳的命法がそのようにして成立するのであるならば、道徳的命法は常に《Xを為すべからず》という外面的には否定の形式しか有さないのではないだろうか。確かに、《自殺をすべからず (＝自己の生命を維持すべし)》という命法の場合のように、否定の形式の命法が内実からして直ちに肯定の形式の命法に転換する場合も考えられはするが、全ての場合がそうであるとは言い難いであろう。(もしそうであるとすれば、カントの道徳的命法は極めて具体的であるということになるのであるが)。行為が行われる場面において、端的に《Xを為すべし》という形で行為Xの実在性を命ずる、肯定の形式の道徳的命法は一体如何にして成立するのであるだろうか。またその肯定性或いは実在性は一体何処から生ずるのであるだろうか。個々の具体的な道徳的命法は個々の技巧的命法の相対性を自覚し、意志の経験的な具体的な規定根拠を排除することによって「直接的に意識」(V34)されている、とカントは言う。そうであるならば、肯定の形式の具体的な道徳的命法に関してもかかる直接的意識が成立するはずであるが、それは如何にしてであろうか。このことが明らかにならない限り、

道徳的命法に関するカントの議論はやはり具体性を欠いていると言わざるをえないのではないだろうか。

カントは「義務を特に人間の義務として規定すること」は「実践理性一般の批判には属さない」(V9)と言い、「批判の体系」(V9)は義務の「新しい定式 (Formel)」(V8Anm.)のみを示すものであると言う。即ち、個々の道徳的命法を具体的に規定することは『実践理性批判』には属さないと言う。しかし、たとえそうであるにしても、「純粹実践理性の根本法則 (Grundgesetz)」(V35)を個別的な道徳的命法一般の根拠 (Grund) として、即ち「新しい定式」として提示せんとするのである限り、個別的な道徳的命法 (特に肯定の形式のそれ) の成立についてもカントは十分明確にしておく必要があったのではないか。

5 関係の範疇と実践的判断

関係の範疇に関しては、カントは以下の三項目を提示している。即ち、

- 1 人格性への関係
- 2 人格の状態への関係
- 3 或る人格と他の人格の状態との相互関係

がそれである。これら三項目に対応する関係の下位範疇は属性と実体性・原因性と依存性・相互性であるが、これら三項目に関するベックの解釈を論者なりに総括すれば、以下の如く示される⁸⁾。

項目(1)は、実体性と属性の範疇に対応しており、人格性は道徳的人格性を意味している。この道徳的人格性との関係において、道徳的善は判定される。

項目(2)に関しては、状態 (Zustand) という概念に関して道徳的状态・物理的状态・幸不幸の状態という三つの解釈が成立しうるので、それに応じて三つの解釈が成立しうる。しかし、ここでは状態という概念を幸不幸の状態と解するのが最も説得的である。この幸不幸の状態との関係において、有用性としての善は判定される。

項目(2)と同様の理由から、項目(3)に関しても三つの解釈が成立しうるが、状態を幸不幸の状態と解する第三の解釈が最も説得的である。道徳的共同体内の相互関係において善は判定されることを、項目(3)は示している。

さて、「関係の範疇に到ると事態はもう少し不明瞭になる⁹⁾」とベックも認めているように、整合的な解釈は相当困難である。というのも、技巧的であれ道徳的であれ、全ての命法は「少なくとも暗黙裡には、行為の関係を定め、行為の関係事項の中に善 (広義における善——論者註) を位置付ける¹⁰⁾」ものであるが、如何なる関係項がここで問題になっているのかが、カントによって明らかにされていないからである。

「実体が属性の変化の原因であり、その変化を通じて保存されるところのものであるのと丁

度同様に、人格は行為において保存されるべき叡智の実体である¹¹⁾」という主張でもって、ベックは人格と行為の関係が実体と属性の関係に外ならないことを明確に示し、その上で項目(1)で問題となっている人格性が道徳的人格性の概念であると解している。この考えに従えば、関係の第一下位範疇に関する実践的判断は以下の如きものとなる。

(1ーイ) 道徳的命法に従う行為Xは、叡智の実体性としての(道徳的)人格性に関係するものとして、善である。

しかし、ベックが主張するように、命法が関係する人格性は果たして道徳的人格性のみであろうか。確かに『実践理性批判』においては、「人格性は全自然の機構からの自由と独立性とであるが、しかし同時に固有の、即ち自己自身の理性によって与えられた純粋な実践的法則に従う、或る存在者の能力とみなされる」(V95)とされているように、人格性という概念は道徳的人格性の意味において使用されている。とはいえ、カントは『純粋理性批判』において、「その他の点では我々にとっては未知であるが、しかし統覚による汎通の結合がその規定の内に存するところの、主観の統一性である」「単に超越論的な」(A365)人格性にも言及していた。その超越論的人格性とは、経験的所与表象を限定する思惟の具体的な働きに即しつつ、自己活動性を純粋に知的に直接的に意識し、自己の叡智的存在を「実体的なもの」(B 427, A 414=B441)として純粋に知的に直接的に意識している Intelligenz の「ある種の自由」の能力に外ならない。ところで、前稿において示したように、如何なる命法も、従ってまた命法に関する如何なる実践的判断も統覚の統一との関係において初めて成立しうるものであった。そうであるならば、項目(1)で問題になっている人格性は単に超越論的人格性であるとも解されよう¹²⁾。かく解する限り、関係の第一下位範疇に関する実践的判断は以下の如きものとなる。

(1ーロ) 何らかの命法に従う行為Xは、超越論的人格性に関係するものとして善である。

ところで、(1ーイ)における善概念が道徳的善であることは言うまでもないが、(1ーロ)における善概念は如何なるものであろうか。それは、命法が道徳的であるか技巧的であるかということとは無関係に成立する善概念でなければならないであろう。即ち、カントは道徳的善と有用性としての善との質的な差異を主張しているが、ここで問題になっている善概念は、かかる質的差異が成立する以前の善概念であり、言わば善一般という最広義の善概念¹³⁾であろう。以上の如く、第一下位範疇に関しては、道徳的に規定された実践的判断と道徳的にも感性的にも無規定な実践的判断との二種類が成立するのである。

では、「人格の状態(Zustand)への関係」という第二項目に関してはどうかであろうか。確かに、ベックが主張しているように状態という概念が解釈の鍵になるであろう。ベックは『道徳の形而上学』における用語法をも考慮して、状態という概念が既述の如く三様に解されうること指摘している。ところで、『実践理性批判』においては状態という概念は適意・不適意或いは幸・不幸といった心的状態の意味で最も多く使用されていることからすれば、また特に範

疇表を提示する直前の箇所において「適意或いは不適意の状態」(V67) 或いは「人格の感覚状態 (Empfindungszustand)¹⁴⁾」(V67) という用法が示されていることからすれば、更には『道徳の形而上学の基礎付け』においても専らこの意味で使用されていることからすれば、¹⁵⁾ 範疇表中の状態という概念は適意・不適意・快・不快といった感情状態と解するのが最も素直な解釈であろう。

ところで、状態という概念がかかる感情状態と解されるとするならば、原因・結果という第二の下位範疇に関する実践的判断において問題となっている命法は、快感情を欲求の規定根拠にしている技巧的命法ということになろう。というのも、快感情が結果するような行為をこの快感情の原因として規定する命法が技巧的命法だからである。さて、具体的にその実践的判断を示せば、以下の如きものとなろう。

(2ーイ) 技巧的命法に従う行為Xは、人格の感情状態という結果に関係するものとして善である。

ベックも同様の解釈を最も説得的な解釈としているが、果たしてそうであろうか。カントは「純粹実践理性の動機について」の章において、「人間がその都度その内にありうる道徳的状态」(V93) としての徳 (Tugend) に言及しているが、かかる道徳的状态においては「道徳法則に対する尊敬 (Achtung) の感情」たる「道徳感情 (das moralische Gefühl)」(V83) が成立している。道徳感情は、叡智的道徳的人格としての「純粹実践理性の主体」(V83) によって、即ち「知的な根拠 (ein intellektueller Grund) の結果として生ぜしめられる (gewirkt) 感情」(V82——傍点論者)¹⁶⁾ である。さて、範疇表中の状態という概念が、自律的道徳的人格の自己感情である道徳感情が成立しているような道徳的状态と解されるならば(それはまた、後述の如く人格が目的それ自体と見なされている状態でもあるが)、ここにおいても一種の原因・結果の関係が成立していると言えよう。¹⁷⁾ そうであるならば、第二下位範疇に関する第二の実践的判断が成立することになるが、それは具体的には以下の如く示される。

(2ーロ) 道徳的命法に従う行為Xは、人格の道徳的状态という結果に関係するものとして善である。

勿論、(2ーイ) における善概念は有用性としての善を意味し、(2ーロ) における善概念は道徳的善を意味しているのであるが、以上の如く、第二下位範疇に関しても、道徳的に規定された実践的判断と道徳的に無規定な、感性的に規定された実践的判断との二種類が成立するのである。

最後に、「或る人格と他の人格の状態との相互関係」という第三項目に関してはどうか。第二項目における状態という概念が感情状態と道徳的状态との二義に解されるのであるならば、ここにおいてもそれは二義性を有すると解すべきである。また実践的判断も、先の場合と同様にそれに応じて二種類成立するはずである。以下において、それを具体的に提示した

い。技巧的命法 γ は、快感情という自己の感情状態が結果するような行為をこの快感情の原因として規定するという点においては、技巧的命法 β 或いは α と同一の種類である。とはいえ、行為主体が命法を措定する際に、自己内の単一の欲求を主題化するか、自己内の数多の欲求を主題化するか、或いは自他間の格率の相互制限的關係を主題化するかによって、そこに差異が生ずるのであった。即ち、行為主体が自他間の格率（＝技巧的命法 β ）の相互制限的關係を主題化し、相互の幸福という感情状態を獲得すべくそれらを統制することによって技巧的命法 γ が成立するのであった。そうであるならば、技巧的命法 γ は単に自己の感情状態のみならず、他者の感情状態にも同時に関係しているはずである。それ故、技巧的命法 γ に従う行為は、自他の感情状態の相互性という観点から、従って関係の第三下位範疇を介して反省される。第三下位範疇に関する実践的判断を具体的に示せば以下の如きものとなろう。

（3－イ）技巧的命法 γ に従う行為 X は、他の人格の感情状態と相互に関係するものとして、善である。

勿論、この善概念は有用性としての善を意味するのであるが、この実践的判断は、この行為 X が相対的な目的（＝相互の幸福）に対する「手段」として「相対的価値」（IV286）を有するという判断に外ならない。ところで、かかる技巧的命法を措定する行為主体は、数多の人格相互間の幸福状態という目的に対する手段として或る行為を規定することによって、同時に自己の人格並びに他の人格を幸福状態を獲得するための「単に手段として」（V287）使用している。人格は、その限りにおいては物件（Sache）と同様に「相対的価値」（V286）しか有していないのである。これに対して、道徳的命法は、かかる技巧的命法が相対的妥当性しか有さないことを自覚している行為主体が、相対性の根拠たる経験的実質を捨象して措定する命法であった。そうであるならば、道徳的命法においては技巧的命法におけるような目的・手段関係は成立しえない。「人間は、またそもそもあらゆる理性的存在者は目的それ自体（Zweck an sich selbst）として現実存在し、単にあれこれの意志が任意に使用するための手段としてではなくて、自己自身並びに他の理性的存在者に向けられた彼の全ての行為において常に同時に目的と見なされねばならない」（V286, vgl. 287）と言われるように、道徳的命法を措定する行為主体は、自己の人格並びに他の人格を同時に「目的それ自体」として使用しているのである。さて、道徳的命法は「絶対的価値」（V286）を有する目的それ自体としての、人格の相互関係を規定するものであるというこの考えは、直ちに道徳的人格性の相互関係を意味する「諸目的の王国（ein Reich der Zwecke）」（V291）という理念に発展するであろう。それ故、仮に人格が目的それ自体と見なされている状態を道徳的状态と称することができるならば、関係の範疇の第三項目は「道徳的共同体」¹⁸⁾における人格間の道徳的相互関係性に、即ち諸目的の王国の理念に対応させて解釈しうるであろう。即ち、道徳的命法に従う行為を自他の道徳的状态の相互性という観点から、従って関係の第三下位範疇を介して判定することができるであろう。その実践的判断

は具体的に示せば以下の如きものとなる。

(3-ロ) 道徳的命法に従う行為Xは、他の人格の道徳的状態と相互に関係するものとして、善である。

以上の如く解釈されうとするならば、第三下位範疇に関しても二種類の実践的判断が成立することになる。

6 その問題点

さて、関係の範疇の全ての下位範疇(実体性・因果性・相互性)に関して、道徳的に無規定な実践的判断と道徳的に規定された実践的判断とが成立するという事態が生ずる限り、下位範疇間におけるかの「移行」の問題は解決不可能である。このことは関係の範疇に関する最大の問題点である。あえて「移行」を主張せんとするならば、カントの主張に反して、下位範疇一つ一つにおいて、道徳的に無規定な実践的判断から道徳的に規定された実践的判断への「移行」が成立していると考えざるをえないであろう。

前稿及び本稿において示したように、カントは道徳的善と有用性としての善との質的差異を、人格そのものに關係するか人格の状態に關係するかという、被關係項の差異によって説明せんとしている。被關係項のかかる対比のさせ方からすれば、人格は実体を、人格の状態はその属性を意味していると解され、実体・属性という第一下位範疇のみによって質的差異が成立するかのように解される(論者も前稿においては一応そのように解した)。確かに行為のみならず、行為の結果として生ずる人格の状態も属性と考えられはするが、そうだからといって第一下位範疇のみによってそのような質的差異が成立するのではない(それは状態が人格の道徳的状态を意味する場合を考えれば明らかである)。むしろ、両者の質的差異が全ての下位範疇において成立することは、上述の内容から明らかである。二様の善概念の質的差異に関するカントの主張は、この点においても不適切であると言わざるをえないであろう。(未完)

注

- 1) 本稿は、前稿「Autonomie と Autognosie (2)」(『追手門学院大学20周年記念論集—文学部篇』, 1987年, 所収)の続稿である。カントの著作からの引用に関しては前稿と同じである。
- 2) 高橋昭二「カントの先験的統覚」(『カントの弁証論』, 1969年, 創文社, 所収), 237頁参照。
- 3) Vgl. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, The University of Chicago Press, 1960, p. 145. また鈴木文孝著『カント研究』(1985年, 以文社)202頁参照。
- 4) カントは、『純粹理性批判』においては下位範疇を明確に記しているが、『実践理性批判』において下位範疇の位置に記されているものは下位範疇とは言い難い。それ故、以下においては単に項目と称することにする。Vgl. L. W. Beck, *ibid.*, p. 145.
- 5) L. W. Beck, *ibid.*, pp. 146-147.
- 6) L. W. Beck, *ibid.*, p. 139.
- 7) ベックのように、命法を主語内に含む実践的判断と命法そのもの(これもまた実践的判断と称されうる

であろうが)とを混同し、命法そのものの外面的な形式と下位範疇との間に対応関係を想定する限り、「移行」の問題は全く解決しえないであろう。

8) L. W. Beck, *ibid.*, pp. 147-148.

9) L. W. Beck, *ibid.*, p. 147.

10) L. W. Beck, *ibid.*, p. 147.

11) L. W. Beck, *ibid.*, p. 147-148.

12) 前掲の鈴木文孝著『カント研究』は、このように解釈している。

13) カントがこのような善一般という最広義の善概念を使用していることは、V65 及び V68 において善(悪)の言わば予備的な定義を示していることから明らかである。

14) ここでカントが感覚状態と言っているのは不適切である。カントによれば、感覚(Empfindung)は「我が対象によって触発される限りにおける、対象の表象能力に対する結果」(A19f.=B20)、「感官による客観的表象」(V275)、或いは「感性的認識の質料」(A50=B74)であると言われる。これに対して、感情(Gefühl)は「常に単に主観的なものでなければならず、対象の如何なる表象をも絶対に構成しえないところのもの」(V275)であると言われる。カントはこの箇所のように時折両者を区別せずに用いているが、両者は対象の表象を構成するか否かという点において、本来峻別されるべきである。それ故、以下においては感情状態という表現を用いる。

15) 『実践理性批判』において Zustand という語が使用されている箇所は、以下の20箇所である。

13 28 67 68 74 79 92 93 97 105 122 126 126 129 135 141 141 168 168 (アラビア数字は頁数を表す)

さて、範疇表中で使用されている二箇所(74の二箇所)の解釈が今問題になっているのであるが、それ以外の箇所は以下の如く分類されうる。

(イ) 幸・不幸或いは適意・不適意の状態

28 67 68 92 97 126 129 135 141 141

(ロ) 道徳的状态 93 122

(ハ) 物理的状态 126

(ニ) その他 13 79 105 168 168

また、『道徳の形而上学の基礎付け』において Zustand という語が使用されている箇所は以下の10箇所であるが、何れも(イ)の意味で使用されている。

249 255 257 275 287 287 309 309 309 314

16) V80, 83, 84usw. では Wirkung という語が、V83, 84, 89usw. では bewirkt という語が使用されている。

17) 道徳感情に関しては続稿で詳しく論じたい。道徳感情と道徳的人格性との関係に関しては、H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Kantstudien, Ergänzungshefte 71, 1956. を参照。

18) L. W. Beck, *ibid.*, p. 147.