

Autonomie と Autognosie (3)

—— 純粹実践的判断力の範型論の意義 ——

山 本 博 史

Autonomie und Autognosie in der praktischen Philosophie Kants (3)

Hiroshi YAMAMOTO

は じ め に

『実践理性批判』の「分析論」第二章「純粹実践理性の対象の概念について」と第三章「純粹実践理性の動機について」との間には、「純粹実践的判断力の範型論について」と題された僅か六つの段落からなる一節がある。カントが主張しているように、『実践理性批判』の構造が、『純粹理性批判』の構造、即ち、感性論・概念論・図式論・原則論という構造と逆方向ではあるが並行的であるとすれば、『実践理性批判』の分析論は、その構造上、第一章「純粹実践理性の原則について」(＝原則論)・第二章「純粹実践理性の対象の概念について」(＝概念論)と第三章「純粹実践理性の動機について」(＝感性論)との間に、図式論に関する独立した章¹⁾を有していなければならないはずである。しかし実際には、上述の僅かな一節が第二章の中に、しかもそれに付随する形で存在するのみである。これは一体如何なる理由によるのであろうか。また、並行を主張しながら、上述の一節は図式論(Schematismus)ではなくて範型論(Typik)と称されている。これは一体如何なる理由によるのであろうか。論者は小論においてこの二点を明らかにし、それを通じて範型論が如何なる意義を有しているかを明らかにしたい。

1 範型論と様相の範疇の問題領域との関係

悟性の営む実践的判断とは、命法一般と(それが技巧的であるにせよ道德的であるにせよ)、具体的個別的な行為の事例との包摂関係に関するものであった。そして、哲学的理性はそのような実践的判断そのものを反省することによって、善悪の哲学的概念を「導出」(V, 65)し、その

概念内容を「限定する」(V, 70) のであった。しかし、論者が前稿において既に指摘したように、²⁾確かに様相の範疇においては個別的行為と命法との間の包摂関係の(1)可能性・不可能性、(2)現実存在(現実性)・非存在、(3)必然性と偶然性が反省の主題になってはいる。しかし、「移行」(V, 74)の問題をめぐって既に指摘したように、様相の範疇のこれらの下位範疇は論理的可能性しか有しておらず、包摂関係の可能性にしても現実性にしても、あるいは必然性にしても ideal なものであった。即ち、それらは包摂関係の論理的に可能な可能性、論理的に可能な現実性、論理的に可能な必然性を主張しているに過ぎず、包摂関係の real な可能性、現実性、必然性は未だ問題的(problematisch)であった。というのも、包摂関係そのものが如何にして可能かが根拠づけられていないからであった。

とはいえ、包摂関係の可能性に関しては、さほど問題的ではないであろう。何故ならば、先ず第一に、反省的行為主体は、その反省作用を通じて技巧的命法を措定する限り、そのことでもって自己の理性性を、しかも技巧的な理性性を real な現実性として直接的に証示しており、この技巧的な理性性の real な現実性が包摂関係の ideal な可能性・不可能性に Realität を与え、それを real な可能性・不可能性たらしめうるからである。第二に、技巧的命法において「原因性を規定する概念」は「自然概念」(V, 240)であると言われるように、技巧的命法には感性界に関係する経験的・蓋然的な悟性認識が含まれており、従って、その限りにおいて技巧的命法は、技巧的理性的存在者の「態度(Verhalten)」としての具体的個別的行為とも、またその可能的な現実態である感性界における「出来事(Begebenheit)」(V, 72)としての具体的個別的行為とも同種적でありうるからである。

これに対して、包摂関係の現実性に関しては極めて問題的である。というのは、ここでは純粹実践理性の法則(道徳的根本法則)と個別的行為との包摂関係の現実性が、道徳的な理性性を有する行為主体との関係において主題化されているのであるが、道徳的根本法則が普遍妥当性という意味での客観的實在性を有すると単に考えられる(gedacht)だけでなく、事実として与えられている(gegeben)としても、即ち、道徳的根本法則の事実性・現実性が行為主体の叡智的存在としての(=Intelligenzとしての)事実性及びその確実性の自覚によって独断的に保証されるとしても、またそのことを通じて行為主体が自己の道徳的な理性性の事実性・現実性を確実に自覚するとしても、道徳的根本法則に従う行為は、差し当たっては「叡智的存在者の態度」(V, 72)として叡智界に属しているにすぎない(この限りでは両者は確かに同種적ではある)。それが個別的・具体的行為として成立しうるためには、出来事(=現象)として感性界に属しうるものでなければならないのである。それ故、叡智的な道徳的根本法則と感性的な現象という異種的なものの包摂関係がそもそも如何にして可能かという問題が極めて重要な、しかし未解決の問題として残っているからである。この問題が解決されない限り、包摂関係の現実性は論理的に可能な現実性にとどまり、永遠に問題的であることを脱しえないであろう。この問題は

カントの倫理学の成否に関わる極めて重大な問題である。何故ならば、これらの異種的なものが絶対的に通約不可能であるとすれば、道徳的根本法則や道徳的理性性がたとえ事実性・現実性を有していたとしても、行為主体が道徳法則に従う行為を感性界において実現し、そのことでもって自己の道徳性をそこにおいて表出することが、完全に閉ざされるという事態になる(道徳性の不完全な部分的な表出ですら閉ざされるという事態になる)。そのような事態になれば、カントの倫理学は、感性界において部分的にすら実現されることが絶対に不可能な道徳的行為・道徳性・道徳法則を主張する、空理空論に墮してしまうからである。

包摂関係の必然性に関しては、その現実性に関してよりも更に問題적であろう。カントにあって必然性が可能性と現実性の綜合である以上、上述の問題が未解決である限り包摂関係の現実性が問題적であるのであれば、その必然性も全く同様の意味において問題적である。しかも、ここでは道徳的根本法則と個別的行為との包摂関係の必然性が、無限的理性的存在者(=神)³⁾との関係において主題化されているが、既に示したように、無限的理性的存在者の概念はここでは単に論理的可能性しか有しておらず、「純粹実践理性の弁証論」における所謂要請論の議論をまって初めて、そのrealな現実性が要請されるのである。それ故、包摂関係の必然性の問題は、その現実性の問題よりも一層問題적であると言わざるをえないのである(言うまでもなく、包摂関係の必然性とその偶然性とから構成されている「諸目的の王国」(IV, 291)もまた、そのrealな現実性に関しては未だ極めて問題적であると言わざるをえない)。

以上のことから明らかであるが、《道徳法則と感性界における個別的・具体的行為との包摂関係そのものは如何にして可能か》に関わる範型論の問題は、あくまでも様相の範疇の問題領域内にある。範型論が分析論第二章「純粹実践理性の対象の概念について」の中に、それに付随する形で存在するのは、この理由による。そして、道徳律やそれを基礎に据えた「諸目的の王国」という睿智的道徳的共同体の美しい理念が、否、カントの倫理学そのものが空理空論でないとするならば、それらの成否は、「純粹実践的判断力の範型論について」と題されたこの僅かな一節にかかっているのである。それほど重大な意義を担った一節なのである。

だが、その重要性をカント自身が十分自覚していたかどうかは甚だ疑問である。というのも、少なくとも『道徳の形而上学の基礎づけ』においては、範型(Typus)という術語は一度も登場しないし、図式(Schema)という術語も登場しない⁵⁾。また、『実践理性批判』においては両者とも登場するが、区別は必ずしも明確ではなく、それに加えて包摂(Subsumtion)・適用(Anwendung)・現示(Darstellung)・例証(Beispiel)といった術語が、ほとんど無造作とも言える仕方 で用いられているからである。だが、そのような曖昧さにも拘らず、カントの思考を(問題は残るとはいえ)ある程度再構成することは十分可能なのではないだろうか。

2 超越論的図式論と純粹実践的判断力の範型論

さて、この包摂関係の問題領域においては、確かに感性的直観（＝質料或いは個別）と範疇（＝形式或いは普遍）という異種的なものの媒介という超越論的図式論の問題と類似した問題が生じている。そうであるからこそ、カントは不適切と知りつつも図式という術語を用いたりするのである。だが、超越論的図式論と純粹実践的判断力の範型論とは、多少類似はしていても、決定的に異なる。では、如何なる点において異なるのであろうか。

a) 包摂 (Subsumtion) あるいは包摂する (subsumieren) という語は、『基礎づけ』の中には一度も登場しない（それはカント自身が範型論の問題そのものをまだ十分明確に自覚していないことを意味するであろう⁶⁾）。『実践理性批判』においても僅か二度しか登場しないが（何れも名詞形）、そこでは感性的界における可能的行為（＝個別）と「純粹な実践法則」（V, 76…傍点論者付加）あるいは「道德的原理」（V, 99…傍点論者付加）（＝普遍）との包摂関係が言われているのであって、道德的善の概念との包摂関係が言われているのではない。それ故、感性的直観と純粹悟性概念（範疇）との包摂関係そのものの可能性に関する純粹悟性概念の図式（超越論的図式）において主題化されたような、概念の図式の問題は、一見したところ、ここでは問題になりえないように見える。だが、可能的行為と道德的根本法則との包摂関係に関する反省を通じて道德的善の概念が導出され、実践的判断においてその概念内容が限定されるのであるならば、個別的行為と道德的根本法則との包摂関係そのものの可能性の根拠の問題は、同時に個別的行為と道德的善の概念（理性概念＝理念）との包摂関係そのものの可能性の根拠の問題でもあると言えよう（後者は、具体的個別的行為と道德的善悪の概念との具体的な包摂関係に関する実践的判定、即ち具体的個別的行為の評価の問題では決してなく、そのような実践的判定・評価 [=Beurteilung] そのものの可能性の根拠に関わる問題である）。

ここでは、「法則そのものの図式」（V, 76）が同時に概念の図式でもある（勿論、図式或いは図式論という術語は、カント自身が示唆しているように必ずしも適当ではないが⁷⁾）。範型 (Typus) という語の使用法からもこのことは明かである。カントは「道德法則の範型」（V, 77）について語ると同時に「概念の範型論」（V, 78）⁸⁾について語っているからである。これに対して、超越論的図式論はあくまでも純粹悟性概念の図式論である。先ず第一に、この点において純粹実践的判断力の範型論は超越論的図式論とは決定的に異なる。

b) 更に、仮に道德法則の範型が同時に道德的善の概念の範型でもあるとしても、道德的善という概念は、単なる思惟形式である範疇とは異なり、同時に客観の概念でもある。即ち、道德的善という概念は、具体的個別的行為の具体的実践的判定・評価という場面では、判断の形式の如く見なしうるかもしれないが、それは同時に、否、根源的にはあくまでも純粹実践理

性の客観そのものなのである。純粋理論理性の判断力の困難と純粋実践理性の判断力の困難との差異に言及している箇所では、カントは「道德的善は、客観という観点からすれば何か超感性的なものである (etwas dem Objekte nach Übersinnliches)」(V, 76) と言っているが、この「客観という観点からすれば (dem Objekte nach)」という語句に、純粋実践的判断力の範型論の問題と超越論的図式論の問題との第二の差異が、端的に表現されている。だが、この差異は、形式の図式と客観の範型という単に表面的な差異なのであろうか。それとも何か重大なことを意味しているのであろうか。

『純粋理性批判』によれば、範疇の超越論的図式としての超越論的時間限定は、未限定な感性的直観の多様を盲目的に限定する生産的構想力の形像的综合と、悟性総合における抽象的な範疇的統一との、高次の総合を行う構想力の「超越論的所産」(A 142 = B 181) であった。超越論的図式は、範疇的統一の「アプリオリな規則に基づく」「普遍的な」(A 138 = B 177 f.) ものであり、その限りでは範疇と同種性を有する。しかし、それはまた、あらゆる感性的多様の純粋な形式 (= 時間) の制約に従う超越論的時間限定である限り、感性的直観 (= 現象) と同種性を有するのであった。そして、超越論的図式の両方向へと向かう同種性が、範疇と現象という異種的なものの媒介を保証するのであった。だが、超越論的図式が両者をかく「媒介する」(A 139 = B 178) ことは、元来「物一般 (Dinge überhaupt)」(B 128) という「無制限の領域」(B 166 Anm.) を有し、それらを一つの意識へと結合し概念把握するという「論理的意味」(A 248 = B 305) を有していた範疇を、感性的直観へと「制限する (restringieren)」ことを意味していた (それは同時に、抽象的な純粋統覚が思惟質料を獲得して具体的な超越論的統覚として「実現する (realisieren)」(A 146 = B 185 f.) ことを意味していた)。そして、このことは、感性界と叡智界とが理論理性の認識においては峻別されるべきことを、原理的には直ちに意味していたのである。これに対して、道德的善という概念が純粋実践理性の客観そのものの概念であるならば、道德法則の範型という問題においては、この客観そのものの概念の範型が問題になっているのである。従って、ここでは純粋実践理性の叡智的客観 (道德的善) と理論理性の感性的客観 (感性界における出来事としての行為) との媒介関係が、また、それらの質料的総体性が叡智的世界と感性的世界であるのだから、理論理性の認識にとっては峻別されるべきであった叡智界と感性界とを再び媒介するような関係が、ここでは問題となっているのである。即ち、道德法則の範型論は、理論において峻別された両世界が実践において再び架橋される可能性があるということの原理的な根拠を示すのである。超越論的図式論と道德法則の範型論とは、媒介を問題にしている点は同じであっても、両世界の理論における峻別と両世界の実践における再架橋という、それぞれの機能において決定的に異なっているのである。上述の第二の差異は決して表面的な差異なのではなくて、それが真に意味しているのは、実は両者のこの機能の差異なのである。

c) さて、理論理性の領域においては、生産的構想力が範疇と感性的直観との媒介表象としての超越論的図式を産出し、それを限定的判断力に対して与えるのであった。だが、生産的構想力が、範疇とも感性的直観とも同種であるような図式を産出するのには、一体何故にであろうか。この問いは、構想力の働きそのものからではなくて、範疇がもともと有している性格から答えられるであろう。それが人間の感性的直観であるにせよそれとは異なった感性的直観であるにせよ、また感性的直観であるにせよ非感性的直観であるにせよ、範疇は「直観一般の諸対象に関係する (sich beziehen)」(B 150) と言われているように、直観一般の多様な表象に悟性統一を与えるという形式的機能を有する範疇は、自らがそれに対して悟性統一を与えるところのものを、即ち「直観一般の諸対象」を、自らに対応する (korrespondieren) ものとして、換言するならば自らの質料的相関者としてもともと前提しているのである (カントは範疇を「客観に関する空虚な概念 (leere Begriffe von Objekte)」(B 148 …傍点論者付加) であると言うが、この表現も同様に解される)。即ち、範疇と直観一般の多様な表象とは、前者は「知性的」であるが後者は「感性的」(A 138 = B 177) であるという意味においても、また前者は形式であるが後者は質料であるという意味においても、異種であるが、両者はもともと形式と質料として直接的に相関するものなのである。形式と質料とが本来的に有しているこのような直接的相関性が前提されていなければ、両者を媒介せんとする超越論的図式論の問題はそもそも生じえないのである。

では、範疇論の問題領域においては、このような形式と質料との本来的な直接的相関性は存在するのであろうか。既述の如く、道徳的善は純粹実践理性の超感性的な客観そのものであり、かかる超感性的な客観 (道徳的善) と感性的な客観 (感性界における出来事としての行為) との媒介の可能性が、範疇論では問題になっているのである。それ故、一見したところでは、ここでは、超越論的図式論におけるような形式と質料との本来的な直接的相関性といったものが、もともと前提されているわけではないように見える。しかし、そうではない。道徳法則は、欲求能力の経験的質料を捨象するところに成立するが故に、「普遍的立法という単なる形式」(V, 31) しか有さないものであった。しかし、道徳的命法が「汝の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(V, 35) と表現されていることから明らかなように、道徳法則が行為を規定する形式である限り、道徳法則は「叡智的存在者の態度」としての行為一般を言わば自己の質料的な相関者として前提している、と言っても差し支えないのではあるまいか。そして、このように考えるならば、超越論的図式論における形式と質料との本来的な直接的相関性に類似した関係が、ここでも成立していると言いうるのではないだろうか。

しかし、図式論における形式と質料との直接的相関性に類似した関係がここにおいても成立しているとしても、従って、形式と質料的なものという点では両項 (叡智的な道徳法則と叡智的存在者の叡智的な行為) が異種であるとしても、ここにおいては関係する両項は叡智的なもの

という点では同種的であり、異種的なものの媒介といった問題はここでは決して生じないであろう。だが、道徳法則の言わば質料的な相関者である、叡智的存在者の態度としての行為一般は、個性・具体性を獲得し叡智界から感性界へと出来る (begeben) のでない限り、現実の行為としては実現 (realisieren) しえない。だが、実現してしまった行為は、出来事 (Begebenheit) として感性界に属し、その限りでは、叡智的存在者の叡智的行為と異種的なのである。

以上のことから明らかであるが、道徳法則と感性界における出来事としての行為とは、そもそも直接的に関係するわけではない。道徳法則が直接的に関係するのは、形式と質料的なものという点では異種的であるにしても、叡智的なものという点では同種的である、叡智的存在者の叡智的行為である。道徳法則が感性界における出来事としての行為に関係しうるとすれば、それは、叡智的存在者の叡智的行為が異種的な感性的行為として出来る限りにおいてであり、それ故、両者が関係しうるとしても、それは間接的にでしかありえないのである。

カントは、道徳的善が「如何なる感性的直観においてもそれに対応するものが見出されえない」理念であるという点に、純粹実践的判断力の範型論の「特殊な困難」があるように「見える (schein)」(V, 76) と言う。即ち、道徳的善 (或いは叡智的存在者の叡智的行為) が理念であることが、理念 (道徳的善或いは叡智的行為) と現象 (感性界における出来事としての行為) との何らかの対応関係の可能性を、従ってまた両者の媒介の可能性を否定しているように「見える」というのである。しかし、カントのこの主張は余りにも単純である。それが理念であるということでもってカントが主張しようとしていることは、よりの確に言うならば、道徳法則と感性界における個別的・具体的行為とは、上述の如く、超越論的図式論における範疇と感性的直観との関係のように、直接的には決して相関しえないということなのである。この点が、範型論と超越論的図式論との第三の決定的な差異なのである。

3 純粹実践的判断力の範型論

範型論の問題が超越論的図式論の問題と類似しているにしても、以上の如く異なっているのだから、カントがこの問題に対して図式論という術語を使用することを躊躇したとしても、それは当然である。だが、範型論の困難が「特殊な困難」であるにしても、それは困難であると「見える」にすぎないのであって、カントはそれを解決可能な困難と考えている。換言するならば、道徳法則と感性界における現象としての個別的行為とは、従ってまた叡智界と感性界とは媒介可能であると考えている。では、如何にして両世界は媒介されるというのであろうか。

道徳法則と感性界における現象としての個別的行為とを媒介し、そしてまた叡智界と感性界とを媒介するカントの方法は、極めて単純である。一方の項である道徳法則は、合法則性

(Gesetzmäßigkeit) を有しており、他方の項である感性界における現象としての個別的行為は、自然法則に従わねばならないが、その自然法則もまた合法則性を有している。道徳法則と自然法則とは、「合法則性一般という形式 (die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt)」を有している点では「同一 (einerlei)」(V, 78) である。そうである限り、叡智界と感性界とは、「形式の面から見られた自然 (natura formaliter spectata)」(B 165) としては同一である。そして、両世界のこの形式的な同一性が、道徳法則と感性界における現象としての個別的行為との媒介を可能にするというのである。

ところで、カントはこの意味において、合法則性一般という形式を範型 (Typus) と名づけるのであるが、叡智界と感性界とが合法則性という形式に関しては同一であるとしても、質料に関しては、一方は叡智的客観 (道徳的善あるいは目的それ自体) の総括であり、他方は感性的客観 (現象) の総括であるのだから、両世界は、「質料の面から見られた自然 (natura materialiter spectata)」(B 163) としてはあくまでも非同一である。だが、両世界の、この形式における同一性と質料における非同一性とが意味するものは、一体何であろうか。また、「形式の面から見られた自然」「質料の面から見られた自然」という表現に登場する《見る (specto)》という語は、如何なる事態を意味しているのだろうか。

それは、先ず第一に、restringieren と realisieren との関係が、超越論的図式論と範型論とでは逆転していることを意味している。即ち、超越論的図式論においては、純粹統覚は、感性的直観へと制限 (restringieren) されることによって、超越論的統覚として実現 (realisieren) すると主張されていた。これに対して、範型論は、叡智的存在者の態度としての叡智的行為は、感性界に出来しうるのでなければ出来事としては実現 (realisieren) しえないが、しかし感性界において実現することによって、それは常に既に制限 (restringieren) されてしまっているということを主張しているのである。カントはこのことを、『純粹理性批判』では、「実践理性の理念は、単に部分的に (zum Teil) であるとはいえ、常に現実的に (wirklich) 具体的に (in concreto) 与えられうる」(A 328 = B 385) と表現したり、例証 (Beispiel) とは「理性の概念が命ずるところのものがあつて (im gewissen Grade) 実行できるものであることの証明」(A 315 = B 372) であると表現したりすることによって、感性界において具体的に実現された実践的理念が「常に制限された不完全な (jederzeit begrenzt und mangelhaft)」(A 328 = B 385) ものでしかないことを、明確に言明している。要するに、上述の形式的な同一性は、道徳法則と感性界における具体的・個別的行為との媒介可能性の側面を、また質料的な非同一性は、感性界において実現された道徳的行為の制限性・不完全性を意味しているのである。

では、《見る (specto)》という語が意味しているのは、如何なる事態であろうか。カントは、「道徳法則が、この法則の自然の対象への適用を媒介する認識能力として有しているのは、悟性だけである (構想力ではない)」と言っている箇所、自然法則の合法則性という形式を道

徳法則の合法則性という形式に対応させるのは悟性であり、それは「判断力のため」(V, 77)であると言っている。だが、この合法則性という形式は、別の箇所では「純粹理性がそれだけで (für sich) 思惟しうるもの」(V, 79)と言われている。一見したところでは相容れないように見えるこの箇所は、如何に解釈されうるのであろうか。これは、悟性と判断力と純粹理性との関係が如何に解釈されるかという問題である。範型論が道德法則と感性界における個別的行為との包摂関係 (= 実践的判断) の可能性の根拠を主題にするものである限り、範型論で問題となっている認識能力は、言うまでもなく (限定的・実践的) 判断力である (判断力とは「特殊を普遍の下に包摂する能力」(V, 184) である)。しかし、「特殊な、決して自立的ではない認識能力」(V, 185) である判断力は、合法則性という形式 (範型) を自ら産出或いは提示しうるはずはない。そうである以上、範型は「余所 (anderweitig)」(V, 185) から与えられるのでなければならない。ところで、自然の合法則性という形式を判断力に提示しうるのは言うまでもなく悟性であるが、カントは後者の箇所で、それは同時に純粹理性でもあると言っているのである。だが、このような事態が成立しうるためには、理論理性と実践理性の同一性が前提されているのでなければならない⁹⁾、両者の同一性が既に前提されている限りにおいて、純粹実践理性は、自らの理論理性 (悟性) が示す自然の合法則性という形式と、自らが指定する道德法則の合法則性という形式との間に、同一性を《見る》のである。そして、その限りにおいて、純粹実践理性は合法則性一般という形式を範型たらしめるのである。

だが、両者の形式的な同一性を《見る》純粹実践理性は、上述の質料的な非同一性をも同時に《見る》のでなければならないであろう。そして、質料的な非同一性が感性界において実現された道德的行為の制限性・不完全性を意味しているのである限り、純粹実践理性は、感性界において実現された道德的行為を不完全なものとして《見る》のでなければならないだろう。

カントは『道德の形而上学の基礎づけ』において、「人格は法則の例証 (Beispiel) を我々に与える」(IV, 258 Anm.) と述べている。この主張は、一見したところでは、道德的人格は道德法則に厳密に適合する例証を感性界において提示することが出来るかのように解釈されるかもしれない。だが、カントはそれに続く箇所で、そのような人格において「言わば (gleichsam) 法則の例証を思い浮かべる (sich vorstellen)」(IV, 258 Anm. … 傍点論者付加) のであると述べ、先に「例証」と称されていたものが、厳密には「例証」とは称されえないことを明確に主張しているのである。このことは、『実践理性批判』では更に明確に、「経験においては、道德法則が厳密に (genau) 遵守されているような例証を一つも見つけ出すことができない」(V, 53 vgl. 55) と言われている。また、『判断力批判』では、例証は経験的概念の実在性を証示する感性的個別的直観であると言われており、このことからしても、感性界において実現された道德的行為が叡智的な道德法則の例証では決してありえないことは明かである (vgl. V, 428)。ではそれは何であろうか。それは、叡智的存在者の態度としての叡智的行為及びそれを規定す

る道徳法則という原像 (Urbild; archetypus) の、不完全な模像 (Nachbilder; ectypa) にすぎないのである。即ち、純粹実践理性は、感性界において実現された個別的な道徳的行為の、模像としての不完全性を《見る》のである (カントは「或る人格に対するすべての尊敬は、本来的には法則に対する尊敬にすぎない」(IV, 258 Anm.) と言っているが、それは、或る人格が個別的な道徳的行為を感性界において如何に示そうとも、それらは不完全な模像にすぎないのであるから、真に尊敬の対象となるのは、原像としての叡智的行為を規定する道徳法則であるという意味であろう¹⁰⁾)。

ところで、範型論をめぐるカントの主張に全く問題点はないのであろうか。上述の、感性界における道徳性の不完全な現示というカントの主張には、困難があると論者は考える。確かに、カントは叡智界と感性界との形式的な同一性と質料的な非同一性とを同時に主張する必要があったと言えよう。というのは、両世界の形式的な同一性と質料的な同一性とを同時に主張することは、両世界を直ちに同一化するという困難に陥るし、両世界の形式的な非同一性 (及び質料的な非同一性) を主張することは、両世界を絶対に媒介不可能にするという困難に陥るからである (前者の立場は『純粹理性批判』を否定する立場であり、後者の立場は実践哲学を空論化し、実践的に無意味化する立場である)。そして、これらの困難を避けるために、両世界の質料的な非同一性を主張する限り、感性界において現示された道徳性が不完全な性格を有するとされるのは論理的には当然であろう。しかし、不完全であるにしても、それは「部分的に」あるいは「ある程度」道徳性を有するのである。カントのこのような主張は、《では、どの程度なのか》という問題や《程度の差異を規定するものは一体何か》という、新たな解決困難な問題を直ちに招来するであろう。それにもかかわらず、カントはこの問題には言及せず、単に感性界において現示された道徳性の不完全性を主張するにとどまっているのである。

4 お わ り に

カントは、神秘主義 (Mystizismus) と実践理性の経験論 (Empirismus) とを防止する点に範型論の意義があると主張している (vgl. V, 78 f.)。 (この点については、論者はここでは触れないでおく)。また、論者が先に指摘したように、範型論は、理論理性にとっては峻別されていた感性界と叡智界とを、理論にとってはなお峻別されたままではあるが、実践において再架橋する可能性を提示するという意義を有するのであった。だが、範型論の意義は決してこれらに尽きるものではない。

叡智界と感性界とは合法則性という形式の面から見れば同一であるが、質料の面から見れば、「原型的自然 (natura archetypa)」としての叡智界と「模型的自然 (natura ectypa)」(V, 50) としての感性界とはあくまでも非同一であった。形式の同一性が両世界の再架橋の可能性の根拠を与えるとしても、そこには同時に質料の非同一性が存在するのであるか

ら、形式の同一性によって両世界が直ちに架橋されているというのでは決してない。両世界の再架橋は可能性を有しているにすぎないのである。実践理性に関する哲学的反省を遂行する哲学的理性は、両世界の形式の同一性と質料の非同一性とを同時に《見る》のである限り、また自己が、純粹意志の主体としては叡智的存在者であるが、欲求能力の経験的質料に規定される経験的意志の主体としては同時に感性的存在者でもあることを自覚している限り、両世界の実践における再架橋が単に可能性しか有していないことを、従ってまた、この非同一性を漸近的に無化し両者を同一化すべく「努力する (streben)」(V, 92) ことが人間理性の実践的課題であることを、今や自覚しているのである。かかる実践的課題を自覚している限りにおいて、哲学的理性はまた、個体としての人間及び類としての人間に対して課題として課せられたこの同一化への「無限の進行」(V, 92) の道程を、歴史(個体史及び人類史)として反省する可能性を、またこの「無限の進行」を推進する手段を教育或いは啓蒙として反省する可能性を自覚していると言えよう。以上のことから明かであるが、上述の問題があるとはいえ、範型論は理論哲学と実践哲学との架橋の可能性の根拠を提示することによって、実践哲学と歴史哲学との、また実践哲学と教育哲学との有機的関連性を準備するという意義を有しているのである。

(了)

註

- 1) 本稿は以下の論文の続稿である。

「理性の事実と Intelligenz」(『哲学論叢』第15号、大阪大学文学部哲学哲学史第二講座発行、1985年、24-52頁、所収、「Autonomie und Autognosie (1)」に相当する)

「Autonomie und Autognosie (2)」(『追手門学院大学20周年記念論集—文学部篇』、1987年、431-441頁、所収)

「Autonomie und Autognosie (2) — 承前 —」(『追手門学院大学文学部紀要』第21号、1987年、131-142頁、所収)

「Autonomie und Autognosie (2) — 承前その2 —」(『追手門学院大学文学部紀要』第22号、1988年、259-272頁、所収)

カントの著作からの引用は前四稿と同様カッシーラー版による。引用箇所の表記の仕方についても前四稿と同様である。『純粹理性批判』の構造と『実践理性批判』の構造との関係については、Bd. V, S. 17. 参照。また、『実践理性批判』の分析論の構造と理性推論との類比的関係については、Bd. V, S. 99. 参照。

- 2) 前稿「Autonomie und Autognosie (2) — 承前その2 —」の266-270頁を参照されたい。
 3) 前稿「Autonomie und Autognosie (2) — 承前その2 —」の266-270頁及び前々稿「Autonomie und Autognosie (2)」439-440頁を参照されたい。
 4) 『判断力批判』において述べられている、道徳性の象徴としての美と反省的判断力との関係については、何れ別の機会に論じたい。なお、カントは言及していないが、『実践理性批判』で問題となっている判断力は、言うまでもなく限定的判断力である。
 5) 確かに、『道徳の形而上学の基礎づけ』は、道徳法則と自然法則との合法則性という点での「類比

(Analogie)」(IV, 296) に言及している (vgl. Reflexionen Nr. 7260, *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Bd. XIX, S. 296.)。だがそこでは、この合法則性という形式が範型であるという明確な主張は見られず、この形式的な類比によって定言的命法の異種表現が可能であることを、またこの異種表現を意志の格律に適用することによって、それが合法則性という形式を有する道徳法則に適合しているかどうかを判定することができることを、示しているにすぎない。そしてまた、後述の如く、そこには包摂 (Subsumtion) という術語すら登場していない。このことから推測すると、カントは『基礎づけ』の段階ではまだ、意志の格律と道徳法則との関係のみを問題にしており、具体的・個別的行為と道徳法則との包摂関係に関する範型論の問題を、十分には明確化しえていなかったと言わざるを得ないのではないだろうか。

もっとも、意志の格律が合法則性という形式を有する道徳法則に適合しているか否かの吟味の「基準 (Kanon)」(IV, 282) として、自然法則の合法則性という形式を用いるという主張は、意志の格律が行為を規定するものである限り、またその行為が感性界において可能な行為である限り、論理的には具体的・個別的行為と道徳法則との包摂関係の問題 (範型論の問題) へと発展せざるを得ないであろう。この意味においては、両法則の形式的類比や格律の判定の基準に言及している『基礎づけ』の中に、範型論の萌芽が論理的には既にあったとも言えよう。Vgl. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, The University of Chicago Press, 1960, p. 158. fn. 64.

- 6) 前註参照。
- 7) vgl. V, S. 76.
- 8) 『実践理性批判』において、範型 (Typus) という術語は全部で6回登場するが (V, S. 77. Z. 14., Z. 33., S. 78. Z. 1., Z. 7., Z. 23., Z. 34.), その内、法則の範型について語っているのは S. 77. Z. 14. と S. 78., Z. 1. である。S. 78., Z. 34. は「道徳的善のための範型」という形で、概念の範型について語っている。S. 78., Z. 7. は「睿智的自然の範型」について、S. 78., Z. 23. は「判断力の範型」について語っている。残る一箇所 (S. 77., Z. 33) は、「意志の格律を道徳的原理に従って判定する範型」について語っている。この最後の用例については、註5) を参照されたい。
- 9) 理論理性と実践理性との同一性については、上記の拙論「理性の事実と Intelligenz」を参照されたい。Vgl. IV, 247, V, 100.
- 10) 純粹実践理性の動機としての尊敬の感情については、次稿「Autonomie と Autognosie (4)」において論じたい。