

イマヌエル・カント 『実践理性批判』

作成：島村 経市

2017年11月

目次

第 I 部 純粹実践理性の原理論	3
第 1 章 純粹実践理性の分析論	4
1.1 序論	4
1.2 純粹実践理性の原則について	6
1.2.1 定義	6
1.2.2 命法について	7
1.2.3 定理 一	9
1.2.4 定理 二	9
1.2.5 下級の欲求能力と上級の欲求能力について（注解 一）	10
1.2.6 自愛の原理が実践的な法則となりえないことについて（注解 二）	11
1.2.7 定理 三	12
1.2.8 二つの課題	13
1.2.9 純粹実践理性の根本法則	15
1.2.10 定理 四	16
1.2.11 「他人の幸福を増進せよ」よいう法則の可能性について	17
1.2.12 理性の〈声〉	18
1.2.13 罰と正義について	18
1.2.14 道德感覚説批判	18
1.2.15 従来の道德理論への批判	18

第I部

純粹実践理性の原理論

第1章 純粹実践理性の分析論

訳は主に中山元氏（光文社古典新訳文庫）の訳を用い、引用の際は中山訳の段落番号に従う。なお、以文社の宇都宮芳明訳にも段落番号が付してあり、この番号は中山訳のものと一致している。

1.1 序論

カントの道德論において興味深いことの一つは、カントが、道德と「(自然法則から独立してみずから第一原因となる)人間の意志の自由」(カントはこれを「超越論的な自由」と呼ぶ)の二つを、不可分なものとして考えていることだと思われる。もしも人間理性に(超越論的な)自由がなかったならば、人間の意志は必然的に經驗的なもの(Newton 方程式)によって規定されていることになってしまい、「道德」や「責任」などの觀念が一切意味を持たなくなってしまう。これは道德の存在そのものに対する脅威だとカントは考えたのである。

♣ **注解 1** このことは、本書の二年前に刊行された『道德形而上学の基礎づけ』の次の一節からもうかがえる。自由の理念と自然の必然性という理念の「この矛盾を解消せずに放置しておくならば、この〔自由に関する〕理論は無主物になってしまうだろう。そして〔自由は存在しないと主張する〕宿命論者が十分な根拠を持ってこの理由を占有してしまい、道德学はその権利なしにこの理論を占有していると主張して、道德学をこの理論から追い払ってしまうだろう。」(中山元訳・光文社古典新訳文庫 段落 148・214 頁)

課題 1 『純粹理性批判』と『実践理性批判』において達成しようとしている哲学的課題(理念)の違いについて説明せよ。

【解答】 思弁的な理性の批判(=『純粹理性批判』)における課題は、純粹な認識能力に対する疑いを晴らし、その限界と可能性を定めることであり、そういう意味で、批判の対象は純粹な認識能力そのものであった。それに対し、本書(『実践理性批判』)における課題は、純粹な理性が經驗的に条件づけられることなく、それだけで意志を規定できるかどうかを判定することである。そういう意味で批判の対象は「純粹実践理性」ではなく「実践理性一般」の批判でなくてはならない。カントはこれに関して、「というのも、純粹理性は、それが存在することが証明されれば、もはやそれ以上の批判を必要としない」(段落 018・47 頁)とまで述べている。

そのため、もしも純粋実践理性というものが存在しないことが確認されたならば、本書の主な目的は、理性が自分だけで意志を規定しようとする根拠を証明しようとする僭越さに対する批判になるし、逆に純粋実践理性の存在が確認されたならば、それを証明することが目的となるだろう。

♣ **注解 2** カントはまず、本書の第一章「純粋実践理性の原則について」の論理展開を、いわゆる普通の「経験的な道德論」ではなく、「人間理性は、経験的な条件なしに（＝自由に）みずからの意志を定めることができるか」という（より形而上学的な）問題として、道徳的な考察をふかめていく、というスタイルをとっている。「序論」では、このおおまかな構成について（理念として）事前に述べているものだと思われる。

ところでカントは、7年前に『純粋理性批判』を出版した当初は、理性の批判はこれで終了したと考えていたようである（解説 1-213 頁に詳しい）。しかし、カントはしだいに人間理性において「思弁的な理性」だけでなく「実践理性」にも批判が必要だと考えるようになる。その理由はまさに上記の通りなのだが、カントはそれを通じて『純粋理性批判』のことを、本書では「思弁的な理性の批判」と呼んでいる。

序論の書き始めの文章「理性の理論的な使用は、単なる認識能力の対象だけにかかわるものであり、…」と、46 頁初めの「理性の実践的な使用において理性がかかわるのは、意志を規定する根拠だけである。」の二つの文の構成内容がそれぞれ対になっていることに注目したい。理論理性の批判（＝純粋理性批判）においては「単なる認識能力の対象」の存在が重要な課題となってくる。つまり、バークリーやヒュームに代表される観念論においては「単なる認識能力の対象」の存在そのものがすでに怪しいのであり、カントはまさにその問題を『純粋理性批判』で解決しようとしたともいえる。逆に言えば、「認識能力」そのものは、存在するものとして自明に前提されており、これについてわざわざ疑う必要はなかった。

これにたいして、実践理性の批判においては、「意志を規定する根拠」の存在が怪しくなってくる。正確に言えば、経験的に（つまり自然法則に）条件づけられたものとしての「意志を規定する根拠」ではなく——これは明らかに存在するものとして扱われている——、純粋な理性そのものが生み出すものとしての「意志を規定する根拠」は本当に存在するのか、という課題である。

……ところで意志とは、心に思い描いた像や観念に対応する対象を作り出す能力であるか、こうした対象を作り出すように自己を規定する能力、すなわちみずからを原因として規定する能力である（ただし、こうした規定を行うために、意志に十分な自然な能力があるかどうかは問われない）。

段落 018（46 頁）

課題 2 本書における「意志」という用語の定義を、心理学的な意味との違いを明らかにしながら説明せよ。

【解答】 「心に思い描いた像や観念」というのは、例えば「目の前にあるリンゴをむいて食べる行為」のことである。カントは、こうした対象（つまり、現実に自分がリンゴをむいて食べている光景）を「作り出す」か、「作り出すように自己を規定する」能力のことを意志と呼ぶ。

ここでカントは「作り出す」のほかに「作り出すように自己を規定する」という言い方をしていることに注意せねばならない。実際に対象を「作り出す」ことができなくても、「作り出すように自己を規定」していれば、それは意志として認められるのである。より簡単に言えば、対象を作り出すことに「成功したか、それとも失敗したか」は問題ではないのである。

たとえば今、川で溺れている子どもが目の前におり、それを助けようと思ったとしよう。しかし大雨によって川は濁流となっており、今にもあふれて氾濫しそうである。助けるのが怖い。このとき、ちょうど自分の右隣にいた人が、恐怖に震えながらもそれを振り切り、子どもを助けようと自ら川に飛び込んだものの、結果としてその子どもは助けられず、自分もともに溺死してしまったとしよう。カントは、こう言った人に対しても「子どもを助けようとした」という（道徳的な）意志を認めるのである。このように、カントは「結果の実現に成功したかどうか」ではなく、「それを行おうと行為するかどうか」によって、その人の行為に「意志」を認める。だから、逆に言えば、おぼれている子どもを「かわいそうだ、助けたい」と思いながらも、実際に行為せずに黙ってみているだけの人に対しては、カントは（道徳的な）意志をいっさい認めないのである。なぜなら、実際に行為していないからである。

1.2 純粹実践理性の原則について

1.2.1 定義

定義 1 実践的な原則とは、意志の普遍的な規定を含む命題であり、この規定には多数の実践的な規則が含まれる。その原則に示された条件を、主体がみずからの意志だけに適用されるものとみなしている場合には、この原則は主観的なものであり、行動原理と呼ばれる。またこの条件が、すべての理性的な存在者に妥当するものとして、すなわち客観的なものとして認識されている場合には、この原則は客観的なものであり、実践的な法則と呼ばれる。

段落 020 (53 頁)

課題 3 「この規定には多数の実践的な規則が含まれる」とはどういうことか。理論理性と比較しつつ説明せよ。

【解答】 実践的な原則は、ある場面において、その人の意志をただ一通りに定める命題のことであり、それにはたくさんの実践的な規則が導かれる。これは、自然的な原則からたくさんの経験的認識が導かれることと同じである。

実践的な原則は、それが主体自身の意志だけに適用されているものとみなす場合には、格律（行動原理）と呼ばれる。たとえばある人が、「上司に叱られた日は、おいしいご飯を食べる」と

いう規則を持っていたとしよう。これはその人にとっては普遍的な規則であるかもしれないが、当然ながら主観的なものであり、すべての理性的存在者に妥当することができないので、格律となる。一方で、「赤信号を渡ってはならない」といった規則は、すべての人間にたいして普遍的な規則として妥当するとみなすことができる。このような規則は実践的な法則と呼ばれることになる。

ここからわかるように、それが主体に対して主観的に適用されているとみなす限りでは、実践的な法則も格律である。だから、格律は「主観的に普遍的な原則」であり、法則は「客観的に条件なく普遍的な原則」のことだと言い換えてもよいだろう。

課題 4 実践的な法則が可能となるために実践理性に必要な条件を述べよ。

【解答】 実践的な法則が存在するのは、「純粋理性が意志を規定するための十分な根拠をみずからのうちに含む」（段落 021・54 頁）とき、すなわち、経験的な条件に左右されない、純粋で実践的な理性が存在することが想定されたときによってのみ可能である。もしも人間に純粋で実践的な理性がなく、意志を規定する一切の根拠が経験的な条件で定まるとしたら、すべての人間の意志が経験的で偶然的な条件によって左右されてしまうことになり、実践的な法則などはまったく無くなってしまいうだろう。このようにカントは、実践的な法則は経験的な条件を源泉とするのではなく、純粋な理性を源泉とすることによってのみ可能となるのだと考える。そして、その規則が実践的な法則であるかどうかの基準として、その規則が「すべての理性的な存在者に妥当するもの」かどうかを利用することができるのである。

1.2.2 命法について

カントは道徳的なルールのことを「道徳法則」と呼ぶが、以後の論理展開からも分かるように、これは明らかに「自然法則」との類比による呼び方である。「すべての物体が必然的に従う運動のルール」が自然法則だったとすれば、「すべての人間が必然的に守るべき行動のルール」は道徳法則なのである（ただし現時点ではカントは道徳法則のことを「実践的な法則」という呼び方をするとどめている）。

しかしこの「自然法則」と「実践的な法則」には、一つ決定的な違いがある。それは、自然法則の場合は物体が必ず従う法則であるのに対して、「実践的な法則」の場合は、すべての人間が必ず従うような法則ではないことである。現代の最新の物理法則にしたがえば、この物理法則に矛盾するような現象は、いまだ一つも見つかっていないようだ。これに対し、「赤信号をわたってはならない」というルールを破る人間は、毎日のようにたくさんいるのである。ここに二つの法則の決定的な違いがある。ではなぜこのような違いがあるのか？ その理由は簡単で、人間理性は道徳的な法則のみならず、主体の欲望（快・不快）によっても意志を規定するからである。これは経験的にもよく実感できることであろう。

だから、私たち人間のように、意志を規定する根拠が実践的な法則だけでなく主体の欲望（快・不快）によっても定まるような理性に対しては、客観的に実践的な規則は「～せよ」といった

命令形をとらなくてはならない。カントはこれを命法と呼ぶ。

課題 5 定言命法と仮言命法にはいくつかの定義の仕方が可能である。それらについて関連を述べながら挙げよ。

【解答】 命法は理性が客観的に命じる規則であるが、これは定言的な命法と仮言的な命法の二つに分けられる。まず、意志だけを規定し、その意志が結果をもたらすために十分なものであるかは問わない命法のことは定言命法と呼ばれ、これだけが実践的な法則となりうる。それに対して仮言命法は、たんに結果と、その結果をもたらすに十分な条件について規定するのみである。仮言命法では、理性的な存在者はその原因として機能するための条件として規定されるに過ぎない（これは『実践理性批判』における二つの定義である）。

このとき、定言命法は意志だけを規定するために、行為の結果を考慮しないのに対して、仮言命法は結果が最初に規定され、意志はたんにその手段として後から定められるにすぎない。これは、定言命法は意志それ自体を目的として定めているのに対して、仮言命法における目的は「結果」であり、意志はそれを実現するための単なる「手段」にすぎない、と言い換えることもできる。このように一連の行為の目的が「意志そのもの」に求められるか、それとも行為の「結果」によって求められるかによって、命法を区別してもそれは同じことである（これは『道徳形而上学の基礎づけ』における二つの定義である）。

仮言命法は行為の「結果」によって意志が規定されるために、意志は行為の「結果」という偶然的な要素によって規定されている。ゆえに、その「結果」を望まない人にとっては、仮言命法は実効力を発揮しない。例えば57頁にある「老後の生活に苦勞しないで済むように、若いころに働いて、儉約しておかなくてはならない」という仮言命法は、「老後の生活に苦勞しないで済む」という結果に目的が置かれているため、この結果（老後の生活に苦勞しないで済むこと）を望まない人々に対しては実効力を持たない。ここから、一般に仮言命法は「～ならば、～せよ」という形式によって記すことができることがわかる。

このように、「～ならば、～せよ」という形式によってかけられる仮言命法は行為の必然性をもたないために「実践的な法則」とはなれないが、生きていくうえで役に立つものが多い。例えば、「弁護士になりたければ、司法試験を受けよ」は、今日では仮言命法として扱われてよいものであろう。このように、仮言命法は「熟練のための準則を含む」（段落021・56頁）。

これに対して、定言命法は直接に意志を規定するので、「～ならば、」という条件は不要である（むしろあってはならない）。「～ならば」という条件部分がないので、『結果』をもたらすために必要な能力を主体が持っているのか「その結果をもたらすために何をすべきか」といった問題すら起こらない。このような問題を考えることなく、定言命法はただ客観的に必然的にすべての人間の意志を規定するが、これはまさに実践的な法則に他ならない。このように、定言命法だけが実践的な法則となりうるとカントは考える。

1.2.3 定理 一

定理 1 意志を規定する根拠として、欲求能力の客体（実質）を想定しているような実践的なすべての原理は、どれも経験的なものであり、実践的な法則を示すことができない。

段落 022 (59 頁)

課題 6 定理 1 を証明せよ。

【解答】 カントの証明は単純である。まず、「意志を規定する根拠として、欲求能力の客体（実質）を想定しているような実践的なすべての原理」は、当然ながら対象の現存にかかわる。そしてこの対象の現存の観念と主体の「関係」によって選択意志は規定されるのだが、この関係は主体にとって快・不快に他ならない。この「快・不快」は経験的に生じるものであり、法則に必要な条件であるアプリアリ性を備えていない、というのが段落 023 の証明である。この「快・不快」は人によって異なるものであり、それゆえ客観的なものでない、すべての理性的な存在者に同じように妥当することはできず、よって実践的な法則とはなりえない、というのが段落 024 の証明である。

また、カントは直接に述べていないが、対象の現存にかかわる規則は経験的なものであり、たとえ客観的であっても必ず仮言命法にとどまる。それゆえ実践的な法則となることはできず、と解答してもよいだろう。

1.2.4 定理 二

定理 2 実質的な内容を持つすべての実践的な原理は、そのようなものとしてすべて同じ種類のものであり、自愛、すなわち自己の幸福を目指す普遍的な原理に分類される。

段落 025 (61 頁)

課題 7 定理 2 を証明せよ。

【解答】 ある事物が存在することによって生じる快・不快は、その対象の現実存在に依拠している。よってこの快は経験的なものであり、すなわち感覚能力（感情）に属するものである。この快を意識することがまさしく幸福であり、これは自愛または自らの幸福を目的とする原理に他ならない。

課題 8 「知性は客体にたいする観念の関係を概念によって表現するのであり、主体にする観念の関係を感情によって表現するのではない」（段落 026・62 頁）とはどういうことか。説明せよ。

【解答】 知性とは概念をつかさどり規則を与える能力であり、これは認識の対象である客体にかかわるものである。知性はこれにさまざまな観念を結び付け、それを概念として表現して一つの理論的な判断を作り上げるにとどまり、それ自体では実践的な能力を持たない。対して感覚能力は、ある事物が存在するという観念を主体の感受性と結び付けて、そこから現れる感情を実践的な欲望とし、意志の規定に利用しようとする。

1.2.5 下級の欲求能力と上級の欲求能力について（注解 一）

「注解 一」（段落 028）の部分は長々としていて文脈が非常に読み取りづらい。

課題 9 従来の哲学者の「上級の欲求能力」と「下級の欲求能力」の区別はカントにとって不十分なものである。どこがどう不十分なのか、またカントの区別はどのようなものか。説明せよ。

【解答】 従来の哲学者は、快の感情が結びついた観念が、知性から生じたのであればそれは上級の欲求能力であり、感性から生じればそれは下級の欲求能力であると主張した。しかし、カントにとって問題なのは欲求を規定する根拠であり、その対象に対する観念が感性から生じたのか知性から生じたのかは問題ではない。対象に対する観念がどこから生じたのであれ、それが「どれほどの満足を与えてくれるか」、すなわち「この快適さがどれほど強いものか、どれほど長く続くものか、どれほど簡単に手に入れられるものか、どれほど頻繁に繰り返されるものか」ということが選択意志の規定に重要な意味を持つ限り、それは感性的な欲望が意志を規定していると捉えるべきであり、すなわち下級の欲求能力とみなされるべきである。

ところが、これらを異なるものとみなした場合は、ある観念に対して二つのまったく異なる規定根拠が存在することになる。たとえば本文の例でいえば、すばらしい演説を聞こうと考えていたものの、昼食に遅れたくないためにそれを欠席してしまうことがある。このとき、私たちは「公演を聴く」と「公演を欠席して昼食をとる」という二つの観念を快・不快の度合い（つまり量）によって比較し、選択意志を規定している。しかし、二つのまったく異なる規定根拠を量によって比較することなどできないはずであり、それらを異なるものとみなすのは不合理である。けっきょくこれらは同一の原理に基づくものであることがわかる。

♣ **注解 3** カントはこのような哲学者に対し、彼らの誤りは「形而上学を学び始めたばかりの無知な初心者が、物質は微細なものであり、しかも目が眩むほどに微細なものであると考えて、物質は広がりを持ちながら、同時に精神に属するものと考えることができると信じるのと、同じような間違いなのである」（段落 028・68頁）と述べているが、このカントの例えは非常にわかりにくいように思える。別段大した意味があるわけではないように思われるが...

これに対して、カントはエピクロスの哲学を比較的高く評価する。

課題 10 「それを非難する理由はまったくない」（段落 028・68 頁）とあるが、カントはエピクロス哲学のどのような側面を「非難すべきではない」と高く評価しているのか。またエピクロスの哲学はどのような面で「整合的」であるのか。説明せよ。

【解答】 エピクロスは、徳が意志を規定することによって人は満足を得られると主張したが、彼はこの満足という感情を起こす原因の観念が身体的な感覚能力（欲望）に委ねられたものであることを否定しない。つまり、エピクロスは、満足を伴う観念の起源は知性的であると主張しつつも、これらの意志の規定根拠が実のところ快に属することを（暗黙に）認めている。このように、従来の哲学者は、下級の欲求能力と上級の欲求能力を感性から生じたか知性から生じたかで根本的に区別したのに対し、エピクロスはそれを同一のものと認めた。これは正しいことであり、そういう意味ではエピクロスの哲学は他の諸哲学に比べて整合性を維持しており、非難すべきではない。

♣ 注解 4 カントはその直後で、エピクロスを含む古代ギリシャの哲学学派は、当時の大衆的で陳腐な道徳論よりも「はるかに整合性を維持することができた数多くの実例を示している」（段落 028・69 頁）と高く評価している。道徳論・幸福論において大衆が求めるのは何よりも直感的な理解しやすさ・聞き心地の良さであって、体系として整合的であるか、誠実であるかはまったく問題ではないのである。さらっと書いているが、当時の一般大衆に伝わる道徳論・幸福論に対するカントの目線はかなり厳しい。

しかしここでカントが本当に言いたいのはこういうことではなく、「では果たして上級の欲求能力は本当に存在するのか？」という問いの提示である。定理 2 より上級の欲求能力はいかなる感情も前提としてはならず、すなわち欲求能力の実質としての快・不快の観念を含まない存在としてみずからの意志を規定できなければならない（これをカントは「純粹理性がみずから実践的でなければならない」（段落 028・69 頁）と言い換えている）。では、このような意志の規定はどのようにして可能になるのだろうか。

1.2.6 自愛の原理が実践的な法則となりえないことについて（注解 二）

ところで、人間は誰もが幸福になりたいという欲望を持っているが、これは法則にはなりえないのだろうか？ すべての人間が自己の幸福を望んでいるならば、この「幸福になりたい」という欲求能力の規定も法則として認めてもよさそうだし、法則として認めるべきであるようにも思える。しかし、カントは人間のこの欲望は「必然的なこと」とであると認めつつも、これが法則となることを認めないのである。次の課題は一見当たり前であるようにみえるが、いざ説明してみると、意外と難しい。

課題 11 カントは「幸福になるという課題」は人間に必然的なものであると認めつつも、それを実践的な法則として認めない。それはなぜか、説明せよ。

【解答】 説明は三点で行われる。一点目は、「満足 of 欠乏の状態」は欲求能力の実質に依存し、また主観的な快と不快の感情に依存するために、この状態が意志を規定する根拠は、経験的にしか認識できないからである。みずからの幸福がどのようなべきかは、その人の欲望によって異なるし、同じ人間においてもその欠乏の度合いによって変化する。これは自愛の原理が客観的な必然性を持たないことを示している。

二点目に、そもそも幸福という概念は、人間の主観的な規定根拠の一般名称を概念として示しているだけであり、それ自身が特別に何かを規定しているわけではないからである。確かに人間はみな幸福を求める存在であるが、人々が求める幸福のベクトルは人によってさまざまであり、それに何らかの特別な方向があることはない。よってこの概念は、それ自体では実践的な法則の条件を満たさない。

三点目に、理性的な存在者たちにおける自愛の原理が仮に一致したとしても、それは偶然的なものにすぎず、アプリアリな根拠に基づいた必然性ではまったくないからである。こういうものは実践的なものではなくたんなる自然的なものとみなすべきであろう。ここでいう「自然的」というのは、「他人があくびをするのを見ると、自分でもあくびを抑えられない」（段落 030・75 頁）というように、経験的な条件に従った傾向性による行為にすぎないという意味である。

♣ **注解 5** この場所ではないが、次の一節を理由として付け加えてもよいだろう。「『各人がみずからの幸福を実現するように努めよ』というような命令は、愚かしいものだろう。すべての人は自分の幸福を望まざるをえないのであり、それを望むように命じても意味はないのである。」（段落 051・108 頁）

1.2.7 定理 三

定理 3 理性的な存在者が自分の行動原理を普遍的な実践的な法則と考えることができるのは、こうした存在者がその行動原理を、その実質ではなく単なる形式だけによって、意志を規定する根拠を含む原理とみなすことができるだけである。

段落 031 (76 頁)

課題 12 定理 3 を証明せよ。

【解答】 定理 1 より、対象が意志の規定根拠である場合はいかなる場合であれ、それが実践的な法則になることはない。よってそれが法則にかなうためには意志を規定する根拠からあらゆる実質を取り除く必要があるが、そこで残るのは普遍的な法則を定める単なる形式だけであ

る。よって理性的な存在者は意志を規定する根拠がたんなる法則の形式のみに依存しているときに限り、自らの格律は実践的な法則になると判断することができる。

定理3の注解はそれまでとは打って変わって、とてもクリアでわかりやすい文章であるように思える。まず、カントは平凡な知性をもつ道徳的な人間の理性に対する信頼を宣言する。

行動原理のどのような形式であれば普遍的な法則を定めるのに適したものであるか、どのような形式がそれに適さないものであるかは、教えられなくても普通の知性で理解できるものである。

段落 033 (79 頁)

これは『道徳形而上学の基礎づけ』においても繰り返し述べられてきたことであった。そして、その後の委託物の例も大変明晰で分かりやすい。

この次の段落 034 (80 頁) では、自己の幸福を求める原理が仮に普遍的に実践的な法則とみなしてしまった場合には、人間社会において「極めて激しい争いが発生し、完全な破滅に至る」(段落 033・79 頁) とあるが、これも直感的にすぐわかることである。

1.2.8 二つの課題

「課題 一」と「課題 二」の主張が互いに逆の関係になっていることに注目する。これはそのままではただの循環論法であり、何も意味しない。これはまさに『道徳形而上学の基礎づけ』でいずれ解決されるべき課題として提示されていた問題である。

ここには循環論法が存在していること、私たちがこれから抜け出せないでいることは、率直に認めなければならない。わたしたちは自分が道徳的な法則の支配する目的の秩序のうちに存在していると考えようとして、作用原因の秩序のもとでは自分は自由であると想定している。ところがわたしたちは、自分の意志が自由であると考えた後で、みずから道徳的な法則に服従しているとみなすのである。

『道徳形而上学の基礎づけ』段落 134 (197 頁)

この問題は本書においていずれ解決されていくのだが、それについては後述するとして、まずはカントの二つの課題に対する解答を見ていくことにする。

課題 一

行動原理の法則を定める単なる形式だけが意志を規定するための十分な根拠であると前提して、この形式だけによって規定される意志には、どのような特性が備わっているかを明らかにせよ。

段落 035 (82 頁)

課題 13 「課題 一」に対して解答せよ。

【解答】 意志を規定する根拠としての形式の観念は実質を一切含まないために、現象に属するものではない。これは、法則の形式の観念は、原因性の法則にしたがう自然の出来事のあらゆる規定根拠とは異なるものであることを示しており、これは法則の形式によって規定された意志が、超越論的な意味で自由であることを示している。

課題 二

意志が自由であることを前提として、それだけでこのような意志を必然的に規定するために役立つ法則をみいだせ。

段落 037 (83 頁)

課題 14 「課題 二」に対して解答せよ。

【解答】 超越論的に自由な意志は自然法則から独立しているが、何かしら必然的に規定可能なものでなくてはならない。しかしこの規定は感性界から独立したものであり、実質を伴わないはずである。これは法則の形式にほかならず、よってこの意志は法則の形式によって必然的に規定されている。

♣ **注解 6** 『道徳形而上学の基礎づけ』にも同様の主張がある。「ところで自由は、自然法則にしたがう意志の特性ではない。しかしだからといって法則なしに動くものではない。自由は、特別な種類の不変な法則にしたがう原因性でなければならない。」(『基礎づけ』段落 127・186 頁)

さて、この循環論法を解決する方法は二つしかない。それは、この二つの認識が人間の意志の「超越論的な自由」から始まるのか、それとも実践理性が「実践的な法則を意識するように駆り立てられる」ことから始まるのかのいずれかを決定することである。しかし、この循環論法が「超越論的な自由」の認識から解決されることはあり得ないとカントは主張する。なぜなら、わたしたちは自然法則というものを認識しており、これは自由とはまさに正反対のものだからである。よってこの認識は「実践的な法則への直接的な意識」から始まるしかない。そして、ここで人間が直接に意識している実践的な法則は道徳法則である。

課題 15 段落 039 (特に 86 頁)におけるカントの道徳的な法則と理論的な原則の類比について説明せよ。

【解答】 理論理性がわたしたちにあらゆる経験的な条件を無視ように導くことによって理論的な原則が導かれ、そこから純粋な知性の意識が導かれるのと同じように、実践理性がわたした

ちにあらゆる経験的な条件を無視ように導くことによって道徳的な法則が導かれ、そこから純粋な意志の概念が導かれる。

カントはここで初めて「実践的な法則」を「道徳的な法則」と言い換えている。実践的な法則が存在していても、それだけで、人間の意志がその法則に従わなければならない義務が存在することは示せない。これはアプリアリな総合命題なのである。そこで、カントは人間理性には、意志の規定を「道徳的な法則＝実践的な法則」へと直接に従わせるような事実が存在することを認める。だから、この二つの課題の解決は定言命法の根本形式を示す前に必要だったのである。そしてこのとき、人間は道徳法則と傾向性とのあいだで、みずからのうちに自由が存在することを認識するのである。

1.2.9 純粋実践理性の根本法則

君の意志の採用する行動原理が、常に同時に普遍的な法則を定める原理としても妥当しうるように行動せよ。

段落 040 (88 頁)

この定式は唐突に示されるが、これは当然ながらすべての理性的な存在者に妥当するために、客観的で普遍的な命令であり、定言命法である。また一切の経験によらないアプリアリなものであり、行為の内容ではなくその形式から意志を規定するものである。そういう意味でこの定式が「純粋実践理性の根本法則」であることは妥当であろう。

課題 16 「きわめて異例な事態」(段落 041・90 頁)とあるが、何が「異例な事態」なのか。「理性の事実」という言葉と関連付けながら説明せよ。

【解答】 意志を規定する根拠としての経験的な条件から独立したアプリアリな法則の形式が、すべての格律の最高の条件とみなされ、法則として無条件に命じられている。これはきわめて異例な事態であり、わたしたちがこのような根本法則について意識しているという事実は**理性の事実**と呼ばれる。

♣ **注解 7** とはいうものの、これが厳然たる事実であることは本来はアプリアリな総合命題であり、演繹(根拠づけ)が必要なはずである。それに関するカントの主張はのちに行われるので、そのとき触れることにする。

定言的に命じる命法は人間のような有限な理性的存在者のみに存在するものであり、その行動は彼らにとっては義務と呼ばれる。それに対して神のような絶対的存在者は、客観性を欠いた格律を持つことができず、そのため神聖さの概念が備わっている。この意志の神聖さは人間にとっては理念に過ぎないが、同時に目指すべき原型として役立つ。

1.2.10 定理 四

定理 4 意志の自律は、すべての道徳法則の唯一の原理であり、道徳法則に適合した義務の唯一の原理でもある。これにたいして選択意志のすべての他律は、いかなる責務の根拠となることとなることもなく、むしろ責務の原理と意志の道徳性に反するものである。……

段落 044 (96 頁)

♣ 注解 8 「責務とは、純粋な理性とその客観的な法則を通じてではあるが、ある行動をとることを強制されることを意味する。」(段落 043・94 頁)

……すなわち道徳性の唯一の原理は、法則のすべての実質から、つまり欲求の対象である客体から独立していること、そして同時に、選択意志を、たんなる普遍的な法則を定めるものとしての定式によって規定することである。行動原理はこのような普遍的な法則を定めるものとしての形式をそなえることができなければならない。

この法則の独立性が、消極的な意味での自由であり、純粋な、そのものとして実践的な理性がみずから法則を定めることが、積極的な意味での自由である。だから道徳法則が表現しているのは、純粹実践理性の自律であり、すなわち自由にほかならない。自律こそがすべての行動原理の形式的な条件であり、すべての行動原理はこの自律という条件によってのみ、最高の実践的な法則と一致することができるのである。

段落 044 (96 頁)

はじめの段落の「欲求の対象である客体から独立している」は消極的な自由のことであり、「選択意志を、単なる普遍的な法則を定めるものとしての定式によって規定する」は積極的な自由のことを示している。

課題 17 「積極的な自由」「消極的な自由」とは何か。これらは『純粹理性批判』で定義されていた「超越論的な自由」「実践的な自由」とどのような関連があるか。「意志の自律」に一致するのはどちらの自由なのか。説明せよ。

【解答】消極的な自由とは、意志が感性的な要因（つまり欲求能力の実質）から独立していることである。これは第一批判における「超越論的な自由」、すなわち自然法則から独立してみずから法則の第一原因となる自由とほぼ同じである。これにたいして積極的な自由とは、普遍的立法の定式によって選択意志をみずから規定することであり、これは第一批判における「実践的な自由」と同じである。積極的な自由は消極的な自由にくらべて「みずから普遍的立法の原理となる」という意味で「積極的」であり、法則によって自ら自分を律するという意味でカントの自律の思想にぴったり合っている。

1.2.11 「他人の幸福を増進せよ」よいう法則の可能性について

定理4の「注解 一」では、人間の同情的行為について、「他人の幸福を増進せよ」よいう法則の可能性の観点から考察しており、非常に興味深い。

まず、カントは段落 045 前半において、「みずからの幸福の追求」は実践的な法則となりえないことを確認する。それでは、「他人の幸福を増進せよ」は法則となりえないのだろうか？

カントによれば、「他人の幸福を増進せよ」という法則が存在するのは、あくまで普遍性の形式（道徳法則）が意志を規定している限りであり、決して「他人の幸福」という客体を前提としてはならないと主張する。つまり、たとえば、「思いやり」という行為は、その人が道徳法則を根拠とすることによってのみ行為するのであればそれは道徳的な価値を持つが、街中の看板にあるような「思いやりの気持ちを持とう」といった感情を行為の動機としてはならない。カントはその理由について「同情心」に触れながら説明する。

他人の幸福が行動原理を規定する根拠となった場合には、わたしたちは他人が快適に暮らすことに自然な満足をみいだすだけでなく、人間の同情心につねに伴うような〔他人に同情することを求める〕欲求を〔理性的な存在者のうちに〕みいだすことを前提とするようになるだろう。しかしこのような欲求は、すべての理性的な存在者のうちに前提できるものではなく、神のうちには全く想定できないものである。

段落 045 (99 頁)

課題 18 「人間の同情心につねに伴うような欲求をみいだす」とはどういうことか。また、これを法則とみなすことにはどういう問題があるのか。説明せよ。

【解答】 同情を求める他人に対して、それに応えるよう行為するような満足をにつねにみいだすということ。しかし、すべての理性的な存在者にこれを要求することはできない。なぜなら、すべての理性的な存在者がにつねに他人の幸福を願い、同情することは不可能だし、その必要があるとも思えないからである。よってこれはやはり法則とはなりえない。

♣ **注解 9** この一節の部分はどの訳をみても非常に読み辛い（おそらくカントの原文が悪い）。なお、この「他人の幸福を増進せよ」という法則は、『基礎づけ』では「不完全義務」に属するものとして例示されていた。

つまり、人々は「自己の幸福を追及せよ」という格律を他人にまで拡張して「他人の幸福を増進せよ」ととらえることによってこれが道徳的となりうると考えがちであるが、実際はそれは誤っているのである。「他人の幸福を増進せよ」という法則においても、やはり定言命法の形式を根拠としてこれを道徳的義務と考えなくてはならないのである。

1.2.12 理性の〈声〉

道德性と自愛を隔てる境界は、きわめて明瞭に、極めて厳格に引かれている。ごく普通の人も、あるものがどちらの領域に属するかを見誤ることはありえないだろう。

段落 047 (105 頁)

カントの言うとおりに、幸福の原理と道徳的な事柄が一般的に相反するものであることは、現代社会においても常識的感覚であるように思う。カントはこれについては、読者の直観を信じるのである。実際、段落 049 で挙げられる二つの例は、だれもが共感することであろう。カントは段落 048 ではこれを「理性の〈声〉」とか「天から響く声」といった言い方をし、これにたいして信頼を置いている。このような人間理性に対する道徳的信頼を完全に無視し、哲学の混乱した思弁の営みの中であれこれ議論するのは「頭を悩ます価値のない理論」なのである。

課題 19 幸福の原理と実践的な法則にはどのような違いがあるのか。説明せよ。

【解答】 違いは五点ある。一点目は、道徳的な法則には客観的な普遍性があるのに対し、幸福の原理は普遍的な規則を与えることができないことである（段落 048）。

二点目は、道徳的な法則は命令するのに対し、幸福の原理はただその方法を勧告するにとどまることである（段落 049）。

三点目は、道徳的な法則は法則に従って何をなすべきかを判断するのは平易であるのに対し、幸福の原理に従って何をすべきかは洞察が困難であり、さまざまな知識や世間知を必要とすることである（段落 050）。

四点目は、道徳的な法則は法則の形式だけに従って普遍的に命令するために、本人の力や能力の良し悪しは問題にならないのに対し、幸福の原理による命令には、本人に対象実現のために力や能力が備わっているかどうかの問題となることである（段落 051）。

五点目は、道徳的な法則は必ず道徳性の実現を「命令する」のに対し、幸福の原理は「命令する」ことに意味を持たないことである。というのも、わざわざ命令されなくても人間は幸福を望まざるをえないからであり、さらに幸福の原理における真の困難は「命令する」ことではなく、むしろそれに対する「方策を提供する」ことだからである（段落 051）。

1.2.13 罰と正義について

1.2.14 道徳感覚説批判

1.2.15 従来 of 道徳理論への批判