

# 理性の事実

——『実践理性批判』における道德法則の意識——

池 田 準

はじめに

自由と道德法則を共に正当化することは七十年代になされていた形而上学講義の時期から一貫してカントの探求の対象であり続けた。とりわけ『人倫の形而上学の基礎づけ』から『実践理性批判』に至るカントの思索は両著作の不明瞭な関係もあいまって近年でもなお議論の的となっている。さらに、「理性の事実」[Factum der Vernunft]は『実践理性批判』における自由の正当化論証の鍵に位置づけられているにもかかわらず、その意味を一義的に規定することが困難であるために、しばしば解釈の対立をひきおこしてきた。これまで主な争点となってきたものとしては、「理性の事実」が自由の正当化論証を實際に成立させることができたか否かを問うもの<sup>(1)</sup>、そして「理性の事実」がカントの形而上学への回帰であるか、それとも批判哲学の枠内で考えられる概念的立場であるかを問うもの<sup>(2)</sup>、などが挙げられる。こうした多岐にわたる諸解釈を比較検討することはカントが成し得た自由と道德法則の正当化に一定の解釈を与えるためには必要な作業である。しかし、そうした研究は誌面を尽くしてもなお余りあるものであろう。さしあたり本稿では自由を正当化する論証において不可欠の役割を果たしている「理性の事実」の正

体を、カント自身の記述に即して見極めることに焦点を当てたい。明らかにされるのは道徳法則と道徳法則の意識  
いずれもが「理性の事実」であり、さらに道徳法則は立法の形式、道徳法則の意識は立法の意識であると特徴づけ  
られ、これらを通して自発性としての自由が確認されていることである。

第一節では、カント自身が与えた「理性の事実」の定義を確認する。これは大きく分けて二つ、すなわち道徳法  
則と道徳法則の意識である。次に、第二節では、道徳法則が「理性の事実」であることが自由の客観的妥当性を示  
す論証の中でどのような役割を担っているかを規定する。続く第三節では、「理性の事実」の意識と道徳法則の意  
識とが混同される解釈を批判し、あらかじめ混同を排除する。その上で、第四節では道徳法則の意識が「理性の事  
実」であることの意味を確定する。これは自由の意識と相関的な立法の意識である。最後に、第五節で道徳法則の  
意識を立法の意識と理解することにはいくつかの疑念を払拭し、本稿が提示する解釈の弁護を試みたい。以  
上の考察を通して、理性の事実が実践理性の立法能力に関わって、自己を英知者としてみなすのに不可欠な要素で  
あることを示すのが本稿の目的である。

## 第一節 「理性の事実」の定義

『実践理性批判』の中で「事実 Factum」が登場するのは十一カ所である。このうち、序では自由の实在性を  
「事実によって確認する」(V, S. 6)と述べられる。また「分析論の批判的説明」では、最上の実践的原則すなわ  
ち道徳法則を「その可能性についてのあらゆる理屈や、そうした理屈から引き出されるであろうすべての帰結に先  
立つ、いわば事実として保証し、正当化しなければならなかった」(V, S. 91)と述べられ、そして「ある行為がそ

のような（英知的で、感性的には制約されない）因果性を前提することを実際の場合において、いわば事実によって証明できるかどうか」（V, S. 104）が問題であるとされている。この三カ所では、ある事実が道徳法則や自由の正当化論証にとって不可欠の要素であることが示されているだけである。さて、むしろ重要なのは第七節「純粹実践理性の根本法則」と自由の演繹が論証されるとされる箇所である。

- ①「この根本法則（道徳法則）の意識は、理性の事実と呼ぶことができる。なぜなら、それ（根本法則）は理性の前もっての所与から、すなわち自由の意識からそれを理屈立てて引き出すことはできないからである（というのも、この自由の意識はわたしたちに前もって与えられていないので）」（V, S. 31）
- ②「この法則（道徳法則）は何ら経験的なものではなく、純粹理性の唯一の事実である。純粹理性はこの事実によって自らを根源的に立法するもの（私はかく欲し、かく命ずる）として宣言する」（Ibid.）
- ③「系 純粹理性はただそれだけで実践的であり、（人間に）わたしたちが道徳法則と呼ぶ普遍的法則を与える。／註解 先〔②〕に挙げられた事実を否定することのできないものである」（V, S. 31f.）
- ④「この分析論は、純粹理性が実践的であること、すなわち純粹理性がそれだけで、あらゆる経験的なものから独立して意志を決定することができるということをおきらかにする。——そして、このことをある事実によっておきらかにするのである。その事実において純粹理性はわたしたちにあつては實際、実践的に自らを証示する。この事実とはすなわち、人倫性の根本法則における自律のことであり、これ〔自律〕によって純粹理性は意志を行いへと規定するのである」（V, S. 42）
- ⑤「——この分析論は同時に、この事実が意志の自由の意識と分かちがたく結びついており、それどころかこの

事実が意志の自由の意識と同一であることを示す」(ibid.)

⑥「これに対して、道徳法則は展望を開くのではないのだけれども、あらゆる感性界の所与とわたしたちの理論的な理性使用の全領域からはまったく解明されないある事実をもたらしてくれる。その事実は純粹悟性界への指示を与え、それどころかこの悟性界を積極的に規定させ、わたしたちに悟性界のうちのあるもの *etwas von ihr*、すなわち法則を認識させるのである」(V, S. 43)

⑦「道徳法則はいわば純粹理性の事実として与えられている。わたしたちはア priori にこの事実を意識しているのであり、この事実は必然的に確実である。たとえ経験の中で法則が厳密に遵守されているような例証を何ら探し求めることができないとしても「そうなのである」」(V, S. 47)

⑧「純粹意志、あるいはそれと同一のものである純粹実践理性の客観的実在性は道徳法則においてア priori に、いわば事実によって与えられている。というのも、たとえ経験的な原理に基づいていないとしても、不可避的である意志決定をそのように「事実と」呼ぶことはできるからである」(V, S. 55)

「理性の事実」は「純粹理性の事実」とも言い換えられているが、いずれにせよこれは唯一の事実であり、何ら経験的なものを含まず、わたしたちにア priori に与えられている。①と⑤では、道徳法則の意識は「理性の事実」であるが、これは自由の意識と密接な関係にあり、同一であると言われている。但し、自由の意識は「理性の事実」ではない。①にあるように、自由の意識は人間に前もって与えられていないからである。この点の検討は第四節で行う。他方、②⑦⑧は道徳法則が「理性の事実」であることを述べている。このことを④はさらに詳しく、道徳法則が有する自律の形式が「理性の事実」であるとしている。「基礎づけ」でも『実践理性批判』でもカント

は一貫して自律の形式以外には道德法則を認めていないので、この点については問題がない。③は②の「純粹理性の唯一の事実」を受けて、それが決して否定されえないことを強調している。この厳然たる事実によって「純粹理性がただそれだけで実践的である」という系が導き出されることを③は註解している。⑥だけが特異な位置を占めているのだが、これについても第四節で触れる。まず次節では、道德法則が「理性の事実」とされていることの意義を検討しよう。

## 第二節 道德法則

『実践理性批判』の主要な目的のひとつは自由の概念に客観的實在性を与えることである。既にカントは『純粹理性批判』の中で超越論的自由を論じていたが、それは自由の現實性はおろか可能性さえも証明しようとするものではなかった。『純粹理性批判』の弁証論では「自由は単に超越論的理念として扱われるにすぎない」(A558/B586)。理論理性が示したのはただ「自然が自由による因果性に少なくとも矛盾はしないということ」(ibid.)だけである。これに対して、実践的観点に限定されてではあるが「実践理性がただそれだけで、思弁理性の申し合わせを経ずに、因果性のカテゴリーの超感性的対象すなわち自由に實在性を与える」(V, S. 6)ことが『実践理性批判』では論じられる。しかしながら、批判期のカントは一貫して、人間は超越論的自由を認識することができないのみならず、直接に意識することさえもできないとしている。それゆえ、実践的観点において自由に客観的實在性を与えるためには、自由の形式である自律が意志に関して客観的妥当性を持つことを示す、という迂回路がとられる。<sup>③</sup>つまり、「純粹理性がただそれのみで意志を決定するのにじゅうぶんである」言い換えれば「純粹理性が実践

的である」ことを示すのが『実践理性批判』の課題となる(V, S. 15)。「理性の事実」はこの課題の解決を図るために導入された。前節で挙げた④と⑧はこのことを端的に言い表している。

わたしたちの意志は主観的には行為の格率を定立する。この格率が道徳的に善であるか悪であるかは、まずそれが道徳法則のみを動機としているか否か(道徳性)、さらに事実として与えられた道徳法則に一致するか否か(適法性)によって決定される(V, S. 71f.)。道徳法則に一致すると判断されるのは、「意志が経験的諸制約に依存しないものとして、すなわち純粹意志として、ただ法則の形式のみによって決定されたものと考えられる」(V, S. 82)場合である。このとき純粹意志が定立した主観的な格率は客観的な法則と自律の形式という点で一致し、純粹意志と純粹実践理性は同一視される(⑧)。これが「純粹理性がただそれのみで意志を決定するのじゅうぶんである」ということの妥当性を事実によって示すこと(④)の内実である。これをベックのように「純粹理性の事実、すなわち純粹理性が実践的でありうるという事実」などというように混同してはならない。純粹理性が実践的であることは道徳法則においてはじめてその妥当性が示されるのであって、あらかじめ与えられている事態ではない。<sup>(5)</sup>

さて、この道徳法則は「事実の名に値せず、単なる想定と呼ばれるのがふさわしい」という疑念を抱かせる。仮に自律の形式を有する道徳法則が単なる信念であったり、心理学的に与えられたにすぎない臆見であるのだとすれば、カントは道徳法則の正当化を演繹によって試みていた批判のプロセスから、それを事実と置くだけでじゅうぶんとする形而上学的な独断へと後退してしまっただかのように思えるであろう。この問題を説明する為には、「理性の事実」がわたしたちにどのような仕方与えられるのかを検討する必要がある。つまり、「理性の事実」の意識が問われる。

## 第二節 「理性の事実」の意識

まず明白なことは⑦にあるように、もし人間一般が「道徳法則」としての「理性の事実」を個々の経験によるのではなく、アプリアリに意識するのであれば、この事實は誰にでも必然的に確実な所与として現れうる。それゆえ、アプリアリに意識することが何を意味するのかをまず明らかにする必要がある。

「純粹実践理性の動機」の章において、道徳法則（すなわち「理性の事実」）を行為の動機とすることが唯一道徳性を成り立たせることだとされている。その上で、この動機としての道徳法則が心のうちにひきおこした感情をカントは尊敬と呼ぶ。「道徳法則にたいする尊敬は、英知的根拠によってひきおこされる感情である。この感情は、わたしたちがまったくアプリアリに認識し、その必然性を洞察することができる唯一の感情である」(V, S. 73)。

⑦で示された「理性の事実」をアプリアリに意識することは、さしあたり道徳法則（すなわち「理性の事実」）によってひきおこされた尊敬感情を抱くことであると言えよう。では尊敬とはいったいどのような感情であろうか。

「道徳法則の表象が自」愛から影響力を奪い、うぬぼれから迷妄を奪うことによって、純粹実践理性の障碍が軽減され、純粹実践理性の客観的法則が感性の衝動に勝るといふ表象……〔中略〕……が理性の判断のうちにひきおこされる」(V, S. 75f.)。このときにひきおこされる感情が尊敬である。この「尊敬は、わたしたちが欲しようとして欲しまいと、〔法則を体现する人格の〕功績にたいして拒むことのできない供物である」(V, S. 77)。むしろ、尊敬は道徳法則を基礎づけるものではないが、しかし、「活動の主体的根拠、すなわち道徳法則を遵守するための動機」(V, S. 79)にはなりうる。「動機概念からは関心が生ずる」(ibid.)ので、さしずめ道徳法則によってアプリアリに必然的にひきおこされた尊敬感情を介して、わたしたちは「理性の事実」に道徳的関心を抱く、と整理す

ることができよう。もっとも、尊敬を抱いたからといって誰もが道徳法則を実際に遵守するとはかぎらない。だが、有限な理性的存在者は誰しもが皆、たとえ嫌々ながらも道徳法則を尊敬するのである。

じゅうぶん注意しなければならないのは、こうした尊敬は〈道徳法則〉としての「理性的事実」を意識した結果生じた感情であって、〈道徳法則の意識〉としての「理性的事実」そのものではない。カント自身、尊敬が道徳法則によってひきおこされる感情であると両者の関係をあらわした上でなお、「道徳法則の意識による結果として……〔中略〕……理性的ではあるが傾向性に触発される主体のこの感情〔傾向性と自愛が締め出されたことによる不快〕は確かに謙遜（知的軽蔑）と呼ばれるが、この謙遜の積極的根拠である法則に関して言えば、この感情は同時に法則に対する尊敬なのである」(V, S. 75: 傍点強調は引用者)と、〈道徳法則の意識〉(「理性的事実」そのもの)と尊敬(「理性的事実」を意識した結果生じた感情)とを明確に区別している。尊敬はその起源が経験的ではないという意味ではアприオリな意識であるが、道徳法則が感情にはたらいた結果としてわきおこるものという意味では感性を前提とする。道徳法則にたいする尊敬を抱くのは有限な理性的存在者だけであって、感性から自由な最高の存在者は法則にたいする尊敬を持たない(V, S. 76)。しかし、「理性的事実」そのものは有限であるかないかを問わず理性的存在者すべてにとって所与の事実なのである(V, S. 32)。

尊敬を用いて「理性的事実」を周縁から位置づける諸解釈では、尊敬と道徳法則の意識との位相の違いが明確にはなされていないものが多い。こうした諸解釈は、道徳法則の意識を義務(強制)の意識と理解したり、<sup>⑧</sup>そうすることで道徳法則の意識を尊敬との相関的な関係の中でのみとらえようとする。本稿は⑦で述べられていた理性的事実をアприオリに意識することが尊敬であることは認める。しかし、このアприオリな意識は「理性的事実」と言い換えられる〈道徳法則の意識〉ではない。仮に尊敬が道徳法則の意識であるとしてしまうと、道徳法則の意識は

感性を前提として存立せざるを得ないことになり、道徳法則の意識が「理性の事実」であることを説明できなくなる。この問題を解決するためには道徳法則の意識が感性を前提しない形で、すべての理性的存在者にとって所与の事実であることを示さねばならない。

次節ではあらかじめ道徳法則の意識を尊敬や義務の意識ととらえる誤解を排除した上で道徳法則の意識が何であるかを明らかにしていきたい。

#### 第四節 道徳法則の意識

道徳法則の意識を理解する上で、それが自由の意識とどのように関係しているかを見ておくことは有益である。というのも、①と⑤は一見するとカントが理解しがたいことを述べているかのような印象を与えるからだ。①によれば道徳法則の意識が事実と呼ばれるのは、もはやそれが他の何らかの所与から導出されることができないからである。ここで想定されている何らかの所与とは自由の意識である。さしあたり『実践理性批判』が原則という場面で客観的妥当性を示そうとしているのは自律としての自由のみである。道徳法則も自由もともに形式の面から見れば自律の形式であり、「自由と無制約的な実践的法則は互いに指示しあう weisen also wechselseitig auf einander zurück」(V, S. 29)。<sup>9)</sup> このことは『基礎づけ』でやや異なった仕方でも述べられている。「意志の自由と意志に固有の立法 Gesetzgebung は共に自律 (の形式) であり、それゆえ交換概念 Wechselbegriffe である」(IV, S. 450)。この二カ所はほぼ同じことを述べており、ただ、『基礎づけ』では自由から演繹を開始した一方、『実践理性批判』では道徳法則が認識根拠、自由が存在根拠とされることで論証の方向を変えていると理解されるのが一般的である。<sup>9)</sup>

ところが『基礎づけ』では意志が立法するとされているのにたいして、『実践理性批判』では無制約的な実践的法則(道徳法則)を立法するのは意志ではなく、純粹実践理性である。<sup>⑩</sup>カントは、純粹実践理性が立法する道徳法則と意志が定立する格率との形式面での一致を見るところに、意志の自由の客観的妥当性の根拠を置いている。それゆえ、この一致が先んじて確認されない限り意志が自由であると述べることはできない。他方の『基礎づけ』では、あらかじめ意志と実践理性が同一視されている(IV, S. 412)ので、上記のような食い違いが生じた。この違いに注意をした上で、意志が定立する格率が自律の形式に合致するかぎりでは『実践理性批判』でも格率を道徳法則と置き換えることはできるので、この場合に関してのみ道徳法則を立法(Gesetzgebung)と重ねることができよう。さらに『実践理性批判』において、道徳法則は立法の形式と言い換えられてもいる。<sup>⑪</sup>

②に注目すると、「純粹理性はこの事実によって自らを根源的に立法するもの Gesetzgebend(私はかく欲し、かく命ずる)」として宣言する(V, S. 31)と述べられている。ここでの事実は直接には道徳法則を指しているが、道徳法則の意識と道徳法則は共に「理性の事実」であるから、(純粹理性は道徳法則の意識によって自らを根源的に立法するものとして宣言する)と読み替えることも可能である。つまり、道徳法則の意識は、立法の形式(道徳法則)を通して立法する純粹理性へと立ち返る意識であり、理性の立法するはたらきと相関的なものと言えるのではないだろうか。⑥はこのことをさらに詳しく示している。道徳法則がある事実を与える。この事実が経験的事実でないことは「純粹悟性界への指示を与え、この悟性界を積極的に規定」すると述べられていることから明らかである。となると、この事実とは道徳法則の意識という「理性の事実」であると理解するのが妥当であろう。道徳法則の意識は立法の形式(道徳法則)を通して、この法則を立法する純粹実践理性が帰属している純粹悟性界を指示する。<sup>⑫</sup>純粹悟性界(これは英知界 intelligibele Weltと同じものであると考える)において立法するはたらき

の根拠となる能力は「自然法則にしたがう諸現象の系列を自ら開始する原因の絶対的自発性、すなわち超越論的自由」(A447/B475)である。<sup>(13)</sup>このことを『純粹理性批判』の第二版で書き改められた箇所は詳しく述べている。<sup>(14)</sup>

「だが、経験のうちにはなく、ある(単に論理的な規則ではない)アプリアリに確立された、わたしたちの現実存在に関わっている純粹な理性使用の諸法則のうちに、わたしたち自身の現存在に関してまったくアプリアリにわたしたちを立法するもの、gesetzgebend、現実存在をも自ら規定するものとして前提する機会が後で見いだされるならば、それによってある自発性が発見されるであろう」(B430)

ここで述べられている法則とは道徳法則のことである。前述の引用文のすぐあとで「道徳法則の意識がわたしにまったくはじめて開示する、offenbarenあの驚嘆すべき能力〔自発性〕によって、わたしは純粹に英知的なわたしの現実存在を規定する原理を持つであろう」(B431; 傍点強調は引用者)と述べられている。こうした推測は思弁理性にとつては「空虚な場所」(V, S. 49)を空けておいたにすぎない問題にとどまっていたが、純粹実践理性はこの「空虚な場所」を「道徳法則によって充たす」(ibid.)のである。

道徳法則の意識と自由の意識は確かに分かちがたく結びつき、カント自身が述べているようにそれらは同一だとさえ言えるだろう。<sup>(15)</sup>だが、道徳法則の意識が立法の形式から立法する能力へと遡源的な方向をとるのにたいして、自由の意識は立法する能力そのものを意識している。このような自由の意識に到達しているのだとするならば、わたしたちはあらかじめ英知的立場にいなければならないが、有限な理性的存在者であるかぎりには直接に英知的立場をとることはできない。「積極的概念としての自由のためには知的直観が要求されるであろうが、ここでは

決して知的直観を想定することはできない」(V, S. 31)。この制約があるために「自由のまずはじめの概念は消極的であるから、わたしたちは「積極的な意味での、つまり自律としての」自由を直接に意識することはできないであろう。……〔中略〕……したがってわたしたちが(意志の格率を立てるやいなや)直接に意識することになるのは道徳法則である。この法則がわたしたちにまずはじめに提示される。そして、理性が道徳法則を何ら感性的制約に圧倒されることがなく、それどころか感性的制約からまったく独立である決定根拠として示すことによって、道徳法則はわたしたちをまっすぐに自由の概念へと導いてくれるのである」(VI, S. 291)。

道徳法則の意識によって、理性的である存在者は誰でも自ら道徳法則を立法する純粹実践理性という能力を有していることに気づかされる。そうして、わたしたちの意志が純粹であるならば、その意志が自律としての自由を担いえることが確認されるのである。

## 第五節 自発性の意識

前節で示した解釈には、なおいくつかの疑問が残る。

まず、道徳法則の意識を純粹悟性界における立法する能力へと差し向けることは知的直観の不可能性に抵触するのではないか、という疑いである。<sup>17)</sup>だがこれは、カント自身が認識と意識を注意深く区別していることからすれば回避できる問題であろう。あくまでも自発性は道徳法則を介して間接的に意識されるだけであり、道徳法則の意識は自発性が何に由来し、なぜ理性的存在者に備わっているのかといった理論認識を何ら助けない。<sup>18)</sup>道徳法則の意識が知らしめるのは、立法する自発性のはたらきの形式が道徳法則であり、そのような立法能力は道徳法則の存在根

拠たる自由に他ならないということだけである。

一方で、実践的な領域で自発性を意識するということが何を意味しているのかはまだ不明瞭である。カント自身の言に立ち返ろう。「この自発性によって、わたしは自らを英知者 *Intelligenz* と呼ぶ」(B158Anm.) とあり、また「自由がわたしたちに授けられるならば、自由はわたしたちをももの英知的秩序 *eine intelligibele Ordnung der Dinge* へと置き移すであろう」(V, S. 42)<sup>19)</sup>。このことから、道徳法則の意識によって、わたしたちは立法する能力すなわち自発性としての自由を意識 *bewußt* し、<sup>20)</sup> そのことでわたしたち自身が英知者として見られうることを、カントの言にしたがえばわたしたちの「超感性的自然本性」「純粹実践理性の自律の下にある」という「自然本性」(V, S. 43) を自覚 *Selbstbewußtsein* するのだと考えられる。<sup>21)</sup>

ところで「無制約的な法則 (道徳法則) が純粹実践理性の自己意識」(V, S. 29) である可能性を少なくともカントは否定していないが、積極的な形で展開しているとは言いがたい。「分析論の批判的解明」で自発性としての自由を経験論と合理的心理学の両方を回避しようとしたことがこの事情を説明してくれる。自由の経験論は、自然必然性にしたがう感性的自然の中では、時間的に先行する原因によって諸現象 (実践的には行為) が決定されるにもかかわらず、その中で自由を見いだそうとする。だが「過ぎ去った時間はもはやわたしの力がおよぶうちにはないので、わたしが為すあらゆる行為は、わたしの力がおよばない決定根拠によって必然的であらざるをえない」(V, S. 94)。その行為を自由から為したものだと言っているのであれば、それは心理学的な、比較的な自由であり、「結局、一度ゼンマイを巻かれると自分で運動する焼き串回転機の自由以上のものではない」(V, S. 97)。他方、「時間と空間を物自体それ自身の現存在に属する規定とみなす」(V, S. 101) 合理的心理学は、時間・空間の中で為される「人間の諸行為が、まったく人間の力のおよばないものうちに、すなわち人間とは異なる最高存在者のうちに決定根拠

を持つ」(V, S. 100f.) ようにさせてしまう。人間は操り人形、思考する自動機械にすぎず、「自動機械の中での自発性の意識は、もしそれが自由とみなされるならば、ただの錯覚にすぎない」(V, S. 101)。カントはこうした心理学的自由との区別をより際立たせるために、自己意識よりも「理性の事実」たる道徳法則の意識を用いて自己を英知者とみなす観点を説明したのではないだろうか。「理性の事実」にうったえるかぎり、道徳法則を立法する純粹理性の絶対的自発性(自由)は、まぎれもなく理性それ自身の力のおよぶうちに見いだされる。なぜなら「理性の事実」によって示される自由の客観的実在性とは「純粹理性がただそれのみで意志を決定するのじゅうぶんである」(V, S. 15; 傍点強調は引用者) ことだからである。

カントは自由と道徳法則をすべての理性的存在者一般に妥当するものと考えていた。それゆえに、人間に固有の本性や有限性に依拠した形でそのような妥当性を論証することは排除されなければならない。ところが、人間の場合に自由と道徳法則を正当化するには、直接自由を認識できない、道徳法則を形式以外に知り得ない、といった有限性が障碍として立ちはだかる。この困難を解決するためにカントは「理性の事実」を正当化論証の中に組み入れたのである。この事実<sup>1</sup>は純粹理性のはたらかき以外のなものをも必要とほしない点で、理性的存在者一般に妥当するものである。それと同時に、この事実によって、人間は有限性の桎梏にとらわれながらも、しかし他方で英知者としてみなされうるかぎりでは自由であることが確証される。この自由は、理性のみによって知られうるものであり、また、純粹理性の自律が意志に保証する自由である。「理性の事実」にうったえるこうした論証は、単なる信念や臆見にとどまるだけで良しとしないという意味では、少なくともカントが批判期以前にとっていた形而上学的立場への後退ではない。理性を用いて人間の有限性を見極めつつも、その有限性を超えうる理性の権能を自己の内意識する批判哲学の枠組みの中で、「理性の事実」は確固たる意義を獲得している。

## おわりに

本稿では「理性の事実」のみに焦点を当ててその二義的な性格を検討した。第一に、立法の形式としての道徳法則が「理性の事実」である。第二に、立法の形式と立法する能力とのあいだに道を切り開く道徳法則の意識が「理性の事実」である。そして「理性の事実」を介することで自発性としての自由の概念が間接的に意識されることを確認した。道徳法則を立法するこの自由は理性が理性自身のうちにみいだすものに他ならない。理性使用における自己意識、つまり「自分で考える Selbstdenken」とは、真理の最上の試金石を自分自身（すなわち自分自身の理性）のなかに求めることである（VIII, S.146Anm.）。実践的観点においては、「理性の事実」こそが試金石となる。この「純粹理性の唯一の事実」によって、 $\surd$ を通してdurch人間は自らを自発性の能力を有する英知者とみなし、自律としての自由をただ実践的な領域にかぎって正当化しうるのである。

## 凡例

カントの著作からの引用は『純粹理性批判』を除いてすべてアカデミー版の巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で表記する。『純粹理性批判』については、慣例に従い、第一版をA、第二版をBとしてページ数を付記する。レフレクションはRef.の略記に番号を付記した上で、アカデミー版の巻数とページ数を併記する。

- (1) 「理性の事実」は正統化論議の必要をきり立ててきたが、わたしたちの実際の判断の指標として理解せねばならぬ。『カントの倫理学』Luków, P., *The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge*, in: *Kant-Studien* Bd.84., Berlin, 1993, pp. 204-221; O'Neill, O., *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Olfried Hoffe, Berlin, 2002, pp.81-97. 出所は論議の構成要素として理解せしめるための重要な文献としてBeck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960 (Paperback edition 1963) : キャン「実践理性批判」の註解『藤田武昭訳』新地書房、一九八五年。
- (2) 拙著『カントのアメリカ』, *Interpreting Kant's Critiques*, New York, 2003, pp. 161-192. 参照せよAllison, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, 1990. 他種の注書の中でこのトピックを論じている。cf. *Americas, Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge, 2000, p. 72f.
- (3) 『実践理性批判』の論議の中でカントの自律は第一義的には「純粋実践理性の自律」である。この純粋実践理性は法律の原理法則と義務命令を規定する格律とが形式からなす一致したもので、ちがやく純粋理性の自律が認められる。cf. V, S.43. 44のちがひは「義務」の方向性を「実践理性批判」の中で見つけ取らねばならぬ。cf. Beck, op. cit., p. 39; 拙著『カント』。
- (4) Beck, op. cit., p. 169; 拙著『カント』。このちがひはキヤンンの解釈は、実践理性と理性の区別を井然とせず、同一理性のちがひは「義務」の方向性を「実践理性批判」の中で見つけ取らねばならぬ。cf. Beck, op. cit., p. 39; 拙著『カント』。
- (5) Allison, op. cit., p. 233.
- (6) Beck, op.cit., p.168; 拙著『カント』。
- (7) Cf. Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis, 1965, p. 212; Luków, op.cit., p. 215.
- (8) Cf. Heinrich, D., *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 1960, S.110f.; Allison, op. cit., pp. 233-239.
- (9) Allison, op. cit., pp. 201-213.
- (10) 「理性が純粋理性として実践的であることなど必要でないことだけか、理性が立法的であることが可能であるのか」

- (V, S. 25)。
- (11) 「法則について残るのは…… [中略] ……普遍的立法の形式のみである」 (V, S. 27)。「道徳性のこの原理を、意志のあらゆる主観的差異性を無視して意志の形式的で最上の決定根拠にする立法の普遍性のゆえに、理性は道徳性のこの原理を同時にあらゆる理性的存在者にとっての法則として説明する」 (V, S. 32)。「形式的な法則のみが、すなわち理性の普遍的立法の形式以外には何ものも格率の最上の制約として理性に指令することがないような法則のみが、アプリアリに実践理性の決定根拠でありうる」 (V, S. 64)。
- (12) 「というのも、わたしたちの理性それ自身が、最高の無制約の実践的法則と、この法則を意識している存在者（わたしたちに固有の人格）とによって、自分が純粹悟性界に属するものとして、それと自らを確かたそうした存在者としてはたらくべき仕方を定められてゐることを認識せねばならないからである」 (V, S. 105f.)
- (13) 「自分自身に根源的法則を手とせる能力が自由である」 (RefL. 5975: XVIII, S. 412)。「実践的自由とは絶対的自由活動性」 (RefL. 6000: XVIII, S. 420)。
- (14) ここで挙げたような表現は『純粹理性批判』第一版（一七八一年）にはあらわれてゐない。第二版（一七八七年）と『実践理性批判』（一七八八年）の執筆時期が重なることを考えると、明らかにこの箇所は『実践理性批判』を意識したものである。執筆の経緯に関しては以下を参照。Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 3-18; ユンク『カント「実践理性批判」の註解』一五頁から三三三頁。
- (15) 先に挙げた引用文 (B430, B431) は、これも接続法形式で表現されてゐる。
- (16) 「一般法則の下には自由は道徳性である」 (RefL. 7062: XIX, S. 239)。
- (17) 自覚性の問題には触れてゐないが、「理性の事実」を直観的に解釈するのを、マックは批判してゐる。cf. Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, p. 211.
- (18) cf. B157f. Anm.
- (19) *「この Ding は物件 Sache ではない。カントによつて人格 Person と対照されるのは物件 Sache だけである。」* cf. V, S. 76.
- (20) 「わたしたちの知性のある知性的な存在者としての自己活動を把握するのには *apperception* とは自由である」 (RefL. 6860: XIX, S. 183)。

理性の事実

(21)

アリソンは「理性の事実」を「道徳法則の下にある意識」と解している。このこと自体は本稿でも受け入れられるし、相反する解釈ではない。しかしながら、アリソンは道徳法則の下にあることと道徳法則に強制されることに厳密な区別をもうけておらず、そのことが道徳法則の意識を強制の意識ととらえ、尊敬との混同を招いている。cf. Allison, op. cit., p. 233.

(いけだ ひとし・東北大学大学院文学研究科学生)