

カントにおける命法と自己の存在

林 克 樹

「理性が全くただ一つの意志の規定根拠ではないような存在者」にとって「実践的規則」は「命法」である（V, 20）。それは「熟練の規則」（IV, 416）や「伶俐の助言」（*ibid.*）のような「仮言命法」と、「道徳性の命法」（*ibid.*）である。「定言命法」とに区別される。カントは問う。「いかにしてこれらすべての命法は可能であるか」（V, 417）と。小論は「仮言的」あるいは「定言的」という「命法」の形式と前理論的ないし実践的な「自己認識」が本質的な関わりをもつこと、そして「根本法式」⁽¹⁾とも呼ぶべき「唯一の命法」が要求する「普遍性」は、カントが「根源的統覚」と名づけた自覚の深みに相応することを示そうとするものである。第一節では、「作用原因としての理性的存在者の因果性の条件を、単に結果と結果をもたらすのに十分であることにかんがみて」（V, 20）規定する「仮言命法」の根底には、因果連関の中に自己を組み込むことで成立する経験的「自己認識があるということ」を明らかにする。第二節では、「物自体」としての自己、叡知的自己の「自己認識」の内容は無媒介に意志を規定する「純粹能力」であり、それは「道徳法則」の「定言命法」において、すなわち「純粹理性」の「根源的に立法的な「自己告知」において表現されていることを指摘する。第三節では、「唯一の命法」は「格律」を採用する「選択意志」がそれ自身の

「意欲」によって立法的な「純粹意志」と合致することを要求すること、その「一般妥当性」ならぬ「普遍性」の要求に適う「理性」とは、自己の意志のうちに「矛盾」を「見るもの」であり、カントにおいては「根源的統覚」こそその「見るもの」に他ならないことを論じる。

一、経験的自己認識と仮言命法

カントにおいては「自己認識」と「自己意識」は厳密に区別される。あらゆる「自己認識」の手前に一つの「自己意識」が成立している。それが「根源的統覚」である。カントはそこにおいて成立する自覚について次のように述べている。「…私は、表象一般の多様の総合において、したがって統覚の総合的根源的統一において、私自身を意識するが、私が私に現象するとおりにでも、私が私自身において在るとおりにでもなく、私が在るということだけを意識するのである」(III, 157)。「私が私に現象するとおりに」意識するのでない以上、これは「自己意識」ではあっても「自己認識」ではない^②。なるほど「統覚」は「内的直観」ないし「内的知覚」の対象となることができる。しかしそれは「未規定の経験的直観」あるいは「未規定の知覚」であり(III, 423)、「単純なそれ自体では内容に関して全く空虚な《自我》という表象」(III, 404)であって、なおまた「自己認識」ではない。この「未規定」の何ものかが規定され、「内容」が充実されることによって「自己認識」が成立する。その仕方についてカントは次のように説明する。「……私の現存在の規定は内官の形式に従って、「しかも」私が結合する多様が内的直観において与えられる特殊な仕方によってのみ生じ得るのである」(III, 157f.)。すなわち「自己認識」が成立するためには「私が在るとい

こと」を「意識する」だけでなく、あるいは「私が在るということ」を反省において、「内的知覚」の対象とするだけでなく、「私の内なる多様の直観」(III, 158)が必要であり、しかもそれは「内官の形式に従って」、いるのであるから、「自己認識」とは「私の現存在」が「時間」によって規定されることである。

さて、「自己認識」、すなわち時間によって規定された私の内なる多様の直観は「経験的認識」(III, 277)あるいは「経験」(ibid.)であり、しかも「内的経験」(ibid.)である。カントによれば、これが成立するためには「外的経験」の媒介が必要である(III, 276f.)。その理由は次のように説明される。「すべての時間規定は知覚における常住不変の何ものかを前提にする。しかしこの常住不変のものは私のうちにある何ものかではあり得ない。なぜならまさに時間における私の現存在がこの常住不変のものによってはじめて規定され得るからである。それゆえこの常住不変のものは私の外なる事物によってのみ可能であり、私の外なる事物の単なる表象によっては可能ではない」(III, 275)。なるほど、「自己認識」は「私の内なる多様の直観」であるが、それは「私の外なる事物」との関わり、すなわち「外的経験」がなければあり得ない、とカントは言うのである。「時間規定」が「知覚における常住不変なもの」によってはじめて可能であり、しかもそれは「私の外なる事物」でなければならぬのは、「我々がすべての時間規定を、空間中の常住不変のものとの関係での外的な関わりにおける変化(運動)(たとえば地上の諸対象との関わりでの太陽の運動)によってのみ行うことができる」(III, 277f.)からである。それゆえ「経験」は、たとえば「内的経験」であっても、何ものかを「私の外なる事物」の秩序の中に組み込むことであり、「内的経験」の場合その「何ものか」が「私の現存在」であるというだけの相違なのである。

以上のように、「経験」による「私の現存在」の規定は、「私の外なる事物」の秩序のうちに「内的経験」が組み込

まれることによって成立するのであるから、それは時間的であると同時に空間的でもあり、「観念論論駁」の「定理」が示すとおり、「私自身の現存在の、単なるしかし経験的に規定された意識は、私の外の空間における諸対象の現存在を証明する」(III, 275)。しかしながら誤解されてはならないことは、「時間規定」と「空間規定」によって、換言すれば内官と外官の直観による規定を合わせれば、「私の現存在」の十全な規定、すなわち十全な「自己認識」が成立するわけではない、ということである。「自己認識」の成立のために必要なことは、すでに見たように、「内的経験」が「外的経験」によって「媒介」されていることである。それによって時間継起は単なる「私の内なる多様」の連続であることを超えて、「先行するものうちに、出来事がいつでも(必然的な仕方で)従う条件が見出されるといこと」(III, 246)。つまり因果連関としての意味をもつようになるのである。カントが「経験の類推」の箇所であげている「鉛の球」と「蒲団」の例で考えてみよう。「私が鉛の球を蒲団の上に置くと、先ほどまで平らだった蒲団の形にくぼみが生じる」(III, 248)という知覚の継起において、「私が鉛の球を蒲団の上に置く」ことの知覚と「先ほどまで平らだった蒲団の形にくぼみが生じる」ことの知覚は「内官」の形式である「時間」によって結合されている。しかもこの場合「私の前に立っている家の現出における多様なものの覚知」(III, 235)とは異なって、二つの知覚が継起する順序は逆転不可能である。すなわち、「舟が川の流れを下っていくのを見る」場合(III, 237)と同様に、「私は……覚知の主観的継起を現象の客観的継起から導き出さねばならないのである」(III, 238)。加えて、「蒲団が(私はどうしてか知らない)くぼみをもっている、それに続いて鉛の球は生じなう」(III, 248 f.)のであるから、逆転することのできない「客観的継起」はこの場合「先行する原因の原因性に関する結果の唯一の経験的基準」(III, 249)である。したがって、「私の内なる多様」が「私の外なる事物」の秩序の中に組み込まれるというこ

とは単なる時間継起が「力学的結合の時間的関わり」(ibid.)となることである。こうしてカントは、「……それに従って後続するもの(生起するもの)が先行する何ものかによってその現存在に關して必然的に、そして規則に従って時間において規定されている(可能な知覚としての)諸現象の関わりは、したがって原因の結果に対する関わりは、知覚の系列に關して我々の經驗的判断が客觀的に妥当する条件、したがってその經驗的眞理の、それゆえ經驗(Phänomen)の条件である」(III, 247)と述べているのである。

以上のことを総括すると、「經驗的認識」すなわち「經驗」としての「自己認識」は、「私の現存在」を「私の外なる事物」の秩序、しかも「因果的関わり原則」(III, 247)によって示される秩序の中に組み込むことによって成立する。逆に言えば、『私という現象』は因果連関の秩序を離れては存在しない、ということである。現象としての私はどこまでも因果的必然の世界、すなわち「自然」の中に存在している。しかしそれは「実践的自由」の否定を意味しない。「実践的な意味」における自由、すなわち「実践的自由」についてカントは『純粹理性批判』において次のように述べている。「…理性自身が……またもや他の影響によって規定されていないかどうか、そして感性的衝動に對して自由と呼ばれているものが、より高次の、より遠い作用原因に關してはまたもや自然ではあり得ないかどうかは、実践的な事柄においては我々に関わりのないことである……」(III, 83)。すなわち、理性が「自然」の一部に組み込まれていて、たとえば靈長類という高等動物の素質が開花したものとして、自然因果性に従って作用しているも、「実践的自由」は損なわれない、ということである。なぜならそこで問題となることは、「…刺激するもの、すなわち感官を直接に觸発するものが人間の選択意志を規定するだけでなく、我々は、より離れた仕方でも有用あるいは有害であるものの表象によって、我々の感性的な欲求能力に及ぼす印象を克服する能力をもつ」(III, 80)。それだ

けのことであるから。すなわち「実践的自由」の自由性とはさしあたり「動物の恣意 (arbitrium brutum)」(ibid.) との対比において「自由な選択意志 (arbitrium liberum)」(ibid.) がもつ特質にすぎない。それどころかカントは「実践的自由は経験によって証示され得る」(ibid.) とさえ述べている。もしこの「経験」がカントの言う厳密な意味におけるものであるとしたら、すなわちすでに見たように「私の現存在」を「私の外なる事物」の秩序、それも「力学的結合の時間的関わり」としての因果連関の中に組み込むことであるとしたら、「実践的自由」の能力はまさに「自然」の一部と見なされることになる。そしてそれは「超越論的自由」、すなわち「理性自身の……感性的世界のすべての规定的な原因からの独立性」(III, 831) の否定を意味する。「感性的な欲求能力に及ぼす印象を克服する能力」ということに尽くされない《自らによる》ということを真の「自由」と考えるなら、「……超越論的自由の廃棄は同時にすべての実践的自由を根絶することになるであらう」(III, 562)。

理論的にかかなる判定が下されるかは別として、我々は日常的に、いわば前理論的に「実践的自由」を「経験」の中で確信しているのではないであらうか。その証拠は我々がもつ「仮言命法」の内にある。それは「人が欲する（あるいはどのみち欲することが可能である）他の何ものかに到達する手段としての可能な行為の实践的必然性を表象する」(IV, 414)。⁹なるほどこの命法は一つの「必然性」を表現するが、「この命題は、意欲に関しては、分析的である」(IV, 417)。¹⁰つまり、人は自分の欲求の対象を実現したために、行為しようとする。しかし、欲求された目的のための手段としての行為が問題であるならば、何よりもまず私がそれを為し得るかどうかを考量しなければならぬ。いから、「仮言命法」は「作用原因としての理性的存在者の因果性の条件を、単に結果と結果をもたらすのに十分であることにかんがみて」規定する (V, 20)。¹¹したがってそれは「原因と結果の結合を言明するすべての命題と同様に

理論的」である（V, 26, Ann.）。ここで言う「理論的」とは悟性の経験的認識、すなわち先に見てきたような、何ものかを「私の外なる事物」の秩序、とりわけ因果連関の秩序に組み込むことによって成立する認識の性格を表していることと見ることが出来る。実際カントは、「仮言命法」がもつ「必然性」は「単に自然的と称され」なければならぬと言っている（V, 26）。つまり「仮言命法」は「実践的自由」の能力を「自然」の一部と見る者にとってのみ妥当性をもち、ということである。「超越論的自由」の立場から見れば、我々は欲求された目的のために自由に行為しているという思いのただ中で、実は自由などないことを告白しながら生きているのである。「仮言命法」は「自愛あるいは自己の幸福の普遍的原理」（V, 22）に基づいているが、何が欲求されるかについて、「主観的に必然的な法則（自然法則としての）」（V, 25）が成立するだけでなく、欲求の対象を実現するための行為が因果連関の中の自然必然性に支配されていることからしても、そこにはおよそ「感性的世界のすべての規定的な原因からの独立性」としての「超越論的自由」は存在しないのである。

二、物自体としての自己と定言命法

「私自身の現存在」が「経験的認識」の対象としてのみ規定されるかぎり、「超越論的自由」の可能性は存在しない。しかしながらカントは、因果連関の中に組み込まれた「現象としての行為する主体」を同時に「物自体」としても見る。すなわち、「…まさに「現象としての行為する主体」と同一の主体が、他方で自分を物自体そのものとしても意識している主体が、また自分の現存在を、それが時間の条件の下にないかぎりにおいて見るが、しかし自己自身

をもつばら、主体が理性をとおして自分に与える法則によって規定可能と見るのである。そしてこの自分の現存在において彼にとって彼の意志規定に先行するものは何もなく、あらゆる行為、そして一般に、内官にしたがつて変化するあらゆる彼の現存在の規定、感性的存在体としての彼の現実存在の全系列さえもが、彼の観知的現実存在の意識においては観知体(Noumenon)としての彼の原因性の結果以外の何もでもないと思なされるべきであり、決して規定根拠と思なされるべきではない(V, 97f.)。あらゆる行為、現存在の規定、感性的存在体としての現実存在の全系列を自分の原因性の結果として見なすというのであるから、これはいわば《私という現象》の総体を自己原因として引き受けることを意味する。ここにあるのは「超越論的自由」に他ならない。しかも、「物自体」としての自己はなるほど認識の対象ではないが、単に「フッサールの言う「非本来的思考」^③の意味において「考えられるだけでない」^④。「我思う」という「自発性の働き」(III, 132)「すなわち「根源的統覚」において私は「物自体」である」ということをカントは次のように表現している。「単なる思惟における私の自己の意識において私は存在体そのものであるが、もっともそれ「自己の意識」によっては存在体そのものについて何もかも私の思惟には与えられていない」(III, 429)。「一つの「自己意識」において現に存在するにもかかわらず「何もかも」与えられていない、ということはどう解するべきであろうか。カントによって批判された「合理的心理学」の「誤謬推理」とは、「主語」として考えられるものの「実体性」を推論するところである(vgl. III, 410f.)。「根源的統覚」である「我思う」は思惟の対象ではなく、「つまり「主語」として考えられる《もの》ではなく、むしろ「すべての私の表象に随伴し得るのでなければならぬ」(III, 131f.)のであるから、「自発性の働き」とは《私という現象》を含む現象の総体を引き受ける《自己に於ける》という事態、敢えて言えば純粋な《こと》である。あるいは西田幾多郎と共にそれは「主語的統一」で

はなく「述語的統一」としての「場所」であると言ってもよい。《私という現象》を含む現象の総体が成立する場所である。

以上のように「超越論的自由」は単に考えられるだけでなく、「根源的統覚」の自発性に確固とした根拠をもって。カントが「行為の引責可能性の本来的根拠」(III, 476)としての「行為の絶対的自発性」(ibid.)について語っているように、《自らによる》という《こと》あるいは事実性こそ「超越論的自由」の最根源的な意味である。それに比べて「一つの状態を、したがってまたその継起の系列を端的に開始する能力」(III, 473)という定義は二義的なものにすぎない。根源的な「自発性」こそ「能力」としての「自由」の可能根拠である。しかしながら注意しなければならないことは、カントはそれを「自由」の「認識根拠」と考えているわけではない、ということである。実際『実践理性批判』では次のように言われる。「…我々はそれ「自由」を…無媒介に意識することはできない、なぜならその最初の概念は消極的であるからである……」(V, 29)。この場合の「無媒介に意識」するとは「直観」と考えてよいであろう。悟性による媒介を待たずに積極的概念を形成できる「直観」は「知的直観」であるが、カントはそれを否定する。それゆえ「根源的統覚」の「自発性」とは《自由の知的直観》ではない。これは私が「存在体そのもの」であるような「自己意識」においては「何ものも」与えられていない、ということの言い換えにすぎない。それにしても思えば不可解である。私は「物自体」として現に《私という現象》を、それどころか現象としての世界すなわち「自然」を引き受けて《自らによる》という在り方をしている。にもかかわらず私は理論的ないし前理論的に成立している「実践的自由」の概念、単に「動物の恣意」に対比されるだけで、結局は《自由などない》という告白に他ならない。「自由」の概念に抗うことのできる「無条件に 実践的なものの認識」(V, 29)を持ち合わせないのであ

る。

よく知られているように、カントは『実践理性批判』の「序言」の注で、「自由の認識根拠 (ratio cognoscendi)」は「道徳法則」であると述べている (V, 4)。それはいかなる法則であろうか。そしてなぜそれは「自由の認識根拠」であり得るのか。「理性はある実践的法則において無媒介に意志を規定し、両者のあいだに入る快と不快の感情を媒介にして規定するのではない」(V, 25)。つまりこの法則は「仮言命法」として表現される実践的規則のように、「自愛あるいは自己の幸福」によって制約されておらず、「無媒介に意志を規定する」のであるから、ここには「純粹意志」(V, 31)が存在する。カントはこれを二重の意味において自由な意志と見る。それは「経験的な(すなわち感性界に属する)諸条件に対して非依存的」であり(V, 29)、「法則のすべての質料(つまり欲求された客観)」に対する「非依存性」をもつ(V, 33)。これは「消極的な意味での自由」(id.)である。他方、「純粹意志」は「理性が純粹理性として実践的であること」(V, 25)すなわち純粹理性の具体相としての意志であり、そのみが「立法的であることを理性に可能にする」(id.)。カントによれば「純粹でそのものとして実践的な理性のこの自己立法は積極的な意味での自由である」(V, 33)。すなわち、「純粹実践理性」の自己立法としての法則は、理性が自愛の条件によらずにそれだけで意志を規定し得ることの証しであるが、それは理性が「純粹意志」として、自分自身だけを根拠にして立法し得ることの証しでもある。この「純粹実践理性の自律、すなわち自由以外の何ものも表現しない」ような法則が「道徳法則」である(id.)。「道徳法則」はこの「自律」としての「自由」を表現するかぎりで「自由の認識根拠」なのである。カントは「純粹実践理性」を「純粹能力」と呼び、「この能力とともにいまや超越論的自由もまた確立する」と述べる(V, 3)。「超越論的自由」は「根源的統覚」の「自発性」においてつねにすでに気づかれています。

る。しかしそれは「自己認識」としては確立していなかった。「純粹能力」はいわば観知的自己の自己認識の内容と言えるであろう。

さて、カントは「この根本法則『道德法則』の意識を理性の事実と呼ぶことができる」(V, 31)と云う。「なぜなら、それを先行する理性の与件、たとえば自由の意識(これは我々に前もって与えられていないから)案出することはできず、それ自身だけで我々に、純粹直観にも経験的直観にも基づかないアプリオリな総合的命題として迫ってくるからである」(ibid.)。この「総合的命題」が「定言命法」である。「理性だけが唯一の意志の規定根拠ではない存在者」(V, 20)、「欲求と感性的動因によって触発される存在者」(V, 32)においては「道德法則に反するいかなる格律も受け入れない」「ような「神聖な意志」を前提にすることはできない」(ibid.)。ところが「道德法則」は「自愛あるいは自己の幸福」を留保しないので、自愛の格律を採用しようとする「選択意志」にとってはある種の「拘束力」(Verbindlichkeit)として迫ってくるのである。しかしそれは自愛の格律がもつ「仮言命法」の形式によって前理論的に自己を「自然」の一部と見なしている人間において、決して因果連関の必然性の中に組み込むことのできない「純粹意志」が顕現することであり、すでに見たように「理性が純粹理性として実践的」であることの証しである。それゆえカントは「道德法則」は「純粹理性の唯一の事実であり、純粹理性はそれをおして根源的に立法的(かくのごとく欲し、かくのごとく命じる)として自己を告知する」(V, 31)と述べているのである。「かくのごとく欲し、かくのごとく命じる(sic volo, sic iubeo)」。「道德法則」は「命法」の形式をとる以前に自己の「意欲」に根ざしている。

ところで、立法的で自律的な「純粹意志」が「選択意志」に対して「拘束力」を發揮するということは、後者が前

カントにおける命法と自己の存在

者に服従することを意味するのであるうか。ここには二つの異なった意志が存在しているのであるうか。換言すれば、「自由な選択意志 (arbitrium liberum)」(III, 562) をもち、自己を「自然」の一部と見ている感性的自己と叡知的自己はいわば別人格なのであるうか。実際そのような説明の仕方はよく見られるものであり、分かりやすい方便ではあるが、しかし前節および本節のこれまでの論述に示されたとおり、「現象としての行為する主体」と「物自体」としての自己は、同じ「私自身の現存在」の規定であった。なるほど両者を二つの観点と考えるならば問題は無い。ところがカントは『道徳形而上学原論』において、両者を「意志」において捉えるときに深刻な事態が生じることを指摘している。すなわち、「…我々は一方では自分の行為を全く理性に従う意志の観点から考察し、他方ではまたまさに同じその行為を傾向性によって触発される意志の観点から考察するので、実際にはここにはなるほど矛盾は存在しないが、理性の指定に対する傾向性の抵抗(對抗 antagonismus)が存在する。それによって原理の普遍性(universalitas)は単なる一般妥当性(generalitas)に転化し、こうして実践的な理性原理は格律と中途半端に折り合うこととなるのである」(IV, 424)。「ユビカントが言おうとしているのは次のことであると考えられる。すなわち、「選択意志」は「純粹意志」に単に服従するのではなく、前者はそれ自身の「意欲」によって後者と合致するのだけではない。単なる服従は「道徳法則」と「自愛」の条件との妥協点を見つけないという仕方で法則の「一般妥当性」を保証するにすぎない。法則が「一般性」と区別される「普遍性」をもち得るのは、それによって拘束される「選択意志」が自らの「格律」を普遍化することを「意欲する」場合のみである。以上がカントの真意であるとすると、自律的に立法する「純粹意志」の存在が確認されただけでは「自由」の問題の真の解決は与えられないのである。したがって、「自愛」の格律を採用しようとする感性的自己を人間の非本来的な取るに足らない側面と見て、「本来的自己」

の世界である観知の世界に安住することは全く非カント的な態度であると言わなければならない。カントは自分の意志のうちに「矛盾」を見出し、悩む人間の立場に立つ。そこに自己の存在への自覚の深さと、それに相応しい命法の形式が見出されるということを経節で論じようと思う。

三、意志の自己と「唯一の命法」

すでに見たように、「道徳法則」は「アプリオリな総合的命題」であり、「自愛あるいは自己の幸福」を留保しない「定言命法」として我々に「迫ってくる」のであった。しかしながらそれはいかなる「総合的命題」なのであろうか。『道徳形而上学原論』においても、カントは「定言命法」を「アプリオリな総合的 実践的命題」(IV, 420)と呼び、それが何をどのように総合するかについて、次のように述べている。「私は意志に、何らかの傾向性に基づく前提された条件なしに、所行をアプリオリに、したがって必然的に結び付ける……。それゆえこれはある行為の意欲を、他のすでに前提された別の意欲から分析的に導出するのではなく(というのも我々はそれほど完全な意志をもたないから)、理性的存在者の意志という概念と「ある行為の意欲を」その「概念の」中に含まれていない何ものかとして無媒介に結び付ける実践的命題である」(IV, 420, Anm.)。「」から分かることは、「定言命法」は「意志」、「理性的存在者の意志」と「所行」、「行為の意欲」を結び付ける命題である、ということである。前者から後者が「分析的に導出」されない理由として、「我々はそれほど完全な意志をもたない」ことが挙げられている。それゆえここで問題となっているのは、すでに見た「理性だけが唯一の意志の規定根拠ではない存在者」、有限な「理性的存在者」

である。そのような存在者の「意志」という概念をいかに分析しても、得られるのは「自由な選択意志 (arbitrium liberum)」であるといふこと、換言すれば行為の主観的原則である「格律」をもつということにすぎず、しかもそれは前理論的な「経験的認識」を表現する「自愛の格律」に他ならない。ところがいまや「何らかの傾向性に基づく前提された条件」をもたない「所行」、「行為の意欲」が「理性的存在者の意志」に結び付けられる。しかも「アプリオリに、したがって必然的に」。この「必然性」が「自由な選択意志」に対する「拘束力」を意味することは見やすい。では「自由な選択意志」はどのように拘束されるのか。

カントは言う。「…定言命法は法則の他には、格律がこの法則に則ることの必然性しか含んでいないが、法則はそれが制限されるような条件を含んでいないので、行為の格律がそれに則るべき法則一般の普遍性以外の何ものも残らず、この則従性 (Gemässigkeit) だけが命法を本来必然的として表象する」⁽⁶⁾ (IV, 420f.)。以上のことから明らかでない。「定言命法」は「選択意志」の自由、すなわち「格律」をもつことを否定して服従することを要求するのではない。「選択意志」を拘束する「必然性」とは「普遍的法則」に対する「格律」の「則従性」を意味している。それゆえ「唯一の命法」は次のように表現されるのである。「格律が普遍的法則となることを、その格律をとおして汝が同時に意欲することができるような、そういう格律に従つてのみ行為せよ」(IV, 421)。「格律が普遍的となる」という仕方で「意志」に「所行」が結び付けられる。ここにあるのは「理性的存在者の意志」とその特殊化された形態である「格律」とのあいだに見られる関係ではない。「唯一の命法」が命じる行為の格律は「理性的存在者の意志」一般をどれほど分析しても得られないのであり、「意志」という類概念を特殊化したもの。フッサールの言う「形相的単独態」⁽⁷⁾ として存在するのではない。かといって、それは「経験的認識」において確認される特

殊なものでもない。カントが言うように、「世界がおそらくこれまでただ一つの例も与えてこなかったし、それどころか、すべてを経験に基づけるような人にはその実行可能性は非常に疑わしいが、それでも理性によって仮借なく命令されているような行為」(IV, 408)が問題となっている。そういう行為を「定言命法」は今、ここで、この私に迫ってくる。それゆえ「自由な選択意志」の主体、意志的自己は「真の個物」なのであり、「普遍的」となるべき「格律」とはまさに、今、ここでの、この私の意欲の在り方以外の何もでもない。

さて、前節の末尾で見たように、「定言命法」が要求する「普遍性」とは、「格律」が「法則」と中途半端に折り合う「こと」によって実現される。「一般性」とは全く異なる。「格律」の「法則」に対する「則従性」は、稲葉稔の卓抜な表現を借りるならば、『…『普遍的法則』を中心に Mag として、それに『則って(従って)』(kata, gemäß) かつそれへと『格律』が集め (agoreuen) られる、ことである』。ここに於いて「格律」は「主語的」であり、「法則」はそれを「普遍的 述語的に規定すべきもの」である⁹⁾。…この述語的な『普遍』は、なによりも主語的な『格律』が置かれないうと、それ自身発現し得ないのであり、それ自身与えられて来ないのである¹⁰⁾。実際、「唯一の命法」は「格律」が普遍的法則となること」を、「その格律をとおして」「意欲すること」を要求しているものであり、「立法的な『純粹意志』は、『格律』を採用する『自由な選択意志』の外からこれを拘束するのではない。なるほど、『普遍的法則』を意欲の対象とする『神聖な意志』を主語的・実体的に考えることもできよう。けれども、『有限な理性的存在者』においては、『立法的』な『純粹意志』は主語的統一としては存在せず、『格律』がそこに『集められる』場所、換言すれば、『自由な選択意志』が於てある場所として、述語的統一として存在するのである。私はカント哲学を西田幾多郎の『場所的論理』と強引に結び付けようとしているわけでは決してない。第二節で見たように、『根源的統覚』

がすでに述語的統一としての場所と解される以上、そこに成立する自覚を根拠にカント哲学を体系的に理解しようとするときには、「場所的論理」は本質的な意義をもつと思われる。実際、「自由な選択意志」における「超越論的自由」の自覚とは「対立的無」の場所⁽¹¹⁾から「真の無の場所」⁽¹²⁾への超越と見ることができ、そうすることで「唯一の命法」が要求する「普遍性」を意志の根底で支える「理性」という観点⁽¹³⁾の意味もまた理解できるということを示して小論を閉じたいと思う。

「純粹意志」は「自由な選択意志」が於てある場所ではあるが、それを余すところなく包むことのできる場所ではない。そのため我々の「意志」のうちには「矛盾」が見出されるのである。カントは言う。「……我々がすべてを一つの同じ観点から、つまり理性という観点から考量するならば、我々は自分自身の意志の中に矛盾を見出すであろう、すなわち、ある原理が客観的には普遍的法則として必然的であるが、主観的には普遍的に妥当しないで例外を許すべきである、という矛盾である」(IV, 424)。すなわち、「自由な選択意志」の意欲の在り方には「純粹意志」の自己限定によつては限定し得ない部分が残るのである。それは意志的自己が叡知的世界の底を破っているということでもある。ところで、「自由な選択意志」に内在する「矛盾」は「理性」という一つの同じ観点⁽¹⁴⁾から見出された。それこそが「自由な選択意志」を包むことができるものである。それは「意志」の根底で「意志」を見るもの⁽¹⁵⁾である。言うまでもなくそれは理論理性あるいは悟性ではないし、純粹意志にはなし得ないことである以上、実践理性でもない。晩年のカントは『宗教論』において「選択意志の絶対的自発性(自由)」(VI, 24)を指摘しているが、これは「悟性の能力」でも「純粹能力」でもなく、「根源的統覚」の自発性、純粹な《自らによる》という事態であると考えられる。それは統覚である以上、同時に「見るもの」でもある。《自らによる》という「超越論的自

由」を忘却した「自由な選択意志」は自己を因果連関の中に組み込むことによって経験的認識の対象となった。それが「現象」としての私であるが、そのとき「根源的統覚」は「超越論的統覚」という「悟性の能力」として⁽⁶⁾、「自覚的一般者」⁽⁵⁾として存在する。これは対象と同じ意味での「有」ではないが、「作用の基体」であるかぎり、「一種の有」であり⁽⁶⁾、対象に対するものとして「対立的無」⁽⁷⁾である。他方、対象の方は「対立的有」⁽⁸⁾である。そこに定位する立場とは、たとえばカントが「…我々は質料がその空間を充たす止むことのない行為（Handlung）にかんがみて、なるほどこの行為が内的原理に基づいて生じるにせよ、質料に自由を与えることはできない」（IV, 344, Anm.）と述べるときに示唆している質料の「行為」、「自然行為（Naturhandlung）」（III, 575）の「原因」である「力」を「原因と結果の結合という概念」（IV, 257）に従って考えようとする形而上学の立場である。ヒュームによる「攻撃」（ibid.）の後には、そのような《本体》としての「原因」は不可知的であると言わざるを得ない。「対立的有」と「対立的無」のいずれの立場においても「超越論的自由」は自己忘却の形態にある。忘却から脱して「自己認識」の内容となった「超越論的自由」は「純粹実践理性」という「純粹能力」である。これは「観知的一般者」⁽⁹⁾である。「純粹実践理性」による無媒介の意志規定は、それがいかなる条件をもたないという意味では根底なきところでの所行であるから、ある意味では、すでに「真の無の場所」においてなされている。「…根柢となる一般者が…真の無なる時、即ち単なる場所ともいふべき場合、いわゆる観知的存在という如きものが考えられるのである」⁽²⁰⁾。しかしながら、晩年のカントが「選択意志のみが自由と呼ばれ得る」（VI, 226）と述べて、「純粋意志」の自己限定によっては限定できないものに対する自覚を深めていくのと同様に、西田もまた「真の無の場所」におけるさらなる超越の必要を認めることになる。すなわち、なるほど「観知的存在」は「純粹実践理性」という原因性、すなわち「観知的性

格」(III, 579)をもつ者であるが、「叡知的性格というのはノエマに即して見られた自己の影像に過ぎない、対象化せられた自由である」⁽²¹⁾。したがってそれはまた《生き生きした現在》の真の自発性ではない。それは見られたものであって「見るもの」ではない。「自由な選択意志」を余すところなく包むことができるような「見るもの」はもはやいかなる意味においても対象化されて主語的となることのない純粹な述語的統一である。「すべての私の表象に伴し得るのでなければならぬ」「根源的統覚」こそそれであり、自己の意志のうちに「矛盾」を見る「理性」とはこれ以外にない。

「唯一の命法」は「格律が普遍的法則となる」こと、すなわち「格律」を採用する「選択意志」と「立法的な「純粹意志」が同じ一つの「意欲」において合致すること、すなわち両者の無矛盾性を要求している。しかしこの要求は、今、ここでの、この私の意欲の在り方において「矛盾」を「見るもの」、すなわち苦しみ悩む人間にとつてのみ意味があるのである⁽²²⁾。

注

引用文中の「」内の補足はすべて引用者によるものである。

カントの著作から引用した場合はマカデミー版全集 (Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften) の巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を本文中に記入した。

(1) 川島秀一『カント倫理学研究 内在的超克の試み』、見洋書房、一九九五年、二二頁参照。

(2) 加えて、「統覚の総合的根源的統一」においては、「私が私自身において在る(ように) (wie ich an mir selbst bin)」意識するのでもないのであるから、私は「物自体」としての私についての知的直観をもたない。しかし後に見るように、カントは

「根源的統覚」において私が「物自体」であることを否定しなう（vgl. III, 429）。それゆえに現象としての行為する主体と同一の主体が「自分を物自体そのもの」として意識して居る（vgl. V, 97）と述べられている。けれどもその際「存在体そのもの」について何も私の思惟には与えられてはなう（vgl. III, 429）のである。つまり「自分を物自体そのもの」として意識する」ということは自分が何らかの「直観」の対象となることではなう。「私が在るとして」ことを意識するにすぎない（強調は引用者）という言い方によつて、カントは対象化とは全く異質な存在開示を示唆していると思われる。後述するまじに「物自体」とはいわゆる《き》ではない、「主語的統一」ではない、という読み方も可能であるように思われる。

- (3) E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil, *Husserliana*, Bd. XIX/2, hrsg. v. U. Panzer, Nijhoff, 1984, S. 723.
- (4) アディックネスは「自我自体 (das Ich an sich)」が「超越論的統覚の統一」と「超越論的自由」において「現象界へと突出して居る (hineingehen)」と述べられている。 Vgl. E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, S. 25.
- (5) 西田幾多郎「場所」、『西田幾多郎全集』第四巻、岩波書店、一九六五年、二七九頁。私の解釈は、第二版一三二頁で「我思う」は「表象」であると語られていることに抵触するかに見える。しかし同じ箇所では「我思う」が「根源的統覚」と呼ばれる理由を、「なぜならそれは、すべての他の表象に随伴して居るでなければならぬ」としての意識において同一である、我思う」という表象を生み出し、決してそれ以外の統覚から導出され得ない自己意識であるからである」と説明している。なるほど「我思う」ということをえも表象となり得るが、その表象化を遂行している当の「自発性の働き」そのものは表象され得ないのであり、しかもその働きにおいて最も根源的な「自己意識」あるいは自覚が成立している。「我思う」という表象をも含むすべての表象がそこにおいて成立する場所こそ「根源的統覚」と呼ぶに値するのである。
- (6) 「則從性」という訳語は後述の稲葉稔氏の用いである。
- (7) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, *Husserliana*, Bd. III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Nijhoff, 1976, S. 30.
- (8) 稲葉稔『カント「道徳形而上学の基礎づけ」研究序説』創文社、一九八三年、四七頁。

同書、九〇頁。

カントにおける命法と自己の存在

カントにおける命法と自己の存在

- (10) 同書、九二頁。
- (11) 西田幾多郎、前掲書、二三〇頁。
- (12) 同書、同頁。
- (13) 稲葉稔、前掲書、一一八頁。
- (14) 私は「根源的統覚」と「超越論的統覚」を同一視していない。この点については拙論「カントの超越論的主観は一般者か」、「人文学」第一七〇号（同志社大学人文学会編）、二〇〇一年、を参照されたい。
- (15) 西田幾多郎「叡知的世界」、西田幾多郎全集、第五卷、岩波書店、一九六五年、一四〇—一四二頁。
- (16) 西田幾多郎「場所」、二三〇頁。
- (17) 同書、同頁。
- (18) 同書、二三四頁。
- (19) 西田幾多郎「叡知的世界」、一四〇—一四二頁。
- (20) 西田幾多郎「場所」、二三五頁。
- (21) 西田幾多郎「叡知的世界」、一七六頁。ちなみにカントは「この叡知的性格はなるほど決して無媒介には知られ得ないであろう。なぜなら我々は現象するがかりでのほかは何ものも知覚し得ないからである。しかしそれは経験的性格に即して考えられなければならないであろう、ちょうど我々が一般に超越論的対象を、なるほどそれについて、それ自体何であるかは何も知らないが、思惟において諸現象の根底に置かなければならないのと同様に」(III, 568)と述べている。西田はこの箇所の含意を引き出したと言えるであろう。
- (22) 苦しみ悩む人間とはこの私である。「見るもの」が「根源的統覚」であり、「場所」であるとするれば、それは「一般者」であるはずであり、この私と「見るもの」を等置するのは曖昧表現であるように思える。しかしながら「真の個物」は「無の一般者の自己限定」として存在する(西田幾多郎「自由意志」、西田幾多郎全集、第六卷、岩波書店、一九六五年、三二三頁)。「絶対無」においては「一般者がその自己同一をすっかり否定して個物になってしまう」(大峯顕「宗教の源泉 西田哲学と浄土真宗」、宗教と詩の源泉、法蔵館、一九九六年、二二七頁)という仕方での私が「一般者」に余すところなく包まれているということである。そこでは意志するこの私と、その意志の中に「矛盾」を「見るもの」とは一致する。