

カントにおける道徳法則の表象と意識

林 克 樹

小論は、「道徳法則」が我々に開示される仕方とその意義について論究しようとするものである。この法則の開示は「表象」として生じるが、カントにおいては「法則の表象」と「表象された法則」は根本的に区別される。そこで第一節ではまず、「法則の表象」とは「欲求能力の法則に従うこと」であり、ここでの表象は単なる知的表象ではなく意志的表象であるということを明らかにする。第二節では、意志的表象としての「道徳法則の表象」の本質を考察する。それは格律を普遍化する意欲において当の格律を限定するものの出来を見ることであるが、この場合の《見る》とはいかなることであろうか。小論は西田幾多郎の場所論的思惟を参照することによってこの問いに答えようとする。すなわち「道徳法則」とは、一般者によって限定される個物である意志的自己在逆に一般者を限定するものとなったときに、自己の「ノエマ的方向」に見られるものである。第三節では、意志的自己在のノエマ的方向に成立する「道徳法則の表象」とは異なり、意志的自己在の「ノエシス的方向」に成立する「道徳法則の意識」がもつ「被制約者における無制約者の開示」としての特質について論じる。そして最後の部分では、『純粹理性批判』において複義的な「超越論的対象」の概念を、「道徳法則の意識」が知的表象へと萎縮したものという観点から統一的理解を行な

う試みの端緒が示される。

一 法則の表象

カントは『道徳形而上学原論 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)』(以下『原論』と略記)において次のように述べている。「自然の事物は各々法則に従って作用する。理性的存在者だけが、法則の表象、すなわち原理に従って行為する能力、あるいは意志をもつ。法則から行動を導出するためには理性が要求されるから、意志は実践理性に他ならない」(IV, 412)。「理性的存在者」は「法則の表象に従って行為する能力」である「意志」をもつと述べられているが、この「法則」は複数形 (die Gesetze) であり、直ちに「道徳法則」を意味してはいない。『純粹理性批判 (Kritik der reinen Vernunft)』では「幸福という動因に基づく実践的法則を私は実用的(恻愼の規則)と呼ぶ」と言われ、「恻愼の規則」もまた「人倫法則」と並ぶ「法則」として位置づけられていた(A 806/B 834)。「恻愼の規則」は「われわれが幸福に与ろうとするとき、何がなされるかを勧告する」(ibid.) ものであり、「人倫法則」すなわち道徳法則は「諸々の傾向性およびそれらを満足させる自然手段を捨象し、理想的存在者一般の自由と、この自由がそのもとでのみ原理にしたがって幸福の分配と一致する必然的諸条件だけを考察し、それゆえ少なくとも純粹理性の単なる理念に基づいており、アプリオリに認識されることができる」(ibid.)。なるほどこの道徳法則の「認識」は「恻愼の規則」の場合のように経験の一般化に基づくものではないが、「アプリオリに推論されうる」⁽¹⁾という性格のものであり、それ自体としては理論理性の所産である。それゆえ、自愛の原理も道徳性の原理も共に、理論理性によ

る「法則」の知的表象という資格で意志規定の根拠となる。他方『原論』においても「……どの実践的法則もある可能な行動をよいとして、それゆえ理性によって規定可能な主体の前に必然的として立てる……」(IV, 414)と述べられている。しかしカントはまた、「意欲一般の客観的法則」(ibid.)である「実践的法則」が「あれこれの理性的存在者の意志の主観的不完全性」(ibid.)に対してもつ「関わり」から生じる「命法」の相違に応じて、「惻愼の規則」と「道徳法則」を根本的に区別してもいる。その点で、両者が理性表象として同様の仕方では意志規定の根拠となると考える『純粹理性批判』の立場と異なるものが見られる。

それに伴って、『原論』では「法則の表象」と「原理」の関係もまた複雑となる。先に引用した箇所では「法則の表象、すなわち原理」と言われているので、ここでは単なる言い換えが行なわれているかに見える。しかしM・ヴィラシエックは事がそのように単純でないことを次のように指摘している。「この補足は、法則という場合に問題となっているのはその表象が原理であるような法則である、ということの意味しているように見える。そうすると原理とは法則の表象、あるいはひょっとすると表象された法則でさえあることになろう。ここから容易に思いつくことは、原理と同様法則も格律と同一視することである。しかし次のことがそれに反対する。第一に、法則の表象は表象された法則とは全く異なった何かであるということ、第二に、カントは『主観的原理』としての格律を、『客観的原理』としての『法則』からまさに区別している、ということである」⁽²⁾。「惻愼の規則」も「道徳法則」も、共に理性表象として意志規定の根拠となると考えられている『純粹理性批判』の立場に立てば、「法則の表象」とは「表象された法則」に他ならないであろう。しかし『原論』では異なる。それでは「法則の表象に従って行為する」とはいかなる事態であろうか。それに関してヴィラシエックは次のように述べている。「……『法則の表象』は行動を、カントの

定式が容易に推測させるように「表象された法則」に従って引き起こすのではなく、『欲求能力の法則』に従って引き起こす。理性的存在者の場合はこれは法則の表象と一定のふるまい方との因果的連関を主張する自然法則である⁽³⁾。

「欲求能力の法則」とは、『実践理性批判 (*Kritik der praktischen Vernunft*)』によれば「生」の本質を規定するものである。すなわち「生とは、ある存在者が欲求能力の法則に従って行為する能力である」(V, 9)。さらに「欲求能力」とは何であるかといえば、「自らの表象によってこの表象の対象の現実性の原因であるような、そういう存在者の能力」(*ibid.*)のことである。したがって生けるもの一般は「欲求能力の法則に従って行為する能力」をもつ。ヴイラシェックが指摘するように、この場合の「法則」とは「力学的 (*mechanisch*) 法則ではなく、心理学的法則あるいは本能の法則」である⁽⁴⁾。「心的表象は、結果がある規則に従って、ここではそれゆえ『欲求能力の法則に従って』それに続く条件となる状態の一部である」⁽⁵⁾。生けるものがさらに「理性的存在者」である場合、その「心的表象」には「法則の表象」という特殊な表象が属していると言うことができる。しかし、理性的存在者が有する原因性によって現実的となるべきであるのは、あくまでも行為の目的としての対象であって法則ではない。では理性的存在者において「法則の表象」はいかなる意味で「欲求能力の法則に従う」ことであるのか。ヴイラシェックは「法則の表象に従って行為することが意味するのはもっぱら、自分の行為が一定の法則のもとに属することを意欲することである⁽⁶⁾と述べている。すなわち「法則の表象」とは「行為」が合法則的であることを意欲することである。それゆえ「法則の表象」はなるほど理性表象であるが、単なる知的表象ではなく意志的表象であるところにその本質がある。意志的表象の表象性とはいかなるものであるかがさらに問われなければならない。

ところでH・J・ペイトンもまた、『原論』の当該の箇所に関連して「われわれはわれわれの個別的な行為を概念の実例として意欲しうるのでなければならぬ」⁽⁷⁾、「実践理性が示されるのは、われわれの行動の法則を理解するということにおいてはではなく、……行動を概念あるいは規則の実例として意欲することにおいてなのである」⁽⁸⁾、と述べている。「法則の表象に従って」ということにおいてカントが何を意味しているのかについて、ペイトンとヴィラシェックの見解は一致しているように見える。しかしペイトンが「……あらゆる行動はその格律あるいは主観的原理をもつ。そしてこのことが、カントが理性的存在者は原理に従って、あるいは法則の表象 (conception) に従って行動すると、したがって理性的存在者のみが意志をもつと言う際に念頭においている第一のことなのである」⁽⁹⁾と述べ、「法則の表象に従って」行為するということを「格律あるいは主観的原理をもつ」と同一視しているのに対し、先に見たように、ヴィラシェックは「法則の表象」を「格律あるいは主観的原理」と同義とは考えない。実際、『原論』において当該箇所が続いて論じられるのは「客観的原理」、その「原理の表象」である「命令」、そして「命令の方式」である「命法」である (IV, 43)。それゆえ「原理に従って」ということを直ちに「主観的原理に従って」と解するのは性急であると言わなければならない。ペイトンに代表されるような読み方が成立するのは「法則の表象」を「表象された法則」と同一視するからであろう。

とはいえ、「原理に従って」を「客観的原理に従って」と読むとしても、そこで問題となる「原理」は「目的合理的行為の原理と道徳法則」⁽¹⁰⁾であり、これらが該当するのは「格律あるいは主観的原理」に従う行為である。換言すれば、「法則の表象に従って」行為するということが意味するのは、その行為が何らかの「意欲」に基づいているということである。先に指摘したように、「法則の表象」とは「行為」が合法的であることを意欲することであり、

「表象された法則」が動因となつて行為を引き起こすのではない。「法則の表象」は根源的には意志的表象である。しかし表象の表象性は「目的合理的行為の原理」と「道徳法則」とでは異なる。その点をまず明らかにしなければならない。

「目的合理的行為の原理」とは、「目的を欲する者は手段をも欲する」ということ、たとえば「パンを食べたいと思う人は、粉引きを案出しなければならない」(V, 26) というものである。この場合、パンを食べたいと思う人は、まさにペイトンが言うように自分の個別的な行為を「概念の実例として」意欲するであろう。というのも、自分の行為が目的を達成するために理に適つたものであつて欲しいからである。それゆえ「目的合理的行為」の場合には意志規定の根拠は「法則の表象」それ自体ではなく、行為の目的としての対象である。つまり、「自分の行為が一定の法則のもとに属すること」を意欲することの根底に、あるいはその前提として、別の欲求が存在しているのであり、普遍化の意欲は根本意欲ではない。ここでは意志に対して「法則の表象」は外的である。換言すれば、意志的表象は知的表象へと萎縮している。カントが目的合理的行為の原理を「理論的原理」(ibid.)と呼んでいるのはそのためである。さらに言うと、「法則の表象」が意志に対して外的であるときにはじめて、ヴィラシエックが言うように「法則の表象と一定のふるまい方との因果的連関」は「自然法則」となる。意欲の法則である「欲求能力の法則」が自然化するのである。ちなみに、「実践的自由は経験を通じて証示される」(A 802/B 830) という『純粹理性批判』の見地は「欲求能力の法則」の自然化に対応してであろう。意志的表象であることを本質とする「法則の表象」が知的表象へと萎縮するのみならず、さらに意志的内容が除去されるならば、それは「超越論的自由の廃棄」(A 534/B 562)であり、「同時にすべての実践的自由を根絶する」ことになるであろう(ibid.)。以上、目的合理的行為の原理

に関して、「法則の表象」の表象性とはいかなることであるかを論じた。次節では「道徳法則」の場合について考察する。

二 道徳法則の表象

『原論』には意志と「法則の表象」との関係について次のように述べている箇所がある。「意志は、ある法則の表象に則って自己自身を行為へと規定する能力と考えられる」(IV, 427)。この「ある法則 (gewisse Gesetze)」も複数形であり、どのような法則であるか何も示されていないが、ここには明らかに、前節の冒頭で引用された箇所には見られなかった内容が含まれている。先の引用では、意志は「法則の表象に従って (nach)」行為する能力として定義されていたのに対し、今問題となっている箇所では「法則の表象に則って (gemäß)」自己自身を行為へと規定する能力であると言われている。カントはこの「則従 (Gemäßheit)」を「定言命法」が呈示する唯一の必然性であると指摘している (IV, 421)。したがって問題となっているのは道徳性の命法であり、「ある法則の表象」とは「道徳法則の表象」であると解することができる。意志はこの「法則の表象」に単に「従う」のではなく「則従する」。意志がこのような関わり方をする「法則の表象」の表象性とはいかなるものであるのか。あらためて注意をひくことは、カントが「表象された法則」から出発してはいないということである。すなわち、あらかじめ存在する法則の表象化が「法則の表象」ではないのである。それゆえカントは道徳性の客観的原理すなわち道徳法則についての形而上学的究明を行なうに際して、法則そのものから開始することはできず、「命法」すなわち理性的存在者の意志に対する

実践的法則の「関わり」から出発しなければならないのである。

カントは、「定言命法」は「アприオリな総合的・実践的命題」であると言う (IV, 420)。これがいかなる総合的命題であるかについて、注において次のように述べられている。「……これは実践的命題であり、この命題はある行動の意欲をすでに前提された他の意欲から分析的に導出するのではなく（というのかわれわれはそのような完全な意欲をもたないから）、ある行動の意欲を理性的存在者の意志の概念と無媒介に、その概念のうちに含まれていない何かとして結び付けるのである」(ibid.)。この「アприオリな総合的・実践的命題」における主語と述語は何であろうか。「分析的に導出」できず「理性的存在者の意志の概念に無媒介に結び付け」られなければならないもの、すなわち「ある行動の意欲」が述語であろう。とすれば、主語は「理性的存在者の意志の概念」であろう。では「理性的存在者の意志の概念」とはいかなるものか。それは「動物の恣意 (heische Willkür: arbitrium brutum)」との対比における「人間の選択意志」、「感受的 (sensitivum)」ではあるが「自由 (liberum)」な「選択意志 (arbitrium)」であるといえよう (vgl. A 534/B 568)。すなわち「理性的存在者の意志の概念」には「格律」をもつということが属する。格律とは選択意志の働き方、あるいは意欲の在り方であり、一般的に「格律をもつ」ということからある特定の行動の意欲を分析的に導き出すことはできない、ということは領けることである。では、定言命法において、そのアприオリな総合的命題における主語概念に「無媒介に」結び付けられなければならない述語概念、「ある行動の意欲」とはいかなる意欲であろうか。

続く箇所でカントは次のように述べている。「……命法は法則の他には、この法則に則従して在る (gemäß sein) という格律の必然性だけを含んでおり、しかし法則はそれが制限されていたいかなる条件も含んでいないので、行動

の格律が則従しているべき法則の普遍性以外の何も残らず、命法は本来この則従だけを必然的として提示する (*vorstellen*) (IV, 420 f.)。上で見た「アプリオリな総合的命題」としての定言命法の主語概念と述語概念のいずれの側にも「法則」の概念はそれ自体としては現れない、ということとはさておき、このカントの言明から読み取れることは、問題の「ある行動の意欲」とは「法則に則従して在る」という「格律」において表現されるような意欲であるということになる。 「法則」はこの意欲の在り方を規定しているかぎりにおいて述語概念に属する、と見ることができ。換言すれば、主語概念に「無媒介に」結び付けられなければならないのは、「法則に則従して自己自身を行へ」と規定する意志」の概念であると言うことができる。では、命法が「必然的として呈示する」という「格律の法則への則従」とはいかなる事態であろうか。

これが示されるのは、他ならぬ「定言命法の根本法式」と呼ばれるものにおいてである。すなわち、「それゆえ定言命法はただ一つであって、次のものである…『汝の格律が普遍的法則となることを、その格律を通じて汝が同時に意欲することができるような、そういう格律に従ってのみ行為せよ』 (IV, 421)。ここでは「格律」の普遍化の「意欲」可能性が問題となっている。しかもその「意欲」は、当の格律そのもの、すなわち具体的な行為の意欲を「通して」、それと「同時に」生起するような意欲である。先に見たように、「法則」は意欲の在り方を規定しているかぎりにおいてアプリオリな総合的命題の述語概念に属するのであるが、それはいわば述語（ある行動の意欲）のさらなる述語という仕方においてであり、主語である格律と別の主語的なものとしてあらかじめ存在するのではない。この点について稲葉稔は次のように述べている。「……『格律』を通して意志されて来るものが、その当の『格律』を限定的に普遍的に規定すべきものとして、すなわちその当の格律がそれに則るべきものとして、出て来るのではなくては

ならない」¹²⁾。それゆえ「格律の法則への則従」とは、格律を普遍化することを意欲するまさにそのことを通して、当の格律の内に表現される意欲の在り方が限定されることである。そして「法則の表象」とは、あらかじめ存在する法則を表象化することではなく、格律を普遍化することを、その格律を通して意欲することにおいて、当の格律を「逆限定的に普遍的に規定」するものとして、法則がはじめて格律の前に「出来」することなのである。これは法則が自己立法において存在するということと等しい。

しかし、これだけでは主観的原理である格律の普遍化と、格律が「逆限定的に普遍的に規定」されることの関わりはまだ十分に明らかではない。主観的原理を普遍化しても、相対的な一般性にしか到達せず、格律がそれに「則る」べき真に「普遍」的なものは成立しないのではないか。重要なことは、「格律」もまた固定的に存在するのではないこと、「すでに始めから〔格律と法則が〕二つとしてそれぞれ別個に固定的にあつて、そうしてそれから前者が後者になりうる、というような事態ではない」¹³⁾ということである。これに関してはA・ジュパンチッチが興味深い考察を行なっている。「主体は普遍的なものの中介者 (agent) ではなく、それを体现する主体 (its agent) である。……主体とは普遍化のこの瞬間、法の制定 (constitution) あるいは決定 (determination) の瞬間以外の何ものでもない、ということである。倫理的主体とは、彼のすべての主観的な持ち物を所与の (道徳的) 状況へと携えて行き、物事に影響を与えるがままにしている (すなわち彼の個人的な傾向性に対応する格律を形成することによって) ような主体ではなく、厳密に言うならば、この状況から生まれる主体であり、この状況からのみ現れる主体である。倫理的主体とは、普遍的なものがそれ自身へと到り、その決定を成就する尖端 (point) である」¹⁴⁾。

倫理的主体、すなわち格律をもつ行為主体が「普遍的なものの中介者ではない」というのは、主体は「普遍的なもの

のの名において、あるいはその權威づけによって行為するのではない⁽⁴⁵⁾ということである。それゆえ「法則への則従」とは、格律に先立って実体的に存在する法則への服従ではない。しかしまた、倫理的主体は「彼の個人的な傾向性に対応する格律」を行為の状況へ「携えていく」のでもない。すなわち、格律の普遍化とは、あらかじめ存在する固定的な格律を一般化することではない。むしろ倫理的主体とは、「普遍的なもの」が「それ自身へと到る」こと、自己自身を「成就すること」である。それゆえ普遍化されるべき格律が、普遍化の意欲を通して「出て来る」普遍的法則の「逆限定」を離れてそれだけで実体的に存在するわけではない。普遍化の意欲における「格律」と「法則」との関係は、ある意味では絶対矛盾的自己同一的と表現することもできよう。

以上によって、「道德法則の表象」が「表象された法則」でないことは十分に明らかになったと思われる。稲葉の言葉を再度借りるならば、「……『法則の表象』ということとは、同時にまた、『意志可能』として『意志』によって立てられた『法則』が、いまや『意志』の行為的自己限定のために『意志』の前に『意志』に対して立てられる（提示せられる）——*vorstellen* される——ことにほかならないのである。だから、こゝで〈*Vorstellung*〉とは、『法則』が『法則』として『意志』によって現われて来る唯一必須の仕方、在り方であるとともに、そういう仕方で現われた『法則』が、『意志』の行為的自己限定のために『意志』に対してその前に立てられる（提示される）仕方にほかならないのである⁽⁴⁶⁾。つまり、「表象」とは、「法則」が「意志」によって、「すなわち自己立法によって「現れて来る唯一必須の仕方」であり、「法則」が意志の「前に立てられる（提示される）仕方」である。しかしそれは、すでに存在する法則を表象化することではない。換言すれば、知的表象におけるような対象化の活動とは異なる。では意志的表象の場合、意志の「前に立てられる」とはいかなる事態なのであるか。予想されることは、知的表象と異なる

るとはいえ、何らかの意味で思考と対をなしうるような仕方では提示されること、つまりいわゆる「ノエマ的」な在り方をしていくということである。

意志的表象の「ノエマ」性がいかなるものかについて考える場合、フッサールの元の意味に加えて、判断における主語と述語の包摂関係や、異なる一般者同士の包摂関係を表わす際にノエシス・ノエマの語を用いた西田幾多郎の思惟方法から得るところが多い。今問題となつてゐる「アプリオリな総合的・実践的命題」における主語と述語の関係、すなわち行為主体の「格律」と、それが「則従」する「法則」の普遍性との関係の場合もそうであるが、総じて特殊（あるいは個物）と一般の関係は、西田においてはまず一般者の限定として成立する判断と考えられる。しかし、「法則」は格律の普遍化を、当の格律を通して意欲することにおいてはじめて「出来」するのであった。この格律の個別性の核心は一般者の特殊化によつては到達できないものであり、それが主体の自由の本質である。先に格律と法則との関係は、ある意味で「絶対矛盾的自己同一的」であると形容したが、この事態を西田は次のように把握する。「すべて一般者の自己限定が深くなるに従つて、その限定が『於てあるもの』に移り、『於てあるもの』が自己自身を限定すると考へられると共に、一般者自身はもはや一般者として限定すべからざるものとなり、単に法則として『於てあるもの』に対立する。……（中略）……一般者の限定作用が『於てあるもの』に移つたとき、一般者の方向には唯、法則が見られる如く、ノエマ的方向には唯、道徳法といふものが見られるのである」（5-163 ff.）。

一般者は個物が「於てある場所」であり、個物はそこに「於てあるもの」である。一般者の自己限定をどこまでも深め、その極限に至つても、自由の主体のような真の個物に達することはできない。真の個物は「自己自身を限定する」もの、つまり自覚的なものである。このような個物は一般者から限定されるだけでなく、逆に一般者を限定する

ものである。そのとき一般者は「単に法則として『於てあるもの』に対立する」。これが「法則の表象」の出来であると考えられる。しかし、一般者の限定によって真の個物に到達できないということは、その一般者が個物を完全に包みえていないということである。換言すれば、その個物は当の一般者という場所の底を破り、より大きな場所に「於てあるもの」であるということである。西田は真の個物によってその底を破られる場所を「睿智的一般者」、真の個物——カントが『宗教論』において重視した「選択意志」の自由の、したがって根元悪の主体——が於いてある『場所』を「絶対無」と呼んでいる。「睿智的一般者」と「絶対無」の場所との間には、前者が後者によって包摂されるという関係がある。西田が前者の側を「ノエマ的」と呼ぶのは、前者の底を破って後者に於いてあるものが、そこを場所として前者を限定することができるからである。こうして「道徳法則」は思考と対をなすものとなりえるのである。

格律を普遍化すること、すなわち「道徳法則」の立法は条件づけられたものである格律から無条件のものへの超越であり、「法則の表象」はこの超越運動の企投性によって成立すると言える。しかし、「法則の表象」をもつ者、道徳法則をノエマ的に見ることができる者は、すでに「絶対無」の場所の限定（働き）を受けている者である。この働きに対しては主体はどこまでも被投的である。その意味で、量義治が言うように、理性の企投的な超越運動に先立って「被制約者における無制約者の開示」¹⁷⁾がなければならぬのではないであろうか。量は言う。「本来、『理性（*Ver-nunft*）』とは被制約者における無制約者の開示を『認知する（*vernehmen*）』能力なのである。無制約者の『声（*Stimme*）』を『聞き取る（*vernehmen*）』能力なのである」¹⁸⁾。次節においては「道徳法則の表象」に先行する「被制約者における無制約者の開示」を「道徳法則の意識」の中に突き止めることになる。

三 道徳法則の意識

『実践理性批判』においてカントは次のように言う。「……（われわれが意志の格律を企投するやいなや）われわれが無媒介に意識するようになるのは道徳法則であり、それがわれわれに最初に呈示される」（V, 29）。注意しなければならぬのは、「道徳法則」は、それが立てられたときに初めて意識されるようになるのではなく、「格律」を企投するときにすでに「無媒介に」意識される、と言われていることである。ここにあるのは理性の企投による「表象」とは明らかに区別される道徳法則の「意識」である。これは「それ自身だけでわれわれに、純粹直観にも経験的直観にも基づかないアプリアリオリな総合的命題として迫ってくる……」（V, 31）という。「純粹直観にも経験的直観にも基づかない」ゆえに、この「意識」は知的ノエマではない。「アプリアリオリな総合的命題として迫ってくる」という点において、これは意志的ノエマとしての、定言命法の性格をもつ「道徳法則の表象」と一致するように見える。「迫ってくる」ということで、格律の普遍化の意欲によって出来る「道徳法則」がもつ、当の格律を「逆限定」する力が示唆されているであろう。しかし、この「意識」が「最初に呈示される」のが「格律を企投する」ときであるという点は、やはり注目すべきであろう。なるほど法則の「表象」において、格律を「逆限定」する力は初めて現勢的に開示されるであろう。けれども、われわれが格律を立てるときに、それを限定するものとして、この力はつねにすでに働いているということではないであろうか。格律の「形式」の根本的な意義は、この限定する働きにある。ハイデガーが言うように、「形式的なものとは無規定的な空疎なものではなく、まさに『限定するもの』（フォルマ、エイドス）

である」¹⁹⁾。

「道徳法則の表象」は、西田の場所的論理によれば、意志的自己が叡智的一般者の底を破って「絶対無」の場所に於いてあるものとなることによつて「ノエマ的方向」に見られるのであった。これと対比して言えば、「道徳法則の意識」は、叡智的一般者の限定において考えられた意志的自己（自律の自由の主体）が、叡智的一般者は絶対無の一般者に包摂され、限定される関係にあるために、後者からつねにすでに働きを受けていることによつて成立すると言えるであろう。それゆえ「道徳法則の意識」は、叡智的一般者に於いてあるものとしての意志的自己のノエシスの側に成立するのであり、その意味でノエマ的「表象」とは区別されなければならないのである。ノエマ的性格をもたない「意識」の「無媒介」性は、ある意味ではH・シュミッツが指摘するように、感情的、情動的であるとさえ言えよう。「カントが良心を（あるいは道徳法則を）ヌミノーゼの特徴をもつ神的存在として告知したことは偉大な宗教的所行である。なぜならそれは神的なものを、それが素朴な自明性をもつた平均的な近代人にとつてもなお日常的な交際において出会われ、生き生きと慣れ親しまれる唯一の箇所で露呈するからである」²⁰⁾。

シュミッツはここで、カントは「道徳法則」を「神的なもの」として露呈した、と述べているが、すでに論じたように、「道徳法則」は既成のものとして実体的に存在するのではない。露呈されたヌミノーゼ的な力は叡智的一般者をも限定する一般者の限定であるから、それ自体としては単に「道徳的」ではない。同時に、このことは「道徳法則」は神律ではないということでもある。カントは「道徳法則の意識」を「純粹理性の唯一の事実」であるとした上で、純粹理性は「それ（この事実）をとおして根源的に立法的（このように欲し、このように命じる）として自己を告知する」（V, 31）、と述べている。「道徳法則の意識」という「唯一の事実」をとおして、純粹理性は「欲する」こ

ととして、すなわち純粹意欲として名のりを挙げるのである。これこそが「根本法式」にいう普遍化の意欲であり、道徳法則はそれによって立法されるのであるから、根源的に自律的である。「道徳法則の意識」は量が言う「被制約者における無制約者の開示」であると思うが、それは「道徳法則」が無制約者の命令によって成立するという意味ではない⁽²⁾。むしろ無条件のものとの関わりにおいて、主体は根源的に「欲するもの」となるのであり、この意欲の上のみカントの「道徳」は成立するのである。この事態を最もよく捉えたのは「大悲ゆえの当為」⁽²⁾というような考え方であると思うが、この点についての論究は他日を期したい。

しかし、それでは何ゆえに、格律を限定する「形式」は道徳性を帯びるのであるか。これについても、場所論理的な解釈によってアプローチすることができる。西田は自己限定する個物がそこに於いてあるような一般者の限定について、次のように述べている。「個物が個物自身を限定するといふことは、単に個物が一般的なるものの限定を脱すると云ふことではない。さふいふ個物は考へられるものではない。……個物は一般者の外延的限定によって限定せられると考へられるものでなければならぬ。而もかかる一般者と考へられるものは、所謂一般者と云はれるものではない。それは何処までも自己自身の中に自己自身を限定する一般者ではなくして、即ち連続的過程として自己自身を限定するものではなくして、却って非連続の連続として自己自身を限定するものでなければならぬ」(7-27)。真の個物がそこに於いてある一般者は「非連続の連続として自己自身を限定する」。これは個物が一般者の「外延的限定によって限定される」ということである。これは西田によれば、「個物は唯個物に対して自己自身を限定する」(7-16)ということである。それゆえ「絶対無」の限定は個物の相互限定に他ならない。

ところで、自己自身を限定する個物すなわち自己は、判断において一般者（判断的一般者）の限定によっては考

えられないものであった。真の個物はいかなる一般概念の限定によっても考えられないもの、主語となって述語とならないものであるが、それは、「判断的一般者」は真の個物を包むには小さすぎることであった。それゆえ西田は「我々が自覚に於て自己といふものを意識し、かかるものを考へた時、その自己とは判断的一般者の超越的述語面を越えてあるものでなければならぬ」(5-125)と言う。一般者の述語面を超越した方向に考えられるものは「場所的有の意義を有するもの」(5-68)である。したがって、ここで問題となっている個物の相互限定とは、場所と他の場所との関係である。私はすでに超越論的統覚の自我として、私という現象を含むすべての現象がそこに於いてある場所であるということができ、意志的自己において「場所的有の意義」は極大となる。個物が個物に対して自己自身を限定するというとき、私という「場所」に現象ではないもの、つまり別の「場所」が登場しているのである。これはありえないことのはずであるが、カントは確かにこの事態を捉えている。それは他ならぬ「目的自体」としての「人格」の考え方である。カントは、「人格」あるいは「目的自体そのものとしての人間性」において人間性は一個の対象としてではなく、「法則としてすべての主観的目的を制限する最上の条件を形成することとなる客観的目的として表象される」(IV, 431)と述べている。カントにおける「人格」とは意識や自己意識の能力をもった存存者ではなく、いわば定言命法の実働であり、立法する意志の現われなのである。「人格」と向き合うとき、私が出会っているのは私という場所に於いてあるものとしての経験の対象ではなく、私という場所そのものを限定する働きである。私は他の「場所」によって限定されているのである。それゆえ「人格」は私から意味や価値を付与されることを拒むもの、「絶対の他」という在り方をしている。カントにおける「道徳性」の根本はここにありと云えるであろう。

以上によって、「叡智的一般者」に於いてあるものとしての意志的自己のノエシス的方向に成立する「道徳法則の意識」の特徴について考察してきた。これは意志的自己のノエマ的方向に成立する「道徳法則の表象」とは区別しなければならぬ。しかし「意識」を「表象」の上位概念と考えるならば、後者も広義における「道徳法則の意識」の一形態である。ところで、第一節では意志的表象の知的表象への萎縮ということについて論じた。行為の客観的原理のうちの一つである「目的合理的行為の原理」は、それによって「理論的原理」、一個の「自然法則」となるのであった。では「道徳法則」の場合はどうかであろうか。これもまた知的ノエマへと萎縮した形態で理論理性の前に姿を現すということはあるのだろうか。もしそれがありうるとすれば、これまで考察してきた広義の「道徳法則の意識」の二形態に加えて、さらに第三の「意識」が存在することになるであろう。他ならぬ「第三アンチノミー」はそれを示唆しているように思われる。

カントはそこで次のように述べている。「……現象それ自体は物ではないゆえに、これらの現象の根底には、現象を単なる表象として規定する超越論的対象が存していなければならないのであるから、われわれがこの超越論的対象に対して、それによって対象が現象する性質の他に、たとえその結果はそれにもかかわらず現象の内に見出されるにしても、現象ではない原因性を付与すべきであることを妨げるものは何もないからである。しかし、作用する原因はいずれも或る性格、すなわちその原因性の法則をもたなければならないのであり、それなしには作用する原因はまったく原因ではないであろう」(A 538 f./B 566 f.: 強調は引用者)。

それゆえ対象には「恒常的な自然法則に従ってどこまでも他の現象との連関の内にある」という「経験的性格」が認められるだけでなく、「……それ自体は感性のいかなる条件の下にもなく、それ自体現象ではない」ような「叡智

的性格」も「容認されなければならない」(ibid.)。「叡智的性格」とは、現象ではないゆえに感性の条件の下になく、したがって先行する現象としての原因に規定されることがない「自由による原因性」の性格である。西田はこれについて、「叡智的性格といふのはノエマ的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」(5-176)と述べている。「……行為的自己」は物自体として意識一般の対象界を超越し居ると共に、いつもその影を意識一般の対象界に映して居る」(5-157)ということである。ここで使われている射影の比喩は、西田の独特のノエシス・ノエマ概念と切り離せないものである。すなわち「志向する」ということは「自己の中に自己の影を映すこと」(5-161)であり、「ノエマとはノエシス自身の中に映されるノエシスの影である」(ibid.)という考え方である。射影によって自覚内容は切り詰められるが、それでも対象に即して見られるものとなる。

ところで先の引用から読み取れる興味深いことがある。それは、ある対象に「叡智的性格」を付与「すべき(sollen)」ことを要求するのは現象としての対象の属性——たとえば人間であるということ——ではなく、「超越論的対象」である、ということである。ハイデガーが言うように、「叡智的なものとは、たとえば人間や天使であるだけでなく、あらゆる存在者が、まさに存在者として絶対的認識に関係づけて考えられるかぎり、それ自身から叡智的なものである。物質的な物もまた叡智的なものである……」²³。ある存在者を「絶対的認識に関係づけて考え」ることを指示するものこそが「超越論的対象」である。「物質的な物」を「叡智的なもの」と考えerるということは、その背後に「それ自体で考えられた霊的存在体や妖精のようなもの」を想定することではなく²⁴、西田と共に言うならば「行為的自己」がそこに影を映していると考えerることである。あるいは、「感官的限定」の底に「人格的限定」を見ること²⁵である(vgl. 6-394f.)。「超越論的対象」は対象の統握の成果を、その手前にある純粹に感覺的なものへと差し戻

す。

しかし、周知のように『純粹理性批判』において「超越論的対象」は複義的である。問題の箇所では「物自体」とほとんど同義で使われているように思われるが、それでも、感性の「真の相関者」は「物自体そのもの」である（A 30/B 45）という言明の深い意味があらわになるであろう。すなわち、感覚とは、私という「場所」に登場した現象ではないもの、すなわち別の「場所」の指標である、ということである。こうして「感覚」は思惟にとって一つの課題となる。また、この箇所の「超越論的対象」の意義と関連すると思われるのは、やはり第一版「誤謬推理」章において「超越論的主体=X」と等置される場合のそれである。その解釈においてひととき重要であると思われるのは、「外的現象の根底にある超越論的客観は、同様に内的直観の根底にあるものであって、それは物質でも思惟する存在体でもなく、第一の種〔物質〕と同様第二の種〔思惟するもの〕の経験的概念を与える現象の、われわれにとって知られていない一つの根拠である」（A 379 f.）という指摘である。筆者はこの場合の「超越論的客観〔=対象〕」を、純粹理性が外的現象の根底にも内的現象の根底にも置こうとする「理性統一」と解した²⁵。理性統一は「無条件のもの」であり、「超越論的対象」を思惟するとき、理性はそれを「聞き取って」いるのであろう。さらに、当該箇所の「超越論的対象」がもつ「要求」の性格と関連して気にかかるのは、「超越論的対象」は「無」（A 105）でありながら、「対象が必然的ならしめる統一は、諸表象の多様の綜合的統一における意識の形式的統一以外ではありえないであろう」（*ibid.*）と言われていることである。「諸表象の多様の綜合的統一における意識の形式的統一」とは超越論的統覚の統一のことであろうから、これが「対象」に依存しているということはありえないので、筆者は対象が統一を「必然的ならしめる」ということを、超越論的統覚という意識の形式をさらに限定する形式に関わるものと解してい

る⁸⁶⁾。すなわち「超越論的対象」は悟性統一ではなく、それよりも高次の統一である「理性統一」を指し示していると考えられる。「超越論的対象」が「意識の形式的統一」を「必然的ならしめる」ということは、悟性統一における理性統一の、したがって「被制約者における無制約者の」開示の一形態なのである。

以上のことを踏まえると、対象に「睿智的性格」を付与することを《要求》するものとして、「超越論的対象」は意志的自己をノエシス的に限定する働きがノエマ的に《かたち》をとったものと言えないであろうか。そしてそのかぎりでは、「超越論的対象」の「純粹概念」(A109)は知的表象へと萎縮した「道徳法則の意識」なのである。少なくとも、『純粹理性批判』において複義的な「超越論的対象」の意義を統一に解釈する試みを、この理解に沿って行なう価値はあるように思われる。

注

引用文中の「」による補足は引用者によるものである。

カント (Immanuel Kant, 1724-1804) からの引用に際しては、『アカデミー版 (Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) の巻数と頁数を本文中に記入した。但し『Kritik der reinen Vernunft』から引用する場合には、慣例に従い、『Erste Auflage (1781)』と『Zweite Auflage (1787)』の頁数を、それぞれA、Bの略号と共に本文中に記入した。

西田幾多郎からの引用に際しては、旧全集(岩波書店、一九六五年)の巻数と頁数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—』晃洋書房、一九九五年、二〇九頁。
- (2) M. Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Mordebegründung bei Kant*, Verlag J. B. Metzler, 1992, S.85.
- (3) *ibid.*, S.84.

カントにおける道徳法則の表象と意識

- (4) *ibid.*, S.83.
- (5) *ibid.*
- (6) *ibid.*
- (7) H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania press, 1971, p.81.
- (8) *ibid.*, p.82.
- (9) *ibid.*, pp.81-82.
- (10) Willaschek, op. cit., S.86.
- (11) この訳語は稲葉稔『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、四七頁に従った。
- (12) 同書、九〇頁。
- (13) 同書、八九頁。
- (14) A. Zupancic, *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Versio, 2000, p.61 f.
- (15) *ibid.*, p.61.
- (16) 稲葉稔、前掲書、一三〇頁。
- (17) 量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、一九九〇年、九二頁。
- (18) 同、九三頁。
- (19) M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 31, Vittorio Klostermann, 1982, S.279.
- (20) H. Schmitz, *System der Philosophie*, III/4, Bouvier, 1977, S.73.
- (21) カントは『宗教論』において、「宗教とは（主体的に見れば）、一切のわれわれの義務を神の命令として認識することである」(VI, 153)と述べているが、このように見ることは、カントの倫理学と宗教思想の双方の可能性を自ら狭めることに繋がるように思われる。
- (22) 西田幾多郎は次のように述べている。「カントの目的の王国には、その基礎に純なる愛がなければならぬ。此故にそこから人格と云ふものが成立するのである。愛と云へば、すぐに本能的に、非人格的に考へるのは、人間的存在を対象論理的

- に、単に主語的存在として考へるに由るのである。私は、之に反し、仏教的に、仏の悲願の世界から、我々の自己の真の当
為が出て来ると考へるものである」(11-437)。
(23) Heidegger, *op. cit.*, S.253.
(24) *ibid.*
(25) 拙論「カントにおける超越論的对象―純粹理性の関心事としての或るもの―」、所収『文化学年報』第五七輯、同志社大学
文化学会編、二〇〇八年、一三四―一三六頁。
(26) 同上、一二八―一三一頁。