

# 道徳法則と自由

小 松 恵 一

自己意識は、『純粹理性批判』において、超越論的哲学の最高点であるとされていた。カントは、自己意識のうちに認識の最高の可能条件を見出したのである。しかし、人間は単に認識する存在として自己を意識するのではない。同時に行爲する存在として、人間は実践的な自己了解を合わせ持つ。実践の場で人間は、自己を自由な行爲の主体として把握している。行爲を規定する意志が、さまざまな外的拘束によって規定されてしまうのではなく、反対に自ら意志を決定しうる所に人間の自由はあり、また人間の人間たる所以がある。

カントは、このような人間の自己了解にとって根拠となりうべきものを道徳法則に見出した。カントによれば、自立的主体としての人間は、道徳法則の意識なくしては成り立たないのである。ここで注意するべきは、人間の外的強制からの自由がまず確保され、自由な自己決定の可能性が開けているという前提の上に、その自由を充実させ意味付けるものとして道徳法則が提示される、という順序に論理が運ぶのではないということである。むしろ、自己の内なる道徳法則がはじめて、外的拘束から独立であるという人間の自己了解を可能にし、自己の存在を自立的なものたらしめるのである。カントによれば、自由は直接的に意識されるのではない。むしろ、まず端的に道徳法則が理性の事実として意識されるのでなければ、自由は開示されえないのである。道徳法則は自由の認識根拠である。<sup>(1)</sup>

それでは、自由の概念は道徳法則によって汲みつくされ、定義されることになるのであろうか。たしかにカントは、道徳法則へと志向する人間の在り方を、自由の最も充実した在り方として考えていた。それは意志の自律にほかならない。しかし、カントは、自由は道徳法則の存在根拠であるとも言う<sup>(2)</sup>。この場合、自由が道徳法則を生み出す實在根拠であると考えられているのではない。ここでは、存在根拠とは可能条件を意味すると考えられる。そうであるならば、自由は道徳法則の可能条件であることによって、それよりも広い領野を指し示しているように思われるのである。だが、自由は道徳法則によって開示されるという前提も動かない所である。すなわち、ここでは、一方から他方への一義的な根拠付けではなく、認識根拠と存在根拠との言わば循環的な在り方が問題となっている、と言えよう。自由は、それ自身直接に意識されることはできず、道徳法則をまっしてはじめて開示されるのであるが、一方自由こそ道徳法則成立の可能条件なのである。

このような両概念の相関の中から、実践的領域とでも言うべき地平が開かれてくる。その中で人間は自己を実践的に了解するのである。その領野は、理論的見方によって一元化固定化されているのではなく、ある力動的な構造を持つ。はたして、自由と道徳法則との相互依存的関係の中から、いかなる展望が開けてくることになるのか、それが問題である。まずはじめに、自由の直接的意識は不可能であるというテーゼの由来を考えてみたい。それは、理論的立場における自己意識の在り方を探ることにほかならないが、その場で見出される自己了解は、実践的なそれと鋭い対比を示すであらう。

## 一 自己意識と自由

カントは、認識能力を感性と悟性へと区分し、それぞれ受容性、自発性として特徴付けている。認識は、単に経験的なものの受容によって成立するのではなく、感性において受け取られた表象に総合的統一をもたらす悟性の能動的なはたらきによって、客観的認識へと高められる。こうした認識構造の最終的基盤は、「われ思う」という形で表現される超越論的統覚にあると考えられる。この自己意識は、感性と悟性という区分の内部では後者にその場を有すると考えるだろう。しかし、それは、概念の能力としての悟性とは区別されねばならない。というのは、概念は比量的認識を旨とするのであるが、統覚は決して比量的という性格を持ちえないからである。<sup>(3)</sup>それは、それ自身として根源的であるという性格によって、直接性の契機を担っているのでなければならない。「われ思う」という意識は、推論の結果得られるのではなく、むしろ直接的に与えられているのである。先きに、自由は直接的に意識することはできないと述べられた。実は、この直接性と統覚の直接性とは深く関連する。というのも、自発性の意識である「われ思う」が自由の意識と不可分であるならば、自由は直接的に意識可能とされるはずだからである。第一批判以前の段階においては、カントはこのような考え方を持っていたとみることができ、また自由の直接的意識の可能性を否定するに至ったというこのうちに、自己意識の構造に関する考え方の転換を見て取れるのである。

それでは、第一批判以前の段階にあって、いかなる形で自由は直接的に意識されうるとされていたのであろうか。その立場の前提は、デカルト的な、自己認識と対象認識との間の鮮明な区別にあった。

实体は、「端的に主語であり、述語としてそれ以上の他の主語を前提しない最終的主語」<sup>(4)</sup>と定義される。实体のさ

さまざまな属性として述語はあり、実体はそれらの述語を生み出す究極的根拠であると考えられる。対象認識の場合、常に述語規定の媒介を経たものであって、その述語の主語たる実体への通路は遮断されている。「われわれは、対象をすべて述語によってのみ知る」<sup>(5)</sup>。つまり、主語である実体は、常に実体の作用の結果である述語を通して認識されるのであるから、表面には決してあらわれてはこない。それに対して自己認識は全く異なるものとして捉えられていた。つまり、人間の場合、意識によってその内なる実体性が一挙に開示されうると考えられていたのである。「心は実体を直観する。外的諸物においては、そのはたらきのみが直観されそこから実体が推測されるのみである。というのもそのはたらきは述語だからである」<sup>(6)</sup>。

さらに、自我の実体性は、自己意識によって認識されうるとされる。「あるものが主語であって他のものの述語ではないことを、われわれは活動をあらわす言葉『私』によってのみ認識する」<sup>(7)</sup>。自我が実体としてその述語規定の究極的根拠であって、述語に対し能動的な力を持つているとすれば、そこから自我の自由が帰結する。「われわれは、自由に関する概念をわれわれの活動の知的で内的な直観によってのみ持つ」<sup>(8)</sup>。さらに、「活動的である知的存在者としての自己自身の統覚が自由である」<sup>(9)</sup>。すなわちカントは、自己意識の活動性ないし自発性を直ちに自由と結びつけていたのである。

このような思想は、『純粹理性批判』では完全に拒絶されることになる。自我の実体性に対する反駁は、直接的に合理的心理学の批判という形で展開されるが、ここではまず「演繹論」において統覚がいかなる規定を受け、いかなる機能を持つものとして捉えられているのかという問題を考えてみることにする。超越論的統覚の在り方は、合理的心理学批判の論拠と直接に結びついているからである。カントによれば、総合には三つの契機が必要である。「結合の概念は、多様なものという概念と、この多様なものの総合という概念のほかに、さらに多様なものの統一という概

念を必然的に伴っている。結合とは、多様なものの総合的統一の表象である。この統一の表象は、それゆえ、結合からは生じえない。むしろ、統一が多様なものの表象に付け加わることによって、結合の概念がはじめて可能とされるのである。<sup>(10)</sup> この統一という契機は、端的な統一として悟性的総合の結果生ずるのではなく、むしろ総合以前にあって、それを可能としている意識統一である。「われ思う」という単一であり同一性を持つ意識が、種々のカテゴリーの総合に一貫したテーマの統一を与えうるのである。つまり、統覚の統一は、「判断におけるさまざまな概念の統一の根拠」であって、その意味で「悟性的可能性の根拠」とさえ言われることにもなる。<sup>(11)</sup>

『われ思う』は、私のあらゆる表象に伴いえるのでなければならぬ」という命題は意識の分析的統一、すなわち同一性をあらわしているが、その際、同一性は自己の多様な表象に即して確認される必要がある。カントはこの点に関して次のように言う。「それゆえ、私が与えられた諸表象の多様を一つの意識において、結合しうることによってのみ、私は意識の同一性をこれらの諸表象においてみずから表象することが可能なのである。すなわち、統覚の分析的統一は、何らかの総合的統一を前提してのみ可能なのである」。<sup>(12)</sup> 総合的統一が、諸表象の多様な結合を含み、それによって客観の客観性を構成するのであるならば、ここで自己意識は、客観的世界の成立と同時に、存立すると考えられる。つまり、総合的統一は、対象を構成することによって同時に自己意識の同一性を保障していると言えるであろう。

だが、ここで注意しなければならないのは、先きに述べられたように、総合は統覚の同一性なしには、その機能を完全に遂行しえないという点である。しかし、今、統覚の同一性は総合の作用によってはじめて可能となると考えられていたのである。この事態はどのように捉えられるべきであろうか。ここでは、統覚の同一性と総合との間には、一方的基礎付けの関係が支配しているのではないことを確認しなければならない。むしろそこでは、両者の循環的な相互依存関係が見て取られるべきである。先きの引用文における前半「一つの意識において結合しうることによって

のみ」が、そのことを示している。すなわち、結合は一つの意識においてのみ可能なのである。すでにそこで意識の同一性が念頭に置かれている。意識の同一性の可能根拠を説明する引用文の前半部分においてすでに、同一性が話題となつていたのである。これは循環にはかならない。同一性と総合とは、統覚において不可分の関係にあり、一方は常に他方を指示する。自己意識の同一性は、端的に可能的総合すなわち可能的経験を含意しているのである。自己意識は、同一性の意識であるとともに、可能的総合を指示している。そうであるならば統覚に対して与えられる総合的統一という規定は、統覚の分析的統一と対置されるべきものではなく、むしろ同一性と総合という統覚の両契機を包み込んだ表現とみなされなければならないであろう。

カントは、このような統覚の在り方の中に、演繹論が成立するための議論の一つの方向を見ていたのだと考えられる。カントは次のように述べている。「統覚の必然的統一というこの原則は、なるほどそれ自身同一的であり、それゆえ分析的命題である。しかしそれは、直観において与えられた多様の総合（これなしには、かの自己意識の汎通的同一性は思惟されえない）を必然的であると説明する」<sup>(14)</sup>。ここで述べられていることは、自己意識の同一性が他の何物からも導来せられず根源的であるならば、その同一性を保障する総合の作用そしてそれによって成立する可能的経験も等根源的に必然的である、という事態なのである。カントは、可能的経験と統覚の同一性との間にある相互媒介構造を確認し、それを統覚の「根源的総合的統一」<sup>(15)</sup>という概念で表現した。それは、統覚が一方的に経験成立の根拠となることを意味しているのではない。その概念は、自己意識の場で、認識を成り立たしむる諸契機の内的連関が集中的に確認されうるという事態を示しているのである。

このような統覚の分析から帰結する第一の事柄は、認識の即自性の否定である。認識は多様の総合として、統覚の統一との相互媒介によって成り立つものだからである。また、統覚自身もこの媒介関係によって保障されているので

あるから、それを離れては意味を失うことになる。たしかに統覚は、その関係の内部にある経験とは区別されなければならぬ。統覚はむしろ、その関係を成立させている定点と考えられなければならない。もし統覚が関係の内に入り込むとするならば、統覚は現象という性格を持たざるをえず、その際、認識の相互媒介構造を支えるための統覚より上位の定点が考えられねばならないであろう。しかし、それは不可能なのである。自己意識は、自己を越えてゆくことはできない。自己意識は、多様の総合との相互媒介においてはじめて成り立つものだからである。統覚は、自己の持つ構造諸契機を分析し、可能的経験との媒介関係を見出しうるが、そうした構造そのものを支えている根拠へ至ることはできないのである。というのも、自己意識の構造の可能条件を認識しようとするときにも、同じ自己意識の構造をもってするほかないからである。「われわれの感性そのもののこの特有な性質、あるいはわれわれの悟性と、あらゆる思惟の根底に存する必然的統覚のこの性質がいかにして可能かということは、これ以上解決も解答もされえない。なぜなら、われわれはあらゆる解答と対象のあらゆる思惟に絶えずこの性質を必要とするからである」<sup>(16)</sup>。したがって、自己意識は、主観性の構造をそれ自身のうちに担っているにしても、認識諸契機の根拠であることはできないと言えるであろう。

実体は、自己の述語規定の究極の根拠とみなされていた。自己意識はこのような実体ではありえない。それは、むしろ認識を成立させる諸契機の統一を示す場なのである。言わば、主観性のさまざまな述語規定の連関を表現するものである。したがって、その述語規定を発現させる実体として自己意識を捉えることはできない。また自己意識には、そのような実体への通路も遮断されているのである。たしかに、「われ思う」で表現される自己意識は、自発性の意識と結びついている。しかし、その自発性は、認識の構成的契機を自ら可能とするような力を持つものではない。むしろそれは、自己意識と多様の総合との相互媒介の内部で、対象を規定しようという意識なのである。意識に

与えられる多様を除いて考えるならば、そのとき自発性は純粹な論理的機能とみなされるほかはないと言えるであろう。

以上のように、「われ思う」という意識は、自らの在り方を、つまりその述語規定を自ら生み出し決定できるような実体ではありえないのであり、その点からして自由の意識とは結びつかないものである。そして、自己意識が可能的経験との媒介構造によって成立し、そこにおいて客観性が、あるいは理論的営みそのものが保障されるのであるとすれば、自由は、理論の客観化的枠組の中では確認されえないことになる。

認識は、自己意識と可能的経験との相互媒介によって成立するのであるから、そこから逸脱するものは認識不可能とみなされる。しかしながら、認識のこのような条件が絶対化されてはならない。つまり、人間の活動のあらゆる分野において、その条件が構成的であるとみなされてはならないのである。相互媒介によってはじめて客観的認識は存立するのではあるが、他方その構造は認識の妥当範囲をその内に限定し、他の領域の可能性を残しておくという意味もある。『純粹理性批判』においてその領域とは、認識とは区別される思惟の領域である。ここでは、認識は事象的には不可能であるが、論理的に矛盾なく思惟しうる理念が提示される。第三アンチノミーで自由の問題を論ずる際に、自由は基本的には論理的可能性のレベルで考えられている。そこでは自由はいまだ保障されていないとみなされなければならない。論理によっても、また認識によっても確実性を持つことができない自由は、道徳法則を意識することによってはじめて開示されるのである。



## 二 自由の演繹

自由は、人間が実践へと促されているときにあらわれる。自由がもともと実践への配置のないところで無意味なのであれば、それはむしろ当然のことであった。カントによれば、その実践への促しとは、当為的意識である。その意識の根本原則が、道徳法則なのである。すなわち、「汝の意志の格率が、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動せよ」<sup>(17)</sup>。

ここでまず注意さるべきは、普遍的立法の原理が格率を通してその意味を持つということである。格率は、その都度の状況に対して自己の行為の在り方を内容的に決定する類型的規則である。それは、状況との関係において様々な段階の普遍性を有し、また個別的状況との関わりにおいて多様でありうる。道徳法則は、格率が普遍的立法の原理となりうることを要求する。それは、多様な類型的格率がある統一へと方向づけられ、そしてその統一において意味を有することを表明しているのである。したがって、道徳法則は、人間が個々の類型的格率のうちにその都度解消されてしまうことなく、一個の人格として行為の体系的統一を達成しうるための「アプリアリな純粹意志の統一」<sup>(18)</sup>なのである。すなわち、道徳法則は、欲求の多様に応じてさまざまな普遍性の段階を示す格率の統一を可能とする条件なのであり、その意味で超越論的機能を有すると言えるであらう。

このような道徳法則は、人間の実践的意識に立ち現われる基本的な道徳意識である。カントは、この意識を「理性の事実」と名付けている。その際、無論事実とは、経験の中で成立する認識を意味しているのではない。むしろ、道徳法則とは、純粹実践理性の在り方そのものなのである。この理性から出来る道徳法則の当為的要求が、無制約的

に拒み難く意識されるところに、理性の事実が存立する。カントはこのような道徳法則の妥当性の証明としての演繹は不可能であると述べている。いや、むしろ、道徳法則の妥当性が演繹されえないにもかかわらず、それが不可避免的に意識されるところに、「理性の事実」たる所以があると言えよう。「人間のあらゆる洞察は、われわれが根本力すなわち根本能力に達するや否や、行きづまらざるをえない。というのも、その可能性は何ものによっても把握されず、しかしそれだからといって勝手に作り出され想定されてはならないからである」<sup>(19)</sup>。この事情は、先きに述べられた、自己意識の根拠付けの不可能という事態と類比的に考えられるであらう。自己意識が認識諸制約の構造連関を表現していたように、道徳法則は、純粹実践理性の本質構造を規定しているのであって、その背後の根拠を洞察することは、人間には遮断されているのである。

カントは、このように道徳法則の演繹を不可能と考えるが、道徳法則は理論のレベルでは求めても得られなかった自由の演繹を可能とする。まず第一に、道徳法則は人間があらゆる強制体系から自由であることを告知する。自己の行為への意志が、自然的因果性、外的拘束によってくまなく規定されているのであるとすれば、人間は言わば行為へと強制された状態に置かれている。そのとき、当為の意識は、理解不可能であるとともに存立不可能であらう。道徳法則への志向において当為的意識が成立するとともに、あらゆる強制を排除しそれから独立であらうとする意志が芽生えるのである。「……すべし」という要求は、すでに存在する事実的なものを承認するのではなく、むしろ反対に、自己をも含んだ既存の秩序にはたらきかけ、それを変更し新たな秩序を生み出そうとする意志だからである。この当為の意識によって、人間は、自己が外的強制に盲目ではなく、それに優越していることを知る。すなわち、人間は、当為を意識するとき、外的拘束に対して距離をとり、自分がそれと同じ水準に位置するのではないことを確認するのである。そのことによって、自己を縛る外的拘束は、絶対性を奪われ、その効力が相対化される。

カントの言葉にしたがえば、それは、道徳法則による英知的世界の開示である。道徳法則を意識することにより、自己はその世界の一員となりうる。また、それによってさまざまな強制が相対的となり、あらゆる抵抗を排除しうる可能性が生まれてくる。ここで相対化されるのは、単に社会的体系の規定的な力とか自然の因果性だけではない。むしろ、道徳法則の意識によって、傾向性とか自愛に支配された事実的な自己の在り方が、目にみえてくるのである。ここにおいて、自己は、英知的自己と感性的自己とに分裂している。それによって、意識は障害のない単に平板な歩みから、緊張した立体的構造へと転換させられることになる。普遍的な道徳原則の照明のもとに、自己の在り方が顕在化してくるのである。ここでは、まだ道徳法則が意志の規定根拠となるという自律の自由は、問題とはされていない。むしろ、道徳法則の要求を意識しながら、行為へと規定されていない場面での自己の在り方とその自由を考えてみようとするのである。

このような場面は、人間が行為への決意を迫られている状況であるともみなしうる。先きに、道徳法則はさまざまな格率の統一を形成すると述べられたが、道徳法則を志向する格率が直ちに意志の規定根拠となるのではない。カントは、人間の自由意志がいかなる動機によっても直接的に規定されることがない旨を述べている。「決意の自由は、まったく独特の性質を持っている。すなわち決意は、人間がその動機を自分の格率のうちに取り入れられない限り（すなわちそれを自らの普遍的な規則として、それにしたがって行為しようとしないう限り）、いかなる動機によっても行為にまで限定されえないのである」<sup>(20)</sup>。ここに決意とは、Willkür<sup>(21)</sup>のことであるが、道徳法則はまず第一に、決意が問題となる場を開示するのである。そこでは、格率はいまだ現実には採用されておらず、いかなる格率を取るべきかが問題化している。その場面では「岐路に立つ人間」<sup>(22)</sup>の在り方が問われているのである。

カントは、道徳法則と自由との関係を例証しようとして、君主が、罪のない者を死刑にするため、その臣下に対し

た死の威嚇のもとに偽証を強要するという場面を提示している。<sup>(23)</sup>このような場合、当人は、まず第一に決意を迫られている状況に置かれることになる。かれが、実際に偽証を行うかどうかはまだ問題ではない。当偽を承認しながら、行為へまだ限定されていない意識の在り方が問われているのである。この意識にあらわれてくる自由の視界は、当為と合致する可能性のみを指示するものではない。それに対して背反する可能性も共に思念されているのである。すなわち、道徳法則の当為的意識が頭わにするのは、肯定と背反との両者の可能性を有する地平である。道徳法則にしたがわない可能性もまた、道徳法則の意識なくしては生じてこないと見えよう。

有名な定式「汝為すべきであるがゆえに、為しうる」<sup>(24)</sup>で表現されているのは、当為の意識をもつとき、ある可能性の地平が共に開示されてあるという事態である。当為が、はじめから完全に不可能なことを命ずるのであれば、そこにおいて当為はその意味を持たない。道徳的意識は、自己の承認した要求を為しえると判断していることよって意味を持つのである。しかしながら、むしろその可能性の地平は、道徳法則の要求にしたがうという可能性が基本的に開かれてあるということによって、同時にそれに対する違反の可能性をも含みうるような地平である。

自由が道徳法則の存在根拠であると言われるとき、自由が、先に述べられたように、道徳法則の成立の實在的根拠であると主張されているのではない。むしろ、前者は、後者の可能性の条件であるということの意味をいよう。そのとき、自由は、全面的に道徳法則に服しているという事態をあらわすとは考えられない。存在根拠という言葉で示されているのは、道徳法則よりも広い可能性の領野に人間は置かれてあり、その地平においてまさに道徳法則が当為として立ち現われることが可能である、という経緯であろう。しかし、自由それ自身がかような形で、道徳法則以前に道徳法則をその内の一つの可能性として含む形で与えられているのではない。そうではなくて、この自由の地平は、道徳法則によっではじめて開示されるのである。端的に言うならば、道徳法則の要求と共に、それに背反する可

能性もまた与えられているのである。

しかし、このことから、自由が善悪に対し無記的に開かれてあるのだと、考えられてはならない。自由は、善と悪双方に対し等しい可能性を有するのではない。現在、テーマとしているのは、道徳法則の要求を承認しながら、現実としてその要求をいまだ満たしていない意識の在り方である。その意識は、道徳法則の要求との連関して緊張し決意を迫られているのである。そして、この決意のためには、まずもってある領野が見通されていることが必要である。それを開示するのが、道徳法則なのである。それが、当為として意識にあらわれるとき、決意が迫られ、当為とそれに反する可能性が共に思念されているところに、自由の意識は生ずると言えるだろう。したがって、道徳法則によって開示される自由は、平板に多くの可能性が羅列されている状態を意味するのではない。つまり、そこでは無差別的な選択の自由は決してありえない。なぜなら、道徳法則の開示する自由は、中立的であることを許さないからである。

以上のように考えられるとすれば、道徳法則に違反する行為は、可能的に道徳法則の開示する地平に絶えず含まれていることになる。決意の場面では、いかなる格率を採用するかが問題化しているのであるから、格率を通して道徳法則を志向するという方向と、その志向を開きやす方向とが、同時に可能的に存在しているのである。しかし法則への道を遮断することが、直接悪につらなるのではない。法則を志向しなくとも行為は個別的に合法的である場合がありうるからである。悪はむしろ、「道徳法則に注意を払わず、感性的な諸動機を格率における意志規定にとって、それだけで十分なものとみなした場合」<sup>(25)</sup>に生ずるのである。ここでは、感性的な諸動機が、道徳法則への帰向の内で秩序付けられず、それにもとづく確率が絶対化される。これは、自愛と傾向性とが、道徳法則の上位におかれるという意味で、格率の道徳的順位の逆転である。

しかし、この逆転は、道徳法則と無関係に生起するのではない。むしろ、道徳法則は悪の可能条件なのである。この逆転としての悪は、道徳法則への意識的な背反だからである。「人間が悪であるという命題は、上述のところにしたがえば、ただ次のこと、すなわち人間が道徳法則を意識しながら、しかも時々、道徳法則に対する違反を自分の格率の中に取り入れていくということであらわすにすぎない」<sup>(26)</sup>。意識的な背反であるということは、悪もまた自由によって為されることを意味する。しかしながら、この自由は、道徳法則によって開示される自由によって可能となるのである。というのも、背反する可能性も道徳法則なくしては考えられないからである。それは取りも直さず、悪の可能性は経験のうち根拠を持たないことを意味している。カントは、「この悪の根は、英知的行為としてあらゆる経験に先立つ<sup>(27)</sup>」と述べている。ここで、悪の根源が英知的領域に置かれているのは、悪が道徳法則との関係を離れてはありえないことを意味する。

したがって、道徳法則に違反することによって、その格率の統一と人格の成立を促すという機能が全く破壊されてしまうのではない。その場合でも、汝は為すべきであったが故に為しえたという判断が生ずるのであり、そこから悪は、新たな行為の主観の成立への機縁となりうるのである。

以上のような緊張した決意を迫られてある状態から、人間は現実採用し行為へと向かう。そこに、自己を決定する在り方としての自律が問題となってくる。

### 三 自律の可能性

統覚は、多様の統合との間の媒介関係を通して成立するものであり、そこから逸脱して自己自身だけで自己認識を

試みても、それは徒勞にすぎなかった。統覚それ自身の認識に、ふたたび統覚の構造が前提されねばならないので、循環がそれによって引き起こされたのである。自律とは、自由なる主体の自己決定として理解されうる。この自己決定という構造のうちにも、統覚の自己認識の場合と同様の論理がある。まず、この自己決定の論理から話を始めよう。

自己が自由であり、自己自身を行為へと規定しうるとするならば、いかなる自己規定の行為にも、その行為へと自己を規定する行為が先行せねばならず、そしてまた、この行為にもその行為への自己決定が先行せねばならない等々。このとき、自己を規定し現実化するための開始がそもそも不可能となる。自己規定は、無限後退にまぎこまれて、始まることのできないのである。

無論、これは作爲的な議論という印象を受けるが、この議論の成り立つ前提を考えてゆくことによって、別の実りある自己決定の構図があらわれてくるように思う。

その議論においては、無限の彼方にまでたどられてゆくそれぞれの自己は、すべて同一の資格を持つものと捉えられているのである。その意味で、ここでは自己の同一性が前提されている。規定する自己と規定される自己とが同一の威力を持つために、無限後退が生ずるのである。自己はすでにあらかじめ同一の自己によって規定されているものとみなされ、その規定する自己も前もってすでに規定されていると考えられている。しかも自己のあらゆる規定性が、自己を規定するという自己の在り方を含めてすべて同一の自己より発現してくるのである。したがって、ここでは、規定する自己と規定される自己とは、同一の自己であり異なる在り方をするものとして捉えられてはいない。

このように考えられるとすれば、むしろ二つの自己は身分上異なるものであることよってかえって、自己規定が実現されうることになる。統覚にあっては同一性は基本的な要請であった。その同一性と多様な表象の総合との間

の媒介關係を確認することで、經驗の統一と理論的認識の自己同一性は保障されたのである。しかしここでは、自己同一性は破壊されねばならない。規定する自己と規定される自己とが同じ身分を持つのであれば、無限後退の議論が示すように自己規定の可能となるような地点を見出すことができないからである。この分裂を促すものがまさしく道徳法則の意識なのである。つまり、内なる道徳法則の要求を承認し自律的であろうとする自己と、個別的な格率によって動かされている事実的な自己との間に差異が設定される。無論、道徳法則は格率を通して志向されるほかないが、それは、その都度達成された格率を相対的なものとして暴露するのである。このような差異がなければ、道徳法則が當為として立ち現われることもないであろう。カントは次のように言っている。「義務づける私と義務づけられる私とが同一の意味において解せられるとすれば、自己自身に対する義務は自己矛盾の概念である」<sup>28</sup>。カントはこの矛盾を、まさしく自己を二重化することによって、すなわち人間が經驗的に制約されるとともに理性的存在者であるという二重の性質を設定することによって解決するのである。

道徳法則の意識は、人間を英知界にまで高めると同時に、自己を二つの在り方に分断する。そのことによって自己の事実的な在り方と、それを踏み越えてゆく行為の可能性とを熟慮の対象にしうるのである。道徳法則の意識によって、はじめて、自己が問題的なものとしてあらわれ、自己の存在に対する自己の責任が問われてくることになる。

しかしそのとき道徳法則は、事実的な自己にとってある他者性の相貌をもって現われてくる。經驗の進展の中で自己は絶えず流動しているが、それに対し道徳法則は自己によって意のままにならない端的な事実として意識されるからである。人間が有限な存在者である限り、道徳法則は命令という性格を失うことはない。自己の意志でありながら他者性を持ち、またそこから自己の存在意味が開拓されてくるという在り方こそ道徳法則に特有な性格である。

このように自己の分裂は自己決定の条件と考えられるのであり、それは道徳法則によって可能となる。そこにまた



自律の条件も見出しうるのであるが、自己の二重化は悪の場合にもあてはまる。悪とは人間が単にこの二重化の一方の極（感性的存在）にあって、二重化を承認しないことから生ずるのではない。「人間のうらにある道徳的悪の根拠を挙げるには、感性はあまりにもその含む所が少ない」<sup>(29)</sup>のである。人間は、自己の内に感性や自然的傾向性の存していることに対し責任を負う必要はないからである。悪とは、道徳法則への志向と感性的衝動との道徳的順位の逆転であった。この逆転は、道徳法則の要求を意識しつつ自由に選択された結果なのであり、そこでは、人間の二重性の一方の極、すなわち感性的在り方が他方より上位におかれ絶対化されるのである。しかし、悪は積極的な形における自己規定ではありえない。道徳法則を意識するときには、常にそれに対する背反の可能性も存在しているが、悪は背反という形を取らざるをえないがゆえに消極的なのである。さらにそれは事実的なものの意識的絶対化として、新たに自己を規定し直し有意義な存在たらしめるといふ自律の有する契機を持ちえない。行為のさまざまな格率は道徳法則を志向することの内に体系的統一を実現しようとし、それによって意味付けられるが、悪は、そこから逸脱するものという意味で、偶然性の性格を持つのである。

それでは、悪がこのような性格を持つとすると、善への大道がここに開けてくることになるのであろうか。たしかに、自己の二重性は自律の可能条件である。しかしながら、人間が有限的存在者であり、この二重性から決して逃れられないのであるとすれば、常に潜在的に悪へと転落する可能性を持つことになる。しかも、それだけにはとどまらない。人間の二重性が原理的に止揚不可能であることから、道徳法則の要求に対して人間が十全に答えることはそもそもできないのである。道徳法則は常に人間の事実的な在り方を超越しているからである。格率はさまざまなレベルで一般性を持ちうる行動規範であり、それはその統一の根拠へ遡源すべきである。それによって、また個々の衝動に解消されてしまわない統一的実践主観が成立すると考えられる。しかし、その都度確立された統一的行動規範は、道

徳法則によって常に偶然的なものとみなされる。規定する自己と規定される自己の分裂は、依然として解消されないのである。自己が自己を規定するという自律の在り方は、単に自己関係とみられたときには、無限後退を生んだが、道徳法則が人間存在の本来の意味として措定された途端、無限後退は逆転して無限前進とならざるをえない。道徳法則は、「神聖性の理想としてはいかなる被造者も到達することのできないものであるが、しかしわれわれは努めてそれに近づき、また不断のかつ無限の進行によってこれと等しいものにならなければならないところの原型である」<sup>(30)</sup>。

その過程は、「英知的世界の形相を感性的世界へ」<sup>(31)</sup>授与する過程であり、また人間の自己拡張の歴史でもあらう。しかし、その過程は、道徳法則の要求を端的に満たすには至らない。人間は、その過程の中で常に自己の内なる道徳法則へ回帰するよう促される。しかし、それは取りも直さず新たな前進への契機となるのである。人間は最終的な自己承認を拒絶された状態にある。カントは、「人間は、世界のいかなる原因によっても自由な存在者であることをやめはしない」<sup>(32)</sup>と述べている。その自由とは、道徳法則への志向とともにそれに背反する可能性をも含む。したがって、道徳法則への道程は、単に無限の直線ではなく、さまざまな逸脱がそこにありうる。その逸脱をも抱み込んだ過程の中で、実践的自己意識の同一性、あるいは人格は可能的に形成されてゆくべき理念となるのである。

註　ローマ数字は、アカデミー版カント全集の巻数を示す。

(1) V S. 4 Ann.

(2) a. a. O.

(3) IV S. 334.

(4) XVIII S. 145 Ref. 5295.

(5) XVII S. 616 Ref. 4634.

- (7) XVIII S. 146 Ref. 5295.
- (7) XVII S. 573 Ref. 4495.
- (8) XVII S. 509 Ref. 4336.
- (9) XIX S. 183 Ref. 6860.
- (10) III S. 108.
- (11) a. a. O.
- (12) a. a. O.
- (13) III. S. 9.
- (14) III S. 110.
- (15) III S. 108.
- (16) IV S. 318.
- (17) V S. 30.
- (18) V S. 65.
- (19) V S. 46-47.
- (20) VI S. 23-4.
- (21) Vgl. VI S. 49 Anm.
- (22) VI S. 380 Anm.
- (23) V S. 30.
- (24) Vgl. a. a. O.
- (25) VI S. 36.
- (26) VI S. 32.
- (27) VI S. 39 Anm.
- (28) VI S. 417.
- (29) VI S. 35.

- (30) V. S. 83.  
(31) V. S. 43.  
(32) VI. S. 41.

(こまつ・けいいち 東北大学大学院文学研究科学生)