

# カントにおける「二重の固有性」の問題

土 屋 創

## 1. はじめに

本稿の目的は、カント (Immanuel Kant 1724-1804) が提起した人間の「二重の固有性 (zwiefache Eigenschaft)」(VI 239) を分析の対象とするとともに、この概念を「道徳性の陶冶」という意味における「教育」の文脈に位置づけることにより、「道徳性」へと向かう人間のあり方の一側面を明らかにすることである<sup>1)</sup>。

カントにおける「二重の固有性」の概念は、たとえば、義務の遂行という契機において、人間が、ヌーメノン (noumenon) として捉えられると同時にフェノメノン (phaenomenon) としても捉えられるという自由な主体の固有のあり方を指している<sup>2)</sup>。たとえば、『人倫の形而上学』(1797)において、カントは、「義務論において人間は、自由の能力をもつというまったく超感性的な固有性にもとづいて、それゆえにまたもっぱらその人間性に従って、つまり物理的諸規定から独立した人格性 (homo noumenon) として、同一だが物理的諸規定を受けている主体すなわち人間 (homo phaenomenon) とは区別して、表象することができるし、またすべきである〔強調は原文〕」(ibid.) と論じ、「義務」という契機を介して、「自由」の能力が備わっているという「超感性的な固有性」において、人間は物理的諸規定を受けるフェノメノンとしての「人間」からは区別される、そのような諸規定を受けないヌーメノンとしての「人格性」として表象されうるといふ点に言及している。また、『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785)においても、この記述に先立ち、「……」理性的存在者は二つの立場を持つ。理性的存在者は、二つの立場から自分自身を考察し、また自分の諸力を使用するための法則を認識することができるのであり、したがって、自分の行為すべての法則を認識することができる。つまり、理性的存在者は、第一に、感性界に属する限りにおいて自然法則 (他律) の下にあり、第二に、英知的世界に属す

るものとしては、自然から独立し、経験的ではなく、ただ理性のみに基づいている法則の下にある」(IV 452) と論じており、理性的存在者 (としての人間) を「感性界に属するもの」として見なすとともに、「英知的世界に属するもの」として見なすという「二つの立場」の視点を提起している。カントは、「二つの立場」、あるいは「二重の固有性」を、「義務」や「自由」における人間固有のあり方を記述する視点として提示している。

このように人間のあり方をその「二重の固有性」において捉えようとする視点について、たとえば倉本は、『純粹理性批判』(1781, 1787)、『人倫の形而上学の基礎づけ』、『実践理性批判』(1788)におけるカントの「自由」をめぐる記述を整理し、「自由」および「道徳法則」、さらには「理性の事実」との関係において「二重の固有性」が確立されるプロセスを描出するとともに、このような「二重の固有性」の確立によって「最高善」の〔感性界における〕実現可能性が基礎づけられることを論証している〔倉本 2004〕。

それでは、カントの言う「教育」と、「二重の固有性」において人間のあり方を捉えることとはどのようにかわるのだろうか。この点を明らかにするために、本稿では以下のような段階を踏みながら議論を展開する。まず第二節においては、カントの『教育学』と、『教育学』を検討対象とする谷田と大森の議論を参照点として、『教育学』において語られている「教育」の内実および位置づけを考察する。カントは『教育学』において、教育を「道徳化」へと向かう過程として描き出しているが、大森が指摘するように、その具体的内容については解釈が分かれている。第二節では、特に谷田と大森における「教育」プロセスの記述内容の違いを取り上げつつ、その相違の明確化を図る。第三節では、カントが提起した「二重の固有性」を検討対象として、その内実を明らかにする。「二重の固有性」とは、上述したように、ヌーメノンとして捉えられると同時に

フェノメノンとして捉えられるという主体のあり方を指す。ここでは「二重の固有性」の内容を検討するとともに、そのような主体のあり方と「最高善」の可能性との関係について考察する。そして、第四節においては、第二節と第三節における議論を踏まえて、カントが『宗教論』第一編において提示した「道徳的陶冶」の概念を検討する。周知の通り、『宗教論』第一編は、「根本悪 (das radikale Böse)」との関係において「心情〔心術〕(Gesinnung)の革命」論を提起したものである。ここでは、第二節および第三節における考察内容を再検討しつつ、カントにおける「道徳的陶冶」の内容を明らかにすることを試みる。

## 2. 『教育学』における「教育」内容の解釈—「生涯学習」論と「世界市民主義的教育」論

本節においては、カントの『教育学』をめぐる解釈を参照することにより、『教育学』において語られている「教育」の内容について考察する。周知のように、カントは『教育学』のなかで「教育」に関する一つの構想を示しつつ、人間の教育段階を「訓練 (Disziplin) — 開化 (Kultivierung [/ Kultur]) — 文明化 (Zivilisierung) — 道徳化 (Moralisierung)」として提示し、人間が「真に善い目的」(IX 450)を選択する道徳的心情〔心術〕を身につけるようになる「道徳化」を目標とした過程を論じている。また、「自らの自由を正しく使用する」こととの関連において、「法的強制に服従することと自己自身の自由を使用する能力とをいかにして統合しうるのか」(IX 453)という課題が教育における最も重要な課題の一つとして提起されている。

この『教育学』のテキスト解釈に関しては、既に大森がその類型化を試みている〔大森 2013〕。大森によれば、『教育学』の解釈には大きく三つの立場があり、「(1)『教育学』の文献学的不確定性の問題に鑑みつつ、『教育学』の内容それ自体に批判期の思想との齟齬を捉えることにより、『教育学』における「道徳化」を肯定的に評価しない立場」、「(2)『教育学』と批判期における思想のつながりを認めつつも、『教育学』のテキストに「道徳化」に関する記述の不足を認め、『教育学』における「道徳化」を

めぐる議論を『たんなる理性の限界内の宗教』(1793)〔以下、『宗教論』と略記〕における「〔人間における〕善への素質」に関する議論や「心情〔心術〕の革命」に関する議論によって補足し、再解釈を試みようとする立場」、「(3)『教育学』と批判期の思想のつながりを認めつつも、独自の関心から『教育学』の内容を多様な仕方でも再構成し、その現代的価値を見出すことを試みる立場」の三類型への分類が可能である〔大森 2013〕。ここでは、特に「道徳〔化〕」概念の位置づけにかかわる(2)の立場に含まれるものとして、谷田による『教育学』解釈を取り上げるとともに、それに対置される解釈として大森の議論を検討する。この作業を通じて、『教育学』における「道徳〔化〕」の具体的内容を考察する。

谷田は、『教育学』における「道徳的教育においてまず第一に努力することは、性格を確立することである。性格とは、格率に従って行為する能力という点にある」(IX 481)という箇所に着目し、「性格の確立」という道徳教育の目標を重視するとともに、『宗教論』第一編を「性格の確立」をめぐる議論と捉え、両者を結び合わせて解釈する立場を提示している〔谷田 1994〕<sup>3)</sup>。谷田によれば、「性格の確立」とは、経験的な行為のレベルにおける漸進的な変化ではなく、「心情〔心術〕」のレベルにおける根本的な変化であり、「それによって彼が悪い人間であったところの彼の諸格率の最上の根拠を一回限りの不変の決意によって逆転させる」(VI 47-48)という、「一種の再生 (eine Art von Wiedergeburt)」(VI 47)に比せられるような「《非連続》的な主体の変化」を意味する。それゆえ、谷田は、「性格の確立」は「段階的・連続的」なものではなく、「非連続的」なものであり、『教育学』が「道徳教育の目標」として定めた「性格の確立」は、『宗教論』第一編の内容によって補完的に再解釈されなければならないという結論を提示するのである。また、『教育学』の『宗教論』による補完という視点に重ねながら、『教育学』によって完遂されえなかった課題の解決を提示する『宗教論』に「一種の生涯教育論的意味」をも見出そうとしている。

しかし、『宗教論』における「心情〔心術〕の革命」をめぐる議論に基づいて、『教育学』の内容を再解釈しようとする谷田のような立場を、大森は、『教育学』における固有の議論を見失わせる解釈として批判している。というのも、『宗教論』の「心情〔心

術)の革命」論には、「恩寵の作用」(VI 52)の文脈において解釈されなければならない側面があり、『教育学』の文脈と必ずしも一致しない点が含まれているからである[大森 2013]。大森によれば、『教育学』で言及されている「性格の確立」の内容は、「心情〔心術〕の革命」ではなく、子どもにおける「指導者の理性的で、且つ善であると承認された意志に対する従順さ〔強調は原文〕」(IX 481)である。これは、カントが「自発的な従順さ〔強調は原文〕」(IX 482)とも呼ぶものであり、子どもから指導者への——「理性的で、且つ善である」という——主体的承認の契機を含み、道徳的な事柄について子どもが自分で考え、自分で判断することを意味する態度であると大森は述べる。「とりわけ重要なのは、子どもが考えることを学ぶことである」(IX 450)というカントの指摘に従って、「自ら考える」態度がカントの教育論の中心に据えられるべきであり、そのような態度を促す「教育」として、道徳法則の自覚化が目指される、『人倫の形而上学』における「道徳的カテキズム」や、探究的態度に基づいて道徳的判断力を鍛錬する「対話的教育法」が重視されなければならないのである。大森によれば、このように、自ら考えることによる道徳法則の自覚化と道徳的判断力の鍛錬が、「道徳化」を構成する内容であり、この段階は、『人倫の形而上学』における「理性の開化(Kultur der Vernunft)」(VI 484)に相当するプロセスとして位置づけられるのである。

また、大森は、『教育学』における「教育計画のための構想は世界市民主義的なたてられなければならない」(IX 448)という記述に着目し、カントの言う「道徳化」を「世界市民主義的教育」として発展的に解釈する立場を提示する。大森によれば、カントは「世界市民主義的教育」の具体的構成内容について議論を展開してはいないが、「自分をたんなる一世界市民と見なし、行為する」ような「多元主義(Pluralismus)」的立場を「世界市民」的立場と捉え、社会の構成員が相互に敵対関係にありながらも個々人の自由が共存し、最大の自由が達成された社会を「世界市民社会」と見なすならば、そのような「多元主義的社会」における悟性の格率である「(1)自分で考えること」、「(2)他のあらゆる人の立場に立って考えること」、「(3)常に自分自身と一致して考えること」という三つの格率は、『教育学』における教育のプロセス、また、「道徳化」の段階

と重なる。(1)および(2)のプロセスは、上述の「道徳法則の自覚化」と「道徳的判断力」の鍛錬に対応し、(3)はこれらの過程を経て達成される内容と考えられるからである。カントが「道徳化」という「教育」の過程において重視したのは、「自ら考えること」および「普遍的な立場から自分自身の判断を反省する」という、「理性の公的使用」に求められる態度を身につけることであり、道徳的な事柄に関して「教師」や「生徒」といった立場を離れて、一人ひとりが自らを「世界市民」として考える視点を獲得することなのである<sup>4)</sup>。大森によれば、『教育学』における「道徳化」は、以上のように「世界市民主義的教育論」として再構成することが可能なのである。

### 3. カントにおける「二重の固有性」

前節においては、谷田と大森における『教育学』解釈の立場の相違に着目することにより、両者が描き出すカントの「教育」観の違いを明らかにした。谷田の描く『教育学』は、「性格の確立」を目標とするものであり、それを完遂できていない『教育学』は、「宗教論」という一種の「生涯教育論」的な「教育」によって補われなければならないというものがあった。それに対して、大森による『教育学』解釈は、「世界市民主義的教育」観に支えられるものであり、「自ら考える」態度を出発点として、「多元主義」的な「世界市民」的立場のもとで「理性の公的使用」の基礎となる態度を身につけることを中心に据えるものであった。これらの点に関連して、本節では、カントにおける「二重の固有性」を検討の対象とすることにより、カントの想定する「主体」のあり方について考察を試みる。

冒頭に述べたように、カントによれば、人間は、ヌーメノンとして捉えられると同時にフェノメノンとしても捉えられるという「二重の固有性」を持つと考えることができる。このように人間のあり方をその「二重の固有性」において捉えようとする立場は、第一に『純粹理性批判』(1781, 1787)における議論において提起されている。カントは、「あらゆる可能的経験の総括」(A 437=B 465)、または「あらゆる現象の総括」(A 454=B 482)と見なされる世界として感性界を構想するとともに、人倫的法則に適合している限りにおける世界としての、実践的

理念である英知界（道徳的世界）を構想している（A 808 = B 836）。ここでは、人間は、〔自分自身について〕感性界に属する者と見なされるとともに、英知界にも属する者として見なされざるを得ないという点が示されている。人間は、「感性界の主体」として第一に「経験的性格」を有しており、この性格により、主体の行為は、「現象として、他の現象と恒常的自然法則に従って徹底的に連関する」とともに、行為の条件としての「他の現象」から「導き出されうる」のであり、それゆえ、このような現象と結びついて「自然秩序という唯一の系列の項をなす」（A 539 = B 567）。また、第二に、この主体には、現象としての「行為の原因」を生じるとともに、それ自体は感性のいかなる条件のもとにもないような「英知的性格」が認められなければならないとされる（ibid.）。「英知的性格」が認められる主体とは、経験的制約とは無関係に自ら出来事の系列を始めることのできる自発性としての超越論的自由<sup>5)</sup>における主体である。したがって、『純粹理性批判』においては、〔超越論的〕自由を通じて、感性界と英知界という二つに区分された「世界」の両者に属する人間のあり方が提起されていると言える<sup>6)</sup>。

また、『人倫の形而上学の基礎づけ』においては、人間が自らの理性によって立てた法則に、何らの関心にも基づかずに従うという「意志の自律」が提起されている。カントによれば、理性は自分自身を、自分自身以外のものによる影響を受けない「自らの原理の創始者」として見なさなければならず、それゆえ理性は実践理性として、また一個の理性的存在者の意志として、理性自らによって自由なものとして見なされなければならない（IV 448）。そして、理性的存在者は、自らを英知者と見なし、「感性界ではなく悟性界に属する者として」見なさなければならず、この点において、理性的存在者は、感性界に属する限りでは自然法則の他律のもとにあり、英知的世界に属する者としては、自然とはかかわらず、理性にのみ基づいている法則のもとにあると論じられている（IV 452）<sup>7)</sup>。したがって、カントによれば、理性的存在者は、自分自身について考察する場合や自分自身の行為の法則を意識する場合に、「二つの立場」を持つと言えるのである（ibid.）。ところで、「いかにして定言命法は可能であるのか」という問いに対して、カントは、「定言命法を可能にする唯一の前提である自由の理念を挙げることが

できるということ、また、その前提が必然的であることを理解することができるということまで答えることができる」という点を示しつつ、定言命法は「自由の理念」のもとで可能であることを確認している（IV 461）。しかし、ここでの「自由の理念」は前提として位置づけられるのみであり、自由の存在に関する「証明」は行われていない。カントによれば、「理性の実践的使用のため、言い換えれば、命法の妥当性を確信するために、したがってまた人倫的法則の妥当性を確信するためには、これで十分〔強調は原文〕」なのであり、「いかにしてこの前提それ自体が可能であるのか」ということは、人間理性は決して洞察することができないのである（ibid.）。

この点に関して、『実践理性批判』においては、「根本法則」としての道徳法則の意識を「理性の事実」として確立することにより、純粹実践理性による自己立法は、純粹意志の自律としての「自由」と結びつけられている。「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行なさい」（V 30）という道徳法則の意識は、経験的ではない、「純粹理性の唯一の事実」であり、この事実を通じて、純粹理性が自らを根源的に立法的なものとして開示すると同時に、積極的な意味における「自由」が明らかになるのである（V 31-33）。また、自由な意志を持つ存在者の概念は「ヌーメノンの原因（causa noumenon）の概念」（V 55）と呼ばれ、ここにおいて、フェノメノンとの関係が示唆されていると言える。自由な意志による道徳法則の自己立法により、選択意志による格率の選択の自由が生じ、道徳法則に一致する格率の選択に基づく「選択意志の自律としての自由」と、選択された格率に従って感性界における具体的行為を行う「自由」が生じるからである。この構造により、英知的／ヌーメノンの原因が感性界における実質的行為へと結実するのであり、道徳法則の格率としての採用と行為との関係の確立という意味における「最高善」の可能性が示唆されることになるのである<sup>8)</sup>。

#### 4. 「道徳的陶冶（moralische Bildung）」の課題

第三節では、ヌーメノンの同時性であると同時にフェノメノンの固有性であるという「二重の固有性」における主体概念が生じ、このような主体のもとで「最高善」

の実現可能性が——たとえ理論的にはあったとしても——保証されうるということを確認した。

本節では、第二節における「世界市民主義的な教育」と「最高善」へと向かう主体の陶冶がどのように重なりうるかという点を考察するために、『宗教論』第一編の記述の検討を試みたい。というのも、ここにおいて、カントが目指す「教育」のあり方とその課題が明確化されていると考えられるからである。

第二節においては、『宗教論』の「心情〔心術〕の革命」に関する説明に依拠して『教育学』の内容を解釈しようとした谷田の解釈を確認したが、この「心情〔心術〕の革命」は、フェノメノンの主体とヌーメノンの主体の「二重の固有性」を前提として成立した、人間の道徳的あり方に関する「宗教」の文脈に即した説明として解釈することができる。たとえば、「心情〔心術〕の革命」に関する説明が展開されている箇所において、カントは次のように述べている。

義務を遵守するというできあがった堅固な企図は徳とも呼ばれるが、それは経験的性格としての適法性に関してである (virtus phaenomenon フェノメノンの徳)。[……] この意味での徳は徐々に獲得されるのであって、それは、[……] (法則を遵守するという) 長い習慣のことなのである。そのためには、必ずしも心の変化 (Herzensänderung) は必要ではなく、必要なのはむしろ道徳的慣行 (Sitte) の変化だけである。[強調は原文。] (VI 47)

カントによれば、義務を遵守することに関して「堅固な企図」がある場合を「徳」と見なし、それを経験的性格における「徳」、すなわち「適法性」とかかわる「フェノメノンの徳」として位置づけている。この意味での「徳」は、法則を遵守するという習慣のなかで徐々に獲得されるものであり、第三節の議論に従えば、行為を規定する選択意志における「徳」と言うことができるだろう。また、この「徳」を獲得するためには、「心の変化」ではなく、「道徳的慣行」の改善のみが必要であり、ここにおいて「心情〔心術〕」のレベルの変化は要求されていない。しかし、カントは上述の箇所に続けて次のように論じている。

しかし、誰かが法的によい人間になるのではなく、道徳的によい(神に嘉される)人間になるなら、すなわち英知的性格が有徳 (virtus noumenon ヌーメノンの徳) になるなら、このような人間は、何かを義務として認識すると、義務そのものの表象以外に、もはや他の動機を必要としないわけであるが、しかしそのようになるということは、格率の基礎が不純なままである以上、漸次的改革 (Reform) によっては引き起こされえず、むしろ人間における心情〔心術〕の革命 (Revolution) [……] によって引き起こされなくてはならない。[強調は原文。〔〕内は引用者による。] (ibid.)

「フェノメノンの徳」に関する記述とは異なり、ここにおいて、カントは「義務そのものの表象」以外の動機を必要とせずに行為へと移す場合を「道徳的な善」であるとして、これを英知的性格における「徳」、すなわち「道徳性」とかかわる「ヌーメノンの徳」として位置づけている。そして、この意味での「徳」は、上述の「フェノメノンの徳」のように「道徳的慣行」の漸次的な改革のなかで徐々に獲得されるということではなく、「心情〔心術〕の革命」によって引き起こされなければならないと言及されている。第三節の議論に従うならば、この「徳」は英知的なレベルにおける「徳」として位置づけることができるだろう。

したがって、カントが提起した「二重の固有性」における主体のあり方は『宗教論』にも引き継がれており、感性界に属するフェノメノンの主体における「徳」と英知界に属するヌーメノンの主体における「徳」も明確に区別されていると言える。そして、このような区分を前提としながら、カントは人間の「道徳的陶冶 (moralische Bildung)」について次のように語っている。

人間の道徳的陶冶 (moralische Bildung) は道徳的慣行の改善からではなく、むしろ考え方の転換 (Umwandlung der Denkungsart) と性格の確立 (Gründung eines Charakters) から**はじまらねばなるまいが**、もっとも、通常やり方はこれとは違って、個々の悪徳とは戦っても、悪徳の普遍的な根には触れないままなのである。[強調は引用者。] (VI 48)

上述の箇所におけるカントの記述は、道徳的陶冶に関する「通常のやり方」は、「道徳的慣行」の改善により、個々の行為に対しては指導を試みるが、その行為の基礎にある「考え方」や「性格」、すなわち、道徳法則が格率の形式として採用されているか否かは指導の埒外に置かれている状況を指摘するものであると考えられる。しかし、ここで重要なことは、「道徳的陶冶」における、「考え方の転換」や「性格の確立」と、「道徳的慣行」の改善が、カントの思い描く適切なプロセスとなっていないという方法論の問題ではない。そうではなく、ここでカントが主張している内容は、「道徳的慣行」における改善と、「道徳的性格」や「考え方」の陶冶は原理的に明確に区別されているということであり、「道徳的慣行」から改善を始めるという慣習的な方法が、「道徳的陶冶」、すなわち、自ら考え、自ら判断し、他者を自らと同様に人格として尊重するという道徳教育にとって最も重要な契機が覆い隠されてしまっているという「事実」である。それでは、カントが示そうとする「道徳的陶冶」は、〈現象〉としてどのようにあらわれるのだろうか。カントは、上述の引用箇所の直前で次のように論じている。

人間が自己を、そして格率の強さを評価できるのは、時間のなかでどれだけ感性に対する優位を獲得するかに応じてのみだから、人間による判定にとってこの変化は、より善い者になろうとする絶え間ない努力 (immer fortdauerndes Streben) にほかならないと見なせるし、したがって転倒した考え方である悪への性癖を、漸次的に改革すること (allmähliche Reform) だとも見なせるのである。(ibid.)

ここにおけるカントの議論は、「教育」それ自体を直接主題化したものではない。しかし、「教育」を「考え方の転換」と「性格の確立」から始めた場合に、人間にどのような変化が起こりうるのか、またその変化をどのように記述しうるのかという点について、ここでは端的に語られていると思われる。また、ここでのカントの記述は、「格率の採用」という英知的主体の「自由」が、感性的主体の行為による「最高善の促進」としてあらわれるという「二重の固有性」における主体のあり方とも一致してい

ると考えられる。したがって、「道徳性」は、時間において「より善い者になろうとする絶え間ない努力」としてあらわれるのであり、そのような「努力」の過程において、感性的行為による、感性界における「最高善の促進」が徐々に展開するというカントの構想が、上述の箇所においても共有されていると考えることができる。また、カントが指摘する「道徳的陶冶」がこのような構想のもとにあるとするならば、谷田の議論に見られるような、『宗教論』における「心情〔心術〕の革命」論を『教育学』における「道徳化」の議論の延長上に位置づけ、そこに「生涯学習」的側面を見出そうとする立場は、やはりカントの意図を捉えきれていないのではないかと思われる。カントの記述に依拠するならば、「心情〔心術〕の革命」論は、「生涯学習」的側面よりも、むしろ、子どもを含め、人間が「道徳性」へと向かうあり方をどのように語りうるのかという問題への応答という側面こそ重要なのであり、上述の引用箇所の後に「たとえ子どもであっても、不純な動機が混入した痕跡がわずかでもあれば、それを発見することは可能である」(ibid.) という一節が記されているという事実も、この点を裏付けていると考えられる。この意味において、『宗教論』第一編の議論は、『教育学』における道徳性に関する教育の議論の基礎にあるものとして解釈できるのではないだろうか。

## 5. おわりに

ここまで、複数のテキストにおける議論を手がかりとして、カントにおける「二重の固有性」の概念を一つの参照項として「道徳的陶冶」の内容を具体的に考察することにより、カントにおける「道徳的陶冶」の構想と「道徳性」へと向かう人間のあり方の一側面の明確化を試みてきた。本稿においては、カントの『教育学』を検討対象とする谷田と大森の議論を参照し、『教育学』において語られている「教育」の内容について考察するとともに、カントが提起した、理性的存在者としての人間における「二重の固有性」というあり方を確認した。そして、この「二重の固有性」において、英知的な原因と感性界における実質的行為との関係が明らかとなり、ここにおいて感性界における「最高善」の可能性が示されることになるという点を論じた。また、カントが

『宗教論』第一編において提示した「道徳的陶冶」の概念は「二重の固有性」を前提とするものであり、そのような「二重の固有性」における「最高善〔の促進〕」とも合致していると考えられることを示すというプロセスを通じて、カントにおいて、「道徳性」とは一つの時間軸において「より善い者になろうとする絶え間ない努力」としてあらわれるものであり、「道徳的陶冶」のプロセスが、そのような「努力」により感性界における「最高善の促進」の漸次的展開として構想されていることを明らかにした。

これまでカントにおける「教育」の議論は、道徳性との関連における「自由」の問題、行為の格率と「思考法（考え方）の転換」の問題、「啓蒙」との関係に関する問題、『教育学』のテキストの分析等の視点から多様な側面を持つことが明らかにされてきている。このような文脈において、本稿の眼目は、人間の「二重の固有性」において、「道徳的陶冶」は「より善い者になろうとする絶え間ない努力」として〈現象〉としてあらわれるという点、そのプロセスが、そのような「努力」により「最高善の促進」の展開として構想されているという点を示すことにあった。また、これは、カントにおける「二重の固有性」という記述を手がかりとして、人間の道徳的あり方を、感性的なものおよび英知的なものとの関わりにおいて描出しようとする試みでもあった。

「二重の固有性」がカントの『教育学』においてどのように位置づけられうるのか、また、そのような「二重の固有性」における「道徳的陶冶」の構想は『宗教論』のテキスト全体においてどのように位置づくのかという点については、本稿では十分に論じることができなかった。これらの点を明らかにすることが今後の課題である。

## 注

1) 以下、本稿におけるカントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.) により、ローマ数字で巻数を、続けてアラビア数字で頁数を示す。ただし、『純粹理性批判』からの引用については、慣例に従い、第一版の表記をA、第二版の表記をBとし、その後に頁数を示す。なお、邦訳については、岩波書店および理想社版の『カント全集』を適宜参照した。

2) フェノメノン (phenomenon) は「現象〔体〕」と訳され、感官との関係における対象を意味するとともに、実践にかかわる文脈においては、自分自身やその行為を自然法則 (他律) のもとにあると考える際のそれらのあり方を意味する。他方、ヌーメノン (noumenon) は「可想体」、「本体」と訳され、感官の客観にはならない可能的なある物を意味するとともに、実践に関する文脈においては、自分自身やその行為を自然から独立した、理性だけに基づいている法則のもとにあると考える際のそれらのあり方を意味する (cf. IV 452)。

3) 『宗教論』第一編を「性格の確立」に関する議論として位置づける根拠を、谷田は、『宗教論』第一編における「格率 (Maxime)」、あるいは「心情〔心術〕 (Gesinnung)」のレベルと、「行為 (Handlung)」のレベルを明確に区別する記述 (cf. VI 21-25) と、『純粹理性批判』における「英知的性格」と「経験的性格」を区別する記述 (cf. A 538-541=B 566-569) との対応関係に見て取っている [谷田 1994]。また、谷田の解釈は、『宗教論』における「心情〔心術〕の革命」を「道徳化」それ自体として同一視するものとは必ずしも言えず、一方で『教育学』の記述を「啓蒙主義的な連続主義的教育観」が支配的となっているものとして位置づけつつ、他方で『宗教論』の記述を〔「心情〔心術〕の革命」という契機による〕「《非連続》的教育観」が前景化されているものとして捉えることにより、後者が前者の内容を補い、カントにおける教育のプランの全体像を浮かび上がらせるものであるとする点に特徴があると言える。

4) このような現実的な立場の解消は、当該の〔道徳的〕規範の内容が普遍的に妥当するか否かを吟味する場合に生じる、理性的存在者の「均質化」として説明することができる [cf. 倉本 2004]。

5) 脇坂によれば、このような「自発性」における「超越論的自由」の性格は、「形而上学的認識の第一原理の新しい解明」(1755)における「神の存在措定」の性格を引き継いでいる [脇坂 1998]。

6) しかし、このような「感性界」と「英知界」の区分は、「現象」と「物自体」の関係に対応するものである。このような認識における「二重」のパースペクティヴを前提として、「実践」の文脈における「二重」の視点も生じている。また、倉本によれば、『実践理性批判』において「理性の事実」(V 31)が確立されたことにより、この「二重」の視点も確立したとされる [倉本 2004]。

7) カントによれば、感官の表象のように選択意志 (Willkür) がなくともわれわれに生じる表象に関しては、

対象による触発という方法でしかわれわれは対象を認識することができず、対象それ自体を知ることはできない。このとき悟性は、現象 (Erscheinung) の認識には達するが、物自体の認識には到達できない。ここでの現象と物自体の区別が、消極的な意味においてはあがあるが、現象による感性界と区別される物自体による悟性界 (Verstandeswelt) の推論へと向かう。他方、理性は純粋な自己活動性として定義され (IV 452)、理性的存在者は自分自身を英知者として見なすことにより、実践的な見地において自らを悟性界に属する者として見なす。ここにおいて、悟性界は英知的世界 (intelligibele Welt) として積極的な意味が付与される。

8) ここにおける「最高善」の可能性の記述は、倉本による「最高善」概念の解釈に基づいている [倉本 2004]。倉本は、「最高善」概念を、「魂の不死」と「神の現存在」の両者の要請により、「来世」において実現すべきものとする解釈は採用していない。倉本は、「世界における最高善は我々の協力によって可能である」(VIII 279 Anm.) という記述を、たんに「進歩史観」によるものとしてのみ解釈するのではなく、「最高善」を「現世」すなわち感性的世界のなかにおいて「促進」されるべきものとして解釈すべきであるとする立場をとっている [ibid.]。

## 文献

- Kritik der reinen Vernunft*, Bd. IV (Bd. III), 1-252 (1-552), 1781 (1787).
- Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V, 1-163, 1788.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bd. VI, 1-202, 1793 (1794).
- Die Metaphysik der Sitten*, Bd. VI, 203-493, 1797.
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, 117-333, 1798.
- Über Pädagogik*, Bd. IX, 437-499, 1803.
- Grimm, Stephen R. 2002. Kant's argument for radical evil. *European Journal of Philosophy* 10 (2) : 160-177.
- Löttsch, F. 1978. *Vernunft und Religion bei Kant*. Köln.
- Schweitzer, A. 1889. *Die Religionsphilosophie Kants von der reinen Vernunft bis zu Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Freiburg.
- Silber, John R. 1959. Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. *The Philosophical Review* 68 (4) : 469-492.
- Wood, A. 1970. *Kant's Moral Religion*. Ithaca.

- 1978. *Kant's Rational Theology*. Ithaca.
- 1999. *Kant's Ethical Thought*. New York.
- Yovel, Y. 1972. The Highest Good and History in Kant's Thought. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54 (3) : 238-283.
- Zobrist, M. 2008. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation. *Kant-Studien* 99: 285-311.
- 宇佐美公生. 2005. 「カントにおける自由と道徳法則——「両立可能論」からのもう一つの道徳理論の可能性——」『日本カント研究 6 批判哲学の今日的射程』日本カント協会 (編), 89-103. 千葉: 理想社.
- 内田浩明. 2000. 「カントにおける自由の実在性の問題」『日本カント研究 1 カントと現代文明』日本カント協会 (編), 129-142. 千葉: 理想社.
- 大森一三. 2013. 「カント「教育論」における「道徳化」の意味とその射程——「理性の開化」と「世界市民的教育」の関係——」『教育哲学研究』(通巻107号), 79-96.
- 小倉志祥. 1972. 『カントの倫理思想』東京: 東京大学出版会.
- 倉本香. 2001. 「道徳の普遍的法則に基づく教育の可能性——愛国者と世界公民」『教育哲学研究』(通巻81号), 71-86.
- 2004. 『道徳性の逆説——カントにおける最高善の可能性——』京都: 晃洋書房.
- 坂部恵. 1976. 『理性の不安 カント哲学の生成と構造』東京: 勁草書房.
- 鈴木晶子. 2006. 『イマヌエル・カントの葬列 教育的眼差しの彼方へ』東京: 春秋社.
- 鈴木宏. 2009. 「カントの教育思想にみる強制と自由との両立可能性」『教育哲学研究』(通巻99号), 63-82.
- 高田純. 2007. 「カントの教育学講義——「自然素質の調和的発達」をめぐる——」『文化と言語』(通巻67号), 181-241.
- 谷田信一. 1994. 「カントの教育学的洞察——その背景・内容・意義——」『現代カント研究 5』カント研究会 樽井正義・円谷裕二 (編), 135-163. 京都: 晃洋書房.
- 中沢哲. 2001. 「カントにおける道徳教育方法論の思考法」『教育哲学研究』(通巻83号), 60-75.
- 量義治. 1990. 『宗教哲学としてのカント哲学』東京: 勁草書房.
- 広瀬悠三. 2010. 「カントの教育思想における幸福の意義——「感性的な幸福」と「最高善における幸福」の間で——」『教育哲学研究』(通巻101号), 100-117.
- 藤井基貴. 2015. 「教育史におけるカント——大学史・教育思想史・影響作用史——」『日本カント研究 16 カントと最高善』日本カント協会 (編), 67-86. 東京: 知泉書館.



- 保呂篤彦. 2008. 「根本悪の克服——個人における、また人類における——」『日本カント研究 9 カントと悪の問題』日本カント協会 (編), 29-43. 千葉: 理想社.
- 山口匡. 1995. 「カントにおける教育学の構想とその方法論的基礎—理論=実践問題と《judiziös》な教育学—」『教育哲学研究』(通巻71号), 73-86.
- 脇坂真弥. 1998. 「カントの自由論」『宗教研究』(通巻317号), 51-74.