

博士論文

論文題目 純粹感情の倫理学
カント道德哲学における尊敬の感情

氏名 山蔦 真之

まえがき

本論文はカント倫理学を、「尊敬の感情」という概念を中心に論じたものである。学問としてのあらゆる哲学研究がそうであるように、本論攷もまた、先人たちの研究成果との取り組みを通じて、その主題を設定している。とりわけカント研究という、それ自体が一つの歴史を構築している領野にあっては、先行研究に依拠した主題の限定は、有意義な議論のためには不可欠であった。その限定が本研究にあっては、「尊敬の感情」という、ややもすればカント倫理学においてマインナーとも見える概念によってなされている。本論攷の価値は、この概念をカントの諸著作の中で、どれだけ精緻に探求することができるか、その点によって決定されるだろう。

このような、細かな研究目的を持っている一方で、しかしながら本研究は同時に、伝統的なカント倫理学の理解を一変させようという、大きな企てをも抱いている。「尊敬の感情」とは、その名の通り、人間における一つの感情を指し示す言葉である。この言葉を研究の中心に据えたこと自体が、広く認められたカント解釈に対して異論を唱えている。広く認められたカント解釈、すなわちそれは、「あらゆる感情を排するところに道徳を基けた、純粹理性の倫理学」という理解にほかならない。本研究が「尊敬の感情」を主題として選んだ時、それは、カント倫理学におけるマージナルな概念を、先行研究がないからという理由だけで取り上げようとしているわけではない。むしろ反対に本研究は、まさにこの感情こそがカント倫理学の隠れた中心を形作っている、という強い主張を提示している。成熟したカント倫理学の最大の課題は、道徳からあらゆる感情を排除することではなく、ある一つの特異な感情、すなわち「尊敬の感情」を、いわば純粹感情として提示することであった。これが本研究の主張である。

いま、「成熟したカント倫理学」という言葉が使われた。それによって意味されているのは、とりわけ『道徳の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）と『実践理性批判』（一七八八年）という二つの著作に描出された、一七八〇年代におけるカントの思考にほかならない。本研究は多くの場所で、カント倫理学を一七七〇、八〇、九〇年代という三つの時代に区分した上で、その発展図式を再構築しようと試みている。そして、この三〇年間に展開したカントの思考の道筋にあって、導きの糸の役割を果たしているのが、まさに「尊敬の感情」なのである。大まかな図式だけをここで先行させておくのであれば、それは次のようになるだろう。——広くイメージされている「感情を排除する純粹理性の倫理学」という構想を、カントはすでに一七七〇年代において確立していた。カントがその主著を発表した一七八〇年代において、彼にとって解決しなければならなかったのは、むしろ、この「感情を排した純粹な理性」が、それにもかかわらず人間の感情に対して、どのような影響をもつのかという問いであった。そして一七九〇年代に至りカントは、この、理性の感情への影響という問題を、さらに深化させていく——。この結論が本研究を通じて認められるのであれば、カント倫理学をめぐるわれわれの思考は、必然的に見直しを迫られることになるだろう。

本研究は全七章によって構成されている。第一章では、今述べられた一七七〇、八〇、九〇年代という図式の下、カントの諸著作における「尊敬の感情」が概観される。第二章は一七七〇年代から八〇年代にかけてのカント倫理学の変転を、より詳細に記述している。第三章から第五章は、『道徳形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』という二つの作品の分析を行っている。とりわけ第五章は、「尊敬の感情」が最も集中的に語られるテキストである、『実践理性批判』分析論第三章と取り組んでおり、この章において初めて、「尊敬の感情」とは一体どのような感情なのか、という根本問題が議論されている。第六、七章は論文全体からみると応用的な内容を含んでおり、先行する五章で論じられた「尊敬の感情」が、具体的な人間へと適用されていく場面を描いている。年代的な区分から言えば、第六章は九〇年代の著作を、第七章はふたたび第一章のように、しかし異なる観点から、一七七〇年代から九〇年代を概観している。

各章はそれぞれ、元来は個々の論文として構想されたものであり、それらが体系的に配置されることで本論攷は成立している。配置の構成は、一章から五章までが「尊敬の感情」の原理的側面を、そして六、七章が応用的な側面を論じていると言ってもよいし、あるいは（ややそうでない部分もあるのだけれど）、一・二章が一七七〇年代、三・四・五章が八〇年代、六・七章が九〇年代におけるカントの思考の解釈として読まれてもよい。このような大まかな区分けがある一方で、しかし各章は、時には明示的な仕方で、時にはしかしそれとは示唆されることなく、互いを参照し合っている。相互参照によって浮かび上がるいくつかの主題は、中心的な議題として取り上げられることはなくても、本研究にとって、いわば中枢神経・意識下の座標として、全体を支えている。その主題として数えられるものは、哲学の通俗性、理論哲学と実践哲学の平行性、自由と道徳的改善のパラドクス、といったものである。これらの主題は、それぞれが一つの論攷を必要とするような大きな問いであるけれど、本論ではあくまでも副次的な扱いを受けるにとどまっている。あくまでもカント研究として構想された本論攷が、しかしそれでも見据えている中心的主題とは、「倫理における感情の問題」にほかならない。以下の試みはこの問いに対する、カント解釈を通じて獲得された、著者自身の思考でもある。

ほとんどの学問的仕事がそうであるように、本論攷の成立にも、多くの人々の協力がなくてはならないものであった。著者自身の至らなさゆえに、そのうちの少なからぬ人には、感謝を届けることもできなかった。直接の師、ということでここでは、石川求教授、**Professor Heiner・Klemme**、そして熊野純彦教授の名だけを挙げることにしたい。そしてやはり、あらゆる側面から著者を支えてくれた、父と母には感謝を捧げることとしたい。

凡例

一、カントの著作からの引用は書名の略号とページ数を括弧内に示す。ページ数はアカデミー版(*Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften*)からのもの。また、カントの講義録からの引用は、それらに加えて、アカデミー版の巻数も記載する。ただし、『純粋理性批判』は慣例通りA/B版のページ数を、そしてシュタルク編集の『道徳哲学講義』は Kant (2004) (文献表参考) のページ数によって引用する。書名の略号は以下の通り。

著作

Nova: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.

Deutlichkeit: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft.

KU: Kritik der Urteilskraft.

Entdeckung: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,

Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

MS: Die Metaphysik der Sitten.

Ton: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

講義録

VM: Vorlesung zur Moralphilosophie (Hg. von Werner Stark)

Powalski: Praktische Philosophie Powalski.

Collins: Moralphilosophie Collins.

Mrongovius: Moral Mrongovius.

Mrongovius II: Moral Mrongovius II.

Vigilantius: Metaphysik der Sitten Vigilantius.

二、カントの覚書、いわゆる「レフレクシオン」からの引用は、**Refl.**の略号と共に、アカデミー版における番号を示す。

三、引用は、過去の翻訳を参考にしたものの、基本的には全て筆者による翻訳。なお、原

文のゲシュタルによる強調は、傍点によって再現した。また、必要と思われる箇所については () 内に原語を載せた。[] 内は著者による補足。参考にした既存の邦訳は、主に以下のもの。

『カント全集』岩波書店 二〇〇〇―二〇〇二

『純粹理性批判』熊野純彦訳 作品社 二〇一二

『実践理性批判』宇都宮芳明訳・注解、以文社 二〇〇七（新装改訂版）

『道徳形而上学の基礎づけ』宇都宮芳明訳・注解、以文社 二〇〇四（新装改訂版）

四、二次文献の引用は著者名と出版年のみを示す。書名を含んだ詳しい文献表は巻末に配置した。

目次	
第一章 知性と感情 ——一七七〇、八〇、九〇年代における尊敬の感情 俯瞰——	・ ・ ・ 1
第二章 幸福主義と尊敬の感情 ——カント倫理学発展史——	・ ・ ・ 3 1
第三章 尊敬の感情への道程 ——『道徳形而上学への基礎づけ』第二章 定言命法とその諸方式——	・ ・ ・ 5 1
第四章 尊敬の感情、その根拠 ——『道徳形而上学の基礎づけ』第三章と『実践理性批判』原理論——	・ ・ ・ 7 4
A. 『道徳形而上学の基礎づけ』 ——定言命法の証明——	・ ・ ・ 7 5
B. 『実践理性批判』 ——自己活動性の演繹——	・ ・ ・ 9 3
第五章 幸福と統一 ——尊敬の感情とは何か——	・ ・ ・ 1 1 2
第六章 悪の問題 ——尊敬の感情の動的モデルへ——	・ ・ ・ 1 3 9
第七章 道徳的帰責と良心 ——人格の同一性の感情——	・ ・ ・ 1 6 6
文献表	・ ・ ・ 1 8 8

はじめに

研究の冒頭をかたち作る本章の目的は、尊敬の感情がカント倫理学全体の中で、どのような機能を果たしているのか、その見取り図を描くことにある。尊敬の感情が具体的にどのようなものであるのかという、この感情の内容への問いは、いくつかの課題が乗り越えられたのちに、第五章においてはじめて立てられる。本章と第五章のあいだの各章には、カント倫理学への発展史的アプローチや、その中心的著作の体系的分析が配置されている。それら、二章から四章までになされる分析は、ある意味において、第五章という本研究にとって中心である章へとむかっていくための、準備的な役割を担っている。本章は、そういった個々の準備にさらに先立って、尊敬の感情についておおまかな理解を形成すること、あるいは、尊敬の感情をカント倫理学全体から浮き上がらせ、むしろその特殊性や異様さを提示することに目的を定めている。それゆえここでは、続く各章では詳細な分析を受ける資料や概念が、やや表面的になぞられることにもなるだろう。この課題がすべての論攷の初めに位置しなければならないのは、一方では、本章において後の議論のための概念的な枠組みを用意するためであり、他方では、尊敬の感情をめぐる近年のカント研究の動向に本研究を接続するためでもある。というのも、近年のカント倫理学研究において尊敬の感情が注目されているのは、まさにこの感情が体系の中で果たしている機能ゆえだからである。その機能とは、さまざまな議論や異なった主題と関わりうるものであるけれど、つまるところ、「道徳的動機 *moral motivation / moralische Triebfeder*」と呼ばれているものにほかならない。

カント研究の歴史において尊敬の感情は、長い間、日の当たらない概念であったと言ってよい。一九九〇年代以前のカント倫理学研究において尊敬の感情は、個別のテーマとして扱われることはほとんどなく、包括的な研究においては触れられても、付随的であるか、悪い場合には、カント倫理学にあるべきではなかった要素として退けられることすらあった¹。かつてのような消極的解釈に反して、近年の研究において尊敬の感情は、カント道徳

¹ その一例として、日本のカント研究においても影響が小さくはない Paton (1947)を挙げることが出来よう。ペイトンは尊敬の感情が有益な概念であると認めながらも、それが倫理学ではなく心理学に属すとしている (Paton (1947), P.65)。例外的に、一九九〇年代以前に属する個別の研究として Lauener (1981)があるが、そこでは、尊敬の感情についての、当時の支配的な見解を反駁することが目指されている。「尊敬の感情に、むしろ心理学的、あるいは教育学的な役割を認めているベックやアリソンに反して、尊敬の感情が重要な体系的機能を満たさなければならないことが示されなければならない」(S. 243)。アカデミックなカント研究において尊敬の感情が注目されてこなかったことは、しかしながら、カント以降の哲学史において、この概念が常に忘却の彼方にあったことを意味してはいない。

哲学の最も注目すべき概念として、あるいはまた、カントに限定されない倫理学の広い領域へと展開可能な概念として、大きな脚光を浴びている。この新たな研究動向の背後には、いくつもの関心や、ことなつた哲学的伝統の潮流が錯綜して働いているように思われるが、それらはある一点において交差しあい、共通の議論の場を形作っている。その共通点こそが、尊敬の感情を「道徳的動機」ととらえ、その観点からカント倫理学を分析するという問題意識なのである²。

「道徳的動機」という概念の広がりや、尊敬の感情をてがかりとして、カント倫理学研究にさまざまな可能性を開いた。カント哲学に内在的な研究は、この概念を中心にカント倫理学の再構築を始めている。本研究もそのような試みの一つであるけれど、「道徳的動機」に着目した解釈がなされたとき、カント倫理学の全体像は、これまで理解されていたものとは全く異なつた様相において立ち現れてくる。あるいはまた、「動機」という主題を通して、現代倫理学のコンテクストへと、カント道徳哲学を位置づけ直そうという動向を見ることも出来る。それは例えば、「功利主義」や「徳倫理学」に対する「義務論」といった図式に加えて、動機の「内在主義」と「外在主義」という対立軸を持ち込むことで、新たな倫理学の地図を描こうとする試みにも見て取れよう³。あるいは、哲学史における他の概念、たとえばショーペンハウアーにおける「同情」や、シェーラーにおける「価値感情 (Wertgefühlen)」と尊敬の感情とを比較するような研究も目にする事ができる。尊敬の感情への着目は、カント哲学の内にとどまる文献研究においても、その外に出ようとする倫理学研究においても、極めて有益であつたように思われる⁴。

幾人かの哲学者たちが、ときには奇妙な形で、ときには何か決定的とも思われる仕方で、カント哲学における尊敬の感情に言及してきた。それらを体系的に叙述することは、本研究の目的にも、著者の力量にも適わないことであるが、それでも本論攷の中で、そういった哲学者たちの言葉に触れる機会はあるだろう。彼らの目的はカントを正しく理解することではないのだから、その言葉をカント解釈に援用することは慎まなければならない。しかし彼らの目は、時には現代のカント研究者たちを凌駕する仕方で、ことごらの本質を見通していたようにも思われる。

² この研究状況の一つの成果として、たとえば、Klemme / Kühn / Schönecker (2006)を挙げることができる。この論集は、カントの道徳的動機論に立脚しながら、厳密なカント解釈と、カントから離れた倫理学全体の視野に立つた解釈の、両方の研究を収録している。

³ この点に関して、カント倫理学についても、現代倫理学の整理についても正確である研究として、出版されていないものの Klemme (2003)を挙げよう。やや細かな分類についてであるが、クレンメによれば尊敬の感情は、道徳性と動機の内的なつながりを構築している点では内在主義であるものの、しかし道徳性の認識が、自動的には道徳的行為へとつながらない点 (すなわち、人間が自らの自由によって道徳的行為を決断しなければならない点) において、通常の内主義からは逸脱している (Klemme (2003), S. 194, 5)。

⁴ 哲学的な比較研究として、同一著者の二つの文献を言及しておこう。Weiper (1999),

研究における一つの概念への注目は、ひょっとすると、かならずしも当の思想家の正確な理解へと直結するわけではない。ある概念へとかけられた過大な負荷は、あるいは、その概念が含まれている思考体系を、歪めた形で理解させることにつながるかもしれない。また、他の哲学者との比較や、現代の倫理学との接点を探ることは、研究対象である哲学者の固有性が失われる危険を常に孕んでいよう。そのような危険を避けるため、そして同時に論文全体の俯瞰という目的のために、以下では、尊敬の感情と道徳的動機をめぐる議論を、カント自身がたどった思考の道筋に寄り添いながら、叙述することを試みよう。この叙述は、一七六〇年代から九〇年代までの時期を、年代ごとに区切った上でなされている。とりわけ九〇年代に関しては、道徳的動機を争点として、カントが彼の同時代人と対話を広げた場面へと赴くことで、尊敬の感情という概念が持っていた本来の意味を探求することが試みられている。同時代人の「誤解」を解こうとするカントの言葉に耳を傾けることは、今日にあっても、カント倫理学の「誤解」を避けるために有益なはずである。とはいえ、さしあたりは、近年のカント研究に接続する形で本論をはじめることとしよう。

1、判定の原理と執行の原理 ——六〇・七〇年代——

道徳的動機というテーマを、カント倫理学の中に読みとろうという試みにあって、その問題意識を支えるであろう、いくつかの中心的テキストが存在する。たとえばそれは、『道徳形而上学の基礎づけ』（一七八五）の第一章において、カントが「義務に適した行為（pflichtmäßige Handlung）」と「義務からの行為（Handlung aus Pflicht）」とを区別する一節でもありうるだろう。本研究は、しかしながら、一七八〇年代に属するカント倫理学の主著へと赴く前に、一七七〇年代にカントが行った『道徳哲学講義』における、ある一節を取り上げることとしたい⁵。この一節は、近年の研究において注目を受けており、多くの解釈者がそれを、カント倫理学を再構築するための重要な手掛かりと見なしている。また、道徳的動機をめぐる、カントと他の哲学者を比較する研究にあっても、この一節はしばしば言及される。さらには、動機概念をめぐる倫理学研究全般においてすら、この節の語る一つの区別が、議論の枠組みを設定している場合がしばしば見受けられる。これらすべては、以下で語られている区別が、極めてはっきりとしたものであるように見ると共に、それが倫理学の思考の、一つの根源に触れているからであるように思われる。その一節は、以下のように語られている。

(2003)

⁵ 『道徳哲学講義』が資料として持っている問題は次章で扱う。ここでは、一七七〇年代の講義録が、一七八〇年代の諸著作が書かれる以前の資料であることが確認されれば十分である。講義録の内容が、カントの成熟した思考内容を映しているのか、あるいは、カント倫理学の主著群に先立つ、いわば「前批判期」の段階に属しているのかもまた、次章において問われることだろう。

我々はここで二つのものに着目しなければならない。一つは責務の判定の原理 (principium der Diudication)であり、もう一つは責務の執行、もしくは実行の原理 (principium der Execution oder Leistung)である。規範(Richtschnur)は責務の判定の原理であり、動機(Triebfeder)は執行の原理である。これらが混同されていたゆえに、道徳において全てが間違っていた。(VM. 55, 6) ⁶

引用は、「一般実践哲学(Philosophia practica universalis)」という章における「道徳の最上の原則について」と題された節の、冒頭に位置している。『道徳哲学講義』全体は、「一般実践哲学」と「倫理学」という二つの章に大別されているが、この二章は、それぞれ、講義において教科書として使われていたバウムガルテンの著作『第一実践哲学入門(Initia Philosophiae Practicae Primae)』(1760)と『倫理学(Ethica)』(1751/1763)に対応している。しかしながら、バウムガルテン『一般実践哲学入門』の中に、この一節に対応する箇所を探してみても、それにあたる文章を見つけることは出来ない。そのことから、そしてこの一節の言葉遣いからも、ここで語られている事柄が、カント自身の思考の表現であることが推測されよう⁷。一節が語っているのは、「二つのもの」の区別、すなわち、「判定」と「執行」、あるいは「規範」と「動機」との区別である。注目すべきことは、カントが続けて、この区別がなされていなかったゆえに、「道徳において全てが間違っていた」とまで語っていることであろう。この、極めて力強く語られている区別は、いったいどのような事態を表現しているのだろうか。

一節の直後にカント自身が説明しているところによれば、「判定の原理」は、「それにしたがって、行為の善性と悪性を判断する」(VM. 56)役割を担っている。対して「執行の原理」は、「何が、この〔判定の原理によって判断された〕法則にしたがって生きるよう、私を動かすかという問い」(VM. 56)に関わるものとされる⁸。加えてカントは、「判定の原理」

⁶ この一節は(Collins. XXVII, 274)もしくは(Mrongovius. XXVII, 1422)、さらには古い場合、Paul Menzer 編集の道徳哲学講義からも引用される。複数の資料から同一の引用がなされることの原因については、本研究の次章において解説される。

⁷ N・ヒンスケは、講義録が資料として持っている難点の一つとして、カント自身の思想と講義の内容との「同一性の問題」(Hinske (1998), S. 18)を挙げている。「生涯、ヴォルフ学派の教科書にしたがって講義をしていたカントは、講義の中で、どれだけみずからの思想を解説していたのだろうか。あるいは、どれだけ自覚的に、どのような動機であれ、みずからの探求と教育をきれいに分けており、それによって、いってみれば「二重生活」をおくっていたのだろうか」(Ebd.)。いま問題としている一節についていえば、ここまで挙げた理由から、そして、以降に述べられる思想史的背景から、ヒンスケの疑問が退けられ、それがカント「みずからの思想」であることを認められるように思われる。

⁸ ほぼ同様の内容が、以下の、七〇年代に位置づけられた「レフレクシオン (覚書)」に

が「悟性(Verstand)」の中に、そして「執行の原理」は「道德感情(das moralische Gefühl)」の中に求められることを述べている。「あらゆる道德判断の最上原理は悟性の中にあり、この行為をするための、あらゆる道德の衝動(Antrieb)の最上原理は心の中にある。この動機は道德感情である」(VM. 57)。顧慮すべきことは多いけれど、一節が語っているのは、倫理学における判断と行為、あるいは、知性と感情という、一つの根源的な区別であると言っているように思われる。『道德哲学講義』から遡ること約十年、一七六四年の著作『自然神学と道德の原理の判明性について』の終盤、道德についての叙述の中で、カントは知性と感情の関係を次のように整理している。「我々の時代において初めて、人々は以下のことを理解し始めたのである。すなわち、真理を表象する能力が認識であり、対して善を感受する能力は感情であること、そして、両者は互いに取り違えられてはならないということ」(Deutlichkeit. 299)。この整理においてカントは、知性(認識)と感情の区別を、そのまま理論哲学と道德哲学の区分に結び付けており、倫理学においては感情のみが問題であると語っている。事実、直後にカントは、「ハチソンや他の人々は、道德感情の名の下で、実践的原理について、素晴らしい観察への始まりを提供したのである」(Deutlichkeit. 300)と、スコットランド道德感情学派への傾倒を示している。これに対応して、C・ヴォルフを代表とする、合理主義的倫理学の第一原理である「完全性(Vollkommenheit)」についてカントは、譲歩つきながらも、否定的な見解を表明している。「完全性」は、確かに「あらゆる責務の第一の形式的根拠(formale Grund)」(Deutlichkeit. 299)とはなるであろうが、しかし実践的認識の「質料に関わる諸原則(materiale Grundsätze)」(Deutlichkeit, 299)なしには、個別の責務を与えることはできない。より優れた認識が、そのままより善き行為を産み出すという合理主義的、あるいはソクラテス的前提に反対して、六〇年代のカントによれば、責務の最終的な根拠は感情である。「善についての、結合した、あるいは混乱した概念を解きほぐし、より判明にすることは、悟性の仕事である。なぜなら悟性は、善の概念が、善についてのより単純な感受(Empfindung)からどのように生じたのかを示すからである。しかしながら、これが一度単純なものとなったならば、「これが善である」という判断は、全く証明不可能なものであり、それは、対象の表象と結びついた快の感情の意識の、直接的な効果である」(Deutlichkeit. 299)。感情に責務の第一根拠を与え、悟性には二次的な役割しか認めないこれらの立場を、七〇年代講義録の例の一節と比べたとき、その違いは鮮明だろう⁹。七〇年代の講義において、「判定の原理」と「執行の原理」の区別によって

も見てとれる。“1. quaestio diiudicationis: quid est bonum? 2. executionis: cur hoc bonum a me faciendum?” (Refl. 6972). (「1、判定の問い: 何が善であるか。2、執行の問い: なぜ、その善が私によってなされなければならないのか」)。

⁹ 判明性論文に見られる六〇年代のカントの立場について、解釈者たちは必ずしも一致した

なされたのは、悟性と感情の、いわば役割分担にほかならない。道徳において悟性は、感情に比べて二次的な役割にとどまるのではなく、「判定」という独自の任務を与えられることになる。同時に、感情もまた、それによって倫理学から排除されるのではなく、「執行」あるいは「動機」という役割を担わされる。こうして、六〇年代には道徳感情学派へと傾斜していたカントは、十年の思考過程を経て、合理主義と道徳感情論の対立へと、独自の回答を与えたことになる。それはいわば、カントにおける大陸合理主義とイギリス経験論の和解という、理論哲学の領域においてしばしば語られる図式の、実践哲学における反復とも理解されよう。自らが出したこの回答へのカントの自信は、二つの原理が区別されていなかったゆえに「道徳において全てが間違っていた」という言葉にも感じられる¹⁰。

こうして例の一節は、カント倫理学の体系にあっても、哲学史の観点からしても、一つの重要な結節点をなしているように思われる。しかし、それほどまでに決定的な内容を含んでいるにも拘わらず、おそらくはそれが講義録にあるという理由から、カント研究者の目が一節へと向けられるようになったのは、比較的最近のことである。その嚆矢となったのが、一九五〇、六〇年代における、D・ヘンリッヒの諸研究であることには、おそらく疑いはないであろう。とりわけ一九六三年に発表された有名な論文、「カントと思弁的觀念論における、倫理の基礎づけの問題」において、ヘンリッヒは、「判定の原理」と「執行の原理」を論文中の二つの章に据えた上で、とりわけ後者の「執行の原理」に比重を置き、カント倫理学の構造と発展段階を描いたのであった。その整理に従えば、悟性による「判定」がすぐさま「動機」にはなりえないという洞察を、カントはイギリス道徳感情論から

見解を持っているわけではない。例えばB・ヒンメルマンは、先に引いた、完全性による「形式的諸原則」と感情による「質料に関わる諸原則」との対比に言及した上で、両者の関係についてカントは答えを与えていないとしている(Himmelman (2003), S. 59, 60)。本研究はここまでのテキスト分析から、六〇年代のカントは、感情に責務の最終根拠を置いていたという解釈を提案するけれど、少なくとも、この時期のカントが感情に大きな役割を期待していた事実は、疑われることではないだろう。

¹⁰ 倫理学における合理主義と経験論の対立を、以下にも引用するD・ヘンリッヒの論文は、「アンチノミー」と表現している。「倫理学が道徳的要求の合理的性格を維持するなら、道徳的意志の動機は理解することができず、倫理学が道徳性を行為するための力として前提したとき、善の合理的性格は保持することができない」(Henrich (1963), S. 369)。あるいは、一九二〇／四年の倫理学講義の中でフッサールは、近代倫理学史を解説しながら、次のように記していた。「一七世紀の終わりから、理性的道徳と感情的道徳の争いという名の下でカントまで続いた、そして我々の時代においても、古くから受け継がれた主題の新たな闘争として、新しい名前においてさらに継続されたこの大論争は、倫理学が合理的であるか、あるいは経験的・人間学的であるかということ巡って争われる論争の、歴史的な一形態にほかならない」(Husserliana XXXVII, S. 128)。

引き継いだのである。そして、この洞察が、八〇年代のカント倫理学主著群においてさらに発展した時、カントが「善い意志の持つ唯一の動機」と呼ぶ、尊敬の感情が登場する。その限りにおいて、ヘンリッヒによれば、尊敬の感情はカント倫理学の完成を告げる概念とも言えるのである¹¹。

こうして「判定」と「執行」の区別、とりわけ「執行の原理」という問題設定によって、その最終的な到達点である尊敬の感情に、特別な意味を与えることが可能になる。加えて、「動機」である尊敬の感情は、道徳の判定の原理とは区別されたのだから、従来のカント倫理学研究で盛んに分析された定言命法等の「規範」という要素に、追加されなければならない要素として、新しい解釈を要求することにもなった。事実、カントは上述の講義において、道徳の執行のためには動機が必要であり、後の倫理学主著群においては尊敬の感情が唯一の道徳的動機だと明言しているのだから、尊敬の感情を「執行の原理」として理解することは、なんの問題もないように思われる。

けれどもカントのテキスト自体が、そのような解釈を思いとどまらせる。というのも、奇妙なことにカントは、道徳哲学講義ではあれほど強調していたはずの、そして哲学史においてもエポックメイキングであったはずの、判定の原理と執行の原理という区別を、八〇年代以降の倫理学に関する主著群において、一度として使うことがないからである¹²。道徳における判定と執行という、倫理的思考の根幹にかかわる区別は、いわゆる「批判期」の著作において、少なくとも明示的には生かされることがない。このことはもちろん、判定と執行の区別をカントが暗示的に前提していたのであり、それは批判期の著作にも生かされている、という可能性を否定するものではないだろう。しかしながら、もう一つの可能性、すなわち、二つの原理の区別が批判期の著作において、何らかの理由から意味を失った、という可能性を捨てることもできないのである。後者の可能性を別様に表現するならば、それは、七〇年代の『道徳哲学講義』から約十年後に出版された八〇年代の主著群にあって、カントが自らの立場をさらに発展させた、という可能性でもある。ちょうど、六〇年代には感情を道徳の第一原理に置いていたカントが、「判定」と「執行」の区別によってその立場を乗り越えたように、七〇年代の立場もまた、八〇年代における何らかの概念装置によって乗り越えられたのかもしれない。その概念装置は、あるいは、ヘンリッヒが

¹¹ Henrich (1963、前文の引用は S. 371)、同論文のタイトルを変更した再版が Henrich (2001)。角 (二〇〇八) もまた、執行の原理に着目したことに、ヘンリッヒの独自性を見ている (二七五頁)。『道徳哲学講義』への序文において、M・クーンは、「判定」と「執行」の区別を語る際、やはりヘンリッヒの論文に言及している。しかしクーンは、それとともに、ヘンリッヒの再構成がことごとくに対して本当に適しているかどうか、疑問を呈している (Kühn (2004), S. XXX, n. 40)。本論攷もまもなく、この疑問を共有することになる。

¹² 判定と執行の原理の区別が、七〇年代の道徳哲学講義とレフレクシオンにしか現れないという指摘は、以下の研究でもなされている。Schwaiger (1999), S.93.

カント倫理学の完成の契機として言及した、尊敬の感情であるかもしれないだろう。実際の所、そのような想定の下に『道徳哲学講義』を振り帰ると、実はそこで、道徳的動機としては（他の文脈では登場しても¹³）尊敬の感情が言及されていないことに気付かされる。反対に、尊敬の感情が道徳的動機として登場した時、それに呼応するかのように、二つの原理の区別は姿を消す。ここから立てられる一つの仮説は、尊敬の感情が道徳的動機となったとき、まさにそれによって、二つの原理の区別は必要とされなくなったのではないか、というものである。この仮説を証明するためには、八〇年代の倫理学的主著群において尊敬の感情が語られる場面を、二つの原理を区別する先の一節と比較することが必要となるだろう。本研究は以下でそれを試みるのだけれど、しかしその前に、もう一度『道徳哲学講義』における判定と執行の区別へと立ち戻り、そこからカントが導き出している帰結を確認することにしたい。この帰結は、判定と執行の区別と直接的なつながりをもっているにも拘わらず、研究文献においてしばしば見逃されてきた。そのため、カントがどのような目的を持って、二つの原理を区別したのかもまた、解釈の枠外に置かれてきたように思われる。

二つの区別を述べた後、講義の中でカントは、認識をつかさどる悟性が感情を産み出すことはできないことに言及している。「悟性の対象への感情というものは、それ自体として、不可能なものである」(VM. 58)。また反対に、感情そのものが道徳法則となつてはならないことについても、カントは詳細な説明を加えている。「道徳法則は定言的に命令するのであり、道徳性はいかなる情念的原則にも、肉体的、あるいは道徳的感情にも基づくことはできない」(ebd.)。二つの説明は、一見すると、単に判定と執行の区別の展開であるだけでも思える。しかし二つの原則の説明の間には、聞き逃しがたい不均衡がありはしないだろうか。悟性による認識が、行為の動機となるような感情を産出することはないこと、それはカントが六〇年代においてもすでに前提していたことである。しかし感情についてカントは、それを道徳性の原則から完全に排除しているのである。「あらゆる感情は単に私的な有効性しか持たず、他の人にとっては理解することは出来ない」(VM. 58)と言うカントは、かつて責務の第一原理を感情に置いていた自らを批判するようでもある。その姿は、道徳において感情にも役割をあたえるというよりは、むしろ、あらゆる感情的要素を道徳から排除しようとする、よく知られたカント像に近いようですらある。

¹³ たとえば「他者にたいする尊敬の感情」(VM. 271)といった文脈がそれである。ここで「尊敬の感情」は、人間が他者に要求する二つの欲求の一つとして、「愛」との対概念において使われている。この「他者への尊敬」が、後の「法則への尊敬」とまったく関わりがない、ということは主張できないけれど、それでも一七七〇年代における「尊敬の感情」という言葉遣いは、八〇年代のそれとははっきり区別される。そのことは、同箇所における「尊敬の感情という傾向性」(Ebd.)という言い回しにも見て取れるだろう。尊敬の感情と傾向性が対立する八〇年代の著作にあっては、このような言い方は不可能である。

「道徳の最上原理について」と名付けられた章はさらに続く。道徳性は感情ではなく、悟性に求められるのだから、それは「純粋な知性的原理(reines intellectuelles principium)」(VM. 60)でなければならない。この「知性的原理」は、どのようなものであるのだろうか。まずそれは、「同語反復的(tautologisch)」(ebd.)であってはならない。「同語反復的」な道徳原則ということでカントが挙げる例は、第一に、「善をなし、悪を避けよ(Fac bonum, omitte malum)」というC・ヴォルフの原則(カントが別の箇所(VM. 41)で指摘しているように、バウムガルテンの道徳原則でもある)、第二に、道徳は真理の中にあるというR・カンバーランド(一六三一—一七一一)の説、そして第三に、アリストテレスの中庸説である。ここで、いわゆるケンブリッジ・プラトニストに数えられるカンバーランドや、アリストテレスが言及されることは、それ自体として哲学史の観点から興味深いけれど、ここでの問題は、その先にある。カントによれば、知性的原則は、さらに、「外的な原則(principium externum)」(VM. 61)であってならない。「外的な原則」ということで理解されているのは、道徳を神の意志に基礎づける、神学の立場にほかならない。倫理学と神学の関係、あるいは、道徳と宗教の関係という、後に批判期に至ってもカントが格闘することになり、そしてまた今日のカント研究にあっても議論が絶えない一つの問題が、この箇所では語られている。そしてまたここで、「判定」と「執行」に注目する我々にとっても、見逃すことの出来ないことがらを、カントは主張しているのである。

道徳と神学は、どちらも互いの原則ではない。確かに、神学は道徳なしではありえず、また、道徳も神学なしにはありえない。しかし、神学が道徳の動機(Triebfeder)であること、それはここでの問題ではない。それは当然である。そうでなく問題は、道徳の判定の原則が、神学の原則であるかどうかである。そして、そうではありえないのである。(VM. 61)

語られているのが道徳と神学の関係であること、そして、カントが両者の独立性を主張しようとしていること、ここまでの文脈からしても、それは明らかである。しかし両者の独立性は、ある限定の下でのみ、すなわち、道徳の「判定の原理」の下でのみ可能とされる。反対に、「動機」すなわち「執行の原理」としては、神学が道徳を補うことは、「当然(freylich)」とまでカントは言っているのである。同様の整理は、直後にある以下の一節からも読み取れる。「執行においては、道徳的に善であることを強制するような、第三の存在が当然(freylich)いなければならない。しかし、道徳の判断のためには、第三の存在を我々は必要とはしない」(VM. 62)。「第三の存在(ein drittes Wesen)」ということで名指されているのは、神にほかならない。「神の認識は、道徳法則の実行に関して、必然的である」(ebd.)。

カントは一方では、道徳の神学からの独立性を主張し、しかし他方では、道徳が神学を必要とすることを説いている。これらのテキストに対して、一貫性を与える解釈は以下のものでしかありえないように思われる。すなわち、神学からは独立している「道徳の最上

原理」とは、「判定の原理」のみに関わるのであって、対して、「執行の原理」は道德ではなく、神学によって補われなければならない。カントが「判定」と「執行」を区別した時、それは、二つの異なる「道德の最上原理」があるということを示すためではなく、「道德の最上原理」とは「判定」の原理であり、悟性のみ求められることを示すために、なされているのである。執行の原理、すなわち感情は、たしかに「道德法則の実行」のために必要という点で、倫理学の一部をなすものであろう。けれど、そのことは、感情が倫理学の第一原理となることを意味してはいない。むしろ、判定と執行を区別することで、感情の倫理学における役割を認めつつも、しかし道德の「最上原理」からは、それを排除することが可能になった、そのようにも言えるであろう。二つの原理の区別は、倫理学における二つの最上原理を区別するためではなく、「判定」という唯一の最上原理へと、倫理学の課題を限定するためになされている。

この解釈を保証するように、「道德の最上原理」を、カントは次のように記述している。「道德性は、自由な選択意志の普遍的に有効な法則(ein allgemein gültiges Gesetz)と行為が一致することである」(VM. 64, 5)。そして、この「普遍的法則」は、「悟性の普遍的規則」(VM. 67)とも言い換えられている。すなわち、道德性の起源は、悟性の中に求められている。「悟性は法則と判断の能力であるのだから、道德性は、悟性の原則の下へと行為全般を従属させることの中に成立する」(VM. 68)。こうして、講義録において語られる「道德の最上原理」とは、悟性における判定の原理であることと共に、判定と執行の区別は、いわばその主張をするための準備作業であったことが明らかになる。たしかにカントはすぐ後に、「道德感情」について再び語っている(VM. 71)。しかしそれはもはや、道德の最上原理の探求ではなく、すでに明らかになった最上原理としての悟性の規則が、どのようにして感情と関わりうるのかの叙述として、なされている。七〇年代講義には、本研究の次章でふたたび立ち戻ることになるけれど、少なくともこの時点で明らかなのは、判定と執行の区別がなされたことの本来の目的である。それは、執行の原理が道德の最上原理とは関わらないこと、それゆえに、感情が道德の最上原理ではありえないことを示すためであったように思われる。

この結論は、一七六〇年代におけるカントの道德感情学派への傾倒を考えたとき、驚くべきものであろう。かつて責務の最終的な根拠を感情の中に求めていたカントは、七〇年代の講義録において、まったく反対の立場を表明したかに見える。けれど、それは七〇年代のカントが、合理主義的倫理学へと立場を転向させたということを示唆してはいない。事実、カントは講義録の中でも、ヴォルフの合理主義における道德原則を「同語反復的」と批判していた。加えて、六〇年代と七〇年代の間には、見逃しがたい思考の連続性が確認される。それは、悟性がそれだけでは、道德を実行するための動機にはなりえないという、カントが道德感情学派から引き継いだ洞察である。道德の実行のためには、かならず感情がその動機とならなければならない。この洞察は、感情を道德の第一原理に置いた六〇年代の著作だけでなく、七〇年代の講義録においても生かされている。ただし後者にあ

っては、感情が道徳の動機としては採用されても、それにも拘わらず、道徳の第一原理からは巧妙に排除されているのである。七〇年代にこのような立場の変更が起こった理由は、おそらく、感情が「私的な有効性しかもたず」(VM. 58)、それゆえ「普遍的」でなければならない道徳性にはふさわしくないことを、カントが見て取ったからであろう。感情を道徳の動機として残しつつも、道徳の最上原理からはその影響を取り除くこと、このことを可能にしたのが、判定と執行の区別という、倫理学の舞台装置なのである。

D・ヘンリッヒの論文以来、判定と執行の区別を利用する研究は多くみられる。けれど、カントがこの区別を通して企てたことへの正確な理解は、かならずしもなされているわけではない。判定と執行を区別しなかったゆえに「道徳において全てが間違っていた」とカントが書いたとき、それは、感情が道徳に必要であるという理由から、感情をその最上原理にしてしまう、そのような過ちのことを指していたと考えるべきであろう。この批判は、まさにそのように書いていた、六〇年代の自らに向けられたものでもあったことだろう。さらなる問題は、この七〇年代の立場が、八〇年代の主著においても、そのまま引き継がれるかどうか、ここにある。いくつかの研究は、判定と執行の区別を八〇年代の著作に持ち込むことで、カント倫理学の中に、規範と動機の問題の区別を読み取ろうとしている。けれど、そのような解釈は妥当なものであるだろうか。尊敬の感情が道徳における唯一の動機だと言われた時、それによって、尊敬の感情が判定の原理ではなく、それゆえ、道徳の最上原理からは切り離されなければならないことを、カントは語っていたのだろうか。我々はすぐに、そのような解釈が成立しないことを見て取るだろう。

2、道徳法則と尊敬の感情 ——八〇年代主著群——

いまや課題は、カントの主著の中へと、道徳的動機の問題を読みこむことに限定された。既にここまでの叙述においても繰り返し指摘されてきたように、八〇年代の主著において道徳的動機とは、尊敬の感情にはかならない。それゆえここでの課題もまた、カントが尊敬の感情を語るテキストの解釈へと限定されよう。以下では二つの中心的なテキストが取り上げることになる。それとともに、道徳的動機としての尊敬の感情をめぐる、いくつかの代表的な研究が考察されることにもなる。ここで言及される研究者たちは、みな、カントのテキストにとどまって正確な読解を目指しており、加えて、それぞれの世代において、英語圏のカント研究の中で指導的役割を担っていた人々である。それにも拘わらず、彼らの解釈における「動機」の概念が、カントの概念使用と一致しているかどうか、慎重に考察されなければならない。

批判期の道徳哲学にあって、尊敬の感情が登場する第一のテキストは、まさにその冒頭に位置している。『道徳形而上学の基礎づけ』第一章において、義務をめぐる三つの命題¹⁴の最後において、公刊されたカントの作品の中で初めて、「〔道徳〕法則への尊敬の感情」と

¹⁴ 『基礎づけ』一章における義務の三つの命題については、本研究次章が扱っている。

という言葉が現れる。「義務とは法則への尊敬の感情からなされた行為の必然性である」(GMS. 400)。ここでは、この文章が持つ文脈上の意味はひとまず措こう。それでも、続く文を読めば明らかなように、尊敬の感情は「傾向性(*Neigung*)」の対概念として描かれている。「私の企てる行為の結果である対象に対して、私はたしかに傾向性を持つことができるが、決して尊敬の感情をいただくことは出来ない。なぜならこの対象¹⁵は単なる結果であり、私の意志の活動性(*Tätigkeit*)ではないからである」(GMS. 400)。傾向性は、ここではさしあたり、経験的な欲求であり、尊敬の感情と同様、一つの感情であることが理解されれば十分である(傾向性の詳細な概念規定は、本研究の第五章で行われる)。傾向性から行われた行為は、義務と関わりがなく、尊敬の感情のみが、感情の側から義務を説明することができる。そのようにカントは語っている。

後に道徳的動機と呼ばれることになる尊敬の感情が、このような形で導入されること自体が、かつての「判定の原理」と「執行の原理」との区別の崩壊を示唆しているように思われる。というのも尊敬の感情はここで、道徳の判定に追加されるものとしてではなく、それを通じて義務が定義され、それを欠くのであれば義務が失われてしまうものとして登場しているからである。「実践的法則への純粋な尊敬の感情よりなされる行為の必然性こそが、義務を形作るものである」(GMS. 403)。語られているのは、判定された義務を行うには尊敬の感情が必要である、といった事態ではない。むしろ尊敬の感情には、義務というものの本質を構築する、極めて重い役割が課せられている。

七〇年代の講義においては、悟性のみによって規定されていた道徳性について、八〇年代の著作にあってカントは、それが感情によって定義されると告げている。理性の法則でなければならない義務が、感情によって定義されるという事態の奇妙さを、カント自身もまた、強く意識している。それを見て取ることができるのは、尊敬の感情をめぐる議論に付された、本研究でもこのあと幾度となく引用することになる、一つの決定的な「注」である。冒頭部分を引用しよう。

私が理性の概念によって問題に明瞭な解答を与える代わりに、尊敬という言葉の裏で、不明瞭な感情へと逃げ込んでいるという非難がなされるかもしれない。しかし尊敬の感情は、それが一つの感情であったとしても、影響によって感受された(*empfangenes*)のではなく、理性の概念によって自ら引き起こされた(*selbstgewirktes*)感情であり、傾向性や恐れへとつながる前者のいかなる感情からも、種的に区別されるのである。(GMS. 401)

かつて、六〇年代には感情に道徳の第一原理を置き、しかし後にはそのような立場から離れたカントは、感情から道徳性を規定することの過ちを誰よりもよく知っているはずで

¹⁵ アディクセスによる指示語の *sie* から *es* への修正を採用する。

ある。「判定」と「執行」の区別もまた、そのような過ちを避けるために導入されたのではなかったか。しかしカントがここで試みているのは、「判定」と「執行」、あるいは「悟性」と「感情」の区別ではない。尊敬の感情によってカントが示そうとするのは、「受け取られた感情」と「自ら引き起こされた感情」という、異なる種類の二つの感情の区別にほかならない。「注」はさらに続き、尊敬の感情が通常の感情ではないことが、さまざまな観点から語られる。この、「注」としては比較的長い一節は、しかし議論の内容から見れば、『基礎づけ』一書の中でも最も濃密な文章に属すると言えよう。よりによって注の中に、このような複雑な議論がおさめられてしまった理由は、次章で本研究が明らかにするように、尊敬の感情が一七八五年のカントにとってまだ新しく、十分に展開しきれていない概念であったためだと思われる。とはいえ、「道徳的動機」の問題と取り組む本章にとって、さしあたり意味を持っているのは、カントがここで尊敬の感情を、ある特別な感情として構築しようとしていることにほかならない。そのためにカントが使用するのが「受け取られた感情」と「自ら引き起こされた感情」という概念区分なのである。この概念区分が、七〇年代になされた「判定」と「執行」の区別と異なっていることは明らかであろう。後者が、感情を道徳の第一原理から排除するために設けられていたのであれば、前者は、感情を義務の定義に使用することを可能にする。このことだけでも、八〇年代の主著におけるカントの立場が、七〇年代の講義録のそれから、さらなる発展を遂げたことを示すには十分であろう。さらに問われなければならないのは、この感情の内部における概念区分が、いったい何を意味しているかである。それを見るために、本章は尊敬の感情を語る第二の、そしてより詳細なテキストへと向かうことになる¹⁶。

八〇年代の主著にあって、尊敬の感情を動機として語る第二のテキストは、『実践理性批判』分析論の第三章「純粹実践理性の動機について」である。この章は、その長さからしても、あるいは、「批判」という哲学体系の中における位置づけからしても、尊敬の感情の

¹⁶ あるいは読者は、『基礎づけ』のこの箇所でもカントが、尊敬の感情を一度も「動機」と呼んでいないことを不思議に思うかもしれない。さらに、『基礎づけ』全体に目を通した読者であれば、そこで「動機(Triebsfeder)」という言葉が、多くの場合、否定的な意味でつかわれていることに思い至るかもしれない。動機概念の使用法は、カント倫理学の発展において、「動因(Bewegungsgrund)」そして「規定根拠(Bestimmungsgrund)」の概念と絡み合い、極めて複雑な様相を呈している。この絡み合った糸を解きほぐす作業は、本研究の次章においてなされる課題である。さしあたり、以下の二点がここで指摘されよう。すぐに見るように、『実践理性批判』においてカントは尊敬の感情が「ゆいいつの道徳的動機」であると語っている。加えて、『基礎づけ』第二章の終盤においても、尊敬の感情を動機と呼ぶテキストが存在する。「我々はまたこれまでにおいて、恐れや傾向性ではなく、法則への尊敬の感情のみが、行為に道徳的価値を与えることができる動機であることを示したのである」(GMS. 440)。

概念の叙述としては、やはり最も重要なものであると言ってよいだろう。本論攷も第五章において、第二批判全体の文脈からこのテキストを分析することになる。本章ではしかし、このテキストの批判哲学体系における位置づけは考慮せず、テキストが尊敬の感情の「動機」としての側面について語っていることのみを辿る¹⁷。

「動機」という言葉自体を使うことはない『基礎づけ』第一章の「注」とは異なり、『実践理性批判』第三章では、テキストの冒頭に「動機」概念が登場し、すぐさま説明を受ける。それによれば、動機とは「意志の主観的規定根拠(*der subjective Bestimmungsgrund des Willens*)」(KpV. 72)であり、「客観的規定根拠」(ebd.)である道徳法則と並立される。一見するとこの区別は、七〇年代の判定の原理と執行の原理との区別を、言葉を変えて反復しているようでもある。けれども、ここで注意しなければならないのは、カント自身が続けて言うように、「客観的規定根拠が常に、そしてそれのみで同時に、行為の主観的に十分な根拠とならなければならない」(KpV. 72)ことである。これだけでも、客観的／主観的規定根拠の区別が、判定と執行の区別とは重ならないことは明らかであろう。というのも、判定と執行の区別が、感情を道徳の最上原理から排除するために設けられた、いわば差異化の概念装置であったのに対し、客観的／主観的規定根拠の区別は反対に、客観が同時に主観でもあるという、統一のための概念区分なのである。講義録において語られていた執行の原理が、認識された道徳法則とは別の「道徳的に善であることを強制するような第三の存在」(VM. 62)を、具体的には、宗教や神学を必要としていたのに対して、『実践理性批判』が語る「主観的規定根拠」は、「客観的規定根拠」である道徳法則以外の「第三の存在」を必要とはしないし、してはならない。「人間意志の動機は、決して、道徳法則以外ではありえない」(KpV. 72)のである。そうなのだから、『実践理性批判』のこの箇所では描かれなければならないのは、「道徳法則がどのように動機となるかを注意深く確定する」(KpV. 72)こと以外のなにものでもない。七〇年代の講義録における整理のように、道徳の判定の原理は悟性の与える法則に、そして、執行の原理は宗教に、というような割り振りはもはや通用しない。ここでは、道徳法則という理性の原則が、同時に感情的な役割も果たすという事態が描かれている。とはいえ、道徳法則が感情をも与えると言われた時も、道徳法則と感情がそのまま重なり合うということが意味されているのではない。そのような主張は、かつてカントが六〇年代にとっていた、感情のみによって道徳が形成される、道徳感情学派の立場への回帰となってしまいうだろう。あくまでも道徳法則自体は知性の原則であり、それゆえ客観的規定根拠と主観的規定根拠という区別それじたいは成立する。その点におい

¹⁷ 『基礎づけ』の「注」と『実践理性批判』分析論第三章との連関は、現代の研究者の間でも広く認められる所である。本章の以下において参照する研究者たちにあっても、「注」と、その拡大された形である第二批判の当該箇所は、尊敬の感情にとって中心的なテキストとして扱われている。Allison (1990), pp. 120, 1. Reath (2006), pp. 9, 10. Guyer (2010), pp. 133, 4.

ては確かに、判定と執行という区別は生かされている。それにも拘わらず、二つの原則は、七〇年代のように区別されたままとどまっているのではなく、両者の統一が、すなわち知性と感情の統一が目指されなければならない。それを可能にしたのが、尊敬の感情という概念なのである¹⁸。

尊敬の感情が知性と感情、あるいは規範と動機の統一を可能にしたのであれば、問われなければならないのは、この感情と道徳法則との関係である。かつては、純粹に知性的な法則から締め出されたはずの感情という要素が、今やどのように法則と結びつくのかが明らかにされなければなるまい。それは「道徳法則への尊敬の感情」という定式が繰り返されるたびに、説明はされずとも、常に前提されているはずのことがらである。ゆいいつの道徳的動機としてこの感情が語られるのは、それが道徳法則と、何らかの形で関係しているからにはかならない。「道徳法則への尊敬の感情は、それゆえ、唯一の、そして同時に疑いの余地ない道徳的動機である。同時に、この感情は、この〔法則という〕根拠から以外の仕方では、他のいかなる対象にも向けられていない」(KpV. 78)¹⁹。

¹⁸ 以上のことから、尊敬の感情を執行の原理として理解することは、やはり不適當であると思われる。H・アリソンは第二批判のこの箇所の課題を「どのようにして判定の原理が同時に執行の原理となりうるか」(Allison (1990), P. 122)と定めているけれど、それはやはり、判定と執行の区別の目的と、そしてそれが客観的／主観的規定根拠という区別へと置き換えられたことの意味を、見誤っているように思われる。P・ガイアーが以下のように書いたとき、それはより事態に正確であろう。『基礎づけ』と第二批判においてカントが導入する尊敬の感情は、道徳的行為の直接原因としての、心におけるこの『道徳哲学講義』において語られている]「道徳的衝動(moral impulse)の役割を、明らかに引き継いでいる。しかし、そこには新しい主張が加わっているのであり、それは、この感情がそれ自体、道徳法則による意志の叡知的規定によって「自ら引き起こされた」現象的効果であるというものである。道徳法則は以前、単なる認識の原理としてのみ見なされたのであり、なんらかの原因であるとは全く考えられていなかったのである」(Guyer (2010), P. 133, 4)。いくつかの発展史的研究は、判定の原理と執行の原理の「統一」に、八〇年代の倫理学の成立を見ている(Schönecker / Wood (2007), S. 30. Kühn (2009), S. 22. Noordraven (2009), S. 152)。この見解は、端的に誤っているわけではないけれど、判定と執行の区別をカントが、八〇年代の主著において、そのまま採用しなかったことの意義が十分には理解されていないようにも感じられる。

¹⁹ 引用した文章の後半には、一つの文体上の奇妙さがあるように思われる。原文は、“dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist“. „Diesem Grunde“が道徳法則を指していることは、直前の文章からしても疑いない。一見すると、この文章は、感情が「対象」へと向けられているのではなく、道徳法則へと向けられていることを語っているように思える。しかしそうであれば、文章は以下のような

しかしながらまさに、どのようにして尊敬の感情が道徳法則と関わり、道徳的動機となりうるのかという問いこそが、解釈者たちを最も悩ませてきたものなのである。L・W・ベックは、古典となった彼の注釈書の中で、カントの一貫しない言葉遣いを嘆いている。「そしてカントは我々に、法則への尊敬の感情が道徳性への動機と言い、尊敬の感情は道徳性への動機ではなく道徳性そのものだと言い、さらに法則が動機だというのである」(Beck (1960), P. 221)。とりわけ問題であるのは、ベックが挙げている二つ目の言明だろう。カント自身のテキストも引いておくことにする。「法則への尊敬の感情は道徳性に対する動機(Triebfeder zur Sittlichkeit)ではなく、尊敬の感情は道徳性そのものであり、それが主観的に動機として考察されたのである(die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet)」(KpV. 76)。ここでカントは、尊敬の感情が「道徳性に対する動機」ではないとまで言うことで、尊敬の感情が道徳法則と結びつく特殊な関係を、なんとかして読者に伝えようと試みている。しかしながら、こういった表現によってカントが何を表現しようとしていたのか、解釈者たちは意見を異にしているのである。

ベックその人は次のような整理を与えている。たとえ法則が直接に意志を規定するような叙述がなされているとしても、法則そのものは動機になれるようなものではなく、動機となることができるのは法則の「意識」である。そして法則の「意識」とは「道徳感情」のことにほかならない(Beck (1960), P. 221, 2)。ベックの図式はおそらく、人間が道徳法則を意識することで、自らの中に尊敬の感情を呼び覚まし、それを通じて意志を規定する、といったものであろう。近年、おそらく一つの標準と見なされている解釈において、H・アリソンとA・リースは、ベックとは異なるモデルを提出している。彼らによれば、法則が尊敬の感情を媒介して意志を動機付けるという図式は、カント倫理学に適合するものではない。なぜなら、意志を規定するために感情の力が必要であるという前提は、法則に反対する傾向性と尊敬の感情の間で「何らかの心理的諸力のバランス」(Reath(2006), P. 13)、あるいは、「力の抗争(conflict-of-forces)」(Allison(1990), P. 126)が生じ、その結果と

なければならない。“dieses Gefühl auch auf kein anderes Objekt als lediglich AUF dieses Grund gerichtet ist“。「対象」と「根拠〔道徳法則〕」を単に比較するのであれば、「…へと向けられる」を意味する“gerichtet auf …“が、「いかなる対象にも向けられず」と否定されたのち、「この〔道徳法則という〕根拠へと向けられる」と書かれるのが自然であるように思われるのだが、しかしカントはそれを、「根拠から(AUS diesem Grunde)向けられる」と表現している。この奇妙な表現の背後には、あるいは、尊敬の感情と道徳法則の関係をめぐり、一つの哲学的思考が控えているのではないだろうか。すなわち、単に道徳法則へと向けられる感情が尊敬の感情ではなく、尊敬の感情と道徳法則の間には、通常感情と感情が向けられる対象の間にある関係とは、反対の関係が成立するのである。通常感情が、ある対象へと向けられるのであれば、尊敬の感情は、道徳法則から向けられる。この消息は、本章以下の叙述において明らかにされなければならない。

して道徳的決定が下される、というモデルにつながってしまうからである。このようなモデルは、道徳的決定を人間の自由意志の選択ではなく、諸感情の「バランス」や「抗争」の必然的な結果として描いている。しかしながら自由意志とは、カント倫理学の土台を構成している概念である。人間の意志の自由が保障されるためには、道徳的決定は感情のレベルではなく、あくまでも知性的原則のレベルでなされなければならない。「抗争は心理的諸力の間ではなくて、諸原則の間で起きるのである。それぞれの諸原則は、格率の選択のための最上の根拠となろうとするのである」(Allison (1990), pp. 126)。しかし、道徳的決定が純粋に知性的なものであるならば、尊敬の感情はどのような役割を担っているのだろうか。アリソンやリースは尊敬の感情の役割を、意志を動かす力にではなく、すでに動かされた意志の、経験的世界における状態・効果の叙述だと理解している。「これらすべてが告げているのは、尊敬の感情は、弱い意味でのみ動機であることである。それは実際には、道徳法則によって動かされた主体の内的状態なのである。しかし、積極的に動機付ける要因は、常に道徳法則の認識なのである」(Reath (2006), P. 11)。「このように考えると、カントの尊敬の感情の現象学は、この〔道徳法則の〕認識という行いが「人間の欲求能力」に対して持つ、心理的効果の説明として見ることができよう」(Allison (1990), P. 127)。アリソンやリースの解釈にあって、尊敬の感情は、純粋に知性的な道徳的決定に付随する、いわば副産物として理解されている。

より近年の研究においてP・ガイアーは、この標準的解釈に対し、以下のテキストを典拠に反論している。「尊敬の感情は行為の判定や客観的道徳法則そのものの根拠づけには役立たず、この法則を自らの中で格率にするための動機としてのみ役立つのである」(KpV. 76)。この文章でカントは、尊敬の感情が「法則を格率にするための動機」、すなわち、道徳的決定をするための動機であることを、はっきりと語っているように見える。とはいえ、尊敬の感情が道徳的決定の原因であるのなら、アリソンやリースが述べたように、道徳的決定は感情という心理的力の、必然的な結果となってしまうのではないだろうか。この帰結を避けるためにガイアーは、「根本的格率」と「個別の格率」という区別を持ち出している。すなわち、「根本的」な道徳決定を人間は、尊敬の感情とは関わりなく自由に行うのであるが、しかし「個別」の決定、あるいは道徳的行為の実行にあっては（この点は、ガイアーははっきりとしていないのだが）、尊敬の感情を必要とする。ガイアーの提案は、道徳的決定に段階を設けることで、知性と感情の両方に重要性を認めようという試みであると言えよう。

争われているのは、ここでもやはり、知性と感情の関係である。道徳において最終的な決定へと人を導くのは、知性であるのか感情であるのか。『実践理性批判』におけるカントのテキストは、そのどちらとも取れる言葉遣いをしている。ベックが再構成したように、法則の意識が道徳感情となり、それが人を道徳的決定へと向かわせる、という理解も可能であるように見れば、アリソンやリースが指摘するように、カントは「尊敬の感情は道徳性への動機ではない」とも書いている。そうかと思えば、ガイアーの注目したテキスト

にあるように、「法則を格率にするため」、尊敬の感情という動機が必要であるともカントは主張する。この問題は、単なるテキスト解釈にとどまるものではない。争われていることから、道徳的決定において知性と感情のいずれが優位に立つのかという、倫理学の根本問題にかかわっている。もし、感情がその最終的な契機となるなら、道徳的決定は、この感情が十分な力を持っているときのみにみ下されることになる。しかしそこには、みずから道徳性へ、あるいは非道徳性へと決定するような、人間の自由が介入する余地がない。すると、道徳的決定は純粋に知性的なおこないであることになるのだろうか。それに反論するのが、カントが一七六〇年代から持ち続けていた、道徳の実行のためには、概念を判断するだけの知性（悟性）だけではなく、かならず感情が必要である、という洞察である。ガイアーが引用した文章は、はからずもそのことを証言している。カントはそこで、尊敬の感情が、「行為の判定には役立たず」「法則を格率にするための動機としてのみ役立つ」ことを語っていた。道徳的決定には、行為の判定をする知性だけでなく、法則を格率にする感情が必要であると、八〇年代のカントもまた考えていたのである²⁰。

注意されなければならないのは、『実践理性批判』において判定と動機が区別されて語られていても、一七七〇年代の「判定の原理」と「執行の原理」の区別がよみがえるわけではないことである。なぜなら、ここで動機となるものは、判定に使われる道徳法則とは異なる「第三のもの」ではなく、道徳法則への尊敬の感情にはかならないからである。「判定」と「執行」の区別が、知性と感情の差異化の装置であったのなら、ここでは知性と感情が統一されなければならない。この統一は、そして、尊敬の感情という概念を通してなされているはずである。ガイアーが提案するような、「根本的格率」においては知性が働き、「個別の格率」においては尊敬の感情が働くというモデルは、知性と感情の統一という課題に、十分には答えられていない。けれど、「判定」と、少なくとも区別されて「動機」が語られる限りにおいて、そのような統一は可能であるのだろうか。「動機」とは、まさに知性の働きではない、感情の働きであることに、その意味を持っていたのではないのだろうか。知

²⁰ とはいえ、なぜ道徳的決定は、純粋に知性的なものであってはならず、常に感情の影響を受けなければならないのだろうか。この問いは、カント批判哲学の体系的理由から、「分析論」のこの箇所ではなく、後の「方法論」において答えられることになる。「方法論」との取り組みは、本研究の最終章で行われる。とはいえ、その解答だけを先取りしておけば、仮に道徳的決定が純粋に知性的なおこないだとすると、あらゆる「道徳的教育」が意味を失ってしまうのである。人間が常に、道徳性と非道徳性に対して、まったく中立な状態から選択をすることができるのであれば、よりよい人間になろうという努力は意味を失う。道徳的教育が意味を持つためには、人間の持つ感性的な性格が、道徳的決定になんらかの影響をあたえなければならないことだろう。道徳的決定が、純粋に知性的でも感性的でもあってはならないというアポリアは、本研究が後に「道徳悪」の問題と取り組む中で、再び出会うものでもある。

性と感情が統一されたとき、「動機」はもはや「動機」ではなくなってしまうのではないだろうか。実際のところ、尊敬の感情を通してなされたのは、知性と感情の統一であると共に、「動機」という概念それ自体の変容でもある。『実践理性批判』において、「尊敬の感情がゆいいつの道徳的動機である」と言われたとき、この命題における新しい要素は尊敬の感情だけではなく、道徳的動機の内容もまた、新たな一面を獲得している。ベックからこちら解釈者たちが、いまだにこのテキストにおけるカントの真意を測りかねている背後には、「動機」という概念の理解への、カントとの微妙な齟齬があるように思われる。この「動機」概念の変容は、カントの思考内部における過程であるゆえに、現代の研究者のみならず、カントの同時代人との間にも、理解の齟齬を生じさせることとなった。以下では、その同時代人の一人の誤解にカントが答えようとする現場へと赴くことによって、カント倫理学固有の「動機」概念を理解することを試みよう。この試みが成功した時には、ここまでの叙述において、あまりにも多岐にわたり、複雑であるように見えた尊敬の感情の叙述が、ある一点へと収斂するはずである。取り上げられるカントの同時代人とは、いわゆる「通俗哲学 Popularphilosophie」の代表的人物とされている、C・ガルヴェ（一七四二—九八）そのひとである。

3、目的とは無関係の動機 ——カントとガルヴェ——

一七九三年に発表された論文『理論では正しいかもしれないが実践の役には立たない、という通説について』（『理論と実践』）第一部において、カントはガルヴェの批判に答える形で、再び道徳的動機の問題と取り組んでいる。この批判は、前年に出版されたガルヴェの論文集『道徳、文学、そして社会的生からのさまざまな対象についてのエッセー(Versuche)』の第一章、「忍耐について(Über die Geduld)」への応答として書かれている。カントとガルヴェの論争は、とはいえ、このやりとりをもって始まったわけではない。比較的よく知られている事情であるけれど、一七八五年の『道徳形而上学への基礎づけ』の成立にあつては、一七八三年に出版されたガルヴェによるキケロー『義務論』の翻訳と注釈が、なにがしかの影響を与えたことが伝えられている。すくなくとも、『基礎づけ』第二章はその副題に「通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行」を掲げ、事実、冒頭部分において通俗哲学を批判している。自らを通俗哲学者として任じていたガルヴェのカント批判は、とりわけ『基礎づけ』に見られるカントの通俗哲学批判への応答として理解できよう。さらに、この通俗哲学のカント批判は、ガルヴェに限られるものではない。歴史的研究が示すところでは、一八世紀末における通俗哲学の、一つの中心的な議論はカント倫理学との対決の中においてなされていた。「純粹」な道徳の原則を表明したカントに対して、通俗哲学者たちの主張は、道徳とは経験的知識の集まりからしか得ることができない、というものであった。そして、この議論は、まさに感情と動機の問題を争点としていたのである。我々がすぐに見るように、ガルヴェのカント批判は、その典型的な例として理解されることがで

きる²¹。

「忍耐について」におけるガルヴェのカント批判は、論文の末尾に付された、やや長い注の中で展開されている。ガルヴェがそこで問題にしているのは、幸福と道德、あるいは徳との関係である。ここで注目すべきなのは、ガルヴェの捉えるカント倫理学の立場にほかならない。ガルヴェはそれを説明した後に、あらためて自らの立場を対立させるのだけれど、カント倫理学との決定的なずれは、むしろガルヴェのカント理解の中に存する。それは、とはいえ、ひどい偏見といった類のものではなく、ガルヴェ自身は、この論争が終わった後の晩年の著作にあっても、カント倫理学を正確に理解しようと努めている。没年一七九八年、自らの死の直前に出版した『道德哲学原理概要——アリストテレスから我々の時代まで』の冒頭でガルヴェは、カントへの極めて好意的な献辞を捧げている。そこでは、たとえば、次のような一節が見受けられる。「多くの箇所において、私があなたの思考を誤って理解したこと、とりわけ、私自身の思考をそこに混在させてしまったことは間違いありません。そして、私の反論にはさらなる過ちが含まれていて、哲学に通じる人々に恥をさらしたこと、それは輪をかけて間違いのないところであります」(Garve, VIII, An

²¹ 通俗哲学とカント倫理学の対決の歴史的経緯については Bachmann-Medick (1989), S. 18-28. ガルヴェとカント倫理学の対決については Allison (2011), pp. 60-68. この国におけるガルヴェの歴史的研究としては、カントとの対決に触れているわけではないものの、渡辺 (一九七六) がある。『基礎づけ』へのガルヴェの影響は、J・G・ハーマン (一七三〇—一七八八) の、一七八四年に書かれたいくつかの書簡に跡付けられるものである。ハーマンは書簡の中で幾度か、ガルヴェの『義務論』翻訳に対する反駁をカントが用意している、と伝え、そしてさらに、「ガルヴェのキケローについてのカントの反駁は、道德の序論 (Prodromum der Moral) に変身した」(Hamann (1965), S. 147)とまで書いているのである。「道德の序論」という言葉から連想されるのは、やはり『道德形而上学の基礎づけ』であり、すると『基礎づけ』自体が元来は、ガルヴェに対する反駁として構想された、という推論すら可能であるように思える。事実、ハーマンの書簡をそのように再構成する研究も見られる(Förster (1992), S. 173, 4)。ことは、しかしながら、ハーマンの書簡、そしてハーマンという人物の作ったストーリーをどこまで信用できるのかにかかっており、近年、それに対する疑問も提出されている(Kraft / Schönecker (1999), S. IX-XIII)。加えて、ガルヴェの『義務論』翻訳が『基礎づけ』に与えた影響という論点は、キケローからの間接的な(あるいはパナエティウスからのさらに間接的な)カント倫理学への影響という問題にも発展しうる。これらの問題には、後に『基礎づけ』二章の解釈の中でもう一度触れることとしよう。ここでは、『基礎づけ』二章において通俗哲学が批判されており、そしてガルヴェのカント批判が、通俗哲学の側からの再反論であったという点だけを確認して、十分としよう。

Herrn Immanuel Kant)²²。ガルヴェのこの謙遜は、あるいは、『理論と実践』におけるカントの、以下のような評価に対する応答であったのかもしれない。「〔ガルヴェの〕これらの反論は誤解(Mißverständnisse)以外のなにものでもない(というのも私は、それらが曲解(Mißdeutungen)であるとは考えたくないからである)。このような誤解の可能性は、人間が持っている、自分が一度慣れ親しんだ考えに、未知の思考を判断する際にすらしたがってしまい、未知の思考に自分の思考を持ち込んでしまう、そのような性向によって十分に説明されるものである」(Gemeinspruch. 281)。自らの無理解を告白するガルヴェと、対話相手の過ちを人間の一般的な「性向」に帰そうとするカントの態度は、それ自体が彼らの哲学的方向性を物語っているようで面白い。いずれにせよ両者は、問題となっているのが、二つの倫理的立場の相違というよりは、一つの「誤解」であることを認めている。そしてこの「誤解」は、まさに動機概念をめぐる生じたものなのである²³。

ガルヴェの「忍耐について」におけるカント批判へと戻ることとしよう。すでに予告した通り、ガルヴェが問題にするのは幸福と道德の関係である。この主題をめぐるガルヴェは、カントの立場を以下のようにまとめている。——カントは確かに幸福ではなく、道德法則に従うことこそが、人間の究極目的(Endzweck)であることを主張した。しかしそれによって、道德から幸福が全く切り離されてしまったわけではなく、道德法則への服従は「幸福に値すること(Glückswürdigkeit)」として理解されている。それゆえ、カント倫理学においては、「幸福に値すること」こそが人間の究極目的にほかならない——。ガルヴェはこの理解を前提に、幸福と「幸福に値すること」との区別を批判している。「私自身は、この〔幸福と幸福に値することの〕観念の区別を、頭ではよく理解することが出来ても、しかしそのような願望と努力の区別を、心の中に見出すことは出来ない」と告白しなければならない。さらに、どのようにして一人の人間が、幸福に値しようとする欲求と、幸福への欲求を純粹に分け、まったくもって非利己的に義務を行ったと意識することが出来るのか、そのようなことは私にとって理解不可能ですらある」(Garve. I, 112)。七〇年代のカントを思わせる仕方で、ガルヴェは「頭」と「心」、あるいは「熟慮(Nachdenken)」と「行為」を区別し、「心」や「行為」のためには、現実の幸福への欲求がなければならないと主張する。興味深いのは、ガルヴェがこの主張に与えた、ある種の行為論とも見える、哲学的基礎づけである。それによれば、人間が何らかの「目的」を持つために、それに先行して彼は、

²² 以下、ガルヴェからの引用は、Christian Garve. *Gesammelte Werke*, Herausgegeben von Kurt Wölfel, Olms 1985-99. の巻数と頁数を本文中に示す。ただし、今回はカントへの献辞が本文の外にあるのでページ数は示さなかった。

²³ 『理論と実践』のガルヴェ批判については、二つの先行研究がある。Timmermann (2007c), Ludwig (2007). 両研究とも、ガルヴェの「誤解」ではなく、ガルヴェの直接的なカント批判に重点を置いているようである。ただし、とりわけルードヴィヒは、論争が動機の問題をめぐるいなされていることに注意を向けている(pp. 187-).

現在の「状態(Zustand)」を認識し、そしてそれとは異なった「状態」を知覚し、両者の「状態」を比較した上で、その「異なった状態」を「現在の状態」に対して「優先(Vorzug)」しなければならない。別様に言えば、現在の状態よりも「よりよい状態」を認識することで初めて、人間は、その「よりよい状態」を「目的」とすることができる。この「よりよい状態」は、ガルヴェにとって、「より幸福な状態」以外の何ものでもない。この「より幸福な状態」への欲求が、人間を目的へと実際に行為させる（あるいは目的のために法則に従う）「動機(Motive / Triebfeder)」となるのである。それゆえ、「法則は動機を前提とし、動機はより悪い状態からよりよい状態への、あらかじめ知覚された差異を前提とする」(Garve, I, 114)。あるいは、「人間は彼を行為へと向ける動機を必要とするが、それは、その行為が向けられるべき目的を自らに課す、その前になされなければならない」(ibid.)²⁴。

ガルヴェとカント倫理学の差異はどこにあるのだろうか。「幸福な状態」を「よりよい状態」と捉え、それを「目的」とするガルヴェの道徳哲学は、カントのそれからはほど遠いように見える。実際の所、『理論と実践』においてカントは、「幸福な状態」と「よい状態」を同一視するガルヴェを、以下のように批判している。「[ガルヴェの]このような議論は、「善い(das Gute)」という言葉の二義性との戯れ以外の何ものでもない。すなわち、「善い」とは、それ自体として無条件に良く、それ自体としての悪に対立するものであるか、あるいは、単に条件の下でのみ良く、より悪い、あるいはより良い善と比較されるものかなのである。ここで、後者の場合に選択された状態は、単に比較的によりよい状態

²⁴ ルードヴィヒは前掲の論文において、このようなガルヴェの行為論が、スコットランド道徳感情学派、とりわけヒュームの影響下にあることを指摘している(Ludwig (2007), pp. 188)。またここで、ガルヴェの言葉遣いにも触れておこう。ガルヴェはMotiveとTriebfederという言葉と同義的に使っており、ここでは両者を共に「動機」と訳すことにした。『理論と実践』において、ガルヴェに応答するカントもこの用語法に従っており、ドイツ語のMotivとTriebfederは交換可能な概念として使用されている。しかしながら、本章には直接かわりがないものの、ラテン語のmotivumが問題となったとき、事態は一変する。カントはこの言葉をドイツ語でBewegungsgrundと訳しており、カント哲学のある時期において、この概念はTriebfederの対立概念として登場する。この問題のゆくすえは、本研究の次章において辿られることである。ここでは、『理論と実践』においてカントが、彼の対話相手の言葉遣いをなぞっていることが確認できれば十分である。ちなみに、本研究では格段触れることはしなかったが、“Triebfeder”の訳語の問題も、しばしば指摘される場所である。英語圏においてこの言葉は“motivation”や“incentive”等に訳されているが、たとえばHerrera (2000)は、最もふさわしいであろう訳語は“driving mechanism”であると提案している(pp. 395)。邦語圏においては、例えば檜垣(二〇一一)が訳語の難しさを指摘している(一七四頁、注4)。両者とも、最終的にはドイツ語をそのまま使うことに落ち着いている。

(komparativ-besserer Zustand)であり、それ自体としては悪であるかもしれないのである」(Gemeinspruch. 282)。「幸福」とは、単に「条件の下でのみ」あるいは「制約を受けた」善なのであり、無条件・無制約な善からは区別されなければならない。そして、「無条件な善」とは、道徳法則との一致以外のなにものでもない。「私が持っている何らかの目的が義務の道徳法則と相争ったときに、常に義務を優先するのだということを意識している状態は、単により良い状態ではなく、そのみで、それ自体において良い状態なのである」(Gemeinspruch. 283)。ガルヴェの用語法に合わせて、「状態(Zustand)」という、公式のカント倫理学では耳慣れない言葉を使っているものの、語られている事柄それ自体は、幸福から道徳的善を区別する、よく知られたカントの主張にほかならない。すると、カントとガルヴェの差異は、単に幸福を善とするか、道徳を善とするかという点のみにかかっているのだろうか。

カントは、べつの点に関しても、ガルヴェの議論を批判している。その対象となっているのは、本章が少し前に引いた、「幸福と幸福に値することの区別を、頭では理解できても、心の中に見つけることはできず」「一人の人間がどのようにして全く非利己的に義務を行ったと認識できるのか、理解できない」というガルヴェの主張である。後者の発言について、カントは、これもまたカントの読者には馴染み深い仕方で、次のように答えている。確かに実際の行為が非利己的に行われたかどうかは、内的経験に属することがらであり、それについての確実な認識は人間にはこれまで、そしてこれからも不可能であるかもしれない。しかしながら、義務の遵守が非利己的になされるべきであること、そして、できるかぎりそれに注意を払うこと、そのことは人間にとって可能であり、「そしてそれは彼の義務の遵守にとって十分なのである」(Gemeinspruch. 285)。そして前者の、「頭」と「心」に関する問いに対して、カントはさらに詳細な答えを与えている。内容においても、そしてその答え方においても、きわめてカントらしい一節を、少し長くなるけれど引いておこう、

これに先立つ、例の〔幸福と幸福に値することとの〕区別(Teilung) (実際には分離(Sonderung)なのだが)を彼の心の中には見つけられない、というガルヴェ氏の告白については、自責の念の中にある彼に全く反対し、私はなんのためらいもなく、彼の心を彼の頭から守ることとしよう。誠実な人である彼は、実際に、つねに彼の心において(彼の意志規定において)この区別を見つけていたのである。けれど、この区別は、概念把握不可能(説明不可能)なもの、すなわち(義務であるところの)定言命法の、その可能性を思弁し、概念把握することには、適合しないのである。そして同様に、彼の頭において良く知られた心理学の説明の原理にも(それはすべて自然必然性のメカニズムを根拠にしている)、この区別は適合しないのである(Gemeinspruch. 285)。

「頭」では理解することが出来ても「心」の中に見つけることが出来ない、というガルヴェの主張を、カントはまさに逆転させる。幸福と「幸福に値すること」との区別は、人

間が「頭」によっては理解不可能でも、「心」の中に常に見出すことが出来るものである。それはガルヴェにとっても、そして全ての「常識(*der gemeine Verstand*)」にも、それどころか子供にとってすら明らかなものである。それが明らかでないのは「頭」、すなわち、自然原因によって道徳性を説明しようとする経験的学問にとってのみなのである。カントのガルヴェ批判の要点は、道徳性が経験的学問とは全くことなる領野にあるということ、そして、それにも拘わらず道徳は全ての人間理性にとって明らかな事実であるということ、この二点である。それに加えて、ガルヴェへのこの反論は、「我々にとってここで、本来の関心事である点、すなわち、哲学において理論的関心と実践的関心が相争っているという誤った見解を、例示によって確証し、検査する」(*Gemeinspruch*. 284)という、『理論と実践』という一書の、全体を貫く主題とも関わっている。「理論」と「実践」の関係をめぐるといへば、カントの回答は、道徳における「理論」とは、何が起きたのかを対象とする経験的学問ではなく、何が起きるべきなのかを対象としている、というものであった。そして、この「何が起きるべきか」という問いへの答えは、実際の経験を必要とする前者とは異なり、全ての人間理性に等しく明白である。それゆえ、「道徳において理論にとって正しいことは、実践にとっても当てはまらなければならない(*müssen*)」(*Gemeinspruch*. 288)。

以上、ガルヴェとカントの差異として、二つの点を取り上げられた。第一に、幸福とは道徳的善ではないこと、第二に、道徳は経験的学問の対象ではないことである。事実この二点は、経験に基づいた通俗哲学一般とカントの「純粹」な倫理学との本質的な差異でもあり、さらには、今日の哲学における言説の中でも、カント倫理学の特徴としてしばしば強調されることがらであろう。これらの点は、カント自身がそう言うように、ガルヴェの「独断的な主張」(*Gemeinspruch*. 281)への反論を形作っている。この反論は、言ってみれば、はじめから答えが決まっているような批判（経験的な道徳哲学の批判）なのであり、語られていることはカントの読者にとってなじみ深く、そこには、カント倫理学の新たな展開を告げるような内容は含まれていない。加えて、我々の本来の主題である、尊敬の感情や動機に関わる叙述も、そこには見つけることが出来ない。そのような内容が登場するのは、既に予告した通り、「独断的な主張」に先立つ、ガルヴェの「誤解」に対するカントの返答である。この「誤解」に対するカント自身の返答には、『基礎づけ』や『実践理性批判』においては、たしかに体系においては暗に含まれていたけれど、明確には語られていなかった、動機をめぐるといへば倫理的思考の展開を観察することが出来る。我々はやっとなら、その現場へと赴くことにしよう。

ガルヴェの「誤解」は、そのカント理解の、実は冒頭において生じている。それは、本章も先に触れたが、「カントは確かに、幸福ではなく、道徳法則に従うことこそが人間の究極目的(*Endzweck*)であることを主張した」という理解である。ガルヴェはカント倫理学の問題点を、道徳性と「幸福に値すること」との同一視に見ているのだけれど、実際には、カントとの決定的な亀裂はその前段階の、道徳性と「目的」との同一視の中にある。ガルヴェは何の疑問もなく、「道徳性」が「人間の究極目的」であることを前提しているのだが、

まさにカントはこの点を、ガルヴェの「誤解」と捉えている。テキストを引こう。

私の理論においては、人間の道徳性それ自体でも、そして幸福それ自体でもなく、この両者の統一と結合の中に成立する、最高の、世界における可能な善こそが、創造者の唯一の目的である。(Gemeinspruch. 279)

究極目的と呼ばれうるものは、もちろん幸福でもなければ、それどころか道徳でもない。そうでなく、両者の結合である最高善のみが、究極目的としての地位を獲得する。最高善の議論は、ガルヴェや我々を混乱させる一つの要因であるのだが、ここでは措くことにしよう²⁵。今注目すべきことは、幸福だけでなく、道徳もまた人間の「究極目的」ではないということ、その一点である。事実カントは、「道徳の原則」を問題にしたときは、目的である最高善は「無視」できるとまで言っているのである。「道徳の原則の問いにあっては、道徳によって規定され、道徳法則に従う意志が持つ究極目的であるところの最高善の教説は、(挿話的 *episodisch* なものとして) 無視され、脇へと置かれることが出来る」(Gemeinspruch. 280)。原則が問題になったとき、倫理学は「目的」を全く無視することが出来る。この異様な主張こそ、ガルヴェが理解しえなかったカント倫理学の体系的帰結であり、おそらくは、今日の多くの研究者を混乱させている大きな要因である。

目的と道徳を当然のように結びつけるガルヴェの前提は、動機の問題をめぐるても、カントの思考とのズレを生じさせることになる。以下のようなガルヴェの言明に、それは確認される。「人間は、彼を行為へと向ける動機を必要とするが、それは、その行為が向けられるべき目的を自らに課す、その前になされなければならない」(Garve. I, 112)。行為は目的を持たなければならない、しかし行為は動機を必要とする、だから人間は目的に対して動機を持っていなければならない。この推論を通してガルヴェは、だから人間の目的は行為の動機となりうるもの、すなわち幸福でなければならない、という結論に至っている。幸福主義的な結論において、ガルヴェはカントから離れたように見えるのだけれど、実際にはカントとのズレは、目的に対して動機を持っていなければならないという、最初的前提の中に存在している。この引用に対してカントは注の中で、奇妙とも見える、しかしこれもまた極めてカントらしい反論を加えている。

このことはまさに私が主張するものである。何か目標(目的)が与えられる前に、人間は動機を持つことができ、そのような動機は法則にほかならない。そしてそれは法則が(どのような目的を人間が持ち、法則に従うことで到達できるかとは無関係に)注入するところの、尊敬の感情を通してである。なぜなら、法則とは選択意志の形式に関し

²⁵ 最高善の問題に関しては、前述のルードヴィヒ論文が、少し長めの解説を加えている(Ludwich (2007), pp. 158, 9)。

て、私が選択意志の質料（ガルヴェ氏が呼ぶところの目標）を枠外に置いた時にも、残っている唯一のものだからである。（Gemeinspruch. 282）

対話相手の批判に「まさにそれが私の主張することだ」と応答することは、カントの好む仕方である。それによってなされているのは、もちろん批判をそのまま受け入れることではなく、対話相手の言明をまったく別の観点から捉えかえすこと、有体に言えば、カントにとって都合よく解釈しなおすことにほかならない²⁶。ここでは「目的が与えられる前に動機がなければならない」という命題が、ガルヴェの意図とは異なる意味を持たされることになる。ガルヴェがこの命題を述べたとき、それは、人間がまず動機となるような幸福を持ち、そこから幸福な状態という目的を定め、それに向かって行為をするという、一連のプロセスの中の一場面のことを意味している。しかし、カントが「動機が目的に先行する」と言ったとき、そこで表現されているのは、あらゆる目的と「無関係に」動機が産出されるということなのである。そしてこの、目的とは「無関係」な動機とは、「法則が注入するところの」「尊敬の感情」以外にはありえない。目的と道徳の原則論との分離とは、同時にそして必然的に、目的と動機との分離をも意味していた。カント倫理学においては、動機が道徳法則より直接導かれるのに対して、目的は法則や動機との直接のつながりを持っていない。ここにおいて、我々はやっと、ガルヴェがカント倫理学を理解することが出来なかった、最大の要因へと辿りついた。尊敬の感情とは、いかなる目的とも無関係な動機なのである。

少し前に引用した『道徳哲学原理概要』と、そしてその『補遺』である『道徳哲学の一般的原則についての私自身の考察』という、二つの没年出版において、ガルヴェは最期にふたたび、カント倫理学と取り組んでいる。そこから読み取れるのは、「忍耐について」と比べ、ガルヴェがカントとの論争点について、より明確な視野を獲得したことである。というのも、『道徳哲学原理概要』でガルヴェは、「カント道徳体系の私にとっては欠点と見える面(Die mir mangelhafte scheinenden Seiten)」(なんと遠慮がちな言い方だろう)として挙げた三つの中に、尊敬の感情を入れており(Garve. VIII, 371-379)、さらに『補遺』第一章では「道徳的行動の動機について」を語っている(Garve. VIII, 5-23)。少なくともガルヴェは、『理論と実践』を経て、自分とカント倫理学との最大の溝が、動機としての尊敬の感情という概念の中にあることを見て取ったのである。加えてガルヴェは、この感情が

²⁶ 同様の応答は、例えば『実践理性批判』序文における、「道徳性のいかなる新しい原則も見出せず、単に新しい定式が立てられたただけだ」という（G・A・ティッテルのものとする）批判への、まさにそれが自らの試みたことだ、という反論にも見られる(KpV. 8)。あるいは、『あらゆる新しい理性批判の不要論』（一七九〇）における、「空間と時間の客観的根拠は物自体である」というエーベルハルトの批判への、まさにそれが私の主張である、という反論もその一つであろう(Entdeckung. 207)。

理性によって産出される、特殊な感情であるということをも理解している。それを示すように、『補遺』の第一章は、「道徳的動機」の最終的な起源を「理性の活動性(Tätigkeiten der Vernunft)」(Garve. VIII. 15)の内に求めている。本研究が、以降の章において徐々に見ていくように、「理性の活動性」という契機は、尊敬の感情にとって中心的な役割を果たしているのである。しかしながら、この極めてカント的な用語法にも拘らず、ガルヴェは、尊敬の感情が「目的とは無関係の動機」であるという点を理解するまでには至らなかったのである。『補遺』の中でも「動機」と「究極目的」は一括りに語られ(Garve. VIII, 5)、『道徳哲学原理概要』の方では、次のような結論が導かれている。「それゆえ幸福は必然的に究極目的であり、幸福への希望が人間の行為の第一の動機である」(Garve. VIII, 377)。ガルヴェは尊敬の感情の特殊性を認めながらも、しかし両方の遺作において、この感情が道徳的行為のためには十分ではないと結論付け、結局は、幸福が動機とならなければならないという自らの主張へと回帰している。おそらくそれは、動機から目的が切り離されない限りにおいて、必然的な帰結であったろう。けれど尊敬の感情は、何らかの目的を達成するための動機ではないため、それが十分ではない、ということはあるのである。

動機をめぐるカントとガルヴェの論争は、ガルヴェの死をもって終わりを迎える。『道徳哲学原理概要』をカントに献本すると共に、ガルヴェは、自らの危機的な健康状態を伝える書簡を送っている(顔面部の癌で、右目の視力を失っていたようである)。すぐさま書かれた返信の中でカントは、六年後に死を控えた自身の健康状態について書くと共に、最期の哲学的プロジェクトとなった『オプス・ポストゥムム』の課題、そしてガルヴェの書物への短いコメントを残している。そのコメントは、とはいえ、もはや哲学的思考の内容に踏み込むものではなく、「神の存在や不死等についてではなく、純粹理性のアンチノミーが、私の出発点でありました」(Briefwechsel. XII 257)という、自らの哲学への回顧にとどまっている²⁷。一つの論争は幕を閉じ、動機、そして倫理学における知性と感情をめぐる思考は、次代の思想家たちへと託されることになる。思想史の偶然が、カントへ宛てたガルヴェの最後の書簡に、その一人の名を触れさせている。

私は、幾人かのあなた弟子、とりわけフィヒテが信じている、批判が登場して以来なされた哲学における最新の進歩についての、あなたの判断を知りたいと思っています。けれど、それについて貴方が公的にも、そして私的な手紙の中でも、決定的な判断を下していないことには、おそらく正当な理由があるのでしょう。私自身はそれらについて、

²⁷ この書簡は Allison (2011)においても触れられている(pp. 68. Note. 89)。ちなみに、アンチノミーについてのこの発言は、カント理論哲学の発展史的研究において、カントが自らの思想形成を回顧したものとして、しばしば引用されるものでもある(たとえば Ertl (2002), pp. 618、熊野 (二〇一二)、一九八頁)。

本当に表面的にしか知らないのです²⁸。

4、おわりに ——知性と感情——

次章へと移る前に、積み残されたいくつかの問題に対して、可能な限りでの回答を与えることとしよう。

本章の大きな枠組みとなっていたのは、倫理学における知性と感情の関係への問いであった。動機から目的が切り離されたとき、この問いにはどのような回答が与えられたのであろうか。尊敬の感情がいかなる目的も持たない動機である時、この感情は、いかなる方向性も持っていない、いわば「盲目的」な動機なのだろうか。——事態がまったく反対であることは、尊敬の感情が常に道徳法則と関係していることから、明らかであろう。しかし、決定的なことは、尊敬の感情にとって道徳法則は、決して達成されるべき目的ではないことである。道徳法則は、尊敬の感情が向かうべき先ではなく、むしろこの感情の起源として、その始まりにおいて、動機に理性的性格をあたえている。『実践理性批判』においてカントが、尊敬の感情は「他のいかなる対象にも向けられておらず」「この〔道徳法則という〕根拠から向けられる」(KpV. 78)と述べたとき、そこでは「他の対象」と「道徳法則」の区別だけではなく、対象「へと」向けられる動機と、法則「から」向けられる動機の区別もまた、なされていたように思われる。それは、カントが傾向性と尊敬の感情に、それぞれ「感受された感情」と「理性によって引き起こされた感情」という概念規定を与えたときにも、言い表されている。尊敬の感情は、外的な事物に刺激され（「感受され」）、それを実現するために必要な動機なのではなく、内的な「理性の活動性」それ自体なのである。知性と感情は、こうして、知性の認識した目的を実現するために感情が必要であるというモデルではなく、知性の認識そのものが感情を産出するというモデルの中で機能する。このモデルは、やはり、知性と感情のある種の統一であると言ってよいだろう。

とはいえ、知性の認識そのものが感情、あるいは動機を産出するとは、どのような事態

²⁸ フィヒテが構想した、外的な要因からではなく、人間主体を源泉とした倫理学体系にあって、外的な目的へと向けられた動機ではなく、人間の内的な原則から生じる動機という発想は、その本質部分を構築している。とりわけ『道徳論の体系』（一七九八）は、自我から産出される諸動機（諸衝動 *Triebe*）から、倫理学の体系化を試みているとあってよいだろう。そしてフィヒテ自身が、衝動の概念と尊敬の感情とのつながりに自覚的である。「道徳的衝動は尊敬の感情において告知される」。Fichte, *Das System der Sittenlehre*, § 12. この問題の思想的概観は、例えば *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. von Joachim Ritter)における *Trieb* (F.J.Wetz)の項目が見取り図を与えてくれるけれど、本論が議論のスタートに据えたD・ヘンリッヒの論文もまた、カントから観念論へとつながる、この倫理学
的思考の道筋を見据えていたのであった。

であるのだろうか。外的事物の認識にあつては、その認識がそれのみで感情を産出するということはありえないだろう。どのような事物の認識であろうとも、たとえその事物がしばしば強烈な欲求の対象になるものだとしても、認識それ自体は感情的に中立なはずである。知性の認識する道徳法則もまた、その例にはもれないのではないだろうか。七〇年代に「判定の原理」と「執行の原理」を区分していたカントは、おそらくそう考えていたはずである。だからこそ、判定された道徳原理を実際に行うために、単に判断する悟性とは異なる「第三のもの」、すなわち宗教が動機として必要だと、カントは語っていたのだ。尊敬の感情がもたらした変化は、まさにこの点にある。もはや、認識された道徳法則を行うために、法則とは別の原理が必要とされることはない。法則の認識それ自体が、必然的な仕方で、人間に動機となるような感情をもたらす。別様に言えば、道徳法則とは、まったく中立的な仕方で、無感情・無関心に認識することができない対象なのである。そのような法則の認識とはどのようなものであるのか、そしてその認識は、どのように具体的な形で特殊な感情を産出するのか、その分析は本研究が後に取り組むことになる課題である。次章においては、七〇年代から八〇年代にかけて、尊敬の感情が導入されていく過程を、カントの内的思考の中にたどることが試みられる。いわゆる「発展史的」アプローチをとることで、本章においてはやや足早に過ぎた、八〇年代の主著群が誕生することになった最終的な契機を見極めることが、その最大の目的となろう²⁹。

²⁹ 本章の元となった論文である山蔦（二〇一〇）に対して、檜垣（二〇一一）は異なる解釈を提案している。本章にも直接かかわる批判は、いくつかの主題に関してなされているけれど、そのもっとも中心となる点は、「判定」の原理と「執行」の原理が、八〇年代のカントの主著においても解消されてはいない、という檜垣論文の解釈にある。檜垣によれば、「判定」と「執行」が区別されることで初めて、単に外的に義務に従っているだけの「適法性」と、精神から義務に従っている「道徳性」の区別が可能になる。この指摘は、八〇年代の著作においても「判定」と「執行」が、少なくとも分けて語られることが出来る、という限りにおいては正しいものである。本章も、そして檜垣論文においても引用されているように（一七〇頁）、『実践理性批判』においてカントは、尊敬の感情が「行為の判定には役に立たず」「動機としてのみ役立つ」（KpV. 76）と確かに述べている。問題は、とはいえ、「判定」と「執行」が八〇年代の著作にあつてもまだ、二つの別々の原理として語られることができるか、そこにある。七〇年代の講義録において、この二つが異なる原理であったのは、知性によって認識された道徳性の原理に対して、人間は直接には動機となる感情を持つことが出来ない（それゆえ宗教という異なる原理を必要とする）という前提ゆえであった。尊敬の感情が突き崩したのは、まさにこの前提である。いまや人間は、道徳性という唯一の原理から、尊敬の感情という動機を直接に得ることが出来る。——興味深いのは、同論文の中で檜垣が、「定言命法」を判定の原理と捉えている点である（一六二頁）。定言命法とは単に行為の判定だけに役立つものであり、感情的作用とは無縁のものである

という理解は、カント受容史におけるいくつかの要因から、一般的なものとなってしまった。本研究は、しかしながら後に『基礎づけ』第二章の解釈を試みる中で、定言命法もまた、尊敬の感情と同様に、感情的作用を導入するための概念装置であるという解釈を提案することになる。——もう一つ重要な点として、檜垣は二つの原理の区別によって、カントがヴォルフ的な合理主義を克服した点を指摘している（一六一頁）。ヴォルフ的な合理主義ということで意味されているのは、本章もカントの六〇年代の著作を解釈する中で言及した、「良いことを本当に知っていれば、かならずそれをするはずである」というソクラテス的思考である。「判定」と「執行」の区別がなされたことによって、カントはこの伝統に反対し、かつてアリストテレスがしたように、「どうすべきかを知っているけれども、実行しない」という状況を可能にした、そう檜垣論文は告げている。七〇年代のカントにとって、たしかにこの状況こそが、人間の非道徳性・道徳的悪として理解されていたことであろう。しかし、本研究が後に「根源悪」の問題と取り組む中で示すように、八〇年代を経た後のカントは、道徳悪を道徳的動機の単なる「欠如」とは捉えなかった。「根源悪」としての道徳悪は、単に「知っているけれど実行しない」という状況ではなく、「どうすべきかを知っており、加えて、それに対する動機をもっているけれど、それにも拘わらず実行しない」、そのような状況として理解されることになる。全ての詳細は後に譲られるけれど、このこともまた、「どうすべきか」についての認識が、動機、すなわち尊敬の感情と不可分であることを語っていよう。

はじめに

本章では、前章でも参照された『道徳哲学講義』を主な資料として、道徳的動機の問題と尊敬の感情の概念を導きの糸に、カント倫理学の生成史を論じる。カント理論哲学の分野において生成史・発展史的アプローチは、古くから有効な研究方法として認められ、洋の東西を問わず、重要な研究文献が多くみられる。対して、実践哲学の分野における発展史的研究の展開は、必ずしも順調なものであったとは言えない。この分野における、近年の最も重要な研究である一九九九年の著作において、C・シュヴァイガーは、「ここ三十年、この領域において研究が決定的にはほとんど進んでいない」ことを嘆いているし、シュヴァイガー自身の著作がそれまでのカント倫理学理解を、どの点で改変したのかについて、十分な評価はいまだに見られないように思われる³⁰。このような研究状況ゆえに、理論哲学や超越論的哲学に見られるような、「前批判期」と「批判期」を分かち「コペルニクスの転回」が、カント倫理学の形成においても認められるかについて、必ずしも確定した見解が共有されているわけではないのである。

実践哲学の分野における発展史的研究の遅れは、一つには、研究資料の困難に起因している。カントが自らの道徳法則を体系的に叙述したのは、公刊された著作では、一七八五年『道徳形而上学への基礎づけ』が初めてであるけれど、しかしこの著作は、その年代からしても、カント哲学の成熟期に属すると考えられる。それ以前の、いわゆる「前批判期」と呼ばれる時期において、カントは倫理学を集中的に扱った著作を公刊しておらず、かろうじてそのような内容が期待される作品としては、『自然神学と道徳の原理の判明性について』（一七六四）があるのみである。確かにこの著作には、道徳を主題とした一つの章が設けられており（Untersuchung. 298-300、とはいえ、ページ数からわかるように、極めて小さな扱いである）、そこには、後の成熟した倫理学において重要な役割を果たす概念が登場し、本研究の前章でも扱ったように、「完全性」を理想とする合理主義的倫理学や、イギリス道徳感情論の影響をも見て取ることができる。加えて、「手段の必然性」と「目的の必然性」（Untersuchung. 298）という、後の「仮言命法」と「定言命法」との区別を思わせる概

³⁰ 引用は Schwaiger (1999), S. 15. 評価が難しいシュヴァイガーの研究であるが、一つの大きな成果として少なくとも挙げられる点が、バウムガルテンのカントへの影響である。他の研究者も指摘しているように(Kant (2007), S. 120, 1)、シュヴァイガーは、これまでヴォルフと一括りに論じられてきたバウムガルテンの、その独自性とカントへの影響を明らかにした。しかしながらそれは、図らずも、カント倫理学の内的な発展史より、バウムガルテン研究に多くをもたらしたと言ってよいだろう。実際のところ、シュヴァイガーは、その後のいくつかの研究において、バウムガルテンに重点を置いている(Schwaiger (2001), (2008), (2009))。

念区分を見つけることも可能なのであって、解釈者の中には、既にこの作品にカント倫理学の成熟した形を見て取るものすらいる。とはいえ、この書物における道徳哲学の叙述は、やはり断片的としか呼ぶことの出来ないものであり、体系的な思考がそこに展開しているとは言い難い。また、この書物から後の倫理的諸著作の発表までには二十年以上の時間の隔たりがあり、成熟したカント倫理学が成立するために、何が決定的な契機となったのかをそこに見つけることも困難であると思われる。この資料の不足を補い、とりわけ、一七七〇年代におけるカントの思考過程の再構築に寄与するはずなのが、レフレクシオン（覚書）と講義録という二つの資料である。しかしこの両方が、その年代付けに関して大きな問題を抱えているのである。

レフレクシオンについて言えば、それがカント研究において持っている資料としての重要性は疑われていないものの、その年代の不確実性もまた、よく知られている事柄である。アカデミー版カント全集の編集者であるE・アディッケスによる資料の時代区分は、レフレクシオンが記載されていた「場所」と、そこで使われている「インクの色」に基づいており、ある程度までは実証的な客観性を持っていると言う事ができる³¹。とはいえ、個々のレフレクシオンを見ればわかるように、この実証的な年代確定が、すべての資料の書かれた日付を確定しているわけではなく、多くのものに関しては、年代の分類は幅を持った予想にとどまっている。加えて、この予想に関してすら、N・ヒンスケが一つの例を通じて示したように、絶対的な信頼をおけるものではない³²。それゆえ、現在の研究水準において、レフレクシオンにつけられている年代を根拠として、カント哲学の発展史を構築することは、やはり困難であると言わざるを得ない。レフレクシオンを通じてできることは、何か別の、より信頼のおける資料によって作られた仮説と照らし合わせることで、その仮説を補強する程度にとどまっているように思われる。事実、今日の大半の研究たちは、そのようにレフレクシオンを使っていよう³³。

³¹ Adickes (1925), S. XXVIII-XLVII.

³² Hinske (1977). ヒンスケは後に、アディッケスが批判したB・エアドマン編集のレフレクシオンを再出版するにあたって、アディッケスの編集の「見かけは厳格に客観的なやり方」を批判しながら、以下のように書いている。「エアドマンの編集を現在再出版することは、カントの遺稿の年代整理という厄介な問題を、少なくとも開かれたものとしておき、早計な正典化に反対するという課題を満たすことであろう」。(Hinske (1992), S. 10)。

³³ 本章がレフレクシオンに重きを置かないことは、年代決定の不確定さに加えて、内容的な理由も持っている。本章は、尊敬の感情の概念について、カント倫理学発展史の再構成を試みるのだけれど、その際、前章においても問題になった「道徳的動機」の側面が強調される。この側面は、レフレクシオンにおいては余り語られておらず、反対に、講義録において大きく取り上げられている。しかしながら、いくつかの重要なレフレクシオンは、尊敬の感情の別の側面を語っているように思われる。この「別の側面」は、本研究

レフレクシオンに代わって、発展史研究の資料となる可能性をもっているのが、道徳哲学についてカントが行った、いくつかの講義録である。断片的であるレフレクシオンに比べ、一つの文書としてまとまりを持っている講義録は、講義がなされた時点での、カント倫理学の体系的な思考を伝えてくれるように思われる。さらに、ある一つの概念の変転をたどる際にも、講義録は、より大きなコンテキストの中で、概念がいかに使われているのかを示してくれることだろう。それゆえ、以下ではまず、『道徳哲学講義』の資料としての価値と、それが属する年代を確定することから始めることとしよう。ここでの、いわゆる文献学的な叙述は簡便ものにとどまらざるを得ないけれど、それにも関わらずそれが不可欠であるように思われるのは、現在の標準テキストとして考えられているアカデミー版において、道徳哲学講義録の編集には重大な欠陥があり、文献学に触れない研究者の多くに、その欠陥がそのまま採用されているからである

1、資料としての『道徳哲学講義』

アカデミー版カント全集二七巻に収められたG・レーマン編集の『道徳哲学講義』については、既に幾人かの研究者によって、その問題が指摘されている。まず、レーマンによって中心テキストとして選ばれた『コリンズ道徳哲学』（講義録の名前は、講義録の底本となっているノートを筆記した学生の名前である）が最善のものであるのかが疑問視されている。コリンズ道徳哲学には同系の、ほぼ同じ内容を含んだ講義録として『ムロンゴヴィウス道徳哲学』、P・メンツァー編集の『倫理学講義』の底本となっている『ブラウアー道徳哲学』、そして新しくW・シュタルクによって編集された講義録の底本、『カエラー道徳哲学』が存在するのだが、『コリンズ道徳哲学』は、これらの講義録の中でも、比較的欠落の多いテキストである。新しい講義録の編集者であるシュタルク、あるいはシュヴァイガーはともに、講義録における「道徳性の最上原理について」という章における長く、かつ重要な欠落を指摘した上で、レーマンの選択を問題視している³⁴。

レーマンの編集は、諸講義の年代整理に関しても問題を抱えている。というのも、アカデミー版においては、編集の底本として使われた学生のノートに付された年代が、そのまま講義の行われた年代として理解されているからである。それによれば、『コリンズ道徳哲

の第五章において取り上げられることになる。言葉だけを先行させておくのであれば、「知的幸福」「アプリアリな適意」「自己満足」といったものがそれにあたる。

³⁴ 同様の指摘は、新しい編集が出る以前に、邦訳カント全集の『道徳哲学講義』訳者である御子柴善之によってもなされている。御子柴（二〇〇二）、六一五頁。Schwaiger (1999), S. 146. Stark (1984), S. 348. 当該箇所はアカデミー版 XXII. 278. 欠落はアカデミー版では「異文(Variation)」として XXII. 1223. 及び 1275. に収められている。なおメンツァーとシュタルク編集の講義録においてこの欠落は存在せず、コリンズを底本としたカント全集の邦訳では訳注の形で補われている。

学』は一七八四／五年の冬学期に行われたことになる。しかしながらまず、御子柴やシュタルクも指摘するように、ノート年代は講義年代とは、ひとまず関わりがないものとして考えられなければならない³⁵。さらに、ノートに付された年代が講義の行われた年代であるとする、カントは最も古い『カエラー道徳哲学』の一七七七年から『コリンズ道徳哲学』の一七八五年まで、ほぼ同じ講義を繰り返していたことになる。すると、カントは講義に自らの道徳哲学の発展を反映させることなく、教科書として使っていたバウムガルテンの著作を解説することに終始していた、という結論が導かれ、講義録は、カント倫理学発展史の再構築には寄与しないのではないか、という疑いさえ生じるだろう³⁶。事実、レーマンはアカデミー版二十七巻の序文で、一七八五年という『基礎づけ』の発表年にさえ、カントは七〇年代と同じ講義を続けていたのだから、「カントは、その講義がどんなに生き生きとしていたとしても、自由には話さなかったのであり、たとえば『実践理性批判』の内容を開示する必要はなかったのである」(XXVII.1040)としている。

この結論を覆す契機となったのが、後に道徳哲学講義の補遺として出版された、アカデミー版二九巻に収められている、コリンズ系統とはまったく異なる内容の『ムロンゴヴィウス道徳哲学Ⅱ』である。この講義録には「一七八四／五年の冬学期に読まれた」という記載があり、さらに、幾人かの論者も指摘するように、そこで使われている概念には、カントの成熟した倫理学との強い連関を想起させるものがある³⁷。例えばここでは、コリンズ系統の講義録には登場しない「自律」の概念が「他律」との対において語られている(Mrongovius II. XXIX 629. ただし表記は „Avtonomie“)。この講義が示しているのは、カントが自らの倫理学説の変容、概念の発見を、講義においても反映させていたということにほかならない。また、それに伴ってコリンズ系統の複数の講義録に関しても、それらは異なる時期におこなわれた異なる諸講義を反映しているのではなく、どれも、ある同一の講義のノートであり、それが異なる学生によって写される(写本される)過程で、いくつかの逸脱が生じたのではないかという予想も可能となる³⁸。これらの整理から研究者には、異なる内容を含む講義録のみが異なる時期の講義を反映しており、さらにその諸講義はカントの思想発展の諸段階を映し出しているという前提を持つことが許されるだろう。

³⁵ 御子柴(二〇〇二)六一五頁、Kant(2004), S. 392 ff.

³⁶ 本研究前章の注八でも言及したように、道徳哲学に限らずあらゆる講義に関して、その内容とカント自身の思考との「同一性の問題」が常にある。

³⁷ ムロンゴヴィウスⅡを重要な資料と認める研究として Schwaiger(1999), S. 157. Schmitz(1989), S. 103.

³⁸ Schmitz(1989), S. 102. シュミッツ自身も引用する Stark(1984), S. 348は、十二冊ある自然地理学の講義録が同一の講義に依拠していることを指摘している。このこととの類比によって道徳哲学講義に関しても同様の推論が成立する。近年では、たとえばP・ガイアーが基本的に同様の見解を開示している(Guyer(2010), P. 133, n. 4)。

この前提から、個々の講義の年代に関して、ある程度までの分類が可能になる。まずコリンズ系統の講義は、最も古い『カエラー道德哲学』が一七七七年のものであることから、一七七〇年代中盤のものとして（シュタルクの最終的な判断は一七七四／五年，Kant (2004), S. 404）、そして『ムロンゴヴィウスⅡ』を一七八四／五年に行われた講義として確定することができる。この二つに加え、『ヘルダー実践哲学講義』を一七六〇年代中盤の、さらに『ポヴァルスキー実践哲学』を一七七〇年代の資料として扱うことができる。ちなみに、ヘルダーはカントが一七七〇年に正教授となる以前の講義を受けていたことから、その講義の時期が特定できる（一七六二年から六四年）のに対して、ポヴァルスキーのそれは年代付けが困難である。少なくとも、カントが正教授として行った一七七二年以降の道德哲学講義であることと、さらにその内容から『ムロンゴヴィウスⅡ』に比べれば以前のものであることまではわかるものの、それがコリンズ系統の講義の前であるか後であるかについては、いまだ論者によってさまざまな意見が出されている段階である³⁹。

不確定な要素は残るものの、しかし本研究にとって以上の資料整理は、十分に価値のあるものである。第一に、最も体系的に整理されたコリンズ系の講義を、七〇年代のものとして確定できたことにより、いわゆる批判期以前のカント倫理学を再構築することができる。第二に、一七八四／五年という、まさに『道德形而上学の基礎づけ』が公刊される時期に読まれた『ムロンゴヴィウスⅡ』を、カント倫理学の成立期に属する資料として使用することができる。この資料とコリンズ系の講義資料を比較することで、カント倫理学の成立にとって、何が決定的な契機であったのかを知ることができるかもしれない。最後に、しかし少なからず重要な点として、二つの資料の間に、『純粹理性批判』第一版（一七八一）が出版されたことを挙げることができる。元来は、理論哲学だけでなく実践哲学をも包容する作品として構想された第一批判は、実際のところ、とりわけてその「方法論」における「純粹理性批判の規準について」（KrV. A797/B 825-A831/B 859）の章で、倫理学に関わる多くのことがらを論じている。そして、本章でもすぐに見るように、この『純粹理性批判』「規準論」に見られる道德哲学と、『基礎づけ』や『実践理性批判』の内容との整合性こそが、現在の研究において、最も多く議論されている論点なのである。それゆえ以下の本章での課題は、七〇年代の『道德哲学講義』、『純粹理性批判』、そして八〇年代の講義録をそれぞれたどることによって、『基礎づけ』や『実践理性批判』へと至るカント倫理学の、発展段階を辿りなおすことに設定されよう。

2、これまでの生成史研究における図式

とはいえ、一次資料と直接取り組む前に、この分野における先行研究の成果を概観する

³⁹ Schwaiger (1999), S. 147, Schwaiger (2000), S. 185-188. とりわけ後者の論文において、シュヴァイガーは、『ポヴァルスキー実践哲学』が複数の文書の組み合わせであることを主張している。

ことから議論を始めよう。カント実践哲学における発展史的研究が、本章の冒頭に述べたように、それほど順調なものだとは言えないとしても、けれどやはり重要ないくつかの研究と、そこから得られる出来る図式や、ある程度の共通理解が存在する。

あらゆる発展史的研究は、ことなる資料の間をつなぐ思想の連続性を辿ろうとするものと、そこに思考の断絶を見つけようとするものの、二つに大別されよう。カント倫理学への発展史的アプローチもまた、その例外ではない。近年の研究では顧みられることが少なくなっただけけれど、やはり古典的研究と呼ぶことが出来るであろう、J・シュムッカーの一九六一年の著作は、明らかに前者の、思考の連続性を証明しようという意図をもって書かれている。シュムッカーが試みたのは、カント前批判期の著作におけるバウムガルテン、ルソー、ハチソン、そしてクルジウスらの影響を辿ることによって、一七六〇年代という極めて早い時期での、カント倫理学の成立を示すことにほかならない。この主張をシュムッカーは、本研究も前章で扱った一七六四年『自然神学と道徳の原理の判明性について』に加えて、一七六四年『美と崇高の感情についての観察』への「覚書(Bemerkungen)」や一七六六年『視霊者の夢』において、すでに道徳法則の「定言的性質」を見つけることが出来る、という解釈によって根拠づけている(Schmucker (1961), S. 256-258)。発展史をこのように再構築することは、必然的にいくつかの主張を伴うことになる。その中でも、シュムッカーの立場を象徴的に示しているのが、カント倫理学とカント「批判哲学」との関係である。カントの「批判哲学」がどの時点で成立したのかは、論争の絶えない問題であるけれど、少なくともそれが既に、一七六〇年代の時点で完成していたと考える論者はいないだろう。それゆえ、一七六〇年代においてすでにカント倫理学が成立している、と主張したとき、シュムッカーは必然的に、カント倫理学とカント批判哲学との分離、関係のなさをも主張しなければならなかった。「カント倫理学が、形而上学におけるカントの新たな視点、すなわち、主観性と知識についての新たな理論との内的な連関において初めて、その本来の形態を得た」(Schmucker (1961), S. 374)という「伝統的な解釈において広く確かなもの、それどころか当然で明白のこととして受け入れられてきた」(Ebd.)見解を、シュムッカーは疑問視するのである(倫理学と批判哲学の成立を同時期と考える「伝統的な解釈」とは、例えば Menzer(1897)や、日本でもよく読まれた Schilpp(1938)といった研究である)。別様に言えば、言葉の本来の意味において、カントの「批判倫理学」といったものは存在しないと、シュムッカーは考えるのである。確かに、『基礎づけ』や第二批判において、第一批判の内容や用語を引き継いでいる箇所があること、典型的には、『基礎づけ』第三章において「自由(自発性)」や「演繹」といった概念が語られていること、それらはシュムッカーも認めている。けれど、こういった概念は「本来の倫理学の諸問題」(Schmucker (1961), S. 383)には属さないものであって、それゆえカント哲学における「道徳原理」は、すでに一七六〇年代に発見されていた。「本来の倫理学の諸問題」や「道徳原理」ということ

でシュムッカーが考えているのは、やはり定言命法のことであろう⁴⁰。

「批判的倫理学」の存在そのものを否定するシュムッカーの議論への応答を、D・ヘンリッヒの諸論文に見ることが出来る。実際にはシュムッカーの研究自体が、ヘンリッヒの最初期の論文(Henrich (1957-8))に対する、批判を含んだものであった。しかしながらヘンリッヒの応答は、シュムッカーを引用しているものの、それを批判しているのかどうかは、明確には書かれていない(たとえば、シュムッカーも注目するクルジウスのカント倫理学への影響をヘンリッヒが語ったとき、ヘンリッヒは意識的に、シュムッカーがとりあげていない「良心の衝動(Gewissentrieb)」(Henrich (1963), S. 418)といった概念へと読者を導こうとしているようにも見える)。それでも、やはり、「批判的倫理学」が存在しない、というシュムッカーの主張に対しては、ヘンリッヒは反対しているといつてよい。そのため概念装置となっているのが、「定言命法」とは異なる要素である「動機の問題」、あるいは「執行の原理」にはかならない。前章でも触れた論文で、ヘンリッヒが「判定」と「執行」を分けながらカント倫理学の発展史を描き出した時、その一つの背景にシュムッカー解釈への応答があったことは間違いない。たとえ「判定」の問題に関しては、一七六〇年代の時点で定言命法の思考に至っていたとしても、「執行」の原理についてカントは、「批判的倫理学」へと到達するために、その後ほぼ二十年の歳月を必要としたのである、ヘンリッヒの再構成は、そのような図式を我々に与えてくれる。

現在の研究水準にあつては、ヘンリッヒが提示した「動機の問題」に着目しつつ、カント倫理学の変転を見ようとする論調が比較的強いように思われる。とりわけ強く主張されるのが、『純粋理性批判』第一版(一七八一)と『基礎づけ』(一七八五)との間に、思考の断絶を見ることが出来る、という解釈である。例えば、H・アリソンや角忍、檜垣良成といった論者たちは、ともに第一批判における「規準論」の以下のような叙述を根拠に、それが『基礎づけ』以降に見られる、成熟したカント倫理学の立場とは、あきらかに異なる思想を示しているとしている⁴¹。

神と、そして今は見ることが出来ないが、しかし希望される世界なしには、道徳性の輝かしい理念は確かに同意や驚嘆の対象ではあるだろうが、しかし意図や実行の動

⁴⁰ 前批判期と批判期の連続性を主張する戦後の発展史的研究は、おそらくは文献学的研究の進歩を背景とした、カント研究における一つの流行でもあった。たとえばR・ブランドは倫理学と法学の分野において「批判期のカントと前批判期・初期のカント(そしてカントが身を置いていた形而上学の伝統)を和解させ、後期の思想の本質的な契機を、カント自身の見解ではまだ形而上学が潜んでいた時期に移行させるカント研究の傾向が存在する」と述べている(Brandt (1974) S. 49)。

⁴¹ Allison (1986), P. 101. 角(二〇〇八)、七六頁、および九六頁以下。檜垣(二〇〇八)、二五頁。

機ではない(nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung)。なぜならその理想はあらゆる理性的存在者に自然的な、そして理性によってアプリアリに定められ必然的な、全ての目的を満たしてはくれないから。(KrV. A813 / B841)

道徳性はそれを実行するための動機として、神と来世を必要とする。この主張と、後の『基礎づけ』や『実践理性批判』における、「道徳法則への尊敬の感情」のみが唯一の道徳的動機であるという言明を比べたとき、そこには、何が動機となるべきかをめぐって、明らかな違いがあると言わなければならない。こうして、ひとまずは倫理学の領域においても、その主著が現れる前には、カントの思考の断絶があったことを確認することが出来るように思われる。

しかしながらこの断絶は、その論理的帰結として、極端な主張を導き出すことになる。それを最も明確な仕方で展開したのは、一九八九年のH・シュミッツによる研究であろう。シュミッツは、その中で、上に引用した『純粹理性批判』「規準論」のテキストに見られる、『基礎づけ』以前のカントの立場を「シニカルな幸福主義(zynischer Eudämonismus)」と名付けている。この奇抜な表現によって意味されているのは、カントの立場に含まれている、ある二重性にほかならない。すなわち、『純粹理性批判』のカントは、一方では厳格な道徳法則を提示しながらも、しかし他方では、法則に従うために神と魂の不死、そして、この二つが保証する、来世での幸福が必要であると主張している。たとえ、規範を示す定言命法自体が発見されており、さらに、「来世の幸福」は「現世の幸福」とは区別されるとしても、しかしそれでも、規範に従うための動機として幸福が不可欠であると考えていた点において、「一七八四年までのカント倫理学は利己的な幸福主義であった」(Schmitz (1989), S. 85)。カントの「利己的な幸福主義」は、『基礎づけ』、そして我々もすぐに見るように、講義録『ムロンゴヴィウスⅡ』に至って初めて、尊敬の感情という「新しい動機論」(Schmitz (1989), S. 100-)によって克服される、シュミッツの研究は、そのような整理を与えている。

『純粹理性批判』までのカントは幸福主義者であった、というシュミッツの主張は、見かけの大胆さとは裏腹に、テキスト上の強い根拠を持ったものである。『実践理性批判』において、法則への尊敬の感情のみが唯一真の道徳的動機であると言われたとき、それは同時に、尊敬の感情以外を動機とすることは意志の他律である、ということが意味されていた。それゆえ、道徳的動機を宗教に求めている第一批判、そして後に見るように、一七七〇年代の『道徳哲学講義』の立場は、批判期の立場からすれば、意志の他律に分類されるように見える。そして、すべての意志の他律が幸福主義に帰結することを、ほかならぬカント倫理学が告発していたのであった。とはいえ、これらのことをもって『基礎づけ』以前のカントを「幸福主義者」と呼ぶことが出来るのであろうか。カント倫理学の発展史には、連続性を強調するシュムッカーの研究とは全く反対に、幸福主義から厳格主義へという大転換が起きたのであろうか。

幾人かの論者は、この極端な帰結を回避する試みを提示している。例えば、角忍は、「幸福」と「来世の幸福」とを区別することで、第一批判の立場が、後の倫理的著作の立場には達していないものの、それを幸福主義とは呼ぶことは出来ない、と主張している。「神と来世を動機とすることは幸福主義への転落ではない。しかし、道徳法則の純粹さと厳格さにそぐわない。幸福に値することを動因とすることは、実用的法則とは違い、幸福そのものを動因としていないが、来世の幸福を動機として必要とする点で、やはり自愛に基づく幸福の願望を断ち切るまでに至っていない」(角(二〇〇八)、九六、七頁)⁴²。あるいは、M・フォルシュナーは、神や来世としての動機が批判期以降も尊敬の感情によっては置き換えられずに、むしろそれと並立し「道徳的行為の二重の動機」として成立していると解釈し、第一批判とその後の著作との間に断絶はないと主張している(Forschner (2005))。

これらの論争を解決するためには、動機概念のゆくすが、七〇年代から八〇年代にかけての講義にたどられなければならない。カント倫理学はこの概念をめぐって、幸福主義から厳格主義へという大転換をなしたのか。以下では、この問いに否定的に答えるために、先にその年代を確定した講義録、『純粹理性批判』、そして『基礎づけ』第一章の解釈が試みられる。

3、七〇年代『道徳哲学講義』

一七七〇年代中盤のコリNZ系統に属する道徳哲学講義の中で、前批判期的な、あるいは幸福主義とも映るような内容を含んでいるのは、前章においても解釈の対象であった、「規範」と「動機」の区別がなされる章「道徳性の最上原理について」における、例えば以下のような文章である。

正しくも見てとられたのは、最上級の裁判官なしには全ての道徳法則が効果を持たないことである。なぜならそのような時、いかなる動機も、いかなる報酬も処罰もないからである。それゆえ、神の認識は、道徳法則の実行に鑑みれば、必然的なものである。
(VM. 62)

冒頭にある「最上級の裁判官」とは、続く文章からも明らかであるように、神のことを意味しており、この引用は全体において、道徳法則が実践されるために神の与える報酬や処罰がなければならないことを主張している。これを見る限り、カントはこの時期、道徳法則の実現のために報酬や処罰を前提しており、その限りで幸福主義者であると言われても仕方がないようにも思える。

しかしながら同章の後半、レーマン編集のコリNZ道徳哲学では抜け落ちている箇所

⁴² 城戸(二〇一〇)はこのようなカントの立場を「半幸福主義的な倫理学説」(一〇頁)と呼んでいる。

は、次のようにある。

我々が道徳法則を神の処罰や権力への恐れから行なわなければならないなら、法則は、神がそれを命じたからという以上の根拠をもっておらず、それゆえ我々は法則を義務や責務からではなく、おそれとおののきから行うことになる。しかし、それによって心が改善されることはない。(VM, 64)

道徳法則は神が命じたことを理由として、すなわち神の処罰や報償を理由として実行されてはならない。そうではなく行為は「内的な原理より(aus einem innern principio)」、「それがそれ自体として善であるがゆえに」(VM. 64)なされなければならない。道徳法則は神が命じたゆえに善なのではなく、善であるがゆえに神はそれを命じたのである。こちらの引用ではカントがすでに、後の倫理的著作に見られる幸福主義批判に達しているようである。

二つの引用は互いに矛盾しているのだろうか。道徳法則の実行には神の報酬・処罰が必要であるのか、そうでないのか。二つの議論が矛盾しないためには、それらが異なる水準においてなされていることが確認されなければならない。事実、カントは二つの議論に区別を設けているのであり、それを可能にしているのが「動機(Triebfeder, elater animi)」と「動因(Bewegungsgrund, motivum)」の区別である。

七〇年代の講義において動機と動因の概念は、基本的には区別されて使用されている。たとえばポヴァルスキー道徳哲学には次のようにある。

報酬と処罰は動機(Triebfedern)のみになりうる。なぜならそれらは動因(BewegungsGründe[sic])ではないからである。反対に、動因は、行為の善性と悪性(aus der bonitaet und pravitaet[sic])からのみ生じる。(Powalski. 151)

コリンズ系の道徳哲学や、そして『純粹理性批判』でもそうであったように、ここでもまた、報酬と処罰が動機と呼ばれている。しかしながらカントは、動機に対立する形で動因の概念を提示した上で、後者は「行為の善性と悪性」に根拠を置いていると整理している。ここでは、報酬や処罰といった感性的要素と、行為それ自体の価値という知性的な概念が、動機と動因の概念によって区別されていることが見てとれよう。事実、この時期のカントにおいて、動機と動因の区別は明らかなものであり、同講義においては次のようにも述べられている。

動機(elater animi)は人間において刺激(stimulus)であるが動因(motivum)ではない。このことはまた人間の不幸でもある。なぜなら我々はしばしば、我々の幸福や、それどころか道徳性に逆らっていることを分かるような仕方、行為するからである。

(Powalski. 113)

引用が想定しているのは、人間がしばしば、知性からすればなされるべきでない行為をしてしまうという事態であろう。その理由は、人間の動機が、知性によって認識される動因とは一致しておらず、むしろ外的に与えられる「刺激」に依存していること、とされている。

動因と動機のこの対立は、コリンズ系統の道徳哲学においても見つけられるものである。

処罰と報償を比べたとき、我々が気付くのは、処罰も報償も行為の動因となつてはならないことである。報酬は善い行為をする動因となるべきでないし、処罰は悪しき行為を避ける動因となるべきでない。なぜならそれらは、低次の感情のありかたを基礎づけているからである。(VM. 85)

先にも述べられたように、ここでの「処罰と報酬」とは、端的に、神によって与えられるものである。それゆえ、道徳の内的な善性・悪性と、神の意志もまた区別されなければならない。すなわち、神の意志は道徳性そのものや動因を規定することはない。「神の意志は動機であるが、しかし動因ではない」(VM. 122)。対して、行為の動因と道徳性は、普遍的に妥当する法則という悟性の原則によって与えられる。「我々の行為が普遍的法則という動因からなされること、このことは道徳性の本質的部分である」(VM. 65)。たとえ神の意志が動機を与えようとも、道徳性それ自体は、動因という悟性の内的な原則によってのみ規定される——。「道徳性の最上原理について」の章で最も強調されなければならないのは、この、動因についての主張なのであり、シュタルクも指摘するように、動機についての叙述で途切れているコリンズ道徳哲学は、カントの主意を伝えることが出来ない(Stark (1984), S. 348.)。報償や処罰についてのカントの叙述は、むしろそれらが道徳において動因となつてはならないことを示すためになされている。

なぜ、処罰と報償は動機となつてもよいが、動因であつてはならないのだろうか。その理由は、七〇年代におけるカントが、道徳の純粹さを、まさに動因の純粹さによって示そうとしているからである。行為が「強制から(aus Zwang)」ではなく「義務から(aus Pflicht)」生じるのは、動機ではなく動因が「内的」であるときにほかならない(VM. 50)。そして動因とはもっぱら、普遍的妥当性という悟性の知的原則と考えられている。これに対して、動機とは感情的なものであり、具体的には、宗教の与える報酬と処罰が想定されている。確かに、義務が行為として行われるためには、動機となる感情がなければならない。しかしそれは、人間が有限な理性的存在者であり、道徳性を行うために、いわば「補助」が必要だからなのであって、道徳性それ自体と動機や感情が関わりをもっているからではない。むしろ、純粹に知性的な動因のみが道徳性の原理なのであり、だからこそ処罰や報償といった動機は、動因と取り違えられてはならないのである。このような動因と動機について

のカントの理解は、以下の文章に集約されている。

動機が役立つなければならないのは、単に補助的な動因(*motivum subsidiarium*)としてである。なぜなら我々の本性は、悟性にとっての知性的概念に関しては、動機に対して怠惰だからである。これらの感覚的動機は、しかしその効力を果たした後には、真の、そして本当の道徳的動因(*die echten und genuinen BewegungsGründe*)に再び場所を譲らなければならない。動機はただ、悟性が再び統治できるように、より大きい感覚的な妨げを取り除くためだけに役立つのである。(VM. 111, 2)

動機は確かに、人間を道徳的行為へと導くために必要である。とはいえそれは、道徳性それ自体に何か欠如があるからではなく、人間という有限的存在者が、知性により認識される道徳的規範に対して「怠惰(*inertia*)」であるからにほかならない。それゆえ動機の議論は、純粋な倫理学の領域においてではなく、実際に人間が悟性的法則に従えるかどうかという、経験的な場面においてなされている⁴³。すなわち、七〇年代のカントは、倫理の原則が純粋に知性的であるということがらと、原則を行為として実現するためには経験的な要素が必要であるということがらを、区別して思考しているのである。その理由となっているのが、人間存在にあって、知性的原則と感情的効果は一致することがないという、この時期のカントの前提である。たとえば、いくらか問題にしている「道徳の最上原理について」の章の終盤においても、カントは、普遍的な道徳法則を判断する悟性が、すぐさま行為の動機となりえないことを論じている。「悟性は動かす力、動因を持っていたとしても、動機は持っていない。動因は、しかし、感性の動機を乗り越えるには十分ではないのである」(VM. 71)。七〇年代のカントにとって、人間における知性と感性の分断は、決して乗り越えられないものである。なぜなら、「人間は、客観的な根拠によって動かされるような、隠された器官をもっていない」(VM. 72)からである。知性が感性に直接影響をもたらさない以上、知性的原則である道徳法則を行為において実現するためには、何か別の方途を取らなくてはいけない。この時期の『道徳哲学講義』において、カントが提示する解決方法は、「習慣(*habitus*)」(Ebd.)を通じて、人間が善悪に対する感情・動機を獲得していくことである。そして、その「習慣」を形作るものは「教育」であり、そして「宗教」なのである。「教育や宗教は、悪しき行為に対する直接的な嫌悪と、行為の道徳性に対する直接的な快を抱かせるようにしなければならない」(VM. 73)。このような解決方法が妥当かどうか、あるいは、成熟したカント倫理学の立場に比べて劣っているか(あるいは、場合によ

⁴³ 例えば Lee (1987)は、本研究と同様に、コリンズ系統とポヴァルスキー道徳哲学において、動因と動機が区別されていること、そして、それが規範と動機の区別に対応することを指摘した上で(S. 171 (コリンズ), 180 (ポヴァルスキー))、次のように書いている。「それぞれ動因は倫理的原則論に、動機はしかし実践的人間学に属す」(S. 180)。

っては優っているか) どうかは、ここでは問わない。しかし少なくとも明らかなことは、七〇年代のカントが動機や感情をめぐる問いを、純粋な倫理学の一部だとはみなしていないことである。悟性によって与えられるものは動因だけであり、動機は、倫理学とは異なるものによって与えられなければならない。先の引用にもあったように、宗教や教育を源泉とする動機は、「真の純粋な道徳的動因」に対し「補助的 *sibsidarium*」に、あるいは下位にとどまるのである。

4、『純粋理性批判』「規準論」

倫理の原則は感情からは純粋であるものの、しかし原則の実行のためには動機となる感情が必要とされる——。七〇年代講義録におけるこのような思考を、われわれは一七八一年『純粋理性批判』にも見つけることができる。第一批判の「規準論」第二章、よく知られた批判哲学の三つの問い「私は何をすることができるか」「私は何をすべきか」「私は何を希望してよいのか」(KrV. A805/B833)が語られるその章を、カントは元来、批判哲学における倫理学として構想していた。先に、現代の研究状況を概観する中でテキストを引いたように、そこでのカントは、道徳的行為のための動機を神と来世に結び付けていた。確認のため、もう一度テキストを引こう。「神と、そして今は見ることが出来ないが、しかし希望される世界なしには、道徳性の輝かしい理想は確かに同意や驚嘆の対象ではあるだろうが、しかし意図や実行の動機ではない」(KrV. A813/B841)。この限りにおいて、『純粋理性批判』と七〇年代講義録との間には、思考の連続性が成立するように思われる。しかし「規準論」においては、道徳法則の純粋性を語るテキストもまた存在するのである。

我々は、実践理性が我々を導く権利を持っている限りで、その行為が神の命令であるから責務を負っていると考えるのではなく、我々がそれらに対して内的な責務を負っているから、行為を神的な命令とみなすのである(KrV. A819/B847)。

道徳の責務は、神によってではなく実践理性の内的な原理によって与えられなければならない。この引用では、宗教からの道徳の自律を語る、成熟したカント倫理学の姿を既に確認できるようである。神や来世なしには道徳法則は実現しない、そのように語るテキストとこちらのテキストは、同じ章にあって両立可能なものなのだろうか。

七〇年代『道徳哲学講義』における同様の矛盾を、我々は、動機と動因の概念を区別することによって解決しようとした。この区別を、第一批判「規準論」にも見つけることができるだろうか。動機が神によって与えられる賞罰と結び付けられる一方で、動因は「規準論」の以下のような文脈において登場する。

幸福という動因からの実践的法則を、私は実用的(怜悯的法則)と名付ける。しかし、実践的法則が、幸福に値すること(Würdigkeit, glücklich zu sein)のみを動因としている

場合は、それを道徳的（道徳法則）と呼ぶのである。第一のものは、我々が幸福に与ることを欲した時に、何がなされうるのかを助言し、第二のものは、ただ幸福に値するだけのためには、我々はどのようにふるまうべきかを命ずる。（KrV. A806/B834）

語られているのは、第一批判の段階で既に、カントが道徳法則を実用的法則（怜悯の法則）から区別していることである。この区別は、「幸福」と「幸福に値すること」を分けることによってなされている。しかし、我々のここでの注目点は、むしろ、カントが両者をそれぞれ法則の「動因」と呼んでいることにある。法則が道徳的であるか、あるいは実用的であるかの、決定的な因子は、両者の根拠となっている動因である。動因が経験的な幸福より導かれているときは、法則は単なる実用の法則であるだろう。反対に、動因が経験的な要素から純粹であるのなら、法則は道徳法則となることができる。動因の純粹さによって道徳法則を析出しようとするこの論理は、七〇年代においてカントが、道徳的動因を悟性の知性的原則と捉え、動因の純粹性を保とうとしていたこととも調和している。そしてまた、これもまた七〇年代の講義と同様に、動因の純粹さだけでは、道徳性は行為となって実現されることはない。すなわち、そこには動機となるべき感情が必要とされるのである。かつて六〇年代に、道徳感情学派から引き継いだこの認識を、カントは第一批判においても保持している。「規準論」において、動機として神や来世が必要とされた背景には、まさにこの認識が働いていたように思われる。他方、感情それ自体が道徳性の本質を構成しえないこと、そのこともまたカントにとっては確かなことであった。七〇年代から八一年までのカントは、一方では道徳の実行に感情は必要であるものの、他方では感情を道徳法則に持ち込んではいならないという、一つのジレンマと格闘していた、そのように言うこともできるだろう。例えば次の一節もまた、カントが抱えていた困難を表現している。「それゆえ神と来世における生は、純粹理性が我々に課す責務に対して、同様の理性の諸原則に従って、切っても切れない関係にある、二つの前提なのである」（KrV. A811/B839）。「責務」それ自体は「純粹理性」が課すものだとしても、神と来世が与える感情的動機は、責務とは「切っても切れない」「前提」である。このような形で、道徳の純粹性と、道徳の実行の動機が共に保障されたとしても、しかし両者の関係がどのように構築されているのかは不分明なままであろう。純粹な道徳が、神や来世によって与えられる動機を「前提」しているとは、どのような事態であるのか。七〇年代の講義では、動機は動因に対して「補助的」と言われていたけれど、それもまたさらなる説明を必要としているように思われる。ここから生じた思考の要請は、カントをして、これまでとは全く異なる解決へと倫理学を展開させることになる。七〇年代のカントは、倫理学とは純粹に知性的なものであり、動機となる感情は、教育や宗教といった経験的な要素によって与えられると考えていたが、そのような整理は放棄されることになる。その契機となったのが、純粹な倫理学における感情、すなわち、尊敬の感情の発見にほかならない。

5、『ムロンゴヴィウス道徳哲学Ⅱ』、そして『基礎づけ』へ

一七八四／五年に行われた『ムロンゴヴィウス道徳哲学Ⅱ』において、動機をめぐる思考の全てが一変する。例えば、以下の文章にそれは表れている。

道徳への心情の動機について語られているとき、道徳感情は許容される。しかし道徳的行為の判定の原理としてではない。動機としての道徳法則によって我々の意志が動かされる、その受容性が道徳感情でありうる。道徳についての判断は客観的原理に存し、動機は主観的原理に存する。この動機が意志を実践的にする。(Mrongovius II, XXIX 625)

道徳感情が判定の原理としてではなく、動機として機能することは、既に七〇年代の講義においても語られていた。しかし、このテキストは、七〇年代のテキストとの小さな、しかし我々にとっては決定的な差異を示しているのである。すなわち、七〇年代のテキストにおいて動機は、道徳法則に対して外的に、宗教による「第三のもの」として付け加えられていたのに対して、ここでは、「動機としての道徳法則(moralische Gesetze als Triebfedern)」という言葉が示すように、動機は、道徳法則それ自体の主観的原理として導入されている。動機が道徳法則それ自体から導かれるならば、それはまた、純粋な理性にとっても内在的であることだろう。「理性が道徳法則を通して意志を規定するとき、理性は動機のパワーを持っている」(Mrongovius II. XXIX 626)。それはまた、理性が理性として感情を産出するという事態でもある。「理性自身が我々の意志を規定するとき、そのとき理性は道徳感情を持っている」(Mrongovius II. XXIX 635)。理性が動機と感情を持つ、このような主張は、七〇年代、あるいは第一批判の概念装置では不可能であった。なぜならそこでは、すべての感情的要素を排除するところに、悟性の独立性が成立していたからである。

このことに対応して、批判期の道徳哲学にとって決定的な概念がこの講義で登場する。「道徳感情とは法則への内的な尊敬の感情(die innere Achtung fürs Gesetz)である」(Mrongovius II. XXIX 626)。「尊敬」という言葉それ自体は、確かに、七〇年代の講義においても使われていた。しかしそれはもっぱら「他人の尊敬」という文脈においてであって、尊敬が「法則」に向けられたこと、そしてそれが道徳感情や動機概念とのつながりにおいて用いられたのは、『ムロンゴヴィウスⅡ』が初めてである。我々がこの講義録に発見するのは、特殊な意味での尊敬の感情をカントが使い始めた場面にはほかならない。というのも、この講義においては明白に、尊敬の感情が、ある特別な感情であることが語られている。「尊敬の感情は傾向性でも恐れでもなく、法則として見られることが出来るものに私が与える価値である」(Mrongovius II. XXIX 613)。尊敬の感情は、感情であるものの、傾向性や恐れといった通常の快・不快からは区別されなければならない。

動機と道徳感情が、法則への尊敬の感情へと収束し、かつ、道徳や理性にとっての内的な原理となった結果、七〇年代には意味を持っていた動因と動機の対立が、ここでは解消

される。その解消は必然的であったことだろう。なぜなら、動因と動機の対立は、悟性の与える知性的原理から、感情の働きを区別するために設けられていたからである。「尊敬の感情」という、理性と直接に結び付いた感情を認める以上、知性と感情の対立は意味を失うことになる。それゆえ、動機である尊敬の感情は、同時に動因とも呼ばれている。「法則への尊敬の感情は道徳的動因(die moralische motive)を与える」(Mrongovius II. XXIX 613)、「法則への尊敬の感情は義務への動因である」(Mrongovius II. XXIX 629)。かつて、動機は動因に対して「補助的」と言われていたのに対して、尊敬の感情という理性的感情の発見により、動機と動因は同一の地平に置かれることになる。もはや動機は、感情であるからといって動因の下位に属するのではなく、動因と共に、理性の内的な構成要素を形作っている。動因に近づけられたことに対応して、動機は、感性的な衝動や刺激からはむしろ遠ざけられることになる。「動因(motivum)とは意志を規定する悟性と理性のあらゆる表象である。動因は刺激(stimulus)に対立し、魂の動機(Triebsfedern der Seele)と呼ばれる」(Mrongovius II. XXIX 611)。七〇年代において動機は、「刺激(stimulus)ではあるが動因(motivum)ではない」(Powalski. XXVII 113)と言われ、その感性的側面のみが強調されていたが、八四／五年のカントは、動機を動因と同一視し、その理性的側面に注目している。別様に言えば、七〇年代には、知性(動因)／感情(動機と刺激)という区別がなされていたのに対し、八四／五年では、理性的感情(動因と動機)／感性的感情(刺激)という、感情の内部における区別がなされているのである。

動機でもあり動因でもある尊敬の感情は、『基礎づけ』の出版と同年になされたこの講義において、カント倫理学の他の主要概念とも結び付けられている。その一つが「道徳的価値」の概念である。「行為が道徳法則への尊敬から生じたとき、行為は道徳的価値を持っている」(Mrongovius II. XXIX 612)。「道徳的価値」、あるいは「人格の価値」は、七〇年代の講義において(それどころか六〇年代のヘルダー道徳哲学においてすら)頻出する。例えば、ポヴァルスキー実践哲学においては、「状態の価値(Wert des Zustandes)」と「人格の価値」が対立して語られている。「状態の価値は人格の価値からは遠く分離される。しばしば目に付くのは、大きな人格の価値を持っている人間は、生命を心配することが少なく、反対に、人格的価値が少ない人間は、その生命を極めて高く評価することである」(Powalski. XXVII 191)。「生命」と「人格」の対置によってなされているのは、人間における「人格」は、「生命」としての感性的存在を凌駕するような「道徳的価値」を備えている、といった主張だろう。このような議論は、後の成熟したカント倫理学における、「感性的存在としての人間」と「叡智的存在としての人間」という区別を確かに先取りしている。しかしながら、そうであるとしても、七〇年代における「道徳的価値」の概念は、決して尊敬の感情と結びつくことはないのである。その理由は、尊敬の感情という概念が七〇年代には未だ発見されていなかったというだけではなく、道徳的価値それ自体が、感情的要素とは無縁のものとして理解されていたからである。七〇年代講義の序盤、エピクロス派とストア派を批判する場面で、カントは価値の概念を次のように使っている。「エピクロスとゼノンは

以下の点において誤っていた。エピクロスは徳に動機を与えようとしたものの、しかし価値を与えはしなかった。動機とは幸福であり、価値とはそれに値することである。ゼノン
は徳の内的な価値を称賛し、その中へと最高善を置いて、徳から動機を取り払った」(VM. 18)。
後に『実践理性批判』弁証論において、幸福と徳の関係を問う中で登場する二つの古代哲学
学派が、ここでは、動機と価値という、やや異なった対立の中へと置かれている。ここで、
動機と価値の対立が可能であるためには、価値が、感情的要素とは無関係であることが前
提されていなければならない。価値が純粹に知性的であり、単独では動機になりえないか
らこそ、価値だけを重視したストア派と、動機だけを取り入れたエピクロス派の対置が成
立するのである。尊敬の感情が登場したとき、もはやこのような対立は不可能である。と
いうのも、尊敬の感情は、道徳的動機となる感情であるとともに、行為に道徳的価値を
与える条件をも兼ね備えた概念であるからである。

尊敬の感情という特殊な感情の登場によって、道徳的動機と結び付けられた動因の概念
は、八四／五年の講義において、さらに、カント倫理学のはじまりを告げる概念にも結び
付けられる。以下の引用が、その概念への道筋を形作っている。

実践的必然性は、実用的か道徳的かである。すなわち、我々の状態か、あるいは、人
格に関係する。実用的動因は我々の状態の価値に由来するが、そのとき、必然性は実践
的ではあるものの道徳的ではない。道徳的動因は我々の人格の絶対的価値に由来し、我々
の人格の絶対的価値を与えるのは善き意志(ein guter Wille)である。なぜなら他のあらゆる
ものは、制限された価値しか持っていないからである。(Mrongovius II. 611, 2)

かつて単に悟性の原理であった道徳法則は、法則への尊敬という感情的要素と結びつく
ことで、絶対的価値を持つ「善き意志」という、カント倫理学の始まりを形作る概念へと
収斂していく。「世界の内のいかなるものも、いやそれどころか、世界の外にあるものでさ
え、何の制約もなく善であると見なされうるものは、善き意志のみを除いて、他には考
えることは出来ない」(GMS. 393)という一節で始まる『基礎づけ』一章は、講義録にお
ける上記の引用を、いわば反対から辿り返している。『基礎づけ』一章は、「善き意志」を「
義務の概念」(GMS. 397)へと展開した上で、それをさらに三つの「命題」によって説明
している。明示されていない第一の命題が何かという、解釈上の論争にはここで立ち入
らないけれど、カントがはっきりと示している第二、第三の命題は以下のものであった。
「義務からの行為はその道徳的価値を、行為によって到達されなければならない意図
(Absicht)においてではなく、それに従って行為が決意される格律(Maxime)に持っている」
(GMS. 399)、「義務とは、法則への尊敬の感情からなされる行為の必然性である」
(GMS. 400)⁴⁴。『基礎

⁴⁴ 第一命題を明らかにしようとする試みとしては。Schönecker (2001)、あるいは
Schönecker / Wood (2007), S. 60-63. Allison (2011), pp. 121-126 シューネッカーとは異なる

づけ』においては、「善き意志」のみが絶対的に善であるという前提と、その派生概念である「義務」の概念から、道徳的価値と尊敬の感情が導出されている。同時期に行われた講義『ムロンゴヴィウスⅡ』に我々が見つかることができるのは、カントが、尊敬の感情である道徳的動因から、その根拠を道徳的価値、そして善き意志へと遡っていく様子である。尊敬の感情は道徳的価値に根拠を持ち、そして道徳的価値は「善き意志」に根拠を持つ。それゆえ、「善き意志」から始まった『基礎づけ』第一章の最後で尊敬の感情が登場した時、それをカントは、「善き意志」の必然的な帰結として語っていたことだろう。

最後に、『基礎づけ』における「動因」と「動機」の区別について触れておくこととしよう。本研究の解釈は、尊敬の感情が理性から生じる動因でもあり、かつ感情的要素を含んだ動機でもある、というものであった。けれど『基礎づけ』の第二章、定言命法の第二方式である「目的の方式」を導き出そうとする文脈の中で、カントは動因と動機を再び区別して使っている。「欲求の主観的根拠は動機であり、意欲の客観的根拠は動因である。それゆえ、主観的目的と客観的目的の違いは、前者は動機に基づいているが、後者は、あらゆる理性的存在者に妥当するような動因とかがかわる点にある」(GMS. 427)。テキストは、あきらかに動機と動因を区分しており、加えて、動因のみに理性的原則、すなわち道徳原則の起源を認めている。この一節を見る限り、カントは道徳の原則を動機、すなわち感情から導き出すことを未だに批判しているようである。このことから、尊敬の感情の発見は「動因」と「動機」の区別には影響しないのではないか、という本研究への疑問も生まれるかもしれない。しかしながら、『基礎づけ』においてカントは、動機概念を別様にも使用しているのである。例えばそれは、同じ第二章終盤、定言命法の全ての方式を導出し終わった直後に属する、以下のような一節に見ることが出来る。「我々がここまでで示したのは、怖れでも傾向性でもなく、法則への尊敬のみが、どのようにして行為に道徳的価値を与えるような動機となることができるのか、そのことであった」(GMS. 440)。ここで、尊敬の感情であるところの動機は、行為に道徳性を与えるものとして描かれている。反対に、先のテキストにおいて動機は、「主観的目的」と、さらには「仮言命法」(GMS. 428)を構成する要素として提示されている。このように、『基礎づけ』において動機概念は、ある時には道徳性からは切り離されたり（他には GMS. 431）、またある時には反対に道徳性と接続されたりと(GMS. 481, 2)、二種類の仕方使われている⁴⁵。動機概念のこの分裂は、我々が

る見解として、Timmermann (2007a), P. 26. シェーネッカーは、第三命題が「先立つ二つの命題の帰結」(GMS. 400)であるという規定から、第三命題には含まれていて、第二命題には含まれていない要素である、尊敬の感情が第一命題を構成すると提案している。対してティンマーマンは、「必然性」という要素が第一命題を構成すると考えている。

⁴⁵ L・W・ベックは『基礎づけ』において、動機の「主観性」という言葉が二つの意味で使われていると指摘している。すなわち、一方で「主観的」とは、感性的衝動に基づいた私的なもの、と言う意味であり、他方では、客観的な道徳法則の人間における効果、という意味である(Beck (1966).P. 217)。前者の時、動機は道徳性とは関わりがないものとして、しかし後者の時には、まさに道徳性の本質として理解されていることだろう。

辿ってきた発展史の視点からは、古い用語法と新しい用語法の混在として理解されよう。講義録を比較する中で明らかになったのは、一七八四／五年冬学期の講義である『ムロンゴヴィウスⅡ』において、初めて法則への尊敬の感情が登場し、それに伴って動因と動機概念が変容したという点であった。この講義に先立つ一七八四年九月すなわち、一七八四／五年の冬学期の講義が行われる前に、J・G・ハーマンは書簡の中で、カントが『基礎づけ』を完成させたことに触れている。「カントは彼の道徳形而上学の基礎づけの原稿を送って、今は、ピースターのベルリン月刊誌への寄稿論文と取り組んでいます」(Hamann (1965), S. 222)。ハーマンという人物が語るストーリーには注意をしなければならないものの、しかし少なくともこの事実の報告を信頼するのであれば、『ムロンゴヴィウスⅡ』は『基礎づけ』が書かれた後の講義であることが理解されよう。それゆえ、講義において、『基礎づけ』における新しい用語法のみが反映されていることは不思議ではない。『ムロンゴヴィウスⅡ』は、カントが『基礎づけ』の著述を通じて獲得した用語法を反映しているのである。それゆえ、『基礎づけ』以降の倫理的著作において支配的となるのは、動機とは感情的なものでもあり、かつ理性的なものでもあるという、尊敬の感情によって獲得された新しい概念使用なのである⁴⁶。

おわりに

以上の整理をふまえた上で、現在の研究状況の中で提出された問題に戻ることにしよう。それは、『純粋理性批判』と『基礎づけ』の間で動機概念をめぐる、カント倫理学に幸福主義から厳格主義へという大転換があったのか、という問題であった。

この問いはいまや否定的に答えられる。たしかに第一批判までのカントは、道徳法則が

⁴⁶ ここで生じる一つの重要な問いは、なぜカントが、『基礎づけ』が書かれた後の『純粋理性批判』第二版（一七八七年）において、古い用語法が使われている規準論を書き換えなかつたのか、というものである。予想の域にとどまるけれど、以下の二点を指摘することができよう。第一に、動機概念の変容は倫理学の立場そのものの改変ではなく（シュミッツのように、第一批判以降のカントに幸福主義から厳格主義への転換を見る論者にとっては、第二版における書き換えのなさは、大問題になるであろう）、規準論が道徳の原則に関して誤った立場をとっているわけではないため、全面的な書き換えが必ずしも必要ではなかつたこと。第二に、とはいえ規準論を書き換えることは、尊敬の感情を導入することを含め、概念使用全体の再構成を要求するものであり、それについては、カント自身があきらめていることである。第二版の序文にはこうある。「ここ〔パラロギスムス〕まで（すなわち超越論的弁証論の第一部末尾のみまで）、すなわちそこから先には私の叙述法の修正は及ばなかつた。なぜならそれには時間が足りなかつたし、それに残りの箇所についてはまた、専門的かつ公正な審判者のいかなる誤解も私には見られなかつたからである」(KrV. BXXXVIII, XXXIX)。

実現されるための動機として、神や来世という、間接的ではあれ幸福主義の要素を含んだ概念を採用していた。けれどそれと同時に、道徳法則、あるいは責務に関しては、カントは既に七〇年代の段階において悟性の内的原則のみが、それらの根拠となりうることを語っていた。道徳の原則が悟性のみ求められるのであり、そこからあらゆる感情が排除されなければならないという主張をしていた点において、七〇年代のカントは、いわゆる厳格主義の立場をすでに表明していたのである。

このことは、とはいえ、八五年の『基礎づけ』、あるいは同年の講義、『ムロンゴヴィウスⅡ』における、倫理的思考の新たな展開を否定するものではない。この展開は、幸福主義から厳格主義へというよりも、むしろ反対に、あらゆる感情を道徳より排除していた厳格主義から、一つの特異な感情だけを例外的に道徳体系の中へと取り込む、さらに発展した立場への転向であったように思われる。発展史をこのように追跡してきたとき、『基礎づけ』以降のカント倫理学の課題は、この特異な感情を、どのようにして純粋な倫理学の中へと組み込んでいくのか、そこにあったことが理解される。確かに、伝統的な経験主義（道徳感情学派）や当時の通俗哲学に対するアンチテーゼとしては、感情を道徳の根拠から排除するカント倫理学の立場は目立つものであり、カント自身がこの側面を強調することも自然なことであっただろう。けれど、道徳哲学のそのような一面は、カントがすでに七〇年代の段階で到達していたものであり、『基礎づけ』や第二批判における厳格主義的要素は、カントの思想形成の、比較的古い層に属するものなのである。八四／五年以降のカントにあって、倫理学の新たな課題と映っていたのは、感情を根拠からは排除した道徳原則が、それにも拘わらず、どのようにして動機となる感情を産出することが出来るのか、そのことであつたように思われる。その一端として、本章は既に、『基礎づけ』第一章の議論が、善き意志から尊敬の感情への道筋を辿っていたことを確認した。次章以降の課題は、『基礎づけ』の二、三章、そして『実践理性批判』において、尊敬の感情がどのような形で語られていくのか、そのことを見定めることに設定されるだろう。

第三章 尊敬の感情への道程 —— 『道徳形而上学への基礎づけ』第二章 定言命法とその諸方式——

はじめに

尊敬の感情を解釈の中心に据えている本研究は、伝統的なカント倫理学理解をまったく共有しないということはなくとも、やはりいくつかの点においては、そこから逸脱せざるをえない。その最も顕著な箇所となるのが、本章が取り組む、定言命法の解釈であろう。今日、さまざまな場所において「カント倫理学」が肯定的、あるいは否定的に語られる時、多くの場合そこでは、定言命法と、それが与える方式が理解されている。哲学史においては、例えばヘーゲルが、定言命法の課す「形式的な自己との一致」を「抽象的な非規定性」と批判していたし(Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §. 135)、あるいはショーペンハウアーは、「倫理の命法的形式」が神学を前提していることを主張していた(Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, §. 4.)。現代の研究者の間であっても、定言命法へのアプローチは、カント倫理学解釈の一つの中心をなしていると言ってよい。とりわけ、現代における定言命法への関心は、ある特別な倫理的思考の潮流を受け継いでいる。それが、主に英語圏に見られる、J・ロールズを源泉とする「構成主義(constructivism)」のカント解釈である。ロールズは定言命法を「熟慮の枠組みを示す図式」である「手続き(categorical imperative procedure)」(Rawls (1992), P. 12)と解釈することで、カント倫理学の再解釈、あるいは、自らの哲学への取り込みをもくろんでいた。定言命法を道徳判断のための「手続き」とする解釈は、ロールズ以降の構成主義者らにおいて、定言命法が与える諸方式の細かな解釈にあっても、共通の前提を形作っている。彼らは現代のカント研究にあって、とりわけ『基礎づけ』の解釈においては、もっとも有力な潮流を成しているといつてよい。

構成主義的カント解釈の功績は、とりわけそれが英米におけるカント倫理学の再発見へとつながった点において疑われることはない。とはいえ、それによってカント自身の議論から、なにかが失われてはいないかが問われなければならない。定言命法を「手続き」と捉えたとき、そこでは、定言命法が純粋な知性的・悟性的概念であり、感情的要素との関わりはないということが暗黙の了解となっている。そのことは、この章でもすぐに見るように、『基礎づけ』第二章におけるカントの経験的道德学説の批判を読めば、当然のことであるようにも思われる。しかしながら本研究が異論を唱えるのは、まさにこの前提に対してなのである。前章まで見てきたカント倫理学の発展史や『基礎づけ』第一章においてそうであったように、『基礎づけ』第二章の定言命法をめぐる議論にあっても、尊敬の感情は極めて重要な役割を果たしており、それどころか、議論が向かうべき方向性を形作っている。『基礎づけ』二章の叙述の中核となっているのは、定言命法のいくつかの諸方式が展開されていく議論であるが、その展開の導きの糸となっているのが、まさしく尊敬の感情なのである。諸方式を表す「一般性」「目的それ自体」「自律」といった概念は、しかしなが

ら従来のカント研究にあって、しばしば文脈から切り離された上で解釈、あるいは批判されてきた。けれどカント自身は、極めて綿密にこれらの概念の「あいだをつなぐ議論」を構築しているのである。その綿密な叙述を再構成すること、そしてその中に、尊敬の感情の決定的な契機を浮かび上がらせること、そのことが、以下の本章において目指される。

1、方式へといたる議論(GMS. 406-419) ——定言命法とは何か——

A. 「移行」というプログラム

命法の個々の方式を分析する前に、カントがどのような議論の道筋を通して、方式という議論へとたどり着いたのかが示されなければならない。『基礎づけ』第二章の冒頭は、第一章で三つの命題によって展開された義務の概念が、「経験概念(Erfahrungsbegriff)」や「実例(Beispiel)」⁴⁷からは導き出されない、という主張によって構成されている。第二章の副題である「通俗的な道德哲学から道德形而上学への移行」における「通俗的な道德哲学」は、事実、この「経験概念」や「実例」と直接結び付けられている。「通俗的な道德哲学」とは「実例を使った手探り以上には行かない」(GMS. 412)のであり、あるいは、人間学や神学、自然学や超自然学の「ごたまぜ」(GMS. 409)によって特徴付けられ、真の道德性には到達することのないものである⁴⁸。確かにカントはある文脈において、そのような「ごたまぜ」からは区別される「真の哲学的通俗性(eine wahre philosophische Popularität)」(GMS. 409)に言及している。とはいえ、この「極めて稀な功績」(Ebd.)は、真の道德理論、すなわち道德の形而上学が設立された後に、そこに「入り口(Eingang)」(Ebd.)を作るという仕方によってのみ可能なのであって、道德の形而上学以前に、すでに存在するものではない。それゆえ、第二章における「移行」の対象である「通俗的な道德哲学」は、カントの批判の対象として理解されなければならない⁴⁹。

⁴⁷ カント倫理学における「例証」あるいは「模倣」の、肯定的・否定的側面の両方を含んだ位置づけについては Louden (2009)。

⁴⁸ 「超自然学(Hyperphysik)」(GMS. 410)について、カントはそれを『哲学における最近の高慢な口調』(一七九六)の中で、新プラトン学派と結びつけた上で、「超感性的な自然(神、人間の精神)の理論」と言い換えている(Ton. 399)。また、「ごたまぜ(Mischmasch)」は、通俗哲学に属する著作のタイトルに好んで使われた「さまざまな(vermischt)」という言葉への皮肉かもしれない(例えば Johann George Sulzer, *Vermischte Philosophische Schriften*, 1773)。

⁴⁹ 「通俗的な道德哲学」が、具体的に誰の学説を指しているのかは解釈上の問題である。多くの研究者が、本研究の前章までも幾度か触れられたハーマンの書簡を証言として、C・ガルヴェの „*Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*“ (1783) を指摘する一方で(例えば Timmermann (2007, pp. 56))、H・クレンメは J・G・ズルツァー(一七二〇—一七七九)との関係を論じている。Klemme (2011)。

「移行」の対象が批判の対象でもあるという事実から、『基礎づけ』二章が、同書の一章とは異なる目的と構成を持っていることが明らかになる。第一章もまたその副題「道徳の一般的な理性認識から哲学的なそれへの移行」に「移行」を掲げているが、しかし、その「移行」の意味合いは、第二章のそれとは違っている。第一章の末尾(GMS. 404-)においてカントは、一般的・常識的な人間理性が、善悪や、何が義務であるのかを十分に知っていることを強調していた。それにも拘わらず、道徳に学問が必要であるのは、人間が自身の内に「全ての義務の命法に対する強烈な拮抗力」(GMS. 405)を持っているからにほかならない。すなわち人間は理性のほかに、しばしば理性が導く行為とは異なる行為へと彼を誘う「傾向性」を持っており、そこから、「義務の厳格な法則に反対して詭弁を弄する(vernünfteln)性向」(Ebd.)や「自然の弁証論(natürliche Dialektik)」(Ebd.)が生ずる。それゆえにこそ、この「詭弁」や「弁証論」を正すための道徳哲学の必要性も生じるのであった。そのことは、とはいえ、通常理性が道徳に関して誤った認識をもっていることを意味してはいない。第一章の「移行」は、むしろ、すでに正しいものである「道徳の一般的な理性認識」に「入り口と耐久性を与えるため」(GMS. 405)、哲学的認識が登場するという仕方で行われる。これに対し、第二章の「移行」は、誤った道徳原則に基づいている通俗的道徳哲学の批判を意味している。

第一章と第二章のこの決定的な違いは、『基礎づけ』という一書全体の理解とも関わっている。第二章の「移行」の対象である「通俗的道徳哲学」は批判の対象であり、第二章を通じて、誤ったものとして退けられなければならない。そうなのだから、この「通俗的道徳哲学」は、第一章において「移行」された先にある「哲学的道徳認識」とは異なるものでなければならない(さもなければ、もともと正しいものであった「道徳の一般的な理性認識」から「移行」された結果、誤った哲学が発生したということになってしまう)。第一章と第二章のこの関係とは異なり、第二章の移行の結果である「道徳の形而上学」は、第三章「道徳形而上学から純粹実践理性の批判への移行」における、「移行」の対象そのものである。従って、第二章から第三章へかけて、議論は直線的に進行するのに対して、第一章と第二章はそのような直線的つながりをもっていない。むしろ第二章は、「通俗道徳哲学」の批判が終わった後、第一章と同じ道を異なる視点において反復し、その最後に第一章との結合が示される(GMS. 437-)という構成を持っている。それゆえ『基礎づけ』という書物は、三つの「移行」を掲げているにも拘わらず、そこに直線的な議論を期待してはならない。一書におけるプログラムはむしろ、一章と二章が同じ議論を反復し、そして第三章において何らかの新たな議論が導入される、そのようなものであったはずである⁵⁰。

ガルヴェが『基礎づけ』において一度も言及されないのに対し、ズルツァーの名は第二章のある注(GMS. 410)の中で登場する。

⁵⁰ この指摘は Schönecker / Wood (2007) によってもなされている。「カントは三つの章において、AからB、BからC、CからDへと移行するのではない。そうではなく移行は、

『基礎づけ』全体の企図をこのように理解したところで、第二章の「移行」へと立ち戻ることにしよう。第二章においてカントは、経験概念に頼る通俗的な道德哲学からの「移行」の目的地として、「道德の形而上学」を提示している。われわれはすでにこの「移行」が、カントによる「経験的」道德哲学の批判であることを確認した。しかしながら注目されるべきは、「移行」の帰結である「道德の形而上学」に期待されるのが、経験的ではないという消極的な契機にとどまらず、「あらゆる理性的存在者に (...) 必然的に当てはまる」(GMS. 408)という積極的契機でもあることである。カントは、「形而上学」という言葉に自らつけた注(GMS. 410)の中でも、この「あらゆる理性的存在者」という規定が、「形而上学」の本質にかかわることを強調している。道德の「形而上学」、すなわち、純粋な道德哲学を、その適用から切り離す際に重要なのは、道德の原則が人間存在の特殊性からではなく、「あらゆる理性的存在者に対して」(Ebd.)導かれることである。「形而上学」と「あらゆる理性的存在者」との結びつきは、『基礎づけ』二章の中盤において、道德の形而上学への「移行」が再び宣言されるテキストにおいても、決定的な役割を果たすことになる。とはいえその前に、カントがなぜ道德の形而上学への「移行」のために「定言命法」と、その諸方式を必要としたのかが明らかにされなければならない。

B. なぜ「命法」が問題であるのか

道德の形而上学が経験から導出されるのではなく、あらゆる理性的存在者にあてはまらなければならないということが確認された後、カントは『基礎づけ』第二章が、第一章とは異なる道をたどらなければならないと述べている(GMS. 412)。すなわち、第一章が「一般的な道德判断」から始まったのに対して、ここでは、通俗哲学が議論の始まりを形作る。そのために(um...zu...)、「我々は実践的理性能力を、その普遍的な規定規則(Bestimmungsregeln)から、その能力から義務の概念が生じるところまで追求し、明らかに描写しなければならない」(GMS. 412)。一般的道德判断から始まった第一章は、「義務」という、これもまた一般的な概念の分析と取り組んでいた。これに対し第二章では、その始まりが既に、通俗的とはいえ学的認識であり、その認識は誤っているものの、しかし少なくとも何らかの行為規則を提示している。それゆえ、通俗哲学の批判から立ち現れる「道德の形而上学」もまた、一つの倫理学として、通俗哲学が提示するようなものとは別の規則を示さなければならないだろう。たしかにその点においては、ここで、『基礎づけ』一章と二章との差異が語られている。しかし、この差異にもかかわらず、第二章の探求は「義

AからB、CからD、DからEへと行われる。すぐに見るように、このとき、C（すなわち通俗道德哲学）とD（道德形而上学）がB（哲学的道德認識）の、相争うバリエーションとして最初は理解され、それからDのみが意味のある選択肢として描き出されるのである。その際、ある観点において、CはA（通常の一般的な理性認識）と密接な関係にある」(S. 17)。

務の概念が生じたところ」(GMS. 412)まで、すなわち第一章と同様の結論にまで、行き着かなければならない。ここでもカントは、第一章と第二章が異なる経路をたどりながらも、最終的には結合することを述べているように思われる。この一節もまた、第一章と第二章が直線的につながっているのではなく、いわば平行の関係にあること、そして、第三章は第一・二章が引いた線を、さらなる方向へと延長することを示していると言えよう。

第二章が道徳の「規則」を扱うことは宣言された。しかし、なぜそれは「命法(Imperativ)」でなければならないのであろうか。カントはその理由を以下のように説明している(GMS. 412, 3)。理性的存在者は、法則の表象に従って行為する能力、すなわち意志を持っている⁵¹。理性のみが意志を規定するとき、意志は理性の法則のみに従う。しかし意志が理性だけでなく、「主観的条件(何らかの動機)」(GMS. 412)にも従っているとき、理性による意志の規定は「強制(Nötigung)」(GMS. 413)となる。命法はまさにこの、強制としての理性規定から産まれる。「客観的原則の表象は、それが意志にとって強制である限りで、(理性の)律法(Gebot)であり、律法の定式は命法と呼ばれる」(GMS. 413)。

この「理性の法則」から「命法」への転換が『基礎づけ』において果たしている役割は、どれほど強調されてもされすぎることはない。それはまた、「純粋な」理性的存在者から、人間という「感性を備えた理性的存在者」への転換をも意味している。この転換を通じて、ふたたび、第二章と第一章との類比的な関係が確認される。というのも、第一章においても、その主題である「義務」の概念が導出されるためには、「絶対的に善き意志」から始まった議論が、感性を備えた理性的存在者、人間に適用されなければならなかったからである。義務の概念は「善き意志の概念を、主観的制限や障害の下にはあるが、含んでいる」(GMS. 397)。「主観的制限や障害」という言葉で意味されているのは、人間における感性にほかならない。これに対して、「完全な善き意志は同様に(善の)客観的法則の下にあるが、しかしそれによって法則に適った行為へと強制されると考えられることは出来ない」(GMS. 414)。完全な善き意志を備える理性的存在者、あるいは神的な意志・聖なる意志は、道徳性へと強制される必要がないため、それらにとっては、義務もなければ命法もない。対して、人間の意志は道徳性だけでなく感性の下にもあるため、道徳性へと強制されなければならない。第一章においても第二章においても、それぞれの主題である「義務」と「命法」が語られるためには、あらゆる理性的存在者から有限な理性的存在者への議論の転換が不可欠である⁵²。以下の、命法に与えられた定義が、その転換の必然性を語っている。「それ

⁵¹ 意志が「法則の表象に従って行為する能力」だという、この GMS. 412 のテキストに関して、詳しいコメントを Timmermann (2003)が与えている(S. 66-80)。ティンマーマンも言っているように、ここでの法則とは、もちろん自然法則でもなければ、それどころか定言命法でもない。ここで言われている「法則」とは、むしろ、人間だけでない、「あらゆる理性的存在者」にあてはまる理性の法則として理解されなければならない。

⁵² 純粋な理性的存在者と人間との区別の重要性については、また、Schönecker / Wood

ゆえ命法は、全ての意志の客観的な法則が、あれこれの理性的存在者の意志、例えば人間の意志の主観的な不完全性に対して持つ関係、それを表現する方式にほかならない」(GMS, 414)⁵³。命法とは、理性の法則そのものではなく、法則が感性を備えた存在に対して持つ「関係」の表現なのである。

以上の議論を通じて、『基礎づけ』第二章において命法が扱われることの理由が示された。命法の議論は、あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳の原則が、学的認識のために「規則」の形で、加えて、人間という感性を備えた理性的存在者に対して「強制」を伴って現れたものである。とはいえ、命法一般を論じるにあたって(GMS, 414-)、カントは一旦「あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳法則」という条件を外したように思われる。というのも、カントは命法の議論を仮言命法の説明より始めるからである。仮言命法は、何らかの感性的・経験的な目的を前提しているという点で、純粋な理性的存在者には当てはまらない法則であることだろう。それゆえ、「熟慮の命法」にせよ「怜悯の命法」にせよ、仮言命法はそれが登場した時から、道徳の形而上学にふさわしい命法でないことを前提されてしまっている⁵⁴。事実、第二章冒頭で「通俗哲学」が批判された際にも、すでに経験概念が道徳理論には適さないことが示されていたのである。こうして、以降の論述の中心となるのは、経験概念を根拠としない「道徳性の命法」(GMS, 419)、すなわち定言命法のみとなる。以上の議論からカントは定言命法の第一方式へと向かうのである。

2、第一方式の導出(GMS, 419-421) 法則と無条件性

(2007), S. 56, 7. 本研究の次章の主題になることだけれど、Schönecker (1999) による『基礎づけ』第三章の解釈は、この区別の上に成立している。後に見るように、第三章の議論の流れの中でもまた、第一章や第二章と同様、純粋な理性的存在者から有限な理性的存在者への転換が存在する。その転換は、とはいえ、前二章のように「義務」や「命法」という概念を説明するためではなく、むしろ、「義務」と「命法」の存在を証明するためになされることになる。このように整理されたとき、『基礎づけ』という書物そのものが、この、純粋な理性的存在者と有限な理性的存在者との明確な区分、そしてそれらの相互関係の上に成立していることが見てとれよう。この区別と相互関係を確認できないならば、『基礎づけ』の多くの議論はあいまいなものに留まってしまう。しかし、一端それらが確認されたならば、『基礎づけ』という作品は、きわめて精緻なプログラムに沿って構築されていることに気付かれるだろう。

⁵³ 聖なる意志と善意志との関係を含んだ、この節についての詳細な解釈は Willaschek (2006).

⁵⁴ 仮言命法に関するカントの叙述に問題があることは、今日の研究において盛んに議論されている。比較的新しい論文としては Ludwig (2006). それどころか P・フットのような徳倫理学者の立場からすれば、仮言命法のみが道徳理論を構築するとされる。Foot (1972).

「我々はそれゆえ定言命法の可能性を、全くアプリーオリに探求しなければならないだろう」(GMS. 419)。『基礎づけ』第二章の対象は定言命法に絞られた。とはいえ、この定言命法の「可能性」への問いは、「特別で困難な努力を必要とする」(GMS. 420)のものであり、『基礎づけ』第三章へと持ち越されることになる。第二章における課題は、定言命法の「可能性」を証明することではなく、「もしかしたら定言命法の単なる概念が、ゆいいつ定言命法でありうるような命題を含む方式を与えてくれはしないか、それを確かめる」(GMS. 420)ことにある。定言命法の概念の分析から、その方式を導き出すこと、この「分析的」議論が以降の第二章においては中心を占めることになる⁵⁵。

定言命法の第一方式は以下の議論より導き出される。何らかの条件が与えられることで始めて成立する仮言命法とは異なり、定言命法はいかなる条件の下にもない。「命法は法則の他には、法則に適するという格率の必然性のみをもっているが、この法則はそれが制約を受けるような、いかなる条件も持っていないのだから、行為の格率が適さなければならないものは、法則一般の普遍性以外にはない。命法は本来、この普遍性への適合性のみを、必然的なものとして提示するのである」(GMS. 420, 1)。ここから「汝の格率が普遍的法則になることを、それによって汝が同時に望むことが出来る、そのような格率に従って行為せよ」という周知の方式が導出されるのである。

これまでのカント研究において、数多くの文献がこの第一方式については出版されてきた。とりわけ構成主義的カント解釈にとって、この第一方式は、カントがその適用を四つの例において示す際に使う「矛盾」という概念とともに、定言命法の解釈の中心に置かれるものである⁵⁶。あるいは、第一方式の別の表現としてカントが言及する「自然法則の方式」との関係もまた、古くから議論の対象であった⁵⁷。また、その「自然法則の方式」のストア派に辿られる思想史的起源も、しばしば論じられる事柄である⁵⁸。本研究において注目されなければならないのは、しかしながら、この第一方式が『基礎づけ』第二章の文脈・構成の中で担っている役割である。第一方式には何をすることができ、また何をすることが出来ないのか。

「普遍性」という第一方式の性質は、二つのことがらから導かれている。第一には命法が法則であるということ（このことは命法の定義から明白である）、そして第二に、仮言命法とは異なり定言命法は、いかなる条件(Bedingung)の下にもないということである。定言

⁵⁵ 『基礎づけ』における分析／総合的の区別に関して、それが『プロレゴメナ』のいう分析的／総合的「方法」ではなく、むしろ分析／総合「判断」とのつながりにおいて理解されるべきである、という解釈については、Schönecker (1988)、あるいは Schönecker / Wood (2007), S. 13, 4.

⁵⁶ Korsgaard (1996), Chapter 3.

⁵⁷ Paton (1948), P. 146, 7.

⁵⁸ Timmermann (2007a), P. 78, 9. この点に関する古典的な研究は Reich (2001), S. 138.

命法が持つこの二つの前提から、そしてそこからのみ、カントは第一方式を導出している。その議論は、法則から全ての条件が取り払われたとき、残るのは法則の普遍性のみである、というものであった。この議論がそれ自体として、どのような倫理的思考を含んでいるか、あるいは、どのような応用可能性を秘めているのか、それらを本研究は問うことはしない。本研究にとって重要なのは、この議論が『基礎づけ』第二章においてどのような文脈におかれているのか、その点のみである。ここで注目されなければならないのは、第一方式を導出する議論が、「法則」と「無条件性」という二つの性質以外の、いかなる積極的な規定も持っていないことである。このことが意味するのは、道德の形而上学の必要条件である「あらゆる理性的存在者に妥当する」という規定が、第一方式には含まれていない、そのことである。カントが第一方式において示したのは、仮言命法とは違い、定言命法がいかなる条件の下にもないということだけであり、定言命法があらゆる理性的存在者にあてはまる法則に基づいているということ、すなわち、道德の形而上学の命法であることは、未だ示されていないのである。このことは第一方式から第二方式への移行がなされる箇所において、カントが「形而上学への移行」を語ることによって、より明白になろう。以下ではその議論が確認される。

3、第一方式から第二方式へ (GMS. 425-429) 消極的形而上学

第二方式へと向かうにあたりカントは、第二章におけるこれまでの議論が何を示したのかを総括している。

我々は少なくとも次のことは示した。すなわち、義務が我々の行為にとって、意味と本当の立法を含むべき概念であるなら、それは定言命法においてのみ表現されることができ、決して仮言命法においては表現されることはできない、ということ。同時に我々は、これはすでに相当なことであるが、あらゆる義務の原理を（そのようなものが存在するとすれば）含んでいなければならない定言命法の内容を明らかに、そしてそのあらゆる使用に規定して描写した。(GMS. 425)

本来の義務を表現する命法が定言命法のみであることは、定言命法へと至る過程を通じて示された（本章第一節）。加えて、その定言命法の「内容」と「使用」もまた、命法の第一方式と、それが適用される四つの例によって叙述された（本章第二節）。しかしながら、カント自身が「そのようなものが存在するとすれば」という譲歩を付けているように、定言命法が実際に存在すること、そのことは未だに示されていない。上記の引用は次のように続く。

我々は、とはいえ、まだ以下の事をアプリーオリに証明するには至っていない。すなわち、そのような命法が本当にあるということ。また、絶対的に、いかなる動機もな

しに、それだけで命令する実践的法則が存在すること。そして、この法則に従うことが義務であるということ。(GMS. 425)

命法の存在への問いは、第一方式の導出においても予告されたように、『基礎づけ』第三章において探求されるべき課題である。定言命法の内容が示されたとしても、それだけでは、命法が実際に存在していることの証明にはならない。それではなぜ、カントは命法の存在を示すために、すぐさま第三章へと移らないのであろうか。第二方式以下の議論は、何のために必要なのだろうか。

カントの回答は一見、意外なものである。それによれば、定言命法の存在を示すためには、以下の事が「極めて重要」(GMS. 425)である。すなわち、「義務の原理の实在を、人間存在の特別な性質から導こうとしないこと」(Ebd.)、あるいは経験的なものを道德の原理にしないことである。けれどもこれらのことは、定言命法を仮言命法から区別したところで、既に述べられたのではなかったのだろうか。仮言命法は、それが経験概念を前提しているゆえに、退けられたのではなかったのではないか。しかしカントは、この「経験的ではない」という消極的な性質から、この段階で初めて、道德法則の積極的な性質へと立ち戻る。「形而上学」という言葉と密接に結びついていたその性質とは、「あらゆる理性的存在者に当てはまる」というそれにほかならない。法則に「あらゆる理性的存在者」という条件を結びつけること、そのことが今やなされなければならない。ここでカントは、まさに、「道德の形而上学」への移行を宣言するのである。

しかしこの〔法則とあらゆる理性的存在者の〕結びつきを見つけるためには、否が応でも、一步踏み出さなければならない。すなわち、形而上学へと。それは思弁哲学の領域とは区別される領域ではあるけれども、道德の形而上学である(GMS. 426)。

この一節は、二つの点で定言命法諸方式の議論を明確にする。第一に、ここまでの議論、つまり第一方式までの議論は、本来の意味での道德の形而上学ではなかったという点。第二に、ここからの議論こそが道德の形而上学である、という点である⁵⁹。その理由は、すで

⁵⁹ この一節を第二方式への移行と見る研究として Flikshuh (2009), P. 128, 9. Timmermann (2007a). この両者は、後に見るように、構成主義的な第二方式の解釈に対して、有効な反論を試みている。しかし、この一節を特に重視しているのは、R・ブランドトである。ブランドトによれば、この一節こそ通俗道德哲学から道德の形而上学への移行を形作るものであり、それはまた、ヴォルフやバウムガルテンの「一般実践哲学 *philosophia practica universalis*」から、カント自身の道德の形而上学への移行をも意味している。加えてブランドトは、この形而上学の中心にあるのが「あらゆる理性的存在者の意志」という概念であり、目的の方式において始めて、この概念にカントが到達することも指摘してい

に述べられたように、定言命法第一法則の不十分さである。すなわち、道徳の形而上学が人間だけでなく全ての理性的存在者に当てはまるものなのであれば、法則の無条件性のみから定式を導出している第一方式は、道徳の形而上学には不十分なのである。第一方式には「経験的要素を含まない」という、形而上学の消極的性質は含まれているものの、「あらゆる理性的存在者にあてはまる」という積極的規定は欠けている。その限りで、カント研究の伝統においてしばしば「基本方式」として重視されてきた第一方式は、『基礎づけ』の文脈においては、道徳の形而上学への準備の役割しか担わされていない。

それゆえ、定言命法の第二方式には、道徳の形而上学の積極的規定である「あらゆる理性的存在者」という要素が含まれていなければならない。その第二方式を導出するために、けれどカントは、「あらゆる理性的存在者」という規定だけではなく、『基礎づけ』第二章のここまでは見られなかった概念を用いている。すなわち、「目的(Zweck)」の概念である。カントによれば目的とは、意志が法則の表象に従って行為を規定したとき、その「客観的根拠」(GMS. 427)となるものである。そしてこの目的の概念が「あらゆる理性的存在者」という規定に結び付けられる。「目的は、それが理性のみによって与えられたとき、あらゆる理性的存在者に等しく当てはまらなければならない」(GMS. 427)。

目的をめぐる議論は、二つの点で奇妙なものである。第一に、なぜカントは「あらゆる理性的存在者」という規定を、法則の概念に結び付けなかったのか。定言命法の第一の特性は、方式に至る議論において確認されたように、それが法則であることであり、まさにそのことから第一方式は導入されていた⁶⁰。第二に、目的の概念はすでに『基礎づけ』第一章において、道徳理論から除外されたのではなかったか。第一章において、義務についての第二命題をめぐる議論の中で、カントは次のように述べていた。「我々が行為に際してもつであろう意図や行為の結果は、意志の目的や動機として、行為に絶対的・道徳的価値を与えることはありえない」(GMS. 400)。動機や目的が主観的なものであり、客観的な道徳法則の根拠となりえないことを、カントは断言しているように思われる。するとカントが、ここ第二章で、目的を「客観的根拠」(GMS. 427)と呼ぶことは奇妙と言わざるをえず、ペイトンのように、それを「主観的根拠」と読み替えることが正しいようにすら思える。

第一の疑問に対し間接的に、第二の問いに対し直接的に答えを与えるのが、全ての定言命法の方式が導出された後、それらを善意志の概念と比較する、以下の一節である。

制限を加えるようないかなる条件(あれやこれの目的の達成)を持たない絶対的善意志の理念において、結果として生じるような目的(bewirkende Zwecke)は全て無視

る。Brandt (1988). S. 175-177.

⁶⁰ 法則の代わりに目的の概念が導入されるという指摘はまた Timmermann (2007a), P. 90, 1. 同箇所ではティンマーマンは、第二方式と第一方式の差異として、前者が「あらゆる理性的存在者」に当てはまることにも触れている。

されなければならないのだから（そのような目的は、全ての意志を相対的にしか善にしない）、それゆえここでの目的とは、結果として生じる目的ではなく、自立した目的(*selbständiger Zweck*)、すなわち消極的にのみ(*nur negativ*)考えられるべきである。つまり、決してそれに反して行為してはならず、それは全ての意欲において、決して手段としてのみ考えられてはならず、同時に目的として考えられなければならない。(GMS. 437)

この引用においてあたかもカントは、第二章において目的の概念を導入したことが、第一章の叙述と矛盾することに、初めて気が付いたかのようなのである。この矛盾を一応は、「結果として生じる目的」と「自立した目的」との区別が解決する。すなわち、『基礎づけ』第一章が道德の根拠として退けたのは前者の「結果として生じる目的」のみであり、後者「自立した目的」が第二方式の導入に際して、「客観的根拠」と呼ばれることは必ずしも矛盾ではない。さらに重要なのは、カントが「自立した目的」を「消極的にのみ考えられる」と言い換えていることである。「目的それ自体」という概念において、「目的」とは「消極的」でしかない、カントはそのように断言している。ここで「消極的」とは、「決して手段としてのみ考えられてはならない」という、いわば禁止としてのみ「目的」概念が機能することを意味している。すなわち、「目的」が命法を根拠づけていると言っても、何かその実現が目指される「目的」から、そのための行為規則が導出されるわけではないのである。目的が消極的に、単に禁止としてのみ機能するゆえに、目的の方式は第一章における義務の命題、すなわち、行為の結果から義務を導くことの批判とも矛盾しない。加えて、目的が単に消極的であるという事実は、目的の方式がさらに第三方式へと移行されなければならない、その根拠をも語っているように思われる。すなわち第二方式は、「あらゆる理性的存在者にあてはまる」という規定を持っている点で、道德の形而上学ではあるものの、しかしその根拠である「目的」は「消極的」であり、それはまだ「法則」という定言命法の本来の、積極的な性質を備えてはいない。それゆえ道德の形而上学は、第二方式の後に、すなわち第三方式において初めて、法則という積極的な規定を得なければならない。そのように理解されたとき、第二方式もまた、『基礎づけ』第二章において、道德の形而上学への準備の役割を担っていることになる。とはいえ、第三方式への移行を見る前に、目的の方式の内容へと立ち入ることとしよう。

目的の概念が議論に取り入れられた後、カントは次のように第二方式を導出している。行為の結果として立てられるような目的は単に相対的(*relativ*)であり、それらは仮言命法の根拠しか形成しない(GMS. 427)。これに対して、何か相対的ではなく絶対的な価値を持っているものがあるとすれば、それこそが定言命法の根拠となりえるだろう(GMS. 428)。そしてそのようなものは、人間と、あらゆる理性的存在者である。ここから定言命法の第二方式が導かれる。「汝が汝と全ての他の人格における人間性を単に手段としてではなく、常に同時に目的として扱うように行為せよ」(GMS. 429)。

カントの議論は、十分に規定されていない新しい概念を突然使用している点において、混乱を呼ぶものである。「人間」「理性的存在者」「人格」「人間性」、これらの間に区別を設けようとする古典的研究もあるけれど⁶¹、ここまで観察された『基礎づけ』第二章の構成という面から見れば、この中で「理性的存在者」が注目されなければならない。事実カントは、「この原則の根拠は以下のものである：理性的存在者(die vernünftige Natur)⁶²は目的それ自体として存在する」(GMS. 429)としている。人間、あるいは人間性といった規定は、定言命法が人間を対象にしている点で不可欠には違いないものの、しかし『基礎づけ』第二章の文脈の中においては、「理性的存在者」の補完物にとどまると言ってもよい。

目的の概念の指すものが理性的存在者だとしても、目的の方式それ自体は、さらなる解釈を必要としていよう。標準とされる一つの解釈が、構成主義者、とりわけC・コースガードによって提示されている⁶³。コースガードの解釈によれば、ここで言われている理性的存在者とは、自ら目的を選択できるような存在のことを意味している。理性的存在者たる人間は、彼の「私的な合理的選択(private rational choice)」によって、自らの目的に絶対的な価値を与える。この「価値を与える」という能力ゆえに、人間は自らのことも他人のことも、目的として取り扱わなければならない。——コースガードの解釈が『基礎づけ』第二章の文脈から逸脱していることは、これまでの議論から明らかだろう。本章が「命法」を導出する議論において確認し、またここでも、「人間と、そして、あらゆる理性的存在者は目的それ自体として存在する」(GMS. 428)という言葉が示しているように、「理性的存在者」とは、人間に限定されない、「聖なる意志」や「神的な意志」をも指し示す概念である。この「純粋な」理性的存在者である「聖なる意志」や「神的な意志」が、コースガードの提案する「私的な合理的選択」をする意志であるとは考えられない。加えて、それらの意志は、人間とは異なり「感性的な」存在を有さないゆえに、それ自身で、単なる「能力」ではない実体的な「存在者」でなければならない。確かに「命法」の議論において問題になるのは、感性を持った理性的存在者である人間だけである。しかしそのことは、「理性的存在者」が人間に限定され、「合理的な選択能力」と読み替えられることを意味しはしない。人間における「理性的存在者」もまた、純粋な理性的存在者と同様に、理性的「能力」ではなく、存在論的な地位を持っていると言わなければならない。構成主義的解釈は、「理性」を「合理的選択能力」と読み替えることで、それが倫理学一般の議論としては妥当性を持っているとしても、カント倫理学における道徳と形而上学の、実体的／存在論的なつながりを見失っているように思われる⁶⁴。

⁶¹ 和辻 (一九九〇)。同様の指摘は、Ricken (2010), S. 238, 9.

⁶² ここでの”Natur”が「自然」や「本性」ではなく、「存在」を示しているという指摘については Timmermann (2006), P. 71. このことは以下の議論にも関わる点である。

⁶³ Korsgaard (1996), chapter 4.

⁶⁴ 同様の主張は、コースガードに対する批判も含め、Timmermann (2006). ティンマーマ

こうして、目的の方式とともに、道徳は形而上学としての地位を得ることになる。道徳は經驗的要素を含まないというだけではなく、あらゆる理性的存在者に当てはまる原理でなければならない。そして、ここでの「理性」とは、合理的な選択「能力」ではなく、第三章において「叡智的」と呼ばれることになる、実体的な「存在者」である。けれど、道徳の形而上学への移行が果たされたのにも拘わらず、さらなる方式が求められなければならない理由は何であるのか。そのことは、しかし既に述べられた。すなわち、ここでの「目的」とは「消極的」なものでしかないのであり、「手段として使われてはならない」という否定的契機のみが、命法を形成している。このため、命法一般の本来の条件であった「法則」という規定は、目的の方式には欠けており、今やこの規定が取り戻されなければならない。

4、第二方式から第三方式へ (GMS, 431-433) 形而上学の完成

第一、第二方式とは異なり、第三方式をカントは、準備的な議論をする前に、すぐさま導出している。目的の方式をめぐる議論の末尾には次のようにある。

全ての実践的立法の根拠は、客観的には規則と一般性の形式の内に存する。この一般性が、立法を法則（あるいは自然法則）となりうるようにするのである（このことは第一の原理による）。しかし立法の根拠は、主観的には目的の中に存する。全ての目的の主体は、しかしながら、目的それ自体としてのあらゆる理性的存在者である（このことは第二の原理による）。ここから導かれるのが (hierauf folgt)、意志の第三の実践的原則である。この原則は、意志と普遍の実践理性の結合における最上の条件なのであり、普遍的に立法する意志としてのあらゆる理性的存在者の意志、という理想にほかならない。(GMS. 431)

ここでカントは第一法則と第二法則を、それぞれ「客観的」「主観的」と区別した上で、

ンに同調しつつ、定言命法の「形而上学的」解釈をするものとして Flikschuh (2009), pp. 130, 1. ティンマーマンも指摘するように(pp. 86)、ここでの議論が存在論的主張を含んでいるといっても、それは理性的存在者、あるいは叡智的存在者が、現象世界における認識の対象として存在することを意味しない。それは、超越論的哲学の枠組みからしても明らかである。加えて、この実体的な理性的存在者の実在が、『基礎づけ』第二章において「要請(Postulat)」に留まり、その根拠は第三章において示されることは、カント自身が注において断りを入れている(GMS. 429)。そして第三章においても、全ての議論の後にカントは、理性的・叡智的存在者を認識することは決して出来ない、という結論に至るのである(GMS 455: 「全ての実践哲学の最大の限界について」)。それゆえ、ここでの存在論的主張とは、あくまでも実践哲学の範囲内において、しばしばカントが言うように「実践的使用において(im praktischen Gebrauch)」、理解されなければならない。

第三方式がその二つから「導かれる」としている。そこにはどのような論理が働いているのだろうか。たとえばそれは、「普遍的実践理性」という客観的側面と、「意志」という主観的側面との結合として、理解されるべきであろうか⁶⁵。しかしながら、ここまでの文脈からすれば、どのように第三方式が「導かれる」のかは明らかである。すなわち、第一方式における「規則」あるいは「法則」という要素と、第二方式における「あらゆる理性的存在者」という条件の結合こそが、第三方式を形作るのである⁶⁶。あるいは、第二方式において達せられた「形而上学への移行」が、第三方式に至って初めて、法則という規定を得るようになったと言ってもよいだろう⁶⁷。第三方式は、命法という議論の枠内で形而上学への移行を果たそうとする『基礎づけ』第二章にあって、いわば「法則の形而上学」とでも呼ばれうるような役割を担っている。

第三方式をこのように述べた後、カントは再び、これまでの議論が何を示し、何を示すことが出来なかったのか、そして第三方式における課題が何であるのかをまとめている(GMS. 431, 2)。それによれば、「行為の、自然の秩序に似た普遍的合法性」、すなわち第一方式と、「普遍的目的の優位」、すなわち第二方式は、「たしかにそれらの命令する威信から、何らかの関心が動機として混合することを、全て排除した」(GMS. 431)。しかしこれらの方式は、義務の概念を説明するために、単に想定されただけに過ぎず、それらが本当に存在するということは未だ示されていない。定言命法がどのようにして可能であるのか、その問いに対する答えは『基礎づけ』三章を待たなければならない。それでは第二章において、第三方式はどのような役割を担っているのか。それに対するカントの答えが次のものである。

しかしながら、一つのことがなされうる。すなわち、義務からの意欲においてあらゆる関心を断念すること、つまり仮言命法から定言命法を区別するその印が、命法それ自体において、命法が含んでいる何らかの規定によって(durch irgendeine Bestimmung)、示されることである。そしてこのことが、ここにおける原理の第三方式においてなされる。すなわち、普遍的に立法する意志としての、あらゆる理性的存在者の意志という理想において。(GMS. 432)

これまでの研究において、あまりとりあげられることのなかったこの一節は、しかし、定言命法の諸方式をめぐる議論において、決定的な意味を持っているように思われる。カ

⁶⁵ そのような解釈は、Kant (2007) (Kommentar von Horn, Mieth und Scarano), S. 254, 5.

⁶⁶ 同様の解釈は Timmermann (2007a), P. 102, 3.

⁶⁷ Kraft / Schönecker (1999)も指摘するように(S. XXIV)、「移行」が行われた後に語られる目的の方式、自律の方式、目的の王国の方式は、全て「形而上学」の内部にあるものとして考えられる。

ントによれば、命法を感覚的動機から切り離すことは、すでに第一・第二方式において達成されている。しかし、命法の存在を示すことは、第三章を待たなければならない。そして第三方式に期待されるのは、これまで単に消極的・否定的に（命法はいかなる条件にも服さず、また、いかなる結果としての目的ももたない）語られてきた定言命法に、「何らかの規定」をもたらすことである。そしてその「規定」こそ、「立法する意志」あるいは「自己立法」なのである。

「自己立法」という規定が定言命法の分析にいかほど重要であるかについて、カントは言葉を惜しんでいない。立法する意志という理想は、普遍性や目的としての人間性と同様、いかなる感覚的関心にも基づいていない。それどころか、この命題はそれを「反対にしても(*umkehren*)」(GMS. 432)当てはまる。すなわち、いかなる関心にも基づいていない定言的命法があるとすれば、その命法は、自らのことを普遍的に立法していると思なすような意志の格率のみを命じなければならない。いわば、自己立法という原理は、定言命法の必要十分条件としての地位を持っている⁶⁸。ここからカントは、「道徳性の原則を見つけるためになされた、これまでの全ての努力が失敗しなければならなかった」(GMS. 432)ことの原因が、まさにこの自己立法という原則に思い至らなかったことであるとしている。人間が義務によって何らかの法則に拘束されていること、このことは道徳の一般的な理性認識においても明白であった。また、カント以前の道徳哲学も、道徳とは普遍性を持った法則に服することである、という発想には到達していたかもしれない。けれど、その法則に対し、人間が単に服従するというだけではなく、同時にそれを立法するということ、法則とはまさに彼自身の法則であるということ、これらが主張されたことは未だかつてなかった⁶⁹。だからこそ、これまでのあらゆる道徳理論は、道徳性を基礎づけるため、結果的に何らかの外的な関心に頼らざるを得なかったのである。「なぜなら、人間が法則に（それがどのようなものであろうと）単に服従しているとだけ考えたとき、この法則は、何らかの関心を刺激や強制として伴わなければならない。というのも、それは法則として彼の意志から生じたのではなく、彼の意志は何らかの仕方で行為するよう、法に適う仕方では何か別のものに強制されたからである」(GMS. 432, 3.)。道徳性が、いかなる外的な関心にも基づいていないとき、法則は「彼自身の」意志から生じなければならない。あるいはそれは、「意

⁶⁸ すなわちここでは、自己立法の概念と定言命法の概念との交換可能性が主張されていると思われる。本研究とは異なる解釈については、本章注三一参照。

⁶⁹ 自律をめぐるカントの議論は、これまでの道徳哲学^{全て}を退ける点において、極めて強烈なものである。J・B・シュネーヴィンドはこの議論を「ただ一人が生き残る議論(*sole survivor argument*)」と名付けている。Schneewind (2009). 事実、『基礎づけ』(GMS. 441-445)においても、そして『実践理性批判』(KpV. 39-41)においてもカントは、自律の概念を提示した後に、これまでの道徳哲学を体系的に分類しながらも、それら^{すべて}を意志の他律として批判しているのである。

志自身にとって、同一の意志が法則である」(GMS. 440)という事態でもある。ちょうど理論哲学においても、いかなる経験的な要素も介在しない「純粹悟性概念」が、それ自身で自然の法則であったように、意志もまた、いかなる経験的な要素も含まないとき、自身だけで理性の法則となる。この事態こそカントが「意志の自律(Autonomie des Willens)」と呼んだものにほかならない。

自律、あるいは自己立法をめぐる議論に関しても、構成主義的解釈は退けられなければならない。A・リースは定言命法を「手続き」と捉えるロールズの枠組みを引き継ぎながら、自律の原則を、政治的主権をモデルとした立法権と解釈しようとしている⁷⁰。ルソーの影響が言及された上で、自律とは、すべての理性的行為者が、評価・熟慮の手続き(evaluative/deliberative procedure)によって獲得する原則に、権威を与えることであるとされる⁷¹。この「評価・熟慮の手続き」は、リースによれば、定言命法の第一方式である普遍性の方式によって導かれる。結果としてリースは、普遍性の方式と自律の方式との同一性を強調するに至っている⁷²。

自律概念の構成主義的な解釈に対しては、すでに批判がなされている。P・ケインは、歴史的研究に基づいた上で、カントが法則の「立法者(legislator)」と「創始者(auctor)」とを区別していることを指摘している⁷³。カントは、人間が自ら道徳法則に権威を与える「立法者」であることは認めたが、しかしその内容を恣意的に規定する「創始者」であるとは言わなかった⁷⁴。それゆえ、ケインによれば、カントの自律概念には、法に対して主権者が持つ「自由裁量(discretion)」は含まれていない⁷⁵。むしろ法の内容は、理性的存在者の本性から必然的に生じ、人間は理性的存在者としてそれを自由に選択するのだとされる⁷⁶。

⁷⁰ Reath (2006). Chapter4, 5.

⁷¹ Reath (2006). pp. 112, 3.

⁷² Reath (2006). pp. 135, 6.

⁷³ 中心となるテキストは『道徳形而上学』(MS. 227)「立法者は、法則に従った責務の創始者ではあるが、しかし常に法則の創始者であるわけではない。立法者が法則の創始者である時、法則は実定的(positiv)で(偶然で)、恣意的であるだろう」。

⁷⁴ Kain (2004), II.

⁷⁵ Kain (2004), III. ケインの批判は主に、一九九四年に現れたリースの論文を対象としている。この論文は Reath(2006)に chapter 4.として収められている。

⁷⁶ Kain (2004) カントにおける自律が、法則の内容を恣意的に決めることではない、という同様の批判は Melnik(2002)。面白いことにメルニックは、リースと同様にルソーの影響と政治的モデルを使いながら、けれどそれによって、構成主義の批判をしている(メルニックはリースに言及しておらず、コースガードを構成主義者として引用している)。これらの批判を受けてか(ケインとメルニックの名前が直接言及されることはないが)、リースは書き下ろしである Reath(2006), chapter5. P. 145-7. において、『道徳形而上学』における「立

本研究のこれまでの分析は、ケインの主張を支えるものである。目的の方式の議論においてコースガードに対しても述べられたように、立法する理性と言われたとき、その「理性」とは、状況や目的を熟慮・評価する合理的思考ではなく、「聖なる意志」や「神的な意志」とも関わる、実体的な「理性的存在者」のことを意味している。それゆえ法則の内容は、理性の熟慮を通じた自由な選好によってではなく、理性的存在者の本性から必然的に規定される。しかしそれ以上に、リースの解釈における問題は、それが自律の方式と普遍性の方式を同一視していることである⁷⁷。この同一視によって、本研究が辿ってきた、第一方式から第三方式までの段階的な議論が見失われることになる。しかしながら第三方式は、単に法則の無条件性のみを根拠としていた第一方式に、第二方式において得られた「あらゆる理性的存在者に当てはまる」という形而上学的規定を合致させた、定言命法の最終的な形態であると見られるべきである。リースや、そしてこれまでの多くの研究が、この段階的な議論に注目してこなかった最大の要因は、第一方式である普遍性の方式が、定言命法の「基本方式」と理解され、第二、第三方式がその派生形態としてのみ見られてきたことにある⁷⁸。本研究は最後に、方式の数をめぐる議論の中で、そのような見解の修正を試みる。

5、いくつかの方式があるのか

以上において、諸方式の「あいだをつなぐ議論」は、すべて論じられた。自律の概念が登場して以降(GMS. 433-)、カントは『基礎づけ』第二章の終盤において、第三方式の別の表現である目的の王国について(GMS. 433-435)、三つの方式の関係について(GMS. 436-439)、自律と他律(GMS. 440, 1)、これまでの道徳理論の分類と批判(GMS. 441-444)、そして『基礎づけ』第三章の予告(GMS. 444, 5)について論じている。第二章の最後で自律の概念が再び語られることからしても、第三章の議論において、まさに自律の概念が中心的役割を担うことからしても、第二章における「道徳の形而上学への移行」は、自律の概

法者」と「創始者」の区別に言及しながら、主権の概念は必ずしも自由裁量を意味してはいないが、とはいえ、普遍性の方式は行為者に対し、法則に対するいくばくかの自由裁量を許していると主張している。

⁷⁷ リースはこの主張を、本研究も先に考察の対象にした(注32参照)『基礎づけ』(GMS. 432)のテキスト解釈から導き出している。Reath (2006), P. 135, 6. 本研究が自律の方式と定言命法の同一性と解釈するテキストを、リースは、自律の方式と普遍性の方式の同一性が語られていると読んでいる。

⁷⁸ その最も極端な例として、Freudiger (1993), S. 25-. フロイディガーは定言命法の第一方式が述べられてから第三方式の議論の最後まで(GMS. 421-437)を、定言命法の適用可能性のみを示すために書かれた「挿入(Einschub)」であり、批判哲学としての『基礎づけ』の議論には「関連がない(irrelevant)」としている。

念によって達成されたと考えられることができる⁷⁹。

本研究はここにおいて、定言命法をめぐるもっとも多く議論される事柄、すなわち、その方式はいくつあり、それは何であるのか、という問題と取り組むことが出来る。方式の数については、古くはペイトンによって五つと言われ⁸⁰、しかし数え方によれば十⁸¹、あるいはカント自身の言葉に依拠しながら(GMS. 436)三つともされる。また方式が三つだとしても、ペイトンが数えた普遍性の方式、自然法則の方式、目的それ自体の方式、自律の方式、目的の王国の方式の内から、どれが選ばれるべきなのかも、論じられる事柄である。たとえば、普遍性の方式は三つの方式の内に数えられず、それはむしろ、全ての方式がそこから導かれる「基本方式」なのではないか⁸²、あるいは、自律の方式はそこに数えられず、自律の概念とは方式そのものを表現するのではなく、方式に対する「意志の態度」についての原則なのではないか⁸³、そういった提案がなされている。方式の数をめぐる議論はこうして、個々の方式そのものの意味についても影響を及ぼしている。

本研究が注目した、諸方式の「あいだをつなぐ議論」は、むしろその議論の不在によって、問題に解決を与えてくれる。すなわち、「あいだをつなぐ議論」が見られたのは、普遍性の方式と、目的それ自体の方式、そして自律の方式が導出される箇所においてのみであった。これらの箇所でカントは繰り返し、そこまでの議論が何を示し、何を示していないのか、そして、新たな方式によって何が達成されなければならないのかを段階的に論じていた。反対に、この三つ以外の方式として言及される自然法則の方式や目的の王国の方式を導出する際に、カントはそのような議論を挟み込むことはせず、単に「このようにも述

⁷⁹ この主張に対する反論として、第二章における自律概念と第三章における自律概念とは異なるものである、ということがしばしば指摘される。例えば、Freudiger (1993), S. 29, 30. 第三章にも関わるこの議論を、ここで詳細に扱うことはしないが、さしあたり次のことが指摘される。カントは確かに第三章の冒頭において、自律の概念を定言命法からではなく自由の概念から導出している。しかしその後、しばしば見落とされる一文において、カントは次のように書いている。「しかしながら、これ〔自律の命題〕はまさに定言命法の方式であり、道徳性の原則である」(GMS. 447)。自由の原則である自律が、同時に定言命法の方式でもあるということ、このことからカントは、自由な意志と法則の下にある意志が同一であることを引き出すのである。

⁸⁰ Paton (1948), P. 129.

⁸¹ Geismann (2002).これはガイスマン自身の主張ではない。「ある著名なドイツ人の同僚」がJ・エビングハウスに送った書簡の中でなした提案である。

⁸² Schönecker / Wood (2007), S. 124.

⁸³ Geismann (2002), S. 381, 2. ガイスマンはこの主張を、エビングハウスのものとして述べているが、Geismann (2002a), P. 390, 1.におけるA・ウッドへの批判を見る限り、彼自身の意見でもあるようである。

べられる」(GMS. 421)、あるいは「それに結びついた極めて有益な概念に通じる」(GMS. 433)とだけ述べることで、それらを提示している。このことから、自然法則の方式と目的の王国の方式は、それぞれ、普遍性の方式と自律の方式と同じ議論の段階に属する、それらの派生形態だと考えられる。カント自身が三つの方式を箇条書きにした時には(GMS. 436)、確かにそこに「自然法則」や「目的の王国」といった言葉が含まれているが、それはカントが派生した方式を元の方式と、組み合わせて提出したに過ぎない。それゆえ独立した、異なる議論の段階に属する方式は、普遍性(自然法則)、目的それ自体、自律(目的の王国)の方式の三つであるように思われる。

それでは三つの方式はどのような関係に立っているのであろうか。本章が論じてきたのは、まさにそのことであった。三つの方式は、定言命法を分析する中で徐々に展開される、段階的な議論を導く役割を果たしている。普遍性の方式は、定言命法がいかなる条件にも服していない法則であることを示し、目的それ自体の方式は、定言命法を「あらゆる理性的存在者にあてはまる」という形而上学的領野へと導き入れ、自律の方式は、道徳の形而上学の中で再び「法則」という規定を定言命法に与えることで第一・第二方式を結合させる。これらのことが理解されて始めて、カントが三つの方式の役割を述べている以下の言明の、その本来の意味が理解されることが出来る。

道徳の判断においては、常に厳格な方法に従い、定言命法の普遍性の方式を基礎に据えたほうがうまくいくであろう。すなわち、同時に普遍的法則になりうるような格率に従って行為せよ。けれど、道徳法則に同時に入り口を設けよう(Eingang verschaffen)とするのであれば、そうであれば、同一の行為を既述の三つの概念を通し、それによって、可能な限り、その行為を直観へと近づけさせることが有益である。(GMS. 436, 7)

この一節はしばしば、普遍性の方式が定言命法の「基本方式」であるという、これまで支配的であった解釈の根拠として引用される。というのも、カントはこのテキストで、普遍性の方式が道徳の判断において最も優れていることを述べているように思えるからである。さらにここでは、普遍性の方式以外の方式が「行為を直観へと近づけさせる」ためのみ、いわば、方式をわかりやすくするためのみに使われることを述べているように見える。そうであるなら、この一節は、本章が論じてきたような諸方式の段階的な展開という解釈を否定するのではないだろうか。方式の段階的な展開が存在するのであれば、普遍性の方式ではなく、最後に登場した自律の方式が、もっとも優れているとされなければならない。それゆえ、引用の中にある「普遍性の方式」が、第一方式ではなく第三方式を意味している、というような、かなり無理な読解を行いでもしない限り、諸方式の段階的解釈は整合性をもたないように思われる⁸⁴。

⁸⁴ 事実、段階的解釈を擁護するために、そのような解釈もされている。Wood (1999), pp. 188.

しかしながら、上記の一節において、「道徳の判断」における第一方式の優位が語られたとしても、それにも拘わらず第三方式の優位を主張することは可能なのである。実際の所、普遍性の方式がそれだけで正しい道徳的判断を与えることは、カントが方式を例示する議論において、常に同じ四つの義務を使っていることから明らかである。目的や自律の方式は、新しい道徳的判断の基準を設けたり、判断をより容易にしたりするために導入されたのではない。そうではなく、これらの方式は、第一方式においては果たされていない「形而上学への移行」を達成するために導入されたのである。それゆえ、上記の引用における「道徳法則に入口を設ける」という目的は、道徳的判断をより容易に行うということではなく、あらゆる理性的存在者にあてはまる道徳法則への段階的な通路を設けること、と理解されなければならない。道徳法則が、感性をもった理性的存在者である人間にとっては定言命法の姿をとっていようとも、それは単に行為を制約する規則なのではなく、理性的存在者である人間自身を目的とする法則であり、また人間自身が立法する叡智的原理であるということ、これらのことがまさに第二、第三方式によって示されたのであった。自律の方式が最上位の方式であると解釈されたとき、それが意味するのは、この方式が、道徳的なおこないを判定するためではなく、道徳法則の叡智的な起源を告知するためにもっとも優れているということにほかならない。それゆえカントが第二・第三方式の役割を、道徳法則に「入口を設ける」こと、あるいは、道徳的に正しい行為を「直観に近づけさせること」と位置付けた時、それもまた、行為の判定の観点においてではなく、法則の叡智的な起源との関係において理解されなければならない。それでは、叡智的な起源と関わっている「入口」や「直観」とはどのようなものであろうか。この問いと共に、本章は、本研究全体の主題である尊敬の感情へと立ち戻るのである。

6、命法と尊敬 ——諸方式の向かう先——

上記にあった「道徳法則に入口を設ける」という定言命法諸方式の目的を、カントは別の仕方でも表現している。上記の一節の少し前に位置する以下の文章は、実際の所、カント自身が三つの方式の関係を明示しているものである。引用しよう。

道徳性の原則を表すために導入された三つの仕方(*drei Arten*)は、しかしながら根本的には、同一の法則の三つの方式にすぎない。そのうちの一つの方式が、残りの二つを自

ただし、ウッズの見解は Allison (2001), pp. 604, 5. や Timmermann (2007a), pp. 112. において批判されている。アリソンの反論は次のようなものである。——上記の一節において仮に、自律の方式が「道徳の判断」にとって最も優れた方式だと言われているのであれば、カントが普遍性の方式や目的の方式では道徳的判断の例示を行いながら、よりもよって自律の方式ではそのような例示を行っていないことは、奇妙と言わざるをえない。やはり「道徳の判断」に最善の方式は、普遍性の方式であると読まれるべきであろう。

らの中に統一するのである。しかしながら、それらの間には、たしかに主観的なものはあるが、差異が存在する。その差異によって、理性の理念が直観へと（類比に従って）、そしてそれを通じて、感情へと近づけられるのである(GMS. 436)。

引用の前半はたしかに、定言命法の諸方式の同一性を語ってはいる。この一節もまたしばしば、諸方式の同一性と、そこから普遍性の方式の優位が語られる根拠として引用されよう。しかしながら注目すべきは、引用後半に語られている諸方式の「差異」についてである。それによれば、諸方式の差異は、「理性の理念が直観へと」「近づけられるため」に導入されたのである。この点は、先の引用にあった「行為を直観へと近づける」という一節と同じものとして理解されるだろう。しかしながらここでカントは、これにさらなる規定を付け足しているのであって、それが「理性の理念を」「感情へと近づけること」である。諸方式の間の差異は、「理性の理念」、あるいは、定言命法の本質や適用に関わるものではない。それは、定言命法が道徳法則という、叡智界における不変の法則から導き出されたということからも明らかである。不変の法則を起源としている定言命法が、異なる結果をもたらすような行為規則であることはない。しかしながら定言命法は、異なる表現を与えられることで、異なる仕方で人間と関わることになる。その理由は、人間という特殊な理性的存在者が、不変の理性だけではなく、常に変転の下にある感性を備えているからに他ならない。定言命法は、種々の方式において、さまざまな形で人間の「直観」や「感性」に影響を与えることだろう。命法が「普遍性」という、行為を制限する規則の形をとったとき、人間はそれに対して否定的な感情を抱く。しかしながら、同様の命法が別の仕方で表現され、それが自分自身を絶対的な目的としていること、それどころか、その命法はまさに自分自身によって立法されたのだということを人間が知ったとき、彼はある種の肯定的な感情をもつこともできる。その肯定的な感情は、一方では道徳法則に向けられたものであり、しかし他方では、それを立法した自分自身の、あるいはまた他人における、叡智的な存在者をも対象としていることだろう。そしてこの、否定性と肯定性を兼ね備えた感情こそ、カントが尊敬の感情という名で呼んでいるものなのである。定言命法をめぐる議論の末尾を飾る次の文章が、そのことを雄弁に語っていよう。

すぐ前に述べられたことから、いまや、次のことがどうして起きるのか、それを容易に説明することができる。すなわち、我々は義務の概念の下に、自分たちが法則の下に服従していると考えているとしても、しかし同時にそれを通じて、あらゆる義務を果たしている人に対し、ある種の崇高さや、尊厳を持つのである。なぜなら、人が道徳法則に服従している限りでは、人に対する崇高さというものはないが、しかし、彼が同時に立法をしており、それゆえに法の下にある時は、崇高さがある。我々が同時に示したのは、恐れや傾向性ではなく、法則への尊敬の感情のみが、行為に道徳的価値を与えることができる動機だということであった。(GMS. 439, 440)

「すぐ前に述べられたこと」とは、人間が服する法則はまさに自分自身によって立法されたのだという、自律の原理にはかならない。自律を通して「崇高さ」「尊厳」、そして「尊敬の感情」の根拠が示されたとき、それはまた、定言命法のさまざまな公式をめぐる議論が、道徳法則の感性に対する影響を描いていたということも意味しているだろう。かつてヘーゲルやショーペンハウアーが批判したように、内容のない普遍性という法則に従っているだけでは、道徳法則に対して尊敬の感情が抱かれることはない。しかし、定言命法の方式が展開し、人間性や、なによりも自己立法・自律という概念を通じて道徳法則を理解することで、人は法則による強制力だけではなく、「同時に」、法に対する「崇高さや尊厳」を感じるようになるのである。後に本研究は第五章において、『実践理性批判』第三章を分析する中で、この否定的感情（強制）と肯定的感情（崇高さ）が、尊敬の感情の二つの構成要素を形作っていることを観察するだろう。ここ『基礎づけ』第二章においてカントは、命法に対するこの二つの態度について、それがどのようにして発生するのかという、感情のメカニズムを描き出すまでは至っていない。そのため、定言命法の議論において感情的要素は見えにくくなっており、それゆえまさに定言命法によって、カント倫理学には「感情を排した理性の倫理学」というレッテルが貼られることになったのであった。しかしながら、命法の諸公式の議論を丁寧にたどることで、そして、カント自身が命法に託していた目的を理解することで、『基礎づけ』二章にとって尊敬の感情が決定的な契機であったことが浮かび上がる。その契機とは、命法諸公式の段階的な議論をたどることで、『基礎づけ』の読者各人が、道徳法則に対して徐々に尊敬の感情を抱いていく、そのようなプロセスの中に見つけられることであろう⁸⁵。そのプロセスは、定言命法として現れた道徳法則が、人間の感性にさまざまな形で影響を与えていく仕方として描かれていた。ここで残る問いは、法則の感性に対するそのような影響が、いかなる根拠を持っているのかというものである。たしかに、すでに本章において、尊敬の感情が生じるための条件は明らかとなった。それは、純粋な理性の法則が、感性を備えた人間存在へと適用されるということにはかならない。それゆえ、尊敬の感情の根拠を示すということは、まさに

⁸⁵ ティンマーマンは『基礎づけ』第二章の役割が「決断の手続き(dicision procedure)」を与えることではなく、「理性的な我々自身の純粋さ、尊厳、そして崇高さを強調し、傾向性のたくらみや、悪しき道徳哲学の危険を目の前にしても、我々の本性のより良い部分に従って生きるよう、我々を励ます」ことであるとしている。さらに続けて、「実際のところ、人間性を召命する、この感情を刺激する形而上学的イメージこそ、まさに『基礎づけ』第二章を一章から区別するものである。第二章においてカントは、適用から形而上学へと移行するのである」。Timmermann (2007a), pp. 112. 同箇所においてティンマーマンはまた、第二章の議論において形而上学への段階的進行があることも指摘しており、本研究に極めて近い見解を持っているように思われる。

この、理性の感性に対する適用の必然性を示すことにほかならない。この課題はカントが、『基礎づけ』二章において繰り返し「定言命法はどのようにして可能か」と表現し、その答えを第三章に先送りしていた課題でもある。本研究もまた次章において、『基礎づけ』三章の解釈と共に、この課題と取り組むこととしよう。

第四章 尊敬の感情、その根拠 —— 『道徳形而上学の基礎づけ』第三章と『実践理性批判』原理論——

はじめに

本章は、カント倫理学研究の中で、おそらくはもっとも論争的となっているであろう、『道徳形而上学の基礎づけ』第三章と、『実践理性批判』の原理論において展開されている「演繹」と呼ばれる議論を分析する。それゆえ本章は、細かな解釈上の問題をめぐって、とりわけ集中的に先行研究と取り組みながら、ひとまずは尊敬の感情という問題設定から離れて、カント研究の伝統において問われてきたことがらと対峙することになる。とはいえ、本章はまた、二つの点において、論攷全体に関わるような大きな問いを抱え込んでいる。第一の点は、『基礎づけ』と『実践理性批判』という、本研究の解釈の中心である二書の関係についてである。後に見るように、多くの論者が「演繹」の問題に関して、二つの著作のあいだに、カント倫理学の「転向」を見つけようとしている。そのような「転向」が本当に見つかるのかどうか、あるいは、もし二つの著作の間には本質的な差異がないとするならば、両著作の間に見られる叙述の違いは何を意味しているのか、これらの問いが以下では探求されなければならない。

この探求の中で、もうひとつ、本研究がこれまで扱ってこなかった主題が浮かび上がる。すなわちそれは、カント実践哲学とカント理論哲学との平行性という主題である。前章まで、ほとんど言及されることがなかった理論哲学が、この章と次章において、いささか唐突に考察の対象になることは、とはいえ理由がないことではない。ここまでの章が扱ってきた課題は、動機の問題にせよ『基礎づけ』の分析にせよ、狭い意味での道徳哲学に関わるものであった。動機の問題は、どのようにして道徳的行為が可能であるのかという課題から導かれたものであったし、『基礎づけ』という書物は、同書の冒頭でカントが試みている哲学の分類にあるように、自然学に対立するところの倫理学、あるいは、自然の形而上学に対立する道徳の形而上学の一部として構想されていた。自然の形而上学と道徳の形而上学、自然学と倫理学というはっきりとした学の区別は、しかしカントの「批判哲学」へと話が及んだ時、容易に保持できるものではなくなってしまう。たしかに、『純粹理性批判』が自然の形而上学の、そして『実践理性批判』が道徳の形而上学の、それぞれの「予備学」であるということは衆目の一致するところであろう⁸⁶。それにも拘わらず、二つの「批判」は書物の構成、使われている概念、そして議論の運びにおいて、見逃すことのできない共通性を持っている。そして、本章が扱う「演繹」の問題は、両「批判」が持っている共通

⁸⁶ たとえば第一批判における「純粹理性の建築術」がそれを語っていよう。「自然ならびに道徳の形而上学、とりわけ批判——みずからの翼によって冒険をおかす理性の批判であり、それは予備練習（予備学）として先行する——のみが、我々が本来の意味において哲学と呼べるものを形作っている」（KrV. A850/B878）。

性の最大のものである。後に見るように、「演繹」という課題の解決を試みるなかで、カント自身が、実践哲学と理論哲学の共通性を根拠に議論を進めている。そして、本研究全体の主題である尊敬の感情もまた、「批判」というプロジェクトにおいて語られたとき、道徳的動機の問題とのつながりとは異なった様相をもって立ち現れてくる。「批判哲学」の枠組みから見たとき、尊敬の感情は、それが果たしている動機としての役割よりも、むしろそれが持っている感情としての内容において分析を受けることになる。その分析は次章におこなうこととして、本章においては、「演繹」の問題を通して、『基礎づけ』と『実践理性批判』が、どのような位相差の下に構想された書物であるのか、そのことが明らかにされなければならない。

A. 『道徳形而上学の基礎づけ』 —— 定言命法の証明 ——

『道徳形而上学の基礎づけ』第三章は疑いなく、カント倫理学研究の中において、その解釈がもっとも争われている箇所の一つ、ともすれば、解釈者を悩ませている最大のテキストである。実際の所、カント研究者たちは、このテキストが何を問題にしようとしているのかについて、つまり、カントが立てた問いについてすら、合意に至っていない。カントがこのテキストにおいて「演繹」を語っていることは間違いないものの、それはいったい何の演繹であるのか、そしてこの演繹は『基礎づけ』第三章の最終的な目的であるのか、論争は未だ終わらない様相を呈している。

研究者たちのこの困惑は、けれどカント自身にしてみれば、意外、とは言わずとも、意に反した状況であることだろう。というのも、前章においてみてきた通り、カントは『基礎づけ』第二章において、定言命法の異なる方式を導出するたびごとに、続く第三章の課題を繰り返し予告しているからである。ここで再びそれを確認しておくのであれば、第三章でなされなければならないことは、定言命法という「アプリオリな総合・実践命題の可能性を洞察すること」(GMS. 420)、あるいは「定言命法が現実存在することを、アプリオリに示すこと」(GMS. 425)、そして「定言的に命ずるような実践的命題があること」(GMS. 431)の証明である⁸⁷。この「定言命法の存在を示す」という、度重なる宣言にも拘わらず、第三章の叙述そのものの複雑さゆえに、この課題の意味は何であるのか、そしてこの課題が本当に実現されているのかについて、解釈者たちの見解は、未だに統一されていない。

⁸⁷『基礎づけ』第三章のこの課題は、引用した箇所や第二章の末尾(GMS. 444, 5)において、第二章の課題である定言命法の「概念の分析」と対比され、それを補うものとして語られている。「単なる概念の分析」からは、その概念の「存在」は導かれず、という論理は、神の存在証明に対する反駁となっていた「存在はレアル(実在的)な述語ではない」(KrV. A598/B 626)という、カント理論哲学の主張を思い起こさせる。とはいえ、理論哲学において「直観」によって与えられる「存在」と、定言命法の「存在」がどこまで平行的に語られうるのだろうか。この問いは後に触れられることになる。

結果、『基礎づけ』三章には、「不当にも基礎演習の模範テキストと考えられた」、「カントのテキストの中でも、最もなぞめいたものの一つ」という評価が定着したのである⁸⁸。

とはいえ、近年、一つの解釈が標準的なものとなりつつあるように思われる。そこで中心的な役割を果たしているのが、一九九九年に大著『カント：基礎づけ第三章 —— 定言命法の演繹 ——』を発表して以来、『基礎づけ』に関する、いくつかの解説書を手がけている、D・シェーネッカーである⁸⁹。シェーネッカーの解釈は、『基礎づけ』三章の目的と議論を包括的に論じており、今後の研究において、無視することができないものであることは間違いがない。シェーネッカーの研究に対しては既に、いくつかの重要な点に関して⁹⁰、あるいはその全体への批判⁹¹がなされているが、テキストの分析という点に関しては、シェーネッカーの解釈は、いまだもっとも説得的であり、『基礎づけ』三章のテキストと実際に取り組もうとする者にとっては、欠かせない助けとなるように思われる。ここでは、以上の前提の下、さしあたりはシェーネッカーの解釈に沿って『基礎づけ』三章の議論の再構成を目指すことにしよう。しかしながら後に見るように、『基礎づけ』三章の目的、とりわけ「演繹」の対象の設定に関して本論攷は、シェーネッカーの解釈からは逸れていくことになる。シェーネッカーからの分岐点がどこにあるのかは、これから示されるべき事柄であるけれど、重要な一点をここで述べるのであれば、冒頭に述べた実践哲学と理論哲学の平行的な関係を考察することが、その核となっている。

1、『基礎づけ』三章の証明構造

本研究がさしあたり取り上げることとしたシェーネッカーの研究は、解釈の方法の面において目を引く特徴を備えている。いささか乱暴にまとめれば、その特徴とは、テキストの歴史的な文脈やその著者が持っている哲学体系からは一度離れた上で、目前にあるテキストのもっとも妥当な読解を提出することにある。それゆえ、テキスト内の一つの問題を解決するための鍵は、ほかならぬその同じテキストの中に求められる。『基礎づけ』三章の解釈に対しては、その最大の鍵とされるのが、純粋な理性的存在者(*reines vernünftiges Wesen*)と感性的かつ理性的な存在者(*sinnlich-vernünftiges Wesen*)、すなわち人間との区別である。本研究も前章でこの区別に言及したけれど、カント自身が『基礎づけ』二章で説明するところによれば、両存在者は、共に理性の法則に従って行為する能力があるものの、人間にとって理性の法則は「強制」、あるいは「命法」として現れてくる(GMS. 412, 3)。

⁸⁸ 引用は二つの古典的研究から。Henrich (1975), S. 58. Allison (1990), pp. 214.

⁸⁹ Schönecker (1999), Schönecker (2006), Schönecker / Wood (2007).

⁹⁰ Timmermann (2007a). ティンマーマンとシェーネッカーの(かなり激しい)論争を Schönecker (2007), Timmermann (2008)にたどることができる。

⁹¹ Steigleder (2006). 特に pp. 241-. シェーネッカーの反論が同書に掲載されている。Schönecker (2006), pp. 318, n. 16.

この区別それ自体はカント研究者に周知のものであるだろう。けれど、シェーネッカーの功績は、それを『基礎づけ』三章のテキストに対して、全面的に適用したことにある⁹²。

この区別を『基礎づけ』三章に持ち込むことの利点は、その冒頭においてすぐさま見て取れる。『基礎づけ』三章は、第一章や第二章とは異なり六つの節に区切られているが、最初の節である「自由の概念は意志の自律を解明するための鍵である」において、カントは、自律の概念を通じて、自由と道徳法則が交換可能な概念(„Wechselbegriff“ (GMS. 450))であることを主張している。「自由な意志と道徳法則の下にある意志は同一である」(GMS. 447)という一節は、しかしながら、多くの解釈者を悩ませてきたものでもある。第一に、自由な意志が道徳的な意志であるのなら、道徳法則に反する意志は自由ではないのか。そして第二に、冒頭において道徳性と自由が直接結びつけられてしまったのであれば、それ以降の叙述は何を示そうとしているのか。自由と道徳法則の同一視は、一つの倫理学体系としても、定言命法の証明の手続きとしても、問題を含んでいるように思われる。

この一節に対しては既に、さまざまな解釈の試みがなされてきた。「意志」の概念の中に区別をつけることで、道徳法則に従わない「選択意志」を認めようとする解釈、あるいは、ここで語られている道徳法則の「下に」ある意志とは、道徳法則に必ずしも従う意志ではないとする解釈が、その代表であると思われる⁹³。ここでのシェーネッカー解釈の利点は、以上のようなテキストの読み替えを必要としないことにある。シェーネッカーによれば、ここで自由と道徳性が直接に結びつけられることは問題がない。なぜなら、ここで語られているのは、人間という感性を備えた理性的存在者についてではなく、純粋な理性的存在者のみについてだからである。純粋な理性的存在者において、自由な意志とは必然的に道徳法則に従う意志であり、この意志にとって従うべき命法といったものは存在しない。ここから、シェーネッカーは先の命題を次のように言いかえている——「自由な意志は道徳性の原則の下にある意志ではあるが、定言命法の下にある意志ではない」(S. 163)⁹⁴。カントが「意志の自由を前提したとき、道徳性は、その原理とともに、自由の概念のたんなる分析によって導かれる」(GMS. 447)と書いた時も、それは人間についてではなく、純粋な理性的存在者についてのみ言われている。こうして、自由と道徳法則が同一視されたとしても、それは、純粋な理性的存在者のみにあてはまる命題であり、人間の意志が道徳法則の下にあるべきということ、すなわち定言命法の可能性は、以下に示されるべき課題とし

⁹² シェーネッカーがこの区別を強調している箇所は、Schönecker (1999), S. 30-38. Schönecker (2006), S. 303, 4. 保呂 (二〇〇一) もまた、この区別が『基礎づけ』三章の論述に重要であることを指摘しているが、しかし保呂は、カントがこの区別を怠り、そのために論証が不透明になっていると結論付けている。一〇七、八頁。

⁹³ 前者の代表は Allison (1990), P. 130-. 後者は新田 (一九九三)、二四一頁以下、保呂 (二〇〇一)、二〇二頁以下。この問題は、後に第七章で、ふたたび扱われる。

⁹⁴ 以下、本論において Schönecker (1999)への参照は、本文中にページ数のみを示す。

て残されるのである。

冒頭に続く、「自由はあらゆる理性的存在者の意志の性質として前提されなければならない」という節においても、「理性的存在者」と呼ばれているのは人間ではなく、純粋な理性的存在者である。すなわち、理念としての自由が前提されるのは、この時点ではまだ人間ではなく（そうであれば演繹はここで終わってしまうのだから）、理性的存在者一般に対してである。確かにカントは既にこの節で、「理性的存在者としてのみの我々にとって(für uns bloß als für vernünftige Wesen)」(GMS. 447)、道徳性と（それと交換概念である）自由が妥当することを主張している。しかしながら、「理性的存在者としてのみ」という限定が示しているように、この箇所では未だ、感覺性をも備えた我々人間が、現実に自由であるかどうかは示されていない。この節までで示されたのは、「我々が自らのことを理性的存在者と…見なしたいなら(Wenn wir uns ein Wesen als vernünftig ... denken wollen)、我々は自由の理念を前提しなければならない」(GMS. 449)ことだけなのである(S. 197, 8)。

次節「道徳性の理想に結びつく関心について」に至り、始めて議論は、感性を備えた人間存在へと移行する。それを示すように、この節においては、道徳法則に「服従する(unterwerfen)」こと、あるいは「当為(Sollen)」(GMS. 449)が初めて問題となる。シェーネッカーはこの節を「観点の転換(Perspektivenwechsel)」(S. 327)と呼んでいるが、ここに至って初めて議論が有限な理性的存在者、人間へと移行したという指摘は、シェーネッカー解釈の一つの功績であろう。そして、人間が必然的に道徳法則へと「関心(Interesse)」を持つことから、人間が理性的存在者でもあるということが確認される。さらに、超越論的観念論の枠組みである物自体と現象との区別が人間に適用され、人間が知性界と感性界の両方に属していることが示されることで、人間が感性的関心を持ちながらも、しかし同時に知性界の道徳法則にも関心を持つことが、矛盾なく主張される。

人間が、感性を備えながらも、叡知界に属しており、それゆえ道徳法則にも与っていること、そのことは示された。けれど、これで定言命法の証明が終わったわけではない。なぜなら、人間が道徳法則に従って行為することができる、ということは確定したとしても、そのように行為すべきである、ということは、未だ示されていないからである。そして、まさにこの当為への問いこそ、定言命法を特徴づけているものであった。別様に言えば、人間に感性と理性の両方が備わっているのなら、「なぜ彼は理性によって決定されなければならないか、感性によって決定されてはならないのか」(S. 367)が問われなければならないのである。

この問いに答えるのが、「定言命法はいかにして可能であるか」と題された節である。その中でもシェーネッカーが「定言命法としての道徳法則の妥当性の演繹、その核心」(S. 370)と位置づけるのは、彼が「存在—倫理的な根本命題(der ontoethische Grundsatz)」と呼ぶ、以下の一文（拙訳においては文を区切るが、原文では一文）にほかならない。

しかし、知性界は感性界の根拠を、また、感性界の法則の根拠を含んでおり、すなわ

ち、私の意志（それは完全に知性界に属しているが）に関して、直接に立法するのであり、またそのように考えられなければならない。それゆえ私は、自らが知性的存在であり、他方では感性界に属している存在であろうとも、にも拘らず前者の法則に、すなわち、自由の理念の中に知性界の法則を持つ理性に、そして意志の自律に、服従していることを見て取らなければならない。すなわち、知性界の法則を、私にとっては命法として、そして、この原則に適った行為を義務として、見なさなければならない。(IV, 453, 4)

シェーネッカーはこの一文を極めて詳細に分析しているが(S. 370-389)⁹⁵、その急所は、「命法」と「義務」という当為が、「知性界が感性界の根拠を含んでいる」という存在論的主張から導き出されている、という指摘にある。感性を備えた理性的存在者である人間は、知性界と感性界の両方に属している。問題は、なぜ人間がここで、知性界の法則に従うべきなのか、そのことである。この問いに答えるのが、「知性界は感性界の根拠を持っている」という、いわば、感性界に対する「知性界の存在論的地位の優位性」(S. 379)⁹⁶にほかならない。知性界は感性界の根拠を含み、それゆえ存在論的に優位に立っている。このことから、知性界の法則が常に優先されるべきであることが導かれる。この主張によって初めて、定言命法がまさに「命法」、すなわち当為命題として証明されたことになるのである⁹⁷。

2、定言命法の演繹？ 演繹とアプリアリな総合命題

定言命法の存在を示すための『基礎づけ』三章の証明構造は、シェーネッカーの再構成を通じて明らかになったように思われる。しかしながら、ここで、二つの疑問が生じる。第一の疑問は、上記の証明が「定言命法の演繹」であるかどうかである。シェーネッカーはこのことを「疑いがない」⁹⁸としているけれど、以下の二つの点が、そこに異議を唱えているように思われる。

第一に、カントは『基礎づけ』において「演繹」という言葉を三回使っているが、その

⁹⁵ また、Schönecker (2006), P. 308-318. Schönecker / Wood (2007), S. 197-202.

⁹⁶ 感性界に対する知性界の「存在論的」な優位性は別の研究者によっても言及されている。Fleischer (1963), S. 395. 「知性界の優位は…存在論的なものでしかありえない」。Brandt (1988), S. 190. 「知性界と感性界は、互いに共存するのではなく、従属しあう」。

⁹⁷ シェーネッカーは一九九九年の彼の博士論文の段階では、自らの課題を「解釈」だけに限定しており、以上の定言命法の証明が一つの倫理学説として有効なものであるか、とりわけ、「存在—倫理学的根本命題」の妥当性については、評価しないとしている。Schönecker (1999), S. 412. しかし後に出版した『基礎づけ』へのコメントールでは、この命題が疑わしいこと、それどころか、カント自身の認識論と矛盾していることを指摘している。Schönecker (2006), S. 322, 3. Schönecker / Wood (2007), S. 203-205.

⁹⁸ Schönecker (2006), S. 302.

一度目、『基礎づけ』三章の課題を告げる箇所で、「演繹」は以下のように言及されている。

純粹実践理性からの自由の概念の演繹と、そしてその演繹とともに、定言命法の可能性を理解可能にすることは、ここですぐさま出来ることではなく、若干の準備を必要とする。(GMS. 447)

ここでカントは「演繹」という課題と「定言命法の可能性」という課題を、連続的ではあるものの、しかし区別している。そして「演繹」の対象となるのは、定言命法ではなく、自由の概念とされている⁹⁹。

「演繹」が使用される第二番目のテキストは、「存在・倫理的命題」の後ろに位置する次のものである。「通常の間人理性の実践的使用は、この演繹の正当性を確証する」(GMS. 454)。引用における「この演繹」が、前文のどの内容を支持しているのかは文法的には一義的でない。そして第三番目のテキストは、「これは、我々が行った道徳性の最上原理の演繹(Deduction des obersten Principis der Moralität)への非難ではない」というものである。この三番目のテキストは、演繹が定言命法に向けられているという見解を確証するものとして通常理解されていよう。実際の所、「道徳性の最上原理」ということで、定言命法が指示されているようなテキストが『基礎づけ』の中には見受けられる。例えば序文における次のようなテキストがそうである。「ここにある基礎づけは、しかしながら、道徳性の最上原理を探求することと確証すること(Aufsuchung und Festsetzung)以外のなにものでもない」(GMS. 392)。しばしば指摘されるように、ここで言われている「探求」と「確証」は、『基礎づけ』第一・二章と第三章の課題、すなわち、義務や定言命法の単なる概念分析とその存在の証明に対応している。その限りにおいて「道徳性の最上原理」は定言命法を意味しているようにも思える。しかしながらカントは第二章において、「意志の自律」に対してもこの言葉を使っている(「道徳性の最上原理としての意志の自律」(GMS. 440))。ここでは、「道徳性の最上原理」が、あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳原理を意味しているのか、あるいは、有限な理性的存在者に対する定言命法を指示しているのかは、必ずしも明白ではない¹⁰⁰。テキストが語る確実な事柄は、それゆえ、演繹が言及される一番目の

⁹⁹ ここで定言命法の演繹ではなく、自由の概念の演繹が言及されていることの理由を、ティンマーマンは、恐らくは自由が道徳性の根拠であるから、もしくは、演繹が自由の概念の正当化(justifying)という形においてなされるからではないか、としている。Timmermann (2007a). pp. 126, n.16. しかし、「自由の概念の正当化」が、まさに演繹の課題にほかならない。

¹⁰⁰ M・ヴォルフは自律が「唯一の道徳性の最上原理」であるのに対して、定言命法は「道徳性の最上原理」ではあるものの、自律から導き出される一つの(しかし唯一ではない)帰結に過ぎない、としている(加えてヴォルフは自律と定言命法の区別を、『実践理性批判』

箇所、すなわち「自由の概念の演繹」(GMS. 447)だけなのである。

「定言命法の演繹」を疑わしくする第二の点が、理論哲学と実践哲学との類比的な関係である。カントが繰り返し強調するように、分析命題である仮言命法とは異なり、定言命法はアприオリな総合命題である。このことから「アприオリな総合命題を証明する」という、理論哲学と同様の課題が生じる。しかしながら、問題は、この課題と演繹との関係である。理論哲学において、アприオリな総合命題とは、「 $7 + 5 = 12$ 」(KrV. B 15)や「二点間の直線は最短の直線である」(KrV. B 16)といった命題、あるいは四つの根本原則(直観の公理、知覚の予見、経験の類推、経験的思考一般の要請)であった。これらの命題を証明するため、確かに、「演繹」は必要とされていた。とはいえ、そのことは、アприオリな総合命題それ自体が「演繹」の対象であることを意味しない。「 $7 + 5 = 12$ の演繹」などというものは存在しないのである。演繹されなければならないのは、あくまでも純粹悟性概念、すなわちカテゴリーなのであり、その結果として、諸々のアприオリな総合命題が可能にならなければならない。

アприオリな総合命題の演繹などというものは存在しない、このことが実践哲学においても当てはまるのであれば、アприオリな総合命題である定言命法の演繹も存在することはない、という結論が導かれるだろう。けれど問題は、このような厳密な平行関係を、二つの領域の間に見つけることが出来るのかである。加えて、仮にそのような平行関係を見つけて出来るとしても、その関係は哲学的な思考に裏打ちされたものであるのだろうか。演繹の問題に限らず、しばしばカントは、理論哲学と実践哲学の間に根拠のない平行関係を打ち立てようとしていると、古くから批判されてきた。いわゆる批判哲学の「建築学的要請」が、哲学的には空疎な左右対称を、理論と実践という異なる領域に映し出した。この、カント研究者においてすら共有されている前提は、シェーネッカーにおいても見つけることが出来る。

けれど、理論哲学と実践哲学との類比的な関係を、カントは『基礎づけ』において、真剣に議論しているのである。そしてまたカントはここ第三章において、ある点においては他のどの著作にもまして、二つの領域の平行関係を哲学的に根拠づけようと努力している。

における「根本法則(Grundgesetz)」と「道徳法則(Sittengesetz)」との区別に、それぞれ対応させている。ここからヴォルフは、「道徳性の最上原理の演繹」は、直接には自律の演繹を意味しており、定言命法とは直接かかわっていないこと、そして、定言命法の証明は、自律の演繹から間接的に導き出される一つの帰結であることを主張している(Wolff (2009), S. 547, 8. 並びにそこにつけられた注 68 における、D・ヘンリッヒへの皮肉を込めたコメントを参照されたい)。カントが「唯一の道徳性の最上原理」と「道徳性の最上原理」を区別していたのか、そのことは必ずしも確かではないように思えるけれど、ヴォルフの達した結論である「自律の演繹」と、そこから間接的に導かれる定言命法の証明(演繹ではない)という解釈は、本研究と同じものである。

それを証言するのが、定言命法の証明の結論にあたる箇所（シェーネッカーの言う「存在—倫理的命題」の直後）における、以下の一節である。

定言命法は以下のことを通じて可能になる。(…) すなわち、私の、感性的欲求に触発される意志の上に、同様に私の、しかし知性界に属する、純粋な、それ自体で実践的な意志（それは前者の意志の最上条件を、理性に従い、含んでいるが）、その理念が付け加わることを通して。それはおおよそ¹⁰¹、感性界の直感に、悟性の概念（それは、それ自体では、法則の形式一般にほかならない）が付け加わり、それを通じて、アприオリな総合命題を可能にするのと同様である。あらゆる自然の認識は、この命題に基づいている。(GMS. 454)

テキストが語るように、「アприオリな総合命題」を可能にする手続きは、理論哲学と実践哲学においてパラレルに理解される。どちらの領域においても、アприオリな総合命題が成立するためには、感性に対して、感性とは異なる何らかのものが「付け加え」られなければならない。この「付け加えられる」対象は、理論哲学においては悟性の概念であり、実践哲学においては純粋な意志であるとされる。そしてまさにこの二つの「付け加え」られるものこそ、それぞれの領域において「演繹」されなければならないものなのであった。すなわち、理論哲学においては、感性に対して純粋悟性概念が必然的に適用されることが示されたように、実践哲学においても、純粋理性の理念が必然的に感性へと影響を及ぼすことが論じられなければならない。この必然性を保証することこそ、カントが演繹と呼んでいる議論の目的にほかならない。

両領域における演繹とアприオリな総合命題の関係は、以下のようにまとめられよう。すなわち、理論哲学においては、まず、悟性の概念の演繹、すなわち、カテゴリーの使用の正当化がなされ、その後、アприオリな総合命題の可能性が示される。そして実践哲学においても、定言命法というアприオリな総合命題の可能性が示されるためには、その前に、演繹がなされなければならない。そして演繹の対象となるものは、上記の引用を繰り返せば、「知性界に属する、純粋な、それ自体で実践的な意志」である。この知性界に属する意志は、『基礎づけ』第三章の序盤において示されたように、自由の理念の下にあるのだから、この意志の演繹は、自由の理念の演繹であると言えよう¹⁰²。

¹⁰¹ この「おおよそ(ungefähr)」という言葉ゆえに、多くの解釈者が、理論哲学と実践哲学の平行関係が厳密でないことを主張している。例えば Henrich (1975), S. 98. Allison(2011), pp. 339, 40. けれど、以下で見るように、両分野の平行関係を再構成することは可能であり、かつ、哲学的な意味を含んだものである。

¹⁰² 同様の結論に、本研究とは異なる（総合に必要な「第三のもの」の探求という）経路をたどって達した研究として、Ludwig (2008), S. 448, 9. “Deduktion der Idee des reinen

以上のことから、「自由の概念の演繹と、そしてその演繹とともに、定言命法の可能性」(GMS. 447)を示す、という『基礎づけ』三章冒頭の宣言を理解することができる。演繹、という課題は、アприオリな総合命題を証明する、という課題とは、区別されなければならない。むしろ演繹は総合命題を示すための、いわば手段だと考えられる。そして、演繹と総合命題とのこの関係は、理論哲学の著作においてもしばしば定式化されているのである。以下、二つの例を挙げよう。

第一の例は、『純粋理性批判』「根本原則の分析論(*Analytik der Grundsätze*)」における、三つ目の根本原則である「経験の類比(*Analogie der Erfahrung*)」を説明する一節である。すべての根本原則は、アприオリなものであるとともに、経験の可能性の判断であるゆえに、単なる形式論理の分析判断ではない、総合判断を含んでいる。「経験は現象の総合的統一、すなわち、現象の対象一般についての概念に従った総合に基づいている」(KrV. A156/B195)。この点において、根本原則はカテゴリーから区別される。カテゴリーは、確かにアприオリではあるものの、しかしそれが直観へと適用されなければ、総合命題となることはない。そして、カントがカテゴリーの超越論的演繹を通じて示したのは、まさにカテゴリーが直観へと適用されることの正当性であった。カテゴリーの超越論的演繹に続く根本原則論は、それゆえ、カテゴリーが直観に適用されたことの、その帰結を示す箇所にはほかならない。すなわち根本原則とは、カテゴリーが直観へと適用されることで初めて可能となる、アприオリな総合命題なのである。この点、近年のコメンタールも一つ引いておこう。「悟性のアприオリな総合根本原則は、最上級の秩序付けの観点であり、判断における思考の結合機能であるところのカテゴリーが、我々の感性の形式へと適用されることから生じるのである」(Forschner (2010), S. 169)。この、アприオリな総合命題である根本原則と、そしてカテゴリーの演繹との関係を、カントは「経験の類比」における「第一の類比」である「実体の不変性(*Beharrlichkeit der Substanz*)」によせて、以下のように定式化している。

しかしながらそのような「実体が不変であるということの」証明は決して独断的には、すなわち概念からは、することが出来ない。なぜならその証明はアприオリな総合命題に関わっているからであり、アприオリな総合命題が、可能な経験との関係に

Willens”。ただルードヴィヒは、純粋な意志の演繹と自由の演繹を区別している(Ebd, 454)。また同論点については、松本(二〇〇四)、一〇五頁、並びに注17。松本論文は、『基礎づけ』三章の解釈において、シェーネッカー、並びに本論攷とは異なる見解をとっているもの(同論文注2参照)、アприオリな総合判断をめぐって、理論哲学と実践哲学を類比的に見る、という重要な(かつシェーネッカー研究には見られない)点において、本研究と方向性を一にしている。『基礎づけ』、そして『実践理性批判』が共に自由の演繹を目指しているという見解は市毛(二〇一〇)によっても取られている。

においてのみ妥当すること、すなわちまた、経験の可能性の演繹を通じて(durch eine Deduction)のみ証明されるということに、人はこれまで思いもよらなかったのである。(KrV. A 184/B 228)

語られているのは、まず、実体の不変性の原則がアприオリな総合命題であり、それゆえ単なる概念の分析からは導かれないということである。しかし、本研究にとって重要なのは、このアприオリな総合命題の証明が、超越論的演繹を「通じて」のみ可能であるという点にある。すなわち、演繹とアприオリな総合命題の証明は、密接であるものの、しかし同一ではない関係の中にある。この一節において「経験の可能性の演繹」とは、体系的に見ればカテゴリーの演繹以外のなにものでもないのだが、しかし『純粋理性批判』「根本原則の分析論」におけるカントの言葉遣いは、ややゆるやかなものである。少し前には「このようなアприオリな総合認識の可能性（その可能性の演繹）」(KrV. A160/B199)というような言及もあり、演繹がカテゴリーに向けられているということは、厳密には語られていない。しかしこの点、以下の『プロレゴメナ』からの一節は、より正確な言葉遣いとなされている。引用されるのは、一書の最後に位置している、「学問としての形而上学はどのようにして可能であるか、という、プロレゴメナ全般の問いへの解決」と名指された節の冒頭で、カントが『純粋理性批判』の課題を、箇条書きにしているテキストである。

学問としての形而上学が、人を欺く説得ではなく、洞察や納得を要求できるために、理性の批判は以下のことを完全な体系において説明しなければならない。——アприオリな諸概念の全蓄積。感性、悟性、理性という、ことなった起源に応じたアприオリな諸概念の分割。さらにその諸概念の完全な一覧表。それらすべての概念と、そこから生じうるすべてのものの分析。それに続いて、しかし何よりも、それらの概念の演繹を介しての(vermitteltst der Deduction)、アприオリな総合認識の可能性。それらの概念の使用の根本原則。そして最後にその使用の限界。(Prolegomena. 365)

『純粋理性批判』の読者は、この箇条書きが、第一批判のそれぞれの章に対応していることを見て取ることだろう。本研究にとって注目すべきことは、ここでカントがはっきりと「概念の演繹」と「アприオリな総合命題の可能性」とを、別々の課題として語っていることである。ここでの「演繹」は純粋悟性概念に向けられており、アприオリな総合命題の証明とは区別されている。むしろ前者は後者の前段階を構築していることが、「演繹を介しての、アприオリな総合認識の可能性」という定式に示されている。この表現と、『基礎づけ』第三章冒頭における「演繹とともに(mit ihr [Deduction])定言命法の可能性」を示す、という表現は、同様の体系的根拠を持っていることと思われる。すなわち、カテゴリー一、あるいは自由な意志の演繹を通じて、数学や幾何学、あるいは根本原則、そして定言

命法という、アプリアリな総合命題が可能になるのである¹⁰³。

3、自己活動性の優位

「演繹」が定言命法ではなく自由に向けられている、というシェーネッカーに対する批判は、単に言葉の上の問題なのであろうか。実際の所、シェーネッカーによる『基礎づけ』三章の議論の再構築は、本研究も正しいものとして認めたのではなかったのだろうか。けれど、シェーネッカー解釈にはもう一つの重大な問題点があり、そのことが、「演繹」の問題の背後にも控えているように思われる。その問題点とは、シェーネッカー解釈が最も強調するところの、「存在論—倫理的命題」に関わるものである。

「存在論—倫理的命題」とは、知性界の感性界に対する存在論的優位から、道徳性の感性に対する規範的拘束力を導き出すという議論であった。ここで注意されなければならないのは、「存在論—倫理的命題」という命名における「存在」という言葉が、既にカント哲学の枠組みをはみ出ていることである。シェーネッカーがこの名前を与えた一節は、「知性界は感性界の、また、感性界の法則の根拠を含んでいる」(GMS. 453)という、二つの異なった世界の間を説明したテキストであった。それゆえ、「存在」ということで意味されているのは「叡智界」と「現象界」、そして両者の関係であり、それは、カント理論哲学において語られるような、直観によって与えられる「存在」よりも遥かに多くの事柄を含んでいる。それゆえ、ここで「存在」から「倫理」や「当為」が導かれているからと言って、そこにすぐさま、事実から当為を導き出すことの誤り、いわゆる「自然主義的誤謬」

¹⁰³ 演繹が直接的には定言命法には向けられていない、ということ指摘した研究は、管見では以下の三つである。Wolff (2009).「演繹は、間接的にのみ、定言命法と関係する」(S. 548)。Fleischer (1964).「「純粹実践理性からの自由の概念の演繹」と「定言命法の可能性」の証明は、互いに密接に結びついているが、同一のものではない」(S. 221)。Ludwig (2008).「「定言命法の演繹」という表現は、それゆえ、カントの『基礎づけ』に関しては、受容史における人工物、つまり、それ自体で独立した影響力を展開していった、解釈者の捏造以外のなにものでもない」(S. 457)。ルードヴィヒは「捏造」が生じた「受容史」について、H・J・ペイトンの著書『定言命法』の影響を特に強調しているけれど、直接の影響という点では、やはりD・ヘンリッヒの論文が大きいように思われる。その中でヘンリッヒは、「自由の演繹」を語りながらも、その外に、定言命法の演繹があるとしている(Henrich (1975), S. 94. 蔵田(一九九七)もこの見解に従っている)。ペイトンの前提をヘンリッヒが共有したという事は十分考えられるが、ヘンリッヒにあっては、あるいはフィヒテからの影響があるかもしれない。Fichte, *Das System der Sittenlehre*, § 3.「この演繹された思考は、法則、すなわち定言命法と呼ばれているのである」。フィヒテが「自己」からの道徳性の「演繹」を目指していたのに対し、カントは道徳性(=自由)が人間に必然的に適用されることの正当化を「演繹」と呼んでいる。

を見て取ることはできないであろう。定言命法がそこから導かれるところの「存在」とは、現象界における「存在」に限定されない、幅の広い概念なのである¹⁰⁴。

シェーネッカー自身はこの「存在」をどのように捉えていたのだろうか。彼の解釈によれば、「知性界が感性界の根拠を含む」(GMS. 453)という一文は、「物自体の世界」が「現象世界」の根拠を含む、というように読み替えることができる。この読み替えからわかるように、シェーネッカーは、カントが物自体と現象という認識論の枠組みから定言命法を導き出していると理解している。この理解に従えば、通常 of 自然主義的誤謬が語る「存在から当為」ではなくても、認識論から倫理学へという、自然主義的誤謬の一つのバリエーションが、カントの議論に当てはまるように見えるかもしれない。確かに『基礎づけ』三章において、カントは物自体と現象の区別を語り直しており、そこから定言命法の議論へと移行している。しかしながら、この箇所での物自体と現象との区別は、認識論の領域において物自体が現象に対し優位しているということを示すためではなく、人間が感性界の住人であると共に、同時に矛盾なく知性界の住人でもあることを示すために導入されている。そして、カントが存在論的優位を語っているのも、物自体と現象についてではなく、人間が属しているところの知性界と感性界についてなのである。

知性界／感性界の区別と、物自体／現象との区別は、一見何の違もないように見える。事実、例えば『純粹理性批判』「フェノメナとヌーメナ」において、「フェノメナとヌーメナへの対象の区分と、感性界と知性界への世界の区分」(KrV. A 255/B 311)という表現によって、二つの区別が同じものとして語られていた。しかしながら、ここ『基礎づけ』において知性界と感性界の区別が語られたとき、それは認識の対象である世界の二重性につい

¹⁰⁴ 例えば松本大理はシェーネッカーに接続しながら次のように論じている。「この『基礎づけ』の] 試みは、しかしながら、存在一倫理的な仕方に基づいており、理論理性の批判によって達成された超越論的観念論の基盤の上で、道徳的・実践的理念へと到達しようとしている。この議論における推論は、可能から当為へ、存在から当為へ、あるいは理論から実践へ、という道筋をたどっている。カントの推論がヒュームの原則に反してはいないか、すなわち、自然主義的誤謬の下にはないのか、ということは、当然疑われうる」(Matsumoto (2011), S.50)。松本はこのことから、『実践理性批判』における「理性の事実」の議論は、『基礎づけ』の自然主義的誤謬（あるいは松本が呼ぶところの「超越論的誤謬」）を訂正するために用意されたのだと主張している。松本の議論の背後には、K・O・アールを始めとする超越論的プラグマティズムと、そこにおける「理性の事実」へのアプローチが控えている。「理性の事実」や『実践理性批判』と『基礎づけ』の関係については、後に本研究においても論じられることになる。しかし、ここではひとまず、『基礎づけ』の議論が、ヒューム的な意味で「存在」から「当為」を導き出しているわけではないことは指摘しておこう。ここでの「存在」概念は、現象界と叡智界の両方を含んでいる点において、既にヒュームの枠組みをはみ出たところにある。

てではなくて、人間という、理性と感性を共に備えた存在者の二重性を説明するためになされている。特に、ここで言及されている知性界は、物自体のような「感性の思い上がり」を制限するための限界概念(Grenzbegriff) (KrV. A 255/B 310, 1)としてではなく、人間の理性や「知性(Intelligenz)」(GMS. 452)、そして何よりも、それらに備わっている「自発性(Spontaneität)」や「自己活動性(Selbsttätigkeit)」の宿る場所として捉えられているのである。

知性界が感性界の「根拠」となりうるそのことも、ほかならぬ理性の「自己活動性」から導き出された帰結にほかならない。カントによれば、「最も常識的な知性」もまた、「感性の対象の奥に、何か見ることの出来ない、それ自体で活動的なもの(für sich selbst Tätiges)を期待する」(GMS. 452)。感性界の「奥」にあり、その「根拠」たる知性界は、「感性の触発を通じてではなく、直接意識へと到達する」「純粋な活動性」(GMS. 451)という特性を備えている。注目すべきなのは、この「純粋な活動性」がすべて「自己」について言われていることである。以下の引用はそのことを語るとともに、聞き逃しがたい形で、カントがここで実践哲学に限られない、理論哲学の条件にもなっているような「自己」について思考していることを示している

なぜなら人間は、自らのことをいわば創造するのではなく、自身についての概念をアプリアリにではなく経験的に獲得するのだから、彼が自らについても内感によって、すなわち自らの性質の現象を通じて、彼の意識が触発される仕方でのみ知るということは、当然のことである。けれど、彼はまた必然的に、自身の主体について、単なる現象から組み合わされた性質を超えたところに、何か別の、根拠となっているものを、すなわち、それ自体であるところの自己を想定するのである。(GMS. 451)

感性界と知性界の区別が「自己」へと適用されることで、「自らの性質の現象」と、それを「超えたところ」の、しかし同時に「根拠となっているもの」である「それ自体であるところの自己」が区別される。ここで、「感性の触発」や「内感」によっては捉えられない純粋な「自己」という規定からは、第一批判における、「内感」を通じて捉えられる経験的な自己からは区別された、純粋な「おこない(Actus)」としての自己、すなわち統覚が想起されよう。「これ〔内観に現象する自己〕に対して、あらゆる表象の多様なものの超越論的統一において、私は私自身を意識している、すなわち総合の根源的統一において統覚を意識している。それは、どのように私が私にとって現象したり、どのように私が私にとってあったりするのかではなく、私が存在するという事だけを意識するという事である」(KrV. B157)。『基礎づけ』のこの箇所においては、たしかに「統覚」という言葉は登場しない。けれど、統覚のおこないである「総合」の作用が、まさにここで言及されているのである。すなわちそれは、「感性の表象を諸規則の下へと運び、それを通じて一つの意識の内」に統一する」という、「悟性」の「自己活動性」(GMS. 452)にほかならない。

それゆえ、「知性界」が「感性界」の根拠であると言われたとき、その「根拠」とは、感性界へ規則と統一をもたらす「悟性」の「自己活動性」をも意味していることだろう。そのような理解の下で例の「存在—倫理的命題」を注意深く読み直すと、そこでは知性界が、単に「感性界の根拠」であるだけでなく、感性界の「法則の根拠」(GMS. 453)である、とも言われていることに気づかされる。感性界の法則、すなわち自然法則は、まさに悟性の与えるカテゴリー通じて可能になるのであって、感性それだけではいかなる法則もありえない。悟性の自己活動性は、感性界に規則と統一を与える限りにおいて、その「根拠」であると呼ばれる資格を持っているように思われる。

とはいえ、悟性が感性界の法則の根拠であるとしても、それだけでは『基礎づけ』三章の文脈において、知性界の感性界に対する優越、さらにはそこから導かれるはずの、定言命法の可能性は証明されない。なぜなら、ここで問題になっている知性界とは、自然法則の根拠である悟性ではなく、道德法則と自律、そして何より、実践理性の帰属する世界でなければならないからである。道德法則が感性界に対して優位に立っているからこそ、その法則は「命法」として、感性に対して常に優先されるべきなのであった。しかしながら、悟性が自然法則の根拠であることから、道德法則や理性もまた、感性界に対して優位していることが示されるだろうか¹⁰⁵。

問われているのは、純粹悟性と純粹実践理性という二つの能力が、感性に対していかなる関係に立っているかという点にはほかならない。そして、まさにこの点をカントは、『基礎づけ』三章において語っているのである。以下の、原文においては切れ目なく構成されている一段落は、管見の限り、悟性と理性を「自己活動性」という観点から比較した唯一のテキストであり、理論哲学と実践哲学との平行性をさらに証拠立てている。さらにカントは、ここで両者の間にある差異についても語ろうとも試みている。このテキストに見られる悟性と理性の差異は、先に論じられた演繹の概念と共に思考された時、理論哲学と実践哲学の区分、そして、「存在」と「当為」の区分の、根源的な原因をも示しているように思われる。長い一節であるけれど、全文を引用しよう。

実際のところ人間は、自らの中にある能力を見出し、その能力を通じてあらゆる他の事物から、いやそれどころか、対象によって触発される限りでの自分自身からも区別されるのである。この能力とは、理性にほかならない。理性は、純粹な自己活動性

¹⁰⁵ シェーネッカーもまた、悟性が感性界における法則・自然法則の根拠となることを認めながらも、しかし、それが実践哲学へと「適用」されることには疑問を呈している。「他方で、論理的な主観がカントの認識論の主張の意味で、感性界の法則の根拠であるとしても、この「一般的原則」の意志への適用をどのようにして理解できるだろうか」。Schönecker (2006), P. 322. 同様の批判は Kant (2007), S. 287. 「どのようにしてカントが、彼の理論的洞察から、価値に関わる命題へと移行することができるのか、見て取ることができない」。

として、以下の点において、悟性をも上回っている。すなわち、確かに悟性もまた自己活動性であり、感官のように、事物から触発されることで（すなわち受動的に）生じる表象のみを含んでいるのではないものの、しかしそれにも拘らず、悟性が自らの活動性から産出できる概念は、感性の表象を規則の下へと運び込み、それを通して一つの意識の中に統一するのに役立つ概念だけである。感性をこのように使用することなしには、悟性は何も考えることは出来ない。これに対して、理性は理念の名の下で極めて純粋な自発性(eine so reine Spontaneität)を示す。それを通じて悟性は、感性が悟性に単に運び込むものすべてを超え出るのであり¹⁰⁶、理性の最大の働きを、感性界と知性界を区別し、それによって悟性自身に対して限界を描くことの中に示すのである。(GMS. 452)

感性の表象と常に関わっている悟性と比べ、理性は、感性の与えるものすべてを超え出ている点において、「悟性をも上回っ」ている。たしかに悟性も、感性に統一をもたらす総合のおこないにおいて「自己活動性」を持っているだろう。しかし理性は、いわばより純粋な自己活動性を備えているのである。悟性の自己活動性が、感性界の法則の根拠となることで感性界に対する優位を示すのであれば、理性は感性界からの独立によって、さらなる自己活動性と上位性を示す。純粋悟性と純粋理性が共に、感性に対して優位を持つということ、そのことは両者の備えている自己活動性によって担保されているのである¹⁰⁷。

¹⁰⁶ „dass er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht“: 前後の文脈を考えたとき、ここでは“er”並びに“ihm”を „sie“ „ihr“ と読み替え、「それを通じて理性は、感性が理性に単に運び込むもの全てを超え出る」と理解した方が自然とも思える。E・アディッケスがそのような読み替えを提案している(Adickes (1901), S. 201)。けれど、理性的な推論を行うことで、悟性は感性によって与える素材を超えて神や世界を思考しようとするという第一批判弁証論の図式を考えれば、このような読み替えをしなくてもよいかもしれない。

¹⁰⁷ ここで、理性もまた悟性のように、感性界の「法則」となりうるかどうかは、少なくとも『基礎づけ』のテキストからは判断できないように思われる。H・アリソンは、悟性が感性界における自然法則の「根拠」となることは認めながらも、理性もまた感性界の法則の「根拠」となるために必要であるような、悟性の法則と理性の法則の両方に当てはまる「法則」の一般的な意味は、見あたらないと指摘している。「明らかにカントの第一の関心は道徳法則である。しかしながら、興味深い推論をするためには、問題となっている「法則」の類的な意味があり、道徳法則がその種とならなければならない。残念なことに、この決定的な点において、カントは沈黙している」(Allison (2011), pp. 336)。ティンマーマンは、理性が感性界における「行動の法則」の起源である、という比較的無理のない類推によって、カントの沈黙を埋めようと試みている。「カントは知性界が感性界の根拠と、その

悟性と理性は、それらが備えている自己活動性ゆえに、感性に対して優位をもっている。そして、この二つの自己活動性が感性へと適用されることの正当性が、演繹において示されなければならなかった。それは、既に引いた一節を繰り返せば、「感性界の直観に悟性の概念が」「付け加わる」ことの正当化であり、そしてまた、「感性的欲求に触発される意志の上に、同様に私の、しかし知性界に属する、純粋な、それ自体で実践的な意志」が「付け加わること」の正当化にほかならない。感性に自己活動性が「付け加わる」ということを通じて、その後初めて、「アприオリな総合命題」の可能性が示される。理論哲学においてそれは、まず四つの根本原則であり、これらはさらに幾何学や数学の各命題へと分化されることであろう。同様に実践哲学においてそれは、まずは定言命法として示された後、『道徳の形而上学』で展開を見るように、法論や徳論の中で個々の義務として姿を現そう。両者に共通する「演繹」の役割は、今や明らかである。それは、「演繹」という言葉の、数学や別の哲学者における用法とは異なって、何らかのより高次の原則から別の原則を導出する、という手続きではない。そうではなく、「演繹」とは感性に対して、あるいは感性を備えた存在である人間に対して、知性的な世界に属する自己活動性が「付け加わる」ことの正当化を意味している。その点において「演繹」は、理論と実践の両領域において、人間の感性、有限性を前提とした哲学的企てなのである¹⁰⁸。

法則を含んでいると論じている。端的に言えば、道徳的主体は、彼の行為を現象のレベルで叙述する法則の起源なのである」(Timmermann (2007a), pp. 141)。

¹⁰⁸ 以上の解釈と、D・ヘンリッヒによる「演繹」の古典的解釈はうまく当てはまるように思われる。ヘンリッヒによれば、カントの超越論的演繹は論理学における三段論法ではなく、カント自身が第一批判の演繹章において「権利問題(quid juris)」(KrV. A 84/B 116)と呼んだように、法学における正当化の手続きとして読まれるべきである。「演繹が三段論法の構造には基づいていないということがわかれば、カントが演繹の過程において使っている様々な議論を理解する際、我々は新たな柔軟性を手に入れることが出来る」(Henrich (1989), pp. 39)。また、Ishikawa (1990), S. 17. 「カントの演繹が、通常のように、三段論法的な導出ではなく、記述の通り、カテゴリーの客観的妥当性を法的に、あるいは裁判上において探求し正当化すること、すなわち、「事実問題」に基づいた「権利問題」として真剣に捉えられれば、全く新しい、そしてカントの本来の証明意図に適合した、生産的解釈を得ることが出来よう」。あるいは同著者の石川(一九九六)一九〇頁。「「権利問題」の「演繹」とは、通常言われる帰納法との対比における「導出」としての三段論法的演繹推理とはまったく別物だということである」。これらはすべて、理論哲学におけるカテゴリーの演繹に対して言われているけれど、同様のことが実践哲学における自由の演繹にも言えるように思われる。後に見ることだが、これまでの解釈者たちは『基礎づけ』あるいは『実践理性批判』における演繹を、当然のごとく論理学の用法において理解してきた。その結果、『基礎づけ』では「自由から道徳法則(定言命法)」の演繹が、そして第二批判では「道

上の引用においては、理論哲学と実践哲学の共通性が指摘されると共に、しかしまた、両領域の差異と、そして「存在」と「当為」の差異もまた語られている。二つの領域は、共に、「悟性」と「理性」という自己活動性が与える法則によって構成されている。けれど、カントが言うように、悟性が与える法則は「感性の表象を規則の下へと運び込み、それを通して一つの意識の中に統一するのに役立つ概念」のみである。この場合、感性に与えられたものは常に悟性の概念に一致するであろうし、また、そうでなければならない。『純粋理性批判』における超越論的演繹論が、その証明構造は未だに研究者たちによって議論されていようとも、感性と悟性の一致を示そうとしていたことは広く認められていよう（「感性的直観の対象が、さらに、思考の総合的統一のために悟性が必要とする条件にも一致するという、そのような結論は容易には見通すことが出来ない」(KrV. B 123))。このような感性との一致の要求は、しかしながら、実践哲学においては生じることがない。なぜなら、そこで感性に「付け加わる」理性の概念は、感性とは関わらないような「純粋な自己活動性」を備えているからである。実践哲学の領野においては、理性の自己活動性が感性より独立し、純粋であることが重要なのであって、感性と一致することは求められない。感性と一致しない理性の概念は、それゆえ感性に適用されることで、むしろその不一致を「命法」、あるいは「当為」という形において示すこととなる。悟性と理性は、どちらも感性とはことなる自己活動性として、演繹の対象であるものの、前者は感性の使用を前提し、後者は感性からは純粋な理念を含んでいる。これらのことが、理論と実践という二つの領域の、アプリアリな総合命題という共通の課題と共に、存在と当為という異なる結果を形作っているのである¹⁰⁹。

『実践理性批判』の本文を書き始めるにあたってカントは、まさにこの理論哲学と実践哲学の差異から議論を始めている。理論哲学において原則が、対象の性質によって規定さ

徳法則から自由」の演繹が行われている、という解釈が支配的なものとなったのである。けれど、法的なモデルに従えば「…から…の演繹」というモデルは、カントの意図に沿うものではない。そうではなく、演繹は常に「…の正当化」という意味において捉えられなければならない。そして、二つの書においては、「自由の理念の正当化」が行われているのである。

¹⁰⁹ 感性と結びつかない純粋な悟性は、『純粋理性批判』「ヌーメナとフェノメナ」において「カテゴリーの超越論的使用」と呼ばれ、そのような使用は「それ自体としては不可能」であり、「いかなる対象にも適用されえない」(KrV. A 248/B 305)とされる。Willaschek (1998)は、カテゴリーの超越論的使用は、たしかにいかなる認識も可能にはしないものの、しかし「対象性(Gegenständlichkeit)」の一般的な構造を思考することを可能にする」(S. 332)としている。実践哲学においても、理性の純粋な法則である道德法則は、感性と結びつくことなしにはいかなる当為も可能にはしないが、道德性の一般的な構造を示すことであろう。

れるのに対し、実践哲学において純粋理性の原則は、それが人間主体の経験的特殊性とは本質的に異なっているゆえに、命法を産み出す。そこで描かれている構図は、『基礎づけ』において本章が分析したものと、全く同一のものであるように思われる。本研究はこのことから、『基礎づけ』と『実践理性批判』におけるカントの思考の一貫性を主張することになるのだけれど、その議論は次節に譲ることにして、まずは『実践理性批判』本論冒頭の一節を下に引きながら、本節を閉じることにしよう。

自然の認識においては、起こることの原則（例えば運動の伝達における作用と反作用の同一性原則）は同時に自然の法則である。なぜならそこで理性の使用は理論的であり、対象の性質を通して規定されているからである。実践的認識、すなわち、意志の規定根拠のみと関わっている認識にあっては、人間が作り出す原則は、人間が不可避的に服している法則には、すぐにはならない。なぜなら実践的なものにおいて理性は主観と、すなわちその特殊な性質によって規則がさまざまでありうるような欲求能力と、関係しているからである。——実践的規則は常に理性の生産物である。なぜなら理性は行為を、作用に対する手段として、意図として指示するからである。この規則は、しかし、理性のみが意志の規定根拠でないような存在にとっては、命法である。
(KpV. 20)

B. 『実践理性批判』 ——自己活動性の演繹——

引き続いて我々は、『実践理性批判』における演繹の問題と取り組むこととしよう。冒頭においても述べられたように、多くの、そして有力な解釈者たちが、「演繹」をめぐる『基礎づけ』と『実践理性批判』との間に断絶を見ている。この断絶はいくつかの仕方で語られてきたけれど、その最も典型的なものは、『基礎づけ』においては試みられていた「道徳法則」あるいは「定言命法」の演繹が、『実践理性批判』においては放棄されているという解釈であろう。それに従えば、『基礎づけ』においてカントは「自由から道徳法則の演繹」を試みていたのに対して、『実践理性批判』ではそのような「道徳法則の演繹」をあきらめて、その代わりに、「道徳法則から自由の演繹」へと議論を逆転させている。今日の研究者の中には、この図式をもはや自明のこととして受け止め、そこから議論を始めようとする者すらいるのである。「第二批判は道徳法則を、人間の自由を演繹するための基礎として作り変えている。まさにこの自由から、カントはかつて『基礎づけ』において：山鷲 道徳法則の権威を導き出そうとしていたのである」(Sussmann (2008), pp. 52)。

本章前半部の『基礎づけ』解釈は既に、この標準的解釈から逸脱している。第一に本研究は、『基礎づけ』における「定言命法の証明」と「演繹」とを区別した上で、演繹は定言命法ではなく、自由の概念にのみ向けられているという立場をとった。加えて、理論哲学と実践哲学の平行関係に着目することによって、自由の演繹が、道徳法則からの自由の導出ではなく、自由な意志という「自己活動性」が人間に帰属する（「付け加えられる」）ということ、すなわち、人間が自由な意志を使用することの正当化を意味している、という解釈が提示された。本研究の『基礎づけ』解釈が認められるのであれば、『基礎づけ』と『実践理性批判』との間の、広く受け止められている「断絶」は疑問に付せられなければならない。ましてや、両著作の間の議論の「逆転」に対して、本研究は反論しなければならないだろう。

『基礎づけ』と『実践理性批判』のあいだに齟齬をみようとする論者たちは、もう一つ、本研究にとって重要な論点を提示している。それは、二つの著作の間で、理論哲学と実践哲学との関係が変化したという指摘である。『基礎づけ』が「自由から道徳法則の演繹」を行っていると言われたとき、しばしばこの「自由」は、実践哲学に限定される自律の自由ではなく、理論哲学における「判断の自由」であるという解釈がなされてきた。前章において見てきたように、『基礎づけ』三章は、明らかに自律の自由から議論を始めている。それにも拘らずこのような提案がなされるのは、第三章の途中、自由と理性的存在者との連関を説明する中でカントが、いささか唐突な形で、判断力に言及するからである。「その意識において、どこか別の所から自身の判断を操作されるような理性を、我々は考えることは出来ない。なぜならそのような時、自分の理性にではなく、衝動に判断力が規定されたと考えるであろうから」(GMS. 448)。このテキストに加えて、カントが『基礎づけ』三章の終盤で、物自体と現象の区別という、理論哲学の図式に言及することが典拠とされて、しばしば『基礎づけ』の議論は、理論哲学における「判断の自由」から当為を演繹してい

る、という理解がなされてきた。この解釈図式がさらに言う所では、『実践理性批判』においては反対に、そのような理論哲学からの演繹が放棄され、既に当為を含んだ「道徳法則」から自由が演繹されている。『基礎づけ』と『実践理性批判』との差異は、このように、理論哲学から実践哲学の独立の過程としても理解されている^{一一〇}。

本研究の立場からすれば、このような解釈は受け入れられないものであろう。本章前半で確認したのは、『基礎づけ』三章における自由の演繹が、判断の自由ではなく、自律の概念を前提していること、そして、物自体と現象の区別と見えたカントの議論もまた、人間に備わっている実践理性の「自己活動性」と感性の「受動性」との区別を主題としていたことであった。とはいえ本研究もまた、理論哲学と実践哲学との平行性を重要な論点として扱った上で、理論哲学と実践哲学に共通する「演繹」の課題を見定め、『基礎づけ』の議論を再構築した。これに対して『実践理性批判』「演繹節」は、むしろ理論哲学の演繹と実践哲学の演繹との差異を強調しているのである。それではやはり、標準的な解釈がそう言うように、『基礎づけ』と『実践理性批判』の間で、理論哲学と実践哲学の関係をめぐって、カントの思考の逆転が生じていたのだろうか。この疑問が解決されるためには、二つの領域の関係という観点から『基礎づけ』と第二批判をあらためて比較し、その間に、本当に体系的な変化があったのかを精査しなければならないだろう。

本論はまず、『実践理性批判』における「理性の事実」の概念の分析を行うことにする。その理由は、第一に、この概念が第二批判の「演繹章」に先立って、同書の原則論第七章において既に言及されており、後に演繹章において、重要な役割を担うことになるからである。この叙述の順序から、「理性の事実」は、『実践理性批判』における「演繹」の根拠であると理解されてきた。それと同時に「理性の事実」は、それが『基礎づけ』では言及されていないため、第二批判においてカントは演繹を「逆転」させたという解釈がなされているのである。本研究が標準的な解釈を批判するのであれば、「理性の事実」についても、通常とは異なる理解が示されなければならないであろう。

1、「事実」あるいは「おこない」？

理性の事実を論じる研究の中で第一に問われなければならないのが、「事実」という言葉

^{一一〇} いくつかの例を挙げると、Henrich (1975), S. 64-. Allison (1990), pp. 221-. Ameriks (2003), chapter 9. Matsumoto (2011), S. 186-. これらの論者は、確かに結論こそ同じであるものの、解釈の背後にはかなり異なった主題をもって、『基礎づけ』における理論哲学から当為の演繹を語っているように思われる。ヘンリッヒはカント哲学における「主体の批判」という主題をそこに読み込んでいるし、アリソンは『基礎づけ』の中にカントの「超越論的観念論」を見て取ろうとしている。アメリカスは判断の自由と絶対的自発性との連関を跡付けるために、そして松本は『基礎づけ』における「自然主義的誤謬」を読み取るために、同様の結論を主張している。

の持っている意味合いである。『実践理性批判』に先立つカントの著作や文書において、この言葉は、問題としている文脈に当てはまるような形では使われていない^{一一}。この比較資料の欠如ゆえに、「事実」はしばしば、「哲学的な反省を受けていない直接的な現実」というほどの意味に受け取られ、カントが「演繹」を放棄したという見解とも相まって、カントの独断的な主張と見なされている。

カント研究者の間では、M・ヴィラシェックの提案以来、「事実」を「おこない(Tat)」と解釈することが、一つの有力な見解となっている。その解釈によれば「事実」とは、理性にとって何か外的なことがらではなく、理性それ自身の活動性と読まれるべきである。この解釈の傍証として、ヴィラシェックは、カントが別の文脈において「事実」という言葉を使う場面を引いている。「理性の事実」の文脈を除けば、実践哲学において多くの場合「事実」は、行為の帰責(Zurechnung, Imputation)の問題とのつながりにおいて使われている。例えば『道徳の形而上学』には次の一節が見られる。「道徳的意味における帰責とは、ある人間が行為の創始者としてみなされるような判断のことである。この時、行為は事実(factum)と呼ばれ、法則の下にある」(MS. 227)。人間に帰責されるような行為、それが「事実」と呼ばれる。そして行為が帰責される条件は、その行為が自由になされたということである。このことから、ここでの「法則」とは自然法則ではなく、道徳法則を意味していると理解されよう。この事情は『宗教論』における次の一節において、よりはっきりと表現されている。「単に自然法則に従っている行為は道徳法則、すなわち自由の法則とはいかなる関係もない。なぜなら、この行為は事実(Factum)ではないからである」(Religion. 23)。「事実」という言葉の印象とは正反対に、自然法則に従って生じる世界の事象は「事実」とは呼ばれない。自由になされた行為を指し示す時に、この言葉は使われる。「理性のおこない」というヴィラシェックの解釈は、以上の資料からすると、適切であるように思える^{一二}。

しかしながら、この読み替えを「理性の事実」が登場するテキストに当てはめたとき、必ずしもそれが適合するとは思えない箇所が見受けられるのである。たとえば、『実践理性批判』において「理性の事実」は、二回ほど「与える(geben)」という動詞の目的語として使用されている。二つの使用法は、共に「演繹章」において見られるものであり、一つは

一一 後の著作について言えば、それらしい使用法はいくつか見受けられる。明らかに第二批判と同じ意味合いで「事実」という言葉が使われている箇所として、『道徳形而上学』における「理性の事実としての理性の実践的法則(定言命法)」(MS. 252)という言及がある。

一二 Willaschek (1992), S. 177 f. 「事実」と帰責とのつながりは、第二批判に先立つ道徳哲学講義(『ムロンゴヴウスII』)においても確認される。「事実とは法則の、実際には道徳法則の下にある行為のことである。道徳的帰責は事実を道徳法則の下へと従属させることである」(Mrongovius II. XXIX 641)。この連関は、Riedel (1989)もまた主題化している。同様の解釈として城戸(二〇〇八)。

「道徳法則が事実を与える」(KpV. 43)、もう一つは「法則が理性の事実として与えられる」(KpV. 47)という文言である。道徳法則と理性の事実との関係については後に論じることにしても、「おこない」が「与えられる」という解釈は、すぐには理解できるものではないだろう。近年、P・クラインゲルドはこの点に着目して、「おこない」という要素を取り入れながらも、「事実」は理性のおこないの「結果」、あるいは「生産物」と読まれるべきだという提案をしている。加えて、いくつかの歴史的資料は、「事実」が「おこない」でもあり、同時にその「生産物」でもあるという、当時の用語法を示している。こういった証拠、そして「factum」というラテン語の文法上の成り立ち（「おこなう」を意味する動詞 *facere* の過去分詞）を考えたとき、「理性の事実」は「理性によっておこなわれたこと」というほどの意味を持っているのではないか、そのような解釈が可能であろう。カント自身の言葉の中でも、例えば以下の形而上学講義の一節は、この解釈を支えるものと言える。「おこない(*facere*)は自由からの行為を意味している。事実(*factum*)は常に、行為する実体にのみ付け加えられるのである」(Metaphysik L2. XXVIII 565)^{一一三}。

「事実」が「おこなわれたこと」と理解されたとして、一体なにを理性はおこなったのであろうか。すぐに推測されるのは、理性が、知性界の法則である道徳法則を「生産する」、そのような事態であろう。「理性の事実」と「道徳法則」とを同一視するこの見解は、しかしながら、いくつかのテキストを理解できないものにしてしまう。例えば「演繹章」に見られる次の一節がそうである。

これ〔理論理性〕に対して道徳法則は、たしかに外観は与えないが、しかし、感性界のあらゆる質料からも、我々の理論的理性使用のすべての範囲からも説明不可能な事実を与えるのである。この事実は、純粋な知性界を指し示し、それどころか知性界を積極的に規定し、そして我々に知性界の何か、すなわち法則を認識させるのである (KpV. 43)。

引用では、道徳法則が事実を与え、そして事実が道徳法則を認識させるという、両者の

一一三 Kleingeld (2010), pp. 62-65. クラインゲルドが引用する当時の辞書、Zedler, *Universallexikon* (1731-54)には次のようにある。「事実、おこない、起きたことがら、あるいは出来事、作品」。実際の所、ヴィラシェック自身も「事実」が「おこない」でもあり、「おこなわれたこと」でもあることを認めている(Willaschek (1992), S. 180, 1))。M・ヴォルフも、「事実」が理性のおこないと、その「作用」の両方を意味していると指摘し、バウムガルテンの『形而上学』(ドイツ語版) §701 から、以下の一節を引いている。「自由な行為、ならびにその作用が事実(*facta*)である」(Wolff (2009), S. 534)。河村(二〇〇一)は“Arbeit”という言葉もまた、「仕事をする」と「仕事によって出来た作品」という両者の意味を持っている、という指摘をしている(一三九頁)。

相互関係が語られている。関係が語られる以上、理性の事実と道徳法則をカントは区別していた、そのように考えるのが妥当であろう^{一四}。それでは理性は何をすることで、道徳法則を「指し示す」ような「事実」を、「我々に」与えたのであろうか。その答えを、「事実」が本論中で初めて登場する第七節「注(Anmerkung)」の、その直後にある「結論(Folgerung)」と名指された一文が語っている。

純粹理性はそれだけで実践的であり、(人間に) 普遍的法則を与えるのである。この法則を我々は道徳法則と呼んでいる。(KpV. 31)

「理性の事実」から導かれる「結論」とは、「純粹理性が実践的である」ことである、そのようにカントは議論を進めている。けれど「純粹理性が実践的である」こと、それは、『基礎づけ』にあってもそうであったけれど、カント倫理学すべての前提ではないのだろうか。たとえば同書の「導入(Einleitung)」には、次のように書かれている。

ここで、たしかに経験的に叙述することは出来ないものの、純粹理性批判によって正当化された因果性の概念、すなわち、自由の因果性の概念が導入され、この特性が人間の意志(そしてあらゆる理性的存在者の意志)に実際に帰属することを証明する、十分な根拠を我々が見つけたとしよう。それによって示されるのは、純粹理性が実践的でありうるということ、それだけではなく、純粹理性のみが無条件に実践的であり、経験的に限定された理性はそうではない、ということである。(KpV. 15)

『実践理性批判』本論に先立って、カントは読者に、『純粹理性批判』での議論を思い出すように指示している。名指されているものは、「自由の因果性」という概念を語っていた「第三アンチノミー」の議論にはほかならない。理論哲学の領野において「自由の因果性」が保証されることにより、実践哲学の分野へともたらされる帰結は、まさに、純粹理性が実践的であるということであった。『実践理性批判』の原理論においてなされた、経験的な要素、あるいは「質料(Materie)」を規定根拠としていた原則の批判、そして幸福主義的な原則の批判は、すべて、この「純粹理性が実践的である」ことから導かれている。そして「実践的である」とは、欲求能力、すなわち「意志を規定すること」にはほかならない。実際のところ、カント自身がいくども、「純粹理性が実践的である」ことを「純粹理性が意志を規定していること」と言い直している。「純粹理性が実践的根拠を、すなわち、意志規定

一四 アメリクスは「事実」を「おこない」と読む解釈を「フィヒテの原型のような(proto-Fichtian)」と言っているけれど(Ameriks (2003), chapter 10, note 1)、それは、「おこない」が道徳法則を構築していると理解したときのみに可能であるように思われる。カントにあっては、道徳法則は理性の生産物ではない。

に十分な根拠を自らの中に含むことが出来る」(KpV. 19)、「純粋理性が実践的でありうること、すなわち、あらゆる経験的なものとは無関係に意志を規定しうること」(KpV. 42)。

「純粋理性が実践的であり」、「意志を規定すること」が、『実践理性批判』原則論すべての前提であるのなら、そのことが、「理性の事実」を語る原則論の第七節において、初めて「結論」として語られることは奇妙なことである。しかしながらその疑問は、「理性の事実」が登場する、その仕方を考えれば解消されよう。「理性の事実」は第七節において「純粋実践理性の原則」が定式化された後、その「意識」として導入されている。「この根本原則の意識は理性の事実と呼ばれることが出来る」(KpV. 31)。すなわち、「理性の事実」は、第七節までの議論に新たな学説を付け加えるのではなく、これまでに説明されてきた原則の、意識における現われとして語られているのである。それゆえ、原則論が常に前提としてきた「純粋理性が実践的であり」、「意志を規定する」ことが、改めて「理性の事実」を通して、意識へともたらされるのである。このことから、「理性の事実」において理性は何を「おこなったのか」という問いへと戻ったとき、純粋理性の「おこない」とは「実践的であること」あるいは「意志を規定すること」という回答が導かれよう。次のテキストは、この解釈を支えているように思われる。「純粋な意志、すなわち純粋理性の客観的実在性は、アプリアリな道徳法則において、いわば事実によって与えられる。というのも、いかなる経験的原則にも依存していないが、必然的であるような意志規定(Willensbestimmung)はそのように呼ばれるからである」(V 55)。理性の「おこない」が、道徳法則を「作る」ことではなく、すでにそこにある道徳法則によって意志を「規定すること」であるという点は、些細な違いであるようにも見えるけれど、しかし強調されなければならない^{一一五}。

「理性の事実」が純粋な道徳法則そのものではなく、道徳法則を介しての「意志規定」を意味しているという解釈は、どのような意味を持っているのであろうか。一方において「理性の事実」は、それが法則だけではなく、法則による意志規定であるのだから、道徳法則以上の要素を含んでいる。しかし他方、個々の人間における「意識」のレベルにあっては、むしろこの意志規定の方が、道徳法則に先行して現れてくることだろう。人間が第一次的に「意識」する「事実」とは、叡智界における道徳法則ではなく、感性界ともかか

^{一一五} 「事実」が道徳法則そのものではなく、道徳法則による意志規定を指し示しているという点は、何人かの論者によっても指摘されている。例えば、Willaschek (1992), S. 182. 「「理性の事実」は法則それ自体の中には存しない」。「理性が「おこなう」こととは、まず、有限な理性的存在者である人間に、無条件な実践的根本法則を、命法の形式において意識させることである」。また河村(二〇〇一)一三九頁「「事実」をわれわれの直接的な自覚と解するならば、「事実」は自己立法という全体の前半部であるよりも、むしろ、自らの意志が法則によっていままきに規定されている、という帰結部分のもつ直接的な自覚を意味するだろう」。ただし河村は、意志規定の条件である自己立法もまた、「事実」に含まれるのではないかと提案している。

わっている人間の意志が道徳法則によって規定されているということ、すなわち、義務と命法なのである。以下のテキストもそのことを証言している。「この根本法則の意識は理性の事実と呼ばれうる。(…)なぜならこの意識は、それだけで、我々にアприオリな総合命題として迫ってくるからである」(KpV. 31)。『基礎づけ』が語っていたように、実践哲学における「アприオリな総合命題」とは、道徳法則そのものではなく、その人間における現れ、すなわち定言命法を意味している。本研究が先に見たのは、純粋な理性がそれだけでは「総合命題」を構成することは出来ず、感性と結びついて初めて「総合命題」を可能にするということであった。この点を補って説明するように、『実践理性批判』第七節の「結論」へつけられた「注」においては、有限な存在である人間と無限な存在の区別が語られた上で、前者の有限な存在にとってのみ、道徳法則が命法と義務の形をとることが語られている。「定言命法」、そしてまた「理性の事実」は、知性界における純粋な法則そのものではなく、道徳法則が意志を規定した結果として生じる、命法や義務の感覚を指し示している。この命法や義務は、感性とは切り離された形而上学的存在ではなく、感性に対する作用であるのだから、哲学者にとってだけではなく、「通常の人間理性」にとっても明白なことがらである。道徳法則という叡智界の原則を理解することは出来なくても、義務の意識があらゆる人間の理性に備わっていることは、カント倫理学の前提の一つであった。『実践理性批判』原則論第七節において登場する「理性の事実」とは、それゆえ、すでに第六節までの前提となっていた「実践理性が純粋であり」「意志を規定すること」が、あらゆる「通常の人間理性」において、義務や命法の姿をとって意識されている、その事態に与えられた名であったように思われる^{一六}。

2、『基礎づけ』における理性の事実

「理性の事実」が、あらゆる「通常の人間理性」における義務・命法の意識であるのな

^{一六} Lueck (2009)は、構成主義的カント解釈、とりわけコースガードを批判する中で、理性の事実が、道徳的に中立な反省的(reflective)思考ではなく、初めから「命法」として与えられることを主張している。Wolff (2009)は、詳細なテキスト分析に基づいた実践哲学と理論哲学の比較から、「理性の事実」が意志規定であるとともに、「総合(Synthesis)」の働きであるという解釈を提示している。「これらの情報からすれば、カントが「理性の事実」と呼んでいるものは、意志規定の結果、すなわち、純粋理性による欲求能力の規定、正確に言えば、総合の働き以外の何ものでもない」(S. 532)。理論哲学において「総合」は、直観と思考の間にもたらされていたのに対して、実践哲学においては、「総合」によって思考と欲求が結び付けられる、そのようにヴォルフは整理している(S. 531)。「事実」を「総合」と読むヴォルフの提案それ自体は説得的なものだけれど、ヴォルフがそこに有限的な理性的存在者の条件を見ていたかどうかは明らかではない。しかし、アприオリな「総合」命題が定言命法である以上、「総合」はやはり、人間に限定された働きであるように思われる。

ら、標準的な解釈に反して、この概念は『実践理性批判』以前の康德倫理学に、何も新たな学説を付け加えてはいないことになる。それどころか、あらゆる通常の間人理性における義務の意識とは、康德倫理学のまさに開始地点であった。たとえば『基礎づけ』第一章の課題は、あらゆる人間が認めるところの義務の概念の分析であったはずである。すでに同書の序文において、康德は、「通常の間人理性」への強い信頼を表明している。「純粋な道徳哲学が存在するということ、そのことは、義務と道徳法則についての通常理想よりおのずから明らかである」(GMS. 389)。「理性の事実」が、この「義務と道徳法則についての通常理想」に与えられた名前であったのなら、『実践理性批判』だけではなく、『基礎づけ』においても「理性の事実」は議論の前提をなしていなければならぬ。

もちろん「理性の事実」という言葉それ自体は、上でも言及されたように、『実践理性批判』に先行する書物で登場することはない。しかしながら問われなければならないのは、「理性の事実」によって語られている事態が、『基礎づけ』の、とりわけその第三章の議論の一部とはなっていないか、そのことである。「理性の事実」が指し示していた事態とは、純粋理性が実践的であること、すなわち、意志を規定しているということであった。理性がいかなる経験的要素にも頼らずに意志を規定すること、それは当然ながら、『基礎づけ』においても語られていなければならない。それでは、理性による意志規定には、『基礎づけ』においてどのような名が与えられていたのだろうか。問いに対して、次の引用が直接的な回答を与えている。

関心(Interesse)とは、それを通して理性が実践的になる、すなわち、意志を規定する原因となるものである。(GMS. 459)

理性が実践的であることは、『基礎づけ』において、「関心」という名が与えられている。「関心」それ自体は、必ずしも道徳法則による意志規定だけではなく、経験的な対象を通じての意志規定をも含む概念である。「欲求の対象を介することで、あるいは、主体の特殊な感情の前提の下で、理性が意志を規定したとき、理性は行為に対して単に間接的な関心を持っている」(GMS. 460)。しかしながら人間は、欲求の対象への「間接的な関心」だけではなく、「直接的な関心」あるは「純粋な関心」をも持っているのであって、後者の関心は専ら道徳法則へと向けられている。この「純粋な関心」を通して、経験的要素からは独立した理性、すなわち純粋理性による意志規定が可能となる。

純粋理性がそれだけで意志を規定するという、あるいは、理性が道徳法則に対して純粋な関心を持っていることは、『基礎づけ』第三章においても『実践理性批判』においても、同様に語られている。とはいえ、この点が、研究者の間で争われているわけではない。純粋な道徳法則が、経験的な欲求の対象の力を借りることなく意志を規定できることは、康德倫理学の中心的主張であり、その点が否定されることはない。争われているのは、この主張が、「演繹」と呼ばれている議論とどのような関係に立っているのかということに

ほかならない。「演繹」によって初めて、純粋理性による意志規定の可能性が証明されたことになるのか、それとも、そのような意志規定を前提とした上で、「演繹」という議論は成立しているのか。すなわち、純粋理性による意志規定が、「演繹」と呼ばれている議論の前か後に位置しているのか、これが解釈の争点なのである。本節の冒頭で触れたように、多くの研究者が、第二批判の語る「理性の事実」は、『基礎づけ』でなされていた演繹の放棄であると理解している。かつて『基礎づけ』は、いかなる前提もなしに理性による意志規定を示そうとしていたのだが、『実践理性批判』においてカントは、そのような試みを放棄し、「理性の事実」という前提を設けたのだ、という解釈が標準的なものとして認められている。実際の所、「理性の事実」が登場する『実践理性批判』第七節は、同書の「演繹章」に先行しており、そして「演繹章」において「理性の事実」は、議論の開始地点において再び取り上げられる(KpV. 42あるいは47)。反対に、『基礎づけ』において「関心」をめぐる上記の引用は、「演繹」が終わった後に属する最終節「あらゆる実践哲学の限界について」の一節である。その限りにおいて、「理性の事実」が指し示す「純粋理性が意志を規定する」という事態は、『基礎づけ』においては演繹の結果であり、反対に第二批判では演繹の前提であるようにも思われる。『基礎づけ』と『実践理性批判』の間には、やはり議論の違いが、いや、証明構造の反転が存在するのだろうか。

しかしながら『基礎づけ』において、「関心」の概念は、「演繹」の議論の結論ではなく、むしろそれに先立って使われているのである。最終節に二つ先立つ節である「道徳性の理想に結びつく関心について」において、カントは関心の概念を、先行する説明なしに登場させている。「この〔道徳法則に服するという〕ことに対して、いかなる関心も私を駆り立て(treiben)はしないことを、私は認めたい。なぜなら、そのような関心はいかなる定言命法も与えはしないからである。しかしながら、それでも私は、命法に対して関心を持たなければならない(nehmen)」(GMS. 449)。少し後では、次のようにも言われている。「我々が人格的な性質に関心を持てることを、我々は確かに見て取るのである」(GMS. 450)。関心の概念は両方の引用において、推論や証明によってではなくて、説明の必要がない直接的な与件として持ち出されている。そして実際の所、関心はそのようなものとしてしか提示することが出来ないのである。関心が決して証明の対象とならないことを、カントは次のテキストにおいて明記している。

あらゆる理性の格率が普遍的に妥当するという、法則としての単なる原則が、どのようにして純粋に道徳的と呼ばれうるような関心を引き起こすことが出来るのか、別様に言えば、どのようにして純粋理性が実践的でありうるのか、それを説明することは、あらゆる人間の理性にとって不可能であり、そのような説明を求める努力と仕事は、すべて無に帰するのである。(GMS. 461)

純粋に概念的な原理である道徳法則に対して、どうして人間が「関心」を持ち、そして

その関心を通して「純粋理性が実践的である」ことができるのか、それは、人間理性を超えた問いである。そのメカニズムについて「認識」を得ようとすることは、超感性的なものを感性的なもので説明しようとすることに等しく、それは人間能力の逸脱にほかならない。しかし、それにも拘らず、法則への関心は直接的な与件として認められなければならない。それを否定することは、「純粋理性が実践的であること」を否定することにほかならず、それは、あらゆる実践哲学の廃棄をも意味していよう。人間における義務の意識を、原理的に説明不可能なものとして、しかしそれでも指定することは、まさに『実践理性批判』において「理性の事実」によってなされていたことであった。我々が『基礎づけ』三章に「関心」概念を通じて見つけるものは、まさに「理性の事実」と同様の論理構造なのである^{一一七}。

3、道徳性への「自然な」関心

直接的な与件としての道徳的関心という発想は、実際の所、『基礎づけ』以前にもさかのぼり、第一批判の中にも見つけることができる。本研究がすでに何度も参照してきた「純粋理性の規準論」において、関心の概念は極めて重要な役割を担っている。その第二節「純粋理性が持つ究極目的の規定根拠としての、最高善の理想について」は、冒頭で、批判をめぐる三つの問いを提示しているが、その問いもまた、「理性の関心」(KrV. A 804/B 832)を起源としていると書かれていた(「あらゆる私の理性の関心は(理論的関心であれ実践的関心であれ)、以下の三つの問いに集約される」(Ebd.))。同節において、道徳性を実現する

^{一一七} アリソンもまた、『基礎づけ』において「関心」が「事実」として提示されていることを指摘している。しかしアリソンは同時に、『基礎づけ』ではこの「関心」が「演繹によって説明されなければならない」(Allison (1990), pp. 237)ものだと論じている。「それゆえ、第二批判においては、我々が道徳性に関心を持つという事実への訴えは、問題解決の一部となっている。これに対して『基礎づけ』でそれは、問題の一部だったのである」(Ebd. 238)。けれど、上の引用において明らかなように、道徳性への関心は『基礎づけ』においても既に、説明不可能なものとして提示されている。ティンマーマンは、『基礎づけ』の演繹の直後に位置する「通常の間人理性もまた、この演繹の正当性を承認する」という一節から、『基礎づけ』においては「通常の間人理性」が「単に承認するだけ」の役割を担っているとしているが、これに対し、第二批判において「通常の間人理性」は「理性の事実」の教説となることで、定言命法を正当化する役割へと拡充されると論じている。「縮めていえば、一七八五年において通常の道徳意識は、定言命法の演繹をサポートするために使われているのに対して、一七八八年においてこの意識は、独立して道徳性の原理を(可能な限り)正当化している」(Timmermann (2010), P. 82)。本研究が示そうとしたのは、第二批判だけではなく『基礎づけ』においても「通常の間人理性」が持つ義務の意識は「関心」の形をとって、演繹に先行する与件として、道徳性の存在を示しているということにほかならない。

ためには、動機として神と来世の理念が必要であることが説かれた後、続く第三節「私見、知、信仰について」では、この理念がどのような認識論的地位を持っているのかが探求される。カントの結論は、神や来世が、客観的に根拠づけられた「知(Wissen)」ではないものの、しかし主観的には十分な根拠をもった「道徳的信仰(der moralische Glaube)」である、というものであった^{一八}。

これらすべてを論じた後、しかしカントは同節の終盤において、一つの「懸念」を表明している。

この時に見つかる唯一の懸念は、この理性信仰が道徳的心情という前提に拠っていることである。われわれがこの前提から離れ、道徳法則に対してまったく無関心であるような人間を取り上げたとき、理性が投げかける問いは、単なる思弁の課題となってしまう。そのような時、この問いは、たしかに類比からの強い根拠によっては支持されるであろうが、しかし、強情な懐疑欲が降伏するような議論によっては支持されないであろう。(KrV. A 830/ B 858)。

ここで言及されている「懸念」は、「規準論」の全ての議論を危険にさらすものである。カントの議論は、道徳性から神や来世の必要性を説いた上で、そこから道徳的信仰を正当化するというものであった。けれど、ここで前提である道徳性を共有しない人間が現れたとき、道徳神学をめぐる議論はすべて瓦解することになる。問われていることがらは、実際の所、しばしば「理性の事実」に対して向けられている疑問と同じものである。道徳性の内容の分析がされたとしても、しかし、道徳性をまったく共有しない人間、言い換えれば、道徳的懐疑論者に対して、倫理学は何を言うことができるのだろうか。この「懸念」に対するカントの回答は奇妙な形式をとっている。上記の引用は次のように続く。

しかしながらこの問いにおいては、いかなる人間も全ての関心から解放されてはいない。なぜなら、善き心情の欠如によって、道徳的関心から切り離されたいと望んだとしても、しかしその場合でも、彼が神の存在や来世を怖がるには十分なものが残っているからである。(Ebd.)

^{一八} 「規準論」における「私見・知・信仰」の章が、倫理学において必要とされた道徳的理想を、認識論的枠組みへと、いわば回帰させる役割を持っていることについては、例えば Recki (1998), S. 611. 「規準論第三節は、いわば方法論上の補遺であるけれど、そこにおいてカントはここまで展開してきた反省を、再び認識論・理論的問いの枠組みへと置き直している。なぜならカントは、理性の理念があらゆる認識の真理要請に対して持っている地位との関連において、理念の立場を思考しているからである」。

カントの回答は、読者をひどく失望させる。道徳性が欠けているとしても、しかし人間は、神が与えるであろう来世における罰を恐れるのだ。カントの主張はそのような、道徳性の哲学的証明からはひどく離れてしまったものであるように見える。しかしながらカントは二つの引用の間に、一つの「注」を挿入している。引用しよう。

人間の心は（そしてこのことは、あらゆる理性的存在者に必然として生じると私は信じているが）道徳性に対して自然な関心(ein natürliches Interesse)を持っている。この関心は、ただちに完全で、実践において支配的ではないとしても。(Ebd.)

本文と注は、道徳的懐疑論者に対して、二つの異なる回答を与えているように見える。本文が、来世における罰への恐怖という、感性への影響に訴えかけているのであれば、注は道徳性に対する「自然な関心」によって、懐疑論者を退けている。前者が、人々の間で共有されている宗教的な前提によって道徳の存在を示そうとしているのなら、後者は、理性的存在者に必然的に備わった道徳性に対する態度によって、倫理学の基礎を築こうとしている。二つの回答の間の差異は、本研究の第一、二章で叙述された発展史の観点からすれば、次のように説明されることもできるだろう。——第一批判（第一版）の段階でカントは、未だ尊敬の感情の概念に到達しておらず、それゆえ、道徳法則が感情的な影響を持つためには、来世と神が与えるところの賞罰を必要とすると考えていた。本文中に与えられた回答は、このような、神と来世がもたらす感情的効果への要請であると理解されよう。しかし同時にカントはこの箇所でも、「道徳性に対する自然な関心」をも語っている。それは「注」という形を取って、さらには、「ただちに完全で、実践において支配的ではないとしても」という譲歩つきではあるけれども、人間が、神の賞罰とは別の形で道徳性に対して関心を持つということが語られている。本章の最後に見るように、「関心」はいくつかの観点において、尊敬の感情に極めて近い概念である。それゆえ、この「注」は「理性の事実」の原初的な形態であるとともに、尊敬の感情の萌芽を告げるテキストであるともいえよう。いずれにせよカントは、第一批判の段階において、懐疑論を退けるのが議論や証明、ましてや演繹ではなく、あらゆる人間にとって明白で「自然な」与件であることを語っている。そのような与件につけられた名前が、第一批判や『基礎づけ』においては「関心」であり、第二批判では「理性の事実」なのであった^{一一九}。

^{一一九} なぜ第二批判において特別に、「事実」という言葉が使われなければならなかったのであろうか。M・ヴォルフの、事実を「総合」と読む解釈がこの疑問に答えてくれるかもしれない。ヴォルフによれば「総合」である「理性の事実」は、理論哲学における純粹直観の「構成(Konstruktion)」に類比するものである(Wolff (2009), S. 531f.)。批判哲学の建築学的な要求を満たすため、「構成」に対応するような「なされたこと」を意味する言葉が見つけられなければならない、それが「理性の事実」であった、そのような仮説は可能である

4、『実践理性批判』における演繹

「理性の事実」が以上のように解釈され、『基礎づけ』の中にもその存在が確認された時、『実践理性批判』における「演繹」はどのように理解されることが出来るだろうか。まず指摘されなければならないのは、「理性の事実」が、必ずしも演繹の中でのみで語られているわけではないことである。この概念が登場するのは『実践理性批判』分析論の第七節であり、その時点では演繹の問いはまだ提示されていない。確かに後の演繹説において「理性の事実」は再び取り上げられるのだけれど、この概念が演繹の回答になるということのカントが言うことは決してない。「理性の事実」が演繹への回答である、という広く行き渡った見解は、『基礎づけ』において「定言命法の演繹」行われており、それが第二批判に至って放棄されたのだ、という（テキストの根拠がない）仮定があつてのみ、初めて可能になる^{一〇}。この仮定を放棄し、『基礎づけ』においても『実践理性批判』においても同様に「自由の演繹」が行われている、という本研究の立場からすれば、どちらの書においても、「関心」や「理性の事実」の概念は、演繹へと至る道筋の一部を形作っているものの、しかし演繹への直接の回答ではないことになる。「理性の事実」の登場は、『基礎づけ』における演繹の放棄を意味しはしない。それでは第二批判における演繹は、『基礎づけ』のそれと、まったく同様の仕方で理解されることが出来るのだろうか。事態がそうであるのなら、本章はここで閉じられてもよいことになるだろう。

しかしながら『実践理性批判』演繹節を実際に見てみると、そこでは、『基礎づけ』とは異なった議論が展開されていると言わざるをえないのである。何よりも目を引くのは、そこでの議論の大半が、理論哲学と実践哲学における演繹の差異を強調していることである。本節冒頭でも言及したように、いくにんかの研究者たちはこのようなテキストに基づいて、『基礎づけ』から第二批判への移行を、理論哲学から実践哲学の独立の過程として捉えている。『基礎づけ』第三章の中には、たしかに理論哲学と実践哲学との平行性を語るテキストが存在し、本研究はそのテキストが、演繹の中心を成しているという解釈を行った。そうであるのなら『実践理性批判』演繹節は、やはり『基礎づけ』のテキストとは異なる内容を含んでいるのだろうか。

う。実際の所、カントは第二批判の演繹章冒頭で、実践哲学における原則と理論哲学における純粹直観を共に「第一の所与(das erste Datum)」(KpV. 42)として、比較している。

^{一〇} この仮定の下、例えばアメリクスは『実践理性批判』演繹節を「理性の事実のテキスト」と呼んでいる(Ameriks (2003), chapter 10, pp. 248)。Ameriks (2003), chapter 10はヘッフェ編集の『実践理性批判』注解にも、コメンタールの一つとして収録されているのだが、皮肉なことに同書には、第七節における「理性の事実」のコメンタールとして O'Neill (2002)が含まれている。「理性の事実のテキスト」と呼ばれるのがふさわしいのは、やはり演繹説ではなく、先立つ第七節であろう。

『実践理性批判』演繹節の第二段落において、すでに、理論哲学と実践哲学との「目立った対比」(KpV. 42)が語られている。ここでの「対比」は、両分野における、「第一の所与(das erste Datum)」について言われている。実践哲学において第一のものが「原則(道徳法則)」であったのに対し、理論哲学の始まりをかたちづくっていたのは「純粋な感性的直観」、すなわち空間と時間であった。そのことから導かれるのが、理論哲学と実践哲学における二つの異なった「自然(Natur)」の概念である。すなわち、理論哲学にあって「自然」とは「感性的自然」を、そして実践哲学の「自然」とは「超感性的自然」を指し示している。よく知られたカント哲学における「自然」と「自由」の対比からすれば、「超感性的自然」という言葉は意外なものとも見えよう。けれどここでカントは「自然」という言葉を「もっとも一般的な理解において(im allgemeinsten Verstande)、法則の下にある事物の存在」(KpV. 42)と定義している。この定義における「法則」は、自然法則と道徳法則の二つの意味において理解され、そこから「自然」もまた、二つの意味を持つことが可能となっている。

理論哲学と実践哲学のこの違いは、とはいえ、『基礎づけ』三章の議論においても織り込み済みであった。『基礎づけ』においても理論哲学と実践哲学は、悟性の自発性と理性の自発性によって区別され、前者には「感性の表象を規則の下へと運び込む」(GMS. 452)役割が、そして後者には、感性からまったく独立した自己活動性が割り当てられていた。しかしながら『基礎づけ』では、この差異にも拘わらず、二つの自発性が必然的に感性へと適用されること、カントの言葉遣いでは、「付け加わる」ことを示すという、共通の課題が「演繹」として語られていた。反対に、ここ『実践理性批判』でカントは、二つの領域の違いから「演繹」という課題の差異を導き出しているのである。長い一節であるけれど、理論哲学と実践哲学が体系的に比較された貴重なテキストであるから、全体を引用しよう。

演繹、すなわち実践理性が持つ最高原則の客観的・普遍的妥当性を正当化することと、そして、そのようなアプリアリな総合命題の可能性を洞察することに関しては、純粋理論悟性の諸原則のようにうまくいくと期待してはならない。というのも、悟性の諸原則は可能な経験の諸対象、すなわち現象に関係しているのであり、この現象は、悟性の法則の規準に従ってカテゴリーの下へともたらされることを通してのみ、経験の諸対象として認識されうることを証明できたからである。その結果、すべての可能な経験は悟性の法則に適合していなければならない。このようなやり方を道徳法則の演繹に際しては使うことは出来ない。なぜなら道徳法則は、どこか別の所から理性へと与えられた対象の性質を認識することではなく、対象そのものの存在の根拠となるような認識に関係しているからである。その時、理性はこの認識を通して、理性的存在者における因果性を持っている。すなわちそれは、直接に意志を規定する能力とみなされうるような、純粋理性である。(KpV. 46)

テキストでは、理論哲学が扱う「認識」と実践哲学が扱う「認識」とが区別されている。二つの「認識」は、一方が経験に関わり、他方は経験を越えた因果性に関わりと識別されよう。カントは、しかし、この区別から直接、二つの領域における「演繹」の違いへと話を向けている。すなわち理論哲学においては「経験」を前提にして、その「経験」に「適合していなければならない」悟性の法則を演繹することが可能であった。「それゆえ理性の経験的使用においては、経験のみが我々に、根本的能力を採用することを正当化するのである」(KpV. 47)。しかしながら、このような演繹の仕方は、実践哲学においてとることが出来ない。なぜならそこでは、道徳法則に「適合していなければならない」ような「経験」が前提されていないからである。いかなる所与の「経験」をも持たないような実践哲学にあっては、「演繹」を根拠づけるものは何も見つからないように思える。それでは、実践哲学における演繹は、何を根拠になされることができるのだろうか。

この困難は、しかしながら、あっけなく解決されてしまう。すなわちここで「理性の事実」の教説が登場するのである。「道徳法則もまた、いわば純粹理性の事実として与えられる。この事実は、我々にアプリアリに認識されており、反論の余地なく確実なものである。ただし、道徳法則が正確に遵守されたとしても、経験の中にはどのような実例もみつかることはできない」(KpV. 47)。道徳法則は、たしかに経験的認識によっては確証されないものの、しかし、あらゆる通常の間人理性にとって「事実」として与えられている。道徳法則それ自体は、いかなる演繹をも必要としない。そのため、道徳法則の演繹は「無駄に探求された演繹(vergeblich gesuchten Deduktion)」(KpV. 47)と呼ばれ、その代わりに、「いかなる経験も証明できない探求不可能な能力」、すなわち「自由という能力」(Ebd.)の演繹が行われることになる。この「自由の演繹」にとって、ちょうどカテゴリーの演繹にとって経験がその根拠となったように、道徳法則が根拠となるのである。道徳法則が自由の演繹の根拠として役に立つという事態を、カントはまた、「道徳法則の信任状(Kreditiv des moralischen Gesetzes)」と言っている^{一〇一}。

この一連の議論の流れは、多くの解釈者たちを、『基礎づけ』の議論の放棄という見解へと導いてきたものである。とりわけ、「無駄に探求された演繹」という表現は、『基礎づけ』第三章の議論が「無駄」に終わったという、いわばカントの告白であるという理解へと多くの研究者を傾かせてきた。しかしながら、カントはここで『基礎づけ』の議論には触れていないし、ましてや、かつての議論の失敗や放棄を語っていない。加えて、「無駄に(vergeblich)」という言葉は、ここまでの議論の流れからすれば、「失敗」や「放棄」とは別の意味合いを持っているように思われる。すなわち、道徳法則は、確かに理論哲学のよう

^{一〇一} ティンマーマンが示したように、「道徳法則の信任状」は、道徳法則に信任状が与えられた(道徳法則の確かさが示された)のではなく、すでに理性の事実を通じて確証された道徳法則が「自由という能力」に信任状を与えた、すなわち自由の演繹を可能にした、と読まれるべきである。Timmermann (2007b).

な仕方（経験からの正当化）では演繹されることはできないものの、しかし、「理性の事実」を通じて、「反論の余地なく確実なもの」として示されている。そうなのだから、道徳法則の演繹が「無駄」というのは、理論哲学のようにそれが演繹できないというだけではなく、実践哲学の領域においてはそもそも演繹が必要ないという、演繹の不要性を言い表しているように思われる。

「理性の事実」を通して既に与えられている道徳法則に対して、なぜ「無駄」に、演繹が「探求された」のであろうか。その理由は、多くの解釈者たちが言うように、かつて『基礎づけ』において道徳法則の演繹が探求されていたからではない。「道徳法則の演繹」がここで言及されたのは、むしろカントが、実践哲学と理論哲学の間に平行性を観察していたからなのである。先に長く引いた一節の中で、カントは道徳法則の演繹について、「実践理性が持つ最高原則」の正当化は、「純粹理論悟性の諸原則のようによく期待してはならない」と書いている。たしかにこの一節は、実践哲学と理論哲学の違いに目を向けるよう読者を促している。しかしその前提となっているのは、「実践理性の最高原則」と「純粹悟性の諸原則」という二つの「原則(Grundsatz)」の平行的な関係である。理論哲学においては「悟性の原則」の演繹がなされたのだから、実践哲学においても「理性の原則」、すなわち道徳法則の演繹がなされてもよいのではないか。けれど、そのような期待とは裏腹に、「道徳法則の演繹」は不可能であり、それどころか、不必要、「無駄」である。——一節から「無駄に探求された演繹」までの議論をパラフレーズすれば、以上のようになる。

『基礎づけ』三章においても『実践理性批判』演繹節においても、議論の核を構築しているのは、理論哲学と実践哲学の間に認められる、平行性と差異である。どちらの分野においても、問われなければならないのは、経験的な認識からは導出されないアприオリな原則が、どのようにして可能であるか、そのことである。理論哲学においてこの課題は、「経験」という前提を元に、その「経験」に適合している悟性の法則を正当化するという仕方
で解決された（その「適合」の必然性を示すことが極めて困難な作業であったとしても）。悟性の法則の正当化は、同時にまた、悟性という自発的能力が人間に備わっているということの正当化でもあり、この「正当化」こそが、演繹の課題であった。対して実践哲学においては、理論哲学にあるような「経験」の欠落ゆえに、そのような演繹の道を取ることはできなかった。しかしながらここでは、アприオリな法則は既に「理性の事実」を通じて直接与えられている。そして、カント自身が認めるように「まったくもって通常
の感覚に反したこと(ganz Widersinnisches) (KpV. 47)として、道徳法則の演繹の代わりに（「逆に(umgekehrt) (Ebd.)」、道徳法則が「自由の演繹」に役立つという事態が生じるのである。この事態が「通常
の感覚に反したこと」と呼ばれるのは、しばしばそのように理解されているように、『基礎づけ』における議論が逆転したからではない。そうではなく、理論哲学においては悟性の法則が演繹されなければならなかったこととは反対に、実践哲学では法則の確かさが前提された上で、その法則が自由という能力の演繹に役立つことが「通常
の感覚に反したこと」と呼ばれているのである。「逆」の関係に置かれているのは『基礎

づけ』と『実践理性批判』ではなく、理論哲学と実践哲学である。

理論哲学と実践哲学との「逆」の関係は、二つの領域における「批判書」の構造そのものの基盤ともなっている。「経験」より始まる『純粋理性批判』は、さしあたり「経験」が与えられるところの「直観」、すなわち超越論的感性論より始まり、その後「直観」へと必然的に当てはまるような法則を求めて超越論的論理学へとおもむき、そこでまた演繹も行われることになる。反対に『実践理性批判』では、法則を示すところの原理論が冒頭を形作り、演繹を経た後に初めて、法則が適用されるところの感性論（動機論）へと議論は移行する。この逆転した構造は、それぞれの領域である「存在」と「当為」との差異にも反映されている。はじめに「経験」が前提された上で、経験が必然的に適応しているような「法則」が示される理論哲学では、「法則」は「経験」と常に一致する。対して、はじめに「法則」が示される実践哲学においては、その「法則」が経験的領野において実現されるかどうかは必然的には示されない。むしろ「法則」は、行為が適さなければならぬところの「当為」として現れることだろう。

「存在」と「当為」との差異は、本章前半において見てきたように、『基礎づけ』三章の議論においても、その根拠が語られていた。ただしそこでは、二つの領域の差異は、二つの領域において法則を与える心的能力の差異に寄せて語られていた。悟性と理性という二つの「自己活動性」は、前者は感性によって与えられるものを統一し、後者は感性から独立している。この二つの自己活動性が人間に帰属するという課題を、カントが演繹の課題として並行的に語っていたことは、本研究において確認された通りである。『実践理性批判』「演繹節」においてもカントは二つの領域を平行に並べた上で、しかしそこでは、二つの領域が「逆」の関係に立っていることを示していた。この「逆」の関係は、つまるところ、二つの領域の「批判書」が「逆」の構成を取っている点に帰着する。『基礎づけ』と『実践理性批判』を区別するものがあるとするれば、この構成の違いと、そこから来るところの、強調点の違いのみである。『実践理性批判』においては、一書が「批判」であるがゆえに要請される「建築学的」理由から、その記述は『純粋理性批判』とは反対の順序をとり、また理論哲学における演繹との差異が強調された。しかしその差異の強調は、むしろ二つの分野の平行的な関係を前提した上での強調であった。「無駄に探求された演繹」や「まったくもって感覚に反したこと」、そして「逆」といった表現は、まずは実践哲学の演繹に理論哲学の演繹と同様の議論が期待された上で、その期待がいくばくかは裏切られるからこそ、可能になる。たしかに『基礎づけ』は、この演繹の逆転した順序については言及しておらず、自己活動性が感性に適用される手続きは、理論哲学と実践哲学において同様のものとして語られていた。しかしすでにそこでも、理論哲学における純粋悟性と実践哲学における純粋理性が比較された上で、後者が前者に比べて、より純粋な自己活動性であることが言及されていた。この純粋さの比較は、『実践理性批判』に至って、理論哲学の批判は感性より始まり、実践理性の批判は原則より始まるという、順序の比較へと展開されることになる。しかしながらこれら両者の体系的根拠は同じものである。すなわち、理論哲学にお

いて自己活動性は感性へと適用され、実践哲学では感性から独立している。この点において『基礎づけ』と『実践理性批判』の間には内容的差異を見出すことは出来ない。両者は、それぞれの立場から、同様の「自己活動性の演繹」を語っているのである。

おわりに

『基礎づけ』第三章と『実践理性批判』演繹節は、叙述と、そこからくる所の強調点の差異を除けば、同一の内容を語っていた。両者において演繹を受けているのは自由という人間能力であり、また両者はその際、理論哲学と実践哲学を平行的な関係に並べていた。そして両者は共に「道徳性への関心」と「理性の事実」という、人間の意志が純粋理性によって規定されているという意識を議論の基盤に据えていた。そして、この基盤は、「純粋理性が意志を規定していること」という同一の事態の二つの表現であった。本章で幾度も強調された通り、「純粋理性が意志を規定する」とは、道徳法則が無から作り出されることではなくて、純粋な法則を感性的な人間主体へと適用することを意味している。それゆえ、理性の事実によって指示されているのは、あらゆる「通常の間人理性」が持っている、義務と命法の意識にほかならない。純粋な法則の感性への適用は、とはいえ、義務と命法のような当為の意識のみを喚起するのではない。本研究の第三章が定言命法の分析を通じて示したように、道徳法則に対して人間は「崇高さと尊厳」(GMS. 440)の感情をも抱くことができる。それゆえ、理性の事実と道徳性への関心は、行為を規制する義務や命法の感情であると共に、行為の動機となりうるような何らかの積極的な感情をも伴っていることと思われる。実際の所、カントは関心と動機を並列して、倫理学において両者が同じ位相の下にある概念であることを明言している。すなわちそれは、純粋実践理性という叡智界の存在が、感性的存在でもある人間に適用される、という位相に他ならない。「動機、関心、格率の三つの概念は、有限な存在のみに適用されうる。なぜなら、これは全て、存在の本性が制約されていること、すなわち、意志の主観的な性質が、実践理性の客観的本質と、おのずからは一致しないということを前提しているからである」(KpV. 80)。あらゆる人間が道徳性に対して、義務の意識と自然な関心を持っていることは、あらゆる人間が道徳法則に対して、必然的に尊敬の感情を持っていること、と言い換えることができる。だからこそ、『基礎づけ』第一章の議論は、義務の意識より始まり、尊敬の感情へとたどり着いたのであった。この、すべての人間理性に共通な尊敬の感情に対して、『基礎づけ』三章と『実践理性批判』演繹章は、その根拠を示している。それは、人間が感性を備えた有限な存在であるにもかかわらず、そこに「自己活動性」が必然的に演繹される、というものであった。この点において、尊敬の感情はまた、「自己活動性」の感情であるとも言い表すことができるだろう。尊敬の感情が理性の内的活動性の感情であるという解釈は、本研究の第一章の結論とも一致するものであり、カント自身が『基礎づけ』第一章において、それを示唆するような言葉を残している。「私の意図された行為の結果である対象に対して、私は傾向性を抱くことは出来ても、決して尊敬の感情を抱くことは出来ない。なぜなら、

それは単なる結果なのであり、意志の活動性(Thätigkeit des Willens)ではないからである」(GMS. 400)。

尊敬の感情が「自己活動性の感情」であるとして、この「活動性」とは、具体的にはどのような活動なのであろうか。そして、それに伴うような「感情」とは、いったいどのような内容を含んでいるのだろうか。さらに直接的な表現を使えば、尊敬の感情ということで、我々はいったい何を感じているのだろうか。これらが今や立てられなければならない問いであり、次章、本研究の中心となる章の課題として設定される。

はじめに

『基礎づけ』と『実践理性批判』の関係を論じた前章に続く本章は、この論攷全体の中心を形作っている。その理由はいくつかある。第一に、この章では、尊敬の感情が主題となっているテキストの中でも、もっとも詳細であり、かつ、カント「批判哲学」の枠組みに組み込まれている、『実践理性批判』分析論の第三章「純粋実践理性の動機について」が解釈の対象となっている。本章に至るまで、体系における役割や発展史的な観点において叙述され、いわばその外堀が埋められてきた尊敬の感情について、その具体的な内容へと踏み込むことが、本章の目的である。この目的に対応して、この章では、尊敬の感情が持っている、これまで観察されてきた意味とは異なる側面へと光があてられる。これまでの章では、尊敬の感情が持つ「動機」としての役割を中心に分析はなされてきた。あるいは前章について言えば、「理性の事実」や「関心」の概念と共に「意志規定」や「理性が実践的であること」といった、倫理学とのつながりにおいて、尊敬の感情は語られてきた。それらの作業によって示されなければならなかったのは、この感情がカント倫理学にとって不可欠な構成要素であり、それなしには、人間という感性を備えた理性的存在者が道徳的になることはできない、ということであった。まさにこの論点において尊敬の感情は、近年の研究の中で大きな注目を受けてきたのである。しかしながら前章までの分析は、尊敬の感情が必要とされた理由や、それが持っている機能を説明したとしても、この感情がどのようなものであるのか、その問いには答えていない。端的に言えば、尊敬の感情ということ、我々はいったい何を感じているのか、この問いは未だ答えられていない。それどころか、本研究においても、そして見たところこれまでのどの研究においても、この問いはほとんど立てられてすらいないのである¹²²。この問いが扱われない限り、どれだけ尊敬の感情が持つ「動機」としての機能が語られたとしても、この感情がカント倫理学の中心概念であることは認められないだろう。本研究はその目的として、感情を考慮しない倫理学と批判されてきたカント倫理学の再解釈を志しているけれど、そのためには、なんとしても尊敬の感情の内実が明らかにされなければならない。

本章は、この問いと向き合うために、『実践理性批判』分析論の第三章と取り組んでいる。「純粋実践理性の動機について」と題されたその章は、確かに、尊敬の感情が「道徳的動機」として機能する仕方を語ってもいる。しかし、単に道徳哲学の一書であるだけではな

¹²² 近年の研究を包括的に論じた Goy(2007)は、尊敬の感情の「感情として」の側面にも注意を向けているものの(S. 342, 3)、その扱いは、尊敬の感情の「動機としての」側面に比べ少なく、加えて、それが経験的な感情でないことと、理性によって引き起こされることだけを述べている。尊敬の感情とはどのような感情なのか、その問いはやはり、ここでも立てられていない。

く、批判哲学という枠内で構成された第二批判が尊敬の感情を提示したとき、この感情は、批判の語る心的能力の相互作用のただなかへと位置づけられることになる。道徳哲学ではなく、批判哲学における尊敬の感情の位置づけを見定めること、そのことから、この感情の内容もまた理解されることであろう。

1、二つの感性論

分析論の第三章へと赴く前に、『実践理性批判』分析論の構成と、その中における第三章の位置づけを確認することから議論を始めよう。前章でも触れられたことだけれど、『実践理性批判』、より正確には、その分析論は、カント自身が序文において宣言している通り、『純粋理性批判』の分析論とは、逆転した章立てによって構成されている。カント自身の言葉も引いておこう。

しかしながら、分析論の下位区分における秩序は、純粋思弁理性の批判のそれとは反対になっている。なぜならこの批判においては、われわれは原理より始めて、概念へ、そして概念から始めて、可能であれば、感性へと進むからである。反対に、思弁理性においては、われわれは感性より始め、原理において終わらなければならなかった。(KpV. 16)

二つの批判において章立てが逆転した理由を、本研究では前章において、実践理性と悟性が、それぞれ感性に対して持っている関係に求めていた。カント自身がこの箇所述べていることによれば、その理由は、「いま、われわれは意志と取り組まなければならないのであり、対象との関係においてではなく、この意志と、そして意志の因果性との関係において、理性を考慮しなければならない」(Ebd.)点にあるのである。『実践理性批判』の始まりをかたちづくるのは「自由からの因果性の法則」であり、その叙述は、この因果性が「対象」や、「主体とその感性」に「適用(Anwendung)」(Ebd.)される過程を描かなければならない。この順序は、感性から始まり、純粋悟性概念を経て、最終的に因果性をも根拠づけるような原則論へと行き着く『純粋理性批判』とは、きれいに反転した構図を描いているように見える。

しかしながら実際には、二つの批判の実際の章立ては、カントが言うような完全なシンメトリーを形作ってはいない。第一批判の「原理論」について言えば、それはまず、感性と悟性という「人間の認識の二つの幹」(KrV. B 29)に従って、超越論的感性論と超越論的論理学に大別され、この後者がさらに分析論と弁証論、そして分析論が概念の分析と原則の分析とに区分される。対して第二批判の「原理論」は、まず分析論と弁証論が大別され、分析論が原則、概念、感性という三つの章を持っている。二つの批判の差異は様々な仕方で表現できるが、目につくのはやはり「感性論」の扱いである。すなわち、第一批判における感性論は、超越論的論理学との対立の中にあり、それゆえ、超越論的論理学の中にあ

る分析論からも区別されている。つまり、第一批判の分析論が感性論を含んではいないのに対して、第二批判の分析論は原則論、概念論だけでなく、感性論をも内包しているのである。

奇妙なことにカント自身は、この違いにまったく気を払っていないようである。というのも、第二批判分析論の最後に位置する「純粋実践理性の分析論、その批判的解明」において、カントは何の躊躇もなく、両批判書の分析論に感性論を内包させているからである。「理論的純粋理性の分析論は、超越論的感性論と超越論的論理学に区分され、実践理性の分析論は、反対に、実践理性の論理学と感性論に区分された（感性論という命名は、類比のためでなければ、まったく適したものではないのだが、単に類比のためにここでそれを使うことがゆるされるならば）」(KpV. 90)¹²³。『純粋理性批判』分析論に感性論が含まれるべきかどうかは、議論の対象となることがらであろう。しかし、さしあたりカント自身の言葉を信じるのであれば、第一批判において分析論は、感性論と対になるところの論理学として理解されている。そこからカントは、分析論を「真理の論理学」(KrV. A62/B87)、そして弁証論を「仮象の論理学」(KrV. A293/B347)と名付けていたのであった。あくまで「論理学」として構想された分析論に、しかしそれでも、超越論的論理学の必須の前提となる感性論が内包されるべきか否かは、容易に規定できることがらではないだろう。

とはいえ、『純粋理性批判』感性論が分析論に含まれていようといまいと、本章の分析の対象である『実践理性批判』「感性論」すなわち「動機論」と、第一批判の感性論との位相差は明らかであるように思われる。すなわち第一批判における感性論は、すくなくとも著作が書かれた時点では、分析論の前に配置され、空間・時間が語りだされるその時点では、概念と原則という二つの分析論の内容を前提していない。これに対して第二批判の動機論は、分析論の中において語られており、以下の引用が明言している通り、先行する二つの分析論を前提している。

実践理性の分析論の批判は、アприオリな実践的原則からのみ、実践理性の対象の概念、すなわち、絶対的な善と悪との概念へとすすむことができた。それによって、実践的原則に適合するような善悪の概念が初めて示される（というのも、実践的原則の前には、いかなる認識能力を通じて、善悪としての概念を与えることはできないから）。

¹²³ カント自身による第一批判の回顧が、実際の章立てとは異なっている点について、宇都宮芳明は次のように書いている。「カントがここで語っている『純粋理性批判』の章立ては、実際のそれとはやや異なっているが、これはそれほど大きな問題ではないと考えてよいであろう」(カント (二〇〇七)、四一頁)。L・W・ベックは、むしろ回顧された構成、すなわち、分析論に感性論が含まれていたほうが、カントの「批判存在論」にふさわしいのではないかと注釈している(Beck (1960), pp. 55, 6)。R・ブランドはさらに進んで、この構成の変更が、「計画的で体系的」であったとする(Brandt (2002), S. 157)。

そして、その後のみ初めて、最後の章、すなわち純粋実践理性の感性に対する関係と、必然的で、アприオリに認識できる理性の感性への影響について、つまり、道徳的感情についての章が、分析論を閉じるのである。(KpV. 90)

二つの批判の構成が逆転したことによって、両著作における各章の関係もまた、反転した構図を描くことになる。『純粋理性批判』分析論においては、その最後を飾る原則論は、先行する感性論と概念論なしに語りえなかった。なぜなら原則論において問題となっていたのは、先行する概念論において演繹を受けた純粋悟性概念・カテゴリーを、感性によって与えられる現象へと適用する場面だからである。「諸原則の分析は、それゆえ、ただ判断力にとっての基準である。それが判断力に教えるのは、悟性概念——それはアприオリな規則の条件を含んでいるのだが——を現象へと適用することにほかならない」(KrV. A132/B171)。これに対して『実践理性批判』分析論の最後に位置しているのは、第一批判の感性論に当たる動機論であり、そうであるなら動機論は、同書の原則論と概念論を前提した内容を含んでいるはずである。だから、『実践理性批判』動機論における尊敬の感情の分析が、批判哲学の体系に寄り添いながら理解されるためには、それに先行する二つの分析論、とりわけ「概念の分析」がどのような前提を形作っているのか、それを明らかにしなければならないだろう。

2、純粋実践理性の概念論 ——欲求の多様なものの統一——

尊敬の感情が純粋実践理性の原則、すなわち道徳法則を前提していることは、「道徳法則への尊敬の感情」という言葉からしても、疑いのない点であるだろう。対して、純粋実践理性の「概念」、または「対象(Gegenstand)」と尊敬の感情との関係は、これまでのカント研究にあつて、明確な形で主題化されてはいないように思われる。この問いは、別様に言えば、分析論第二章「概念論」から第三章「動機論」にかけて、議論がどのような展開をしているのかという問いでもある。

「概念論」それ自体は、どのような議論の流れを辿っていたのだろうか。個別の命題からなる第一章「原則の分析」や、同じ議論が幾度も反復される第三章「動機論」とは異なり、第二章「概念の分析」の叙述は、比較的わかりやすく直線的に進行している(KpV. 57-71)。——純粋実践理性の「対象の概念」とは、「自由による可能な作用(Wirkung)」(KpV. 57)の表象であり、具体的には、善と悪の概念にほかならない。この善悪の概念が、快と不快を表す「よさ(Wohl)」「わるさ(Übel)」(KpV. 60)から区別され、それに続いて、善悪が道徳法則に先行してあるのではなく、道徳法則を通した後に善悪が決定するという「方法の逆説」(KpV. 62)が語られる。善悪の概念が道徳法則を前提しているということから、それらがまた自由、すなわち純粋理性の因果性をも前提していることが導かれる(KpV. 65) (この推論では、分析論第一章、あるいは『基礎づけ』第三章でも示された、道徳法則と自由との相互関係が根拠となっていることだろう)。ここから議論は「自由の因果性」の「カテゴリー」

へと移り、その後、抽象的な法則から具体的な行為への適用がなされるため(KpV. 67)、理性と感性をつなぐものとして、ちょうど『純粋理性批判』における「図式」のように、しかしここでは、純粋実践判断力の「範型」が論じられる。

後に続く「動機論」にとって、「概念論」における決定的な契機は、道徳法則によって規定された「善」と「悪」の概念が、「自由のカテゴリー」へと移行する、その地点にある。というのも、この箇所において初めて、それまで道徳法則と道徳的対象の純粋性のみを強調していたカントの議論が、法則の感性的世界への適用、という問題へと展開するからである。この展開は、一見すると奇妙なことに、「カテゴリー」という概念を通じて、理論哲学との類比によって語られる。この理論哲学との類比には、しかしながら、批判哲学の体系に内在する必然性があるように思われる。理論哲学において、カテゴリーはどのような機能を持っていたらうか。カントはそれを次のように説明していた。「私の直観と呼ばれるもののうちに含まれる多様なものは、悟性の総合を通して、意識の必然的な統一に属するものとして表象される。このことが生じるのはカテゴリーを通じてである」(KrV. B 144)。カテゴリーが機能するのは、感性によって与えられた多様なものが、統覚という自己意識の統一へと接続される、その場所である。別様に言えば、カテゴリーは、感性手世界における「多様なもの」と、叡智界における「意識の統一」との、いわば結び目において働いている。まさにこの機能が、「自由のカテゴリー」によって、実践哲学へと持ち込まれるのである。すなわち、実践哲学においてもカテゴリーの機能は、感性における多様なものを自己意識へと統一することにある。そして実践哲学において、統覚に対応するところの自己意識とは、純粋理性の原則である道徳法則にはかならない。以下の、極めて重要な一節が、これらのことを語っている。

しかしながら行為は一方では、たしかに自然法則ではなく自由の法則の下にあり、それゆえ知性的存在の振る舞いに属するが、しかし他方ではまた、感性界における出来事として、現象に属する。そのため、実践理性の諸規定が可能なのは後者に関してのみ、従って、悟性のカテゴリーに即してである。とはいえそれは、悟性の理論的使用のため、(感性的)直観の多様なものを意識の下へと、アприオリに運ぶためではなく、欲求の多様なもの(das Mannigfaltige der Begehungen)を、道徳法則において命令する実践理性の、あるいは純粋な意志の、意識の統一へと、アприオリに服従させるためである。(KpV. V 65)¹²⁴

¹²⁴ 「自由のカテゴリー」を主題とした、近年のいくつかの研究もまた、この一節に注目している。Graband (2005), S. 51. グラバンドのこの論文に接続する形で書かれたStolzenberg (2008), pp. 418, (2010), S. 259. シュトルツェンベルグの両論文の主張は、理論哲学における統覚「我思う Ich denke」に対応する形で、実践哲学においても「我欲する Ich will」という「実践的自己意識」が、あらゆる「私の欲求」に付随している、という

「多様なもの」を意識へと統一する点でカテゴリーは、理論哲学と実践哲学において同様の機能を持っている。ただし両者の「多様なもの」は、その内実において異なっている。理論哲学における「多様なもの」とは、「直観」における所与であり、それが統覚へと関係づけられることで「経験 *Erfahrung*」が構築された。対して、実践哲学における「多様なもの」は「欲求」において与えられ、それが統一されるのも統覚ではなく道徳法則である。また、『純粋理性批判』と『実践理性批判』の構造上の差異から、カテゴリーの持つ文脈上の機能にも、微妙な差異が生じる。『純粋理性批判』においてカテゴリーは、超越論的感性論の後に続く、超越論的論理学の中心的議題として登場していた。そこでは、有名な「内容を欠いた思考は空虚であり、概念を欠いた直観は盲目である」(KrV. A51/B75)という言葉が示すように、感性のみによって客観的認識はもたらされず、必ずそこにカテゴリーという概念が付け加えられなければならないことが語られていた。ここでカテゴリーは、感性論から始まった叙述を、後の原則論へと導いていく役割を担っている。これに対して、原則論から始まる『実践理性批判』においては、カテゴリーは反対に、叙述を感性論（動機論）へとつなげるような機能をはたしていなければならないだろう。そこで問題とされているのは、すでに与えられている理性の原則を、感性的世界へと適用することにほかならない。こうして、『実践理性批判』分析論の全体から見たとき自由のカテゴリーは、純粋実践理性が感性的世界へと適用されていく、その最初の契機を構築していることになる。カントは、分析論の最後の位置する動機論を次のように定義していた。「純粋実践理性の感性への関係と、その理性の必然的な、アプリアリに認識できる感性への影響、すなわち道徳的感情についての章」(KpV. 90)。動機論においては、純粋実践理性の感性への関係が描かれなければならない。とはいえ、この関係が初めに取りまとめられたのは、概念論における自由のカテゴリーという装置を通じてであった。理性と感性の関係を人間精神における能力によって説明する、そのような仕方によって、概念論は動機論の前提を構築している。その具体的内容は、カテゴリーを通じて欲求の多様なものへと道徳法則が統一を与える、というものであった。われわれはこのことを踏まえた上で、本章の、そしてまた本研究全体の中心である、『実践理性批判』動機論の分析へと向かうことにしよう。

3、純粋実践理性の動機論

A、消極的感情 ——あらゆる傾向性の謙抑——

『実践理性批判』動機論の主題は、疑いなく、尊敬の感情の分析にある。この章におい

ものである。理論的「我思う」と実践的「我欲する」との対応は、シュトルツェンベルグ自身が認めるように、L・W・ベックによって指摘されている。Beck (1960), P. 138, 9. 「我欲する」と超越論的統覚との関係はA・ピーパーによっても論じられている。Pieper (2002), S. 120, 1.

て尊敬の感情は、道徳法則の感情に対する「作用(Wirkung)」として「消極的(negativ)」と「積極的(positiv)」という二つの側面から語られている。まず「消極的」作用とは、道徳法則が「我々のあらゆる傾向性を打ち破ることによって」生じる「痛み」(KpV. 73)の感覚と説明される。それが持つ、ある種の自己否定の要素から、この感情は「謙抑(Demütigung)」とも呼ばれている。この「謙抑」の感情は、批判哲学の枠組みにおいて、とりわけ我々がたどってきた「概念論」との関係において、どのように理解されることが出来るだろうか。

まず、この感情が、道徳法則を前提していることは明らかである。法則こそ、感情に作用し傾向性を「打ち破る」、その主語にほかならない。しかし、「謙抑」の感情の発生に際しては、道徳法則は単に傾向性を打ち破っているだけではない。この感情が生じるために道徳法則は、「自由のカテゴリー」において語られていた「欲求の多様なものの統一」を必要としている。道徳法則の下へと統一されることで初めて、あらゆる欲求は、その多様性にも拘らず、法則という唯一の基準によって測られる。それは、「原則論」において語られたような、法則の「形式」から全ての「実質」を排除するといった、カント倫理学のよく知られた一面とは異なるプロセスである。「自由のカテゴリー」を通して可能になったのは、むしろ、「欲求の多様なもの」が一つの例外もなく、実践理性の意識へと関係づけられ、統一されるという事態にほかならない。このような形で、欲求が道徳法則へと結び付けられることではじめて、道徳法則は感性的存在でもある人間に、感情的効果を伴いながら現前する。そうすることでまた、あらゆる欲求は道徳法則の制限に服することになる。むしろ反対に、道徳法則へと統一され、その制約を受ける欲求のみが、倫理学において問題となる欲求であり、それこそが、尊敬の感情にしばしば対置されるところの概念、「傾向性(Neigung)」である、と言った方が適当であるようにも思われる。「謙抑」は道徳法則が「傾向性を打ち破る」ことで可能になるけれど、しかしそのためには、まず「傾向性」そのものが可能でなければならない。そしてまさに「傾向性」を可能にしているのが、道徳法則による欲求の「統一」なのである¹²⁵。

¹²⁵ ここでは、「自由のカテゴリー」において統一される「欲求の多様なもの」が「傾向性」を意味していると理解されているが、S・ツィンマーマンは、それに反対している(Zimmermann (2011), S. 70, Anmerkung 146)。ツィンマーマンによれば「欲求」と「傾向性」は区別されなければならない。その根拠は、『判断力批判』序論（第一版の序論含む）中、例えば心的能力の「表(Tafel)」において、カントが「快と不快の感情」と「欲求能力」とを区分している点に求められている(KU. 198)。たしかに『判断力批判』、あるいは『実践理性批判』においても、「欲求能力」は意志、または理性のことを意味しており、そのかぎりでは、傾向性は「欲求能力」とはかかわりがないようにも思える。けれど、このあと引用する『人間学』のテキストにおいて、傾向性はまさに「欲求能力」の章において扱われているのである。あるいは、これもすぐに引用される『宗教論』には次のようにある。「傾向性については、最後にもう一つ、欲求能力の段階がある。それは「熱情(Leidenschaft)」で

多くの場合、「傾向性」は、人間の生の欲望のようなものであり、それが産出されるために、人間の理性的能力や、ましてや道徳法則の働きは必要がないと考えられていることだろう。しかしながら、傾向性は特殊な性質をもった欲求なのである。たとえば『人間学』においてカントは、欲求を「性向(Hang)」「本能」「傾向性」「熱情(Leidenschaft)」に分類した上で、「主体にとって規則（習慣）として役立つ感性的欲求が傾向性である」(Anthropologie. 265)としている。公刊された『人間学』においては見えにくくなっているものの、欲求のこの四分類は、単なる種類というよりは、欲求の強度の段階を示している¹²⁶。すなわち、「ある欲求が発生することの主観的可能性」(Anthropologie. 265)である「性向」が、もっとも弱い欲求であるのなら、「熱情」は「それを通じて、理性がなんらかの選択に関して、一つの傾向性とあらゆる傾向性の総体を比較することを妨げられる」(Ebd.)欲求とされる。つまり熱情は、それによって理性が、道徳性はもちろんのこと、賢明さすら失ってしまうような、強い欲求である。たとえば一七七二／三年のコリンズ人間学において、「本能」と「傾向性」は次のように区別されている。「我々が知っている対象への欲求は傾向性と呼ばれる。我々が知らない対象への欲求は本能と呼ばれる」(XXV 207)。傾向性は、欲求の対象の明確な認識に基づいており、まさにそれゆえに、「規則として役立つ」ことができる。同様の四分類は、『宗教論』においても、「悪への性癖」とのつながりにおいて言及されている。そこでもまた傾向性は、「欲求の対象の知識を前提としている」(Religion. 28, 9)と特徴づけられているのである。これら、『人間学』や『宗教論』と、「純粹」な倫理学である『基礎づけ』や『実践理性批判』とを比べたときに理解されるのは、カントが、経験的学問の中では様々な欲求の段階を人間に認めながらも、倫理学においては「傾向性」だけを問題としていたことにほかならない¹²⁷。

なぜ「純粹」な倫理学にあっては、傾向性だけが問題となり、謙抑の感情もまた、傾向性のみを打ち破るのだろうか。その理由は、傾向性だけが、「欲求の対象の認識」に基づいており、それゆえに「実践的規則」となりうる欲求だからである。「性向」や「本能」にあっては、明確な対象の認識が欠けており、そこから伶俐の法則、あるいは、「…を手に入れ

ある」(Religion. 29)。これらのテキストを考慮すれば、「純粹な欲求能力」は純粹実践理性に限定されるものの、「経験とかかわる欲求能力」は傾向性をも含んでいるとすることができよう。そして、自由のカテゴリーにおいて統一される「欲求の多様なもの」は、その「多様性」ゆえに、後者の、傾向性を含んだ経験的欲求能力を意味していることだろう。

¹²⁶ それが比較的明確に見て取れるのは、一七八四／五年のムロンゴヴィウス人間学(XXV 1339)。

¹²⁷ 次章において『宗教論』における「悪への性癖」を扱う中で示すように、「性癖」をめぐるカントの議論は、純粹な倫理学から経験的な領野へと踏み出している。その意味において『宗教論』は、『人間学』と同様、「純粹な」カント倫理学の経験への適用であり、それゆえに傾向性以外の欲求が言及されている、と考えられる。

るためには…をすべきである」という、いわゆる仮言命法を導き出すことができない。反対に「熱情」は、その過度な強さゆえに、理性の持続的なはたらきを打ち壊してしまう¹²⁸。傾向性だけが、そこから怜悯の法則や仮言命法を導き出すことができる欲求なのであり、それゆえにまた、カント倫理学において定言命法との対において語られることができる。そしてまさに、道徳法則が怜悯の法則に優先されるべきであること、あるいは、意志の自律が意志の他律に優先されるべきであるということから、定言命法は根拠づけられていたのであった（『基礎づけ』第三章における定言命法の証明）。カント倫理学において問題になっているのは、道徳法則と怜悯の法則という、二つの法則の関係なのであって、法則と無法則な欲求の関係ではない。実際、「熱情」は理性によっては制御できない欲求なのである。「熱情は純粋実践理性にとってひどい病であり、多くのばあいは治療不可能である。なぜなら病人自体が治療を望んでいないのであり、原則による自身の制御を避けているからである。けれど、原則を通じてのみ、治療は可能なのである」（*Anthropologie*. 266）¹²⁹。そして熱情とは異なり、傾向性は、道徳法則ではないものの、しかし「原則による制御」を含んだ欲望である。「理性は、感性による実践的なものにおいても、原則にしたがって一般から個別へと進む。一つの傾向性を満足させるために、ほかのすべての傾向性を陰や隅の

¹²⁸ 「熱情」は「傾向性」にくらべ、欲求の段階でいえば高位に属すゆえに、欲求から導き出される法則が完全に欠如しているわけではない。「熱情は常に、主体の格率を前提している。その格率とは、傾向性から主体に課された目的に応じて行為する、という格率である」（*Anthropologie*. 266）。しかしながら「熱情」は、その過度な強さゆえに、格率が常に従われることを不可能にしてしまうのである。「熱情は対象に関して、変わらない原則を含むことはない」（*Ebd.*）。

¹²⁹ カント倫理学研究においては、ほとんど顧みられることのない「熱情」の概念を、例外的に小倉（一九七二）が扱っている（二七四―二七八頁、ただし小倉は「癖情」という訳語を使っている）。小倉は、本研究でも引用した人間学の議論を引きながら、次のように論じている。「このように癖情は人間関係に即しているがゆえに、その考察は単に実用的人間学の課題であるのみならず、むしろ本来的には道徳的人間学に属するべきものである」（二七六頁）。たしかにカントは次のように記している——「もっとも善良な欲求も、それが情熱に転化するや否や、実的に有害であるだけでなく、道徳的に非難すべきものである」（*Anthropologie*. 267）。「熱情」は、道徳法則から人間を逸脱させる限りにおいて、たしかに非道徳的なものであろう。しかしながら「熱情」は道徳哲学によっては「治療不可能」であり、それゆえ、道徳哲学において語られるべきものではないのである。純粋な倫理学が示すのは、怜悯の法則や「傾向性」に対して道徳性が優先されるべきであり、優先されることができる、ということだけである。おそらく、道徳性を破壊するような熱情を避けるために人間ができることは、人間学的な知恵をもって、そのような激しい欲求に出会わないように人生を設計することだけであろう。

ほうへ押しやるのではなく、その傾向性が、あらゆる傾向性の総体と両立しうるのかを気遣うのである」(Ebd.)。カントはここで、「名誉欲(Ehrbegierde)」を例に挙げて、事情を説明している。名誉欲が傾向性にとどまっているときは、人間は自己の名誉だけではなく、他の人間から好かれることや、自らの財産の維持にも気をはらうことだろう。けれど、彼が「熱情的に名誉欲にかられた」(Ebd.)とき、彼は他人から嫌われ、貧しくなる危険を冒してでも、一つの欲求を追及する。だから、「熱情的な名誉欲は(彼の一つの目標を全体にしようとする)愚かさであり、それは、形式的な原則のうちにある理性と、まったく矛盾するのである」(Ebd.)¹³⁰。

カントによれば熱情が「形式的な原則のうちにある理性」と矛盾するのに対して、傾向性は、すぐさまそれと矛盾することはない。このとき「形式的な原則」とは、道徳法則だけではなく、怜悯の法則をも含んでいることだろう。ここで考えられている理性の働きは、道徳法則による行為の制限ではなくて、「あらゆる傾向性の総体」を考慮しながら、もっとも多くの満足傾向性へともたらすような行為規則を産出することである。傾向性が熱情とは違い、「治療不可能」でないことは、傾向性においてすでに、ある種の理性的契機が含まれているからにほかならない。傾向性とは、理性を破壊するような欲求ではなく、むしろ理性によって統一され、道徳法則とはことなる理性の原則、怜悯の法則を形作る欲求なのである。カントの「純粋な倫理学」において、道徳法則の反対物として語られている傾向性とは、すでにその中に理性的契機を埋め込まれた、特殊な欲求である¹³¹。

¹³⁰ 傾向性が特殊な欲求であることは、カント倫理学研究において多くの場合、看過されている。近年でも、たとえばH・アリソンが『基礎づけ』へのコメントールの中で、「情動(Affekt)」と「熱情」との差異に触れているけれど、そこから「傾向性」自体の性質にまで踏み込むことはしていない(Allison (2011), pp. 80, n. 25)。「傾向性」は、カント倫理学研究において、あまりにも当然の用語として使われ、「感性的な欲求」という程度の理解しかされていない。前注に言及した小倉(一九七二)以外には、B・ヒンメルマンが、道徳哲学、とりわけ幸福の問題とのつながりにおいて「熱情」を比較的詳しく論じている。ヒンメルマンもまた、本章がここまで扱ってきた『人間学』の叙述を引きながら、「熱情」が幸福をもたらすことはないこと、なぜなら幸福は、理性によって欲求へともたらされる「全体(Ganzes)」への配慮を必要としていることを論じている(Himmelmann (2003), S. 166-171)。

¹³¹ 理性の下に統一された欲求のみが倫理学の扱う欲求であるという発想は、面白いことに、フッサールが構想していた倫理学にも見ることができる。一九二〇／四年の倫理学講義において、フッサールは「合理的／非合理的動機(rationale / irrationale Motivation)」という区別に言及している。この区別は、道徳的／非道徳的動機の区別ではなく、むしろその前段階に属するものである。それによって意味されているのは、動機が理性によって判断されるかどうか、道徳的基準の下にあるかどうか、という区別にほかならない。「両者の動機は、その一方、すなわち合理的動機のみが、理性の問いの下、すなわち理性的／非理性的、正

傾向性をこのように理解した上で『実践理性批判』動機論へと立ち戻ったとき、そこで気づかされるのは、「謙抑」の対象となっていたのが、傾向性の総体であることにほかならない。そのような傾向性の総体に対して、カントが与えた名称が「利己心(Selbstsucht)」である。「あらゆる傾向性が集まって（それらはまた、一つの体系へともたらされうるのであり、その時、それらの満足は自身の幸福と呼ばれるのであるが）利己心（唯我論 solipsismus）を形作る」（KpV. 73）。しばしば誤解されているように、道徳法則に反する欲求、例えばサディズムのような、非道徳的と見える欲求が妨げられることが、謙抑の要因なのではない。謙抑はむしろ、傾向性が統一されて形成する「総体」や「体系」が、道徳法則の制限を受けることで生じる。個別の傾向性が、状況に応じて偶然的に道徳法則に制限されることによってではなく、傾向性の総体、あるいは、人間の感性的存在そのものが、道徳法則という知性的原理の形式へと必然的にあてはめられる過程で、謙抑は産出される。別様に言えば、傾向性の総体である利己心は、実践理性へと統一される中で、一種の変容をこうむる。「純粹実践理性は自愛を単に傷つけるだけである。なぜなら自愛は自然なもので、道徳法則以前にわれわれの内に生じるのであり、実践理性はそれを道徳法則との一致という条件に制限するだけだからである。その時、自愛は理性的自己愛と呼ばれる」（KpV. 73）。この「理性的自己愛」への制限と変容に伴う感情が、謙抑にほかならない。

カントによれば謙抑の感情は、感情であるにもかかわらず、ある種のアプリオリ性を持っている。「道徳法則が我々のあらゆる傾向性を打ち破ることによって、痛みと呼ばれうる感情を引き起こすこと、そのことを我々はアプリオリに見て取ることが出来る。これは、概念からアプリオリに快・不快の感情に対する（ここでは純粹実践理性の）認識の関係を規定できる最初の、そしておそらくは唯一の事例である」（KpV. 73）。もし謙抑が、個別の欲求が道徳法則に規制されることで生じるなら、そのような感情はアプリオリとは呼ばれることが出来ないだろう。なぜなら、個別の欲求は、道徳法則が命じる行為に反することもあるが、けれど、同じ行為を望むこともありうるからである。『基礎づけ』第一章で言及されていた「義務に適った行為」は、まさにそのような例にほかならない。あるいはここで、シラーが「美しい魂」と呼んでいた、傾向性が常に義務へと向かっているような人間を想定してもいいだろう。しかし、カント倫理学においては、「美しい魂」を持った人間においてすら、謙抑の感情はアプリオリなものとして発生する。それは謙抑が、個々の傾向

／不正の対立の下にあるということによって、根本的に区別される」（Husserliana XXXVII, S. 108）。「合理的動機」のみが、あるいはカントと共に言えば、実践理性の下に統一された欲求のみが、道徳的基準によって判断される資格をもっている。フッサール、ないしフッサール研究者たちのカント倫理学に対する態度は、総じて批判的であるけれど、理性と感情の連関という共通の問題設定ゆえに、尊敬の感情が無視できないものであることは気付かれているようである。Husserliana XXXVII, S. 210, 1. Cobet (2003), S. 70, Anmerkung 24. Drummond (2006). 吉川（二〇〇七）注 2 6。

性の偶然的な制限によってではなく、「あらゆる傾向性」と理性との、必然的な相互作用を通じて生じる感情であるからである。カント自身も繰り返すように、謙抑がアプリアリなものであるのは、それが「理性によって引き起こされる」感情であることに基づいている(例えば KpV. 76 あるいは GMS. 401)。この命題が意味するのは、感性的感情と交じって、あるいはそれらと並列して、理性に起源をもつ感情がある、といった事態ではない。たしかに、一つの感性的欲求が別の感性的欲求に妨げられるときにも、たとえば、時間的に離れた欲求を満足させるために眼前の欲求が犠牲にされるときにも、同じような「痛み」の感情は生じることだろう。カントはかつて『純粹理性批判』「規準論」において、「離れた仕方

で有益であったり不利益であったりするものの表象によって、我々の感性的な欲求能力への刺激を乗り越える能力」(KrV. A802/B830)を「自由な選択意志」(Ebd.)と呼び、そこから「当為」や「自由の法則」(Ebd.)も導かれると書いていた。しかし『実践理性批判』において、尊敬の感情の一側面である「謙抑」が登場したとき、そのように個別の欲求が制限を受ける仕方とは質的に異なった仕方、欲求は制限を受けることになる。

この、質的に異なった欲求の制限を裏づけているのが、前節において見た「自由のカテゴリー」を通じてなされる純粹実践理性の統一の機能である。純粹実践理性は傾向性を謙抑する。しかし、謙抑の感情をひきおこす「理性」は、直接に個別の欲求を妨げるのではなく、まずはあらゆる傾向性を、自由のカテゴリーによって自らの下へと統一する。ここでもまた、理論哲学との類比的な関係が、事態の理解を助けよう。理論哲学において「直観の多様なもの」を統覚へと統一するカテゴリーは、「悟性にとっての規則」(KrV. B145)と呼ばれていた。実践哲学においても「欲求の多様なもの」は、実践理性へと統一されることで、道徳法則という規則の制限をうけることになる。反対に言えば、人間における欲求は実践理性に統一されない限り、個別の状況に応じて偶然的に制約を受けることはあっても、謙抑というアプリアリな制約を受けることはない。ここで、謙抑の持つ「アプリアリ」性とは、この感情が、感性的欲求の「統一」や「全体」、別の表現を使えば、欲求の地平と関わっていることを意味している。感性的欲求が実践理性へと統一されることで初めて、道徳法則は、感性的地平の全体を制限する権能を手に入れる。個々の感情が統合して構築された感性的地平の全体は、道徳法則と関係づけられることで、その規則に従って統整を受け、変容することになるだろう。謙抑とは、それゆえ、道徳法則による感性的地平全体の変容にともなう感情、と理解されうるだろう¹³²。

¹³² 複数の感情の一つではなく、感情の地平全体に関わる感情という点において、尊敬の感情はハイデガーの言う「気分(Stimmung)」とも類似しているように思われる。ハイデガーは『存在と時間』の中で「気分」について、「気分は、その度毎に既に、世界内存在を全体として開示(erschlossen)していたのであり、何かに自らを向けることを初めて可能にするのである」(Sein und Zeit 137)と定義していた。尊敬の感情と「気分」との類似性は、論点こそ違うものの、Lotz (2001)においても主題化されている。あるいは、尊敬の感情と密接

B、積極的感情 ——アプリオリな適意——

尊敬の感情はこれに尽きるものではない。「消極的」側面に加え、法則の「積極的」作用が示されなければならない。この積極的作用こそ「道徳的動機」の役割を担い、人間に「義務に適った行為」だけでなく、「義務からの行為」を可能にする感情として、近年の研究や本研究でも分析されてきたものである。しかしながら、この積極的感情が消極的感情、すなわち謙抑を前提していることは、しばしば研究において見過ごされてきたように思われる。積極的作用としての尊敬の感情は、謙抑とは無関係に産出されるのではなく、謙抑があって初めて、それどころか、むしろ謙抑の反作用として初めて可能になる。たとえばカントは次のように論じている。

この同一の法則が客観的に、すなわち、純粋理性の表象において、意志の直接的な規定根拠なのだから、つまり、この謙抑は法則の純粋性に対して相対的(relativ)に生じるのだから、感性的側面において道徳的な自己評価の要求を引き下げることに、すなわち謙抑は、知性的側面における法則自身の道徳的・実践的評価の高揚(Erhebung)、一言でいえば法則への尊敬、知性的原因による、アプリオリに認識される積極的な感情でもある。なぜなら活動に対する障害のあらゆる減少は、その活動自体の促進であるから。(KpV. 79)

道徳法則は傾向性を制限するとともに、道徳的活動を促進する。「感性的側面」において謙抑である感情は、同時に、「知性的側面」における高揚でもある。法則が与える消極的感情と積極的感情は、一つの作用の二側面とも言える、表裏一体の関係をなしている。尊敬の感情にふくまれているこの二面性は、例えば『基礎づけ』において、尊敬の感情が「傾向性と恐れ(Furcht)の両者に類似している」(GMS. 401)と言われたとき、あるいは、尊敬の感情とのつながりにおいて語られる「崇高」の感情が「消極的快(negative Lust)」(KU. 245)と呼ばれたときにも、表現されていることだろう。尊敬の感情は常に、消極・積極の両方

にかかわる「崇高」の感情と「気分」との類似性を、牧野(二〇〇七)が指摘している(九六一—〇五頁)。ハイデガーによる尊敬の感情の解釈についてはまた、和辻(一九六二)三六四—三七四頁も参照されたい。和辻は尊敬の感情を「本来的自己の意識」と解釈し、その上で、尊敬の感情の消極／積極的側面を浮き立たせようとしている。「本来的自己を意識することは、単に観照的にあるものを映すというごときことではなく、直下に逃避と追及との動きを始めることである。屈従しまた向上することなのである。かかる動きがあるためには、本来的自己を意識するものがまた非本来的自己の立場に立っているのでなくてはならない」(三七四頁)。和辻にあっても、尊敬の感情が「自己」に、すなわち、個別の表象ではなく表象の統合作用に関わる感情であるという点が、前提されていることだろう。

の aspekto を、しかもアプリオリなものとして（ある時には謙抑だけ、あるいは尊敬の感情だけということではなく）抱えているのである。

法則の消極的作用と積極的作用が、一つの作用の二側面であるのなら、積極的感情としての尊敬の感情は、謙抑と同様の発生メカニズムを持っていることになる。とりわけ強調されなければならないのは、尊敬の感情と傾向性との関係である。謙抑は、純粹実践理性によってあらゆる傾向性が制限される所に成立していた。それならば、謙抑の反作用たる積極的感情も、個々の傾向性とではなく、その統一と関係していなければならない。尊敬の感情は、諸々の傾向性と同一の地平上に並列してあるような、いくつかの感性的な感情にもう一つ付け加えられるような感情ではない。尊敬の感情は謙抑と同様、あらゆる傾向性が形作る統一を前提としている。そして、このような、尊敬の感情の傾向性に対する特殊な関係を可能にするのは、純粹実践理性の統一の機能である。尊敬の感情は理性によって引き起こされる。ここで、人間の感性的存在へと影響を与える「理性」とは、謙抑の感情においてもそうであったように、自由のカテゴリーを通じて「欲求の多様なもの」が統一される、道徳法則にほかならない。理性は欲求を排除するのではなく、感性的欲求を統一することを通して、同時に特殊な感情を引き起こす。尊敬の感情の積極的側面は、謙抑と同様に、感性的感情の「統一」を契機にしていなければならない。

法則の積極的作用と消極的作用が表裏一体の関係にあることが理解されたところで、この積極的感情は、具体的にはどのようなものとして捉えられるだろうか。「障害の減少」(KpV. 79)である謙抑の感情が「痛み」(KpV. 73)として叙述されたのだから、「高揚」(KpV. 79)であるところの尊敬の感情は、ある種の快の感情であることが期待されるだろう。事実、さきにも引いた『基礎づけ』の注のなかでは、先に引いた通り、尊敬の感情が「恐れ」という不快の感覚に類似しているとともに、「傾向性」にも似通っていると言われていた。ここでの傾向性との類比は、尊敬の感情に含まれている、なんらかの快の契機を表現していると考えるのが自然だろう。しかしながら『実践理性批判』の動機論には、尊敬の感情を快の感覚として描くような叙述はほとんど見つけることができない。尊敬の感情の積極的な側面を言い表している言葉としては、わずかに「自己承認(Selbstbilligung)」(KpV. 81)という文言が見られるのみで、むしろそこでは、尊敬の感情と感性的な快とを区別するような叙述が目立っている。「動機論」における尊敬の感情の叙述が、感性的な感情との区別に終始しており、前者の具体的な内容にまで踏み込んでいないことが、カント研究にあつて、近年における尊敬の感情への大きな注目にも拘らず、その内実が未だに未解明であることの最大の原因であるだろう。本研究が謙抑のメカニズムを分析する中で明らかにした、感性的欲求の「統一」という契機も、「動機論」において尊敬の感情の積極的側面とのつながりで語られることはない。「動機論」が尊敬の感情にとって中心的なテキストである以上、そのような叙述への期待はついで、探求の糸は途切れたようにも思われる。はたしてカントは、尊敬の感情を快として同定し、さらにはそれと理性による統一の機能を結び付ける、いかなる資料も残すことはなかったのだろうか。

C、自己満足 ——幸福と統一——

このような期待に応えてくれるのは、公刊された著作ではなく、道徳哲学への遺稿集、とりわけて、七〇年代から八〇年代にかけて書かれた覚書、いわゆるレフレクシオンである。すでに幾人かの研究者によっても認められているように、そこでは、道徳法則と自由が、ある特殊な快や幸福の感情を生産するという思考が展開されている。たしかに、レフレクシオンにおいて「道徳法則への尊敬の感情」という言葉それ自体は使われていない。とはいえ、本研究の第二章が示したように、この言葉が術語的に使われるようになるのは、一七八四／五年（『基礎づけ』ならびに『ムロンゴヴィウス道徳哲学Ⅱ』）という、比較的遅い時期に属しており、七〇年代の資料にそれが登場しないことは不思議ではない。しかし、たとえば尊敬の感情を言い換える形で使われた「自己承認」の概念は、一七七〇年代後半に分類されている、以下のレフレクシオン——その主題は「幸福に値すること (Glückswürdigkeit)」である——において、次のように言及されている。

選択意志と普遍的に妥当する法則がこのように一致することは、他者が何をしようとも、われわれが自らを承認し、自らに満足することの必然的な根拠である。(Refl. 6892)

また、同時期に属するレフレクシオンにおいて、次のような叙述も見つけることができる。語られている主題は、本研究の第一章において分析された「規範」と「動機」をめぐる問いである。

どのようにして理性が動機を与えることができるだろうか。というのも、理性は常に規範にしかならず、傾向性が動機付けを行うのであり、悟性は単に手段のみを与えるからである。自らとの合致。自己承認と信頼。(Reflexion. 6864)

二つのレフレクシオンから読み取れるのは、「自己承認」という概念が、何らかの肯定的感情として提示されており、加えてそれが、「法則と意志の一致(Übereinstimmung mit allgemeingültigen gesetzen der Willkühr)」や「自らとの合致(Zusammenstimmung mit sich selbst)」を根拠にしていることである。さらに、後者のレフレクシオンにあつては、この感情によってカントが、「どのようにして理性が動機を与えることができるのか」という問いの解決を試みた形跡が見てとれる。一七八〇年代の中盤に至って、この問いに対して尊敬の感情という最終的な解決を与えられることは、本研究の一・二章が示したとおりである。それゆえ『実践理性批判』「動機論」に見られた尊敬の感情と「自己承認」との結びつきは、レフレクシオンにおいて展開されている、「法則と意志の一致」を根拠とした感情という論理を背景に持っていたと考えてよいだろう。

「法則と意志の一致」が産出する感情についてカントは、別のレフレクシオンにおいて、「自己承認」とは異なる名前も与えている。「アприオリな幸福が根拠づけられるのは、自由な選択意志が一致する法則の他をおいてはない」(Refl. 6911)。ここでは、「アприオリな幸福」という、極めて特殊とも見える概念が、「自己承認」と同じ根拠を持っていることが記されている。同時期のレフレクシオンにおいて、カントはこの「アприオリな幸福」に類する概念に幾度も言及している。例を挙げれば、「知性界の幸福」(Refl. 6907)、「純粋な幸福」(Refl. 6943, 7202)、「アприオリな適意(Wohlgefallen)」(Refl. 7202)、「自己満足(Selbstzufriedenheit)」(Refl. 6892, 7202)といった概念がそれである。これらの概念は共通して、外的な原因に依存しているような、それゆえにまた「偶然的なもの」(Refl. 6907)であるような、経験的幸福とは異なる、ある種の「アприオリ性」と「必然性」を備えた幸福を意味している。アприオリな幸福という、批判期のカント倫理学からすれば矛盾とも見える概念は、その幸福が「知性界」を、より具体的には、「法則との一致」や「自らの一致」を根拠としているという構成によって、可能なものとされている。「知性界」や「法則との一致」がこの幸福の根拠であるのならば、それは、外的な事物からの刺激によってではなく、人間自身の自由な意志によって、いわば自己生産されるということになるのだろうか。事実、そのような思考の跡もまた、レフレクシオンの中にたどることができる。たとえばそれは、「幸福に値すること」について書かれたレフレクシオン七二〇〇における次の一節に、顕著に表現されている。「あらゆる幸福の必然的な条件と自由との一致、すなわち、普遍的で自立した幸福の原則から生じる道德の諸原則」(…)「自由な存在が身を置いている状況とは無関係に、すなわち、経験的な条件(衝動)には依存せずに、自由は幸福の必然的な原因でなければならない」(Refl. 7200)。自由が幸福の「必然的な原因」であると言われたとき、この幸福は、偶然的に産出される経験的な幸福とは本質的に異なっていなければならないだろう。また、こういった思考が概念化されたものと思われるのが、「幸福の後成(自己生産)(Epigenesis der Glückseligkeit(Selbstgeschöpfung))」という表現である。道德哲学へのレフレクシオン中、二度ほど使われているこの奇妙な言葉は、それぞれ次のような文脈において使われている。「自由からの幸福の後成(自己生産)——この自由は普遍的妥当性という条件によって制限されているのだが——は道德感情の根拠である」(Refl. 6864)。「道德の原則は、あらゆる幸福とのかかわりにおける自由の自制であり、あるいは、自由の普遍的な法則に従った幸福の後成である」(Refl. 6867)。語られているのは、道德の原則と結びついた自由が、ある種の幸福を自ら生産するという事態であろう。本研究の前章は、自由と道德法則が「交換概念」(GMS. 450)であることこそ、『基礎づけ』三章と『実践理性批判』原理論の共通の土台を成していると結論付けていた。レフレクシオンの語る「幸福の後成」とは、この自由と道德法則との結びつきに、さらに幸福をも付け加えてしまうような、途方もない概念装置であるようにも見える¹³³。

¹³³ 「後成」とは元来、生物学における概念である。カント自身もまた『判断力批判』にお

これらの観点においてもっとも注目されるべき資料が、番号七二〇二に当たる、長大なレフレクシオンである。七〇年代後半、あるいは八〇年代にも分類されるこのテキストには、本章で問題となっていることがら、レフレクシオンとしては異常な長さ（アカデミー版にして七頁）と議論の強度によって記されている¹³⁴。

レフレクシオン七二〇二の全体を貫いているのは、幸福、あるいは「適意(Wohlgefallen)」の中に設けられる、一つの区別にほかならない。冒頭においては、まず、「適意」の概念がこのように語られている。

われわれは、われわれの感官を刺激するような事物に適意を持つ。なぜならその事物は、われわれを調和的に触発し、われわれの生が妨げられていないこと、あるいは、生き生きしていることを感じさせるからである。しかしわれわれは、この適意の原因が対象にではなく、われわれ主体の個人的・特殊的性質の中にあり、それゆえ必然的・普遍的に妥当するものではないことを見て取るのである。これに対して、あらゆる気に入ったものに関して選択をする自由が自らと一致する法則は、欲求能力を備える全ての理性的存在者の、必然的な適意の根拠を含んでいる。それゆえ、この法則に従って、われわれにとって善はどうでもよいものとはなりえない。ちょうど美がそうであるように。われわれはまた、善が存在することにも適意を抱かなければならない。なぜなら、善はまた幸福と、すなわち私の関心と普遍的に一致するからである。(Refl.

いてこの概念を説明している。「予定説(Prästabilism)はまた、二つの仕方でありえる。すなわち予定説は、同種のものによって生産されたあらゆる有機的存在を、抽出物(Educt)としてか、あるいは、前者による産出物(Product)としてみなすのである。たんなる抽出物としての生産システムは、個体の予定説、あるいはまた、進化論と言われる。産出物としての生産システムは後成説のシステムと呼ばれる」(KU. 423)。理論哲学の分野にあっては、『純粋理性批判』第二七節において、経験が純粋悟性概念を作り出すのではなく、純粋悟性概念は経験には依存しない起源を持つという事態が、「いわば純粋理性の後成のシステム」(KrV. B 167)と言いつた（この点については、例えば、顕微鏡の発見を契機とした当時の生物学的論争にカントを位置づけた Sloan (2002)、特に pp. 242-）。

¹³⁴ アディクセスの整理はこのレフレクシオンを八〇年代と位置付けている。B・ヒンメルマンはそれを、内容的には、少なくとも第二批判より以前のものでなければならぬと主張している(Himmelman (2003), S. 88, n. 49)。たしかに、この文章が書かれた時期は八〇年代前半、あるいは、七〇年代であると考えられる。けれどその理由は、ヒンメルマンが考えるように、このレフレクシオンと『実践理性批判』との間に、カントの思考の変化が見られるからではない。そうではなく、むしろその理由は、そこで使われている用語が八〇年代の著作のそれよりも、七〇年代の他のレフレクシオンに似通っているからである。詳細は本論でも後に触れる。

適意とは、われわれが外的な事物から肯定的・積極的な刺激を受けることで生じる感覚である。しかしそのとき適意の原因は、実際には外的な事物そのものではなく、各個人の特殊な性質の中にある。それゆえ適意は、事物の客観的性質を反映しておらず、「必然的・普遍的に妥当するものではない」。しかしながら、そのような適意とは異なったものとして提示されるのが、「全ての理性的存在者」にあてはまる、「必然的な適意」である。この適意は「善が存在すること」への適意とも呼ばれ、「美」への適意とともに、われわれが決して無視することのできないものとされている。「適意」を通じて美と善とを結び付ける思考は、後に『判断力批判』第五節において、「快」「善」「美」への「三種類の適意」として語り直されることになる。そこで「善への適意」としてカントが言及していたのは、まぎれもない、尊敬の感情であった(KU. 210)。

レフレクシオン七二〇二は、この「善への適意」をさまざまに言い表す試みとして理解することができるだろう。感性的な幸福が幸福の「質料(Materie)」であるのなら、必然的な幸福は幸福の「形式(Form)」である。この形式は、「アプリオリな法則」の下にある自由、あるいは「秩序付けられた自由(die wohlgeordnete Freyheit)」によって与えられる。そして何よりも、この適意は、徳に伴う「自己満足(Selbstzufriedenheit)」の感情と呼ばれている。「自己満足」という言葉は、他のレフレクシオンにおいても比較的多く語られ、さらには『実践理性批判』においても、直接的ではないものの、尊敬の感情を指していると思われる文脈において一度言及されるゆえに(KpV. 117)、後に見る幾人かの研究者によっても重要視されている。このレフレクシオンにおいて「自己満足」は、われわれ自身によって産出される幸福ということに加えて、他のあらゆる幸福の「基盤(基礎・土台)(Hauptstuhl (Fonds, Grundstück))」(Refl. 7202)であるとも言われている。この基盤もまた、われわれの「自由な選択意志に基づいており」(Ebd.)、それゆえ、「幸福の知性的なもの(das intellektuelle der Glückseligkeit)」(Ebd.)とすら呼ばれている。

同レフレクシオンの後半においては、嘘の禁止という問題をめぐって、いくつかの古代倫理学説がとりあげられている。嘘をつくことは、エピクロス派によれば、幸福を害するような帰結をもたらすゆえに禁じられ、ストア派によれば、それ自体が幸福に反するゆえに非道徳的であり、あるいはカントのプラトニスト理解に従えば、イデアという最高善に適さないゆえに嫌悪される。こういった古代倫理学説に対するカントの批判は、『基礎づけ』や『実践理性批判』にも散見されるけれど、より近いものとしては、同時期に属するテキストである七〇年代の『道徳哲学講義』を挙げることができよう(特に、プラトニスト批判はそこでしか見られないものである)¹³⁵。しかし、そういった同種のテキストに比

¹³⁵ 「われわれはまた神秘的な理想を考えることができる。この理想にあつて最高善は、人間が最高の存在と共にあるということに存する。これはプラトンの理想であり、狂信的理

べても、このレフレクシオンが特異に映るのは、古代倫理学説の代替物としてカントが、「自己満足の原則」(Refl. 7202)を挙げているからである。道徳の原理を幸福に求めることは、それがたとえイデアの世界であろうとも、「外的な説得」(Refl. 7202)に留まるのであり、そのような倫理学説は、後に他律の原則と呼ばれることだろう。対して、カントが「自らへと立ち戻り、そして発見する」(Ebd.)ものは、後に自律の原則として知られる、「アプリアオリな法則」「純粋な意志」そして「自分自身の理性」(Ebd.)にほかならない。しかし、こうしたカント倫理学のよく知られた用語にも拘わらず、これらの原則を通じて規定された「完全な善」は、すぐさま、「純粋な幸福」(Ebd.)という奇妙な概念に言い直されるのである。「この法則が規定する意志は、あらゆる経験的な意志に先立つところの、純粋な意志と呼ぶことができる意志である。また、この法則が規定する純粋な実践的善は、単に形式的な善だとしても、最高の善である。なぜならこの善は我々自身によって作り出された、つまり、我々自身の力の中にあるのであり、その限りにおいて、この完全な善、すなわち純粋な幸福とのかかわりにおいて、あらゆる経験的な善をも可能にする。この規則に行為は反してはならない。なぜなら、そのとき行為は、あらゆる幸福の条件であるところの、自己満足の原則に反しているからである」(Ebd.)。この叙述においてカントは、あたかもこの「純粋な幸福」や「自己満足」の感情こそが、自らの倫理学を根拠づけるものであり、「嘘の禁止」というシンプルな、とはいえ、カント倫理学の根底にある問いの解決をも与えてくれる、そのように語っているようにも見える。はたしてこのレフレクシオンを書いていたカントは、『基礎づけ』や『実践理性批判』を編むことになるその人と、異なる思考を抱いていたのであろうか。あるいは、これら代表的著作に表された倫理学説の背後にもまた、ある種の特殊な幸福という発想が控えており、その氷山の一角が、尊敬の感情として顔を見せているのだろうか。

研究者たちは、この異様な発想をめぐり、異なる見解を戦わせている。K・デュージングは、比較的良好に知られた一九七一年の論文の中で、最高善の問題を追いながら、レフレクシオンにみられる「幸福の後成」「アプリアオリな幸福」「自己満足」といった概念を取り上げている(Düsing (1971), S. 20 f.)。デュージングの理解では、これらの概念によってカントは、経験的な幸福とは質的に区別される「真の幸福」(Düsing (1971), S. 24)「知的幸福」(Ebd. S. 25)を語っている。そして、これらの概念は、第二批判において言及される「自己満足」とも連続性を持ったものである。しかし、デュージングによれば、「知的な幸福」という思考は、成熟したカント倫理学において、その意味を失っている。「カントは自己満足を、最高善の説明とのつながりに組み込んでいる。しかし、自己満足としての知的幸福は、カントにとって、今や体系的に無意味なものになったのである。自己満足の思考をカントは、もはや道徳的動機として取り上げることはしない。道徳的動機の問題は、『実践理性批判』において、むしろ尊敬の感情によって解決されるのである」(Ebd. S. 26)。ほぼ同

想である」(VM. 17)。

様の解釈を、M・フォルシュナーが、とりわけ例のレフレクシオン七二〇二を中心に提示している。このレフレクシオンに登場する「自己満足」が、批判期の著作では意味を失ったことの原因を、フォルシュナーは、カントにおける幸福概念の変容に求めている。すなわち、批判期におけるカントは、幸福の概念を「あらゆるわれわれの傾向性の満足」(KrV A806/B. 834)という、経験的な幸福に限定してしまった。『純粋理性批判』におけるこの、内容においてまったく経験的な、概念からすると、全体という表象を強調した幸福概念によって、カントは、われわれが再構成したレフレクシオンにおける概念からは、根本的に遠ざかってしまった」(Forschner (1988), S. 369)。フォルシュナーはここで尊敬の感情にも言及しているけれど、注目されているのは尊敬の感情の否定的側面、つまり謙抑の感情のみであり、そこには幸福に類するものは何もないとされている。それゆえ、「カントはいまや、レフレクシオンの概念において道徳性と幸福の間に設けた緊密なつながりを、断ち切ってしまうのである」(Ebd.)¹³⁶。

まったく異なった解釈を提示しているのが、第四回国際カント大会でなされたM・アルブレハートの報告である。デュージングやフォルシュナーとは違い、アルブレハートは、レフレクシオンと批判期の著作との連続性を主張している。しかしその解釈は、「知性的な幸福」を批判期のカント哲学にも見つけるのではなく、むしろ反対に、レフレクシオンにおいてすら「知性的な幸福」を全く認めない、というものである。アルブレハートは前述のデュージングの論文を、次のように批判している。——カントはレフレクシオンにおいても、経験的な幸福から質的に区別されるような「知性的幸福」を語ってはいない。幸福に関してカントが二種類のを区別しているように見える箇所においても、幸福そのものがそこで区別されたわけではない。たとえば、レフレクシオン七二〇二においてカントは幸福の「質料」と「形式」を区別しているけれど、それによって意味されているのは幸福の、質料的「条件」(Albrecht (1978), S. 566)と形式的「条件」の区別なのであって、「形式」だけが幸福を生み出すことが語られているわけではない——。面白いのはアルブレハートが、「自己満足」の概念を幸福とは区別している点である。アルブレハートは「自己満足」を「経験的ではない良い状態」(Ebd.)と認めながらも、それは幸福そのものではなく、レフレクシオン七二〇二にもあるように、「あらゆる幸福への感受性」(Ebd. 567)であると理解している。あくまでも幸福それ自体は、経験的なものに留まらなければならないという信条が、アルブレハート解釈の骨子を成している。それゆえ、「メンツァーの〔道徳哲学〕講義、『純粋理性批判』、レフレクシオン七二〇二から抜き出された発言によって、言及さ

¹³⁶ 同様の解釈として Römpp (1991)。レンプはレフレクシオンの幸福概念の分析に留まり、それと批判期の倫理学を比較はしていないけれど、次のような叙述はレンプの立場を示唆しているだろう。「とはいえ、カントが〔批判期の著作とは〕異なる思考を追及していたことを示唆する、多くのカントの発言がある。それによれば、幸福と道徳の関係は、この世界において有効なつながりが提示されるように、規定されている」(S. 564)。

れたすべてのレフレクシオンを、大きな問題なく、次のように解釈することができる。これらのテキストにおいて展開された幸福の経験的概念は、あらゆるそれ以外の違いにも拘わらず、保持されているのだと」(Ebd.)。レフレクシオンにおける特殊な幸福の存在を否定するアルブレハトは、必然的に、それらのテキストと『実践理性批判』との一貫性を主張していることだろう。

近年の解釈では、デュージング／フォルシュナーの解釈、すなわち、レフレクシオンにおける知性的な幸福の存在が、大筋において認められているように思われる。たとえば清水大介は、道徳哲学レフレクシオンの包括的な分析に基づいた上で、やはり、幸福の質的な区別を認めている(ただし清水は、知的幸福と自己満足の間にも区別を設け、「三種類」の幸福という解釈を提示している(Shimizu (1997), S. 104 f.))。たしかに清水は、道徳的動機の問題に関しては、デュージングを批判している。清水によれば、デュージングは、七〇年代のレフレクシオンにおいて「自己満足」が道徳的動機として提示されていると主張しているけれど、カントは決して、「自己満足」と動機概念を結び付けたことはなかった(Ebd. S. 130)。しかしそれでも清水は、デュージングと同様に、「自己満足」や知性的幸福をめぐる思想と、批判期における尊敬の感情概念の間に断絶を見ているのである。「後に、尊敬の感情が、法則から直接生まれる中心的な道徳感情として登場した時、レフレクシオン六八九二においては自己満足に帰属していた感情における高揚(Erhebung)もまた、尊敬の感情へと移し入れられる。この尊敬の感情が、それによって、動機の役割を引き継ぐことになる。そして、自己満足はそれによって、受動的な役割へと退却するのである」(Ebd. S. 120)。あるいは、B・ヒンメルマンは、二つの解釈の中間的な立場を採ろうとしている。レフレクシオン七二〇二の解釈をめぐる上述の論争について、ヒンメルマンはアルブレハトに軍配を上げ、自由や道徳性が幸福の「形式的」条件のみを与えることを認めている。しかし同時にヒンメルマンはこうも述べている。「しかしアルブレハトにあっては、反対の危険性があるように思われる。すなわち、カントによって提示された、自由を通じて引き起こされる道徳的幸福を、あまりにも低く見積もってしまう、そのような危険である」(Himmelman (2003), S. 92 f. Anmerkung 86)。これに対応して、自己満足の概念についてヒンメルマンは、それが「真の幸福」「知性界の幸福」という、特殊な感情であることを認めている。そしてまた、レフレクシオン七二〇二を中心とした七〇年代に見られる「道徳的幸福」という発想は、八〇年代の成熟したカント倫理学においては否定されることになった、そのようにヒンメルマンはカントの思考発展を再構築している(Himmelman (2003), S. 106-119)。

争点となっているのは、七〇年代の諸レフレクシオンにおいてカントが、「知的幸福」とも呼べるような特殊な感情を認めたのかどうか、という点にある。この点を首肯するかどうかによって、レフレクシオンに展開されている思考と、主著におけるカント倫理学との関係もまた、異なった理解を受けることになる。デュージング／フォルシュナーのように、経験的ではないような幸福の存在をレフレクシオンに認めたとき、そこでは、後

の倫理学の著者群との差異が強調されることになる。その際、幾人かの研究者たちに共通していたのは、「自己満足」の概念に取って代わるようなものとして、尊敬の感情が言及されていたことであった。反対にアルブレヒトは、レフレクシオンにおいても、そのような非経験的な幸福の概念は語られておらず、それゆえに、レフレクシオンと『基礎づけ』や『実践理性批判』は、一貫性を持って読まれることができる、そのような解釈を提示していた。

二つの解釈にあって共通しているのは、経験的ではない「知的幸福」の概念が、いずれにせよ、批判期のカント倫理学においては存在しないという点にほかならない。仮にレフレクシオンにおいては、そのような特殊な種類の感情が認められたとしても、その思考は『実践理性批判』をはじめとする著者群には見つけることができない。その理由として考えられているのが、批判期における道徳感情である尊敬の感情が、知的幸福の概念としてはふさわしくないことである。カントが「動機論」で幾度も強調していたように、尊敬の感情とは経験的幸福、あるいは、傾向性には対立するようなものである。たとえばフォルシュナーは、尊敬の感情における「謙抑」の契機に注目して、そこには幸福に類する要素は何もないと理解していたのであった。

けれど、本章でわれわれが見てきたのは、謙抑の感情でさえもが、傾向性、あるいは、経験的な幸福そのものに対立するようなものではない、という事実であった。むしろ謙抑の感情は、あらゆる傾向性の統一を通して、別様に言えば、幸福の形成を通じて、初めて可能になるような感情なのである。そして、謙抑の反作用であるところの（積極的な）尊敬の感情もまた、傾向性の統一を前提していなければならない。このような理解の下で、もう一度レフレクシオンに立ち戻ったとき、そこでは、まさにこの「統一」という契機が予告されていることに気づかされる。先のレフレクシオン七二〇二において、幸福の「統一」はいくども言及されている。たとえば自己満足という幸福の「基盤」は、「統一の形式的条件」と呼ばれている。

この基盤においては、レアールなもの、すなわち、幸福の質料であるような享樂は存在しない。しかし、それにもかかわらずそこには、幸福にとって本質的であるところの、統一の形式的条件が存在するのである。この統一を欠いたとき、われわれは自己を軽蔑することになり、生の価値から本質的なもの、すなわち人格の価値を失うのである。この統一は、良い状態の自発性としてある。(Refl. 7202)

研究者たちにあつては、自己満足が一種の知的幸福であるのか、あるいは、単にその「形式」のみを与えるのかが争われていた。しかしながら、本章の分析を通じて明らかになったことは、尊敬の感情とはまさに、統一と、そして統一を与えるための道徳法則という「形式」を起源とした感情であるという点にほかならない。この点において、『実践理性批判』「動機論」と、七〇年代のレフレクシオンの思考の間に、連続した直線を引くことがで

きる。すなわち、尊敬の感情が自由のカテゴリーという「統一の原理」をもっていたことと同様に、レフレクシオン七二〇二もまた、自由を「統一の原理」として語っている。「幸福のあらゆる要素をアプリアリに統一するという機能は、幸福が可能であることの必然的条件であり、幸福の本質である。アプリアリな統一とは、しかし、選択意志の一般的法則、すなわち道徳性の下にある自由である」(Refl. 7202)。それゆえ、多くの研究者たちの見解に反して、幸福と尊敬の感情の関係をめぐる思考は、レフレクシオン七二〇二と『実践理性批判』において、「統一」という概念に関して言えば、同一のものとして捉えることができる。この「統一」こそが、まさに、特殊な感情を産出する原因であるという議論を、レフレクシオン七二〇二とほぼ同じ年代に属すレフレクシオン七二六〇においても観察することができる。

法則の下にある自由という統一の原則は、われわれが自然と呼んでいるものとの類比を構築し、また、幸福の内的な源泉をも構築する。この幸福の源泉は、自然が与えることのできないものであり、われわれ自身はその創始者なのである。そのとき、われわれは道徳的であるような法則に従って知性界に身を置いているのであり、そこにおいて、われわれは自らを気に入るのである。

実践的な諸原理に従った知性界の統一。ちょうど、物理法則に従った感性界の統一のように。(Refl. 7260)

自然が与えることのできない幸福、すなわち、経験的ではない幸福は、まさに「自由という統一の原則」を起源としている。さらに、このレフレクシオンにおいて興味深いことは、カントがこの統一の原則を、「われわれが自然と呼んでいるものとの類比」において捉えようとしていることである。道徳法則に従った知性界の統一は、物理法則に従った感性界の統一と類比的に考えられる。この、道徳法則と自然法則との類比関係は、『実践理性批判』における「自由のカテゴリー」により、あらためて、実践哲学と理論哲学の類比として語りなおされることになるだろう。さらに、カントが二つの領野に類比的関係を築こうと試みていたことを証拠づける別の概念を、七〇年代のレフレクシオンの中に見つけることができる。その概念とは「統覚」のそれである。この、通常のカント哲学理解では、理論哲学の領野に限って使われるはずの概念が、先のレフレクシオン七二〇二においては、二回も登場するのである。そこでカントは統覚を、まさに本章の主題である自己満足概念と並行的な関係に置いているのである。

誰においても欠けてはならないこと、それなしにはいかなる幸福も可能ではないこと、それ以外のものは偶然であること、これらのことが満足の基盤（基礎・土台）として必要である。この基盤が自己満足である（いわば最初の快い統覚である）。(Refl. 7202)

自由な選択意志の原理からの道徳性の教育概念。それは、あらゆる幸福の形式的条件であるアприオリな自己満足という原理である（統覚とパラレルな）。(Ebd.)

自己満足と統覚を接続する論述は、さらに、レフレクシオン七二〇四にも見つけることができる。

ちょうど統覚の同一性が、あらゆる可能な経験に先立つアприオリな総合の原理であるように、私の意志の同一性は、形式に従って、私自身から生じる幸福の原理であり、それを通じて、あらゆるアприオリな自己満足が規定される。(Refl. 7204)

最後の引用に最も顕著に表れているように、カントは、経験に総合を与える統覚と、幸福を可能にする自己満足とを並行関係においている。統覚というアприオリな原理を通じて初めて経験が可能になることと、自己満足というアприオリな感情を通じて初めて経験的幸福が可能になることが、ここでは同一の事態として語られている。この並行関係を可能にしているものは、統覚と自己満足が共にもっている、「統一」を与える機能である。統覚も自己満足も、経験的な地平に「統一」を与えることによって、共にアприオリな「基盤」となり、認識や幸福そのものを可能にする¹³⁷。

実践哲学と理論哲学との並行関係を証言するものとして、レフレクシオン七二〇二には、さらに、「統整的(regulativ)」という言葉も見受けられる。「道徳性とは、幸福の原則であるところの（アприオリな幸福の統整的原理）自由という理念である」(Refl. 7202)。『純粹理性批判』において「統整的原理」とは理性が与える理念の呼称であり、この理念は、統覚と同様、悟性の認識に「統一」を与える役割を担っていた。「この理念は、それゆえ、悟性認識の完全な統一を要請する。この統一を通じて、悟性認識は、単なる偶然的な集積

¹³⁷ これらのレフレクシオンに辿られる「実践哲学における統覚」という主題は、B・ミルツも指摘するように(Milz(2002), S. 285)、実践哲学の主著が発表される一七八四年以降、表立って取り上げられることはない。とはいえ、直観が統一される統覚と、欲求が統一される実践理性、そしてそれに伴う尊敬の感情との連関は、自由のカテゴリーにおいても示唆されていたように、ことがらとして保たれているように思われる。統覚の作用を実践哲学の中にも見ようという試みに関しては、本章注四で挙げた文献のほかに、古典的研究である Heimsoeth (1924)を参照されたい。ハイムゼートは、レフレクシオン七二〇二も援用しながら(S. 255)、尊敬の感情と統覚との関係にも目を向けている。P・ガイアーもまた、これらレフレクシオンにおける、自由と幸福との連関を主題化している。ガイアーは、自由が経験的幸福との対立ではなく、経験的幸福を統一することによって知的幸福を産出すること、そしてその作用は統覚と並行的な関係にあることも指摘している(Guyer(2000), pp. 115, 6)。

ではなく、必然的な法則にしたがって連関する体系となるのである」(KrV. A645/B673)。「統整的」原理である理念が、悟性認識を統一することで「連関」をもたらすという事態が、以下のレフレクシオン七〇二九においては、「アприオリな適意」とのつながりにおいて反復されている。

理性はここでアприオリな適意(Wohlgefallen)を産み出す。それが生じるのは、対象が私の傾向性や動機の満足と比較されないときである。なぜなら、その時でも、私の傾向性全般(Neigungen überhaupt)は普遍的なもの(den allgemeinen)の下に内包されているからである。このアприオリな、あるいは普遍における適意の考察は優先される。なぜなら、秩序と形式の原理は、本質的に不可欠であり先行し、この原理なしには、私の私的な享樂の下に、あるいはそれと他者の享樂との間に、いかなる連関(Zusammenhang)もないからである。統整的なもの(das regulativ)は先行し、いかなるものもそれに反対してはならない。さもなければ、多様なもの(dem Mannigfaltigen)の下に、いかなる連関も、確実性もないだろう。すべては混乱する。アприオリな適意が成立するのは、単に気に入るであろうもの全てへと、ある秩序をもたらし、それによって全体を構築するようなものの中である。(Refl. 7029)

先にも言及した通り、カントは『判断力批判』において三種類の「適意」を語りながら、尊敬の感情を「善への適意」と言い換えていた(KU. 210)。文脈からしても、「アприオリ」という性質からしても、このレフレクシオンで語られている「適意」が、尊敬の感情へとつながっていく感情であることは疑いがない。この適意は、「対象が私の傾向性や動機の満足と比較されないとき」に理性が産出するとされており、一見すると、傾向性に対立する感情であるようにも見える。しかしながら「その時でも」、「傾向性全般」は理性の与える普遍性へと「内包」されるのである。理性はここでも傾向性を排除するのではなく、そこに「連関」「秩序」「全体」をもたらす能力として構想されている。そして、その時に傾向性は、第二批判における自由のカテゴリーとのつながりにおいてもそう呼ばれていたように、「統整」がもたらされるところの「多様なもの」と理解される。『実践理性批判』においてはやや足早に通り過ぎられた、欲求の多様なものに統一を与える理性と、そこで生じる特殊な「適意」との潜在的な関係が、このレフレクシオンにおいては示唆されていると言っていいたいだろう。純粹実践理性は、実践哲学における統覚として、自由のカテゴリーを通じて「欲求の多様なもの」を統一し、あらゆる傾向性の総体である「利己心」を謙抑する。そして、まさにそのことと同時に、同一の理性が、道徳性を可能にするような積極的感情を産出する。その感情は、たしかに「適意」と呼ばれるべきものであり、傾向性や、あるいは美の感情と同様に、人間にとってある種の快をもたらす。それどころか、この適意は、単なる瞬間的な快ではなく、感性的感情の全体を統制することで「幸福」の基盤をなす、知性的感情である。そして感性的感情の統制、欲求の統一は、道徳法則を自己

意識として機能させているところの、純粹実践理性の働きなのであった。人間が持つ多様な欲求に統一をもたらすこと、それが感性界へと関わる純粹実践理性の機能であり、それに伴う二つの異なった、しかし表裏一体ともいえる感情の総体が、尊敬の感情の内実と言えるものにほかならないのである¹³⁸。

まとめに

本章の分析を通じて尊敬の感情は、理性が感性へと与える「統一の感情」として解釈された。『基礎づけ』や『実践理性批判』において尊敬の感情が、「理性によってひきおこされる」と定義づけられた時、具体的にそこでは、感性に統一を与える、そのような理性が

¹³⁸ このような統一の作用としての感情に、なぜ「尊敬 *Achtung*」という名前が与えられたのか、そのことはさらに問われるべき課題であろう。本研究がこの問いに、あるいは提供できる視点は、“*Achtung*”という言葉の持つ「注意」という意味合いである。受容された多様なものを意識の統一へと運び込む認識能力の作用は、経験的な水準においては「注意」と呼ぶことが出来る。この構図は、第一批判における、いわゆる「自己触発」の問題に即して描かれていた。そこで語られていたのは、悟性が多様なものの総合を通して内感を触発する、という事態である。「悟性は構想力の超越論的総合という名の下に、そのような〔多様なものの統一という〕行為を受動的主体（悟性はこの主体の能力である）へと執行する。これらのことについて我々が、それによって内感が触発されると言うのは正しいことである」（B 153, 4）。K・デュージングも指摘するように（Düsing (2010), S. 148）、自己触発の経験的な例としてカントが挙げるのが、人間の「注意というおこない（*Actus der Aufmerksamkeit*）」（KrV. B156）なのである。自己触発と尊敬の感情との構造的連関は Heimsoeth (1924), S. 247-254, Blasche (1988), S. 106, 7 や内田（二〇〇五）五八、及び一六五頁 においても指摘されている。「注意」概念を通じて、理論哲学と実践哲学を接続しようという試みは高橋（一九九五）にも見られる。それでは、なぜ、“*Aufmerksamkeit*”ではなく“*Achtung*”という言葉が採用されることになったのだろうか。予想に予想を重ねることになるけれど、「注意する（*Aufmerken/attentio*）」という心的作用は、あくまで経験的領域に属し、カントにとっては人間学で（*Anthropologie*. 131）、また、例えばヴォルフにあっては経験的心理学において（*Wolff. Psychologia empirica. §. 234 f.*）語られるものである。純粹実践理性による必然的な作用を表現するには、そのような経験的行為を表す言葉はふさわしくないために、「注意」ではなく、しかし「注意」の意味を含んだ、「尊敬」という言葉が採用された、という解釈が可能であるかもしれない。とはいえ、本研究の七章でも見るように、「注意」概念と尊敬の感情、そして自己満足の概念は、『実践理性批判』の方法論において接続されているのである。方法論は、ある一面において、原理論で語られたことの、経験的な人間存在への適用を語っている。このことから、「注意」が「尊敬」の経験的側面であることが伺えるだろう。

意味されていたのだと思われる。欲求や経験的幸福に統一を与える理性と、そこから生じる特殊な感情の存在を、カントはすでに七〇年代において認めていた。この特殊な感情が八〇年代に至って、尊敬の感情として語られるようになったとき、この感情はまた「道徳的動機」としての役割をも担うことになる。感性に統一を与える理性が、まさにそのことによって、「道徳的動機」として道徳的行為の原因となるという事態は、いかにも奇妙なことに見えるだろう。しかしながら、感性に統一を与えるという機能によって理性は、感性から独立した自由な能力となるのであり、それゆえ統一を与えることによって理性は「自由な原因性」たりうるのである。本研究の第一章や第四章において尊敬の感情は、理性の「自己活動性」の感情とも解釈されたけれど、本章において明らかになったのは、この「自己活動性」が、欲求を「統一」する機能にあるということ、そのことにほかならない。そして「統一」という理性の機能は、「統覚」に見られるように、理論哲学における理性の自己活動性でもあった。二つの哲学領野をつなぐこの類比性は、七〇年代の道徳哲学へのレフレクシオンにおいて既に語られており、批判哲学の枠組みに至っても、「自由のカテゴリー」の中に観察できることを本研究は見て取った。「自由のカテゴリー」を前提している尊敬の感情もまた、理論哲学と実践哲学の領野にまたがる理性の共通の働きから産出される感情なのであり、それゆえ、この概念がカント倫理学の隠れた中心を成していることは不思議ではない。カント哲学に対しては、すでにカントに続く世代からも、理論哲学と実践哲学との統一性のなさが批判されていたが、しかしカント自身にあっては、すでにその批判哲学が成立する以前から、二つの領域の交錯点が模索されていたのである¹³⁹。この交錯点のひとつである尊敬の感情のさらなる根拠へと遡るためには、実践哲学の枠を超えて、理論哲学における自由や自己意識の概念へと分析を進めなければならないであろうが、そのことは、本研究の範囲をはみ出ている。次章以降では、むしろ、ここまで原理的に叙述されてきた尊敬の感情が、経験的・具体的な人間存在へと「適用」される場面が描かれることになる。

¹³⁹ 例えば初期シェリングの次のような批判が代表的なそれだろう。「カントの理論哲学がいたるところで確固とした連関を主張したとしても、しかしその理論哲学と実践哲学は、同一の原則によっては全く結ばれていない。カントにおいて実践哲学は、理論哲学と同一の建造物ではなく、哲学全体に隣接する建造物を構築しているようである」(Schelling, *Vom Ich als Prinzip oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Sämtlichen Werken*, hg. von K. F. A. Schelling, Bd 1, 6)。

はじめに

前章までの内容が尊敬の感情の「原理的」な分析を目指していたのに対して、本章と次章は研究全体の中において、いわば「応用的」な位置を持っている。「応用」は、ここで、いくつかの意味において理解される。まず、形式的な点について触れれば、以下二章で中心的な主題となる「悪の問題」は、カント自身にとっても、八〇年代の主著において展開された倫理学体系の応用的な内容を含んだものであった。この研究にとっても「悪の問題」との取り組みは、尊敬の感情の分析を延長することでもあり、前章までに明らかになったいくつかの点の、論理的帰結を導き出すことを意味してもいる。しかし、さらに深い内容に踏み込んでいけば、以下の二章は、いわゆる「純粹」な倫理学から「經驗的領野」への「応用」という意味をも持っている。

しかしながら、ここで言われている「純粹」から「經驗的領野」への「応用」は、カント哲学において通常言われるような「批判」から「形而上学」への、具体的には、『実践理性批判』から『道徳の形而上学』への展開とは、異なる事態を指し示している。たしかに『道徳の形而上学』もまた、「形而上学」であるにも拘らず、經驗的領野とのつながりを持った著作ではある。『道徳の形而上学』の冒頭、その「法論」に寄せて、カントは『道徳の形而上学』が經驗的なものから完全に切り離されえないことを指摘している。「法の概念は純粹な、しかしながら実践（經驗において生じることがらへの適用）へと向けられた概念としてあり、法の形而上学的体系は、その区分において、經驗において生じることがらに含まれる經驗の多様性(die empirische Mannigfaltigkeit)に対しても配慮しなければならない」(MS. 205)。「実践(Praxis)」、すなわち具体的な行為への関わりを含む以上、『道徳の形而上学』は、經驗的なものとのつながりをなくして成立しえない。そしてこのことは、本研究が前章までにおいて、実践哲学における「批判」についても示して来た事態でもある。『実践理性批判』において目指されていたのは、単に經驗から切り離された純粹な原則の説明だけではなく、その原則が感性を持った存在である人間へと適用されること、そしてこの適用の正当性（演繹）やメカニズム（動機論）の叙述であった。そこでは、ちょうど理論哲学と類比的に、感性的な「多様なもの」の統一が図られ、そしてこの統一から尊敬の感情が産出されたこともまた、前章が見てきた通りである。その限りにおいてカント倫理学は、その中核においてすでに、經驗的なもの、感性的なものとの関わりの中に存在している。「感性とは関わりがない理性の倫理学」として受容されてきたカント倫理学は、実際のところ、むしろ理性と感性との関わりの中にその最大の課題を抱えており、この課題との取り組みの中で、純粹感情とも呼ぶことが出来る概念を展開させていった。これらを示すことが、ここまでの本研究の中心をなしていた。

それでは、經驗へと既に関係づけられた倫理学が、さらに經驗的なものへと「応用」されるとは、いかなる事態を意味することになるのだろうか。問いへの答えは、本章と次章

の結論において示されなければならない。しかしここで回答の構図だけを先行させておくのであれば、それは、「過程」「プロセス」あるいは「進歩」といった動的モデルの中で、カント倫理学が再び捉えなおされることを意味している。批判哲学では人間の心的能力のモデルの中で原理的に扱われていた尊敬の感情が、具体的な個々人において、どのように生成されていくのか、それを辿ることが以降二章の課題となろう。

とはいえ、ここでは一度叙述を戻し、いくばくか大きな枠から問題を語りなおすことにしよう。すでに予告された通り以下の二つの章では、カント倫理学における「悪の問題」が主題化される。「悪の問題」は、カント倫理学研究においても、そしてまた少し広い視野から見ても、哲学研究において特異な地位を占めている。この特異な地位は、すくなくならず本研究の内容をも規定しているのである。

1、一般的悪論とカント

この二十年の哲学・倫理学研究において「悪の問題」への注目が高まっている。一九九五年、現代ドイツを代表する倫理学者O・ヘッフエは、シェリング『人間の自由の本質』へのコメントに寄せて、次のように書いていた。——二十世紀の倫理学は悪の問題に対する関心を、いくつかの要因は考えられるものの、しかし詰まるところは単なる「思慮のなさ」(Höffe (1995), S. 16)から失ってしまったのであり、「哲学は主題としての悪を取り戻さなければならない」(Ebd.)。この呼びかけに応えるかのように、一九九〇年代の前半から今日に至るまで、悪の問題と取り組む、実に多くの研究書、論文、あるいは一般的な読み物が出版された。「悪」という言葉の分析から文化史的視野をもったものまで、多岐にわたった研究状況は、さまざまな哲学研究の潮流や関心が、「失われた」概念を取り戻そうとしていることを感じさせる¹⁴⁰。

¹⁴⁰ 悪の問題が二〇世紀の哲学から失われた「いくつかの理由」としてヘッフエは、例えばホロコーストの衝撃や、弁神論を始めとする宗教的概念の哲学における消失を挙げている(S. 14, 5)。実際、宗教哲学の文脈においても、同様のことが指摘されている。「キリスト教の神学や哲学の伝統からすれば、二〇世紀の分析哲学的な宗教哲学において、罪や贖罪といったことが中心を占めていなかったことは特筆すべきことである」(Quinn (1988), pp. 89)。とはいえ、クインの同論文においては、こういった概念への「関心のルネッサンス」(o.c. pp. 90)が言及されている。おそらくその例はPlantinga (1974)などであろう。有名なこの著作においてプランティンガは、弁神論の問題に対して分析哲学的なアプローチを試みている。ヘッフエ自身も、「二〇世紀の哲学が悪を失った」という主張には、いくばくかの例外を認めているのであって、その一つが、Arendt (1986)である。とはいえ、やはりこの二〇年において悪の問題が、これまでにない脚光を浴びていることは間違いない。そのいくつかの例を挙げれば、異なった言語圏からの論集としてHermann-Koslowski (1998), Lara (2001), 熊野・麻生 (二〇〇六)、単独の著者によるモノグラフィーとして Neimann (2002),

哲学が悪の問題と取り組む中で、一つの重要な方法として認められているのが、問題への哲学的アプローチである。その中でもカント倫理学における悪の概念が、近年の関心における一つの中心をなしていることは、否定されえない事実であろう。カントにおける悪の概念、とりわけて、『単なる理性の限界内での宗教（宗教論）』の第一部「善き原則と並んだ悪しき原則の内在(Einwohnung)」について…もしくは人間本性における根源悪について（根源悪論文）」におけるカントの悪論は、哲学史においても一つの転回点であり、同時に、失われた「悪の哲学」を取り戻すための有力な候補として、カント研究の内外でさまざまに語られている。倫理学における悪の問題、という関心をもって解釈を受けるようになったカント悪論の評価は、とはいえ、未だ定まっていないうように思われる。カントの悪論が倫理学の中でどのような立場を代表しているのか、反対にカントの悪論には何が欠けているのかといった点について、個々の論者間で大きな相違が見受けられる。この評価の不安定さは、カントの悪論をカント倫理学体系の中に位置付けようとする、狭い意味でのカント研究においても見られるものである。カントを中心に悪の哲学の通史を執筆したC・シュルテによれば、その理由は、根源悪論文の出版事情にある。比較的よく知られた事情であるけれど、この論文は当初、独立した論文として「ベルリン月刊誌」に掲載された。しかし、「啓蒙君主」フリードリヒ二世の後を継いだフリードリヒ＝ヴィルヘルム二世の「反啓蒙」的な政策の下、「ベルリン月刊誌」に掲載予定であった別の論文が出版差し止めとなった。この論文の出版をするためカントは、それを第二部として、根源悪論文も含んだ著作である『宗教論』を発表したのである。『宗教論』第二版の出版後、一七九四年、ヴィルヘルム二世からの勅令が下り、カントは今後、宗教に関わることがらに著作、ないし講義で触れないことを宣誓しなければならないこととなった。——結果として「根源悪論文」は、元来は単独の論文であったのが、『宗教論』の一つの章として読まれ、長い間、カントの宗教哲学に属するのだと受け止められて来た。そしてそれが道徳哲学とのつながりにおいて読まれるようになったのは比較的最近のことなのである¹⁴¹。

Bernstein (2002), Dews (2008)、一般的な読み物として Safranski (1999), Pieper (1997)。しかしながら、このような多くの出版にも拘らず Ehni(2006)は、そこに「体系的な著作がほとんどないこと」(S. 13)を嘆いている。実際の所、二十世紀における悪についての哲学としてしばしば言及される Arendt (1986)などは、悪についての体系的な倫理学を築くことは全く目指していない。そもそも悪の概念を、倫理学の枠において「体系的」に扱うことが出来るのか、という問い自体が、容易に答えることができないものである。後に見るように、カント倫理学においても、この問いは取り組まれるべきものである。近年の多くの研究が悪の概念をカント倫理学の体系へと組み込もうとしているけれど、有力な反対意見として、カント自身がそのようなことは目指していない、という指摘もなされている。

¹⁴¹ Schulte (1991), S. 353. 『宗教論』における「根源悪論文」の独立性については、また Palmquist (2009), pp. xviii. 「カントが『宗教論』の各章を *Erstes Stück, Zweites Stück, etc.*

しかし、道徳哲学とのつながりにおいてカントの悪論が解釈されるようになった昨今においても、果たしてそれが『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』に見られるような、カントの「公式の」道徳哲学とどのような関係に立つのかについては、解釈者の間でも意見が分かれている¹⁴²。さらには、このような動向を踏まえた上で、それでも「根源悪論文」における悪論は、カント道徳哲学とは切り離されて読まれるべきであるという見解すら存在する¹⁴³。カントの悪論を、倫理学の枠内で捉えるにせよ、カント哲学の全体像の中に位置づけるにせよ、その評価は未だ定まっていない。

そういった中でも、以下の二点はカントの悪論の長所と短所として、しばしば言及される。まず長所とは、カントの悪論が「還元主義的(reduktiv)」ではないという点である。「還元主義的」悪論とは、悪の原因を人間の内外の、しかし本人の自由な意志決定とは別の要因に還元することで悪を説明しようとする、そのような議論を意味している。たとえば、古くは物理的原因に、今日で言えば社会的、あるいは遺伝子的要因に悪の起源を求めることで、還元的悪論は悪の問題を人間の自由意志から切り離してしまう。こういった議論によれば、人間における悪とは様々な内外の要因がもたらした必然的帰結なのであって、それは道徳や倫理の問題とは関係がない。倫理学というものが、仮に道徳的善を何らかの規範として提示することができるとしても、現実の世界でその規範とは関係なく事実として

(literally „First Piece“, „Second Piece“, etc.) と名付けたことは、英語圏の読者にとって大きな混乱の素であった。とりわけ〔英訳者である〕グリーンとハドソンが“Book One“, „Book Two“ etc. という、誤解を与えやすい言葉を使って以来、そうである。Stück とは、『宗教論』が、元来は一連の雑誌論文として書かれた四つのエッセー(„pieces“)で構成されていることへの、注意喚起であるように思われる」。また、カント倫理学の受容史における悪の問題について一例を挙げれば、古典的研究と認められている Paton (1965)は、それを“Freedom to act badly“という章の下で (evil という言葉を使うことすらなく) 極めて小さな扱いしかしていない。それに対して現在の代表的解釈者である Allison(1990)や Wood(1999)において悪の問題には自覚的に大きな紙数が、しかも重要なコンテキストの中で割かれている。彼らの論述はこの二、三十年における悪という問題への注目の成果といっていよかろう。とはいえ、「根源悪論文」の独立性のみを強調することには、いくばくかの留保をつけなければならない。というのも、『宗教論』第二章以降を実際に読んでみると、そこには第一章との明確なつながりが認められる議論が展開されており、カント自身が『宗教論』各章のつながりに自覚的であったことを伺わせるからである。

¹⁴² 二つの異なる解釈の可能性に触れておくならば、悪の問題をカント実践哲学全体の修正と見るのは Prauss(1983)。対して、カントの悪論が、『基礎づけ』や『実践理性批判』に既に含まれていた議論の帰結と考えるのは、Allison (1990), Bojnowski(2006)。

¹⁴³ Klemme (1999), S. 127. 「カントはこのような、狭い意味での道徳哲学的な問題を、根源悪の教説によって解決しようとは、全く試みていない」。

生じる道徳的悪の問題は、倫理学の枠外にある。このような「還元主義的」議論に反対して、カントの悪論は、根源悪論文を一読すれば明らかなように、悪が人間の自由なおこないであることを強調することで、倫理学における悪論を可能にしようと試みている。人間の悪は彼の自由からなされた行為であり、自然法則の下で必然的に生じた出来事ではない、そのことは、カントの最も強い信念に属している¹⁴⁴。

反対に、カントの悪論の短所として言及されるのは、それがしばしば、古い神学の概念をまだ引きずっているとも見える点である。カントは、悪が人間にとって「生来的(angeboren)」、または、「人という種の汚れたしみ(*der faule Fleck der Gattung*)」であると書いている。こういった言葉は多くの論者によって、カントが悪に関する神学の議論、とりわけ原罪の教義を自らの哲学の内に紛れ込ませた結果だと考えられている。そして、神学の議論がここで持ち込まれたことは、本来のカントの批判哲学や自律の倫理学からの要請ではなく、カントが当時の神学に遠慮をして自らの哲学を徹底しなかったことの結果だと見なされている(先に言及した、「根源悪論文」の出版事情もそこには加味されていよう)。それゆえ悪が「生来的」であるというカントの発言は、カント倫理学の本来の内容にはふさわしくないものと考えられ、カントの同時代人から現代の論者に至るまで、多くの批判を受けてきたのである¹⁴⁵。

¹⁴⁴ この点を指摘した研究として、古典的には Jaspers (1958) S.113 「善と同様、悪とは探求可能な存在ではない。それは普遍的な結果として出てくる、経験的な強制を行う探求の対象であるような自然の力ではないのだ」。最近では Ehni (2006). 2.Kapitel: Kants Lehre vom radikalen Bösen als Vorbild für eine nicht-reduktive Theorie des Bösen.

¹⁴⁵ 同時代人の批判としては、よく知られたゲーテの書簡(一七九三年六月七日ヘルダー宛)の嘆きが代表的なものであろう。「カントは長い一生の間に使っていた哲学の外套を、さまざまな罪にまみれた偏見から洗い清めた後に、恥知らずにも、根源悪の染みによって汚してしまった。けれどそれによって、キリスト教徒たちもまた、外套の裾に口づけすべく群がったのである」。この他にもまた同様の批判が、クリスチャン・ガルヴェ、ヘルダー、シラーらによってなされている。この点については Malter (1975) を参照されたい。現代の批判については、例えば Schulte (1991), S.88 「人間が本性から善であるとか悪であるという類の発言は、恣意の自由が帰責可能な道徳性の根拠である限りにおいて、禁止される」。カントの悪論が神学的要素を取り入れたという指摘は、とはいえ、カントの個人的事情や出版状況だけではなく、哲学的背景をも持ったものである。例えば Quinn (1988)は、むしろカントの悪論を宗教哲学への肯定的な貢献と捉えた上で、アンセルムスと並べながら、両者がアウグスティヌス的な伝統の中で、原罪の教義が抱えている難点と取り組んでいると論じている。「アンセルムスとカントは共に、墮落した人間本性そのものに、断罪に値するような欠如を帰属させるという、アウグスティヌス的な伝統と堅固につながっている」(pp. 91)。

これら二つの点に従ったときカントの悪論は、言ってみれば、倫理学における悪論の「素朴な始まり」というような評価をされることになる。すなわちカントは、悪の問題を自由の概念に結びつけることで、倫理学の枠内で考察することには到達したが、それを徹底することはできず、結局、悪が人間に生来的なものであるというような、古い神学の議論へと立ち戻ってしまった——そのような理解が実際にもなされている。しかし、上で長所と短所として挙げられたカント悪論の特徴づけは、より深刻な問題をはらんでいる。というのも、カントの悪論が、言及された長所と短所の両方を持っているのなら、それは矛盾した二つの論理を内包しているように見えるからである。すなわち、悪が自由の産物であるという主張と、悪が人間という「種」にとって生来的であるという前提は、互いに相いれないものではないだろうか。人間にとって生来的である性質、たとえば彼の肉体的性質が自由の産物であるという主張は、やはり容易には了解できることではあるまい。事実、後に見るように、根源悪をめぐる近年の研究の大部分が、この矛盾の解決を最大の課題と考えているのである。以下では、本研究もまたこの論争と取組み、根源悪概念に内包された「自由」と「生来的」の矛盾を解決することを、さしあたりの目的として据えることにしよう。その後初めて、論攷全体の主題である尊敬の感情と悪の問題が、どのような関わりの中にあるのかが探求されることができよう。実際の所、尊敬の感情こそが、一方では悪が自由から産出され、他方では生来的であるということを可能にし、それどころか必然的にする契機なのである。とはいえ、まずは「自由」と「生来的」という二つの異なった規定が、どのような形で根源悪論文において語られているのか、そのことを確認しなければならない。

2、自由の産物としての悪

A、善への素質と悪への性癖

悪が自由の産物であるという点は、根源悪論文においてカント自身が繰り返しそれを強調するゆえに、比較的容易に読み取る事が出来る。根源悪論文の冒頭において、カントは次のように悪の概念を規定している。「我々が一人の人間を悪い、と呼ぶのは、彼が悪しき（法に反した）行いをするからではなくて、この行いが彼の内の悪しき格律を推測させるようなものだからである」(Religion. 20)。ある人間が悪い、という判断は彼の行為からではなく、彼の持っている悪しき格律からのみ下すことができる。そして格律とは、人間が行為に際して持っている主観的な原則のことにほかならない。ちょうど人間における善が、『基礎づけ』第一章がそう語るように、外的な行為ではなく内的な「善き格率」に求められるのと同様、悪もまた「悪しき格律」を通して規定される。その時はじめて悪は、人間の自由の産物である「道徳悪」として人間に帰責されることが出来る。「格率」を通じて悪と自由を接続するカントの論理は、『基礎づけ』や『実践理性批判』における公式のカント道徳哲学を、きれいに反転させたものであるように見える。

悪が「格率の採用」という自由から産まれた道徳的悪であり、それゆえ帰責可能である

こと、この主張は根源悪論文において繰り返し登場する。根源悪論文の第一章において「善への素質(Anlage zum Guten)」が登場したときにも、既にそれは間接的に予告されている。カントは、人間本性における善への根源的な素質として動物性、人間性、人格性の三つを挙げているが、注目すべきなのは、そこで人格性だけではなく、動物性という、自己と種の保存へむかう本能的自己愛や、それどころか、人間社会における人との比較の内から生じる自己愛(vergleichende Selbstliebe)を意味する人間性(Menschlichkeit)さえもが、「善への素質」と呼ばれていることである。人間が持っている動物的自己愛や、それどころか、文化の発達に伴って生じた社会的自己愛は、それ自体は悪いものではなく、むしろ人間の生にとって不可欠な「善の素質」である。このような主張は、カントが、感性それ自体を悪の原因とするような考え方を退けていることを示している¹⁴⁶。

根源悪論文の第二章においては、「善への素質」の対になるような形で、有名な「悪への性癖(Hang zum Bösen)」が語られている。ここでは、悪が自由の産物であるという主題が、さらに強調されることになる。「性癖」という日本語からは、それが何か人間の行為ではなく、彼の持って生まれた性格であることが連想されるよう。„Hang“ というドイツ語においてもそれは同様である（例えば、グリムの辞書は、当時この言葉が „Neigung“ とほぼ同義的に使われてきたことを示している）。また、カント自身も『実践理性批判』において、「自己評価の性癖はまた傾向性に属するのであり、この自己評価が感覚性に基づいている限りで、そのような傾向性を道徳法則が打ち破るのである」(KpV. 73)というように、傾向性の一つとして「性癖」を語っている。このように元来は、人間の自然的性質や傾向性という意味で「性癖」という言葉は使われていたのだが、根源悪論文においてカントは、この言葉に新しい意味を付与しようとする。

性癖は次の点で素質とは区別される。すなわち性癖は確かに生得でありうるのだがしかしそのように考えられてはならず、そうではなくて（性癖が良いものなら）獲得されたものとして、（悪いものなら）人間自身によって引き寄せられたものとして考えられる事が出来るのである。(Religion. 29)

¹⁴⁶ Vgl. Wimmer (1990), S.110. 「それゆえ第一章が疑いなく明らかにするのは、感覚性と（自然的）自己愛（ないしはそれへの素質）を道徳的悪の根底・創始者である、もしくは道徳的悪に帰責される事が出来るという考え方を、カントが退けたことである」。自己愛について、「比較する自己愛 (vergleichende Selbstliebe)」という言葉それ自体はルソーを想起させる。しかしながらルソーにとって、この比較する自己愛 (L'amour-propre, qui se compare) が典型的な文明の悪を意味しているのに対し、カントはそれを「善への素質」と位置づけるのである。悪の概念について、ルソーをカントの先人と位置づける研究としては Reboul (1971), p. 34.

「性癖」とは、単に人間が持っている感性的な性質ではなく、人間自身が自由に「引き寄せ」たものであり、だからこそ人間に帰責されることができる。カントがここで言う所の「性癖」とは、傾向性とほぼ同じであった通常の意味とは異なって、人間が生まれながらもっている特質ではなく、彼の自由な決断の帰結である。このことから、人間自身によって「採用」される「格律」と同様、「性癖」もまた自由の産物として理解されるのである。

B、「わるさ」と「悪」

このように、根源悪論文において悪は「道徳的悪」として、人間の自由との密接な結びつきが幾度も強調される。しかしこの結びつきそれ自体は、カント実践哲学の中で、根源悪論文以前から語られていたものである。それがもっとも明確に現れているのは、カントが道徳哲学の「対象」を規定しようとする『実践理性批判』分析論第二章であろう。そこでカントは、実践哲学が対象とするものが感性的な「よさ(Wohl)」や「わるさ(Schlecht)」ではなく、意志によって規定される「善(Gute)」と「悪(Böse)」であることを主張していた。よく知られた議論であるけれど、カントが言う所では、これら二つを分ける事が出来るのはドイツ語の利点である。ラテン語の *bonum* や *malum* といった言葉は、感性的な「よさ」「わるさ」と道徳における「善」「悪」を、言葉において分ける事が出来ない。「ラテン語が *bonum* という一つの言葉で呼ぶものにドイツ語は、二つの全く異なった概念と同様に、また異なった表現をも持っているのである。すなわち *bonum* には善(Gute)とよさ(Wohl)、*malum* には悪(Böse)とわるさ(Übel)というように」(KpV. 59)。

別の解釈者によっても指摘されるように、『実践理性批判』におけるこの箇所でのカントの関心は、実際には道徳的悪にではなく道徳的善にある。「善」と「よさ」とを区別することでカントが試みたのは、自律の倫理学を幸福主義的倫理学から分かつことであった。しかしそれは間接的な形で、倫理学における悪の概念を規定することに通じている¹⁴⁷。カントがその帰結をはっきりと文章にするのは、『宗教論への準備草稿(Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)』における、以下の一節である。

世界における悪(Böse)の現実性を説明するため、根源悪というものが受け入れられるか、もしくは、あたかもそのようなものが存在するとして扱われるべきか(理論的にではなくて、実践的・教義的に)——仮に全てが我々の本性の感性に基礎づけられるのであれば自然的わるさ(Übel)か形而上的わるさが悪の原因であることになる。しかしそう

¹⁴⁷ Reboul (1971)もまた、『実践理性批判』のこの箇所が、間接的に悪の問題と関わることを指摘している。「明らかに著者はこの箇所が悪ではなく善について考えている。悪は単に対称のために登場している。著者の目的は道徳的幸福主義者を否定することである。しかしその論理は著者をして、道徳悪についての独自の発展へと押し進めたのである」(P72)。

すると、悪が我々の罪ではなくて自然の罪であることになってしまい、いかなる悪も存在しないことになる。帰責性は自由の概念に基づくのであり、自然法則による規定からの独立を前提する。出来事としては善き行為も悪しき行為も自然法則に従って説明されるが、しかしそうすると自由の法則の可能性は全く考えられない。(XXIII, 101)¹⁴⁸

『宗教論』の本文中でも確認したように、カントは悪と自由を密接につなげようとする。しかしそれ以上に注目すべきなのは、カントが伝統的な概念区分である自然的・形而上的・道徳的悪(*malum physicum, metaphysicum, morale*)¹⁴⁹を独訳するに当たって、前二者には「わるさ(*Übel*)」を、最後の道徳的悪にのみ「悪 (*Böse*)」を使って訳し分けていることである。これが意味するのはまさに、カントが悪の伝統的区分に対して、自らが『実践理性批判』で設けた「わるさ」と「悪」の区別を適用することで、道徳的悪の特別な地位を、すなわち道徳的悪のみが本来の意味で悪と呼ばれうるということ、明確にしていることにほかならない。カント倫理学の枠組みにおいて道徳悪は、自然的・形而上的「わるさ」といかなる因果関係も持っていない。道徳悪は専ら自由からのみ生じるのであって、だからこそ人間に帰責される事が出来るのである。

以上みてきたように、『宗教論』の本文においても、その準備草稿においても、カントは道徳的悪と自由との結びつきを幾度も強調している。そしてこの結びつきは、『基礎づけ』や『実践理性批判』において体系化されたカント倫理学の論理的な帰結でもあった。その限りにおいて、「根源悪論文」において展開されている悪の概念は、カント倫理学の直接的な展開・応用であるようにも思われる。しかしながら、予告されたように、カントの悪論のうちにはもう一つ全く異質な、それどころかこれまで我々が見てきた「自由の産物」という規定に全く矛盾するような要素が見て取れるのである。それが、「悪は人間に生得である」とか「人間は本性から悪である」といったカントの発言である。既に述べられたが、カントのそういった発言は、しばしば、カントが当時の神学に遠慮をして、自らの哲学を徹底しなかった事の証拠と見られてきた。しかしカントが「生来的な悪」を語ることは、本当に、単なるキリスト教の教義への退却や自らの哲学の不徹底であるのだろうか。むしろそれは、カントの体系的な思考の結果であり、道徳悪という概念の本質にかかわるものではないのだろうか。一見して、生来的・生まれつき持っている悪という概念は、悪が人間の自由な行いであるという主張と正面から矛盾する。我々が生まれつき悪であるのなら、そこには、自由から悪がなされる余地がないように思える。しかしこのような矛盾にも関

¹⁴⁸ この草稿への注目についてはまた、Schulte(1991), S.120.

¹⁴⁹ 例えばライブニッツ『弁神論』には次のようにある。„On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché“ (Première partie, 21).

ならず、カントが「生来的悪」を繰り返し強調したのは、理由があつてのことではないだろうか。以下ではこのことを確認するために、根源悪論文において「生来的悪」という主張がどのように登場するかが探求される。カントがこの主張をどのようにもう一つの、一見それに矛盾する「自由からの悪」という規定と組み合わせるかということが、根源悪論文の一つの主題を形作っている。

3、生来的悪

A、 心情をめぐる循環論理

生来的悪という主題は既に根源悪論文冒頭の文章において、しかも我々が上に見た「自由の産物としての悪」というテーマの直後に、それを打ち消すような形で登場する。カントは悪しき格率を採用する自由を語った後で、あたかもそれを否定するかのよう、次の一節を挿入している。

人間は本性から善であるとか本性から（生来に）悪であるとか我々が言ったとき、それが意味しているのは次のようなことである。人間は善き、もしくは悪しき（法に反する）格率を採用する（我々には探求不可能な）第一の根拠(**Grund**)を持っている。それは人間に普遍的なものであつて、格率の採用を通して、人間という種の性格(**Charakter**)を表現している。(Religion. 21)

こともあろうにカントは、善や悪が人間という種の生来の性格であるという、自身の実践哲学を根底から覆してしまうような主張をここでしている。しかもこの生来の「性格」は、人間が自由に格率を採用する際、その「自由の使用(**Gebrauche der Freiheit**)」の「根拠」になるものとされる。悪しき格率の採用においては「生得の悪」がその「根拠」として働いているということから、カントは「人間は本性から (**von Natur** 生来に) 悪である」という、極めて評判の悪い主張を導き出すのである。

しかしながら、自由の使用に際して、そこには生得の根拠が働いているという主張は、人間の自由そのものを否定してしまわないだろうか。人間が採用する悪しき格率に、それを規定する生来の悪しき「根拠」があるというなら、人間は自由からではなく、その生来の根拠に従つて悪を採用していることになりはしないだろうか。生来的悪という概念は、道徳における自由そのものを否定するよう思われる。この点に反論する形で、カントは次のように主張している。「我々の格率を採用する第一の根拠もまた、自由な恣意に基づいていなければならない」(Religion. 22)。すなわち、格率の採用を基礎づけるこの生来の「根拠」もまた、自由によって獲得されるのである。カントは「悪しき格率を採用する生来の根拠」を語る一方で、この根拠も「また(**wiederum**)」、自由の産物であるとするることによつて「生来」と「自由」の間に存在する矛盾を回避したのである。

悪が生得である、ないしは人間が本性から悪であるという主張は、根源悪論文において

幾度も現れるが、注目すべきなのは、それが常に同じ論理の形式を伴っていることである。すなわち——一、個々の悪しき格率は人間の自由によって採用される、二、しかしながら個々の格率の根底にはそれを基礎づける第一根拠があり、この根拠は生来の悪、本性からの悪しき性格である、三、けれどもこの生来の悪しき根拠もまた、人間の自由によって採用されたものである。生来の悪という主張は、このように、自由の行いとしての悪という主張にはさまれるような形で登場する。自由には生来の根拠があるが、その根拠もまた自由によって採用される。この論理は、とはいえ、無限の循環に陥る危険性をはらんでいよう。というのも、個々の格率を採用した自由に根拠があるというのなら、その根拠を採用した自由にも、同様に根拠があるように思えるからである。その危険にカントは気付いた上で、同箇所、次のような注を挿入している。

道徳的格率の採用の第一根拠が探求不可能であることは、以下のことからして、すでにあらかじめ見て取ることが出来る。すなわち、この採用は自由なものであり、採用の根拠（なぜ私が、たとえば悪しき格率を採用して、善き格率を採用しなかったのかは）、いかなる自然の動機の中にも求められてはならず、常にまた格率の中に求められなければならない。そしてこの格率も同様に、自身の根拠をもっていなければならないし、しかし格率のほかにはどのような自由な選択意志の規定根拠も挙げられてはならないし、できない。そうなのだから、主観的規定根拠の系列において、第一の根拠に至ることなく、果てしなくさかのぼるよう命ぜられてしまう。(Religion. 22)

悪しき格率の第一根拠は、単に自由によって採用されたとだけ言われるのであって、そのさらなる根拠は問われてはならない。こうすることでカントは、「自由」と「生来の根拠」の間に無限の循環が生じることを避けたのである。そして、同様の議論は、序文に続く「注(Anmerkung)」においても繰り返されている。カントはここで、先の「生来的な性質」に「心情(Gesinnung)」という名を与えている。この「心情」もまた、格率の根拠をめぐる議論と同様に、生来の性質であるとともに、自由な決断の結果でもあるという二重性を備えている。すなわち心情はまず一方で、人間が本性的に持っており、彼が（格率の採用という）自由を行使する際の「第一根拠」となるものであって、その点で、人間があの時この時の裁量で決定できるものではない。それゆえ心情は「生来的」である。しかし他方では、「心情そのものが自由な恣意によって採用されたのでなくてはならない。さもなければそれは帰責されえないからである」(Religion. 25)。こうして心情とは、一方で悪の「生来的根拠」として「生来的悪」というテーマを支え、しかし他方で自らの恣意の自由によって採用されるゆえに、「自由な悪」というテーマをも支えている¹⁵⁰。心情をめぐるカントの論理

¹⁵⁰ 心情概念の持つ二重性は何人かの解釈者によっても指摘されている。Michalson (1990),

は、この「注」でも前章と同様の構造をもっている。すなわち、一、悪とは自由な決定であり、二、しかしその決定には心情という生来的な根拠があり、三、けれどこの心情自体が人間の自由の産物である。そしてこの最後の心情の採用についてはその原因を求めることはしてはならない。「というのも、そうすると再び、この心情が採用された格率が持ち出されなければならないが、するとまたその格率も根拠を必要とするからである」(Religion. 25)。悪しき心情と自由の間に相互関係は成立するが、しかしながらそこで起こりうる悪循環は周到に避けられるのである。

B、悪への性癖ふたたび

「悪への性癖」について、我々は先に議論の順序から、それが持っている「自由の産物」という側面に注目した。しかし同時に、この概念が、性癖という語の当時の用法からは逸脱していることも言及された。「性癖」という言葉の通常の用法からすれば、それは、人間が生まれつき持っている性格や傾向性のことを示している。しかしカントはそこに、性癖が自由な恣意によって採用された、という自らの主張を付加したのである。それゆえ、「心情」という言葉と同様、「性癖」もまた根源悪に含まれる「生来的」と「自由による」という二重の規定を共に含んでいる¹⁵¹。「性癖」という言葉を、このように「自由」とのつなが

pp. 61. 「心情という用語は二つの最も重要なカントの洞察、すなわち、道徳的行為者の基本的統一性と自由という理解不可能な性質、を守るために考えられた便利なフィクションである」。Allison (1990), pp. 139. 「カントの心情概念が問題であるのは、それが二つの両立しない、しかし共に行為者の条件と考えられる要求を合致させようとしているからである。一つは行為者の持続する性格であり…もう一つはこの性格を何か行為者が責任を持つ、自由な行為によって根本的に変化されるものと見る必要性である」。

¹⁵¹ 「性癖」と「心情」の同一性については Allison (1990), pp. 153. 「ここまで見てきたように、カント哲学における心情概念の特性は、それが（時間の中においてではないとしても）獲得されたものであり、そして、根本的、あるいは制御的な格率の中にあるということにある。この格率が、道徳的存在としての人間の選択意志を規定する。このように考えれば、この心情こそ、カントが道徳的性癖ということの意味しているものだ、ということが今や理解されよう」。アリソンに反して、幾人かの論者は、「性癖」とは違い「心情」は人間の「種」に共通なものではないという理由から、「心情」と「性癖」の間に区別をつけようとしている。例えば Muchnik (2010), pp. 126. 「この区別は重要である。それなしには、カントの論理はひどく循環的なものになってしまう」。「循環」ということで意味されているのは、本章でもすでに触れられた、「生来的」と「自由」との間に設けられた相互関係にほかならない。けれど、この循環的な関係を、カントはむしろ積極的に築こうとしているのであり、それゆえ、明らかに「心情」もまた、人間という種に「生来的」であるという主張をしているのである。「選択意志は心情に（それが自由におけるおこないに根拠を

りにおいて使うことが、当時の語法からしても不自然であったことは、以下のようなカントの釈明からも見て取れる。

性癖という概念を規定するためには、以下の説明がまだ必要であろう。あらゆる性癖は、一つには自然的(*physisch*)、すなわち、自然存在としての人間の選択意志に属するものであり、もう一つは、道徳的、すなわち、道徳的存在としての人間の選択意志に属する。——第一の意味においては、道徳的悪への性癖といったものは存在しない。なぜなら、道徳悪は自由より生じるからである。善であれ悪であれ、自由の何らかの使用への自然な性癖(それは感性的衝動に基づいているが)とは、矛盾である。(Religion. 31)。

性癖が通常の意味で、すなわち、傾向性とほぼ同じ意味で、自然な感性的衝動と理解されたとき、「悪への性癖」は矛盾した表現となる。けれど性癖は、「自然的」ではなく「道徳的」とも捉えられるのであり、そのとき性癖とは、「全てのおこないに先立ち、それ自体はおこないではない、選択意志の主観的規定根拠」(Ebd.)を意味している。ここでカントが性癖について、「それ自体はおこない(*Tat*)でない」と述べていることは、奇妙なように思える。性癖は、まさにそれが自由から産出された「おこない」であったからこそ、道徳的性癖とよばれうるのではなかったろうか。カントは、しかしながら直後に、「おこない」の概念の中にも、ある区別を設けるのである。

おこないという表現一般は、二つの意味において使われる。一つは、最上の格率が(法則に適して、あるいは反して)選択意志への採用される、自由の使用であり、もう一つは、もろもろの行為それ自体が(質料にしたがって、すなわち、選択意志の対象に応じて)、最上の格率にしたがってなされるような、自由の使用である。悪への性癖は、第一の意味におけるおこないであって、同時に、第二の意味での法に反した全てのおこないの、形式的根拠である。(Ebd.)

おこないは、一方では現象でもあるような個別の自由な行為であり、しかし他方で、その行為の「形式的根拠」となっている「最上の格率」を「採用する」ことでもある。個々の行為は、カント倫理学の基本図式が語るように、個々人が持っている「格率」にしたが

もっているとしても) 生来的に属している。しかし、ここで人間が生来的に善だとか悪だとか言ったとき、人間ということで理解されるべきなのは個々の人間ではなく(そうであるなら、ある人は生来的に善で、別の人は生来的に悪だと受けとめられてしまうから)、すべての人間の種である」(Religion. 25)。「性癖」においても「心情」においても人間という種は生来的に悪だ、カントは明らかにそのように主張している。この奇妙な主張がどのような意味を持っているのかは、本章の終盤において説明されなければならない。

って、現象世界における「質料」に合わせて実現されることであろう。しかしその「格率」もまた、個々人の「採用」という「知的おこない」(Ebd.)によって決断されたものなのである。「悪への性癖」とは、この、個々の悪しきおこないの「根拠」でもあり、かつ、それ自体もおこないであるという、二重の規定の中に成立した概念なのである。この二重の規定から、われわれが「心情」とのつながりでたどってきた例の循環的な論理が、ここでも浮かび上がる。すなわち一、悪とは悪しきおこないである。二、悪への性癖とは、すべての悪しきおこないの生来の根拠である。三、しかしこの根拠それ自体が、理性による知的おこないである。悪しき性癖とは、一方で、個々の悪しきおこないの根拠になる人間の生来的性質であり、しかし他方で、人間自身による知的おこないである。そして、この根拠としての性癖については、それが人間のおこないだという以上には、さらなる原因を探求してはならない。

「悪への性癖」をめぐる議論について、解釈者たちが頭を抱えているのが、「生来的」という規定に加えて、カントがこの概念にあたえている「証明」である。悪が人間という「種」にとって普遍的であり、あらゆる人間に生来的であるという主張は、上述の論理を通じて「自由」との相互関係のなかへと組み入れられた。とはいえ、この主張の正当性はどのように根拠づけられるのだろうか。「悪への性癖」について書かれた「根源悪論文」第二章に続く第三章の中で、カントはその「証明」を、つぎのように言及している。

このような腐敗した性癖が人間のうちに根付いていなければならない、そのことについてわれわれは、形式的な証明を省く(ersparen)ことができる。なぜなら、人間のおこないに関して経験が教える、際立った実例がいくらかでもあるから。(Religion. 32, 3)。

世界には「悪への性癖」を示す「際立った実例」がいくつもある。それは、文明の発達していない土地における「野蛮さの悪徳(Laster der Rohigkeit)」(Religion. 33)でもあろうし、あるいは反対に、「文化と文明化の悪徳(Laster der Culture und Civilisirung)」(Ebd.)でもありえよう。さらには、そのような凄惨な人間の歴史から目を背けることで生じる「人間嫌い(Menschenhaß)」(Religion. 34)もまた「もう一つの悪徳」(Ebd.)である。「それでもまだ十分でないなら、野蛮さと文明化の両方を、すばらしい仕方で組み合わせること、すなわち、国際状態(Völkerzustand)を考えればよかろう。なぜなら、文明化した諸部族(Völkerschaften)は互いに、野蛮な自然状態(絶えない戦争状態)の中にあり、そこから決して抜け出ないと、固く決意しているからである」(Ebd.)。——人間悪の「実例」を描き出すカントの筆致がいかにもすぐれたものであろうとも、カントがそれによって「悪への性癖」を「証明」したと言うとき、読者は戸惑わざるをえない。「実例」や経験が、いかなる客観的な「証明」をももたらさないことは、カントがかつて第一批判において、とりわけてヒュームを批判する中で、みずから主張したことではなかつただろうか。「悪への性癖」にふくまれた主張は、それがあらゆる人間の生来的性質であるという点にあったのだから、「実

例」による「証明」は、カントの議論としてはいかにもふさわしくないように思える。それゆえ解釈者たちは「失われた形式的証明」¹⁵²を探そうと努め、わるい場合は、カントがこの「証明」について、そもそも真剣であったのかについてすら、疑いの目を向けているのである。

とはいえ、ある研究者も指摘しているように、上述の引用の中でカントは「経験」が「証明」をあたえてくれる、と書いているわけではない。人間の悪を示す多くの「経験」ゆえに、われわれはその証明を「省くことができる」、これがカントの主張である。この主張は、「悪への性癖」の証明が「経験」とは違うしかたでなされている可能性を排除しない。そして実際に、カントは「経験」とはことなる「証明」の存在を認めているのである。明確にそれを証言するのが、上記の引用がふくまれている第三章、その最後につけられた注である。

この、道徳性へと向けられた人間理性へと下された、永劫の罰という判決について、その本来の証明はこの章ではなく、前の章にふくまれている。この章が含んでいるのは、たんに、経験によるその確認(*Bestätigung*)にすぎない。けれど経験は、法則にかんがみて自由な選択意志における最上の格率に悪が根付いているということ、決して明らかにはしないのである。この最上の格率は、知性的行為として、全ての経験に先立っている。(Religion. 39)¹⁵³

¹⁵² Morgan (2005). モーガンは論文の中で、「失われた形式的証明」を自由と悪との結びつきの中に見ている。けれど、悪が自由から生じうるということは、人間という種にとって悪が生来的だという証明にはならないし、それどころか、ここまで本研究でも見てきたように、「自由」と「生来的」は、直接的には矛盾した関係の中にある。

¹⁵³ この一節に対して、たとえば次の解説を参照されたい。問題の所在をよく言い表しているから、すこし長めに引用することとしよう。「明らかにカントは、第三章における悪しきおこないの経験的实例のリストが、それだけで悪の証明となる、というようなことは意図していない。なぜならカントはここで、「本来の証明」(おそらくは前に引用された一節で言及された「形式的証明」とおなじものであろう)が、第二章に見つけられる、と述べているからである。問題は、これまで(私の知る限り)誰一人として、カントがこの注で言及している証明を、実際に探し当てていないことである。この問題に気付いている解釈者たちは、典型的には、カントが(彼自身の主張にもかかわらず)、当該の証明を実際には与えていないと想定している」(Palmquist (2008), pp. 263)。パルクキストは最終的に、この「本来の証明」を、本章でもいくばくか前に論じた、「我々が一人の人間を悪い、と呼ぶのは、彼が悪しき(法に反した)行いをするからではなくて、この行いが彼の内の悪しき格律を推測させるようなものだからである」(Religion. 20)という一節に求めている。この解釈の問題は、パルクキストが引用した一節が「根源悪論文」第一章にあることである。カント

あらゆる人間理性が生来的に悪だという主張は、第三章が語る「経験」における「例示」によっては、「確認」されることはできても「証明」はされない。そしてその「本来の証明」は、すでに第二章においてなされている、そうカントは書いている。それに対応するように、第二章の中盤には以下の一節が見られる。

気付かれるのは、悪への性癖がここで人間に、もっとも良い人間にすら（行為に応じて）立てられることである。そうでなければならぬのは、人間における悪への性癖の一般性が、あるいは同じことであるけれど、悪への性癖が人間本性と絡みあっているということが、証明されるべき時である。(Religion. 30)

悪があらゆる人間の本性に「絡み合っている」ということが、根源悪論文第二章の、しかもこの一節の後に「証明」されていなければならない。われわれがそこに見つけるのは、しかしながら、悪の性癖をめぐる循環的な論理にほかならない。悪は自由の産物であり、しかしその決定には生来の根拠が存在し、けれど、その根拠もまた自由な決断によって採用されている、この論理を、カントはまた悪の「証明」と考えていたのであろうか。問題となっているのは、ここでもまた、悪が「自由」でもあり「生来」でもあるという、例の二重の規定である。

根源悪の概念は「自由による悪」と「生得的悪」という二つの要素を共に含んでいる。この二つは、ここまで見て来たように、その表面的な矛盾にも関わらず、カントによってどちらも完全に否定されることなく、常に議論に取り入れられたものである。カントはその矛盾を、両者のあいだに循環的な論理を構築することによって、解決しようと試みていた。それによれば—— 一、個々のおこないは悪しき格率にもとづいている。二、もろもろの悪しき格率にはそれを基礎づける第一根拠があり、それは生来の悪しき心情である。三、しかし人間は悪しき心情を自由に採用したのである。四、なぜ人間が悪しき心情を採用したのか、さらなる根拠は問われてはならない¹⁵⁴。カントは「自由」と「生来」のあいだに、自由には生来の根拠があり、しかしその根拠もまた自由の産物だという相互関係を

は第三章の注のなかで、悪の「本来の証明は」「前の章にふくまれている」といっており、パルムキスト自身、「第二章に見つけられる」と書いているのだから、「証明」を第一章にもとめるのは、奇妙なことと言わざるをえない。

¹⁵⁴ Michalson (1990)もこの論理構造に着目している。本研究と同様の再構成をしているから、原語をそのまま掲載することとしよう。 “1 Moral evil arises in acts of maxim-making. 2 Maxims have their common ground in the disposition, or spreme maxim. 3 The choice of the disposition is, like the choice of any maxim, free. 4 Because the choice of the disposition is free, we cannot finally inquire into or explain it definitively.”

設定し、そして、根拠を採用した自由のさらなる根拠は問われてはならない、という形で相互関係が無限の循環に陥ることを回避したのである。

こうして、しばしばなされているカント悪論の評価に反して、カントは単に悪が「自由な産物」というだけではなく、同時に「生来的悪」でもあることを、以上のような概念装置を設けることで示したのである。明らかに、「生来的」という概念は、古き神学教義の残滓としてやむをえず言及されたのではなく、むしろ積極的に、「自由からの悪」という主張との和解、相互関係の中へ、あるいはそれを補完するようなかたちで、取り込まれている。問われるべきなのは、このような相互関係をカントが何のために構築したのかということにほかならない。

4、「正されなければならない」道徳悪 道徳的アスケーゼ

カントが道徳悪に、矛盾するような二つの性格を与えたことは、否定的解釈と肯定的解釈の両方を導いてきた。否定的解釈は、冒頭でもふれられたように、悪が「生来的」という、神学を思い起こさせる規定を、本来のカント哲学にはふさわしくないものと考えている。

これに対して、悪が「自由の産物」と「生来的」という両方の規定を、カント倫理学的中で整合させようとする肯定的解釈も存在する。たとえばR・バーンシュタインは根源悪概念の解釈を「自らと争うカント(Kant at War with Himself) (Bernstein (2002))という表題の下に行っている。このタイトルによって意味されているのは、「自由の産物である悪」と「生来的悪」という悪の規定は、共にカント自身の主張であって、それゆえカントは「自らと争う」ということにほかならない。バーンシュタインによれば、このような矛盾が生じた理由は、カントが一方で、悪は人間という「種」に普遍的な生来的性質であることを認めながらも、他方で、人間が自分で悪を引き寄せたゆえに悪に対して責任を持つ、という要素を捨てようとしなかったことにある。この「矛盾」は、ほかにも、G・ミカルソンによって指摘されている。「カントは悪への性癖が普遍的なものだと考えたゆえに、悪が同時に自由に選ばれ(freely elected)、かつ生来的(innate)であるという、見かけ矛盾した判断に、すなわち「自由」もしくは「生来的」のどちらかを失わせるような考え方に、結局たどり着いたのである」(Michalson (1990), pp. 46)。ミカルソンは、カントがなぜ悪を普遍的な生来的性質と考えたかは、結局のところわからないとしながらも、「自由」と「生来的」の矛盾をふくむ根源悪の概念は「カントの隠れた肉体に対する敵対心(resentment)であり、純粋な理性が感性と同居しなければならないことに対する哲学上の無念さ (the philosophical chagrin) である」(ibid. pp. 69)と結論づけている。また、H・アリソンによれば、「生来的悪」という主張をカントが捨てなかったことは、人間の意志が決して「神聖さ(holiness)」に達することはない、というカント倫理学の前提に由来している。カントの考えるところでは、人間の意志は必然的に道徳法則と適合しているような「神聖な意志」ではなく、つねに道徳性と感性との争いの中にある意志である。だからこそ道徳法則は人

間にとって「命法」として現れる。アリソンはこの点に着目し、根源悪が人類の生来的性質であるという規定は、人間の意志が、道徳法則から逸脱してしまう危険性をつねに秘めていることの表現だと解釈している。そして、人間の意志が道徳法則に従うことができない理由は、上記のミカルソンが述べるのと同様に、人間における感性的存在だと結論づけている。「有限な、感性的な影響を受ける理性的存在者である我々は、単に自律した道徳主体というだけではなくて、また欲望と傾向性の生き物でもある。この欲望や傾向性は自然原因に基づいており、完全に我々の支配化に置かれることもなければ、道徳の命令と必然的に一致することもない」(Allison (1990), pp. 156)。人間存在が感性から切り離されることはありえないからこそ、悪は人間に生来的であると考えられる。

根源悪の概念をカント倫理学の文脈で理解しようとする近年の傾向に対して、少ないながらも、見逃すことのできない反論があがっている。たとえばH・クレンメによれば、根源悪の概念によってカントは、道徳哲学の問題を解決しようとしたわけではなく、むしろ、道徳哲学から宗教への移行が必然的であることを示そうとした。「根源悪の教説は、人間がどのようにして自由から悪へと決断することができるのか、という問いに答えるのには役立たない。宗教論は、以下の理由からして、道徳哲学の問いには答えていない。すなわち、悪は「思考法の革命」の後にも、人間が神の助けなしには「打ち勝つ」、あるいは、乗り越えることができないような、外的な力として理解されているのである」(Klemme (1999), S. 148)。それゆえ、クレンメによれば、根源悪は神による「恩寵」や、そして「徳の共同体」「教会」といった、『宗教論』第二部以降にとりあげられる問題とのつながりにおいて、はじめて理解されることができるとしている。あるいはM・フォルシュナーは、悪への性癖の概念をトマス・アクィナスの原罪解釈と比較しながら、上記したアリソンの「道徳哲学的」な傾向を批判して、クレンメによる「宗教哲学の文脈の強調」に賛同している(Forschner (2009), S. 532)。フォルシュナー自身は、根源悪の概念をめぐって、「理性の判断」と「経験的判断」という二つの「観点」を区別する。「理性の判断」においては、たしかに、悪しき行為は人間に帰責されるおこないとして、彼の選択意志の産物でなければならないだろう。けれど、悪が人間の種の本性であるという「悪への性癖」は、カント倫理学の自由概念からは導かれられない、経験的事実を説明するものである。クレンメもフォルシュナーも、それゆえ、根源悪の概念を道徳哲学とではなく、宗教哲学、あるいは経験に根差した人間学とのつながりにおいて読まれるべきである、という主張をしている。

悪が「生来的」であることの解釈をめぐっては、クレンメやフォルシュナーの提案が、より説得的であるように思える。たしかに、アリソンの言うように、有限な理性的存在者である人間が、つねに感性という条件の下にあることは、人間が悪しきおこないへとみちびかれることの一つの要因にはなっていない。しかしながら、本章で確認したように、感性それ自体は道徳的悪の決定的な要因にはなりえない。それどころか、感性の起源である「動物性」をカントは、「善への素質」に数え入れていた。いずれにせよ、あらゆる人間に感性が備わっていることだけからは、道徳悪が人間という種に普遍的であることは導かれ

ないだろう。道徳悪が人間本性に生来であることは、それゆえ、せまい意味での道徳哲学の外側から導かれた主張であったように思われる。

けれど、問題は、このような道徳哲学外からもたらされた要請が、なぜ悪の概念を通じて、道徳哲学内における前提と結びあわせられなければならないのか、そのことである。根源悪が宗教哲学や人間学の要素を含んでいたとしても、だからといって、この概念が道徳哲学とかかわりを全くもたないと思えることはできない。なぜなら、悪は生来的であるものの、しかしそれでも、自由によるおこないであるという点を、カントは決して否定しなかったからである。

悪をめぐるこの二重の規定は、フォルシュナーにならって、「理性」と「経験」という「二つの観点」と理解することも不可能ではなかろう。けれど、われわれがここまで見てきたのは、根源悪論文においてカントが、「自由」と「生来的」のあいだに、循環的な相互関係を構築しようとしていることであった。自由な悪しきおこないには生来の悪しき根拠があり、しかしその悪しき根拠もまた自由の産物である。カントは、なぜこのような相互関係までを、道徳悪の規定に含ませようとしたのであろうか。問いの答えは、根源悪論文の末尾にある「全体への注(Allgemeine Anmerkung)」に見つけられるように思われる。カントはそこで、悪が自由の産物であり、かつ生来的であることの、その意義を説明している。

なぜ悪が自由から生じなければならないのかは、すでに明らかである。「全体への注」の冒頭でもカントが述べるように、「さもなければそれは人間に帰責されず、結果的に人間は道徳的に善でも悪でもなくなってしまうからである」(Religion. 44)。悪を「道徳的悪」と理解するカントにとって、悪と自由とのつながりは必須のものである。悪とは自然の性質や欠如などではなく、人間の自発的なおこないである。ではどうしても一つの、しかもこの規定に全く反対するような、「生来の悪」という概念が必要であったのであろうか。以下の引用が、その疑問に答えを与えている。

生来的悪という命題は、道徳的独断論(Die moralische Dogmatik)においては、何の役にも立たない。というのも、罪への生来的性癖が我々にあるとなかろうと、独断論の命令は同じ義務を含み、同じ力もちつづけるからである。しかし道徳的アスケーゼ主義(Die moralische Asketik)¹⁵⁵においてこの命題はそれ以上の、しかしまさに次のことを言うのである。われわれは生得の道徳的素質を道徳的に教育する際、自然的

¹⁵⁵ ここでのアスケーゼとは、ショーペンハウアーやニーチェがこの語によって強調する「禁欲」という意味ではなく、むしろ askesis というギリシャ語本来の、自らを鍛錬して徳を得るという「修徳」の意味と理解されることが出来る。『道徳の形而上学』における以下の文章がそのことを示している。 „Die Cultur der Tugend, d.i. die moralische Ascetik (sic)“. (MS. 484). A・ウッドは正しくもこの言葉を(英語には ascetic という言葉があるにも関わらず) “moral discipline”と訳している。Wood (1970), P. 226.

に無罪であるということから始めてはならず、そうではなく根源的素質に反対して格率を採用する選択意志の悪という前提から始めなければならない。(Religion. 50)

「生来的悪」という概念は、それだけで道徳的悪の内容を指示することはない。自由と悪の結びつきが、道徳悪の規定そのものに本質的であったのに対して、悪が生来的であるか否かは、道徳悪の性質を表現するものではない。そうではなく「生来的悪」という概念は、人間の道徳的悪に対する、いわば態度を定めるものとして機能する。人間は道徳悪に対して、それが自由の産物であるがゆえに、いつでも始めたりやめたりする事ができるものだと考えてはならない。そうではなく、道徳悪は全ての人間に生来的に備わっているものであり、人間はそれを乗り越えるべく、絶えず努力しなければならない(道徳的アスケアーゼ)。こうして「生来的悪」とは、道徳悪そのものの規定というよりも、むしろ、道徳悪を正さなければならないという道徳哲学全体の要請として機能するものと理解される。

悪が自由であり、かつ生来的でもあるという二重の規定をされたことにより、その克服の方法もまた、この「全体への注」において、二重化された形で提出される。悪は自由な決断の産物である限りで、道徳的善へと転化するために「心情における革命(Revolution in der Gesinnung)」(Religion. 47)を必要とする。善悪を規定する人間の叡智的性格は「革命」とも呼ばれるような、時間的变化とは全く異なる決断によってのみ正すことが出来る。しかしながら、この「思考のあり方のための革命(die Revolution für die Denkungsart)」(Religion. 47)は、人間にとっては同時に「感覚のあり方のための徐々になされる改革(die allmähliche Reform aber für Sinnesart)」(Religion. 47)でなければならない。「革命」と「徐々になされる改革」という、悪に対する異なる対応を、カントは次のように一致させようと試みている。

人間は諸格率の最上根拠を通じて悪しき人間となるが、唯一不変の決断によりその根拠を転換させたとき(そしてそれによって新しい人間を身にまとったとき)、彼は原則と思考のあり方からすれば善を感受する主体であるが、しかし持続的な活動と変化においてのみ善き人間なのである。すなわち選択意志の最上の格率とした原則の純粋さと堅固さにおいて、人間は自分が劣ったものから優れたものへの継続した(どんなに狭いものであろうと)善い道にあるということを目指することが出来るのである。(Religion. 47, 8)

格率という純粋に知性的な原則は、たしかに心情の革命と呼ばれる人間の自由な決断によって採用されなければならない。そのことは、とはいえ、決断のみによって悪が克服されることを意味してはいない。悪は、革命によって善い格率が採用されたその後も、不断の努力と活動によって乗り越えられなければならない。神のように純粋に理性的な存在者ではなく、感性を備えた理性的存在者である人間は、そのような継続的な活動を続けるこ

とによって初めて、「善い人間」という性格を獲得することが出来る。それにも拘わらず、この道徳的改善の根底では、思考法の転換という人間による自由な決断が、それを支えていなければならない。悪の克服と善の回復という根源悪論文を締めくくるカントの論理にもまた、心情や性癖をめぐってそうであったように、人間の自由と性格の間に相互関係が存在する。この相互関係・二重の規定によってカントは道徳悪という、自由の産物でありながらも純粋な道徳性とも異質な、とはいえ人間にとって決して否定できないことからの、その本質と克服の仕方を示していたように思われる。

5、道徳悪と尊敬の感情

悪の概念とその克服をめぐる二重性は、尊敬の感情に内包された、理性と感情という二つの契機とひびきあっているように思われる。尊敬の感情は、本研究が前章まで追ってきたように、感性と理性が複雑に絡みあいながら産出される感情であり、両者の特質をそなえている。自由と生来的という道徳悪の規定は、悪が一方では純粋な道徳哲学と結びついていながらも、しかし他方では経験的な観点にも置かれている、その帰結であった。純粋性と経験性の二重性はまた、尊敬の感情を特徴づける二重性でもある。以下では、悪と尊敬の感情の結びつきを、この二重性の中に捉えることとしよう。

A、悪への自由と尊敬の感情 ——道徳的秩序の「転倒」——

尊敬の感情と「自由の産物としての悪」との連関は、「根源悪論文」において、明確なあたりで描かれている。悪が自由から産み出されると言われた時、その「自由」は、具体的にはどのように機能しているのだろうか。しばしば引用される一節において、カントは「悪への自由」を次のように説明している。

選択意志の自由は、次のような特殊な性質をそなえている。すなわち、選択意志が動機を通じて一つの行為へと規定されるのは、人間が動機をみずからの格率へと採用したとき（それをみずからにとっての普遍的な規則とし、規則に従って行為しようと思志したとき）のみである。このようにしてのみ動機は、それがどのようなものであれ、選択意志の絶対的自発性と（自由と）共存しうるのである。(Religion. 24)

一節は、アリソンがかつて「採用の教説(Incorporation thesis)」と呼んだ、実践哲学における絶対的自発性のはたらきを語っている。すなわち、人間はみずからが持っている動機によってすぐさま行為へと規定されるのではなく、動機を「採用する」ことによって、行為や格率を自由に決断することができる。この「動機の採用」という自由概念は、どこでカントがその明確な洞察を得たのか、あるいは、この自由がもう一つの自由概念、すなわち「自律」の概念とどのような関係に立っているのかといった問題をはらんでいるのだが、それについては次章で「道徳的帰責」の問題と共に論じることとする。いずれにせよ、「動

機の採用」という自由の概念が、悪の問題にとって決定的な意味を持っていることは、研究者のあいだでも共有された前提であろう。

とはいえ、「動機の採用」は、しばしば誤ったイメージとともに理解されている。上記の一節だけを読んだとき、「動機の採用」は、いくつも並列した種々の動機の中から、主体が好きなものを選び出す、というような図式によって理解されよう。自由とは、さまざまな感性的動機の可能性から最善のものを選択する能力と理解され、同時に、道徳的動機もまた、そのような選択肢の一つとして理解されることになる。

しかし、本研究の前章における尊敬の感情の分析は、そのような「複数の動機からの選択」といった図式が、尊敬の感情には当てはまらないことを主張していた。道徳的動機、すなわち尊敬の感情は、他のさまざまな感性的動機と並立して、同一の地平の上に存在するような動機ではない。一七八〇年代の批判哲学における概念装置を使ってカントが示したのは、道徳的動機と感性的動機との質的な差異にはかならない。一七九〇年代に書かれた「根源悪論文」においても、この質的な差異は前提されている。「動機の採用」が語られたときも、感性的動機と道徳的動機が、まったく異なる地平に置かれていることが注意されなければならない。以下の一節が、そのことを語っている。

それゆえ、人間が善であるか悪であるかの差異は、彼が格率に採用する動機の差異にではなく（格率の質料にではなく）、〔感性と道徳性の〕両者の動機のうちで、どちらを彼がもう一つの条件 (*Bedingung*) にするかという、動機の従属関係 (*Unterordnung*) の中に存する。それゆえ人間は（最善の者であろうと）、彼が動機を格率に採用する際に、動機の道徳的秩序を転倒させることによって、悪になる。すなわち、彼は自己愛の法則とならんで、たしかに道徳的法則も格率に採用するだろうが、しかし彼は、両者が並存することができず、どちらか一方が他方にとって最上の条件として従属されなければならないことに気付いており、自己愛と傾向性の動機を、道徳法則への服従の条件としてしまっているのである。けれど、むしろ道徳法則が、傾向性や自己愛を満足させることの最上の条件として、選択意志の普遍的格率へと、唯一の動機として採用されるべきだったである。 (*Religion. 36*)

強調されているのは、道徳的動機と感性的動機のあいだに構築される「従属関係」である。本来、道徳的動機は感性的動機の上位に立って、その「最上の条件」となるべきところ、悪しき人間は、その「道徳的秩序」を「転倒」させてしまい、感性的動機を道徳的動機の上位に立たせてしまっている。——いくつかの重要な主題が、この論理のなかではからみあっているだろう。「悪とは転倒なり」という命題それじたいは、かつてアウグスティヌスによって提示され、カント以降にあっても、シェリングがそれを反復していた¹⁵⁶。カ

¹⁵⁶ アウグスティヌスについては、たとえば『告白』第七卷 16, 22「意志の転倒(*voluntas*

ントがこの命題をとらえたとき、道徳的動機が感性的動機の上位に立つべきであることの根拠は、アウグスティヌスやシェリングのように神学的世界論ではなく、理性の「自己活動性」が感性の「受容性」に優越しているという、自律の倫理学の基本構造に求められている。自律の法則が他律の法則に優先されるべきであるように、両法則とかがわる二つの動機のあいだにも「従属関係」が認められる。ある研究者が「存在—倫理的命題」と呼んだこの優先・従属関係を、本研究もかつて、第四章において考察していた。そしてもう一つ、「従属関係」や「転倒」において前提されていることがら、道徳的動機と感性的動機との質的な差異である。二つの種類の動機は、それが同一の平面上で混ざり合っていないからこそ従属的な関係を構築し、同時にまたその関係の「転倒」も可能になる。本論攷の前章において述べられたように、道徳的動機は、個々の感性的動機と対立しあうのではなくて、感性的動機の「統一」との関係のただなかにある。「従属関係」や「転倒」をめぐるカントの論述もまた、この感性的動機の「統一」を見すえていよう。道徳的動機とともに「道徳的秩序」を形づくるのは、個々の感性的動機ではなくて、その総体にほかならない。

悪への自由が尊敬の感情を前提していることは、いまや明らかであろう。根源悪論文において、自由によるおこないとして語られた「動機の採用」は、具体的には、「道徳的秩序」の「転倒」を意味している。悪を自由からおこなうためには、道徳的動機を失ってはならず、むしろそれを保持した上で、「転倒」しなければならないという論理は、たしかに奇妙なものであろう。けれどそのことは、カントが根源悪論文のなかで「悪魔的存在」(Religion. 35)の悪を、人間の悪には「多すぎる」(Ebd.)としたことにも表れている。カントの想定する「悪魔的存在」にあっては、「法則に対して抵抗することそれ自体が動機にされている」(Ebd.)。すなわち、道徳法則に対する積極的な動機、つまり尊敬の感情を最初からもっていない悪魔的存在には、「道徳的秩序」を回復する自由もなければ、そもそも、「道徳的秩序」を「転倒」する自由すらないのである。悪魔はその本性から悪をおこなう存在であり、人間のように、悪や善へと決断する能力を持っていない。人間が、みずからの自由を発動させることによって、道徳的善にも悪にもなりうるという事態は、彼が感性的動機と道徳的動機、傾向性と尊敬の感情という、質のことなる二つの動機の相克のなかにおかれている

perversitas)」を参照されたい。シェリングは『人間的自由の本質について』のなかで、F・バーダーを参照しながらこの教説に触れている。「悪が諸原則の實在的な転倒、あるいは反転にあるという、悪についての唯一の正しい概念は、近年になってとりわけフランツ・バーダーが取り上げ、彼の深い思慮をうかがわせるような自然との類比、すなわち病気との類比によって説明したのである」(sämtliche Werke, hrsg. Von K. F. A. Schelling, VII. 367)。けれど、シェリングが提示する実存(Existenz)と根拠(Grund)の転倒による悪という論理が、カントにおける「動機の転倒」を展開させたものだということは明らかだといえてよからう。

ことによって、はじめて可能なものとされている¹⁵⁷。

B、 生来的悪と尊敬の感情 ——尊敬の感情への「感受性」——

尊敬の感情は、たしかに人間の自由によって「採用」され、あるいは、感性的動機の下位に置かれるような感情である。その限りにおいて人間は、感情をみずから産出し、彼自身の心情を整える能力を持っていよう。とはいえ、他方において、その「感情」や「心情」は、ただ一回の決断によってすぐさま、同じ強度をもってあらわれるものではない。たしかに人間はみずからの理性を自由に使用することができ、その理性は、尊敬の感情というかたちをとって、感性へと作用する。しかし感性それ自体は、カント哲学の基本構造がそう語るように、やはり「受容的能力」なのであって、感性そのものを人間が自由に変化させることはできないのである。感性にあっては、どれだけ理性がそこに影響を加えようと、しかし人間の意のままにはならないような部位が必ず残存する。カント哲学においては、理論哲学においても実践哲学においても、理性と感性の内容が完全に一致するという、いわゆる知的直観のような事態はありえない。

悪の克服としてカントが提示した二つの道が、この点をよくあらわしていよう。「思考法の革命」、すなわち転倒された「道徳的秩序」の回復を通じて、人間は「原則と思考のあり方からすれば善を感受する主体」(Religion. 48)となる。けれど「善き人間」となるためには、「思考法の革命」の後にも、「持続的な活動と変化」(Ebd.)が営まれなければならない。なぜなら、「革命」を通じて道徳的動機がほんらいの地位を獲得したとしても、その動機を人間が実際の行為に実現できるかどうかは、純粋に知性的な原理だけではなく、経験的な条件にも左右されるからである。根源悪論文が語るように、「心情の革命」を通じて回復されるものは、「善に対する根源的な素質」にほかならない。本章でも触れられたけれど、この「善への素質」としてカントは、動物性、人間性、人格性を挙げている。このうち、「革命」によって回復される「人格性への素質」は、以下のように言い直されている。

人格性への素質は、道徳法則への尊敬の感情にたいする感受性(Empfänglichkeit)である。この尊敬の感情は、それだけで、選択意志の十分な動機となる。(Religion. 27)

「革命」を通じて獲得されるのは、尊敬の感情そのものではなく、尊敬の感情に対する「感受性」である。人間が自由に操作できる理性ではなく「感受性」が問題になっている

¹⁵⁷ カントが「悪魔的存在」の悪を否定したことは、多くの議論をよんでいる。管見では、その理由として二つの点が、研究者たちによって言及されている。一つには、悪魔には悪を帰責できないということ(Allison (2001), pp. 94, Ehni (2006), S. 103, 4, Caswell (2004))、もう一つは、悪魔には善の回復が不可能であるということ(Klemme (1999), S. 130)。この二点は、道徳的秩序の転倒とその回復にかかわっており、一つのことがらの二側面である。

からこそ、「革命」の後になされなければならない「徐々になされる改革」(Religion. 47)や「道徳的教育」(Religion. 48)についてカントは言及している、そのように思われる。

「感受性の回復」という論理は、尊敬の感情が持っている、理性的起源とは異なる側面を照らし出している。尊敬の感情それ自体は、人間における自己活動性から産出される純粋な感情である。けれど、この純粋な感情が人間に適用されたとき、そこでは、尊敬の感情に対する「感受性」を語る余地が生まれるのである。なるほど、尊敬の感情自体がすでに、理性だけではなく、感性をも備えた存在に固有なものではあるだろう。理性の感性に対する「作用」が、尊敬の感情なのであった。けれど、この感情それ自体は、前章で分析した『実践理性批判』「動機論」において語られていたように、理性と感性という認識能力の相互作用の中だけで語りつくされるのであって、そこでは、具体的な人間主体は考察されていなかった。これに対して根源悪論文では、人間主体がどのようにして悪から善へと転化することができるのかが主題であるゆえに、単に尊敬の感情の存在を語るだけでは足りず、人間の尊敬の感情に対する態度・関係に、カントは踏み込まなければならなかったのである。別様に言えば、『実践理性批判』動機論においては、心的能力の相互作用の中で静的に叙述されていた尊敬の感情が、根源悪論文においては、それに対する「感受性」を人間主体が獲得していく、動的な過程の中で描かれている。

「尊敬の感情にたいする感受性」は、言わば、尊敬の感情が、常に変化と形成の途上にある人間主体へと適用された概念である。本研究の第一、二章において解明されたように、尊敬の感情はカント倫理学の発展史において、一七八四、五年という比較のおそい時期に発見された概念である。そして、「尊敬の感情にたいする感受性」は、さらにおそい時期に初めて登場し、しかし一度登場して以降は、つねに尊敬の感情と共に語られる概念なのである。『基礎づけ』や『実践理性批判』の原理論において「感受性」という言葉は、感性的刺激への感受性に限定されて使われている(GMS. 444, 451. KpV. 21, 22, 58. そして「動機論」では言及されない)。それどころか、尊敬の感情を「受容された(empfangenes)感情ではなく、理性の概念によってみずから引き起こされた感情」(GMS. 401)と定義する『基礎づけ』のテキストからすれば、「尊敬の感情への感受性」は、矛盾した表現とすら見えよう。これに対して、『実践理性批判』「方法論」において初めて「純粋な道徳的関心に対する感受性」(KpV. 152)という言葉が登場することになる(もちろん「方法論」が「原理論」の後に書かれたと確定する証拠は何もないのだけれど、本研究の次章に見るように「方法論」は尊敬の感情の「適用」について語っている)。これ以降、『宗教論』以外の著作においても、例えば『判断力批判』では「道徳法則へのこころの感受性」(KU. 197)が、さらに本研究も第一章で扱った『理論と実践』でも「道徳法則への意志の感受性」(Gemeinspruch. 283)が語られ、そして何よりも、『道徳形而上学』「徳論」において尊敬の感情は、「義務の概念一般に対する、こころの感受性についての感性的な予備概念」(GMS. 398)の一つに分類さ

れている¹⁵⁸。公刊された著作から目を広げてみても、「感受性」の概念が登場するのは極めて遅い時期に属している。道徳哲学講義においては、一七七〇年代の講義にはもちろん、尊敬の感情が登場する一七八四、五年の「ムロンゴヴィウスⅡ」においてにすら「感受性」概念は言及されない。しかし一七九〇年代に属する「道徳の形而上学ヴィギランティウス」では、道徳性への感受性を意味していると思われる使い方が二回なされている(Vigilantius. XXVII 498, 669)。尊敬の感情それ自体は「受容された」感情ではないものの、しかしその感情と人間主体との関係が問題となったとき、人間が持つ道徳性への「感受性」が問われなければならないのである。

尊敬の感情が理性の感性に対する「適用」であるなら、尊敬の感情への感受性は、いわば理性の感性に対する「二重の適用」である。理性は感性に対して作用するのだが、その作用は、感性が宿る人間主体の成長過程において、人間が持つ感受性として、徐々に強められていかなければならない。この議論において、感性に埋め込まれた理性もまた、感性の動的過程のうちに取り込まれていることが見てとれよう。叡知的世界という、時間と空間の条件には服していない純粹理性は、変化していく人間主体においては、実現されるべき課題として理解される。それゆえこの観点においては、通常は超時間的な概念として理

¹⁵⁸ 『道徳形而上学』の「感性的な予備概念」が『基礎づけ』や『実践理性批判』で語られている尊敬の感情とどのような関係に立っているのかという問題は、カント研究における未開の荒野である。近年、D・シェーネッカーが嚆矢となるような研究を発表している。(Schönecker (2010),とくに S. 139-)。問題となるのは、カントがこの「感性的な予備概念」に、尊敬の感情が担っているような「動機の機能」よりも、「はるかに根源的な機能」(Schönecker(2010), S. 142)を与えているように見える点である。たしかにカントは「感性的予備概念」が、「道徳の客観的な条件としてではなく、義務の概念への感受性の主観的な条件として」(MS. 399)機能すると語っている。この点は、『実践理性批判』において尊敬の感情について言われていたことと、同じであるようにも見える。しかしカントは同時に、「感性的予備概念」について、次のようにも書いているのである。「責務についてのあらゆる意識は、義務の概念に含まれている強制を意識するために、道徳的感情を根拠にしている」(Ebd.)。道徳的感情があってはじめて、人間が責務を意識することができる、そのような論述が『道徳形而上学』ではなされている。このような「強い解釈」(Schönecker (2010), S. 145)と、道徳感情は単に動機としての役割を担うという「穏当な解釈」(Ebd.)について、シェーネッカー自身は最終的な判断を加えていない(彼はこの二つの解釈に、道徳感情が道徳にとって必要ではないという「弱い解釈」を加えた上で、「すくなくとも、穏当な解釈は正しくなければならない」(Schönecker (2010), S. 151)とだけ結論づけている)。本研究の解釈を応用すれば、原則として尊敬の感情は動機の役割のみを担うが、しかし人間主体にとっては、尊敬の感情に対する感受性は、そもそも義務の意識をもつための必然的条件である、と言えるかもしれない。

解されているカント倫理学の諸概念が、過程と変転の相の下にあらわれる。その一つが、根源悪論文において、「善への素質」として語られていた「人格性」の概念である。カント哲学においては、通常、統覚の論理的機能や純粹実践理性とともに超時間的な概念であると理解されている「人格性」は、それが人間の持っている「素質」として提示されたとき、むしろ人間がみずからの訓育・鍛錬によって、徐々に習得していく過程のなかに現れる。次章では、「人格性」が持っている超時間性と過程という二つの側面が、本章の主題である悪の問題とはやや異なる、しかしそれに密接に結びついた主題とのかかわりにおいて、再びとりあげられよう。

第七章 道徳的帰責と良心 ——人格の同一性の感情——

はじめに

本章の主題である道徳的帰責(*moralische Zurechnung, Imputation*)の概念は、さしあたり、前章において論じられた道徳的悪の問題と直接に関わっている。根源悪概念を構成する一要素として見たように、悪とは「自由の産物」であり、どのような状況下に行為者であろうとも、行為者に帰責されなければならない。前章においては確かに、この規定だけでは不十分であり、それとは異なる規定(生来的悪)もまた、悪の概念の本質を構成していることが論じられた。とはいえ、それでも、悪が帰責されるということ自体は、決して否定されることはなかったのである。

しかしながら、この「悪が帰責されなければならない」という命題それ自体が、自明なものであるようでいて、実際には一つのアポリアを抱え込んでいるのである。悪の帰責は「自由」を根拠としてなされる。本章でも論じられることであるけれど、カント哲学において「自由」とは、「自発性(*Spontaneität*)」と「自律(*Autonomie*)」という二種類の概念によって組み立てられており、両者は、通常は互いを補い合う関係に立っている。しかし、こと帰責の問題に関しては、二つの自由概念は相反するような帰結を導き出してしまうのである。すなわち、「自発性」の概念が帰責を可能にするものの、しかし「自律性」はそれを否定するような構造を持っている。本章では、ひとまずはこのアポリアの解決が目指されている。

しかしながら同時に、このアポリアの解決が、研究全体の主題である尊敬の感情へと収斂していくことが、この章でも示されなければならない。そこで鍵となるのは、道徳的帰責が前提とする「人格の同一性」を可能にし、しかし同時にそれを感性界へと実現する概念である、「良心(*Gewissen*)」にほかならない。「良心」の概念は、その基盤を叡知的原則である道徳法則に持ちながらも、しかしまた、「感情」でもある点において、後に文献的にも証明されるように、尊敬の感情との強い親近性を持っている。いわば「人格の同一性の感情」とも呼べる「良心」は、本研究が示してきたような、尊敬の感情に含まれている重厚な概念的構造を共有しており、そのことによって同時に、カント哲学の人格の概念の豊かさをも示している。

1、道徳的帰責の根拠 ——自由と法則——

カントが道徳に関する主要な著作を刊行する以前から、すでに帰責の問題と取り組んでいたことについては、一七七〇年代の道徳哲学講義が証言している。講義においてカントは、実際のところ、後に出版される著作よりも多くを帰責一般(道徳的帰責、行為の結果の帰責、帰責の度合い)について語っている。そこで帰責には、次のような定義が与えられている。

全ての帰責は、ある行為が人格の自由から産まれた限りにおける行為の判断であり、それは何らかの実践的法則にかんがみてなされる。それゆえ帰責においては自由な行為と法則がなければならない。我々はある人に何かを帰属させる(zuschreiben)ことは出来ても、帰責する(zurechnen)ことは出来ない。例えば狂人や泥酔者には、彼らの行為が帰属はされても、帰責はされない。帰責においては行為が自由から生じねばならず、泥酔者には行為は帰責できない。もっとも、しらふであった時の飲酒それ自体は帰責可能である。(VM. 87)

行為が帰責されるか否かの判断は、行為者がまさにその時点において自由であったかどうかにかかっている。それゆえ泥酔者に、彼が酔って行ったことを帰責はできないけれど、しかしながら彼が酒を飲んだことは帰責可能である。そして人間が自由であったということは、カントの前提するところでは、彼が自らの「実践的法則」に従っていたことを意味している。「おこないとは、法則の下にある自由な行為である」(VM. 87)。この、「自由」と「法則」が道徳的帰責の根拠となるという発想を、「批判」を初めとする諸著作が発表された一七八〇年代を経てもカントが失わなかったことは、晩年の著作『道徳の形而上学』における、以下の一節に見ることが出来る。

道徳的意味における帰責とは、誰かがある行為の創始者(Urheber) (自由な原因(causa libera)) とみなされるところの判断である。そのような行為は、おこない(Tat)と呼ばれ、法則の下にあることになる。この判断は、それが同時におこないの法的結果をも伴うときは法的に効果のある帰責であり、さもなければ単に判断するだけの帰責である。(MS. 227)

批判哲学という哲学体系の構想がなされた後に書かれたこの文章には、先の講義録とほぼ同じ内容が、批判哲学の諸概念と、そこに含まれた議論を背負って表されている。それが具体的にはどのようなものであったのかは後に論じることにして、少なくともここで確認できるのは、道徳的帰責が自由と法則によって産出された「おこない(Tat)」についてのみ可能だという点である。やはりここでも道徳的帰責は、行為者が行為の開始地点において、自由であったということに根拠を持っている。それは、批判哲学の思考を経たカントの言葉遣いでは、行為者が行為の「自由な原因」であった、ということにほかならない。帰責は行為がなされたその瞬間において、人間が「自由な原因」であったかどうかを問題にする。カント倫理学において道徳的帰責は、さしあたり、行為の瞬間における自由を基準になされることになる。

2、帰責を可能にする自由 ——絶対的自発性——

このように、行為者の自由に道徳的責任を根拠づけることは、帰責というものを保証す

るための一つの典型的方法であるように見える。しかしながら八〇年代批判期の著作に足を踏み入れると、この方法がいくつもの問題を含んでいることが見てとられるのである。

帰責が自由にもとづいていると言われたとき、その「自由」とはどのようなものであるかが最初に確認されなければならない。この「自由」は、ここまでの議論において、行為者が行為の瞬間に所持しているものであり、それによって彼が「行為の創始者」ないしは「自由な原因」と呼ばれうるものとして考察された。「自由な原因」という表現の背景にあるのは、批判哲学において「因果性」をめぐるなされた議論にほかならない。批判哲学の開始地点として認められる『純粹理性批判』において、因果性の文脈の中で自由の概念を論じるのは、「第三アンチノミー」の章である。そこには、帰責の概念を含んだ以下の一節が認められる。

自由の超越的理念は、その大半が経験的であるような自由という名の心理的概念ではなく、行為の絶対的自発性(die absolute Spontaneität)の内容のみを構築するのである。しかもそれは行為の帰責性(Imputabilität)の本来の根拠としてなされる。(KrV. A448/B476)

行為を帰責する根拠になるのは単なる自由ではなく、自由の超越論的理念、すなわち絶対的自発性とされる。そしてここで言うところの絶対的自発性とは「ある状態、すなわち状態の結果の系列を、まったくもって始める能力」(KrV. A445/B473)のことを意味している。出来事の系列を始めるという能力が、第三アンチノミーの議論において、すぐれて自由の超越論的意味となりうるのは、それが自然法則の持つ必然性に対立しているからにほかならない。自然法則がもつ必然性は、出来事の系列をとぎれることなく産出しつづけ、因果性から外れるような突発的な出来事を許さないことに、その特質を持っている。だからこそ新たな系列を「始める能力」である超越論的自由が、ここで自然必然性に対立する形で明確に描き出されるのである。

出来事の系列を始める能力としての自由という概念は、起こったできごとを「始まり」へと回収する点において、たしかに道徳的帰責の根拠になりうるように思える。けれどもカントは第三アンチノミーにおいて、上記の引用箇所を除き、絶対的自発性と道徳的帰責を関係させようという意図を見せていない。とはいえ、その理由は明らかである。なぜなら、アンチノミーにおけるカントの目的は、よく知られているように、伝統的形而上学の一部であった「世界論(Kosmologie)」の批判にあったからである。ここでのカントの関心は、人間が自由かどうかという問いよりも、むしろ、世界に始まりがあるか否かという問い、テキストを引けば、「世界の運動を説明するための第一動者を受け入れる」(KrV. A450/B478)かどうかという問いにある。第三アンチノミーの解決として書かれた(他のアンチノミーの解決にくらべて格段に分量が多く、かつ濃密な)「世界の出来事をその原因から導出することの全体性という、世界論的理念の解決」(KrV. A532/B560 ff.)において、確

かにカントは「意志」や「当為」といった言葉を登場させ(KrV. A548/B576)、実践哲学との緊密なつながりを示唆してはいる。しかし、それにもかかわらず、「世界論」の枠組みにおいて構想された第三アンチノミーの議論は、あくまでも世界における始まりを問題にしているのであって、人間の自由、さらには帰責可能性といった問題は、副次的なものにとどまらざるをえないのである。

この事実は、しかしながら、絶対的自発性と道徳的帰責のつながりをさまたげるものではない。そしてほかならぬカント自身が、二つの概念のつながりを、批判期の著作に先立って、伝統的な問題との格闘の中で論じていたのである。

哲学史的研究が示すところでは、道徳的帰責の問いは多くの場合、前章で論じた悪の問題と共に、弁神論と呼ばれる議論の文脈において提示されていた。それは次のような論理であった。——神が世界を創造し、その中で生じる全ての出来事を知っていたのであれば、どうして人間が悪を行い、さらにはそれに責任を持つことが可能であろうか¹⁵⁹。カントは『形而上学的認識の第一原理の新解明』(一七五五)において、その第九命題に付与された短い対話篇の中で、この伝統的な難題と取り組んでいる。まず一方の対話者(カーユス)は、次のような議論を展開している。——自分が人生の中で犯したどんな罪も、それは世界の起源から規定されている諸根拠の必然的な結果であり、「私は、自分がしたことを、しないわけにはいかなかった」(Nova. 401)。そのような場合、罪が行為者へと帰責されることはできないだろう。仮にその罪が自分自身の「劣ったものへと規定された意志の傾向性(voluntatis ad deteriorem partem facta inclinatio)」(Ebd.)から生じたとしても、その傾向性それ自体が必然的な根拠にもとづいているのだから、罪は依然として帰責されない。この議論に対して、もう一人の対話者(ティティウス)は次のように反論している。

君が言うところでは、根拠の集まりによって私は、すでに決まったものへと傾向付けられている。けれども考えてほしいのは、行為の根拠の集まりには、対象にひきつけられることへの、君の意志の自発的な傾き(spontanea propensio)が必要とはされないかということだ。(Nova. 402)

さらにティティウスの述べるところでは、「自発性とは内的原理から生じた行為であり、この行為が最善のもの表象に従って規定されたときは、自由と呼ばれる」(Nova. 402)。批判期に遠く先立つこの著作の中で、自発性や自由の概念をカントは合理主義哲学の伝統、すなわち、ライプニッツ・ヴォルフ・バウムガルテンより継承しており、それを第三アン

¹⁵⁹ 帰責の問題と弁神論の伝統について、歴史的概観を与えてくれる資料として、Odo Marquard “Imputation”, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. また、この問題に関して、カント解釈を含んだより詳しい思想史的研究は、Neiman (2002).

チノミーにおける「絶対的自発性」と同一視することはできない¹⁶⁰。しかしそれにもかかわらず、ここにおいてすでに自発性が、犯した罪を帰責することの根拠となっていることが確認される。

カントは一七五〇年代から、自発性が道徳的帰責の根拠として機能するという発想を持っていた。このつながりは『純粋理性批判』第三アンチノミーにおいて、自発性に「出来事を絶対的に始める能力」という特別な規定が与えられ、「絶対的自発性」という批判哲学の用語が与えられた後でも、変わることはない。批判期の実践哲学において、あらためて帰責の問題とのつながりで自発性を取り上げるのは、『実践理性批判』分析論の最後に位置している「純粋実践理性の分析論の批判的解明」である。ここでカントは、盗みというおこないが、決して「因果性の自然法則にしたがって先行する時間の、諸規定から生じた必然的結果」ではなく、「なされないことが可能」であったし「なされるべきではなかった」(KpV. 95)ことを示そうとしている。それを証明するためには、しかしながら、行為が「内的な、我々自身の能力によって生み出された表象、状況に従って生じた欲望、我々自身の好み」(KpV. 96)から生じた、と言うだけでは不十分である。およそ三〇年前、架空の人物であるティティウスは、行為が「最善のものの表象」によって生じたことで、自発性と行為の帰責が担保されると主張していた。しかし、批判哲学の図式にあってはもはや、「最善のものの表象」に従って人が行為したと言うだけでは、絶対的自発性は保証されない。というのも「行為に先立つ表象」は、それが人間自身によって「最善のもの」と認められようと、あくまで時間の中における行為の原因であるからである。原因が時間の中にある限り、その原因はまた、さらに先行する原因によって規定されており、それゆえ自然必然性を伴っている。みずからの欲望に従ったことを追及される盗人は、その欲望そのものが別の原因を持っており、それゆえ自分は欲望を必然的にもたざるをえなかったと言うことで、罪の帰責を回避できるだろう。欲求や表象を原因にして行為する主体は、自分が自由であると思いついでいるかもしれないが、しかし、ライブニッツの用語を使ってカントが言うように、「表象を通じて突き動かされる」「精神的な自動機械(Automaton spirituale)」(KpV. 97)かもしれないのである。それゆえ行為に先行する表象、欲望や好みは、道徳的帰責の根拠とはなりえない。

この「一つの同じ行為における自然必然性と自由との間の見かけ上の矛盾」(KpV. 97)を解決するために、カントは読者に、『純粋理性批判』の議論を「思い出す」(Ebd.)よう促している¹⁶¹。すなわちそれは、自然必然性が規定するのは感性的存在としての人間のみであ

¹⁶⁰ カント全集（山本道雄訳）の訳注 54 におけるヴォルフとバウムガルテンからの引用を参照。自発性概念のより詳しい前史については、Kawamura (1996)。

¹⁶¹ H・クレンメはこの参照を『純粋理性批判』B428-432 と理解している。当該箇所は「理性心理学から宇宙論への移行についての一般的注」と題されており、論じられているのは思考する能力としての自発性である。 *Kritik der praktischen Vernunft, Mit einer*

って、叡智的存在としての人間が自由であることをさまたげない、という議論である。そして、この叡智的存在としての人間の自由とは、第三アンチノミーにおいて自然必然性に対立させられたところの、絶対的自発性にほかならない。絶対的自発性を備えた人間は、自然必然性の支配する感性界の住人ではなく、自由な叡智界の住人として、時間的に先行する自然原因によっては規定されず、しかし彼が起こした行為の自由な原因性となることだろう。テキストを引く。

しかしこの（感性界に属し、それゆえ時間的条件の下にある）同じ主体が、他方ではまた自己を物自体として意識し、彼の存在を、時間的条件の下にないかぎり、しかし、自分自身が理性によって与えた法則を通じて規定可能なものとして、観察する。この彼の存在においては、彼の意志規定に先行するものは何一つないのであり、あらゆる行為、そして、内観に即して変転する彼の存在のあらゆる規定、それどころか、感性的存在としての彼の存在の全系列は、彼の知性的存在の意識において結果(Folge)としてのみ見なされるのであり、決して叡智的なものである彼の因果性の規定根拠とは見なされない(KpV. 97, 8)。

この議論によって人間は、自然界における諸原因によって規定されることなく、しかし自然界に彼が起こした行為や、その帰結の自由な原因となる。その限りにおいて、行為の帰責もまた可能になることだろう。とはいえ、人間が行為の「自由な原因」となるということで、カントは具体的に何を想定していたのだろうか。行為に先立つ「表象」や「欲求」が行為を規定することは、「自由な原因」ではなく、むしろ自然原因の働きであることが論じられた。では、「自由な原因」とは、いかなる表象をも伴わない、無から行為が生じるような、無規定の自由を意味しているのだろうか。事態がそうではないことを、上記の引用がすでに証言している。それによれば、自由な主体は、時間的条件によっては規定されないものの、「自分自身が理性によって与えた法則」によって規定されうる。この「法則」が道徳法則を意味していることは、カント倫理学の読者には明白であろう。いかなる自然原因によっても規定されない絶対的自発性は、道徳法則によって規定される自由、すなわち、自律の自由によって具体的な内容を与えられる。この点において、絶対的自発性と自律という、カント哲学における二つの自由概念は、互いを補い合う関係にあると言ってよい。しかしそれにもかかわらず、自律の自由は、その内容を精査した時、絶対的自発性によって可能となった道徳的帰責を不可能にしてしまうような構造を持っているのである。以下ではそのことが探求される。

Einleitung, Sachanmerkung und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, Meiner 2003.

3、帰責を不可能にする自由？ ——意志の自律——

絶対的自発性が道徳哲学にまで持ち込まれたことで、ひとまずは、道徳的帰責が可能になったように思える。人間がもつ出来事を絶対的に始める能力が、人間を自然必然性によって規定された現象の世界（それは人間の欲望や傾向性を含む）から救い出し、自身で責任を担うことの出来る叡智的存在へと昇華させたように思える。しかしながらこの解決方法は、まさにそれ自体の内に、帰責を再び不可能にする要素を含んでいる。それがもっともはっきりと見られるのは、『道徳形而上学への基礎づけ』第三章・冒頭における以下の記述である。

因果性の概念は法則の概念をともっており、この法則に従ってわれわれが原因と呼ぶものを通し、べつのもの、すなわち結果が措定されなければならない。それゆえ自由とは、確かに自然法則に従った意志の性質ではないが、しかしだからと言って無法則なのではなく、むしろ、特殊な種類ではあるが、不変の法則に従った一つの因果性なのである。さもなければ自由な意志とは無意味なものであるだろう。自然必然性とは作用する原因の他律であった。なぜなら他の何か作用原因を因果性へと規定するという法則に従ってのみ、すべての作用が可能であったからである。意志(Wille)の自由が自律、すなわち自身が法則となるという意志の性質でないというなら何だというのであろうか。(GMS. 446,7)

引用の前半部は、ここまでたどってきた「自由な原因」というカントの主張を繰り返しているだけのように見える。第三アンチノミーでも言われたように、自由とは、自然必然性と異なる因果性にほかならない。絶対的自発性として道徳的帰責の根拠を形作っていたはずのこの議論は、けれどもここではことな概念とつながっていく。すなわち「意志」という新たな要素の混入とともに、自然必然性としての意志の「他律」と、自由であるところの意志の「自律」という新たな対立軸が設けられるのである。

カントによれば「自律の原則が道徳の唯一の原則だということは、道徳性の概念を単に分析するだけで明らかになる」(GMS. 440)。自律の概念は、それが登場したときからすでに、道徳性の原理としての役割を担っている、つまり、非道徳的な自律というものはカント哲学において不可能なのである¹⁶²。いまやこの道徳性の原理をカントは、自然必然性で

¹⁶² この特殊性ゆえに、カントの自律概念はしばしば誤解されてきた。「自己立法のカント的な概念は、長いあいだ自律の概念と結び付けられていたが、それは以下のようなイメージと共に提示されてきたように思われる。すなわちそれは、自分自身で決めていない事を受け入れず、どんな人に対しても、どんな事についても自由な決定ができ、原則として彼自身の道徳原則を「作り出す」ことができるような、高慢なアナーキストである。あるいは、ロールズと共にカントの理性主義的・客観主義的傾向に従うならば、彼自身の意志に

ある他律の原理の対概念として使用する。しかしながら、この対置が道徳的帰責の問題に関して、深刻な帰結をもたらすことは明らかである。なぜなら、意志の自由が自律として理解され、自律が道徳性の原理であるのならば、自由な意志とは道徳的な意志でしかありえないからである。絶対的自発性によって、罪や盗みの帰責を基礎づけたはずのかつての議論は、意志の自律という内容がそこに加わることで、意味を失ってしまはいないだろうか。しばしば引用される次の言明が、この疑問をさらに強くさせる。「自由な意志と道徳法則の下にある意志は同一である」(GMS. 447)。

問題となっているのは、それ自体としてよく知られた、カント倫理学における「悪しき行為の不可能性」という論点にはかならない。この難点はすでにカントの同時代人によって発見されており、また現代のカント解釈においてもしばしば指摘される¹⁶³。数ある文献の中でも、この議論を最も鮮明な仕方で描き出したのは、G・ブラウスの研究であろう。ブラウスによればこの問題は、自律をめぐる『基礎づけ』第三章の言明に先立って、同書の第一章で登場する「義務からの行為(*Handlung aus Pflicht*)」と「義務に適った行為(*pflichtmäßige Handlung*)」の区別に、すでに内包されている。後者の「義務に適した行為」とは、外的には義務に適っているものの、行為の動機が義務とは異なるもの、すなわち傾向性であるような行為である。それゆえ、ブラウスは「義務に適った行為」を「傾向性からの行為(*Handlung aus Neigung*)」と言い換えた上で、『基礎づけ』第一章における行為の区分を、行為が「義務から」行われたか、あるいは「傾向性から」行われたか、という区別へと整理し直す。このように行為が分類されたとき、「から」という表現は、単に行為が義務や傾向性を「含んでいる」というだけではなく、それが義務もしくは傾向性の「ために(*umwillen*)」遂行されることを意味している。すなわち、行為は義務と傾向性の、どちらかのためのみに遂行されるのである¹⁶⁴。すると「義務からの行為」と「傾向性からの行

反して行為したとしても、その強制された行為が、彼よりももっと「理性的」であるような仮定の人格によって選択されたのなら自律的に行為できる、とされるような人間の概念である」(Feinberg (1989), pp. 45)。すべてを恣意的に行う「アナーキスト」も、「もっと理性的な」人格に「強制」される人間も、カントの自律概念に適合しないことは明らかである。カントの自律概念とは、自己決定でありながらも、しかしそれが理性の必然的な法則と一致することにその特徴を持っている。けれど、自律概念にふくまれた問題とは、「自身が決めたことこそが理性的である」というその定義が、道徳的悪、すなわち「自分自身で非理性的な決定をする」という事態を、論理的に排除してしまう、という点にある。

¹⁶³ カントの同時代人の解釈については、保呂(二〇〇一)、一九一頁以下(シュミット、ヘルバルト)、御子柴(一九九七)(ラインホルト)に詳しい。現代の解釈に関しては以下本論考において扱われる。

¹⁶⁴ Prauss (1983) S.75. 「ために」という言葉使いそれ自体は、ブラウスも指摘するようにカントのものである。例えば、「道徳的に善くなければならない、ということがらにあっ

為」は、一つの行為においては両立しえず、互いに排他的な関係に立つことになるだろう。しかしながら、傾向性のみから、またカントがしばしば傾向性と並列させる「衝動(Antrieb)」のみから生じた動作は、人間の自由な意志の産物であるような「行為」ではないことになりはしないだろうか¹⁶⁵。傾向性や衝動をカントは「自然」に属すると考えているのだから、そこから産出された結果は、それがたとえ人間の肉体の動きであっても、単なる自然の作用にすぎないのではなかろうか。「義務からの行為」のみが本来の意味で「行為」と呼ばれるのであれば、義務に反した行為、すなわち悪しき行為などはないということにはなりはしないだろうか。

プラウスに代表されるカント批判に対して、道徳的帰責の難点をめぐり、多くの論者がカントを擁護しようと試みている。多岐にわたる議論をまとめると、そこには総じて、二種類の擁護の仕方があるように思われる。一つはカントの別のテキストから概念枠組みを持ち込み、問題の解決を図ろうとするもの、もう一つは問題となっているテキストそのものの解釈によって、カントを救済しようとするものである。

第一のグループの代表者として考えられるのはH・アリソンである。そしてアリソンがこの問題を解く鍵として持ち込む概念枠組みとは、意志(Wille)と選択意志(Willkür)との区別にほかならない。カント自身がこの区別を語りだすのは、少なくとも公刊されている著作に限って言えば『道徳形而上学』が始めであるが(MS. 213,4 また 216)¹⁶⁶、アリソンによ

ては、道徳法則に適しているということでは不十分であり、ことからは道徳法則のために生じなければならない」(GMS. 390)。「意志規定が、たしかに道徳法則に適してはいるものの、しかし、道徳法則が意志の十分な規定根拠となるために前提されなければならないような感情に頼ることでのみなされているのなら、すなわち、法則のためになされているのではないのであれば、行為は適法性を含んではいても、道徳性は含んではいない」(KpV. 71)。またプラウスは、近年、カントのこの区別を再び取り上げ、異なった観点からの批判を加えている。Prauss (2008), Kapitel 1. Kants Problem mit »pflichtmäßig« zwischen »pflichtwidrig« und »aus Pflicht«.

¹⁶⁵ この点に関してプラウスはカントの用語法に忠実ではない。というのも「行為(Handlung)」という言葉がカントは、actio というラテン語の伝統に従って、自然現象と人間の行為の両方に使用しているからである。V・ゲルハルトによれば「行為」とは人間のそれに限られず、原因と結果のつながり一般を意味していたのであって、ヴォルフやバウムガルテンにあってはむしろ、物理的な作用という意味の方が支配的であった(Gerhardt (1986))。それゆえここでは「行為」ではなく、カントが明確に自由の産物と定義している「おこない(Tat)」が正確であろう。

¹⁶⁶ ここでは『道徳形而上学』準備草稿における、この区別への言及、さらには準備草稿と著作の矛盾の問題には立ち入らない。詳しい叙述については、保呂(二〇〇一)二四一頁以下、Allison (1990) pp.131-.

ればこの区別はカントの道德体系のすべてにおいて、明示的ではないにせよ、つらぬかれている。アリソンは、L・W・ベックの第二批判注解にも依拠した上で、意志の自由に自律を、選択意志の自由には絶対的自発性を帰属させる¹⁶⁷。この区別によってなされたのは、道德性の原則と呼ばれた意志の自律が、帰責の根拠であるところの絶対的自発性とは区別されることにはかならない。問題のアポリアは、『基礎づけ』において、自然必然性と自律性、すなわち、自然必然性と道德性が対置されたことによって、あらゆる非道德的行為が自然必然性へと回収されてしまったことにあった。アリソンが提案しているのは、自然必然性に対立する自由が必ずしも意志の自律、すなわち道德法則に従う意志ではなく、選択意志の絶対的自発性だという解釈である。これによって、自発的でありながら自律的ではない人間の決定、つまり自ら選択は行ったものの、けれども道德法則に従わないという決断、すなわち、悪しき行為への決断が可能になるのである¹⁶⁸。

第二のグループ、テキストの異なる解釈を提案するのは、例えば新田孝彦である。新田が注目するのは、例の「自由な意志と道德法則の下にある意志は同一である」というカントの言明にかならない。新田によれば、ここでの「道德法則の下にある(unter)意志」は、必ずしも道德法則に従う意志のことを意味してはいない。『判断力批判』に見られるカント自身の区別が典拠とされた上で、自由な意志はかならずしも法則に「従う」意志ではなく、その「下に」あり、道德法則を命令として受けとっている意志であると結論付けられる。それゆえ、そのような意志は法則にそむくことも可能になるのである¹⁶⁹。

4、同一の自己・同一の法則 —— 帰責の基準としての理性の法則 ——

こういった解釈の提案によって、道德的帰責の問題は解決されたのだろうか。たしかに、絶対的自発性と自律を区別すること、あるいは、法則の「下に」ある意志と法則に「従う」意志を区別することで、自由でありながらも非道德的であるような人間の決定が、可能になったように思える。しかし道德的帰責は、悪しき決定が可能である、ということ以上の根拠を必要としているのではないだろうか。すなわち、帰責がなされるためには、人間が善きおこないや悪しきおこないをできる、というだけでは足りないのであって、それに加

¹⁶⁷ Allison, 1990. P.132. アリソンが引いているベックのテキストは Beck (1960), p. 199.

¹⁶⁸ このグループに属す別の論者としては、Willaschek (1992). 特に S. 237,8. 近年 J・ボヤノフスキーは意志と選択意志の区別に代えて、積極的自由と消極的自由の区別によって（とりわけ悪しき行為の）帰責の問題を解決しようとしている。Bojanowski (2007) S. 207-228. 特に S.223. ボヤノフスキーの解釈は、その方法からすればこの第一のグループに分類されるものの、自律性を帰責の問題から排除していない点で、後述する本論の結論により近いと思われる。

¹⁶⁹ 新田（一九九三）二四一頁以下。引用される『判断力批判』の箇所は KU. 448. より最近の研究である保呂 2001 もこの区別を採用している。202 頁以下参照。

え、あるおこないが、まさにその人間によってなされたのだという証明がなければならぬのである。言い換えれば、行為者の人格の同一性(Identität)が示されたとき初めて、道徳的帰責は成立する。

帰責における「人格の同一性」という側面に、カント自身が着目していたことは、書かれた時期は不確定ながらも(七〇年代もしくは八〇年代)、以下の「自己」と名付けられたレフレクシオンにおいて証言されている。

内的な(そして外的な)感官の現象によって、自らを同一的な自己(das identische Selbst)と見なすことは、感性的な性格についてすら決して出来ない。空間・時間における規定とは独立した、我々の純粋な意識である道徳性に関してのみ、自由な行為の同一の主体が、我々が自己を意識する全てにおいて、常に同一の法則の下にあるのである。そうしたとき、我々の行為の全体は統一として見られ、我々が自らを改善できるからといって、異なる人格性を持ったり、以前のことで罰せられないと信じたりすることは出来ないのである。(Re. 5646. XVIII, 295)¹⁷⁰

前提されているのは空間・時間、ないしは現象と、道徳性との区別である。現象を通じて我々は自己の同一性を保証することは出来ない。なぜなら現象としての自己とは、さまざまな表象の移り変わりであり、それによって帰責に必要な人格の統一性が与えられることは決してないからである。人格の統一性を付与できるのは、現象における規定からは独立した「道徳性」に限られる。道徳性とのかわりにおいてのみ人間は、同一の人格を持つことができる。その根拠は、道徳的人格が、「同一の」法則の下にあるからにはかならない。「同一の法則」が「同一の人格」を保証する。

人間が常に「同一の法則の下に」あるということは、カントにとって、絶対的自発性と並び、道徳的帰責を成立させるもう一つの条件であった。本論が冒頭に確認したように、カントは七〇年代の講義と九〇年代の著作において、帰責が自由と「実践的法則」に基づいてなされると書いていた。前者、すなわち絶対的自発性が、おこないを「始める」能力として帰責に根拠を与えていたのであれば、「実践的法則」は、行為者が常に同一の法則の下にある同一の人格であるという、帰責のもう一つの根拠を示している。行為者がいかなる状況下にあっても、例外なく適用される法則があることによって初めて、異なる時間と場所に生じたおこないが帰責される人格の同一性が保証されるのである。

法則と帰責を結びつけるこの思考は、『純粋理性批判』第三アンチノミーにおける議論にも跡付けることが出来る。第三アンチノミー「解決」の末尾、実践的領域への適用が少し触れられる場面において(KrV. A543/B575ff.)、カントは「悪意ある嘘」の例を取り上げてい

¹⁷⁰ 主体の同一性と道徳的人格性、そしてそれらが帰責の根拠になることについて、このレフレクシオンの分析を含めた発展史的な叙述は、Klemme (1996), S. 95-101.

る。議論は次のように展開する。——嘘の原因を経験的領域に探求したとき、そこにはさまざまな自然の作用が見つかることであろう。

この自然の作用を通して行為が規定されたと信じたとしても、それでも人は行為者を同様に非難する。しかしそれは彼の不幸な性質や、彼にふりかかった出来事のためや、それどころか彼がそれまでになしてきた人生の行状のためですらない。なぜなら彼がどのような性質であるのかや、諸規定の過ぎ去った系列は、全く起こらなかったものとして、なおざりにすることが出来るが、けれどもこの「嘘という」おこないは、前の状態に対して絶対的なものとして、あたかも行為者がそれによって結果の系列を完全に自分から始めたかのように、見ることが出来ると前提されているからである。この非難は理性の法則に基づいているのであって、そのさい理性は、人間の振る舞いを全ての経験的条件とは関係なく別様に規定できるし、するべきであった一つの原因とみなされる。たとえ、感性的動機が理性を助けなくても、それどころか反対に働いたとしても、理性の因果性は単なる競合するものとしてではなく、それ自体として完全なものとして見なされる。行為は、彼の知性的性格によって測られるのであり、彼が嘘をついたその瞬間に、彼は完全に責任がある。すなわち理性は、行為の経験的な諸規定に関わらず完全に自由だったのであり、その不履行に全くもって責任を負わなければならない。(KrV. A555/B583)

嘘の帰責を問題にしたこの文章は、その前半部において、理性の持つ絶対的自発性の能力によって、過ぎ去った出来事とは無関係に帰責がなされることを述べている。しかしながら帰責は、単に理性が嘘というおこない（の系列）を始めたことだけによっては可能ではない。帰責はさらに「理性の法則」に基づかなければならない。すなわち理性の法則が人間を、嘘というおこないとは「別様に」規定していた、すなわち真実を言うように規定していたからこそ、それに反した人間の決定が帰責されなければならないのである。さらに理性の法則による規定は、嘘をついた過去の一時点に限定されるわけではない。カントが直後に述べるように、「理性は全ての時間において、人間の全行為に現前しており、同一である(*gegenwärtig und einerlei*)。しかし理性それ自体は時間の内にはなく、以前とは異なる何か新しい状態になったりはしない」(KrV. A556/B584)。理性は、時間を越えた叡智的世界にありながらも、現象のあらゆる時間の中に現前し、人間を同一の法則によって規定しつづける。それゆえ、過去の時間において嘘をついた人間は、自分が道徳的に改善され、「新しい」人間になったと言うことで、罪の帰責を逃れることができない。道徳性を規定する道徳法則は、彼の過去にあっても現在にあっても同一のものであるのだから、それに背いた彼の行為は、それが過去のものであろうとも、現在の彼に帰責されなければならない。

この論理は、先に、絶対的自発性との関連において論じた『実践理性批判』「純粹実践理

性の分析論の批判的解明」における、以下の一節にもたどることが出来る。この一節はすでに引いたものであるのだけれど、引用を先へと伸ばすことで、新たな論点が浮かび上がる。

しかしこの（感性界に属し、それゆえ時間的条件の下にある）同じ主体が、他方ではまた自己を物自体として意識し、彼の存在を、時間的条件の下にないかぎり、しかし、自分自身が理性によって与えた法則を通じて規定可能なものとして、観察する。この彼の存在においては、彼の意志規定に先行するものは何一つないのであり、あらゆる行為、そして、内観に即して変転する彼の存在のあらゆる規定、それどころか、感性的存在としての彼の存在の全系列は、彼の知性的存在の意識において結果(Folge)としてのみ、決して叡智的なものとしての彼の因果性の規定根拠としてではなく、見なされる〔ここまですでに引用済み〕。この点で理性的存在者は、彼がなした法則に反するあらゆる行為について、それが現象としては過去において十分に規定され、その限りで必然であったとしても、それをやめることができたと言ふことができる。なぜならその行為は、行為を規定するあらゆる過去と共に、彼の性格の唯一の現象へと属するからである。彼の性格を作ったのは彼自身であり、その性格に従って、彼は、あらゆる感性からは独立した原因としての自己に、現象の因果性をも帰責するのである。(KpV. 97,8)

物自体である叡智的な主体は、いかなる時間的な条件にも規定されることはない。それゆえその意志規定においては、いかなる時間的な条件も先行することはない、過去の出来事によって道徳的帰責を消失させることは出来ない。行為者は、自分の行為が因果性の中の必然であったと言い逃れることはできないのである（絶対的自発性）。しかし、行為者はさらに、自分の悪しき行為が過去のものであり、今の自分は新しい善き人間なのだと言ふ逃げをすることも禁じられている。なぜなら、行為者の存在の全系列を通して、同一の理性の法則が道徳的に正しいふるまいを規定しており、彼は道徳的行為に関して、同一の人格とみなされるからである。時間の全系列を貫いて適用される理性の法則を基準にすることで、初めて、行為者は過去になした行為についても、同一の主体として帰責されることができる。

帰責は、常に同一の理性の法則を基準になされる。この法則は道徳的に正しいおこないを規定しているのだから、悪しきおこない、すなわち法則に反したおこないは、理性の法則が命ずることを「なさなかった」ゆえに帰責されることになる。引用された『純粹理性批判』と『実践理性批判』のテキストは、共にそのことを証言している。「理性は、行為の経験的な諸規定に関わらず完全に自由だったのであり、その不履行に全くもって責任を負わなければならない」(KrV. A555/B583)。「この点で理性的存在者は、彼がなした法則に反するあらゆる行為について、それが現象としては過去において十分に規定され、その限り

で必然であったとしても、それをやめることができたと正当に言うことができる」(KpV. 97,8)。過去の悪しきおこないは、行為者がそれを積極的に「なした」ことによってではなく、満たせたはずの法則の要求を「満たさなかった」ゆえに帰責される。悪しきおこないをなしたというだけでは、行為者は、確かに行為はその時点での自分から生じたものであるが、その時の自分は道徳的に善きふるまいを知る自分ではなかったと言い逃れることもできるだろう。そのような時、悪しきおこないの謝罪はあっても帰責がなされることはない。帰責が正当化されるためには、彼が本来はこのように行為すべきであった（しかしそのように行為しなかった）、という基準が不可欠なのである。そしてその基準は、まさに理性の法則によって与えられる¹⁷¹。

悪しきおこないが、それを選択したことではなく、法則の不履行によって帰責されるという解釈は、前述したアリソンや新田の解釈とも矛盾しない。悪しきおこないが可能であるためには、法則の「下に」ありながらもそれに従わない自由意志や、自発的に悪しき原則を採用する選択意志を想定することが必要であるだろう。そのような選択意志が絶対的自発性と結びついていることも、カント自身が認めている。けれど道徳的帰責を根拠づけるために、法則に従わない意志や選択意志は不十分なのである。帰責が成立するためには、(悪しき)おこないが生じる原理に加えて、異なる時間に生じたおこないを、統一した人格へと回収する原理がなければならない。そのような原理が理性の法則なのであり、それによって行為者には、全時系列を通じた同一性と基準が与えられる。それゆえ絶対的自発性に加えて、「自身が法則となるという意志の性質」である自律もまた、帰責を成立させるためには不可欠の条件であることになるだろう。カントが批判期以前・以後において道徳的帰責を「自由と法則」によって基礎づけられるとした意味は、以上のものであったように思われる。

5、良心 ——自己同一性の感情——

道徳的帰責を可能にする法則は、たしかに叡知的世界に属し、まさにそれゆえに、時空を超えて人格の同一性を保証する。このことは、しかし、法則が感性的な存在とまったく関わりを持たないことを意味してはいない。それどころか、感性を備えた理性的存在者である人間にあっては、道徳法則は必然的に、感性への作用をもたらさなければならない。この消息は、道徳法則が定言命法として人間に現れ、一方では謙抑の感情を引き起こし、

¹⁷¹ 『道徳形而上学』において帰責を論じるテキストの中には、以下の一文が含まれている。「理性の内的な自己立法と関係する自由のみが、本来の意味で能力であり、自己立法から逸脱する可能性は不能力(Unvermögen)である」(MS. 227)。人間に帰責されるのは彼の「能力」との関係においてのみ、すなわち、理性の法則との関係においてのみである。悪しきおこないが単独で示しているのは、彼に能力が欠けていることだけであって、それだけで帰責がなされることはできない。

他方ではその崇高な起源ゆえに尊敬の感情を産出した、本研究が前章までたどってきた議論と同じものである。とはいえ、ここで感性的地平に辿られなければならないのは、道徳法則がもたらす人格の同一性という側面である。いわば、人格の同一性の感情とでも呼ばれうるものが認められなければならないように思われる。そのような感情としてカントが論じるのが、「良心 Gewissen」にほかならない。

良心の概念と帰責の問題が、不可分の関係にあることは明らかである。先に引用した『実践理性批判』「批判的解明」における、叡知的存在の意識によって道徳的帰責を根拠づけたテキストの直後に、以下の一節を見ることができる。

このことと完全に一致するのが、我々の内における、良心と呼ばれる驚くべき能力がなす、裁判官の宣告である。一人の人間は、好きなだけ装うことによって、自分自身が思い出す法に反した振る舞いを、故意ではない過ちとして、まったく避けることのできない不注意として、すなわち、自然必然性の流れにさらわれてしまうような何かとして描き、自分がそれについて無実だと説明するだろう。しかしながら、彼が見つけるのは、自分の有利なように話してくれる弁護人が、彼の内における原告を黙らすことは決してできないという事である。彼が不正をおこなったその時、彼が正常であった、すなわち、彼の自由を行使していたのであれば。(KpV. 98)

議論の構造は、この一節に先立って登場した、自分の行為が（生き立ちや環境にその原因が還元されるために）必然的であると主張した、盗人をめぐるそれと同じである。盗人の言い訳が、叡知的な原則を通じて反駁されたように、ここでもまた、自分が無罪であることを主張する「弁護人」の議論は、「原告」を黙らせること、あるいは「裁判官の宣告」を覆すことができない。しかし、この一節における新しい要素は、自らを擁護する「弁護人」だけでなく、「原告」や「裁判官」もまた、「我々の内」へと取り込まれたことにある。罪の帰責を主張するのは、悪しき行為を外から観察する人々だけではない。悪しき行為の遂行者自身が、彼の内なる「原告」と「裁判官」を通じて、帰責を免れるためになされた、自然必然性による言い逃れを論駁する。前提されているのは、帰責を保証している叡知的法則とは、悪しき行為を遂行した彼自身の法則であるという、意志の自律の原則にほかならない。それとは明確に語られることはなくても、良心の議論においてもまた、意志の自律が基盤となっていることは、見誤りようがない。

良心の概念においては、しかしながら、もう一つの決定的な要素が混入している。それが、尊敬の感情と同様の、理性の持つ感情的契機である。引用された一節に続いて、カントは、良心に「後悔(Reue)」という「苦痛な、道徳的心情によって引き起こされた感受(eine schmerzhaft, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung)」(KpV. 98)に基づいていると論じている。「後悔」は、起こったことを変えることができない点、すなわち、何らかの行為の動機とはならない限りにおいて、「実践的には空虚な」(Ebd.)感情である。そ

れにも拘わらず、この感情は、「痛みとしては正当なものである。なぜなら理性は、我々の知性的な存在の法則（道徳法則）に関して、いかなる時間的差異も認めず、出来事がおこない(Tat)として私に帰属するかのみを問い、帰属するときには、出来事が今起こったのだらうと、はるか昔に起こったのだらうと、同様の感情をその出来事に道徳的に結び付けるのであるから」(KpV. 99)。叡知的法則を基準にして、時間的差異とは無関係に行為が評価される。それはまさに、法則が可能にする道徳的帰責の根拠であったのだけれど、それによって生じる感情的効果こそが、後悔と呼ばれるものなのである。

良心の概念が感情と不可分であることは、批判期以前のテキストにおいても、すでに確認できる。たとえば七〇年代の道徳哲学講義において、良心は次のように定義されている。「良心は、道徳法則の方へと自らを向ける本能(Instinct[sic])である」(VM. 188)。「本能」ということで意味されているのは、良心が、道徳的な判断を下す知性的能力ではなく、人間を実際の行為へと向かわせる「衝動(Trieb)」(VM. 189)である、ということにはかならない。「良心は活動性の原理(principia der Thätigkeit)であるべきであり、単に思弁的なものであってはならない。すなわち、良心はまた、自身の判断を実行する威信と力を持っているなければならない」(VM. 193)。この引用においても、良心が単なる叡知的な原理ではなく、感性に影響を与える「力」であるという点を、カントが強調していることを見て取れる。「単なる判断」だけでなく「衝動」である、あるいは、「思弁的」であるだけでなく「判断を実行する威信と力」を持っているという規定には、七〇年代の講義において「実行の原理」と呼ばれ、後に尊敬の感情へと展開していく、道徳感情の概念との連関を見て取ることもできるだろう。事実、同講義の中には次のようにある。「道徳感情、すなわち、道徳悪に対する直接的な嫌悪と、道徳善に対する直接的な好意を持たない者は、良心を持っていない」(VM. 190)。良心は感情と結びつくと共に、本研究の主題である道徳的動機、そして、尊敬の感情と、常に近い関係にあった概念なのである¹⁷²。

良心と道徳感情、あるいは尊敬の感情の間に、はっきりと体系的連関を与えるテキスト

¹⁷² 思想史の観点からすると、良心と感情との関係は、必ずしも自明のことではない。Hoffmann (2002)は、近代において良心の感情的契機を最初に強調したのがルターであること、そして、この点におけるルターとカントとの親近性を指摘している(S. 428)。ホフマンのこの論文で良心は、超時間的な人格性と、時間の中で生じる個々の行為とを結びつける「実践的統覚」として論じられている(S. 433)。事実、九〇年代に属する道徳哲学講義において、カントが良心を統覚と比較するテキストが見受けられる（「一般的な意味での良心とは、統覚と同様、自らについての意識である」(Vigilantius. XXVII 614)）。本論攷は前章において、七〇年代のレフレクシオンに依ったうえで、尊敬の感情と統覚との連関を論じたが、いずれにせよ統覚とは、実践哲学においても、感性界と叡知界の結び目において機能する概念であると言えよう。このこともまた、良心と尊敬の感情との結びつきを、間接的に証明することと思われる。

が、『道徳の形而上学』「徳論」の序論に位置する、「あらゆる義務の概念に対する、心の受容性についての、感性的な予備概念」(MS. 399-405)である。四項目に分かれたこの節は、「道徳感情」「良心」「人間愛」そして「尊敬の感情」について、九〇年代の成熟したカントによる記述がなされている。カントによれば、これら四つの感情は共通して、「すべて感性的であり、義務の概念を通して触発(*affiziert*)される、予備的な、しかし自然の心的素質」(MS. 399)である。個々の感情の叙述に目を向けてみると、良心に関しては、それが義務についての客観的判断ではなく、主観における道徳感情であるといった、すでに七〇年代の講義録にも見受けられる点が論じられている。「良心は対象ではなく、主観にのみ関係している(理性のおこないを通して道徳感情を触発する)。すなわち、[良心は]必然的事実であって、責務や義務ではない(MS. 400)」。しかしながら、この箇所において興味深いのは、カントが良心を、「内的な裁判官への声に対する注意(*Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters*)」(MS. 401)と呼んでいることである。「内的な裁判官」と良心との連関は、先に引用した『実践理性批判』「批判的解明」においても確立されていた。良心とは、内的な理性の法則に従って、道徳的に正しい行為を命じ悪しき行為を帰責する、人間の内的なる自己の働きにほかならない。叡智的である自己に対して、しかし人間はもう一つの感性的な自己を持っているのであり、二つの自己の相互関係からある種の感情が生じることは、尊敬の感情と良心に共通した構造である。さらに、ここでカントは、叡智的自己在感性的自己に影響を与えるという事態を、「注意(*Aufmerksamkeit*)」という言葉によって表現している。批判哲学の枠組みにおいて「注意」は、第一批判の中の、いわゆる「自己触発(*Selbstaffektion*)」をめぐる議論において登場していた。「自己触発」とは、悟性が「多様なものの総合」という作用を通じて、しかし同時に、悟性自体が感性を触発するという事態にほかならない。カントは自己触発を論じた箇所につけた注において、「注意というおこない」(*KrV. B 156*)が、この自己触発の「例」となることに言及している。「注意」とは、自己触発においても良心においても、人間が自らの能動的な心的能力(悟性、理性、あるいは「内的な裁判官」)へと、より強い意識を向けることを意味している。このとき現れる自己意識は、単に知性的な自己の把握ではなく、感情的作用を伴うことになる。なぜなら、「注意というおこない」において知性的な自己に向かおうとしているのは、まさに人間の感性的な自己だからである。ちょうどカント認識哲学の枠組みにおいて「触発」が、物自体によって人間の感性が影響を受けることを意味していたように、「自己触発」が表現しているのも、叡智的な自己によって感性的な自己が刺激されることにほかならない。

「注意すること」とは、それゆえ、感性的な自己によってなされる、すぐれて経験的なおこないを指し示していることだろう。この点を通じて、構造的連関が確認された良心と尊敬の感情との関係を、より精密に規定することができる。両者は共に、理性の自己活動性が感性へともたらす作用でありながらも、良心は、「注意を向ける」という経験的なおこないによって初めて可能になる感情である。尊敬の感情が、あくまでもアプリオリな感情であり、人間の心的能力の相互作用の中で必然的に描かれていたのに対して、良心は、そ

の発生に人間の自覚的な行動を要件としている。とはいえ、二つの感情が異なる内容を含んでいるわけではない。むしろ、良心とは、アプリアリである尊敬の感情が経験世界に生きる人間に適用されたときの、一つの様態とも言えよう。理性・悟性・感性の相互作用という、抽象的な仕方で分析された尊敬の感情は、肉体とともに時間の中に存在する具体的な人間において、良心という姿をとる。そのため良心は、人格の同一性の感情であると共に、人格をそなえた同一の人間存在が道徳的に成長する場面においても、役割を果たすことになるだろう。前章においても問題とされた、人間主体の道徳的成長の過程が、良心の概念を通じ、尊敬の感情との関わりの中で描かれることになる。道徳的成長とは、その時、尊敬の感情の取得の過程として理解されるのであり、良心は、その過程を叙述するのに適した概念となる。

6、「注意」と道徳的改善、そして「純粹実践理性の方法論」

良心が「注意」という概念によって説明されたことは、本節の主題であった「道徳的帰責」の問題にも、新たな視点を与えることになる。帰責の論点に一端戻れば、その根拠となっていたのは、「自発性」と「自律」という、二つの自由の概念であった。「絶対的自発性」という「出来事をみずから始める能力」と、「自律」が与える超時間的な道徳法則の基準によって、いかなる自然原因が行為と関わっていようとも、おこないが過去の自分によってなされたものであろうとも、人間は帰責される道徳的主体として理解される。良心の概念もまた、その根拠が自律の原則である限りにおいて、叡知的世界の側から道徳的帰責を保証することになる。しかし良心において叡知的法則は、叡知的世界のみにとどまってははいない。良心とは、理性の自己活動性の感性的自己への影響を含んだ概念であり、感情への関わりを持つことになる。加えて、先に述べられたように、良心は「注意」という、経験的なおこないによって初めて可能になる感情であった。そのため、良心は個々の人間において、必ずしも同じ効果を持つわけではない。叡知的原則それ自体が、あらゆる人間に対して同様に道徳的帰責を保証するのに対して、良心の持つ感情への触発は、異なる人々において程度の差を持っている。だからこそ、「良心を洗練し、内的な裁判官の声に対する注意を鋭くする」という「義務」(MS. 401)をカントは語るのである。「洗練」することの出来る良心とは、あらゆる人間がすでに備えている道徳法則そのものではなく、彼が注意を向けることで生じうる、法則が感性に与える効果・感情にほかならない。人間は、自身の叡知的原則ゆえに道徳的帰責を必然的に負わなければならない一方で、他方では、道徳的帰責を感情的にも実現させるために、絶えず繰り返し、内心の声へと注意を向けなければならない。それはまた人間の自己同一性が、叡知的法則によって必然的に保証されている一方で、しかしそれが経験世界において、感情の形をとって実現されるために、個々人が絶えず意識的な努力を傾けなければならないということでもある。良心の概念を特徴づけているのは、叡知的必然性と経験世界における偶然性という、カント哲学の基調を形作る二重性である。

良心が持っている二重性は、前章において論じられた根源悪概念の「二重の規定」に、直接対応している。根源悪概念の二重性とは、悪が人間自身の「自由の産物」でありながらも、しかしながら同時に、人間にとって悪が「生来的」である、という点にあった。この二つの規定が保証しているものは、一方では、人間が「自由の産物」である道徳的悪に責任を持たなければならないということであり、他方では、「生来的」悪を常に改善し続けなければならないことであった。良心においてもまた、必然的に妥当する叡知的原理と、しかし、継続的な「注意」を通して初めて獲得される、感性界における実現・感情的効果が、混在した形でその概念を形成している。そしてこれらのことは、カントの思考過程にあって常に良心と近い概念であった、尊敬の感情にも当てはまる。尊敬の感情もまた、本研究がさまざまな角度から論じてきたように、叡知的世界や人格性、あるいは統覚に、その起源を持っていた。そして、これもまた良心や道徳的悪と同様に、尊敬の感情は叡知的世界のみにとどまるものではなく、感性的世界において実現されなければならなかった。とはいえ尊敬の感情それ自体は、道徳的行為の可能性に不可欠な動機でもあり、法則の必然的な作用であった。その限りにおいて、原理的に考察された尊敬の感情は、人間がそれを獲得したり、徐々に訓育したりする性質のものではない。しかし、尊敬の感情が感情である以上、そこにはやはり、良心のように、強度の差があるのではないだろうか。そしてこれもまた良心のように、尊敬の感情についても、人間がそれを実現するための努力をしなければならないのではなかろうか。原理論においては語られることができなかった、尊敬の感情における道徳的成長や努力といった側面を、本研究は前章と本章において、根源悪の克服や良心の概念の中に見つけてきた。しかしカントは、すでに批判哲学の枠内においても、尊敬の感情のそのような側面を示唆しているのである。そのテキストが、『実践理性批判』の「方法論」である。

「方法論」が道徳性を獲得するための努力、改善、あるいは、道徳的主体を形成するための「教育」といった、「原理論」で語られた道徳原則を実現するための「過程」を描いている事は明らかである。そして、注釈者たちも認めるように、この「過程」は、感性と、そして尊敬の感情との強いつながりの中で叙述されている¹⁷³。実際のところ「方法論」の冒頭において尊敬の感情は、「行為の本来の動機」(KpV. 151)として言及されている。原理論において語られていたように、「純粋な道徳的関心の受容性」や「徳の純粋な表象の動かす力(die bewegende Kraft)」が「最も強い…唯一の、善への動機」(KpV. 152)となったとき、行為は適法性だけでなく、道徳性を伴う。この主張はすでに「原理論」においてあ

¹⁷³ 例えば、Munzel (2002), S. 216, 7. 「道徳的訓育における感性の役割」、あるいは、Bacin (2010), P. 202-209. 「『道徳性への感受性』の証明」。とりわけ後者のバチンが、「方法論」と「動機論」との「強いつながり」(P. 202)を見て取り、さらには『道徳形而上学』における「あらゆる義務の概念に対する、心の受容性についての、感性的な予備概念」にも議論をつなげていることは正当である。

ったものだけれど、しかし「方法論」は「原理論」とは異なる課題を抱えている。それは、どのようにして道徳的心情を人が獲得することができるのか、という問題にほかならない。ここで、「方法論」という名が意味しているものは、道徳性を獲得するための「方法」と理解されるだろう。カントによれば、その「方法」は二つに大別され(KpV. 159-161)、一つは、道徳法則を基準とした判断力を磨くこと、もう一つは、「実例における道徳法則の生き生きした叙述によって、意志の純粋性を気付かせる」(KpV. 160)ことである。このうち、とりわけ後者を通じて、次のことが獲得される。

学んでいる者が、彼の自由の意識に対する注意(aufmerksam)を維持するようになり、そして、この〔傾向性の〕放棄は、最初は痛み¹の感覚を引き起こすであろうが、しかしながら、この放棄は学んでいる者を実際の欲求の強制から引き離すことで、彼に対して同時に、このあらゆる欲求が彼を巻き込んでいる、多様な不満足からの解放(Befreiung)を告げ、他なる起源からの満足(Zufriedenheit aus anderen Quellen)を感受することに、鋭敏にさせるのである。(KpV. 160, 1)

この一節には、尊敬の感情を構成する概念のほぼすべてが登場しており、加えてそれが、道徳性を獲得する経験的な「過程」の枠内に収められている。感性において道徳性は、さしあたり「傾向性の放棄」ゆえに、「痛み」の感情として現れる。しかし、その消極的な感情は、人間が傾向性の強制から徐々に自由になるにつれて、ある種の「満足」という、積極的な感情を呼び起こす。——一連の過程として描かれているこの感情の移り変わりが、『実践理性批判』『動機論』において語られた消極的／積極的感情、すなわち「謙抑」と(狭義の)「尊敬の感情」の区別に対応していることは明白であろう。本研究第五章は、「動機論」における「謙抑」と「尊敬の感情」の区別を分析すると共に、尊敬の感情が、七〇年代のレフレクシオンにおける「自己満足」という概念とも連続していることを指摘していた。上記の引用における「他なる起源からの満足」という言葉は、その連続性を再び喚起させているとも理解されよう。いずれにせよ、その「他なる起源」とは、純粋実践理性以外ではありえない。

とはいえ「動機論」においては、理性を起源とする消極的／積極的感情は、道徳性を獲得する「過程」としてではなく、心的能力の静的な構造の中で描かれていた。「原理論」において、叡知的原則が感性にもたらす必然的作用として描かれていた尊敬の感情は、ここ「方法論」では、経験的人間が叡知的原則を徐々に獲得して行く道筋の中に位置づけられている。そして、人間がその過程において具体的になさなければならないことが、「自由の意識への注意」にほかならない。ここでもまた「注意」は、良心や自己触発をめぐる議論と同様に、叡知的原則へと人間が意識を向ける、経験的なおこないとして登場している。人間は、たしかに一方では叡知的な存在として、必然的に道徳性へと与っている。しかし他方で彼は、道徳性とは異なる感性を備えた存在でもあり、それゆえ、彼が道徳的主体と

なるため、自らの叡知的な能力に対して繰り返し注意を向けなければならない。ことは、道徳悪の解決のため、一方で人間は叡知的自由による「心情の革命」(Religion, 47)をすることができても、しかし他方で彼の感性的自己を「徐々になされる改革」(Ebd.)を通じ、訓育しなければならない、その図式とも同じである。道徳法則そのものは、あらゆる人間の中に、常に同一の法則として存在し続けることだろう。しかし、人間はその全体において、すぐさま道徳法則と同化することはできない。彼は、感性におけるさまざまな刺激にさらされているのであり、それどころか感性的な地平にあっては、常に変転する表象のみが内観には与えられ、そこには「同一的な自己」と呼べるものは何一つ存在しないだろう。人間は「自己」となるために、彼の中に秘められた道徳法則を、絶えざる注意の努力を通じて、感性的な世界にも実現しなければならない。「自己」が叡智的法則の、いわば受肉によって形成されたとき、我々は、叡智的な法則にのみ向けられるあの特殊な感情を、自分自身に対しても抱くことになるだろう。「義務の法則は、それに従うことが我々に感受させる積極的な価値を通して、我々の自由の意識における我々自身への尊敬の感情を通して、より容易な入口を見つけるのである [傍点原文]」(KpV, 161)。尊敬の感情を向けることができる「自己」こそ、帰責の根拠である法則が、この世界に実現することで可能となった、帰責の主体としての「同一の自己」にほかならないのである。

おわりに

前章と本章において叙述されたのは、尊敬の感情が具体的な人間存在へと適用されていく場面であった。悪と道徳的帰責という二つの問題は、共に、「純粋な倫理学」の中では解決されえない要素を含んでいた。道徳的悪との闘いは、たしかに自由な意志の決断によってなされるのだけれど、しかしそれを乗り越えるために、人間の継続的な努力を必要としていた。道徳的帰責は、時間を超えた絶対的自発性によって根拠づけられるものの、しかしながら帰責の主体を構築するため、人間が絶えず叡智的な法則へと注意を向けることが不可欠であった。二つの章の共通の主張は、超時間的・叡智的な原理が、時間、あるいは、過程の中へと展開されていくことの必要性にほかならない。この展開は、叡智的なものと時間的なものという、二つの異質なものを統合させようという困難な試みであり、それを解決しようとするカントの議論が、時には循環やパラドックスを含んだものであることもまた見てとられた。二つの問題への最終的な解決は、それぞれ、「道徳性への感受性」と「良心」という概念に求められたわけだが、両概念は、尊敬の感情と極めて密接な関係に立っていることが確認された。まさに尊敬の感情が、叡智的なものと時間的・感性的なものの統一の中に成り立つ感情であること、それを本研究は第一章から探求してきたのである。

「感情を排した純粋な理性の倫理学」と受けとめられてきたカント倫理学は、そのようなイメージとはまったく反対に、どの倫理学よりも深刻に、道徳における感情の不可欠性を主張している。その主著が発表される前の一七七〇年代からカントは、道徳が動機を必要とし、それゆえ、感情的要素なしには機能しえないことを確信していた。この要請から

尊敬の感情が発見され、その叡智界とのつながりが構築されると共に、カントはこの特殊な感情を、みずからの批判哲学の枠組みへと取り込んでいったのである。一七八〇年代の批判哲学を経て、九〇年代において、カントが自らの倫理学を経験的な領域に応用していったとき、尊敬の感情もまた経験的な地平へと展開されていったことは、一つの必然であったろう。「道徳的進歩」や「人格の同一性」といった問題をめぐって、倫理学は原理だけではなく、プロセスの中で生きる人間全体を考察の対象としなければならない。叡智的な原則を保ちつつ、しかしそれを生きた人間へと適用するという課題を目の前にしたとき、カントが頼りにした概念はやはり、尊敬の感情なのであった。「根源悪論文」や『実践理性批判』方法論で語られている「道徳的改善」が、尊敬の感情を通してなされていたことは、本研究の前章と本章において分析されてきた通りである。叡智的原則それ自体は、時間の中での改善や進歩といった契機を持っていない以上、人間の道徳的成長を語るためには、超時間的原理を時間の中へと接続する、そのような装置がなければならない。この概念装置の役割を果たしていたのが、まさに尊敬の感情なのであった。その点において尊敬の感情は、一七七〇年代にカントが求めていた道徳的動機や道徳的幸福を保証する一方で、原理から成る倫理学を、経験的・人間学的領野へと展開する潜在力を秘めた概念でもある。この展開は、一七九〇年代のカントによって端緒が開かれたものの、しかしその後の体系化までには至らなかった。哲学史におけるカント倫理学の受容もまた、直後の世代にせよ今日の研究にせよ、そのような、人間全体を対象にした倫理学の構築へは向かわなかったと言ってよい。しかし、カント倫理学の中心に尊敬の感情があることが、本研究を通じて認められたのであれば、カント倫理学解釈にも、これまでの受容史とは異なる道が開かれなければならない。尊敬の感情は、それゆえ、カント倫理学や倫理学一般をめぐり思考に新たな地平の可能性を示唆する、カントより我々に与えられた概念であり、かつ残された課題であるように思われる。

文献表

欧語文献

- Adickes, Erich. Korrekturen und Konjekturen zu Kants ethischen Schriften, in: *Kant Studien*, 5, 1901. S. 207-14.
- . Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft (Akademie-Ausgabe), Band XIV, Berlin und Leipzig 1925. S. XV-LXII.
- Albrecht, Michael. „Glückseligkeit aus Freiheit“ und „empirische Glückseligkeit“. Eine Stellungnahme, in: Funke, Gerhard (Hg.). *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin 1974, S. 563-567.
- Allison, Henry, E.. *Kant's theory of freedom*, Cambridge UP 1990.
- . Ethics, Evil, and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood's *Kant's Ethical Thought*, in: *Ethics* 111, 2001. pp. 594-613.
- . *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford UP 2011.
- Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critique*, Oxford UP 2003.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986.
- Bachmann-Medick, Doris. *Die Ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1989.
- Bacin, Stefano. The meaning of the Critique of Practical Reason for moral beings: the Doctrine of Method of Pure Practical Reason, in: Reath, Andrews and Timmerman, Jens (ed.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge UP 2010. P. 197-215.
- Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago UP 1960.
- Bernstein, Richard. *Radical evil. A philosophical interrogation*, Polity Press 2002.
- Blasche, Siegfried. Selbstaffektion und Schematismus, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.). *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Suhrkamp 1988. S. 91-113.
- Bojanowski, Jochen. *Kants Theorie der Freiheit*, Berlin 2006.
- . Kant und das Problem der Zurechenbarkeit, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 61, 2007.

- Brandt, Reinhard. Rezension von Christian Ritter. Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt am Main 1971, in: *Philosophische Rundschau* 20, 1974, S. 43-50.
- Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Oberer, Hariolf und Seel, Gerhard (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg 1988. S. 169-191
- „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002. S. 153-172.
- Caswell, Matthew. Kant on the Diabolical Will: a Neglected Alternative?, in: *Kantian Review* 12-2, 2007. P. 147-157.
- Cobet, Thomas. *Husserl, Kant und die Praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Würzburg 2003.
- Dews, Peter. *The Idea of Evil*, Blackwell 2008.
- Drummond, John J.. Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach, in: *Husserl Studies* 22, 2006. S. 1-27.
- Düsing, Klaus. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: *Kant-Studien* 62, 1971. S. 5-42.
- Apperzeption und Selbstaffektion in Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹. Das Kernstück der ›transzendentalen‹ Deduktion der Kategorie, in: Fischer, Norbert (Hg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik*, Meiner 2010. S. 139-153.
- Ehni, Hans-Jörg. *Das moralisch Böse*, München 2006.
- Ertl, Wolfgang. Hume's Antinomy and Kant's Critical Turn, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 10, 2002. pp. 617-640.
- Feinberg, Joel. *The Moral Limits of the Criminal Law Volume 3: Harm to Self*, Oxford UP 1989.
- Fleischer, Margot. Das Problem der Begründung des kategorischen Imperativs bei Kant, in: Engelhardt, Paul (Hg.), *Sein und Ethos. Untersuchung zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963. S. 387-404.
- Die Formeln des kategorischen Imperativs in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 1964. S. 201-226
- Flikschuh, Katrin. Kant's kingdom of ends: metaphysical, not political, in: Timmermann, Jens (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge UP 2009. pp. 119-139.
- Foot, Philippa. Morality as a System of Hypothetical Imperatives, in: *The Philosophical Review*, 81, 1972. P. 305-316.

- Forschner, Maximilian. Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexion, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, 1988. S. 351-370.
- Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 59, 2005. S. 327-344.
 - Immanuel Kants „Hang zum Bösen“ und Thomas von Aquins „Gesetz des Zunders“. Über säkulare Aufklärungsanthropologie und christliche Erbsündelehre, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 63, 2009. S. 521-542
 - Das Wesen der Erfahrungserkenntnis. Anmerkungen zu Kants Grundsätze des Verstandes, in: Fischer, Norbert (Hg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik, Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*, Meiner 2010. S. 167-183.
- Förster, Eckart. „Was darf ich hoffen?“. Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant, in: *Zeitschrift für philosophische*, 46, 1992. S. 168-185.
- Freudiger, Jürg. *Kants Begründung der praktischen Philosophie*, Bern-Stuttgart-Wien 1993.
- Geismann, Georg. Die Formeln des kategorischen Imperatives nach H. J. Paton, N.N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus, in: *Kant-Studien* 93, 2002. S. 374-384.
- Allen W. Wood: Kant's Ethical Thought. (Buchbesprechung), in: *Kant-Studien* 2002a. S. 385-392.
- Gerhardt, Volker. Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung, in: Gerold Prauss (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main 1986. S.98-131.
- Goy, Ina. Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 61, 2007. S. 337-360.
- Graband, Claudia. Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft, in: *Kant-Studien* 96, 2005. S. 41-65.
- Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge UP 2000.
- Moral feelings in the Metaphysics of Morals, in: Denis, Lara (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge UP 2010. pp. 130-151.
- Heimsoeth, Heinz. Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, in: ders.. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlage*, Köln 1956. S. 227-257.
- Henrich, Dieter. Hutcheson und Kant, in: *Kant-Studien*, 49, 1957-8. S. 49-69.

- . Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: P. Engelhardt (Hg.), *Sein und Ethos*, Mainz 1963. S.350-386.
- . Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹, in: Schwan, Alexander (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1975. S. 55-112.
- . Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*, in: Förster, Eckart. *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford UP, 1989, pp. 29-46.
- . Ethik der Autonomie, in: ders.. *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 2001. S.6-56.
- Hermann, Friedrich und Koalowski, Peter. *Die Wirklichkeit des Bösen*, München 1998.
- Herrera, Larry. Kant on the Moral Triebfeder, in: *Kant-Studien* 91, 2001. S. 395-410.
- Himmelman, Beatrix. *Kants Begriff des Glücks*, Berlin 2003.
- Hinske, Norbert. Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses. Erwiderung auf Josef Schmucker, in: *Kant-Studien* 68, 1977. S. 321-340.
- . Einleitung zur Neuausgabe, in: Erdmann, Benno (Hg.). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* (neu hg. von Norbert Hinske), Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- . *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- Höffe, Otfried. Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse, in: Höffe und Annemarie Pieper (Hg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Kommentar)*, Berlin 1995.
- . Ethik ohne und mit Metaphysik. Zum Beispiel Aristoteles und Kant, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 61, 2007. S. 405-421.
- Hoffmann, Thomas Sören. Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen, in: *Kant-Studien* 93, 2002. S. 424-443.
- Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (ed.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006.
- Ishikawa, Fumiyasu. *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomielehre*, Frankfurt am Main 1990.
- Jaspers, Karl. Das radikal Böse bei Kant, in: ders.. *Rechenschaft und Ausblick*, München 1958.
- Kain, Patrick. Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86, 2004. S. 257-306.

- Kant, Immanuel. *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Herausgegeben von Werner Stark, Berlin 2004.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano*, Suhrkamp 2007.
- Kawamura, Katsutoshi. *Spontaneität und Willkür: Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomielehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Kleingeld, Pauline. Moral consciousness and the 'fact of reason', in: Reath, Andrews and Timmerman, Jens (ed.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge UP 2010. pp. 55-72.
- Klemme, Heiner F.. Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht, in: Klemme, Heiner F. / Ludwig, Bernd / Pauen, Michael / Stark, Werner (Hg.). *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg 1999. S. 125-150.
- Klemme, Heiner F.. *Die Idee der Autonomie. Elemente einer deontologischen Theorie des moralisch Richtigen und des Guten* (Habilitationsschrift), Magdeburg 2003.
- Johann Georg Sulzers „vermischte Sittenlehre“. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Kants Ethik zwischen 1770 und 1785, in: Grunert, Frank / Stiening, Gideon (Hg.). *Johann Georg Sulzer*. Berlin 2011
- Klemme, Heiner F. / Kühn, Manfred / Schönecker, Dieter (Hg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternative*, Meiner 2006.
- Korsgaard, Christine M.. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge UP 1996.
- Kraft, Bernd / Schönecker, Dieter. Einleitung, in: Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner 1999. S. VII-XXXIX.
- Kühn, Manfred. Einleitung, in: Kant, Immanuel. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Herausgegeben von Werner Stark. Berlin 2004. S. VII-XXXV.
- Ethics and anthropology in the development of Kant's moral philosophy, in: Timmermann, Jens (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge 2009. pp. 7-28.
- Lara, María Pía (ed.). *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*. University of California Press 2001.
- Lauener, Henri. Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik, in: *Dialectica*, 35, 1981. S. 243-264.

- Lee, Ming-Huei. *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, Bonn 1987.
- Lotz, Christian. Achtung oder Angst? Zu Heideggers Auslegung des praktischen Selbstbewußtseins bei Kant, in: Gerhart, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin 2001. Band V. S. 553-563.
- Louden, Robert B.. Making the law visible: the role of examples in Kant's ethics, in: Timmermann, Jens (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge UP 2009. pp. 63-81.
- Ludwig, Bernd. Kant's Hypothetical Imperative (GMS, 417-419), in: Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (eds.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006. pp. 139-157
- . Kant, Garve, and the Motives of Moral Action, in: *Journal of Moral Philosophy*, 4, 2007. pp. 139-157.
- . Was wird in Kants *Grundlegung* eigentlich deduziert? Über einen Grund der vermeintlichen Dunkelheit des „Dritten Abschnitts“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 16, 2008. S. 431-463.
- Lueck, Bryan. Kant's Fact of Reason as Source of Normativity, in: *Inquiry*, 53, 2009. pp. 596-608.
- Luków, Paweł. The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge, in: *Kant-Studien* 84, 1993. pp. 204-221.
- Malter, Rudolf. Zeitgenössische Reaktion auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens, in: Alexius J. Bucher (hg.). *Bewußt sein: Gerhard Funke zu eigen*, Bonn 1975. S. 145-167.
- Matsumoto, Dairi. *Moralbegründung zwischen Kant und Transzendentalpragmatik. Von der transzendentalen Begründung zur Faktizität des Moralischen*, Marburg 2011.
- Melnick, Arthur. Kant's Formulations of the Categorical Imperative, in: *Kant-Studien* 93, 2002. pp. 291-308.
- Menzer, Paul. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785, in: *Kant-Studien* 2, 1898. S. 290-322.
- Michalson, Gordon E. Jr.. *Fallen freedom. Kant on radical evil and moral regeneration*, Cambridge UP 1990 (digitally printed version 2008).
- Milz, Bernhard. *Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002.

- Morgan, Seiriol. The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's *Religion*, in: *The Philosophical Review*, 114, 2005. pp. 63-114.
- Muchnik, Pablo. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil, in: Sharon Anderson-Gold, Pablo Muchnik. *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge UP 2010. pp. 116-143.
- Munzel, G. Felicitas. "Doctrine of Method" and "Closing", in: Höffe, Otfried (Hg.). *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002., S. 203-217.
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton UP 2002.
- Noordraven, Andreas. *Kants moralische Ontologie. Historischer Ursprung und systematische Bedeutung*, aus dem Niederländischen von Kirstin Zeyer, Würzburg 2009.
- O'Neill, Onora. *Constructions of reason*, Cambridge UP 1989.
- . Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002. S. 81-98.
- Palmquist, Stephen. Kant's Quasi-Transcendental Argument for a Necessary and Universal Evil Propensity in Human Nature', *The Southern Journal of Philosophy* 46.2 (Summer 2008), pp.261-297.
- . Introduction, in: Kant. *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, Hackett 2009.
- Paton, H. J.. *The Categorical Imperative*, London 1947.
- Pieper, Annemarie. *Gut und Böse*, München 1997.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*, Eerdmans 1974.
- Prauss, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main 1983,
- . *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, München 2008.
- Quinn, Philip L.. "In Adam's Fall, We sinned All", in: *Philosophical Topics*, XVI, 2, 1988. pp. 89-118.
- Rawls, John. Themes in Kant's Moral Philosophy, in: Chadwick, Ruth F.. *Immanuel Kant. Critical Assessments. Volume III*. Routledge 1992. pp. 11-41.
- Reboul, Oliver. *Kant et le problème du mal*, Montréal 1971.
- Reath, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford UP 2006.
- Recki, Birgit. Der Kanon der reinen Vernunft, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus. *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998. S. 597-616.
- Reich, Klaus. Kant und die Ethik der Griechen, in: ders.. *Gesammelte Schriften*, Hamburg 2001. S. 113-146.

- Ricken, Friedo. Homo noumenon und homo phaenomenon, in: Höffe, Otfried (Hg.). *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar.* Hamburg 2010 (4. ergänzte Auflage. Erste Auflage 1989). S. 234-252.
- Riedel, Manfred. Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14, 1989. S. 27-50.
- Römpp, Georg. Kants Ethik als Philosophie des Glücks, in: Funke, Gerhard (hg.). *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongress*, Bonn 1991. S. 563-572.
- Safranski, Rüdiger. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Frankfurt am Main 1999 (7. Auflage: 2007).
- Schilpp, P. A.. *Kant's Pre-Critical Ethics*, Northwestern UP 1938.
- Schmitz, Hermann. *Was wollte Kant?*, Bonn 1989.
- Schneewind, J. B.. Kant against the 'spurious principles of morality', in: Timmermann, Jens (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge UP 2009. pp. 140-158.
- Schönecker, Dieter. Die Methode der *Grundlegung* und der Übergang von der gemeinen sittlichen zu philosophischen Vernunftkenntnis, in: Oberer, Hariolf und Seel, Gerhard (Hg.). *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg 1988. S. 81-98.
- *Kant: Grundlegung III : die Deduktion des kategorischen Imperativs*, München 1999.
 - What is the 'First Proposition' Regarding Duty in Kant's *Grundlegung*? in: Gerhardt, Volker, Horstmann, Rolf-Peter und Schumacher, Ralph (Hg.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band III, Berlin 2001. S. 89-95.
 - How is a categorical imperative possible? Kant's deduction of the categorical imperative (GMS, III, 4), in: Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006. S. 301-324.
 - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, by Immanuel Kant, Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Jens Timmermann (Review), in: *Kantian Review*, 12, 2007. P. 155-159.
 - Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92, 2010. S. 133-175
- Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.. *Immanuel Kant ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, 3. durchgesehene Auflage, Stuttgart 2007.

- Schulte, Christoph. *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1991 (erste Auflag 1988).
- Schwaiger, Clemens. *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe, in: *Kant-Studien* 91, Sonderheft, Berlin 2000. S. 178-188.
 - Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant, in: Oberhausen, Michael. *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001. S. 317-328.
 - Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung, in: *Aufklärung*, 20, 2008. S. 219-237.
 - The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant, in: Ameriks, Karl and Höffe, Otfried (Hg.). *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge UP 2009. pp. 58-73.
- Shimizu, Daisuke. *Freiheit und Zweck: Kants Grundlegung der Ethik in zwei Phasen*, Wien 1997.
- Sloan, Phillip R.. Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori, in: *Journal of the History of Philosophy*, 40, 2002. pp. 229-253.
- Stark, Werner. Mitteilung in memoriam Erich Adickes (1866-1928), in: *Kant-Studien* 75, 1984. S. 345-349.
- Steigleder, Klaus. The Analytic Relationship of Freedom and Morality (GMS III, 1), in: Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (eds.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006. pp. 225-246.
- Stolzenberg, Jürgen. The Pure „I Will“ Must Be Able to Accompany All of My Desires, in: *Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 3, Berlin 2008. S. 415-425.
- Subjektivität und Freiheit, in: Chataš, Jiří / Kavásek, Jindřich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.). *Metaphysik und Kritik*, Würzburg 2010. S. 253-270.
- Sussman, David. From Deduction to Deed: Kant's Grounding of the Moral Law, in: *Kantian Review*, Volume 13-1, 2008. pp. 52-81.
- Timmermann, Jens. *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchung zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin 2003.
- Value without Regress: Kant's 'Formula of Humanity' Revisited, in: *European Journal of Philosophy*, 14, 2006. pp. 69-93.

- . *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge UP 2007a.
 - . Das Creditiv des moralischen Gesetzes, in: *Studi Kantiani*, XX, 2007b. S. 111-115
 - . Simplicity and Authority: Reflections on Theory and Practice in Kant's Moral Philosophy, in: *Journal of Moral Philosophy*, 4.2, 2007c. pp. 167-182.
 - . Kant's *Grundlegung*: a Reply to Dieter Schönecker, in: *Kantian Review*, 13-1, 2008. pp. 171-177.
 - . Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality, in: Reath, Andrews and Timmerman, Jens (ed.). *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge UP 2010. pp. 73-89
- Timmermann, Jens (ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge UP 2009.
- Timmons, Mark. The Categorical Imperative and Universalizability (GMS, 421-424), in: Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (ed.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006. pp. 158-199.
- Weiper, Susanne. *Triebfeder und höchstes Gut*, Bonn 1999.
- . Achtung und Wertgefühlen. Zum Problem der sittlichen Triebfeder bei Kant und Scheler, in: Bermes, Christian / Henckmann, Wolfhart / Leonardy, Heinz (Hg.). *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003. S. 185-197.
- Willaschek, Marcus. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart 1992.
- . Phaenomene/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in: Mohr, Georg und Willaschek, Marcus (Hg.). *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998. S. 325-351.
 - . Practical Reason. A Commentary on Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (GMS, 412-417), in: Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (ed.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006. pp. 121-138.
- Wimmer, Reiner. *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 1990.
- Wolff, Michael. Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeit der Moral, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 2009. S. 511-549.
- Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*, Cornell UP 1970.
- . *Kant's Ethical Thought*, Cambridge UP 1999.
- Zimmermann, Stephan. *Kants "Kategorien der Freiheit"*, Berlin 2011.

邦語文献

- 石川文康『カント第三の思考 法廷モデルと無限判断』名古屋大学出版会 一九九六
- 市毛幹彦「道徳的自己意識と自由の演繹」『倫理学年報 第五十九集』所収、二〇一〇、一
二九—一四四
- 内田浩明『カントの自我論 理論理性と実践理性の連関』京都大学学術出版会 二〇〇五
- 河村克俊「道徳法則と理性の事実」 関西学院大学『外国語・外国文化研究』12 所収、二
〇〇一、一一三—一四四頁
- 城戸淳「カントにおける幸福のパラドクス ——幸福主義批判と最高善のあいだ——」 日
本カント協会編『日本カント研究 11 カントと幸福論』収録、理想社 二〇一〇
- 熊野純彦「ふたつの Dialektik をめぐって ——カントの弁証論とヘーゲルの弁証法」 神
崎繁・熊野純彦・鈴木泉編『西洋哲学史 I V 「哲学の現代」への回り道』所収、
講談社 二〇一二
- 熊野純彦・麻生博之編『悪と暴力の倫理学』ナカニシヤ出版 二〇〇六
- 蔵田伸雄「純粹実践理性からの自由の演繹 ——『道徳形而上学の基礎づけ』第三章での
カントの議論について」日本哲学会編『哲学』第 48 号所収、一九九七、二一八—二
二六頁
- 角忍『カント哲学と最高善』 創文社、二〇〇八
- 高橋克也「注意する意識——カントにおける悟性と意志の交錯」 日本哲学会編『哲学』
第 46 号所収、一九九五、九一—一〇〇頁
- 新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会 一九九三
- 檜垣良成「カントのいわゆる「動機」概念」、筑波哲学 第十六号収録、筑波大学哲学研究
会 二〇〇八、一四—二九頁
- 檜垣良成「カント実践哲学における「判定」原理と「執行」原理の区別のゆくえ ——理
性の事実と尊敬の感情——」日本カント協会編『日本カント研究 12 カントと日
本の哲学』所収、理想社、二〇一一、一五九—一七六頁
- 保呂篤彦『カント道徳哲学研究序説 ——自由と道徳性——』晃洋書房 二〇〇一
- 牧野英二『崇高の哲学 情感豊かな理性の構築に向けて』法政大学出版会 二〇〇七
- 松本大理「カントにおけるア・プリオリな実践的＝総合的命題」 日本カント協会編『日
本カント研究 5 カントと責任論』所収、理想社 二〇〇四、九五—一一〇
- 御子柴善之「意志と選択意志における自由」久呉高之・湯浅正彦編『現代カント研究 6
自由と行為』晃洋書房 1997 収録
- 御子柴善之「コリンズ道徳哲学解説」、カント全集二十巻収録、岩波書店 二〇〇二
- 宮村悠介「規範の根拠 ——カントと形而上学としての倫理学の問題——」 『理想 第
685号 特集 倫理学の再発見』所収、理想社 二〇一〇、一三一—二四頁
- 吉川孝「フッサールにおける生の浄福——感情の現象学のために」 日本哲学会編『哲学』
第 58 号所収、二〇〇七、二七一—二八八頁

- 山蔦真之「カント実践哲学における尊敬の感情——道徳における動機、もしくは執行の原理？」 日本哲学会編『哲学』第 61 号所収、二〇一〇、三〇九—三二〇頁
- 山蔦真之「カント「前批判期倫理学」は幸福主義であったのか」日本カント協会編『日本カント研究 1 1 カントと幸福論』所収、理想社 二〇一〇
- 渡辺祐邦「ヘーゲル哲学の「隠された源泉」(2) ——クリスチアン・ガルヴェと「通俗性」の哲学——」 北見工業大学研究報告 第 7 卷所収、一九七六、四四五—四六六頁
- 和辻哲郎「人格と人類性」『和辻哲郎全集 第九卷』収録 岩波書店 一九六二

初出

第一章 「カント実践哲学における尊敬の感情——道徳における動機、もしくは執行の原理？」 日本哲学会編『哲学 第61号』所収、二〇一〇

第二章 「カント「前批判期倫理学」は幸福主義であったのか ——カント実践哲学発展史の一局面——」 日本カント協会編『日本カント研究11 カントと幸福論』所収、理想社 二〇一〇

第三章 「倫理の形而上学への移行 ——カント『道徳形而上学の基礎づけ』第二章 定言命法諸方式の関係——」、『哲学誌』、東京都立大学哲学会、第53号、二〇一一

第四章 Aパート「カント『道徳形而上学の基礎づけ』第三章は何を目指しているのか」 日本倫理学会編『倫理学年報 第六一集』所収 二〇一二
Bパート 初出

第五章 初出

第六章 「自由による、生まれながらの道徳悪？ ——カント根源悪論文における悪の概念——」 東京大学大学院倫理学研究室『倫理学紀要 第17輯』所収、二〇〇九、五二—七—頁

第七章 「カント哲学における道徳的帰責の問題」 日本倫理学会編『倫理学年報 第五九集』所収、二〇一〇