

博士論文

論文題目

カント倫理学と理念の問題——学と智の統一点を求めて

氏名 宮村悠介

凡例

一 『純粹理性批判』からの引用は、第一版を略号A、第二版を略号Bで示し、それぞれのページ数をアラビア数字で示す。その他のカントの著作・書簡・遺稿・講義録からの引用は、アカデミー版カント全集に依拠して行い、該当箇所の巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示す。また「覚書 Reflexion」から引用する場合は、巻数・ページ数に加えて、略号 Ref. とともに、アディックスによる整理番号を添える。

一 カントの著作に言及するさい、本文中でとくに断らずに以下の略称を用いることがある。

『証明根拠』＝『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠』

『判明性論文』＝『自然神学と道徳の原則の判明性に関する考察』

『負量概念』＝『負量概念を哲学に導入するところみ』

『観察』＝『美と崇高の感情に関する観察』

『形式と原理』＝『可感界と可想界の形式と原理について』

『普遍史の理念』＝『世界市民的見地における普遍史の理念』

『基礎づけ』＝『人倫の形而上学の基礎づけ』

『発見について』＝『純粹理性の一切の新しい批判は、以前になされた批判によって無用とされるはずだ、という発見について』

『宗教論』＝『たんなる理性の限界内の宗教』

『理論と実践』＝『理論では正しいのかもしれないが、実践には役立たない、という俗言について』

『人倫の形而上学・法論』／『人倫の形而上学・徳論』＝『人倫の形而上学』[第一部 法論の形而上学的原理]／[第二部 徳論の形而上学的原理]

『人間学』＝『実用的見地における人間学』

『イエッシェ論理学』＝G・B・イエッシェ編『イマニユエル・カントの論理学 講義のための教本』

一 プラトンの著作からの引用については、ステファヌス版のページ数と段落番号によって、アリストテレスの著作からの引用については、ベッカー版のページ数と左欄・右欄の記号(a/b)によって、それぞれ該当箇所を指示し、また依拠した翻訳とその該当ページ数を示す。

一 末尾の「文献一覧」で「1…原典・全集等」に分類した、カント以外の著者の作品からの引用にさいしては、まず著者名と作品名を示し、また節番号などによって可能なかぎり該当箇所を特定する。さらに続けて、「文献一覧」で示す略号（全集名・出版社名・編集者名などを利用したもの）と、その略号に対応する全集・著作集の巻数（大文字のローマ数字）とページ数（アラビア数字または小文字のローマ数字）を、もしくは略号に対応する書籍のページ数（アラビア数字）を添加して、引用箇所を示す。

たとえばデカルト『方法序説』から「私は考える、ゆえに私はある」を引用する場合は、R. Descartes, *Discours de la méthode, Quatriesme Partie* (A.T., VI, 32) と、ロック『人間知性論』から「そこどころは、言ってみれば、何の刻印もなく、どのような観念も持たない白紙である、と想定してみよう」という箇所を引用する場合は、J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book II, Chapter I, §2 (Nidditch, p. 104) とする。

ただしJ・J・ブルッカー『批判的哲学史』に關してだけは、引用箇所の示しかたがやや異なる。この点は第一部第一章の該当箇所の注で説明する。

一 末尾の「文献一覧」で「2…二次文献等」に分類した書籍・論文に言及する場合は、「文献一覧」のデータに従って著者名と公刊年次を表記し、多くの場合、章数・節番号やページ数を添える。

一 強調はすべて原著者による強調であり、原則的に「傍点」によって強調箇所を示す。

一 註は章ごとに通し番号を付し、各章の末尾に置く。

一 訳語については以下の方針を原則とする。まずカントの用いる *Idee* ということばには、文脈に応じて「イデア」「観念」「理念」などの訳語を使い分け、*Ideal* についても、『純粹理性批判』以前の、「理想」という訳語が適当でないケースでは、「イデアール」などの日本語をあてる。ただしカントが用いる、プラトンの *idea reipublicae* や *die platonische Republik* という表現には、それぞれ「共和国のイデア」と「プラトンの共和国」という訳語を一貫して用いる。一般にプラトンの *politeia / Res publica* を「共和国」と訳すことが不適切であることは承知しているが、ただカントの場合にかぎって言えば、「共和制 (Republikanismus)」と「専制 (Despotismus)」がその国家論のもっとも根本的な対立軸をなすため（この点については第三部第五章を参照）、この論点との連続性が見失われないう訳語を選びたいからである。それゆえカントが用いる *Republik* の語には、「プラトンの」と限定がつく場合でも一貫して訳語「共和国」をあて、地の文では、プラトンの「国家論」や「理想国」などの表現を用いる。

目次

凡例 i

序 1

第一部 学と理念——影響史と発展史の観点から 5

第一部序章 5

第二章 理念論の文脈——カントの理念論と近代哲学 6

はじめに 6

一 ブルッカード——イデアと学と神 7

(1) 『批判的哲学史』におけるプラトン 7

(2) カントのプラトン受容と批判の構図 11

二 ライプニッツ——生得観念と「神秘的なもの」 17

(1) 『人間知性新論』とプラトン——ライプニッツの系譜 17

(2) 生得説と知的直観 19

三 マルブランシュ——プラトンの神秘主義の系譜 23

(1) 『真理探究論』と「演繹」の問題 23

(2) 神秘主義の系譜との対話 29

おわりに 33

補論 その他の諸源泉について 35

第二章 理念論への途——理念と学と常識 52

はじめに 52

一 学と常識のはざま——『形式と原理』までの学の問題 52

(1) 常識と神学 52

(2) 形而上学と倫理学の方法 56

(3) 最後の懐疑 61

二 理念論の萌芽——『形式と原理』から『純粹理性批判』へ 65

(1) 『形式と原理』の「プラトンの転回」 65

(2) 形而上学と倫理学の学問性 68

(3) 理念としての共同体、徳、知恵、人格的理想 72

三 理念論の成立——『純粹理性批判』における実践的理念 76

(1) 理念という次元と理性批判 76

(2) 形而上学と倫理学における理念 78

(3) 実践的理念の諸相 80

おわりに 85

第二部 知恵と徳——哲学・倫理学の学問性とふたつの理念…………… 9 4

第二部序章 9 4

一 知恵と哲学——「世間の知恵」から「学的な生の知恵」へ…………… 9 4
二 徳と倫理学——「徳論」としての倫理学と「真の幸せ」…………… 9 6

第三章 知恵と哲学——体系と自己認識をめぐって…………… 1 0 0

はじめに…………… 1 0 0
一 ふたつの原像…………… 1 0 1
二 哲学の虚焦点…………… 1 0 3
三 知恵のはじめ…………… 1 0 7
おわりに…………… 1 1 0

第四章 徳と倫理学——徳は教えられうるか…………… 1 1 4

はじめに…………… 1 1 4
一 徳の単一性——徳が人間を所有するかのように…………… 1 1 5
二 徳の人間性——徳はつねにはじめからはじまる…………… 1 1 8
三 徳と倫理学——徳論は講堂においても腐敗する…………… 1 2 1
おわりに…………… 1 2 4

第三部 理念と理想——倫理学の基礎問題のために…………… 1 2 9

第三部序章 1 2 9

一 理念と世界…………… 1 3 0
二 理想と人格…………… 1 3 3

第五章 理念と世界——「現実の共同態」への問い…………… 1 3 6

はじめに…………… 1 3 6
一 「プラトンの共和国」のゆくえ…………… 1 3 7
二 「ホッブズのイデアール」の射程…………… 1 4 2
三 ふたつの理念と歴史的世界…………… 1 4 6
おわりに…………… 1 4 9

第六章 理想と人格——人格の倫理学のために…………… 1 5 5

はじめに…………… 1 5 5
一 実例と理想…………… 1 5 6
二 価値と人格…………… 1 5 9
三 理想と偶像…………… 1 6 2
おわりに…………… 1 6 4

結び…………… 1 6 8

文献一覧 1

序

会話においても著作においても、思想を表明する者のことを、その本人が自分を理解していたよりもよく理解することは、珍しいことではない。『純粹理性批判』のカントがこのように断りつつ、プラトンからイデア（理念）ということばを受け継ぎ、自分の哲学体系のうちに取り入れたことはよく知られている。そしてその箇所でカントが、プラトンとイデアについてまず問題とするのは、理想国や徳の理念という、実践哲学・倫理学の主題となる理念である。それではカントは、とくに倫理学という学に関係するかぎりにおいて、プラトンのイデアの思想について何を理解したのだろうか。またプラトンから継承された理念ということばは、カントが自分の倫理学を展開するにあたって、どのような役割を果たしたのだろうか。本研究を貫いているのはこうした、どう見てもあまり洗練されたところのない、素朴な問いである。

カントの場合と同様、ここで「かの高貴な哲学者がその表現にいかなる意味を結び合わせたか」(A 313f./B 370)、「つまりプラトン本人にとってイデアということばは何を意味するものであったかという問題に、立ち入ることはできない。ここではプラトン哲学に精通した先学の見解に依拠して、一定の見通しだけを立てておきたい。たとえば田中美知太郎は、プラトンのイデア論が展開された中心的な箇所である『国家』篇第五卷から第七卷の議論を参照し、善のイデアを頂点とする「真実在へとさかのぼること」というプラトンによる哲学の定義を問題としながら、哲学の課題を次のように定式化していた。「哲学の希求する智」は、洞窟の壁にうつる影とはまったく別のものを眺めるように、全精神を向けかえさせるような智、「希求する者自身が回心し、目ざめ、光明を得るといような、言わば主体的な智」であるが、哲学がひとつの学であるかぎり、その主体的な智は精神的な工夫や身体の習慣づけによってではなく、あくまで「根本原因や第一原理の普遍的抽象的な知識を媒介としなければならない」。それゆえ、「学問的知識の究極にあるものが、私たち自身の回心となり、私たちの生活の変革となる」というかたちでの、「客観的知識と主体的な智との一致」こそが、「真実在へとさかのぼること」としての哲学の課題なのである¹。

こうしたプラトンのイデア論における、生き方に関わる主体的な側面と、学問性を支える客観的な側面の合致については、近年では納富信留氏が、まさにカントによるイデアの受容を問題とする文脈で指摘されている。「プラトンが論じた「イデア」は、たんに理論上で想定される実在ではなく、また、客観的学問の対象にとどまるものでもない。それは、

私たちの生き方を導く実践的な意義を担う理念であり、超越的な実在である¹。そしてこうした「プラトン哲学の本質」に、プラトンとは疎遠に見えるカントの議論も「通じる」もののなのである²。さてここで「学問的知識」や「客観的学問」を端的に「学」と呼び、「私たちの生き方を導く実践的な意義」を担うところの、主体的な知を「智」と呼ぶならば、カントが理念ということばのもとで問題とし、求めていたのも、「学」と「智」を統一するような点であったのではないだろうか。ここではさしあたり、「学」はドイツ語の *Wissenschaft* に、「智」は強いて言えば *Weisheit* に対応する言葉として考えているが、カントが哲学とは「学的な生の知恵 (*eine wissenschaftliche Lebensweisheit*)」(VIII 389) であると言う場合の、とくに *Lebens* という限定がつくかぎりでの *Weisheit* の側面が、本研究でその「学」との結びつきを問題としたい、カントにおける「智」である。

とはいえもちろん、こうした生き方に関わる主体的な智と、客観的な学の結びつきという課題は、アイデアや理念について語る、プラトンとカントだけのものではないだろう。近代の代表的な哲学者のことだけを考えてみても、たとえばデカルトが徹底した懐疑の果てに発見した哲学の第一原理は、「自分の行為をはっきりと視、確信をもつてこの人生を歩む (*marcher avec assurance en cette vie*)」ために、「真と偽を区別することを学びたい」³。という、若き日の願望を満たす真理であったはずである。ロックの若き日の関心も、「生活を導くために (*ad vitam dirigendam*) 理性が探し求める真理」である自然法⁴にあり、その主著での人間の知的能力の吟味の作業も、人生という「航海を導くために (*to direct Voyage*)」⁵ 必要な知識を得ることを目指して遂行されたものであった。客観的な学と主体的な智の統一は、決してプラトンとカントだけのものではない、哲学の普遍的な課題である。

ただとくにカントの場合には、そうした学と智の統一という哲学の課題に向きあうにあたって、必要不可欠な拠りどころとなったのが、プラトンから受け継いだアイデア (理念) ということばだったのではないだろうか。本研究が検証しようとするのはこうした仮説である。その検証のためには、カントが語るいくつかの理念のあとを追わなければならない。

カントは『純粹理性批判』において、これから本論において何度も繰り返し確認するように、実践的な意義を持つ理念として、知恵、徳、「プラトンの共和国」、そして人格的な「理想」という四つの理念に言及している。同じ『純粹理性批判』では、「倫理性、立法、および宗教の原理に関わることがら」においては、「理念が経験そのもの (善についての) をはじめて可能と」し、またそうしたことがらに関しては、プラトンの「精神の高揚 (*Geisteschwung*)」が「特有な功績」を有する、と指摘されている (A 318 / B 375) か

ら、右の四つの理念に関して、カントはプラトンの精神を受け継ぎ、またそこに経験が可能とするものを認めていたはずである。ただこれらの理念は、『純粹理性批判』ではごく簡単に触れられているにすぎないし、またカントに特有な概念の正当化の方法である「演繹」も、これらの理念に関しては遂行されていない。とはいえ『純粹理性批判』以降のカントの歩みを注視するならば、倫理や国家や宗教を論じるさいのカントの視点を、これらの理念が根底的に規定していることが確認できる。また実践的理念に関する「演繹」の不在の問題については、本論の第二章で問題とするが、ここでもあらかじめの見通しを示しておきたい。よく知られているように『実践理性批判』以降のカントにとって、道徳法則は演繹することのできないひとつの事実であり、また晩年の『人倫の形而上学』では、道徳法則は数学の公理と同様に「証明しえないが、それでも必然的」であり、さらにはそこで「実践的認識の全領野が目の前に開けているのが見える」(VI 225)と指摘されている。同様に右の四つの理念も、学の内部では証明できないがそれでも確実な理念であり、さらには実践哲学の領野の全体がそこではじめて「目の前に開けて」見えることになる「理念」であったのではないだろうか。本論の第二部と第三部に属する第三章と第六章では、知恵、徳、「プラトンの共和国」、人格的理想という四つの理念と、カントの哲学、倫理学、政治哲学、宗教論の基本的視点の結びつきを検証する。そしてそれぞれの理念のもとに、どのような学の領域が開かれることになるのかを確かめていくことにしたい。

ただその前に予備作業として、カントがプラトンのイデア論について何を理解していたのか、またなぜカントが理念ということばを必要とするようになったのかを、正しく見定めておかねければならない。第一部を構成する第一章・第二章のふたつの章がこの予備作業に取り組み、それぞれ影響史と発展史の観点から、カントの理念論の背景を探る。結果的に分量の点ではこの第一部が、全体の半分以上を占めるようになってしまったが、あくまで第一部の影響史と発展史は準備作業であり、本研究の主眼は第二部・第三部での、四組の「学と理念」の結びつきを検討する、原理的な部分にある。

なおその第二部・第三部に登場する主題は、神と人間の知恵の隔たりであり、「徳は教えられうるか」という問いであり、またプラトンの理想国や「キリストのまねび」である。いずれもカントの登場以前にも長い思考の伝統があるテーマに他ならない。またそれぞれの章では、問題設定のためにフッサールやシェーラーや和辻哲郎といった、二〇世紀の哲学者たちのカントに対する批判的な視点を取りあげ、そうした視点に対してカントの立場の積極的な意義を引き出す方向で、論述を進めている。とはいえそうした論述の第一義的

な狙いは、思想史的伝統に照らしてのカント倫理学の正統性といったことを主張することにも、また現代の哲学者に対するカントの優位を示すことで、カント倫理学の現代性といったことを説くことにもない。次頁以降の本研究でカントともに、またカントの前後の哲学者たちをも巻き込んで、私が考えようとしたことは、つねに古くて新しい、哲学的倫理学にとっての永遠の問題である。

序 註

¹ 田中美知太郎『哲学初歩』第七節『全集』第二巻、一八九頁。

² 納富（二〇一二）、一四五頁。

³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Première Partie (A.T., VI, 10).

⁴ J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, IV (Leyden, p. 148).

⁵ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book I, Chapter I, §6 (Nidditch, p. 46).

第一部 学と理念——影響史と発展史の観点から

第一部序章

政治哲学や宗教論に接続する部分を含む、実践哲学一般という広い意味での哲学的倫理学をカントが展開するにあたって、その学の視点を『純粹理性批判』に登場した四つの実践的理念がどのように規定したのか。このことを検討するのが、本研究の中核をなす、第二部以降の四つの章の課題である。この第一部のふたつの章では、その検討に先立ってカントの理念論の背景を、影響史と発展史の観点から、第二部以降に必要なかぎり明らかにすることを目指す。

カントのプラトン哲学とそのイデア論の本格的な受容は、著作を読むだけでも容易にその時期を特定することができる、劇的な出来事であった。一七七〇年より前のカントの著作においてプラトンは、一七六四年の『美と崇高の感情に関する観察』において、「プラトニックな恋愛 (die platonische Liebe)」(II 240) という通俗的な文脈で一度名前が登場するにすぎない。それが一七七〇年の教授就任論文『可感界と可想界の形式と原理について』において、カントは突如として、プラトン哲学の中心的思想を受け入れることになる。そこでは「今日では理想 (ideale) と呼ばれ、プラトンではイデア (プラトンの共和国のイデアのように) である」(II 396) とされる完全性の最大量が、形而上学と倫理学の原理として位置づけられ、またプラトンの可感界と可想界の二世界論が、この作品の根本的な視点を形づくるのである。

この『形式と原理』の前後の時期に、何が起こったのだろうか。またそれはなぜ起こり、『純粹理性批判』以降のカントにとってどのような意味を持つ出来事であったのか。これらのことがまず明らかにされなければならない。ひとつめの「何が」の問いに、第一章が影響史の観点から取り組む。また「なぜ」と「どのような意味を」の問いに答えることが第二章の課題であり、『形式と原理』に先立つ約十年間と、『形式と原理』のちの約十年間の先に、『純粹理性批判』の理念論を位置づける発展史の作業を通じて、『形式と原理』での転回を、カントのそれ以前とそれ以後の思考に接続させることをこころみる。

第一章 理念論の文脈——カントの理念論と近代哲学

はじめに

主に発展史の観点から、カントの実践的理念の理論の背景を検討する第二章に先立って、この第一章では主に影響史の観点から、カントの理念論の背景を探る。プラトンの名に結びつけられる「イデア」（理念）についてのカントの理解と発想の源泉を、これまでに蓄積されてきた多くの研究の知見を整理しつつ本研究の課題に関わるかぎりで探ることが、この章の課題である。ここではまず、ふたつの点で本章の課題の範囲を限定しておきたい。

一点目はプラトン受容の時期に関してである。「カントとプラトン」という主題に関する古典的な論文でH・ハイムゼーも指摘していた通り、プラトンのカントへの影響は晩年にまで及ぶ持続的なものであり¹、比較的近年ではT・K・スンが、晩年までのカントの歩みを概観しつつ、「カントのプラトンの革命は永久革命であった」と指摘している²。ただ本研究の中心はあくまで第二部と第三部の四つの章での、実践的な諸理念に照らしてカント倫理学の学問性の問題を検討する原理的な部分にあり、そのための準備作業としての位置づけの本章において、晩年までを均等に見渡すことはできない。それゆえカントのプラトン受容に関する著しい変化が見られる時期、つまり一七七〇年の教授就任論文『可感界と可想界の形式と原理について』の前後の時期に関係しうる事象に焦点を絞りたい。第二章で詳しく見ていくように、この『形式と原理』でカントは、一七六六年の『視靈者の夢』での経験論的・懐疑論的な立場から、プラトンのなイデアを「純粹哲学」としての形而上学と倫理学の究極の規準とし、可感界と可想界を峻別する立場へと一気に移行する。こうした、「無から生じたかのように、感性的世界と超感性的世界の新しい像が私たちの前に立っている」³と描写されるほどの劇的な変化の背後に、それ以前のカント著作ではほとんど言及されてこなかったプラトン哲学の受容が関わっていることは間違いない。本研究全体にとっても重要なこのカントの立場の転換の背景を明らかにすることを目指して、本章では一七七〇年の前後の時期における、カントのプラトン受容の様子を詳しく見ていきたい。

二点目はカントのプラトン理解の源泉となった文献に関してである。現代でも幾人かの研究者が、カントのプラトン哲学についてのファースト・ハンドの知識を推測しているが⁴、この源泉の問題を詳細に論じたC・シュヴァイガーによれば、「カントがどこまで直接のプラトン研究に従事したのかを、所与の伝承をもとに確実に決定することは困難である」。とはいえ、続けてシュヴァイガーが警告するように、二次源泉の意義が「過大評価されるべ

きではない」⁵が、やはりカントにプラトンの知識を伝えた二次源泉は考慮せざるをえない。その二次源泉についても、たとえばK・デュージングは、プラトンを含む古代哲学についてのカントの知識の源泉として、本章で最初に取りあげるJ・J・ブルツカールの哲学史のほかに、キケロ、セネカ、ディオゲネス・ラエルティオスの作品を挙げており⁶、カントのイデア論についての知識の源泉としてのキケロ（およびセネカ）の意義を強調する近年の研究もある⁷。ただこの点でも本章は制限を設け、キケロやディオゲネス・ラエルティオス等の影響は括弧に入れて、近代の文献に考察の範囲を絞りたい。この点については資料の問題にまつわる消極的な理由ではなく、本研究の視点に関わる積極的な理由もある。それはカントのプラトン理解とそれに基づく理念論を、哲学史一般の文脈のなかに、とくに近代哲学史の文脈のなかに位置づけて考えたいという理由である。カントがプラトンに言及する文脈で、プラトンだけが話題となることは実はそれほど多くなく、むしろ多くの場合、「プラトンとアリストテレス」や「プラトンとエピクロス」⁸、また本章でのちに問題とするように、「プラトンとピタゴラス」や「プラトンとライプニッツ」、さらには「プラトンとマルブランシュ」という図式的なかにプラトンは登場する。こうしたカントの議論は、あまりに図式的な哲学史の知識に基づくものにすぎないかもしれないが、少なくともこうした図式を考慮しなければ、カントのプラトン理解は捉えきれない。そしてとくに「プラトンとライプニッツ」や「プラトンとマルブランシュ」が、カントにとっては意味な思考の枠組みであった以上、近代哲学の文脈を考慮しなければ、カントのプラトン理解とそれに基づく理念論の哲学的意義は、十分に解明されえないはずである。

カントの一七七〇年頃のプラトン受容に関連しうる近代の文献という、以上で示した制限に基づいて本章は、J・J・ブルツカール『批判的哲学史』、ライプニッツ『人間知性新論』、そしてマルブランシュ『真理探究論』の三冊に焦点を絞り、カントのプラトンへの言及と照らし合わせながら、それぞれの影響の可能性を考えていく¹⁰。

一 ブルツカール——イデアと学と神

(1) 『批判的哲学史』におけるプラトン

文献学者はもちろん尊重されるべきである。ある人が古代人のことをほじくりかえすのを好まなくとも、その人に古代について教えてくれるような人物が見つかれば、望ましいことである。

七〇年代の講義に由来するものと見られるカントの講義録「哲学的エンチクロペディ」¹¹では右のように、その仕事から恩恵を得るだけの非専門家としての立場から、「古代の多くの知識を有する人」(XXIX 5)である文献学者の効用が評価されている。この講義筆記録の記述が、実際にカント自身の発言に基づくものであるとすれば、同様の古典古代と文献学に対する態度は、カントのプラトン受容に関しても認められるようにおもわれる。『純粹理性批判』のカントは、プラトンにとってイデアが何を意味したかについての「文献学的な探究」(A 313/B 370)には立ち入らない、と断ったうえで、カントにプラトンについての知識を提供したであろう「文献学者」の名前に触れながら、プラトンのイデア論について論じることになるからである。

カントのプラトン受容を論じる先行研究の大部分が、その主要な源泉として、J・J・ブルツカーの哲学史を挙げている¹²。周知のように『純粹理性批判』には、ブルツカーによるプラトン哲学に対する批判への言及があるから、カントがブルツカーの哲学史の仕事を知っていたことは確実である。またカントが簡潔な哲学史を含む「エンチクロペディ」の講義を開始した一七六七年に、ちょうどブルツカーの『批判的哲学史』の第二版が刊行されていること、またカントがその講義の教科書としたJ・G・H・フェーダーの『哲学的諸学の基礎』においても、この『批判的哲学史』が指示されていること¹³などからして、カントが主に依拠したブルツカーの哲学史の作品は、この『批判的哲学史』¹⁴であるとい一般に考えられている。この一七六七年という時期は、三年後の『形式と原理』の視点への影響を考えるうえでも好都合である。先に触れた『形式と原理』の二世界論には、古代哲学の洞察を擁護しつつ、近代哲学を批判するという側面がある。この作品でカントは、可感的なものと可想的なものを、フェノメノンとヌーメノンという「古代の諸学派」の呼称を用いて言い換え(II 392)、さらに感性的なものと知性的なものの区別を認識の判明性の程度の違いに還元するヴォルフは、「フ、エ、ハ、メ、ノ、ン」とヌーメノンの本性について議論するという、古代のもっとも崇高な企図」を滅ぼし、哲学に大きな損害を与えたのではないか、との懸念を表明する(II 395)。このフェノメノンとヌーメノンの区別は、後述するようにカントは必ずしもプラトンだけに帰しているわけではないが、ともかく『形式と原理』のカントは自分の二世界論を、プラトンに代表される古代哲学の発想として意識しており¹⁵、ブルツカー『批判的哲学史』がそこで主要な源泉となったはずである。

『純粹理性批判』でのプラトンのイデア論に関する発言に対応する箇所を、『批判的哲学史』に見出すことができることも、『批判的哲学史』からのカントへの影響の推定をより確

かなものにしてくれるだろう。『純粹理性批判』のカントは、プラトンの理想国が「暇な思想家の脳髓のうちにやどりうるにすぎない、夢想された完全性の顕著な例」と見なされていると指摘したうえで、「アイデアを分有しないなら、君主はけっしてよく統治しえないであろう」というプラトンの主張を「嗤うべきことと見なしている」と、ブルツカールのプラトンの国家論への態度を紹介しているが (A 316/B 372)、たしかにブルツカールの『批判的哲学史』にはこうした見解が登場する。多くの先行研究がカントの発言との対応を指摘している、『批判的哲学史』の「プラトンとプラトンの哲学について」という節の終盤の箇所では、「プラトンが建設した共和国は、虚構的であり、哲学的な熱狂で一杯になったプラトンの脳髓のうちでだけ (in cerebro tantum Platonis enthusiasmo philosophico repleto) 存立しうる」とされ、さらに「共和国の全体も、プラトンが定めたあらゆる法律も、一種の狂信 (fanaticism) と、想像力による形而上学的な戯れと駄弁によつて公共の福祉を求める人間たちの国家とに、帰着する」とされている (Hcp 726; Kpa 15)。ブルツカーによるプラトンの国家論への批判はなかなか手厳しく、別の箇所でもプラトンのアイデアの教説に、国家の官職を「哲学的な直観と精神による抽象という完全性に達した者たち」だけに割り当てようとする「熱狂 (enthusiasmus)」への傾向が指摘されている (Hcp 701)。また『純粹理性批判』のカントは、プラトンはアイデアを「とりわけてあらゆる実践的なもの、つまり自由に基づくもののうちに見出した」(A 314/B 371) が、同時にプラトンはアイデアを「思弁的な認識にまで拡張した」(A 314/B 371 Anm.) とし、さらには「自然そのものに関して、プラトンは正当にも理念からの起源のあきらかな証明を見てとった」(A 317/B 374) としていた。このように思弁哲学＝形而上学、実践哲学、自然哲学と、プラトンのアイデア論の主要な場面を三つに区分するさいにカントの念頭にあったのも、「アイデアなくしては、プラトンの形而上学と神学だけでなく、自然哲学と道徳哲学も成り立つことができなく」(Hcp 695) と同様、『批判的哲学史』の記述であったのかもしれない。

以上のように、ブルツカールの『批判的哲学史』がカントにとって、プラトンの教説の、とりわけそのアイデア論の知識の主要な源泉のひとつであったことは間違いない。本章ではさらにやや詳しく、とくにアイデア論と学の結びつきや、アイデアと神の関係を中心に、ブルツカールのプラトン哲学についての記述を検討しておきたい。

ブルツカーの紹介するプラトンの哲学のもつとも基本的な枠組みは、神と質料からなる二元論である。「あらゆる事物のふたつの原因があり、ひとつはそれによつて (a qua) あらゆるものが存在し、もうひとつはそこから (ex qua) あらゆるものが存在することにな

る原因である。前者は神、後者は質料であり、これらは互いに対立しあうように、ともに永遠のものであり、また相互に依存していない」(Hcp 678; KPa 30)。こうした神と質料の二元論を理由にブルッカーは、「無からの創造」はプラトンの教説ではありえないとして、プラトンの宇宙創成論の起源をモーセに帰そうとする、アレクサンドリアのクレメンス以来のこのろみを退ける(Hcp 676f.)。またプラトンは神とともに質料をも永遠の実体とするのだから、プラトンの神は「スピノザの唯一の実体(unica Spinozae substantia)」(Hcp 682)からも区別される。このように「あらゆる事物の第一の根源」に関するかぎりでは、プラトンは神と質料という「ふたつの原理」を立てたが、他方では「プラトンが同時に範例的そして手段的な原因を考察したとき」には、プラトンは「三つの原理を提示した」(Hcp 692; KPa 31)。神と質料に加わる、第三のプラトン哲学の原理がアイデアである。

それではアイデアは、神と質料に対してどのような関係にあるのだろうか。まず質料との関係を見ておくと、ブルッカーはアリストテレス『形而上学』でのプラトンのアイデア論の背景についての説明を引きながら、アイデアと質料の、そしてアイデアと学の関係を説明する。ブルッカーは伝記的な部分でもアリストテレス『形而上学』などを引きながら、プラトンは若いころから(ソクラテスとの出会い以前にも)ヘラクレイトスやクラテュロスの意見を知っていたと指摘しているが(Hcp 632)、アイデア論の論述箇所によれば、「プラトンがアイデアを導入する機会を提供したのは、若きプラトンが習熟していたヘラクレイトスの質料についての教え」であった(Hcp 696)。つまりブルッカーは、ヘラクレイトスからの影響のもとにプラトンが、「あらゆる可感的なものはたえず流れ、それらについて学は存在しない(omnia sensibilia semper fluere, neque dari scientiam de iis)ので、何らかの事物について学が存在するなら、可感的なものの以外に、留まりつづける本性をもつ何物かが実在しなければならぬ」と結論づけた」(Hcp 696; KPa 26)と考えたという説を、アリストテレスの見解として紹介したうえで¹⁶、以下のようにアイデア論の由来を説明する。

こうしてプラトンは、諸事物そのものの本質は、流れ去り、あらゆる瞬間に変容する変わりやすい質料においては捉えられないと考えて、その本質を解き明かすために、神的な存在者へ、精神的で変化しない自体的な実体へ至った。それはただ精神によってのみ洞察することができ、可感的なもの(intelligibilia)であって、そうしたものをプラトンはじめて、アリストテレスの証言するように、アイデアと呼んだのである。

(Hcp 696; KPa 26)

学の対象たりうる事物の本質を解明するには、ヘラクレイトス的な流れ去る質料から区別される、知性によつてのみ洞察できる不変なもの、「可想的なもの」が必要であり、それをプラトンはイデアと呼んだ。こうしたアリストテレス『形而上学』の論述に依拠したイデア論の説明のなかに、アリストテレスの文脈からはやや唐突にも見える、「神的な存在者 (entia divina)」という表現が登場するのが、ブルッকারイデア論理解の特色であるといえるかもしれない。ともかくブルッকারは、プラトン哲学における学と、流れ去る質料から区別されるイデアの密接な結びつきを指摘する。先に言及したようにブルッকারは、プラトンの形而上学・神学と自然哲学と道德哲学はイデアなしにはありえないと述べ、また他の箇所でも、洞窟の比喻の概要を説明したのちに、「プラトンの全自然学だけでなく倫理学も、イデアという概念に帰着することは、明らかである」と指摘している (Hcp 700f.)。

さてブルッカーによれば、プラトンは「質料はヘラクレイトスから、イデアと、あらゆる神的な事物の論拠はピタゴラスから」取り入れた (Hcp 694)。ブルッカーはこのように、プラトンのイデア論の先駆を「ピタゴラスの数」の理論に求め、さらに「ピタゴラスの数」と「プラトンのイデア」の理論は、「互いに親しく共鳴する」 (Hcp 696) と説く。

こうしたプラトンのイデアとピタゴラスの数の関係づけ自体は、アリストテレス『形而上学』の論述を考えれば不自然なものではないが、問題はブルッカーの考える両者の一致点である。ブルッカーはもっぱら神との関係をめぐって、イデアと数の共通点を指摘する。イデアと数の教説は、ともに「精神的な諸事物の神からの流出」という同一の基礎を持ち、また「イデアによるのと同様に、数によって、神に似たものとなり、また神の直観的な認識へ上昇する」という同じ目的を有する (Hcp 696)。このようにその先駆とされる「ピタゴラスの数」とともに、プラトンのイデアは、質料と並ぶもうひとつのプラトン哲学の原理である、神へと緊密に結びつけられる。こうして、神が世界の制作のさいに「理性によつてのみ、また英知によつてのみ把握されて、不変のままに留まる、永遠の模範に従った」とプラトンは説いたとされ (Hcp 691)、またイデアを「プラトンは神に帰し、また神から導出した」 (Hcp 692; Kpa 31) と指摘されることになるのである。

(2) カントのプラトン受容と批判の構図

このようにブルッカーはプラトンのイデア論を、質料という流れ去る可感的なもの、留まりつづけ学の対象となる可想的なものの区別という、ギリシア哲学の文脈に位置づけつつ、イデアの起源は神の知性のうちにあると説明する。こうしたブルッカーによるイデ

アの起源の説明は、先行研究が指摘してきたように、アウグスティヌス以来のキリスト教的なイデア論解釈の伝統によつて強く規定されている¹⁷。それではカントはこうした叙述をどこまで受け入れ、さらにそうしたプラトン像に対してどのように反応したのだろうか。

ブルツカールの叙述するプラトン哲学のもっとも基本的な枠組みは、互いに独立しともに永遠な、神と質料というふたつの原理であつた。たとえばカントの講義録「形而上学K2」には、これとよく似た表現が登場する。つまり世界の起源をめぐつて、創造者としての神と建築者としての神を持ちだす二種類の説明様式を問題とする文脈で、神が建築者とされる場合には「等しく永遠なふたつの原理、つまり神と質料が存在する」とある(XXVIII 809)。そのあとで、プラトン主義者は「とりわけ質料にあらゆる悪を帰した」という文が続くように、ここで問題になっているのはプラトンの・非キリスト教的な世界の起源論である。そうした文脈における、神と質料という「等しく永遠なふたつの原理」という表現は、ブルツカールの叙述からの影響によるものであつたのかもしれない¹⁸。

またブルツカールの叙述では、プラトンは質料についての見解をヘラクレイトスから、イデアはピタゴラスから受け入れたとされていた。この点でも遺稿や講義録には、ブルツカールからの影響を推測させる、プラトンがヘラクレイトスやピタゴラスなどと関係づけられて論じられている箇所がある。たとえば「感性的なものと知性的なものの区別の歴史」と題された、一七七〇年代の「形而上学への覚書」では、ピタゴラスとヘラクレイトスの名前が列挙されたあとで、プラトンとピタゴラスは「知性的なものを可能な直観の特殊な対象にした」と指摘され、「感性的なものを教えた」というアリストテレスと対比されている(XVII 555f.; Refl. 4449)。同時期の他の「覚書」にも、「ピタゴラス、エレア学派のアルメニデス、プラトンは、知性的なものを論じた。プラトンは生得的で直観的なイデアによつて、他の者は論証的なものによつて論じたが、感性的なものはたんに現われ(apparentiae)として論じた」とあり、ここでも「感覚についてのすべてを教えた」という、アリストテレスとの対比が続く(XVII 556; Refl. 4451)。

このようにヘラクレイトスの代わりにアルメニデスの名前が登場するなど、固有名詞には揺らぎがあり、ヘラクレイトスからプラトンへの影響というブルツカールの叙述を、どこまでカントが素直に受け入れたのかは不明である。ただひとつ確実なことは、質料という可感的なものと、プラトンのイデアに至る可想的なものの区別を、カントはプラトン以前のギリシア哲学の伝統に遡るものとして意識していたことである。実際、もう少し後(八〇年代または七〇年代終盤)の「覚書」には、「すでにプラトン以前に」、ひとは知性的認

識と経験的認識を区別し、「可想的な事物と可感的な事物の区別さえ行なっていた」とある (XVIII 438; Refl. 6051)。またプラトンのアイデアがその典型とされる、感覚に由来しない概念の存在の主張の点でも、カントはプラトンをその第一人者とは見なしていなかった。先に言及した講義録「哲学的エンチクロペディー」には、アリストテレスの「タブラ・ラサ」説に對置される、生得的な概念の存在を主張し、人間の魂は「いわば書き込まれた書字板 (eine beschriebene Tafel) のようなもの」であると説く哲学の立場について、「プラトンはもつとも際立った哲学者ではあったが、それでも最初の哲学者ではなく、それはピタゴラスであった」とある (XXIX 14)。この講義録の記録がカントの発言に遡るものなら、カントはブルッカーと同様に、アイデアは「ピタゴラスから」と考えていたようである。

さて先に触れたように、『形式と原理』のカントは、可感的なものと可想的なもの、フェノメノンとヌーメノンの区別を「古代の諸学派」に遡るものとして論じていた。そこでもヘラクレイトスやパルメニデスやピタゴラスといった、プラトンに先行するギリシア哲学の文脈が、もちろんプラトンも含めて、念頭に置かれていたはずである。また『純粹理性批判』の最終章「純粹理性の歴史」での、「感覺論者」と「知性論者」の対立を問題とする文脈では、プラトンのみが後者の立場の哲学者として言及されるが、そこでも同様にプラトン以前のギリシア哲学の文脈は意識されていたはずである。知性論者と感覺論者という学派の区別は、「すでもつとも早い時期からはじまり、永いあいだ中断もせずに保たれてきている」(A 853 / B 881) というのが、ここでのカントの見たてだからである。

このようにカントは、ブルッカーによるプラトンのアイデア論の叙述にも登場する、その背景をなすギリシア哲学の伝統を意識しながら、プラトンのアイデア論を考えていた。ここで問題は、アイデア論とその背景をなす伝統に対するカントの態度であるが、『形式と原理』や『純粹理性批判』でのアイデア論の受容と評価にもかかわらず、実際にはカントは多くの論点に関して、プラトン哲学とその背景をなす伝統に対して批判的である。まず当然のことながら、ブルッカーがピタゴラスの「数」を背景として叙述した、アイデアと神の結びつきからカントは距離をとる。理論哲学におけるアイデア（観念、理念）と神の結びつきについては、本章の次節以降で問題にする。ここでは倫理学関係の講義録を取りあげることにする、たとえば七〇年代の講義録「ポヴァルスキーの実践哲学」¹⁹には、「プラトンの理想 (Ideal) は神秘的であった。プラトンは、「神性のアイデアを直観することを学ぶとき、ひとは自分の幸福に達する」と言う」(XXVII 118) や、「プラトンは私たちの知性のあらゆる源泉を神から導出した」(XVII 105) といった、プラトンの紹介が登場するが、こうしたプ

ラトンにおける神秘的なものは、カントによればピタゴラスに由来する。つまり、「プラトンの体系は神秘的であり、ピタゴラスの教えから生じたもののように見える」(XXVII 105)のである。また九〇年代の講義録「ヴィギランティウスの人倫の形而上学」でも、「魂は身体の中にも、獄舎の中にもいるように閉じ込められているという、ピタゴラスとプラトンの発想 (Idee)」が、「霊 (Geist) の人間への影響についての教え」といった、神秘主義の源泉となったと説かれている (XXVII 711)。ブルッカーの叙述にも同様の図式が登場していた、こうしたピタゴラス―プラトンの神秘主義の系譜から、カントは倫理学の文脈でもはつきりと距離を置く。

それではもう一方の、ブルッカーがヘラクレイトス―プラトンという系譜の観点から叙述していた、流れ去る可感的なものと学の対象となる可想的なものの区別については、どうだろうか。たしかにカントは『形式と原理』や『純粹理性批判』で、この区別そのものは受け入れている。ただ、そこで区別される両項に関する、プラトンらの実質的な主張（とカントが理解したもの）に対して、カントは概して批判的である。先に触れた『純粹理性批判』の最終章では、プラトンに代表される「知性論者」の主張として、「感覚のうちには仮象しかなく、悟性だけが真なるものを認識する」(A853f./B881f.) という命題が挙げられているが、この命題こそまさに、カントがエレア学派からプラトンへの系譜に関して批判する主要命題である。ともに『純粹理性批判』の刊行からそれほど時間が経過していない、一七八〇年代前半から中ごろの講義録である「フォルクマンの形而上学」と「ムロン・ゴヴィウスの形而上学」には、「形而上学の歴史」という箇所が序盤にある。ここでは、エレア学派やプラトンの教説が紹介されたあとで、彼らは現象と仮象を混同しているという批判が続く。たとえば「フォルクマンの形而上学」では、すでにパルメニデスの時代には、「感覚の対象は可想的なもの、もしくはヌーメナと呼ばれる」という、哲学的な体系が存在したことが指摘され、「感覚のうちに真理はなし (nihil in sensibus verum est)」という命題がエレア学派の主張として紹介される。さらに「プラトンは純粹悟性としてのアイデアの哲学者であり、プラトンは「感覚のうちに実在性はなし (es ist in den Sinnen keine Realiaet)」と言ふ」というプラトンの紹介もすんだあとで、「いよいよ批判となる。カントの立場としては、「感覚について私たちは、そのうちに偽りの仮象があると言ふことはできず、むしろ感覚は私たちに現象を教える」のだから、プラトンは「現象 (Erscheinung) と仮象 (Schein) を混同している」のである (以上 XXVIII 370, vgl. XXIX 758f.)。先に

言及した「覚書」にも、ピタゴラス、パルメニデス、プラトンは「感性的なもの」はたんに現われ (*apparentiae*) として論じた」(XVII 556; Refl. 4451) とあったが、これも批判的な含意を持つ言及であったのだろう。

ヘラクレイトスの質料についての教えを背景として、ブルッカーがプラトンに割り当てた立場のように、またカントもプラトンやエレア学派に帰した立場のように、可感的なものとは可感的なものの区別が、そのまま仮象と真なるものの区別と同一視されるなら、可感的なもの＝フェノメノンについての学は存在しえない。カントにはこの帰結が受け入れられないのである。『形式と原理』第十二節でカントは、可感的なものに関わる数学や自然科学を問題として、「感覚で捉えられるものについての学はある (*Sensualium datur scientia*)」と主張し、「エレア学派から着想を得て、フェノメノンについての学を否定した人々」を批判している (II 398)。これは特定の人物を念頭においた発言ではないかもしれないが、遺稿や講義録で「フェノメノンについての学」を否定した哲学者とされるのは、プラトンである。たとえば『形式と原理』からそう遠くない時期の「論理学への覚書」(アディッケスは六〇年代中頃から七〇年代中頃の様々な可能性を想定) には、「プラトンは感性的なものと知性的なものの本質的な区別を主張した、だが知性的な学だけが存在すると教えた」とある (XVI 63; Refl. 1643)。後半の「だが知性的な学だけが」の部分は明らかに、否定的な言及であろう。またその後、一七九〇年代前半の講義録「ドーナの形而上学」では、「可感的なものについての学はなし (*Sensibilia non datur scientia*)」という見解が、「プラトンの命題であった」と指摘されたのち、この命題がフェノメノンについての学の存在を否定するものであるなら、それは「不当である」と批判される。さらに正当であるという、「可感的なものについての知解はなし (*Intellectibilia non datur intellectus*)」という命題が、「プラトンの命題」に張り合うように持ちだされてすらいる (XXVIII 618f.)。カントがプラトンから受け継いだのは、可感的なものと可感的なものの区別という議論の枠組みだけであり、その両項について教説自体は受け入れようとしなない。つまり、カントの思いつきでいたプラトンの教説のように、可感的なもの＝フェノメノンを学の対象たりえない仮象と見なすことも (カントの場合、『形式と原理』でも『純粹理性批判』でも、数学や自然科学といった「フェノメノンについての学」の存在は、動かせない議論の前提である)、また可感的なもの＝ヌーメノンが直観的な認識の対象たりうると考えることも、ともにカントは拒絶するのである。

こうしたプラトンの議論の枠組みの継承と、だがカントの理解したかぎりでのプラトン

の教説の、実質的には全面的とも言える拒絶という奇妙な態度は、『形式と原理』でも (II 396)、『純粹理性批判』でも (A 316 / B 372)、『プラトンのアイデアの典型とされる、プラトンの理想国に関しても認められる。カントは『純粹理性批判』で、ブルッカーによる批判に対して、熱心に「プラトンの共和国」を擁護し、また自分の政治哲学・国家論を展開した晩年にも、「プラトンの理想」としての「ヌーメノンの共和国 (res publica noumenon)」(VII 91) に言及している。だが第五章で確認するように、その割には不思議にも感じられるほど、プラトンの国家論はカントの国家論にほとんど何の影響も及ぼしていない。たとえばブルッカー『批判的哲学史』でのプラトンの国家論についての叙述はきわめて簡単なものだが、それでも国家の階層の三分説、哲人政治の思想、五つの国制論、妻子共有論など、『国家』篇に登場するプラトンの国家論の代表的な教説が紹介されている (Hep 727) ²⁰。だがこれらのうち国家の階層の三分説や妻子共有論についてのカントの言及は、筆者が知るかぎりでは見当たらず、また共和制／専制と、君主制／貴族制／民衆制 (民主制) という、ふたつの区分に基づくカントの国制論 (これも第五章で検討する) にも、プラトンの国制論からの直接的な影響は認められない。また比較的よく知られているように、『永遠平和のために』でカントは、「国王が哲学することや、哲学者が国王になること」は、権力の所有と理性の自由な判断は両立しがたいから、「期待すべきではなく、また望むべきでもない」(VIII 369) と、哲人政治の思想も冷淡に退ける。カントが理解したかぎりでのプラトンから、カントが継承しようとしたのは、神秘的な倫理学説でも、可感的なものの本性についての洞察でも、可感的なものの直観や知解の教えでもなく、またプラトンの国家論でもないのである。

それではカントはプラトンのアイデア論から、一体何を受けいれ、何を学びとったのだろうか。可感的なものと可想的なものの区別は、すでに見たようにカントの哲学史理解においては、プラトンだけのものではない。継承すべき思想であるとカントが考えた、プラトンのアイデア論に固有の思想とは何だったのか。『純粹理性批判』刊行直前の「段階 (一七七六―七八年頃) の「形而上学への覚書」には、次のように記されている。

その源泉と原像をたんなる理性のうちに持つことがありえるもの、つまり真なる完全性を、私たちが経験的な原理に基づいて求めないようにすること。そのためにプラトンのアイデアの教えは役立つべきであった。

(XVIII 13; Ref. 4862)

カントが「プラトンのアイデアの教え」から学び取ろうとしたのは、「真なる完全性」という理性にのみ由来するものまでも、経験的な原理から導出しようとする発想を退ける、あくまで批判的・対抗的な態度であった。言い換えるなら、感覚や経験に由来するものだけが、人間の認識や概念のすべてではなく、それらとは別の起源をもつものの余地を確保し、その可能性を擁護するという、きわめて控えめなものである。そして「すべては感覚や経験に由来するか」という問いに「否」と答えた哲学者として、プラトンを呼び出すことは、近代哲学においてすでに偉大な先例がある、近代哲学的なプラトン評価であった。

二 ライプニッツ——生得観念と「神秘的なもの」

(1) 『人間知性新論』とプラトン—ライプニッツの系譜

アリストテレスは経験論者の頭目、プラトンは理性論者のそれと見なしうる。ロックは近代において前者に、ライプニッツは後者に（プラトンの神秘的体系から十分に距離をとってはいたが）従ったが、この抗争においてもなお、いかなる裁決も下すことができなかった。

(A854/B882)

カントの『形式と原理』の立場の成立に影響を与えた書物として、一七六五年にR・E・ラスペが刊行した、ライプニッツ『人間知性新論』が挙げられることがある。ただ『形式と原理』のどの論点に『人間知性新論』からの影響を認めるかは、論者によっても異なり²¹、また『形式と原理』の外にも内にも、『人間知性新論』からの影響のポイントを直接に指し示す証拠は見当たらない²²。ただ右に引いた『純粹理性批判』の「純粹理性の歴史」章の叙述に見られる、プラトン—ライプニッツの系譜とアリストテレス—ロックの系譜を対立させる図式に、ロックの説は「アリストテレスに近く」、ライプニッツ自身の説は「プラトンに近い」とする、『人間知性新論』の「序文」の論述²³からの影響が認められることは、確実であるようにおもわれる²⁴。本節ではこのプラトン—ライプニッツの系譜という図式の観点から、カントのプラトン理解にさらなる光を当てることにしたい。

もちろんこの図式自体は、何も『人間知性新論』「序文」にのみ由来すると考えなければならぬものではないだろう²⁵。ただ『新論』の「序文」からの影響と考えるのが自然なカントの発言も存在する。おそらくカントの著作や遺稿や講義録のあらゆる箇所なかで、もつともライプニッツをアリストテレス—ロックの系譜に近づけているようにおもわれる、

一七九〇年前後の講義録「シェーンの形而上学」のある箇所では、次のように指摘されている。「諸観念 (die Ideen) は生得的ではなく獲得的である」とした点で、「ライプニッツはロックとアリストテレスに一致した」けれども、「諸観念をもつばら感性から導出すること (die gänzliche Herleitung der Ideen aus der Sinnlichkeit)」だけは、ライプニッツは認めることができなかった (XXVIII 466)。このライプニッツをアリストテレス―ロックの系譜から決定的に分かつものについての理解には、『人間知性新論』「序文」の、ロックとアリストテレスの言うようにこころはタブラ・ラサであり、「こころに記される一切のものは、もつばら感覚と経験に由来する (vient uniquement des sens et de l'expérience) のかどうか」という問い²⁶の、かなり正確な反映が認められるようにおもわれる。そしてライプニッツはこの問いに「否」と答える点で、プラトンに賛同するのだから、前節の最後に引用した「覚書」での、理性に起源を持つものまでも「経験的な原理に基づいて求めないように」という、カントにとってのあるべき「プラトンのイデアの教え」についての理解も、この『人間知性新論』「序文」の論述に影響されたものであったのかもしれない。

もう少し『人間知性新論』からの影響の痕跡を探っておきたい。この節の冒頭で引いた『純粹理性批判』の文章では、プラトン―ライプニッツ、アリストテレス―ロックの連続性の指摘とともに、前者についてはライプニッツが「プラトンの神秘的体系」から距離をとった、という留保があった。同様の指摘は本章第一節でも言及した、『純粹理性批判』に比較的近い時期のふたつの形而上学の講義録にも見られる。つまり「フォルクマンの形而上学」には、「ライプニッツは生得概念を主張したが、プラトンの神秘的なものを脱落させた」(XXVIII 372)とあり、「ムロンゴヴィウスの形而上学」には、「ライプニッツはプラトンの信奉者であり、生得観念を信じたが、ただ神秘的なものは脱落させた」(XXIX 761)とある。ここで問題は、このライプニッツが拒絶したという「プラトンの神秘的なもの (das Mystische des Plato)」とは何か、である。『純粹理性批判』のカントは、プラトンの見解ではイデアは「最高の理性から流出して、そこから人間の理性に分かち与えられた」けれども、「しかし現在では」、人間はそうした根源的な状態にないので、「労苦を払って、現在では非常に曇らされている古いイデアを、想起すること (これが哲学と呼ばれる) によって呼びもどさねばならない」と、プラトンの想起説を紹介していた (A 313/B 370)。この箇所では賞賛も批判もなく、想起説をただ紹介しているだけだが、『純粹理性批判』からそう遠くない時期に書かれた (アディッケスの考証では八〇年代もしくは七〇年代末)、次節でも取りあげる「哲学的狂信」を主題とする一連の「形而上学への覚書」では、プラトン

の「古いアイデアを再び想起する」(Wiedererinnerung)」(XVIII 435; Refl. 6050)や「かつての直観の想起 (Erinnerung)」(XVII 437; Refl. 6051)といった説が、あらゆる哲学的な神秘主義の原点とされている。それゆえライプニッツによる「プラトンの神秘的なもの」の拒絶について語るさい、カントが念頭においていたのも、カントが読むことができなかった『形而上学叙説』でのそれに比べれば、はるかに手厳しく批判的な、『人間知性新論』でのライプニッツによる想起説の評価であったのではないだろうか²⁷。

このように、カントはプラトンとライプニッツを、たんに哲学史における同じ傾向を共有する哲学者として、並置していたばかりではない。むしろカントはライプニッツによってプラトンの評価の仕方、批判の仕方をも学び、いわばライプニッツを通してプラトンを見る、という側面があったようにおもわれる²⁸。それゆえプラトンとライプニッツの連続性と隔たりについてのカントの見解を検討することで、カントのプラトンについての理解と態度の輪郭を、もう少しはつきりさせることができるはずである。

(2) 生得説と知的直観

先ほど言及した、ライプニッツが生得観念を否定したという講義録「シェーンの形而上学」の箇所は、カントが例外的にライプニッツをアリストテレス—ロックの系譜に近づけている箇所である。その後で紹介したふたつの講義録のように、生得的な観念(アイデア)の主張という点での連続性と、だが同時に「プラトンの神秘的なもの」の有無という差異を指摘するのが、多くの箇所に見られるより標準的な、プラトン—ライプニッツ関係についてのカントの発言である。ただその「シェーンの形而上学」でもそのあとでは、「感覚のうちになかったものは知性のうちにはない」という「ロック的な命題」に、「知性そのものは除いて (praeter ipsum intellectum)」とライプニッツがつけ加えた規定は「相当に適切であった」と、ライプニッツを評価する一方で、ライプニッツもプラトンと同様の行き過ぎに陥った指摘される。つまり「あらゆる経験の外部に存する諸観念 (Ideen) が、それでもその客体を経験において持つことができるのは、いかにして可能か」という問題を展開するにあたり、ライプニッツは「あらゆる狂信の礎石と見ることができ、プラトンのな妄想に陥った」とされるのである(以上、XXVIII 467)。

このように感覚と経験に由来しない観念(アイデア)の余地を、(カントの考える)アリストテレス—ロックの系譜に抗して主張する点で、カントはプラトンとライプニッツの系譜を評価するが、カントがこの系譜を批判する論点はその先にある。つまり感覚に由来せず、

経験の外部にあるものについて、その起源と妥当性をどう説明するかという問題が残されているのである。この点でカントはライブニッツについて二通りの評価を様々な箇所で見えている。つまり経験を越えた観念の起源と妥当性をめぐって、ライブニッツは結局（想起説という「プラトンの神秘的なもの」は採らなかったとはいえ、プラトンと同様の神秘説・狂信に近づいたと見るか、あるいはプラトンの神秘説は回避したもの、ライブニッツは右の問題に説明を与えなかったと見るか、である。また前者のプラトンとライブニッツの連続性を指摘する場合でも、七〇年代の講義録「哲学的エンチクロペデー」のように、ライブニッツはプラトンの信奉者だが、「精神的な直観」は採らず、「生得的な知識」のみを主張したとする箇所（XXXIX 16）も、また『発見について』や『人間学』など九〇年代の作品におけるように、プラトン（学派）と同様にライブニッツは、「根源的な、とはいえない現在はまだ曇らされている知性的な直観作用」（VIII 248）や「イデア（Ideen）と呼ばれる生得的な純粹悟性直観」（VII 141 Anm.）を認めたとする場合もあり、知的な「直観」の拒絶／継承に関するカントの認定には、時期や文脈によって揺れがある。ただライブニッツがプラトンの知的直観を説いたと指摘する場合でも、おそらくカントは事実的な認定としてそう発言しているつもりはなく、あくまで自己の哲学に固有の関心と論理から見ての認定であることは意識していたようにおもわれる。ここでもカントがプラトンやエレア学派と真っ向から対立した、感性的なもの・可感的なものの地位が、もともと根本的な問題となる。七〇年代後半の「形而上学への覚書」には次のような文章がある。

生得観念についての教え（die Lehre von ideis connatis）は狂信へ導く。獲得的なものはア・プリオリに獲得されたものか、ア・ポステリオリに獲得されたものであるかだが、前者はつねに知性的であるわけではない。それゆえ感性的認識と知性的認識への認識の区分ではなく、ア・プリオリな認識とア・ポステリオリな認識への区分が第一のものである。ア・プリオリな認識は感性的であるか知性的であるかである・・・プラトンはあらゆるア・プリオリな認識を知性的と見なした。ライブニッツも同様であって、それゆえ空間と時間という感性的なものを知らなかった。ライブニッツは感性的なものをも、知性的ではあるが混乱したものと見なした。（XVIII 8f.; Refl. 4851）

生得観念説は狂信に導く。カントはまずそう断定したうえで、「ア・プリオリに獲得されたもの（a priori acqvistae）」²⁹と「知性的」なものの同一視を退ける。カントはア・プ

リオリだが感性的な認識が存在すると考えるからである。またそれゆえに、認識の区分における「第一のもの」とされるア・プリオリ／ア・ポステリオリの区別は、知性的／感性的の区分とは重ならないことになるが、このふたつの区別を同一視した哲学者としてプラトンとライプニッツが呼び出される。彼らはともにア・プリオリ＝知性的と考え、とくにライプニッツは「空間と時間という感性的なもの」についてのア・プリオリを知らず、混乱した知性的認識と考えたというのである。

先に触れた『発見について』や『人間学』において、ライプニッツによるプラトンの知的直観の継承といったことが語られるのも、こうした感性的なものと知性的なものの区別の問題からの帰結である。『発見について』では、(1)「直観は客体に関してまったく知性的」であって、「感性はただ混乱したあり方に存する」か、それとも(2)「直観は知性的ではない」が、それでも感性的な直観は「いつでも最高度の判明性を持ちうる」か、どちらかの選択肢しかありえないと、「あれかこれか (Entweder oder)」のかたちで指摘されている (VII 219)。つまり感性は「最高度の判明性」を持ちうる独自の認識源泉であると考えず、感性的なものはたんに混乱した知的認識にすぎないと考える者は、カントの「あれかこれか」に従えば(1)の立場に分類され、必然的に知的直観を説く者であることになるのである。実際、先に触れた『人間学』の箇所でも、「感性をたんに(部分表象の明晰さの)欠如に、したがって非判明性に」置き、感性が「何か非常に積極的なもの」であることを認めなかった「ライプニッツ＝ヴォルフ学派の大きな誤り」を問題とする文脈で、プラトン学派からライプニッツへの「生得的な純粹悟性直観」の継承が話題になっていた (VII 140f. Anm.)。そして八〇年代の形而上学の講義録には、「直観による知性的なものを私たちは神秘的と呼び、概念による知性的なものを私たちは論理的と呼ぶ」とされたうえで、「プラトンは神秘的な知性的なものを、アリストテレスは論理的な知性的なものを主張した」とある (XXVIII 371, vgl. XXIX 759f.) から、カントにとっては知的な直観を認めることは、そのままただちにプラトンのな神秘説を採ることを意味する。

やや込み入ってしまったこれまでの議論を整理するなら、生得的と獲得的、ア・プリオリとア・ポステリオリ、知性的と感性的という三つの区別が同一視され、獲得的だがア・プリオリな感性的認識という、カント哲学に独自の次元が知られていない場合³⁰、経験に依存しないという意味でのア・プリオリな認識の存在を説く者は、その認識を生得的かつ知性的な認識と見なさざるをえない。またその者は同時に、直観こそが「認識がそれを通して対象に直接に関係する」ところのものである以上 (A 19 / B 33)、知的な直観を受け入

れなければならなくなり、その知的直観こそ、カントにとってはプラトンに遡る「神秘的な知性的なもの」の典型である。「生得観念についての教えは狂信へ導く」という発言や、ライプニッツが「生得的な純粹悟性直観」を説き、「プラトンのな妄想に陥った」という認定の背後には、およそこうした論理があつたようにおもわれる。またこうした論理を通して見ることで、カントのプラトン像の輪郭もはつきりしてくる。前節で見たようにカントは、ピタゴラスと関係づけられるプラトンの体系の神秘性を指摘する一方で、プラトンの命題とされる「可感的なものについての学はなし」という見解を批判するが、こうした神秘説と可感的なものの学の否定は、カントにとっては互いに独立した主張ではない。とくにライプニッツを媒介とすることでよく見てくるように、感覚や経験に依存しない真理を、感性的だがア・プリオリという次元に訴えることなしに確保しようとする者は、カントの論理では、必然的に可感的なものについての学を否定し、またプラトンの神秘説に接近することになるのである。

ただもちろん、こうしたプラトンとライプニッツを一括りにする論理が、歴史的なライプニッツにとって不当なものであるかもしれないことには、カントも自覚的であつたようにおもわれる。『発見について』では、ライプニッツはプラトンとともに、人間の魂に知的直観を付与した「ように見える (scheinen)」(VIII 248) と、控えめな表現でライプニッツの知的直観は話題となっている。またそのあとでは、ライプニッツの語る「ある種概念が生得的である (Angeborenein)」という表現は、あくまで「経験的な源泉しか認めないロックに対してだけ (blos gegen Locke)」用いられたのであり、文字通りにとるのは不当な理解であるとされる (VIII 249)。またこのように生得性の主張を対ロックの文脈に限定することが、カントにとっては「ライプニッツ自身に対する本来的な弁明」(VIII 250) であることになるが、「プラトンのアイデアの教え」の場合との、カントの評価の仕方の同型性は明らかであろう。プラトンのアイデア論も、ライプニッツの生得観念説も、カントにとってはアリストテレス―ロック的な「もっぱら感性から導出すること」に對抗する教説であるという点に、その真の価値があるのである³¹。

ところで『純粹理性批判』のカントは、プラトンによるアイデアの「神秘的な演繹」に言及し、この「演繹」に自分は従わないと断っている (A 314 / B 371 Anm.)。ライプニッツに「プラトンのな妄想」や知的直観を帰することがあるとはいえ、カントがプラトンの「神秘的な演繹」までも、ライプニッツに帰することはなかったようである。むしろ「演繹」の不在のゆえに、カントはライプニッツを批判することがある。何度かセットで紹介して

きた、八〇年代のふたつの形而上学の講義録にはそうした批判が登場する。「フオルクマンの形而上学」では、ライプニッツは「私たちは、感覺能力から借り受けたのではない概念を持つ」と説いたが、「けれどもライプニッツは、それではどこから知性的なものは生じてくるのかについて、十分な証明を持たなかった」と指摘され (XXVIII 376)、「ムロンゴヴィウスの形而上学」でも、「私たちが感覺能力によらずに持つ悟性概念が、感覺能力の対象に関して妥当性を持つということが、いかにして成り立つのか」について、ライプニッツは何も語らなかったとされている (XXIX 763)。生得観念の起源の説明と、客体に関しての妥当性の証明が、つまり『純粹理性批判』の用語でいえば、生得観念の（それぞれ形而上学的／超越論的な）「演繹」が、ライプニッツには欠けているというのである。ライプニッツの生得観念説は、プラトンのイデア論と同様の、継承すべき（「ロックに対して」の）真理を含むとともに、想起説という「プラトンの神秘的なもの」は拒絶したとはいえ、プラトンの狂信や神秘説への傾向を抱え込んでいる。ただしライプニッツには、プラトンの「神秘的な演繹」をも含めた、あらゆる「演繹」のころみが欠けている。カントによるプラトン―ライプニッツ関係についての理解は、揺れはあるにせよ平均的なところをとるなら、およそこのように整理できるだろうか。そしてカントがプラトンの「神秘的な演繹」の継承者と見なすのは、ライプニッツとはまた別の、西洋近代の哲学者である。

三 マルブランシュ―プラトンの神秘主義の系譜

(1) 『真理探究論』と「演繹」の問題

プラトンは、神性についての精神的なかつての直観作用 (ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit) が、純粹な悟性概念と諸原則との源泉であると見なしめた。マルブランシュは、いままなお続く不断の、この根源的な存在者についての直観作用 (ein noch daurendes immerwährendes Anschauen dieses Urwesens) がその源泉であると考えました。……クルージウスは、ある種の判断の規則や概念が植えつけられていると考えました……これらの体系のうち、前者は超自然的流入、後者は知性的予定調和とよぶことができるでしょう。 (X 131)

『形式と原理』の立場の問題点が反省されるとともにカテゴリーの「演繹」の原型となる問題が論じられ、『純粹理性批判』の出生時刻を告げるものと見なされてきた一七七二年

二月のM・ヘルツ宛て書簡で、カントはこのように書いている。話題は経験に由来しない純粹な概念や原則の、起源と妥当性の問題であり、プラトンとマルブランシュが、神性の直観により起源の問題に答える「超自然的流入」説として、ひとくくりにされている³²。

カントはすでにこの書簡に先立つ『形式と原理』で、マルブランシュの「私たちはすべてのものを神において見る」という命題に論及していた。カントが公刊著作でマルブランシュ哲学の核心的な命題に触れるのは、『形式と原理』が最初で最後である。ヘルツ宛書簡でのプラトンとマルブランシュという構図から考えても、『形式と原理』の前後の時期のマルブランシュへの関心の高まりは、この時期のプラトン受容と連動したものであるう。

さらにヘルツ宛て書簡に見られるプラトン―マルブランシュという図式は、同時期（一七七〇～七一年ごろ）の「形而上学への覚書」では、アリストテレス―ロックの系譜と対置されている。つまり「理性のレアルな根本命題」の説明様式を問題とする文脈で、ここでもやはりクルージウスの「先行形成の体系」が話題になるとともに、「ロックはアリストテレスのように自然的流入によって、プラトンとマルブランシュは知的直観から」、問題となつている根本命題を説明したが、「私たちは理性の自然的な法則を使用することに基づく、後生説によって」説明するとある（XVII 492; Refl. 4275）。このように七〇年代の初頭には、認識の起源をめぐるアリストテレス・ロックの説に対置される立場の代表者として、プラトンと並びマルブランシュが意識されていたのである。

この「プラトンとマルブランシュ」という構図に関して、両者の異同をめぐるカントの見解は、「プラトンとライプニッツ」の場合と同様、この節の後半（2）で問題とする。まず「プラトンとマルブランシュ」という図式の位置づけと、その源泉の問題を考えておく。

前節で確認したようにカントは一貫して、プラトンのな生得説を継ぐ者として位置づけられるライプニッツを、アリストテレスの「タブラ・ラサ」の発想を継承する哲学者と見なされるロックに対置していた。右の「プラトンとマルブランシュ」という構図がカントにとって意味があるなら、「マルブランシュとロック」という図式も考えられるはずである。実際、『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』にも登場する「ロックとライプニッツ」に比べればはるかに地味で目立たないが、カントは「マルブランシュとロック」という図式も用いている。「ロックとライプニッツ」が主に形而上学の文脈での図式であるのに対し、「マルブランシュとロック」は論理学関係の作品や講義録に登場する。カントの論理学に関する講義のうち、唯一カントの生前に公刊された『イエッシェ論理学』の、「序論」における論理学の歴史を叙述する箇所には、「マルブランシュとロックは、本来的な論理学を論述し

なかった、というのも彼らは認識の内容と概念の起源をも扱ったからだ」(IX 21)とある。そしてこの種の論理学者ならざる「マルブランシュとロック」という発言は、六〇年代のヘルダーによる論理学講義の断片における、「マルブランシュ…自然学による論理学。チルンハウゼンは規則を数学から抽象した。ロックは実際には形而上学者である」³³。(XXIV 5)にはじまり、その後の論理学関係の講義録にも断続的に登場する。アカデミー版カント全集二四巻に収められた論理学関係の諸講義録のうち、中盤に配列された「ペーリッツの論理学」では、論理学の歴史の論述において、ペトルス・ラムスの死が話題とされたのち、「さらにマルブランシュとロックだが、彼らは認識の内容についても語るから、本来的な論理学を扱わなかった」(XXIV 509)とされる。また二四巻の終盤に配列されている「ウィーン論理学」にも、ペトルス・ラムスの論理学のうちに「マルブランシュとロック」が登場し、ロックは「人間知性についての論考 (eine Abhandlung de intellectu humano)」を書いたけれども、「マルブランシュとロックの著作は悟性の形式よりも、内容を扱った。彼らの著作は形而上学のための予備練習である」とある (XXIV 796)。

このようにカントは一貫して、マルブランシュとロックは認識の内容や概念の起源についても語るから、彼らの仕事は本来的な意味での論理学ではなく、論理学の本来の範囲を超えて、形而上学を準備するものであると考えていた。こうした「マルブランシュとロック」への評価の背後には、明らかに『純粹理性批判』でも表明されているカントの論理学理解があるはずである。第二版の「序文」では、アリストテレスにおいてすでに論理学は完成しており、そこに「認識の起源についての形而上学的な章」を挿入することは、論理学の「特有の本性についての無知」に由来する、有害なところみであると指摘されていた。論理学は「あらゆる思考の形式的な規則だけ」を扱う学であり、そこに異質なものを持ち込んでも、「この学を増大させるのではなく、歪める」だけだからである (B VIII f.)。また第一版以来の箇所では、「超越論的論理学」の導入部分にも同様の論理学の規定が見られる。一般論理学は「認識のあらゆる内容を、つまり認識の客体へのあらゆる関係を捨象し、ただ認識相互の関係において論理的形式だけを考察する」のであり、認識の起源をも問題とする超越論的論理学に対し、「一般論理学はこうした認識の起源には関わらない」(A 55f / B 79f.)。認識の内容と概念の起源を問題としたマルブランシュとロックの仕事は、こうしたカントの考える論理学の枠組みを超えて出ているのだ。

またマルブランシュとロックの仕事が形而上学（もしくはそれを準備する学）であるという見解は、「概念の起源についての形而上学的な」考察を、さらには自分の「演繹」と同

じ次元で比較・対立しうるところみを、カントが両者の仕事に認めていたゆえのものではないだろうか。『純粹理性批判』『超越論的論理学』の中心的課題であるカテゴリーの演繹の導入箇所、カントはロックがころみたという「自然学的な導出」や「経験的演繹」に言及し、これと対照させつつ自分の「超越論的演繹」の課題を説明していた(A 86f./B 119)。「プロレゴメナ」によれば、カテゴリーの演繹こそが「はじめて形而上学の可能性を決定すべき」(IV 260) 課題なのだから、カントにとって自分とロックとの対立点は論理学の枠内ではなく、形而上学もしくはその予備学の次元にある。さらにこのロックと一貫して対比され、演繹の原型をなす課題が登場する書簡でプラトンとともに「超自然的流入」説に分類されたマルブランシュは、こうした「演繹」をめぐるカントの思考のなかで、ロックの「経験的演繹」の対極にある、プラトンの「神秘的な演繹」(A 314/B 371 Anm.)の継承者として位置づけられていたのではないだろうか。

さてカントが論理学を超える形而上学のところみを読み取ったロックの著作は、疑いもなく『人間知性論』、もしくはそのラテン語訳であり、マルブランシュの場合は『真理探究論』である。「マルブランシュとロック」という図式が登場しない論理学関係の講義録では、その代わりにマルブランシュの『真理探究論』への言及が見られる。七〇年代前半の「フイリピの論理学」では、「マルブランシュは彼の『真理の探究』によって多くの利益を」論理学に与えたとされ(XXIV 337)、一七九〇年九月という日付のある「ブーゾルトの論理学」にも、ヴェルラムのベーコンの仕事と、デカルトの『方法序説』(テキストでは『方法について (de methodo)』)への言及に続けて、「マルブランシュは彼の作品である『真理の探究』において、論理学というよりは形而上学を書いた」とある(XXIV 613)。つまりカントにとつては『真理探究論』が、論理学を超える形而上学ではあるが、論理学に利益ももたらした、マルブランシュの作品である。またカントが頻繁に、おそらくは好んで言及する、『真理探究論』内の論点もある。マルブランシュが『真理探究論』第四卷第十一章で、「もし動物たちが感覚することができるなら、無限に正しく全能であられる神の支配のもとで、罪のない被造物が、罰であり何らかの過ちの報いである苦痛を被ることになる」として、動物における感覚の存在を否定する議論^{3,4}がそれである。カントの公刊著作では『宗教論』のある注に、「哲学者(マルブランシュ)ですら、「禁断の干し草を食べたわけでもないのに」、あまりに多くの労苦に馬が耐えなければならぬことを認めるくらいなら、理性を欠いた動物には魂を、そしてまた感覚をも、賦与しないでおうとおもった」(VI 74 Anm.)と、この論点への言及がある。そして同様の言及は、形而上学関係の講義録ではデカルト

の動物機械論と関係づけられている。すでに六〇年代の「ヘルダーの形而上学」には、デカルトの「動物機械についての逆説的な思いなし」への論及のあとで、「マルブランシュは、人間たちが禁断の干し草を食べたために、苦痛に満ちた感覚があるとおもった」とあり(XXVIII 116)、また『宗教論』に時期的に近接する講義録「ドーナの形而上学」にも、「デカルトとマルブランシュは動物から魂を剥奪しようとした。後者は、なぜ動物たちは受苦するべきなのか、という神学的な理由からである——というのも、動物たちは何も犯していないのだから」とある(XXVIII 690)。もちろんこのマルブランシュ説に続けて、「これは弱い議論である」とあるから、カントがマルブランシュの議論に賛同したわけではないはずだが、これほど長い期間にわたり言及される『真理探究論』の「神学的な」動物機械論は、カントのお気に入りの話題であつたのかもしれない。

さてこのように、カントがマルブランシュの『真理探究論』の存在を知っており、またそれを実際に詳しく研究したとはかぎらないが³⁵、この本の基本的な性格といくつかの論点を知っていたことは確実である³⁶。本章の本題に立ち戻るならば、近代哲学の「観念(イデー/アイディア)」を、アウグステイヌスを介してプラトンの「イデア」へと回帰させた思想家とされるマルブランシュ³⁷の主著が、プラトンのイデア論についてのカントの理解に何らかの影響を与えた可能性は、十分に考えられるようにおもわれる。従来の研究では、前世紀の初頭にF・ヘマンが、カントのプラトンの・アウグステイヌス的な理念論の源泉を問題とする文脈で、「マルブランシュがカントにとってプラトンへの架け橋であつた」³⁸と主張していた。ただこのヘマンの主張は、その後の研究にほとんど影響を与えておらず³⁹、またヘマンの研究自体にも、ライプニッツの有名なローゼンタールの森での思案についての回顧を論拠として、「ライプニッツはすでに青年時代の初期に、アウグステイヌスとスコラ主義者のイデア論を投げ捨てた」⁴⁰と断じ、ライプニッツのプラトン主義を無視してもつぱらマルブランシュからの影響を強調するなど、問題点も多い。とはいえ本章第一節ですで見たとように、ブルッカー『批判的哲学史』におけるプラトンのイデア論の叙述には、アウグステイヌス以来のキリスト教的なイデア論理解が濃厚に反映していた。マルブランシュのアウグステイヌス的な観念についての主張が、ブルッカーを介したカントのイデア論についての理解のある傾向を強めた可能性であれば、十分に考えられる⁴¹。またかつてハイムゼートは、カントが「プラトンとマルブランシュの神秘的直観」について語るさい、この二人の哲学者を明確に区別しておらず、さらに「カントはプラトンを終生アウグステイヌス的にしか見なかった」と指摘していた⁴²。本章第二節で見たライプニ

ツツだけでなく、マルブランシュをも通して、さらにマルブランシュのアウグステイヌス主義を通して、カントはプラトンを見ていたのではないだろうか。

もちろんマルブランシュのアウグステイヌス主義とは言っても、たとえば精神を完全にする「真理の知識と徳への愛」は「神との精神の合一以外の何物でもありえない」とする、人間存在の完成への途についての主張や、「人間の精神は自分自身にとって、その完成でも光でもない。人間の精神は自らを照らす、永遠の真理という莫大な光を必要とする」という照明説など⁴³が、カントにとって現実味のある理論であったとは考えにくい⁴⁴。ただ「私たちはすべてのものを神において見る」ことを主張する『真理探究論』の節でのマルブランシュによれば、アウグステイヌスが多くの箇所で示しているのは、「私たちが持っている永遠真理についての知識によって、私たちはこの生ですでに (des cette vie) 神を見る」ことであった。ただマルブランシュはアウグステイヌスのように永遠真理を神自身とは考えず、むしろ「そうした諸真理が依存している諸観念が神においてある」と考えるという違いがあるものの、「おそらく聖アウグステイヌスも真理をそのように解しただろう」と推測する⁴⁵。そしてこうしたアウグステイヌスの・マルブランシュ的な、経験に依存しない永遠的な真理やその観念の起源を神に求める発想こそが、これから実際に検討するように、『形式と原理』の時期のカントの重要な対話相手であったようにおもわれる。マルブランシュの「この生ですでに神を見る」という発想をカントは、プラトンの「神秘的な演繹」の、つまり想起説の系譜に連なるものとして位置づけているからである。

また本章第二節末尾で見たように、ライプニッツは「どこから知性的なものは生じてくるのか」を証明しなかった、というのがカントの見立てであったが、実際には『形而上学叙説』のライプニッツはもちろん、対ロックの文脈で自説を展開する『人間知性新論』のライプニッツにとっても、永遠真理や生得観念の起源は神の内にある。「すべての永遠真理」や生得観念が、神において基礎づけられ、また神を源泉とすることは、『人間知性新論』の各所で指摘され⁴⁶、またライプニッツは自己のそうした発想がアウグステイヌスに遡るものであることを、明確に意識している。「永遠真理の確実性の実在的基礎」への問いは、「至高の普遍的な精神」へと導き、この精神の知性こそが、「聖アウグステイヌスが認め、十分に生き生きとした仕方で表現している」ように、「永遠真理の領域」なのである⁴⁷。ライプニッツの経験に依存しない＝永遠な真理の起源についての見解も、アウグステイヌス以来の伝統のうちにある。ライプニッツのそうした側面をはっきりとは意識していなかったらしいカントは、マルブランシュとの対話というかたちで、近代の哲学者たちの思考をも規

定し続けた、アウグステイヌス以来のイデア論解釈の伝統に対峙することになる。

(2) 神秘主義の系譜との対話

すでに本節(1)の冒頭でも触れたように、一七七二年のM・ヘルツ宛書簡など一七七〇年前後のカントは、頻繁にプラトンとマルブランシュという図式に言及する。そしてこれも先に簡単に言及したように、一七七〇年の『形式と原理』でも、マルブランシュ哲学の中心的な命題が取り上げられている。第四章「可想界の形式の原理について」の末尾に置かれた「注解」がその箇所である。そこでカントは、人間のところが「唯一なる者の同じ無限の力」に支えられていることで、感性的直観も感性的世界の現われも可能となる、という考察を展開する。そして「私たちはすべてのものを神において見る」というマルブランシュの見解は、「この注解で展開したものにきわめて近い」のである(II 409f.)。

もちろんそのマルブランシュ説に近いとされるカントの考察も、簡単なところみとして展開されているにすぎず、またこの注解でも「マルブランシュのように、神秘的な探究の荒海に乗り出すこと」よりは、平凡な知性にふさわしい「知識の沿岸を巡行すること」のほうが賢明であろうと断られている(II 410)。とはいえ、純粋な知性のみによる認識の可能性を温存し、また感性的認識の原理が「知性的なものを刺激する」(II 411)ことに誤謬の主要原因を見るのが、『形式と原理』でのカントの基本的な立場であった。こうした純粋知性と感性的なものとの厳格な分断を説くこの時期のカントは、その生涯を通じてもつとも、マルブランシュ『真理探究論』の立場に親近的なところに身を置いていたようにおもわれる⁴⁸。『真理探究論』においても誤謬の源は精神の身体との合一にあるとされ、また「精神の身体との合一によってではなく、精神の御言葉との、もしくは神の知恵との合一によって」、精神は「感覚とイメージの混じらない、真理の完全に純粋な諸観念」を得る⁴⁹と、永遠の真理は身体から切り離された純粋な精神によって認識されると考えられているからである。ただマルブランシュにおいては「身体との合一」の対極に置かれる「神との合一」は、『純粹理性批判』のカントはもちろん、『形式と原理』のカントにも受け入れがたい説明であったはずだが、『形式と原理』に時期的に近接する七〇年代初頭の講義録「ブロンベルクの論理学」には、次のような箇所がある。

プラトン、そしてマルブランシュは、「人間は神性とまったく特殊な合一のうちにある」ということを、仮説として仮定した。そうして、彼らが洞察するところの帰結が、

そこから説明されうるかどうかを、彼らは見るのである。

(XXIV 222)

プラトンとマルブランシュが説くとされる「神との合一」は、この哲学者たちが洞察する真理をそこから導き出せるかどうかを検証するための、「仮説」であるという。歴史的正確さといったことを問題とするまでもない発言であり、むしろこの時期のカントのプラトンとマルブランシュへの態度を読み取るべきなのであろう。この時期のカントは、プラトンの神秘説も、マルブランシュの「神との合一」も、経験に依存しない真理の問題を吟味し検討するうえで有益な、ひとつの「仮説」と見なしていたようである。

さて本節(1)の序盤で言及した「形而上学への覚書」にあつたように、この時期のカントによれば、「理性のレアルな根本命題」を、「自然的流入」によって説明するアリストテレスとロックに対し、「プラトンとマルブランシュは知的直観から」説明するのであつた(XVII 492; Refl. 4275)。ただこの知的直観への関与の仕方では、カントはプラトンとマルブランシュを区別する。つまり、これも本節(1)冒頭で引いたヘルツ宛書簡にあるように、プラトンは神性についての「かつての(ehemalig)直観作用」を説き、だからこそ現在ではその想起が必要となるのだが、マルブランシュは「いまもなお続く不断の直観作用(ein noch daurendes immerwährendes Anschauen)」を説いたと、カントは考える(X 131)。ライプニッツにプラトンのな知的直観が帰される場合にも、それは「根源的な、とはいえ現在は(obzwar jetzt)ただ曇らされている知性的な直観作用」(VIII 248)であるとするから、「今もなお(noch jetzt)／「」の生ですでに(dès cette vie)」、人間が神的なものの「直観作用」に与かるとするマルブランシュの立場は、カントの議論の図式のなかで特異な位置を占める。また神性の「かつての直観作用」だけでなく、この生が終わったあとでの同じ直観作用の可能性についても、カントは想定していたようである。何度も言及してきた八〇年代の講義録「ムロンゴヴィウスの形而上学」では、「来世」における物自体の認識の可能性が話題となっている。つまり神は可想界の原因であるから、来世において私たちが、その神という源泉を「直観しつつ認識することができる」ようになるのなら、私たちは「そのことによって物自体そのものを認識する」であろうという可能性である。ただそうした来世での神の直観を介した物自体の認識の可能性は洞察できないと指摘され、マルブランシュへの批判が続く。「マルブランシュと他の者」は、「すでにこの世でも(schon hier)神の直観を持つことを求めた」が、神は経験の対象ではありえないから、カントにとってマルブランシュの要求は「ひとつの狂信」なのである(XXIX 857)。

こうした「かつての」や「来世」での直観作用ではなく、「すでにこの世でも」神的なものの直観を求める立場の特殊な位置は、一七八〇年代のものと見られる、「哲学的狂信」を問題とする一連の「形而上学への覚書」で詳しく論じられている⁵⁰。ここでは「あらゆる哲学的狂信の起源は、プラトンの説いた、あらゆる可能な客体の根源的で神的な直観のうちに、つまりイデアのうちにある」(XVIII 437; Refl. 6051)と、プラトンのイデア論にすべての「哲学的狂信」の起源があるとされるが、ただプラトンのイデア論自体が「狂信」であったかには一定の留保がある。つまりプラトンは「神との合一」によって、古いイデアを再び想起する」と(Wiedererinnerung)」を説いたのだが、カントによればこうしたプラトンの主張自体は「まだ狂信ではなく、ア・プリオリな認識の可能性を説明する仕方にすぎない」(XVIII 435; Refl. 6050)⁵¹。問題はその先にある。プラトンの想起説からは、「今もなお (noch jetzt) 神とのこうした合一と、このイデアの直接的な直観に与かるようになる(神秘的な直観)」という推測が生じ(ibid.)、また「すべてを今もなお神において直観する (alles noch jetzt in Gott anzuschauen)」と説く、「神秘主義という第二步」が生じる(XVIII 437; Refl. 6051)。⁵²で想起説から生じる「神秘主義という第二步」として念頭に置かれているのは、明らかにマルブランシュの立場であろう。カントにとってマルブランシュは、プラトンのイデア論に含まれていた神秘説への傾きを受け継ぎ、プラトンを超えて展開した、近代の哲学者であった。プラトンからマルブランシュへの展開は、「かつての」直観作用の想起から「今もなお」続く直観作用へという論理で捉えられるが、「ア・プリオリな認識」をめぐる学ぶべき洞察と、「神との合一」という対決すべき視点の両面を備えた神秘主義の系譜が、プラトンの立場への劇的な転換が果たされた『形式と原理』から、『純粹理性批判』に至る時期のカントにとって、重要な対話相手であったのである。

さて、カントによるマルブランシュの哲学への言及は、大部分が『形式と原理』の前後から『純粹理性批判』に至る時期のものであり、その後カントの著作や遺稿等において、マルブランシュの影はだいぶ薄くなる。むしろハイムゼートによれば、最晩年の遺稿「オプス・ポストムム」においては、以前のカントであれば「マルブランシュの名前」を期待する多くの箇所で「スピノザ主義」が話題になり、こうした「一見すると驚くような事実」は、前段落で取りあげた「哲学的狂信」についての「覚書」から説明できるという⁵²。一連の「覚書」での、プラトンのイデア論・想起説からマルブランシュの「神秘主義という第二步」へという展開には、実はまだ続きがある。「今もなお神において直観する」という主張も越えて、「私たち自身が神のうちにあり、神のうちに私たちの現存在を感じる、もし

くは直観する」と考えることが「狂信の最高水準」であり、これはカントにとって「スピノザ」の境地に他ならない (XVIII 438; Refl. 6051)。「スピノザ主義」こそが、ア・プリオリな認識の存在を理由に感性界を越えていこうとする、プラトン以来の哲学者たちの志向が行き着く、「独断する形而上学の真なる帰結」なのである (XVIII 436; Refl. 6050)。

そして「狂信の原因は理性そのものの批判の欠如である」(XVIII 438; Refl. 6052)のだから、カントにとって理性批判の遂行は、こうした哲学的狂信と神秘主義の系譜に抗して哲学することを意味する⁵³。そこでとくに重要なことは、プラトンのイデアに代表される、経験に由来しない概念の余地と意義を認め、それに適切な問題場面を割り当てると同時に、知性だけでなく感性にも、固有の認識源泉としてのふさわしい意義を認めることであろう。これまで見てきたように、カントは可感的／可想的と仮象／真理の区別を同一視して「可感的なものについての学はなし」と説く、エレア学派からプラトンに至る立場（とカントが考えたもの）を厳しく批判し、カントがライプニッツに知的直観や「プラトンの妄想」を帰する場合も、問題の根は、知性的／感性的とア・プリオリ／ア・ポステリオリの区別の同一視の是非にあった。狂信の「最高水準」であるというスピノザ主義に対しても、カントは空間と時間の問題の観点から、『実践理性批判』で「あれかこれか」の対決をこころみている。その「分析論」末尾でカントは、「時間と空間の観念性を受け入れられないならば、スピノザ主義だけが残る」と断言する。時間と空間が物自体に属する規定であるなら、感性界においてある存在者は神の實在や原因性に依存し、「根源的存在者に依存する諸事物は（それゆえ私たち自身も）実体ではなく、たんにこの存在者に内属する偶有性にすぎない」という帰結が避けられないからである (V 101f.)。

カントの『形式と原理』におけるイデア論やプラトンの二元論の受容は、これまで見てきたようにそれと並行して、プラトン以来のある哲学の傾向、つまり神秘主義や哲学的狂信の系譜との対決をカントに課すことにもなった。カントがプラトン以来の哲学のある伝統から学び取ったのは、プラトンのイデア論・想起説やライプニッツの生得観念説、さらにはマルブランシュの「神との合一」が示唆する、アリストテレスとロックの系譜に対する批判的な視点と、経験に依存しない（ア・プリオリな、永遠の）真理を説明する様々なアイデアであった。またこのプラトン以来の系譜と対決するさいに、一貫して主要な拠りどころとなったのは、これも『形式と原理』でカントが新たな立場に達した、知性には還元できない独自の認識の源泉としての、感性についての理論だったのである⁵⁴。

おわりに

本章の課題は、カントの理念論の検討に先立ち、その背景をなすカントによるプラトンのイデア論の受容と継承の内実を、影響史の観点から検討することであった。ここでその検討のひとまずの結論として、イデア論を中心とするプラトン哲学に対する、カントの態度の特徴を三つ挙げておきたい。

まずイデア論をはじめとするプラトン哲学についてのカントの理解は、プラトンの著作の翻訳や研究が進んだ今日の目からは、かなり歪んだものに見える。ただそのことをあまり否定的に考える必要はないと筆者は考える。本章でまずカントへの影響の痕跡を拾い集めたブルッカー『批判的哲学史』は、たんなる近代の二次源泉ではなく、この作品を通してカントの前に姿を現わしたのは、モローヴィッツの表現を借りれば、「二千年の伝統を負わされたプラトン」⁵⁵であった。またカント自身も、プラトン個人の哲学というよりは、プラトンに至るギリシア哲学の伝統や、プラトンのな発想を継承する哲学者たちを意識しつつ、プラトンも参与した哲学的思考の伝統と主要問題そのもののほうをつねに問題としていた。つまりカントにとってプラトンは、知性論者と感覚論者のあいだでの、「すでにもっとも早い時期にはじまり、永いあいだ中断もせずに保たれてきてゐる」(A853/B881)争いにおける、あまたの登場人物たちのなかのひとりにすぎない。もちろんその長い歴史のなかでもとくに際立ち、カントに決定的な影響を与えた登場人物ではあるが。

二点目として、こうしたプラトンの捉えかた、位置づけかたが可能にしている、プラトンのイデア論や想起説を、そのままたちに近代哲学の中心問題に関連づけようとする、カントの態度を挙げることができる。カントの哲学史の枠組みにおいては、アリストテレスとロックに代表される経験論の系譜に対する批判的視点は、プラトンのイデア論からライプニッツの生得観念説へと継承され、またマルブランシュが近代における、神秘的とされるイデアの起源についてのプラトンの理論＝想起説の継承者である。それもこうした図式は、プラトン本人についての直接的な知識を(少なくとも十分には)持たなかったカントにとって、たんなる哲学史の図式に留まらず、いわばライプニッツやマルブランシュを通して／において、カントはプラトンを見ていた可能性があることもこれまで指摘してきた。それゆえカントのプラトン批判も、たんに遠い過去の哲学者への異議申し立てではなく、それ自体が近代哲学におけるひとつの立場を選び取ることを意味する。『純粹理性批判』のカントは、「超越論的弁証論」の最終章「純粹理性の理想」の冒頭部分において、「私たちにとって理想 (Ideal) とされるものは、プラトンにとっては神、悟性、イデアであっ

た」と指摘し、プラトンの行き過ぎから距離を取りつつも、人間の理性が「理念だけでなく理想も含む」と主張していた (A 568f./B 596f.)。ハイムゼートによれば、たんなる名称の変更であるかのような、こうしたプラトンの「イデア」に代わるカントの「理想」概念の導入は、実は「神学的に規定され、神という主題とともに始まる形而上学から、原則的に有限な意識から出発する哲学への、根本的な転換」に基づく⁵⁶。本章で確認してきたのはこのハイムゼートの指摘する哲学の「転換」の、とくに近代哲学内部における具体相であった。つまり「神学的に規定された」イデア・観念についての理論は、カントにとつては決して遠い過去のものではなく、近代哲学にあってもマルブランシュにおいて、またカントは意識しなかったにせよライプニッツにおいても、強く生き続けていたのであり、こうした伝統との対決を通じて、カントは『純粹理性批判』以降の立場を形成した。イデアをめぐる従来の形而上学からの転換は、カントの時代の現在進行形の問題に関わる、近代哲学の出来事であったのである。

もちろんこうした神学的な枠組みから人間の有限な意識へという転換を、哲学にとつての進歩とのみ評価するのは、あまりに一面的な見方であろう。マルブランシュにとつては、観念は神のうちにあると考えずに、人間に観念形成の力があると考える者たちが説いているのは、「人間たちの無知とうぬぼれが人間たちに空想させた」、真実には神のみが有する観念形成の能力への、「キマイラの参与」にすぎない⁵⁷。こうしたマルブランシュの視点からは、人間理性のうちに理想概念の起源を割り当てるばかりか、神という最高存在者をも「ひとつのたんなる、とはいえそれでも欠点のない理想」 (A 641/B 669) であるとするカントの体系は、人間の「最高水準」の無知とうぬぼれが夢想させた、奇怪極まりない体系であると評価できるかもしれない。カントの理念論の価値評価をここで性急に下すことはできないのであって、次章以降でのカントの理念論の検討を通して、その理念論の背後にあるカントの人間理解を、つねに同時に考えあわせていかなければならないであろう。

三点目として、ハイムゼートの言う哲学の「転換」が、どこへ向けての、あるいは何のための「転換」であったのかを簡単に展望しておきたい。先に言及した『純粹理性批判』の「純粹理性の理想」章の冒頭部分では、人間理性が理想をも含むと指摘されたあとに、その理想は「プラトンのそのような、創造的な力を持たないにしても、それでもやはり実践的な力を（統制的原理として）持つ」という文が続く (A 569/B 597)。つまり神の知性から人間の有限な理性・意識への、理念（イデア）論の問題場面の転換は、同時に宇宙の創造から人間の実践への哲学の主題の転換、あるいは宇宙創成論や自然哲学から実践哲

学・倫理学への転換でもあったのである。これは次章の第三節で詳しく確認するように、『純粹理性批判』では他の箇所でも、実践哲学としての広義の倫理学に属する実践的理念の考察こそが、「哲学に固有の尊厳をなす」と説かれており (A 319 / B 375)、またそうした哲学の真の主題をなす、『純粹理性批判』に登場する実践的理念は、これも次章で見られるように、知恵、徳、プラトンの理想国、そして人格的な「理想」である。こうしたカントの態度は、二千年の伝統を一気に遡って、イデア論の源流の方角を指し示すものと見ることもできるかもしれない。それはもちろん、真の知恵を持つ者を探し求め、日々徳について論じ、また「国家そのもののあり方に関心を寄せるよりも先に現にある国家の利益を図ることのないように」⁵⁸説得することに努め、そして魂を配慮すべきことを訴え続けた、ソクラテスの哲学である。もちろんこうした見方もここでは仮説の域を出ない。カントの倫理学と理念の連関の様子が、これから詳しく検討されねばならない。

本章では主にカント哲学の外部の源泉や動向との関係において、カントの理念論の背景を見てきた。次章ではカント自身の歩みに内在した発展史の観点から、カントが理念についての理論をどのような事情で必要としたのか、またどのような過程を経て『純粹理性批判』での実践的理念の理論が成立したのかを、詳しく見ていくことにしたい。

補論 その他の諸源泉について

本章ではブルッカー『批判的哲学史』、ライプニッツ『人間知性新論』、マルブランシュ『真理探究論』の三冊を、カントのイデア論を中心とするプラトン哲学の理解の源泉として取りあげ、そのカントへの影響の様子を、カントの発言を拾い集めながら検討してきた。この三冊を選んだのは、本研究の観点にとって重要な論点（イデアと学的認識の関係、また想起説や神秘主義の問題など）を考えるうえで必要であったからだだが、先行研究においてカントのプラトン理解の源泉として指摘されてきたのは、これらのテキストだけではない。ここではそうした従来の諸説を簡単に紹介し、また筆者がそれらの説を積極的に採らなかつた理由を示すことで、本章の議論を補っておきたい。

取りあげるのは、現在でも無視できない意味を持つようにおもわれる、以下の四つの説である。まずそれぞれ異なる論拠から、カントによるプラトンの対話篇への直接的な接触を推測する、(1) アカデミー版カント全集二五卷「序論」の R・ブラント／W・シュタルク説と、(2) M・キューン説、また (3) メンデルスゾーン『パイドン』をプラトン理解の源泉と見る、一九三五年の K・ライヒ説、(4) ルソー『演劇的模倣について』をイデア

論理解の源泉とする、一九六三年のD・ヘンリッヒと一九六四年のK・ライヒ説である。

(1) のR・プラント/W・シュタルクは、人間学関係の講義録が収録されたアカデミ―版カント全集二五巻の「序論」で、七〇年代におけるプラトンの存在感の大きさや、「様々な対話篇への、数多くの正確な言及」の存在を指摘し、「(道徳哲学に関する) プラトン主義者カントは、幾度も明示的に言及し、そしてブルッカーに対して弁護する(IV: 201; A 316) 著者を、自分で読んだ」との、「自然な見解」に達しうると指摘している⁵⁹。(2) のキューン説はのちほど紹介する。(3) の一九三五年のK・ライヒは、『形式と原理』に至る時期のカントに倫理学上の立場の転回をもたらしたものとして「プラトニズム」を、またそのプラトニズムの源泉として、一七六七年にメンデルスゾーンが刊行した、プラトン『パイドン』の改作を含む翻訳(むしろ翻訳を含む改作)である、『パイドン』を挙げる。カントがこの作品を評価していたことは、『純粹理性批判』第二版の「誤謬推理」章で取りあげ対決していたことから明らかであり、『形式と原理』と『純粹理性批判』に見られる、実践哲学に関してのプラトン評価を、「カントはプラトンの『パイドン』のメンデルスゾーンによる翻案(Wiedergabe)の読書に負っている」と、一九三五年のライヒは主張していた⁶⁰。

ただその後のライヒは一九六四年の論文で、(3) の説との関係については何の説明もないが、(4) の説を提示している。つまり『国家』篇第十巻を中心とする、プラトンの「模倣」をめぐる論述の、自由な翻訳と改作を抜粋した小品である、ルソーの一七六四年の『演劇的模倣について』が、カントのアイデア論理解の源泉であると主張するのである。そこで主な論拠とされるのは、カントの講義録「ダンチヒの合理神学」のある箇所である。つまりこの講義録には、「事物の原像」としての理念を問題とする文脈で、「ルソーは、家の建築には三種類のものが属するという。(1) 建築者の頭のなかにある理念、(2) イメージ(imago)、家の像・・・(3) 現われ(apparence)、家がどのように現れるか、である。ここでルソーは美しい応用をする。道徳学者は徳を理念において表象し・・・(3) 詩人もしくは劇作家は、徳がどのように現れるかを、たんなる現われを表象するにすぎない」という記述がある(XXVIII 1274)。この記述は、詩作と劇作の批判を主題とするルソーの小品『演劇的模倣について』に、カントの記憶違いを推測させる程度にやや不正確な仕方ではある。ライヒはこうして今度は、『形式と原理』に至る時期のカントの倫理学上の立場の激変を、ルソーの小品を通じたプラトンのアイデア論の受容によって説明する⁶¹。ライヒのこの論文の前年にはD・ヘンリッヒも、同じ「ダンチヒの合理神学」を論拠としつつ、ルソーの同じ作品を「アイデア」についてのカントの理解の源泉として挙げており⁶²、C・

ピシエもこのヘンリッヒ・ライヒ説に従っている⁶³。

まだ触れていない(2)のキューン説も含めて、これらの諸説を筆者が積極的には採らなかつた理由は、以下の通りである。

まず(1)について。アカデミー版カント全集二五巻には、講義録本文の内容に対応する作品などを指示する、欄外の注記が付いており、そのなかにはプラトンの対話篇を指示しているものもいくつもある。ただその多くの箇所は筆者には、プラトンの対話篇の直接の読書を前提としなければ説明できないものとはおもえないのである。たとえば「ソクラテスは、「私は自分の聴講者の思想の産婆である」と言う」(XXV 480)という程度の知識であれば、『テアイテトス』の読書によらずとも得られたであろうし、また「プラトンは、哲学者のもっとも高貴な仕事は、イデアを展開することである」と言う」(XXV 551)や、「古代人のある者は、「天才と狂気は互いにまったく疎遠なものではない」と言う」(XXXV 1059)といった、あまりにも漠然とした発言が、『国家』や『パイドロス』の読解に裏打ちされたものであるようにも見えない。筆者の見るかぎりでは、七〇年代の人間学関係の講義録で、プラトンの対話篇との対応を考えるのが自然であるようにおもえるのは一箇所、一七七二／七三年冬学期のコリンズによる講義筆記録における、「プラトンは見事にも、「詩人たちは徳のたんなる像を描くにすぎない。それゆえに人間たちも、ただ徳の模倣を求めるだけであり、徳の本質は求めないのだ」と言う」(XXV 82f.)という箇所である。これは注記で指示されているように、おそらくはプラトン『国家』第十巻の、いわゆる詩人追放論に言及しているのである。これもここだけなら直接の対応を考える必要はないかもしれないが、ただ一七八一／八二年冬学期の講義録「人間論」にはより詳しい、次のような詩人追放論への言及がある。「プラトンは彼の構想した共和国について、音楽はそこにあるべきだと言ったが、詩は追放した・・・というのも詩人は徳と悪徳を、つねに感覚におもねるような仕方で記述し、事柄の真の特性を示さずに、その仮象を示すだけだからである。こうして詩人は仮象を事象の代わりに立て、その結果として、人々が仮象によるこびを覚えはじめるようになるのである」(XXV 994)。ここからは『国家』第十巻の議論についてのある程度の知識を推測するのが自然であるようにおもわれる。またその同じ「人間論」には、「ソクラテスは、毒杯を仰がねばならない日に鎖を解かれ、鎖の圧迫によって痒くなった箇所を搔いていたときに、「このように苦痛にはよるこびが続く」と言った」(XXV 1080)という箇所がある。この箇所も、プラトン『パイドン』におけるパイドンによる回想部分の冒頭の知識を前提としなければ、説明がつかないだろう。

ただ『国家』第十巻と『パイドン』の序盤の知識であれば、プラトンの作品の直接の読書を前提としなくても、この補論でもすでに言及したふたつの翻案、ルソー『演劇的模倣について』とメンデルスゾーン『パイドン』によっても説明することが可能である。実際、『演劇的模倣について』には、「ホメロスにはじまるあらゆる詩人たちは、その描写において、徳や、才能や、魂の特性の模範を私たちに示すのではなく……異質な対象から引き出された、そうしたあらゆる対象のイメージを示すにすぎない……こうして人々は対象のイメージを……対象そのものと見なすのである」⁶⁴や、詩人に対応する、模倣をこととする画家は、「対象の真実を正確に表現しようとせず、現われ (appearance) を表現する。画家はその対象について、いかにあるかではなく、いかにあるように見えるかを描く……画家は観察する者の眼にとって快い、もしくは醜い同じ対象を、自分に都合のいいように表現するのである」⁶⁵といった箇所、さらには「自尊心を誘惑しつつ、感覚におもねる (Flatter le sens en séduisant l'amour-propre)」⁶⁶という表現など、カントの人間学関係の講義録の論述との対応が取れる叙述が登場する。またメンデルスゾーンの『パイドン』も、パイドンによる回想部分の冒頭については、ほぼプラトン『パイドン』に従っており、パイドンたちを迎えた最期の日のソクラテスに、「ひとがよろこびと呼ぶものは、何と奇妙なものだろうか。何と不思議なものだろうか。一見するとよろこびは苦痛の反対のようだが……まるでふたつの極に互いに結合されているように、ただちにその反対の感覚を感じることはなしには、これらの感覚のどちらも得ることができないのだ」⁶⁷と語らせている。もちろんこうした箇所を挙げたからといって、カントがこれらの対話篇を直接に読んだ可能性を否定したことはない。ただ対話篇の読解を前提としなければ説明がつかないという箇所は、筆者には発見できず、ファースト・ハンドの知識を肯定する論拠も否定する論拠も持ちあわせていないため、(1)の説は積極的には採らなかった。

さて先の講義録「人間論」での、「苦痛にはよろこびが続く」というソクラテスの発言についての言及が、メンデルスゾーン『パイドン』によって説明することができるとしても、(3)のライヒ説のように、この作品をカントのプラトン理解の源泉とまで考えることは難しい。メンデルスゾーンの『パイドン』は、プラトン『パイドン』の冒頭から、ソクラテスによる靈魂の不滅の最初の証明が終わるまでの部分に対応する「第一の対話」、シミラスとケベスによる反論と、シミラスへのソクラテスの応答を含む「第二の対話」、ケベスへのソクラテスの応答からソクラテスの死までの「第三の対話」からなる。ただメンデルスゾーンによれば、この作品は「翻訳と自分の論文のあいだの混血児 (Mittelding)」であっ

て、プラトン『パイドン』の表現や構成は利用しているが、「形而上学的な証明は、私たちの時代の趣味に合うように」整えている。また「第一の対話」はもともと原作に忠実であるが、それ以降は「プラトンを完全に見捨てること」を余儀なくされ、「第三の対話」でのソクラテスには、「十八世紀に生まれた哲学者のように話させて」いるという⁶⁰。カントがこうした「十八世紀のソクラテス」の語る思想を、プラトンのものと受けとめただろうか。

もちろん(3)のライヒもこうしたメンデルスゾーンの作品の特性を踏まえたうえで、その内容の分析に基づいて、「メンデルスゾーンの『パイドン』のうちにプラトンの『パイドン』を読む」ことができる結論づけている⁶⁹。ただメンデルスゾーンの作品の全体を通して「アイデア」や「イデアール」の概念は、C・シュヴァイガーの指摘するように、「主導的な役割どころか、そもそも何の役割も果たしていない」⁷⁰し、もともと原作に近いはずの「第一の対話」でも、ライヒも認めているように⁷¹、ソクラテスの想起説による証明は完全に素通りされている(もちろんシミアスに対するソクラテスの応答の場面でも、この証明は回帰しない)。ただアイデアと想起説を欠いては、本章本論で再構成したカントのプラトン像は成り立たないのである。またカントが『純粹理性批判』第二版の「誤謬推理」章で取りあげ、その議論を読んだことは確実な靈魂の不滅の証明方法も、「第一の対話」で展開される。その証明の基本的な論理は、魂は分割されえないから、人の死後に魂は「無化されなければならないか、もしくは身体が死滅したあとにも概念を持つのでなければならない」という二択が成り立つが、自然は「唐突に、また移行なしに生じる」ような、存在から無への変化⁷²無化を引き起こすことができないから、魂は存在し続けるのでなければならない、というものである。つまりここで議論が主に依拠しているのは、連続律のよいうに自然から飛躍を排除する、「力と自然的な変化についての正しい概念」である⁷²。それゆえ議論の水準だけを考えるなら、たしかにライヒの指摘するように、「まさにプラトンと同様に、自然的な変化の概念から純粹に存在論的に」証明が遂行されている⁷³、と考えることができないわけでもないが、その「自然的な変化の概念」の内実は、原作のそれとは大きく異なる。生から死へ、また死から生への循環を説く、原作でのソクラテスの証明の根底にあったのは、「反対のものが反対から」という生成理解だからである⁷⁴。そして『純粹理性批判』第二版の「誤謬推理」章のカントも、こうした証明をめぐってプラトンの名は出さず、メンデルスゾーンの議論として取りあげているのであった。

さてこの(3)のライヒ説にはすでに、M・キューンによる批判があり、キューンはその批判を通して、(2)のプラトンの対話篇の読解を源泉とする説を提示する。キューンの

整理によれば、メンデルスゾーンの『パイドン』は、「ヴォルフのイデオムにおけるプラトン」にすぎず、プラトンの二元論に従おうとはせず、道徳的善や完全性の概念も内的な感覚から引き出そうとする。メンデルスゾーンの理論は、実際には「プラトンのアイデア論と、魂と身体、知識と思ひなし、思考と感覚の鋭い二元論の、完全な拒絶」なのである。そしてキューンは、カントがプラトン『パイドン』の翻訳を入手し、これをメンデルスゾーンの『パイドン』と比較することで、メンデルスゾーンの作品のうちに、ライヒの論じるようにプラトン自身をではなく、むしろプラトンから区別されねばならず、またプラトンをそこから救い出すべきものを見出した可能性を推測する。さらにキューンの推測は、そうした比較と発見が、『形式と原理』におけるカントの、フェノメノンとヌーメノンの区別という「古代のもつとも崇高な企図」の賞賛と、この区別を認識の判明性の程度の違いに還元するヴォルフへの批判(II 395)の背景にあったのではないか、というところにまで及んでいる⁷⁵。

この推測は仮説としては大胆で魅力的なのだが、やはり物証を欠いており、本論では採ることができなかった。ただその後のキューンは、「カントはプラトンを自分で読んでいたようにおもわれる」と指摘しつつも、『形式と原理』に見られるプラトニズムの発想であれば、R・カドワースらケンブリッジのプラトニストの作品にも見いだされることを認めている⁷⁶。カドワースの『宇宙の真の知的体系』(の一七三三年のラテン語訳)が、カントのアイデア論理解の源泉となった余地については、基本的にはブルツカー『批判的哲学史』を主要な源泉と考える他の論者も指摘しているが⁷⁷、この影響関係についての調査は筆者の能力を越えており、本論では立ち入らなかった。

さて残るは(4)のルソー『演劇的模倣について』を採るヘンリッヒ・ライヒ説だが、講義録にその影響の跡が認められる以上、カントがこの小品を読み、またプラトンのアイデア論について何らかの知識を得たことまでは、確実であろう。ただプラトン『国家』第十巻の文脈でアイデアが問題とされているとはいえ、この小品では、メンデルスゾーン『パイドン』の場合と同様、アイデア論と想起説の関係も、またアイデアと学問的認識の連関も、話題とならない。本論で見てきた、カントのアイデア論を中心とするプラトン哲学の理解の全体を、この小品だけから説明するのはとても不可能であり⁷⁸、またその主要な源泉のうちのひとつと見ることができるとについても、筆者はかなり懐疑的に考えている。

またこの説には年代的な問題もある。先に見た、ルソーの『演劇的模倣について』に論及していると考えられる箇所のある講義録「ダンチヒの合理神学」は、一七八四年のもの

と考えられている。ルソーの小品の刊行から二十年ほど、『形式と原理』での立場の転換からも十五年ほど経過した時期のものなのである。もちろんカントによるルソーの議論の紹介には、だいぶ以前に読んだことを推測させるかなりの原文からの逸脱と記憶違いが認められるから、カントが『形式と原理』以前に読んだと想定することができないわけではないが、やはり物証を欠く推測の域を出ない。そこでライヒは、「理念はたんに知性(Verstand)のうちにあり、人間にあつては概念のうちにある。感性的なものはたんなる像である。たとえば家に関して理念はあらゆる目的を含む (beym Hause enthält die idee alle Zwecke)」という、「ダンチヒの合理神学」の叙述と同様の家の理念の例が出てくる、「道徳哲学への覚書」六六一一番を論拠として持ちだす⁷⁾。この六六一一番の「覚書」はたしかに、アディックスの推定によれば、『形式と原理』と同時期、もしくはそれ以前(κからλ、もしくはη段階)のものである。とはいえこれはシュヴァイガーがすでに指摘しているように⁸⁾、同じアディックスによる欄外の注記によれば、ライヒが論拠とする家の理念の例が登場する部分はこの「覚書」に、七〇年代末、もしくは八〇年代(υ段階、もしくはxからφ段階)に追加されたものである(XIX 108)。(4)のヘンリッヒ・ライヒ説の年代的な困難は、この「覚書」を論拠としたのでは解消しない。

ただこの年代に関する困難は、この補論で先に見た、一七七二／七三年のコリンズによる人間学の講義筆記録における詩人追放論への言及が、『演劇的模倣について』からの影響によるものと指摘することができれば、かなり緩和されるのかもしれない(解消はしないが)。とはいえこの点について筆者には何かを確言する用意はなく、(4)のヘンリッヒ・ライヒ説も、本論では積極的には採らなかった。

第一章 註

¹ Heimsoeth (1966a), S. 350.

² Seung (1994), p. xiv.

³ Cassirer (1921), S. 102.

⁴ への可能性は、本章末尾の「補論」で問題とする。

⁵ Schwaiger (1999), S. 88.

⁶ Düsing (1971), S. 7 Anm.

⁷ Santozki (2006), S. 141ff.

⁸ Vgl. Santozki (2006), S. 5.

⁹ 本章では立ち入れない「プラトンとエピクロス」という図式に関しては、批判書における議論について熊野（二〇一一）、「三三〜二七頁を」、また『形式と原理』の時期にこの図式が確立したことを、そのことがこの時期のカントの立場の転回と密接に結びついていることをいって Heimsoeth (1967), S. 127f. を、それぞれ参照。

¹⁰ 本章の本論では積極的に取りあげない、これまで先行研究が指摘してきたこの三冊の他の諸源泉の可能性については本章末尾の「補論」で、現段階での筆者なりの見解を示す。

¹¹ この講義録の年代等については、城戸（二〇〇四）に従う（六五頁）。

¹² すでに言及したデュージングのほか、Wundt (1924), S. 162-164, Heyse (1932), S. 48, Mollwitz (1935), S. 18, Heimsoeth (1966a), S. 368, Heimsoeth (1967), S. 130, 142, Kreimendahl (1990), S. 51 などがある。なかでもモローヴィッツの研究が、ブルッカーのみを源泉と考えるという点で徹底しているが、その行きすぎから距離をとり、他の源泉の可能性を考慮するシュヴァイガーも、基本的にはブルッカーの『批判的哲学史』を、「カントがプラトンについての知識を少なからず負っていた、疑いもなく重要な作品」としている (Schwaiger (1999), S. 86f.)。同じくカントのプラトン理解の様々な源泉の可能性を考慮し、「ただひとつの源泉 („die“ Quelle) は存在しない」 (Santozki (2006), S. 148) と指摘するサントツキも、カントのプラトンについての言及とブルッカーの『批判的哲学史』におけるプラトン哲学の叙述を詳細に比較している (Santozki (2006), S. 131-141)。

¹³ 「これらの点については」 vgl., Wundt (1924), S. 162-164, Mollwitz (1935), S. 19.

¹⁴ Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Nachdruck: Hildesheim / New York, 1975. 以後この書からの引用にさいしては、略号 Hcp とともに、この書のページ数を文中に示す。またいくつもの箇所、註12で言及したモローヴィッツの一九三五年の論文「カントのプラトン理解」でのドイツ語訳を参考にしており、その場合にはこの論文の該当箇所のページ数を、略号 KPa とともに添える。たとえば『批判的哲学史』六九六頁の箇所を、モローヴィッツの論文二六頁のドイツ語訳を参照しながら引用する場合には、(Hcp 696; KPa 26)となる。ただしモローヴィッツの独訳には省略や意訳が多く、モローヴィッツの論文の該当箇所を示す場合でも、筆者の訳文はモローヴィッツのそれとは完全には対応しないことが多い。

¹⁵ この点については vgl. Wundt (1924), S. 165.

¹⁶ Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, 987a-b. (出隆訳『形而上学(上)』岩波文庫、四六頁)

¹⁷ H・ハイゼは、トマス・アクィナスやルネサンスの時代にも引き継がれた、アウグステイヌスにより新たにされたイデア論が、「個々の動機と表現に至るまで、ブルッকারの叙述を規定している」と指摘する (Heyse (1932), S. 57)。またブルッকারのイデア論の叙述への、アウグステイヌスからの強い影響については、Mollwitz (1935 = KPa), S. 50-58. も詳細に論じている。アウグステイヌスと(トマスと)ブルッকারに共通の了解は、「プラトンのイデアは、神の知性のうちなる形式と完全な原像である」ことなのである (S. 55)。

¹⁸ なおヴィエイヤール・バロンによれば、フィチーノらの伝統的な、世界の創造に関するプラトン解釈に従わず、プラトンの哲学に「まったく正しくも、あらゆる無からの創造の不在を認める」のが、ブルッকারの新しさであり、大きな功績である (Vieillard-Baron (1979), p. 35)。また悪の起源の問題に関しては、ブルッকারの叙述でも、プラトン哲学において悪の起源は「質料の本性」のうちにあるとされ、さらにプラトンは質料のうちに「秩序に逆らい、善に対立する一種の力」を見てとった、と指摘されている (Hep 685)。

¹⁹ 倫理学関係の講義録の年代については、第二章註36を参照いただきたい。

²⁰ このほかに、カントはいわゆる「詩人追放論」に言及することがあるが、これについては別の源泉が考えられる。この点については本章末尾の補論を参照されたい。

²¹ たとえばヴィンデルバントは、『形式と原理』のカントは「空間と時間をまさに、ライプニッツが『新論』で悟性の活動性の形式を論じたように、論じる。カントは空間と時間について、ライプニッツが「永遠の観念」に帰した、まさにその潜在的な生得存在を主張する」として、空間・時間論に『新論』からの影響を認めるが、可感界と可想界の区別に関しては、『形式と原理』のカントはライプニッツより先鋭であるとして、むしろ「おそらくは意識せざるプラトンとの全面的な一致」を指摘する (Windelband (1899), S. 37-39)。その一方でカッシーラーは、必然的真理と偶然的真理の区別に相即する、可感界と可想界の区別と、のちのカテゴリー論の萌芽をなす知性概念の位置づけに『新論』からの影響を指摘し、『形式と原理』の空間論と時間論については、むしろライプニッツの体系の乗り越えを指摘する (Cassirer (1921), S. 102ff.)。なおカッシーラーは、カントの『形式と原理』を『新論』からの「影響の直接の帰結」と見るファイヒンガー (Vaihinger (1922), S. 48)とは異なり、『新論』からの影響とカントの応答にもいくつかの段階を考え、『認識問題』

第二卷（初版は一九〇七年）では、『新論』からのカントへの影響を問題にするには、一七七〇年の『形式と原理』ではなく一七六八／六九年の遺稿から出発しなければならないと指摘していた（Cassirer (1922), S. 624 Anm.）。また近年では T・K・スンが、カッシーラーの『新論』説と、（次註で言及する）ヴントのプラトンからの影響説の両立可能性を指摘しつつ、『形式と原理』の二世界論への『新論』の影響を説いている（Seung (1994), p. 30ff.）。

²² 一七六五年に刊行された『人間知性新論』に対する、当時の哲学界の反応を詳細に伝える論考で G・トネリは、『新論』におけるライプニッツの中心的な教説が有するリアルな意味は、長い間理解されなかった」であり、十九世紀に入るまで『新論』はまだ多くの注意深い読者を見出さなかった」と結論づけ、もし『新論』から『形式と原理』直前のカントへの影響があったとすれば、それはカントの個人的な理由からしか説明されえないと指摘する（Tonelli (1974a), p. 453）。シュヴァイガーはこのトネリの指摘を受けて、カントの「完全に個人的な反応」を問題としなければならない、『新論』から『形式と原理』直前のカントへの影響の可能性には慎重な態度をとり（Schwaiger (1999), S. 88）、またカントの「個人的な反応」とはいっても、すでにヴントも指摘していたように（Wundt (1924), S. 160）、『形式と原理』での可感的なものと可想的なものの区別という論点においては、（古代哲学とは異なり）ライプニッツの名が引き合いに出されることはないのである。

²³ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, Préface (GP, V, 41).

²⁴ この点について管見のかぎりでは、R・ブランドが簡単に指摘している（Brandt (1981), S. 45 Anm.）ほか、最近ではサントツキも、プラトン→ライプニッツとアリストテレス→ロックという図式について、「その主要な源泉は確実にライプニッツであった」と断言している（Santozki (2006), S. 99）。またカント研究の枠組みを離れても、たとえば神崎繁氏は近年の論考で、経験論者としてのロックとアリストテレスという見方について、ライプニッツからカント（とそれ以降）への影響を指摘しており（神崎（二〇一二）、二六〇、六一、三四〇頁）、N・ジョリーも、経験論の代表者ロックと合理論の代表者ライプニッツという図式は、個々の論点を見れば不適当なことも多いが、とはいえこの図式は「カントとヘーゲルに発想を負う哲学の正史に属する遺物」ではなく、やはりライプニッツ自身の『人間知性新論』冒頭での記述に遡るものであることを指摘していた（Jolley (1984), p. 4-6）。

²⁵ ヴントも指摘していたように（Wundt (1924), S. 163 Anm.）、ブルッカー『批判的哲学

史』も、「プラトンの本有的概念 (Platonis notitiae innatae)」と「アリストテレスとロツクのタブラ・ラサ (tabulae rase Aristotelis et Lockii)」をめぐる、ライプニッツの比較と評価を紹介していた (Hep 673)。また、「プラトンの形而上学と道德の教えは、少数の人によってしか源泉から汲みだされていないが、神聖にして正当であり (中略) 驚嘆すべきである」という、ライプニッツのユエ宛て書簡の一部 (Leibnitz an Huet; GP, III, 17) がそのまま引用された書簡を、カントは一七七一年に受け取っている (X 118f.)。ハイムゼートは『新論』の「序文」よりもこの書簡を、プラトン主義者としてのライプニッツというカントの見解の源泉として重視していたようである (Heimsoeth (1966a), S. 353 Anm.)。

²⁶ Leibniz, *Nouveaux essais*, Préface (GP, V, 42)。

²⁷ ライプニッツは『形而上学叙説』では、「先在という誤り」や、現在において学び思考するものを「魂はすでにかつて、判明に知り考えたはずだ」という考えから距離を取りつつも、プラトンの想起説には「十分な堅固さがある」と指摘し (Leibniz, *Discours de métaphysique*, §26; GP, IV, 451f.)、またロックの生前に著した「ロック氏の『人間知性論』について」でも、「私はアリストテレスのタブラ・ラサには賛成できない、プラトンが想起と呼んだものの中には何らか堅固なものがある」と主張していた (Leibniz, *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock*; GP, V, 16)。これに対し『人間知性新論』では、「カントが確実に読んだとおもわれる「序文」でも、ライプニッツは「プラトン主義者たちの想起」は、「まったく寓話的である」と指摘する (Leibniz, *Nouveaux essais*, Préface; GP, V, 46)。本文に入ってもライプニッツは、テオフィルに「プラトンの想起によって基礎づけることなく、本有的真理を認める」者という立場を割り当て (Livre I, Chapitre I, §26; GP, V, 79)、「そのテオフィルに、「私たちのすべての知識は想起に由来し」、本有的な真理は「以前のはっきりした知識の名残であるはずだ」というプラトン主義者たちの意見は、「何の基礎も持っていない」と発言させる (Livre I, Chapitre I, §5; GP, V, 75)。

²⁸ ヴィエイヤール・バロンは、カントがプラトンに言及し始める時期 (一七七〇年) とライプニッツの思考を十分に理解するための文献が出回りはじめた時期 (デュタンの大型版の出版が一七六八年、ラスペによる『新論』の出版は一七六五年で、『新論』の独訳は一七七八年) の合致に注意を促している (Viellard-Baron (1979), p. 58f.)。

²⁹ こうした「獲得的」だが「ア・プリオリ」という、カントの「ア・プリオリ」の独特な位相については山根雄一郎氏の諸研究を、とくに従来の生得説／獲得説に対する関係が概

観されている、山根（二〇一一）第一章を参照。

³⁰ もともとは認識の秩序や依存関係に関わる「ア・プリオリ」／「ア・ポステリオリ」の区別が、カントの時代には理性／感覚能力という認識の起源の区別に重ねあわせられるようになったこと、またカントが従来の理性的／経験的に代わる、純粹／経験的という新しいア・プリオリ／ア・ポステリオリの区別の規準を導入する背後に、感性的だがア・プリオリという独特な次元の発見があったことについて、檜垣（二〇〇七）、十六、十七頁、檜垣（二〇〇八）、八五頁を参照。

³¹ もちろんこうしたライプニッツの評価も、プラトンの場合と同様、歴史的な正確さを欠くものであろう。永井博は、ライプニッツの「純粹悟性概念の先天性」の論証と、カントの「先験的観念論」の親近性を指摘しつつも、「カントのライプニッツに対する、多分に無理解・誤解に基づくと思われる一方的な論断」が、カント以降のライプニッツ理解に及ぼした弊害を強調している（永井（一九五八）、一九六、九七頁）。またライプニッツ本人の「ロックに対して」の主要な論点も、カントが考えていたのとは別のところにあったかもしれない。N・ジョリーは、ロックの『人間知性論』へのコメントでの最大の関心事は「魂の非物質性」の擁護にあったとする、ライプニッツ自身の書簡を論拠としながら、「ライプニッツのロックへの全体的な批判の支配的な動機を提供し、その最も広範なテーマを構成するのは」、実は認識論的な問題ではなく、「形而上学、とりわけ精神の本性である」と指摘する（Jolley (1984), p. 102, 162）。

³² カントの発展史におけるこの書簡に盛られた思想の意義については、やはりカッシーラー『カントの生涯と学説』の論述が参考になる（Cassirer (1921), S. 133-39）。またカッシーラーは精神史研究の文脈では同じこの書簡に、マルブランシュの「私たちはすべてのものを神において見る」へと至るデカルトの合理主義の流れへの、カントの（また「啓蒙主義哲学」の）異議申し立てを読み取っている（Cassirer (1932), S. 125-130）。

³³ この形而上学者としてのロックという見解はこのあと問題とするが、マルブランシュについての「自然学による論理学」という発言は、解釈が難しい。「疑いもなくカントは、マルブランシュのオルガノンである『真理探究論』は、デカルトの機械論的自然学への反省から生まれた、と考えている」という、J・フェラーリの解釈（Ferrari (1979), p. 88）は、やや読み込みすぎのようにもおもえるが、筆者にはより適切な解釈が考えられない。

³⁴ Nicolas de Malebranche, *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de*

L'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences,
Livres IV, chapitre XI, III (Œuvres, I, 467).

³⁵ フェラーリは、カントのマルブランシュ哲学についての知識は簡潔な概要によっても得られうる初歩的なものにすぎず、「カントがマルブランシュの作品を読んだと、断言することを許すものはない」と指摘する (Ferrari (1979), p. 89)。なお「禁断の干し草 (foin défendu)」という表現は、フェラーリの知るかぎりではマルブランシュの著作に登場しないことである (p. 89 n.)。また F・アルキエは、いくつかの論点で、(バークリと) ヒュームを紹介した、マルブランシュからカントへの間接的な影響の可能性を想定するが (Alquié (1972), p. 6, 13)、本章で取りあげる論点については、少なくともヒュームを紹介した間接的な影響の可能性は考えにくいようにおもわれる。

³⁶ またこの問題に立ち入ることはできないが、マルブランシュの「叡知的延長」の説とカントの空間論の親近性は、「マルブランシュとカント」をめぐってしばしば指摘されることである。仮にカントの①「形而上学的究明」と②「超越論的究明」という図式で整理するならば、A・ブッヒエナウは①知覚に対する先行性、A・プリアリな必然性、無限性、②幾何学の可能性の条件であること、といった論点で両者の親近性を指摘し (Buchenau (1909), S. 452, 459-462)、アルキエも①普遍性と②幾何学を基礎づける機能の両面で、両者の近さを指摘している (Alquié (1972), p. 24)。

³⁷ たとえば『形而上学と宗教についての対話』の訳者である井上龍介氏もその「解説」で、マルブランシュは「人間の知性のうちに定位された近代的な「観念」を、アウグスティヌスを介してプラトンの超越的イデアへと差し戻したように見える」と指摘されている (井上 (二〇〇五)、ii 頁)。

³⁸ Heman (1903), S. 89.

³⁹ モローヴィッツは、ヘマンの見解は基礎づけられたものではなく、カントとマルブランシュの一致も「非本質的なものとして括弧に入れられうる」として、カントのプラトン哲学の知識の「真の源泉」としての、ブルツカールの哲学史の検討に課題を限定していた (Mollowitz (1935 = KPa), S. 16)。また近年の代表的な研究では、シュヴァイガーはヘマンの研究に言及すらしておらず、サントツキーはヘマンのマルブランシュ源泉説を「根拠のない意見」とであると断っている (Santozki (2006), S. 130)。

⁴⁰ Heman (1903), S. 65.

⁴¹ ただ歴史的には順序は逆かもしれない。ヴィエイヤール・バロンは、ブルッカーも含めた当時の解釈者たちが「マルブランシュに従って」、アウグステイヌ的なプラトン解釈をリバイバルしつつ「プラトンの神はアイデアの世界の創造者である」と考えていた、と指摘している (Viellard-Baron (1979), p. 36)。

⁴² Heimsoeth (1971a), S. 194. この論文の初出は一九二四年の『カント研究』誌であり、その後のハイムゼートは、カントにとってのプラトンは、「古代後期的―教父神学的なプラトン主義の把握からの伝承」によるプラトン (Heimsoeth (1966a), S. 352) であり、「ヘンニズムと教父神学 (アウグステイヌス) を通して見られたプラトン」である (Heimsoeth (1967), S. 126) と、穏当な表現を用いている。ただ表現から推測できるように、カントはアウグステイヌスを通してプラトンを見ていた、という見解の基本線は維持されていたはずである。ちなみにハイムゼートは、認識理論の観点では、カントはアリストテレスを「つねにロックからだけ見ていた」とも指摘している (Heimsoeth (1971b), S. 824 Ann.)。

⁴³ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre V, chapitre V (Œuvres, I, 524f.)。

⁴⁴ 基本的に認識論の場面で話題となる「想起説」とは対照的に、カントの「照明説」への言及と批判は、宗教哲学の文脈に限定されているようにおもわれる (Vgl., VI 53, 102)。なおカントにとってはソクラテスのダイモニオン (Genius des Sokrates) も「理性的判断を不要にする道德感覚と同様に」、「狂信的」なものである (VI 387)。

⁴⁵ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre III, II partie, chapitre VI (Œuvres, I, 343f.). なお逆にアウグステイヌスとキリスト教の立場から指摘される「アウグステイヌスの照明説とマルブランシュの「すべてのものを神において見る」の差異と、その背景をなす人間理解の問題について」山田 (一九七七) 二〇五―二二一頁を参照。

⁴⁶ Cf., Leibniz, *Nouveaux essais*, Livre II, Chapitre XIII, §17, Livre II, Chapitre XVII, §3, Livre III, Chapitre IV, §17 (GP., V, 136, 145, 279).

⁴⁷ Leibniz, *Nouveaux essais*, Livre IV, Chapitre XI, §13 (GP., V, 429). また『モノドロジ―』のライプニッツにとつても「神の知性は永遠真理の、もしくはそれらの真理が依存する諸観念の領域」である (Leibniz, *Monadologie*, § 43; GP., VI, 614)。ただ『形而上学叙説』のライプニッツは「私たちが太陽や星を見る場合にも」、「私たちにそれらの諸観念を与え、私たちのために諸観念を保持するのは神である」と説く一方で、「私たちの諸観念そのものも神のうちにある」というマルブランシュ説は、人間精神の独立性と両立しえないと

して退ける (Leibniz, *Discours de metaphysique*, §28, 29; GP, IV, 453f.)。さらに神の人格性の問題にまで関わる、ライプニッツによるマルブランシュの観念説への批判の全体像については、Jolley (1990), Chap. 8. を参照。なお先の註36でも触れた、マルブランシュとカントの近さが話題となる空間の問題に関しても、ライプニッツの立ち位置は重要であろう。山本信はライプニッツにおける空間の「観念性」が、カント的な「主観性」だけでなく「イデア的性格」をも意味し、そのイデア性の基礎づけかたに看取されうる、「アウグステイヌス的な「照明」思想の系譜と共に、マルブランシュの「叡知的延長」の説との親近性」を指摘していた (山本 (一九五三)、三〇〇頁)。

⁴⁸ アルキエは、感性と知性という完全に異質な二種類の能力が、ともに知識のために必要であるとする点で、マルブランシュの認識論と「一七七〇年の教授就任論文以来、カントが展開した教説」の近さを指摘しつつ、マルブランシュにはのちのカントの「図式論の教説」も「超越論的構想力」の理論も欠けていたと指摘する (Alquié (1972), p. 22-25)。ただもちろん「図式論」と「超越論的構想力」の理論は、一七七〇年のカントのものでもない。

⁴⁹ Malebranche, *De la recherche de la vérité, Conclusion des trois premiers livres* (Œuvres, I, 381).

⁵⁰ これらの「覚書」にはかつてハイムゼートが注目しており (Heimsoeth (1966a), S. 370, (1967), S. 142)、その基本的な論理構造についての理解を筆者はハイムゼートに負っている。近年では山根雄一郎氏も注目して、六〇五一番の「覚書」をかなり長く訳出されており (山根 (二〇〇五)、一〇〇頁・第三章註16)、その訳文を参考にさせていただいた。

⁵¹ もちろん『純粹理性批判』での、カントのいわば「公式な」見解としては、ヒュームがもつとも肉薄したのを例外として、プラトンも含む従来のあらゆる哲学者は、「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」という課題に気づいておらず、そこに従来の形而上学の低調の原因はある (B19)。ただ晩年のカントは『哲学において最近現われた尊大な語調について』で、「ア・プリオリな総合命題はいかにして可能か」という問いは、「プラトンには疑いもなく、曖昧な仕方ではあるが、浮かんできた」(VIII 391 Ann.) と指摘しており、「覚書」でこうした想起説の評価も、一時的な思いつきではなかったはずである。

⁵² Heimsoeth (1966a), S. 370, (1967), S. 142.

⁵³ 本研究とは問題場面を異にして、神秘主義をめぐる思想史・精神史の観点からであるが、山根雄一郎氏も「人間理性にはミステイシズムが言わば棲みついている。(中略) ミステイ

シズムの存在を言わば否定的媒介として、理性批判の必要もまた自覚されてくるのである」
 と、理性批判とシズメイシズム批判の連関を強調されている（山根（二〇一一）、四三頁）。
 54 『純粹理性批判』「超越論的感性論」の神学的・形而上学的な含意と、その論点をめぐる『形式と原理』を境とする立場の転換について、熊野（二〇〇二b）、六五頁以下を参照。
 55 Mollwitz (1935 = KPa), S. 18.
 56 Heimsoeth (1966a), S. 352, (1967), S. 126.
 57 Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre III, II partie, chapitre III (Œuvres, I, 327).
 58 Plato, *Apologia Socratis*, 36c. (三嶋輝夫訳『ソクラテスの弁明』講談社学術文庫、一九九八年、七〇頁)
 59 Brandt / Stark (1997), S. CXXIV.
 60 Reich (1935), S. 14-23.
 61 Reich (1964), S. 209-212.
 62 Henrich (1963), S. 431 Anm.
 63 Piché (1990), p. 626f., cf., Piché (1984), S. 152ff.
 64 J.-J. Rousseau, *De l'imitation théâtrale* (O. C., V, 1202f.).
 65 Rousseau, *De l'imitation théâtrale* (O. C., V, 1197f.).
 66 Rousseau, *De l'imitation théâtrale* (O. C., V, 1199).
 67 M. Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Erstes Gespräch (PhB, S. 43).
 68 Mendelssohn, *Phädon*, Vorrede (PhB, S. 8f.).
 69 Reich (1935), S. 17.
 70 Schwaiger (1999), S. 89.
 71 Reich (1935), S. 17.
 72 Mendelssohn, *Phädon*, Erstes Gespräch (PhB, S. 73, 67).
 73 Reich (1935), S. 17.
 74 Plato, *Phaedo*, 71 A. (岩田靖夫訳『パイドン』岩波文庫、一九九八年、四九頁)。メンデルスゾーン自身は、自分の証明の論拠となった自然的無化の可能性を否定する諸命題は、古代人も知らなかったわけではないが、「私たちの時代に適合した判明さで述べようと

した」と断つてゐる。Mendelssohn, *Phädon*, Anhang zur 2./3. Auflage (PhB, S. 134, 147).

⁷⁵ Kuehn (1995), p. 386f.

⁷⁶ Kuehn (2001), p. 470 n. 19.

⁷⁷ Tonelli (1967), S. 117 Anm. 29, Kreimendahl (1990), S. 51 Anm. 163. ヘイムゼートもケンブリッジのプラトニストたちの「宇宙の知的体系」における、カントと同様の *Idee* の語の用例を指摘している (Heimsoeth (1966b), S. 32 Anm. 41, vgl., S. 38 Anm. 48.)。

⁷⁸ サントツキーも同様に、ヘンリッヒ・ライヒ説について、「たとえルソーが何らかの役割を演じたとしても」、『形式と原理』や『純粹理性批判』でのカントのプラトン像はルソーからだけでは説明ができないと指摘している。ただサントツキーの場合、筆者と視角を異にして、それゆえにキケロの役割が強調されるのではあるが (Santozki (2006), S. 145)。

⁷⁹ Reich (1964), S. 212. ヘンリッヒも、カントが『演劇的模倣について』を「ダンチヒの合理神学」の時期ではなく、一七六四年の刊行後すぐ読んだとする論拠として、「ダンチヒの合理神学」の論述に見られる『エシール』（一七六二年）の論点との混同による記憶違いを挙げたうえで、「追加の証拠」として、同じ「覚書」を挙げる (Henrich (1963), S. 431 Anm.)。

⁸⁰ Schwaiger (1999), S. 90.

第二章 理念論への途——理念と学と常識

はじめに

主に影響史の観点から、カントの理念論の背景を検討した第一章に続き、この章ではカントの実践的理念の理論の背景を、時期に関して視野を広げ発展史の観点から検討する。『純粹理性批判』で「倫理性、立法、および宗教の原理に関することがら」においては、「理念が経験そのもの（善についての）をはじめて可能とする」（A318/B375）と説かれるまでの、発展史的な背景を明らかにすることが本章の課題である。ここで問題は、あくまで実践的理念の理論の成立と相關するかぎりでの、倫理学¹の方法と学問性に関するカントの見解の一貫性と変移である。そのため、倫理学の位置づけを考えるための比較項として重要な、形而上学の方法と学問性をめぐる発展史的問題状況に注目する一方で、カント倫理学の発展史上のあらゆる問題を扱うことや、影響史の問題に深く立ち入ることは断念せざるをえない。本章では前批判期から『純粹理性批判』までを大きく三期に分ける。まず一七五〇年代末から一七六六年の『視靈者の夢』までを第一期として、この時期の倫理学（と形而上学）の学問性をめぐる問題状況を確認する（一）。ここでは理念という語は登場しないものの、批判期の倫理学にも通じる学と常識の緊張関係がカントの思考を貫いており²、実践的理念の理論が必要となる背景や問題状況を確認しておきたい。続いて七〇年代を第二期とし、倫理学の位置づけと理念の問題に関して画期的な立場が打ち出される一七七〇年の教授就任論文『形式と原理』と、その後の七〇年代の遺稿や講義録での理念についての言及を検討する（二）。この第二期の遺稿や講義録の検討は、圧縮された『形式と原理』での倫理学についての論述を補うとともに、これも十分に展開されていない『純粹理性批判』での実践的理念についての論述を、見通しやすくすることを目指している。最後に『純粹理性批判』の理念論を、その後の回顧なども参照しながら、カントによる実践的理念の位置づけと区分けを中心に見ていくことにしたい（三）。

一 学と常識のはざま——『形式と原理』までの学の問題

（1） 常識と神学

本章の考察の対象は、倫理学（および形而上学）の方法と学問性をめぐる、『純粹理性批判』に至るまでのカントの思考の歩みである。一七八五年の『基礎づけ』以前において、倫理学という学についての公刊著作でのカントの詳しい論述は、一七六四年に公刊された論文

の一部分にしか登場しない。ベルリン・アカデミーの懸賞論文への応募論文である、いわゆる『判明性論文』の末尾がその箇所である。それゆえ倫理学者カントの出発点は、この論文に求めるのが自然であるかもしれないが、本章ではやや遡り、一七五九年の『オプティミズム試論』という小品を出発点としたい。六〇年代のカントの思考を貫く、学と常識のあいだの緊張関係が、この小さな論考にすでに現われているからである。

坂部恵『理性の不安』も、一書がさぐりを入れようとする前批判期のカントのアイデンティティ・クライシスの発端を、『オプティミズム試論』が書かれた一七五九年の末に見ていた。坂部氏の分析によれば、この『試論』でカントは、五〇年代の自然研究を支えた「学問至上主義」の砦にまもられた視点から、オプティミズムを「いわば神の視点に立って、一見形通りと見誤られるほどにひたすら一本気に弁護」する。その一方で、同時期のJ・G・リントナー宛書簡には「学者の看板を外した良識の眼」が現われ、この良識の眼は「学問至上主義」という砦の「足下のあやうさを端的に見抜く」。こうした両立しがたいふたつの視点のあいだでの「引き裂かれた意識」を抱えつつ、それが身の破滅をもたらさないように、ふたつの眼を大きく見開くことなく「夢み暮らす」こと、こうした状況が坂部氏の描き出す当時のカントの「内面のドラマ」であった³⁾。

ただそうした「学問至上主義」の内外のふたつの視点のあいだでのカントの意識の分裂は、『試論』の内と外の比較だけからではなく、『試論』の内部からも読みとることができるようにおもわれる。この『試論』の冒頭からカントの態度は二義的である。冒頭部分によれば、「通常の悟性」でも理解できる「平明な真理」は一般にあまり尊重されず、自惚れ屋たちはそうした真理よりも、むしろ「込み入った誤謬」に魅力を感じる。ある認識が尊重されるのも、多くの場合それが難解で何か異様なところがあるからなのであって、決して「それが正しいから」ではない(II 29)。カントはまずこのように、学者たちの空疎な知識欲と虚栄心を皮肉ってみせる。ただそのカント自身も、オプティミズムを擁護する議論をはじめると、自分の考察が「斬新であるとおもわれる」(II 30)という自負を隠すことができない。

この『試論』でカントは、「事物の絶対的完全性」を「実在性の程度」の問題としたうえで(II 30f)、この実在性の量が、数や運動の速度と異なり、最大量が存在しうる量であることを示そうとする。このことが示されるなら、もつとも完全な世界が最大の数と同様に「自己矛盾した概念である」(II 32)とする、クルージウスらオプティミズムの反対者たちの主張を退けることができるからである。こうした、常識でも理解できる「平明な真理」の範囲を明らかに超えている、もつとも完全な世界という概念の可能性をめぐる議論を展開してお

きながら、カントはその後ただちに、自分の考察をいわば「良識の眼」で相対化する。もつとも完全な世界が可能であることは、とくに「学校の知識」など必要とせず、「正しい悟性の適切な判断」で確信できる別の方法でも証明できるのであり、それは、現実のこの世界は神の選択の結果なのだから、もつとも完全な世界であり、「それが現実的であるから、もつとも完全な世界は可能である」という証明である(II 33)。概念の論理的可能性をめぐる、「学校の知識」を要する考察と、その考察を無駄な詮索としかねない、神の選択の善さへの常識的な信頼に依拠したオプティムズ擁護が、この『試論』には同居している。『試論』では哲学の効用も話題になり、哲学を「健全な理性の原則を転覆するために」用いるなら、それは哲学の悪用であり、また哲学をその転覆の企てを論駁する武器とするなら、哲学の名譽にならないと指摘される(ibid.)。ただ、常識を転覆するのでも常識を守る武器となるのでもない、哲学の正しい使い道とは何かについては、『試論』には何も書かれていない。

神学的な問題をめぐる、常識でも理解できる論拠と、形而上学的な概念の分析に基づく論拠の共在は、一七六二年末に刊行された『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠』でも繰り返されることになる⁴。まずこの書の「第三部」の論述に従って、この書で扱われる様々な神の存在の証明法を整理しておきたい。神の現存在は二種類の概念から、つまり「たんに可能なもの」という知性概念」か「実在するもの」という経験概念」のいずれかから導き出される。さらに前者の「可能なもの」の概念からの証明は、あらゆる完全性を含む「可能な事物の概念」を「根拠」として、神の現存在を帰結として導き出す「デカルト的証明」と、「帰結」としての可能性から、その根拠としての神の現存在を推論する証明法に二分される。このうち「デカルト的証明」については、『証明根拠』「第一部」で示されたように、「現存在は述語ではなく、したがって完全性の述語でもない」から、この証明では「神の現存在は推論されえない」とカントは主張する(以上、II 155-7)。可能なものという「知性概念」から神の現存在を証明するには、一般に何かが可能であることから出発し、それが存在しなければ可能性そのものが成立しえないことになる、「根拠」としての必然的存在者の現存在を推論するしかない。これが『証明根拠』「第一部」で展開されたカントの証明法である。この証明も、自己や世界についての経験ではなく、たんに「或るものが可能であること」だけに基づくから、「完全にア・プリオリに遂行されうる」(II 91)のである。

このように可能性の「根拠」として神の現存在を証明する『証明根拠』の思考法には、すでに指摘されているように、「可能性の制約」の探究という批判期の思考形式に通じるものが認められる⁵。ただ本章の関心にとって重要なのは、この「可能なもの」からの証明と、

経験概念からの証明のうちで有力な、常識にも親しみやすい「宇宙論的証明」の関係である。

『証明根拠』「第二部」では自然神学の方法が問題になり、カントの「可能なもの」に基づく自然神学の方法と、「第三部」で「宇宙論的証明」と呼ばれることになる(II 160)、従来の自然神学の方法が比較される。「第二部」の「第五考察」によれば、結果から神の現存在を認識するには、三通りの途がある。悪意で自分の眼を曇らせている人々は、「奇跡」によつてのみ神の認識に達するが、善良な人物が自然を正しく観察するなら、自然のうちに「偶然的な美と合目的な結合」を認めることで、神的な創造者の認識へと導かれる。「宇宙論的証明」はこうした途をたどり、この証明法は「ごく通常の知性」にとつても易しく理解しやすい。これに対し「必然的な仕方」で哲学が要求される¹⁾のは、自然の秩序を破る「奇跡」からでも、自然自体にとつては「偶然的」と理解される秩序からでもなく、「自然の規則性にあつて必然的なもの」から神の現存在を証明する場合である(以上、II 116f)。この部の「第二考察」では、事物の神に対する依存性が、「事物の現存在」が神の選択に由来することを指す「精神的な依存性」と、「事物の内的な可能性」の根拠が神のうちにあることを意味する「非精神的な依存性」とに区分されていた(II 100)。カントの自然神学の方法が立脚するのは、自然の必然的な規則性を成立させる事物の「内的な可能性」の、神という根拠への「非精神的な」依存性である。

カントは自らの証明法を「自然神学の改善された方法」と呼び、これと比較して、常識にも理解しやすい「宇宙論的証明」の不十分な点を指摘する。まず後者の証明法は、自然の秩序が自然の外部の知恵と意志に基づく、自然自体にとつては偶然的なものであることを前提とするため、自然秩序の必然性が解明されることになれば、「危険な異議」(II 119)を招きかねない。第二にこの証明法は、自然現象を知恵や意志の直接的な産物と見なす傾向を助長して、自然の探究の妨げとなりかねず、第三に、何よりもこの方法では、所与の物質を秩序づける「職人」の存在は証明できても、物質そのものを生み出す「世界の創造者」の存在は証明できない(II 122f)。自然の探究の結果見いだされる自然の必然的な規則性から、事物の内的な可能性の根拠としての神の現存在に至る、カントの「改善された方法」は、こうした欠陥を持つ従来の「宇宙論的証明」を、「攻撃するというよりは補完しよう」とする(II 123)。カントの「可能なもの」からの証明と、常識にも理解しやすい「宇宙論的証明」の優劣は、明らかであるかに見える。だが『証明根拠』の議論もその末尾では、『オプティミズム試論』と同様、カント自身の学問的に厳密な論証と、その存在意義を否定しかねない、常識に依拠した方法の共存という状況に舞い戻ってしまう。『証明根拠』「第三部」でカントは、「事物

の内的可能性」からの自分の証明と「宇宙論的証明」だけが有効な証明法であるとして(II 159f.)⁷ これらをその利点と欠点に関して比較する。「事物の内的可能性」からの証明は、「論理的精確さと完全性」の点で勝るが、常識にとつての「理解しやすさ」や印象の生気の点では「宇宙論的証明」が優れている(II 161)。さらに考察は、それぞれの証明の存在意義にまで及ぶ。常識にも理解しやすく、生き生きとした力をもつ「宇宙論的証明」は、「ひとが誠実にふるまおうとする」さいに「一般的に有益であるという利点」を持つ。これに対し「事物の内的可能性」からの証明における「論理的精確さ」のための努力については、概念を適用するさいの不確実さと疑わしさを解消しうるから、「無益で余計」とは見なされないだろうと、控えめな存在意義が要求されるにすぎない(II 161f.)。つまり『証明根拠』のカントは、自分の証明法が論証としての厳密さの点で、常識にも理解しやすい「宇宙論的証明」を凌駕することは確信している。ただ、そもそもそうした学問的に精確な論証が存在することにどれだけの意義があるのかについて、強固な確信を欠いているのである。この『証明根拠』は、「ひとが神の現存在を確信することは、どうしても必要だが、それを論証することが同じくらい必要であるわけではない」(II 163)という一文で締めくくられている。

『証明根拠』「第二部」によれば、カントが欠陥を補完しようとした、常識にも理解しやすい自然神学の証明法は、「人間知性の尊厳にも弱さにも、もつともふさわしい」方法であった(II 123)。だが人間に固有の尊厳と弱さをも乗り越えて進もうとすることは、哲学にとつて一体何を意味しうるのだろうか。まだその答えをカントから聞くことはできない。

(2) 形而上学と倫理学の方法

『証明根拠』によれば、神の現存在の「唯一可能な」証明が必要になるのは、もしその真理の確信が「最高度の数学的確実性」を持つべきとすれば、のことであった(II 155)。また「宇宙論的証明」は多くの利点を持つけれども、「それでもなお数学的確実性と精確さを持つことができない」(II 160)。真理の「数学的確実性」の要求が、「唯一可能な」証明の探究をうながし、また「宇宙論的証明」ではなくカントの証明法を採るべき理由となる。ただ「形而上学という滑りやすい土地」での、「数学者の模倣」の危うさを指摘していたのは、他ならぬ『証明根拠』のカントであった(II 71)。数学に確実な論証のモデルを求めつつ、「数学者の模倣」を戒めるカントの態度は、やはり何ほどか二義的である。カントはこの直後の『判明性論文』において、数学と哲学の方法の関係の規定に乗り出すことになる⁸。

すでに述べたように、この『判明性論文』の末尾には、『基礎づけ』以前の公刊著作では

ほぼ唯一の、倫理学に関する詳しい論述が見られる。もちろん論文の大部分は形而上学の方法を問題としていて、倫理学が話題になるのは末尾の数頁にすぎない。ただ、哲学の体系の構築に先立って、まず哲学の方法を論じるというスタイルのこの論文は、いわば『純粹理性批判』の先駆⁷とも見なしうる作品である。さらにそこで論じられている形而上学と倫理学の方法の連関の様子は、本章の以後の考察にとってきわめて重要であるので、まずこの論文での形而上学の方法論を概観したうえで、末尾の倫理学論を検討したい。

この『判明性論文』でカントはまず、アカデミーの懸賞論文の課題に対応する、形而上学の真理が幾何学の真理と同程度の判明な証明を持ちうるか、という課題を検討する。カントの答えは「否」であり、その論拠は数学と形而上学における定義や対象の本性の違いにある。直角三角形が一辺を軸に回転することを考えることで、はじめて「円錐」の概念が生じるように、数学者は「任意の結合」によって、対象を定義し、またその対象を思考することを可能にする(II 280)。これに対し形而上学では、空間や時間、自由や感情といった所与の、それも「混乱した」概念を取り扱わなくてはならない。定義となる「判明で周到で規定された概念」は、数学の場合とは異なり、概念の分析の作業によつてはじめて見いだされるのである。つまり「数学において私は、私の対象の定義からはじめる」が、形而上学において定義は、認識される「最初のもの」であるどころか、「ほとんどつねに最後のもの」である。数学と形而上学では、対象の本性と必要な手続きがこれほど正反対であるのだから、「思考する方法において数学を模倣すること」ほど、哲学にとって有害なことはない(以上、II 283)。それでは形而上学は、定義からではなく何からはじめればよいのか。カントは形而上学において可能なかぎりの確実性に達する「唯一の方法」(II 283)として、定義より先に、「自分の対象について直接に確実であるものを、注意深くその対象のなかにまず探し求める」ことを挙げる(II 285)。つまり、「確実で内的な経験、すなわち直接的で明白な意識」によつて、確実に概念に属する徴表をまず探し出さなければならない。そうすれば「事象の完全な本質」は知ることができずとも、その事物に関する多くのことを「導きだしうる」(II 286)。ここであるべき形而上学の方法のモデルは、数学の論証ではなく、ニュートンの自然科学の方法に求められる。カントにとつてニュートンの方法とは、自然現象の第一原理に拘泥せず、「確実な経験によつて、もし必要ならば幾何学の助けを得て、自然のある種の現象がそれに従つて生じる諸規則を探し求めよ」というものであり、「確実で内的な経験」から出発するカントの提案する形而上学の方法は、ニュートンの方法と「根本においては同一」である(ibid.)。やがてこの新しい形而上学の方法は、常識にも親しみやすい。抽象的な定義から

ではなく、対象について「確実に知っていること」からはじめて、考察を進めていくという学問の方法は、「健全な理性の自然的な途」を辿るものでもあるのだ (II 289)。

このように『判明性論文』では形而上学のあるべき方法と、常識の「自然的な途」との合致が指摘される。『オプティミズム試論』以来の学と常識の視点のあいだでの意識の分裂は、数学の模倣をいわば共通の敵とすることで、いったん小休止を得たように見える。ここで問題は、形而上学も常識も出発点とする「確実で内的な経験」の内実であるが、この『判明性論文』で直接的に確実な命題とされるのは、「物体は諸部分からなる」 (II 286) や「物体は複合的である」 (II 295) といった命題である。それゆえここで「内的な経験」が確認するのは、批判期の図式で言えばあくまで分析判断の枠内にある命題である。『純粹理性批判』「序論」では、「あらゆる物体は延長している」が分析判断であるのは、その判断のためには物体の概念の外に出る必要がなく、物体の概念においてつねに思考されている「多様なものを」、「私が意識さえすればよい」からであるとされているが (A7/B11)、『判明性論文』の「内的な経験」も、こうした概念の内部についての分析的な認識をもたらす働きであり、概念の外部へと認識を拡張する、批判期の意味での「経験」ではない。同時期の『三段論法の四つの格の誤った煩雑さ』でカントは、自分の表象を思考の対象とする「内的な感覚の能力 (Vermögen des innern Sinnes)」が、人間の判断を可能にする力であるとしている (II 60) が、この「内的な感覚」と同様、『判明性論文』の「内的な経験」も、理性のはたらかの直接的な意識や把握といったことを指すものであろう。そしてこれから検討する『判明性論文』の倫理学の部分にも、そうした直接的な意識や感覚を重視する姿勢は共通している。

倫理学の原則の判明性を問題とする、『判明性論文』の最終節でカントは、「道德の第一根拠」は、まだ「必要なあらゆる明証性をもちえない」と断定し、その例として「拘束性 (Verbindlichkeit) という第一の概念」を取りあげる。あらゆる拘束性は「べし (Sollen)」によって表現されるが、「べし」は二種の意味を持ちうる。ひとつには、ある目的を欲するなら、「私は或ることを(手段として)すべきである」という、「手段の必然性」の意味であり、この必然性は目的によって条件づけられているから、拘束性ではなく「適切なふるまいかたの指示」にすぎない。これに対し、「私は直接的に、或る別のことを(目的として)すべきである」という、「目的の必然性」と呼ばれる「べし」こそが、倫理学の根本概念である「拘束性」を言いあらわす。倫理学の根本命題も、「ある行為を直接に必然的であるとして、そして一定の目的を前提とすることなしに命じる」ものでなければならない (以上 II 298f.)。

ここで問題となるのは、その倫理学の根本命題の定式化と、その命題の規範性の根拠であ

る。まず、可能なかぎり完全なことをなせ／完全性を妨げる行為はするな、という規則が、形而上学での同一律／矛盾律に対応する「第一の形式的原理」であるとされる。とはいえ形式的な原則からだけでは、真理についても善についても、「何も出てこない」。形而上学での「物体は複合的である」という命題に対応する実質的な原則が、倫理学にも必要である。ここでカントは、「真なるもの」を表象する能力が「認識」であるのに対し、「善なるもの」を感じる能力は「感情」であるとして、「善なるもののそれ以上分析できない感情」が結びつくものを、道德の実質的な原則であるとする（以上、II 299）。つまり倫理学の実質的な原則とは、直接的な「善い」という感情が結びつく原則である。『判明性論文』と近接する時期の講義録「ヘルダーの実践哲学」では、こうした感情と原則の結びつきがよりシンプルに表現されている。つまり「あらゆる完全性を求めよ」という規則は、客観的な意味では「完全に同一的な命題」にすぎないが、「唯一の道德的規則」となるのは、「君の道德感情にしたがって行いせよ」である。ただ倫理学はこの「道德感情」を、「自然的ではない、目的のための手段としてではない」などと、否定的に規定することしかできない（XXVII 16）。

以上のように、『判明性論文』の倫理学論は、「拘束性」を倫理学の「第一の概念」として、この拘束性を表現する原則を形式的なものと実質的なものとに分け、後者の実質的な原則を確証するのは、善についての直接的な「感情」であるとする。よく知られているように、『判明性論文』でも「ハチソンやその他の人々」の「道德感情」の考察が評価されているなど（II 300）、この時期の感情の重視には英国のモラル・センス学派からの影響が認められ、また形式的原則と実質的な原則の区別という発想自体は、クルージウスに由来する。さらに「拘束性」を倫理学の根本概念とすることに関しては、バウムガルテンがカントの先行者である¹⁰。ただより重要なことは、そうした様々な影響を受けながら、カントが倫理学の根本命題の根拠の問題について、まだ答えを留保していることである。『判明性論文』での倫理学の検討は、学の第一原理の明証性に関して、「実践哲学の欠陥は思弁哲学のそれよりかなり大きい」という結論に至る。「実践哲学の第一の諸原則を決定するのは、たんに認識能力であるのか、それとも感情なのか」という問題すら、解決されていないのだからである（II 300）。

このように『判明性論文』では、倫理学の第一原理の根拠の問題は未決定のまま残されたが、ともかく形而上学も倫理学も直接に確実な実質的なものから探究をはじめべき、という方針は打ち出された。この時期のカントの作品には、哲学的考察のための実質的なデータを積極的に探し求めていく態度が一貫している。一七六三年の『負量概念を哲学に導入するところみ』でカントは、冒頭から哲学における「数学の方法の模倣」の弊害を指摘しながらも

(II 167)、数学の負量概念を哲学へ応用することをこころみる。ここで目指されているのは、形而上学に寄与すべく「考察の根底に置くために、信頼できるように証明された所与(Data)を他所から借りてくる」(II 168)ことである¹¹⁾。また翌年の『美と崇高の感情に関する観察』では、考察のための確実なデータは、人間観察に求められる。それもケプラーのような学者だけが与りうる、学問的発見に随伴する高尚な満足などではなく、「より普通の魂でも感じるような感性的な感情」(II 208)が、ここでの「観察」の対象である。

数学という学の内部と人間観察という学の外部と、その方角は正反対であるにせよ、哲学の外側に哲学的考察のための実質的なデータ求めていく、これらふたつの同時期の著作には、ともに倫理学的な考察が登場するという共通点もある。まず『負量概念』では、徳と悪徳とを可能にするものは、人間のうちに宿る「内的法則」であるとされる。この内なる法こそが「善き行為の積極的な根拠」であり、これに従うことで徳が、背くことで「負の徳(negative Tugend)」である悪徳が生じる。ただその「内的法則」も、「良心」や「積極的な法則の意識」、さらには「内的な道德感情」と言いかえられ、感情から切り離されたものとして考えられてはいない(以上、II 182f)。また『観察』でも、「真の徳は諸原則にのみ接ぎ木される」と指摘されるが、この原則は「思弁的な規則」でなく、「人間、本性の美と尊厳の感情」という、誰の胸のうちに宿る「感情の意識」であるとされている(II 217)。それゆえたとえば、典型的ななかたちではP・メンツァーがかつてそうしたように、感情と理性という二分法で『判明性論文』、『負量概念』、『観察』の倫理学に関わる論述を見ていくならば、この時期のカントには明晰さが欠けていたと評価せざるをえないだろう¹²⁾。ただ『判明性論文』での「内的な経験」を問題としたさいに指摘したように、この時期の経験や感情は、批判期の二分法では割り切れない独特の位置づけを持つ。道德に関する感情も法則も、ともに直接に確実な人間の心性のはたらきと規則として——浜田義文の表現を借りるなら、「心胸(ヘルツ)」のはたらきと「心胸の法則」として¹³⁾——考えられていたようにおもわれる¹⁴⁾。とはいえもちろん、そうした直接に確実なものについて、内的な経験や感情といったことばで語ることを自分に禁じなければ、カントは批判哲学の立場へ脱皮しえない。とりわけ感情の語に強く依存する倫理学者カントは、いまだ模索の段階のただなかにある。

興味深いことに、『観察』の翌年、『視靈者の夢』の前年の、比較的よく知られた一七六五／六六年冬学期の「講義計画予告」には、「道德哲学には奇妙な宿命がある」という文がある。『純粹理性批判』第一版冒頭で有名な「奇妙な宿命」という表現が割り当てられるのは、ここでは形而上学的な問いを課せられた人間理性ではなく、倫理学なのである。その「宿命」

とは、倫理学が形而上学よりも学問らしく厳密であると一般に見られていながら、実は形而上学ではなく倫理学にこそ、学問性も厳密さも欠けていることを指す。その仮象の原因は、行為の善悪の区別が「証明という回り道」や「理性的根拠」を持ち出すまえに、「人間のころにより、感情と呼ばれるものを通じて、容易に正しく認識されうる」ために、その根拠の精確な規定が怠られることにある。シャフツベリー、ハチソン、ヒュームらの「ころみ (Versuch)」は、たしかに「あらゆる倫理性の第一の根拠の探究において、もつとも遠くまで達している」けれども、なお「不完全で欠陥がある」(以上、II 311)。カントはこの時期に多くを学んだ先人たちの「ころみ」をも越えて、「倫理性の第一の根拠」の探究へと乗り出してゆく。だが倫理的現象の常識的な自明さが、かえってその「第一の根拠」を深く覆い隠す、倫理学の「奇妙な宿命」は、カントの思考に大きな波乱を生じさせることになる。

(3) 最後の懐疑

先に見た『判明性論文』での「手段の必然性」と「目的の必然性」という「べし」の区別は、明らかに批判期の仮言命法と定言命法の区別の原型をなすものである¹⁵。『負量概念』における、徳と「負の徳」＝悪徳の實在的対立という発想も、晩年の『人倫の形而上学・徳論』にまで引き継がれ (VI 384, 390)、『観察』の「人間本性の美と尊厳の感情」も同様の観点から注目に値する。このうち前者の美の感情は「普遍的な好意 (Wohlgewogenheit)」の、尊厳の感情は「普遍的な尊敬」の根拠であるとされるが (II 217)、「好意 (Wohllwollen) の格率」(VI 449) としての「愛」と、「尊敬」からなる二分法が、『人倫の形而上学・徳論』の他者に対する徳義務を扱う「第二部」の基本的な枠組みをなすからである。つまり愛と尊敬という、のちのカント倫理学における間人格的関係の理論の骨格をなす二要素¹⁶も、この時期にその原型となる発想を求めうるのである。さらに『観察』の自家用本に書きこまれた、この時期の有名な遺稿群には、ルソーの「一般意志」からの影響のもと「普遍的意志」の概念が登場し、ここに行為の倫理性の基準が求められている。つまり「責務 (Schuldigkeit)」とは、「普遍的意志 (der allgemeine Wille) によつて必然的であるもの」のことであり (XX 145)、また「普遍的意志 (voluntas communis) によつて嫌悪されること」を意欲するなら、その意志は「自分自身と矛盾するであろう」が、「自分自身に矛盾する」行為は、「道徳的に不可能」である (XX 161)。このようにここには、格率の普遍化可能性に倫理性の基準を置く、『基礎づけ』に直結する思想が登場している。カントは『基礎づけ』の二〇年ほど前の時期に、実質的な内容としてはのちの倫理学体系につながる、かな

りの量のアイディアを蓄えつつあった。カントは一七六五年末のランベルト宛書簡で、「実践哲学の形而上学的原理」の出版の見通しを語り(X 56)、六八年五月のヘルダー宛書簡でも、「人倫の形而上学」を「今年中」に完成する希望を表明しているが(X 74)、こうした見通しも実質的な材料の蓄積という裏づけがあったから可能であったのであろう¹⁷。

かつてM・ヴントは、たび重なる立場の変遷を指摘するカントの発展史の通説を批判し、形而上学の「内容」に関しては大きな変化はなく、批判期へ向け大きな変化があったのは「形而上学の基礎づけ」に関してだけである、と主張していた¹⁸。ただこの図式は、形而上学に関してはともかく、倫理学におけるカントの歩みによりよく当てはまるようにおもわれる。すでに倫理学の実質的な材料は集まりつつある。だが『判明性論文』の末尾以来の、倫理学の根本命題の根拠への問いの答えが、まだ決定的に欠けている。その最終的な態度決定の一步手前での、カントの最後の逡巡の様子を伝えるのが、一七六六年の『視霊者の夢』である。

カントの著作のなかでもとりわけ難解で、読み手を悩ませるこの作品の意図は、これ以上は望めないようにおもわれるほどクリアな坂部恵氏の整理によれば、「視霊者の夢を形而上学者の夢で批判する」という、夢による夢の批判を通じて、「その果てに悪い意味での夢でない、人間が生きる上で本当にあてにすることのできる実質的な思想なり認識なりとして何が残るか」を調べることにある¹⁹。本章にとって重要であるのは、道徳性の第一根拠の探究のために経験の外部に足を踏み入れる、形而上学者にして倫理学者であるカントの「夢」の内容と、夢の批判ののちに残る「実質的な」ものの所在である。

まずこの書での形而上学者＝倫理学者カントの「夢」の中心的な思想をなすのは、「第一部」の「第二章」で展開される、倫理的現象の根源としての霊魂や意志の共同体論である。この章の標題には「神秘哲学 (geheime Philosophie)」の断片とあり、「通俗哲学 (gemeine Philosophie)」の断片という副題をもつ次の「第三章」が、「第二章」の霊魂の共同体論に正面から対立することになる。この時期のカントにとっては、延長や衝突の法則など物体の特性に議論が基づくかぎり、ひとは「まだ他の哲学者たちによって開かれた軌道の上にいる」(II 320) けれども、非物質的な霊魂を問題にするかぎり、形而上学の「危険な途」(II 329)を進まざるをえない。それでもカントは、霊魂の共同体論を「あまりにも仮説的な、霊魂の本性一般の概念」ではなく、あくまで「現実的で一般に認められた観察」に基づけようとする(II 333)。つまり私たちのところには、自分の利益を目指す「利己性 (Eigenheit)」と、自分の外部へ駆り立てる「公益性 (Gemeinnützigkeit)」(II 334)とどう「ふたつの力が働いているのが観察できる。後者の力のゆえに、利己心が抵抗するのを感じながらも、

私たちは他者の判断を重視し、他者の幸福を気にかける。「私たちのうちには、いわば自分のものではない意志 (ein frender Wille) が働いている」(ibid.) のであり、この自己の内部の他なる意志が、「普遍的意志」に他ならない。ひとが「きわめて内密の動機において」も従っている、この「普遍的意志の規則」の観点から見れば、「道徳感情」と呼ばれているものは、この規則の結果として「私たちの内に実際に生じていることの現象」を語るものにすぎない (II 335)。ニュートンが物質の接近しようとする現象の原因を、万有引力に認めたように、カントは道徳感情という現われの原因として、「自然的で普遍的な相互作用」を想定する (ibid.)。『視靈者の夢』では、倫理的現象を解き明かす根源は「普遍的意志」に求められ、道徳感情はもはや、その働きに付随する現象の位置を割りあてられるにすぎない。

さらに普遍的意志の規則と働きは、道徳感情という現象の原因として想定されるだけでなく、それに基づく世界も構想される。普遍的意志の規則からは、「たんに霊魂的な法則に従う、道徳的統一と体系的体制」が生じ、意志の相互作用により「非物質的な世界は倫理的統一を獲得する」(II 335)。こうした統一体は「霊魂の共和国」とも呼ばれるが (II 336 Anm.)、

これらは理想的な倫理的世界として構想されている。行為の道徳性は、意志と意志が物質を介して関わる現実の世界では完全に実現されえないし、倫理性は「霊魂の内的状態」に関わるのだから、「ただ霊魂の直接的な共同体においてのみ」、道徳性は十全な結果をもたらさう (II 336)。道徳性の第一根拠の探究は、道徳感情を越えてその背後の「普遍的意志」と、また普遍的意志の概念は、倫理性を完全に実現しうる「霊魂の共和国」の構想へと、カントを導いていく。この世界論は、不完全な現実を判定するための原型として機能する、倫理的・理念的なものであるとともに、まだ非物質的な実在からなる形而上学的世界でもある。

そしてこの「第一部」の「第二章」の「神秘哲学」には、霊魂についての洞察を生理学的な観点からたんなる脳内の器官の歪みの結果として片づけ、「前章の深遠な憶測を完全に必要のないものにする」(II 347)、「第三章」の「通俗哲学」が続く。ここには本節(1)で確認した、『オブティムズム試論』以来の形而上学的な視点と常識的な視点のあいだでの意識の分裂が再発しているようにも見えるが、ただ『視靈者の夢』には、そうしたふたつの視点を並置し相対化した先に、なおもうひとつの視点が用意されている。それは対立するふたつの立場のあいだで非決定に留まらざるをえない思弁から区別される、倫理という視点である。「第一部」の考察からの帰結を総括する、この書の「第一部・第四章」によれば、霊魂についての複数の物語りや理論を「知性の天秤」で比較するさいに、空気と大差ない重さしか持たない「思弁という皿」に置かれたのでは、天秤がどちらかに傾くことはない。非物質

的なものの考察が天秤を傾けるだけの重さを持ちうるのは、来世についての「希望という皿」に置かれる場合だけなのである (II 349f.)。そう指摘したうえでカントは、自分が「第二章」で展開した霊魂の共同体についての考察の側に気持ちがいっていることを告白する (II 351)。さらに視霊者スウェーデンボリの「夢」も描写したのちの「第二部」終盤では、「自分が感覚しているこの世界以外の、別の世界の所与 (die Data)」を必要とする問いについての一切の探究は無駄であり、「経験と通常の知性という低地」こそが、ひとの身を置くべき場所であるとされる (II 368)。実質的なデータを示すことができない、別世界のことからについて何かを決定しうるのは、思弁ではなく常識にも明らかな倫理的な関心であり、また来世の希望に善行を基づけるのではなく、むしろ魂の善さのゆえに来世を期待する「道徳的な信念の素朴さ」は、「多くの理屈をこねる詮索を免れることができる」のだ (II 373)。

こうして『視霊者の夢』における「神秘哲学」と「通俗哲学」の対立に関してカントは、前者への傾きの余地を残しつつも、理論的には別世界についての肯定・否定のどちらにも態度を決定しない。「興味本位の無益な問い」との関わりを断ち、残された「有益なこと」のみ関与する」という「第三の場合」 (II 318) を選びとるのである。このように『視霊者の夢』には、たんに互いに対立するふたつの論拠や考察が並列されるだけでなく、その対立を相対化する第三の途が用意されており、のちの「アンチノミー」や「純粹実践理性の要請」の思想の原型となる発想が認められる²⁰。ただもちろん、そうした発展的な観点から評価されるうるものだけが、カントの著作のなかでも特異なこの作品のすべてではないだろう。坂部恵『理性の不安』は『視霊者の夢』のうちに、五〇年代末からのカントのアイデンティティ・クライシスの極まりとともに、「みずからのぎりぎりの信念に対しても、「心があらかじめ偏して」いる可能性を留保し、したがって、みずからのどんな「正当化の根拠」をも警戒することを止めない」という、「夢とうつつの区別すらさだかでなくなる無定形な不安のうち」にたゆたうことをあえてする、最もラディカルな思考のあらわれ」を指摘していた²¹。そしてこの『視霊者の夢』から批判期へのカントの歩みに、『視霊者の夢』にみられたようなカントの思考の柔軟さと徹底性とは多少ともそこからこぼれ落ちるという犠牲と不幸」を推測する²²。またカントの発展史の枠組みを離れて一般的に考えても、のちの典型的な体系家が、学の構築に突き進みはじめる直前の『視霊者の夢』は、体系化が哲学的思考にもたらず光と影を考えるための、格好の材料であるのかもしれない。

ただ、ひとつ確実なことは、カントもまた「疑うただけに疑い、つねに非決定でいようとする」ことを、よしとするタイプの哲学者ではなかったことである²³。『視霊者の夢』に

極まる六〇年代の模索のち、カントはついに道徳性の第一根拠に関する決定的な洞察を手にして、倫理学の構築に向けて進んでゆく。そこで獲得されたのは、倫理性の第一根拠は道徳感情でも靈魂の世界でもなく、プラトンの「イデア」理念であるという洞察である。

二 理念論の萌芽——『形式と原理』から『純粹理性批判』へ

(1) 『形式と原理』の「プラトンの転回」

比較的よく知られているように、カントは『視靈者の夢』ですでに、形而上学を「人間性、性の限界についての学」(II 368)と規定し、のちの理性批判に直結する哲学の課題に言及していた。また『視靈者の夢』の前後の時期のものとおもわれる「形而上学への覚書」では、「数学は人間理性の最大の尊厳を示すが、形而上学は制限と、人間理性に固有の使命を示す」(XVII 262; Refl. 3717)と、数学と形而上学という『判明性論文』での議論の構図の観点から、形而上学に固有の課題が語られている。またこうした人間理性の限界や使命を示すという課題は、この時期にも一般的なスローガンとしてではなく、カントの場合に特有な、仮象批判の作業と表裏一体のものとしてすでに考えられていたようである。たとえば同時期の『観察』の自家用本への書き込みには、「形而上学は人間理性の制限についての学である、とすることができ」という文に、「有害でありうる仮象を廃棄する」という点で、形而上学は有用である」と続く箇所がある(XX 181)。また『視靈者の夢』「第一部」の「第四章」では、対立するふたつの立場を、それぞれに順番に身を置いてみて比較することは、「光学的な錯視(Betrug)を避けて、諸概念を、それらが人間性に属する認識能力との関係において占める、真の位置に置くための唯一の方法」(II 349)であるとされている。避けがたい見誤りを光学上の錯覚にたとえることは、『純粹理性批判』「超越論的弁証論」冒頭の「超越論的仮象」の規定をおもわせるし、諸概念の正しい位置の規定という課題も同箇所、その作業を通じてそれぞれの表象の位置が「その表象にふさわしい認識する力のうちに割りあてられる」という、「超越論的反省」の原型をなすものであろう(A 297, 295/B 353f., 351)。繰り返し指摘してきたように、対立するふたつの論拠や考察を並置することは、『オプティミズム試論』以来、あるいはそれ以前²⁴からの一貫したカントの思考法であったが、その思考法も「超越論的反省」という具体的な作業を準備するまでに成熟しつつあった。

それでも『判明性論文』以来の倫理学の第一原理の根拠の問題についての決定には、カントはまだ至っていない。『視靈者の夢』で倫理的現象の根源として想定された「靈魂の共和国」の理論も、すぐに次の章の「通俗哲学」によって「完全に必要のないもの」(II 347)

とされてしまうのであった。もちろんこの世界論は、すでに指摘したように、たんに形而上学的な思弁ではなく、濃厚にひとつの理念としての意味あいをもつ。浜田義文も『視靈者の夢』の「靈界Ⅱ道德的世界」が、「顕著な理念性と仮構性」をもつ、「純粹理念の世界」であることに注意を促していた²⁵。とはいえのちに「理念」ということばを、自分の哲学の鍵概念として導入することになるカントの場合には、「理念」ということばがまだ実際に用いられていないという事実が持つ意味は、決して小さくはない。またそもそも『視靈者の夢』の概念の起源に関する経験論な立場では、経験的には与えられない概念という意味での理念に、積極的な意義を認めることは不可能である。『視靈者の夢』のカントにとって、原因としての事物や力、働きといった「根本概念」は、「もしそれらが経験から得られたのではないのなら、まったく恣意的であって、証明されることも反駁されることもありえない」(II 370)のだからである。

理性批判という課題は準備されつつあり、また倫理学の根拠づけの問題は「純粹理念の世界」を展望させるが、概念に関する経験論的な見解は「純粹理念の世界」の理論と両立しない。こうしたなかで、一七六七年にブルッカーの『批判的哲学史』第二版が刊行され、おそらくその後すぐ、前章で検証したように、この作品を介した「二千年の伝統を負わされたプラトン」との出会いがカントに訪れる。そして六九年の「大いなる光」(XVIII 69; Refl. 5037)があり、七〇年の『形式と原理』に至ることになる。『形式と原理』は感性論の成立や形而上学的な二世界論など、カントの理論哲学の成立史上の意義が注目されることが多いが、倫理学の学問性の問題に関してもこの作品は画期的な意味をもつ。M・キューンの指摘するように、「一七六九年の大いなる光」は、「道德の原理の本性に関するカントの懐疑の終わり」をも意味し、「空間が主観的になったときに、道德性は客観的になった」のである²⁶。

つまり『形式と原理』での空間・時間の主観化は、知性概念の客観化と表裏一体の関係にあり、この概念の客観化に道德性の客観化も基づく。ここでは『形式と原理』について、概念をめぐる新たな見解と連関する、刷新された純粹哲学の方法論・学問論と、そのなかでの倫理学の位置づけを概観しておきたい。

『形式と原理』のもっとも基本的な論点は、受容性である感性と、感覚能力では捉えられないものを認識する能力である知性の峻別である。これに対応して対象の側では、感覚能力によって捉えられる可感的なものⅡ「フェノメノン」と、純粹知性によってのみ認識されうる可想的なものⅡ「ヌーメノン」が区別される(II 392)。ここでは『視靈者の夢』での経験論的な概念についての見解から一転して、実体や原因などの形而上学の根本概念は、「感

覚能力のなかにはなく、純粹知性の本性そのものの中に求められるべき」(II 395)とされる。この新しい感性と知性の二分法が、諸学の区分と方法論にも根本的な変更をもたらす。『判明性論文』では、定義から出発できる数学の方法と、確実な所与から出発すべき自然学・形而上学の方法のあいだに根本的な境界線が引かれていたが、『形式と原理』でその境界線は、原理の起源の違いのために、数学・自然学と、形而上学のあいだに移される。「原理が直観的に与えられる」という数学と自然科学では、方法的な反省は学的認識の蓄積を前提し、「使用が方法を与える」(II 410)。これに対し、形而上学の基礎概念や公理は「純粹知性そのものによつて原初的に与えられる」が、これは直観ではないため誤謬を免れえず、「方法が一切の学識に先行する」(*methodus anteverit omnem scientiam*) (II 411) のだ。

直観的に与えられないものを主題とする形而上学は、数学や自然科学とは異なつて、定義からでも、直観的に与えられうるものからでもなく、まず方法からはじめなければならぬ。『形式と原理』第八節によれば、形而上学とは「純粹知性の使用の第一原理を含む哲学」であるが、この形而上学の「予備学」となるのは、「知性的認識からの感性的認識の区別を教える学問」である(II 395)。また続く節では知性的なものの目的が、「論駁的」なものと「定説的」なものに区別され、前者において知性概念は「感性的に捉えられたものをヌーメノンから」閉め出し、学を前進させることにはないにせよ、「誤謬から遮断して守る」(*ibid.*)とされる。こうした「予備学」と「論駁的」な考察の構想は、『形式と原理』の最終章で提示される。その最終章で問題とされるのは、「存在するもの」や「不可能なもの」などの知性的な主語に、空間的・時間的な規定が含まれた感性的述語を結びつける命題の妥当性の制限であるが、そこでの可感的なものとは可想的なものに関する方法は、「感性的認識に固有の諸原理が、自らの境界を越えて、知性的なものを刺激しないように、入念に注意しなければならない」(II 411) という規則に帰着する。『形式と原理』の新しい立場から要請される、『判明性論文』のそれとは異なるあるべき形而上学の方法は、誤謬の源となる感性的なものの影響を、知性的なものから排除し、知性的なものを純粹なままに確保することにある。

さてこうした『形式と原理』の形而上学の方法論は、『判明性論文』の場合と同様、倫理学の方法の問題と直接的に関連する。『形式と原理』第九節によれば、知性的なものの「定説的」な目的は、純粹知性によつてのみ把握される「ヌーメノンの完全性」(*PERFECTIO NOUMENON*) という、あらゆるものの尺度となることであり、この純粹に知性的な尺度は、理論的意味では最高存在者としての「神」、実践的意味では「道徳的完全性」である。つまりあらゆる人間の実践に関する事象を評価する尺度を与えるのは、感情や経験ではなく

純粹知性だけが捉えうる完全性の概念なのである。こうして、「道徳哲学が評價の第一の原理を与えるかぎり、この哲学は純粹知性によつてのみ認識され、それ自身純粹哲学に属する」と、倫理学の学問性とその第一原理に関する決定的な立場が宣言される。倫理学はひとつの「純粹哲学」であり、またこの学の原理は、プラトンの意味での「イデア (idea)」である。量の大小が語られうるものについては、「最大量が認識の共通の尺度であり原理である」が、そうした「完全性の最大量」とは、「今日では理想 (ideale) と呼ばれ、プラトンではイデア (プラトンの共和国のイデアのように) である」。こうした「イデア」を最高の尺度とする「純粹哲学」としての倫理学を構想する『形式と原理』のカントの視点からは、「評価の基準を快と不快の感覚に置いた」と見なされる、エピクロスやシャフツベリーの道徳哲学は、「非難されるのがまったく正当である」と評価されざるをえない (以上、II 395f.)。

このように、『形式と原理』での知性概念と形而上学の新たな位置づけと平行して、倫理学の学問性についてもカントは根本的に新しい立場に移行する。倫理学は形而上学のペアとなる「純粹哲学」であり、その第一原理は、純粹な知性によつて認識される、プラトンのイデア＝理念なのである²⁷⁾。こうして、「プラトンのな可想界の高み」への「回心」²⁸⁾や、「プラトンの転回」²⁹⁾、さらには「プラトンの革命」³⁰⁾などと形容される劇的な立場の転換が達成されたことになるが、ただ倫理学に関してはとくに分量の少ない『形式と原理』の論述だけでは、新しい立場の具体的な内実は見極めがたく、さらにこのあとには長い沈黙の時代が続くことになる。この「転回」がカントの倫理学にもたらしたものを具体的に考えるためには、遺稿や講義録に目を向けなければならない。

(2) 形而上学と倫理学の学問性

繰り返えしになるが、『形式と原理』での倫理学についての論述の分量は、『判明性論文』のそれと比べてもごくわずかなものにすぎない。ただこのことは、この時期のカントに倫理学への関心が希薄であったことや、いまだ倫理学上の立場が不確実であったことを意味するのではない。『形式と原理』刊行直後の七〇年九月のランベルト宛て書簡ではすでに、「いかなる経験的原理も見いだされない純粹道徳哲学、いわば「人倫の形而上学」についての私の研究」を、その年の冬には書きあげる決心が語られている。カントの見通しではこの倫理の「形而上学」は、「変革された形而上学の形式のもとで、重要な企てに道を開く」はずなのだ (X 97)。この七〇年冬までの「人倫の形而上学」の決意も空しくおわるが、ただもはやその障壁は倫理学の領域にあったのではなく、むしろ形而上学の最大の難問との取りくみが、

カントに「人倫の形而上学」に着手する余裕を与えなかったであろう。七二年二月の、前章第三節でやや詳しく取り上げたヘルツ宛書簡では、「道德において知性的なものから感性的なものを区別することにおいては、そしてその区別から生じる諸原則については、私はすでに以前から相当のことをなし遂げていました」(X 129)と回顧されているからである。また、「客体によつて引きおこされるのでも、客体そのものを産出するのでもあつてはならない」という「純粹悟性概念」が、それでもいかにして対象と関係できるかという、のちのカテゴリーの「演繹」の原型となる難問が話題となる文脈でも、道德においては「私たちの悟性」が、それ自身の表象により「対象の原因である」として、道德の問題はその例外とされている(X 130)。つまりJ・シユムツカーが指摘していたように、このあとカントを悩ませ続ける「表象とその対象のA・P・R・O・R・I・に、妥当する合致という問題」は、「道德哲学の根本概念」に關してだけは、そもそも「まつたく存在しない」のである³¹。のちの『プロレゴメナ』でカントが断言するように、カテゴリーの演繹は「はじめて形而上学の可能性を決定すべき」(IV 260) 課題であるから、『形式と原理』の立場を再考しはじめた時期にカントが深い闇のなかで手探りを続けていたのは、六〇年代の中盤とは完全に対照的に、倫理学ではなく形而上学の根本問題に關してであつた。

ヘルツ宛て書簡で回顧される感性的なものと知性的なものの区別は、カントを形而上学に關する最大の難問に直面させる一方で、倫理学については決定的な一步を踏み出させた。道德は純粹に知性的な概念に、つまりプラトンの「イデア」に通じる意味での「理念」に基づく。『形式と原理』の前後の時期の「道德哲学への覚書」に、のちに挿入された部分に表現されているように、「あらゆる道德性は理念に基づく (Alle moralität beruht auf ideen)」(XIX 108; Refl. 6611) のだ。この挿入部分は七〇年代末、もしくは八〇年代のものと推定されているが、『形式と原理』の前後の時期の他の「覚書」にも、同様の思想は登場する。たとえば七〇年前後のある「覚書」には「道德の最上の原理は概念からではなく、理念から」とあるが、ここで理念とは「倫理性的の判定の原理」を意味する (XIX 119; Refl. 6631)。また同様の指摘はややのち(一七七三年〜七五年頃)の「形而上学への覚書」でも繰り返えされ、「あらゆる道德性は、感覚からではなくて、主体の理念から行為を導出することに存する」とされる (XVII 635; Refl. 4671)。「人倫の形而上学」というカントに特有な学の構想も、理念という倫理の根本原理との關係から規定されていく。七〇年代後半の「道德哲学への覚書」では、「人倫の形而上学において私たちは」、具体的な人間の特性などを捨象して、「純粹で普遍的に妥当する理念であるところの、規準 (canon) のみを求めねばならない」

(XIX 172; Ref. 6822) とされる。この理念を規準とする「人倫の形而上学」の構想は、同じく七〇年代後半の「覚書」に、「プラトン…イデアからの道徳、傾向性や経験に応じてではなく、また反省概念からでもなく」とあるように、プラトンの倫理学説と親近的なものとして考えられていたのであろう。ただ続く文にあるように、「プラトンは彼のイデアを神のうちに求めた」と見て、カントは一定の距離を置く (XIX 177; Ref. 6842) ³²。

また『形式と原理』に見られた「純粹哲学」としての形而上学と倫理学という構図も、批判期の著作ではあまり目立たなくなるものの、七〇年代の遺稿や講義録では維持されている。さらにこの時期の資料には、形而上学と倫理学と常識の関係についても、『判明性論文』とも批判書とも異なる、独特な考え方が登場していて興味深い。形而上学と倫理学の平行関係は、「この時期の多くの遺稿や講義録で話題となっているが、とくに七〇年代前半の講義録「フイリピの論理学」に頻出する。たとえば「私たちはア・プリオリに与えられている純粹理性概念も持つ」が、その概念は「純粹哲学の、つまり形而上学と道徳学の対象」であるとされ (XXIV 452) ³³。また「純粹理性の認識」は、「1. 道徳学においては定説的 2. 形而上学においては批判的」と区分される (XXIV 481)。さらにそうした純粹な理性概念や純粹理性の認識は、カントにとつてのプラトンの場合のように「神のうち」ではなく、あくまで「私たちのうち」にあり、そうした観点から形而上学と倫理学の課題も規定されていく。同じ講義録によれば、「顕微鏡と望遠鏡 (Microscopium und Telescopium)」は私たちが見たことのないものを見せるのではなく、「私たちが以前には曖昧な仕方でだけ認識していたものを、判明に示すだけ」である。これと同じく「哲学もまた私たちに新しいことを教えるべきではなく、ただすでに私たちのうちにあるものを展開し、判明にすべき」である。つまり「形而上学と道徳学」は、「私たちがすでに持っているものへと私たちを導き、私たちにそれを意識させようとする」学なのだ (XXIV 410)。同様に、七〇年代前半のコリンズによる人間学講義の筆記録にも、「倫理性と形而上学の原理は、すでに曖昧な仕方で私たちのうちにあり、哲学者はそれらの原理を私たちのために明晰にし、展開するだけである」とある (XXV 23)。

形而上学と倫理学の原理である理念は、「神のうち」ではなく、あくまでも「私たちのうち」にある。ただ常識的な知性の持ち主であるかぎりでの「私たち」は、その理念を曖昧な仕方で考え意識しているにすぎない。そこで、顕微鏡が微小な生命体について、望遠鏡がはるか遠方の天体についてそうするように、つねにすでに誰でも見知っているはずの理念や純粹な原理について、その細部を解析して判明に見させることが、哲学者の仕事なのである。ハイデガーが『存在と時間』の冒頭で、自分の課題を設定するためカントに言及するさい ³⁴、

念頭においていたとおもわれる「哲学者たちの仕事は、規則を与えることなく、普通の理性の内密な判断を分析することである」(XV 180; Refl. 436) という、一七七〇年前後の「人間学への覚書」も、右のような課題意識のなかで書きとめられたものであろう。

こうした、つねにすでに曖昧に知られている、「私たちのうち」なる純粹な原理や理念を解析するという課題は、七〇年代の遺稿や講義録にとくに顕著な発想であるとともに、批判期の形而上学と倫理学と常識の関係づけを準備するものでもある。たとえば七〇年代後半の「形而上学への覚書」にはすでに、形而上学は「宗教の母ではなく、宗教を守る砦 (Schutzwehr)」であり、また「道徳と宗教の重要な根本的諸真理は、理性の自然的な使用に基礎づけられている」とある (XVIII 14; Refl. 4865)。宗教と道徳の根本的な真理は常識的な理性使用に基づき、形而上学の役目はその常識的だが根本的な真理を保護することにある。沈黙の時代も終わろうとする時期のカントはこうしたかたちで、本章の第一節で見えてきた『オプティミズム試論』以来の、常識と形而上学のあいだの対立を解決しつつあった。こうした形而上学の位置づけは、形而上学は「宗教の土台」ではありえないにしても、「宗教をまもる砦」でなければならないと (A 849/B 877)、また純粹理性が経験を超えた領域で成し遂げうるのは、「通常の悟性でも、哲学者の助言をまつことなく十分に達成しうる」ところの、神と来世についての「ふたつの信仰箇条」への展望を開くことだけであるとする (A 830f./B 858f.)『純粹理性批判』に引き継がれていくだろう。また倫理学に関しては、つねにすでに誰にでも知られている倫理の真理を解析するという課題を、カントはソクラテス以来の倫理学の課題として意識していたようにおもわれる。これは年代的には八〇年代に入るが、一七八一／八二年のものと推定されている人間学関係の講義録「人間論」では、「顕微鏡と望遠鏡」が発見するものは、「すでに人間の曖昧な表象のうちに含まれている」(XXV 869) という、「フィリピの論理学」と同様の指摘がされたあとで、これが倫理学の課題とソクラテスの産婆術に関係づけられている。つまり「道徳学者は、人間の悟性の深みを探究し、曖昧な表象を明晰な表象に変える以上のことをするべきではない」が、「私は自分の聴講者の産婆である」と自称するさい、ソクラテスも同じことを考えていたという。つまりカントによればソクラテスは、「曖昧さのうちにある原則を、彼の教育 (Unterricht) によって、明晰さのうちへ置き移すことを求めた」のだ (XXV 871)³⁴。

こうした倫理についての真理の所在と、その解析という倫理についての学の課題をめぐる見解は、批判期の著作にも引き継がれてゆく。周知のように『基礎づけ』では、道徳についての「通常の認識」から出発して、「道徳性の最上の原理」の発見を目指す「分析的」な途

が採用される (IV 392)。そしてその「第一章」でも指摘されるように、何が善で何が悪であるかを区別するためには、常識に何かを新たに教える必要などはなく、「ただ通常の人間理性をして、ソクラテスがそうしたように、自らの固有の原理に気づかせる」ことで十分なのである (IV 404) ³⁵。また行為の道徳的内実の「試金石」となる「純粋な道徳性」とは何であるかが、「通常の人間理性」における「普通の使用」によって、「いわば左右の手の区別のようにとくに決定されている」 (V 155) ことは、『実践理性批判』でもカントの議論の前提である。ただこうした道徳の原理の常識的な自明さは、一時期のカントもそう考えたように、感情や感覚に依存したものでない。『人倫の形而上学・徳論』によれば、常識にも自明な「道徳的原理」は、「よくそう思われるように、何らかの感情に基づく」のではなく、むしろ各人のうちに内在した、「曖昧に考えられた形而上学」なのである (VI 376)。

(3) 理念としての共同体、徳、知恵、人格的理想

『形式と原理』の時期以降のカントにとって倫理学は、「あらゆる道徳性は理念に基づく」ゆえに、形而上学と並ぶ純粋哲学であり、その課題は常識においては曖昧に考えられているにすぎない、理念という純粋な原理を判明にして取り出すことにある。またこの時期のカントはそうした一般論だけでなく、批判期を先取りする個々の実践的理念にも言及している。まず七〇年代の講義録「ボヴァルスキーの実践哲学」³⁶を中心に、共同体、徳、知恵、人格的理想という、『純粋理性批判』の実践的理念の論述に直結する問題を概観したい。

この「ボヴァルスキーの実践哲学」でも、「あらゆる道徳性は理念に基づく」という「プラトンの転回」の視点は維持され、「あらゆる道徳性は実例ではなく、理念と理性の法則に基礎づけられている」 (XXVII 195) とされるが、具体的に様々な問題に関しても「理念」や「イデアール (理想)」という語が用いられている。まず『視霊者の夢』で「霊魂の共和国」が話題になり、『形式と原理』で「プラトンの共和国のイデア」が話題になるなど、『形式と原理』までのカントにとって、倫理的・法的にあるべき共同体の問題が、理念的なものの思考を促す典型的な問題であったようにおもわれる。だが『形式と原理』以降の時期の資料には、理念的な共同体の問題への言及はあまり見られない。プラトンの「共和国」がひとつの「イデアール」であることについて、七〇年代前半の人間学関係の講義録にごく簡単な言及がある程度であるようにおもわれる (XXV 98, 325)。ただ「ボヴァルスキーの実践哲学」には、「イデアール」としての平和の問題が登場する。ここで「イデアール」とは、「その可能性のうちに『このために』の根拠が存する事物」という、目的因を含む事物であるが、「普遍的な

平和」がその例とされている。「たんに或る理想的なもの (bloß etwas Ideales)」である、の平和は、ただちに現実化されずとも「理念においては正しく、道徳法則が指し示す「正義の状態 (Zustand der Gerechtigkeit)」である (XXVII 137)」。こうした「正義の状態」の状態の捉え方は、のちの法哲学での「法的状態」の概念を準備するものであろう。またそこで「法的状態」の対極に置かれることになる「自然状態」にも、六〇年代の中頃の「覚書」ですでに言及がある。そこで自然状態は、「事実 (das factum)」ではなく「権利 (das recht)」を考察するための、人間の外的関係についての「イデアル」であるとされ、またそれは「ホッブズのイデアル (ein Ideal des hobbes)」とも呼ばれている (XIX 99f; Refl. 6593)。
権利や法や共同体は、理念を通して考察されるべき主題なのである。

それでは「法論」と並ぶ「人倫の形而上学」の部門である、「徳論」の主題＝徳の問題はどうだろうか。やや時期は下るが、批判期の思考圏に属する講義録「ペーリッツの論理学」では、「道徳の全体は理念に基づく」という文に、「というのも純粹な徳はいかなる経験においても可能ではないからだ」という文が続く (XXIV 566)。同様の指摘はその後の「ウィーンの論理学」にも登場するが (XXIV 906)、のちのカントによれば、「あらゆる道徳性は理念に基づく」のは、徳が経験を超えた理念であるからなのである。このように「あらゆる道徳性は理念に基づく」とことと、徳が理念であることを直接に結びつける文章は、七〇年代の資料には見当たらないが、徳が理念であるという指摘は『ボヴァルスキーの実践哲学』にも登場する。それも徳と知恵とがペアにされ、典型的な理念の例とされていることが注目に値する。

理念のもとで私が理解するのは、たんなる概念ではなく、魂が把握できる概念である。

理念は理性の規則に従って産出された表象である。あらゆる徳という概念は理念である。

知恵もまた理念に基づく。怜悯はしかし、経験の法則に基づく。 (XXVII 176)

理念とはただの概念ではなく、あくまで理性の規則に由来する概念である。徳と知恵とが典型例であり、これらは経験的な法則に基づくにすぎない、幸福のための手段の選択に関わる怜悯から区別される。また同じく七〇年代の講義録である「コリンズの道徳哲学」にも、「徳は理念であり、誰も真の徳を所有していない。・・・誰もが知恵に近づこうと努力すること同様に、徳に近づこうとする。けれども誰も最高の度には達しない」 (XXVII 463) とある。徳と知恵とは、誰もが目指しながらも完全には到達できない、典型的な理念なのだ。

ところで『純粹理性批判』によれば、徳と知恵は理念であるが、これらの理念に完全に適

合した人間である「賢者 (der Weise)」などの、「個体的な (in individuo) 理念」が「理想」である (A 568f./B 596f.)。こうした定義からすれば「普遍的な平和」や自然状態は「イデアール (理想)」ではなく、徳や知恵と同様に「理念」と呼ばれるべきであつただろう。一般に七〇年代には、理念と理想は整然と区別されるに至っていない³⁷。それでもこの時期のカントは理念的なものの問題系一般のなかでも、人格的な理想の問題についてとくに盛んに論じている。またこの理想概念は、古代の様々な倫理学説を総体的に捉える視野をカントに提供したものであつた³⁸。「ポヴァルスキーの実践哲学」では、古代の主要な倫理学説に対応する「最高善の理想」が話題になり、それが四つまたは五つに区分されている。まず「ディオゲネスの理想」が「単純さの理想 (das Ideal der Einfalt)」であり、エピクロスと(ストア派の)ゼノンの理想がそれぞれ「怜悯の理想」と「知恵の理想」とされ、福音書の理想が「神聖性の理想」である (XXVII 105)。この四つの基本的な最高善の理想のグループに、「彼の理想は神秘的であつた」 (XXVII 118) という、「プラトンの理想」が加わる場合もある。またより人格的な表現では、ディオゲネスの理想は「自然人」、エピクロスの理想は、できるだけ生活を楽しむ「世間人 (der Welt Mann)」、ゼノンの理想が「賢者」、そして「福音書における最高善の理想」が「キリスト」である (XXVII 117f.)。これらのうち、『形式と原理』以降のカントが積極的な意味を認めうるのは、ストア派の「賢者」と福音書の「キリスト」というふたつの「理想」であるはずだが、両者は厳格に区別されてもいる。「知恵の理想による完全な人間は賢者であり、神聖性の理想による完全な人間はキリストである」が、人間が自力で「賢者」たりうるとするストア派の教えからは、「うぬぼれ (Eigendünkel)」が生じざるをえない。これに対し神聖な「キリスト教の道徳」からは、「謙抑 (Demuth) がおのずと生じる」のであり、だから「福音書の賢者とストア派の賢者は互いに大きく異なる」のだ (XXVII 105)。

さて沈黙の時代のカントの宗教観を伝えて貴重な、一七七五年四月のJ・C・ラーヴァター宛書簡でカントは、「キリストの教え」とその「報告」を、また福音書の根本的な教えであるという「道徳的な教え」と補助教説にすぎない「新約聖書的な規約」を、さらには「純粹な宗教」と「奇跡や啓示された秘義」を区別している (X 176f.)。こうしたカントのキリスト教の純粹化・道徳化への志向は、人格的理想の理論の明確化にも寄与したようにおもわれる。とくに七〇年代末の「道徳哲学への覚書」には、道徳と宗教の問題をめぐって、「ポヴァルスキーの実践哲学」よりも『純粹理性批判』の規定に近い位相で、理想の理論を展開しはじめている文章がいくつもある。本節(2)からの遺稿群の検討のおわりに、v・φ段

階（一七七六年～七八年頃）の「覚書」をいくつか紹介しながら、「プラトンの転回」の『純粹理性批判』直前における到達点を確認しておくことにしたい。

まずこの時期には理想は、現実的な人格から明確に区別される。「賢者は、キリストは、そのように行動する、そのように自分を感じる (fühlen sich)」などと語られる場合、「これは理想に関わり、そうした名前を公言する人格に関わるのではない」(XIX 187f.; Refl. 6873)。「賢者」や「キリスト」とは、現実に存在する／した人格からは区別される、ひとつの理想なのである。またこの時期にも四種類の理想という構図の大枠は維持され、「單純さの理想」、(知恵ではなく)「徳の理想」、「怜悯の理想」、「神聖性の理想」に、(ディオゲネスではなく)アンティステネスの「自然人」、ゼノンの「有徳者」、エピクロスの「世間人」、福音書の「キリスト」が対応させられる (XIX 174; Refl. 6829, vgl. XIX 189; Refl. 6878)。さらにこれらの倫理的な理想の優劣の判定にも、知性的なものと感性的なものの区別という前章で詳しく取り上げた形而上学に通じる論点が、深く関係していることが興味深い。

エピクロスは徳の尊厳をあまりに低下させたが、ゼノンはそれをあまりに高めてしまった。エピクロスは徳の原理を感性的にし、ゼノンは幸福の原理を知性的にした (Jener machte die principien der tugend sensitiv, dieser die der Glückseligkeit intellectual).
自然人、世間人、賢者、純粹な精神 (叡智体)。 (XIX 190; Refl. 6880)

周知のように、『純粹理性批判』のカントは、「ライプニッツは現象を知性化し、同時にまたロックは悟性概念を・・・総じて感性化した」(A 271/B 327)として、ライプニッツとロックをともに批判する。右の遺稿では同様の論理が、徳を感性化したエピクロスと、幸福を知性化したゼノンへの批判として、先取りされていることになる。さらに、真理の問題をめぐりライプニッツとロックを批判する場合のカントの立場が、感性和悟性が「ふたつのまったく異なった表象の源泉」であるとして、両者が「結合することによってはじめて」、客観的に妥当する判断は可能であるもののように (ibid.)、善の問題をめぐりゼノンとエピクロスを批判するカントも、いったん徳と幸福を完全に切り離れたうえで、両者が「結合すること」においてのみ、人間にとつての最高善は成り立つと考える。その結合を可能にするのは「福音書の賢者」という理想への信である。キリスト教は純粹な道德を課しつつも、知性化されたストア派のそれとは異なる、純粹な幸福への希望を与え、「もし幸福への希望が、私たちの倫理的なふさわしさに適合するべきであるなら、福音書の賢者が真の倫

理的な理想である」(XIX 191; Refl. 6882)。さらに「プラトンの転回」がもたらした人格的理想の理論は、「福音書の賢者」としてのキリストと比較することで、プラトンを批判することさえ可能にする。「キリストは、「神とともにある」(Gemeinschaft mit Gott)に最高善は存する」とも言う」が、その至福への途は「信じることにおける善き行い」であり、決して「直観や偽信」ではない。そして「キリストはこの点でプラトンから区別される」のだ (XIX 197f.; Refl. 6894) ²⁶⁶。

こうした人格的理想の理論は、残念ながらその大部分が沈黙の時代の試行に留まり、批判期の倫理学説では一部の論点を除けば主題化されることがない。ただ倫理学を通じて宗教にまで至る、「最高善」の問題についてのカントの思考は、人格的な理想の問題に取り組むなかで理論化されていった。古代の倫理学説への視野を提供したことも含めて、この時期に理想の理論がカントの思考において果たした役割は、決して小さくはないはずである。いずれにしても、『形式と原理』での転回を経て、「あらゆる道徳性は理念に基づく」と考えるカントにとって、共和国と自然状態、知恵と徳、そして人格的な理想が、広義の倫理学における典型的な理念であった。やがて沈黙の時代も終わり、それらの理念が「経験そのもの(善についての)をはじめて可能とする」と説く (A 318/B 375)、『純粹理性批判』が登場する。

三 理念論の成立——『純粹理性批判』における実践的理念

(1) 理念という次元と理性批判

『純粹理性批判』において理念は、「超越論的弁証論」の部分の主題となる。とはいえこの部分の主題は「超越論的理念」であり、本章の主題である実践的理念は簡単に言及されるにすぎない。それでもこの「超越論的弁証論」の冒頭部分以上に、カントが主要著作で理念について体系的に論じた箇所はなく、批判哲学における実践的理念の位置づけや意義等については、この箇所を参照するよりほかない。以下ではこの箇所を中心に、理念の位置づけと意義についてより踏み込んだ発言が見られる『プロレゴメナ』も参照しながら、批判哲学における実践的理念の位置づけと具体相を見定めたい。

形而上学と倫理学を「純粹哲学」とする『形式と原理』の課題は、感性的なものと知性的なもの、フエノメノンとヌーメノンを分離し、誤謬の源である感性から知性への影響を遮断することにあった。これに対し『純粹理性批判』の立場では、感性的に与えられるものと純粹な概念が結合することでのみ客観的な認識は成立し、根源的な誤謬の源はむしろ、純粹な概念のみによる経験を超える認識の企てのうちに見定められる。このように感性的なもの／

知性的なものの分離と結合についての捉え方は、『形式と原理』と『純粹理性批判』では根本的に異なるが、ただ批判期にも感性的なもの／知性的なものの分離と、前者の後者への影響の遮断という論点が完全に姿を消したわけではない。それどころか空間と時間の（超越論的）観念性の主張と、対象をフェノメノンとヌーメノンに区別することはここでも連動しており、『純粹理性批判』では「超越論的分析論」末尾の最終章で、現象と物自体の関係が「フェノメノン」と「ヌーメノン」の区別として規定されることになる⁴⁰。

この「超越論的分析論」最終章の第一版の記述によれば、「超越論的感性論によって制限された現象の概念」は、おのずと「対象をフェノメノンとヌーメノンに区別すること」を正當化し（A249）、第二版で書き改められた箇所でも、「感性についての教説」は、同時に「消極的な意味でのヌーメノンの教説」であるとされる（B307）。ここで「ヌーメノン」とは、「感覺能力の対象としてではすこしもなく、物自体そのものとして（ひたすら純粹悟性を通じて）思考されるべき事物」（A254/B310）であるが、ここで「ヌーメノンの教説」が認められうるのは、非感性的（知的）な直観によって認識されるものとして考えられた、「積極的な意義」でのヌーメノンではなく、あくまで「私たちの感性的直観の客体ではない」事物という、「消極的な意味」でのそれである（B307）。後者の意味でのヌーメノンの役割は、ここでも感性の越権といったものを退けることにある。ヌーメノンという概念の「消極的な使用」とは、「感性の越権行為を制限すること」であり、また「感性的直観を物自体そのものにまで拡大しないために、したがって感性的認識の客観的な妥当性を制限するために」、このヌーメノンという「概念は必要なのである」（A254f./B310f.）。

ところでこうした感性的直観・認識の制限という論点は『プロレゴメナ』では、「超越論的分析論」の中心的な課題である「演繹」そのものの狙いのひとつともされている。つまり「私たちの批判的な演繹は、そうした事物（ヌーメノン）を決して排除するのではなく、むしろ「すべてがたんなる現象に変えられてしまう」ことのないように、「感性論の原則を制限する」（IV 315）⁴¹。そして感性論の原則の適用を免れる、「たんなる現象」ではないもの、知性によつてのみ捉えられうるものの典型は、『プロレゴメナ』のカントにとっても、形而上学と倫理学の主題である。第五七節によれば、「形而上学と道徳学の概念」は、「感性的直観の対象ではありえないもの」であり、これに対し数学は「現象にのみ」関わる。だから形而上学と倫理学の対象は、「まったく数学の領域の外部にある」のだ（IV 352f.）⁴²。

さて『純粹理性批判』では、感性的なものと区別される知性的なものの領域の内部でも、『形式と原理』には欠けていた、悟性と理性、カテゴリーと理念の区別が登場する。『形式

と原理』では知性概念として一括りにされていたもののうち、カテゴリーが「可能な経験のための鍵」であり、現象を「経験として読み出しうるようにする」ための純粹悟性概念である (A 313f. / B 370f.) のに対し、理念とは「経験の可能性を踏みこえている」理性概念である (A 320 / B 377)。ただ「超越論的弁証論」序盤の理念という語の導入箇所では、プラトンの哲学に言及しつつ、経験やカテゴリーに対する理念の超越性が強調されるだけで、カテゴリーと理念を区別することの意味はほとんど話題にならない。『純粹理性批判』のなかでは「超越論的弁証論」第一篇のおわり、「誤謬推理」章の直前で、それまで混同されてきたという「理性の超越論的概念」と「悟性概念」を区別し、前者の起源と数を明確に規定したという功績が語られるだけである (A 338 / B 395f.)。これに対し『プロレゴメナ』では、現象とヌーメノンの区別と同様に、カテゴリーと理念を区別することも、「超越論的分析論」の課題に、さらには『純粹理性批判』全体の意義にさえ、そのまま関連づけられている。『プロレゴメナ』第三九節によれば、「あの分離されたカテゴリー表」の顕著な効用は、悟性概念とは「本性と起源をまったく異にする」理性概念を、分離された独自の表にすることにある。そのようにカテゴリー表と理念の表を分離することは、「形而上学のいかなる体系においても決してなされなかった」のである (IV 326)。また第四一節でも、カテゴリーと理念の区別なしには、「形而上学は端的に不可能である」とされる。それゆえ、「たとえ『純粹理性批判』の果たしたことが、この区別をはじめて明らかにしたことだけであつたとしても」、その形而上学への寄与は、従来の「あらゆる実りのない努力」よりも「すでに大きい」のだ (IV 328f.)。C・ピシェが指摘していたように、「形而上学の身分の明瞭化」という課題に關係するかぎりでは、『純粹理性批判』ではあまり強調されない、悟性と理性、カテゴリーと理念の区別こそが、『純粹理性批判』の最重要の課題⁴³なのである。

感性論の原則が妥当する範囲を見定めることや、カテゴリーの起源と数を確定することという、『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」より前の箇所での主要な課題は、『プロレゴメナ』でのカントの回顧を重視するなら、理念という次元を、感性的なものやカテゴリーから独立したものとして確保することを、ひとつの共通の狙いとして見ることができるといえる。理性批判の作業が、形而上学と倫理学の領域である、理念という次元を確保する。その理念という次元を舞台として、形而上学と倫理学はここではどのように関わりあうのだろうか。

(2) 形而上学と倫理学における理念

『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」においてカントは、主に徳や知恵といった実践的

理念を例としながら理念一般を、また理性推論との関係において超越論的理念を、それぞれ規定したのちに、「私たちはここでは実践的理念は脇において、理性をその思弁的使用においてのみ、それもより狭く、つまり超越論的使用においてのみ、考察すること」を宣言する(A 329 / B 386)。この箇所から明らかなように、理念は大きく実践的理念と思弁的理念に区分され、「超越論的弁証論」の主題である超越論的理念は、後者の一部をなす。超越論的理念以外の思弁的理念には、たとえば実践的なものと同様に「理念に従つてのみ可能」(A 318 / B 374)であるとすでに指摘されていた、植物や動物や自然的世界の秩序といった、自然探究のための目的論的な理念が含まれるのである。ただここでは、この種理念は脇において、実践的理念と超越論的理念の関係を考えておきたい。

『純粹理性批判』のカントは理念一般を、まず徳や知恵といった実践的理念を例として特徴づけており、実践的理念の理念一般の典型例としての意味は決して小さくはない。また理念の語が導入される「理念一般について」の章では、実践的理念についての考察を打ち切るにあたり、そうした考察の「ふさわしい遂行こそ、実際に哲学に固有の尊厳をなす」と指摘されていた。これに対し「超越論的弁証論」の課題は、その哲学の真の主題のための下準備、「かの威厳のある倫理的な建物のための地盤を平らにし、住めるようにする」作業にすぎないのである(A 319 / B 375f.)。先に触れた、理性の超越論的使用へと主題を限定することが宣言される箇所直前でも、超越論的理念の存在意義として、それが「自然概念から実践的概念の移行を可能にする」とともに、そのことで「道徳的理念そのものに支えを」与えることが挙げられている(A 329 / B 386)。哲学が高貴な万学の女王であるとすれば、この貴人が住まう王宮をなすのは、倫理学の根本概念である実践的理念である。形而上学の超越論的理念は、その住いを準備し支えるという仕方、気高い女主人に仕えるのだ。

さてこうした実践的理念と超越論的理念の関係については、やはり『プロレゴメナ』が簡潔だが『純粹理性批判』より踏み込んだ指摘をしている。その第六〇節によれば、形而上学と弁証論を生む人間理性の自然素質が目指すのは、「私たちの概念を経験の鎖とたんなる自然考察の制限から解放して、少なくとも、感性が達することのできない、純粹悟性にとつての対象のみを含む領域が、自分の前に開かれているのを見る」ようにさせることである(IV 362)。具体的に言えば、弁証論を生む超越論的理念のうち「心理学的理念」は、人間の魂の本性を洞察はさせないといえ、「物質主義」を退ける。また「宇宙論的理念」は、自然認識によつては宇宙全体への理性の問いは満足させられないことから、「自然主義」を遠ざけ、「神学的理念」も、第一の原理を欠く盲目の自然必然性から、つまり「宿命論」から人

間理性を解放する。このように超越論的理念は、積極的には何も教えないにせよ「物、質、主義、自然主義、宿命論」という厚かましい、また理性の領域を狭める主張を廃棄すること」に、またそのことを通じ「道徳的理念に、思弁の領域の外部に空間を与えること」に役立つ。「形而上学における理性の思弁的使用と、道徳学における実践的使用が必然的に統一されていないければならない」とすれば、そうした連関が存在しなければならぬ（以上、IV 363f.）。

このように『プロレゴメナ』での回顧によれば、感性の限界規定やカテゴリーの数と起源の確定により確保される、理念という形而上学と倫理学の領域で、形而上学の理念が倫理学の理念のために「空間を与える」というかたちで、二種類の理念は関わりあう。この「空間を与える」という表現は、『純粹理性批判』第二版序文での有名な、「私は信じることに場をえさせるために、知ることを廃棄しなければならなかった」（B XXX）という表現を先取りするものである。ただ『純粹理性批判』のこの箇所で「信じること」の対象として念頭に置かれているのは、直接には徳や知恵などの実践的理念ではなく、直前に登場する「神、自由、不死」（ibid.）という三つの理念であるはずである。『プロレゴメナ』で語られる「道徳的理念」も文脈からして、同じ三つの理念を指すものと理解しておくのが自然かもしれない。いずれにせよ、形而上学とその超越論的理念は、「知ること」の領域の外部に、自由の理念を中核とする実践と倫理の領域を確保する。そして「実践的であるもの、つまり自由に基づくもの」こそ、カントがプラトンとともに理念の本来的な在り処であると考えた領域であり（A 314/B 371）、そこでは理念が「経験そのもの（善についての）をはじめて可能にする」（A 318/B 375）のである。

（3） 実践的理念の諸相

『純粹理性批判』には、「プラトンの共和国」、徳、知恵、人格的理想が、善の経験を可能にする実践的理念の例として登場する。これらの理念は、散発的に言及される『純粹理性批判』のなかではあまり目立たない。とはいえずに確認したように、これらは『形式と原理』以降のカントにとって、典型的な理念であり、また次章以降で明らかにしていくように、『純粹理性批判』以降のカント倫理学の各領域で、これらの理念が考察の根本的な視点を規定することになる。ここでは『純粹理性批判』でのそれぞれの理念の規定を確認し、また実践的理念一般の理論的意義についての見通しを得ておきたい。

『純粹理性批判』では法学的な概念が、純粹に知性的なものの典型例とされることがある。「超越論的感性論」でも、「正しさの概念（Begriff von Recht）」が、感性とは別の起源を

持つ概念の例とされていた。この概念が常識的・日常的に使用されるときには、曖昧な仕方
で表象されているにすぎず、それどころか法学者たちですら「いまなお自分たちの法につい
ての概念のためにひとつの定義を求めている」(A 732 / B 760 Ann.) ほどだが、それでも
「正しさ」は経験に由来しない純粋な概念であり、「正しさは現象することなどまったくで
きない」(A 43f. / B 61)。『純粹理性批判』に登場する実践的理念の中でおそらくもっとも
有名な「プラトンの共和国」は、「理念一般について」の節での登場の仕方はやや唐突にも
見えるが、以上のような法についてのカントの理解が、その理念としての位置づけの背後に
はあったはずである。ここでカントがプラトンの国家論から継承しようとしているのは、「各
人の自由が他者の自由とともに存立しうるようにする、法律にしたがった人間の最大の自由
の体制」という、ひとつの「必然的な理念」である (A 316 / B 373)。のちの『たんなる理
性の限界内の宗教』では、法律に基づく公共体の建設にあたり、立法がそこから出発する「各
人の自由を、普遍的法律にしたがって他のすべての者の自由とともに存立しうるようにする
ための、制約に制限する」という原理が、「あらゆる外的な法の原理」であるとされている
(VI 98)。『純粹理性批判』でカントが「プラトンの共和国」の思想を継承して、必然的な
理念であるとする「人間の最大の自由の体制」は、外的な（法論」に属する）立法の根本
原理を体現した国家に他ならない。この理想的な国家の理念が、法と国家に関するカントの
哲学的考察の領野を開くものとなるだろう。

ところで「プラトンの共和国」に言及したすぐあとの段落冒頭でカントは、プラトンは「人
倫的なもの (das Sittliche)」においてとりわけ「理念からの起源」の明白な証拠を見てい
たと説く (A 317 / B 374)。法と徳というふたつの主題こそ、カントの「人倫の形而上学」
を構成するものであるが、徳の概念も「プラトンの共和国」が登場する前段落ですでに、理
念であるとされていた。「徳の理念」とは、各人が自分の知性のなかにだけもっている「真
の原型」であり、経験的に与えられうる特定の人物やその振る舞いは、原型としての徳の理
念との比較においてその価値が見定められる、「実例」であるにすぎない。「徳の純粋な理念
が含むもの」に完全に適合することは、人間には決してできないのだ (A 315 / B 372)。

またしばしば徳とペアにされる知恵は、「超越論的理念について」という節において、「実
践的理念はいつでもきわめて実り多い」と説かれる文脈で登場する。ここで知恵とは、「一
切の可能な目的の必然的な統一の理念」である。この知恵が実践的な理念であるかぎり、形
而上学の超越論的理念とは異なって、「知恵については、いわば輕蔑的に「ただの理念にす
ぎない」と語ることばできない」(A 328 / B 385)。

このように「徳と、またそれともまったく純粋さにおける人間的な知恵は、理念である」。「超越論的弁証論」を締めくくる「純粹理性の理想」章の冒頭で、カントはこう指摘したのち、これらの理念に完全に適合する人間である「賢者（ストア派の）」は、「理想」であると説く（A 569 / B 597）。ここで理想とは、すでに簡単に触れたように「個体的な理念」であり、「理念を通じてのみ規定可能な、あるいはまったく規定されている個別的な事物としての理念」である（A 568 / B 596）。「純粹理性の理想」章冒頭でその理想の例とされるのは、右のストア派の賢者とともに、「私たちのうちなる神的な人間」（A 569 / B 597）という、カントにとつてのキリストである⁴。前節（3）で概観した沈黙の時代の人格的理想をめぐる考察のなかから、ゼノンの理想である「賢者」と福音書の理想である「キリスト」とが、ここで理想の例として選びだされていることになる。『純粹理性批判』のカントにとつて、これらの理想は「たんに思考のなかでだけ現実存在する」（A 569 / B 597）が、それでも空想ではない。むしろ小説などで理想を「現象において実現しようとすること」こそ、理念のうちなる善きものを「虚構に似たもの」にしかねない（A 570 / B 598）。

さて実践的理念が以上のようなものであるとして、問題はその概念としての身分である。『純粹理性批判』では、経験によつてその使用の正当性が証明されえない概念はすべて、その概念が「どのようにしてア・プリオリに対象と関係しうるのか」（A 85 / B 117）が明らかに示されねばならない。つまりカントに特有の概念の正当化の方法である、「超越論的演繹」が必要なのである。「ア・プリオリな概念は、その超越論的演繹が成就されていないかぎり、確実に使用することができない」（A 669 / B 697）からである。カテゴリーの演繹は「超越論的分析論」の最重要の課題であり、形而上学の超越論的理念については、たしかにカテゴリーのような「客観的演繹」はそもそも不可能である」（A 336 / B 393）が、それでもカントは「超越論的弁証論」末尾の「付録」で、超越論的理念の「演繹」をこころみる⁴⁵。この超越論理念の「演繹」という課題は、多くの論者が注意を促しているように⁴⁶、その課題の重みからいえば「付録」のたんなる一論点などではなく、「純粹理性の批判的な仕事を完結させるもの」（A 670 / B 698）である。この理念の正当化は、理性の原理は特定の対象に関わるのでないから、未規定な仕方であつたにすぎないが、とはいえその前提なしには理性を用いての経験が成り立たなくなる、対象の側に想定される客観的なものであることを示すことで果たされる。超越論的理念は「たんに空虚な思考の産物（Gedankendinge）」ではなく、「未規定であるにしても、客観的な妥当性」（A 669 / B 697, vgl. A 663 / B 691）を有し、またそうした妥当性を持つ理念に従うことが「理性の必然的な格率」であると示す

ことが、「思弁的理性のあらゆる理念の超越論的演繹」(A 671 / B 699)なのである。

カテゴリーの演繹は「はじめて形而上学の可能性を決定すべき」(IV 260) 課題であり、また超越論的理念の演繹が、理性批判の作業を完結させる。これに対して先に列挙した、「プラトンの共和国」、徳、知恵、人格的理想という実践的理念については、その「演繹」が話題となることはない。とはいえこのことは、これらの理念へのカントの関心の低さといったことを意味するのではなく、むしろそもそも「演繹」が必要でないことに、これらの理念に固有の本性が認められるようにおもわれる。すでに前節の(2)で見たように、「演繹」の原型的な問題が話題となる七二年のヘルツ宛書簡でカントは、知性が「対象の原因」でありうることのゆえに、実践哲学の根本概念を「演繹」の原型的な課題から除外していた(X 130)。実践的理念に関してだけ、『純粹理性批判』のカントがその「演繹」を問題としないのも、実践理性とその理念の特殊な原因性についての、同様の見解のためであつたようにおもわれる。カントがプラトンとともに「理念からの起源」を証だてるものを認める、徳と法の領域からなる「人倫的なもの」は、「人間の理性が真の原因性を示し、理念が(行為とその対象の)作用因となるところ」である(A 317 / B 374)。知恵の理念に言及する箇所でも、「実践的理念において純粹理性は、純粹理性の概念が含んでいるものを現実にもたらす原因性すら持つ」ことを理由として、知恵の理念の軽視を戒めていた(A 328 / B 385)。人格的な理想についても同様に、「人間理性は理念だけではなく、理想をも含む」が、その理想は「たしかにプラトンの、そのようには創造的な力を有するのではないにしても、それでもやはり実践的な力を(統制的な原理として)持つ」(A 569 / B 597)と指摘される。「私たちのうち」なる実践的理念は、自由な人間の実践を通じてその内容を現実化してゆく原因性や力を有し、そうした仕方では「対象と関係しうる」のである。

またカントは明確に区別していないが、人間の実践を通じた原因性や力という論点とともに、対象との連関の仕方に関わるより重大な論点が、『純粹理性批判』での実践的理念の論述には含まれている。それは実践的理念が原理や原型として、人間の実践の価値と無価値・反価値についての判定をはじめて可能にし、そのことで価値的な相貌を帯びた実践的世界を、いわば「構成する」という論点である。実践的理念はたんに空想的なものではないと主張するさい、カントはつねにこの点を論拠として持ち出している。まず「徳の純粹な理念」が、誰も完全には適合できないのに「何かキマイラ的なもの(etwas Chimärisches)」ではないのは、「道徳的価値あるいは無価値についてのすべての判断は、この理念を介してのみ可能だから」である(A 315 / B 372)。知恵の理念も同様に、「あらゆる実践的なものにとって

根源的な条件、少なくとも制限する条件として、規則として役立つ」べきであるとされ (A 328 / B 385)、理想的な共和国の理念は、あらゆる立法体制を完全なものに近づけていくための「原像」である (A 317 / B 373f.)。また「賢者」や「私たちのうちなる神的な人間」という「理想」に関しても、それが「妄想の産物 (Hirngespinnst)」ではないのは、不完全なものとの程度と欠陥とを「評価し、測定する」ための、「不可欠な規準」となるからである。こうした規準としての理想と自分を比較することで、私たちは「自分を判定し、そのことで自分をより善くする」ことができるのだ (A 569f. / B 597f.)⁴⁷。

実践的理念は、人間の実践を介した独自の原因性を持ち、また人間の実践の価値と完全性の程度についての評価を可能にするから、空虚な「内容を欠いた思考」 (A 51 / B 75) ではない。ただ『純粹理性批判』では、倫理学の諸概念は超越論的哲学の枠組みから除外されていた。それもその除外の理由は、倫理学の概念が内容を欠く空虚な思考であるからというより、むしろ経験的な内容と関わらざるをえないからであった。『純粹理性批判』の「序論」によれば、「道徳性の最高原則やその根本概念」はたしかにア・プリオリな認識であるが、快や欲望などの経験概念を克服されるべきものとしてであれ前提せざるをえないから、「超越論的哲学には属さない」のである (A 14f. / B 28f.)。同様の指摘は「超越論的方法論」でも繰り返される (A 801 / B 829 Anm.)。とはいえ「純粹理性の理想」章の冒頭部分では、「道徳的概念の根底には何か経験的なもの (快もしくは不快) が含まれている」とはいえ、その概念は「原理に関しては……純粹理性概念の例として十分に役立つことができる」とされていた (A 569 / B 597)。この論点も「超越論的方法論」で、「倫理性を評価すること、その純粹さと帰結に関しては、理念に従って行われる」 (A 812 / B 840) と繰り返される。実践的理念は、原理や評価の規準として位置づけられるかぎりでは、超越論的哲学の構成要素たりうる純粹さを備え、またその純粹さのままに対象や内容と関わるのである。

さてもう一度「超越論的弁証論」序盤の「理念一般について」の節の論述に目を向けて、実践的理念の概念としての身分の問題を総括しておきたい。本章冒頭でも触れたように、「倫理性、立法、および宗教の原理に関わることから」においては、「理念が経験そのもの (善についての) をはじめて可能と」し、またそこでこそプラトンの「精神の高揚 (Geistesschwung)」は、「特有の功績を持つ」。自然の考察においては、規則を手渡す経験が「真理の源泉」となるが、倫理的法則については「経験は (残念ながら!) 仮象の母」であり、プラトンの高揚の「特有の功績」が正しく認識されていないのも、「経験的規則によってその功績が判定されるからにすぎない」 (A 318 / B 375)。倫理と立法と宗教に関する

批判期のカントの思考は、こうした経験に由来する仮象を退けたうえで、真理の源泉である理念にまで駆け登り、それを各領域の原理として位置づけるものでなければならない。原理としての実践的理念のもとに、どのような実践に関する学の空間が開かれるのだろうか。

おわりに

次章以降の各章は、これまで見てきた『純粹理性批判』における、「プラトンの共和国」、徳、知恵、人格的理想という四種の実践的理念と、「倫理性、立法、および宗教の原理」という問題領域の区分に基づいて、主に『純粹理性批判』以降のカントの広義の倫理学の各領域における、実践的理念の内実と位置づけを個々に検討していく。まず第三章では「倫理性、立法、および宗教」の個々の領域に先立って、カントにとつての哲学一般の学問性の問題を、知恵の理念との関係から考え、続く第四章では徳の理念の内実と位置づけの検討を通して、徳論としての狭義の倫理学の学問性の問題を考察する。また第五章は法と国家をめぐるカントの思考における、「プラトンの共和国」などの共同体の理念の意義を検討し、最後に第六章では、宗教の問題にまで及ぶ、カントの人格的理想の理論を検討する。もちろん哲学、倫理学、法と国家、宗教という各章の問題領域について、排他的な関係を考えているわけではない。倫理や国家や宗教の問題とする場面でも、本研究の性質上、カントにとつて哲学とはいかなる学かという問題を、つねに並行して考えざるをえないし、カントの思考の特質からして、最終的な目的や根源的な前提としての倫理の問題を考慮せずに、哲学や国家や宗教についてのカントの議論は捉えきれない。また哲学や倫理の問題とする場面でも、あるべき立法者と共同体の問題や、超越者や神聖なものという宗教の主題との相互関係に注意を払わざるをえないだろう。こうした領域相互の密接な絡み合いを想定しつつも、ひとまず研究の進行上の秩序として、知恵、徳、「プラトンの共和国」、人格的理想という四つの実践的理念のそれぞれに、哲学、倫理学、法と国家、宗教という領域を割り振って、この四組の「学と理念」の結びつきを、それぞれ二章からなる第二部と第三部で順番に検討していくことにしたい。

第二章 註

¹ 以下ではカントが「実践哲学」や「道徳哲学」、「道德学」等と呼ぶものを、一括して地の文で「倫理学」と呼ぶ。この「倫理学」とは、カントの用法である徳論としての狭義の倫

理学を核としつつ、政治と宗教の領域に接する広義の、また本研究の標題の意味での「倫理学」である。

² カント倫理学における学と常識の緊張関係について、筆者は一度論じたことがある（宮村（二〇〇九））。ここでは『純粹理性批判』から『実践理性批判』までの過程を検討したが、本章では『純粹理性批判』に至るまでの時期における同じ緊張関係が検討の対象となる。

³ 坂部恵「IV 中間考察——「独断のまどろみ」時代の構造——」（『著作集』でのタイトルは「独断のまどろみ」時代のカント）、第四節『著作集』第一巻、一六五、六六頁）。

⁴ 福谷茂氏は、「素朴なものに惹き付けられ」つつも「人工の限りを尽くした形而上学の次元へと歩みを進める」、とくにこの作品に色濃いカントの二面性を、その出自とパーソナリティーに根差したものととして解き明かされている（福谷（二〇〇七）、八八、八九頁）。

⁵ 檜垣（一九九八）、第二部第六章、福谷（二〇〇九）、一一三―一八頁を参照。もちろん浜田義文も指摘していたように（浜田（一九六七）、二三三、三四頁）、同様の証明法はすでにライプニッツ『モナドロジー』にあるが（G. W. Leibniz, *Monadologie*, §43-44; GP., VI, 614）、これを「唯一可能な」証明根拠であるとまで主張するところに、カントの思考の特色が認められるであろう（檜垣（一九九八）、二六八頁、二七二頁の注7）。

⁶ 『証明根拠』と『判明性論文』の執筆時期については、カントは前者を六二年の秋に完成させたのち、六三年一月一日のベルリン・アカデミーの応募論文の締切の直前までに『判明性論文』を仕上げたと一般に考えられている。カッシーラーはさらに、『証明根拠』の執筆が、六一年にはすでに公表されていた応募論文の課題に取りくみうる心構えを形成し、『証明根拠』の完成後にはじめて・・・カントは応募する気になったように見える」と推測している（Cassirer (1921), S. 67）。また久保元彦も、『判明性論文』の執筆と懸賞論文への応募の背景として、形而上学的方法的基礎づけという観点から、「カント自身のいわば主体的な問題の連関のなかで必然的に生じてきた課題が、懸賞課題とたまたまかさなりあったために、彼は応募するつもりになった」と指摘していた（久保（一九六九）、一六二頁）。

⁷ Kreimendahl (1990), S. 109. また「思考する方法（Methode zu denken）」（II 289）と「思考様式の方法（Methode der Denkungsart）」（B XVIII）とどう、『判明性論文』と『純粹理性批判』の主題の連続性を、檜垣（一九九八）、一八二、八三頁が指摘している。

⁸ 『判明性論文』における「証明不可能な命題」については、この命題が「分析的認識を可能にする地平の個々の網の目」（一八五頁）であるとする、久保（一九六九）を、また同

じ命題を「のちの「分析的判断」の一種と見ることがきる」(二〇九頁)とする、檜垣(一九九八)、第二部第四章を参照。

⁹ この点については、同様の脈絡から『判明性論文』での「内的経験」とは、「思惟する理性の働きの直証的意識」であるとする、川島(一九八八)、一一一、一二頁を参照。

¹⁰ バウムガルテン『哲学的倫理学』の冒頭によれば、「倫理学とは・・・自然状態における人間の内的な諸拘束性についての学である (scientia obligationum hominis internarum in statu naturali)」(A. G. Baumgarten, *Ethica Philosophica*, §1; XXVII, S. 873)。この倫理学における拘束性概念の位置づけをめぐるバウムガルテンからカントへの影響関係については、Schwaiger (1999), S. 49-52. を参照。ただバウムガルテンや『判明性論文』のカントに限らず、「拘束性」は一般に「ドイツ啓蒙期の実践哲学の主要トピックであった」(渋川(二〇一一)、一六六頁)と見るのが、より正確なのかもしれない。

¹¹ 『判明性論文』でも批判されていたのは数学の「模倣」であり、ニュートンのように「幾何学の助け」(II 286)を借りることまでが退けられていたわけではない。また哲学の「量の知識」に関わる分野では、「数学の応用」は有用であるとも指摘されていた (II 283)。

¹² Menzer (1898), S. 314f.

¹³ 浜田(一九八一)、六二頁。

¹⁴ またJ・シュムツカーは、『判明性論文』での善と感情の理論は、ことがらとしては「一定の行為様式が有する直接的な価値性格の、直観的な把握」にあたるとして、この時期のカントは「英国の道德学者よりも明晰に、現象学に由来する価値倫理学の根本構想を先取りしていた」と指摘し (Schmucker (1961), S. 72)、また小倉志祥は『観察』のうちに、明らかに価値倫理学の特徴とともに、法則倫理学への兆しを読み取っている (小倉(一九七二)、四〇、四一頁)。どちらもこの時期のカントの立場を考えるうえで有益な指摘であるだろう。

¹⁵ さらに「ヘルダーの実践哲学」では、目的のために手段をよく選択する「伶俐(Klugheit)」と、よき目的を選ぶ「知恵(Weisheit)」が区別され、「知恵は目的を選ぶ」のに対して「伶俐は手段を選ぶ」とされている (XXVII 36, vgl. XIX 92; Refl. 6577)。『判明性論文』での

目的と手段の二分法は、本研究第三章で問題とする知恵と技術・技巧の区別の原型でもある。

¹⁶ カント倫理学における愛と尊敬という構図については、宇都宮芳明氏がとくに強調されていた (宇都宮(一九八〇)、二二二～二二五頁、宇都宮(二〇〇七)、二一〇～二一四頁)。

¹⁷ 比較的よく知られているように、かつてJ・シュムツカーやD・ヘンリッヒが、六〇年

代の中ごろには『基礎づけ』の倫理学説の基本的な視点が確立していたことを主張し (Schmucker (1961), S. 256, Henrich (1957/58), S. 66)。¹ C・シュヴァイガーがこうしたカント倫理学についての「早期に完成された倫理学」説を批判している (Schwaiger (1999), S. 67ff.)。筆者は基本的には、「三批判書の著者」は「明らかな遅咲きの思想家 (Altersdenker)」であったとする、シュヴァイガーのカント理解 (Schwaiger (1999), S. 43.) に賛同するが、ただどの時点にカント倫理学の確立を認めるかは、何をカント倫理学の根本思想と見るかという視点に強く依存するところがあり、シュムツカー・ヘンリッヒ説にも真相を捉えている部分はあると考えている。たとえば「自己自身に対する義務」の問題等の観点からは御子柴 (二〇〇二)、六二五～二八頁が、「判定原理」と「実行原理」の観点からは角 (二〇〇八)、二七四頁以下が、それぞれこの論争の論点を整理しているが、本研究の「学と理念」という視点からは、七〇年の『形式と原理』がカント倫理学の確立に向けた決定的な転回点となる。

¹⁸ Wundt (1924), bes. S. 90-93.

¹⁹ 坂部恵「視霊者の夢」『著作集』第一巻、三四六頁。

²⁰ 坂部恵、前掲論文『著作集』第一巻、三五一、三六〇頁)を参照。G・トネリも、『純粹理性批判』での知と信の関係づけや、『判断力批判』での有機体論と反省的判断力の理論を念頭におき、『視霊者の夢』でカントは、彼の将来の体系の主要な計画の、いくつかの基本的な特徴を確立したようにおもわれる」と指摘している (Tonelli (1974b), p. 261.)。

²¹ 坂部恵「視霊者の夢」の周辺、第三節『著作集』第一巻、一一三頁。

²² 坂部恵「視霊者の夢」の周辺、第六節『著作集』第一巻、一四〇頁。

²³ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Troisième Partie (A.T., VI, 29). なおG・トネリも、『視霊者の夢』の懷疑は「暫定的な (デカルト的な) 懷疑として理解すべき」と指摘していた (Tonelli (1967), S. 110)。また『純粹理性批判』のカントも、「アンチノミー」章で導入した自分の「懷疑的方法」を、「懷疑論」からはつきりと区別している。懷疑論が「あらゆる認識の信頼性と確かさを、できるだけどこにも残しておかない」ようにするのに対して、あくまで「懷疑の方法は確実性を目指す」のだ (A 424 / B 451)。

²⁴ 『オプティミズム試論』の前年 (一七五八年) の、私講師に就任してから三度目の夏学期の講義予告を兼ねた、いわゆる『運動静止論』でカントは、水曜日と土曜日の時間には「前に扱った諸命題を論争的に (polemisch) 考察する」として、それが「私の意見では、根本的な洞察に至るためのもっともすぐれた手段のひとつ」である、と説いていた (II 25)。

さらに遡るなら、すぐれた知性をもつ人々が「まったく相反する見解を主張している」場合には、「何らかの中間的命題に注意を向ける」のがよいとする (132)、処女論文『活力測定考』にも、同様の思考の特質は指摘できるかもしれない。『活力測定考』のこうした評価については、石川 (一九九六)、一九、二〇頁、さらに石川 (一九九五)、七五、七六頁を参照。

²⁵ 浜田 (一九八一)、一八〇、八一頁。

²⁶ Kuehn (1995), p. 374.

²⁷ また形而上学と倫理学だけでなく、天才論や有機体論といった、のちの『判断力批判』に流れ込む問題系においても、この時期のカントはイデア＝理念論の受容を通じて、新しい立場に達しつつあった。この点については Tonelli (1966b), p. 213, 216ff. を参照。

²⁸ 坂部恵「Phase K-A の趣味批判関係遺稿について」三節『著作集』第一巻、二四六頁。

²⁹ Schwaiger (1999), S. 91.

³⁰ Seung (1994), p. xiii-xiv.

³¹ Schmucker (1961), S. 264f. なおハイムゼートも同じ書簡に、『純粹理性批判』『超越論的弁証論』冒頭での実践的理念の位置づけの原型となる議論の存在を指摘している (Heimsoeth (1966b), S. 18 Anm. 25, S. 35)。

³² 用いたこの時期のプラトンの評価と批判については vgl., Düsing (1971), S. 7f.

³³ 「自明さを哲学的な根本概念の領域のうちで、それどころか「存在」という概念に関して引合いに出すのは、「自明なもの」が、しかもそのみが、つまり「普通の理性の内密な判断」(カント)が、分析論の表立った主題(「哲学者たちの仕事」)になるべきであり、あくまでそうであるべきなら、疑わしいやり方というものである」(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §1, vgl. §6; Niemeyer, S. 4, 23)。

³⁴ 「人間論」に後続する時期(一七八四／八五年冬学期)のムロンゴヴィウスによる人間学関係の講義録でも、ソクラテスの産婆術は話題になっている。ただそこでは、「子供が生まれるさいに、産婆が子供を光のもとへ引き出すように、哲学者も自分の聴講者が持つ曖昧な表象を、光のもとに引き出し、それを明晰にする」と、産婆術はむしろ哲学と関連づけられている (XXV 1222)。またこの箇所からも明らかなように、こうしたソクラテスの産婆術の理解は、プラトンの(とくに分娩されたものを判定する術という)規定からは相当に論点がずれており、『テアイテトス』の読解に基づかない、カント独自の「解釈」であろう。

³⁵ こうしたカントのソクラテス的な態度は、『実践理性批判』でのいわゆる「理性の事実」

論につながっていく。ただソクラテス自身の態度とカントの「理性の事実」の違いは重要であろう。岩田靖夫氏は、『ゴルギアス』でソクラテスがポロースに承認を迫った「倫理的直覚」としての「エンドクサ」を、のちのカントの「理性の事実」を遥かに指示するものと指摘しつつも、ソクラテスが「カントのように「事実」と言わないで、エンドクサと言う」ことを重視されていた。つまりソクラテスは「対話的言論をどこまでも開放しておくため」に、あくまで「エンドクサ」と言うのであり、その背後には「自分自身の信念にエピステーメーの位置を与えたことはなく、「思い込みを完全に拭い去った危うさのない」「絶対の知」なるものは人間の及びうるものではない」というソクラテスの態度と意識があった（岩田（一九九五）、二四六～二四八頁：第三章注三〇）。この指摘は、「自己のぎりぎりの信念に対しても嘲笑への可能性を留保する」という、『視霊者の夢』での柔軟な思考を手放し、「純粋実践理性の要請」が固定され、「実践的定説的形而上学」が説かれる、というカント自身の学の体系の構築の歩み」（坂部恵『視霊者の夢』の周辺」6節：『著作集』第一卷一二八頁）の意味を考え直す場合にも、重く受けとめなければならないものであるようにおもわれる。

³⁶ 倫理学関係の講義録の成立年代については、本研究を通して以下のように考える。まずともに七〇年代のものと考えられている「ポヴァルスキーの実践哲学」と「コリンズの道徳哲学」（および Kant (Menzer), Kant (Stark) 等の同根の講義録）については、後者の成立年代を先と見る論者もいるが（vgl. Klemme (1996), S. 119 Anm.）、前者の年代を先とするより一般的な見解に従う。また「ポヴァルスキー」の成立年代は、W・ブッシュに従い七〇年代前半（Busch (1979), S. 18, 85：一七七二年～七五年）、「コリンズ」等の講義録の成立年代は七〇年代中盤以降（一七七四／七五年の冬学期以降）と考えておく。「ポヴァルスキー」の成立年代とその「コリンズ」（およびメンツァー本）との前後関係をめぐる諸説については Schwaiiger (1999), S. 147 Anm. に、「コリンズ」等の成立年代をめぐる諸説については 御子柴（二〇〇二）、六一六、一七頁に、それぞれ概観があり、またこれらののちに刊行された Kant (Stark) での、M・キューンも支持するメンツァー系統の成立年代についての W・シュタルクの見解（Kant (Stark), S. IX, 402-04）も参照している。なおすでに言及した「ヘルダーの実践哲学」の成立年代については、Schwaiiger (1999), S. 38 に従っている。

³⁷ cf. Tonelli (1966a), p. 119 n. 50., Schwaiiger (1999), S. 84f. ただ Idee により具象的な内実を付与したものを Ideal と呼ぶことが、この時期の基本的な用法であったようにおもわれる。先に本節（2）でも触れた「覚書」では、Ideal とは「理念と理念における知性的な

完全性に適合した、感覺能力の対象の表象」であるとされ (XIX 108, Refl. 6611)。³⁹ 七〇年代前半の人間学関係の講義録で *Ideal* は「具体的な理念 (*Idee in concreto*)」や「具体的に考察された最大量」とされている (XXV 99, 325, vgl. XV 390; Refl. 892)。⁴⁰ こうした七〇年代の「理想」論の特色については、「一七七〇年と一七八〇年のあいだに、理想の教説がカントの哲学における重要な要素になる」ことも含め、G・トネリも別の論考で指摘しているが (Tonelli (1973), p. 551)、「理想は理念よりも経験の対象からなお遠く、またたんなる「具体的な理念」ではなく、あくまで「個体的な理念」であると主張する『純粹理性批判』の論述 (A 567f. / B 595f.) にも、カントの試行錯誤の痕跡を認めるべきなのであろう」。

³⁹ Vgl. Schwaiger (1999), S. 85f.

⁴⁰ キリストとプラトンという、やや異様にも見える図式は、『形式と原理』の時期の「覚書」にも見られる。主題は「*神とともにある*」と (*Gemeinschaft mit Gott*)」であり、「プラトニズム：本性によって神とともに (durch die Natur mit Gott)」キリスト教：超自然的な手段によって」とあるから (XIX 109; Refl. 6611)。⁴¹ けれども人間の能力による神との合一を説くと見なされるプラトニズムが、カントの考える真正なキリスト教信仰から区別されるべき、一種の神秘説であると考えられているのであろう。

⁴² 『純粹理性批判』の感性論・分析論 (演繹論)・弁証論の基本的な視点と、消極的な意味でのヌーメノン承認することの連動の様子については、熊野 (二〇一一) 一九一〜九六頁を参照。また現象と物自体の関係を「フェノメノン」と「ヌーメノン」の区別として定式化することの意義と、分析論末尾の「フェノメノンとヌーメノン」章の『純粹理性批判』全体のなかでの役割については、佐藤 (二〇〇八) を参照。

⁴³ この『プロレゴメナ』での発言の延長線上に『純粹理性批判』第二版を位置づけるなら、演繹論の書き換えの意図として、実践哲学上の狙いを認めることができるかもしれない。角忍氏は第二版の演繹論で「カントをして純粹悟性概念の「浄化」(*läutern*) に向かわせた根本的動機は、おそらく実践哲学的意図に発するものであろう」として、「純粹道德」(*reine Moral*) への展望」を考慮に入れねば第二版の演繹論の構成は理解できないと指摘されている (角 (一九九〇)、三五九頁。また角 (二〇〇八)、二八四頁での角氏の回顧も参照)。

⁴⁴ 『プロレゴメナ』のこの箇所の論述には『形式と原理』以来の、また七〇年代の遺稿や講義録にも見られた、「純粹哲学」としての形而上学と倫理学という構図がうかがえる。この構図は批判期の著作では目立たないが、批判期にも消失したわけではない。『基礎づけ』

の「序言」と、『基礎づけ』と同時期の講義録「ムロンゴヴィウスの道徳哲学Ⅱ」の導入部分を対照すると、右の構図を読みとることができる。まず『基礎づけ』でカントは、伝統的な自然学・倫理学・論理学という哲学の区分にそって、ア・プリオリな原理に基づく「純粋哲学」を、形式的な「論理学」と、一定の対象に関わる「形而上学」に区分し、後者をさらに「自然の形而上学」と「人倫の形而上学」に区分する (IV 387f.)。このふたつの形而上学という構図は右の講義録では、「あらゆる純粋哲学はそれゆえ形而上学と道徳学である」(XXIX 598) と、「純粋哲学」としての「形而上学と道徳学」として定式化されている。また『基礎づけ』でカントは、意欲や思考「一般」を考察するのか、それとも「純粋な」意志や思考を考察するのかという基準で、ヴォルフの「一般実践哲学」がカントの「人倫の形而上学」から、「ちょうど一般論理学が超越論的哲学から区別されるように」区別されると主張していたが (IV 390)、同じ講義録にも、「論理学が形而上学に関係するように、一般実践哲学は道徳学に関係する」とある (XXIX 597)。さらにふたつの形而上学の応用部門にも『基礎づけ』には言及があったが (IV 388)、講義録の論述では、「人間に応用された道徳学」としての「道徳的人間学」が道徳学の応用部門であるとされ、このことは「形而上学と自然学 (Physic) とが存在する」のと同様であるとされる (XXIX 599)。つまり八〇年代中頃のカントにとって、理論哲学と実践哲学はそれぞれ、形式的な部門—実質的だがア・プリオリな原理を探求する純粋哲学—実質的で経験的な原理が属する応用哲学、に区分され、理論哲学：論理学—形而上学—自然学と、実践哲学：一般実践哲学—道徳学—人間学という、平行的なふたつの系列が成り立つ。この哲学的諸学の区分において形而上学と倫理学(道徳学)は、両系列の中核をなす「純粋哲学」の位置を占めるのである。なお『基礎づけ』冒頭での「一般実践哲学」への批判のポイントと、そこに認められる「純粋なもの」をめぐるカントの思考の特質について、檜垣 (二〇〇八) 第五節を参照。

⁴³ Piché (1984), S. 15.

⁴⁴ Vgl. Heimsoeth (1969), S. 417 Anm.

⁴⁵ ただしこの「付録」で問題とされる諸理念とその妥当性に関しては解釈上の問題がある。前半部分(「純粋理性の理念の統制的使用について」)で主題となる「同質性、種別化、連続性」(A 658 / B 686) という、体系化の原理としての理念群と、後半部分(「人間理性の自然的な弁証論の究極的意図について」)で扱われる、「弁証論」本論に対応する「魂、世界、神」という理念のグループのあいだに、R・ツォヒャーが「裂目」や「二義性」の存在を指

摘して以来 (Zocher (1958), S. 55ff., vgl. Zocher (1966), S. 225) 両者の架橋がこころみられてきた。体系化の原理の原像である理想を介した、適用のモデルで関連づけるもの (Baumanns (1988), S. 193f. Anm.) や、第二批判の要請論や第三批判の目的論を展望し、最終的に理論理性の領域では前者の理念群が選ばれたとするもの (Bondeli (1996), S. 179 Anm.) は、「付録」に内在した解釈とはいいたいようにおもわれる。「付録」に照らして一番自然であると筆者が考えるのは、その前半部分の読解から、前半部分の体系化の原理が、「図式」として後半部分で主題となる理念群を要求するという、M・カイミの架橋のこころみである (Caimi (1995), S. 319)。カイミが検討していない「付録」の後半部分でも、この部分の主導概念である「最高の叡智」について、冒頭でそれが「最大の理性統一という条件にしたがって秩序づけられた図式」であるとされ (A 670 / B 698)、末尾でも「最高の叡智」という理念を統制的原理の図式として根柢に置くこと」を正当化するのは、理性が要求する「最大の体系的で合目的な統一」であると指摘される (A 699 / B 727) からである。ただこの原理と図式という解釈でも、やはり個々の理念すべてに十分な説明を与えることは難しく、カントの語らない「体系化の形式としての理念と、弁証論的な概念としての理念との内容的な異なり」 (Zocher (1958), S. 57) の存在は否定しがたいようにおもわれる。本章では「付録」の後半部分の理念群のみを問題とし、前半部分の理念群は問題としない。

^{4 6} 「付録」の代表的な解釈者の見解として、Zocher (1958), S. 46, Heimsoeth (1969), S. 604. を、また『純粹理性批判』と形而上学という観点からの指摘として、Malter (1981), S. 199f. を参照。

^{4 7} こうした、実践的理念こそが「道徳的価値あるいは無価値についてのすべての判断」をはじめて可能とし、また何かを評価するための「不可欠な規準」となるといふ論点は、あるいはカントの理念論のなかでも、もともとプラトンのイデア論の本質に通じる点であるかもしれない。藤沢令夫のイデア論解釈に従うならば、あらゆる知覚の根底にある「価値的な判別」を可能にするのは、「まったく先験的で不変である」ところの、イデア (Φ) の「価値的な範型性」であり (藤沢 (一九八〇) 五七、五八頁)、またあらゆるイデアの上位にある善のイデア ($\langle\langle\text{善}\rangle\rangle$) とは、「通常の意味での善悪の区別、価値と反価値との対立を超えて、両者をとともに根拠づけている窮極の根源価値」だからである (藤沢 (一九九八) 一二七頁)。

第二部 知恵と徳——哲学・倫理学の学問性とふたつの理念

第二部序章

知恵と徳という、ふたつの理念の内実と位置づけを明らかにすることを通じて、批判期のカントにとっての哲学と倫理学の学問性の問題を検討することが、この第二部を構成するふたつの章である、第三章と第四章の課題である。

前章でも確認したように知恵と徳は、『純粹理性批判』の前後の時期のカントにとって、典型的な理念であった。ただ知恵の理念も徳の理念も、『純粹理性批判』では簡単に言及されるにすぎない。『純粹理性批判』からだけではどちらの理念も、そこでカントにとっての哲学と倫理学の学問性といったことが検討されうる主題には、とても見えないはずである。そこでこの第二部序章では、前章で取りあげた『純粹理性批判』に至るまでのカントの歩みからやや視野を広げて、また第三章と第四章の本論に先立つてなるべく簡潔に、知恵と哲学、徳と倫理学という二組の、理念と学の結びつきの様子を概観しておきたい。

一 知恵と哲学——「世間の知恵」から「学的な生の知恵」へ

前批判期のカントは、「哲学」にあたるドイツ語として、*Weltweisheit* という語を頻繁に用いている。「世界」と「知恵」からなるこの語がすでに、比較的早い時期からの、カントの思考における哲学と知恵の密接な結びつきを示唆しているはずである。たとえば坂部恵『理性の不安』も、六〇年代のカントの思考の特質を問題とする文脈で、この語に注目していた。「ヴェルト」は「世界」とともに「世間」をも意味するから、「ヴェルトヴァイスハイト」は「世間の知恵」の意味あいを帯びる。この語の使用が象徴するように、六〇年代のカントは哲学を、「広い人間社会の実生活に根を下ろしたものにすることをたえず心がけていた」のであり、こうした志向は批判期の、「哲学の「学校概念」と「世間概念」の区別」の背景をなしている¹。こうした指摘を踏まえつつ、第二部第三章「知恵と哲学」が追跡するのは、その後のカントの「哲学」における、「知恵」のゆくえである。

あらかじめその方向性を示すなら、その後のカントは「ヴェルトヴァイスハイト」よりは「フィロゾフィー」という語のうちに、あるべき哲学と知恵の結びつきを見出していたようにおもわれる。もちろんそれは、*Philosophie* の原義である「知恵への愛」に表現されている、哲学の知恵に対する希求である。この哲学の根源的な志向への共感こそが、カ

ントの最終的な到達点を根底的に特徴づけるものであったようにおもわれる。

「知恵への愛」という哲学の原義への言及は、公刊著作ではまず、『実践理性批判』に登場する。その「弁証論」の冒頭によれば、ギリシア語の「哲学」は「知恵への愛 (Liebe zur Weisheit)」を意味し、古代人が「哲学」という語のもとで理解したものは、学であるかぎりでの「知恵の教え (Weisheitslehre)」であった。カントにとって、哲学がそのために「知恵の教え」と呼ばれうる主要目的は「最高善」であり、学問性の要求を満たす「最高善の教え」こそが、語の根源的な意味での「哲学」なのである (V 108)。そしてカントはこの箇所を皮切りに、九〇年代の論考で哲学の語源へ頻繁に言及する。未完に終わった「形而上学の進歩」に関する懸賞応募論文では、「語の本来的な意味における哲学」とは「知恵の教え」であるとされ (XX 261)、一七九六年の論考『哲学における永遠平和条約が、ほどなく締結されることの告知』にも、「哲学とは、すでにその名前が暗示しているもの、つまり知恵の探究 (Weisheitsforschung) である」 (VIII 417) とある。さらに同年の『哲学において最近現われた尊大な語調について』によれば、哲学とは「その最初の意味」からすれば、「学的な生の知恵 (eine wissenschaftliche Lebensweisheit)」 (VIII 389) なのである。

最後の「学的な生の知恵」という語が端的に表現しているように、カントにとって「知恵の教え」としての哲学は、一方では人間の生と結びつき、他方では学問性を備えるものでなければならぬ。つまり人間的生にとっての根源的な関心事を、学問性を放棄することなく考究するいとなみが、語の本来的な意味での哲学である。そしてこうした、人間的生への結びつきと学問性とを両立させようとする、批判期のカントの「哲学すること」の根底にあり、それを方向づけていたのが、「知恵」という理念だったのではないだろうか。

ただもちろん知恵は、カントにとっては人間だけのものではない。むしろ本来的な知恵は神のもとにのみあり、神のみが本当の「知者 (der Weise)」である。代表的な宗教哲学の講義録である「ペーリッツによる哲学的宗教論」によれば、「本来的な意味での知恵 (Weisheit im eigentlichen Verstande)」は、「最高の完全性をもつ存在者」にだけ帰属し (XXVIII 1057)、一七九四年の『万物の終わり』でも、万物の究極目的に完全に対応する「知恵」は、「神のもとにのみ宿る (wohnen allein bei Gott)」 (VIII 336) とされる。そしてこうした本来の知恵が宿る神は、カントにとって、ソクラテス以来の哲学者にとっての神であるとともに、聖書の伝える神でもある。第三章第三節でも言及する、「知恵のはじめ」としての自己認識を問題とする「人倫の形而上学への準備草稿」の箇所には、『旧約聖書』の「詩篇」と「箴言」の一節をおそらくは意識しつつ、「神を畏れることが知恵のはじめ

ある (Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang) 、『私が究極目的からは始めるなら客観的に、だが主観的にはそれは「君自身を知れ (nosce te ipsum)」という命題である」(XXIII 402f.) とある。知恵と究極目的は客観的には、有徳な人間が畏れる神 (vgl. V 260) のうちにあるが、ただ人間にとって「主観的には」、おのれを知ることこそが「知恵のはじめ」である。カントの理性批判や「哲学すること」も、こうした神的な知恵と人間的な知恵の緊張関係のなかで展開されたいとなみであつたようにおもわれる。第三章ではこうした見通しのもと、カントにとっての哲学の学問性の問題と、カントの「哲学すること」の内実をあらためて考えてみるために、カント哲学における知恵の理念の内実と位置づけを検討する。

二 徳と倫理学——「徳論」としての倫理学と「真の幸せ」

ところで知恵とともに理念とされる徳は、知恵とまったく異なつたものではない。ともに究極目的や最高善に適合した存在者の態度を指すかぎりでは、両者は等置されることもある。『人倫の形而上学・徳論』の「徳論への序論」によれば、徳とは「自己の義務を遵守するにあつての、人間の意志の道德的な強さ」のことであり、この強さは「本来的な、すなわち実践的な知恵と呼ばれうる」。というのも知恵とともに徳もまた、「地上において人間が現に存在していることの究極目的を、自分の目的とする」ものだからである (VI 405)。ただそれらを備えうる主体の範囲に関して、知恵と徳には根本的な違いがある。本来的には神にのみ属する知恵とは対照的に、徳は人間においてだけ存在する。一種の「強さ」である徳は、それが戦うべき自己のうちなる敵の存在を前提とするからである。それゆえ人間とは違い、反倫理的な傾向性をそもそも持たない「有限だが神聖な存在者」(天使のことだろうか)については、徳と悪徳は語られないから、「徳論は存在せず、倫理論 (Sittenlehre) だけがある」。有限にして神聖でもない人間にとってのみ、徳も悪徳も、また徳論も存在し、逆に「人間の道德性は、その最高の段階においても、徳以上のものではありえない」(VI 383)。つまり徳の理念は、知恵や神聖性の理念とは異なり、人間存在の倫理的な善さにのみ関わる理念なのである。³⁾ この徳の理念に照らして、カントにとっての倫理学の学問性の問題を検討することが、第四章「徳と倫理学」の課題である。

「世間の知恵」から「学的な生の知恵」へと、カントによる強調点の移動が認められる知恵に対し、徳については、倫理学という学との連関の点でも、また人間の生一般、あるいはカント自身の生との結びつきという点でも、批判期以前からの一貫性を認めることができる。まず倫理学との関わりでは、カントは一貫して、徳についての理論＝徳論こそが、

本来の意味での「倫理学」であると考えていた。公刊著作でカントの「徳論」がはじめて展開された、『人倫の形而上学・徳論』の「徳論への序論」の冒頭では、古代において「倫理、理論一般」を意味した「倫理学 (Ethik)」という語が、次第に法論を除く徳論の部分のみを指すため用いられるようになった、古代以降の倫理学の傾向に正当性が認められ、Tugendlehre と ethica が等置されている (VI 379)。そしてこうした徳論＝倫理学という見解は、『人倫の形而上学』の時期になってはじめて生じたものではない。六〇年代の講義録「ヘルダーの実践哲学」ではすでに、外的立法が可能な法に対し、徳が内的な善さに関わるものであるかぎり、「倫理学を徳論によって説明することは正当である」(XXVII 13)とされている。また前章でも取りあげた七〇年代の講義録「ボヴァルスキーの実践哲学」や「コリンズの道徳哲学」でも、法論との区別の観点から、「倫理学はそれゆえ徳論である」(XXVII 163, vgl. XXVII 143)、「倫理学は徳論とも呼ばれる」(XXVII 300)とされている。さらに同様の見解は『基礎づけ』の時期の講義録でも維持され、「倫理学は、その道徳性に関しての、行為の判定と規定の学である。法論は、その適法性に関しての、行動の判定の学である。倫理学は徳論ともいう」(XXVII 1327)、「倫理学あるいは道徳哲学は、徳論もしくは本来の倫理学 (eigentliche Ethic) であるか、法論であるかである」(XXIX 630)とある。実践哲学を法論と徳論に区別し、後者の徳論こそ本来の「倫理学 (エチカ)」であるとすることは、前批判期から晩年の『人倫の形而上学』まで一貫したカントの考えであった。また徳の問題はカントにとって、倫理学という学問の内部の一問題には尽きない、人間の生の価値／無価値そのものに関わる問いでもあった。一七五三年に告知されたベルリン・アカデミーの懸賞論文の課題を機縁とする、「オプティミズム」を問題とする「覚書」で、三十歳前後のカントは徳について次のように書いている。

徳の真の報酬はたましいの内的な静けさであり、その他の善はこの静けさを破壊するかだめにするかである。学識も、死後の名声も、富も、これらすべては真の善を備えていない。だから徳だけが真の幸せをなすのであり、徳は、充足のうちにも、欠乏のうちにも、すすり泣きのなかにも、悦びのなかにも、満足させる何ものかを見出す。

(XVII 230; Refl. 3703)

学識や名誉や富ではなく、ただ徳だけが、いかなる状況でも失われない内的な静けさと満足を、「真の幸せ (das wahre Glück)」を人間にもたらす。このようなメモを残した青年

は、老哲学者となった四〇年ほどのちに晩年の『人倫の形而上学』で、徳という「強さ」を所有することでのみ、「人間は自由であり、健全であり、豊かであり、王者等々であり、偶然によっても運命によっても喪失を被ることはありえない。なぜなら、その者は自身自身を所有しており、有徳な者がその徳を失うことはありえないからである」(VI 405)と書くことになる。徳だけが人間の生にあつて、決して失われない真に善きものであるとする視点は、長い年月の経過と思想の変遷を超えて、一貫している。「ひとが享受するもの」を基準に評価するなら、人間の生の価値などは「ゼロ以下に低下する」とためらいもなく断言する(V 434 Ann.)カントにとって、「真の幸せ」をもたらし、真にひとを「豊か」にするものという徳のイメージは、その生を深い部分で支え続けたものであったかもしれない。とはいえ徳が同時に、倫理学という学の根本的な主題でもあるかぎりでは、そうした人間の生との深い結びつきが語られるだけでなく、その「教え」の可能性が問われなければならないはずである。実際、『人倫の形而上学・徳論』の「方法論」でカントは、「徳は教えられるか」という古代以来の倫理学の根本問題を、あらためて取りあげている。そこでカントは、「徳は教えられるし、教えられるべきでないこと」は、徳が生得のものではないことから「ただちに帰結」し、「徳論はしたがって理説である」(VI 477)と主張する。徳論が、つまりは狭義の倫理学が理説であり、カント的な意味での学でありうるのは、徳が「教えられる」からなのである。たもちろん「哲学を／哲学することを学ぶ」の場合と同様、徳は「教えられる」というカントの発言に関しても、その意味を正確にとらえるには、いくつかのことがらを検討しなければならない。徳とは何か、またそれを「教える」とは何を意味し、そしてそれはいかにして可能なか、といったことが明らかにされる必要があるであろう。第四章では、倫理学という学の根本的な可能性と不可能性に関わる「徳は教えられるか」という問いをめぐるカントの思考に、徳の理念の内実と位置づけを検討する作業を通じて光を当てたい。

第二部序章 註

¹ 坂部恵『『視霊者の夢』の周辺』第3節、「人間学の地平」第3節『著作集』第一巻、一〇四、二九頁。また「人間学の地平」への注81『著作集』第一巻、六九頁も参照。

² この表現を重視することについては、宇都宮(一九七八)、四五、四六頁、宇都宮(二〇〇六)、六〇頁を参照。

³ 『実践理性批判』の「序言」でカントは、「弁証論」の部分では「知恵の理念を神聖性の理念から」区別したが、この両者は「根本においてまた客観的には同一」であり、「弁証論」では知恵の語を、「徳」という表現」がよりよく示すであろう、「主観的に特質として人間に属するとされる」意味で用いた、と断っている（V II Ann.）。つまり「知恵」は、客観的には「神聖性」と同じものであるが、「主観的に」人間に属するものとして考えられているかぎりでは、「徳」とも呼ばれうるのである。なお徳と神聖性の対比は、第四章第二節でも問題とする。

第三章 知恵と哲学——体系と自己認識をめぐる

はじめに

ひとは哲学を学ぶことはできず、学びうるのは哲学することだけである。

カントが『純粹理性批判』でこのように説き、またフッサールがこうした見解に反発を示したことは、よく知られている。そしてしばしば指摘されるように、カントの右の見解の背景には、「知恵 (Weisheit)」という理念がある。『純粹理性批判』で学ぶことができないとされるのは、過去の哲学体系にのみ依拠する「歴史的認識」としての哲学や、認識の論理的完全性のみを求める「学校概念」としての哲学とは区別される、カントにとって本来的なあり方をした哲学である。自分の理性を源泉とする「理性認識」としての哲学、それも誰もが関心をよせる「世界概念」による哲学が、その哲学に他ならない。つまり学者の関心事のみ扱う「学校概念」としての哲学から区別される、学校を超えた人々の一般的・必然的な関心事を扱う「世界概念」による哲学は、学ぶことができないのである。そして同様の哲学の区分が見られる『イェッシェ論理学』の「序論」では、「スコラ的な意味」での哲学は、熟練にのみ関わる「熟練の教え」であるが、これに対し「世界概念」に関する哲学は「知恵の教え」であり、本来の哲学者は「知恵の教師」であるとされている(IX 24)。ひとは哲学を、それが「知恵の教え」であるかぎり、学ぶことはできない。

こうした事情をどこまで意識していたかは分からないが、フッサールの議論でも、知恵への志向の有無が重要な論点をなしている。フッサールによれば、歴史上の諸哲学は、「知恵への衝動 (Weisheitstrieb)」がその創始者たちを支配してきたかぎりでは、「世界観哲学」であった。こうした「世界観哲学」から、これまで混同されてきた、「厳密な学」であることを目指す「学的哲学」は峻別されねばならない¹。フッサールにとつては、哲学を学ぶことはできないと語ることは、哲学の非学問性を告白するに等しい。知恵ではなく、「厳密な学」を目標としてのみ、哲学は客観的に教え学ぶことのできる、ひとつの学たりうることになるのであろう。さて、こうした見解と対照させるなら、知恵を求めながらも、学としての立場も手放さないところに、カントの考えるあるべき哲学の特色があるようにおもわれる。それでは、そこで求められている知恵とは、いかなる知なのだろうか。

本章はこうした関心のもと、カント哲学における「知恵」の内実と位置づけを検討する。ただカントは知恵の語を多様な文脈で用いており、また知恵という主題がカント哲学の全体像に関わる問題であるかぎり、そのあらゆる側面を取りあげることにはできない。そこで、

カントにとっての知恵の原型的なイメージと、批判哲学における知恵の位置づけを確認したうえで、最後にこの知恵との関係において、カントの「哲学すること」の実際をよく確認することができる。筆者が考える場面を選び、検討を加えることにしたい²。

一 ふたつの原像

一般に哲学史の文脈において「知恵」とは、代表的な事典によれば、「一方では人間の経験に基づき、他方ではその神的な起源が強調される、卓越した知」³を意味する。人間の生のあらゆる面にわたる経験に基づく、特別に高い価値段階にある人格的な習性を「知恵」と呼ぶフッサールの定義⁴は、右の説明の「一方」の部分に対応する伝統を、適切に表現したものであるだろう。これに対し、本源的には神に属する知であるという含意を保持しつつ、人間にあっても経験に由来しない、学そのものの価値の尺度たる「理念」であるとする点に、批判期におけるカントの知恵の理解の独自性があるようにおもわれる。

ところで、カントは弁神論を問題とする一七九一年の論文で、神に属する「最高の知恵」と、人間の与りうる真正な知恵、つまり神の意向に対する私たちの要求が、必然的に制限されていることを洞察する「消極的な知恵」という、ふたつの知恵の概念を導入している(VIII 263)。そしてこうした神と人間の知恵には、それぞれ前批判期の思考に原型を求めることができる。前段落の末尾で述べたことを確かめるまえに、まずは前批判期の著作に、カントにとっての知恵の原型的なイメージを探っておきたい。

まず神の知恵という論点を求めて視線を遡らせれば、一七五五年、カントが三〇代初頭の頃の『天界の一般自然史と理論』にまで行きつくことができる。ここでは自然における調和や目的と手段の連関をめぐり、それらを可能にする神の配慮が自然自体に内在していることを説く場面で、「知恵」の語が登場する。大気と水と熱はおのずと、外から介入せずとも、風を吹かせ雲を生み、やがて雨を降らせて大地を潤す。このように物質は、いわゆる「盲目の機械的作用」によっても、「最高の知恵の計画であるかに見える、整然とした帰結をもたらす」(I 225)。こうしたことが可能になるのは、当時のカントによれば、万物の共通の起源が神の知恵にあるからである。それ自体で調和を示す自然はそのあらゆる特性を、「無限の知性と自立的な知恵」から引きだすのだ(I 334)。ただここで強調されるのは、自然に内在した法則の源泉としての知恵であり、自然に外部から介入する作用としてのそれではない。後者の意味で知恵を持ちだすことへの批判もこの作品には登場する。つまり自然法則から調和は導きだせないと考えて、「調和と有用な目的を含む自然のあらゆる配置

に、神の知恵を直接に適用する」者は、あまりに視野が狭くかざられている。宇宙全体という規模では、「一般的自然法則」こそが秩序を生み、またこの法則は神の知恵に由来するのだから、「全自然は必然的に最高の知恵の結果である」と、若きカントは主張する(1346f.)。

「神の知恵」を自然現象へ直接適用することへの批判は、一七六〇年代前半の『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠』[第二部]の自然神学論で、より詳しく展開されている。ここでカントは事物の神への依存性を、神が事物の内的な可能性の根拠であることによる「非精神的」なものと、神が可能なもののなから、現に存在すべきものを選んだことによる「精神的」なものに区別する(II 100)。「知恵ある選択 (weise Wahl)」や「知恵」の語は後者の関係を指示するが、これらの概念を際限なく適用することへの批判と、諸物の可能性自体が神へ「非精神的」に依存していることの強調が、ここでの自然神学論の主要な論点である。人びとは完全性と美への傾向を示すものを、「神の知恵の必然的な対象」として考察してきたが、可能なものの根源でもある「把握しえない存在者の帰結」と見なしてはこなかった(II 151)。だが「神の知恵」を安易に持ちだす自然神学は、自然の探究の妨げとなりかねず、また物質を秩序づける「職人」の存在は証明できても、「創造者」の存在は証明できない(II 119ff.)。一般的法則に従った、諸本性の調和したあり方は「まず何よりも事物の可能性のうちに」、またその可能性の根拠でもあるかぎりでの神のうちに見出されねばならず、そうした可能性を前提としてのみ「知恵は働きうる」(II 151)。もちろんカントの自然神学の方法でも、自然の統一から「神の知恵」は推論されるけれども、ただ「知恵ある選択」を原因として、統一を導きだすのではない。自然の統一はあらゆる可能性の根拠であり、自分の「偉大な知恵の根拠」でもある「最高の存在における根拠」から導きだされるのであり、つまり統一が導出されるのは「知恵ある存在者からではあっても、その知恵によつてではない (wohl von einem weisen Wesen aber nicht durch seine Weisheit)」(II 119)。

以上のように知恵の語はまず、神に属する知としてカントの著作に登場する。もちろんこうした用法はカントに特有のものとは言えず、またカントはこの概念の適用を制限する方向に傾いてもある。ひとまずここでは、前批判期のカントが知恵の語を、自然の多様なものを目的論的に統一させる知の意味で用いていたこと、またその知恵を、自分の哲学的立場により制限し位置づけることが早くから問題となっていたことを確認しておきたい。

それでは他方の、人間の「消極的な知恵」について事情はどうだろうか。この点では、刊行時期は六〇年代も半ばを過ぎる『視靈者の夢』が注目に値する。従来の形而上学への

徹底的な懐疑が展開され、また批判期に通じる新しい哲学のかたちも提示されているこの作品の末尾で、人間的な知恵が問題とされている。ここで「知恵」は、好奇心をそそる知識をむやみに求めるのでなく、人間に与えられた無数の課題のなから、「その解決が人間にとって重要である課題を選びだす」ための知とされる(II 369)。ところで本当に大切なものを理性的に選ぶには、無くてもすむものや不可能なことを見極める、いわば消極的な知があらかじめ必要となる。だから知恵に至った理性は、「定期市で商品に囲まれたソクラテスの口吻を借りて晴れやかに、それにしても僕の必要としないものが何と多くあるのだろ、と語る」(ibid.)のだ。ディオゲネス・ラエルティオスの伝える、このソクラテスの逸話(『哲学者列伝』第二巻二五節)を引きつつ、カントは新しいかたちの形而上学、つまり不要な思弁と解決が必要な課題の境界を、また人間が知りうることの限界を見定め、「知恵の侍女」(ibid.)となる形而上学を構想する。「人間理性の限界についての学」(II 368)こそが、知恵に仕える新たな学に他ならない。

「知恵の侍女」としての、画期的な学のかたちをカントが語りだす場面で、ソクラテスの名が登場するのは偶然ではない。カントにとっては誰よりソクラテスこそが、人間的な知恵を体現する人物であったからである。たとえば七〇年代頃の講義録「哲学的エンチュクロペディー」⁵でソクラテスは、「思弁としての哲学と知恵としての哲学を区別した最初のひと」、さらには好奇心のためではなく、「私たちに知恵を教えるために」哲学を用いた人物とされている(XXXIX 9)。また本章冒頭で触れた『イエッシェ論理学』によれば、ソクラテスとは、「そのふるまいが知者の理念(Idee eines Weisen)に最も近づいた、唯一のひと」(IX 29)なのである。

このようにカントにとっての知恵の原型的な像は、主要なものとしては、先に概観した神の知恵とともに、無用な思弁を退け哲学の真の主題を選びとる、ソクラテスの知恵に見いだすことができる。もちろんこうしたソクラテス像も、たとえばピエティズムスなどにおける当時のソクラテス理解に照らせば、ごくありふれたものにすぎなかったかもしれない⁶。それでも、これらの知恵の原像が「理性批判」の哲学者の思考において、いかなる位置づけと意義を得ることになったのかは、問われるに値する問題ではないだろうか。

二 哲学の虚焦点

ところで哲学は学ぶことができないとするカントの見解も、前批判期以来のものである。六〇年代中頃の有名な「講義計画予告」によれば、大学までの学校教育で学びに慣れた若

者は、大学に入ると「哲学を学ぼうと考える」。だがそれは不可能であって、むしろ「いまや哲学すること、を学ぶべき」なのだ (II 306)。ただカントは一時期、哲学のこの特性を、批判期とは異なり「技術 (Kunst)」や「天才」という概念と関連づけて考えていたらしい形跡がある⁷⁾。たとえば『純粹理性批判』よりは『視靈者の夢』や先の「講義計画予告」に近い時期の講義録「ブロンベルクの論理学」によれば、学は学習できる「模倣の学」と学習できない「天才の学」とに区分することができ、「哲学と哲学する技術は」、数学とは違って「学習されうることはありえない」(XXIV 53)。また同時期の講義録「フィリピの論理学」にも、数学は模倣だけが必要とするけれども、「哲学には、諸美術 (schöne Künste) にと同様に、天才が要求される」とある (XXIV 494) ⁸⁾。

これに対し、文脈によつては「技術」と対比される「知恵」と結びつくのが、批判期のカントによる哲学の定義である。それも「理念」とされる、知恵の概念としての身分が、哲学の学問性をめぐる批判期のカントの見解を根底的に規定してもいる。もちろんこの時期にも進展はあり、批判期の哲学論が展開される主要な箇所である、『純粹理性批判』「方法論」の「純粹理性の建築術」章 (以下「建築術」章) と、本章冒頭で触れた『イェッシエ論理学』の「序論」にも、後者では知恵の語が頻出するのに対し、前者では知恵の語はそれほど目立たないという違いがある。そこで本節では「建築術」章の論述を、『イェッシエ論理学』「序論」の論述も考慮しながら検討することで、批判期のカントの哲学論における知恵のあるべき位置づけを考えたい。

哲学のまえに、まず学一般の定義を確認しておく、カントは「たんなる寄せ集め」である学以前の「通常の認識」に対し、多様な認識がひとつの体系をなすことに、学の要件を見ている。「建築術」章によれば、「通常の認識をはじめて学とする」のは「体系的統一」であり、体系とは「ひとつの理念のもとでの多様な認識の統一」のことである (A832/B860)。理念が多様な認識を統一して体系とし、認識一般を「学」とする。『イェッシエ論理学』によれば、体系は「部分に先立つ全体の理念」に基づき (IX 72) 、学にあつてひとはまず、「全体の理念」に目を向けねばならない (IX 93)。さらに「建築術」章によれば、学に関わる理性概念は「目的と、目的に合致する全体の形式」を含み、学の全部分は「目的に連関する」(A832/B860)。学の全体をその目的が規定し、目的による体系的統一が学の本質的な条件をなす⁹⁾。

さてあらゆる認識は、所与と原理という源泉の違いにより、「歴史的認識」と「理性認識」に区分される (A835f./B863f.)。後者の理性認識については、「概念による／概念の構成

による「認識という」、「哲学的／数学的」認識の区別がよく知られているが、学の目的の性質によって、カントにとつての本来的な哲学と、他の諸学を区別することもできる。つまり前者の「世界概念」による哲学は、人間理性にとつて必然的な目的に基づくが、他の諸学の目的は任意のものである。「世界概念」という観点からは、哲学とは「あらゆる認識が、人間理性の本質的目的に対して持つ連関についての学（人間理性の目的論）」であり、そこで哲学者とは「人間理性の立法者」である（A 839 / B 867）。これに対し「学校概念」としての哲学は、「ある種の任意の諸目的に対する熟練についての学」（A 840 / B 867 Anm.）であるにすぎず、これに従事する者は「理性技術者（Vernunftkünstler）」である。また数学者と自然科学者、論理学者も「理性技術者にすぎない」（A 839 / B 867）とされるが、これも数学等の目的が任意のものだからであろう。それゆえ世界概念による哲学は、「唯一の最上な内的目的」に基づく「建築術的統一」を備えるが、学校概念としての哲学を含む他の理性認識を扱う諸学は、「様々な任意の外的目的」による「技巧的統一」（A 833 / B 861）を持つにとどまるはずである¹⁰⁰。

任意の目的のため、理性認識を技巧的に統一しつつ学ぶ者は「理性技術者」である。これに対し、理性認識を建築術的に統一する、「唯一の最上な内的目的」や「究極目的」（A 840 / B 868）に対応する知を、カントは「知恵」と呼ぶ。たとえば『判断力批判』第八五節では、「技術、悟性（Kunstverstand）」が「ばらばらな諸目的」に、「知恵」が「究極目的」に対応づけられ（V 441）、前節冒頭で触れた一七九一年の論文にも、「あらゆる事物の究極目的」と「任意の諸目的」の区別に基づく、「知恵」と「技術」の対比的な定義が見られる（VIII 256 Anm.）。『純粹理性批判』で「知恵」は、「あらゆる可能な諸目的の必然的な統一の理念」と定義される（A 328 / B 385）。この諸目的の必然的統一を成り立たせるのも「究極目的」であるはずであり、またこの知恵という統一の理念こそ、本来の哲学者のあらゆるいとなみが方向づけられている点を、つまり「最大の統一」を作りだすのに役立つという「虚焦点」（A 644 / B 672）をなすはずである。だから「建築術」章の末尾でも説かれるように、カントが「真正な意味で哲学と名づけうるもの」は、「すべてのものを知恵へ、それも学の途によって関連づける」のだ（A 850 / B 878）。「様々な任意の諸目的」のための規則を与える「理性技術者」であるにすぎない、「スコラ的な意味」での哲学者に対し、本来の哲学者は「知恵の教師」であり、世界概念による哲学とは、人間理性の最終的な目的を示す「完全な知恵の理念」であるとする、『イェッシェ論理学』「序論」の哲学論（IX 24）は、『純粹理性批判』では背景にとどまりがちな、以上で確認してきた哲学と知

恵の連関を、明確に展開したものと見ることができるだろう。

さてこうした学問論・哲学論は、『純粹理性批判』のなかでもとりわけ目的論的な発想が色濃い箇所であるが¹¹、この時期のカントにとっても、世界の建築者にして立法者である神の知恵¹²が、目的論的な統一を可能にする知の典型的な像であったはずである。『純粹理性批判』でも、自然の体系的統一の源となり、また万物を最上の目的のために秩序づけるという、「立法的理性(原型的知性)」(A 695 / B 723)や「神の知恵」(A 699 / B 727)について語られている。もちろんここでは、こうした知恵の背後に実在的な根拠を探ることとはもはや問題とされず、そうした知恵が、人間の自然探究を秩序づけ促進する、統制的理念であることが強調されることになる。本来的な哲学の虚焦点をなす知恵も、ひとつの理念なのである。

ただ以上で見てきた知恵と哲学の関係にも、カントにのみ固有なものを見いだすことは、やはり難しいかもしれない。「建築術」章での目的論的な学問論と、アリストテレスの学問論の親近性は、すでに多くの論者が指摘してきている¹³。また様々な歴史的文脈や、カント哲学内部での諸概念の布置関係をいったん括弧に入れても、部分的な諸学の知を知恵によつて全体へと統合する学という規定自体、今日でも一般に広く共有されうる、ある典型的な哲学観と見ることができるかもしれない¹⁴。ただこうした立場を支えるものを、本章の残された部分では考えておきたい。本章の第一節で確認した知恵の原型的な像は、多様を目的論的に統一する神の知恵とともに、不要な思弁と哲学の真の主題の境界を見極める、ソクラテスの知恵であった。後者も批判期の哲学論において、無くてもすむ任意の目的ではなく、「究極目的」である「人間の全使命」(A 840 / B 868)を哲学の目的とする点に活きているが、こうした目的への関与も、私たち人間にあっては、ある探究を前提としているのではないだろうか。先に言及した講義録「ブロンベルクの論理学」では、「多くのことを知ることは私たちに必要ではない」という判断とともに、「私たちの最善の認識は、私たち自身を知ることであり、人間がすべての哲学の正しい対象である」とする主張が、その知恵を示すものとしてソクラテスに帰せられている(XXIV 212)。究極目的を見定め、真正な知恵に与るためにも、私たちは自己と人間を知らねばならない。それでは知恵を志向しつつ自己を知るとは、「理性批判」の哲学者にとってはいかなるいとなみであったのか。続いてこのことが問われねばならないだろう。

三 知恵のはじめ

批判期のカントにとって知恵は、具体的には与えられない理念である。この知恵の概念としての身分が、哲学の学問性をめぐる批判期のカントの見解を根底的に規定している。あるときはたんなる思弁との区別のため「知恵」と結びつき、あるときは受動的な模倣と区別するため「天才」と結びついていて、哲学の学問性をめぐるカントの思考は、批判期における理念としての知恵と哲学との結びつきに収斂していったようにおもわれる。歴史的認識としての哲学なら、過去の哲学体系を覚えこむことで学ぶことができ、また数学や自然科学と同様、ひとが「理性技術者」として従事する学校概念としての哲学であれば、到達可能な任意の目的のため諸々の認識を獲得していくことで学びうる。これに対し、知恵が理念であるのと同様に、本来的な哲学は「ある可能な学のたんなる理念であり、これは具体的にはどこにも与えられていない」(A 838 / B 866)。そして、「哲学はいまだ与えられていない」という理由からしてすでに、ひととは哲学を学ぶことはできなく」(IX 25)。

だがこうした事情は、カントにとっては学としての哲学の必要性を否定するものでなく、むしろ到達しえない知恵のためにこそ、学が必要であるとされる。『純粹理性批判』ではあまりいまいさが残った、知恵の位置づけが明確にされる『実践理性批判』で、知恵と学の必然的な連関が強調されている¹⁵。ここで「知恵」は、「世界の創造における神の最終目的」であるとされる最高善と関係づけられ、「理論的に見れば最高善の認識を、実践的には意志が最高善に適合することを意味する」と定義される(V 130f.)。また哲学は知恵とともに、不斷の努力の目標である「ひとつの理想」なのであって、ひとが「知恵の教師」を意味する哲学者を自称することは「うぬぼれ」であるとされるが(V 108f.)、他方では哲学という学だけが、私たちに知恵の方角を確実に指し示すものであることも強調されている。「知恵への途」は、それが安全に通れる途であるべきなら、「私たち人間にあっては、必ず学を通らなければならない」(V 141)のであり、「学(批判的に探査され、方法的に導かれた)」こそが、「知恵の教えに通じる狭き門」(V 163)なのである。それゆえたとえば、哲学が知恵を目標とすることを取るか、それとも哲学が学であることを選ぶかという二者択一は、カントには受け入れられないものであっただろう。学から切り離された知恵も、知恵へと方向づけられることのない学も、カントの求めるものではない。「学を欠いた知恵」は、ひとが掴んだとおもう瞬間にはすでに消え去っている「完全性の影絵」にすぎず、また学が「内的で真の価値を持つ」のは、ただ「知恵のオルガノンとしてのみ」なのだ(IX 26)。

ところでカントにとって哲学の学問性を保証するのは、その体系性ととともに、人間理性

の自己認識の作業である「理性批判」の遂行であった。人間の理性は「すでにその本性の傾向によって弁証論的」(A 849 / B 877)であり、理性批判という自己認識の作業を欠けば、ひとを知恵と究極目的から遠ざける弁証論に陥る。究極目的を見失わせる思弁である、『純粹理性批判』で問題とされた理論理性の弁証論はよく知られているが、『人倫の形而上学の基礎づけ』によれば、実践理性においても弁証論は生じる。つまり、ひとが最高善に与る不可欠の条件をなす道德法則の妥当性を、理屈をこねて引き下げるという「自然的な弁証論」が生じ、理論理性の場合と同様、「私たちの理性の完全な批判」だけが確かな解決を与える。こうした意味で「知恵」はやはり、「学を必要とする」のである (IV 405) ¹⁶。

さてカントは九〇年代後半の『人倫の形而上学・徳論』の第十四節で、「道德的な自己認識」を「あらゆる人間の知恵のはじめ」としている (VI 441)。以上で駆け足で確認してきた知恵と自己認識の連関の構造が、この節を中心とする『徳論』の自己認識をめぐる論述には、凝縮されて示されているようにおもわれる。そこで、理論理性に関しての自己認識との対応関係に留意しつつ、最後にこの「道德的な自己認識」の問題を検討したい。

『徳論』の第十四節で「知恵のはじめ」とされているのは、「任意の目的」に対し自分が有能であるか否かをではなく、こころの善悪を知る自己認識、それも「こころの測りがたい深み（深淵）にまで迫ることを求める」自己認識である。ここで「知恵」は、「ある存在者の意志が究極目的に一致することに存する」とされているが、この知恵のために右の自己認識が必要である理由として、消極的なものと積極的なものが挙げられている。一方ではまず、究極目的に意志が合致することを妨げる、悪しき意志という「内的な障壁を取り除くこと」が、他方ではまた、善き意志という「根源的素質」を展開することも、知恵のために必要なのである¹⁷。後者の点に関して「道德的な自己認識」は、次の第十五節によれば、「人間を尊敬に値するものとする」という善への素質を自己のうちに見出し、「自身を狂信的に軽蔑すること」を追い払う（以上、VI 441）。また『徳論』の「方法論」でも、個々の義務についての教育の締めくくりに、いかなる場面でも義務を果たしうる自己の力を意識させることが持つ、教育的効用が説かれている。自己内のこうした力と根源的な善き素質の意識は「魂を内的に動か」し、そうした何よりも卓越した説明しがたいものを見出す、「この自己認識における把握しがたさ」は、「魂を高揚させる」のだ (VI 483)。

だが「こころの測りがたい深み」に迫る自己認識はそのまえに、自己のうちに巢食う、根深い悪への素質を見いださざるをえないだろう。「道德的な自己認識」は、度外れな自己蔑視とともに、自分の道德的価値の吟味を経ることのない「自己愛に満ちた自己評価」に

も対立する (VI 441)。そして『実践理性批判』で指摘されていたように、「自己愛」を制限し、また自己愛に基づく不当な自己評価である「うぬぼれ」を打ち破るものは、ひとを「謙抑」にするだろう (vgl. V 73-75, 78f.)。「知恵のはじめ」をなす自己認識は、ひとを謙抑にし、しかしまた魂を高揚させる。さて『純粹理性批判』によれば、理性批判の効用はもっぱら消極的なものであり、その効用は理性に限界を定め、限界を踏み越えることで生じる誤謬を防ぐ「訓練」という点に存する。そしてこの「訓練」を欠けば、人間理性が逸脱と誤謬に陥らざるをえないという事実は「人間理性を謙抑にする」が、しかし自分でこの「訓練」を課すことができ、また課さねばならないという事情は、「理性をふたたび高揚させる」のだ (A 795 / B 823)。こうした、落胆につづく高揚、下降を通じての上昇という運動が、カントの説く自己認識に特有のダイナミズムをなしているようにおもわれる。

さて知恵との関係では、自己内の悪と過ちの根を直視する、自己認識の消極的な側面がとくに重要であろう。こと他者に関しては、その欠点を暴くのではなく、その評価を和らげまた口をつぐむことで、「他者の欠点の上に人間愛のヴェールを投げかけること」こそ、徳義務であると語る (VI 466) カントは、だが自己についてはその正体を覆う一切のものを取り去るべきであると説く。たとえば『実用的見地における人間学』では、「他者の側での善の仮象」は有益でもありうるが、自己内の同じ仮象は端的に有害であり、「自己愛がそれにより私たちの道徳的欠陥を覆い隠すヴェール」を剥ぎとるべきであると説き (VII 153)、また『徳論』第十四節の前後に対応する、「人倫の形而上学への準備草稿」の部分にも、次の一節を書き遺している。晩年の作品を準備しつつある、この哲学者のまなざしはあくまで厳しい。

君自身を道徳的に認識せよ、自分の道徳的性質に関して君はどのような人間であるのか、君自身を探究せよ、君の性格の劇中の仮面を取り去れ (lege die Maske in der Theatervorstellung deines Characters ab) 、そして自分を嫌う、いやそれどころか軽蔑さえする原因を、君があるいは有していないかどうかを見よ。 (XXIII 403)

求められているのは道徳的な自己認識、それも自分の性格を覆う「劇中の仮面」を外し、自己嫌悪と自分への軽蔑の原因をも暴きだす自己認識である。ここで「仮面」の意味するところを、すこし考えておく必要があるだろう。この「準備草稿」の同じ主題に関係する別の箇所では、「君自身を認識せよという神託」という語に、「経験的に、人間学に従って」

ではなく「合理的に」、また「真の究極目的」に関わる「理性能力に関して」、という限定が加えられ、その自己認識がまず「真の謙抑」を、つづいて自己の素質の「崇高なあり方の意識」をもたらすとある (XXIII 402)。右に引用した箇所で要求されているのも同じ自己認識、つまり「人間学に従って」のそれではなく、究極目的に関わるかぎりでの自己認識であろう。さて『実用的見地における人間学』の冒頭によれば、人間学の知の根底的な基盤をなすのは、「自分の町や国のなかまとの交際」(VII 120)であった¹⁸。「知恵のはじめ」をなす自己認識は、こうした基盤を有する人間学的な知を越えて、自己のさらなる深みに迫らねばならない。つまり、様々な「交際」や人間関係が生起する、いわゆる世間や人生という「劇場」で身にまとう「仮面」をもぎ取り、ともすればそうした仮面のもとに隠れこもうとする自分の姿を、目をそむけずに、その奥底に至るまで凝視しなければならないのだ。

『純粹理性批判』が暴きだした弁証論は、人間理性にとつては偶然的な、ときに表面化することもある誤謬などではなく、「人間理性のうちに深く隠されている源泉」(A309/B366)を持つものであった。知恵への途を拓く理性批判と自己認識とは、人間理性と自己の隠れた深みへの沈潜である。そして、神の知性を原型とする、知恵という理念をはるかに仰ぎつつ、知恵への歩みを妨げる傾向が堅く根を張る自己のうちに、どこまでも深く深く探り究めること——何よりこうした姿勢こそが、私たちがカントから学ばねばならず、また学ぶことができる、カントにとつての「哲学すること」であつたのではないだろうか。

おわりに

神のみが本当の知者であり、人間にあつて最も知恵ある者とは、自分が知恵に関して何の価値もないことを知っている者である。

知恵と哲学をめぐる思考の基調をなしていたのは、カントにおいてもやはり、いわばこうしたソクラテス以来の、神と人間の知恵の隔絶の意識であつた。そして批判期には理念とされる知恵の概念としての身分が、カントの考える哲学の学問性を根本的に特徴づけることになる。またこの知恵の理念は、批判期のカントが主に向きあわねばならなかった、人間の知をめぐるふたつの事象とも密接に関連している。それはひとつには、近代自然科学の圧倒的な成果であり、もうひとつには弁証論を生み、適正な限界と自分の使命からたえず逸脱しようとする、人間の知の奔放な力である。こうした哲学の問題状況にあつて、知恵は、自然の探究をも包摂し秩序づける理念として位置づけられ、また後者の力と対峙

するために、「知恵のはじめ」として、厳しい自己認識が要求されることになる。

もちろん「知恵のはじめ」をなす自己認識も、カントにとっては孤立した自己のうちで完結したいとなみではなく、誰もが関心をよせる「世界概念」による哲学へと方向づけられている。ただ神ならぬ人間には、全体を適切に配慮する視点を取りつつけることはできず、高く掲げられた世界概念や知恵の理念は、それらに背を向け狭く特殊な視点に閉じこもろうとする、人間の根深い性向を浮びあがらせる。そうした暗い部分を見据えていたからカントは、万人に開かれた世界概念や知恵の立場に近づく不可欠な出発点として、世間へ出ていくことなく、まず自己のうちに深く覗きこむことを挙げるのである。

さて繰り返えしになるが、若き日に近代自然科学の洗礼を受け、その後も晩年にいたるまで自然の探究への熱意を失わなかったカントにとって、自然科学の知識と、自己認識にはじまる哲学の知恵は排除しあうものでなく、むしろ後者は前者を包みこむ関係にある。こうしたカントにとっては、たとえば自己認識への専心を理由として、自分と関わりのない事象への無関心を装う、プラトンが『パイドロス』篇で描いたソクラテスのような態度は、あるいは縁遠く感じられるものであったかもしれない。それでも、僕は怪物デュポンよりも「さらに複雑怪奇でさらに傲慢狂暴な一匹のけだもの」ではないのかと自問する、このソクラテス¹⁹の、向きあわねばならない「自分」という暗がりに対する畏怖の感覚は、カントにも無縁ではなかったはずである。

第三章 註

※本章は宮村（二〇一二）をもとに、加筆・修正を加えたものである。

¹ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Hua, XXV, 51ff.)

² カント哲学における「知恵」については、包括的な論考として、宇都宮芳明「哲学者と知恵」（宇都宮（一九七八）、三二―六一頁に所収）がある。本章の執筆にあたってはこの論考から最も多くを学んでいるが、カントにとっても知恵がまずは神に属する知であることを明示的に確認し、そのうえで問題を考えたのが、本章の独自の視点である。またソクラテスとカントの「知恵」の共通点を探る研究として、Engstrom(1997)がある。「無条件の善」をめぐる両者の一致点がこの論文の主題であるが、その末尾で問題の存在のみが指摘されている、知恵と自己認識の関係（S. 42f.）を本章では重視し、終盤で検討する。

³ Speer (2004), Sp. 371.

⁴ E. Husserl, a. a. O. (Hua, XXV, 48f.)

⁵ 基になった講義の年代など、この講義録に関する基本的な情報については、城戸（二〇〇四）を参照。

⁶ 当時のソクラテス像については、Böhm (1966) を、とくにピエティスムスの概論部分である S. 55-58 を参照。ただカントの全体系を「実践的に要請する形而上学のため、理論形而上学をソクラテス的に拒絶することの反復」(S. 280) とのみ見る、ベームのソクラテス―カント関係の整理にはやや偏りがあるようにおもわれるが、この点は本章末尾を参照されたい。

⁷ Vgl. Giordanetti (1995), S. 416-22. ジョルダネッティは、批判期の哲学論で天才等の概念が消失する理由を、「才能」や「建築術的」という要素の浮上に見ているが (S. 421f.)、本節は批判期の「建築術」における「知恵」の位置を検討する。

⁸ ただ「ブロンベルクの論理学」のほぼ重複する箇所は、schöne Künste ではなく schöne Wissenschaften となっている (XXIV 299)。とはいえこの場合であっても、schöne Kunst と schöne Wissenschaft を峻別し、後者の存在を否定する、のちの『判断力批判』の議論 (V 304f.) を思いおこすならば、この時点では「技術」と「学」が、また「哲学」が、なお未分化な関係にあることは指摘できるはずである。実際、「論理学への覚書」からは、「哲学的精神は独創的であり、したがって天才 (genie) である」(XVI 66; Refl. 1651) と、「また「哲学することを読む」ことはできても、「schöne Wissenschaften を学ぶことができない」のと同様に、「ひとは哲学を学ぶことはできない」(XVI 66f.; Refl. 1652) と書き記す段階（これらの「覚書」の年代についてアディックスは、六十年代中頃から七十年代中頃のあいだの様々な可能性を想定している）から、「天才は建築術的である」(XVI 136; Refl. 1847) とする段階を経て、「美しいものについての学は存在せず、ただ技術だけがある」(XVI 150; Refl. 1892) とするに至る、カントの試行錯誤の過程がうかがえる（のちのふたつの「覚書」は、一七七六年から七八年頃）。なお「ブロンベルクの論理学」と「フィリピの論理学」の年代と、カント哲学の体系形成上の位置については、石川（一九九六）、二七四、二七五頁、Conrad (1994) を参照。

⁹ 源泉史と発展史の観点から見た、このカントの体系理念の特有性については、Hinske (1991) を参照。

¹⁰ 「世界概念／学校概念」の区分と、「建築術的／技巧的」の区分の対応については、

Tonelli (1994), p. 271-76. を参照。

¹¹ この点を含めて、『純粹理性批判』における目的論の全体的な問題状況については、佐藤 (二〇〇五)、『四一〜四七頁を参照。

¹² Vgl. G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 89 (GP, VI, 622).

¹³ 「建築術(的)」という主題をめぐる、ライプニッツやランベルトらによる当時の議論の文脈と、アリストテレス以来の伝統の連続性については、Tonelli, (1994), p. 250-56, Manchester (2003), p. 195-202 を参照。

¹⁴ たとえば野家啓一氏は、哲学と自然科学の関係の変遷と現状を問題とされる近年の論考で、「局所最適性」を求める諸科学の知識に対し、哲学の「知恵」を「全体最適性」の追求と規定し、その必要性をあらためて強調されている(野家(二〇一〇)、『二〇、二二頁』)。

¹⁵ 知恵の位置づけをめぐる、『純粹理性批判』から『実践理性批判』へと至る展開については、角 (二〇〇八)、第一〇章を参照。

¹⁶ ここでの「弁証論」と「批判」の意義について、筆者は詳しく論じたことがある。宮村 (二〇〇九)、『一六一〜一六四頁を』ご参照いただければ幸いである。

¹⁷ 同じ事柄を裏側から考えてみるなら、自己内のこうした悪しき障壁と善き素質の見あやまりを、最高善と究極目的に対立するあらゆる悪の源と見る余地もあるだろう。N・ポッターは、本章とはちように対蹠的な観点から『徳論』の同じ箇所にも、あらゆる悪徳の源であるという「自己欺瞞」の二形態を読みとり、「根源悪」の理論との連関を示している(Potter (2002), p. 384-89)。

¹⁸ この論点を筆者は、和辻哲郎『人間の学としての倫理学』から学んでいる(『全集』第九巻、五〇〜五二頁)。

¹⁹ Platon, *Phaidros*, 230A (藤沢令夫訳『パイドロス』岩波文庫、一九六七年、十六頁)。

第四章 徳と倫理学——徳は教えられうるか

はじめに

現代倫理学における、いわゆる「徳倫理学の復権」という動向なども手伝って、カント倫理学の性格も徳という古来の倫理学の主題との関係で、近年あらためて問い直されてきている。カント倫理学を義務論の代表と見て、アリストテレスの倫理学説を典型とする徳倫理学に對置するのが、今日では標準的な図式であるだろう。だが他方では、カント倫理学の「徳倫理学」としての側面を強調する研究や¹、アリストテレスとカントの両者が共有する論点や洞察を探究する研究²も登場してきている。また前世紀の前半においても、たとえばM・シェーラーが、その倫理学的人格主義の立場から「徳論が義務論に先行する」としつつ、カントの倫理学説には「本来的な徳論が欠けて」いると批判する一方で、価値倫理学の視点からアリストテレスの徳倫理学を再評価するN・ハルトマンは、アリストテレスの徳倫理学に代表される「古代の倫理学」と、カント（とニーチエ）に代表される「近代の倫理学」の「総合」を、時代の課題を見なしていた³。「カントと徳倫理学」、あるいは「カントとアリストテレス」というテーマは、対立点を強調するにせよ、総合の可能性を探究するにせよ、今後も繰り返し問われつづける倫理学の主題であるのかもしれない。

ただ本章で問題としたいのは、右のような動向においてはほとんど考慮されていない、カント倫理学における徳という主題に関わるふたつの問題である。これらはともに、カント倫理学の根本的特性を、さらには倫理学一般の学問性の問題を再考するうえで、検討する意義のある問題であると筆者は考えている。それはひとつには、徳を理念であるとするカントの見解であり、もうひとつは、「徳は教えられうるか」という問いへのカントの態度である。

すでに第一部の第二章において確認しておいたように、徳は知恵とともに、カントにとつての典型的な理念である。徳も知恵も理念であるから、「誰もが知恵に近づこうと努めるのと同様に、徳に近づこうと努めるのであるが、誰も最高の度には到達しない」(XXVII 463)のである。また徳は、これはこの第二部の序章で確認したように、前批判期から一貫して狭義の倫理学を「徳論」であるとするカントにとって、倫理学の中心的な主題である。徳は一方では、人間が現実には到達しえない理念であるが、他方では「徳論」としての倫理学がひとつの学であるかぎり、徳は何からのかたちで「教えられうる」ものでもなければならぬはずである。こうして「徳は教えられうるか」という古代以来の倫理学の根本問題は、カントにとつても、倫理学という学の可能性そのものに関わる問いとなる⁴。実際、『人倫の形

而上学・徳論』の「方法論」でカントは、「徳は教えられうるし、教えられねばならないことは、それが生得のものではないことからただちに帰結する。徳論はしたがって理説である」(VI 477)と主張している。つまり徳が「教えられうる」ことは、徳論としての倫理学が理説であり、学であることの前提なのである。

さらに同じ箇所によれば、「徳が獲得されねばならないこと(生得のものではないこと)」は、すでに「徳という概念」から明らかであるとされる(ibid.)。徳論＝倫理学の学問性は、徳が「教えられうること」に基づき、また徳が「教えられうる」ことは徳の非生得性に、そして最終的には「徳という概念」に基づくのである。それゆえ「徳は教えられうる」というカントの主張も、その主張の究極的な根拠である徳という理性概念＝理念に照らして検討しなければならぬ。本章の課題は、徳という理念のカント倫理学における内実と位置づけを検討する作業を通じて、「徳は教えられうる」のか、できるとすればそれはいかにしてであり、またそこで「教える」とは何を意味するのかという、倫理学の学問性の根幹に関わる問題を、カントの視点から考えてみることである。

一 徳の単一性——徳が人間を所有するかのように

カントは『純粹理性批判』で、徳はひとつの理念であるとするものの、その明確な定義はこの作品では提示していない。それゆえ徳の定義は他の著作から探る必要があるが、ここではまず、この章の議論が主に依拠する『たんなる理性の限界内の宗教』と『人倫の形而上学・徳論』での徳の規定を見ておくことにしたい。徳とは、まず『徳論』によれば、「自分の義務に従うさいの、人間の格率の強さ」(VI 394)であり、また『宗教論』によれば「自分の義務を正確に果たす、堅く基礎づけられた心術」(VI 23 Anm.)である。この両者に共通しているのは、義務に従うという道徳性と、格率や心術が備える強固さという、ふたつの要素である。これらの二要素は、カントが頻繁に徳の語と等置する「道徳的な強さ」(Vgl., VI 190 Anm., 397, VII 147, XXIII 375, 394)という表現に、典型的に認められる。つまり、強さ一般のうちで道徳性に関わるものが、もしくは道徳性一般のうちの強さという側面が、カントにとっての徳なのである。それゆえ、強く不正な敵に抵抗する能力と決意が、一般に「勇敢さ、(Tapferkeit)」であるが、このうちの「私たちのうちなる倫理的な心術の敵」に関わるものが、徳である(VI 380)。また逆に、道徳性の側から考えはじめるなら、道徳的に善い人間にあって、「勇氣と勇敢さを表示し、したがって敵を前提とする」特質が、徳なのである(VI 57)。道徳性と強さという、カントの徳概念の基礎的なふたつの要素のうち、後

者の強さの由来と、その獲得の可能性を考えることが本章の最終的な課題となる。それに先立ち、まず前者の道徳性との関係において、カントの徳概念の特徴を確認しておきたい。

カントにとって徳は、節制や思慮などの特殊な性質である以前に、道徳法則に従う心術の強さのことである。こうした意味での徳は、道徳法則と同様、本来ひとつしか存在しない。カントは行為の対象の異なりに応じた、多様な諸徳の存在を認める一方で、多くの場合同時に、形式的な意味ではただひとつの徳だけがあることを指摘している。つまり「同時に義務である行為の目的」に関するかぎりでは、「多数の諸徳がありうる」けれども、「堅い心術に基礎づけられた、意志とあらゆる義務の一致」という意味での徳は、「すべての形式的なものと同様に、ただひとつあるだけである」(VI 395)。こうした徳の唯一性の主張は、カントの哲学的な学問について理解からの必然的な帰結でもある。『人倫の形而上学』の「序言」によれば、たしかに「哲学し、第一の理性原理にまでたち帰る様々なやり方」が存在することは有益であるとはいえ、それでも客観的には「ただひとつの人間理性」だけが存在しうるのだから、「多数の諸哲学は存在しえない、つまりただひとつの、原理に基づく哲学の真なる体系だけが可能である」。これと同じように道徳学についても、本来的には「ただひとつの徳」と、「すべての徳義務をひとつの原理によって結合する、唯一の体系」だけが存在するのである(VI 207)。『徳論』の本論の主題をなす、多様な「徳義務(Tugendpflicht)」を結びつける一なるものとは、『徳論』の「序論」によれば「徳の義務づけ(Tugendverpflichtung)」、つまり「有徳な心術」という、義務を果たす主体的な規定根拠である(VI 410)。それゆえ「実際には(主観的には)、性質を異にする多数の諸徳が存在する」けれども、「理念においては(客観的には)」、本来的な「格率の倫理的な強さ」という意味で、「ただひとつの徳だけが存在する」(VI 447)のだ。

徳は人間にとつての現象として、「主観的には」、多様でありうるけれども、客観的な意味での徳、つまり理念における徳はただひとつであり、内なる敵に打ち勝ち義務を果たしていく、倫理的な心術や格率のあり方を指し示す。そしてこうした唯一の心術という意味での徳は、P・ガイヤーも指摘しているように、『基礎づけ』における「善き意志」の概念に接近する意味をもつ。実際『基礎づけ』では、「その固有の形態における徳」とは、感性的なものから純化された「倫理性(Sittlichkeit)」に他ならないとされ(IV 426 Anm.)、また「徳」の語と「倫理的に善き心術」という表現が等置される箇所もある(IV 435)。さらに『基礎づけ』冒頭の「善き意志」の導入の箇所(IV 393f.)にも、伝統的な徳概念と徳論に対するカントの批判的視点を読みとることができるようにおもわれる。カントは「善き意

志」との対照のため、「情動や情念の抑制、自制心、冷静な熟慮」という諸特質を挙げ、すぐにこれらの特質が「古代人によって無条件に称えられていた」と指摘しているが、ここで念頭に置かれているのはおそらく、古代の倫理学における諸徳の議論であろう⁸。カントによればこれらの特質は、たしかに「人格の内的価値の一部をなすようにも見える」けれども、だが「つねになお善き意志を」前提とし、「善き意志」がこれらの特質の評価を「制限する」。このように、「善き意志」に通じる意味での徳、理念における倫理的な心術という意味での唯一の徳こそが、カントにとっては他の諸徳の善さと価値を基礎づけるのである。

さてこうした、諸々の特質が人間にとって善きものであり、徳であることの前提をなす、理念における唯一の徳は、人間にとって付帯的な特質や能力ではないはずである。こうした徳が「教えられうる」としても、学ぶ者が外部から受動的に受け入れることが可能な出来あいの知識や、諸々の任意の目的を達成するための特殊な技能のように、「教えられうる」のではないだろう。カントは『宗教論』のある註(VI 245 Anm.)で、徳に関わる古代以来の問いとして、「ひとつより多くの徳が存在するか」という問いとともに、「徳は習得されねばならないか」という問いを挙げ、さらに後者の問いを「人間は生来、徳と悪徳に対して無関心なのか」と言い換えている。ここでカントは徳を厳密に考えるなら、つまり「人間はいかにあるべきかという」理性の理念において、徳をそれ自体で「考察するなら、これらの問いには否定の答えを与えねばならないとしている。すなわち、理念においてはただひとつの徳だけが存在し、そうした「それ自体で」考察される徳に対して、人間は無関心ではありえない。徳がそうしたものである以上、外部から詰め込まれうる、あるいは仕込まれうるようなものとして、本来的な徳は「習得されねばならない」わけではないのである。

さらにこうした理念における唯一の徳には、その所有という表現も不適切になるだろう。ひとが徳に対して無関心でありえないかぎり、徳と徳以外のものを中立的な地点から等分に見比べたうえで、徳を選択して獲得するという余地は、人間にははじめから与えられていないからである。『徳論』によれば、「人間が徳を所有する」という表現では、あたかも人間が「提供された他のあらゆる商品に対して、徳を選び出す」という選択を行ったかのようなのであるが、こうしたことは「まったく完全なあり方において考察される徳」にはありえない(VI 406)。人間は徳を、ある商品を選択するようにして選ぶことはできず、さらに人間は徳へと義務づけられてもいる(vgl. VI 397)。つねにすでに選びとられ、所有されているのは徳ではなく、人間なのである。それゆえ「人間が徳を所有する」ではなく、「徳が人間を所有するかのように」、その完全なあり方における徳は表象されるのだ(VI 406)。

二 徳の人間性——徳はつねにはじめからはじまる

理念における本来的な徳は、出来あいの知識や任意の目的のための技能のように「教えられうる」のではなく、また人間が随意に選択し処分しうる商品のように、獲得され所有されうるでもない。こうした教育や獲得のイメージを排除したうえで、徳の獲得と教えの積極的な可能性を探るには、徳概念の他の側面に注目する必要がある。

これまではカントの徳の理念の基礎的な要素のうち、道徳性という側面にのみ注目してきた。とはいえカントの徳の概念を道徳性一般と同一視することはできない。カントの徳の概念には、その主要な契機として、「神聖性 (Heiligkeit)」との対比が組みこまれている。この徳と神聖性との対比は、前批判期以来一貫して、カントが徳について言及する文脈に登場するが⁹、たとえば『人倫の形而上学・徳論』では、徳を「意志の道徳的な強さ」と定義すると、そこに「神聖な (超人間的な) 存在者」が含まれてしまうから、徳は「自分の義務に従ううえで、人間の意志の道徳的な強さ」であると、「義務」と「人間」の語が加えられて再定義されている (VI 405)。徳を「戦いにおける道徳的な心術」と言いかえる、『実践理性批判』の箇所でも、「意志の心術の完全な純粋性の所有」において成りたつ「神聖性」との対照において、つねに「戦い」のうちにあらざるをえない人間の道徳的な状態が描きだされていた (V 84)。徳も神聖性も、知恵ともにカントにとつての道徳的理念のひとつであるが、徳と神聖性はこのように対比され、これらの理念のうち徳の理念だけは、人間の道徳的なあり方にのみ関係する理念であることになる¹⁰。また逆に人間の側から言えば、人間が達しうるのは神聖性ではなく、「人間の道徳性はその最高の段階においても、なお徳以上のものではありえない」 (VI 383) のである¹¹。

本章の「はじめに」で言及した『徳論』の「方法論」にあつたように、徳の生得性が否定されるのも、こうした徳の含意からの帰結である。倫理的な能力のうち、「きわめて強力に反抗する傾向性との争いにおいて、決意の強さによつてもたらされた」ものが徳である (VI 477)。つまり徳は、おのずと身に備わり、そのまま失われることのない特質などではなく、強い決意によつて獲得され、実際の戦いにおいて示されねばならないものである。そしてすでに同じ箇所で言及したように、「徳が獲得されねばならないこと (生得のものではないこと)」から、「徳は教えられうるし、教えられねばならないこと」が、さらにはそこから徳論が「理説である」ことが、それぞれ帰結するのであつた (ibid.)。

ここで問題は、その徳を獲得する方法であるが、カントは主に、知性に基づく方法と、知

性以外のものの関与する方法を、念頭に置いていたようにおもわれる。つまり一方は「理説」としての徳論＝倫理学であり、他方は欲望や身体に関わる「訓練 (Übung)」である。前段落で言及した『徳論』『方法論』の箇所では、「徳は教えられうる」ことから、「徳論は理説である」という帰結を導く一方で、徳は「義務のたんなる表象によって」は教えられえず、「(禁欲的に) 陶冶され、訓練されねばならない」とする、ストア派の考えに言及している (ibid.)。またカントは『徳論』の「序論」では、徳は「強さ」としては「獲得されなければならないもの」であるとしたうえで、その徳の獲得の途として、「私たちのうちなる純粹な理性法則の尊厳の観察」と、「訓練」のふたつを挙げている (VI 397)。

こうした知性に基づく道徳法則の「観察」と、欲求や身体に関わる「訓練」の関係は、これらの箇所だけでは判然としないところがあるが¹、ひとつ確実なことは、知性の関与をまったく欠く、たんなる「訓練」だけでは、本来的な徳は獲得されえないとカントが考えていたことである。『徳論』の「序論」によれば、徳はたんに「熟練 (Fertigkeit)」や、「訓練により獲得された、道徳的に善き行為の久しい習慣」と見なされてはならず、つねに同時に、「熟慮された、堅い、そしてますます純化された原則の結果」でもあるのでなければならない。そうでなければ徳は、あらゆる場面や変化に対して十分に安全であることのできない、「技術的に実践的な理性から生じる他のあらゆるメカニズム」と変わらないものになってしまうからである (VI 383f.)。同様に『徳論』の「序論」の他の箇所でも、徳をたんに「法則に適った自由な行為の熟練」と定義することはできず、右の定義に「行為するにあたって法則の表象によって自分を規定する」とつけ加えて、はじめて徳となると指摘されている (VI 407)。原則への反省や法則の表象という知的なはたらきを伴わない、たんなる訓練がもたらす熟練や習慣は、カントにとって徳ではない。こうした徳とたんなる習慣の区別は『実用的見地における人間学』でも説かれ、*habitus* とも言い換えられる「熟練」として、徳を定義することはできず、さらに徳は「決して習慣とならない」とされる。徳が習慣や熟練であるなら、それは「力の適用のたんなるメカニズム」であることになるが、徳はしかし「つねにまったく新たに、また根源的に、思考様式から生じるべき」だからである (VII 147)。「メカニズム」に還元できない徳は、訓練による習慣の形成によって獲得することはできず、つねに「思考様式」から生じるのでなければならない。こうした主張の背景には、自己立法という意味での自由が、カントにとって徳の不可欠な契機をなすという事情がある。カントの実践哲学の根本的な枠組みである、徳 (論) と法 (論) の区別からして、自己立法や自由が徳の前提をなすのである。「法義務」は外的立法も可能な強制の概念を含むが、徳に

関わる「倫理的義務」は、内的立法のみが可能な強制、あるいは自己強制の概念を含む(VI 394)からである。つまり「徳の格率」は、カントが『徳論』で端的に表現しているように、「まさにそれぞれの人間の実践理性の主體的な自律において成り立つ」のである(VI 480)。『イエツシェ論理学』の「序論」でも、徳の概念のメルクマールとして、二番目の「(義務の)規則への帰服の概念」と三番目の「傾向性の力を克服することの概念」に先立って、第一に挙げられているのは、「自由の概念」である(IX 35)。

習慣や熟練から厳しく区別される徳は、ひたすら有限な理性的存在者としての人間の自由に基づく。このように考えるカントにとって、徳は安定して持続する特質などではない。徳はあまりに容易く失われうるものであるとともに、他方ではつねに人間には、徳と有徳な生へたち戻る可能性が開かれている。徳を習慣や熟練ではなく人間の自由に基づけるカントの徳理論は、徳と悪徳に関する人間の極限的な事例を、つまり悪徳に泥んだ生活からの一種の「再生」や、逆に有徳な生からの墮落という事例を、可能性として許容するものとなる。

前者の「再生」の可能性については、『宗教論』での「フエノメノンの徳」と「ヌーメノンの徳」を区別して、根源悪の克服の可能性を論じる箇所(VI 47f.)が問題としている。前者の「フエノメノンの徳」とは、「ふるまいの漸次的な改革」を通じて、徐々に獲得される習慣であり、これはただ「経験的、性格としての適法性」に関わるにすぎない。これに対し、「英知的な性格に関して有徳(ヌーメノンの徳)になる」には、「漸次的な改革」ではなく「心術の革命」が必要とされる。つまり「ヌーメノンの徳」は、義務を格率の最上の根拠として採用して思考様式を一気に転換する、「まるで新たな創造によるかのような、一種の再生によってのみ」、人間に生じうるのである。こうした劇的な思考様式の転換を伴わない、たんなる習慣の改善がもたらすのは、道徳性ではなく適法性に関わる徳にすぎない。それどころかそうした表面的な改善策は、自分のこのころの奥深くにまでメスを入れることがないために、「個々の悪徳とは戦っても、悪徳の普遍的な根には触れないままにしておく」ことになりかねないのである¹³。

ただ人間に徳と悪徳に関する「再生」の可能性が開かれているかぎり、その裏面として、悪徳への転落の可能性も人間にはいつまでも残り続けることになるはずである。『徳論』の「序論」によれば、「徳は向上しなければ、避けがたく墮落する」。なぜなら「傾向性によって触発される人間の本性」は、徳と倫理的な格率を絶えず脅かし、また自由に基づく「倫理的格率」は、「技術的格率(technische Maximen)のようには、習慣に基礎づけられえない」からである。有徳なふるまいの積み重ねは、徳が基づく人間的自由のゆえに、必ずしも

以後の有徳な生を保証はしない。「徳は客観的に考察されるならば、ひとつの理想であり、到達しえない」から、「徳はつねに進のうちにある」とともに、「主観的には」、つまり右のような人間の本性のために、徳は「つねにはじめからはじまる」のだ (VI 409)。

三 徳と倫理学——徳論は講堂においても腐敗する

カントにとって徳は、出来あいの知識や特殊な技能のように「教えられうる」のでも、また身体的な訓練や生活習慣の改善のみによって獲得されうるのでもない。徳は自由を前提とするゆえに、徳の獲得にはつねに、理性的な思考のはたらきが伴わなければならない、またその自由があくまで人間的なものにすぎないから、徳と悪徳に関する再生や墮落という劇的な変化の可能性も残されているのである。このように徳が基づく自由の契機を強調し、また徳をたんなる習慣から厳しく峻別する点に、カントの徳の理論の特色が認められるようにおもわれる。もちろん習慣の批判とはいっても、退けられているのはたんに機械的な習慣の形成にすぎない。「たえず働き、たえず成ることによってのみ善き人間である」(VI 48) のだから、徳の形成における習慣自体の重要性は、カントも否定はしないはずである。また『徳論』では、道徳的感情や共苦の感情の「陶冶」(VI 399f., 457) の必要性も説かれており、徳の獲得の問題に関して、カントが身体や感情への働きかけの意義を無視しているわけでもない。とはいえそれでも徳の獲得と教えに関して、カントが知性による義務や規範の反省に中心的な意義を与えていることも、これまで検討してきたカントのテキストから明らかであるようにおもわれる。それではとくに徳や倫理についての学的な反省は、つまり理説としての徳論Ⅱ倫理学は、徳の獲得のためにいかなる意義を持つのだろうか。

カントにとって徳は理性にのみ由来する理念であった。こうした理念としての徳を論じる徳論Ⅱ倫理学はひとつの形而上学として、つまり『人倫の形而上学』における「徳論の形而上学的原理」として展開される。問題はそうした徳の理念に基づく形而上学と、「戦い」における力である徳を「教える」ことの、結びつきの可能性である。ひとつの形而上学である徳論Ⅱ倫理学が、現実的な力とどのようにして結びつくことができるのだろうか。カント自身、『徳論』の冒頭で、まるで「徳が、わずかな人々だけが取りあつかいかたを知っている思弁のことからである、形而上学という兵器庫からその武器を借りてこなくてはならない」かのような、『徳論』の企図が、「悪徳を生む傾向性に打ち勝つための、力とヘラクレス的な強さ」という徳のイメージに逆らうものであることを認めている (VI 376)。同様に「人倫の形而上学への準備草稿」にも、「徳論の形而上学的原理」というタイトルがすでに、形

而上学に関わらなければ、「徳とは何か、ひとは何によって徳に達するか」を知ることができないかのような、ペダンティックな態度と見えることへの懸念が書き残されている (XXIII 374)。徳論という形而上学と、現実的な強さとしての徳を「教える」こととは、カントも認めているように、一見したところではただちに結びつくようには見えない。とはいえそれでもその結びつきが断たれてしまうなら、カントの構想する徳論としての倫理学は、ひとつの学たりえない。何度も繰り返し返してきたように、「徳は教えられうるし、教えられねばならない」から、徳論は理説たりうるのだからである。

ところでそもそも徳を「教える」とは、いったい何を意味するのだろうか。カントにとって本来的な意味での徳は、たんなる正しい行為の反復や習慣には尽きず、義務や道徳法則を動機として採用することを不可欠の要素とするのであった。『人倫の形而上学・法論』の「法論への序論」では、法論の教えの独自性を強調する文脈で、同時に徳論としての倫理学の教えの特色も示唆されている。つまり、「正しい行為 (das Rechthandeln) を私の格率とすること」こそ、徳論としての「倫理学が私に対してなす要求」であり、逆に法論の場合のように「徳を教えることではなく、なにが正しいか (was recht sei) を述べることだけ」が意図されている場合には、法の原理を「行為の動機として提示する必要はないし、またそうするべきでもない」のである (VI 231)。それゆえ徳論としての倫理学の枠内で「徳を教える」場合には、「行為の動機」に立ちいらざるをえず、その「教え」は、義務を行為の動機として採用することを促すものでなければならない。そしてこうした意味での「教え」に関しては、カントは理性にのみ由来する純粹な、つまりは形而上学的な原理を知的に反省することの意義を確信している。たとえば『基礎づけ』のある注では、「徳についての教えが、理性に対してきわめて説得力を持ちながら、あまりにも成果に乏しい原因は何だろうか」という、亡きJ・G・ズルツァーからカントに寄せられた質問が紹介されている。この問いに対してカントが準備していたという答えは、「教師たち自身が自分の用いる概念を純粹なものに仕上げておらず」、善への動因を純粹な理論や概念とは別のところに探し求めることで、「薬をよく効くものにしようとして、かえって薬を駄目になっている」というものであった (IV 411Anm.)。「徳についての教え」が無力であるのは、カントの診断によれば、それが純粹な概念や理念に基づく形而上学的な理論にすぎないからではない。逆であって、むしろそうした形而上学的な次元にまで、徳の理論が純化されていないからなのである。そしてカントが実際に、道德教育のあるべき方法を提示する『実践理性批判』『方法論』では、誘惑や脅しといった動因などではなく、「徳の純粹な表象がもつ、ひとを動かす力 (die bewegende

Kraft)」こそが、「善へのもつとも強力な動機」(V 152)であるとされ、またそうした純粹な徳の表象が人間のところに及ぼす強い作用を、何よりも優先して倫理教育において活用すべきことが、繰りかえし勧告されている。

このように徳の獲得と教えの可能性に関してカントが問題としているのは、徳の理論そのものにとつては付随的なものでしかありえないような、その応用や適用の方法などではない。問われているのはひたすら、徳論Ⅱ倫理学という学のあり方と、それに従事する者の態度である。徳論Ⅱ倫理学は、その「教え」の可能性の観点からしても、「徳の純粹な表象」へ、つまりは徳の理念へさかのぼる、ひとつの形而上学でなければならない。というのもカントの見るところでは、この学があるべき純粹性を手放し、ひとの傾向性や経験に迎合するならば、この学からは「ひとを動かす力」という、固有の強みが失われてしまうからである。徳に武器を貸し与える「形而上学という兵器庫」の効用への疑念が話題となる、先に言及した『徳論』冒頭の箇所には、次のようなカントの主張が続く。つまり、たしかに徳の講義の「言葉はスコラ的である必要はない」けれども、それでも「思想は、形而上学の基礎原理にまでさかのぼらなくてはならない」。そうでなければ、徳論の学問としての確実性や純粹さだけではなく、「徳論におけるひとを動かす力さえ、期待することができない」ことになるからである (VI 376)。

純粹な徳の理念に基づく、形而上学的な原理にまで遡る徳の理論のうちにこそ、「ひとを動かす力」が宿る。こうしたカントの主張も、現実離れしたもののように見える。ただカントが『理論と実践』「第一章」の末尾 (VIII 287ff.) で説くところでは、理論を軽蔑する実際人が引合いに出す、「人間とは何か、また人間に何を要求しうるかについての経験」などではなく、むしろ「内的でしかありえない経験」が、そうした徳の純粹な理論が持つ力を証立てるといふ。つまりその内的経験は、何よりも義務を尊重しあらゆる困難に打ち勝つ「純粹な道德的心術の理念」こそが、つまりは純粹な徳の理念こそが、「人間のこころを高揚させ、感激にまで高める」ことを示す。それゆえ徳をそれにまつわる利益から純化して、「徳をそのまつたき純粹さにおいて表象すること」こそ、カントの見るところでは最高の教育法なのである。これに対し、「義務そのものの理念から導き出された動機」よりも、有徳なふるまいに付随する「利益から取りだされる動機」のほうが「こころに力強く作用する」といふ、従来の教育上の「あやまった前提」にこそ、カントの診断では従来の「徳の教え」の無力の原因はある。このように徳の教育の方法をめぐる対立の背後には、何を確実な基礎として人間を考えるかについての、実際人と哲学者カントの根本的な対立がある。人間について

の世間知を抛りどころに、利益でのみ人間は動くと見る實際人とは対照的に、カントは徳の純粹な理念が持つ力を証言する「内的でしかありえない経験」をもとに、純粹な徳の概念や原理へ立ちかえるべきことを説くのである。

ただもちろんそこでもまず問題とされなければならないことは、哲学者の言説に対する實際人や世間の無関心や無理解といったこと以前に、なにより哲学的な徳論Ⅱ倫理学のあり方と、この学に従事する者の態度であるはずである。徳の理論からその固有の力を奪うもつとも根深い病根は、哲学者の声をかき消す世間の喧騒のうちにはなく、まず学校のなかに探られねばならない。『徳論』の「序文」でカントが強い調子で断ずるように、徳を講じる者たちがまず形而上学的な原理まで遡ることをせずに、感情や意志の實質をその出発点に据えるならば、「徳論はそのときにはその源泉においても、それが学校であれ講堂であれどこにおいてであつても同様に、腐敗する」(VI 376f.) のだからである。

おわりに

カントにとって徳は、人間のあるべき道徳性を指し示す理念である。つまり徳とは、神聖ではなくつねに傾向性との戦いのうちにあり、また習慣には解消しえない知性のはたらきと自由を有する、そうした人間にのみ固有な、善さの理念なのである。徳が「強さ」であるかぎり、徳は獲得されねばならないが、とはいえ出来あいの知識や任意の目的のために有用な諸能力のように「教えられうる」のではなく、徳の獲得のためには、倫理についての形而上学な概念や原理に遡る、反省のいとなみが不可欠である。こうした「徳は教えられうるか」という古来の問いに対するカントの答えは、本章で確認してきたように、右のような理念としての徳の特性からの必然的な帰結であつた。徳の確実な教えは、徳の理念と形而上学的な原理にまでさかのぼる、徳論Ⅱ倫理学に求められねばならない。また徳がこうした意味で「教えられうる」からこそ、徳論Ⅱ倫理学はひとつの学たりうる。

ただそうした徳の教えと直結する形而上学としての徳論Ⅱ倫理学は、たんなる学問的な徳の理論一般ではない。カントの徳の教育法についての主張は従来の教育法に対する批判と裏表の関係にあり、学問的な形式を備えた徳の理論でありさえすれば、徳の教えとの直接的な結びつきが保証されるわけではない。カントの言う「形而上学」とはどのようなものであり、またそれは具体的にどのようなにして徳の教えを結びつくのか。最後にこのことを簡単に考えておきたい。まず形而上学は、カントにとっては一部の学者の占有物ではない。『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』によれば、「人間の理性は思考し始めて以来・・・決して形而上

学なしでは済ますことはできなかった」(A842/B870)し、また人間が人間であるかぎり、いくら汚れた空気を吸い込むことになろうとも呼吸をやめることはありえないように、「人間の精神が形而上学的な探究をいつかはまったく止めてしまおう、と期待することはできない」(IV 367)。さらに『人倫の形而上学』でカントは、とくに倫理の形而上学と常識の緊密な結びつきを強調する。つまり「健全な理性」という常識は、「それと自覚していない形而上学者」であり(VI 206)、倫理についての「たんなる概念に基づくア・プリオリな認識の体系」である「人倫の形而上学」を、「各人は、もちろん普通には曖昧な仕方でのみだが、自分のうちに持っている」(VI 216)。こうした各人のうちに宿る形而上学のあり方から、あるべき教えの方法も規定されてくる。「形而上学という兵器庫」の意義を問題とする、本章第三節の末尾で紹介した『徳論』の「序文」の箇所次の段落でカントは、道德の原理は何らかの感情に基づくのではなく、むしろ「それぞれの人間の理性素質に内在している、曖昧に考えられた形而上学(dunkel gedachte Metaphysik)」であると指摘する。そしてそのことに気づくには、「ソクラテス的に問答すること」だけで十分であるとして、これはすでに触れたように、徳の講義の「言葉はスコラ的である必要はない」が、「思想は形而上学の基礎原理にまでさかのぼらなくてはならない」と説いている(VI 376)。

徳論という形而上学は、教師の頭や教科書の中にだけ存在するのではなく、たとえそれが通常は「曖昧に考えられた」ものにすぎなくても、各人の理性のうちに内在している。徳論という形而上学がそうしたものである以上、徳を「教える」ことも、プラトンの描くソクラテスが対話を通じてそうしたように、徳とは何かという厳密な概念の次元まで、各人が自分の力で考えていくことを促すいとなみでなければならない。またそれゆえに、徳や倫理の理論家・専門家を自称しながら、理念や形而上学的な原理という次元を考慮することなく、徳に付随する報酬や効用から語りはじめる者が、徳の教えという主題に関してカントの主要な批判の対象となるのである。田中美知太郎の指摘するように、「徳を家庭や学校や社会が教えているようなものから区別して、学問的吟味に堪え得るような確実のものとして把握しようとするのがソクラテスの努力であって、徳はただかかるものとしてのみ教えられ得るといのが、『メノン』においても示された、ソクラテスの根本命題なのである」¹⁴とすれば、カントはソクラテスの努力と根本命題を、それと知ることなく継承していたと見ることもできるかもしれない。またもしそうであるとすれば、「徳は教えられうるし、教えられねばならない」というカントの主張は、現代において徳や倫理を論じる者にも、とても重い課題を突きつけるものであるようにおもわれる。徳論としての倫理学が「教えられうる」ためには、

つまり倫理学がひとつの学であるためには、私たちもソクラテスやカントとともに、徳を「伝統的なものを越えた彼方にまで探求」¹⁵しなければならないのだからである。

第四章 註

¹ たとえば、現代の徳倫理学の動向に対する早い時期の応答として、O'Neill (1983) を、またオニールのこの論考を受けつつ、「徳倫理学」としてのカント倫理学の解釈の有効性と限界の両面を適切に指摘する論考として、Louden (1986) を参照。

² たとえば、理性と感情のあるべき関係をめぐる、アリストテレスとカントの共通点（とともに、否定できない隔たり）を指摘する、Korsgaard (1996) や、Hursthouse (1999), p. 99-103, p. 119f. を参照。

³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Erster Teil, I. 2. (G.W., II, 50 Anm. 2), Hartmann (1962), S. VII.

⁴ 同様の問題への言及は、一七七六から七八年のものと考証されている(第二章第二節(2)で取りあげたⅰ・ⅱ段階の)「道徳哲学への覚書」にすでに見られる。ある箇所では「徳は学ばれないこと」とあり (XIX 174; Refl. 6828) 、他の箇所では、「徳は学ばれうるか」という問いがふたつの意味に区分され、答えが提示されている。つまり、道徳感情の介在なしに、「誰でも徳とは何かを理解できるか」という意味での右の問いであれば、答えは否、また「徳を構成する熟練(Fertigkeit)」は獲得されうるか」という意味での問いなら、「訓練(Übung)」によって獲得されうる、という答えである (XIX 266f.; Refl. 7185) 。このように、「徳は教えられうるか」という問いへの関心自体は『基礎づけ』のかなり前の時期にまで遡るが、この問いに対する答えと、その背後にある徳理解は、本章で確認するそれとは大きく異なる(徳を「熟練」とする点、徳の獲得における「訓練」の位置づけなど)。さらには「人倫の形而上学への準備草稿」の段階に至っても、「徳は学ばれないし、また生得のものでもありえない、したがって獲得されねばならない」(XXIII 406) と、徳の「教え」の可能性への否定的な見解が登場する。本章ではこうしたカントの立場の揺れと、その背後にある「徳は教えられうるか」という問いそのものの複雑さを考慮しつつも、徳の理念の内実と位置づけの分析を通じて、「徳は教えられうる」という『人倫の形而上学・徳論』で表明されたカントの立場から、カントのこの問いに対するあるべき解答を再構成することを目指す。

⁵ L・デニスはカントの徳理論を包括的に概観する近年の論考で、カントの徳についてのテーゼとして、①道徳法則への尊敬から義務を果たす心術、②一種の強さ、③戦い、④非神聖な存在者の特徴、⑤自己強制という形式、⑥フェノメノンの徳とヌーメノンの徳の区別、の六点を挙げている (Denis (2006), p. 510-3)。本章ではこれらの論点のうち、①については徳と道徳性の関係を問題とする本節で、②～④については強さとしての徳を問題とする第二節で、それぞれ考慮する。また⑤と⑥はともに、徳の獲得の可能性とその意味を考えるなかで、浮上してくる問題である。

⁶ Guyer (2000), p. 303-6.

⁷ 『基礎づけ』と同時期の講義録「ムロンゴヴィウスの道徳学Ⅱ」でも、「善き意志」と「徳」は同様の意味を持つ語として用いられている。カントはここで、「善き意志は、他の条件なしにも善い唯一のものであるが、それでもなお完全に善いのではない」のに対して、「最高善は無条件に善く、しかも善の全体をなす」と指摘したのちに、「徳の所有はそれでもなお善の全体ではない。徳は人格の最大の価値ではあるけれども、とはいえ状態もまた望ましいものでなければならぬ。状態の最大の価値は幸福である。それゆえ幸福と結びついた徳が最高善である。徳は、そのもとで私が幸福に値する条件である。けれどもそれはまだ最高善ではない」と論じる (XXIX 599f.)。つまり「善き意志」も「徳」もともに、他の条件に関わりなく善い「人格の最大の価値」ではあるが、それだけでは、つまり「状態の最大の価値」である幸福を欠いては、なお「善の全体」たりえない、そうした善きものである。⁸ K・ライヒはこの箇所を、いわゆるギリシアの四元徳のうちの、節制、勇氣、思慮という三つの徳目への(キケロ『義務論』を介しての)言及であると解釈していた (Reich (1935), S. 30f.) が、ここではそこまで特定せずに、一般的に解しておくことにしたい。

⁹ 前批判期の倫理学関係の講義録のうち、「ヘルダーの実践哲学」ではすでに、天使と神には「神聖性はあっても徳はない」ことが指摘され (XXVII 13)、また「ボヴァルスキーの実践哲学」にも、「神聖性は本来、悪への傾向性を持たないものであり、これは神のみである。徳が人間の真の道徳的な規定である、というのも神聖性には人間は達することができないからである」とある (XXVII 165)。また先の註で言及した、『基礎づけ』の時期の「ムロンゴヴィウスの道徳学Ⅱ」でも、「神は神聖であるから、神だけは徳をもたない」(XXIX 611)とされている。

¹⁰ 神聖性、知恵、徳からなるカントの道徳的理念論における、こうした徳の理念の特殊な

位置については、Piché (1984), S. 139ff. を参照。

¹¹ もちろん徳と神聖性は対比されるだけではなく、徳は神聖性を追求するところに存するとされることもある。こうした徳と神聖性の関係の全体像については、Allison (1990), Chap. 9. を参照。

¹² 前段落で先に紹介した、ストア派への言及がある『徳論』『方法論』の箇所を、W・シンクが (Schink (1913), S. 451f.)、また「観察」と「訓練」が徳の獲得の手段として挙げられる、前段落で後に紹介した『徳論』の「序論」の箇所を、S・エングストロームが (Engstrom (2002), p. 311f.)、徳の獲得の問題の観点からそれぞれ取りあげている。ただ前者のシンクの解釈はカントの徳論に含まれた、シンクの言う「知性主義的な契機」に十分な注意を払っておらず、後者のエングストロームの解釈も、ここでの「観察」と哲学的反省の結びつきを否定する点で不完全であるようにおもわれる。本章はこれらの研究が十分に検討していない、徳の獲得における知性的な途、それも道德の原理や概念への学的な反省の意義を重要視する。

¹³ こうした個人の道徳性に関しての、「改革」の弊害と「革命」の必要性については、Allison (1990), p. 169f. を参照。

¹⁴ 田中美知太郎『ソフィスト』「六 徳育」(『全集』第三卷七五頁)。

¹⁵ 田中美知太郎、同書同節(『全集』第三卷八〇頁)。

第三部 理念と理想——倫理学の基礎問題のために

第三部序章

第一部のふたつ章では『純粹理性批判』に至るまでの時期を中心に、カントの理念論の背景を探り、第二部のふたつの章では、批判期のカントの哲学・倫理学の学問性の問題を検討することを主眼として、知恵と徳の理念の内実と位置づけを検討した。第三部を構成するふたつの章では、『純粹理性批判』では簡単に言及されながらも、『基礎づけ』や『実践理性批判』ではほとんど取りあげられることがなかった理念の問題を考えたい。「プラトンの共和国」と、「ストア派の」賢者」等の人格的な理想が、その理念である。第二部のふたつの章と同様に第三部でも、このふたつの理念の内実・位置づけを検討する作業を通して、カントの哲学的倫理学の学問性の問題を、ただ今度は狭義の（徳論としての）倫理学にとってはやや応用的な——とはいえ実践哲学一般としての広義の倫理学にとっては基礎的な——テーマの観点から考えていきたい。政治哲学・国家論と、カントにおいては宗教の問題にまで通じる人格の完成という主題が、それぞれ「プラトンの共和国」と人格的理想に対応する問題場面である。

『基礎づけ』や『実践理性批判』のカントは、『形式と原理』や『純粹理性批判』でのプラトニズムを手放した、などと指摘されることがある¹⁾。たしかに『純粹理性批判』に登場した知恵や徳の理念という表現は、『基礎づけ』や『実践理性批判』では道徳法則や定言命法²⁾の陰に隠れて、あまり目立たない。ただ第二部で見てきたように、知恵の理念は、倫理学・実践哲学が理論哲学に対して優位に立つかたちでの、カント的な哲学³⁾知恵への愛の統一を可能にする「虚焦点」であり、また徳の理念は、カント倫理学の出発点である「善き意志」を「神聖性」との対照において、つまり人間的な善さであるという側面を際立たせて指し示す理念であった。それゆえC・ピシェの指摘するように、神聖性と知恵と徳の理念のそれぞれは「道徳法則に関連し、その法則のひとつのAspectを表現する、あるいはよりよく表現するなら、その法則の向かう方角 (Verlaufsrichtung) を示唆する」²⁾と評価することができるだろう。さらにそこからもう一步踏み込んで、知恵と徳の理念こそが、それに基づいてのみカントの哲学と倫理学が展開されえた、根源的な視点をカントに提供したのではないかということが、本研究の第二部で検討したことがらであった。

これに対して知恵と徳とともに『純粹理性批判』で理念とされている「プラトンの共和

国」と人格的理想は、その表現ばかりではなく、それに直接対応する主題も、『基礎づけ』や『実践理性批判』には登場しない。第五章と第六章で確認するように、カントにとって理想的な国家の理論が展開されるのは晩年の『人倫の形而上学・法論』においてであり、また人格的な理想が主題的・積極的に論じられるのは、一七九四年の『宗教論』でのキリスト論においてである。晩年に向かっていくカントの思考における、このふたつの理念のゆくえを探り、またこれらの理念に照らしてカントの国家論と宗教論の根本にある哲学的視点を明らかにすることが、第三部のふたつの章の課題となる。

ただそれ以前に、『純粹理性批判』のなか、さらにはその理念論のなかでも、「プラトンの共和国」と「賢者」等の人格的な理想は、周辺の主題であるように考えられるかもしれない。この第三部序章では右の課題に取り組むに先立ち、まず『純粹理性批判』の理念論・理想論一般のなかでの、「プラトンの共和国」と「賢者」等の人格的な理想の位置づけを概観しておきたい。

一 理念と世界

第一部第二章第三節でもすでに確認したように、『純粹理性批判』のカントは、理念一般を「プラトンの共和国」や徳の理念を例として、また「超越論的弁証論」の主題となる超越論的理性概念を理性推理を手引きとして、導入していく。後者の導入の手続きは以下のようなものである。カントによれば理性推論もひとつの判断ではあるが、たとえば経験に由来することもありうる「カイクスは死すべきものである」という命題でも、この命題が理性推論の結論として導きだされる場合の手続きは独特である。つまり「死すべき」という述語を、あらかじめ大前提で「その対象の全外延において」、すなわち「あらゆる人間」に関して思考した（あらゆる人間は死すべきである）うえで、同じ命題が導き出されることになる。カントはこのようにして、超越論的理性概念は「或る与えられた条件づけられたものに対する諸条件の総体性 (Totalität) という概念」に他ならず、また一般に純粹理性概念は、あらゆる諸条件を総合する根拠となるかぎりでの「無条件的なもの (das Unbedingtes) の概念」であると定義される。後者の「無条件的なもの」こそが、「あらゆる理性概念に共通の名称」をなす（以上、A 332-324 / B 379-380）。

さて超越論的理念は三種に区分され、思考する主体の絶対的な統一という「無条件的なもの」が超越論的心理学の、あらゆる現象の諸条件の絶対的統一という「無条件的なもの」が超越論的宇宙論の、さらに思考の対象となる事物一般の諸条件の統一という同じものが、

超越論的神学の対象となる。ここではまず二番目の「無条件的なもの」を問題としておきたい。超越論的宇宙論の対象となる超越論的理念は「世界概念」である。「世界の全体という概念」は、まさにあらゆる現象を包括する「無条件的な総体性 (unbedingte Totalität)」に基づくから、超越論的理念と呼ばれるにふさわしく、またその理念があくまで「世界概念」であるのは、思考や事物一般の総合ではなく、この世界において現に与えられうる「諸現象の総合に関わる」からである (A 407f. / B 434)。

そしてその世界の全体を全体たらしめるところの「無条件的なもの」が、空間と時間に関する絶対的な限界や、先行する原因によって条件づけられない自由など、「系列の部分」として存在すると考えるテーゼと、世界は空間的・時間的な限界を欠き、また原因の系列はどこまでも際限なく遡ることができ、ただそうした限りのない「系列の全体においてだけ」、無条件的なものは成り立つと考えるアンチテーゼの、ふたつの立場が成り立ちうる (A 417 / B 445)。この両者の対立が、「超越論的弁証論」のふたつ目の部分の主題となる「アンチノミー」を形成する。こうした人間理性が必然的に落ち込まざるをない苦境に対し、世界はそれ自体として存在するものではなく、現象の諸条件を遡っていく経験的な背進を通して与えられるものにすぎないとするのが、カントの解決を支える世界の規定である。また逆に、こうした純粹理性のアンチノミーが、空間と時間において与えられるものは物自体ではなく現象であるにすぎないという、超越論的觀念論を「間接的に証明する」(A 506 / B 534)。感性的世界が物自体であれば、世界は有限か無限かという二者択一からの逃げ道がなくなってしまうからである。世界は、諸条件を遡っていく私たちの背進の過程に先立って、それ自体として存在するものではないから、「無条件的な全体として現実存在するのではなく、無限の量も有限の量も持っていない」(A 505 / B 533) というのが、カントの解決であった。

同様に、自由の有無をめぐる第三のアンチノミーに関しては、空間と時間においてあるものを物自体と考える超越論的實在論の立場を採るなら、自由と自然の抜け出すことの出来ない矛盾に巻き込まれ、「自然も自由も残らない」(A 543 / B 571)。これに対しカントは、現象の総体に過ぎない世界は、現象とは異質な原因性を許容しうるとして、「自由と自然とは、どちらもその完全な意味において、まったく同じ行為において・・・同時に何の矛盾もなく見いだされる」(A 541 / B 569) という解決を示す。ここで自然とは、自然原因によって結びつけられた現象の力学的な「全体」のことであるが、その自然原因の対立項をなすのが自由である (A 418f. / B 446f.)。自然原因が形づくる「全体」としての自然に対し、

「アンチノミー」章では自由が形成する「全体」が話題になることはないが、「自然も自由も」救い出そうとするカントは、そうした自由からなる全体についても明確なイメージを持っていたようにおもわれる。その典型的なイメージのひとつが、『形式と原理』でも登場し、また『純粹理性批判』でもすでに理念という語の導入部分で話題になっていた、「プラトンの共和国」である。この理想国はカントにとつて、「各人の自由が他者の自由とともに存立しうるようにする、法律にしたがった人間の最大の自由の体制」という、ひとつの「必然的な理念」であるのだからである (A 316 / B 373)。

「アンチノミー章」の主題はあくまで、理論的な認識の対象であるところの、現象からなる世界の総体性の問題であり、自然という全体と各人の自由からなる全体の関係は、その主題を超えている。両者の関係は、さらに一段大きな「全体」と「無条件的なもの」をめぐる思考のなかでしか問われえない。『純粹理性批判』のなかでは、理論的／実践的なあらゆる理性使用を統一しうる「最高善」という理念が、そうした問題場面である。「超越論的方法論」の「純粹理性の規準」章の、「最高善の理想」を問題とするふたつ目の節で、カントは「理性的存在者の自由に従えばそうでありうる」ところの、倫理的法則に従う世界を「道德的世界」と呼ぶ (A 808 / B 836)。さらに「自由の体系」であるという道德的世界は、「恩寵の王国」とも言い換えられているが (A 815 / B 843)、これはもちろん、カントもこの節ですでに言及していた (A 812 / B 840)、ライプニッツの「恩寵の王国」と「自然の王国」の議論が踏まえられている。ただしカントは、ちょうど物体間の相互関係の場合と同様に、この自然の体系と自由の体系のあいだに関しても、ライプニッツのように予定調和を説くのではなく、あくまで実在的な作用を考えようとする。道德的世界は「ひとつのたんなる理念ではあるが、それでも実践的な理念であり、感性的世界に現実的な作用を及ぼしうるし、また及ぼすべき」 (A 808 / B 836) なのだ。

こうした感性的世界の力学的な「全体」である自然とは別の、とはいえそこに終局的には関与していくもうひとつの「全体」、つまり自由な存在者からなる世界という「全体」の理念の問題を、この部の第五章では、「プラトンの共和国」等の共同体の理念の内実と位置づけを検討する作業を通して考えていきたい。ただしあくまで理想的な世界と現実の世界の関係一般の問題としてではなく、主題と考察の焦点には限定を設けたい。まず「プラトンの共和国」という理念を取りあげる以上当然のことだが、主題は国家論や政治哲学となる。感性的なものや自然よりも言葉の生々しい意味で「現実的な」、国家や政治の観点から見たこの世界と、とりわけ「たんなる理念」と見なされがちな理想国の理念という、両者

の関係を主題とすることで、カントの理念としての世界をめぐる思考の特質をとりわけ際立たせることができるようにおもわれる。またそこで考察の焦点は、後者の理念の現実世界に対する「現実的な作用」のあり方よりは、別のかたちでの理念と現実世界の関係のあり方に絞りたい。すでに第一部第二章第三節(3)で指摘したように、カントが実践的理念は現実との関わりを欠いたたんなる思考物ではないと主張するさい、その論拠はふたつあった。ひとつには、実践的理念は人間の自由な実践を介した原因性を持ちうるという点とであり、もうひとつには実践的理念がはじめて、人間の実践に関わる事象の価値と無価値・反価値についての判断を可能にすることである。第五章では後者の理念と現実世界の関係のあり方を、カントの国家論・政治哲学に関する論述から浮かび上がらせることで、私たちが現実のこの世界を見るにあたり、理念的な世界や共同体はどのような意味を持ちうるのか、またそうした理念は何に由来するのか、そうした原理的な問題を考えていきたい。

二 理想と人格

世界概念という理念は現象の諸条件の系列の「無条件的な総体性」に関わり、こうした絶対的な全体という「無条件的なもの」は、決して具体的には与えられない。ただしカントによれば、こうした「理念よりもさらに客観的実在性から遠ざかっているように見える」(A 568 / B 596) のが、「アンチノミー」章に続く「超越論的弁証論」の第三章の主題となる、「理想」概念である。理想とは「個体的な理念」であり、「理念を通じてのみ規定可能な、あるいはまったく規定されている個別的な事物としての理念」である(ibid.)が、弁証論の第三章で主題となるのは、現象としての事物の諸条件ではなく、およそ思考の対象となる事物一般の諸条件の統一である「超越論的理想」である。

カントによればあらゆる事物の総体を考えるためには、あらゆる実在性を含む存在者、つまりすべての肯定的な述語が帰属する存在者を前提としなければならない。豊かさを知らない者は貧しさについて考えることもできず、学問について何も知らない者は無学であるとはいかなることかを理解できないように、あらゆる否定的なものの理解は、肯定的・実在的なものの理解を前提としているからである。それぞれの仕方で否定性を含みこむ、あらゆる事物一般の総体は、もっとも実在的な存在者の実在性を無限に多様な仕方で制限し、そこから帰結するものとしてのみ、統一的に思考することができる。こうした事物一般の統一を成り立たせる根拠として、すべての事物の根底に考えられるのが「超越論的理

想」であり、これが超越論的神学の取り扱う神の概念である。

さてこうした「もつとも実在的な存在者という理想」は、カントにとっては「ひとつのたんなる表象」にすぎないが、これが人間理性の避けがたい錯覚によって実在化・実体化される。こうした錯誤を批判することが「純粹理性の理想」章の主題となるが、カントによれば、この「たんなる表象」は、さらに「統一を完結しようとする理性の自然的な進行によって、人格化^{ペーソナリゼーション}される」。この人格化へと至る理性の歩みは、多様なものの統一の本性に根ざしている。つまり経験の統一は現象自体に基づくのではなく、「諸現象という多様なものが悟性^{ヴェッセンシャフト}によって（統覚において）結合されることに基づく」。これと同様にして「最高の実在性の統一」も、「或る最高の悟性のうちに、したがってある知性^{ノウメン}体のうちにあるように見える」ことになるのである（以上、A 583 / B 611 Anm.）。

現象の総体としての感性的世界の統一^{ユニティ}は人間の知性を備えた人格を、またあらゆる事物の統一^{ユニティ}は神的知性を持つ人格を、その支えとして想定させる。さらに「道德的世界」という全体に関しても事情は変わらない。先にも言及した「超越論的方法論」の「規準」章第二節によれば、「必然的な世界の法則としての倫理的統一という観点から」、この倫理に関する法則に適切な効果を、つまり善行には幸福を、悪事には罰を与える原因を考えるなら、「こうした法則すべてをすべてそれ自身のうちに包括する唯一の最高の意志がなければならぬ」。全能、全知、遍在、永遠といったあらゆる完全な述語が帰属するこうした最高の意志を前提としてのみ、「私たちは様々な意志のあいだに諸目的の完全な統一を見出す」ことができるのだ（A 815 / B 843）。

現象からなる感性的世界であれ、事物一般の総体であれ、自由な意志を持つ存在者たちの道德的世界であれ、カントが絶対的な統一を問題とする場合には、つねにその背後に統一を可能にする法則を与えるある人格の存在が想定されている。「あらゆる可能な諸目的の必然的な統一の理念」（A 328 / B 385）である知恵の理念に基づく、「世界概念」としての哲学の場合も同様であり、この哲学の概念も「人間理性の立法者（Gesetzgeber）」であるという、ひとつの原像である哲学者の「理想」へと、「いわば人格化される」（A 838f. / B 866f.）。こうした統一の原理である人格的な理想を主題として、第六章では第五章とはまた別の観点から、現実的なものと理想的なものとの関係と統一の問題を考えていきたい。カントにおいては倫理学から宗教にまで及ぶ、幸福と倫理の合致と人格の完成が、その問題である。『純粹理性批判』のなかでは、すでにこれまで何度も言及してきたように、「純粹理性の理想」章の冒頭で、徳と知恵の理念を人格化した（「ストア派の」賢者）や、自分を判定しより善

くするための「私たちのうちなる神的な人間」が話題となっていた。こうした人格的な「理想」は、いかなる統一を可能にするものとして構想されていたのか。そのことを検討することを通じて、抽象的な法則概念に依拠した倫理学説と見なされがちなカント倫理学における、人格的なものの意義と位置づけを考えていきたい。

以上のように、「無条件的なもの」という理念の定義を踏まえつつ、第五章では世界という総体性に関わる「理念と世界」という観点から、カントの国家論・共同体論を、第六章ではそうした世界の統一よりも深部にある「理想と人格」という観点から、カントにおいては宗教論にまで及ぶ徳福の合致と人格の完成という問題を取り上げる。すでに述べたように国家論も宗教論も、主にカントの九〇年代の著作において展開されたものであるから、そうした後期の著作が主要な検討の対象となる。ただ本研究にとつての関心の中心は、九〇年代のカントとその政治哲学・宗教哲学それ自体によりは、あくまで三批判書や『基礎づけ』の著者としてのカントにとつての、倫理学の学問性の問題にある。第三部でも、あくまで第二部までと同じカントをめぐる同じ問題を、ただ第二部とはやや異なる視点から考えていくことにしたい。九〇年代のカントも、各人のうちなる理念を基準として、人間の実践に関することがらの価値と無価値とを評価すべきであるとする、基本的な哲学的態度を放棄していない。さらにこの時期に展開された政治哲学と宗教哲学は、カントの批判的思考の真価を見定めるのに最適な主題であるかもしれない。『純粹理性批判』の第一版の「序文」によれば、「宗教はその神聖性により、立法はその威厳によって、批判を免れようとするのが通例である」が、理性から真の尊敬を得ることができるのは、「理性の自由で公共的な吟味に耐えることができた」、宗教と立法だけだからである (A XII Ann.)。それはカントは実際に、立法と宗教をめぐるどのように批判的な吟味を遂行し、またその批判的思考において理念はいかなる役割を担ったのか。第三部のふたつの章で考えたいのはこうした問題である。

第三部序章 註

¹ Cf. Seung (1994), p. 95ff., Santozki (2006), S. 158ff.

² Piché (1984), S. 139.

第五章 理念と世界——「現実の共同態」への問い

はじめに

「あらゆる純粋な理性原理を無視する実践が、もつとも不遜に理論を否認するのは、よき国制 (Staatsverfassung) のための必要事への問いにおいてである」 (VIII 305)。

『理論と実践』の国家法を問題とする「第二章」で、カントはこのように指摘する。実践哲学の諸領域で「実践には役立たない」として理論を軽侮する、カントが『理論と実践』で対峙した傾向がもつとも顕著になるのは、「よき国制」への問いにおいてだというのである。

ただそうした、国制についての理論が実践にとって無益であるという批判は、他でもないカント自身の国家論に対して、とくに厳しいものとなるのではないだろうか。カントは『純粹理性批判』で、「プラトンの共和国」を国制に関する必然的な理念であるとし、その意義を熱心に擁護する。「実行できないというきわめて惨めで有害な口実」のもと、この理念が含む思想を放棄するよりは、その思想を追求し明らかにするほうがよい。また理想的な国家制度の理念は、その実現の妨げとなる現在の諸事情をいったんは捨象してでも、国制の最初の構想においてもあらゆる法律においても、その「根底に置かれねばならない」。たとえこの理念が完全な仕方ではいつまでも実現されえないとしても、「理念はそれでもまったく正しい」のだからである (A 316f. / B 372-4)。また同様に、国家の立法ではなく、普遍的に立法する意志という道徳の原理を問題とする『基礎づけ』においても、カントは周知の「目的の国」という国のかたちに着目する。この国もちろん、現に存在しているものではなく、人間の行いによって実現されうるものに関わる、ひとつの「実践的理念」である (IV 436 Anm.)。カントは自身の体系の中心的な場面で、国家や共同体に言及する場面でも、現実の国家や共同体ではなく、まず理念を問題とする。実践にとって役立つか否かという問題はともかく、それ以前に理論の次元においても、そうした思考法は問題を孕んでいないだろうか。たとえば和辻哲郎も論文「人格と人類性」において、カントによる「目的の国」の位置づけを問題としつつ、「現実の共同態」に対する態度という次元で、カントを批判していた。和辻はカントによる個々の人格と人格性の区別を踏まえて、個々の人格を人格たらしめる、自他の区別なき「人格性人類性」を可想界の原理と考える。これに対し、個別的な諸人格が存在し、それぞれの人格が手段的・目的に関わり合う「目的の国」は、人類性に基づき成立する「現実の共同態」であらねばならない。こう考える和辻にとっては、「目的の国」を可想界と、好意的に解釈しても「可能的な世界」や「理想」とするカントの立場は、理解に

苦しむものとなる。「目的の国」までが理想なのであれば、カントの理論の枠内には、「現実の共同態」が位置づけられる次元が欠けていることになるからである。こうして、「カントにとって現実の共同態は何であるか。そこにはいかなる原理が支配しているのであるか。(中略)我々はその答えをカントから聞くことができぬ。すなわち現実の共同態の問題は彼の眼から逸しているのである」と、和辻は結論づける¹⁾。

たしかにカントは、現に在る国家や共同体について、和辻の要求するようには語らない。とはいえそのことは、必ずしも「現実の共同態の問題」へのカントの無関心を意味しないはずである。むしろカントは、和辻とは別な仕方で現実と理想の共同体の関係を考え、また和辻とは違った仕方で「現実の共同態」を捉えようとしていたのではないだろうか。つまりカントは「現実の共同態」も、あくまで理念を通して見据えようとし、そうした考察様式こそ哲学的な学にふさわしい態度と考えていたようにおもわれる。それでは理念を通して「現実の共同態」を見るとは、どのような作業であるのか。本章は「プラトンの共和国」を足がかりとして、カントの国家と共同体をめぐる思考における理念の問題を検討する。そのことで、いわば人格と人格の「あいだ」²⁾をめぐる哲学的考察における、理念的なものの方法論的な意義を、カントの視点から考えてみることにしたい。

一 「プラトンの共和国」のゆくえ

理想国家という理念は、カントの理念一般をめぐる思考全体のなかの周辺的な一問題ではなく、むしろ典型的な理念のひとつであったようにおもわれる。すでに第二章で確認したように、理念論がはじめて詳しく展開された『純粹理性批判』では、「プラトンの共和国」が徳や知恵などと並ぶ、典型的な理念の例とされ、カントの著作ではじめて「アイデア」の語が登場する『形式と原理』でも、プラトンの「共和国のアイデア (idea reipublicae)」がその代表例とされていた。『形式と原理』によれば「今日では理想、プラトンではアイデア」と呼ばれているものは「完全性、の最大量」であり、これが完全性の大小を語りうるあらゆるものについての認識と評価の尺度となる。実践哲学が提供する「評価の第一原理」も、こうした理想やアイデアでなければならない (II 396)。それゆえ『形式と原理』での「共和国のアイデア」は、あらゆる現実的な国家の評価の尺度となる、最大の完全性を有する国家として考えられていたのである。『純粹理性批判』で理想的な国家の理念という「最大量」は、それに従って「人間の法的体制を可能なかぎり最大の完全性にますます近づけていく」ための、「原型」として位置づけられることになる (A 317/B 374)。

また『純粹理性批判』以降、国家論を様々な作品で展開したのちの最晩年の『諸学部の争い』でも、カントはプラトンの共和国の理念に言及する。「人間の自然的な権利と合致した憲法という理念」に従って考えられた公共体が、ここでの「プラトンの理想」や「ヌーメノンの共和国 (respublica noumenon)」である。こうした共和国の理想があらゆる現実的な国家、「フェノメノンの共和国 (respublica phaenomenon)」の根底にあり、「あらゆる市民的体制一般にとつての永遠の規範」をなすと、晩年のカントは考える (VII 90f.)。『形式と原理』の直前にカントが、プラトンとその背景をなすギリシア哲学から学んだヌーメノンとフェノメノンの区別は、最晩年の国家をめぐる思想においても生き続けたのである。

このようにプラトンの名と関係づけられる共和国の理念や理想はカントにとつて、『形式と原理』から晩年に至るまで一貫して典型的な理念でありつづけた。理念としての共和国は、国家や市民社会 (両者の異同については次節で説明する) という、法に基づく人間の共同体に関する活動や評価のための、根源的な尺度・規範なのである。ただこれらの箇所だけでは、カントの語る「プラトンの共和国」の具体的な構造を読みとることはできない。そもそもこの理想的な共和国が基づく根源的な社会契約 (この点についても後述する) も、片木清氏の指摘されていたように、カントにおいては「国家樹立の構成的原理としてではなく、むしろア・プリオリな「統整的理念」として」のみ機能する。このためこの契約に基づく理想的な国家構造の構想は、『人倫の形而上学・法論』の「国家法」の部分の最初の数節以外の箇所では、「ほとんど語られていない」³。それゆえ以下では『法論』の「国家法」の部分を中心に据え、必要な論点は他の政治哲学の著作で補強しながら、『形式と原理』以来の発想である「プラトンの共和国」の構造の、九〇年代のカントによる展開を概観しておきたい。

まず「国家 (Staat / civitas)」とは、「国家法」の部分の三番目の節である『法論』第四五節によれば、「法の諸法律 (Rechtsgesetz) のもとにおける多数の人間の結合」である (VI 313)。この「国家」へと、「国民 (Volk)」が自らを構成するはたらかが、『法論』第四七節によれば「根源的契約」である。この根源的契約において、ひとは自らの「野蛮で無法則な自由」を全面的に放棄し、法的状態という「法律に従属したあり方」において、自分の自由を「ふたたび見いだす」。ただこの契約も、カントにとつては歴史的な事実や思考上の仮構ではなく、「それに従つてのみ国家の正当性が考えられうる理念」である (以上、VI 315f.)。

さてカントによればあらゆる国家は立法権、執行権、司法権という三つの権力を有する⁴。これらはそれぞれ、実践的三段論法の大前提、小前提、結論に対応づけられ、いわば国家の実践における大前提を提供する立法権は、「国民の結合された意志にのみ帰属しうる」 (VI

313)。その結合された意志に立法権が帰属する国家の成員が、『法論』第四六節によれば「国家市民 (Staatsbürger / cives)」であり、国家市民はその本質と不可分な三つの属性を有する。まず自分が同意した法律にのみ従属する「法律的自由」、第二に国民のなかに相互的な法的拘束力を持つ成員のみを認め、自分より上位の何者も認めない「市民的平等」、最後に自分の生存を自分の権利と力にのみ依存させうる「市民的独立性」である (VI 314)。

これらの国家の成員の特性のうち、カントの語る理想的な共和国にとって最も基本的なものは、共同的に立法し、同意した法律にのみ従属するという、最初の「法律的自由」であろう。実際『永遠平和のために』では、共和制の成員の三つの特性が挙げられるが、三番目の国家市民としての「平等」のほかは、一番目の人間としての「自由」、二番目の臣民として共同の立法に「従属すること」と、『法論』第四六節の「法律的自由」に対応する要素が挙げられている (VIII 349f)。むしろ『法論』の「序論」によれば、あらゆる人間に属する「生得的権利」は、あらゆる他人の自由と両立しうるかぎりでの「自由」だけであり、「平等」や「自分自身、の主人であること」といった権利は、「すでに生得的自由の原理のうちに存している」 (VI 237f)。『純粹理性批判』でカントが「プラトンの共和国」の思想から継承しようとしたのも、各人の自由を共存させうる諸法律に従った、「最大の人間の自由」の体制」という「必然的な理念」 (A 316 / B 373) であり、カントが国家の理念について語るさい、その中心的な論点は国家の成員の法的な意味での自由にある。さらに『諸学部争い』では、自由を賦与された存在者としての人間が、形式的な原理によって自分の属する国民のために要求でき、また要求しなければならない政府とは、「国民がともに立法的である政府」だけであり、この「服従すべき人間が持つ権利」は、「あらゆる価格 (有用性の) を超えて崇高である」と説かれている (VII 87 Ann.)。自由な各成員が、共通の法に関して立法的であると同時に服従的である、こうしたカントの構想する理想国のあり方は明らかに、各人が「普遍的に立法するが、しかしまたこの法則に自ら服従する」 (IV 433) という、『基礎づけ』の「目的の国」の構造に通じる。『基礎づけ』の「目的の国」が、行為の倫理的・内的な格率に関わる定言命法の実現された理想国であるのに対し、人格と人格のあいだの法的・外的関係に関わるべき立法に基づくのが、理想的な共和国である。

さて国家の三権のうち二つ目の執行権は、『法論』第四九節によれば「国家の執政者 (王、君主)」に帰属する (VI 316)。理念的な「国民の結合された意志」に帰属すべき立法権と、王や君主など特定の人格に属する執行権の関係をめぐるカントの思考に、共和国の理念と国家の現実のあいだの緊張関係が見え隠れする。まず立法権と執行権の分離が、カントにとつ

てはあるべき国家の根本的な前提である。「同時に立法的でもある政府」こそ、「専制的政府と呼ばれるべき」であり (ibid.)、『永遠平和のために』で明確に論じられているように、専制的政府は共和制的な政府の対極にある。つまり国家は、「統治の形式」の観点から「共和制」と「専制」に区分され、共和制の国家原理は「執行権（統治権）を立法権から分離すること」であり、逆に立法権と執行権を分離しない国家原理が専制である (VIII 352)。立法権と執行権の分離の有無、つまり共和制か専制かという点が、カントの国家論にとって最大の問題である。共和制か専制かという区別は、『永遠平和のために』への準備草稿」に書き残されているように、統治の形式が基づくのが「普遍的な国民意志という精神」であるのか、それとも「何らかの私的意志」であるのかという区別を意味するからである (XXIII 161)。

この共和制か専制かという区別は「統治 (Regierung)」の形式に関わり、これに対し君主制／貴族制／民衆制 (民主制) という支配者の人数に応じた国家形態の区分は、「支配 (Beherrschung)」の形式に関わる。カントの見るところでは、前者の「統治方式」のほうが、後者の「国家形態」の問題よりも「国民にとって比較にならないほど重要」である (VIII 353)。⁶⁾『法論』第五二節によれば、君主制、貴族制、民衆制という「国家形態」は、たんに「根源的立法の文字」であるにすぎず、「根源的契約の精神」が求めるのは、あくまで「統治方式」について、それを根源的契約の理念に近づけ、「純粋な共和国」に合致するよう改めていくことである (VI 340)。このようにカントは、特定の人格による国家権力の行使である「支配」の論理に対し、純粋な法と自由の概念に基づくべき「統治」の論理の独立性を確保しようとする。ただその「統治」の正当性も、カントはあくまで普遍化可能性の思考実験といったものによって確保されると見なすために、正当な「統治」と独裁的な「支配」が極めて絶妙な仕方で両立しうることになる。⁷⁾「ヌーメノンの共和国」が話題となる『諸学部の争い』の箇所では、たとえある君主が「独裁的に支配している (autokratisch herrschen)」としても、「共和制的に、(民衆制的ではなく) 統治する」ことは、なお君主にとって義務であるとされる。ここで「共和制的に統治する (republikanisch regieren)」とは、成熟した国民なら「自分たち自身に定めるであろう」ような、「自由の諸法律の精神」に適合した原理によって国民をあつかうことを指す。つまり問題はあくまで法と自由の「精神」なのであって、「文字通りに国民の同意を求める」ことは、必ずしも必要とはされないのである (VII 91)。こうした立法権と執行権、統治と支配の関係をめぐるカントの論述には、明らかにプロイセンの絶対主義王制という歴史的現実が反映されている。たとえば先に見た「市民的独立性」を備え、投票権を有する「能動的国家市民」から、女性や使用人、小作人等が排除されてい

ること (VI 314f.) などによつて、今日の眼からは歴史的制約と見える論点であるが、こうした点に関してカントを擁護することも批判することも、本章の課題の性質上できない。ともかく立法権を執行権から分離し、共同的な立法に参与する可能性が各成員に開かれ、また全成員が共通の法律に同意しつつ服従する構造を備えた国家体制が、カントにとつての共和制である。『永遠平和のために』によつて広く知られているように、カントにとつてはこの共和制こそが永遠平和を招来しうる国制、それも『諸学部之争い』によれば「原則からして侵略戦争を回避する」(VII 85) 唯一の体制であるが、ただ『永遠平和のために』の論述にあつても共和制の特徴としてまず指摘されるのは、そうした帰結以前に、「法概念の純粹な源泉から生じた、その起源の純粹さ」である (VIII 351)。また『法論』第四九節末尾では、国家の三権のあるべき統一のうちに、「国家の福祉 (Heil)」が成り立つが、この「福祉」もあくまで「体制が法の諸原理と最高度に合致している状態」を意味し、成員の安寧や幸福といった帰結を意味するのではないことが断られている (VI 318)。国のかたちの望ましさは、それがもたらす平和や幸福という帰結によつてではなく、まず法の純粹な概念や原理との合致の度合いによつて評価される。『純粹理性批判』の「プラトンの共和国」への言及の箇所では、問題はあくまで「最大、の人間の自由の体制」であり、そこからおのずと帰結するであろう「最大の幸福の体制」ではないと指摘されていた (A 316 / B 373)。『法論』第四九節末尾では、『純粹理性批判』のこの箇所比べてもより厳しく、国家をめぐる法や自由という観点と、成員の幸福という観点が峻別され、成員の幸福は「自然状態において、さらには専制的政府のもとにおいてさえ」よりよく実現されうるだろうと指摘されることになる⁸。法や自由という観点での「国家の福祉」を追求することこそ、「理性が定言命法を通じて」命じていることであり (VI 318)、「純粹な法原理に従つてあるべきである」ところの国家が、『法論』第四五節によれば、「理念における国家 (der Staat in der Idee)」である (VI 313)。⁹『純粹理性批判』のカントは、「理念における対象 (ein Gegenstand in der Idee)」を「最大の理性統一の諸条件に従つて秩序づけられた図式」であるとして、これは「私たちの理性の経験的使用における最大の体系的統一を保つ」ことにのみ役だつと論じていた (A 670 / B 698)。『法論』で語られる「理念における国家」も同様に、国家をめぐる人間のあらゆる認識と実践の統一を可能とし、またそれらの理性使用が究極的に方向づけられている虚焦点として位置づけられているはずである¹⁰。このように『人倫の形而上学・法論』を中心に見てきた、九〇年代の著作で示された理念としての共和国の理論は、『純粹理性批判』において「プラトンの共和国」に託された理想の内実と、同書での統制的理念の理論にそつ

て、展開されたものと評価できるだろう。カントが共和国という理念に言及するさい問題としているのは、あくまで法的な意味での自由と純粹な法の原理の実現という課題であり、またそうした課題において「プラトンの共和国」を典型とする理念としての国家が、国家に関する人間のあらゆる認識と実践を導き秩序づけ、統一する点として位置づけられるのである。

もちろんカントの展開した理想的な共和国の構造は、プラトン本人の国家論とは大きく異なっている。明らかにルソーの「一般意志」の影響のもと、「国民の結合された意志」に国家の最高の尺度を置くことは、プラトン自身の国家論とはどう見ても相いれず、R・ブランドも指摘する通り、「そのかぎりではカント的なプラトニズムにおけるプラトンは、逆立ちさせられている」¹⁰。またその共和国の理論のうちにも、すでに見たようにカントの時代の歴史的状況に制約された要素が入り込み、それらの存在が無批判に許容されている側面があることも否定しがたい。ただあくまで本章で問題としたいのは、カントの国家と共同体をめぐる思考における実践的理念の方法論的意義であり、その真価は歴史哲学の文脈で検討される必要があるようにおもわれる¹¹。そしてそのためには、「プラトンの共和国」と対極的な、もうひとつの理念を議論のうちに導き入れておく必要がある。

二 「ホッブズのイデアール」の射程

カントにとって国家とは、法的状態において互いに関係しあう「諸個人の全体」であり、そうした関係にある諸個人が身を置く状態が「市民状態 (der bürgerliche Zustand / status civilis)」である (VI 311)。つまり、たとえば『法哲学』のヘーゲルの場合とは異なり、カントにとって国家と市民社会 (市民状態) は別のもではなく、諸個人の社会に対する関係という同じものを、全体としての社会の観点から見たものか、それとも諸個人の観点から見たものかという違いにすぎない¹²。それゆえ国家にとってだけでなく「市民状態」や「市民的体制」にとっても、共和国の理念は絶対的な規範となる。すでに言及したように、『諸学部の争い』での「ヌーメノンの共和国」は、「あらゆる市民的体制一般にとっての永遠の規範」である (VII 91)。こうした共和国の理念を永遠の規範とする「市民状態」と対比させられるのは、カントの政治哲学においてもやはり「自然状態」である。また後述するように「自然状態」も、「プラトンの共和国」と同様、カントにとっては理念である。

カントは『法論』の第四一節で、「自然状態」はあくまで「市民状態」と対比させられるべきなのであり、カントが講義の教科書として使用したアッヘンヴァール『自然法』のように、「社会的状態 (der gesellschaftliche Zustand)」と対比すべきではないと説く。国家と

市民状態以前の自然状態においても、「適法的な諸社会（たとえば、夫婦の社会、父子の社会、一般的に言って家族的社會、およびその他の任意の社會）は存在しうる」からである。また法の支配する市民状態については、「相互に（本意ではなくとも）法的関係に入りうるすべての人間は、この状態に入るべきである」と語られうるが、右のような諸々の社会については、「君はこの状態に入るべきである」という法則が「ア・プリオリには妥当しない」（VI 306）。こうした自然状態と「社会」状態を対置することへの批判と、自然状態はあくまで「市民」状態に対置すべきであるという主張は、カントの早くからの一貫した見解であるとともに¹³、『法論』の「法論への序論」でも、自然的法と（社会的法ではなく）市民的法との区別が「自然法の最上区分」とされ、これをもとに『法論』が「自然状態における法」としての「私法」を扱う「第一部」と、「市民的法」を意味する「公法」を主題とする「第二部」に区分されている（VI 242）ように、右の見解はカントの法哲学のもつとも基本的な構成を支える視点でもある。カントにとって自然状態はあくまで、人間の社会的関係の有無ではなく、共通の外的な法律の有無という観点により、市民状態と対比させられる。「自然状態」とは、もつとも広い意味では「外的な法律に依存していないあり方」（VIII 354）であり、共通の法の不在によって特徴づけられる自然状態は、カントにとっては完全に不法な状態である。個人が自然状態において存在し、そこに留まろうとすることは「最高度の不法を犯す」ことを意味し（VI 307）、また自然状態そのものが「不正義の状態」であるから、「自然状態における不正な敵」という表現は重複表現にすぎない（VI 349f.）。つまり「法律に関する自然状態」は、『宗教論』によれば「万人の万人に対する戦争の状態」なのだ（VI 96）。こうした不法と暴力の状態としてのカントの自然状態の理解には、明らかにホッブズからの強い影響が認められる¹⁴。自然状態をホッブズ的なものと考え、またそれを理念的なものとするのは、実は「プラトンの共和国」と同じくらい早くからのカントの発想であった。『形式と原理』に先立つ一七六〇年代の「道德哲学への覚書」では、「自然状態」という語が、ただちに「ホッブズのイデアール（ein Ideal des hobbes）」と言い換えられている。ここで「自然状態」とは、「たんに自然的な、つまり粗野な人間の外的関係についてのイデアール」であり、そこで考察されるのは「事実」ではなく、あくまで「自然状態における法」に他ならない（XIX 99f; Refl. 6593）。自然状態をホッブズ的なものと考え、さらにそれをひとつの理念であるとすることは、九〇年代のカントにとつても基本的な視点である。『宗教論』によれば、ホッブズによる自然状態の定義の修正すべき点は、現実の敵対行為だけでなく、相互に武装していなければならない敵対状態も含めるために、「万人の万人に対する

戦争 (bellum)」ではなく、「戦争状態 (status belli)」と改めるべきこと——ホッブズにしてみれば、何もカントに指摘されるまでもない論点¹⁵——ではない (VI 97 Anm.)。自然状態が理念であることは、公刊著作ではあまり強調されないが、九〇年代の講義録「ヴィギリランティウスの人倫の形而上学」では、「自然状態 (status naturalis)」は人間の私的関係を各人の自由に関して判定するための、いまま過去にも実在しない「たんなる理性理念」であるとされる。またカントは国家間の関係についても、ホッブズの (bellum omnium contra omnes) の冒頭を (status belli) と変えることを、どこでもまた提案したうえで、それが「理念における自然状態」であると説いている (XXVII 589, 591)。公刊著作では『人倫の形而上学・法論』の、私法論から公法論への移行箇所にあたる第四四節で、法的状態に入るべきことをア・プリオリに根拠づける、国家の設立に先立つ自然状態を「(非—法的な) 状態という理性理念」(VI 312) として規定している箇所を挙げることができる。

ただ自然状態という「ホッブズのイデアール」が「プラトンの共和国」に匹敵するのは、カントの法と社会をめぐる思考における持続性と一貫性という点だけではない。そのカント哲学全体における射程の大きさという点でも、「ホッブズのイデアール」は「プラトンの共和国」に決して見劣りしない。まず前段落で取りあげた「ヴィギリランティウスの人倫の形而上学」の箇所からも明らかのように、「自然状態」は個々人の相互関係だけでなく、国家と国家のあいだの関係をめぐっても、カントの思考における基礎的な要素をなしている。「国際法」の部分に属する『法論』第五四節によれば、国家はその相互関係においては「非—法的な状態」にあり、この状態は「実際の戦争」ではないにしても、「それ自体としては極度に不法的」な「戦争の状態」である。それゆえ諸国家はここから脱し、「根源的な社会契約の理念に従って必然的である」という、国際連合に参入しなければならない (VI 344)。また自然状態から市民状態への移行という論理は、法と倫理というカントの実践哲学における根本的な領域の区別を越えて、倫理の場面にも導入されている。すでに何度か言及してきた『宗教論』の「第三編」では、「法に関する市民 (政治的) 状態」に対応する状態として、「倫理に関する市民状態」という概念が導入される。これらふたつの「市民状態」はともに、共通の法のもとで諸個人が相互に関係しあう状態であり、その法が「強制法」であるか、「強制のない法則、つまりたんなる徳の法則」であるかという点に、法と倫理に関するふたつの市民状態の区別に基づく。また法と倫理に関する市民状態には、それぞれ「法律に関する自然状態」と「倫理に関する自然状態」が対置される。どちらの「自然状態」にも共通する構造は、「各人があらゆる他の人々とともに服従していると認めるような外的法律」がなく、

「各人が自分自身の裁判官」であることである (VI 95)。こうした自然状態は、法的な意味でも倫理的な意味でも、「戦争状態」であらざるをえないとカントは考える。「法律に関する自然状態が万人の万人に対する戦争状態である」ように、「倫理に関する自然状態」も、個人と個人が自分のうちなる悪により「たえず攻撃しあう状態」であり、人間たちは「たがい相手の道徳的素質を腐敗させあう」。法に関する自然状態と同様、倫理に関する自然状態からも「自然的人間は、できるだけすみやかに」脱しなくてはならないのだ (VI 96f.)。

この倫理に関する市民状態／自然状態という発想は、『宗教論』の「第三編」冒頭にしか登場せず、その論述もごく簡単なものにすぎない。とはいえこの比喻は、カントの思考にとって、偶然的な思いつき以上の意味を持つようにもわれる。共通の法と法廷を欠く自由だが有限な主体の相互関係が、闘争の状態であらざるをえないという発想は、カントの理性批判の核心にも関わるからである。「法廷モデル」や「根源的獲得」といった法学的発想が、カントの批判哲学の志向を根底的に特徴づけうるものであることはすでに指摘されているが¹⁶、「自然状態」のイメージも、理性批判という課題の必要性と結びつく。『純粹理性批判』『超越論的方法論』の第一章「純粹理性の訓練」によれば、「純粹理性の批判」が「純粹理性のすべての係争にとつての眞の法廷」であり、この理性批判という法廷を欠くなら、「理性はいわば自然状態にある」。法や倫理の場面と同様、ここでもやはり自然状態は抜け出すべき不法の状態である。つまり、「ホッブズの主張するように、自然状態は不法と暴力の状態である」から、ひとは「この状態を捨て去り」、各人の自由をあらゆる他者の自由と一致しうるように制限する「法律的強制」に服従すべきである。この強制を欠く理性の自然状態においては、純粹理性の係争事をめぐって、哲学上の諸立場が自分たちの要求や主張を認めさせようと争い合う。争いの場となるのは「戦争」であり、「勝利」がその争いを終結させるはずだが、争いあう両者が自らの勝利を主張するため、とうてい安定した平和は望みようもない。これに対し、理性批判という法廷が設立する「法律的状态」において、係争の場は戦争ではなく「訴訟」であり、「永遠の平和」を保証するはずである「判決」によって係争は終結する(以上、A 751f./B 779f.)。カントは『純粹理性批判』第一版の「序文」で、独断論者たちの「專制的な支配」にはじまり、内乱や懷疑論者の侵攻など、いつまでも繰り返される争いが続く、形而上学という「果てしない抗争の戦場」の戦史を語り、ついに「純粹理性そのものの批判」という「法廷」が求められるに至る状況を描き出すことで、この大著を書き起こしていた (A VIII-XII)¹⁷。このようにして理性批判という自らの課題を設定するカントの念頭には、「方法論」の「訓練」章で示された、人間理性のホッブズ的な「自

然状態」から、理性批判が創設する「法的状態」へ、という移行の論理があったはずである。

係争の場が「戦争」であるか「訴訟」であるかという二者択一は、国家間の関係が問題となる「国際法」の問題場面にも一貫している (VI 351, VIII 355)。個人と個人の関係であれば、国家間の関係であれ、さらに哲学の諸立場のあいだの関係であつても、それぞれが戦争という場で暴力と勝利によつておのれを貫徹させようとする自然状態から、共通の法が支配し、法廷が争いを終結させる判決を下す法的状態への移行という論理が、カントの「あいだ」をめぐる思考に一貫している。「ホッブズのイデアル」と「プラトンの共和国」は、そうした論理の磁場を発生させ形成する、根源的なふたつの極である。現実のあらゆる共同体は、このふたつの理念を通じて、その価値が判定され、あるべき変革の方向性が見定められる。それではこうした理念は、人間と世界についてのいかなる洞察に基づくのだろうか。

三 ふたつの理念と歴史的世界

『純粹理性批判』末尾の「純粹理性の歴史」でカントは、『純粹理性批判』が拓いた「批判的な道」という小道を大通りにするという課題を読者に提示して、この大著を締めくくっている。好意的な読者がこの課題への寄与を惜しまなければ、多くの世紀にわたつて人間理性が知ろうと求め続けながら、つねに徒労に終わつてきたことならについて、「完全な満足をもたらす」はずなのである (A 856 / B 884)。カントはこの純粹理性の歴史のおわりを、「この世紀がまだ過ぎ去らないうち」(ibid.) と、かなり近い未来に想定していたが、『純粹理性批判』の末尾でのこの将来の見通しも、楽観的にすぎたかもしれない。批判哲学が対峙する「弁証論的仮象」は、この書の「超越論的弁証論」の部分の末尾で警告されていたように、「いつでも自然的であり、それゆえ将来にわたつてそうでありつづけるだろう」という性質のものである (A 703f. / B 731f.)。実際、十八世紀も過ぎ去ろうとしつつある一七九六年の論考『哲学における永遠平和条約が、ほどなく締結されることの告知』では、哲学の歴史は以後も争いと無縁ではありえないだろうという見通しが示される。この論考によれば、批判哲学が「哲学者たちのあいだでの永遠平和への展望を開く」とはいえ、この批判哲学も「転倒した仕方で現象を事象自体そのものと混同する哲学」に対する、つねに「武装した状態」であらざるをえない。現実の「戦争」ではないにしても、自然的な仮象といつても「争いうる体制」こそが、「人間性の究極目的へ向けて絶えず活気づける手段」である哲学にはふさわしいのだ (VIII 416f.)¹⁸⁰。

不変の法廷の設立者であることを自負する純粹理性の次元でも、カントはつねに新たな争

いを生じさせうる根源を見据え、哲学者たちのあいだの永遠平和というあるべき共同体は、弁証論との絶えざる争いが続く、純粹理性の歴史の内部に位置づけられうるものではない。そうしたあるべき共同体は本来、理性の歴史を全体として捉えるための理念としての意義をもつはずである。同様のあるべき共同体は、国家間の関係に関しては、「市民的体制に類似した体制」である「国際連合」として設定される（VIII 354）。また個人と個人の倫理的な関係においては「目的の国」が、あるいは完全に実現された「倫理に関する市民状態」であり、理念であるとされる「徳の王国」（VI 95）や「徳の法律による普遍的な共和国」（VI 98）が、さらには「地上における見えざる神の王国の可視的な表象（図式）」である、「すべての人間をつねに結合する教会」（VI 131）が、同様のあるべき共同体の位置を占める。

個人と個人の法的関係の場面で問題とされる国家や市民社会も、カントの思考の枠組みにおいては、これらの共同体と同様の位置づけを得る。つまり国家や市民状態・市民社会は、たんなる歴史の内部に位置する実在ではなく、むしろ歴史を全体として捉えることを可能にする、論理的な装置としての機能を有するのである¹⁹。とくにこの点がよく見てとれるのは「普遍史」の可能性の条件を問う、八〇年代の『世界市民的見地における普遍史の理念』の市民社会論である。ここでは完全な市民社会の形成が「人類にとつての最大の問題」、これも「人類によつて最後に解決される問題」であるとされている。ここでその設立が人類の歴史を貫く課題とされる市民社会とは、「最大の自由」が存在するとともに、他者の自由と両立しうるように各人の自由の限界を「厳密に規定し確保する」社会であり、そこにおいてのみ人間のあらゆる素質の展開は「達成されうる」（以上、VIII 22f.）。市民社会において人間の素質がもつともよく展開されうるという論点は、『判断力批判』第二部 付録の歴史哲学にも引き継がれるが（V 432）『普遍史の理念』の「第三命題」でも指摘されるように、人間は自分の与るあらゆる完全性を「自分自身で、本能から自由に、自分の理性によつて」生み出さねばならないのであった（VIII 19）。各人の「最大の自由」を実現し、またその自由を両立させうる市民社会こそ、自らの力で自由にその素質を展開しなければならない人間性にもつともよく適合する。人類の歴史を「普遍史」として捉えることを可能にする、ひとつの課題であるかぎりでの国家や市民社会の概念は、成員の幸福の実現や安全の保証といった、主体の外部の世界のあり方に依存する観点にはなく、あくまで各人に内在する自由な人間性にその基盤を持つのである。そしてひたすら内なる自由に基づくものであるゆえに、その国家概念は歴史的な実在と同一視されることも、特定の時点に固定化されることもありえない。「最大の人間の自由の体制」という国家体制の理念について語る『純粹理性批判』

の箇所でカントが指摘するように、「どのような限界が示されようとも、それを超えてゆくことができる」のが、自由というものだからである (A 317/B 374)。

市民社会の対極に置かれる自然状態について、そこから抜け出すことが人間にとっての必然的な課題とされるのも、同様に各人のうちなる自由についてのカントの理解に根ざしているようにおもわれる。カントの法哲学における自然状態から法的状態への移行の論理に関しては、『法論』でのカントの議論に不整合が指摘されている。つまり、「私法」の部分の末尾の第四二節では、ホッブズ的な自然状態の理解のもと、経験的で人間学的な観点から移行の必然性が説かれているように見えるのに対し、「公法」の部分に入る第四四節では、「人間がどんなに善良で法を愛するものと考えられようとも」(VI 312)、そうした人間学的な観点に関わりなく、「理性理念」としての自然状態からア・プリオリな移行の必然性が説かれているように見えるからである²⁰。とはいえずでに見てきたように、人間の自然状態をホッブズのなものと見ることは、法の場面にかぎらず倫理や哲学史の領域にも共通した、カントの基本的な発想であった。それゆえそうした自然状態の捉えかたは、人間学という経験的な次元の知見ではなく、より根源的な人間性についての理解、つまり人間的自由の本性についてのカントの理解に基づくはずである。それは共通の法と法廷を欠く人間的自由は、必然的に暴力と戦争によって自己を貫徹させようとする、という洞察である。

また自然状態もたんに論理的概念ではなく、人間の相互関係を適切に捉えるための理念であるかぎり、何らかの人間性の理解に立脚しなければならない。問題はその立脚すべき知の源泉であり、この点では『法論』の右に挙げた両箇所に通じた態度が確認できる。市民社会への移行の必然性を「経験」や「事実」に基づけることを退ける『法論』第四四節によれば、自然状態という「非・法的」状態においては相互的な暴力が避けられないことは、「自分に、正しく善くおもわれることをする」という、各人に固有の権利」から帰結する (VI 312)。また『法論』第四二節においても、自然状態を相互的な侵害の状態として捉えるためには、他者の敵対的な心術を教える「悲しい経験」や、「現実の敵対行為」を待つまでもないと思われる。というのも各人は、「他人の主人であろうとする人間一般の傾向」を、「自分自身のうちに十分に知覚することができ」からである (VI 307)。こうした内的な知覚は、カントにとつてはあくまで第四四節で退けられる「経験」や「事実」とは次元を異にするものとして考えられていたはずである。つまり自然状態という「ホッブズのイデオール」が究極的に立脚するのは、個人の外部に広がる人と人のあいだの領域での、「悲しい経験」に基づく人間学的な知ではない。あくまで「自分自身のうち」において把握される、人間的自由という

各人に固有のものの本性（他人の主人であろうとする）傾向）がすでに、自然状態がいかなる状態であらざるをえないかを、ひとに教えるのである。

『宗教論』によれば、「徳の法律のもとでの共和国」には、「悪の原理の徒党という理念」が対立するが、その悪の原理自体は「私たち自身のうちにあり」、それが徒党という外的なものとして表象されるのは比喩であるにすぎない（VI 100）。もちろんここでの「共和国」と「徒党」も、それ自体がひとつの比喩ではある。ただ人間の共同的なあり方を問題とする場面での、「私たち自身」の内と外に対するカントのこうした態度は、国家や社会という「現実の共同態」の問題に関しても一貫していたようにおもわれる。あらゆる「現実の共同態」を認識し評価する尺度となる理念は、「私たち自身」の外部に広がる世界についての知ではなく、「自分自身のうち」における洞察を根源的な源泉とするのである。

おわりに

「たがいに道徳的素質を相互的に腐敗させあい、悪くしあうには、人間たちがそこにおいて、彼を取り囲んでいるだけで、そしてそれが人間たちだというだけで十分である」（VI 94）。

カントは『宗教論』で倫理的自然状態にある人間について、このように断言する。この文章の一部をK・レーヴィットが、和辻哲郎に大きな影響を与えた教授資格論文の第二版末尾で引用している²¹。現実家を気取り理論を軽侮する者たちにとっては、格好の嘲笑の標的であるのかもしれない「プラトンの共和国」について語るカントは、しかし同時に、人と人の共同的なあり方について、事象自体に深く根差した豊かな洞察も持っていたようにおもわれる。ただもちろんレーヴィットや和辻が駆使した、人間の共同存在についての現象学的分析という方法は、カントのものではない。カントは「現実の共同態」の具体相も、共和国と自然状態というふたつの理念を通して捉えようとする。そしてそれらの理念が究極的な拠り所とするのは、「自分自身のうち」の深い探究と洞察なのである。

和辻はカントが「多くの人格の間の共同態を考えるに粗であった」理由を、「カントが十八世紀の個人主義に足をさらわれた」ことに見えていた²²。ただカントの場合、「現実の共同態」を哲学的に考察するための究極的な知の源泉となる「自分自身のうち」は、人間の共同的なあり方から切り離され孤立させられた、たんなる「個人」の内部ではなかった。むしろそれは、「君自身を知れ（nosce te ipsum, read thyself）」という格言を再解釈しながら、ホッブズも説いていたように、「あれやこれやの個別的な人間をではなく、人類を」読みとるための、「自分自身のうち」²³であったのである。

第五章 註

¹ 和辻哲郎「人格と人類性」第九節『全集』第九卷、三八九、三九〇頁。

² カントの法哲学は大きく「私法」と「公法」に分かれ、更に後者が「国家法」と「国際法」と「世界市民法」に区分される。本章ではそのうち、「公法」の「国家法」の部門を主に取りあげるが、ただ自然状態と法的状態の記述や、その間の移行の問題については、「国際法」の次元にも（さらには法論の枠組みを越えて、倫理学や哲学の領域にも）共通した論理構造を問題にする。カントにとって一般に法は、「ある人格の他の人格に対する外的な、それも実践的な関係」に関わり（VI 230）、国家にも「道徳的人格」が認められる（VI 343）ため、「国家法」と「国際法」の領域における論理構造には明らかな連続性・平行性が認められるからである。こうした「人格」概念に基づく、個人間の正義（国家法）と国家間の正義（国際法）の問題の連続性については、宇都宮（一九九八）、二三四頁を参照。

³ 片木（一九八〇）、二二八～二二九頁。

⁴ これら三つの権力は、「他の権力の職能を奪うことはできず、その固有の原理を持つ」（VI 316）。このように三権相互の独立を説くカントの理論には、しばしば指摘されるようにモンテスキューからの影響が認められるが、ただその理論の目的とするところに注意しなければならぬ。三権の関係についてカントにとって問題であったのは、権力の均衡による体制の安定という政治的な課題ではなく、あくまで法の現実化の過程における国家の諸機能の問題という、法哲学上の課題であったからである（vgl. Kersting (1993), S. 395-7）。

⁵ 『純粹理性批判』と同時期の「法哲学への覚書」にも、「普遍的幸福の原理でなく、普遍的な法律による自由」が「国家の設立の原理とその理念をなす」とある（XIX 564; Refl. 7955）。

⁶ このように、支配者の人数の観点からの三分法に、支配の正当性についての二分法をかけあわせた、六つの国制というアリストテレス以来の図式に対し、カントは共和制／専制という「統治」の正当性に関わる区分を、支配者の人数の観点による「国家形態」の区分から切り離し、前者を後者よりも重視したことになる。それでも君主制／貴族制／民主制という諸形式は「歴史的にだけ問題されうる」にすぎず、どれが優れているかという問いも「まったく無用の問いになった」とする『法哲学』のヘーゲル（G. W. F. Hegel, *Grundlinien der*

Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, § 273; SK, VII, 437）に比べれば、カントにとってはまだ「国家形態」の優劣も、現実的な意味

のある問題であった。『永遠平和のために』では、「国家権力を持つ人格（支配者の数）が少なければ少ないほど」、共和制を実現する可能性が大きくなるとして、君主制がもつとも望ましく、民衆性は「必然的に専制である」と最低の評価が与えられている（VIII 352f.）。なおこうしたアリストテレス以来の国制論の伝統の、カントの前後の時代における受容と変容については、Bien (1976) を参照。

⁷ Cf. Kersting (1992), p. 355.

⁸ そもそもカントは、国家が個人の幸福の追求に介入する、政治的なパターンナリズムに対してとりわけ批判的であった。『理論と実践』の「国家法」の章では、「パターナリスティックな政府 (ein väterliche Regierung)」こそが、国家の成員の「人間としての自由」という市民状態の原理に正面から対立する、「考えられうる最大の専制」であると批判されている（VIII 290f.）。またとくにカントの発想の特徴がうかがえる七〇年代の「法哲学への覚書」によれば、人間は幸福のために市民的結合に参入するが、とはいえその意図は「どこに自分の幸福を置くべきかを、国家に定めてもらうこと」にはない。「各人は幸福を自分で配慮しようとする」のであり、国家の任務は「自分の幸福への自分で行う配慮を妨害しうる人間から、各人を保護する」ことにすぎない（XIX 535; Refl. 7854）。なおカントのパターナリズムの批判の背景にある、幸福をめぐる哲学的な洞察について、城戸（二〇一〇）を参照。

⁹ K・トンプソンも『純粹理性批判』『弁証論』末尾の同じ箇所を援用しつつ、カントの「根源的契約」について、その理念の規範性の根拠を「そのもとのみ理性が、外的な法の領域の体系的統合と秩序づけに向かって進みうる」ことに見ている（Thompson (2001), S. 67）。

¹⁰ Brandt (1997), S. 227.

¹¹ 「法哲学と歴史哲学とのカント的結合」の基本的な論理構造と、それが「ヘーゲルの歴史形而上学の中で異常肥大され・・・全面崩壊を余儀なくされた後」の現代的意義については、三島（一九九〇）、二六二～二六四頁を参照。

¹² Cf. Williams (1983), p. 163f. ウィリアムズはこの区別が欠けていることの肯定的／否定的側面をともに指摘しつつ、否定的側面（労働や市場の具体相への社会学的洞察の欠如）の原因として、「カントの国民経済学についての詳細な知識の欠如」（p. 275）を指摘しているが、公平に見て妥当な指摘であろう。ただ金子武藏が指摘していたように（金子（一九四四）、第二章第十節、第十二節）、ヘーゲルもベルン期には、J・G・ズルツァーやJ・G・H・フエーダーら啓蒙哲学者の自然法学の影響のもと、国家と市民社会を同一視していた。

Vgl., Hegel, Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796) ; SK, I, 149, 160).

¹³ 一七六〇年代の「法哲学への覚書」にすでに述べた見解は登場する。そこでカントは「単独の人間たちの社会外部の状態、あるいは自然状態 (status hominum singulorum extrasocialis seu naturalis)」と社会状態や社会を対置する。アッヘンヴァール『自然法』第二書冒頭の議論 (G. Achenwall, *Iuris naturalis, pars posterior*, Liber II, Sectio I, §.1. ; XIX, S. 332) に対し「自然状態は孤立の状態でも社会の状態でもありうる (status naturalis potest esse vel solitudinis vel societatis)」として「自然状態を社会状態に対立させる」とはあまり適当ではない」とする (XIX 446; Refl. 7523)。自然状態と社会状態を対置することへの批判と、自然状態は市民状態に対置すべきであるとする主張は、八〇年代の講義録「ファイヤーアーベントの自然法」でも繰り返えされている (XXVII 1338, 67, 81)。¹⁴ ただし、すでに本文と前註で指摘したように、カントが一貫して自然状態でも家族等の社会の成立を認めていること、また晩年の『人倫の形而上学・法論』ではじめて所有の問題が法哲学の中心問題として位置づけられ、一貫して自然状態においても「暫定的・法的な占有」(VI 257) や「暫定的な取得」の余地が認められるとともに、自然状態から市民状態への移行の可能性と必然性が、自然状態でも「暫定的な取得」が可能であることに基づけられている (VI 264f., 312f.) こともあり、事情はかなり込み入っている。それゆえ柴田高好氏のようにカントの自然状態の理解の推移を、「前社会的状態から社会的状態」への移行という意味で「ホッブズの的なものからロック的なものへの移行」と見ることは、遺稿や講義録まで視野に入れるならば必ずしも正確ではないが、『人倫の形而上学・法論』で「ホッブズの戦争状態という把握が、無くなるわけではもとよりないがようやく背後に退き、代ってロック、スミスのなものがより強く現われてくる」ことは疑いようがない (柴田 (一九八六)、一四五頁)。片木清氏も、カントの自然状態論における「ホッブズの要因とロック的要因」の共存と絡み合いを問題とする文脈で、『人倫の形而上学・法論』の自然状態観が「あきらかにロックの方向により傾斜していること」を認めつつ、『法論』でもなお否定できない「ホッブズの契機の痕跡」の背景として、カントの人間性理解における根源悪の問題と、道德目的論的な歴史哲学の発想を指摘している (片木 (一九八〇)、一七〇頁以下)。本章の主眼は『人倫の形而上学・法論』に限定されない、カントの法と社会をめぐる思考全般の論理構造のなかに、共和国と自然状態のふたつの理念を位置づけることにあり、また所有の問題には立ち入れないため、「ホッブズの契機」を重視し「ロック的なもの」は括弧に入れる。

またホッブズとの類似点は明らかだが、差異にも注意しなければならない。カントにとつて自然状態はあくまで「不正義の状態」(VI 350)であり、共通の権力と法を前提としなくとも、なお正義と不正義について語りうる。つまり「万人の万人に対する戦争状態」からは「何事も不正ではありえない」ことが帰結し、「共通の権力がないところには法はなく、法がないところには不正義はない」とするホッブズ (T. Hobbes, *Leviathan*, Part I, Chap. XIII; EW, III, 115) の場合のように、権力と法の不在は、正義と不正義の区別の消失を意味しないのである。この点は石川 (二〇一二)、一一六頁に教えられた。ただいずれにしても自然状態論は、カントの法哲学における込み入った議論の構造を判明するために、ホッブズとロックの理論が「理念型的な固定点」や「発見的な手段」(Sage (1973), S. 9)として、とりわけ有効な問題のひとつであるとおもわれる (vgl. Sage (1973), S. 31ff.)。もちろんホッブズの場合とは異なり、ロックについては「カントがロックのふたつの政治学の論文を知っていたことは、どこにも示されていない」(Busch (1979), S. 2) についても。

¹⁵ 指摘している研究もあるように (Herb/Ludwig (1993), S. 302 Anm. 41) ホッブズ『市民論』には「自然状態すなわち戦争の状態にある (in statu naturae, hoc est, in statu belli) 人間たちは・・・永続的な自己保存を期待することができない」と、「自然状態」を「戦争の状態」と言い換える箇所がある (T. Hobbes, *De Cive*, Cap. I, XV.; Warrender, p. 97)。また「戦争は、闘争つまり戦うという行為だけではない。闘争によって争おうとする意志が十分に知られていれば、そのあいだは戦争なのである」と説く『リヴァイアサン』でも、教会論へ移行するにあたり国家論を総括する箇所には、「まったくの自然状態 (the condition of mere nature)」は、「アナーキーであり、戦争の状態 (condition of war) である」とある (Hobbes, *Leviathan*, Part I, Chap. XIII, Part II, Chap. XXXI; EW, III, 113, 343)。

¹⁶ 「法廷モデル」については石川 (一九九六) を、とくに自然法の伝統と結びつく「法廷」の位相について一八三〜九〇頁を参照。「根源的獲得」については山根 (二〇〇五) を、とりわけ『法論』の議論に照らし認識論的文脈での含意を明らかにする、八九〜九〇頁を参照。

¹⁷ こうした独断論と懐疑論の対立は、「懐疑論的な絶望に身をゆだねるか、または独断論的な傲慢を身につけるか」(A 407/B 434) 等と、『純粹理性批判』『超越論的弁証論』の「アンチノミー」章にも登場する。また独断論的／懐疑論的／批判的という図式は、同書の最終章「純粹理性の歴史」の末尾にも見られ (A 856/B 884)、「形而上学の進歩」に関する懸賞論文の哲学史でも用いられる。これらの点については Lübbe (1962) に優れた概観があり、

独断論と懐疑論の対立とその矛盾の批判主義による克服が「カントが何よりもそのもとで哲学の歴史を思い浮かべた図式」であること (S. 222)。¹ また「弁証論の理論は、そこから哲学の歴史が最終的に洞察される原理の理論である」²と (S. 226) 等が指摘されている。

¹8 それゆえしばしば親近性が指摘される、カントの哲学史と、(哲学の) 歴史のおわりを語り、「哲学をして知への愛」という自分の名前を捨てられるようにし、現実的な知であらしめる」(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede ; SK, III, 14) ことを現実的な課題とする、ヘーゲルの哲学史を最終的に分かつ点を、Y・ヨヴェルのように (Yovel 1980), p. 239) 経験的なものとア・プリオリなものを動的に関連させる「弁証法的な論理 (dialectical logic)」がカントに欠けていたことにのみ求めるのは、一面的であるようにおもわれる。カントの哲学史の背後にも、Dialektik の本性と威力へのカントなりの洞察があったのである。

¹9 自然状態だけでなく市民状態も「理論的目的のためのたんなるフィクション」であるという、カントによる国家や市民状態の「概念の身分」の明晰化を、ホッブズら先行者との比較において Herb / Ludwig (1993), p. 313f. が強調している。ただカントにとって国家は必然的な理念であるから、「たんなるフィクション」という表現には限定が必要であろう。またドイツ精神史の観点からはカッシーラーが、「ひとつの厳密で必然的な要請」としてのカントの国家概念の特質を強調している (Cassirer 1916), S. 508.)。

²0 たとえば Kersting (1993), S. 329f., 片木 (一九八〇)、一六五、六六頁。

²1 「人間的な生が良きものであるか、災いとなるか、人間的な生の幸不幸は、ひたすら、一者の他者に対する関係によって規定されている。自分自身を尊敬することができ、自分自身を認めるためには、総じてひとりの他者がそこにいて、一者を尊敬し、承認しているだけで十分である。とはいえまた、カントとともに語るならば、総じて他者たちのあいだで生きる」とは「たがいに悪くしあう」のにも十分なのだ。」(K. Löwith, *Das Individuum in der*

Rolle des Mitmenschen, IV. Kapitel, §45 (S.S., I, 197).

²2 和辻哲郎「人格と人類性」第九節『全集』第九卷、三八五頁)。

²3 Hobbes, *Leviathan*, The Introduction (EW, III, xi-xii). なおこうした『リヴァイアサン』の「序論」にも見られるホッブズの方法論から見た、「万人の万人に対する戦争状態」等の「フィクション」としての機能については、伊豆藏 (二〇〇六)、三三、三四頁を参照。

第六章 理想と人格——人格の倫理学のために

はじめに

ひとが卓越した価値を有する個体であること、つまりひとが人格であること。

今日の倫理学が一般にこうした人間理解に立脚する学であるとすれば、その枢要な主題である倫理的規範も人格的な形態へ具象化されるべきであるという主張には、一定の説得力があるようにおもわれる。またこうした観点からの格好の批判の対象として、規範の形式性と普遍性を強調するカント倫理学が頻繁に選び出されるのも、避けがたいことなのかもしれない。例えばR・ラウデンによる前世紀後半の問題状況の概観によれば、倫理学と道德教育における人格的な実例や範例の意義を強調する論者たちは、必ずしもカント本人を意味しない、煙幕のような「カント的見解」なるものを、「私たちの道德的發展における人格的な範例の中心的役割」を否認するものとして選び出してきた¹。また前世紀の前半ではM・シェーラーに同様の議論があった。ここでも呼び出されるのは「歴史的カント」ではなく、カントに代表される「形式的倫理学、一般の理念」だが²、シェーラーは自らの「倫理学的人格主義」の観点から、形式的倫理学における「非人格的なノモスの支配」と、抽象的な規範に従属する「X」にすぎない人格概念を批判しつつ³、そうした規範に代るべき「典型 (Vorbild)」の理論を準備していた。シェーラーの「典型」とは英雄や聖者などの、人格的な形態へ具象化された価値の像であり、遺稿「典型と指導者」によれば、「普遍的に妥当するたぐいの、抽象的な倫理規則」などではなく、つねに「直観的な典型」こそが、個人を形成するように「魂に作用する」のだ⁴。

ただ実際にはカントの著作にも、倫理的な価値に対応する人格的な像への論及がないわけではない。たとえば『純粹理性批判』の「純粹理性の理想」章の冒頭でカントは、「個体的な (in individuo) 理念」(A 568 / B 596) としての「理想」について、倫理的・人格的な理想を例として説明している。つまり純粹な徳や知恵は理念であるが、この理念と完全に合致する人間である「(ストア派の) 賢者」は「理想」である。理念が「規則」を与えるように、理想は「原像 (Urbild)」として役立ち、「私たちのうちなる神的な人間」という「理想」と自分を比較することで、私たちは「自分を判定し、そのことで自分をより善くする」のだ (A 569 / B 597)。こうした倫理的な「理想」の理論は、右のように批判されがちだが、とはいえ「人格の尊厳」の思想を核とすることも明らかなカントの倫理学説に、どのように位置づくのだろうか。そのことを検討することで、抽象的な規則や原理か、それとも人格的

な実例や典型かという、やや単純にも見える二者択一を相対化しうる視点が得られるかもしれない。

本章はこうした展望のもと、カントの「理想」論の倫理学的射程を検討する。ただ「歴史的カント」の理想論の検討には大きな困難がある。C・ピシェの指摘するように、一般に「理想の体系的な理論」は、どこにも展開されていない「カント哲学の書かれざる章」であり、カントの理想論は散発的な言及箇所から「再構成されねばならない」⁵。倫理的な理想に關しても事情は変わらない。そこで本章では、「理想」に對置されるものとの關係に留意しつつ、カントの倫理的理想の理論を、いわば通常の倫理的經驗の次元から出發して、哲學的倫理学一般の次元を経て、批判倫理学に固有の次元へ進むという仕方で考察していきたい。

一 実例と理想

まずはカントがしばしば用いる「理想」と「実例 (Beispiel)」という對比に基づいて、カントが經驗的な「実例」や「範例 (Exempel)」⁶の役割を制限する理由を確認し、さらに「実例」ではなくまさに「理想」が必要となるゆえんを考えていきたい。

先に触れた『純粹理性批判』の箇所にも、この理想と実例の對比は登場する。カントによれば「賢者」や「神的な人間」という理想は、經驗的には与えられえないとはいえ、不完全なものを評価し判定するための「不可欠の規準」である。むしろ經驗的なものに引きつけることこそ理想にとって有害であり、小説等で理想を「実例において、つまり現象において実現しようとする」とは、この理念が含む善きものを「虚構に似たもの」にしかねない (A 569f./B 597f.)。また『基礎づけ』の「第二章」序盤では、実例と理想のあいだの優先關係が問題とされ、倫理性を「実例から取りだそうとすること」ほど有害なことではないとされる。むしろ道徳的な実例は「まずもって道徳性の原理に照らして」、または「倫理的な完全性についての私たちの理想」と比較されることで、「根源的な実例、つまり模範 (Muster)」として適當であるかが判定されねばならない (IV 408)。

理想は実例から獨立した「不可欠の規準」であり、また実例の価値は理想という規準によって判定される。ただこうした、純粹な概念と經驗的な所与のあいだの優先關係をめぐる原理的な観点からだけでなく、道徳教育の観点からも、カントは実例や範例よりも理念的なものを優先させる。『人倫の形而上学・徳論』『方法論』の第五二節でカントは、徳の教育のための手段としての「善き、実例」の問題を取りあげ、教師や他の子供といった実例・範例としての他者が提供するものは、「徳の格率」を基礎づけられないと説く。「徳の格率」は各人の

「実践的理性の主體的自律」に基づくが、事例を模倣することによっては、「考え方の原理ではなく、感じ方のメカニズムにすぎない」とされる、「習慣づけ (Angewöhnung)」が生じるだけだからである。それゆえ「善き範例」は「模範」として用いられてはならず、また「何らかの他の人間と」ではなく、あくまで道徳法則や「(人間性の) 理念と」比較することが、教育上の「間違ったない規準」なのである(以上、VI 479f.)。

この『徳論』第五二節に「理想」の語は登場しない。ただ、きわめて興味深いことに、模倣と自律というこの節と同様の論点から、『判断力批判』第十七節でカントは、趣味における事例の役割を制限しつつ、「美の理想」という概念を導入している。「理想」は主に美学由来の概念でもあるから、ここで美に関する事例と理想についての『判断力批判』の論述を参照しておきたい。

『判断力批判』第十七節によれば、概念が判定の規定根拠たりえない趣味に関して、ひとは「趣味のいくつかの所産を範例的なものとして (als exemplarisch) 見る」。ただ「趣味は自分自身の能力でなければならない」から、範例となる作品を模倣することによっては、趣味は獲得されえない。範例を巧みに模倣する者は、たしかに「熟練 (Geschicklichkeit)」を示すけれども、さらに趣味をも示すには、その範例を「自分で判定できる」のでなければならない。こうして趣味の最高の模範や原型は、他者の所産ではなく、「各人が自分自身のうちに生み出さなければならない理念」に求められ、この原型となる理念に照らして、「何が趣味による判定の実例であるのか」が判定されねばならない。ただこの趣味の原型は概念によってではなく、「個別的な表出 (Darstellung) においてのみ表象されうる」から、理性概念である理念よりは、理念に適合した「個別的な存在者の表象」である「理想」と呼ぶほうがよい。こうして「美の理想」が趣味の規準として導入されるのである(以上、V 232)。

趣味判断の特性のゆえに、たんなる概念ではなく個別的な表象が求められ、またそこであくまで実例ではなく「理想」が必要なのは、模倣に対応する熟練とは異なり、『判断力批判』第三二節の表現を借りるなら「趣味はもっぱら自律を要求する」(V 282) からであった。

この第三二節でカントは、「趣味の自律」と「徳の自律」の観点から、ふたたび実例と模倣の役割を制限している。たしかに趣味に関しては、古典古代の作品が模範として賞賛され、また宗教という、「各人が自分のふるまいの規則を自分自身から取りださなければならない」領域でも、実際には「普遍的な諸指令」よりも、歴史上の「徳や神聖性の実例」が大きな効果をもたらす。だがそうした模範や実例の存在は、「趣味の自律」を否定するものでも、「徳の自律」を「模倣というメカニズム」に転化させるものでもない。趣味においても宗教と道

徳においても、「範例的な創始者の諸成果」へのあるべき態度は、「模倣 (Nachahmung)」ではなく「まねび (Nachfolge)」である。つまり偉大な先人のふるまいを参考にしつつも、おのれはどうするべきかの答えをその先人と「同じ源泉から汲み出す」こと、すなわち最終的には各人のうちなる「根源的な理念」に依拠することが必要なのである(以上、V 282f.)。

このように趣味と徳の自律という観点から、実例と理想の関係をめぐる、美学と倫理学に共通したカントの発想を確認することができる。ただ両領域の差異にも注意しなければならない。『判断力批判』第十七節で「美の理想」は、概念ではなく表出に基づくゆえに、理性の理想ではなく「構想力の理想」であるとされる (V 232)。本節冒頭で触れたように、『純粹理性批判』で「賢者」などの理想が含む善きものを「虚構に似たもの」にすることを警戒するカントは、倫理的な理想については構想力の介在の余地を認めないはずである。また前段落で取りあげた『判断力批判』第三二節では、あらゆる能力や才能の中で趣味が「もっとも実例を必要とする」とされるが (V 283)、この点でも宗教や道徳は対照的である。講義録「コリンズの道徳哲学」の「宗教における実例と模範について」という節によれば、一般に「ア・プリオリに必然的であるもの」は、実例なしでも必然性が洞察されるから「実例を必要としない」が、倫理と宗教のあらゆる認識は「必然的に理性によってア・プリオリに」示される。だから「実例は宗教と道徳の事柄においては必要ない」のだ (XXVII 333)。

以上のように、諸能力の自律の確保とア・プリオリな原理の探究という、カント哲学一般の根本的な課題のゆえに、趣味においても道徳と宗教においても、実例への依存が退けられ、理念や理想の意義が強調される。ただ「もっとも実例を必要とする」という趣味に比べて、道徳と宗教においてはそうした一般論がやや単調に適用されているようにも見える。とはいえ道徳と宗教についても、実例の役割が制限されねばならず、また理想が必要となる、固有の事情は存在するはずである。本節では前者の実例の制限の問題について考えておきたい。

まずそれが善き実例であるにしても、他人と自分を倫理的に比較することには弊害があるはずである。先に触れた『徳論』第五二節でも、「善い子」の例とされる子供が、他の子供から憎悪されるという弊害が指摘されているが (VI 480)、同書の第十一節でも、「他の人間と比較することにおける謙抑 (Denuth)」は義務ではなく、むしろ比較される他人を追い越そうとすることは「高慢」であり、これは他者に対する義務に反するとされる (VI 435)。また「コリンズの道徳哲学」には、「理性に基づく尺度」である道徳法則と対比される、「実例」という「経験に基づく尺度」を用いるな²⁶ば、「Philavie もしくは Arrogantia が生じる」とある (XXVII 357)。²⁷ *Philautia* と *Arrogantia* をそれぞれ *Eigenliebe* と

Eigendünkel)に対応させることは、『実践理性批判』と『徳論』に共通したカントの用語法である (Vgl. V 73, VI 462)。それゆえ「コリンズの道徳哲学」のこの箇所で念頭に置かれているのも、「自己愛」と「うぬぼれ」という、カントにとっての根源的な道徳的態度であり、さらにはカント的な自己認識一般の帰結でもある「謙抑」に対立する、ふたつの悪徳ではないだろうか。実例としての他者との比較は、その他者への態度の点でも、また厳格な法則との比較を欠くために自己への態度の点でも、深刻な弊害をもたらしかねないのである。また当然のことだが、他者が提供する実例は善いものばかりではない。同じ「コリンズの道徳哲学」では、「悪い実例」は「模倣」とともに「弁解 (Entschuldigung)」の誘因になるとされ、カントはとくに後者の弊害を警戒している。というのも「いかなる人間も、ひとりでは義務を進んで行おうとしないように、ひとりでは進んで悪くあろうとせず、むしろつねに他人に依拠する」のだからである (XXVII 334)。他人のふるまいを実例として、同じようにしようとする人間の根深い傾きのゆえに、「他の人だつて私と同じことをしているではないか」という論理の自己弁護を生む、悪しき実例の弊害をカントは強調する。私たちの倫理的な生における実例の役割に無知だったからでなく、むしろ実例が私たちに及ぼす力の強さを知り尽くしていたから、カントは実例の役割を制限したのではないだろうか。

二 価値と人格

道徳と宗教において実例は原理的には必要なく、また実際に実例としての他者と自分を比較することは、高慢やうぬぼれや弁解といった有害な帰結をもたらしかねない。ただそれでも、法則や規則だけでなく、「個体的な理念」としての理想が必要となる特別な理由は、道徳と宗教の領域にも存在する。『宗教論』の、「善の原理の人格化された理念」(VI 60)や「道徳的完全性の理想」(VI 61)としてキリストを論じる文脈のある註で、カントは道徳的な価値の特性として、ある人格の行為の道徳的価値は「同時にその人格ないし人格の表出 (Äußerung) を人間的な仕方では表象しなければ、私たちには考えられない」、と指摘している。このように道徳的価値の理解のために人間的表象を必要とすることは、たしかに「人間理性の制限のひとつ」ではあるが、それでも「人間理性から切り離すことができない」ことなのである (VI 64f. Anm.)。

カントの著作で倫理的な価値に対応する人間的・人格的な表象が詳しく論じられたのは、『宗教論』のキリスト論においてのみである。ただ主題がやや特殊でもあり、このキリスト論は他の著作での倫理的範例性についての議論から孤立しているようにも見える。だが遺稿

ものであった (A 271 / B 327) ように、エピクロスとゼノンを批判するカントも、徳と幸福をいったん峻別したうえで、両者を結びつけようとする。その結合を教えるのは「福音書の理想」であり、それを可能にするのは「福音書の賢者」への信である。「福音書の理想は倫理の最大の純粹さと、幸福もしくは淨福という最大の動機を有する」(XXVII 251) のであり、また「もし幸福への希望が、私たちの倫理的なふさわしさに適合するべきであるなら、福音書の賢者が真の倫理的な理想である」(XIX 191; Ref. 6882)。「福音書の賢者」としてのキリストこそが、純粹な倫理性と純粹な幸福の結合を可能にする「理想」なのである。ただ徳と幸福の結合という宗教に至る問題の手前の次元でもカントは、「ストア派の賢者」に対する「福音書の賢者」の優越を指摘する。つまり人間が自力で賢者の理想と等しくなれるとする、ストア派の教えからは「うぬぼれ」が生じるが、キリストを「福音書の賢者」として掲げる「キリスト教の道德」からは、「謙抑がおのずと生じる」のだ (XXVII 105)。

さてこうした「最高善の理想」の理論は、大部分が遺稿などでの試行に留まり、批判期の著作では展開されていない。それでも批判期の倫理学説を様々な角度から再考するうえで、「最高善の理想」論の構想は重要であるようにおもわれる。まず繰り返言及してきたように、『純粹理性批判』の「純粹理性の理想」章冒頭で理想の例とされるのは、「(ストア派の) 賢者」と「私たちのうちなる神的な人間」であった。後者のもとで考えられていたのは、究極的にはキリストであったはずであり¹⁰、遺稿や講義録に痕跡を留める「最高善の理想」をめぐる試行から、「ストア派の賢者」と「福音書の賢者」が選びだされて理想の例とされていることになる。また周知のように『実践理性批判』「弁証論」では最高善の問題をめぐる、エピクロス派とストア派の学説が取りあげられ、批判的に検討される。このふたつの学派の選択の事情を問題とする文脈でK・デュージングが指摘していたように、カントが主に七〇年代に取りくんだ、古代の倫理学理論の根本問題は「人間存在の完成としての最高善」¹¹であり、こうした背景を持つ『実践理性批判』のふたつ目の主要部分の問いも、徳も幸福も含めた「人間存在の完成」という課題に関係するはずである。もちろん『実践理性批判』のカントにとっては、古代の哲学者たちが「道德的探究を完全に最高善の概念の規定に置いた」ことは、本性上も探究の秩序においても本来的には道德法則が善の概念に先立つから、「道德の最上の原理に関する哲学者たちの錯誤」の一例であるにすぎない (V 64)。それゆえ「人間存在の完成」としての最高善の問題は、たしかに批判倫理学の最初の問いではありえないが、それでも「弁証論」から宗教へ至る局面で問われる必然性のある、終極的な問いではあったはずである。『純粹理性批判』の「原理論」の最終章で、「自分をより善くする」

ための人格的理想が話題となることも、こうした事情と無縁ではなかったようにおもわれる。

また「最高善の理想」論の構想は、カント倫理学のありえた別の展開の可能性も示唆しているようにおもわれる。本章冒頭で触れたシェーラーの「典型」論では、快価値、有用価値、生命価値、精神的価値、神聖なものとの価値という価値様態の区分に対応して、典型は「享受の芸術家」、「文明の指導的精神」、「英雄」、「天才（賢者）」、「聖者」という五つの主要モデルに区分される¹²。先に見た、単純さ、伶俐、知恵（徳）、神聖性という特性に、自然人、世間人、（ストア派の）賢者、キリストという人格的な理想を対応させるカントの「最高善の理想」論の狙いは、シェーラーの典型論のそれからそう遠くないものであったはずである。またシェーラーの典型論については、その後の教育哲学への影響や、倫理学史のためのモデルとしての意義が指摘されているが¹³、カントの「最高善の理想」の理論も、道徳教育や倫理学史の方向へ倫理学説を展開するための重要な基盤たりえたようにおもわれる。ただもちろんそれは、実現されなかった様々な可能性の中のひとつであるにすぎず、批判期のカントは自然人や世間人といった「理想」について語ることをやめ、著作で論じたのは「福音書の理想」だけである。選びとられたこの理想論の狙いを、最後に検討しなければならない。

三 理想と偶像

『宗教論』『第二編』が、これまで見てきた遺稿・講義録や『純粹理性批判』での倫理的理想への言及を背景として、また「第一編」の根源悪の克服という課題を受けて、「道徳的完全性の理想」（VI 61）としてキリストを論じる。ここでもこの理想への信は、道徳性と浄福の結合を可能にするものとされる。つまり人間は「神の子への実践的な信」において、「神の意にかなうようになる」とともに、そのことを通じ「浄福にもなる」ことを希望することができる。この希望のため人間に要求されるのは、「人間性の原像の実例に、忠実なまねびにおいて、似た者であり続ける」ことである（VI 62）。このように『宗教論』においてキリストは、「私たちのうちなる」理想や原像としてばかりでなく、理想に対応した実例、それも「万人のまねびのための実例」（VI 82）として論じられることになり、カントの道徳的範例性の理論は、「キリストのまねび（imitatio Christi, Nachfolge Christi）」という伝統的な主題を受け継ぐものでもある¹⁴。それではキリストの何が「まねび」の対象となり、またこの「まねびの実例」は、内なる「理想」といかなる関係にあるのだろうか。

カントによれば「神の意にかなう人間の実例」が地上にもたらされたのは、「教えと生き方と受難によって」である（VI 63）。これに対し、イエスの伝承のうち「復活と昇天」を、

カントは「たんなる理性の限界内の宗教のために用いることができない」とする。そもそもその公的な物語が死で終わるからこそ「福音の師」は、「一般にまねびの実例として役立つこともできた」のである (VI 128 Anm.)¹⁵。さて「まねびの実例」とされる要素のうち、生き方と教えについては、この師は「あらゆる人間の義務を自ら実行する」とともに、「同時に教えと実例によって」、善を広げていくとされる (VI 61)。そして「あたかも善の理想が師において肉となって（教えと行状において）表出されているかのように」、この師は純粹な心術を「他者のための実例」として、「教えと行為によって外的に人目に供される」(VI 65f.)。またもうひとつの受難も、この師の倫理的な心術を人々に明らかに示す。人間はある道徳的心術の強さを、「妨害と戦い、最大限の試練のもとでもなおそれを克服するものとして表象する」場合にのみ、理解できるのだからである (VI 61)。

さて第一節冒頭で言及した『基礎づけ』の箇所でカントは、たとえ「福音書の聖者」であっても、そのかたを「模範」とするには倫理性の「理想」と比較する必要がある、またその実例を「理性のうちにあるその真の原型」に優先させてはならないとしていた (IV 408f.)。この実例と内なる原型の秩序は『宗教論』でも維持され、あくまで歴史的に実在した「まねびの実例」であるかぎりでの「福音の師」については、カントはその原像を「私たちのうちに求めるべきことを説く。「福音の師」は「神の意にかなう人間の実例」であるが、その「原像」は「私たちの理性のうちに」求められねばならず (VI 63)、また「道徳的に神の意にかなう人間の理念」が「すでに私たちの理性のうちに」宿っているからこそ、この師をまねびの手本とするのに「経験の実例」も奇跡も必要ないのだ (VI 62f.)。さらにこの師の受難も、カントは「善の原理の表出 (Darstellung)」として解釈する。師の（いわば「たんなる理性の限界内」での）物語を締めくくる死の表象は、善の原理が位置する「天の子たちの自由」と、悪の原理に支配された「地の息子の隷属」を、「もつとも目につきやすい対照において見させる」。ただここでも同時に、そうして表出される「善の原理」自体は、時代を超えて「人間性のうちに」宿る、という制限が付く（以上、VI 82）¹⁶。こうして「まねびの実例」であるかぎりでのキリストには、善の原理や完全な人間の理念・理想という理性のうちなるものを「表出」する役割だけが割り当てられる。カントはキリスト教の天と地獄の表象を、善悪の厳粛な区別を表現するものとして評価し (VI 60 Anm.)、また完全な悪を「人格化する」ことで「悪魔の理念」が得られるとする (XXVII 460) が、カントの「キリストのまねび」論も、こうした論理を大きく超えるものではないようにおもわれる。

こうしたカントの発想の、聖書に基づく信仰の観点から見た問題点に立ちいることは、現

在の筆者にはできない¹⁷。最後にこの「理想」論におけるカントの意図だけを確認しておくことにしたい。第一節では『純粹理性批判』や『基礎づけ』に登場する実例と理想の対比に注目したが、『宗教論』を含めた九〇年代の著作ではむしろ、理想と「偶像 (Idol)」の対比が目につくようになる。そこで理想と偶像の区別を可能にしているのは、万人の「まねびの実例」としてのキリストに関してさえ徹底された、カントによる「理想」概念の純化である。『宗教論』で道徳的完全性の理想は、私たちがその「創始者」ではなく、「天から私たちのほうへ降りてこられた」かのように、人間性のうちに深く宿るとされるが (VI 61)、『徳論』では起源の違いにより理想と偶像が区別されている。つまり「理想」は「自分の理性」にのみ由来するが、ひとが跪き嘆願する「偶像」は、「自分の拵えもの (Gemächsel)」であるにすぎない (VI 436f.)。また『判断力批判』第八九節では、感性的な像からどれほど切り離されていようとも、道徳性以外のものが意にかなうとされる最高存在者の概念は「偶像」であるとされていたが (V 459 Anm.)、真正な理想を偶像から区別する規準は、各人のうちなる実践理性と道徳性にもみ由来する、起源の純粹さに求められる。またそれゆえに「理想」は、ピシエの指摘するように、「偶像崇拜に対する積極的な対抗概念」¹⁸として機能するのである。

そしてこの理想概念による偶像崇拜への批判は、カント哲学の根本的な課題に根ざしている。『人間学』で指摘されているように、純粹理性に属する概念の「表出」のさいに、象徴的なものと知性的なもの、覆いにすぎないものと事柄そのものを区別し、「(純粹実践理性の)理想が偶像と取り違えられ、究極目的が見失われる」のを防ぐことこそが、「啓蒙」だからである (VII 191f.)。本章で検討してきた理想論はまさに、カントの啓蒙の課題が具象化される場でもあったのであり、他人の指導に依存した未成年の状態を脱して、「君自身、悟性を使用する勇氣を持て！」 (VIII 35) という呼び声の反響する場であったのである。

おわりに

本章の課題は、カントが散発的に言及する倫理的な「理想」の理論を、実例や偶像といった理想に対比されるものとの関係に注目しつつ再構成し、検討することであった。道徳法則や徳と知恵の理念だけでなく、人格的な理想が必要となるのは、対応する人格的な表象を欠いては考えられない倫理的価値の特性や、徳も幸福も含めた人間の全体的なあり方を最終的には問うことになるカント倫理学の課題のゆえにであった。同時に理想は、道徳と宗教における経験的な実例の役割を制限し、偶像の使用を退けるための概念としても機能する。「徳

の自律」と両立し、また「啓蒙」という課題を担いうる個別的・人格的な表象として、批判期のカントは実践理性にのみ由来するという、「理想」の理論を必要としたのである。

とくにカントが批判されがちな道德教育の論点に関して、もう少し一般的なことばで結論を述べ直すなら、家庭や地域、あるいは学校や職場などで出会う「実例」としての他者が、私たちの倫理的な成長において重要な役割を果たすことは疑いようのない事実であり、カントもそのことを事実問題の次元では否定しなかったであろう。ただ、ともに生きる自己も他者も神ならぬ有限な人格であるかぎり、同一の他者をいつまでも自己を導く手本とし続けることができないことも、ひとの成長ということの本質に根ざした、否定しがたい事実ではないだろうか。そしてそうした場面ごとに、それまでの手本に代わる別の手本を求めて、自分の周囲を見回し続けるばかりでは、おそらくひとはいつまでも本当に賢くはならないであろう。多様な実例を提供する世間の内にでも、いにしえの賢者や聖者の言行を伝える書物の中にでもなく、まずは自分自身のうちに、おのれがそうあるべき人格のかたちを探ること——カントの理想論が示唆しているのはそうした、成年となることを呼びかける教育理論であり、カントの「人格の尊厳」の思想も、そうした私たち一人一人への厳格な要求に裏打ちされたものであるようにおもわれる。

ひとが真に独立した「個」に、まったき意味での人格になること。

こうしたことにまつわる困難や厳しさ、さらにはある種のさびしさをも、私たちはカントの「理想」論から学ばねばならないのではないだろうか。

第六章 註

※本章は宮村（二〇一三）をもとに、加筆・修正を加えたものである。

¹ Louden (1992), S. 305f.

² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Erster Teil, Einleitende Bemerkung (G. W., II, 30) .

³ M. Scheler, *Der Formalismus*, Zweiter Teil, VI. A. 1. (G. W., II, 370-3) .

⁴ M. Scheler, *Vorbilder und Führer*, I. (G. W., X, 263) .

⁵ Piché (1984), S. 175, 10.

⁶ ラウデンによれば、カントは『人倫の形而上学・徳論』第五二節の「謎めいた脚注」で、

「実例を範例から区別しようとしているが、成功していない」(Louden (1992), S. 311 n.)。千葉(二〇〇一)のように、こうしたラウデンの指摘を踏まえつつも、趣味判断の特殊性の観点から両者の区別を重視する研究もあるが、少なくとも倫理学の枠内ではカントの「範例」の用例は稀であり (cf. Louden (1992), S. 315 n.)、本章は両者の区別に立ち回らない。

⁷ cf. Tonelli (1973). なおカントの七〇年代前半の人間学関係の講義録で「理想」は、「(1) 情感的 (Aesthetisch)」、(2) 知性的、(3) 実践的」の三つに区分されている (XXV 99, vgl. XXV 325)。カントの原型的な問題意識において「理想」は、理論哲学・倫理学・美学を貫く主題として構想されていたはずである。

⁸ 道徳的範例性についてのカントの八〇年代の考察を、『判断力批判』での範例性の議論の発展史的背景として強調するM・ガモンも、道徳においては補助的な手段にすぎない実例と「原像」としての理想の役割が峻別されるが、芸術に関しては「原像は実例によってのみ実在している」と指摘している (Gammon (1997), p. 585)。

⁹ カント的な自己認識一般の、「謙抑」との密接な結びつきと「うぬぼれ」との対立については、第三章の第二節を参照いただきたい。

¹⁰ Vgl. Heimsoeth (1969), S. 417 Anm.

¹¹ Düsing (1971), S. 12.

¹² M. Scheier, Vorbilder und Führer, I., II. (G. W., X, 262, 268). Vgl., *Der Formalismus*, Zweiter Teil, VI. B. 4. (G. W., II, 494, 570).

¹³ これらの点も含めて、シェーラーの典型論については、cf. Deeken (1974), Chap. VIII.
¹⁴ cf. Gammon (1997), p. 584. なおシェーラーも典型論で同じ伝統を意識しているが (vgl. Vorbilder und Führer, III. Der Heilige; G. W., X, 285)、「カントは『キリストの imitatio』という表現に欺かれて、自律的な『まねび (Nachfolge)』と他律的な『模倣 (Nachahmung)』を混同したという、『形式主義』でのカント批判 (*Der Formalismus*, Zweiter Teil, VI. B. 4.; G. W., II, 563 Anm.) は、『基礎づけ』についてはともかく、『判断力批判』や『宗教論』まで視野に入れるならば正確ではないようにおもわれる。

¹⁵ こうした教え・行い・受難と、復活・昇天の位置づけについては、氷見(一九九六)、一〇三、一〇四、二〇九頁を参照。

¹⁶ 佐山圭司氏は、ベルン期のヘーゲルはイエスを「確信的カント主義者」として描きつつも、自決を禁じるカントを「そのラディカルな解釈によって」乗り越え、死を肉体からの解

放と考える『パイドン』のソクラテスを彷彿させる仕方での死を描いたと、『イエスの生涯』のイエス像を整理されている(佐山(二〇〇六)、六六頁)。ただ事情はもう少しだけ込み入っているようにおもわれる。この箇所からも明らかのように、死を地上的なものからの解放と見る発想は、カントにも無縁ではないからである。もちろん自死を倫理的に許容しないカントが、イエスの死について問題とするのは善の原理の「表出」という機能だけである。またイエスに重ねあわされる死への態度も、『パイドン』のソクラテスというよりは、自分の生より価値あるものを認めて「死を恐れない」(VI 422)、ストア派の哲人のそれであつただろう。さらにこうしたカントのイエス像と、啓蒙主義的な「実定性」批判の枠組みを離れるとともに運命への洞察を深め、「正典の背後に仄みえる史的イエスのありようと、ギリシア悲劇の英雄たちとが、運命への共属というかたちでかよいあう」(熊野(二〇〇二a)、九五頁)ことになる、フランクフルト期(以降)のヘーゲルの思考におけるイエス像を隔てる距離は、さらに大きくなっていくであろう。

¹⁷ 量(一九九〇)第七章に、聖書神学の観点からのカントの理性宗教への批判があり、またカントの『諸学部の争い』での、アブラハムのイサク献供物語についての批判的な解釈(VII 63 Ann.)には、旧約聖書学からの応答として関根(一九九八)、第五・六章がある。イエス論としては、量氏の指摘されるように、「贖罪死」の観点がカントの宗教論には完全に欠落していることが、聖書のキリスト教とのもつとも根本的な違いであろう。また聖書の伝える、「神と人間との間の人格的關係」(量(一九九〇)、二八六頁)や、「自分の大切なものを葛藤の果てに放棄した時」に生起する、「人が神と出会うという経験」(関根(一九九八)、七一、七二頁)は、「たんなる理性の限界内」では語りえず、カントの視点からは沈黙しなければならぬことがらであると私は考える。

¹⁸ Piché (1984), S. 128.

結び

本研究は、実践哲学一般という広い意味での、カント倫理学の学問性の問題を、その理念論との関係から検討するものであった。ここでこれまでの「学と理念」をめぐる議論を簡単に総括しておきたい。

第一章で確認したようにカントは、ブルッカーの『批判的哲学史』をはじめとする同時代の様々な文献を介して、プラトンのイデア（理念）と経験に依存しない真理からなる学の結びつきを学び、こうした理念（イデア）と学の結びつきについての洞察を、『純粹理性批判』以降では主に倫理学の領域で展開していく。一七七〇年の『形式と原理』でのイデア論の受容は、第二章で問題としたように、倫理学に関する実質的な発想をすでにいくつも蓄積しつつあったが、倫理学という学の基礎づけの問題に関して決定的な解決に至らなかった六〇年代のカントの歩みに照らして見るとき、カント自身の抱えていた課題が要請した必然性な出来事であるとともに、やはりそれ以前の立場からのひとつの「転回」であった。『形式と原理』以降も、カントは「カテゴリーの演繹」という形而上学の難問をめぐる模索を続けるが、こと倫理学に関しては、「あらゆる道徳性は理念に基づく」（XIX 108; Refl. 6611）という根本的な視点が維持されていく。そして『形式と原理』以降の沈黙の時期を経て、知恵、徳、プラトンの理想国、人格的な理想といった実践的理念が、「経験そのもの（善についての）をはじめて可能とする」と説き、またそうした人間の実践に関わる事象において、プラトンの「精神の高揚（*Geisteschwung*）」は「特有な功績」を有すると断言する（A 318 / B 375）、『純粹理性批判』が登場することになる。

そのプラトンの「精神の高揚」の功績が認められた事象は、『純粹理性批判』の同じ箇所によれば、「倫理性、立法、および宗教の原理に関することがら」であった。第二部と第三部を構成する四つの章では、この倫理、立法、宗教という三つの領域に哲学を加えて、これらに右の四つの理念（知恵、徳、プラトンの共和国、人格的理想）を対応させることで、四組の「学と理念」の結びつきを検討した。第三章では哲学と知恵の理念の、第四章では倫理学と徳の理念の、第五章では政治哲学とプラトンの理想国の、第六章では宗教に通じる人格の完成の問題と人格的な理想の、それぞれ結びつきを問い、各主題の観点から、政治論と宗教論に接続する部分を含む、広い意味でのカントの哲学的倫理学の学問性の問題を検討してきたのであった。これらの場面に一貫しているのは、経験的な事例ではなく純粋な理念に、そして自己の外にはなく自分自身のうちに、現実を学問的に把握し、適正に評価し、ある

べき方向へ導いていくための尺度を求めようとする、カントの哲学者としての一貫した姿勢である。知恵や徳を問題とする場面ばかりではなく、人間社会の生々しい現実と向き合わなければならぬ政治の場面においても、また「たんなる理性の限界」を超えたものとの緊張関係に身を置かざるをえない宗教の場面においても、カントはまず自己のうちへ立ち還り、またその自己のうちに宿る理念へと遡り、そこから自己と世界の現実を見据えようとする。そしてこうした自己への還帰と理念への上昇は、倫理学という学に考察のための根源的な視点を提供するばかりではなく、生き方を導く知、「序」の表現では主体的な「智」をも与える。知恵の完全な理念は、そこへあらゆる学のいとなみが方向づけられる虚焦点であるとともに、自己と人間理性が抱えこむ奥深い暗がりを照らし出す灯となり、また徳論としての倫理学の可能性を支える徳の純粋な理念は、ひとが有徳な生へ向けて歩むための力を与える。さらに国家と社会の現実を見据え、それがあるべき方向に作り変えていくためにも、自分を正しく評価して、「自分をより善くする」(A 569 / B 597) ためにも、人間には理想国のイデアや人格的な理想が必要なのだ。このようにして実践的理念は、哲学的倫理学という学の領域をはじめて切り開くとともに、そのままだちに自己と社会のあり方を導いていくための主体的な「智」を提供し、「客観的知識と主体的な智との一致」という、哲学の課題に込めるための基盤となるのである。

本研究とはだいぶ異なる観点からではあるが、カント倫理学における理念の意義を強調したH・コーヘンは、次のようなことを指摘していた。カントは、アリストテレス以来の論理学の歩みについての周知の評価と平行的に、「倫理学はプラトン以来前進しなかった」と言うこともできたであろうこと。またプラトンの「存在の彼方」(*jenseit des Seins / epekeina tes ousias*)という表現が端的に表わす、形而上学・存在論との関係における倫理学の課題、つまり自然的事実とは「別の種類のレアリテートの可能性」への問いに関して、「プラトン以降ではカントが、倫理学の課題を設定した最初の人」であること¹。同様の形而上学・存在論と倫理学の関係設定をめぐる「プラトンとカント」という図式については、D・ヘンリッヒも語っており²、H・ハイムゼートも、「カントは『国家』第六巻における、「善のイデア」の無仮設 (*Anhypotheton*) についての固有の知識を持たなかったが」、と付け加えつつ、「倫理学と存在論」、プラトンとカントをめぐるヘンリッヒの指摘に同調している³。ただ私個人は、「プラトンとカント」という図式にあまりこだわるつもりはない。カントにとってプラトンはあくまで、哲学における長い伝統を有する論争に関して、ある立場を代表する哲学者のひとりであり、つねにカントが関心を寄せていたのは、プラトンその人の哲学と

いうよりは、むしろプラトンも関与した哲学の問題そのもののほうであった。またカントが実践的理念のもとで考えていたのも、歴史上のあまたの哲学者たちが取り組み、おそらくは今も問われ続けている、人間存在の倫理に関する基礎的な問題である。「存在の彼方」といったことも、用語としてはともかくことがらとしては、何もプラトンとカントだけの課題ではないだろう。むしろ、よき生への真摯な希求に裏打ちされた、おのれをどこまでも深く知ろうとするいとなみ——これこそが現在の私にとって、「真正な意味で倫理学と名づけうるもの」である——があるところ、そこではつねに、「存在の彼方」といったものが、問われざるをえないのではないだろうか。ただとくにカントの場合にかぎって言えば、そうした彼方への飛翔の、プラトンの「精神の高揚」(A 318 / B 375)の、決定的な基点となったのは、カントが「高貴な哲学者」(A 313 / B 370)から学び受け継いだ、「イデア＝理念」ということばであったのである。

結び 註

¹ Cohen (1910), S. 1-2, 5, vgl., S. 133.

² Henrich (1960), S. 77-83.

³ Heimsoeth (1966a), S. 356; Heimsoeth (1967), S. 128f.

文献一覧

1 : 原典・全集等

1 A : カント

Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin, 1900ff.

Kant (Menzer) : *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. v. P. Menzer, Berlin, 1924.

Kant (Stark) : *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. W. Stark, Berlin / New York, 2004.

1 B : 外国語

Achenwall, Gottfried (XIX) : *Iuris naturalis. pars posterior*, wiederabgedruckt in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 19, Berlin / Leipzig, 1934, S. 321-442.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (XXVII) : *Ethica Philosophica*, Editio Tertia, wiederabgedruckt in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 27, Berlin, 1975, S.871-1015.

Brucker, Johann Jacob (Hcp) : *Historia critica philosophiae a*

mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, Nachdruck, Hildesheim / New York, 1975.

Descartes, René (A.T.) : *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 vol., réédition, Paris, 1964-1974.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (SK.) : *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Mein (Suhrkamp), 1969-1971.

Heidegger, Martin (Niemeyer) : *Sein und Zeit*, 15Aufl., Tübingen (Max Niemeyer Verlag), 1979.

Hobbes, Thomas (Warrender) : *De Cive. The Latin Version*, a critical edition by H. Warrender, Oxford, 1983.

———— (EW) : *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by Sir W. Molesworth, 11 vol., Reprint, Aalen, 1962.

Husserl, Edmund (Hua) : *Husserliana : Edmund Husserl Gesammelte Werke*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven), Dordrecht ; Boston ; London, 1950- .

Leibniz, Gottfried Wilhelm (GP.) : *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, 7Bde.,

Nachdruck, Hildesheim, 1978.

Locke, John (Leyden) : *Essays on the Law of Nature*, ed. by W. von Leyden, Oxford, 1954.

——— (Nidditch) : *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Oxford, 1975.

Löwith, Karl (S.S.) : *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1981- .

Malebranche, Nicolas de (Œuvres) : *Œuvres*, éd. par G. Rodis-Lewis, 2 vol., Paris, 1979, 1992.

Mendelssohn, Moses (PhB) : *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, hrsg. v. D. Bourel, Hamburg (Philosophische Bibliothek Bd. 317), 1979.

Rousseau, Jean-Jacques (O. C.) : *Œuvres complètes*, publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 vol., Paris, 1959-1995.

Scheler, Max (G. W.) : *Max Scheler · Gesammelte Werke*, Bern ; Bonn, 1954- .

1 C : 日本語

坂部恵 (『著作集』) : 『坂部恵集』 岩波書店、全五巻、二〇〇六年—

二〇〇七年

田中美知太郎 (『全集』) : 『田中美知太郎全集』 筑摩書房、全一四巻、一九六八年—一九七一年

和辻哲郎 (『全集』) : 『和辻哲郎全集』 岩波書店、全二〇巻、一九六一—一九六三年

2 : 二次文献等

2 A : 外国語

Allison, Henry E. (1990) : *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press.

Alquié, Ferdinand (1972) : Science et métaphysique chez Malebranche et chez Kant, in: *Revue Philosophique de Louvain*, tome 70, p. 5-42.

Baumanns, Peter (1988) : Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft, in: *Kant-Studien*, Bd. 79, S. 183-200.

Bien, Günther (1976) : Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, in: Z. Batscha (hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*,

- Frankfurt am Main (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 171), S.77-101.
- Böhm, Benno (1966) : *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, 2. Aufl., Neumünster.
- Bondeli, Martin (1996) : Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen, in: *Kant-Studien*, Bd. 87, S. 166-183.
- Brandt, Reinhard (1981) : Materialien zur Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft* (John Locke und Johann Schultz), in: I. Heidemann und W. Ritzel (hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781 * 1981*, Berlin / New York 1981, S. 37-68.
- (1997) : *Zu Kants Politischer Philosophie*, Stuttgart.
- Brandt, Reinhard / Stark, Werner (1997) : Einleitung, in : *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 25, S. VII-CLI.
- Buchenau, Artur (1909) : Über den Begriff des Unendlichen und der intelligibeln Ausdehnung bei Malebranche und die Beziehung des letzteren zum Kantischen Raumbegriff, in: *Kant-Studien*, Bd. 14, S. 440-467.
- Busch, Werner (1979), *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Berlin / New York.
- Caimi, Mario (1995) : Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen, in: *Kant-Studien*, Bd. 86, S. 308-320.
- Cassirer, Ernst (1916) : *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin.
- (1921) : *Kants Leben und Lehre*, Berlin.
- (1922) : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2. Band, 3. Aufl., Berlin.
- (1932) : *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen.
- Cohen, Hermann (1910) : *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin.
- Conrad, Elfriede (1994) : *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Deeken, Alfons (1974) : *Process and Permanence in Ethics: Max*

- Scheler's Moral Philosophy*, New York.
- Denis, Lara (2006) : Kant's conception of virtue, in: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, p. 505-537.
- Düsing, Klaus (1971) : Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: *Kant-Studien*, Bd. 62, S. 5-42.
- Engstrom, Stephen (1997) : Kant's Conception of Practical Wisdom, in: *Kant-Studien*, Bd. 88, S. 16-43.
- (2002) : The inner Freedom of Virtue, in: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, p. 289-315.
- Ferrari, Jean (1979) : *Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant*, Paris.
- Gammon, Martin (1997) : "Exemplary Originality": Kant on Genius and Imitation, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXV, p. 563-592.
- Giordanetti, Piero (1995) : Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. Entwicklungsgeschichtliche Beobachtungen, in: *Kant-Studien*, Bd. 86, S. 406-430.
- Guyer, Paul (2000) : *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press.
- Hartmann, Nicolai (1962) : *Ethik*, 4. Aufl., Berlin.
- Heimsoeth, Heinz (1966a) : Kant und Plato, in: *Kant-Studien*, Bd. 56, S. 349-372.
- (1966b) : *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin.
- (1967) : Plato in Kants Werdegang, in: H. Heimsoeth, D. Henrich, und G. Tonelli (hrsg.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 124-143.
- (1969) : *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung*, Berlin.
- (1971a) : Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, in: *Kant-Studien*, Bd. 29, 1924. Jetzt

- in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 2. Aufl., Bonn, S. 189-225.
- (1971b) : *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Vierter Teil: Die Methodenlehre. Mit einem Nachwort und Register für alle vier Teile*, Berlin.
- Heman, Friedrich (1903) : Kants Platonismus und Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus, in: *Kant-Studien*, Bd. 8, S. 47-96.
- Henrich, Dieter (1957/58) : Hutcheson und Kant, in: *Kant-Studien*, Bd. 49, S. 49-69.
- (1960) : Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann.-Schluck (hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen, S.77-115.
- (1963) : Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion, in: *Kant-Studien*, Bd. 54, S. 404-431.
- Herb, Karlfriedrich / Ludwig, Bernd (1993) : Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des „Ideal des hobbes“, in: *Kant-Studien*, Bd. 84, S. 283-316.
- Heyse, Hans (1932) : Kant und die Antike, in: *Die Antike*, Bd. 8, S.46-70.
- Hinske, Norbert (1991) : Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee, in: G. Funke (hrsg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, Band I: Begrüßungsansprache, Festvorträge, Plenarvorträge*, Bonn Berlin, S.157-77.
- Hursthouse, Rosalind (1999) : *On Virtue Ethics*, Oxford University Press.
- Jolley, Nicholas (1984) : *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford.
- (1990) : *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford.
- Kersting, Wolfgang (1992) : Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy, in: P. Guyer (ed.), *The Cambridge*

- Companion to Kant*, Cambridge University Press, p. 342-366.
- (1993) : *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1097).
- Klemme, Heiner F. (1996) : *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg.
- Korsgaard, Christine M. (1996) : From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action, in: S. Engstrom and J. Whiting (ed.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, p. 203-236.
- Kreimendahl, Lothar (1990) : *Kant -- Der Durchbruch von 1769*, Köln.
- Kuehn, Manfred (1995) : The Moral Dimension of Kant's Inaugural Dissertation: A New Perspective on the "Great Light of 1769?", in: H. Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis, 1995*, Volume I, Part 2, Milwaukee, p. 373-392.
- (2001) : *Kant. A Biography*, Cambridge University Press.
- Louden, Robert B. (1986) : Kant's Virtue Ethics, in: *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. Published by Cambridge University Press*, vol. 61, p. 473-489.
- (1992) : Go-carts of Judgement : Exemplars in Kantian Moral Education, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 74, S. 303-322.
- Lübbe, Hermann (1962) : Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie, in: K. Oehler und R. Schaeffler (hrsg.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, S. 204-229.
- Malter, Rudolf (1981) : Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre, in: J. Kopper und W. Marx (hrsg.), *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, S. 169-210.
- Manchester, Paula (2003) : Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context, in: *Journal of the History of Philosophy*,

- Vol. XLI, p. 187-207.
- Menzer, Paul (1898) : Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785, Erster Abschnitt, in: *Kant-Studien*, Bd. 2, S. 290-322.
- Mollowitz, Gerhard (1935 = KPa) : Kants Platoauffassung, in: *Kant-Studien*, Bd. 40, S. 13-67.
- O'Neill, Onora (1983) : Kant after Virtue, in: *Inquiry*, vol. 26, p. 387-405.
- Piché, Claude (1984) : *Das Ideal : Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn.
- (1990) : Rousseau et Kant. A propos de la genèse de la théorie kantienne des idées, in: *Revue Philosophique*, Tome CLXXX, p. 625-635.
- Potter, Nelson (2002) : Duties to Oneself, Motivational Internalism, and Self-Deception in Kant's Ethics, in : M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, p. 371-389.
- Reich, Klaus (1935) : *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen.
- (1964) : Die Tugend in der Idee. Zur Genese von Kants Ideenlehre, in: *Argumentationen. Festschrift für Josef König*, hrsg. v. H. Delius und G. Patzig, Göttingen, S. 208-215.
- Saage, Richard (1973) : *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz.
- Santozki, Ulrike (2006) : *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin / New York.
- Schink, Willi (1913) : Kant und die stoische Ethik, in: *Kant-Studien*, Bd. 18, S. 419-475.
- Schmucker, Josef (1961) : *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan.
- Schwaiger, Clemens (1999) : *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Seung, T. K. (1994) : *Kant's Platonic Revolution in Moral and Political Philosophy*, Baltimore and London.
- Speer, A. (2004) : Art. ‚Weisheit‘, in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, und G.

- Gabriel, Basel, Sp. 371-397.
- Thompson, Kevin (2001) : Kant's Transcendental Deduction of Political Authority, in: *Kant-Studien*, Bd. 92, S. 62-78.
- Tonelli, Giorgio (1966a) : Kant's Early Theory of Genius (1770-1779) : Part I, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 4, p. 109-131.
- (1966b) : Kant's Early Theory of Genius (1770-1779) : Part II, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 4, p. 209-224.
- (1967) : Kant und die antiken Skeptiker, in: H. Heimsoeth, D. Henrich, und G. Tonelli (hrsg.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, S. 93-123.
- (1973) : Ideal in Philosophy from the Renaissance to 1780, in: Philip P. Wiener (editor in chief), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, Vol. 2, New York, p. 549-552.
- (1974a) : Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the *Nouveaux Essais* (1765), in: *Journal of the History of Philosophy*, Volume XII, p. 437-454.
- (1974b) : Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: A possible Newtonian Suggestion? with Some Comments on Kant's "Dreams of a Seer", in: C. Walton and J. P. Anton (ed.), *Philosophy and the Civilizing Arts. Essays Presented to Herbert W. Schneider*, Athens, p. 236-263.
- (1994) : *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic. A Commentary on its History*, ed. by D. H. Chandler, Hildesheim / Zürich / New York.
- Vaihinger, Hans (1922), *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, 1. Bd., 2. Aufl., Stuttgart / Berlin / Leipzig.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (1979) : *Platon et L'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris
- Williams, Howard (1983) : *Kant's Political Philosophy*, Oxford.
- Windelband, Wilhelm (1899) : *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, Zweiter Band, Zweite Auflage, Leipzig.
- Wundt, Max (1924) : *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur*

Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert,
Stuttgart.

Yovel, Yirmiahu (1980) : *Kant and the Philosophy of History*,
Princeton / New Jersey.

Zoher, Rudolf (1958) : Zu Kants transzendentaler Deduktion der
Ideen der reinen Vernunft, in: *Zeitschrift für philosophische
Forschung*, Bd.XII, S. 43-58.

———— (1966) : Der Doppelsinn der Kantischen Ideenlehre.
Eine Problemstellung, in: *Zeitschrift für philosophische
Forschung*, Bd. XX, S. 222-226.

2 B : 日本語

石川文康 (一九九五) : 『カント入門』 ちくま新書

———— (一九九六) : 『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

石川求 (二〇一二) : 「なぜカントひとり^{コスモポリタニズム}世界市民主義なのか——ル
ソーとヘーゲルのはざままで——」、カント研究会編『現代カント
研究 1 2 世界市民の哲学』 晃洋書房、一一一一一三六頁

伊豆藏好美 (二〇〇六) : 「力の市場」と承認への欲望——マクファ

ーソンのホッブズ解釈をめぐって」、日本倫理学会編『倫理学年
報』第五十五集、三三—四七頁

井上龍介 (二〇〇五) : 「解説」、ニコラ・マルブランシュ／井上龍介
訳『形而上学と宗教についての対話』 晃洋書房、i—xviii 頁

岩田靖夫 (一九九五) : 『ソクラテス』 勁草書房

宇都宮芳明 (一九七八) : 『哲学の視座』 弘文堂

———— (一九八〇) : 『人間の間と倫理 倫理基準の検討と倫理
理論の批判』 以文社

———— (一九九八) : 『カントと神 理性信仰・道徳・宗教』 岩
波書店

———— (二〇〇六) : 『カントの啓蒙精神 人類の啓蒙と永遠平
和にむけて』 岩波書店

———— (二〇〇七) : 『人間の哲学の再生にむけて 相互主体性
の哲学』 世界思想社

小倉志祥 (一九七二) : 『カントの倫理思想』 東京大学出版会

片木清 (一九八〇) : 『カントにおける倫理・法・国家の問題——「倫
理形而上学 (法論)」の研究——』 法律文化社

金子武藏 (一九四四) : 『ヘーゲルの国家観』 岩波書店

川島秀一 (一九八八) : 『カント批判倫理学——その発展史的・体系

的研究——』晃洋書房

神崎繁（二〇一二）：『アリストテレスの子供たち——ヘーゲル・マルクス・ハイデガー』、神崎繁・熊野純彦・鈴木泉編『西洋哲学史Ⅲ 「ポスト・モダン」のまえに』講談社選書メチエ、二五三—三六五頁

城戸淳（二〇〇四）：『哲学的エンチュクロペディー講義 解題』、新潟大学大学院現代社会文化研究科編『世界の視点——変革期の思想』、六三一—六五頁

———（二〇一〇）：『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』理想社、七—二三頁

久保元彦（一九六九）：『現存在の根拠の問題と総合的判断（二）——カントにおける現存在の根拠の問題（二）——』、東京大学教養学部『紀要 比較文化研究』第10輯、一三三—一九五頁

熊野純彦（二〇〇二 a）：『ヘーゲル 〈他なるもの〉をめぐる思考』筑摩書房

———（二〇〇二 b）：『カント 世界の限界を経験することは可能か』NHK出版

———（二〇一一）：『哲学と哲学史をめぐる』、神崎繁・熊野純

彦・鈴木泉編『西洋哲学史Ⅰ 「ある」の衝撃からはじまる』講談社選書メチエ、一三—三四頁

———（二〇一二）：『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Ⅳ 「哲学の現代」への回り道』講談社選書メチエ、一六五—二四七頁

佐藤慶太（二〇〇八）：『「区別（Unterscheidung）」と「混同（Verwechslung）」——「フェノメナとヌーメナ」と「反省概念の二義性」の役割分担について——』、日本カント協会編『日本カント研究 9 カントと悪の問題』理想社、一二三—三九頁

佐藤康邦（二〇〇五）：『カント『判断力批判』と現代——目的論の新たな可能性を求めて——』岩波書店

佐山圭司（二〇〇六）：『勇敢さの犠牲——ヘーゲル「人倫における悲劇」論の一解釈』、日本倫理学会編『倫理学年報』第五十五集、六五—七九頁

柴田高好（一九八六）：『近代自然法国家理論の系譜 マルクス前史』論創社

涉川優太（二〇一二）：『カント実践哲学における「拘束性」概念をめぐる——ヴォルフからの離脱と批判期実践哲学への転回——』

- 一」、日本カント協会編『日本カント研究 13 カントと形而上学』理想社、一六五—一八〇頁
- 角忍（一九九〇）：「超越論的演繹の証明構造（2）」、高知大学『高知大学学術研究報告』第三九巻・人文科学、三〇—三六頁
- （二〇〇八）：『カント哲学と最高善』創文社
- 関根清三（一九九八）：『旧約聖書思想 24 の断章』岩波書店
- 千葉建（二〇〇一）：「趣味判断の範例的必然性をめぐって——カント趣味論の一側面」、筑波大学倫理学研究会編『倫理学』第十八号、六三—七五頁
- 永井博（一九五八）：『ライプニッツ』勁草書房
- 納富信留（二〇一二）：『プラトン 理想国の現在』慶應義塾大学出版会
- 野家啓一（二〇一〇）：「哲学とは何か——科学と哲学のあいだ」、日本哲学史フォーラム編『日本の哲学 第11号 特集：哲学とは何か』昭和堂、八—二二頁
- 量義治（一九九〇）：『宗教哲学としてのカント哲学』勁草書房
- 浜田義文（一九六七）：『若きカントの思想形成』勁草書房
- （一九八一）：『カント倫理学の成立 イギリス道德哲学及ビルソー思想との関係』勁草書房
- 檜垣良成（一九九八）：『カント理論哲学形成の研究——「実在性」概念を中心として——』溪水社
- （二〇〇七）：「カントの理性概念——その二義性と *Verstand* との関係——」、カント研究会編『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房、一—三一頁
- （二〇〇八）：「「抽象的思考」批判——カント哲学に通底するもの——」、筑波大学哲学・思想学会『哲学・思想論叢』第26号、七五—九〇頁
- 氷見潔（一九九六）：『カント哲学とキリスト教』近代文藝社
- 福谷茂（二〇〇七）：「カント」、加藤尚武責任編集『哲学の歴史 7 理性の劇場』中央公論新社、七五—一七六頁
- （二〇〇九）：『カント哲学試論』知泉書館
- 藤沢令夫（一九八〇）：『イデアと世界——哲学の基本問題——』岩波書店
- （一九九八）：『プラトンの哲学』岩波新書
- 御子柴善之（二〇〇二）：「解説 コリンズ道德哲学」、『カント全集 第20巻 講義録 II』岩波書店、六一—一六三〇頁
- 三島淑臣（一九九〇）：「カントの法哲学 その現代との関わりを中心に」、廣松渉・坂部恵・加藤尚武編『講座 ドイツ観念論 第

二卷 カント哲学の現代性』弘文堂、二四三—二六八頁

山田晶（一九七七）：『アウグスティヌスの根本問題 中世哲学研究
I』創文社

山根雄一郎（二〇〇五）：『〈根源的獲得〉の哲学 カント批判哲学へ
の新視角』東京大学出版会

—————（二〇一一）：『カント哲学の射程 啓蒙・平和・共生』
風行社

山本信（一九五三）：『ライプニッツ哲学研究』東京大学出版会

2 C：既発表論文

宮村悠介（二〇〇九）：「〈実践理性批判〉の理念の成立——学と常識
のはざまで」、日本倫理学会編『倫理学年報』第五十八集、一五
七—一七一頁

—————（二〇一二）：「カント哲学における知恵の理念——体系
と自己認識をめぐって」、日本哲学会編『哲学』第 63 号、二八
—二九六頁

—————（二〇一三）：「理想論の倫理的射程——人格の倫理学
のために」、日本カント協会編『日本カント研究』第 14 号、一
—一二五頁（予定、掲載確定済）