

ゲルハルト・クリューガー

カントの批判における哲学と道徳（七）

宮村悠介 訳

Gerhard Krüger

Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik

(1931)

[7]

Übersetzt von

Yusuke MIYAMURA

2., Auflage, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, S. 199-236.

## 目次

### 序論（第一節～第四節）

#### 第一章 論理学と人間学における悟性

##### A 形式的論理学と超越論的論理学（第五節～第七節）

##### B 人間の自然と性格（第八節～第一〇節）

#### 第二章 定言命法における道徳性の分析

##### A 道徳の根本経験（ルソー）（第十一節）

##### B 定言命法的方式化（第十二節～第十七節）

##### C 定言命法の適用（第十八節～第二〇節）

#### 第三章 哲学の批判的な理念

##### A 批判一般の課題（第二一節～第二四節）

##### B 理論哲学と実践哲学の区別の根源としての自由の問題（第二五節～第三〇節）

### 結び（第三一節） ↓ 本号掲載分（第二八節～第三一節）

## 第二八節 要請としての自由と実践的形而上学の基礎づけ

自律としての自由は、事実であるか、事実からの直接的な帰結である。選択する能力としての自由は、理論の超越論的な客体であって、ひとはそうした能力を、道徳性が不可能とならないように、道徳性へと決断するに先立って前提することができるとはすぎない。こうした「能力」は、実践的に受け取られるなら、私たちの道徳的な行為に基づくという優位を持っているのだが、この能力もまた、私たちの外にある超感性的対象である神と不死の魂と同様に、ひとつの要請である (Pr. V. V. 143 [カント『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年(以下『実理』と略)、三一四頁])。ここに否定的な仕方では、創造の認識全体の統一性がふたたび現れて出ている。

要請という表現を、カントは数学から取り出している。そこで要請というのは、次のような命題である。「それによつてはじめて私たちに対象が与えられて、その対象の概念が産出されることになる、総合以外のなにものを含んではない。たとえば、「与えられた線によつて、与えられた点から一平面上にひとつの円を描くこと」といったものがそれであつて、そのような命題を証明することはできない。その理由は、当の命題が要求する手づきこそが、私たちがそれによつてはじめてそうした図形の概念を産出する当のものである点にある」(Pr. V. A 234)。こうした原型に従えば、要請は様相の理論的な原則であつて、この原則が概念について示すのは、「当の概念がそれをつうじて産出される、認識能力のはたらき」(Pr.) 以外の何ものでもない。要請は幾何学においては、「現存在

にかかわる唯一の命題」(pr. V. V. 35 [『実理』一六五頁])である。つまり一定の直観の構成すべき現存在である。要請はまさにそれゆえに実践的な規則であり、しかも仮言的命法である。この命法は「もし何かをなすべしと要求されれば、それをなすことができる、という前提を含むだけのものである」(ib. [同頁])。要請は従って技術的な規則である。術語を存在論へと翻訳するなら、この表現の実践的な性格が示唆するのは、ここでは認識をはじめて可能にする根源的なものの現存在が問題となっていることである。仮言的な性格が示すのは、ここでは経験「のために」想定すべきことが問題となっていることである。様相の原則は、カテゴリーの経験的な使用の仕方ではなく、その使用の事実に関わる。様相の原則が語るのは、経験という目的のための手段である理論的な対象としてのあり方という前提のもとで、いかにして経験的に思考されなければならないかである。この原則の要請としての性格は、現象としての対象の存在を、理論的な見地において現実的な或るものとして示す。——数学の要請との類比は、ここでは、ひとがすでに認識している対象の必然的な確実性に基づいて、行為へと強制することのうちにある。当該の概念から生じる構成の可能性を前提したうえで、そのものとしての数学者の構成のはたらきが要求されるように、経験の可能性を前提したうえで、そのものとしての経験をやる人間の経験も要求される。実践的な哲学においてはこれに対して、要請の概念も変容される。人間の理性はここではある対象の可能性を要求するのであり、はたらきの可能性を要求するのではない(これを要求するのは法則である)。まさに対象こそがここでは、ひとが前提すべきものであり、必然的に確実なのは対象でも、理論的な懷疑によって妨げられるはたらきでもなく、法則である。それゆえに次のようなことになる。つまり、要請された可能性の確実性は「およそ理論的なものではなく、したがってまた必然的でなく、つまり客観にかんして認識された可能性なのでもなく、主観にかんして、実践理性の客観的ではあるが実践的な法則を遵守するために必須であるような想定、従ってもっぱら必然的な仮説以

上のものではない。この主観的でありながらなおそれでも真にして無制約的な理性必然性に対して、これ以上により表現を見いだすことはできなかった」(pr. V. V. 12 A『実理』一三五頁、原書でV 17であるのはV 12の誤り)。  
要請はここではたしかに、技術的な規則のような或るものであり、それゆえ、理論的な「理性の欲求」を、つまり形而上学への素質を、必然的なものとして前提している。とはいえこうした必要は実践的見地においてだけ意味を持つことから、創造の認識というこの必要を満足させるための手段は、法則の観点においてだけ許容され、選択意志の理論的なためらいを取り除くための唯一の手段として、避けがたいものにされる。理性は要請しつつ、たしかに命令の要求のもとにあるが、とはいえ、理性が問う余地もなく強要される、という風にしてではない。むしろ反対に理性はここでは、理性に固有の思弁的な本性の衝動と、独断論的に理解する自然の経験という對抗する証言のあいだで、揺らぐのである。法則に割り当てられる課題は、決定を下すことではない (pr. V. V 157 f. (『実理』三三二―三頁); r. V. A 586f.)。理性がここで批判的であるのは、非党派的存在であるという形式的な規準の観点においてのことではない。法則は服従を要求するが、人間は、人間が理性の欲求に賛同する党派に、加担してもよいという条件のもとでのみ、自分が法則に従いうることを見いだす。そうでなければ人間はそもそも服従することはできないであろう。したがって、最高の意志にあつても避けることができないものは、人間には許されなければならない。人間はここではその自然素質によってある程度大目に見られている。これが、両側から正確に境界づけられなければならない間隙である。人間は非党派的存在であり続けるのではなく、人間は、人間が自律的な存在者として疑いもなく持っているものでなければならない創造の認識を、純粹に道徳的な認識として得るのではなく、「本当は」許されざる理論的な認識としてだけ得る。要請は「理論的な命題ではあるが、それがアプリアリに無制約的に妥当する実践的法則に不可分に結びついているかぎり、理論的なものとしては証明できない命題である」(pr. V. V 133

『実理』三〇〇（一頁）。要請とは「ある種の理論的命題」（ib. 131）『実理』二九七頁）である。理論的認識は要請によってももちろん「増大」を獲得する。なぜなら思弁的にはたんに問題的存在である客体が、今や確然的に認識されるからである（ib. 146 f.）『実理』三二七頁）。私たちが法則によって「指示される」のは、理念が「客体を持つが、とはいえこれらの概念がいかにして客体に関係するかを示すことができず、したがってこのこともなおこれらの客体の認識ではない」（ib. 『実理』三一八頁）、ということである。理論的認識は、こうした客体が認識されたことによって拡張されるのではなく、理念が一般に客体を得るということによって拡張されるのである（ib. 同頁）。理念に対象が対応するということが確実なのであって、どの理念に対してかが確実なのではない。カントは一方では根元的に、自分の倫理性の概念からの帰結を引き出しており、この概念によって創造の理論的な認識は一般に排除されている。カントとはいえ他方では、理性の自立的な立場を免れることはできず、人間学的な認識の全体を道徳的な立場のうえに立てている。カントの解明の立場は独断論的な啓蒙の立場にとどまっている。

ここで潜在的な困難のことを想起しなければならない。その困難はすでに道徳性の根源的な構想にあって、形式主義の問題において表現されていた（§ 14（ゲルハルト・クリューガー「カントの批判における哲学と道徳」（一）（上）」宮村悠介訳、本誌『知のトポス』N. 10-15、二〇一五～二〇一六（以下「哲学と道徳」と略）、（三）五四頁以下）。道徳的な「原理」もしくは「法則」の形式的な、たんに論理的特性から出発して、範型は与えられるのであった。しかもこの原理や法則は、そのものとしては、直観されるものあらゆる衝突を免れているというのである。第一の範型への途において間接的にだけ直観的となった、法則に適っていることのたんなる形式は、あらゆる実質が直観されうる事象内容として付着する、選択意志に関わる内容を何も持たないというのであった。形式的なあり方が、命令し、選択意志を端的に服従させる、形式的に与えられる道徳的な命令の性格を定式化するというのであった。

別の仕方で理解されるなら、形式的なあり方は実際に完全に空虚な思考であつただろう。同じことは「目的自体そのもの」の概念においても考えられていた。こうした概念が実際には無意味であることを、ショーペンハウアー（1）がまったく正当にも強調していた。ここでは、私たちにとって人間性において間接的に直観的となる理念が、それ自体逆説なのであつて、この逆説は欠如的のみに——人間による目的の投企という理念に対する形式的な対抗概念として——命令の定式化のゆえに考えだされたのである。最後に自律においては、立法の理念をたんに形式的にしたがつて範型を度外視して表現することは、一般に不可能である。その理由は明らかに、ここではそのものとしての法則による、つまり人間に対する法則としての法則による、人間の道徳的な強要が、描写の主題であることにある。人間に対する法則としては、法則は形式的にはもはや、その法則の「人間による」理解可能性や直観可能性を度外視しては、表現されえない。ここでは描写そのものの「実践的見地」が提示されなければならなかつたのである。ここではあらゆる困難は法と法の描写という解かれざる問題系に収斂するのであつた。

解釈はここで避けがたく、カントがその基礎づけに努めている、事象の神学的な見地に帰着する（Vgl. O. S. 77）【哲学と道徳（三）】五四—五頁 und §§11-12 【哲学と道徳（二）】一四八—六三頁）。創造の自然神学は、カントにおいては根元的にその意味のままに理解されるべきである。人間は、カントや彼の同時代人によつて最終的につねにそのように見なされていたように、被造物としてたんに「考察される」べきではなく、まったく真剣に行ないとともに、被造物として受け取られるべきである。人間を性格づける自然の使命からの宿命的な逸脱は、カントにとつては、人間が自然によつてそうである被造物として人間は実際に実存してゐるのではないことに、根拠がある。真剣にさまざまな被造物のなかのひとつの被造物であるためには、人間はたんに哲学的に自分の創造者のことを思考したり、創造者の作品を感情によつて恩寵のうちに感じ取つたりしようとするだけでは十分ではなく、人間は創造者



に自由そのものという根元的服従したあり方において、そしてその者として聴従しなければならなかったであろう(2)。このことは、首長としての神のもとの倫理学的な市民の自律の概念において、その意図に関してはまったく明らかである。とはいえカントは、明らかに概念把握することへの傾向は、純粹にそのものとして受け取られるならば、「実践的見地」を挫折させる最良の途であることを知っている。それゆえにこそ、道徳と形而上学を革命を起こすような仕方で基礎づけることが必要なのである。とはいえ基礎づけは自らもつとも困難なアポリアに陥る。なぜなら基礎づけは、法則から出発する神の命令を、人間の論理的で実践的な理性からしてだけ、自立した教説として定式化することができるからである。それゆえに、人間はたんに「自己目的」という意味において、それを代表することを人間に法則が自ら強要する、法則の代理人であるだけではなく、こうした強要そのものの代理人でもあるのである。人間は服従すべきだし、人間は服従そのものを(範型において)さらに従順に理解すべきである。とはいえ、ここで人間にはじめて規定するものとして出会われるという、命令する神の声を、人間はそれでも事実に自分自身からして、それもたんに自律的ではなく、自分だけからして、表象しなければならぬ。この時、人間は自分の固有の根本傾向と反対のことを考えているのではあるが。カントは、自然的宗教において原則的に地盤を固められる神の權威を、その意味において考え出そうとしており、それゆえに、神の權威を、思考する者にとってすでに現実的で、事實的な權威として道徳的に考えるころみに至っている。というのも、ひとがたんにそれについて思考し、またひとがそれゆえに恣意的に、「(志願者)」として服従しうるような、一般的な權威は、この表現が意味しているものではないからである。權威の本質に属しているのは、權威がその權威を尊重することによっては確かめられないということである。このことは自然宗教の歴史的な起源においては、教会のキリスト教においては、神学がその思考の具体的な源泉に結びついているというかたちで表現されている。それはちょうどそ

の源泉が聖書において、独断的な伝統において、状況のもとで同時代人の教職者の決議のうちに存するようにしてである。そこで啓示の解釈の自立性がつねに問題であるのなら、啓蒙された「自然的な」宗教に対する選択意志の自由もまさしく問題である。というのもここでは、その著者が解釈をそれ自身の明らかな傾向と対立させる証人の助力がなく、命令する権威という理念があるにすぎないからである。こうした理念を真剣に受け取るころみがあるのなら、そのときには明らかに、根源的な見地がその反対にひっくり返るあらゆる危険は最高度に高められる。実際にカントの哲学はこうした運命を免れていない。カントの哲学は、懐疑論的なアナキーの危険と対抗して、それまでは信頼されてしつかりと表現されなままにとどまっていたものを、定式化しようと企てるかぎり、カントの哲学はその歴史的世界の精神的な基礎に手をかけ、自らの意志に反して、その崩壊へのきっかけとなったのである。

歴史的なアポリアの忠実な表現であるのは、カントが困惑を述べている場面である(U. 887, 2. Hälfte [カント『判断力批判(上/下)』牧野英二訳、『カント全集8/9』岩波書店、一九九九/二〇〇〇年(以下『判断力』と略)、下巻一三八頁以下])。その困惑においてカントは、スピノザのような誠実な人間のことを考えている。この人間は、法則だけが実践的に必然的であり、神の現存在の想定はそうではないことを正確に知っているのだが、その人間はそれでも、神の現存在の確信が伴わないと、「たんに」経験的な世界の経過が無意味であることに直面せざるをえないために、その義務を果たしうるのか疑わざるをえない。カントはここでヴォルテールのように言うこともできたであろう。つまり、「もし神が存在しないのなら、それを発明しなければならない」と。

自分の理性的で道徳的な信仰の事象として要請されたもののために人間が決断するのなら、それは人間の選択意志と自由な選択によることである。「命ぜられる」信仰なるものは、「無意味である」(pr. V. V 156[『実理』三三三頁])。

信仰は「自由な真とみなすこと」であり、信仰の内容は義務を負わせる信条になつてはならぬ (U. V. 551 A. 『判断力 (下)』一六六頁)。信仰は必要とするものであつて、義務ではない (pr. V. V. 136 『実理』三〇五頁)。こうした信仰なしには切り抜けることができないという不可能性は、「たんに主観的で、つまり私たちの理性がそれのみならず、かつては不可能である」と考えるのである……」(ib. 157 『実理』三三二頁)。とはいえ他面では、要請されたものはそれでもたんなる想定ではない。要請は「仮説によつて [per hypothesis]」ではなく、「定立によつて [per thesin]」なされる (r. V. A 633)。実践的な要請は「任意の思弁的見地のためにではなく、純粹理性意志の實踐的に必然的な目的のために」妥当する。「意志は、ここでは選択するのではなく、仮借ない理性命令に服従するのであり、この命令の根拠は、純粹理性により普遍的に判定されなければならないような事物の性状のうちに客観的な仕方では存するのである……」(pr. V. V. 155 『実理』三三九頁) (3)。理性の性状に基づく独断論的な思考は、法則の特性に望まずして対立する。それゆえに「誠実なひとはつぎのようにいつてもよい。私は神が存在することを、私のこの世界における現存在が自然的結合以外になお純粹知性界における現存在でもあることを、最後にまた、私というものが限りなく永続することを、望む。私はこのことに固執し、私からこの信仰を奪うことを許さぬ」(ib. 155 『実理』三三九頁)。ここには現実的な確実性があるが、とはいへそれは実際に有徳な者にとつてだけのことである。確信は洞察に基づいていてのではない。確信は「論理的な確実性ではない。道徳的な確実性である。さらに道徳的な確実性は(道徳的な心根という)主観的な根拠にもとづくものだから、「神が存在する」等々が道徳的に確実であるとは、私はだんじて語つてはならない。じぶんはそれらのことを道徳的に確信している、と語られなければならない」(r. V. A 829)。

道徳的な確実性の本性は、思いなすこと、信じること、知ることのあいだの違いにおいて、つまり真とみなす、

この諸作用において、さらに詳細に示される (r. V. A 820 ff.; U. §90-91 『判断力 (下)』 一五三―七二頁) ; vgl. auch Log. Em. IX [カント『論理学』湯浅正彦・井上義彦訳、『カント全集17』岩波書店、二〇〇一年 (以下『論理学』と略)、九二―一四頁)。ここでは理論を方向づけに用いるのが避けがたい。真とみなすことのもっとも完全な様式は知ることであって、これはつまり「主観的にも客観的にも充分に真とみなすこと」である (r. V. A 822)。信じることは「ただ主観的にのみ充分であり、しかも同時に客観的には不十分とみなされている」真とみなすことであり、思いなすことは「主観的にも客観的にも不十分であるという意識をともなう真とみなすこと」である (ib.)。主観的には十分であること、つまり確信は、三つの「段階」すべてにおいて前提されており、客観的にも十分であること、つまり確実性 (Gr.) は知ることにおいてのみ前提されている。ところでとはいえ、「思いなすことがら」は、原則的には知ることの事象と同じ様式のもの、つまり事実である。少なくとも対象の現実性に関しては確実である「もっともらしく思いなすこと」も、その可能性に関してだけ確実なたんなる「仮説」も (U. V 545, 548 『判断力 (下)』 一五六、一六〇頁)、原則的には経験的に知ることへと還元しうるはずである (たとえば「現代の物理学者たちの言うエーテル」のように) (U. V 549f. 『判断力 (下)』 一六二頁)。同じことはいわゆる歴史記述を信じること、たとえば歴史や地理学において信じることに当てはまる (U. V 551 f. 『判断力 (下)』 一六四頁)。あらゆる理論的に真とみなすことは最終的には、直観によって与えられる確実性に基づく<sup>(4)</sup>。あらゆる直観的な確実性を欠いては、理論的にはいかなる確信も可能ではなく、信じこむことが可能であるにすぎない。超越論的理念は理論的にはたんなる信じこみである。確信つまり信じることは、一般に確実性を欠いても、実践的見地においてなら可能である。「他方で総じて実践的な連関にあつてだけは、理論的には不十分なしかたで真とみなすことも信じることと名づけられることができる。この実践的見地は、ところで熟練の見地であるか、倫理的の

見地であるかの、いずれかである。前者は任意で偶然的な目的に対するものであるのに対して、後者は端的に必然的な目的に対するものである」(r. V. A 823)。問題はここでは確信という概念にある。問われるのは、信じこむことが実際に確信となるのか、もしくは信じこむことがたんに実践的に必要に迫られた人間によってだけ確信と見なされるのか、ということである。信じることという歴史記述的な表現が意味するのは「ある意図の達成に対する信頼である」(U. V 554『判断力(下)』一六八頁)。商人は、なにがしかのものを得られると、たんに思いなすのではなく、信じるのでなければならぬ(Log. VIII 379 A.『論理学』九五頁)。医師は判断に迷う症例においては、執刀しうするためには一定の診断を信じなければならぬ(r. V. A 825)。確信であるかどうかの試金石は、ここでは賭けである(ibid.)。道徳的に行動する者も、あらゆる疑いを背後に追いやらねばならず、しかも実践的に信じることは無力にもなりうるのだから、あらゆる状況においてそうしなければならない。さてここで実用的な実例が完全に明らかにするのは、確信は信仰において真正であること、しかも確信は信じる、ことがひとつの実践的に決定的な思いなすことであるがゆえ(5)にのみ生じうることである。あらゆる信じることにいて明白に、信じられるものが不可能ではないというひとつの確実性が含まれている。こうした否定的な確実性は、信じるという確信においても欠けてはいない。実践理性はここでは、否定的にはすでに確実であるものを、積極的に確実にする。理性はそれゆえ真理の試金石も自分自身のうちに見いだすのであって、理性が信じるのは、「自己矛盾に陥らないため」(U. V 553 f. A.『判断力(下)』一六七頁)にである。道徳性という圧倒する事実的なものは、自律における自立性という途を通じて、理性の所有に至る。このとき理性はもはや端的に仕えうるものではなく、全体として自分自身を我がものとする能力である。そうした能力として、理性は道徳性に自発的に優位を許容する。そのことをなす「理性一般」が、明らかに、根源的に自律的であるが、とはいえ自立的となった批判の理性である。この

理性は理論的に「批判的な関心を正当であることが自明なものとして前提とし、創造の認識を「たとえ自らの土地に育ったのではないにしても、十分出どころのはっきりした外からの供給物として」受け入れて、「理性が思弁理性として自由に裁量できるあらゆるものと和解させ、結合する」ようにする (pr. V. V. 131 f. 『実理』二九九頁)。

こうした理性の全能力の統一は、実践的な批判と形而上学にとつて構成的である。能力は、使用の統一を保証しなければならぬ (vgl. Grdl. IV 247 「カント『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年 (以下『基礎づけ』と略)、一一頁)。実践的使用が能力を正当化し、また能力とともにカテゴリーも正当化する。このカテゴリーは「すべての直観から独立に、しかもそれに先立って、思考する能力としての純粹悟性のうちにその座と起源をもち、それがどのような仕方であれわれに与えられようと、つねにある客體一般を指し示す」(pr. V. V. 148 『実理』三二〇頁)。このようにして形式主義は、思弁的な形而上学の問題の潜在的な「演繹」として自らを示す。本質からして理性的に道德の命令を「原理」として解釈することとしては、それ自体としてはプラトンの世界概念は (o. S. 27 「哲学と道德 (一)」一八一頁) ひとつの可能な思いなしである。信仰はそれゆえに、はじめてそもそも確信となる必要はなく、確信であるべきなのである。信仰は実際に、カントが考えていたより根元的な意味においては、「道德法則の約束に対する信頼」(U. V. 554 A. 『判断力 (下)』一六九頁) である。批判的に見られるなら信仰はほとんど絶望的なフィクションのように見える。歴史的に見られるなら、カントはそのものとしての思弁の能力一般に批判を受けさせなかったのだから、信仰で十分である。実践的な存在論がそれだけで——法則に「従うこと」という問題を現れる前に——すでにひとつの形而上学をも、(目的の王国という法学的な形而上学を) 展開するということは、同じ「独断論」の別の側面である。カントが義務を導出するさいにそう考えたように、範型が問う余地のないものであるのなら、法則に「従うこと」に結合されているすべての理念も問



う余地のないものでなければならなかったであろう。そのときには信じるということの問題もなかったであろう。とはいえこういう問題がある以上、道徳性は総じて或るたんに与えられたもの、それ自体としては理解できない、たんに要請しつゝ理解されうるものになる。そして理性が一般にそれ自身において或る意味を持つがゆえに、このことは確信をもって理解されうる。それゆえに法則そのものもしばしば「要請」として記しづけられる（pr. V. V 52『実理』一八九頁）；U. V 552『判断力（下）』一六五頁）。とはいえ無条件的な強要の起源としての道徳法則に、そのものとしてのあらゆる要請されたものは基づくのであるが（pr. V. V 143『実理』三二四頁）。

こうして、創造の認識は、一種の道徳的な経験になる、ということになる。しかしそれは、創造における人間の生が、特殊に道徳的ないしは法学的な仕方方で自律的に理解される、というようにしてではない。そうではなく、それ自体としては義務の遂行を要求する法則の無条件的な要求が、超感性的な世界のいわばたんなる刻印である、という意味においてである。この刻印は超感性的世界の現存在を（たとえば自由の現存在のように、pr. V. V 551『実理』一九三―四頁）「記しづけ」、そのうえで理論的な解釈を導き出すことをなすのである。こうした解釈は類推の概念にしたがって遂行される。自律的な認識は演繹を必要としないし、それ自体として十全である。実際に差し迫ってくるものの自立的で理論的な認識は、刻印において正当化されなければならないし、迫ってくるという様式との関係においてだけ妥当する。範型論においては実際に両者が含まれていた。範型は現実に理解されるというのだし、まさにそのことによって真なるものとなるのであった。それゆえ範型は絶対的に妥当する十全なのであった。とはいえ範型が理論的に認識されるかぎりでは——このことによってさしあたりつねに正当化もされたのだが——範型は道徳的な理念とたんなる類似性を持つていた。範型の対象は理念の対象とたんに類比的なのであった。範型の対象についての理論的な反省が行為における命令についての実践的な反省を理解可能なものとなしえたかぎりにお

いてだけ、反省の規則は合致する。要請されたものによる認識は、そのもの自身からすれば義務を導出するための道具に見える範型論という模範によって方向づけられているのではなく、自然の経験によって方向づけられている。しかもその自然の経験は、数学的であるかぎりにおいてではなく、「力学的」であるかぎりにおいての自然の経験である。カントは『純粹理性批判』において、「数学的な」原則を、「力学的な」原則から区別している。数学的の原則は、フェノメノンとしてのあり方をさしあたりひとたび数学的に認識可能なものとして説明する。これに対し力学的原則は、フェノメノンとしてのあり方をはじめて本来的に経験的な現実性として提示し、また自然科学に特殊な認識可能性として提示する。前者は現象一般における直観に、つまりそのものとしての現象に関わり、後者は現象の現存在に関わる (r. V. A 160)。以前に (§86 「哲学と道徳 (六)」 一六六頁以下) 展開した議論の観点から概念把握しうるのは、力学的な原則は「慎重を期して」 (r. V. A 161) 経験の類推として記しづけられていることである。これに対して数学を可能にする二つの原則は「直観の公理」 (外延量の数学 [mathesis extensorum]) と「知覚の予料」 (内包量の数学 [mathesis intensorum]) を扱う。現実、知覚することにおいてだけ経験は生じうるし、そのものとしての経験の対象の理解は、反省の作用においてだけ、それゆえ根源的に理論的に思念された概念と類比的にだけ生じうる。それゆえ因果律の助けを借りて、たとえば与えられた結果から原因へと推論することができるのではなくて、先行するものの図式に従ってだけ、過去のうちに経験的に原因を探ることができ (r. V. A 180)。類推はここでは (二つの事物の不完全な類似として、「一般に」理解されているようにではなく)、「まったく似ていない事物のあいだの二つの関係の完全な類似」として示される (Prol. §58 Anf. [カント『プロレローメナ』久呉高之訳、『カント全集6』岩波書店、二〇〇六年 (以下『プロレ』と略) 三三五頁] : vgl. r. V. A 180 f.)。事物の類似は本質的に知覚の多様が同種的事であることに、それゆえ (o. S. 188 「哲学と道徳 (六)」 一八三頁) 空



間性に基づく。そのものとしての差し迫ってくるもの（時間性）は本質的に等しく、ないものの総合だけを与える（vgl. I. V. A 530）。それゆえにそのものとしての力学的な総合においては、時間における知覚相互の関係だけがアプリアリに認識されうる、もしくは予料されうる。時間的に見出されうる関係は互いに似ていて、そのものとしての経験的に生起するものの同一化しうる法則的な関係を与える。これが本来の自然の認識である。さてここで、実践的な認識が範型によって自律の場合にはいわばもつとも実践的に解釈され、これに対し第一の範型においてはもつとも理論的に解釈されたことを考慮するなら、ここから明らかなのは、感性的な自然の経験的に「強要された」認識と、理性信仰による創造の道徳的に強要された認識のあいだに、どのような類縁性があるかということである。というのも直観されるあり方を度外するなら、したがって数学が適用可能であることを度外視するなら、感性的な自然はまさしく創造と同一であるだろう。差し迫ってくる様式だけが違っている。両者が差し迫ってくるという仕方——現実的であるなら、両者は類比的に理解されうる。要請されたものの演繹は、その場合道徳的に差し迫ってくるという様式によって余計なものとなるかに見える。

神については例えば人間という「製作者」との類推による認識がある。これは「一つの象徴的擬人観であり、この擬人観は、実際には言葉に関連するだけであって、客観そのものには関係しない」（Prol. §57 Schluss 「プロレ」三三四頁）。「われわれは世界を一つの最高の悟性および意志の制作物であるかのように、見なさざるをえない、と私が言うとき、私は現実的には次のことしか言っていない——時計、船、連隊が、技師、建築士、司令官に対するのと同様の関係で、感性界（あるいは、諸現象のこの総体の基礎を成すすべてのもの）は、知られぬものに関係する、と。それゆえ私はこれによって、この知られぬものを、たしかに、それがそれ自体において何であるかという点ではないが、しかしとにかく、それが私にとって何であるかという点で、つまり、私がその一部である世界に関して、

認識するのである」(ib.〔同頁〕)。神の「悟性」と「意志」は、ただ「相互関係において考察」される必要があり、「道徳法則のうちで考えられなければならないような相互関係において、それゆえそれらについて純粹実践的使用がなされるかぎりにおいて」考察されるのである(p. V. V. 148 [『実理』三二一頁])。神の概念は原理として可能である——それも道徳的に実存する生の経験の原理としてではなく、道徳的な生についての、自立的で批判的な経験の原理としてである(vgl. auch U. V. 565 ff. [『判断力(下)』一八三頁以下])。類推の概念によってカントは、それと知ることなく、中世において展開された自然神学の問題の解決に近づいている(6)。カントを伝統に結びつけている問題の統一が、カントをおのずから似通った解決に導いているのである(7)。

## 第二九節 悪への自由と実践的形而上学の内容

批判が方法の面で二義的であることは、実践的な存在論と形而上学の内容にも遡って影響を与えざるをえない。より正確に言うなら、内容と方法ははじめから同じひとつのアポリアのうちに見いだされ、そのアポリアの根柢は悪への自由である。悪が存在しないのであれば、そのときには自律が自由の概念の唯一の意味であっただろう。とはいえつねに徳の戦いのうちにあり、それゆえつねに悪である可能性のうちにある人間は、不斷に自分の裁判官の職の独立性を濫用することがありうる。まさにこうした問題の困難が、カントを独断論的な啓蒙に固執させたのである。方法的にはここでは、カントの人間学が不十分であることが、必然的に思弁へと連れ戻したのであった。宗教哲学のうちにある悪についてのカントの教説は、また次のことを明白に示している。つまり道徳の根本経験と

啓蒙のあいだの対立が、悪の概念を、またこれとともに善の概念をも、内容に、関して、二義的にしていることである。悪についてのカントの教説はさらに、道德的な実存に基づく形而上学がいかにして、まさにそのことによって超感性的に「超越論的なもの」の形而上学となるかを認識させる。この形而上学はたんに可想的な世界で、同時に事実的な世界ではないものとしての創造の思弁的な認識である。このことを目下の研究は根本特徴においてだけ提示しておく必要がある。

倫理性がさしあたり自分を「見え」させることに存するのであり、非倫理性が自分を「隠す」ことに存するのであれば（§§「哲学と道徳（五）」一六七頁以下）、善と悪についての概念は、人間がその者を前にして自分を見せ、もしくは見せることができる人格、そしてその者を前にして自分を隠す人格の観点においてだけ意味を持つ。二つの並んで立っている可能性としての善と悪のあいだで、自己充足して選択しうるものがここでは方向づけているのではなく、人間が自分の使命からして差し向けられている「他者たち」が方向づけているのである。こうした他なる人格たちはみな、さしあたりは首長として、二次的には成員として、倫理学的な国家に属する。根源的な善と悪はここでは二つの存在様式の違いとして示される。善とはここでは、最上の立法者、統治者、裁判官である神を前にして無条件的に開かれているというあり方で存在することであり、この神から他の人間に対する誠実さも自ずから生じる。悪とは人間が占めているこうした立場という賦与された事実性を前にして自らを閉ざすことである。両者はひとつの強制に自発的に服従することに存している。人間は神の目的または共同世界の目的を我が物とする。とはいえ善だけがここでは本来的に「可能的」である。なぜなら善く使用された理性だけが「貫いた」ものでありうるからである。悪しき理性使用は例外を生きている。悪しき理性使用は一貫したものではありえない。なぜならこ

の理性使用は法則という事実を取り除くことができないからである。法則に対する悪魔のような、明らかな反抗というものは存在しない (Rel. VI 174 f. 「カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、『カント全集10』岩波書店、二〇〇〇年 (以下『宗教論』と略)、四七頁)」。そうなると、悪とは「本来的には性格を欠いている」ということになる (Anthropol. VIII 223 「カント『人間学』渋谷治美訳、『カント全集15』岩波書店、二〇〇三年 (以下『人間学』と略)、三二四頁)」。悪には本来的な「空虚さ」があり、この空虚さが、どこに悪の積極的な威力があるのかを語ることを極めて困難にする。カントの創造の自然神学は、悪の根源を積極的に理解しうるものにすることができない。それでもまさに宗教論が、他の人間への観点における、それゆえ創造の成員への観点における悪の根源を説明するのであれば (3. Stück Anf. [『宗教論』一三三頁以下] : o. S. 104 A. 1 「哲学と道徳(四)」九六頁)、この説明はあるはつきり見てとられるフ、エ、メ、ノ、ン、を承認することにおいてなされるのであって、何がそもそもまさに他者たちを誘惑の源泉とするのかという問いの余地はない (vgl. o. S. 96 u. 168 f. 「哲学と道徳(三)」八〇～一頁および「哲学と道徳(六)」一五七～八頁)。共同世界の共同世界としてのあり方が、哲学的に探究されることはない。

これが、悪の概念が二義的になる地点である。悪への強要は曖昧なままである。とはいえ強要が曖昧であるなら、同意する自発性も曖昧である。他方ではまさに悪において帰責する可能性は疑いもなく存するのだから、純粋な理性起源としての悪の根源も解釈される (Rel. I. Stück IV [『宗教論』五二頁以下])。この理性起源は人間の実存一般と同様に見通しがたいばかりではなく、絶対に理解できないという意味で「究めがたい」。こうした理解しがたさは、そのものとしては悪への性癖という思想において示される。道徳哲学の全体が人間という種の性格が悪いということに基づいているのだから、カントは人間に「生得的な罪責 (reatus 被告の身分)」を帰さねばならない (Rel.

VI 177 (『宗教論』五〇頁)。「人間は生来悪である」(ib. I. Stück III (『宗教論』四二頁))。人間は、人間に法則が示されたときには、つねにすでにまたつねにふたたび、我欲によって閉ざされたあり方で実存している。それゆえに法則は本質的に命令なのである。とはいえこうした責めは本性から現にあるのではなく、たんに性格に属するのであるから、生得の悪はそれでも人間によって「自身が招き寄せた」(Rel. VI 171 (『宗教論』四三頁))ものであるし、それが生得だというのは、「自由の使用が人間において幼少期に表出してくると、時を同じくして、かならずやこれが認められる」(ib. 177 (『宗教論』二二頁))からにすぎない。遺伝病、相続負債、原罪によって、三つの「高等学部」(医学部、法学部、神学部)は悪の起源を理解しうるものになしうる。遺伝病、相続負債、原罪の理念のうち、遺伝病の理念はもっとも「ふさわしくない」。重罪を背負わされた財産(相続の財宝)の相続という法学的な理念と、「極悪の反逆者の離反(8)」への関与という神学的な理念は明らかに事柄に近いが、これらの理念は哲学的には、こうした謎を解決しない(Rel. VI 179 f. u. Anm. (『宗教論』五三―四頁))。哲学的には、ここでは、孤立されて理解されたモナド的な自発性の自己充足性への方向づけがあるだけで、これはそのものとしては決して性癖を理解しうるものにすることはできない。

こうした困惑から帰結する、悪の概念における内的な未規定性が、悪しき心情の叙述を支配している。「心情」とは「意志を動かし、あらゆるなすことなさざることの根拠であるあらゆる動機の総体である」(Anthr. hrsg. V. Starke S. 228)。善き心情もしくは悪しき心情は「自然的性癖に源を発する、道徳法則を格率に採用するしないの選択意志の有能さ」である(Rel. VI 168 (『宗教論』三八頁))。心情は、「格率を採用する最初の主観的根拠」(ib. 159 A. (『宗教論』二八頁))である、心術と同意語である。人間が本性からしてつねに両者の動機に(道徳的な動機と非道徳的な動機に)従っており、それゆえに道徳的な悪が合法性のうちに存するのであれば、人間の心情の

邪悪ya (*vitiositas, pravitas* 邪性、歪み) もしくは腐敗 (*corruptio*) は、自己愛を法則の下位に位置づけるという規則に適った関係がその反対へと転倒するということのうちに存する (ib. 175f. 『宗教論』四八頁)。邪悪さは心情が倒錯たうさくしていることと (*perversitas* 転倒) である (ib. 169 『宗教論』三九頁)。それは「私たち人類の腐った汚点となっている」 (ib. 178 『宗教論』五一頁) とするの、虚偽である。ここに「自分自身の、善いまたは悪い心術そのものに関して自らを欺く、人間の心術のある種の奸悪 (*dolus malus* 悪意の欺き)」 (ib. 177 f. 『宗教論』五〇頁) がある。この奸計はさらに、他者の弱さとの比較によって安心し、ある者が確実に悪い行動を起こさないこと自体が、たいていはまったく道徳的ではない原因に基づいていることを、欺いて見えなくする (ib. 『宗教論』五〇頁)。こうした「ふさわしくないこと」は「意図的な罪責 (*dolus*)」であり、この罪責は自身の決意によって克服されねばならない。いかにして克服されるかということは究めがたい。格率を採用する第一の根拠が腐敗しているからである。転換は、転換が生じるべきであるという実践的な意味においてだけ、「可能」である。自分自身を強制する選択意志は、法則を遵守するという決意によって、革命的な瞬間において、善き性格を「基礎づける」(9)。心術はそのとき端的に善い——カントは徳の単一性についての古代の教説を共有している (Rel. VI 163 『宗教論』三二―三頁)。なぜならカントは善を存在論的に理解しているからである。そのものとしての徳の格率は神聖である (ib. 166 f. 『宗教論』六二頁)。なぜならその格率は我が物とされた法則そのものだからである。他方で悪が根元的であるのなら、このことによっても心情は悪であることをやめることはできない。これが困難な点である。「あれか―これか」だけがあり、善は可能であるが、それでもつねに悪も支配しているのでなければならぬ。ここでは原理的な相違が強制されて程度ちどの差へと馴らされる。倒錯は悪しき心情の最高の段階である。選択意志はより低い二つの段階を克服できないままである。これらの段階は意図的な罪責 (*dolus*) ではないが、それでも罪責 (*culpa*)



を含んでいる。もつとも低い段階は人間の本性の脆さ (*fragilitas* 虚弱<sup>や</sup>) である。理念においては (*in thesi* 定立にして) 克服しえない法則という動機は、遵守においては (*in hypothesis* 仮定にして) もつとも困難なものとして自らを示す (*Rel. VI 168* 『宗教論』三九頁)。第二の段階は不純<sup>や</sup> (*impuritas* 不純<sup>や</sup>不正直) のうちに、つまり意図せず道徳的な (それ自身としては実行に十分なほど強い) 動機を非道徳的な動機と混同することのうちにある (*ib. 168 f.* 『宗教論』三九頁)。脆さと不純さに対しては、徳は無力である。徳はそれがなすべきことをなすことができず、「罪 [*cupla*」は悪い、ままだからである。ここには人間の本性についての道徳的な根本経験の出発点が、悪の理性起源と対立している。悪の理性起源は段階の論によって強調されるとはいえ、理解可能なものになるのではない (10)。

思弁的な自由概念を真剣に受け取るなら、心情を開くことの点での欠如はひとつのたんなる「私たちの本性の制限」(*Kant an Fr. v. Herbert, X 131*) として現れる。道徳性の不完全さが実際には「ある存在者の時間内での現存在一般とは分かちがたい」のであるから、生、成り、行きが心情に完全には対応しないことは、避けがたいように見える。悪しき心情の内包的な段階づけは、ここでは少しづつの完成という外延的な段階の系列になる。とはいえこうした不完全さはそれでも道徳的な欠如のままなのだから、見せかけの上では創造によって賦与された人間の弱さは、不死性というある特別な要請のきつかけをなす。現存在の終わりのない持続が、道徳的な完全性を可能にするというのである。純粹な自律は人間には可能ではないのだから、そのものとしての道徳的な努力、つまり徳が、ここでは善であるという。宗教論がこころみているような、キリスト教に特殊な概念のもとのこうした問題の取り扱い、たんなる黙認から生じているのではなく、カントの根本経験がキリスト教の罪の問題と意図せず触れ合っていることから生じている。初期のプロテスタンティズムがきわめて先鋭に教えた、罪を廃棄することができ

ないことは、類比した仕方でもカントにおいては、弁明と特徴づけてもまったく不当ではない問いへと導く (Rel. II, Stück [『宗教論』七五頁以下])。不死性は道徳的な進歩が終わらないことによって弁明を可能にし、しかもそれは、「時間の制約を絶した無限者」が、「われわれにとつては終わりのないこの系列のうちに、道徳法則との適合の全体を見つゝる」(pr. V, V 133 [『実理』三〇一頁]) というようにしてである。「またこの無限者が各人に最高善の持ち前を定めるにあたつて、自らの公平を期するために彼の命令が仮借なく要求する神聖性は、理性的存在者たちの現存在に関わる唯一の知的直観において完全に見いだすことができる」(ib. [同頁])。ここでは(人間の持続的な自立性において)神を前にして純粹な自律が不可能であることが、ふたたび創造されたあり方へと帰着するが、それは客観的な十分さには欠けている、要請という様式においてである(II)。

悪の概念とともに同時に、善の概念も問題的になる。幸福主義に対するカントの倫理学の批判的な性格は、さしあたり次のことに存している。つまり実践哲学もその主題である善を、領域をあらかじめ準備することなしには、つまりつねに支配する悪と対立する善の「実在的な可能性」を考慮することなしには、扱うことはしないということである。実践的な存在論が示すのは、究極目的という実質ではなく、究極目的が実存する様式が決定的であるということである。真の道徳的な「究極目的」は主体の道徳的な存在である。義務はそのさいにはいくつかの数の究極目的であることになるし、しかもそれは、実質はつねに同時に主観的な目的であるというようにしてである。客観的に命じられた倫理性の目的は、つねに同時に怜悯の「真の」目的を許容する。こうして幸福の問題は客観的目的の問題によつてとつて代わられるのである。人間が一般に実際に確実な様式で自分のために配慮することができるかぎり、道徳は人間に配慮させておく。この点を越えれば人間の運命は明らかに神に依存しており、神は命令の根拠への問いとともに同時に、幸福への問いも断ち切る。人間はここでは、自分にふさわしくふるまうなら、或る



ものを希望することができるだけで、意欲することはできない。命令の観点からすれば、運命への問いはすでに反抗となる。とはいえこの問いにおいて意味が残るとすれば、それは自律的な人間が幸福を自分の作品として見なすのではなく、「倫理性の報酬」と見なす場合のことである。報酬としては幸福はもはや、ひとが企投した一意のまにしようるもの、人間が原則として我が物とするものという様式において「ある」のではなく、神が意のままにしようる、人間に分ち与えられたものという様式において「ある」。「それゆえ、ここでもすべては非利己的であり、もっぱら義務にもとづく」(pr. V. V. 140 [『実理』三一〇頁])。報酬ではなく、法則が規定根拠である (ib. 141 [『実理』同頁]) のだから、倫理性は幸福を「獲得する手段」ではありえない (ib. [『実理』三一頁])。他方でまたこのことによって語られているのは、報酬が特殊で自由意志による功績に対する報いではありえず、いわば贅沢品に属し、それゆえ純粹に人間の意のままになるものに属する幸福ではありえないということである。そうではなくて報酬は自然的な欲求の満足なのであって、この満足は「自分の負い目を果たした者には、拒むことができない」。「幸福を欲求し、また幸福に値しながら、にもかかわらず幸福に与っていないこと」は、公平な判断からすれば、神の意志と一致することはできない (pr. V. V. 120 f. [『実理』二八四頁])。ここで妨げになるほど目立つのは、悪および幸福の概念が人間学的には未規定なままであることである。現実の、避けがたい「欲求」は、人間が動物として必要とするものの観点における幸福、したがってそのつどの、つねに新たに起こる欲求の諸事例の観点における幸福である。幸福が実在的な総体(ある個別的な善すらも)であるのはこれに対して、ひとが幸福において人間に特殊な実践的な自足という理想を見いだす場合のことである。この理想は実用的であって (c. s. 334 [『哲学と道徳』二二)一四一〜二頁])、他の人間の判断からの、不断の自立性という決定的な点に関わっている。何者も(何物もではない)「必要と」しない。これが具体的なかたちでの統一的な幸福であるだろう。こうした意味では幸福は性格

に属する。性格が変わるならば、幸福への欲求は避けられうる。それゆえに、カントが良心の教えにおいて述べるような、神との関係の純粹に道徳的な説明は、報酬にまったく考慮しないことになる。人間がいかに自分の裁判の職を遂行しているか、その様式に関する最上の裁判官としての神 (G. S. III 「哲学と道徳(四)」七一―二頁) は、こうした懲罰的な裁きを、次のような仕方で行使する。つまり赦免は「以前には自分のものではなかった何かあるものの獲得としての報償 (praemium) を決定するわけではなく、むしろただ、有罪と認定される危険から逃れえたという喜悅だけを含んでいる」(M. d. S. VII 253 「カント『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集II』岩波書店、二〇〇二年(以下『人倫の形而上学』と略)、三一九頁)。善き良心の「浄福」は否定的であり、心配からの解放である (ib. 「人倫の形而上学」同頁) und pr. V. 97 「実理」二五一頁)。幸福が実際に分け与えられたものとして実在するならば、その幸福は「享受」ではありえず、享受に類比的な、特殊に道徳的な、「自分の実存が気に入ること」、つまり自足である (pr. V. V. 128 f. 「実理」二九五頁)。あらゆる傾向性から自由であるという感情は、ここにおいてだけ真正であり、無害なものである。なぜならその感情は享受するという存在様式を持つておらず、むしろ「自己充足」と実際に類比的であり、したがって神の浄福と類比的だからである (ib. 「同頁」)。徳は「徳それ自身の目的」であるのだから、ここでは徳も (12) 「それ自身の報酬」である (M. d. S. VII 216 「人倫の形而上学」二七五頁)。徳は功績ではないのだから、徳は「それ自身である」とはいえ徳が人間の勇敢さとして、妨げとの比較において評価される、何かを成し遂げるかぎりでは、事柄は変わってくる。悪との戦いにおいて自由が可能であることへの理論的な一瞥は、同時に功績と「人間への関連」を強調させる。徳の義務の充足が功績的であるのは、命じられたことがそのものとしての法義務の場合のようにたんになされるのではなく、意欲されもするかぎりでのことである。まさに自身の意欲がここでは、もつとも内的な責めから義務を越えた業績

となる (ib. VII 199 f. [『人倫の形而上学』二五五頁])。徳は独立する。徳こそが (自律ではなく) 道德的な善である。ところで徳がそのものとして善いのなら、徳が法則の勢力圏で生きているかぎり、人間的な自立性一般も善い。徳はそのさい最上の善 (supremum bonum) ではあるが、完全な善 (consummatum) ではない。幸福が付け加わるときに、前者の根源的な善ははじめて完全な善となる (pr. V. V 120 [『実理』二八四頁])。完全な人間的な享受という意味での幸福は、ここでは自然的な欲求となる。まさにここから今や、徳と幸福の古代人による同一視という誤りも生ずるのであり、エピックロス派もストア派も自己満足したあり方を幸福と混同し、幸福の分配者としての神を放棄することができると信じているのである。両者においてはカントによれば知的な自己満足が感性的に誤解されたのであるが (pr. V. V 126 f. [『実理』二九二―三頁])、感性的な満足は被造物としての人間には欠かせないものである。自己満足したあり方が自立した行ないの帰結として生じる、そうした場面においてこそ、ストア派の異教徒的な尊大さが現れるのであり、ストア派は「彼らの賢者を神性同様にその人格の卓越性の意識において自然に (彼の充足感に関して) まったく依存しないものとした」(pr. V. V 138 [『実理』三〇七頁])。キリスト教の教えはこれに対して、「常々の性癖が違反を招くことへの自覚」(ib. 139 [同頁])を伴い、人間の弱さが克服したいことを想起させるという。それこそが、そこで「最高善」が徳と幸福という「要素」から概念把握される状況である。「みづから自身をあがなう道德性の体系は、一個の理念」である (r. V. A 809 f.) ことが示されるのであり、それもまさに以下のゆえにである。なぜなら「その実現のためには、各人がなすべきことをなすこと、いいかえるなら「理性的存在者のあらゆる行為が、あたかも最上の意志——その意志はいつさいの私的な選択意志を自分のうちで、あるいはみづからのもとに包括しているのである——から発現するものであるかのように生起する」ということが条件となる」(ib.)。法則を遵守することの欠如は、比較するまなざしを共同世界へと連れ戻す。

困難はここでは大きな一貫性のなさにあるのではなく、人間の表象としての神と創造の概念にある。形式主義は目的の王国の理念を範型によってだけ理解させるにすぎない。理解させることはまさに第三の範型においてもは実行できなくなる。法概念一般なしには、道徳性のあらゆる内容は消滅するおそれがあるからである。とはいえこのことは、形而上学が法学的な形式において独断論的になるべきではないのなら、許容しがたい。曖昧なままであるのは、聴従に特殊な理解がいかにして何ほどか構造化されるかということである。悟性の能力ではなく使用だけが、批判を受けるのだからである。カントは形式主義の困難を強要されて計算に入れているが、その根がある場面においてではない。カントは報いへの問いにおいても、法則をその遵守や、遵守が必要とする表象から切り離している。命令は固定する義務の圧倒する印象となり、「最高善」の教えは要請となる。

こうした問題の状況において表現される境遇は、ここではまったく特別に明瞭である。人間は、自分が聴従しなければならぬことを知っているが、自分の自由について自分の運命についてのように、自分の可能性において問うことをやめることができない。人間は法則の勢力圏において、世界統治の正当性を問う。人間は自身では道徳的な正当性を配慮することはできないが、それでも正当性を判定することはできるし、自分の批判を自立的に行使するのを控えることができない。自分の人間性の弱さを隠すことができない誠実な人間こそがまさに、神義論という問いの前に立っている。この啓蒙の神学的な根本の問いは、カントによっても立てられている。なぜなら人間が「尊敬を要求するすべての教義を、この尊敬を正しくし、まやかしてはくするのために、自らが服従するに先立って吟味する」(VI 121「カント『弁神論』における一切の哲学的試みの失敗について」福谷茂訳、『カント全集13』岩波書店、二〇〇二年(以下「弁神論」と略、一七五頁))の正当だからである。理性という法廷を前にしての訴訟は絶対命令によって却下されてはならない(三、「弁神論」同頁)、それゆえ啓蒙という権利はここでは独断論的に「自

明なものである。自ら神の弁護人になろうとする者は、それゆえ自分が法則の勢力圏で思考しているものを十全に理解していると信じる者は、次のいずれかを証明できるのでなければならない。つまり私たちが世界のなかで目的に反しているかと判定するものが、実際にはそうではない（つまり合目的である）ことを証明するか、もしくは目的に反するものは偶然的な事実ではなく、自然必然的であることを証明するか、もしくは目的に反するものは神ではなく、人間（いずれにせよ高等な世界存在者ではあるところの）に帰されなければならないことを証明するか、できるのでなければならないのである（VI 121「弁神論」同頁）。課題は完全に総括的に立てられている。目的に反するものは、道徳的に、したがって無条件的に目的に反する、つまり悪（罪）であるか、自然的に（条件づけられて）目的に反する、つまり災禍（苦痛）であるか、有限的である、つまり世界における犯罪と罰の誤解である。目的に反するもののこれらの諸様式は、それに対応するだけの道徳性に対する、つまり世界創造者の知恵に対する異論を形成する。つまりまず立法者としての神聖さに対する異論と、統治者としての善良さに対する異論と、裁判官としての公平さに対する異論である（13）。カントが示しているのは、こうした異論を反駁しようとするあらゆるところが失敗することである。神聖性の事例においては、私たちにとって悪であるものが、神にとって善であるようなことはありえない。それは自然から生じたものではありえないし、神が許容したものでもありえない。なぜなら神が許容したなら、神がそれを許容しなればならなかったということであろうからである（ib. 124ff「弁神論」一七八頁）。善性の事例においては、災禍が生において圧倒しているように見えることは欺きだと説明しようとするのは、それでも各人は生を送っているのだから、ただの「詭弁」であろう。さらになぜ神が私たちをそもそも創造したのかも、理解できなくなってしまうだろう。なぜならそのさいには苦痛も動機として避けがたいものであろうし、苦痛は来世の幸福を準備しそれにふさわしくなるために必要だと想定しても、上策というわけでは

ない (ib. 125 ff. 「弁神論」一八〇—一頁)。最後に公平さに関しては、「悪い人間は見かけのうえでだけ幸福であつて、真実においては良心の呵責に苛まれている」と主張することはできない。というのもその場合、有徳な者は誤解した仕方、自分自身の良心を備えたあり方を悪人に貸し与えているからである。それと格闘するために、徳は反抗的するものを必要とすると言うこともできない。というのもこうした解決が意味を持つのは、徳に報いが少なくとも生の終わりまでに与えられる場合だけのことからである (来世において報いがある可能性は摂理の正当化ではありえない、なぜならこの報いは疑う者に忍耐を指し示すだけで、満足はさせないからである)。最後に、「この世の」生は、道徳的には善悪無記な自然法則に従つて支配されているのであつて、行為の帰結を算算的な熟練や惻憫との関係においてだけでもたらずのであつて、これに対し「来世の」生は道徳的に秩序づけられている、とひとが言うならば、それはたんなる主張である。というのもひとがすでに来世の生を認めているなら、理論理性はその判定のために自然法則以外のいかなる導きの糸も持たない。とりわけここでは、そのものとしての合法則性がすでに知恵あるものである (ib. 127 ff. 「弁神論」一八一—四頁) (14)。それゆえ端的にいかなる弁神論も存在しない。なぜならこうした問題は私たちにとつては一般に決定不可能だからである。私たちは理論的には、神の「技巧の知恵」のいくつかを認識するにすぎず、神の基準を与える道徳的な知恵については何も認識しないのである。神が立法者として「自然によつてその意志の意図を明らかにする」かぎり、弁神論が「自然の解釈」であるべきなら、「立法者の意志を立法者が用いた表現とその他の仕方では知られている立法者の意図とを組み合わせ、取り出して考える」ところの「教義的な解釈は、座礁したものと思はねばならない。立法者自身による真正な解釈だけが残っている。こうした「弁神論」は「神の命令あるいは（この場合は同じことに帰着するが）われわれが道徳的に知恵ある存在者としての神の概念を必然的かつ一切の経験に先立って形成する同じ理性の開陳である」 (ib. 「弁神論」



一八六頁）。誠に弁神論について問う者は、ヨブのような立場にある。「ヨブは考える通り、誰でも彼の境遇にあるものならそうしたいであらうように、自分がしたいように語っている。これに反して彼の友人たちは、彼らがその事柄を正しく語っている神によってひそかに、また、神が彼らの判断によって彼らを氣に入ることのほうが真実よりも氣がかりであるように聞かれているように語っている」(ib. 132)〔弁神論一八八頁〕。ヨブの率直さは不遜さすれすれであるが、しかしそれゆえにこそ以下の「結論」にいたる。「ヨブは自分の正しさを自覚しているのであるから冒瀆的ではないがただ愚かに、彼にとつては高すぎて理解していない事柄について語ってしまったことを悟るのに対して、神は断罪の判決をヨブの友人たちに下すが、それは彼らは神の僕ヨブほどは善くは(良心性に関して)神について語らなかつたからである」(ib. 133)〔弁神論一八九頁〕。知恵があることと愚かであることは根源的には善と悪そのものであった。ところで悪が根元的には克服不可能ではないことが示されたのだから、悪は意図的な責めにあり、善はそのものとしての道徳的な啓蒙と努力に見いだされるというように、概念は必要に迫られて和らげられた。さてそれにも関わらず概念の根源的な意味がその権利を主張するべきなら、不死と神はたんなる信仰の事柄として妥当するものでなければならず、「たんに」超越的なものについての理念として考察されねばならず、事実的であると同時に可想的でもある創造の概念として考察されてはならないであらう。いかにしてここで伝統がカントの教説を迎え入れるかは明らかである。基礎づけにとつてはこの種の形而上学は、それが蓋然的に―理論的に展開するかぎりにおいて意義を持つ。他方でこの形而上学が蓋然的たりうるのは和らげられることのない法則の勢力圏においてだけのことであるかぎりで、基礎づけは最終的にはつねにふたたび「経験しうる」目的論的な世界秩序に連れ戻される。『実践理性批判』の要請論が根源的な地平を示すのではなく、『判断力批判』が示すのである。

### 第三〇節 尊敬の感情と道德性の崇高さ

自由という道德に内的な問題系は、形而上学の基礎づけと構築へと「前向きに」作用するだけでなく、人間学へも「後ろ向きに」作用する。こうした最後の問いの探究が向かうかぎりで、この問いはカントが自分自身の見地に従うことで出発した地盤に帰りつく。理論的な概念性の影響は、ここでは間接的に、心理学の合理的な根本概念の保存においてだけ妥当するばかりではなく、間接的には内容においても妥当する。このことは、ひとが道德性のへの動機を人間的な動機として考察するとき、つまりひとが尊敬を分析するとき、示される。

『実践理性批判』における尊敬の分析は、さしあたりこのうえない明晰さで、尊敬として記しづけられる感情の実際の人間学的な概念を展開している。カントはここで人間の我欲 (*solipsismus*) のなかで、「なにものにもまして自分自身にたいしていただく好意 (*philantia* 自愛)」であるところの自愛を、「自分自身が氣に入ること (*arrogantia* 傲慢)」と区別している (pr. V. V. 81 [『実理』二二九頁])。「前者はとりわけて私情、後者はうぬぼれと呼ばれる」(ib. [同頁])。一方は「善意 (*benevolentia*)」、後者は「満足 (*complacentia*)」であり、両者はともに愛一般の概念のうちに含まれている (Rel. VI 185 A. [『宗教論』六〇頁]; M. d. S. VII 211 f. 262 ff. [『人倫の形而上学』二六九―七〇頁、三三二頁以下])。一般に好意は「実践的な愛」である、つまり、親切をなす行為へと駆り立てるところの感情である。この愛についてはたとえば隣人愛のキリスト教の命令において語られている (pr. V. V. 91 ff. [『実理』二四三―四頁])。氣に入ることとはこれに対して情感的な感情であって、ある対象が現に在ることへの喜びである。



こうした喜びは関心を、それゆえ実践的な好意を基礎づけることもありうるし、(美の場合のように) 関心を欠いていることをありうる。ひとは「情感的な人間嫌い」として、他の人間たちが氣に入ることなく、他の人間たちに好意を持つこともできる (M. d. S. VII 263 f. 『人倫の形而上学』三三三頁)。つまり、ひとは他の人間たちの現存在が目的としてあらかじめ与えられているのなら、そのための手段を意欲する傾向性は持つが、目的そのものが随意に任されているなら、そうした傾向性は持たない、ということがありうる。好意はそれゆえ技術的な愛であり、氣に入ることは実用的な愛である。自己愛においては、私情は自己自身に対する技術的な好意である。「そのため採用される」ところの格率は、「道徳性とは何の関係もなく」(Rel. VI 185 A. 『宗教論』六一頁)。私情が道徳との関係を得るのは、根底にある目的そのものが明白に置かれ、それが無条件的にか条件的に意欲される場合においてはじめてである。つまり、うぬぼれが自分自身の現存在を無条件に氣に入るか、尊敬が自分自身の現存在を条件づきで氣に入る場合においてである。本来的に人間的な、比較する自愛は、それゆえ比較するうぬぼれであって、このうぬぼれによって私情ははじめて本来的に人間的なものになる。道徳法則によってこの感情は、自己を評価しようとする人間的理性の性癖は、「打ちのめされる」(pr. V. V 81 f. u. o. 『実理』二二九頁以下)。私情はたんに「制限」される、つまり倫理性の条件に制限される。これに対してうぬぼれは完全に無きものとされる、つまり「謙遜にさせる」(ib. 『実理』二二〇頁)。謙遜(「知的軽蔑」——pr. V. V 83 『実理』二二三頁)は、私たちの自己評価に加えられる「限りのない断ち切り」であり、しかもそれは私たち自身の判断においてなされるのである (pr. V. V 82 『実理』二二二頁)。尊敬はそこかぎりでは不快であり、それも一般に存在しうる「最大の」不快である。というのも尊敬は自己愛そのものが、またそのものとしての自己愛が妨げられるのを示すからである。尊敬はその限りではあらゆる苦痛のなかの苦痛であり、退屈、という道徳的な真理である。ところで謙遜は被られるだけでなく、

自律的に加えられるのであるから、謙遜のうちには同時に、法則が私たちをそのうちにもたらし状態が積極的に、主体の絶対的な高揚として感じられる可能性がある。先の不愉快さという否定的な作用は生理的なものだが、これに対して後者の肯定的な作用は、その起源からして、「実践的にー引き起、された」(pr. V. V 84 [『実理』一三三頁))、「自ら引き起した」(Grundl. IV 257 A2 [『基礎づけ』二四頁))感情である。他方で純粹で実践的な理性の主体が本質からして聴従し仕えるものであるかぎり、主体はたしかに自己愛からは影響を、うぬづれからは妄想を奪うが(pr. V. V 84 [『実理』一三三頁))、他方で主体は自発的に法則に依存したあり方という状態を、こうした感情が愉快であるような仕方、自分自身に関係づけるのではない。積極的であるのはそれゆえ、妨げからの解放の感情、法則に対立するものが取り去られることについての感情だけである。このように取り去られることによって法則に威信が与えられるのである(ib. [同頁])。このようにして生じるのが「積極的な、とはいえ間接的な結果」(ib. 85 [『実理』一三八頁))である。「心情がいつもひそかにみずからを圧迫している重圧から、解放され、気楽になれる」(pr. V. V 173 [『実理』三三二頁))。尊敬はふたつの契機を含んでいる。感性的な謙遜と知的な高揚である。このうちの後者はたんに「自己了承」(V 89 [『実理』二四〇頁))である。カントはここでは決定的に、それぞれを享受する道徳的尊嚴の所持を退けている。必要であるのは、人間がそれをするだけである。というのと同じ、その純粹さにおける倫理法則の表象は冷たい生氣を欠いた同意をそれ自身に備えうるだけで、動かす力や感動をそれ自身には備えられないのではないかと恐れることは、正当ではないからである(U. V 346 f. [『判断力(上)』一五四頁))。反対に偶像崇拜禁止を伴うユダヤ教の掟とイスラーム教の実例は、むしろ「限界をもたない構想力の活力を抑制して、この活力が熱狂にまで高まらないようにすること」(ib. [同頁])が必要であることを示す。熱狂は「情動をとまなう善いものの理念」(ib. V 344 [『判断力(上)』一五〇頁))である。他方で徳は「無感動」を要

求する (M. d. S. VII 219 [『人倫の形而上学』二七八頁])。

尊敬は動機として、善と悪の根源的な意義に対応している。ところで意図せざる悪が被造物の本性に帰せられるかぎりでは、尊敬は積極的に道德的にはそのものとしての有限な存在者にふさわしい状況を特徴づける。人間が、自分法則による謙遜から逃れられると信じるなら、それは非道德的であろう。「人間が(われわれに洞察できるかぎりでは、またあらゆる理性的被造物が)現にたっている道德的段階は、道德法則にたいする尊敬である」(Pr. V. 93 [『実理』二四六頁])。つまり、ひとが依存した存在者として神聖であろうとするなら、本性に反して神と等しい立場に自分を置くことである(ib. 90 ff. [『実理』二四二頁以下])。謙遜の意味に関わるこうしたずらしからして、「高揚」という意味における対応する転換へと気づかれずに至る。人間は自分に対して徳における法則を自立的に、目的とする。それゆえに、もともと尊敬は傾向性に類比的であるのだが(Grundl. IV 258 A. [『基礎づけ』二四頁])、その尊敬における快という契機から、実際の愛着が生じる。「というのも、われわれがおおいに高く評価するにもかかわらず(われわれの弱さの意識のために)その前でおじ気づいてしまうものにあっては、それを満足に成し遂げるのがいっそう容易になればなるほど、畏敬にみちたおじ気は愛着に、また尊敬は愛に変化するものだからである。少なくともこのことは、それに到達することがいつか被造物に可能であるとしたならば、法則に服属する心術が最終的に達成するところということになる」(Pr. V. V 93 [『実理』二四五頁])。本質的であるのはここでは、倫理的な進歩がなされる程度に応じて尊敬がやむことが原理的な要求であることである。正当であるように見える法則から孤立した「遵守」や、何よりもその遵守に向けた教育は、積極的に類比的な認識(o. 828 [本訳稿一〇九頁以下])と同じ程度に、積極的な感情に場を与える。徳は習慣となった「熟練」ではないが(M. d. S. VII 193 [『人倫の形而上学』二四七頁]; vgl. auch Anthr. §12 [『人間学』五二頁以下])、それでもひとの「強々(robur)」であり、

この強さは以下のことによって獲得されなければならない。「われわれのうちなる純粋な理性法則の尊嚴の觀察 (contemplatione) と同時にまた訓練 (exercitio) により、道德的動機、法則の表象を高めること」(ib. VII 207 [『人倫の形而上学』二六五頁])。これが「純粹実践理性の方法論」の根本思想である (pr. V. V 163 ff. [『実理』三三九頁以下])。実例はここでは根源的に、道德的な生の経験の対象としての意義を獲得する (o. S. 196 ff. [『哲学と道德』(六) 一九五―六頁])。ところで道德性が二義的であるのだから、経験もまた二義的である。訓練は觀察から分離されることもありうる、それゆえ徳は道德的教育の途においては「美の形式」を獲得する。この美の形式は「賛嘆されるが、それだからといってまだ欲求の向かうところになっているわけではない (laudatur et alget 賞賛されるが凍え切っている)」。一般にあるものを考察すると、それによって主観的にわれわれの表象力が調和しているという意識を惹き起こし、その際われわれがみずからの全認識能力 (悟性と構想力) のはたらきが活発になるのを感じずるとすると、そうしたもののすべてが、心にある満足をもたらすが、ここでもたらされるのもそうした満足の一つであり、この満足は他人にもまた伝達されうるが、にもかかわらずその際客観が現実に存在しているかどうかはわれわれにとってどうでもよい。というのも、それはただ動物性を超えるわれわれのうちなる才能の素質を自覚する機縁でしかない<sup>1)</sup>と見られるからである」(pr. V. V 172 ff. [『実理』三五―二頁])。ここでは道德性は固有な素質として孤立した能力とな<sup>2)</sup>っているから、自立的な所有物としての善は感情を端的に我が物としうる。人間性はここでは人間性に「自然的な」積極的な喜びへと傾く。人間は「自分の可想的本性が自立しており、大きな心でもってそのことをみずからの定めと悟ることのうちに、自分が犠牲を捧げても補ってあまりある豊かな償いがあるのを」見いだすのである (ib. V 164 [『実理』三四―頁])。

これが、カントが崇高の感情に与えた解釈の確信である。「美しい」のは、そこにおいて私たちが直接的な呈示

の能力に快を伴って気づく対象であるように、崇高であるのは、私たちがそこにおいて揺り動かされ高揚させられて私たちの道徳的素質という超感性的な力を感じるかぎりでの、倫理性の可能的な象徴である。「生の促進の感情」は、ここでは間接的にだけ生じる、「つまりこの快は、生命諸力の瞬間的な阻止と、それにただちに続くそれだけいっそう強力な生命諸力の流出という感情によって生み出されるのであり、したがって感動として、構想力の働きにおける戯れではなく、むしろ厳粛さであるようにみえる」(U.V. 316 [『判断力(上)』一一三頁])。美が直接的に合目的に感じられるのに対して、合目的なものが感じられるのは崇高なものにおいては、崇高なものは私たちの呈示の能力に適合せず、いわば把握する構想力に対して暴力的に現れるのであるから、最初の端的に打ち負かす印象を克服することによってのみであって、そのさいには優越というより大きな感情が伴う。道徳的な感情の崇高さは幸福の代わりをし、善き良心の幸福ではなく崇高こそが、人間に特殊な、徳に適合した道徳性についての感情である。崇高なものの感情は「われわれ自身の使命に対する尊敬」(U.V. 329 [『判断力(上)』一三〇頁])であり、しかも私たちに固有の感情として、そうなのである。

カントの崇高なものについての教説は人間理性の解釈にとって重大な意義を備えている。崇高なものの分析において、批判的に制限されて統制的な、とはいえそれでも理論的な理性使用への主観的な相関関係が示されている。この理性使用はそのものとしての経験的な探究にとって、つまり批判的な世界と自然の概念にとって、基準を与えるものである。数学的におよび因果的に理解された学問が求める世界全体が「課せられている」ところの「無限背進」は、宇宙の崇高さの感情によって担われる。この感情は啓蒙された学問の潜在的なパトスである。ところでこの感情が同じく実践的な法則遵守のパトスでもある限りで、崇高なものは端的に「大きいもの」(数学的に「崇高なもの」)もしくは端的に「強力なもの」(力学的に「崇高なもの」)において見出されうる。どちらにおいて見出され

るかは、心の動きが認識能力に関係づけられるか、欲求能力に関係づけられるかによる (U. §24 [『判断力 (上)』一六〇七頁])。そのものとしての哲学の基礎づけにとつては、やはり後者が決定的である (U. §28 [『判断力 (上)』一三四頁以下])。

「自然は、情感的判断力のうちでわれわれに対して威力をもたない力とみなされるならば、力学的に崇高である」 (ib. Anf. [『判断力 (上)』一三四頁])。威力としては、自然は依存した人間において恐怖を引き起こす。火山や大海や荒天の恐れに対して、私たちは私たちの実践的能力が消失するを感じる。なぜなら固有の威力のあらゆる自然内的な規準がここでは不十分だからである。評価する見積もりはその存在全体において脅かされる。崇高なものはそのかぎりでは、端的に理解しえないものである。とはいえ崇高なものがそのものとして理解されるかぎりでは、崇高なものはカントにとつては、目的論的な創造の概念に従って、道德的な命令の勢力圏のうちにあり、それが目的論的に理解することである。神は自然において自分の威力を「証明する」 (U. §28 Schl. [『判断力 (上)』一四〇頁])。私たちは脅かす自然の威力においてしかるべき神の怒りを恐れる「のが常である」。こうしたわけで、少なくとも以前から宗教においては、「ひれ伏すこと、頭をたれ、罪におののき、不安に満ちた態度と声で礼拝することが、神の前で唯一のふさわしい振る舞い」であるように見えていることになる (ib. V. 335 f. [『判断力 (上)』一三八頁])。「しかし」——カントは言う——「こうした心の状態は、宗教およびその対象の崇高性の理念とそれ自体で必然的に結合しているのではけつしてない」 (ib. [『判断力 (上)』一三九頁])。崇高なものはたしかに必然的に恐れるものではあるが、しかしだからといって必然的に実際に恐れているものではない。ひとは「ある対象を前にして恐怖せずに、それを恐るべきものとみなし」うる。「すなわちわれわれは、その対象にわずかも抵抗しようとする場合をたんに思い浮かべてはみるが、その際に、すべての抵抗がまったく空しく終わるにちがいない、



というように対象を判定する場合である。そこで有徳なひとは、神を恐怖することなく、神を恐れる。なぜなら有徳なひとは神および神の命令に抵抗しようとする場合は起こる気づかいがない、と考えているからである。しかし、有徳なひとは、それ自体としては不可能ではないと考えるこうしたすべての場合に、そのひとは神を恐るべきものと認識しているのである」(ib. V 332 『判断力(上)』一三五頁)。崇高であるとは、実際には危険はなく、恐ろしいことである。実際に恐ろしいものは恐れだけを引き起すが、崇高なものは私たちのうちにある能力を発見する機会を私たちに与える。この能力は「自然の外見上の全威力に匹敵しようという勇気をわれわれに与える」(ib. V 333 『判断力(上)』一三六頁)。私たちが私たちのうちに見いだすのは「自然に優る卓越性」であって、「われわれの外の自然によって脅かされ、危険に陥らされることがありうる自己保存とはまったく別の自己保存は、この卓越性に基づいている。その際、たとえ人間は、あの「自然の」威力に屈服しなければならないとしても、われわれの人格のうちの人間性は、おとしめられずにいるのである」(ib. 『同頁』)。「精神を鼓舞するこうした満足を感じるためには、われわれは自分が安全であることを知らなければならないということによって、この自己尊重はなにも失うものはないのである」(ib. 334 『判断力(上)』一三七頁)。「というのも、ここでは満足は、われわれの能力の素質がわれわれの本性のうちにあるかぎり、この能力のそうした場合にあらわにされる使命にのみ関わるからである。もっとも、この能力の発展と訓練は、われわれに委ねられており、また課せられている。そしてここに真理がある。人間は自分の反省をそこまで拡張するとき、たとえ人間が、自分の現在の現実的な無力をどれほど意識しようと、ここに真理がある」(ib. 『同頁』)。ここで完全に明らかとなっているのは、いかにして根源的に実践的な真理が理論的になったかである。法則の実践的な避けがたさは、そして徳の(何らかの程度における)避けがたさは、人間の性格の善さという理論的な本質必然性として現れる。より正確に言えば、性格はここでは「善く創



造された」本性のうちへと理論的に還元されるが、一方ではこの本性も根源的には実践的に解釈されていたのである。固有の人間性としての純粹な人間性は、神の全能と張り合うことができる、そして神の崇高さの理解にも至りうる、威力として示される。神を前にして恐れるきつかけを持つような者は、そんなことはできないだろう。なぜならその者はその際には「平静な觀照のためのある気分とまったく自由な判断」とが必要だからである (U. V. 335 『判断力(上)』 一三九頁)。恐怖を畏敬によって、つまり尊敬によって置き換えることが、ここでは迷信から宗教を区別する。「人間の欠陥は、通常善い心術を意識する場合に、人間本性の脆弱さによって容易に言い繕うことができるかもしれない。こうした人間の欠陥を容赦なく判定することとしての謙遜ですら、すすんで自責の苦痛に属するという崇高な心の状態であり、これによって自責の原因を徐々に根絶やしにすることができる」(ib. 4. [同頁])。こうして人間の自己充足を道德的に無化することは、人間の完全に自立した関心事となる。なぜなら、自分の良心が人間をそれに向けて強要する自律が、二義的なままだからである。他方で自律が二義的なままであるのは、道德的な根本経験が本来的に要求するように、良心の聲が、命じる者の道德的に強制する声ではなく、人間自身の声だからである。全体としての道德性は、人間学的にも至高の啓蒙へと連れ戻される。

## 結び

### 歴史的な帰結と事柄にそくした課題

「序論」において先取りして主張されたことを、今や確証しつつ繰り返すことができる。カントはその哲学の根本見地とともに、「現代の」思考のはじめではなく、古い有神論的な形而上学の終わりに立っている。カントの批判はその形而上学を救う最後のところみなのである。ドイツ観念論も新カント主義も、カントを正しく理解していない。なぜなら両者は、カントがそうした古い形而上学を論駁しようとしたと思っているからである。批判は何よりも、自己充足した文化の原理論ではないし、何ほどか現代的な意味での認識理論でも価値論でもないのである。批判はそもそも直接に哲学の対象に関わるのではない。「批判は方法についての論考である」(E. V. B. XXII)が、とはいえ、「マールブルグ学派」が言うように、文化産物の方法についての論考ではなく、形而上学の方法についての論考なのである。批判の「仕事」は、「形而上学のこれまでの手つづきを変革するところみ」(ib.)にある。実践的形而上学も、以前から問題であった古い事柄を、消失させようとするのではない。実践的形而上学は拘束力のないフィクションという意味での「要請」や、内的な心の動きに対する表現のような或るものを与えようとするのではない。実践的形而上学も認識であろうとするのである。実践的形而上学の動揺する性格づけがすでに、要請の概念によって類比的な認識を記しづけているのである。

認識はつねにたんなる思考以上のものである。「このより以上のものは、だがかならずしも理論的な認識源泉のうちに求められる必要はなく、実践的な認識源泉のうちにあってもよい」(F. V. B XXVI A)。理性にとつてあらゆる理論的な形而上学は不可能であるなら、それでも「理性の実践的認識のうちに無条件的なものという、あの超越的な理性概念を規定するために与えられたものを見出す」ことはなされう。形而上学もまた——人間の形而上学としては——与えられたものの規定であり、一種の経験にほかならない。形而上学はその完成した姿においては、道德的な生の経験であり、あらゆる存在するものの全体を神の事実的な創造として、自律的に理解することである。他方でこうした全体は、あらゆる存在するものがひとつで唯一の「根源的存在者」に基づいている限りで、真に理性的に分節化されている。ここではあらゆる「事実」が他の事実と同等にあるのではない。創造の事実はその存在の高さによって自分を区別する。非有機的な物体にはじまり、創造の事実はアプリオリに高まりゆく自分だけの存在の「自由」と自己充足性において「ある」が、すべてのものは相互に有限的に差し向けられているというあり方においてあり、実際に完全に自己充足した神の主観性からは区別される。

真の形而上学は世界を道德的に有限化された自由において理解することである。この形而上学は生の経験である、なぜならこの形而上学は世界秩序の任意の場所を占めることはできないからである。そしてこの形而上学は、それが最上の、基準を与える創造という事実の認識なしには、そもそも本来的に成就することができないかぎりで、道德的な生の経験である。場所を占めることと成就することはここでは両者とも問題なしではない。生きているものにおいて場を占めること、それゆえ身体的な自己という存在様式の事実において場を占めることだけが (oben S. 46) 「哲学と道德」(二)「一三二頁」、悟性をここで要求されるその使用の次元へと導くことができる。厳密な、啓蒙された科学という意味での経験においては、自然の「超感性的な基体」、つまりそれ自身であるがままの世界は、

「まったく規定されな<sup>く</sup>ま<sup>け</sup>」(U. Einl. Abschn. IX: V 265 『判断力(上)』五〇頁)にとどまる。これに対して判断力はそのアプリオリな自然の判定の原理によって、その可能的な「特殊な」(つまり目的論的な)法則に従って、「自然の超感性的基体(われわれの内および外にある)に知<sup>性</sup>、能<sup>力</sup>、に<sup>よ</sup>る、規<sup>定</sup>、可<sup>能</sup>性<sup>を</sup>」与える(hd. [同頁])。生の経験は物自体の形而上学的な認識の可<sup>能</sup>性である。なぜならその経験の存在論的な原理である合目的性(open'ss [哲学と道徳(二)』一二六―七頁])が、「生き生きとした」世界の究極目的に可<sup>能</sup>、的<sup>な</sup>、連<sup>関</sup>を持つているからである。人間以下の主観性は人間から遡ることによってだけ、人間の主観性はある可能的な創造的悟性を考慮してのみ、方法的に概念把握されうる(15)。そのものとしての合目的なものを経験的な規定においては、根源的な、ヌーメノ的な世界の存在が、神によって意欲された存在として前面に出る。人間の形而上学は、それが実際に成就する場合には、必然的に自然<sup>神学</sup>を含む。しかしこうした定位からは形而上学の課題<sup>だけ</sup>が具体的<sup>に</sup>立てられる。超感性的な基体は規定可能性を獲得するが、必然的に規定されるわけではない。自然から一直線に自然の神という創始者へ「推論する」ことを意志する思<sup>弁</sup>、的<sup>な</sup>、目的論は、「超越論的理想」に基づく合理主義の目的論と厳密に同様に抛り所を欠いている。というのもこの目的論は、それによって目的論的な経験がはじめて現実に成就する全体の究極目的が、いかにして与えられるかを問うものではないからである。究極目的への問いは自然に与えられたものを超えており、道徳的なものである。そのものとしての人間はたしかに「この地上における最終目的である。なぜなら、人間は、諸目的を理解し、合目的的に形成された諸物の集合を自分の理性によって諸目的の体系にすることが出来る地上における唯一の存在者だからである」(U. V 306 『判断力(下)』一〇四頁)。「人間は、悟性をもち、したがって自分自身で意のままに目的を措定する能力をもつ地上の唯一の存在者としては……自然の主人という称号が与えられている」(U. V 510 『判断力(下)』一〇九頁)。人間なしでは「全創造はたんなる荒野であり、

無駄であり、究極目的をもたないであろう」(U. V. 523『判断力(下)』一二六頁)。経験的に、したがってまた超越論的に、そのものとしての人間は、つまり純粹な悟性を備えた感性的存在者としての人間は、人間に直観されるものとして与えられている自然の支配者なのである。人間はそのものとしての与えられたものを意のままし、与えられたものに「純粹悟性の原則」において超越論的な法則を与える。人間がそのことをなしているのは、人間を触発する世界が認識能力に對して、つまり合目的に与えられているかぎりでのことである (Oben. S. 46『哲学と道德(二)』一三二頁)。このことを「超越論的演繹」が示した。とはいえ「理論的で」機械論的な経験が事物を意のままにするのはまさに、そのさい唯一理論的な見地自身が——超越論的統覚が——基準を与えるというようにしてである (Oben. S. 35 f.『哲学と道德(一)』一八九〜九一頁)。だから理論的経験は事物の合一目的性を、つまりは自分自身もまた、規定することができない。目的論的な経験はこれに對し存在論的な基準を事物そのもののうちに探すが、それをただちに見いだすことはできない。人間という現存在そのものの究極目的は本當にただちに明らかであるものではないからである。「自然神学的な証明」はたしかにつねにある特殊な「威信」に値する (Oben. S. 26『哲学と道德(二)』一二七頁)。とはいえ真の形而上学がここでもないうる関与は、ひとが人間という現存在の、アポリアを忘れるなら、完全に駄目になる。人間はまさに「根元的に悪」である。人間は情念の支配において創造に對するまなざしの自由を失っている。人間が自由を失うのはまさに、人間が理論的見地において、自発性という自分の能力に支えられて、自然という与えられたものの客観的に目的論的な法則(16)を認識しようとする、まさにそのときにおいてである。目的論的な経験は避けがたいが、その経験を自然に自分から(理論的な「自律」において)割り当てうるのではない、その存在論的な原理は、経験が原理を倫理法則における事実として認識するのでないかぎり、問題含みなままである。アポリア的な目的論はその原理をただ「自分自身に對して(自己自律として)」

指定しうる (U. Eiml. Abschn. V: V 254 [『判断力(上)』三五頁])。そのものとしての人間理性は、それが定言命法を見知っていないなら、創造の体系に対して客観的な原理を持たない。自分自身の現存在の目的が客観的で目的論的な法則であることを人間が適合的に認識している場合にのみ、つまり人間が法則を問う余地もなく承認している場合に、生の経験は、従ってまた人間の形而上学は、実際に成就する。「目的の王国」の倫理神学だけが、自然の「王国」の客観的で自然神学的な認識を可能にする——そしてこのことによって人間の経験そのものという事実の認識も可能になる。倫理法則が命じているような、道徳的な知恵への従順で無条件的な問いによってだけ、世界はその神が欲した即自存在において実際に認識可能になる。形而上学は知恵への「実践的見地」においてのみ可能である。形而上学はソクラテスとプラトンの意味でのフィロソフィアなのである。プラトンにおいてと同様に、カントにおいても、事物の根源的で純粹な知恵は、道徳的な純化と視線の解放によってだけ達せられる(17)。「世界概念」による哲学としての形而上学は、たんなる熟練やたんなる才能の事柄ではない。しかもそれでも、この形而上学は個人の「世界解釈」や「意味賦与」とはまったく別物なのである。この形而上学は、その無条件的に拘束する即自存在においてあるものの認識なのである。この形而上学は世界を、神が創造した「国家」として自律的に承認する。そしてこの国家に、認識する者自身も自由な「成員」として属するのである。それゆえここでは人間の理解の自発性もはや、絶対的な自己支配として理解することはできない。この自発性は道徳的な自律において有<sub>限</sub>的、受<sub>容</sub>的であり、しかも感性という様式においてそうなのではなく、自由で、自己を意識する、神の内的に圧倒する立法を自分で、我が物とする者としてそうなのである。「悟性」は道徳的に概念把握されなければならない。つまり、良心において無条件的に拘束する、創造への応答への素質として概念把握されなければならないのである。悟性は責任を負う後からの思考、という意味での自己意識である。悟性による神の「理念」の受容は、マルブルラ

ンシュの場合のように「神秘的」なのではない。というのもこの受容は行為を伴う承認として起るからである。この受容は裁判官の忠誠なのである。そしてまさにそれゆえに、思考は他面においては哲学的な主体の自己自身の企投ではない——そのような主体はヘーゲルにおいては、「世界精神」にまで高まりもしたであろうが。

こうした地点においてカントは、歴史叙述的な知によつて後押しされることなく、形而上学的な伝統の根源的な傾向の最も近くに達する。そして同時にここが、そこにおいてカントが、それと意欲することなく、伝統を最も深く揺さぶった地点なのである。道徳的な自律の概念においてカントは、アウグスティヌスの「神の面前の良心」に触れ合っている。自律を人間の「高められた」自然素質へと緩和することで、カントはロマン主義の哲学への道を開いている。道徳が悟性の絶対的な自己支配に限界を指し示すものであるなら、そして理性の客観的な原理が自分で考え出されたものではなく、従順に我が物とされたものであるなら、それならば人間の自己を意識した存在は根底において神を前にして自己を意識した存在である。実際に人間の自律の正しく理解された概念のうちに、神学的な形而上学の全体がすでに含まれているのである。生の経験の基準を与える終極を実際に把握した者は、自分がすでに神の前に創造の一員として見るのである。生の経験の観点からは、内的に圧倒する義務はそれ自体が神の命令である。倫理の「法学的な」形而上学はすでに神学を含んでいる。この形而上学が一義的に推し進められたならば、カントは報いと罰の創始者として神を間接的に要請することを必要としなかったであろう。「世界のどこであろうとも、それどころか世界の外でさえも、無制限に善いと見なされるものがあるとするなら、それは善い意志だけである」(Grdl. I. Absch. Anf. [『基礎づけ』一三頁])。こうした無条件的に善いものは、さしあたりはつねに命令を必要とする人間の意志ではなく、法則と「自分からして」一なる、神の「神聖な」意志であつて、この神の意志の内容が人間に命令として事実的に向けられているのである。神はそれゆえ、アウグスティヌスの場



合のように、最高で、根源的な善として特徴づけられうる。この善から人間の最高の善が「導出」されるのである(18)。こうした実践的な「理想」は「超越論的な」理想の代わりをする (oben S. 110 「哲学と道徳(四)」七頁) (より正確に言うなら、実践的理想から神の存在論的な理解は導かれるべきなのである)。他方で人間は責任あるものとする神の意志において、それを一般に自分自身へともたらず、原初的な動機を経験する。「魂自体」のはつきりとした発見はすでにソクラテスとプラトンにおいて、アガトン「善」への問いによって動機づけられており、そしてアウグスティヌスが、彼においてはこの問いがキリスト教の答えと結びついているのであるが、まさにそのことによって古代以降の哲学の全体に意識の概念を与えた(19)。それゆえ形而上学の問題もアウグスティヌスにおいては、カントにおいてとまったく同様に変質されている。世界はそれ自体として神の創造であるが、創造が開示されるのは世界に「従属して」いない、道徳的(でキリスト教的)に解放された視線に対してである(20)。

カントは自分が追求する事柄そのものによって、同様な道に押しやられている(21)。とはいえカントが自分をそこから解放しなければならぬ伝統の重荷と威力は、増大している。現存在はますます「自然的」ではなくなり、伝統の錯綜はますます見通しがたいものになる。それゆえに、カントの自己意識の概念は現実的でなくなり、根本から道徳的自律の意味において新たにされるのである。むしろ逆に「形式主義」においては、道徳的に自分のもとにあることが「超越論的統覚」から概念把握されるのである。事象に近づいている法学的な概念性は、明らかにされないままである。歴史的に―情念的な人間の共同性の分析は、そこにおいては自由の有限性が明らかにされえたであろうが、なされないままである (oben S. 167f. 「哲学と道徳(六)」一五五―六頁)。「道徳的な」悟性概念のかたわらで、またこれに先立って、「論理的な」悟性概念は思弁の問題とともにドグマとして存立している。啓蒙された学問の権威がその概念を捉えているからである。啓蒙は本質としては、悟性の自己支配に基づいて人間の

至高さをこころみることである。啓蒙は決定的な点においては学問に基づいており、現代<sup>レ</sup>的な啓蒙<sup>レ</sup>においてはとりわけ「自己意識的な」学問に基づいている (vgl. oben S.30 f. 「哲学と道德 (一)」一八四―五頁)。カントがこうした知を批判的に制限するとき、それは自己意識における内的な再形成によって、したがって知そのものの概念においてなされているのではなく、「事実的な」、端的に承認された学問を一定の「領野」「地盤」ないしは「領域」(vgl. U. Einl. Absch. II: V 242 ff. 「判断力 (上)」十八頁以下)へと包括的に制限することによってなされている。「知」はカントにとってそれでもつねに「理論的な」学問の事柄にとどまっている。それゆえにカントは、信に「場をえさせるために」知を「廃棄する」ことしかできなかったのである (f. V. B. XXX)。批判は「公平な」弁論論の役割へと追いやられるし、実践的な認識は生の経験と法学的な概念から離れて、「要請すること」の道を強いられる。実践的認識は「たんなる信の事柄」として危険に陥り、もはや認識という意味で真剣に受け取られない。「理論的な」批判の全体は否定的であり一貫していないという見かけを得るし、この見かけによってカントの後続者は、賛嘆しつつも、実に多様な仕方でカントを「越え出る」ことを求められたのである。カントが欲したことを特徴づけるのは、後続者に対するカントの抗議 (22) だけではなく、何よりも、『判断力批判』が後になつて、『純粹理性批判』と『実践理性批判』の要請論の擁護論として書かれたことである。「自然」と「自由」の真の関係は、道德によって可能となる目的論の途上にある。とはいえここでも批判の歴史的なアポリアは克服されていないし、カントはその生涯の労苦に満ちた終わりにおいてもなお、「学」と「道德」のあいだの相克をさらなる鋭さで体験した。『オプス・ポストムム』が極めて曖昧な仕方でもなかかわらずまさにそれだけ明瞭に示しているのは、課題がカントにとって開かれたままであったことである (23)。

今日の哲学にとって、これはどうでもいいことではない。哲学の現代の思考がその「創始者」を誤解しているな

ら、カント以後の哲学の歴史は固有の批判的な光の内へもたらされる。ドイツ観念論はカントの「道徳的な知恵」を——「超越論的統覚」とともに——利用したが、それが人間の自己意識に、今や始めてまさしく絶対的な「高さ」もしくは「深さ」を保証するためであったし、この「高さ」もしくは「深さ」について「平板な」啓蒙は何も知ることがない。ドイツ観念論はカントの自由を受けとつたが、その自由の新たに発見された圧倒する度合は受け取っていない。哲学的なロマン主義が内的な支えを欠いていることは、それがカントによって「解放」されたが、啓蒙がそれに抵抗したつばりを奪われていたことに基づく。ロマン主義は、学問を超えており、「独断論的な」形而上学と十八世紀の「道徳主義」を同様な仕方越えていると信じているが、そのさいロマン主義は、自分が絶対的な自己意識において、基準もなく抵抗もなく独りぼっちであることを見いだしたのである。「物自体」においては、もはや要求し抵抗する神の創造が明らかになることはなく、哲学自体が自らを露にするにすぎない。知の絶対的な方法と体系は、ヘーゲルの『精神現象学』の末尾においては自然の実体であるが、歴史と神である。こうした実体については、ひとはカント的な「懐疑」によっては引き止められようとは欲しなかった。「哲学〔愛知〕」は学の形式へ、つまりその目標へと、より近づいてゆかなければならない。その目標とはつまり、「知への愛」というみずからの名前を脱ぎ捨てることができ、現実知となることなのだ。そのための努力に参加することこそが、私のくわだてたことがらなのである」(24)。哲学は今や「学問」に、また端的な真理にならねばならない。これは——少なくともヘーゲルにおいては——たんなる「請け合い」ではなかった。これは天才的に唯一の抜け道として認識され、弁証法的方法の包括的な全労作とともに証示されることが求められるのである。とはいえ実際には啓蒙は触れられないままである。外的に充溢して、啓蒙はその完全な至高性へと成長するが、それはさしあたり、哲学には縁遠い「実証」科学においてである。哲学の「救い」であったのは、ひとがカントの名においてこうした事実的な

科学の基礎づけを、少なくとも哲学に特殊な熟考において確保していたことである。文化の絶対的に措定された進歩の地平においては、まず最初にカントの「理論的な」哲学が断片的な改新を被った。カントの教えが新たにされたのは、まさにその教えが最大に死にかかったところ、つまりその「学問〔科学〕の事実」との関係においてであった。根源的で全体としてのカントの課題は、ドイツ観念論においてとまったく同様にここでも忘れられたままである。

「絶対的な」主観性を根拠とする形而上学と、文化という事実を「基礎づける」分析は、今日においてもカントのうちにその創始者を見る哲学の二つの可能性である(25)。ドイツ観念論は——その歴史を生じさせた熟慮のすべてとともに——なおも現代の形而上学の偉大な実例であり、この実例が直接的もしくは間接的にほとんどあらゆる新たな形而上学に影響を及ぼしている(26)。とはいえそうした形而上学の可能性は、今日においてはさらに無限にずっと問題的なものになっている。すでにヘーゲルにおいても哲学の体系の完全性とその「現実性」についての完全な満足は、形而上学の権利を証明するという欲求に基礎づけられている。今日においても「独断論的な誇り」は進歩した科学を自己に対立するものとして持つており、それが「アナーキーな懷疑」が世界観的で哲学的な思考そのものにおいてそうしているのと同じである。

ひとがカントの後続者を口真似してそう言ったように、啓蒙は「克服されて」はいない。啓蒙はただ、啓蒙がそれに対して情熱的に戦った抵抗とともに、啓蒙の最古の「合理主義的な」ドグマ——たとえば科学への信仰——の「素朴な」確実性を失ったにすぎない。啓蒙はそれ自体において受苦しており、そのことを変えることができないまま、啓蒙はつねにその現実性からの解放を必要としており、美的もしくは技術的なロマン主義を必要としている。とはいえ同時に、こうした状況から生じる懷疑も、「世界観」の完全なアナーキーとなった。カントがその「公衆」に対する危険を恐れていた、あい争う「学派」の「スキャンダル」(F. V. BXXXI ff.)は、以前より通俗的であり

馴染みのものとなっている。

とはいえ啓蒙のアポリアは、巨大なものとなった。マルクスとニーチェはルソーよりも、より多くの、またより困難な批判すべきものを見いだした。古い法の基礎と国家は、以前より問題含みである。科学の世界観の「アンチノミー」は軽いものになってはいない。自然科学と精神科学が完全に分離していることからして、すでにそうである。「独断論」と「懐疑論」の見通されていない対立は、思考においても生そのものにおいても、新たに鋭さを増し際立たされている。その一方で、啓蒙がそれを食んだ、生き生きとした合致する伝統は、消失し知の歴史主義にとつて代わられた。思考の「超越論的錯覚」における懐疑へのきっかけは、こうした仕方、不断のまばゆい光のうちに移されているが、その一方で「現実的な」、共同体のほうへ方向づけられた生は、一般に生きることができ、るために、いよいよますます「真なるもの」と「正しいもの」についての「独断的な」決定を迫られている。それゆえにカントの課題は、完全にアクチュアルなのである。この課題が単純に「同じもの」でないことは確かだが、とはいえこの課題は反復される。破壊的もしくは「総合的な」思考の懐疑的な優越は、今日では人間が歴史的にまた自然的に条件づけられている、ことに基づいている。とはいえこの優越が事象に満ちた批判に達しうるのは、批判が、たんに知り、「氣づかれる」ために問われるのではなく、「実践的、見地において」問われる場合だけである。そして他の面では、生自体がつねに求めている形而上学も、そのものとしてのすべての人間が合致する、歴史的に迷わされた「人間の本性」という根底に達しうる。その歴史としてのあり方における歴史は、そのようにしてだけ現実的に「客観的」となり、同時に人間の、私たちの、運命として理解しうるものとなる。その時には人間の条件づけられたあり方と、何よりもあらゆる超越論的な誤りのかまどである歴史が、哲学的な、つまりは無条件的な問いのきっかけでなければならない。しかし問いが実際に無条件的なものとなるのは、歴史的な情念を知りつつも、善を問い

尋ねる、場合だけのことである。この問いに対する答えは——アウグスティヌスによるキリスト教の答えともども——未決にしておこう。その問いがいかなる答えを見いださない場合であっても、決定的な問いが真であり続けることを、そのように問う者に、ソクラテスの実例が教えることができる。

## 註

(1) Preisschrift über die Grundlage der Moral, 88 Anf. (ショーペンハウアー「道德の基礎について」前田敬作・今村孝訳、『ショーペンハウアー全集9』白水社、一九七三年、二五七～八頁)

(2) カントが多くの場合、聴従よりも自律や自分の尊厳という概念を優先しているのは、「聴従」という表現が神学的道德の重荷を背負っていることを考慮してのことにはすぎない。自律や尊厳という概念は、これまで強調しないうえ、聴従における自己活動性という契機をはっきりさせる。

(3) 悪い人間さえも（道德的であることを望まない存在者として）、その者が何も確かなことを知らない神を恐れるはずである（F.V.A.829 f.）。こうした立場は啓蒙に特徴的である。パスカルの賭けを考えることもできるし、ロックのことを考えることもできる（Essay, II 21, §70 [ジョン・ロック『人間知性論（二）』大槻春彦訳、岩波文庫、一九七四年、二一八～二〇頁]）。

(4) 純粹直観だけが絶対的な確実性を与えるのだから、あらゆる自然の教えにおいて科学が可能であるのは、それが数学を含むかぎりでのことである（M. A. IV 372 [カント『自然科学の形而上学的原理』犬竹正幸訳、『カント全集12』岩波書店、二〇〇〇年、一〇頁]）。人間は純粹な自己触発に基づいて、そのつどの機会に自然の

支配者であるのではなく、アプリオリに自分の支配の支配者である。

- (5) 信じていることが思いなすことから区別されるのは「程度によってではなくて、それが認識として行為に対しても関係によつて」(Log. VIII 379 A. 『論理学』九五頁)である。

- (6) Vgl. den Traktat "De nominum analogia" des Kardinals Thomas de Vio Caietanus, hrg. als Anhang zu Thomas von Aquins Opusculum "De ente et essentia" von Michael de Maria S. J., Rom 1907.

- (7) 同じことは真とみなすことの様式の分析にも当てはまり、トマス・アクィナス『神学大全』第二部二第一問題第四項および第四問題第一項と比較することができる。『判断力批判』は(第九一節において)道徳的に信じていることを、アリストテレス的なスコラ学の信仰概念の意味での「習性[habitus]」として規定している。

- (8) 「罪」はカントにとっても意義深い概念である。罪は「神の命令としての道徳法則に違反すること」(Rel. VI 214 『宗教論』九六頁)のうちにある。

- (9) 人間学 (ib. VIII 187 『人間学』二六九頁)はこの点について見通しやすい伝記的な仕方語っている。「誓いを立てるに当っての一定の儀式」はこうした転換の時点をお忘れがたいものにする。「本能に翻弄されて右往左往する状態」にうんざりすることが先行し、「炸裂」において終結する。「三〇歳前にこうした革命を試みた人間はおそらくごく少数にすぎないだろうし、四〇歳前にその革命をしっかりと創設し終わった者はもっと少数であろう。」

- (10) ここにあるアポリアは、日常的には友情において示される。友情は(道徳的な友情としては)完全に相互に開かれていることに基づく。友情は「決して理想なのではなく、(黒い白鳥は)その完全な姿で時おり実在している」(M. d. S. VII 287 『カント『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集11』岩波書店、二〇〇二年、



三六四頁)。とはいえこうした「小説家の得意なテーマ」は、ある種の「困難」を含んでいて、この困難は友情をたんなる、その実行においては「到達しえない」ところの「理念」として特徴づける (ib. 284 f. [同書、三六〇～一頁])。この点についてはカントとマリア・v・ヘルバルトとの往復書簡を、またこの書簡については K. Vorländer, J. Kant, Leipzig 1924, S. 116 ff. を参照せよ。類比的な実例は、すべての真なることを語る義務であるわけではないという、誠実であることへの義務である。これは実践としてはカントの検閲との争いによって明らかである。

- (11) こうした欠如によってあの世における時間の持続についての問いと、進歩の妨げでありつづけるはずの感性の持続への問いは取り除かれる。後者の問題については、vgl. M. V. 252 ff. [カール・ペーリツ編『カントの形而上学講義』甲斐実道・斎藤義一訳、三修社、一九七一年、二二〇頁以下] および ReA II 1265, 1269, 1304, 1305, 1318; Ak. XVII S. 633 ff. を参照し、前者については「万物の終わり」についての書き物を参照せよ。ヌーメノンの持続としての持続が終わりがないことはここではただ、「究極的目的への(実践的な)見地における理性は、もしそれが絶えざる変化を経由するのでは少しも満足できない」(VI 418 [原書に VI 41 とあるのは誤り、カント「万物の終わり」酒井潔訳『カント全集 14』岩波書店、二〇〇〇年、二三七頁]) ということだけを意味する。
- (12) 人間はたんに人間としては(つまり有限的な誘惑される存在者としては) 命令としての法則に服従しているのだから、人間は自律によってではなく、徳によってだけ報いられることができる。

- (13) そのさい、公平さの欠如についての不平が向かうのは「善人がこの世でうまくゆかないことではなく、悪人に災いを与えられないことである(前者が後者に付加されると、コントラストは衝撃を強めるとはいえ)」(ib. 124 A. [弁神論] 一七八頁)。善は要求されることができないが、公平さは人間の権利であるように見える。

- 公平さにおいて弁神論は純粹に道德的であるかに見えるようになる (ib. 127 A. 「弁神論」一八一―二頁)。
- (14) 宗教論は、人間が最も長いしは最も最期の自分の人生の部分を送った心術において、人間は死後もとどまると想定している。人間は来世の運命を自ら判定するべきである。とはいえ人間はこの判定を、理論的な真らしさに従ってだけなしうる。 Vgl. auch pr. V. V. 134 A. 「『実理』三〇二頁」。
- (15) Vgl. oben S. 21 「哲学と道德 (一)」一七二―三頁 und U. §65 「判断力 (下)」二七頁以下」。
- (16) 合目的性は「偶然的なものそのものの合法則性である」(Erste Einl. Abschn. VI: V. 198 「判断力 (下)」二一八頁)。つまり、事物が機械的には規定されえない、かぎりでの、事物の合法則性である。それゆえ法を与えること、「立法」はここでは根源的には人間の悟性から出発しているのではない。
- (17) プラトンとカントのあいだの歴史的な隔たりが、このことによって見過ごされるようなことがあつてはならない。だから「道德的」といった言葉は、用心しなければ、プラトンの哲学に適用することはできない。それに関わらず、プラトンとカントのあいだには実際に類比があるのである。
- (18) 「私は、道德的にもっとも完全な意志がそのうちで最高の淨福とむすびあい、世界におけるすべての幸福の原因となつてゐるような叡智者の理念を、幸福が(幸福であるにあたひすることである)倫理性と嚴密な比例関係にあるかぎりで、最高善の理想と名づける」(r. V. A 810). Vgl. auch Ref. II Nr. 1162: 「直観の対象としての可境界はたんに無規定な理念にすぎない。だが私たちの叡智の、世界の叡智一般との実践的な関係の対象としての、また世界の実践的な根源的存在者としての神との実践的關係の対象としては、可境界は真の概念であり規定された理念である。神の国。」
- (19) 現代においては「意識」は、見かけの上でだけ新しい、また見かけの上でだけキリスト教の思考にとって疎遠

な哲学の基礎である。意識がそうしたものとして現れうるのは、一つには、意識がここでは「啓蒙されて」、無神論的な仕方では明かなものとされているからであり、またもう一つには、教会の哲学がそのあいだにアリストテレス的になったからである。とはいえ忘れてはならないのは、アリストテレス主義自体がそもそも十三世紀の「革命的な」革新であって、この革新によってアウグスティヌスが押しつけられたことである。

- (20) たとえばすでに言及した箇所であるAugustinus, *Confessiones* X 6「アウグスティヌス『告白Ⅱ』」山田晶訳、中公文庫、二〇一四年、二三三―四〇頁を参照せよ。

- (21) カントが合理的心理学に対してはつきりと批判を行なうところでは、カント自身は次のような定式化に至っている。「ある種の（たんに論理的規則のなかにはなく、むしろ）ア prioriに確立しており、私たちの現実存在にかかわるような純粹な理性使用の法則のうちに、私たち自身の現存在にかんして完全にア prioriに私たちを立法的なものとし、さらにはこの現実存在をもみずから規定するものとして前提とするような機縁」がある（とカントは言う）。「その場合には、そのことをつうじて、ひとつの自発性が発見されることになるだろう。その自発性とは、私たちの現実性がそれによって規定可能なものとなり、そのさいしかも、経験的直観の条件がそのために必要とされないような自発性なのである」（F. V. B 430）。自発性とは「道徳法則の意識がはじめて私にあきらかにする、あの驚嘆すべき能力」（ib. 431）である。

- (22) フィヒテの知識学に対するカントの説明（VIII 515 f.）と、九十年代の書簡のやり取りを参照せよ。

- (23) Adieckes, *Kants Opus postumum*, Berlin 1902, 同著者に於て Kant und die Als-Ob-Philosophie, Stuttgart 1927における論述を参照せよ。ここでは、哲学の新たな着手において、二つの対立された力がより鋭く作り出されているように見える。理論的な超越論的哲学は、少なくとも拡張と重みを獲得しているが、他面でアディッ

ケスが確証しているのは、神はもはや人間の「最高善」に至る回り道において要請されているのではなく、直接に道徳法則を授与する者として理解されていることである (Op. post. S. 801 f. u. ö.)。

- (24) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, S. 5 (Lasson) [クーゲル『精神現象学 上』熊野純彦訳、ちくま学芸文庫、二〇一八年、一六頁]。

- (25) 特徴的なのは、カントの形而上学との関係についての最近の研究が——ハイデガーの研究は別にして——事柄、としてはドイツ観念論に方向づけられているか、もしくはドイツ観念論から出発していることである。

- (26) このことは例えばシェーラーのごく最近の形而上学的な企てにも当てはまる。ハイデガーにおいては新しい領域への逸脱がなされており、この逸脱については現代の視点からは——この研究でこころみられたように——判断できない。現象学的方法は形而上学に新たな可能性を開いている。そのことは——ハイデガーにおいてとはまったく異なる仕方であるが——N・ハルトマンにおいても示されている。

### あとがき

一昨年に邦訳が出版された『ハイデガー＝レーヴィット往復書簡』には、クリューガーなる人物がたびたび登場する。一九二五年八月三十一日のレーヴィット宛書簡を、ハイデガーは「ガダマー夫妻、クリューガー夫妻、マルセイユによるしくお伝えください」という挨拶で結んでいる (アルフレート・デンカー編・註、後藤嘉也／小松恵一訳『ハイデガー＝レーヴィット往復書簡 1919-1973』法政大学出版局、二〇一九年、二〇〇頁)。レーヴィットは

その二年後、学友であるクリューガーについて、「彼の神学という後ろ盾が私にとってはまさに疑わしいところで、彼にとつては弱点なのかもしれません」と、師のハイデガーに書いて送っている（同訳書、二二三頁）。その一方でレーヴィットはまた、のちに『共に在る人間の役割における個人』（邦題『共同存在の現象学』）として出版されることになる自分の教授資格論文の、カントを論じる部分について、「クリューガーがかつて鋭い指摘をしてくれた」と、クリューガーに対する感謝も伝えている（同訳書、二三〇頁）。

今回まで七回に渡り邦訳を連載してきたのが、そのクリューガーの教授資格論文である、『カントの批判における哲学と道徳』である。この書のカント解釈の基本的な結論は、今回掲載した「結び」の冒頭部分に明確に示されている。クリューガーはカントの批判を、ドイツ観念論や新カント学派がそう考えたように、古い形而上学を退けるころみと見なすのではなく、師であるハイデガーの『カントと形而上学の問題』と同様に、ひとつの形而上学を基礎づけるころみとして解釈する。ただその形而上学の内実は、ハイデガーにおけるいわゆる「基礎存在論」ではなく、遠くアウグスティヌスに遡る「古い有神論的な形而上学」なのである。レーヴィットの言う「彼の神学という後ろ盾」が見てとれる。

初回の訳稿につけた「解題」でも示した、『カントの批判における哲学と道徳』の全体の構成を、ここでもう一度示しておきたい。

#### 序論（第一節～第四節）

#### 第一章 論理学と人間学における悟性

#### A 形式的論理学と超越論的論理学（第五節～第七節）

B 人間の自然と性格（第八節～第十節）

第二章 定言命法における道徳性の分析

A 道徳の根本経験（ルソー）（第一一節）

B 定言命法的方式化（第二二節～第二七節）

C 定言命法の適用（第一八節～第二〇節）

第三章 哲学の批判的な理念

A 批判一般の課題（第二一節～第二四節）

B 理論哲学と実践哲学の違いの根源としての自由の問題（第二五節～第三〇節）

結び（第三一節）

『カントの批判における哲学と道徳』という著作のタイトルの通り、第二章で定言命法の解釈を中心に批判哲学における「道徳」の問題が、第三章ではとくに自由の問題を考慮しながら批判哲学における「哲学」の問題が論じられている。第一章はその道徳と哲学をめぐるカントの議論の前提であるとされる、「悟性」の概念を明らかにすべく、カントの論理学と人間学を検討し、第二章・第三章の議論を準備する部分となっている。ここまでは目次からも見てとれることだが、ただちに明らかではないのは、本書の要となる部分にある、第二章のA「道徳の根本経験（ルソー）」の位置づけである。これはカントのルソー受容を論じている部分であるが、なぜそれが「根本経験」という表題のもと、第二章と第三章という道徳と哲学を論じる主要部分の出発点に置かれているのであろうか。

訳者自身、この点に関して長く疑問を抱いていたのであるが、その疑問を解決するヒントとなる文献を最近になっ

て発見した。マールブルクでハイデガーの講義に出ていた、三木清の一九二四年の書簡である。三木は五月十四日、森五郎に宛てて、「私はいつも六時に起きて、七時にはハイデッガーの講義に行く。七時からの講義には最初は閉口した」などと書き記したのち、次のような研究方針を示している。

一般に Interpretation の目的は概念を生んだ「Grunderfahrung」を明らかにすることにあると私は思ふ。「彼は、何に出逢つたか」と云ふことを究めるのが解釋の目的である。彼の概念は何か根本的なものの根本的な経験から産れてゐるに相違ない。私達は概念を破壊してこの Grunderfahrung を掴まねばならぬ。従つて Interpretation は Destruktion であるとも云ひ得る。この根本的経験を自ら捉へるとき、この根本的経験を言葉で現はす Möglichkeiten を見定めることが出来る。そしてこの Möglichkeiten の中いづれのひとつの Möglichkeit に従つて彼が彼概念を構成したかを明らかにすることに依つて、根本的経験とそれの表現との間の内面的關係を理解することが解釋の目的であると云へよう。

（『三木清全集 第十九卷』岩波書店、一九六八年、二六九頁）

Interpretation つまりある思想家の「解釈」の目的が、その解釈の対象となる思想家の Grunderfahrung つまり「根本的経験」を明らかにすることにあることが説かれている。三木はこの文脈ではハイデガーの名を出していないが、おそらくハイデガーからの影響のもと、「根本的経験」に遡るという解釈の方針を立てるに至つたのであろう。そしてクリューガーが、カントのルソー受容を、「道徳の根本経験」としてカント解釈の要の部分に置くのも、三木が受けたのと同様の、ハイデガーからの教えによるものであつたはずである。



師ハイデガーの教えに忠実に解釈を遂行し、また師ハイデガーと同じく形而上学の基礎づけとしてカントの批判を位置づけながらも、クリューガーは師ハイデガーとはまた別の、「カントと形而上学の問題」を見出すに至った。およそこうした意味で、クリューガーの『カントの批判における哲学と道徳』は、ハイデガー『カントと形而上学の問題』とはまた別の仕方での、『もうひとつのカントと形而上学の問題』として評価することもできるのではないだろうか。

七回に渡る翻訳にあたっては、本書の仏訳 (*Critique et Moral chez Kant, traduit par M. Régnier, Paris, 1961*) のコピーを原書の傍らにおき、つねに参照した。また最初の数回の訳稿については、宮崎裕助氏にご確認をいただいたとともに、後半の数回の訳稿については、高畑菜子氏にチェックをしていただいた。もちろん一連の翻訳に関する責任はすべて訳者である宮村にあるが、貴重な研究時間を割いてご協力いただいた高畑氏に、この場を借りてお礼申しあげたい。

宮村悠介（みやむら・ゆうすけ／愛知教育大学専任講師）