

No. 22 2021

シンポジウム

近代日本とカント哲学

平山 洋／大橋 容一郎

共同討議 I

カント政治哲学における法と倫理

齋藤 拓也／石田 京子

共同討議 II

カントと初期ドイツ観念論

田端 信廣／内田 浩明

公募論文

津田 葉里／道下 拓哉

日
本
カ
ン
ト

研
究

日本カント協会編

JAPANISCHE
KANT-STUDIEN 

日本カント研究

22

日本カント協会編

2021

電子版「日本カント研究 22」目次

公募論文

実体化された現象 (phaenomenon substantiatum) とは何か ——実体的なもの (substantiale) による再構成の試み——	津田栞里	1
超越論的反省の再構成	道下拓哉	13
シンポジウム 近代日本とカント哲学	菅沢龍文	23
日本におけるカント受容第三の経路 ——山崎為徳と大西祝の場合——	平山 洋	25
近代日本における論理学の移入とカント哲学	大橋容一郎	39
共同討議Ⅰ カント政治哲学における法と倫理 普遍性と党派性	寺田俊郎	51
——カントが思考様式について語るとき——	斎藤拓也	53
カントにおける市民の有徳さと国家	石田京子	67
共同討議Ⅱ カントと初期ドイツ観念論 「批判哲学」と「超越論的観念論」の連続性と不連続性	御子柴善之	81
——「知」の「客観的実在性」概念を指標にして——	田端信廣	83
批判と体系 ——カント哲学と初期ドイツ観念論——	内田浩明	95

書 評

西研著「100分de名著」『カント純粹理性批判』		
萱野稔人著「100分de名著」『カント永遠平和のために～悪を克服する哲学』	大橋容一郎	107
Christine M. Korsgaard, <i>Fellow Creatures: our obligation to the other animals</i>	寺田俊郎	110
秋元康隆著『意志の倫理学——カントに学ぶ善への勇気』	田原彰太郎	113
永守伸年著『カント未成熟な人間のための思想——想像力の哲学』	浜野喬士	117
オトフリート・ヘッフエ著『自由の哲学——カントの実践理性批判』	大森一三	121
Marco Sgarbi, <i>Kant and Aristotle. Epistemology, Logic and Method.</i>	Wolfgang Ertl	124
西田雅弘著『カントの世界市民主義 ——十八世紀ドイツ啓蒙におけるカント歴史哲学の知識社会学的研究』	金 慧	128
高田純著『カント実践哲学と応用倫理学——カント思想のアクチュアル化のために』	湯浅正彦	131

会務報告

欧文要旨

執筆者一覧



実体化された現象(phaenomenon substantiatum)とは何か

——実体的なもの(substantiale)による再構成の試み——

津田 栞里

はじめに

バウムガルテンの実体論は、伝統的な形而上学の議論として存在論に位置付けられるものの、彼の『形而上学』全体を見渡すならば、世界論においては世界における物体相互の関係を説明するための、あるいは心理学においては心身問題を解決するための、あるいは自然神学においては神と世界の関係を説明するための、それぞれの理論の基礎付けを担っている。本稿の検討対象である「実体化された現象」(phaenomenon substantiatum)は、物体の基礎付けを担う重要な概念の一つである。

バウムガルテン研究の一翼を担ってきたカント哲学の前史という問題関心からも、実体化された現象という概念は注目に値する。というのも、カントが『純粹理性批判』で用いる「現象の実体」(substantia phaenomenon)¹は、研究史のなかで評価を大きく変えてきたものの一つであり、その変化の契機の一つにバウムガルテンの実体化された現象との比較を指摘することができるからである。例えばN・ケンプ・スミスは実体化された現象を「ライプニッツの言い廻しの採用」と評価しており、「カントの現象主義的教説における経験的对象と等価ではない」と断じる(Kemp Smith[1923] p. 215)。それに対して、R・ラントンやE・ワトキンスのように、現象の実体をカントの批判哲学のうちに整合的に解釈することを試みる論者もいる。しかしながら、彼らはバウムガルテンの実体化された現象とカントの現象の実体の連続性を、両者の十分な比較なしに主張する傾向にある(cf. Langton[1998] pp. 53–67, Watkins[2005] pp. 349–354)。近年は両概念の比較を通じて、両者の連続性あるいは断絶を主張する研究が散見される。例えばC・ダイクはカントがすべての現象の実体を実体の複合体とは考えていない点で異なると注意を促しつつも、一つの実体と見做された一連の偶有性にも適用される点で(少なくとも前批判期)カントとバウムガルテンの連続性を指摘する(cf. Dyck[2014] pp. 94–95)。他方で国内では、嶋崎がカントにおける現象の実体への転換に自然科学論の正当化と物質量保存を現象の内で成立させる実体概念の確立を読み取る立場から、バウムガルテンにおける実体化された現象はあくまでも「見かけ」である一方、カントの現象の実体は実体と見做された現象ではなく、現象と見做された実体であるこ

1 現象の実体とは「事物の恒常不変」であり(A146/B186)、「諸関係の総体」(A265/B321)であり、「物質」であり(A277/B333)、それは永続性という視点から特徴付けられる。例えば御子柴は、現象の実体は「他の同種の実体との(引力と斥力のような)相互関係」にあり、「外的なもの」との関係が「内的なもの」を構成する思考法であることを確認すると、「複数の実体が同一の空間の中に共存するという、感性を前にした考え」と説明する(御子柴[2020] pp. 344–345)。

とを強調する(cf. 嶋崎[2014] pp. 164–165)。また増山はバウムガルテンがライプニッツ的な実体と現象の二分法を前提するという立場から(cf. 増山[2015] p. 182)、彼の体系において峻別された「現象＝物体と実体＝モノイド」が根拠とその帰結の関係であることを理由に、実体化された現象と現象的実体の相違を指摘している(cf. 増山[2015] pp. 172–173)。

以上の研究動向を踏まえるならば、バウムガルテンの実体化された現象とカントの現象的実体における影響関係の見直しが近年進められているものの、前者の概念がライプニッツ哲学の再構成として理解されるに留まっているという問題を挙げるができる。バウムガルテン研究の立場から指摘するならば、彼の実体論がもつ二面性、つまり自存性に特徴付けられる伝統的な実体解釈と偶有性の主語であるという基体性に特徴付けられるもう一つの実体解釈との共存が看過されてきたために、実体化された現象は不当な評価を受けているといえよう。したがって本稿の目的は、従来の研究によってライプニッツ哲学ないしカント哲学の枠組の下に検討されてきた実体化された現象を、バウムガルテンの実体論そのものに置き直し、再評価することにある。

本稿の議論は以下の順序で進められる。第1節「定義」では、バウムガルテン『形而上学』の存在論に提示された実体化された現象の定義を検討する(§ 193, 201)。その検討から、実体化された現象がもつ実体との共通性を、「実体的なもの」(substantiale)によって特徴付けるという議論の方向性が示される。続く第2節「複合実体」(substantia composita)では、モノイド論における実体化された現象の記述を扱う(§ 233)。前節では実体的なものをもつことが実体化された現象の特徴として指摘されたが、本節においては実体的なものをそれ自体の外にもつこととして、両者の関係が再提示される。そして第3節「質料と物体」では、実体化された現象の一事例である「質料」(materia)や「物体」(corpus)を取り上げ(§ 295, 296)、作用関係の視点からの考察を加える。それによって私たちは、ライプニッツ的な実体と現象の二分法としてでも、カントの言説からの再構成でもなく、バウムガルテンの思想枠組のうちに、実体と実体化された現象を実体的なものである実体(つまりそれ自体のうちに実体的なものをもつ実体、あるいは伝統的な自存する存在者としての実体)と実体的なものをそれ自体の外にもつ実体として区別することが可能となる。

1. 定義

バウムガルテンは、実体化された現象という概念を、実体と偶有性の定義に続けて、次のように定義する。

§ 193

偶有性が自存するものにみえるならば、それらは《実体化された現象》^aである。

^a 自存するようにみえること。

Accidentia si videntur per se subsistentia, sunt PHAENOMENA SUBSTANTIATA ^a.

^a das vor sich zu bestehn scheinende.

実体が伝統的に自存する存在者として理解されてきたことは、ここで改めて確認するまでもないであろう。その場合、偶有性とは自存しない存在者、つまり他のものに内属する存在者として記

述される。この前提のもと (cf. § 192)、バウムガルテンは本来であれば自存することのない偶有性が、あたかも実体のように自存するものにみえる場合を、実体化された現象と名付ける。「みえる」(videntur)ことは、「存在する」(esse)ことから区別されており、そこには仮象的なものと真なるものという対立がある (cf. § 12)。ゆえに実体化された現象という事態は、自存する実体を真なる実体とするならば、仮象実体と見做すことができるものである²。実体化された現象が実体と換言される箇所は管見のかぎり確認されないことから、たしかに自存する真の実体と自存するようにみえる仮象実体の区別は有効である。以上の解釈は、例えば嶋崎や増山、そして部分的にはR・ラントンに共通するものである。嶋崎はマイヤーを挙げて実体化された現象が仮象実体であると指摘すると、「あらゆる実体はモナドである」というバウムガルテンの記述 (§ 234)を論拠として、単純実体であるモナドのみが真の実体であるという解釈を提示する (cf. 嶋崎[2014] pp. 163–164)³。また増山も同箇所を論拠として、複合実体は真の実体 (= 単純実体 = モナド) ではないと結論付ける (cf. 増山[2015] pp. 37–39)⁴。あるいはR・ラントンはカントから再構成するかたちで、究極的な主語であるような純粋な実体と明確に区別された、偶有性が論理的に主語になるような相対的な実体として実体化された現象を説明し、それがあくまでも現象の領域にあることを強調する (cf. Langton[1998] pp. 53–54)。

他方で、実体化された現象と名付けられる以上、そこには実体との何らかの共通性も指摘しうるのでないだろうか。すなわち、実体化された現象における実体性とは一体何であるのかを問う必要がある。私たちはその問いに、「偶有性が自存するようにみえる」ことがどのような事態を示しているのかという視点から迫りたい。

§ 201⁵

実体化された現象には力が帰され (§ 199, 193)、そして、実体化された現象は広義の力であるか、あるいは広義の力を与えられる (§ 197, 23)。もし偶有性に狭義の力が帰されるならば、たしかに偶有性は実体化された現象である (§ 198, 193)。

Phaenomenis substantiatis vis tribuitur (§ 199, 193) et sunt etiam vires latius dictae, aut

-
- 2 本稿では扱うことができなかったが、「現象」(phaenomenon)の定義から実体化された現象の検討を行ったものとして、津田[2019]を挙げることができる。現象とは「感官を通じて(より渾然と)認識することが可能であるもの」であり、その点で実体化された現象は存在論のうちで定義されながらも、経験的認識をモデルとした認識論的視点から構成されていると指摘される (cf. 津田[2019] pp. 33–35)。
- 3 嶋崎は次節で触れる § 234を論拠とし、バウムガルテンにおける実体を容易に単純実体としてのモナドと同定しているが、嶋崎自身が後続箇所で言及するようにそのような解釈はカントの「ムロンゴヴィウス形而上学講義」から借用したものであろう (cf. 嶋崎[2014]p. 164)。
- 4 増山は実体と偶有性をそれぞれの現実存在の形式、つまり自存と内属によって特徴付けている。しかしながら、バウムガルテンは自存する存在者として実体を定義することを避けており、むしろ実体が他のものの規定や述語として現実存在しうることを認めている (cf. MT[1743]S. 14)。ゆえに、実体とモナドが互換可能な概念である場合には一定の制限があるという解釈の立場を本稿は支持する。
- 5 二版において、偶有性の内属の充足根拠である狭義の力と、偶有性の内属の根拠である広義の力という区別が導入される。それゆえ、初版の当該項は次の通りであった。「実体化された現象には力が帰され、力が帰された偶有性は実体化された現象である」(Phaenomenis substantiatis vis tribuitur accidentia, quibus vis tribuitur sunt phaenomena substantiata)。

viribus latius dictis praedita (§ 197, 23). Quod si vero strictius dicta vis tribuitur accidentibus, sunt ea phaenomena substantiata (§ 198, 193).

「力」(vis)とは偶有性が実体に内属するという帰結に対する充足的根拠である(cf. § 197)。実体化された現象は偶有性が自存するものとしてみえていることへの呼称であるから、それはすでにそのようなものとして現実存在している、いわば何らかの根拠の帰結である。翻って、実体化された現象という帰結からはその根拠へと、さらに充足的根拠へと推論できねばならない(cf. § 29)。ゆえに上記の引用§ 201では、まさにこの帰結から根拠への推論が用いられ、実体化された現象から充足的根拠である力が導出されていると説明することができる。このとき私たちが注目すべきは、「あらゆる実体は実体的なものをもつのであり、それゆえ力が与えられる」(omnis substantia est substantiali hinc vi praedita est substantiale)という§ 199の記述である。実体化された現象が力をもつことは先述のとおりであるが、ここでは力をもつことが実体の性質の一つとして捉えられている⁶。したがって、実体化された現象がもつ実体との共通性とは力をもつ点にある。

しかしながら、これだけでは「偶有性が自存するようにみえる」という事態の説明としては不十分である。そこで§ 199において実体と力を架橋するように「実体的なもの」という概念が用いられる点に着目しよう。実体的なものは自存と内属という伝統的なモデルのうちに実体を位置付けるだけでなく(cf. § 192)、偶有性が内属するところのもの、つまり偶有性の主語(あるいは基体)⁷として実体を特徴付けるために導入された概念である(cf. § 196)⁸。偶有性が実体的なものに内属するとき、実体的なものには偶有性の内属根拠である力が帰されねばならない。この点で、実体的なものとの力あいだにも帰結と根拠の関係があるといえる⁹。力は偶有性が或るものに内属することの根拠であるから、それゆえ或るものが偶有性の主語であることを帰結するのであり、そのとき或るものは力に対する帰結として、同時にそのような或るものに対する根拠として実体的なものをもつのである。「偶有性が自存するものにみえる」という事態は、偶有性であるにもかかわらず実体的なものをもつことで、他の偶有性の主語としてみえる状態と換言できよう。したがって、実体的なものは、力と同様に実体化された現象という帰結に対する根拠である。

実体化された現象は、他の偶有性が内属することで自存するようにみえる偶有性であり、たしかにそれは実際には自存していないという意味では真の実体ではない。他方で、実体化された現象は他の偶有性の主語として現象しているという意味で、つまり実体的なものをもつかぎり実体的一种である。従来の解釈は自存性に特徴付けられた伝統的概念として、実体の一面ばかりが

6 § 201の引用文中で§ 199が参照指示されていることから、§ 199の主語「あらゆる実体」のうちの一種に仮象実体であるところの実体化された現象が含まれると解釈した。仮に「力が帰される」ことに対する参照指示であれば、その定義項§ 197がより適切である。

7 バウムガルテン自身が実体そのものの定義に“subiectum”という語の使用を避けていた点に留意して(MT[1743]S. 16)、主語と訳出した。

8 バウムガルテンの実体論がもつ二面性については、『形而上学』二版の書き換えに着目することで、より輪郭を明らかにすることができる。この点については別稿に譲る。

9 例えば増山は、「実体の持つ内属性の基体あるいは内属の根拠=力としての側面」が実体的なものであると説明している(増山[2015]p. 37)。しかしながら、本稿第3節で示されるように、実体的なものとの力の相違点が重要となる文脈もある。

注目された結果、実体化された現象の仮象性が強調されてしまった。しかしながら、実体的なものに特徴付けられるもう一つの実体の性質に目を向けることで、実体化された現象の実体性を浮き彫りにすることができる。実体化された現象の実体性に注目する態度は、先で言及した R・ラントンをはじめ、C・ダイク等にも確認できる¹⁰。たしかに R・ラントンはバウムガルテンの実体化された現象が仮象であることを強調するものの、カントの表現を借用するかたちでそれを「相対的な実体」と換言し、「他の現象のための基体」という実体の役割を担うと説明する (Langton [1998] pp. 53–54)¹¹。また C・ダイクは本節で引用した § 193 と § 201 を参照すると、実体化された現象を「一つの実体とみなされた一連の偶有性」と説明する (cf. Dyck [2014] p. 94)¹²。その際に彼がバウムガルテンに倣って前批判期のカントが定義したところ実体、つまり主語という概念や実体的なものによって捉えられた実体を議論の前提に据えることは (cf. Dyck [2014] p. 91)、バウムガルテンのテキスト内部で実体化された現象を実体的なものによって再構成する本稿にとって、十分に示唆的な役割を果たしうる点で重要である。以上の先行研究に見て取れるように、実体あるいは実体的なものをどのように解釈するかが、実体化された現象の解釈の分岐点である。したがって次節では、実体的なものに注目することでバウムガルテンの実体論のうちに実体化された現象の実体性を示したい。

2. 複合実体

実体化された現象は、偶有性の主語つまり実体的なものをもつものとして特徴付けられた実体であるが、そもそも偶有性が実体的なものをもつことはいかにして可能であるのか。以下では、モノ論において実体化された現象と結論された複合実体という概念に着目し、実体化された現象と実体的なものとの関係を探る。

10 E・ワトキンスにもこの傾向を読み込むことはできるものの、彼は直接的にバウムガルテンの当概念を検討しておらず、また一部ではカントの現象的実体と混同するような記述がある (cf. Watkins [2005] p. 352)。

11 より精確には、バウムガルテン『形而上学』§ 193、つまり「実体化された現象」の定義項を引用すると、それに「現象的実体一般」という名称を与え (cf. Langton [1998] p. 53)、カントが『純粹理性批判』の「第一類推論」で扱った「現象的実体」をそのうちの一種と見做すという解釈を提示している。「現象的実体一般」は、他の現象の基体となる現象である点で相対的な実体でしかなく、主語としてみられる偶有性であるが、主語としてのみ考えられて他のものの述語としては決して考えられないもの (つまり、究極の主語) ではない (cf. Langton [1998] p. 56)。R・ラントンの解釈はカントの「現象的実体」に関連するテキストを論拠として挙げている点に注意する必要があるものの、増山が指摘するようにバウムガルテンの実体化された現象に対しては一定の妥当性をもつ (cf. 増山 [2015] pp. 182–183)。しかしながら、増山は彼女の解釈が批判期カントの現象的実体に符合するの点について、そこで用いられるテキストの時期から異論を唱える (cf. 増山 [2015] pp. 182–183)。

12 但し C・ダイクによると、実体化された現象にはカントにおける物自体と現象のような形而上学上の区別はない。少なくとも前批判期のカントにおいては、実体化された現象あるいは現象的実体によって、実体の種類の区別ではなく、むしろそれを実体と認識する二つの根拠、換言すれば上位認識能力のはたらきへの注意を描くことが意図される (cf. Dyck [2014] pp. 94–95)。

§ 233

複合実体は、互いの外に定立され、特定の仕方で複合された (§ 226) 他の実体の、総体としてでなければ現実存在しえない (§ 232, 155)。したがって、他のものの規定としてでなければ現実存在しえない (§ 36, 38)。したがって、複合実体は偶有性であり (§ 191)、それ自体として自存するようにみえるならば、そしてそのものに力が帰されるならば、実体化された現象である (§ 193, 201)。

Substantia composita non potest existere, nisi vt complexus substantiarum aliarum extra se inuicem positarum (§ 232, 155), certoque modo compositarum (§ 226). Ergo non potest existere, nisi vt determinatio aliorum (§ 36, 38). Ergo est accidens (§ 191), et, si videtur per se subsistere, ipsique vis tribuitur, est phaenomenon substantiatum (§ 193, 201).

実体はモノイドと呼ばれる単一実体と、それらが複合されたものである複合実体とに区別することができる (cf. § 230)。複合実体の部分は実体的なものであるか偶有性であるかのいずれかであるが、偶有性は実体的なものの外では存在しない以上、複合実体の部分が偶有性であるならば、それ自体の外に実体的なものが指定されなければならない (cf. § 231)¹³。このような存在者は「狭義の複合的な存在者」(*ens compositum strictius dictum*)と言われ (§ 232)、つまりそれは複合体の部分が単独にあるいは一緒に取り上げられた場合にそのいくつかの部分が実体であるような複合体である (cf. § 225)。複合体の本質は複合の仕方であるといわれるように (cf. § 226)¹⁴、実体的なものは複合体の本質ではない。ゆえに、複合実体はそのものの外にある実体的なものと複合されることなくして現実存在しえないのである。換言すれば、複合実体は「力を持ち、ゆえにそれ自体の外に部分に先立って定立された実体をもつ」ような、狭義の複合的な存在者である (§ 232)。上記の引用 § 233 は以上の議論を纏めたものとして解釈される。最終文でも確認されるとおり、複合実体は偶有性である。しかしながら、偶有性が存在するために内属のための基体、つまり実体的なものが必要であるから、複合実体は「それ自体として自存するようにみえるならば」、互いの外に定立された実体的なものと一緒に取り上げられた総体として現実存在するのである¹⁵。

ここで本節の冒頭で挙げられた問い、つまり偶有性が実体的なものをもつことがいかにして説明可能であるかについて、上記の複合実体に対する理解から一つの解釈を提供したい。注目すべきは「複合実体は偶有性であり、それ自体として自存するようにみえるならば、そしてそのものに力が帰されるならば、実体化された現象である」こと、つまり偶有性であるところの複合実体は特定の条件下で実体化された現象であると記述される点である。前節で触れたように、実体化された現象は偶有性が自存するものとして現実存在するという現象への呼称である。実際にパウ

13 というのも、複合実体は厳密な意味で「複合的な存在者」であり、ゆえにそれを構成する部分は互いの外にあるからである (cf. § 224)。

14 つまり、何から構成されているかではなく、いかなる仕方でも構成されているかが本質である。「複合の仕方に本質をもつ」ことについては増山[2015]p. 38も参照のこと。

15 § 232や§ 233における「互いの外に定立された他の実体」は、§ 231における「複合実体の実体的なものはそれ自体の外に定立される」(*substantiae compositae substantialia sunt extra se posita*)の換言であると解釈し、実体を実体的なものを読み替えた。

ムガルテンはそのように「みえる」こと、観察された事柄を当概念の起点として、実体化された現象という帰結から力という根拠へと議論を進めている。この点に鑑みるならば、私たちは複合実体を実体化された現象に対する可能態と見做すことができる。つまり、前節で扱った実体論 (§ 201) では実体化された現象という帰結からその根拠が導出され、本節で扱うモノド論 (§ 233) では根拠によって現実化される前から後へ、可能態としての複合実体から現実態としての実体化された現象へと議論が展開しているのである。上記引用の表現を用いるならば、「特定の仕方では複合された」ときに複合実体は実体的なものをもつものとして、実体化された現象として現実存在するのである。したがって、複合実体が偶有性であることと複合実体の実体的なものをもつことは、その存在の様相の違いとして整合的に解釈することが可能である。

ここで以下の記述について付言しておく必要がある。

§ 234

あらゆる実体はモノドであり (§ 233, 230)、狭義の複合的な存在者はモノドではない (§ 225)。したがって、狭義の複合的な存在者は実体化された現象である (§ 193, 201)。

Omnis substantia monas est (§ 233, 230), ens compositum strictius dictum non est monas (§ 225). Ergo phaenomenon substantiatum (§ 193, 201).

前節で確認したように、実体化された現象の仮象性を強調する論者はその論拠として上記の § 234 を挙げる。例えば増山は複合実体という表現の自己矛盾性を挙げると、バウムガルテンがモノド論の議論 (§ § 231–233) を経て「あらゆる実体はモノドである」 (§ 234) という見解に達したという理解に基づいて (cf. 増山 [2015] p. 38)、「現象 = 物体と実体 = モノド」という図式を提示する (cf. 増山 [2015] pp. 172–173)。たしかに、§ 234 以降で複合実体という表現を確認することができないことはその解釈の証左となる。しかしながら、先に指摘した複合実体と実体化された現象における様相の違いに着目するならば、あらゆる実体がモノドとして「存在する」ことと実体化された現象が一つの実体として「みえる」ことは共に成立しうるのではないだろうか。モノドとして「存在する」ことの否定は一つの実体として「みえる」ことの否定ではない。増山は実体と偶有性をそれぞれの現実存在の形式、つまり自存と内属によって特徴付けている。しかしながら、「他のものうちになくとも、他のものの規定でなくとも、現実存在しうる」(potest exsistere, licet non sit in alio, licet non sit determinatio alterius) 存在者という彼の実体定義そのものに立ち返るとき (§ 191)、彼は実体が他のものの規定や述語として現実存在しうることを認めている (cf. MT [1743] S. 14)¹⁶。ゆえに、実体を無条件に自存する存在者 = 単純実体 = モノドであると結論することは困難であろう¹⁷。むしろ彼の実体定義に内包された実体の二面性、つまり自存する存在者としての用例と偶有性の内属の基体である実体的なものをもつものとして用例に鑑みるならば、

16 バウムガルテンの実体論の肝要は実体概念そのものが神にも被造物にも適切な仕方では構想された点にあり、その過程で両者の連続性(偶有性がそこに内属しうること)と断絶(被造物における実体的なものは神の創造・維持によってのみ現実存在しうること)を、ともに実体的なものが引き受けるという枠組が洗練された点にある。このことは『形而上学』の初版の異同に鑑みるならば明らかである。

17 この点についてはバウムガルテンにおけるモノドと実体及び実体的なものとの関係を検討する必要があるが、それは別稿に譲る。

実体化された現象の実体性をこそ強調すべきではないだろうか。したがって、私たちは狭義の複合的な存在者がモナドとして存在することはないものの、それでも一つの実体として現実存在する実体化された現象であると最終文を解釈し、その実体性を肯定的に評価する。

3. 質料と物体

これまでの議論では、実体化された現象の実体性を実体的なものによって示してきたが、第1節の冒頭で確認したように真の実体との相違性にも言及する必要がある。先行研究とは異なる仕方、つまり実体的なものという視点から実体と実体化された現象の相違はどのように説明できるのか。以下では、実体化された現象のより具体的な事物のイメージ、つまり質料や物体を例に、実体的なものをそれ自体の外にもつことに関する更なる検討へと進みたい。

§ 295¹⁸

延長体はそこに慣性力が帰されるならば、《質料》であり (cf. § 344)、実体化された現象である (§ 234, 201)。質料はそこにこの力のみが帰されるならば、《第一質料》(単に受動的な質料)である (cf. § 423)。

Extensum, cui vis inertiae tribuitur, est MATERIA (cf. § 344) et phaenomenon substantiatum (§ 234, 201). MATERIA, cui haec sola vis tribuitur, est PRIMA, cf. § 423 (mere passiva).

§ 296¹⁹

質料はそれに運動力が帰されるならば、物理的《物体》であり (cf. § 289, 第二質料, cf. § 295)、そして実体化された現象である (§ 295, 201)。

Materia, cui vis motrix tribuitur, est CORPVVS physicum (cf. § 289, materia secunda, cf. § 295) et phaenomenon substantiatum (§ 295, 201).

延長体とは空間や場所を満たすものであるが、狭義の複合的な存在者の一切は延長体であり、狭義の複合的な実体である実体化された現象も延長体である (cf. § 241)。したがって、上記二箇所の引用の最終文で質料及び物体が実体化された現象と換言される理由は、それらが延長体であるという点にある。つまり、実体化された現象は延長体を内包する概念であり、そこに慣性力のみが帰される場合には質料、慣性力と運動力が帰される場合に物体と区別される。前節までの議論を踏まえるならば、質料も物体もそれ自体の外に実体的なものをもち、その総体として力をもつかぎり、偶有性の基体という意味での実体性を担うといえよう。上記の引用箇所では、質料や物体が慣性力や運動力をもつこととして説明されており、これまでの議論では力といわれてきたものが具体化されている。以下では、これらの概念に注目して実体的なものとの力との関係から、実

18 § 344の参照指示、及び最終文は二版以降の挿入である。

19 文中の丸括弧 (cf. § 289, 第二質料, cf. § 295) は二版以降の挿入である。

体的なものをそれ自体の外にもつことの検討を試みたい。

運動力と慣性力は、運動と休止(運動の妨げ)の根拠であり(cf. § 294)、運動や休止は実体における状態の変化、つまり実体において偶有性が現実化することである(cf. § 210)。偶有性の基体である実体的なものと質料や物体が慣性力や運動力をもつこととの関係を問う際に留意すべきは、運動や休止を含む状態の変化には、二つの種類がある点である。実体の状態が変化する場合に、その変化の力が当の実体の実体的なものであれば、その実体は能動するといわれ、他方で実体的なものから区別された力である場合、その実体は受動するといわれる(cf. § 210)。実体において偶有性がそれ自体の力によって現実化することが能動作用であり、実体において偶有性が外部の力によって現実化することが受動作用である。つまり、変化の力が実体的なものであるか否かに応じて、能動作用と受動作用は区別される。翻ってこの記述は、実体的なものとの力がともに偶有性の内属根拠である一方で、前者にはそれが基体であるという存在性格が色濃く反映されることを示す²⁰。

議論を物体と質料に戻そう。上記の実体的なものとの力の区分を支持するならば、実体化された現象、及び質料や物体には受動作用しか認められないという結論が導かれる。前節で引用した § 233に確認されるように、複合実体に帰されたのは実体的なものではなく、力である。偶有性が内属することで自存するようにみえるという実体化された現象そのものには、実体的なものから区別された力が帰されるのであって、実体化された現象の実体的なものはそれ自体の外に定立されなければならない(cf. § 231)。したがって、実体化された現象がそれ自体の外に実体的なものをもつ以上、それは偶有性の主語であることはできるが、変化の基体にはなりえず、受動作用しか認められないのである²¹。この点で、実体化された現象は変化の基体ではない以上、自存する存在者ではないといわねばならない。

以上から、真の実体と実体化された現象の相違性は、実体的なものをそれ自体のうちにもつ、つまり実体的なものであるか、あるいはそれ自体の外にもつかであるといえよう。換言すれば、偶有性の内属の基体であるか、あるいは偶有性の主語であるかの違いである。基体である実体は自存し、他方で基体ではない実体化された現象は自存するように「みえる」にすぎない。しかしながら、両者はともに実体的なものをもつことで偶有性の主語であり、「他のものの規定としてでなくとも現実存在しうる存在者」である点ではともに実体である。

おわりに

実体化された現象は従来、「自存するようにみえる」という定義文ばかりが目され、その仮象性ばかりが強調されてきた。ゆえに、カントの現象的実体と比較して、バウムガルテンの当該概

20 § 210で実体的なものが「内属する偶有性の充足的根拠」と換言されることは、根拠と充足的根拠、つまり広義の力と狭義の力の区別 (§ 197) が力一般と実体的なものとの相違に重ね合わせられる可能性を示唆する。

21 但し、実体化された現象を一つの実体として捉えることはここから棄却されることはなく、実体化された現象そのものが変化の主語であること、そして能動作用するようにみえることは認められる。紙幅の都合上、本稿では扱うことができないが、この議論は実在的影響と観念的影響の区別へと展開する (cf. § 212)。この点については津田[2020]p. 42を参照のこと。

念は実体と現象という対立図式のうちに、換言すればライブニッツ哲学の枠組で解釈可能なものとして特徴付けられてきたのである。それに対して本稿は、実体化された現象を、バウムガルテンの実体論のうちに整合的に位置付けることに成功した²²。具体的には、定義の検討(第1節)を通じて立てられた仮説、つまり実体化された現象がもつ実体との共通性は実体的なものという概念によって特徴付けられるのではないかという仮説に基づいて、複合実体(第2節)や質料・物体(第3節)といった実体化された現象の事例を実体的なものとの関係のうちで考察した。それによって、私たちは実体化された現象を実体的なものをそれ自体の外にもち、力をそのもののうちにもつものとして特徴付けることに成功した。実体化された現象が実体的なものをそれ自体の外にもつ点は、それがそれ自体として自存する存在者ではないこと、いわば多くの先行研究が指摘する仮象性を捉えている。他方で、実体化された現象がそのもののうちに力をもつ点は、実体的なものに特徴付けられるような偶有性の主語であるという性質を実体と共有することを示している。彼の実体定義に鑑みるならば、実体化された現象がもつ実体性はより積極的に評価されねばならず、それは現象における実体であると結論すべきであろう。

先述のように、実体化された現象における実体性に注目した先行研究によって、その概念と(時期の区別には注意を払わねばならないものの)カントにおける現象的実体との連続性はこれまでも一定程度指摘されてきた。本稿はバウムガルテンのテキスト分析から、その立場を支持するものである。実体化された現象から現象的実体への転換を指摘する研究は、バウムガルテンの実体(あるいは実体的なもの)を究極的な主語に限定して理解していたために、それを容易にモノドと同定し、前者の実体性を過小に評価する傾向にあった。それらに対して、実体的なものが真の実体と仮象実体を、あるいは存在と現象を架橋する概念として描き出すことで異論を提示した。しかしながら、バウムガルテンとカントの連続性の評価、及びカントにおける現象的実体の解釈のためには、実体あるいは実体的なものをどのように定義するか、つまり物自体の領域と現象の領域に共通する仕方実体あるいは実体的なものを定義することが可能か否かの検討が今後の課題として残される。カントによる実体的なものへの言及を軸とすることで、実体化された現象と実体的なものとの距離をより精確に測ることができるであろう。

22 実体的なものであることと実体的なものをもつことの種類は、先に指摘したように彼の実体論の二面性にも関連しており、さらには形而上学全体に通底する問題である点で、本稿はバウムガルテン研究として一定の意義をもつと考える。バウムガルテンが実体の定義について問題意識をもっていたことは『形而上学』第二版序文から明らかであり、さらに、初版と二版の異同に注目した場合にはそこに看過することのできない彼の思想的先鋭化を見て取ることができるであろう。二版において精緻化されたバウムガルテンの実体論は、それを扱う存在論のみならず、世界論においては世界解釈の問題として、心理学においては心身問題として、自然神学においては神と世界の問題として、同著作全体にその影響を与えている。

凡例

バウムガルテン『形而上学』に関しては四版を底本とし、各版で異同が確認される場合には、内容に応じてそれを註に記載した。原語の表記は引用元のテキストに準じ、ラテン語のuとv、iとj、あるいはドイツ語のtとthなどの使用も原典に従って、現代的表記に修正することはしなかった。また本文中での原文及び翻訳の表記について、本文中の参照指示は原文にない丸括弧に入れて記し、本文中にスモール・キャピタルで綴られた強調部分は《 》で括弧することによって表示した。

文献表

- Baumgarten, Alexander Gottlieb, 1739. [MT] *Metaphysica*, editio I, Halle: Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/6859316> (accessed: 1. December 2020).
- , 1743. *Metaphysica*, edition II, Halle: Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/5233258> (accessed: 1. December 2020).
- , 1750. *Metaphysica*, editio III, Halle: Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/5425896> (accessed: 1. December 2020).
- , 1757. *Metaphysica*, editio IV, Halle: Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/5202099> (accessed: 1. December 2020). Reprint. Hildesheim: Olms, 1982. (Übers.: *Metaphysik: Historisch-kritische Ausgabe*. Günter Gawlick and Lothar Kreimendahl (übers. & hrsg.). Stuttgart-Bad: Frommann-Holzboog, 2011. Transl.: *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. Courtney D. Fugate and John Hymers (tr. & ed.). London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2013.)
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Jens Timmermann (hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Casula, Mario, 1973. *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano: Ugo Mursia Editore.
- , 1979. A. G. Baumgarten entre G. W. Leibniz et Chr. Wolff, *Archives de Philosophie*, 42, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris pp. 547–574.
- Dyck, Corey W., 2014. *Kant & Rational Psychology*, Oxford: Oxford UP.
- Kemp Smith, Norman, 1923. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"* 2nd, London: The Macmillan Press. (邦訳：山本冬樹訳『カント「純粋理性批判」註解』行路社, 2001年.)
- Langton, Rae, 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: Clarendon Press.
- Watkins, Eric, 2005. *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge UP.
- 嶋崎太一, 2014. 「物質はsubstantia phaenomenaである」——カントの自然科学論における実体の問題——, 『日本カント研究』15, 日本カント協会, pp. 162–176.
- 津田栞里, 2019. 「バウムガルテンの実体論——「実体的なもの(substantiale)」をめぐる一考察——」, 『哲学の門：大学院生研究論集』1, 日本哲学会, pp. 28–39.
- , 2020. 「バウムガルテンの世界創造論——近代ドイツ哲学における「流出(emanatio)」の一側面——」, 『新プラトン主義研究』18, 新プラトン主義協会, pp. 37–48.
- 榎垣良成／石田隆太／栗原拓也, 2016. 「バウムガルテン『形而上学』訳注——第1部「有論」第1章(改訳増補版)」, 『哲学・思想論集』41, 筑波大学人文社会科学研究所哲学・思想専攻, pp. 43–78.
- 増山浩人, 2015. 『カントの世界論 バウムガルテンとヒュームに対する応答』, 北海道大学出版会.
- 御子柴善之, 2020. 『カント 純粋理性批判』, KADOKAWA.

*本研究はJSPS科研費(課題番号: 19J20034)による研究成果の一部である。

超越論的反省の再構成

道下 拓哉

はじめに

「超越論的反省(transzendente Überlegung/ Reflexion)」¹とは『純粋理性批判』分析論の付録「超越論的悟性使用と経験的悟性使用の混同による反省概念の多義性について」(以下「多義性」章)で論じられる働きである。カントがこれに与える説明をまとめれば「諸表象を正しく比較するために、自分の認識力へ意識を向け、諸表象が純粋悟性と感性のどちらに属するかを決定する働き」となる(詳細は第一節で後述)。

この働きが内に含む、認識力へ意識を向けるという契機については、多くの論者が、我々が悟性と感性を端的に異質な能力として区別する²第一の契機と理解し、「超越論哲学の本来的な立脚点」(Prauss 1971: 62, auch vgl. Marques 2008: 214-6)と評してきた。しかし他方、カントによるこの働きへの説明(いかなる能力がいかなる仕方で行うか)は「曖昧で悪名高い」(de Boer 2010: 53)とも評される³。前者の議論は超越論哲学の基礎を理解する上で極めて重要であるから、我々の手でこの働きを根拠づけ、またその全体像を再構成することで曖昧さを克服することはカント解釈上避けられぬ課題であるはずだが、先行研究は未だこの課題をクリアするに至っていない(詳細は第一節で後述)。

ゆえに小論は、「超越論的反省」はいかにして可能かと問い、この働きの根拠づけと、全体像の再構成を試みる⁴。行論は次のようになる。まず第一節で、カントがこの働きに与える説明を整理して小論が補完すべき論点を明確にする。また、この働きに関し異なる解釈方針をとる二つの

* カントの著作からの引用は所謂アカデミー版全集に依拠し、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。なお『純粋理性批判』からの引用は慣例に従い、第一版をA、第二版をBで、原著頁数をアラビア数字で示す。また一次文献/二次文献を問わず、引用文中の〔 〕による補足、及び傍点による強調は、全て引用者による。なおヴォルフの『経験的心理学』からの引用はWolff, Christian, 1968: *Gesammelte Werke*, II.Abt., Bd.5, Hildesheim: Olmsに依拠し、バウムガルテンの『形而上学』からの引用はアカデミー版全集15巻所収の物に依拠した。

- 1 小論はカントが理論哲学の枠組み中で用いる「Überlegung」と「Reflexion」を異名同義とみなし「反省」という訳語で統一する。
- 2 この区別は「超越論的区別」(A45/B62)と呼ばれる。なぜならこれは認識の判明性の程度に基づく「論理的な」区別(ライプニッツ)ではなく、認識の「源泉と中身」に基づく区別だからである(vgl. A44/B61-2., auch XX 278)。かかる峻別は晩年まで幾度も強調される、超越論哲学の最も基礎的な主張の一つである。
- 3 「超越論的反省」の説明が不十分なことのみならず、殆ど同内容の議論を三度も繰り返す「多義性」章の議論構造自体の「奇妙さ」(Paton 1969: 73)も指摘される。
- 4 カントの公刊著作では『純粋理性批判』だけが「超越論的」という修飾を伴う「反省」を論じる。超越論哲学に

有望な先行研究を検討して、小論のとるべき解釈方針を確定する。続いて第二節では、我々が第一節で定めた解釈方針の下で、この働きの根拠づけを行う。最後に第三節で、それまでの議論に基づいて、この働きの全体像を再構成して提示する。以上が果たされれば、この働きが『純粹理性批判』内在的に説明可能な、それゆえ何らか「高次の靈感」(Prauss 1971: 61)などを要するものでないことが明らかになるだろう。

第一節 超越論的反省——その概念と問題

本節は次節以降で小論が検討する論点を明確にするべく、カントの「超越論的反省」の説明はいかなる点で不十分か、先行研究はそれにどう応じているか、先行研究はなおいかなる問題を抱えているか、これらを順に確認してゆく。

まずはカントによる「超越論的反省」の定義を押さえよう。

私が超越論的反省と呼ぶのは、それにより、私が諸表象一般の比較を比較がなされる認識力と対照し、諸表象が純粹悟性に属するものとして相互に比較されるのか、それとも感性的直観に属するものとして相互に比較されるのか、区別する働きである。(A261/B317)

比較は第一に〔超越論的〕反省を、すなわち比較される諸物の諸表象が属する場所の決定を、純粹悟性が諸表象を思考するのか、それとも感性が現象において与えるのかの決定を、必要とする。(A269/B325)

以上より「超越論的反省」とは「諸物の諸表象」を自分自身の「認識力」⁵と対照し、当の諸表象が純粹悟性により思考されたもの、つまり「ヌーメナ」(ebd.)か、それとも感性による直観を介し与えられたもの、つまり「フェノメナ」(ebd.)か、決定する働きである。要するに、諸表象が純粹悟性と感性のどちらに属するかを決定する働きである。ただし「多義性」章の他箇所の記述を踏まえれば、次の二点を説明に加える必要がある。

一点目は、「超越論的反省」は諸表象を正しく比較するためになされる、ということである。カントは次のように言う。

諸概念が心の状態の内て相互に属すことのできる関係は、一様性と差異性、一致と対立、内的なものとの外的なもの、最後に規定可能なものと規定作用(質料と形式)の関係である。この関係の正しい規定は、諸概念が感性と悟性のどちらの認識力において主観的に相互に属しているか、に基づく。(A261/B317)

おける「反省」は五種類に大別できる(vgl. La Rocca 1999: 148-154)が、小論はその中の一つである「超越論的反省」に焦点を絞り、その他の「反省」との包含関係や整合性の検討は他日を期す。

5 「多義性」章では「認識力(Erkenntniskraft)」、「認識能力(-vermögen)」、「認識源泉(-quelle)」等の類似表現が用いられるが、これらはいずれも悟性・感性を意味し、強調点に応じ使い分けられている(vgl. Neurkar 2012: 136-140)。

引用より「諸概念が心の状態の内⁶で相互に属することのできる関係」の「正しい規定」は「超越論的反省」に基づく。かかる関係の規定が「比較」(A260/B317)⁶と呼ばれるが、かかる関係は「諸概念そのものから単なる比較(comparatio)によって即座⁷にはなく、諸物の属す認識力の区別により、つまり超越論的反省(reflexio)を媒介し、初めて規定され得る」(A262/B318)⁷。要するに我々が諸表象を正しく比較するには、表象の諸特徴の分析だけでは不十分であり⁸、意識を自分の認識力へと「後ろに曲げること(reflexio)」(超越論的反省)を「媒介」する必要がある。

二点目は、「超越論的反省」が自分の認識力へ意識を向けるという契機を含む、ということである。カントは次のように言う。

反省(reflexio)は直接に諸対象の諸概念を得るために諸対象そのものと関わるものではなく、我々⁹がその下で諸概念に至ることのできる主観的諸条件を発見するために我々が第一に用意する心の状態である。(A260/B316)

引用は「反省」が「諸対象の諸概念を得る」こと(つまり客観的認識)を志向するものでなく「我々⁹がその下で諸概念に至ることのできる主観的諸条件を発見する」ことを志向する「心の状態」だと説明する。カントは引用に後続する文で「主観的諸条件」を「認識源泉」、「認識能力」、「認識力」などと別言するが(A260-1/B317-8)、認識を遂行する主観のかかる機制へ意識を向けることは、諸表象がいかなる力に属するか問うことと不可分である。なぜなら、或る表象がどちらの「認識力」(悟性/感性)に属するか問うことは、当然、我々が悟性と感性を異質な能力として意識できることを前提とするが、この意識は自分の認識力へ意識を向けることなしには得られないからである。

以上をまとめれば「超越論的反省」とは「諸表象を正しく比較するために、自分の認識力へ意識を向け、諸表象が純粹悟性と感性のどちらに属するかを決定する働き」である。それではかかる働きはいかなる能力がいかなる仕方で行うのか。「多義性」章の記述は、この問いに対し明示的な回答を与えてくれない⁹。ゆえに小論はかかる点にカントの説明不十分を認め、次節以降でその解明を行うが、その前に先行研究の検討を介し小論の解釈方針を確定しよう。管見の限り、解釈には二つのタイプがある¹⁰。

第一のタイプは「超越論的反省」を「感情」に基づくものとする Zinkin 2008の解釈である。Zinkin 2008は「多義性」章でカントは快・不快の感情を超越論的反省と明示的に結びつけはしな

6 「比較」は「判断」のように「対象の概念を形成する」(A269/B325)働きではなく、むしろ「全ての客観的判断に先立ち」これを可能とする働きである(A262/B317)。ゆえに「比較」によって或る表象間の関係を規定したとしても、それは未だ「心の状態」の内での主観的關係でしかなく、客観について何ほども述定しない。

7 カントが「単なる比較」(「論理的反省」(A262/B318)とも呼ばれる)に言及するとき、念頭に置くのはライブニッツである。かかるライブニッツ理解の適否については詳論を省くが、ライブニッツとその後継者における「反省」の内実はReuter 1989: 40-57を参照のこと。

8 カントの例で言えば、ひとつが同質同量の「二つの水滴」を表象するとき、それが感性に属すなら「数的に差異」を有し純粹悟性に属すなら「一様」である(A263-4/B319-20)。ゆえに表象の属する「認識力」が一義に決定されずになされた「比較」は「多義性(Amphibolie)」を持つ。

9 かかる論点の代わりにカントが力点を置くのは、「超越論的反省」の欠如により生じる「反省概念の多義性」という悟性固有の誤りの原因解明(ライブニッツ批判)である。「多義性」章におけるライブニッツ批判の理路については佐藤 2006を参照のこと。

いが、感情と反省の関係は『判断力批判』での反省的判断力の議論の中で明らかになる」と述べ、「超越論的反省は感情によりその違いを[...]判定する。[...]我々は或る表象が、それが思考されるべき認識力にとって適切である場合に快を感じ、不適切である場合に不快を感じる」と説明する(853-4)。要するに、表象の属する認識力の判定を美感的なものとして理解するのが、第一のタイプの特徴である。

かかる解釈に小論は賛成しない。確かに「反省」に関しまとまった記述のある『判断力批判』に基づき「超越論的反省」を再構成する試みは魅力的ではある。だがかかる解釈は「多義性」章での「超越論的反省」は「全ての判断」を可能にする(vgl. A261/B317)という主張と整合しない。それというのも表象の属する認識力の判定が「感情」に基づくとするれば、その判定は「主観的普遍性」を「要求する」に留まるはずだが(vgl. V221-2)、かかる美感的判定が客観的判断を可能とすると考えることは困難であり、また超越論哲学の体系中に本来生じなくて済むはずの不整合をもたらすからである。

第二のタイプは、「超越論的反省」を悟性の「思考」に基づく働きとする Nerurkar 2012の解釈である。Nerurkar 2012によれば、「[超越論的] 反省は心の直接的な自己直観では決してなく概念的(begrifflich)である」(117, Anm.)。Nerurkar 2012がそう解するのは、我々は諸表象と認識力(これはそれ自身認識の対象にならない)の「関係」という表象を「直観」において得ることはできず、「思考」において「その関係を生産する(herstellen)」ことで得る他ないからである(vgl. 122-3)。かかる解釈の下、Nerurkar 2012は一貫して「超越論的反省」の遂行を「(概念的で自己関係的な)思考」(131)によるものと理解する。

かかる解釈に小論は賛成する。その理由は、かかる解釈が第一のタイプに付きまとう問題と無縁であるからのみでない。「超越論的反省」を行い諸表象の関係を規定するとき、その関係が「反省概念」(A261/B317)として表象されること、さらにカントの「悟性は何も直観せず、反省するだけである」(IV277)という『プロレゴメナ』での発言とも整合するからである¹¹。

しかし Nerurkar 2012による「超越論的反省」の根拠づけ・再構成は十分と言えない。なぜなら Nerurkar 2012の議論には、「(概念的で自己関係的な)思考」に基づき、自分の認識力を意識することはいかにして可能か、への回答が見出せないからである。確かに Nerurkar 2012は「主観的諸条件を発見するために我々が第一に用意する心の状態」(A260/B316)を「主観的諸条件の発見を何にも先んじて遂行せんと意欲し、超越論的に反省するべく「対象そのもの」への我々の関心を予め逸らしておく」ような「心構え(Haltung)」のことと解し(119)、自分の認識力を意識する契機を説明している。だがかかる説明は、我々が自分の認識力を意識できることを暗黙裡に前提としたものである。かかる「超越論的反省」の根本的契機の理解なくしてこの働きへの嫌疑(「高次の霊感」等)が晴れることはない。ゆえに小論は直観的でも美感的でもない「思考」の働きに依拠して「超越論的反省」を再構成する解釈方針をとり、認識力を意識することはいかにして可能か、という問いを検討の中心に据える。

10 本節はひとまず、先行研究の解釈の大枠理解、及びそれらがそうした解釈をする背景理解を目指し、解釈の詳細には立ち入らない。ただし Nerurkar 2012の解釈については第三節で再度検討する。

11 カントは度々「悟性」を「反省」の能力として説明する(z.B. XV82: Refl. 215, XV105: Refl. 280, XV171: Refl. 425)。

第二節 認識力を表象することはいかにして可能か

本節の課題は我々の比量的(diskursiv)¹²悟性、つまり「諸観念の存在を既に前提し、それらの間を通り見るのであって、観念そのものを受けとったり、作り出したりすることはできない」(酒井 1987: 447)悟性の「(概念的で自己関係的な)思考」に基づき、自分の認識力を表象することはいかにして可能か¹³、という問いに回答することである。勿論かかる回答は、悟性と感性を端的に区別することはいかにして可能か、の説明を含む必要がある。

かかる課題の下、我々が第一に注目するのは『純粹理性批判』の「純粹統覚」をめぐる議論である。それというのも「超越論的反省」を「思考」によって説明しようとする限り「超越論的反省」は畢竟「統覚の総合的根源的統一」(B157)に基づくからのみならず、興味深いことに、そこでは「私は思考する」という「純粹統覚」の作用を通じて自分の「自発性(Spontaneität)」(B158, Anm.)を「表象する」と主張されるからである。ゆえに以下では、まず自分の認識力の自発的側面(悟性)を表象することの理路を明らかにし、次に認識力の受容的側面(感性)がいかにして表象されるのか論じたい。

カントは第二版演繹論第二十五節の「私の現存在の規定」(B157)へ付した注で言う。

「私は思考する」は私の現存在を規定する作用を表現する。ゆえに私の現存在はこの作用によりすでに与えられている。だが私が私の現存在をいかに規定すべきか、つまり私の現存在に属する多様を私の内でいかに措定すべきかの仕方は、この作用によってはなお与えられていない。そのためには自己直観が必要だが、この自己直観はアプリアリに与えられた形式、換言すれば時間をその根底に有しており、これは感性的であって規定可能なものの受容性に属している。ところで私がさらに別の自己直観を持たないとすれば[…], 私は単に私の思考の自発性、つまり規定作用の自発性を表象するだけであり、私の現存在はいつでもただ感性的に、つまり現象の現存在として規定可能であるに留まる。だが私が自分を知性(Intelligenz)と呼ぶのは、この自発性のためである。(B157-8, Anm.)

引用は「私は思考する」という「私の現存在を規定する作用」を通じて、我々は自分の「思考の自発性」、「規定作用の自発性」を「表象する」と言う。以下では、「私は思考する」という作用の内実を確認した上で、かかる自己関係的な表象がいかなる仕方でも成立するか明らかにする。

まず「私は思考する」は「全ての私の表象に伴うことができるのでなくてはならない」(B131)なので「経験的統覚」と区別して「純粹統覚」、「根源的統覚」と呼ばれる(B132)。カントが繰り返し

12 酒井 1987の整理によれば、»diskursiv«は元々 »hin und her laufen«(あちこち走り回る)の意であり、これが認識論の場では色々な観念を通覧、比較し、概念の抽象の準備を意味するようになったとされる(vgl. 447)。

13 小論ではカントの「表象を抱き、かつ、それを意識していない」(VII135)ことが無矛盾であり得るという発言を受け「意識すること」と「表象すること」を区別する。つまりカントは、いわば無意識的表象を認めている訳だが、かかる主張が「私は思考する、は全ての私の表象に伴うことができるのでなくてはならない」というカント認識論の核心的主張と両立することについてはHeidemann 2012: 50-58を参照のこと。

強調するように、対象認識の可能性の条件としての「統覚」の作用は「思考の働きであり直観の働きでない」(B157, auch vgl. B429)。それというのも「経験的統覚」(内官)という感性的な意識は「時間という条件に依存し、そのようなものとしてそれは現象界における心の現象の条件づけられた系列の認識を扱い思考活動の条件を産出しない」(Allison 2015: 400)からである。ゆえに対象認識の「超越論的条件」(A106)としての「統覚」(すなわち「純粹統覚」、「根源的統覚」)の作用は、単なる「思考の働き」でなくてはならない。

では、かかる「私は思考する」という作用を自分の「自発性」として表象するのはいかなる仕方によってか。結論から言えば、自己意識によって、である。引用が言うように、「私は思考する」は単なる「規定する作用」に過ぎず、被規定項(直観)が何らかの仕方と与えられなければ何も規定できない。では思考する「私」というものは直観として与えられるか。答えは否である。カントが言うように、そうした「私」は感性的直観によって与えられず、また、それを直観するような「別の自己直観」を我々は持たない。したがってかかる「私」は「内容の全く空虚な表象」(A346/B404)であり、論理上必要とされる「論理的直観」(A350)に過ぎないのである。対象認識は「直観」なしにはあり得ぬから、我々は思考する「私」を認識することはできない。そうしてもはやかかる「私」は意識することのみ捉えられる。カントは次のように言う。

私は[...]統覚の総合的根源的統一において私自身を意識する。それも私が私に対して現象するように意識するのでなく、また私が私自身において在るように意識するのでもなく、ただ私があることだけを意識するのである。(B157)

引用の言うように、私が私を意識するのは「現象」としてでも「物それ自体」としてでもない。ここで意識される「私」は「経験に基づくのではなく、経験に先立ち経験を可能にする主観の活動性のうちに、ないしはこの活動性との直接的な結びつきのうちに自覚されるような意識としての「私」である」(河村 2010: 115)。このように、思考する「私」はその「活動性」を通じて捉えられるのであり、したがって思考する「私」の「自発性」、換言すれば「悟性」¹⁴は、かかる自己意識において表象されるのである。

では小論は引き続き、自分の認識力の受容的側面(感性)を表象することに関して検討しよう。かかる表象は実のところ、小論がまだ論じていない比量的悟性に固有な制限と連関する。まずはかかる制限の内実を確認しよう。

思考に対してその素材を与えるところの何らかの経験的表象なしに「私は思考する」という作用はやはり生じないだろう。経験的なもの[未規定の経験的直観、すなわち知覚]だけがもつぱら、純粹で知性的な能力の適用あるいは使用の条件なのである。(B423, Anm.)

引用によれば、それ自身では何も直観できない比量的悟性にあっては、感性により与えられた「経験的直観」、「知覚」なくして「私は思考する」という作用は生じない。要するに、我々は「己が

14 「悟性」とは「諸表象を自ら生み出す能力、あるいは認識の自発性」(A51/B75, auch vgl. A50/B74, A67-8/B92-3)の謂いに他ならない。

自発的であることすら単独には自覚できず常にこうした「経験的な」機縁に即して己の自発性を確認せざるを得ない」(山根 2005: 161)のである。

かかる制限から、我々が自分の「自発性」を表象するときにはつねに、自発的ならざるものも表象されていることが分かる。ここに、我々が「感性」を表象する契機、さらにはこれを「悟性」から区別して表象する契機を見いだすことができる。これまでの議論を踏まえつつ説明しよう。我々は日々、何かを経験している。かかる経験は「私は思考する」という作用と不可分であり、その限り、我々は自己意識において思考する「私」の「自発性」を表象することができる。しかしかかる「自発性」は「相対的自発性」(Schulting 2019: 183)とでも言うべきもので経験的な機縁と独立に活動するものではなく、それゆえ我々の表象にはつねに「自発性」に基づくものとそうでないものが混在することとなる¹⁵。その中で、我々が自分の「自発性」を表象するなら、様々な表象の内に私の「自発性」ないし「活動性」による表象とそうでない表象があること、またその境界が表象される¹⁶。要するに、感性により材料が与えられることを介して悟性が働き、かつ、悟性が自分の自発性を表象している限りにおいて、表象は「自発性」に基づく表象と「自発性」に基づかない表象とに二分され、そうした表象の「根拠」(VIII222)¹⁷としての認識力についての根源的な区別が成立するのである¹⁸。したがって、我々は自発性がそうであったのと同様、自分が受容的であることすら単独には自覚できず、自分の「自発性」を介して切り出すしかないのである。

第三節 超越論的反省の再構成

本節の課題は、「超越論的反省」(諸表象を正しく比較するために、自分の認識力へ意識を向け、諸表象が純粹悟性と感性のどちらに属するかを決定する働き)の全体像を、やはり「思考」の事柄として再構成することである。以下ではかかる複数の契機から成る働きを順に説明してゆく。

第一に、自分の認識力を意識することはいかにして可能か。前節では、自分の認識力を表象することはいかにして可能かと問い、回答した。かかる回答は、我々が自分の認識力を表象できることの確認であり、実際に意識するという契機についての説明を含まない。カントが『実地的見地における人間学』(以下、『人間学』)で言うように、何かの表象を抱えていることは、その表象を意識していることと直ちにイコールではないから(vgl. VIII35)、意識されていない表象が意識されている表象に成るための契機を論じる必要がある。以下ではその契機を「注意(Aufmerksamkeit/ attentio)」作用に見定める¹⁹。結論を先取りすれば、自分の認識力を意識するとは、意

15 悟性の「自発性」はカントが実践哲学の文脈で論じる「絶対的自発性」(V48)ないし「純然たる自発性」(IV452)ではない。前者が「経験的直観における受容性ととの相対的なものに過ぎない」のに対し、後者は「完全に外的影響に依存しない」(Schulting 2019: 184)。

16 それゆえ、我々が「感性」を意識するためには「悟性」がすでに働いているのでなくてはならない。仮に我々が単に感性を触発されるだけで何ら悟性を働かせていないことが可能なら、その場合には、我々は感性の働きを意識することはできない。

17 カントが「認識力」、「認識能力」というそれ自身認識の対象とはなり得ない表象の在り方を説明すべく与えた「生得的(angeboren)」(VIII221)という形容の含意については山根 2005: 85-98を参照のこと。

18 小論は我々が「感性」を表象する場合、それは非悟性的能力として表象される他ないことを論じたが、言うまでもなく、かかる主張は感性独自の特異さや根源性を否定するものではない。

識されていない悟性・感性の表象へ注意を向けることでそれらを意識することに他ならない。

まずは、認識力が意識されていないとはいかなる状態か、整理しよう。例えば、私が切り立った崖の際を恐る恐る歩いているとき、考える「私」の「自発性」などを意識していないだろう。しかしそれでも、私はそのとき確かに何事かを認識しており、「私は思考する」という作用は必ず働いている。事実、カントも「それ[一つの意識]に顕著な明晰さが無いとしても、やはりつねに一つの意識はなければならず、この意識を欠いては概念も、同時に対象認識も端的に不可能である」(A103-4)と言うように、かかる意識は必ずしも「明晰」に表象されている訳でなく「曖昧(dunkel)」であり得るのだ。『人間学』で言われるように「曖昧」とは「[その] 表象を抱いていることは意識していなくても、間接的に意識している」(VII135)ことだが、それはいかにして「明晰」となるのか。結論から言えば、「注意」によって、である。以下ではかかる働きについて詳しく見よう。

カントによれば「注意」とは、まずもって「私が[間接的に]意識している表象に目を向けること」(VII131)であり、悟性の働きに属するものである(vgl. B156, Anm., auch IX94)。また、かかる働きは意志的でも非意志的でもあり得る(vgl. XXV38)。これらを踏まえ小論は「注意」という作用を、自分の意識を場合によっては任意に何らかの表象へ向けること、として押さえる。かかる作用は『人間学』で詳しく論じられるものだが、だからと言ってかかる「経験的哲学」(A840/B867)の次元における悟性使用固有のものではない。むしろ「注意」は比量的悟性の比量的たる所以である〈諸観念の間を通り見る〉ということと連関している。高橋 1995によれば「[比量的な]悟性活動の内、この諸表象の上を経巡る[通り見る]という活動の部分が、しばしば「注意」という名で呼ばれる」(92)。したがってかかる何らかの表象へ任意に意識を向けるという作用は、表象の間を通り見ることを本分とする比量的悟性の全活動に、必然的に伴うものである²⁰。

かかる悟性の行う「注意」によって、我々は意識していない表象に意識を向ける。このことは当然、自分の「自発性」を意識する際にも、それを我々の比量的悟性を用いて意識する限りで、同断である²¹。同様に、自分の「受容性」を意識する際にも「注意」は必要であるが、前節で見たように自分の「受容性」は非自発的なものとして捉えられるから、「自発性」の場合より複雑である。つまり自分の「自発性」に「注意」を向け、次いで、それにより浮き彫りにされた非自発的なものへ「注意」を向けることで、自分の「受容性」を意識することは成立するのである。

以上が〈自分の認識力へ意識を向ける〉という「超越論的反省」の根本的契機である。以下では、かかる根本的契機をベースにして、〈諸表象を正しく比較するために、自分の認識力へ意識を向け、諸表象が純粹悟性と感性のどちらに属するかを決定する働き〉の全体像を説明してみよう。我々が〈自分の認識力へ意識を向ける〉ということに関して見逃してはならないのは、これを我々は意志的に行うという側面である(上に見たように「注意」は意志的であり得る)。第一節で見たように「超越論的反省」は〈諸表象を正しく比較するために〉なされるものであり、換言すれば、「超

19 伝統的に「注意」という契機は「反省」の定義に含まれるものであり、かかる小論の見立ては奇異なものではない。例えばヴォルフは「反省」を「表象されたものの内に含まれているものへと連続的に注意を向けること」(§ 257)と、バウムガルテンは「全知覚の諸部分へ連続的に向けられた注意」(§ 626)と定義する。

20 「注意」が『人間学』で詳論されるのは「経験的哲学」固有の悟性使用だからではなく、かかる作用が我々の日常において様々な役割を担うがためにクローズアップされているに過ぎないと解するのが適切である。

21 「自発性」に「注意」を向けることもまた何らか意志的な行為として理解できる。なお「注意」という悟性的・理論的な働きと「意志」という理性的・実践的な働きとの関係については高橋 1995: 93-96を参照のこと。

超越論的反省」は「正しい比較」の遂行を目的とする者にとっての手段である。したがって、Nerurkar 2012の「心の状態」を「主観的諸条件の発見を何にも先んじて遂行せんと意欲し、超越論的に反省するべく「対象そのもの」への我々の関心を予め逸らしておく」ような「心構え」とする解釈は根拠づけを欠くものの、至極適切であったことが分かる。尤も、小論の議論を踏まえればより具体的に説明することができる。つまり〈諸表象を正しく比較する〉という目的の下、「対象そのもの」への我々の関心を逸らし、諸表象を表象しているところの主観的諸条件を発見しようと意欲してなされるのが、〈自分の認識力へ意識を向ける〉という契機なのである。そして最後に、かかる契機に基づいて、正しく比較を行いたい諸表象を表象している自分の内にいかなる認識力の働きを見出せるか反省を行うことで、〈諸表象が純粹悟性と感性のどちらに属するかを決定する〉のである。

以上に見てきたことから明らかなように、「超越論的反省」にとり、認識力へ注意を向け、意識するという契機は不可欠である。もしこれを欠き、ただ表象を何らかの観察行為のように、表象の外側からその表象の属する認識力を決定するとするなら、決して「超越論的反省」という営みは成立せず、畢竟「論理的反省」に終始するだろう。それゆえ、かかる「反省」という営みは「全知覚の諸部分へ連続的に向けられた注意」（バウムガルテンによる「反省」の定義）という表象側に目を向けるものではなく、「私は思考する」という作用を根底に置いた、徹頭徹尾認識主体内部へ向けられた注意でなくてはならないのである。

おわりに

本小論は、「超越論的反省」を直観的・美感的なものではなく「思考」として解釈する方針の下、『純粹理性批判』内部の議論を手がかりに根拠づけと再構成を行ったものである。小論の議論を踏まえれば、「超越論的反省」が「多義性」章においてカントが突然導入したのも、『純粹理性批判』の議論では説明できない何らか「高次の靈感」などを必要とするものでもないことが理解されるだろう。かかる働きは、「多義性」章までの議論で説明することができるのである。しかし注意すべきは、それでも「超越論的反省」は「多義性」章で初めて論じられる働きだということである。「多義性」章までの議論では対象認識の客観的条件が論じられているのに対し、「多義性」章では認識を行う主観の機制への意識が問題とされるからである。

最後に課題と展望を提示して、結びとしたい。小論は「超越論的反省」の可能性の条件の提示に注力したため、カントが『判断力批判』において論じる「反省的判断力」における「反省」、あるいは『論理学』（イエシェ編纂の）において論じる概念形成の一契機として「反省」について検討することはかなわず、これらと「超越論的反省」との包含関係や整合性を明らかににはできなかった。しかし小論の論じた「超越論的反省」についての理論は、かかる議論の足場として機能するものである。よって、超越論哲学における「反省」作用の統一的な理解を今後の課題として提示し、論を閉じることとする。

参考文献

- Allison, Henry E, 2015: *Kant's Transcendental Deduction: an Analytical-Historical Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- de Boer, Karin: 2010, "Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's first Critique", in: *Kant Yearbook*, 2 (1): pp. 53-73.
- Heidemann, Dietmar H., 2012: "The 'I Think' Must Be Able to Accompany All My Representations", in: Giordanetti, Piero., et al. *Kant's Philosophy of the Unconscious*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 37-59.
- La Rocca, Cláudio, 1999: *Esistenza e Giudizio: Linguaggio e Ontologia in Kant*, Pisa: ETS.
- Marques, António, 2008: "Unity and Diversity of Transcendental Reflection in Kant", in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 213-232.
- Nerurkar, Michael, 2012: *Amphibolie der Reflexionsbegriffe und transzendente Reflexion: das Amphibolie-Kapitel in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Paton, Herbert, 1969: "Kant on the Errors of Leibniz", in: *Kant Studies Today*, LaSalle: Open Court, pp. 72-87.
- Prauss, Gerold, 1971: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Reuter, Peter, 1989: *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe, Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schulting, Dennis, 2019: *Kant's Deduction from Apperception: an Essay on the Transcendental Deduction of the Categories*, 2nd rev. ed., Berlin: Walter de Gruyter.
- Zinkin, Melissa, 2008: "Kant's Argument in the Amphiboly", in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 845-855.
- 河村克俊、2010：「統覚としての「私」：カントの自我論」、『外国語・外国文化研究』、15号、関西学院大学法学部外国語研究室、107-124頁。
- 酒井潔、1987：『世界と自我：ライブニッツ形而上学論攷』、東京：創文社。
- 佐藤慶太、2006：「超越論的反省とは何か：「反省概念の二義性」の三段構造とその意味」、『近世哲学研究』、12号、京大・西洋近世哲学史懇話会、75-98頁。
- 高橋克也、1995：「注意する意識：カントにおける悟性と意志の交錯」、『哲学』、46号、日本哲学会、91-100頁。
- 山根雄一郎、2005：『〈根源的獲得〉の哲学：カント批判哲学への新視角』、東京：東京大学出版会。

〈シンポジウム概要報告〉

近代日本とカント哲学

菅沢 龍文

われわれはいま、度重なる震災、疫病の大流行のなかで喘いでいます。本シンポジウムが視野に収めている明治から大正、昭和の始めの時代もまた、同様の災禍に見舞われていました。しかしその反面では文明開化や殖産興業にはじまり、軍事大国へと向かうなか、和魂洋才の色彩が強いです。西洋の学問が積極的に受容され、西洋哲学もまた御多分に漏れずであったと思えます。

それでは、ことカント哲学について言えば、その受容はどうであったでしょうか。これまでも日本におけるカント哲学についてはさまざまな論考がものされてきました。今回は「近代日本とカント哲学」というシンポジウム・テーマの下で、大橋容一郎氏は近代の西洋論理学の諸思潮が日本で受容・消化されるなかで、カントの「超越論論理学」がどのような影響力をもったのかを考究されました。平山洋氏はこれまでに知られていない新事実を発掘し、進化論へのキリスト教の対応が問われるなかで注目されたカントの神学思想が、いち早く日本で知られたことを明らかにされました。宮島光志氏は桑木厳翼が日本におけるカント研究に果たした役割に注目し、これまでに桑木について語られた諸評価を検討して、明治末期から昭和初期のカント熱が高まるなかで「指導的役割」を演じた桑木の存在の意味を追究されました。

ところで、第二次大戦後にドイツ哲学のなかで、ヘーゲル哲学に比べて、国際的にいち早く復興したのはカントの哲学であったと言われます。明治維新で世の中が一新してからの日本において、カント哲学がどのような存在であったのか、ということの本シンポジウムで振り返るのは、太平洋戦争後に世の中が一新してからの日本においてカント哲学がどのような存在であったのか、そしてこれからどうあるべきなのか、ということを反省し熟慮するよいきっかけにならないでしょうか。

今回のシンポジウムでは近代日本における、カントの超越論論理学、カントの神学思想、そして桑木厳翼のカント研究といったところにテーマが絞られていますが、その内容を見るとよく分かるように、いずれにも共通しているのは、近代日本におけるカント思想の受容史を明らかにされつつ論ぜられていることです。ここに明らかにされた歴史も視野に入れて、現代日本のカント研究について思いを巡らすことになれば、本シンポジウムの役割は果たされたのではないかと思われる幸いです。

日本におけるカント受容第三の経路

——山崎為徳と大西祝の場合——

平山 洋

1. カント受容の三つの経路

シンポジウム「近代日本とカント哲学」の提題の一つとして、大西祝〔1864～1900〕¹のカント受容に焦点をあてる。この問題についての研究者の関心は依然として高く、21世紀に入ってからだけでも、藤田正勝(2004)・堀孝彦(2009)・御子柴善之(2012)・小坂国継(2013)・脇崇晴(2016)・郭馳洋(2018)・平出喜代恵(2020)らが主題的に取り上げている。その最大公約数的な見解は、こと大西のカント受容については、東京大学のお雇い外国人教師であったルードイッヒ・ブッセ〔1862～1907〕からの影響を大きく見ていることである。その結論自体は論者自身がかつて著書『大西祝とその時代』(1989)でも述べたことであり、異存はない。とはいえ、大西が大学に入学して初めてカントについて知ったのかといえ、それは違うのである。大西が1885年の東大進学前の同志社時代〔1877～1884〕にすでにカントを学んでいたことは、これまで指摘されていなかった。

研究史を顧みると日本の思想界へのカントの受容は、おおむね次の二つの側面から検討されてきた。第1は幕末にオランダへ留学した西周による『永久平和論』(1795)の作者としてのカントへの着目である。不平等条約の改正を目指していた幕府は、カントの思想がそのために有意義であるという目論見をもっていたのである。第2は明治維新後に導入された西洋の大学制度において、近代啓蒙思想の祖として尊重されていたカントを、主に三批判書の著者として解釈しようとする立場である。これは講壇哲学的関心とでもいふべきあり方で、現在にいたるまで中心となっているカント理解である。

本論文が追究するのはそれらのいずれでもない、宗教思想家としてカントを理解しようとするあり方で、この神学的立場ともいふべき第3のアプローチは日本へのカント受容の研究史上、管見のかぎりこれまで一度も言及されていない側面である。

2. 大西祝の師山崎為徳

昨今の「大西ブーム」でも、対象とされる時代は東大入学以降のことで、同志社神学科で何を学んだかについては、資料的制約もあってほとんどなされていない。そこで論者が重要と考えるのは、

1 カッコ内の4桁算用数字は西暦を示す。人物名や時代の後の〔 〕は生没年等、人物名・著作名の後の()は刊行年である。

同志社の教員だった J.D. デービスと山崎為徳の共著『天地大原因論』²(1881)という自然神学の教科書である。今まで一度も指摘されてこなかったことだが、そこには 1 か所だけカントからの引用とされる部分がある。その原文は以下の通りである(括弧句読点は論者)。

独逸理学士カント云ヘルアリ。曰ク『天地間物質アリ且上帝アリトセバ予能ク天地造化ノ術ヲ論究シ得ベシ。然レドモ天地間只物質ノミアリトセバ予更ニ一小虫造化ノ方ヲモ理解スル事能ハズ』ト。(14頁)

宮永孝(2020)によれば、西周による草稿を除いて、カントの名前がプリントされているのは、『明六雑誌』第38号(1875)掲載の西の論文「人生三宝説」で『純粹理性批判』(B版・1787)の内容が紹介されたのち、西村茂樹が講演中で名前のみあげた1877年の次にあたっている。ただし宮永は『天地大原因論』でのカント言及を指摘していない。

カントの思想内容に触れた日本語による刊本としては 2 番目となる本著作で、カントは「神の不存在は証明できない」と言明したとの文脈で引用されている。後に扱う『天地大原因論』の引用書目にカントの著作は見当たらず、またこの引用と正確に一致するカントの著述にもめぐり逢っていない。

カントは若い時に神の存在証明を試みて結局断念し、いわゆる要請の神へと立場を移したわけだから、記述自体に間違いがあるわけではないのだが、なぜ若き神学者山崎はその議論を使ったのか、また、その知識をどこから得たのか、興味深い問題である。

3. 山崎為徳の生涯と思想

そこでまずは大西に大きな影響を与えた山崎為徳の生涯と思想をたどることにしたい。彼は 1857年 3 月、後の岩手県水沢(現奥州市)に留守家家臣の長男として生まれた。留守家は仙台伊達家の家来だったため、陪臣となり維新後の族籍は平民である。戊辰戦役では仙台藩軍の一員として戦い、敗軍の卒となった。1868年、水沢に肥後実学党員である安場保和・野田豁通らが参事として着任、彼らの部下となった山崎はその人脈を通じて1871年に設立されたばかりの熊本洋学校に進学した。

洋学校では教師 L.L. ジェーンズの感化を受け、1875年に卒業後は東京開成学校化学課程に進学した。開成学校では W.E. パーソンと D.H. マッカーティという二人の宣教師の教えを受けた。数学と理学担当のパーソンは科学と宗教の関係について、1877年に東京大学に招かれることになる E.S. モースとは異なる見解を有していた。すなわち、宗教は科学文明をも包摂するものであり、両者は矛盾しない、というのである。もう一人のマッカーティは生物学教師として自然界に神の意図の証拠を示す自然神学の講義を行った。

1877年に開成学校は東京大学に改組され、山崎はその理学部化学科に在籍することになった。だが、キリスト教への憧憬はやみがたく、同年 9 月には東大を退学して同志社へと向かった。そ

2 国立国会図書館デジタルコレクション <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/752991>。

こにはかつての熊本洋学校出身者や後には帝大教授となる中島力造や元良勇次郎が学んでいた。1879年同志社余科(神学科)を卒業して教員となった。そこで指導を受けたのが大西祝や徳富蘇峰ら後輩であった。

山崎の思想を今日知ることができるのは、『七一雑報』に載せられた諸論文と、卒業演説「日本学術論」及び『天地大原因論』などである。「道心は人心の主宰たる説」(『七一雑報』掲載)に始まり「不釣合を論ず」「日本学術論」を経て『天地大原因論』に至る彼の思索は、当時の学界を席巻していた無神進化論と鋭く対立し、それを乗り越えるためになされたのであった。

伊勢時雄(横井小楠の息子)と共訳した H. フォールズの『変遷論』もダーウィニズム批判を主な目的としている。当時のキリスト教界は1877年10月から「進化論」を講じ始めた E.S. モースによって危機に陥っており、無神進化論に反駁するため、キリスト者たちは新たに理論武装しなければならなかったのである。ほかに注目すべき有神進化論を唱えた宣教師に、『七一雑報』編集長である J.T. ギュリックがいた。

山崎は彼らの考えを引き継ぎ、目的論的進化論を基調とする『天地大原因論』を著した。この著作は1880年8月から12月まで『七一雑報』紙上に連載され、1881年10月に第2章が増補されて神戸の福音舎から出版された。同志社教師 J.D. デービス[1838~1910]との共著とされているが、実際に書いたのは山崎であった。おそらくデービスの神学講義を筆記したノートをもとに、山崎が再構成執筆完成させたということであろう。その内容は次節で扱いたい。

『天地大原因論』の完成を急いでいた1881年7月、山崎は結核を悪化させて11月に帰らぬ人となった。24歳9ヶ月の短い生涯だった。

4. 山崎著『天地大原因論』(1881)の内容

山崎唯一の刊本『天地大原因論』は長らく稀覯本として読み難い作品となっていたが、国立国会図書館のデジタルコレクションに収録されたため、今では容易に閲覧することができる。

第1章「天地大原因論」第1節「天地大原因論」は、「何の原因ありて天地万物変化するや」という問いから始まっている。この大問題について欧米の学者の大部分は絶対神を信じる「有原因論」を支持しているとする。それに対してハクスリー・チンダル・スペンサーは「不可知論」を、またヒューム・ベンサム・ミル・ダーウインは「無神論」を唱えている。第2節「スペンソル氏神性不可知論を駁す」では、その不可知論に反論している。第3節「天地万物の本源を論ず」、第4節「星学士の無神変遷論を駁す」では、第一原因たる絶対神の存在は否定できないと主張している。第5節「植物動物の大原因を論ず」、第6節「植物動物の変遷論を論ず」の中で、自然選択だけでは進化の事実を説明できず、どうしても何らかの超越的作用を想定しなければならないという。第7節「生命論」は Lionel S. Beale の *Protoplasm or Matter and Life* の要約である。そうして第8節「結末総論」が置かれている。

第2章「有神論を論定す」の第1節「天地万物の大原因存在するの証拠第一」では、古来多くの学者が神の存在を信じていることを根拠とした「歴史神学的証明」による神の存在証明を行っている。第2節「天地万物の大原因存在するの証拠第二」ではミルの無神進化論に反論する形で神の「宇宙論的証明」を行っている。そうしてさらに第3節「天地万物の大原因存在するの証拠第三」では神

の「目的論的証明」を行っている。第4節「有神論抄訳」は B.P.Bowne の *Studies in Theism* の要約である。第5節「上帝の性を論ず」、第6節「結末総論」となっている。

以上が『天地大原因論』の内容であるが、本文中でカントが引用されているのは、第2章第3節の「目的論的証明」の部分ではなく、第1章第5節「植物動物の変遷論を論ず」においてである。しかもその肩書は「理学士」となっている。これはどうしたことなのだろうか。

5. 『天地大原因論』引用書目とそこでのカント引用

いったい山崎はカントのどの著作から引用したのであろうか。『天地大原因論』の本文には手掛かりがないため、その引用書目に目を向けたい。その一覧は以下の通りで、全著作の原文がグーグルブックスで閲覧が可能となっていて、そこからカントの全用例を抽出することもできる。その結果は以下の通りである。

①B.P.Bowne	<i>Review of Herbert Spencer's Philosophy</i> (1874)	カント言及 5 回
②B.P.Bowne	<i>Studies in Theism</i> (1879)	6 回
③Fisher	<i>Faith and Rationalism</i> (1879)	3 回
④Hall	<i>The problem of Human Life</i> (1877)	5 回
⑤Flint	<i>Anti theistic Theories</i> (1877)	5 回
⑥Winchell	<i>Reconciliation between Science and Religion</i> (1877)	18回
⑦Chadbourne	<i>Natural Theology</i> (1867)	0 回
⑧Lionel S. Beale	<i>Protoplasm or Matter and Life</i> (1874)	0 回
⑨Mivart	<i>Lessons from Nature</i> (1874)	4 回
⑩McCosh	<i>Examination of J.S.Mill's philosophy</i> (1875)	30回
⑪Clerk Maxwell	<i>Theory of Heat</i> (1871)	0 回
⑫Tate	<i>Lectures on the Recent Advances in Physical Science</i> (1876)	2 回
⑬Stewart & Tate	<i>Unseen Universe</i> (1876)	1 回
⑭W.S.Jevons	<i>Mill's Experimental Methods</i> (1876)	0 回
⑮Dawson	<i>Origin of the World</i> (1875)	0 回

15冊の引用書目のうち5冊にはカントの用例はなかった。また、言及5回までの7冊はカントの認識論上の立場を説明している部分での用例で、神の存在証明にかかわるものではなかった。カントについて実質的な言及があるのは6回以上の②⑥⑩の3冊である。

以下で『天地大原因論』の引用書目におけるカントの意義について述べたい。

6. ジェイムズ・マコッシュ [1811 ~ 1894]

最も言及回数が多いのは⑩ *Examination of J.S.Mill's philosophy* (1875) であるが、『天地大

原因論』第2章第2節の原型ともいべき著作である。その作者の生涯を述べるならば、ジェイムズ・マコッシュ[1811～1894]³はスコットランド人で、1881年当時は米国プリンストン大学の総長だった。

マコッシュの立場は、主にトマス・リードや他のスコットランド常識学派の哲学者の伝統にあった。彼は、外界の性質についての人の信念が、知覚的アイディアからの因果的または他の推論に基づいていることを否定したが、それらは感覚の直接の伴奏であり、したがって疑問の余地はないと主張した。彼はまた、因果関係や道徳などの基本原則の先験的な性質についても明言した。私たちの判断や他の認識は自明のことながら必要であると認識されたときに、私たちの経験を振り返ることによって到達することができるとした。

マコッシュは、進化論とキリスト教の調和を試みた。1874年、プリンストンの長老派教会の神学者であり知的指導者であるチャールズ・ホッジは、ダーウィニズムを無神論とする発表をした。一方マコッシュは、ダーウィニズムの多くが健全であることが証明される可能性があると主張した。マコッシュは、自然界のデザインの原則を主張し、ダーウィンの発見を宇宙における事前配置・スキル・目的のより多くの証拠として解釈した。このように彼は、ダーウィニズムが無神論的でも、聖書に対して敵意をもつものでもないことを示した。

⑩は主としてJ.S. ミルの無神論を神デザイナー説によって反論するものであるが、そこでの30回に及ぶカント言及は神デザイナー論に親和的とも思われるカントの目的論ではなく、認識論においてカントがヒュームの強い影響下にあることを示すところにあった。そのためか、『天地大原因論』唯一のカント引用の由来を探るための示唆を得ることはできなかった。

7. アレキサンダー・ウィンチェル [1824～1891]

次の⑥ *Reconciliation between Science and Religion* (1877)の作者であるアレキサンダー・ウィンチェル[1824～1891]⁴であるが、彼はニューヨーク州出身の米国人である。1847年にコネチカット州のウエズリアン大学を卒業後、ニュージャージー州のペニンントン神学校、ニューヨーク州のアメニア神学校を経て、1854年にミシガン大学の物理学と土木工学の教授となった。1872年から74年はシラキュース大学に在籍し、1875年から78年まではワンダービルト大学、その後ミシガン大学に戻り、地質学と古生物学の教授を務めた。彼は科学と宗教の調和に非常に関心を持っていて、有神論的進化論の提唱者であった。

そうではあるのだが、カントについては⑥の106頁に以下のようにある。

カントは、しかしながら、有神論を信仰の問題として受け入れつつ、その信念を支持する目的論的および他の議論の妥当性に疑問を投げかけた。そして現代の科学者養成学校は、神の存在を受け入れるか、少なくともそれに反対する議論を展開しない一方で、動機を未知のも

3 以下マコッシュの生涯と思想については、J. David Hoeveler(1981)による。

4 以下ウィンチェルの思想と生涯については、ベントレー歴史図書館、伝記 <http://quod.lib.umich.edu/cgi/f/indaaid/findaid-idx?c=bhlead;idno=umich-bhl-86321>による。

のに帰することは、有限の知性には適していないと主張する。そのため、自然を有神論的に解釈しようとするすべての試みを軽視している。(論者訳)

要するにウィンチェルは、カントを有神進化論の根拠ともなる目的論の積極的な擁護者とはみなさず、逆に目的論を否定はしないものの、神については不可知論に近い立場をとっている、と解釈していたのである。マコッシュの場合もそうなのであるが、この神概念を弱くとらえるカント解釈は、当時の英語圏で、カントの思想といえば英語訳の『純粹理性批判』(B版・1787)だけであったことと関係があるのかもしれない。『天地大原因論』でのカントからの引用は、それよりも積極的な上帝(神)観が示されていて、ウィンチェルとは立場を異にしているようだ。実際出典のヒントとなるような部分は見当たらなかった。

8. ボーデン・パーカー・バウン [1847～1910]

最後にバウンの② *Studies in Theism* (1879)であるが、この『有神論』は、『天地大原因論』で第2章第4節がまるまる要約に充てられていることからもうかがわれるように、J.D. デービスの神学講義の中心となるものであった。本著作は植村正久による日本語訳『有神原論』(1894)があって、国会図書館デジタルコレクションで容易に閲覧できる。著作の内容について扱う前にまずバウン本人について述べたい⁵。

ボーデン・パーカー・バウン[1847～1910]は米国ニュージャージー州に生まれた。ニューヨーク大学を卒業後ボストン大学で教鞭をとった。メソジストの神学者で晩年にはノーベル文学賞に9回ノミネートされた。彼は1876年、29歳でボストン大学の哲学教授となり、以後30年以上教えた。その中には同志社出身で後に帝大の心理学教授となる元良勇次郎もいた。

ヘルマン・ロツツェの影響を受けたバウンはカントの立場を堅持して、機械論的決定論・実証主義および自然主義を鋭く批判する一方、自由と自己の重要性を強調した。彼の影響は後代にも及んだ。ボストン大学で学び、そこで「すべての人間の人格の尊厳と価値の形而上学的基盤」を獲得したと『自由への歩み』(1964)で語ったマーティン・ルーサー・キング・ジュニアが、このボストン人格主義の後継者といえることができる。

バウンが人格者として全米の尊敬を集めるようになるのは『天地大原因論』の刊行よりずっと後のことで、J.D. デービスと山崎にとっては『有神論』(1879)を出したばかりの新進気鋭の神学者であった。その著作におけるカント思想の受容は、さすがにロツツェに私淑していただけあって、認識論にとどまらない、論者が求めている目的論への積極的な志向を含むものである。以下で『有神論』の内容に移る。

5 以下バウンの生涯と思想については Randall E. Auxier(1997)による。

9. バウン著『有神論』(1879)の内容

ここまで検討してきた他の著作は、カントを認識論の立場に押し込んで、場合によってはヒュームの従属者のように描いていたが、さすがに『有神論』の記述は広く目配りがなされており、参照は三批判書全部に及んでいる(他の著作は『純粹理性批判』のみ)。ただし『宗教論』(1793)からの引用は確認できない。

神の存在証明の記述についても『純粹理性批判』「純粹理性の理想」の章を丁寧に要約している。その要点は『天地大原因論』に引き継がれていて、その第2章はカントの分類に基づいている。ただ、『有神論』全般を見渡してみるならば、その結構はとくに『判断力批判』(1790)の影響の下にあるように見える。

この『有神論』はバウン32歳のときの作品で、ボストン大学への就職著作となった『スペンサー哲学概論』(1874)に続く2作目である。植村の日本語訳で原稿用紙450枚もの大作で、緒論(宗教史)・第1章「世界の原由一なる事」・第2章「世界の原由は智力を有す」「世界の秩序及び其の領会せらるべきことより立論す」「意匠に基づく立論」「智識論に依りてこれを証す」・第3章「世界の原由は有心なり」・第4章「世界の原由の形而上学的属性」・第5章「神と世界」・第6章「倫理的なる世界の原由」・第7章「有神説と生命」・結論となっている。

全体としてカントが『判断力批判』の「目的論的判断力の弁証論」の編において慎重に保留しつつ述べている有神論を、自らの確信をもって事実と捉え、積極的に祖述したものと読める。『判断力批判』の解釈としては明らかにカントの意図を超えているのであるが、『有神論』は神学論文なので神の根拠づけについてためらう必要はないということなのであろう。

この『有神論』を『天地大原因論』はその第2章第4節に組み込んでいるばかりか、著作全体としても基調をなしている。すなわち『判断力批判』は、めぐりめぐって『天地大原因論』の下地になっているのである。

この事実は、初期の同志社の生徒だった元良勇次郎・中島力造・大西祝らが知らず識らずのうちにカントの思想に触れていたということでもある。同志社を卒業してから元良は実際にバウンに弟子入りし、中島はエール大学神学科に進んでカントの物自体の研究で神学博士号を得た。また、大西の『良心起源論』は全体の構成が『天地大原因論』にそっくりである。さらに中島と大西がともに英国新カント派の T.H. グリーンの日本への紹介に寄与することになるのも偶然ではないだろう。

だが、ここに至っても解決されていない問題が残っている。それは『天地大原因論』が唯一引用しているカントの出典が未発見であることと、そこにある理学士という肩書についてである。

10. 科学者カントについて

1870年代の日本において「理学」が、philosophy と science の両用に使われていたことはよく知られている。1877年、東京大学に philosophy を学ぶ学科として哲学科が、また science を学ぶ学部として理学部が設置されたことにより、理学を philosophy の訳とする中江兆民らの主張

はほぼ聞かれなくなったのだが、その影響は今なお一部に残っている。というのは、物理学は理学部で、論理学と倫理学は文学部で学ばれるという、名称の混乱が起きていることである。

山崎が「理学士カント」と書いたとき、それは philosopher なのか scientist なのかといえば、それは scientist の意味であったと考えられる。その理由は山崎は東京大学理学部化学科を中退して同志社余科(神学科)に転学した人物だったからである。この事実は出典の探求にあたり一つのヒントとなるように思われる。カントからの引用が置かれていたのは、動植物の造化にあたって、デザイナーたる神を想定しないと説明がつかないという部分であった。表現は明らかに三批判書よりも有神論に関して積極的で、引用文中の「小虫」という語彙から前批判期の自然学の一部のようでもある。だからカントの肩書に理学士とあるのかもしれない。

先にも触れたように、『天地大原因論』の主目的は、ダーウィンの無神進化論を否定するところにあった。引用書目にある書籍の作者たちは、バウン・ウィンチェル・マコシユを含めいずれもダーウィン進化論とキリスト教は矛盾しないと主張していた。彼らが有神進化論を唱えるにあたって、カントが(解釈次第では)強い味方となるであろうとされるようになったのには、一つのきっかけがあった。それは1872年から73年にかけての英国アイルランドの物理学者 J. チンダルによる米国東部を巡回した講演旅行で、その講演の中身により科学者カントという新たな像が米国内で浮かび上がってきたのである。

11. チンダルのアメリカ講演旅行

ダーウィニズムが当時の思想界に与えていたインパクトは、おおよそ40年後にマルクス主義が全世界に及ぼした影響に似ていた。無神進化論が声高に叫ばれば、反対派はそれに対抗する運動を積極的に行った。その反対の仕方にも2通りがあって、ダーウィニズムを全否定する信仰原理主義ともいべき立場と、ダーウィニズムは神を否定していないとする有神進化主義ともいべき立場をとったグループである。

後者の立場をとったのが英国で X クラブ(エックスクラブ)⁶と呼ばれた科学者集団で、それは19世紀後半のイングランドで自然選択説と学問の自由を支持した9人の男性による非公式のダイニングクラブであった。トマス・ハクスリーが創始者で、月に一度ロンドンで会食した。クラブは1864年11月から1893年3月まで続いてイギリスの科学界に幅広い影響を与えた。

クラブのメンバーは医者・古生物学者ジョージ・バスク、化学者エドワード・フランクランド、数学者トマス・ハースト、植物学者ジョセフ・ダルトン・フッカー、トマス・ハクスリー、考古学者ジョン・ラボック、哲学者ハーバート・スペンサー、数学者・物理学者ウィリアム・スポティスウッド、物理学者ジョン・チンダルである。彼らのうちフッカー、スポティスウッド、ハクスリーの3人はロンドン王立協会の役員、わけてもハクスリーは会長にもなった。また、ハクスリーは聖書と進化論は矛盾しないという立場を堅持していて、『天地大原因論』では「不可知論者」とされる X クラブのメンバーではあるものの、信仰の堅持という立場は他の会員も同じだった。

一般には不可知論者とされるチンダルの講演旅行⁷での役回りは、進化論と宗教は矛盾しない

6 以下Xクラブについては、永田英治(2013)による。

という主張を米国で広めることにあった。「聖書を英語に訳した神学者チンダルの末裔、信仰と進化論をともに守るためにアメリカに来たる」というのがその触れ込みだった。チンダルが講演の中で敬虔なキリスト者にして科学者の実例としてあげたのがニュートンとカントで、多くの米国人はそのときはじめてカントに科学者としての過去があったことを知ったのである。

チンダルはこの米国旅行においてボストンやニューヨークで講演を行っている。当時25歳でニューヨーク大学の学生だったバウンは、このチンダルの講演会に出席していたのではなからうか。

12. 1867年、『思弁哲学雑誌』の創刊

さらに米国において神学的カントとでもいべき流れを作り出した要因の今一つとして、哲学雑誌 *The Journal of Speculative Philosophy*⁷ の創刊(1867)があげられる。この雑誌はドイツの哲学の英語による紹介を主とし、以後そこにドイツ観念論哲学の翻訳が続々掲載されるようになったのである。とりわけ注目されるのは第1巻第3号(1867)に掲載された“A Criticism of Philosophical Systems”で、中身はフィヒテの『知識学』第2序論後半の翻訳であった。

フィヒテが紹介されるまで、米国ではカントの思想の最大の特徴は、理論理性と実践理性を峻別し、両者を異なる原理で説明したこととされてきた。客観的な認識は理論理性の領域の問題であり、そこでは神や魂の不死と言った理念は認識の対象とはならない。それに対して実践理性は、神や魂の不死と言った理念を、理性的な認識とは異なった原理に基づいて対象とする。それに対してフィヒテは、理論理性と実践理性、感性的世界と叡智的世界とを、同一の原理によって統一的に説明する。こんなカント解釈があったのか、という驚きが米国の思想界に広まった。

このような次第で、1870年頃を境として、米国におけるカント理解は単なる認識論の研究者としてではなく、一方で信仰を擁護する科学者としてのカントの再発見、もう一方でヘーゲルへとつながるドイツ観念論の嚆矢としての、具体的には『判断力批判』の作者としてのカントとして、その理解の幅が広がったのである。

バウンの『有神論』は『判断力批判』の「目的論的判断力の弁証論」編を神の存在証明として「深読み」した著作であり、その影響下にある山崎の『天地大原因論』は、無神論としてのダーウィニズムを論駁するため、『有神論』を全体の骨格としつつ、その影の作者であるカントをあえて信仰心の篤い「科学者」として登場させた、そのように思われるのである。

13. カント著『天界の一般自然史と理論』(1755)について

とはいえなおも残された謎がある。それは、『天地大原因論』でたった一度だけ引用されているカント由来とされる言辞の出典は、いったいどこに由来するのか、という問題である。次にそのことに触れたい。

7 以下チンダルの米国講演旅行については、永田英治(2014)による。

8 同雑誌については Arthur E. Murphy(1996)による。

大雑把に言って、引用が本文の忠実な翻訳ではなく、ある程度の幅をもった記述の要約だとするならば、「上帝」(神)の存在への確信が強すぎることを除いて、カントの著作のどれにでもあてはまりそうである。そこで、文意ではなく語彙に注目して、引用文中に印象的に使われている「小虫」の由来をたどることにした。小虫の原語を insect または caterpillar だと推測し、グーグルブックスを用いてまず『有神論』の原文を検索したが、insect は1度だけ出現するものの、引用文とは似ても似つかぬ文脈においてだった。また、英語版の『判断力批判』ではどうかといえば、insects は3カ所で使われているが、いずれも下等生物名を列記する部分においてだった。近くに神(God)の語彙もない。

そこで範囲を広げて、英訳されたカントの著作で、神(God)と昆虫(insect または caterpillar)が近くにある著作はないものかと、グーグルブックスで検索することにした。そこで行き当たったのが、『天界の一般自然史と理論』(1755)の序文(A229,C231,W236)である。

この『天界の一般自然史と理論』という著作は、カント30歳代初めの1755年の刊行とされているが、印刷中に出版社が破産したため、初版はほとんど世間には出回らなかったらしい。副題に「ニュートンの原理に従って論述した全宇宙構造の編成と力学的起源についての試論」とあるように、カントは、太陽系の現状に見られる特色すなわち惑星・衛星の公転、太陽の自転の向きと面が共通していることに着目し、これらが偶然の所作によるとは考えられないとして、物質粒子の混沌とした始源状態から、ニュートンの万有引力の作用により必然的に太陽系が生成されることを導こうとしたのである。

刊行36年後の1791年になって、ドイツ語に翻訳された天文学者 W. ハーシェル[1738~1822]の著作の付録として抜粋が収録され、ようやく「カントの宇宙論」として流通するようになる。1797年には、『時代順カント小論文全集』第1巻、および『カント初期未収録小論文集』に再録される。その後単行本としても出版されたとのことである。

実際に世に知られるようになったのが初版よりずっと後になったおかげで、カントの宇宙論は、自然科学の世界ではカントよりずっと大物の PS. ラプラス[1749~1827]の宇宙論(『宇宙の体系』1796)と時代的に重なり、共通点も少なくなかったことから、「カント=ラプラス説」と称されるようになった。『天文の事典』(平凡社刊・1987)の『天界の一般自然史と理論』の項には、「カントの一連の自然哲学に関する論説中もっとも著名なものであり、1755年の著作。(中略)本書に展開されたカントの太陽系、銀河系宇宙に関する構想は、定性的には現代にも通用するものを含んでいて興味深い」(473頁)とある。

また、『天界の一般自然史と理論』への評価については、S.A. アレニウス[1859~1927]の『史的に見たる科学的宇宙観の変遷』(1908)に、「カントの宇宙開闢説の基礎には実際の関係とは一致しないやうな空想的な假定が澤山にはひつて居ることが分るであらう」(148頁)と但し書きのうえ、「併しこの美しい哲學的詩に物理學の尺度をあてがふのは穩當ではあるまい。カントでさへ此の詩の美しさの餘りにしばらくいつもの書き振りを違えたのである。(中略)吾々がカントの宇宙開闢論の著述を讚美するのは物理學的見地から見てではなくて、寧ろ其の企圖の規模の偉大な點にある。此の企圖を細密に仕上げることは蓋しカントの任ではなかつたのである」(209頁)とある。要するにアレニウスは、カントの『天界の一般自然史と理論』は間違っているけれど美しい、と言っているわけである。

14. 『天界の一般自然史と理論』序文の前半部

さて、『天界の一般自然史と理論』の序文の冒頭に近いところで、カントは宇宙の始原を自然法則で説明しようとする試みに不安を覚えるであろう信仰の擁護者との架空の対話を試みている。すなわち、信仰の擁護者の抱く懸念とは、「もしあらゆる秩序と美をそなえた宇宙が一般的運動法則にしたがう物質の結果にすぎないとすれば、もし自然力の盲目の機械的作用がカオスからそれほどまでみごとに展開しうるのであり、そのような完全性におのずと到達するとすれば、宇宙の美を注視することから引きだされる神的創造者の証明はまったく無力になる」(『カント全集』第2巻10頁)ということである。

こうした懸念に対するカントの回答は次の通り。「この非難がかりにそれなりに筋の通ったものであるとしても、私は神の真理が無謬であるときわめて深く確信しているので、神の真理に矛盾するものはすべてこの真理によって十分に反駁されたものであるとみなし、これを拒否するだろう。しかしながら、私の学説と宗教はまさに一致するのであって、この一致のおかげで私の確信は、どれほどの困難を顧慮しようとも、恐れを知らぬ不動心に高まる」(10頁)というのである。

このようにカントは「宗教の側から私の主張を脅かすようにみえた困難を除去しようと試みた」(18頁)序文前半部において、ニュートンの学説に基づいて宇宙を説明するとしても、そのことによって神が否定されるわけではない、と述べているのである。

15. 『天界の一般自然史と理論』序文の後半部

続く後半部では、神が自然力の中に付与した完全な宇宙構造を形成する秘術の例として「昆虫」(insect)や「芋虫」(caterpillar)をあげている。そこで昆虫は物質ではない生命体のいわば代表として重要な意味が与えられている。以下に序文後半部の論者による日本語訳を示す(『カント全集』第2巻では19、20頁)。

- ①私の見解では、私たちはここで明確な理解をもって、また推測なしに、「私に物質を与えよ、そうしたら私はそれから世界を構築することができる！」とすることが可能である。
- ②すなわち、私に物質を与えてくださるなら、私は世界がそれからどのように生まれるのかをあなたに示せるのである。
- ③なぜなら、本質的な力としての引力を備えた物質が存在する場合、大規模な宇宙体系の生成に寄与しえた可能性のある原因を考慮することは難しくないからである。
- ④私たちは、物体が球形を獲得するために何の関係しているのかを知っている。
- ⑤自由に吊るされた球体が、それらが引き付けられる中間点の周りで円運動をするために必要なものを理解している。
- ⑥軌道の相対的な位置、方向の一致、離心率、すべては最も単純な機械的原因から生じる可能性があり、最も簡単で明確な理由で確立できるため、自信を持ってそれらを発見することを期待できるである。

- ⑦しかしながら、私たちは最小の植物や昆虫に対してそのような先見性を誇ることができるのであろうか？
- ⑧「私たちに物質を与えよ、それなら私は芋虫がどのように発達したかをあなたに示すことができる」、などと言える立場にあるのであろうか？
- ⑨対象の真の内部構成と、その複数の要素に固有の発達について、私たちは何も知らないのだから、私たちはここで最初の一段より上に昇ることはできないのではなからうか？
- ⑩そうであるので、機械的原因に基づいて、単純な植物または芋虫の発達を完全かつ明確に理解するに先立って、私があえて、すべての天体の発達、それらの動きの原因、要するに現在の宇宙の全構造の起源を理解できると言ったとしても、それは決して狼狽するようなことではないのである。

以上が『天界の一般自然史と理論』の序文後半部である。

16. 『天界の一般自然史と理論』序文と『天地大原因論』カント引用部の比較

『天界の一般自然史と理論』の序文の後半部と、『天地大原因論』でのカント引用部を比較してみよう。引用は再掲になるが、ここでは便宜上 A と B に分割する。すなわち、

A 天地間物質アリ且上帝アリトセバ予能ク天地造化ノ術ヲ論究シ得ベシ。

B 然レドモ天地間只物質ノミトアリトセバ予更ニ一小虫造化ノ方ヲモ理解スル事能ハズ。

の2つに分ける。

まず対応する用語を探る。「天地」(AB)は「世界(world)」(①②)、「物質」(AB)は「物質(material)」(①②③⑧)、「上帝」(AB)は「神(God)」であるが、序文後半部にはなく、「造化」(AB)は「発達(develop)」(⑧⑨⑩)、「論究」(A)は「考慮(consider)」(③)、「小虫」(B)は「昆虫(insect)・芋虫(caterpillar)」(⑦⑧⑩)、「理解」(B)は「理解(understand)」(①⑩)に相当しているとわかる。

さらに⑨の「対象(object)」は⑧の「芋虫(caterpillar)」を受けているので、カント引用部の B にある「小虫」は⑦⑧⑨⑩に登場しているともいえるわけである。そうなる用語の重複からみて『天地大原因論』のカント引用部の B と、『天界の一般自然史と理論』序文後半の結論部⑦⑧⑨⑩が同じ内容であるかどうかを確認する必要がある。

序文結論部⑦で「先見性(advantages)」と呼ばれているのは、物質的世界の生成については完全に説明しつくすことが可能であるということで、一方⑧⑨⑩では最小の植物や昆虫についてさえもそれは不可能であることが示されている。なぜ不可能かといえば、⑨「対象の真の内部構成と、その複数の要素に固有の発達について、私たちは何も知らない」ためである。

序文結論部⑦⑧⑨⑩とカント引用部 B は果たして同じことを言っているのであろうか。先にも引用したように、この序文の冒頭近いところで、カントは「私は神の真理が無謬であるときわめて深く確信している」(10頁)と述べている。そうであるなら、私たちが何も知らないとされる「対象の真の内部構成と、その複数の要素に固有の発達」を、カントは神の領域に属すると考えていた、そのように解釈するしかないように思われる。

要するに、序文結論部⑨の the true inner constitution を「神の意志」ととらえるならば、神の

意志なしでは生命発達の経過を説明することはできない、という大意となつて、引用部 B ではなくむしろ引用部 A に近い意味をもってくるように思われる。

一方序文結論部①から⑥は、物質世界については自然法則だけで説明できる、と要約することができる。これは裏返していうと、生命体に関しては物質世界を律している自然法則だけでは説明できない、ということであつて、今度は引用部 A ではなく引用部 B に近い意味に解釈が可能ともなる。

要するに、序文結論部⑨の the true inner constitution を「神の意志」と読み替えることが可能ならば、『天界の一般自然史と理論』の序文と『天地大原因論』のカント引用部は、神の存在を想定するなら物質と生命の発達をともに説明できるが、神が存在しないなら生命の発達の説明は不可能である、という同じ内容を示していると思ふことができるのである。

17. 最後に残された問題

さらに山崎が『天地大原因論』で引用したのが『天界の一般自然史と理論』(1755)の序文の一部の要約であつたとしても、なおも問題は残る。というのは、論者がゲーゲルブックスで調べた限りでは、同論文が最初に英訳されたのは1900年となつており、山崎の死後となることである。山崎はドイツ語を解さなかつたから、何らかの事情で日本に入つていた同論文に接触できたとしても、中に何が書いてあるかわからなかつたはずである。

念のためそのタイトルが英語で紹介された時期を探してみるなら、第12節で紹介した *The Journal of speculative philosophy* 第15巻(1881)掲載のカント著作目録中に見出すことができる。だが『天地大原因論』におけるカント引用は1880年執筆の第1章中にあるため、この目録によって『天界の一般自然史と理論』を知つたわけではなさそうである。そこでさらに調査を進めたところ、ロンドンで刊行された *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* (1879)の解説“Memoir of Kant”(xvi)の中に簡略な内容紹介があることがわかつた。こうしてみると山崎を教育した米国人宣教師たちが『天界の一般自然史と理論』の内容を知つていた可能性はあるとはいえる。

ところが調べたかぎりでは、同志社教師データベースはもとよりバウンも『天界の一般自然史と理論』に言及したことはないのである。同志社で得た知識ではないとするならば、東京開成学校または東京大学で山崎が受講した外国人教師が自然科学講義の余談として触れた、ということがあり得るのかもしれない。そうだとすると、情報源はいずれも宣教師であつたパーソンまたはマッカーティとなるのであろうか。けれども、そうだとすると今のところそれ以上の追究は不可能となつている。(終)

参考文献(初版刊行順)

カント『天界の一般自然史と理論』(1755)宮武昭訳『カント全集』第2巻(岩波書店刊・2000)

Kant, *Universal Natural History and Theory of Heaven*

ISBN : 9781788777131, 1788777131 公開日 : 2017年7月17日 出版社 : Delphi Classics

出典 : *Georg Reimer's edition of the complete works of Immanuel Kant*(1905)

https://www.google.co.jp/books/edition/Universal_Natural_History_and_Theory_of/x57WDwAAQBAJ?

hl=ja&gbpv=0

カント『純粹理性批判』(B版・1787)有福孝岳訳『カント全集』第4、5、6巻(岩波書店刊・2001,2003,2006)

カント『判断力批判』(1790)牧野英二訳『カント全集』第8、9巻(岩波書店刊・1999,2000)

Kant, *Critique of the Power of Judgment*

ISBN : 9780521348928、0521348927 公開日 : 2000年 出版社 : Cambridge University Press

翻訳者 : Eric Matthews、Paul Guyer

https://www.google.co.jp/books/edition/Critique_of_the_Power_of_Judgment/JEXHIcDbBDcC?hl=ja&gbpv=0

パウソン『有神論』(1879)植村正久訳『有神原論』(メソジスト出版会刊・1894)

山崎為徳『天地大原因論』(今村謙吉刊・1881)

アレニウス『史的に見たる科学的宇宙観の変遷』(1908)寺田寅彦訳(岩波書店刊・1933)

J. David Hoeveler, *James McCosh and the Scottish Intellectual Tradition: From Glasgow to Princeton* (Princeton Legacy Library・1981)

平山洋『大西祝とその時代』(日本図書センター刊・1989)

Arthur E. Murphy, *Reason, Reality and Speculative Philosophy* (University of Wisconsin Press・1996)

Randall E. Auxier(ed.), *The Relevance of Borden Parker Bowne, The Personalist Forum*, Vol.13, No.1 (University of Illinois Press・1997)

藤田正勝「日本における西洋哲学の受容——清沢満之と大西祝」『現代と親鸞』第6号(親鸞仏教センター刊・2004)

堀孝彦『大西祝「良心起源論」を読む——忘れられた倫理学者の復権』(学術出版会刊・2009)

御子柴善之「批評主義と世界市民的倫理学——大西祝研究のために」『早稲田大学史紀要』第43号(早稲田大学刊・2012)

小坂国継『明治哲学の研究——西周と大西祝』(岩波書店刊・2013)

永田英治「Xクラブ会員科学者たちと英国科学振興協会に於ける科学教育の普及のための活動：英国Xクラブ会員科学者による科学活動と1880年代日本における科学教育の形成過程」『宮城教育大学紀要』第48巻(宮城教育大学刊・2013)

永田英治「同時代の伝記に描かれたジョン・チンダルの科学する人への成長過程：英国Xクラブ会員科学者による科学活動と1880年代日本における科学教育の形成過程」『宮城教育大学紀要』第49巻(宮城教育大学刊・2014)

脇崇晴「大西祝における人倫の形而上学」『哲学年報』第75号(九州大学刊・2016)

郭馳洋「明治中期における批判理論としての「批評」：大西祝の批評的思考を中心に」『日本思想史学』第50号(日本思想史学会刊・2018)

平出喜代恵「大西祝に見られるカント哲学受容のありよう」『東アジア文化交渉研究』第13号(関西大学刊・2020)

宮永孝「明治期のカント」『社会志林』第67巻第2号(法政大学刊・2020)

近代日本における論理学の移入とカント哲学

大橋 容一郎

小論の目標は、日本の明治大正期において、カント哲学や新カント学派の「論理」がどのように理解されてきたかを解明することにある。畢竟、近代哲学においては論理性への理解に応じて思想内容が受容される態度も定まり、それは現代におけるカント研究のあり方にも通じる論点だと考えるからである。その第一歩として以下では、近代日本への論理学の移入とその「論理」ないし「論理学」の理解が、カントの理性批判がもつ論理性の多義的性格の理解とどのように関わるのか、という点を主なテーマにして歴史的にふり返ってみたい。とはいえもちろん、近代日本の「論理」概念はカント哲学ないし西洋論理学のみの問題ではない。大西祝らが重視した¹因明のような東洋の論理、あるいは「即非の論理」、「場所の論理」、「種の論理」など、近代日本に独自の発展を見た論理も、対抗軸やルーツとしての西洋論理学との関連を考えるべきだと思われるが、小論ではそれらに触れる暇がない²。

さて、明治期における論理学の移入とその後の展開については、すでに船山信一による博覧強記の論攷が存在する³。時代区分を重視する船山の同書によれば、近代日本の論理学研究は1893(明治26)年までの西周、清野勉、大西祝などによる純粋な論理学の移入と、それ以降の「認識論的論理学」への展開に分けられるという。たしかに、近代日本への哲学移入の重要な転回点を同じ1893(明治26)年と見なす桑木巖翼の見解⁴もある。明治期における論理学の展開を扱うには、そうした区分の精確さとともに、代表的な「認識論的論理学」であるカント論理学の受容を再検討することが不可避の作業になるだろう。小論はそのための準備として、まずカントの批判哲学における論理の多様性を再確認した後に、日本に移入された論理学一般の区分、そして明治前期に

*小論は、2020年11月14日にオンライン学会として行われた、日本カント協会第45回の大会シンポジウム『近代日本とカント哲学』における提題、「認識論と論理学—認識の論理に関する近代日本哲学の多様性」の主要部分を、当日以降の質疑応答をも勘案して再構成したものである。なおカントの『純粋理性批判』については本文中に関連の頁付けのみを示した。

- 1 大西祝『論理学』、有斐閣書房、1893年。
- 2 明治期の論理学に関して小論で扱わなかった部分については、岩波書店『思想』に近刊の別稿を予定している。
- 3 船山信一『明治論理学史研究』、理想社、1961年。関連文献として、柴田隆行「井上円了と論理の自活」、『井上円了センター年報21号』、東洋大学井上円了記念学術センター、2012年。船山の該当部分「Ⅱ 明治後期論理学の認識論的傾向」では中島力造、北沢定吉、今福忍、淀野耀淳の論理観が分析されているが、彼らの「認識論」と「論理学」との概念区分への言及が主であり、「認識論的論理」との関係については論じられていない。
- 4 桑木巖翼「日本に於けるドイツ哲学」、独日文化協会講演、1937年、『日本哲学の黎明期』、書肆心水、2008年。

におけるカントの論理学への理解についてふり返る。いずれも精緻を欠いた事実の提示に過ぎないが、向後の議論への出発点となることを期待して、順次ごく簡潔に概観して行きたい。

1 カントの理性批判における「論理」の多様性

カントの三批判書は周知のように、理性の諸能力を解明し、批判的に吟味された諸原理によって諸学問を新たに基礎づけることを目指しているが、そのためにカントが必須の条件としているのが、厳密な「論理性」とそれに基づいた理性使用の適切な批判的「規準」(一般的悟性の論理学)および構成的「機関」(特殊的悟性の論理学)の存在である(B76f.)。心意識の三分法に基づいたカントの理性の諸能力は、基本的な位相に相違はあるが、人間「理性」の能力であるかぎり、その本性にはいずれも「論理学」に立脚しうるアプリアリな論理性を有している。たとえ判断力の原理のように陶冶による主観的な変動をもつものであっても、その論理的性質は経験主義や常識哲学のように帰納や蓋然的一般性に基づくものではない。実践理性や判断力論が理論的な意味での「超越論哲学」ではないにしても、理性能力の学となるためには同じく厳密な論理性が不可欠であり、総じてたんなる形式的な一般論理とは異なる広義の「超越論論理学」がなければ、カントの批判的理性の学はいずれの場面においても成立しないだろう。

とはいえ、一概に超越論論理学とはいっても、その論理性の意味は一義的ではない。たとえば、理性能力が理性的であるゆえに有する本質としての論理性と、超越論的演繹のように理性能力の性質を批判的に解明する方法論の論理性とは位相が異なるはずである。もしその両者がつねに同一のものであるなら、理性の弁証的使用に基づく誤謬や対立などはありえず、理性の使用仕方の吟味という批判哲学の営みがそもそも無意味なものになってしまうだろう。さらにまた、純粹悟性や感性など超越論的諸原理の本質的な規則性や作用仕方を決定している超越論的演繹という論証の論理も多様な性格をもっており、純粹自我や超越論的構想力の原理による心意識論の論理、超越論的統覚の総合的統一に基づく権利根拠論の論理、一般論理学の原理に基づく推論の論理など、さまざまな側面が見られる。加えて、『純粹理性批判』が学の基準や機関のための「方法論の書である」(BXXII)とカント自身が述べている点に関しては、超越論的方法論に見られるように、演繹される能力自身の論理、演繹的論証を行う際の論理に加えて、論証を行う理性の使用を吟味する訓練仕方の論理までが俎上に上げられるが、これもまた後者の意味での論理性に属することになるだろう。

後者の方法論的な意味での論理性にはまた、概念的反省(反省概念)の論理と、それを記述する論理との関係という問題も含まれている。超越論的方法論における理性の訓練の他にも、「反省概念の多義性」章における「超越論的反省概念」(B317)などに典型的に示されているように、カントは概念の論理的性質についてだけでなく、概念の使用仕方についてのメタ論理的な考察も行う。そこでは、概念使用の是非をまさにその是非が問われている概念の使用仕方によって記述し説明するという、論理的循環が生じかねない。しかしそうした場において論理的な循環を回避しつつ、概念の使用についての可否を別の仕方でも語ることができるという主張が、カント独自の「超越論的场所論」(B324)の論理に見られる自負であり、実践理性における道徳法則と自由との循環論証の批判的解決や判断力の目的論的論証とおなじく、理性使用を保証する超越論論理の要

点でもあった。カントは理論理性の領域では、感性的直観を要素とするフェノメナとヌーメナの存在性格の差異や、それらの差異を表象しうる概念の区分によってこの問題を論じたが、それは、実体と現象、存在と論理との位相差を混同しているヴォルフ学派の同一性論理を批判することこそが、そもそもカントの「超越論論理学」の眼目だったからである⁵。

とはいえもちろん、カントの方法がすべての論理的困難を解決できているわけではなく、誤謬推論や背反論などで形而上学的対象を語る純粹理性の(推論の)論理と、現象としての経験的対象を語る純粹悟性の超越論的(判断の)論理との異同のような問題が新たに生じることにもなる。しかし、ないしはだからこそ、カントは哲学とは言語ではなくあくまで概念に関わるものだと主張し、記述される概念の論理学と記述する論理、現代的に言うなら記述言語の論理学との位相関係については一貫して沈黙を守り、特に後者を展開しようとはしなかった。けれどもやはり、概念の本性についての論理的考察、および概念の使用仕方についての論理的考察はいずれも、そうした考察を記述する記述言語の論理の土俵上で成立していると同時に、記述している言語の論理性は前二者の考察に依存することになるという問題を無視することはできない。これに関しては、後になると妥当論理のメタ判断論⁶やフレーゲ以降の高階論理⁷など種々の方法が検討され、また記号論的にはトートロジーの論理的原理が存在や事実の原理に代わって真理の規準となって行くわけだが、カントはそうした方向を志向しなかった。概念の論理が自己循環してしまえば、概念内容を生起させ「自己保持」させることができない、というフィヒテの批判など⁸に目をつぶることができれば、カントの沈黙は、「示しうるものは語り得ない」⁹というアポリアを避けるのに賢明な方策だったと言えないこともない。

とはいえその点を除けば、カントは、言うところの「古来の哲学者たち」(B113)が有していた「誤った超越論的術語」(B114)を含む諸種の論理性に、大なたを振るって仕分けを行った。今、誤解を恐れずに概観するなら、たとえば『純粹理性批判』においてだけでも、判断論におけるカテゴリー論は、ヴォルフ派の存在論的な論理から、公理系的一般(形式)論理を基にした可能的経験一般の条件としての超越論的論理へと改訂された。カテゴリー全体の論理的な基本条件も、存在論的な「一者真善美」の原理から「質的統一性・質的真理性・質的完全性」という論理的要件へと改変された(ibid.)。さらに思弁的認識の論理に限れば、バウムガルテンにおいて「経験的心理学」の論理であった感性論などは¹⁰、意識論による受容的下級認識能力の帰納的論理から、演繹的なカント独自のアプリアな超越論的原理の論理へと、また自発的上級認識(判断・包摂・推論)能力の論理も、統覚の意識論を含む構成的な超越論論理へとそれぞれ書き換えられた。その一方で、「合理的心理学」の論理であった形而上的自我(魂)論などの演繹的論理は、これまた広義の超越論

5 「反省概念の多義性」の諸解釈の一例として、佐藤慶太「超越論的反省とは何か」、『近世哲学研究12』、京大西洋近世哲学史懇話会、2006年。藤本忠「超越論的反省の理論」、『龍谷大學論集468号』、龍谷学会、2006年。

6 E.Lask, *Die Lehre vom Urteil*, 1912.

7 G. Frege, *Begriffsschrift*, 1879,

8 Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 1967.

9 Wittgenstein, *TLP.*, 4-1211f. 牛尾光一訳、G.H.フォン・ヴリグト『論理分析哲学』、講談社学術文庫、2000年、G.H.von Wright, *Logik, Filosofi och Språk*, 1975.

10 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica / Metaphysik*, 1739/66, (2011).

性に基づいてはいるが、意識論ではなくもっぱら権利問題としての超越論論理の統整的な問題圏へと移し替えられた上で、仮象の論理であることを前提とした「推論の論理」として論じられる。経験論と合理論との統合というカントに対する世評は、これらの論理的観点から見れば間違いだとは言えず、カントは経験的心理学的帰納的論理も合理的心理学の演繹的論理も、まとめて独自の超越論的論理に統合しようとしたのだと言えるだろう。

しかし以上のように、相反する従前のさまざまな論理性格を独自の論理性によって一貫処理しようとしたために、カントの「超越論論理」という概念は、論理としての一義性自体が曖昧なものになってしまったことは否み難い。『純粹理性批判』の中で言うなら、分析論における超越論と弁証論における超越論との概念の異同の不分明や、「超越論的述語」や「超越論的反省概念」の論理的性質に超越論論理学上での明確な配置がなされていないことなどは、その典型的な例であるように思われる。この問題についてこれ以上立ち入ることは控えるが、ではそもそもカント哲学が日本へ移入され受容されて以来、上述してきたような論理性の問題はどのように扱われてきたのだろうか。それを知るためには、カントの論理の移入以前に、まず「論理学」という学そのものの移入の実態を見て行く必要がある。

2 近代日本における論理学の移入

19世紀の中盤、幕末の日本が目に向けた当時のヨーロッパでは、ロマン主義や理念的統一の時代がすでに終わり、個別化と自由競争、機械化された合理的産業技術の時代に入っていた。論理学もそれまでの形而上的理念や存在の論理、理性の論理、理念的な統一論理ではなく、個別科学の方法論や機械論的合理性に適應しうるのが求められていた。こうした時代に開国した近代日本では「論理」も、それまでの儒家の言、あるいは徳論の基礎としての教育原理¹¹という意味だけでは済まず、流入してくる欧米の近代的な諸科学や技術の基礎論という新しい意味を与えられることになる。こうした役割に応じて、日本人による西洋論理学の刊行書籍も明治前期からかなりの数に上り¹²、1880(明治13)年からの、「論理学(ならびに心理学¹³)の原理は凡百の学術研究のために最も緊要の関係を有するをもって、法理文学部ともにその第一年において各自専修の科目」とする、という帝国大学の方針¹⁴にもそのことが見てとれる。

近代日本にそうした西洋論理学を本格的に導入する機縁となった人物は、やはり西周である。西は『学原新則』、『学原新範』などの稿本で五つの原理的な学(論理学、心理学、倫理学、法学、

11 明治中期までの「論理」関連の一般書籍には、一例をあげれば多田房之輔編『小学教員必携』、牧野善兵衛出版、1885年、林惟純訳、リンコロシ・フェルプス『女子教草』、佐藤俊平出版、1779年、細川潤次郎訳、プーヴィエール『法律格言』、律書房、1778年、のような名称が多い。今井恒郎訳、ドルバル『応用論理学』、博聞社、1887年。

12 朱京偉「明治初期以降の哲学と論理学の新出語」、『日本語科学18』、国立国語研究所、2005年。

13 心理学は明治13年のみ。なお明治26年制定の講座制の導入で、哲学第二講座として、西周の五原の学問分類にもあった「心理学・倫理学・論理学」が設置されるが、詳細は以下を参照。大橋容一郎「心理学的認識論と哲学的認識論」、岩波書店『思想1106号』、2016年。

14 『東京大学法文理工学部一覽』、東京大学、1880(明治13)年、なお翌年以降「心理学」は外され、論理学だけが大学一年次生の必修科目となった。

政治経済学)を区分し、それを「五原」(学原・性原・教原・政原・治原)と称した¹⁵。中でも「学原」である論理規則を扱う同稿本において、西は論理を「ロジック」、「致知」など複数の名称で呼んでおり、最終的に刊行された1874(明治7)年の『致知啓蒙』でも、外物の規則である格物(物理)に対して、致知(論理)は認識の規則、「知ることを致す則」とされている。1880年以降になると、西の1884(明治17)年『論理新説』を含めて、船山も指摘するように「致知」ではなく「論理」の語が一般的になるが、井上哲次郎の1881(明治14)年『哲学字彙』初版では、Logicは「論法」、Epistemology(認識論)が「致知学」と邦訳されており、認識論と論理学との不分離ないし同一視も見られる。なお西周自身は1884(明治17)年の東京学士会院での演説「論理新説」で、「観門(理論的認識)の論理学」から新たに「行門(実践)の論理学」を主張するに至った。

それでは、当時とりわけ日本に影響を与えたヨーロッパの論理学者はどのような顔ぶれだったのか。西周の『致知啓蒙』にはサー・ウィリアム・ハミルトン¹⁶、J.S. ミル¹⁷。1880(明治13)年からの『東京大学法文理三学部一覽』には、ジェヴォンズ(ゼボン)¹⁸、ペイン¹⁹、エヴェレット²⁰(なお哲学の4年次になると、カント『純粹理性批判』、ヘーゲル『論理学』等も教科書とされる)。菊池大麓の1882(明治15)年『論理畧(略)説』²¹にはジェヴォンズ、ミル、ペイン他。坪井九馬三の1883(明治16)年『論理学講義 演繹法帰納法』にはペイン、ミル、ハミルトン、ジェヴォンズのように、ほぼ固定した名が見られる。参照する文献が変わってくるのはこの頃以降のことであり、後に述べる清野勉の1883(明治16)年『致知哲学緒論』にはド・モルガン²²、ブール²³、坪井の『論理学講義』の1886(明治19)年改訂版などにもジェヴォンズに加えて、ケインズ²⁴、ベン(ヴェン)²⁵や、ブール、

15 西周「学原稿本」、「五原新範」、「致知啓蒙」1874年、「論理新説」1884年、『西周全集第1巻』、宗高書房、1966年。

16 Sir William Hamilton, *Lectures on Logic*, 1859.

17 J.S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 1843. 西がライデン大学留学時にその思想を学んだC.オプゾーメルは、オランダの代表的な神学者であると同時に、自然科学や道徳科学、法論などに関しては論理性を重視した実証主義、功利主義の立場にも立っていた。大橋容一郎「純正哲学」としての形而上学」、岩波書店『思想1111号』、2016年。

18 William Stanley Jevons, *Pure Logic or the Logic of Quality apart from Quantity*. 1864. *Science Primers: Logic*, 1876. などがある。

19 T.S. Baynes, *An essay on the new analytic of logical forms, being that which gained the prize proposed by Sir William Hamilton, in the year 1846, for the best exposition of the new doctrine propounded in his lectures; with an historical appendix*, 1850

20 C.C. Everett, *The Science of Thought: A System of Logic*, 1869. エヴェレットは米国の宗教哲学者であり、ユニテリアン教会の牧師、ハーバード大神学部長を務めた。ベルリン大学に学びフィヒテの知識学の研究などもある。思考を実在的な実体を考察するものとし、そのための論理を重視して、青年向けの倫理学や論理学の啓蒙的著作でも知られたが、本稿では省略する。

21 菊池大麓は幕末から明治初期にかけて英国に留学した数学者であり、ケンブリッジ大で論理学をも学んだが、当時のケンブリッジでの論理学の内容はマンセル、ハミルトン、トムソン、ミルなどで、ブールやド・モルガンらの数理論理の講義はなかった。菊池大麓『論理畧(略)説』、同盟舎、1882年はジェヴォンズに基づく形式論理の教科書であり、数理論理には触れられていない。吉田勝彦「菊池大麓における理学と論理(1)」、『数学史研究65号』、日本数学史学会、1975年。

22 Augustus De Morgan, *Formal Logic or The Calculus of Inference, Necessary and Probable*, 1847.

23 George Boole, *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, 1854.

ド・モルガン、ユーバーヴェク²⁶、三宅雄二郎(雪嶺)『論理学』1889(明治22)年でもユーバーヴェク、プール等の名が見られるようになる。では、初期に名を挙げられたハミルトン、ミル、ペイン、ジェヴォンズ、そしてその後に加えられたプールやド・モルガンの論理学とは、それぞれどのような特徴をもつものだったのか。

J.S. ミルの論理学『論理の体系、帰納と演繹』は1843年に刊行された。ハミルトンの後に世に出た画期的なものであり、演繹ではなく経験からの帰納の論理による学問論を肯定した新しい致知学である、と西周が評価している。ミルの論理学は周知のように帰納論理学の代表的著作であり、一致法や差異法など、経験からの一般化の五区分を「ミルの方法」として示している。対するハミルトンの『論理学講義』は1830年代からの講義をまとめたものではあるが、その刊行はミルより遅い1859年である。西の中での順序の逆転は、以下に述べるように論理の主観性を唱える旧説のハミルトンに対して、実証的なミルの論理学を新説と見ているからであろう。たしかにミルの、経験的な諸事実の帰納的なとりまとめから因果的に導出される論理は、ラッセルの批判的見解が示すように、アプリアリな方法に対して実験的な方法を弁明する(plea)ためのものだった²⁷。

他方でハミルトンの論理学について、西はそれがミルに先だつ最近の新しい諸論理を統合したものであり、従来の論弁術で規則がばらばらになっていた論理を、合理的にまとめて「思考の法則の科学としての論理」を確立した、と述べている。ハミルトンはスコットランド学派に属し、トマス・リードの影響を受けつつエディンバラ大学でカントを講じた。知覚による対象の直接知を認めつつ、カントと同様に、認識は対象の表象を通してなされ、感覚によって外的対象が変容すると見なす。したがって変容を生じる外的条件は必然性をもつには至らないのであり、思考の必然性は客体ではなく、精神内部の主観的なものから与えられるのでなければならない。主観的思考のアプリアリで必然的な形式が論理であり、論理学は、精神哲学の中でも最重要部分をなす思考の法則(必然的形式)の学なのである。このように、認識主体のもつ思考の必然的形式というハミルトンの論理観は、本質的にはカントやリード以来の主観主義的認識論に由来するものである。

だが同時に、論理学は精神哲学の中でも感情(心理学)や意志(倫理学)の領域を除去した、純粋な部分に関わるものであるとも言われており、この点ではハミルトンの論理学は、精神の純粹形式の論理という形式主義的な性格をもつことになる。この後者の意味において、ハミルトンは論理の法則を純粹な形式科学とし、対象の事実に関わる意味での思考の法則とは区別した。思考の法則が暗黙的に捉えている対象の存在や事実を、判断や相互関係の明示的な形式として示しているのが論理の法則であって、両者は同一の精神の働きの表裏としては一致しているが、論理は事実を発見または保証する手段としては使用できず、また精神の働き方に応じて論理には帰納や演繹など複数のあり方が可能であるとした。賓辞に量化を導入するという彼の形式論理上の改訂などは、このように事実問題から分離可能な形式という論理観に基づいていると見なされよう。

しかしながら、カント主義的な立場からすれば、超越論論理とは認識の事実性の成立条件とし

24 John Neville Keynes, *Studies and Exercises in formal Logic*, 1884.

25 John Venn, *Symbolic Logic*, 1881.

26 Friedrich Überweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, 1857. その歴史的意義については以下を参照。W.Windelband, *Logik*, 1904.

27 B.Russell, *John Stuart Mill*, 1955.

てその必然性や客観性が演繹的に見出されるものであり、認識の論理を認識の事実から分離することはできない。カントの理論哲学において純粹悟性の論理規則は、その適用においては感性的直観との関係で適用が制限されるが、適用の可否とは別に判断の基本方式自体は、その論理性的の規準が一者真善美ではなく超越論的述語に変更されても、統覚の総合的統一の下でアプリアリに定まっており、その意味で認識システムから論理システムを切り離すことはできない。したがって、ハミルトンのように判断の主辞だけでなく賓辞にも勝手に量子子を導入してカテゴリーの種類を変更するなどという改変は、カントの脳裏には思い浮かばなかったことだろう。けれどもハミルトンの論理、ないしは西周のハミルトン評価の強調点は、カントのように一体化して組み付けられた認識＝論理システムではなく、もっぱら知識の内実から分離して扱うことができる統合的な思考の純粹形式というあり方であったようである。

また、ケインズによってハミルトンの理論の権威と呼ばれたトマス・スペンサー・ベインは、中島力造の『晩近の倫理学書』²⁸で取り上げられたヘンリー・ロングヴィル・マンセルと同じく、ハミルトンの高弟だった。マンセルはハミルトンのカント講義の代講者であり、ベインはハミルトン論理学の解説者であるとともに、ポール・ロワイヤル論理学の英訳者(1851年)でもあった。明治初期の日本でしばしばその参照に言及されるベインの『論理学』の内容は、実際は1845-46年に行われたハミルトンの講義録であり、賓辞量化論に基づいた論理形式の分析部分が大きく扱われているものである。ここでも思考の純粹形式としての論理は、思考の必然的形式でありつつ、科学の論理という点では単体として取り扱えるように思われ、結果的には個別科学のシステムに組み込みうる道具的存在のように見られうることになる。

さらに、明治初期にしばしばゼボンと表記され、1879(明治12)年に戸田欽堂訳『論事矩』、1883(明治16)年には添田壽一訳『論理新編』として複数の邦訳も出ている²⁹ウィリアム・スタンレー・ジェヴォンズは、限界効用説や太陽黒点説で著名な新古典派の経済学者である。ド・モルガンに師事し、ブールやド・モルガンの影響を受けた論理を説く彼の論理学入門書は、20世紀初頭まで英国の論理学の基本文献でもあった。ジェヴォンズは、科学の論理としてはミルのような単純帰納主義を批判し、帰納的科学論の成立には実験観察的な知覚の事実に基づいた予備観察、仮説の作成、演繹的推論、検証という四段階が必要だと主張する。彼の論理学は、論理の純粹な形式性や数学的演繹性のみを強く主張するものではないが、論理形式の帰納的な生成ではなく演繹的な論理生成を主張している点では、ミルとは異なっており、また科学基礎論としての論理を平易に説いている点では、ハミルトンなどに一致している。後者の主観主義的な科学論の論理に対して、ジェヴォンズは、「推論をもって天然の法理を定断する(戸田訳)」、すなわち自然のあり方についての法則的判断が論理であるという、客観主義的な科学論の論理という立場を取ってはいたが、仮説演繹的推論という意味では、やはり同様に論理の被操作可能性を認めていたと言えるだろう。

改めて19世紀後半におけるヨーロッパでの個別諸科学の発達という観点から見れば、ハミルトンの相対論的な論理形成やジェヴォンズの仮説演繹的な論理形成は、19世紀前半のドイツ観念論における絶対者の論理やコスモス理論³⁰のように統一的で絶対的な時代の論理とはすでに異なり、

28 中島力造『晩近の倫理学書』、富山房、1896年。同書にはコウルリッジ等と並んでハミルトンのカント理解が批判的に紹介されている。

29 Jevons, *Science Primers: Logic*. 戸田欽堂訳、ゼボン『論事矩』、聚星館、1879年

30 Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 1845-62.

論理の規則の厳密性やアプリアリ性のある程度緩めながら、諸科学に向けて応用的な拡張を可能にしたものだったとも言えるだろう。だがその一方で、帰納的な経験科学に対しては、個別的な事実に対してはアプリアリとも言うような論理法則性が基礎論として先行する、純粹論理の形式主義を認めていたとも言える。これに対して諸科学の個別的事実を論理法則の定立に先行させ、論理性の発見的性格を強調したいという立場に立てば、西周の言うように、むしろミルの帰納主義論理の方が、より実証的かつ応用的な「新しい致知学」だと評価する見方にも一理はあると考えられる。

さてしかし、19世紀後半における英国の論理学は、こうした科学方法論や精神の純粹法則という方向性のみを示していたわけではなかった。思考の純粹形式という論理観は、その純粹性と形式性を徹底すれば、精神において意志や感情から分離されるというだけにとどまらず、論理学が精神自身からも分離されて、それ自身が独立した完全に形式規則的な科学となっていくという可能性をも示している。19世紀英国では個別科学や精神の論理学と並んで、ブール代数のジョージ・ブールやド・モルガン、またベン図のジョン・ベンなどの数学者たちが、代数学、集合論、確率論などに基づいた論理演算としての数理論理を考案しており、それが後のフレーゲの命題論理の先駆的役割を果たした。たとえばブールの論理は、ブール代数によって演算される純粹に演繹的で計算的な命題論理であり、19世紀当時には個別科学やその対象の事実などとは関わりのない、代数学のひとつの系であったが、二値的に決定されるその論理演算がリレー回路の装置に適用できることがわかり、20世紀中盤以降はコンピュータの演算装置に不可欠なものとなっている。

先のジェヴォンズの『純粹論理学』は、その「純粹」部分にブールの影響を受けてはいたが、他方で「量とは別の質の論理学」という副題をもっており、三段論法の形式論理による類推論と並んで「類似物の代用」などの、蓋然的推論による個別からの一般化としての論理性も重視していた。そうした論理形成を重視する点では、ミル、ハミルトン、ジェヴォンズらはいずれも、先駆的な数理論理学からの影響を受けつつ、独自の科学論的で質的な「純粹論理」を提唱していたのだとも言えるだろう。とはいえ、20世紀になるとそうした論理観は、ラッセルのような数理論理学者からは、「ミルは1854年に出版されたブールの『思考の法則』に始まる演繹論理の広大な驚くべき発展を予見できず、かなり後になってからその重要性がわかったのである³¹⁾」と、大同小異の時代遅れのものと思なされるようになった。

明治期におけるブールらの数理論理の日本移入に関しては、小論の扱う範囲を超えてしまうため紹介のみに留めるが、管見では先述したように、哲学館で論理学を講じた清野勉が1883(明治16)年の『格致哲学諸論』において、帰納論理と演繹論理の対立構造を論じる中で、ド・モルガンとブールを参照文献に挙げているのが最初期の一例であろう。さらに坪井九馬三の『論理学講義』は、1886(明治19)年の改訂版になって初めてケインズ、ブール、ベン(ヴェン)などの名を挙げるだけでなく、彼らの論理は「代数の符號(記符)方法によって解明する論理であり、尋常論理の浅近単純なものとは異なり今後は重要になる」として、新たに一章を付加して解説している。翌1887(明治20)年の平沼淑郎訳、リンドセー『論理史評』³²⁾では、19世紀英国の論理学をカントに連

31 Russel, *ibid.*

32 同書は、ユーパーヴェクの英訳書に付加したリンドセー自身の補説の邦訳である。Thomas M. Lindsay (tr. with Notes and Appendices), *System of Logic and History of Logical Doctrines*, By. Dr. Friedrich Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, 1871.

なるハミルトン、マンセル、トムソンの正式論理(形式論理)と、ヒュームに連なるミル、ペインの帰納論理の二派に区分し、前者はさらにハミルトン等の「賓位分量観」(賓辞量化)をへてブールの数理論法の「原素」となったとしている。この『論理史評』は、ユーバーヴェクに関する平沼の共同研究者・監修者でもあった三宅雄二郎の1889(明治22)年の『論理学』に並列するものであり、船山が詳述しているように³³、1900(明治33)年の元良勇次郎「思想の発達と形式論理の関係」における記号論理史にまで流れが及んでいる。

しかしながら、数理論理としての純粋論理学はむしろ数学史の中に位置づけられ、元良以降は半世紀近くにわたって哲学的に研究されることはなく³⁴、およそ哲学思想や科学基礎論として明治大正期に力を奮うこともなかった。元良のようにハミルトンやジェヴォンズを記号論理の発展という観点から重視する者もあるが、論理記述のたんなる記号化と真理値や量化の数学化とは本質的に意味が異なる。また、ハミルトンらの論理学書はしばしば「純粋論理」と題されているが、それはあくまで論理学が諸科学の事実からの帰納に従属していないという意味であって、哲学から独立したブール等の純粋な数理論理とは位相が大きく異なっている。彼らによる科学的認識の基礎的な方法論という論理観は、精神哲学の領域には関わらないブールやド・モルガンに比べれば、多分に認識論的な側面をもっているのである。

このように視野を拡大すると見えてくるように、1880年代までの近代日本に移入されていた英国の論理学の主流は、たしかに科学的認識の基礎としての純粋論理学であったが、ミルのような帰納主義ばかりでなく、精神哲学の一部であり経験科学の基礎論ともなる思考の必然的形式としての論理という、カントの純粋悟性概念のような超越論的性格をもつ論理観も含まれていた。その点では船山の見解³⁵が、形而上学や認識論などの哲学から独立していた形式論理学が明治期の当初に移入され、後に哲学的な認識論的論理学が志向されたという意味であれば、一概には首肯しがたい。むしろ正確には、移入された論理学の多くは形而上学や認識論などの哲学や諸科学から独立しているとは言えず、カントなどの歴史的影響下にあるものも多かった。だが、それを受容した近代日本の側がさまざまな歴史的事情やそれによる論理性的な根本的な相違を考慮せず、論理学をもっぱら経験科学の純粋な形式的部分と見なし、哲学的世界観から独立した思考の規則として受け取ったのだと理解すべきではないか。さらにまた、1887(明治20)年頃までの日本における西洋論理学の移入は、ユーバーヴェクの英訳書などを除けばほぼすべてが英米圏の論理学であり、ミル、ジェヴォンズやケインズなどをはじめとして、しばしば経験的な社会科学にも深く関わっていた。その意味では、西周に始まる明治前期の論理学の日本移入は、他の学問分野の知識と同様に、実用的な個別諸科学の基礎論であり計算道具という意味合いで受け取られがちだったと思われる。

英語圏の論理学を受容した際のこのような方向性に対して、先の桑木巖翼の回顧によれば、ドイツ語圏の哲学が日本で本格的に研究されるようになったのは、1893(明治26)年前後、帝大で講座制が敷かれた頃からとされる。この年からは井上哲次郎や元良勇次郎に加えて、ルートヴィヒ・ブッセに代わるケーベルや中島力造も、哲学および美学の講座主任となってドイツ語圏の哲

33 船山、前掲書。

34 船山、前掲書。

35 船山、前掲書。

36 『哲学雑誌104号』、哲學會、1895年。

学、心理学、倫理学、美学などを教えはじめた。それに従って、ウィルヘルム・ヴントに代表されるドイツの心理主義的な論理学、ロツツェ等の精神形而上学の論理などが日本に移入され、また1895(明治28)年には帝大でカントの三批判書の講義が同時に開講されるという、「カント学年」³⁶が生じたことも知られている。その後、1900年代に入ると、意味性や実践性などまでを含む、新カント学派の論理主義が移入されることになった。ここに至って論理学は、たんに精神哲学の内にある論理性的の部分だけでなく、心理学や形而上学的分野を排除しない、統合的な心意識に基づいた「哲学の論理学」³⁷としても受け取られるようになる。

3 論理学と明治前期のカント理解

哲学史的に見れば、18世紀後半のカント以降に展開されたドイツ系の論理は、19世紀前半のヨーロッパにおいて、英国系の思弁哲学や論理学に影響を与えることになった。これに対して近代日本では、思想移入の歴史的順序が反転しており、1887(明治20)年頃までの日本にまず移入された西洋論理学は、ほぼ19世紀中盤からの英米圏のものだった。先に示したように哲学・科学・論理学の関係に地平の不整合が見られるのも、この時系列の反転が明治期の日本の哲学に与えた影響のひとつと言えるだろう。一般に明治前期の日本の哲学は功利主義や実証主義の社会思想が中心であり、その後に認識論などの理論哲学が隆盛になると言われるが、哲学思想の移入の順序によって論理学の捉えられ方が変わってきたのか、あるいは論理学の移入の時期とその内容によって哲学思想の流行が変化したのかは興味深い問題である。

ところでそれでは明治10年代まで、日本ではドイツを代表するカント固有の超越論論理は論理学としてまったく知られていなかったのかと言えば、そうとばかりは言えない事実がある³⁸。1896(明治29)年に『韓図純理批判解説』を著した清野勉は、先述した1883(明治16)年の『格致哲学緒論』で、すでにカントに言及している。さらに有賀長雄訳『近世哲学』1884(明治17)年³⁹や竹越與三郎『独逸哲学英華』1884(明治17)年⁴⁰などにも、『純粹理性批判』の論理についてのまとまった論述が見られるからである。これらの内、清野の『格致哲学緒論』は基本的にジェヴォンズとベインの論理学に基づいた論理学書であり、その他に参考としているのもほぼすべて英国の論理学だが、形式論理の解説書ではなく、さまざまな知識の論理性格を分類した解説書である。その「第五章 先天知識、後天知識、先験知識、後験知識」では、カントが知識をその論理的性質に従って分

37 E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911.

38 飯田賢一、「明治初期啓蒙的哲学思想の展開と変容」、『参考書誌研究(4)』、国立国会図書館、1972年。

39 ボーウェンは米国の宗教哲学者。同書はFrancis Bowen, *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, 1877. の邦訳であるが、小論の筆者は「超絶論理学」から始まる有賀訳の第四巻以降の訳文を管見していないため、訳書についての論評は控える。なおボーウェンはハミルトンの形而上学や論理学に関する著書もあり、ハーバード大で英国の形而上学、倫理学思想を講じた。

40 ハイน์リヒ・モリス・チャリボースはドイツの哲学者、哲学史家。ヘーゲル学派に数えられるが、極端な観念論、实在論の双方に反対し、それらの一致を求めた。同書は、Heinrich Moritz Chalybäus, *Historische entwicklung der speculativen philosophie von Kant bis Hegel*, 1848. の英訳書であるA. Edelsheim(tr.), *Historical development of speculative philosophy, from Kant to Hegel*, 1865. に基づいているが、訳書の冒頭にハミルトンによる推薦紹介文が掲載されている。

類したことが述べられている。さらに、先天知識には生得的知の意味と経験的事実に先だって知を前告(先決定)する先験知識の意味があるとして、アプリアリ性と超越論性の論理的区別も一応はなされている。

しかしその一方で清野は、同書のおなじ箇所、綱から目に降りる知識が先験知識であり、目から綱に上るのが後験知識であるとして、ジェヴォンズの仮説演繹的な論理構成に類する相対主義的な見解を示す。また、経験のみによって獲得できない先天的知の獲得の生当性は、進化説によって説明できるものだとも述べている。これらの主張はカントの見解からはだいぶ隔たっており、アプリアリ・アポステリオリを種類関係で規定する進化論的認識論の先天性や先験性の理解に近い。さらに清野は実証的な経験的事実の實在論と進化論に立って、論理学を科学的知識の学、科学論と見なし、やがて1889(明治22)年に刊行した『帰納法論理学』で、ミルに従った帰納主義的論理の主唱者としても知られるようになった⁴¹。

これに対して、フランシス・ボーウエンの邦訳である有賀の『近世哲学』はカント哲学を五章にわたって扱っている。そこでは哲学と心理学と論理学の関係から説き起こし、純粹思想の理法としての論理学の位置づけを形而上学や認識論との関係で語った上で、『純理評究(純粹理性批判)』について、超絶感覚学(超越論的感性論)・超絶論理学(超越論論理学)・超絶敏辨法(超越論的弁証論)の順に解説がなされている。ボーウエンはその超絶論理学の章で、カントの超越論論理学がさまざまな見解の混乱した複合体であることを認めながらも、トレンデレンブルク=フィッシャー論争⁴²を牽きつつ、實在論的な前者ではなく構成主義的なフィッシャーに賛同する議論を展開している。「論理学」の性質については、もっぱら超越論的弁証論の章で論じており、カントの論理学は経験的な思考を超える新たなプロセスを作り出すものではなく、すでに行っている悟性能力の使用の適正さとその規則を吟味する「分析論」に限定して認められるという、批判的規準の性格を重視する立場を示している。

また、ハインリヒ・モリス・チャリボース(チャリバス)の原著などに基づいた竹越の『独逸哲学英華』も、その記述のほぼ半分をカントに充てている。彼によれば、悟性認識の理法としての「論理学」の適用は「顯象(現象)」における普遍必然的な認識判断の範囲にとどまり、超絶(超越的)の「道理」には真偽の論証としては対応できない。超絶の道理に悟性の理法を使えば超絶論理敏辨論法(超越論的弁証論)の背反論などを生じるため、カントはその両立の困難の解消を「判断力」論による一致に求めた、とする。カント自身は分析論の判断論理と弁証論の推論論理との位相差については明言していないのだが、本書の記述では、弁証論の議論は内容的には悟性の範囲を超越するが、そこで使用されている各論法は悟性の論理であり、対象と論理との不整合のために背反論などを招くと考えられているようである。

竹越と高野の原書となったのはいずれも、19世紀後半に近代ドイツの思弁哲学や形而上学を英語圏の読者に紹介するためのものであり、それらの論理の原泉となったカントの超越論論理学について説明されていた。ドイツの哲学思想史は19世紀末になると新カント学派によるものが主流となるが、これらの原著はそれ以前の時期にあたり、原著者がカント主義に立っているわけでは

41 清野の論理学観については、船山、前掲書。また針生清人「明治の論理学(2) - 清野勉の論理思想」、『白山哲学20号』、東洋大学哲学会、1986年。

42 H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1922.

ない。むしろパークリやロックの立場に近く、形而上学と経験主義の一致を重視するポーウェンなどは、実証的なミルだけでなくカントの形而上学批判にも反対の立場を取る。そのためか、『純粹理性批判』の内容の説明については、どちらの書も必要以上の読み込みを避けた、客観的な手堅い解説となっている。カントの論理学を、経験的帰納や独断的形而上学を忌避しつつ、与えられた現象の範囲内で客観性と必然性をもって法則性を追求する理性の作用と見なすという、一般的な理解と言ってもよい。ちなみに10年以上後に著された清野の『韓図純理批判解説』における、「卓絶論理学緒言(超越論的論理学の構想)」(B74-88)部分の解説も同様に逐語的解説であり、基本的に一般的理解の立場を超えてはいない。竹越は理論理性の域にとどまることなく、神ならざる人の独断の「非望」を除きつつ判断力において神に対するのと同様な「希望」をもちうる、というカントの思想を賞賛する広い視点を示しているが、これも三批判書全体から見れば特異な理解ではないと思われる。

カントの論理学以前に知られていた英国の、科学論としての論理や思考の必然的形式としての論理については、さまざまな哲学的立場のちがいはあるものの、論理性をどのようなものとするかについて、ある程度の前提理解があったように思われる。清野は『致知哲学緒論』の最終章「格致哲学の訓釈およびこの学の限界」で、知識の論理性格についての批判的吟味を行っている。しかし同時期に移入されたカントの論理学については、その論理性をどのようなものと見ていたかという意識は見えてこない。明治前期にようやく知られるようになったカント論理学の理解に、小論の冒頭で示したような、カントの論理の多義性への論究と解決を求めることはそもそも時期尚早かもしれない。それではカント哲学の論理性に関して批判的吟味が行われ、その哲学が文字どおり「理性批判」として自覚的に受容されるようになったのはいつのことなのか。あるいは極論すれば現代においても、われわれはカントの論理学の論理性について、十分に広い目配りの下で批判的吟味を行っているのか、などの問題意識は再度吟味されるべきであるようにも思われる。

同様に、小論でもたとえば帰納論理へと向かう清野の方向性がカント理解を逸脱しているかのように論じたが、そこにも、あたかもカントの論理学が何らかの正統性をもっているかのような別の違和感がつきまとう。先に述べたように、明治前期の近代日本に移入された論理観は、主観主義と客観主義とを問わず科学的思考のもつ必然性というものであり、それを洗練させた形式で示して応用に供することが論理学研究の役割だった。この点ではカントの論理学も、科学的思考のもつ必然性を構成し、それを権利根拠を有するカテゴリー形式として示している点では、それらと同じことだとも言える。しかしもしそうであるなら、すでにカント以来の論理を前提しそこから独自に発達してきた仮説的論理や進化論的論理、数理論理などが存在している場に、ほぼ同時に登場してきたカントの論理については、それが近代日本において諸論理のプロトタイプのひとつであるという名誉称号を超えた、どのような実質的優位性と積極的意義を示すことができたのだろうか、という観点から見直すことが公平な立場だとも言えるだろう。そしてそれはまた、近代思想史にとどまるだけの問題ではなく、カントの論理学がもつ優位性と意義をどのように考えているのかという論点を、現代のカント研究者に向けても問うていることになるだろう。

カント政治哲学における法と倫理

寺田 俊郎

日本におけるカント哲学研究の最近の著しい動向の一つは、政治哲学研究の活況である。この十年間に大小さまざまな業績が相次いで現れたが、政治哲学に関する本格的な研究書が幾つか世に問われたのが印象的である。そうした研究書の著者である石田京子氏(『カント 自律と法——理性批判から法哲学へ』)と斎藤拓也氏(『カントにおける政治と倫理——思考様式・市民社会・共和制』)に提題をお願いし、カントの政治哲学の焦点の一つ、法と倫理の関係をめぐる討議を行った。石田氏は「カントにおける市民の有徳さと国家」、斎藤氏は「普遍性と党派性——カントがパトリオティズムについて語る時」と題して話された。

石田氏は、カントが『道徳の形而上学』において法と倫理を峻別したことを重視し、カントの政治哲学では市民の徳性が問題にならないと主張する。政治の目的は共和的体制の樹立だが、それを促進するのは自然の摂理であって市民の有徳さではない。また理性の公共的使用による啓蒙も、市民が自由に発言し、統治者がそれを妨げない法制度があれば達成されるのであり、徳性よりも合理性(ないし真理性)が重要である。その所論の背景には、教え込みによる道徳教育への警戒という極めて現代的な問題意識がある。

それに対して斎藤氏は、本討議を通じていっそう明らかになったように、カントの「パトリオティズム」という概念に一種の市民的徳性を見てとっている。斎藤氏は、カントが折に触れて考察し続けた「パトリオティズム」の概念を、レフレクシオンにも目配りしながら検討し、それが、立法者と被統治者の同一性という国家の規範的理念を表し、普遍性と接続するものである一方で、専制的な体制に「パトリオティズム」を結びつける用法に対抗する点で党派性をもつことを明らかにする。それは、世界市民主義とともに専制に対抗するために選ばれた党派性としての「パトリオティズム」なのである。

全体討議では、カントの「パトリオティズム」が否定的意味から肯定的意味に転換した経緯、フイヒテのパトリオティズム論との関係、パトリオティズムの「法と倫理」という主題との関わり、パトリオティズムと世界市民主義の関係などが論点となった。

本協会初のオンライン開催であったが、提題者二人による提題、提題者間の質疑を経て聴衆を交えた討論という従来の形式で開催し、滞りなく終えることができた。

なお、以下の両氏の論考は共同討議での議論を踏まえて書き改められており、特に斎藤氏のものには表題も内容に即して変更されている。

普遍性と党派性

——カントが思考様式について語るとき——

斎藤 拓也

カントは『人倫の形而上学』(1797年)で法(Recht)と倫理(Ethik)を峻別し、『たんなる理性の限界内の宗教』(1793年)では国家が法によって市民の倫理的善さを実現しようとすることを批判してきた(RGV 6:95-96)¹。国家は市民を倫理的に優れた存在へと育成する意図をもって法や諸制度を用いてはならないのである。他方で、これは国家が倫理的に優れた人々によって構成されてなくてもよいということを意味する。後段で考察するように、カントは同時代の人々からの批判を受けて、理念にかなった国家(共和制)は天使のように倫理的に非の打ち所がない人々だけに可能なのではなく、悪魔のように倫理的に劣った人々の場合にも可能だと述べている。法と倫理を明確に分離することによって、カントが倫理的な意味での善さと法的な意味での善さを分け、国家の法的制度にリベラルな性格を保証したことは重要である。

しかし、法と倫理の峻別を前にして、ひとつの疑問が生まれる。カントは同時代のプロイセンの君主制を専制と見なし、それを漸進的改革によって共和制へと変化させる必要性と義務を主張したときに、何が、あるいは誰が、そのような変化をもたらすことができると考えていたのだろうか、という疑問である。君主制のもとでの法体系には、共和制のそれと比較して、立法制度と世襲身分制をはじめとして根本的な欠陥が見られる。このような君主制の法が命じる義務を、それに違反することで受ける処罰への恐怖から為すという意味での適法性(法に従う市民としての善さ)も、それが義務であるがゆえに為すという意味での道徳性(倫理的な善さ)も、君主制の維持と強化に役立つことはあっても、その改革のためには何ももたらさないだろう。他方で、カン

1 カントの著作を引用・参照する際には、以下のように略記した原題と *Kant's gesammelte Schriften* (hrsg. von der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften und von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-)の巻数および頁番号を、また『純粹理性批判』に関してはイェンス・ティンマーマンの校訂による哲学文庫版 (Meiners *Philosophische Bibliothek*; Bd. 505) を使用し、慣例にしたがって第一版からの引用をA、第二版からの引用をBとしてその頁番号を、それぞれアラビア数字で記す(岩波書店版カント全集も参照したが訳語を変更した場合もある)。GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) (平田俊博訳『人倫の形而上学の基礎づけ』『カント全集 7』); KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) (坂部恵・伊古田理訳『実践理性批判』『カント全集 7』); KU: *Kritik der Urteilskraft* (1790) (牧野英二訳『判断力批判』『カント全集 8・9』); RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) (北岡武司訳『たんなる理性の限界内の宗教』『カント全集 10』); TP: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) (北尾宏之訳『理論と実践』『カント全集 14』); ZeF: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* (1795) (遠山義孝訳『永遠平和のために』『カント全集 14』); RL: *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797) (樽井正義・池尾恭一訳『人倫の形而上学』『カント全集 11』); ApH: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) (渋谷治美訳『実用的見地における人間学』『カント全集 7』); SF: *Der Streit der Fakultäten* (1798) (角忍・竹山重光訳『諸学部争い』『カント全集 18』)。

トによれば、たとえ君主制の法律に問題があったとしてもそれに違反することは正当化されえず、ましてや体制の転覆に結びつく行為は決して認められないものである。法と倫理の峻別という観点からは、共和制への改革を前へと進める力はどこからも生まれず、そのような力は、自然の必然性によってもたらされると考えたくなってしまうかもしれない。しかし、それは自然と自由にかんするカントの基本的な立場に反するだろう。

本提題は、何が、あるいは誰が専制から共和制への変化をもたらすことができるとカントは考えていたのかという問いを、法と倫理という観点からではなく、「思考様式(Denkungsart)」という観点から考えるものである。提題者はこれまで、改革に直接関与する権力をもつ者(君主と政府)と、意見を述べる者(学者と公衆)の双方に関わる論点として、思考様式という概念に注目してきた²。共和制(市民的体制)の理念を尊重する思考様式が、共和制への改革を直接的、間接的に推進すると考えられるのである。

思考様式は18世紀後半のドイツ語圏で、とりわけカントにおいて素朴で日常的な用法から離れて、ひとつの明確な概念として用いられるようになったことが指摘されている³。しかし、この概念が用いられるのは、ほとんどの場合道徳哲学や宗教論に関連するテキストであり、それが政治哲学の文脈で、共和制(市民的体制)の理念との関係でどのような概念的地位をもつのかは必ずしも明らかではなかったように思われる。

そこで最初に、カントの政治哲学における法と倫理の関係を明瞭に整理した石田京子『カント 自律と法——理性批判から法哲学へ——』(晃洋書房、2019年)を手がかりに、自由な意志の立法の尊重という観点から思考様式の概念的立場づけを改めて考察したい。

1. 道徳性と思考様式

1-1. 行為の原因としての思考様式

「思考様式(Denkungsart)」の概念は『純粹理性批判』の超越論的弁証論で理性特有の秩序や規則を表現する語彙として登場する。悟性は「自然について、何が現に存在するか、あるいは何が存在したか、あるいは何が存在するであろうかということだけを認識しうる」にすぎない。それに対して、理性は現象をそのまま受け入れるのではなく、「完全な自発性をもって諸理念に従った固有の秩序を作り」、この固有の秩序において、「経験的諸制約をこれらの理念に適合させ、それどころか生じしなかった諸行為、たぶん生じしないであろう諸行為でさえも諸理念に従って必然的なものと宣告する」(A 548/ B 576)。理性に固有の思考様式をもつことは「自然秩序とはまったく別の規則と秩序」(A 550/ B 578)を承認することを意味する。

2 提題者は以下の研究で思考様式にかんする考察を発表してきたが、本提題では共同討議を経て、批判の次元と形而上学の次元の区別を明確にしたうえで、被治者と統治者の思考様式に焦点を定めて新たに論じ直している。斎藤拓也『カントにおける倫理と政治——思考様式・市民社会・共和制——』晃洋書房、2019年、Takuya Saito “Kant on patriotism: ‘civic dignity’ and ‘way of thinking’”, in: Yasushi Kato/ Gerhard Schönrich (eds.), *Kant’s Concept of Dignity*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2020, 303 – 323.

3 Rainer Kuhlen/ Hans Thieme, Art. „Denkart, Denkungsart“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1971, 59 – 60.

カントによれば、人間は誰でも一定の規則として把握可能な「経験的性格」をもつ(A 549/ B 577)。これは傾向性や性癖といった経験的な諸原因と心理学的な諸要因の制約を受けた自然の規則と秩序であり、「感性様式(Sinnesart)」(A 551/ B 579)とも呼ばれる。

これに対して、思考様式は行為の原因と考えられており、それゆえ理性の原因性という観点からは「叡知的性格」と呼ばれる(A 551/ B579)。この観点からは、思考様式とは理性を諸結果の経験的系列の感性的制約がそれによって最初に開始する能力と考え、叡知的性格を自らの行為者に認めることである(叡知的性格を認めることは行為の帰責の条件でもある)⁴。

1-2. 自由な意志を尊重することとしての「思考様式」——批判の次元

人間は身体を備えた感性的な存在者であり、誰もがさまざまな欲求を満足させることで幸福を得、各々の傾向性を形成していく。カントによれば、そのような存在者には「義務の厳格な法則に逆らって理屈を捏ね、[……]義務の法則を根底から腐らせ、その尊厳をすっかり剥ぎ取ろうとする性癖」(GMS 4:405)がある。この性癖は、『実践理性批判』(1788年)で、自己愛として考察されている。自己愛は欲求への傾向性を意志決定の客観的根拠としてしまう。さらに進んで「自分自身を立法的で無制約的な実践的原理」とする場合には、自己愛は傲慢さを帯びた自惚れとなる(KpV5:74)。行為者が性癖の詭弁的な理屈を受け入れてしまえば、選択意志の他律が生じる。

他方で人間は、「自己自身の格率を通して普遍的に法則を立法する」(GMS 4:432)自己立法の主体でもあり、道徳法則への尊敬にもとづいて自己愛の関心を制限することもできる。自己立法の能力によって、人間は自然物、物件から人格として区別され、「全自然のメカニズムからの自由と独立」を自己に見出すことができる(GMS 4:435)。この自己立法の能力が意志の自律を可能にし、その人を目的自体たらしめる(GMS 4:436)。

このことはカントの道徳哲学の中心にある思想であると同時に、経験的には示しえないという困難を抱えている。このことを、石田(2019)は次のように指摘している。

人間は感性的存在者であるかぎりで傾向性や欲望に触発されており、それらが与える原理に従うなら、その意志は他律的である。しかし、人間は同時に、理性的存在者であるかぎりでも、自由な意志を有するとみなされうる。ただし、本当に人間が自由であるかを経験的な観察によって証明することはできない。その代わりに人は、道徳法則が定言命法として与えられる限りで、自らを、単に自らの幸福を追求する感性的存在者とみなすのではなく、そのような叡智的存在者とみなさざるをえない。道徳法則が、他の実質のない経験的な行為原理とは異なり、定言的な「なすべし(Sollen)」として表象され、他のあらゆる行為原理を制約するかぎりでも、そのような法則の源泉としての「純粹実践理性＝自由な意志」が自らに備わっていることを、認めざるをえないのである⁵。

カントが思考様式という言葉によって概念化しようとするのは、自由な意志と、道徳法則の普遍的妥当性の要求とを行為者が認めることである。立法する意志を尊重する思考様式は、行為者が

4 Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 45. (ヘンリー・アリソン [城戸淳訳]『カントの自由論』法政大学出版局、2017年、85頁。)

5 石田京子『カント 自律と法——理性批判から法哲学へ——』見洋書房、2019年、47–48頁。

自らを叡智の存在者であり、道徳法則のもとにある存在であるとみなすことを意味するのである。

それゆえ、道徳的自律に関連して、立法する意志を尊重する思考様式の中に尊厳が見出されるのは偶然ではない。「約束における忠実」や「原則にもとづく(本能にもとづくのではない)善意」が内的な価値としての尊厳をもつと言われるのは、そのような基本的な態度からなされる個々の行為が利益や効用をもたらすからではない。「行為にはっきり現れる心術、すなわち意志の格率」が「普遍的な立法行為への関与」を意志へともたらすからである(*GMS* 4:435)。「このように意志を尊重することが、そうした思考様式のもつ価値を尊厳だと認識させるのであり、また、そうした思考様式を一切の価格よりもはるかに上へと無限に高める[……]」(*GMS* 4:435)。

カントは『たんなる理性の限界内の宗教』(1793年)で行為者の個別の行いや決心の根底にある態度を「道徳的な思考様式」と呼ぶ。「私たちの格率の対象は[……]幸福たるにふさわしいこと、すなわち私たちのすべての格率が道徳法則と一致することである。[……]この一致が客観的に、その下でのみ幸福の願いが立法的理性と調和するための制約だということ、この点にこそすべての道徳的準則があり、またそのように制約されてのみ願いもするという心術に、道徳的な思考様式(*sittliche Denkungsart*)が存するのである」(*RGV* 6:46, Anm.)。思考様式は、定言命法を最高の原理として承認し、道徳法則を格率の最高制約として無制約に尊敬することである。

道徳哲学においては、「思考様式」は行為者の性格の基礎となり、道徳的行為を可能にする根本的で安定した格率として「心術(*Gesinnung*)」と同義的な扱いを受け、自律の思想を論じる語彙に組み込まれる⁶。思考様式は行為者の判断や選択を機械的に決定するのではなく、実践的推論における論理と確信を与えるものである。行為者はそれにしたがって個別の状況のなかで依然として自由に行為することができる⁷。思考様式は個別の行為よりも意志の一般的な方位決定に関係づけられ、「(道徳的)性格」と並んで人間学的な術語としても使用されるようになる(*ApH* 7:285; 292)。

2. パトリオティズムの条件としての思考様式

2-1. 立法的意志と思考様式

これまで考察してきたように、思考様式概念は、主に道徳哲学において展開されてきた。しかし、この概念は法や政治を論じるテキストにおいても使用されている。道徳哲学における思考様式の用法と、法や政治を論じるテキストにおける用法の関係をどのように理解すべきだろうか。

一例として検討に値すると思われるのが、『理論と実践』(1793年)の第二部における思考様式の用法である。そこでカントは「市民的体制」の基本的諸原理を論じ、いかなる条件の下で思考様式が「祖國的(*patriotisch*)」と見なされるかを考察している。重要なのは、カントが思考様式という表現を選び、立法する意志の立法と関連づけていることである。

祖國的であるのは、次のような思考様式である。つまり(国家元首も例外とせずに)国家にお

6 斎藤『カントにおける倫理と政治』、60–64頁。

7 Cf. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 142. (邦訳書、270–271頁。)

けるすべての人が、公共体を自分が生まれ出た母なる懐であると見なし、あるいは国土を自分が生まれ落ちた父なる大地であると見なし、さらにかげがえのない担保として子孫に残さなければならぬ懐あるいは大地であると見なす場合に、しかもそのように見なすのは、各人の権利を共同の意志の法律によって保護するためだけであって、公共体を自らの意向に無条件に服せしめて利用する権限が自分に与えられているとは見なさない場合に、思考様式は祖國的である(*TP* 8:291)。

カントが注意を促しているように、公共体を維持しようとするパトリオティズムの背景には、「各人の権利を共同の意志の法律によって保護するために」という条件がなければならない。

公共体の意義を、それが一部の人々の恣意の支配ではなく、共同の意志の立法の支配に見出すこと——このような視座は、政治的な意味での自律の基礎をなすと言えるだろう。なぜなら、この視座は、道徳的な意味での自律(道徳性)の基礎となる意志の自由の尊重という意味での思考様式を、法的立法の観点から表現するものだからである。

2-2. 法の道徳的概念という観点

石田(2019)は、カントの法哲学が道徳哲学と連続していると考える連続テーゼと道徳哲学から独立しているとみなす独立テーゼの間の論争において、連続テーゼの立場を取っているが、そのさいに法と道徳という二項の関係ではなく、道徳性・法・倫理という三項の関係に分けて理解することを提唱している⁸。『人倫の形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』で確立された定言命法と意志の自由は「道徳性(Moralität)」の領域を指示しており、そこで問題となるのは、道徳性・自由と自然や経験の対比である。この批判の次元で自由と自然の関係を問う作業がなされた後で、さまざまな経験的条件を顧慮した形而上学の次元での仕事が始まる。『人倫の形而上学』(1797年)における法と倫理は、いずれも批判の作業がなされ、道徳性の次元で自由と自然の領域が分けられた後ではじめて考察可能となるのである。この形而上学の次元で法(Recht)と対置されるのが倫理(Ethik)であり、倫理においては、個々人の選択意志の規定が問われるのである。法は倫理からは独立した区分を形成するが、道徳性とは対立せず、それに依存している⁹。

この連続テーゼの理解と区分の観点から考察すると、批判の次元で自由な意志を尊重する思考様式で問題とされていたこと(自由と道徳性)は、形而上学の次元で立法する意志を尊重する思考様式を考察する場合にも重要である。

行為者は道徳法則をつうじて自分自身の自由を知り、定言命法が命じる義務の拘束性を受ける。このとき、観点を法に対応する拘束性に限定すると、法の道徳的概念を得ることができる。法の道徳的概念は、自由を前提とする場合にのみ義務の無制約的な命令がありうるという思想を法の

8 石田『カント 自律と法』、91頁。

9 連続テーゼの観点から、定言命法は法論の最高原理として次のように説明されている。「本書の解釈に従えば、法論の最高原理は、定言命法そのものである。すなわち、格率の普遍化可能性を命じる、定言命法の普遍性の法式は、その命令の対象とする格率が外的自由に関する格率に限定される場合、法論の最高原理とみなされる。ここで言う外的自由に関する格率とは、他の人の行為を規定する格率(所有権や契約など)のことである。それに対し、自己自身の行為を規定する格率(自殺や虚言の禁止、他の人の幸福の促進など)を規定することは、倫理の領域で扱われることになる」(石田『カント 自律と法』、91頁)。

領域へと導入し、「法に関わる諸概念の一切の経験的要素を捨象することを通じて」¹⁰成立するものである。そして、「法の道徳的概念は[……]ただ純粹理性に由来するものであり、経験的な法の正当性ないし不当性を判断する普遍的基準を提供するものにほかならない」¹¹。

法の道徳的概念は、法の領域における自由な意志(純粹実践理性)によってもたらされる。そのような意志は集合的な意志であり、「他の人の意志でもありうる意志一般」(RL 6:389)と表現される普遍的な人民の意志の理念を指している。

2-3. 共同の意志による立法

次節(3.)では、共同の意志を尊重する思考様式を理解するために、『永遠平和のために』(1795年)において明確に法(外的自由)の観点から論じられた定言命法を検討する。ここでは、その前段階として『理論と実践』(1793年)の議論から、立法する共同の意志が自由な意志であるために、根源的契約の理念が条件となることを確認しよう。

カントは次のように「権利」の概念を出発点として、共同の意志による立法が法の正当性の基準となることを論じている。

すべての権利は法に依存する。ところが、法的に許されることと許されないことをすべての人に対して規定する公法は、公的意志のはたらきである。したがって、すべての権利はこの公的な意志に由来する。そこで、この公的な意志それ自身は誰に対しても不正をなしえないようなものでなければならない。だが、これは[……]人民全体の意志以外には可能ではない。[……](統一された)普遍的な人民の意志からのみ生じうるこの根本法則は、根源的契約と呼ばれる(TP 8:294f.)。

この箇所では、ただ「人民全体の意志」だけが正当な公法を与えることができるという根本原則が「根源的契約」と呼ばれている。「根源的契約」は、理念としての普遍的な人民の意志が論理的に第一に要求するものである。それゆえ、根源的契約は、自然状態から脱出し、正当な国家を設立する論理を説明するなかで、歴史的事実から明瞭に区別され、理性の理念として次のように定式化されている。

人民が自分で自分を一国家へと構成する行為は、根源的契約である。ただし本来それは、国家の理念、つまり国家の正当性を考えるときに唯一従うことができる理念にすぎない。この契約に従って、人民に属するすべての人[……]が一公共体の成員として[……]自分たちの外的自由を、すぐに再び受け取るために放棄する。[……]国家に属する人間は[……]およそ自分の自由というものを[……]法の支配する状態において、減らされることなく再び見いだす。というのは、こうした法則への従属は、立法を行う自分自身の意志から生じるものにほかならないからである(RL 6:315f.)。

10 石田『カント 自律と法』、62頁。

11 石田『カント 自律と法』、61頁。

人々は自由を平等に享受する権利を実現するために国家を構成すべきである。そして構成された国家においては、この権利を十全に保障するためには、公法が人民自身の共同の意志にもとづいて制定されなければならない。

カントはパトリオティズムの条件として、立法する「共同の意志」を尊重する思考様式を置いている¹²。この思考様式が関連づける理念と与える論理を通じて、歴史的に形成されてきた法的な制度としての国家の法律の正当性を批判的に省察し、さらにはそれらに変容をもたらす可能性が為政者と被治者に開かれるのである。

人々が以上のような意味でのパトリオティズムをもちうるためには、そのような国家が形成されなければならない。カントは人民の抵抗による変革を理論的に否定する一方で、為政者に体制の欠陥を修正する改革を義務として課す議論を展開している。さらに、そのような改革は、言論の自由の行使をつうじたさまざまな人々の意見に開かれたものでなければならない。共和制への改革が進むために、為政者や被治者が倫理的な意味で善いことは必要ではない。しかし、為政者も被治者も、感性様式ではなく思考様式と心術にもとづいて行為し発言することで、自然と道徳の対比において道徳の立場に立つことは歴史の変化のために必要であるとカントは考えている。ここで重要なのは、為政者が多かれ少なかれ改革を実行するさいに、どのような心術と思考様式を有するかであり、同じく重要なのは、被治者がどのような心術と思考様式をもつか、である。このことを、為政者については『永遠平和のために』のテキストをもとに次節で、被治者については『諸学部争い』のテキストをもとに第4節で見ていきたい。

3. 為政者と思考様式

3-1. 「悪魔の人民」の共和制？

カントの人間観はアリストテレスの「ポリス的動物」やトマス・アクィナスの「理性的で社会的な動物」とは異なり、政治社会を形成する人々が有徳であるという見方を退ける。そのことを端的に示しているのが、『永遠平和のために』(1795年)の次の言葉である。

国家設立の問題は、それがどれほど困難に聞こえようとも、悪魔からなる人民にとってさえ(彼らが悟性をもってさえいれば)解決可能な問題であり、「全体では自己保存のために普遍的法則を要求するが、しかしそれぞれ個別には密かにその普遍的法則から逃れようとする傾向がある理性的な存在者からなる群衆に、たとえ彼らが私的な心術においては互いに対抗し合っている、私的な心術を互いに抑制し、公の行動の場では、そのような悪しき心術をもたなかったのと同じ結果をもたらす秩序を与え、体制を設立すること」だと言い表される。このような問題は解決が可能なはずである。なぜなら、人間の道徳的改善ではなくて、単に

12 共同の意志の立法を尊重する思考様式をつうじて、根源的契約の理念は次のような実践的実在性をもつ。「一人一人すべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が人民全体の一つになった意志に基づいて生じたかのような仕方でも制定するよう義務づけること、そして市民であろうとする限りでの一人一人すべての被治者を、あたかも彼がこのような意志に同意したかのようにみなすこと、このことはたんなる理性の理念であるが、これは疑う余地のない(実践的な)実在性をもっている」(TP 8: 297)。

自然のメカニズムの問題だからである (ZeF 8:366)。

カントにとって、人間は、超人的能力を備え、つねに道徳法則に反する意志をもつ悪魔そのものではないとしても、利己心という私的で悪しき心術をもつ点で悪魔にたとえることが可能な存在である。そのような「悪魔の人民のために (für das Volk von Teufeln)」、ルソーの『社会契約論』の最初の立法者のような賢者が共和制の国家を用意すれば、そのような国家の機構はメカニズムとして機能するだろう。悟性さえあれば、人々は共和制であれ、専制であれ、国家機構のメカニズムに従って何が起こるかを予測し、利己心にふさわしい行動を取ることができるだろうからである¹³。

しかし、カントはここでは悪魔の人民自身の社会契約によって共和制の国家が設立されるとは語っていない¹⁴。むしろ現実には人々の自発的な統合による共和制の形成は困難であるという見方をカントは紹介している。法的状態は、通常は暴力によって開始される。そして、暴力を用いて国家を統一した者は、公法を基礎づける最初の立法者となるだろう。しかし、こうして立法する権力を得た者が祖國的な思考様式と心術をもち、共同の意志による立法を尊重し、共和制の成立に協力することはまずない。むしろ、しばしば言われるのは、「一度権力を手にした者は、人民に法を作らせたりはしないだろう」 (ZeF 8:371) ということである。なぜならば、「このさいに立法者は、無秩序な群衆を一つの人民へと統合した後に、その人民に彼らの共同の意志によって法的体制を作ることを委ねるほどの道徳的心術[moralische Gesinnung]をもっているとは考えられない」からである (vgl. ZeF 8:371)。

3-2. 心術と思考様式の欠如——政治的道徳家による「自然のメカニズム」の維持

暴力による法的状態の開始は、専制的国家をもたらす。そして、一度成立した専制的国家は、往々にして共同の意志による立法を尊重する思考様式と心術を欠いた為政者によって維持される。カントは、そのような思考様式と心術をもち、専制のメカニズムの維持に奔走する為政者を「政治的道徳家 (der politische Moralist)」、すなわち「道徳家を装う政治家たち」としてモデル化している (vgl. ZeF 8:373)。

共同の意志による立法を尊重する思考様式と心術の欠如は、政治的道徳家の格率から明らかになる。まず支配者として私的利益のために行動し、問題があれば弁解するという「まず実行し、

13 カント自身が最終的に完成した共和制を「自動機械」のイメージで語っている。Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 176. (浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながり』法政大学出版局、1999年、150頁。)

14 このテキストについてはさまざまな見解が示されてきた。ラインハルト・ブランドは自己利益を追求する悪魔のような人々でも自力で国家を設立し、為政者の指導を受けずに共和制の実現に至ると解釈している (Vgl. Reinhard Brandt, „Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, in: *Kant-Studien*, 88: 2, Berlin: Walter de Gruyter, 233)。ベルント・ルートヴィヒによれば、自然のメカニズムだけでは不十分で、為政者が悪魔のために国家を設立し、共和制を構想し、様々な配慮をつうじて道徳的改善を行う必要がある (Vgl. Bernd Ludwig, „Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift“, in: *Kant-Studien*, 88: 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1997, 226)。

そして弁明せよ (*Fac et excusa.*) という格率は、被治者である人民の意向の確認や同意の調達を最初から軽視している (vgl. *ZeF* 8:374)。「もし汝が実行したのなら、それを否定せよ (*Si fecisti, nega.*)」という格率は、共同の意志を軽視するばかりか、自らの政治的失敗の責任を被治者に転嫁することを推奨する (vgl. *ZeF* 8:374)。「分割し、そして支配せよ (*Divide et impera.*)」という格率は、政敵を相互に分裂させ、さらに人民とも決裂させることで、自分が人民の自由を擁護する者であるかのように演出するよう勧める (vgl. *ZeF* 8:375)。

こうした詭弁的な格率は、明らかに定言命法に反しており、不正である。しかし、政治的道德家にとっては、不正な策略に訴えてでも「現在支配している権力」を維持し、増大することがなによりも重要なのである (vgl. *ZeF* 8:373ff.)。

政治的道德家たちは、現行の「専制的に立法された強制法則に従うメカニズム」を遵守してさえすれば、最善の国家体制を維持することができるかと信じている (vgl. *ZeF* 8:374)。そのような信念のもとで、彼らは「自由の理念を無視して、多くの点で法に反してはいるが、これまでもっともよく成功した国家体制が、どのように組織されてきたかという経験を参考にする」 (vgl. *ZeF* 8:374)。自由と根源的契約の理念を軽視する政治的道德家の態度の根底に見出されるのは、思考様式ではなく感性様式であり、自然のメカニズムへの従属という意味での選択意志の他律だろう。

3-3. 政治における道徳——道徳的政治家による漸進的改革

自然のメカニズムが描く軌道から離れるためには、政治を「道徳 (Moral)」の次元から考える必要がある。カントは人民の共同の意志を尊重する道徳的心術と思考様式をもつ為政者を「道徳的政治家 (*der moralische Politiker*)」と呼んでいる (vgl. *ZeF* 8:372)。注目すべきことに、すでに『永遠平和のために』のテキストで、「道徳 (Moral)」は狭義の「倫理学 (*Ethik*)」に限定されず、「法論 (*Rechtslehre*)」を含む行為規定の諸原則の総体を指す言葉として使われている (vgl. *ZeF* 8:386)¹⁵。このことに関連して、道徳的政治家の格率は倫理 (内的自由) ではなく、形式的な法の原理の観点から考察されている。

考察の出発点は、「君の格率が普遍的法則となることを、君が意志することができるように行為せよ (目的が何であろうとそれは問わない)」 (*ZeF* 8:377) という定言命法の普遍的法則の法式を承認することである。ただし、カントは定言命法の対象を外的自由に関する格率に限定し、「外的行為の格率の形式的原理」を明らかにしようとしている。定言命法を承認するならば、理性的存在者たちの結合の実現が次のように命じられる。「何よりも第一に、純粹実践理性の国とその正義を追求せよ」 (*ZeF* 8:378)。この文脈では「純粹実践理性の国」は目的の国ではなく、外的行為の格率の形式的原理の観点から、市民を法的に結合する国家として理解される。それゆえ、この命法は次のように道徳的政治の原則としてパラフレーズされる。

ある人民が自由と平等という唯一の法概念に従って一つの国家に自らを統合すべきであると

15 すでに見たように批判の次元で道徳 (性) と自由が自然から分けられ、その後形而上学の次元で、法と倫理が『人倫の形而上学』(1797年)において明確に区別されるが、こうした区別そのものは『永遠平和のために』でも示唆されている。Vgl. Monique Castillo, „Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Zum ewigen Frieden / Immanuel Kant*, Klassiker Auslegen Bd. 1, 2., durchgesehene Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 2004, 196.

いうことは、道徳的政治の原則である。そして、この原理は思慮ではなく、義務に根拠づけられている(*ZeF* 8:378)。

思慮を悪用した権力の追求ではなく、専制の欠陥や不都合を自由と平等の原理に適合するよう速やかに改善し、共和制への接近をはかることが道徳的政治家の義務である。カントが「政治(Politik)」を「執行する法論(*ausübende Rechtslehre*)」と呼ぶのは、このような文脈である(*ZeF* 8:370)。政治は、定言命法の承認から出発して、法の原理を正しく理解し、それにもとづく正しい国家体制(共和制)の形成にいたる法論の教えを実行しなければならないのである。『永遠平和のために』における政治論は、自然のメカニズムとして開始された専制的国家を自由と道徳の観点から改革し、共同の意志による立法(立法と執行の代表制度)を確立することに向けられていく。それゆえ、カントは為政者に次のような格率を持つように求める。

少なくとも、そのような変革の必然性の格率が、あの目的(法の諸法則からみて最善の体制)へ常に接近するために、権力を保持する者の内面に備わっていることを権力者に要求することができる(*ZeF* 8:372)。

暴力によって開始された専制的国家は、自然のメカニズムと感性様式の次元で持続し、発展してきた。しかし、為政者たちは心術と思考様式を樹立し、専制を変革する必然性の格率に従って改革の政治的実践を積み重ね、永遠平和の条件としての共和制を徐々に形成しなければならない¹⁶。共和制は自然のメカニズムによって実現されることはない。

4. 被治者と思考様式

4-1. 熱狂と理念を結ぶもの

形式的原理(定言命法)にもとづいて共和制が道徳的であり、その樹立が義務であるという『永遠平和のために』の思想は、『人倫の形而上学』(1797年)の法論でも示され(*RL* 6:318)、『諸学部の争い』(1798年)の第二部「法学部と哲学部の争い」でも繰り返し表現されている。「[……]その選択意志の形式的原理にしたがって、自分もその一員である人民のための政府として要求することができ、また要求すべきであるのは、人民がともに立法的である政府以外にはない」(*SF* 7:87, *Anm.*)。カントはフランス革命を現象としては非難するが、その理念においては評価している。これはフランス革命が共和制を樹立するための道徳的な試みとして理解されているからにほかならない。そして、この歴史的事例では、カントは明らかに為政者ではなく被治者の側の思考様式に注意を促している。

まず、フランスの人々の革命への熱狂は道徳的に善いものとしての法の概念に関連づけられている。カントによれば「真の熱狂は、常に理想的なものにのみ、しかも法概念がそうであるよう

16 性急な改革によって既存の国家統合や、世界市民的統合のための動きが損なわれることがあっては本末転倒である。それゆえ、道徳的政治家には適切な状況判断のもとで改革と外交を進める政治的知(国家の知恵)が求められる。この点については、特に斎藤『カントにおける倫理と政治』の第8章で論じた。

に、純粹に道徳的なもの〔das rein Moralische〕にのみ向かい、利己心に接ぎ木されることなどありえない』(SF 7:86)。革命の敵対者たちは協力者に金銭的報酬を支払って応戦したが、熱狂が生まれることはなかった。名誉を求める軍人貴族の抵抗も「人類のために法を護り通す熱狂」と比べれば「熱狂の類比物」にすぎない(SF 7:86)。

この熱狂は思考様式を介して理性の理念、ひいては道徳的なものと結びついている。カントは『判断力批判』(1790年)で、熱狂が激しい心の動揺(情動)を伴うにもかかわらず崇高でありうるためには、思考様式との関係を持たなければならないことを強調している(KU 5:274)。思考様式は「知性的なもの、および理性の諸理念に、感性に対する支配権を与える諸格率」(KU 5:274)なのである。思考様式は主体の内なる理性の理念に力を与えることによって熱狂を引き起こし、感性に従う選択を覆し、自然のメカニズムの中で自由を実現する可能性をもたらす。

フランス革命の文脈では、そのような理念として「人間の自然権と合致した憲法という理念、すなわち、法に服する者たちは、法に服すると同時に、一つにまとまったものとしては立法的でもあるべきであるという理念」(SF 7:90f.)が挙げられる。思考様式を欠き、理念との関連が欠如すると、熱狂は道徳的意味を喪失し、たんなる受動的な感情の横溢になってしまう。

4-2. 党派的なものとして現れる普遍性——革命への共感に見出される思考様式

このような思考様式は、法概念にもとづいて共和主義的体制の理念に優位を与え、行為への力を与える。興味深いことに、カントはフランスの外から革命を注視し、革命に「熱狂と紙一重で境を接した共感」(SF 7:85)を表明する人々にも、共通の思考様式を見出している¹⁷。

政治的「大転換劇」における革命勢力と反革命勢力の対立のなかで、人々の共感「党派性(Parteilichkeit)」(SF 7:85)を帯びる。それにもかかわらず、カントはこの共感を「非常に普遍的であるが非利己的な共感」として評価する。それは、党派性の表明がプロイセンや神聖ローマ帝国の人々に政治的に大きな不利益と危険をもたらしかねないからだけではない(SF 7:85)。この共感「思考様式」の表明と見なされているからである。普遍的で非利己的な共感であっても、専制のもとに置かれた公共圏では党派的なものとして登場せざるをえない。

ドイツ語圏の人々のフランス革命への「共感(Teilnehmung)」は、悲惨で残虐な革命の諸事件ではなく、法の道徳的概念の観点で「道徳的なもの(etwas Moralisches)」、すなわち「自然法的体制の進化」に関連づけられている(vgl. SF 7:85)。この観点からは、革命は「自然と自由を人類において法の内的原理にしたがって合一する」試みと見なされているのである(SF 7:87f.)。

カントは、人々がフランス革命に共感する理由を二つ挙げている。第一に、「ある人民が自分たち自身にとって善いものであると思われるような市民的体制を与えることは、他の国々に妨害されてはならないという権利」(SF 7:85)を近隣の国々の人々が承認しているからである。人々は、フランス革命を政治的自己組織化として理解し、根源的契約の理念と結びつけているのである。第二に、人々は、この革命の目的が「共和主義的体制」の実現だと考えていることが挙げられる。カントによれば、共和制の理念は「法概念のような純粹に道徳的なもの」(SF 7:86)に由来し、根源的契約の理念に合致している。革命への共感の背景に見出されるこのような「思考様式」こそが、

17 ここでは、行為者性、欲求、意図に影響する「実践的熱狂」と、利害関係のない観察者によって表明される「共和国の理念への美感的熱狂」を区別している。Cf. Robert R. Clewis, *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 169f.

カントによれば、「(普遍的であるがゆえに)人類が全体として一つの性格をもつことを証明すると同時に、(非利己的であるがゆえに)一つの道徳的性格を少なくとも素質においてもつことを証明する」(SF 7:85)。

『永遠平和のために』(1795年)で、カントは専制的に立法された強制法にもとづくメカニズムを維持するための為政者の言い分に言及している。それに従うならば「人間は他の生命をもつ機械と同一の部類に投げ込まれることになるが、そうした生物でも、自分が自由な存在者ではないという意識が芽生えるならば、自分が世界のあらゆる存在者の中でもっとも悲惨なものであるとの判断を下すことになるだろう」(ZeF 8:378)。専制(と世襲貴族制)においては人間性の尊厳が絶え間なく脅かされるがゆえに、進歩の可能性が検討されるべきなのである。人々のフランス革命への共感によって表明される「思考様式」は、「より善い方向へ人類が前進することの^{原因}であり、さらに(この前進は自由を賦与された存在者の行いであるべきだから)この前進の^{創始者}であるという性質および能力が人類には備わっていることを指し示すような経験」として言及される(SF 7:84)。

むすびに代えて——被治者に見出される思考様式

近年、カントの政治哲学の研究では、専制から共和制への改革(移行)が主要な論点のひとつとして検討されている¹⁸。カントは国法・国際法・世界市民法を包括する法の哲学を展開しただけではなく、18世紀末の政治的・社会的状況と諸課題を背景に、自然状態から正しい政治体制を形成する過程を、急激な革命ではなく漸進的な改革をキーワードにして政治哲学の観点から考察したからである。

しかし、何が正しい政治体制、すなわち共和制への改革を前に進める力を生み出すのか、という問いに関しては様々な見解がある。改革を実行する権能は君主にあるという点で先行研究の見解は一致するだろう。しかし、『永遠平和のために』付録に見られるように、為政者たちは喜んで改革に取り組む存在というよりは、改革を義務として課されながらもそれを逃れようとする存在(政治的徳道家)であり、必ずしも積極的にその義務を果たす者(道徳的政治家)ではない。

第二に想定されるのは、改革を実行することはできないが、言論の自由を行使し、意見を述べることのできる被治者の側の人々である。これには、学者(哲学者、学識者)と公衆を数え入れることができるだろう。理性の公的使用が啓蒙を促し、啓蒙によって市民社会のなかで思考様式が変化することが想定されている。自由に述べられた意見は政治的決定を下す人々に聴かれ、取り入れられることが期待されている¹⁹。

このような見解は『啓蒙とは何か』(1784年)、『理論と実践』(1793年)、『永遠平和のために』(1795年)といったテキストで繰り返し表明されているが、本提題では『諸学部争い』第2部における

18 この論点を主題としている日本語の著書として、金慧『カントの政治哲学：自律・言論・移行』勁草書房、2017年、網谷壮介『共和制の理念：イマヌエル・カントと一八世紀末プロイセンの「理論と実践」論争』法政大学出版局、2018年がある。

19 第三に、歴史あるいは自然を挙げることもできるかもしれない。自然の成り行きは、諸国家を戦争へと巻き込むだけでなく、その災禍をつうじて、共和制と国際的な法秩序の価値を人間に教え、導くのである。

フランス革命への共感に注目した。プロイセンの公衆のフランス革命への共感に見出された思考様式は、歴史の進歩をもたらす「原因が存在することを指し示し、さらに、その原因の因果性が人類において作用することを、いつという点は無規定なままで指し示してくれるような出来事」として歴史から取り出される(*SF* 7:84)²⁰。ここで歴史を転換する可能性を示す経験としてカントが明確に認めているのは、為政者の対応ではなく、被治者(公衆)の思考様式なのである。

最後に、カントの議論の現代的意義について暫定的な結論を述べるならば、次のようなものになる。カントの政治哲学の特徴は、共和制的な制度と価値を、18世紀末のプロイセンの専制という逆境のなかで論じ、伝え、促進する試みにある。カントが思考様式を語る時、逆境のなかで党派的な立場から普遍的な価値を広げる試みがなされているのである。別の見方をすれば、カントの思考様式に関する考察は、すでに専制が打ち倒され、正しい政治体制が存在していることを前提として、民主主義的な政治体制と諸価値を安定的に維持することへと向けられた現代的な関心に直接応じてくれるものではない。しかし、それは歴史的に形成されてきた個々の政治体制と政治的諸価値を不断に問い直す視座にたしかにかかわるものなのである。

とはいえ、これは自然をそのように目的論的に解釈し、歴史として語る哲学者が関与するという点では第二の観点に準ずるものと考えられることもできるだろう。説得の技法としての歴史については、網谷壮介「(理論的には)非実在的だが(実践的には)実在的である政治の理念について」『法と哲学』第6号、2020年、101 - 128頁、が詳細に論じている。

20 ここでは、熱狂の対象が「理想的なもの」であり、それゆえ狂信ではない判定する哲学者の視点が決定的に重要である。この点については、金慧「熱狂と理性：カント哲学における観衆の公共圏の位置づけをめぐって」『政治思想研究』第20号、2020年、119 - 138頁、が明確に論じている。

カントにおける市民の有徳さと国家

石田 京子

個々人の善構想を尊重することを重視する欧米の民主主義国家においても、シティズンシップ教育などの(特に公立学校における)道德教育が健全な民主主義の維持のためには欠かせないと今日考えられている。この市民教育において重視されるのは、能動的に公共的な活動に関与しようとする態度である。民主主義において市民は、投票するだけでなく、デモなどの抗議運動やボランティアなどに参加するなどしなければならない。伝統的な価値注入型の道德教育とは異なり、現代のシティズンシップ教育は、特定の善構想のみに基づく徳目を教え込むものではない。しかし、法の尊重や市民として身につけるべき徳目を定義して教えようとはする。ポピュリズムやポスト真実といった言葉に特徴づけられる昨今において、民主主義社会における市民としての正義感覚や判断能力、コミットメントは、これまで以上に重要と考えられているように思われる。

しかし、カントにおいてはそのような市民的徳性は少なくとも『道德の形而上学』では要求されているように思われる。その理由の一つとして、カントが当該著作を「法論」と「徳論」をわけ、法(Recht)を倫理(Ethik)から独立させていることが考えられるだろう。心情や動機などの心の内面のよさは、たとえ法義務の履行が論じられている場面であっても、法ではなく倫理の問題だとカントは言う。また、仮に政治を法的理念の実現と定義するなら、何が法に適用していることなのかを論じる『道德の形而上学』にあっては、政治は直接の課題でなかったとも考えられる。むしろこの問題を議論するためには、理念の実現や人類の進歩を論じる歴史哲学のいくつか論考に立ち入ることの方が適切ではないかと思われる。

この問題において、個々の市民の有徳さと理想的国家との関連については、二つの観点から論じることができるだろう。すなわち、国家市民の有徳さが、理想的国家(共和制国家)の実現にとって必要なのだろうか。あるいは、市民が有徳な人になるために国家、特にカントの道德性の理念に適った国家が必要となるのか。本稿では、カントの記述(特に『諸学部の争い』と『永遠平和のために』)に即して、市民の有徳さと国家とがどのように影響しあうかを考察する。まず、第1節では、この問題に関するエリック・ブートの解釈を紹介し、彼が法と倫理のあいだに見いだす「独立」と「相互従属関係」とはどのようなものであるかを検討する。第2節では、カントが法と倫理とを分離して考察していたことを、『道德の形而上学』の二つの「序論」での記述に照らして確認し、そもそも倫理との対照という点から法のアプリオリな根本概念(「法の道德的概念」)や相互強制の可能性、公法の理論が導き出されていることを概観する。第3節では、『永遠平和のために』の主に「補説」における、法の理念を実現させる自然(摂理)の働きと、その実践的含意を検討し、有徳な人でなくとも国家を設立することができるというカントの主張を整理する。引き続き第4節では、『諸学部の争い』第2部から「心術の適法性」と「心術の道德性」という区別を援用して、人々が適法的にふるまうようになるメカニズムと、そのふるまいが必ずしも有徳さを身につける

ことによって果たされるのではないということを論じる。第5節では、『諸学部の争い』第1部における宗教と大学との関係から、有徳さに関して国家がどのようなアプローチをとることができるのかを論じ、そして、第6節では、市民の啓蒙と有徳さとの関係について検討し、たとえ啓蒙が理念的な法社会のために求められるものだとしても、それは有徳性の問題ではないことを明らかにする。

第1節 法と倫理との独立と相互従属関係

まず、国家と倫理の関係に関する先行研究での見解を、エリック・ブートの論考「カントと法・倫理の独立関係(independence)および相互従属関係(interdependence)」¹を参考にして確認しよう。当該の論考においてブートは、オノラ・オニールのある論文²を紹介するところから議論を始めている。オニールは、善に対する正の優越を主張する現代のリベラルとルソー、カントとを対比して、次のように述べているという。「現代のリベラルは、性格(character)よりもむしろ制度(institution)を構築する原理を探求している。プラトンは善い人間(men)は法を必要としないであろうと望んだ。義務論を信奉するリベラルは、善い法が善い人間(men or women)抜きでも作動することを望んでいる」³。オニールの信じるところでは、「市民的徳(civic virtue)の行使は自由を維持するための条件」であり、カントとルソーは正と徳のどちらをも探求しているが、現代のリベラルも徳について論じなくてはならない⁴。

オニールのこの見解についてブートは、肯定できる部分と賛同できない部分があると述べ、彼の論考の表題にもなっている法と倫理の「独立関係」と「相互従属関係」とを次のように説明する⁵。すなわち、カントは『道徳の形而上学』においては、法との関係で徳に関心をもっているようには思えない。だが、他の政治的な著作(とくに『永遠平和のために』)では、カントは確かに法と倫理との相互的な従属関係を意識しているのではないかと、ブートは診断する。ただし、オニールの

* カントからの引用・参照箇所は、慣例に従って、アカデミー版カント全集の巻と頁づけによって示す。和訳は岩波書店『カント全集』を参照している。

* 本稿の構想を、日本カント協会第45回大会(オンライン開催)共同討議で発表させていただく機会を得た。パネリストの斎藤拓也会員と司会の寺田俊郎会員、当日ご参加いただきコメントを寄せてくださった参加者の方々に感謝申し上げます。また、第9回大阪哲学ゼミナールでのこの構想の発表を許可してくださった舟場保之会員と同ゼミナール参加者の方々にも、この場を借りて御礼申し上げたい。

* 本研究は科研費(19K12929)の助成を受けたものである。

1 Eric Boot, Kant and the In(ter)dependence of Right and Virtue. *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, v. 16 n. 3 (2017): Special Issue on “Kant’s Metaphysics of Morals as Guidance in a Morally and Legally Complex World”, <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n3p395>. (2020/10/26閲覧)

2 Onora O’Neill, The Great Maxims of Justice and Charity; in *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, 1990, Cambridge University Press, pp.219–233.

3 O’Neill 1990, p. 220.

4 ブートはここで、以下の箇所も参考にしている。O’Neill, Onora, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, 1996, Cambridge University Press, p.140.

5 Boot 2017, pp. 395 f.

主張とは異なり、徳の形成に関するカントの思想はルソーとは明らかに異なっているという。

ブートは、『永遠平和のために』でのカントの論述にみられる、法と倫理との相互従属関係を、「適法性のあらまほしき副産物 (felicitous by-product of legality)」と呼称する。『道德の形而上学』においてそうであるように、『永遠平和のために』でもカントは、法義務が義務の意識から遂行されることを要求されない義務であると考えていると思われる。その一方で、法と倫理は断絶しているのではない。はじめは有徳でなくとも、人々は法的な状態のうちにて他の人も法に従うであろうと予期することができる場合に、徐々に道徳的な心情を発達させ、法への尊敬を抱くようになる。法的システム自体は市民に有徳さを身につけることを強制することができないにもかかわらず、適法性が確保される市民状態のなかで生きる結果として、人々是有徳になるのである。法と倫理の分離を強く主張する一方で、カントにおいて「どの法的システムも、事実として少なくとも国民の大多数が義務の意識から行為すること、それゆえ、強制が不在の場合ですら法に適合していることに依拠している」⁶という。国家の目的は国民の有徳さの涵養ではないが、国家の創設の結果として国民が有徳になることから、ブートはこれを「副産物」とするのである。「ルソーと異なり(そしておそらくオニールとも異なると思われる)、市民的徳への関心は、カントにとっては出発点ではなく、終着点である」⁷というのが、ブートの結論である。

カントがこのような議論を展開した理由を、ブートはロールズを援用しながら安定性の問題と結びつけて考察している。もし法が倫理と何らかかかわらないなら、そして正義感覚を有する人々が法の理念に適った社会を支持しなければ、社会の存続はあやうくなるだろう。社会のなかで行為の適法性が確保されることによって、人々が道徳的になり、その人々が立法することによって社会がよりよくなる。カントにおいては法の理念そのものではなく、その現実化にあたって、法と倫理との相互的な影響関係が重要な位置を占めている。

筆者の知るところでは、オニールの見解は、法哲学についてのカントの実際の記述と無関係に広く受け入れられている古典的な解釈である。だが、徳が法の出発点となっているということは、主に『道德の形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』の解釈に喚起された印象にすぎず、ブートが論考で明らかにしているように、カントにおいて法は市民に有徳になるよう命令することはない。ただし、ブートが言うように、法的システムが徳を育み、道徳に教育された市民が法的システムをより正しいものへと改革するというモデルをカントのうちに読みとることができるか、そしてそれはロールズのように正義感覚をもった市民による支持が法的共同体の安定性にとって必要だからかどうかは、議論の余地がある。以下では、カントの記述に即して、法と倫理(有徳さ)との関係がどのようになっているのかを確認してゆこう。

第2節 『道德の形而上学』における法と倫理

カントは『道德の形而上学』の本論を、「法論」と「徳論」の二つに分割している。当該著作の冒頭

6 Boot 2017, p. 413.

7 Boot 2017, p.414. ブートの解釈では、ルソーは、各市民に法への尊敬を抱かせるようにするために、検閲や賢明な立法者、市民宗教などの手段が必要であると考えており、その点でカントとルソーは異なる。

「道徳の形而上学への序論」では、法と倫理の違いはまず、行為の「適法性」と「道徳性」から説明されている⁸。

自由の法則が単なる外的行為とその合法則性のみに関わるかぎりで、法理的(juridisch)とよばれる。しかし、この自由の法則がまた、それ(法則)自身が行為の規定根拠となるべきであるとの要求をするならば、それは倫理的(ethisch)である。(AA. VI. 214)

法の義務や法則は行為の適法性のみを問題にし、徳の義務や法則は行為の道徳性をも規定する。この区別に従って、法的立法は外的立法が可能な立法であり、倫理的立法はそれが不可能な立法であるとされる。適法性と道徳性は、それぞれ法と倫理を第一に特徴づけるキーワードとなっている。このような区別はカントに独自のものではなく、現代でも一般に法義務と倫理的義務は同じように理解されている。

カントの議論において重要なのは、法と倫理の区別が法の概念を定義づけるときに用いられている点である。「法論への序論」において、カントは「法の道徳的概念」を挙げている(AA.VI.229 f.)。「法の道徳的概念」とは、「それに対応する拘束性と関連するかぎりでの、法の概念」のことである。法の道徳的概念は、次の3つのことに関わる。

- 1) 一人格の行為と他の人格の行為が作為として互いに(直接あるいは間接に)影響し合うかぎりでの、一人格の他の人格に対する外的で実践的な関係
- 2) 親切や冷淡な行為におけるように、選択意志の他の人の願望に対する関係ではなく、他の人の選択意志に対する関係
- 3) 選択意志の実質ではなく、もっぱら自由とみなされるかぎりでの、双方の選択意志の関係における形式

1)によれば、法は、私が他の人に、あるいは他の人が私に影響をあたえるような関係に関わり、その点でも、選択意志の(倫理的)自己規定にかかわる倫理(徳)とは異なる。しかも2)によれば、その場合の影響関係に、私が他の人に親切にするといったような場合の行為は含まれない。そのような親切の行為によって、他の人は幸福になったり、自らの目的を達成したりすることができるかもしれない。だが、それは願望と選択意志の関係であるとカントは言う。つまり、私がこの人に対してあることをすると、この人は幸せになるだろうと私が考えてそれを実行すると、私はその人に対して影響を与える。しかしこれは他の人に対する徳義務の範疇に含まれるのであり、法が義務として求める行為ではない。つまり、他の人に対して影響を与える行為のうち、私の選択意志が私ではなく他の人の選択意志を規定するような場面を、法は問題とするのである。

カントは「法論への序論」のなかで続けて「厳密な意味での法」を取り上げる(AA.VI.232)。この法概念によれば、法とは、普遍的法則に従ってすべての人の自由と調和する、相互的強制であり、

8 なお、二次文献においてもしばしば混同がみられるが、「道徳」と「倫理」は異なる。カントは「道徳の形而上学への序論」において道徳法則を、意志の自由にかかわる法則として自然法則に対置し、法理的法則と倫理的法則は道徳法則の下位区分に位置づけている(AA.VI.214)。このことについては拙著で詳しく論じた。石田京子『カント 自律と法——理性批判から形而上学へ』、晃洋書房、2019年。

「倫理的なものの混入」を許さないものとされる。普遍的法則に従う自由を侵害することは不正であり、そのような侵害を防止することは正しいのであり、すべての人は互いに侵害を防止する権能を有する。これが厳密な意味での法である。法は自己拘束としても可能であるが、この法概念は、他の人が義務を課すという法義務の側面を強調しており、その点で「倫理的なものの混入」がないとカントは言うのである。

このように『道徳の形而上学』においてカントは、徳や倫理的なものとの対比によって法を定義づけている。

この区別は、法の根本概念においてのみならず、公法論のいくつかの要素においても見て取ることができる。たとえば、カントの国家法論では、最善の統治体制をもつのは共和制であるが、これは、立法権・行政権・司法権のあいだの権力分立として理解されている。この共和制国家は、徳福の一致としての最高善や何らかの倫理的目的を実現するための機関とされているのではない。また、「法論」では、「理論と実践」と同様に、自由と平等、自立が国家市民の三つの属性とされるが⁹、フランス革命のお馴染みの標語と異なり、博愛はそのような属性に数え入れられてはいない。自由な存在者として、国家市民には投票権が認められるが、しかしカントは国家市民に、有徳な人間になるような教育を受けて、あるいは倫理的理由にもとづいて投票をするように期待しているように思われない。投票権の要件は、自立していること、つまり財産を有しており日々の生活を他者に依存していないことであり、他の人によって意見を代表されえないことである。「他の人の強要的な選択意志からの独立」という生得的権利の規定に照らせば、さらに世界市民法は、国家法と対照的に、実定化も特定の実定の制度による権利の保証も考えられていないような単に理念的な法であるにもかかわらず、カントはこれを、法や権利の問題として論じ、ここでは博愛が問われているのではないとも述べている(AA.VIII.358)。

このように、カントの法哲学においては、その根本概念のレベルにおいても、公法という制度に関わるレベルにおいても、倫理の入り込む部分はないように思われる。

第3節 国家設立に徳は不要である

第1節で確認したプートの主張では、『道徳の形而上学』においてカントは法と倫理を独立したものと扱ったが、それに対して他の政治哲学的著作では法と徳の相互従属関係を見いだすことができ、特に『永遠平和のために』にはそれを示唆する箇所がある、ということであった。以下の節では、本当にそのような相互従属関係があるのかを、カントの政治哲学的・歴史哲学的著作にあたりながら考察することとしよう。

1784年の「世界市民的見地における普遍史の構想」以来、政治哲学に関するカントの著作は大体の場合、法の理念のみならず、目的論的に把握された自然あるいは摂理、そして人類の進歩に言及している。そのときにカントは、国家、特に理念的な国家(共和国)を実現するためには市民の有徳さ以外のものが必要であると論じている。そのことがもっとも強調されているのが、自然や摂

9 『永遠平和のために』では自由・平等・自立ではなく、自由・従属・平等が国家の原理とされる(AA.VIII.349 f.)。

理との関連においてである。カントは、理想的国家や国際間の平和(法的状態)を保証するのは、自然や摂理の役割であると述べている。

たとえば『永遠平和のために』では、そのような法的状態をもたらすのは、「人間の道徳的改善ではなく、単に自然の機構」であるとされている(AA.VIII.366)。共和制は法の理念に適う唯一の体制であるが、同時に、それは樹立するのにもっとも困難な体制であり、「天使の国でなければならぬ」とすら表現される(AA.VIII.366)。しかし、カントによれば、天使のような、道徳法則からの逸脱が考えられないような存在者でなくとも、国家を樹立させることができるのであり、悪魔の民ですら(悟性をもっていれば)国家を実現させるという。ここでの悪魔の民は、悪魔という文字のとおりになにか超自然的な存在を指しているのではなく、自己の利益の最大化を図ろうとするような人間の一团のことを意味している。人々の心情が共同体の設立やありかたを直接規定するのではなく、利己的な人間が個人的な心情において互いに対抗しあっていたとしても、そのような心情をもたなかったのと同じ結果をもたらすような体制がなければならぬのであって、カントは、「道徳性からよい国家体制が期待されるのではなく、かえって、よい国家体制によってはじめて人民のよい道徳的教養が期待される」(AA.VIII.366)と述べている。また、永遠平和にいたるために共和制が採用されたり、あるいは国家が国家連合に入ることを意欲したりすることはないだろうというある種の悲観主義についても、すべての人や国家が個々にそれを望まないことについては是認しつつ、「理念を(実践において)実行する際には、法的状態の開始は権力による開始以外当てにならないのであり、公法はこうした権力の強制にもとづいて、後になって成立する」(AA. VIII.371)と論じている。このような見方のうちには、個々の人間の性質に対する悲観的な見方と、人間が本性上進歩することができる存在であるという、人類あるいは人間本性に対する信頼を見て取ることができる。

本稿のテーマである法と倫理との関係に関して、このような目的論的な歴史の考察から引き出しうることは、カントが法的理念の実現に際して、個々の人間の有徳さに期待していない、ということである。この点で、冒頭にあげたオニールに対するブートの見解は正当であろう。道徳性を身につけた有徳な人々の集まりが、共和主義的な社会を形成するのではない。人々(国際関係の場合は諸国家)が自らの傾向性を抑えて義務に従うこと、とくに理想的な法的共同体を設立することは想定されていない。それどころか、そのような共同体を作るのは、カントの一般的なイメージとは反対に、人々が傾向性に基づいて自らの権利や利益を主張し、それらの主張が相互に制限しあうことによってなのである。

問題は、『永遠平和のために』などにおけるこのような目的論的な議論がもつ意義である。この議論がカント哲学の体系性、特に理論理性と実践理性との統一という問題にとって重要であることに疑いはない。しかし他方で、この議論を根拠に、「道徳性(有徳さ)がなくとも法的な理念が実現する」と主張することはできない。この議論は、私たちがそのように自然の経過を眺めることによって、人類が全体として進歩するとみなすことができると主張しているのであって、人間自身が優れた政治制度を実現させるための理論ではない。カントはすべての人が傾向性にもとづいて主張しあえば、共和制や平和が実現するという理論的予測を語っているのではない。

市民の資質と国家との関係についての現代の議論はしばしば、個々の市民の(なんらかの意味での)有徳さや社会へのコミットメントが民主主義の発展に不可欠か有効であることを前提にしているが、カントの議論はそのような理論を根拠づけることはない。理念を現実化するの、自

然あるいは摂理という人知を超えた力なのである。

第4節 心術の適法性と道徳性

一方で、ブーツが「適法性のあらまほしき副産物(felicitous by-product of legality)」と呼んでいるものに、カントは確かに『永遠平和のために』のある箇所で言及している。そこにおいてカントは、行為の適法性が国家法の強制によって確保されることを、「道徳への偉大な一歩」(AA.VIII.375 f.)と呼び、次のように論じる。

法に反する傾向性の出現に対して門をかけられることによって、法に対する直接の尊敬にいたる道徳的素質の発展は、実際にきわめて楽になる。——というのは、人は誰でも、他の人々にも同じことが期待できさえすれば、自分は法概念を十分に神聖視し、またそれを忠実に守るであろう、と信じているからである。(ebd.)

ここでは、強制によって人々に法を順守させる国家の役割が取り上げられている。国家による強制によって、人々が暴力によって問題を解決しようとする傾向性が抑制され、義務に適った行為が増える。その結果として、人々は、法への尊敬を抱くようになりやすくなるのだという。他の人が適法的にふるまうことへの期待と、実際にそうふるまっているのを観察することもまた、適法的にふるまうことのインセンティブになるという道徳心理学上のこの洞察においては、法の理念性よりも、国家の強制力が重視される。ある人が法の規則を遵守しないときに、「他の人も法を守っていないから自分も守らなかった」という言い訳が通用してしまうようなことがないように、国家が各人に法の義務を強制しなければならない。有徳さが安定性を生み出すのではなく、国家の強制にもとづく安定性がある有徳さを生み出すのである¹⁰。

『諸学部之争い』では、このことは「心術の適法性」と「心術の道徳性」として区別されている(AA.VII.91)。第2部「哲学部と法学部との争い」の9でカントは「より善いものへの進歩は人類にいかなる成果をもたらすか」と問い、次のように答える。

その答えは、心術における道徳性の量がつねに増大することではない。そうではなく、いかなる動機をきっかけとするかはともかく、義務に適った行為というかたちで心術の適法性の所産が増加することである。言い換えると、より善いものへ向かう人類の努力の成果(結果)は、人間の善い行いがますます多くなり、ますます善くなるという点に、それゆえ、人類の道徳的性質の諸現象にのみ、ありうる。——なぜなら、私たちは経験的与件(経験)しかもつ

10 ただし、他の人も法を遵守することが期待されるから自分も法を遵守しようとするこの意識は、道徳的な意識そのものではない。これは「道徳への偉大な一歩」ではあるが、道徳上の改善ではない。習慣化された単なる遵法意識と、義務意識から義務を果たす有徳さとは、区別されている。このような区別は「徳論」にもみられる(AA.VI.407)。熟練とはある行為をすることが容易であることだが、その容易さが、その行為が繰り返し行われたことによって獲得されたある種の必然性なのだとしたら、たとえそれ自体外見的には道徳的に善いことであっても、それは徳ではない。

ていないのだが、その与件に予言はもとづいているからである。つまり、この予言は、生起するかぎりでの私たちの行為、それゆえそれ自身現象である私たちの行為の自然的原因にもとづき、何が生起すべきかについての義務概念、純粋にアプリアリにのみ立てられうる義務概念をふくむ道徳的原因にもとづくのではない。(AA.VII.91)

まず、ここでの「より善いものへの進歩」とは何かを確認しておこう。時代がたつにつれ、国家が改革され、理念により適う制度、すなわち共和制が成立するようになる。この共和制国家は、ここでの「より善いもの」に含まれる。フランス革命を同時代人として目の当たりにしたカントは、このような「自然法に適う制度の改革(Evolution einer naturrechtlichen Verfassung)」(AA.VII.87)が、人類に道徳的素質や、より善いものへと進歩する能力があることを証だてるものだと考える(AA.VI.87-89)。というのも、このような現象は、「自然と自由とを人類において法の内的原理に従って合一する」唯一のものであり、その影響力の大きさゆえに、忘れ去られえないものだからである。この進歩が持続的になされるとはかぎらない。しかしフランス革命とそれに続く共和国の成立は非常に大きな影響力をもっているので、人々はそれを思い出して新たに共和制への改革を試みるよう動機づけられるようになる。そのような出来事が世界中で繰り返し生起するようになると、共和制国家の体制は、いつか「積み重ねられた体験による教化がすべての人の心に生み出さずにはいられないような堅固さに達するにちがいない」(AA.VII.88)という。つまり、フランス革命という、ヨーロッパ大陸に衝撃を与えた一つの出来事がきっかけとなり、人々は共和制への熱狂ともいえる支持を示し、諸国家はさまざまな経過をたどったあとで、最終的に共和国か、共和主義的な統治¹¹へと行きつくことになろうという希望をもつことができる。共和制への志向をもってくり返し実行することによって、人々の心のなかに、共和国の確固たる基盤が生み出されるのである。

さて、『諸学部の争い』からの先の引用に戻ろう。当該箇所では、「心術の適法性」と「心術の道徳性」が区別されていた。行為を選択するとき、義務の意識からではないにせよ義務に適った行為を選択しようとすることは、「心術の適法性」である。共和制国家や共和主義的統治を実現させようとする人類の進歩は、「心術の適法性」を増大させるようになる。すなわち、「やがてだんだんと権力者の側からなされる無法なふるまいは少なくなり、適法的な振る舞いが多くなるだろう。いくらか善行が多くなり、法廷では口論が減り、約束は信頼性を増やすだろう」(AA.VII.92 f.)。ここで挙げられている、義務に適った行為は、実際には「名誉心」や「公共体における自分の利益」(AA.VII.92)からなされているが、そのような道徳的ではない動機からでも、もはや人は義務に違反して行為しようとはしなくなる。

ただし、法に従う善き市民は、かならずしも、有徳という意味での善い人間であるわけではない。カントは「人類における道徳的基礎が増大する必要はまったくない。そのためには一種の新

11 よく知られているように、『永遠平和のために』と『道徳の形而上学』「法論」、『諸学部の争い』第2部では共通して、二種類の共和主義が示されている。一方では、国家権力が分立しているような体制を有する国家が共和国と呼ばれ、カントの本来理想とする国家である。他方で、そのような共和制国家では必ずしもないが、立法権と行政権をあわせもつ元首(君主)が、法の理念を意識しながら立法・統治するようないわば絶対啓蒙君主であるような国家も考えられる。そこで行われる統治は共和主義的な統治と言ってもよいだろう。

たな創造(超自然的影響)がまた必要となるであろうからである」(AA.VI.92)と述べている。傾向性に反しても義務を義務にもとづいて果たす、意志の強さという意味での有徳さを、国家は市民に身につけさせることはできない。国家は、人々を義務違反へと至らせる要素を減らすことはできるが、有徳さそれ自体は、そのひと自身の努力によるしかないのである。

以上の議論をまとめよう。カント哲学において市民に必要とされるのは、行為の道徳性ではなく、適法性の要求を満たすことである。そして、実際に社会のなかで国家の強制力をつうじて行為の適法性が満たされていたり、法の理念に適うような国家制度が設立されたりするという経験的な事実を観察することによって、市民は自らも行為の適法性を満たそうとするインセンティブをもつようになり、自らの所属する社会をより善いもの、正しいものへと改革しようとする意欲をもつようになる。行為の適法性を志向する構制のことを、カントは『諸学部争い』では「心術の適法性」と呼ぶ。ただしこれは、傾向性の影響を廃して義務を義務の理念から果たそうとする意志の強さとしての有徳さとは、異なるものなのである。

第5節 宗教と大学

歴史哲学についてのカントの記述をとおして、第3節では国家を設立するのに徳が不要であること、第4節では、国家の強制力の副次的効果として人々が義務を守るようになる可能性があることを見てきた。ここまで見るかぎりでは、国家の役割は、人々が適法的にふるまうように権力によって強制することである。強制によって実行されるそのような適法的なふるまひはもっぱら、社会的な名誉欲や刑罰への恐怖からの行為かもしれないのであり、人々はそのような適法的な行為を相互に繰り返すことによって、適法的にふるまうように心理的に習慣づけられる、つまり「心術の適法性」を獲得することはできるかもしれないが、それだけでは有徳さにはまだ到達しないということが理解された。それでは、カントにおいて国家は、市民の有徳さを育むために何ができるのだろうか。あるいは、そもそも有徳さのために何かをなすことができるのだろうか。

カントにおいて、有徳さを身につけるための共同体は、国家ではなく教会である。少なくとも『道徳の形而上学』において、「法論」は国家や国家連盟といった法的共同体の構想を有しているが、「徳論」にはそれに対応する倫理的共同体の構想は見られず、そのような構想を保持しているのはむしろ『宗教論』であるように思われる。国家は法的な自然状態を克服するが、倫理的な自然状態は国家設立後も残存するのであり、人は国家のなかでも、倫理的な自然状態を克服するという課題を背負うこととなる。このような考えによれば、上で見てきたカントの記述と合わせて、国家は人々の道徳性や有徳さについて、何もかわらないという結論が導かれるように思われる。

国家の目的が市民を有徳にすることにあるのではないことについては、異論はないが、ただし、『諸学部争い』には、宗教と国家の関係について、次のような一節がある。

宗教に関することで国家が唯一関心を寄せてよいのは、有用な市民やよい兵士、一般に忠実な臣民を国家がもつためには、何を教えるように宗教の教師たちに勧告すべきかということである。その目的のために、規約的な信仰教説を報じる正統信仰と、規約的な恩寵の手段とを教え込むことを選ぶと、国家はひどい失敗をすることがありうる。(AA.VII.60)

この一節は、『諸学部の争い』第一部、つまり神学部と哲学部との争いを主題とした箇所からの引用である。

「正統信仰」とはここでは、宗教には教会(偶然的な啓示宗教)信仰で十分だと考える立場のことを指している。もしこのような信仰が、人々に、神の命令と教会で考えられるもののみを、そして、悪をなしても教会の手段や信仰、祈りによって恩寵が与えられ神の罰を免れると教えるなら、国家は「ひどい失敗」を犯すことになる。というのも、人々は、教会が示す規約に従って儀式などをすることによって至福に至ると希望することができ、かつ、そのことによって罪を犯しても神はその人を許すことが期待できるからである。自分の犯した償いえないような罪ですら、祈りさえすれば罰せられることはないと考えるのは、カントの考える道徳性とは相反するものであり、むしろ、自分の罪を「未来の裁判官」、つまり神に対して釈明しなければならないと教えることが必要である。

さて、国家は正統信仰を支持することはないだろう、とカントは言う。というのも、もし正統信仰を支持するとすれば、「道徳性の自然的諸原則」つまり実践理性のアプリオリな道徳法則が、「二の次になるからである」(AA.VII.60)からである。このような正統信仰が国家によって強制されるなら、国民は聖職者たちの意図に従って支配されてしまうことになる。歴史的に作成された規約にうまく従うことにだけ長け、その実、純粋理性に由来する道徳法則への服従という点ではほとんど進歩が見られないような国民は、教会から自らの義務違反を許す手段を提供されることにより、自らの幸福そして悪への傾向性を克服しようとする理由を失ってしまう。自らの国民がそのような人間であってほしいということを、国家は望むことはない。それゆえ「何を教えるように宗教の教師たちに勧告すべきか」に、国家は関心を寄せるのである。

それではそこで教えられる宗教はどのようなものであるべきなのか。カントは聖書の二つの解釈方法に言及する(AA.VII.66 f.)。一つは文献学的方法である。それは、聖書を読むにあたって、過去に聖書の文言を記した人間が何を考えていたか、言葉にどのような意味をこめたのかを、歴史的に探求しようとするものである。もう一つはいわば哲学的な方法である。すなわち、聖書をどのような道徳的な意味において読み解くことができるかを、歴史的なコンテクストから自由に検討するものである。このうち後者の方、つまり、教会の主張する教義をそのまま是認するのではなく、聖書というテキストを歴史的・文献学的に読むことを勧めるのでもなく、「理性が道徳的配慮からどのような教説を(アプリオリに)読み込めるかを知ること」(AA.VII.67)、このことが、市民の道徳化という目的にふさわしいとされる。聖書の解釈は、そこに文字として書かれていることから文献学的な知識を用いて何かを引き出すのではなく、反対に道徳的な考え方が聖書のうちにもちこまれなければならない(AA.VII.69)。そのときに宗教はたんに歴史的・特殊なものなのではなく、普遍的なもの、「間違いがけっしてありえず、かならず有益な効果をもたらす教義」であり、人々を道徳的にすることに貢献するのである。

神学部自体はこのような観点から聖書を読み解くことをその役割としているわけではない。大学が上級学部である神学部だけでなく、下級学部として哲学部が設置されているのは、この、哲学的な観点からの解釈を可能にするためである。宗教的な指導者たちの教義は、純粋理性の吟味を受けなくてはならない。哲学部は、歴史的な宗教的言説が道徳性にとってどのような意義をもつのかを考察する。この目的のために、国家は、大学という自由な討議の空間を設置することによって、既存の権威的宗教の教説を批判的に検討する哲学者の自由を認めなければならないので

ある。そうだとすると、国家は確かに宗教の特定の教義のいずれかを支持してその市民を有徳な存在者にしようと教育することはできないが、宗教的な言説を合理的なものとするために、大学を設置する権限をもち、また、そうしなければならない。

市民の道徳化について国家が果たす役割は、消極的な役割であって、それは、現代的な言葉を用いて表現するなら、インドクトリネーションを排すために、言論の自由を認め、あらゆる教説を合理的な討議のもとにおくことなのである。どのような信仰や教説が善いとされるかについて決定を下すのは、国家本来の役割ではない。しかし、市民社会において宗教、あるいは現代の世俗的・多元主義的な民主主義社会の多くにおいては、非宗教的な道徳・倫理が存在し、法によってではなくとも人々がそのような規範に自発的に従っているのであれば、そのような規範の正当性が国家にとっても問題となる。直接は有徳さに関わらないし、関わってはしてはならない国家は、しかし人々が人として成長する場としての教育機関を設置する権限をもち、そこでは実用的な能力だけでなく有徳さもまた、身につけるべきとされる。『諸学部争い』の議論は、国家と市民の有徳さとの間接的・制度的なかわりを示唆している。

第6節 啓蒙と有徳さ

『諸学部争い』での宗教の扱いについてのこのような議論は、啓蒙や公開性、言論の自由についてのカントの議論を思い起こさせるのではないだろうか。当該の著作自体、理性の吟味を担う機関としての哲学部の、大学における重要性を論じるのだから、その連想は的を射ているように思われる。

周知のとおり、「啓蒙とは何か」「理論と実践」「永遠平和のために」などの著作でカントは、いわば世界市民として開かれた討議に参加できること、そのような場では、既存の権威に単に従属するのではなく、自らの悟性を用いて思考することが、それぞれ重要であることを強調している。「理論と実践」によれば、言論の自由は、市民の諸権利の守護者である(AA.VIII.304)。なぜなら、統治者は人間である以上、誤りを犯す可能性があるので、すべての人が自分自身の権利について請願して、その誤りを正すことが必要となるからである。

法、そして国家は国家市民に、有徳さを求めることはない。その一方で、権利の保障や法的理念の実現という文脈において、請願や議論への参加は不可欠であるように思われる。そのような請願は「公開による以外に行う方法がない」ので、「公開の禁止」は許されない(AA.VII.89)。正当な制度を備える国家への到達のためには、有徳さを備えた市民は必要ないが、自分の権利が侵害されていたときや法のシステム、政治的判断に問題があると思ったときに個々の人間に発言が許され、その発言の正否が公開性という基準によって測られることは、きわめて重要であると確かにカントは考えている。

自らの考えを示してよいとする言論の自由や公開性は、何が正しくて何が誤りであるかをより適切に判断するための、国家の制度枠組みである。そのような枠組みがあることによって、人々は自由に討議に参加することができ、その結果として正しい認識に到達することができる。言わば、真理についての集団的な認識が問題なのであって、この段階でも個々の市民の有徳さが要求されているわけではない。請願する人、討議に参加する人は、個人で正しい認識をもっているわ

けでもないし、義務にもとづいて発言しているともかぎらない。国家は人々(特に哲学者)に好きなように発言することを許すことによって、そして国家制度に関して人々に誤った情報を植えつけないようにすることによって(たとえば AA.VII.89 f.)、自らと市民とが正しい認識を獲得することができるように努めなくてはならない。

国家に許される役割は、正しい認識の獲得を促進し、それを妨げるような障害を防止するための手段を与えることである。ただし、自分自身で考えることとしての啓蒙を、カントにおける市民的徳と考えることはできないはずである。なぜなら、啓蒙の本質は知の追求にあって、動機や心術のよさではないからである。カントは「徳論」の冒頭で、「徳論」と「法論」との差異を明らかにしながら、この区別を次のような仕方で行っている。

実践哲学の専門家はそれゆえにまさにそうであるから実践哲学者なのではない。実践哲学者とは、理性の究極目的を自分の行為の原則にする者のことである。そのことによって彼は、同時に究極目的とそれに必要な知とをむすびつける。[……]単なる徳論では、何をすることが義務であるかを知ることだけではなく(このことはすべての人が自然にもっている目的ゆえに、簡単に示されうる)、意志の内的原理が主に問題となるからである。その原理とは、この義務の意識が同時に行為の動機であれ、というものである。知恵の原理を自分の知と結びつけている者についてはこのように言う。すなわちその人は実践哲学者なのである。(AA.VI.375)

「法論」のように、何が正しくて何が間違っているかのみに関心がある学とは異なり、「徳論」においては正しい知識と自分の行為原理を結びつけることが求められている。先にも述べたが、個人の内面や動機に関わるという点が「徳論」の特徴なので、この対比から、道徳的な知識に対する二つのタイプのアプローチを読み取ることができるだろう。一つ目は、何が善いことで正しいことなのかを知ろうとすることであり、二つ目は、そのような哲学的な探求によって獲得された知を自ら生きようとする態度である。「徳論」のこの引用箇所では徳や倫理的立法などを扱うという当該著作の性質上、後者のアプローチが求められることは明らかだが、特に法的制度や権利の分野に関わる啓蒙については、何が正しいか間違っているかを知ろうとすることが重要であり、そのような態度自身は有徳さとは区別されるものなのである。法や政治の領域において、各国民は市民として単に法律に従属するのではなく、どのような法律が理性に照らして適法的なのかを、自分がそのような権利を有するのかを自ら考えて発言することは、そして、法の理念がさまざまな国家体制・国際的政治体制のうちに反映されることを望み、予期することは、法の義務を傾向性からではなく義務の意識から遂行することとは、違うことなのである。カントは市民に啓蒙されることを期待していたとしても、あえて自分の意見を述べようとすることは有徳さそのものではないのである。

まとめ

カントにおいて、有徳な存在者になることが倫理的義務であったとしても、人々は理想的国家

の実現のために有徳になるようには求められない。また、国家は権利を保障する機関であって、その目的は市民の有徳性を涵養することではない。

一方で有徳さと国家の関係について、さらに次のように言うことができるだろう。国家の強制によって、そして他の人々もまた事実として法に従うことによって、人々は義務に合った行為を果たすようになる、すなわち、「心術の適法性」を獲得するようになる。それは「心術の道徳性」とは区別されるものであり、それだけでは有徳とはされない。国家が市民に要求するのは、国家の法に従うことで、そこでは適法性のみが焦点がある。国家の強制によって義務が確実に履行されるようになると、心術の適法性が増大し、その点で人類の進歩を見ることができると。市民が有徳さを身につけるためには、一般に正しいとみなされている宗教的・倫理的教説が合理性を有すること、理性に批判に耐えることを教師が示すことが肝心である。そしてその点において、国家が教師に期待するのは、特定の徳目を教えることではない。特にカントの時代においては、道德教育は宗教教育であり、それはインドクトリネーションと同義であった。カントが既存の道徳的教説を批判的に眺める視点をもつことや他者と討議する能力を強調し、それを保護することが国家に許された役割としている。

この視点にもとづくなら、カントにおける啓蒙や言論の自由、公開性は次のように評価される。啓蒙においては、直接的には、個々の市民の有徳さが論じられているのではない。人々に好きなように発言させ、公開性という観点から格率を判定させるという国家制度や統治者の判断が問題になっている。カントのこの議論は現代の問題を考えるにあたって、重要な知見を含んでいるのではないだろうか。ポスト真実の時代において国家や社会に求められるのは、理念を実現するために市民に有徳さを期待し、倫理的にふるまうように教育を施すことではなく、不合理なものを不合理なものとして、虚偽を虚偽として、嘘を嘘として判定しうるための、しかしその判定自体は統治者や統治機構自体が行うことがないようなシステムの整備であろう。

〈共同討議Ⅱ 概要報告〉

カントと初期ドイツ観念論

御子柴 善之

第45回学会の共同討議は、「カントと初期ドイツ観念論」という表題の下、田端信廣氏をゲストにお迎えし、会員の内田浩明氏とともに、両者の提題によって開催された。この企画の契機は、田端氏が2019年に大著『書評誌に見る批判哲学——初期ドイツ観念論の展相——』『一般学芸新聞』「哲学欄」の一九年』を刊行されたことである。すでに、同氏は2015年に稀有の水準と包括性をもった『ラインホルト研究序説』を刊行され、カントの批判哲学から初期ドイツ観念論に至る時代の研究成果を提示されていたが、今回の著作は『一般学芸新聞』をたんねんに読み抜いて、そこから通俗的な哲学史観を刷新する多くの知見をもたらすものである。そこで、カント晩年の『オプス・ポストゥム』の研究を牽引してきた内田氏との対論を企画することで、会員の研究を賦活することがこの共同討議の目的とされた。

さて、田端氏の提題は、きわめて多くの話題に満ちたものだった。第一に、カントとドイツ観念論との関係においては、カントが1799年に発表した「声明」が有名である。しかし、同氏はシュミートやヤコービの所説を踏まえて、件の「声明」におけるフィヒテ批判がすでに「一周遅れ」であることを明らかにした。第二に、客観的実在性という問題に定位し、カントとフィヒテの見地の相違を鮮明にするとともに、やがて「理性的実在論」に与することになるラインホルトの立場の変遷をもたどるものだった。

他方、内田氏の提題は、まず、カント批判哲学の紹介者としての一面をもつラインホルトがみずからの体系を「根元哲学」によって構想することによって生じた、「根本命題」をめぐる論争を紹介する。その際、カントとラインホルトに対する批判の急先鋒として位置づけられるのが、シュルツェが匿名で刊行した『エーネジデムス』である。内田氏はこの著作の内容に立ち入り、その所説を分析して提示するとともに、カントの反応をも紹介した。次に、内田氏は、カントの1799年の「声明」の契機になった、プーレの『超越論哲学の構想』を紹介しつつ、カント哲学と初期カント主義との相違を指摘した。

この二つの提題から、カント、初期カント主義、初期ドイツ観念論という三者がどのように関係していたかを、聴衆(オンライン上の参加者)は丁寧に理解することができた。そこには、形而上学の準備学としての「批判」と学としての「体系」との緊張が明瞭に見てとられた。この有益な共同討議を実現してくださった二名の提題者にあらためて感謝したい。

「批判哲学」と「超越論的観念論」の連続性と不連続性

——「知」の「客観的実在性」概念を指標にして——

田端 信廣

1. 初期ドイツ観念論の出発点とその根本性向

「ドイツ観念論」と称される哲学運動は、いつ、どこで始まったのか。その起点は、一七八九/九〇年であり、それはラインホルトの『人間の表象能力の新理論試論』（以下『試論』）ないし『哲学者たちのこれまでの誤解を是正するための寄稿集 第一巻』（以下『寄稿集Ⅰ』）とともに始まった。

『試論』は、カントの認識能力批判がさまざまな誤解にさらされ続けてきた「運命」¹の原因を問い、その一因が「認識」の「前提」をなしているはずの「表象」概念を、カント自身が無規定的なままに放置してきたことにあると考え（vgl. *Versuch* §64）、認識諸能力の基底に「表象」を据えて、「表象」から認識諸能力（「感性」-「悟性」-「理性」）を導出しようとした。かくして、ラインホルトの「表象能力」理論が、未解決のままに放置されてきた批判哲学の「前提」の根拠解明にほかならない以上、ここに、カントの認識能力批判を改めて根拠づける試み、「批判哲学」をメタ・レベルで根拠づけようとする企てが開始されたのである。

『寄稿集Ⅰ』は、この考えをさらに徹底し、ア・プリオリな「表象の根源的諸形式」の「基底」を「意

引用に際して使用した略号

Versuch: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Mit Churfürstl. Sächs. gnädigsten Privilegio. Prag und Jena:bey C.Widmann und L.M.Mauke 1789.(2.Aufl.,Jena 1795)

Beyträge I: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Jena:bey Johann Michael Mauke 1790.

Auswahl vermischter Schriften II: *Auswahl vermischter Schriften*. Zweiter Theil. Jena: Johann Michael Mauke 1797.

Beyträge-U: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Hamburg:Friedrich Perthes 1801-1803.(H.1は第一分冊)。

KA: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1900ff.

GA: *J.G.Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg.v. Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (ローマ数字は系列数、算用数字は巻数)。

Jacobi an Fichte: *J.H.Jacobi, Jacobi an Fichte*. Hamburg:Friedrich Perthes 1799. In:*Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, hrsg.v.K.Hammacher und W.Jaeschke. Bd.2,1. Hamburg 2004.

ALZ: *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Jena u. Leipzig 1785-1803.

注

1 『試論』の「序文」には「カント哲学のこれまでの運命について」という表題が付されている。

識の事実(Tatsache)」としての「意識律(der Satz des Bewußtseins)」に設定し、これを「第一根本命題」として、これから後続諸命題を導出する「根元哲学(Elementarphilosophie)」の体系を提唱した。ラインホルトはここで、自分の「表象能力」理論の「帰結」が「第一批判」に「根拠」を提供するのだと断言するにいたる²。後に(一七九六年四月)、フィヒテがC・Chr・E・シュミートの「経験的心理学」に瓜二つの批判を浴びせていることも³、両者の哲学の位相に関する同様の相違を示して興味深い。

フィヒテはさらに「意識の事実」の根底に「事行(Tathandlung)」を据え、哲学の原理のメタ理論化をもう一步押し進める(「エーネジデムス書評」)。他方、「根元哲学」の体系的形式、「根本命題-哲学(Grundsatz - philosophie)」の構想は、「学としての哲学」構想を生み出し、これが初期の「知識学」やシュリングの初期論文に決定的な影響を及ぼし、初期ドイツ観念論の体系構想を規定していくことになる。「哲学」を「学」の地位にまで高め、「学としての哲学」をうち立てることこそ哲学の課題であると、フィヒテも、シュリングも、そしてヘーゲルも口をそろえて主張するようになる。

フィヒテの『全知識学の基礎』は、その「第一部」に三つの「根本命題」を配するという体系構成を採っていたため、——詳細に検討すれば、内実はそうではないのだが⁴——多くの同時代人の眼には、「根本命題」から理論的自我と実践的自我の諸活動の「形式」と「内容」を、直線的にあるいは「演繹的に」導出する体系、つまり、すでに破産しているラインホルト流の「根元哲学」体系の焼き直しだと受けとめられた。そうした誤解を避けるべく、フィヒテは数年後には「知識学」の叙述方法を改訂する(「知識学の新叙述の試み」、「新たな方法による知識学」)が、それにもかかわらず、それ以降も「知識学」は相変わらず「根本命題-哲学」の代表とみなされていた。

さて、このようにして進行した哲学の(精確には、認識の)原理のメタ化は、不可避的に「経験の大地」からの離脱を伴っていた。「学の原理論(Wissenschafts - lehre)」としての「哲学」は、もはや「経験の可能性の制約」を問題にするのではなく、いわば、その「制約の制約」の導出を哲学の主要課題とするようになる。すなわち、カントの場合のように、認識のア・プリオリな諸形式を単に「見いだす」ことが問題なのではなく、それらを超越論的自我の根源的働き自身から「演繹」することを課題とするようになる⁵。だが、その「演繹」行程は、外見上「知」の経験的「素材、内容」

2 『寄稿集I』はこう述べている。「この著作〔『純粹理性批判』〕では根拠(Grund)としてとして使用されるものすべてが、表象能力の理論では〔…〕単なる帰結(Folge)として登場して来る」(Beyträge I, 295)。

3 フィヒテの批判はこう述べている。「知識学は、意識の直接的事実であるもので終わる」のに対して、シュミートの「体系」は「彼が直接的事実だとみなしたのから始まる」。それゆえ「知識学の尽きるところ、それはまさしくシュミート氏が彼の哲学を始めるところなのである」(GA I/3,264)。このフィヒテ-シュミート論争の詳しい経緯と評価は、拙著『書評誌に見る批判哲学-初期ドイツ観念論の展相』(見洋書房、二〇一九年)第七章第三節を参照されたい。

4 すでに「概念について」論文は、その行程が「循環的」であることをこう述べている。「根本命題が汲み尽くされている」と言えるのは、「根本命題が必然的にすべての設定された命題へと導き、またすべての設定された命題が必然的に再び根本命題へ還帰するときである」(GA I/2,130)。『全知識学の基礎』の「第一根本命題」も(少なくとも「理論的部門」では)「統制的」原理であり(vgl. ibid., 282)、したがって『基礎』の行程も本質的には「循環的」であるとみなされねばならない。

5 カントが「カテゴリー」を論理学の「判断表」のうちに「見いだした」のに対して、『全知識学の基礎』では、「あらゆるカテゴリーそれ自身が、絶対的主観としての自我〔の根源的働き〕から導出される」(GA I/2,262)。

を度外視した、自我の諸「形式」の発生の自動展開のような様相を呈する。ALZ（一七九九年八月二八日）紙上での、カントによる「知識学」無効「声明」の焦点は、この「内容」を欠いた「形式」の自己展開に絞られているのだが、実はこの点に関する問題の所在と批判は、カントの「声明」以前にドイツ観念論の発端ですでに明らかになっており、そして、その後さまざまな形を採って繰り返し論難されてきた批判の延長線上にある。その意味では、カントの「声明」による批判は、一周遅れの感が否めない。

2. 「知」の「実質的制約」の欠如批判——カントの知識学批判「声明」以前

たとえば、すでに A・W・レーベルクによる『寄稿集 I』書評（一七九一年一月）は、ラインホルトの唯一の「根本命題」は表象の諸「形式」を規定できても、その「内容」は規定できない、そのためには「根本命題」のほかに多くの経験的諸命題を必要とすると指摘していた（ALZ,1791,Nr.26,27）。また、シュミートによる『哲学知の基底について』書評（一七九二年四月）も、「根本命題」は「けして実質的な基底命題ではなく、[...]規範的な基底命題でしかありえず」、よって「学の内容自身に普遍的で不変なものという特性を付与することはできない」との異論を提出していた（ALZ,1792,Nr.92,93）。両者は同じ点を、すなわち、「根本命題」からは知の多様な内容—実質を導出できないという点をついている。ラインホルトはこれらの批判を勘案して、もう一七九二年六月にはその立場を部分的に修正、転換する。それが、D・ヘンリッヒの言う「ラインホルト I」から「ラインホルト II」への転換である⁶。

フィヒテの「知識学」に対しては、同根の、しかしもっと厳しい批判が浴びせられてきた。たとえば、ヤコービは「無神論争」を機縁にフィヒテに書き送った「公開書簡」（執筆は一七九九年三月、公刊はその秋）で、「知識学」は「理性の外部の一切のもの」を無に変える「ニヒリズム」であると断罪していた。フィヒテの「純粋な」超越論的観念論は、「客観的にそれ自体として存立しているこの実在を頭の中で廃棄し、無化する」、そして「その実在は完全に主観化され、われわれ自身の産物に変えられてしまう」（*Jacobi an Fichte*,14 u. 39）。シュミートはそれの三年ほど前に、もっと通俗的な表現で同じ趣旨の「知識学」批判を展開していた⁷。「知」の「ア・プリオリな形式」がその

「実在性のカテゴリー」は「第一根本命題」から(ibid.,261)、「否定性のカテゴリー」は「第二根本命題」から(ibid.,267)、そして「制限のカテゴリー」は「第三根本命題」から導出される(ibid.,282)。「実体」や「因果性」も、これ以降に展開される自我の複合的働きに基づけて導出される(vgl. ibid.,299,391)。

- 6 ラインホルトは一七九二年の夏には、「根元哲学」の内的編成を修正する。彼は、「根本命題」からの一方的・直線的演繹行程(これが「ラインホルト I」にあたる)を放棄し、「根本命題」からは直接導出できない「意識の諸命題」を体系内に編入して、これらと「根本命題」との相補的、相互的根拠づけの体系(「ラインホルト II」)を構想するにいたる。後者では、「根本命題」がその確実性を後続諸命題に一方的に転移するようなことはなく、「根本命題」は意識の経験的諸命題を根拠づけることを通して、その都度自らが「究極の根拠」であることを段階的、暫定的に確証していく。この詳しい経緯については、拙著『ラインホルト哲学研究序説』(明書房、二〇一五年)第六章の第三節と第五節を参照していただきたい。
- 7 フィヒテは「自己意識のうちに現われてくる認識主観の概念のなかに観念的な絶対者をこっそりと押し込み、そして意識に現われてくるものすべてをそこから導き出すために、この創案された無限態の充溢から、必要と思ったものをいつでも必要なだけ引き出してきた」(*Philosophisches Journal einer Gesellschaft*

「内容」を意のままに産出し、そのことによって「客観的実在」を主観の産物に変えてしまう——これが、当時広く行き渡っていた「知識学」理解であった。

カントの「声明」での「知識学」批判は、上述したような批判の延長線上にある。彼も同じ点を批判している。すなわち、「知識学」は「純粋な論理学」にすぎず、そうである以上「認識の質料」に達することはとうてい不可能である、そもそも「純粋な論理学から実在的な客観を拾い集める (herausklauben)」などという企てはばかげており、認識の「実質的制約」を欠いた「形式的制約は空虚である」等々 (KA XII,370)。

カントは、フィヒテの超越論的自我論が「実質」、「内容」を欠いた、思惟の「形式」の単なる自己回転にすぎないと見ている (vgl. auch KA XII,241)。それに対して、フィヒテ自身はしばしば「知識学」と「論理学」の区別を強調し、前者が後者と異なり「内容」をもつことを断固として主張している (vgl. GA I/2,138 u. 261)。フィヒテは、「知識学では内容と形式は必然的に合一されている」、一体をなしている両者から「内容」が度外視され、そこから「形式」だけを分離することによって形式「論理学」が成立するのだ (ibid.,138)、と言う。だが、その「内容」とはつまるところ超越論的自我の「働き」自身のことである。したがって、その「内容」は「認識の質料」なるものから独立であり、それに直接的に制約されない。カントからすれば、それは質料を欠いた「形式」に他ならず、よって「知識学」は思惟の「形式」の自己回転でしかない。かくして、カントとフィヒテは「知」の「内容」についてまったく異なったものを理解している。両者では、そもそも問題としている「知」の位相が異なり、したがって「経験の可能性の制約」を問う問題機制の位相がずれているからである。

3. 「客観的実在性」の二重の源泉

カントが、「知識学」は「内容」を欠いた「形式」の自己回転にすぎないと批判するとき、彼は、フィヒテ的自我論における「知」(「表象」)には彼の言う「客観的実在性」に相当するものがまったく欠けているということを批判していると言える。「認識の質料」、「実在的な客観」、「実在的制約」の欠如といった批判的言辞が、そのことを明瞭に示している。

さて、「第一批判」で⁸繰り返して強調されている「表象」の「客観的実在性」は、或る種の二重性にまわりつかれている。「客観的実在性」は一方では、「経験」から独立した知のア・プリオリな諸形式の必然的「規則」に基づいているが⁹、もう一方ではそれは、その必然的「規則」が「経験的直観」に適用される際に与えられている「感覚的な質料」に基づいている¹⁰。概念史を遡れば、前者の

Deutscher Gelehrten, III, 106)。

8 「第二批判」でも「客観的実在性」は決定的に重要な役割を担っている。カントは「純粋実践理性の客観的実在性 (KA V,15,55)」、「道徳法則の客観的実在性」(ibid.,47)、「純粋意志の客観的実在性」(ibid.,55)について語り、とくに「自由の概念」に「客観的実在性」が保証されることによって、「神」や「魂の不死」の理念も「客観的実在性」を得ることを繰り返して説いている (ibid.,4,132,136)。純粋理性がその「実践的使用」において「客観的実在性」を得るというこの主張に、真っ向から異を唱えたのが(当時カント陣営に属していた)レーベルクである。彼は、実践理性は理論理性と異なり、「感性的経験」へのいかなる通路ももっていないがゆえに、「意志」を規定できず、よって「客観的実在性」をもつことはできないと批判している (ALZ 1788,188a,188b)。このレーベルクの第二批判書評については、前掲拙著、第七章第二節を参照されたい。

9 たとえば、「このような[意識の必然的]統一は、ア・プリオリに必然的な統一とみなされねばならないの

場合「実在性」概念は、*realitas objektiva* を深源とし、後者の場合それは *realitas formalis* を深源としている¹¹。この「二重性」はカントの場合「客観的実在性」の根拠づけをめぐる「循環論」として現れてくる。たとえば、一方では、経験的「対象への関係」こそが「諸表象の結合を或る仕方では必然的にし、これらの表象を一つの規則に従わせる」のに、他方では「逆に、われわれの表象の時間関係における或る種の秩序が必然的であることによるのみ、それらの表象に客観的意義が与えられる」(B 242f.)のである。つまり、一方では認識の「実質的制約」が「形式的制約」の妥当性を保証し、他方では逆に「形式的制約」が「実質的制約」の妥当性を保証していると言える。「批判哲学」が「経験的実在論」にして「超越論的観念論」であることが、この循環を不可避なものにしている。翻って考えるに、有名な「内容を欠いた思惟は空虚であり、概念を欠いた直観は盲目である」(B 75)という定式も同根の「循環」にまわりつかれていると言えるだろう。

それに対して、フィヒテはカントの諸著作をよく読んでいたはずなのに、初期「知識学」やその関連著作で「客観的実在性」という言葉はまったく登場しない。それは偶然ではない。「第一批判」に対するメタ理論である「知識学」にとって、カント流の知の「客観的実在性」は問題になりえないからである。すでにこのことが、「知識学」の問題機制が「批判哲学」のそれと根本的に異なっていることを示している。端的に言えば、フィヒテにとって、「知」の一切の実在性は「絶対的自我」のうちのみある。「絶対的自我」の根源的働きこそが「知」の一切の「実在性」の根源である。それゆえ「実在性カテゴリーが適用されるべき他の可能なものすべてにとっては、実在性は自我からそれへと移されるのである」(GA I/2.262)。さらに「第一序論」はこうも断言している。「哲学の内容には、[……]必然的な思惟作用の実在性以外いかなる実在性も属していない。[……]この実在性だけで哲学にはまったく十分である。というのも、他の実在性はけして存在しないということは哲学から生じてくるからである」(GA I/4.207f.)。フィヒテは、カテゴリーにおいて「否定性」と対をなす「実在性」だけが問題なのであり、それは「思惟作用」の「必然性」によって産み出される。したがって、「経験の対象」と関係することによって与えられるような「客観的実在性」は「知識学」の問題機制の埒外にある。

カントの言う「認識の質料」に相当するものは、フィヒテの場合「必然性の感情」(ibid.,186f.,190,211)をとおして、というよりむしろ「必然性の感情」として「与えられる」と言うことはできる。フ

だから、超越論の対象に対する関係は、すなわち、われわれの経験的認識の客観的実在性は、超越論的な法則に基づいているのである」(A 109f.)。「経験の総合における統一の規則」の「客観的実在性は、必然的な制約である以上、いつでも経験のうちに[……]示されうる」(B 196)。「どんな経験における知覚の関係をもア・プリオリに表現している」諸概念の「客観的実在性は[……]もとより経験にかかわりなく認識されうる」(B 269)。

10 たとえば、「或る認識が客観的実在性をもつべきだとすれば、[……]その対象が何らかの仕方では与えられうるものでなければならない」(B 194)。「[客観的]実在性は、経験の質料としての感覚にのみかかわっているので、経験の助けを借りないでそういうものを具体的に思惟することは許されない」(B 270)。「悟性の概念」や「悟性の原則」は、「経験的直観に関係し」ないとすれば、「まったく客観的妥当性をもたず、諸表象と構想力の、あるいは悟性の単なる戯れにすぎなくなる」(B 298)。

11 デカルトは『省察』の「第三省察」で *realitas objektiva* と *realitas formalis* の関係を論じているが、『省察』(ちくま学芸文庫、二〇〇六年)の訳者、山田弘明による訳注を借用すれば、「表象的実在性 *realitas objektiva* とは、観念において表象されているかぎりの実在性」であり、「形相的実在性 *realitas formalis* とは、観念の実在性ではなく、ものそれ自身がつま実在性のことである」(同訳書、一八六—一八七頁)

イヒテの場合「感情」は一般に、内実をもった「表象」を可能とする自我の根源的受動態である¹²。なかでも「必然性の感情」は、この感情が自我の自由によって産み出されたもの（「自由の感情」）でなく、自我の自由の外に由来するある種の「強制」を伴った感情である。フィヒテはこの「受動性」を無視してはいない。つまり、或るものが自我に「与えられる」ことを度外視してはいない。それどころか彼は、これを欠いた哲学は「地盤を欠いた超越論的観念論に行き着く」（ibid.,234）とさえ述べ¹³、「この必然性の感情を伴う表象どこから生じるのか」（ibid.,211）と改めてと問うている。

ところが他方で、フィヒテは——これが「知識学」の特徴的真髓であるのだが——われわれが「必然性の感情」を思い浮かべるとき、「知性は、けして外部からの刻印を感じるわけではなく、〔…〕自分自身の本質が制限されているのを感じるのである」、そしてこのような立場こそが「批判的観念論ないしは超越論的観念論と呼ばれるのだ」（ibid.,200）と断言している。同じことはすでに『全知識学の基礎』でも、「自我は自我であるかぎり、根源的に自ら自身との交互作用のなかにあり、そのことによって初めて自我に対する外からの影響が可能となるのである」（GA I/2,409. vgl.auch 405）と述べられていた（強調は引用者による）。さらに「第二序論」もこう述べている。観念論哲学は「意識の直接的客観がやはり意識自身でしかないことを認めることから始まるのであり」、たしかに「客観的妥当性は存在によって言い表される」にしても、しかし「われわれにとっての存在(ein Seyn für uns)以外いかなる存在も問題になりえない」（GA I/4,211）。この意味で、フィヒテにとっては「自我の外部」は存在しない、すくなくとも、それは「哲学の問題」にはならない。それゆえ彼にとって、「認識の質料」そのもの、それが「与えられる」ことに付随する「質料」の「外部性」などは「哲学の問題」ではなく、それを受け入れることを可能にする自我の受動的-能動的「能力」こそが、それだけが問題なのである。ここに、「経験の可能性の制約」をめぐる両者の問題機制の相違が——すなわち、感覚の質料が「与えられていること」を前提にするか、その「与えられる」ことの可能性の制約をも超越論的自我のうちに求めるか——ははっきり表われている。

4. ラインホルトの「転向」を契機とした「循環論」への批判

この両問題機制の関係をどのように評価するか。或る観点からは、「批判哲学」から「より純化された超越論的観念論」への進展を、「経験の大地」からの離反による「知」の「空虚化」の進行と見ることができよう。その代表が、フリースの『ラインホルト、フィヒテ、シェリング』（一八〇三年）の立場である。これは、「批判哲学」を（当時の呼称では）「経験的心理学」の諸分野へと展開す

12 「われわれの認識は、なるほど直接に表象によって物自体と関連するのではないが、だが間接に感情によって物自体と関連しており」、「感情なしにはいかなる表象も可能ではないだろう」（GA I/2,109）。

13 興味深いことに、この箇所ではフィヒテはこう続けている。「この根源的的感情を忘れることは、地盤を欠いた超越論的観念論に行き着き、さまざまな客観の、単に感覚しうだけの述語を説明できない不十分な哲学に行き着く。ラインホルトは、バックがこの誤った途に転落したのと同じように、知識学も誤った途に転落していると邪推しているように、わたしには思われる」（GA I/4,243）。

また『基礎』の或る箇所では、フィヒテは「知識学は経験において初めて実在性を獲得する」、この「要請された事実」を無視する者にとっては、「知識学」は「何ら内容をもたず、空虚であろう」とも述べている（GA I/2,390）。ここでは「知識学の実在性」と「知の実在性」が区別されているのかもしれない。

ることで、「批判哲学」を補完しようとした陣営の典型的な見方である。「批判哲学」をこれとは反対の方向、「より純化された超越論的観念論」へと推し進めようとした潮流の典型的な「批判哲学」評価は、ラインホルトが「知識学」を支持すると「転向」を表明した『混成論文集』第二部(一七九七年)に明瞭に認められる。

その「転向」の理由は、ラインホルトがかの「二重性」に由来する「循環」に気づき、そこに——実は、カント自身が切り開いた——「超越論的思惟」の不徹底を見抜いたことにある。ラインホルトはそこで、次のように述べている。「私は、意識の可能性の客観的制約を(カント風に言えば、経験の可能性の実質的制約を)、外的感覚のうちに与えられたものと想定してきた」。その際「私は意識の外的根拠をヌーメノンとみなし、物自体とは区別してきたのだが」、「その外的根拠は[結局のところ]あの忌むしい物自体に帰される」のだから、そんな小細工によっては「私の体系のうちにあった矛盾」——つまり、結局は「意識の外部に、不可避免的に物自体を——しかも意識の客観として——前提にしていた」という矛盾——は解消されなかった。それゆえ、つまるところ「私の根元哲学は、超越論的なものの可能性のために経験的なものを前提にし、そして、経験的なものの可能性のために超越論的なものを前提にする」という「循環」に陥っていたのであり、この「循環」から脱出するには、「超越的なものの領域への死の跳躍を敢行するほかない」ことを、「私は悟った」のである。「[カントの]批判も、[私の表象能力]理論も試みることがなかった」、「経験的なもの自身を前提にすることからまったく独立に、哲学の内容を演繹すること」を「知識学」は企て、それに成功したのである(*Auswahl vermischter Schriften II*, viiif.)。

たしかに彼がここで回顧しているように、「外的」事物—「物自体」の存在についての『試論』の立場は、曖昧で中途半端であった。その原因は、「表象」の「内的制約」と定義されている「形式」と「素材」のうち、「素材」概念の理解の曖昧さにあった。ラインホルトは当時、「素材」が「外から与えられるもの」であることを根拠に、「主観的素材」と区別される「客観的素材」なる概念をもち出し、「この客観的素材が[……] われわれの外に事物が存在しているというわれわれの確信の唯一可能な根拠を含んでいる」(*Versuch*, §27, 295. vgl. auch §29, 299)と主張していた。彼が「客観的素材」という語で言わんとしているのは、「形式」のうちに取り入れられる(「主観的」になる)「以前の」素材のことである。それに対して「主観的素材」はすでに「形式」と関係づけられている「素材」である。だが、彼の「表象能力理論」の原則に照らし合わせれば、「形式化」される＝「表象される」＝「意識される」以前の「素材」の存在を素朴に想定することは、まったく不合理なことである。それゆえ、この不合理は、彼の「弟子」であるI・C・ディーツによって厳しく批判された。ディーツは正當にも、「客観的素材」など存在しない、存在する「素材」はつねにすでに「主観的」であると反論している¹⁴。かくして、『試論』はまだ「経験的実在論」という「へその緒」を断ち切れていなかったである。

同じ理由から、「物自体」理解にも同様の中途半端さが残っていた。「表象能力理論」に照らし合わせれば、「物自体」は「表象の形式」の埒外にあるのだから、「思惟される」ことはおろか、「表象される」ことさえ不可能なはずである。にもかかわらず『試論』はこう述べている。「表象可能な対象が否認されえないのと同じように、物自体は否認されえない」(*ibid.*, §17, 248)。「物自体」は「素材」

14 Vgl. Dieter Henrich (hrsg.), *Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantischen Schriften, Wissensgrundubg in der Glaubenskreis Tübingen-Jena*(1791-1792), Stuttgart 1997, 23.

の「外的根拠」ないし「原因」として是認されるのである。この窮地から脱するために、ラインホルトは「物自体は、表象しえない或るものの概念としてのみ、表象しうるのだ」(ibid.,249)と語らざるをえなくなっている。その「概念」が「ヌーメノン」にほかならない。たしかに彼は、繰り返し「物自体」と「ヌーメノン」の区別を強調している。だが、それにもかかわらず——先の「自己批判」文章が告白しているように——「ヌーメノン」は、語りえない「物自体」の代替物として偽装的に使われていたのである。

ドイツ観念論史上有名な、「根元哲学」から「知識学」へのラインホルトの「転向」は、上述したように、「経験の可能性の実質的制約」を「意識の外部に」想定し、それを前提にしていたことへの「自己批判」によって引き起こされたのである¹⁵。興味深いことに、この転向を公表した著作『混成論文選集 II』所収の論文でラインホルトは、(カントの最も忠実な弟子のひとりともみなされていた)J・S・ベックもまたカントによる「意識の外的根拠」の取り扱いに疑念を感じ、『唯一可能な立脚点』¹⁶でこの「外的根拠」の抹消を図ったのだが、しかし誤ったやり方でそうしているのだと論評している。ベックは「意識律」にも反対し、より徹底した意識内在主義の立場から、表象の形式のみならずその素材をも産出する主体の根源的作用として「根源的な表象作用(das ursprüngliche Vorstellen)」を提唱した。ラインホルトの解釈するところ、ベックも「純粹理性批判や表象能力理論が、時間、空間およびカテゴリーの客観的実在性を経験的なものに依存させてきたことに抵抗感を抱いた」(ibid.,319f.)のであり、それゆえ「事実としての外的感覚」を前提とせずに表象作用を説明する方法を探究し、それを「根源的な表象作用」に求めたのである。しかし、ベックにとって「重荷となっていた経験的なものを」彼は不当な仕方でも抹消しようとした。すなわち、彼は「外的感覚や時間や空間」をも「カテゴリーのなかに押し込んでしまい」、「これらをひとまとめにして、根源的な表象作用」と呼んだにすぎない(ibid.,320f.)¹⁷。かくして、「感性」(感覺的質料の受容能力)と「悟性」(質料の整序・統一化能力)の区別は抹消されてしまう。かくして、ラインホルトのこの解釈の成否はとにかく、ベックの「唯一可能な立脚点」の提唱の根底にあったのも、「意識の外的根拠」としての「外的感覚」を認識能力全般のうちにもどう位置づけるかという問題であったのである。

ラインホルトはこの時期、「知識学」を支持する立場から、一連の「知識学」関連著作の連続的書評をALZに公表しているが、カントのかの「声明」での「知識学」理解は、実はこの書評(ALZ 1798,Nr.5-9. 一七九八年一月四～八日付)に基づいている¹⁸。カントはおそらく「知識学」関連著作

15 詳しくは、前掲拙著『ラインホルト哲学研究序説』第九章第四節を参照されたい。

16 ベックは、カント自身からお墨付きを得ていた、批判哲学の『解題付き摘要』の第三巻目を『批判哲学判定のための唯一可能な立脚点』という表題で一七九六年に公刊した。彼自身はこの著作の立場を批判哲学に忠実なものと考えていたが、ケーニヒスベルクの説教師シュルツがそれを批判哲学の根本を掘り崩すものだと批判したことで、カント陣営内部でこの著作の評価をめぐって軋轢が生じた。そのいきさつの一端は、カントに対するベックの長い弁明の書簡(KA XII,162-171, 173-176. 邦訳『カント全集 22 書簡II』三〇七—三一九頁、三二一—三二六頁)に窺い知れる。また、ベック自身の意に反して、フィヒテは「第一序論」で、この著作を自分の「知識学」を理解するための「最高の予習として推奨」している(GA I/4,203)。

17 注(13)に挙げた、(フィヒテが「認識の実在性」の根拠づけ問題に関して述べている)ベックについてのラインホルトの評価とは、このような評価を指している。

18 アカデミー版カント全集の「書簡への注」は、この書評の著者を「おそらくエアハルト」だと推定している(KA XIII,481)。だがこの推定は、エアハルトが当時計画していた『哲学雑誌』誌上での『自然法の基礎』書

を(少なくとも、まともには)読んでおらず¹⁹、この書評に基づいて「知識学」を理解している。だから当然、カントの目には「書評子は相当なひいき目で書いている」(KA XII,241)と映るのである。だが、ラインホルト自身はこの三年後にはフィヒテと決別し、今度は「理性的実在論(der rationale Realismus)」の立場から、「認識の実在性」の実在論的根拠づけに関するカント理論の不十分さを、そして、フィヒテ-シェリング流の純化した「超越論的観念論」の致命的欠陥を激しく批判するようになる。一七九七年と一八〇一年の間に、「認識の実在性」の根拠づけ問題に関するラインホルトの立場は正反対のものになっているのである。

5. 実在論的立場からの「実質的制約」の欠如批判

ラインホルトのこの批判に言及する前に、もう一つ興味深い事実を紹介しておく必要がある。カントの「知識学」無効「声明」公表から一年ほど後、シェリングとフィヒテの立場の相違が顕在化してくると、今度はシェリングがフィヒテに向けて、「知識学」は実質・実在性を欠いた「論理学」のようなものだと批判を浴びせるようになるのである(vgl. GA III/4,363)。シェリングのフィヒテ宛書簡(一八〇〇年一月一九日付)に曰く、「純粋な知識学」は「観念論の形式的証明」にすぎず、「まったく論理学のように働いているだけであり、およそ実在性とは何のかかわりももっていない」。「知識学」には「観念論の実質的証明」が欠けている(ibid.)。当時、「自然哲学」と「超越論的観念論」とを、哲学の二つの「基礎学」として構想しつつあったシェリングにとって、「観念論の実質的証明」は「自然哲学」によって担われるべきであり、「観念論の形式的証明」である「知識学」はこれを欠いているのである。かくして、カントが「経験的実在論」の立場からフィヒテ的知の「実質的制約」の欠如を批判しているのに対し、シェリングはこのとき「知識学」では根拠づけられない「自然」の実在性を主張する立場から、同じ点を批判している。

さて、ラインホルトは「無神論論争」(一七九九年春)を契機に、フィヒテの観念論的な問題機制に批判の目を向けるようになる。この「論争」でヤコービに与した彼は、(後に公刊されることになる)『フィヒテ宛の書状』²⁰でこう述べる。「哲学的知は[...] 実的な実在態(reelle Realität)と結びつけられうるのであり」、「この実的な実在態を欠けば、哲学的知は虚構にとどまる」(GA III/3,307f.)。もちろん、この「実的な実在態」は「知」のカントの言う「客観的実在性」のことではない。それは一切の実在的なものの根拠としての根源的実在、つまりヤコービの言う「神」のことである。それゆえ、これは「知」の対象ではなく、「信」の対象にすぎない。とはいえ、それは「客観的実在性」の源泉であるはずである。こうして、ラインホルトは実在論に接近していく。そして、一八〇〇年の晩秋には、バルディリの「論理的実在論」の評価をめぐって彼はフィヒテと決定的に

評とALZ書評を混同している結果生じた誤認であり、書評の著者はラインホルトである。邦訳『カント全集 22 書簡II』の「訳注・校訂注」(四九二頁)もアカデミー版の誤りをそのまま踏襲している。

19 カントは一七九八年四月五日付のティーフトルンク宛ての書簡で、フィヒテから寄贈された「知識学」をまだ通読しておらず、ALZ紙上での書評で「初めてその内容について知った」と告白している(KA XII,241)。ALZでの「知識学」批判「声明」はこれから一年以上も後のことだが、その間にカントが「知識学」をまともに読んだ形跡はない。

20 その内容は、拙著『ラインホルト哲学研究序説』第十章第二節、第三節参照されたい。

袂を分かつことになる。

その後一八〇一年から〇三年まで、ラインホルトは『一九世紀初頭の哲学の状態を簡便に概観するための寄稿集』(以下『概観-寄稿集』)という表題の雑誌(合計六分冊)を編集、公刊し、「理性的実在論」と自ら称した立場から精力的な論陣を張っている。この時期彼は、「哲学の第一課題」は「認識の実在性」の「実在論的」究明にあることを繰り返し強調している。ここでもまた「認識の実在性」の解明が最重要の課題なのである。彼によれば、「認識の実在性」が確認されるには、認識されるもの、認識の対象が(それ自体としては認識不可能な)「根源的に真なるもの(das Urwahre)」と連関づけられなければならない。この「根源的に真なるもの」とは、ヤコービの言う「真なるもの」、つまり一切の実在性の「絶対的根拠」、「根源的根拠」としての「神」のことである。かくして、その「実在論的」究明の要点は、「真なるもの(das Wahre)が根源的に真なるもの¹介して(durch)認識され、かつ「根源的に真なるものが真なるものに²即して(an)認識されるような知」(Beyträge-U, H.1,72)の成立を証示することになる。ヤコービの場合とは違って、ここでは「根源的に真なるもの」はもはや「信」の対象として「予感」されるだけではなく、「認識」のプロセスのうちに引き入れられている。よって、そのような両者の媒介的「知」の証示は「認識の実在性を、知のうちで、かつ知によって真に実証するのである」(ibid.,89)。その認識のプロセスを具体的に展開すべく、ラインホルトは「真なるもの」と「根源的に真なるもの」の往還運動を根拠づける「現象学」の呈示を試みている²¹。この「現象学」によれば、われわれが「真なるもの」に即して「根源的に真なるもの」の「顕現」を捉えることによって、「真なるもの」のわれわれの認識は「実在性」を得ることが可能になる。

それと同時に、ラインホルトはこの『概観-寄稿集』のいくつかの分冊でカントによる認識の「実在性」の根拠づけ理論、およびフィヒテの「純粋な超越論的観念論」による「認識の実在性」の根拠づけを批判している。カント批判はこう展開される。カントの場合、「実在的認識の実在性は相対的であるにすぎない。すなわち、その実在性の本質は、主観それ自体に基づけられた概念および直観の諸形式(経験の形式的制約)と諸感覚(経験の実質的制約)との相互関係でしかなく、したがって実在性は絶対的なものにはまったく帰されえない。かくして、認識は[...]経験的に実在的であり、超越論的に観念的でしかありえないのである」(ibid.,79)。ラインホルトはここで、以前の「循環」論批判を——ただし、「実在性」理解に関するかつての立場とは正反対の立場から——繰り返していると言えよう。

では、フィヒテに対する批判はどうか。すでに触れたように、フィヒテは「知」の「実在性」の根拠にあたるものを、自我の受動性の産物たる「感情」に、とくに「必然性の感情」、「感じとられた必然性」に求めている。ラインホルトによれば、この場合フィヒテは、それ自体は「純然たる観念性」である「純粋な自我」の「自由と無制限性」を「観念性」に割り振り、そしてその「必然性と被制限性」を「実在性」に割り振っているにすぎない。それゆえ「純粋な自我」は「無制限であるかぎり」で純然たる観念性をもち、制限されるものであるかぎりでのみ、実在性をもつにすぎない(ibid.,85)。しかし、そのような「実在性」はあくまで「主観的な実在性」にすぎず、「客観的な実在性」ではない。「理性的実在論」者ラインホルトからすれば、カントは「内」(経験の形式的制約)と「外」(その実質的制約)との相互依存関係-循環によって、「知」の「客観的な実在性」を根拠づけようとしたとすれ

21 詳細は、前掲拙著第十二章第一節、第三節を参照されたい。

ば、フィヒテはその「相互作用—循環」を「純粋な自我」の「内」に移しているにすぎない。これは、いわば「純粋な自我」の<「内」における、「内」と「外」>の相互作用—循環にすぎない。それゆえ、両者ともににおいて、「客観的実在性」の根拠づけは絶対的でなく、「循環的である」という意味で「相対的」にすぎないのである。

6. 小括

さて、われわれはカントの知識学批判「声明」を機縁に、「客観的実在性」という特定の概念を指標に、「批判哲学」から「初期観念論」への展開過程を眺めてきたが、以上に略述してきた議論の経緯を踏まえるならば、「客観的実在性」問題をめぐっても、「批判哲学」と「初期観念論」の関係は単純に「深化」とか「退歩」とかいう語で片付けるわけにはいかないであろう。この問題をめぐる事態は単純ではなく、すでに述べたように複合的、交差的である。すなわち、より純粋な「超越論哲学」に対してカント陣営の側から「客観的実在性」の欠如という批判が起こった(レーバルクやシュミートのラインホルト批判、カントのフィヒテ批判)だけではなく、純化した超越論哲学陣営の内部でも似たような批判(シェリングのフィヒテ批判)が起こっていた。これに対して、逆の観点から、すなわち意識内在主義の徹底という観点から、「客観的実在性」の源泉たる「感覚の質料」の外在性に対する批判(一七九六年のベックの「実質上の」カント批判、一七九七年のラインホルトのカント批判)が起こっていた。さらに、これら両者とも立場を異にする「理性的実在論」の立場からは、カントとフィヒテの「客観的実在性」の根拠づけが結局「実在性」の根源への連関を欠いているがゆえに、「相対的」根拠づけにとどまらざるをえないという批判が浴びせられていた。

このように「知」ないし「認識」の「(客観的)実在性」をいかにして確保するかという問題そのものにおいては「連続性」を認めうるのに反して、その解決策はまったく「不連続」、いや敵対的でさえある。

「知」ないし「認識」の「(客観的)実在性」という概念のもとに何を理解するか、その相違に応じて、この概念の根拠、源泉をどこに求めるかの相違が生じてくる。誤解を恐れず敢えて単純化すれば、その根拠をヤコービは *realitas formalis* としての「神」に求め、フィヒテは *realitas objectiva* としての純粋な思惟の必然的規則に求め、カントは両者の媒介的循環に求めた。この相違の根底には、そもそも「経験の可能性の制約」をめぐる問題機制、問題の立て方自身の相違がある。そして、その問題機制の変容をひき起こす動因は、「批判哲学」の方法自身のうちに——経験的認識を可能とするア・プリオリな認識の認識としての「超越論的」認識という着想のうちに——すでに含まれていた。この問題機制それ自身の変容と相違を無視して、特定の概念や視点だけを指標にして、或る哲学の型から別の哲学の型への変化を「深化」だとか「退歩」だとか断じるのは不毛なことであろう。「カントからフィヒテへ」、あるいは「フィヒテからシェリングへ」といった安直な標語にもときとして潜んでいる、そのような短絡的断定によって「見えてくるもの」よりも、「見えなくなるもの」のほうが大きくなるであろう。

批判と体系

——カント哲学と初期ドイツ観念論——

内田 浩明

ドイツ観念論とは、狭義にはフィヒテ・シェリング・ヘーゲルの三人(の哲学)を指す。ドイツ観念論に通底する根本的思潮としては、「予備学」としてのカントの「批判哲学」の「体系化」¹、あるいは、その「メタ理論化」²にあると言ってよい。

カント哲学に対する批判的検討なくしてはフィヒテの初期「知識学」が成立しえなかったのと同様に、フィヒテ哲学の批判的受容なしにはとりわけ1800年以降のシェリング哲学や、一時期共同戦線を張っていたシェリングへの批判なくしてはヘーゲル独自の哲学も生まれなかったであろう。その意味では、かつて R. クローナーが『ドイツ観念論の展開』で直線的・発展的に論じたのとは異なり、ドイツ観念論の思想展開の実情はより複雑であるうえ相互影響的である。同様に、冒頭の狭義のドイツ観念論との間には、ヤコービやラインホルト、G.E. シュルツェの『エーネジデムス』等の思想が存しており、それらへの批判や超克のもとに広義におけるドイツ観念論が成立することもまた確かである。

本稿の前半では、『カント哲学についての書簡』（著作としては I 1790、II 1792）によってカント哲学の普及に貢献したラインホルトの著作から、カント批判への論調を強める『哲学者たちの従来の誤解を是正するための寄稿集 第一巻』（1790）（以下、『寄稿集 I』）と『哲学知の基底について』（1791）（以下、『基底』）を中心とした「根元哲学(Elementarphilosophie)」への展開と、カント・ラインホルトの双方を標的にしているシュルツェの『エーネジデムス』の要点をまずは彫琢する。そのうえで、カントが『書簡』や『オプス・ポストゥムム』（以下、『遺稿』）においてどのような反応や叙述を残しているのかを確認したい。

後半では、カントが構築したのは、あくまで「予備学」としての「批判」にすぎず、「超越論哲学」の「体系」ではないとする、哲学全体の「体系化」の問題について論究する。特に、そのシンボルと

- 1 ちなみに、きわめてオーソドックスなかたちでイエシュケとアルントは、カント以降のラインホルトからシュルツェを経てフィヒテへと至るまでの一連の流れを「『理性批判』から『理性の体系』へ」という観点から叙述している。ラインホルトの目論見も「根本命題」から全哲学の導出を企図したかぎりでは、まさに「理性の体系」の構築にあったと言えよう(vgl. Jaeschke, Walter / Arndt, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, München 2012, S. 38-58.)。
- 2 田端信廣『書評誌に見る批判哲学——初期ドイツ観念論の展相』、晃洋書房、2019、111-112頁を特に参照。田端氏の著作は、今日、「ドイツ観念論」と言われる18世紀末から19世紀中葉にかけての一連の思潮を書評誌、なかでも『一般文芸新聞』を中心に究明するものである。当該書は、言わば、当時の哲学の「生成の現場」に立ち返り、それを具に検証するものであり、ドイツでも類書を見ない卓越した研究書である。
- 3 Zeitungが現在の一般家庭用のnewspaperとは異なることから、「新報」や「報知」等の訳語も考えたが、ALZが日刊紙であり、他の学術誌と同様に慣例的な定訳があるため、本稿ではELZも『新聞』と訳出した。

も言える『エアランゲン文芸新聞』³における J.G. ブーレの『超越論哲学の構想』に端を発する、「超越論哲学の創始者は誰か」に関連する「フィヒテの知識学についての声明」の内容を瞥見する。それによって新たに台頭してきた勢力に対して、老齢のカントがどのように応答したのかを考察したい。

1 カント、ラインホルト、『エーネジデムス』

1-1 ラインホルトによるカント哲学の普及とカント批判

周知のように、『純粹理性批判』(以下、『第一批判』) 公刊後の数年は、カント自身の期待に反して、哲学界からは肯定的評価はほとんど得られない状態に留まっていた。例えば、『第一批判』公刊に際して、カント自らが献本した、数少ないうちの一人であるメンデルスゾーンが、『第一批判』を「健康のバロメーター」(vgl. AA X 308)と揶揄したことは有名である。また、『第一批判』初の本格的書評として知られるフェーダー＝ガルヴェによる、いわゆる「ゲッティンゲン書評」(1782)も「超越論的と超越的」を混同したために、カントの「超越論的観念論」を悪名高かったパークリの観念論と同一視する有様であった。

このような厳しい状況に置かれていたカント哲学の普及の最大の功労者のうちの一人がラインホルトであったことは間違いないだろう⁴。実際、1787年12月末のラインホルト宛書簡においてカントは「あなたの理念は私の理念と正確に一致している」と述べたうえで、カント哲学を理解しやすいものにしてくれた「功績」に対してラインホルトに謝意を表明している(vgl. AA X 513)。しかし、その一方で1791年のベック宛書簡においては、「ラインホルト氏の表象能力の理論は不明瞭な抽象へとひどく後退していて、述べられていることを事例で示すことができなくなっている」という「難点」を指摘し、ラインホルトの理論が「広汎な、あるいは持続的な影響力を持つことは不可能」とカントは苦言も呈している(vgl. AA XI 304)。この論点は、後述のシュルツェのラインホルト批判にも通じるが、少なくともカント哲学の普及の立役者の一人であるラインホルトに対してカントは直接、非難できなかつたようである⁵。

他方、ラインホルトは徐々にカント哲学を批判することになる。例えば、「カントも本来の哲学の体系(Lehrgebäude)を完成しなかつた。彼は一度もその根柢を置かなかつた」、あるいは「従来のすべての哲学——カント哲学でさえも、それが学と見なされる場合には例外ではない——が欠いているのは基底にほかならない」(RGS IV 15)とされる。そのうえで、ラインホルトはこの欠点を補うべく「理論哲学と実践哲学すべてに共通する基底に資する」自らの学を「一般根元哲学」と称するようになる(vgl. RGS IV 47)。

このように、ラインホルトは、「理論哲学と実践哲学に共通する基底」という観点からカント哲

4 もとより田端氏の著作にあるように、シュッツがカント哲学の普及に心血を注いだALZをはじめとして、その他の学術雑誌が当時の哲学・思想界の論争の主戦場の一つであり、それらが果たした役割が極めて大きいことを決して忘れてはならない。

5 ちなみに、カント哲学への批判的傾向を強める『基底』公刊以降の1791年9月にもカントは「私の小さな試みをあなたが明らかにされ、強化しそして広げられた実績に対してもとより私は感謝せねばなりません」とラインホルトに感謝の言葉を述べ、直接、批判をしてはいない(vgl. AA XI 287)。

学の抜本的修正を試みようとするわけであるが、その背景には、カントの次のような文言が明らかに関係している。「私は、純粹実践理性の批判に対して、もしその批判が完成されるべきならば、思弁的理性と実践的理性の統一が一つの共通の(gemeinschaftlich)原理において同時に示されることができなければならないことを要求する。なぜなら、結局は同一の理性(eine und dieselbe Vernunft)が存在しうるにすぎないのであって、理性は単に適用の上で異なっているだけにちがいないからである[傍点引用者]」(AA IV 391)。当該の『実践理性批判』でも、「(理論的ならび実践的)純粹理性能力の統一」に取り組み、「己の認識を完全な体系的統一」にまでもたすことは「人間理性の避けることのできない要求」である(AA V 90f.)と理性の統一の必要性が強調されている⁶。

上記のカント自身の言に由来する、唯一・共通の原理による全哲学の体系的導出という問題意識は、ラインホルト以降、しばらく「根本命題」を巡る議論として展開されることになる。ラインホルトによれば「根本命題とは、それを通じて様々な他の命題が規定される」命題(vgl. Beiträge I 82)であり、なかでも「第一の根本命題は、その明証性を既にそれ自身でもって、それが基礎づけるべきところの学のうちへもたらさなければならない[強調引用者]」(Beiträge I 86)、それゆえ、ラインホルトは根本命題についてそれが「証明不可能」であることを強調している(vgl. ibid.) (その意味ではカントの「原則(Grundsatz)」とは意を異にする)。この根本命題からの全哲学の導出という論点は、まさに「予備学と体系」という問題と、とりわけフィヒテ初期「知識学」における「論理学と知識学」にも関係することになるが、それはともかくラインホルトは「根本命題」をさらに「意識の命題(いわゆる「意識律」) (Satz des Bewußtsein)」として定式化する。すなわち、「意識において表象は主観によって、主観と客観から区別され、かつ両者に関係づけられる」(Beiträge I 113)と定式化される⁷。

その「意識律」は我々の意識のうちで生じている「事実」(意識の事実)の直接的表現であり、しかも主観、客観、表象より根源的であるとされる⁸。ラインホルトがそのように考えたのも「意識」に先立って表象、客観、主観という如何なる概念も存在しない。これらの概念は根源的に意識によってのみ可能である。表象、客観、主観は、この意識においてそして意識によってはじめて互いに区別され、互いに関係づけられる」(ibid.)からである。「意識律」によって意識の各構成要素の関係性が「区別と関係づけ」というかたちで「事実」として十全に説明できると確信するラインホル

6 『第一批判』の「超越論的方法論」でも「ところで人間理性の立法(哲学)は、二つの対象、すなわち自由と自然を持っており、それゆえ、自然法則並びに道徳法則を含んでいるが、はじめは二つの特殊な(besonder)哲学体系において、しかし最後には唯一の(einzig)哲学体系において含んでいるのである[傍点引用者]」(A840/B868)。さらには『プロレゴメナ』でも「形而上学における理性の思弁的使用」と「道徳における実践的使用」とを必然的に統一する必要性(vgl. AA IV 363f.)が強調されている。こうした同一の理性を最終的に体系的統一にもたす共通原理が何であるかをカントが明示しなかったからこそ、後の初期ドイツ観念論の思想展開があったとも言えよう。

7 表象を前面に出した表現としては、「表象は、意識において表象されるものと表象するものから区別され、かつ両者に関係づけられる」(Beiträge I 99)が挙げられる。

8 「この命題[=意識律]がここで直接的に表現しているのは、意識において生じている事実(Tatsache)にはほかならない。これに対して[意識律は]表象、客観、主観という概念を間接的に、すなわち、それらがかの事実によって規定されるかぎりにおいて表現するにすぎない」(Beiträge I 113)とラインホルトは述べている。

トは、さらに「体系」という観点から次のように述べるに至る。「意識は、そのうえに表象能力の理論が構築される本来の究極の根拠であり、基底である。私が普遍的に通用するとみなした事実(Faktum)として想定される、客観と主観に対する表象の区別と関係づけこそが私の体系の基盤(Basis)である」(Beiträge I 194)。このようにラインホルトが「根元哲学」において表象理論を展開する際、その体系の中心に基盤として据えるのが、「主観と客観」と表象における両者の「区別と関係づけ」を「事実」として表現した「意識律」にはかならない。

ところが、ラインホルトの「根元哲学」の基底たる「意識律」はシュルツェによって徹底的に批判されることになる。そこで、『エーネジデムス』に議論を移そう。

1-2 『エーネジデムス』におけるカント・ラインホルト批判

『エーネジデムス、あるいはイェーナのラインホルト教授によって提供された根元哲学の基底について：並びに理性批判の越権に対する懐疑論の擁護』は1792年に匿名で公刊された。著者がシュルツェであることが伏せられていたため、当時は『エーネジデムス』と呼ばれるのが通例であった。

『エーネジデムス』の全体の主題は、懐疑論の立場からラインホルトとカントを批判することにある。ただし、シュルツェはラインホルトとある種の認識を共有していた。それは、哲学全体の確固たる土台・基底が構築されていないという主張である。例えば、『エーネジデムス』には次のような叙述がある。「これまで哲学にはなお自余一切の命題の確実性を直接的であれ間接的であれ基礎づける普遍的に通用する最上の根本命題(ein oberster allgemeingeltende Grundsatz)が欠けていたこと、哲学はそうした根本命題を発見し提示した後にはじめて一つの学という名誉(Würde)を要求することができること、これらの点で私[エーネジデムス=シュルツェ]は根元哲学の著者と完全に同じ意見である」(Aenesidemus 48)。このように、シュルツェも「哲学」全体を基礎づける「根本命題」の欠如という点では少なくともラインホルトに賛同しており、そのうえで、次のように述べている。「さて、私[エーネジデムス=シュルツェ]の見解では、懐疑論とは次の主張にほかならない。哲学においては物自体とその諸性質の存在と非存在についても、そして人間の認識力の限界についてもまた、争いえない確実かつ普遍妥当的な諸原則によって何も片がつけられていない、という主張である」(Aenesidemus 26)。あるいは、ラインホルトの「表象能力の根源的概念」に対する所見(Bemerkung)においても「しかし、懐疑論者の確信するところでは、直観・概念・理念および人間のうちにあるすべての表象と認識とは異なっており、しかもそれらを生み出したところの真の客観的な根拠がそもそも存在するのかどうかということは、哲学ならびにその諸原理の現在の状況ではいまなお全く疑問(problematisch)である」(Aenesidemus 79)と批判している。

9 ラインホルトはカントも用いている「普遍妥当的(allgemeingültig)」とは別に「普遍的に通用する[=普遍通用的](allgemeingeltend)」という独自の用語を使用する。ラインホルトは、単に普遍的な原理・原則が個別事象に適用される「普遍妥当的」とそうした原理・原則が万人に真に理解され受け入れられる「普遍通用的」とを区別し、『カント哲学についての書簡』以降、後者の重要性を指摘している。両者の区別については『新理論』第一巻第一節を特に参照(RGS I 42)。また、これらの解説としては、Bondeli, Martin, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*, Frankfurt am Main 1995, S. 102、および田端前掲書、第四章、第三節113頁を参照。

「物自体」や「人間の認識力の限界」とあるように、とりわけ前者の引用ではカント哲学を念頭に、「根源的表象能力」に対する「所見」ということで、後者の引用ではラインホルトの「根元哲学」を視野に入れながら、シュルツェは懐疑論の立場からカント・ラインホルトの双方を論難するわけだが、カントに対する批判は「ヒュームの懐疑論は本当に(wirklich)理性批判によって論駁されたのか」(Aenesidemus 98ff.)と題された箇所では集中的に行われている。

私見によれば、当該箇所でのシュルツェのカント批判は、①「必然的な[ア・プリアリナ]総合判断の心性(Gemüt)からの導出」、②「(現実性や原因と結果の)カテゴリーの適用」、そして③「思惟から存在への推論(Schluss vom Denken auf das Sein)」¹⁰の3つが中核をなす。紙幅の都合上¹¹、ここでは①と③について簡潔に述べる。

①は、「心性」を主観としての「物自体、あるいは可想体もしくは超越論的理念」(Aenesidemus 113)と解するシュルツェにとっては、認識不可能なはずである超越論的統覚・主観からア・プリアリナ総合判断を導出することは不可能であるとされる¹²。また、③について言えば、ア・プリアリナ総合判断の思考や表象の「可能性」からその「現実性」、あるいは我々の内にある表象や思考からその外部に存在するものの客観的・実在的な性質への推論を行っており、まさにそうした表象や思考からその外に存在する対象の客観的・実在的な性質へと推論することの妥当性こそヒュームが疑い詭弁だと称したものとされる¹³。

カントへの批判については賛否両論あるが¹⁴、『エーネジデムス』でより多くの紙幅が割かれ、

10 この表現は、現在編纂中の『ラインホルト全集』の編集責任者であるボンデリによるものだが(vgl. Bondelli, Martin, *Apperzeption und Erfahrung: Kants transzendente Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik*, Basel 2006, S. 257.)、シュルツェはカントの「理性批判」とラインホルトの「根元哲学」の観念論的性格を批判する文脈で「思惟されるものから現実的で実在的な存在への推論(Schluss von dem Gedachtwirdensein auf das wirkliche und reale Sein)」(Aenesidemus 273)という表現をしている。

11 詳しくは、拙論『『エーネジデムス』とカント——『オプス・ポストゥムム』を視野に入れ』、大阪工業大学紀要、第61巻2号、2017年、13-25頁所収を参照。なお、本稿の前半は上記拙論を加筆修正したものである。

12 「理性批判が我々の内に必然的な総合判断が存在することを物自体としての心性から導出したとするならば、理性批判はその固有の諸原則に信頼を置くことはできないだろう」(Aenesidemus 114)。

13 「要するに、理性批判は、そこから、我々が必然的な総合判断を心性から導出するより他には我々には我々の認識における必然的な総合判断の可能性を表象したり考えたりできないがゆえに、この判断は現実にも実際にも(auch wirklich und realiter)心性に起因するにちがいないことを証明する。したがって理性批判は我々の内にある表象や思考の性質から我々の表象の外部に存在するものの客観的で実在的な性質へと推論しているのである。すなわち、あるものは実際にかくかくしかじかの性質であるにちがいない、なぜなら、そのあるものはそれ以外には考えられないからである、と理性批判は証明しているのである。まさにこの推論こそヒュームがその妥当性を疑った当のものであり、我々の表象やその徴表が客観やその徴表にどの程度一致するのか、そして我々の思考の内に存在するものが我々の思考の外のあるものにどの程度関係しているのかということの規定することができるようないかなる原理も我々は知らないという理由から彼が詭弁(Sophistikation)と明言した当のものである」(Aenesidemus 104)。

14 例えば、バイザーはこうしたシュルツェのカント哲学への批判(とりわけ「物自体」への批判)を必ずしも評価していない(Beiser, Frederick C., *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1987, Chap 9)。

一方、フィヒテは「エーネジデムス書評」公刊前年の1793年12月のシュテファニー宛書簡において『エーネジデムス』によって「ラインホルトは私のもとで崩れ去り、カントは私にとって疑わしくなり、

哲学の体系化・メタ理論化という意味でも重要なラインホルト批判の論点を瞥見しよう。『エーネジデムス』における「意識律」¹⁵ないし「根元哲学」批判は以下の3点¹⁶である。

1. 意識律は「いかなる観点からも他の命題に支配されることのない、端的にいかなる他の命題によっても規定されることのない絶対的な第一の根本命題などではない」(vgl. Aenesidemus 52)。
2. 意識律は「それ自身によって汎通的に規定された命題」ではない(vgl. Aenesidemus 54)。
3. 意識律は「普遍に通用する命題でもないし、特定の経験やある種の推論(Raisonnement)に結びつけられていないような事実を表現するものでもない」(vgl. Aenesidemus 58)。

1. に関してシュルツェは、「意識律」が「主語と述語」との「結合」を含む「命題」であるかぎり、「その形式に関して」「矛盾の原理[=矛盾律]に依存している」ことを特に批判している(vgl. Aenesidemus 52f.)。2. については意識律に含まれる「主観、客観、表象」の「区別(Unterscheiden)と関係づけ(Beziehen)」という言葉の使用法がきわめて曖昧で一義的ではないがゆえに、意識律は汎通的に規定されているどころか、様々な解釈を許容するほど無規定であるとされる(vgl. Aenesidemus 54ff.)。3. に関しては、2. と同じく意識律が多様な解釈を許容することを指摘し(vgl. Aenesidemus 59)、そのうえで、意識律がラインホルトの言うような「事実」ではない理由として、意識律のうちに含まれる「主観、客観、表象」や「表象が主観と客観に関係づけられる」ということが意識に出現していないことが現実にあることを挙げている。例えば、私が「私の外部に現実存在しているとされる対象を直観する」とときには「私の自我やそのうちに現前している表象とは異なった客観の知覚を欠いている」というような例などを挙げながら、直観においては「表象が関係づけられるという客観から表象は全く区別されない」(vgl. Aenesidemus 60)とし、意識律で表現されている事態が必ずしも意識で生じている事実ではないと論難する。

こうした批判に対して、カントは、公刊著作では『エーネジデムス』には直接言及しておらず、書簡¹⁷や未完成の草稿である『遺稿』において言及されているのみである。『遺稿』でのエーネジデ

私の体系全体を根底から覆しました」(GA III/2, 28)とさえ述べている。

- 15 「意識律」について、ラインホルトとシュルツェ、フィヒテの三者の間で、それぞれスタンスないしは理解が異なるのではないか、という貴重な指摘を田端氏から頂いた。例えば、シュルツェの場合は、きわめて事実に・経験的な視点から意識律を解しているのに対して、フィヒテの場合は、まさに超越論的な観点からそれを捉えているという指摘である。その指摘に対して、筆者も全面的に同意するものの、本稿ではその点をテキストから証示することができなかったため、今後の課題としたい。

- 16 なお、シュルツェは、意識律についてさらに2つの批判的な見解・コメントを付け加えている(vgl. Aenesidemus 61)。その意味では、広義には5点を批判していると解することができる。すなわち、4. 意識律は「総合命題」であり(vgl. ibid)、5. 意識律は意識のある特定の現れに共通するものからの「抽象による命題(ein abstrakter Satz)である」(vgl. Aenesidemus 62)と付随的に言及している。

『エーネジデムス』の叙述を丁寧に追った意識律に対する批判と見解に関する研究としては、オヨスを参照(vgl. Hoyos, Luis Eduardo, *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie: Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, Freiburg / München, 2008, 144ff.)。また、国内では、瀬戸一夫「カントとフィヒテの間」(『講座ドイツ観念論 3 自我概念の新展開』、廣松渉・坂部恵・加藤尚武編、弘文堂、1990年、所収)の31-33頁が1-3.について明快に説明している。さらには、久保陽一『ドイツ観念論とは何か』、ちくま書房、2012年、170頁以下では5つの批判点やその意味について論じられている。

- 17 例えば、『エーネジデムス』公刊と同年の1792年12月4日付ベック宛書簡では、次のような書信が残されて

ムスへの言及は多々あるが、いずれも1800年以降の最晩年の叙述であり、その文言はきわめて曖昧である。

例えば、「空間と時間は、物自体(entia per se)ではなく感官の表象の単なる形式である。ア・プリアリな純粹直観としてのすべての表象の観念性の原理[。]私は私自身を私の外なる感官の対象にする(ich mache mich selbst zum Sinnengegenstande ausser mir) (エーネジデムス)」(AA XXII 99)、あるいは、「思惟の第一の作用[=活動]は、現象としての私の内と外にある客体の観念性の原理を含んでいる。すなわち、私自身を触発する主体の原理を諸観念の体系において含んでいるが、この諸観念は単に経験一般へ進んでゆくものの形式的なものを含んでいる(エーネジデムス)。すなわち、超越論哲学は一つの観念論である」(AA XXI 99)、さらには「自己自身を客体として構成するものは、単に思惟可能な(思惟されうる cogitabile)存在者であるだけでなく、私の表象の外に与えられる(dabile 与えられうる)現実存在している存在者であって、この存在者はア・プリアリに自己自身を対象にし(エーネジデムス)、主観としてのその存在者の表象は同時に直接的に自己自身の客体、すなわち直観である」(AA XXII 107)といった具合である。

こうした文言は、明らかに先のカント批判の①と③、とりわけ後者の「思惟から存在[實在]への推論」を念頭に置きつつ、超越論的観念論(者)は同時に経験的實在論(者)である、という『第一批判』以来の主張(vgl. z.B. A369ff.)と第二版の「観念論論駁」を基にした反論であるように思われるが、いかんせん曖昧模糊たる表現であるため、それ以上の確たることは言えない。

一方、ラインホルト批判の1.に関してはシュルツェ自身が「形式に関して」と述べているように、命題が形式的に「矛盾律」に従うのは当然である。しかし、「意識律」が問題にしているのは、単なる論理形式ではなく、その哲学的内容である。その意味で次のフィヒテの見解は大いに参考になる。すなわち、「ラインホルトは、すべての実質的な妥当性をもつことを否認する。この点ではカントと同様[一般論理学と超越論的論理学との関係]であるが、[中略]ラインホルトは矛盾律には形式的で論理的な妥当性のみを残している。[中略]しかし、意識律の実質は矛盾律によっては規定されない」(GA I/2 43)¹⁸。とはいえ、「根本命題」そのものの在り方については、ラインホルトは方向転換を余儀なくされる。すなわち、レーベルクやシュミートのALZ誌上の書評により第一根本命題からの直接的な全哲学の導出を断念することになる¹⁹。そして、根本命題を継承し

いる。「批判的観念論を私は空間と時間の観念性の原理と呼んだ方がよいと思えるのですが、これをバークリの観念論と同じだとするエーベルハルト氏とガルヴェ氏の考えは全く顧慮するに値しません。というのも私は表象の形式に関する観念性について語っていますが、彼らはそこから質料、すなわち客観とその現実存在それ自身に関する観念性を作り上げるのですから。しかし、エーネジデムスという通り名でどなたかがさらに一歩進んだ懐疑論を開陳しています。つまり、そもそも我々の表象が(客観としての)何か他のものに対応しているのかどうかを我々は全く知ることができないと言うのです。これは、ある表象が表象である(あるものを表象している)かどうかというのと同じことを言っていることになるでしょう。というのも表象とは、我々がそれを何か他のもの(その場所を表象が言わば我々の内で代表する)へと関係づけるところの我々の内なる規定を意味するのですから」(AA XI 395)。

18 本稿では、原典を確認したうえで、高田・藤澤両先生の邦訳を活用させていただいた。『フィヒテ全集 第三巻 初期哲学論集』所収、「[エーネジデムス]の論評」高田純・藤澤賢一郎訳、哲書房、1999年、40頁参照。

また、フィヒテはラインホルトの「不滅の寄与」として「全哲学は唯一の根本命題に帰着されなければならないこと」を気付かせたことを挙げている(vgl. GA I/2 62、邦訳57頁参照)。

19 この点については、田端氏の前掲書、第四章、第三節117～121頁参照。筆者が知りえなかった事実も含

つつ「意識の事実」から「事行」へと昇華したのがフィヒテである。

2 カントとフィヒテ初期「知識学」：特に「声明」を巡って

フィヒテがカント哲学に接したのは、家庭教師時代に教え子から批判哲学の解説を乞われたことに端を発する。その後、フィヒテはカント哲学に傾倒し²⁰、自らも研究するようになり、遠路ケーニヒスベルクに赴きカントの講義も数回聴講するほどであった。また、ケーニヒスベルク滞在時にフィヒテはカントに助力を乞い処女作『あらゆる啓示批判の試み』(1792)の出版にこぎつけることになる。こうした良好な関係はしばらく続くことになる。

ところが、両者の関係は1797年の秋・冬頃から一変する²¹。二人の関係を決定づけたのは、『知識学への第二序論』(以下、『第二序論』)(1797)において一部カント哲学に批判的な態度をとったフィヒテに対して、1799年にカントが「フィヒテの知識学に関する声明」(以下、「声明」)を公にしたことにある²²。「声明」のなかでカントは「フィヒテの知識学をまったく持ちこたえることのできない体系である」と述べるとともに、カントが「単に超越論的哲学への予備学を提供しようとし、この哲学の体系そのものを提供しようとしたのではない」とみなすのは謂われ無きことである、と反論している(vgl. AA XII 370f.)。また、これに先立つ1798年4月5日付のティーフトルク宛書簡でも、「体系化された説はすべて学」であるので、「知識学」という「タイトル」を見ただけでも、そこから殆ど何も期待できない、とフィヒテの「知識学」を酷評している(vgl. AA XII 241)。

以下では、『第二序論』と「声明」を題材に「予備学=批判」、「超越論哲学の創始者は誰か」という当時論争的となった「哲学の体系化」の問題に言及したい。『第二序論』においてフィヒテは次のように述べている。「カントはすべての哲学の基礎をどこにおいても扱っておらず、むしろ『純粹理性批判』においては理論哲学のみを扱い、その中では定言命法は現れてこなかったし、『実践理性批判』においては実践哲学のみを扱い、その中ではたんに内容だけを扱っただけで意識の在り方への問いは起こりえなかった」(GA I/4, 225)²³。あるいは別の箇所では、『純粹理性批判』には決して基礎が欠けているわけではないものの、その上には何も築かれていないと批判している(vgl. GA I/4, 225 Anm.)。基礎・土台の上にも何も築かれていないというのはいささか言い過ぎである

めて多大なる示唆を得た。

20 例えば、後に妻となるヨハンナ・ラーン宛1790年8月12日付書簡で「私は目下完全にカント哲学に没頭しています」としたため(vgl. GA III/1 166)、同年友人のヴァイスフーン宛の有名な書簡では「『実践理性批判』を読んで以来、私は新しい世界のなかで生きています。…カントの『判断力批判』をもう読みましたか?…私は目下完全にカント哲学に没頭しています」と同様の内容を送っている(GA III/1 167f.)。

21 同年10月もしくは12月に書かれたと目されるフィヒテ宛書簡においてカントは、「あなたの卓越した才能が、最近の論文で展開されているのを拝見いたしましたので、スコラ学的小径を遍歴されたあなたは、もうその小径を振り返ってみようとは思われなんでしょう」(AA XI 222)とフィヒテに皮肉たっぷりな書簡を送っている。フィヒテも「スコラ学と決別するつもりはない」と応酬し(vgl. AA XI 231)、両者の往復書簡はこれが最後となり、両者の関係は破綻することになる。

22 以下の内容は、『哲学するのになぜ哲学史を学ぶのか』松本・戸田編、京都大学出版会、2012所収の拙論第七章「超越論哲学の歴史的背景——カントとスピノザ主義」の第二節を加筆・修正したものである。

23 『フィヒテ全集 第七巻 イェーナ時代後期の知識学』所収、鈴木琢真訳、哲書房、1999年、420頁参照。

観も否めないが、要するに、フィヒテはカントが理論哲学と実践哲学を別々に論じ、その統一的原理を提示しなかった、とするわけである。そして、まさに、この点こそが根本命題から全哲学を導出しようとするラインホルト・フィヒテ的な発想と、「予備学」としての「批判」との決定的な違いであるとも言えよう。ちなみに先の引用の「基礎」ということで、フィヒテ自身の『基礎』とカントが『第一批判』で「批判哲学」と「超越論哲学」との関係述べた際の「建物」が念頭に置かれていると推察される。

一方、カントは1799年8月7日付で「声明」を公にする。その書き出しは「1799年1月11日付の『エアランゲン文芸新聞』第8号でブーレの『超越論哲学の構想(Buhle's *Entwurf der Transscendental-Philosophie*)』に関して、読者の名において私に発せられた評者のもったいぶった要求に対して、私はここに次のように宣言する」となっている(AA XII 370)。このようにカントが「声明」を出す直接の動機は「ブーレの『超越論哲学の構想』」の匿名の「評者の要求」に応えるためである。

そもそもブーレ(Johann Gottlieb Buhle, 1763–1821)とはゲッティンゲン大学の哲学教授であり、カントとは面識もなく、書簡での交流もないが、彼は1798年に公刊された上記の『構想』の「序文」で「超越論哲学という名称を私はカントが解しようとしたのよりも広い意味に解し、たんに理論的認識だけではなく、道徳的認識と判断力の反省にも関連させる」²⁴と宣言している。

ちなみに、ヤハマンがゲッティンゲンを訪れた際に、カントに宛てた書簡ではブーレは「カントの信奉者にして援護者」(vgl. AA XI 224)とされるが、真偽のほどは定かではない。むしろ、ラインホルトやフィヒテらが「超越論哲学」について論究しているがゆえに、ブーレもその時流に乗ろうとしているだけのように私には思える。ただし、ここで留意すべきは、カント主義者・カント信奉者たちの間にも、既にカントが述べた事柄だけでは満足できないという風潮が徐々に優勢になっていたことである。端的な実例としては、ベックが挙げられるだろう。周知の通り、ベックはカント信奉者であり、『カント教授の推薦による、同教授の批判書の解説的摘要』の著者として知られるが、1796年公刊のその第三巻は『それに基づき批判哲学が判定されなければならない唯一可能な立脚点(以下、『立脚点』)(*Einzig-möglicher Standpunct*)』という副題をわざわざ付けたものとなっている。当該書でベックは、「根源的表象作用」あるいは「根源的付与」という概念と関連させつつ、我々主観の空間の「産出」について、それを根源的な総合[作用]と見なしている。総合が悟性のはたらきであるかぎり、カントからの逸脱とも取れる表現である²⁵。あるいは、そ

24 J. G. Buhle, *Entwurf der Transscendentalphilosophie*, Göttingen 1798 (*Aetas Kantiana* 51, Bruxelles 1974), Vorrede [II].

また、その理由に関してブーレは「自由が道徳的認識のための超越論的原理、判断力の反省が経験に関する反省のための超越論的原理であるのは、とくにいわゆるカテゴリーが自然の認識のための超越論的原理であるのと同様だからである」(ibid.)と述べている。

ただし、ブーレの『構想』はフィヒテ的な立場に立ちながら理論哲学と実践哲学を独自の観点から総合的に論じることを読者に連想させるが、実際の内容は『純粹理性批判』(そして後半は『自然科学の形而上学的原理』)の彼なりの解説にとどまっている。

25 例えば、「空間そのものとは根源的に表象すること、すなわち同種のもの根源的综合である。この総合に先立って空間は存在しない。むしろこの総合において我々は空間を産出するのである。空間あるいはこうした総合は、純粹直観作用そのものである。批判は空間を純粹直観と呼んでいる。しかし私がこうしたカテゴリーを直観作用と呼ぶ場合には、我々の要請の意味の方がより適切な表現であると思っている」

もそも「超越論哲学」の「唯一可能な立脚点」という文言自体が、見方によってはカント哲学への批判と取ることも可能だろう。事実、カントはベックが『立脚点』において「根源的表象作用」「根源的付与」等からカント哲学を解釈し始めると、ベックに対してきわめて冷淡な態度をとるようになる。例えば、「ベック氏が彼の『立脚点』を私のものではなく、彼自身のものと公にするということに私は満足しています」(AA XIII 463)との文言がティーフトルンク宛書簡の草稿では見られ、こうしたことから一定の距離を置こうとしていることが伺える。

議論を「声明」に戻そう。カントをして「声明」の公表に駆り立てたのは、以下の文言である。

「超越論哲学を最初に教えたのはカントであり、その批判の学説を見事に普及させたのはラインホルトである。しかし最初の超越論哲学者そのもの(der erste Transscendental-Philosoph selbst)は、議論の余地無くフィヒテである。フィヒテは、[カントの]批判において構想されたプランを実現し、カントによって輪郭が示された超越論的観念論を体系的に展開した。したがって、批判の創始者(Urheber)が自分の最も尊重すべき弟子たちの企てについて、また超越論哲学の創始者について、声明を出して欲しいと読者が望むことは、いかにも自然なことである」²⁶。

引用では、フィヒテ、ラインホルト、カントの順に称賛され、カントは「超越論哲学者」でなくなく、批判哲学(の創始)者とされている。これに激怒したカントは件の「声明」を発表することになるわけだが、「声明」においてカントがフィヒテの「知識学」を「たんなる論理学」(AA XII 370)と見なしたのは、カントの誤解に基づく面があることも否めない。実際、フィヒテは『知識学の概念について』(1794)や、『全知識学の基礎』(1794/1795)における「第一根本命題」の導出に際しても「論理学」(カントの言う「一般論理学」)との関係を考慮し、とりわけ後者では、いわゆる Wenn-So²⁷の関係を強調し、そのうえで第一根本命題を導き出している。このことを勘案すれば、カントの批判は、必ずしもフィヒテの意図を十分に汲んだものとは言いがたいだろう。また、前記とは別のティーフトルンク宛書簡でも、カントはフィヒテの知識学を「一種の幻影」であり「常に自分自身を、しかも捕らえようとしていた自分自身の手だけを見るようなものです」と述べたうえで、「単なる自己意識、そのうえ素材なしの自己意識」(vgl. AA XII 241)としているが、これは、例えば『知識学への第一序論』第一節冒頭等で「君自身に注意を向けなさい」(GA I/4, 186)というフィヒテの文言を彷彿させるものである。受容性の能力としての感性と自発性の能力としての悟性とを峻別するカント哲学では(vgl. A50ff./B74ff.)、たしかに多様を自発的に産出するような「根源的直観」(vgl. B72)である「知的直観」は断じて認められない。その意味では、カントの目にはフ

(J. S. Beck, *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant: auf Anrathen desselben: Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß.* (Aetas Kantiana 20), Bruxelles, 1968. S. 141)との叙述がある。あるいは、「したがってまた哲学のみならず、一切の悟性使用の最高原則は、自分に客観を根源的に表象せよという要請である」(Beck, a. a. O., S. 124)という叙述も見受けられる。

26 *Erlanger Litteratur-Zeitung* Nr. 8, Erlangen 1799, Sp. 61.

27 フィヒテは『基礎』において、「自我は自我である」という命題が「AはAである」という命題とは全く異なる意味を持つとし、同一律が成立する条件として、もし自我が存在するなら、としている(vgl. GA I/2 258)。

イヒテの自我は無内容な「単なる自己意識」と映ったことだろう。しかし、カントの直観理論を熟知したうえで、フィヒテは『第二序論』においてあえてカントの「知的直観」を「物自体の直接的意識」すなわち「単なる思考による物自体の意識」とし、カントでは語られていない自我の「行為」に関係する「自我の絶対的活動性の直観」を「知的直観」と名付け、両者の意味の違いを強調している(GA I/4, 224)。このことを考慮に入れば、やはりカントはフィヒテの意を十全には理解していないようにも思われる。

その後、カントは最晩年に『遺稿』で「神・世界・人間」について、本質的には同じ内容と思われるが、様々なヴァリエーションの叙述を残している。「神、世界、そして自我、すなわちそれらを結合する世界における思惟する存在者」(AA XI 36, vgl. AA XXI 34)、「神、世界、そして両者を実在的關係において相互に思惟するもの、〔つまり〕理性的な世界存在者(Weltwesen)としての主体」(AA XXI 27)等々。あるいは、「理論理性と実践理性の統一」についても「超越論哲学とは、思弁的理性ならびに道徳的・実践的理性の諸理念の体系が無制約的全体を形作るかぎりにおいて、そのような諸理念の体系における純粹哲学である」(AA XXI 77, vgl. AA XXI 91, 94f.)、さらには「超越論哲学は、創造者(Urheber)である、理論的ならびに実践的観点における諸理念の体系に関する能力の意識である。理念はたんに概念であるのみならず、主体が自己自身に指示する思惟の法則である。自律」(AA XXI 93)といった主旨の記述も間々見受けられる。あるいは、こうしたことと関連し、あたかもベックの「超越論哲学」の「唯一可能な立脚点」に触発されたかのように、カントは『遺稿』において「超越論哲学の最高の立脚点」という言い回しを随所で行っている(vgl. AA XXI 23, 32, 34, usw.)。

「理論哲学」と「実践哲学」を総合的・体系的に統一しようとした『遺稿』における記述は、カントの最後の努力と解することができるが、叙述が断片的であるため、種々の解釈を許容する可能性がある。しかし、少なくともその背景には、新たに台頭してきたラインホルトやフィヒテ、あるいは、ベックらカントよりも後の哲学者・思想家からの批判があり、『遺稿』の叙述は彼らを強く意識して書かれたことだけは確かである。

また、たしかにカントは「批判」を「予備学」と明言し²⁸、その上に構築される「体系」を「超越論哲学」と考え、かつ『第一批判』では「超越論哲学(理論哲学)」から「実践哲学・道徳哲学」を除外している。その意味では、理論哲学と実践哲学を含めた「学」としての全哲学を、その基礎・基底たる「根本命題」から導出することはできなかったのかもしれない。しかしながら、カントの後継者ないしは1800年までのシェリングを含め初期ドイツ観念論の礎石をなしたのはカントであり、カント哲学なくしてはドイツ観念論の思想展開もなかったこともまた事実である。

28 たとえば、『判断力批判』公刊後と目されるドーナによるカントの『形而上学講義』では、「純粹理性批判とは、予備学に他ならず、超越論的哲学のための予習である」(AA XXVIII 651)。あるいは「純粹理性批判は理論哲学における形而上学のための予習である」(AA XVII 562)との文言、何より、『第一批判』第二版の「序文」において『第一批判』とは「一つの方法論(Traktat von der Methode)であって、学の体系そのものではない」(B XXII)と断言し、『第三批判』において高齢に鑑み、ただちに体系構築に着手すると明言したのはカント自身であった(vgl. AA V 170)。

【注記】カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*) を使用し、略号 AA の後に巻号をローマ数字で、ページ数をアラビア数字でそれぞれ本文中に記した。ただし、『第一批判』からの引用は、慣例に従い、第一版を A、第二版を B とした。

フィヒテからの引用も、いわゆるバイエルン・アカデミー版全集 (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*) を使用し、略号 GA の後に、系列、巻号の後に頁を記した。

その他の主要文献については、下記を参照されたい。

Reinhold, Karl Leonhard, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend* (Philosophische Bibliothek; Bd. 554a), Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli, Hamburg 2003.

—, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens* (Gesammelte Schriften: kommentierte Ausgabe Bd. 4), herausgegeben von Martin Bondeli unter mitwirkung von Silvan Imhof, Schwabe 2011.(RGS IV)

Schulze, Gottlob Ernst, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* (Philosophische Bibliothek; Bd. 489), herausgegeben von Manfred Frank, Hamburg 1996.

【謝辞】本稿は、科研費(課題番号: 18K00025)の助成による成果の一部である。

〈書 評〉

西研著

NHKテキスト「100分de名著」『カント 純粹理性批判』

(NHK出版、2020年)

萱野稔人著

NHK ブックス「100 分 de 名著」

『カント 永遠平和のために~悪を克服する哲学』

(NHK出版、2020年)

大橋 容一郎

1. NHK 放送企画について 今回の書評対象 A はテレビ番組用テキスト (200枚程度)、B はテキスト (150 枚程度) を基にして推敲加筆された新書サイズの単行本 (240枚程度) である。したがって評価対象には、講師(著者)・二人の司会者・一人の朗読者と3D 画面で構成されたテレビ番組も入る。情報のデザインや媒体は1D の文字中心から急速に変化しつつあり、2D マンガや3D 動画の媒体としての進化を見れば、近い将来、情報の主要部分はオンラインや放送の画像・動画データになり、文字資料はその補助のための電子データとなるのかもしれない。とはいえこうした情報形態はすでに放送大学などにもあったので、珍しくはない。むしろ「NHK100分 de 名著」シリーズが過激なのは、タイトルの通り、わずか4回の25分番組で、『純粹理性批判』や『ツァラトゥストラ』や『正法眼蔵』を料理しようとする点にある。

だがそれととも、哲学の教員が講義1コマ分でカントの著作を紹介することはある。とすれば、問題は時間や字数ではない。カント古典学研究や信徒としてのカント哲学普及活動なら否も応もないが、そうでないのなら、カントの著書の解説にどんな意味があるのかという問題である。特に『純粹理性批判』のような理論哲学についてこの問いに応える難しさは、カント研究者であればさまざまな意味で身にしみていよう。評者が今回の書評にあたって最重要と考えるのは、「批判哲学を理解するってどういうことだと思っているのですか?」という問いなのだが、それはまずテキストの著者にではなく、むしろ企画者であるNHKに向けられるべきものになる。

NHKによればこの番組は、「読みたいとは思いながらも途中で挫折してしまう、古今東西の“名著”を25分×4回=100分で読み解く」、「偉大な先人の教えから、困難な時代を生き延びるヒントを探る」ものだという。だが、あえて憎まれ小僧を買って出るが、広い意味での教養とか生きるヒントとか、あるいは途中で挫折した読書人の満足のために企画され、結果としてカントが好きになるにしろ嫌になるにしろ半可通が増えることは、少なくとも『純粹理性批判』については、哲学の裾野が広がったと悦んでだけいられることではないと思われる。『純粹理性批判』が、読者に厳密な「論理性」とカノン、オルガノンの「批判的吟味」を執拗に要求する書物であることは、カント研究者なら誰でも知っている。少なくともカントは教養書のつもりでこの本を書いたのではない。彼が当時の半可通に対して嫌悪に近い批判的な気持ちを示していたことを思い出すべきだろう。世の中には苦しみつつ自己吟味して読まねば意味のない本も存在するのである。

また『永遠平和のために』についても同じことが言える。国際関係や紛争問題に寄与しそうな一

般書に近い顔をしているが、執筆の経緯からして教養書でないことはご存知の通りで、読めば読むほど、秘密裏に国の土地を割譲して説明も弁明もない政府の厚顔や失政に対するカントの歯ざしりが聞こえ、執筆の筆圧の強さが目に見えてくるような本である。いつの時代でも常識や同調圧力に流されて「あえて賢かれ」を忘れていた人間に対して、どうすれば「合法的に」衝撃を与えて自分自身や社会への批判的吟味を起こせるかが、著述の重心をなしている。マンガやテレビドラマやJポップの方が、曖昧な態度の哲学書よりはるかに想起性を持ち、批判主義的でもある現代の実態を見れば、この放送の企画者にはそれら以上の意図と算段がなければならないし、放送テキストにも、少なくともその心構えが重要なものとなるだろう。書かれた内容がまちがっているならばもちろん問題だが、そうでなければ多少の解釈のずれよりも、重要なのは企画と執筆における根本的な「批判的態度」そのものなのだと言えよう。

2. 放送テキスト『純粋理性批判』について 『純粋理性批判』全4回100分という制約に対して、西氏のテキストは大胆な構成を取る。まず最初にカントの歴史的立場と批判哲学を紹介せねばならない(第1回「近代哲学の二大難問」)。次に超越論的分析論の意義(第2回「科学の知は、なぜ共有できるのか」)を、その次には超越論的弁証論の内容(第3回「宇宙は無限か、有限か」)を示さねばならない。さらに後者の積極的意義を示すには、必然的に実践理性や道徳神学についても語らねばならない(第4回「自由と道徳を基礎づける」)。この本の全体像を示すには確かにそうならざるを得ないだろうが、その代償は、『純粋理性批判』の本文内容に実際に割けるのが4回中のわずか2回のみだということである。さすがにそれでは看板に偽りありではと心配になるが、著者の筆力は掛け値なしにすばらしく、手際よく平易に流れるように話が進行し、主要なテーマを適切に説明しつつ大きな破綻や矛盾を生じさせない。

こうした記述が可能なのは、著者がカントの議論を理解するだけでなく、自ら一定の解釈軸を保持しているからだだろう。今回、カントには、近代のいくつかの重大な問題の(当面の)解決者という思想家像が与えられている。アプリアリな概念による構成により「科学知の共有」を作りあげたという功績は、演繹の論証や図式論より、原則論を重視する記述となる。理性の暴走やアンチノミーの答えのなさ直面して「哲学再生の秘策」を示したことは、実践的叡知界への移行部分の重視となる。さらに著者は自らが二十世紀の現象学的立場に立っていることを示唆する。そこから見ると、共有された科学知というカントの解決は近代的理性の限界の中での正当化に過ぎない。カントは自らの提出した問題を本質的には解決していない。現象の根本的な事態の再構成としては、時空や物自体の制限を拡張したフッサールがそれを発展的に継承したのである。

こうした前提の結果、このテキストには十八世紀末時点での先進的な思想家カントはいるが、周り中をディスっている泥まみれの批判哲学者カントはいないように見える。テキストの紙幅の切り詰めは著者のせいではないだろうから、独断主義者のようなカントなどと嘯くのは了見の狭い揚げ足取りだろう。とはいえたとえば、科学知の共有を目ざしたという社会思想の物語と、経験心理学に対するカントの一貫した罵倒を並べて見ると、彼は本当に科学知の共有を目ざしていたのか、背後に経験科学への冷厳な目線がなかったのか、と言いたい気もする。あるいはまた、カントの超越論的立場から実践理性の優位は簡単に認められるのか、実践的認識への移行は実はヴォルフ派のものではなかったのか、第三アンチノミー以降の七転八倒は何を意味していたのか、などという疑問も湧いてくる。総じて、「多くの本は、これほど明瞭にしようと思わなければ、もっとずっと明瞭なものになっていただろうに」というカントの言葉が響いてくることは否定し

がたい。哲学者としてのカントが、どこまで問題の深さと自己の能力を批判的に自覚していたのかという問いへの答えは、先の「批判哲学の理解とは何か」という問題とおなじく、このテキストがノバライズされ、紙幅のあるNHKブックスになってからということかもしれない。

3. NHKブックス『永遠平和のために』について 『純粹理性批判』に比べれば、『永遠平和のために』は明瞭なテーマをもった小著である。対してNHKブックスは、先のテキストとは異なって紙幅も大きく、著者の萱野氏の叙述にも余裕があってまとまった一書の体裁が見られる。さらに著者は、カント哲学への「知識」と「理解」を区別し、同書はカント「理解」を通じてわれわれ自身が哲学するためのものだと明言する。同書の場合の「哲学する」とは、「私たち自身が平和の実現可能性を思考すること」であるから、もしそれを考えないとしたら読者の責任であり、著者の責任ではない。こうした好条件が重なった結果、この本はカントの『永遠平和のために』の主要トピックをほぼ網羅できており、「悪を克服する哲学」というサブタイトルの意味はほぼ不明ながら、その平易な解説によってカントの著作の良好な入門書となっている。

ただし、偏りのない解説書だと思いこんで読むにあたっては、いくつか注意しておかねばならない点がある。本書では、カントは一貫して冷徹な現実主義者であると見なされている。その結果、「戦争とは何か」、「平和とは敵意のない状態か敵対行為のない状態か」、「国家が物件ではなく人格とされるのはどういう意味か」のような、形而上的な本質論や原則論について深く議論はされない。『永遠平和のために』の目的は、「戦争を起りにくくするにはどうしたらよいか」という現実論なのであり、カントは平和論をそうした方向に大きく転換したのだとされる。サン・ピエールやルソーの現実性に比べて「そうか?」とは思いますが、そのような理解が可能であることも否定はできない。しかし、もしそうなら本書が具体的な予備条項にあまり触れることなく、確定条項の解説に過半を費やしているのは整合的なことなのか、気になるところではある。また、本書が重視する共和主義論や世界国家論は、道徳論と政治社会論との接合部分である。著者は『平和論』の「付則」である道徳と政治との関係を重視し、『嘘論文』の例を引きつつ詳述するが、それは「政治がどのようにして道徳に服するか」についての考察であり、カントの道徳論は無条件性による理想論ではなく、あくまで制度的な普遍化可能性論と取るべきだとして、道徳論を政治社会論に引きつける。

こうして本書は、平和論の一方の極である道徳形而上学の原理部分、他方の極である予備条項の具体的戦略論のいずれでもなく、その間にある政体論や社会制度論への考察に集中する。だが、その方向性が著者のカントの実践哲学への基本的理解なのだろうと思いつつも、本書が「カントの道徳哲学のエッセンス」を提示した、という著者の言葉には違和感も感じる。先に示した形而上学的な本質論や原則論は、いわゆる「純哲学」的な机上の空論空論につながるかもしれないが、しかしまさに「現実主義者」であったカントが同書の冒頭に、確定条項でも予備条項でもない「留意事項」を付けていることを忘れてはならないからである。周知のようにそこには、『永遠平和のために』は「机上の学者が空虚な理念を説いている」ものだという逆説的な自己主張が明示されている。一方で本書の帯には、「それは空虚な理念ではない。実現すべき課題である。」と大書されており、読者をミスリードしかねない。その逆説に、たんなるカントの保身以上の意味があること、すなわち道徳形而上学には一般道徳論や現実的な政治論以上の意味があるとカントが叫んでいることを読者が知らねば、カントの著書はもはや思想書ではなくなってしまうのではないか。

〈書評〉

Christine M. Korsgaard

Fellow Creatures: our obligation to the other animals

(Oxford University Press, 2018)

寺田 俊郎

本書のタイトルを日本語で表せば「仲間の生物たち：他の動物たちに対するわれわれの義務」ということになろうか。本書において、クリスティーナ・コースガードは、カントの道德論の大枠を支持しながら、人間が動物に対して道德的義務を負うことを示そうとする。しかし、それはカントの道德論の単純な応用ではなく、コースガード自身の人間と動物との関係に関する考察を踏まえ、ある点ではカントの理論を批判し修正して緻密な議論を重ねていく。動物倫理を考えるうえでも、カントの道德論の現代的意義を考えるうえでも、たいへん興味深い論考になっていると評者には思われる。

以下本書の概要を紹介し、若干の考察を加えることにしたい。

本書は、第Ⅰ部から第Ⅲ部までの三部から成り、第Ⅰ部が四つ、第Ⅱ部が五つ、第Ⅲ部が三つの、計十二章から成る。さらに、それぞれの章が細かい節に分けられ、それぞれに見出しがついているので、内容が把握しやすい。まずは各部の内容を評者の観点から掻い摘んで紹介し、続いて評者の短評を添えたい。

第Ⅰ部では、人間と動物との関係が筆者の観点から論じられる。「人々は他の動物たちより重要か？」という問いには「否」と答えられる。両者が対等だというわけではなく、両者の価値を比較することには意味がないというのである。その理由の核は「縛りつけられた(tethered)」価値である。あるものが重要なのはそれが何らかの人間または動物にとって重要だからである。つまり、ものの重要性はある人間やある動物に「縛りつけられて」おり、その縛りがなくなれば重要性もなくなるのだから、「縛りつけられた」価値を互いに比較することは無意味なのだ。しかし、自分にとって重要なものを得ることは、どの人や動物にとっても重要であり、よいことである。これを筆者は「～にとっての重要性の絶対的な重要性」または「絶対的なよさ」と呼ぶ。人間も含めた動物には自分にとってよいものとよくないものがあり、行為によってそのよいものを追求する。その際動物は快苦の感情に依拠し人間は評価的判断に依拠するが、いずれも自分にとってよいものを追求する限り自己をもっていると言える。筆者によれば、自己または自己意識の有無は程度の問題にすぎない。

だが、優劣はなくても差異はある。本能的に行為するか理性的に行為するかである。本能的に行為する動物の中にも学習し問題解決する知能をもつものがあるが、それは理性ではない。理性は自らの行為を動機づけるものが真の理由であるかを反省する能力であり、行うべきこと、信じるべきことをめぐる思考によって自己を統治する規範的な自己統治の能力である。この能力をもつものを「人格(person)」と呼ぶ。理性的であることから次のような差異が現れる。人間は目的である対象をよいと判断すること、行為が自らの行為であることを意識していること、自己の行為を自己の表現と見なし、それに基づいて自己を評価するという評価的・規範的な自己理解をも

つこと。さらに、人間は自己を「類的存在」と見なすこと、さらに人間は倫理と科学をもつこと。それならば、やはり人間は動物より優れているのではないか。筆者は、道徳性と認知能力についてこの考えを検討し、再度「否」と答える。

第Ⅱ部では、カントの道徳論に即して動物の道徳的地位が検討され、カントの道徳論を擁護しながらも理性的存在者だけが道徳的地位をもつというカントの主張が否定される。第5章で定言命法の「目的自体」の原理に基づくカントの道徳論が紹介され、「目的自体」であるのは理性的存在者である人格だけであり、道徳的地位をもつのは人格だけだという考えから生じる、たとえば胎児などの「境界的な事例」の問題が検討され、人間を特定の生の段階や状況にある存在者ではなく、生全体の主体ないし機能的な統一体と見なすことによって解決が図られる。

第6章と第7章で、カントの動物の道徳的地位に関する見解が検討され、それを基に筆者の見解が示される。カントによれば、動物は人格ではなく物件であり、単なる手段として用いられてよい、つまり動物は道徳的地位をもたないが、だからと言って人間は動物を好きに扱ってよいわけではない。たとえば、動物を殺してもよいができるだけ苦痛を与えないようにすべきであり、遊びで殺すべきではない。また、家畜を使役してもよいが過重な負担をかけるべきではなく、労役に対して感謝すべきである。しかし、その理由は、人間が動物に義務を負っていることではなく、動物を残酷に扱うことは他の人間に対する共感の能力を鈍らせ、他の人間との関係における道徳性に役立つ性質を弱めるので、人間の自己に対する義務に反していることである。つまり、動物に対する義務ではなく自己に対する義務であり、動物の扱いに「関する」義務であって動物に「対する」義務ではない。

筆者は、カントの道徳論の原理を「相互的な立法」と総括し、「目的の国」を相互的な立法の共同体と特徴づけている。動物たちは確かにこの相互的な立法の共同体の構成員ではない。だが、それは動物には道徳的な地位がなく、人間が動物に対して道徳的義務を負わないことの決定的な理由ではない、とし、第8章で、動物に対する義務のカント的な事例があることが示される。人間が「目的自体」であるのは、人間が自分にとってよいものを目的として追求するとき、そのよいものはその人間にとって「絶対的に」よいものだからである。同じように、動物が自分にとってよいものを追求するとき、そのよいものはその動物にとって「絶対的に」よいものである。だから動物も「目的自体」である。そして、人間も動物の一種である以上、この意味でも「目的自体」である。身体的な必要を満たすべく目的を追求するときである。このように「目的自体」には二種の意味があり、前者を「能動的な」意味、後者を「受動的な」意味での「目的自体」と言うこともできる。前者は、互いの選択を尊重しあうように自らの選択を制限する義務を互いに課しあうという相互的な立法の立場であり、後者は、ある人にとってよいものを「絶対的に」よいものとして扱う立場である。この受動的な意味での「目的自体」を、第7章で筆者はカントの「受動市民」の概念を用いて説明している。人間は両方の意味で「目的自体」だが動物は後者の意味でのみ「目的自体」である。

第Ⅲ部では、以上の議論に基づいて今日的な動物倫理の問題が論じられる。第10章では食料や衣料としての動物利用の問題が論じられ、動物を害すべきではないという原則からは、動物をすべて家畜化すべきだという立場と動物をすべて野生化すべきだという立場の二律背反が生じることが検討され、第11章では、種の絶滅と保存が検討され、第12章では、以上の考察に基づいて食肉、動物の使役、動物実験、愛玩動物の問題が検討される。

以上概観したように、本書を構成する緻密で厚重的な議論には、触発されるところも啓発される

ところも多いし、何よりもカントの道德論に即した議論が魅力的である。だが、残念ながら、その結論に評者は納得することができない。その最大の理由は、著者の主張の要となる「目的自体」の能動的・受動的の二つの意味での解釈である。前者は妥当であるが、後者は妥当だとは思われない。後者によれば、人間が自分にとってよいものを追求するときそれは人間にとって「絶対的に」よいものになっているから、他の人間もそれを「絶対的に」よいものとして尊重せねばならず、それゆえ人間は「目的自体」だということになる。この解釈をとれば、選択意志の対象はすべて「絶対的な」価値をもつことになってしまう。

この解釈の論拠は、第一部の、自分にとって重要なものを得ることは、どの人や動物にとってもよいことであり、「～にとってのよさの絶対的なよさ」と言える、という主張にあると思われる。しかし、これを道德の原理と見なせば、それはもはやカントの道德論の枠を逸脱することになり、カントの道德論に即して動物倫理を論じているとは言えなくなるのではないだろうか。何であれ対象が事実もっている価値に基づく原則は他律のそれであって道德の原理ではありえないというカントの最も基底的な主張に抵触するからである。

百歩譲ってその解釈を受け入れるとしても、評者はなおも納得できない。なぜなら、筆者のいう「絶対的な」価値は人格としての人間のパースペクティブにのみ属し、動物のパースペクティブには属さないからである。動物は、人間が自分にとってよいものを追求することのよさに気づき、それに基づいて行為することはない。それどころか、自分が自分にとってよいものを追求することのよさにも気づいていないだろう。人間のパースペクティブの中でしか見えないものを動物のパースペクティブに置き移して考えることがきわめて人間中心主義的な誤謬であることは、言うまでもない。

〈書評〉

秋元康隆著

『意志の倫理学——カントに学ぶ善への勇気』

(月曜社、2020年)

田原 彰太郎

本書の著者は、トリア大学で博士論文『カントにおける嘘の問題』(*Das Lügenproblem bei Kant*)を書いたカント倫理学の研究者である。本書は、著者の専門的な研究対象であるカント倫理学を主題として書かれたものではあるが、ただし、専門家向けに書かれた書籍というよりはむしろ、「一般向け書籍」(294頁)である(この書評のなかで言及される頁数や章立ては、すべて本書のものである)。

本書は、一般書ではあるが、入門書ではない。著者は、この本をカントの言葉をまとめ、紹介するために書いたのではない、と明言する(15頁)。本書は、著者がカント倫理を土台として練り上げた「意志の倫理学」を提唱する意欲作であり、この狙いが本書の題名にも反映されている。

カントの言葉を頼りに意志という観点から倫理について考える、ということが、本書の最大の特徴ということになるだろうが、この特徴は本書全体の内容とともに紹介したい。まずは他の特徴に触れておこう。本書は、カントの思想をカントの言葉だけを取り上げることで解釈する、というスタイルでは書かれておらず、カント以外の多くの哲学者にも多くの紙数が割かれている。一方において、それらの哲学者はカント倫理学に対する批判的論点を供給するものとして取り上げられ、他方においてはカント倫理学との比較のために取り上げられる。いずれの仕方であれ、他の哲学者の思想を介することで、カント倫理学に関する理解の明確化と掘り下げが試みられている。これが本書の方法論上の特徴である。

本書は、一般書らしい特徴も備えている。本書には、冒頭に用語集が付けられ、そこではカント倫理学の基本用語が分かりやすく解説されている。さらに、本書の文体は分かりやすく、説明のための題材も多くの箇所です日常的なものが選ばれている。また、論旨も基本的に明快である。本書は入門書ではないかもしれないが、カント哲学にはじめて接する読者であっても理解ができるような多くの工夫がなされている。

本書の内容紹介に移ろう。本書の内容を紹介するためにもっともふさわしい出発点は、著者の子供時代のエピソードであろう。著者は、小学生時代のある日、炊飯器から蒸気が出ていることに気付いたという。その頃の著者にはなぜ炊飯器から蒸気が出ているのかが理解できず、著者は炊飯器が壊れており爆発するのではないかと心配になり、炊飯器のコンセントを抜いたのだという。その後、両親が返ってきて、母親は著者を怒ったのだが、父親はそれを窘め、著者によいことをしたと声を掛けてくれたのだという。

父親のこの態度が、著者が本書で提唱する意志の倫理学の本質を表している。すなわち、価値の評定の対象は、行為の結果ではなく、その行為をなそうとする意志である、というのがその本質である。著者は、このエピソードに代表される父親の教育の妥当性を理論的に説明するために、カント倫理学の研究に取り組んできたのだという(271頁)。すなわち、このエピソードは、著者の研究の核心を、したがって、その成果の一つである本書の核心をも言い表しているのである。

道徳的評定においては意志こそが重要だ、というこの考え方を著者は「動機主義」と呼ぶ(50頁)。この動機主義こそが著者によるカント倫理学読解の中心でもあり、本書において意志の倫理学として展開される当のものであるゆえに、この動機主義を軸にして本書全五部を各部ごとに簡単に紹介しよう。

第一部「カントの言葉を頼りに考えてみる」では、定言命法などのカント倫理学の代表的概念が取り上げられ、倫理的善悪についての考え方とその内実が考察される。この第一部にて、道徳的善悪は意志のあり方によって決まるという「動機主義」の基本的な道具立てが解明される。

第二部「伝統的なカント倫理学批判」では、カント倫理学に対する伝統的批判が取り上げられ、その批判を介してカント倫理学の理解を掘り下げることが試みられている。ここでも動機主義を軸にしてショーペンハウアー、ガルヴェ、シラーの批判が取り上げられ、そもそもカント的な道徳的動機などは可能か、あるいは可能だとしても、そのような動機は道徳的動機として適切か、ということが考察される。さらにこの第二部では、従来の反幸福主義的、厳格主義的カント解釈においては否定的に扱われたり軽視されたりする、自分自身の幸福、仮言命法、良心、同情心、感謝、愛といった事柄の肯定的意味が詳細に論じられる。

第三部「カント倫理学への批判的考察」では義務が主題化され、「義務にもとづく」という道徳的動機の適切なあり方が探求されている。第三部の前半では、義務(例えば、「約束は守られなければならない」)はいかなる状況でも遵守しなければならない、という従来のカント解釈が格率の重層性についての考察を通して見直され、その結果として、カント倫理学においても状況に応じた義務を考えることができる、ということが主張される。後半では、定言命法に従った道徳的判定の基準のうち思考可能性基準が取り上げられ、カントが挙げる自殺や偽りの約束の例などの分析を通じて、それが道徳的判定の基準足りえないことが主張される。本書でいくつも取り上げられるカント倫理学に対する批判的論点のなかで、著者が明確にカントの考えを否定する唯一の論点がこの思考可能性基準である。さらに、この節の末尾では、カントの虚言についての考察が問題含みであることも指摘される。

第四部「他の倫理学説との関係」では、カント倫理学と他の倫理学説との比較が行われる。ここでも動機主義が関心の中心にあり、ミル、アリストテレス、ロールズ、ハーバーマスといった他の倫理学説との比較の中で、まさに動機の質を問うという点こそがカント倫理学の特徴だということが浮き彫りにされる。

第五部「カントの啓蒙思想と教育論」では、カントの啓蒙論が取り上げられ、個々人の内面に関心を払うことの重要性が論じられる。動機も内面の一部であるゆえに、この第五部も動機主義の展開として読解できる。まずカントの啓蒙思想の中心である「自分で考える」を、著者は「倫理的に生きるために自分に何ができるかを考える」と解し、これが現代においても有意義な思想だと主張する。その後、この「自分で考える」ことが難しい状況として、自分が属する集団の判断と自分の倫理的判断が齟齬をきたす状況が取り上げられ、内部告発を例にとりながら、理性の私的使用、公的使用が論じられる。最後に、カントの啓蒙論が含む「未成年状態からの脱却」という点に注目が向けられ、それを教育論として読むことが試みられる。

以上が本書の紹介である。動機主義は、カント倫理学にとっていわば教科書的な見方の一つではあるが、そこに強いこだわりをもち、批判を介して掘り下げるといった方法論を取ることによって、本書は教科書的な理解を大きく超えるカント的倫理学を、したがって、カントを通じた道徳

観をも見直す可能性を秘めたカント的倫理学を提示することに成功している。とくに自分自身の幸福や愛など、通常のカント解釈においては軽視される概念の肯定的評価にまで動機主義の立場から議論を進めることができる、ということは、間接義務を使って議論を整理する著者の独創的かつ鮮やかな手法とともに、評者にとっては驚きでさえあった。また、状況を顧慮しないカント倫理学という従来の見方を見直すという本書の試みも、カント倫理学の応用可能性を考えるうえで注目に値し、この点においても本書はカント倫理学研究に大きく寄与する可能性を含んでいる。

本書では主体的に考えるということが重視されている(とくに「はじめに」と第五部を参照)。そこで、最後に、本書の精神に従い、評者も、本書の内容をたんに受け入れるのではなく、主体的に考え、批判的に考察することによって、この書評を締めくくりたい。本書には明確な主張が多く、それらの主張は読者のさらなる思考を誘うものである。評者にも本書の読了後いくつかの批判的論点が思い浮かんだ。しかし、紙幅の都合上、これらをすべて展開することは断念せざるをえない。この書評では、本書の内容に内在的であり、かつ本書にとって本質的だと思われる点に絞って批判的論点を提示したい。

そのような批判的論点を取り出すため、本書の以下の箇所注目したい。著者は、大学に入学した頃の頃に授業でカントについて聞き、「根拠のない、押しつけの倫理学に過ぎない」と誤解してしまったのだという(112頁)。これが誤解だということは、本書で展開されている意志の倫理学はこのような押しつけの倫理学ではない、と著者は把握しているはずだ。ここで問いたいのは、この意志の倫理学はこのような押しつけを本当に克服できているのか、ということだ。この問いを問うことによって、本書で展開されている思想がさらに補われねばならない点を指摘できる、と評者は考える。

評者としては、この「押しつけの倫理学」を、「正当な理由なくある事柄を正しいものとして主張する倫理学」といった意味で理解する。ポイントは「正当な理由なく」というところにあり、正当な理由さえ与えられれば、その主張は押し付けではなくなるはずである。したがって、この押しつけを克服するには、正当な理由を与えることが必要になる。

筆者は、この「誤解」が語られる箇所で、道徳的善には三つの要件があり、それらが公理として妥当すると論じることで、この押しつけを克服しようとしている。しかし、この箇所での著者による試み(112~114頁)が成功しているかどうかについて、ここでは扱わずに、その成否については他の読者の判断に委ねたい。この書評ではむしろ、「押しつけの倫理学」という著者自身による批判的見解が、本書全体を貫く主題である動機主義に対して当てはまってしまうように思われる、という点を指摘したい。

本書ではたしかに、動機主義を切り口とした場合にカント倫理学がどのようなものとして理解されるか、ということは詳細かつ興味深い仕方で展開されている。しかし、評者の理解が及ぶ限りでは、道徳について考えるために動機主義を採用すべき正当な理由を示す、動機主義の正当化が本書には欠けている。

以下が、この点に関する、評者による本書の読解である。動機主義を採用する正当な理由を考えるために不可欠な参照箇所である『道徳形而上学の基礎づけ』第一章が本書第一部でも分析されているが、その分析では動機主義とは何かが論じられ、その正当化にまでは議論が及んでいない。本書第二部は動機主義に対する批判を扱っているもので、読者としてはこの批判に対し動機主

義の正当化がなされることを期待するが、しかし、ここでは批判者がカントの動機主義を適切に理解できていない、ということが語られるだけであり、そもそも動機主義を取ることがなぜ適切なのかという論点にまでは進んでいない。さらに、他の倫理学説との対比のもとでカント倫理学の動機主義が論じられる第四部でも、動機主義の正当化がなされることはなく、他の倫理学説に対して「「動機などどうでもよいのですか?」という思いが募ってくる」(240頁)という嘆きが述べられるのみである。

動機主義が、哲学的議論のなかでも、教育を巡る議論のなかでも共有されていないことが、本書においては語られている。本書が描くこの議論状況の中で、それを採用すべき正当な理由を示すことなく、カントが動機主義を採用しており、著者がそれを魅力的だと思っているという事実を示すのみでは、本書で展開される意志の倫理学も「押しつけの倫理学」という学生時代の著者自身による誹りをまだ免れているとは言えないのではないか。

これが、この書評で示したかった批判的論点である。この論点が、著者が述べている「よりよい倫理学説が導かれる」(186頁)ことに寄与するものであることを評者としては祈るばかりだが、それに成功したかどうかは、本書の著者や本書ならびにこの書評の読者に委ねるほかない。

〈書評〉

永守仲年著

『カント未成熟な人間のための思想——想像力の哲学』

(慶應義塾大学出版会、2019年)

浜野 喬士

本書は、著者が京都大学大学院文学研究科に提出した博士学位請求論文に修正、加筆をしたものである。本書は *Einbildungskraft* の訳語として「構想力」ではなく、「想像力」を採用するわけだが、それは「[…][『純粹理性批判』において主張される *Einbildungskraft* の「総合」の作用には現象世界を構成する、あるいは構造化する機能が含まれて[…]]」いるが、しかし「[…]]本書は「総合」が問われる認識の局面だけでなく、実践哲学における行為の実践、あるいは美学における感情の伝達といった批判哲学のはるかに広範な射程から *Einbildungskraft* の全体像を捉えなおそうとするもの」(「序論」)であるから、とされる。

序論および結論によると、本書は二つの目的を持つ。第一に「啓蒙の循環」と呼ばれる問題を指摘し、この問題への応答をカントから抽出することである。そして第二にカントの批判哲学における「想像力」の全体像を示すことである。両目的は「不可分に結びついており」(「結論」)、「想像力という能力を考察することなくカントの啓蒙思想を解釈することも、啓蒙の思想と関係を結ぶことなく想像力の理論を理解することもできない」(「同」)とされる。また筆者によれば、これら両目的は、「[…]] 後者の「想像力」の問題をカントの理論哲学、実践哲学、そして『判断力批判』の構想にしたがって考えることによって前者の「啓蒙の循環」の問題の解決」が図られる、という関係になっているという(「結論」)。

ここから本書の読者は、本書の企図の成否が、第一に「啓蒙の循環」の問題と「想像力」の問題のたんなる並立ではない、まさに両者の不可分性の提示にかかっていると期待しても差し支えないだろう。また第二に読者はさらに一步踏み込んで、本書が、両問題の不可分性だけでなく、「想像力」の問題を広くカント批判哲学全体においてに深めていくことにより、「啓蒙の循環」の問題が解決される、という関係に両問題が立っていることを示してくれると考えることになるだろう。

さて、まず「啓蒙の循環」である。本書に従えば、この問題は、たんにカントの一つの著作や一つの論文などに限定されるような局所的なものではない。著者の考えでは、この問題はカントの哲学の全体にまで及ぶ。「カントの批判哲学が一種の循環を示している[…]]」(「序論」)とさえ言われる。循環は、批判哲学にとり、周縁的問題どころではなく、中核的問題だということになる。「循環は啓蒙するの、啓蒙されるのわたしたち人間の理性であることに由来して」(「序論」)おり、それは「[…]] わたしたちは自分たちの理性によって自分たちの理性を啓蒙する。だが、わたしたちが啓蒙されるべき未成熟な状態にあるならば、そもそも啓蒙する理性そのものをいまだに持ちあわせていないはずではないか」(「同」)と表現される。

この「啓蒙の循環」という問題と不可分とされるのが「想像力」の問題である。想像力が焦点となるのは、それが「中間的な存在者としての人間の」「中間的な能力」(「序論」)であるがためである。想像力の中間という性格、たとえば感性と知性の間の、あるいは感性と理性の間の、等々は、啓

蒙の循環の原因としての、人間の存在の中間的な性格、すなわち「神聖な理性的存在者でも、理性を持たない動物でもない、それらのあいだの「理性的動物(animal rationale)」として」(「同」)の人間、という性格と結びつく。著者は想像力を「啓蒙の[...]循環から脱却するための手がかり」と呼ぶ(「同」)。こうしたカントにおける想像力概念(さらに想像力概念一般)への着目の先行者としては、ヘルマン・メルヒェン、ハイデガー、カッシーラー、マックリール、ギボンズ、ギンスボルグ、ボイムラー、三木清、坂部恵らの名前が著者により挙げられるが、いずれも本書の企図を完全な形で先取りするものではない。特にカントの実践哲学における想像力、すなわち筆者が「実践的想像力」と呼ぶ問題への注目が不十分であったとされる。

ここで本書の構成と、各章の目的および内容について概観しておこう。

本書は「序論」に続き、大きく三部に分かれる。すなわち第Ⅰ部「想像力と理論理性」と第Ⅱ部「想像力と実践理性」、そして第Ⅲ部「想像力と『判断力批判』」である。この三部構成は、おおむねカントの批判哲学の中核部分を形成する三批判書の体制に対応するようにも見えるが、以下の第Ⅱ部でのカントの歴史哲学の焦点化などからも分かる通り、問いの構えは三批判書との形式的対応を超えるものである。つまり、実践哲学の範囲を、『道徳形而上学の基礎づけ』、『実践理性批判』、『道徳の形而上学』といった著作に限定せず、それをカントの歴史哲学的著作群に拡張し、強くその役割を強調するところに本書の独自性の一端がある。

第Ⅰ部「想像力と理論理性」は、第1章と第2章からなる。第1章「総合とは何か——「世界」の秩序をつくる」は、「超越論的演繹の構造」、「覚知と再生の総合」、「再認の総合」の各節を含む。焦点になるのは、『純粹理性批判』における想像力の役割とその「多層的構造」(同章)であり、特に『純粹理性批判』第一版演繹論のいわゆる「三重の総合」が分析を受ける。

第2章は「想像力と自己意識——「わたし」の意識をつくる」である。ここでは「批判哲学における「わたし」、「総合と自己意識」、「行為するわたし」へ」という各節に分かれて議論が展開されている。この章では、想像力をめぐる議論から自己意識とは何であるのかを明らかにすることが試みられ、また合わせて理論理性と実践理性との関係における自己意識論の役割についても解明がなされる。

さて第Ⅱ部は「想像力と実践理性」であり、第3章と第4章を含む。

第3章は「自律の構想——実践哲学の目指すもの」である。本章は、「実践哲学の全体像」、「『基礎づけ』の議論構造」、「理念としての自律」の各節を含む。本章では、実践哲学の基礎づけが『道徳形而上学の基礎づけ』の論証を通じて検討される。本章は、「啓蒙の循環」を示すための準備的作業を行なっているという側面も強く持つ。すなわち、「実践的想像力」というものが、なぜ前面にでてこないのか、という問題を明らかにする。筆者は「自律の循環」という問題を立て、これを「啓蒙の循環」問題へと接続させる。

第4章は「想像力と歴史哲学——理性の発展を跡づける」と題される。本章は次の各節、すなわち「意志の自然素質」、「非社会的社交性」、「「実践的想像力」の可能性」からなる。本章の議論は、本書全体でも中核的なものを形成し、ここで大きな議論の方向性が決定づけられる。

第Ⅲ部は「想像力と『判断力批判』」である。ここには第5章と第6章が含まれる。

第5章は「美感的判断の構造——「想像力の自由」とは何か」である。この第5章は「合目的性概念の問題圏」、「反省と調和」、「想像力の自由」の各節からなる。この第5章、第6章は、第4章の感情の伝達の問題を引き継ぎつつ、それを補完する機能を持つ。想像力の概念の、カント歴史

哲学内部での到達点を踏まえうえて、著者はそれが感情の普遍的伝達可能性の問題として継続発展して議論される場所に『判断力批判』を選んでいる。第5章で美感的判断の基本的構造が確認された後、第6章「想像力と感情——啓蒙の原動力」では、「共通感覚の理念」、「感情の伝達」、「人間の能力としての想像力」という各節構成のもと、共通感覚、感情の普遍的伝達可能性といった問題が扱われる。

本書の特徴は以下である。第一に想像力と啓蒙という観点から、カントの哲学全体に一貫した見通しを与えようとする試みの独自性である。第二に想像力の役割をカントの実践哲学のなかで見出し、またその問題を、広い意味での自然目的論の文脈に位置づけつつ、歴史哲学と接続させようとする点である(特に第3章と第4章)。第三に非社会的社交性や共通感覚といった概念を、広い文脈で機能させようとしている点である。ともすれば、カントの各著作、各領域に別れがちな研究状況を踏まえれば、筆者のようにカントの著作全体を広く視野に収め、その思想を、一貫した視点から語り抜こうとする、本書のような大きな構えは尊重されるべきだろう。

本書について、若干疑問として残った点についても付言しておく。それはカントの歴史哲学関連小論の取り扱い、位置づけに関する疑問である。著者はオニールの「理性能力はその始原において(部分的にせよ)公的な討議に依拠することができない」、「いかなる討議も最小限の理性能力を前提とするからである」(序論、第3章)といった議論、またハーバーマスの「公衆のジレンマ」(序論、第3章)といった議論に依拠しつつ、「啓蒙の循環」という問題を立てる。その上で「この循環から脱却するための手がかりは、カントの歴史観にある」(第3章)と言い、『世界市民的見地における普遍史の理念』と『人間の歴史の憶測的始原』を取り上げ、「非社会的社交性」概念や「感情の伝達」概念などを評価する(第3章、第4章)。またこの文脈において『判断力批判』の「共通感覚」概念や「美感的判断」概念に光を当て、そして、こうした概念群に深く関わるものとして想像力を高く評価するわけである。

しかしこうした、想像力というものを軸として、実践理性の歴史的な発展を語り、そのことにより、「啓蒙の循環」と呼ぶものを解決する、という著者の議論の構えは本当に有効なものなのだろうか。狭義の批判哲学を形成するテキスト(ここで私は三批判書および『基礎づけ』を考えている)の重要な欠点・困難とされるもの(筆者の言葉で言えば「啓蒙の循環」であり「実践的想像力」の欠如)を、狭義の批判哲学を形成するテキスト以外のものによって補完する、という手続きは正当化できるものなのだろうか。筆者が「想像力」という概念を通じて、カントの諸著作を<繋いでいく>、その手続きがスムーズで、また見事であるだけに、カントがこだわっていた<分ける>ということの重要性が後景に退いているような印象を受ける。

もちろん筆者は、第3章の記述などを見ても明らかな通り、実践哲学の基礎づけが問われている場面と、そこで示された目標が実現に移される場面を、あくまでカントに即して切り分けている。また第6章の「想像力と感情」をめぐる議論においても、「共通感覚」の理念的な性格を見失っているわけではない。

しかしながら、第4章の「歴史の自然目的論」やそこで示される理性の発展という議論、さらには第6章で強く強調される共通感覚の「生成」という議論、さらには想像力を媒介とした理性の歴史的発展という筆者の全体的議論は、カントの議論が持っていた理念的な性格、統制的性格を踏み越えている(少なくとも誘惑されている)ように映る。もちろん筆者はこうした批判に自覚的であり、いくつもの箇所です防線を巧みに張り巡らせているのだが。。。(なお筆者が自然目的論や歴

史の問題を強調するにも関わらず、『判断力批判』第二部の「目的論的判断力の批判」およびその「方法論」を、あまり正面から扱わないことについても疑問が生じる。同箇所であれば、議論は批判書の内部で進めることが可能であるのだが。。。)

もっともこれらの疑問点は些細なものであるかもしれず、著者の次著以降の展開の中で解明されるのかもしれない。「カントの想像力の理論はその社会性においてヒュームやスミスを受け継ぎ、また歴史性においてデイルタイを準備する。本書では十分に論じることができなかったが、十八世紀から十九世紀に至る想像力の思想史からカントの批判哲学を再考することは今後の課題である」(結論)といった、著者が示唆する今後の魅力的な研究プランとともに、さらなる議論の展開に期待が高まる場所である。

〈書評〉

オトフリート・ヘッフェ著

『自由の哲学——カントの実践理性批判』

(品川哲彦・竹山重光・平出喜代恵訳、法政大学出版社、2020年)

大森 一三

ニュースを目にすれば、ほとんど毎日のように、世界中で勃発し続ける分断や暴力、混乱、停滞の現実を突きつけられる。もはや、そうした報道を目にしない日はないほどだ。これまで当然のものと考えられてきた秩序や価値観が崩れ、「ありえない」事態が頻発する今日の状況にあって、哲学・倫理学の研究者は何を語ることができるのか——。ともすると無力感さえ伴うこうした煩悶に対して、本書は学問的厚みを携えながら、現代におけるカント哲学の意義とメッセージを照らし出している。

さて、改めて紹介したい。本書は、2012年に刊行された Otfried Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft – Eine Philosophie der Freiheit* の翻訳だ。

タイトルに *Kritik der praktischen Vernunft* とあって、著者がカント研究の大家として名高いあのヘッフェとくるならば、『実践理性批判』についての網羅的で手堅い研究書——かつこれから『実践理性批判』を解説しようとする人にとって手引きともなるような内容を予想するかもしれない。だが、目次を一読しただけで、本書はそうした予想とは大きく異なる内容であることがはっきりわかる。「啓蒙」「世界市民主義」「政治哲学」「歴史哲学」「永遠平和」「聖書解釈」「悪」「教育」「究極目的」——。『実践理性批判』では、およそ表立って現れてこない、だがカント哲学にとってはまちががなく重要な諸概念が、本書の章立ての至る所に散りばめられているからだ。

こうした章立てが示唆しているように、本書は『実践理性批判』のみならず、法や国家に関わる政治哲学や、啓蒙や進歩についての歴史哲学、世界市民主義や永遠平和、そして宗教論や教育論といったカント哲学の諸分野を「自由の哲学」として、一貫して解釈してゆく。しかもその際、『純粋理性批判』は認識論、『実践理性批判』は実践に関わるという「正統的な読み方」ではなく、『純粋理性批判』もまた自由と道徳を根本的な主題とするという「異端的な読み方」(本書35頁)によって、理論哲学も再解釈してゆく。つまり、本書は『自由の哲学』という表題が示すように、カント哲学全体——それも三批判書だけではなく、政治哲学や歴史哲学、宗教論や教育論も含めて——を「自由」を要石として再解釈してゆくという野心的な一冊なのだ。

それでは、本書の構成にしたがって内容を紹介してゆこう。

本書は、7部構成で23の章から成る。第一部「四つの駆動力」では、啓蒙、批判、道徳、世界市民主義の四つが相互に関連しながら、カントの思想を形成する駆動力であり、カントの思想に現代的意義を与える力であることが示される。先に紹介した「異端的な読み方」が提示されるのも、この第一部だ。この第一部では、四つの駆動力に関連して、後の第四部以降で詳説される道徳的主体者としての世界市民や、諸宗教を横断する道徳的基準や世界市民主義的教育といった議論も先取りされており、本書全体のエッセンスが詰まっている箇所と言える。

第二部「カントによる道徳哲学の革命」では、『実践理性批判』を主な考察対象としながら、カント以前の倫理学説に対して、カントが行った破壊と再構築が描き出されている。すなわちそれは、

道徳の根源を自然の秩序や共同体、幸福、道徳感情、神に求めてきた従来の倫理学すべてに対する否定であり、反対に道徳の根拠を理性の自律に求めるという再構築である。さらに、幸福原理への批判、定言命法の方式、理性の自律、尊敬の感情といった事柄に焦点を当てて、それらに応じてアリストテレスや功利主義、ロールズや討議倫理学、今日の外在主義倫理学と内在主義倫理学との論争等とカントの立場との比較が行われ、カント実践哲学の優位性と今日的意義が示される。

第三部「カントの挑発」では、最高善、厳格主義、形而上学といった、しばしばカント実践哲学に対する批判点として挙げられる事柄を取り上げ、これらをむしろカントの挑発として捉え直し、その議論が持つ説得力を浮き彫りにすることが試みられる。その結果、最高善は、「悪人が順風満帆でありうるのを認めるような世界は、意味があるのか」(本書214～215頁)という挑発として解釈される。厳格主義は、人間は誘惑され、そそのかれる可能性を抱いた存在である、という人間学的洞察の上で、道徳の純粹さを描出するための不可欠の方法と理解される。形而上学については、カントとアリストテレスとの共通項を浮かび上がらせると同時に、カントにとっては道徳それ自体が形而上学的性格をもつことが強調される。

第四部「政治哲学」では、カントの法哲学や平和論等が取り上げられる。ここでは、ロールズやノージック、あるいはルーマンらと比較して、カントの政治哲学が道徳と法の結びつきや、法の強制的権能についてより説得的な議論を行なっていることが示される。また、カントの法論の中には、公共的な法的状態を生きる権利が含まれており、それは共和政への権利や国際法に基づく秩序、そして世界市民的関係への権利にまで続くことが明らかにされ、法論全体に広がるカントの人権の哲学が描き出される。さらに、カントの平和論についての考察では、カントの平和論とプラトンの哲人王思想とを対照させ、道徳的概念や人格的態度ではなく、法の領域に平和を根付かせる点にカントの平和論の革新性があることが明示される。なお、哲人王思想との対照の中で、カントの平和論に潜む根元悪思想を読み取るところは刺激的な箇所だ。

第五部「歴史」では、世界市民的な性格を持つカントの歴史哲学の特徴と意義が、とりわけ『普遍史』と『永遠平和のために』を中心に紐解かれる。カントの歴史哲学の根底には、人類の道徳的進歩(それは法と平和の秩序の拡大を徴標とする)という想定があり、それらは、カントにとって客観的な知ではないが、哲学的に正当な期待であることが描かれる。さらに、シラー、ヘーゲル、ニーチェの歴史哲学との比較を基にカントの歴史哲学、とりわけ世界市民主義の今日的意義が主張される。ヘッフェによる3人の哲学者に対する評価については異論を惹起するところもあるだろう。だが、人類の進歩への懐疑主義と信頼の両方を持つ、カントの歴史哲学こそが、今日の対話相手として相応しいことをヘッフェは説得的に示している。

第六部「宗教」では、カントの宗教哲学についての考察が行われる。最初に『宗教論』という著作が、三批判書とどのような連続的な関係を持ち、かつどのような点で新しい論点を組み入れているのが考察される。とりわけ、他の啓蒙思想との比較の中で、カントの宗教批判が、宗教の廃棄ではなく、実践理性と宗教との解釈学的関係に置かれることが強調される。続いて、『諸学部の争い』での神学部と哲学部の争いについての議論が紹介され、カントの聖書解釈を導く4つの原則が示される。またヘッフェは、カントの宗教哲学の最大の特徴の一つである根元悪論を丹念に分析している。ヘッフェは、カントの自由論が、道徳法則を意識しつつ、それと抵抗する格率を採用できる根元悪を射程に収めていることを高く評価する。その上で、カントは悪の克服を主

張せず、悪の予防措置を講じているという見立てのもと、悪をめぐる議論が道徳哲学的な討論から教育学的討論へと、さらには法的—政治的討論という広がりを見せていることが主張される。第六部は、カント宗教哲学の理解に資するだけでなく、根元悪を軸に、人間学、教育学、法哲学、政治哲学といったカントの実践哲学の諸著作相互の繋がりを把握させてくれる内容となっている。

第七部「展望」では、カントの教育論と『判断力批判』における「究極目的としての人間」というテーゼが取り扱われる。ヘッフェは、カント実践哲学にとって、教育論を本質的なものと見なしている。したがってヘッフェは、カントの教育論を『教育学講義』や『人間学』、『基礎付け』『実践理性批判』の中から、抽出し、再構成しようと試みている。ともすると断片的な叙述だとみなされがちだが、『教育学講義』の中から、適切なテキストを拾い上げ、カントの世界市民的教育論の全体像を再構成しようとするヘッフェの編集・構成能力は見事である。締めくくりとなる第22章では、カント批判哲学の研究の中でも、比較的注目されない『判断力批判』の方法論に焦点が当てられる。そこで究極目的としての道徳的主体者というテーゼが、これまでに考察してきた世界市民的教育学と関連することが示唆されつつ、最終的にはカントの批判哲学が一貫して、道徳的—実践的関心のもとで、自由を要石として動いていたことが示される。

本書は非常に射程が広く、示唆に富み、読み手の関心に応じて、さまざまに啓発されるところが多い1冊だ。だが、ひょっとするとカント研究者こそ、ハッとさせられるのかもしれない。ヘッフェは本書全体を通して、ときにさまざまな哲学者や論争との比較を通じて、ときに現代の諸問題と照らし合わせる中で、カントの思想の「現代的意義」を繰り返し強調している。たとえば第五部では、カントの平和論が今日の社会にあっても、「将来を思い描こうという活力を呼び覚ます。そして、生からあらゆる輝きを奪い、世界を乏しきものとするあきらめきった希望の喪失を、その活力を持って克服する」(本書311頁)という魅力をもったものであるとし、その現代的な生命力を描出している。こうしたヘッフェの筆跡を通じて、すでに慣れ親しんだカントの諸概念が、今日の世界情勢や悲惨さに対して、極めて強い光芒を放ち続けていたことにあらためて気付かされるだろう。

〈書評〉

Marco Sgarbi

Kant and Aristotle. Epistemology, Logic and Method.

(SUNY Press, 2016)

By Wolfgang Ertl

Most of Kant's more historically-minded readers have probably first encountered his thoughts in university courses such as "modern philosophy from Descartes to Kant" or "Kant and German Idealism", and in these approaches Kant is usually discussed as one of the outstanding classics in his relationship to philosophers of a similar caliber who are historically reasonably close to him. True, sometimes the historical distance gets extended, either further into the depths of the past or closer to contemporary thought, nevertheless a widespread assumption is that we should ultimately be concerned with how these giants of the discipline engaged in some sort of timeless dialogue about the core questions of philosophy.

In his most impressive book, Marco Sgarbi chooses an entirely different way of reading Kant historically, namely by re-constructing and considering a very local context of philosophical activity, i.e. that of Königsberg, in particular Königsberg University, the *Albertina*. For Sgarbi, what matters most is the ongoing influence of Aristotelian doctrines there – detectable mainly in some of the school philosophers active in this city in the 17th and early 18th century. In short, it is not so much Aristotle himself who we need to consider when it comes to Kant, but what was made of his philosophical ideas by thinkers of relatively minor standing, and in this regard the title of Sgarbi's book might even be slightly off the mark. For Sgarbi, this local context provides the key to large parts of Kant's theoretical philosophy, as developed mainly in the *Critique of Pure Reason*. Sgarbi here takes inspiration from earlier approaches by his great countryman, Giorgio Tonelli,¹ but whom he does not simply follow uncritically.

What Sgarbi brings to light are still almost completely unknown or – once again – forgotten names whose works clearly served as source and inspiration of Kant's critical project. Sgarbi intends to present a different Kant whose strength is less that of the revolutionary, but instead lies in combining and reshaping existing lines of tradition, very much like Aquinas and Leibniz before him.

As Sgarbi maintains, two of the main traditions or strands in Königsberg philosophy before and around Kant were particularly indebted to Aristotle, and Sgarbi even claims – what for many must sound truly surprising, if not challenging given Kant's rather disparaging remarks regarding Aristotle's own pertinent efforts – that the enterprise of Kant's transcen-

¹ See, for example, Tonelli, Giorgio, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic. A Commentary on Its History*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1994.

dental philosophy properly got under way only after coming into contact, in the early 1770s, with a particular reading, brought forward in Königsberg, of the Aristotelian doctrine of categories. Moreover, for Sgarbi, following Tonelli's lead, the first *Critique* is essentially a methodological, or in the pertinent and wider sense of the term, a "logical" treatise preparing the ground for metaphysics as a science (i.e. very much along the lines suggested in the subtitle of the *Prolegomena*) and needs to be understood against the background of ongoing discussions among the local Königsberg followers and non-followers of Aristotle alike.

With regard to philosophy in Königsberg at the time in question, Sgarbi distinguishes six major strands. Apart from Aristotelianism proper, these are Protestant Scholasticism, Wolffianism, Eclecticism, followers of Crusius, and adherents of Lockean doctrines. One topic of interest which united them, and which is again a central idea in Kant, is indeed that of an adequate methodology in philosophy, in particular metaphysics. For lack of space, I shall focus on Aristotelianism and Protestant Scholasticism for whom Aristotle is of course the major author of reference.

As for Protestant Scholasticism, Sgarbi rightly regards Abraham Calov as its most important local representative. For many readers, the term *Protestant Scholasticism* may still sound contradictory, but it correctly describes the facts on the ground. One even needs to distinguish a Lutheran and a Calvinist or Reformed subtype, and while Königsberg was a Lutheran university, substantial interconfessional interaction took place there, and this also involved Catholic scholastics. Calov in particular must be credited for having introduced Francisco Suárez's metaphysics, as laid out mainly in his *Disputationes metaphysicae* of 1597, in Königsberg, which may look rather improbable from our point of view, since Suárez is the most important representative of Jesuit early modern scholasticism, and Protestantism and Jesuitism do not seem to go together well in the mind of many a reader. Moreover, as Sgarbi shows in great detail, Calov played a major part in developing two important novel philosophical disciplines, namely *gnostology* and *noology*, corresponding to Aristotle's doctrine of the first and second operation of the intellect, in turn relating to concepts and principles respectively. These disciplines, according to Sgarbi, are the prefiguration of the analytic of concepts and the analytic of principles respectively within the transcendental analytic of the first *Critique*.

As Sgarbi points out, Protestant scholasticism is often difficult to distinguish from Aristotelianism proper, since – as scholasticism – the prevalence of Aristotelian doctrines or, at any rate, what was taken to be or presented as Aristotelian doctrines in it was enormous, and, conversely, *gnostology* and *noology* were discussed in depth by Sgarbi's non-scholastic Aristotelians as well. A different approach from the one taken by Sgarbi could be to simply regard scholasticism as a variant of Aristotelianism along with Renaissance Aristotelianism as another. As Sgarbi shows, at any rate, there had been something like an Aristotelian bias at Königsberg University from its very foundation in 1544, with Aristotle being something like its house philosopher, mainly due to the substantial influence Philipp Melanchthon exerted.

Sgarbi emphasizes the so-called *Philippistic* reading of Aristotle interpretation as being dominant, without elucidating what it is precisely.

The Aristotelianism as different from Protestant scholasticism Sgarbi has in mind is the Aristotelianism emerging from Padua from the 16th century onwards with Jacopo Zabarella and Giulio Pace being the key players there. The characteristics of Paduan Aristotelianism, apart from being a Renaissance effort to return to the Greek sources and ‘cleanse’ Aristotle from scholastic distortions (which perhaps often involved more rhetoric than substance anyway), is precisely a focus on the theory of science and the logical and epistemological dimensions this involves as laid out mainly in Aristotle’s *Analytica posteriora*. The Königsberg Aristotelians of particular interest for Sgarbi are Melchior Zeidler and Paul Rabe.

According to Sgarbi (pp. 147-150), Paul Rabe is the man to watch with regard to the crucial impact indicated above concerning a true corner stone of Kant’s theoretical philosophy as a whole, and this is Kant’s doctrine of categories. In his commentary on Aristotle’s treatise *Categories*,² Rabe pursues what Sgarbi describes as a “formal” reading of the categories, which is indebted to Zabarella and Pace. This “formal” reading of the categories contrasts with a material reading favoured by scholastic authors, according to which categories must be regarded as the highest genera of being. Moreover, in Sgarbi’s opinion, this formal reading accords well with the subjectivised conception of form as *modus considerandi*. This means that the focus is not primarily on the structure of a mind-independent reality, but on the way the cognitive subject is working in its conception of objects.

In conclusion, it is fair to say that Sgarbi succeeds in portraying Kant in a way which is poles apart from the mainstream conception of him. Perhaps one obvious question a reader might wish to ask after reading Sgarbi’s book is whether his approach favours a certain reading of Kant’s philosophical project. What does Kant’s indebtedness to the focus on the “cognizable” in Calov’s *gnostology*, the subjectivized reading of form as *modus considerandi rem* in the Aristotelians and the formal reading of the categories suggest with regard to an overall interpretation of, for example, Kant’s transcendental idealism? Are we perhaps supposed to take these considerations as speaking in favour of an anti-realist interpretation of it, and how are other standard interpretations to be assessed in the light of these contextual investigations? Although Sgarbi does not address questions like these himself, one might say that Sgarbi has successfully and most convincingly provided material for further investigations which can now draw on his invaluable results for fine-tuning our understanding of Kant even further.

A book as rich in material as Sgarbi’s cannot be summarised in its entirety in such a short space as this. The purpose of this review has rather been to provide an account of the main features of his approach and to pick out some topics which are of particular relevance. Sgarbi

2 Rabe, Paul, *Primitiae professionis logico-metaphysicae, sive commentarii in librum categoriarum Aristotelis*. Königsberg 1704.

has many more important things to say, for example about what he calls “facultative logic” and its role in an attempt to uncover basic operational principles of the mind, the connection of Kant’s theory of categories to the project of an *ars combinatoria*, the background of the division of transcendental logic into analytic and dialectic, the sources of the rejection of mathematics as the methodological standard of philosophy, and a number of other key topics in Kant scholarship.³

3 These topics will be explored in more detail in a second review of Sgarbi’s book.

〈書評〉

西田雅弘著

『カントの世界市民主義——
十八世紀ドイツ啓蒙におけるカント歴史哲学の知識社会学的研究』
(晃洋書房、2020年)

金 慧

本書は、カントが理想的モデルとして提示した「世界市民的状态」をめぐる議論、すなわちカントの世界市民主義の実態を解明することを目的としている。筆者は、この目的を追求するに際して、カントの時代のエートスとでも呼びうるものに注目している。つまり、カントの世界市民主義をめぐる議論には、同時代における「道徳性優位のエートス」が紛れもなく反映されているという。したがって本書は、カントの世界市民社会概念を解明すると同時に、カントの生きた時代における道徳性優位のエートスがカントの議論に反映されていることを知識社会学的手法によって明らかにしようと試みている。

本書は三部から構成されている。第Ⅰ部では「カント同時代の「啓蒙」のエートス」を解明することに主眼が置かれ、第Ⅱ部「歴史哲学と世界市民主義の文献内在的検証」では、カントにおける市民社会および世界市民社会の実態が解明される。最後の第Ⅲ部「世界市民主義の新たな地平と現代的意義」では、西洋における世界市民主義の系譜およびカントの世界市民主義論、そしてその現代的意義が検討されている。

以下、ごく簡潔に各章の概要を述べておきたい。第1章「カント晩年の筆禍事件」では、カントがプロイセン国王から宗教に関する講述が禁じられた、いわゆる筆禍事件が題材とされている。この事件において、啓示による信仰と理性による道徳的信仰の境界線を画定しようとしたカントが「反啓蒙の時代」の社会権力と衝突せざるをえなかったという点に、カントの思想と当時の社会状況との関連が探求されている。しかし著者によれば、これ以前の「啓蒙の時代」にも、カントの哲学は社会的要因との相互関連のうちにあるものとして理解されなければならないという。

そこで第2章「秘密結社のベルリン水曜会」では、当時の啓蒙のエートスを解明するためにカントがたびたび寄稿した『ベルリン月報』を機関誌とする「ベルリン水曜会」の活動が紹介されている。それを踏まえて第3章「ベルリン水曜会の啓蒙論議」においては、具体的に「同胞市民の啓蒙のために何がなされるべきか」という問いをめぐって会員の間で交わされた実にさまざまな意見が分析されている。著者によれば、こうした啓蒙論議には、カントの時代のエートスが二つの点で顕在化しており、いずれの点もカントの思想にとって重要な前提をなしている。一つは、フリードリヒ大王への共感に含意される「対抗暴力」の否定であり、もう一つは「出版の自由」が許容されるべき「知識身分」と「検閲」を必要とする「大衆」からなる身分制階層社会についての認識である。それでは、これら二点を前提にしたとき「同胞市民の啓蒙」はいかにして促進されるのか。大衆には知識身分とは異なり「高潔な心情」や「慎重さ」が欠けているがゆえに「無制約な自由」は「道徳的退廃」を引き起こすという会員の意見に対しては当然反論が寄せられるものの、しかし啓蒙をめぐる社会的な問いかけはこうして「道徳性」への問いへと収斂していく。カントによる道徳の形而上学的な基礎づけは、まさにこうした「道徳性優位のエートス」に由来する社会的要請に「応えるも

のだったという。

第4章では、「道徳性優位のエートス」をカントが共有していることを示すために、ヘーゲルのカント批判が取り上げられている。よく知られているように、ヘーゲルは道徳的義務についてのカントの功績を認めながらも、抽象的な「道徳性」の立場にとどまり現実的で具体的な「人倫性」へと移行しないカントを手厳しく批判した。しかしこのことは、カントが抽象的な道徳性に固執して幸福といった要素を軽視したことを意味しない。むしろどのような人間であれ幸福を望むということをカントは認めながらも、そこに「幸福であるに値すること」という条件を課したのである。ここからわかるのは、ヘーゲルが道徳の段階から市民社会を含む人倫への移行を説くのに対して、カントは市民社会における幸福追求に対して道徳性の充足という条件を課しているということである。ここにもまた、市民社会は「道徳性」を前提としなければならないという道徳性優位のエートスを見出すことができるのである。

第Ⅱ部第5章「形而上学的見地と世界市民的見地」では、まず人間の意志を考察する二種類の見地が区別される。一つが『道徳形而上学の基礎づけ』にみられる形而上学的見地であり、もう一つは『普遍史の理念』にみられる世界市民的見地である。前者に関して注目すべき主張は、『基礎づけ』にみられる通俗的な道徳哲学から純粋な理性による道徳認識への「移り行き」には、実は「洞察者」と「公衆」という人間類型の対概念が反映されているという点である。つまり、『基礎づけ』の議論には、普通の公衆の道徳的常識を決して信用することのなかった十八世紀プロイセンのエートスが紛れもなく投影されているのである。とはいえ、形而上学的見地にたつ倫理学が道徳性の原理の解明を目的とするのに対して、道徳的な「世界市民社会」に対して歴史的にアプローチするのが世界市民的見地であり、両者は相互補完的な関係にある。

第6章「歴史哲学の重層的構造」では、人類の道徳化として世界市民社会への道程を描くカントの歴史哲学が検討の俎上に載せられている。本章ではとりわけ、『普遍史の理念』で触れられている「開化」、「市民化」、「道徳化」という人類のあゆみに関する区分に、『教育学』における「学校的陶冶」、「実用的陶冶」、「道徳的陶冶」という区分が対応しており、カントの世界市民主義が教育とも密接な関連を有していることが明らかにされている。

そして第7章「市民社会論の課題」では、『頭の病気についての試論』と『諸学部への争い』における市民社会に関連する箇所が検討されたのちに、第8章と第9章でそれぞれ「法的市民社会論」と「道徳的市民社会論」が展開される。第8章の「法的市民社会論」では、『理論と実践』において登場する「自由」、「平等」、「自立」の三つの原理や、「対抗暴力」の否定と「言論の自由」について検討され、次いで『永遠平和のために』における三つの確定条項、そして『道徳形而上学』の第一部「法論」において「法的属性」として挙げられる「自由」、「平等」、「自立」の分類が他の著作における分類と比較され整理されている。さらに著者は、「予備条項」における記述や『永遠平和』における政治と道徳の関係についての議論などを手がかりに、カントの市民社会論には「法的な議論」とは区別される「道徳的な議論の層」が存在することを指摘している。

第9章「道徳的市民社会論」では『宗教論』にそくして道徳的市民社会の構想について詳述されている。『宗教論』の第一論文と第二論文においては、類全体としての人間にそなわる「善への根源的素質」と「悪への性癖」について述べられているのに対して、第三論文では、この類概念が社会的な存在として具体化され、徳の法則によって結ばれた「道徳的市民社会」が登場する。法的市民社会論と類比的に、道徳的市民社会論においても、善と悪との闘争という意味での自然状態から

倫理的市民状態への移行が求められる。たとえ世界共和国の創設が不可能であるとしても、倫理的公共体の樹立によって世界平和を展望しうるのである。

第Ⅲ部第10章「世界市民主義の系譜とカントの世界市民主義」は、キュニク派に始まりストア派とアウグスティヌスを経てライプニッツに至るまでの世界市民主義の系譜が辿られ、なかでもライプニッツとカントの比較が試みられている。第11章「カント市民社会論の歴史的社会的様相」では、ハーバーマスの『公共性の構造転換』におけるカント解釈を追跡することをつうじて、カントの市民社会論が当時の歴史社会的状況に依拠していることが明らかにされる。第12章「カント世界市民主義の現代的意義」では、著書『法による平和』に収められたヌスバウム、ハーバーマス、ルッツ-バウハマンの論文を検討することをつうじてカントの世界市民主義の現代的意義が探られている。

道徳性優位のエートスを反映したカントの世界市民主義の内実を解明しようとする本書の射程がおよぶ範囲は、カントの倫理学、歴史哲学、法哲学、教育学、宗教論と実に幅広く、それでいて論述は非常に明快である。

ここではあえて一つだけ疑問点を挙げておきたい。それは、「法的市民社会」と「道徳的(倫理的)市民社会」の関係についてである。徳の法則は「すべての人間」にかかわるものである以上、徳の法則のもとに形成される「道徳的(倫理的)市民社会」は究極的には人類規模の社会である。これに対して、著者によれば、カントは人類規模の「法的市民社会」を否定している。すなわち、「強制法に基づく「世界共和国」の実現を躊躇したカントの新たな方向性」として「倫理的市民社会」が構想されているのである(258頁)。そうだとすれば、倫理的市民社会と法的市民社会の外延は一致しない、ということになるはずである。しかしながら、著者の解釈によれば、「政治的公共体の構成員が倫理的公共体の構成員であり、二つの公共体の構成員は同一である」(257頁)。この引用文にあるように、二つの公共体の外延が一致するのだとすれば、人類規模の倫理的市民社会に対応する人類規模の「法的市民社会」をカントが展望していたと考えることもできるように思われる。統制的原理は決して実現されえないが、しかし社会がそれに漸進的に接近するための道標として機能することである種の実在性をもつ。人類規模の「法的市民社会」がそうした機能を担うとすれば、これを経験的な理由から排除することはできず、したがって統制的理念としての人類規模の「法的市民社会」をカントが退ける理由はないはずである。

いずれにせよ本書は、カントの世界市民主義はもちろんのこと、カントの実践哲学全般に関して魅力に富む解釈を含んでおり、幅広い読者に読まれるべき一冊である。

〈書評〉

高田純著

『カント実践哲学と応用倫理学——
カント思想のアクチュアル化のために』

(行路社、2020年)

湯浅 正彦

外観からして重厚な研究書である。それは、「あとがき」と「索引」を別にして314頁を含み、そのうち71頁は二段組の注であるという体裁からも窺われる。そして本書は、文献(講義録や遺稿などを含むカントの諸テキストと、研究文献)の博搜と精細な読解においても卓越した水準を示している。

本書は八つの章から成るが、各章の役割に見当を付けるために、次の文言を引用しよう。「第Ⅰ章、第Ⅱ章は本書全体の基礎部門に相当し、そこではカントの道德原理とその応用力(応用可能性)を検討する。第Ⅲ章と第Ⅳ章では、生命倫理と環境倫理にかんする諸問題へのカントのアプローチを扱う。第Ⅴ～第Ⅷ章では、カントにおける法論、国家論、所有論、教育論がもつ今日の意味について考察する。これらの理論は今日の狭義の応用倫理の領域に属さないが、広義にはそこに含まれるといえる。」(18頁——以下、本書からの引用と参照箇所の指示は頁数のみを記す。)

さて、本書の目論見は、カントの実践哲学を「伝統的解釈」から解放し、その「原理的考察」の「基本性格」を再検討することによって、従来の応用倫理的議論を超えた「応用可能性」を見出すこと、それによって、カント実践哲学をアクチュアル化することである(16頁)。——この目論見を果たすため著者が展開した論述は微に入り細を穿つ徹底的なものであり、遺漏なく紹介するのは困難である。以下では、紙幅の許す範囲で、その成果の若干を指摘しいくつかの論評を加えよう。

第Ⅰ章によれば、カント哲学の応用倫理的射程を確保するには、次のことを銘記すべきである。すなわち、「彼[カント]は普遍的道德法則を行為へ[直接に]適用しようとしてはいない。[つまり格率を介在させており、]彼が主張しているのは、格率の行為への適用のさいに、その普遍化可能性を吟味することである。この普遍化可能性は論理的整合性にだけでなく、実際の道德的諸関係における首尾一貫性にも関わる。応用倫理的諸問題の解決のためには、問題ごとに格率の普遍化可能性を具体的に吟味しなければならない」(315頁——〔 〕内補足は引用者、以下同様)。こうしたやり方によってこそ、抽象的な原理を現実へと図式的に適用する形式主義だという、カント哲学への常套的な批判を無効にできるであろう。

ところで、著者は本章の第四節において、道德法則と、義務内容を示す道德的諸規則との関係を論じて、「格率の行為への適用と[道德法則による]格率の普遍化テストとは同時に行なわれる」として、「それぞれのケースにおける義務の内容は格率の普遍化をつうじて示される」と主張する(29頁)。要するに、一定の義務内容をもつ格率の採用と、その格率の行為への適用とは「同時」であるというのである。たしかにそうした場合もあろうが、慣習化している行為に関して、その格率を改めて吟味する場合も考慮されるべきであろう。また、そもそも道德法則が、それに一致す

べき格率を介して行為を動機づけること、いわゆる「道徳法則への尊敬」に関して論究されないのを物足りなく思う向きもあろう。

第Ⅱ章ではこう論じられる。——カントの「道徳原理」を人間の現実的生活へ応用するには、彼の「全体的人間観」を媒介にする必要がある。すなわち、「カントは人間[もしくは人格]を、理性(道徳性)を頂点に、動物的階層、技術的階層、実用的階層から構成される重層的構造をもつ全体として捉えている」(18-19頁)が、「そのなかで実用的階層に重要な位置を与えている。」(315頁)つまり、道徳原理が適用されるのは、「実用的生活領域としての世間」における人間なのである。たしかに「彼は道徳的次元(倫理学)から実用的次元(人間学)を峻別するが、原則に固執して現実へのその応用を考慮しない立場を『杓子定規[Pedantrie]』として批判している。」(同頁、22-23頁も参照)かくして、カントの「実用的人間学」において説明される「実用的生活領域」こそは、応用倫理学の現場であり、それはカントの人間観のうちに「実用的次元」として内的に組み込まれている。

ところで、本章の第四節では、人間存在の内部階層に応じた「技術的、実用的、道徳的」な諸素質が人類によって歴史的に発展させられる過程が、カントの言う「開化—文明化—道徳化」に対応することに論及している。そのうえで、「科学・技術の発展は開化に関係するが、その社会的利用は文明化に属す。今日、応用倫理学上の少なくない諸問題は、開化、文明化の無秩序な進行に起因する。開化、文明化の制御のための道徳の役割が問われている」(55頁)と述べられる。この「道徳の役割」を解明し実現するような応用倫理学へ向けての努力が、カント研究者には要望されるのであろう。

第Ⅲ章は、カント実践哲学における「生命」や「身体」の位置づけにかかわる。それらをカントは軽視していると思われがちだが、実際は全体的人間観において「生命は人格の基盤である点で、人格における人間性の尊厳と結合しており、間接的、派生的に尊厳をもつともいえるであろう」。関連して「道徳的に高位の目的(「普遍的福祉」など)のために、生命を犠牲にする場合」についてデリケートな吟味が行なわれている(65-66頁)。

また本章の第三節では、アングロサクソン圏の生命倫理学における「パーソン論」とカントの人格論を比較し、カントが「少なくとも法的人格を社会的寄与やその可能性から独立に、新生児や胎児に認め」ていることを顕揚している(71頁)。さらに「自己決定能力を欠く個人」に関して、人間の素質の発達の可塑性というカントの観点から、道徳的扱いに差別が設けられてはならないことが帰結するとされる(73頁)。なおまた、カントの幸福論からして、パターンリズムよりインフォームド・コンセントが必要であることが帰結するとされる(75頁)。

本章第四節～第六節では生命倫理的な諸論題(SOL 説対 QOL 説の問題、子殺しと妊娠中絶、安楽死と尊厳死、臓器移植)が、また「類倫理」との関連で人胚や人クローンの扱いが、さらには「性倫理の考察」と銘打って家族の役割と性生活や性愛の合法性などが、いずれもカント実践哲学を動員して論じられている。これらの問題のカント的な立場からのきわめて系統的で整合的な扱いの一実例として参照に値すると言えよう。

第Ⅳ章では、従来環境倫理におけるカント哲学に対する批判、すなわち「自然にたいする人間の優越」を強調する人間中心主義であるという批判への応答がなされる。実際のところ、「彼は人間を自然内存在と超自然的存在との両面から捉えており、人間は文明(とくに科学・技術)に依存するかぎりでは、自然内存在にすぎず、これへの道徳的反省を土台にして、超自然的存在へと高まると主張する。」(19頁)よって、「人間の道徳的卓越性、尊厳の自覚は人間の有限性(自然への

依存を含め)の自覚と結合されねばならず、不遜に陥ってはならない。人間生活は自然の恩恵を受けており、また人間の道徳的完成も根本的意味では、自然から与えられた使命であるといわれる」(316頁)。

この「自然の使命」を解釈して著者は、生態系における、ひいては自然全体における調和の維持のため、人間の活動を「法的、社会的規制」のもとに置く必要があるが、それを「全体的、長期的視野」から導くのは「道徳」の役割であると論じ、これを「環境倫理の固有の役割」と見なしている(108頁以下)。この環境倫理は、「人間の道徳的完成」を視野に入れる点で独自性をもつであろう。

続く三つの章においては、カントをはじめ近代の哲学者たちの政治哲学(法論、社会論・国家論)に関する著者の長年の研究蓄積にもとづき、カント実践哲学のアクチュアリティに触れる著者ならではの諸見解が披歴されている。

第V章では、とくに『道徳形而上学』を考察しつつ、次の論点を解明している。すなわち、「社会論の基本」である「カントの法論の対象は人間の権利であるが、権利は人間の他人との関係における外的自由のための条件である。カントは人間の権利(人権)を深く根拠づけるために『人間性の権利』の理念を掲げる。」(19頁、122頁以下も参照)

その際カントは「権利を幸福から独立させるが、各人の幸福追求は他人の幸福追求を妨害しない範囲で容認され、幸福の内容は各人の判断に委ねられると見なしている(複数主義)。」(316頁、126頁以下も参照)このようなカントの権利論は、「フランス革命における人権宣言」に先行しつつこれを根拠づけ、「その後の人権論の展開を方向づける先駆的意義をもっていた」(19頁、124頁以下も参照)。

第VI章では、「人民主権」の「理念」と、その漸次的実現に関して、こう論じられる。「カントは国家の基本目的を成員の権利の保障に見出す。彼は国家の設立のための社会契約を、共同的意志に基づく根源的契約と見なし、国家の管理をこの理念に一致するものへたえず近づけられるよう求める。」(316頁)すなわち、「人民が主権をもつのは、理念的なものとしての『一つのアプリアリに合一された意志』[共同的意志]にもとづくかぎり」なのである(160頁以下を参照)。

また「絶対的平和主義に基づき、空虚で硬直している」というカントの『永遠平和論』への批判に対しては、こう論じられる。「しかし、彼は永遠平和の理念の粘り強い実現をめざし、そのための段階的措置をも提案するという現実主義的アプローチをもとっている。戦争の法や国際連盟についての彼の構想はその後の歴史過程で少なくない点で実現され、これをより高い段階へと高めることが今日の課題となっている。」(316-317頁、176頁以下も参照)

第VII章での著者の論究によれば、カントは私的所有の「共同的根拠づけ」を次のように説いている。すなわち、「土地の『根源的な共有』の理念を前提とし、この共有の基礎にある共同的意志によって承認されることをつうじて、各人の私的所有が成立する」(20頁)。「したがって、私的所有は共同的意志[の理念]に基づき、普遍的、公共的目的に合致する範囲内で許容される。このような見解は環境の保全にも指針を与えるものである」(317頁)。

以上においては、「理念」に拠り所を求めるカント哲学の長所を見て取ることができよう。「理念」的思考のもつ意義と妥当性を、現代哲学の地平において復権させることには応分の理由があると思われる。

第VIII章においては、著者の主張する「全体的人間観」が、いかにカントの教育論において機能しているかが精細に論じられる。カントは、『教育学』(講義)において道徳を基礎としながらも「人

間のすべての自然素質の均衡的発達」の観念を教育の使命として掲げるが、著者によれば、その観念は、「重層的構造をもつ人格全体の発達の構想と結合しており、批判期と後期にも維持される」(317頁)という。

ここから著者は、日本における教育基本法制定過程での論争を裁定してみせる。それは、教育の目的を「人格の完成」とするか「人間性の発達」(=「すべての自然素質の均衡的発達」)とするかをめぐる論争であった。その際「人格の完成」はカント的と見なされたが、著者によれば、「カント自身は人間性の発達(開発)を基本とし、人格の完成をその派生と理解している」(317頁、216頁以下も参照)。この論点が現代日本の教育にとってもつ意義は、なお検討される必要があるだろう。

以上のように多くの斬新で重要な見解を提示する本書は、カント実践哲学の豊かな応用可能性の展望として貴重な貢献であろう。ところで著者は、「応用倫理学は、〈原理に従って現実的諸問題を考える〉という面とともに、〈現実のなかで原理を考え直す〉という面をももつ」(17頁)ことを注意している。言うならば現実との際限の無い対話的な交流のうちでこそ、カント実践哲学の原理の真義と応用可能性とは同時に解明されていくべきなのであろう。よって、「理論の応用をつうじてその[カント実践哲学の]意義が検証されるが、この検証はさまざまな段階を経るのであり、長期的で幅広い観点から行なわれる必要がある」であろう(同頁)。著者が提示した諸見解も、そうした検証の過程のうちでなお吟味されるべき性格のものであろう。

2020年度会務報告

第45回学会の概要

日本カント協会第45回学会は、2020年11月14日(土)にオンライン(Zoom 使用)にて開催された。104名の参加者を得て、盛会であった。プログラムは以下のとおりである。今回は、COVID-19の影響でオンライン開催となった都合で、第43回学会で開始された昼食時の研究交流会を実施できなかった。また、ポスター発表は希望がなかった。

なお、第45回学会は、金沢大学における開催が計画されていたところ、COVID-19の影響によってその実施が不可能になった。同大学における開催をご準備くださった茅根パトリック会員に、記して御礼申し上げたい。

I. 一般研究発表(9:30~13:10)(ルーム A・B・C)

(時間割：①9:30~9:35、②9:35~10:25、③10:30~11:20、④11:25~12:15、⑤12:20~13:10)

ルーム A 司会：長田 蔵人(発表①②③)

①参加方法の説明(事務局より)

①五十嵐涼介：無限判断の論理形式

②道下拓哉：超越論的反省の再構成：「注意」作用に着目して

③檜垣良成：カントの「意志の自由」概念——『新解明』から宗教論へ——

ルーム B 司会：田中 綾乃(発表①②)・小谷 英生(発表③④)

①参加方法の説明(事務局より)

①尾崎賛美：カントにおける自己認識論——自己意識論との関連から——

②山蔦真之：ヘーゲルのカント批判を再考する——知的直観と哲学の方法——

③岩本智孝：カッシーラーはどのような観念論者か

——『シンボル形式の哲学』を中心に——

④田淵舜也：価値哲学と政治思想史研究——南原繁、丸山眞男、福田歓一——

ルーム C 司会：田原 彰太郎(発表①②③)

①参加方法の説明(事務局より)

①柳田詩織：カントにおける道徳法則の位置づけについて

②中野愛理：カントの神聖性概念の再検討

③森 良太：カント哲学における道徳的〔自己分岐〕の諸相

——Beispiel 概念の二義的使用法を追跡しつつ——

II. 総会(13:45~14:40)(ルーム A)

III. 共同討議1・2(14:45~16:15)(ルーム A・B)

ルーム A 共同討議1：カント政治哲学における法と倫理(司会：寺田 俊郎)

提題者 石田 京子：カントにおける市民の有徳さと国家

提題者 斎藤 拓也：普遍性と党派性——カントがパトリオティズムについて語るとき

ルーム B 共同討議2: カントと初期ドイツ観念論(司会: 御子柴 善之)

提題者 田端 信廣(ゲスト): 「批判哲学」と「超越論的観念論」の連続性と不連続性

提題者 内田 浩明: 批判と体系: カントと初期ドイツ観念論の差違

IV. シンポジウム(16:20~19:20)(ルーム A)

ルーム A シンポジウム: 近代日本とカント哲学(司会: 菅沢 龍文)

提題者: 大橋 容一郎: 認識論と論理学——認識の論理に関する近代日本哲学の多様性

提題者: 平山 洋: 日本におけるカント受容第三の経路

提題者: 宮島 光志: 桑木巖翼とカント哲学——「復興の哲学」(1924年)再読——

事務局移転

2020年4月に、上智大学文学部哲学科から早稲田大学文学学術院御子柴善之研究室に移転した。

事務局長: 御子柴善之、幹事: 中村涼、道下拓哉。

新委員(任期: 2020年4月1日~2022年3月31日)

会長: 御子柴善之

常任委員: 石田京子、大橋容一郎、小野原雅夫、城戸淳、佐藤慶太、田中美紀子、寺田俊郎、
中野裕考、舟場保之、山根雄一郎

委員: 石田京子、犬竹正幸、大橋容一郎、長田蔵人、小野原雅夫、城戸淳、蔵田伸雄、小谷英
生、佐藤慶太、菅沢龍文、田中綾乃、田中美紀子、寺田俊郎、中野裕考、舟場保之、御
子柴善之、山根雄一郎、湯浅正彦

会計監査: 滝沢正之、浜野喬士

会員異動

入会者 10名、退会者 4名、会員総数 285名(うち、会員資格停止者 49名)

日本カント協会 2020年度収支決算(2019年11月1日~2020年10月31日)

[収入の部](単位: 円)

会費収入(大会)	185,000
会費収入(郵便振替)	1,080,000
雑収入(預金利子)	0
<hr/>	
小計	1,265,000
学会補助金	0
学会時収入(機関誌・パンフレット販売)	0
学会時収入(懇親会・交流会費)	59,000
雑収入(寄付・直接受付)	2,000
雑収入(寄付・郵便振替等)	87,000
前年度繰越金	4,635,506
<hr/>	
合計	6,048,506

注：前年度繰越金には、2019年度に平和研究に役立ててもらいたいとの意向でいただいた寄付金(3,429,508円)が含まれている。

[支出の部](単位：円)	
大会開催費	223,418
事務局員給与	320,000
通信費	154,844
会議費	100,890
機関紙発行費	759,373
印刷・コピー代	10,120
雑費	31,689
事務局移管費	0
文房具代	17,116
合計	1,617,450
[差引残高]	4,431,056
[次年度繰越金]	4,431,056

注：次年度繰越金には、2019年度に平和研究に役立ててもらいたいとの意向でいただいた寄付金(3,429,508円)が含まれている。

日本カント協会 2021年度予算(2020年11月1日～2022年3月31日)

[収入の部](単位：円)	
会費収入(大会)	0
会費収入(郵便振替)	1,400,000
雑収入(預金利子)	0
小計	1,400,000
学会補助金	0
学会時収入(機関誌・パンフレット販売)	0
学会時収入(懇親会・交流会費)	0
雑収入(寄付・直接受付)	0
雑収入(寄付・郵便振替等)	0
小計	1,400,000
前年度繰越金	4,431,056
合計	5,831,056

注：前年度繰越金には、2019年度に平和研究に役立ててもらいたいとの意向でいただいた寄付金(3,429,508円)が含まれている。

[支出の部](単位：円)	
大会開催費	150,000
外部スピーカー招聘費	30,000
事務局員給与	420,000
通信費	200,000
会議費	150,000
機関紙発行費	200,000
印刷・コピー代	70,000
雑費	10,000
事務局移管費	20,000
文房具代	30,000
小計	1,280,000
次年度繰越金	4,551,056
合計	5,831,056

注：次年度繰越金には、2019年度に平和研究に役立ててもらいたいとの意向でいただいた寄付金(3,429,508円)が含まれている。

事務局長の御子柴善之会員より配布資料に基づき2021年度予算案について説明があった。また、事務局から会計年度を4月1日から翌年3月31日に変更すること、そのために次の会計年度(2021年度)を2020年11月1日から2022年3月31日にすることが提案され、承認された。

篤志家の宮地カヅ様からご寄付いただいた遺産300万円余りについて、それを決算・予算に明確に書き込むべきという指摘があり、各種の表にこの件を注記することになった。

また、「外部スピーカー招聘費」が1名分計上されているだけなのに対し、会計年度(2021年度)が第45回学会と第46回学会との2回を含むという観点から、それで十分かという質問があった。この点については、第45回学会に外部スピーカーとして登壇される田端信廣氏が謝礼分をご寄付くださるという事情を踏まえて、結果としてであるが、予算として十分であるという回答があった。この項に記すことで、田端信廣氏のご厚情に深謝したい。

濱田賞について

本年度は濱田賞論文部門、著書部門ともに該当者がなかった。

機関誌の発行について

『日本カント研究』第21号がオンライン・ジャーナルとして2020年9月に発行された。なお、この第21号から機関誌はオンライン・ジャーナルのみの発行となった。

次回学会開催

第46回学会は明治大学(東京都千代田区)で11月20日(土)に開催される予定である。

以上

(2021年3月 日本カント協会事務局 記)

What is a “substantiated phenomenon” (phaenomenon substantiatum)?:
An attempt at reconstruction via “substantial” (substantiale)

Shiori TSUDA

The purpose of this paper is to reconstruct Baumgarten’s “substantiated phenomenon,” whose relation to Kant’s “phenomenal substance” (substantia phenomenon) has often been pointed out, using the concept of the “substantial,” which is characteristic of his substantive theory.

This paper is organized as follows. In the first section, through an examination of the definition of the substantiated phenomenon, the direction of the argument is established in order to characterize the commonality of the concept with substances using the substantial. The second section shows, from the discussion of “composite substance” (substantia composita) and using the theory of monad, that the substantiated phenomenon has the substantial posited outside. In the third section, by considering the “matter” (materia) and the “body” (corpus), I show that the substantiated phenomenon can be located in two schemes mediated by the substantial.

Reconstruction of Transcendental Reflection

Takuya MICHISHITA

This research considers issues of reflection within the philosophy of Immanuel Kant (1724-1804). As many commentators have said, the concept of ‘transcendental reflection,’ which is only discussed in the *Critique of Pure Reason*, has crucial significance for Kant’s philosophical system, although its explanation is so vague. In this research, I focus the question of how we can be aware of our cognitive powers in order to ground the function of transcendental reflection, reconstruct the overall picture, and create an argument that can serve as a basis for future research.

The third pathway of Kant's acceptance to Japan On Tamenori Yamazaki and Hajime Ohnishi

Yo HIRAYAMA

This editorial explores the understanding of Kant's philosophy by Hajime Ohnishi, active from the 1880s to 1900, and Tamenori Yamazaki who led him. Yamazaki's book "Etiology of Heaven and Earth" is written based on Kant's "Critique of Judgment", and the preface of "General Natural History and Theory of Heaven" is quoted in it. Yamazaki understood that Kant's claim can explain both the development of matter and life if God exists, but it is impossible to explain the development of life without God. Ohnishi, a disciple of Yamazaki, understood Kant as a religious thinker who preached natural theology in the first place.

Akzeptanz der Logik im modernen Japan und Kants Philosophie

Yoichiro OHASHI

Ziel dieses Berichts ist es, das Verständnis der "Logik" von Kants Philosophie in der Meiji- und Taisyo-Ära in Japan zu verdeutlichen. Zu diesem Zweck bekräftigen wir zunächst die Vielfalt der "Logik" in Kants kritischer Philosophie. Danach geben wir einen Überblick über die europäischen Logiken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die nach Japan eingeführt wurden. Schließlich betrachten wir unser Verständnis von Kants Logik in der ersten Hälfte der Meiji-Ära. Auf dieser Grundlage möchte ich noch darüber nachdenken, wie das Verständnis der Logik, die in das moderne Japan importiert wird, mit dem multigerechten Charakter von Kants Logik zusammenhängt.

Allgemeinheit und Parteilichkeit: der Begriff der „Denkungsart“ in der politischen Philosophie von Kant

Takuya SAITO

In diesem Beitrag wird Kants Begriff der „Denkungsart“ mit Blick auf seine Moral- und politischen Philosophie hin untersucht. In Kants Moralphilosophie wird der Begriff „Denkungsart“ in das Vokabular aufgenommen, um die Konzeption der moralischen Autonomie zu entwickeln (1.). In Kants politischer Philosophie liefert der Begriff der „Denkungsart“ die praktische Basis, um die Idee einer republikanischen Verfassung zu entfalten (2.). Despotische Herrscher sollten diese „Denkungsart“ aufgreifen, indem sie die Idee des ursprünglichen Vertrages fördern und die Regierung reformieren (3.). Kants Analyse der enthusiastischen Teilnahme an der Französischen Revolution zeigt, dass den Beherrschten (dem Publikum) die „Denkungsart“ zu eigen ist, den Herrschenden aber nicht (4.).

Die Tugendhaftigkeit der Bürger und der Staat bei Kant

Kyoko ISHIDA

Derzeit wird angenommen, dass die Tugenden der Bürger auch in demokratischen Ländern als unverzichtbar angesehen werden, um die Ideen der Gesellschaft wie Freiheit und Gleichheit zu schützen. Aber hält Kant auch die Tugenden der Bürger für notwendig für die Stabilität der Demokratie? Die Frage wird oft positiv beantwortet, aber gegen diese weit verbreitete Meinung scheint Kant die strikte Trennung zwischen Recht und Ethik aufrechtzuerhalten. Dieser Vortrag behandelt einige Zitate aus seinen Schriften zur Rechtsphilosophie und zur Philosophie der Politik und Geschichte, und verdeutlicht seine Begrenzung des Einflusses politischer Institutionen und der Tugend aufeinander.

Kontinuität und Diskontinuität zwischen Kritischen Philosophie und
Transzendentalen Philosophie
——am Begriff der „objektiven Realität“ des Wissens——

Nobuhiro TABATA

Diskontinuität zwischen Kritischen Philosophie und Transzendentalen Philosophie läßt sich am Begriff der „objektiven Realität“ des Wissens messen. Kant's Kritik an „Wissenschaftslehre“ in ALZ 1799 Nr.109 besthet darin, daß Wissenschaftslehre bloße Entfaltung der „Forme“ ohne die „objektive Realität“ des Wissens ist. Doch geht es der Wissenschaftslehre nicht um objektive Realität, weil sie reinerer transzendentalen Idealismus ist. Während es Kant um Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung geht, versucht Fichte die „Bedingungen der Bedingungen“ zu erklären. Der fundamentale Unterschied der Problematik um Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung führt zur Differenzen um die Realität des Wissens.

Kritik und System
——Kants Philosophie und Frühdeutscher Idealismus——

Hiroaki UCHIDA

Diese Abhandlung untersucht das Verhältnis zwischen Kants Philosophie und dem frühen deutschen Idealismus. Insbesondere wird sie die gegenseitigen Einflüsse von Kant, Reinhold, Schulzes *Aeneidemus* und Fichte diskutieren.

Erstens betrachte ich Reinholds Kritik an Kants Philosophie im Hinblick auf die „Einheit der ganzen Philosophie“ und Schulzes skeptische Kritik an Kant - Reinhold. Aus diesen Überlegungen wird deutlich, dass Kant klar seine Zweifel an obigen beiden hatte, er sie jedoch in seinen veröffentlichten Werken nicht widerlegen konnte.

Zweitens prüfe ich sorgfältig Kants *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*. Daraus wird ersichtlich, dass Kant im *Opus postumum* eine neu systematisch vereinende Philosophie gegen Fichte darstellte, dass er jedoch aufgrund seines hohen Alters nur eine Reihe von äußerst vagen Konzeptionen vorlegen konnte.

Inhalt

Abhandlungen

- What is a “substantiated phenomenon” (phaenomenon substantiatum)?:
An attempt at reconstruction via “substantial” (substantiale) Shiori TSUDA 1
- Reconstruction of Transcendental Reflection: Focusing on the Act “Attention”
..... Takuya MICHISHITA 13
-

Symposium: Modernes Japan und Kants Philosophie

- Einleitung..... Tatsubumi SUGASAWA 23
- The third pathway of Kant’s acceptance to Japan
On Tamenori Yamazaki and Hajime Ohnishi Yo HIRAYAMA 25
- Akzeptanz der Logik im modernen Japan und Kants Philosophie..... Yoichiro OHASHI 39
-

Colloquium1: Recht und Ethik in der politischen Philosophie Kants

- Einleitung..... Toshiro TERADA 51
- Allgemeinheit und Parteilichkeit: der Begriff der „Denkungsart“
in der politischen Philosophie von Kant Takuya SAITO 53
- Die Tugendhaftigkeit der Bürger und der Staat bei Kant Kyoko ISHIDA 67
-

Colloquium2: Kant und Deutscher Früh-Idealismus

- Einleitung..... Yoshiyuki MIKOSHIBA 81
- Kontinuität und Diskontinuität zwischen Kritischen Philosophie und Transzendentalen Philosophie—am Begriff der „objektiven Realität“ des Wissens— ... Nobuhiro TABATA 83
- Kritik und System: Kants Philosophie und Frühdeutscher Idealismus
..... Hiroaki UCHIDA 95
-

Buchbesprechungen

Ken Nishi, *Kant: Critique of Pure Reason, Great Book in 100 Minutes.*

Toshihito Kayano, *Kant: For Eternal Peace: Philosophy to Overcome Evil, Great Book in 100 Minutes.* Yoichiro OHASHI 107

Christine Korsgaard, *Fellow Creatures : our obligation to the other animals*
..... Toshiro TERADA 110

Yasutaka Akimoto, *Ethik des Willens: Der Mut zum Guten, der mit Kant gelernt wird*
..... Shotaro TAHARA 113

Nobutoshi Nagamori, *Kant's Theory of Imagination: From Immaturity to Enlightenment*
.....Takashi HAMANO 117

Otfried Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft –Eine Philosophie der Freiheit*
..... Itizo OMORI 121

Marco Sgarbi, *Kant and Aristotle. Epistemology, Logic and Method.* ... Wolfgang ERTL 124

Masahiro Nishida, *Kant und Kosmopolitismus:*
Eine Forschung über die Geschichtsphilosophie Kants in der deutschen Aufklärung
im 18. Jahrhundert in wissenssoziologischer Hinsicht Hae KIM 128

Makoto Takada, *Die praktische Philosophie Kants und die angewandte Ethik.*
Zur Aktualisierung des Gedankens Kants Masahiko YUASA 131

「日本カント研究 22」電子版 執筆者一覧(掲載順、敬称略)

津田栞里	一橋大学大学院博士後期課程/日本学術振興会特別研究員(DC)
道下拓哉	早稲田大学大学院博士後期課程
菅沢龍文	法政大学教授
平山洋	静岡県立大学助教
大橋容一郎	上智大学教授
寺田俊郎	上智大学教授
斎藤拓也	北海道大学准教授
石田京子	慶應義塾大学准教授
御子柴善之	早稲田大学教授
田端信廣	同志社大学名誉教授
内田浩明	大阪工業大学教授
田原彰太郎	茨城大学准教授
浜野喬士	明星大学准教授
大森一三	東京学芸大学特任准教授
Wolfgang ERTL	慶應義塾大学教授
金慧	千葉大学准教授
湯浅正彦	立正大学教授

〔日本カント研究22〕

2021年7月30日発行

編集人・発行人 御子柴 善之

組 版 九波堂

発行所 日本カント協会

〒162-8644

東京都新宿区戸山1 - 24 - 1

早稲田大学文学学術院

KANT-JAPANISCHE
-GESELLSCHAFT 