

(共同討議1 / カントとケーニヒスベルク大学)

カントとケーニヒスベルク大学

——アリストテレス主義の観点で——

菅沢 龍文

1. ケーニヒスベルク大学の哲学的状況から生まれたカント哲学

【はじめに】論者の管見ではあるが、カントとケーニヒスベルク大学の学問状況との関係を論じた古典的基本論文として、ジョルジョ・トネリ(トネリ)の「ケーニヒスベルクにおける諸条件とカント哲学の形成」¹がある。それに加えて、今世紀冒頭に出版されたマンフレッド・キューンの『カント伝』²が新たな事実を発掘しており、さらに近年ではスガルビ(Marco Sgarbi)がケーニヒスベルク大学での学問状況について論じた論文「カントに先立つケーニヒスベルクにおける形而上学(1703-1770)」³や研究書『カントとアリストテレス——認識論、論理学、方法』⁴のとくに「序論」がある。そこで、以下では、トネリの論文に依拠しながら、キューンやスガルビの研究成果を付け加えて、カントがどのような学問状況の中で哲学し、独自の批判哲学へと至ったのかを簡潔に整理して、後の考察のための前置きとする。

【アリストテレス主義の伝統】ケーニヒスベルク大学では、16世紀から哲学の講座が綿々と続けられて来た。そこで取り上げられた哲学はアリストテレス哲学である⁵。18世紀に入ってからは、

※アカデミー版カント全集からの引用箇所は、AAの後にローマ数字で巻数、アラビア数字で頁数を併記する。ただし『純粹理性批判』からの引用箇所は、初版はA、第二版はBとして頁数を併記する。

- 1 Giorgio Tonelli, Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy, in: Alexius J. Bucher, Hermann Drüe, Thomas M. Seebohm (Hg.), *bewußt sein: Gerhard Funke zu eigen*, Bouvier, Bonn, pp. 126-144. 本書を参照する場合GT: と略記して頁数を併記する。
- 2 Manfred Kuehn, *Kant A Biography*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001. Manfred Kühn, *KANT Eine Biographie*, tr. Martin Pfeiffer, C. H. Beck, München, 2003. マンフレッド・キューン『カント伝』菅沢龍文・中澤武・山根雄一郎訳、春風社、2017年 引用箇所を示すさいには、MK: と略記して邦訳版の頁数を付す。(邦訳版は、ドイツ語訳版や、英訳による引用箇所の原典も参照した新しい修正版とみなせるから、これを用いる。)
- 3 Marco Sgarbi, Metaphysics in Königsberg Prior to Kant (1703-1770), in: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n.1, 2010, pp. 31-64. 引用箇所を示す場合には、MS: と略記して頁数を付す。
- 4 Marco Sgarbi, *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, State University of New York, Albany, 2016. 引用箇所を示す場合には、MS16: と略記して頁数を付す。
- 5 ルター派の神学者であり人文主義者でもあるメランヒトン(Philipp Melancthon)の義理の息子ザビヌス(Georg Sabinus)がケーニヒスベルク大学の初代学長であり、ケーニヒスベルク大学では、メランヒトンの影響でとりわけアリストテレスの論理学が重視された。ただしカントは、論理学と形而上学とを結びつけて論ずるメランヒトンやライプニッツには反対の立場である。参照)インターネット上のサイト「Liste der Rektoren der Albertus-Universität Königsberg – Wikipedia」。Cf. Riccardo Pozzo, *Logic and Met*

もちろんアリストテレス哲学は引き続き講義されていたのであり、ルター派正統主義者(以下では正統派と呼ぶ)でアリストテレス主義者でもある J・J・クヴァント(1686-1772)が1716年に神学の助教授、1721年からは正教授となった。しかしすでに、敬虔派(ピエティスト)やヴォルフ派がケーニヒスベルク大学で教えはじめていた。敬虔派では H・リズィウス(1660-1731)が1709年から神学教授、A・ヴォルフ(1680-1731)が1717年からヘブライ語の准教授となっていた。クリスティアン・ヴォルフの哲学を奉ずるヴォルフ派では C・G・フィッシャー(1686-1751)が1715年から自然学の准教授であった。また、1710年代には、ヴォルフ派と並んで、折衷派も存在していた(MS: 61)。

【自由な哲学的雰囲気】18世紀に入ってからケーニヒスベルク大学で講ぜられたのは敬虔派やヴォルフ派の思想だけではなかった。ケーニヒスベルク大学のアリストテレス主義は18世紀に入るとしばらくすると柔軟になり、1714年から1723年までケーニヒスベルク大学で学んだゴットシェートは、アリストテレス主義の思想もデカルト派の思想も学ぶことができたのであり、それ以外のフランス、オランダ、英国の哲学者たちの書物も読めたのであり、例えば J・ロックの『人間知性論』を読んだ。また、大学の医学部はデカルト派の砦であったし、敬虔派のリズィウスも一時はデカルト派でもあった(cf. GT: 135)。また、ゴットシェートは Ch. トマジウスの思想も学んだ⁶、グローティウスやブーフェンドルフ、ゲーリンクスのものなども読んだ。その後ゴットシェートはライプニッツを知り『弁神論』を読み、ヴォルフの『ドイツ語形而上学』(1720年)を読んで、ヴォルフ派に転じた(cf. GT: 135)。ただし、このような学問の自由が感ぜられる状況は敬虔派が台頭してヴォルフ派が排斥されるまでのことであった。

【敬虔派の台頭】1715年から、1724年にフリードリヒ・ヴィルヘルム 1世が即位するまで、保守的なアリストテレス派に対抗して敬虔派とヴォルフ派とが連携して広まるといった構図であった(MS: 61)。しかし、1725年に国王により敬虔派のロガルが正教授に指名されてから敬虔派の力が増し、ヴォルフ主義者は無神論者だとされてこの連携は崩壊し、上記のヴォルフ派のフィッシャーが1725年に大学から追われるという事態まで生ずる。1727年には、ヴォルフのテキストに従って講義することは禁ぜられ、ヴォルフの著作は販売禁止となった(MK: 153)。そのうえ1728年に国王フリードリヒ・ヴィルヘルム 1世が出した勅令により、東プロイセン教会の牧師職に任命されるためには敬虔派による「証明書」が必要であることになった。これにより1730年から、敬虔派は神学部を独占する(MK: 152f.)。そこで、これに対抗して今度はアリストテレス主義者で正統派のクヴァントが動いて、アリストテレス派とヴォルフ派との連携が成り立つことになった。

【敬虔派 F・A・シュルツの時代】このような状況の中で、1731年に敬虔派の神学教授の H・リズィウスが亡くなったということもあり、同年にフリードリヒ・ヴィルヘルム 1世によって、敬虔派でカントの両親に影響を与えることにもなる F・A・シュルツ(1692-1763)がケーニヒスベルクに送り込まれた⁷。シュルツはハレで学んだときに Ch・ヴォルフの弟子でもあったので、ヴ

a physics in German Philosophy from Melanchthon to Hegel; in William Sweet (ed.), *Approaches to Metaphysics*, pp. 61-74, esp. 67.

6 トネリによれば、トマジウスの哲学を敬虔派は採用したが、トマジウス自身は比較的短い期間しか敬虔派と交際しなかった(GT: 135)。

7 ケーニヒスベルク大学では、学長は学部教授の回り持ちであり、敬虔派の神学教授としてはシュルツが、

ォルフ派と敬虔派とを和解させて、ヴォルフ派と正統派との間を分断しようとした。そしてヴォルフ哲学が「シュルツの理解するキリスト教の基本的真理」を保証するかぎりでは認められた(MK: 155)。そうした中でヴォルフ派でありかつ敬虔派でもある M・クヌツェンが1734年にケーニヒスベルク大学の助教授に就任した。

しかし敬虔派とヴォルフ派との和解というケーニヒスベルク独特の状況も長続きせず、アリストテレス主義者で正統派(ルター派)のクヴァントがヴォルフ派とアリストテレス主義者との連携を復活させることとなり、1737年にはアリストテレス主義者のグレゴロヴィウスが講義テキストとしてヴォルフの著作を用い始めるまでになった(cf. GT: p. 131)。

1740年にフリードリヒ二世が王位に就くと、ケーニヒスベルク大学では本来シュルツが学長になる順番であったところを、国王の後押しで正統派のクヴァントが1740/41年の学長になった。しかし、1742/43年に順番が巡ってきた神学部からの学長にはクヴァントではなく敬虔派のシュルツが学長に選ばれて、その後に神学部では以前と同じく、1762/63年まで学長職をクヴァントとシュルツが交互に交替で務めることになる⁸。

ヴォルフ派では、1725年にケーニヒスベルクから追放されたフィッシャーが1737年に戻ってきたが、1743年の著作でのスピノザ主義的主張で、またもや糾弾される羽目となった。ただし、このときはフィッシャーの追放にまでは至らなかった。この一件でフィッシャーに反対して動いたのは、「奇妙なことに」(MK: 175)、当時ヴォルフ派と連携していた正統派であったし、本件について敬虔派は正統派と争わずに沈黙した⁹。

【ベルリン・アカデミー】ところでベルリンに目を転ずると、1746年からベルリン・アカデミーの総裁が、フランス啓蒙派およびニュートン主義者であるモーペルテュイとなり、アカデミー内が反ヴォルフ派となった。そのため、アカデミーの懸賞論文では1748年と1755年にライプニッツ哲学批判の論文が受賞したのであり、1755年の受賞者 A・F・ラインハルトはクルージウス哲学の徒であった。しかし、1759年にモーペルテュイが亡くなり、1763年の懸賞論文ではヴォルフ哲学系のメンデルスゾーンが受賞した(cf. GT: 133)。こういったベルリンでの学問状況はケーニヒスベルクにも影響を与え、後述するようにクルージウス哲学の徒ヴァイマンとカントとの論争を生むことにもなる。

【カントの学生時代】カントが大学に入学した1740年には、上記のように、学長職をめぐるクヴァントとシュルツが争っている時期であった。言い方を変えれば、正統派と敬虔派が対立のただ中であつた時期であり、ヴォルフ派は(アリストテレス主義の)正統派と連携していた。そうしたなか、ケーニヒスベルク大学のアリストテレス主義はどのような状況であつたかという点、A・グレゴロヴィウスが1728年から49年まで実践哲学の正教授であり、最初はアリストテレス主義者であつたが、後にしばらく折衷派になり、1737年にはヴォルフ哲学も教えたが、その後遅くとも

正統派の神学教授としてはクヴァントが、神学部が学長を担当するときの学長を交互に交替で担当した。

参照)インターネット上のサイト「Liste der Rektoren der Albertus-Universität Königsberg – Wikipedia」。

8 参照)インターネット上のサイト、同上。

9 マンフレッド・キューン『カント伝』(前出) pp. 174f. 参照。このようなことになったのは、フィッシャーの過激な主張が、正統派の連携しているヴォルフ派のものとして容認できるものではないことを明確にする必要があつたからではないか、と論者(菅沢)には思われる。トネリは、この一件にはシュルツの扇動があつたとしているが(GT p.132)、これをキューンは否定したことになる。

カントが入学した翌1741年にはアリストテレス主義へと立ち戻っていた¹⁰。

ゴットシェートが若き哲学徒として体験した自由な哲学的雰囲気は、台頭する敬虔派によるヴォルフ哲学の排斥によりいったん吹き消されて、敬虔派のシュルツがケーニヒスベルクに1731年に赴任するとともに、ヴォルフ哲学が認められるようになるのだが、1739年のフロットヴェル(ゴットシェートの友人)の書簡では、ケーニヒスベルク大学の神学部では敬虔派が「暴走して」おり、「スペインの異端尋問の方が神学部より穏やかである」とまで記している(cf. MK: 156)¹¹。この翌年に先に記したように、フリードリヒ二世が戴冠し、敬虔派の神学教授シュルツが学長になる順番であるのに、アリストテレス主義者で正統派のクヴァントが国王の後押しで学長になるのであるが、それも及ばず、結局は次の順番ではシュルツが返り咲くということになった。そうした学内事情のなかへカントが入学したわけである。

以上のように、アリストテレス主義でもある正統派と、敬虔派との軋轢のなかで、ヴォルフ派が翻弄されているさまを見ると、トネッリが次のように語るのが当たっていると思える。「ケーニヒスベルクの争いは厳密にイデオロギー的理由を持たず、「政治的」または私的ですからある理由によるのであった、という印象がある。この印象は後に確信となる。」(GT: 135)

このように正統派と敬虔派の間で浮き沈みするなかで、ヴォルフ派はしぶとく生き延びていたのであり、カントが大学に入学したころには、数学講師マールクヴァルトがいたし、敬虔派でもある助教授のクヌッツェンがいた。しかし哲学科の正教授にはヴォルフ派はおらず、論理学と形而上学の正教授J・D・キュプケ(1692-1758)は元来アリストテレス派であり、アリストテレス哲学の授業と並行して、敬虔派のブッデとヴァルヒの哲学を講じていた。

カントが入学した当初はアリストテレス派とヴォルフ派が学長クヴァントの時代に勢いを得るが、シュルツが返り咲いてからは、両派は敬虔派に押されることになる(cf. GT: 137)。そうしたなかでカントがアリストテレスの学術用語を学んだのは、グレゴロヴィウスとキュプケからだと言及される(cf. GT: 137)。しかしそれに止まらず、カントが学んだJ・G・テスケはアリストテレス派を自認していたし、やはりカントが学んだマールクヴァルトとクヌッツェンはどちらかというところ折衷的立場ではあるが、アリストテレス哲学をしっかり身につけていた(MS: 62)。

また、ケーニヒスベルクではアリストテレス主義者のJ・J・ローデの著書『哲学的省察——真理判定についての最大の智者アリストテレスに向けて(Meditatio philosophica qua Aristotelem sapientissimum de veritate judicem)』(1722)がアリストテレス哲学の立場で近代哲学を批判した(cf. MS16: 8f.)。さらに、18世紀の最初の論理学と形而上学の教授である、アリストテレス主義者のP・ラーベ(Paul Rabe)が著した『弁証論と分析論(Dialectica et Analytica)』(1703)がフリードリッヒ学院では、カントが学んだ1730年代まで、論理学と修辞学の教科書として用いられていた。そのうえラーベの教科書『哲学教程(Cursus Philosophicus)』(1703)は、長く大学で用いられた教科書でもあり(cf. MS: 35-55)、ラーベの書物を通じて、アリストテレス主義がカントに影響を与えたものと考えられる(cf. MS16: 9)¹²。

10 グレゴロヴィウスのこのアリストテレスへの回帰については、グレゴロヴィウス自身が1741年の『週報』のなかで述懐している(cf. M. K. pp. 160f.)。

11 このように、若きゴットシェートのケーニヒスベルク大学での哲学体験の後に敬虔派が猛威を振るう、という点への言及が、トネッリにはないキューンの指摘である。

12 スガルビによると、ラーベの『哲学教程』はカントが「疑いなく」参加したブルクハルト(修辞学、詩学、古

【カント哲学の誕生】トネッリの論文の主張では、若きカントの立場は結局のところ(1)ヴォルフ派でも「正統でないヴォルフ派(non-orthodox Wolffian)」でもなく、(2)折衷派の立場であり、しかも「反ヴォルフ派の折衷派(anti-Wolffian eclectic)」である(cf. GT: 139)。また、A・F・ラインハルトの懸賞(受賞)論文がライプニッツのオプティミズムを批判したことへのカントの反論を端緒として、クルージウスを信奉するヴァイマンとの論争があったものの、クルージウスのカントへの影響の大きさが当時の作品に認められる(cf. GT: 138, 140f.)。そのうえ、ニュートン主義のカントの思想への影響も無視できない。そして、トネッリの見立てでは、カントの反ヴォルフ主義は前批判期の後にまで続かなかったのではあるが、それはヴォルフ主義を受け入れるまでに成長したというのではなく、反対に、ヴォルフ主義から全面的に独立するに至ったということなのである(cf. GT: 141.)。つまりカントは反ヴォルフ派ではなくなったのだが、だからといってヴォルフ派になったわけではなくて、ヴォルフ派と反ヴォルフ派の対立しあう思想をいわば弁証法的に止揚して、カント派になったということだと理解できる。

かくしてアリストテレス哲学についても、カントは前批判期を終えていわゆる沈黙の10年を経て、アリストテレス派でも反アリストテレス派でもなくなってしまった、という結論になる。もちろん、アリストテレス哲学への批判的観点は持っているのであるが、その批判はアリストテレス哲学を全面否定するのではなく、その妥当する領域を限定して、その領域を越えていくのがカントの立場なのだと考えられる。例えばカントのアリストテレス批判としては、理論哲学では、カテゴリーの導出の仕方への批判や、宇宙論的な神の存在証明への批判、実践哲学では、中庸の徳への批判や、徳が状態(hexis)として捉えられることへの批判、さらには幸福主義的な道徳への批判などが考えられる。しかしこうした批判をアリストテレス哲学に加えつつも、アリストテレスの論理学を哲学的思索の必要条件として前提し、その前提の下でカントは独自の超越論的論理学を説くのであり、またアリストテレス倫理学の幸福主義は、感性界における幸福を追求する思慮の命法(仮言命法)として現象界に限定されつつ、カントの叡知界を統べる定言命法を現実に適用するために生かされることになる¹³。

2. アヴェロエスのアリストテレス哲学解釈とカント哲学

ところで12世紀以降の中世に研究された主要な哲学は、イスラム圏から伝わったアリストテレス哲学である。アリストテレス哲学を解釈するさいに重用されるアリストテレス哲学の注釈書を残した者としては、逍遙学派の学頭をしたアプロディシアスのアレクサンドロス(2～3世紀)、政治家でもあったテミスティオス(317～390?)、そして、イスラムの哲学者や医学者、法学者であったアヴェロエス(アラビア語名イブン・ルシュド 1126～1198)がいる。なかでもアヴェロエスの注釈書が12世紀以降にヨーロッパの哲学思想に与えた影響は大きく、トマス・アクィナス(1225頃-1274)やアルベルトゥス・マグヌス(1200頃-1280)から異端的思想として問題視され、パリ大学人文学部(学芸学部)のアヴェロエス主義の思想はパリ司教のE・ダンピエによって1270

典語の教授)の授業でも用いられた可能性が高い。(cf. MS16: 229, 注31)

13 この点の詳細は本論後述(第3節末尾)を参照。

年と1277年に断罪された。しかしその後もアヴェロエス派は衰えることなく、例えばイタリアのパドヴァでも命脈を保ち、ピーコ・デッラ・ミランドラなどのルネサンスの哲学思想にも大きな影響を与えることになる。

アリストテレス哲学についてのアヴェロエスの解釈で一般に注目される点は、①身体を離れた知性の単一・不死性と、死後の個別的(身体的)魂の消滅とを説く知性単一説、②世界(宇宙)の永遠説、③二重真理説、④宗教(信仰)からの哲学の独立および哲学の優位の主張、といった点である¹⁴。①の知性単一説は、死後に魂は存続するのか、または魂は死滅するのか、という問題にかかわり、個々の魂の来世と最後の審判とを認めるキリスト教と不整合である点で注目される。また②の世界の永遠性の説も、キリスト教の説く神の世界創造と不整合である点で注目される。これら①と②の説はパリ司教のダンピエによる1270年の断罪において問題視され、③の二重真理説と④宗教に対する哲学の独立と優位性の説は、ダンピエによる1277年の断罪において新たにアヴェロエス派の特徴として問題視された点である¹⁵。

④の宗教からの哲学の独立および哲学の優位の主張は、カント哲学にも見て取れる¹⁶。それどころか、カントは純粋な理性宗教を説いて、啓示宗教の核心に純粋な理性宗教がありうると考える。次に③の二重真理説はどうか。近年のカタリーナ・ベローの研究¹⁷によると、アヴェロエス自身の二重真理説は、宗教(信仰)と哲学は同一の真理へ至る二つの道であると説く。そしてアヴェロエスの『決定的論考(*Faṣl al-maqāl*) —— イスラム宗教法と哲学との結合¹⁸』では「アリストテレスは主として哲学者に語りかけて限られた特殊な聴衆を引き付ける。クルアーン[コーラン]は万人に向けられており、その万人にはムスリム[イスラム教徒]の神学者たちと哲学者たちが含まれている」(p. 3)、つまり、「根底において同一の真理」(同所)を語りかける相手が異なるだけである、とベローは述べている。この意味の二重真理説であればカント哲学と重なる。なぜなら、上記のようにカント哲学は、歴史的啓示宗教の核心に道徳的理性宗教がありうると説くのであり、これらは神学者の啓示宗教と哲学者の理性宗教に対応すると考えうるからである¹⁹。

14 クリステラは、知性単一説と二重真理説とがアヴェロエスのとされる点であるとして、哲学の宗教からの独立性や優位性は二重真理説に含まれるとしている。Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought II Papers on Humanism and the Art*, New York・Evanston, 1965, pp. 114f. 他に、アヴェロエス主義の特徴には「世界永遠説(宇宙永遠説)」も挙げられる。これについては、次の文献を参照。山内志朗「アヴェロエス主義と知性単一論の問題」『中世における信仰と知』上智大学中世思想研究所編、知泉書館、2013年、321頁。

15 山内志朗、同上、321頁

16 カントの『諸学部争い』参照。例えば「真理を目的とする下級学部は、つまり哲学は、聖書のある箇所の意味について[神学部と]争う場合、その意味を決定する優先権をあえて主張する」(A VIII, 38 角忍・竹山重光訳、岩波版『カント全集18』、[]は菅沢)とされる。

17 Catarina Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Routledge, London・New York, 2013.

18 例えば英訳書では次の版がある。Averroes, *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law and Philosophy*, edited with an introduction by Massimo Campanini, Gorgias Press, Piscataway, 2017.

19 例えばカントの『たんなる理性の限界内の宗教』の「第二版序文」に次の周知の言明がある。「啓示はじつさい純粋な理性宗教も少なくとも含むうが、しかし逆に、後者が啓示の歴史的なものを含むわけにはいかない[……]哲学者は、このより狭い方の領域[理性宗教]内で(アプリアリな原理だけに基づく)純粋な理性教師として身を保たねばならない[……]」(AA VI, 12、北岡武司訳、岩波版『カント全集10』、を一部変更)。

残りの①と②はどうか。②の世界(宇宙)が永遠であるかどうか、という問題は、カントの『純粋理性批判』においては、世界(宇宙)に始まりがあるかどうか、というアンチノミーの問題と重なる。ところで、カントにとっては、時間は認識主観の感性の直観形式にすぎない。したがって、時間は感性界にのみ妥当するのだから、考察の対象は時間が妥当する「世界における現象」と、時間が妥当しない「世界そのもの」とに分けられる。このような区別ができるカントの立場からは、「世界そのもの」について、時間的に有限であるとも、無限であるとも語りえない(cf. A 522, B 550)。それゆえこの意味でカントは、世界は永遠である、という立場でない。

次に①の知性単一説はどうか。カント哲学は帰納によらない厳密な普遍性を有するアプリアリな認識を知性に認め、純粋な理論理性と純粋な実践理性との統一を語る点で知性単一説と考える²⁰。しかし、徳の完成に励む個々の魂の不死を要請する点でアヴェロエスとは別の立場であると考えられる(AA V, 122f.)²¹。

つまりカントは『純粋理性批判』の「弁証論」で、合理的心理学が説く人間の魂の単一性および不死性が誤謬推理による、と批判した。それにもかかわらず、純粋実践理性の立法による道徳法則(定言命法)に従うための「戦いのうちにある道徳的心術」(AA V, 84)である徳の完成のために、魂の不死を実践的・客観的に要請する。このような、カントの説いている徳に比べて、アリストテレスの徳はヘクシス(状態、hexis)すなわち身につけたよい習慣であり、また中庸の徳でもある。カントの徳概念は、アリストテレスが徳を経験的に知られる状態として捉えたことに対する批判になっており、じっさい『道徳形而上学』の「徳論への序論」でアリストテレスの名前を挙げて中庸の徳という考え方が批判されている(AA VI, 404)。つまりカントの徳の本質は、経験的(感性的)な状態ではなく、叡知界の法則(道徳法則ないしは定言命法)に従うために戦うという点にある。

カントは魂の不死を徳の完成のための純粋実践理性の要請とする。このためには、身体が減じたとしても、道徳法則を立法する純粋実践理性が残らねばならず、しかも徳としての戦いが存続するためには、魂における純粋実践理性の立法に敵対するものも存続し続けると考えられる。それでは、この敵対者とは何なのだろうか。カントは『宗教論』(『たんなる理性の限界内の宗教』の略記——以下同様)で次のように語る。「原則のもうひとつの敵対者が主体のうちに前提されねば

20 カントの『道徳形而上学の基礎づけ』の序文での次の周知の言明がある。「結局は同一の理性のみが存在しうるのであり、この理性は適用においてだけ区別されねばならない」(AA IV, 391)。同所でこの「同一の理性」については、「純粋実践理性と思弁理性との統一が共通の原理において同時に提示されうるのでなければならぬ」であり、このことを要求するのが「純粋実践理性批判」であるとされる。そして「純粋実践理性批判への移行」が『基礎づけ』の第3章のテーマである。また、その後に続く『実践理性批判』では「実践理性の批判」がなされ、「純粋実践理性」の存在が論証される。その際に純粋実践理性の働きが理論における純粋(思弁)理性の働きと並行関係にあることを示しながら論ぜられている(cf. AA V, 15f.)。したがって、『実践理性批判』では「同一の理性」の実践的な働きのないし実践的「適用」が示されていると考えられる。

21 ちなみにライプニッツは、モナドが解体することなく、創造された個々のモナドが神によってしか生成消滅させられない、とする(ライプニッツ『モナドロジー』6, 47を参照)。この意味で個々のモナドが死後にも不滅であると考えられる点において、反アヴェロエス的である。スピノザ哲学の知性説については、「考えるもの(res cogitans)」である私が実体であり不滅であるとするデカルト的なテミスティオス派ではなくて、アレクサンドロス派やアヴェロエス派的だとする次の文献がある。Olivér Isván Tóth, *Spinoza's theory of Intellect - an Averroistic Theory?*; in William Sweet (ed.), *Averroism between the 15th and 17th century*, Kluwer Academic Publishers, Nordhausen, 2020, pp. 281-309.

ならず、徳はそれとの戦いに耐えぬかねばならない」(AA VI, 58)と。ここの文脈で最初の敵対者とされるのは「傾向性」である。しかし「傾向性は原則一般に対する敵対者にすぎない(原則が善であろうと悪であろうと)」(同所)。では傾向性以外のもうひとつの敵対者とは何か。これは「心術の転倒」(意志決定における、格率に採用される動機が道徳的でない、という動機の優先順位の転倒)であると考えられる。

したがって死後にも継続する徳の完成への努力というのは、心術(または動機)の転倒との戦いである。この心術の転倒は「人間本性ないし心胸(Herz)の悪性(Bösartigkeit)」(AA VI, 29)において生ずる「根本悪」(cf. AA VI, 37)である。格率は理性的な行為原則であるから、格率に採用されるのが定言命法による道徳的動機であれ、自己の幸福を第一に求める非道徳的な仮言命法による動機であれ、本質的に理性に属す。もっとも「心術の転倒」において定言命法による道徳的動機より優先される、仮言命法による動機は個々の魂における考え方の特殊性を有すると考えられるから、死後の徳の完成もまた、個々の魂においてなされねばならない。つまり、この意味で個々の魂は死後にも存続しなければならない、と考えられる。

カントはまた、『宗教論』の同所で「悪は傾向性に求めることはできず、転倒した心術に、したがって自由そのものに、求められなくてはならないのである」(AA VI, 58)と述べる。つまり、カントの自由概念は、『基礎づけ』や『実践理性批判』の「分析論」では、純粋実践理性(純粋意志)における意志の自己立法による道徳法則(定言命法)に従うという意志の自律に求められるのであるが、『宗教論』では自由が、「選択意志から出てくる」(AA VI, 226)格率に採用される動機の転倒という徳の敵対者との戦いにおいて示される、ということになる。これはどういうことか。次節では、後者の自由概念を論ずることによって、カントの魂の不死の持つ意味をさらに追究する。

3. アヴェロエスとカントにおける自由概念

先に紹介したカタリーナ・ベローは別の研究書『アヴィケンナとアヴェロエスにおける偶然と決定論』²²で、アヴェロエスとアヴィケンナの思想を、次のように対比している。「自然因果性に関してアヴィケンナとアヴェロエスの相異は、アヴェロエスによって、主体が自分の行為を産出する能力に力点が置かれることにある。行為者が結果をもたらす能力をもつならば、問題の出来事は起きるのであり、そうでなければ起きない。アヴィケンナの方はある特定の出来事の原因としての外的原因をとりわけ強調する。したがって外的原因の存在がある特定の出来事へと導き、その原因がなければその出来事が生じないことになる。アヴェロエスは行為者そのものを強調しており、アヴェロエスにとって動力因は一般に目的因に従属している。[アヴィケンナの説く、神に由来して必然的に進行する]流出(emanation)を否定することによって、動力因に対する目的因の優位をアヴェロエスは力説する。宇宙のすべての運動、生成、崩壊は目的に従う。かなり大きなレベルの領域で、あらゆる運動は目的因の所産であり、神を求める欲求(desire for God)の所産であり、この欲求は万物に内在している。明らかに、アヴェロエスはすべての出来事が動力因をもつことを否定するわけでないのだが、アヴェロエスの考えでは、原因はすべて目的因の

22 Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden · Boston, 2007.

一部とされ、目的因が真の動者(mover)である。』(p. 229 []部分は菅沢の補足)と。

このような整理に従えば、アヴェロエスは行為者が目的因に従うという点において、行為者の(神という最も完全で幸福な存在へと向かう)意志が外的因果性を従えて自由であることを認めていると考えられる。しかもその外的因果性が神によって必然的に規定されているとすれば、目的論的な自由論であってしかも神による一種の決定論でもある。これはライプニッツならば神による予定調和の思想にあたる考えられる²³。このように、行為者が外的因果性を従える目的論的な自由を持つ、つまり目的論的な自由の下に動力因を従えているという自由論は、ライプニッツ的である。しかもアヴェロエスが依拠するアリストテレスの目的論は幸福主義である。また、ライプニッツ=ヴォルフ学派における完全性の原理による目的論も幸福主義である。

これに比べて、カントはさらにこの目的に二種類があることを説く。つまり行為者の仮言命法における経験的条件としての目的(幸福)と、定言命法における最高善(徳福一致)——根源的の最高善は神とされる(cf. AA V, 125)——という理念としての目的である。これらの目的の関係は相互否定的なのか、それとも両立するのだろうか。この問題が実はカントの自由論の主要問題である、という観点からカントの『純粹理性批判』における第三アンチノミーに関する、いわゆる自由のアンチノミーの「解決」の箇所(A 532 -557 / B 560-585)を読み解くことができるのではないか。

この問題に関連づけることのできる興味深い論稿が、2021年のドイツの『カント研究』(Heft 3)に掲載されている。それはクリスチャン・オノフの「カントと超越論的自由の可能性」²⁴である。この中で、第三アンチノミーの「解決」についての従来の解釈に代わってとるべき、オノフによって「提案された解釈」が示される。その中に本稿の上記の関心事、すなわち、仮言命法における目的と定言命法における目的との関係についての言及がないかに注目されるのであるが、残念ながらそもそも命法の区別にかんする直接的言及は見つからない。しかし、カントのこの「解決」のテキストでオノフが分析している内容は、仮言命法における目的因と定言命法における目的因との両立問題こそが、実はカントの自由論の眼目であるという解釈を、以下で示すように受け入れることのできるものである。

オノフの「提案された解釈」によれば、第三アンチノミーの「定立の主張は超越論的自由があるということだけではなく、自然因果性と結びついて役割を果たすことを超越論的自由が要求されているということ、すなわち因果的に連結されている諸々の出来事の連鎖に対して第一原因を提供するように超越論的自由が要求されているということなのである。」(p. 356)

この「提案された解釈」をオノフは、カントの当該テキストが3つの節によって成り立っているので、それぞれの節のもつ意味を分析しつつ示す。そしてこの3つの節のうち、第1節は従来のカントの自由のアンチノミー解釈に対応しているが、第2節、第3節へとカントの主張内容が新たに発展的に進展していることを示すことによって、オノフの「提案された解釈」が主張される。どのようにカントの主張が発展するのかは、カントの設けた第2節に付けたオノフによる表題である、「因果的に決定された行為者にとっての超越論的自由の可能性」と、第3節にオノフが付け

23 ライプニッツ『モナドロジー』の79番には次の文言がある。「魂は目的因の法則に従い、欲求や目的や手段によって作用する。物体(身体)は作用因(動力因)の法則つまり運動の法則に従って作用する。これらの原因、作用因と目的因、の二領域のあいだには調和[神による予定調和]がある。』([]部分は菅沢の補足)

24 Christian Onof, Kant and the Possibility of Transcendental Freedom, in: *Kant-Studien*, Band 112 · Heft 3, De Gruyter, Berlin, 2021, pp. 343-371.

た表題「解決の説明」が示すのであり、しかも第2節はたった4段落の節であるのに、第2節に対してオノフは最も頁数を裂いた分析を行っている。

それでは、オノフは第2節の何に注目したのだろうか。カント自身が付けた第2節の表題「自然必然性の普遍的法則との比較における、自由による原因性の可能性」に比べてみると、オノフが注目し強調しているのは、因果的にも決定されている「行為者」が、それでも超越論的自由の可能性を持つ、ということであると理解できる。つまり、超越論的自由が因果的に決定された「行為者」における実践的自由として可能であることが第二節で示される、ということをおノフの「提案された解釈」は強調しているのである。たしかに第二節と第三節では、行為主体の「経験的性格」と「叡知的性格」について論ぜられるので、このように「行為者」に注目するのは自然であると考えられる。

それでは、オノフは第三節の特色をどのように捉えたのだろうか。オノフは第三節の5段落目でカントが書いている次の疑問文が、第三節の内容を示していると考ええる。「しかし、結果が現象であり、その結果の原因はそれ自身(つまり原因)もまた現象であるならば、その結果の原因の原因性のもっぱら経験的であらねばならない、ということは、じっさいまたそもそも必然的なのだろうか。そして、現象におけるすべての結果に対してその結果の原因との連結が、経験的原因性の諸法則に従って要求されるのはもちろんだとしても、この経験的原因性そのものが、自然原因との脈絡を少なくとも中断することなしに、たしかに、経験的でない叡知的な原因性の1つの結果でありうる、ということがむしろ可能なのではないか。」(A544, B572. 拙訳、傍点は原文の強調)このカントの問題提起を受けてオノフは、「カントが我々に考察するように求めていることは、第二節の仮説のさらなる発展である、つまり、叡知的性格と経験的性格との関係が今度は原因性の関係として特徴づけられるという、さらなる発展である。」(p. 366)と考える²⁵。

ここで我々は本稿の第1節の最後に述べたこと、すなわち、アリストテレス倫理学の幸福主義は、感性界における幸福を追求する思慮の命法(仮言命法)として現象界に限定されつつ、カントの叡知界を統べる定言命法を現実に応用するために生かされることになる、という論点に立ち返ることができる。つまりこの論点を取り込むと、仮言命法は行為主体の経験的性格を示しており、その仮言命法の目的論が定言命法における目的論に従うという関係が(叡知的)因果性による自由を示す関係として特徴づけられうる、すなわち実践的な超越論的自由においては仮言命法が定言命法に従うのである、ということになる。

さらにまた、本稿第2節で論じたカントの徳概念が、心術の転倒との戦いであったこと、すなわち仮言命法による動機が定言命法による道徳的動機に対して優位に立つことが心術の転倒とさ

25 これにより、『純粹理性批判』「方法論」のカノン章における、「実践的自由は経験によって証明されうる」(A 802 / B 830)、という文言で「経験によって証明されうる」ということは「実践的自由」に相応しくないのではないか、という従来指摘されてきた問題もまた解消する。その理由は、オノフの言葉では「実践的自由は超越論的自由の実践的統制的な役割に依存しており、この役割は、超越論的自由の(実在的な[real])可能性と因果的決定論との両立可能性を要求する」(p. 368)からであるとされる。カノン章の「実践的自由は経験によって証明されうる」という文言の「経験」をおノフは上記の「超越論的自由の実践的統制的な役割」という表現で示したと考えられる。この「役割」とはどのようなことかという、仮言命法による経験的な(決定論的)原因性において、定言命法による超越論的自由が「実践的統制的な役割」をもつことができる、ということであると理解可能である。つまり、われわれの本論文の言葉で換言すれば、アプリアリな目的論に従う経験的目的論における「経験」によって「実践的自由」が示される、という意味であると理解できる。

れ、その転倒という敵対者との戦いであったことの意味が次のように考えられる。つまり、仮言命法と定言命法はそれぞれ、自己幸福を目的とする経験的な目的因と、アприオリな(目的自体による、または最高善の理念による)目的因との、二種類の目的因を示す命法である。そして実践的な超越論的自由は、これらの目的因どうしの間で経験的な目的因がアприオリな目的因に従うという、目的論的な原因性どうしの間で従属関係として成り立つということが、実はカントの自由論の核心であると理解できることになる。

おわりに

第3節の末尾において本論考は大団円に至った。第1節では、カントがケーニヒスベルク大学ですべての学派をいわば止揚するような形で独自の立場へと至る過程を見た。そこでは、アリストテレス主義もまたカントによって止揚されたと考えられた。第2節では、前節を受けて、アリストテレス主義が、とりわけアヴェロエス派の解釈が、問題視されることは、間接的であれ、当然カントも知っていたと考えられ、その問題について、カント哲学がどのような立場をとっているのかを考察した。つまり、哲学者カントは理性の立場から、哲学が宗教から独立であること、哲学的真理を宗教的真理の核心に置いている点でアヴェロエス派的である。しかし、世界の永遠性の思想や、知性単一説による個別的魂が死後に存続しないというアヴェロエス派の思想については、アヴェロエス派とは異なる立場である、と理解した。

そして第3節では次のようにカントの独自の自由概念を捉えた。アヴェロエスは、アリストテレスの因果説における目的因が動力因を従えるところに決定論と両立する自由を認める、と考えられた。このような自由はアリストテレスの経験的・幸福論的な目的論に従っている。ところがカントはこの目的論の思想と並んでアприオリな目的論を対置して、両者をいわば止揚しており、アприオリな目的論に経験的・幸福論的目的論が従うところにカントの自由概念が成立することが認められた。

すなわち、徳の完成のためには、実践的な超越論的自由に基づいて、心術の転倒に対する徳の戦いが必要であり、魂は来世においても存続してその戦いを継続するということが要請される。転倒した心術とは、仮言命法による動機が定言命法による動機より優位に立っている心術であり、徳とはこの転倒した心術を定言命法による動機が仮言命法による動機を従える道徳的關係に変えるいわば回心のための戦いのことであると考えられた。この回心においてカントの道徳的・実践的自由が認められる。したがって、カントの実践的自由は経験的・幸福論的目的因が経験的動力因を従えるような、目的因と動力因との間の優位関係においてではなく、経験的目的因を観知的目的因が従えるという目的因どうしの優位関係において成り立つ。つまり徳とは、感性界の目的因と観知界の目的因との間の優位関係をめぐる戦いであり、徳の完成という最上善ひいては神における根源的最高善という理念を目的として、個別の特殊な知性において死後も存続すること、つまり魂の不死が要請されると考えられる。

最後に簡潔にまとめると、カントはケーニヒスベルク大学において、哲学諸学派の坩堝的な状況の中に置かれて、折衷派の思想を持って諸思想に揉まれることによって、ヴォルフ派の思想をはじめとする哲学諸思想と並んで、アリストテレス主義の思想もまたカント独自の哲学へと

わば止揚するという形で取り込むことができた、と考えられる。つまり、アリストテレス主義の哲学もまた、止揚されるとはいえ、カント哲学の形成にとって重要な役割を果たしていることが示された。その役割は、本稿ではカント独自の自由概念、および魂の不死の要請において示されたのである。