

No. 24 2023

シンポジウム

カント『人間学』の世界——開講 250 年を記念して

杉山 卓史／船木 祝／王寺 賢太

共同討議 I

「カテゴリーの超越論的演繹（第二版）」を読み直す

近堂 秀／村井 忠康

共同討議 II

カントをどう教えるか？

——初学者向け哲学講義をデザインする

伊藤 貴雄／上杉 敬子

嶋崎 太一／平出 喜代恵

公募論文

浜田 郷史／澤田 義文／中野 愛理

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

24

日本カント協会編

2023

## 日本カント研究 24 目次

シンポジウム カント『人間学』の世界——開講 250 年を記念して	
概要報告……………	浜野喬士 1
ヘルダーの『言語起源論』からカントの人間学講義へ……………	杉山卓史 2
カントの人間学講義における、個人の「性格」概念を巡る思想発展……………	船木祝 13
人間学という分岐点——フーコーによるカント『実用的見地における人間学』解釈……………	王寺賢太 25
共同討議Ⅰ「カテゴリーの超越論的演繹（第二版）」を読み直す	
概要報告……………	中野裕考 38
純粹悟性概念の超越論的演繹という問題——現代哲学からカントへ……………	近堂秀 39
B 版演繹における判断と直観……………	村井忠康 50
共同討議Ⅱ カントをどう教えるか？——初学者向け哲学講義をデザインする	
概要報告……………	寺田俊郎 59
対話的リベラルアーツの試み——「啓蒙とは何か」を教材に……………	伊藤貴雄 60
カントと学ぶ技術者倫理……………	上杉敬子 70
「高校教育におけるカント」から哲学講義を考える……………	嶋崎太一 78
専門教育としてカントをどう教えるか——『基礎づけ』演習における試み……………	平出喜代恵 85
公募論文	
実体の二つの意味について——『純粹理性批判』第一類推における実体概念の検討……………	浜田郷史 91
『人倫の形而上学の基礎づけ』における善い意志と善い性格……………	澤田義文 106
カントはどのような根拠から根源悪を普遍的とみなすか……………	中野愛理 118
書 評	
渋谷治美『カントと自己実現——人間讃歌とそのゆくえ』……………	永守伸年 132
松山壽一『シェリングとカント——『オプス・ポストゥムム』研究序説』……………	内田浩明 134
河村克俊『カントと十八世紀ドイツ講壇哲学の自由概念』……………	久呉高之 137
中野裕考『カントの自己触発論——行為からはじまる知覚』……………	辻麻衣子 140
エッカート・フェルスター『哲学の 25 年——体系的な再構成』……………	勝西良典 143
デレク・パーフィット『重要なことについて』……………	秋元康隆 146
Karin de Boer, <i>Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered</i> ……………	中山弘太郎 149
Paul Guyer, <i>Reason and Experience in Mendelssohn and Kant</i> ……………	後藤正英 152
海外学会報告	
Humboldt-Kolleg: Probleme der Vernunft. Kant im Kontext – Problems of Reason. Kant in Context: Multilateral Kant Colloquium 8th Edition……………	山蔦真之 155
2022 年度会務報告……………	157
欧文要旨……………	163
執筆者一覧……………	170

## 〈シンポジウム概要報告〉

## カント『人間学』の世界——開講250年を記念して

浜野 喬士

1772/73年の冬学期、カントは人間学講義を開講した。本シンポジウムが開かれた2022年は人間学講義開講250年にあたる。人間学講義はバウムガルテン『形而上学』の「経験的心理学」章を踏まえたものであり、1794/95年冬学期まで続けられた(夏学期には自然地理学講義が開講されていた)。1798年に出版された『実用的見地における人間学』とは、この講義を下敷きにしたものである。また1770年代から90年代にかけての講義録を、今日われわれはアカデミー版全集25巻として読むことができる。しかしカントの人間学は、その議論の広範さ、位置づけの難しさにより、まだ十分に研究されていない領域を豊富に残している。

今回、杉山卓史氏、船木祝氏、王寺賢太氏の各発表は、それぞれの問題関心にもとづき、三者三様の角度から、この興味深いカント人間学の世界に光を当てようとするものである。

杉山卓史氏「ヘルダーの『言語起源論』からカントの人間学講義へ」は、1772年がカントの人間学講義の開始年であると同時に、プラートナーの『医者と哲学者のための人間学』およびヘルダーの『言語起源論』の出版年であることに着目しつつ、ヘルダーとカントとの関係に焦点を置く。杉山氏は書簡、ヘルダーの遺稿「いかにして哲学は民衆のためにより普遍的かつ有用なものになりうるか」(1765年執筆)、バウムガルテン『形而上学』、「ヘルダー形而上学」、『イエッシェ論理学』などを詳細に辿りながら、カントにおける人間学と形而上学の位置づけに変化があったことを明らかにする。

船木祝氏「カントの人間学講義における、個人の「性格」概念を巡る思想発展」は、性格概念を巡るカントの思想の形成と発展を、刊行著作や一連の人間学講義録を駆使しつつ論じていく。その際重要になるのは、諸気質の類型が前面に出る性格概念の叙述、「劣った性格」と「悪しき性格」との区別の有無、ほんものの性格の三つの特徴、自由な選択意志と関係での性格概念、ほんものの性格概念の三要素と道徳法則の結合に際しての「善い性格」の形成、といった諸問題である。

王寺賢太氏「人間学という分岐点：フーコーによるカント『実用的見地における人間学』解釈」は、フーコーが1961年、自身のカント『実用的見地における人間学』仏訳に付した「序説」(『人間学序説』)に着目する。まず『言葉と物』でのフーコーの人間学批判が、この先行する『人間学序説』での独自の検討を踏まえて提起されたものであることを確認する。一方で、王寺氏は、この『人間学序説』のなかでフーコーが、ハイデガー『カントと形而上学の問題』に触れ、ハイデガー存在論とは分岐するフーコー自身の哲学の道を模索している点に着目する。そのうえで王寺氏は、フーコーがいかなる点でカントの実用的人間学を「哲学的人間学」とは区別するのか、フーコー後年の「歴史的批判」がいかなる意味でカントの系譜に位置づけられるのか、等の難問を究明するのである。

〈シンポジウム／カント『人間学』の世界——開講250年を記念して〉

## ヘルダーの『言語起源論』からカントの人間学講義へ

杉山 卓史

### 0. はじめに

本シンポジウムは、カントの人間学講義開講250周年を記念して企画・開催された。カント哲学における人間学という学科の重要性は、『イェツシェ論理学』（1800年）冒頭の有名な一節——「(1)私は何を知りうるか？ (2)私は何をなすべきか？ (3)私は何を望んでよいか？ (4)人間とは何か？」という4問に「哲学の領野」が集約され、「第一の問いには形而上学が、第二の問いには道徳が、第三の問いには宗教が、そして第四の問いには人間学が答える。しかし根本的には、これらすべてを人間学に数え入れることができよう、最初の三つの問いは最後の問いと関係するのだから」(AA, IX 25)——が示す通りである<sup>1</sup>。しかし、1772年という年はカントのみならず、広く一般にドイツにおける近代哲学的人間学の始まりを告げる年である、とザミートは述べている(Zammito 2002, 3)<sup>2</sup>。そのメルクマールとして、彼はカントによる人間学講義の開始に加えて、プラートナーの『医者と哲学者のための人間学』およびヘルダーの『言語起源論』の出版を挙げている。

この3者のうち、カントとプラートナーの関係は、ある意味分かりやすい<sup>3</sup>。人間学講義を開始したことを告げる1773年末のヘルツ宛書簡(後述)において、カントはプラートナーの上掲書(についてのヘルツの書評)に言及し、それとは異なる自らの人間学講義の構想を述べているからである。実際の講義でも、彼我の相違に言及している<sup>4</sup>。

- 1 また、人間学講義筆記録を収録するアカデミー版カント全集第25巻を編集したプラントとシュタルクは、1768年のベッカーによるカントの肖像画(油彩／カンヴァス、59x46cm、シラー国立博物館蔵)においてカントが持っている本に「人間学あるいは人間の自然知(Anthropologie oder Naturkenntnis des Menschen)」と記されていることを指摘している(XXV viii Anm.; vgl. Clasen 1924; Zammito 2002, 292)。
- 2 1772年という限定こそないが、『哲学歴史辞典』(1971-2007年)の「人間学」の項でも、カント・プラートナー・ヘルダーの三者が実質的な端緒として挙げられている(Marquard 1971)。また、近年のヘルダー選集のうちの一巻も「ヘルダーと啓蒙主義の人間学」と題して『言語起源論』をはじめとする関連テキストを収録している(Herder 1987)。
- 3 たとえば浜野 2014など。
- 4 1775/76年講義録「フリートレンダー」：「人間を観察すること、人間の振る舞い、人間の現象を規則の下にもたらすこと、これが人間学の目的である。今日の諸々の人間学はみな、われわれがここでわれわれ自身にかんし有しているような理念というものを持ち合わせていない。人間の賢き振る舞いにかかわらないような一切のものは、人間学に属することはない。……プラートナーが展開してきたような、そこで理念が発生するようなものはみな思弁に属するのであって、人間学には属さない」(AA, XXV 472)。1781/82年「人間論」：「プラートナーはスコラの人間学を書いた。しかしわれわれは、もっぱら自分たちが人間について知覚する多様性から規則を引き出すということ以上の意図を持つものではない」(856)。

それに対して、ヘルダーと残り2者との関係は、必ずしも明らかではない。ここでは『日本カント研究』という場に、また、私自身の関心に鑑みて、ヘルダーとカントとの関係に焦点を当てよう。たしかに、カントとヘルダーの波瀾万丈の関係はつとに知られているが、この1772年頃には直接の交流は(いったん)消失している<sup>5</sup>。カントがヘルダーの『言語起源論』に言及した形跡もない。そもそも、この書には、タイトルはおろか本文でも「人間学(Anthropologie)」という名詞や「人間学的(anthropologisch)」という形容詞は一度も用いられていないのである。同書は、いかなる意味で「人間学」の(しかも、そのドイツにおける始まりを告げる)書なのだろうか。本稿では、まずこの疑問を解消することから始め、カントとヘルダーにおける「人間学」の異同を明らかにしたい。

### 1. 近代哲学的人間学創始の書としての『言語起源論』？

まず、『言語起源論』の形式的成立過程を確認しておこう。この書は、ベルリン・アカデミーが1769年に出した「人間はその自然的能力に委ねられて言語を発明することができるか。そして、いかなる手段によって人間はこの発明に到達するのか」(FHA, I 1274 [Kommentar])という懸賞課題に対して執筆され、一等入選を果たし懸賞を獲得した論文である。2問からなるこの課題が、前者の問いに然りと答えなければ後者の問いには答ええない構造になっていることに注意しよう。この背景には、言語の起源にかんするアカデミー内での対立、すなわち、人間起源説を唱える当時の総裁モーペルテュイと言語神授説を唱える会員ジュースミルヒとの間の対立があった。前者は、自説を後押ししてくれるような論文を求めて、このような「誘導尋問」をしたのである。

この問いを「まさに自分のために与えられたような、すぐれて偉大で真に哲学的な問い」(1769年10月末ハルトクノッホ宛書簡。HB, I 168)と歓迎したヘルダーは、もちろんこの暗黙の要求に即して論を展開している。では、言語「人間」起源論を展開したから、人間学の書なのか。そうではあるまい。そうだとすれば、人間学の始まりは、むしろ言語「人間」起源論を誘導する出題をしたモーペルテュイに帰せられてしかるべきであろう。あるいは、ヘルダーに先立って言語「人間」起源論を提唱したコンディヤック(『人間認識起源論』1746年)やルソー(『人間不平等起源論』1755年)でもよい、ということになるだろう(しかも、どちらも書名に「人間」の語を含んでいる)。

『言語起源論』におけるヘルダーは、アカデミーの暗黙の要求に即して言語「人間」起源論を直接論証するというよりも、それはある意味当然のこととして、むしろ言語「人間」起源論のヴァリエーションの中でコンディヤックおよびルソーとの相違を強調して自説の独自性を浮き彫りにすることに力点を置いている。一言で言えば、「コンディヤックは動物を人間にしてしまい、ルソーは人間を動物にしてしまった」(FHA, I 711)のである。すなわち、コンディヤックは「感性の叫びから人間の言語の起源を説明」(708)しようとしたが、それでは動物の叫び声も言語になってしまうし、裏を返せば「言葉が存在するより先に言葉がそこにあったので言葉が成立した」(710)というトートロジーになってしまう。他方、ルソーは「獣人」という仮定(これがすでに「人間を動物に

5 ヘルダーは1762年から64年までカントの下で学んだ後、64年から69年まではリガで大聖堂説教師を務め、69年から71年まではフランスをはじめとする遍歴生活を送り、71年からビュッケブルクで主任牧師の任にあった。カントとヘルダーの文通は、1768年が最後である(X 73-79 [書簡番号40, 41])。

して」いる)から始め、その状態における「自然の叫びから」言語の誕生を説く(ebd.)<sup>6</sup>。両者は方向性こそ異なれど、動物と人間を区別せず動物的・感情的叫び声から人間の言語の誕生を説明しようとしている点で、同じ誤りを犯している、というのである。

それに対して、ヘルダーは「動物と人間の相違に関するさまざまな知識経験から」議論を始める。それは「人間が本能の強さと確実さという点では動物たちよりはるかに劣っているということ、われわれがかなり多くの種類の動物にかんして生まれつきの技能や技能の衝動と呼んでいるものを人間はまったくもっていないということ」(711)である。人間は本能や生まれつきの技能衝動という点では他の動物に劣る「欠陥動物」である、というわけである。このような欠陥を持つにもかかわらず、人間がこの世界に生き延びることができるのは、本能の代わりに人間に「魂の自由にはたらく能動的な力」(719)が具わっているからである。それが「言語」なのだ、とヘルダーは論じていく<sup>7</sup>。

このように、『言語起源論』は人間を動物ではなく他ならぬ人間たらしめるものとして言語を論じている。その意味で、たしかに単に言語「人間」起源論であるということを超えて、「人間学」の書と言える。しかも、それを「動物と人間の相違に関するさまざまな知識経験から」論じているのは、「人間学」というよりも「人類学」という性格すら備えている(たとえ、それが今日の「人類学」から見ていかに未熟なものであっても)。

ザミートは『言語起源論』を近代哲学的人間学創始の書の一つと見なすに際し、同書末尾の以下の一節を引用・重視している(Zammito 2002, 344)。「筆者がむしろ努めたのは、人間の魂、人間の組織、すべての古くて未開の言語の構造、および人類の経済性全体から確実なデータを集めることであり、自分の命題を、最も確実な哲学的真理が証明されうるのと同じように証明することである」(FHA, I 810)。ここでヘルダーは、「自分の命題を、最も確実な哲学的真理が証明されうるのと同じように証明」しようと努めた、と述べている。裏を返せば、上述の「自分の命題」自体は「哲学的真理」ではなく、あくまで哲学的真理を証明する方法を借用・応用したのだ、ということになる(ハルトクノッホ宛書簡ではアカデミーの課題を「真に哲学的な問い」と評していたにもかかわらず)。「確実なデータを集める」ことに努めた、という経験的方法への自覚も同様の文脈にあるし、「すべての古くて未開の言語の構造」からそうした、というのは、直接的には『言語起源論』を振り返ってのことであるが、後にライフワークとなる民謡(Volkslieder)収集のマニフェストとしても読める。『言語起源論』は、著者本人の意識では、哲学とは別の経験的な学科の書であった。それが「人間学」である、ということになるのか。

しかし、ザミートの論述において『言語起源論』の占める割合は、これを人間学の始まりと比定するそのテーゼに比して、驚くほど少ない。むしろ分量的には、それに先立つ1760年代末の、「今日のヘルダー研究が彼の成熟した思想にとって決定的と認識する」諸論考——『旅日記』、第四『批判論叢』、「触覚という感官について」など——が重点的に考察され、「これらすべての結晶化した洞察の公的な果実」として『言語起源論』を位置づけている(Zammito 2002, 309)。上述の諸テキストがその生前には公にされなかった「遺稿」であるのに対して、『言語起源論』は公刊著作で

6 なお、この文脈でヘルダーはモーベルテュイをも「言語の起源を動物的な音から分離させてしまい、ルソーと同じ道をたどっている」(710f.)と批判している。それでもなお最優秀と評したモーベルテュイの度量に驚かされる。

7 この論証にかんしては杉山 2006参照。



ある(しかも、アカデミーがお墨付きを与えた)という形式以上の意味を見出すのは難しいように思われる。

以下では、ヘルダーの「哲学とは別の経験的な学科」の構想を1760年代に遡って見ることにしたい。それを見る上で格好のテキストが、「哲学を人間学に回収すること (Einziehung der Philosophie auf Anthropologie)」というフレーズを含む遺稿「いかにして哲学は民衆のためにより普遍的かつ有用なものになりうるか」(1765年執筆)である<sup>8</sup>。

## 2. 「哲学を人間学に回収すること」

### ——哲学を民衆にとって普遍化・有用化するために

このテキストも、もともとはベルンの「愛国者協会」が1763年に出した懸賞課題「いかにして哲学の真理は民衆のためにより普遍的で有用なものになりうるか」<sup>9</sup>に依って書かれた、しかし完成・応募されることはなかったものである。結論から言えば、この問いに対する答えが「哲学を人間学に回収すること」なのだが、そこに至る行論を少し追うことにしたい。

このテキスト(ないし懸賞課題)で注目すべきは、「民衆のため(zum Besten des Volks)」という点である。ここでの「民衆」は、一貫して「学者(Gelehrte)」ないし「哲学者」との対比で用いられている。特徴的な一節を引用しよう。「学者の思考は学者のためだけである……民衆は哲学者になる必要はない、そうなったら民衆ではなくなるのだから。それは民衆にとって害であり、民衆は導きを求めている——哲学による——すなわち、健全な悟性の論理学」(FHA, I 114)。このように、専門家にとってではなく一般大衆にとって哲学を普遍化・有用化する、一種の「教育プログラム」として、「われわれの哲学には長いこと教育計画が欠けていた」(131)という問題意識から、このテキストは書かれている。実際、本文の前はかなり細かくアウトライン化された「構想(Anlage)」が置かれている(101-103)が、これは前述の『旅日記』にも通じる(vgl. IX/2 52; 64-66)、一種の教育プログラムとみなすことができ、「教育者ヘルダー」の面目躍如である。

はじめにヘルダーは、「哲学と数学との内的争いはどこから来るのか？それはいかにして調停されうるのか？哲学に数学的确实性、明証性そして有用性を求めるために、ある学問は別の学問と比べられうるのか？ある学問は他の学問に、両者の統合から経験した損害を被ることなく、流れ込むことができるのか？」(I 106)と、哲学の普遍性・有用性を数学と比較しつつ問題提起する。ここには明らかに、数学の方法と哲学のそれとの相違を強調したカントの『判明性』論文(1764年)の影響が見られる。以上の導入に続いて、ヘルダーは論理学の現状に批判の目を向ける。

われわれの論理学における長所をつぶさに見るなら、それは心理学のきわめて不当に分離された一部でしかないように思われる。それは形而上学として扱われねばならず、決して道具的知として前提されてはならない。われわれの論理学は、これをわれわれの魂の切り刻まれ

8 もちろんザミートもこのテキストを重視しているが、『言語起源論』と関連づけてはいない。関連づけたものとしてはIrmischer 2001があるが、人間学という視点からではなく、概説書という性格のため掘り下げたものでもない。

9 この課題は、レッシング・メンデルスゾーン・ニコライが創刊した雑誌『現代文学にかんする書簡』第16号(Lessing, Mendelssohn und Nicolai 1759-65, XVI 139)にも掲載されている。



た一部として、屍に満ちた領野として見ようとするのでなければ、心理学の大部分を前提する。……しかし、われわれの論理学は、有益であろうとするならば、心理学の精髓と結びついていなければならない。要するに、私は四肢を身体に戻そうとしたのだ。(111f.)

ここでヘルダーは、細分化・道具化された論理学を「心理学」化することを提唱している<sup>10</sup>。比喩的に「四肢を身体[全体]に戻そうとした」とも述べている。

そして、そのような「民衆のための哲学の基盤としての心理学化された論理学」——上述の「健全な悟性の論理学」——のモデルを「われわれの愛国的な人類の友たるルソー」に求め、「彼の偉大な主題は、私の主題ときわめて密接に関連している」(FHA, I 114)とシンパシーを寄せている。このようにして、哲学を民衆のためにより普遍的で有用なものにするプログラムの核・結論として「哲学を人間学に回収すること」を挙げている。「回収(Einziehung)」は「教育(Erziehung)」との語呂合わせと見ることもできよう。このような自らのプログラムを、ヘルダーは「プトレマイオスの体系からコペルニクスの体系になったように」(134)と形容している。カントに先立つ「コペルニクスの転回」とまで言うのは(『日本カント研究』という場では)過言かもしれないが、ヘルダーの自信のほどが窺えよう<sup>11</sup>。

ヘルダー自身は、このテキストの中で「人間学」について詳細な説明を与えてはいないが、おおよそ以上の素描から浮かび上がってくるであろう。すなわち、心理学を基盤に人間を全体として見る<sup>ホーリスティック</sup>全体論的な、「健全な悟性(=常識)」の論理学である。

### 3. バウムガルテンの「人間学」からの逸脱

ところで、こうしたヘルダーの「人間学」の理解は、何に由来するのか。もちろん、哲学と数学との比較といい、ルソーへのシンパシーといい、この直前まで直にその下で学んでいたカントをまずは想定すべきであろう。しかしここでは、カントを超えてバウムガルテンを参照することを提案したい。なぜなら、バウムガルテンは『形而上学』(1739年)において次のようにして「人間学」に言及しているからである。

人間の魂は延長されたものの三次元を許容しないが、それでも人間の魂についての哲学のおよび数学的認識は、人間の身体についての哲学のおよび数学的認識と同様に、可能である。人間は有限な魂と有限な身体とからなり、したがって内的に変化しうるものであり、有限かつ偶然的な存在である。それゆえ、人間についての哲学のおよび数学的認識は可能であり、それが哲学的人間学(anthropologia)と数学的人間学あるいは人間測定術(anthropometria)である、ちょうど人間についての経験的認識が経験によって可能になると同様に。人間を認識する際に観察されうる規則の総体は、人間認識論(anthropognosia)である。(MT,

10 ザミートは、その背景にフェーダーとマイナスに代表される「ゲッティンゲン・プログラム」を想定している(Zammito 2002, 245-250)。また、18世紀の美学の成立の背景に論理学と心理学の結びつき(心理主義的論理学)があったことを指摘する論考として、桑原 2019がある。

11 しかし、Heise 1998は、このフレーズへの注目からヘルダー思想全体への導入を始めている。

## §747)

ここで「人間学」は、(人間の有限な)「魂」と「身体」および「哲学的認識」と「数学的認識」という、二組の対概念の交叉するところで語られている。後者の対概念が「いかにして哲学は～」にも流れ込んでいることは、すでに見た。前者の対概念は、端的に「心身問題」であり、バウムガルテンは魂だけでなく身体だけでもない、両者の合一体としての人間についての認識を「人間学」と見ている。時期は前後するが、プラートナーが『医者と哲学者のための人間学』において示す「人間学」、  
「身体と魂の相互関係、制限そして協働関係[についての考察]」(Platner 1772, xvii)と、まったく同じである<sup>12</sup>。ここに、18世紀半ばのドイツ語圏における「人間学」の標準的な理解＝心身問題についての考察、がある。

しかし、ここで注目したいのは、この「人間学」を規定する §747が置かれた位置である。(後にカントが人間学講義の教科書とした「経験的心理学」章 §§504-739ではなく)「合理的心理学」章冒頭の「人間の魂の本性」節に置かれているのである。カントとヘルダーそれぞれの「人間学」は、ここからの「逸脱」として特徴づけることができよう。

分かりやすいのはヘルダーの方であろう。バウムガルテンの「合理的心理学」は、上述の人間学についての規定を含む「人間の魂の本性」 (§§740-760)に続き、「心理学の体系」 (§§761-769)「人間の魂の起源」 (§§770-775)「人間の魂の不死性」 (§§776-781)「死後の状態」 (§§782-791)について順次論じていくが、その後、わずかに (§§792-795)ながら「動物の魂」についても触れている<sup>13</sup>。『言語起源論』へと至る若きヘルダーは、この動物の魂と人間のそれとの比較という合理的心理学の主題を「より身近な経験から導き出す」 (§503)という経験的心理学の方法によって展開した(それによって同時に言語の発生を説明した)、と言える。

また「いかにして哲学は～」に戻ると、バウムガルテンその人が創設した「美学」にヘルダーは特段の注目を寄せ、「美しく思考することを学べ」(FHA, I 131)というスローガンを掲げている。バウムガルテンは「経験的心理学」章において「美学」を「感性的に認識することと叙述することについての学」と規定したが、それを「美しく思考する技術(ars pulcre cogitandi)」(MT, §533)とも補完的に規定しており<sup>14</sup>、ヘルダーはこれを踏まえている。「哲学を人間学に回収すること」は、厳密な論理的思考とは異なる「美しく思考する技術」たる美学があってこそ可能になる——極論すれば、人間学は必然的に美学となる——とヘルダーは期待したのであろう<sup>15</sup>。数年後(第四『批判論叢』等において)、「バウムガルテン流の」美学は徹底的に批判される<sup>16</sup>が、美学そのものへの期待は『言語起源論』においても<sup>17</sup>それ以後も、減じることはない。さらに、それを「女性の学びの計画」としていることは、フェミニスト的関心から注目に値するところであろう<sup>18</sup>。

12 ただし、プラートナー自身はバウムガルテンの影響を否定している(vgl. §88)。

13 目次では「心理学の体系」は「身体との交通」、「動物の魂」は後続の「人間以外の有限な精霊」 (§§796-799)とともに「人間以外の魂との比較」とされている。

14 これらの規定は、その後『美学』(1750/58年)にも引き継がれる。

15 後述する「ヘルダー形而上学」にも、『形而上学』§533に対応する箇所に「美学は論理学より有益で趣味に即している」(AA, XXVIII 59)という記述がある。

16 Vgl. Menke 2017.

17 「私がここでどうしてもあきらめきれないものがあるとしたら、それは人間の魂の内部での言語の発生点から論理学、美学そして心理学へと……進んでいく、さまざまな展望である」(FHA, I 732)。

このように、(バウムガルテンの体系では)合理的心理学の主題を経験的心理学の方法で論じる学科、それがヘルダーにとっての人間学であった。それに対して、カントはどうであろうか。合理的心理学を「誤謬推理」と切って捨てた批判期カントならば、そこに含まれる人間学という学科そのものを同時に葬り去ったとしても不思議ではない。しかも、その萌芽はすでにこの時期『視霊者の夢』(1766年)において示されている<sup>19</sup>。

改めて、人間学講義を開始したことを告げる1773年末のヘルツ宛書簡の該当部分を繕いてみよう。

プラートナーの『人間学』にたいする書評を読みました。……この冬は人間学の二回目の私講義を行います、私はこの講義を大学の正式の科目にしようと今考えています。ただし、私の計画はまったく異なります。私の意図は、人間学によってすべての学問の源泉を、道徳、熟練、社交、そして人間を形成し統御する方法などの源泉を開き示すこと、つまりは、すべての実践的なものの源泉を開き示すことです。そのさいに私は、人間の自然本性一般がさまざまに変様する可能性のもとをなす第一根拠よりも、現象とその法則の方を探し求めます。したがって、身体器官はどのように思考と結びついているのかという、微細な、私から見れば永遠に不毛な探求は、まったく行いません。(AA, X 145f.)

カントは「私の計画はまったく異なります(Mein Plan ist ganz anders)」と伝えているが、「何と」異なるのだろうか。素直に読めば、直前で言及されているプラートナーの『人間学』であろう<sup>20</sup>。後段でカントが否定する「人間の自然本性一般がさまざまに変様する可能性のもとをなす第一根拠」や「身体器官はどのように思考と結びついているのかという……不毛な探求」とも矛盾しない。しかし、それならバウムガルテンの合理的心理学とて該当する。実際、その講義で教科書としたのは、その前に位置する「経験的心理学」だったのである。カントが行ったのは、「すべての実践的なものの源泉」という「内容」を、「経験的心理学」という「方法」によって、「人間学」という「看板」の下に論じるという、かなり大がかりな学の再編成だったのではないだろうか。そして、この点にヘルダーとの異同も存する。「経験的心理学」という「方法」によって、「人間学」という「看板」の下に論じるという点は同じだが、肝心の「内容」がまったく異なるのである。

以上のようにバウムガルテンを参照点として、カントとヘルダー(さらにはプラートナー)それぞれの人間学の相違を特徴づけることができるが、それにしても問題は、「すべての実践的なものの源泉」を「内容」とする学科の「看板」が、なぜ「人間学」であった(なければならなかった)のか、である。残念ながら、この問いに対する答えを私は持ち合わせていない。ザミートとともに「カ

18 この主題は、バウムガルテンが匿名で発刊した週刊雑誌『アレテオフィルスの哲学書簡』(1741年)に端を発し、ヘルダーはこの後も『旅日記』等において同様の計画を述べている(FHA, IX/2 35)他、後に妻となるカロリーネと書簡において意見交換したりもしている(HB, I 221f.)。研究はなお萌芽段階であるが、Klinger 2016などがある。

19 ヘルダーは同書の書評において「常に人間に即して(κατ' ἀνθρώπων)哲学するという幸福な分析の道を行く著者」(FHA, VIII 1074)と述べている。これに注目したものととして杉山 2015を参照。

20 たとえば、プラントとシュタルク(AA, XXV vii)。Zammito 2002, 295も“my plan is entirely different [from Platner's]”と「プラートナーの」を補って訳出している(ケンブリッジ版著作集のZweig訳では“my plan is quite unique” [Kant 1999, 141]である)。

ントの人間学はその言説の範型(paradigm)ではなく、そこからの意図的な逸脱である」(Zammito 2002, 347)と言う他ないのかもしれない。ここではただ、次のことを指摘するにとどめたい。すなわち、「看板の付け替え」をカントは他所でもしている、ということである。そして、それにもバウムガルテンが絡んでいる。彼が創始した「美学(Ästhetik)」を、カントは「誤った希望」「無駄」と切って捨て、代わりにこの語を「感性のアプリオリな原理すべてについての学」=「(超越論的)感性論」の「看板」とした(KrV, A21 = B35)<sup>21</sup>。公刊著作でその理由を説明しているか否かという相違(そして、その理由に説得力があるかという問題)はあるが、これとの類推で人間学講義の「看板の付け替え」を考えてみることはできよう。そしてそれは、ヘルダーが「哲学を人間学に回収すること」において美学に期待を寄せたのと対照的である。

#### 4. 形而上学と人間学の関係——「ヘルダー形而上学」から『イェッシェ論理学』へ

ここで、以上のようなバウムガルテンを参照点としたカントとヘルダーの異同を見るのに好適な、ヘルダー自身によるカントの形而上学講義の筆記録(「ヘルダー形而上学」)に言及しておこう。これは、アカデミー版カント全集第28巻に収録されたカントの形而上学講義筆記録中最も早く、(他の筆記録の年代同定次第ではあるが)おそらくは1772年の人間学講義開始以前(=バウムガルテンの『形而上学』を教科書とする講義が形而上学のみだった時期)の唯一の筆記録である。また形式的には、カントにおいて「教科書」は多くの場合、ほとんど名ばかりの、「話の糸口」程度の存在にすぎなかったが、「ヘルダー形而上学」はかなり教科書に忠実な、逐条解釈的なノートになっていることが注目される。

何より重要なのは、人間学講義が始まる1772年以前のカントのテキスト(厳密に言えばカント自身の筆によるのではないが)の中で唯一、この筆記録において「人間学」という語が次のような文脈で登場するからである。

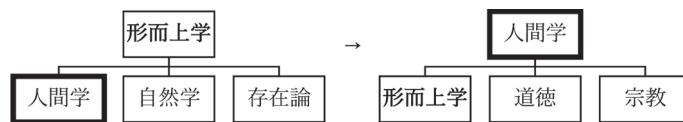
[自然神学は] 1)その知性の自然な歩みに即して、神の概念をあらゆる民族が共有するものとして、それが正しいかを問うことなく把握することへと高まっていく場合は、主観的である。

2)神の真の理念が真に知性から流れ出して人間がそこに到達すべきであり、この証明が神の証言からではなく(この認識は、たとえそれが非常に真であろうとも、歴史的であるが哲学的ではない)理性からなされる場合は、客観的である。これは形而上学に属する、なぜなら、自らの内に次のものをもつからである。

1)人間学、2)自然学(Physik)、3)存在論、(しかし、この先は何よりも)4)あらゆる事物の起源。神と世界。すなわち神学——究極の实在根拠であり、最高の形而上学である。(AA, XXVIII 126; vgl. 911)

21 ただし、カントからすればバウムガルテンの方が「他国民が趣味の批判と呼んでいるもの」にÄsthetikという看板を付け替えた「張本人」である。

そもそも「自然神学」をめぐる文脈で「人間学」が登場することが奇異に感じられるところであり、ヘルダーの「解釈」が多分に入った筆記録ではある。しかし、「人間」と「自然」の「存在」を「最高の形而上学」としての「(自然)神学」が続べる、と解せば、少なくとも形而上学の体系をめぐる記述として筋は通る。これを、はじめに引用した『イェッシエ論理学』の記述(これまたカント自身ではなく弟子が編集したものだが)と照らし合わせてみると、興味深い。どちらも哲学の4学科の関係を述べたものだが、自然学の有無等の相違は別として、人間学と形而上学の位置が完全に入れ替わっているのである(下図参照)。「形而上学中の人間学」から「人間学中の形而上学」へ、これが、カントの30年余りの哲学者人生において起きた変化である。後者の位置づけを額面通りに受け取ることには慎重であるべきかもしれない<sup>22</sup>が、開講期間や回数では上回る論理学や形而上学そして自然地理学を差し置いて人間学講義を自ら編集し『実用的見地における人間学』(1798年、以下『実用的人間学』)として出版したという事実が、この位置づけを裏づけている、と私は見たい。



## 5. ヘルダーの見た『実用的人間学』——むすびに代えて

最後に、一部はすでに拙稿(杉山 2005; Sugiyama 2017)において指摘したことではあるが、この『実用的人間学』がヘルダーの目にどう映ったのかを見ておくことで、カントの人間学(そのものではなく、その周囲)をめぐる散漫な考察を閉じることにしよう。

一つは『純粹理性批判のメタクリティーク』(1799年)。この『純粹理性批判』批判の書の第一部「悟性と経験」において、二度『実用的人間学』は引かれる。それぞれ「魔女(Hexe)」(FHA, VIII 306Anm. / AA, VII 151Anm.)および「予感する(ahnen)」(FHA, VIII 480f.Anm. / AA, VII 187)という語の起源をめぐる論述への批判であり、「言語なき理性批判」への批判という同書の性格をよく表しているが、逆に言えば、『純粹理性批判』にはない言語(哲)学的考察が『実用的人間学』にはある、と(相対的に)評価しているとも言える。ただし、「魔女」にかんしてはヘルダー自身の語源説明も今日の研究では誤りとされており(vgl. FHA, VIII 1143 [Kommentar])、カント批判として有効ではない(『メタクリティーク』全体がカント批判として有効ではない)という評価には与しない)。むしろ、ここで注目したいのは、直接的には『実用的人間学』を念頭に置いたものではない、以下の一節である。

たしかにわれわれは、人間理性を思考と言葉においてある種の目的のために、われわれの本

22 「批判期カントは、人間学という学科の野心の果実に反するような仕方人間学を形而上学の下に位置づけた」(Zammito 2002, 3)



性の他の能力から分離しうる。しかし、それが他の能力から分離して自存するのではないことを、忘れてはならない。思考し意志し、理解し感覚し、理性を訓練し欲求するのは、同一の魂である。(319)

ここでヘルダーは、本来全体として相互連関の内に見るべき各認識能力をカントが個別に切り離して考察していることを批判しているが、これは「いかにして哲学は～」における「四肢を身体[全体]に戻すこと」と通底するものであり、『メタクリティーク』は『純粹理性批判』への「人間学的」批判とも言えるのである。

もう一つは、翌1800年の『判断力批判』批判の『カリゴネー』。ヘルダーは「世界は全体として偉大な天才の格別な貢献によるものなのか……、あるいは、たとえ画期的ではないにせよ、機械的な頭脳が経験という杖に即してゆっくりと前進する平凡な悟性によって技術と科学の発展の多くに貢献してきたのか……、という問題は、ここでは保留しておこう」という『実用的人間学』の一節(AA, VII 226)を引用し、これに次のようなコメントを付している。

世界の歴史がこのことを十分に解明している。あらゆる進歩、そして科学と技術のあらゆる起源やその調和および秩序は言うまでもないが、これらを人間性が獲得しえたのは、[経験という]杖に即した平凡な歩みではなく、目を見張るような天才のおかげである。(FHA, VIII 834)

これは、カントに対する批判といえは批判ではあるが、ヘルダーはその主張が誤りである、と言っているわけではなく、カントがその選択を保留した二つの選択肢のうちの前者を自分は選択する、と言っているにすぎない。世界の発展にかんしてカントが提示している二つの選択肢のうち、その主要因を天才とみなす前者は前批判期のカントのものであり、それに対して機械的な頭脳すなわち理性とみなす后者は批判期の啓蒙主義的なものであるとみなすことができようが、その両者が批判期においても同居していることを、ヘルダーは鋭く、そして前者への回帰を求めながら、指摘しているのである。

このように見るなら、カントの人間学は「批判哲学完成後も否定されざる前批判期の残滓」と言えるかもしれない。



## 文献表(引用略号)

- Baumgarten, Alexander Gottlieb, 2001 (<sup>1</sup>1739). *Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*. Übers. und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog. (MT, §番号. 訳出に際して「バウムガルテン『形而上学』(第四版)「経験の心理学」訳註—その1—」樋笠勝士・井奥陽子・津田栞里訳『成城文藝』第233・234合併号、2015年、53-73頁を参照した)
- Herder, Johann Gottfried Herder, 1977-2016. *Briefe. Gesamtausgabe*. 18 Bde.. Hg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv). Weimar: Bölaus Nachfolger. (HB, 巻数[ローマ数字]・頁数[アラビア数字])
- 1985-2000. *Werke in zehn Bänden*. Hg. von Günther Arnold et al., Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker. (FHA, 巻数[ローマ数字]・頁数[アラビア数字]. 訳出に際して『言語起源論』宮谷尚実訳、講談社学術文庫、2017年を参照した)
- 1987. *Herder und die Anthropologie der Aufklärung (Werke Bd. II)*. Hg. von Wolfgang Proß. München: Hanser.
- Kant, Immanuel, 1902-. *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Gruyter. (AA, 巻数[ローマ数字]・頁数[アラビア数字]. 訳出に際して『カント全集』全22巻、岩波書店、1999-2006年を参照した)
- 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner. (KrV, 原著第1版の頁数[A]・第2版の頁数[B])
- 1999. *Correspondence*. Trans. and ed. by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim, Mendelssohn, Moses, und Nicolai, Friedrich, hg. 1759-65. *Briefe, die neueste Literatur betreffend*. Berlin.
- Platner, Ernst, 1772. *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Leipzig.
- Clasen, Karl-Heinz, 1924. *Kant-Bildnisse*. Königsberg i. Pr.: Gräfe und Unzer.
- 浜野喬士 2014. 「フィヒテの動物論と18世紀人間学：プラトナー、カント、フィヒテ」『フィヒテ研究』第22号、96-111頁。
- Heise, Jens, 1998. *Johann Gottfried Herder. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Irmscher, Hans Dietrich, 2001. *Johann Gottfried Herder*. Stuttgart: Reclam.
- Klinger, Cornelia, 2016. „schön denken ...: Herders Plan zu einer Frauenzimmer-Ästhetik“. In: *Herder und die Klassische Deutsche Philosophie*. Hg. von Dieter Hüning, Gideon Stiening und Violetta Stolz. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, SS. 349-374.
- 桑原俊介 2019. 「論理学における心理主義と美学の成立」『美学』第70巻第2号、13-24頁。
- Marquard, Odo, 1971. Art. „Anthropologie“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Basel: Schwabe, Bd. I, SS. 362-374.
- Menke, Christoph, 2017 (<sup>1</sup>2008). *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (2022. 『力 美的人間学の根本概念』杉山卓史・中村徳仁・吉田敬介訳、人文書院).
- 杉山卓史 2005. 「『カリゴネー』におけるヘルダーのカント批判の意味するもの—カント趣味論研究への一視点—」『京都美学美術史学』第4号、2005年、157-86頁。
- 2006. 「ヘルダーの共通感覚論—共感覚概念の誕生—」『美学』第57巻第1号、1-14頁。
- 2015. 「「われ感ず、ゆえにわれ在り」のヘルダーにおける成立」『美学』第246号、2015年、53-64頁。
- Sugiyama, Takashi, 2017. “What Kind of Sensorium commune Are We? Herder after Merleau-Ponty.” In: *Proceedings of the 20th International Congress of Aesthetics*. pp. 465-68.
- Zammito, John H., 2002. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago (MA): University of Chicago Press.

※本研究はJSPS科研費JP18K00126およびJP22K00141の助成を受けたものです。

〈シンポジウム／カント『人間学』の世界——開講250年を記念して〉

## カントの人間学講義における、 個人の「性格」概念を巡る思想発展

船木 祝

はじめに

カント倫理学が格率の倫理学であるということが、これまで強調されてきた。その格率の特徴を、M. アルブレヒトは次の二つに見る。まず格率は単なる普遍性の形式ではなく、実質であるところの目的に関係する、という点である。「主観は、ある目的の観点から自らの格率を根拠づける」。次に、「格率の多元性」である。「各人にはその作為や不作為を格率に拘束するところの、いくつもの格率がある」。このことは、「これらの格率を相互に調和させる」ための「性格(Charakter)」が問題となることを意味する(Albrecht [1994]:132)。上位の格率と下位の格率を関連づけ、前者から後者を導くことに性格がかかわる。たとえば、「依存しないで生活する」という上位の格率から、「けっして借金をしない」という下位の格率が導かれたり、「できるだけ長生き」という格率から、「1日一服以上のパイプを吸わない」という格率が導かれたりする。上位の格率はいかなる目標が人生に重要であるかという、その人の「熟慮(Überlegung)」に基づいており、そこから下位の格率である、持続的に自らに課す行動規則が導かれる(Albrecht [1994]:133)。このように諸格率がそれぞれ個人の性格に応じて配置されることがわかる。

格率の特徴について概観した後、アルブレヒトは、格率を巡るカントの思想発展について論述する。『美と崇高の感情に関する考察』(1764年)において、格率と同義である「原則(Grundsatz)」という用語が用いられ、次のようにカントは述べる。「真の徳は原則に基づく」にもかかわらず、「ほとんどの人は原則に従って行為しない」(vgl. II 217-218, 227)。「原則によってのみ確固たること(Standhaftigkeit)が獲得されうる」(vgl. II 221)。一方、「誤った原則は、その普遍性と持続性のために、ますます甚大な損害をひき起こす」(vgl. II 227)とも述べられる(Albrecht [1994]:135)。この時期のカントは、原則の重要性を認めながらも、それが悪しき原則となる場合の重大な影響を鑑み、原則概念の評価に曖昧性を残している。

さらにアルブレヒトは、カントにおける「格率」概念が、「意識的決意」であること、及び「ほとんどの人に……使用されていない」と特徴づけられていることから、それがヴォルフ主義者の当該概念とは異なる点を指摘する。A. G. バウムガルテンは、格率を「人が習慣づけた、行動規則」と定義する。しかし、アルブレヒトによれば、思想が成熟したカントにおける格率は習慣に基づくのではなく、自由に基づく。『人倫の形而上学』の徳論(1797年)では、「主観は、その道徳的格率の行使が習慣とされるとするならば、格率に関する自らの自由(Freiheit)を喪失する」とされる(vgl. VI 409) (Albrecht [1994]:135-136)。

アルブレヒトは、『実用的見地における人間学』(1798年)における、共和制ローマ後期の政務官

であったルキウス・コルネリウス・「(スッラのような)悪い性格の人ですら、確固たる格率の暴力性のため嫌悪の念をひき起こすものであっても、……驚嘆の対象である」(VII 293)という言葉を用いる。アルブレヒトによれば、驚嘆の理由は、悪しき格率であっても、その人が自由を行使している点にあるという。「格率は善きものであれ悪しきものであれ、……自由の表現である。人間はその自由を通じて、自分自身に性格を付与する、ないしは付与すべきなのである」。人は「自ら選んだ格率に自らを拘束する。……そのことにより、人は行為を……自然に依存しないものにする……」のである。「自由とは傾向性の強制からの非依存性、自律(Autonomie)による非依存性、すなわち、自身で自らに法則を与えることである」。たしかに、格率は、「道徳法則に従うことによって、……到達しようとする十全な自律」を意味しない。しかし、主観的原則である格率を自ら形成することがない限り、「その客観化可能性の尺度であるところの道徳法則」も意識されないのである(Albrecht [1994]:142-143)。『実用的見地における人間学』において、カントは、「特定の格率へと自由に自立して決心」することの意義を、「爆発(Explosion)」「変革(Revolution)」「再生(Wiedergeburt)」という表現を用いて強調する(VII 294)。アルブレヒトはさらに、1780年代初頭頃のものと思われる人間学講義『人間知(Menschenkunde)』における、「まったくなら格率に従って行為しない」人に対し、悪しき性格の人には「内的道徳的価値」があるという叙述(XXV 1169)を指摘し、これは誇張ではあるが、格率に従うことの評価に曖昧さがなくなったカントの思想発展を明らかに示すとする。格率を自らつくろうとしない限り、道徳法則も意識されないからである(Albrecht [1994]:143-144)。アルブレヒトによれば、カントのこの洞察こそが初期の著作とは異なり、悪しき格率形成の危険性がありながらも、格率概念の価値を上昇させたものなのである。

このようにアルブレヒトは格率概念の側面からカントの倫理学及び人間学に関する注目に値する考察を展開した。ただし、そこでも問題となると指摘されていた、個人の「性格」概念の考察は十分であるとは言えない<sup>1</sup>。またアルブレヒトの分析では、後述するように、カントが「劣った性格」と「悪しき性格」の対比から、性格概念を形成したことには言及されていない。性格概念を長年にわたって論じているのは、人間学講義である。以上の問題意識の下、本稿は、性格概念を巡るカントの思想を、まず1760年代から1770年代初頭頃までにおける、諸気質の類型が前面に出る

---

カントの著書、レフレクシオン、講義録からの引用は、すべてアカデミー版カント全集による。ローマ数字がその巻数を、アラビア数字がページ数を示す。『美と崇高の感情に関する考察』の邦訳は、『カント全集』第3巻(理想社)、『人倫の形而上学の基礎づけ』の邦訳は、御子柴善之訳(人文書院)を参照した。人間学講義の年代設定に関しては、以下の文献が基礎になっている。Clemens Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, bes. S. 105 ff., 110, 112, 124. 論理学講義の年代設定に関しては、以下の『カント・インデックス』が基礎になっている。Norbert Hinske, *Kant-Indexes*, Bd. 5, u. 6, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995 u. 1999.

1 「性格をもつ」という特徴と、カントにおける「啓蒙」概念との関連づけに関しては、文献(宇都宮[2006]:83, 109, 230-231)を参照。宇都宮は、「諸原則を自分で選ぶこと」、「それらの原則の外的な普遍妥当性」、「それらの原則を堅持すること」という「啓蒙」の三つの格率のうち、第三の条件が、「確固とした考え方、または性格」に基づくという点を指摘する。各個人の格率が、「普遍性を含む格率」であることを命じる定言命法も、「自分で自らの格率を……確立しようとする人間」によって保証される。なお、カントにおける「人間性」概念形成の思想発展を明らかにするための、人間学講義における「人類の性格」に関する章の考察に関しては、文献(船木[2015]、及び船木[2020a]第二章)を参照。

性格概念の叙述、及び「悪しき性格」や目的との関連における性格概念の叙述について考察する(第1節)。この時期にはまだ「劣った性格」と「悪しき性格」との区別がなされていない。次に1770年代半ば頃から後半頃までの人間学講義におけるカントの性格の概念において、とくに「劣った性格」と「悪しき性格」の区別が前面に出る論述を考察する(第2節)。この対立軸が前面に出ることで、諸気質の類型に基づく叙述は後退する。さらに、1780年代初頭頃の人間学講義において、「性格」概念に関するカントの思想がどのような発展を遂げたのかを示す(第3節)。この時期のカントはほんものの性格の有する三つの特徴を明確にあげ、かつ自由な選択意志と結びつけて性格概念を論じるようになり、そこにカントの思想上の発展が明らかに認められる。そして最後に、1780年代半ば頃の性格の概念について考察する。ほんものの性格概念が有する三つの要素に関するそれまでの論述が、道徳法則と結合するときの「善い性格」形成についての考察のための、人間的土壌となっていることを明示する(第4節)

## 1. 1760年代から1770年代初頭頃までのカントの「性格」概念

### 1-1. 諸気質の類型

『美と崇高の感情に関する考察』において、カントはまず、「人に気に入られるために生きる」「迎合性(Gefälligkeit)」の感情に従う人たちを、「怠け者、大酒飲み」などと形容する。こうした人たちは、「不安定で原則を欠く」。これに対し、「真の徳は諸原則にのみ接ぎ木され」るのであり、「これらの諸原則は、……あらゆる人の胸の内に生きて……いる感情の意識である」と述べられる。それは、「人間の本性の……尊厳の感情」である(II 216-217)。前者の人たちは、「粗野な利己心(Eigennutz)」が優勢になれば、その美しい感情は「窒息」する。したがって、迎合性のような衝動は、あくまで「徳の補充」としての補助的なものなのであって、「養子縁組の徳(adoptierte Tugend)」と呼ばれる。「諸原則に基づく徳が真の徳」なのであって、そうした徳を有する人たちは「高貴な(edel)心情」のもち主であり、「率直な(rechtschaffen)」人たちとも呼ばれる(II 217-218)。

次に、「他人がわれわれの価値について有する意見」による「名誉(Ehre)」に基づく行為については、それは、「外面的見せかけ(äußeres Schein)」から起こることが多い。そして「名誉欲(Ehrbegierde)の動機」は隠されることが多い。こうした感情は、「徳に類似のもの」、「徳の虚飾(Tugendschimmer)」と呼ばれる(II 218)。

「道徳的性格」を規定しようとする、これら「迎合性」の感情、「名誉欲」、「人間の尊厳」の感情は「親近関係にある」ことがわかる(II 218-219)。一見、徳を示しているかに見える感情との違いを見きわめることによって、道徳的性格を特徴づけようとするカントの姿勢が認められる。

同著作でカントは、迎合性から振る舞うような気質の者を「多血質な(sanguinisch)性情の者」と呼び、彼は「交際上手で……道徳的共感(Sympathie)に富む」が、「原則を欠く」とする。「彼はすべての人の友であるが、……本来けっして友ではない」。また、「物惜しみせず、慈善を好む」、「彼はまさしく善くも悪くもけっしてない」(II 222)。

名誉欲から振る舞うような者は「胆汁質(cholerisch)の人」とされ、彼にとって、「体裁(Anstand)」や「見かけ(Schein)」が重要である。「彼がどうあるかではなく、どう見えるか」にのみ重点を置く。「礼儀」「礼式」「こびへつらい(Schmeichelei)」を重んじ、「多血質の人たちよりは、



……原則に従って行為はするが、……それは徳の原則ではなく、名誉の原則である」。「行為の……価値に対する感情をもたず、世間が行為について下すであろう判断に対する感情をもつ」。「彼は細心に自己を隠す」。また、宗教や交際、政党において、「偽善的(*heuchlerisch*)」、「こびへつらいの者(*Schmeichler*)」、「状況次第で変わりやすい」人たちである。「虚栄的、すなわち名誉を求め目立つように努める」(II 222-224)。

カントは、「諸原則に基づく」「真の徳」についての考察を、「憂鬱質の(*melancholisch*)人間」の分析に基づいて続ける。そうした人たちは、「人間性の尊厳についての高度な感情」を持ち、「嘘や偽装(*Verstellung*)を憎み、「真実(*Wahrhaftigkeit*)」を重んじる。彼は「堅忍不拔で(*standhaft*)」、「感覚を原則のもとに従属させる」。たとえば、彼の妻に対し、「尊敬の念をもって接する」といった、あるいは、「苦しんでいるから、あの人を助けに行く」といったような原則に依拠して行動する。彼は、「他の人がどう判断するか、彼らが何を善とし、何を真とするかを、気にかけない」。彼が「友人を失う」ことがあっても、「友人が彼を同じようにすぐには失うことはない」。彼は「自分及び他人の秘密をよく守る」。「彼は自分自身を評価し、また人間を尊敬に値する被造物であると見なす」。彼は「世間に飽き飽きし」、「高貴な胸のうちに自由を呼吸する」。しかし一方で、こうした性格における「堅忍不拔は、わがまま(*Eigensinn*)に変質する」。その「厳粛(*Ernsthaftigkeit*)は憂鬱(*Schwermut*)に、敬虔は狂信(*Schwärmerei*)に、自由への愛着が熱狂(*Enthusiasmus*)に」変容する。彼に「復讐心が点火」すると、「きわめて恐るべき者になる」。また、彼の「感情が転倒(*Verkehrtheit*)し、晴れやかな理性が欠如すると、怪奇(*das Abenteuerliche*)に陥る」(II 220-222)。このように、諸原則に従う憂鬱質の性格の人は両面性があり、家庭愛や人助けや友情において堅固さを示す一方、鍵のかけ方を間違えると、恐るべき状況を生み出すことがわかる。同著作では、徳のための諸原則に従うことの重要性が強調されているが、その明確な優位の論調は見られない。

## 1-2. 「悪しき性格」や目的との関連における性格概念

1772年から73年にかけての冬学期のものと推測される『パロウ人間学(*Anthropologie Parow*)』において、「悪しき(*böse*)性格の者」について、次のように叙述されている。「私たちの本性の目的のために据え置かれたはずの真の萌芽が欠如しているがゆえに、反対である善なる性格には、けっして至りえない」者のことである。また、性格は、成長過程において、「よりひどくなったり、よりよくなったり」するといった表現が見られる(XXV 438)。当講義録では、まだ「劣った性格」と「悪しき性格」の明確な区別がなされていない。

個々の人間の性格が、その人それぞれの「本性のうちにある目的」との関連で論じられる。各人の性格を「規定するのは困難」なのであるが、人のもつ意志は、それぞれに「特別(*besonders*)」な性質を有しており、何をを目指しているかという目的という観点から調べられるということである(*ibid.*)。究極的には、それぞれの人のもつ「主観的法則」に則って見わけられる。たとえば、ある人は行き着くところ、「慈善を施すこと」を最終的に目的にしているということが、別の人は、「名誉」を求めていることがわかる。しかし、性格は「錯綜した」ものであり、その人たちの「主要目的」は何なのかを識別することは困難なことが多い(*ibid.*)。このように性格概念が、すでに1770年代の前半期頃から、目的との観点から論じられていることがわかる。

## 2. 1770年代半ば頃から後半頃までの「性格」概念 ——「劣った性格」及び「欺瞞的性格」と、「悪しき性格」との区別

1770年代半ば頃のものとして推測できる『フリートレンダー人間学(Anthropologie Friedländer 3.3 [Ms. 400])』において、「劣った(schlecht)性格」と「悪しき性格」が明確に区別されている。「劣った性格の人」とは、「原則に従って行為する能力が認められない」人のことを言う。つまり、もっぱら人の指示による「あんよ車のような規則に縛られているような、幼い魂」のことを言う(XXV 650-651)。たとえば、そうした人は学校での教育においてどのような素材を提供しても、それらに「賛同はしても、なにひとつ採用しない」。みずからの「判断力」を使用しないため、教えられたことにただ賛同はしても、それを自らの実践的規則として採り入れようとはしないのである。したがってカントは、「悪しき性格の人」の方が、「多くの善きことをつくり出せるような……萌芽がある」と述べる(XXV 651)<sup>2</sup>。まずなによりも劣った性格でないことが重要であるのである。そこで問われるのは、「原則に従って行為する能力」である。「悪しき性格の人は、善い原則に従って起こるようなすべてのことに対する憎悪と反抗がある」。たとえば、「人間に対する敵意(Menschenfeind)」といった、善に対抗する原則を、「情熱や傾向性をも制御して、規則にまでもち込む」(XXV 651-652)。当講義録における「劣った性格」と「悪しき性格」の明確な対置は、諸気質に関する並列的な叙述を後退させたと考えられる。不動の原則に従わない人たちと、悪しき性格の人を含む不動の原則に従う人たちの対比が前面に出る。そもそも原則に従うような性格がなければ、善にもなりえないからである。

当講義録ではさらに、「欺瞞的(betrügllich)性格」と「悪しき性格」とが区別される。「欺瞞的性格」の人は、「他者を抑圧することに快樂を見いださないし、敵意といった悪性ももちあわせていない。しかし、卑劣な嘘によって他者を欺こうとする」のである。「名誉」という用語は1770年代初頭の講義録にも登場していたが、1770年代半ば頃のカントは、欺瞞的性格という表現をそれに結びつけ、欺瞞的性格の人には名誉がないとして、考察を深化させる。そのような「嘘、偽り、欺瞞」の人は、名誉の反対であるところの「最大の軽蔑の対象」となる。そうした欺瞞は、「こっそりとしており、公とはならない。したがって、人がそれに気づくのは容易ではない。そのため、それに対して対抗措置をとることもできない」。これに対し、「悪性や敵意を有する人に対しては、対抗措置をとることができる」。悪しき性格の人には「良心はない(gewißenlos)」が、「ごくわずかであっても名誉はある」(XXV 652)。

このようにこの時期のカントは、性格の善・悪を問う以前に、「劣った性格」及び「欺瞞的性格」でないことの重要性を強調する。1770年代半ば頃にはすでに、悪しき性格には原則に従っており、かつ公然としている点において、その優れた点があることを認識していた。まだしも悪しき性格の人は、善きことへ転向する萌芽がある。たとえば、「子どもが若い時期、盗みへの傾向を示すとしても、……なんらかの理由でその卑劣さを洞察できるとすれば、子どもはそれを取りやめる

2 以下の人間学講義の自筆メモを記したレフレクションにも、性格をもたないことと悪しき性格との対比が認められる。『レフレクション』1113番：「性格には……堅固性(festigkeit)と統一性が必要である。多くの人は、性格をもたないがゆえに、善とも悪とも呼ばれない。」(XV 496)；『レフレクション』1518番：「性格に向かう素質になるような、気質における悪性の方が、性格を欠く善性よりはましである」(XV 869)。



かもしれない」(XXV 654)。一方、年齢を重ねた大人の場合は転向が難しいともカントは述べる。たとえば、「他者が見舞われる損害を好む」人はいるが、「およそ40代には性格が定ま」ってしまい、改善は難しい。なぜなら、年齢とともに、「本能と傾向性が力を失い、概念が場所を占める」ようになるからである (ibid.)。

原則に従うという、こうした性格の特性を強調することは、さらに単に「善い意志」の「道具」であるものと、「それ自体善である」ものとの区別立てを前面に押し出す契機のひとつになったと考える。それ自体善である意志は、「人間を単に目的のための手段として」扱うのではなく、「人間がそれ自体」目的であるという原則に、「感覚」に拠らずに「悟性」に従って接ぎ木された意志なのである (XXV 649)。

1770年代後半頃のものと思われる人間学講義録『ピラウ人間学 (*Anthropologie Pillau*)』において、カントは、「劣った性格」について、「意図としてなんら悪いものがない場合であっても、手段に関しては、最善の道に従わない」ものと定義する (XXV 825)。意図はいくらでも善なるものを掲げることができるだろう。しかし、右往左往し、それを実現するための手段を間違えば、かえって害悪を招く。

カントは、揺れ動く性格と不動の性格という区別に言及し、例を用いて叙述する。たとえば、「他者に奉仕するために、言いつけをよく聞き従順で」あるような善い心情をもつ人や、また、「自分ではたしかに語りたいたと思っても、意見の多くを隠す」人たちには、「確固不動の (*unverbrüchlich*)」性格がない。確固不動の性格がない人は、「格率をもたず、つねに刺激によって動かされる」。これに対し、「諸原則に固執」する人には、「善か悪か」いずれかの不動の性格があるのである (XXV 822)。子どもにも、「原則に忠実であろうとし続けることが名誉」であることを教えずなくてはならない。「年齢とともに、概念が洗練され、概念によって導かれる諸原則に従う性格が形成」される。悪しき性格であっても、「尊敬に値する (*achtungswürdig*)」。なぜなら、悪しき性格は、「よりよい指導が得られるとするならば、善になったであろう」からである (XXV 823)。

### 3. 1780年代初頭頃における「性格」概念

#### —— 「ほんものの性格」の三つの要素と、「選択意志の自由」の概念との結びつき

『人間知 (*Menschenkunde*)』において、「特定の性格をもたない人は、気分に従う」とされる。「彼は機会のあるごとにその都度、別の人間である」。カントは、「支出 (*Ausgabe*)」を例にあげる。お金の使い方に一定の方針がなく、その都度、気まぐれに支出する人たちのことである (XXV 1169-1170)<sup>3</sup>。

「劣っている」とは、「思考様式 (*Denckart*) の卑劣さ」を意味する。劣っている人は「治しがたい (*unheilbar*)」。これに対し、「人の不幸を喜ぶこと (*Schadenfreude*)」は、「人間の性格の悪性」を示すのであるが、それは、是正可能である。人間相互関係において、原則に従って「偽り (*Falschheit*) や不実 (*Treulosigkeit*)」であろうとする「悪しき性格の人は、ぞっとはするが、驚嘆」に値する (XXV 1169-1170, 1172)。

3 『レフレクシオン』1158番では、「特定の性格」について、「規則によって規定されるすべてを、規則から判断する」と説明される (XV 512)。

「劣った性格」の人には、忠実さに対する「名誉心(Ehrliche)」が欠ける(XXV 1170)。これに対し、単なる感覚ではなく、「恒常的思考様式」に従うところの「特定の性格」には、「内的道徳的価値」があると述べられる。そしてカントは、特定の性格の持ち主の第一の特徴として、「自分自身に対して約束することを守る」点をあげるのである。これが名誉欲とは異なる名誉心の特徴づける<sup>4</sup>。「ひとたび諸原則を把握したならば」、人はそれらを行為の諸規則として、「厳格に採り入れなくてはならない」。それは、人が「自分自身を軽蔑しない」ためである(XXV 1169, 1173)<sup>5</sup>。1770年代半ば頃の講義録に認められた、「欺瞞的性格」に対立する「名誉」に関する叙述内容が、この『人間知』において、「自分自身に対する約束」という表現によって明確な定式化に達していることがわかる。ここには思想的に発展したカントの叙述の明瞭化が認められる。

こうした堅固な性格の人には、「友情においても、行為においても、宗教においても、すべての事柄において、彼の格率がある」のである。たとえば、「流行に従うという原則」もそれはそれで、そうした性格を形成しうる。ほんものの性格の有する格率の特徴として、カントは三つをあげる。ひとつめは、一切の嘘は軽蔑に値するとする「真理に対する愛」である。二つめには、敵に対してであっても、「なにかを約束したら言葉を守る」ということである。三つめに、「こびへつらいの人」に著しく低い価値を与えるということである。それは、「他者からの影響をあまりにも多く気にとめる」からである(XXV 1170-1171)<sup>6</sup>。

このようにほんものの性格が有する諸要素をまとめたうえで、カントは、「高貴な性格」について、次のように叙述を続ける。彼は、「だれにもスキャンダルを付与しない」、「だれかの不利になるようなことをけっして語らない」、「当人について不利なことを語った内容を当人が聞けば不快になるがゆえに、その人について他者が語ることを知ろう」としない。これに対し、「他者の言っていることに従う」人たちは、たとえよかれと思ってであっても、道徳的性格を「腐敗」させるのである(XXV 1171)<sup>7</sup>。このように、カントは真理への愛をもって、自分自身に対して約束を守

- 
- 4 「劣った性格」を特徴づける「名誉欲」に関しては、文献(キューン[2017]:544-545, 914(注) 26)を参照。名誉は、プロイセンという身分制国家にとっては、貴族のみならず、諸都市の市民にとっても重要な道徳的指針であった。こうした気風をよく経験していたカントは、外面的形式の名誉を道徳的格率の基礎とすることを拒否したという。
  - 5 『レフレクシオン』1518番では、性格を欠く「名誉欲(Ehrbegierde)」と名誉心が対置される(XV 870)。同『レフレクシオン』ではまた、個々の人間固有の性格が示す特徴として、「自分自身の言葉を守る」こと、「性格のない人が軽蔑されるという考えをたえず抱くこと」、「生活様式、経済、交際、道徳、宗教において、自ら恒常の原則を見いだそうとすること」があげられる(XV 867, 869)。
  - 6 『レフレクシオン』1518番によれば、「偽善であったりこびへつらいであったり、……面前では好意的であるが、陰で敵対的である」ことが、「偽り」とされる。そして、人間嫌いや他人の不幸を喜ぶ心などではなく、「偽りが本来性格における悪性である」と述べられる(XV 870, 872)。
  - 7 「よい心持ち」について、次のようにある。『レフレクシオン』1160番:「人間は、よかれというよい心持ちから、悪しきことをなしうる」。「こうしたよい心持ちの人を善い性格に先だって育成しようとするのはきわめて有害である」(XV 513-514)。陰口については、次のようにある。『レフレクシオン』1518番:「浅はかであったり、たちが悪かったり(boshaft)する他者の判断である、陰口を気にとめてはならない」(XV 871)。『人倫の形而上学の基礎づけ(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)』(1785年)において、カントは、世間的憐れみの特徴づける「名誉の傾向性」に基づく、慈善家による親切には、「ほんとうの道徳的価値」はないという。これに対し、いっさいの「傾向性なしで義務に基づいて」親切を行う「気質の点では冷たい」人には、「一切の比較を絶した最高の価値である性格の価値」が働いているとする(IV 398-399)。

るという名誉心を道徳的な性格の第一の特徴として強調し、さらに他者からの影響をあまりに斟酌しすぎることを諫める。それは、自分の心に嘘をついて、周囲に合わせ、誰かの不利になるような噂を語り合うことで得られる快の感情に従うことが、道徳的性格を腐敗させる大きな力を持つことをカントが洞察していたからだと考える。

年代別の叙述は当講義録においても認められる。「40代前の人にほんものの性格が表れるのはきわめて稀である。まだ思慮のなさが取り払われていない」からである。この年代以前は「まだ、洞察力が未熟であって、真の関心と仮象の関心が区別されていない」(XXV 1174)<sup>8</sup>。一方、単なる感覚ではなく、「恒常的思考様式」に従うような、かつ「幸福に値する」ような「特定の性格」は、「内的道徳的価値」がある(XXV 1169, 1174)。

当講義録で注目に値する点は、性格の概念が「自由な選択意志(freie Willkür)」との関連で扱われている点である。それは、「感性的衝動による強制に依存せずに、自らを規定しうる能力である」<sup>9</sup>。そして、「性格は、自由な選択意志の問題である」と述べられる(XXV 1174)。性格概念を扱う文脈で選択意志の自由の問題が強く出てきた背景には、他者の影響下で自分の心に嘘をついて、陰口を語り合う快の感情がほんものの性格の形成を妨げているというカントの人間学的洞察があると考えられる。

カントはここで言う自由意志とは、自らの行為の格率を他者に決めてもらうのではなく、行為の格率を自ら決める意志のことである。行為の格率を自ら設定する意志を意味する。それは道徳的であるとは限らない、非道徳的行為の格率を採択することもある。その選択の自由がなければ、そもそも「理性に基づく」(XXV 1176)道徳法則を自らの格率に採り入れることも成立しない。たとえば、怠けたいという感覚によらずに、意志が、「勤勉によって才能(Talent)の欠如を補おう」と選択するならば、「善なる性格」が形成されるだろう。各人にどのような「才能」が付与されるかは「幸運(Glück)」に関わることであるが、自由な選択意志が、与えられた「才能を十分に用い」ようとするかどうか、性格のあり方を規定する(XXV 1174)。このように自由な選択意志により、道徳的性格が形成されうるがゆえに、「人間は自分自身の価値の創始者になる」ことができるとも述べられる(ibid.)<sup>10</sup>。

8 『レフレクシオン』1518番において、「40代の頃にはじめて、適切な思考様式(伶俐、すなわち真の関心と仮象を区別する能力も)、(物事の価値を評価する能力も)が形成される」と述べられる(XV 873)。1780年代の初めのものとして推測できる『ウィーン論理学』では、「部分的真理」概念を扱う文脈において、論争における「敵」としての関心と、「共同体的関心(gemeinschaftliches Interesse)」との二つの「関心」が区別される。後者では、「真理の探究」において、自分とは反対の陣営が「誤っているとしてもそこにとどまらず」、どこか「正当性がないか」を探求するところの「参加的(theilnehmend)」態度がとられる(XXIV 828)。なお、カントにおける「部分的真理」の概念には、真理は程度の差こそあれすべての人間に分け与えられている。したがっていかなる考えも、十把ひとからげに間違いであると決めつけてはならないという「ドイツ啓蒙思想の根本思潮の一つ」が示されているということに関しては、文献(船木[2020b]:84-85)参照。

9 Vgl. Eisler [1989]:607, Artikel 'Willkür'.

10 『レフレクシオン』1517番では、人間は「自由な意志」によって、彼の「気質を自ら切り替えることができる」と述べられる(XV 866)。『レフレクシオン』1518番では、人間は「彼の気質に対抗し、……彼自身の価値の創始者」になるとも述べられる(XV 868)。『レフレクシオン』1118番では、性格の概念が、「すべての傾向性を規則に従って用いる、自由の能力」と定義される(XV 499)。『レフレクシオン』1122番では、「すべての才能を用い、自然的なものや気質を統制する、選択意志の特別な性質が、性格である」と定義される(XV 501)。

当講義録において、名誉のために「自分自身に対する約束を守る」という、ほんものの性格の第一の特徴が明示された点、及び自由な選択意志との結びつきで性格概念が論じられている点に、カントの思想上の発展が明らかに認められる。前者においては、陰口が人間の道徳性を腐敗させるというカントの人間学的洞察が根底にある。その洞察は他人の思惑を気にする世間的恫喝の価値の著しい引き下げを起こした<sup>11</sup>。

#### 4. 1780年代半ば頃以降の「性格」概念 —— 「善い性格」形成の人間学的土壌としての「性格」の三つの要素

『人間知』において言及されていた、「自由」、「選択意志」との関連における性格概念の論述が、1780年代半ば頃のものとして推測される『ムロンゴヴィウス人間学(*Anthropologie Mrongovius*)』では、「人間の本来の性格、あるいは自由の性格について」というように章の表題において記され、前面に出ている。「自由な性格が本来の性格である」、「性格とは諸原則に従った人間の意志のことである」、「自由な意志という特性が、人間の本来の性格の本質をなす」、「性格とは、人間の選択意志が持続的(*daurend*)で了解可能な諸格率により規定」されることを意味する(XXV 1384-1385)。

このように本来の性格が成り立つためには、まずなによりも「自由な意志」が示されなくてはならないことを強調したのちに、カントは、性格について、引き続き「自分の意志があること」という特徴をあげ詳述する。カントによれば、「わがまま(*Eigensinn*)」と「自分の意志があること」とは区別されなければならない。「わがまま」とは、「傾向性を統制でき」ずに、「本能や気分に従う」状態のことである。これに対し、「自分の意志がある」人は、「熟慮」に基づき、「堅固で特定の諸

---

11 河村は、18世紀のドイツ神学者F. ヴァーゲナーにおける「事象ないし心の活動性」の三つの階層理解を提示する。第一層に「ゼンマイ仕掛けの時計」にも見られるような「自発性」があり、第二層に、「自分自身の願望に従って様々なものへと向かうことができる」「随意的な自己活動性」である「選択意志」がある。これは「感性的な嗜好にも知性的ないし理性的嗜好にも従うことができる」。そして、第三層に、上級認識能力である「理性」及び上級欲求能力である「意志」にのみ従うところの「自由な選択意志」がある(河村[2022]:20, 23, 26, 215)。この三階層の区分に基づき、1770年代後半頃の形而上学講義におけるカントによれば、第二層の選択意志は、「刺激による強制から……独立」した、派生的な「実践的ないし心理学的自由」である。カントによれば、さらに、「根拠律の制約を受けない」「超越論的自由」が、第二層の心理学的実践的自由を条件づけなければならない。これは、「すべての外的強制から独立し」、端的に「ある状態を自ら始める能力」である、「始源的」自発性である(河村[2022]:140, 142, 217-218)。河村によれば、バウムガルテンは、このヴァーゲナーにおける心の活動性の三階層に倣い、「自発性」、「選択意志」、「自由な選択意志」の区分をしたという。Chr. ヴォルフにおいては、本能のような感性的衝動から独立に、「理性の示す動因」に従う心理学的自由が論じられるが、『純粹理性批判』のカントによれば、この心理学的自由が成立するためにも、「経験的な一切の制約から」独立した理性が「選択意志を条件づける」、「超越論的自由」がなくてはならない。カントは、心理学的「実践的自由だけでア・プリオリな道徳法則の基礎づけを行おうとすることに」対する明確な異議を示す(河村[2022]:41, 221-222, 224)。このような実践的心理学的自由が超越論的自由により条件づけられなければならないという理解が、自由な選択意志の位置づけを明確にし、『人間知』においても、自由な選択意志と性格概念の結びつきを強調する論調が前面に出た背景にあったと考える。なお、批判書の人間学的地平を掘り起し、決定論と自由に関するカントの考察における問題点を考究したものとして、文献(井上[1990]:171-193)を参照。



原則に従う」。また、「自分の意志がない人は、なにものも拒否したりせず、悪い性格すらもたないで、怠け者であったり、大酒飲み、ギャンブラー」であったりする (XXV 1386)<sup>12</sup>。これに対し、「自分の意志がある」人は、「他者が彼についてどう判断するかを意に介さない」で、申し出や提案や意見などを拒否すべきときには拒否する (ibid.)。このように、1770年代半ば以降の「劣った性格」と「悪い性格」の対比に基づいて形成された「性格」概念の、1780年代初頭頃に定式化された特徴が、当講義録において「わがまま」という新たな対比概念を用いてさらに強調されたと言える。「わがままな人」は、傾向性に左右され、他人の思惑を気かけ、なにごともしっかりと否定せずに、本能や気分に従う。「自分の意志をもつ人」は、本能や気分を左右されずに、他者の思惑を気にしないで、熟慮に基づいて特定の格率に従うのである<sup>13</sup>。

当講義録においても、『人間知』と同様に、本来の性格が有する格率が示す特徴として、次の三つが指摘される。すなわち、「自分自身の言葉を守る」こと、「他者に対して言葉を守る」こと、「こびへつらい」を諫めることの三つである。第一のものは、「自己の理性と自分自身の性格に対する尊敬」の念に関わる。人は、自分に嘘をつくならば、自分自身を尊敬の対象とはできなくなる。たとえば、早起きするといったん決めても、実際には実行されないとするなら、自分の性格を信頼することはできなくなるだろう (XXV 1387-1388)。第二に、他者に対して言葉を守るには、「約束する以前に、すべてをまず熟慮すること」が必要である。よく熟慮もせずに、軽々しくあれこれと請け合うことは、慎まなくてはならない。他者に対して言葉を守るためには、いったん採用した諸原則を恒常的に遵守することが必要である。そして、性格をもたないことが軽蔑の対象になることを肝に銘じておかななくてはならない。第三に、「こびへつらい」は、自分の「価値を犠牲にする」。それは「見た目には友好的ではあるが、人に知られないところで、偽りの」態度をとっている。これに対し、「率直な人」には性格がある (XXV 1388-1389)。「うわさなどを言いふら (Zutragen)」したり、「人のことを悪く言う」人は、ひとたび友人になっても、「状況が変われば私から離れ」ていく。「友人のいっさいの秘密を守り、それを彼がなんら不利になるように用いない」人は、「高貴で」ある (XXV 1389)。

当講義録においてカントは、さらに「一般の幸せ」へとたえず気が向かっており、「道徳化され」、「人倫の格率」に従うところの (XXV 1385, 1387)「善い性格」の人について、特徴を四つあげている。それは、「持続的に普遍的に善であること」、「社会において他者のうわさなどを誤用しないこと」、「社会においてなにか悪しきことが語られていたら、沈黙しない」こと、「貪欲や虚栄ではなく真の名誉心をもつ」ことである (XXV 1389-1390)。社会での他者関係において、他者の被害になるような噂などを慎むいっぽう、なにか悪しきことが流布していたら、沈黙しないことがとくに力説されている。1780年頃以降の考察において、「劣った性格」との対比において示された、「ほん

12 『レフレクシオン』1517番では、「あらゆる人に気に入られ、賛同されようとする」迎合的な人の例に、「大酒飲み、ギャンブラー、絶えず不安に駆られている者 (Umtreiber)、すっぱかす者 (Versäumlter)、宗教をあざ笑う者 (Religionsspötter)」などがあげられる (XV 865)。

13 『純粹理性批判』出版とほぼ同時期のものと見られる『ペーリッツ論理学』講義における、「客観的であるか主観的であるか知らないような、不十分な根拠に基づく信憑である」『思い込み (Überredung)』と、「認識がどのような認識能力に属するものであるかがわかっている」『熟慮 (Überlegung)』と、「客観に関する根拠が十分であるか、不十分であるかがわかっている」『探求 (Untersuchung)』という概念の区別 (XXIV 559)については、文献 (船木[2020b]:86)を参照。

ものの性格」及び「高貴な性格」概念を踏まえることによって、本講義録では、「善い性格」は、そうした性格が道徳法則と結合するときに成立することが明確に叙述されている。1770年代半ば以降「劣った性格」と「悪しき性格」との区別の考察がなされていたわけだが、1780年代初頭頃以降、深化され、「劣った性格」と対比されるころの、自分との約束を守るというほんものの性格の第一の特徴が明確にされた。そうしたカントの思想の成熟を示す性格の特徴づけがあったがゆえに、本講義録における、それが道徳法則と結合するときの、善なる性格の特徴づけが可能になったと考える。

### おわりに

以上、性格が道徳法則と結合するときの「善い性格」形成のためには、1780年頃以降の「ほんものの性格」及び「高貴な性格」に関するカントの人間学洞察があったということを追跡してきた。そうした性格の人間学的土壌がなければ、そもそも道徳法則を格率に採用することも成り立たない。カントは、長年にわたり「性格」概念を「劣った性格」と「悪しき性格」との対比から思索を展開してきた。1770年代半ば以降、原則に従う行為能力のない「劣った性格」と確固不動の「悪しき性格」との区別の考察がなされた。後者に示されるような原則に忠実であることが「名誉」であるとの洞察が示される。そして、1780年代初頭頃以降、そうした思想が深化され、「劣った性格」と対比されるころの、自分との約束を守ることを第一とし、他者に対する約束を守ること、そしてこびへつらいをよしとしないという、ほんものの性格の三つの特徴が明確にされた。こびへつらいを強く諫める姿勢が、打ち出されたことは注目に値する。そこには陰口を語り合う状態が、快の感情に依存しない自由の行使を妨げているというカントの人間学的洞察があると考えられる。感性的刺激から独立した実践的な選択意志の自由がなければ、そもそも諸気質を切り替え、自ら性格を形成することはできないことになる。この時期、性格概念を巡り、こびへつらいの概念の価値の引き下げと、実践的な選択意志の自由概念の価値の引き上げが同時に起こったと考える。

人間学講義の「性格」論において、年代別の人間の発達に関する叙述が散見する。これらについてのカントの教育論との関係性に関する検討は、別個の研究を要するであろう。また、本稿では論じることができなかったが、人間学講義の「性格論」において、「原則に従ったつつましき(Bescheidenheit)」を扱う文脈で、「良心的であること(Gewissenhaftigkeit)」が、宗教においてとくに重要であることが強調されたり(XXV 1173)、宗教における規則の遵守が、「原則に基づくのではなく」、処罰への「恐怖」といった感覚に基づく場合、それは、「道徳的性格に反する」と述べられたりしている(XXV 1390)。こうした叙述のカントの宗教論との関連の考察もまた、別個の研究を要するであろう。

---

### 引用文献

- Albrecht, Michael (1994): *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, in: Kant-Studien, 85, pp. 129-146, 1994.
- Eisler, Rudolf (1989): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Berlin<sup>10</sup>1989 (1930).



井上義彦(1990)：『カント哲学の人間学的地平』理想社，1990年。

宇都宮芳明(2006)：『カントの啓蒙精神——人類の啓蒙と永遠平和にむけて』岩波書店，2006年。

河村克俊(2022)：『カントと十八世紀ドイツ講壇哲学の自由概念』見洋書房，2022年。

船木祝(2015)：「『人格の内なる人間性』についてのカントの思想形成——『個人』の道徳から『社会』の道徳へ」，『医療人育成センター紀要』第6号，pp.9-16，2015年。

船木祝(2020a)：『響き合う哲学と医療』中西出版，2020年。

船木祝(2020b)：『カントの思考の漸次的発展——その「仮象性」と「蓋然性」』論創社，2020年。

マンフレッド・キューン(2017)：『カント伝』菅沢龍文・中澤武・山根雄一郎訳，春風社，2017年。

※本稿は、日本カント協会第47回大会、シンポジウム「カント『人間学』の世界——開講 250 年を記念して」の発表(2022年11月12日)における会員の議論から、いくつかの着想を得ています。

〈シンポジウム／カント『人間学』の世界——開講250年を記念して〉

## 人間学という分岐点

フーコーによるカント『実用的見地における人間学』解釈

王寺 賢太

### 0) 問題の所在：フーコー『人間学序説』と多重の分岐

「人間は、波打ち際の砂の上の顔のように消え去るであろう」(OFI, 1457<sup>1</sup>)——今日、ミシェル・フーコーの名は、『言葉と物』(1965年)末尾のこの一句とともに、人間学批判を掲げた20世紀後半を代表する哲学者として記憶されている。そのフーコーが、『言葉と物』に先立って近現代哲学の「人間学的錯覚」に対する批判を提出したのが、1961年、自身で手がけたカント『実用的見地における人間学』仏訳に付された「序説」でのことだった。フーコーにとって国家博士号取得のための副論文であり、主論文『狂気と非理性』——のち『狂気の歴史』と改題——とともに、後年「知の考古学」や「権力の系譜学」と称されるフーコー独自の歴史的探究の端緒をなす仕事である。『言葉と物』で展開されたフーコーの人間学批判は、このカント『人間学』の独自の検討を踏まえて提起されたものだったのだ。

ただしその際、『人間学序説<sup>2</sup>』——以下「序説」をこのように略記する——のフーコーがカントの『人間学』に対して下す評価は決して否定的なものではなかった。たしかにフーコーはそこで、カントと同時代に勃興する「哲学的人間学」に始まり、ヘーゲル弁証法からフッサール以後の現象学諸潮流に及ぶ、近現代哲学の「人間学的錯覚」を厳しく指弾する。しかしそのかたわらで、フーコーは「哲学的人間学」諸潮流とカントの実用的人間学を峻別し、この後者を自分自身が構想する現代哲学の新たな道の端緒として肯定的に評価するのである。実際『人間学序説』は、カントからニーチェに至る系譜の延長線上に、「人間をも無限をも解放するような有限性の批判」(IA, 159)を構想すべきことを呼びかけて締めくくられている。

フーコーにとって、カントの『人間学』は近現代哲学史上の分岐点に位置する。とはいえそれは「哲学的」か「実用的」かの人間学内部の分岐ではない。この分岐はカントの批判哲学に淵源するものであり、「哲学的人間学」に対してカントの実用的人間学がもつ優位も、批判哲学からカント自身が『オプス・ポストウムム』で示した形而上学——フーコーはこれをカントの「超越論哲学」と呼ぶ——に至るカント哲学総体の軌跡のなかで、『人間学』が果たす、両者をつなぐ「通路」としての

1 以下、『狂気の歴史』と『言葉と物』への参照は、Michel Foucault, *Œuvres*, Gallimard, « La Pléiade », 2015, 2 vol., t. 1を「OFI」と略記の上、本文中に挿入する。

2 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*/Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008 [以下IA]。なお、『実用的見地における人間学』については、ANTと略記し、フーコーの仏訳から重訳するとともに、アカデミー版全集の巻数・頁数を付記する。その他のカントの著作については、フーコーが典拠とするアカデミー版に参照を求める。

機能に由来する。『人間学序説』はこの点で、『純粹理性批判』に古典主義時代の「表象」から近現代の「人間学」へのエピステーメーへの転換を認めた『言葉と物』に先駆けるものでもあった。

見逃せないのは、『人間学序説』でフーコーがハイデガーの『カントと形而上学の問題』(1929年)<sup>3</sup>——以下『カント書』——を踏まえつつ、ハイデガー存在論とは分岐する自身の哲学の道を模索していることだ。周知のように、『カント書』のハイデガーは『純粹理性批判』を「形而上学の基礎づけ」の書とみなす。カントの試みた人間の認識能力の限界確定は、人間の「有限性」を問うものに他ならず、そこで「超越論的構想力」は感性と悟性の分裂を統合する有限的主観の統一性を示すもの、「超越論的統覚」の「純粹自己触発」を源泉とする「時間」は、この有限的主観の自己自身に対する「超越」の根拠と主観的認識の可能性の条件を示すものとされる(KB, III, C)。「存在一般の意味」を「時間性」に見出すハイデガーが、『純粹理性批判』に『存在と時間』の先駆を認めるのもそのせいだった。ただしハイデガーにとっては、カントの認識批判を「基礎的存在論」に結びつけるには、さらに人間の心性の諸能力の分裂を統合し、有限性の問いを深化させねばならない。ハイデガーはその際、カントが『論理学』で掲げた「人間とは何か」という問いに応じて、シェーラーらが試みた「哲学的人間学」を人間に関する経験的認識の集積にとどまるものとして退けつつ、その試みを「現存在の形而上学」へと深化させることを求めたのだった(KB, IV)。

『人間学序説』でフーコーがカント哲学の総体について示す、批判哲学—実用的人間学—超越論哲学の三幅対が、『カント書』のハイデガーが示す、『純粹理性批判』—哲学的人間学—ハイデガー存在論の三幅対をなぞっていることは明らかだろう。カント哲学の核心に「有限性」の問いを置く点でも、後述するように、カントの「超越論哲学」に「自己触発」に由来する時間性の認識を見る点でも、フーコーはハイデガーに追随する。けれどもフーコーは、カント自身のうちに批判哲学を準備学とする形而上学の試みを認め、ハイデガーが「実用性」ゆえに顧慮しなかったその『人間学』を批判哲学から形而上学へと至る「通路」として位置づけるのである。フーコーはこうして、ハイデガーと「哲学的人間学」批判を共有しつつ、ハイデガー存在論とは袂を分かち、むしろカントの実用的人間学の延長線上に、自身の哲学的探究の方向を定めることになる<sup>4</sup>。

この観点からすれば、『人間学序説』は、フーコー自身の哲学的行程においても一つの分岐点をなしている。事実、1950年代前半まで、フーコーは心理学による「狂気」の医学的对象化に対し、積極的に人間学的探究を擁護する立場をとっていた。たとえば54年の最初の著作『心の病と人格性』では、フーコーはソ連派精神医学と軌を一にしながら、「狂気」を各人の「人間の統一と心身の全体性」において捉え、「実存の条件の現実的な葛藤」を解消することによってはじめて、「心的失陥者 aliéné」は「疎外 aliénation」から解放されることができると説いていた。同じ54年刊の『『夢と実存』への序文』では、心の病者の「固有の世界」は夢によって開示されるとする、ピンスワンガ

3 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe* III, 2. Auflage, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2003 [以下KB]。以上、『カント書』の梗概については、丸山文孝「カント—存在理解の可能性の条件」、ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』昭和堂、2021年、154-157頁も参照せよ。

4 現在フランス国立図書館に所蔵されているフーコーのノート類の調査によれば、フーコーは1950年代前半には『カント書』(仏訳刊行一九五三年)を読んでおり、とりわけ人間学関係の考察に関心を示している。この観点からすれば、フーコーの人間学(批判)への関心そのものが、ハイデガー読解に由来すると考えられる。Voir Elisabeth Basso, « Situation du texte », dans Michel Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021, p. 187. Cf. aussi Philippe Sabot, « Situation du texte », dans Michel Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021, p. 381-382.

一の現象学的精神医学を高く評価しつつ、あくまで「人間学的水準」に位置するその夢分析を「想像力の存在論的分析」にまで深化させることが提唱されていた。この「存在論的分析」によって「現存在」の「本源的自由」を再把握するときにこそ、「歴史」の領野で「本源的自由」の解放を構想することも可能になるという<sup>5</sup>。いちはやく『カント書』を踏まえて表明されたこの存在論的探究への志向は、フーコーにおいて当初、「人間」や「現存在」の「疎外」からの解放という展望と結びついていたのである。

『人間学序説』はフーコーにとって、心理学批判から出発して、マルクス主義や現象学の諸潮流に棹差して人間学のかつ存在論的な探究を目指していた初期から、『狂気の歴史』以降の歴史的探究への転回を基礎づける論文だった。そのことは、「精神病理の根は〔…〕人間自身についての反省のなかにあるべきなのだ〔強調引用者〕」とする『心の病と人格性』序文の一節が、1962の第二版では、「精神病理の根は〔…〕人間が狂人と真の人間に対してもつ歴史的に位置づけられる特定の関係のなかにも求められるべきなのだ〔強調引用者〕」と書き換えられることから推察できる。狂人を狂人となすものは何か——この問いこそがフーコーの初発にあって、歴史的探究への転回を促したものののだ<sup>6</sup>。そのときその歴史的探究は、狂人を健常者と区別し、狂人として構成する、認識論のかつ道徳的・政治的な諸条件についての「批判」として現れる<sup>7</sup>。

以上の展望の下で、本稿では『人間学序説』の「哲学的人間学」批判の要点を確認するところから始め、フーコーがいかなる点でカントの実用的人間学を「哲学的人間学」とは区別し、それにカント哲学総体のなかでいかなる意義を認めるかを示したい。フーコーのカント解釈は、ハイデガーの存在論的解釈以上に「暴力的」と言えるものだ。だがその解釈によって、フーコーはハイデガー以上にカントに対して忠実に、カント哲学の延長線上に自身の目論見を位置づける。そのフーコー後年の「歴史的批判」がいかなる意味でカントの系譜に位置づけられるものであったかを示すことが、私たちの最終的な目標になるだろう。

## 1) 「哲学的人間学」批判からカントの実用的人間学へ

『人間学序説』で「哲学的人間学」の批判は、批判哲学から実用的人間学を経て『オプス・ポストゥムム』の「超越論哲学」に至る、カントの思考の運動を描き出したあとの最終節で示される。そこでフーコーは、カントの人間学と18世紀に勃興する人間学一般との同時代性に注意を促している。それによれば、デカルト以降の自然学において、「人間学」は人間身体を特権の対象とし、「物理学」とは区別される「生理学」の一分枝をなしながら、この「生理学」全体の存在理由となる学

5 この点『夢と実存』への序文は、フーコーがフッサールに依拠して心理学批判を企てるとともに、フッサール現象学をハイデガー存在論と適合的に理解しようとする、*Phénoménologie et psychologie*と顕著なつながりをもつ。Voir Sabot, « Situation du texte », dans Foucault, *op. cit.*, p. 365-399.

6 Voir Basso, « Situation du texte », dans Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, p. 189-190. 『心の病と人格性』およびその第二版『心の病と心理学』からの引用は、それぞれ、*Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 2と*Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962, P. 2より。

7 初期フーコーの行程については、拙論「二重化するフーコー」、小泉義之・立木康介編『フーコー研究』岩波書店、2021年、288-292頁を参照されたい。

として成立した。人間身体が靈魂という形而上学的属性と臨床の対象としての特異性を兼ね備えるがゆえに、「人間学」は「限定的」——身体的側面のみが捉えられるから——かつ「規範的」——健康維持の処方でもあるから——な性格を帯び、最終的に、人間がもちうるあらゆる認識の根拠と規範を示すものとみなされた。そこに成立するのが、「人間の本质」を経験的認識の対象としつつ、その経験的認識を主体のアプリオリな能力の限界確定として機能させる「哲学的人間学」だったのである(以上 IA 68-75)<sup>8</sup>。

けれどもフーコーにとって、この「哲学的人間学」は「人間の対象化」によって得られる経験的認識と「認識の認識」としてのカント的批判とを混同するものでしかない。そこでは、カントにとって認識のア・プリオリな条件に照らして明らかにされるはずの「有限性」が、「有限性」そのものの位置する経験性の次元において確定されうものものとみなされているからである。そのとき、カントが悟性の原理を経験の限界を超えて適用する「われわれの理性の本性」にとって不可避的な侵犯とみなした「超越論的錯覚=仮象」は、「有限性の具体的なスティグマ」から派生するものとして理解される。とはいえ、人間の認識にとっての規範を有限性の経験的認識において見出そうとするかぎり、「哲学的人間学」は、たえず有限性の足下に有限性そのものを根拠づけるより本質的なものを見出そうとする無際限な反省的退行に追い込まれる他ない。フーコーはこの点にこそ「人間的錯覚」を認めるのだ。

人間学的錯覚は、[超越論的錯覚の]侵犯自体を説明しようと目論む反省的退行のなかにある。有限性をのりこえることができるのは、この有限性がそれ自身以外のなにものかでもあり、有限性の源泉が見つかるその足下に位置するかぎりのことでしかない。[...]こうして有限性の問題は限界と侵犯についての問いから自己自身への回帰についての問いに、真理の問題系から同と異の問題系に移行した。有限性は疎外の領域に踏み込んだのだ。(IA 77-78)

カントが『純粹理性批判』で「真理」との関係において問うた認識の限界の問題は、「哲学的人間学」においては有限性の自己自身からの隔たり、「疎外」の問題に変換される。しかしだとすれば、「疎外」の問題系は、認識のア・プリオリな条件を「人間本質」の経験的对象化によって捉えようとする「哲学的人間学」の認識論的構えから派生するのであり、その構えのなかにとどまるかぎり、解消不可能な偽の問題でしかない。「人間についてのあらゆる認識はなぜ、最初から弁証法化されたものとして、あるいは弁証法化するものとして示されるのか」、あるいは「なぜ、本源的なものへの回帰、本来のものへの回帰、あるいは根本的な能動性への回帰、すなわち世界に意味を成り立たせるものへの回帰が問題としての意義を帯びるのか」とフーコーが反問するとき(IA 78)、そこにヘーゲル=マルクス主義的弁証法からハイデガー現存在論までの近現代哲学と、この両者を踏まえて自身がかつて提起した人間学的かつ存在論的な「疎外」からの解放の展望に対する批判を認めずにいるのは難しいだろう。

『人間学序説』で「哲学的人間学」とその末裔に対して向けられた「人間学的錯覚」批判は、『狂気

8 「それはまず人間についての認識であり、人間を対象化する運動のなかにある。この運動は人間を、自然的存在の水準で動物としての諸規定において捉えようとする。しかし、それはまた人間の認識の認識でもあって、主体に問かける運動のなかにある。この運動は主体自身について、主体の限界について、また主体が自分自身から得られる知によって何ができるかについて問かけるのである」(IA 75)。



の歴史』最終部で18世紀末以来の近代精神医療の成立史に即して語られる「人間学的円環」批判を認識論的に基礎づけ<sup>9</sup>、『言葉と物』で「経験的＝超越論的二重体」としての「人間」の形象を中心に組織されるものとみなされる、カント後の哲学と人間諸科学の「人間学的まどろみ」に対する批判を先取りするものだった<sup>10</sup>。しかし、それが決してカント哲学そのものを対象にするものではなかったことは、一連の批判があからさまにカントの用語法を反復してなされていることから窺えるはずである。

そもそもフーコーにとって、カントの実用的人間学は「博物学的な意味で人間の「本質」を定義し、その定義のなかに人間を封じ込めようとするものではない」(IA 32)。『人間学』が目指す「世界知＝世間知」は、自然学の宇宙論的展望ではなく、「コスモポリス」の建設という政治的かつ歴史的な展望のなかに位置づけられており(IA 20)、その「実用性」は、カントによる人間学講義の開始以来「人間が何であるかではなく、人間が自分自身をいかになすか」、自己をいかに「使用 Gebrauch/usage」するかを記述するところに求められていた。フーコーによれば、この人間の自己関係性の諸相に向けられたカント人間学初発の問いは、1798年の刊本では、他者の自由を尊重しつつ、自己自身に対して「なしうること」と「なさねばならぬこと」を規定する「慣用 Gebrauch/usage」への注視へと結びつく。自己の用法は、この「慣用」のなかで、「慣用」を通して探究されなければならない(IA 34)。では、この実用的人間学は、批判哲学といかなる関係に立ち、カント哲学総体の内部でいかなる意義をもつものだったのか。

## 2) 批判哲学と人間学のあいだの「反復」と「反転」

フーコーは『人間学序説』で、カントの人間学が批判哲学に対してもつ関係を「反復」と「反転」という二つの言葉で名指している。このうち「反復」は、ハイデガー『カント書』が批判哲学・哲学的人間学・基礎的存在論のあいだに見出したのと同じ関係だが、フーコーにおいては、カント哲学の内部で批判哲学と人間学と超越論哲学はそれぞれ「ア・プリオリ」・「本源的なもの」・「根本的なもの」にかかわる次元として種別性を保ち、批判哲学と人間学のあいだには「鏡のなかの反復」(IA 45)と言われるような「反転」の契機が存在しているとされるのである。

この批判哲学と人間学のあいだの関係を、フーコーは『人間学』第一部における「心」の考察をめぐる議論を通じて示している。フーコーによれば、『人間学』で議論の対象となる「心 Gemüt」は合理的心理学が対象にする「魂 Seele」ではない。『人間学』は『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」に忠実に、経験的な「内感」と「超越論的統覚」を区別し、経験論の対象化によって「魂」を時間的散逸のなかに解消してしまう合理的心理学の「誤謬推理」を退けている(IA 36)。フーコーがここで、

9 『狂気の歴史』で「人間学的円環」は、狂人たちの「自由の概念の対象化」に端を発し(OFI 574-575)、理性的な医師と狂人のあいだで展開される弁証法的悪循環を指す。

10 「経験的内容に超越論的価値を付与したり、経験的内容を構成的主観性の側に位置づけたりする際に、少なくともひそかになんらかの人間学に訴えずにいることはおそらく不可能だろう。ここで人間学というのは、認識(したがって、あらゆる経験的知)の権利上の限界が、同時に現実存在の具体的形式でもあるような思考様式、さらにこの具体的形式が当の経験的知において与えられるとするような思考様式のことである(OFI, 1305)。

カンギレムの心理学批判を踏まえていることは明らかだが<sup>11</sup>、同時にこの議論は、「超越論的統覚」の「純粹自己触発」について論証する際に、カントの「内感」についての議論に典拠を求めているハイデガーと一線を画すものでもある(KB, § 34)。実際、『人間学序説』は、『カント書』のハイデガーが超越論的構想力に訴えて感性と悟性の統一を図り、「哲学的人間学」に訴えて「人間の『心』の根本の能力の統一」(KB, § 36)を図る際に暗黙のうちに依拠する心理学的・人間学的な形象による統一の図式を一貫して退ける。この点で、『人間学序説』は明確に、50年代の心理学批判の延長線上に位置しているのである。

だから『人間学』における「心」の探究は、あくまで経験的心理学に属し、「心」の「使用」の実践的訓練を目指すものにすぎない<sup>12</sup>。その際フーコーは、「理念を通じて生き生きとさせる心の原理が精神と呼ばれる」(ANT 191; Ak, VII, 246)という『人間学』の一節に注目し、「精神」は「心」に働きかけて、そこに諸々の「理念」がひしめきあう運動を生み出す「原理」であり、だからこそ「心」は「なにものかである」のみならず、「自分自身をなにものかとなす」ものでもある」と主張する(IA, 39)。「精神」という「原理」によって、「心」は単に一対照として経験的に規定されることも、時間的散逸のなかに解消されることもなく、自己自身に関係し、統一性をもちながら、自己を超出する運動として現れる。その結果、「心-精神」は理念によって導かれ、自己を超越して外界の認識へと向かうのだ。

この「心-精神」の運動に『純粹理性批判』で「理性を経験的使用から純粹な使用へ」と向かわせる「われわれの理性の本性<sup>13</sup>」とのアナロジーを見てとるフーコーは、これを『純粹理性批判』と『人間学』のあいだに存在する「本源的事実」と断定する(IA 40)。つまり純粹理性が超越論的仮象に陥る危険を冒しながら、「無限」の理念を追求して経験的世界を超越すべく導かれるように、『人間学』における「心-精神」の運動は、理念に導かれつつ、人間の内面を超えて外界の認識へと向かう。批判哲学と人間学は、認識のア・プリオリと経験的な「世界知=世間知」という異なる次元で、同じ自己関係的かつ自己超出的な運動を「反復」しているというわけだ。

批判哲学と人間学のあいだに、有限性の自己関係を介した超越の運動の反復を認める点で、フーコーは確実にハイデガーの『カント書』を継承している。ただしフーコーにとっては、批判哲学と人間学のあいだには「反復」と同時に「反転」の契機がある。この「反転」については端的に、『人間学』では、総合と所与の関係は『〔純粹理性〕批判』を反転させたイメージで示されている」と言われている。主観の側では、『純粹理性批判』において超越論的統覚としての「私」が決して対象となることのない総合の形式であったのに対し、『人間学』において「私」は「いきなり経験の領野のなかに姿を見せ、一つの形象として定着すると、もはやそこから動こうとはしない」(以上 IA 41)。他方、「所与にそなわる本源的な散逸については構造が逆になっている」。ここで「散逸」と呼ばれるのはさしあたり、『純粹理性批判』では感性に与えられ、悟性によって総合される所与の多様を指すが、この多様の散逸は『人間学』においては、認識論的综合によってあらかじめ還元されているのみならず、そこで取り上げられる経験的な知覚や表象は、意識に先立つさまざまな経験的・慣習的な総合によってひそかに支配されている。したがって人間学的考察において、「私」は「すでにそこに」あるものとして「すでになされた」総合が示す不透明な深みに直面する。人間学固有

11 Georges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? » (1958), *Cahiers pour l'Analyse* 2 (1966), p. 84.

12 この点でもフーコーはカンギレムを継承している。前掲注11の参照箇所を見よ。

13 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, 442; A 669/B 697; Ak. III, 518; A 797/B 825.

の次元が「本源的なもの l'originare」とされるのは、認識論上の「ア・プリアリ」を経験界において「すでにそこに」あるものとして示す、この「反転」ゆえなのだ（以上 IA 42）。

フーコーはこの「反転」構造に関してさらに、『純粹理性批判』と『人間学』第一部が同じ心的諸能力の分類にしたがいながら、『批判』がその諸能力の積極的＝実定的領域を示すのに対し、『人間学』ではその否定的現れに焦点が当てられることに注意を促す。エゴイズムや「見かけ Schein」の問題、あるいは精神の変調や病の問題は、いずれもこの人間の心的諸能力の失調や逸脱に属しているのだ（IA 43）。そもそもフーコーによれば、『人間学』第一部と第二部のタイトルが、最終的に「教訓論—人間の内面と外面を認識する仕方について」と「性格論—人間の外面から内面を認識する仕方について」に変更されたのは、カントが「心—精神」の自己関係性の把握とともに「内面」と「外面」の連続性を理解したせいだった。その結果『人間学』では、心的能力が現象界においていかに現れ出るか、そこでいかなる否定性を示すか、そしてその能力をいかに自己自身に立ち返らせ、規範に従わせるかが問われることになる。フーコーはこうして「〔ア・プリアリな〕条件の次元で言われることは、本源的なものの形式の下では、同と異として現れるのだ」（IA 45）と断言して、以上の考察を締めくくっている。

「内面」から「外面」への人間の能力の現れにせよ、そこで人間の能力が見せる否定的逸脱にせよ、能力の根幹への立ち帰りにせよ、フーコーが指摘するカント『人間学』の一連の主題は、「哲学的人間学」において「疎外」概念を中心に組織されるものと明確に重なり合っている<sup>14</sup>。けれどもフーコーによれば、カントの実用的人間学は、「人間本質」の経験的認識によって人間の能力の限界確定を図る試みとは決定的に異なり、あくまでも世界＝世間における人間の自己の使用と、それがしたがうべき慣習的規範を問うことを課題とするものだった。事実、フーコーがここで指摘する「同」と「異」は、あくまでも批判哲学の「ア・プリアリ」の次元と人間学の「本源的なもの」の次元のあいだの「反復」＝「反転」構造を指し、人間学そのものの次元で認識される本源的「能力」とその否定的現れのあいだに見出されるのではない。そのように考えるとき、ひとは有限的認識のア・プリアリな条件を、あたかも人間学における「心」の経験的認識の水準で再認できると信ずる錯誤に陥るだろう。けれどもカントは、経験的次元で有限性の限界確定を実現できるなどという「哲学的人間学」の錯誤からは程遠かったのだ。ただし、そのことを理解するには、批判哲学と人間学のあいだの「反復」＝「反転」を経て、フーコーが『オプス・ポストゥムム』におけるカントの「超越論哲学」の試みに何を見出すかを検討してみなければならない。

### 3) フーコーによるカントの「超越論哲学」

フーコーにとって、カントにおける人間学から超越論哲学への展開について示唆を与えるのは、『純粹理性批判』の「超越論的方法論」で掲げられ、『論理学』においてふたたび取り上げ直される「人間とは何か」という問いである。『論理学』で、この問いは「私は何を知りうるか」、「私は何をなすべきか」、そして「私は何を望みうるか」という、純粹理性、実践理性、およびその両者にか

14 渋谷治美はカント『人間学』に「本来的自己」からの「疎外」という問題系の先駆を見てとっている。『カントと自己実現』花伝社、2021年、348頁参照。

かわる問いを一つに取りまとめる第四の問いとして現れる(Ak, IX, 24-25; IA 47)。だが、ハイデガーがカントにおける「哲学的人間学」の前哨を認めていたこの問いは、フーコーにとってただちに「一、人間の知の諸源泉。／二、すべての知の可能かつ有用な使用の領域／三、そして最後に、理性の諸限界」(Ak, IX, 25)という三つの問いに変換されるものでしかない。しかも、このあらたに提起される三つの問いは、「人間とは何か」に先行する三つの問いを人間学の「本源的なもの」の水準で反復するものでしかないというのである(IA 52)。

ただし、批判哲学と人間学のあいだの「根本的な反復」の意義は、その「反復の向かう先」に求められねばならない。すなわち、『オプス・ポストゥムム』におけるカント自身による超越論哲学に。フーコーによれば、この超越論哲学はなによりも「神」・「世界」・「人間」の関係を問うものであり、そこで「人間」は「神」と「世界」を統一する媒介として位置づけられる。この人間から出発するときにはじめて「一つの絶対的全体」が描かれるのであり、だからこそ神と世界に関するあらゆる問題系は、この人間についての問いに関係づけられるのだ(IA 48-49)。とはいえ『オプス・ポストゥムム』で、人間はあらかじめ「世界に住まう者」として定義されているのだから、この人間への問いかけはそのまま世界への問いかけに送り返されざるをえない(IA 49)。

この地点で、フーコーは『オプス・ポストゥムム』の次の一節に立ち止まる。「〈我あり〉とは、空間と時間のうちで私の外部に(私ノ前ニ)一つの世界があり、私自身が世界存在であり、私はこの関係と感覚(知覚)をもたらず機動力を意識している、ということである。——人間としての私は私自身にとって外的な感覚対象であり、世界の一部である」(Ak XXI, 61; IA 49)。〈我あり〉において私の前に世界が広がるが、その私は同時に世界の一部でしかない——フーコーによれば、この逆説的な一節が示すのは、「世界は『我あり』の折り目のなかに見出される」ことに他ならない。「つまり世界は「私」の運動の形象であり、「私」はこの運動を通じて対象となって経験の領野のなかに場所を獲得する」。しかしこの「私」が「世界に住まう者」である以上、「我あり」の折り目は同時にこの「世界」の「折り目」であり、「全体[Ganz]が自己自身に折り返される湾曲」でもある。カントの超越論哲学はこうして、自己関係性ゆえに決して自身の上に安らうことのない、たえざる自己差異化の運動として、「現実存在の総体」としての「世界」を開示するのだ(IA 50)。

『オプス・ポストゥムム』では、「神」が「人格性」として定義される一方、それと対をなす「世界」には確定的な述語が与えられないままにとどまっている。「世界はあらゆる主述関係を超越しており、おそらくあらゆる述語の根幹にある」(ibid.)から、すなわちこの「世界」が「存在」そのものだからである。『存在と時間』のハイデガーにおいては、「現存在」の「世界内存在」としての理解こそが、諸存在の相互連関とともに「現存在」を「被投的企投」として把握させ、この「現存在」の全体性の解明こそが、「全体としての存在者」に向かう「現存在」の脱自的構造を「存在一般の意味の地平」をなす「時間性」として開示する<sup>15</sup>。カントにおける「我あり」と「世界」の相互包摂に注目し、そこから「全体」の自己触発・自己関係を導き出す点で、フーコーはここでも明らかにハイデガーの議論を踏まえているのである。

とはいえフーコーにとって、カントの超越論哲学はハイデガー存在論の先駆にはとどまらない。『オプス・ポストゥムム』において、この「世界」は、「現実存在の総体」の「源泉」、「必然性の体系」

15 森秀樹「現存在、実存、世界内存在」、『ハイデガー事典』48-51頁参照。「世界内存在」概念は、フーコーにおいて『夢と実存』への序文』以来の重要概念だった。拙論「二重化するフーコー」291頁以下参照。



を可能にする「領域」、そして「すべての可能的な感覚対象の全体」としての「限界」という意義を兼ね備えた三重構造をもっているからだ (IA 50-51)。超越論哲学はこの点で、『論理学』が「人間とは何か」という問いの下に取り集めた批判哲学に由来する三つの問いを、「根本的なもの le *fondamental*」の次元で反復する。そのとき超越論哲学は、批判哲学から継承された「源泉」・「領域」・「限界」という三つの問いに、「世界」において見出される「受動性-自発性」・「必然性-自由」・「理性-精神」という三種の「超越論的相関関係」によって答えるものとみなされる (IA 53-54)。

ここでフーコーが喚起する三種の「超越論的相関関係」は、いずれも批判哲学が提起する対立ないし二律背反にかかわっている。「受動性-自発性」は所与と悟性の対立に、「必然性-自由」は純粹理性(自然科学的真理)と実践理性(自由な主体の倫理的規範)の二律背反に、そして「理性-精神」の対は、フーコーがカント哲学の本源的事実とみなす、経験的認識とその限界を超える理性の超越論的使用にかかわるからだ。言い換えれば、超越論哲学が示す「世界」において、批判哲学が示す一連の分裂は、三種の「超越論的相関関係」を重ね合わせる三重構造において統一にもたらされる。あるいは、分裂を内包したまま構造化される。「複数の相関関係からなるこの体系のなかで、真理と自由相互の超越が基礎づけられる」(IA 54)と言われるのもそのせいである。

したがって超越論哲学が示す「全体」の自己触発が一連の分裂を根拠づけ、正当化するのだが、「人間」において自己触発するこの「世界」においてこそ、批判哲学から継承された「源泉」・「領域」・「限界」の三分割にかかわる三種の「超越論的相関関係」が重ね合わされ、構造化される。フーコーの見るカントの超越論哲学は、ハイデガーのように、批判哲学の示す分裂を「心性」や「人間」の形象に訴えて統一し、「基礎的存在論」に向かう「反復」のなかで「構造解体」することなく、「根本的な」次元においても維持し続けるのだ。そのことは、カントによる認識論的なア・プリオリな条件の解明が、存在論的な展望のなかでもその意義を失うことなく保持し続けることも意味しているだろう。「源泉」・「領域」・「限界」の問いは、カントにおいて批判哲学・人間学・超越論哲学の三幅対においても反復されるという見立てをフーコーが示すのも、その観点から理解できるはずである (IA 67)。カントの思考の全体が、批判哲学・人間学・超越論哲学に分節される運動を示すとはいえ、それぞれの次元は最終的に超越論哲学によって総括されることなく、認識の「ア・プリオリ」と、経験にとっての「本源的なもの」と、存在論的な「根本的なもの」を別個に問い続ける。カント哲学の総体は、この三重構造において捉えられなければならないのである。

そのとき超越論哲学において、批判哲学の示す一連の分裂を統一にもたらしつつ、その分裂を基礎づけるのが、「人間」においてそれ自身に向かって折り返される「世界」の自己触発・自己関係である。この次元において、「真理と自由の帰属がまさに有限性の形式のもとで定められる」(IA 66)と言われるのもそのせいである。この自己触発が「われわれを『批判』の根幹に置き直し」、「知的直観の拒否を根拠づける」(*ibid.*)のも、この「世界」がそれ自体からのずれ、「散逸」において、有限の主観の「真理」への関係と「自由」な行為とを一挙に根拠づけるからなのだ。

だとすると私たちは最後に、このカント哲学総体のなかで、フーコーが実用的人間学に固有の境位をいかなるものとして理解するかを問わねばならないだろう。『論理学』の「人間とは何か」という問いには、批判哲学の分裂を人間学の次元で取りまとめ、超越論哲学で示される超越論的相関関係の問いへと変換する機能が認められていた。この機能こそ、批判哲学から超越論哲学へと通ずる実用的人間学の「通路」に相当するだろう。またフーコーによれば、カントの人間学の「実用性」は「使用=慣用」の問題系に認められる。人間学の「本源的」次元において、人間主体は所与



の「慣用」の総合のなかに投げ込まれ、そこにおいて自己自身をいかに「使用」しうるか、「使用」すべきかという問いに直面する。したがって残された問題は、フーコーがカントの実用的人間学の焦点とするこの自己関係性をいかなるものとして把握するか、またそれが批判哲学と超越論哲学のあいだの「通路」とみなされるのはなぜかを明らかにすることにあるだろう。その考察は自ずと、いかなる意味でカントの実用的人間学からフーコーの「歴史的批判」への道が開かれるかを確認することにもなるはずである。

#### 4) 実用的人間学の境位——カントからフーコーへ

フーコーはカントの『実用的見地における人間学』の経験性の境位を、この『人間学』の「体系性 Systematizität」と「大衆性 Popularität」の二側面に焦点を合わせて論じている。一方で「体系性」については、「技法」の主題を中心に、『純粹理性批判』と『人間学』のあいだの「反復」と「反転」が「時間」との関係に即して再考される。他方、「大衆性」に関して問題になるのは、「言語」の主題であり、フーコーはこの主題にカント的な「世界知＝世間知」との連関を認める。その際、フーコーは「技法」に関しても「言語」に関しても、カントの人間学の核心にある自己関係性に注意を促し、この自己関係性の含意する「散逸」の主題を、『人間学』から『オプス・ポストゥムム』への「通路」として位置づけるのである。

『人間学』の「体系性」について、フーコーはその由来を『人間学』が三批判書を参照して書かれていることに求めている。第一部「教訓論」の三篇が三批判を反復する一方で、第二部「性格論」は人類の生成と到達不可能な諸目的への歩みをあつかう歴史論をあらためて取り上げている(IA 55)。とはいえ、『人間学』は『批判』を参照するとはいえ、『批判』に根ざすことはない。両者のあいだには「反復」＝「反転」構造があるからだ。

この構造は、あらためて『純粹理性批判』と『人間学』が示す時間との関係に即して示される。『批判』において時間は直観と内感の形式であり、所与にそなわる多様性はすでに作動している構成的な能動性を通じて示されるだけだった。[…]反対に人間学における時間は、のりこえ不能な散逸につきまといわれている。[…]それはむしろ総合の活動が自分自身に対して示す散逸なのだ[…](IA 56: 強調引用者)。ここでフーコーが人間学に固有な「総合の活動」として注目するのが「技法 Kunst」であり、その役割は「現象」の上に「見かけ＝仮象」を打ち建てるとともに、「見かけ」に「現象」の充実と意義を与えるところにある(IA 57)。つまり認識論的に総合された「現象」に働きかけて「見かけ」の次元で新たな総合を果たし、自己と他者にかかわる活動が「技法」である。だからこそ、『批判』では時間において総合が果たされるのに対し、『人間学』の経験的世界では「技法」による総合は時間によって蝕まれることにもなるのだが、この時間こそが新たな「技法」の活動を触発する。「技法」が自己の「使用」の一形態である以上、その自己関係はつねに自己自身からのずれを生み出し、そのずれこそが新たな総合を要求するからである。

フーコーがこの「技法」を「自由」と「真理」に結びつけるのも、それが一方で、人間主体の本源的な能動性にかかわるからであり、他方で、認識論的な所与の総合の上に新たな総合を打ち建てた活動であるからだ(IA 57)。この考察から出発して、フーコーは『純粹理性批判』と『人間学』の対比をさらに際立たせる。『批判』において、主観は「時間のなかで規定されたもの」でありながら、

外部世界へと送り返されることで内的な変化を経験する。「時間とそれが示唆する本源的な受動性とは、あらゆる認識の原初の開けを画期づける、あの「関係づけ *Beziehung auf*…」の根幹にあったのだ」——言うまでもなく、超越論的統覚の自己触発に有限的主観の超越の契機を見たハイデガー『カント書』を踏まえる論点である。他方、『人間学』では、時間とそれが規定する散逸とは、この「関係づけ」の織りなす組成のなかで真理と自由が互いに属していることを示す。つまり『批判』と『人間学』は、時間とそれがもたらす散逸こそが、一方では認識論的な「関係づけ」の、他方では人間学的な真理と自由の関係の根幹にあるという事態を示唆している。だからこそフーコーも、『人間学』は『批判』のア・プリオリを本源的なものにおいて、すなわち真に時間的な次元において反復するのだ」と結論づけるのである(以上 IA 58)。

一方、『人間学』の「大衆性」について、フーコーは認識が大衆的になるには「世界知と人間知」に依拠しなければならないという『論理学』の一節を踏まえつつ、次のように述べている。「言い換えれば、『人間学』[……]は人間と世界についての知であるかぎり、それ自身に依拠する。「大衆的な」認識であるとともに「大衆的なもの」についての認識である『人間学』は、自分が存在するために必要なものを自分自身のなかに折り込んでいるのだ」(IA 59-60)。人間学は「大衆」についての「大衆的」な認識であるという自己言及性・自己関係性に依拠して成立する。この自己関係性を成り立たせる知の媒体こそ「言語」である。「というのも、言語においてこそ、言語を語る可能性と言語について語る可能性が同じ一つの運動のなかに存在するのだから」(IA 60)。カントの『人間学』はこうして、作者と読者が共有する日常言語による、日常言語についての考察とみなされることになる。

カントにとって人間学の課題は、この日常言語の正誤を正すところではなく、むしろ「言語が屈曲を見せるところには必ずなんらかの意味の特殊な現れがあるという前提に立って、この言語の全体を捉えること」(*ibid.*)にこそある。したがって『人間学』は、人間関係における習俗や慣習まで含めた、「慣用表現の総合的研究」の如きものとなるだろう。この点、フーコーが『人間学』におけるドイツ語の体系に対する注目の意義を強調する際に、カントが「メランコリア *melancholia*」とは区別して「憂い *Tiefsinnigkeit*」の意味をドイツ語の系統樹のなかで問い直す例をわざわざ挙げていることは見逃せない(IA 62)。『狂気の歴史』で、「狂気」や「心理」の精神医学的・心理学的対象化が成立したとされる18世紀末において、カントは心の能力の失調や逸脱がいかに認知され、いかなる差異の体系のなかに位置づけられるかを、一般的な言語慣習に問い尋ねた哲学者だった。「人間学的な経験の地は心理学的と言うよりもずっと言語学的なのだ」。そのことはまた、フーコーが他ならぬカントのあとを承けて、「哲学と非哲学が対決するとともに通じ合う」「言語」の領域に定位し、諸々の学問分野——精神医学や心理学を筆頭とする人間諸科学——の「批判」を企てたことを示唆する事実でもある(以上 IA 63)。

フーコーにとって、『人間学』におけるドイツ語への注目はさらに、カントが各国語の共同体における慣習と交換において「世界市民」を研究しようとしたことを示している。「実は『人間学』において、人間が「世界市民」なのは、[……]ただ単に人間が話すからなのだ」(IA 64)。そのときフーコーが、「食卓を囲む集い」における会話についてのカントの考察を取り上げ、そこに「普遍性の個別的なイメージ」(*ibid.*)を認める際には、「おしゃべり」に世界内存在の「頹落」の一樣態を認めたハイデガーとの対照を見ないわけにはいかないだろう<sup>16</sup>。フーコー／カント的な「世界市民」は、ハイデガーの世界内存在のように世界のなかに「頹落」し、「死へ向かう存在」の「本来性」から必然

的にではあれ「疎外」された、道徳的に非難されるべき存在ではありえない。そこで「世界市民」が見せる能力の失調や逸脱さえもが、つねにすでに「言語」の交換のなかで自己自身からの「散逸」を繰り返す、人間にとっての「本源的なもの」を示しているからである。

こうして『人間学』固有の意義を「技法」と「言語」の問題を中心に説き明かした上で、フーコーはこの「本源的なもの」の次元で、「真理は総合の時間的な散逸を通じて、また言語と交換の運動のなかから姿を現す」と付言している(IA 65)。それだけではない。『人間学』において、『批判』の反復は「真理の諸々の総合が(つまり経験の領域における必然的なものの構成が)、自由の地平において(個別の人間を普遍的な主体として承認することにおいて)現れるようにしてなされる」とも言われるからだ。『人間学』が『純粹理性批判』を「反復」=「反転」する本源的なもの次元では、すでに『実践理性批判』が「反復」されている。だからこそ、「『人間学』は本質的に実践的なものと理論的なものが互いに交錯し、覆いあう領野の探索となる」。カントにおいては、どこまでも実用的で世俗的な人間学こそが、自己関係することによって自己自身から逸脱しながら、新たな総合を生み出すことをやめようとしないう人間の形象を通じて、真理と自由が有限性に属することを示唆する。ただし、その人間の形象はたえず移ろいゆく不確定なものでしかない以上、この有限性の所在が示され、哲学的に基礎づけられるのは、あくまで「神」・「人間」・「世界」の関係が問われる超越論哲学において、「人間」において自己触発し、「散逸」する、「全体」の把握においてでしかないのである(以上 IA 65-66)。

\*\*\*

フーコーにとって、批判哲学から実用的人間学を介して超越論哲学へと転回するカント哲学総体の構成は、カントにおいてすでに、有限性が神の無限を参照することなく、批判哲学が示した認識のア・プリオリな条件を参照して示されることを示唆している(IA 75)。その終着点となる超越論哲学において、カントはハイデガーに先駆けて、有限性を「全体」の「折り目」として示し、「全体」の自己触発がもたらす「時間性」に、批判哲学・人間学・超越論哲学それぞれの次元で反復される「散逸」の根拠を、あるいは「総合」と「散逸」の二重性の根拠を示していた。その全体の構図のなかで、実用的人間学は、『純粹理性批判』と『実践理性批判』を経験性の次元において重ね合わせ、そこで自然科学的な規定を被りつつ、あくまで自由な主体としてふるまう人間たちが、「技法」の行使と「言語」の交換を通じて「使用=慣用」を再編し続けるありさまを示す。カントの人間学においては、この「使用=慣用」こそが、経験的地平において、たえず自己自身の有限性を超えて「真理」と「自由」へと向かう人間の行為に根ざしながら、当の人間たちの認識と当為とを規制する歴史的な「体系」をなすのである。しかもそのとき「人間」は、「哲学的人間学」が確定しようとした「人間本質」とも、ハイデガーを含む近現代哲学の「人間学的錯覚」の無限後退とも無縁な、「散逸」を繰り返す、移ろいやすい形象の下で示されていたのだった。

だとしたら、フーコーがニーチェをカントの末裔とみなし、この系譜の延長線上に「人間をも無限をも解放するような有限性の批判」、あるいは「有限性は終着点ではなく、時間のあの湾曲、あの結び目であって、そこでは終わりが始まりであると示してくれるような批判」を構想するのも驚くに値しないだろう(IA 78-79)。「神の死」とともに「超人」の到来を告げ、「善悪の彼岸」で「道徳の系譜学」を遂行し、ついには「永劫回帰」について語ったこの「文献学者」こそが、フーコー

---

16 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, II, 2. Auflage, 2018, § 35.*

にとっては、カント哲学の三幅対を反復しつつ深化させた哲学者だったのだ。その際、フーコーがハイデガー存在論ではなく、カントの人間学からニーチェへと至る「歴史的批判」の系譜に自身の進むべき哲学の道を見定めるのも当然である<sup>17</sup>。フーコーにとっては、そのカントの人間学こそが、人間たちの散逸する形象を通じて、認識と当為を規制し、つかのまの「人間」の形象を成立させる体系の歴史的批判の端緒を開いたのだから——あたかもそんな形象など、あらかじめ「波打ち際の砂の上の顔」でしかなかったかのように、である。

---

17 『言葉と物』でも「人間学的まどろみ」と絶縁する新たな思考の方向として示唆されるのは、「純粹化された存在論や存在についての根源的な思考を再発見しようとする」ハイデガーの道と、「思考の限界を問い直し、こうして理性の一般的批判の企図と再結合する」フーコー自身の道である (OFI 1408)。

〈共同討議 | 概要報告〉

## 「カテゴリーの超越論的演繹（第二版）」を読み直す

中野 裕考

1772年2月21日ヘルツ宛書簡で初めて定式化されたように、カテゴリーの超越論的演繹におけるカントの取り組みは次の点を説明することにあつた。感性的に与えられるわけではない概念の秩序であるカテゴリーが、事物の秩序そのものでもあると言えるのはなぜか。言い換えれば、述定の最高類としてのカテゴリーと存在者の最高類としてのカテゴリーが、前者は感性的直観を通じて与えられるものではないにもかかわらず一致すると言えるのはなぜか。これは、認識論が存在論と一致すると言える根拠を与えるという企てである。

この基本的な問題構図を踏まえると、カテゴリーは思考の形式だから現象に対して妥当するだけで物自体には関わらないという結論は、正しいとしても、ニュアンスに富んだ仕方で受け取られなければならない。カテゴリーによって可能になる対象認識は、ヘーゲルがそうみなしたように「単に主観的」であつて事物そのものには関わらない、という意味で受け取られてはならない。物自体には関わらないとしても、カテゴリーは単に主観的なのではなく対象そのものの秩序と一致する、ということ、説得力ある仕方で示す必要がある。

色メガネが挟まった三項図式を前提してしまうと、どうしてもこの説得力が出てこない。カテゴリーは現象の秩序であるが、物自体の秩序だとまでは言えない、だから我々の認識は一種の集団妄想のようなものであつて世界それ自体には触れることができない、となってしまう。このような演繹論理解をどう改定していくかが問われる。本共同討議では、近堂秀会員、村井忠康会員とともにこの問題を議論した。

近堂会員は、主に20世紀の最後の四半世紀に論じられた演繹論理解を概観したのち、主観の外にある対象との区別を含む、いわばヴォルフ的な自己意識論を提示した。しかしこれによって色メガネ図式がどう廃棄されるのかという点を明示的に議論できなかった。村井会員は、判断に依存しない直観におけるカテゴリーの妥当性を示すという点に色メガネ図式を克服する足掛かりを得ようとする点で、中野裕考『カントの自己触発論』と軌を一にした。しかし村井会員は、中野の自己触発理解が直観受容の運動を主体の意図的行為に限定していると批判し、意図的行為に至らない直観形成を捉えるべきだと説いた。この中野批判がはたして正当かどうか疑問が残ったが、議論の時間が足りず詰められなかった。『純粹理性批判』の演繹論の成否、そして現代におけるさらなる展開の道筋といった、本来議論したかった論点についてもまったく手を付けられなかった。他日を期したい。



〈共同討議 I / 「カテゴリーの超越論的演繹（第二版）」を読み直す〉

## 純粹悟性概念の超越論的演繹という問題

現代哲学からカントへ

近堂 秀

はじめに

本稿の目的は、現代の哲学思想に対する問題として、イマヌエル・カントが『純粹理性批判』超越論的分析論の「純粹悟性概念の演繹について (Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe)」で展開する議論を読み直すべき意義を明らかにすることである。カントが「演繹 (Deduktion)」として展開する議論は、「われわれはまだ、哲学のテキストをどのように解釈すべきかを知らない」<sup>1</sup>というディーター・ヘンリッヒの言葉が依然として説得的に思われるほど、21世紀に入ってから膨大な研究が積み重ねられている<sup>2</sup>。近年の研究動向では、カントの哲学思想の発展史研究が一定の成果を収めているなか<sup>3</sup>、『純粹理性批判』の現代的解釈が超越論的論証をめぐる分析哲学との論争から現代の知覚の哲学へと射程を広げつつある<sup>4</sup>。そこで本稿では、筆者は、カントの哲学思想における証明方法としての演繹の独自性を指摘し、純粹悟性概念の形而上学的

カントの著作からの引用や参照箇所については、慣例に従って『純粹理性批判』は第一版をA、第二版をBとして頁数を記し、他の著作はすべてアカデミー版の巻数と頁数を記した。

- 1 D. Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976, S. 9.
- 2 Cf. G. Motta, D. Schulting, and U. Thiel (ed.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception. New Interpretations*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2022.
- 3 Vgl. W. Carl, *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen 1989; H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis (Kant-Forschungen; Bd. 7)*, Hamburg: Meiner, 1996; F. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005.
- 4 Cf. J. McDowell, *Mind and World. With a New Introduction*, Harvard University Press, 1996; J. McDowell, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, 2009; R. Hanna, Kantian non-conceptualism, in: *Philosophical Studies*, 137(1), 2008, pp. 41-64; R. Hanna, Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content, in: *International Journal of Philosophical Studies*, 19(3), 2011, pp. 323-398; R. Hanna, Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction, in: *International Journal of Philosophical Studies*, 19(3), 2011, pp. 399-415; L. Allais, Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space, in: *Journal of the History of Philosophy*, 47(3), 2009, pp. 383-413; C. McLearn, The Kantian (Non)-Conceptualism Debate, in: *Philosophy Compass*, 9(11), 2014, pp. 769-790; D. Schulting, Probleme des 'kantianischen' Nonkonzeptualismus im Hinblick auf die B-Deduktion, in: *Kant-Studien*, 106(4), 2015, S. 561-580.

演繹と超越論的演繹の内容に即して『純粋理性批判』の現代的解釈を検討する。

## 1 哲学の証明方法としての演繹

カントが演繹と呼ぶ哲学の証明方法は、どのような証明方法か。筆者はまず、カントの哲学思想における証明方法としての演繹の独自性を指摘する。

例えば『カントの超越論的演繹——三批判書とオプス・ポストウムム』<sup>5</sup>ではヘンリッヒとポール・ガイヤー、ジョン・ロールズとヘンリー・E・アリソン、スチュアート・ハンブシャーとロルフ・ペーター・ホルストマン、ブルクハルト・トゥシュリングとエッカート・フェルスターがそれぞれ検討しているように、カントの哲学体系全体を証明方法として支えるのが演繹である。カントは、『純粋理性批判』では空間概念と時間概念の「究明(Erörterung, *expositio*)」とともに純粋悟性概念と純粋理性概念の演繹を試み、さらに『人倫の形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』、『判断力批判』、『オプス・ポストウムム』などでも決定的な箇所でも証明方法として演繹を用いる(Vgl. IV, 453–455, V, 42–50, V, 289–290)。『純粋理性批判』でのカント自身による説明に即して言えば、演繹は権限もしくは権利要求に関する合法性の証明であり(Vgl. A84ff./B116ff.)、カテゴリーと理念についてアприオリな根源を示す形而上学的演繹とアприオリな認識の可能性を明らかにする超越論的演繹とに分かれる(Vgl. B159)。他方、究明は何らかの概念に属する徴表の判明な呈示であり(Vgl. A727/B755)、空間と時間についてアприオリな根源を示す形而上学的究明とアприオリな認識の可能性を明らかにする超越論的究明とに分かれるが(Vgl. B38, B40)、カントはこれを演繹とも言い換える(Vgl. A87f./B119f.)。

ヘンリッヒによれば<sup>6</sup>、14世紀終わり頃に生まれ、18世紀初め頃に「演繹文書(Deduktions-schrift)」として知られるようになった係争中の権利要求を正当化する出版物があり、演繹文書のスタイルが『純粋理性批判』の構成に影響を与えている。『純粋理性批判』では、対象についてのアприオリな認識を所有しているとする理性の要求への懐疑論者の挑戦に対して、理性の要求を正当化するのが超越論的分析論であり、正当化しえない場合にも使用が続けられるように裁定を下すのが超越論的弁証論である。特にカテゴリーとカテゴリー使用の根源への懐疑に対して、その特徴に訴えて権利を正当化するのが純粋悟性概念の超越論的演繹であり、演繹の前段階には認識能力に対する「反省(Überlegen, *reflexio*)」が含まれる。要するにカントは、『純粋理性批判』の超越論的感性論と超越論的分析論、超越論的弁証論では、究明ないしは演繹という法手続きに従って、空間と時間が純粋直観としてアприオリに与えられていること、量・質・関係・様相のカテゴリーが純粋悟性概念として、魂・世界・神の理念が純粋理性概念としてそれぞれ「総合的(synthetisch)」および「体系的(systematisch)」な「統一(Einheit)」のもとでアприオリに与えられていることを示し、感性と悟性という認識能力の協働としてアприオリな総合的認識が可能で

5 E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*, Stanford University Press, 1989.

6 D. Henrich, Kant's Notion of a Deduction and Methodological Background of the First Critique, in: *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 29–46. (「超越論的演繹とは何か——方法論的背景からのアプローチ」湯浅正彦訳、『現代思想 臨時増刊号』第22巻第4号、1994年、84–100頁)

あることを明らかにするのである<sup>7</sup>。

このように演繹は、カントがみずからの思想を明らかにする決定的な箇所、権利要求のために法手続きとして用いる証明方法である。カントが『純粹理性批判』第二版での純粹悟性概念の超越論的演繹の書き換えを経て批判哲学の体系を完成させるなか、『実践理性批判』や『判断力批判』などでも用いる証明方法として、演繹がカントの哲学体系全体を支えるのは衆目の一致するところであろう。例えばヘンリッヒが独自の哲学思想を展開するにあたり、主語－述語形式の文の使用と自己意識の可能性との基礎的な連関に訴えるカントの議論を援用してユルゲン・ハーバーマスと論争になったように<sup>8</sup>、演繹が現代の哲学思想に対してカントの哲学思想の独自性を示しうることも改めて想起されたい。加えてリュディガー・ブプナーがルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン、W・v・O・クワイン、ピーター・F・ストローソンの議論に重ね合わせて超越論的論証としてカントの議論を解釈したさい<sup>9</sup>、演繹の独自性を法手続きの採用に見いだしていること<sup>10</sup>を指摘しておこう<sup>11</sup>。

## 2 演繹の現代的解釈の問題

では、純粹悟性概念の演繹は、『純粹理性批判』の現代的解釈では何が問題となるか。続いて筆者は、純粹悟性概念の形而上学的演繹と超越論的演繹の内容に即して現代的解釈を検討する。

- 
- 7 法手続きに注目した法廷モデルによる解釈については、次の文献を参照。石川文康『カント 第三の思考——法廷モデルと無限判断』、名古屋大学出版会、1996年、182-219頁。
  - 8 D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 134-151. (『現代哲学の遠近法——思考の消尽線を求めて』藤澤賢一郎訳、岩波書店、1987年、176-200頁) ; J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 18-34, S. 267-279. (『ポスト形而上学の思想』藤澤賢一郎・忽那敬三訳、未来社、1990年、19-40頁、330-345頁)
  - 9 ブプナーに先行する解釈として、超越論的心理学の「想像上の主題」を素通りしたうえで、純粹悟性概念の超越論的演繹から超越論的論証を再構成するストローソンの解釈、カテゴリー図式の唯一性を明らかにするような超越論的演繹を不可能とするステファン・ケルナーの解釈がある。Cf. R. Bubner, Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction, in: *The Review of Metaphysics* 28, 1975, pp. 453-467. (『カント・超越論的論証・演繹の問題』富田恭彦／望月俊孝訳、竹市明弘編『超越論哲学と分析哲学——ドイツ哲学と英米哲学の対決と対話』、産業図書、1992年、3-21頁) ; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense, An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966. (『意味の限界——『純粹理性批判』論考』熊谷直男、鈴木恒夫、横田栄一訳、勁草書房、1987年) ; S. Körner, The Impossibility of Transcendental Deduction, in: L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, Open Court/La Salle, Illinois, 1969.
  - 10 R. Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, in: Hrsg. von W. Kuhlmann und D. Böhler, *Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 304-332. (『超越論的論証の構造としての自己関係性』大橋容一郎訳、『超越論哲学と分析哲学』、83-108頁)
  - 11 超越論的論証をめぐる論争については、次の拙論を参照。「超越論的論証と現代の超越論哲学」、法政大学言語・文化センター編『言語と文化』第18号、2021年、127-148頁。

## 2-1 純粋悟性概念の形而上学的演繹と超越論的演繹

『純粋理性批判』における純粋悟性概念の形而上学的演繹は、判断表を示す議論と各カテゴリーを導出する議論からなる。カントはまず、判断一般のすべての内容を捨象し、そのなかの単なる悟性形式のみに注目することで、判断における思考の「機能(Funktion)」ないしは悟性の論理的機能の表として判断表を示す(Vgl. A67ff./B92ff.)。続いてカントは、アプリアリに客観と関係する純粋悟性概念として各カテゴリーを判断表から導出する(Vgl. A76ff./B102ff.)。カントは、各カテゴリーを導出する根拠について、次のように考える(Vgl. A79/B104f.)。一つの判断の内の様々な表象に統一を与えるのと同じ機能が一つの直観の内の様々な表象の単なる「総合(Synthesis)」にも統一を与えるが、この機能が純粋悟性概念である。同一の悟性が概念の内で分析的統一を介して判断の論理形式をもたらす「働き(Handlung)」を通じて、直観一般における多様なものの総合的統一を介して悟性の表象へと超越論的内容をもたらすが、この働きが純粋悟性概念である。このようにしてカントは、判断と総合における統一を与える機能、判断の論理形式と超越論的内容をもたらす働きを根拠として、各カテゴリーを導出する。

『純粋理性批判』第一版における純粋悟性概念の超越論的演繹は、「三重の総合」に関する導入的議論、「上から」の演繹と「下から(von unten auf)」(A119)の演繹とそれぞれ呼ばれる二つの議論からなる。カントは、概念が基づく意識の統一の超越論的根拠を「超越論的統覚(transzendentale Apperzeption)」として(Vgl. A106f.)、上からの演繹では、自己自身の「汎通的同一性(durchgängige Identität)」である「純粋統覚(reine Apperzeption)」が可能的直観における多様なものの総合的統一の原理を与え(Vgl. A116)、統覚の超越論的統一が構想力の総合と連関することを(Vgl. A118f.)、下からの演繹では、構想力の超越論的機能を介して「根源的統覚(ursprüngliche Apperzeption)」における経験的意識の客観的統一が可能的知覚の必然的制約であることをそれぞれ明らかにする(Vgl. A123ff.)。他方、『純粋理性批判』第二版における純粋悟性概念の超越論的演繹は、二つの議論と間に差し挟まれた注解からなる。カントは、超越論的演繹の前半の議論では、判断の論理的機能を介して統覚の根源的・総合的統一のもとでカテゴリーに直観が従うことを(Vgl. B143)、超越論的演繹の後半の議論では、構想力の超越論的機能を介して統覚の根源的・総合的統一に現象における多様なものが従うことをそれぞれ明らかにする(Vgl. B159f.)。このようにしてカントは、『純粋理性批判』第一版と第二版のいずれにおいても、統覚の総合的統一を根拠として、純粋悟性概念の客観的妥当性を証明する。ただし、カントは、第一版の序文では、認識能力に訴える主観的演繹と客観的演繹という超越論的演繹の二つの側面を区別したうえで、主観的演繹に本質的な目的はないと述べており(Vgl. AXVII)、第一版における三重の総合に関する導入的議論を第二版で削除する。

## 2-2 演繹の分析哲学的解釈と現象学的解釈

ヘンリッヒの考えでは<sup>12</sup>、『純粋理性批判』第二版における超越論的演繹の二つの議論は、二段

12 ヘンリッヒの解釈とそれに対する異論については、次の文献を参照。D. Henrich, Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, S. 90-104. (「カントの超越論的演繹論の証明構造」岡本三夫訳、『カント哲学の体系形式』門脇卓爾監訳、理想社、1979年、151-177頁)；R. Zoicher, Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band VIII, 1954, S. 161-194; H.



階の議論による一つの証明として読む必要がある。第一段階の議論は、直観がすでに直観として統一を含む限りでカテゴリーに従うことを明らかにするが、そのさいに直観の質的な統一に議論を制限している。第二段階の議論は、統一という制限を撤廃し、カテゴリーが感官のあらゆる客観に対して妥当することを明らかにする。さらに第二版の超越論的演繹は、主観的演繹と客観的演繹の二つの側面に対して、主観的演繹を回避しながらも心理学的な説明を残した形になっている。第二版の超越論的演繹における二段階の議論は、カテゴリーが直観に、悟性が感性にどのように関係づけられるかという可能性を重ねて説明する。このようにしてヘンリッヒは、カントが二段階の議論で認識能力の関係に従って知の体系を明らかにするところに、第一版よりも重視すべき第二版の超越論的演繹の本質的な部分があると主張する。さらにヘンリッヒは、一七九七年夏の初めのメモ(Vgl. R6350: XVIII, 675–677)と第一版の超越論的演繹における三重の総合に関する導入的議論の一文(Vgl. A108)の解釈から、超越論的演繹の基礎的な要素として同一性原理と客観性原理を明らかにする<sup>13</sup>。ヘンリッヒによれば、カントの認識論が訴える自己意識の根本機能は、現代の分析哲学が展開する意味の理論に修正を要求することになる<sup>14</sup>。

これに対してガイヤーの考えでは<sup>15</sup>、超越論的演繹の核心部分は判断の論理的機能とカテゴリーとの同一性に関する議論にあり、超越論的演繹は心理学的な議論ではないとされる。超越論的演繹は当初、対象認識がカテゴリーのアプリオリな認識を前提することを経験主義者に対して示そうとする議論であった。その後、カントは自己意識には対象認識が必要であるという議論を展開し、最終的にカテゴリーのアプリオリな認識が自己の時間規定の経験的認識に必要であるところに根拠を求めるようになる<sup>16</sup>。超越論的演繹は、統覚の統一に訴えて「心性(Gemüt)」と規則との関係、「結合(Verbindung, *conjunctio*)」と判断の形式との関係をそれぞれ必然的とするレベルの議論があるが、アプリオリな規則を導入する根拠を統覚の統一とするのでは不十分である。超越論的演繹の核心部分は、対象と自己意識の表象状態を相関させる規則として、判断と概念の原理を導入するレベルの議論にある。このようにしてガイヤーは、超越論的演繹が明らかにするの

---

Wagner, *Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien*, in: *Kant-Studien* 71, 1980, S. 352–366; H. Robinson, *Anschauung und Mannigfaltiges in der Transzendenten Deduktion*, in: *Kant-Studien* 72, 1981, S. 140–148; V. Nowotny, *Die Struktur der Deduktion bei Kant*, in: *Kant-Studien* 72, 1981, S. 270–279; P. Baumanns, *Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht*, in: *Kant-Studien* 81–4, 1991–2.

- 13 ヘンリッヒが取り上げるのは、次の一文である。「というのも、心性がみずからの表象の多様性の内での自己の同一性をそれもアプリオリに思考することは、把握のすべての総合(それは経験的である)を一つの超越論的統一に従わせて、そうしたアプリオリな規則に従う総合の関係をはじめて可能なものにするようなみずからの働きの同一性を眼前におかなければ、不可能かもしれないからである」(A108)。ハンス・ファイヒンガーは、文献学的考察に従って、この箇所を後にそこからカテゴリーが展開される「萌芽点(Knospenpunkt)」と見る。Vgl. Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 101–107; H. Vaihinger, *Die Transzendentale Deduktion der Kategorien*, Halle a. S. 1902, S. 50–51.
- 14 ヘンリッヒの解釈と現代の分析哲学との関係については、次の文献を参照。湯浅正彦『存在と自我——カント超越論的哲学からのメッセージ』、勁草書房、2003年、湯浅正彦『超越論的自我論の系譜——カント・フィヒテから心の哲学・ヘンリッヒへ』、晃洋書房、2009年。
- 15 P. Guyer, *Psychology and the Transcendental Deduction*, in: *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 47–68.
- 16 P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987, pp. 91ff., pp. 131ff.



は「コンピュータによるデータの再生産」の条件であり、心理学の事実には関係しないと主張する。

ところが、ストローソンは<sup>17</sup>、超越論的演繹の議論には認識能力に対する反省の過程が含まれると考えるヘンリッヒに対して、「メタ批判的なポイント」としてカントにとっては知りえないはずの感性と悟性の根拠を示す可能性を指摘する。同時にストローソンは、超越論的演繹が心理学的な議論ではないと考えるガイヤーに対して、神経生理学では情報処理と呼ばれる内的操作と超越論的演繹における総合の議論との類似性を指摘する。さらにパトリシア・キッチャーは<sup>18</sup>、超越論的演繹の議論を表象と判断という認知タスクの分析として読み換える。キッチャーによれば、カントは、表象の対象が多様なものの総合的統一であることを明らかにするさい(Vgl. A105, B134)、特に第二版の超越論的演繹では判断を下すことに力点を置いている。対象と対象の表象についての判断という認知タスクの分析としてこれを読み換えるならば、カントが考える総合的統一の概念は、様々な感覚様態に由来する複合的な認知状態のなかで情報を統合する仕方を明らかにすることになる。そのさいに総合という表現が意味するのは、「表象を生産する処理過程」である。このようにしてキッチャーは、「異なる認知状態に含まれる多様な要素を後に続く認知状態のなかで付け加えたり結合したりすること」によって、表象を生産する処理過程という総合の考えにカントの機能主義を見いだす<sup>19</sup>。

他方、ロバート・ハナは<sup>20</sup>、『純粹理性批判』に哲学的心理学と論理的意味論との二面性を指摘し、超越論的論理学を一般的認知意味論として読み換える。ハナは、形而上学的演繹を部分的に再構成し、超越論的演繹で明らかにすべき客観的妥当性に二つのレベルを区別する。形而上学的演繹は思考と判断の深層文法と概念の概念を明らかにする議論として、超越論的演繹は経験的な表象内容、直観、概念、判断の一次的な客観的妥当性とアプリアリな概念と判断の二次的な客観的妥当性を明らかにする議論としてそれぞれ読み換えることができる。とすると、人間の認知における思考は概念が必要であるとして、概念の概念が正当化される。同時に直観は直接性、感性への関係性、思想に対する先行性、個別性、対象依存性という非概念的な性格が認められる。このようにしてハナは、『純粹理性批判』の一般的認知意味論に従って、アプリアリな総合判断として概念がそれを指標化する直観に依存するという条件のもとで真なる命題が整合的に否定可能であると同時に、真理と意味が直観に依存する場合には総合的であると考えている。

近年の『純粹理性批判』解釈では、現代の知覚の哲学における概念主義と非概念主義の論争との関連から、超越論的演繹の議論を引き合いに出す分析哲学的解釈がある。ジョン・マクダウェルは、直観内容を概念的とする概念主義の立場で、形而上学的演繹と第二版の超越論的演繹にお

---

17 P. F. Strawson, *Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis: Comments on Henrich and Guyer*, in: *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 69-77.

18 P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, 1990, pp. 70-81.

19 キッチャーは、統一よりも総合を重視する自身の解釈を裏づけるために、マルティン・ハイデガーの解釈で知られる、次の一文を取り上げる。「それゆえ、構想力の純粹(生産的)総合の必然的統一の原理は、統覚に先立ってすべての認識の可能性の根拠であり、特に経験の可能性の根拠である」(A118)。これに対してアリソンは、悟性の自発性を切り捨てているとして、キッチャーを批判する。Cf. Kitcher, *ibid.*, p. 104; H. E. Allison, *On naturalizing Kant's transcendental psychology*, in: Henry E. Allison (ed.), *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, pp. 53-66.

20 R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, 2001.

る後半の議論を重ね合わせて解釈する<sup>21</sup>。他方、ハナは、非概念的な内容を区別するのがカント本来の立場だとして、第二版の超越論的演繹における後半の議論で非概念主義に抵触するところを修正する<sup>22</sup>。さらに概念主義と非概念主義の論争に対して、カントが超越論的感性論と第二版の超越論的演繹で展開する「自己触発(Selbstaffektion)」の議論によって直観と概念、感性と悟性の二元論の問題が解消されるとする現象学的解釈がある。中野裕考は、ベアトリス・ロングネスの解釈<sup>23</sup>を援用し、主体の「行為(Handlung)」としての運動ないしは自己触発が与える形式的直観と直観の形式、感性の形式としての空間と時間のいずれもが統覚の統一の「圏内」にあると解釈する<sup>24</sup>。

筆者の見るところ、演繹の分析哲学的解釈における概念主義と現象学的解釈は、カントが第二版の超越論的演繹における後半の議論で形式的直観に言及する箇所を手がかりにして<sup>25</sup>、現象と物自体の超越論的区別を現代の哲学思想の観点から解釈する点で共通する。ただし、演繹の現象学的解釈は、ガイヤーやキッチャー、マクダウェルが超越論的演繹の自己意識論を素通りしたり、切り縮めたりするのに対して、自己触発の議論に積極的に意義を見いだす点で異なる。特に自己の自発性と受容性をただ一つの働きの二つの異なる側面とする演繹の現象学的解釈に従って、次のように主張することができる。すなわち、経験的主体の行為としての運動が形式的直観を与え、知覚経験の全体的な「地平」を形成すると同時に、現象としての自己が先行する出来事や行為との因果関係の内に置かれる<sup>26</sup>。もっとも、演繹の現象学的解釈は、規定する自己と規定される自己を同一の自己とする点でカントから離れざるをえない。あるいは行為主体を経験的ではなくて超越論的とするには、ドイツ観念論への回帰が必要かもしれない<sup>27</sup>。例えば超越論的論証をめぐる

21 McDowell, *Having the World in View*, pp.69-89, pp. 147-165, pp. 256-272.

22 Hanna, Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and the Gap in the B Deduction.

23 B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, 1998, pp. 214-227.

24 中野裕考『カントの自己触発論——行為からはじまる知覚』、東京大学出版会、2021年。

25 ハイデガーは、超越論的演繹における形式的直観への言及から超越論的感性論の配置を矯正するパウル・ナトルプに対して、形式的直観が根源的表象ではなくて派生的表象であり、直観の形式を前提するとして、直観の形式が形式的直観へと解消されたり降格されたりしてはならないと批判する。ハイデガーは、次のように述べる。「純粹直観はそれゆえ、確かに直観されるもの(das Angeschautе)を持ち、しかもこれを直観すること(das Anschauen)の内、直観することを通じてのみ持つ」。アリソンもまた、ストローソンの解釈を退けるさい、ハイデガーと同様に形式的直観と直観の形式、直観するものの形式と直観されるものの形式を区別し、空間と時間を直観されるものの形式とする。Vgl. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig/Berlin, 1910, S. 275-276; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 25, Frankfurt am Main 1977, S. 132-139; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 3, Frankfurt am Main 1951, S. 47; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London: Yale University Press, 1983, pp. 96f.; C. Onof and D. Schulting, Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's *Critique of Pure Reason*, in: *Philosophical Review*, Vol. 124, No. 1, 2015, pp. 1-58.

26 中野、前掲書、81-91頁、169-174頁を参照。

27 フリードリッヒ・カウルバッハは、何らかの対象について「姿勢をとる(Stellung-nehmen)」という行為に対する反省としてカントの超越論哲学を解釈し、カントとG・W・F・ヘーゲルの思想の内にフリードリッヒ・ニーチェの遠近法主義を見いだす。Vgl. F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil*.

分析哲学との論争では、ブブナーは、超越論的論証が訴える「自己関係性(self-referentiality, Selbstbezüglichkeit)」として、「それが述べるところのものを述べるとともにそれ自体についても何かを述べる」関係性を考える<sup>28</sup>。しかし、ゲアハルト・シェーンリッヒによれば、カントが考えるアприオリな自己関係性は、ブブナーが考える絶対的な自己生成の関係性ではなく、記号的・外的構造を必然的に伴う「破れた自己関係性(gebrochene Selbstbezüglichkeit)」、自己を常にみずからの外に対して自己とする関係性でなければならない<sup>29</sup>。

### 3 純粹悟性概念の超越論的演繹の意義

とすると、純粹悟性概念の超越論的演繹は、現代の哲学思想に対してどのような意義があるか。最後に筆者は、自己を常にみずからの外に対して自己とする統一という意識のあり方を主張する超越論的演繹の自己意識論の独自性を明らかにする。

#### 3-1 第二版の超越論的演繹における二段階の議論

第二版の超越論的演繹は、ヘンリッヒに従って二段階の議論とするならば、以下のようにまとめられる。第二版の超越論的演繹の第一段階での議論は、次の三つの論点からなる。①カテゴリーは判断における論理的機能に根拠があるが、判断では多様なもの一般の結合、与えられた概念の統一が思考されている (§15)。すべての私の表象に伴われえなければならない「私は思考する」という表象は、自発性の「働き(Aktus)」として経験的統覚から区別されるべき純粹統覚であるとともに、他の表象によってそれ以上伴われえない自己意識として根源的統覚であり、自己意識の超越論的統一としてアприオリな認識の可能性を示す。多様なものの総合的統一と意識の同一性は、いずれもが統覚の統一のもとにある (§16)。感性と関連する直観の可能性の最上原則として、直観のすべての多様なものは空間と時間の形式的制約に従う。これに対して悟性と関連する直観の可能性の最上原則として、直観のすべての多様なものは統覚の根源的・総合的統一の制約に従う (§17)。②ところで、統覚の超越論的統一とは客観的統一であり (§18)、与えられた認識を統覚の客観的統一へともたらず様式は判断である (§19)。③したがって、すべての直観は統覚の根源的・総合的統一における判断の論理的機能としてのカテゴリーに従う (§20)。このようにしてカントは、第二版の超越論的演繹の第一段階では、判断の論理的機能を介して、直観がカテゴリーに従わなければならないとする根拠が統覚の総合的統一に求められることを明らかにする。

他方、第二版の超越論的演繹の第二段階での議論は、次の三つの論点からなる。①可能的直観はすべて感性的であり、感性的直観は純粹直観と経験的直観のいずれかである。ただし、対象一般の思考が純粹悟性概念によって認識となるのは、純粹悟性概念が経験的直観へと適用されうる場合に限られる (§22)。②純粹悟性概念は、感性的制約から自由であるが、客観的实在性を欠い

---

*Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1990.

28 Bubner, Kant, *Transcendental Arguments and the Problem of Deduction*, p. 460. (「カント・超越論的論証・演繹の問題」、11頁)

29 G. Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, S. 228ff.

た単なる思考の形式である。非感性的直観の客観を与えられたものとして想定しても、それは認識ではない (§23)。直観一般の多様なものが単なるカテゴリーのもとで思考される悟性の結合は知性的総合であり、感性的直観の多様なもののアприオリに可能的な総合は形像的综合である。統覚の根源的・総合的統一が関わる形像的综合は構想力の超越論的综合であり、感性に対する悟性の「作用 (Wirkung)」、可能的直観の対象に対する悟性の適用である (§24)。私は表象一般の多様なものの超越論的综合の中で、したがって根源的・総合的統一の中で自己自身の存在を意識する。これに対して私は私自身に現象する通りに私を認識するので、自己自身の意識はまだなお自己自身の認識ではない (§25)。③したがって、空間と時間が感性的直観のアприオリな形式であるという前提のもと、カテゴリーは、感性的直観の多様なものの総合的統一における経験の可能性の制約として、経験のすべての対象にアприオリに妥当する (§26)。このようにしてカントは、第二版の超越論的演繹の第二段階では、構想力の超越論的综合を介して、カテゴリーが客観に妥当しうるとする根拠が統覚の総合的統一に求められることを明らかにする。

### 3-2 超越論的演繹の自己意識論

筆者の考えでは、超越論的演繹の自己意識論が主張するのは、以下の二点である。第一に、超越論的演繹の自己意識論は、悟性が判断の能力として自己の外部を求めなければならない必然性を主張する。カントは、第二版の超越論的演繹の第一段階では、次のような議論を展開する。すべての結合は、それを意識するかどうか、直観の多様なものの結合か、様々な概念の結合か、直観が感性的か非感性的かのいずれの場合でも、悟性の総合の働き、主観の自己活動性の働きである。ところで、結合は、多様なものの総合的統一の表象であるゆえ、統一の表象によって可能となる。それゆえ、カテゴリーは判断の論理的機能に根拠があるが、判断では結合として与えられた概念の統一が思考されているので、カテゴリーは結合を前提とする (Vgl. B129ff.)。このようにしてカントは、悟性の自発性による多様なものの総合的統一に従ってカテゴリーが結合として働くと考える。結合そのものは同種的なものの数学的な結合としての「合成 (Zusammensetzung, *compositio*)」と異種的なものの力学的な結合としての「連結 (Verknüpfung, *nexus*)」の二つの種類がある (Vgl. B201Anm.)。異種的なものが対象となりうるためには、統一に従って結合が自己を超えたところに対象を求めなければならない。他方、カントは、第一版の超越論的演繹の導入的議論では、統覚の超越論的統一に基づいて表象の関係が法則に従うようになるとして、次のように述べる。「超越論的对象」= X の純粋概念は「すべてのわれわれの経験的概念一般に対象との連関を、つまり客観的実在性を与える」が、その連関は「意識の必然的統一以外の何ものでもなく、それゆえにまた多様なものを一つの表象の中で結合する心性の共通の機能による (durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts) 多様なものの総合の必然的統一以外の何ものでもない」 (Vgl. A109)。超越論的統覚は超越論的对象 = X を介して現象を対象とするが、現象の対象は常に X に留まって自己の外部に措定されなければならない<sup>30</sup>。

第二に、超越論的演繹の自己意識論は、規定する自己が単なる自己として規定される自己を外対象から区別しなければならない必然性を主張する。カントは、第二版の超越論的演繹の第二

30 この点については、次の文献を参照。牧野英二『カント純粋理性批判の研究』、法政大学出版局、1989年；H. E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press, 2015, pp. 348-354, pp. 378-388.



段階では、統覚の総合的統一が構想力の超越論的総合に関わり、多様なものの総合的統一の内で私が自己自身を意識するとして、次のように述べる。「これに対して私が表象一般の多様なものの超越論的総合の内で、したがって統覚の総合的な根源的統一の内で私自身を意識するのは、私が私に現象する通りにでもなければ、私が私自体である通りにでもなく、ただ私があると意識するだけである」(B157)。他方、カントは、第一版の超越論的弁証論の「純粹理性の誤謬推理について」では、次のように考える。外的経験と内的経験を内に含む「われわれ」は、「思想の超越論的主観」(A346/B404) =  $x$  としての単なる一人称の主語であり、それを越え出た「内的感官の超越論的対象」(A361)としての魂ではない<sup>31</sup>。

このように超越論的演繹の自己意識論は、悟性が判断の能力として自己の外部を求めなければならない必然性、規定する自己が単なる自己として規定される自己を外的対象から区別しなければならない必然性を主張する。ヘンリッヒによれば、超越論的演繹は、基礎的な主語－述語形式の前提を複合的・個別的客観と単一的・同一的主観との相互に還元されえない連関に見出す議論に本質的な部分がある<sup>32</sup>。超越論的演繹の自己意識論は、悟性が異種なもの力学的な結合の判断を通じて、単一的・同一的主観の外部に複合的・個別的客観を求めなければならない必然性を主張するとも言えよう。したがって、超越論的演繹は、自己を常にみずからの外に対して自己とする統一という意識のあり方を主張する自己意識論として分析哲学における自己知の議論に重ね合わせるならば<sup>33</sup>、ヘンリッヒが示唆するように、現代の心の哲学と意味の理論に現象学とは異なる形で修正を要求する議論として解釈することができる<sup>34</sup>。

## 結論

以上の考察によって筆者は、『純粹理性批判』における純粹悟性概念の超越論的演繹について、次の点を明らかにした。すなわち、超越論的演繹は、アプリアリに可能であるべき「対象一般」についての「認識様式」の超越論的認識(Vgl. B25)の手法手続きにおける本質的な部分が自己意識論にあり、自己を常にみずからの外に対して自己とする統一という意識のあり方を権利として主張する。認識論と存在論との一致を考えるカントの哲学思想は、超越論的演繹を現代の心の哲学と意

31 さらにカントは、「形而上学の進歩に関する懸賞論文」では、統覚の主観としての論理的・知性的な私、経験的意識における知覚の主観ないしは客観としての心理学的・感性的な私、物自体としての私の区別に言及している(Vgl. XX, 269ff.)。カントが展開する自己触発論は、その前提に超越論的演繹の自己意識論があることを踏まえる必要がある。この点については、次の文献を参照。渋谷治美『カントと自己実現——人間讃歌とそのゆくえ』、花伝社、2021年、91-184頁。

32 Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 31-43, S. 94-101. Vgl. R. Hiltcher, Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B, in: *Kant-Studien* 84, 1993, S. 426-447.

33 Henrich, *a. a. O.*, S. 110-111. Cf. U. Renz, Selbsterkenntnis: Eine kantische Strategie, in: Motta, Schulting, and Thiel (ed.), *ibid.*, pp. 571-596; M. Soboleva, Knowledge, Self-Knowledge and Self-Identity: Transcendental and Empirical Arguments, in: Motta, Schulting, and Thiel (ed.), *ibid.*, pp. 597-612.

34 Cf. K. R. Westphal, Wie beweist Kant die „Realität“ unseres äußeren Sinnes? in: Motta, Schulting, and Thiel (ed.), *ibid.*, pp. 525-570.



味の理論の文脈では自己知の議論として読み直すべき意義がある<sup>35</sup>。分析哲学や現象学に対する超越論的演繹の自己意識論の独自性を指摘して本稿の結論としたい。

---

35 筆者の考えでは、超越論的演繹の自己意識論は、ドナルド・デイヴィドソンによる三角測量の議論における自己知のモデルとして解釈することができる。この点については、次の拙著を参照。『『純粹理性批判』の言語分析哲学的解釈——カントにおける知の非還元主義』、晃洋書房、2018年。

〈共同討議 I / 「カテゴリーの超越論的演繹（第二版）」を読み直す〉

## B版演繹における判断と直観

村井 忠康

### 1. はじめに

カテゴリーの超越論的演繹においてカントは感性と悟性の協働について論じている。この協働の二元論的解釈によれば、悟性の働きとは独立に感性的直観が与えられることになる。伝統的とも言えるこの解釈は、感性と悟性の厳格な区別を拒否しているように見える B 版演繹<sup>1</sup>の解釈を通じて、幾度となく挑戦を受けてきた。本稿もまた、この挑戦の系譜に連なる試みである。

以下ではまず、超越論的演繹に先立つ形而上学的演繹のうちに、判断と直観の結びつきの捉え方として B 版演繹の解釈が参照すべきものが示されていることを指摘する(2節)。次に、B 版演繹が、二元論的解釈ではカント自身が認めているとされる、「悟性の機能なしに現象が直観において与えられうる」(A90/B122)という可能性を拒否するために組み立てられていることを確認する(3節)。最後に、B 版演繹の反二元論的解釈の細部を埋める場合、中野(2021)が行為論的な知覚論として提示するカントの自己触発論とは別の方策を取らなければならないと論じる(4, 5節)。

### 2. 判断の統一性と直観の統一性

形而上学的演繹には B 版演繹の萌芽形態と見なせる箇所がある。この箇所の前半と後半をそれぞれ $[a][\beta]$ と呼ぶことにしよう。カントはまず $[a]$ において判断と直観を対比しつつも、両者のあいだに内的連関があることを明らかにしている。

$[a]$ 一つの判断におけるさまざまな表象に統一を与えるのと同じ機能が、一つの直観におけるさまざまな表象のたんなる総合にも統一を与える。この機能は、一般的に表現すれば純粹悟性概念と呼ばれる(A79/B105)。

諸概念の結合である判断の統一も、感性的多様の総合である直観の統一も、それらを可能にす

1 この特徴づけは、Pippin (1989) のように、感性論でカントが実際におこなっていた「厳格な区別」を B 版演繹において撤回していると読むか (p. 30)、McDowell (2009a) のように、そもそも撤回されるべき厳格な区別などなされていなかったと読むか (p. 70, n. 4) については、中立的である。ここで必要なのは、B 版演繹には、伝統的解釈が支持する厳格な区別が消失するように見える箇所が少なくないということだけである。

るのは純粹悟性概念である。しかし「同じ機能」が「一般的に」ではなく判断に即して表現されるなら、それは判断の論理形式と呼ばれる。機能と形式の区別<sup>2</sup>に留意して、より正確に言い直すなら、判断の論理的機能の実現様式の一つが純粹悟性概念の一形態としての判断の論理形式である。

カントは、この形式をカテゴリーという存在論的概念の名に値するものだと考えている(A79-80/B105)。そのかぎりではそれは、内容を欠くたんなる形式ではなく、それ自体の内容をもつ形式でもある。では、その内容性はどのようにして確保されるのか。[ $\beta$ ]において、これは明らかにされる。

[ $\beta$ ]したがって同じ悟性が、しかも分析的統一を介して、概念のうちに判断の論理形式を生み出したのとまさに同一の働きによってまた、直観一般における多様の総合的統一を介して自身の表象のうちに超越論的内容をもたらす(A79/B105)。

悟性「自身の表象」とは判断の論理形式のことであり、この形式が超越論的内容をもつ、すなわち、「対象(Objekt)とアプリアリに関わる」(A79/B105)のは、判断の形式として実現しうる機能が「直観一般における多様」を総合統一する仕方としても実現しうるからである。

だが、ここでいう「直観一般における多様」は直観において与えられる個別的な経験的多様ではありえない。もしそうだとしたら、判断の形式自体がもつ内容を超越論的と呼ぶことはできないだろう。判断の形式として実現しうる論理的機能が直観において実現する場合、この機能は、個々の直観の経験的多様ではなく、そうした多様の一般的構造であるべき非経験的な多様を総合統一する形式として実現しなければならない。感性論の言葉で言えば、この非経験的な多様は「純粹直観の多様」である。言い換えれば、感性と悟性の協働の基本的な側面は、それ自体が直観(の対象)として考察できるような直観形式への、悟性の論理的機能の寄与として取り出すことができる。

[ $\beta$ ]の解釈において私は、悟性の「同じ働き」を総称的な類として理解している。この類は、判断の形式として実現するような働きと直観の形式として実現するような働きという二つの種をもつ。これは、[ $\alpha$ ]の解釈についても言える。判断の統一性と直観の統一性は、総称的な類である統一性の二つの種である。この類的な統一性は、超越論的演繹では「統覚の根源的総合的統一性」として主題化される。A 版演繹では判断への言及がないため、超越論的演繹が形而上学的演繹からの引用箇所十全な展開を狙ったものであることが見えにくい。B 版演繹においてカントは、統覚の総合的統一性を「この能力」と呼んだうえで、それを「悟性そのもの」であるとしている(B134Anm.)。A 版演繹にこうした特徴づけがないわけではない<sup>3</sup>。しかし、判断の統一形式と直観の統一形式が「能力」としての、あるいは、よりその含意を引き出して言い換えれば、「潜在性」としての統覚の統一性の二つの実現様式であるということは、判断が主題的に論じられる B 版演繹でなければ明確に見てとれないだろう<sup>4</sup>。

2 Wolf (1995), S. 19-20.

3 「想像力の総合に係る統覚の統一性は悟性である」(A119)。この一文でカントは、統覚の統一性を悟性という能力と同一視している。

4 B版演繹§19の表題は、「すべての判断の論理形式は判断に含まれる諸概念に対する統覚の客観的統一に

### 3. B版演繹の構成の狙い

もっとも抽象的なレベルで超越論的演繹の目標を述べるなら、統覚の根源的総合的統一性が現象世界の統一性でもあることを示すということである。統覚の統一性の実現様式の一つである判断形式は実体概念や因果性概念のようなカテゴリーとして、現象世界の一般的構造を捉えるものでなければならない。しかし、カテゴリーが悟性に起源をもつ純粹概念でありながらも、現象世界の構造を捉えることはいかにして可能なのか。言い換えれば、カテゴリーがたんなる判断形式という主観的条件にとどまらず、現象世界という存在の側の形式、すなわち客観的条件でもあることは、いかにして可能なのか。カテゴリーの客観的妥当性の証明という課題でカントの念頭にあるのは、このような問いである。

この問いは容易には克服しがたい困難を突きつける。カントは、感性の条件と悟性の条件を対比しつつ、その事情を次のように説明している。

(…)感性的直観の対象が心のうちにアプリオリに存している感性の形式的条件に従っていないということ、明らかである。なぜなら、そうでなければ、感性的直観の対象はわれわれにとっての対象ではないだろうからである。しかし、感性的直観の対象がさらに、悟性が思考の総合的統一のために必要とする条件にも従っていないということ結論については、それほど容易には理解できない。なぜなら、おそらく現象はいずれにせよ、悟性の統一の条件にまったく従っていないと悟性がみなすような、すべてが混乱しているあり方をしていることも可能かもしれないからである。(A90/B122-123)

この箇所は、直観への悟性の寄与を認めない二元論的解釈者たちにとっては、カントの自身の立場を述べたものと映るだろう<sup>5</sup>。しかし、前節で形而上学的演繹から引用した箇所を重視する反二元論的解釈者からすれば、別の読み方が可能である。たとえば、マクダウェルは上の箇所においてカントは自身の立場への仮想的反論を述べているものとして理解している(McDowell 2009a, p. 73)。また、コナントは、カテゴリーの超越論的演繹が成功すれば棄却される哲学的フィクションとして、この箇所を理解している(Conant 2016, pp. 100-105)。彼らにとってB版演繹は、思考の条件という判断形式として導入されたカテゴリーが、感性に与えられうる現象に関わらないかもしれない可能性を明確に斥けるように組み立てられている。B版演繹前半部の締めくくりである§21は、後半部が何をすることによってこの可能性を斥けているのかを明示している。

後に(§26)、感性において経験的直観が与えられる仕方から、その統一[この仕方の統一]<sup>6</sup>は、カテゴリーが、先の§20に従えば、与えられた直観一般の多様に指定する統一にほかならな

---

において成立する」である。ここでの「客観的統一」は、能力ないし潜在性としての「統覚の根源的総合的統一性」の実現のことであると解釈することができる。

5 たとえば、Allais (2015), p. 163を参照。

6 私は以前、「その統一(die Einheit derselben)」を「経験的直観の統一」として読む標準的読解に従っていた

いことが示されるだろう (B144-145)。

「感性において経験的直観が与えられる仕方」とは、われわれのような有限な存在者の場合、空間と時間である。§26においてカントは、空間と時間が「感性的直観の形式としてだけでなく(多様を含む)直観そのものとして(…)アプリアリに表象される」(B160-161)という感性論の論点を引き合いに出す。そして、この箇所への注において、この「直観そのもの」としての空間と時間は統一性をそなえた「形式的直観」と呼ばれている。こうして、形式的直観としての空間と時間は直観(の対象)として、B 版演繹前半部の結論の適用を受けることになる。その結論を述べている §20の表題は、「すべての感性的直観は、そのもとでのみ感性的直観の多様が一つの意識のうちにまとまりうる条件としてのカテゴリーに従う」である。その意味するところは、感性的直観が「(多様を含む)直観」としてそなえる統一性は、統覚の総合的根源的統一性の実現様式の一つであって、この実現の条件はカテゴリーにほかならないということである。B 版演繹前半部のこの成果を踏まえて、カントは §26において、空間と時間の形式的直観は、経験的直観と同じく感性的直観の事例として、統覚の統一性を実現する条件であるカテゴリーによってのみ可能となると論じる。「感性において経験的直観が与えられる仕方」がそれ自体直観(の対象)として考察されることにより、その統一性がカテゴリーに従うものであることがわかるなら、「われわれの感官に現前しうる対象」(B159)の一般的な構造としての空間と時間がカテゴリーに従っていることもまた判明する。これはつまり、「空間ないし時間のうちに規定されて表象れるべきすべてのもの」(B161)としてそうした対象もカテゴリーに従うということである。

しかしここで注意しなければならないのは、悟性の条件として導入されたカテゴリーが直観の形式の構成に関わっているとしても、その関わり方は判断の形式としてではないということである。マクダウェルは彼の初期のカント解釈において、判断の統一性と直観の統一性を同じタイプの統一性とみなすことにより、判断の命題的内容の統一形式(述定形式)を直観内容にそのまま帰属させるという誤りを犯していた。

カントは、経験が客観的志向(objective purport)をもつこと——経験が直観、すなわち、対象を直接主題とする感性的状態として少なくとも呈示されるものから成ること——を、直観がカテゴリー、すなわち純粹悟性概念によって形式を与えられているということによって説明している。(…)カントは、経験が判断に特徴的な論理的統一性を事例化するということによって、経験の客観的志向を説明しているのである<sup>7</sup>。

表象作用としての直観と判断のあり方を区別することにどれほど専念するとしても、この誤りは直観内容を判断の可能的内容へと、つまり命題的内容へと変えてしまう。しかし今や、マクダウェルはこうした直観理解を放棄し、統覚の総合的根源的統一性という総称的な類に対する二つの異なる種の統一性として判断の統一性と直観の統一性を捉えている。

---

(村井 2013, 80頁)。しかし、ここではマクダウェルとコナントの読解に従っている。この修正は、彼ら以上にテキスト密着型の解釈に取り組んでいるヘップナーのような注釈者もderselbenに関して同じ読み方をしていることに後押しされた。Hoepfner (2022), p. 83を参照。

7 McDowell (2009a), p. 70.



判断におけるその行使が判断の内容の統一性、すなわち命題的統一性を説明する能力はまた、直観の内容における対応する統一性を説明する<sup>8</sup>。

カントは、直観的統一性と判断的統一性を同じ機能(…)の、相互に対応する(が異なる)所産としている<sup>9</sup>。

判断の統一形式も直観の統一形式もカテゴリーと呼びうるとしても、それは統覚の根源的総合的統一性と同じく総称的な類の意味においてである。形而上学的演繹からの引用[ $\alpha$ ][ $\beta$ ]が示唆していたように、「同じ機能」「同じ働き」であるカテゴリーは判断においては、典型的には、直観の対象を概念のもとに包摂する述定形式として実現し、直観においては、直観の多様を結合して対象の直観を生み出す感性的総合の形式として実現する<sup>10</sup>。したがって、カントが超越論的演繹の困難さを説明するときに想定していた「可能性」がB版演繹後半部で棄却されるとしても、感性の条件と悟性の条件の区別が失われ、直観内容が判断的内容とされるわけではない。コナントが言うように、「感性の統一と悟性の統一に総称的に共通するものに関する主張、すなわち、B版演繹後半部が手にする資格を得る必要のある主張は、感性的表象[直観]の統一と概念的表象[判断]の統一においてカントにとって際立つ違いを消し去らねばならないほど過激ではあってならない<sup>11</sup>」というだけなのである。

#### 4. 「自己触発」の多義性

B版演繹のこうした解釈は、大枠では中野が近著『カントの自己触発論』で展開した解釈と一致すると言ってよいだろう。

たしかに中野は、彼がロバート・ハナに倣って「高度に洗練された概念主義」<sup>12</sup>と呼ぶマクダウエル立場に反対している。というのも、「B版演繹後半部が手にする資格を得る必要のある主張」、すなわち、統覚の根源的総合的統一性は悟性の統一性だけでなく感性の統一性としても実現するという主張をカントは実際には手にできなかったとマクダウエルが解釈しているからである。「統覚の統一の圏外に残したとって私[マクダウエル]がカントを批判しているものは、た

---

8 McDowell (2009b), p. 260.

9 McDowell (2009c), p. 28.

10 ロングネスはカテゴリーに二つの記述を与えている。「第一の記述のもとで、カテゴリーは[感性的]総合を導く。第二の記述のもとで、対象はカテゴリーのもとに包摂される」(Longuenesse 2005, p. 24)。もしロングネスがこれらの記述を機能としてのカテゴリーに対する二つの記述として考えているのなら、私の解釈は彼女とは異なる。

しかしいづれにせよ、ロングネスの場合、カントにおける「カテゴリー」という用語の適用範囲はマクダウエルよりも広い。直観内容に判断形式を帰属せざることをやめたのちマクダウエルは、直観の統一形式のみをカテゴリーと呼んでいる。しかし、カテゴリーに関しても、総称的類とその種という区別をおこなえば、このような限定は必要ない。

11 Conant (2016), p. 116.

12 中野(2021)、133頁。

だわれわれの形式的直観の質料として理解できると私が主張してきたものだけである」(McDowell 2009a, 81)<sup>13</sup>。中野は、マクダウエルのいう「形式的直観の質料」を感性的所与と言い換えているが(151頁)、これは感性的多様のことではなく空間時間というわれわれの感性的秩序のことである<sup>14</sup>。マクダウエルがB版演繹の成否を判定するために解釈の解像度を上げるとき、空間と時間の形式的直観に関して統覚的統一が寄与しているのは、形式的直観に統一性を与える形式／形相までであり、それと対になる質料としての空間と時間は統覚的統一の圏外に取り残されている、と診断される。なぜなら、カントにとって、われわれの感性の形式が空間と時間であることは、われわれ以外の有限な知性的存在の感性形式として別のあり方が考えられる以上、われわれに関する偶然的事実——「ある種の粗暴な事実(brute fact)」——だからである(McDowell 2009a, p. 76)<sup>15</sup>。

しかし、マクダウエルのB版演繹解釈の解像度をここまで上げることをしなければ、つまり、大枠では、中野はマクダウエルと一致できる<sup>16</sup>。この確認のうえで私が問いたいのは、マクダウエル＝コナント的な解釈の細部を、マクダウエルのようにカントに批判的に埋める場合ではなく、カントに好意的に埋める場合に、中野がカントのうちに見出すような自己触発論が有効な選択肢となるのか、ということである。

さて、自己触発と呼ばれる事態には二種類あるということは、しばしば指摘されることである。ひとつは、内的直観を生起させる事態である。カントは、自己の心的状態、とりわけ知覚(外的直観)についての意識(内的直観)を、外的対象の知覚を生起させる外的触発との類比で捉えている<sup>17</sup>。もうひとつは、「自発性としての悟性は、与えられた諸表象の多様を通じて統覚の総合的統一に従って内的感官を規定する」(B150)と言われるような事態である。この場合の「内的感官」をどのように理解するにせよ<sup>18</sup>、悟性による規定としての自己触発は「悟性それ自身が(…)感性を内的に規定する」(B153)ことであり、カントにとって、それは内的直観だけでなく外的直観も生み出す「形象的総合」である。そして、この総合の純粋な側面は、空間と時間の形式的直観を生み出す「想像力の超越論的総合」である。

中野は、第二の意味での自己触発のみを「自己触発」と呼んでいるように思われる。これは、彼

13 この一文は中野(2021)、150頁で引用されている。

14 マクダウエルが統覚の統一の圏外に残されたものとする「感性的所与」の理解については、150～151頁での中野の記述にぶれがある。「感性の形式には概念に依拠するかぎりでは捉えられない独自の秩序があると見る」解釈者としてマクダウエルを挙げている点を考慮するなら、中野は感性的所与ということで感性的秩序としての空間と時間を念頭においているように思われる。他方で、「統覚の統一から切り離された感性の形式に従って与えられていた所与」という記述は、中野が感性的所与として空間と時間ではなく感性的多様を考えていることを示唆している。

15 前注で指摘した「ぶれ」を考慮するなら、この意味での所与性——所与の神話の一種——がカントに残っているというマクダウエルのカント批判を正しく取り出したうえで、中野が彼の自己触発論でマクダウエルに応答しているかどうかには疑問の余地がある。

16 マクダウエルと異なり、コナントはB版演繹の成否の診断については保留し、B版演繹の目標を説明することに専念している(Conant 2016, n. 67)。そのかぎりではコナントは中野と対立することはない。じっさい、中野は一貫して好意的にコナントのB版演繹解釈に言及している(中野 2021、139頁、140頁、142頁)。

17 「われわれは内的に触発されるようにしかわれわれを直観しない」(B153)。

18 私はここで「内的感官」の「内的」に経験の意味と超越論の意味を認める解釈を念頭に置いている。たとえば、そうした解釈は中島(2004)、211～212頁に見られる。

が第一の意味での自己触発について論じていないということではない<sup>19</sup>。むしろ、おそらく意図的に「自己触発」あるいは「内的触発」という用語を二番目の種類の事態のための名称としてのみ用いることによって、中野は、カントの知覚論の独自性を浮き彫りにしようとしている。中野によれば、想像力の超越論的総合とは、空間時間的な現象世界の中で能動的に運動しながら知覚主体が、自身の視点から開かれる地平として当の空間時間的秩序そのものを生み出す働きにほかならない。B 版演繹における「主体の行為 (Handlung) としての運動」(B155)、「空間の記述としての運動」(B155Anm.)へのカントの言及は、まさにこの行為論的な知覚観が超越論的哲学において彫琢されていることの証左とされる。

中野のこうした自己触発論がマクダウェル＝コナント的な B 版演繹解釈の細部を埋める試みの一つとして魅力的であるのは確かである。感性における悟性の自発性の働きが知覚主体の行為者性として具体的に解釈されてゆく論述は、極度に抽象的な演繹論という骨格の「受肉化」に成功しているように見える。しかし、感性における悟性の自発性の働き、そして、そのもっとも一般的な側面に焦点を合わせるなら、空間と時間の形式的直観の形成が行為者性の発揮に回収されることは、感性の受動性を消し去ることに繋がりはしないだろうか。この懸念は、「想像力という名のもと」(B164Anm.)感性的直観の形成に寄与する悟性の自発性は行為者性として解釈される以外にないのか、という問いとして言い換えることができる。

この問いに答えようとするとき示唆的なのは、マクダウェルが彼の最初期のカント援用である『心と世界』において、カント的な直観としての「経験」に能動性を認めつつも、あくまでその受動性にこだわっている箇所である。

[経験とは受動的なものであること]はもちろん、世界を経験することに能動性が含まれるのを否定することではない。探索することは能動的な活動であり、したがって観察すること、注視することなどもそうである。(…)しかし、経験において生じることにに対してひとがおこなえる制御には限界がある。どこに身を置くべきか、どの程度の強さに注意力を調整すべきか、といったことであれば決定できる。しかし、そういったことをすべておこなったうえで自分が何を体験することになるかはひとに決められることではない。この最低限の論点私が私のこだわっているところである<sup>20</sup>。

この箇所からわかるのは、マクダウェルが「直観的な」経験への悟性の自発性の寄与の必要性を論じているとしても、彼にとって、この自発性は知覚主体の行為者性の発揮として理解されるものではないということである。一匹の猫が見えるという外的直観が生起するためには、猫がいる方に目を向けたり、目を凝らしたりする必要があるかもしれない。しかし、彼が焦点を合わせているのは、こうした知覚的文脈のなかで生じる受動的状態としての外的直観そのものである。そしてカント自身もまた、直観を形成する感性的総合に見られる自発性を「想像力」と呼ぶことによって、直観のそうした受動的なあり方を見失わないように努めている<sup>21</sup>。これは、想像力が「魂の

19 中野(2021)、第7章。

20 McDowell (1994/1996), p. 10, n. 8. [邦訳309頁]

21 このことを踏まえるなら、B155の“Bewegung, als Handlung des Subjekt”中の“Handlung”を「行為」として訳すことは論点先取の疑いが強くなる。『純粹理性批判』中のHandlungは、少なくとも第一義的には「行

不可欠だが盲目的な機能」(A78/B103)として導入されていたからこそその措置である。

しかし、カントが直観の形成における行為者性の役割に言及していないかと言えば、そうではない。それは、外的直観の形成よりも、内的直観の形成に関連して言及されている。感性論において第一の意味での自己触発について論じるさい、カントは「自己を意識する能力が心のうちにあるものを探し出す(把握する)のだとすれば、この能力は心を触発しなければならない」(B68)と述べている。自分が何を見たのか思い出そうとしたり、自分が何を考えているのかはつきりさせようとするとき、主体は自分の内的世界を探索する。これはちょうど、周囲に何があるのか明らかにしようとするとき、主体が外的世界を探索するという事態と類比的である。しかし、外的直観の形成への悟性の自発性の寄与が行為者性の發揮と同一視されるべきではないのと同じように、内的直観の形成への悟性の自発性の寄与もまた行為者性の發揮と同一視されるべきではない。

カントがさまざまな文脈で「触発」という言葉を用いていることは、たしかに、こうした同一視を促すかもしれない。しかし、内的世界の探索の行為者性として取り出される自己触発は、第三の意味での自己触発として他の二つの触発から区別されなければならない<sup>22</sup>。とりわけ、空間と時間の形式的直観を形成する形象的総合を自己触発と呼びうるとしても、それは第三の意味での自己触発から慎重に区別されなければならない<sup>23</sup>。

## 5. おわりに

経験的事物の直観にせよ、空間と時間の形式的直観(純粹直観)にせよ、それらの形成を説明するさいにカントは、「線を引く」のような行為に言及している。そうした行為は、直観を生み出す感性的総合を対象の「構成」あるいは「描出」として説明するために引き合いに出されている。これにより、直観の内容は命題的ではなく「像的」であることが明確になる。しかし、こうした像的な直観内容をもたらす総合は、文字通りの意味での行為のように時間空間の中で主体がなすことではない。それが「主体の働き(Handlung)としての運動」と言われるとしても、それは産出的想像力の「盲目的な」働きであって、そのイニシアチブは主体ではなく直観の対象の側にある。目を向けたり近づいたりといった行為によって、対象が直観される知覚的文脈が用意されるとしても、そうした行為は知覚的直観そのものを形成するわけではない。カントに積極的な評価を与えつつマクダウェル＝コナント的な B 版演繹解釈の細部を埋めるためには、知覚的文脈の用意と知覚的直観の形成を慎重に区別したうえで、後者への統覚の統一の寄与のあり方を明らかにしなければならないのである。

---

為(action)ではなく「作用/働き(act)」として理解されるべきであるように思われる。この解釈については、Boyle (2020)を参照せよ。

22 内的世界の探索における行為者性の發揮としての自己触発については、Sellars (2002), §43, §66を参照せよ。

23 自己触発をめぐるカントの晦渋な論述は、カント自身がこの区別を見失いがちであることを示唆しているように思われる。しかし、中野からすれば、第三の意味での自己触発は第二の意味での自己触発の一形態である以上、カントがこれら二つを同一視することがあるのはカントの意図に適っていることになるだろう。

## 参考文献

- Allais, Lucy (2015). *Manifest Reality: Kant's Idealism & his Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- Boyle, Matthew (2020). "Kant on Logic and the Laws of the Understanding", in Sofia Miguens (ed.), *The Logical Alien: Conant and his Critics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Conant, James (2016). "Why Kant Is Not a Kantian", *Philosophical Topics* 44(1): 75-125.
- Hoepfner, Till (2022). "Kant's Metaphysical and Transcendental Deductions of the Categories: Tasks, Steps, and Claims of Identity", in Giuseppe Motta, Dennis Schulting, and Udo Tiel (eds.), *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretations*, De Gruyter.
- Kant, Immanuel (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft*.
- Longuenesse, Béatrice (2005). "Kant's categories and the capacity to judge", in her *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, John (1994/1996). *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (ジョン・マクダウェル『心と世界』、神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏・村井忠康訳、勁草書房、2012年)
- (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (2009a). "Hegel's Idealism as Radicalization of Kant", in McDowell (2009).
- (2009b). "Avoiding the Myth of the Given", in McDowell (2009).
- (2009c). "Response to Stephen Houlgate", *The Owl of Minerva* 41(1/2): 27-38.
- Pippin, Robert (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, Wilfrid (2002). "... this I or he or it (the thing) which thinks ...", in J. F. Sicha (ed.), *Kant's Transcendental Metaphysics: Sellars' Cassirer Lectures Notes and Other Essays*, Atascadero, Calif.: Ridgeview.
- Wolf, Michael (1995). *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- 中島義道 (2004). 『カントの自我論』日本評論社。
- 中野裕考 (2021). 『カントの自己触発論——行為からはじまる知覚』東京大学出版会。
- 村井忠康 (2013). 「超越論的演繹を投げ捨てることの難しさ——マクダウェルの治療的カント解釈をめぐって」『日本カント研究』14、74～87頁。



## 〈共同討議Ⅱ 概要報告〉

## カントをどう教えるか？——初学者向け哲学講義をデザインする

寺田 俊郎

これまでの共同討議で教育哲学が主題とされたことはあったが、哲学の教授法、特にカント哲学の教授法が主題とされたことはなかったと思われる。カント哲学の教授法を問うということはそれを教授することの意義を問うことでもある。できるだけ多様な教育実践を素材として討議ができるように、恒例より多くの提題者が選任された。それが功を奏して、討議では四つの異なった教育実践に基づいて多角的な検討が加えられた。どの提題も提題者自身の授業実践を具体的に報告することから始められた。

伊藤貴雄会員は「対話的リベラルアーツの試み——『啓蒙とは何か』を教材として」と題して、大学の初年次教育に定位して提題した。オンラインの書き込み機能を活用することによって、大人数の授業ながらまさに「対話的な」教養教育が成立している様子が報告され、対話を活性化する鍵はテーマの設定の仕方にあることが指摘された。

上杉敬子会員は「カントと学ぶ技術者倫理」と題して、技術者教育における倫理教育に定位して提題した。技術者倫理教育から規範倫理学が消える傾向があり、学生がカントのいう「自然弁証法」つまり義務を傾向性に適合させようとする心性に陥っていると指摘され、倫理学の原点に戻る必要があることをカント自身の言説を引きながら主張した。

嶋崎太一会員は「高校教育におけるカントから初学者向け哲学講義を考える」と題して、高等学校の公民科教育に定位して考察した。義務論が功利主義と対置され、広い意味でのカント主義的な倫理学として導入されていること、「理性の公的使用」が注目されていることが紹介され、哲学教育の高校教育から大学教育への展開が考察された。

平出喜代恵会員は「専門教育としてカントをどう教えるか——『基礎づけ』演習における試み」と題して、哲学の専門教育に定位して提題した。専門教育への導入に当たる演習授業における課題が、哲学史上のカントの位置づけの無理解と専門用語をそれとして自覚していないことに見定められ、それに対する方策を紹介し、カント哲学の理解の要が「一枚岩ではない自己」、叡知界と感性界に引き裂かれる自己に共感できるか否かにあることを主張した。

これらの提題に基づく以下の論考には、討論も踏まえさらに深められた考察が収められている。

〈共同討議Ⅱ／カントをどう教えるか？——初学者向け哲学講義をデザインする〉

## 対話的リベラルアーツの試み

「啓蒙とは何か」を教材に

---

伊藤 貴雄

### 1 はじめに

近年、「アクティヴ・ラーニング」の推奨に伴い、大学の授業にグループ・ディスカッション等の参加型学習を取り入れる傾向が増えているように見受けられる。ただし哲学系に関して言うと、生命倫理のように現代的トピックを扱う科目は別として、哲学史・思想史のように、前提となる知識や解釈が一定程度求められる科目でもそうした手法がふさわしいかは、意見の分かれるところであろう。また、ゼミ(演習)のように一種の参加型学習を中核に置く哲学教育もあるが、少人数を相手にしたゼミと、数十人から数百人が受講する大人数授業とでは、必ずしも同じ仕方で議論が成り立つとは限らない。多くの教員が頭を悩ます点ではなかろうか。

筆者も共通科目や入門科目の担当者として、元々は講義スタイルを用いていた一人である。しかしある時(2007年度)、プラトンのイデア説の回だったか、質問はないか受講者に尋ねたところ、ある質問が少々難解で、思わず「皆さんはどう思いますか？ せっかくだから一緒に考えてみませんか？」と口走ってしまった。一瞬沈黙が流れたが、幸い別の学生が手を上げて意見を言ってくれた。するとその意見が面白かったのか、また別の学生も意見を言ってくれたのである。終了後、教室の中にいつもとは違う熱気のようなものが感じられたことを今もはっきり記憶している。

この経験から、受講者の多寡に拘らず、ディスカッションがもたらす教育効果に関心を持ち始め、様々な試みを重ねることとなった。もちろん、ディスカッションをしても、盛り上がる時とそうでない時がある。そこで受講者から意見や感想をもらいながら検討した結果、その違いの要因はどうやらディスカッション・テーマの立て方にもあるらしいことが見えてきた。すなわち、参加型学習と哲学書読解とを効果的に結びつけるには、どのような問いを投げかけるかが肝要ではないかと考えるに至ったのである(もちろん、大人数を前に発言する心理的ハードルを下げる工夫も必要だろう)。この十数年をふりかえると正直、失敗回の方が多かったと思うし、ディスカッションなど諦めて講義だけすればよいのではと思ったことも数知れない。それでも続けられたのは、あの時授業で感じた何ともいえない「熱気」を忘れられなかったからである。

提題では少し背伸びして「対話的リベラルアーツの試み」などというタイトルを掲げたが、大層なことを述べるつもりはない。できれば少人数授業の方が望ましいが、現実に大人数授業を担当せざるを得ない教員の一人として、日頃手探りでを行っている授業の中身を報告し、「大人数授業でカントをめぐるディスカッションすることは可能か？ 可能とすればいかにしてか？」を考えてみたいと思った次第である。

## 2 授業概要

ここでは2022年度秋学期、勤務先の大学の文学部授業「哲学入門」での実践を報告する。本授業はオムニバス形式で、筆者は2回担当した(9月23日・30日。1回90分、計180分。以下、「本授業」という言葉はこの筆者担当回を指す)。今期は原則オンライン(対面希望者のみ教室で受講)で、毎回400字程度の小レポート提出をもって出席を認定した。履修者は182名(筆者担当回時点での人数であり、最終的な履修者数より9名多い)。出席者数は第1回：154名、第2回：155名(=履修者数の約85%)であった。

履修者層としては、例年通り文学部の1～2年生で、若干名だが他学部生も履修している(今期は理工、教育、経済、法学部から数名ずつ受講)。教材には『カント全集』第14巻(岩波書店、2000年)所収の福田喜一郎訳「啓蒙とは何か」を使った。

1回の授業につき2題のディスカッション・テーマを設け、第2回授業の事後学習(前述の小レポート)でも1題課して、計5題を扱った。ディスカッションでは口頭とオンラインのチャット機能とを併用した。受講者にとってチャット機能は発言への心理的ハードルを下げる点で有効かもしれない(以前にこの「哲学入門」で3回分を担当した際にはZoomのブレイクアウトルーム機能を用いて少人数でのグループ・ディスカッションを行う余裕があったが、今期は時間の制約上断念した)。

授業のタイムテーブルはおおよそ以下の通りである。

< 第1回 >
導入：本授業テーマの説明(30分)
前半：問い①(20分)
後半：問い②(30分)
次回への導入：次授業テーマの説明(10分)
(授業後：小レポート提出)
< 第2回 >
繋ぎ：前授業の小レポートへのフィードバック：(15分)
前半：問い③(20分)
後半：問い④(40分)
結び：問い⑤(15分)
(授業後：小レポート提出)

## 3 第1回授業

### 1) 導入：本授業のテーマの説明

第1回授業では、最初にカントの生涯と教材の時代背景をごく簡単に話した。その上で教材の冒頭4段落(福田訳では25頁1行目～27頁3行目まで)の要点をかいつままで紹介した。すなわち、

「啓蒙とは人間が自ら招いた未成年状態から抜け出ることである」という有名な一節から、仮に政治体制が変化しても「思惟様式の真の改革」はきわめて困難であるという主張がなされる4段落目までの内容である。「啓蒙」と「未成年」との対比という基本情報を共有する時間をここで設けた。

## 2)前半：問い①

次に、一つ目のディスカッション・テーマを提示した。そして問いに対して、まず3分間「各自で考え」、次に2分間「考えたことをチャットに記入する」よう指示した(記入は希望者のみで可とした)。チャット欄に回答が現れるたびに、筆者から短くコメントを返した。なお、ここでの問いは教材の内容確認を兼ねて、カントの主張を受講者が身近な具体例を用いて解釈するものにした。おそらく受講者の多くが難解なイメージを持つ哲学作品を、少しでも近づきやすいものにするためである。

以下、16人(出席者数の約10%)から計18の回答があったが、紙幅の都合で一部の紹介にとどめる(筆者による加工はしていない。以下同じ)。

*問い①：カントは「革命によって専制や圧政は瓦解するかもしれないが、思考様式の真の改革は決して実現されない」(要約)と述べている。この主張を説明するための何か良い具体例はないだろうか？(歴史上の例でも、現在の例でもよい)*

・米中対立がたとえ革命で消えても、そこで出来たシステムや歴史が、私たちの固定観念や規範となって新たな対立構造ができるかもしれない。

・言論の自由が保障されたことでSNSが普及したけれど、政府が国に従順な国民を育てたいように、一部の知識人やインフルエンサーが民衆をコントロールしているに過ぎないのではないかな。

・「これってセクハラになるんでしょ？(笑)」と挟めばセクハラ発言を許されると思っている男性もいらっしやると聞きます。思想が浸透したとしても、心からその道徳心を持ち合わせられるとは限らない例として挙げられると思いました。

## 3)後半：問い②

問い①を通して教材理解の足並みのある程度そろえてから、問い②は少しひねったものを出してみた。文章理解を主とした問い①を経て、問い②では教材に明示されていない視点から問いかけることで、むしろ批判的読解へと思考を誘うことを意図した。

問いの呈示後は、問い①と同様の進行を行った(各自思考：3分、記入時間：2分、チャット回答には適宜コメント)。やり取りの際には、問い②の目的に沿って、筆者からのコメントも、イエス／ノーの片一方など何か一つの結論に決めるのではなく、それぞれの意見の特長を評価するよう心がけた。受講者が互いに異なる意見に接することで自分の見解が揺さぶられるような機会を持てることをねらいとした。

23人(出席者数の約15%)からの計25の回答のうち一部を紹介する。

*問い②：カントは「自分自身の悟性を使う勇気をもて！」と言っているが、この主張に対して*

「その通りだ」という賛成するのは、かえって「他人の指導に従う」ことになってしまうのではないか？

- ・ 鵜呑みにするのではなく、自分の中に落とし込むことが出来ればいいのではないか。
- ・ 自分が未成年状態であることを知ることや、誰かにコントロールされているかもしれないと自発的に考えている段階で未成年状態を幾分か脱しているように思えます。
- ・ 未成年状態であることが望ましいと自発的に考え、意図的に未成年状態にいることを選ぶ人は啓蒙状態とは言えないのでしょうか。
- ・ 人間に未成年状態から脱することは不可能だと思う。
- ・ 人間に思考は常に考えから考えに飛び移っている。考えは自分で考えたつもりでも、無意識に何かに影響されたりどこかからの引用であったり、そういうもの。

#### 4) 次回への導入

最後に次回への導入として、理性の「私的使用」と「公的使用」（福田訳では27頁4行目～29頁13行目まで）について教材の要点を引用しながら解説した。

また、授業後の小レポートでは、「今回の授業を通してわかったことや考えたこと、疑問点や今後考えたいこと等」を記し、他に事前学習として、理性の「私的使用」と「公的使用」の具体例を考えてもらうようにした。

## 4 第2回授業

### 1) 小レポートへのフィードバック

第2回授業では、前回授業後の小レポートで寄せられた受講者からの質問の一部を紹介し、コメントや追加解説をした。質問の多くはカント哲学の用語に関するものであった。

### 2) 前半：問い③

問い③は、筆者からの提示はせずに、前述の受講者の質問の中から、筆者が授業で議論すると面白いと思ったものを一つ選んで提示した。それは、「組織に所属している人間は未成年状態であった方が結果的に楽で安全だと思うのに、あえて啓蒙であろうとする必要はどこにあるのでしょうか」という質問である。質問へのフィードバックを兼ねることで、より受講者の関心に沿った問いになると考えた。

この問いに対してもこれまでと同様に進行した(各自思考：3分、記入時間：2分、チャット回答には適宜コメント)。議論においては、「啓蒙」と「未成年」との対比を単に善悪二元論的に捉えるのではなく、それぞれの長所短所を踏まえた上で、なお自分で考えることの意味や、そもそも自分で考えるとはどういう営みであるかについて、受講者が反省的に問い直すきっかけを作ることをねらいとした。

22人(出席者数の約14%)からの計28の回答のうち一部を紹介する。



問い③：「そもそも未成年状態から抜け出すことは必要なのか？」

- ・極論ではありますが、世の中全員が未成年状態だと社会は未成熟のままになってしまう。
- ・はいともいいえとも言えない。どちらかで言い切ってしまうのは、それは何らかの思想に囚われてしまっているということでは？
- ・必要ではないが、そうあることに価値はあると思う。思考しない人だけで構成された組織や社会は腐るので。
- ・自分で疑問を持って考える力を持ち過ぎたら、最終的に独裁者のような考えに至ってしまうので、時には抜け出し自分の考えを持ち、時には未成年状態に立ち帰って、人の意見を聞くのが賢い在り方なのではないかと思う。
- ・自分の考えは、他者からの影響を受けている部分が多いためオリジナルの考えなのかさえも分からない。

### 3)後半：問い④

問い④へ入るに当たり、前授業終了時に課した本授業の事前学習(理性の「私的／公的使用」の具体例の考案)について小レポートで多くの回答があったことに触れつつ、事前学習での考案例には「私的／公的使用」の概念を反対に捉えているものもあったので、再度、前授業末と同じ教材を用いて認識の訂正を促した。

そして、カントの哲学において、前回で学んだ「啓蒙」対「未成年」は悟性の区別であり、今回学んでいる「公的使用」対「私的使用」は理性の区別であるので、それらを以下のような2×2のマトリックスで示した。

- A 悟性が「啓蒙」& 理性を「公的使用」
- B 悟性が「啓蒙」& 理性を「私的使用」
- C 悟性が「未成年」& 理性を「公的使用」
- D 悟性が「未成年」& 理性を「私的使用」

仮にこの表に基づくならば、受講者の挙げた例もこの4分類に当てはめて考えることができそうであること、テキストにてカント自身が説明に用いた例(市民の税金、軍人の服務、聖職者の説教)も表における、A対B、もしくはA対Dとして読める可能性があることを示しながら、扱う問いの論点を整理した上で出題した。

この問いもこれまでと同様に進行した(各自思考：3分、記入時間2分、チャット回答には適宜コメント)。今回の回答者は6人(出席者数の約4%)と少なかった(問いのややこしさに対して、回答に必要な時間が不足したか)。以下に回答の一部を載せる。

問い④：上記の分類におけるC、つまり悟性が未成年の状態で、かつ理性を公的使用するというケースは考えられると思うか？

- ・Aは理性の公的使用、Bは諦め→結果的にはDと同じ、Cは横流し→結果的にはAと同じ?、Dは理性の私的使用、と言い換えて考えています。
- ・Cの状態は、議論の中で一人が自分のまとまった考えを公言した瞬間から始まると思う。自分の考えを公言しているから理性の「公的使用」はできているが、まとまった考えを発言している時はその考えに意識が偏っているから、未成年状態が始まる。そこで議論をすれば、Aの状態になるが、一人で発言した瞬間Cになる。
- ・個人的には、カントが語っているのはAとBであると思う。CとDは理性を使用できる前提である啓蒙を果たしていないため、論外としたのではないか。

学生の回答を基にした議論において、上記の一つ目の意見にあった「『Cは横流し』なので『結果的にはAと同じ』」という意見について具体例を聞くと、元の回答者とは別の受講者から「今日のSNSでいうリツイート(他人の投稿を拡散したり、引用して再投稿すること)がこれに入るのはないか」との声が上がった。なお、この例を挙げた受講者も、元の回答者と同じく、「Cは横流しだとしても、理性を『公的使用』していることに変わりはない」との意見だったので、筆者からは再び「なぜそれは私的使用ではなく公的使用になると思うのか?」と問うた。このようにして意見の発表だけで完結させず、問いが深まりゆくような議論を保つようにした。

他にも、「カントは啓蒙を前提に理性の『公的／私的使用』を述べており、未成年状態で理性を『公的／私的使用』すること(=C・D)は有り得ないのではないか」という意見も出た。時間の都合でこの問題に関するさらなる究明は保留としてしまったが、問い④をめぐるやり取りでは、多様なテキスト解釈の可能性に気づかせることをねらいとした。

#### 4) 結び、および小レポート：問い⑤

筆者担当の2回の授業の締め括りに、応用的な問い⑤を出した。

この問いは、カント自身による軍人の例における理性の「公的／私的使用」の説明、すなわち、軍人は上官の命令に従わねばならないが(=私的使用)、自分の意見を公衆に向けて述べることは許されている(=公的使用)という主張を、カントとは別の時代の軍人の事例であるアドルフ・アイヒマンの弁明に照らして考えるというものである。

*問い⑤：ヒトラー政権下のドイツのアイヒマンのような軍人には、どのような理性の「公的使用」が可能だっただろうか?もし可能とすれば、どんな仕方が考えられるか?*

筆者からは、アイヒマンの裁判と彼が軍人として過ごした時代背景について、ナチスが強制収容所を作ったのは彼が軍人になった翌年だったこと、上官の命令に服従するのが軍人の常識的な義務であること等の説明を行った。その上で、アイヒマンの有名な「自分には(ホロコーストに関する)法的責任がない」という発言を我々はどうのように考えたらよいのか。この問いの提示までで終了時刻となったので、受講者の回答は授業後の小レポートに記すよう促した。

受講者からすると一連の授業が終了したにも拘らず、やや釈然としない感覚が残されたことと思うが、最後まで明示的な答えは出さないオープン・エンドとした。この問いと課題設定のような、教材には明示的に書かれていない問題を取り上げることによって、カントの主張の汎用性に

ついて受講者自身が考えるきっかけを作ることをねらいとした。

以下に、小レポートでの受講者の意見の一部を紹介する。

- ・ナチスの行っていること、内情などを本などなんらかの方法によって世界中に伝えていく。
- ・まったくと言っていいほど自由がなかったためアイヒマンには公的使用は絶対にできなかったと考えます。
- ・軍人をやめることで軍人としての義務から抜け出して、軍の実態を知っている学者としてナチスの非道を責めればよかったのではないか。
- ・カントの哲学によれば、兵士である以上、命令に背く権利はなく、たとえそれが理不尽で反人間的だと思ったとしても、遂行しなければならないのです。兵士の立場では、代わりに義務の範囲内でしか理性を働かせることができないからです。しかし、命令を遂行した後、学者として命令に対する意見を世間に表明し、軍事の不合理さを論じることは可能であります。そうすることで、上司の命令に対して影響力を行使することができます。

## 5 授業アンケート

授業後にアンケートを以下の要領で実施した。成績評価とは関係なく、完全匿名なので率直に答えて構わない旨を明記した上で3つの質問をした。

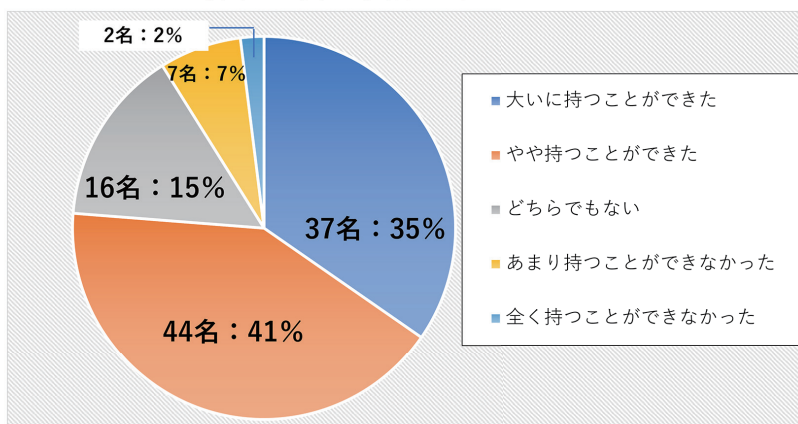
実施期間：2022年10月26日～2022年11月4日(学内ポータルサイトで実施)

対象人数：履修者182名(出席者数：第1回154名、第2回155名)

有効回答数：106名(有効回答率：履修者の58%、出席者の68.3%～68.8%)

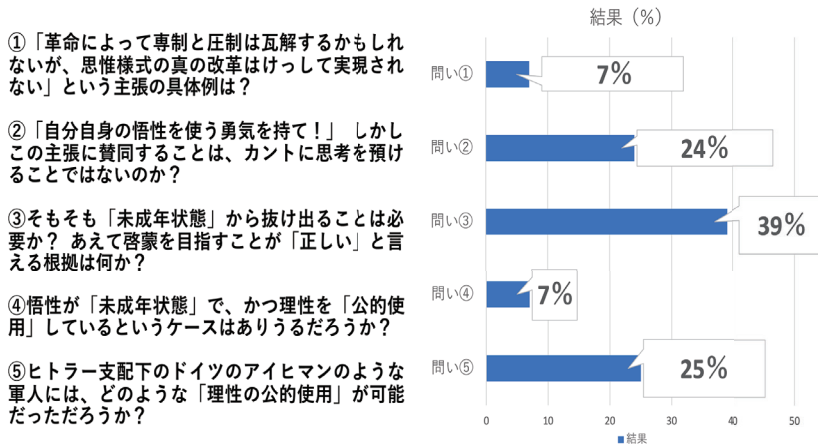
一つ目は「この2回の授業であなたはカント哲学に対する興味を持つことはできましたか？」(5段階評価)で、結果は以下の表の通りであった。

問い1：この2回の授業であなたは  
カント哲学に対する興味を持つことはできましたか？



二つ目は、授業で扱った問いの中で「あなたが特に興味を持つことができた問いを①～⑤から選んでください(複数回答可)」で、結果は以下の表の通りであった。

問2：あなたが特に興味を持つことができた問いを  
①～⑤から選んでください(複数回答可)



三つ目は、「もしあなたがカントの「啓蒙とは何か」で授業をするならばどのような問いを出すか？」で、以下のような回答があった。

- ・未成年状態に対して啓蒙「状態」という言葉がなぜ存在しないのか？
- ・人は唯一解を出すことはできるか否か？この世界に普遍的な真理はあると思うか否か？
- ・現代における「後見人」とは何があてはまるか？
- ・アレキサンドロス大王、ナポレオン、ヒトラーなどといった歴史上の人物がやってきたことは、理性の「公的使用」もしくは「私的使用」のどちらかにあてはまるのか、あるいはどちらでもないのか？
- ・自身の悟性を使うとあるが、その悟性とは自分自身と言うよりは、周りに教えてもらって出来上がった考えでは無いのか？自分自身の悟性というものは一体何なのだろうか？
- ・理性の公的使用があてはまらない職種にはどのようなものが考えられるか？

## 6 おわりに

本稿の「はじめに」で筆者は以下のような問いを立てた。「大人数授業でカントをめぐってディスカッションすることは可能か？ 可能とすればいかにしてか？」ここまで読まれた読者はどのような感想を持たれただろうか。

本報告をまとめながら筆者は、(自己評価が過大であると言われてしまうかもしれないが)大人数授業で、しかもそれまで哲学書にあまり親しんでこなかった学生たちとの授業であっても、テ

クストの内容を理解したり、批判的に読んだりすることに導く問い(問い①・②)を経て、自ら問いを発する力や、テキストの内容を応用した問いに立ち向かえる力を引き出す問い(問い③・④)、元のテキストから離れた場面設定においてもテキストから学び得た哲学的思考を駆使して応えていく姿勢を育む問い(問い⑤)を用いることによって、上記の問いに対し肯定的に答え得るだけの手応えを感じた(もっとも、授業アンケートの結果から、全体のタイムテーブルや、問いの内容の見直しが必要であることも教えられたので、そこは今後の課題としたい)。

このような取り組みは筆者が何か特別な力量を持っていたからできたものでは決してなく、哲学の力を、先の見えない時代を生きゆく学生たちに授けようとして(カントの言葉を用いれば「決意と勇氣」をもって)授業に挑む哲学教員なら、すぐに筆者以上の仕方でも実践できるものであると考える。いや、より正確には、もっと優れた実践を地道に積み重ねている教員は現に少なくないであろうし、筆者もそうした実践例に学んでいきたいと思っている。

もちろん、ディスカッション授業は、同じ構成・慣れた教材・こなれた問いを引っ提げて臨んでも、受講者の反応次第でこの上なく素晴らしい時間にもなれば、あまりに不毛な時間にもなり得る、いわばハイリスク・ハイリターン賭け事のようなスタイルであるかもしれない。しかし、それでも教員がまず知恵と勇氣を出してディスカッション・テーマを作って学生に問いかけ(時には学生自身に問いの考案をも託し)、そこに学生も知恵と勇氣を出して呼応してくれた時には、教員も学生も共に答えを持たない問いに対して、互いに異なる見解に触れて思考を揺さぶられながら自分の頭で自分の言葉を紡ぎ出すという、その時間・その場所に集った者だけでしか味わえない哲学する醍醐味を分かち合えるのではないかと筆者は考えている。

哲学の古典を基に様々な解釈の可能性を協働で考える《対話的リベラルアーツ》が、応用倫理など現代的トピックを扱う科目と同様に、「考えて議論する」愉しみを提供できる可能性を本稿で示し得たとすれば幸いである。

(なお、本提題と関連する実践記録として、以下の拙稿がある。「ディスカッションを用いた哲学授業——ショーペンハウアーの読書論を中心に」『創価大学人文論集』第29号、2017年、145-182頁。)

## 7 付記——「対話型AI」との対話(?)

ここまで書き上げた時、「対話型AI」ChatGPTが世界中で話題になっているという話を聞いた。希望を入力すれば小説も論文もシラバスも書いてくれるという。早速、「もしあなたがカントの「啓蒙とは何か」を教材に学生たちと議論するならば、どのようなテーマが良いと思うか?」と尋ねると、以下の回答があった(2023年2月26日、要約)。

- (1) 「啓蒙」の定義とは? それは理性や悟性、自由とどう関係しているか?
- (2) 権威に盲従することの危険性は何か、また、権威に抗うための理性の役割は?
- (3) 教育はどのように啓蒙を促進し得るか? 批判的思考と知的自律性を育むには?
- (4) 現代の民主主義や社会正義を理解する上でカントの啓蒙思想が持つ意味とは?



AI時代の哲学教育はどうあるべきか？ 対話的リベラルアーツの成否は「問い」によって決まると述べてはみたが、幼少期から「対話型AI」に触れて育つ将来世代は、ありきたりの問いではもはや満足しないだろう。AIで指し手を鍛えて対戦する棋士のように、今後教員は問いのパターンを研究した上で学生とのディスカッションに臨むことになるのだろうか。その時、AIの指導がなくとも「自分の悟性を用いる決意と勇気」を、何人の教員が持ち続けることができるだろうか。「あえて賢くあれ！」という啓蒙の標語を、(この標語の真の含意は何かということも含めて)教員一人一人が自身に問いかける営みが、かつてない重要性を持つ時代になったと言える。

(本提題に協力してくれた創価大学文学部「哲学入門」受講者の皆さん、原稿に有益な助言を与えてくれた東口美紀さん、山極美優さん、佐々木孝一さんに心から感謝します。)

〈共同討議Ⅱ／カントをどう教えるか？——初学者向け哲学講義をデザインする〉

## カントと学ぶ技術者倫理

上杉 敬子

### 1. 技術者倫理科目を担当して

共同討議のテーマである「初学者にカントを教えること」について筆者が経験した専門職倫理科目「技術者倫理」教育を題材に論じる。筆者の技術者倫理との関わりは成り行きで、当初「倫理学」科目の非常勤講師として採用されたのが、倫理学科目廃止と技術者倫理科目新設に伴いそのまま技術者倫理科目の講義を依頼された次第である。

筆者は講義担当にあたり発行年が比較的最近の技術者倫理教科書を複数冊購入して内容の異同を調べた。そこで気がついたのが、新しい教科書ほど従来の倫理学説に関する言及が少ないこと、また教科書によっては規範倫理学への言及がまったくないことであった。

### 2. 技術者倫理の教育内容

技術者倫理教育の概要を述べておきたい。技術者倫理は「技術者個人がどのように倫理的な意思決定を行うか」ということを中心課題としており、技術者倫理教育については、日本では1999年頃から理工系の大学・高専で技術者倫理科目の授業が開講した。技術者倫理研究者の札幌順は次のように述べている。

「技術者倫理とは、『技術者が、ある社会集団において、研学・経験・実務を通して獲得した数学的・科学的知識を駆使して、人類の利益(価値)のために自然の力を経済的に活用する上で必要な行為の善悪・正不正や、そのほかの関連する価値に対する判断を下すための規範体系の総体、ならびに、その体系の継続的・批判的検討、さらに、この規範体系に基づいて判断を下すことのできる能力』と言える<sup>1</sup>」。

技術者倫理を日本に導入した最初の人々によると、日本の技術者倫理学習の最初のテキストはC.E. ハリスらの『科学技術者の倫理』(1995年、邦訳は1998年)であり、日本の技術者倫理はこの本の邦訳による学習からはじまった<sup>2</sup>。この本の序文にはこうある。「技術者は専門職としての問題解決者であるが、通常、倫理問題解決の訓練を受けていない。技術者倫理の教科書がなすべきことは、技術者の問題解決の方法を構築し、テクニックを与えることである。そうすれば倫理問題に知的な親しみがもてるようになる<sup>3</sup>」。またこの序文の冒頭には技術者倫理を教えるに当たっ

1 札幌順編著(2009)『改訂版 技術者倫理』放送大学教育振興会、19頁。

2 杉本泰治(2008)「オピニオン『日本に技術倫理が根を下ろすには』」(国立研究開発法人科学技術振興機構情報提供サイトScience Portal) [https://scienceportal.jst.go.jp/explore/opinion/20081203\\_01/\(2023/02/10入手\)](https://scienceportal.jst.go.jp/explore/opinion/20081203_01/(2023/02/10入手))

では事例を用いることを中心にすべきとの考えが表明されている。この著作の刊行後に日本で出版された技術者倫理教科書もその多くが同書を雛形としており、同書と同様、事例分析中心の内容を有している。

### 3. 技術者倫理教科書における規範倫理学への言及の減少

冒頭で述べたように日本の技術者倫理の教科書を概観すると規範倫理学への言及が年々減少している。今回の共同討議のために改めて1998年から2018年の20年間に出版された教科書・関連書籍を調べたところ、2000年代前半～半ば頃の日本の技術者倫理の教科書にはハリスらの『科学技術者の倫理』において紹介されている規範倫理学の諸説やその説明をさらに要約した短い記述がよく見られ、そうした教科書には学生に対して規範倫理学の概要を知らせようとする意図を感じた。しかし、2000年代後半以降に出版された技術者倫理教科書では、もともと少なかった規範倫理学への言及がさらに減少し、さらには倫理学説への言及がない事例分析中心の教科書が出版されるようになる。

2010年代に技術者倫理を学び始めた筆者は、教科書から規範倫理学の言説が姿を消しつつあることに気づき、また、大学側から双方向性授業の実践を繰り返し要請されたこともあって、自身の技術者倫理授業における倫理学説の取り扱いを徐々に減らし、学生の関心を集めそうな事件事例の紹介により時間を割くようになった。

### 4. 道徳形而上学の基礎づけなしの道徳授業の顛末

筆者は事例分析中心の授業を行うにあたり、倫理的に問題のあることがわかりやすい事例として次の製品事故を取り上げた。

**【事件事例：家庭用シュレッダー事故】**

自宅兼事務所に設置していたシュレッダーに2歳8ヶ月の女兒が手の指を挟んで9本切断した。(事故発生年月2006年3月)<sup>4</sup>

これに加え、取扱説明書には「子どもに触らせないこと」という注意表示があったことや、保護者は子どもから目を離していたことなどを話すと、少なからぬ数の学生が「メーカー側に過失はない」と主張した。そこでこのような製品事故についての妥当な考え方として以下の解説を学生に紹介した。

3 Harris, C. E., Pritchard, M. S., Rabins, M. J., (1995), *Engineering Ethics: Concepts and Cases*, Wadsworth Publishing Company. (社団法人日本技術士会訳編(1998)『科学技術者の倫理：その考え方と事例』丸善株式会社、viii頁参照。)

4 国民生活センター「くらしの危険Number 275 指を切断することもあるシュレッダー」  
[http://www.kokusen.go.jp/kiken/pdf/275dl\\_kiken.pdf](http://www.kokusen.go.jp/kiken/pdf/275dl_kiken.pdf) (2017.09.23入手)

- ・このような事故を単に使用者の誤使用(過失)と判断して、消費生活用製品安全法の製品事故ではないと結論付けることは不適切。
- ・メーカーは、個人情報保護法の施行などを背景に、家庭でのシュレッダーの需要が増加していることを知って、家庭で使用されていることを把握していながら、製品の仕様(投入口の幅や投入口から刃の位置)については業務用の仕様を変更することなく、子供などがいる家庭での使用を考慮した設計・製造の変更をせずに売り続けた。
- ・この結果、投入口が幅広で、また、刃の位置も子どもの手でも十分届く位置にあり、また、投入口の材質が柔らかく、たわんで指が入るなど、製品の欠陥がないことが明白であるとは言えない。
- ・したがって、この事故は消安法における製品事故に該当する。<sup>5</sup>

以上の解説と共に、技術者には製品使用者の安全に配慮する義務があることを説明したのだが、「これは保護者の責任であって、メーカーは悪くない」、「こんなことでいちいち文句を言われていたら、メーカーは立ち行かない」などの声が再度あがった。

技術者倫理の一般的な見解では、製品事故の背景にこのような状況があった場合、それは基本的な倫理基準や安全基準に反していると思なされる。しかし、「何をもってその危害は不公正になされたと言えるのか」と学生から真顔で問われたとき、そもそも「倫理とは何か」、「安全とは何か」について学生に明確な説明をしておらず(できず)、幼児が指を9本失う可哀想な事故の状況を説明すれば学生たちは深く同情し、技術者が果たすべき安全配慮の義務に納得してくれるだろうと高を括っていた教師は絶句してしまった。

## 5. 手ごわい自然的弁証論

製品使用者の保護を目的とする“誤用されない”工学設計として「フルプルーフ(イディオット・プルーフ)」という考え方があり、これが製品使用者の過保護にあたると批判されることがある<sup>6</sup>。だが、このとき異を唱えていた学生たちの話を聞く限りそれは技術に関するパターンリズム批判ではなく、カントの『道徳形而上学の基礎づけ』で言われる「自然的弁証論」であった。カントは言う。自然的弁証論とは、「義務のあの厳格な法則に抗して屁理屈をこね、そうした法則の妥当性に、少なくともその純粹さと厳格さに、疑いを差しはさみ、そして、そうした法則を、できることなら、もっと私たちの願望と傾向性に適合させようとする性癖である。これは、諸法則を根本において腐敗させることであり、その尊厳のすべてを葬り去ることである」(IV, 405)<sup>7</sup>。

5 経済産業省「『製品事故』の定義」参照。

[https://www.meti.go.jp/product\\_safety/producer/point/03-1.html](https://www.meti.go.jp/product_safety/producer/point/03-1.html) (2023.02.10入手)

6 Bucciarelli, L. L., (1985), “Is Idiot Proof Safe Enough?” Flores, A., (Ed.), (1989), *Ethics and Risk Management in Engineering*, University Press of America, pp. 201-209.

7 カント『道徳形而上学の基礎づけ』から引用する際は末尾にアカデミー版全集の巻数(ローマ数字)とページ数を記す。なお引用文中の傍点はすべて原典の強調部分である。テキストは以下の著作に加えて岩波文庫版、岩波全集版、理想社版、作品社版を参照し、訳文は御子柴善之訳『道徳形而上学の基礎づけ』(人文書

技術者倫理教育においては技術者が果たすべき義務が列挙されている（「注意義務」「規範順守義務」「忠実義務」「情報開示義務」「守秘義務」「自己規制義務」「協同義務」「環境配慮義務」「継続学習義務」などがある）。しかし、通常の技術者倫理教育で「なぜその義務を果たさなければならないのか」について詳細な説明が与えられることはなく、たいていは「技術者はこれらの諸義務を果たさなければならない」という前提から技術者倫理教育は出発する。そのため、「技術者の果たすべき諸義務」に賛同してはいない学生に技術者倫理を教育することは難しい。加えて、技術に関わる倫理的行動についてどのような行動を選択しうるかを考察するとき、自然的弁証論を常用する学生は、カントに代表される考え方である「人間性の尊厳を尊重する考え方」を考慮に入れることができない。

自然的弁証論的思考をする学生からすると、製品事故を起こした2歳児とその保護者はこれを自己責任としてその結果を肅々と受け入れるべきであって、メーカー側を注意義務違反と責めるのは間違っていることになる。設計者の注意義務違反を指摘する解説に拒否反応を示した学生たちは、「製品の使用者ばかりが保護されるのは納得がいかない」「消費者はずるい」「技術者はむしろ被害者」などの意見を公正な観点から導き出したと考えているようだった。

たしかに、製造者・使用者が共に責任を負うという観点は重要であるし、教師がそう述べることで彼らをいくらか落ち着かせることができるかもしれない。他方、「あなたたちには幼児や高齢者、身体障害者、製品を誤使用してしまう人などあらゆる人々の安全に配慮をする義務がある」という道徳の教えに対して否定的表現を繰り返す学生については、これを倫理の問題として扱う前に、その学生が現在「生きづらさ」を抱えている可能性を想定して、臨床心理学などの観点から支援・ケアを考えるべきだろう。

だが、そう前置きした上で専門職倫理科目の授業において自然的弁証論に席を譲ることはできない。「義務の法則」を「できることなら、もっと私たちの願望と傾向性に適合させようとする性癖」である自然的弁証論が、義務の諸法則を「根本において腐敗させ」、「その尊厳のすべてを葬り去る」(ibid.)というのはそのとおりのことだ。自然的弁証論は「やはりふつうの実践理性でさえ最終的には是認できることではない」(ibid.)のことであり、事故が発生した当該製品についても「そのようなりスクは容認できない」という評価が定まっている。しかしそれでも「誤使用をした使用者が悪い」という見解を述べる学生は後を絶たない。技術者倫理の初学者である学生に対しては、人間性の尊厳を尊重する技術者はこのような製品を認めないことを、そうした技術者たちの具体的な行動の事例を提示しながら伝え、同時に他者の権利を尊重することは誰にとっても基本的な義務であることを教育する必要がある。

---

院、2022年)から引用した。ただし一部訳語を変更した箇所がある。

Weischedel, W., (Hrsg.), (1968), *Kritik der praktischen Vernunft / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 56), Band VII.

Bennett, C., Saunders, J., Stern, R., (2019), *Immanuel Kant: Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Oxford University Press.



## 6. はじめから通俗性に従おうとすると矛盾に陥る

とはいえ、技術者倫理の授業づくりをしていると、製品の安全レベルと投資効率の兼ね合いを考えなければならないメーカー側への斟酌が頭をよぎるし、技術職を目指す学生たちに対してリスク回避ばかりを呼びかけることは現実的ではないとも思う。また、技術者倫理における大切な考え方である「諸価値のバランスを取る」こと」の教育も技術者倫理授業者の重要な職務と言えるため、これを優先的に教育するつもりでいる技術者倫理の授業者にとってカント倫理学は扱いづらい。そこで面倒を避けようとカント倫理学に言及することをやめ、学生の顔を伺いながら授業内容に手を入れ、よりわかりやすい、より説教臭くない授業を模索することを毎年繰り返した結果、筆者の技術者倫理の授業は倫理から離れてしまった。

カントは、「道徳の教えにあらかじめ形而上学という基礎を与え、それが確立したなら、後から通俗性によって形而上学を受け入れられるようにする」というやり方は「おおいに称賛されるべきこと」としながらも、「諸原則の一切の正しさがそれにかかっている最初の探究において、はじめから通俗性という意向に従おうとするのはきわめて矛盾している」(IV, 409)と述べた。これは教師たちへの忠告である。道徳の基礎づけなしに「はじめから通俗性という意向に従おう」とした筆者の授業もまた道徳から遠ざかろうとする矛盾に陥っていたといえる。カントは「おおよそ道徳性をなにもものかであると評価し、事実根ざしていないひとつのキマイラ的な理念であるとは評価しないような人なら」、(カントの考える)「道徳性の原理をも同時に認めなければならない」(IV, 445)と言う。では、道徳性を「キマイラ」・「虚妄」(ibid.)の理念と見なす学生たちに対して、「哲学者たち」(IV, 409)ではない普通の授業者はどのような教育を行えばよいのだろう。

## 7. ハリスらは事例分析の中でカント倫理学に繰り返し言及している

このような課題を意識して改めて日本の技術者倫理教育の原点に遡ると、ハリスらの事例分析ではカントの尊厳概念に由来する考え方をういた考察がなされていた<sup>8</sup>。この最初の技術倫理の教科書は、さまざまな事例の分析をとおして、人間性を尊重するとはたとえばどのような行為としてなされるのか、その場面を数多く具体的に教えている。これは「カントをどう教えるか」についての再現性が高い実践と言えらるだろう。それは見方によってははじめから答えを教えてしまう教育でもある。しかし、人間性を尊重する仕方は一人一人の子どもの目の前でくりかえしやってみせることでしか教えられないという性質をもっている。したがって、カント的な尊厳概念を教育するためにはハリスらがういたような教え方はむしろ必要と思われる。次の表はハリスらの『科学技術者の倫理』の邦訳刊行後の20年間に日本で出版された技術者倫理関連書籍におけるカントの名前の言及回数と、カント的な尊厳概念への言及回数を記したものである。

8 ハリスらはその教科書においてカントの『道徳形而上学の基礎づけ』における「人間性の尊厳」の考え方をういて事例を考察しているのだが、そこではthe ethics of respect for personsという言葉が使用されており、その邦訳書では「人間の尊重」という訳語が用いられている。

「技術者倫理」教材名・発行年	カントの名の言及回数	カント的尊厳概念への言及回数
『科学技術者の倫理：その考え方と事例』 C.E. ハリス他 (1998)	3	66
『技術倫理』 C. ウィットベック (札野順、飯野弘之訳) (2000)	2	3
『第2版 科学技術者の倫理：その考え方と事例』 C.E. ハリス他 (2002)	3	58
『技術者倫理と法工学』 清水克彦 (2003)	0	0
『続 科学技術者倫理の事例と考察』 米国 NSPE 倫理審査委員会編 (2004)	0	0
『誇り高い技術者になろう：工学倫理ノススメ』 黒田光太郎他編 (2004)	0	0
『技術者倫理』 放送大学教材、札野順他 (2004)	12	10
『技術者倫理』 松島隆裕 (2004)	1	2
『実践のための技術倫理』 野城智也他著 (2005)	1	0
『はじめての工学倫理 第二版』 齊藤了文他編 (2005)	0	0
『大学講義技術者の倫理入門 (第三版)』 杉本泰治他 (2005)	1	0
『技術・倫理・教育：技術理解と「技術者倫理教育」実践の基礎』 (2005) 市川功	27	2
『工学 / 技術者の倫理』 島本進 (2006)	0	0
『技術者の倫理』 林真理他 (2006)	0	0
『技術の倫理学』 村田純一 (2006)	3	0
『技術者の倫理』 熊谷浩二他編 (2006)	1	0
『はじめて学ぶ技術倫理の教科書』 今道友信、札野順編 (2008)	3	1
『技術者倫理 (改訂版)』 放送大学教材、札野順他 (2009)	6	1
『技術者倫理事例集』 電気学会倫理委員会 (2010)	0	0
『技術者倫理とリスクマネジメント』 中村昌允 (2012)	0	0
『技術者倫理 日本の事例と考察：問題点と判断基準を探る』 田岡 直規他 (2012)	0	3
『はじめての技術者倫理：未来を担う技術者・研究者のために』 北原 義典 (2015)	0	0
『新しい時代の技術者倫理』 放送大学教材、札野順他、(2015)	5	1
『理系の学生と学ぶ倫理』 上杉敬子 (2018)	0	0
【Web教材】JREC-in Portal内 e-learning教材『安全安心社会のための技術倫理コース』教材 (著作・制作：国立研究開発法人科学技術振興機構、企画・制作・監修：日本技術士会)	0	2

ハリスらの『科学技術者の倫理』初版の本文中において、カントに由来する考え方としての「人間の尊重」の言葉は66回使用されている。これに対し、日本の技術者倫理教科書にはカント的な尊厳概念を用いた考察の記述がほとんど見られない。総じて日本の技術者倫理教科書はハリスらの教科書の形式を踏襲しているものの、カントの尊厳概念を用いたハリスらの事例考察については採用しなかったと言えるだろう。

## 8. 「人間性の尊厳を敬う義務」を基礎とする技術者倫理へ

重大な事故の原因が規範的エラーのみにあるということは滅多にない。しかし、技術者倫理の教科書には、人間性の尊厳を尊重していたなら起こらなかったであろう事故の事例が数多く記載されている。ある技術者は技術者倫理の必要を次のように訴えている。「結局は一人ひとりの倫理観の問題である。事故が起きれば、会社の責任といわれるけれども、一つひとつの決定はその現場にいた個人によって行われており、大切なことは一人ひとりの倫理感である。とくに、技術者は判断が行われる最前線にすることが多く、もっとも事故を抑止できる可能性をもっていることを自覚して行動する必要がある」<sup>9</sup>。

このような信念から生み出された技術者のための行動規範として工学関連学協会が定める倫理綱領がある。全米プロフェッショナル・エンジニア協会(NSPE)の倫理綱領は、技術者が自身の専門職としての責務を遂行するための基本的規範として、「公共の安全、衛生、及び福利を最優先とする」という理念をその第一に掲げている<sup>10</sup>。日本技術士会の「技術士倫理綱領」も同じ文言を冒頭に掲げており、日本の他の工学系学協会もその多くが同様の倫理綱領を有している。技術者の行動の指針とされる倫理綱領に目を通すと技術者倫理は義務の体系であるように見えるのだが、1990年代に技術者倫理学を洗練した人々は技術者倫理を義務の体系とは呼んでいない。技術者倫理学の先駆者の一人である C. ウィットベックは自身の教科書の序章でこのように述べている。「規範倫理の理論は道徳的評価のテクニックではなく、倫理の本質とは何かという問いにかかわるものであるため、これらの理論についてここで体系的に論ずる必要はない。そのうえ、1980年以降次第にその数が増えているが、K. アデルソン、A. ベイヤー、S. ハワーワス、J. ラッド、A. マッキンタイア、J. マクダーモット、A. ローティ、R. ローティ、B. ウィリアムズ、I. ヤングのような優れた哲学者たちが、理性のみにもとづいて倫理を基礎づけようとする規範理論の試みは、不可能なことを可能にしようとするものだ」と主張している。また、(…)哲学者のなすべきことは、反省の過程を助けることであって、倫理とは何かをめぐるグラント・セオリーを提示しようとするのではないと主張する人もいる<sup>11</sup>。この一文は筆者が技術者倫理の授業においてカントに言及することを避け始めたきっかけの一つでもある。ウィットベックによる「設計 design としての倫理」<sup>12</sup>の説明を至極もっともに思った筆者は諸価値のバランスをとることをより重視するようになった。

この考えは今もそれほど変わっていない。しかし、「設計としての倫理」はより良い行動をデザインするのに有用な考え方であるものの、(先の自然的弁証論の学生たちがそうであったように)他者の権利に無関心な技術者に対してより良い倫理的行為をデザインするよう求めても、その人はウィットベックの手順通りに思考を進めることができず、「設計としての倫理」の試みは奏功し

9 中村昌允(2012)『技術者倫理とリスクマネジメント』オーム社、255頁。

10 National Society of Professional Engineers, “NSPE Code of Ethics for Engineers”.  
<https://www.nspe.org/resources/ethics/code-ethics> (2022.02.25入手)

11 Whitbeck, C., (1998) *Ethics in engineering practice and research*, Cambridge University Press, p. 13.  
(C. ウィットベック『技術倫理』札野順、飯野弘之訳、みすず書房、2000年、16-17頁。)

12 Ibid., p. 53-73. (前掲書、67-93頁。)

ないだろう。

「諸価値のバランスをとる」とき、その諸価値のつり合いをとる天秤自体は「純粋な哲学としての道徳学」の卓上に置く必要がある。このような基礎付け主義的な考え方に対する評価は芳しくないが、技術者倫理科目において“人間性を尊重する仕方で行動すること”を教育することはきわめて重要であると主張したい。最後に筆者が以上の主張を思い立ったカントの『道徳形而上学の基礎づけ』の一文を引用して本稿を終える。

「一切の道徳学を——それを人間に応用するには人間学が必要ではあるが——まずは人間学から独立に純粋な哲学として、すなわち形而上学として、完璧に述べ伝えること…（中略）… たんにふつうのそして実践的な使用においてこそ、とりわけひとを道徳的に導く場合にこそ、諸道徳にその真の原理という基礎を与えて、それによって純粋で道徳的な心術をひき起こし、そしてその心術を最高の世界福祉に向けて根づかせることは、形而上学を手に入れていないなら同様に不可能だということである」(IV, 412)。

〈共同討議Ⅱ／カントをどう教えるか？——初学者向け哲学講義をデザインする〉

## 「高校教育におけるカント」から哲学講義を考える

嶋崎 太一

### はじめに

本稿は、近年の高等学校教育におけるカントの位置を確認し、それが、大学等の高等教育機関における初学者向けの哲学教育のあり方に示唆するものとは何かを検討することを課題とする。

さて、大学入学者の大多数が経験する高等学校教育においては、いわゆる思想史は公民科「倫理」の中に含まれる。平成30年告示の新学習指導要領では、その公民科教育に大きな変革があった。「現代社会」の廃止、新科目「公共」(必修2単位)の設置である。新科目「公共」設置については、哲学系の学会において何度か取り上げられてきた<sup>1</sup>が、ここでは、特にカントがどのように取り扱われているのか、という観点から、哲学教育について考えてみたい。

我が国の公民科教育の歴史を振り返ると、公民科の「現代社会」もしくは、「倫理」と「政治経済」の両方のいずれかを履修することとされた1989年版学習指導要領以来、高等学校教育において、全員が履修する公民科科目というものがなかったのが実情である。そして、高等学校卒業者のうち「倫理」履修者の割合が高くないこともしばしば取り上げられてきた<sup>2</sup>。「公共」の実質的な前身科目<sup>3</sup>「現代社会」でも、倫理分野は取り扱われていたが、生命倫理や環境倫理を取り上げることは定められていたものの、思想史の取り扱いについては明示的な規定はなく、「現代社会」における倫理教育が主題的に注目されることはほぼなかったと言ってよい。

学習指導要領改訂に伴い設置された新科目「公共」は、高校生全員の必修科目とされ、「倫理」および「政治・経済」は「公共」履修後の選択科目として位置づけられるようになったのだが、公民科教育の変革は、こうした科目構造にはとどまらない。科目の内容的にも、注目すべき変革があった。「公共」は大項目 A、B、C に分かれるが、そのうち大項目 A「公共の扉」の(2)「公共的な空間における人間としての在り方生き方」が「公共」における倫理教育の主たる場である。「公共」は1年次もしくは2年次で履修することが規定され(文部科学省2019: 26)、かつ、大項目 A、B、C はこの順番で扱うこととされている(文部科学省2019: 80)から、1年もしくは2年の早い段階で倫理

- 1 2018年日本哲学会第77回大会哲学教育ワークショップ「高等学校新科目〈公共〉を考える—哲学・倫理学を生かすために」、2022年日本倫理学会第73回大会ワークショップ「初等・中等教育に対する倫理学の貢献可能性」など。
- 2 2015年度の文部科学省の調査([https://www.mext.go.jp/a\\_menu/shotou/new-cs/\\_icsFiles/afieldfile/2019/02/12/1413569\\_002\\_1.pdf](https://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/new-cs/_icsFiles/afieldfile/2019/02/12/1413569_002_1.pdf): 2023年2月27日閲覧)によると、高等学校生の「倫理」履修率は21.2%である。「現代社会」の87.1%、「政治経済」の37.2%と比べてももっとも低い状況にある。
- 3 ただし、歴史的経緯からすれば、もともと「公共」は主権者教育の科目として、「現代社会」の存廃とは別の文脈で構想されたものである。ただし、「現代社会」が廃止され、「現代社会」の内容がほぼ「公共」に引き継がれている点を鑑みれば、実質的には「公共」は「現代社会」の後継科目と言える。



分野を含む内容 A を学習し、それを基礎とする形で B(実質的には政治分野、経済分野が中心) 学習するというプロセスが確立された。確かに「公共」における倫理分野の割合が小さいことは確かだが、ただ、「公共」が必修科目であることを考えれば、今回の改訂によって、高等学校における倫理教育の位置づけが明確化され、共通基盤が確立されたと捉えることもできる。

さらに注目すべきことに、「公共」履修後の選択科目として再出発した科目「倫理」では、「哲学に関わる対話的な手法」の導入が明記された。新課程「倫理」では、「先哲の原典の口語訳などを読む活動や、哲学に関わる対話的な手法などの活動を積極的に行う」ことが示された。実はこの両者は方向性を一にしている。というのは、原典の読み取りは、学習指導要領解説では「生徒が先哲の思索と向き合い、先哲と対話をする機会でもある」とされているからである。つまり、改訂の要点として挙げられたこの二点は、実のところともに「対話」という方法に他ならないと言える<sup>4</sup>。この背景には、もちろん、今回の学習指導要領改訂全体を通して「主体・対話的で深い学び」(いわゆる「アクティブ・ラーニング」)が強調されたことがある。本稿は、この変革の考察から出発し、哲学講義の中でカントをいかにして扱うか、という問題に対する一つの示唆を得ようとする試みである。

## 1 「公共の扉」における義務論

まず、学習指導要領解説のうち、「公共」という科目の性格を概説した箇所にある一節を引用しよう。

その際[A「公共の扉」学習の際]、人間は、個人として尊重されるべき存在、対話を通して互いの様々な立場を理解し高め合うことのできる社会的な存在であり、倫理的主体として、**行為の結果である個人や社会全体の幸福を重視する考え方や、行為の動機となる公正などの義務を重視する考え方**などを用いて、行為者自身の人間としての在り方生き方を探求するとともに、人間の尊厳と平等、個人の尊重、民主主義、法の支配、自由・権利と責任・義務など、公共的な空間における基本原理について学習する。(文部科学省2019: 28、太字は筆者)

ここに示されているように、「公共の扉」では、「行為の結果である個人や社会全体の幸福を重視する考え方」と「行為の動機となる公正などの義務を重視する考え方」を用いた「探求」が行われる。具体的にはA「公共の扉」(2)「公共的な空間における人間としての在り方生き方」において、これらの考え方を手掛かりとして、社会的な課題について「選択・判断」を行うとともに「行為者自身の人間としての在り方生き方」について探求することとされている(文部科学省2019: 41)。

学習指導要領及びその解説において、この二つの「考え方」に関する具体的な思想史的背景には触れられていない。そもそも「公共」の学習指導要領解説全体を通して、個別の人名は挙がっていない

4 近年、高等学校段階においても、「哲学対話」を導入する試みが広く行われ、これについても哲学系の学会で多く取り上げられている。ただし、本稿では、議論の拡散を防ぐため、あくまで学習指導要領上の「対話」に議論を限定することにしたい。学習指導要領上の「対話」と、現在行われている「哲学対話」がどのように関連するのか、興味深いテーマだが、ここでは踏み込まない。

ない。したがって、特にこれらの「考え方」を思想史と関連付けることは、厳密には要求されていないと言える。しかし、この「行為の結果」を重視する考え方と「行為の動機」を重視する考え方は、言うまでもなく、功利主義とカントの義務論というように整理されるのが一般的である<sup>5</sup>。この整理によれば、「功利主義」対「義務論」という、あまりにも素朴でありふれた対立図式が、今回の学習指導要領改訂において改めて提起されたということになる。

ただし、「行為の結果」を重視する考え方を功利主義と位置付けることがひとまず妥当だとしても、「行為の動機」を重視する考え方をカントの義務論とすることが、どの程度可能なのか、疑問の余地がある。というのは、あくまでここで重視されているのは「公正」などの「義務」であり、実践理性や定言命法、自律といったカントの実践哲学の基本概念は背景に退いているからである。

学習指導要領解説で例示されている取り扱い方では、「大規模な開発を行うべきか」という問題に対して「社会全体の幸福が最大限になろうとも、環境悪化の問題の影響を周辺住民だけが被るのは公正ではないと捉え」（文部科学省2019: 43）というのが「行為の動機」を重視する考えに基づく思考法であるとされている。そもそも、学習指導要領上の表現が「行為の動機となる公正などの義務」となっていることを踏まえても、ここで「義務論」は、社会の在り方を決定する際の公正さを重んじる考え方として提起されているのである。

文部科学省教科書検定を通過した各社の「公共」教科書を確認すると、確かにカントの名前を挙げながら「行為の動機」を重視する考え方を説明するものがほとんどだが、カントよりもむしろロールズの正義論を挙げ、それを「行為の結果」を重視する考え方と対比するものもある（清水書院2021b: 22）。また、カントの実践哲学を概観しながらも、その限界を認めることからロールズを紹介するものもある。

実際のところ私たちは、カントが説くようなしかたで義務を遂行せず、功利主義が説くような幸福の追求を正しさの指針とみなす可能性がある。しかし、そのような考え方には、全体の幸福量を増大するために、一部への不公正を許容するという問題が生じる場合がある。

このような不公正に対して、ロールズは、すべての参加者がたがいに公正（フェア）と感じるルール の範囲内で社会生活に参加するとき、すべての参加者にとっての「公正としての正義」があらわれると考えた。（東京書籍2021: 25）

このように「公共」教科書では、「行為の動機となる公正などの義務を重視する考え方」にロールズを関係づけるかどうかという点において違いが生じていると言える。それは上述の「公正などの義務」という学習指導要領上の表現の影響もあるが、そもそも「公共」における位置づけからして、義務論がロールズ的な色彩を帯びるのは当然の帰結であるとも言えるだろう。というのは、この二つの考え方の対比が「現代の諸課題について自らも他者も共に納得できる解決方法を見いだすこと」（文部科学省2019: 41）を目指すという、すぐれて社会正義に関する文脈の中に置かれている

5 「功利主義」対「義務論」という枠組みで解釈した解説としては、「功利主義とカントの動機説、義務論との考え方に該当する」（工藤2018: 12）、「代表的な「帰結主義」の考え方として挙げられるのが功利主義である。他方、非帰結主義には、カントの「義務論」等がある」（橋本2018: 78）といったものがある。ただし、「カントの義務論や現代のロールズに見られる先験的なあるべき正義を重視する立場」（堀2020: 4）のようにロールズの名前もあわせて挙げる解説もある。

からである。

今日、たとえば専門職倫理などにおいても功利主義的な倫理と義務論的な倫理とが対比されることは多いが、もちろん、これらが義務論として参照するのは、厳密な意味での「カント倫理学」というよりは、むしろ広い意味での「カント主義倫理」である。しかし、「公共」において提示されているのは、単なる「カント主義倫理」というよりもむしろ、さらにロールズの色彩を強くもった広義の義務論であると位置づけるべきだろう<sup>6</sup>。

「公共」が念頭に置いているのは、あくまで社会的な「選択・判断の手掛かり」としての「考え方」であり、思想史学習そのものを想定しているわけではない(嶋崎2021: 5)。したがって、社会に参画する主体としての態度を育てることを主眼とする「公共」学習において、正義論的な文脈においてカントが理解されることは、むしろ自然ですらある。そして、これを思想史的観点から改めて整理し直すことは、部分的には公民科「倫理」において、さらにいえば、大学等における思想史教育において、なされるべきことである。

それでは、思想史としてカントを講じる際に何が鍵となるのだろうか。上述の事情により「公共」では「定言命法」の要件そのものは「公共」の本筋からやや逸れるため、カントが挙げている定言命法の例などには触れられないことも多い。「公共」の授業設計が論じられるとき、「カントの義務論を用いた意見の具体は、[…][基本的義務]に基づくものであり、それ自体は、当たり前な道徳律である。特段新しい「学び」につながるかは疑問である」(橋本2018: 79)と言われることがある。動機としての義務を重視するという考え方そのものを理解できるとしても、どのようなものが「義務」たりうるのか、あるいは、何をもちて義務は「義務」たりうるのか、という問いは、「公共」においては、欠落しがちであるように思われる。もちろん特段新しい視点ではないのだが、高等学校における公民科教育の動向を踏まえれば、この問いは、その後の高等教育におけるカント哲学の学びにおいて、いっそうの重要性をもつだろう。

## 2 「理性の公的使用」の射程

さて、そもそも、科目「公共」、「倫理」が属する教科である公民科とは何か。公民科は「グローバル化する国際社会に主体的に生きる平和的で民主的な国家及び社会の有意な形成者に必要な公民としての資質・能力」(文部科学省2019: 21)を育成することを目標とする教科である。

そもそも日本の学校教育において「公民」とは、「市民社会の一員としての市民、国家の成員としての国民という二つの意味を含んだことば」(桑原2010: 18)であるというのが、かつての文部省の見解であり、「どちらを強調するかによって公民科の性格は大きく異なって」(桑原2010: 19)くるとされる。つまり、国家や民族の枠にとらわれない自由な市民の育成と、この国家の体制を理解し、その中で主権を行使する国民の育成という二つの観点を、公民科はあわせもっているのである。

「公共」における倫理教育の中心となる「公共の扉」においては、生徒が「社会に参画し、他者と

6 もちろん「公共」の「義務論」がロールズのカント解釈に即すものであると断定しているわけではない。周知のようにロールズは、「<公正としての正義>の構想をカント的に解釈することが可能」(Rawls 1971: 251)であるとした。「定言命法手続き[CI-procedure]」(Rawls 2000: 162)と彼が称する特有のカント解釈である。

協働する倫理的主体」(文部科学省2019: 42)として「公共的空間」の形成者となることが期待される。その意味で「公共の扉」は、科目としての「公共」の導入であり、かつ、公民科そのものの導入としての位置を有している。そして、「公共の扉」で扱うのは、功利主義や義務論のような「選択・判断の手掛かりとなる考え方」や、人間の尊厳、自由権利など「倫理学や憲法学の原理的な概念」(山本2021: 5)であり、具体的な政治の過程や経済の理論は、「公共の扉」の後で扱うこととなっている。このことを考えると、ひとまず「公共の扉」においては、「国民」性よりも、国民としての在り方を考えるための基盤としての「市民」性に重点が置かれていると言えるだろう。「公共の扉」の二つの考え方も、この日本という国家の国民としてよりも、我々の生きるこの市民社会における市民として、社会の在り方を選択・判断するための手掛かりという位置にあることは確かである。

カントにおいても、公的(公共的) [öffentlich] という語は多様な意味をもつ<sup>7</sup>。カントが「市民的」という意味でこの語を使用している典型的な事例が、『啓蒙とは何か』における「理性の公的使用」の概念であろう(Keienburg 2011: 22)。

私は、自己自身の理性の公的使用[öffentlicher Gebrauch]を、ある人が読者世界[Leserwelt]の全公衆[das ganze Publikum]を前に学者として理性を使用することと解している。(VIII 37)

よく知られているように、『啓蒙とは何か』のこの一節は、ハーバーマスが「公共性の構造転換」を論じる際に引用された箇所でもある(Habermas 2021 [1962]: 182)。

さて、冒頭で述べたように、新課程「倫理」において「哲学に関わる対話的な手法」の採用が規定されたことと呼応してのことだと思われるが、「公共」教科書の一つで、「対話」について特集ページが生まれ、ソクラテスなどの名前が挙げられて哲学における対話の重要性が述べられた上で、次のような文章が展開されている。

ほかに、私たちが参考にすべきなのは、カントの「理性の公的使用」という考え方である。

カントによれば、自分の属する組織の一員として、その立場で語ることは、「理性の私的使用」にすぎない。これに対して、理性の公的使用とは、立場に縛られた組織の代弁者としての発言ではなく、万人にとって善いと考えることを、語ることである。このような理性の公的使用こそ、理性の私的使用をはるかに超える善さをもつ、とカントは主張する。(清水書院2021a: 61)

学習指導要領解説では、「公共」において「社会に参画し、他者と協働する倫理的主体」として、「対話を通して互いを理解し高め合う」ことなどを通して、「公共的な空間を作り出していこうとする自立した主体」(文部科学省2019: 37)となることが生徒には要求されている。このことも踏まえ、理性の公的使用がいかにして可能か、それが実現するための要件とは何か、といった問題を検討

7 カイエンブルクによれば、öffentlichという語はカントにおいて、「誰にでも聴きとれ、そして見られうる」、「十分に普遍的」、「共同体一般にかかわる」、そして「国家的、役所的」という「すべて今日の我々にも流布する四つの意味」において用いられている(Keienburg 2011: 17f.)。



することは、大学等における哲学教育においても、意義を有すると考えられる。

一般に大学等において「公共性」を思想史的に論じる際には、アーレントとハーバーマスの議論が参照されることが多い<sup>8</sup>。筆者もそれを否定するつもりはないし、実際にそのような講義を行っている。しかし、その背景ともなっているカントの社会哲学的思想にも、「理性の公的使用」の概念とあわせて、ここで改めて注目する価値はあるだろう。

ところで、公正(正義)や公共性の問題を扱うにあたって、『永遠平和のために』などにおいて提示された「公表性」概念は一つの鍵となるのではないだろうか。

公法の全ての内容(国家における人間の間の、あるいはまた国家相互の間の、様々な経験的に与えられた関係に関する内容)を考慮の対象からはずしても、私のもとにはなお後に公表性という形式が残る。いかなる法的要求も、公表される可能性を自らのうちに含んでいる。なぜなら、もしそれを欠くならば、いかなる正義も存在しないし(正義はただ公に知らせうる[*öffentlich kundbar*]ものとしてのみ考えられる)、したがってまた、正義によってのみ与えられる法というものも、存在しないことになるだろうから。(VIII 381)

これらの概念から、「国家的」なものの正当性を吟味する指標としての「正義」を問題にして、「公共性」概念を導入することもできるように思う。

このように、「公共」が高等学校の必修科目として置かれる今後、「公共性」の思想史的検討は哲学教育において重要な意味をもつ。「理性の公的使用」などを出発点として、カントの観点から「公共性」にアプローチすることも、とりたてて新しい観点ではないが、今後いっそうの意義を持つようになると筆者は考えている。

## おわりに

以上、高等学校の公民科教育の動向を手掛かりとして、「カントをどう教えるか」という課題に対し、粗雑な仕方ではあるが、応答してきた。新課程で高等学校教育を終えた学生(つまり「公共」を学んだ学生)が入学してくるのは2025年度以降となる。ただし、新課程施行以前に、新課程を意識した教育がある程度行われている<sup>9</sup>ことから、24年度以前においても、全く妥当しないわけではない。まだ「公共」が実施されて1年目であり、実際の高校の授業実践の中でカントがどのような位置を占めることになるのかをより正確に見極めるためには、今後多く報告されるであろ

8 齋藤は、「アーレントの『人間の条件』とハーバーマスの『公共性の構造転換』は、やはり、「公共性」を論じる磁場を大きく変化させる意味をもっていたと見るべきだろう」(齋藤2000: 23)と述べている。高等学校教育のレベルにおいても、この二人を中心に「公共」を説明した教科書が多い(清水書院2021a: 54-55、実教出版2021: 24-25、帝国書院2021: 38-39など)。思想史の概説としてではなく、科目名に現れる「公共」概念一般の説明としてアーレントとハーバーマスを取り上げたものもある(東京書籍2021: 16-17)。

9 2018年(平成30年)に告示された高等学校学習指導要領は、完全実施まで「先行実施」として移行措置期間にあった。この間に発表された、「公共の扉」における「考え方」に関する実践研究として、阿部(2018)などがある。



う授業実践研究を待たなければならないだろう。

最後に付け加えると、新課程において「選択必修」科目から完全な「選択」科目となった「倫理」の受講人数は減少することが見込まれることは、思想史教育という観点から見て決して歓迎すべき事態ではないかもしれない。ただし、「倫理」において、一つの「対話」(先哲との対話)として原典読解が重視され、実際に教科書に掲載される原典数が飛躍的に上昇している教科書もある(第一学習社2022など)ことは、高等教育機関における哲学教育にとって、一つの希望である。

---

※カントからの引用はアカデミー版の巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を表記した。

## 文献一覧

- Habermas, J. 2021 [1962]: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 17. Auflage, Suhrkamp.  
川本隆史・福岡聡・神島裕子(訳)2010:『正義論(改訂版)』紀伊國屋書店。
- Keienburg, J. 2011: *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, de Gruyter.
- Rawls, J. 1971: *A Theory of Justice*, Harvard University Press.  
細谷真雄・山田正行(訳)1994:『公共性の構造転換』未來社。
- Rawls, J. 2000: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by B. Herman, Harvard University Press.
- 阿部哲久2018:「対立をこえる」力の育成をめざす、二重過程理論を導入した公民科の授業開発」(『中等教育研究紀要64』)広島大学。
- 工藤文三 2018:「公共の基本的性格と実践に向けた課題」(東京都高等学校公民科「倫理」「現代社会」研究会編『新科目「公共」「公共の扉」を開く 授業事例集』所収)清水書院。
- 桑原敏典2010:「公民科教育の目標論・学力論」(社会認識教育学会編『公民科教育』所収)学術図書出版社。
- 齋藤純一2000:『公共性』岩波書店。
- 嶋崎太一2021:「公共」がめざすもの」(『公民最新資料特集第9号』所収)第一学習社。
- 橋本康弘(編)2018:『高校社会「公共」の授業を創る』明治図書。
- 堀一人2020:「新科目「公共」をどのように展開するのか」(「AGORA 73」所収)数研出版。
- 文部科学省 2019:『高等学校学習指導要領(平成30年告示)解説 公民編』東京書籍。
- 山本智也2021:「公共」の位置づけと内容」(中谷常二編『討議事例から考える「公共」の授業』所収)清水書院。
- 文部科学省検定済教科書
- 数研出版(矢野智司ほか)2021:『新版 公共』。
- 帝国書院(苅部直ほか)2021:『高等学校 公共』。
- 実教出版(桐山隆信ほか)2021:『公共』。
- 清水書院(中野勝郎ほか)2021a:『高等学校 公共：私たちがひらく未来・社会』。
- 清水書院(大芝亮ほか)2021b:『私たちの公共：資料から考える現代社会の課題』。
- 東京書籍(間宮陽介ほか)2021:『公共』。
- 第一学習社(谷田部玲生ほか)2021:『高等学校 新公共』。
- 第一学習社(越智貢ほか)2022:『高等学校 倫理』。

〈共同討議Ⅱ／カントをどう教えるか？——初学者向け哲学講義をデザインする〉

## 専門教育としてカントをどう教えるか

『基礎づけ』演習における試み

平出 喜代恵

「カントをどう教えるか」。私を含めた4名の提題者および司会者で話し合った末、私は大学における専門教育としてカントをどう教えるかについて提題する役割を担った。しかしながら、この問いがカントを教える効果的な方法を尋ねるものなら、率直に言って私にはそれに回答できるほどの経験も力量もない。そこで本提題では、私がカントをどう教えているかを報告することにする。以下は、「若者を導く」(II 305)<sup>1</sup>ことにかんするカントの見解を参照しながら、私なりにカントを教える方法を模索していたときを回想するものである。

### 1. カントを教えることはできるのか

まずは「カントを教える」ことの内実を考えよう。ここに言われるカントとはなにを指すのだろうか。また、教えるという営みは一方通行のものではなく、教わったほうに学びがなくてはならない。それでは、学生がカントのなにを学んだとき、私はカントを教えたことになるのだろうか。

このように、教えることと学ぶことを裏表の関係にあるものとみると、私にいやおうなく思い出されるのは「ひとは哲学を学ぶことはできない(中略)。ひとはただ哲学することを学びうるのみである」という叙述である(A 838/ B 866)。哲学を学ぶことが不可能ならば、哲学者カントを教えることもまた不可能なのではないか——そうした不安が私の脳裏をかすめた。しかし同時に、「もしなにかをなすべしと要求されれば、それをなすことができる、という前提を含む」(V 31、傍点は原文のイタリックに対応)という叙述も思い浮かんだ。教員である私は、カントを教えよと要求されている。そうである以上は、カントを教えることは可能であるに違いない。そう信じるための支えをカントのなかに探してみよう。

そこで私が参照するのは、「1765-66年冬学期講義計画公告」(以下、「講義計画」と略記)である。

1 カントからの引用は、慣例にしたがって、『純粋理性批判』の第一版をA、第二版をBで示し、その後ろにページ数をアラビア数字で記した。その他の著作はそれぞれ収録されているアカデミー版(*Kants Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.III, Berlin, 1900-)の巻数をローマ数字で示し、その後ろにページ数をアラビア数字で記した。本稿における引用はおおむね拙訳によるが、以下の邦訳も適宜参照した。

カント『純粋理性批判』上・下、宇都宮芳明監訳、以文社、2004年

カント『実践理性批判』、宇都宮芳明訳・注解、以文社、2007年

カント『道徳形而上学の基礎づけ』、宇都宮芳明訳・注解、以文社、1998年

「1765-66年冬学期講義計画公告」、『カント全集3 前批判期論集III』、田山令史訳、岩波書店、2001年

というのも、この文書は大学教育という文脈を明示したうえで、上述の『純粹理性批判』からの引用と主旨を同じくする叙述、「若者は(中略)哲学を学ぼうとするが、それは不可能であり、というのも、若者はまずもって哲学することを学ばねばならないからである」を含むのみならず、この叙述で言わんとすることをカントみずから「より分かりやすく説明する」よう試みてもいるからである(II 306)。この文書を手がかりに、カントにおいて学ぶとはどのような営みであり、なぜそれが哲学においては不可能なのかを整理しよう。そうすることで反対に、哲学や哲学者カントを教える可能性に場所を与えることができるかもしれない。

カントによれば、「本来の意味で学ぶことのできる学問」には「歴史的部門」と「数学的部門」とがある。前者には「歴史以外に、博物学、文献学、実定法など」も含まれる。これらを学ぶとは、「すでに出来上がった学科として目の前にあるものをただ受け入れ」、「そうしたものを記憶や悟性に刷り込む(in das Gedächtniß, oder den Verstand dasjenige einzudrücken)」ことである。この意味で哲学を学ぶとすれば、差し出された哲学書に記されている「知恵と信頼にたる洞察」を暗記したり、知識として受け入れて「理解し(verstehen und fassen)」たりすることになるだろう。ところがカントにはまだ、このような「頼れる哲学書」は差し出されていない。それゆえ哲学を学ぶことはできないのである、と(II 306-307)。

以上を踏まえると、哲学を教えるにはまず「知恵と信頼にたる洞察」を含んだ「頼れる哲学書」を用意せねばならない。カントの手元にはそれにふさわしいものはなかったが、さいわいにも私にはある。カントのテキストがそれである。ならば、カントには不可能だったにしても、私には哲学を教えること、哲学者カントを教えることが可能ではないか。

その場合、カントを教えるとは、たとえば『純粹理性批判』のページを繰り返しながら、「超越論的」という概念を説明したり、人間の認識がいかにして成立するかについてカントがどのように考えたかといった知識を提供したりすることになるのだろうか。これに応じて、カントを学ぶとは、「超越論的」という概念を説明できるように暗記しよう、人間の認識が成立する過程について論述できるように知識を受け入れよう、と努めることになるのだろうか。だがカントは、このような学びは、学問を「ただ貼りつけられている(nur geklebt ist)」だけの、「ただ学んだだけの者(eigentlich Studirte)」を生みだすにすぎないと一刀両断している。それは、学問を「身に育てる(gewachsen ist)」ことができておらず、当人は「知恵がついたと思ひ違つて」いるが、それによつては「何も生み出すことはできない」ひとのことである(II 305-306)。

学問をただ貼りつけられているだけという表現から、私は「法則の文字」と「法則の精神」の対比を連想した(V 72, 82-83, usw.)<sup>2</sup>。カントにおいて、学問であれ道徳的に善くみえる行為であれ、外見だけではなく、中身も伴っていないければ真の意味でのそれとはいえない。そう考えると、カントは哲学を学ぶこと自体を否定的にとらえているのではないの<sup>3</sup>だろう。力点はむしろ、学ぶ当人が学問をみずから身に育てようとせず、教員によって貼りつけられているだけで、当人のものにはなっていないにもかかわらず満足してしまうさまを戒めることにあるだろう。

「哲学を学ぶことはできない」ということで、カントはその遂行不可能性を宣言しているわけではない。いっそう問題視されているのは、哲学をただ学んだだけでは、その目的である知恵の獲

2 これらの表現は行為の道徳性と適法性を区別する文脈で用いられる。したがって「ただ学んだだけの者」と直接的な関係はない。私はもっぱら、適法性を満たすだけの行為と学問を貼りつけられただけのひとのあいだに、表層的であるにすぎないという共通点を見出しただけのことである。

得はできないという達成不可能性にあるのではないか。知恵を求めるならば、学ぶ以上のことこそが重要なのである。

## 2. カントを教えるために私はなにをなしうるか

前節で、カントが哲学を学ぶことそれ自体を否定しているのではないことを確認し、カントを教える可能性に場所が与えられた。では、大学における専門教育としてカントを教えるために、私は具体的にどうすればよいのだろうか。哲学はみずから身に育てていくほかない、「成熟した年齢の仕事」である(II 306)。カントは哲学のこの「特有の性質」(II 306)を考慮したうえで、次のような哲学の教育方法を提案している。そこを参照しよう。

哲学を身に育てるには、みずからがその「悟性を成熟さ」せることから始めなくてはならない。そのためには、経験について判断し、そこから概念を獲得していく鍛錬を積み重ねていかねばならない。このように「地に足の着いた概念」を獲得し続けることで、みずからの悟性の能力を高めていくことができる。こうしてひとは「悟性的人間」へ育つ。それから、みずから獲得してきた概念を因果関係のなかで把握できるようになれば「理性的人間」へ、また育つ。そして最後に、この因果関係において結びついた概念を秩序ある体系のうちでみてとることのできる「学者」へと育ちきる。もっとも、だれもが学者の段階にまでは至るわけではない。しかし、それぞれが「前よりも練れて聡明になっている」ことが重要ある(II 305-306)。

カントは以上のように、悟性の成熟には他者に鍛錬されるのではなく、当人が鍛錬するほかないことを強調する。ならば、その際に私のなすべきは、学生がみずからの悟性を鍛錬できるように力添えをすることである。そのために私には具体的に何ができるだろうか。

私になしうる力添えの内実をめぐっては、「考えられたもの(Gedanken)ではなく、考えること(denken)を学ぶべきである」という叙述に着目しよう(II 306)。ここにいわれる「考えられたものを学ぶ」とは、思想家によって考えられたものをただ受け入れること、すなわち、『純粹理性批判』や「講義計画」で消極的に評価された「哲学を学ぶ」と同義のものとして理解できよう。では、これに対比される「考えることを学ぶ」とはどういう意味だろうか。別の叙述を参照しよう。「指導の際に基礎におく哲学書も、(中略)著者について自分で(中略)判断するきっかけとしてのみ見られねばならない。自分でよく考え推論する方法こそ、学生が熟達することを本来求めているものなのである」(II 307)。「考えられたものを学ぶ」と「考えることを学ぶ」ことが対比されているこの箇所を典拠として、私は、「考えることを学ぶ」を、カントによって考えられたものを知識としてただ受け入れるのではなく、それを自分でもよく考えること、いわばカントの思考を追体験することとして理解したい。学生がみずからの悟性をつうじて、カントがみずからの悟性をつうじてたどり着いたまさにその概念にたどり着くこの能力こそが、学生が熟達したいと求めているものである。したがって、そのとき私のなすべきは、学生がみずからの悟性によって、カントの思考の展開を追体験できるように「先導する」(II 306)ことといえるだろう。

以上を踏まえて、私は勤務校の現行カリキュラムに沿いながら、カントをどう教えられるだろうか。私の勤務校では、哲学倫理学を専門に学ぶ学生は、2年次必修科目のなかで哲学倫理学の重要概念を学ぶことになっている。本科目は専任教員全員によるリレー講義であり、カントが

かわる回は私の担当である。私は講義のなかで、カントが生きた時代になにが問題とされ、その問題にたいしてカントはどのようなアプローチをとったかという思想の背景を説明し、そのうえで概念の説明を織り交ぜながら、カントにかんする知識を提供する。もちろん、学生はまだこの段階では、ただ学んだだけの者にすぎない可能性がある。学生は私に貼りつけられた知識を、みずから身に育てていかねばならない。そのためには、実際にカントのテキストを読んでみるのが効果的であろう。

私は哲学倫理学を専門に学ぶ3・4年次生を対象に、和訳を用いて『道徳形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』と略記）を講読する演習を開講している。講読演習は学生がみずからの悟性を鍛錬し、カントがどのような道筋をたどって思考を進めたかを追体験するのを私が力添えできる適切な機会だろう。というも、哲学書は、その筆者の思考がどう展開していったかの記録という側面もあろうからである。以下では、私がどのようなことを目指して演習を行なっているかを報告したい。

カントのテキストにかぎったことではないが、哲学書で展開される論をたどるには、そのなかで用いられる概念の意味はもちろんのこと、それぞれの概念同士の関係を精確に、しかもみずから把握することが重要である。これを可能にするために私は演習のなかで、カントがどのような文脈で、どのような意味で、その概念を用いているかを、具体例を多く出したり、ときにドイツ語原語を紹介したりして解説している。

具体例を出そう。たとえば「人格」について、私は講義のなかで「人間」とは異なる概念であることを繰り返し説明している。そのため、これらが別個の概念であることはほとんどの学生が知識として貼りつけられている。それにもかかわらず、実際にテキストを読んでみれば、人間とは区別された人格概念が『基礎づけ』のなかでどのような意味をもち、どのような論理によってそれが目的それ自体として設定されるのかといった、体系における人格概念の位置づけをみずから把握することに困難を覚える場合も多いようである。その場合、私はまず思い切って、「目的それ自体」という表現を「目的をもって生きている者」と、「人格として扱われねばならない」という表現を「目的をもって生きている者として扱われねばならない」と言い換える。そのうえで具体例を出す。たとえば、奴隷も人間であるが、しかし奴隷は主人のたんなる手段として生きるほかないのだから、みずからの生きる目的を果たすためには生きられない、人格として扱われていない人間だ、というふうである。私はこのように演習のなかで、学生がみずから思い浮かべやすい具体例を用い、ときに学生の経験をカントの立場から判断してみせるように心がけている。そうすることで、諸概念について、それらがカントの道徳哲学において重要なものとして立ち現れてくる瞬間を、そしてそれらの概念が結びついていく瞬間を、学生がみずから体験できるのではないかと考えているからである。こうして初めて、学生はカントによって考えられたものをみずからも考え、身に育てていくことができるのではないだろうか。

### 3. カントとともに思索するために

カントは哲学書の講読演習でさえも、「著者に反してでも自分で判断する」(II 307)ことの必要性を説いた。しかしながら私は、講読演習の目標として、テキストを精確に読む能力を身に育て



ることも掲げているので、この点を強調はすることは避けたい。しかしそうであっても、ここに続く「自分でよく考え推論する方法こそ、学生が熟達することを本来求めているものである」(II 307)という叙述については、目標をともにすることができる。大学でカントを教えるという文脈に限定すれば、「自分でよく考え推論する」とは、学生がひとりでカントのテキストを読んだときに、まさに私が演習のなかで学生に向けて行なっていることをみずから行ない、カントによって考えられたものを、みずからも考えることである。

学生がひとりカントのテキストと向き合い、カントの思考を追体験していくとき、その学生はカントとともに思索することになる。カントを教えたと言えるのは、このように学生がカントとともに思索できる能力を身に育てたときではないだろうか。そのためには、カントが人間に、そしてその人間が属す世界に向けていたまなごしを共有する必要があるだろう。

カントは人間が属す世界をいわゆる二世界論によってとらえた。これに基づいて、人間をめぐる問いのひとつ、「私はなにを知りうるか」(A805/B833)にたいして、人間において知が成立するのはそれを経験できる場合にかぎられる、という回答が与えられた。このように人間の認識能力に限界設定されたことは、しかし、積極的な意味をもつ。知が成立する限界の向こうには、「人間には知ることのできないなにかがある」ということが指し示されているからである。それが信の領域である。

人間の意志が自由であるかどうか、人間は知ることができない。しかし、自由だと信じることはじめて、「私はなにをなすべきか」(A805/B833)という道徳の問いに取り組むことができる。この問いは、人間を二世界にまたがる存在者として、一枚岩ではないものとしてとらえることによってこそ成立する。ここでいう「一枚岩ではないもの」とは、人間は一方で英知的存在者であり、他方で感性的存在者でもある、という二面性を強調するものではない。この表現によって私が強調したいのは、感性的存在者として現に生きている生身の人間(homo phaenomenon)は、英知的存在者としての人間(homo noumenon)からいまでも引き裂かれそうな状態にあることである。

私の考えでは、この引き裂かれそうな人間像にリアリティをもてるかどうか、カントのテキスト、とりわけ『基礎づけ』をはじめとする道徳哲学を主題とするテキストを読みながらカントとともに思索できるかどうかに大きな影響を与える。人間はいまでも引き裂かれそうで、しかし引き裂かれてしまうわけにはいかないからこそ、英知的存在者としての私が立法した道徳法則にたいして、感性的存在者としての私をもたざるをえない尊敬の感情が語られるのだ。そして感性的存在者としての私は、この道徳法則の命令に気づかずにはいられないことが「理性の事実」(V 31)として語られるのだ。人間の尊厳が人間存在を高らかに謳う理念ではなく、人間性をたんなる手段にするなという命令であることも、こうした引き裂かれそうな人間理解を前提している。

以上のような二世界論や引き裂かれそうな人間像をカントと共有することなしに、カントを身に育てることはかなわないように思われる。もちろん、本提題で明らかにしてきたように、「超越論的」という概念の定義を記憶したり、「『人格』と『人間』は異なる概念だ」という知識を受け入れたりすること自体が否定されるわけではない。しかし、そこにカントの世界観や人間観が欠けていれば、上述の「私はなにを知りうるか」という認識をめぐる問いと、「私はなにをなすべきか」という道徳をめぐる問いがなんら関係をもたず、カントのなかに二つの別個にある問いが並列しているかのようにみえてしまうからである。しかし、カントは一人の思想家である。それゆえ、上述の二つの問いは別個に成立することはあり得ず、複雑に絡み合っ一つ一つの体系をなす。カン

トを身に育てるには、世界観や人間観の共有によってカントと同じ視点を採用し、そこからカントとともに思索していかなければならない。

「カントをどう教えるか」。そのためには、カントとともに思索できるようにさまざまなしかたで学生を引き上げることだというのが、私なりの回答である。

〈公募論文〉

## 実体の二つの意味について

『純粹理性批判』第一類推における実体概念の検討

---

 浜田 郷史

はじめに

本稿は、『純粹理性批判』(以下『批判』)の「原則の分析論」「経験の第一の類推」(以下第一類推)内部で、物質としての実体と個体としての諸実体とのジレンマを解決する試みである。実体は伝統的には独立自存するものとして存在論的に語られてきたが、認識論的にも重要な概念である。実体の持続との相関によって変化が認識できるからである。この意味で実体は、変化の認識という目的にかなう有用な概念だと特徴づけることもできよう。カントの実体概念にも伝統的意味に加えてこうした意味があり、このことが第一類推の整合的な解釈を困難にする一因になっている。

しかし、第一類推の整合的な解釈を妨げているもう一つの要因がある。それは、Hall 2011やHahmann 2009が指摘するように、カントが単数形の実体＝物質としての実体と複数形の実体＝個体としての実体を使い分けていることである。だがカントのテキストを見る限り、この二つの異なる実体概念は調和させることが難しいように見える。これが本稿の扱うジレンマである。

このジレンマに直面したHall 2011やHahmann 2009は、第一類推は物質としての実体のみを扱っていると主張している。すなわち、Hall 2011はこの問題の解決を第一類推内部では諦め、『オブスポストウムム』のエーテル論によってはじめて論じられると主張した。またHahmann 2009はジレンマを空間の無限分割性と絶対的に持続する単純な物質との接続という問題であると見極め、その活路を第三類推の空間および相互性カテゴリーに見出そうとした(Hahmann 2009: 136ff., 219)。だがこれらの研究は、「知覚の先取」に見られるようなカントの物質概念を等閑視し、結果として実体概念を適切に扱えていないように見える。

これに対して本稿では、第一類推で既に個体としての諸実体も主體的に論じられていることを示す。第一類推を分析することで、単数・複数のジレンマは絶対的持続と相対的持続という二つの持続概念の移行可能性に基づいて解決されるとわかる。これに伴い、本稿は実体について、二つの意味——絶対的に持続する物質と実際に存在する個体——を区別することになる。

議論は以下のように進む。1、2節でジレンマを説明し、先行研究を概観する。3節で、「知覚の先取」の物質概念を介してジレンマの解決可能性を示す。それを受けて4節では図式論や第一類推で行われる手続きを検討し、そこで改めてカテゴリーや図式と並置される個体的実体を、相対的持続として理解する。5節で、第一類推を分析し、二つの実体概念の体系的な連関を論じることで、ジレンマの解決を示す。最後に、カントの議論が、近代科学とアリストテレス以来の哲学的認識論の緊張の中にあると論じる。

## 1. 物質と個体

はじめにカントのテキストに沿って実体概念の問題の所在を明らかにする。実体は次のように述べられる。

或る哲学者が問われた。「煙の目方は幾らであるか」。彼は答えた。「燃焼した木の重さから残った灰の重さを引き去れば、煙の重さは得られる」。したがって彼は、以下のことを否定出来ないこととして前提しているのである。すなわち、火においてすら、物質(実体)は消滅することはなく、そうではなくその形のみが変容を受け入れるのだということである。(A185/B228)

この箇所ではカントは「物質」と「実体」をひとしく扱っているが、この実体概念には特異な点がある。後述するように、カントは通常、物質を外延量と内包量を持つ経験的対象と理解しており、第三類推での実体概念もこの通常の語法による。しかし、上記の引用文では、物質は、燃焼という変化にあって不変のまま持続する量(単数形の実体)とされているのである。

これを Hahmann 2009は、物質の絶対的持続、つまり永続をカントが述べていると断定し、「物質とはそもそも無規定なものなのか」と問う。そして物質の規定は『自然科学の形而上学的原理』によって与えられるとする(Hahmann 2009: 190-191)。確かに、物質に相当する物理的対象が何であるか(分子・原子・素粒子など)について、ここでカントは規定していない。

しかし、この Hahmann 2009の解釈には問題がある。引用の「物質(実体)」を相対的に持続する実体だと解釈する余地は残っているように思われる。というのも、「物質(実体)は消滅することはなく、そうではなくその形のみが変容を受け入れる」とあるが、これは、実体である限りの物質は変容する「形」と相関する対概念であり、そうでなければ意味を失うとも読めるからである。しかし仮にそうだとすると、「消滅することはない」という実体の特性には、特定の変化の認識に役立つ以上の何か積極的な意味はないということになり、Hahmann の読みと整合しない。

さらに Hahmann 2009の解釈は先程述べた第三類推の記述とも衝突する。第三類推において、カントは月や地球といった相対的にしか持続しない経験的事物を「あらゆる実体」(複数形)と呼んで、その「同時存在」を論じる(A211/B256)。すなわち、彼は同時存在の原則を諸実体の統一を論証するものとして見ている。すると引用文の煙や灰などの個体(=②)もまた実体なのではないだろうか。経験的対象に対するカテゴリーの適用は、実際には、時空間に単一に存在する実体ではなく、「あらゆる実体の相互性」(A218, B265 Anm.)をもたらすものでなくてはならない。月と地球はやはりそれぞれにおいて実体であろう。歴史的研究によれば、カントは、ヴォルフ派の影響から、諸実体からなる「世界全体の統一」(ebd.)として第三類推を構想している(cf. 増山2015: 151ff.)。

以上のように、テキスト上の実体概念はさしあたり多義的である。そこで、以下では①一切の変化に関わりなく永続する物質としての実体と、②経験的対象としての個体という、二つの実体理解を論じる。両者はいずれもテキスト上の根拠を持っているが、どのように関連するのだろうか。

## 2. 二つの概念の両立不可能性

①絶対的に持続する物質としての実体と②個体としての諸実体の概念は相互に排他的である。本節では、このジレンマを解くための鍵は、持続の意味にあると論じる。

カントは一方で物質の量が不変であることを論じている。個体(たとえば木)は消滅するが、実体は生成消滅することなく持続する。それゆえ、この解釈によれば、経験的に変化し、その形とともに消滅する個体は実体性のカテゴリーに属さないこととなる。他方で、第三類推では個体こそが実体と呼ばれ、物質と区別されている。ここでは逆に物質が実体性のカテゴリーに属さないように思われる。これがジレンマである。

まず最初に、このジレンマは相対的持続の概念のみによっては解決の見込みが薄いことを述べる。実体には、持続するものが背後にあることで変化が記述できるという、対概念としての用法があるのではないか、と先に論じた。仮に実体の意味がこの点に尽きているならば、実体とは文脈に応じてその指示対象を変える概念であってよいはずだ。その都度それぞれのテキスト上で実体の意味を物質または個体に同定すればジレンマは解決すると、一見すると考えられる。

例えば、Addis 1963は、「実体-偶有の様式において世界を見る」(Addis 1963: 237)には、「持続的(少なくとも相対的に持続的)な何か他のものを仮定するしかない」(ebd. 240)とする。カントは実体概念によって、単に我々のこうした世界の見方を問題としているだけなのかもしれない。煙や木が生成消滅する場合、不変の量として「物質」が否応なく「仮定」されるが、そのことは、個体としての実体を主張する諸テキストと矛盾しない。煙や木もまた別の文脈においては、持続するものと「仮定」することができる(煙が形を変える、木が変色するなど)。よって実体は、特定の対象を意味するのではないと考えられる。

しかし、このような機能主義的解釈にも問題がある。①の意味では、物質はあらゆる変化にもかかわらず持続するものであり、或る何らかの変化にもかかわらず持続するものではない。「形」を持たない物質の概念は「形」に相関する相対的持続の概念とは異なる。ところがAddis 1963の立場では、「我々は裸の物質を見ることはない。我々は物質が木や家などに形作られているのを見る」(ebd. 242)ということになるので、そのように比較を絶した絶対的持続は維持し得ない概念であることが判明するのである。Addis自身は、物理学の基礎付けという側面を強調し、個体を、絶対的に持続する「物質の断片」であるとも言おうとしているが(ebd. 242)、「裸の物質」を見ることはできないのだから、この擁護は成功していない。第二に、カントは純粹悟性概念がその使用において直接に知られるという認識論ではなく、それが図式の媒介において知られるという認識論を持っている。そこでは、カテゴリーの「経験的使用」としての相対的持続はそれのみで理解されることはできず、時空間に位置を占める経験的対象としての実体が必要である(後述する)。

絶対的持続を支持する証拠は他にもある。他方、経験的対象としての個体は通常、生成消滅するという特性とともに理解されるため、絶対的持続として実体が持つはずの権利を否定される。こうして、ジレンマの解決は自ずと個体の絶対的持続の可能性を中心とするものになる。解決に関わる三つの論点を挙げておく。

議論1 経験の唯一性 Hahmann 2009は第一類推で論じられる実体の唯一性を強調しつつ、これを、経験の唯一性、物質としての永続性、判断の究極的な主語になるという論理的性質に結



びつけて論じた(Hahmann 2009: 186ff.)。単数形の実体の絶対的持続は、これら三つの実体の意義と深く関連している。

特に経験の唯一性との関わりは重要である。実際、①を否定し、②の如き個人的な経験の対象がそれぞれにおいて実体であるとするならば、物質と実体を同義とする上記引用と明らかに辻褄が合わなくなるだけでなく、なぜ種々の実体が単一の時間・空間において経験的統一を持ちうるかがわからなくなる。Guyer 1987は、第一類推の目的は、経験的事物の流動にも関わらず、そもそもいかにして世界が継起と同時という関係を持つのかについての一般的な条件を与えることだと正当にも指摘している(Guyer 1987: 219)。相対的持続性を初めから前提してしまうと、このような超越論哲学の基本的な問題構制を見失うおそれがある。世界の持続性はそもそも問題なのであり、その答えとなるのが Hahmann 2009の言う、実体と経験の唯一性との関連である。Hall 2011が主張したように、この統一には相対的持続では不十分で、あらゆる変化にも関わらず持続する実体のみがこの問題を解決する(Hall 2011: 83)。

議論2 時間の基体 カントは同時存在や継起がそれについて表現される場所の「時間そのもの」、すなわち「持続」が経験の条件となるとしている。そしてその際の持続性とは、もはや生成消滅に応じて持続するものではなくして、「あらゆる時間規定の基体」としての「持続的なもの」である(A183/B226)。この「持続的なもの」とは、実質的には①に他ならない。だがそうすると、木や煙は実体とみなすことはできない。それらの経験的对象は実体ではなく、実体=基体に付随する単なる「規定」であるということになる。

二つの持続概念を軸として議論を整理し直すと、①絶対的に持続する物質が②個体と対立するのは、前者が直ちに複数性の否定を含意する点ではなく、実は②個体を、非絶対的な、それ自体生成消滅するような実体——このような個体は、相対的な持続のみを許容する——と見ているからだということがわかる。換言すれば、議論1や2は、経験や時間の唯一性などに基づいて実体は複数ではなく唯一であるとする決定的な証拠を示しているというよりは、絶対的持続が経験世界における変化を認識するために不可欠の役割を果たすことを示しているというべきである。したがって、個体が絶対的に持続する場合、①②のジレンマは解決する。

議論3 カントは原子論に与していない。ここで重要と思われるのがカントのライブニッツ批判である。生成消滅する実体という概念の否定の後に実体の複数性を認めようとするれば、モノド論や原子論が魅力的な選択肢となる。これらは或る意味で個体の永続性の主張だからである。しかしカントはライブニッツの予定調和を否定して、「世界」を、或る実体が他の実体と外的(相互的)関係を含み持つこととして捉えている。仮に個体としての実体が絶対的持続を持つとしても、実体の内的規定の分析からは直接に「世界全体の統一」における同時存在や継起の意味は与えられない。Watkins 1997 や Longuenesse 2005など、第一類推とは異なる第三類推の意義を強調している研究には一定の蓄積がある。

以上から、複数の個体の同時存在や継起を唯一の実体の「時間規定」として理解する第一類推と、個体を「あらゆる実体」として表現する第三類推とを、深刻な矛盾ではなく二重の見方として理解する可能性が示されている。この改良された議論に従えば、諸個体と物質のジレンマは、実体の絶対的持続に基づいて調停できるのである。上述の研究も、議論1や2に示された物質の絶対的持続を基礎にした上で、議論3を踏まえ、その相互性(Watkins 1997: 415ff.)や空間規定(Longuenesse 2005: 197ff.)などに“個体化の原理”を模索する<sup>1</sup>。特に使い分けが顕著な第三類

推では、物質が遍在することが、個々の天体の同時存在を示す根拠として用いられている(A213/B260)。ここでは、①物質(として遍在する実体)と②実体(複数存在する個体としての実体)とが区別される。上の研究ではこの区別を支えているのが絶対的持続であると考えられることになる。

この議論によれば、物質は一義的に絶対的に持続するものである。他方、個々の経験の対象は両義的であり、相互性を持つ諸実体であると同時に絶対的に持続する物質の単なる規定(Addisの言う「断片」)でもある。この立場では、経験の対象は生成消滅するが、それら自体が実体として生成したり消滅するとは言えない。もちろん物質も生成消滅しない。木が変色する(形を変える)ことの対概念として木を実体と見ても良いのだが、木が灰になる(消滅する)ときには、これを実体の消滅と見るのではなく、あくまで背後にある物質の変化としなければならないのである。しかし、物質の持続に議論1や2を支えると同時に相対的持続を兼ねさせる点に問題がある。本稿の特徴づけでは、絶対的持続は変化を可能にする根拠であり、変化の基準ではない。この二様の意味が、実体の理解を曖昧にしている。

Hahmann 2009も物質の消滅があり得ないのか疑問を提示している(Hahmann 2009: 127)ように、そもそも物質の持続は非絶対的ではないかとも考えられる。そして、単数・複数のジレンマは、この曖昧さとは独立の問題である。こうしたスタンスを取りながら、本稿は改めてジレンマの解決を試みる。先取りすると、まず「知覚の先取」を検討する。持続に集中してジレンマを解決するのではなく、持続とは異なった概念枠組、つまり空間(=物質)の無限分割性と因果性を持つ質点の両立可能性として、①②を調停する。

第一類推でむしろ問題となるのは、曖昧さを引き起こす本来の理由、すなわち、持続の意味がもともと二種あるということである。煙や木は、その「形」に対して基準的で相対的に持続するという意味で実体ではあるものの、物質量という意味で絶対的に持続するものではない。経験的对象は、何らかの転変をその変化と見なしたり相互に比較するための基準として役立つが、ただ相対的に持続する。他方、形を持つこれらの諸実体の質量の総和が物質量となるので、形を持たず絶対的に持続する物質としての単数形の実体の存在を想定する必要は必ずしもない。今のところ絶対的持続としての物質概念は、生成消滅を超越する相対的持続の使用を統制する限界概念として機能するだけである。以上のように、相対的持続と絶対的持続との関係を軸として、①②の連関を示すことができるかもしれない。

本稿はこの方針のもとで実体概念を解釈する試みである。だが、物質と実体が互換的に論じられる第一類推の文脈の整理や第三類推との比較のみでは、カントの実体概念が単に混乱しているのではなく、或る統一的なプロジェクトに沿って分節化されていると示すには不十分である。ここではじめに、物質が「知覚の先取」の実在性(量)カテゴリーにも関わると示す。

1 Watkins 1997は第三類推独自の意義を考え、二つ以上の諸実体の間の「現実的」な双方向の因果関係が同時性の根拠となると論じることで、第一類推のみならず、第二類推における「出来事」の因果的連結との差異化をも図っている(Watkins 1997: 441)。本稿も、実体という主題が第三類推に継続すると見なす点でWatkinsに大筋同意する。また、Longuenesse 2005は判断表からカントの相互性概念の解明に取り組み、またライブニッツ批判を踏まえて、第三類推における相互性が悟性と感性との協働による合成であり、そしてこれがまさに通常の知覚が対象を一つの空間の内に認識するのと同じ能力であることを強調した。Longuenesseの見解は永続的な物質概念と日常的な物体の判断を両立させようとし、根本動機の上で本稿の立場と重なるが、カントの物質概念について、「偶有的な属性は変化する一方で本質的な属性は持続する」(Longuenesse 2005: 197)と理解している点で大きく異なる。

### 3. 「知覚の先取」における物質の概念

周知のように、「知覚の先取」は熱などの感覚が内包量という量を持つことを示した議論である。しかし、この内包量をめぐる議論はカントの物質論にも密接に関連している。実際、「知覚の先取」でカントは非原子論的な物質論を展開している。そこで本節では、カントが批判した原子論を規定した上で、「知覚の先取」の物質論の内実と意義を明らかにしたい。

もともと原子論は、形を持った事物を解体し、空虚および様々な原子の組み合わせによって説明するものである。この原子論に対するカントの反論は、さしあたって、非経験的な仮定が多すぎるといえるものである。物質には膨張・収縮などの量的相違が生じるが、そのことについて、「空間における実在的なものはどこでも均一」(A173/B216)で「空虚な空間を認める他ない」(ebd.)という原子論の主張は誤りである<sup>2</sup>。こうした原子論の「前提の仮定的な必然性を廃棄し、もし自然研究がこのことについての仮説が必要だとしても、少なくとも悟性を解放して別の仕方でもこの相違を考える」(ebd.)ことは、可能である。

原子論の「仮定」とは、(1)原子の量が問題であり、原子自体は均一であるという仮定、(2)空虚な空間が存在するという仮定である。カントは(2)を、(1)を仮定せずとも量的相違が可能であること、すなわち、実在的なものの「度」という概念を導入することによって間接的に論駁している。

歴史を振り返るなら、古代の原子論では、原子は生ける種子とされ、それぞれの原子の固有性から、因果的効果が生じる。特定の形状の原子は、それぞれ甘い、苦いなどの感覚的性質を惹起する。このように、古代の原子論は、各々異なった質を持つ原子、その因果的作用、空虚な空間を認める。それゆえ、これは一種の多元論と言うべきであって、カントの当該の批判に当たらないように見える。

カントが「ほとんどすべての自然科学者」に見いだした新しいタイプの原子論は、上記に対して二元論的な立場といえる。すなわちそれは、同質の原子と均質な空隙との比率によって、状態の変化を説明する学説である。この意味における原子論は、個々の原子の性質に基づかずに感覚上の質的違いが記述可能となる点に強みがある。例えば、それぞれの延長の性質(熱さ等)の違いも、空虚と原子の比率にのみ依存して説明できる。

「知覚の先取」では、後者の原子論者に抗して、カントは、物質になんらかの特殊性、すなわち、内包量を考えている。そのように理解するかぎり、稠密な延長が、しかも各々異なった「質」(=「度」)を持つことになるため、原子論が仮定する「空虚な空間」を導入する必要がなくなる。「等しい幾つもの空間が違った物質によって、そのどれにおいても物質の現存していない点がないよう完全に充たされているにも関わらず、すべての実在的なものは同質であって、その度(抵抗あるいは重さの)を持っており、この度は…無限に小さくなりうるものである」(A174/B216)。カント

2 嶋崎2014はモノド論批判の文脈でカントの「現象的実体」を論じているが、その文脈に『物理的モノド論』を論じたかつてのカント自身も含めることに同意している。本稿では「ほとんどの自然科学者」「均一」というカントの表現から、批判対象をモノド論よりもむしろ原子論に見定める。というのもモノド論の場合、不可識別者同一の原理によって質的に同質な複数の個体は存在し得ないはずだからだ。むしろ、モノド論と原子論の概念的差異をこのように置くべきかは論者によって異なるゆえに、このことから直ちにこの箇所でのモノド論批判の妥当性がなくなるわけではない。

はここで、比重や熱といった感覚的差異を根拠に「違った物質」と捉えられる場合でも、「度」の異なる同質の物質によって構成されていることがありうるとした上で、そのことが空虚な空間を認めなくとも説明可能であると論じているのである。以上のようにして、膨張や熱などの変化は、空虚な空間と原子をモデルに考察される必要がなくなるのである。

だが、カントの内包量の議論の卓越性はこのままでは明らかでない。空間中の原子の量が異なれば因果的に異なった感覚的作用をもたらし、それぞれ異なる「度」が帰結すると考えることもできる。特定の原子があれば苦みをもたらし、苦みは原子の量が増えることでますます増大する。同様の関係が熱や比重についても言いうるではないか。感覚は空間中の物質の量に相関するということは、原子論によって全く整合的に説明できるように思われる。不必要な仮定が多すぎる理論はそれだけで誤りであるとは言えない上、カント自身の所論と区別がつかないのは問題である。

実際には原子論に対する反論を踏まえてカントは「物質」概念の実質的な意義を明らかにするという課題にも取り組んでいる。重要な点は、カントの内包量は、因果関係を含まない点である。Jankowiak 2013も、この論証が因果的に行われるとする解釈を批判して、数学的に構成されると主張した。Jankowiak によって否定される、因果的解釈(C)を単純化すると次のようになる。

(C1) 感覚は内包量を持つ。

(C2) 感覚の内包量は、他の内包量によってのみ引き起こされうる。

(C3) 現象における実在は、感覚の原因である。したがって、現象における実在は内包量を持つ。

しかし、C2は誤りである。例えば目で感じられる光の強さは、光源の「内包量」以外の量と相関しているかもしれない。光源の「内包量」と距離の関数であるかもしれないし、或いは単に距離のみに比例するかもしれないからである。更に C3にも問題がある。万一 C3が論証されたとしても、因果関係は目下の課題と無関係であるとカントは「知覚の先取」ではっきり断っている。「因果性について私は今は問題にしない」(A169/B210)。従って、C3は無効なのである。これに対して Jankowiak は、彼が感覚構成解釈(SC)と呼ぶ別の解釈を提示している。

(SC1) 感覚(具体的にはその質)は内包量を持つ。

(SC2) 直観を構成する感覚の質は、直観によって表現される質と同一である。

(SC3) 直観によって表される質は、現象における実在と同一である。したがって、現象における実在は内包量を持つ。

このように、感覚は空間的形態と総合されて対象の直観を構成する。定性的な性質として感覚的に表現される実在は、直観を通じて表現される内包量と同一なのである。この解釈によって明らかになるように、現象における実在性の度は、因果性のカテゴリーを必要としないものである。

それゆえ、外延量・内包量を持つ対象が「物質」であるにふさわしい条件を満たしている。原子論者は、空虚な空間のみならず、ニガヨモギの原子は苦味を“惹起する”と考えている点でも誤りであり、この感覚的な内包量は数学的に構成されることが可能な連続的な度である。

とはいえ物質は数学的構造以上の何か(現存在)であって、通常は因果性が適用されることにも注意せねばならない。例えば、カントによれば運動量という概念は因果性ととも論じられる内包量である(A169/B210)。しかしそれでも、原則的分析においては、物質概念の基本的条件は以上に尽きている。すなわち物質概念は内包量と外延量によって「構成」されるのであり、従って物質概念の意義は、「経験の類推」ではなく、むしろ「知覚の先取」において骨格を示されたものと見て良いだろう。



以上やや詳しく「知覚の先取」における物質概念を論じた。カントは新古の原子論いずれに対しても異なった物質概念を基礎づけた。このように、物質はまずは実在性(質)のカテゴリーにかかわる。

「知覚の先取」で空虚な空間を否定した一方、「第二類推」で作用や力の概念が導入され、これは「実体の概念を導く」(A204/B249)。ここでは、カントは具体的には質的に同質の空間的延長が力学的には質点とみなせるといふ議論を念頭に置き、個の実体と物質を統合的に理解している。物質を因果性や実体以前に実在性とみなし、二段階で把握しておくことによって、運動や変化を記述する際に原子のような対応物が存在すると想定する必要はなくなり、空間(=物質)の無限分割可能性と諸実体(=質点)は矛盾しないこととなる。つまり、「知覚の先取」で内包量で定義される物質に因果性という“個体化の原理”を認めることで①②のジレンマの解決が導かれるのである。物質は実体とも諸実体とも見なしうる。第一類推はより基礎的な問題、すなわち(諸)実体の<sup>・</sup>実体<sup>・</sup>たる所以に取り組む。

以下で見るように、物質が実体であるには、実体性のカテゴリーが運動などの「実在的なもの」を「偶有」と規定する(A186/B229)という手続きを踏まえる必要がある。先取りして言えば、実体と物質が互換的となるのは、第一類推の議論を通じて、「偶有」が主語としての実体の<sup>・</sup>本質<sup>・</sup>と見なされた場合に他ならない。この場合、「火においてすら…変容しない」と目された実体もまた経験的対象である。しかし、この対象としての実体概念は、対象の可能の条件であるカテゴリーや図式と区別される必要がある。そこで次にこの問題をより詳細に論じる。

#### 4. 実体、実体性のカテゴリー、図式の区別

第1節で見たように、カントは物質と実体という言葉は区別なく用いている。しかし、前節までで明らかにしたように、両概念は厳密には内包が異なる。物質と実体は、密接に関わってはいらなくても、それぞれ異なった意味ないし体系的位置を持つのである。

本節では、対象としての「実体 Substanz」と、「実体性 Subsistenz のカテゴリー」、ならびに「実体性の図式」をカントがどのように区別していたのかを確認する。本節で、この三者を一般的に整理し、次節で第一類推でのそれらの概念の意味を分析する。

カントにとって、直観のない概念は空虚である。カテゴリーも概念である以上、それ自体として意味を持つものではない。だが、概念が直観によって有意味化するとはどういうことだろうか。この表現は、超越論的な反省が有意味な判断からその要素へ遡行する際に与えられたものであるとみなせる。すなわち、空虚とは、超越論的な反省において両者が二つの能力に分別された限りのことであり、このことは逆に、経験においては概念は有意味であることを前提しているのである。このようなことは、概念が「使用」において意味を持つというカントの考え(A84/B117f.)のうちにすでに含まれていた。

しかし、批判は、このように使用のうちに織りなされている認識構造を明るみに出し、実体を実体性のカテゴリーの適用として単純に了解することは<sup>・</sup>できない<sup>・</sup>ことを示している。認識を概念と直観の総合と見なすには条件があるのだ。ここで論点としたいのは、図式機能の介在である。カントによれば、我々は「原則そのものにおいてカテゴリーを使用する」のであり、その際、カテ



ゴリーは「いかなる感性的条件によっても制約されない」(A181/B224)。しかしながら、原則の現象への適用においては、図式はカテゴリーに「並立」し、「カテゴリーを制限する」(ebd.)。このように、カントは図式を中間項とすることにより、一方で悟性の無制約性が堅持されながら、他方で悟性と感性は相互制約的になっているという、複雑な連関を見出したのである。Hahmann 2009も指摘するように、カテゴリー(判断における主語)と図式(持続性)はいずれも実体認識のために必要である(Hahmann 2009: 119, 182)。

しかし、Hahmann も言うように(ebd. 166)、図式は時間一般の超越論的な規定を表現するもので、特定の対象のいわば背後へ超越していくため、それ自体を対象的に把握できない。つまり、実体性に完全に対応する「持続するもの」を経験において直接に(Addis の表現で言えば)「見る」ことはできない。カテゴリーの無制約性に関わらず、カテゴリーを媒介する実体性の図式は、単なる「関係」である。従って、経験においては必ずしもカテゴリーに完全に対応しない実体の偶然的な現存在がそのつど前提されなければならない。この点で、原則論では、カテゴリーをいわば内側から拘束し制限するものとしての個の実体の問題が改めて前面に出てきているのではないだろうか。というのも、この連関に基づく限り、対象という意味での実体概念をみだすのは、②個体のみであるからである。個体のみが、生成消滅しうる。——だが、前述したようにカントが物質を実体と呼び、そして実体が今、経験の対象すなわち個体を意味するのならば、まさにこのことは、①を②と見なすと言っているに等しい。ジレンマは既に解決されている筈だ、ということになるのである<sup>3</sup>。しかし、それはいかにして可能なのか。

そこで、第一類推において、この解決を見ていくこととしたい。

## 5. 実体とは何か

以下、カントが実体概念を二つの意味の移行として表現していたことを明らかにするとともに、この移行によって、相対的持続と絶対的持続とが接続する場面を見届ける。議論の流れを簡単に説明すると次のようになる。まず、第一類推でのカントの論証の目的を示す。次いでその論証の基本形式を定式化する。ここで、前提と結論における実体が概念的に相違していることを、とくに「偶有」に着目しながら示す。これにより、①②の実体の概念的相違を、経験から超越論的な反省への移行として理解できるようになる。先取りして言えば、経験的に記述される個の実体と、当の経験的認識を可能にする認識機能との区別として、相対的持続と絶対的持続が明確に区分されるのである。最後に、後者が経験的記述に誤って持ち込まれた場合に関して、第一類推の認識批判としての側面についても述べる。個体は、経験の対象であると同時に、誤った実体理解を暴露する批判原理としても理解される。

まず論証の目的について述べよう。カントは、第一類推の最終段落において成果を次のようにまとめる。「持続性は、現象がそのもとでのみ物あるいは対象として可能的な経験において規定されるための必然的な条件である…この必然的な持続性の経験的試金石、またそれとともに、諸

3 物質を経験的对象と見ない立場もありうる。しかしこの時には図式の個体を超越する持続性(Beharrlichkeit)と、絶対的に存在する物質(das Beharrliche)との間にジレンマが残る。本稿の立場ではこの問題に立ち入らずにジレンマを解決しうる。

現象の実体的性質 Substantialität の経験的試金石が何であるかについては、あとに述べる」(A189/B232)。このように、実体性のカテゴリーが図式に媒介されて「持続性」と「諸現象の実体的性質」という二つの性質をもち、これが経験を可能にしていることを論証するのが第一類推の目的である。「持続性」とあるのは、時間自体を表象する機能に関わっており、「諸現象の実体的性質」とあるのは、変化を表象する基体の機能に関わっている。いずれも認識一般のための機能に尽きている。先取りしておくならば、カントは、こうした認識機能に個の実体が常に前提されていると考えているが、にも関わらず、実体性のカテゴリーに厳密に対応する「持続するもの」が存在するかどうかについては「経験的試金石」に委ね、第一類推では判断を保留している。第二類推でも、「作用」や「力」がその主体の「実体性を証明する十分な経験的基準となる」(B251)と言われる。このように、実体性のカテゴリーに対応する実体の発見は経験的問題である。

それでは、こうした経験的に見出される性質について語らないままで、第一類推は実体をどのように語るのか。以下このことを述べていきたい。まず、上述の二種の認識機能が、実際には同一の関係性にまとめられることを見、次にこの関係性において、常に個の実体が前提されていることを述べる。

第一類推における「仕方」という言葉に注目するならば、それが二回、異なった文脈において使用されることがわかる。

現象の多様に対する我々の把握は常に継起的でありそれゆえ絶えず変易する。それゆえ、常に存在しているもの、つまり何らかの留まるもの、持続的なものが根底になかったとすれば、我々は、この多様を、経験の対象として同時あるいは継起的なのかを、決定できない。そしてあらゆる変易や同時存在は、その持続的なものが実際に存在する仕方(Arten, ... wie das Beharrliche existirt)にほかならないのである。従ってこの持続的なものにおいてのみ時間関係は可能であり、…だから持続的なものは時間そのものの経験的な表象の基体である…。(A182-183/B225-226)

或る実体が実際に存在する特殊な仕方以外の何物でもないような実体の諸規定を、偶有と呼ぶ。…人が実体に関してこの実在的なものに(例えば物質の偶有としての運動に)或る特別な現存在を付加するならば、この現存在を実体の現存在と区別して内属と名付け、実体の現存在を実体性 Subsistenz と名付けることになる。(A186/B229-230)

この二つの引用では、「持続的なもの」と対になって「実際に存在する仕方」、「実体」と対になって「実際に存在する仕方」と、二つの文脈において「仕方」が言及されている。最初の引用では、「持続的なもの」が、時間自体を表示する機能とされ、次の引用では、「実体」が「物質」や「実体性」などと言い換えられている。

以上の二つの文脈は第一類推の論証目的である「持続性」と「諸現象の実体的性質」という表現に対応している。つまりカントは第一類推において、時間表象と諸現象を包括する実体性という異なる二つの文脈に対して、「実体」(ないし持続的なもの)とその「実際に存在する仕方」という同一の関係性を見ていたのである。

そこで次に、この関係性に着目して、議論をより詳しく見てみることにする。直前の引用箇所

に続く文である。

しかしこのこと〔内属、実体性と名付けたこと〕から多くの誤解が生じるので、もし人が偶有を、或る実体の現存在が肯定的に規定される仕方としてのみ表現すれば、よりの確かかつ適切である。にも関わらず、やはり我々の悟性の論理的使用の条件により不可避免的なのは、実体の現存在における変易しうるものを、実体が持続するにも関わらず、いわば分離して、本来的な持続的で根底にあるものとの関連で考察することである。(A186-187/B230)

ここで重要と思われるのは、カントが変わりうるものを「実体」から「分離」し、改めて「本来的な持続的で根底にあるもの」と関連付けている、という点である。この一見迂遠な手続きによってカントが述べることを考察しよう。結論から言えば、この箇所は次のように解釈できるだろう。「悟性の論理的使用の条件」による「分離」とは、主語と述語の区別に基づいて、実体とその存在の仕方としての諸規定という関係から、実体性と内属という関係へ、さらには「本来的な…根底にあるもの」とその規定へと移行することである、と。

以下、このことを見ていく。カントの述べる悟性の使用をまとめると次のようになる。

第一に、実在的なものを実体との関連に置いて、持続するものを実体、変わりうるものを属性として切り離す。

第二に、属性を「本来的な…」基体との関連に置く。

第三に、この「本来的な…」基体を実体とみなす。

カントは他の箇所でも、判断における主語-述語関係、実体、そして基体-変化関係を、「生起するものの究極の主語…あらゆる変易しうるものの究極の基体の実体だ」(A205/B250)とあるように、連関させている。問題は、第一の実体と、第三の「本来的な…」基体や「究極の主語」などが果たして同じものの単なる言い換えなのかということである。

「本来的」については後に述べることとし、先に分離以前の実体について述べることにする<sup>4</sup>。分離以前にある実体の存在の仕方は、実体の存在を「肯定」するものとして捉えられている<sup>5</sup>。この実体とその存在の仕方としての諸規定という関係は、主語と述語で論理的に把握されるすべての時空的対象に妥当すると考えられる。例を用いて考察しよう。或る物体が運動するとする。このとき、物体は運動という仕方ですべて「実際に存在する」。そして物体が運動しなくなったとしても、その物体の存在が消えてなくなったわけではないから、運動は偶有に過ぎないと言える。だが同様にして物体が物体としての活動と他の事物との関わりを一切やめる時、それは存在していると言えるだろうか。この問いに否定的に回答する者は、むしろ偶有こそが実体を「肯定的に規定する仕方」であるというカントの表現に近づいているであろう。実体はその内的な存在可能性ではなく、むしろその偶有において初めて有なのである。言い換えれば、実体は他の諸実体と相互関

4 Hahmann 2009は実体概念のこの移行を見逃している。すると彼があらゆる変化の主語・基体、つまり絶対的持続に至らざるを得ないのは自然なことである(Hahmann 2009: 166)。最終的に彼は実体性の図式は矛盾していると結論してしまう(ebd. 185)。

5 「肯定」とあるのは、否定的述語も本質とする場合、概念規定が爆発的に増加してしまうからである。カントはこれを「誤解」と述べている。肯定・否定の二項関係を個体記述の基礎に置くこの見方は、基本的にヴォルフ派の系譜をひいているとみられるが、ここではこれ以上展開できない。

係にあり(ゆえに個的であり)、消滅する可能性を蔵している時にのみ、「現存在」である。またこのような現存在の偶有性を切り離して、形を持たず運動しないままの実体——絶対的に内的なものとして孤立した実体——は、ここでは考慮されていないのである。第三類推で詳述される、相互的な「あらゆる実体」だけが「実際に存在する」ことが、この「仕方」の把握に現れている。そしてこのような実体は本質的に永続し得ない。

このように、カントは、第三類推のみならず第一類推においても、「形」ある有限な個体に依拠しながら実体性のカテゴリーの適用を理解しているのではないか。実体としての物質は、運動という仕方、他の実体に触れ、他者と因果的に相互関連しながら「実際に存在する」のである<sup>6</sup>。この「現存在」する実体に対して、「分離」が加えられることにより、初めて「実体性」も見出される。こうして、諸現象を包括する実体的性質＝実体性が導かれるのではないか。

しかし、物質の絶対的持続や実体性のカテゴリーは、この個的な実体とどのように折り合うのか。ジレンマはより深いものとなったのではないか。そうした疑問は、カントが感性論で行った「分離 *absondern*」の手続きをここでも想定することで解消されると思われる。そこでカントは物体の表象から感覚に属するものや悟性に属するものを「分離」(A21/B35)し、純粹直観ないしは単なる形式としての空間を得る。空間は対象の形式であるが、対象と同じ意味で存在しているとはいえない。同じようにカントは、絶対的持続を対象の性質ではなく、対象の形式として提示しようとしたのではないか。

以上を念頭に置いて、次に「本来的」実体に関するカントの議論を追ってみよう。カントによれば、「本来的」実体＝基体に対して、生起や消滅はありえない。このような「本来的」実体が生起し、他の実体が消滅するということは、「笑うべきものである」(A189/B232)。この唯一の実体は当然①である。「あらゆる現象の実体的性質」についての議論は、実体とその実際に存在する仕方の関係によって制約されつつも、そのような判断規定を超えて、「本来的」実体と「その規定」へ移行している。カントが「本来的」実体を物質、実体性とも呼ぶのは、基体としての物質の絶対的持続が現象の超越論的条件であり、カテゴリーを正確に反映したものであるからに他ならない。

「時間の持続性」についても、同様に移行がみられる。時間は知覚されないため、時間の量を考えるためには何らかの持続的なものが必要とされる。「無から何も生じないという原則も、持続性の原則、或いは、諸現象における本来的な主体が現象において永続的に現存在することの原則からの別の帰結にすぎないのである。現象において、人が実体と名付けようと思うものは、全ての時間規定の本来的な基体であるべきだとすれば、過去におけると将来におけるに関わらず、あらゆる現存在はこの基体によってのみ規定されるのでなければならない」(A185/B228)。このように、分離された「本来的」実体は単なる抽象物ではなく、「実際に存在する」実体——時空における物理的実在として概念化される個的な実体——がそのように概念化される以前から、またそのこととは独立して理解されるものである。将来や過去がそうしたものとして規定されるためには、このような実体が必要である。

こうした移行の要たる「分離」については、次のような批判が成り立つことも指摘しておこう。「人は歩くものである」「物質は運動する」等々の判断においては、実体と偶有の関係は主語と述語

6 「知覚の先取」で構成された運動量についても、経験的には因果性を持たねばならないとされていたことを想起されたい。カントが運動量を、他の事物に対して働きかける力と解していたことについては、犬竹2019参照。ただし第一類推が特定の力学理論に限定されるべきだとは考えない。



の結合と理解され、同時に「歩く」「運動する」などの属性は主体に内属すると理解される(この主体とは基体という意味)。以上の実体＝主語＝主体(その背後での偶有＝述語＝属性)の論理には、いわば現象の知性化によって偶有の存在性格が漸次目減りする側面がある。ここで、もし実体と「本来的な…」基体を同一視すると、あたかも「本来的」実体＝物質＝内的本質だけが存在することになる。正しく理解するならば、実体性のカテゴリーに対応する基体・物質としての実体は、経験的に見出される個体とは異なったものである。その混同は、経験を可能にする超越論的な形式を時空間上に実在する対象と見なしてしまう、という誤謬に他ならない。

物質としての実体は超越論的な主観が持つ認識機能であり、同時存在や継起といった時間表象を可能にすることで個体的実体の経験を可能にする。認識機能として実体は、「過去、現在、未来を通じて、常に存在する」ものであり、「未来に関係する…内的必然性」であるとともに、「つねに存在した、という必然性と離れがたく結合している」。この絶対性なしには先後関係すら成り立たない(表象できない)のでいかなる基準も意味をなさず、変化も記述できない。しかし、「この持続性はやはり、我々が物の現存在(現象における)を表象する仕方」、経験を可能にする認識機能以上のものではない(以上 A185-6/B228-9)。

私の見るところ、経験における「現存在」と「仕方」との緊密な関係と、その絶対的持続への移行こそが、第一類推の根幹である。カントの目下の関心は、偶有を通じてはじめて実際に存在する経験の対象<sup>7</sup>から絶対的持続性を取り出すことにある。その際にカントは、絶対的持続性だけを持続性の意味とするような議論を、敢えてしなかった。基体としての物質がそこから取り出されるところの「実際に存在する」実体は、そのつど知覚される対象であり、変化に相対的に持続する個体的実体である。木や人間、月や天体もまた実体なのである。「変易しあるいは変易しうるものは、実体あるいは諸実体が実際に存在する仕方に属している」(A183-184/B227)。この箇所ではカントは、実体と諸実体を並行して述べつつ、実体と「仕方」との緊密な関係に基づいてはじめて変化を規定しうることを示唆している。第一類推に実体の唯一性のみを見る解釈にとってこの箇所は単に「例外」である(Hahmann 2009: 124)。しかしこの箇所こそカントが第一類推で既にジレンマを解いている証拠である。

## まとめ——ニュートン力学と近代哲学の緊張としてのカント

本稿は物質としての実体と個体としての諸実体のジレンマの解決を目的とした。まず「知覚の先取」を介して、空間(延長)の無限分割可能性と質点としての実体概念とを調停した。次いで第一類推の分析によって、個体から本来的な実体への移行を析出し、実体の両義性を、相対的に持続する実体から認識機能としての絶対的な持続性への移行として捉えることに成功した。最後にこの点から明らかとなるカントの実体概念の射程を示して稿を閉じたい。

カントは第一類推において、絶対的持続の概念を通じて力学の基礎概念を整備した。しかし、

7 傍証として、1789～1791年頃のものとして推定されるカントの講義録『シェーン形而上学』を挙げるができる。そこでカントは、自我という「実体的性質」を例に、「思惟の中であらゆる偶有を実体から分離する」ことに言及し、それが例え「私には、実体的性質と表現される」としても、「それ自体としては、偶有を通じて以外には規定され得ない」としている(XXVIII 511)。



この問題構制では、しばしば形相或いは個体の生成消滅が問題外とされる。例えばニュートン力学の影響を重視する Friedman 2000は、Longuenesse の著書に対する啓発的なコメントの中で、カントは個体の生成消滅を主張できないと論じている。Friedman によると、アリストテレス的な意味での変化は、個の実体の生成消滅と、物質の偶有の変化という、二つの本質的に異なるタイプがあるが、「カントの第一類推の論点(その後、B版第二類推の冒頭で繰り返される)は、第二のタイプの変化のみが可能であるということであり、物質それ自体は発生も消滅もしないので、自然種の個々の構成要素と異なり、すべての時間を通じて絶対的に不変である」(Friedman 2000: 208)。

Friedman は、この物質理解がカントへのニュートン力学の影響を表しているという。つまり、ニュートン力学の基本的な新しさは、自然(特に生物)の模倣を拒否して、自然がそれに従って構成されているところの論理をアプリアリに用意している点にある。認識主観は主体的に科学的論理を投げ込み、それに基づいて自然に「質問」する。これが結局のところ個体とその属する類という自然種を模写した古典論理学の前提を破壊したというのである。

Friedman はニュートン力学の問題性を指摘している点では正しい。しかし、第一類推が——例え質点としての個体と空間の無限分割性の問題を解決したとしても——「実体の生成と消滅」の可能性を捨てざるを得ないという解釈は誤りである。ニュートンの物質概念に基づけば、木も灰もひとしなみに同じ物質である。或る人間が生まれ、死ぬということ、形あるものがその形を変え、ついには滅びるということが、ここでは、生まれも死にもしない物質とその規定の交替であるということになってしまう。相対的持続にしても、或るものの生起と消滅は、その実体の生と死ではなく、その背後にずれていき、本来的な基体の変化として捉えられるほかない。しかし、このように死を忘却し、個々の実体の生成と消滅を論じることのない自然科学が、新たな誤謬に陥っているとは言えないだろうか。絶対的持続は限界概念でしかない。カントは「実体の生成と消滅」を「実際に存在する仕方」に注目することによって確保した上で、まさにこの実際に存在することの時間性があらゆる実体性のカテゴリーの適用を制約していることを通じて、自然科学をもっぱら物理主義的に把握することへの批判を行っていたのである。

---

## 参考文献

- カントの引用は注記ない限り『純粋理性批判』であり、慣例に従って第一版をA、第二版をBと略述した。その他カントの著作についても、アカデミー版の巻数・ページ数を付した。また原文のゲシュペルト体は下線で示し、著者による引用と本文の強調は傍点で示す。著者の補足は[ ]で表し、…は省略を表す。
- Addis, Laird Clark. 1963: "Kant's First Analogy", *Kant Studien* 54(1-4), 237-242.
- Friedman, Michael. 2000: "Logical Form and the Order of Nature: Comments on Beatrice Longuenesse's Kant and the Capacity to Judge", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82(2), 202-215.
- Guyer, Paul. 1987: *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Hahmann, Andree. 2009: *Kritische Metaphysik der Substanz, Kant im Widerspruch zu Leibniz*, Walter de Gruyter.
- Hall, Bryan. 2011: "A Dilemma for Kant's Theory of Substance", *British Journal for the History of Philosophy*, 19: 1, 79-109.
- Jankowiak, Tim. 2013: "Kant's Argument for the Principle of Intensive Magnitudes", *Kantian Review*, 18, 387-412.

Longuenesse, Béatrice. 2005: *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press.

Watkins, Eric. 1997: "Kant's Third Analogy of Experience", *Kant Studien* 88 (4), 406-441.

犬竹正幸 2019: 「批判哲学の成立におけるカント力学論の意義」人文・自然・人間科学研究42、拓殖大学、1-17頁。

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、162-176頁。

増山浩人 2015: 『カントの世界論』北海道大学出版会。

〈公募論文〉

# 『人倫の形而上学の基礎づけ』における 善い意志と善い性格

澤田 義文

はじめに

「善い意志」の概念は、『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』と略記)第1章の冒頭で導入され、ときにカント倫理学を特徴づける重要概念とみなされつつも、その役割やカント実践哲学の体系における位置づけは必ずしも明確であるとはいえない。カントは善い意志について、「制限なく善い」(AA IV: 393)、「絶対的価値を有する」(AA IV: 394)、「それ自体として善い意志」(AA IV: 396)といった説明を与えるが、その比類ないよさを強調することによって、却ってそれ以上の探究が阻まれ、その概念の布置を見えづらくしているようである<sup>1</sup>。また、全22段落から成る『基礎づけ』第1章において、善い意志が主題となるのは冒頭の7段落に過ぎず、「義務」概念の分析に移行した後は議論の背景に退いてしまう。では、善い意志は、『基礎づけ』第1章が身近な道徳的常識から出発する際の起点として選ばれたものの、本格的な哲学議論が展開すれば不要となる概念なのだろうか。

本稿では、以上のような捉え難さを抱える善い意志の概念をカント実践哲学の諸概念の中に適切に位置づけることで、その全体像を描き出すことを目標とし、最終的に、人が善い意志を確立する過程を再構成することを試みる。私見では、その際、善い意志のアプリオリな側面を把握することと、経験における行為や行為者に現れる善い意志を考察することの両方が求められる。先行研究では、それぞれが善い意志の重要な側面に解明の光をあてており、それらの解釈を批判的に検討することで善い意志の全体像が浮かび上がるだろう。まず、久保元彦は善い意志が様々なよさの「制限条件」であることに注目し、それがあある種の「形式」であることを示唆した<sup>2</sup>。これは善い意志のアプリオリな側面であり、本稿では『純粹理性批判』(以下、『第一批判』と略記)の叡知的性格の概念にも目を向け、さらに善い意志がしばしば「理念」として扱われることに注目することで、久保の解釈の深化を図る(第1～2節)。また、カール・アメリカスは、善い意志の解釈を「特定の意図」説、「一般的能力」説、「総体的性格」説という三つに分類、整理し、その絶対的な善さと個人の道徳的評価にまつわる解釈上の難点を克服することを試みた<sup>3</sup>。「性格[Charakter]」との関係を重視したアメリカスの研究は極めて重要であり、本稿ではこれを発展させたヘンリ

1 カントからの引用は、アカデミー版カント全集をAAとして、その巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示す。なお『純粹理性批判』については慣例に従い第一版をA、第二版をBとしてページ数を記す。

2 久保元彦「道徳的なよさについて」『カント研究』創文社、1987年、pp. 70-88。

3 Ameriks, Karl, "Kant on the Good Will," in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ein kooperativer Kommentar*, herg. von O. Höffe, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp.45-65.

ー・E. アリソンによる研究<sup>4</sup>を踏まえて、善い意志の概念的な位置づけと、個々の行為での格差の採用との関係を考察する(第3節)。最後に、浜田義文によれば、善い意志の確立とは能動的に引き受けられるべき理性の使命である<sup>5</sup>。この確立の過程は、本稿の分析を踏まえるなら、〈一つの善い性格〉の確立として再構成することが可能である(第4節)。

## 第1節 制限条件としての善い意志

カントは『基礎づけ』第1章を、「善い意志[ein guter Wille]」という「制限なく[ohne Einschränkung]」善いものと、それ以外のいわば制限されたよさしか持たないもの、すなわち、一定の条件下でのみよいものとを対比的に描き出すことから始めている。久保元彦によれば、善い意志の議論では、カントはあらゆるよさ一般の中から最もよいもの、絶対的によいものを選び出して、それが善い意志であると主張しているのではない。道徳的なよさと非道徳的な脈絡におけるよさは原理的に異なり、善い意志は「道徳的なよさそのものに常に構成的に関与」している<sup>6</sup>。善い意志はカント的な意味での「形式」として、ある事象の道徳的〈善さ〉を構成する条件になっていると久保は論じる<sup>7</sup>。第3段落<sup>8</sup>における、善い意志は「意欲することによってのみ、即ち、それ自体で善い」(AA IV: 394)という言明は、善い意志が道徳的な〈善さ〉の根本条件であることを示唆しており、さらなる条件の探求を戒めているのである<sup>9</sup>。

以上のように、久保は善い意志を道徳的な〈善さ〉を示す制限条件とみなした。本稿も善い意志がある種の制限条件であることを認めるが、善い意志がなぜ、また、どのような意味で〈善さ〉の条件となるのかについて、なお疑問が残る。まずは、カントが第1～2段落で善い意志によってその価値が制限されると考えた、様々なよき性質や事柄と善い意志の関係を整理することから始めよう。カントは、一般にはよいものとみなされているが、善い意志がなければ悪しきものとなりうるものとして、「自然の賜物」、「幸運の賜物」、「古代的徳」の三種類を提示した。第1段落において自然の賜物はさらに、悟性、機知、判断力を含む「精神の才能」と、勇気や果敢さ、根気強さなどを含む「気質の特質」に分けられる。幸運の賜物には、権力や富、名誉、健康などが数えられ、自らの境遇への全般的な満足としての幸福もここに含まれる。第2段落で述べられる古代的徳には、激情や情念の抑制、自己支配、沈着な思慮が挙げられている<sup>10</sup>。

善い意志はこれらの道徳的に中立のよさしかもたないものに対して、道徳的な〈善さ〉を保証す

4 Allison, Henry E., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2011. ; Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.(城戸淳訳、『カントの自由論』法政大学出版局、2017年)

5 浜田義文『カント哲学の諸相』法政大学出版局、1994年。

6 久保(1987)、p. 79。

7 久保(1987)、p. 73, 84-5など。

8 以下では、たんに「第○段落」と述べた場合、『基礎づけ』第1章の段落を指示するものとする。

9 久保(1987)、pp. 84-5, 87。

10 浜田義文がクラウス・ライヒに言及しつつ指摘するように、カントの古代的徳への言及はキケロの『義務論』を念頭に置いており、ここで挙げられた三つの徳も正義を除く節制、勇気、知恵の枢要徳であると考えられる(浜田(1994)、pp. 130ff.)。

る。その際、たんに道徳的に許容されるという意味で〈善さ〉を保証する場合と、積極的に道徳的価値を実現するという意味が区別されるだろう。前者は、個人的な欲望や傾向性の実現を目標とする行為であっても、道徳的な許容性が確保されている場合である。例えば、とりわけ幸運の賜物について、みずからの富や権力を求める際にも不当な手段で相手を陥れたりしてはしていないといったことが相当する。この種の活動は、多くの場合、幸福を求めることに結びつき、道徳的な善行として命令される行為とは見做されない。このような許容性という意味での〈善さ〉が確保されていることを、カントは「理性的で公平な観察者」(AA IV: 393)という、理想化された通常の人間理性の立場からの承認/不承認によって示していると思われる。幸福はなんらかの目的に対して手段的に用いられることがなく、それ自体のために追求される内在的な善であるが、「幸福に値すること」なしには「公平な観察者」によって承認されないため、無制限の善さを否定される<sup>11</sup>。

他方で、善い意志は、許容される行為の条件であることにとどまらず、積極的に道徳的価値を実現する行為の条件ともなる。つまり、道徳法則に反しない行為をなすだけでなく、道徳的に善い原理にしたがって行為する意欲をもつ場合、その指針となるのである。このような善行は、先述の許容される行為の集合の一部に含まれると考えられ、一つのよい性質が、たんに許容されるという意味での〈善さ〉をもつと評価される場合と、許容されるだけでなく積極的な善行という意味での〈善さ〉をも有すると見做される場合があると考えられる。

以上の考察をまとめると、制限条件としての善い意志は、一方では道徳法則のもとでの禁止によって許容される行為を条件づけ、他方では法則による命令によって善なる行為を賦活する指針となる。では、なぜ善い意志はそうした条件として機能するのだろうか。久保によれば、善い意志はその比類ない善さによって制限条件となり、それ以上の条件の探求は阻まれているが、比類ない善さの由来についてさらに考察することは可能であるように思う。また、善い意志と善い行為の条件関係についてもなお解明の余地があるだろう。次節では、その絶対的な善さの由来を『第一批判』の叡知的性格の概念に求め、善い意志がある種の超越論的な条件として、道徳的評価を可能にするものであることを論じる。

## 第2節 叡知的性格と善い意志

善い意志の比類ない善さを考察するにあたって、『第一批判』の叡知的性格に遡ることが有効であるのは、一つには、第3節で論じるように、善い意志が性格の概念と密接に関連する概念であることによる。そして、叡知的性格に注目することによって、善い意志の比較を絶した善さの由来が、善い意志のアプリオリな側面にあることがわかる。本節ではまず、『第一批判』のアンチノミー論第9節における二性格の議論を取り上げることで、叡知的性格が規範的秩序に照らして行為する主体を成立させるための、ある種の統制的原理であることを確認し、次に同様の議論が『基礎づけ』の「法則の表象」にしたがう能力を論じた箇所に含まれていることを示す。そこから、善い意志がときに、道徳的な〈善さ〉の基準を与える理念として扱われていることを明らかにする。

『第一批判』のアンチノミー論第9節において、「性格」の概念は作用原因の「原因性の法則」と定

11 Allison (2011), p. 76.



義され(A539/B567)、人間を自然法則のもとにある感性的な主体とみなすか、自由に基づく、知性的な原因性を有する主体とみなすかによって、経験的性格と叡知的性格という二つの説明原理が提示された<sup>12</sup>。叡知的性格のもとで行為を考察することは、理性を「行為をみずから産出する原因」として想定することである(A550/B578)。これによって「実践的な意図」からのパースペクティブが開かれ(ibid.)、行為者に賞賛や非難の道徳的評価を与える当為の秩序が形成される<sup>13</sup>。ここには、理性が意志(選択意志)に、法則を与えることによって規範的秩序を示し、その規範に照らして個々の状況で行為が選択されるという構造がある。このように叡知的性格は、行為者が実践の領域において、感性的な制約を超えて、命法にしたがって活動することを可能にする超越論的な条件、あるいは理念であるといえる。

これに対して『基礎づけ』では、規範に照らして行為を選択する同様の能力が「法則の表象」にしたがう能力として提示される。次の引用では、法則の表象を「規定根拠」として行為することで、意志に「最高で無条件的な善」が具わる次第が説明されている。

しかしながら、最高で無条件的な善は、理性的存在者の意志においてのみ見いだされうる。それゆえ、ほかならぬ法則それ自体の表象——これが理性的存在者のうちにのみ生じるのはいうまでもない——が、私たちが人倫的と呼ぶところのかくも卓越した善を形成するのであって、それは望まれた結果ではなくこの表象が意志の規定根拠となる限りにおいてである。この善は、法則の表象にしたがって行為する人格そのもののうちにすでに現にあり、結果からはじめて期待されてよいものではない(AA IV: 401)

『基礎づけ』第2章で述べられるように、「法則の表象にしたがって行為する能力」は、「原理にしたがって行為する能力」であり、「実践理性」である「意志」の働きである(AA IV: 412)。この「法則」は、アンドリュース・リースやアリソンが指摘する通り、道徳的なものと道具的なものを含んだ広い意味での客観的な実践的原理として解釈することができ、法則の表象にしたがう能力は、認識された規範一般に照らして行為する能力として理解できる<sup>14</sup>。ただし、引用箇所「人倫的」で「卓越した善」を形成すると述べられることを踏まえると、ここでの法則は、より狭く道徳法則と考えるのが妥当である。この能力は、『第一批判』の二性格論に即して考えれば、叡知的性格という知性的な「原因性の法則」に即して、それが可能にする規範に照らして行為する能力として理解することができるだろう。

この意志の「卓越した善」が、「人格そのもののうちにすでに現にあ」という一文からは、カン

12 筆者はすでに以下の拙稿で『第一批判』における二性格の議論を、帰責との関連においてやや詳しく論じており、本節での議論もこれに負うところが多い。

澤田義文「カント『純粹理性批判』アンチノミー論第9節の帰責論」『思索』第54号、東北大学哲学研究会、pp. 75-97、2021年。

13 次の一節を参照のこと。「この[感性的に条件づけられた]意欲に対して、理性が宣言する当為は基準と目標を、さらには禁止と権威とを対置する。(…)理性は完全な自発性をもって理念にしたがう固有の秩序をみずからつくり上げ、理性はその秩序へと経験の条件を嵌めこむのである」(A548/B576)。

14 Andrews Reath, 'The Categorical Imperative and Kant's Conception of Practical Rationality', in *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 77.; Allison (2011), pp. 151-3.

トが善い意志を、定言命法の人間性の方式にある「人格の内なる人間性」と同等の価値をもつものとして捉えていることがわかる(AA IV: 429)。「目的それ自体」として「絶対的価値」を有する人格は、「あらゆる選択意志を制限している」(AA IV: 428)。『基礎づけ』第2章の定言命法の諸方式の関係を説明し終えた地点で、カントは、改めて「無条件的に善い意志の概念」に言及することで、定言命法にしたがう行為者の意志に説明を加える(AA IV: 437)。そこでカントは、「意志が端的に善い」ことを「悪ではありえない」とも表現するが、これは「感性界の構成員」としてのあり方を脱却し、「叡知界の構成員」としてのみ想定された理性的存在者のあり方を意味する(AA IV: 455)。さらに、このような意志は「制限する条件をもたない端的に善い意志の理念」とも呼ばれる(AA IV: 437)。以上のように、その叡知的な次元においてのみ把握された善い意志は、道徳的な〈善さ〉の基準を与え道徳的評価を可能にする超越論的な条件、あるいは理念である。これは善い意志のアプリオリな側面と呼ぶことができる。法則の表象にしたがって行為する者は、この善い意志の理念の下で行為するのである。

本節では、善い意志が比較を絶した善さを有することで、道徳的な〈善さ〉の制限条件になるという主張について考察し、その比類ない善さの由来を、叡知的性格の概念を手がかりとして超越論的な次元に求めた。これによって、前節で言及した「自然の賜物」や「幸運の賜物」、「古代徳」などの、いわば経験的なよきものに対して、善い意志が高次の価値をもつというカントの主張が理解可能となる。善い意志は、その卓越した善さの根拠を叡知的な次元に有しているのである。

しかし、善い意志の役割は、制限条件としてのアプリオリな側面に限られない。善い意志は、その経験的な側面として、個別の行為者やそれぞれの行為者の個々の行為において現れるものとしても考察されねばならない。次節では、このような経験的な次元での善い意志と行為との関係について検討する。

### 第3節 善い意志と格率

前節では、善い意志には行為者の道徳生活を統制する理念としての側面があると論じた。本節では、アメリクスやアリソンの研究に依拠しつつ、善い意志を個々の行為者や特定の行為のなかで経験的な次元から捉えようとした際に、どのような解釈上の問題が生じ、それがどのように解決されるのかを吟味する。その際、善い意志と性格や格率の概念との結びつきに注目することで、カントの道徳理論における善い意志の概念的な位置づけについても、一定の見通しを得ることができるだろう。

#### (1) 特定の意図と一般的能力

カントは第11段落で、行為が「真正な道徳的価値」を有する場合として、次のような例を挙げた。ある博愛家が、悲しみに打ちのめされて他人への同情の一切を失ってしまうが、それでも義務に基づいて親切を施すという例である(AA IV: 398)。この場合、善い意志は、この人物の特定の意図に実現しているとみなすのが自然である。アメリクスが「特定の意図」説として分類する主張によれば、見かけ上はよい様々な性質が、ある状況や外的条件のもとでは悪しきものになるのに対して、善い意図だけはどんな文脈においても善いものとして承認される<sup>15</sup>。しかし、特定の意図

として理解された善い意志は、気質や才能などの他の条件づけられたよきものと同列に置かれざるをえない。

これに対して、第二の解釈である「一般的能力」説は、前節で論じた善い意志のアプリオリな側面に注目することで、善い意志がよき気質や才能に優越する価値を持つことを説明する<sup>16</sup>。この説では、善い意志を、人間が自然の決定を離れて自由に選択する能力と考える。人間の目的自体としての特別の地位はこの能力に支えられており、善い意志の優越的な価値は人格の「絶対的価値」(AA IV: 428)に等しいものと考えられる。しかし、この能力はすべての理性的存在者に具わるため、善い意志をもつ者ともたざる者の対比を不可能にする。善い意志は経験的なよき性質よりも優越的な価値をもつとともに、個人の道徳的評価の基礎となることが求められるのである。

上の二つの解釈の欠点を補うものとして、アメリカスは「総体的性格」説を提示する。この解釈によって、行為の原理や原則との関係で善い意志を考える視点が得られ、格率と善い意志の関係へと考察を進めることができる。以下では、まず善い意志と性格の概念の結びつきを『基礎づけ』の記述に即して確認する<sup>17</sup>。

## (2)善い意志と性格

性格を言葉の日常的な意味から考えてみるなら、個々の行為者に固有の、一定の持続性をもつ性質であると思われる。第1段落の「意志とは、これら自然の賜物を使用すべきものであって、意志の固有の性状がそれゆえに性格と呼ばれる」(AA IV: 393)という一文にあるように、自然の賜物、即ち気質や才能を「使用すべき」ものとしての意志の、その「固有の性状」をカントは「性格」と呼んでいる。また、カントは第2段落で、沈着な思慮などの古代的徳について、「善い意志の原則」が欠けているなら極めて悪しきものとなると述べて、善い意志が何らかの原理や原則と関わることを示唆している。カントは「意欲の主観的原理」を格率と呼ぶが(AA IV: 400Anm.)、以下で論じるように、性格のある種の根本的な原理や原則として理解することが可能である<sup>18</sup>。

注目すべきは、義務概念の分析に移行した後の第11段落において、一切の比較を絶した価値の「源泉」が義務に基づいて行為する主体に見出されると述べる以下の箇所である。

自然がそのような人間(…)をもともと博愛家へと仕立て上げなかったとしても、なおその者はみずからの内に、気立てのよい気質の価値よりも遥かに高い価値を自分自身にもたらし源泉を見出さないだろうか。むしろ見出すのである！まさにそこで性格の価値が、道徳的であらゆる比較を絶した最高の価値が生じる。つまり、その者が傾向性ではなく義務に基づいて親切を行なうということが生じる(AA IV: 398-9)

15 Ameriks (1989), pp. 46-50.

16 Ameriks (1989), pp. 51-2.

17 善い意志と性格の関係の重要性は、他にも多くの論者が指摘している。例えば、ティンマーマンは、善い意志は「道徳的な善い意欲全般[good moral volition overall]、即ち、道徳的に善い性格」であると述べており、後に取り上げるアリソンや浜田義文も性格との関係を重視している(Timmermann, Jens, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 17.; 浜田(1994)、pp. 120ff.)

18 注25の引用(AA XXV: 1385)も参照のこと。

カントはこの段落で、深い悲嘆や元々の冷淡な気質によって他者の苦悩に無関心な人物が、それでも義務に基づいて行為する場合に、その人の格率は人倫的な内実を具えると述べる。このような人物にこそ「最高の価値」が認められ、それは「性格の価値」である。ここで気質の価値よりも遥かに上位にあると述べられる性格の価値は、善い意志の比類ない善さが有する価値に等しいと思われる。カントは性格と善い意志をともに比較を絶した最高の価値のあり処として特定している。

以上のような善い意志と性格の結びつきを踏まえて、アメリカスの第三の解釈を検討したい。アメリカスは、総体としての性格が善いことを「より特殊な諸格率—その背後にはなおいっそう特殊で多様な諸行為がある—の背後にある自由で優越的な原理において善であること」であると説明する<sup>19</sup>。したがって、善い意志を有することとは、「ある人が実際にそこにいる各々の文脈で正しい原理を有すること」である<sup>20</sup>。ここから、総体的性格説には次のような利点があるといえるだろう。まず、性格が個々の主体に具わる性質であることから、善い意志の有無を個々の行為者ごとに判断することができ、また、性格が根本的な原則であることによって、善い意志が気質などの経験的性質に優越することを説明できるのである。

とはいえ、この総体的性格説もなお検討しなければならない問題を残している。この解釈では、善い意志がある人物の(総体的な)あり方を示すために、その人物の特定の行為について道徳的評価を下すことと折り合いが悪い。アメリカスも指摘するように、カントは小売商人の例などを通して(GMS IV: 397)、あくまで特定の行為を取り上げて道徳的価値を議論しているようにみえるが、善い意志が総体的性格として理解されるなら、その人は置かれた状況とは関係なく、善いもしくは悪しき性格の人としてあるだけということになり、カントの実例のドラマを切り落としてしまう<sup>21</sup>。つまり、ここでは善い意志をもつことと特定の行為で善い格率を採用することとの関係が問われている。

アメリカスは、総体として優れた性格の特徴を、原則を採用する根本的な自由な態度に見出したため、善い性格の人物でありながら、ある特定の状況では不適切な格率を偶然に持つてしまうこともありうると思った<sup>22</sup>。この見解を明確化するには、性格としての善い意志と格率の選択との関係についてなお追求しなければならない。次に論じるように、アリソンはアメリカスの解釈を踏まえて、「思考様式[Denkungsart]」の概念にも着目することで、メタ格率としての善い意志の地位へと考察を進めている。

### (3) 善い意志と思考様式

『第一批判』の二性格論によれば、思考様式は前節で論じた観知的性格と互換的な概念であり、それに対して、「感官様式[Sinnesart]」が経験的性格に相当する(A551/B579)。『実用的見地における人間学』(1798年、『人間学』と略記)によれば、思考様式とは、「主体がそれを通じて一定の実践的原理に己れ自身を結びつける意志の特質」であり、「人間が己れ自身から作り出すもの」でもあるため、主体が自由に採用した原理にしたがって行為するような一定の態度を意味する(AA

19 Ameriks (1989), pp. 54-5.

20 Ameriks (1989), p. 55.

21 Ameriks (1989), p. 55.

22 Ameriks (1989), p. 56.



VII: 292)。とはいえ、みずからに命じる実践の原理は「ときに誤っていたり欠陥のあるものであるかもしれない」とも述べられている (ibid.)。これを踏まえると、アリソンによれば、善い意志は「善い思考様式」とみなすのが適切であり、「より高い階層の、あるいは“メタ格率”であって「意志の一般的な方向性を表現し(…)行為者をより特殊な格率の選択において導く」ものである<sup>23</sup>。

善い意志が格率の階層的な秩序に組み込まれることに関連して、本稿では詳述する紙幅はないが、「心根[Gesinnung、心術]」の概念にも付言しておきたい。『たんなる理性の限界内における宗教』(1793年)でカントは、心根を「格率の採用の最初の主観的根拠」であってそれ自身も格率であると説明する(AA VI: 25, 20)。『基礎づけ』において心根は主題的に論じられることはないものの、内的価値の源泉として、比較的具体的な格率を選択する根拠でありつつ、それ自体も格率として位置付けられている<sup>24</sup>。同年代の講義録にも確認できるように<sup>25</sup>、格率の概念を核として性格や思考様式、そして心根は密接に結びつく概念である。

メタ格率として位置づけられ、思考様式や心根とも呼ばれる善い意志の働きは、前節でそのアプリアリナ側面として論じた、理念としての善い意志と同等の役割を果たしていると思われる。理念としての善い意志は、人間の道德生活を正しい方向へ導くための参照点となることで行為の全体を規正する。善い意志の理念の下にあることは、個々の行為において善い格率を採用することの前提となっているのである。さて、格率選択の前提としての善い意志について、アリソンはさらに、善い意志を有することは、義務に基づいて行為することの必要条件であって、十分条件ではないと指摘する<sup>26</sup>。つまり、道德的価値を有する行為には必ず善い意志が前提されるが、善い意志を具えた人物でも、何らかの苦しい状況に際して、個々の行為では道德的に善い行為を実現し損ねる、つまり不適切な格率を持つことがありうる<sup>27</sup>。

善い意志と格率の選択という問題を、前節で引用(AA IV: 401)に関して論じた法則の表象の議論を踏まえてさらに検討したい。メタ格率としての善い意志をもつことは、善い意志に導かれる

23 Allison (2011), p. 98.

24 例えば、次の箇所などが重要である。「それらの価値は(…)心根のうちに、つまり意志の格率のうちに存している。(…)行為はそれを実行する意志を、直接の尊敬の対象として表し、加えて、それらの行為を意志に課するために理性以外の何もかも要求されない。(…)このように[意志を]評価することは、そのような思考様式の価値を、尊厳として認識させ、それを一切の価格を無限に超えたところに引き離す」(AA IV: 435)。また、カントは自然法則の方式に続く事例の分析において、「そのような思考様式が普遍的な自然法則になったとしても」のように(AA IV: 423)、思考様式を格率に相当するものとして扱っている。

25 『基礎づけ』と同年代のものとして推定されるムロンゴヴィウスによる『人間学講義』では、狭い意味での人間の性格を思考様式と呼んだうえで、次のように述べられている。「各々の人間の性格は格率の統制に基づく。性格はそれゆえ、持続的で安定した格率を通じた人間の選択意志の規定としても定義されうる」(AA XXV: 1385)。

26 Allison (2011), p. 87, 98.

27 必要条件であるという点に関連して、ティンマーマンは、義務に適った(pflichtmäßig)行為が道德的価値を有するには、行為者の傾向性や外的状況から独立にそれが遂行されることが必要であるとして、これを「非偶然性の原理」と呼ぶ(Timmermann (2007), p. 27.)。義務に基づく行為の非偶然的な遂行には、根底にある心根が想定される。また十分条件ではないという点に関連して、アメリカスは、カントがわれわれ人間の意志と、「悪ではありえない」、「端的に善い」(AA IV: 437)と呼ばれる完全な意志を区別していることに注意を促し、人間の善い意志は不完全なものであるために、義務に基づいて行為することに失敗する可能性を認めることが適当であると主張する(Ameriks (1989), p. 59)。



道徳生活を送ろうとするある種の決意を抱くことであり、このことは、持続的に法則の表象にしたがおうと心がけることと言ひ換えられるだろう。しかし、ある状況における特定の行為において、法則の表象にしたがい損ねることがありうる。AA IV: 401においてカントが、法則の表象は「意志の規定根拠」になると述べたことは、アリソンによれば、意志がたんに因果的に「規定されている」こととは異なり、行為する理由をもつことを意味する<sup>28</sup>。一つの行為選択において、複数の動機を規定根拠として、即ち行為の理由としてもつことがあるのだから、善い意志を具え、道徳法則を行為する動機として有していたとしても、ある状況下ではそれだけで十分な規定根拠とならないことがありうる。つまり、一つの格率において傾向性による動機が道徳法則よりも優越することがあり<sup>29</sup>、このとき、総体としては道徳法則の表象にしたがおうと心がけつつも、傾向性を優先した不適切な格率を採用してしまうと考えられる。

本節では、善い意志を特定の行為や行為者との関係で把握しようとする際に、どのような解釈上の問題があるのかを検討した。善い意志が経験の系列において、法則の表象にしたがうその都度の行為に現れるとともに、より長い期間での持続的な道徳的態度にも現れることが明らかになったと思う。また、善い意志がメタ格率として格率選択の前提となることに関連して、善い意志をもつ行為者が、ある状況では不適切な格率をもつという事態がどのように生じるのかを解明してきた。これによって、ある行為者が善い意志をもつことと、現実の行為実践の間にはなお隔たりがあり、行為者には、その隔たりを埋めるための努力が求められるのではないかという仮説へと導かれる。したがって最終節で考察すべきは、善い意志をもつことが必ずや善い格率の採用に結びつく、そのような堅固な善い意志をいかに確立するかという問題である。

#### 第4節 善い意志の確立

本稿が最後に取り組むのは、善い意志の確立という問題である。『基礎づけ』第1章の冒頭第4～7段落においてカントは、自然が人間に理性を付与した意図に関する目的論的反省を行なっている。自然の目的が幸福であるなら、理性よりも本能のほうが上手く目的を達成したであろうが、理性の本来の使命は道徳性の実現であり、即ち、「それ自体として善い意志[an sich selbst guter Wille]を産み出す」ことである(AA IV: 396)。このような意志について、浜田義文は、「理性の導きの下で理性と意志が一体不可分の形で働くところの意志」であると述べる<sup>30</sup>。一面では、この意志を産み出すことを、理性は自然によって「まったく本来的に定められて[ganz eigentlich bestimmt]」おり(AA IV: 396)、ここには根本的な受動性の側面がある。しかし同時に、浜田が指摘するには、「善い意志の確立[Gründung eines guten Willens]」を「理性の最高の実践的使命[höchste praktische Bestimmung]」(ibid.)として、われわれは自発的かつ能動的に引き受けなおすのである<sup>31</sup>。

28 Allison (2011), pp. 115-6. この解釈は、アリソンが提唱した「取り込みテーゼ」の一部をなす。動機の「取り込み」という自発性を含むプロセスを介して格率が形成されることで、動機は行為の理由となる。このテーゼによって、アリソンは義務に基づく行為における動機づけの構造に一つの解明を与えた。

29 このような動機づけの構造をアリソンは「多重条件的」と呼ぶ(Allison (2011), p. 116)。

30 浜田(1994), p. 116。

理性の使命として、自発的かつ能動的に善い意志を確立するという営為を、本稿では、次のような過程として再構成したい。即ち、理念やメタ格率としての善い意志によって道德生活の方向を定めることが、行為者を経験の領野での個々の道德的实践へと導き、なおその実践を積み重ねることが一つの思考様式や性格としての善い意志を作り上げるのである。この過程では善い意志の経験的な側面とアプリアリな側面が密接に関連していると考えられる。アメリカスを含め<sup>32</sup>、しばしば研究文献では、善い意志の確立を「心根の革命[Revolution]」(AA VI: 47)という突然の転換に類する事態とみなすが、それに対して本稿で提示するのは漸次的な改善のモデルである。

まず、カントが第7段落で「それ自体として善い意志」に言及するとき、理念としてのアプリアリな側面が意図されている。カントは、「このような意志は、唯一で全体的なものでないのは確かだとしても、それでも最高の善には違はなく、他の一切のよきものにとって(…)その条件である」と述べることで(AA IV: 396)、第2節で論じたように、道德的な〈善さ〉の基準を与える超越論的な条件としての善い意志に目を向けている<sup>33</sup>。こうした道德性の理念としての善い意志をみずから引き受けることは、第3節での考察によれば、善なるメタ格率を採用することを意味する。とはいえ、前節で論じたように、善い意志の理念によって道德生活の方向が定められたとしても、なお経験的な誘惑にさらされて、義務を遵守し損ねることがありうる。したがって、善い意志の理念の下で行為するだけでは、善い意志を確立したとはいうことができず、より堅固なメタ格率、即ち、〈一つの善い性格〉の確立へと歩を進めることで、真に善い意志の確立と呼ぶことができる。以下ではこのことが、日々の行為実践で善い格率にしたがうことを積み重ねることを通じて、経験的性格を善いものへと形成していくことによって果たされると論じる。

この見取り図を証明する上で重要なのは、経験的性格と「選択意志[Willkür]」の役割である<sup>34</sup>。『第一批判』において選択意志は、「選択意志の経験的性格」として、しばしば経験的性格との関連で言及される(A549/B577)。筆者はすでに別稿で、「選択意志の主観的原理」、即ち格率は、経験的性格において見出されることを論じた<sup>35</sup>。「理性のある種の原因性」(ibid.)としての経験的性格

31 浜田(1994)、ibid.

32 Ameriks (1989), p. 62.

33 この箇所での注意すべきことは、多くの論者が指摘するように、ここでの「最高の善[das höchste Gut]」は、徳と幸福の一致を意味し比喩的に「神」と呼ばれる「最高善」(AA IV: 409)とは異なる点である。ティンマーマンによれば(Timmermann (2007), p. 24; cf. Allison (2011), p. 76, n.10.)、善い意志は有徳さを意味する「最上善[das oberste Gut]」であっても、「最高善」ではなく、それゆえ「唯一で全体的なものでない」。最高善と最上善の区別に関しては、『実践理性批判』(AA V: 110)を参照のこと。

34 ここで、『第一批判』と『基礎づけ』における理性や意志、選択意志の関係について、簡単に整理しておきたい。既に第2節で述べたように、『第一批判』で理性は、法則を与え当為の秩序を形成する働きにおいて原因性を有するとみなせる。『基礎づけ』において、実践理性と等置される意志は、理性を有する生物の「原因性の一種」であり(AA IV: 446)、法則を与える機能をもつ。それに対して選択意志は、意志の立法に依じて格率を選択する能力であり、この区別は『人倫の形而上学』(1797年)でようやく明示されるものの(AA VI: 226)、すでに『基礎づけ』でも行為を選択する意志の概念が見いだされる。即ち、実践理性である狭義の意志に対して、「理性が意志を不可避的に規定する」と述べる時の「選択する能力」としての意志がそれである(AA IV: 412)。

35 澤田(2021)、p. 79, pp. 86-90。次の一節の解釈が重要である。「こうして、あらゆる人間はみずからの選択意志の経験的性格をもつ。この経験的性格は、その人の理性のある種の原因性にほかならないが、それは、この原因性が現象におけるその諸作用についてある規則を示すかぎりのことである。この規則にした

は、叡知的性格のはたらきの可感的な結果であるとともに、それが自由の叡知的な作用の表現である限りで、現象の系列に属しつつも、たんなる物理的な原因とは異なる、なんらかの自由の作用の発露するところであると考えなければならない。叡知的性格は、経験的性格の「超越論的な原因」であり、経験的性格には叡知的な作用の影響が「感性的なしるし」として刻み込まれる(A546/B574)。

このように、経験的性格において理性の叡知的なはたらきが認められる。ここから、善い意志の〈善さ〉もまた経験的性格に見出されると主張することができる。というのも、経験的性格は、「選択意志の経験的性格」として格率のあり処だからである。河村克俊が善い意志に関する発展史的な研究によって明らかにしたところによれば、『基礎づけ』の善い意志の起源は前批判期の「選択意志のポニテート[Bonität]」の概念にあり、「自由な選択意志」が道徳的な善性を司る位置に置かれていた<sup>36</sup>。カントが後年、格率を産み出すのは選択意志であると述べることから(AA VI: 226)、選択意志に道徳的な善性が定位するという主張は説得的であるように思う。経験的性格は、選択意志の原理である格率をその構成要素としており、善い意志の理念の下で選択した善なる格率にしたがって行為することが、経験的性格を〈善い〉ものへと変化させると考えることができる。

その際、善い意志は、「何かたんなる願望としてではなく、私たちの力の及ぶかぎりあらゆる手段を尽くすこと」という仕方(AA IV: 394)、善い行為をなすことを求める。この善い行為は、第1節で論じたたんに許容されるという意味での善い行為ではなく、能動的で積極的な善行を意味するだろう。この意味での善き振る舞いを「力の及ぶかぎり」続けることで<sup>37</sup>、行為者の経験的性格に〈善さ〉が具わり、やがては〈一つの善い性格[ein guter Charakter]〉と呼びうるものが確立されるのではないか。このとき、行為者は堅固な一つのメタ格率の下で、個別の状況においてつねに道徳法則を傾向性に優越する意志の規定根拠として行為することが可能となる。このような行為者において、感官様式である気質の諸特質は真に〈善い〉ものとなり、古代的徳や精神の才能などの、道徳的に中立の経験的な性質も善く用いられることができるだろう<sup>38</sup>。

本稿では、『基礎づけ』における善い意志の概念を多面的に分析することを通じて、その概念的な位置づけと、アプリアリと経験的の両側面における働きを明らかにした。その上で、善い意志を確立する過程の再構成を試み、経験的性格を漸次的に改善することを通じて〈一つの善い性格〉を確立する過程として提示した。カントが後年の「根源悪」論において、腐敗した性癖を持つ人間が善い心根を、即ち善い意志を確立することがいかに困難であるかを主張し、その転換を革命と呼ぶことを思えば、このような再構成は穏当に過ぎると考える向きもあるかもしれない。しかし、

---

がって、理性根拠とその働きとが、それら[諸作用]の種類と程度に応じて取り出され、その人の選択意志の主観的原理が判定されうる。この経験的性格そのものは、結果としての現象から、そして経験が手渡すところのそれら現象の規則から引き出されなければならない」(A549/B577)。アリソンにしたがって、「理性根拠とその働き」を経験的性格に関わるものと解釈するならば、「選択意志の主観的原理」は経験的性格に存すると考えてよい(Allison (1990), pp. 32-3, 邦訳pp. 59-60)。

36 河村克俊「善意志とその起源：カント前批判期の「ポニテート」概念」『言語と文化』第12号、2009年、pp.133-153。

37 城戸淳は遺稿の性格論を紐解くことで、カントには、理性の思考様式が適切な習慣づけによって善い性格の形成を導くという見取り図があったことを明らかにしている(城戸淳「無限と性格」『思想』第11号、岩波書店、2018年、pp. 37ff.)。

38 『人間学』によれば、気質は感官様式に等しい概念であり、「気立て[Naturell]」や「気前[Naturanlage]」と

カントが心根の革命を論じるまさにその箇所で(AA VI: 47)、同時に「漸次的改革[allmähliche Reform]」の可能性にも触れていることを考えれば、『基礎づけ』における善い意志論において同様の議論を試みることに一定の意義があると思われる。また、従来の研究で論じられることの少なかった経験的性格の概念に光を当てたことで、カント倫理学をアリストテレス以来の性格の倫理学の系譜で考えるための手がかりが得られるのではないだろうか。

---

共に広い意味での性格を構成する(AA VII: 285)。

※本研究は、JST次世代研究者挑戦的研究プログラムJPMJSP2114の支援を受けたものです。

〈公募論文〉

## カントはどのような根拠から根源悪を普遍的とみなすか

中野 愛理

## 序

本稿では、カントが根源悪を普遍的と見なす根拠を問う。『たんなる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略称）において、カントは人類に悪が普遍的に見られると述べる (Rel 6:32<sup>1</sup>)。本稿ではカントがどのような意味で、なぜ、このような主張をすることができたのかを問う。なお私はいわゆる根源悪の「証明」を与えることを目的としていない。むしろ、なぜカントが全人類に悪の心術を前提できるとみなしたのかを彼自身の人間学的考察から再構成することを目指している。

そもそもこの普遍性の問題が生じた背景には、一見して対立する二つの主張が存在する。第一に悪の根拠は行為者の自由な格率の採用にのみ存するという主張である。

悪の根拠は、選択意志を傾向性によって規定する客体のうちではなく、つまり自然衝動のうちではなく、選択意志が自らの自由を使用するために自己自身に設ける規則のうちのみ、すなわち格率のうちのみ、存することができるのである。(Rel 6:21)

引用によれば、悪の根拠は行為者が「自己自身に設ける規則のうちのみ」あり、「自然衝動」などの外的な要素にあるのではない。すなわち行為者による格率の選択が唯一の悪の根拠である。第二にこれに反するように見えるのが、人類は悪であるという主張である。

人間が〔本性から von Natur〕悪であるとは、このことが類として見られた人間について妥当する、というほどの意味で〔……〕たとえそれが最善の人間であっても、悪であることが主観的に必然的であるとして前提されうる、ということである。(Rel 6:32)

ここでは、人類はたとえ「最善の人間であっても」悪であるとみなされており、引用の直後ではこのような状態が「悪の普遍性」(ibid.)と見なされている。

これら二つの主張を総合すると、悪の根拠は各人の意志の使用のうちのみ存しているが、人

1 カントの著作に関しては、慣例に従い、著作の略号、アカデミー版の巻数及びそのページ数を併記して言及先を示した。ただし『純粋理性批判』に関しては、第一版をA、第二版をBとしてページ数を併記した。なお、引用については邦訳を用いたが、一部術語の統一性の観点から訳語を変更した。変更した語については初出時に原語を併記した。変更を加えた箇所及び、引用中の補足・省略については亀甲括弧でそれを指示した。



類全体は本性から普遍的に悪であるということになる。この命題は論理的には矛盾しないものの謎めいている。というのも、各行為者が善であるか悪であるかは当人の自由によりのみ委ねられているが、予めその値が悪と前提されていることは一貫性のない主張であると思われるからである。これが瑣末な問題でないのは、もし行為者の選択如何によらず人類が悪であるならば、行為者に当人の悪事を帰責することができなくなるからである。

議論を進める前に焦点をここで悪の普遍性に絞りたい。ムチニークは悪を個人と人類の二つのレベルに分けて分析することを提案している<sup>2</sup>。彼は根源悪の根源性を「個人の心術のレベルに悪の源泉が位置すること」(Muchnik 2010, 120)とし、人類に広く悪が見られる普遍性の問題と分けて分析を試みている。

悪を二つの側面から分析すべきであるとするこのムチニークの指摘は二つの観点から支持される。第一に、『宗教論』の構造それ自体が悪の二面性を示している。『宗教論』第二部でカントは個人が道徳的に改善するための回心の必要性を論じているが、第三部では人間の共存によって不可避に引き起される争いを避け、道徳的完成に至るためには倫理的公共体の設立、すなわち道徳的な秩序下にある共同体の設置が不可欠であると論じている。これは悪に対する人間の戦いが個人のレベルと共同的な人類のレベルの二側面を持つ解釈を支持する。第二に、根源悪が中心的に論じられる『宗教論』第一部においては、自由な選択意志による原理の転倒という実践哲学の術語と、性癖や情念といったのちに公刊された『人間学』で中心的に論じられる人間学的術語が混在している。このように『宗教論』の構成や術語からもカントが二つの異なる側面から悪にアプローチしていたことがわかる。

この分類を踏まえて本稿の問いは次のように再構成される。すなわち、どのような意味で、そしてどのような根拠に基づいてカントは人類に悪を普遍的に帰するか。私はこの問いに対して、カントが人類に悪を普遍的に帰するのは、人類はある限定された意味で普遍的に悪であるという意味であり、人間が共存する際に現れる特定の行為が人間の悪性を推論させることがその根拠であると答えるつもりである。

上述の問いに答えるため本稿は以下の道りを辿ることになる。まず、以下の議論で中心的に検討することになるカントのテーゼ「人類は普遍的に悪い」を便宜的に根源悪に関する普遍性テーゼと呼ぶことにする(以下「普遍性テーゼ」と略称)。この主張の意味と根拠を示すためには三段階の分析が必要である。第一に「～は悪い」とはどのような意味であるかを分析する(第一節)。第二に「普遍的に」の厳密性のレベルを特定する(第二節)。第三に「人類」に「悪い」を述定する根拠を特定する(第三節、第四節)。これらの分析を踏まえ、結論で普遍性テーゼの意味と根拠を特定する。

2 「この予想外の結論[アリソンによる心術と性癖の同一視]は我々が、問題の概念は二つの異なる部門の道徳的分析に言及していると気づくことで避けられうる。すなわち心術が個々の行為者の根本的道徳的態度を指示するのに対し、性癖は人類全体に帰しうる道徳的性質を指示する。[……]もし我々が「心術」と「性癖」を同義語とみなすならば、種のレベルでの選択が個人のレベルの因果的効力に引き継がれ、ひいては自律を毀損すると想定することになるのは自然であろう」(Muchnik 2010, 117)。ムチニークはこの引用で Allison 1990を念頭において批判しているが、本稿ではムチニークがこれらの概念を峻別することで得た、個人と人類という観点の違いを中心に上げ、両概念の特徴の詳細な検討は行わない。なお、明示的に心術と性癖を同一視する解釈には他に Kohl 2017が存在する。

## 第一節 カントの行為論における「悪い」とは

そもそも何かが悪いとはカント哲学においてはどのような意味であるか。日常言語においては「殺人は悪い」、「このプリンの味は悪い」、「あの人の性格は悪い」といった様々な文が成立しうる。しかし、カントにとって「悪い böse」という述語は厳密には最後の例にのみ用いられる。殺人は「不正である unrecht」。そしてこのプリンは「不快である übel」。人の性格だけが厳密に「悪い」と言われる。このことを正確に理解するためには、言い換えれば「悪い」がいかなる事態を表し、いかなる対象に帰されるのかを知るためには、カントの行為論を概観する必要がある。

カントの行為論の最も重要な特徴は、行為は人が選択した格率に基づく、というものである。

選択意志の自由は、ただ人間がそれを自分の格率のうちに採用した(人間がそれに従って行為しようとするところの普遍的規則とされた)限りでの動機以外では、いかなる動機によっても行為へと規定されることはありえないという、全く独自の性質を持って[いる]。

(Rel 6:24)

ここでは行為者性の基本的説明がなされている<sup>3</sup>。すなわち、ある行為が自由な行為とみなされるのは、行為者が己の動機を格率という形式の下で採用する場合のみである。格率とは「意志の主観的根拠」(G 4:401)と言われ、行為者にとって有効な行為の規則である。例えば、「金に困っているときには、返す当てが全くないことを知っているとしても、他人に嘘の返済の約束をして金を借りる」(cf. G 4:422)などである。カントはこのようにして個々の行為に説明を与える。

しかしカントは個々の行為についてだけでなく、それらの行為を遂行する行為者についても同じ格率という語で説明を与える。すなわち、行為者は単に個々の格率をその都度選択しているのではなく、それらを説明するより根源的な格率を予め採用している。この「それ自身また格率である」(Rel 6:20)「全ての個々の[……] 格率の根拠」(ibid.)をカントは心術と呼ぶ。そしてこの心術が行為者の性格、その善し悪しを説明するという。

人間が(最も善き人間でも)悪であるのは、ただ彼が動機を自らの格率に採用する際に、その動機の道徳的秩序を転倒することのみよるのである。転倒するとは、人間は道徳法則を〔自己愛 Selbstliebe〕の法則とともに格率のうちに採用はするが、しかし彼は一方が他方と並んで存立することができず、一方がその最高条件としての他方に従属しなければならないことを認めるから、そこで彼は、むしろ道徳法則こそが〔自己愛〕を満足させる最高の条件として選択意志の普遍的格率のうちに唯一の動機として採用すべきであるのに、〔自己愛〕の動機とその傾向性とを道徳法則遵守の条件とする、ということである。(Rel 6:36)

3 アリソンはカントのこのテキストを「取り込みテーゼ」と呼び、カントの行為者性の基本的構造を示すものとみなしている (cf. Allison 1990, 39f.)。このテーゼの要点は、カントがライブニッツやヒュームの機械論的行為論と異なり、最も強い動機や欲求がそれだけで行為の理由になるというモデルを取らないことにある (cf. ibid.)。

引用では、心術において採用されうる動機が自己愛の法則と道徳法則であるとされている。さらに、人間が悪であるのは「動機の道徳的秩序を転倒する」場合、すなわち、自己愛の法則を道徳法則よりも優先して格率に採用する場合であるとされている。採用のパターンは二種類しかないため、転倒のパターンが悪、その反対が善という、心術の二値性が導かれる。

以上から、カントの行為論における格率採用の二層構造が見て取れる。すなわち、行為者は二階の格率として心術における動機(自己愛の法則または道徳法則)を採用するが、その選択が、行為者の一階の格率(例えば「嘘の返済の約束をして金を借りる」)の選択の根拠を説明するという二層構造をなしている<sup>4</sup>。したがって、カントによれば「悪」とは、行為者の二階の格率である心術において、道徳法則よりも自己愛の動機を優先して格率に採用する事態であると説明できよう。

さて、以上見てきたように、悪は格率の選択に関わるのであるから、悪が述定されうる対象は二階の格率や行為者である。第二批判では次のように言われる。

もしあるものが端的に[……]善くありあるいは悪くあるとすれば、またそうであるとみなされるとすれば、そのように呼ばれうるであろうものはただ行為の仕方、意志の格率、従って良い人間あるいは悪い人間としての行為する人格自身であって、物件ではないであろう。(KpV 5:60)

引用によれば、悪くありうるのは、行為の仕方、意志の格率、人格自身である。それゆえ、厳密な意味で「悪い行為」はない。悪いのはどのような格率を選択して行為へ至ったかという行為の仕方だからである。

以上で、悪がいかなる事態を表し、いかなる対象に帰されうるのかという本節の問いにはすでに応答したことになるが、さらに心術に関して重要な特徴を指摘しておく必要がある。それは心術が超感性的であり、それゆえ叡智の対象として物自体と同様に不可知性という特徴を持つということである。

心術の道徳的主観的原理は、(何か超感性的なものとして)その現存在がさまざまな時点に分割可能といった種類のものではなく、絶対的統一性としてのみ考えられうるのであり、そして我々は心術をただ行為(心術の現象としての)から推理しうるだけである。(Rel 6:70)

引用によれば、心術の善悪は個々の行為から「推理」することしかできない。言い換えれば、他人はおろか、行為者本人さえも己の心術への認知的アクセスを持たないということである。この論点を心術の不可知性と呼ぶことにする。この点は後ほど第三節で、普遍性テーゼを検討する際の論点になる。

まとめよう。本節では「悪い」という述語がいかなる事態を表し、いかなる対象に帰されうるのかを問題にした。カントのテキスト及びヒルズの解釈から、「悪い」とは心術において、自己愛の法則を道徳法則よりも優先するという二階の格率の選択を表し、従って格率やそのような行為をする行為者自身にのみ帰されうるということが明らかになった。

4 格率の二層構造についてはHills 2014, 81-85を参照せよ。

## 第二節 普遍性の厳密さ

序節で見たように、カントは人間全体が普遍的に「悪である」とみなした。しかし前節で明らかになったのは「悪い」という述語は行為者が格率を選択する事態に関わり、従って格率の選択や行為者にのみ帰されうるということである。しかし悪がそもそも行為者の格率選択をまって下される判断であるならば、そもそも人類全体に普遍的に悪を帰することなどできるのだろうか。そこには現実の遠く離れた地に住む人間だけでなく、観察不可能な過去の人間やまだ生まれていない未来の人間も含まれるはずである。ここで問題を困難にしているのは、例外を許さない「普遍性」という表現である。本節ではこの普遍性のレベルについて論じる。

こうした普遍性を極めて厳格な意味で捉えるのはアリソンである<sup>5</sup>。アリソンは感性的に触発される人間の有限性を根拠にして、アприオリに根源悪の普遍性を示した。既に他の解釈者によって批判されている通り<sup>6</sup>、この解釈は人間の自律性を損なうため受け入れ難い。

アリソンによる解釈の問題点を解決しつつ、厳密な普遍性を擁護する解釈にコールによる統制的理念解釈がある<sup>7</sup>。コールによれば、アリソンの解釈の問題点は根源悪を事実に関する言明としたことである。この点を解決するには、根源悪を統制的理念として捉える必要がある。すなわち事実として人類が普遍的に悪いと捉えるのではなく、人類が普遍的に悪いことを統制的理念として信じる必要がある。根源悪の普遍性を統制的理念と見なせば、例外なき普遍性によって、あらゆる行為者は自己を例外的に善い人間とみなすことなく道徳的努力をすることになる。このように、コールは根源悪の普遍性が人間の道徳的改善にとって最も有用な信念であることを根拠にして、統制的理念としての根源悪を主張する。事実に関する言明ではないため、人間の自律の可能性を毀損することもない。

確かにコールの解釈は筋が通っている。しかしコールはカントが根源悪の普遍性を主張する際に前提した条件を満たしていない点で不足していると言える。

人間が〔本性から〕悪であるとは、このことが類として見られた人間について妥当する、というほどの意味で、それもこうした性質が人間の類概念(人間一般の概念)から演繹されうる(もしそうであるとすれば、この性質は必然的であろうから)というのではなく、経験によって知られるような人間のあり方からすると、人間はそのようにしか判定されえない、あるいは人間の一人一人において、たとえそれが最善の人間であっても、悪であることが主観的に必然的であるとして前提されうる、ということである。(Rel 6:32)

このようにカントは人間の本性上の悪を「経験によって知られる」、すなわち観察や人間学的考察などに基づいて知られると条件づけている。この点を考慮するならば、アприオリに人間の能力の不足から根源悪を帰するアリソンの解釈や、経験的証拠なしに有用性の観点から根源悪を理念として想定するコールの解釈は受け入れられない。

5 Allison 1990, chapter 8.

6 例えばKohl 2017, Muchnik 2010.

7 Kohl 2017.

カントが根源悪の普遍性を経験による認識と条件づけていることから、次の想定が導かれる。すなわち、カントは根源悪の普遍性ということで、人類に例外なくアприオリに当てはまる悪を想定しているのではなく、悪が人間全体に一般的によくみられるとみなしているという想定である。それゆえまた、普遍性テーゼにおける普遍性はあくまで帰納推論から得られる一般性という意味で用いられているのではないだろうか、と想定しうる。この解釈は一見してカントが典型的に用いる普遍性という語の厳密性と相容れないように思われる。しかし、先のような意味でカントが普遍性という語を使う事例には前例がある。

経験は、なるほど、或るものがこれこれの性質をもっているということを私たちに教えはするが、しかし、その或るものが別様ではありえないということを教えはしない。それゆえ、[……]経験はけっしておのれの判断に、真のないしは厳密な普遍性を与えず、ただ想定された比較的な普遍性(帰納による)しか与えず、したがってそこでは本来、私たちがこれまで知覚してきた限りではまだ、あれこれの規則について例外が見いだされていないだけであり、そう言わなければならない。(KrV B4)

引用では、経験から得られる判断には厳密な普遍性ではなく帰納的推論による普遍性しか与えないとされている。カントは後者を厳密な普遍性と区別して「比較的なkomparativ普遍性」と呼んでいる。『判断力批判』にも同様の見解が見られることから<sup>8</sup>、経験からは一般的傾向や一般的規則といった意味での普遍性しか得られないという理解は批判期を通じたカントの安定した見解であると言えるだろう。

したがって、普遍性テーゼは次のように修正されるべきである。

普遍性テーゼ(K)：人類は比較的に普遍的に悪である

悪の普遍性もこのような観点から解釈するのであれば、引用における「たとえそれが最善の人間であっても、悪であることが主観的に必然的であるとして前提されうる」という言葉も理解される。すなわち、経験によれば、人類は例外なく悪いという規則が既に存在するため、任意の人間をひとり取り出してその心術を予測するならば、それを悪であるとみなすことは(客観的真偽はさておき)妥当な判断である、ということである。

### 第三節 悪の普遍性の経験的解釈

前節では経験に基づくという条件によって普遍性テーゼを修正した。とはいえ未だ解決していない問題が残っている。それはどのような経験的根拠に基づいてカントは根源悪の比較的な普遍性を前提できたのか、という問いである。私の解釈の基本方針はウッドとフライアソンによる解釈

8 『判断力批判』においても同様の意味で用いられた比較的な普遍性への言及があり、そこではその普遍性が「一般的諸規則」(KU 5:213)と言い換えられている。



を踏まえて、情念を鍵とした折衷案を提示するというものである。これらの解釈者は経験的根拠に基づいた解決策を示してきたが、私見によれば未だ不足点が残されている。本節では両者の解釈を敷衍する。

まずウッドの解釈から始めよう。ウッドによれば、根源悪は人類の非社会的社交性に由来する。

根源悪論はカントの人間学に、すなわち、人類の集団的素質についての目的論に基づいている。そこでは自然が非社会的社交性を人間の素質にもたらしたとされる。すると根源悪は単なる帰納的一般化に還元されることなしに経験的主張となる。この解釈において、根源悪は我々が社会性存在である限りにおいて我々に関わる。我々の本性における悪は自らを他人と比較し、自らの価値を他人と競わせるという傾向に密接に結びついている。(Wood 1999, 287)

非社会的社交性とは人間が社会において相互に敵対関係を作る事態を表す<sup>9</sup>。引用でウッドは自然がもたらした非社会的社交性、すなわち人間が他人と己とを比較して自らの価値を測る傾向<sup>10</sup>が悪と密接に結びついていると述べる。また別の文献には悪と非社会的社交性を同一視している言及もある<sup>11</sup>。従って普遍性テーゼ (K) の経験的根拠は、ウッドによれば、非社会的社交性であるというものになろう。すなわち、人類が比較的普遍的に悪いのは、人間が他人と自分とを比較して自分が優勢に立つように対抗関係を作る事態に由来する<sup>12</sup>。

ウッドは人間の非社会的社交性について、目的論的正当化が可能であると考えている。

カントは我々の悪への性癖は社会的かつ歴史的存在である限りにおいて我々に属していると主張する。それは我々が社会的関係へと入るために我々に付属し、種全体の文化に関する摂理の歴史的計画のうちで役割を演じる。(Wood 1999, 289)

ウッドは、人間性の素質が本来は文化の発展に貢献するためにあるとする『宗教論』のテキスト (cf. Rel 6:27) を引用しながら、非社会的社交性に由来する根源悪は長い目で見れば人類の発展に寄与するような人間の性質として目的論的に正当化が可能であるとみなす。もちろん「悪の社会

9 非社会的社交性は「世界市民的意図における普遍史のための理念」という論考のうちのみ見られる表現である (cf. Idee 8:8f.)。ウッドは複数の論考でこれをカントの人間観についての中心的なキーワードとして取り上げている (cf. Wood 1999, 286–89, Wood 2020, 76–79)。

10 『宗教論』では人間の三つの素質が動物性、人間性、人格性からなることが示される。動物性は「自然的であって単に機械的な自愛」(Rel 6:26)、人間性は「他人との比較においてのみ自分を幸福であるとか不幸であるとか判断する自愛」(Rel 6:27)、人格性は「それだけで選択意志の十分な動機であるところの道德法則に対する尊敬の感受性」(ibid.) とされる。ウッドはこの人間性の素質に「他人を超えた優越性を獲得しようという不当な欲望」(ibid.) が加わって人間同士が互いに対抗する状態を非社会的社交性という名で呼んでいる。

11 「悪への根源的性癖とはカントにとって[……]人間本性の「非社会的社交性」の別名である」(Wood 2020, 164)。

12 上掲の引用では、ウッドは経験的普遍性を「単なる帰納的一般化」よりも強い意味で解している。しかし前節で論じた以上の普遍性の細かな度合いについて本稿では扱わない。次回以降の課題として検討したい。

的性質と源泉そしてその歴史における目的論的役割は我々がなすことを自然や摂理または他人へと転嫁する口実を与えるものではない」(Wood 1999, 289)として個人の自律については慎重な態度を取ってはいる。

ウッドのこの非社会的社交性に基づく経験的解釈に対しては次のような批判が可能である。たしかにウッドはカントの人間学的考察に基づいている点で根源悪の普遍性を経験に基づいて主張することに成功しているが、次の二点で不足していると考えられる。ウッドは人間性の素質、すなわち他人と比較して自らの価値を測り、他人に対して打ち勝とうとすることが人間の悪の源泉であると考えている。しかし、カントによれば「全ての素質は単に(消極的に)善い(それらは道徳法則に矛盾しない)だけではなく、また善への素質(それらは道徳法則の遵守を促す)でもある」(Rel 6:28)とされる通り、この素質は人類の文化の発展というよい方向へと本来開かれていることから、素質の特徴それ自体は悪を説明する十分な要素とはならない。これが第一の不足点である。第二に、非社会的社交性によって示唆される人類の「対抗関係」(Idee 8:8)は、これだけで各人の心術の悪性を確定するものではないという点が指摘される。というのも自然が人類に与える競争は「それ自体としては相互愛を退けるものではない」(Rel 6:27)からである。他人に対してより秀でたいと願うからといって、人が必ずしも悪しき手段を取るとは限らない。どのように対抗関係が心術の悪性を示すのかについてはさらなる説明が必要である。このような点においてウッドの解釈は不十分であると言える<sup>13</sup>。

次にフライアソンの解釈に移ろう。フライアソンはウッドとは異なる点に焦点を当てる経験的解釈を示す。すなわち、経験的証拠は人類の一般的悪性を示すのではなく、特定の個人の心術の悪性を示すと論じる<sup>14</sup>。そのためにまず、フライアソンは根源悪の普遍性を通常解釈とは異なる仕方でも読み換える。すなわち、普遍性は「万人に妥当する」という意味ではなく、「互いに分離し得ない」という意味であると『純粹理性批判』(B4)を根拠に示す。その上で、カントの説明は、経験的観察から「万人の」根源悪を推論するものではなく、特定の行為者の振る舞い(経験的観察)からその当人の心術の悪性(根源悪)がその振る舞いと「分離し得ない」ことを推論したものと解釈する(Frierson 2003, 36f.)。

フライアソンは普遍性をこのように読み替えた上で、物自体としての心術と現象としての行為の関係、後者は前者の道徳的表現であるとみなす<sup>15</sup>。このように行為と行為者の関係が現象と物自体の関係にあることを指摘したのち、心術の不可知性<sup>16</sup>に関してフライアソンはカントの主張を、『宗教論』のテキストに基づき善い心術のみに限定して、悪い心術の推論可能性を確保する。

[心術の]不可知性に関するカントの議論はある人間が道徳的に善いと知ることの不可能性に焦点を当てている。[……]ある人の格率が善いと知ることができる人はいない。[……]カ

13 パルムキストもまたウッドをこの点で批判している。パルムキストによれば、人間同士が対抗関係にあるということは素質を悪用する原因ではなくむしろ悪用の結果である。「非社会的社交性は人間の悪性の結果であって原因ではない」(Palmquist 2022, 87)。

14 フライアソンは、悪は個人の選択に帰責されるという点を重視し、そもそもカントが厳密な根源悪の普遍性を証明しようとしていなかったと指摘する(Frierson 2003, 37)。

15 「現象は行為者の自由意志の表現として道徳的に重要である」(ibid., 103)。

16 本稿第一節を参照せよ。

トは道徳的徳を主張する人を黙らせようとはしたがしかし、全ての道徳的主張の正当化を否定しようとはしていなかった。「我々がある人間を悪と呼ぶのはしかし、その人間が悪い(法則に反した)行為をするからではなくて、その行為がその人間のうちの悪い格率を推論させるようになっているからである」([Rel]6:20)。これは経験的論証の本質である。ある種の行為から人は悪い格率の現存を推論することができる。(ibid., 104f.)

引用では、特定の行為から「その人間のうちの悪い格率」すなわち二階の格率である心術を推論することができると言われる。それではどのような行為から、心術の悪性が推論されるのだろうか。フライアソンは次のように考察を進める。

実際、義務に反しておりそれゆえに義務からなされ得ない行為が存在する。[……]「私はここで義務に反すると認められる全ての行為を、たとえそれがあれこれの目的にとって有用であろうとも、省略する。というのも、これらの場合、その行為が義務に基づいてなされたかどうかに関して全く問題とならないからである。なぜなら、それらの行為は義務に対立しさえするからである」([G]4:397)。[……] カントが指摘するように「正しく行為することを自分の格率とすることは倫理学が私に対してなす要求である」([MS]6:231)。法に反する全ての行為は道徳法則に反する選択を含意する。(Frierson 2003, 106)

ここでフライアソンは「義務からなされ得ない行為」があることを指摘したのち、それが「法に反する全ての行為」、すなわち外的自由を侵害する不正な行為であると特定する。すなわち、不正な行為は行為者の道徳法則への違反を含意する<sup>17</sup>。

以上のフライアソンの解釈に対しては以下のような批判が可能である。この解釈は、不正な行為から心術の悪性が推論される点を明らかにした点は優れているが、個別的な不正行為の観察によらなければ心術の悪性が推論されえないならば、人類が比較的普遍的に悪であると主張することはできないという点で不足している。

まとめよう。本節では普遍性テーゼ(K)の根拠を探るため、ウッドとフライアソンの解釈を敷衍した。ウッドは人類の非社会的社交性に注目し、対抗関係が人類に広く見られることを示したが、それがどのように個々人の心術の悪性と結びついているのかは説明されなかった。フライアソンは不正な行為に着目し、行為者が悪であるケースを特定しえたが、比較的普遍性の根拠については触れられていなかった。したがって、いずれの解釈も普遍性テーゼ(K)の比較的普遍性の根拠に対する完全な答えを与えられていない。

17 カントによれば「不正」は次のように定義される。「いかなる行為にもせよ、この行為が、あるいはその行為の格率に従って各人の選択意志の自由が、何人の自由とも或る普遍的法則に従って両立しうるならば、そういう行為は正しい。それゆえ、私の行為あるいは一般に私の状態が何人の自由ともある普遍的法則に従って両立しうる場合には、そういう私の行為あるいは状態を妨害するものは、私に不正をなす」(MS 6:230f.)。引用は「法論」序論の「法の普遍的原理」である。ここでは他人の自由と私の自由が両立している状態を侵害するものが不正であるとみなされている。したがって、「不正である」とは人の外的自由を侵害するものについての述語であると言える。例えば、殺人は他人の外的自由を奪うのであるから、不正である。外的自由を侵害する行為は明白に観察できるため、心術を推論する手段を与えらるだろう。

#### 第四節 経験的解釈の改善案

本節では、どのような経験的根拠に基づいてカントは根源悪の比較的普遍性を前提できたのかという問いに対し、前節の二つの経験的解釈の折衷案を提案する。その際には、カントの『人間学』における情念の概念に着目する。最終的には、人類が比較的普遍的に悪であるのは、人類に広く見られる情念の一種が不正行為を導くからであると示すつもりである。

まずなぜ情念が鍵概念になるのかということから示そう。『宗教論』第一部はカントの全テキストの中で悪の議論が最も中心的に展開される箇所であるが、その原注にはこのような言及がある。

性癖と、欲求対象の熟知を前提とする傾向性との間には、なお本能があるが、このものは人がまだその概念を持っていない何かを為したり、享受したりするところの感覚的欲求である(動物における技術衝動や、あるいは性衝動の如き)。傾向性からすれば、最後になお欲求能力の一段階である[情念 *Leidenschaft*] ([激情 *Affekt*]) ではない、というのは[激情]は快不快の感情に属するから)があるが、このものは自己支配を締め出すところの一傾向性である。(Rel 6:29Anm.)

『宗教論』の内部にありながら、ここでは後に『人間学』第一部第三篇「欲求能力について」で中心的に取り扱われる概念である性癖、傾向性、本能、情念、激情が言及されている<sup>18</sup>。このことから、根源悪論の背景には人間学的考察があると考えてよいだろう。またこの箇所だけではなく、カントは倫理的公共体という共同体論を展開する『宗教論』第三部においても情念に言及している。

彼[人間]の自然のままの本性の刺激によっては、彼の根源的に善である素質を著しく荒廃させる本来の語義での[情念]は起こらない。[……]人間が貧しい(あるいは貧しいと思う)のは、その人間が、他の人間が彼を貧しいと思ったり貧しいからといって軽蔑したりしないかと気遣う限りにおいてである。嫉妬、支配欲、所有欲、それらと結びついた敵意ある諸傾向性は、彼が人間の中に存在する場合にただちにその自足的な本性を襲うのであって、こうした人々を既に悪に陥っていると、人を誘惑する事例であるとかと仮定する必要は決してない。彼らが互いにその道徳的素質を腐敗させ、互いに人を悪くさせるには、彼らがそこにいる、彼らが彼を取り巻いている、そして彼らは人間である、ということだけで十分である。(Rel

18 『人間学』に酷似した言及がある。「ある欲望が、その対象の表象に先行して、成立するという主観的可能性が性癖 (*propensio*) である。——対象を知るより前にこの対象を占有するよう欲求能力を内的に強制する働きが、本能である(たとえば性交の本能とか、我が子を保護しようとする動物の両親の本能など)。——主観にとって規則(習慣)として役立つ感性的欲望が傾向性 (*inclinatio*) と言われる。——傾向性であって、理性がそれをある種の選択に関してあらゆる傾向性の総和と比較しようとするとき、その理性を妨げるものが、[情念 *Leidenschaft*] (*passio animi*) である。[……][激情 *Affekt*] が酩酊であるとすれば、[情念]は病気である」(Anth 7:265; cf. VA 25:1122にも情念と激情についての同様の説明がある)。これらの著作で統一した言及がなされていることから、この説明は後期カントの安定した理解であるとみなしてよいだろう。



6:93f.)

この引用では人間性の素質の悪用の原因は情念であり、それは人間の共存によって生じるとされている。カントはこの引用直後で、情念による荒廃を理由に倫理的公共体建設の必要性を説いている。これらの引用から、情念という人間学的概念が根源悪の普遍性を理解するためのキーワードであると解釈することが許されよう。

それでは、問題の概念である情念についてカントの理解を手短に追いたい。この作業を通して、情念が不正な行為を導くことが明らかになるだろう。なお、情念は激情と対比しながら説明されることが多いため、激情についても必要な範囲で触れる<sup>19</sup>。

カントによれば、激情と情念はともに理性の正常な使用を妨げる心的状態である。激情は一時的に我を失うような強い快不快の感情であり、「心の落ち着き(自分を支配する心)が失われるような感覚による奇襲」(Anth 7:252)である。カッと怒るに我を忘れる事例がこれに当たる。これに対し情念は理性による諸目的の熟慮を妨げる傾向性である。特定の目的を目指す点で、激情とは異なり部分的な合理性とも共存する。たとえば復讐欲などがこれにあたる。復讐はそれを実現するための手段を考慮するために推論能力を必要とする。しかしその際、情念は「自分の目的の一部を全体としようとする」(Anth 7:266)。すなわち、情念は行為者が己の様々な目的を比較考慮することを妨げ、一つの目的だけを絶対視させる。それゆえ、「それはその形式的原理においてすら理性とまさしく矛盾する愚行」(ibid.)であり「例外なく悪い」(ibid.)。つまり、行為者が復讐という目的を絶対視するならば、道徳のみならず、自己愛にとって最善の行為を選択することも不可能になる。というのも何が自分にとって最も幸福をもたらすかを考えてその都度最適な格率を選択することにすら、諸目的の比較考慮が必要だからである。このように、一部理性を用いながら、理性の反省を不可能にすることによって、理性と形式的に矛盾する傾向性が情念である。

それでは、どのようにして人は情念を絶対視するに至るのだろうか。カントによれば、それは妄想 Wahn による。妄想とは「事物の価値についての他人の思念を、現実の価値と同等に評価すること」(Anth 7:270)であり、「運動原因の主観的なものを客観的とみなす内的実践的錯覚である」(Anth 7:274)。先の例で言えば、復讐欲の持つ主観的な価値を客観的な価値と同一視することによって、それが最も重要な価値を持つ行為であるとみなす錯覚が妄想である。『純粹理性批判』の仮象論と接続しうる興味深い論点ではあるが、本稿では深入りはしない。

再び情念の特徴づけに戻ろう。『宗教論』でも言及されたように、情念は他人との共存において生じる、他人へと向けられた欲望である<sup>20</sup>。つまり、他人を自分の目的達成の手段とすることに関わる。カントによれば他人を自分の目的のために用いる手段は、名誉、権力、金であり、情念はこれらに基づいて分類され、それぞれ名誉欲、支配欲、所有欲と呼ばれる<sup>21</sup>。名誉欲とは行

19 情念と激情の概念についてのカント自身の理解の変遷についてはFrierson 2014, ch.1が詳しい。彼によれば、後述する情念と激情の概念についてのカントの理解は1775-76年のフリートレンダー講義を経て洗練され、1777-8年のピラウ講義までに「人間学」と同様の特徴に落ち着いた(ibid., 96f.)。

20 「あらゆる[情念]はしかし人間から人間に向けられた欲望であって、事物へ向けられた欲望ではない」(Anth 7:268)。

21 「またこれ[情念]はしたがって、事物としての欲求能力の対象(これは無数にある)にしたがって分類され



為者の道徳性ゆえに得られる尊敬ではないような、見かけだけの名誉を得ようとする欲望である<sup>22</sup>。高慢すなわち「他人からは尊敬を要求しながら、自らはそれにもかかわらず他人に対しての尊敬を拒む」(MS 6:465, cf. Anth 7:273)ことがその典型例である。他人を手段として用いることができるように、非道徳的な仕方でも他人からの尊敬を得ようとする欲望が名誉欲である。次に所有欲とは、他人を利用する手段としてのみ役立つ金銭をあらゆる欠乏を補うものとみなして求める欲望である(cf. Anth 7:274)。

本稿の論証上必要になるのは、支配欲である。支配欲とは、他人に権力を振るう立場に身を置かんとする欲望である。

この[情念]はそれ自体不正であって、それが現れると一切を自分に背かせてしまう。それは他人によって支配されるという恐怖から出発して、時をうつさず他人の上に権力をふるうという有利な立場に身を置くことを心がけるものである。このことはしかし、他人を自分の意図のために使うのには、不確かで不正な手段である。なぜなら[……]各人が要求しうる法則の下にある自由に違反し、かくて不正だからである。(Anth 7:273)

重要なのは支配欲が「それ自体不正」であると断言される点である。「他人の上に権力をふるう」ことはなぜそれ自体不正であると言えるのだろうか。続く部分では男女の支配方法の違いが言及されるが、その点がヒントになろう。

間接的な支配の技術——例えば男性を自分の意図のために利用しようとして、女性が男性に自分への愛情を感じさせることによってする支配術——に関していうと、これは上の支配欲の題目のもとには含まれないものである。なぜならそれは何ら暴力を伴うものではなくて、屈従者を彼自身の傾向性を通して支配し束縛することを心得ているからである。(Anth 7:273)

ジェンダーに関するステレオタイプな発言については当然問題視すべきものであるがここでは棚上げにするとして、問題は暴力という手段が支配欲を識別するための特徴として描かれていることである。すなわち、典型的な仕方では、ある行為者の他人に対する支配は、暴力という手段に訴えて他人の行動を強制するといった形をとる。

暴力は他人の外的自由を侵害する。ところで、外的自由の侵害は共和制国家による権力の行使、

---

るのではなくて、人間は他人を自分の目的の手段とするものゆえ、人間が彼らの人格や自由を相互に使用したり悪用したりする原理に従って、分類されて然るべきである。[……]こうした[情念]は名誉欲、支配欲、所有欲である」(Anth 7:269f.)。厳密に言えば、これらは「人類の文化から生じた(獲得的)傾向性の[情念]」(Anth 7:267)であり、このほかに「自然的(生得的)傾向性の[情念]」(ibid.)である自由の傾向性と性の傾向性が存在する。本稿で省略したのは、これらが人間性の素質に基づく情念ではなかったためである。しかし、目的達成のために部分的合理性を許す点や、他人を手段にする欲望である点、妄想に起因する点など全ての特徴において文化の情念と相違はない。

22 なお「名誉愛Ehrliebe」は「徳論」では「自分の人間としての品位を他人との比較においていささかも放棄すまいという心遣いとしての矜持」(MS 6:465)として肯定的な評価がなされている。反対に「名誉欲Ehrbegierde」は『人間学』と「徳論」のいずれにおいても悪徳とみなされる。

すなわち法による強制を除いて不正である<sup>23</sup>。したがって支配欲が発現するところでは、ある行為者は他人に対して不正行為を働く、ということが導かれる。

さて、本節では情念に関するテキストを詳細に追ってきた。支配欲の情念が発現した時点で行為者が不正になるという点を踏まえ、ここ数節の議論を再構成したい。

ここまで私は普遍性テーゼ(K)「人類は比較的普遍的に悪い」を主張するための経験的根拠を探してきた。非社会的社交性(ウッド)も不正な行為(フライアソン)もそれぞれ単体では根拠としては不足していたが、支配欲の情念を踏まえれば、このテーゼに筋を通すことができる。第一に、人間の素質は己と他人とを比較させ、人間が他人と共存する事態において情念を生ずる(ReI 6:93f.)。たしかにこのことは経験的観測から得られた人間学的知識ではある。しかし、比較的普遍性を主張するための経験的根拠としては有効である。第二に、情念の一形態である支配欲は他人に対する暴力を、したがって不正な行為を導く(Anth 7:273)。第三に、不正な行為からは人間の心術の悪性が推論される(Frierson 2003, 106)。このように、支配欲の情念が人類に広く観察され、それに伴う不正な行為が心術の悪性を推論させることから、普遍性テーゼ(K)の根拠が示された。

最後に、情念に注目する私の解釈とウッドによる非社会的社交性解釈の差異を明確化しておきたい。ウッドは非社会的社交性という人類の対抗状態及び、比較に基づき自らの価値を測る人間の性質に着目するのに対し、私は情念、すなわち自己支配を妨げる傾向性ならびにそこから導かれる不正行為に着目した。たしかにウッドも情念の重要性について認識しており、詳論している(cf. Wood 1999, 253–65, 289f.)。しかし彼は一貫して名誉欲を他二つの情念、すなわち支配欲と所有欲の根底にあるものとして重視し、その際にも比較に基づき自らの価値を測る人間の性質という観点から全ての情念の道徳的悪性を考察している。これに対し私は支配欲の手段である暴力と不正行為という観察しうる特徴に依拠することで、比較的普遍性の根拠を示した。この点で私はウッドと異なる。

## 結論

本稿では普遍性テーゼの経験的根拠を探究した。すなわち、カントによる「人類は普遍的に悪い」という主張は、なぜ、どのような意味で可能であるのかを問うてきた。これに対して与えられた答えは以下である。まず、このテーゼはどのような意味で主張されたのかという問いについて私は、カントが経験的根拠という条件を設けたことから、この普遍性は厳密なものではなく比較的普遍的なものであると示した。従ってテーゼは「人類は比較的普遍的に悪い」へと内容が修正された。次になぜ人類に悪を比較的普遍的に帰しうるのかという問いについては、人間の共存に不可避に見られる情念の一種である支配欲と、悪の心術を推論させる不正な行為という二つの経験的根拠によって、この比較的普遍性を示した。これはウッドとフライアソンによる経験的根拠の不足点を補う改善案として位置付けられうる。

23 Cf. MS 6:230f., ケアスティングによれば、カントはホップズ、ルソー的な社会契約的思想を受け継ぎ、「国家による暴力の独占と法制定の独占」(ケアスティング 2013, 392n44)が主権と国家統一の理念、配分的正義を実現するための必須要素であるとみなしている。

以上の説明は、根源悪という大きなテーマのうちの普遍性という一側面に触れたに過ぎない。根源悪が心術に由来し、それゆえに行為者のあらゆる格率を腐敗させるという問題については稿を改めて論じたい。

---

### 参考文献一覧

- Allison, E. Henry (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University. (ヘンリー・E・アリソン, 『カントの自由論』, 城戸淳訳, 法政大学出版局, 2017.)
- Frierson, Patrick R. (2003). *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frierson, Patrick R. (2014). "Affects and Passions." In *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Edited by Alix Cohen, 94-113, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hills, Alison (2014). "Gesinnung: responsibility, moral worth, and character." In *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*. Edited by Gordon E. Michalson, 79-97, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohl, Marcus (2017). "Radical Evil As A Regulative Idea." In *Journal of the History of Philosophy*, 55 (4): 641-73, Johns Hopkins University Press.
- Muchnik, Pablo (2010). "An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil." In *Kant's Anatomy of Evil*. Edited by Anderson-Gold and Muchnik, 116-43, Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmquist, Stephen R. (2022). "How is Religious Experience Possible?: On the (Quasi-Transcendental) Mode of Argument in Kant's Religion." In *Kantian Review*, 27: 81-89, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (2020). *Kant and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ケアスティング, W. (2013). 『自由の秩序：カントの法および国家の哲学』, 舟場保之・寺田俊郎監訳, ミネルヴァ書房.
- イマヌエル・カントの文献
- [KrV] 『純粹理性批判』(上), 原佑訳, 平凡社, 2005.
- [Idee] 「世界市民的意図における普遍史のための理念」, 小倉志祥訳, 『カント全集』13, 理想社, 1988.
- [G] 『人倫の形而上学の基礎づけ』, 深作守文訳, 『カント全集』7, 理想社, 1970.
- [KpV] 『実践理性批判』, 深作守文訳, 『カント全集』7, 理想社, 1970.
- [KU] 『判断力批判』(上), 牧野英二訳, 『カント全集』8, 岩波書店, 2017.
- [Rel] 『たんなる理性の限界内の宗教』, 飯島宗享・宇都宮芳明訳, 『カント全集』9, 理想社, 1974.
- [MS] 『人倫の形而上学』, 吉澤傳三郎・尾田幸雄訳, 『カント全集』11, 理想社, 1969.
- [Anth] 『実用的見地における人間学』, 山下太郎・坂部恵訳, 『カント全集』14, 理想社, 1961.
- [VA] 「人間学講義」, 中島徹訳, 『カント全集』20, 岩波書店, 2002.

〈書評〉

渋谷治美著

## 『カントと自己実現——人間讃歌とそのゆくえ』

(花伝社、2021年)

永守 伸年

本書は著者の半世紀に及ぶ研究の集大成として、多領域にわたるカントの著作を横断し、カント哲学の全体像を明らかにしようとする大著である(本書は第35回和辻哲郎学術部門を受賞した)。その際立った特徴はテキスト・クリティークの緻密さと、思想史研究の射程の広さがみごとに同居するところにある。たとえば、原典の人称代名詞や、関係代名詞をどのように解釈するべきか——これはカントの文体と格闘する研究者にはおなじみの悩みだが、この(一見すると)些細な翻訳の問題が、本書では「心身問題」や「ニヒリズム」といった哲学史上の古典的問題にそくして読み解かれ、やがて細部にひそむカントの思想がデカルトやスピノザとの対決において描き出される。

このようなスリルを与えてくれる本書は三部から成り立つ。第一部は『純粹理性批判』を中心とする「認識存在論」、第二部は実践哲学に関する「実践価値論」に取り組み、第三部はカントの政治的発言の「真意を読む」ことが目指される。このうち、第一部と第二部の最後にはそれぞれの部門の研究成果を集約する「到達点」として「研究ノート」が付され、これが著者の原典講読の授業に出席しているかのような臨場感のある、ユニークなドキュメントになっている。「研究ノート」が論文の体裁にこだわらず、いくつかの問いに開かれたまま終わるのは、カントの思考をその複雑な発展過程のままに伝えようとするためだろう。以下、これらのノートを中心として本書の内容を紹介する。

まず第一部では、『純粹理性批判』がデカルトに由来する「心身問題」の「カント的止揚」の構図にしたがって論じられる。「心身問題」が「考える私」と「直観する私」の二つの私は異なりつつしかもいかにして同じ主観として一つであるか」という二元論の課題として捉えなおされ、その克服の可能性が「演繹論」、「観念論論駁」、「誤謬推理論」の記述にそくして慎重に検討されるのである。「研究ノート」では、このような二元論の課題が「判断の統一と直観の統一とはともに純粹悟性の働き」であるという、いわゆる「形而上学的演繹」のテーゼに認められたのち、それが「第二版演繹論」における内的触発の理論において明確化されたという解釈が提示される。すなわち、「物自体の外感への触発」と、「悟性の内感への触発」は「同じ仕方です」それぞれの現象を「秩序づける」という解釈である。この解釈によって(1)「心身問題」がカントの触発の理論によって独自に解決されているという展望とともに、(2)この展望は演繹論の書き換えを経て切り拓かれ、深化を遂げているという発展的な『純粹理性批判』の読み方が示されることになる。

注意したいのは、この解釈では「心身問題」がもっぱら「秩序づける」心的作用によって解決されていることである。この点については著者自身も自覚しており、「研究ノート」の末尾では「〈心身問題〉は「身」ではなく「心」(悟性)の方が主体となって解決するのだ、と一方的に断定されただけではないか」という懸念が表明される(172)。著者は「カント自身がこのことに気づいていた可能性もあるだろう」とも述べているが、むしろその可能性を前提とした上で、「それではカントにとって「身」とは何を意味する(べき)だろうか」と問いを重ねる余地もあるのではないだろうか(そし

てこの問いに取り組むための一つの展望は、「後期カント」の心身問題をめぐる本書の第二章の記述に与えられているようにも思われた)。

続く第二部においても、問われるのは「演繹」である。ただし、カントの実践哲学においては演繹の成否以前に、「道徳法則」と「自由」のどちらが先行して、他方を演繹しようとするのかという演繹の構造そのものが問われなければならない。この構造を明らかにするために、『道徳形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』という二つの著作を舞台としてカントの「実践価値論」の思想遍歴がたどられる。最終的には、演繹が「挫折」に至る過程が「研究ノート」において跡づけられることになる。そこでは演繹の前提とされるはずのものが、実はそれ自体として理念的性格をそなえるという「循環論法」に陥っていることが四つのタイプの演繹にしたがって追究されており、その執拗な読み筋はカントの実践哲学の研究史においてほとんど前例がない。結果として、道徳法則の理念的性格にはその裏側に論証の挫折、そしてニヒリズムへの接近を予感させ、著者はそこにカントの実践哲学の限界とともに固有の意義を認めることになる。

他方、「実践価値論」の帰趨を見きわめるためには上記の二つの著作だけでなく、『判断力批判』の展開も看過することはできない。もちろん著者もカントの晩年の著作に十分な注意を払っており、たとえば「最高善」に関しては、『判断力批判』において「この現世つまりこの地球上の歴史過程を考えていた点」を強調している(333)。それでも、スピノザとの対決あるいは著者の述べる「朗らかなニヒリズム」を明らかにするためには『判断力批判』の価値論が決定的に重要になるはずであり、この点については著者による本格的な検討を待ちたい。

第三部では、『人間学』や歴史をめぐる小論を手がかりとして、「カントの意図の多重構造」が解き明かされる。共和制の主張、革命に対する態度、理性宗教の擁護といった多様なトピックを含む第三部の論述だが、カントの「話術」やレトリックに光が当てられているところに本書の特徴がある。たとえば、一読すると雑多な話題から成り立つ『人間学』の読解にあたっては、細やかな文体の綾、その言葉づかいに注目することによって著作としての体系性が明らかにされる。たとえば「Spiel」という言葉の「ふざけ」、「遊び」、「弄び」といった意味の重なりこめられたユーモアを解きほぐしながら、そこに偶然性をめぐるカントの洞察を導き出そうとする著者の手つきは、哲学と文体の関係についてあらためて再考を促されるものだった。そして偶然性の思想は、第一部、第二部の議論とは異なる角度からニヒリズムの問題に迫ることだろう(「偶然とは、それがそうでなければならない理由に欠けるところがある、そうであらねばならない根拠が結局はない、ということの意味するからである」(359))。

こうして「認識存在論」、「実践価値論」、さらには「人間学」に及ぶ検討によって、カント哲学の輪郭がデカルトやスピノザとの対比において鮮やかに際立たされつつ、その内実がニーチェやマルクスの「近代ニヒリズムの系譜」において大胆に捉えなおされる。本著ではこの展望が十分な説得力を持って示される一方、カントの思想がニヒリズムを突破する、その可能性については「一元論に立脚した自由論の試みになるはずである」ことが理論的課題として予告されるまま閉じられている(389)。評者としてはこれをみずからの課題として受けとめつつ、(「著者の五十年に亘るカント研究の集大成」と銘打たれた本著に対しては過大な要求ともなることを承知の上で、)あえて著者の今後の研究の展開を待ち望みたい。



〈書評〉

松山 壽一著

## 『シェリングとカント——『オプス・ポストゥムム』研究序説』

(法政大学出版局、2021年)

内田 浩明

本書の著者である松山壽一氏は、『ニュートンとカント』(晃洋書房、1997年(改訂版：2006年))、『若きカントの力学観』(北樹出版、2004年)に加え、岩波版『カント全集』の前批判期論集の訳者・解説者としても知られるが、一方で、シェリング哲学に関する多く著作や翻訳を長年に亘り精力的に手掛けてきた高名なシェリング研究者でもある。

ところで、本書のサブタイトルが『オプス・ポストゥムム』研究序説』であるにもかかわらず、メインタイトルが「カントとシェリング」ではなく、シェリングに重点を置いたかのように「シェリングとカント」となっていることに若干の違和感を覚えた人もいるだろう。しかし、著者は敢えてそのように銘打ったと明言している。

その所以は本書「まえがき」で詳らかにされている。それを要言すれば、若きシェリングの一連の著作の公刊時期と『オプス・ポストゥムム』(以下、OPと記す)の執筆時期がほぼ重なっているだけでなく、共通のテーマも数多く見られること、しかもカントへの追悼文(後述)に見られるようにシェリングはOPの存在自体を知りつつも、その内容までは知りえなかったがゆえにOPに影響を与えた可能性があるとするればシェリングの方であると解せること、そのためにも両者のテキストに則した実証的究明をする必要があることが理由とされる。また、著者が「ラビュリントス」に準えるほど、難解なOPの読解に際して、著者が精通しているシェリング哲学を「アリアドネーの糸」としながら、如上の問題にアプローチする戦略を採ったことも、理由の一つである。

上のようにシェリングを導きの糸としつつOPを解明するという意図のもとに書かれた本書全体は、二部構成の全六章となっている。第一部ではカントとシェリングの「自然哲学」の比較考量に重点が置かれているが、第二部への予備的考察としての役割も部分的に担っている。一方、第二部ではOPの考察が集中的に行われることになるが、特筆すべきは、本書がOPの最初期から最晩年までの草稿を幅広く扱い、主要トピックに論究している点である。管見の限り、我が国に類書はなく、本邦初の試みであると言ってよい。紙幅の都合上、本稿では第二部に重点を置くが、第一部の内容にも少し触れておきたい。

第一部は、カントの没後の翌月に発表されたシェリングによる追悼文からの引用で始まる。その追悼文の概要としては、カントが形式面を論じた理論理性批判の後に、実在面を論じた『自然学[Naturwissenschaft]の形而上学的諸原理』を分離的に論じたために、カントの自然学が普遍を特殊に調和させる統一的な自然哲学になりえなかったことを批判しつつも、晩年のカントが『形而上学 of 自然学[Physik]への移行』の執筆に取り組んでおり、もしそれが完成していたなら多大な関心が寄せられたであろうことなどが述べられている。

ちなみに「ホイッグ史観」に慎重な著者は、第二部第五章の「Physikの語義」という箇所ではPhysikを「物理学」と訳出するのは「時代錯誤」であり、Naturwissenschaftも我々にとって馴染みある「科学」という用法が歴史的には19世紀以降のものであるがゆえに「自然学」と訳すべきことを力

説しているが、先の追悼文の内容で評者が重要視したいのは、次の二点である。カントが統一的な自然哲学を構築できなかったのはカントが形式と実在を別々に論じたことに起因するとシェリングが解していること、および当時未完で未発表であった OP の内容をシェリングが知らないのは当然であるとしても、OP の存在自体をシェリングが知っていたという事実である。後者の事実が著者の OP とシェリング哲学との比較考量という問題意識をより一層刺激したと推察されるが、前者のカント自然哲学へのシェリングの批判の内容とは、より具体的には何を指すのだろうか。

著者は第一部第三章を「シェリングの自然哲学」と題し、この問題を究明している。この章にも「世界霊」や「エーテル」等の OP でもしばしば言及される示唆に富む考察が多く含まれるが、ここでは第一節の「シェリング自然哲学とカント動力学批判」に焦点を絞ろう。カントの「動力学」は『自然学の形而上学的諸原理』の第二章で論じられているが、シェリングが批判するのはカントの引力の導出方法に存するとされる。すなわち、カントは「視覚」によって「確実性」を有する「斥力」と、「推論」による「仮定性」の域を出ない「引力」という二つの力の「相互作用の均衡」から物質の導出を試みたが、斥力だけでは物質成立の可能性を説明できないために、「第二の根源力」として引力を導入し、しかも「不可入性」という物質の根本性質を前提として用いたがゆえに、カントの説明は単なる論理的・分析的な説明にすぎないとされる。このように、カントを批判するシェリングは、引力と斥力を「共通的原理」から合一的に説明できないかどうかも含め、「自然哲学」関連の著作を1797年以降、矢継ぎ早に公刊することになる。各著作の内容の詳細と見解の変化とについては読者に本書を紐解いてもらう他ないが、ただ一点指摘しておきたいのは、シェリング哲学に通底するのは、かの有名な「自然は可視的な精神であり、精神は見えざる自然である」と解する姿勢であり、当時飛躍的な進歩を遂げた自然学の知見を駆使しつつ(例えば「磁気、電気、化学過程という無機的自然の力動階梯が感受性、刺激反応性、形成衝動という有機的自然の力動階梯」に対応させるといった具合に)、カントとは違ったスタンスから哲学体系を構築しようとした点である。

さて、いよいよ OP が主題となる第二部に議論を移すが、やはり網羅的に論評することは到底できない。そこで、OP にとりわけ特徴的な以下の二つのテーマに論点を絞りたい。いわゆる「エーテル演繹」、および「超越論的観念論」と「スピノザ主義」との関係である。

そもそも OP 当初のカントの執筆動機は、多くの先行研究で指摘されているように、形而上学的観点からアプリアリに扱われた普遍的で形式的な自然と、多様な物質の差異に留意した具体的で質料的な経験的自然(すなわち経験的な学問しかありえない自然学によって規定される自然)との間に存するギャップを埋めるために両者を架橋する重要性をカントが自覚したことにある。こうした両者のギャップを埋める媒質・媒介概念としてカントが導入するのが熱素・エーテルであり、そして「移行 1-14」まではカントも古代以来の考えに依拠しつつ「仮説的」な「理念」としていた熱素・エーテルの現存の証明がいわゆる「エーテル演繹」である。いみじくも著者は初期 OP に分類される「基礎体系 1-7」における「カテゴリー表」に従った「原物質」・「原素」としての「熱物質」・「熱素」の位置づけに言及したうえで、それらが「格別な扱いを受ける」のは1799年5-8月に書かれたと考証される「移行 1-14」であることを指摘している。

その「エーテル演繹」について、本書では「エーテル演繹(その1)」と「エーテル演繹(その2)」、および「エーテル演繹の問題性」の三節に分けて論究されることになるが、その1では「移行

1-2」を中心に「熱素」と「エーテル」の歴史的な位置づけや特性（「微細物質」であるがゆえの「拡張性」・「浸透性」のほか「不可秤的・非固體的[ママ]・非凝集的・非消尽的」という特性）、および『原理』の「総注」との関連性が丁寧に述べられたのち、「エーテル演繹」が「直接的証明」と「背理法」に基づく「間接的証明」の二種類があることなどが指摘されている。一方、その2では「移行3」以降の内容が検討されているが、その1との決定的な違いとして、ヴォルフの「汎通的規定」のテーゼをカントが「汎通的に規定されているものは実在する」という形で逆転させ、エーテルの存在を証明しようとしていることが挙げられる。だが、こうした発想は、『批判』（「純粹理性の理想」章）からの逸脱の可能性を孕んでいる。これに関連し本書では、カントの「エーテル演繹の問題性」を「構成的原理と統制的原理との合致」という観点から指摘している。すなわち、両原理の厳格な峻別がカント批判哲学を支える基盤の一つであるにもかかわらず、著者によれば、OPにおいてすでにエーテル演繹以前の草稿（「基礎体系1-7」と「A/B 移行」）にもこうした発想が見受けられることから、両原理の合致を説くエーテル演繹も批判哲学のルビコンを渡るものとされる。実際、エーテル演繹は「移行1-14」以外の草稿には見られず、カントは短期間で断念している。

さて、第二部から採り上げるもう一つの焦点である「超越論的観念論」と「スピノザ主義」との関係については、OP 第1束において突如カントが「スピノザの超越論的観念論」やそれに類する文言を述べていることから、カントがスピノザ（主義）を許容したのかどうかを巡る問題であり、これまでもさまざまな解釈がなされてきた。この難問に対して著者は、スピノザ（主義）のOPにおける「超越論的観念論」の「変容」を説いている。すなわち、正当な「スピノザ」理解としては完全に的外れであるにもかかわらず、リヒテンベルクの影響のもと、カントがそれを受容しつつ、解釈（改釈）したとされる。

ここで採り上げることができなかった論点・主張も多い。そこで最後に二点だけ強調し本書評を閉じたい。まず第一に、「批判期カントによって『化学』と見なされていたものがあくまで『旧化学』（フロギストン化学）」であり、後にカントがOPや「覚書」でラヴォワジェの新化学への若干の言及を行っているとしても、それがゲーラーの『自然学辞典』等の二次テキストに依るものであることなどが先行研究を踏まえながら興味深く詳述されている。次に、強調したいのは、OP研究においては『自然学の形而上学的諸原理』（とりわけ「動力学」章の総注）、もしくは『判断力批判』との関係を究明するいずれかの手法が従来一般的であったが、筆者のOP解釈の手法はそのどちらにも与しない点である。これは穿った見方をすれば芯が通っていないように映るかもしれない。しかし、そもそもOP自体が迷宮のように錯綜し、しかも執筆時期によってその内容も大きく変化している。それゆえ、OPの初期草稿から最晩年の思想までを時系列で丹念に究明する本書の特長に鑑みれば、三批判書や『原理』、『プロレゴメナ』等を適宜、適所で用いる手法こそが本書の魅力を一層引き立たせているとも言えよう。

〈書評〉

河村克俊著

## 『カントと十八世紀ドイツ講壇哲学の自由概念』

(晃洋書房、2022年)

久呉 高之

本書の意図の一つは、「『純粋理性批判』でのカントの自由概念を十八世紀ドイツ講壇哲学の脈絡のうちに置き、その先行史との連続性のうちに考察することにある。第一章は「ヴォルフとドイツ講壇哲学の自由概念」に、第二～四章は、『純粋理性批判』までのカント自由論に向けられており、第二章は「前批判期カントの自由概念」、第三章は「カントの二律背反論と「宇宙論的な自由」の前史」、第四章は「『純粋理性批判』での自由概念」と題されている。第二～三章も、ドイツ講壇哲学の多くの所論を扱い、カントとの関係を論じているが、第四章はカント所説の論点整理という側面が強く、第一～三章のほうがスリリングに思われる。「超越論的自由」と「実践的自由」という二つの自由概念をなぜカントが『純粋理性批判』(以下『批判』)で提示したのかという問いに答えることが本書の「主眼」だとされつつ、「自発性(Spontaneität)」と「選択意志(Willkür)」の概念を手引きとして、ヴォルフに始まり、ゴットシェート、ヴァーグナー、バウムガルテン、マイアー、クルージウス、フェーダー、テーテンス、カントに至るまでの自由概念が丹念に見定められ、ノルベルト・ヒンスケの薫陶にしたがう概念史的な考察と発掘が周到に進められてゆく。

本書のもう一つの意図の実現として、「忘却された神学者ヴァーグナー」の思索を取り上げ、ドイツ哲学史のなかに位置づけたことの功績は大きい。ヴォルフ等において「自発性」は「選択意志」の同義語とされたが、F. ヴァーグナー(1693-1760)は両者を明確に区別し、後者に対応するラテン語として *arbitrium* を充て、前者を「自己活動性(*Selbstthätigkeit*)」と定義したという。こうした創意は、「自発性」と「選択意志」に「自由な選択意志」を加えた「三つの階層」に基づく自由概念理解とともに、基本的にはバウムガルテン、マイアーへと継受・受容されたとのことであり、著者が示すところでは、彼らを通してヴァーグナーの影響は『批判』のカントにまで及んだのである。

カント自由概念の「源泉」に迫る好著であり、カント前史に関しては必読書ともいえるが、それだけに、評者としては、二つの大きな問題を看過しえない。一つは、本書の締め括りの文言「自由の問題は無制約的な選択意志の問題であると同時に、行為の帰責の問題でもある。二つのコンテキストは最終的に一つになることなく残り、そして超越論的ならびに実践的という名称の二つの自由概念が並び残ることになったわけである。」の二番目の文に関する疑念で、この、真意の見えづらい論定は、ある省<sup>レフレクシオン</sup>察と「実践的自由」とに関する著者の以下のような思いなしに基づくものとみなされる。——「最大の困難は次の点に存する。作用因ないし決定因の連鎖において、主観的に〔＝理性の原因性に関して〕無制約的な選択意志は、いかにして思惟されうるか、あるいは、そこから離れる場合(*wenn man davon abgeht*)、行為の責任はいかにして可能であるか。」(私訳)という省察(XVII, 316)の原語引用部分を著者は「この問題から離れるとして」と訳しているが(239頁)、そうではなく、「自由の超越論的理念」は「行為の可帰責性の本来の根拠としての、行為〔働き〕の絶対的自発性の概念」をなす(A448/B476. 強調は評者)という理解をここに見て取り、〈無制約的選択意志の概念・思惟・想定から離れるならば(次の問いが「困難」になる)〉と解すべき



だろう。「二つのコンテキスト」に関する上記の論定とは逆のことを当の省察は示している。

また、カントが「感性的動因<sup>アントリフ</sup>による強制からの選択意志の独立性」と定義する実践的自由についての「カノン問題」、すなわち、アンチノミー論ではそれが超越論的自由を「前提する」とされているのに、方法論「カノン」の章では「経験によって証明されうる」と言われていることに矛盾はないか、という問題に関して、著者は「解決できないだろう」とし、つぎはぎ細工説が「想起される」としているが(227頁)、同章第1節に従えば、こう考えられる。感性的動因からの自由(独立性)を理性の原因性として認識する、その認識根拠は経験のうちにあるが、「感性的動因に関して自由と呼ばれるものが、より高く遠い作用因に関しては、これまた自然であるかもしれない」との観点に立つならば、「感性界のすべての規定的諸原因からの独立性」としての無制約的原因性なしには「自由」は認められなくなるため、超越論的自由は実践的自由の存在根拠とみなされる。後者はその定義上、一つの事実として認識されうるし、実践そのものにおいてはこれで十分だが、上記の観点にしたがう思弁的考察に入るならば、超越論的自由がその根拠・前提として見定められる。しかし実践的自由の定義は、無制約的原因性を排するものではなく、これに関して無<sup>ニュートラル</sup>記であるから、そうした見定めによって否定され無効となるのではなく、むしろ当の定義が「自由」の定義として有効であり続けるための条件が超越論的自由であり、ここに矛盾は存しない。

第二の問題については、講壇哲学における「均衡中立の自由」(二つの対象の価値や欲求が同等であり均衡しているという心の状態)の扱いを著者は第一章で繰り返し論じているが、「無差別の自由」という表現は、クルージウスからの引用でしか使っておらず、また両表現の間に相違を見ていない。そして第三章冒頭で、カントの『新解明』に関して、「理性に基づく自発性が自由であるという命題と、二つの対象から一方を選ぶに際して心のもつ均衡中立状態が自由であるという命題の対立」が話題にされたあと、「均衡中立の自由」はもはや大きな問題とはされなくなる。批判期のカントがとうに乗り越えた古い概念だという見立てであろうが、その背後に認識の大きな逸失を認めざるをえない。近世哲学における「無差別の自由」の概念が把握されていないし、『批判』のうちに「無差別の自由」の問題が看取されていないのである。——「決定根拠」と「他行為可能性」との緊張関係により、「帰責の根拠となりうる「意志の自由」という概念は、「無差別の自由」と「必然的決定性」との狭間に存して」いるのだが(新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、1993年、27-28頁)、こうした問題意識を本書のうちに見てとることは難しい。

デカルトは、「ピュリダンのロバ」が置かれているような「状態としての無差別」と「意志の積極的な能力としての無差別」とを区別し、「意志の無差別」である後者について、「明証的な理由によって傾かされているとき、それをするを差し控えることだけでなく、それとは反対のことをすることもできる」という「自由」(第一の無差別を欠く第二の無差別)を語っている(井原健一郎「デカルトにおける二つの無差別について——一六四五年二月九日付メラン宛書簡の検討」日本倫理学会編『倫理学年報』第70集、2021年、89-103頁。強調は評者)。そのさらなる所論はおくとして、デカルトの言う、このような自由の「経験」を、「意志それ自身は何ものにも従属していないと感じると、われわれは想像する」という言い方で揶揄したヒュームが、「自発性の自由」と区別されるべき「無差別の自由」は、「必然性と原因との否定を意味するもの」であって、「偶運(chance)とまさに同じもの」であると述べる時(A *Treatise of Human Nature*, Book 2, Part 3, Sect. 1-2.)、「意志の無差別」(無差別的選択一般)を考えていることは明らかだろう。ライプニッツにおける「無差別」(Gerh. III, 401f; VI, 296f.)も、第一の無差別に限定されていない。



たしかに、充足根拠律の「前提」のもとでは、著者が言うように「複数の根拠の等価性」に基づく立論がドイツ講壇哲学において求められたであろう。だが、この前提に緊縛されない考察においては、心の均衡状態を仮定する必要はないし、行為者にとって価値の低い(動機づけの弱い)ほうが選択される可能性を問題化することには大きな意義がある。このような選択の想定はむろん、均衡状態における選択の仮定と同様に、不可解な(行為者自身にも説明のつかない)「偶然性」の想定に陥るが、かたや、この「反対のこと」を選択することができないのならば、他行為可能性や責任の存立が危ぶまれることになる。自由の問題における均衡状態(等価性)の想定は、一定の役割を演ずるものとはいえ、深い奥行きをもつはずの問題を特殊化し矮小化するきらいがある。

もっとも、「均衡」という表現は、当該の同等性の有無にかかわらず選択そのものがいずれにも傾かされない(無差別的選択である)ことをも意味しうる。1755年のカントが否定する立場を表す「均衡の無差別(indifferentia aequilibrii)」(I, 401. 403)がそれである(vgl. Gerh. V, 182)。人間は「自由な行為」において「どちらの側に対しても無差別に身を処して、[人間を]どこかへ決定すると君[決定根拠律の擁護者]が思いみた諸根拠がどれほど措定されても、何であれ或ることを或ることの代りに選択することができる」という文言において、カントは近世哲学史に棹さす仕方で「自由な行為に関する人間の意志の無差別」を考えている(I, 402-6)。

「超越論的自由」について何よりも気遣わしいのは、意志や行為の「規定根拠」の扱いである。93年のカントは、「自由は行為の偶然性(行為がまったく諸根拠によって規定されていないこと)において、すなわち非決定性においてではなく……、絶対的自発性において成り立つ」(VI, 50 Anm.)と述べているが、規定根拠の存在と絶対的自発性との両立が問題となる。周知のように、『批判』より後のカントは、道徳法則にしたがう理性の自己規定(意志の自律)において両立しうると考えるのだが、そのさい、法則にしたがって行為するかしないかを規定する根拠がただちに問われる。97年のカントは、「選択意志の自由は——幾人かがそれを試みたのだが——、法則に賛して行為するか反して行為するかを選択の能力(無差別の自由 *libertas indifferentiae*)によって定義されることはできない」と述べている(VI, 226)。前批判期から問題とされた「無差別の自由」の概念は、批判期において、自己立法の可能性や「悪」の存立の問題にまで関わってくるのだ。

むろん、これらは『批判』より後の時期の問題圏に属するが、こうした問題は、けっして『批判』と無縁であるわけではなく、『批判』のうちにこそその起源を有すると言ってよいだろう。カント(A554ff./B582ff.)は、理性が「自己を別様に規定」することは(理性は「規定されうるものではない」ゆえ)不可能だとしながら、「悪意ある虚言」を、理性が「完全に自由」である場合として問題にし、「自由」を意志の自律に限定していない。理性の無制約的原因性によって、「行為は彼の叡知的性格に帰せられ、彼は今や、自分が虚言するその瞬間に、全面的に責任を有する」とされる。ここでは、善悪いずれをも無差別に選択しうる能力が事実上「自由」として容認されていると思われる。

「無差別の自由」をめぐるカントの苦闘は、著者が取り上げている「無規定な選択意志」についての省察(XVII, 465. そこでは人間の選択意志の「非決定性」が問題化されている)にも表れている。ライブニッツの所論(vgl. auch Gerh. IV, 454; VII, 77)からみて、あるいは、「幾人かがそれを試みた」というカントの表現からみて、無差別的選択一般に関する考察は、18世紀ドイツ講壇哲学のうちに何らかのかたちで——おそらくは自己規定や悪にもかかわる議論として——存在したはずであろう。そうした考察を、『批判』に至るカントの苦闘を含めた概念史のなかに首尾よく位置づける試みを、著者の真摯な研究姿勢に期待したい。

〈書評〉

中野裕考著

## 『カントの自己触発論——行為からはじまる知覚』

(東京大学出版会、2021年)

辻 麻衣子

本書は、『純粹理性批判』でカントが展開した自己触発論を手がかりにカント独自の知覚論を析出し、カントの知覚論のもつ意義を多方面から明らかにすることを試みるものである。

まず序論は、本邦の西洋哲学史研究がこれまでカント(認識論)の研究に与えてきた座についての考察から始まる。この座については、廣松渉のカント解釈、そしてそれを基盤とした彼の西洋近現代哲学理解に端的に表れているという。「全てがそこへと流れ込み、全てがそこから流れ出る」ところのカント像を掲げる廣松は、戦後の哲学が陥っている停滞を打破するにはカントに立ち返るべきなのだ、と主張した。もちろん、ここで廣松が念頭に置いている「カント」とは『判断力批判』や『人間学』のカントではなく、『純粹理性批判』のカントであり、近代認識論の典型としてのカント理論哲学である(なお、廣松のこのカント観は牧野・中島・大橋編著『カント—現代思想としての批判哲学』(情況出版、1994年)で廣松が司会を務めた三編者の鼎談でも披瀝されており、彼らのスタンスとの違いが期せずして可視化された。)。だが、このような近現代西洋哲学史観が、もはや何重もの意味で過去のものであることも事実だ。スピノザやライプニッツなどカントに先立つ哲学者についての研究は飛躍的に進んでいるし、カントを出発点として、フィヒテからシェリングを経由しヘーゲルへ、という「ドイツ観念論」の単線的な哲学史観は、前世紀末にデューター・ヘンリッヒが取り組んだ「コンステラティブ・プログラム」を皮切りに、ヴォルフやランベルト、クルージュス、テーテンスといった同時代の哲学者たちとの相互影響関係から当時の哲学的状況を捉えようとする「ドイツ古典哲学」に置き換わりつつある。もっと言えば、カント研究自体も『純粹理性批判』を頂点とする理論哲学中心主義を脱し、法哲学、政治哲学、美学、歴史哲学など、かつては周縁的とみなされていたトピックについての研究が盛り上がっている。それどころか、『純粹理性批判』研究もまた、その前半部を占める超越論的感性論と超越論的論理学「概念の分析論」を扱う認識論一辺倒ではなく、超越論的弁証論や超越論的方法論を単独で取り上げる研究が増えることで、さらに細分化されてきている。

以上のように、廣松が1975年に書き残した診断書はもはや有効期限切れだろう。では、ひるがえって廣松があくまでも核に据えようとしていたカント認識論についてはどうかと問えば、著者の見るところ、本邦の西洋哲学史研究におけるカント認識論の理解は廣松のそれで止まってしまっている。日進月歩のカント研究にあって、「三項図式」に代表される廣松が提出した理解の枠組みはいまだ更新されていないという。この点については、評者も日本の大学の哲学科で教育を受けてきた者としてまったく同意するところである。

カント認識論が相対化されながらも、その内容理解については停滞している、という状況を、著者はカントとモダニズムの問題として捉え直す。モダニズムの真髄は新しさの肯定であるが、それがカント解釈と相即している、というのだ。「カントを理解することは、カントを越えていくことである」とは新カント派のヴィンデルバントの言葉だった。彼らをはじめとしてカント以

降の哲学者は多かれ少なかれカントを越えていくことを目指しており、明治以来の日本はこうした哲学者たちの思想を輸入してきた。それゆえに、本邦の西洋哲学(史)研究はカントを乗り越えるモダニズムを半ば自明なものとして受け入れてきたのである。

もっとも、先に述べたように、このモダニズムは退潮傾向にある。こうしてカントから解放されるという現況は、哲学研究のトピックが多様化し、それぞれ発展してきた結果であって、喜ばしいことではある。だがその裏で、カント認識論だけは時代から取り残されており、著者はそこにこそ目を向けるべきであると言う。しかし、だからといってこの期に及んでモダニズムに立ち返るわけにはいかない。モダニズムとは違うスタイルを模索すべきなのだ。序論の題にある通り「乗り越える」とは別の仕方だ。カントを、それもカントの認識論を読む必要がある。

このように広範な問題意識を背景に、著者は本書の狙いを以下の二点にまとめる。まず、現代に生きる我々のそれとは大きく異なるカント独自の術語—「悟性」などはその最たるものであるだろう—や枠組みを用いて編まれたテキストを、我々にも理解可能なものへと変換し、他の術語や枠組みを用いたものと比較するための土俵に上げること。こうしてカントをカントの外に出す作業によって初めて、その黎明期以来カントにがんじがらめになってきた本邦の西洋哲学史研究が真の意味で自由になることができるのだと著者は断言する。続いて、『純粹理性批判』第二版の超越論的演繹論で初めて本格的に展開された自己触発論を中心に据え、カント認識論そのものを刷新すること。いまだスタンダードとして流布している廣松流の理解に著者は否をつきつけ、新たな演繹論理解、新たなカント知覚論解釈を試みる。

これら二つの狙いを、本書は三部11章構成で完遂する。個人的に、狙いと構成のこの組み合わせの妙に舌を巻いた。後述するように、大きな哲学的問題の検討と微に入り細を穿つテキスト研究とが複雑に織り合わされることで、著作全体に有機的なまとまりが生まれている。以下、目次を追いながら本書の内容を簡潔に紹介しよう。

まず第一部では、本書の中心的テーマである自己触発についてカント自身のテキスト(具体的には『純粹理性批判』超越論的感性論、第二版超越論的演繹論(とりわけ第24節))をきわめて綿密に分析し、そこから取り出されたカントの知覚論がアルヴァ・ノエの提唱するエナクティヴィズムに近い立場であることを示す。エナクティヴィズムは、知覚経験を「主体が自ら統御する運動に従って「エナクト」される、つまり行為に応じて現実化する」と捉えるが、カントが説く自己触発もまた「主体の行為としての運動」であり、エナクティヴィズムと同様、運動における自発性を重視するのだという。カント研究の内部を振り返れば、1960年代にフリードリヒ・カウルバッハがこうした主体の行為としての運動を「超越論的運動」として認識行為の根源に位置づけて解釈したことが知られており、本書での解釈はカウルバッハのこの解釈に影響を受けたものであると著者自ら述べている。カウルバッハの「超越論的運動」論自体は、カント認識論研究においてすでに半ば廃れた立場であるが、著者はこれを知覚の哲学という現代の議論の俎上にも十分上げられるものへと鮮やかにヴァージョン・アップさせた。続いて、このエナクティヴなカントの自己触発論がハイデガーを経由してメルロ＝ポンティ、デリダ、アンリなどフランス現象学を先取りしていることを明らかにする。一貫して『純粹理性批判』の初版を評価したハイデガーの思想を入口にカントを読んでいた彼らは、カントを論じているにもかかわらず、あまりにもカントに忠実でないと指摘されることが多いが、メルロ＝ポンティの身体性やアンリの内在性など、彼らが目を付けた概念はすでにカントの自己触発論に包含されていたのである。

続く第二部では、第一部で論じられた主体の行為としての運動が主体に対して与える知覚内容に焦点が当てられる。カント認識論研究におけるこの数十年の知覚論研究では、客観的妥当性をもつ命題的判断の成立の手前に、その判断の素材となるべき直観ないし知覚があり、自発性によってそれが分節化されているという解釈がなされてきた。そしてこの直観ないし知覚には非概念的内容が含まれるのか否かをめぐる概念主義論争において、著者はカントの立ち位置を非概念主義のハナと概念主義のマクダウエルの中道に求め、かつその可能性を「図式」に見出す。運動する主体自身の内的知覚についても、第一部での自己触発論解釈をもとに再解釈を施し、同時にここで問題となる時間と空間の超越論的観念性というテーゼを「観念論論駁」へのアタックによって検討して、カントの実在論を明らかにする。

以上の二つの部を通して、自己触発を中心としたカントの知覚論が取り出され、それは豊かな背景、広い射程をそなえたものへと成長を遂げた。こうしてリッチになった知覚論を携え、最後の第三部では再び第一部冒頭のような細かいテキスト解釈へと立ち戻る。初版の超越論的演繹論や『プロレゴメナ』の不備を指摘したのち、本丸である第二版超越論的演繹論の解釈に乗り出すのである。とりわけその証明構造の解釈については、前半部にはストローソン、後半部にはヘンリッヒという巨人が立ちはだかるなか、「主体の行為としての運動」である自己触発を軸に新たな見取り図を提示する本書の試みは、演繹論研究の最前線にも大きなインパクトをもつものだろう。

カント認識論、あるいは演繹論の研究は、ともすれば蝸壺だと揶揄される哲学史研究の代表例だと言われがちだ。だが、本書が行った試みは、蝸壺的な哲学史研究を真摯に究極まで推し進めていくと、むしろそれは時代も専門領域も超越して、きわめて普遍的な哲学的立場へと昇華されるのだ、ということをも身をもって我々に教えてくれる稀有な例である。カント認識論という狭い範囲を相手にする哲学史研究と、知覚とは一体何なのかと問う哲学研究をときに悪戦苦闘しながら行き来するその姿勢に、同じくカント(認識論)研究を志す一研究者として最大限の敬意を表したい。



〈書評〉

エッカート・フェルスター著

## 『哲学の25年——体系的な再構成』

(三重野清顕・佐々木雄大・池松辰男・岡崎秀二郎・岩田健佑訳、法政大学出版局、2021年)

勝西 良典

本書は2011年に出版されて翌年に英語に翻訳され、2017年にハイデルベルク大学よりクーノ・フィッシャー賞を授与された、*Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion* の全訳である。「哲学の25年」とは、第一批判第一版が出版された1781年から、ヘーゲルがイエーナ大学で講じた最初の哲学史講義(1805/6年の冬学期)において哲学史の終わりを告げたと著者が考えている1806年春までの25年である(1-2頁)。これ以前やこれ以降にもあれやこれやの哲学が存在するだけでなく、哲学的思考の歴史は有史以来脈々と受け継がれてこれからも進展していくと考えられるにもかかわらず、「批判哲学の成立以前には哲学はまだまったく存在しなかった」(VI, 206)というカントの言葉と、「これをもって、こうした哲学の歴史は完結した」(W 20, 461)というヘーゲルの言葉を真に受けることで成立する、哲学に関する一個の思想を明らかにしようとするのが、より厳密に言えば、こうした思想を形成する思考の道筋を改めて辿りなおすことによってその理念を明らかにしようとするのが本書であり、そのため本書は、この理念固有のダイナミズムを概念把握してその内在的展開とともに遂行することに心血が注がれている骨太の著作になっている。本書評では、紙幅と評者の能力の関係上、大半の影響作用史や『精神現象学』の構想変更などの詳細については三重野氏の手になる訳者解説に委ねることとしたい。

本書は、哲学に帰結を与えたカントの思考(第一部)と、前提たる第一原理を明らかにすることによってカントの仕事を終らせようとしたドイツ観念論の思考(第二部)を再構成したもので、前後にプロローグとエピローグがつき、プロローグの前には、上述の執筆意図ないしタイトルの説明に費やされた序が付されている。

哲学は学としての形而上学の可能性を問う超越論的哲学として始まる。哲学の抱える課題は非経験的な対象に関して真なる言明をすることだが、そのためには古典的な存在論では事物一般として前提されもする客観を捨象し、形而上学的思考を遂行する理性自身を探究することによって対象(指示)関係の真理性が基礎づけられねばならない(プロローグ)。したがって第一批判は、感性・悟性・理性という3つの認識能力についてアприオリな表象を導出し(形而上学的演繹)、その網羅性を証明し、対象との関係を保証する(超越論的演繹)という構造を取る(第1章)

こうした超越論的哲学の最初の構想は、「ゲッティンゲン書評」とガルヴェの批判によって不十分なことが明らかになり、外官の対象を構成しうることを証明することと、道徳性の最高原理の探求と基礎づけがこれに加わることになり(第2、3章)、超越論的哲学の一般的課題は、アприオリな総合命題の可能性を探求することとなる。こうした変更に伴って認識能力や欲求能力以外に快・不快の感情についてもこの課題を適用できるというアイデアがカントに到来し、第一批判第二版が出版される頃には、超越論的哲学は三批判が担う三部門からなる体系へと拡張されることになる。そして、第一批判が開いた、現象と物自体の超越論的区別に起因する感性界と知性界という二世界の分断が、第二批判でも、自然の叡智的な創造者たる神(そして自由と不死)を要請



するという、非理論的・実践的解決しかもたらされないため解消されることはなく、理論理性の立法と実践理性の立法の非結合的両立は、理論的認識レベルではアンチノミーを形成する矛盾として了解されている(第5章)。この解決を担うのが第三批判である。

この間に超越論的哲学の対抗馬として浮上してくるのがスピノザ哲学である。著者はゲーテとの第二のスピノザ論争も取り上げ、ヤコービに対するゲーテの異論に高い評価を与えている。ヤコービがスピノザの「精神」を「無からは何物も生じない」に見ることでこれを原因性の原理による理性の合理的認識へと縛りつけているのに対して、ゲーテは「直観知」を最高位に置いたことこそがスピノザの意義だと考え、自己原因である実体の十全な認識の下で個々の事物の本質を十全に認識すること、すなわち個々の事物から出発してその真の根拠である内在的原因性を観察することこそが自然=精神を学的に理解することだと見なした(第4章)。

第三批判は、美に関わる判断の主観的普遍性を証明する中でこの判断の対象がカテゴリーに尽きない解釈の多様性(構想力と悟性の自由な戯れ)を許すことを認め、機械論的自然観に尽きない目的論的自然観が規定的・構成的ではなく反省的に可能であることを証示する。これによって現象の超感性的基体においては理論理性の立法、実践理性の立法、及びこれらの立法と一致するかぎりでの自然の合一が可能となり、理性が自分自身と一致ようになる。超越論的哲学はこうして、「外官の対象において自らの基礎を、そして超感性的なものにおいて自らの内的な統一の条件を有している」(591頁)という自己理解に到達するのである(第6章前半)。

だが、カントにあっては超感性的なものと感性的なものとの必然的なつながりはあくまで思考可能なかたけであって、これを認識することは、「論証的悟性」しか持たない人間には不可能である。カントはこうした人間の限界を描出するために第三批判第76節と第77節で、人間を超えた能力を想定してこれと比較する論法を取り、知的直観、神聖な意志、直観的悟性について語る。こうした能力を人間は実現できないが、カントにあってはこれらを思考することはできるのである。ここで語られている2つの非論証的認識能力、すなわち直観的悟性と知的直観を著者はさらにそれぞれ、「(a)根源的・自己直観的な悟性(すべての可能性の根拠)としての直観的悟性」と「(b)総合的に普遍的な悟性としての直観的悟性」、及び「(a)可能性(思考)と現実性(存在)との産出的統一としての知的直観」と「(b)物自体についての非感性的直観としての知的直観」に区分し、カントからドイツ観念論への遺産(「概念の武器庫」(244頁))として位置づける。これらはカントにあっては限界概念であったが、こうしたものを思考可能であるという一点を縁に、これらの能力は果たして本当に実現不可能なのかという問いが立てられるのである(第6章後半)。そしてその答えはこうなる。知的直観は自我の自己直観において実現可能である(フィヒテ)。また、直観的悟性は自身の自然研究において実現されている(ゲーテ)。こうしてドイツ観念論において超感性的なものの認識可能性が正面から主に(a)を基調にして問われることになるのである(第7章)。

フィヒテの試みについては、『全知識学の基礎』の概説が展開される。自己指定と自己認識を本質とする自我は、自らの存在を自らの自己指定の所行として認識する(産出的・知的直観=思考と存在の統一の意識)。そして、自我の合法的行為は超感性的な自我の感性化としての自己指定であり、一步一步意識化され認識されることになる。こうして、自我においては超感性的なものと感性的なものが結び付けられ、実践理性と理論理性が合一するのである(第8、9章)。

第三批判第76節にスピノザの神即自然と同種の響きを聴き取る(第9章VI)シェリングは、フィヒテの知的直観を自然哲学の根底にも置かねばならないと考える。だが、自然においては、産

出するものが自然自身であるため、産出的でもある知的直観は不可能である。したがって、直観する者ないし思考する者は産出・創造の場から締め出され、せいぜいのところ直観的悟性しか持てなくなるだろう(第10章)。

スピノザ主義者ゲーテは第三批判の直観的悟性が直観知の方法論を築く礎となると考え、論証的悟性を直観化し、相互に関連した諸現象をとりまとめて一つの全体を形成するように把握するとともに、諸現象間の諸々の「移行」を思考の上で追形成しこれらが起因する理念的な全体としての理念を見出すことによって全体と部分の関係が外的なのか内的なのかを理解する方法を練り上げた。全体がすでに形成作用を行うように機能している(内的)と理解できれば、諸現象間の諸々の移行が起因する理念的な全体としての理念は、経験可能なものとなる(第11章)。

ヘーゲルは『精神現象学』でこの方法を哲学そのものへと適用した。哲学的意識は知の要求とともに登場する意識なので、諸々の意識の形態をリスト化し、これらの間の移行を追体験[追遂行]することで一つの(歴史的)知を形成する。ただし、この知は意識自身が産出したものではない。ヘーゲルはおそらく「第二序論」のフィヒテのアイデア(GA I/4, 209-10)を修正するかたちで、それ自身で運動する精神の運動の系列と、この運動が唯一現象する思考する主体の意識の系列を区別することによって、超感性的な精神的实在性を客観的なものとして担保した。こうして意識は「直観知」の立場に立つことになる(第12~14章)。

こうしてカントの立ち上げた超越論的哲学はヘーゲルによって理念の認識としての学に高められたが、この完結はヘーゲルが構想していたように(a)理念から現実の实在哲学の体系へと至る上からの道を用意するのではなく、(b)具体的な諸現象から対応する理念へと至る下からの道=ゲーテの道に開かれているとされ、カントが(a)で思考可能なものとして叙述した自然の叡智的な創造者たる神の思考の名残を留めたヘーゲル哲学は破棄され、(b)の意味での直観的思考のポテンシャルを解明する哲学が開始されたばかりであることが告げられる(第14章Ⅶ~エピローグ)。

このように本書がヘーゲルをもって哲学の終わり=新たな始まりと見ることができたのは、ここで紐解かれる「哲学」が、カントの魂・世界・神という理念に働き所を与えていないことから予想されるように、フィヒテやシェリングの哲学の中後期の展開、すなわち宗教哲学を排除しているからである。ヘーゲルに関してもキリスト教的表象を取り除くかたちでその哲学を再構成しており、ヘーゲルにもあるはずの、表象の媒介機能と外部性開示機能=超越への開けが本書のテーマになることはない。人間の直観を感性的なものに制限することによって理性と理性の外部の関係の根源性を主題化したカントの醍醐味などまるでないかのように、超感性的なものを認識可能にする思考、すなわち主観と客観の対立が廃棄された理念の認識を彫琢しようとする。このときこの超感性的なものは、感性を超えたものではあるものの、理性を超える理性の他者ではなくなるだろう。ゲーテが見たスピノザには知性を改善することによっても見ることはできないかもしれない実体の属性があると考えているスピノザはいないことも付け加えておこう。こうした他者への崇敬の念の欠落が、師であるストローソンやヘンリッヒの分析の背後に实在論的志向があると斥けておきながら(43頁、47頁注13)、感性的諸印象を非結合性としてしまっている悟性の働きを見過ごすことによって思考可能性と現象の現実性の区別を危うくし、結果として主客未分の素朴实在論に加担してしまっている自分に気づけない愚かさを招来しているのではあるまいか。

末筆になるが、本訳書の丁寧なお仕事に感謝したい。若干の誤植や誤訳、訳語の統一の不徹底や原著の明らかな誤植の未訂正もあるが、それを超えてあまりある価値が本訳書にはある。

〈書評〉

デレク・パーフィット著

## 『重要なことについて』

(第1・2巻、森村進訳、勁草書房、2022年)

秋元 康隆

訳者である森村進は本書について「すでに二十一世紀の倫理学における道徳的大著としての地位を確立している」(2巻847頁)と述べている。この大著における目論見は、一般的には相容れない立場として受け止められている、帰結主義者、カント主義者、契約主義者がある実「同じ山に登っている」ことを明らかにすることである<sup>1</sup>。

パーフィットは上記の三理論をあるべき姿として定式化し直し、結合させた理論を「三重理論」と称して、以下のように表現する。「ある行為が不正であるのは、①最善化的(optimific)で、②それだけが普遍的に意志可能であり、③合理的に斥けられない(not reasonably rejectable)諸原理が、そのような行為を否認するときだけである」(1巻26頁、番号は評者が補った)。逆に、①②③のすべてをクリアできるような行為は当為(すべき)であることになる。①に帰結主義、②にカント倫理学、③に契約主義の性格が色濃く出ている。では①から③までひとつずつ見ていきたい。

まず①では「最善化的」(optimific)という見慣れない用語が使われている。これはパーフィット自身が「誰もがこれらの格率によって行動すると物事が不偏的に一番うまく行くという意味」(1巻414頁)と定義している。ここでは普遍化されても不偏的、つまり偏りが生じない格率を採用すべきことが説かれているのである。すなわちここには普遍化原理が用いられているわけであるが、古典的帰結主義者のひとりであるジョン・スチュワート・ミルが自らの理論についてカントの定言命法に倣って普遍化原理を導入した定式を示していることから、特段目新しい視点というわけではない<sup>2</sup>。ちなみにパーフィットは帰結主義のなかでも、とりわけ規則帰結主義を念頭に置いている。

②については、こちらは「普遍的」「意志可能」という用語から、すぐさまカント倫理学が想起されることであろう。その核心部分である定言命法によれば、ある格率の普遍化がなされた際に、その事態が万人にとって望ましいものであり、意志できるものである場合、それは倫理的義務と見なされるのである。カントは「義務であるところの目的」として、具体的に(自分自身に対する

1 ただし私はここにパーフィットの表現の不正確さを指摘せざるをえない。彼は三つの理論それぞれに「改訂」(revisions)を加えている。それを受けて改訂後の三理論の間にもはや不一致は見出せないというのであれば話は分かる。ところが彼は主語を伝統的な「カント主義者」「契約主義者」「帰結主義者」として、それらがすでに同じ山を「登っている」(are climbing)のであり、それにもかかわらず多くの人が見過ごしていると表現しているのである(1巻27頁参照)。まさか三者それぞれの改訂前と後の合計六者が同じ山に登っているという話ではなかろう。(そうは読めないが)もしそうだとすると、パーフィットは既存の理論に手を加えれば加えるほど、自らが主張する「同じ山理論」を困難にしていることになる。とりわけカント倫理学に関しては改訂が大規模であり、パーフィットは自説について最早カントの見解について論じているのではないと断っている(1巻17頁参照)ことから無理がある。

2 J・S・ミル『功利主義論集』川名雄一郎・山本圭一郎訳、京都大学学術出版会、2010年、328頁参照。

義務である)自身の能力の陶冶と(他人に対する義務である)他人の幸福を挙げている。とりわけ後者については、格率が遵守された際の結果であり、幸福の有無や程度が考慮に入れられているという点において、確かに帰結主義的な色彩が強い。

③については、パーフィットは契約主義のなかでも、具体的にスキャンロンのそれを念頭に置いている。ただしパーフィットはそれに多少手を加えて「人は誰も合理的に退ける(*reasonably reject*)ことができない原理に従うべきである」(1巻21頁以下)と表現している。使用されている単語も重なっており、内容的に三重理論の③と一致していることが容易に看取される。②との関連で言うと、パーフィットは、カントの定言命法の改善された形を「カント的契約主義」と称し、それを以下のように定式化する。「普遍的受容を誰もが理性的に意志できるような諸原理に、誰もが従うべきである」(1巻20頁)。受容できるということは、そこに契約が成り立つということである。パーフィットに言わせると、先の定式こそが本来カントが表現したかったことなのである。

三重理論に内在する①から③を簡単に概観したが、ここには一貫して流れている発想がある。それは普遍化原理であり、具体的には、同じ状況下でみんながその原理に則った場合を想像し、それによって引き起こされる結果を考慮に入れるということである。この利点がもっとも分かりやすい形で現れるのが、嘘という行為においてである。パーフィットは、嘘という行為は、一般には倫理的に許容されないものであるが、ある種の嘘、例えば「人命を救うそのような嘘は明らかに正当化されよう」(1巻311頁)という立場を示している。先ほど触れた「カント的契約主義」の理屈では、もし嘘をつけば高い確率で人命が救えるような状況下にいるのであれば、私たちはその嘘を普遍的な立場から受容できるであろうということになる。そして、この「カント的契約主義」は規則帰結主義を含意し(文脈によって「結合」という言い方もされる)、「カント的規則帰結主義」とも呼ばれる。その理論に従うと、先の状況で嘘が正当化される理由は、(一般的な帰結主義者が言うであろうような)物事が一番うまくいくからではなく、その受容を誰もが理性的に意志することができるためである。パーフィットは、この理論について、原理に関する内容においては帰結主義的であり、理由の説明に関してはカント主義的であると説明する。さらにパーフィットは、前述の「カント的契約主義」の一形態は「スキャンロンのな契約主義」の一形態とも一致すると言う。これらが相まって三重理論を形成するのである(1巻 vi 頁参照)。これまでカントは一切の嘘を不正と見なす論者として受け止められ、その杓子定規過ぎる態度が批判されてきたわけであるが、状況を考慮する柔軟性を備えた三重理論であれば、カント倫理学を土台としながらも、そこに長年投げかけられてきた批判を退けられるとパーフィットは主張するのである。

ここから必然的に導かれる帰結として、これまでカント倫理学の枠内では(その違反も含めて)道徳法則は、行為者の置かれた状況を捨象した形で、単なる形式から導かれると解釈されてきたが、パーフィットはその立場に与しない。彼はこの「形式」という語がそもそもカント本人によって非常に多義的に使用されており、それが彼自身の誤った定言命法の運用につながってしまったと見ている(2巻687頁以下参照)。定言命法が形式的に運用される事例が、格率が普遍化された事態が(そもそもそのような事態を考えること自体が)不可能であるかどうかを問う基準になる。彼はこのような基準を「不可能性の定式」と表現する。多くの論者によって、この基準は自殺や偽りの約束といった具体的な行為を禁止する装置として受け止められてきたが、パーフィットに言わせれば、カントの説明は説得力を欠いており、そもそも倫理基準たりえないのである(1巻305



頁以下参照)。関連して、一般的には「不可能性の定式」は完全義務(自殺や偽りの約束の禁止)の導出に関わると理解されているが、この基準を倫理基準と見なさない以上、完全義務や不完全義務という区分自体が意味をなさなくなる。

パーフィットの見立てでは、ここまで見てきたように、カント倫理学(に忠実に従った解釈)は、本来許容されるべき行為を禁止したり、または、明らかに不正な行為を許したりしてしまうのである。彼は、その困難を乗り越えるべく、既存の理論に手を加えたわけである。しかし、正直なところ、私自身は彼のカント理解には賛同しかねる部分が多々ある(パーフィットが困難と見なす点のいくつかは、カントから逸脱しなくとも解消できると考えている)。

ただ私はここで、パーフィットのカント解釈の妥当性についての個別具体的な話にまで立ち入るつもりはない。なぜなら、他人の考えたこと(カントが打ち立てたこと)に対する他人の理解(パーフィットの解釈)について他人(私)が異論を挟むことは、倫理学本来の目的からはかなり距離のある営みであるためである。そして私が危惧するのは、私とその営みをなした際に、さらにそれについてまた別の他人(研究者)が出てきてその是非について云々しはじめることである。残念ながら、これまで倫理学研究と称して、このような営みが延々と繰り返されてきた。しかし、私たちが本来なすべきことは倫理学理論の研究なのであって、倫理学者(ある人が自説であり他説でありをどのように理解しているか)の研究ではないはずなのである。本書に序文を寄せているサミュエル・シェフラーは、パーフィットの倫理学に対峙する姿勢について以下のように述べている。「パーフィットの一次的な目的はカントを擁護することでも批判することでもなく、彼の観念のどれを用いればわれわれの道徳哲学において進歩できるのかを確定すること」(1巻iv頁)なのである。私も自らの労力であり、私に割り当てられたこの僅かな誌面を倫理学の進歩のために用いたい。そして、私は読者にも同じことを期待したい。畢竟、私たちのすべきことは、本書において提示された理論、すなわち三重理論が倫理学説としてどれだけ有効なのか議論することであり、もしそこに至らない点があるとすれば、それをどのように乗り越えられるか模索することなのである。本書評がそのための一助となれば幸甚である。



〈書評〉

Karin de Boer

*Kant's Reform of Metaphysics:  
The Critique of Pure Reason Reconsidered*  
(Cambridge University Press, 2020)

中山 弘太郎

Karin de Boer, *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. Cambridge University Press 2020はカント研究における様々な潮流の間の架け橋たろうとする野心的かつ、刺激的な著作である。本書におけるデボーアの主張はその書名に明瞭に表されている。すなわち、前批判期から『純粋理性批判』へ、そしてその先へと続いていくカントの理論哲学の道のりが「形而上学の改革」であったという主張である。この「形而上学の改革」という主張にはふたつの意味が含まれている。第一の意味はカントの理論哲学の歴史的な位置づけに関わる。デボーアはカント以前、および同時代の哲学者の著作と、その主張に対するカントの証言を丹念に追跡することで、『純粋理性批判』を歴史的に孤立したまったく新しい試みとしてではなく、ライプニッツやヴォルフ、バウムガルテンといった伝統的な形而上学を批判的に継承する「改革」として捉える読み筋を提示する。カントの『純粋理性批判』、および続く形而上学の試みはヴォルフから引き継がれた「形而上学の改革」だということである。第二の意味は『純粋理性批判』の解釈史に関わるものである。デボーアは経験の可能性の条件を説明することそのものを『純粋理性批判』の主たる目的として理解しようとする諸解釈に対してははっきりと反対する。『純粋理性批判』を形而上学へと向けられたプロジェクトとして理解し、その存在論的含意を強調することによって、古くはハイデガーやヴェント、ハイムゼートによって主張され、近年では英語圏のカント研究においてラントンやアライスは新たに提起している『純粋理性批判』の形而上学的解釈を推し進めるのである。こうした解釈方針においても、本書は『純粋理性批判』を「形而上学の改革」として位置づけている。

本書は大きく三つの部分へと区分することができる。まず、第1章から第3章にかけて、デボーアは『純粋理性批判』が誕生する歴史的背景に光を当て、『純粋理性批判』が遂行しようとする「改革」と伝統的な形而上学との連続性を析出する。続く第4章から第7章では、『純粋理性批判』の超越論的分析論における個別的な箇所の詳細なテキスト解釈へと移り、伝統的な形而上学に対するカントの批判を展開することで、超越論的批判の内実を示す。そして、最終章では、超越論的方法論を手掛かりに『純粋理性批判』の先にカントが企図した形而上学の姿を描き出そうとしている。

『純粋理性批判』誕生の歴史的背景から「形而上学の改革」という運動を見定めようとする第1章から第3章は、手始めにヴォルフの試みに焦点を当てる。デボーアによれば、ヴォルフは17世紀の形而上学に対して学的な厳密さを与えようとしたという意味でカントの先行者であり、また、カント自身もヴォルフの方針自体を一定程度評価していたという。こうした観点からすれば、学としての形而上学を樹立しようとするカントの試みはヴォルフによる形而上学の改革運動を先鋭化させたものとして理解することができる。さらに、デボーアは超越論的認識、超越論的哲学、

超越論的批判という三つのタームによってカントの理論哲学を区分し、ヴォルフとの間の連続性と差異を整理する。まず、探究の最も広い区分としては、ヴォルフが自身の存在論において探究したように、カントもまた、「最も一般的な」という意味で超越論的な認識を追求している。この超越論的認識という区分のもとには、実体や因果性といった、最も一般的な諸概念に関する一階の探究としての超越論的哲学、あるいは形而上学が下位区分として属している。改革の先駆者であるヴォルフはこうした一階の探究としての形而上学に対して学的な厳密さをもたらすべく、数学的手法を導入し、体系的な記述を展開した。それに対して、カントは一階の探究に学的な厳密さと体系性をもたらすべきであるというヴォルフの方針自体には共鳴しつつも、ヴォルフ自身の体系には方法論に関する無自覚さという問題があると考えた。ここから、超越論的認識に属するもうひとつの分野であり、形而上学の改革という運動において、カントがもっとも革新的な議論を展開することになる、超越論的批判という領域が見出される。「最も一般的な」認識という主題と、学的な厳密さの追求と方法への注目という観点をヴォルフから引き継ぎながらも、メタ形而上学的な観点を導入することで、改革運動をひとつ上の段階へと押し上げたカントの姿をデボーアは描き出している。

第4章から第7章は形而上学に関する二階の探究として位置づけられる超越論的批判を、『純粋理性批判』における個別の箇所を解釈を通じて解明していく。まず、第4章は本書全体の中でも比較的独立性の高い、物自体概念についての分析である。超越論的な意味での物自体が触発の機能をもつことを否定し、超越論的対象の概念を物理モナド論の可能性へと接続するデボーアの主張は、アライスらによる近年の形而上学的二側面解釈に対するひとつの修正案としても興味深い。続く第5章から第7章にかけては、A版超越論的演繹、図式論、そして「反省概念の多義性」が順に検討される。超越論的批判と形而上学の試みに関するデボーアによる解釈の核心はA版超越論的演繹を論じる第5章にある。超越論的演繹に関する多くの解釈者たちはカテゴリーが経験の可能性の条件であると証示することそのものが演繹の目的であると解釈してきた。しかし、デボーアはこうした方針を明確に拒絶する。経験の可能性の条件の証示は目的ではなく、むしろ形而上学の可能性を保証するための手段だというのである。デボーアは超越論的演繹を経験から出発し、経験の可能性の条件を経由して、純粋概念の使用一般の条件へと遡行するアメリカ的な後退的論証として解釈する。こうした指針のもとで、純粋概念による認識としての形而上学に向けられたふたつの目標が超越論的演繹のうちに見出されることになる。第一の目標は、形而上学そのものの可能性に対するヒューム的な懐疑に対して、経験の領野という制限はあるものの、実体や因果性といった純粋概念が客観的妥当性をもつと示すことにある。そして、第二の目標は純粋概念の適切な使用の根底に純粋構想力による総合が存在すると示すことで、純粋に知性的な認識を追い求めるヴォルフ的な形而上学の試みを打ち砕くことにある。こうしたデボーアの主張の特色は構想力の重視にある。デボーアによれば、空間と時間という感性的直観と、カテゴリーという純粋概念が独立に存在し、図式化によって初めて両者が接合されるわけではない。むしろ、一義的にはすでに図式化されているカテゴリーが演繹によって析出されており、感性的直観との関係を方法論的に捨象した純粋概念の方がむしろ「脱図式化」された派生的概念とみなされるべきだという。デボーアが自覚的に言及しているように、こうした構想力中心主義的な超越論的演繹解釈はハイデガー的である。また、デボーア自身は言及しないものの、純粋直観とカテゴリーが記述の順序においてたんに方法論的に分離されているにすぎないという理解が、近年のピピンや

コナントによる解釈に接近しているという点も興味深い。

最終章である「カントの企図する純粹理性の体系」は、本書の中で最も長く、また最も論争的な部分である。この章において、デボーアは第4章から第7章が詳述した二階の探究としての超越論的批判に対応する、一階の形而上学の体系を素描しようとする。カントは『純粹理性批判』の建築術章において、「批判」の後に続く本来の形而上学の体系のいわば設計図を提示している。デボーアのねらいは『純粹理性批判』が示唆したこの「純粹理性の体系」の内実を、後年のカントによる著作や書簡、講義を手がかりに解明し、カント自身の形而上学の体系とヴォルフやバウムガルテンの形而上学との類縁性に光をあてることにある。建築術章での計画によれば、形而上学の理論的部門である自然の形而上学には大区分として、対象一般にかかわる超越論的哲学と、何らかの直観に与えられる対象としての自然にかかわる合理的自然学が属する。この合理的自然学にはさらに合理的物理学と合理的心理学、そして合理的世界論と合理的神学の四つの部門が属している。カントは四部門からなる理論形而上学の体系を完全には展開しなかった。しかし、デボーアはこうした四部門が時空間という純粹直観についての概念や原則とカテゴリー、あるいはカテゴリー同士を組み合わせることによって、それぞれの主題にかかわる基礎的な概念や原則を導出、展開する学問として構想されていると主張する。この計画のもとで、カントは「純粹理性の体系」の名のもとに、ヴォルフやバウムガルテンが論じてきた基礎的な概念に体系的な整理を与えようとしたというのである。建築術章から出発し、理論形而上学のすべての分野を次々と論じ、後年のカントの立場にまで言及するデボーアの論述はきわめて論争的である。形而上学の一分野としての合理的物理学と『自然科学の形而上学的原理』が完全に一致するのか、特殊形而上学の三部門に含まれる個別の主題を超越論的弁証論に見出すことができるのか、建築術章における体系計画が後年にも維持されているのか。これらはいずれもさらなる検討を要する課題である。したがって、本書の最終章は終点ではなく、始点とみなされるべきである。カントが企図した「純粹理性の体系」という主題は、『純粹理性批判』の歴史的脈から「形而上学の改革」という運動を追跡した先にデボーアが改めて提示した論争領域であるといえよう。

本書は20世紀ドイツにおけるカントの形而上学的解釈、ラントンを嚆矢とする近年の形而上学的解釈、そして18世紀ドイツ哲学についての歴史研究といった、様々な研究上の潮流を明晰な記述によって架橋しようとする試みである。必ずしもそのすべてが成功しているわけではないが、カント研究が歴史的に充実し、高度に専門化したことによって生じた潮流間の断絶を橋渡しし、つなぎとめようとする試みとして評価に値するだろう。

〈書評〉

Paul Guyer

*Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*

(Oxford University Press, 2020)

後藤 正英

本書は、ポール・ガイヤーが、カントとメンデルスゾーンの哲学を、経験論と合理論の総合という共通の課題に対して、それぞれ独自の立場からアプローチしたものとして読解した労作である。特にガイヤーは、メンデルスゾーンが、思弁的観念論だけではなく豊かな経験的洞察をもつ哲学者であった点を強調し、これをメンデルスゾーンのオリジナリティとして理解する。本書は、カント哲学の一方的優位のもとに議論を展開するのではなく、メンデルスゾーンの哲学がもつ独自性を明らかにしている。一方、カント哲学についても、知や信に関わる合理的構造の解明において永続的な価値をもつ仕事をおこなったとの評価がおこなわれている。

過去4半世紀ほど、欧米ではメンデルスゾーンに関する多数の研究書が刊行され、その再評価が進んだ(比較的近いところでは、Michah Gottlieb や Elias Sacks など)。その背景には、排外主義や学問軽視の風潮が強まる中でメンデルスゾーンの啓蒙思想の意義が再考されたことがある。しかしながら、これまでは、広い意味でのユダヤ学関連の研究者による再評価が中心であった。本書は、代表的なカント研究者による研究である点が注目に値する。カントとメンデルスゾーンの対論における論点を、認識論、形而上学、美学、宗教論、政治論の全般にわたって分析した著作は、過去の研究史においても稀であるといえるだろう。

全体の構成は以下の通りである。まず「プロローグ」では、懸賞論文をめぐって、カントとメンデルスゾーンの経験論と合理論に関する立場が論じられる。第一部は「形而上学と認識論」をテーマとしており、その内部は、第2章「メンデルスゾーン、カント、カントの前批判期における神の存在証明」、第3章「『純粹理性批判』と『朝の時間』における神の存在証明」、第4章「メンデルスゾーンとカント、魂の不死をめぐって」、第5章「メンデルスゾーン、カント、観念論」という章構成になっている。第二部では美学がテーマとなり、メンデルスゾーンとカントの特徴の違いが論じられる。最後の第三部では宗教と政治と歴史がテーマとなる。その内容は、第9章「メンデルスゾーン、カント、啓蒙」、第10章「メンデルスゾーンとカントにおける宗教の自由」、第11章「ユダヤ教、キリスト教、純粹理性の宗教」、第12章「メンデルスゾーン、カント、進歩の可能性」から構成されている。

評者の関心は、特に第三部にあるので、後でその点を詳しく検討する予定であるが、その前に第一部と第二部の議論についても、少し紹介しておきたい。

第一部の2-3章では、初期においてはカントとメンデルスゾーンは経験論と合理論の双方の観点から神の存在を論証しようとする共通点をもっていたが、その後、次第に立場を異にするようになった過程が追跡されている。第四章では、魂の不死の論証への立場の違いにもかかわらず、カントはメンデルスゾーンの議論を実践の文脈に置き換えつつ継承している面があることが述べられる。さらに、カントは、後年になると、個人の魂の不死を強調しなくなったが、それが『宗教論』での自由概念と関連していることが指摘される。この点は、第三部で進歩の問題を論じる



際に再度取り上げられている。第5章では、メンデルスゾーンは感覚的経験に基づいて外的対象の存在を蓋然的に肯定するにとどまっており、超越論的根拠に基づいて対象を肯定しようとするカントと比較した場合、メンデルスゾーンの立場を、合理主義者というよりは純粋な経験論者と呼ぶことができるかもしれない、との解釈が示されている。(p.168)

続く第二部では、メンデルスゾーンについて、現実の美的経験の多様性に即して合理論と健全な経験論を結合した人物であったとの評価がおこなわれている。(p.204)メンデルスゾーンはカントほどには趣味判断における一致に関心を向けておらず、感情と理性の区別もカントほどに厳密ではない。しかし、ガイヤーによれば、これは芸術経験における現実の在り方を直視したゆえともいえるのである。

ここからは、第三部の、特に10-12章の議論を紹介したい。第10章「メンデルスゾーンとカントにおける宗教の自由」では、カントとメンデルスゾーンの議論をジョン・ロックの宗教的寛容論の系譜の中に位置づけて、相互の関係を明らかにしている。カントもメンデルスゾーンも、ロックの寛容論に明示的に言及することは少ないわけだが、問題としてどうつながっているのかを解明している点で、本論の分析は貴重である。

教会と国家を厳格に分離するカントは、両者の関係について完全性を目指すパートナーとして考えるメンデルスゾーンよりも、ロックに近い立場にある。カントは、メンデルスゾーンやロックと同じく、宗教における強制を厳しく批判する。ガイヤーによれば、カントは、この批判については、メンデルスゾーンよりも、さらに徹底した理論的基礎付けをおこなっている。しかし、ガイヤーは、宗教の多様性については、カントよりもメンデルスゾーンの方が深い理解をもって指摘する。ここで前提となってくるのは人類の進歩に関する議論である。メンデルスゾーンは、個々人には発展の様々なリズムとスケールがあるので、一律な形での進歩論は展開できないと考えている。個人の学習の多様性と宗教の多様性はメンデルスゾーンにおいて密接に関連している。つまり、宗教には、それぞれに固有の発展があり、諸宗教の間で優劣を論じることはできないのである。カントが、歴史的宗教の多様性を、将来、純粋な道徳宗教に取って代わられるものと考えたのに対して、メンデルスゾーンは宗教が多様であること自体を賞賛した。

第11章「ユダヤ教、キリスト教、純粋理性の宗教」の議論に移ろう。ガイヤーによれば、カントは、キリスト教が道徳の根本概念を表現するのに特権的な地位をもっていると考えており、この点は、それぞれの歴史的宗教はそれぞれの民族にとって必要不可欠であったと考えるメンデルスゾーンと対照的である。そして、カントにおいては、全ての歴史的宗教や教会信仰は将来的に解消されるものとして展望されていたのである。メンデルスゾーンはユダヤ教の基礎に理性宗教があることを主張したが、カントはこの点を認めなかった。カントは、ユダヤ教は純粋な宗教ではないと考えている。カントはキリスト教の儀礼や象徴がもつ道徳的意義を強調するが、これは、本来、メンデルスゾーンがユダヤ教の場合におこなっていることと類比的である。

ガイヤーは、宗教の多様性の説明としては、カントの合理主義よりもメンデルスゾーンの経験主義の方に説得力があると考えている。現代世界では、一方で歴史的宗教が存続しつつ、他方では宗教の個人化も進行しているわけだが、カントとメンデルスゾーンの説明のどちらが有効なのか。本章を通して、そんな問題を考えることもできるだろう。

最後の第12章「メンデルスゾーン、カント、進歩の可能性」では、進歩概念に関するメンデルスゾーンとカントの理解が比較される。メンデルスゾーンは『エルサレム』において、レッシングの



『人類の教育』を引き合いに出しながら、経験が教えるところでは、道徳について、個人としての進歩はあっても、類としての進歩はなく、行きつ戻りつ、同じ範囲を揺動しているだけであると主張した。カントは『理論と実践』において、メンデルスゾーンの主張を人類に対する悲観主義として批判したが、普通に思われている以上に両者は接近している、というのがガイヤーの解釈である。『エルサレム』の当該箇所での議論は、アприオリな認識論ではなくて、経験論的なアプローチに基づいている。ガイヤーは、メンデルスゾーンは、人類が道徳において進歩する可能性自体を否定したわけではない、と解釈する。つまり、経験的には反証が多数存在するために、道徳の進歩に関して否定的発言をしただけなのだ、と。

ガイヤーによれば、カントも後年の歴史哲学関連の著作では多数の経験的説明を用いている。カントは道徳的進歩や永遠平和の可能性を論じたのであって、必然性を主張したのではない。それはメンデルスゾーンがこの点でアприオリな論証をしたわけではないのと同様である。

これに対して、本書を書評したエリアス・ザックスは、ガイヤーの指摘が興味深いものであることを指摘しつつも、メンデルスゾーンの著述から別の解釈を提示しうる部分を引用したうえで、次のように批判している。メンデルスゾーンは進歩を否定していない、と結論づけるとき、それは行きすぎであるように思われる。メンデルスゾーンは、経験論と合理論を総合しつつ、控えめな主張(進歩を経験的に証明できない)と、野心的な主張(進歩は不可能である)の両方を、人間の使命についてのアприオリな証明に基づきつつ、展開したのではないか。(Elias Sacks, *Kantian Review*, Volume 26, Issue 3, 2021, p.490)

この点に関連して私が気になるのは、進歩思想と魂の不死の関係である。評者は、以前から、ひたすらに来世を待ち望むのではなく現世志向が強まった18世紀において、なぜ「魂の不死」が盛んに論じられたのか、という点に問題関心を抱いてきた。メンデルスゾーンは、『フェードン』以来の魂の不死も前提にしているので、彼の経験的な悲観主義は必ずしも進歩の否定には直結しない、というのがガイヤーの解釈であった。カントは、進歩に関する経験的な反証を十分に認識しながら、歴史哲学の著作では、個人の魂の不死よりも世代間を通しての道徳的進歩を語るようになった。「魂の不死」は進歩思想とどう関係してくるのか。本章は、この問題を改めて考える契機となった。

※本論は JSPS 科研費(研究課題番号:20K00101)の助成を受けたものです。

〈海外学会報告〉

Humboldt-Kolleg

*Probleme der Vernunft. Kant im Kontext*  
 – *Problems of Reason. Kant in Context*

フェラーラ 2022年5月30日～6月1日

山蔦 真之

今回報告をするのはフンボルト奨学金でも知られるアレクサンダー・フォン・フンボルト財団の支援により、イタリアはフェラーラ大学の主催によって行われたシンポジウムである。「理性の問題」と題された本シンポジウムは3日間にわたり、20数名の提題者から「カントにおける理性の問題」という幅広い主題で、とはいえ実際には個々の研究者の自由なテーマ設定によって発表が行われた。シンポジウムの発起人となったのはフェラーラ大学教授のアントニーノ・ファルドゥート氏で、今回のシンポジウムは氏がかつてマインツ大学にて師事していたハイナー・クレンメ教授の60歳の記念という意味合いも持っていたとのことである。

シンポジウムにおけるそれぞれの発表は歴史的、あるいは体系的な観点において既存の研究からの新しい展開を試みた意欲的なものからそうでないものまで様々であったが、ここでは基調講演としてなされたハイナー・クレンメとポール・ガイヤーからの提題について付言しておきたい。クレンメの「危機における批判——カント、フッサール、フーコーにおける合理性」はフッサールとフーコーにおける理性の問題をカント的な観点から見直したもの、ガイヤーの「カントにおける理性と経験——一石二鳥を目指すか折り合いを付けるか」はカント哲学の様々な領域に共通する理性の問題を論じたものであった。両研究者はこれまで体系的なカント研究を数多く残してきたのであり、その業績はそれぞれ今日の独語圏と英語圏を代表するものとすら評価できるだろう。今回の両者の試み、カント哲学の外に出て他の哲学者とカントの比較をするのか、それともカント哲学の中にとどまりつつカント哲学の諸領域を横断するのは、長い研究史を経て高度に細分化された今日のカント研究が今後向かうことのできる二つの未来と言えるかもしれない。なおシンポジウムでの諸発表はそれぞれの発表者が改稿した形で、2023年秋に論集 *Problems of Reason: Kant in Context* (Antonino Falduto ed. *Kantstudien-Ergänzungshefte*, de Gruyter) として出版されることが予定されている。

さて今回の報告にあっては、感染症 COVID-19が学会活動にもたらした影響について触れないわけにはいかないだろう。本シンポジウムが開催された2022年5、6月は全世界的に見てもまだまださまざまな規制が設けられていた時期であった。たとえば日本やアメリカは海外渡航に関しての規制が比較的厳しく、著者も含め幾人かの参加者はシンポジウムの開催中に帰国のための検査を受ける必要があった。しかしとりわけ制限の厳しかったのは中国で、復旦大学からの参加者である Kang Qian 氏はオンラインでの発表を余儀なくされていた。この数年でオンラインでの学会発表はかなり機会の増えたことと思われるが、しかしオンラインと対面の混合は未だかなりの困難の伴う形式であったと言わざるを得ない。

本稿を書いている2023年3月、感染症をめぐる規制は当時に比べかなり緩和され、短期的には国内外の学会は感染症以前の形態に戻っていくことが予想される。とはいえ感染症をめぐるこの

数年の経緯を一過性のものと捉えるか、あるいはそれがより大きな問題をつきつけたと捉えるかは我々にかかっているとも言える。今後新たな感染症、あるいは国際情勢の変化によって、国外での学会の開催・参加に再び困難が生じることは予想されるだろう(実際、2024年カント生誕300年に合わせケーニヒスベルク(現ロシア、カリーニングラード)で開催が予定されていた国際カント学会は、ロシアのウクライナ侵攻を非難する形でボンでの開催に変更がなされた)<sup>1</sup>。また、そのような困難にも拘らず国際学会を開催することの意義があらためて問われていると言うこともできるだろう。学術活動を通じた海外との交流は国際化の理想的な側面であり、それはカント哲学の言う世界市民を体現しているようにも思える。しかし世界市民の理想はそのような美しい側面だけを持っているわけではないこと、そこにはグローバリゼーションの名の下の経済的な収奪や、それに伴う劇的な環境の変化がついてまわること、今回のパンデミックがつきつけたのはそのような現実ではないか。世界市民の理想にはそのような現実があることを見た上で、それでもなお学術的な国際交流と、さらには世界市民の理想を追求するのか、パンデミックの渦中において行われた本学会はそのような問いかけも持っていたように感じられる。

---

1 カント協会(Kant Gesellschaft)のホームページ参照。 <http://www.kant-gesellschaft.de/de/kg/mitteilungen.html> (2023年3月23日アクセス確認)

## 2022年度会務報告

### 第47回大会の概要

日本カント協会第47回学会は、2022年11月12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。前回は引き続き今回も COVID-19の影響でオンライン開催となった都合で、第43回学会より開始された昼食時の研究交流会を実施しなかった。また、ポスター発表は募集しなかった。

なお、第47回学会は、東北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城戸淳会員に、記して御礼申し上げる。

0. 9:00-9:30 当日司会・発表者のリハーサル(各ルームにて)

I. 9:30-13:10 一般研究発表(ルーム A・B)

ルーム A 司会: 石田京子(発表①・②)、御子柴善之(発表③・④)

- ① 9:30-9:35 参加方法の説明(事務局より)
- ① 9:35-10:25 澤田義文『『人倫の形而上学の基礎づけ』第1章における善い意志と性格』
- ② 10:30-11:20 中村涼『『実践理性批判』『純粹実践理性の分析論』の構成』
- ③ 11:25-12:15 檜垣良成「カントと誤りえない良心」
- ④ 12:20-13:10 ライナ・シュルツァ「Eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens: Kant über innere Wahrhaftigkeit」

ルーム B 司会: 菅沢龍文(発表①)、千葉清史(発表②・③)

- ① 10:25-10:30 参加方法の説明(事務局より)
- ① 10:30-11:20 井上慶太郎「判断力の導出について」
- ② 11:25-12:15 美上駿「超越論的運動に基づいた原因性解釈」
- ③ 12:20-13:10 山本舜「新カント学派と数学」

II. 13:30-14:40 総会(ルーム A)

III. 14:45-16:15 共同討議 1・2(ルーム A・B)

ルーム A 共同討議 1「『カテゴリーの超越論的演繹(第二版)』を読み直す」

提題者: 近堂秀「純粹悟性概念の超越論的演繹という問題—現代哲学からカントへ—」

村井忠康「B 演繹における判断と直観」

司会者: 中野裕考

ルーム B 共同討議 2「カントをどう教えるか?—初学者向け哲学講義をデザインする」

提題者: 伊藤貴雄「対話的リベラルアーツの試み—「啓蒙とは何か」を教材として」

上杉敬子「カントと学ぶ技術者倫理」

嶋崎太一「高校教育におけるカント」から初学者向け哲学講義を考える」

平出喜代恵「専門教育としてカントをどう教えるか—『基礎づけ』演習における試み」

司会者：寺田俊郎

IV. 16:20-19:20 シンポジウム ( ルーム A)

「カント『人間学』の世界——開講250年を記念して」

提題者：杉山卓史「ヘルダーの『言語起源論』からカントの人間学講義へ」

船木祝「カントの人間学講義における「性格」概念を巡る思想発展」

王寺賢太「人間学という分岐点 フーコーによるカント『人間学』解釈」

司会者：浜野喬士

会員異動(2023年3月31日現在)

入会者7名、退会者5名(うち逝去者3名)、会員総数282名(うち、会員資格停止者62名)なお、2021年度の会務報告において、会員総数は282名だった。

委員会

2022年度中には、委員会が4回開催された。

日本カント協会 2021年度収支決算報告(2020年11月1日～2022年3月31日)

2022年度より会計年度を4月1日から翌年3月31日に変更するため、2021年度は移行措置として会計年度を2020年11月1日から2022年3月31日とした。前号の『日本カント研究』では中間報告が行われたが、本会務報告では総会での審議・承認された収支決算報告を掲載する。

なお、前号では第47回大会における総会において、2023年度予算が審議・承認される予定であると告知したが、第4回委員会において2022年度の収支決算前に予算を審議することは困難であるとの認識に達し、総会では参考資料として提示されるに留まった。そのため本会務報告においても、次々項において「参考」として掲載する。

【収入の部】	単位：円
会費収入(大会)	0
会費収入(郵便振替)	1,132,000
雑収入(預金利子)	34
小計(A)	1,132,034
学会補助金	190,000
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)	30,000
雑収入(寄付・郵便振替等)	0
小計(B)	220,000
前年度繰越金	4,431,056
収入合計	5,783,090



【支出の部】	単位：円
大会開催費	76,040
外部スピーカー招聘費	60,000
事務局員給与	440,000
ホームページ維持管理費	40,740
通信費	65,274
会議費	0
機関誌発行費	167,200
印刷・コピー代	0
雑費	1,026
事務局移管費	13,510
文房具代	7,101
予備費	0
小計(C)	870,891
次年度繰越金 <sup>注</sup>	4,912,199
支出合計	5,783,090

日本カント協会 2022年度予算(2022年4月1日～2023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)	1,100,000
雑収入(預金利子)	30
小計(A)	1,100,030
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(B)	0
前年度繰越金	4,912,199
収入合計	6,012,229

【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	320,000
ホームページ維持管理費	41,000
通信費	100,000
会議費	50,000
機関誌発行費	220,000
印刷・コピー代	55,000
雑費	30,000
事務局移管費	20,000
文房具代	20,000
予備費	100,000
小計(C)	1,136,000
次年度繰越金 <sup>注</sup>	4,906,259
支出合計	6,042,259

(参考)日本カント協会 2023年度予算方針(2023年4月1日～2024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)	1,100,000
雑収入(預金利子)	30
小計(A)	1,100,030
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(B)	0
前年度繰越金	4,942,229
収入合計	6,042,259

【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	320,000
ホームページ維持管理費	45,000
通信費	100,000
会議費	150,000
機関誌発行費	170,000
印刷・コピー代	55,000
雑費	30,000
事務局移管費	0
文房具代	20,000
予備費	0
小計(C)	1,070,000
次年度繰越金 <sup>注</sup>	4,942,229
支出合計	6,012,229

注：前年度繰越金には、2019年度にカントの永遠平和論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。

#### 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。

#### 編集委員の交代

第47回学会の総会において、編集委員長から編集委員の交代について報告された。退任される同委員と新任の同委員は次のとおりである。

退任：小野原雅夫氏(編集委員長)、斎藤拓也氏、浜野喬士氏、保呂篤彦氏、宮村悠介氏、村井忠康氏

新任：山根雄一郎氏(副編集委員長)、勝西良典氏、菅沢龍文氏、田中綾乃氏、松本大理氏、山蔦真之氏

これまでは正副編集委員長を除き、3人が交代する年度と5人が交代する年度があったが、今後は4人ずつ交代になるよう、菅沢委員の任期を1年とする。

#### 機関誌の発行について

『日本カント研究』第23号がオンライン・ジャーナルとして2022年9月に発行された。

#### 次回大会開催

第48回大会は群馬大学で、対面・オンラインのハイブリッド形式で2023年11月11日(土)に開催

される予定である。

以上  
(2023年3月 日本カント協会事務局 記)

## From Herder's *Treatise on the Origin of Language* to Kant's Lectures on Anthropology

Takashi SUGIYAMA

The year 1772 is regarded as the beginning of modern philosophical anthropology in Germany. Its icons are Kant's inauguration of the lectures on anthropology, Platner's *Anthropology for Doctors and Philosophers*, and Herder's *Treatise on the Origin of Language*. However, why is Herder's book anthropological? First, I address this question. Then I examine how Herder's "anthropology" was formed, by focusing on his posthumous essay "How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People," which proposes "restriction of philosophy to anthropology." Furthermore, I consider how Kant influenced on its formation by means of the lecture notes called *Herder-Metaphysics*.

---

## Zur Entwicklung von Kants Gedanken über den Charakter des Menschen in den Vorlesungen über Anthropologie

Shuku FUNAKI

Die Analyse der Vorlesungen über Anthropologie ist unerlässlich, um Kants Gedankenprozess über den Begriff 'Charakter' des Menschen zu verstehen. Bei der Lektüre der Vorlesungen über Anthropologie werden folgende Punkte deutlich. Um die Mitte der 1770er-Jahre entwickelte Kant ein Unterscheidungskonzept zwischen einem schlechten und einem bösen Charakter, wobei er Letzteren für besser hält. Etwa Anfang der Achtzigerjahre legte Kant großen Wert auf denjenigen, der sich selbst etwas verspricht, und schätzte den Schmeichler gering. Gerade in der Entwicklung des Kantischen Denkens spiegelt sich die Einsicht, dass der Mensch seinen moralischen Charakter verdirbt, wenn er zu sehr auf den Einfluss Anderer Rücksicht nimmt.

---

## L'anthropologie au point de bifurcation *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, selon Foucault

Kenta OHJI

Dans *l'Introduction à l'Anthropologie*, Foucault rend hommage à *l'Anthropologie* « pragmatique » de Kant, malgré la critique acérée qu'il adresse à l'« anthropologie philosophique »



post-kantienne. Car, loin de faire jouer le rôle d'une *Critique* à la connaissance empirique de l'homme, Kant s'y interroge sur les divers aspects du rapport à soi des sujets en mobilisant le concept d'« usage » (*Gebrauch*), qu'il saisit à la fois au niveau de l'« art » (*Kunst*) et du « langage » (*Sprache*) : ce sont ces « usages » qui constituent autant de systèmes régulateurs, sans cesse renouvelés, de la connaissance et du comportement des « citoyens du monde ». *L'Anthropologie* « répète » ainsi la *Critique de la Raison pure* et la *Critique de la Raison pratique* au niveau empirique des hommes dans le monde, tout en évitant la confusion entre l'*a priori* et l'*originnaire*. Et elle ouvre en même temps la voie à la « philosophie transcendante » de l'*Opus postumum*, dans laquelle la « finitude » humaine est définie comme le « pli » de la « totalité » (*Ganz*) : source de la « temporalité » et de la « dispersion », cette auto-affectation du « monde » offre le fondement du rapport à la « vérité » et à la « liberté » des hommes. En re-maniant ainsi l'interprétation ontologique de Kant selon le Heidegger du *Kant Buch*, Foucault s'écarte de la perspective heideggerienne et se revendique de l'anthropologie kantienne, pour s'orienter vers la « critique historique », dont l'« archéologie du savoir » et la « généalogie du pouvoir » seront des avatars ultérieurs.

---

## Die Problematik der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: Der Rückgriff der gegenwärtigen Philosophie auf Kant

Shu KONDO

In der vorliegenden Arbeit geht es um die Bedeutung von Kants transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe im Hinblick auf die gegenwärtige Philosophie. In den letzten Jahrzehnten haben der kantische Konzeptualismus und Non-Konzeptualismus miteinander eben um die bessere Textauslegung gestritten, ohne „the imaginary subject of transcendental psychology“ durchaus in Betracht zu ziehen. Nach Dieter Henrich ist jedoch der Beweis der Deduktion so zu verstehen, es sei ein Beweis in zwei Schritten vorgetragen. Daraus ergibt sich, dass Kants transzendente Deduktion die Notwendigkeit erweist, sich des Äußeren des Selbst bewusst zu sein, also das bestimmende Selbst und das bestimmte Selbst zu unterscheiden. Das Ich von der transzendentalen Einheit – unmittelbar als das einfache Subjekt bezeichnet – wird auch als das bestimmende Selbst begriffen. So unterscheidet dieses Ich etwas Äußeres von sich selbst. Hierin zeigt sich die Möglichkeit der Interpretation von der *Kritik der reinen Vernunft*, die Kant und das Problem der analytischen Philosophie verbindet.

## Judgment and Intuition in the B-Deduction

Tadayasu MURAI

According to the dualistic reading of Kantian co-operation between sensibility and understanding, sensible intuitions are given independently of the act of understanding. But the B-Deduction and the paragraph which can count as the B-Deduction in embryo support the non-dualistic reading, because both texts establish the inner linkage between judgment and intuition. Moreover, Kant organizes the B-Deduction so that he can preempt the “possibility” of the dualistic reading. With regard to this general picture, Nakano’s reading of self-affection can keep pace with McDowell’s and Conant’s recent non-dualistic readings. But if we try to elaborate the picture by accepting Nakano’s conception of Kantian perception as action, we will end in missing the passive aspect of “intuitive” perception.

---

### An attempt at interactive liberal arts: The use of “What is Enlightenment?” as a teaching material

Takao ITO

Even in a large class of students who are not familiar with philosophy books, it is possible to discuss Kant’s texts by devising questions to pose to them. For example, these include the kind of questions that help students understand and read the text critically, draw out the ability to raise and confront issues by themselves, and help them apply the philosophical thinking that they have learned from the text even in a situation far removed from the original.

---

### Teaching Engineering Ethics with Kant

Keiko UESUGI

Most texts for engineer ethics in Japan are based on *Engineering Ethics : Concepts and Cases* (Charles E. Harris, et.al., 1995). None of them, however, have used the method of case studies that focus on the concept of “respect for persons”, to which Harris et al. often refers. This paper argues that Kant’s concept of human dignity is essential for engineer ethics, and should be taught with foundational courses.

## How to Design Philosophical Lecture from “Kant in High School Education”

Taichi SHIMAZAKI

In this paper, I consider how to design philosophical lecture in university from the high school education curriculum. In the new curriculum of high school education, new subject “Public” is the common ground of ethical education for all high school students, where Kant is understood in the context of social justice. Given the contents of this subject, I propose that we can thematize “publicness” in the lecture focusing on the Kant’s concept of public use of reason.

---

## Kant als Fachstudium: Ein Versuch in den Seminaren *Grundlegung*

Kiyoe HIRADE

Dieser Bericht beruht auf den Erfahrungen, die ich in den Seminaren der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* für Studenten der Philosophie und Ethik gemacht habe. Die Studenten haben Schwierigkeiten, sich in Kants Ideen hineinzusetzen, weil sie sein Menschenbild nicht verstehen. Er hat den Menschen nicht monolithisch gesehen. Kant zu lehren, bedeutet, den Studenten zu einem besseren Verständnis von Kants Menschenbild zu verhelfen, dass der Mensch sowohl *homo noumenon* als auch *homo phaenomenon* ist.

---

## Two Meanings of Substance: Kant’s First Analogy

Satoshi HAMADA

This paper argues that in the First Analogy of *The Critique of Pure Reason*, Kant expresses the concept of substance as having at least two mutually shifting meanings. These two meanings are systematically linked: absolutely permanent substance, and actually existing individual. Prior research has suggested that there is a substance as matter (singular) as well as substances as individuals (plural). To solve this, this study extends the analysis to the Anticipations of Perception as well as the Analogy. The dilemma is based on the other dilemma of absolute and relative persistence, which is resolved through these two meanings.

## Ein guter Wille und ein guter Charakter in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Yoshifumi SAWADA

In dieser Abhandlung wird der Begriff des guten Willens mit Blick auf seine apriorische und empirische Seite hin untersucht. Auf der apriorischen Seite ist der gute Wille als eine Idee die einschränkende Bedingung zu allem übrigen Guten. Andererseits ist es wichtig, dass man die Funktion des guten Willens aus den empirischen Handlungen und ihres Subjekt erfasst, um seine Beziehung zum Begriff der Maxime zu verdeutlichen. Schließlich möchte ich noch darüber nachdenken, wie man einen guten Willen begründen kann. Ich behaupte, dass es bedeutet, einen guten Charakter zu begründen.

---

## On What Ground Does Kant Regard the Radical Evil as Universal?

Airi NAKANO

In this paper, I address the following question: In what sense and on what ground does Kant universally attribute evil to human beings? By examining two readings, Allen W. Wood's unsociable sociability interpretation and Patrick R. Frierson's inductive interpretation, and pointing out their shortcomings, I answer this question in terms of a compromise between the two interpretations: Kant argues for the universality of evil in the sense that human beings are comparatively universally evil, not universally in a strict sense; on the ground that unjust actions which are caused by a kind of passion that inevitably appears in human coexistence support the inference of each individual's evil *Gesinnung*. Through this argument, I aim to create a reconstruction of Kant's background thoughts about radical evil rather than an a priori proof of radical evil.

Japanische Kant-Studien 24  
(Nihon Kant Kenkyu 24)

Herausgegeben von der japanischen Kant-Gesellschaft

September 2023

---

## Inhalt

---

### **Symposium : Die Welt von Kants "Anthropologie": Zum 250 jährigen Jubiläum der Vorlesungen**

Einleitung.....	Takashi HAMANO	1
From Herder's Treatise on the Origin of Language to Kant's Lectures on Anthropology .....	Takashi SUGIYAMA	2
Zur Entwicklung von Kants Gedanken über den Charakter des Menschen in den Vorlesungen über Anthropologie .....	Shuku FUNAKI	13
L'anthropologie au point de bifurcation : L'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant, selon Foucault .....	Kenta OHJI	25

---

### **Colloquium 1 : Re-reading the B-Deduction**

Einleitung.....	Hiroataka NAKANO	38
Die Problematik der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe : Der Rückgriff der gegenwärtigen Philosophie auf Kant.....	Shu KONDO	39
Judgment and Intuition in the B-Deduction .....	Tadayasu MURAI	50

---

### **Colloquium 2 : How to teach Kant: Designing philosophy courses for beginners**

Einleitung.....	Toshiro TERADA	59
An attempt at interactive liberal arts : The use of "What is Enlightenment?" as a teaching material .....	Takao ITO	60
Teaching Engineering Ethics with Kant .....	Keiko UESUGI	70
How to Design Philosophical Lecture from "Kant in High School Education" .....	Taichi SHIMAZAKI	78
Kant als Fachstudium: Ein Versuch in den Seminaren "Grundlegung" .....	Kiyoe HIRADE	85

---

### **Abhandlungen**

Two Meanings of Substance: Kant's First Analogy.....	Satoshi HAMADA	91
Ein guter Wille und ein guter Charakter in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten .....	Yoshifumi SAWADA	106
On What Ground Does Kant Regard the Radical Evil as Universal? ...	Airi NAKANO	118

---

### **Buchbesprechungen**

Haruyoshi Shibuya, <i>Kant's theory of self-realization</i> .....	Nobutoshi NAGAMORI	132
---	--------------------	-----



Juichi Matsuyama, <i>Schelling und Kant: Einleitung zur Forschung des Opus postumum</i> .....	Hiroaki UCHIDA	134
Katsutoshi Kawamura, <i>Der Freiheitsbegriff bei Kant und in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts</i> .....	Takayuki KUGO	137
Hiroataka Nakano, <i>Kant on Self-affection: Perception from Action</i> .....	Maiko TSUJI	140
Eckart Förster, <i>Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion</i> .....	Yoshinori KATSUNISHI	143
Derek Parfit, <i>On What Matters</i> .....	Yasutaka AKIMOTO	146
Karin de Boer, <i>Kant's Reform of Metaphysic: The Critique of Pure Reason Reconsidered</i> .....	Hirotao NAKAYAMA	149
Paul Guyer, <i>Reason and Experience in Mendelssohn and Kant</i> .....	Masahide GOTO	152

---

### **Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft**

Humboldt-Kolleg: Probleme der Vernunft. Kant im Kontext – Problems of Reason. Kant in Context: Multilateral Kant Colloquium 8th Edition .....	Saneyuki YAMATSUTA	155
--	--------------------	-----

## 「日本カント研究 24」執筆者一覧(掲載順、敬称略)

浜野喬士	明星大学准教授
杉山卓史	京都大学准教授
船木祝	札幌医科大学准教授
王寺賢太	東京大学教授
中野裕考	お茶の水女子大学准教授
近堂秀	法政大学・東京都立大学非常勤講師
村井忠康	沖縄国際大学准教授
寺田俊郎	上智大学教授
伊藤貴雄	創価大学教授
上杉敬子	一橋大学特別研究員
嶋崎太一	長野工業高等専門学校准教授
平出喜代恵	関西大学准教授
浜田郷史	東京農業大学非常勤講師
澤田義文	東北大学大学院博士後期課程
中野愛理	慶應義塾大学非常勤講師
永守伸年	立命館大学准教授
内田浩明	大阪工業大学教授
久呉高之	医療創生大学名誉教授
辻麻衣子	京都大学特定研究員
勝西良典	藤女子大学准教授
秋元康隆	トリア大学研究員
中山弘太郎	慶應義塾大学後期博士課程
後藤正英	佐賀大学教授
山蔦真之	名古屋商科大学教授

〔日本カント研究 24〕

---

2023年9月4日発行

編集人・発行人 御子柴 善之

組 版 九ポ堂

発行所 日本カント協会

〒371-0044

群馬県前橋市荒牧町4-2

群馬大学共同教育学部

---

**JAPANISCHE**  
**KANT-GESELLSCHAFT**

