



人間の尊厳概念の研究 : カントの道徳哲学と宗教論の統合的解釈

著者	平出 喜代恵
発行年	2017-03-31
学位授与機関	関西大学
学位授与番号	34416甲第620号
URL	http://doi.org/10.32286/00000360

2017年3月期

関西大学審査学位論文

学位授与年月

関西大学審査学位論文

人間の尊厳概念の研究

——カントの道德哲学と宗教論の統合的解釈——

関西大学大学院 文学研究科

平出喜代恵

もくじ

凡例	iv
はじめに	1
第一章 カントの思想の歴史的位置づけ	8
1.1 カントが生きた時代に学問がおかれていた状況	8
1.1.1 形而上学とはどのような学問か	8
1.1.2 自然探究の発展	10
1.1.3 カント以前の認識論——大陸合理論とイギリス経験論——	11
1.2 認識論における思考法の変革	13
1.3 カントにおいて認識論はどのように成立するか	16
1.4 カテゴリー演繹	21
1.5 カントの認識論の意義	23
第二章 カントの認識論における道徳哲学と宗教論の位置づけ	26
2.1 純粋理性の二律背反	27
2.2 二種の二律背反の調停方法の差異からみえてくるもの	33
2.3 二つの超越論的理念の統制的使用の意義とその相違点	34
第三章 カントの道徳哲学の枠組み	40
3.1 『純粋理性批判』と『道徳形而上学の基礎づけ』の連関	40
3.2 『道徳形而上学の基礎づけ』の課題	44
3.3 『道徳形而上学の基礎づけ』から『実践理性批判』へと委託された問題	45
3.4 『純粋理性批判』と『実践理性批判』の連関	47
第四章 「理性の事実」と要請論	50
4.1 道徳法則の演繹として期待される論証はどのようなものか	51
4.2 道徳法則の演繹の断念と理性の事実の提出	52
4.3 道徳法則の演繹はなぜ不可能だと宣言されたのか	53
4.4 理性の事実はいかなる意義をもつか	54
4.4.1 Lewis White Beck の試論	54
4.4.2 Otfried Höffe の見解	61
4.4.3 カントはなぜ理性の事実を人間の意識として特徴づけたのか	62

4.5	理性の事実は人間をいかなる存在として描くか	63
第五章 道徳哲学と宗教論の緊張関係		
5.1	『実践理性批判』から『たんなる理性の限界内の宗教』への移行	69
5.1.1	『たんなる理性の限界内の宗教』における道徳的完全性への歩み	70
5.1.1.1	善い人間になる可能性	70
5.1.1.2	「神の御子」イエスはどのようにして導入されたか	71
5.1.2	「神の御子」に近づくとはどういうことを意味するのか	72
5.1.3	なぜ信仰が語られるか	74
5.1.4	「悪への性癖」によってカントの道徳哲学の何がどう変容したか	77
5.2	カントにおける「理性信仰」の意義	78
5.2.1	知識および信仰にはどのような意味が込められているか	79
5.2.2	理性信仰概念の変遷	80
5.2.2.1	「思考において方向を定めるとはどういうことか」	80
5.2.2.2	『実践理性批判』	84
5.2.2.3	『たんなる理性の限界内の宗教』	86
5.2.3	カントの恩寵論	87
5.2.4	なぜカントは宗教的諸概念に言及せざるをえなかったか	88
第六章 カントに基づく人間の尊厳概念の解釈		
6.1	カントにおいて人間性をどのように解釈すべきか	92
6.1.1	従来の人間性概念	94
6.1.1.1	現在どのような人間性概念がスタンダードとされているか	94
6.1.1.2	現在スタンダードとされている人間性概念に対する Richard Dean による 吟味	95
6.1.1.3	Richard Dean による人間性概念の解釈	96
6.1.2	人間性が神聖性を獲得するとすればそれはいかにしてか	98
6.1.3	人間の人格のうちなる人間性が人間にとって神聖であらねばならないとは どういうことか	100
6.2	カントは人間の尊厳ということで何を示唆しているか	103
6.2.1	人間性の尊厳とはどういうことか	104
6.2.2	人間性の尊厳にかんする義務とはどういうものか	107
6.2.3	人間性の尊厳と人間の尊厳はいかにかわるか	109
6.2.4	人間の尊厳概念の力点はどこにあるか	112

付論 人間の尊厳概念の現代的受容とその問題点	114
7.1 Richard Mervyn Hare の倫理理論	116
7.2 歪曲したカントの道徳哲学解釈に基づくアクチュアルな問題に対する提言	118
7.2.1 Dennis R. Cooley の立論	119
7.2.2 Dennis R. Cooley が論拠としているテキスト解釈上の問題点	119
7.3 Dennis R. Cooley に寄せられる批評	121
7.3.1 功利主義からの批判	121
7.3.2 Robert Sharp からの批判	121
7.4 カントに基づく決着に向けて	123
むすび	126
註	130
参考文献	135
初出一覧	141

凡例

- ・引用は「」、または上下を一行あげ二字下げすることで示す。
- ・引用文中の傍点は、原文でゲシュペルトないしイタリックによって表された強調か、引用者による強調かのいずれかである。いずれによる強調かは、引用部分の直後に（ ）を用いて典拠を示す際に合わせて記す。
- ・引用する際に文章を中略ないし後略する場合には、邦訳文中では「(中略)」ないし「(後略)」で、本文中では“……”で表す。
- ・引用の際に用いる[]は、注釈あるいは補足のために挿入したものである。基本的には引用者自身によるものだが、それ以外の場合にはその都度、誰による挿入かを明記する。
- ・引用中のイタリックは引用者による強調を表す。
- ・カントからの引用は、『純粹理性批判』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。その他の著作および論稿はそれぞれが収録されているアカデミー版の巻数をローマ数字で、その後ろにページ数をアラビア数字で記した。引用はおおむね拙訳によるが、既存の邦訳も適宜参照した。
- ・カント以外の著作もしくは論稿名のうしろには（ ）内に著者の姓とその発行年を示した。
- ・カント以外からの引用の典拠を挙示する際に、（ ）内に著者の姓と発行年のあいだをカンマ (,) で、発行年とページ数のあいだをコロロン (:) で区切って記した。便宜上、発行年を省き、著者の姓とページ数をカンマで区切った表記を多用しているが、すべて直前で示した著者による同一の文献におけるページ数を指している。
- ・引用元のレイアウトに段組みが使用されている場合、右の段からの引用にはページ数の直後に **r** を、左の段からの引用には **l** を付した。
- ・カント以外からの外国語文献の邦訳文もおおむね拙訳による。
- ・参考文献一覧は本論文の最後にまとめる。

はじめに

人間の尊厳という価値は、程度の差はあれ、現代において広く受容され、規範的なはたらきを担っている。実際に援用されている例を挙げよう。

Universal Declaration of Human Rights (世界人権宣言) (1948年)

“All human beings are born free and equal in dignity and rights.....” (UDHR., Art. 1)

「すべての人間は生まれながらにして自由であり、かつまた尊厳と権利とについて平等である (後略)」(第一条)。

その翌年 (1949年)、ドイツが憲法に相当する法のなかにこの概念を導入した。

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (ドイツ連邦共和国基本法)

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ (GG., Art. 1)

「人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、および保護することは、すべての国家権力の義務である」(第一条第一項)。

憲法に相当する法、あるいは国際的規範のなかに人間の尊厳概念は明文化されている。一方日本では、憲法のなかにこの概念は明文化されていない。しかし尊厳という考え方がないわけではない。

日本国憲法

「配偶者の選択、財産権、相続、住居の選択、離婚並びに婚姻及び家族に関するその他の事項に関しては、法律は、個人の尊厳と両性の本質的平等に立脚して、制定されなければならない」(第二十四条第二項)。

日本国憲法では個人の尊厳が謳われている。類似表現としては次のようなものがある。

「すべて国民は、個人として尊重される」(第十三条)。

日本国憲法中の個人の尊厳概念は、大日本帝国憲法が効力を持っていた時代にとられていた男尊女卑思想に基づく「家」制度の廃止を強調する目的で盛り込まれた。これに対して、世界人権宣言やドイツ連邦共和国基本法に用いられる人間の尊厳概念は、二度の世界大戦、とりわけホロコーストや強制的な人体実験に対する反省から明文化に至った。したがって個人の尊厳と人間の尊厳は尊厳という語を共有しているとはいえ、それぞれの概念

が憲法ないし規範中に盛り込まれるようになった歴史的背景を異にしており、それゆえ別の内容をもつ文言として解釈されるべきである（ヨンパルト、1990年、57-70頁）。だからといって、日本において人間の尊厳概念が受容されていないわけではない。日本においてもやはり人間の尊厳が肯定的な意味をもつものとして評価されている実例は、日本で人間の尊厳を理論的に論じようとする際に、人間の尊厳は理論的に論じられるのではなく、むしろ実践を通じて確立されるべきとする「実践優位の立場からの反対論」がある点に見出すことができる（稲垣、2000年、53頁）。この立場を支持するひとは、自覚的ではないにしても、憲法や国際的規範に援用されるような規範的概念としての人間の尊厳を念頭においているといえるだろう。

現代ではもっぱら規範的概念として考えられている人間の尊厳概念であるが、はじめからそうだったわけではない。O. センセンは人間の尊厳概念の概念史研究に基づいて、カントの思想に流れ込んだ「尊厳の伝統的パラダイム」を提示する（Sensen, 2011: p. 147）。以下では、センセンの挙げる実例を援用して、人間の尊厳概念がカントに流れ込むまでの経緯を簡潔に説明しよう¹。その始まりとなったのが古代ローマで用いられた、*dignitas* という語である。尊厳（*dignity*）の語源となったこの語はその時代、社会的に高い立場にある人間の名声を特徴づけていた（Sensen, p. 153）。この概念は、のちにストア派によってすべての人間に帰される。しかしこの概念を真に普遍化したのは、キリスト教の伝統である。たとえばローマ教皇レオ一世は、人間を「神の似像（*imago Dei*）」として創造されたものと説き、これを根拠として人間の尊厳を主張した（Sensen, pp. 157-9）。さらにキリスト教の伝統を超えて、人間の尊厳概念は世俗的に理解されるようになる。たとえばピコが、人間は優位な能力——理性、知性、自由意志——を持つがゆえ、自然において特別な立場を有すると明言した（Sensen, pp. 159-61）。ただしピコにおいて人間の尊厳はあくまで自然においての地位を特徴づけるもので、必ずしも道徳的な意味合いはもたず、したがって規範的概念とはいえない。道徳的に善い行為をなす点に尊厳を見てとり、その可能性をもったものとして人間の尊厳を主張したカントにおいて、人間の尊厳は初めて規範的概念として確立されたのである。

このようにカントは人間の尊厳を規範的な概念として確立し、また宗教から独立な道徳体系の確立を宣言した点で、啓蒙を促進した一人であることは否定すべくもない。したがって人間の尊厳概念およびその根拠である人間性の解釈も彼の道徳哲学的著作に限定して進められてきた。現代のカント解釈の主流は、人間性を個々の人間のもつ道徳的能力として、人間の尊厳をこの道徳的能力から生じるものとして理解する立場である（たとえば Hill, 1992、Korsgaard, 1996、Wood, 1999）。

ところがカント自身は人間性概念にイエス像を投影するなど、その道徳哲学を明らかに宗教と不可分な仕方で展開している。

主流派の解釈は人間性のこの宗教的性格の描出を「逸脱」として看過することで、カントの思想の一面性のみを強調し、その思想体系に一貫する人間性、人間の尊厳の概念を把

握し損ねている。他方で、カントの道德哲学を宗教論との対立構造の中でとらえる限界を指摘する立場も勢いをつけ始めている。たとえば『たんなる理性の限界内の宗教』（1793、以下『宗教論』と略記）を主要著作に加える解釈（Wimmer, 1990、Palmquist, 2000、Höffe, 2010）やこの著作に中期から後期へと架橋するはたらきを見出す解釈（Höffe, 2012）が注目を浴びている。本論文は、カントの思想体系全体をカバーするに適しているという理由から前者よりも後者の立場に与する。しかしこの立場も未だカントの思想体系の中で道德と宗教がいかに関係するかを十分に明らかにしたとは言い難く、したがってこの関係のうちに占める人間性、人間の尊厳概念の位置づけも不明瞭なままである。

以上に見るように、従来のカント研究では一貫して、カントにおいて道德哲学と宗教論は宥和しうるか否か、しうるとすればそれはいかにしてか、が問われてきた。これに対して本論文は、そもそもなぜカントは世俗的な道德体系を確立した後にもなお、宗教に言及せざるをえなかったのかを問う。こうした観点からの検討は第一に、批判初期の『純粹理性批判』（1781、1787）から批判期以後の『道德形而上学』の「第二部 徳論の形而上学的定礎」（1797、以下「徳論」と略記）に至るまで、カントが道德哲学をつねに宗教論との緊張関係のなかで展開していたことを示すことを目指す。以上の道德哲学解釈に基づいて第二に、自律の思想は、宗教との関係において超越的な理念との結びつきが強調され、神聖ならざる人間がみずからのうちに見出す神聖なる「人間の尊厳」への義務として表現されていることを明示することを目指す。これら二つの目的によって特徴づけられる本論文の試みは、人間の尊厳概念をその歴史的出自にさかのぼって整合的に解釈するだけでなく、それによって現代においてもなお看過しえない意義を持ちうる概念として活性化しなおそうとするものである。

具体的な章立ては、以下のように予定している。

第一章および第二章では、本論文の主題であるカントの道德哲学と宗教論を取り扱うための準備を行なう。第一章で取り組むのは、カントの思想、とりわけ認識論の歴史的立場づけの確認である。そこでまず、カントが生きた時代に学問がいかなる状況におかれていたかを確認する。本来諸学の基礎づけという役割を担う形而上学は、カントの生きた時代に至って、世界、魂の永世、神の現存というまったく人間の経験を超えた対象、言い換えれば、人間には解決しようのない問題を扱うものになっていた。しかし他方、自然探究は著しい発展を見せていた。ただし、こうした自然探究の成果が学という体系として認められるには、それが確かな知によって構成されていることの保証が不可欠である。では、人間においていかに知が成立するのか。その知が確かであるとはどういうことか。これらの課題に取り組むのは、形而上学をにおいてほかにない。カントの生きた時代、諸学の基礎づけとしての形而上学が何としても求められたのである。人間においていかに知が成立するのかという問題、すなわち認識論は、カント以前にも取り組まれてきた。しかしそこでは大陸合理論とイギリス経験論とが対立し、いずれによっても人間の認識システムは満足に

説明されなかった。これについてカントは、双方の立場の前提そのものに疑問を抱き、新たな認識論を提唱する。争いを調停に導いたこの仕事について着目すべきは、対立する二項のいずれの立場に与するかを選定するのではなく、まず双方の認識要求を吟味するというカントの姿勢である。すなわちここに、勇気を出してみずからの理性を用いること、すなわち啓蒙の思想が現れている。理性の能力を理性みずからが批判し、人間に可能な認識の範囲を限定する作業がまさに啓蒙へと通じていることを指摘して、第一章を締めくくる。

第二章では、前章で示したような背景をもとにカントが確立した認識論において、道徳哲学や宗教論がいかに関与位置づけられるかを確認する。カントにしたがえば、人間が感官をつうじて受け取るものはすべて空間、時間という主観の側に属す直観形式を通じて獲得されたものである。したがって人間が認識する事物はつねに「物自体」ではなく「現象」にすぎない。こうして人間には決して知ることのできない物自体が属す叡知界と、人間に経験可能な現象が属す感性界からなる二世界論が主張される。このような二世界論に基づいて展開される認識論は、一方で人間に認識可能な領域を限界づけるというネガティブな帰結を生む。すなわち、その枠組みにとどまらない三つの理念——魂の永世、自由の实在、神の現存——を認識しえないものとして思弁理性の領域から締め出すはたらきである。しかし他方、このことは同時にこれらの理念を語る事が許される領域、すなわち道徳哲学と宗教論の領域を指し示しとする。以上第二章では、理性批判の過程とその効用から、批判期以降のカントの思想を論じる上で不可欠の枠組みを取り出す。

第三章および第四章で、カントの道徳哲学の考察に取り組む。より厳密に議論を進めるために、まず第三章ではカントの道徳哲学の枠組みおよびその根本問題を把握することを目的とする。手がかりとなるのが、思弁理性の批判を行なった『純粋理性批判』に続いて実践理性の批判を行なう『実践理性批判』（1788）が期待されるどころ、実際にはそれに先んじて『道徳形而上学の基礎づけ』（1785、以下『基礎づけ』と略記）が公刊されたという事情である。『純粋理性批判』から継承された二世界論は、『基礎づけ』で「叡知界にある道徳法則によっていかにして感性界に属す人間の意志は規定されうるか」というカントの道徳哲学の根本問題として定式化される。これが問題になるのは、道徳的行為を因果関係、すなわち快（傾向性）によって説明することは許されないからである。しかし、目的のない行為はありえない。それゆえ『基礎づけ』では道徳的行為の目的を「人間の人格のうちなる人間性」と定めた命法が提出され、この人間性を根拠に「人間の尊厳」が語られる。以上二世界論に基づく考察をつうじて、『基礎づけ』はカントの道徳哲学の根本問題を提示し、さらにそれへ回答する取り組みから、カントの道徳哲学の枠組みをその基本概念とともに提供していることが明らかになる。さらにこの根本問題の解決そのものを任されるのが、『実践理性批判』である。第三章は、同著作が『純粋理性批判』との類比関係をもっていること、カントの道徳哲学の根本問題の解決もこの関係性に基づいてなされることが期待される正当性を示し、次章で取り組むべき問題を示唆する。

第四章では、『基礎づけ』から『実践理性批判』にゆだねられた「いかにして人間の意志

が道徳法則によって規定されうるか」という問いへの回答として提出された「理性の事実」という理説を主題とする。この理説に関しては、これまでも多くのカント研究者らが議論を重ねてきた。従来のカント研究の論点は主に、理性の事実が上述の問いへの回答となりうるか否かにあった。これに対して本章では、この理説が回答として成立しているか否かを吟味するよりも、カントがこの理説を通じて示しえた思想をくみ取る方がカント研究においていっそう生産的であるという見解をとる。そこでO. ヘッフェ（2002）やO. オニール（2002）らの議論を手がかりに、理性の事実を、人間がみずから道徳的であろうとし、そしてまたそのあり方を認識する事態を示すものとして論証する。さらに、カントの道徳思想の根本的立場を表出する理性の事実が実際に生きる人間に対してもつ意義を論究するため、以上の理性の事実解釈を魂の永世の要請論との関係のもとで検討を加える。それによって、カントは『実践理性批判』のなかで、みずからの道徳的なあり方を認識するのみならず、それを通じて道徳的完全性へと歩み続ける可能性をもつ存在として人間を描き出していることを立証する。

以上第四章では、魂の永世の要請論を道徳哲学的著作に限定して考察し、自律しうる高らかな存在者として人間を把握した。この理念はさらに『宗教論』にも引き継がれ、理性の事実としてみずから道徳的であろうとできる人間は「理性信仰」を必然的に抱くという文脈と結びつけられる。第五章では、道徳と宗教との結びつきを端的に示すこの理性信仰概念を整合的に解釈すべく、カントにおける道徳と宗教とのかかわりの裏づけに取り組む。カントは『実践理性批判』で人間の自律の思想を確立した後、『宗教論』ですべての人間が共有する「悪への性癖」を指摘する。この論点は一方で自律に基づく道徳の破綻とみなされ、これを防ぐために古くから多くの論者が宗教への言及は道徳哲学からの逸脱にすぎないと断じてきた。他方で、カントの道徳哲学に対する宗教の影響を整合的に解釈しようとする論者らは、主に自律と信仰との両立可能性を説いている。しかしまず問うべきは「そもそもなぜカントは世俗的な道徳体系を確立した後にもなお、宗教に言及せざるをえなかったのか」という問題である。そのために第五章では、『宗教論』に対する同時代人の反響に顧慮して論点を整理しつつ、『純粋理性批判』、「思考において方向を定めるとはどのようなことか」（1786、以下「思考論文」と略記）、『実践理性批判』、『宗教論』の徹底的な読解により、道徳と宗教との結びつきを端的に示す理性信仰概念の内実および変遷を把握する。この成果に基づいてさらに、『宗教論』は人間の悪という性質に真正面から向き合う試みであり、理性信仰こそが、道徳法則のみによって人間の意志が直接に規定される事態を指し示すことを明らかにする。以上の論証をつうじて第五章で獲得する結論は、カントの思想において宗教論は自律の思想に矛盾するどころか、むしろこれらが不可分な仕方では織り合わせられているということである。

第三章では、道徳哲学的著作に限定して人間性、人間の尊厳概念の考察を行なった。第六章ではさらに、第五章で得られた理性信仰概念に基づいて、すなわち道徳と宗教との交錯点から、これらの概念の内実を検討する。現代のカント研究において、人間性を理念と

してではなく個々の人間に帰属する能力や性質として解釈する立場が主流をなしている。反対に本章では、『基礎づけ』で示される定言命法および『実践理性批判』の「なるほど人間は少しも神聖ではないが、その人格のうちなる人間性は人間にとって神聖であらねばならない」という叙述を根拠に、人間性を理念として解釈する重要性を強調する。この叙述を解釈するに際して本章が注目するのは、なぜ人間の人格のうちなる人間性が道徳法則それ自体と同じように神聖と呼ばれるのか、しかもこのことがなぜ人間に命じられるのか、という点である。これらの点の論究に努め、この叙述によってカントが人間性に与えた性格づけを明示し、そこから際立ってくるカントの道徳哲学に潜在的な様相を取り出したい。以上でいっそうカントの思想に適するものとして取り出される人間性、人間の尊厳概念を、第六章ではさらに「徳論」で定式化される「人間性の尊厳にかんする義務」という対自義務と結びつけて考察を進める。この作業は、対自義務という概念を介して行なう、カントの道徳哲学における二世界論の問題（本論文第三章）、自己意識としての理性の事実（本論文第四章）の再検討である。ここにおいて自律は、人間がみずからのうちに感性的自己と叡知的自己を見出し、これらが相互に義務づけあうという人間のあり方としてとらえられる。したがってこれを根拠とする人間の尊厳は人間みずからのこうした自己認識によって支えられ、こうした自己認識を欺瞞なくするだけの善き生を送るという義務として現れてくるわけである。

科学技術が発展し人間もその対象に含まれる今、現代倫理学、特に生命倫理学で、人間の尊厳概念が具体的に何を意味するのかは喫緊の課題となっている。こうした実情にもかかわらず、この概念の曖昧さはしばしば指摘される。それゆえ、カントに端を発する人間の尊厳概念から具体的な行為方針を導き出そうという試みが重ねられてきた。カント研究の内部からは、カントがこの概念の根拠としている人間性を個々の人間のもつ能力や性質に読み替え、人間の尊厳を個々人の自己決定の尊重として解釈する案が出されている。ただし、この解釈が依拠している人間性概念がカントの思想にそぐわないことは、本論文第六章で示すとおりである。他方カント研究の外部、とりわけ義務論的倫理学に対立する目的論的、帰結主義的原理に立つ功利主義の立場からは、道徳的行為の目的に幸福を立てる解釈が提案されている。このように功利主義的なカント解釈は、とくにアメリカにおける応用倫理学の議論で広く受け入れられているように思われる。付論では功利主義的観点からカントの道徳哲学を解釈する論者の議論をとりあげ、そこから人間の尊厳概念が現代倫理学においていかに受容されているか、そしてその受容の仕方にはどのような問題点があるかを看取したい。この作業は同時に、現代社会において人間の尊厳概念が担うべき役割を浮き彫りにするだろう。具体的には、みずからの打ち立てる倫理理論について、カントから学んだ形式主義に、カントが捨象した内実を充填することによって成立すると評する R. M. ヘア (1982) の議論から功利主義的なカント解釈の論点を取り出す。そのうえで、功利主義的なカント解釈に基づいて生命倫理的な問題を論じる議論とそれへの批評を渉猟する。以上から功利主義的なカント解釈の問題点が明らかになるとともに、これとの対比か

ら、カントの道徳哲学が人間の尊厳をめぐる問題に対してとるべき態度を表明したい。

第一章 カントの歴史的 위치づけ

本論文をまとめるにあたって、まずはカントについて、いかに概略的であれ、その哲学史的な位置を定めておきたい。それをすることで、本論文が論じる主題のもつ意義をいっそう明確にできるだろうからである。だが、もとより哲学史全体を顧みる力も紙幅もあるわけではない。したがって、カント哲学が画期的意義をもつにいたった『純粋理性批判』が論じたテーマから、哲学史とカント哲学との関係を逆照射することにしよう。

具体的には次のように論を進めていく。まずカントが生きた時代に学問がいかなる状況におかれていたかを確認し(1.1.1-2)、認識論の問題構制のなかで形而上学が必要とされた経緯を把握する(1.1.3)。たしかにカントが着手する以前にも認識論は問題にされていたが、対立を続ける大陸合理論とイギリス経験論はいずれも人間の認識成立システムを満足に説明しえなかった。そこで次に、こうした状況を背景にカントが採用した、従来の認識論とはまったく異なる思考法を概観する(1.2)。それから、この新たな思考法のもとでカントが展開した理性批判という第三の立場による独自の認識論の内容を概観し(1.3)、カント自身によるこの認識論の正当化の論証を確認する(1.4)。最後に、理性批判の成果とそれに現れているカントの思想の特徴を指摘する(1.5)。

1.1 カントが生きた時代に学問がおかれていた状況

1.1.1 形而上学とはどのような学問か

『純粋理性批判』第一版(A版)の序文で、カントは当時形而上学に向けられていたまなざしについて嘆いている。「かつては形而上学が万学の女王と呼ばれた時代があった。(中略)しかし時代の風潮は、形而上学にあらゆる軽蔑を示すようになった」(AVIII-IX)。本項では、形而上学が本来何を問題にするのか、どのような役割を担うのか、そしてカントが登場したときに形而上学はどのような意味をもっていたのかを整理しよう。

形而上学の学問的な伝統はアリストテレスに始まった。彼は哲学的営みのうちに「第一哲学」と「第二哲学」という区分を設けた。前者はその目的を存在全般の究極的な原因である普遍的な原理を解明することにおく。これが、現代でいうところの形而上学(Metaphysik)に相当する。後者はこの成果に基づいて、個々の具体的な存在者の原理を解明することを目的とする。一般に自然学(Physik)にかんする論述とされているが、その語源となったギリシア語の *physis* は万有を意味している。それゆえ自然学は、近代以降の物理学(Physik)のように分科した科学の一領域ではなく、自然探究一般と考えるほうが適切だろう。

アリストテレスは形而上学をさらに存在論、神学、普遍学の三部門に区別した。それぞれの部門で取り込まれる主題を簡潔に述べるならば、次のようになる。すなわち、存在論では或るものが存在するというものの意味や根本規定が問題にされる。神学は神(神々)

や神的なものにかんする研究をただ理性のみを通じて行なうもの、のちのキリスト教の言葉でいえば啓示神学と対をなす自然神学を指す。普遍学は一切の学の基礎をなす原理を見出すものであり、現代でいうところの論理学はこれに含まれる。以上から明らかなように、形而上学は感覚や経験を超えた領域を対象とし、その領域についてたんに論理的に洞察を試みるものである。自然学は形而上学によって探究された概念に基づいてはじめて、その探究の論理性が保証される。

さて、アリストテレスの形而上学が近代に伝えられる過程で大きな役割を果たしたのが、16世紀から17世紀にかけて活動したスペインのイエズス会士のひとり F. スアレスだった。スアレスによって示された形而上学の解釈は、カントが形而上学の主題としてとりあげたことがらとも関わりがあるので、ここでスアレスを一瞥しておこう。スアレスはその著『形而上学討論集』の第一部で、形而上学を「存在する限りにおける存在、もしくは質料から抽象された限りにおける存在を存在の観点において存在する学」（ヒルシュベルガー、1976年、111頁）と規定し、その対象に有限な存在である個々物と無限な存在である神的存在とをおいた。したがってスアレスの考える「存在」とは人間に経験可能な対象のみを指すのではなく、したがっていわゆる存在論もまた、それらの内在的分析のみを課題とするのではない。ヒルシュベルガーによれば、「スアレスはプラトンとアリストテレスが作り出した形而上学の古典的概念を、そのまま近代に伝達した。この形而上学においては、自然神学は存在論から切り離されることなく、後者の延長をなしている」（ヒルシュベルガー、112頁）。人間に経験可能な対象だけを分析していれば、人間の経験を超越した対象は理解不可能なままにとどまる。これに対してスアレスでは、前者をめぐる問題は後者をめぐる問題に通じており、後者の問題を考察することが前者の問題の考察を支えるという構造になっている。では、ここで考えられている人間の経験を超越している対象をめぐる問題とはどのような問題だろうか。たとえば、神は現存するか、魂は永世か（スアレスは魂の学を合理的心理学として取り上げている）、世界に始まりはあるかといった問題はそれにあたるだろう。

ところが、スアレスがひとつつながりの形而上学として体系化した存在論と自然神学を Ch. ヴォルフが切り離してしまう。ヴォルフは存在論、宇宙論、魂の学（*De anima*、合理的心理学）、自然神学を一括して形而上学と呼んだが、存在論と他三つには異なる位置づけを与えた。それによれば存在論とは、存在者が存在するかぎりにおける存在者一般の学、「一般的形而上学」である（ヒルシュベルガー、113頁）。これに対して宇宙論、魂の学、自然神学は、それぞれ世界、魂、神という卓越した特殊な存在者を扱う「特殊的形而上学」（*ibid.*）である。ヴォルフ以降、存在者一般を理論的に扱う一般的形而上学と、ここから獲得される概念によって卓越した存在者を論じる特殊的形而上学という形而上学の区分が普及し、形而上学という語はとりわけ後者のことを指す習わしができる。

カントもまた、部分的にはヴォルフによる形而上学の区分を受け継いだ。実際にヴォルフが特殊形而上学の対象と見定めた三つは、カントが形而上学の課題とみなす三つのテーマに対応している。カントが形而上学の課題として掲げるのは、自由の实在、魂の永世、神の現存である。ヴォルフのいう世界に対して、カントでは自由の实在が課題として挙げられている点は、一見すれば不一致である。しかしカントは自由の实在という問題を、『純粹理性批判』の超越論的弁証論のなかで世界に始まりがあるか否かという問題として論じている。すなわち、世界に始まりがある場合には、それに先行する原因はありえないのだから、世界は先行する原因に規定されずに始まったということ、つまりもっぱら自由によって始まったということになる、というものである。したがってその点で自由の实在は宇宙論と連関する。魂の永世についても、ヴォルフが合理的心理学において主張した魂の単一性と連関している。このように、ヴォルフが特殊形而上学の課題として掲げた宇宙論、魂の学、自然神学は、カントにおいて形而上学の課題として受け入れられているのである。

しかし、カントが受け継いだのは、ヴォルフの特殊形而上学の課題である。形而上学が学として持っている意味ではない。その点ではカントはヴォルフの考える形而上学を否定している。なぜなら、カントの指摘によれば、ヴォルフ以降の伝統的形而上学の歴史は、形而上学における課題は人間理性によって解決可能であるという独断のもとでその論究に取り組んできたからである (vgl. B7)。この独断を排して、人間の認識能力を批判することこそがカントの仕事だった。その批判から、人間が経験できるものに対応する現象界と人間の経験できることを超越する叡知界との区別が説かれるのだが、しかしそれについては後述することとして、まずはカントが登場する以前の近代の哲学をみておこう。

1.1.2 自然探究の発展

前項では、16世紀から17世紀に活動したスアレスの思想に言及したが、これはまだルネサンス期の哲学に属す。これに対して、近代の哲学を特徴づけるのは、17世紀に起こったいわゆる「科学革命」である。これはアリストテレスのいう第二哲学、自然探究において生じた。カントはこの論点をA版の序文では直接的には触れず、B版に付する序文で書き加えた。本項では、この革命と称される近代の自然探究の動向に着目する。それは前項冒頭に引用したカントの嘆き、すなわちその時代の形而上学がおかれていた立場に直結する論点である。したがってそのような観点から自然探究の発展を整理したい。

「科学革命」以前、ヨーロッパでは依然としてアリストテレスの第二哲学に基づいて自然が理解されていた。それによれば、實在する個物（実体）は質料と実体に内在する形相との結合である。形相はその実体の「何であるか」を表すとともに、同時に「何であるべきか」という規準を意味しもする。したがって、まだその形相の現実態にはなりきっていない実体は、形相を十分に実現することを目指す。アリストテレスはこのように、自然界の存在や生起はすべて自然に内在する目的によって規定されているという目的論的自然観

を提唱した。キリスト教的世界観のもとでは、神が創造において形相（本質）を定めたと解釈するので、この自然観が中世を通して近代初頭までヨーロッパにおいて支配的であった。

自然のなかに固有の目的を見出す目的論的自然観にしたがうと、たとえば運動は或る物体が本来存在すべき場所に移動することとして、そしてそれが静止するのはその物体が本来あるべき位置につくことが実現したからであるとして説明される。これに対して17世紀にガリレオとデカルトによって発見された慣性運動は、物体にはたらく外力がなければ静止している物体は静止し続け、運動している物体はその運動を——ガリレオでは円運動として、デカルトでは等速直線運動として——続けると説く。こうして自然に内在している目的や規範を否定する仕方で、新たな自然観が生じた。ガリレオはこの自然観を記述する方法として数学的手法を取り入れ、近代力学の基礎をなす諸法則を発見していった。さらに物体の運動についてガリレオが残した記述をもとに、I. ニュートンが運動とその原因としての力の関係を正確に示し、力学の完結した体系を確立した。ニュートン力学の発表は自然現象をすべて機械的に説明する機械論的自然観の確立につながる。以上に見るように、自然から目的因が追放され、それによって自然観そのものが覆ったことが革命と呼ばれるゆえんなのである。

自然現象を数学的に記述することで、人間は自然について一定の知識を得られるようになった。しかし、こうして得られる知識が一般化できるか否かの保証がまだない。このような問いのもと、F. ベーコンが実験や観察から得られる知識の法則性を検証する方法を導入した。彼は、現代でもなお用いられている実験科学的な手法、すなわち実験を通じて獲得した結論について、同じ実験を繰り返すことによってその法則性を検証するという方法を導入した。個別的、特殊な事実から共通点を見つけ出し、一般化するこの手法は帰納法（induction）と呼ばれる。ベーコンはこの帰納法を積極的に用い、人間による自然の支配へ道を拓いた。ベーコンは「知は力なり（scientia est potentia）」という標語²で、人間に対して現れてくる自然現象がどのようなメカニズム（機械装置）によって生じているのかを把握し、その自然のもつ力を恣にできてこそ、知の目的は達成されるという人間を中心にした機械論的世界観を表現している。

1.1.3 カント以前の認識論——大陸合理論とイギリス経験論——

実験や観察の結果を数学的に記述する手法と帰納法を通じてますます自然探究が進展する一方で、こうして得られる認識が真であることは保証されていない。この疑念を払拭できない限り、自然探究の成果が学として認められることはない。なぜなら、学（Wissenschaft）とは、真なる認識、知（Wissen）の統一的な体系だからである（A832/B860）。したがって自然探究における観点の変革は、ベーコンのように人間による自然の支配に道を拓いたとしても、自然探究の成果に対して学としての基礎づけを与えたわけではないのである。い

まや、カントが当時形而上学のおかれていた立場に嘆いた理由は明らかである。個別的な学に共有される原理、ここでいうところの知の本質の解明という課題に携わりうるのは、形而上学において他にないからである。その認識が真であるか、すなわち知であるか否かを検証するまえに、まずは、そもそも人間においていかに認識が成立するかということ、認識論を明らかにせねばならない。カントが『純粹理性批判』の目的を自然形而上学の基礎づけと表現し、「私は何を知りうるか」(A805/B833)という問題に取り組んだのは以上のような事情を背景にしてのことである。

人間において認識がいかにして成立しうるかという問題は、すでに17世紀に大陸合理論において取り組まれてきた。哲学のうちに諸学の基礎づけという役割を見出していたR. デカルトは、自然に対する合理的説明が重ねられていく時代に、自然探究者らが採用した思考法から強い影響を受けた。自身も自然探究者であったデカルトにおいて、良識(理性)はすべてのひとに平等に与えられており、人間はこれを正しく用いて推論を行なうことによって知に到達できる。近代の自然探究の手法について、なかでもその思考法の基礎に数学を導入した点を評価するデカルトは、形而上学においても信頼できる基礎が必要だと考えた。そこでデカルトは方法的懐疑の末、「われ思う、ゆえに我あり(cogito, ergo sum)」(デカルト、1956年、84頁)という絶対に疑うことのできない確実な真理を発見する。理性に対するこうした絶対的な信頼のもとで、デカルトは『哲学原理』のなかに示された分析と演繹(deduction)の方法に則って個別的な知を探求した(デカルト、1956年)。B. D. スピノザはデカルトのこの精神を継承して、定義および公理から定理を演繹する幾何学的方法を採用している。続くG. W. ライプニッツも数学的思考を模範とする合理的体系、普遍学の確立をめざした。その成果としてライプニッツは、ニュートンとほぼ同時期に、しかしそれぞれ独立に、現在でも用いられている微分積分学の記法を残している。たしかに以上のような功績は、数学的推論に含まれる厳密な論理性に依拠してこそあげられるものである。しかし他方で、経験を一切排除して、純粹に理性による演繹的推論によって人間が認識を獲得していくというこの立場が提唱する認識プロセスには決定的な欠陥がある。すなわち演繹的推論は、一般的、普遍的な前提からより個別的、特殊な結論を導き出すのだから、これに頼っている限り人間が新たな知を見出すことはないという点である。

大陸合理論のこの決定的な欠陥をはっきりと意識したのが、17世紀から18世紀にかけて発展したイギリス経験論である。J. ロックは人間の心を「白紙(white Paper, tabula rasa)」(Locke, 2008: p. 54)にたとえ、人間の生得的観念を否定した。人間は経験によって観念を獲得するほかない。経験を通じて人間は認識や知を複雑化、抽象化していく。したがって人間の知の成立プロセスにおいて経験は不可欠である。このように徹底的に経験を重視するイギリス経験論は、経験しえないことがらを対象としてたんに論理的に論を進めていく形而上学を完全に否定する。それによれば、独断論に基づく形而上学は、あらゆる個別的な学の基礎、すなわちそのすべてに共有される原理とはなりえない。このように独断論は

ロックの「人間悟性に関する一種の生理学 (Physiologie)」(AIX, vgl. A86/B119) によって論駁され、いったんは形而上学上の争いに終止符が打たれたかに見えた。しかしさらに経験論の内部で、人間の知の蓋然性が指摘される。D. ヒュームは人間の知の源泉である経験を、空間的、時間的接触に基づいたなる「観念の連合」(Hume, 1739: p. 165) とみた。すなわち、できごと A の後につねにできごと B が続くことで、二つの観念は連合する。こうした経験のあと、人間は A の後に B が生じることを期待するようになる (Hume, p. 156)。ヒュームにしてみれば、一見、確実にみえる知とはこのような「習慣」(Hume, p. 173) に支えられているものにすぎず、したがって知の有効性を支えているのは思考などの悟性の活動ではなく、習慣の感情である。経験を期待感情によって説明する立場からは、人間は以前と同じような経験を予期することはできても、その期待が裏切られない確証はない。それゆえ人間の知もまたつねに蓋然的なものである (Hume, pp. 158-67)。こうして経験論は懐疑論に陥ってしまった。人間の認識の成立をめぐる続けられる論争の末、ついに形而上学的な問いにたいする「無関心主義」が生み出されてしまう (AIX-X)。

カントは独断論に通じる大陸合理論を批判しつつも、だからといってイギリス経験論の側に立って形而上学を完全に否定することもできなかった。なぜなら、カントにおいて人間理性は「理性みずからの本性によってみずからに課せられているから拒むことができず、しかもみずからの能力をまったく超えているために答えられない」ような形而上学的な問いを立てずにはいられない「奇妙な運命」のもとにいるからである (AVII)。したがって、その解決がいかにか人間理性の能力を超越していようと、合理論と経験論との対立に疲弊していかにか形而上学的諸問題に対して「無関心を装おうとしても、無駄」なのである (AXI-XII)。こうしてカントは、人間の認識の源泉にかんして独断論にも懐疑論にも陥らない第三の立場、理性批判という立場を切り拓いていく。それが、理性に「自己認識」(AXI) を促し、人間理性の要求が人間理性の手中に収まりうるものであるか否かを批判するという方法である。こうした「法廷」(XII) の場がまさに『純粹理性批判』である。

1.2 認識論における思考法の変革

カントは人間の認識の源泉をめぐる、「私たちのすべての認識は経験とともに (mit) 始まる」(B1、強調は原文) という言葉でその見解を表明する。対象によって触発されることなくして、人間の認識能力の活動が始まることはない。このときカントが注意を促すのは、「だからといって、すべての認識が経験から (aus) 発現するということにはならない」(ibid.、強調は原文) という点である。それゆえ人間の認識のうちには、その源泉を経験にもつ、すなわち「ア・ポステリオリな」認識だけでなく、「経験に依存していなく、感官のすべての印象にすら依存していない」認識、すなわち「ア・プリオリな認識」が存在するはずである。なかでも経験的なものが一切混入していないア・プリオリな認識は「純粋な」と形

容される (B3)。ア・ポステリオリな認識が蓋然性しか示さないのに対して、純粹でア・プリオリな認識の徴表としてカントは、必然性と「厳密な普遍性」を挙げる (ibid.)。「ごく普通の悟性」、常識でさえもこの種の認識を決して欠いてはいない。では、このようなア・プリオリな認識を人間はいかにして獲得するのか。このプロセスを解明するため、カントはまず「認識様式の区分」を論じる (A6/B10)。

認識を生み出すプロセスである判断は、一般に主語と述語の結合からなる。この結びつきには分析的判断と総合的判断の二通り考えられる。前者は、述語概念がすでに主語概念に「隠れた形で」(ibid.) 含まれている判断で、「解明判断」(A7/B10) とも呼ばれる。なぜならこの判断において、主語概念に対して述語はいかなる情報をつけ加えるでもなく、主語概念をたんに分析することで得られる部分概念によって説明がなされるにすぎないからである。これに対して後者は主語概念に含まれていない新しい情報が述語によって付加されている判断である。この種の判断は、主語概念のうちでまったく思考されていなかった、すなわち主語概念の分析によっては導き出しえなかった述語をつけ加える。したがって「拡張判断」(ibid.) とも呼ばれる (A6/B10-A7/B11)。

分析的判断はたんに主語概念を分析することによって下すことができるのだから、そのために経験は必要ない。したがって分析的命題はア・プリオリに確立している。「物体は延長している」はその一例である。これに対して経験を要する判断は「経験判断」(A7/B11) と呼ばれる。カントが例として挙げるのは「物体は重さをもつ」という命題である。主語概念である「物体」を分析すれば、延長、不可入性、形態などといった徴表を認識できるが、そこに「重さをもつ」という徴表は含まれない。しかし、経験をとおして「重さをもつ」もまた物体に結びつけることができる。したがって経験判断は、経験を要するという意味でア・ポステリオリであり、主語概念に新たな情報をつけ加えるという意味で総合的である。すなわち経験判断はア・ポステリオリな総合的判断である (A7/B11-A8/B12)。

では、「すべての生起するものはその原因をもつ」という命題はどうだろうか。主語概念「生起するもの」を分析し、そこから、たとえば「ある時間がそれに先行する」などという概念を導き出すことはできる。しかし述語の「原因」という概念は「この生起するものとは違った何かがあって、それによってこの生起するものが引き起こされた」というまったく新たな情報をつけ加えている。したがって総合的判断である。さらに経験判断とは異なって、この命題は経験を介さずして普遍性と必然性とを伴うこと、したがってア・プリオリであることを表現してもいる。したがって、原因性をめぐるこの命題はア・プリオリな総合的判断である (A9/B12-13)。

こうした命題は、ア・プリオリであるがゆえ必然性と普遍性を備え、しかも総合的判断であるがゆえ人間の知を拡張させる。カントの見解では、「理性のすべての理論的学」の根底にある原則はすべてこのようなア・プリオリな総合的判断を含んでいる (B14)。たとえば数学のすべての判断はこれに該当する (ibid.)。カントは算術によって具体例を示す。そ

れによれば、たとえば $5+7=12$ という計算が必然性をもっているならばア・プリオリな判断でなければならない。しかも、主語概念 $5+7$ には述語概念 12 は含まれないので総合的判断である。したがって算術はア・プリオリな総合的判断である。幾何学については、カントはその証明が矛盾律によってのみ可能になることを認めるが、やはり公理が総合的判断である以上、定理もまた総合的判断であると主張し、幾何学もまた総合的判断であると主張する。カントによれば、自然探究の成果もまたア・プリオリな総合的命題を含んでいる。カントが例の一つとして挙げるのは、「物体界のあらゆる変化において物質の量は不変である」という命題である。この命題中の主語概念「物体」には不変であるという持続性の概念は含まれないので、この命題は総合的で、しかもア・プリオリに思考される (B18)。それゆえ、人間に確実な知の獲得の可能性を立証し、あらゆる学の基礎づけという役割を担う形而上学に課されるのは、ア・プリオリな総合的判断が人間において実際に成立しうることを示すことである。以上のように、自然探究を学として確立させる試みは人間の認識の成立プロセスへの問いからさらに「いかにしてア・プリオリな総合的判断は可能か」という問題設定に収斂していく (B19)。

人間の認識の源泉をめぐる形而上学的な問いをさらに先鋭化したうえで、カントはあらためて人間に認識可能な限界を見定める作業に取りかかる。カントはその手がかりを、自然探究の思考法と、その一般的妥当性の検証に尽力したベーコンに見出した。カントがベーコンの功績を高く評価していたことは、『純粹理性批判』B 版の冒頭にベーコンの著作『ノヴム・オルガヌム』の序言が引用されていることにも表れている (BII)。ベーコンは帰納法によって、人間が見出した自然法則の妥当性を人間が検証する体系を構築した。ここから着想を得て、カントは、人間が認識したもの一般についての真偽を人間が判断する体系の構築を試みる。

そこでカントが試みに導入するのが自然探究の思考法である (BXVII)。それは、人間を中心にして自然を再構築する試みとして特徴づけられる。カントがそこから学んだのは、人間理性が自然から何らかを学び取るには、理性自身が自然のなかに投げ入れたものを洞察せねばならないという態度であった。同様に人間の認識について、理性がみずからの企図にしたがって生み出したものだけを洞察するという枠組みを設定すべきではないか。こうしてカントはこの人間における認識の成立プロセスのベクトルを反転させる。すなわち、人間はある対象をその性状の通りに直観しているのではなく、感覚の客観としての対象を人間はみずからの直観の能力の限りで受容していると仮定してみる。こう考えれば、ひとまず主観的にはあるものの、人間が対象について何らかのことを確実に知る可能性が開かれる。さらにこの直観内容 (表象) が客観的な認識となるためには、表象を対象に関係づけ、後者を前者によって規定せねばならない。この過程には判断の形式が必要である。加えて、対象について知を得るという目的からすれば、直観の場合と同じように、この判断の形式が先立って対象を構成しているというモデルが想定されねばならない。

カントは以上のように、人間の認識が成立するプロセスを従来考えられてきたそれを翻す仕方で、人間の主観の中にはア・プリオリな形式があり、人間はその形式にしたがって対象を構成することで認識を成立させているという試論を展開した。「認識が対象にしたがわねばならない」のではなく、むしろ「対象が私たちの認識にしたがわねばならない」(B XVI)。カントは、以上のような自然探究の思考法を導入することによって、新たな認識論の構築に成功したと考えた。このことは、人間の認識の成立プロセスを根本から変革した以上の思考法を、天動説から地動説へと立場を転換することで天体の運動の解明に成功したコペルニクスを意識して、カントみずから「コペルニクスの転回」(ibid.)と名づけたことに表れている。

このような人間の認識の成立プロセスにおけるコペルニクスの転回は、経験のみに依拠するわけでもなく、かといって一切の経験を排除するでもない仕方で下される判断、ア・プリオリな総合的判断を整合的に説明する。人間の認識の成立プロセスに説明を与えようとする従来の試みは、大陸合理論においては分析的判断しかなしえないがゆえ人間の知の増大に寄与しえず、イギリス経験論においては経験のみに依拠するがゆえ必然的で普遍的な知を獲得できなかった。双方の抱えた問題を、カントはア・プリオリな総合的判断によって切り抜けた。もちろんア・プリオリな総合的判断という回答は、現代からみれば歴史的意義をもつしかないものであろう。しかし、カントが理性批判に着手する決定的な契機となった点で、『純粋理性批判』のなかでア・プリオリな総合的判断の可能性について対応の力点と紙幅がさかれているのである。

1.3 カントにおいて認識はどのように成立するか

以上の論点を整合的に組み立てて、カント独自の哲学を切り開いたのが『純粋理性批判』である。従来のものからまったく変革された思考法の枠組みにおいてカントが展開する認識論とはどのようなものだろうか。理性がみずからの企図にしたがって生み出したものだけを洞察することを基本的態度とする近代の自然探究の思考法に着想を得て認識論を説明するには、まず直観と判断それぞれにかんして人間がすでに持っているア・プリオリな形式とはどのようなものであるかを探究せねばならない。そこで「超越論的原理論」の「第一部 超越論的感性論」では人間の直観がどのような構造をもつか (A19/B33-A49/B73)、「第二部 超越論的論理学」「第一部門 超越論的分析論」「第一篇 概念の分析論」では対象をとらえる際にどのような判断が必要であるかが検討される (A64/B89-A130/B169)。これらの表題で繰り返し用いられる「超越論的 (transzendental)」という語は A 版と B 版で定義に相違がみられる。前者では「対象にかかわるのではなく、むしろ対象一般についての私たちのア・プリオリな諸概念にかかわるすべての認識」と定義される一方で (A11)、後者では「対象にかかわるのではなく、むしろ対象一般についての私たちの認識の仕方に、

しかもこれがア・プリアリに可能である限りにおいてかかわるすべての認識」と定義される (B25)。ここで二つの版における定義の相違は本論文の主旨ではないのでこれ以上踏み込むことはせず、カントが超越論的という語で意味したことを簡潔に取りまとめておこう。重要なのは、従来の認識論が個々の対象についての認識を扱ったのに対して、カントの眼目は人間においてその認識がいかんして成立するかにある、ということである。しかもそれはア・プリアリな認識にかかわるのだから、その成立プロセスを解明するには、人間が実際に個々の対象を認識する場面を離れたところから考察されねばならない。それゆえカントは直観と判断の形式それぞれを備える能力、感性と悟性とを単独に検討し、認識に必要なア・プリアリな要素を取り出している。以下でも、カントの論の進め方に沿って、感性と悟性それぞれのはたらきを単独に取り上げたい。

『純粋理性批判』では冒頭に超越論的感性論がおかれ、空間と時間とがどのような本質をもつのか、それらは人間の経験にとってどのような意義をもつのかが論究される。真っ先に空間と時間に着目するのは、経験にまったく依拠しない認識などありえないというイギリス経験論の主張を取り入れ、しかしこの立場が説明しえなかった拡張された知の獲得という問題を乗り越えようとするためである。感性的直観は、一方で外観の対象から感覚内容を受容するが、それはつねに空間という枠組みのなかで延長をもつものとして受容される。他方、心のなかのできごととはつねに、それらが同時に生じたとか継起して生じたとかいうふうに、時間という枠組みのなかで受容される。カントは質料と形式という伝統的な対概念を用いて、現象において感覚と対応する感覚内容を「現象の質料」、これらに関係づける空間と時間を「現象の形式」と名づけた (A20/B34)。前者が現象ごとに異なる仕方で現れるのに対して、後者はその現象が現れるための枠組みであり固定されているのだから、主観の側にすでに備わったものとして考えられねばならない。ここからカントは、空間と時間を人間の感性もしくは直観にア・プリアリに備わる形式と見定める。空間と時間はそれぞれの「形而上学的解明」と「超越論的解明」によって説明される。しかしその論証はほぼ並行しているので、以下では空間にかんする論証のみを取り上げよう。

カントによれば、空間は直観の形式であって、概念ではない。人間の外的経験の対象はつねに空間のなかでとらえられるものに限られる以上、空間自体が外的経験から獲得されたものではありえない。したがって空間は、現象の可能性の条件としてア・プリアリで、かつまた必然的である。また、空間は人間があらゆるところで見出すさまざまな空間をひとまとめにして呼ぶ名称としての一般的概念でもない。空間の表象はただ一つしかなく、さまざまな空間と思われているものも、ひとつながりの空間という直観である。しかもこの直観は経験にかかわりなく成立するのだから「純粋直観」(A25/B39)である。こうして空間の「形而上学的究明」(A22/B37)から、空間の本質として、ア・プリアリである、可能性の条件である、直観であることが究明される (A22/B37-A25/B40)。

空間の「超越論的究明」(A25/B40)ではさらに、幾何学が「空間の諸性質を総合的に、しかもア・プリオリに規定する学」(ibid.)であることから、空間が物自体のもつ性質や物自体の相互関係でもなく、まったくア・プリオリな直観であることが示される。すなわち、空間が概念ではなく直観で、しかもそれが感性に備わるア・プリオリな形式であるからこそ、そこで展開される幾何学は概念に基づく分析的判断ではなく、ア・プリオリな総合的判断によって確実な知を提供することができるのである(A25/B40-41)。

こうした論証が時間についてもなされる。時間もまた、経験的概念でもなければ一般的概念でもない。時間も感性的直観の純粹形式であり、感性に備わるア・プリオリな形式である。時間という表象がア・プリオリな直観でないとするれば、変化や運動を理解することはできないだろう(A30/B46-A32/B49)。

以上の論究から時間と空間は直観の形式として主観の側に属することが示された。だとすれば、人間が経験の対象としている事物はこのような主観の側に属す形式の関与なしには成立しえないのだから、その事物は「物自体(Ding an sich selbst)」(A30/B45)であることはできない。それは、人間が知りうるのは主観との関係のうちに成立する「現象(Erscheinung)」(ibid.)のみである。こうして「上述の[空間の]諸概念からの結論」(A26/B42)でとりわけ明瞭に、物自体と現象という対概念が導入される。

以上で、直観のア・プリオリな形式の存在が明らかになった。しかし現象の世界で対象を認識するには、さらに感性が受容した直観内容について判断を下す、思考のア・プリオリな形式の存在を析出せねばならない。この対象の認識を可能にする判断の形式は「概念」と呼ばれ、それらがどのようなものか、またそれらの概念が対象認識を可能にするという権限をなぜもつのか問われる。以下で「超越論的原理論」の「第二部 超越論的論理学」「第一部門 超越論的分析論」「第一篇 概念の分析論」の内容を整理しよう。

カントはまず、判断に必要不可欠な、これから析出すべきア・プリオリな要素を「カテゴリー」(「純粹悟性概念」)(A76/B102)と名づけ、それを遺漏なく発見するために判断表を手がかりにする。認識は判断の形式をとるのだから、あらゆる可能な判断形式を網羅することができれば、人間の認識のいっさいがそこに含まれるはずである。そこでカントはアリストテレスが普遍学のなかで扱って以来参照されてきた判断表に手を加え、独自の判断表を示す。

判断表 (A70/B95-A71/B96)



きるものできないものとの間に境界線が引かれるとき、重大な役割を果たすことになる。それについては第二章で詳論することにして、本節では最後に、以上で確認してきた直観の能力としての感性と思惟の能力としての悟性が協働し、認識を成立させていく一連の流れを確認しよう。

すなわち、人間は感官を通じて対象によって触発され、その表象能力に感覚を生じさせる。こうした所与の感覚は、人間の感性にア・プリオリに備わっている空間および時間という純粹直観を通じて、直観的表象へとまとめられる。こうして得られた表象が質料となり、さらに判断の形式に当てはめられていく。この判断形式が人間の悟性に備わっているカテゴリーである。一方で、悟性のもつこうした形式によって感性を介して得た質料が整理され、他方で、形式の空虚を質料によって補填することで形式と質料はひとつの意味のまとまりとなる。それが判断を下すことであり、認識の成り立つ必要条件である。さらにこの感性と悟性との協働の結果生じた認識について推論を行なうものが、理性である。思弁理性がみずからのはたらきを経験的認識に限定する限りで、確実な知が成立する (A19/B33-A49/B73)。

1.4 カテゴリー演繹

前節で確認したように、カントは人間の認識について、感性を通じて与えられた直観の多様が純粹悟性概念（カテゴリー）によって判断されることで成立するというモデルを提示した。だとすれば、目下の課題が認識の成立根拠を明らかにすることである以上、直観の多様を統一するカテゴリーが感性によって与えられた対象に適用されることは許されるかという問いに答えることが、論証成功の鍵だと言える。この作業は超越論的分析論の「純粹悟性概念の演繹について」(A84/B116-A95/B129) でなされる。この部分は『純粹理性批判』の A 版と B 版とで大幅に書き換えられ、両版の相違と優劣について議論が絶えない。本節では二つの版で異なる論の進め方の詳細には立ち入らず、なぜこの作業をカントが「演繹 (Deduktion)」と呼んだのか、この演繹によって示した両版に共通の結論はどのようなものであったのかに論を絞りたい。

一般に、「演繹」とは論理学で「帰納」と対比される論法のことである。ところがカントは別の文脈での用法、すなわち法学上の用法を示す。法学者が「権能 (Befugnis) と越権 (Anmaßung)」について論じるとき、「何が正当であるか」という権利問題と「何が生じたか」という事実問題とを区別する (A84/B116)。前者の証明には「権限や権利要求を明らかにする」(ibid.) 必要があり、このことを演繹というのである、と。つまり演繹とは権利づけを意味する。したがってここで目指されるのは、カテゴリーが経験に対してア・プリオリに妥当することの論証である。このように本来の演繹の語義を確認した後、概念の演繹へと論は発展する (ibid.)。

カントは概念の演繹を二区分する。「経験的演繹」と「超越論的演繹」がそれである (A85/B117)。前者は「ある経験的概念がいかにして経験とそれに関する反省から得られるか」を示す (ibid.)。これは「正当化ではなく」(ibid.)、たんにその概念がどこから生じたかという事実にも関わらず、感性の形式である空間、時間や悟性の形式であるカテゴリーという「ア・プリオリな概念がいかにして対象と関係しうるか」を示す (ibid.)。

カントはまず、直観の形式に立ち戻る。それによれば、空間、時間の概念はア・プリオリな概念であるにもかかわらず、なおも必然的に対象に関わらねばならない。それは、人間は空間、時間という感性の形式においてのみ、対象を直観できるからである。このようにカントは、空間、時間の概念と対象とが関わる必然性を演繹した。ではカントは、どのような仕方でカテゴリーが対象へ適用されることの正当性を論証しているか。先に見たようにカントは、対象を認識するために不可欠な条件に直観と概念とを数えた。したがって、空間、時間という純粹直観と同様に、判断を相互的に結合する論理的な結合概念であるカテゴリーもまた経験的には実在的な概念であると考えられる。以上のようにしてカントは、カテゴリーなしには経験は不可能であることを根拠に、カテゴリーの客観的妥当性を示したわけである (A84/B116-A95/B129)。

では、なぜカントは純粹悟性概念の客観的正当性を示すために、演繹という法学用語を持ち出したのか。D. ヘンリッヒはその理由を、こうすることによって「超越論的導出の本来性」(Henrich, 1975: S. 79) がきわめて正確にとらえられるとカントが考えたからであると説明している。法学的用法と超越論的用法のあいだには、一つには論証の手順において形式的類似性がある。すなわち、法律上の論争において権利を要求する場合、「ある要求が適切に交わされた契約などの正当な起源から導出されたものであるという証明」と、かつ「その要求が正当に成立したという証明」とがなされるべきである (ibid.)。カントの超越論的基礎づけの思想もまた、事情を同じくする。超越論的導出も認識の根源が洞察され、その起源の正当性が認められることで、認識への要求が正当なものとして権利づけられるからである。ところで、認識に対して要求する権利があるということは、この認識を私たちは現に所有していると主張する権利があるということを意味する。このように要求を吟味することで、そもそもこの権利の起源がどのような「事実的局面」(ibid.) によって出現したかということに目を向けることができる。したがって、認識の権利問題に対して答えることは、認識の可能性の条件としての認識の根拠から演繹を行なうことといえる (ibid.)。

このようにヘンリッヒは、演繹という語の法学的用法と超越論的用法との形式的類似性を示し、カントが法学用語を超越論的論証に援用したことを正当化する。それから、この平行関係の中でカントのいう演繹のもつ特殊な意味を説明する。すなわち演繹とは、認識の根源に疑惑が投げかけられた場合にのみ、ただそれを権利づけるために行われる。したがって、「権利づける」というのは、認識や要求の根源、つまりなぜその人が認識や要求を

するに至ったかという内的機構を解明し、それが既得のもので、捏造されたり横領されたりしたものではないことを示すにすぎない。超越論的演繹を行なう際、まずは認識をその根源まで連れ戻す。これはつまり、認識が成り立つ可能性の諸条件が主観のなかに備わっていることを解明することである。この課題が解決されれば、同時に直接に、この認識も権利づけられるわけである。

以上カテゴリー演繹によって、カテゴリーなしに経験が成立しえないことを根拠にカテゴリーと対象とが必然的に関係をもつことが示された。ただし、このような演繹が「正しく、唯一可能」(A129)であるとされるのは、人間の認識がたんに現象にのみ関わる場合に限られる。『純粋理性批判』は理論的認識を主題とするので、「経験において証明をあげることによって」(V47)カテゴリーがいかんにして感性の多様に適用されるかについて演繹できたのである。

1.5 カントの認識論の意義

本章ではカントの批判哲学を、自然探究が学として成り立つ基礎を明らかにするため、確実な知の本質を解明する形而上学の復権を目指す営みと特徴づけて、その論の展開を追ってきた。それが学であるか否か、すなわち確実な知によって組織されるか否かを検討するには、まずは人間の認識の真偽を人間がみずから判断できる体系が必要である。そこでカントは、人間の認識が、主観の側の感性と悟性それぞれにア・プリオリに備わった形式を通してのみ成立するものとして説明し、したがって人間に認識可能な範囲を限界づけた。大陸合理論とイギリス経験論のいずれにも依拠せず、理性批判という第三の立場から展開されたカントのこの認識論の意義をどこに見出すことができるだろうか。本節では、その手がかりとしてライプニッツの認識論を取り上げたい。本章ではすでにライプニッツを普遍学の体系化を構想した思想家として取り上げ、一般的な哲学史にならって大陸合理論の流れのなかに位置づけた。ただし彼は、ロックの経験論およびデカルト批判の影響も強く受けている。それゆえ認識論にかんして、ライプニッツもまたカントと同様に大陸合理論とイギリス経験論の対立を独自の立場からの調停を試みたひとりでもあるからである。

ライプニッツは、現実存在するものを分割し続けると、それ以上分割できないものに至ると考えた。これが部分を持たない、厳密に単純な実体「モナド」である(ライプニッツ、2005年、1項)。ライプニッツによれば、世界はさまざまな属性をもつ無数のモナドからなる。世界そのものがモナドという表象能力の結果である。それゆえ、世界におけるあらゆる物質もまた心的なものである。それゆえ、これらの表象がすべて明晰で判明ということはある得ない。そこでライプニッツは、「微小表象 (*petites perceptions*)」(ライプニッツ、21項)と呼ばれる、無意識的な表象を考える(ライプニッツ、21-24項)。それは感性において表象される。この無意識的な表象は悟性へと引き継がれ、意識的な表象へと高められ

ていく。さらにこのような意識的な表象の真理を保証するものとして、理性が考えられる。注目すべきは、ライプニッツにおいて感性と悟性が区別されない点である。したがってライプニッツにおいて、そもそも人間の認識が成立する領域、人間がみずからの下した判断の正当性を確認できる領域が見定められておらず、結果的に真理の一致説という伝統的な見解にとどまることになった。ライプニッツの認識論はこの点で、従来のそれが抱えた問題を克服するには至らなかったのである。

ライプニッツとの対比から、カントの認識論の意義を二点にまとめよう。第一に、カントが感性と悟性の峻別に基づいて人間の認識の成立プロセスを説明したことによって、現象と物自体の区別が明瞭になった点に着目したい。人間に認識できるのは、対象が人間に対して現れてくる姿、現象としてのみである。たしかに対象が人間の認識能力をもってしては把握しきれない性質をもっている可能性もある。しかし人間は、対象がそういった性質をもっているか否かさえも知りえない。人間に認識可能な対象は現象のみであると割り切り、その枠組みのなかで思考するという態度は、ヴォルフ以降の伝統的な形而上学が決して取らなかった立場である。

だからといってカントは、人間に認識不可能なことがらを扱う形而上学を、イギリス経験論のように否定するのでもない。このことは本章でたびたび指摘してきた。むしろ、カントが採用した人間の認識の成立プロセスの説明——対象が人間のもつ認識形式にしたがって構成される——は、形而上学の可能性を確保する。人間の理論的認識が経験可能な範囲に制限されているということは、裏を返せば、経験を越えたことがらについて人間が理論的認識以外の方法でかかわることができることを示唆しているからである。

カントの理性批判の成果はそれだけではない。カントが人間の認識の成立プロセスのいっそう説得力ある説明に取り組んだきっかけの一つが、大陸合理論とイギリス経験論との、当時、形而上学を支配していた争いにあったことを思い出そう。その際カントは、いずれの立場にも与さず、双方の認識要求を吟味した。カントが試みに取り入れた近代の自然探究の思考法は、理性はみずからに与えた法則に服す仕方でのみはたらかねばならないという原則であった。理性がみずからに法則を与えることができるためには、理性は自分自身のなしうることを考えなくてはならない。ここでカントが採用しているのは、自分で考えるという原則である。すなわち理性がみずからの能力の限界をみずから解明 (Erklärung) するはたらきは、理性が「あえて賢くあれ! (Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!)」とみずからを啓蒙 (Aufklärung) することによって始まる (VIII35)。ここからカントの認識論の特徴として第二に、啓蒙の思想を体現していることが挙げられる。カントの批判哲学には啓蒙の哲学という特徴づけが欠かせない。啓蒙の思想というと、一般に宗教的伝統から脱して、理性のはたらきを絶対視する立場として解釈される。しかしカントにおいて、純粹理性の能力の吟味そのものが啓蒙の思想のもとで行われ、その成果として自由の实在、魂の永世、神の現存を主題とする形而上学に場所が明け渡された。

すなわちカントは、人間の知がいかにして増大しうるかよりも、伝統的な形而上学の主題を学問的にいかに論じるか、すなわち道徳哲学と宗教論の確立のほうにこそ目を向けているのである。

第二章 カントの認識論における道徳哲学と宗教論の位置づけ

前章では、『純粋理性批判』で展開された経験の可能性をめぐる超越論的哲学の骨格を確認した。カントにおいて人間の認識能力は感性、悟性、理性の三つに区別される。人間は対象をありのままに受容し、それを認識するのではない。そうではなく、人間に初めから備わっている感性と悟性とが協働して対象を人間に受容可能な仕方加工することによって、人間は初めてその対象を認識することができるようになるのである。このような認識プロセスを明らかにするため、同著作の超越論的感性論では直観の形式として空間と時間が、超越論的分析論では判断の形式として純粋悟性概念（カテゴリー）が、それぞれの演繹とともに提示された。理性が正しくはたらくことができるのは、人間に経験可能な領域に現れてくる対象に対してのみである。理論理性の認識能力の批判を主たる仕事として請け負った『純粋理性批判』は、以上でその目的をひとまず果たしえたかにみえる。

しかしカントはまた、理性を「諸条件の系列を完成させることを要求せ」ずにはいられないものとしても特徴づけていた（BXX）。このような性格をもつ理性は経験による支えないまま推論を続け（A338/B396）、必然的に「仮象（Schein）」（A293/B349）を生み出す。ヴォルフが特殊形而上学の課題として掲げ、カントにおいて形而上学の課題として受け入れられた自由の實在、魂の永世、神の現存はまさに人間が決して認識できないが関心を持たざるをえない仮象そのものである（A3/B7）。百科全書派らをはじめとする啓蒙期の思想家たちは、これら三つをたんなる仮象、すなわち理性の誤使用による産物として捨象してきた。他方カントはこの理性が生み出す仮象を、悟性規則や判断力が感覚や構想力の影響によって生じる経験的仮象や論理規則に反したり意図的に論理的トリックを用いたりすることによって生じる論理的仮象とは区別して、「超越論的仮象」と名づけた（A294/B351-352）。前二つの仮象は、注意力を喚起することで避けることができる。しかし最後の超越論的仮象だけは、超越論的批判によってそれが無効であることを洞察したあとも、なくなることはない。だとすれば、超越論的仮象は理性が偶然に生み出したものではなく、たとえそれが誤りであるにしても、やはり理性の本性によって必然的に人間に課せられていると考えねばならない。

カントは理性が単独ではたらいた結果、必然的に生み出す超越論的仮象を手がかりに、理性にも悟性と同様の統一というはたらきを見いだす。すなわち、理性が超越論的仮象によって完成させる推論の系列の全体は、悟性が純粋悟性概念を用いて感官の多様を統一して成立させる認識に類比的である。もちろん仮象は理性のはたらきのみによって誤って生み出されたもので、感性と悟性との協働によって正しく生み出される認識とは根本的に異なる。カントはこの点を認めたとはいえず、しかし仮象と認識それぞれの生じるプロセスの類似性に基づいて、悟性による統一を媒介する概念を純粋悟性概念と呼んだように、理性による統一を媒介する超越論的仮象を「純粋理性概念」（A311/B368）と呼んだ。カントはこれをさらに、この概念の理性が生み出した「経験の内部に制限されようとしない」という

性質に着目し、プラトンのアイデアに対応するドイツ語を用いて「理念 (Idee)」(A313/B370) と名づけた。プラトンの描出する人間は、魂を肉体という牢獄に閉じ込めたものである。このような人間が目の前に現れている個々物を認識できるのは、魂が肉体から解き放たれていたころに見ていたその個々物の原型であるアイデアを想起しているからである。人間が認識を獲得していく仕組みを想起によって説明するプラトンは、人間理性が経験の対象が与えられる範囲をはるかに超えたところにまで達しうることを示唆している、というのがカントの理解である (A313/B370-A314/B371)。

では、理性によって決して認識できないにもかかわらず、しかしまた理性にとって必然的な理念は、理論的認識とのかかわりにおいてどのように位置づけられるのか。理念と理論的認識とのあいだに一つの連関を見出すことは、現象界には見いだされえない理念がそこに生きる人間に対してどのような意義を持つのかと問うことである。前章の末尾ですでに問題提起したように、ヴォルフ以来の伝統的な形而上学の主題である理念を理論的認識とのかかわりのなかで、したがって学問的に論じる試みはまさに、道徳哲学と宗教論の確立にむけた準備作業なのである。それゆえカントの道徳哲学と宗教論との統合的解釈を試みる本論文において、『純粋理性批判』に触れずにはいられない。本章では、カントの道徳哲学と宗教論を論究するにあたって必要な限りで、『純粋理性批判』の内容を確認しよう。以下では、まず純粋理性の二律背反を考察する (2. 1)。それから、二律背反を定立と反定立と双方が成立するという仕方での調停へと至らしめるカントの試みを概観し (2. 2)、そこから導き出される二つの超越論的理念の意義を見定め、同時にそれぞれの理念の位置づけられ方の相違を把握する (2. 3)。

2.1 純粋理性の二律背反

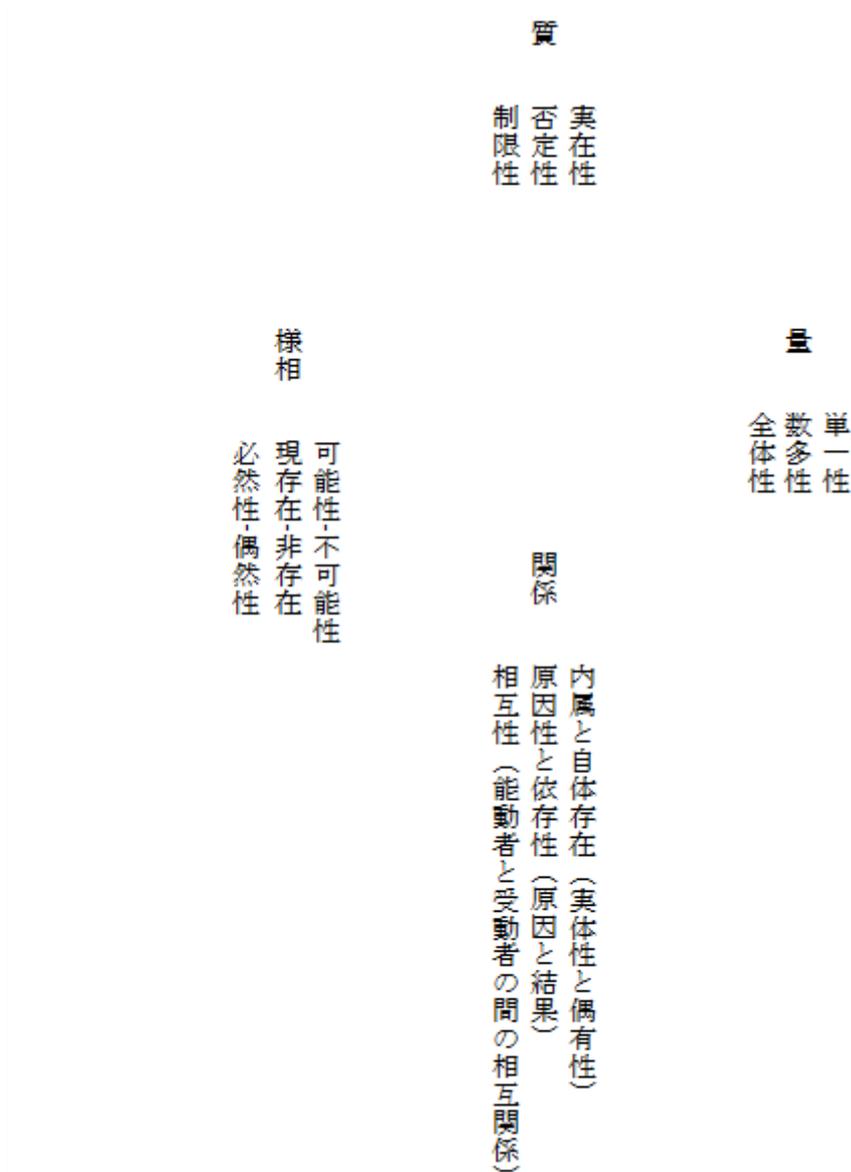
上述のような問題意識のもと、カントは『純粋理性批判』の「I 超越論的原理論」「第二部 超越論的分析論」「第二部門 超越論的弁証論」「第二篇 純粋理性の弁証論的推理について」で人間理性が仮象を生み出すまでにたどる推論のプロセスの解明に取り組んだ。この篇はさらに「第一章 純粋理性の誤謬推理について」、「第二章 純粋理性の二律背反」、「第三章 純粋理性の理想」という三つの章に分けられる。それぞれの推論の内容を簡潔に示しておこう。第一の推論では、「多様なものをいっさい含んでいない主観という超越論的概念」から「この主観の絶対的統一」が推論される (A340/B398)。その結果、魂が実体であるという仮象が導き出される。第二の推論では、「ある与えられた現象一般に対する諸条件の系列の、絶対的総体性という超越論的概念」が目標とされ、相対立する「無条件的な総合的統一」をめぐる推論が行われる (ibid.)。第三の推論では、「私に与えられうる限りの対象一般を思考する諸条件の総体性から、物一般の可能性のあらゆる条件の絶対的総合的統一」、すなわち「あらゆる存在者の存在者」が導き出される (ibid.)。それぞれの弁証論的推論から導出されるものが、この順で魂の永世、世界、神の現存という理念の三つ

である。魂の永世と神の現存については、ヴォルフ以来の伝統的な形而上学が取り組んできた主題と共通である。残る世界という理念についても、第一章でも言及したように、伝統的な形而上学の主題、自由とつながる。すなわち世界のあり方が明らかになれば、そこで生じるできごとの原因について、そのすべてが因果関係によって説明されつくすのか否か、したがって因果関係から解き放たれて自由に生じたできごとの可能性が残されるのかについても考えることができるからである。カントが、これ以外の弁証論的推論は考えられない、なぜなら伝統的な形而上学が想定してきた理念とはまさにこの三つに集約されるからであると語るのはこのためである (A339/B397)。

本節では、これら三つの推論のうち第二の推論、世界のありようをめぐる二律背反を詳論する。なぜなら、超越論的仮象の導出をめぐる問題——そこへと至る推論そのものには虚偽はなく、依然として理性は正常にはたらいっているが、しかし仮象の発生が避けられない原因は理性が単独で進めてきた推論の結果にすぎないものを客観的な実在性があるかのように錯覚してしまうことにあるという問題 (ibid.) ——をもっとも明瞭に示しているのがこの二律背反だからである。残る二つの理念、魂の永世と神の現存については後述する予定である。すなわち前者は本論文第四章でカントが魂の永世という理念を道徳哲学の文脈で意味づけるときを待ち、後者は本章のなかでも言及するとともに、いっそう主題的には本論文第五章で道徳哲学と宗教論との緊張関係のうちで神をとらえるときを待とう。

上で確認したように、「純粹理性の二律背反」と名づけられた章で取り込まれるのは「現象の諸条件の系列の絶対的統一」を含む理念である (A340/B398)。カントはこれを世界の総体にかんする超越論的な理念という意味で「宇宙論的理念」(A419/B447)と呼ぶ。カントによれば、人間が世界のうちで認識する対象は、なんらかの仕方で条件づけられている。そこで理性は、その条件の系列の完成を目指して推論を行なう。この系列は量、質、関係、様相という四つのカテゴリーにしたがって四つある。宇宙論的理念を導き出す手がかりとなるので、本論文第一章で示したカテゴリー表を再掲し、対応関係を把握しておこう。

カテゴリー表 (A80/B106)



量のカテゴリーについては、人間のもつ直観の二つの根源的な量、空間と時間の系列が考えられる。時制には過去、現在、未来があるが、現在という与えられた条件づけられたものを条件づけるのは、現在に至るまでに過ぎ去った時間すべてである。それゆえ現在に至るまでに過ぎ去った全時間は条件の系列の絶対的全体性をなすものとして、必然的に与えられている理念ということになる。では、空間についてはどうだろうか。空間はすべて同時的であり、したがって集合体をなすのみで、一見すれば系列をなすとは考えられない。しかし人間が空間を覚知する状況を考えれば、そのとき人間は空間の多様な諸部分を継起的に、総合というはたらきによってとらえている。したがって空間についても系列を含む

ものとして考えることができる。それゆえ空間についても、ある一定の空間という表象が成立する条件としてそれよりも大きな空間があらねばならず、そうした空間のためにはさらにいっそう大きな空間があらねばならないという系列を考えることになる。こうして条件の系列における総合の絶対的完全性という超越論的理念は時間と空間の双方にかかわる (A411/B438-A413/B440)。次いで質のカテゴリーは、空間における実在性、したがって物質の分割可能性にかかわる。すなわち、空間に存する物質はそれよりも小さな部分からなるものであり、この物質自体もまたさらに大きな物質の一部となりうる。この分割の繰り返しかんして理性は、それによって物質の実在性が無へと消滅するか、もしくはそれ以上分割することのできない、もはや物質ではない単純なものになるかいずれかの仕方での分割が繰り返される系列の絶対的全体性が完成することを要求する (A413/B440)。ここにおいても、条件の系列と無条件的なものへの進行が存する。三つめの、関係すなわち諸現象間の実在性の関係のカテゴリーについて、その下位区分のひとつである内属と自体存在のカテゴリーは超越論的理念にふさわしくない。内属については、一つの実体に内属することがらは相互に並列的で、系列をなさないからである。自体存在 (実体) についてはどうか。これはあらゆる述語を欠いた超越論的主語であるが、しかし今要求されているのは現象の系列における無条件的なものである。したがってその系列の中でこのような自体存在がなす項はない。相互性のカテゴリーもまた、内属と同じ理由で退けられる。なぜなら、相互性における諸実体は互いにその可能性の条件として従属しあっているわけではないからである。それぞれの諸実体がなすのは、系列ではなく集合体にすぎない。したがって残るのは原因性と依存性のカテゴリーのみである。関係のカテゴリーに数えられるなかで、このカテゴリーのみが理性の要求に応じることができる。すなわち、あるできごとにはその原因があり、その原因もまた別の原因によって条件づけられるという因果系列である (A414/B441-442)。四つ目の様相のカテゴリーに分類される三つのカテゴリーは、一見すればいずれも系列をなさないが、そのうちの必然性-偶然性のカテゴリーにはこれを見出すことができる。すなわち、現存在は偶然的なものに条件づけられ、その条件もまた別の偶然的なものに条件づけられるという仕方、いっそう高次の条件を指示することが繰り返される。最終的には理性がこの系列の全体性においてのみ無条件的な必然性を見出すという場合である (A415/B442)。

しかし有限な理性的存在者である人間には、そもそも系列全体を見通すことは不可能である。したがってこれら四つの系列をたどっていく推論はいずれもひとつの主語にかんして矛盾対当し両立しえない二つの命題が等しく証明できるという事態、二律背反へと至ってしまう。これら四つの二律背反は以下のようなものである。

第一の二律背反 (A426/B454, A427/B455)

定立：世界は時間上の始まりを有し、空間的にもまた限界の中に閉ざされている。

反定立：世界には時間的な始まりはなく、空間的な限界もない。時間的、空間的に無限である。

第二の二律背反 (A434/B462, A435/B463)

定立：世界におけるすべての複合された実体は単純な部分からなる。一般に単純なもののおよび単純なものから複合されたもの以外は存在しない。

反定立：世界におけるいかなる複合されたものも単純なものからなるのではない。一般に世界において単純なものは存在しない。

第三の二律背反 (A444/B472, A445/B443)

定立：自然法則にしたがう原因性は、世界の現象がすべてそこから導かれる唯一の原因性ではない。現象の説明にはなおこの外に自由による原因性を想定することが必要である。

反定立：自由は存在しない。世界における一切はたんに自然法則にしたがって生起する。

第四の二律背反 (A452/B480, A453/B481)

定立：世界には、その部分として、ないしはその原因として、絶対に必然的なものである何かが属している。

反定立：世界のうちにも外にも、絶対的に必然的なものは一般に世界の原因として存在しない。

第一の二律背反をとりあげよう。そこにおいて定立は、世界が時間的にも空間的に無限であるというふうにもみずからの主張に反対の事態を仮定し、推論を進めていく。背理法によるこの論証を簡潔に示せば、次のようにまとめることができる。すなわち、第一に、世界が時間的に無限であるとすれば、いかなる時点に至るまでも永遠の時間が流れたということ、すなわち「順次継起する諸状態の無限の系列」(A426/B454)が過ぎ去ったということである。したがって、ある系列が無限であるということは、「その系列は継起的総合によっては決して完結しえない」(ibid.)ということである。だとすれば、「無限に流れ去った世界系列」(ibid.)というものは不可能ということになり矛盾に陥る。第二に、世界が空間的に無限であるとすれば、世界は「同時に現存するものの無限に与えられた全体」(ibid.)だということになる。しかし人間には全体性を直観できないので、世界という全体性は人間にはただ諸部分の継起としてしか現れてこない。それゆえ、あらゆる空間を満たす世界を全体として考えるには、あらゆる空間の諸部分はすでに継起し終わったものとして時間的な完結が前提されねばならない。しかし無限の時間が過ぎ去ったという見立てが不可能

であることは上で確認したとおりである。それゆえ世界は空間的にも無限とは言えない。したがって当初の仮説は誤りで、世界は時間上の始まりを有し、空間的にもまた限界の中に閉ざされていることになる。では反定立についてはどうか。この場合も同じように、みずからの主張とは反対の、すなわち世界が時間的にも空間的にも始まりをもつという仮説を立てたうえで論証が始められる。それによれば、仮に世界に時間的な始まりがあるとすれば、世界が始まる前の時間、「空虚な時間」(A427/B455)が先行していなければならない。しかし空虚な時間においては、いかなるものも生起できない。だとすれば、世界そのものに始まりはなく、過ぎ去った時間は無限ということになる。同様に世界が空間的に限界づけられているとすれば、世界は無制限な「空虚な空間」(ibid.)のうちにあることになり、その場合には「空間に対する物の関係」(ibid.)もまた見いだされることになる。そうすると絶対的全体である世界の外にはいかなる直観の対象をも見いだされない。だとすれば、「空虚な空間に対する世界の関係はいかなる対象に関係する関係でもない」(A429/B457)ということになるが、そのような関係は無意味と言わざるを得ない。したがって当初の仮説は誤りで、世界には時間的な始まりはなく、空間的な限界もないことになる。時間的、空間的に無限であるというわけである(A426/B454-A429/B457)。

このようなまったく論理によってのみ証明する構造が二律背反すべてに見られる。いずれにおいても定立と反定立の双方が背理法によってみずからの正当性を論証しえたとする。しかしもちろん、相反する二つの命題がともに成立することはありえない。カントはこのような二律背反が生じる原因を、定立と反定立の双方が「弁証論的論証」(A497/B425)という誤った基礎のうえに成り立っていることに措定する。すなわち、大前提「条件づけられたものが与えられているならば、この条件づけられたもののあらゆる条件の全系列もまた与えられている」、小前提「私たちには感官の対象が条件づけられたものとして与えられている」、結論「条件づけられたもののあらゆる条件の全系列もまた与えられている」という三段論法がそれである(ibid.)。カントはこの推論が妥当性を欠く理由として、大前提と小前提で「条件づけられたもの」をめぐる解釈が一貫していない点を指摘する。すなわちこの語句は、大前提では「純粋なカテゴリーという超越論的な意味」(A499/B527)で、すなわち時間という概念を伴わない仕方で解釈されている。ところが小前提では「現象に適用された悟性概念という経験的な意味」(ibid.)で、それゆえ必然的に継起的な系列として解釈されている。すなわち、大前提における条件づけられたものが物自体を指すのに対して(A498/B526)、小前提におけるその語句は現象を指す(A499/B527)。いかなる系列も現象としての「条件づけられたもの」から遡行がはじまるが、そのときに理性がたどる条件の全系列は与えられたものではない。有限な理性的存在者である人間には、その系列が無限に続くか否かを知りえない。この条件の系列を遡るようにたんに「課せられている」(ibid.)にすぎないにもかかわらず、条件の系列をなす全項をあたかもみずからが正しくはたらくことのできる現象であるかのようにとらえ、推論を続けてしまう。すなわち物自体と現象とを区別しないまま、物自体の条件としてのみ妥当する「絶対的完全性」(A500/B528)の

理念を現象にまで適用してしまうことから、抗争が生じているわけである (A497/B525-A502/B530)。

2.2 二種の二律背反の調停方法の差異からみえてくるもの

先に述べたように、カントは二律背反をカテゴリーとの対応関係において提示している。したがってカテゴリーに与えられた数学的と力学的という区分はまた、二律背反にも与えられる。カントによれば、第一、第二の二律背反は数学的二律背反、第三、第四の二律背反は力学的二律背反と呼ばれる (A529/B557)。

ところで、二律背反は相反する二つの主張が同時に成立する事態をさすが、その主張を支える推論の前提が誤っているのだから、基本的には双方が不成立である。二つの数学的二律背反における定立と反定立は、まさにそういうものとして説明された。第一の二律背反については上で説明したとおりである。世界の始まりについて人間が考えても、世界が時間的および空間的に無限であるか有限であるか判断できず、ただ無制約者なるものを求めて遡及し続けることしかできない (A517/B546-A523/B551)。第二の二律背反についても同様で、人間には物質を分割し続けた結果、その物質が消滅するのか、もはや物質ではない単純なものになるのかは決定できず、ただその物質を分割し続ければどうなるかを考えることしかできない (A523/B551-A527/B555)。これら二つの二律背反では定立と反定立のいずれにおいても、人間に対してたんに「論理的要請」(A498/B526)として課されているにすぎない条件の系列の遡行を、あたかもその系列の全項が人間に与えられているという誤った前提に基づいて推論が進められている。このような前提の背景には、条件の系列をなすすべての項を現象とみなしてしまうという誤謬がある。こうして数学的二律背反において定立と反定立はともに不成立と断じられるわけである。

ここで、以上二つの数学的二律背反で想定される系列をなす項の性質に着目しよう。すると、いずれの系列においても時間と空間が問題なのだから、すべての項が感性的条件のもとにあることに気づく。これに対して、力学的二律背反に分類される第三、第四の二律背反の場合にはどうか。これらの場合、条件づけられたものに条件を課す項が感性的ではない、感性によってとらえることのできない異種的なものであるとも考えられる。このようにカントは二種に区別した二律背反それぞれの条件の性質の違いから、後者の二律背反において前者とは異なる調停方法、すなわち定立と反定立とがともに成立するという解決を試みる (A530/B558)。

第三の、すなわち因果系列にかんする二律背反についてカントは次のように説明する。世界におけるできごとについて人間が考えることのできる原因性は二つしかない。「自然にしたがう原因性」と「自由に基づく原因性」がそれである (A532/B560)。前者の原因性にしたがうと、あるできごとは、それに先行するものによって不可避免的に生じさせられている。できごとの直接的な原因となったこの先行するものもまた、さらに先行するものを原

因とする。第一原因を求めるこの逆行は無限に続く。これに対して、「宇宙論的な意味での自由」(A533/B561)、すなわち世界におけるできごとの因果系列を完成させることのできる理念としての自由を想定する場合はどうだろうか。この意味での自由は「或る状態をみずから始める能力」(ibid.)として、まさにそれが原因となって出来事を生じさせるものであり、したがってこれに先立つ原因はない。一つのできごとについて、二つの相反する原因性を見出すのは一見すれば矛盾に思われるかもしれない。しかしカントのとり二世界論はこの外見上の矛盾を解消する。すなわち、自然法則が妥当する感性界は物自体の世界ではなくあくまで現象の世界であることを考慮すれば、まったく知性的な界(叡知界)にのみ妥当する、異種的な法則もまた考えることができる。こうしてカントは、自然にしたがう原因性に対立する仕方で自由に基づく原因性の可能性を示唆する(A542/B570-A558/B586)。

同様に第四の二律背反についても、二つの仕方で系列を想定できる。すなわち一方では、感性界のすべてのものの現存は経験的に条件づけられていて、偶然的であるにすぎない。このように考えるとき、感性界のうちに絶対的に必然的なものが存在すると考えることはできない。しかし他方で、人間の理論的認識の範囲を超えた領域、すなわち系列の外には、無条件的に必然的な存在者があり、それがすべての現象を可能にする根拠を含んでいると考えることは可能である。もちろん、現存在にかんするこのような条件を経験的系列の外側に設定する権限を人間が持っているというわけではない。しかしまた人間には、感性界における全系列が何らかの叡知的存在者によって基礎づけられていることを否定する権限もまた与えられていないのである(A559/B587-A562/B590)。

力学的二律背反における定立と反定立とをともに成立させようとする立場から、伝統的な形而上学の主題のうちの二つの理念が、理性によって客観的で実体的なものとして論証されうるわけではないにしても、しかし同時にその不可能性もまた証明されえないものとして位置づけられたのである。

2.3 二つの超越論的理念の統制的使用の意義とその相違点

自由と必然的存在者とが客観的に存するというそれぞれの命題にかんして、理性は肯定することも否定することもできない。人間にはただ、因果系列を完成させるための極点として自由の存在を考えること、偶然的なものから始まる推論の極点として必然的存在者の現存を考えることのみが許されている。では、理性が必然的に想到するこれら理念には、理性にとってどのような意義があるのだろうか。カントはこれら理念に、理性がそれぞれの系列にかんしてあくまで論理的に推論を進めていく際の規則としての役割を見出す。すなわち、それぞれの系列の極点をなすものとして理念を考えることで、純粹理性の仕事である悟性認識の体系的統一が果たされるという見解である。もちろん、その理念によって条件の系列が実際に形成されていると考えられているわけではない。このような理念使用をカントは「構成的(konstitutiv)」(A671/B699)と呼び、理念の不適切な使用であると警告

する。なぜなら、理念をこのように用いれば、理念によって、経験が与える以上の対象に関して人間の認識は拡張してしまうからである。このことは、独断的な伝統的な形而上学の犯してきた過ちを繰り返すことを意味する。そうではなく、むしろ理念は、条件の系列をさかのぼっていった先にあたかも極点をなすかのよう（als ob）なものとして考えられねばならない。カントが「統制的（regulativ）」（A680/B708）³と呼ぶこの使用法によって、理性はたんに論理的に悟性統一を果たし、同時に、経験できない対象を仮構しないようにと抑制されるのである（A669/B697-A685/B713, vgl. A701/B729）。

カントは自由と必然的存在者という二つの理念に共通して統制的理念としての役割をあてがう一方で、相違点も指摘する。すなわち、系列の極点に自由をおく背進においては、第一原因それ自体はなおも感性界における条件の系列に属し、その原因性のみが叡知的であると考えられた。したがってこの系列をなすすべての項は、つねに自然法則によって条件づけられた、偶然的な現象にすぎない。これに対して系列をさかのぼった先に必然的存在者をおく場合には、その存在者それ自体が叡知的である、したがって感性界における因果系列をなす項からはまったく区別されていると考えられねばならない（A563/B591-A564/B592）。理性は自由に基づく原因性を、感性界を支配するにしたがう原因性との対比を通じて、したがって選言的推論から不可避免的に想定するに至った。自由に基づく原因性を考えることの許されるいま、その自由を本質とする必然的存在者という理念について、理性はその「叡知的対象」がいかにか「思考の産物」にすぎないとしても、これを探究せずにはいられない（A566/B594）。ただしその際にとりうる手段といえ、現象を「叡知的対象の偶然的な表象様式」とみなし、経験概念との「類推（Analogie）」にしたがって叡知的対象についての概念を形成するくらいのものである（ibid.）。こうしてカントは必然的存在者についての思索をさらに深めていく（A565/B593-A567/B595）。

上述のように、カントは必然的存在者を一方で、第二の弁証論的推論「純粹理性の二律背反」で力学的二律背反における定立と反定立をとともに成立させる理念として考えた。しかし他方で、第三の弁証論的推論から導出される仮象として「純粹理性の理想」（A567/B595, vgl. A340/B398）とも呼ぶ。このとき理想という語の意味するところは、現存するすべての対象の条件の絶対的統一性を含み、そういうものとしてすべての対象を成立させる最高の条件をなすもの、ということである（A574/B602）。この点で、理想としての必然的存在者は二律背反において推論の極点として考えられたその理念に一致する。しかし、理想と理念は同一のものではない。理想とは一般に、「理念によってのみ規定可能な、あるいはむしろまったく規定されている個々物」（A568/B596）を意味する。それゆえ理想は、理念よりもいっそう客観的実在性から離れている。そこで「超越論的理想（超越論の原型（prototypon transscendentale））について」という節題のもとで、理想の規定がさらに進められる。理想は「理性にとってあらゆる物の原型（prototypon）」（A578/B606）である。これに対してそれぞれの個々物は「不完全な模型（ectypa）」（ibid.）にすぎず、原型に近づきこそすれ、つねに無限に及ばない。したがってあらゆる可能的な個々物は派生的で、これに対して、こ

の派生的な物の実在性をそのうちに含むものが根源的である。それゆえ、たんに理性のうちのみ存する理性の理想の対象は「根源的存在者 (ens originarium)」(ibid.) と呼ばれる。しかしこれは、現実的な対象間に成立する客観的關係ではなく、概念と理念の關係を意味する。このように「異例の卓越性をもった存在者」の現存にかんして人間にはまったく知ることはないのだから、純粹理性の理想は「超越論的理想」である(A578/B606-A579/B607)。それでも人間がこの理想を、それを実体化することによってさらに追求するならば、根源的存在者はこのうえなく実在性に富んだ最高の存在者であるということを手がかりとせねばならない。そこから、根源的存在者は唯一である、単純である、完全充足している、永遠であると規定される。このように無条件的な完全性を示す語によってのみ規定できる概念は、「超越論的意味において考えられた神」(A580/B608) に他ならない(A571/B559-A580/B608)。

カントはこのように神という理想を概念的に規定したあとで、やはりそれが理性のうちにある理念でしかなく、現存しないことを強調する(A580/B608)。同時にカントは、神の現存という主題について従来 of 形而上学が犯してきた誤りを乗り越えるべく、これまでになされてきた神の存在証明を三つ挙げ、すべてを論破していく。一つが、存在論的証明である。これはアンセルムス以来、神の存在証明においてもっとも中核的だとされてきた。それによれば、形式論理学においてはあらゆる述語とその否定は矛盾対当をなす。しかしながら、あらゆる述語の否定形は、同様のことが肯定的にも表現されうる。たとえば「大きい」の否定は「大きくない」であるが、後者は「小さい」と肯定的にも表現できるように、肯定的か否定的かは相対的である。しかし超越論的論理学においては、肯定は存在を、否定は非存在を意味する。神はもっとも完全な存在者であるから、神の理念を選言的推論から導き出すときにはつねに肯定的な方を選択することによって獲得できる。こうした前提に基づいて進められる神の存在論的証明をカントは、大前提「神の概念は最高の実在性という概念を含んでいる」、小前提「最高の実在性という概念には、そのものが現存するということが含まれている」、結論「それゆえ神が現存する」という三段論法として整理する(A595/B623)。これに対するカントの指摘は、ある存在者が最高の実在性をもつと考えられるからといって、その存在者が現存することにはならないというものである(A599/B627)。こうした推論は、概念と現存を混同して起こる誤謬によって支えられている点で正しくない(A592/B620-A602/B630)。次いでカントが否定するのは宇宙論証明である。ライプニッツが「世界の偶然性から (a contingencia mundi) の証明」(A604/B632) と呼んだこの証明を、カントはまた三段論法として整理する。すなわち、大前提「ある偶然的なものが現存するならば、端的に必然的な存在者もまた現存していなければならない」、小前提「少なくとも私は現存する」、結論「ある絶対的に必然的な存在者が現存する」(A604/B632-A605/B633)。カントはこの証明について複数の難点を指摘するが、もっとも重要なのは、この証明が「端的に必然的な存在者は、いずれも同時に最も実在的な存在者である」という考えに支えられているという指摘である(A612/B640)。すなわちこの宇宙論的証明はすでに論破された

存在論的証明に依拠しているので、やはり成立しないのである (A603/B631-A620/B648)。最後にカントは自然神学的証明を吟味する。カントはこの証明の主要な契機を次のようにまとめている。(i) この世界にはいたるところで見事な合目的な秩序が見いだされる、(ii) この秩序は世界にある諸物にとってはまったく外的で偶然的なことがらである、(iii) したがって世界の外には、この秩序を生んだある崇高で賢明な原因、すなわち神が現存する、(iv) この原因の統一性は (中略) 世界の諸部分の相互的な関係の統一性から推論される、という手続きがそれである (A625/B653)。この証明は人間にとって受け入れやすく、神への信仰を確信に高めさえする。しかしながらカントは、この証明が世界の偶然性から端的に必然的なものの現存在へ、さらに第一原因の絶対的必然性から一切を包括する実在性へと推論を進めていることに着目する。この点をカントは、自然神学的証明は企図が行き詰まると宇宙論的証明へと移行するものとして論難する (A629/B657)。先に宇宙論的証明は否定されたのだから、この証明もやはり成立しえない (A620/B648-A630/B658)。

以上のような神の存在証明の批判を通じて、「物そのもの (実体) ではなく、その物の状態を、経験的に偶然的なものとして、何らかの原因に関係づける」ことしかなしえない理論理性のはたらきは経験の世界においてのみ有効であり、それを経験しえない神にまで適用できないことが再度示された (A635/B663)。しかし理論理性の批判による成果を鑑みれば、最高の存在者という概念の客観的実在性は証明されえざとも、しかしまた否定されうることもない。そこで、この「欠陥なき理想」(A641/B669) が理論的には証明されえないという欠陥を補うものとして提出されるのが、道徳的神学である。カントは「道徳法則を手引きとして用いなければそもそも理性の神学というものはない」という言葉で、道徳的主宰者が支配する正義にかなった世界にかんする議論を予告している (A636/B664)。これについての詳論は本論文第五章を待つことにして、本章ではあくまで理論理性における神の理念の役割の考察に集中しよう。理論的領域において、自由と必然的存在者すなわち神の理念はいずれも理性が主観的に立てる概念にすぎない。しかし神の理念について理性は、より積極的にかかわろうとする。すなわち、理性は人間に、あたかも世界のあらゆる結合が神から生じたかのように考察せよと命じる (A686/B714)。したがって自由について、理性が前提せざるをえないものと特徴づけるならば、これに対して神については、理性が積極的に前提したいものと特徴づけることができる。では、理性は神の理念を必然的に生み出すだけでなく、これを欲するとはどういう意味だろうか。

繰り返し確認してきたように、カントにおいて自由や神といった理念は理論的領域においては十分な証明根拠を欠くために決して前提することが許されない。なぜならば、それによって合理的完全性が掘り崩されるからである。ただし理念をあくまで統制的使用にとどめる限り、理性の理論的使用においても理念が求められてよい。とりわけ神の現存を想定する必要性については、『純粹理性批判』A版とB版とが公刊される間に発表された論文「思考論文」のなかでより詳細に検討されている。この論稿については本論文第五章で取り扱う用意があるが、本章でも人間の認識が成立する領域の外側に定位する理念について

理性がもつ必需との関係に限定して触れておきたい。

この論稿は、M. メンデルスゾーンと F. H. ヤコービの間で交わされた神の認識をめぐる論争について、カントがみずからの立場に向けられた誤解を解く目的で執筆されたものである。この論稿においても、まずは純粋理性が経験を超えて推論を続ける性質を持つことが確認される。ただしこの論稿では、経験の領域を超え出たところで推論を続けるさいに理性が依拠するものとして「主観的区別根拠」(VIII136)が挙げられる。それによれば、理性が主観的に「本当らしいもの (Fürwählhalten)」⁴と見なすものに定位して思考を進めることは「理性の必需 (Bedürfnis)」がもつ権利である (VIII137)。『純粋理性批判』で、二律背反から導き出された宇宙論的理念としての神は、人間が認識している存在者に至るまでの条件の系列を辿っていくとあたかもそれら偶然的な存在者の現存在が神という必然的存在者に端を発するかのようになさなければならない、という仕方で語られた (A670/B698-A671/B699)。これに対して「思考論文」では、理性は客観的根拠によっては知りえない神の現存を前提することは理性の権利であり、「感じ (Gefühl)」(VIII134)という主観的原理に定位して実際に推論が進められていく。以上で取り上げた三つの文脈、すなわち第二と第三の弁証論的推論および「思考論文」いずれにおいても、神は認識の対象ではなく、理性がみずからはたらきを滞りなく続けるためにみずから設定することの許されたものなのである。

本章では最後に、自由と神という伝統的な形而上学における主題がカントの認識論のなかにどのような位置づけをもつか整理しておこう。カントの説明にしたがえば、人間の認識が成立するためには経験による触発が不可欠で、したがって真なる認識、すなわち確実な知が経験の範囲を超えて成立することはない。だからと言って、カントは経験しえないことがらである自由の实在と神の現存を完全に否定したわけではない。カントは従来の形而上学において主張されてきた命題そのものの内容を否定したのではなく、人間がその命題の真偽を理論的には証明できないということを論証したにすぎないからである。このことは二律背反にとくに明瞭に表れている。なぜなら、とりわけ力学的二律背反は、従来の形而上学において主張されてきた命題はいずれも人間の認識能力を超えたところにあるもので、それについて人間が解決策を出そうとすることの無意味さを示しているからである。

むしろ力学的二律背反を調停する試みにおいて、カントは二世界論を通じて自由と神を語る領域を指し示しえた。したがってまた、その立場から二つの理念に統制的原理としてのはたらきを見出し、これらを積極的に語るきっかけを作りだした。もちろん、理念はたしかに理論理性にとって超越的で、経験の対象の解明には役立たず、したがってまた確実な知の獲得のためには不必要であることに変わりはない。しかし理論的領域において理念を統制的原理と見定めることで、それが客観の性質から取られたのではなく、「客観の認識のある種の可能な完全性にかんする理性の関心」(A666/B694)から取られた主観的原則であることが強調される。このことはまた、理念が理論理性とは異なった関心をもつ実践理性の理性を導く「格率」(A680/B708, vgl. A671/B699)にすぎないことを意味している。認

識の領域には収まらない自由の实在や神の現存をその領域の外で考えることが許されるというのは、理性の抗争を意味するのではなく、まさに理性の体系的統一への道を指示しているわけである（A685/B713）。実際にカントは同著作で、自由の实在と神の現存とをそれぞれ想定する二つの力学的二律背反の定立の側に「道徳と宗教との礎石」として理性の「或る実践的関心」を見出している（A466/B494）。すなわち自由については、理性が理論的領域において感性界におけるあらゆるできごとの因果系列を完成させるためにその理念を統制的に使用したときと同様に、実践的領域においても自由は統制的原理として、前提せざるをえない。なぜなら、もし自由が理論理性の範囲に収まらないからといって、空想や妄想と片づけられ、認識ならざるものとして否定されてしまえば、いっさいの人間の行為もただ時間において先行する条件に規定された現象にすぎないことになり、人間がみずからの行為に対して負うべき責任というものがなくなってしまうからである。超越論的自由という理念の統制的使用を通じてこそ、このような人間の行為責任の根拠が示され道徳を論じる可能性が開かれるわけである。同様に、前述のように理想は理念よりもいっそう客観的实在性から遠いものであるが、神という理想にも「実践的な力（統制的原理としての）」が指摘され、「ある種の行為の完全性の可能性の根底」に見いだされる（A569/B597）。例としてカントが挙げるのが、ストア派が理想として掲げる完全な徳と知恵を備えた人物、賢者である。こうした理想的な人物は現実には存在せず、たんに理念によって規定されているにすぎない。しかし有徳であろうとする人にとっての模範であるに違いなく、その意味で理想には模造に対して「原型」という役割があてられている（A569/B597-A571/B599）。

こうしてカントは、「純粋理性の端的に必然的な実践的な（道徳的）使用」（BXXV）に論を移していく。純粋理性の実践的使用についてカントは、それが「感性の限界を超えてみずからを拡張する」ことであるが（*ibid.*）、このことは純粋理性を法外に使用することではないことを念押しする。人間が超感性的なものを思考することさえできないとすれば、「そこに現象するものがなくて現象が存在するという、不合理な命題がそこから生じることになる」からである（BXXVI-XXVII）。したがって、理論理性の能力の限界を見定める作業は、実践理性がその能力を発揮する場の確保としても特徴づけられる。そうした場の土台となる新たな形而上学の構築をめざしたカントがまさに、ここに批判の積極的な意義を見出している（BXXV）。以下、後続の章で、本章に示唆した問題が理論理性の能力の吟味によって浮き彫りにされた理性のもう一方の側面、実践理性の領域でどのように展開されていくかをみることにしよう。

第三章 カントの道徳哲学の枠組み

本論文第一章でカントが批判哲学を展開するに至った歴史的経緯を確認し、続く第二章で批判の効用として、自由と神とが積極的な意義をもつ領域が指し示されたことを把握した。その領域、すなわち認識の領域の外側でこれら理念がもつ具体的な意義を解明するのが、道徳哲学である。より厳密に議論を進めるために、本章ではカントの道徳哲学の枠組みおよびその根本問題を把握することに目的を絞る。

手がかりとなるのは著作の公刊順序である。カントは『純粋理性批判』の「超越論的弁証論」で、自由と神を理論的文脈において考えることの許される超越論的理念として特徴づけた。これに続いて、これら理念が実践的文脈においてどのように意義づけられるのかを検討する『実践理性批判』が期待される。しかし実際にはカントは、それに先んじて『基礎づけ』を公刊した。なぜカントは両著作の間に『基礎づけ』を挟んだのか。はざまにあるこの著作は『純粋理性批判』から何を継承し、『実践理性批判』へと何を受け渡したのか。時間的に連続的に公刊されたわけではないにしても、やはり著作名に連続性のみられる『純粋理性批判』と『実践理性批判』はどのような関係にあるのか。本章では、これらの問題に対する回答をカントの叙述のうちに求めていく。具体的には、『純粋理性批判』と『基礎づけ』の連関から、後者の著作がカントの思想体系のなかでどのように位置づけられるかを確認する(3.1)。それから、『基礎づけ』でカントがどのような課題に取り組んだか(3.2)、『基礎づけ』から『実践理性批判』へと何が継承されたかを跡づける(3.3)。そのうえで、『純粋理性批判』と『実践理性批判』の構造比較をつうじて、前者で請け負った課題とそれへの取り組みの考察に基づいて、後方で期待される論の展開を見据える(3.4)。以上によってカントの道徳哲学の枠組みとその根本問題が明示され、同時に次章で取り組むべき問題が浮き彫りになるだろう。

3.1 『純粋理性批判』と『道徳形而上学の基礎づけ』の連関

はじめに『基礎づけ』の冒頭で示されたカントによる学問の区分を整理しておこう。哲学には対象とそれがしたがう法則とを扱う実質的な部門があり、この部門はさらに自然の法則にかんする自然学と自由の法則にかんする倫理学(Ethik, Sittenlehre)とに二分される。これと交差して、哲学には経験に基づく経験的哲学と、ア・プリオリな、すなわち「あらゆる経験的な事柄から注意深く純化され」た原理に基づく純粋哲学という区分も設けられる(IV389)。この純粋哲学が悟性の一定の対象に限定される場合、形而上学と呼ばれる。以上から形而上学には、自然形而上学と道徳形而上学(Metaphysik der Sitten)があることがわかる。

『純粋理性批判』はA版が1781年に、B版が1787年に公刊された。二つの版の間に、カントはこの著作の内容をより読者にわかりやすく伝えるために1783年に『学として出現

しうるあらゆる形而上学のためのプロレゴメナ』を書いている。これら三つの著作は、理論哲学の体系を構築しよう、言い換えれば自然形而上学を基礎づけようというカントの試みの成果である。だとすれば、残る道徳形而上学は『実践理性批判』によって基礎づけられるはずである (IV391)。しかし実際には、1785 年に『基礎づけ』、1788 年に『実践理性批判』、1797 年に『道徳形而上学』という順序で出版されている。カントは『実践理性批判』を執筆するより前に、まずは『基礎づけ』に着手した理由を二つ挙げている。第一に、実践理性の批判は、純粋理性の批判ほどに「緊急に必要」(ibid.)とされてはいないからである。カントは『純粋理性批判』において、人間理性を理論的に使用した場合、理性は不可避免的に無制約者に想到するが、それにもかかわらず理性はこれらを認識することができないため独断論、懐疑論に陥らざるを得ないことを指摘した (A462/B490-A476/B504)。それに対して理性を実践的に使用した場合は、すなわち道徳的行為を教える原理に関わる場合には、「常識によってさえも高度な正確さと詳しさとに達することができる」(IV391)からである。第二に、カントによれば実践理性の批判を行なう場合、実践理性と理論理性とは「たんにその適用において区別され」るのみで (ibid.)、存在するのはただひとつの純粋理性であることを証示しなければならない。しかしこの著作では、詳しくは後述するが、このことを証示するまでに達していなかったため、この課題を先送りすることに決めたからである。では、そもそもなぜ道徳形而上学を基礎づける必要があるのだろうか。カントはその理由を、道徳形而上学は「通俗性や常識との整合性を多く含む」(ibid.)ので、通俗的なものを学問的に基礎づける仕事が必要だからだと説明している。それゆえ具体的な道徳的規範を展開する『道徳形而上学』に入る前に、道徳の根拠を見つけ、それが道徳の全体系の支えになることを示すという「緻密な事柄」(IV392)を、独立に論じることが有益である。こうした準備作業は他のあらゆる「道徳学的探究」(ibid.)からとくに区別されねばならない仕事であり、したがって「一個の完結した仕事」(ibid.)と見なすことができる。それゆえカントは、『道徳形而上学』を基礎づけるために『基礎づけ』を執筆したのである (IV391-392)。

このような意図のもとで『純粋理性批判』の A 版と B 版のあいだに公刊された『基礎づけ』は、『純粋理性批判』との連続性をもつ仕方で論述されている。すなわち『純粋理性批判』のひとつの成果は、魂の永世、自由の实在、神の現存について、人間の認識の対象にはならないが、しかし考えることの許される超越論的理念として、これらが語られる余地を確保したことだった。認識できないとしても、人間理性はこれらの理念に対して切実な関心を抱かずにはいられない。理性の理論的使用において満たされないその関心は、実践的使用において満たされるほかない。そこで、人間の行為を主題として取り上げ、跡づけようとする『基礎づけ』では、三つの理念のうちでも特に自由の实在をめぐる問題に焦点が当てられる。なぜなら、ある行為が自然にしたがう原因性ゆえに、たんに先行するできごとと惹起されて生じたのだとすれば、その行為主体に責任を問うことはできず、したがって道徳の問題にはなりえないからである。ところで理論的認識の成立する限界を見定め

る『純粋理性批判』では、自由に基づく原因性は叡知界と感性界とを区別する二世界論に基づいて、前者に定位する理念として考えることが許された。これに対して行為の原因を人間の意志の自由に求める『基礎づけ』では、二世界の結びつきが要求される。なぜならば、人間の行為自体は感性界において生じるできごとと他ならないにもかかわらず、その原因である自由は叡知界に見出されねばならないからである。いまや問題となるのは、自由な行為はいかにして可能だろうか、ということである。

以上のような問題意識のもと、『基礎づけ』では、「道德性の最上の原理を探求し、それを確立する」(IV392)ことを目的に論が展開されていく。それに向けて、序言で次のような議論の展開が予告された。すなわち、第一章と第二章では常識から出発し、道德の最上の原理の規定へと分析的な仕方で行われる。第三章でこの原理の吟味と原理の源泉から、その原理の使用が見出される常識へと総合的な仕方で行き返される⁵、という手順である (ibid.)。

では、『基礎づけ』で求められる道德性の最上の原理、ある行為の道德的善さの源泉になるような原理とはどのようなものだろうか。最上の原理ということの意味されるのは、あらゆる理性的存在者に対する普遍的な指令、すなわち必然的な法則のことである。人間はたしかに理性的存在者であるが、しかしその理性は有限であり、自分ひとりの幸福をめざす傾向性に支配された存在者にすぎない。このような人間がみずからの経験から推論した原理は、その人にとって都合のよい原理でしかなく、それはあらゆる理性的存在者に普遍的に妥当する最上の原理たりえない (IV408)。自分ひとりの幸福という実質的な原理に基づけられてはならないとすれば、道德的行為はその反対に、ただ形式的に、すなわち経験という一切の実質を排除して規定されねばならない。したがって道德性の最上の原理は経験からは導出されえず、「普遍的法則」という「唯一の定言命法」に基づかねばならない (IV421)。定言命法とは、「行為をなんらかの意図との関わりなしに、つまりなんらかの目的がなくても、それだけで客観的に必然的であると明言する命法」(IV451)である。この命法は、有限な理性的存在者に対する命令という性格が強調されるときには定言命法と呼ばれるが、あらゆる理性的存在者に妥当するという普遍性が強調されるときには道德法則と呼ばれる。

ところが常識的に考えて、人間が何の具体的意図もなく行為することはありえず、したがって、まったく形式的に道德的行為を命じられても、それがどのようなものであるかを人間はただちに考えつくことはできない。そこでカントは定言命法のたんなる概念から、いっそう具体性のある実践的諸命法を導出している。これらの諸命法は法式と呼ばれる。その法式のひとつのなかで、道德的行為の目的が人格のうちなる人間性にあることが明言される。「汝の人格や他のあらゆる人格のうちなる人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ」がそれである (IV429)。本論文ではこの法式を、H. J. ペイトンにならって「目的自体の法式」(Paton, 1947: p. 129)と呼ぶことにする。

この法式でカントは、なぜ人格をたんなる手段にすることを禁じたのか。カントは、非理性的存在者を「物件 (Sache)」、これに対して理性的存在者を「人格 (Person)」と呼ぶ形而上学を展開する (IV428)。物件はたんに手段としての相対的価値をもつにすぎないが、人格にはそれ自体で価値があるので尊重されねばならない。というのは、「もし人格をたんなる手段として使用することが許されれば、絶対的価値をもつものがどこにも見出されなくなるから」(ibid.)である。人格のもつ比較を絶した絶対的価値が「尊厳 (Würde)」(IV434)と呼ばれる。

では、人格はなぜ尊厳を有するのか。人格は自分ひとりにだけ妥当する一貫した行為指針を立てて行為することができる。これを格率と呼ぶ。だが、それだけでは自由とは言えない。人格はあくまで有限な理性的存在者にすぎないのだから、それが立てた格率が傾向性に基づいている可能性を排除できないからである。しかし、普遍的道德法則は法則である以上、いつ、どこで、誰がそのように行為しても矛盾しない行為を命令する (IV408)。人格はみずからの立てた格率がこの基準を満たすか否か、すなわち普遍的道德法則になりうるか否かをみずから判断し、しかも、普遍的道德法則たりうる格率にみずからしたがうことができる。このように理性によって与えられる道德法則は、傾向性を払拭することはできない有限な理性的存在者にとっては、つねに命令として現れてくる。それゆえこの有限な理性的存在者が道德法則にしたがうことができるというには、傾向性の影響を受けそうになってもそれを克服するだけの、「みずからの客観に関する原因性をもつ理性」(IV448)をそのうちに考えることになる。すなわち、道德法則に基づいて行為することは、傾向性からの影響を受けることなく意志が行為を規定できるという意味で自由である。以上によって、『純粹理性批判』ではたんに考えることが許される理念にすぎなかった自由が、人格に、しかも以上のような具体的な内実をもって帰せられる可能性が示唆された。たしかにこのように説明された自由は傾向性からの支配から逃れるという意味で「消極的」であるにすぎないが、ここからまたその「積極的概念」が確保されうる (IV446)。すなわち、この道德法則をみずから立法し、進んでそれにしたがうことができるという意志の自律の原理である。これら自由と自律が道德性であり、人間性にはこの性質を備える能力がある。それゆえ人間性は決してたんなる手段にされてはならないだけの尊厳という価値をもちえ、同時にこの人間性を本質とする人間もまた尊厳を有するのである (IV434-436)。

目的自体の法式として命じられる法則のもとで人格相互の尊敬を考えると、人間が求めるべきあらゆる目的の全体あるいは体系である「目的の国」(IV433)を考えるに至る。ここで、カントの道德哲学の中核を示す法式をもう一つ挙げておこう。「おのおのの理性的存在者は、みずからの格率を通じてつねにあたかもみずからが目的の普遍的な国の立法的成員であるかのように行為しなければならない」(IV438)。ペイトンは目的の国に関するこのカントの叙述を定式化し、「目的の国の法式」(Paton, p. 129)と名付けている。目的の国は、その成員の自律もしくは意志の自由によってのみ可能とされる。カントは「国 (Reich)」という語を用いて、「それぞれの理性的存在者が共同の法則によって体系的に結合しているこ

と」(IV433)を示す。法則とは目的を「普遍的に妥当するように規定する」ものなので、人間は「理性的存在者の個人差と彼らの私的目的のあらゆる内実とを捨象」した格率を設定しなければならない (ibid.)。この法式で扱われるのは孤立した法則や孤立した目的ではなく、法則の体系および目的の体系である。

本節では、『基礎づけ』の叙述を、一方で『純粹理性批判』との連続性においてとらえてきた。すなわち、『純粹理性批判』ではたんに考えることの許される理念と見定められた自由について、『基礎づけ』ではその内実が明らかになるとともに、人格に帰せられうるものとして説かれたことを把握した。他方、この自由を実践的領域において跡づける新たな試みについては、『基礎づけ』執筆の目的が道德性の最上の原理を探究し確立することだということ、そしてこの最上の原理が人格、人間性、人間の尊厳、目的の国といったカントの道德哲学の根幹をなす概念を用いて論じられていることを確認した。この点で、『基礎づけ』はカントの道德哲学の骨格を示している。次節では、以上の整理をつうじて看取できる『基礎づけ』に課された問題を定式化し、それに対するカントの取り組みを概観しよう。

3.2 『道德形而上学の基礎づけ』の課題

『基礎づけ』執筆の目的について、道德性の最上の原理が定言命法（道德法則）として探究されたとはいえるが、この著作の目的が完全に果たされるには、さらにこの定言命法が可能であること、すなわち道德法則によって人間の意志が実際に規定されるということが論証されねばならない。さらに前節の末尾で指摘したように『基礎づけ』がカントの道德哲学の骨格をなすことを考慮すれば、これはカントの道德哲学の根本問題ということになろう。しかしカントは、すぐにはみずからの道德哲学が抱える根本問題の解消にとりかかることができなかった。そもそも定言命法の可能性を洞察することはきわめて難しい。その理由は二つある。第一に、定言命法はその概念からして、経験に基づいてその現実性を証明されることはできない。それゆえこの命法の可能性は「まったくア・プリオリに探求」されねばならないからである (IV419)。第二に、先に述べたように、定言命法において意志はいかなる傾向性に基づく条件をも前提とすることなく、ア・プリオリに行為と結びつけられる。ところで定言命法の対概念である仮言命法は、「行為に意欲をすでに前提されたほかの意欲から分析的に導出する」分析的命題であった (IV420)。だとすれば反対に、定言命法は理性的存在者の意志の概念に、その意志には含まれていない行為の意欲を直接結びつけるのだから、ア・プリオリな総合的命題ということになるからである。『純粹理性批判』でも、理論的認識において総合的命題の可能性を洞察することの難しさが確認された。同様に「実践的認識」(ibid.)においても、この種の命題の可能性の洞察には多くの困難が推察されるのである。

それゆえ、『基礎づけ』で探究されてきた道德性の最上の原理、すなわち定言命法はいつも具体的に「自律の原理」として、すなわち「意志の選択の格率が同一の意欲のうちに

同時に普遍的法則として含まれる、という仕方でのみ選択して、それ以外の仕方では選択しないということ」として確立される (IV440)。すなわち、「道徳法則によって人間の意志が実際に規定されうるか」という問題は、人間理性の能力の吟味へと焦点がうつされ、「道徳法則を認識しうるだけの受容力が人間にあるか」という問題に絞られたわけである。しかしカントによれば、『基礎づけ』は自律の原理の実在性を証明する段階にもない。その理由は次のようである。すなわち、先に述べたように、自律とはみずからの格率が普遍的法則たりうることである。これは行為についての規則ゆえ「実践的規則」であるが、この規則がおのおのの理性的存在者の意志に条件として必然的に結びつけられているかは、自律の概念を「分析することによって証明されるわけではない」(ibid.)。したがって自律の原理は「総合的命題」(ibid.)である。かつまた、自律の原理は経験的、感性的な傾向性に由来する実質から説明されてはならないので、それとは反対に意志の形式から説明されねばならない。現段階では自律の原理についてはここまでしか言えず、こうした自律の原理が実際に人間の意志に備わっていることを証明するには至っていないのである。

3.3 『道徳形而上学の基礎づけ』から『実践理性批判』へと委託された課題

前節で確認したように、カントは『基礎づけ』でみずからに与えた課題に応えようとするも、しかし定言命法の可能性の証明が不可能であるという理由から、まずはそのたんなる概念から具体的な内実を含んだ法式を導出した。のちに定言命法の可能性の問題は人間の意志に定言命法に対する受容力があるかという問題、自律の原理の実在性の証明へと移された。しかしこの自律の原理も定言命法と根を同じくする以上、双方の可能性の証明は同じ理由、すなわち総合的命題だからという理由で不可能である。したがってこれらの可能性を解明するには、定言命法もしくは自律の原理といった客観についての認識を問うのではなく、これら客観を超えて、主観、すなわち純粹実践理性の批判にまで進まなければならない。こうして『実践理性批判』の執筆が予告され、『基礎づけ』第三章では当初のプログラムには沿わない仕方、あくまで同著作で可能な限りでの回答が与えられるというふうに変更が宣言された (ibid.)。

それゆえ『基礎づけ』第三章は、意志の自律を解明するための「鍵」(IV446)として、自由の概念にかんする議論から始まる。自由とは、外部からの影響なしに意志が作動できるという特性である (ibid.)。したがって傾向性による支配をまったく受けない意志、定言命法のもとにある意志が、自由な意志である。たしかに自律という自由の積極的概念が何であるかを今すぐ示すことはできない。しかし傾向性からの解放という自由の消極的概念から、普遍的法則となりうる格率を立てることのできる意志を考えることは可能である。こうして理性的存在者に対して法則として役立つ道徳性がもつばら自由の特性から導き出された。

もちろん以上の議論に含まれる難点には、カント自身も気づいている。すなわち、道徳

法則のもとにあると考えるために人間は自由であると想定し、また、意志の自由をもつからこそ道徳法則にしたがうことができるという説明は「一種の循環」である (IV450)。カントがこの循環構造を断ち切ろうとして用いるのが、『純粹理性批判』から継承した二世界論である。これに基づいて人間を解釈すると、人間は感性界と「悟性界」(叡知界と同義) (IV451) にまたがる存在者として、二面的にとらえられる。道徳法則を認識し、かつそれにしたがって行為する人間がみずからを自由と考えるとき、人間はみずからを「悟性界の成員」(IV453) とみなす。他方、人間には克服しきれない傾向性があるので、道徳法則の命令は人間に対して義務として現れる。このようにみずからを義務づけられたものと考えるとき、人間はみずからを「感性界の成員」(IV454) とみなしている (IV452-454)。このようにひとりの人間を二面的にとらえ、その行為をそれぞれの面に帰すことによってひとりの人間に自然必然性と自由という二つの相反する原因性を共存させることは「真の矛盾」ではない (IV456)。「理性は自由の概念も自然の概念も、ともに放棄できない」からである (ibid.)。

二世界論に基づく人間理解が真の矛盾ではないと主張しつつも、やはりカントはこうした論証に満足したわけではなく、以上によって問題を解決しえたとも考えていない。自由と道徳法則の間の循環関係もその解消も概念上の問題であって (IV447-454)、双方の関係は概念上で説明されたにすぎず、そこから自由の実在性を引き出すことはできないからである。すなわち、以上の論証によってカントが示しえたのは、自由の実在性ではなく、たんなる概念としての自由が必然的に前提されるべきだということのみで、道徳法則が実際に人間の意志規定に関わることについてはついに洞察を断念せざるを得なかった。実際にカント自身も、意志の自由を「解明」(IV459) することは主観的には不可能であること、すなわち人間がみずからの意志の自由を理論的には認識できないことを認めている。自由の実在性を証明することは「理性の限界を超え出る」ことになり、できることといえば自由の実在性を否定する人から「弁護」することくらいである (ibid.)。そもそも悟性界という概念自体、「理性が自分自身を実践的と考えるために、現象の外側にどうしても取らねばならないと考えるひとつの立場」(IV458) にすぎない。しかも、悟性界の成員としての私が自律していることが、感性界の成員としての私が自律に基づいて実際に行為できることを保証するわけではない。したがって、二世界論に基づく人間の洞察に依拠することでは、道徳法則が実際に人間の行為の意志を規定するか否かについて答えることはできない。それでもしかし、『純粹理性批判』の成果を重視し、そのうえで道徳を語ろうとする『基礎づけ』において人間のうちに自由と傾向性とを共存させるにはこう語るよりほかなかったのである。もちろん上述の懸念に応答するとすれば、人間が道徳法則に対して「何らかの関心」(IV461) を抱いていなければ、それにしたがうような事態は生じえないはずだ、ということも挙げるができる。この関心は、傾向性に基づくもの、自分ひとりの幸福を目指すものとはまったく別のものでなければならない。しかしやはり、この関心を発見し把握することは不可能であると言わざるをえない (IV461-462)。

第三章の末尾でカントは『基礎づけ』の目的として掲げた「道徳性の最上の原理を探求し、それを確立する」(IV392) ことに再度言及する。それによれば、自由という理念は人間の理論的認識の対象ではなく、ただ実践的に必然的であるのみである (IV459)。ここにカントは、一切の理論的探求の限界を宣言する。こうして限界を認めるからこそ、理性が感性界のうちで道徳の原理を求めたり、叡知界のうちで妄想によってみずからを破壊したりせずに済むわけである。カントはこのように、『純粋理性批判』で考えることが許されるものとして消極的に語られた自由の概念について『基礎づけ』ではその積極的意義の可能性を示唆しつつ、しかしあくまで理念として、理論的認識の領域には立ち入らせないという態度を貫いている。

『基礎づけ』ではとうとう、道徳法則の実在性が証明されることはなかった。しかしカントにとって、傾向性による意志規定をまぬかれることのできない有限な理性的存在者である人間が、それでもやはり自律の可能性をもった存在であること、したがって定言命法が可能であることを示さねばならない。さもなくば、人間が負うべき責任や人間に見出される尊厳も含めて、道徳そのものを語るができなくなるからである。実際にカントは道徳法則の実在性を証明するに際して「人間の本性の特殊な性質から導出しようとしてはならない」と具体的に注意を促しているように (IV425)、それがたとえ『基礎づけ』以降になるにしても、道徳法則が「現実に生起すること (wirklich stattfinden)」 (ibid.) を証明しようという意図をもっている。この課題に取り組む著作が『実践理性批判』である。

3.4 『純粋理性批判』と『実践理性批判』の連関

人間の理論的認識の限界を見定めた『純粋理性批判』において、道徳を語るうえで不可欠の超越論的自由はあくまで消極的に、すなわち二世界論に基づく世界解釈によって、叡知界に定位する、たんに考えることの許される理念として語られた。この立場を継承して道徳哲学を展開する『基礎づけ』は、さらに人間についても二世界論のもとで洞察する。すなわち、感性界の成員としての人間はみずからの傾向性に誘われるままに行為する。しかし他方で、人間がみずからを悟性界に属すものとみなす場合には、その意志の原因に自由を考えることができる。こうして『純粋理性批判』では人間にはただ考えることの許されるものとして消極的に語られるにすぎなかった自由の理念は、感性界を支配する自然必然性とは別の、人間の行為という観点から考えられるべき原因性として『基礎づけ』でより積極的に語られるようになった。このことは、人間に認識可能な領域を超えるものとして指し示されるにすぎなかった領域が、いまや認識と並ぶ理性の本領として実践という位置づけをもつようになったことを意味している。したがって実践理性の体系を論じるための別の体系が必要なのである。こうして、純粋実践理性が存在することを証明する目的で『実践理性批判』は執筆される (V3)。カントによれば、このことは「純粋理性はそれ自体で実践的であって、普遍的法則 (道徳法則) を与えることができる」ことの証明と同じで

ある (V31)。なぜならば、純粹実践理性が存在するという事は、純粹理性がそれ自体で、したがって外からいかなる原理を提供されることもなく実践的であるということ、したがって人間が経験に依拠することなく、すなわちア・プリオリにみずからを律する法則を自己立法できることを意味するからである。『実践理性批判』はまさに『基礎づけ』で保留された意志の自律の原理の可能性、定言命法（道徳法則）の可能性の問題にこたえようとする著作なのである。

ところで、『純粹理性批判』と『実践理性批判』は「一にして同一の理性」(IV391)の批判という主題を共有するが、批判の対象とする能力が異なるため、論述の順序も異なる。すなわち『純粹理性批判』の仕事は理性の理論的認識能力の批判であったから、その論は感性のはたらきにかんする考察から始めて悟性、理性へと進められた。これに対して『実践理性批判』は人間の意志規定を問題にし、感性的条件に依拠することなく道徳法則をみずから立法してみずから遵守するという意味での自由を主題のひとつとする。それゆえこの著作において感性から論を始めることはできない。

とはいえこれら二著作は、その論証過程は逆順であるものの、それぞれの基礎にある理性認識については等しいので、やはり著作全体の構成は類比的である (V16)。それゆえ本節では、『純粹理性批判』と『実践理性批判』との構造上の比較を通じて『実践理性批判』での論証の鍵を探っていく。ただし、本節で扱うのはあくまで『基礎づけ』で『実践理性批判』に委ねるとされた課題を解明するにあたって、『純粹理性批判』を参照できる範囲内での比較である。

これら二著作の構造を図式化すると以下ようになる（図式中の下線は引用者）。

『純粹理性批判』

I 超越論的原理論

第一部 超越論的感性論

第二部 超越論的論理学

第一部門 超越論的分析論

第二章 純粹悟性概念の演繹

第二部門 超越論的弁証論

II 超越論的方法論

『実践理性批判』

第一部 純粹実践理性の原理論

第一編 純粹実践理性の分析論

一 純粹実践理性の原則の演繹について

第二編 純粹実践理性の弁証論

第二部 純粹実践理性の方法論

いずれの著作においても演繹は構造上等しいところに位置し、ここにも両著作間の対応関係が見られる。それゆえ、純粹実践理性の原則の演繹は純粹悟性概念の演繹に類比的な仕方で展開されていると見積もることができる。カントが「純粹悟性概念の演繹について」という章題のもとで行なった論証は本論文第一章ですでに内容を概観したが、論点を明確にするために簡潔に振り返っておこう。『純粹理性批判』ではいかにして客観的な認識が成り立つかが主題として取り上げられた。それゆえ感性を通じて獲得された直観に対してカテゴリーが適用されることの正当性を論証することは不可欠であった。カントはこの論証を「カテゴリー演繹」と名づけ、カテゴリーを介さずして人間の認識が成り立ちえないことを根拠に、その適用が妥当であることを証明した。他方『実践理性批判』で取り組むべき課題は、カントの道徳哲学全体を視野に収めれば「叡知界に立法された道徳法則によって、感性界に属す人間の意志がいかにして規定されうるか」、『実践理性批判』での表現を借りれば「道徳法則は実在的であるか」(V3)と定式化される問いである。以上から、『純粹理性批判』と『実践理性批判』で扱われる問題に平行関係を見出すことができる。それは、『純粹理性批判』では人間の認識能力(悟性)に固有なカテゴリーが認識の場でどのように機能するのか、その機能が妥当であるといえるのはなぜかが問われ、『実践理性批判』では人間の認識能力(理性)がみずからに与える道徳法則が実践の場でどのように機能するのか、その機能が妥当であるといえるのはなぜかが問われるという点である。こうした平行関係から、それぞれの目的を達成するために必要な論証もまたその手法を共有すると考えられる。すなわち『純粹理性批判』がカテゴリー適用の正当性をカテゴリー演繹によって立証したのだから、『実践理性批判』でも同様に道徳法則が人間の意志に対してもつ妥当性が道徳法則の演繹によって立証されるはずである。言い換えれば、道徳法則の命じるとおりに人間は実際に行為しうるか、したがって理性がただそれだけで人間の意志を規定しうるかを論証する鍵となるものが、この演繹であるはずである。次章では、この道徳法則の演繹について考えよう。

第四章 「理性の事実」と要請論

本章で取り組むべき問題を明瞭にするため、前章でふれた『基礎づけ』で提示されたカントの道徳哲学の根本問題を簡潔に振り返り、さらに『実践理性批判』へと継承された論点を確認しておこう。

カントによれば、人間は格率と呼ばれる主観的な行為指針をみずから立て、それに基づいて行為する。その際、いかなる人間も、みずからの立てた格率が普遍的道徳法則になりうるか自己欺瞞なく裁き、その吟味に耐えられなかった格率を棄却できる。さらにその普遍的道徳法則たりうる格率をみずから採用し、それに基づいて行為できる。以上の一連の事態をカントは自律と呼び、そこに人間の尊厳をみた (IV436)。しかしながら人間は、それでもやはり衝動や傾向性の強い影響を受けており、つねに道徳法則に基づいて行為するわけではない。むしろ実際には、人間は道徳法則たりえない自愛に由来する格率に基づいて行為することがほとんどである。そこでカントが取り組んだのが、有限な理性的存在者にすぎない人間の意志が道徳法則によって実際に規定されるといえるのはなぜか、という問いだった。『実践理性批判』の「準備作業」(IV391)として執筆された『基礎づけ』では、『純粹理性批判』から継承した二世界論に基づいて人間を洞察することで、この問題はたんに論理的にだけは解消された。すなわち、たしかに有限な理性的存在者にすぎない人間は感性界の成員として、傾向性を払拭できない。しかし他方で、人間はみずから自律する存在者、悟性界の成員としても考える (IV453)。そういう存在者としての人間は、みずから道徳法則を立法 (Gesetzgebung) し、かつそれにしたがって行為することができる。

カントはこうした論証の不十分さを認めている。悟性界と感性界とが異なる世界である以上、悟性界の成員としての私が自律していることが、感性界の成員としての私が自律に基づいて実際に行為できることを保証することにはならないからだ。したがって『基礎づけ』では、道徳法則が実際に人間の意志を規定するかどうかについて回答することができなかった。こうして『基礎づけ』から『実践理性批判』には、道徳法則の演繹と呼ばれる道徳法則の実在性の論証が課題として引き継がれた。実際に『実践理性批判』の序言では、同著作の目的が「もっぱら純粹実践理性が存在することを証明」することと説明され、この証明に成功すれば、「理性はみずからの実在性やみずからに属す概念の実在性を、行ないによって証示」できる、という展望が述べられている (V3)。したがって前章の末尾で指摘したように、『実践理性批判』と『純粹理性批判』いずれの著作においても演繹が論証の要なのである。

本章では以下のように論を進めていく。まず、『純粹理性批判』と『実践理性批判』の類比関係に基づいて、道徳法則の演繹が果たされたときに期待される論証を推論する (4.1)。ついで、道徳法則の演繹が断念されてその代わりに理性の事実という理説が提示される経緯をとりだし (4.2)、以上からカントが道徳法則の演繹を断念せざるを得なかった理由を明らかにする (4.3)。そのうえで理性の事実をめぐる二人の論者の解釈を吟味し (4.4.1-2)、

これらを参考に理性の事実に対して生産的な解釈を与える（4.4.3）。それから、この解釈をさらに魂の永世の要請論という別の文脈と結びつけて検証する（4.5）。

4.1 道徳法則の演繹として期待される論証はどのようなものか

道徳法則の演繹という名にふさわしい論証はどのようなものか。それを推論するには、『純粋理性批判』との構造上の類比関係から、当然、カテゴリー演繹が手がかりとなることが期待される。本論文第一章で扱った『純粋理性批判』におけるカテゴリー演繹の論点を思い出しておこう。カントが演繹という語を法学用語として用いたのは、その問題の焦点が感性の形式である空間と時間および悟性の形式であるカテゴリーという「ア・プリオリな概念がいかにして対象と関係しうるか」を正当化することにあつたためである（A85/B117）。そのときカントは、人間において対象の認識が成立するための条件である直観と概念に立ち戻った。人間は空間、時間という感性の形式を介してしか、対象を直観できない。同様に人間はカテゴリーによる判断を介してしか、直観の多様を統一して認識へと高めることができない。こうしてカントは、人間の経験が成立するうえでカテゴリーが不可欠であることを根拠に、カテゴリーの客観的妥当性を示すことができたと考えた（A84/B116-A95/B129）。

では、カントが以上のような意味で演繹という語を用いたとすれば、道徳法則の演繹ということで展開されるべき論証はどのようなものであつたか。権利問題において重要なことは、認識や要求の根源を同定することである。したがって純粋実践理性の超越論的演繹とは、ある人がいかにして道徳法則を認識するに至つたかという内的機構を解明し、それが既得のもので、捏造されたり横領されたりしたものではないことを示すことが求められる。これはつまり、認識が成り立つ可能性の諸条件が主観のなかに備わっていることを解明することである。この課題が解決されれば、同時に直接に、この認識も権利づけられることになる。

しかしながら、本論文第三章の末尾で確認したように、『実践理性批判』は『純粋理性批判』と決定的な相違点をもっている。『実践理性批判』には感性論という語をもつ章題が含まれない点がそれであつた。理論的認識が成立するには、当然ながら悟性の形式としてのカテゴリーを要するが、内実として、直観を介して与えられた経験的素材である感性的知覚も不可欠であつた。理論的認識のためには、感性的知覚もまた真理の支えとなる。さて、カテゴリーが適用される対象が感性的知覚だつたのに対して、道徳法則が適用される対象には意志が想定されよう。しかし、経験的に得られた意志は善悪の判断の対象ではあるが、この意志自体が善悪の判断に役立つことはない。むしろ、感性に耳を傾けることは、傾向性にしがたうこと、すなわち他律に陥ることである。その場合、道徳法則を自己立法することはできず、『実践理性批判』の目的そのものが破滅する。それゆえ道徳的な行為を規定するにあたって感性論は排除されねばならない。したがって、これら二著作はきわめてよ

く似た構造をもつが、しかし『実践理性批判』には感性論という語をもつ章題が含まれないのである。

それでは、『実践理性批判』では、実際にどのように論証は進められたか。次節で「第一編 純粹実践理性の分析論」「第一章 純粹実践理性の原則について」の第一節から第七節までの論の運びを確認しよう。

4.2 道徳法則の演繹の断念と理性の事実の提出

まず実践的原則が、「たんに主観的に妥当する」(V19) 格率と、「あらゆる理性的存在者の意志に妥当する」(ibid.) 実践的法則とに区別される(第一節)。後者の実践的法則は、「欲求能力の客観(実質)を意志の規定根拠として前提する実質的原理」(V21)からは導出されえない(第二節)。欲求能力を前提する実質的原理はすべてが快不快の感情に基づけられていて、何よりもみずからの生が快適であることを目指す「自愛の原理に属す」(V22)ので、普遍的ではないからである(第三節)。したがって、ある人の格率を「普遍的的法則だと考え」ることができるのは、「実質ではなく形式に関して」意志が規定されている場合のみ、つまり純粹理性によって意志が規定されている場合のみである(V27)(第四節)。このような普遍的的法則たりうる「格率の立法形式のみ」(V28)によって意志が規定されるとすれば、その意志は外的な影響を受けずに規定された「自由な意志」(V29)である(第五節)。また反対に「意志が自由であれば」、すなわち意志が「法則の実質から独立している」とすれば、法則のうちにはただ「立法形式のみが含まれる」ことになる(ibid.)。すなわち、「自由と無条件的な実践的法則は互いに指示しあう関係にある」(ibid.) (第六節)。

以上のように、第一節から第六節までは、「純粹理性が実践的ならば」という仮定のもとで、その法則の形式はどのようなものであるか、その法則にしたがうことのできる意志の本性はどのようなものであるかが問われてきた。これに対して第七節でカントは、純粹実践理性の概念から、「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当することができるように行為せよ」という、この純粹実践理性がしたがう「根本法則」を端的に提示する(V30)。つまりここで、純粹実践理性は「たんなる形式を通じて」、「経験的条件からはまったく独立に」意志を規定することができることを宣言されている(V31)。この根本法則がこれほどの力をもつのは、人間に対して「まったくそれだけでア・プリオリな総合的命題として迫ってくる」(ibid.)からである。それゆえカントはこの根本法則の意識を「理性の事実(Faktum der Vernunft)」(ibid.)と呼ぶ。以上の推論から、第七節の系でカントは、同著作の序文で立てた「いかにして道徳法則が人間の意志を実際に規定するか」という問いに対して、「純粹理性はただそれ自体で実践的であり、私たちが道徳法則と呼ぶ普遍的法則を(人間に)与える」(V31)と断言する。したがって、いかにしてという問いに対して、実際にそうであるという事実を回答として与えたかに見えるわけである。

カントの考えでは、『純粋理性批判』におけるカテゴリー演繹には成功した。しかし『実践理性批判』で道徳法則の演繹が期待された箇所では理性の事実を提示した。その理由はほかでもない。道徳法則の演繹は不可能だからである (V47)。

4.3 道徳法則の演繹はなぜ不可能だと宣言されたのか

前述したとおり、純粋実践理性の超越論的演繹とは、ある人がいかにして道徳法則を認識するに至ったかという内的機構を解明し、それが既得のもので、捏造されたり横領されたりしたものではないことを示すことが求められる。これはつまり、認識が成り立つ可能性の諸条件が主観のなかに備わっていることを解明することである。この課題が解決されれば、同時に直接に、この認識も権利づけられることになる。

カントが道徳法則の演繹として考えていたものが以上のような論証だとすれば、こうした論証が成立しえない理由は明らかである。それは、『実践理性批判』で問題にされている道徳法則の認識は、『純粋理性批判』で課題にされた理論的認識とは種類が異なるからである。カテゴリー演繹ではカテゴリーなしには認識が成立しないことを根拠にカテゴリーと対象とが必然的に関係をもつことを示すことができた。ただし、このような演繹が「正しく、唯一可能」といえるのは (A129)、人間の認識がたんに現象界に生じるもののみ関わるからである。『純粋理性批判』は理論的認識を主題としたので、「経験において証明をあげることによって」 (V47) カテゴリーがいかにして感性の多様に適用されるかについて演繹できた。認識できないものにカテゴリーを適用しようとするれば「矛盾に巻き込まれる」ことは、超越論的弁証論で指摘されたとおりである (A407/B433)。これに対して『実践理性批判』で問題となるのは、道徳法則という対象そのものの根拠となる認識の可能性である。この道徳法則とは純粋理性が直接に意志を規定し、対象として産出するものなので、「その概念からして経験に訴えることはできない」 (V47)。以上の理由から、道徳法則の実在性は「いかなる演繹によっても証明されえない」 (ibid.) と宣言されるのである。

カントはこうして道徳法則の演繹が期待される箇所でも、その試みを「無駄」 (ibid.) と断じて、端的に理性の事実を提示した。「道徳法則はいわば純粋理性の事実として与えられている」 (ibid.)。ただし、ここで言われる事実は経験的には観察されえない。一切の演繹を断念させる道徳法則は、ただ道徳的洞察のなかにしか現れないためである。この洞察はあらゆる理性的存在者において現れるため理性によってなされ、それゆえ必然的である。それゆえ道徳法則の実在性は演繹されることはできず、経験的事実によって証明されることがなくとも、それでもなお「それだけで確立しており」、人間に迫ってくるのである (ibid.)。

『実践理性批判』は道徳法則の演繹を目的として執筆されたはずだった。だとすれば、それに代わって提示された理性の事実は同著作において、ひいてはカントの道徳哲学体系のなかでいかなる役割を担うものとして見なされるべきか、問わずにはいられない。

4.4 理性の事実はいかなる意義をもつか

カントが、道徳法則の演繹が期待される箇所では理性の事実を提示し、これを人間が道徳法則を不可避的に意識することとして説明したことは、カント研究において評価の分かれる論点であり、その意義は現在でも係争点になっている。一方で、この論証が事実を訴える論証であるために、カントが道徳の成り立つ根拠の解明に挫折したとみる見解がある。このように否定的にとらえる論者は多い⁶。たとえば K. アメリクスは、理性の事実によって道徳法則を演繹しようとすることは、道徳法則をア・プリオリな道徳性という超越論的根拠から確証しようとするものであり、したがってこの論証は「独断論であるという非難に対してあまりにも脆弱である」と指摘する (Ameriks, 2002: pp. 104-5, cf. Ameriks, 1981)。アメリクスをはじめとして、理性の事実を提示することで道徳法則の演繹という課題が免除されるか否かに焦点を当てる論者は、理性の事実を消極的に評価している。

しかしながら、道徳法則の演繹の役割を果たしうるか否かだけが、理性の事実という理説から読み取るべきことがらなのだろうか。カントは理性の事実を「道徳法則の意識」(V31)とも、「自律」(V42)とも説明している。カントの言葉どおり、理性の事実が自律を意味するならば、自律の原理の可能性を証明する試みには成功しているという評価もできるだろう。したがって理性の事実が道徳法則の演繹にとって代わりうるかを即座に問うまえに、まずはカントがこの理説によって何を意味しているかを議論する必要がある。本節では、理性の事実から読み取るべきことから、二人の論者の見解の吟味を通して同定したい。

4.4.1 Lewis White Beck の試論

カントは理性の事実ということではいかなる事態を指し示したかったのか。L. W. ベックは、その著 *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Beck, 1960) のなかで、理性の事実について、次のような解釈を示している。

まず、ベックがカントから引用した箇所を再掲する。なお、ベックはカントのドイツ語原文ではなく、その英訳⁷を典拠としている。本項では後にみるように、この点に関してベックの解釈に疑問を呈すわけだが、まずはベックの叙述にそってみよう (Beck, p. 166)。

- (i) “The consciousness of this fundamental law may be called a fact of reason, since one cannot ferret it out from any antecedent data of reason and since [the law (Beck)] forces itself upon us as a synthetic proposition a priori based on no pure or empirical intuition.”

(この根本法則の意識は理性の事実と呼ばれうる。なぜなら、ひとはこれを理性に前もって与えられた所与から掘り出すことはできないし、かつまた、[この法則は (ベックによる補足)] 純粹直観にも経験的直観にも基づかないア・プリオリな総合的命題として私たちに課せられるからである。) (Beck, p. 166/V31)

- (ii) “In order to regard this law without any misinterpretation as given, one must note that it is not an empirical fact but the sole fact of the pure reason.” (この法則を与えられたものとして決して誤解することなく見なすためには、ひとはそれが経験的な事実ではなく、純粋理性の唯一独特の事実であることに注意しなければならない。) (ibid./ibid.)
- (iii) “This Analytic proves that pure reason can be practical, i.e. , that of itself and interdependently of everything empirical it can determine the will. This it does through a fact wherein pure reason shows itself actually to be practical. This fact is autonomy in the principle of morality.” (この分析論は、純粋理性は実践的でありうるということ、つまり、あらゆる経験的なものから独立にそれ自身で意志を規定できるということを証明している。純粋理性がこうするのは、純粋理性が実際に実践的であることが明らかになる事実をとおしてである。この事実は道徳性の原理における自律である。) (ibid./V42)
- (iv) “The moral law is given, as an apodictically certain fact, as it were, of pure reason, a fact of which we are a priori conscious.” (道徳法則は、いわば、純粋理性の確然的に確実な事実として、私たちがア・プリオリに意識する事実として、与えられる。) (ibid./V47)

以上の訳文に基づいてベックは、理性の事実ということで、(i) では道徳法則の意識が、(ii) と (iv) では道徳法則それ自体が、(iii) では自律が示されていると解釈する。

ベックは理性の事実をめぐる問題を二つに分けて考える。そのひとつは、何が理性の事実と称されているのかという問い、もうひとつは、理性の事実はカントがその上に構築しようとしている道徳法則にとって妥当な基礎づけかという問いである (Beck, p. 167)。ひとつめの問いに対するベックの答えは、上で確認したように多義的である。ベックはこの多義的な解釈の余地を残すこの概念の意義を次のように整理する。(ii) と (iv) ではいずれも理性の事実ということで道徳法則それ自体が指示されている。ついで、カントが自律としての自由と道徳法則とを「同一視」(Beck, p. 167) していることを根拠に、(ii) (iv) と (iii) を同義のもののみならず。こうしてベックは、理性の事実の指し示すものとして、(i) 道徳法則の意識と (ii) (iii) (iv) 道徳法則それ自体を候補に残す。ところが、道徳法則を意識することと、道徳法則それ自体とは明らかに別物である (Beck, p.168)。

ベックはカントが理性の事実を提示した目的を、道徳法則の正当化、すなわち道徳法則がそれだけで意志を規定できることを証明するためであると想定する。何かを道徳法則として意識することは、人間が道徳的な行為をするために不可欠であるかもしれない。しかしベックは、その意識は事実として実際にあるのだからそれ以上の説明を要さず、直観さ

れるほかないという意味で、その意識を「たんなる直観」と呼ぶ (Beck, p. 167)。直観に訴えることは、「そこから真理を導出できる論証や前提を見出すことができなかつたと告白すること、そしてこう告白する代わりにしぶしぶ屈服すること」である (ibid.)。何かを意識することの正当性を、その意識されたものが道徳法則であることの正当性へと移行することはできない (Beck, pp. 167-8)。したがって、ベックが想定するカントの意図を達成するためには、道徳法則それ自体の事実性が示されねばならない。

こうしてベックは、理性の事実が道徳法則それ自体を意味するという解釈が成り立つ可能性を追求し始める。したがって、理性の事実に対して、道徳法則の意識とも道徳法則それ自体ともとれるという二義的な解釈を与えることはカントの前提を適切に表現したものではない (Beck, p. 168)。ベックが立脚する論拠は以下の二つである。一つは「純粋理性の唯一独特な事実 (the sole fact of pure reason / das einzige Faktum der reinen Vernunft)」 (Beck, p. 120/V 31) という表現である。ベックの解釈では、カントが「唯一独特な (einzig)」という形容詞によって表現したのは、理性にとっての事実については一義的な解釈しか許さない (only) というのではなく、理性にとっての事実はまさにこれしかない (sole) という独自性である (Beck, p. 168)。もう一つは、カントが「無条件的な法則と純粋実践理性のたんなる自己意識とが、それゆえ自由の積極的概念とが、すなわち自律という概念」とが同一であるかは問題にしないと断っていることである (ibid.)。ベックによれば、カントが道徳法則と自律の同一性を問題にしないということは、それを否定しているわけでもない。ここからベックは、カントが道徳法則がたんなる「自己意識」でありうる可能性に触れているとみて、積極的概念としての自由を自律と言い換える (ibid.)。このようにしてベックは、理性の事実が自律を意味すると考える (iii) と、道徳法則の意識を意味すると考える (i) との境界線を曖昧にする。先に確認したように、ベックは (ii) (iv) と (iii) とを同義のものとし、さらにここで (iii) と (i) の間の仕切りを除去した。こうして、(i) から (iv) までをひとつながりのものとみる解釈が成立する。しかしながら、ベックが指摘していたように、あるものを道徳法則として意識することが、その意識したものが道徳法則であることを保証するわけではない (ibid.)。カントの論証にしたがえば、「ひとが、ある命法が自分にとって妥当すると思っているとすれば、そう思っている限りで、その命法は妥当である。そしてこの人は、妥当な要求という様相を認識しさえすれば、理性が実践的であるということを示す。このことは、その命法が実際に妥当するか否かにかかわらず、真実」 (Beck, p. 169) だということになってしまう。それでは、どのようにして前者が後者を保証するというのか。

ベックはこの解釈を進めるために、「純粋理性にとっての事実 (fact for pure reason)」と「純粋理性の事実 (fact of pure reason)」という区別を導入する (Beck, p. 168)。前者は純粋理性によってその対象として知られる事実を意味する。この立場をとると、『純粋理性批判』で示された、事実は直観を介してのみ与えられるという定義と矛盾する。したがって、理性の事実を「純粋理性にとっての事実」と解釈する見込みはなさそうにみえる。それでは後

者はどうか。ベックによれば、理性の事実は「理性によって反省的に知られる純粋理性が存在するという事実」(ibid.)を意味する。このように解釈すると「理性それ自体によって理性それ自体に与えられた法則があるとすれば、そのみが純粋理性によってア・プリオリに知られるだろう」(Beck, p. 169)ということになる。ここからベックは、こうした法則こそが、「純粋理性としての事実でありうるだろう」と推論を続ける(ibid.)。「もし理性が純粋理性として実際に実践的であれば、理性はみずからの実在性やみずからに属す概念の実在性を、行ないによって証示する」(V3)というカントの叙述に対して、ベックは以上のような解釈を与えている。

ただし、ベックは以上のようなカントの論証を「巧妙な論証(tricky argument)」(Beck, p. 169)と呼び、それを支持しているわけではない。人間が道德法則として見なすものが、道德法則たりえないものであるということもありうるのではないだろうか、という疑念をベックはもち続けているわけである(ibid.)。しかしベックは、カントに対していつそう好意的な解釈を試みる。それによれば、理性の事実ということで道德法則として意識されるものが実際に道德法則だということをカントが含意しているとすれば、そもそもカントにおいて道德法則を誤認する可能性は排除されているということである。つまりカントの考えでは、「自由の理念は道德法則のうちに表現されている。したがって、道德的強制を、つまり道德法則を意識すること——これがまさに純粋理性の事実である——はまさにそれゆえに道德法則の実践的要求の妥当性を正当化している。つまりこれが、純粋理性にとっての事実」(ibid.)なのではないかというのが、ベックによる推論である。

「規範性のア・プリオリな概念を備えるひとでさえ、この点 [実際には妥当しないにもかかわらず、その法則が自分に妥当すると信じているがゆえに、妥当すると思いき間違っていること]で誤りを犯しかねない」(ibid.)。カントのこうした考えに反論することは、すでに「規範的根拠(normative grounds)を拠りどころにしているのであり」(ibid.)、それゆえ「理性によって理性が存在しないことを証明しようとする」(V12)ことと「同様に不合理なのである」(Beck, p. 169)。つまりカントは、理性の事実という規範的根拠に訴えることで、理性が道德法則として理解するものが、理性に反するものであるはずがないと主張しているというわけである。それゆえベックは、理性の事実をきわめて奇妙な種類の事実だという(ibid.)。先の引用(iv)でカントがこの事実を「いわば事実(fact, as it were)」と呼んだ理由を、ベックはここに見出す(ibid.)。

ベックの試論をまとめておこう。ベックは理性の事実ということで指示されているものについて、道德法則の意識、道德法則それ自体、自律の少なくとも三つを候補にあげた。そのうえでベックは、理性の事実によって道德法則の演繹が果たされる可能性を模索した。この論証を成立させるために必要なこととしてベックが示そうと試みたのは、道德法則それ自体という意味での事実が存在するということである。そのためにまず、理性の事実が道德法則それ自体を指している箇所として(ii)と(iv)を挙げ、さらにカントが道德法則と自律とを同一視していることを根拠に、(ii)(iv)と(iii)を結びつけた。それから、理

性の事実を「純粋理性にとっての事実」と「純粋理性の事実」とに区別し、前者は道徳法則を指し、後者は純粋理性が道徳法則を自己立法している事態を指すととらえた。純粋理性が自己立法するということ、すなわち純粋理性がみずからに与え、それゆえみずからにのみ知られるということは理性にとっての事実ほかならない。こうしてカントの意図に沿うように理性の事実に対して解釈を与え、それがあくまで「いわば事実」であって、そこに基づけられた「巧妙な論証」と呼びつつも、道徳法則の意識が、その意識されたものが道徳法則であることを裏づけるものであると解釈できる可能性を示唆した (ibid.)。すなわち、カント自身が断念した道徳法則の正当化を、ベックは理性の事実によって果たされる試論を展開したのである。

さて、以上のようなベックの論証について、本項では二点の疑念を差し挟みたい。その一つが、ベックがこの解釈を導いたプロセスは支持できるだろうかということ、もう一つが、ベックがこの解釈をもって裏づけようとした道徳法則の存在性の正当化こそが理性の事実から読みとるべきことがらなのかということである。以下では、これら二点について検討を加えよう。

まず一つ目について、本項のみるところ、ベックの解釈はカントのテキストの精確な読解に裏づけられていない。先に記したように、ベックは英訳したテキストを用いている。その箇所をカントの原文に照らしてみよう。

- (i) “The consciousness of the fundamental law may be called a fact of reason, since one cannot ferret it out from any antecedent data of reason and since [the law (Beck)] forces itself upon us as a synthetic proposition a priori based on no pure or empirical intuition.”

(この根本法則の意識は理性の事実と呼ばれうる。なぜなら、ひとはこれを理性に前もって与えられた所与から掘り出すことはできないし、かつまた、[この法則は(ベックによる補足)]純粋直観にも経験的直観にも基づかないア・プリオリな総合的命題として私たちに課せられるからである。) (Beck, p. 166)

このドイツ語原文は、„Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) , herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauungen gegründet ist,“ (V31) である。ドイツ語を和訳すれば、次のようになる。「ひとはこの根本法則の意識を理性の事実と呼ぶことができる。それは、ひとがこの根本法則を理性に前もって与えられた所与、例えば自由の意識などから理屈をこねて導き出すことができるからというわけではない (というのも、この自由の意識は私たちに前もって与えられてはいないのだから)。そうではなくて、この根本法則を事実と呼ぶことができるのは、この法則自体が私たちに、純粋直観にも、ないしは経験的直観にも依拠しないア・

プリアリに総合的命題として迫りくるからである」。この箇所では、ベックの依拠する英訳は、下線部の例示を省略したことを明記しておらず、さらに二重下線部の構文をとり損ねて、たんに二つの理由が並列しているかのように訳出している。

しかし、いっそう解釈に影響を与えているのは (ii) である。

- (ii) “In order to regard this law without any misinterpretation as given, one must note that it is not an empirical fact but the sole fact of the pure reason.”(この法則を与えられたものとして決して誤解することなく見なすためには、ひとはそれが経験的な事実ではなく、純粋理性の唯一独特の事実であることに注意しなければならない。) (Beck, p. 166)

ここのドイツ語原文は、„Doch muß man, um *dieses Gesetz* ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, daß *es* kein empirisches, sondern das *einzig* Faktum der reinen Vernunft sei, ankündigt.“ (V31) である。ベックはこの *daß* 節に含まれる *es* を直前に出てくる中性名詞である *dieses Gesetz* と取って訳している。しかしながら、*es* が指しうる語はほかにも考えられる。この文の前文を参照しよう。„Man kann das Bewußtsein *dieses Grundgesetzes ein Faktum* der Vernunft nennen, weil man *es* nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, darf.“ (ibid.) この文の主文に含まれる中性名詞には *das Bewußtsein*、*dieses Grundgesetzes*、*ein Faktum* の三つがあるが、もっとも近い位置にある *ein Faktum* の代名詞であると考えよう。すると、(ii) の *daß* 節のなかの主語である *es* と補語である *das einzig* Faktum がともに Faktum となり、筋の通った読み方ができる。したがっていま問題にしている *es* は、*dieses Gesetz* ではなく、*ein Faktum* を指すものである。すなわちベックの (ii) の解釈は、前文との連関を軽視した解釈だと判断できるだろう。

(iv) はどうだろうか。

- (iv) “The moral law is given, as *anapodictically certain fact*, as it were, of pure reason, a fact of which we are *a priori* conscious.” (この道徳法則は、いわば純粋理性の確然的に確実な事実として、私たちがア・プリアリに意識する事実として、与えられる。) (Beck, p.166)

この箇所は、英訳にではなく、内容に関して、道徳法則がいわば (*as it were/gleichsam*) 事実として与えられるというところに着目したい (V47)。「いわば」という副詞によって、同質のものを結びつけているのではないことが暗示されている。したがってこの箇所では、理性の事実ということで、少なくとも道徳法則それ自体が指示されているとは考えるべきではない。

以上、理性の事実が道徳法則を指すとベックが理解した (ii) および (iv) についてはその解釈の正当性が疑われる。

さらに (ii) (iv) と (iii) との関連をめぐっても、ベックの試論はカントのテキストに矛盾している。ベックは、理性の事実ということで道徳法則それ自体が示唆されていると理解した。その典拠として、カントが自律としての自由と道徳法則とを「同一視」(Beck, p.168) していると解釈したことを挙げている。この箇所をドイツ語原文に照合すれば、*„Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die A u t n o m i e der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.“* (V33) ドイツ語を和訳すれば、次のようになる。「それゆえ、道徳法則は純粹実践理性の自律、つまり自由以外の何を表現するのでもない。この自律こそが、そのもとであらゆる格率が最上の実践的法則と合致しうるような、そうした形式的条件なのである」。原文を見れば明らかだが、カントは格率と道徳法則とが合致する形式的条件として自律ないし自由を説明しているのであって、自律と道徳法則とが同一であるとは言っていない。こうした考察から、(iii) についての解釈にも疑念が生じる。

以上の吟味から明らかになったように、(i) について、ベックの解釈には問題があったが、理性の事実が道徳法則の意識を指しているということは確かである。しかし (ii) (iv) で、理性の事実ということで道徳法則それ自体が示唆されているとは解釈できない。さらに (iii) では理性の事実が自律を指していることは確かだが、自律と道徳法則それ自体とを同一視することはできない。理性の事実と称されるものは、(i) 道徳法則の意識および (iii) 自律である。

以上、本項ではベックの試論を整理し、それが支持しうるものか、理性の事実は道徳法則の正当性を証明するために導入されたのか、という二つの問いを立ててきた。一つ目の問いについては、ベックの試論はカントのテキスト読解に際して精確性に欠けており、それゆえ支持できないことを示した。理性の事実が道徳法則の演繹の役割を代行しているという試論を受け入れられない以上、二つ目の問いに対しても否定せざるをえない。カントに対して好意的な解釈を試みるベックにとっても、カントの論証はやはり巧妙なものであり、カント本人までもが理性の事実をいわば事実と称すことを「もっともなこと (right)」(Beck, p. 169) と評するのだから、この理説が導入された目的を道徳法則の正当性の証明に据えるのは難しいだろう。本項ではそれゆえ、理性の事実によって、道徳法則の意識のみならず意識された道徳法則の正当性をも証明する可能性を模索したベックの試論を退ける。結果として本項では、理性の事実が何を示唆しているのかという問いに対する回答候補のうち、カントの叙述によって裏づけをとることができるのは、道徳法則の意識および自律であることを立証しえた。では理性の事実が道徳法則の正当性を証明することを目的としないならば、カントは道徳法則を人間の意識として強調することで何を示すことができたのか。

4.4.2 Otfried Höffe の見解

理性の事実が道徳法則の演繹に代わるわけではない。では、理性の事実はいかなる意図をもって導入されたのか。本節では理性の事実という理説を通じてカントが意味しえたことを集中的に論じている O. ヘッフェの解釈を整理する (Höffe, 2002)。この作業は次項で予定している、理性の事実を人間の意識として (V31)、かつまた自律 (V42) として特徴づけたカントの意図を解明するための下準備となるだろう。

ヘッフェは、カントが理性の事実と呼ぶものが道徳法則そのものではなく、それを思い浮かべるとき意識である点に注意を喚起する (Höffe, S. 14)。ある人が道徳法則を意識するとき、いかにその人が道徳法則に反する傾向性を持っていたにしても、道徳法則から下される命令を「みずからが義務として負っていることを自覚」(ibid.) せざるをえない。この意味で、理性の事実は「確然的に確実な事実」(ibid.) である。

カントは道徳法則の演繹が期待される箇所、端的に事実を提示した。ヘッフェはこのことから積極的な意義を引き出すが、かといって理性の事実が道徳法則の演繹の代役たりうると見るわけではない。ヘッフェは理性の事実を提示するカントの意図を、意識された内容が道徳法則であると保証し、したがって道徳法則の客観的な特徴を示唆することだとは考えないからである。ヘッフェによればむしろ、ある人が道徳法則を意識し、それを命令として受け止めたという事実を反省すると、道徳法則が示す当為の根拠と規準へと通じていくと解釈すべきである (Höffe, S. 15)。

では理性の事実から道徳の原理が引き出されるとすれば、カントは、古くはヒュームが批判した、存在から当為を導く自然主義的誤謬を犯していることになるのだろうか (Hume, 1939 : pp. 1-26)。つまりカントは、「人間は道徳法則を不可避免的に意識すると」という事実から「人間はこの意識された道徳法則にしたがうべきだ」という当為が導出されると主張しているのだろうか。ヘッフェは、道徳法則の根拠をめぐるこうした非難を論破するために、カントの議論を四つの点で特徴づける (Höffe, S.16)。

第一に、カントは理論理性と実践理性の領域を区別している。理論理性は現に存在するものに、実践理性はまだ存在していないが、人間が生み出すべき行為に関わる。理性の事実を考察するのは後者なので、現に存在しているものの入り込む余地はない。その根拠は、カントの議論の特徴の二点目、道徳的善を経験的なものから独立な概念として定義づける点にある。それゆえカントにおいて、当為を命じる道徳法則を経験から導出することは根本的に不可能で、それゆえ理性の事実は経験に由来する心理状態を指すものではない。

以上のようにヘッフェは、道徳法則が人間のなすべき行為に関わる法則である限りもともと当為を含むもので、それゆえ当為を存在から引き出しているとは考えられないことを根拠に、カントの論証がいわゆる自然主義的誤謬を犯したのではないことを立証している。

では、理性の事実はいかなる意味での事実なのか。これに関してヘッフェは、カントの議論の第三の特徴として次のように述べている。すなわち、理性の事実とは、感性的な人

間が経験的に観察できる行為において見出される事実ではなく、実践的理性的存在者としての人間がみずからの行為の格率を反省するなかすでに存在している道徳的な自己経験を意味するものである。理性の事実を自己経験と解釈できる根拠は、次のいっそう重要な指摘にある。それが第四の指摘である、ここで言われる「事実 (Faktum)」には唯一独特な意味が含まれるということである。Faktum という語は、ラテン語の「作る (facio)」の完了分詞 factum を語源とする。それゆえ「事実」という語は通常、経験的に基礎づけられ、偶然そうであるという意味を帯びているが、当該の事実はそのような意味ではない。理性の事実において、人間はみずからの意志を規定するものを因果系列のなかに発見することができない。というのも、ここで考えられているのは感性的な行為ではなく叡知的な行為だからである。その人はこの道徳法則に基づいて、したがって傾向性から自由に意志を規定しているのだから、みずからをその行為の第一原因として考えることができる。言い換えれば、この事実 (Faktum) を作り出す (facio) 主体は、道徳法則を自己立法し、それに基づいて意志を規定する自律した存在者、すなわち叡知的存在者である。以上からまた改めて確認されるように、やはりカントは理性の事実から道徳法則を演繹しようとしているのではない。道徳法則の正当性は、法則の無制約な普遍性、厳格な客観性からこそ引き出されるのである。

4.4.3 カントはなぜ理性の事実を人間の意識として特徴づけたのか

カントは理性の事実を人間の意識として、且つ自律として特徴づけた。ここに込められたカントの意図を、上でみてきたヘッフェの解釈を参考に読み解きたい。人間は道徳法則に基づいて意志を規定することができる点で理性的であるが、しかし傾向性を払拭できない点で同時に感性的でもある。理性の事実はこうした有限な理性的存在者にすぎない人間が、それにもかかわらず道徳法則を意識できることを指す。したがって理性の事実は、ある人の叡知的な側面が立法した道徳法則をみずから意識し、これと自分自身の感性的な側面がもつ欲求の源泉とが異なっている場合、その人は道徳法則がその格率を引き下げるように差し迫ってくるだけの力を持つことを認めざるをえないという事態を意味する。

カントは行為の善さを、その行為によって実際にもたらされた帰結ではなく、その行為を起こすに至った動機にみる (IV395)。ところが行為の動機は、観察可能な感性界における現象を考察しても分からない。その行為が義務に適合している場合には、それが義務に基づいて (aus Pflicht) なされたのか、利己的な意図に基づいてなされただけで、したがってたんに義務に適合している (pflichtmäßig) にすぎないのかは、叡知界に存する根拠を尋ねなければ判定できないのである。このようにして、みずからの行為の動機を吟味し、みずからが自律していることを改めて認識すること、このことをカントは理性の事実と呼んだのである。しかも、行為の動機を問うことができるのは行為者自身のみであるならば、みずからが道徳法則に服従しているか否かについて、他人の目をごまかすことはできても、

みずからの目をごまかすことはできない。だからこそカントは、理性の事実ということで人間の意識を強調したわけである。

以上、理性の事実が道徳法則の意識であり、且つまた自律であることを押さえて論を展開しているヘッフェを参照しつつ、理性の事実により生産的な解釈を与える可能性を検討した。『実践理性批判』では当初、『基礎づけ』から引き継がれた道徳法則の演繹という課題が設定されていた。たしかに理性の事実を提示することによって道徳法則の演繹が免除されるわけではない。しかし本項では理性の事実を、ある人が道徳法則を意識し、この法則を命令として受け止めるという事態を示すものとして解釈した。こうしてみれば『基礎づけ』においてははっきりと二分されていた叡知界と感性界は、『実践理性批判』では理性の事実を通じて、ひとりの人間の中で分かちがたく結びついているものとして描かれていることがわかる。理性の事実は、叡知的存在者としての人間みずからが立法した道徳法則が、傾向性を払拭できない感性的存在者としての人間に迫りくる事態を描出するものなのである。

カントの当初のプログラムでは、『基礎づけ』で道徳性の最上の原理を探求し、『実践理性批判』で、主観のうちでこの道徳的原理が成立する根拠を解明するはずだった。ベックはカントのこのプログラムを成功しているものと見なすための試論を展開したが、その論証が成立しないことは4.4.1で確認したとおりである。しかし、理性の事実を道徳法則の演繹の挫折と見なせば、そこで論は打ち切られてしまう。むしろヘッフェのように、理性の事実が道徳法則の演繹と同様に基礎づけ機能を果たし、叡知界に属す道徳法則が感性界に属する人間に迫りくる様子が描き出しているというように、別の文脈での意義を見出す方が生産的である。

4.5 理性の事実は人間をいかなる存在として描くか

繰り返し述べているように、理性の事実が道徳法則の演繹にとって代わるとはいえない。しかし前節では、カントが理性の事実ということで道徳法則の意識および自律を指していることに注意を払い、理性の事実に対してより生産的な解釈を与えた。理性の事実は、道徳法則を意識し、それを命令として受け止める人がみずから作ったものである。この事実を作った当人は、みずからが道徳法則を意識したことを「否定できない」(V32)。理性の事実は、人間がつねにみずからの格率が普遍的道徳法則たりうるかを自己欺瞞なく裁きにかかけ、それによって自律の可能性を拓いていることを意味する。

では、不可避的な道徳法則の意識は、人間をいかなる存在として描き出すだろうか。本章では最後に、理性の事実を魂の永世の要請論と結びつけて考察する。その理由は、これら二つの議論は叡知界にその座をもつ道徳法則と感性界でその行為を実現する人間とが必然的に関係づけられるという主題を共有しているからである。この考察を通じて、理性の

事実が、みずからの格率を裁きにかけることによってみずから道徳的であろう、理性的であろうとする人間を描き出していると考えられることのできる根拠を示したい。

魂の永世の要請論とは、人間の身体が死んだあとも魂は生き続けるという要請 (Postulat) のことであり、その内容は『実践理性批判』の純粹実践理性の弁証論「四 純粹実践理性の要請としての魂の永世」で詳しく語られる。それによれば、人間がつねに道徳法則に適合して行為することは不可能であるが、このことはなおも「実践的に必然的」(V122) に要請されている。その根拠は以下のようなものである。

カントは人間の心のあり方 (Gesinnung) が道徳法則の命じる通りであることを「徳」(V110) と呼ぶが、これらの「完全な適合」は「神聖性」という、有限な理性的存在者には「所有不可能な完全性」であるという (V122)。それでもカントの描く人間には、道徳法則たりうる格率をみずから立て、それに基づいて行為するという「道徳的完全性」(V123) への「不断の進歩」(V32) を続けることが求められている。したがってこの適合が実践的に必然的に要求されるとすれば、それは適合に向かう「無限の進行」(ibid.) のうちにのみ見出されることができると想定されねばならない。この無限の進行は「同一の理性的存在者が無限に持続する現存と人格性 (魂の永世)」(ibid.) を前提としてのみ可能である。それゆえ徳の実現は、実践的にはただ魂の永世を前提としてのみ可能である。したがって魂の永世は、道徳法則と「不可分に結びついている」ものとして、「純粹実践理性の要請」である (ibid.)。

カントは要請ということで、「理論的ではあるが、それがア・プリオリに無条件に妥当する実践的法則に不可分に結びついている限り、理論的なものとしては証明できない命題」(ibid.) を意味する。ここで、要請は証明とはまったく異なるということに注意を喚起しておきたい。むしろカント自身が、上のような推論では証明にならないと断じている。これに対して伝統的な形而上学は、永世を含む魂の性質を「証明」しようとしてきた。そこに含まれる誤りについて、カントは『純粹理性批判』の超越論的弁証論の「純粹理性の誤謬推論」で指摘している。この章は、B 版で大部分が書き換えられ、内容が簡潔になった分、分量も半分程度に圧縮された。とはいえ、批判の主旨は一貫している。それゆえ本節では A 版と B 版の論述の相違には立ち入らず、以下で、両版に共通する論点、すなわち伝統的な形而上学が依拠する合理的心理学 (靈魂論) の内容とそこに含まれる誤謬のみを簡潔に取り出そう。この作業によって、宇宙論的理念の場合と同様に、心理学的理念のうちにも批判の積極的効用を見出すことができるからである。

カントの整理では、伝統的な形而上学が考える魂は「多様なものをいっさい含んでいない主観という超越論的概念」(A340/B398) であり、ここから魂は実体である、単純である、単一である、空間的対象と関係をもつ、といったことが推論されてきた。こうして魂には非物質性、不壊性、人格性、精神性などの性質が与えられ、それが絶対的統一をもったものとして論証された。カントがこのような合理的心理学を否定するのは、その推論が形式的に誤っているからである。上で行なわれた推論において思考されている魂はいかなる実体でもなく、人間があらゆることを表象するときに伴うのであらねばならない「私は

思考する (ich denke)」という意識のなかの「私」、すなわち自我としての超越論的主観のことである (B131-136)。この概念はあらゆる思考が意識に属していることを意味しているにすぎず、それ自体ではまったく内実を欠いた表象である。それゆえ、本来ここからはいかなる性質をも引き出すことはできない。それにもかかわらず、伝統的な形而上学は魂に実在的な意味を与えて推論を進めてしまったために、その推論は誤謬に終わったのである。この「純粹理性の誤謬推論」に続く「純粹理性の二律背反」を本論文第二章で詳論したさいに、自由と神という宇宙論的理念のそれぞれについて統制的原理としての役割を見定めた。なかでも超越論的自由については、本章ではすでに、人間がみずからの道徳性を反省する契機としての理性の事実によって、道徳的文脈に位置づけた。では、魂の永世を要請することにはどのような道徳的意義が見いだされるのだろうか。

もし、魂の永世を要請せず、したがって「無限に進む進行においてのみ道徳法則と人間の心のあり方が合致できる」という命題がないとしてみよう。その場合、「有限な人生のうちで道徳法則との合致が可能である」、もしくは「有限な人生のうちでは道徳法則との合致は不可能である」かのいずれかということになる。仮に前者のように、人間が道徳法則にたやすく到達できると考えれば、それは「うぬぼれ」(V73)であり、このうぬぼれが「道徳法則の神聖性」(V122)を奪う。反対に、後者のように道徳法則との合致は不可能であると断言すれば、合致はたんなる「狂信的な神智学的夢想」(V123)ということになる。これら二つの考え方はいずれも、道徳法則という「厳格で仮借することのない、けれども観念的ではない真の理性命令」を厳守しようという「不断の努力」を妨げてしまう (ibid.)。

『純粹理性批判』で理性の理論的使用によっては真偽を判断しえないとされた「魂は永世である」という命題は、『実践理性批判』に至って、それを真として論証するのではなく要請するという仕方で論じられた。以上のような魂の永世の要請論を援用することで、道徳法則の実在性を論証する代わりに端的に提示された理性の事実という理説から人間をどのような存在として読み取ることができるだろうか。人間には理性の事実として、不可避的な道徳法則の意識がある。しかし意識したからといって、人間は必ずそれに基づいて行為するわけではない。魂の永世の要請論で、道徳法則と有限な理性的存在者である人間の立てる格率との合致は人間には所有不可能な完全性だと語られたことである。これらの完全な合致という神聖性はあくまで理念であって、人間はただこの理念に無限に接近することができるのみだからである (V32-33)。むしろ、だからこそ人間は、永久にみずからの格率の普遍的道徳法則たりうる資格を問い続ける。このことは魂の永世の要請論で、「真の理性命令」を厳守しようという「不断の努力」として語られたことである (V123)。みずからの格率をみずから裁くという試練をみずからに与え続け、それによって「道徳的完全性」(ibid.)への無限の進行がなされる。これはまさに、人間がみずから道徳的であろうと努力し続ける、徳の獲得に向かっていくという理念の描写である。以上の考察から、魂の永世の要請のもとで理性の事実によってなされる自己反省を通じてこそ、人間はみずからの格率を普遍的道徳法則へと無限に近づけることができると考えられるといえるだろう。

こうした魂の永世の要請は、人間が望まずにはいられない、善に応じて幸福になれるという、徳福一致の可能性にも不可欠である。すなわち、人間のような有限な理性的存在者が「道徳的完全性」の「より高次の段階」に到達するには、「より低次の段階」からの果てなき道を進みゆくよりほかない(V123)。その道を進むには、「試練を経た心のあり方(erprüfte Gesinnung)」を意識し、みずからのこれまでの「劣悪から道徳的改善へと進行」すること、およびこの進行がたとえみずからの肉体が死んだあともなお続くよう「希望する」ことが求められるからである (ibid.)。

しかし他方で、道徳法則は人間に道徳的努力を命じれど、それが人間に徳福一致を保証するわけではない。道徳性と幸福との関係については、H. M. バウムガルトナーがカントの説明に即しつつ、いっそう明快にその論点を示している。それを参照しよう。それによれば、道徳性は純粋理性概念であり、規範的である。これに対して幸福は人間が追求するものという自然な起源をもつ一般的概念であり、実然的で「实际的」(バウムガルトナー、2000年、230頁)である。したがってこれらを分析的に連関させるのは「次元の混同」(ibid.)といわざるをえない。しかしまた、これらを経験的な因果関係に基づいて連関させることもできない。なぜなら、上述のように道徳的努力によって幸福が必ず実現するという保証はないし、反対に幸福が行為の必然的結果というわけでもないからである(バウムガルトナー、230-1頁)。しかしなおカントは、道徳法則の意識を理性の事実という理説によって示し、そこに「人間の意志は自由である」という命題を肯定する根拠を求めた。それゆえカントにおいて道徳性は幻想であってはならず、したがってそれに見合った幸福は依然として可能であらねばならない(V125)。したがって、道徳性と幸福の連関の根拠を含む原因の現存が純粋実践理性にとって不可欠のものとして要請されねばならない。ただし、こうした最高善の原因は、同時に自然の原因でもあらねばならない。なぜならそれを受け取る人間は依然として、自然法則が支配する感性界に生きているからである。こうして、徳福一致も含めた「自然全体」の原因の現存が要請される(ibid.)。この原因こそが神にほかならない。最高善とは、魂の永世の要請のもとで人間がなし続ける幸福に値する行ないに応じて、神によって「分配」(V123)されるものなのである。

本節では、道徳法則の意識である理性の事実から読み取ることのできる人間像を把握すべく、この理説に魂の永世の要請論を結びつける解釈を進めてきた。そのさい手がかりとなったのが、道徳法則という命令のもつ二つの側面であった。すなわち道徳法則は、人間にたいして端的にその遵守を迫る。これが理性の事実として語られた側面である。しかしこの命令は同時に、その遵守に応じた最高善の追求を命じてもいる。道徳法則が人間に対してもつ威厳を保つには、最高善の可能性は約束されていなければならない、そのために神の現存が必然的に要請されるのである。

道徳法則を介して、理性の事実と魂の永世および神の現存の要請論とが不可分に結びつくという以上の考察から、もう一つの論点が把握できる。カントの道徳哲学と伝統的な形而上学の三つの理念との連関である。『純粋理性批判』に課された「私は何をなすべきか」

(A805/B833) という問題とのかかわりから、同著作の超越論的弁証論で魂の永世、自由の实在、神の現存という三つの理念をめぐる命題に人間が判断を下すこと、すなわち「魂は永世である」、「自由は实在する」、「神は現存する」という命題を肯定することも否定することもできないという回答が示された。これに対して「私は何をなすべきか」(ibid.) という実践的問題の鍵となる自由の可能性に取り組む『実践理性批判』では、道徳法則の意識として理性の事実を解釈することで、この理説によって自由を新たに基礎づけたということが出来る。もちろんこの理説によって基礎づけることができるのは人間の意志の自由のみであって、それによってこれが定位する場として考えられてきた叡知界の存在が論証されたわけではない。しかしなお、自由が人間にとって实在するものならば、これを根拠とする道徳についても、自然法則が支配する現象界と同様に、道徳法則が支配する世界が人間にとって否定しえないものとして考えられねばならない。前者を自然法則が支配するという意味で「自然界」と表現するならば、後者はカントが『純粋理性批判』ですでに示唆していた、道徳法則が支配する「道徳界 (moralische Welt)」(A808/B836) と呼ばれるべき世界である。

自由の实在を人間の道徳的意識として積極的に論じ、さらに傾向性を払拭できない人間がそこから自由になる可能性を求めて魂の永世を要請することで、「私は何をなすべきか」という実践的な問いはひとまず解決されるかに見える。しかし上述のように、道徳法則は必然的に、魂の永世のみならず神の現存をも要請する。このとき、理性は明らかに別の問題、すなわち理性の第三の関心事である「なすべきことをなしたとき、私は何を希望してよいか」(A805/B833) という問いに踏み出している。神の現存を要請することによって初めて可能になる最高善こそが、理性の希望する対象だからである。人間は理性の事実としてみずから徳をなすように迫ってくる道徳法則を意識し、さらに同じ理性が道徳法則の遵守に応じて最高善を結びつけようとする。だとすれば、神の現存の要請は、人間の道徳性のために要請される自由と魂の永世とは何らかの点で異なる位相をもつはずである。理性の第三の関心事は道徳を条件に超越を考える取り組み、すなわち道徳と宗教とが交錯するなかに神を位置づける試みである。カントが『純粋理性批判』の超越論的弁証論で従来の神の存在証明を否定したうえで道徳的神学の可能性を示唆した意味をここにみてとることができる (A632/B660)。こうしてカントは『純粋理性批判』で行なった理性批判の成果を固持しつつ、神を人間の認識に基づけるのではない仕方その現存について論じ始める。以上から指示された道徳と宗教の連関について、次章で『宗教論』を中心に考察を深めよう。

第五章 道徳哲学と宗教論の緊張関係

前章にみたように、有限な理性的存在者にすぎない人間の意志が道徳法則のみによって規定されうることは理性の事実として確証された (V31)。理性の事実として、道徳法則の意識が人間に不可避的に差し迫ってくる。とはいえ人間はあくまで有限な理性的存在者にすぎない以上、道徳法則を意識したからといって必ずしも自律するわけではない。それゆえカントは、みずからの立てた格率が普遍的道徳法則たりうるかを自己欺瞞なく裁き、この吟味に耐えることのできた格率に基づいて行為するというプロセスを永続的に繰り返すように求められているものとして人間を描き出す。それが前章にみた魂の永世の要請のもとで考えられる、道徳的完全性に向かう人間の不断の進歩である。

魂の永世の要請のもとで格率の自己吟味を永続的に続けることで、人間は道徳的完全性(徳)を獲得することを希望する。ところがそれだけでなく、人間はさらにみずからが獲得した徳に応じた幸福、すなわち徳福一致をも望まずにはいられない。しかしながら、人間が感性界でどれほどの道徳的努力をなそうとも、必ず幸福に与ると保証されることはない。それゆえここに、幸福になるに値するひとがそれに相応しい幸福を得る可能性のために、道徳的主宰者としての神が要請される。以上のように、魂の永世の要請も神の現存の要請も、自律にもとづく道徳という文脈のなかで語られている。まことに本論文第三章で確認したように「自律が人間の尊厳の根拠である」(IV436)。このように、カントは宗教から独立な道徳体系の確立を宣言した点で、啓蒙を促進した一人として評価されてきた。

ところが、カントは『実践理性批判』が出版されてから五年後の1793年に『宗教論』を刊行している。では、なぜカントはあらためて宗教について論じ、また、宗教を主題としてどのようなことを論じたのだろうか。この『宗教論』はたんに道徳という分野と別に存在している宗教という分野にカントという碩学が視野を広げたというようなものではない。その序文には依然として『実践理性批判』の立場を見つけることができる。「道徳は、人間の義務を認識するために人間を越えた人間以外の存在者の理念を必要とはしないし、義務を遵守するために法則以外の動機などを必要とするともなく」、したがって、「道徳は道徳そのもののためには(中略)宗教などをまったく必要としない」(VI3)。この叙述からは、『宗教論』に至ってもカントの道徳哲学はあくまで世俗的(säkular)な特徴を示し続けるように思われる。ところが『実践理性批判』ではすでに、宗教が「あらゆる義務を制裁としてではなく神の命令として認識すること」(V129)と定義され、またすべての人間が共有する人間性が「神聖な」(V87)と形容されてもいた。なにより明示的なことに、『宗教論』において道徳法則の目的を主題とする註を「すなわち道徳は必然的に宗教に至る」という叙述で締めくくることで(VI8)、カントは道徳と宗教の必然的連関を主張している。それゆえカントは、宗教に依拠しない道徳を探究しつつ、宗教とのダイナミックな緊張関係のうちでその道徳哲学を展開したととらえられるべきである。

本論文の目的は、道徳的完全性を基軸として道徳と宗教とを統合的に解釈することであ

る。これまでの章では、第一章、第二章においてカントが道徳哲学を展開する以前の思弁哲学に焦点を当て、彼の道徳哲学がその思弁哲学とどのように関係するかを考察した。続く第三章、第四章においては道徳哲学の著作に焦点を当て、その枠組みと根本問題を把握するとともに、カントの道徳哲学の最も重要な教説を再構成した。本章では、カントは宗教に依拠しない道徳を探究しつつ、宗教とのダイナミックな緊張関係のうちでその道徳哲学を展開したという上述の展望を検証する。具体的には第一節で『実践理性批判』から『宗教論』にかけて道徳的完全性に向かうという義務の遵守にかんする議論がどのように変容したかを跡づけ、第二節で道徳と宗教との緊密な関係を表現する理性信仰概念の意義を問う。節のなかの構成はそれぞれの節の冒頭に記す。

5.1 『実践理性批判』から『たんなる理性の限界内の宗教』への移行

はじめに『宗教論』全体の構成を示しておこう。同著作は第一版と第二版それぞれへの序文と四つの篇からなる。したがって序文は二つあるが、カントによれば、内容的には大きな相違はない (VI12)。それゆえ本節では、主に第二版に付された序文における表現を用いてその内容をまとめておく。カントはそのなかで、『実践理性批判』から引き継いだ論点、すなわち魂の永世と神の現存について、これらを実践的観点から信仰することが「理性宗教」(ibid.) であると定義する。さまざまな信仰が宗教として認められるには、その核に理性宗教をもっていなければならない。ここに明らかのように、『実践理性批判』で要請された魂の永世と神の現存が『宗教論』で信仰として語られるとはいえ、それはあくまで実践的観点からの信仰である。そこで『宗教論』本論でも、まずは人間の道徳性が考察される。それが、第一篇「悪の原理が善の原理と並び住むことについて、あるいは人間本性のうちなる根元悪について」である。この篇では、人間のうちに善への素質(善の原理)が見いだされ (VI26)、これに相対立する仕方、人間が類として普遍的に有する悪への性癖が根元悪(悪の原理)として説明される (VI28)。もちろん人間に道徳的完全性への歩みを可能と見るためには、これら二つの原理のうち、善への素質が勝利せねばならない。その可能性は第二篇「人間の支配をめぐる善の原理と悪の原理の戦いについて」で詳論される。ここで「善の原理の人格化された理念」(VI60)として「神の御子 (Sohn Gottes)」(VI61)⁸ イエスが導入される。カントの解釈では、イエスは道徳的完全性を備えた人間性であり、ひとはこれを模範として生きなければならない。人間がイエスのような生き方を目指し、実際にそのように生きることが、善の原理が勝利したことの証左である。こうして善の原理が勝利したときに見通される世界は第三篇「善の原理による悪の原理に対する勝利、そしてこの世での神の国の建国」で論じられる。カントが「神の国」ということで考えているのは、道徳法則にまったく則った「倫理的公共体」という理念である (VI95)。ここで個人としての勝利ではなく集団としての勝利が考えられるのは、根元悪は人間に普遍的に見いだされるがゆえ、それとの戦いには人間は個人ではなく類として挑まねばならないか

らである。このような公共体の理念をカントは、現実存在する「見える教会 (die sichtbare [Kirche])」に対置して「見えざる教会 (die unsichtbare Kirche)」と呼び (VI101)、後者が前者の根底にあらねばならないと説く。現実存在する教会で説かれる神への奉仕や、それを説く聖職者について考察が加えられるのが、第四篇「善の原理の支配下における奉仕と偽奉仕について、あるいは宗教と聖職制について」である。見える教会では、信徒の道徳的な心のあり方を強化するなどを目的としたさまざまな儀式が執り行われている。カントはこうした儀式のうち奉仕に見せかけた偽奉仕や、人間が神に対して善い行ない以外の何らかの仕方ではたらきかけうるという宗教妄想が大いに混入する余地を指摘する。カントはこうした偽奉仕や妄想を助長するものとして聖職者を非難し、見える教会に対して信徒の心のあり方を神聖性へと向かわせるための「乗り物 (Vehikeln)」 (VI107) としての役割をあてがうことで、そこで行なわれる儀式の核心を取り出す。

以上のような構成をもつ『宗教論』はそれまでの道徳哲学的著作と断絶しているのだろうか。『実践理性批判』において自律を通じて可能になる理念として示された道徳的完全性への歩みは、人間に課せられた「普遍的義務」として、『宗教論』で再び見出される (VI61)。カントはこの義務について、道徳的完全性という語こそ持ち出さないが、のちにみるように、『実践理性批判』で展開した道徳的完全性への歩みは同著作でも論じられる。

本節では以下のような論の展開を予定している。まず『実践理性批判』で語られた道徳的完全性への歩みをめぐる議論が『宗教論』でどのように論じられるかを整理する (5.1.1)。次いで、この歩みを妨げるものとして、同著作で初めて主題化される悪への性癖⁹と、これに伴って導入されたほかの宗教的諸概念がいかに描出されているか考察する (5.1.2-3)。それから人間の自律を高らかに宣言した『実践理性批判』のあと、さらに宗教的側面から道徳をとらえなおす試みがカントの道徳哲学に対してもつ意義を検討する (5.1.4)。

5.1.1 『たんなる理性の限界内の宗教』における道徳的完全性への歩み

5.1.1.1 善い人間になる可能性

それでは、『宗教論』第一篇の議論に立ち入ろう。当該の箇所ではカントは、人間に根源的な「善への素質 (Anlage zum Guten)」と「悪への性癖 (Hang zum Bösen)」の内実を語っている (VI28)。前者は「道徳法則の促進を遵守する」 (ibid.) ことを、後者は「道徳法則を意識しつつも、道徳法則からの (中略) 逸脱を格率のうちに採用している」 (VI32) ことを意味する。人間は双方を有するので、これだけでは人間は道徳的に善とも悪とも言えない。人間の道徳的善悪を判定する指標は格率にある。格率のうちに採用される動機には、道徳法則と傾向性とはある。もし傾向性のみを動機とし、道徳法則の方には見向きもしなければ、人間は道徳的に悪である。しかし個々の時点で道徳法則と傾向性のいずれを格率の動機としているかという「格率の実質」 (VI36) によって人間の善悪は判定されない¹⁰。問われるべきは、つねにこれらの「いずれを他方の制約にするか」という普遍的な「格率の形式」である (ibid.)。正しい「道徳的秩序」 (ibid.) では、格率の動機の最上に道徳法則がお

かれ、傾向性がこれに従属する。人間はその善への素質ゆえ、このような格率に基づいて意志を規定できる。しかし人間には悪への性癖もあり、この道徳的秩序は「転倒」(VI30)しうる。このとき人間は心のあり方に関してみずからを欺くようになる。すなわち、ある格率によって道徳的悪が生じたが、偶然にも悪い結果を回避できれば、負い目を感じないばかりか、その格率を採用したみずからの心のあり方は立派であると「うぬぼれ」(VI38)るのである。人間のうちに潜む「みずからの内面」を反省することなく「みずからを煙に巻いてしまうこの不純さ」こそが「私たちの類(unsere Gattung)の腐った汚点」である(ibid.)。このゆえにこそ、人間には善への素質が備わるにもかかわらず、善へと直進できない(ibid.)。この性癖は「どんなに善い人間のうちにも前提でき」、それゆえ「人間性そのものに織り込まれている」と考えられる(VI32)。したがって、悪への性癖は「根元悪(ein radikales Böse)」とも呼ばれる(ibid.)。

ここで重要なことは、「この性癖そのものは(中略)人間に責任が帰せられうる何かだとみなされねばならない」(VI32)ということである。すなわち、悪は人間がみずから招き寄せたものであり(ibid.)、それによって人間はみずから「善から悪へ頹落」(VI45)した。しかし反対に人間は格率の動機の道徳的秩序を選択することもできる(VI44)。この「善への根源的素質の回復」のためには、道徳法則を格率の最上の動機に置きなおすこと、すなわち「道徳法則の純粹さを取り戻す」ことが必要である(VI46)。それは、心のあり方の「革命(Revolution)」(VI47)を起こし、悪を引き寄せる「第一の罪責」(VI31)を改めることにほかならない。もちろん向きを変えたところで、感性界に属す人間が即神聖性に到達できるわけではない。『宗教論』で悪への性癖が主題化したからこそ、『実践理性批判』で展開された道徳的完全性への歩みは、行ないにおいて漸次的な改革をなす永続的な努力という表現に改められ(VI48)、それに対して心のあり方において、それをつねに普遍的に道徳法則を優先するように一変することが革命と表現されたのである。

5.1.1.2 「神の御子」イエスはどのようにして導入されたか

ところが道徳的完全性への接近という人間の普遍的義務に、第二篇では「神の御子」への信仰が導入される。では、いかにして「神の御子」イエスは導入されたのか。ここでも出発点は依然として、道徳法則を経験から導出したり、それによって制限したりしてはならない、ということである(A319/B385, vgl. IV408)。したがって、経験から模範とすべき理念を導出してはならないが、しかし反対に、理念に基づく経験は可能であらねばならない。それは、「人間のあらゆる義務をみずから実行すると同時に、教えと戒めによって、(中略)あらゆる受苦を(中略)すすんで受け入れるような人間の理念」(VI61)である。「創造」の本来的な「目的」は、こうした「まったく道徳的完全性を備えた人間性」である(VI60)。

このような人間の理念のもとで、人間一般の目指すべき理想は考えられる。カントが理想ということで理念によってのみ規定可能な個々物を意味していることは(A568/B596)、本論文第二章ですでに確認したとおりである。その理想はいまや宗教と必然的に結びつく

ものとしての道徳哲学のなかに「一点の曇りなき道徳的な心のあり方という原像」(VI61)として特徴づけられる。しかしこの「聖者を人間本性の脆さすべてを超えたところに高め」はならない(VI64)。そうすれば、感性的な「人間との隔たりは無限に大きくなってしまい」、人間にとって模範として役に立たなくなる(ibid.)。「神のような心のあり方」をもちつつ、しかし「欲望」、「苦悩」、「自然傾向性」の備わった「本来的には人間的な」この人間が、『宗教論』での「神の御子」イエスなのである(VI64-65)。カントはイエスを「師(Lehrer)」と呼ぶ(VI65)。師は「善の理想」を「教えと行為とを通じて」人間に示す(VI66)。それゆえ人間が「神の御子」に無限に近づいた心のあり方をもつ義務は必然的である。

この理想を規定する理念は、「道徳的に神に嘉されるような人間の理念(das Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen)」(VI62)とも表現される。カントによれば、この理念は「実践的關係では完全にそれ自体において実在性を有する。そもそも私たちの道徳的に立法する理性にそれが含まれている」(ibid.)。この理念が実践理性のうちに座をもつという点に自律との結びつきがみられる。こうして『実践理性批判』から『宗教論』へ、人間が道徳的完全性に至りうる議論は継承された。しかしまた、人間が「神に嘉されるようになる」という希望を持てるようになる(ibid.)のは、「神の御子」への実践的信仰においてのみであるとも語られる。したがって『実践理性批判』から『宗教論』にかけて、道徳的完全性への到達を保証するものが自律から信仰へと変容した。それでは、道徳的完全性に向かうために人間がみずから行なう革命、改革を説くだけではまだ足りず、「神の御子」への信仰による支えが必要であるとされた意味は何か。

5.1.2 「神の御子」に近づくとはどういうことを意味するのか

「神の御子」への接近とはどういうことをすることか。人間は悪への性癖を克服できないが、人間が道徳的完全性に到達する義務は必然的で、それゆえ可能であらねばならない。

この悪への性癖をめぐる「難問」(VI66)は三つある。第一に、人間に道徳的完全性への到達という神聖性は入手可能かという問いである(ibid.)。人間のなすその都度の行為が道徳的に善いとしても、永続的に例外なく善い行為を続けるとは限らない(VI67)。それにもかかわらず人間は神聖性に一致すべきである。それゆえ人間の道徳的性質は心のあり方に措定されねばならない(VI66)。この道徳的完全性への到達に十分な心のあり方を見てとるものが、「人間の心を知りたまう神」であると考えることができる(VI67)。こうしてカントは、人間の行ないと心のあり方とを区別することで、この問題を解決する。

第二の難問はこうである。みずから「再び悪を好きになるほど深く墮ちる」ことなく、「求められている純粋な心のあり方」を保持できると、人間はいかにして「信頼(Vertrauen)」できるのか(VI68)。みずからが善い心のあり方を維持できないという「不安に満ちた狂信」に囚われていても、善い心のあり方を維持できると安易に「思い込む」「甘い狂信」によってうぬぼれを抱いていても、この信頼は現れてこない(ibid.)。みずからが道徳的完全性へと前進を続けられるかどうかは、「心に定めた企図とこれまでのみずからの生き方とを比較」

すればよい (ibid.)。カントは、みずからの生き方に「心のあり方の根本的な改善を推論する契機」を見出すならば、そこからさらに前進を続ける力が湧いてき、道徳的完全性を目指して行路から外れることなく進み続けるだろうという「理性的な希望」を抱くことができるのではないかと考える (ibid.)。すなわち、みずからの「善い純粋な心のあり方」を意識すること自体が、「善に安らわせ、善において堅固にするだけの」「動機」として役立ちえ、みずからの善い心のあり方の「恒常性と堅固さ」を信頼できるようになるというわけである (VI69)。

第三の難問はこうである。たとえ人間が善い心のあり方を維持できるとしても、根元悪は依然として払拭されてはいない (VI72)。では、そもそもいかにして、「悪から始まった」 (ibid.) 人間が道徳的完全性へと歩み出すことができると考えられるのだろうか。A. ボヤノウスキーはこの問題を、「回心 (Sinnesänderung)」 (VI67) を基軸とする原罪論と救済論との調和の問題としてとらえている (Bojanowski, 2011: S. 103-S. 109)。以下、彼の議論を参考にこの問題の論点を整理しよう。

これに対する一つ目の回答案は、人間はたしかに悪から始まったが、しかし回心することで根元悪を償還できるのではないかと、いうものである。しかしカントは、回心後も依然として回心前の罪責は残っていると考え、この案を却下する (VI72)。

それでは、回心後の行為を「義務を超えた (supererogatorisch)」行為と見れば、この道徳的「余剰」が「昔の罪責」を埋めあわせるのではないかと。しかし人間に命じられているのはあくまで義務の遂行であって、義務を超えた行為ではない (ibid.)。

以上のように、回心に訴えるだけでは、人間が生来悪であつてもなお道徳的完全性に向かうことができることを根拠づけることができない。こうしてカントは最後に、人間の罪を贖う「代理人 (Stellvertreter)」 (VI74) による解決を図る。この表現は、当然、磔刑に処せられたイエスを連想させるにちがいない。ただしカントは、この代理人が「救い主 (Erlöser)」 (ibid.) として個々人の罪責を肩代わりするとは述べていない。いま問題になっている道徳的な罪は、主観的な心のあり方を問題とする「この上なく人格的な (allerpersönlichst) 負い目」であり、誰にも「移譲」できないからである (VI72)。では、ここでは誰が誰の、いかなる意味での代理人として考えられているのか。

カントは、根元悪をもつ回心前の人間とその罪で罰される回心後の人間を「道徳的には別の人間 (moralisch ein anderer Mensch)」 (VI74) と見る。罪を犯した人間と罰を受ける人間とが異なるとなれば、一見不合理に思われるかもしれない。しかし、やはり両者の間には数的な人格の同一性があり、罪を犯したのは他の誰でもなく自分であることを回心後も認めざるを得ない。ここに、回心後の私が回心前の私の代理人となって罪を請け負うという論理が成立する。イエスは「人間性 (Menschheit 人類) の代表者」として「苦難」を引き受け、磔刑に処せられた (VI75)。これと類比して、みずからを回心したと見なす私は回心前の私の「代理人」として罰を受ける。このとき私は自問する。イエスがいわれのない受難を引き受けたように¹¹、私も回心前の私の罪を受け入れることができるか、それほどま

でに善い、イエスのような心のあり方をもっているか、と。こうして人間は、「新しい人間」(VI74)として、道徳的完全性に向かって踏み出す可能性をみずからのうちに見出すことができるようになるわけである。

以上のように解釈される、根元悪を払拭できない人間が、それにもかかわらず道徳的完全性へと前進できるという理念は次のように整理される。すなわち、人間はみずからが罰を受けることで回心を果たし、それによって新しい人間として道徳的完全性へと踏み出すことができるようになる。そこからさらに人間は、みずからがイエスという模範に接近できるように生きているかをつねに反省することを通じて、悪へと戻ることなく、ひたすら道徳的完全性に向かっていくと、みずからに信頼を寄せることができる。こうして最終的に、道徳的完全性への到達に十分な心のあり方を人間のうちにみそなわす神のまなざしのうちで、人間は道徳的完全性に到達しうるのである。

ただし、人間が根元悪からみずからを救済し、それによって道徳的完全性へと歩みだしうると考えられてはいない。なぜなら、第一の難問の解決で示されたように、神が人間のうちに道徳的完全性への到達に十分な心のあり方を見てとるということは、回心の可能性は依然としてそれをみそなわす神によって支えられているからである。人間は決して根元悪を払拭できないのだから、回心を認められること、それを前提として道徳的完全性へ到達しうるとみなされることは、本来ならば人間が受けるに値しない恩寵と言わざるをえない。したがって道徳的完全性に伴わねばならない最高善、幸福をこの文脈で考える場合もまた、行ないにおいては最高善を期待するに値するとは言えないが、回心した者の心のあり方に照らして恩寵が施される、つまり根元悪があってもなお人間は幸福にあずかりうる、と考えられるほかない。

5.1.3 なぜ信仰が語られるか

このようにカントはキリスト教教義の原罪論を悪への性癖に読み替え、さらにこれに基づいて救済論と恩寵論を道徳的に解釈した。恩寵という語でカントが示しえた思想内容については次節に譲ることにして、本項ではなぜ、カントは自律を通じて人間は道徳的完全性に到達しうるという道徳哲学をうち立てたあとに、道徳的生をイエスと類比的に論じる必要があったのかという問題に焦点を当てたい。なぜならこの問題は、『実践理性批判』まで主張されてきた自律に基づくカントの道徳哲学が信仰概念を持ち出したことによって撤回されてしまったのか、それとも『宗教論』においても依然として自律の思想は維持されているのかというカント解釈の重要な岐路に関わっているからである。はたして、『宗教論』は自律の思想の放棄であるのか、それともこれと整合的に解釈されうるのか。

まず、カントが聖書を道徳哲学的観点からとらえなおした意義、いつそう論点を絞ればイエスを道徳的な師としてとらえなおした意義について、ここではA. シグネルが取り上げている「シンボル化」の概念を参照して考察しよう (Chignell, 2011: p. 124)。シグネルの典拠は、「形而上学の進歩に関する懸賞論文」(1804、以下「懸賞論文」と略記)の中の、カ

テゴリーの図式化と対比して「概念のシンボル化」(XX279)が説明されている箇所である。そこを参照する。前者は、純粹カテゴリーに、ある種のア・プリオリな直観を介して直観的な内実を与えることをいう。この作業は感性的なものの概念において成立し、これによって概念は直接的に現示される。ところが超感性的なものの概念は、本来的には現示されず、いかなる可能的経験においても与えられえない。しかしもし概念が現示されなければ、その概念は空虚ということになってしまう。そこで超感性的なものの概念を間接的に現示するという「応急手段 (Nothülfe)」(ibid.)が与えられるほかない。これが概念のシンボル化である (XX279-280)。

当該の論稿はカントの死後に公開されたが、シグネルによれば、実際に執筆されたのは1790年ごろである (Chignell, p. 124)。本項では、シグネルによるこの執筆推定時期にのって考察を進めていく。さて、以上の「懸賞論文」で示されたシンボル化の概念はほぼ同時代に刊行された『判断力批判』(1790)にもみられ、そこでも図式とシンボルとが対比的に論じられている。それによれば、「私たちの概念の実在性を立証するためにはつねに直観が必要で」、概念の感性化には「図式的 (schematisch)」なもの「シンボルの (symbolisch)」なものの二種類がある (V351)。前者は「それに対応する直観がア・プリオリに与えられる」場合の図式化である (ibid.)。他方、理性のみが考えだす概念にはいかなる感性的直観も与えられないが、何らかの意味での直観は与えられる。この意味での感性化がシンボルのといわれる。したがってシンボル化は、図式化にたんに類比的な (analogisch) 仕方で行なわれる (ibid.)。さらに『判断力批判』公刊から三年後、『宗教論』においては、術語に変更がみられ、『判断力批判』における図式化が「(認識拡張のための) 客体規定の図式論」、シンボル化が「類推 (Analogie) の図式論」と呼び改められる (VI65)。それでもしかし「感性的なものから超感性的なものへの上昇において、私たちはたしかに図式化 (感性と何かとの類比を通じて理解可能な概念にすること) ができる」(ibid.)と述べられており、『宗教論』もまた、基本的には「懸賞論文」や『判断力批判』で示された図式化と対比された意味でのシンボル化の概念を継承している。加えてこれら『判断力批判』と『宗教論』には、神を感性化する場合になされる忠告内容に共通点がみられる。それらによれば、神についての人間の認識はあくまでシンボルのなもの (類推によるもの) であり、決して図式的なものではない。神を図式的に感性化することは「恐ろしい飛躍」である (ibid.)。これでは「(宗教における) 道徳的観点からみてもっとも破壊的な帰結」(ibid.)、「神人同形説 (Anthropomorphismus)」(V353, VI65)へとまっしぐらである。以上から本項では、「懸賞論文」、『判断力批判』、『宗教論』はシンボル論について大筋を共有するものとみる立場をとる。

さて、シンボルに訴える議論はカントがしばしば用いる方法である。だが、『宗教論』において、なぜイエスがシンボルとして語られたのか。その理由を探求するためにも、イエスがシンボルとして語られる文脈に話を戻そう。「神の御子」イエスが超感性的概念である完全な人間性を間接的に現示しているという意味で、イエスは人間にとって道徳的生のシ

ンボルである。カントは師を模範として生きる人を、師の存在を「(実践的に) 信仰する人」(VI74)と呼んでいる。では、実践的信仰とはどういう意味か、道徳的生のシンボルが語られた意義は何か。

カントによれば、「神の御子への実践的信仰において」のみ、人間は「神に嘉されるようになれる」と「希望できる」ようになる(VI62)。「神の御子」に含まれる道徳的完全性の「理念の創始者は私たちではない」(VI61)が、この理念は「そもそも私たちの道徳的に立法する理性に含まれている」(VI62)。その意味で、信仰の対象は「人間を超えた人間以外の存在者の理念」(VI3)ではなく、それゆえ「神の御子」への信仰は道徳の独立性の主張に齟齬をきたすものではない。カントはこう続ける。人間は実践的信仰において、「信じることができ、根拠ある信頼をみずからにおくことができるような道徳的な心のあり方を意識しているならば」(VI62)、人間はたとえ「障碍や試練」(VI61)にさらされても、「人間性の原像にしたがい続けようとするだろう」(VI62)、と。

ではなぜ、「かくも純粹でかくも気高い道徳的善が、私たちにのみなしえて達成できる」(VI64、傍点は原文)という判断は信仰と呼ばれるのか。信仰という概念は伝統的に知識との対立構造のなかでとらえられてきた。カントの思想もまた例外ではない。しかしカントが知識との対比からいかに信仰を考えていたかについては、次節で詳論することにし、本項では簡潔に『純粹理性批判』で提示された信仰の定義を確認することにとどめたい。

ひとがあることを本当らしいとみなすには、「客観的な根拠」と同時にその判断を下す当人の「心の中にある主観的原因」も必要である(A820/B848)。理性をもつ誰もがそれを本当らしいとみなすならば、「その根拠は客観的に十分であり」、その判断は「確信(Überzeugung)」と呼ばれる(ibid.)。しかし、その判断の根拠が「たんに主観の特殊な性質」のうちにはしかないならば、それは「信じ込み(Überredung)」である(ibid.)。

判断する当人にとっての本当らしさがどれほどの客観的妥当性をもつかは、「同時に客観的に妥当するものでもある」確信との関係で、三つの段階に分けられる(A822/B850)。「臆見(Meinen)」、「信仰(Glauben)」、「知識(Wissen)」がそれである(ibid.)。臆見とは「主観的にも客観的にも不十分であると意識している本当らしさ」を、信仰とは「本当らしさが主観的にだけ十分であって、同時に客観的に不十分だと見なされる」ものを、知識とは「主観的にも客観的にも十分な本当らしさ」をいう(ibid.)。悪への性癖を考慮すれば、先に記した「かくも純粹でかくも気高い道徳的善が、私たちにのみなしえて達成できる」という判断の妥当性は主観的にも客観的にも不十分である。しかし、かの理念に一致する人間が存在するという信仰は、みずからも最上善をなしうるという「徳への信仰」(VI63)にたどり着く。こうして人間は、みずからにも最上善を実現しうるという希望を抱くことができるようになる。

以上から、カントがイエスをシンボルとして語った理由が明らかになるだろう。このように超感性的なものにシンボルを与えなければ、すなわち、たんに論理的に考えられるにすぎないものと見なせばどうなるか。そのとき通常の悟性をもった生身の人間にとって、

道徳的完全性への歩みの可能性は空虚な思想になりかねない。道徳的完全性にふさわしいだけの道徳的に善い生を営む人間という超感性的概念が、イエスというシンボルを通じて初めて、私にもそのような生き方ができるという感性的表象と結びつく。生身の人間にとって、道徳的完全性へと無限に近づくこととは、まさにイエスを模範とした生き方をすることなのである。

5.1.4 「悪への性癖」によってカントの道徳哲学の何がどう変容したか

「神の御子」は悪への性癖という難問を解消する鍵であった。「神の御子」は人間が道徳的完全性へと到達する可能性に現実味を与える。本節では最後に『実践理性批判』から『宗教論』へと移行する際の大きな契機である悪への性癖がこの移行に対してもつ意味を検討したい。

『実践理性批判』では、人間はその理性がみずからに与える道徳法則によって道徳的完全性に到達すると主張された。このときカントは、道徳的完全性への到達可能性について主知主義をとっていると考えられる。もちろん理性の事実が一種の知的認識であるというわけではない。Ch. ホルンを参考にここでいう主知主義の意味を示そう。

ホルンの解釈によれば、カントは意志ということで決定能力を意味しているのではなく、むしろ欲求能力や努力する傾向として記述している。このような意志概念は、プラトンの『ゴルギアス』にまで遡ることができる。プラトンによれば、ある人がそれによってもたらされる自己利益を十分に理解して意志したことと、あまり熟慮しなかった場合にいつも選び取ってしまうその人の本質的でない望みは別物である。十分に道徳的だとはいえない人間は真にみずからの欲していることをしない、というのがプラトンによる意志の主知主義的解釈である。

以上の意志概念を、ホルンは例を挙げて説明する。あるひとが薬物の影響で、合理性を失っているとしよう。もしこの人がみずからに不利な契約書に署名した場合、一般的には、その契約はこの人の本来の意志によって結ばれたとは言えないと判断されるだろう。しかしホルンによれば、『実践理性批判』におけるカントはプラトン同様、いっそう明確にこう表現する。その契約が結ばれることになったのは、この人がみずからの意志を操作できなかったからではなく、みずからの意志にしたがわなかったからだ、と。ホルンのいう主知主義では、個人のなかに現れてくる理性的な努力をする傾向こそが意志として理解され（「知覚的側面（*der Wahrnehmungsaspekt*）」）、これが規範的に拘束力をもつ、一種の合理的な命令として受け取られる（「規範的側面（*der normative Aspekt*）」）（Horn, 2002: S. 52）。だから、みずからの意志が意志することをしない人は非合理的に行為している、というわけである（Horn, S. 51-S. 52）。

このような意志概念は、目的論的倫理学モデルを説明するときに用いられることが多い。しかし義務論者カントの考える道徳的行為は、人間が自分ひとりの幸福という目的のために善をなそうと努力することからは生じない。とはいえ人間の行為が実際には感性界に生

じる以上、それを実質的な目的をまったくもたないものとして、たんに形式的に考えることも難しい。そこでカントは、最初に意志にとって善いものとはどういう意味かを指示し、それから、そういう意志が目指すべきはどのようなものを規定するという手順を踏むのである (Horn, S. 60)。本論文第四章で主題とした理性の事実をこのような理解のもとで考えると、この理説は知覚的には、道德法則が個人の意識のうちに現れ、それによって当人が道徳的に善い行為をなそうとみずからを方向づける事態を指す。規範的には、ある人が道德法則を意識すること自体が道德法則を命令として受け取ることを意味する。以上の意味で、理性の事実はカントの主知主義的発想を示すのである。

ところが『宗教論』では、道徳的完全性への歩みを続ける可能性がその人にとって確かなものとなるようにさらに実践的信仰が必要とされる。カントは、意志を個人のなかに現れてくる理性的な努力をする傾向として解釈するという前述の意味での主知主義を放棄したのだろうか。しかしそう考えることはできない。というのは、実践的信仰の根底にはすでに自律が存しているからである。しかしながら『宗教論』では、人間の根源的な性質のなかに悪への性癖が発見された。この根元悪はたんなる主知主義では回避できないからこそ、実践的信仰が説かれたのである。カントの道德哲学は「私は何をなすべきか」(A805/B833)と自問し続け、「なすべきだと意識するがゆえに、なしうると判断する」(V30) ことを原理とする。そうは言っても、悪への性癖を根絶できない私に、なすべきだと意識したことができるだろうか。人間はこうした憂いを感じずにはいられずとも、道德法則の具現者たる師への信仰を支えとすれば、この私も道徳的完全性に至りうるという信頼をみずからに寄せることができる。人間の根源的な性質のなかに悪への性癖を発見したことで、たんなる主知主義から知(理性)の限界内の実践的信仰へと、カントは思索を深めたのである。

5.2 カントにおける「理性信仰」の意義

しかし、たとえそれが自律と両立するとしても、なぜ道徳的完全性に向かうために自律だけではならず、「神の御子」への信仰が説かれねばならないのだろうか。この問題をめぐって本節では「理性信仰」概念の意義を検討する。なぜならこの語句はカントの思想における理性と信仰の緊張関係を端的に表現するばかりでなく、W. ティーデも指摘するようにまさに「この概念は、理性と信仰の精確な関係規定に関する問いを提示している」からである (Thiede, 2004: S. 69)。そのためにまず、カントにおいて信仰がどのように定義づけられるかを整理する (5.2.1)。ついで、信仰のなかでもとりわけカントが強力に用いる理性信仰概念が、『純粹理性批判』で初出して以降「思考論文」、『実践理性批判』、『宗教論』へと時代を経るにつれどのように変遷していったのかを、それぞれの著作における文脈との連関に注意しながら整理する (5.2.2)。続いて道德哲学と宗教論との緊密なかかわりを主張しつつ、やはり理性批判を経て認識を超えるものについて禁欲的な態度を貫くカントからは一見かけ離れたものに思われる恩寵という宗教的概念があくまで理性の限界内にとど

められていることを確認する (5. 2. 3)。そのうえで、なおもカントの道徳哲学の展開において宗教的諸概念がなぜ語られねばならなかったかを考察することにしたい。(5. 2. 4)

5. 2. 1 知識および信仰にはどのような意味が込められているか

カントにおける信仰概念を、『純粋理性批判』の「II 超越論的方法論」第二章「純粋理性の規準」第三節「臆見と知識と信仰について」(A820/B848-A831/B859)から改めて取り出そう。前節では簡潔に信仰概念のみを取り出したが、本節では信仰があくまで知識と対比されるもので、したがって宗教的な意味での信仰には限定されないことに注意したい。以下でカントの議論を概観しよう。

先に確認したように、知識と信仰は本当らしさの程度の違いを表している。知識とは「主観的にも客観的にも十分な本当らしさ」を、信仰とは「主観的にだけ十分であって、同時に客観的には不十分だと見なされる」それをいう (A822/B850)。双方とも主観的な十分さをもつが、前者を求めるものは思弁理性であるのに対し、後者は実践の領域においてこそ重要な意味をもってくる。したがって一般には、実践的な連関においてのみ信仰は成立する。たとえば、ひとはある目的を達成するための確実な手段を知らなくても、何らかの行為によってその目的を果たすことができる。これが「実用的信仰 (der pragmatische Glaube)」である (A823/B851-A824/B852)。ところが、たんに理論的にすぎないことがらであっても、その「確実性を決定する手段があるなら」、私たちはそのことを「考えたり、想像したりする」「十分な根拠をもっている、と憶測する」ことがある。このように「たんなる理論的判断のうちでも」成立しうる信仰が、「理説的信仰 (der doktrinale Glaube)」である (A825/B853)。世界を合目的的に創造した第一原因としての神への信仰は、この理説的信仰に属す (A826/B854)。とは言え、カントは世界における諸現象についての「理論的な世界認識」(ibid.) が神の現存によって得られると説明しているわけではない。理説的信仰の対象は、本論文第二章すでに言及した、世界において偶然的なものから必然的なものへと至る系列を完成させる統制的原理としての神である。カントはあくまで、「一切のものをもっとも賢明な目的にしたがって秩序づけた」「世界創始者」として、この「最高知性体」を前提している (ibid.)。このように諸現象が「合目的的統一」をなしているということは、「理性を自然へと適用するための重要な条件」であり (A826/B854)、「このほかの条件を誰ひとり知りえない」(A824/B852)。それゆえにこそ、理論的關係においてさえ神への信仰が成立するのである。しかしながら、このような意味での神への信仰は必然的な信仰とは言えない。というのも、合目的的世界の創造主としての神はあくまで考えることの許された統制的原理であり、その意味でこの信仰は「何か不安定なものをそれ自身のうちにもっている」(A827/B855)。この「思弁における難点」ゆえに、ひとはこの信仰を「失う」ことがあるからである (A827/B855-A828/B856)。

以上二つの信仰は、いずれも理性の理論的使用の領域に収まっている。しかし、理性の実践的使用の領域において自由に基づく原因性を考えるとき、「まったく異なる」信仰が生

じてくる (A828/B856)。それは次のような文脈である。すなわち、道德法則の命令ゆえ、ひとは自由によって可能になる道德性に依じて幸福を享受すべきであるが、しかしこの徳福一致が人間によって実現されることはない。それにもかかわらず、この命令が絶対不可避の道德法則から下されている限り、それは可能であらねばならない。したがって、最高善を分配するものとしての神が要請された。この神への信仰が「道德的信仰 (der moralische Glaube)」 (ibid.) である。道德的信仰は道德法則という絶対不可避の命令に基づいている点で、唯一決して揺らぐことのない必然的な信仰であり、それゆえに「理性信仰 (der Vernunftglaube)」 (A829/B857) とも表現される。

以上のように知識との対比のうちで定義される信仰という概念から、二つの意味合いを読み取ることができる。すなわちこの概念は、一方で客観的な意図においては謙遜を、他方、主観的な意図においては信頼の固さを表す (A827/B855)。したがってまた、神の現存を道德的信仰によって確信するということも、二つの意味で解釈される。前者の意味では、この確信の根拠は「(道德的な心のあり方の) 主観的根拠」にあり、ここでの確信があくまで「論理的確実性ではなく、道德的確實性」にすぎないことに力点がある (A829/B857)。他方、後者の意味では、神への信仰は「私の道德的な心のあり方と緊密に織り合わせられている」ので、人間はみずからが道德的な心のあり方を失うこともなければ、神への信仰を失うこともないと、みずからに信頼を寄せることができる (vgl. A827/B855, VI63) ことが主張される。

見てきたように、理性信仰は道德的な心のあり方を前提としている。では、もし道德法則にまったく無関心な人間がいるとすれば、そのひとは神についてどう考えるだろうか。そのひとは、いかに道德的関心とは無縁であるにしても、神の非存在を確然的に、すなわちたんなる理性によって立証することはできない。したがって善い心のあり方を欠くひとも、神を恐るべきものとして消極的にはあるが、その存在を信仰することになる。恐れに基づく信仰は消極的であり、道德性と善い心のあり方を生じさせることはない。それでもしかし、悪い心のあり方の突発を強力に抑制することができる。人間は、積極的にであれ消極的にであれ、道德的な文脈において神への信仰を持たざるをえないのである (A830/B858)。

5.2.2 理性信仰概念の変遷

5.2.2.1 「思考において方向を定めるとはどういうことか」

本論文第二章ですでに言及したように、『純粋理性批判』でカントは人間理性について、現象界に現れてくる対象にしか正しくはたらくことができないにもかかわらず、しかし現象の第一原因を求めて推論を続け、必然的に超感性的なものにまで想到すると特徴づけた。それゆえまた、カントは世界について、人間に認識可能な現象界と人間の認識をもっては決して到達しえない物自体が存する叡知界とからなるものとして説明する二世界論という立場をとる。人間の認識を超えた「超越論的なもの」をめぐるカントのこの主張をひ

とつの契機として、メンデルスゾーンとヤコービとの間に論争が生じた。この論争は、表向きには、G. E. レッシングのスピノザ主義嫌疑をめぐって展開されたものであった。というのは、この論争は、ヤコービがレッシングとの「親密な会話」から、レッシングがスピノザ主義、すなわち無神論であると断定しうるような発言を導いたというできごとを背景にもつからである。ヤコービはその会話の内容を詳細に暴露し、さらにメンデルスゾーン宛の書簡を独断で収録した『スピノザの学説についてのメンデルスゾーン氏宛ての書簡』(1785)を出版した。レッシングと親交のあったメンデルスゾーンにとって、レッシングがスピノザ主義を支持していたとは信じがたい。そこで、メンデルスゾーンはレッシング擁護を目的のひとつとして『朝の授業、もしくは神の存在についての講義 第一部』(1785)を公刊したというわけである。しかしこの論争の本質は、信仰の意義を誇大に強調するヤコービによる、メンデルスゾーンをはじめとする合理主義的思考様式に対する挑戦にあった。当時の知識人に『純粹理性批判』が与えた影響を考えれば、知識と対比して認識不可能なものについて信仰という概念を用いるカントの議論がこの論争の契機のひとつであるに違いない。それゆえカントはこの論争へのコメントを求められた。こうして執筆されたのが「思考論文」である。本論文第二章では簡潔に触れるにとどまったこの論稿について、ここで、坂部恵の「啓蒙哲学と非合理主義の間——メンデルスゾーン—ヤコービ—カント——」(1966年)と福田喜一郎の「もう一つの啓蒙論文——カント『思考の方向を定めるとは何を意味するか』をめぐる諸問題——」(2006年)を参考に簡潔に取りまとめておきたい。メンデルスゾーンとヤコービは具体的に何をめぐって対立し、カントはそれに対してどのような立場を示しただろうか。

メンデルスゾーンは心身の不調から、カントの著作そのものからではなく、それを評する学芸記事などからその思想を知ったとされる。当時、カントを外界の实在を否定するバークリー流の観念論者とする見方が、ガルヴェとフェーダーによる1782年1月19日付の「ゲッティンゲン批評 (Die Göttingenischen Anzeigen)」の付録にある『純粹理性批判』に対する書評によって広まっており、メンデルスゾーンもまたこの見解を共にしたと考えられる。常識に定位し、外界の实在を自明の事実とするメンデルスゾーンには、「観念論者カント」の思想は到底受け入れられるものではない。外界の实在を現象にすぎないと考えるのは常識はずれであり、事物を二元論的にとらえることは言葉の上での区別にすぎない。こうしてメンデルスゾーンは、カントが理論理性の限界を宣言したことを理性への冒瀆と断じ、人間は「健全な理性」によって神をも認識できると主張する。

以上のようなメンデルスゾーンの見解に対して、カントは次のように反論する。あるものがどのようなはたらきをし、またどのようなはたらきを受けるかということと、そのものが何であるかということは別の問いである。現象と物自体との区別は事態的なものであり、たんなる言葉上の区別に解消してしまうことで消し去れるものではない。むしろ理論的に神の存在証明をしようというメンデルスゾーンの試みは、本来証明できないものを独断的な合理的形而上学における「理性の洞察」の対象とすることによって、かえって理性

の能力を減じさせ、独断的狂信への道をひらくものに他ならない、と。

しかしカントにとって、いっそう論難すべきはヤコービの方であった。ヤコービによれば、私たちが外界の存在を知り、またとりわけ、神の生きた息吹を感じるのは、合理的な認識によってではなく、信仰によってである。しかもヤコービはこうした啓示に基づく信仰（歴史的信仰）について、何年にもわたって『純粹理性批判』を研究し、その影響のもとに養い育てたものだとする。神についての理論的な基礎づけあるいは証明は不可能であるという態度に限っては、カントはヤコービの思想を否定しない。しかしヤコービは、その代わりに直観的な感情や靈感に訴えて神を語り、それによって客観的な道徳法則を放棄している。カントはこの点を、徹底的に非難する。こうしたヤコービの思想は、もはや理性の名に値せず、正真正銘の狂信以外の何でもない。

思弁理性による認識の限界を見定めたカントにとって、経験の対象としての「外界の存在」から神の存在証明に至るといふメンデルスゾーンの思想は「独断的形而上学の最後の遺言」であった。他方、神について、「信仰の名のもとに、理性の同意なしに、伝統や啓示がそこに接ぎ木される誇大な直観」に依拠するヤコービの思想は、理性の放棄であり、これによって理性は「思考の自由をみずから破壊すること」になる。カントはメンデルスゾーンとヤコービそれぞれの思想を検討したうえで、T. ヴィーツェンマンの『ヤコービとメンデルスゾーンの哲学の結果』（1786）を参考に、両者とも一定の確信もしくは信仰に根拠を求めている点でともにその根底には狂信が存していることを指摘する。ヴィーツェンマンによれば、ヤコービとメンデルスゾーンそれぞれの結論はこの上ない対照をなしており、信仰と哲学とがもっとも排斥的關係において論じられている。信仰と哲学にかんする問題がそれぞれの側からこれほどまでに詳細に、その第一原理に至るまで探求、説明されえたことはなかった。ヴィーツェンマンは以上のようにいずれの立場をも哲学史上で有意義なものにとらえ、とりわけヤコービが信仰と哲学の問題に息吹を与え実りあるものにしたと評す。ところがヴィーツェンマンは、一方でヤコービを擁護しつつ、しかしメンデルスゾーンの主張もヤコービの信仰哲学と本質的に相違はないことを指摘している。すなわち、メンデルスゾーンが思考の方向を定める際に依拠している健全な理性も、結局のところ証明されていない理性の表明に確信を抱いているにすぎない。

カントは以上のようなヴィーツェンマンの見解に同意する。したがってまた、カントにしてみれば、メンデルスゾーンもヤコービもみずからと思想をともにしてはいない。そこでカントはみずからの言及する「理性」および「信仰」が、それぞれメンデルスゾーンの「理性」およびヤコービの「信仰」とはまったく内実を異にすることを主張しつつ、認識を超えた「超越論的なもの」にかんするみずからの立場を理性信仰と表現する。以上のような仕方で、『純粹理性批判』では一度言及するにとどめられた理性信仰の概念が、「思考論文」で定義を与えられ、そのはたらきが説明される。以下で、同論稿で語られる理性信仰概念を概観しよう。

カントは「方向を定める（sich orientieren）」という語の語源が「東方を見出す」というこ

とであったことから、まず地理学的に方向を定めるさいの手續きについて説明する。それによれば、ひとが方角を見出すためには「みずからの主観における区別の感じ (Gefühl)、つまり右手と左手の区別の感じ」が必要である (VIII134)。ここで感じという語が用いられるのは、「右手と左手の両側は直観において外的に看取できるいかなる区別も示さない」(VIII135) からである。しかしこの「たんに主観的」(VIII135) なものにすぎない感じが、地理学的に方向を定める際には不可欠である (VIII134-135)。

では、「思考において、つまり論理的に方向を定める」(VIII136) 場合はどうか。たとえ理性が「経験のあらゆる限界を超えた」領域で使用され、「直観の客観がまったく見いだせない」としても、やはり「理性の使用を導くのは純粹理性の仕事である」(ibid.)。しかしその場合、「理性はもはや認識の客観的根拠にしたがうことが不可能」なので、理性の判断の「道しるべ」(VIII142) として、理性以外の要素、すなわち感じに頼ることになる。したがって理性は、みずからの「主観的原理」である「理性に固有な必需の感じ (das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses)」を「格率」として、「一定の判断を下す」(VIII136)。たしかに、このように思考を方向づけることで「その対象を感性化することにはならない」が、しかしこのような「見通し」なしには、私たちは「思考する代わりに夢想にふけることになってしまう」(VIII136-137)。理性に固有な必需によって思考を方向づけることで、「少なくとも超感性的なものを私たちの理念の経験的使用に役立つものとして考えること」(VIII137) ができるのである。

カントはこの理性の必需を二区分する。「理論的使用の必需」と「実践的使用の必需」がそれである (VIII139)。前者は、「世界の諸物」(VIII138) の「合目的性と秩序」(ibid.) について「判断しようとする」(VIII139、傍点は原文) 場合に、「第一の根源的存在者」(VIII137) として「神の現存を想定せざるを得ない」(VIII139) ことを意味する。この意味で神の現存を本当らしいと見なすことは、「理性が自己を満足させるために」必要な「純粹な理性的仮説」にすぎない (VIII141)。しかし後者は道徳法則の指令に関わるので、一方で「自由によってのみ可能な限りでの、世界のうちで可能な最高善という理念、すなわち人倫性」に通じており、他方で「人倫性に比例して与えられる限りでの最大の幸福にかかわるもの」にも通じている (VIII139)。このとき理性は、徳福一致を取り計らう「第一原因」について「判断しなければなら」ず (傍点は原文)、したがって必然的に「そのような依存的な最高善およびその最高善のための非依存的な最高善である最上の知性とを想定する」(ibid.)。道徳法則に「分かちがたく随伴する」最高善の概念が「客観的実在性」を持たないとすれば、「人倫性一切とともに最高善がたんなる理想」と見なされてしまうからである (ibid.)。最高善という超感性的概念にかんして理性が判断を下すための「判定の源泉」(VIII140) は、神の現存という前提にある。それゆえ、道徳的文脈で神の現存を前提することは理性信仰と呼ばれる。カントによれば、この純粹な理性信仰こそが、理性が超感性的なものにかんして思考の方向を定めるために必要である。さらにカントは、みずからの言及する信仰の意味をいっそう明らかにするために、この理性信仰を歴史的信仰と対比して、理性信仰がすべ

での信仰の根底に、いやそれどころかあらゆる啓示の根底にもおかれねばならないことを指摘する (VIII142)。もし理性が「理性自身の必需」から独立すれば、それは「理性信仰の断念」であり、「人間の誤った心情状態」である (VIII146)。そうなれば、道德法則が「心に及ぼす動機のすべての力」は奪われ、時がたつにつれて道德法則の「あらゆる威厳」が奪い去られ、遂にはいかなる義務をもはや認識しないという原則が生まれるからである (ibid.)。このように、理性信仰という思考の「道しるべ」、「羅針盤」(VIII142)を欠けば、「思考の自由」は「みずから崩壊」していく (VIII146)。以上の叙述によってカントは、みずからの言及する信仰が、あくまで理性の立場から定義されていることを改めて主張し、みずからの依拠する理性信仰が、客観的な道德法則を放擲するヤコービの感情信仰とは異なることを強調する。理性の実践的必需に基づくからこそ人間は神を想定するに至るのであり、カントの言及する信仰は一切の論理的思考を超越したものではない。このような「実践的見地における理性使用の必需に基づく理性信仰」は「理性の要請 (ein Postulat der Vernunft)」とも呼ばれる (VIII141)。ここでの要請とは、「确实性の点であらゆる論理的要求を満足させるような洞察ではないが、この本当らしさは(もし人間においてあらゆるものが道徳的にのみ善とされている場合に)種類の点では知識とまったく区別されるにしても、程度の点では何ら知識に劣るものではない」ことを意味する (ibid.)。

「思考論文」では、道徳的文脈での神を、客観的に本当らしいわけではないが主観的には本当らしいとみることが、要請という言葉で語られた。要請論が具体的に展開されるのは、すでに本論文第四章でも扱ったように、『実践理性批判』である。そこで以下では、『実践理性批判』の要請論を「思考論文」のそれとの対比のうちで、すなわちそれぞれで要請される対象に焦点を当てて考察しよう。

5.2.2.2 『実践理性批判』

以上から、「思考論文」での要請が『純粹理性批判』で示された本当らしさという観点を継承して定義されていることを把握できた。ところが、「思考論文」からほんの二年後に刊行された『実践理性批判』に見られる要請の定義には、この観点は含まれない。本論文ではすでに第四章で、同著作においてカントが要請を「理論的ではあるが、それがア・プリオリに無条件に妥当する実践的法則に不可分に結びついている限り、理論的なものとしては証明できない命題のこと」(V122)と定義づけ、「魂の永世」、「積極的に見られた(中略)自由」、「神の現存」(V132)の三つを要請しているということを確認した。すなわち、『実践理性批判』と「思考論文」は同じ理性の要請を論じながら、しかしそれぞれの要請する対象には差異がみられる。『実践理性批判』における要請論については本論文第四章ですでに考察を加えたが、以下では要請する対象の変容に着目し、この変容が生まれた原因を考察しよう。

人間は「最高善の第一」(V124)要素である最上善(徳、道徳的完全性)を実現するという課題を負う。この最上善を構成するものは、道徳性である。したがって、この道徳性を

可能にするものとして、積極的な意味での自由が、かつまた魂の永世が要請される (ibid.)。とはいえ、人間は「世界および自然そのものの原因であるのではなく」、「自分自身の力によって自然を自分の実践的原則と完全に一致させること」もできない (ibid.)。それでも人間に「最高善を促進する」という「純粹理性の実践的課題」が義務づけられているならば、この努力の対象である最高善は可能であらねばならない (V125)。そこで、「最高善の第二の要素、すなわちかの道徳性に適合した幸福の可能性」に「必然的に属す」ものが要請される (V124)。すなわち、人間が「実践的に可能な最高善を促進するという心のあり方」(V143) を持ったときに、「幸福と道徳性との厳密な合致」(V125) を実現させることで「最高善に向かう努力」(ibid.) を実らせる神である。この意味で、神の現存も「義務と不可分に結びついた」(ibid.) 「実践的意図における要請として是認される」(V143)。

以上のように「最高善を私の意志の対象として、それを私が全力を挙げて促進するという義務」に基づいて神の現存を想定することが、「純粹実践理性の必需 (das Bedürfnis der reinen Vernunft)」である (V142)。たしかにカントはこれまで「世界のうちのたんなる自然過程にしたがうと、道徳的価値に厳密に適合する幸福は期待できないし、不可能と見なされるべきである」と述べてきたが、ここで、そもそも徳と福との一致が「自然過程にしたがって」なされるか否かを「理性は客観的に決定することはできない」と指摘する (V145)。そうだとすれば、最高善が成就するためにあえて「道徳的世界創始者」を前提することは、たんなる「理性の主観的条件」に基づいていることになる (ibid.)。カントは、この神の現存という条件がたんに主観的なものにすぎないことを強調しつつ、しかしこれこそが最高善の第一要素である最上善を「促進するための手段」として、「道徳的意図」から生じる「本当らしさ」を格率とする「根拠」となることを主張する (V146)。道徳法則という「ア・プリオリに無条件に妥当する実践的法則」(V122) が命じる最高善の成就是「端的に必然的な意図における必需」(V143) であり、それゆえにこそ、これを成就させる神の現存もまた必然的に前提されるわけである。カントはさらに、以上のように「理性そのものの自律に基づく」責務を果たす可能性のために神の現存を本当らしいと見なすならば、この見なしの「源泉」は「ただ純粹理性のみ」だと推論を続ける (V126)。以上の論理からカントは、この判断を、「道徳的な心のあり方から発現した」「純粹な実践的理性信仰」と呼ぶ (V146)。

では、「思考論文」では十分に展開されなかった魂の永世と自由の实在とが『実践理性批判』で神の現存と並んで大きく取り上げられるのはなぜか。あらためて「思考論文」の議論を簡潔に顧みることにしよう。同論稿においてカントは、超感性的な次元で理性を導くものについて、メンデルスゾーンともヤコービとも違う、第三の立場を示した。みずから考える必要性を訴える啓蒙の思想家カントが同論稿で示したのは、理性信仰が道徳的文脈で神の存在を信仰することを意味し、それゆえに理性の要請とも呼ばれ、この信仰こそが形而上学的論争を解決する役割を担うという論点である。

ところが、『実践理性批判』は「思考論文」と違って、実践的に行為するものの観点から論じられている。すなわち『実践理性批判』では、最高善は、徳をなした人がそれに応じ

た幸福を享受するだろうという推論の結果求められる。そこで幸福を求めずにはいられない人間は、即座にこう問うことになる——その徳をなした人に私もなりうるとすれば、それはいかにしてか。こうして道徳哲学的著作である『実践理性批判』では最高善の条件としての最上善の問題に焦点が当てられ、それゆえ神の現存の要請に先んじて、まずは自由の实在と魂の永世が要請されたのである。

「思考論文」では形而上学的観点から理性信仰が語られたのに対し、『実践理性批判』では最高善の「理解可能性」(V126)をめぐって、人間が道徳的完全性に到達するための道しるべとして特徴づけられた。後方で理性信仰が生身の人間の生き方にかかわるものとして強調されたことが、『宗教論』での議論につながっていく。

5.2.2.3 『たんなる理性の限界内の宗教』

理性信仰と歴史的信仰の対立は、「思考論文」ではヤコービの説く啓示に基づく信仰（歴史的信仰）に対する非難として導入された。これに対して、これら二種類の信仰の対立を全面展開する『宗教論』の議論は、カントの道徳哲学と宗教論との緊張関係を読み解く鍵といえるだろう。まずは『宗教論』で示される宗教をめぐるカントの考えを確認しよう。

カントによれば、宗教とは、「(主観的に見ると) 私たちの義務すべてを神の命令として認識すること」(VII53, vgl. V129, V481)である。この定義にしたがえば、道徳法則によって義務づけられた「最高善を私たちの努力の対象とすること」(V129)を神の命令として遂行することも、宗教に数え入れられる。むしろカントは、こうした宗教のみを「純粋に道徳的であるような宗教」(VII04)だと見なす。この「純粋道徳宗教の準則にしたがえば、人間はつねに」「最善の生き方」をとるからである(VII05)。カントはこの定義を通じて、人間の義務が神の意志に先行しており、したがって「宗教が神に直接関係づけられた特殊な義務の総括」(VII53)ではありえないということに注意を喚起する。「そもそも神は私たちから何ひとつお受け取りになるはずがないし、私たちは神にはたらきかけることも、神に代わってはたらくこともできない」からである(ibid.)。神への「畏敬(Ehrfurcht)」が義務のひとつなのではなく、「あらゆる義務にかなった行為一般に際しての宗教的な心のあり方」をもつことが畏敬である(ibid.)。純粋道徳宗教は、あくまで人間の意志が先行している点で理性と両立可能であり、したがって「普遍的宗教」(ibid.)である。

こうした純粋道徳宗教が成立するのは、最高善を促進せよという「神の立法的な意志」の命令を、人間が「純粋に道徳的な法則を通して」受け取る場所においてである(VII04)。カントによれば、このような「神性の概念」は、この道徳法則の「意識」からしか、また最高善を配分する「力(Macht)」を想定するという「理性の必需(Vernunftbedürfnis)」からしか発源しない(ibid.)。それゆえにこそ、この「純粋に道徳的であるような宗教」においては、「誰もが理性によって自分自身に基づいて」、「たった一つの神」を考えることになる(ibid.)。それゆえカントは、この意味で神の現存を想定することを「純粋理性信仰」と呼ぶ(ibid.)。

カントは宗教の本質を、「神こそがすべての義務の普遍的に崇敬されるべき立法者だと、私たちが見なす点」にみる (VI103)。したがって問題は、宗教に対して人間がどのような態度をとるかである。純粹道徳宗教が重要視するのは、「神への崇敬 (Verehrung) の実質」、すなわち最善の生き方だけであった (VI105)。これと対立的に、「最善の生き方」に加えて「啓示された法則」も必要だと説く、啓示の事実に基づく歴史的信仰(「教会信仰」(ibid.))が語られる。後者のいう「最高存在者への崇敬」は、「理性によりすでに私たちに指定されている神の命令の遵守を介して」なされる崇敬ではない。それはたんに、教会が「恣意的な準則」に基づいて信徒に対して示す「儀式」にすぎない (VI106)。それはまったく「根本において道徳的に無記である」にもかかわらず、「神のためになされるべきで、そのゆえにいつそう神に嘉される」行為として推奨されている行ないである (ibid.)。

以上、宗教の定義に基づいて二種の信仰の相違点を把握してきた。カントはこれら二種の信仰を対立構造のなかで描き出すことで、「たんなる理性の限界内の宗教」をどのようなものとして説明できただろうか。『宗教論』では、『実践理性批判』で理性信仰が最上善に焦点をあてて語られたことを引き継いで、この世に生きる人間のふるまいについて論じられている。『実践理性批判』では、人間において傾向性から独立に自由にに基づいて意志が規定される可能性が主張された。しかし実際には、人間は傾向性からの影響をまぬかれることはない。そこで同著作では魂の永世を要請することで、人間が自由な意志規定を永続的になすことによって道徳的完全性にたどり着くという理念が描出された。そうして初めて、その人間の行ないに応じた幸福を分配する存在として神が要請され、理性信仰が成立する。さらに『宗教論』は、純粹理性宗教の観点から、道徳的完全性への無限の歩みを神からの命令であると認識するように説く。すなわち、永続的に傾向性から独立な自由な意志規定のもとで行為をなすことが真に「神に奉仕すること (Dienste Gottes)」(VI103)、「神の御心を行なう (den Willen Gottes tun)」(VI104) ことであり、その場合に神が必然的に想定されるのである。これに反して、歴史的信仰は神に嘉されるためのたんなる手段として神への奉仕を行なう。そのさいに行なわれるのは、道徳法則にではなく、教会の提示する「啓示された神の意志としてのみ法則だと認識されるような」「法規的な神の法則」に基づいて (ibid.)、神を「賛美」することである (VI103)。こうした歴史的信仰における「偽奉仕 (Afterdienst)」(VI151) と対比することによって、理性信仰において求められるふるまいが、真に道徳的完全性へと進みゆく道をひらくことが浮き彫りにされたわけである。

5.2.3 カントの恩寵論

たしかに一方で、『実践理性批判』をはじめとする道徳哲学的著作で描き出されてきた高らかな人間像は、理性信仰が自律と両立するものとして説かれた『宗教論』においてもなお維持されている。しかし後者では、それまでの著作では主題化されてこなかった新たな論点、根元悪が取り上げられてもいる。道徳法則にあえて背くことを意味するこの概念によって、義務の遵守をめぐる議論は大きく変容した。5.1.2 では、人間の普遍的義務を遂行

するうえで最難関ともいえるこの問題を乗り越えるためにいくつも重ねられた試論それぞれの妥当性を吟味した。そこでたどり着いたのは、理性はそれでも人間にこの義務の遂行の可能性があることを諦めず、それゆえに、善く生きようと努力する人間が回心するのを見通す神という理念にまで至るといふ説である (VI67)。それでもしかし、人間は根元悪を払拭できないのだから、道徳的完全性 (徳) に向かって踏み出すことも、そこに到達することも本来ならばありえない。したがってまた、徳に応じて与えられる幸福、すなわち最高善は人間が本来受けるに値しない「恩寵から帰してもらえぬ功績」(VI75) だと考えるほかない。

以上のようにカントは恩寵を語る。しかしそれはやはり、純粹道徳宗教の枠組みのなかでのことである。根元悪を独力で克服できない人間は恩寵を期待せずにはいられないが、しかしそれに先立って「この助力に相応しくなるためにみずから何をなさなくてはならないか」を知り (VI52)、それによって「能力のおよぶ限りで生き方の改善」(VII17) を実行せねばならない。カントの恩寵論は教会信仰に基づくそれとはまったく別で、人間の自律を条件とする点で『実践理性批判』以来の思想を堅持しているのである。道徳的完全性への不断の歩みそのものはあくまで人間の努力に委ねられていて、ここに恩寵は一切関与しない¹²。本項では、根元悪の試練を経た人間の義務のあり方を見てきた。次項で、人間全体という理念に関わる義務に話を進めよう。

5.2.4 なぜカントは宗教的諸概念に言及せざるをえなかったか

根元悪が指摘されるまで、人間は恩寵を頼らずともみずからの義務を努力によって果たしうる存在であるとされてきた。自律こそ人間の尊厳の根拠である (IV436)。すべての理性的存在者が自己立法した道徳法則のみずから遵守したとき、すべての理性的存在者が同時に目的として扱われる体系、目的の国が生じる (IV433)。感性的にも意志が規定される人間にとって、たしかに目的の国は理想にすぎない (ibid.)。しかし人間にこの国の成員たりうるよう命じるのは道徳法則であり、しかもこの法則は各人の自己立法によるものである以上、人間はこの義務から逃れられない。理性の事実はまさにこのことを語っている (V31)。理性の事実は道徳法則の意識とも特徴づけられるのだから (V42)、理性的存在者の誰もが道徳法則による自由を意識した時点でこの国の成員となりうる。しかしこの国をめぐる議論の力点は、人間がすでに成立している国に成員として帰属することにではなく、つねに道徳法則を意識することでこの国を存在せしめようとし続けることにありうる。そしてまたこの国の理念自体が人間に道徳法則の命令を「実行するための活力を得させ」(IV389)、この国を可能にするのである。

根元悪を指摘したあとも、カントは依然として理性信仰に依拠する自律の思想を主張し続ける。しかし問題が片づいたからではない。カントにとって、根元悪が払拭できないものとして人間のうちに見いだされたいま、義務の遂行可能性の根拠を人間による自律におくだけでは不十分である。根元悪を根絶できない人間たちが互いの道徳的素質を腐敗させ

てしまうため (VI96)、人間は道徳的完全性に向かっていかに努力しようとも「悪の支配下に逆戻りする危険にたえず曝されている」(VI94)。では、このような人間はいかにして「悪による支配から自由になり」うるか (VI93)。そのためには、人間は「道徳性の維持だけを企図して (中略) 悪に抵抗するような社会」(VI94) に身を置かねばならない。この「倫理的公共体」を実現するために人間になしうることは、善の原理による支配が「理性によって全人類の課題とされ、義務とされる社会を起し、広めること」しかない (ibid.)。すなわち、こうした倫理的公共体の一員となってそこに統合されることこそが「人類の人類に対する義務 (eine Pflicht menschlichen Geschlechts gegen sich selbst)」(VI97) である。

人間の自己立法に疑念が抱かれた以上、こうした公共体の立法者は「民とは別のものではあらねばならない」(VI99)。とはいえ倫理的公共体を支配する法であるからには、たんなる強制法ではなく、成員が自由に基づいて遵守できる法である。人間はみずからの根元悪に絶望することなく、なおみずからを道徳法則に基づいて行為しうる存在として見なすために、純粋道徳宗教を通して考えられる神の現存を信仰する。人間は道徳法則をこの神の命令として認識する。倫理的公共体の立法者として考えられるのはこの意味での神なのである。倫理的公共体を実現する義務はまさしくこの神への奉仕を意味し、したがって「特殊な種類の義務 (officium sui generis, 特殊な勤め)」(VII51) とも呼ばれる。このような公共体はまた「真の普遍的教会でありうる唯一の (見えざる) 教会」(VII76) を示唆している (VI101)。倫理的公共体が「神の国 (Reich Gottes)」(VI98) と呼ばれるのはこういうわけである。

以上のような過程を経て想定される神の国は、純粋道徳宗教で語られる神を創始者とし、それゆえ人間の道徳的完全性を目指した国である。この国はまさしく道徳的完全性へと無限に歩むという人間の道徳的努力と目指すところを共にしており (VII92)、その限りで、この国の設立のために「高次の道徳的存在者なるものの理念」(VI98) ——恩寵を施す神——を前提することは許される。人間に課せられた義務でありながら、しかしそれが果たされるには恩寵が必要だという「一種独特な義務」(VI97) の遂行過程を、カントは「あらゆる類の理性的存在者も (中略) 共同体的な善である最高善を促進するようにと、定められている」(ibid.、傍点は引用者) と表現したわけである。

しかし、なぜカントは人間の自律を高らかに宣言しつつ、なおも根元悪や恩寵という宗教的諸概念に言及するのか。それは『宗教論』がまさに、人間の悪の、特に経験的に認識可能な面に真正面から取り組む著作だったからである。悪への性癖が人間に普遍的に見いだされるものであってもなお、カントにとって道徳法則を「放棄することなど (中略) できない」(A828/B856)。それは、人間の尊厳を放棄することを意味するからである。カントは、あくまで人間にみずからの尊厳を根拠づける自律が可能であるという論理を探究するなかで、必然的に信仰の領域にたどり着いた。すなわち、人間が根元悪を根絶できないにもかかわらず、それでも「神の御子」を模範として道徳的完全性に至ろうという真剣な努力を続けようとするれば、無限に努力を続けられるというみずからへの信頼が不可欠である。

こうして人間は魂の永世の要請に基づいて、主観的には努力の恒常性を確保できた。しかし根元悪を考慮すれば、それ以前に「神の御子」のように生きるという努力そのものの可能性さえも疑わしい。そのとき、こうした生き方が私にもできるというみずからへの信頼を可能にするものとして、カントは、人間の回心をみそなわし、さらに恩寵を施しさえもする神の現存への理性信仰を考えた。たしかにこうした神の現存は想定にすぎず、恩寵もたんなる人間の希望であり、思弁理性によっては決して保証されない。しかし人間は現に「神の御子」という「一点の曇りなき道徳的な心のあり方という原像」(VI61)に高まろうとする。この理念の創始者は人間ではないのだから、この理念が人間のうちに「場所を得た (Platz genommen hat)」、根元悪が根を張る「人間性をお受け入れになった (die Menschheit angenommen habe)」ということはまったく認識を超えている (ibid.)。たしかにこの叙述は受肉を哲学的に表現するものにすぎない。しかしこのように表現されるしかない、認識を超えた神の現存への理性信仰こそが、みずからの根元悪と向き合い、これを克服できたとみなすに値する善い生き方をしようとする人の拠りどころとなっている。こうしてカントは、純粋道徳宗教における神を、人間の行ないに応じて幸福を分配するものというよりむしろ、人間が受けるに値しない恩寵を施しさえもするものとして描き出す。認識を超えたものへの信仰こそが、道徳法則のみによって人間の意志が実際に規定される事態を指し示す。カントは啓蒙期の礎を築き、しかしそれにとどまらない道徳哲学者なのである。

幸福は人間の徳に応じて与えられるべきである。しかしそうだとすれば、根元悪を根絶できない人間は魂の永世を要請しようとも、やはりいつまでも最上善を果たすことはなく、それゆえ決して幸福には与りえない。それでも道徳法則の威信を守るべく人間が幸福に与かると考えるには、人間の道徳的完全性へ向かう努力に応じて回心をみそなわし、さらに根元悪を払拭しえない人には分不相応と言わざるをえない幸福を与える神が現存すると信仰するしかない。根元悪が主題化されたことによって幸福の分配は正義によっては十分に説明されなくなり、同時に恩寵とひとつながりのものであることが明示的になった。しかしもちろん、力の限り善を尽くすことを不可欠の条件とする点で、この神は道徳的主宰者であり続ける。この神が現存するという理性信仰によって人間は、みずからの義務を果たそうという努力の結果、恩寵が施されるかもしれないという希望をもちつつ、恩寵は理性にとってまったく過度なものであり、「聖所として、敬して」ここから遠ざかっておかないことには理性が退嬰的になって善い行ないを放棄しかねないとみずからを抑制する (VII91)。この希望と抑制の二側面から人間をみずから善く生きようへと促す点に理性信仰の意義を見ることができる。しかも人間が道徳的完全性に向かい続けるためにみずからこの信仰をもつものだから、ティーデも指摘するように「理性信仰は、それ自体で最高に自律的」な事態を示しているのである (Thiede, 2004: S. 71)。人間が、決して知りえない神について、それでも主観的には本当らしいものとして信じるのは、さもなくば実践理性の命じる善い生き方が不可能になってしまうからである。「思考論文」で理性信仰が理性の要請と呼ばれた根拠はここにある。理性をもつ人間を善い生き方へと導いていくものが理性

の実践的使用のみならず、これを超えた要素である理性信仰だというのは、根元悪を払拭できない人間の送るべき生そのものが、認識とこれを超えたものとの間で展開されているからにほかならない。

第六章 カントに基づく人間の尊厳概念の解釈

本論文が主題とする人間の尊厳概念について、カントはこれを自律に基づけている。本論文第三章で把握したように、カントは、道徳法則たりうる格率をみずから立法し、それにみずからしたがうことのできる性質を道徳性と呼ぶ。この道徳性を備えることのできるものが人間性であり、人間性はその限りで尊厳をもつ。こうしてカントはあらゆる人間が共有する人間性を根拠に人間の尊厳を主張するわけである。まったく道徳哲学的著作に限定して人間性、人間の尊厳概念の考察を行なった第三章に対して、本章ではさらに、第五章で得られた理性信仰概念に基づいて、すなわち道徳と宗教との交錯点からこれらの概念の内実を検討したい。そうすることによってはじめて、カントにおける人間の尊厳概念を道徳哲学と宗教論の統合的観点から解釈するという本論文の目的が果たされるからである。具体的には第一節で『実践理性批判』における叙述を根拠にカントが人間性に与えた性格づけを明示し、そこから際立ってくるカントの道徳哲学に潜在的な様相を取り出す。続く第二節で、以上でいっそうカントの思想に適するものとして取り出される人間性概念を、さらに『道徳形而上学』で定式化される「人間性の尊厳にかんする義務」という対自義務と結びつけて考察を進める。それぞれの節のなかの構成はその冒頭に記す。

6.1 カントにおいて人間性をどのように解釈すべきか

『基礎づけ』でカントが人間の尊厳を自律に基づけたことを受けて、本論文では、実際に人間が自律する可能性、道徳的完全性に向かう永続的な努力という理念の内実を、第四章で理性の事実によって、第五章で理性信仰によって把握してきた。とりわけ理性信仰は人間がみずからの人間性に根を張る悪への性癖に立ち向かうことができるための重要な論点である。したがって、カントの道徳哲学が人間性を基軸として展開されていることは明らかであるが、それにもかかわらず人間性概念の解釈は多様である。先行研究の多くは「汝の人格や他のあらゆる人格のうちなる人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ」(IV429) という目的自体の法式に集中してこの概念を解釈している。その問題関心は人間性をそのうちにもつ人格とはどのような存在者かということに集中し、そのもとで人間性の内実を個別の存在者がもちうる何らかの能力や特徴として定義する試みが重ねられてきた (Hill, 1992: pp. 41-6, Korsgaard, 1996: pp. 346-7, O'Neil, 1989: pp. 137-8 etc.)。それぞれの試みが示した定義は同時に、その定義が指定する能力や特徴をもつ存在者を人格と呼び、それらをもたない存在者を人格から排除する機能をあわせもつことになる。だが、人間性という概念の重要性は、個別の存在者をそれが有する能力や特徴によって差別化する機能にあるのだろうか。まずは、本論文第三章ですでに考察を加えた、人格や人間性という概念を用いてカントの道徳哲学の中核を示す目的自体の法式と「おのおのの理性的存在者は、みずからの格率を通じてつねにあなたもみ

ずからが目的の普遍的な国の立法的成員であるかのように行為しなければならない」(IV438) という目的の国の法式の二法式を改めて取り上げ、本節で取り組む人間性概念の解釈をめぐる問題の所在を確認したい。

目的自体の法式はたしかに、人間性をあたかも個別の人格が獲得すべき性格であるかのように表現してもいる。しかしこの法式は人間性をたんなる手段として扱うことを禁じることで、同時に、行為次第で人間性がたんなる手段に貶められる可能性があることを示唆していることに注目したい。この点から、人間性はすでにある現実としてではなく、行為をつうじて尊重されるものとして語られているといえる。人間性を「経験のうちに完全に表現されることは決してありえないにしても、それが経験そのもの(善の)を初めて可能にする」(A318/B375) ものとして、すなわち理念として解釈する案は、同じく定言命法の派生的法式である目的の国の法式からも手がかりを得ることができる。この法式は人間性という語そのものを含んではいないが、ここでこの命令を受けている理性的存在者とは人間性をそのうちに備える人間に他ならない。この法式が命じることまた、まだ実現していない目的の国という理念を、目的自体の法式にしたがった行為を通じてこれから構築せよということである。以上二法式の考察からすれば、人間性は個別の存在者のもつ能力や特徴といった現実のものとしてというより、すべての人間が共有する理念、すなわちすべての人間が行為を通じて実現を目指すべき原理として現れてくる。

さらに、人間性という概念を理念としても解釈する論拠には、カントが人間性をたびたび人間の道徳的な意味での「理想 (Ideal)」として特徴づけていることも挙げられる (A569/B597, VI60, VI447, VI38 usw.)。傾向性を払拭できない人間が抱く理想とは、意志が道徳法則に完全に合致した、道徳的完全性を体得している存在である。そのような存在の意志は、神聖と形容されるにふさわしい (V122)。こうしてカントは『実践理性批判』において、「たしかに人間は少しも神聖ではない (der Mensch ist zwar unheilig genug)」という但し書きを添えつつも、「その人格のうちなる人間性は人間にとって神聖であらねばならない (aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein)」と宣言する (V87, vgl. V131)。

ところで、神聖性という概念についてはすでに本論文第五章で言及した。そのときに検討した文脈では、神聖性は徳の完成という道徳的完全性に見出された。これに対して本章で着目するのは、すべての人間が共有する人間性にたいして道徳的理想という性格づけが与えられている点、そうした人間性に神聖性が命じられている点である。そこで本節では、この「人間は少しも神聖ではないが、その人格のうちなる人間性は人間にとって神聖であらねばならない」という上の叙述の解釈を通じて、カントにおける人間性概念を解明したい。具体的には、現在のカント研究においてスタンダードとされている見解に吟味を加え、それらに共通する克服されるべき難点を指摘する (6. 1. 1)。そのうえで、一旦カント自身のテキストに立ち戻り、神聖性の獲得ということによってカントが人間の徳のあり方として示唆する事態を明らかにする (6. 1. 2)。以上に基づいて、当該の叙述において人間の人格のうちなる人間性の神聖性についてなぜ「人間にとって」という限定がつくのか、なぜそれが

「ねばならない」と命じられるのかを明らかにしよう (6.1.3)

6.1.1 従来の人間性解釈

6.1.1.1 現在どのような人間性解釈がスタンダードとされているか

現代の主流な解釈は、R. ディーンによれば「最小限理性的な存在者 (minimally rational beings)」を想定して人間性概念を解釈する「最小限の読み方 (minimal reading)」である (Dean, 2006: pp. 24-5)。ディーン自身はこの解釈に与しない。しかも本節ではのちに彼の立場をも論難する予定である。しかしさしあたっては、彼にしたがってこの最小限の読み方を三区分別¹³し、それぞれの代表者の議論を概観しよう。

一つ目は、人間性を「自由な合理的選択の力 (the power of free rational choice)」として理解する、C. コースガードに代表される立場である (Dean, p. 25)。彼女はその著 *Creating the Kingdom of Ends* (Korsgaard, 1996) のなかで、人間性を力 (power) として解釈する。その根拠は、カントが「みずからに或る目的を提供する能力 (capacity)」を「人間性の特徴」と見ていること (VI392)、かつまた「理性的存在者 (rational nature)¹⁴が (中略) 他 [の存在者 (nature)] から区別される」根拠をこの能力に見ていることである (IV437)。彼女の解釈では、ここでいわれる目的は理性によって規定されてさえいれば、必ずしも道德に関わらなくともよい。理性の力の発展に伴って人間の目的は最終的に道德性にまで高まるが、それに至るまでの恣意的な目的もやはり人間が人間性ゆえにみずからに設定した目的だからである (Korsgaard, pp.111-2, p. 114, p. 346)。

二つ目の立場は人間性を目的設定能力のみならず、その設定した目的を達成するために道德性も含めた一切の必要な能力の総体としてとらえている (Dean, p. 25)。この立場を代表する A. ウッドは *Kant's Ethical Thought* (Wood, 1999)¹⁵で、まず『宗教論』のなかで人間の根源的素質の一つに挙げられる人間性への素質がどのように描出されているかに着目する。それによれば、この素質は、その根底に「理性のない」動物性への素質と、「それ自身で実践的な、すなわち無制約に立法する理性」を根にもつ人格性への素質とのあいだに位置づけられている (VI28)。したがって人間性への素質は「実践的ではあるが、[道德法則への尊敬とは] 別の動機にしか仕えることができない理性¹⁶を根とする」(ibid.) ものであり、これを根拠としてウッドは人間性への素質ということで、それが道德性と関係するか否かにかかわらず、ともかく「私たちの理性的能力一般を包括する」(Wood, p. 118) ものと考え、その結果、人間性を「理性を通じて目的を設定する能力」(Wood, p. 119) と解釈する。ついで『実用的見地における人間学』(1798) を論拠として人間性への素質をさらに、恣意的な目的を達成する「技術的素質」(VII322) と、目的を設定し、さらにその目的をひとつの体系にまとめる「実用的素質」(VII323) とに区別する。ウッドは後者の素質を「伶俐」(IV416) の基礎と見、人間性を人間が目的合理的な計画を抱く根拠と見定める (Wood, pp. 118-9)。

三つ目は、人間性を道德的に行為する能力とみる、もしくは人間性概念のうちにこの能力を含める立場である (Dean, p. 25)。この立場を代表する Th. ヒルが *Dignity and practical*

Reason (Hill, 1992) で解釈する人間性とは、「理性と目的を設定する力とに必然的に関連する諸力のみ」を含むものである。具体的にヒルは人間性に含まれるものとして、(i) 原理や格率に則って行為する能力 (*capacity*) や傾向 (*disposition*)、(ii) より厳格な理性原理と齟齬を来さない限り仮言命法にしたがう能力や傾向、(iii) あらゆる目的を設定する力として先々のことを考慮する能力、(iv) 理性的本性として定言命法を自己立法する能力、(v) 理性的本性として、世界を理解し、抽象的に推論する能力の五点を挙げている (Hill, pp. 40-1)。このうち (iv) を道徳的原理に基づいて行為するという道徳性への能力として、その他を理性的な推論能力として目的を設定する力として区分できる。ヒルは前者について、道徳的原理の自己立法とその原理の受容とを同一のことがらと見なしており、「人間性をもつ誰もがこうした原理にしたがう能力と傾向とをもつ」にもかかわらず人間がつねに道徳法則に基づいて行為できるわけではないのは、その理性の有限性のためだという (Hill, p. 41)。したがってヒルの解釈では、人間がつねに道徳性を発揮してはいないにしても、人間性には道徳性への能力が含まれる (Hill, pp. 40-1)。

6. 1. 1. 2 現在スタンダードとされている人間性概念に対する Richard Dean による吟味

以上三者の見解はどのような点でカントの思想を汲みとり損ねているのか。ここで改めて、カントの用語にディーンが与えた定義づけをみておこう。それによれば、意志 (*Wille*) とは「道徳的原理を自分に制定する力」を、選択意志 (*Willkür*) とは「目的を設定する、あるいは、選択する能力」を指している (Dean, p. 25)。これにしたがって判定すれば、先に整理した第一の立場は人間性概念を選択意志として説明している。しかしディーンの見解では、人間性をそのうちに備えるものとしての理性的存在者とは、意志によって命じられた原理に基づいて行為するようにコミットする存在者として解釈されねばならない。こうした存在者はみずからの理性を実践的に使用する存在者であるが、人間性概念を選択意志ととる解釈においては理性はたんに思弁的にのみ使用されている。それゆえ第一の立場はカント解釈として不適切である。これに対して第二の立場では、人間性のうちに意志と選択意志の双方が含まれる。しかしこの立場はこれら二つの間に特に区別を設けず、したがって意志という道徳的な性格を帯びるものは、目的を達成するために必要な一切の能力のなかに混在しただけにすぎない (*ibid.*)。

彼らに対して、ヒルが示す人間性解釈は、選択意志も残しつつも、意志とのかかわりを優先している。それにもかかわらず、ディーンは彼の読み方もまたカント解釈としては不適切だという。その根拠を、ディーンがヒルと似た人間性解釈を示す論者として J. ロールズを挙げていることから推論しよう。

ロールズはその著 *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Rawls, 2000) のなかで目的自体の法式における人間性概念のうちに、「善意志と善なる道徳的性格を持つことを可能にするような道徳的なパーソナリティ」と「陶冶されることで発展すべき能力やスキル」の

双方を見出す (Rawls, p. 188)。ディーンの解釈では、前者はヒルのいう道徳性への能力、みずからのいう意志に、後者はヒルのいう理性的な推論能力として目的を設定する力、みずからのいう選択意志に相当する (Dean, p. 31)。ディーンがヒルとロールズの解釈に類似点を見出すのはこの点である。すなわちディーンの着眼点は、両者の解釈において人間性概念が意志によって説明されているということにではなく、その説明に意志と選択意志の双方が取り上げられていることにある。ディーンにおいて、人間性は端的に意志によって説明されねばならない、言い換えれば人間性概念は道徳的文脈で解釈されねばならない。

ではなぜ、ディーンは人間性概念と道徳性との連関を強調するのか。それは彼が、カントが人間性に与えている道徳的理想としての側面を不可欠の要素として考えるからである。ディーンが異論を唱える上述の三つの立場ではいずれも、この側面が欠落している。ディーンはこの点を確実に指摘し、かつまた人間性が義務の文脈で論じられる点に注意を払って人間性を解釈する。彼の見解では、この側面を包括する人間性概念は善意志と同義である (Dean, p. 45, p. 48, p. 254)。次にディーンの議論を詳細に見よう。

6. 1. 1. 3 Richard Dean による人間性概念の解釈

人間性と善意志とが同義であるという主張を裏づけるため、ディーンはまず善意志概念の整理を行なう。彼によれば、『基礎づけ』の議論に基づけば (IV401-403)、善意志は「道徳的に価値のある行為を遂行するように選択する意志」 (Dean, p. 19) である。しかしこうした善意志と道徳的価値とを厳密に同一視すると、「道徳的に許されているが、道徳的に求められているというわけではない行為を私たちが選択するとき、私たちの善意志は立ち退いてしまう (our good will fades)」 (ibid.)¹⁷。ディーンによれば、こうした見解を示す論者にペイトンやベックを挙げることができるが、その論証は完全に誤りとは言えないにしてもあまりに単純化されている (ibid.)。「いっそう詳細で満足いく叙述」 (Dean, p. 20) を求めてディーンは『道徳形而上学』の「徳論」と『宗教論』に言及する。意志を選択意志と対比的に論じる前者では、みずからの任意の選択を道徳的に許されることへと制限するような行為者の意志が善意志と呼ばれる。有限な理性的存在者にすぎない人間が、それにもかかわらず善意志をもつと言える根拠は、後者で描き出される、みずからの傾向性を満足させようと動機づける自愛と無条件的に道徳法則を尊敬しこれにしたがおうという励みを併せもつ人間像に見ることができる。傾向性の満足よりも道徳的に善い行為を選択するとき、その意志は善い (Dean, pp. 19-20)。

以上からディーンは善意志を「道徳的に行為することにコミットする存在、すなわちみずからの欲求 (中略) を満たすよりも、道徳原理を優先する存在の意志」と見定める (Dean, p. 24, cf. p. 22)。このような意志は、理性的存在者全般にではなく、実際に行為への十分な理由として道徳性にコミットする存在者にのみ見出される。ディーンはこうした善意志を追求する生き方を、人間性の理想にしたがって生きていることと同じものとしてとらえている。なぜなら、善意志をもつ存在者の生き方とは、「みずからの選好や傾向性の満足を理

由に——みずからの人間性と引き換えに——」(Dean, p. 254) することなく、道徳的に善い行為を選択するものだからである。ディーンは以上のような解釈によって、カントが人間性と善意志の双方に尊厳を見出していることに整合性を見出し、「人間性と善意志は、ともに有限な理性的存在者である人間の目指すべき模範を提供し、かつまた比較を絶する高い価値を有する同一のもの」であると結論する (Dean, p. 48, cf. p. 254)。

ディーンはさらに人間性を善意志と等しくみるこの解釈の正当性を示すため、みずからの解釈が道徳的理想の追求についてのカントの見解に不和を来さないことを主張する。というのも、カントの見解では、ひとはつねに人間性という道徳的理想へと努力するように要求されているが、それはみずからに対する広義の義務、つまり不完全義務にすぎない、すなわち「それに向かって努力することはなるほど義務であるが、(この世において)それを達成することは義務ではない」からだ (VI446)。なぜなら人間は傾向性を払拭できない、有限な理性的存在者にすぎないからである (ibid., vgl. VI392, VI48)。先に確認したように、ディーンが再定式化した善意志概念——有限な理性的存在者に見出すことのできる善意志とは、行為を規定するさいに傾向性の満足よりも道徳的原理の方を優先できる意志である——もまた、有限な理性的存在者の性質に由来していた。なぜならディーンによれば、意志の善さは、ある行為者が行為を規定する際に道徳的原理と傾向性のいずれにしたがうか選択が迫られるなかで、あえて道徳的原理の方を選択するときに見いだされるからである。実際にそういう生き方を実現できるか否かにかかわらず道徳的理想としての人間性が示す生き方を旨とする義務を人間は負うのと同様に、実際に道徳的に善い行為をなすか否かは別の問題として、ひとは善意志をもちうるのである (Dean, p. 21, cf. p. 22)。

以上、人間性概念をめぐる四つの立場を見てきた。それについてコメントしよう。有限とはいえやはり理性的である存在者として人間には、道徳性に基づいた、人間性を目的とする行為が求められている。それゆえカントにおける人間性概念は意志によって説明され、道徳的文脈で解釈されるべきである。その点で、人間性を選択意志によって説明する一つ目の立場、意志と選択意志とに区別を設けず説明する二つ目の立場より、意志を選択意志に優先させる三つ目の立場、端的に意志による説明を試みるディーン解釈の方がいくぶん適切に思われる。なかでもディーンは、なるほど人間性が義務の文脈で語られている点、これが理想として性格づけられている点に着目して解釈を与えている。しかし彼の議論も、人間性を善として性格づけるものの、やはりカントが人間性を神聖と性格づけた理由を明らかにしはしない (V87, vgl. V131)。次項では、有限な理性的存在者にすぎない人間のうちにありながら、「人間性は人間にとって神聖であらねばならない」という叙述の意味を考察する準備として、人間性の理想としての側面とはいかなるものか、これを目指して生きるよう義務づけることで人間のあり方はどう描出されるかを、カントの叙述に立ち戻って整理しよう。

6.1.2 人間性が神聖性を獲得するとすればそれはいかにしてか

そもそもカントは「神聖な (heilig)」ということで、どういう性質、状態を考えているのであろうか。カントは神聖なものに道德法則を挙げ (V128)、意志がこれに完全合致したとき、その意志は神聖性を得るという (V122)。完全な理性的存在者である神は本質的に神聖である (VI131)。

当然ながら、有限な理性的存在者である人間がこの世において意志の神聖性 (道德的完全性) を獲得することはいかなるわけでもなく、絶対不可避の命令である道德法則がこれを要求する以上、それは可能であり必然的であらねばならない。そこで要請されたのが、魂の永世だった。人間は肉体の死後も、その魂は道德的完全性へと無限に歩み続けねばならない (V122-123)。このように超経験的な要求を課す道德法則は「神の命令」として位置づけられ、こうした認識が「宗教」と呼ばれる (V129, vgl. V481, VI153)。もちろんここで神律が語られているのではない。道德法則は決して神から与えられたものではなく、依然として人間の「自由な意志それ自体の本質的法則」 (V129) として認識されねばならない。したがって、ここでいわれる宗教は、歴史的事実や恣意的な規則に基づく「たんなる祭祀だけの宗教」 (VI51) ではなく、道德と同じく理性に基づいたたんなる理性の限界内の宗教を意味している。以下では、この普遍的な、それゆえ道德が不可避的に至る宗教にかんする論が全面的に展開される『宗教論』で描き出される人間のあり方から神聖性の意味を探究しよう (VI6)。

人間の自律を高らかに謳う『実践理性批判』とは異なり、『宗教論』では人間が「道德法則を意識していながら、しかも道德法則からの (その時々) の逸脱を格率のうちに採用している」ことを指す悪への性癖が主題化されることは (VI32)、本論文第五章で確認したとおりである。この論点について本章では、悪への性癖を払拭できない人間においてなおも善への素質を回復する可能性が見いだされるという論の展開を神聖性の獲得という観点から整理しよう。カントによれば、「正しい道德的秩序」では、格率の動機の最上に道德法則がおかれ、傾向性がこれに従属するところ、悪への性癖はこの秩序を「転倒」させる (VI30)。こうして人間はあえて道德法則に背くようになる。このような悪への性癖はすべての人間が共有する「人間性のうちに根を張って」いて、それゆえこの性癖をもたない人間はいない (VI32)。『実践理性批判』では、人間は道德的完全性への不断の努力を通じて道德的完全性に無限に近づきうる存在として描出された。ところが根絶不可能な悪への性癖が主題化された今、魂の永世を要請したところで、人間が道德的完全性に到達しうるとは考えられず、そもそもそこへ至る努力の可能性さえ疑わしい。しかし依然として、「人間の道德的性質は神聖性に一致すべき」ことが要求されている (VI66)。こうしてカントは、その一致の可能性を悪への性癖に対立する善への根源的素質の回復に求めたのだった。

善への根源的素質とは、正しく秩序づけられた格率に基づいて意志を規定することをいう。この秩序を転倒させる根元悪は人間のうちに普遍的にみられる。だが根源的素質もまた「人間本性の可能性に属す」のだから、転倒からの回復——すなわち転倒したこの秩序

を正し、すべての格率の最上の根拠として道徳法則の純粹さを取り戻すことは可能である。こうして人間がその人倫的性質において神聖性と一致する可能性が再び見出された (VI46)。

それでは、神聖性の獲得ということでは実際にどのようなことが意味されているのか。神聖性は一方で漸次的に近づかれるものであり、他方では一挙に成し遂げられねばならない。これ以前の道徳哲学的著作では言及されなかった「フェノメノンの徳 (virtus phaenomenon)」と「ヌーメノンの徳 (virtus noumenon)」の対比がこの両義性を表している (VI47)。人間は「義務を遵守するという堅固な企図」のもとで道徳的慣習の変化を通じて、態度を漸次的に改革し格率を強化していく (ibid.)。こうして形成されるのは経験的世界を生きる「フェノメノンとしての人間 (homo phaenomenon)」の習得する道徳性、フェノメノンの徳である。しかしその意志の規定根拠には道徳法則以外の動機が混入する可能性が依然として残っている。「道徳的に善い (神に嘉される) 人間」(VI47) であるためには、義務以外の表象をまったく必要とせず、ただ義務に基づいて行為することを要する。しかしこうした、道徳法則によって完全に意志が規定される場合に生じる自由な行為は、自然法則や傾向性などによって妨げられない場合にのみ生じることができる。すなわち道徳的に善い人間とは叡知界に属す「ヌーメノンとしての人間 (homo noumenon)」を意味し、この意味での人間が有する徳がヌーメノンの徳である。この徳は「格率の基礎が不純なまま」では獲得できず、「格率採用の最初の主観的根拠」(VI25) である「人間における心のあり方の革命」によってのみ獲得されうる (VI47)。

とはいえフェノメノンとしての人間の自己省察では、みずからの道徳的進歩をフェノメノンの徳としてしか把握できない。それゆえフェノメノンとしての人間はみずからについて「法的に善い人間」(ibid.) になっていることしか自覚できない。ただしここで、道徳哲学的著作で強調されてきた道徳的努力がたんなる適法性にすぎないとして断じられているわけではない。なぜなら、いま要求されているフェノメノンの徳は、ヌーメノンの徳に根差したものであることが前提されているからである。このように理解すれば、以上の徳の対比はたしかに『宗教論』以前の著作で主題化されてこなかったが、しかしここに来て新しい思想が展開されているわけではないことがわかる。カントはつねに、自由な行為が感性界に生じる難しさを語ってきた。フェノメノンとしての人間はたんに理性によってだけでなく、感性によっても意志が規定されうる存在である。悪への性癖が主題化するまでは、みずからの行為の源泉について、自分の目だけはごまかせないとして、理性の事実によって人間の意志の自由が語られた。しかし悪への性癖を指摘する『宗教論』においては、そのようなフェノメノンとしての人間のなす行為の源泉が傾向性であるか道徳法則であるか判定することは本人にさえもできないことになる。以上のようなみずからの道徳性をめぐる人間の自己認識の深まりが、『宗教論』で神聖性の両義性として説かれたわけである。ヌーメノンの徳について人間は、魂の永世の要請に基づいてみずから善くなろうと永続的な努力をなすのみで、人間にはみずからそれを果たしているか否かを決して知りえない。もし知るものがあるとするれば、それは神しかない (VI48)。神の現存は人間の認識を

超えた領域、信仰の領域の問題である。

こうして、人間の道徳性と神聖性が一致する段階、すなわち最高善の第一要素である最上善がまさに果たされる段階において、道徳と宗教とが必然的に連関づけられる。たしかに本論文ではすでに第五章で、理性信仰概念を介して人間による道徳的完全性への歩みについて考察した。ただしその際には、道徳的完全性への歩みの開始とそこへの到達については神から施される恩寵によるものとしての側面が、この歩みの継続については人間の道徳的課題としての側面が強調された。すなわち、この歩みの開始と道徳的完全性への到達を可能にするための鍵である回心は、たしかに人間の道徳的努力を不可欠の前提とはするものの、やはり根元悪を払拭できない人間に見いだすために、それをみそなわす神によってその可能性が支えられていた。したがってまた、道徳的完全性到達に伴うべき幸福についても、同じく神によって施される恩寵として、人間の手には及ばないものとして語られるほかなかった。それに対して本項では、フェノメノンとしての人間のなす徳がヌーメノンの徳に根差しているかを見通すものとして、神の現存への信仰が説かれるという論点を取り上げた。すなわち、人間の行為ではなく心のあり方を見通す存在のまなざしを依然として導入しているとはいえ、この箇所では、心のあり方の善さ（ヌーメノンの徳）を前提とした、人間に把握できる実際の行為の善さ（フェノメノンの徳）が説かれている。したがってヌーメノンの徳に根差したフェノメノンの徳という論点によって、道徳的完全性への歩み出しからそこへの到達までが、一貫して、人間の道徳的課題であることが改めて強調されるわけである。こうして再び、人間の自律を前提とする、カント的な恩寵論の論点を取り出された。純粹理性の第三の関心「なすべきことをなしたとき、私は何を希望することが許されるか」（A805/B833）における条件を満たす「私」のあり方は、人間性の神聖性にかかわる問題として、道徳と宗教との連関のなかで問われねばならないのである。

以上で、人間性が神聖性を獲得する可能性をみてきた。しかし実際には、やはり個々の人間が少しも神聖でないのだから、その人格のうちなる人間性が神聖であるとはいかにして可能だろうか。フェノメノンとしての人間がどのようにして現実に回心し、自覚できないにしてもヌーメノンの徳を備えることが可能になるといえるのか。次項ではこれらの問題に進もう。

6. 1. 3 人間の人格のうちなる人間性が人間にとって神聖であらねばならないとはどういうことか

「まったく道徳的完全性を備えた」「人間性の理想」にまで高まることが、「人間の普遍的な義務」である（VI60-61）。そのために人間は、ヌーメノンの徳の獲得に通じる心のあり方の革命を起こさなくてはならない。だが、根元悪を抱き続ける人間にこのことはいかにして可能か。まったく道徳的完全性は理念である。なるほど理念は感性的には直観できない。しかし道徳的完全性という理念を通じて人間は、それをたんなる抽象ではなくシンボルとして具体性をもって把握することができる。カントが「善の原理の人格化された理念」

(VI60) を体現するものとして挙げたのは、ほかでもなく「神の御子」イエスだった。「神の御子」は「神の心のあり方」を持ちつつ (VI66)、しかし本来的には生身の人間が「とらわれているのとまったく同じ」欲望や傾向性を持ち、したがって「同じ苦悩とともにある」人間的な存在である (VI61)。人間はこの「神の御子」への信仰に基づいて、この理念を生身の「模範」(VI63) とすることで、努力次第ではみずからも「かくも純粋でかくも気高い道徳的善」(VI64) をなしうると力を得る。

道徳哲学的著作では、道徳法則が人間にとっては義務として現れることが説かれた。では、道徳法則はなぜ傾向性や欲望をはねのけるほどの強い力をもたらすのか。このことを人間は「理性によって洞察することも、経験の実例によって証明することもできない」(VI62)。道徳法則が、「純粋直観にも経験的直観にも基づいていないが」、「まったくそれだけで私たちに (中略) 迫ってき」、そしてまた「与えられた」(V31) からそうなのである。このことと類比して、理想としての、神聖性としての人間性を解釈しよう。なぜ人間は「神の御子」という理念に対して感受性を持ちえたのか。このことは人間には理解できない (VI61)。「神の御子」が「天から私たちのところに降りてこられた、それは人間性を受け入れられた (es die Menschheit angenommen habe)」(ibid., vgl. VI82) から、人間はそれを感受できるのである。それゆえ、神の御子もまた道徳法則と同様に「私たちに迫ってき」、「与えられた」のである。ところで、神の御子が人間性を受け入れたということは、受肉という宗教的概念を哲学的に表現したものである。道徳法則は宗教的概念と連関しない。しかし、両者にはまた別の共通点がある。これらがフェノメノンとしての人間にとって超越的な力をもつと同時に、それにもかかわらず、フェノメノンとしての人間と断絶していない点がそれである。道徳法則は人間に義務として迫りくるが、それはまさに同じ人間が立てた格率のなかから普遍的に妥当しうるものとして採択されたものなのだから、その出自はあくまで人間の理性である。これに対して、神の御子が人間性を受け入れたということは、この理念が「神の心のあり方をもった人間」として人間の前にあらわれたということ、裏を返せば「理念の方が人間のうちに場所をとった (sie [die Idee] in dem Menschen Platz genommen hat)」ことにほかならない (VI61)。すなわち、人間は、みずからを超越しているはずの神聖性としての人間性を共有する。人間の人格のうちなる人間性の神聖性が語られるのは、このためである。こうして、「神の御子」という概念は宗教的概念であるけれども、それ以前のカントの道徳哲学と断絶しているものではなく、むしろフェノメノンとしての人間にたいして有無をいわず迫りくるその力と、しかしフェノメノン自身に関わるものという点で道徳哲学的著作にみられる道徳法則の概念と連続しているのである。

では、こうした人間性が人間にとって神聖であらねばならないとはどういう意味だろうか。「人間は少しも神聖でない」と譲歩される点からして、ここでいわれる「人間」は感性界と叡知界の双方に属すフェノメノンとしての人間である。なるほど感性的にも意志が規定される人間は神聖とは言えない。これに対して、理念として語られた「人間性」は神聖な意志をもつものとして、すなわちヌーメノンの徳を獲得している存在として考えられて

いる。ただし、両者はたんに区別され、すでに神聖化された人間性なるものがあり、それが人間に与えられるという構図が考えられているのではない。カントの道徳哲学の文脈では、理性の事実によって叡知界と感性界とが結びつけられている。この前提のもとで人間と人間性の関係を考察すれば、人間は善く生きることによってその人格のうちなる人間性を神聖なものにするよう要求されている、と解釈することになる。人間がこの要求にこたえようとすれば、人間に把握できる限りでの徳、フェノメノンの徳を永続的になし続けるという改革によるほかない。だからこそ人間性は、人間にとって神聖であらねばならないのである。

いまや人間性の神聖性はフェノメノンとしての人間の道徳的努力に委ねられていることが明らかになった。この解釈はまた、人間は義務を負うものとして、これを遂行する努力を続けねばならない存在であることを強調するものである。カントは「まったく知性的に見られた人間性の理念」を「人格性 (Persönlichkeit)」と呼んでいる (VI28)。それにもかかわらず、人間にとっての模範として考えられるのは、人格性ではなく傾向性や欲望を抱えたままの人間性である。それによって、有限ではあるものの、しかしやはり理性をもつ存在者として義務の履行と違反の間で引き裂かれんばかりに苦悩しながら、それでも法則への尊敬に基づく行為を目指すさまが言い表されている。そこに人間の本質を看取できる。ときにカント研究において、カントが「人間性」という語を用いている箇所を「人格性」に読み替えるよう提案されることがある。本節で言及したディーンもまた、このような提案を行なっている (Dean, p. 73)。ディーンが人間性と人格性を互換的にみる見解を示すに至ったのも、理想としての「神の御子」、二つの徳の違いから本節が明らかにした、目指すべき理念としての人間性の性格づけに、ディーンが目を遣らなかつたからである。もし彼が善意志をすでに実現されているものではなく、フェノメノンとしての人間の目指すべき理念としてとらえているならば、人間性という概念もまたそうだっただろう。したがってまた、これを人格性と同義とすることもなかつただろう。彼のほかに、たとえば宇都宮芳明も人間性を人格性と読み替えるよう注釈している (宇都宮、2007年、224頁、vgl. Ricken, 1989: S. 239)。宇都宮がそう提案する箇所は、まさに本節で人間性解釈の手がかりにしてきた「人間は少しも神聖ではないが、その人格のうちなる人間性は人間にとって神聖であらねばならない」(V87) という叙述である。しかし本節による人間性解釈に基づけば、少なくともこの箇所において人間性を人格性と読み替えることは不適切である。というのも、当該の箇所では、道徳法則への尊敬に基づいて行為しようと、みずからの傾向性などと闘っている人間像に主眼があるからである。

このように義務の履行と違反の間で苦悩し続ける人間が、やはり履行のほうをあえて選択して生きるためのよりどころとして、本論文第五章では「神の御子」への信仰を措定した。本節の成果に基づけば、この道徳的信仰は人間の人格のうちなる人間性への信仰とも表現できるだろう。人間の人格のうちなる人間性が人間にとって神聖であらねばならないという義務には、人間性概念は人間のみずからの理性の有限性に関する強い意識が込めら

れている。それゆえにこそ人間性概念は人間の叡知的側面と感性的側面の交差するところに見出される理念として、たんなる理性の限界内の宗教の文脈で語られるのである。

6.2 カントは人間の尊厳ということは何を示唆しているか

前節では、人間性に与えられた理想という性格づけをいかに解釈すべきか、そこから際立ってくるカントの道德哲学の様相とはいかなるものかを論究した。現代の主流である人間性を個別の存在者のもつ能力や特徴として定義づける試みではそぎ落とされてしまうこの性格づけを解釈するさい、手がかりとしたのは人間の道德的理想の神聖性という概念であった。前節で人間性概念を考察する立脚点として『宗教論』で両義的な説明が与えられるこの概念を選定できたのは、本論文第二章で理性批判の積極的効用として理論的認識の領域に収まらないものを扱う場が残された点を指摘したこと、さらに本論文第五章でカントの道德哲学に対してその宗教論との緊密な関係のなかで解釈を施したことのゆえである。すなわち『宗教論』では、一方で初めて悪への性癖が主題化され、しかし他方で、なおそれまでの著作から継承してきた最高善の条件である最上善を人間がいかにして実現するかという問題に取り組むなかで、回心をみそなわし、恩寵を施しさえもする神が道德哲学との緊張関係のなかで位置づけられたことを確認した (VI72-76)。超越のまなざしの導入は、こうした存在者を想定することが許される領域を本論文第二章ですでに確保していたことのゆえである。

ではこのような人間性に基づいて主張される人間の尊厳とはどういう意味だろうか。繰り返し確認しているように、カントは、人間がみずから立法した道德法則にみずからしたがうという自律に人間の尊厳を根拠づけている。しかし同じく『基礎づけ』のなかで、目的自体の法式によって、決してたんなる手段にされてはならない目的自体として人間性が挙げられ (IV429)、さらに「道德性と道德性を備えることのできる人間性のみが尊厳をもつ当のものである」 (IV435、傍点は引用者) という見解も示される。以上からは、人間よりも、その人格のうちなる人間性にこそ尊厳が見いだされていると考えられる。では人間性の尊厳と人間の尊厳とはいかに連関するのか。カントはこの点を必ずしも明晰に論じていない。

『基礎づけ』以降も、人間性の尊厳は依然としてカントの道德哲学の主題のひとつであり続ける。『実践理性批判』では、魂の永世と神の現存の要請に基づいて、道德法則による自律を目指す人間の無限の歩みという理念が描出された。この歩みに伴うものが「人間性をその尊厳において維持し、尊敬したという意識」 (V88) である。以上二著作からも、人間性の尊厳について一定の理解が得られる。ところが『宗教論』で、人間が道德法則にあえて背くことを意味する悪への性癖が主題化されることで (VI28)、人間および人間性の高らかさに疑念を持たざるを得なくなった。この性癖は人間性に根を張るものとしてすべての人間のうちにあり、しかも根絶不可能だからである。本論文第五章では、たしかに理性

信仰によってこの難問に立ち向かう人間像を把握した。しかしやはり根元悪が根絶できないまま依然として人間性に見出されるにもかかわらず、なぜカントはこれに尊厳という絶対的価値を主張し続けるのだろうか。この問題は道德哲学的著作から得られる人間性の尊厳の解釈を適用するだけでは解決できない。『道徳形而上学』の「徳論」ではさらに「人間性の尊厳にかんする義務 (diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit)」(VI436)が提示される。この義務はいかなるものか。本節では、以上の問題に対する回答を模索しながら、最終的にはカントにおいて人間の尊厳という語句がいかなる事態を示すかを明らかにしたい(6.2.4)。この結論に至るまでの道筋として以下のように予定している。まず『宗教論』で人間性の尊厳が語られる文脈を整理し、この概念の内実を把握する(6.2.1)。ついで『道徳形而上学』の「徳論」で人間性の尊厳にかんする義務として自己尊重が挙げられていることに着目し、人間の自己認識という観点からこの義務の力点を見定める(6.2.2)。そのうえで、この義務に反する悪徳の論点を整理することによって、人間性の尊厳との連関のうちで人間の尊厳に一つの解釈を与える(6.2.3)、という道筋である。

6.2.1 人間性の尊厳とはどういうことか

カントは『宗教論』において人間性の尊厳をどのように表現しているか。本項で着目するのは以下の箇所である。„ In seiner [Tugendbegriff] Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtseins eines sonst von uns nie gemutmaßten Vermögens, über die größten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen Person und ihre Bestimmung verehren muß “ (VI183) ドイツ語を和訳すると以下ようになる。

「徳の概念の純粋性において、かつては¹⁸私たちが決して推論することのなかった、私たちのうちなる最大の障碍の支配者になる能力の意識の覚醒において、人間がみずからの人格とその規定(使命)の点で崇敬せねばならない人間性の尊厳において(後略)」。この引用箇所によれば、人間性の尊厳は「人間がみずからの人格とその規定(使命 Bestimmung)の点で崇敬せねばならない」。こうした人間性の尊厳の描写で本項が特に着目するのは、この語句が「徳の概念の純粋性」および「かつては私たちが決して推論することのなかった、私たちのうちなる最大の障碍の支配者になる能力の意識の覚醒」とともに並列されている点である。それゆえ本項では、これら三つの表現を換言であるとみて解釈を進めたい。

まずはカントが関係代名詞を用いて人間性に加えた性格づけからみていこう。「人間がみずからの人格とその規定(使命 Bestimmung)の点で崇敬せねばならない」とはどういうことか。カントがこう主張する根拠を、同著作の第一編の一般的注解に見つけることができる。そのなかで描出される人間は、自分ひとりの幸福を追求せずにはいられないフェノメノンであることを自覚しつつ、しかし道德的素質の点ではみずからを「自然を超えている」ものとして「讚嘆する」(VI49)。人間はみずからの「魂のうちなる」「根源的な道德的素質一般」を讚嘆することで、同時に道德法則にもとることがみずからにはふさわしくないとらえるようになる(ibid.)。感性的にも意志規定される人間のうちにありながら、しかし

そうした人間を超越したこの叡知的素質を、カントは「神的な素性を告知する素質 (eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage)」(VI50)とも呼ぶ。すなわち人間性は「なにか魂を崇高にするもの、ひとえにその神聖性によって、徳に対する立法者として崇敬に値する神性そのものへと導いていくもの」(VI183)であり、それゆえに人間が崇敬する対象なのである。したがって人間には、傾向性を払拭できない存在者でありつつも道德法則にしたがう義務を負い、それを果たす使命 (Bestimmung) がある。しかもこの使命を果たす性質を人間の素質 (Anlage)¹⁹と表現することで、一方で人間が自律の可能性をもった高らかな存在者として、理性信仰を必然的に抱く存在者として規定 (Bestimmung) されていることが再確認される。

こうした人間性の尊厳概念は、第一に「徳の概念の純粋性」(ibid.)と換言される。前節で言及したように、『宗教論』では徳の概念に区分が設けられた。なぜならこの著作では、それまでの著作から継承した、最高善の第一条件である最上善 (徳) を人間はいかに果たしうるかという問題に取り組む一方で、新たに悪への性癖を主題化するからである。これに呼応して区分された徳のひとつが、人間が義務を遵守するという堅固な企図のもとで、みずからがそれを獲得していくことを認識できるフェノメノンの徳であった (VI47)。ところがフェノメノンとしての人間がいくら善をなしようとも、つねにその意志の規定根拠に道德法則以外の動機が混入する可能性は残っている。そもそもこの徳は、習慣によって義務にかなった行為をしているという「通常の道德的秩序にあること」(VI49)、すなわち人間がその規定通りになす行為にすぎず、讃嘆には値しない。

フェノメノンとしての人間によるその都度の善を可能にするフェノメノンの徳に対置して、もう一つの徳概念が提示された。ただ道德法則のみによって意志規定される、自由な存在者のもつヌーメノンの徳がそれだった (VI47)。自由な行為が感性界には生じるか否かの保証はなく、少なくとも人間にはそれを認識できない。しかし人間に帰責能力を見出すためにはその意志の自由の可能性を否定することはできず、この自由に基づく行為を生じさせる徳もまた可能であらねばならない。したがってヌーメノンの徳とは、経験的要素を一切含まない、純粋な徳である。以上から、徳の概念の純粋性ということでヌーメノンの徳を指していると考えることができる。カントはこの意味での徳にふさわしい「一点の曇りなき道德的な心のあり方」(VI61)を獲得したものとして、「まったく道德的完全性を備えた人間性」(VI60)を考えた。このような人間性を実在するものとして具象的にとらえる手がかりとしてカントが掲げたのが、「神の御子」イエスである。

以上の徳の対比から推論される人間性の尊厳と「神の御子」との連関は、人間性の尊厳の二つ目の換言表現である「かつては私たちが決して推論することのなかった、私たちのうちなる最大の障碍の支配者になる能力の意識の覚醒」(VI183)を解釈する手がかりとなる。まず、この引用箇所の後半部に着目しよう。ここで言われる障碍とは、「私たちのうちなる」というところから人間性に根を張るものとしての、「最大の」というところから根絶できないものとしての、悪への性癖、根元悪を連想させる。ここでいわれる「障碍」を悪

への性癖と読む積極的な根拠は、前半部「かつては私たちが決して推論することのなかった」の解釈を通じて獲得できる。ところで本論文第五章では、カントが自律に基づく道徳を確立したあとにもなお宗教的概念に言及する理由を、人間の悪の、特に経験的に認識可能な面に真正面から取り組んだことに見出した。すなわち M.フォアシュナーの指摘するように、悪への性癖にかんするカントの議論は、経験的な普遍性に関する「理論的な命題」(Forschner, 2011, S. 72)である²⁰。したがって人間に普遍的に見いだされる悪への性癖は経験から推論によって導出される理論なのである。前半部のこの解釈に関しては、さらに『宗教論』で何度もそれとの連関を示唆されているパウロによる「ローマ人への手紙」との共通点を挙げるができる(z. B. VI29, VI30, VI39, VI42, usw.)。『新約聖書』に収録されるこの書物によれば、「しかし、律法によらなければ、私は罪を知らなかったであろう」(7章7節)。律法を知っている人間は善をなしたいと思いつつも、しかし反対に悪をなしてしまう。望んで悪事をはたらくのでないならば、それを行なっているのは人間ではなくて、そのうちに住む罪である。人間がそのうちなる「罪の律法」のとりこになっていることは、同じく人間にうちなる「神の律法」との衝突から明らかである(7章7, 18-23節)。このテキストはあくまで神学的であるが、道徳哲学的に、罪の律法を悪への性癖として、神の律法を道徳法則として再解釈しよう。この解釈案は、実際にカント自身が『宗教論』で悪への性癖の三段階を示す際に「ローマ人への手紙」に言及していることに基づいている(VI29)。さて、すると「かつては私たちが決して推論することのなかった」ということで、道徳法則の意識ゆえに「神の御子」との一致をめざして無限の進行を続けるという使命を自覚するまでは考えもしなかった、その道をまったく閉ざしてしまうみずからのうちなる悪への性癖に気づくという意味で解釈できる。この読み方はまさに、理性の事実として人間は本来的に道徳法則を意識し、しかしそれにしたがおうとするときに、それにあえて背く悪への性癖をみずからのうちに発見する、というカントの思索の進め方に呼応するものである。したがって人間性の尊厳は第二に、悪への性癖を克服する能力の意識の覚醒として把握できるわけである。

さて、以上から人間性の尊厳という概念はどのようなものとして解釈できるだろうか。一つ目の換言箇所について、カントは人間によるヌーメノンの徳の獲得に言及するものの、フェノメノンとしての人間がこれを確証する可能性を示唆しているのではない。感性界に生きる人間が有徳な行為によって獲得できるのはフェノメノンの徳でしかなく、仮に人間がヌーメノンの徳を獲得しうるにしても、それを認識することはできないからである。したがって一つ目の換言箇所では、ヌーメノンの徳を獲得することにではなく、ヌーメノンの徳に値するだけの努力を続ける人間に力点が置かれている。二つ目の換言箇所でも重要なのは、人間性の尊厳が悪への性癖の支配者になる能力にではなく、この能力の意識の覚醒に換言されている点である。すなわち、根絶できないにしても、しかし悪への性癖と闘う人間は、カントにおいては必然的に「神の御子」をみずからの生の模範として意識している。この意識自体が讃嘆に値する道徳的素質であり、これこそが悪への性癖に「反作用

をなす」善への根源的素質である (VI50)。人間本性の可能性に必然的なこの素質について人間に求められることは (VI28)、これを生み出すことや取り戻すことではなく、端的に覚醒することである (vgl. VI46)。人間がみずからに根源的な善への素質を讃嘆し、それを發揮していくことに、そのうちなる人間性の尊厳は本質をもつ。

本項では人間性の尊厳を、その別様の表現二つについて考察を行なうことで、その内実を解釈してきた。第一に検討した徳の概念の純粹性という表現の力点は、ヌーメノンの徳の所有ではなく、それに限りなく近づくと無限の歩みというところにあった。次に検討した悪への性癖の支配者になる能力の意識の覚醒も、「神の御子」との一致ではなく、これを模範として生きることが強調された。だからこそ人間性に悪への性癖が指摘されても、いや悪への性癖が指摘されてこそ、人間性の尊厳が語られうるのである。以上の考察から、カントが「人間性の尊厳」ということで、人間性に尊厳があるという事実を述べていないのは明らかである。むしろその主眼は、人間性には尊厳があらねばならない、人間はみずからの人間性を尊重するしかたで行為しなければならない、という義務にある。

6.2.2 人間性の尊厳にかんする義務とはどういうものか

前項で示唆した人間性を尊厳あるものたらしめる義務は「徳論」に継承される。この著作では「自己尊重 (Selbstschätzung)」 (VI435) が「みずからに対する完全義務」 (VI421) と性格づけられ、「私たちのうちなる人間性の尊厳にかんする義務」 (VI436) とも呼ばれる。自己尊重が私たちのうちなる人間性の尊厳にかんする義務であり、対自義務であるとはどういうことか。本項ではこの問題に取り組みたい。

そもそも対自義務とはどういうものか。カント自身も認めるとおり、この概念は一見すれば矛盾している。なぜなら、義務という概念には受動的な強要の概念が含まれるのだから、一般的に義務という語は「私は義務を課せられる」というふうに使われる。しかし対自義務の場合には、その主体は義務を課すものでもある。そのとき主体は義務に対して受動的であると同時に能動的でもある仕方でかかわることになるからである (VI417)。しかしカントは対自義務が存在することを譲らない。というのは、人間に義務として現れてくる道徳法則は普遍的であるがゆえ、他者に負う義務があると認めるならば、その義務は同時にみずからに負う義務でもあらねばならないからである。カントは対自義務について、二世界論を導入し、この義務の主体である人間を「二重の意味で」 (VI418)、すなわち「身体」と「うちなる魂」とから観察する立場から整合的に説明する (VI419)。『宗教論』でも人間を二つの側面からとらえる解釈が示されたが、そこでは徳の遂行をめぐって、たんに実践的観点に限定して示された。これに対して「徳論」では理論と実践の観点の違いを含めた仕方で説明される。それによれば、人間は「理論的観点からは」この二つの性質に区別されうるが、実践的観点からは明確に区分することは「許されない」 (ibid.)²¹。すなわち、身体としての人間がそれとは独立な「精神的実体」である魂を有しているのか、「あるいは生命が物質の特質をなすのか」を、人間は「経験によっても理性的推論によっても」

決して知りえないからである (ibid.)。したがって実践的には、人間は一方で双方の性質を合わせもつフェノメノンとしての人間であり、感性界の成員と性格づけられる。この意味での人間の行為は、自然法則や傾向性の影響を免れることはない。しかし他方で、まさに同一の人間が「内的自由を賦与された存在者」(VI418)であるヌーメノンとしても考えられる。この意味での人間は叡知界の成員であり、みずからのしたがうべき道徳法則を立法する者として「みずからの人格のうちなる人間性に対して義務を課す能力」をもつ (ibid.)。みずからをヌーメノンとみる人間は、「道徳的存在者である、すなわち原理にしたがって行為する存在者であるという卓越性 (Vorzug) を、つまり内的自由なるものを、みずからから剥奪」(VI420)してはならない (VI417-420)。

『宗教論』では義務的な内実をもつものとして示唆されたにすぎなかった人間性の尊厳は、いまや自己尊重という対自義務として明瞭に示された。この義務によってカントは何を言いたか。この義務を毀損し、人間性の尊厳を貶める悪徳のひとつである卑屈 (Kriecherei) との連関において考察しよう。

カントによれば、人間はみずからを一方でフェノメノン、他方でヌーメノンと見なすこの自己認識に基づいてみずからを両側面から評価 (schätzen) でき、また評価すべきである (VI435)。たしかに人間は、みずからを身体的存在者とみる場合には、他の動物と同様に商品として価格をもつ物件にすぎないことを自覚せざるをえない。しかし人間がみずからを「道徳的=実践理性の主体」(VI434)とみる場合には、みずからに尊厳をみてとる。人間は一方でフェノメノンであり続けるが、このこと自体がヌーメノンとしてのみずからに見てとる尊厳を毀損することはない。ヌーメノンとしてのみずからによる立法にしたがうのは、まさに同じ人間のフェノメノンとしての側面だからである。それゆえ人間は、道徳的立法主体として、みずからの尊厳を否認すべきでない。しかも人間はこの人間性の尊厳を卑屈になって獲得しようとするのではなく、むしろ「すでに徳の概念に含まれている」「みずからの道徳的素質の崇高性の意識」(VI435)を伴いつつ獲得せねばならない (VI434-435)。

では人間はいかにして崇高性を意識するのか。人間が道徳法則を自己立法する状況を考えよう。そのとき人間の意志は傾向性にはなく道徳法則によって規定される可能性が拓かれ、このとき初めて人間はみずからを自由な行為主体、すなわちヌーメノンとしての人間とみなすことができる。こうした自己認識はまた、みずからを「道徳的存在者」(VI428)として遇したということ、つまりみずからのうちなる人間性に尊厳を認めたということである。反対に、人間が卑屈になるとき、すなわちみずからに立法する能力を認めないとき、人間はみずからを道徳的存在者としてではなく「動物的存在者」(VI421)として遇するという、すなわちみずからのうちなる人間性の尊厳を否定する仕方で遇するということを意味する。その場合、フェノメノンとしての人間は、自分ひとりの幸福を目指す傾向性によって意志を規定することしかできない。すなわち「最高の自己尊重」(VI436)は、人間がみずから道徳的存在であろうとするときに限って義務として生じ、さらに人間がそういう存在であるときに限ってなしうる徳ゆえにみずからに崇高性を見てとるのである。

以上のようにカントは卑屈に対立して自己尊重を義務づけ、崇高性の意識に基づいて人間性の尊厳を語る。だからといって手放しに人間の道徳的素質が讃えられているのではない。すなわちこの自己尊重はうぬぼれ (Eigendunkel) と混同されてはならない。というのも、前者の場合、人間は自分自身と道徳法則との比較を通じて「みずからの道徳的価値が取るにたらない」(VI435) という「真の謙譲 (wahre Demut)」(VI436) を知らざるをえないのに対して、後者は「法則との比較の欠如」(VI437) から生じるもので、徹底的に打破されるべきあり方だからである。以下では、同じくうぬぼれを法則との比較の欠如として説明する『実践理性批判』の箇所からうぬぼれの性質をとらえ、それとの対比のうちで自己尊重という概念の力点を把握しよう。

人間はみずからの傾向性に基づく格率が普遍的道徳法則たりえないこと知りつつ、しかしこうした格率を採用してしまう。このように「みずからの随意の主観的な規定根拠にしたがっているみずからを意志一般の客観的根拠とする性癖」が「自愛」であり、これの亢進したものがうぬぼれである (V74)。このとき人間はみずからの格率を適切な仕方で道徳法則に照合せず、それによって道徳法則を容易に遵守できるものとして改変している。すなわち、うぬぼれる人間は道徳法則の強制を感じず、それゆえ徳の段階にはいない。

他方、自己尊重は徳においてこそ見出された。みずからを立法主体とみる人間が、フェノメノンとしてのみずからが徳をなすように規定する。カントが「たんに道徳的存在者としての人間の対自義務」を「人間の意志の格率がその人格のうちなる人間性の尊厳と調和すること」と表現する根拠はここから理解できよう (VI420)。

以上、うぬぼれと自己尊重の差異は明確である。前者はフェノメノンとして人間が無反省にみずからを讃えることである。これに対して後者は個々の人間が恣意的にみずからに見出すものではなく、人間がみずからをヌーメノンとみなすことに必然的に伴う義務なのである。

さて、人間性の尊厳にかんする義務の主体が人間そのものであることが把握されたいま、人間性の尊厳と人間の尊厳の緊密な関係が期待される。次項ではこれらの具体的な連関を考察しよう。

6.2.3 人間性の尊厳と人間の尊厳はいかにかかわるか

卑屈以外に、カントは道徳的存在者としての人間が負う対自義務の違反に嘘言²²を挙げ、これを人間の尊厳に言及する仕方で論じている。それによれば、嘘言とは相手に対して故意に不真実を伝えることを意味し、この悪徳をはたらく相手が他者であるか自分自身であるかによって外的嘘言と内的嘘言とに区別される (VI429-430)。嘘言という悪徳の本質は、それが他者や自分に損害を招くことにはなく (VI430)、みずからを「不名誉 (道徳的軽蔑 (Verachtung) の対象)」(VI429) なものにしてしまうことにある。したがって外的嘘言、すなわち他者に嘘をつくことが悪徳なのは、それによってみずからを他者から軽蔑させるからである。しかしそれだけではない。不真実を語るひとは、当然ながらみずからの発言

内容を信じない。真実を伝えるというみずからの能力を本来の目的とは正反対に使用する人間は、物件よりもいっそう少ない価値をもつだけである。それゆえ「嘘言はみずからの人間としての尊厳の放棄であり、いわばそれを撤廃することなのである」(ibid.)。

しかしカントが一層重大なものとするのは後者、内的嘘言のほうである。みずからに嘘をつくことにかんしては、カントは『宗教論』ですでに、人間のうちに潜む「自分の内面」を反省することなく「みずからを煙に巻いてしまうこの不純さ (diese Unreinigkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen)」を指摘していた (VI38)。この叙述は悪への性癖を指摘するものである。「徳論」においてもカントが内的嘘言の実例と挙げるのは、「来世の世界審判者に対する信仰を実際には持っていないにもかかわらず」「恩寵を詐取するのに役立つ」だろうからとみずからに対してそれへの「信仰を持っていると嘘をつく場合」、あるいは来世の世界審判者に対して信仰をもってはいるものの、その信仰の動機は刑罰への恐怖であるのに、「世界審判者の法則を内的に尊敬しているとうぬぼれる場合」である (VI430)。すなわち内的嘘言は、人間が道徳的完全性への無限の歩みへと踏み出す可能性にかかわるからこそ、重大な問題なのである (IV430-431)。

では、これはいかにして人間の尊厳にかかわるのか。さきに述べたように嘘言は対自義務の違反、より正確に表現すれば、道徳的存在者、ヌーメノンとしての人間がフェノメノンとしての人間に負う義務を放棄する例である。すでに確認したように、道徳的存在者、ヌーメノンとしての人間、すなわちみずからを立法主体とみる人間は、フェノメノンとしてのみずからを立法によって規定する義務を負う (VI418)。したがってこの義務を放棄し、フェノメノンとしてのみずからを道徳法則にしたがわせないことは第一に、フェノメノンとしての人間が自律できないということ、すなわち人間の尊厳が成立しないということの意味する。同時にこのことは第二に、ヌーメノンとしての人間が立法主体ではなくなったということ、すなわち立法主体であることによるのみ有しうる人間性の尊厳を放棄したことを意味しとする。ここに人間性の尊厳と人間の尊厳を結びつける論理が確立する (VI430-431)。

人間性の尊厳を毀損する悪徳として、カントは貪欲 (Geiz) も挙げている。カントはこれについて論じる際、直接的に人間の尊厳に言及するわけではない。しかしその論の展開には当然、人間性の尊厳と人間の尊厳の連関が内在している。嘘言の考察から解釈されるこれらの連関を裏づけるものとして貪欲にかんする議論を読み解こう。

カントがここで禁じているのは、「欲張りの貪欲」、すなわち「快適な生活を営む手段を本当に必要な限度以上に獲得すること」ではない (VI432)。これは、自分の欲求を満たすことに夢中になることから生じる他者に親切にする義務の違反であり、対自義務の棄損ではないからである。反対に、富を蓄えることに躍起になる「物惜しみの貪欲」(ibid.) を意味しているのでもない。カントはこの種の貪欲を義務への違反としてよりも、むしろ吝嗇という恥ずべきものとして取り上げる。だが、あえて義務の違反として分類するとすれば、これもまた他者に対する愛の義務への違反ということになり、やはり対自義務の棄損とは

いえないだろう。そうではなく、カントがここで挙げている対自義務の違反としての貪欲とは「快適な生活を営む手段をみずからが享受するのを、本当に必要とする限度以下に狭めること」(ibid.)である。では、なぜフェノメノンとしての人間に快適な生活を保証しないことが、たんに道徳的存在者としての、つまりヌーメノンとしての人間の対自義務に違反することになるのか。それは、極端に過酷な状況は人間の道徳的生を妨げるからである(VI388)。したがって、貪欲でないとは、ヌーメノンとしてのみずからの立法にしたがって、フェノメノンとしてのみずからに必要十分に快適な生を享受させる事態を指す。これによって、フェノメノンとしての人間のなかに、ヌーメノンとしてのみずからが立法した道徳法則たりうる格率を行為の最上の原理にできる土壌が確保される。このときヌーメノンとしての人間に、実際に道徳的な立法主体である可能性が拓かれる。このことは人間性の尊厳の成立を意味する。そのうえで、自己立法した道徳法則たりうる格率に基づく行為をフェノメノンとしての人間が感性界に生じさせるとき、人間の尊厳が実現するのである。

以上から解明できた点をまとめよう。たしかに『基礎づけ』でも、目的自体の法式によって義務として人間性の尊厳が語られた(IV429)。ただしこの法式の命を受けるのはフェノメノンとしての人間であり、ここには、ヌーメノンとしての人間がフェノメノンとしての人間に対して命令を課するという一方的なかかわりをみてとることができる。しかし「徳論」で示された人間性の尊厳にかんする義務が命じることはこれにとどまらない。後者でこの義務が対自義務として規定されることで、道徳哲学的著作のみずから立法した道徳法則のみずから進んで遵守することとして説明された自律は、ひとりの人間のなかで生じる自己認識を基軸としてとらえなおされることになる。すなわち、「徳論」では新たに、ヌーメノンとしてのみずからの意志を感性界において実現するためにフェノメノンとしてのみずからに必要十分に快適な生活を享受させるべきであると説かれ、それによって人間がヌーメノンとして存在する可能性がフェノメノンとしての人間にあることが示された。F. リッケンはこのことを、「身体をもつものとしての人間の尊厳は、フェノメノンとしての人間が道徳法則の身体的主体であることに基礎づけられる」事態と言いつけている(Ricken, 1989: S. 242)。しかし本節では二面的な人間の双方向的な自己関係を踏まえ、次のように表現したい。ヌーメノンとしての人間がフェノメノンとしての人間の意志を道徳法則によって規定できたということは、傾向性による意志規定を避けられないはずの人間が道徳的完全性に近づく可能性を示唆する事態として、ヌーメノンとしての人間がフェノメノンとしての人間の道徳的可能性を根拠づけていることを意味する。さらに、みずからのヌーメノンとしての側面が課した道徳法則をフェノメノンとしての人間のみずから進んで遵守することで感性界に道徳法則に基づく行為を実現し、それによって人間の尊厳を生じるということは、フェノメノンとしての人間がヌーメノンとしての人間の実在可能性を存在論的に根拠づけている、と。

さらにこうした自己認識に基づく自己関係から、人間性の尊厳と人間の尊厳の関係も明らかになってくる。ヌーメノンとしての人間(尊重すべき人間性)は悪への性癖をその根

にもちつつも、なお道徳法則を立法して、フェノメノンとしての人間にそれを課すところに人間性の尊厳は見いだされる。他方、フェノメノンとしての人間（生身の人間）はこうして課された道徳法則に基づく行為を感性界に生じさせ、自律を可能にすることで、人間の尊厳を実現する。人間の尊厳と人間性の尊厳は、ひとりの人間の自己認識によって区別され、また同時に結びつくのである。

6.2.4 人間の尊厳概念の力点はどこにあるか

最後に、人間の尊厳が人間性の尊厳とのかかわりのなかで意味づけられている点に着目して、カントにおける人間の尊厳概念の力点を提示しよう。これが本論文で立てた問いに対する回答である。

本章では一貫して、あらゆる人間が共有する理念である人間性に悪への性癖が根絶不可能なものとして備わっているという主張を基軸として論を進めてきた。一方で自律の思想の放棄として否定的にとらえられることもあるこの論点を、本節ではむしろ積極的に、すなわち人間性の尊厳が義務との連関のうちで語られる根拠を差し出すものとして解釈した。人間は一方でヌーメノンとして、すなわち立法主体として尊厳あるものであらねばならない。他方でフェノメノンとして、ヌーメノンとしてのみずからが立法した道徳法則に基づく行為を実際に感性界で生じさせること、みずからの人間性の尊厳を自己欺瞞なく認識できるだけの善き生を送ることで、感性界において人間の尊厳として成立させる義務を負う。本論文第三章に言及したカントの道徳哲学に通底する二世界論という形而上学、続く第四章で主題に取り上げた自己認識としての理性の事実はここに収斂するわけである。

以上のように「徳論」に至って、人間がみずからに見てとる二面が相互の可能性を基礎づけあうという自己関係に基づく自律の解釈を得たいま、フェノメノンとしての人間が負う義務に焦点を絞った『基礎づけ』での議論を振り返ってみると、カントが人間の尊厳を論じる際に彼が取り組んできた問いははつねに、「人間が類として負うみずからの尊厳を支える義務の遂行はいかにして可能か」として定式化できることが明らかになる。この問いへの回答を模索するなかでカントは、ヌーメノンとしての人間の立法にそのフェノメノンとしての側面がしたがって、感性界において実際に行為を生じさせるという点に人間の尊厳の可能性を見出した。たしかにこの構図だけを見れば、たとえ生物学的には人間であっても、自己立法しえない場合には人間の尊厳を認めないという解釈がなされるかもしれない。とりわけ現代倫理学、とりわけ生命倫理学にこの概念が援用されるとき、しばしばその論点は個々の人間が尊厳の担い手であるか否かにある。しかしカントにおいて人間の尊厳はそういう意味ではない。カントが人間性について展開した論を振り返ろう。カントは、汝の人格や他のあらゆる人格のうちなる人間性を尊重せよと定式化した（IV429）。それはカントが、いかなる人間も物件に貶められてしまう可能性をつねに考えていたからである。しかし、人間をたんなる手段にしてはならない。もしそれが許されれば、「絶対的価値をもつものがどこにも見出されなくなる」（IV428）。それゆえカントは、自他の人格をたんなる

手段にされてはならないものとして、尊厳をもつものとして、すなわち自律の可能性をもったものとして見なすように命じているのである。ここに、尊厳を人間性 (Menschheit) という理念に基づけた意義が現れてくる。実際に自律しているか否かにかかわらず、そういう可能性をもったものとして、類としての人間 (人類 Menschheit) に属すすべての人間が尊厳をもちうる、という見解が成り立つからである。以上から明らかなように、カントの文脈では、自律が個々の人間について人格であるかどうかを識別する指標として用いられているわけではない。

したがって、他者のうちに人間の尊厳を認めるか否かは、カントが人間の尊厳ということと主張する内実としてまったく副次的な視点にすぎないことは言うまでもない。この結論は、カントの思想体系にまったく適合したものだろう。なぜならば、カントが「理性のあらゆる関心」と呼ぶ問いは、理論的な問い「私は何を知りうるか」、実践的な問い「私は何をなすべきか」、理論的であると同時に実践的でもある問い「私は何を希望することが許されるか」という三つに集約されるからである (A805/B833、傍点は引用者)。ここからも明らかなように、カントにおいて人間は理性的存在者として、つねに私を主語としてみずからのあり方を反省し続ける存在者なのである。

だとすれば、カントの道徳哲学の中核をなす人間の尊厳概念は現代の文脈、とくに臨床の場で直面する問題においては役割を担うことはできないのだろうか。本論文を通じて獲得できた人間に課された普遍的義務としての人間の尊厳概念でもって、付論で実際に、生命倫理的な問題を考えよう。

付論 人間の尊厳概念の現代的受容とその問題点

本論文は、カントの道徳哲学に対して宗教がもつ意義を論究し、宗教と不可分な仕方で開催される道徳哲学の根幹に存する人間の尊厳概念の解明に携わってきた。その結果、道徳の領域の内部で確立され、それゆえ世俗的にも解釈しうる自律の思想は、宗教との関係において超越的な理念との結びつきが強調され、神聖ならざる人間がみずからのうちに見出す神聖なる人間の尊厳への義務として表現されていることが明示された。

この付論では、これまでの章で行なってきたようなカントのテキスト内部の解釈ではなく、人間の尊厳という規範的概念が現代の生命倫理学の議論にどのように用いられているか、またどのように用いるべきかについて論じることとする。「はじめに」に記したように、今日、人間の尊厳概念は一部の国の憲法や国際的規範の中にも援用されてさえもいる。とはいえ、現代において人間の尊厳という考え方に一定の評価が与えられているわけではない。この概念の内実の不明確さゆえに、その評価は割れている。一方で、この概念を憲法に相当する法の中に明記するドイツにおいてさえも、その使用を控える潮流がある。たとえば D. ビルンバッハーは、人間の尊厳概念に理性的な論証を排除する「議論を打ち切るもの (conversation stopper)」(Birnbacher, 1996: p. 107) ないし「一撃必倒論 (knock-down argument)」(Birnbacher, p. 109) という機能を指摘する。それによれば、人間の尊厳は他を凌駕する最高の価値であると想定されているがゆえに、この概念に訴えることで議論はそれ以上立ち行かなくなってしまう。ビルンバッハーはさらに、人間の尊厳概念が内実を曖昧にしたまま用いられることに警鐘を鳴らしている。それによれば、人間の尊厳という言葉に「主観的で時流に乗った内容を密輸入すること」によってこの概念の権威と道徳的な力は弱まり、「たんなる表情豊かな身振りに終わり」かねない (Birnbacher, pp. 108-9)。しかし他方で、人間の尊厳という考え方を技術や科学の進歩が無反省に突き進んでしまうことを防ぐ最後の歯止めとして肯定的に受け止める議論がある。たとえば L. R. カスは、人間の尊厳について十分な説明がまだなされていないことを認めつつ、しかし臨床医学の領域でこの概念が患者の悪用に対する防壁として機能していることを主張する (Kass, 2008: p. 298)。それだけでなくカスは、バイオテクノロジーの発展に伴って生じた道徳的問題に直面した場合に有益な示唆を与えるはたらきをこの概念にみている。ユダヤ・キリスト教の伝統に基づくカスは、人間のもつ理性、自由、判断能力、道徳的関心を「神に似た諸能力 (the godlike powers)」(Kass, p. 325) とみなし、そのもとで人間が道徳的自己意識をもちつつ生きる点に人間の尊厳概念を見出しているのである。しかし人間の尊厳概念の必要性がつねに特定の宗教を背景にしているわけではない。松田純はまったく世俗的な観点から、人間の尊厳という考え方を肯定的に評価している (松田、2005 年)。

それでは、人間の尊厳概念をカントの思想に忠実に解釈することで、そこから現代の生命倫理学が直面する問題に対する具体的な行為指針を引き出すことはできるだろうか。人間性という理念を基軸とする道徳哲学で強調されるのは道徳法則の普遍的妥当性である。

この点でカントは過度に形式主義であるとしばしば非難される。この論点は、古くは G. W. ヘーゲルや M. シェーラー、N. ハルトマンなどさまざまな論者によって繰り返し取り上げられてきた。たとえばヘーゲルはカントの道徳的形式主義について、個別的な命題を形式的に普遍的であるかのように見せかけることによって、その本質を隠匿するものと非難している (Hegel, 1802-3: S. 464)。また、シェーラーは感情によって感得された価値を理念的対象ととらえ、その客観性を主張した (Scheler, 1954: S. 259-S. 270, usw.)。シェーラーのこの実質的価値倫理学は、これを批判的に受け継いだハルトマンによって影響力をもって裏づけられた。情緒的価値客観主義を主張するハルトマンによれば、秩序ある価値世界をなしている倫理的価値の高さおよび強さが、人格に情緒的に感得される。人格はこの感得された倫理的価値を当為として受け取り、これに対していかなる態度を示すかによってその人格の道徳性が明らかになる (Hartmann, 1945: S. 107-S. 111, usw.)。したがってシェーラーに始まってハルトマンが発展させた価値倫理学の立場からは、カントの道徳哲学は実質的でア・プリオリな価値という視点を欠く、不完全な理論だとされる (Scheler, S. 211-S. 218)。

具体的な行為指針を示さないカントの道徳哲学に「補正」を加える試みは、現代でもなお続けられている。問われているのは、具体的にはどのような存在者を尊厳の担い手とみるのかという点である。たとえば、人間の尊厳を他者への尊敬との関係に注視して解釈する O. センセン (Sensen, 2011)、尊厳を担う存在者を規定することでカントの思想を生命倫理学に援用する可能性を探究する N. クネプフラー (Knoepffler, 2014) はその代表だといえるだろう。彼らは、カントが道徳的行為の目的に据える人間性を個々の人格に帰属する能力や性質に読み替える解釈に依拠して論を展開している。こうした議論からは、人間の尊厳は個々人の自己決定の絶対的尊重として性格づけられる。しかしこの解釈が依拠する人間性解釈にかんしては、本論文第六章ですでに取り上げ、異議を唱えたばかりである。たしかにこのような解釈は超越的な理念性を援用することを忌避する価値多元主義の現代において受け入れられやすいものではあろう。しかしこのような解釈こそがカントの思想を平板化し歪曲にまで至らしめるのであり、それゆえ本論文は彼らの読み方を受け入れることはできない。

他方、カント研究の外部、とりわけ義務論的倫理学に対立する目的論的、帰結主義的原理に立つ功利主義の立場からは、その行為によって影響を受ける当事者のできるかぎり多くの選好を充足することを善とみなす解釈が提案されている。この立場からは、人間の尊厳はどのようなものとして考えられるのだろうか。本章ではこのような解釈を示す論者の中でも、とりわけ R. M. ヘアの議論を取り上げたい。というのは、ヘアはみずからの打ち立てる倫理理論について、カントから学んだ形式主義に、カントが捨象した実質を充填することによって成立すると評するからである。

本章ではまず、ヘアの倫理理論を整理する (7. 1)。それから、ヘアと同じく、人間性という理念 (形式) ではなく個々人という実体 (実質) の次元でカントのいう人間の尊厳概念を解釈し、そのもとで実際的な生命倫理的の問題を考えようとする議論を概観する (7.

2. 1)。この議論にかんして、まずはそれが依拠するテキスト解釈上の難点を指摘したあと (7.2.2)、その議論の内容に踏み込んで功利主義の内外から寄せられる批判を整理する (7.3)。以上から、カントの道徳哲学に実質を導入することによって、人間の尊厳概念がいかに変容され、いかなる問題を含むことになるかを洗い出すことができる。最後に、以上を手がかりとして、カント主義の立場から現代の生命倫理的な問題にいかなる態度を表明しうるかを検討する (7.4)。

7.1 Richard Mervyn Hare の倫理理論

ヘアはその著 *Moral Thinking. Its Level, Method, and Point* (Hare, 1982) において、実践的な問題に関わる道徳的思考を批判的思考レベルと直観的思考レベルとに区別する。

ひとはみずからの善かれと思う目的のために行為するが、その目的を達成するための手段を決定するさい不十分で不確かな、限られた情報にしか頼ることができない。したがって、いかにして行為すべきかについて、みずからの生まれ育った環境や文化的伝承のなかで身につけた道徳的直観を当てにするしかない。これが直観的思考レベルであり、人間は実際にこのレベルで行為を決定している。たしかに、ひとが直観的に守らねばならないと考える原則にしたがえば、ほとんどの場合は望ましい結果を生む。ヘアはこうした原則の性質を説明するために、W. D. ロスの「当面の義務 (prima facie duties)」(Ross, 1930: p. 19) にならって、直観的に立てられた原則を「当面の原則 (prima facie principles)」(Hare, p. 38) と名づける。メタ倫理学上の立場を直覚主義にとるロスには、当面の義務として約束履行、補償、感謝、正義、善行、自己発展、他者への無危害を挙げ、これらの義務を人間は直覚によって知ることができると考えた。しかしながら、これらの義務は衝突することもあるから、絶対的な拘束力をもつわけではない。その場合には、人間にはどの義務が現実の義務となるべきか知る由もないので、ただ運に任せて一つの義務が選び出されることになる。以上のようにロスは、通常は拘束力をもつが場合によっては退けられるという性質を「当面の (prima facie)」という形容詞によって表現した。

ヘアは、ロスのいう直観的に立てられた原則をたしかに通常の生活には役立つという点で評価する。しかし複数の直観が葛藤を生む場合にはもはや直観に頼ることはできない。道徳的直観の正当化を別の道徳的直観に求めるのは循環論法に陥ることになるからである。そこでヘアはロスの「当面の」という概念を、そこに含まれるこの難点を批判するために援用する。ロスの考えでは、人間には義務の衝突を解消する手段を知ることができないが、これに対して、ヘアは道徳的原則間の衝突を解消する方法を提案している。直観的思考を超えてなされる批判的思考レベルの導入がそれである。このレベルでは、判断する人が、競合する当面の原則のそれぞれにしたがった場合どのような帰結が生じるかにかんする十分な情報を持ち、それに基づいて論理的に完璧な推論を行ない、採用されるべき道徳的原則を判断する。こうした手続きを経れば、もっとも望ましい行為の規準は明確に設定でき

るので、道徳的原則が対立することはない。

このような考え方に至ったヘアのメタ倫理学上の立場は、普遍的指令主義と呼ばれる。ここで、この立場がとる基本姿勢を簡潔に三点にまとめよう。第一に、道徳的議論で用いられる「べし (ought)」、「ねばならない (must)」という「道徳用語 (moral words)」(Hare, p. 3) を分析することで、ヘアは道徳的思考のうちでなされる価値判断に指令性と普遍化可能性という二つの特徴を見出した。すなわちヘアの考えでは、道徳用語を含む命題は、話者の欲求や選好を示すとともに、その実現を指令する。これが価値判断の指令性である。さらに、このような指令はたしかに話者の個人的な欲求や選好の実現を命じるが、しかし情動主義とは異なって、たんなる話者の情動を表明しているだけではない。つまりその指令は、判断の対象である状況に有意の点で違いがなければ、つねに同様の指令が出されねばならない。これが価値判断の普遍化可能性である。このように普遍的指令主義の立場は、価値判断の指令性と話者の個人的な選好とを関係づけて解釈することによって、利害の調停と理想の追求をともに選好充足の問題として一本化して取り扱うことができる。それだけでなく第二に、この立場は道徳的思考を行なうときに配慮すべき事実のなかに本質的に含まれることがらを明瞭にする。すなわち普遍的指令主義の立場からは、道徳的思考を行なう人がみずからの主張に対立する主張をする立場についての十分な知識を持てば、相手の選好を自分の中に再現できると考えることになる。自分と相手とをこのように同一視することは、相手の選好と指令を自分のものであるかのように引き受けるという態度決定を含み、それによって指令が成り立つ。第三に、当事者全体の選好体系は、対立する選好については強度とその行為の影響を受ける人数を考慮し、そこから想定される選好のうち、より大きい方の選好を充足することによって、全体として最大限に充足されると考える点である。

普遍的指令主義に則れば、当面の道徳的原則が衝突したときすべての当事者が合致した価値判断に到達する。次のような事例を考えよう。たとえば、「健康でありたい。だから、私のそばで喫煙して副流煙を吸わせることはやめてほしい」と主張する人(以下、A と略記)と「喫煙は私の嗜好である。だから、私はどこであっても私の嗜好のままに喫煙したい」と主張する人(以下、B と略記)がいるとしよう。健康を維持することも、喫煙によって快を得ることも、それぞれ個別に見れば原則として十分成立するものである。しかしながら、双方の原則は相容れないもので、この衝突は直観的思考レベルにおいてはいつまでも調停できない。この衝突の解消は双方の立場を公平な目で見ると批判的思考レベルに委ねられることになる。以下でそのプロセスを追おう。

A は、B の喫煙という楽しみを否定するのではないが、それ以上に健康でありたいという欲求がある。そこで A はいずれの選好が優先されるべきかを判断するために批判的思考を行ない、みずからの中に B の選好を再現する。すると、A の中に、もともと抱いていた「健康でありたい」という選好と、B の選好を自分自身にも妥当するように抽象化した「嗜好を充足したい」という選好とが生じることになる。しかし、A は、「嗜好の充足よりも、健康

を維持する方が当事者である A と B 双方にとって幸福である。健康であってこそ嗜好を満たせるのだから」と考え、みずからの抱く選好の方を優先させる。こうして A は批判的思考によってもなお、「健康を維持すべきだ。だから、私のそばで喫煙して副流煙を吸わせてはならない」という原則が採用されるべきだと判断する。では、B が批判的思考を行なえばどうなるか。B もまた、A の選好をみずからのうちに再現する。すると、B の中でも二つの選好の葛藤が生じるが、ここでもまた当事者双方の幸福を考慮して「健康であってこそ嗜好を満たすことができる。だとすれば、嗜好の充足よりも、健康を維持する方が当事者である A と B 双方の幸福を実現することになる」という判断を下す。こうして、B はもともと抱いていた「喫煙は私の嗜好である。だから、私はどこであって私の嗜好のままに喫煙したい」という主張を撤回する。

このように、相反する主張をしていた A と B のいずれが行なった批判的思考においても、同一の原則が採用された。それは双方の立場が互いの主張に耳を傾け、その上で B が嗜好を充足することより健康を維持する方が望ましいというふうな考えを改めたからである。以上の例は、批判的思考によってその状況においてもっとも望ましい行為を教える道徳的原則が選択されるプロセスを分かりやすく描写するために、当事者を二名に絞っている。仮に当事者の人数が増加した場合でも、ヘアは当事者全員が批判的思考を行なうことができると考えるので、最終的にはそれぞれの行為者の選好が最大に充足されるような道徳的原則が選出されることになる。ヘアによれば、こうして獲得できる道徳的原則は定言命法の命令と実質的に同じである (Hare, p. 50)。したがって批判的思考はカントの道徳哲学を功利主義的に再解釈するもの、すなわちカントの主張する普遍的妥当性を普遍化可能性に読み替えるものといえる。

7.2 歪曲したカントの道徳哲学解釈に基づくアクチュアルな問題に対する提言

本節では、ヘアと同じくカントの道徳哲学を個々人という実質的な次元で解釈し、その前提のもとで人間の尊厳を考える D. R. クーリーの“A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide” (Cooley, 2007) 取り上げる。この論稿は、雑誌 *American Journal of Bioethics* に問題を提起する論文 (target article) として取り上げられ、それに対する 10 本の評論文とともに掲載された。クーリーによれば、カントの道徳哲学から認知症の進行を避けるために自殺する義務が導出でき、この義務を果たしてこそ患者の人間の尊厳は守られる。これに寄せられる批評は主に、クーリーの議論がきわめて過激で、暴力的である点に難色を示すものである。しかし本節でものちに見るように、掲載後もこの議論への批評が別の雑誌に掲載されるなど、クーリーのこの議論が一定の反響を呼んでいることは間違いない。ただし、本節でこれを取りあげるのは、この議論そのものの正当性を吟味するためではない。むしろ、これとこれに加えられる批評から、現代でカントに基づく人間の尊

厳概念がいかに変容されているかを取り出すとともに、この概念をカントの思想に忠実に取り出すならばそれが現代倫理学の文脈でどのような態度を表明するかを検討するためである。

7.2.1 Dennis R. Cooley の立論

クーリーによれば、自殺をめぐるカントの諸議論から、認知症を患い、みずからが道徳的行為者ではなくなることが分かった人間がまだ理性的であるうちに死を選ぶ当為が導出される。彼が論拠とするのは、カントが身体的生よりも道徳的生を維持することの重要性を主張していること、かつまた、死よりも道徳的生を放棄することの方を忌むべき状態とみていることである。彼の引用は断片的で恣意的である。しかしその指摘は次項に譲るとして、本項ではひとまずクーリーによる立論を確認しよう。

通常カントは、生の苦しきから逃れるために自殺することはみずからをたんなる手段にすることであると論じ、自殺を禁じていると解釈される。しかしクーリーは、自殺の禁止と同様に『基礎づけ』で挙げられる他者に親切にする義務との衝突に言及する。自殺の禁止の義務を守るためとはいえ、道徳的生を失うまで生き続けることは周囲の人々や社会に負担を強いる身勝手な行為である。これは他者に親切にする義務の違反であり、この義務を遂行すべく道徳的生を失わないうちに自殺することは、みずからをたんなる手段にすることにはならない。完全に理性的な人間こそが、道徳的にみて生きるに値する存在である。それゆえ理性的存在者として人間には、道徳的行為者であり続けることが要求される (Cooley, p. 41r)。

こうしてクーリーは、ひとには認知症が進行して道徳的生を喪失する前に自殺する義務があるということがカントの議論から引き出されると主張する。しかし他方で、認知症が重症化した患者を殺す慈悲殺人については否定している。もし患者が慈悲殺人を事前指示していたとしても、その指示には効力がない。その理由は以下のようなものである。すなわち、事前指示を残した時点でのその患者と道徳的行為性を失った患者はもはや同一ではない。後者はたんなる物件であり、人間はこれに対して義務を持たない。それゆえ、理性喪失によって道徳的生を持たなくなったひとに対して果たすべき義務はない。以上の根拠に基づいてクーリーは、カントにしたがえば、認知症患者が尊厳をもつ存在とみなされるには、理性的であるうちに自殺するしかないことになると主張する。

7.2.2 Dennis R. Cooley が論拠としているテキスト解釈上の問題点

先に述べたとおり、本節の目的はクーリーによる議論の正当性を吟味することではないが、そのカントからの引用が断片的で、恣意的であることだけは指摘しておきたい。

クーリーが、カントが身体的生よりも道徳的生を維持することの重要性を主張しているとみる論拠は、『倫理学講義』の死刑に処せられるか濡れ衣を着せられ懲役刑に甘んじるかを迫られる高潔な男の例 (XXVII376)、同著作のカエサルから逃れられないことを悟って自

殺するカトーの例 (XXVII369-375)、『道徳形而上学』の狂犬にかまれた人の例 (VI423) である。また、死よりも道徳的生を放棄することの方を忌むべきとみているという見解については、『倫理学講義』の欲情の罪を犯した者の例 (XXVII390-392)、同著作の人生の終焉をめぐる叙述 (XXVII378) から推論している (Cooley, pp. 381-401)。真っ先に指摘できることは、カントはカトーの例を、みずからの主張を支持するものとしてではなく、自殺を擁護する論者が持ち出すだろう例として挙げているにすぎないということである。それゆえカントはこの例について「世間に自殺を弁護する機会を与えた唯一の例」と譲歩しつつも (XXVII371)、直後にカトーの自殺を「高貴ではない」と評価しているわけである (XXVII374-375)。したがってクーリーの見解は、カントがこの例を持ち出した文脈を無視して、しかも前者の文言だけを受けたものであるといえる。また、欲情の罪を犯した者の例でクーリーが引用しているのは、性的傾向性の対象が人間以外の動物に向けられている者について論じられている箇所である。ここではカントは獣姦について、「人間性の目的に背反して」(XXVII391)、しかし人間は人間という種を離脱することはないから、人間性を動物性に屈従させる行為であると評している。この種の情欲の罪は「人間を人間性に値しないものにする。このとき人間は人格であるに値しない」(ibid.)。これは獣姦という「最も卑しく最も低劣な」(ibid.) 行為によってみずからの人格の価値をみずから貶めた例であり、これを認知症を患ってしまったひとの自殺をめぐる議論に即座に持ち込むことはできないだろう。

さらに自殺しない義務と他者に親切にする義務とが衝突する場合に、クーリーが後者の義務遂行を優先させる点もカント解釈として不適切である。カントが義務の衝突を扱った論稿「人間愛から嘘をつくという、誤って権利だと思われるものについて」(1797)を参照しよう。このなかでカントは以下のような思考実験を行なっている。すなわち、いま A は B を殺そうとして、うろついている。C は B を家にかくまっている。そこに A が訪ねてきて、B がこの家にいるかどうかを C に尋ねる。カントによれば、このような状況であっても C は、B はこの家にいないと嘘をついてはならない。なぜなら C が嘘をついたところで、必ずしも B が A に殺されずに済むとも限らないからである (VIII427)。このようにカントにおいては、ある義務に違反することで生じるかもしれない利益のほうではなく、端的に義務を遂行するほうが優先される。この考え方をクーリーが出した義務の衝突にも適用すれば、以下のような帰結が導き出されるだろう。すなわち、みずからが重度の認知症患者になることを避けて自殺しても、それによって周囲の人々や社会にまったく負担をかけずに済むとは限らない。だとすれば、義務違反によって生まれるかもしれない不確かな効用よりも、端的に自殺をしないという義務を遂行するほうが優先されるべきである。

以上のようにクーリーの論証そのものにテキスト解釈上の難点がある。では、そもそもなぜ、クーリーはカントのテキストを以上のように解釈するに至ったのか。簡潔にコメントしよう。クーリーもおそらく、カントが人格のうちなる人間性の尊重を根拠として人間の尊厳を主張していることには同意するだろう。ただクーリーは、「人格のうちなる人間

性を尊重せよ」という命令において、「人格」を先行条件として考えているように思われる。それゆえ、理性的であることのできないひとは初めから尊重すべき対象からは外されるという前提のもとでカント解釈を試みたのではないだろうか。だが本章の主旨からは外れるので、この唯名論的発想に基づくカント解釈の妥当性についてこれ以上踏み込むことはしない。しかしそれを脇におくとしても、この議論には多くの批評が加えられている。次節では、こうした批評を参照し、そこからアクチュアルな問題にカントの思想を適用する際に生じがちな問題点を看取しよう。

7.3 Dennis R. Cooley に寄せられる批評

7.3.1 功利主義からの批判

クーリーの議論は、認知症患者の自殺義務を、彼らが他者や社会に負担をかけるようになることは避けられないという理由に基づけている点で功利主義的である。ただし、本章第一節で取り上げたヘアの主張する功利主義ともまた異なっている。もしクーリーがヘアの議論を継承していたとすれば、自殺の義務を主張するには至らなかつただろう。なぜなら、社会全体の幸福を最大化するには、認知症患者は自殺すべしという原則を採用することが最善の選択であるという確証が必要だからである。

クーリーほど過激な結論に至る議論は少ないにしても、このように行為の帰結に着目する功利主義的観点をとりいれたカントの道徳哲学の解釈は、特にアメリカにおける応用倫理学の議論で広く受け入れられているように思われる。それにもかかわらず、こうしたクーリーの議論への批判をみて気づくことは、その多くが功利主義的な観点からなされているということである。たとえば A. ジョトウコヴィッツ (Jotkowitz, 2007: p. 62r) や M. ラノワ (Lanoix, 2007: p. 60l) は、カントによる義務の区分によらずとも、功利主義的観点からも他者や社会に負担をかけることが死に値するほどの罪ではないと指摘している。ラノワは、むしろ認知症患者がいることの有用性を挙げる (Lanoix, p. 60r)。たしかに認知症は見ているのが辛い状況だが、そのような人がいることで示唆に富んだ豊かな経験が得られるからである。こうして認知症患者の自殺義務は否定される。以上の評論からすると、クーリーの議論は功利主義的にも到底受け入れられるものではない。

しかし本章の見るところ、いっそう本質的な問題がある。それは、彼らの議論が、帰結主義によって認知症患者の処遇を考える点でカントの道徳哲学とはそもそも相容れないという点である。

7.3.2 Robert Sharp からの批判

まさにクーリーのカント解釈はカントの道徳哲学から逸脱していると批判する論者がいる。R. シャープはその立場を、クーリーの論文の特集が組まれた *American Journal of Bioethics* とは異なる雑誌 *Bioethics* に掲載された論稿“The Danger of Euthanasia and Dementia:

How Kantian Thinking might be used to Support Non-Voluntary Euthanasia in Cases of Extreme Dementia” (Sharp, 2012) で表明している。

クーリーは認知症が重症化して道徳的行為者でなくなるまえに自殺すべきだと主張しているが、すでに重度の認知症になってしまった人間に対する慈悲殺人を否定している。シャープはクーリーの立論のここに内在する矛盾点を突く。というのは、クーリーが自殺を主張する根拠のひとつには、認知症患者は他者や社会の負担になるという功利主義的な根拠があるが、その根拠からすれば、認知症患者はすでに人格ではない以上、慈悲殺人の対象にならざるをえなくなるからだ。

しかしいっそう重要な指摘は、クーリーのカント解釈がカント解釈として不当であるというものである。すなわち、シャープが R. ロドス (Rhodes, 2007: p. 451) を援用して指摘するように、自殺は身体としての人間を失わせるのみならず、その人格をも同時に消滅させてしまう点が決定的である。つまり自殺は、道徳的行為性の主体を維持するというさらに根本的な義務に違反するので、道徳的生と人間の尊厳を維持する手段にはなりえない。こうしてシャープは、クーリーのいう自殺の義務はカントの思想に基づいているとは言えないと断じる。これは功利主義によらない観点からクーリーの根本的な間違いを指摘した批判である。

シャープが指摘するクーリーのカント解釈の誤りはそれだけではない。そのひとつは人間像であり、もうひとつは人間の尊厳概念である。シャープによれば、クーリーが想定する人間像はカントのそれよりも要求が多い。本論文第四章で言及したように、カントが念頭におく人間像は、自律の可能性をもちつつ、しかしその理性は有限であるがゆえ、やはり傾向性によって意志が規定される可能性を払拭できない存在である。ところがクーリーは、人間に最高度の道徳的自我、すなわち完全に理性的で自律的な行為性を想定している (Sharp, p. 2331) ²³。それゆえクーリーにとって、人間は「みずから回避できる道徳的地位の低下に甘んじてはならない」のである (Cooley, p. 41r)。クーリーによるこのような人間像はカントのそれどころか、現実からも乖離していると言わざるをえない。

人間の尊厳概念に移ろう。クーリーは上述の過度に厳格に理性的な人間像に人間の尊厳を見出すために、人間は理性的であることの維持それ自体を目的とせねばならないと考え、そこから認知症患者の自殺の義務を引き出した。シャープはこのようなクーリーの見解を、死にゆく人から「人間性を奪う (dehumanize)」ものと評する (Sharp, p. 235r)。シャープがカント主義の立場からクーリーのこの人間の尊厳概念の解釈を論難するとき、その論点はどこにあるのだろうか。

シャープは重度の認知症患者から人間性を奪う状況を、「もはや完全な理性をもっていないからといって認知症患者を『物件』にしてしまうことは、すでにこうした患者にとって一種の死である。患者らは愛する人の心の中で隅に追いやられ、医療の専門家たちまでも患者らを (中略) 配慮する必要のないものと見なすのだろう」と表現している (ibid.)。そこでシャープは、「人間性を認められた (humanized)」 (ibid.) 死のあり方こそが私たちが

求めるべきものであるとして、およそ次のように述べている。患者が人間性を維持するには、すなわち物件でなく尊重されるべき存在であるためには、死ぬまで家族に愛され続け、家族と医療従事者に看取られることが必要である。

たしかに、重度の認知症患者にとってこのような状況で死を迎えることは望ましいものだろう。シャープは人間性を認められた、すなわち尊厳をもった人間のあり方を提案するとき、ヘアをはじめとする普遍化可能性を提唱する立場をとるわけでも、また帰結主義的な観点に立っているわけでもない。加えて、シャープが勧める患者への処遇は、カントのいう他者に親切にする義務に含まれる論点である。しかし、この義務はカントの道徳哲学においてどちらかといえば周縁的な規範にすぎない。カントが人間の尊厳を基づけるのは人間の自己認識であり、それゆえカントにおいて人間の尊厳は人間みずからが類として支えていかねばならない、人間に普遍的に見いだされる絶対的価値である。この点に着目すれば、シャープが提案する人間性を認められた死のあり方には、周囲の人間が患者に示す態度次第でその患者の尊厳の有無が決定されるというシャープの考え方をみてとることができる。したがってクーリーもシャープも、人間の尊厳を他者によって分配される概念としてとらえていることになる。ここから明らかなように、シャープはカントの道徳哲学を帰結主義的に解釈しようとするクーリーの試みを非難しつつも、カントのいう人間の尊厳概念を人間性という理念ではなく個々人という実質の次元で理解し、普遍的妥当性を普遍化可能性に読み替えるという手法そのものを問題視していないわけである。本章は最後に、カントが固持する普遍的妥当性の立場からこの問題に決着をつけるとすれば、そこからどのような示唆を引き出すことができるかを検討したい。

7.4 カントに基づく決着にむけて

その手がかりのひとつは、シャープの立てた問いである。認知症の進行には程度があり、D. アウトミューロら (Outomuro, 2007. cf. Jotkowitz, 2007, Lanoix, 2007) の指摘するように、理性を喪失する段階は一義的に決まるわけではない。すると理性の減少に伴って、尊重すべき度合いも減少するののかという疑問がそれである (Sharp, p. 2351)。シャープはこの問題がカントの思想全体にかかわると指摘しつつも (ibid.)、しかしシャープ自身はこの問いに対して明瞭には答えていない。

シャープから示唆を得てカントにしたがって回答するとすれば、以下のようなになるだろう。すなわち、人間性とは個々人のうちにありながら、しかしまた、すべての人間に共有される理念である。したがって、ある人が認知症によって理性を失いつつあるからと言って、その人の人間性も同様に失われつつあるといった個的問題として考えるだけでは不十分である。そもそも、人間性は理念であるがゆえに、量的に考えられることができない。カントの議論において、どの程度人間性を喪失したかを問うことはできないのである。このように、たしかにシャープは理性を欠いているか否かにかかわらず、認知症患者に見出

す尊厳について語っている。この発想は、すべての人間が人間性を共有するというカントの発想に通じている。だが、カントはシャープのようにそれを家族愛や医師の職業倫理に基づけているわけではない。

ここで改めて、カントの人格、人間性、人間の尊厳概念を振り返ろう。カントは人格ということ、みずからの格率が普遍的道德法則たりうるかをみずから裁き、その吟味に耐えた格率をみずから採用できるという、自律の可能性をもった存在を指す。自律が人間の尊厳の根拠であるという叙述や本論文第四章で扱った理性の事実に見られるように、主体的に積極的にみずからの道德的であろうとするものが人格である。本論文第六章では、ひとりの人間のヌーメノンとしての側面が道德法則を立法し、まさに同一の人間のフェノメノンとしての側面がその立法にしたがうことで、人間の尊厳が成立すると解釈した。ただし、個々人が実際に道德的判断を下しうるか否かはカントにおいて主たる問題にはならない。なぜなら同じく第六章で指摘したように、カントは尊厳を人間性 (**Menschheit**) という理念に基づけることで、類としての人間 (人類 **Menschheit**) に属すすべての人間が尊厳をもちうるという見解を成立させるからである。人間の尊厳に関するこのような解釈は、カントが悪党にさえも人間の尊厳を見てとる議論とも一致する (VI463)。悪党は道德的に悪しき行為によって、そのうちなる人間の尊厳を無にする。しかしそう考えるには悪党であっても人間である限り人間性を共有し、それゆえに尊厳をもつ存在者であると前提されていなければならないからである。かつまた、その悪党に行為の責任を問うためにも尊厳を認めねばならない。なぜなら尊厳と責任はいずれも、立法主体としての人間性に由来するからである。それゆえにまた、ヌーメノンとしての私がフェノメノンとしての私を死刑に処すという論理が導き出されるのである (VI335)。

本論文第一章から第六章までの議論から確証できた人間の尊厳概念から、たとえ認知症が進行し、もはや人格と思えない患者がいたにしても、そのひとはなお人間であり、尊厳を有することは明らかである。『基礎づけ』で提示される「目的の国」(IV436) は、自他の人格を、実際に自律しているか否かにかかわらず、自律の可能性をもつ目的自体として見なすことで初めて成立する理念と言える。これまでに取り上げてきた功利主義的なカント解釈は、重度の認知症患者の処遇をめぐる問題を「重度の認知症患者は人格として人間の尊厳をもつか」と定式化してきた。この問いは、患者のなかで尊重されるべき存在とそうでない存在とを弁別する指標を求める。しかしカントにしたがえば、人間の尊厳という考え方は、他者がある人の尊厳の有無を決定するような分配的概念ではない。反対に、カントの道德哲学の根本は、私は何をなすべきかとつねに自問する姿勢にある。だとすれば、上述の問いは「人格であることが疑われない私が、重度の認知症患者に対してどのような態度をとるべきか」と改められねばならない。そしてカントはこの問いに、「たんなる手段にしてはならない」と答えるのみである。

いまや、本章の冒頭で言及した、生命倫理学の文脈における人間の尊厳概念にたいする批判——形式主義に固執するあまり、具体的にどのような存在者を尊厳の担い手とみなす

のかを指示しない——に対してもはっきりした応答が可能である。すなわち、こうした批判者が求めているのはあるひとが尊重に値するか否かを判断するための指標である。彼らはその役割を人間の尊厳概念に求めている。この点に誤りがある。カントにおいて人間の尊厳は他者によって押し量られるものではないからである。むしろ、他者に対してそのひとが尊厳をもつか否かを判断しようという目を向けること自体が、人格のうちなる人間性をたんなる手段にしてはならないという目的自体の法式に抵触すること、シャープの言葉を借りるならば、人間性を奪うことである。カントが人間の尊厳という概念によって意味することは、人間にはみずからの人間の尊厳についてはこれを実現する義務があり、他者のそれについては決して蹂躪することの許されないものとして尊重せねばならないということである。実際に人間の尊厳が問題になるアクチュアル場面においても、この概念から引き出すべきは、他者を人間の尊厳の担い手としてみなすために私はどうふるまうべきかの指標なのである。

むすび

以上、本論文は、人間の尊厳概念が規範性を帯びる契機であるカントの思想に立ち戻り、この概念の解明に取り組んできた。その思想を貫く形式主義をしばしば否定的に評価されるカントにおいて、その道德哲学の根幹におかれる人間の尊厳概念もまた、具体性に欠けるという批判にさらされてきた。従来のカント主義は、とはいえこの概念が現代倫理学の文脈においてもなお援用されているところから、具体的に人間の尊厳をもつ存在者を定義しようという試みを重ねてきた。しかしこの観点はカントの道德哲学の本質である普遍性、理念性を看過している。それゆえ、そうした試みが功を奏すことはなく、カントに基づく人間の尊厳概念の内実は依然として曖昧なままであった。これに対して本論文は、普遍性、理念性を重視して人間の尊厳概念を検討することを通して、この概念の本来もつ意味を解明しえた。本論文がたどってきた論証の経緯を、いま一度簡潔に振り返っておこう。

まず第一章で18世紀の哲学者カントがそれまでの認識論の問題点を克服する仕方で構築した批判哲学をその啓蒙思想という観点から特徴づけた。第二章では、人間の認識が成立する条件が明らかになったことから同時に指し示される、人間に認識可能な領域の外側を、道德と宗教が語られる領域として確保した。啓蒙の哲学者カントによる道德哲学について、第三章でその枠組みと根本問題を整理し、第四章でこの問題のカント的解決の意義を検討した。「道德法則によって人間の意志は実際に規定されうるか」というカントの道德哲学の根本問題は、同時に、道德の根拠の解明という現代でも問われ続けている道德哲学一般への大きな課題でもある。カントは『基礎づけ』でこの問題を定式化し、その回答が期待される『実践理性批判』で端的に理性の事実を提示した。従来のカント研究が主に、理性の事実が人間が道德的である理由となりうるか否かを争点としていたのに対して、本論文第四章は、カントがこの理説を通じて示しえた思想の解明に焦点を合わせた。この観点から理性の事実、人間がみずから道德的であろうとし、そしてまたそのあり方を認識する事態を示す理説として生産的に解釈された。当該の章では、これをカントの道德哲学の根本態度として位置づけたうえで、さらにこの理説を魂の永世の要請論との関係のもとで検討を行なった。第四章全体としては、カントが道德哲学的著作において描き出す人間は、みずからの道德的なあり方をたんに認識するのみならず、それを通じて道德的完全性へと歩み続ける可能性をもつ存在であることを立証した。

この要請論は『宗教論』にも引き継がれ、理性の事実によってみずから道德的であろうとできる人間は理性信仰を必然的に抱くという文脈と結びつけられる。それゆえ本論文は続く第五章で、理性信仰概念を基軸にカントにおける道德哲学と宗教論とのかかわりの裏づけに取り組んだ。カントにおけるこれら二つの結びつきは、一方で自律に基づく道德の破綻とみなされ、これを防ぐために宗教への言及は道德哲学からの逸脱にすぎないと断じられてきた。他方でカントの道德哲学に対する宗教の影響を整合的に解釈しようとする論者もいる。ただし彼らは主に自律と信仰との両立可能性を説いている。道德哲学と宗教論

の統合的解釈を掲げる本論文はどちらかといえば後者の立場に与する。しかし本論文で着目したのは、「そもそもなぜカントは世俗的な道德体系を確立した後にもなお、宗教に言及せざるをえなかったのか」という点だった。こうした問題設定を経て理性信仰概念の内実および変遷を把握することで明らかになったのは、『宗教論』はまさに人間の悪という性質に真正面から向き合う試みであり、理性信仰こそが、道德法則のみによって人間の意志が直接に規定される事態を指し示すということだった。第五章の成果は、宗教的諸概念が自律の思想に矛盾するどころか、むしろこれを促進する点で不可欠であることを根拠づけることができたことである。

以上に得られた理性信仰概念に基づいて、第六章で改めて人間性、人間の尊厳概念の検討を行なった。人間性がカントの道德哲学の基軸概念であることは疑いないが、それにもかかわらずその解釈は多様である。価値多元社会に受け入れられるようにと、現代のカント研究では、カントが人間の尊厳の根拠とする人間性という理念を個々の人間に読み替える解釈が主流をなしている。しかし本論文でそれまでに獲得してきた論証の成果を鑑みれば、こうした解釈はカントの思想を汲みとったものとは言えない。そこで第六章では、カントが人間性を道德的理想として特徴づけている点に着目し、理性信仰の観点からこの概念を考察した。それによって、カントの道德哲学と宗教論とが共有する論点である魂の永世の要請や、神の御子や恩寵といった宗教的概念との関係の中にこそ、人間性概念の本質がみられるという点が明らかになった。こうして、すべての人間が共有する理念としての人間性こそがカント道德哲学の根幹をなすことを確証したうえで、道德哲学と宗教論の統合的解釈に基づいて人間の尊厳概念の解明に取り組んだ。そのさい手がかりとしたのが、現代における人間の尊厳概念の源流と考えられているカントが、実際には『基礎づけ』、『実践理性批判』、『徳論』という道德哲学的著作で一貫して人間性の尊厳を語り続けている点、さらに人間性の尊厳にかんする義務という対自義務を提示しているという点であった。人間の尊厳概念を人間性の尊厳概念およびそれにかんする義務との連関のなかで考察することで明らかにしえたのは、まず、人間性の尊厳が義務との連関のうちで語られるのは人間性に悪への性癖が根を張るという考え方のゆえであるということ、しかもこの義務が対自義務であるということから、人間性の尊厳と人間の尊厳とが人間の自己認識において結びつくということである。ここから得られたのは、人間性の尊厳にかんする義務こそがヌーメノンとしての人間とフェノメノンとしての人間の双方向的な関係性を示すという結論であった。

カントの道德哲学をその宗教論とのダイナミックな連関の上で解釈するという試みから獲得できた人間の尊厳概念は、次のようにその特徴をまとめることができる。第一に、カントが人間の尊厳という概念によって示したのは、「人間には尊厳がある」という事実ではなく、「人間には尊厳があるべし」という義務であるということである。さらにこの義務の遂行について、カントがこの人間の尊厳を人間性というすべての人間が共有する理念に基づいていることから第二に、人間の尊厳は人間がみずからに「みずからを尊厳あるものた

らしめよ」という義務を課し、これを果たしうる存在としてみずからを認識するという仕方
方で自律の思想を再度基礎づけるものである。すなわち、この自己認識こそが人間の尊厳
という義務の遂行を可能にするのである。

本論文は人間の尊厳をめぐるカントの思想を解明することを主題としてきた。この観点
はさらに、カントの思想体系全体の前提をなす形而上学、世界を叡知界と感性界に区別す
る二世界論にもひとつの解釈を与えることができる。すなわち、本論文で取り上げてきた
カントの主要著作『純粹理性批判』、『基礎づけ』、『実践理性批判』、『宗教論』、『徳論』は
二世界論を一貫して維持しつつ、しかし二世界の連関についてとらえ方を異にする。すな
わち『純粹理性批判』において叡知界とは、自由と必然的存在者という超越論的理念が定
位する場として、たんに感性界からは区別された界として想定されたにすぎなかった。人
間の道徳性を論じるために、すなわち人間が感性界においてなす行為が自由に基づいて生
じていると考えるために、この感性界と叡知界とは結びついていなければならない。しか
し『基礎づけ』ではついに、感性界に生きる人間の意志がなぜ叡知界にある道徳法則によ
って規定されるのかを人間には把握できないままであった (IV463)。カントはこの問題
の回答を『実践理性批判』に委ね、そこでは、理性によって証明することも経験によって
把握することもできないことだが、人間が自己立法した道徳法則が理性の事実として人間
に迫ってくると説明された (V31)。しかし人間の道徳法則の遵守をめぐる、悪への性癖
がその可能性を危うくする。『宗教論』はこの問題を道徳法則の認識ではなく、これを具現
する「神の御子」への実践的信仰に焦点を当てることで、これを模範として道徳法則の遵
守しようと努力する人間像を描出した。この人間の内的関係は自己尊重として「徳論」へ
と継承された。そこでは、ひとりの人間のなかで、ヌーメノンの側面とフェノメノンの側
面とが互いの尊厳の実現をめぐる配慮しあうという理念が示された。したがって『道徳
形而上学』の「徳論」に至って、みずからをいずれの界の成員とみるかという人間の自己
認識を通じて、二世界が人間において不可分に結びつくことが明らかにされたのである。

カントに基づいて解釈された人間の尊厳とは、類としての人間がみずからに普遍的に課
す、尊厳を有するにふさわしくあれという義務である。本論文はこの結論を人間の尊厳概
念の現代的な意義の検討に向けた準備作業と位置づけ、さらなる人間の尊厳概念研究の発
展を見込んでいる。最後に、今後予定している研究の展望を示しておきたい。

本論文では自律 (内的立法) を根拠に人間の尊厳概念を解釈した。だが『道徳形而上学』
に「徳論」とともに収録される「法論」をみれば、カントはこの人間の尊厳を、法の領域
においても、ただし外的立法を根拠に、見いだしてもいる。たしかに道徳が人間の内面に
問いかけるのに対して、法は人間の行為という外面に規律を与える。しかしこの領域間の
対立は見かけ上のものにすぎない。たとえばカントの『永遠平和のために』(1795) が国際
連盟の理念的源泉をなしたように、彼の法論は道徳哲学と地続きと言える。法論はなるほ
どただちに実定法の細則を指定するものではないが、実定法の根拠となるべきものなの
である。実際にすでに、国内では西野基継が人間の尊厳概念を基軸として法哲学と実定法の

関係を検討し（西野、2016）、国外では W. ケアスティンクが私的所有権（生得的自由権）に潜在する人間の尊厳を指摘している（Kersting, 1993）。本論文の冒頭で示した人間の尊厳概念が憲法や国際法のうちに援用されているという現状は、「人間の尊厳概念に潜在する法理論」というトピックを検討し、人間の尊厳概念の研究に法哲学の観点を導入するという以上のような試みを要求しているといえるだろう。

本論文では人間性、人間の尊厳概念を、道徳的観点から、次いで宗教的観点から考察してきた。筆者のみるところ、さらに法哲学的な考察を続けることで、人間の尊厳はいっそう示唆に富んだ概念として把握されるとともに、そこから法的思考を通してまさに社会的実現に直結する規範と指針を与える機能を取り出すことができる。このことは現代の人間の尊厳概念に理論的基盤を取り戻すことであり、さらにこの基盤に基礎づけられた規範と指針を探究することで、現代倫理学で問われているアクチュアルな問題に対して独自の立場から提言する地盤を確保することへとつながる。従来の研究は人間の尊厳概念に具体性を見出そうと試みるたび、その本質である理念性、普遍性をそぎ落とすという方法を採用してきた。これに対して筆者が予定している研究は、あくまでカントの思想の連続的發展の中で人間の尊厳概念を捉え、これに基づいて現代にまで継承されるこの概念の理論的基盤を再構築し、その意義を現代の思想動向の中に問おうとするものなのである。

註

[1] ただし本論文はあくまでセンセンの議論から、人間の尊厳概念がカントに流れ込むまでの経緯をまとめる際に特徴的な思想を示す人物を借りてくるにすぎない。したがって人間の尊厳概念そのものについて彼の見解を取り入れることも、それを検討することもしない。

[2] この標語はあくまでベーコンの主張に基づいているだけであって、ベーコン自身がその著作の中に一字一句違わず記したわけではないことを付け加えておく。

[3] カントが超越論的理念として宇宙論的理念のほかに挙げる心理学的理念や神学的理念も同じく統制的原理として位置づけられる。ただし、宇宙論的理念を除く二つの理念は客観的で実体的なものとしても想定することを妨げるものは何もない、すなわちこれら二つの理念には二律背反がまったく含まれていない (A673/B701)。この点で、宇宙論的理念とほか二つの理念の統制的使用とは相違する点があるように思われるが、本論文では立ち入らない。

[4] *Fürwahrhalten* は「信憑」、「真と見なすこと」とも訳出される。本論文ではカントの意味するところをより正確に汲みとることができると考え、この語句に対して基本的には「本当らしさ」という訳を充て、自然な和訳になるように適宜訳し分けた。

[5] 『基礎づけ』第三章にかんして、序言でカントが予定していたような自律から常識への下降が実際に遂行されているかは問題とされてきた。たとえばペイトンはカントの議論は道德の最上の原理の演繹としては失敗していると述べている (Paton, pp. 244-5)。しかし、この著作の構成上の問題は本章の主題ではないので、この点にかんしては指摘するだけにとどめたい。

[6] アメリクスのほか、ヘンリッヒ (Henrich, 1960: S. 83) もこの見解をとる。のちに本文中で言及するように、ヘッフェは理性の事実に生産的な意義を見出しているが、理性の事実によって道德法則の演繹が不要になることはないと言及している (Höffe, 2002: S. 14-S. 16, vgl. Höffe, 1983: S. 202-S. 207)。

[7] ベックは以下四点の引用箇所について、アボットによる英訳 *Kant's Critique of Practical Reason and the Theory of Ethics*, Translated with a memoir of Kant by Thomas Kaingmill Abbott, Longmans, 1954, 6thのページづけとカントの原文のページづけを併記している。ただし、英訳文そのものはベック本人によるものである。したがって本項では、典拠を示す際には一貫して Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* におけるページづけで示すことにする。なお、本項では必要に応じて英訳と原文を併記する。その場合はそれぞれのあいだをスラッシュ (/) で区切る。それぞれの典拠も同様にスラッシュで区切って示す。

[8] 「神の御子」は当然イエスを指す。この語を用いるのは、カントの表現を正確に伝えるため、また歴史的イエスやカント以外のイエス解釈への連想を防ぐためである。Sohn に

対してたんに「子」や「息子」ではなく「御子」という訳語をあてるのも、カントの意図をより精確に汲みとるためである。それゆえ、この語でもって筆者自身の宗教的、神学的立場を示しているわけではない。

[9] カントが悪について明示的に語ったのは『宗教論』である。しかし、それまで悪の問題がまったく考えられてこなかったというわけではない。ただし『基礎づけ』では道德性の最上の原理が論究され、続く『実践理性批判』が「純粹理性がそれのみで実践的でありうること」(V84)の論証に携わったように、道德哲学的著作では人間のなすべき道德的行為に焦点が合わせられた。したがってこれらの著作では、道德法則に基づいてなされる道德的に善い行為と、道德法則ではなく傾向性を駆動源にもつ道德的に善いとは言えない行為という区別が設けられるにとどまった。これに対して、悪を主題化する『宗教論』では道德的に善い行為には悪い行為が対置され、それゆえまた傾向性に基づく行為が悪いのではなく善いとは言えないと評される理由が示される。それによれば、自然傾向性は人間の感性に源を発していて、人間は生まれつき持っているこれに対して責任を負うことができない。そのうえ、この自然傾向性は、それ自体としては善への素質でもあるのだから、決して非難されるべきものではないからである (VI35)。

[10] 前註で、道德哲学的著作では悪の問題が主として取り上げられることがなかった理由に言及した。『宗教論』において、人間の道德的善悪がその都度の格率によっては判断されないことが明示されたところから、人間の道德的なあり方を示す理性の事実によっては人間を善とも悪とも言えないことがいっそう明らかになる。なぜなら、道德法則のみによって実際に人間の意志が規定されうることを実証する目的として導入されたこの理説は、その都度の行為の格率に目を向けていて、これから先にも永続的に自律することまでを含んではいないからである。

[11] イエスがいわれのない受難を引き受けたことと、人間がみずから引き寄せた悪への性癖ゆえに新しい人間が罰されることを類比的に語ることは可能かという疑問はある。カント自身は、イエスの苦難と新しい人間が引き受ける苦難との間の相違を、前者は「たった一度きり蒙った死として表象される」が、後者は「人生において絶えず引き受けなければならぬもの」という点にのみ見ている (VI74-75)。しかし、このことは本章の主題ではないので、疑問を呈するだけにとどめておく。

[12] この点に関して量義治は、カントは『諸学部の争い』(1798)においては、道德的素質さえも神からの恩寵としてとらえるようになっていると見ている (量、1997年)。おそらくこの量の見解は、同著作の「純粹な道德性の原理は (中略) 恩寵として表象される」(VII43) という叙述に基づいている。しかしこの箇所は、道德的素質を神的な力から与えられたものとして説く聖書の叙述を解釈する部分であり、ここでカントは恩寵を「善への根源的素質が私たちのうちにあるという信仰を通じて (中略) この善が発展するという希望」と捉え、この叙述から読み取るべきことがらとして「私たちはこの素質の発展にみずから努める必要がある」点を挙げている (ibid.)。したがってこの箇所は、『宗教論』で展開された理

性信仰と歴史的信仰との対立を跡づけるものとして理解でき、あくまでカントはたんなる理性の限界内で宗教を語っていると解釈すべきである。

[13] 6. 1. 1. 2 の冒頭部分で示すように、二つ目の立場と三つ目の立場はいずれも人間性のうちに意志と選択意志の双方を取り入れている点で共通の解釈を示している。この点はディーン自身も認めている (Dean, p. 25, p. 27)。ただし、前者がこれらの区別を無視する一方で、後者は一方の優先を明示している。本項ではこの相違点を重視し、これら二つの立場を別個に扱うことにする。

[14] カントはこの箇所で「理性的自然本性 (die vernünftige Natur)」について論じているが、コースガードはこれを「理性的存在者 (das vernünftige Wesen)」とほぼ同義であると判断し、この解釈のもとで議論をしている。ディーンによれば、この二つの語句の混同が、コースガードを含む現代の主流をなしている人間性概念がカントの思想を汲みとりきれない原因である (Dean, p. 25)。しかし本論文の見るところ、少なくともコースガードによるこの説明にかんしては、この二つの語句が同義であるか否かは問題にならない。したがってここでのコースガードの論証について、ドイツ語を英訳した場合の訳語の選定については特に問題にしない。

[15] ただし、以下にみるウッドの議論はきわめて混乱している。まず『宗教論』で語られる人間の根源的素質にかんして、カント自身は議論の主題を人間性への素質 (die Anlage für die Menschheit) に絞っているにもかかわらず、同箇所を根拠とするウッドの議論は人間性と人間性への素質を混同しているように思われる。次に『実用的見地における人間学』を論拠とする人間性の二つの素質についても、その典拠として示されている箇所は「人間という類 (Gattung) の性格」(VII321) という節題のとおり、そこにおいてカントは人間性 (この原語である Menschheit は「人類」と訳されることもある) ではなく人間という類 (Menschengattung) の性格について論じている。しかもカント自身は「人間 (Mensch) を識別し性格づける」ために、ウッドの取り上げた二つの素質のほかに「自由の原理に則って法則にしたがって自分および他人に対して行為する素質」として「道徳的素質」についても単独に論じている (VII324)。したがってウッドの論証過程の正当性は疑わしいが、本項ではウッドが人間性を怜悯という意味でとらえ、その考察に道徳的観点を持ち出していないという点にだけ着目することにする。

[16] カントにおいて理性は推論能力であり、かつまた目的を設定する能力であるが、動物性および人間性への素質については、理性を有することが端的にそれ自身で実践的である能力を理性が含むということの意味するのではないと忠告している (VI26)。「どんなに理性的な世界存在者でも選択意志を規定するのに、傾向性の客体に由来するようなある種の動機をつねに必要とする」ものであり (ibid.)、少なくともこれら二素質に関して言及される目的は、傾向性によっても設定されるので、「動機に仕える」と表現されるわけである。この場合、経験に基づく欲求を満たすために理性は用いられることになる。

[17] ディーンはこの箇所、カントが善意志を目的自体と見なしているという見解を展開

するために、善意志概念を整理している (Dean, p. 18)。おそらくディーンはみずからの主張を支持するために、善意志が「立ち退いてしまわ」ないように議論を進めている (Dean, p. 19)。論点先取を犯していると言わざるをえないが、本項では人間性解釈の一案としてディーンの議論を取り上げるにとどめておく。

[18] 本項では、sonst を「かつては」と訳した。たしかにこの語は「それ以外のところでは」と訳すこともできる。しかし今問題にしている文脈では、その力点は眠っていた意識が覚醒するという変化にあると思われる。したがって本項では文脈からして、sonst には「かつては」という訳語をあてるほうが適切であると判断した。

[19] 素質と性癖の相違については、5. 1. 1. 1 ですでに言及したが、ここでも簡潔に振り返っておきたい。カントは人間の素質ということで、「人間本性の可能性」に「必然的に属している」ということを理解する (VI28)。この語に対置される性癖についてカントは、素質とは異なり、「生得的でありうるにしても、そのようなものとして表象されてはなら」ず、「人間自身によって引き寄せられたもの」として、人間が責任を負わねばならないと警告している (VI29)。

[20] 当該の箇所におけるフォアシュナーの言葉を正確に記しておく、「すべての人間に属す『悪への性癖』に関する議論は、経験的な普遍性に関するたんに理論的な命題であるばかりでなく、実践的-道具的な意図において十分に根拠づけられた人間学的解釈手段でもある」(Forschner, S. 72) というものである。したがって彼の力点は、引用文中の后者にあることは明白である。しかし本項では、あくまで悪への性癖の論理的性質を主張する見解を支えるという目的に限って、フォアシュナーから引用することにする。

[21] この表現は、同著作の「法論の形而上学的定礎」(以下、「法論」と略記)のなかの「道徳形而上学への序論」の議論を念頭においていると考えられる。その箇所でカントは定言命法によって命令されることも禁止されることもない行為を、道徳的能力には無関係で、それゆえ端的に「許される」もの、「道徳的にどうでもよい(善悪無記)」ものと説明する (VI222-223)。本文中で「許されない」とされる身体と魂の明確な区別は人間の自己認識にかかわる行為であり、本節でのちに論じるようにこの自己認識こそが人間の道徳的能力の根幹にある。それゆえ身体と魂を明確な根拠を欠いたまま区別することは「許されない」のである。

[22] 『基礎づけ』でも嘘言(より正確には、守ることができそうにもない約束を交わすこと)の禁止は義務として取り上げられているが (IV422, IV429-430)、その際には對他義務として論じられていたことを言い添えておく。

[23] クーリーはここで、認知症の症状が重くなるにつれて、そのひとりらしさ (personhood) が喪失されることにも言及している。この点に関連して C. マイザーは、クーリーやカントが考えているほどそのひとりらしさというものは単純なものではなく、論理的な思考能力・推論能力にのみ焦点が当てられるべきものではないと指摘する (Myser, 2007: p. 57r)。着目すべきは、マイザーがそのひとりらしさをめぐるクーリーの解釈をカントに沿ったものと見

なしている点である。そもそもクーリーはそのひとりらしさの概念を D. キャラハン(Callahan, 1995) の自我 (selfhood) 概念を援用したものであるとしている。だとすれば、このような過度に厳格に理性的な人間像はクーリー独自のものではなく、ある程度受け入れられている可能性がある。

参考文献

カントの著作

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.III, Berlin, 1904

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.IV, Berlin, 1903, S. 1-S. 252, S. 385-S. 464

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.V, Berlin, 1908

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.VI, Berlin, 1908, S. 1-S. 202, S. 373-S. 493

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.VII, Berlin, 1907, S. 1-S. 333

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.VIII, Berlin, 1912, S. 33-S. 42, S. 131-S. 148, S. 423-S. 430

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.XX, Berlin, 1942, S. 253-S. 332

Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd.XXVII, Berlin, 1974, S. 237-S. 473

カントの著作（邦訳）

カント、イマヌエル『純粹理性批判』上・下、宇都宮芳明監訳、以文社、2004年

カント、イマヌエル『道徳形而上学の基礎づけ』、宇都宮芳明訳・注解、以文社、1998年

カント、イマヌエル『実践理性批判』、宇都宮芳明訳・注解、以文社、2007年

カント、イマヌエル『判断力批判』上・下、宇都宮芳明訳・注解、以文社、2004年

『カント全集 10 たんなる理性の限界内の宗教』、北岡武司訳、岩波書店、2000年

『カント全集 11 人倫の形而上学』、樽井正義、池尾恭一訳、岩波書店、2002年

『カント全集 13 批判期論集』、円谷裕二、谷田信一他訳、岩波書店、2002年

『カント全集 14 歴史哲学論集』、福田喜一郎他訳、岩波書店、2000年

『カント全集 15 人間学』、渋谷治美、高橋克也訳、岩波書店、2003年

『カント全集 18 諸学部の争い；遺稿集』、角忍、竹山重光他訳、岩波書店、2002年

『カント全集 20 講義録Ⅱ』、御子柴善之他訳、岩波書店、2002年

二次文献（日本語で書かれたもの以外）

- Ameriks, Karl, “ ‘Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determinate the Will’ (42-57) “ , in : O. Höffe (Hg.) , *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 99-114
- , “Kant’s Deduction of Freedom and Morality”, in: *Journal of History of Philosophy*, 1981, pp. 53-79
- Beck, L. W. , *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960
- Birnbacher, Dieter, “Ambiguities in the Concept of Menschenwürde,”in K. Bayerts (ed.) , *Sanctity of Life and Human Dignity*, Kluwer Academic Publishers, Netherland, 1996
- Bojanowski, Jochen, „Zweites Stück: Moralische Vollkommenheit“, in : O. Höffe (Hg.) , *Die Religion innnerhalb der Grenzen der bloßenVernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2011, S. 91-S. 110
- Callahan, Daniel, “When Self-Determination Runs Amok”, in: *Hastings Center Report*, vol. 22, no. 2, 1992, pp. 52-5
- , “Terminating life-sustaining treatment of the demented” , in: *Hastings Center Report*, vol. 25, no. 6, 1995, pp. 25-31
- Chignell, Andrew, “The Devil, the Virgin, and the Envoy“, in : O. Höffe (Hg.) , *Die Religion innnerhalb der Grenzen der bloßenVernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2011, pp. 111-29
- Cooley, Dennis R. , “A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide”, in: *The American Journal of Bioethics*, 7 (6) : pp. 37-44, 2007
- Dean, Richard, *The Value of Humanity in Kant’s Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006
- Engelhardt, H. T. , *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 1996, 2nd
- Forschner, Maximilian, „Über die verschiedenen Bedeutungen ‚des Hangs zum Bösen‘ “ , in : O. Höffe (Hg.) , *Die Religion innnerhalb der Grenzen der bloßenVernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2011, S. 71-S. 90
- Hare, R. M. , *Moral Thinking. Its Level, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1982
- Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1945, 3.Aufl.
- Hegel, G. W. F. , Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, 1802-3, in: *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 2 (Jenaer Schriften 1801-1807) , Frankfurt (Mein) , 1970
- , Phänomenologie des Geistes, 1807, in: *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 3 (*Phänomenologie des Geistes*) , Frankfurt (Mein) , 1970
- Henrich, Dieter, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Denkelheit des letzten Abschnittes von Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in: A. Schwan (Hg.) , *Denken im*

- Schatten des Nihilismus*, (Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag), Darmstadt, 1975, S. 55-S. 112
- , Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken* (Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60. Geburtstag), Tübingen, 1960, S. 77-S. 115
- Hill, Thomas, Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1992
- Horn, Christoph, „Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§1-3, 19-26)“, in: O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, S. 43-S. 61
- Hume, David, *Treatise on Human Nature*, vol. 1 Of the Understanding, Thoemmes Press, 1739
- , —————, vol. 3 Of Moral, Thoemmes Press, 1739
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1983
- , „Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft“, in: O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, S. 1-S. 23
- , *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit*, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 2012
- Jotkowitz, Alan, „Is There Life Not Worthy of Living?“, in: *The American Journal of Bioethics*, 7 (6) : pp. 62-3, 2007
- Kass, R., Leon, „Defending Human Dignity“, in: *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President Council on Bioethics*, Washington D. C., 2008, pp. 297-331
- Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Mentis Verlag, Münster, 1993
- Knoepffler, Nikolaus, *Schlüsselbegriffe der Philosophie Immanuel Kants Transzendentalität und Menschenwürde*, Herbert Utz Verlag, München, 2014
- Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- Lanoix, Monique, Dementia as a Moral Harm, *The American Journal of Bioethics*, 7 (6) : pp. 59-60, 2007
- Locke, John, *An essay concerning human understanding*, abridged with an introduction and notes by Pauline Phemister, Oxford University Press, Oxford, 2008
- Mosayebi, Reza, „Die ‚Definition‘ der Vernunftreligion“, in: O. Höffe (Hg.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2011, S. 249-S. 270
- Myser, Catherine, „Personal Journeys: Reflections on Personhood and Dementia Based on Ethnographic Research and Family Experience“, in: *The American Journal of Bioethics*, 7 (6) : pp. 55-9, 2007
- O'Neill, Onora, *Constructions of Reason Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge

- University Press, Cambridge, 1989
- , Autonomy and the Fact of Reason in *the Kritik der praktischen Vernunft* (§§7-8, 30-41) , in : O. Höffe (Hg.) , *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 81-97
- Outomuro, Delia, “Morality of Suicide in Dementia”, in: *The American Journal of Bioethics*, 7 (6) : pp. 64-5, 2007
- Palmquist, Stephen, *Kant’s Critical Religion*, Ashgate Pub., Farnham, 2000
- Paton, H. J. , *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1947, 3rd
- Perry, Constance, “Suicide Fails to Pass the Categorical Imperative”, in: *The American Journal of Bioethics*, 7 (6) : pp. 51-3, 2007
- Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000
- Rhodes, Rosamond, A Kant Duty to Commit Suicide and its Implications for Bioethics, in: *The American Journal of Bioethics*, 7 (6) : pp. 45-7, 2007
- Ricken, Friedo, „Homo Noumenon und Homo Phaenomenon“, in: O. Höffe (Hg.) , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Mein, 1989, S. 234-S. 252
- Ross, W. D. , *The Right and the Good*, the Clarendon press, London, 1930
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* in: *Gesammelte Werke/ Max Scheler*, Francke, Bd.2, 1954
- Sensen, Oliver, *Kant on Human Dignity*, Walter de Gruyter, Berlin, 2011
- Sharp, Robert, “The Danger of Euthanasia and Dementia: How Kantian Thinking might be Used to Support Non-Voluntary Euthanasia in Cases of Extreme Dementia”, in: *Bioethics*, Vol. 26, No. 5, pp. 231-5, 2012
- Tiedemann, Paul, *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, S. 51-S. 67
- Thiede, Werner, „Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie“, in W. Thiede (Hg.) , *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, S. 67-S. 112
- Wimmer, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990
- Wood, Allen, *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

二次文献（日本語で書かれたもの、ないしは邦訳）

- 稲垣良典、「『神の像』再考——人間の尊厳の理論的基礎づけの試み——」、『人間の尊厳と現代法理論 ホセ・ヨンパルト教授古稀祝賀』、成文堂、2000年、53-72頁
- 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998年
- 『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
- エンゲルハート、H. T.『バイオエシックスの基礎づけ』、加藤尚武、飯田亘之監訳、朝日出版社、1989年
- 坂部恵「啓蒙哲学と非合理主義の間——メンデルスゾーン—ヤコービー—カント——」、『カント哲学の研究』、有斐閣、1966年、62-88頁
- シェーラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』上・中・下、吉沢伝三郎他訳、『シェーラー著作集』、白水社、1976、1980年
- 円谷裕二「解説 思考の方向を定めるとはどういうことか」、『カント全集 13 批判期論集』、岩波書店、2002年、463-468頁
- デカルト『方法序説；省察；哲学の原理；情念論』、梶田啓三郎他訳、河出書房、1956年
- 西野基継『人間の尊厳と人間の生命』、成文堂、2016年
- バウムガルトナー、ハンス、ミヒャエル「カント宗教書における神と倫理的公共体——神の倫理神学的証明の特殊形式」、秋山博正訳、坂部恵、G. シェーンリッヒ、加藤泰史、大橋容一郎編『カント・現代の論争に生きる』下、理想社、2000年、223-246頁
- パウロ、「ローマ人への手紙」（参照した邦訳は『新約聖書』、新約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、2004年）
- ヒルシュベルガー『西洋哲学史 III近代』、高橋憲一訳、理想社、1976年
- 量義治「恩寵」、『カント事典』、弘文堂、1997年、48頁
- 福田喜一郎「もう一つの啓蒙論文——カント『思考の方向を定めるとは何を意味するか』をめぐる諸問題——」、『鎌倉女子大学紀要』第13号、鎌倉女子大学、2006年、39-50頁
- ヘア、R. M.『道徳的に考えること レベル・方法・要点』、内井惣七、山内友三郎監訳、勁草書房、1994年
- ヘーゲル『精神現象学』、長谷川宏訳、作品社、1998年
- ベーコン『ノヴム・オルガヌム（新機関）』、桂寿一訳、岩波書店、1978年
- ヒューム、デイヴィッド『知性について』、木曾好能訳、法政大学出版局、1995年
- 『道徳について』、伊勢俊彦、石川徹、中釜浩一訳、法政大学出版局、2012年
- ヘンリッヒ、ディーター「道徳法則の演繹——カント『道徳形而上学の基礎づけ』最終章の不明分の理由について」石川文康、戸田行賢訳、門脇卓爾監訳『カント哲学の体系形式』、理想社、1979年、69-149頁
- 「道徳的洞察の概念と理性の事実についてのカントの理論」、甲斐実道訳、門脇卓爾監訳『カント哲学の体系形式』、理想社、1979年、16-68頁

松田純、『遺伝子技術の進展と人間の未来』、知泉書館、2005年
ヨンパルト、ホセ『人間の尊厳と国家の権力』、成文堂、1990年
ライプニッツ『モノドロジー；形而上学叙説』、清水富雄、竹田篤司、飯塚勝久訳、中央公
論新社、2005年
ロック、ジョン『人間悟性論』上巻、加藤卯一郎訳、岩波書店、1957年

その他

„Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland“, Deutscher Bundestag,
<http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/gg/gesamt.pdf>、2016年11月20日最終確認
“Universal Declaration of Human Rights”, Minister of Foreign Affairs of Japan,
http://www.mofa.go.jp/policy/human/univers_dec.html、2016年11月20日最終確認
世界人権宣言、外務省、http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/udhr/1b_001.html、2016年11月20
日最終確認
日本国憲法、国立国会図書館「憲法条文・重要文書」、
<http://www.ndl.go.jp/constitution/etc/j01.html>、2016年11月20日最終確認

初出一覧

第一章 新稿

第二章 新稿

第三章 新稿

第四章 「『理性の事実』ということで何が言えたのか」、『哲学』31号、関西大学哲学会、2013年、1-27頁、査読有

第五章

5.1 「『悪への性癖』によってカントの道徳哲学の何がどう変容したか」、『倫理学研究』44号、関西倫理学会、2014年、70-81頁、査読有

5.2 「カントにおける理性信仰概念の変遷」、『哲学』33号、関西大学哲学会、2015年、1-18頁、査読有

「カントにおける理性信仰の意義」、『アルケー』23号、関西哲学会、2015年、140-151頁、査読有

第六章

6.1 日本倫理学会第66回大会（2015年10月3日、於熊本大学）で「カントにおける人間性概念の解釈」というタイトルで口頭発表したものに大幅に加筆した。

6.2 日本カント協会第40回学会（2015年11月14日、於清泉女子大学）で「人間性の尊厳とのかかわりのうちで人間の尊厳概念はどう捉えられるか」というタイトルで口頭発表したものに大幅に加筆した。

付 論 応用哲学会第5回年次大会（2013年4月20日、於南山大学）で「認知症患者の自殺はカントによって義務づけられるか」というタイトルで口頭発表したものに大幅に加筆した。