

満足する理性。
カント実践哲学への感情論的アプローチ

竹山 重光

はしがき

本冊子は、以下に記す研究補助金の交付を受けてなされた研究による成果をまとめ、記録するものである。

平成 17～20（2005～2008）年度日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究（C）

課題番号：17520024

研究課題名：「満足する理性。カント実践哲学への感情論的アプローチ」

研究組織：研究代表者 竹山重光*¹

交付額（金額単位：円）

年度	直接経費	間接経費	合計
平成 17（2005）年度	700,000	0	700,000
平成 18（2006）年度	700,000	0	700,000
平成 19（2007）年度	700,000	210,000	910,000
平成 20（2008）年度	800,000	240,000	1040,000
総計	2,900,000	450,000	3,350,000

いわゆる高等教育をめぐる近年の日本でくりひろげられている狂態のなか、さらには、たんなる偶然とはいえ、医科大学という特異な教育組織で禄を食むなか、必ずしも、「紅旗征戎、我ガコトニ非ズ」と藤原定家のひそみにならって交付期間中を過ごすわけにはいかなかった。とりわけ、交付期間最終年度末に私の所属部署がキャンパスを移ることになり、諸々の雑事と肉体的労働が時間を奪った。これらもしか、ひとえに私の愚鈍と浅学菲才の故である。四年間にわたる研究補助金の交付により、常に大きく勝る多数の文献・資料を渉獵し、読解・検討するべく努めることだけはできたと思う。貧寒ながら相応の方向性とまとまりとをもった研究作業を遂行するためには、まぎれもなく得難い資金援助であったし、きわめて幸運な機会であった。衷心より感謝する。

*¹ 公立大学法人和歌山県立医科大学、医学部、教養・医学教育大講座、哲学倫理学、助教授。平成 19（2007）年度より助教授から准教授に職名変更。

交付期間中に研究成果報告書の作成要領に変更がなされ、それ以前の報告書よりずっと小さな文書で充分ということになった。しかし、この変更が通知される以前から、私は従来の冊子体による報告書を念頭に置きつつすでに草稿作成にとりかかっていた。新たな要領による報告書は別途作成、提出するとして、既定方針のままに、みずから時限を切って（二〇〇九年三月末日）、作成したのが本冊子である。この事情のゆえに、本冊子を作成するために必要な費用は、交付された研究補助金ではなく私費によって賄われた。

本冊子における論述は、研究報告もしくは研究記録という性格のゆえに、突きとめえたことはあれもこれもと、多くを盛り込んだものになっている。このせいで、読む人にとって見通しが悪くなっている場合が多々あろう。この点についての責めは甘受しなければならない。別に機会を求め、もっと刈り込んだ、見通しやすいものにするべく努力したい。

とはいえ、ざっと目を通していただければ明らかなように、本冊子はまだ完成していない。つまり、研究としてまだ中途である。第一章終わりの梗概（本稿 p.13f.）で述べるが、個々の章についてすら、まだまだ不十分で、いわゆる尻切れ蜻蛉に終わっているところが多々ある。決定的な欠落は、「自己満足」概念の実質を検討し、その意義や可能性を、現代の哲学的感情研究による成果を突き合わせつつ探っていく作業にいたっていないことである。したがって、全体としてのまとめと展望も成就していない。

最後に、紙媒体としての本冊子は、電子データをオープン・ソース・ソフトウェアである dvipdfmx によって pdf 形式のファイルに変換し、それを株式会社中西印刷に出稿して作成された。

二〇〇九年四月六日

著者

引用、参照の方法など

1. 本稿においてカントの著作を含め日本語以外の言語による文献から引用する場合、主として脚注において、できるかぎり原文を挙げる。

これは、本稿がいわゆる競争的外部研究資金の交付を受けてなされた研究による成果を公開するものであり、商業的なものではないこと、そして、私の研究の暫定的記録であること、これら二点を鑑みて採られた方針である。これによって、脚注の数が多くなっている。読みにくく見苦しいとの責めは甘受しなければならない。

私は、現在の日本において、いわゆる西洋に起源をもつ思想に携わっている。私はみずからそれを選択したのであり、現在の日本に生きる人間としてそれを一大事だと考えている。昨今流行している英語で言えば、この方策によって私なりに *accountability* を実行しているのだと解していただければ、幸甚である。

なお、原文に施されている強調はイタリック体で再現する。

2. 本稿では、日本語における語句強調をすべて圏点で行なう。

本文における圏点は、原則として私が施したものである。カントの著作も含め日本語以外の言語による文献からの引用を日本語に翻訳する場合、その訳文においては、原文に施されている強調を再現しない。本稿における議論の脈絡を優先するからである。引用訳文における圏点が原文の強調を再現している場合、その都度明記する。

3. カントからの引用ならびに箇所指示は以下のようにして行なう。

カントのテキストは、いわゆるアカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften [und Nachfolgern], 1910ff.) にしたがう。

引用ならびに参照箇所を指示する場合、公刊著作については表1の「公刊著作の略号」(本稿 p.vi)、講義録については表2の「講義録の略号」(本稿 p.vii) にしたがって名称を略記し、アカデミー版カント全集の巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で列挙して記す。

たとえば、同全集第四巻に収められている『道徳の形而上学の基礎づけ』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) の四〇五頁であれば、(*GMS*, IV. 405) と記して文中に挿入する。ただし、『純粋理性批判』(*Kritik der reinen Vernunft*) のみ、カント研究の慣例にしたがって第一版と第二版(A版とB版)の頁づけを用い、たとえば、(*KrV*, A123=B234) と記して文中に挿入する。

いわゆる「レフレクシオン」(*Reflexion*) すなわち手書き遺稿 (*Handschriftlicher Nachlaß*) については、*Refl* と略記し、その番号とアカデミー版全集の巻数および頁数を記す。たとえば、*Refl* 7202, XIX. 276f. とは、七二〇二番のレフレクシオン、第一九巻の二七六頁以下ということである。

訳文は、私も訳者として参加した岩波書店版カント全集、かつて大学入学後ただちに買った懐かしい理想社版カント全集をはじめ、すでに多数存在する邦訳を参照しながら、私が作成した。多くの教示を受けたそれら邦訳に必ずしもしたがっていないことを、翻訳された諸先達に感謝とともにお断りする。

4. カント以外の文献で、なおかつ日本語以外の言語による文献からの引用ならびに箇所指示は、以下のようにして行なう。

それら文献から引用する場合、原書と日本語訳の両方を私が実見できたものについては、日本語訳を参照しながら私が引用文を作成した。必ずしもそれら翻訳にしたがっていないことを、翻訳された諸先達に感謝とともにお断りする。日本語訳が私の調べたかぎりで存在していない、もしくは存在していてもそれを実見できていないものは、私が翻訳した。実見したのが日本語訳のみであるものは、その訳文を用いた。

日本人ではない研究者の姓はカタカナ表記としたが、人名のことゆえ不適切な表記もあるかもしれない。識者の教示を乞いたい。

5. 本稿末尾の「引用・参照文献」では、参考文献ではなく、本文や脚注において実際に引用や参照が行なわれた文献が挙げられている。作成には、文献目録作成アプリケーション・ソフトウェアである `jibibtex` を用いた。目録書式は最もシンプルで性能が枯れており `robust` でもある `jplain` である。したがって、「引用・参照文献」においてそれぞれの書籍に振られた番号や当該ページ数が、たとえば番号 [1] の文献の二三ページであれば [1, p.23] あるいは [1, S.23] のように表記されて、本文や脚注に挿入されている。ただし、同定の便宜を配慮して、できるかぎりこうした記号だけですませないよう心がけた。
6. [] は上記の文献指示以外にも用いられることがある。その場合、[] 内に記されているのは主に私による補筆である。
7. カントの著作における特定語彙の検索や、使用頻度、箇所の調査などについては、私が個人として所有している次のテキスト・データベースの CD-ROM 版ならびに Download 版を用いて作業を行なった。

Kant im Kontext III. Literatur im Kontext auf CD-ROM. Vol.27. Karsten Worm, InfoSoftWare, 2007., und ihre Download-Fassung.

このテキスト・データベースに関する詳細は、本稿 p.89f. の脚注*1 を参照されたい。

8. 本稿末尾の人名索引と事項索引は、索引作成アプリケーション・ソフトウェアである `mendex` を用いて作成した。書式は私が作成した設定ファイルによる。

人名索引は、上記 `mendex` によって最初にまったく機械的に検索をかけ、そのあと、ある程度の取捨選択を行なった。

自分の書いた文章について事項索引を作成するのは意外に難しい。事項の選定にかなり頭を悩ました。まったく充分ではないと言わなければならない。選定した事項について最初はまったく機械的に検索をかけ、そのあと、ある程度の取捨選択を施した。

両索引を通じ、頁数を示すアラビア数字に付されている `n` は、その頁における脚注 (footnote) であることを示す。たとえば `123n` なら、123 頁における脚注 (のどれか) にその項目が存在する。

-
9. 本稿全体の作成は、Operating System として Vine Linux、そしてそれに導入されたエディタ emacs と組版システム L^AT_EX 2_ε によって行なわれた。最終的な出稿の段階で、マイクロソフト社の Operating System である Windows XP を搭載したコンピュータ上でも念のための確認作業を行なったが、基本的に、オープン・ソース・ソフトウェア上で作成されたのである。上に挙げた jbibtex, mendex も、emacs と L^AT_EX 2_ε に連動して開発されたものである。これらのきわめて高性能なソフトウェア開発に携わってきた人々に対し、Weltbürger として、敬意とともに衷心より感謝したい。考察に行き詰まったり、文章を書きあぐねたりしているとき、設定を変更したり新たなパッケージを導入してみたりすることは、よい気分転換になった。

表 1 公刊著作の略号

略号	原題名
NTH	<i>Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch ...</i> (1755)
PND	<i>Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, ...</i> (1755)
Funk	<i>Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgebornen Herrn, Herrn Johann Friedrich von Funk, ...</i> (1760)
GSE	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> (1764)
DGTM	<i>Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral</i> (1764)
NVW	<i>Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766</i>
TG	<i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik</i> (1766)
MSI	<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis</i> (1770)
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1781,1787)
Prol	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, ...</i> (1783)
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (1785)
MAM	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i> (1786)
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (1788)
RezUlrich	<i>Kraus's Rezension von Ulrich's Eleutheriologie</i> (1788)
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (1790)
MVT	<i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuch in der Theodicee</i> (1791)
GTP	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (1793)
EaD	<i>Das Ende aller Dinge</i> (1794)
RGV	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (1794)
VT	<i>Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie</i> (1796)
MS	<i>Metaphysik der Sitten</i> (1797)
ApH	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (1798)
EE	<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i>
Logik	<i>Immanuel Kant's Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen</i>
Br	<i>Kant's Briefwechsel</i> (Akademie Ausgabe Bd.X, XI, XII, XIII)

表 2 講義録の略号

略号	原題名	巻数など
<i>LoPhil</i>	<i>Logik Philippi</i>	XXIV. 303–496
<i>PPHerd</i>	<i>Praktische Philosophie Herder</i>	XXVII. 1–90
<i>PPPowal</i>	<i>Praktische Philosophie Powalski</i>	XXVII. 91–235
<i>MpColl</i>	<i>Moralphilosophie Collins</i>	XXVII. 237–473
<i>MSVigil</i>	<i>Metaphysik der Sitten Vigilantius</i>	XXVII. 475–732
<i>MoMron</i>	<i>Moral Mrongovius</i>	XXVII. 1395–1581
<i>MHerd</i>	<i>Metaphysik Herder</i>	XXVIII. 1–166, 839–962
<i>ML₁Pöl</i>	<i>Metaphysik L₁ (Pölitz et al.)</i>	XXVIII. 193–350
<i>MVolck</i>	<i>Metaphysik Volckmann</i>	XXVII. 351–460
<i>ML₂Pöl</i>	<i>MetaphysikL₂ (Pölitz)</i>	XXVIII. 525–610
<i>MDohn</i>	<i>Metaphysik Dohna nach dem Original</i>	XXVIII. 611–704
<i>MK₂</i>	<i>Metaphysik K₂</i>	XXVIII. 705–816
<i>PRPöl</i>	<i>Philosophische Religionslehre nach Pölitz</i>	XXVIII. 980–1126
<i>NTVolck</i>	<i>Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach</i>	XXVIII. 1127–1226
<i>RtMron</i>	<i>Danziger Rationaltheologie (Rationaltheologie Mrongovius)</i>	XXVIII. 1227–1320
<i>MoMron</i>	<i>Moral Mrongovius</i>	XXVII. 1395–1581
<i>MoMronII</i>	<i>Moral Mrongovius II</i>	XXIX. 593–642

目次

第 1 章	「自己満足」	1
1.1	テキストとの最初の応酬	1
1.2	感情とカント哲学 — 先行的把握	4
1.3	梗概	13
第 2 章	感情の復権	17
2.1	定義の問題	18
2.2	感情研究の現在	22
2.2.1	行動主義	22
2.2.2	研究状況認識	24
2.2.3	情動主義	27
2.2.4	成果と問題点	30
2.2.5	歴史意識と哲学の問い	34
2.2.6	認知主義と近代的感情論	38
2.3	まとめ	47
第 3 章	純粋性の必需と感情	49
3.1	純粋な道徳哲学	49
3.2	純粋性と感情	59
3.2.1	知性主義的道徳	60
	『普遍自然史』	60
	『新解明』	62
3.2.2	感情の可能性	63
	『判明性』	63
	『冬学期公告』	66
	『美と崇高』	71
	『夢』	72

3.2.3	転換	79
	『教授就任論文』	80
	principium executionis	83
3.3	まとめ	88
第4章	自己満足という術語	89
4.1	カントのテキストにおける「自己満足」	90
4.2	古典的研究文献における「自己満足」	102
4.3	「満足」という語彙	106
4.3.1	ラテン語表現	111
4.3.2	訳語	115
4.4	行為の現在 — カウルバッハの洞察	117
4.5	まとめ	124
第5章	人間の現実存在と感情	125
5.1	憂鬱と偶然	126
5.2	熟練と憂鬱	134
	補論	139
5.3	まとめ	142
第6章	自己満足の場所	143
6.1	実践理性の弁証論	144
6.1.1	純粹実践理性の弁証論	144
6.1.2	制約されたものとしての幸福	149
6.1.3	最高善	155
6.1.4	実践理性のアンチノミー	168
6.1.5	アンチノミーの批判的解消	176
6.2	テキストとの二度めの応酬	181
6.2.1	自己満足の文脈	181
6.2.2	自己満足と幸福	187
6.3	まとめ	190
引用・参照文献		191

第1章

「自己満足」

Hat man aber nicht ein Wort, ...? Ja! Dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, ...

しかし、こんな言葉がありはしないだろうか……。実は、そういう言葉はある。それは、自己満足である……

Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V. 117

本稿表題「満足する理性。カント実践哲学への感情論的アプローチ」が示すように、以下に行なわれる考察は、イマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724–1804) の道徳哲学もしくは実践哲学を取り扱う諸研究に列する。

最初に、長くなるが、カントからテキストを引用する。そのテキストには、「自己満足」*¹ (Selbstzufriedenheit) なるものが語られている。「満足する理性」と表題にあるのは、考察の焦点が基本的にこの概念から離れないからである。本稿はカントのこのテキストを出発点とし、なおかつ終着点として、必要と考えられる踏査ならびに考察を試みる。

1.1 テキストとの最初の応酬

引用されるテキストは、カント実践哲学の中心的著作の一つ、『実践理性批判』(*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) の第一部第二編「純粹実践理性の弁証論」(*Dialektik der reinen praktischen Vernunft*)、その第二章第二節「実践理性のアンチノミーの批判的解消」(*Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft*) に含まれる、一つの段落の全文である。言うまでもなく、本来は、そのテキストが置かれている文脈や議論の構造などを踏まえて読解し、検討しなければならない。ここではそれを措き、とりあえず

*¹ 現在の日本語では、「自己満足」という言葉は否定的意味合いで用いられることが多いようだ。「自己満足に陥る」という言い方がその典型例である。たとえば、インターネット上 (<http://www.asahi.com/tool/jisho.index.html>) で検索できる日本語辞典『大辞林』(三省堂)では、この言葉は、「客観的評価に関係なく、自分自身にまたは自分の行為に自ら満足すること」と説明されている(検索日:二〇〇七年一月五日)。この「客観的評価に関係なく」という点が、愚かしく、慢心にもつながりうるところなのであろう。こうした意味で、「自己満足」は忌避すべきものを指示しうる語彙だと思われる。

おそらくそのせいもあろう、『実践理性批判』の邦訳では、これ以外の日本語で訳されることが多い。宇都宮訳は「自己の安らぎ」[138, p.294]としている。深作訳[126, p.307]ならびに坂部・伊古田訳[147, p.294]は「自足」としている。けれども榎山訳では「自己満足」[130, p.101]である。私がこのように翻訳する理由はのちに述べる(本稿 p.115f.)。

提示する（強調はカントによる）。カント研究においてこのテキストが注目され主題的に取り上げられることは、私の知るかぎり、これまでそれほどなかったように思われる。日本でも諸外国でもそうだと行ってよいだろう。

しかし、こんな言葉がありはしないだろうか。幸福という言葉のように享受を示したりはしないが、それでも、みずからの現実存在への適意をあらわすような言葉である。言い換えると、徳の意識に必然的にともなうほかない幸福に、類比的なものをあらわすような言葉である。実は、そういう言葉はある。それは、自己満足である。この言葉は、その本来の意味では、自分には何も必要ではないと意識するという、みずからの現実存在に対する消極的な適意だけを常に暗示する。自由と、圧倒的に優勢な心術をもって道徳法則を遵守する能力としての自由の意識とは、傾向性から独立しているということである。少なくとも、われわれの欲求を規定する（触発するのでないにせよ）動因としての傾向性から独立しているということである。そしてまた、私が私の道徳的格律を遵守するときこの独立性^{*2}を意識するかぎり、自由とその意識は、遵守に必然的に結合した、いかなる特殊な感情にももとづかない、変わることもなき満足³の唯一の源泉である。そしてこの満足は、知性的と形容できる。傾向性がどれほど精妙にできあがっていようと、傾向性を満たすことにもとづく感性的な満足（そう呼ばれるのは非本来的になのだが）は、決して人が自己満足ということ³で考えるものに等しいことはありえない。というのも、傾向性は変転するから、人がそれにあたる愛着とも増大し、人が満たそうと考えたよりもさらに大きな空虚さを常にあとに残すものだからである。それゆえ、傾向性は理性的存在者にとって常に厄介なものであり、理性的存在者は傾向性を脱ぎ捨てられはしない。けれども、傾向性は理性的存在者に、それをまぬかれないという願望を否応なく抱かせるのである。義務にかなったことへの（たとえば、親切な行ないへの）傾向性³できえ、なるほど道徳的な格律の実効をとて容易ならしめはするが、そうした格律をもちきたらすことはできない。というのも、行為がたんに適法性のみならず道徳性をも含むべきであるのなら、それら格律においては一切が、規定根拠としての法則表象にかかっているからである。傾向性は、善き性質のものであろうとなかろうと、盲目であり奴隸的である。そして理性は、道徳性が問題であるときには、たんに傾向性の後見人の役を演じるのではなく、傾向性を顧慮せず、純粹実践理性として自分自身の関心のみを考慮しなければならない。同情や、心やさしい共感の感情さえ、もしそれが義務とは何かという熟慮に先立って規定根拠となるならば、善良な考え方の人々にとってさえ厄介なものとなり、この人々の熟慮された格律を混乱させる。そしてこの人々に、傾向性をまぬかれて、立法する理性にのみ服従したい、という願望を生み出すのである^{*3}

^{*2} 『実践理性批判』のベック (Lewis White Beck) による英語訳 [140]、グレガー (Mary Gregor) による英語訳 [142]、そしてブルーハー (Werner S. Pluhar) による英語訳 [149, p.149] では、ここを「独立性」(independence, independency) を指示すると解さず、freedom を指示するとしている。文脈から見てこれは問題ない。

^{*3} Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche* das Bewußtsein der Tugend nothwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! Dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an

(*KpV*, V. 117f.).

「自己満足」は以上のように、「徳」(Tugend)、「幸福」(Glückseligkeit)、「自由」(Freiheit) などとともに語られている。カント実践哲学のみならず、およそ実践哲学において、これらは疑いなく重要な概念である。さらに、「自己満足」は「知性的」(intellektuell) と形容されている。この点も注目に値する。

しかしながら、ここですぐさま内容に立ち入ることはできない。テキスト校訂に関して問題がある。脚注*3 に挙げた原文の二行目にある *welche* に、私はアスタリスクを施しておいた。この関係代名詞は、『実践理性批判』諸刊本のうちコッパ (Joachim Kopper) の校訂によるレクラム版 [129] のみ、*welches* となっている。*welche* であれば、文法的に見てその先行詞は *Glückseligkeit* と解するのが適切であり、*welche* 以下は *Glückseligkeit* の説明となる。これに対し、*welches* であれば、その先行詞は *Analogon* と解するのが適切であり、*welches* 以下は *Analogon* の説明となる。

welches とするのは、カッシーラー版カント全集における『実践理性批判』の編者であるケラーマン (Benzion Kellermann) が注記しているように、ヴィレ (Emil Wille) が「カント実践理性批判の判読」(*Konjekturen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft, Kant-Studien. Bd.8, 1903*) で提案した読み方であろう。ただし、ケラーマンは、「この読み方にはまったく説得力がない。なぜなら、このような概念連結はカントの場合、とてもよくあることだから^{*4}」と述べている [120, S.579]。これだけしか述べられていないので、どういう主旨の発言であるのか必ずしも判然としない。「とてもよくあることだから」という言葉だけでは説明不足だが、おそらく、先行詞は *Analogon der Glückseligkeit* であり、それを単数女性名詞として読めばよいということだと思われる。

この関係代名詞 (節) については、アルブレヒト (Michael Albrecht) が『カントの実践理性のアンチノミー』(*Kants Antinomie der praktischen Vernunft*) で言及している [4, S.116, Anm.]。また、ドイツ語圏でおそらくはじめて『実践理性批判』の大きな注釈書 (*Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: Ein*

seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögen, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist *Unabhängigkeit von Neigungen*, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als *affizierenden*) Bewegursachen unseres Begehrens, und, so fern als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellektuell heißen. Die ästhetische (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fern sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat sein. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit *lästig*, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein. Selbst eine Neigung zu Pflichtmäßigen (z.B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der *moralischen* Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrunde, angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß *Legalität*, sondern auch *Moralität* enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst *lästig*, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.

*4 Diese Konjektur ist durchaus nicht zwingend, weil derartige Zusammenziehungen von Begriffen bei Kant sehr häufig sind.

Kommentar) を著したザーラ (Giovanni B. Sala) も、アルブレヒトを引きつつ言及している [214, S.267, Anm.]。両者ともどちらの読み方を採用するのか明言していないのだが、おそらく、ヴィレあるいはケラーマンにしたがうのであろう。

『実践理性批判』の英語訳ではどうなっているだろうか。アボット (Thomas Kingsmill Abbott) が、... an analogue of the happiness which must necessarily accompany the consciousness of virtue ... [122, p.214] と訳している。バックは、... an analogue of happiness which necessarily accompanies the consciousness of virtue ... [140, p.124] と訳している。グレガーの訳では、... an analogue of happiness that must necessarily accompany consciousness of virtue ... [142, p.234] となっている。プルーハーの訳では、... an analogue of the happiness that must necessarily accompany the consciousness of virtue ... [149, p.149] となっている。どれも不分明と言わざるをえないが、英語の場合、関係代名詞に文法的な性の区別がないので、致し方あるまい。なお、これら英語訳はすべて、テキスト校訂に関する注記がない。

日本語訳ではどうなっているだろうか。深作訳では「……ともなっているにちがいない幸福に類似したもの……」 [126, p.307]、檜山訳では「……伴わねばならない幸福に似たもの……」 [130, p.101] とされている。宇都宮訳は「……伴わなければならないような、幸福に類似するもの……」 [138, p.294] と訳している。これら三者はテキスト校訂に関して言及していない。坂部・伊古田訳では、「……伴わなければならないような、幸福と類比的なもの……」 [147, p.294] となっており、Reclam 版のテキストを注記しているが、どちらの読み方を採用しているのかは明記されていない。

このように、これまでの日本語訳では、「幸福」の直前を^{とつてん}読点で区切るか否かの相違があるわけだが、これによって読み方が明確になっているとも言いきくい。上に記した私の翻訳「……ともなうほかない幸福に、類比的なもの」は、welche となっていることを故意にはうきりさせた訳文である。さらに思い切つて、ein Analogon der Glückseligkeit の定冠詞所有格 der を同格と解し、「……ともなうほかない幸福という類比的なもの……」と訳す可能性も、なくはないかもしれない（おそらく強引に過ぎるだろう。たんなる可能性にすぎない）。

これは、関係代名詞わずか一つからなる相違である。けれども明らかに、自己満足をはじめ上に述べた重要諸概念の概念的実質と相互関係とにかかわる相違である。本稿はアカデミー版カント全集を定本とする。また、考察をはじめたばかりである。それゆえ、暫定的に、welches ではなく welche を採用し、問題を先送りにせざるをえない。最終的に採用される読み方は、のちに提示される（本稿 p.188f.）。

1.2 感情とカント哲学 — 先行的把握

本稿が着目し出発点とするテキストを提示した。次に、本稿がなぜこのテキストに着目するのか、私事にもわたらざるをえないが、現段階でなしうる説明をしておく。

上に述べたように、私が本稿で試みる考察はカント研究に列する。言うまでもなく、カント哲学は、なかでもカントの実践哲学は、それに対してどのような態度を採るにせよ、近代以降の人間にとって貴重な

遺産である*⁵。それゆえ、とりあえずおおまかな言い方をすれば、^{あまた}数多のカント研究と同じく本稿も、その遺産を理解して、われわれが生きる現在のために、その価値にふさわしく受けとめることが目的である。いや、「われわれ」などという言葉はよそう。これではいったい誰のことなのか分からない。より精確には、現在を生きている私のために、カント実践哲学という遺産をふさわしく受けとめることが目的である*⁶。学問的研究としては、もしくは研究者としては、このような言い方をしてはいけないのかもしれない。しかし、私が本稿を書かねばならない理由は、突き詰めれば、これ以外にない*⁷。

いささか^{おもは}面映ゆい言い方になるが、そして、それはきっと、たんなる行きがかりの連鎖から帰結した事態にほかならないのであろうが、私はこれまでカントを学び、カントとともに物事を考えてきた。そのとき私なりの仕方を中心に据えられてきたのは、カントの諸著作のなかでも『判断力批判』(*Kritik der Urteilskraft*, 1790)である。そのせいもあるのだろうか、私は一般に流通するカント理解に、のみならず専門家集団内でのカント理解にも、ときにどこか違和感をおぼえてきた。しばらく前のことだが、アメリカ合衆国で精力的にカント研究を行なっているコースガード (Christine Korsgaard) が著した『規範性の源泉』(*The Sources of Normativity*) の翻訳 [167] に私は参加した。できあがった訳書を目にして、その違和感にまた襲われた。出版社によって訳書につけられていた帯に、「カント哲学に『人間の顔』を与える、挑発的な議論」と記されていたのである。この文言を誰が考え出したのか、私は知らないし、それをここで

*⁵ これは特に言うまでもないことだろう。しかし、その言うまでもないだろうという事態そのものが、問題でもありうる。カントに反対する立場を採ることが明白な人物の発言を挙げておこう。私は、こうした発言をむしろ問題として受けとめ続けることが肝要だと考えている。

マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) は『倫理学小史 — ホメロス時代から二〇世紀までの道徳哲学の歴史』(*A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*) で次のように述べている。

「カントは倫理学史上重大な分岐点の一つに立っている。おそらく、自覚的に反カント主義者である多くの人々を含め、カント以後の大多数の哲学的著作家にとって、倫理学はカントの用語で一つの主題として定義されるからである。哲学について、ましてやカントについてなど何も聞いたことのない多くの人々にとって、おおまかに言って道徳とは、カントが語ったところのものである」(Kant stands at one of the great dividing points in the history of ethics. For perhaps the majority of later philosophical writers, including many who are self-consciously anti-Kantian, ethics is defined as a subject in Kantian terms. For many who have never heard of philosophy, let alone of Kant, morality is roughly what Kant said it was.) [177, p.190] [179, p.256] [182, p.190]。

*⁶ 「私」という言葉を強調までするのは要らぬ誤解を招くかもしれないので、トゥーゲントハット (Ernst Tugendhat) の『倫理学の諸問題』(*Probleme der Ethik*) から引いておこう。

「ほかのあらゆる種類の判断、たとえば、科学的判断や美的判断なら、それらの根拠づけという問題は、それをまったくもってアカデミックな関心事と見なしうる。道徳とのつながりによってのみ、判断の根拠づけという問題は具体的生の必須要件なのである」(Bei allen anderen Arten von Urteilen, den wissenschaftlichen z.B. oder den ästhetischen, kann das Problem ihrer Begründung als eine rein akademische Angelegenheit angesehen werden. Nur mit Bezug auf die Moral ist das Begründungsproblem eine Notwendigkeit des konkreten Lebens.) [253, S.57]。

*⁷ 日本語で言う人文社会系の専門研究雑誌のなかにも、論文において“*I*”という主語を用いてはならない、と投稿規程に定めているものがある。何ともこれは、理解に苦しむ。ある時期以後の自然科学諸分野の研究論文なら、そのほぼすべてが事実の、いわゆる「発見」の報告であるから、こういう規程もありうるのかもしれないけれども。

現在の自然科学諸分野の論文がもつ、歴史的に形成されてきたこの性格については、チャンドラセカールの『真理と美 — 科学における美意識と動機』を参照されたい [33, p.viiiif.]。自然科学研究者がこのことを自覚し問題化しているのかどうかは興味深い事柄だが、本稿はそれを扱う場所ではない。

それにしても、「文系」だの「理系」だのというつまらぬ日本語語彙とそれによる区別は、いったいいつまで通用し続けるのだろうか。

問題にするのではない。出版物のよき流通を念頭に置きながら案出されたとおぼしき文言がそういうものであったということ、それが違和感を呼んだ。その違和感を試みに書きあらわすと、「カント哲学は人間の顔をしていなかったのだろうか」、「人間の顔をしていない哲学などというものが、そもそもありうるのだろうか」となる。さらには、「ここでこのように言われる人間とは、どのような存在者なのか」、「私もまた、ここでこのように言われる人間であるのか」となる。

けれども、カントをめぐる、とりわけカント実践哲学をめぐる言説には、カントから人間の顔を奪い去るものもどうやらあるようだ。奪い去って、果たしてそこに何があらわれるというのだろうか。

たとえば、私が最近目にしたものから拾うと、ゲヴァラ (Daniel Guevara) が『カントの道徳的動機づけ論』(*Kant's Theory of Moral Motivation*)の序論で、次のように述べている。真正の道徳的動機はカントによると義務もしくは道徳法則なのだが、「この主張によってカントが言わんとしているのは、われわれの行為あるいは性格が最高の価値を、すなわち道徳的価値を獲得するのは、われわれがそれらの根拠すなわち動機となる基盤から、傾向性の影響を除去した場合のみだということである。カントはこのようにして道徳的動機の純粹性という非人間的な規準を設定したのだと、多くの人たちは考えてきた。同じように、カントの道徳性は意志に神のごとき力を求めているように見える*⁸」 [82, p.1]。ここで言われる「多くの人たち」には、きっと哲学倫理学の研究者が含まれているだろう。さらに、カント研究者も含まれているだろう。こうした人たちによれば、哲人カントは人間並みを越えたところに、神のごときところに跳躍してしまった、これを能く^よ 肯^{がえん} ぜず、というわけである。

あるいはまた、トミストである稲垣が『天使論序説』でカントをめぐる展開している議論は、天使論 (angelology) という特殊で個性的な問題設定のゆえに、かえってこうした受けとめ方を際立たせている。「カントの学説のうちあるものは、人間よりはむしろ天使的存在に妥当すると考えられる」と稲垣は語る [117, p.21]。天使的存在とは、彼によれば、純粹に叡知的 (intelligible) で精神的 (spiritual) な、身体なき精神というあり方をする存在者である。「たとえばカントのいう『目的の国』、すなわちそこにおいてはすべての理性存在者 (ペルソナ) がたんに手段としてではなく、いついかなる場合でも目的自体として扱われるべきとされる『目的の国』は、あきらかに人間の社会よりは天使の社会にあてはまる概念である」 [117, p.177]。目的の国は天使の社会であるかぎり、「人間にとってめざすべき理想とはなりえないのであり、理想として追求された場合には様々の歪みが生じてくることを覚悟しなければならない」*⁹ [117, p.177f.]。したがって、稲垣によれば、カント哲学には「天使主義的虚偽」 (angelistic fallacy) [117, p.21] がある。すなわち、不当にも人間を天使並みの存在者とする「偏り」 [117, p.178] が隠されているので

*⁸ By this he means that our actions or characters can attain to their highest worth, moral worth, only when we eliminate the influence of inclination from their ground (*Grund*), their motivational basis. Thus, many have thought, Kant lays down an inhuman standard of moral motivational purity. Likewise, Kant's morality seems to require a godlike power of the will.

ゲヴァラの名譽のために言い添えると、彼自身は「多くの人たち」に与^{くみ}しているのではない。その点で私と同じである。

*⁹ 稲垣の「目的の国」理解が不十分であることは、この文言とカントのテキストとを精確に比較検討すればおのずと明らかであろう。

ある。人間並みを超えた、あたかも天使のごとき者、これが僭越にもカントの主張するところであるのなら、なるほどそこに人間の顔はないだろう。

さらに、カント実践哲学に対して懐疑的もしくは否定的という点で共通するが、方向が異なる見方もある。シラー (Friedrich Schiller, 1759–1803) が「哲学者たち」(*Die Philosophen*) という風刺詩で記した有名な文言を見ておこう。ある種のカント哲学像の形成にあたって、歴史的にかなりの役割を果たしたと見なされるテキストである。

私は喜んで友人に奉仕する。しかし、残念ながら、私は傾向性とともそうする。

だから私は、自分は有徳でないという思いにしばしば胸を痛めるのである。

そこで、こうするよりほかに道はない。汝は友人を軽蔑するよう試みねばならぬ。

そうしてから、義務が汝に命ずることを、嫌悪とともになさねばならぬ*10。

これではまるで、カントの実践哲学は冷血漢の、あるいは、偽善者の実践哲学であると受けとられても仕方あるまい。冷血漢も偽善者も人間ではあろうが、決してまっとうな人間ではない。敢えて穏やかならぬ表現を用いれば、悪魔的な者ということになるだろう。そうであるのなら、なるほどここにも人間の顔はないだろう。天使並みか悪魔並みか、いずれにせよ、カントにはこうした過誤があるというのだろうし、それはカント自身に由来する過ちだというのだろう。

ただし、シラーがこの詩に記されたような考え方を本当にもっていたと見なしてよいかどうかには、疑問を呈しうる。『優美さと尊厳について』(*Über Anmut und Würde*, 1793) では、彼はもう少し立ち入って次のように述べているからである。

カントの道徳哲学では、義務の理念は厳しさとともに述べられている。この厳しさは、義務の理念から一切の優美さを追い散らし、虚弱な悟性をやすやすと誘惑して、道徳的完全性を気難しい苦行僧じみた禁欲の道に求めさせる。偉大な哲学者がどれほどこの誤解——彼の晴朗にして自由な精神にとっても、これは特に憤懣^{ふんまん}やるかたないものであるにちがいない——を避けようと試みても、彼自身が、人間の意志に働きかける二つの原理のあいだの鋭く強烈な対照によって、その誤解が生じる大きなきっかけをあたえていると私には思える（これは彼が目指し意図したことからすれば、あるいはなかなか避けられないのかもしれないが）*11 [218, S.107]。

*10 原文を挙げておく。mit Neigung という表現に注意しなければならない。

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu tun, was die Pflicht dir gebeut.

*11 In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freien Geist unter allen gerade die empörendste sein muß, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken (obgleich bei seiner Absicht

「誤解」(Mißdeutung)という言葉とそれに関する論述とに、目をとめなければならない。確かに、それは誤解である。カント実践哲学はなるほど「厳しさ」をそなえてはいるが、「傾向性ととも」に奉仕することは、カントが拒絶するところではない。友人を援助するという行為が、カント的な意味で道徳的なものであるならば、そこに友人に対する「軽蔑」など存在しない。また、援助が「嫌悪」とともになされるわけでもない*12。

私の知るかぎり、カント哲学はこの上なく人間的な思想である。たとえば、カントには人間の有限性(Endlichkeit)に対する自覚がある。その自覚は深く厳しい。そしてその自覚を、ただちに宗教的なものと断ずるのは誤りである。カントの諸著作を渉猟すれば、それが人間と人間的世界に関する経験と博識によるものであると分かる。カントは人間の現実を、人間の経験的現実を注視し、知悉している。もちろん、そこに書物を介する部分はあった。その部分はかなり大きいだろう。しかし、そのことによって、カントの注視と知悉が否定されるわけではない。彼の時代に、そしてきっと現代においても、言葉のもともとの意味における Literatur すなわち「文字で書かれたもの」を介することのまったくないような知識人が、そもそもありえようか。カントの視線と知識が何か特定の性質をもっている可能性はあるだろう。その性質をカント独特のものとして、何らかの評価を下しうるかもしれない。それもしかし、カントが人間に視線を注いでいることの否定にはならない。人間の現実、人間の経験的現実は、決してカントの視界から除外されない。とりわけ、一七六〇年代以降のカントはそうである。

「人間とは何か」という問いがカントにとってもっている意味も、思い起こさなければならない。いわゆる三批判書のすべてが公刊されて数年後、一七九三年五月四日付けのシュトイトリン(Carl Friedrich Stüdtlin, 1761–1826)宛て書簡*13で、カントは「純粹哲学」(die reine Philosophie)(Br, XI. 429)の分野で自分が取り組まなければならない年来の仕事の計画は、以下に挙げる三つの課題の解決だったと述べている。

一、私は何を知りうるのか(形而上学)。二、私は何を行なうべきなのか(道徳)。三、私は何を希望してよいのか(宗教)。最後に、これらに続くべき四つめの課題は、人間とは何か(人間学。私はもう二〇年以上、これを毎年講義してきました)*14(Br, ibid.)。

vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben.

*12 『優美さと尊厳について』でのシラーの論評に、カントは『たんなる理性の限界内の宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1794)(以下『宗教論』と略称)の第二版に追加された注で応答している(RGV, VI. 23f.)。この応答は、比喩が多用されるなど、文体が同書のほかの部分とは明らかに異なっており、シラーに対するカントの真意がいかなるものであるのか、なかなか捉え難い。それでも、要点と思われることを挙げておこう。

カントは、最も重要な諸原理の点で自分たちは一致していると述べるが、義務概念に優美さがともなうとするシラーの考えをはっきり拒絶する。義務概念の無制約な強制は優美と真に向から矛盾する、としている。同時に、カントによれば、義務を遵守するときの晴朗な心は、有徳な心術の真正さの印である。

なお、人間的行為をめぐるシラーとカントという問題については、ペイトンの『基礎づけ』注釈書[199, p.48][198, S.41f.][200, p.68f.]、ならびにベックの『実践理性批判』注釈書[20, p.231f.][22, p.279f.]を参照されたい。最近、ヘッフェ(Otfried Höffe)がこの問題を扱った論文を公にしている[111]。

*13 以下本稿では何度かカントの書簡を引用することになる。カントの書簡をテキストとしてどのように受けとめるのかについては、岩波書店版カント全集における私の解説[150, p.485f.]を参照されたい。

*14 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die

カントがほぼ四半世紀（一七七二年の冬学期から一七九五年の冬学期まで）にわたって行なった人間学の講義、そして公刊された『実用的見地における人間学』（*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798）（以下『人間学』と略称）を、カント哲学の全体においてどう位置づけるかという問題、さらに、ここに言われる「純粋哲学」と人間学との関係といった問題は、別に措かざるをえない*15。少なくともその発言に即くかぎり、カントはみずからの探究活動を導く枢要な問いとして、「人間とは何か」（*Was ist der Mensch?*）という問いを立てていた。カントの思想的営為はこの問いに収斂していくものだったのである。

本稿は、カント哲学から人間の顔を引き剥がし、しかもその責めはカントにあるとするような見方には、基本的に反対する。そうした基本的態度をもってカントの諸テキストに面するがゆえに、引用されたテキストが際立ってくるのである。そこでは、カントの視線ははっきりと人間の「現実存在」（*Existenz*）に向けられている。その上で「自己満足」が、さらには「幸福」、「徳」、「自由」が語られている。このテキストを理解し、その理解をもとにして、行為者あるいは行為する人間の姿をその現実存在を顧慮しつつ描き出すこと、つまり「人間の顔」を描き出すことが、本稿の最終的な目的である。

したがって、本稿は部分的にであれ、現代の実践哲学で盛んに行なわれている議論に棹さしている。いまからおよそ四半世紀前の一九八四年、プライネス（Jürgen-Eckardt Pleines）は『カントとアリストテレ

vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe).

周知のとおり、一から三の問いは『純粋理性批判』（*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787）の「超越論的方法論」（*Die transzendente Methodenlehre*）でも提示され論述されている（*KrV*, A804f.=B832f.）。また、イエツシエ編『論理学』（*Immanuel Kant's Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*）（*Logik*, IX, 25）、ならびにペーリッツ編の形而上学講義では、四つの問いすべてが挙げられている。後二者の文言はほぼ同一だが、たとえば形而上学講義では、「哲学の分野は、世界市民的意味では次の問いに還元される」（*Das Feld der Philosophie in sensu cosmopolitico läßt sich auf folgenden Fragen zurückbringen*）（*ML₂Pöl*, XVIII, 533）とされたあとに四つの問いが列挙され、「これら [分野] をすべて人間学と呼んでもよいだろう。なぜなら、最初の三つの問いは最後の問いにつながっていくからである」（*Man könnte alles Anthropologie nennen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letztere beziehen*）と述べられる（*ML₂Pöl*, XVIII, 534）。

なお、この講義録の書誌については本稿 p.93 以下を参照されたい。

*15 この問題に関して最初に挙げるべき基本的研究文献は、ブランド（Reinhard Brandt）による『カントの実用的見地における人間学の批判的注釈』（*Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*）[28]である。『人間学』とカントの超越論哲学もしくは批判哲学（本文中の表現なら「純粋哲学」）とのあいだには、緊密なあるいは本質的なつながりはない、とするのがブランドの見解である。たとえば、「……実用的人間学の全体は、道徳を補完する部分として体系上求められるようなものとは見なせない」（... kann die pragmatische Anthropologie insgesamt nicht als das systematisch geforderte Komplementärstück der Moral angesehen werden.）[28, S.16]と彼は述べている。

これとは逆の可能性を『人間学』に見て取ろうとする研究としては、ラウデン（Robert B. Loudon）が『カントの純粋ならざる倫理学 — 理性的存在者から人間的存在者へ』（*Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*）でカントにおける人間学という問題を扱っている章 [176, p.62–106] が教示に富む。同様の方向を採る比較的新しい論考としては、シュミット（Claudia M. Schmidt）の二論文、「カントの道徳の形而上学がもつ人間学的次元」（*The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals*）[220]と「カントの超越論的、経験的、実用的、道徳的人間学」（*Kant's Transzendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology*）[221]が挙げられよう。坂部にも、この方向を採った論考「人間学の地平」[213, p.3–74]がある。井上は書名に「人間学的地平」という語を用いている [118] が、『人間学』は扱っていない。

なお、ツェラー（Günter Zöller）の「カントの人間学を扱ったミシェル・フーコーの学位論文」（*Michel Foucaults Dissertation über Kants Anthropologie*）によれば、フーコー（Michel Foucault）は『人間学』を『純粋理性批判』の「反復」（*Wiederholung*）と見なしていたらしい [270, S.128]。興味をそそられる報告だが、残念ながら現時点で私の知るかぎり、当該論文は公になっていない。

スのあいだにあるエウダイモニア — 人間的行為の最高善としての幸福』(*Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles: Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns*)の冒頭でこう記していた。「今日、幸福についての哲学的倫理学を考える可能性を語るとしたら、さまざまな理由で最初からほとんど理解はえられないだろうし、拒絶すらされるのが普通だろう^{*16}」[202, S.7]。なるほど、哲学的倫理的な探究として「幸福」を論じることに対して、現在でも抵抗をおぼえる向きがあるかもしれない。日本で哲学や倫理学を学んできた私には、こうした無理解もしくは拒絶は思いのほか近い。私自身かつては理解しようとしなかったとすら言えるかもしれない。ところが、二〇〇三年に公刊されたヒンメルマン (Beatrix Himmelmann) の『カントの幸福概念』(*Kants Begriff des Glücks*)^{*17}は、「昨今、善き生の倫理学 (Ethik des guten Lebens) の企てが活況を呈している^{*18}」[103, S.V]という文言ではじまっている。別の箇所では彼女はさらに、「しばらく前から、幸福で善なる生の倫理学を復権しなければならないという確信が広まっている。うまくいく生き方や人生の幸福への問い (die Frage nach der gelingenden Lebensführung und nach dem Lebensglück) は、不当にも後景に押しやられてきたように思われる^{*19}」[103, S.1]とも述べている。したがって本稿は、人間の幸福をめぐるなされている現代の議論に、カントの側から一定の貢献を試みるものにもなっている。

さて、引用されたテキストには、取り組まなければならない大きな課題が含まれている。自己満足は「適意」(Wohlgefallen)だとされていた。したがって、概念上、自己満足なるものは「感情」(Gefühl)だと見なされなければならない。ここに困難がある。なぜなら、「感情」を、カント哲学において、そしてカント実践哲学において適切に位置づけることは、それほど容易な作業ではないからである^{*20}。一般に流通している理解からすると、さらに、哲学や倫理学の研究者集団においてもおそらく、カントと感情とを、ましてカント実践哲学と感情とを並べて考えることに対しては、相応の説明が求められるであろう。

しかしながら、実はこの点についても、私には違和感がある。『判断力批判』において感情は重要な役

^{*16} In unseren Tagen mit Blick auf eine mögliche philosophische Ethik von Glückseligkeit zu reden, dürfte aus verschiedenen Gründen von vornherein auf wenig Verständnis und im Regelfall sogar auf Ablehnung stoßen.

^{*17} 厳密には、Glückseligkeit という語と Glück という語とを安易に同一視はできない。カントにおいてもそうである。ただし、ヒンメルマンは「今日の [ドイツ語の…竹山補] 言語慣用に合わせて」(dem heutigen Sprachgebrauch entsprechend)、Glückseligkeit を意味するときにも主に Glück を用いると述べているので [103, vgl. S.11]、本稿でも「幸福」概念と訳した。

Glückseligkeit と Glück との区別についてより詳しくは、ヒンスケ (Norbert Hinske) の『人生経験と哲学』(*Lebensführung und Philosophie*) に収められた「fortuna と felicitas — 幸福表象の時代的変遷」(Zwischen fortuna und felicitas; Glücksvorstellungen im Wandel der Zeiten) を参照されたい [104, S.49–71]。彼によれば、外的で偶然的な Glück 以外に、まったく別種の Glück がある。それは「人間の内面に住まい、人間自身の行状如何に左右される Glück」(Glück, das im Inneren des Menschen angesiedelt und von seinem eigenen Tun und Lassen abhängig ist) である。「言うまでもなく一八世紀および一九世紀の語法では、この二つめの場合たいは、『真の』、『最高の』、『内的な』 Glück と言われるか、Glück の代わりに Glückseligkeit という語が用いられる」(Freilich sprechen das 18. und 19. Jahrhundert in jenem zweiten Fall in der Regel noch von ‚wahrem‘, ‚höchstem‘ oder ‚innerem‘ Glück oder gebrauchen statt dessen das Wort ‚Glückseligkeit‘.) [104, S.55]。

^{*18} Entwürfe einer Ethik des guten Lebens haben zur Zeit Konjunktur.

^{*19} Seit einiger Zeit hat sich die Überzeugung verbreitet, daß eine Ethik des guten, des glücklichen Lebens der Rehabilitierung bedarf. Die Frage nach der gelingenden Lebensführung und nach dem Lebensglück scheint ungebührlich in den Hintergrund gedrängt worden zu sein.

^{*20} 私はかつて『カント事典』において「感情」という項目を書いたが、そこでもこう記した。「カント哲学における感情の概念は見極めがたい問題だが、それだけに魅力的でもある」[247, p.78]。

表 1.1 Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach (KU, V.198)

Gesamte Vermögen des Gemüts	Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Anwendung auf
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilkraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Endzweck	Freiheit

割を果たしている。カントは感情を主題的に論究している。これは誰の目にも明らかであろう。少なくとも『判断力批判』を視野に保持しておくかぎり、カント哲学と感情とは決して水と油ではない。感情もしくは感情能力は、全体としてのカント哲学にむしろしっかりと組み込まれている。この点を示す一例として、カントが「上位をなすすべての能力をその体系的統一にしたがって概観」(die Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach) (KU, V. 198) するために提示している表を挙げよう (表 1.1)。カント自身によるこの表をそのまま受け取るかぎり、感情もしくは感情の能力は決して^{ないがし}蔑ろにできない根本能力である*21。

この表の読み取り方として、一つ付け加えておかねばならない。この表を見て、いわゆる三批判書の

*21 ヴィーラント (Wolfgang Wieland) は「認識における快 — カントの情動的アプリアリと感情の復権」(Die Lust im Erkennen: Kants emotionales Apriori und die Rehabilitierung des Gefühls) で、この表に適切に言及している [261, S.297]。

なお、この表では、認識能力としての理性は「欲求能力」(Begehrungsvermögen) に対応している。これも充分確認すべき事柄であるが、誤解や等閑視をこうむりがちかもしれない。要点は、そもそも理性は、全体性、総体性、完全性、最大限を欲求する能力だということである。

たとえば、『純粋理性批判』弁証論で理性に関して「格律」(Maxime) という語が何度も用いられることを想起していただきたい。『純粋理性批判』には次のようなはっきりした文言もある。

「というのも、さもなければ、経験の限界を徹底的に踏み越えて、どこかに確固たる足場を置こうとする^{しず}鎮め難い欲望は、どこにその原因を帰せられるべきであろうか」(Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo feste Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein?) (KrV, A796=B824)。

この鎮め難い欲望の持ち主は「純粋理性」であり、この問いの答えは「純粋理性そのもののうちに」である。

また、『実践理性批判』では次のように述べられている (このテキストには本稿 p.144f. において別の連関で言及する)。

「純粋理性は、その思弁的使用を考えようと実践的使用を考えようと、常にその弁証論をもつ。というのも、純粋理性は制約されたものがあたえられると、それに対して制約するものの絶対的総体性を欲求する……からである」(Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, ...) (KpV, V. 107)。

「あたえられた制約されたもの」を「経験可能なもの」と言い換えるから、理性は「経験されえぬもの」を欲求すると読み取りうる。

カウルバッハは「カントの弁証論の理論 — ハイムツ・ハイムゼート『超越論的弁証論』に寄せて」(Kants Theorie der Dialektik: Zu Heinz Heimsoeth, Transzendental Dialektik) で次のように述べている。

「理性の統一原理は、推論連鎖のための最も普遍的と称されるような上位命題なのではない。それは、常により高位のものを、推論を連結するものを見い出すべしという課題であり根本原則的な意図 (格律) — 『無制約なもの』へと方向を定めた— だ、とされるのである」(Ihr [=Vernunft] Einheitsprinzip sei nicht ein vorgegebener allgemeinsten Obersatz zu Syllogismusketten, sondern Aufgabe und grundsätzliche Absicht (Maxime), immer Höheres, schlüssig Zusammenbindendes zu finden — in Richtung auf das „Unbedingte“.) [154, S.244]。

うち『純粋理性批判』では「私は認識する・思惟する」(Ich erkenne oder denke.)が、『実践理性批判』では「私は意志する・行為する」(Ich will oder handle.)が、そして『判断力批判』では「私は感じる」(Ich fühle.)が主題であると、すなわち、それぞれの『批判』が個別に一つの能力を扱っていると、割り切ってしまうてはならない。それぞれの『批判』において、立法的(gesetzgebend)もしくはそれに類したはたらきをする能力が表立ってくるが、だからといって、それ以外の能力がそこに関与せず意義ももたないわけではない。認識・思惟、意志・行為、そして感情という、人間の活動それぞれに、諸能力が関与するのである^{*22}。そして、人間の活動全体を一括して表現するとすれば、カントの場合、それはおそらく、「思惟もしくは判断すること」(Denken oder Urteilen)であろう。三つの批判書では、この「思惟もしくは判断すること」の諸相が論究されているのである^{*23}。もちろん、三つの批判書のあいだには思想の発展による変化がある。たとえば、『判断力批判』にかかわる根本的洞察をカントが獲得したのは、ほかの批判書にかかわる場合より遅い^{*24}のだから、発展史的動的な捉え方は必要である。けれども、人間の活動の特定の局面において特定の能力が無意味であるということが、ここから帰結されるわけではない。

一つだけ具体例を挙げよう。カントによれば、美の感情とは、「あたえられた表象において諸表象能力が自由に戯れて認識一般になっていく、そういう自由な戯れの感情という心的状態^{*25}」(KU, V. 217)のことである。美の感情とは「認識一般」(Erkenntnis überhaupt)を、すなわち諸認識能力の合致あるいは均衡(Zusammenstimmung oder Proportion)一般を、経験することなのである^{*26}。「自由な戯れ」(das freie

^{*22} ドゥルーズ(Gilles Deleuze)は『カントの批判哲学』(*La philosophie critique de Kant*)において、三つの『批判』を「諸要素を相互に交換できる一つの真なる置換体系(système de permutations)」と規定している[44, p.107][45, p.138]。この洞察は正しい。

^{*23} 全体にわたるこのような主張をするためには充分な論証が必要になろう。しかし、全体にわたるがゆえ、具体的なテキストを指示するのが難しくもある。それでも、『実践理性批判』から次のテキストを挙げておこう。

「……理論的意図においてであれ実践的意図においてであれ、アプリアリな諸原理にしたがって判断するのは、いつもただ一つにして同じ理性でしかない……」(...so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt, ...) (KpV, V. 121)。

^{*24} これは『判断力批判』成立史に関する、本来なら独立の研究対象とされるべき事柄だが、私のこの判定は確実に正しい。

際立った証拠として、カントがラインホルト(Carl Leonhard Reinhold)に宛てた一七八七年二月二八日付けの書簡(Br, X. 513ff.)が挙げられる。カントはこの書簡で、以前はそうした原理を見つけ出すことはできないと考えていたのだが、『判断力批判』ではこれまでのものとは異なる「新たな種類のアプリアリな原理」(eine neue Art von Principien a priori)が発見される、と語っているのである。

『判断力批判』成立史に関する研究文献としては、やはり、ボイムラー(Alfred Baeumler)の『判断力批判にいたるまでの一八世紀美学および論理学における非合理性問題』(*Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*) [15]が最初に挙げられる。さらに、ザミート(John H. Zammito)の『カント判断力批判の生成』(*The Genesis of Kant's Critique of Judgment*) [268]を挙げておく。

^{*25} ... der [Gemüthszustand] eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnis überhaupt ...

^{*26} 私はかつて「美感的判断について」[245]でこの点を指摘した。「認識一般」という概念をめぐる論究としては、カウルパツハの『カントにおける美感的の世界認識』(*Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*)を参照されたい[160, S.27-31, 92-99]。書名に含まれるÄsthetische Welterkenntnisという文言が、同書の洞察を端的に示している。さらに、最近の研究文献として、ヴィーラントの『判断と感情 — カントの判断力論』(*Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*)を、とりわけ第一九節における「認識一般」の論究を参照されたい[260, §19, insb. S.352ff.]。レッキ(Birgit Recki)も『道徳の感性論 — 美感的感情と実践理性との親和性』(*Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft*)で、何度も「認識一般」に言及している[207, z.B. S.54f., 69]。

Spiel) とは、概念的悟性的な指令 (Vorschreiben) の契機無しで、ということである。すなわち、悟性はそこに参与している。参与していなければ、「……は美しい」という判断が生成してこない。この場合の悟性は、概念的悟性的な規定契機を発動しないという、稀有の仕方である。美の感情は認識と無関係ではない。それは「認識一般」という認識の基本構造、認識可能性の基底を経験する事態である。これによってまた、美の感情はたんに主観内部的な体験ではないことになる。本稿でのちに用いる言い方をすれば、この感情は認知的性格をもつのである。感情のこうした位置づけ、感情とほかの概念とのこうした連関は、十分に顧慮されなければならない。

実践もしくは道徳の場面では事情が別であり、そこでは感情に重要性はない、と断ずるのは不適切である。本稿全体がその不適切さを示しうるものとなれば幸いだが、そのような判断は、まずは、人間の経験的現実¹に反する（仮にそうであるなら、人間の顔をしていないのかもしれないが）。三宅が『道徳の哲学』で言うとおり、現実の生において、「われわれは、われわれをそそのかし、牽きつけ、あるいははねつける、また、好ましい、いやらしいなどとして現れる諸々の人や物にかこまれている」 [190, p.6]。私以外の人間は、明らかに情意的に、さらには表現的に私にかかわってくる。当然、私もまた、他人に情意的に表現的にかかわっていくのである。この現実を等閑視することなく、カント哲学における感情を、さらにはカント実践哲学における感情を、一般的ならびにカント研究史上の先入見を相対化しつつ、検討しなければならない。

最後に、カント研究史から一つ引いておこう。ヘンリヒ (Dieter Henrich) が「道徳的洞察の概念と理性の事実に関するカントの教説」(Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft) で、ほぼ半世紀前に行なった指摘である。「……善の道徳的洞察だけが、根源的に、情動的なはたらき (ein emotionaler Akt) と結びついている。同意、適意、尊敬は、この情動的なはたらきにおいてのみ、なくてはならない要素である。純粹精神という虚構は思考の場合にとってのみ首尾一貫たりうるのだが、道徳的洞察の場合には、完遂されない*27」 [97, S.246] [98, p.55f.]。この論文はしばしば参照・引用される古典的なものだが、「情動的働き」の指摘にはそれほど着目されない。

1.3 梗概

以上、本章で述べてきた諸理由により、以下に続く考察は、引用されたテキストにただちに取り掛かるのではなく、「感情」概念そのものにかかわる事柄に取り組むことから始められる。それもあって、本稿表題には「感情論的アプローチ」という言葉が含まれている。これはいささか落ち着いた悪い日本語である。言わずもがなであろうが、「感情論」という言葉は、現在の日本語における日常的語彙として用いられているのではない。それは「感情」をめぐる哲学的倫理学的研究を指す。本稿において鍵となる概念は「感情」であるから、本稿はまずもって哲学的倫理学的な感情研究とその成果を手におさめ、その上で

*27 ...ist ...nur die sittliche Einsicht des Guten ursprünglich mit einem emotionalen Akt verbunden. Nur in ihm sind Billigung, Wohlgefallen und Achtung unwegdenkbare Elemente. Die Fiktion des reinen Geistes läßt sich konsequent nur für den Fall des Denkens, nicht aber für den der sittlichen Einsicht durchführen.

カントに接近していく。

そこで、第2章「感情の復権」では、現在盛んに行なわれている哲学的感情研究もしくは哲学的感情論の動向を概観する。これは言うてみれば、感情という重要概念について主に現代的な観点から棚卸し (taking stock) する作業である。もたらされた諸成果を確かめるのみならず、英語圏の研究とドイツ語圏の研究とを比較して、現代の哲学的感情研究がもつ問題点をも確認する。

この章はいまだ不十分である。たんなる「お勉強の記録」の域を出ていない。とりわけ、最終的なとりまとめと以後の考察への連繋がまだまだなっていない。

第3章「純粋性の必需と感情」では、第2章で確認された感情概念の諸可能性をいったん横^おに措いて、カントがその実践哲学において感情をどのように位置づけているのか、なにゆえそうであるのかを検討する。『道徳形而上学の基礎づけ』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) (以下『基礎づけ』と略称) で「純粋性の必需」が高唱されるのを確認したあと、それ以前のカントが感情をめぐってどのような考えをもっていたのか、その考えがどう変遷したのかを、いわゆる前批判期の著作などを追跡して確認する。カントの成熟した実践哲学において、感情(稀有の感情ではあるが)がむしろ必須のものであることを明らかにする。

粗雑なところがまだ目につくが、この章は一応の完成形態にいたったと思われる。

第4章「自己満足という術語」では、基礎的作業を行なう。「自己満足」ならびに「満足」(Zufriedenheit) という語彙そのものを、公刊著作以外にも範囲をひろげ、カントの諸テキストについて文献学的に調査する。また、いくつかのカント研究文献を取り上げて、自己満足がどのように捉えられているかを検討する。これによって、「自己満足」が術語としてカント実践哲学内に位置づけられうることを確認する。さらに、この確認にもとづいて、検討されるべき課題を明確化する。

文献学的基礎作業にかなりの時間を費やしたが、基礎固めとして有益でもあった。この章は相応の完成形態に到達したと思われる。

第5章「人間の現実存在と感情」では、人間の現実存在 (die menschliche Existenz) について、そしてその現実存在が抱く感情について、この世界における人間的行為の局面から検討する。カントはこの世界における人間の行状と世界との関係を見やりつつ、「穏やかな憂鬱」(die sanfte Schwermut) という気分 (Stimmung) を提示している。「自己満足」はこのように気分づけられた人間が抱く感情である。

現象学からなされた「気分」概念への貢献をもっと述べひろげるべきだが、この章は相応の完成形態に到達したと思われる。

第6章「自己満足の場所」では、「自己満足」が語られる『実践理性批判』のテキストに立ち返り、「自己満足」がいかなる箇所、そしていかなる連関で語られているのかを精査する。その箇所は読解の上で

困難な点が数多い。できるかぎりの解決を試み、この感情がカント実践哲学において占める位置を明らかにする。

カントの最高善概念と実践理性のアンチノミーに関して整理を行ない、考察を加え、それなりの読み方を提示することは、やはり困難な作業であった。この章の作成は時間的にも労力的にも最も多くを費やすこととなった。いまだ充分なものではないが、なんとか形にはなっていると思われる。

第 2 章

感情の復権

Es ist nicht bequem, Gefühle wissenschaftlich zu bearbeiten. Man kann versuchen, ihre physiologischen Anzeichen zu beschreiben.

感情を科学的に論究するのは楽なことではない。試みうるのは、感情の生理学的な特徴を記述することである。

Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* [71, Bd.XIV, S.422]

Without exception, men and women of all ages, of all cultures, of all levels of education, and of all walks of economic life have emotions, are mindful of the emotions of others, cultivate pastimes that manipulate their emotions, and govern their lives in no small part by the pursuit of one emotion, happiness, and the avoidance of unpleasant emotions.

あらゆる年代、あらゆる文化、あらゆる教育レベル、そしてあらゆる生活レベルの人間が、例外なく情動をもち、他人の情動に心を配り、情動を操作する娯楽に親しみ、そしてかなりの程度まで、幸福という一つの情動を追い求め、不快な情動を避けることで、命を管理している。

Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* [39, p.35] [40, p.56]

The relation between emotion and cognition is perhaps the central issue in the study of human emotion. ...emotion can be triggered by a large variety of beliefs, relation to others or to oneself and relation to the past, present, or future; they can be hold as certain, probable, or merely possible.

情動と認知の関係は、人間の情動研究にあつて中心的な課題である。…(中略)…他人や自分に関しての、過去・現在・未来に関しての、実にさまざまな信念によって情動は誘発される。しかも、これら信念は確実と見なされる場合もあれば、おそらくそうだと見なされる場合もあり、ただ可能なだけと見なされる場合もある。

Jon Elster, *Strong Feelings: Emotion, Addiction and Human Behavior* [60, p.31] [61, p.37f.]

本稿ではカントにおける「感情」が問題とされる。それゆえ、本章では、準備的かつ基礎的な作業として、感情をめぐる哲学的倫理的な研究が現在どういう状況にあるかを概観する。具体的には、現在最も盛んに感情研究が行なわれていると見なしうる、英語圏の議論の概観からはじめる。そしてそこに、ドイツ語圏での議論を加味する。概観であるから、個別の議論に立ち入ることはできない。主に研究論文集の

序論などを参照して、現在の感情研究の一般的動向を確認する。さらに、それがどのように受けとめられ、評価されているのかを見ていく。思想史的な確認もこの連関で少しばかり試みられる。上に掲げたフロイトと、ダマシオおよびエルスターとのあいだの距離を、おおまかにでも測定し、カントそのものに取り組むための地盤を固めておきたい。

2.1 定義の問題

しかしながら、ここでただちに用語上の問題にとりかかるべきではないのかと、あるいは問われるかもしれない。つまり、「感情とは何であるのか」という定義の問題である。けれども、^{しよはつ}初発の段階では、「感情」というありふれた日本語語彙を用いて、それがもつ常識的な意味と、常識的な意味連関ならびに語用連関とに頼ることにする。

たんなる偶然でしかないにせよ、私は現に日本語を母語としている。そして、「感情」という語彙の意味連関と語用連関をすでに私なりに修得している。身に染み込んだそれは、現在の日本語における運用様態の常識的かつ規範的な線を、それほど大きく逸脱していないはずである。こう述べるからといって、私がこの語彙およびそれと連関する諸概念にこの上なく精通し、それらを自家薬籠中の物にしている、さらには、how のみならず that をも手中に収めている、と主張したいのではない。つまり、the perfect mastery of the concept が私にあるわけではない。そのようなものは、おそらく誰にとっても現実的ではない（当の本人がどう考えるかは別の話である）。私はいまのところ、現実の運用に^{さしきわ}差障りのほとんど生じない、それゆえ信頼するに足る程度に、それら概念を把握できおり使用できているということである。その把握の程度はこれまで変動してきたのであり、これからもきっと変動するであろう。単純に論理的に考えれば、その把握が信頼性を失ってしまうような事態が、いまよりのちにありえぬわけではない。しかし、私が「感情」をみずからの問題としてもちつづけるかぎり、そのような事態は回避されるだろう。

本稿が取り扱う事柄を言いあらわす語彙、あるいはそれと連関しうる語彙は、事実として多数ある。日本語では、「感情」、「気分」、「情緒」、「情動」、「情念」、「情感」、「気持ち」などが挙げられよう。ドイツ語では、Affekt, Gefühl, Leidenschaft, Mut, Stimmung, Laune など、英語では、affect, emotion, feeling, mood, sentiment などが挙げられよう（挙げられた語彙の順序に含意はない）。それら語彙のあいだにどのような相違があるのか、相互をどう区別し使い分けるのか、ひょっとして場合によっては、区別も使い分けもしないのか、これらは、いつかは考えてみなければならない事柄であろう。

ちなみに、私の現在の言語運用能力からすると、英語の emotion はたいていの場合「情動」あるいは「情緒」と翻訳するのが望ましいのだが、エヴァンズ (Dylan Evans) の『情動 — 情感の科学』(Emotion: the Science of Sentiment) [63] の邦訳は、『感情』を書名としている [64]。訳者で心理学者の遠藤は、こう翻訳した理由を、「やや専門的なニュアンスのある」情動を避けて、「より一般的な」感情を用いたと説明する [64, p.193]。私としては、「情動」という日本語のどこがどれほど専門的なのだろうかと思わぬわけでもないが、これも一策であろう。サルトル (Jean-Paul Sartre, 1905–1980) の『情動理論の素描』

(*Esquisse d'une Théorie des Emotions*) の邦訳は、初版では『情緒論粗描』 [216] と訳されていたが、二〇〇〇年の改版時に『情動論粗描』と改められている。訳者である竹内は、その理由を次のように述べている。「*émotion* なるフランス語の訳語として、旧版ではまだ余りに生硬に感じられていたために避けた『情動』という日本語を、この新版では『情緒』という伝統用語に代って敢て採用することとした。日常語としては依然としてほとんど用いられない語ではあるが、学術語としてはいまでは十分に馴染めるものとなってきたと判断できるからだ」 [217, p.193]。二〇〇八年、エルスター (Jon Elster) の『強い感情—情動、嗜癖、人間の行動』 (*Strong Feelings: Emotion, Addiction and Human Behavior*) [60] が邦訳された [61]。そこでは *emotion* が一貫して「感情」と訳されている。訳者は私よりずっと年若い人である。

「情動」という日本語一つをとってみても、このように、なかなか慎重な取り扱いが必要になるわけである。しかし、ともかくいまは、私の現在の言語運用能力にしたがって、その都度適切と思われる日本語語彙を用いることとする。この段階でターミノロジーや分類に深入りするのは避けたい。

私がこうした方針を採るのは、哲学的探究の方法について、カントが説くところにしたがうからである。

一般に、それぞれの学問はそれぞれの対象に応じて探究の方法論をもつ。方法論をもたない学問研究などというものは考えにくい（ただし、方法論をもちさえすればそれでよいのではない*¹）。哲学的探究の場合、一つの事柄をめぐる考察・探究にそもそもこれから取りかかろうとする段階で、その事柄の定義を求めることに対しては、慎重でなければならない。カントは、哲学的探究の方法論に自覚的な人である。彼は『純粋理性批判』 (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787) で、概念の「定義」 (Definition) について次のように述べている。

哲学においては、いわばたんなる試みにすぎないものとして以外には、数学の真似^{まね}をして、定義を最初に置くようなことをしてはならない。というのも、定義とはあたえられた概念の分析であるので、それらあたえられた概念の方が、たとえまだ混乱したものにすぎないとしても先立つのであり、不完全な解明が完全な解明に先立つからである。… (中略) …一言でいうと、哲学の場合、定義は考量し切ったあとにえられる判明性として、仕事をはじめるといふより、むしろ終わらせなければならないのである*² *³ (*KrV*, A730f.=B758f.)。

*¹ こう記すのは、ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) による次の警告も想起しておかなければならないからである。

「われわれが生きて一九世紀を際立たせているもの、それは科学の勝利なのではない。科学に対する科学的方法の勝利がそれなのだ」 (Nicht der Sieg der Wissenschaft ist das, was unser 19tes Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen Methode über die Wissenschaft.) [197, Bd.3, S.814]。

「方法」を「マニュアル」と置き換えれば、この警告は実に身近なものであると思ひ知らされる。学問研究と言えるものにおいても。

*² ... daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definitionen voranzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche. Denn da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, ... mit einem Worte, daß in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen, als anfangen müsse.

*³ 前注*² に挙げた原文の *da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind* における *sind* は、A 版 (1781) では *sein* となっており、そのままでは読めない。アカデミー版、Philosophische Bibliothek の旧版 [133] と新版 [145]、Weischedel 版 [137]、Reclam

『実践理性批判』にも同趣旨の発言がある*4。

哲学的探究における定義の位置に関して、カントは早くからこのような考えをもっていた。一七六四年の『自然神学と道徳の原則の判明性についての探究』(*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*) (以下『判明性』と略称)は、数学との比較検討のもと、哲学とりわけ形而上学が学問として採るべき方法を論じている。その第二考察「形而上学において可能な最高の確実性に到達する唯一の方法」(*Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen*)では、次のように述べられている。

数学の場合、私はたとえば三角形、円など、私の対象の説明 [定義…竹山補] からはじめる。形而上学の場合、私は決してそれからはじめてはならない。形而上学の場合、定義は、私が事物について認識する最初のものというには程遠いのであって、むしろほとんど常に、最後のものなのである。つまり、数学の場合、私は定義がそれをあたえるまでは、私の対象の概念をまったくもっていないのだが、形而上学の場合、私は私の対象について、混乱したものではあるけれども、すでに自分にあたえられた概念をもっている。私になすべきは、私の対象についての、判明で、くまなく詳細に尽くされた、明確に規定された概念を、捜し求めることなのである*5 *6 (*DGTM*, II.283)。

さらに端的に、カントは次のようにも言っている。形而上学に必要な最高の確実性をもたらす「第一の最

文庫版 [127] のすべてが B 版 (1787) によって sind としている。ただし、Philosophische Bibliothek の旧版のみ、一つ前の文の Definitionen が Definition とされ、指示関係が不明瞭になっている。私は、Definitionen とし、それを sie が指示するとして翻訳した。

英語訳では、ケンブ・スミス (Norman Kemp Smith) 訳 [123] が...beginning with definitions, ... the definitions are analyses ... と訳し、ブルーハー (Werner S. Pluhar) 訳 [141] が...starting from a definition ... the definitions are dissections ... と訳し、ガイヤーとウッド (Paul Guyer & Allen W. Wood) 訳 [144] が...putting the definitions first, ... they are analyses ... と訳している。

これに対し、日本語訳では、天野訳 [135]、高峯訳 [125]、原訳 [128]、宇都宮監訳 [152] が、sie を「哲学」と訳しているのだが、そう訳す根拠を示していない。しかし、有福訳は「諸定義」と訳し、「この sie は哲学 Philosophie ではなくて、諸定義 Definitionen を指すものである」 [153, p.395] と注記している。天野訳以来数十年を経て、ようやく誤りが訂正されたわけである。

*4 「...そうした慎重さは哲学全体を通じてとても推奨に値することなのだが、それにもかかわらず、しばしばなおざりにされる。つまり、概念の十分な分析というものは、あとになってようやく達成されることがよくあるのに、みずからの判断をこの分析に先立って、勇み足の定義により、先取りしてしまうのである」 (...Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urteilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen.) (*KpV*, V.9, Anm.).

*5 In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objekts, z.E. eines Triangels, Zirkels u.s.w., an, in der Metaphysik muß ich nimals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, daß die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, daß sie vielmehr fast jederzeit das letzte ist. Nämlich in der Mathematik habe ich ehe gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn gibt, in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren, ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen.

*6 『純粋理性批判』の定義論では、「ドイツ語は Exposition, Explication, Deklaration und Definition といった表現に相当するものとして、Erklärung の一語しかもっていない」 (*KrV*, A730=B758) と述べられ、語彙の選択に相応の注意が払われている。『判明性』のこのテキストではそれが行なわれず、Erklärung と Definition は互換的に用いられている。しかし、精確を期し誤解を避けるために訳し分けて、補った。

重要規則は次のとおりである。すなわち、人は説明 [定義…竹山補] から始めてはならない*7」(DGMT, II.285)。

上に述べたように、私は「感情」という言葉もしくは概念を、すでに私にあたえられたものとして持っている。そして現にそれを使用し、使用に際して特に困難を抱えてもいない。その概念が、しかし、私にとって問いの対象なのである。カントは、彼にとって伝統的な概念論の術語を用いて、そのような概念を「混乱した」(verworren)と形容している。あるいはそう言ってよいのかもしれない。けれども、そのような概念は、同時に、私にとってあまりに自明であるようにも思われる。ところがまたそのことは、言語表現に固定することの容易さを意味しないようだ。「混乱した」との形容を受け入れるかどうかは措くとしよう。哲学的探究における概念定義の位置づけと探究の順序については、カントの以上のような考え方をしたがう*8。

もう一歩立ち入って、デンマーリンク (Christoph Demmerling) とラントヴェーア (Hilge Landweer) が『感情の哲学 — 尊敬から憤激まで』(Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn)の序論で行なっている発言にも留意しておこう。

長年にわたって感情の哲学に取り組んできたなかで、われわれにはこんな疑いが生まれてきた。それは、感情の一般理論を、あるいは、感情が果たす機能への問いに対する一般的解答を探し求めることは、時期尚早のプロジェクトではないか、ひよっとすると、誤ったプロジェクトでもあるのではないか、という疑いである。性急に一般化し、それを土台に感情の理論を定式化して、全対象領域を包摂しようとする、そういう危険があると思われる。このような戦略は、一つか二つの感情を実例としてそうした理論を説明し、そのほかの感情にもその理論は転用可能だと単純に前提し、当該の現象をきちんと考察しないという結果になってしまうと思われる*9 [46, S.XI]。

定義一般ではなく感情の定義、「感情とは何か」についても、彼ならびに彼女のこうした留保を意識しておく必要があるだろう。いわゆる本質主義的な道筋を無媒介に採るのではなく、個別的次元における記述と分析とにしっかり足を踏まえなければならない。それはつまり本稿の場合、「自己満足」という感情に密着するのであるから、この感情とそのほかの感情との区別を見極め、それを慎重に保持するという態度になろう。また、この感情の由来と所在、特質と意義を、詳細に見定めるべく努めるということにもなる。カントにおける感情概念を一般的次元で語ろうとするのは、ひよっとすると、いまだ「時期尚早のプ

*7 Die erste und vornehmste Regel ist diese: daß man ja nicht von Erklärungen anfangt, ...

*8 このような方途以外ありえないとまで言うつもりはない。ハステッド (Heiner Hastedt) は『感情 — 哲学的所見』(Gefühle: Philosophische Bemerkungen)の第一章で、ドイツ語による定義の作業と分類を行なっている [90, S.11–25]。杉谷は『情動論の試み』第一章で、日本語による類似の作業を行なっている [244, p.13–25]。

*9 Im Verlauf unserer langjährigen Beschäftigung mit der Philosophie der Gefühle stellte sich der Verdacht ein, dass die Suche nach einer allgemeinen Theorie der Gefühle oder nach einer allgemeinen Antwort auf die Frage nach ihrer Funktion ein verfrühtes, vielleicht auch ein irreführendes Projekt sei. Wir sahen eine Gefahr darin, auf der Grundlage vorschneller Verallgemeinerungen eine Theorie der Gefühle mit dem Anspruch zu formulieren, den gesamten Gegenstandsbereich zu erfassen. Im Ergebnis schien uns diese Strategie darauf hinauszuweisen, derartige Theorien am Beispiel von ein oder zwei Gefühlen zu explizieren und deren Übertragbarkeit auf andere Gefühle einfach vorauszusetzen, ohne die betreffenden Phänomene genauer in Betracht zu ziehen.

ロジェクト」であるかもしれない。その可能性をはじめから否定する必要もないだろうが。

2.2 感情研究の現在

それでは、現在の感情研究について概観していこう。どのような動向や成果が、あるいは問題が、垣間見えてくるであろうか。

2.2.1 行動主義

二〇〇一年、『感情と判断力 — 情動的理性の擁護』(*Gefühl und Urteilskraft: Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*) という意欲的な名前をもつ書物が公刊された。著者マイアー-ゼーターラー (Carola Meier-Seethaler) によれば、一九六〇年代の終わりから七〇年代のはじめにかけて、アメリカ合衆国では、行動主義心理学に対して原理的な批判が行なわれるようになった。行動主義 (behaviorism) の心理学は、客観的かつ科学的な人間研究として当地を風靡^{ふうび}してきたのだが、ほかならぬその客観性ならびに科学性そのものが、疑問に付されたのである。行動主義によって方法論的に捨象された側面、すなわち人間的行動の、ひいては人間の「主観面」(Subjektseite) [185, S.168] に着目する研究があらわれてきた。「しかも、きわめて多様な精神科学的諸分野において、すなわち、心理学、社会心理学、教育学、人類学、そしてとりわけ『哲学的心理学』において^{*10}」 [185, *ibid.*]、そうした研究は急激にその数を増やしていった。この「主観面」として表立ってきたのが、「感情」である。マイアー-ゼーターラーによれば、それら研究が眼目としたのは次のことであった。

情動は、たんなる不合理な感覚もしくは心の揺れ動きにすぎぬものではない。情動は、われわれの生において、情報ならびに価値発見の源泉として重要な役割を果たしている^{*11} [185, *ibid.*]。

行動主義心理学は、内観 (Selbstbeobachtung, introspection) にもとづくいわゆる「意識心理学」(Bewußtseinspsychologie, consciousness psychology) に対抗して興隆した学派である。これに対して意識心理学は、ヴント (Wilhelm Max Wundt, 1832–1920) を領袖とする。一八七九年、ライプツィヒ大学の哲学教授だったヴントは、同大学内に実験心理学のための研究室を開設した。実験心理学の研究施設が世界ではじめて公式に設けられたのである。一般に心理学史では、これを近代的心理学のはじまりとする。心理学がようやくして実験科学となり、哲学と袂^{たもと}を分ったのだという^{*12}。行動主義心理学は、そのような意

*10 ... zwar in den verschiedensten geisteswissenschaftlichen Disziplinen: in den Psychologie, Sozialpsychologie, Pädagogik, Anthropologie und nicht zuletzt in der „Philosophischen Psychologie“ (philosophical psychology) ...

*11 ... daß Emotionen nicht einfach irrationale Empfindungen oder Beunruhigungen sind, sondern daß sie in unserem Leben eine wichtige Rolle als Quelle der Information und der Wertfindung spielen.

*12 フーコーは「心理学の歴史 — 1850–1950」で次のように語っている。

「十九世紀の心理学は、自然諸科学と同列に並び、自然現象を支配している法則の延長を人間の中にも見出そうとする配慮を、<啓蒙 (Aufklärung)> から受け継いだのだ。定量的な関係の決定、数学の関数にも似た法則の形成、説明的仮説の導入などによって、心理学は、論理学者たちが自然科学の成立と発達の中に発見したと考えていたような一つの方法論を、無

識心理学に対していわば反旗を翻し、根本的批判を行なった。

行動主義心理学の基本的発想は次のようにまとめうるだろう。すなわち、意識心理学は実験心理学であろう、しかし、そこでは客観的測定が成立していない。あるいは、成立するべくもない。心理学は、客観的測定ができないようなもの（「意識」、「自由」など）を研究対象とするべきではなく、直接に観察可能な「行動」(behavior)を対象とするべきである。先行する諸自然科学に劣らぬ確固たる基盤をもった、すなわち科学的な、あるべき心理学とは、「刺激-反応」(stimulus-response)関係の法則性を探究する、行動の心理学である*13。

ひとくちに行動主義と言っても、その嚆矢であるワトソン (John Broadus Watson, 1878–1958) のそれと、のちのスキナー (Burrhus Frederic Skinner, 1904–1990) らのそれとを区別する必要があるだろう。両者にどれほどの相違点と共通点があるか、その詮索は別として、心理学史ではすでに、前者の行動主義と後者らの新行動主義 (neo-behaviorism) とを区別して扱うのが通例となっている。また、行動主義もしくは新行動主義を標榜する心理学者たちが、情動をまったく取り扱わなかったわけではない。たとえば、ワトソンは、幼児に白鼠への恐怖を条件づけするという酷薄な実験研究*14を通じて、「条件性 [条件づけられた…竹山補] 情動反応」(conditioned emotional response) なるものを提唱している。恐怖という感情もしくは情動は、条件づけが可能なのであり、なおかつ「般化」(generalization) をも容れうるのだという。反応がもちろん鍵概念になっているとはいえ、彼が情動を研究対象としたことは明らかである。さらにワトソンは、人間は生まれながらに、恐怖 (fear)、憤激 (rage)、愛 (love) という三つの感情反応をもつと唱えている。つまり、現在の感情研究におけるトピックの一つである、「基本情動」(basic emotions, Grund- od. Basisgefühle) *15 に相当するものを考えてもいたのである。

以上二点は行動主義心理学そのものにかかわる留保だが、さらに、事柄全体にかかわる留保も必要である。そもそも、アメリカ合衆国における現代心理学の基本的思考枠組の変換は、第一義的には、心理学の専門研究者集団（平たく言えば心理学の「業界」）内部における出来事である。その出来事が、なぜ精神科学の広範な分野に変化と新展開を引き起こしえたのか、マイアー-ゼーターラーの論述では必ずしも明

理にでも、適用しようと努めたのである。だが、実証的認識を自認した心理学は、次の二つの哲学的公準に基礎を持たざるをえないという運命にあった。すなわち、第一に、人間の真理はその自然的存在に尽きる、ということ、第二には、すべての科学的認識は、定量的関係の決定、仮説の構築、実験による検証という筋道を経なければならない、という公準である。[改行…竹山補] 二十世紀半ばまでの心理学の全歴史は、自らの科学としての企てとそれらの公準とのあいだの様々な矛盾の逆説的な歴史である」 [70, p.116f.]。

*13 ここで言う「行動」(behavior) とはもちろん日常語のそれではない。この概念そのものが構成物あるいは抽象物である。

*14 心理学史上有名な、この「アルバート坊や」に対する実験は以下のようなものであった。

生後九ヶ月のアルバートは、白鼠をそばに置かれても怖がらず、むしろ、触って遊んだりする子どもだった。さて、生後一ヶ月になったアルバートが白鼠と遊んでいるときに、背後で鉄棒を金槌で叩いて大きな音をたてることを何度か繰り返した。すると、アルバートは大きな音を聞くと同時に白鼠から遠ざかり、とうとう泣き出すようになってしまったのである。ワトソンはさらに白兎しろうさぎも用いて同様の結果をえたという。

私が「酷薄」という言葉を用いた理由は言わずもがなだろう。

*15 基本情動もしくは基底感情については、すでに挙げたエヴァンズ [63, p.6f., 35ff] [64, p.6f., 31f.] と、チオンピ (Luc Ciompi) の『基盤としての情動 — フラクタル感情論理の構想』(Die emotionalen Grundlagen des Denkens: Entwurf einer fraktalen Affektlogik) を参照 [35, S.59f., 78f., 120f.] [36, p.46f., 68f., 116f.]。

らかでない。したがって、彼女が行動主義のみを行動主義とのみ述べて取り上げるのは、いささか単純化の嫌いありとしなければならない。

実際、現在の感情研究においてしばしば参照される論文「情動理論における認知主義」(Cognitivism in the Theory of Emotion)で、デイ(John Deigh)は次のように述べている。

心の哲学で認知主義が興ってきたのは、二〇世紀半ばに心理学と哲学を席捲したさまざまな行動主義的プログラムがうまくいかなかったからである。哲学的な情動研究で認知主義が興ってきたのは、この現象に関して二世紀以上にわたり定番であった、情念をめぐるイギリス経験論の考え方がうまくいかなかったからである^{*16} [42, p.824]。

つまり、認知主義に着目して述べられているから視角が異なっているが、少なくとも哲学的感情(情動)研究は、行動主義と関連づけられていない。

とはいえ、行動主義心理学に対して原理的な批判がなされ、疑念が抱かれるようになったのは事実であり、それを少なくとも一つの要因として、ヨーロッパはさておきアメリカ合衆国では、感情の捉え直しを行なう議論が広範になされはじめたのも事実である。この地域に往々あることと思われるが、あたかも総動員体制かと思ふほどの量と密度をもって研究が展開され成果が蓄積されていった。これは必ずしも否定的評価として言っているのではない。生み出された研究には、意義深く教示に富むものがたくさんある。マイアー-ゼーターラーが哲学の分野で名を挙げるべきとしているのは次の面々である。「マグダ・B・アーノルド(Magda B. Arnold)、アメリー・オクセンバーグ・ローティ(Amélie Oksenberg Rorty)、ロバート・C・ソロモン(Robert C. Solomon)、パトリシア・グリーンズパン(Patricia Greenspan)、ロナルド・デ・スーザ(Ronald de Sousa)」[185, ibid.]。

2.2.2 研究状況認識

いましがた二番目に名が挙げられたローティは、アリストテレス研究でも高名な人物である。彼女は前節に述べた状況変化を「情動の復権」(the rehabilitation of the emotions)と呼んでいる。『情動を説明する』(Explaining Emotions)と題された論文集の編者兼寄稿者として、ローティは次のように述べる。

この論文集はさまざまな分野の論文からなる。所収論文はすべて、情動の復権を前提している。これらの論文はすべて、情動が、不合理な感情や障害ではなく、そうした障害に対する反応でもないことを当然だと考えている。さらには、情動が、内観的洞察や生理学的記述によって同定され個別化されるような、たんなる固有受容^{*17}の状態ではないことを当然だと考えている。論文執筆者た

^{*16} In the philosophy of mind, cognitivism arose from unhappiness with the various behaviorist programs that prevailed at mid-century in psychology and philosophy. In the philosophical study of emotions, it arose from unhappiness with affective conceptions of the phenomenon that had been a staple of British empiricism for more than two centuries.

^{*17} 心理学や生理学で用いられる用語で、原語は proprioceptive。身体の内部組織から発する刺激を受容感知すること。狭義には、身体の動作による自己刺激を感知する筋感覚を言う。広義には、内臓感覚や平衡感覚まで含めることもある。

ちは、情動はわれわれの生において重要な役目を果たすのであり、情動をもつということは、機能的でありうるのみならず情報伝達的でもありうるのだと想定している^{*18} [212, p.4f.]。

この論文集は、前提された「情動の復権」の流れにいち早く棹さして一九八〇年に公刊された。現在も、基本文献の一つに数え入れられている。以後の諸文献には、ローティのこうした状況認識と立場認識に類同する発言、さらには、それを先に押し進めた発言が数多く見られるようになる。

一九九三年に第一版、二〇〇〇年に第二版が公刊された『情動研究ハンドブック』(*Handbook of Emotions*) は、主に心理学の分野を対象にした浩瀚^{こうかん}なリーディングズである。編者兼寄稿者であるルイス (Michael Lewis) とハヴィランド-ジョーンズ (Jeannette M. Haviland-Jones) は、第二版序言冒頭で次のように述べる。

われわれが『情動研究ハンドブック』の第一版を一九九三年に公刊したとき、情動研究は開花しはじめたところだった。それ以後、情動研究は、どんな人間研究においてもその本質的側面をなすものだと認められてきた。新世紀がはじまるにあたり、情動研究は、誰の目にも見紛いようのないものとなった。情動が、認知や、パーソナリティーや、社会問題や、健康問題とのインターフェースとなるからである^{*19} [173, p.xi]。

実際、同書には、「認知や」以下に挙げられている諸分野もしくは諸問題のみならず、とても多様で広範な連関における研究が収められている。「復権」はいまやあまねくゆきわたり、瞭然と花開いているというわけである。

エヴァンズの入門書にはすでに言及したが (本稿 p.18)、そこにもこうした指摘がなされている。同書公刊は二〇〇一年、マイアー-ゼーターラーの本と同じである。序言によると、

情動に関する科学的関心は、一九九〇年代に相応の復興 (something of a renaissance) をみた。二〇世紀のおおかたを通じて、情動を研究する者はたとえば、わずかな数の心理学者と、もっとわずかな数の人類学者くらいしかいなかった。しかし、二一世紀がはじまり、事態はかなり変わっている。いまや、情動は議論の的なのだ。人類学者たちは、情動経験の文化的相対性に関して自分たちがかつてもっていた見解を、問いの対象にしはじめた。認知心理学者たちは、推論、知覚、記憶にだけ焦点を絞るのをやめて、情緒的プロセスの重要性を再発見しつつある。神経学者や人工知

^{*18} This anthology presents papers from several disciplines. All the essays presuppose the rehabilitation of the emotions. They take it for granted that emotions are not irrational feelings, disturbances, or responses to disturbances. They also take it for granted that emotions are not merely proprioceptive states, identified and individuated by introspective insight or by a physiological description. The authors assume that emotions play an important part in our lives, that having an emotion can not only be functional but also informative.

^{*19} When we published the first edition of the Handbook of emotion in 1993, research in emotion was beginning to blossom. Since then, its study has been recognized as an essential aspect of any study of humankind. At the beginning of the new century, the study of emotion — as it interfaces with cognition, with personality, and with social and health issues — has become obvious to all.

能の研究者らもこの論争に参加し、このジグソーパズルにさらにピースを付け加えている*20 [63, p.xiii] [64, p.viif.]。

ここでは、多様な分野のなかでも、とりわけ自然科学的な感情研究の新展開が述べられている。自然科学の既存の研究領域において感情が注目されているのみならず、人工知能、脳神経科学といった新興研究分野でも、感情研究が盛んに行なわれているのである。

同じく二〇〇一年に公刊された論文集、『情動を理解する — 心と道徳』(*Understanding Emotions: Mind and Morals*)では、編者兼寄稿者であるゴールディー (Peter Goldie) が序論で次のように述べている。

かなり最近まで、情動は、哲学的考察が顧みることのない論題だったのだが、もうそれは正しくない。これはとりわけ心の哲学について言えることであり、この分野では、情動に対する関心が常ならぬ高まりを示したのである*21 [77, p.1]。

取り立てて心の哲学が言及されているが、いまや（英語圏の）哲学は全体としても情動に考察の目を注いでいる、という状況変化の認識と解してよいだろう。ゴールディーは、前年（二〇〇〇年）に公刊した著書『情動 — 哲学的探究』(*The Emotions: A Philosophical Exploration*)ではこう述べていた。

かなり最近になるまで、次のように語ったとしても公正な発言であっただろう。情動は、アングロサクソンの心の哲学において相当ひどく無視されてきた…（中略）…倫理学においてはそれほどはなかったのだけれども。いまや、この状況はまったく突然に変わりはじめている。当然払われるべき注意は、まだこの主題に払われていないのだけれども*22 [76, p.9f.]。

最後にもう一つ。二〇〇四年に公刊された論文集『感情をめぐる考える — 情動に取り組む現代の哲学者たち』(*Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers of Emotions*)では、これまた先ほど名を挙げられていたソロモンが（本稿 p.24）、編者兼寄稿者として次のように述べている。

情動の哲学というこの分野は、ある意味でかなり新しい分野である。アングロ-アメリカの伝統では、かなり長いあいだ、情動は^{かんば}芳しからざる主題だったのであり、「たんに主観的なもの」として簡単に片付けられてしまうのがお決まりだった。悪くすると、生理学の上につまらぬ感覚をくつつ

*20 Scientific interest in the emotions underwent something of a renaissance in the 1990s. For much of the twentieth century, research in the emotions was confined to a few psychologists and even fewer anthropologists. At the dawn of the twenty-first century, however, things are rather different. Emotion is now a hot topic. Anthropologists have begun to question their previous view on the cultural relativity of emotiona experience. Cognitive psychologists have abandoned their exclusive focus on reasoning, perception, and memory, and are rediscovering the importance of affective processes. Neuroscientists and researchers in artificial intelligence have also joined the debate, contributing further pieces to the jigsae.

*21 It is no longer true, as it used to be until quite recently, that the emotions are a neglected topic for philosophical consideration. This is especially so in the philosophy of mind, where there has been an extraordinary increase in interest.

*22 Until quite recently, it would have been fair to say that the emotions have been pretty much neglected in Aglo-Saxon philosophy of mind... albeit less so in ethics. This is now beginning quite suddenly to change, although the subject is still not accorded the attention that it merits.

けただけにすぎないとして、片付けられてしまうのだった。第二次世界大戦の期間中、そしてその直後の時期、情動主義の名で知られる倫理理論が檜舞台で活躍していたのだが、この理論では、倫理的なものはすべて情動の表出でしかない、それらはすべて「ぶー！」とか「わあーい！」とかいった叫び声と同じで、認知的内容を伴わないものだ、として片付けられていたのである (Ayer 1952)。… (中略) …これとは対照的に、情動に哲学的分析を加える機が熟していることは、今日、大半の哲学者にとって明白な事実である。これは、たくさんの素晴らしい出版物によって支持されている見解である。情動はいまやメインストリームになったのだ^{*23} [236, p.3]。

「ある意味でかなり新しい」(by one measure quite recent) という言い回しに目を向けなければなるまい。屈折がある。振り返ってみると、「復権」(rehabilitation) や「復興」(renaissance) という表現にも、これと同様の含みがある。これらの表現は、考えてみるべき問題を示唆しているようだ。しかし、この点にはのちに触れるとして、いまはともかく、ソロモンによる現況確認をpushしておこう。すなわち、感情ならびに感情の哲学は、アングロ-アメリカでは「メインストリーム」として満開なのである^{*24}。

2.2.3 情動主義

上に引用したソロモンの文章で、「情動主義」(emotivism) が、そしてエア (Alfred Jules Ayer, 1910–1989) が引き合いに出されていることに着目しなければならない^{*25}。情動主義が道徳理論だからである。また、それが心理学における「行動主義」と類比的位置にあると推定されるからである。

情動主義の嚆矢は、ウォーノックが『二十世紀の倫理学』において「まぎれもなく一箇の爆弾であった」[257, p.84] と評する、エアの『言語・真理・論理』(*Language, Truth, and Logic*) [13] である。上でソロモンが参照指示しているのも同書である^{*26}。ただし、厳密に言うと、エア流の情動主義と、その後のスティーヴンソン (Charles L. Stevenson, 1908–1979) のそれとは必ずしも同じではなく、ひとくくりにするのは適切さに欠ける。簡単に言って、前者のそれは宣言的スケッチという性格をもっていたのに対し、後者は道徳理論として情動主義の入念な仕上げを行なった。したがって、道徳理論としての情動主義の領袖はむしろスティーヴンソンと見なす方がよからうから、エアの名前のみ挙げることに問題がある。し

^{*23} That field, the philosophy of emotion, is by one measure quite recent. In the Anglo-American tradition, the subject of emotion was for a considerable period disreputable, typically dismissed as “mere subjectivity” or, worse, as nothing but physiology plus dumb sensation. An ethical theory known as emotivism took center stage during and just after the Second World War, in which all of ethics was dismissed as nothing but expressions of emotion with no more cognitive content than “Boo!” or “Hooray”... Today, by contrast, it is evident to most philosophers that emotions are ripe for philosophical analysis, a view supported by a considerable number of excellent publications. Emotions have now become mainstream.

^{*24} このような点が、私が「あたかも総動員体制かと思ふ」(本稿 p.24) という言い方をした理由の一つである。

^{*25} ウォーノックの『二十世紀の倫理学』によれば、emotive という言葉をエアと同様の意味ではじめて用いたのは、『意味の意味』(*The Meaning of Meaning*, 1923) におけるオグデンとリチャーズであるらしい [257, p.90]。

なお、おそらく邦訳書に由来するのだろうが、日本では Ayer を「エイヤー」と表記することが多い。しかし、私は「エア」とする。

^{*26} 精確を期すと、同書は初版が一九三六年、第二版が一九四六年に公刊された。ソロモンは 1952 と記しているが、これは第二版による Dover 版 [13] の公刊年である。

かし、ソロモンが言及しているのはエアだけであるので、ここではエアの考えの基本線を確認しておけばよからう。

エアは『言語・真理・論理』によって、いわゆる「ヴィーン学団」(Wiener Kreis)にはじまる論理実証主義 (Der logische Positivismus, the logical positivism) を英語圏に投下し、みごとに爆発せしめた。この爆弾の核は、用いられた語の有意味性と無意味性とを画然と分ける (demarcate) とされた、「検証原理」(the principle of verification) である^{*27}。エアによると、すべての言明は二種類に大別される。一つは、常に必ず真であるけれども、事実的な経験の問題には無関係な言明、すなわち分析的言明である。もう一つは経験的言明である。これは経験的であるから原理的に蓋然的 (probable) だが、その蓋然性は検証によって確定される。つまり、経験的言明とは、世界における感覚経験 (sense-experience)^{*28} によって、原理的に真偽を確定できる言明である。この二つのどちらでもないもの、つまり分析的でも経験的でもない言明は、そもそも意味をもたないし、もちえない。そうした言明は偽なのではない。それについて真か偽かを考えること自体が筋違いなのである^{*29}。

エアがそのような言明だとするのが、「価値判断」(judgements of value) である。彼は審美的な (aesthetic) 判断と神学的な判断にも論及するが、価値判断の典型例として検討され爆破されるのは、記述的ではなく規範的な意味で用いられた倫理的概念を含む判断である。エアは「君がああ金を盗んだのは悪い」(“You acted wrongly in stealing that money.”) [13, p.107] [14, p.130] という言明を例として挙げる。「君がああ

^{*27} 検証原理の歴史的ならびに内容的概観としては、ミュニーツ (Milton K. Munitz) の『現代の分析哲学』(Contemporary Analytic Philosophy) を参照されたい [195, p.221-268]。オリジナルのテキストが多数引用され、教示に富む。この原理のヴィトゲンシュタインとの微妙な関係も述べられている。渡邊の『英米哲学入門』における「論理実証主義の成立と崩壊」と題された一章 [258, p.267-316] も参考になる。

ヴィトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) との微妙な関係とは、たとえば、『論理哲学論考』(Tractatus logico-philosophicus. 1921) 序文にある以下の文言が象徴するような彼の初期の思想と、そこからの変化・離脱のことである。

「この本は哲学的諸問題を扱う。私の考えでは、これら諸問題が問いとして立てられたのは、われわれの言語の論理の誤解にもとづくのであり、そのことをこの本は示す。…(中略)…したがってこの本は、思考に対して限界を引こうとする。いやむしろ、思考に対してというよりも、思想の表現に対して限界を引こうとする」(Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt — wie ich glaube —, daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht. …Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr — nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken) [264, S.9] [263, p.25]。

^{*28} ここではこの言葉を用いる。論理実証主義者たちのあいだで表現が一致しているわけではない。

^{*29} 検証原理についてはヴィーン学団の内部でも批判的検討が行なわれたし、すでに多種多様な批判的議論がある。『言語・真理・論理』におけるエアのような仕方では検証原理を押し立てることは、いまではほぼ確実に、できないだろう。また、そもそも検証原理を立てることが、ただちに情動主義につながるわけでもない。ヴィーン学団創始メンバーのひとりであるシュリック (Moritz Schlick, 1882-1936) は、倫理的概念を有意味なものとする方向を採っていたらしい。

エアの検証原理に対する批判的コメントとしては、『言語はなぜ哲学の問題になるのか』におけるハッキング (Ian Hacking) の議論を参照。たとえば、「……この原理を定式化することに成功した者は一人もいなかった」(…no one has succeeded in stating it [=the verification principle]!) [86, p.95] [87, p.154]。さらに、「……エア [邦訳ではエイヤーと表記…竹山補] の最初の諸原理があらゆる点で批判的吟味に耐えられないものであったとしても、我々はこの原理が吟味にさらされるべく呈示されたという点で、彼に非常に多くを負っているのである。彼がそれをしていなければ、定式化可能な検証原理がすぐそこに隠れているのではないか、と人々はいまでも信じているかもしれないのである」(… although on all accounts Ayer's first principles could not stand up to critical scrutiny, we owe him an immense debt for setting out the principles for scrutiny. Had he not done that, people might still believe that a storable verification principle lurked in the offing.) [86, p.99] [87, p.159]。

金を盗んだ」であれば、それは経験的言明であり検証可能である。しかし、「君があ金の金を盗んだのは悪い」は、「君があ金の金を盗んだ」について事実に認知的なことをまったく何も語り加えていない。「ある命題に倫理的記号があらわれているということは、その命題の事実に内容に何も付け加えない*³⁰ *³¹」 [13, *ibid.*] [14, p.129]。したがって、この言明は検証不可能であり、真偽を問うことができない。倫理的語彙、倫理的概念は、^{えいせ}似非概念 (pseudo-concepts) なのである。

けれども、事実として、われわれは日常的に、「君があ金の金を盗んだのは悪い」に類した言明をする。それでは、そこでなされているのはいったい何であるのか。エアによれば、そこでは話者の情動が表出 (express) されている。そうした言明は「ぶー！」や「わーい！」のような叫び声と同然なのである。「倫理的判断をしている、と人が普通に言われるような場合、どのような場合であろうとも、当該の倫理的な語の機能は純粋に『情動的』なものである*³²」 [13, p.108] [14, p.131]。倫理的概念は「情動の表出」をするにすぎない*³³。ただしエアは、これ以上のことを^{もくろ}目論む (calculate) ためにそれら概念が用いられることを認める。それは、情動の表出である倫理的言明を聞く者に、その情動と同じような情動を喚起すること、そして、行動へと刺激することである*³⁴。

*³⁰ The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content.

*³¹ このような考えの源は、『人間本性論』(A Treatise of Human Nature. 1739–40)におけるヒューム (David Hume, 1711–1776) だとよい。たとえば、「故意の殺人」(Wilful murder)をめぐる彼の議論 [114, p.32 of Vol.4] [115, p.468f.] [116, p.301]を参照されたい。

*³² ...in every case in which one would commonly be said to be making an ethical judgement, the function of the relevant ethical word is purely “emotive”.

*³³ 最近邦訳が公刊されたヴィトゲンシュタインの日記に、次のような文言がある。日付は一九三一年五月六日である。

「倫理的命題は、『汝これをなすべし!』とか『これは善い!』といった内容を持っており、『これらの人間はこれが善いと言っている』という内容を持ってはいない。しかし倫理的命題とは一つの個人的な行為なのである。事実の確認などではないのだ。賛嘆の叫びのようなものなのだ。『倫理的命題』の根拠付けとは、その命題を、自分にある印象を与える別の命題へと連れ戻そうとすることに過ぎないのだということをぜひとも考えよ。もしお前があれに対する嫌悪もこれに対する賛嘆も感じていないのなら、その名に値するどんな根拠付けも存在しないのだ」 [265, p.62]。

*³⁴ エアの情動主義に対する批判的コメントとしては、『倫理学とメタ倫理学』(Ethik und Metaethik)におけるカウルバッハ (Friedrich Kaulbach) の所論を参照されたい。たとえば、実践的命題は道徳的な感覚の主観的表出だとされるような「……状況は、次のような特徴を帯びている。すなわち、一面的抽象的に合理主義的なメンタリティーは、理性のもつ、精密に科学的な次元とは異なる別の次元を正しく評価できないということが、そこに示されているのである。だから、非合理主義への転換がその帰結として起こるのである」(... Situation ist charakteristisch: an ihr zeigt sich die Unfähigkeit einer einseitig und abstrakt rationalistischen Mentalität, einer anderen, von der exakt wissenschaftlichen verschiedenen Dimension der Vernunft gerecht zu werden, so daß die Folge ein Umschlag in Irrationalismus ist.) [155, S.86] [158, p.146]。

カウルバッハによれば、「君があ金の金を盗んだのは悪い」という命題は、「君があ金の金を盗んだ」という命題よりも多くのことを語っている。前者は「……犯された窃盗に非難を付着させるだけではなく、その非難と切り離せない仕方と同時に内容的にも、その窃盗を社会的共同生活の本性に矛盾する『あること』として規定するのであり、そのかぎり、後者に欠落している『客観的』意味を包含している」(... der erste Satz besagt objektiv mehr als der zweite: er impliziert eine „objektive“ Bedeutung, die dem zweiten fehlt, insofern er dem begangenen Diebstahl nicht nur einen Tadel anheftet, sondern ihn unlösbar davon zugleich auch inhaltlich als „etwas“ bestimmt, was der Natur des gesellschaftlichen Zusammenlebens widerspricht.) [155, S.95] [158, p.156f.]。なお、カウルバッハはスティーヴンソンについても一章を設けて批判的検討を加えている。

情動主義全体に対し、幅広い連関を背景にしてなされた批判的コメントとしては、マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) の『美德なき時代』(After Virtue)の第三章「情動主義 — 社会的 content と社会的文脈」(Emotivism: Social Content and Social Context)を参照されたい [181, p.7–44] [178, p.6–34] [180, S.19–56]。マッキンタイアに依拠しつつ、さらなる議論を試みたものとして、ヴェトラーゼン (Arne Johan Vetlesen) の『知覚、共感、判断』(Perception, Empathy, and Judgment)の第一章「ア

以上のように、情動の喚起と行動への刺激とを含めたとしても、「情動の表出」にすぎないものである倫理的概念を含むような言明は、認知や知識とは無関係である。それは客観的ではなく主観的なものにすぎない。それは真偽とは無関係であるから、複数のそうした言明が相互に矛盾するという事態も、本当のところありえない。矛盾を語ることそのものが筋違いである。結局、倫理的言明は「ほんものの命題」(genuine propositions)ではないのである。

本稿からすれば、検討すべき事柄はこうなる。情動主義のこのような主張の背景とも根拠ともなっている情動理解は、果たして十分なものなのだろうか^{*35}。

2.2.4 成果と問題点

行動主義では方法論的に、意識や感情が捨象された。それは、行動主義の心理学者たちがそう解していた客観性や科学性を獲得しようとしたことであった。他方、情動主義では原理的に、倫理的概念は似非概念とされ、倫理的言明は非認知的で真偽には無関係の、情動の表出とされた。それは、客観性や科学性を保証するものと見なされた検証原理によってもたらされた結果であった。感情を主語にして、こうした事態を言い換えるなら、次のようになるだろう。感情は、客観的ではなく主観的であり、科学的ではなく非科学的であり、われわれの認知や知識の対象とは無関係な非認知的なもの、真偽を問題にするのがそもそも無意味なものである。

しかし、ヴォルフ (Ursula Wolf) によれば、「人は感情を有する^{*36}」 [266, S.112]。ハステッド (Heiner Hastedt) によれば、「いかなる感情ももたないということはありません。われわれは常に感情の刻印を帯びている^{*37}」 [90, S.19]。フォス (Christiane Voss) によれば、「恐怖、羞恥、不信感、罪悪感、嫉妬、妬み、愛、憎悪、悲しみ、歓び、幸福感——こうした情動は人間の現実存在を深く貫いており、さらには日常的な共同を深く規定している。だから、仮に情動がまったく欠けているような人間的生があるとして、それがいったいどのような姿をとることになるのか、思い浮かべようとしても難しいのである^{*38}」 [256, S.1]。これは、どうころんでも否みようのない事柄である。特に研究者の言葉を引く必要すらなかったか

リストテレスから情動主義へ — 再び逆行」 (From Aristotle to Emotivism — and Back Again) [255, p.23–83] を参照されたい。

^{*35} ドルシュエル (Andreas Dorschel) は「感覚、感情、情動。価値評価の分析のために」 (Empfindung, Gefühl und Emotion. Zur Analyse von Bewertungen) で次のように述べている。

「たとえば、倫理学におけるいわゆる情動主義が… (中略) …道徳的価値評価を情動の表出と格付けし、そのことから、道徳的価値評価は合理的根拠づけや批判のあざかり知らぬところにその場所をもつ、と結論したとき、そこにあったのは、ありそうもない道徳理論のみならず疑わしい情動理論であった。いや、そこにあったのは、第一には、ありそうもない道徳理論では決してなかったのであり、何よりもまず、疑わしい情動理論であった」 (Wenn etwa der sogenannte Emotivismus in der Ethik ... moralische Bewertungen als Ausdruck von Emotionen einstuft, und daraus schloß, moralische Bewertungen hätten ihren Ort außerhalb der Sphäre rationaler Begründung und Kritik, so lag darin nicht nur und nicht einmal in erster Linie eine unplausible Moraltheorie, sondern auch und vor allem eine fragwürdige Theorie der Emotionen.) [55, S.173, Anm.]

^{*36} Personen haben Gefühle.

^{*37} Es ist nicht möglich, keine Gefühle zu haben. Gefühle prägen uns immer.

^{*38} Emotionen wie Furcht, Scham, Misstrauen, Schuldgefühle, Eifersucht, Neid, Liebe, Hass, Trauer, Freude und Glücksgefühle durchziehen so sehr die menschliche Existenz und bestimmen das tägliche Miteinander, dass man sich schwer vorzustellen vermag, wie ein menschliches Leben überhaupt aussehen könnte, in dem sie gänzlich fehlten.

もしれぬ、人間的^{*39} 事実である。

もちろん、それでは感情をどう位置づけるのかが次の問題になるわけだが、それにしても、感情に関して上記のような帰結をもたらすものが一世を風靡したり檜舞台にいたりしたというのは、それ自体、興味をそそりうる事態である。なるほど、きわめておおまかに言えば、われわれは伝統的に、理性や知性、合理性や真理性などと対比して感情を捉え、感情をそれらよりも低く、あるいはそれらにとって障碍となるものとする枠組をもっていると言えよう。二分法によって分離し、分離するのみならず上下関係をも設定するのである^{*40}。専門研究者集団がそういう枠組に安易にしたがってしまったのであろうか。アングロ-アメリカの伝統である経験論的思考スタイルをもちだすだけでは説明のつかない事情が、そこにあるのではなかろうか。さらには、その状況から言わば一八〇度方向転換して、感情研究はいまやメインストリームになったというのも、同じくらい興味をそそられる事態ではなかろうか。ともかく、このような大転換はある程度、アングロ-アメリカもしくは英語圏に特徴的な出来事と見なしてよかろう。なぜなら、情動主義や行動主義がメインストリームではなかった諸地域があるからである。たとえば、ドイツ語圏がそうである。この地域に関しては次節で検討することとして、アングロ-アメリカで「花開き」、「メインストリーム」となった感情研究が、どのような成果をもたらしたのか通覧してみよう。

マイアー-ゼーターラーの整理 [185, S.170–172] によると、アングロ-アメリカの新たな感情研究による成果は以下の諸点である。

^{*39} エヴァンズは、すでに引いた入門書に「なぜスポックは進化できそうもないのか」(Why Spock could never have evolved) という章を設けて、情動が生物にとってもつ意味を興味深く論じている。スポックとは、アメリカ合衆国のTVドラマシリーズで、映画化もされた『スター・トレック』(Star Trek)の登場人物である。彼は地球人を母に、ヴァルカン人を父にもつ。このドラマでは、ヴァルカン人は進化の過程でまったく情動をもたなくなった生物であり、あらゆる思考、判断、行動を完全に論理的に行なうという設定になっている。スポックも、感情を表出せず論理を優先する。こうした特性をもつスポックを引き合いに出しつつ、エヴァンズはたとえば次のように主張する。

「一方で、情動が引き起こす内的な感じと身体的変化は、生物に、一連の特定の行為を実行あるいは回避させる。他方で、情動の外的表出は、他者に情報を付与し、他者が私たちの経験から学習できるようにする」(On the one hand, the internal feelings and the bodily changes of emotion cause the organism to pursue or avoid particular courses of action. On the other hand, the external expressions of emotion provide information to others, allowing them to learn from our experiences.) [63, p.39f.][64, p.35]。さらに、「情動とは、純然たる理性が具合の悪いことに陥らなくてすむようにしてくれる、一種の『全体的合理性』を示すものだと思われる」(...emotions seem to exhibit a kind of 'global rationality' that saves pure reason from itself.) [63, p.52][64, p.47]。

ただし、精確に言うと、このドラマのなかでは、半分はヴァルカン人、半分は地球人であるがゆえの葛藤も、スポックは経験するようである。エヴァンズはスポックが純粹のヴァルカン人であるかのような述べ方をしているので、彼の議論はスポック論として見るならば不十分である。

^{*40} ここで思想史から、文脈は異なるけれども、主旨として耳を傾けるべき発言を一つ引いておこう。スピノザが『国家論』(Tractatus politicus, 1677)の第一章冒頭で次のように述べている。

「哲学者たちは、われわれが悩まされる諸感情を、人間が自己の罪責のゆえに陥る過誤であると考え。だから彼らはこうしたものを笑い、泣き、あざけり、あるいは(もっと神聖ぶりたい者は)呪詛するのを常とする。このようにして哲学者たちは、どこにも実在しないような人間性をいろいろと賞揚し、現実存在する人間性を種々の言葉で貶めうる時に、何か崇高なことでもなし、叡知の最絶頂に達したかのように信ずる。彼らは要するに、あるがままの人間ではなく、そうあってほしいと思うような人間を脳裡に浮かべているのである」(Affectûs, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quæ homines suâ culpâ labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui sanctiores viderei volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divianam facere, & sapientiæ culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quæ nullibi est, multis modis laudare, & eam, quæ reverâ est, dictis lacessere nôrunt.) [239, Bd. III, S.273] [240, p.11]。

1. 情動は人格概念の核である。情動は人間がみずからの同一性をそこに見いだす地盤をなすのである。「情動が、人格性の本来的な特徴となる^{*41}」。世界をはじめとするさまざまなものに対してわれわれが採る「情動的態勢」(emotionale Haltung)が、ほかの人格に対するわれわれの「アイデンティティと比類なさ」(Identität und Einmaligkeit)をなす。
2. 「情動は、個人の次元においてのみならず集団の次元においても意味を創成する^{*42}」。情動は複合的な判断システムなのであり、このシステムによって作り上げられた意味は、たとえば、諸民族の神話にあらわれている。
3. 「道徳的に重要な情動」(moralisch relevante Emotionen)は偶然的なものではない。それゆえまた、それらは信頼のおけない傾向性であると、カント流に^{*43}理解してはならない。
4. 「価値の妥当性」(Wertvalidität)や「価値の普遍化可能性」(Universalisierbarkeit von Werten)、そして「価値相対主義」(Wertrelativismus)の問題に対して、多様な貢献がなされた。情動を基礎とする道徳理論が抱えるであろう難点は、「情動が、形式的合理的原理と同様の厳密な意味では普遍化できないということ^{*44}」である。確かに、それぞれの人がそれぞれの成長と人生のなかで、情動的な価値地平を形成していくのであるから、価値の多元性を否認するのは無理である。けれども、人間に「共通の情動レパートリー」(ein gemeinsames Repertoire von Emotionen)が存在することも否定できないのであって、これを介してわれわれは、たんに多元的にはとどまらない関わり方を相互に行なっている。また、情動的な「道徳的態勢の妥当性」(die Validität einer moralischen Haltung)も、たとえば何かアプリアリなものを持ち出さずとも成立しうるのである。デ・スーザなどはこうした考えに立って、「倫理学における情動主義はメタ倫理的マゾヒズムである^{*45}」と批判する。

マイアー-ゼーターラーも断っているが、以上はあくまでも、多岐にわたり多量に及ぶ新たな感情研究から、実際の具体的議論は抜きにして、結論的部分の大筋を抽出した整理と概観である。この整理でも、道徳的に重要と思われる個別の感情もしくは情動、たとえば、共感 (sympathy, compassion, Mitleid) に関する記述や分析の仕事が省略されている。また、この整理に付け加えておくべき論点もある。そこで、中畑が論文「〈感情〉の理論、理論としての〈感情〉」で「英語圏の哲学」とはつきり範囲を限定して行なっている整理 [196, pp.6-9] をここに加えて、概観をより十分なものにしておく。

中畑によると、現在の感情研究によってもたらされた成果の一つめは、「感情は、志向性をもつ」ということである（なお、志向性については、上に引用した整理とは別の箇所、マイアー-ゼーターラーも述べている [185, S.168f.]）。感情はたんなる主観内部的な体験なのではない。感情によって、世界の部分が捉

^{*41} ... werden ... die Emotionen zum eigentlichen Charakteristikum der Persönlichkeit ...

^{*42} Emotionen sind nicht nur sinnstiftend auf der individuellen, sondern auch auf der kollektiven Ebene.

^{*43} ここにカント哲学に対する一定の、そしておそらく一般的な理解が記されている。本稿全体が、この理解を反駁することになるだろう

^{*44} ... daß Emotionen prinzipiell nicht im gleich strengen Sinn universalisierbar seien wie formal-rationale Prinzipien ...

^{*45} マイアー-ゼーターラーのドイツ語表現では eine Art „metaethischen Masochismus“ となっているが、デ・スーザの原書『情動の合理性』(The Rationality of Emotion) による表現 Emotivism in ethics is metaethical masochism. [41, p.304] にしたがって翻訳した。

えられるのである。二つめは、「感情は、認知的な活動であるか、もしくは認知的な要素を含んでいる」ということである。志向性が感情に認められるなら、感情が認知的なものとなつてつながりうることは見易いであろう。三つめは、「感情は必ずしも一過的ではなく、また現に惹起している心的状態だけに限定されない。継続的で潜勢的な性向 (disposition) でもありうる」ということである。これは、マイヤー-ゼーターラーによる整理の 1. や 4. に連関すると言えよう。四つめは、「感情は他の心的状態や行為と密接な関係にあり、その説明に貢献する合理性をもつ」ということである。これは、同じく 2. における「複合的な判断システム」という点に、ならびに 4. における「価値地平」という点に連関すると言えよう。

以上の成果を見ると、確かに興味深い。先述の伝統的枠組 (本稿 p.31) を顧みると、余計にそう思われもする。しかし、そのような思いには、伝統を一見したところでは、という限定を付けなければならない。つづきに伝統を振り返ると、ただちに疑念が生まれてくる。英語圏においても、しかも今世紀においても、ケニー (Anthony Kenny) という名前が思い起こされる。彼は一九六三年に『行為、情動、意志』 (*Action, Emotion, and Will*) を世に出していた。この本の重要性を認めないのは不当である。たとえばここでは、情動の志向性が論じられている。ケニーによれば、情動は必ず「形式的対象」 (formal object) をもつ。「ほかの心的態勢と同様、情動的態勢は形式的対象をもつ。われわれは情動をめぐる哲学的誤謬を本書の最初の部分で考察したが、それらの誤りは情動の形式的対象をめぐる犯された誤りだ、とすることができよう。デカルトやヒューム、そしてこの兩人に追随した哲学者や心理学者は、情動とその形式的対象との関係を、論理的なものであるこの関係を、まるで偶然的な事実であるかのように取り扱ったのである^{*46}」 [165, p.134]。さかのぼって一八世紀には、カントと同時代人であるアダム・スミス (Adam Smith, 1723–1790) による『道徳感情論』 (*The Theory of Moral Sentiments*. 1759) [233] [234] がある。この本の重要性は見紛いようもない^{*47}。挙げるべきものはほかにも多くあろう。英語圏は、人間に

^{*46} Emotional attitudes, like other mental attitudes, have formal objects; some of the philosophical errors about the emotions which we considered in the first part of this book might be described as mistakes about their formal objects. Descartes and Hume, with the philosophers and psychologists who followed them, treated the relationship between an emotion and its formal object, which is a logical one, as if it were a contingent matter of fact.

ただし、デイはこの「形式的対象」をめぐる議論を、「中世風な、わけのわからない話」 (the medieval mumbo jumbo) と酷評している [42, p.835]。

^{*47} エヴァンズは、この「スミスの処女作はいまなお素晴らしく明敏な情動研究でありつづけている」 (... Smith's first book still remains a wonderfully acute study of emotion) として、同書を推奨する [63, p.184] [64, p.7f.]。

なお、スミスの『道徳感情論』に関しては、間接的なものながら、本稿にとって興味深い報告が存在する。カントは同書のドイツ語訳 (Christian Günter Rautenberg [この人物についてははまだ不詳…竹山補] によって一七七〇年に刊行された) を、おそらく読んでいるのである。ヘルツが一七七一年七月九日付けでカントに宛てた書簡に次のようにある。「フリードリッヒ・ダー氏の話によると、イングランド人スミスはあなたのお気に入りだそうですが、彼について、私は色々と意見を述べなければなりません」 (Über den Engländer Smith der, wie Herr Friedländer mir sagt, Ihr Liebling ist, habe ich verschiedene Bemerkungen zu machen.) (*Br*, X, 126)。

ゴイ (Ina Goy) は「イマヌエル・カントの尊敬という道徳的感情論」 (Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung) で、アダム・スミスは「カントの全作品においてその名が挙げられていない」 (... wird im Kantischen Œuvre nicht namentlich genannt.) と述べている [79, S.340] が、これは誤りである。カントは『道徳の形而上学』と『人間学』でアダム・スミスの名を挙げている (*MS*, VI, 289. *ApH*, VII, 209)。ただし、前者では貨幣について、後者では国家元首について論じる文脈であるから、これらの箇所ではカントの念頭にあったのは『道徳感情論』ではなく、一七七六年の『諸国民の富』 (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) であろう。同書のドイツ語版はガルヴェ (Christian Garve, 1742–1798) の

おける、あるいは人間の行為における感情の意味について、行動主義的でも情動主義的でもない態度を有し、正面から研究し、感情を押し立てた伝統をもっているのである。そうしたものが血肉になっていないのだろうか。最新の（なおかつ英語で著された）研究に視界が狭窄しており、something-new-ism へと総動員されているのではなからうか。いや、私がここでこれ以上、非難めいたことを記す必要はない。ソロモンが、「ある意味でかなり新しい」と留保をつけていた（本稿 p.27）。そして、現在の感情研究、感情の哲学は、「復権」し「復興」したものなのであった。彼は最終的にこう判定する。

アングロ-アメリカの哲学では新たに情動に強調が置かれることになったが、これは私の見るところ、新しい事象 (something new) というよりも、むしろ、これまでずっと変わらず「愛知」の本質であった、大変古くからある分野の再発見なのである^{*48} [236, p.4]。

これが穏当であり健全である。

『論理哲学論考』で、ヴィトゲンシュタインは次のように記している。「私の考えたことが、私より以前に誰かほかの人がもう考えたことであるのかどうかは、私にとってどうでもよい^{*49}」 [263, p.26] [264, S.9]。私は、このヴィトゲンシュタインのような態度を基本的に採らない。採るべきではないと考える。しかし、これによって、さらなる問題連関が引き寄せられる。考察の視点を変更して、その連関を確認しよう。

2.2.5 歴史意識と哲学の問い

行動主義や情動主義がアングロ-アメリカにおけるほどメインストリームの思潮ではなかった地域として、ドイツ語圏にすでに言及した（本稿 p.31）。マイヤー-ゼーターラーはドイツ語圏の人である。彼女によると、「倫理学をめぐるドイツ語圏の議論においても、八〇年代以降、道徳の情動的諸条件がテーマとされるようになった^{*50}」 [185, S.172]。この状況変化の実例として彼女が挙げる文献は、『感情の哲学のために』 (*Zur Philosophie der Gefühle*) である。私はすでに同書に収められたヴォルフの論文から引用した（本稿 p.30）。

翻訳によって、一七九四年から一七九六年にかけて公刊された。さらに、一七七六から一七七八年の成立と推定されているレフレクションで、カントはスミスの「不偏不党の注視者」 (impartial spectator) に次のように言及している。「スミスの体系において：不偏不党の裁判官（彼は党派的に関与する人物ではない）は、なぜ普遍的に善いものに心を配るのだろうか。なぜ彼は、何か適意のようなものを、普遍的に善いものに対して抱くのだろうか」 (In Smiths system: warum nimmt der Unparteyische richter (der nicht einer von den participanten ist) sich dessen, was allgemein gut ist, an? und warum hat er daran irgend ein wohlgefallen?) (*Ref* 6864, XIX, 185)。この文言は明らかにスミスの『道徳感情論』に関係する。また、のちに本稿が『実践理性批判』から引用するテキスト（本稿 p.161）には「不偏不党の理性」という表現が見られる。

^{*48} I see the new emphasis on emotion in Anglo-American philosophy not so much as something new as the rediscovery of a discipline that is very old and has always been essential to the “love of wisdom.”

^{*49} ... es mir gleichgültig ist, ob das, was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat.

^{*50} ... findet seit den 80er Jahren auch in der deutschsprachigen Ethikdiskussion eine Thematisierung der emotionalen Bedingungen von Moral statt ...

なお、デンマーリンクとラントヴェーアは一九八〇年代の後半としている [46, S.1] が、これは大差ないとしてよい。

この論文集は、一九九〇年にベルリン自由大学で開催されたシンポジウム「情緒性と人格存在」(Affektivität und Personsein)の増補された記録である。シンポジウム主催者であり、同書の共同編者であるフィンク-アイテル(Hinrich Fink-Eitel)とローマン(Georg Lohmann)は、さまざまなアプローチ——心理学的精神分析的、現象学的、生の哲学的、実存哲学的、社会哲学的、社会学的——を、このテーマをめぐる議論へと「おそらくはじめて」(wohl zum ersten Mal) [65, S.13] 参集せしめたと自負している。

英語圏における感情研究の現況も顧慮しながら、同書の序論を読みはじめると、あることに気づかされる。そこには歴史に対する意識が強くにじみ出ているのである。たとえば、彼らはこう述べる。

感情に携わるどのような哲学的営みでもそうであるのと同じく、われわれもまず最初に、普遍的で歴史的な抵当設定^{*51}に直面した。思うことや意欲することとならんで、感じることは、人間の意識的な生の本質をなす能力である。けれども、たいていの場合、感じることはそのようなものとしては、哲学の諸原理がなす構造体内に占める場所をもたなかった。哲学が進めてきたやり方は、通例、次のようなものだった。すなわち、たがいに関連し合っている諸能力を一つ一つに分離して、そのなかから一つの能力を取り出し、その能力との関係において諸能力の一つの原理(あるいは諸原理の構造体)を定式化してきたのである^{*52} [65, S.7]。

冒頭段落に記されたこの文言を見れば、問題に臨む基本的姿勢に相違のあることが分かる。とりわけ、「感情に携わるどのような哲学的営みでもそうであるのと同じく、われわれもまず最初に」という文言を、すでに見た英語圏の諸発言と照らし合わせると、それが如実に分かる(皮肉に聞こえるとはまでは言わないが)。フィンク-アイテルとローマンが普遍的で歴史的と形容する、一つの能力をそれ以外の全能力にとっての原理にするという「抵当設定」、すなわち、人間的諸能力の哲学による「階層化」(Hierarchisierung) [65, *ibid.*] を、私も、みずからのものとして常に意識しなければならない。ドイツ語圏に属する彼らは、自分たちが歴史的財産としてもっている生の哲学と実存哲学とを挙げ、感情はそこではじめて基盤的地位を獲得したとする。フォイエルバッハ、キルケゴール、ニーチェ、デールタイ、さらにはブロッホとハイデガーも名を挙げられる。しかし、同時に彼らは、そこでもたいてい階層化が行なわれたと指摘する [65, *ibid.*]。つまり、上下が逆転した階層化である。

哲学による諸能力の階層化によって、多くの場合、感情は下位に置かれた。フィンク-アイテルとローマンによると、これは早くも古代ギリシアに見られる序列である(プラトンにおける「魂の三区分説」を念頭に置いているのかもしれない)。そしてこの序列には、次のような価値評価が対応する。

^{*51} Hypothek というドイツ語を「抵当設定」と翻訳した。この言葉は「抵当」という意味、この意味から転用された「負目」という意味をもつ。したがって、あらかじめ設定された、重荷となるネガティブな条件という意味を読み取らなければならない。

^{*52} Wie wohl bei jeder philosophischen Beschäftigung mit den Gefühlen, so sahen auch wir uns zunächst mit einer allgemeinen, historischen Hypothek konfrontiert. Neben dem Meinen und dem Wollen ist das Fühlen die Fähigkeit, die bewußtes menschliches Leben wesentlich ausmacht. Als solches hatte es jedoch im Prinzipiengefüge der Philosophie zumeist keinen Platz. In der Regel ging die Philosophie so vor, daß sie jene miteinander zusammenhängenden Fähigkeiten von einander abtrennte, um in Beziehung auf eine von ihnen ihr eines Prinzip (oder Prinzipiengefüge) zu formulieren.

理性、活動性、男性性、支配を、肯定的評価のもとに同一視し、これに対して、情緒性、受動性、女性性、隷属を、否定的評価のもとに同一視して、両者を対置する。感情や快は、言うならば、人間の魂における女どもなのである^{*53} [65, S.8]。

むしろ、この価値評価が先の序列をひそかに裏打ちしている、と言うべきであろう。「人間の魂における女ども」(die Weiber in der menschlichen Seele) という穏やかならざる言い回しには、フェミニズムが^{こだま} 俯している。この俯は、そのまま聴き取られねばならないし、そのまま受け入れられねばならない。直観的断言にならざるをえないが、述べられている同一視と対置を疑問としないのは誤りである。この同一視と対置は、それ自体が誤りである。

以上の歴史意識を踏まえ、感情に対し反省的に臨んでいる彼らも、研究現況については次のように述べる。「今日の議論は、ジョン・ロックやデヴィッド・ヒュームのような経験論的哲学にさかのぼる、アングロサクソン諸国の分析哲学によって、決定的に規定されている^{*54}」 [65, S.10]。これは事実確認であり、妥当である。しかし、彼らはさらに一步を進めて、この現況に一つの指摘をする。それによれば、英語圏の感情研究は感情の身体性や、客観性ないし志向性にことのほか注意が向けられているせいで、「感情の個別性や主観性ないし再帰性への問い、そして、感情の実存的意義への問い^{*55}」 [65, S.12] が立てられぬままになっているのである。マイアー-ゼーターラーの整理における 1. (本稿 p.31) で指摘されていた、人格性の核としての感情という論点を追究していけば、なるほどきつと、こうした問題が浮かびあがってくるだろう。この指摘は正当である。感情が主観性と深いつながりをもつこと、この世界に現実に存在する人間にとって独特の意義をもつことは確実であり、そのような主観性や実存的意義を、等閑に付してはなるまい。

このことの重要性を、ハイデガーが講義『現象学の根本諸問題』(*Grundprobleme der Phänomenologie*) で明確に述べている。なお、この発言はカントの尊敬感情を論じる箇所でなされており、その点にも注目しなければならない(以下の訳文における〈 〉は、理解のために私が補った)。

感情一般の本質には次のことが属している。すなわち、感情は、何かあるものに対する感情というだけではないのであって、何かあるものに対するこの感情は、同時に、感じている者自身とその者の状態を、つまり最も広い意味におけるその人の存在 (Sein) を感じうようにすることでもある。カントにとって感情は、形式的に一般的に言うと、自我 (Ich) を開き示すことの固有の様態を言い表している。何かあるものに対して感情をもつことのうちには、常に同時に、みずからを感じることもあり、みずからを感じることのうちには、みずから自身が開き示されるという様態がある。感

^{*53} Der positiv bewerteten Gleichsetzung von Vernunft, Aktivität, Männlichkeit und Herrschaft steht die negativ bewertete Gleichsetzung von Affektivität, Passivität, Weiblichkeit und Unterlegenheit gegenüber. Gefühle und Lüste sind gleichsam die Weiber in der menschlichen Seele.

なお、この文章はマイアー-ゼーターラーも引用している [185, S.173]。

^{*54} Die heutige Diskussion wird maßgeblich von der analytischen Philosophie in den angelsächsischen Ländern bestimmt, die auf die empiristische Philosophie eines John Locke und eines David Hume zurückgeht.

^{*55} ... die Frage nach ihrer Individualität und Subjektivität bzw. Reflexivität und nach ihrer existentiellen Bedeutung ...

じることにおいて私が私自身に対して開き示される仕方は、この感じることに於いて私がそれに対して感情をもつものによって、ともに規定されている。こうして、感情は自分自身に対する単純な反省ではなく、何かあるものに対して感情をもつことにおいてみずからを感じることなのだ、と分かってくるのである。これは確かに入り組んではいるが、それ自体としては統一的な構造である。カントが感情と言っているものにおいて本質をなすのは、われわれが日常的な理解で習慣的にそう思っているようなものではない。つまり、概念的に理論的な把握や自己知に対立する、無規定なもの・ぼんやりしたもの・一瞬の予感等々としての感情ではない。…（中略）…感情の構造の二つの契機、すなわち、〈～に対する感情としての感情〉と、〈この～に対する感情をもつことにおいて同時にみずからを感じること〉とは、堅持されなければならない^{*56} [92, S.187f.] [95, p.192]。

ところで、フランク・アイテルとローマンによる上記のような研究状況認識を、英語圏とドイツ語圏の相違あるいは対立といったかたちでのみ受けとめてはならない。そういう図式は粗雑にすぎる。感情研究の現況に関し、是非とも考慮すべき指摘がなされているので、それを見ておかなければならない。一九九九年に刊行された『情緒 — 情動理論への哲学的寄与』(*Affekte: Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen*)の前書きで、共編者であるヒュプシュ (Stefan Hübsch) とケーギ (Dominic Kaegi) が次のように述べている。情動の理論が現代哲学に占めている地位を一九世紀以前とくらべると、二つの分裂的な印象をぬぐい切れない。一つめの印象は、現代の情動理論の数多さとその内的な豊饒さである。これは、いわゆる分析哲学が支配的な地域と、哲学的現象学の遺産をもっている地域に著しい。二つめは、「他方で、このテーマの普遍的で哲学的な意義が、あたかも背景に退いてしまったかのように見える^{*57}」 [113, S.7] ことである。

一つめの印象は首肯できる。しかし、二つめの印象は、いったいどういうことであろうか。これでは確かに「分裂的」である。彼および彼女は、事情をこう説明する。

[現代の感情研究と…竹山補] 伝統との本当の相異点は、その広がりや分析的細分化にあるのではない。哲学するということがみずからに固有の課題やはたらきを理解するために資するような意義が、一般的に見て、現代の情動理論にはもはや認められないのである。相異点はここにある^{*58}

^{*56} Zum Wesen des Gefühls überhaupt gehört es, daß es nicht nur Gefühl *für* etwas ist, sondern daß dieses Gefühl *für* etwas zugleich ein Fühlbarmachen des Fühlenden selbst und seines Zustandes, seines Seins im weitesten Sinne ist. Gefühl drückt *für* Kant formal allgemein gefaßt einen eigenen Modus des Offenbarmachens des Ich aus. Im Gefühlhaben *für* etwas liegt immer zugleich ein *Sichfühlen*, und im *Sichfühlen* ein Modus des sich selbst Offenbarwerdens. Die Art und Weise, wie ich mir selbst im Fühlen offenbar werde, ist mitbestimmt durch das, wofür ich in diesem Fühlen eine Gefühl habe. So zeigt sich, das Gefühl ist nicht eine einfache Reflexion auf sich selbst, sondern im Gefühlhaben *für* etwas *Sichfühlen*. Das ist eine schon verwickeltere, aber in sich einheitliche Struktur. In dem, was Kant mit Gefühl bezeichnet, ist nicht das Wesentliche das, was wir gewöhnlich im alltäglichen Verständnis meinen: das Gefühl gegenüber dem begrifflich theoretischen Erfassen und Sichwissen als etwas Unbestimmtes, Verschwommenes, eine momentane Ahnung und dergleichen. ... Beide Momente der Struktur des Gefühls sind festzuhalten: Gefühl als Gefühl-*für*, und in diesem Gefühlhaben-*für* zugleich das *Sichfühlen*.

^{*57} Adererseits sieht es so aus, als sei die allgemeine philosophische Bedeutung des Themas zurückgegangen.

^{*58} Der eigentliche Unterschied zur Tradition besteht nicht in Umfang und analytischer Differenzierung, sondern darin, daß den gegenwärtigen Emotionstheorien im allgemein keine Bedeutung mehr für die Verständigung des Philosophierens über seine eigene

[113, *ibid.*]

つまり、どうして哲学が、あるいは個々の哲学研究者が、感情をみずからの問題とするのかという、そもそもの出発点が不分明だというのである。哲学の営みは、なるほど数多くの事柄を問いと考察の対象にするだろうし、実際そうしてきたと言ってよいかもしれない。だが、それは決して何でもほしいままにすることができるということではない。感情 (*pathos, pathē*) を、たとえばアリストテレスが、あるいはストア派が問題としたことには、それぞれの思想全体との連関において、さらには時代状況との連関において、十分な理由があった。ところが、

われわれが哲学の歴史において現代に近づいていけばいくほど、哲学が抱く普遍的関心と、哲学が情動に対して抱く特殊な関心とをつなぎとめる^{かすかい} 鍵が、どんどん不明確になるのである*⁵⁹ [113, S.7f.]。

これは深刻な批判である。みずからの哲学的営みにとって何が問うべき大事な事柄なのか、どうしてそれは大事なのか、こうした点に無反省であってはならない。最新の研究動向だからといったようなことでは、そもそも足もとからしておぼつかない。哲学の営みは反省的自覚的な思考であるべきだ。ヒュプシュとケーギはこうした状況把握と反省を踏まえて、「情動との関係を詳細に述べひろげた古典的な哲学的試みを確認してみるのが適切である*⁶⁰」 [113, S.9] とする。ここにも、歴史意識あるいは歴史的反省が見られる。それとともに、哲学研究それ自体が問われているのである。

本稿にとって鍵となる概念は感情であるから、こうした反省は私にとっても課題となろう。私はなぜ感情を考えてみようとするのか、なぜ私は感情を考えるべきであるのか。そしてそのことは、敢えて言えば思想の歴史において、どのような位置を占めうるものであるのか。前章でこうした問いに対する答えの一端は述べたが、こうした問いを顧慮しながら考察を進めなければなるまいし、いつかは表立ってこうした問いを扱わなければなるまい。

2.2.6 認知主義と近代的感情論

二〇〇二年に公刊された『感情の道徳性』(*Die Moralität der Gefühle*) は、その前年にミュンヘンにおいて開催されたシンポジウム「感情と道徳」(*Gefühl und Moral / Emotion and Morality*) で報告された諸論文からなる。ドイツ語と英語が併記されたシンポジウムのテーマが示唆するように、ドイツ語圏の哲学ならびに心理学の研究者と、英語圏の哲学ならびに心理学の研究者による共同論文集である。ちなみに、すでに言及した(本稿 p.26) ゴールディーが、「共感」(*compassion*) を扱う論文を寄せている。また、カント研究でも高名なビトナー (*Rüdiger Bittner*) が、「愛」(*Liebe*) を扱う論文を寄せている。共編者兼寄稿者

Aufgabe und Leistung zukommt.

*⁵⁹ Je näher wir in der Geschichte der Philosophie an die Gegenwart herankommen, desto undeutlicher wird die Verklammerung zwischen dem allgemeinen Interesse der Philosophie und ihrem besonderen Interesse an den Emotionen.

*⁶⁰ ... es angebracht, sich der klassischen philosophischen Versuche zu vergewissern, ein Verhältnis zu den Emotionen zu entwickeln,

であるデーリンク (Sabine A. Döring) とマイヤー (Verena Mayer) の前書きは、次の一文ではじまる。「われわれがこの本で目的としたのは、主にアングロサクソン圏で現在活発に行なわれている議論をドイツでも創成して、それをさらに展開することである*61」 [54, S.7]。研究現況を反映して英語圏の議論がまず念頭に置かれているが、たんに新しい議論を紹介し輸入するだけではなく、共同で、議論をさらに展開し深化しようという目論見^{もくろみ}であろう。

その目論見に関連して、彼女らはこう述べる。この論文集は、道徳的判断や道徳的行為において感情が果たす役割を探究するのだが、「感情にそのような役割を帰することには伝統がある。しかしながら、この役割は、認知主義による感情概念のいわゆる再解釈が進むなかで、ここ数年来、根本から新たに規定され直したのである*62」 [54, ibid.]。最初に、「伝統」への顧慮が見られる。なるほど同書には、ヒュームやスミスを扱った論者が収められている。そして次に、「認知主義」(Kognitivismus, cognitivism)である。行動主義以後の心理学のみならず、神経生物学、脳科学、進化生物学なども含めた多種多様な分野からなる研究クラスター、Cognitive Science を旗幟^{きし}として、現在、進展中である。八〇年代以降、アメリカ合衆国の諸大学ではこの名称を冠する学部が次々と新設されてきたという。

認知主義による感情の「再解釈」とは、そして、道徳的な判断や行為において感情の果たす役割が「根本から新たに規定され直した」とは、どういうことなのであろうか。この点を明らかにするためには、「再解釈」される以前はどう考えられていたのかを確かめなければならない。もちろん、これまで本稿で述べてきたことを踏まえれば、ある程度の推定は可能である。実際、以下に見るように、その推定は基本的に正鵠^{せいこく}を射ている。けれども、感情にあてはめられてきた既述の伝統的枠組も頭に置きながら、認知主義以前の感情概念をいっそう立ち入って確認しておく方が、より適切であろう。そのための道標^{みちしるべ}となるものを、現在の感情研究がすでにあたえてくれている。それは、「フィーリング説」*63 という指標である。デイは、本稿がすでに参照した (p.24, 33) 論文で、これを次のように説明する (feeling-centered conception を「フィーリング説」と訳した)。

情動のフィーリング説は、どれも、情動という現象を身体的感覚と、とりわけ快苦の感覚と同じものであるとする。つまり、情動はそうした感覚と同じ本質的性質をもつ、と考えられているのである。同時に、この説は、情動を心のメカニズム内で身体的感覚とは異なる場所に位置づけ、それによって情動を身体的感覚と区別する。こうして、この説によると、情動は、心のほかの状態との

*61 Mit diesem Buch haben wir es uns zum Ziel gesetzt, eine aktuelle Diskussion, die maßgeblich im angelsächsischen Raum geführt wird, auch in Deutschland zu etablieren und weiterzuentwickeln.

*62 Gefühlen eine solche Rolle zuzusprechen hat Tradition. Jedoch wird diese Rolle im Zuge einer sogenannten kognitivistischen Reinterpretation des Gefühlsbegriffs seit einigen Jahren von Grund auf neu bestimmt.

*63 『感情の道徳性』所収の論文「感情の道徳性 — 一種の序論」(Die Moralität der Gefühle: Eine Art Einleitung)で、デーリンクは Die Empfindungstheorie des Gefühls あるいは Feeling-Theorie という表現を用いている [53, S.15,30]。また、同書所収の論文「徳と感情」(Tugend und Gefühl)で、マイヤーは die sogenannten feeling-Theorien という表現を用いている [184, S.127]。デイは、feeling-centered conceptions という表現を用いている [42, p.824]。中畑は、「フィーリング理論」という表現を用いている [196, p.6]。どれを用いてもかまわないのだが、ここではこの表現を用いることにする。

関係の点で、そして身体の状態との関係の点で、身体的感覚と異なることになるのである^{*64} [42, p.825]。

フィーリング説に立っていた思想家としてよく引き合いに出されるのは、デカルト、ロック、ヒュームである。引用されるテキストも同じである場合が多い。言うまでもなく、フィーリング説という指標は理念型 (Idealtyp) と見なすべきものであろうから、彼らそれぞれが感情や情動をめぐる展開した考えが寸分違わずこれにあてはまるわけでもあるまい。この点にも留意しながら見ていこう。

デカルト (René Descartes, 1596–1650) の『情念論』 (*Les Passions de L'Ame*, 1649) の二七節から二九節は、それぞれ、「精神の情念の定義」、「定義の前半の説明」、「定義の残りの部分の説明」と題されている。本稿にとって重要な部分を引用する (Adam & Tannery 版全集の巻数とページ数を、A&T という略記に続けて記す)。

二七節

……精神の情念 (les passions de l'ame) を次のように一般的に定義できると私には思われる。すなわち、それは精神の知覚、あるいは精神の感覚、あるいは精神の情動なのであり、特に精神に関係づけられ、なおかつ、精気の何らかの運動によって引き起こされ、維持され、強められる^{*65} (A&T, XI, p.349) [47, p.427] [48, S.47] [49, p.338f. of Vol.1] [50, p.179 of Vol.3] [51, p.27]。

二八節

精神の情念を知覚 (perceptions) と呼べるのは、この言葉を一般的に用いて、精神の能動すなわち意志のはたらきではないところのすべての思考を指す場合であり、明証的認識を指すためにのみ用いる場合には、そうは呼べない。… (中略) …情念は、精神と身体との密接な協同のために混乱して不分明なものになっているような知覚に、数え入れられるべきだからである。また、情念は、感覚 (sentimens) と呼ぶこともできる。なぜなら、情念は外的感覚の対象と同じ様に精神に受けとられ、それ以外の仕方では精神によって知られないからである。しかし、さらに適切に、情念を精神の情動 (émotions) とよぶことができる^{*66} (A&T, XI, p.349f.) [47, p.427f.] [48, S.47f.] [49, p.339 of Vol.1] [50, *ibid.*] [51, p.27f.]。

^{*64} Any feeling-centered conception of emotion assimilates the phenomena to bodily sensations, particularly the sensations of pleasure and pain. That is, emotions are conceived of as having similar intrinsic properties to such sensations. At the same time, the conception distinguishes emotions from bodily sensations by locating in a different place in the mind's machinery. Emotions, on this conception, thus differ from bodily sensations in the relations they bear to other states of mind and to states of the body.

^{*65} … il me semble qu'on peut généralement les définir: Des perceptions, ou des sentimens, ou des émotions de l'ame, qu'on raporte particulièrement à elle, & qui sont causées, entretenues & fortifiées par quelque mouvement des esprits.

^{*66} on les peut nommer des perceptions, lors qu'on se sert généralement de ce mot, pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'ame, ou des volontés; mais non point lors qu'on ne s'en sert que pour signifier des connoissances évidentes. … qu'elles sont du nombre des perceptions que l'estroite alliance qui est entre l'ame & le corps rend confuses & obscures. On les peut aussi nommer des sentimens, à cause qu'elles sont reçues en l'ame en mesme façon que les objets des sens extérieurs, & ne sont pas autrement connues par elle. Mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'ame, …

二九節

情念は特に精神に関係する、と私は付け加えた。それは、情念をほかの感覚と区別するためである。それらほかの感覚のうち、あるものは、香り、音、色のように、外的対象に関係づけられる。また別のあるものは、飢え、渇き、痛みのように、身体に関係づけられる^{*67} (A&T, XI, p.350) [47, p.428.] [48, S.49] [49, ibid.] [50, ibid.] [51, p.28]。

デカルトにおいて、情念は、「精気の運動によって引き起こされ」るのであるから、身体に生じた何らかの変化や出来事によって引き起こされることになる。その点で、情念は感覚と共通点をもつ。情念は受動として広い意味での知覚であり、精神は情念を外的感覚と同じ仕方で受け入れる。しかし、情念は身体や外的対象との関係はもっていない。つまり、情念は、香りや色など外的対象の性質や状態を精神に示すのではなく、痛みや渇きなど身体の状態を精神に示すのでもない。情念は特に精神にのみ関係する、混乱して不分明な知覚である。この「特に精神にのみ関係する」という特徴については、二五節で、「われわれが精神にのみ関係づける知覚というのは、結果が精神そのもののうちに感じられ、しかも、その結果を関係づける最も近い原因が通常知られない、そういう知覚である。それはたとえば、喜びや怒りやほかの同様なものの感覚であって……^{*68}」(A&T, XI, p.347) [47, p.426.] [48, S.42] [49, p.337] [50, p.177] [51, p.25] という説明もなされる。

精神の情念とは以上のようなものであり、それがより適切には「情動」と呼ばれるのである。デカルトの言う「精神」を「心」と言い換えてよいとするなら、以上の情念あるいは情動の定義から取り出しておくべき事項は次のようになるだろう。すなわち、情念もしくは情動は、外的物体や身体に関する認識とは無関係に、心の内部にのみ生じる、何か感覚的なものなのである^{*69}。

いま取り出した点は、ロック (John Locke, 1632–1704) においてより明確になる。『人間知性論』(*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690) の第二巻「快苦の様相について」(Of Modes of Pleasure and Pain) 第二〇章第三節で、ロックは次のように述べる。

快と苦、そして、快と苦を引き起こすものである善と悪、それらを軸として、われわれの情念 (passions) は生じる。われわれが反省を自己自身に向け、さまざまな角度から考えて、それらがわ

^{*67} L'adjouste qu'elles se rapportent particulièrement à l'ame, pour les distinguer des autres sentimens, qu'on rapporte, les uns aux objets exterieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs; les autres à nostre corps, comme la faim, la soif, la douleur.

^{*68} Les perceptions qu'on raporte seulement à l'ame, sont celles dont on sent les effets comme en l'ame mesme, & desquelles on ne connoist communement aucune cause prochaine, à laquelle on les puisse raporter. Tels sont les sentimens de joye, de colere, & autres semblables, ...

^{*69} デカルト研究の観点から見れば、引用文に続く私のまとめ方にはおそらく問題があるだろう。たとえば、ここでは『情念論』のテキストのみ引用したが、情念の位置づけもしくは定義は、『哲学原理』や『人間論』ではこれと異なっている。安藤は「デカルトにおける意志と情念 — 知性的情動と内的情動とをめぐって」で、それを「微妙ながら重要な変化」としている [9, p.235]。また、『情念論』二九節には次のような言句がある。「意志のはたらきも、精神がみずからに関係づける情動と呼んでよいが、しかしそれは自己自身によって引き起こされるのである」(...volontez, qu'on peut nommer des émotions de l'ame qui se raportent à elle, mais qui sont causées par elle mesme; ...) (A&T, XI, p.350)。これはデカルトにおける情動を探究するにあたって非常に興味深いテキストだが、同時に、容易には捉え難く、アプローチする準備が私にはない。それゆえ、フィーリング説を文脈とする本文での引用は避けた。

れわれの内でのどのように作用するかということ、また、それらがわれわれの内にどんな心の変容もしくは気分を、(そう呼んでよいなら) どんな内的感覚を生み出すかということを観察するならば、われわれはそのような反省から、自分自身のために情念の観念を形成できるだろう^{*70} [174, p.119 of Vol.2] [175, p.229f.]。

ロックによれば、さまざまの情念は、単純観念である快と苦(ロックは、善と悪は快と苦との関係でのみ成立すると考える)の「内的感覚」(internal sensations)である。あるいは「心の気分」(tempers of mind)である。こうして、情念が心の内部の現象であることがより鮮明になっている。さらに、快と苦は単純観念であり、単純観念は知識というよりむしろ経験であるから、情念は非知識的な性質をもつ。

最後に、ヒュームは、『人間本性論』の第二巻「情念について」(Of the Passions)の第三部第三節で、次のように述べている。

情念 (passion) というのは本源的な存在 (an original existence) である。お望みなら、本源的存在の変容であると言ってもよい。つまり、情念は、情念をそれ以外の存在もしくは変容の模写にする、表象的性質 (representative quality) をまったく含みもっていない。私が怒っているとき、私は実際に怒りという情念を所持しているものであり、その情動のなかに何かほかの存在への関連はない。それは、私が渇きをおぼえるときや体の具合が悪いとき、身長五フィートであるときと同じである。それゆえ、この情念が真理や理性に対立したり矛盾したりすることはありえない。なぜなら、このような矛盾は、模写と考えられた観念と、観念が表象する対象とのあいだの不一致において、成立するからである^{*71} [114, p.205 of Vol.3] [115, p.415] [116, p.266f.]。

「本源的な存在」とは、『人間本性論』第二巻冒頭の議論によれば、それに先行する存在(または知覚)を魂のうちにもたない存在(または知覚)、ということである。ほかにはたとえば感覚印象 (impressions of sensation) が本源的な存在である。ヒュームによれば、怒りのような情動もこれと同様であって、それ自体以外の何らかのものとの関連をもたない。怒りという情動をもつということは「身長五フィートであるときと同じ」だということ。これはとても分かりやすい譬えだが、同時にきわめて強い主張であり、そのまま受け入れることを躊躇させもするのではなかろうか。

けれどもヒュームは、第三巻「道徳について」(Of Morals)の第一部第一節「道徳的区別は理性からは導かれない」(Moral Distinctions not deriv'd from Reason)において、第一巻や第二巻で行なった議論を再

^{*70} Pleasure and Pain, and that which causes them, Good and Evil, are the hinges on which our Passions turn: and if we reflect on our selves, and observe how these, under various Considerations, operate in us; what modifications or tempers of mind, what internal sensations, (if I may so call them,) they produce in us, we may thence form to our selves the ideas of our Passions.

^{*71} A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification. When I am angry, I am actually possess'd with the passion, and in that emotion have no more a reference to any other object, than when I am thirsty, or sick, or more than five foot high. 'Tis impossible, therefore, that this passion can be oppos'd by, or be contradictory to truth and reason; since this contradiction consists in the disagreement of ideas, consider'd as copies, with those objects, which they represent.

説するかたちで、次のように述べている。

理性とは真偽の発見である。真偽は、観念間に真に存する関係との一致・不一致か、あるいは、真の实在もしくは事実との一致・不一致か、このいずれかにおいて成立する。それゆえ、こうした一致・不一致が可能でないものはすべて、真でも偽でもありえない。さて、明らかに、情念、意志、行為は、こうした一致・不一致が可能ではない。それらは本源的な事実の事柄であり实在物であり、それら自身において完結しており、ほかの情念や意志や行為との関連を含みもっていないからである。それゆえ、それらは真であるとも偽であるとも断ずることはできないし、理性に反することも適合することもできない^{*72} [114, p.15f. of Vol.4] [115, p.438] [116, p.295]。

このように、ここでも、情念が「表象的性質」をもたないこと、すなわち、ほかの存在への関連をもたない非志向的なものであり、理性や真偽とは無関係な存在であることが、はっきり主張されている^{*73}。

以上、よく引き合いに出される三人から、いくつかテキストを見た。要点を拾ってまとめておこう。すなわち、情念あるいは情動は、世界における事物あるいは客観との関係をもっておらず、非認知的で合理性の欠落した (arational)、心の内部における独立的なものなのである。

デーリンクは、フィーリング説が「古典的感情倫理」の基礎だとしている [53, S.15] が、この「古典的」(klassisch) という形容には留保が必要だろう。なぜなら、実質としては初期近代哲学だからである。この

^{*72} Reason is the discovery of truth or falsehood. Truth or falsehood consists in an agreement or disagreement either to the real relations of ideas, or to real existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Now 'tis evident our passions, volitions, and actions, are not susceptible of any such agreement or disagreement: being original facts and realities, compleat in themselves, and implying no reference to other passions, volitions, and actions. 'Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason.

^{*73} これらの箇所は、ヒューム研究において論議的になっている。

バイアー (Annette C. Baier) の『情感の進歩 — ヒューム本性論の考察』(A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise) には、情念と理性とは対立するという誤解は部分的にせよヒューム自身に責任がある、と論じている箇所がある。彼女はそこで次のように述べている。

「なぜなら、ヒュームは、みずからの道徳心理学に関する解釈をゆがんだ仕方でも支配してきた、とても愚かな段落を記したからである。それは、情念は『表象的性質をまったく含みもたない』『本源的な存在』であると述べている段落である。いくら小さく見積もっても、この段落は、第二巻の先行する部分ならびに後続する部分における、情念についてのヒュームの主張をあらわしていない」(...because he wrote one very silly paragraph that has perversely dominated the interpretation of his moral psychology — the paragraph asserting that passions are “original existences” that “contain not any representative quality”. This is, at the very least, unrepresentative of Hume's claims about passions in the preceding and following parts of Book Two.) [16, p.160]。

「とても愚かな段落」とは思い切った評価であるが、私の知るかぎり、現在のヒューム研究ではバイアーのこの主張に同意する人が多いように思われる。確かに、たとえば『人間本性論』の第二巻第一部「自尊と謙抑」(Of pride and humility) において、ヒュームはこの二つの情念 (passion) の「対象と原因」(objects and causes) を論じている。この議論が「身長五フィートであるときと同じ」と譬えられるものを論じていると考えることは難しい。しかし、引用したテキストでヒュームがはっきりと強い仕方でも記しているという事実も動かない。言うまでもなく、ある発言のみをつかまえて「ヒュームは云々」と語ることに問題はある。マイヤーは「ヒュームの情念論でさえ、一義的にフィーリング説ではない」(Selbst Humes Theorie der Leidenschäften ist keine eindeutige Feeling-Theorie.) とコメントしている [184, S.129, Anm.]。ヒューム研究者から詳しい教示を乞いたいところである。

点については、デイの指摘がより適切である。「フィーリング説は初期近代哲学が据え付けたものである。近代人たちはみずからの哲学的プログラムを中世の先人たちから遠ざけようとして数多くのことを試みたが、実際、フィーリング説は、そうした試みのなかの一つをあらわしているのである^{*74}」 [42, p.825]。なるほどそうであろう。デカルトは『情念論』の冒頭で、彼らしい判断を書きつけていた。「昔の人たちからわれわれに伝わった知識がどれほど欠陥の多いものであるかは、この人たちが情念について書いたもののうちに最もよくあらわれている。情念は、いつの時代にも認識が強く求められてきた主題だった。しかも、誰であれそれを自分自身のうちに感じ、その本性を見いだすために、ほかから観察を借りる必要がないから、この主題が際立った難問に属するとは思えない。それにもかかわらず、昔の人たちがそれについて教えるところは実につまらないものであり、多くは信じがたいものであって、私には、この人たちがとった道から遠ざかることによってしか、真理に近づく希望はもてないほどだからである^{*75}」 (A&T, XI, p.327f.) [47, p.413] [48, S.2f.] [49, p.328 of Vol.1] [50, p.165] [51, p.5]。ここでデカルトが言う「昔の人たち」とは、さかのぼればストア派やアリストテレスということになるだろうが、直接には、一六世紀から一七世紀にかけてのフランスやオランダにおける、ストア派道徳論の復興が指示されているのだろう。それはキリスト教会においても認められた思想的動向である。

フィーリング説は初期近代の感情論を標示するものと理解すべきなのである。それは理念型として相応の取り扱いを求められるが、なるほど、近代以降の哲学や倫理学において有力な考え方であり続けたと判定できる。ケニーも同趣旨のことを（いささか嫌みな言い方で）述べている。「情動についてのデカルト的な見方はとても長いあいだ西洋思想の潮流の一部でありつづけてきたので、それをはっきりと拒否する人々すらそれにとらわれてきた。また他方で、哲学の訓練を受けていない人たちには、しばしば、あたかも自然で常識的な見方であるかのように思われているのである^{*76}」 [165, p.11]。

近代的感情論としてのフィーリング説が、デイやケニーの示唆するように、近代以前の感情論あるいは情動論に対抗するものとして構想されたのなら、私はここで、西洋中世や古代の感情論を検討すべきということになる。歴史意識を保持し十全を期すかぎり、そうする方が望ましいだろう。しかし、残念ながら、そうした大規模な作業をする能力も準備もいまの私にはない。認知主義による再解釈と再規定を確認する作業にとどめざるをえない。

デーリンクによると、「感情に志向的もしくは表象的内容を本質的なものとして帰するような感情論は

^{*74} The feeling-centered conception was thus a fixture of early modern philosophy. Indeed, it represents one of the many ways in which the moderns tried to distance their philosophical programs from their medieval predecessors.

デイのこうした見解と、ケニーに対する彼の厳しい評価（p.33、脚注*46）とは、果たして整合的なのだろうか。ここで立ち入るべき問題ではないが、若干疑問が残る。

^{*75} Il n'y a rien en quoy paroissoit mieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont defectueuses, qu'en ce qu'ils ont escrit des Passions. Car bien que ce soit une matiere dont la connoissance a tousiours esté fort recherchée; & qu'elle ne semble pas estre des plus difficiles, à cause que, chacun les sentant en soy mesme, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en decouvrir la nature: toutesfois ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, & pour la plus part si peu croyable, que je ne puis avoir aucune esperance d'approcher de la verité, qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis.

^{*76} The Cartesian picture of the emotion has been for so long part of the climate of Western thought that it retains its hold even on those who explicitly reject it, while to those untrained in philosophy it often appears as the natural and commonsense view.

すべて、原理的に認知主義的と見なすことができる^{*77}」 [53, S.28]。認知主義による感情概念の捉え直しは、第一に、感情が世界における事物あるいは客観（もう少し慎重に述べれば、世界における何ものか）との関係をもつということ、したがって、感情はただ心の内部にのみ限定されるような事象ではないことを、扇の要とする。ある人が、あるタイプの感情もしくは情動 g_1 をもつ状態にあるならば、その g_1 は、世界における何ものか e_1 との関係性をもつ。そのある人が、別のタイプの感情もしくは情動 g_2 をもつ状態にあるならば、その g_2 は、世界における e_1 とは異なる別の何ものか e_2 との関係性をもつ。 e_1 や e_2 が、たとえば花や星など自然物の観察可能な性質であるのか、あるいは人間の行為の観察可能な性質であるのか、それとも、何かそれ以外のあり方をしているようなものであるのか、そうした点はいまは問題ではない。考え方としての要点は、 e_1 や e_2 が人間の心に生じた感情もしくは情動とは別のところにある、なおかつ互いに区別可能なものだということである。

認知主義的感情論は、これによって、フィーリング説を批判し、優位に立てる。なぜなら、多様な感情もしくは情動を相互に区別することが可能になるからである^{*78}。フィーリング説では、個々の感情をほかならぬその感情として説明し、ほかの感情から区別することが原理的に難しい。もし、(引用テキストにおける) ヒュームのように「本源的存在」と考えるならば、説明も区別も最初から放棄せざるをえないのではないか。しかし、「怒り」と「憤激」、「恐れ」と「嫌悪」など、おそらくどのような自然言語であれ、類似点はあるが相互に区別可能な感情語彙をもつ。実際、認知主義的感情論が最も精彩を放つのは、たとえばローティ編『情動を説明する』 [212] に収められた諸論文のように、個々の具体的な感情を記述・分析するときである。

志向的ないし表象的なものとして、あるいは、世界における何ものかとの関係性を有するものとして、感情を捉え直すということは、感情に認知的もしくは思考的性格を認める道を拓く。しかし、その場合問題になるのは、認知と言おうと思考と言おうと、いったいそれはどのような意味であるのかということである。デイの指摘によれば、認知主義的感情論はその初期の頃、思考もしくは認知を、「客観的内容をもなった心のすべての状態」(all states of mind with objective content) [42, p.827] というような、非常に広い意味で考えた。デーリンクも同様の指摘をする [53, S.32f.]。かえってこれによって、感情はたとえば感覚的な性格を等閑視されたり、過度に知性化されたりした。ゴールドイーによれば、これは「情動の過度な知性化」(over-intellectualization of emotion) [76, p.11 et al.] である。

たとえば、ソロモンはその初期の著書『情念 — 情動と生の意味』(*Passions: Emotions and the Meaning of Life*, 1976) の第五章第二節「判断としての情動」(Emotions as Judgments) を、こう書きはじめている。

情動とは何だろうか。一つの情動とは、一つの判断（もしくは一組の諸判断）であり、われわれがなすところの何ものかである。一つの情動とは、われわれの世界を、われわれの超現実を、そして

^{*77} Prinzipiell können als kognitivistisch alle Gefühlstheorien gelten, die den Gefühlen wesentlich einen intentionalen oder repräsentationalen Inhalt zusprechen.

^{*78} この区別を可能にするのが感情の判断としての局面だとする考え方（次段落のソロモン参照）を、デンマーリンクとラントヴェアは「個別化テーゼ」(Individuationsthese) と呼んでいる [46, S.4]。

その情動の「志向的客観」を構成する、一つ（一組）の（諸）判断である。一つの情動とは、われわれの自己と世界におけるわれわれの位置とに関する基盤的判断であり、価値と理想、構造と神話の投射である。われわれはそれら投射されたものに即応して生きていくのであり、それらを通してみずからの生を経験するのである^{*79} [235, p.125f.]。

認知的あるいは思考的というよりもっと進んで、情動を判断と同一視する意欲的な主張であるが、やはり問題があろう。端的に言って、これでは情動が情動と呼ばれる由縁、思考ではなく判断でもなく情動である由縁が、かえって曖昧になってしまうのではなからうか。探究すべきは、認知的なものとはいえ、思考や判断のそれとは区別できるような認知的なもの、情動に独特の認知的なものであるはずではなからうか。

初期の認知主義的感情論が抱えていた問題は、デーリンクによると、現在ではすでに克服されているという。現在の認知主義的感情論は、情動の感覚的側面を等閑視しない。なおかつ、「感覚的知覚もまた、判断もしくは信念には還元されえない認知である^{*80}」 [53, S.34] という点を、経験的自然科学的な研究の成果も踏まえながら探究している。これをデンマーリンクとラントヴェーアのように、「近年なされてきた論争の推移と集中度の高さによって、さらに明らかになったことがある。すなわち、感情についての哲学的議論の枠内でしばしば擁護され、長いあいだ優勢だった認知主義は、その限界に突き当たったのである^{*81}」 [46, S.3] とも評しうるだろう。いずれにせよ、感情研究は、認知主義的なものも含め、そして哲学的ならざる自然科学的なものも含め、いままさに進展中なのである。

本章では、fMRI [=functional Magnetic Resonance Imaging]などを駆使した脳神経科学分野での感情研究^{*82}をはじめとする、生物学的、あるいは生理学・病理学・薬理的な研究には立ち入らなかった。この種の研究を通じて興味深い知見が色々ともたらされてはいる。けれども、本稿は現時点では、『強い感情』におけるエルスターと同じような態度を採る。すなわち、今後のさらなる展開が非常にのぞまれるが、いまのところ、人間の多種多様で複雑な諸情動にアプローチするためには、まだ不十分である。エルスターによれば、「諸情動に関する知識の源泉としての統制された実験的研究や体系的な観察は…（中略）…、われわれがそれら諸情動を生活を織りなす生地として——たとえば、夜更けてもわれわれを眠らせなかったり、希望の上にさらに希望を抱かせたりするようなものとして——理解したいのであれば、

^{*79} What is an emotion? An emotion is a judgment (or a set of judgments), something we do. An emotion is a (set of) judgment(s) which constitute our world, our surreality, and its “intentional objects.” An emotion is a basic judgment about our Selves and our place in our world, the projection of the value and ideals, structures and mythologies, according which we live and through which we experience our lives.

^{*80} ... daß auch sinnliche Wahrnehmungen Kognitionen sind, die sich nicht auf Urteile oder Meinungen reduzieren lassen.

^{*81} Mit der Verschiebung und Intensivierung der Debatte während der letzten Jahre ist zudem deutlich geworden, dass der lange dominante Kognitivismus, der im Rahmen der philosophischen Diskussion über Gefühle häufig vertreten wurde, an seine Grenzen stößt.

^{*82} 本章冒頭にかかげたダマシオのものをはじめ、日本でもこれに類する文献が数多く翻訳されている。道徳に関連する、この種類の研究でしばしば参照されるものとして、グリーン (J. Greene) の論考 [80] [81] がある。英語圏では、いまやなんと「神経倫理学」(neuroethics)なる研究分野も創設されている。日本でも、茂木健一郎がここしばらくマスコミによく登場している。

二番手の位置を占めるのである*⁸³」 [60, p.20] [61, p.23]。

2.3 まとめ

本章では、現在の感情もしくは情動研究の諸動向を概観した。いままさに進展中の事柄ゆえ、なかなか簡単にはまとめられないが、おおまかに輪郭を描きまとめておかなければなるまい。ここでは、兩人とも心理学者であるゴシュケとボルテによる論文「情動、認知、直観 — 経験的研究が道徳的判断過程の理解に対してもつ含意」(Emotion, Kognition und Intuition: Implikationen der empirischen Forschung für das Verständnis moralischer Urteilsprozesse) から引いておこう (強調は原文による)。

多くの情動理論において、非-情緒的な状態から情動を区別する、情動の特性がどこに見て取られているかということ、それは評価的構成素である。言い換えると、情動とは、刺激があたえられた状況をみずからの欲求、動機、目的に照らして判定する価値評価なのであり、刺激状況が動機づけの点でどのような意味をもつのかを信号として有機体に知らせるところに、情動の独自性が見て取られている。したがって、情動は生物に対し、あるものが良いかの悪いのか、危険なのか無害なのかを信号として知らせ、また、どの一般的な行動様式クラス (たとえば、恐れ、防御) でそのものに反応すべきなのかを、信号として知らせるのである。そうであるかぎり、情動は、情報的機能と意味的内容をもっており、その意味で、表象作用の一形式と考えるのである*⁸⁴ [78, S.41]。

*⁸³ ...cotrolled studies or systematic observations as sources of knowledge about the emotions, ...if we want to understand the emotions as *the stuff of life* — what keeps us awake at night and makes us hope beyond hope — they take second place.

*⁸⁴ In vielen Emotionstheorien wird daher das Spezifikum von Emotionen, das sie von nicht-affektiven Zuständen unterscheidet, in der *evaluativen* Komponente gesehen, d.h. das Besondere von Emotionen wird darin gesehen, daß diese eine *Bewertung* einer Reizsituation im Lichte eigener Bedürfnisse, Motive oder Ziele implizieren und dem Organismus die motivationale Bedeutsamkeit der Reizsituation signalisieren. Emotionen signalisieren dem Lebewesen also, ob etwas gut oder schlecht, gefährlich oder harmlos ist und mit welcher allgemeinen Klasse von Verhaltensweisen (z.B. Flucht, Verteidigung) darauf reagiert werden sollte. Emotionen haben insofern eine *informationale* Funktion und einen *semantischen* Inhalt und können in diesem Sinn als eine Form von *Repräsentationen* aufgefaßt werden.

第3章

純粋性の必需と感情

Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiderbringlich vermischt werden.

道徳的感情をまったくもたない人間などいない。というのも、もしこの感覚を感じる能力が完全になかったら、その人間は道徳的に死んでいるからである。また、(医者の言い方をするとしよう)道徳的生命力がこの感情をもはや刺激できなくなってしまうたら、人間性は(いわば化学的法則にしたがって)たんなる動物性へと溶解し、ほかの自然的存在の群れと回復不能なまでに混じりあってしまうだろう。

Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI. 400

本章では、カントがその実践哲学において感情をどのように捉え、どのように位置づけているのかを検討したい。ただし、カント実践哲学の全体について、全面的かつ大規模な仕方で立ち入り、述べひろげることはできない。本稿は『実践理性批判』で語られる「自己満足」を考察の中心に据えている。したがって、この感情の位置を測定するための見取り図を描くという、限定された仕方の作業がなされるにとどまる。『実践理性批判』よりのちの著作である『道徳の形而上学』や『宗教論』などにはほとんど立ち入れない。これもこの限定の一端である。

3.1 純粋な道徳哲学

一七八五年、^{よわい} 齢六〇を越えたカントは『基礎づけ』を公刊した。カントが真正面から道徳を扱った最初の^{*1} 著作である。その序言 (Vorrede) (*GMS*, IV. 387–392) は、自然学 (Physik)、倫理学 (Ethik)、論理学

*1 ザミートが『カント、ヘルダー、人間学の誕生』(*Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*)の第四章「職業的アイデンティティをめぐるカントの危機 — 哲学の使命と『視霊者の夢』」(*Kant's Crisis of Professional Identity: The Calling of Philosophy and the Dreams of a Spirit-Seer*) [269, p.179–219]で行なっている指摘は、私の見るところヘンリヒについては留保が必要だが、傾聴すべきものである。

「ディーター・ヘンリヒとヨーゼフ・シュムツカーが提起した注目すべき主張によれば、最終的には一七八五年に『基礎づけ』としてあらわれたものを構成する最初の二つの部分を、カントは一七六五年に書くことができたはずである。しかし、そ

(Logik) という、古代のギリシア哲学（より具体的にはストア派である）による諸学問の区別と分類についての話からはじまる。カントはこの区別と分類を適切なものとして受け入れる。そしてそれに対して、「実質的」(material) と「形式的」(formal)（以上 *GMS*, IV. 387）、「経験的」(empirisch) と「純粋」(rein) もしくは「合理的」(rational)（以上 *GMS*, IV. 388）という、彼なりの尺度を適用し、区別と分類をさらに進めていく。

学問論的なこの作業が終わると、いささか意表をつかれるが、論述は人間の多種多様な社会的営み（職業や技芸）における分業 (die Vertheilung der Arbeiten) (*GMS*, *ibid.*) に転じる。カントによると、分業によって、人間の社会的営みは最も完全に、そしていっそう容易になしとげられる。もし分業がなければ、人間の社会的営みは「最大の野蛮状態にある」(in der größten Barbarei) (*GMS*, *ibid.*) のだという。「何でもこなせる人」(ein Tausendkünstler) (*GMS*, *ibid.*) よりも「特別な人」(besonderer Mann) (*GMS*, *ibid.*) のいることが、つまり、現在の日本語で言うなら「専門家」の存在が、人間社会にとって肝腎というわけである^{*2}。

この話が、先の諸学問の区別と分類に重ね合わされる。区別と分類を踏みはずさず、混同せず、各分野にそれにふさわしい「特別の才能」(ein besonderes Talent) (*GMS*, *ibid.*) を振り分けるのが望ましいのである^{*3}。とりわけ、純粋もしくは合理的と形容される分野にはそれが望ましい^{*4}。加えてカントは、「学問の本性」(die Natur der Wissenschaft) (*GMS*, *ibid.*) が、厳しい区別と分類（すなわち分業）のみならず、純粋もしくは合理的な部門を経験的な部門に先行させることを要求するのではないかと述べる^{*5}。

れならば、どうしてカントは書かなかったのだろうか。もっと範囲を広げて、一般的に言うておこう。カントは倫理学、歴史、文化、政治について、どうしてこんなに遅くまで、書き物を少ししか公にしなかったのだろうか。どうしてカントは講義をはじめて二五年以上経ってから、人間学を公にしたのだろうか。どうしてカントは人生が終わりに近づいたときにいたるまで、政治論の領域で書き物を公にしたがらなかったのだろうか。この場合もまた、政治を扱う講義をずっと以前に（一七六七）はじめていたにもかかわらず」(Dieter Henrich and Josef Schmucker have made the noteworthy claim that in 1765 Kant could have written the first two parts of what eventually appeared in 1785 as the Groundwork of the Metaphysics of Morals. Why didn't he? More generally, why did he publish so little on ethics, on history, on culture, and on politics until so late? Why did he publish his Anthropology more than twenty-five years after he began teaching it? Why was Kant unwilling to publish anything in the domain of political theory until close to the end of his life, though, again, he began much earlier (1767) to offer lectures in this area?) [269, p.180].

^{*2} 『人間の歴史の憶測的起源』(*Mutmaßlicher Anfang der Menschnengeschichte*, 1786) でも分業について論じられている (*MAM*, VIII. 118f.)。カントによれば、安楽と平和の時代から「労働と不和の時期」([Zeitabschnitt] *der Arbeit und der Zwietracht*) に移行した人類は、いわば歴史的必然として、牧畜民と農耕民とに「生活様式」(Lebensart) が分かれていく。このことは「社会における合一の前奏曲」(das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft) だという。

^{*3} ただし、アドルノの『ミニマ・モラリア』(*Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*) 冒頭節「マルセル・ブルーストのために」(Für Marcel Proust) における分業論も参照されたい [2, Bd.4, S.21f.] [1, p.11f.]。

たとえば、「精神の部門化は、精神の営みが公の委託でなされているのではない場合、精神からはたらきどころを奪う手段なのである」(Die Departementalisierung des Geistes ist ein Mittel, diesen dort abzuschaffen, wo er nicht ex officio, im Auftrag betrieben wird.)。

^{*4} 『道徳の形而上学』では次のようにも述べられる。

「…ほんのわずかな人だけがその取り扱い方を知っている思弁の事柄である、形而上学という武器庫…」(...Rüstkammer ... Metaphysik ... welche eine Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen.) (*MS*, VI. 376)。

こうした特殊性もしくは特権性をどう考えるかは別の問題である。

^{*5} この「先行させる」(vorauszuschicken) とは、どういう意味での先行なのだろうか。「われわれにとって先」なのであろうか、

以上のような議論によって足場が固められた上で、読者は次のように問いかける。

一度は純粋な道徳哲学を、つまり、経験的でしかありえず人間学に属する一切のものから完全に洗い清められているような道徳哲学を、編み出してみること、このことはこの上ない必然性をもつと思えないだろうか。なにしろ、そうした純粋な道徳哲学があらねばならないということは、義務や道徳的法則に関する通常の見方からしておのずと明らかなのだから*⁶ (GMS, IV. 389)。

厳しく区別され、なおかつ先行させられるべき、純粋な道徳哲学にかかわる問いである。けれども、いったいなぜカントは、「思えないだろうか」(ob man nicht meine ...) という屈折した言い回しで問いかけるのだろうか。直後に、そうしたものが「あらねばならない」ことは「おのずと明らか」だと、理由をつけ加える接続詞 denn を用いて語るにもかかわらず。おのずと明らかだとしたら、どうしてわざわざそれを読者に問うのだろうか。

ここに見られる「通常の見方」(die gemeine Idee)^{*7} という言葉は、明らかに、通常にして共通の悟性(あるいはむしろ知性)、すなわち「常識」(der gemeine Verstand)を念頭に置いている。そもそも『基礎づけ』は、「道徳性の最上位の原理を探求し確定する」(die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Principis der Moralität) (GMS, IV. 392) ことを目指す著作である*⁸ が、第一章の表題「通常的道徳的理性認識から哲学的な道徳的理性認識への移行」(Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen) が示すように、「常識」を、探究の出発点とする。ob man nicht meine ...における man は、それゆえ一般に「世の人々」を指しており、その人々に問いかけているとも判断できるだろう。しかしながら、「常識」は、純粋な道徳哲学が存在しなければならないことをすでに明らかに知っているのである。事態はいささかこみいっているようだ*⁹。

それとも「事柄として先」なのであろうか。カントが生涯を通じて公刊した著作を見るかぎりでは、この両者を意味するように思われる。さらには、まずは後者を意味し、それゆえ前者をも意味するようにも思われる。しかし、カントが生涯を通じて行なった講義活動をも顧みると、それほど単純に割り切れるものではない。『基礎づけ』のこの箇所だけでは、この点にこれ以上立ち入ることはできない。

*⁶ ... ob man nicht meine, daß es von der äußersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein.

*⁷ ペイトン (Herbert J. Paton) は『基礎づけ』の英訳で der gemeinen Idee の部分を the common Idea と訳し、さらに Notes において「大文字の I ではじまる Idea は、無制約なものという概念をあらわす術語である」(Idea — with a capital I — is a technical term for a concept of the unconditioned) [124, p.133] と説明する。これを受け入れるなら、ここは「理念」と訳すべきであろう。この Idee は、なるほどペイトンの指摘する意味と無関係ではない。最終的には「無制約なもの」という意味につながっていくと読むべきであろう。けれども、『基礎づけ』の思惟の歩みが序言をはじめたばかりであることを考慮すると、彼の指摘はいささか先走りであり、ここではまだ強すぎる。

*⁸ 『実践理性批判』では、この点に関して次のように述べられる。

『実践理性批判』で展開されるような体系は、「確かに『道徳の形而上学の基礎づけ』を前提とする。しかしそれは、『基礎づけ』が義務という原理について予備的に知らしめ、さらには義務の一定の定式をあてて、その定式が正当であることを示すかぎりにおいてでしかない」([Es] setzt zwar die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, aber nur in so fern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt; ...) (KpV, V. 8)。

*⁹ カウルバッハも『基礎づけ』の注釈書 (Immanuel Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<: Interpretation und Kom-

私は上に「読者」という言葉を用いた。『基礎づけ』を世に出したカントが読者としてまず念頭に置いているのは専門学者集団 (Gelehrte) ではなく、むしろ、読書する公衆 (lesendes Publikum) である。この著作は基本的にこの人々に顔を向けており、アリストテレス的な探究様式^{*10} にしたがって、この人々が有する「常識」を探究の出発点とする。これを別の角度から、『基礎づけ』は『実践理性批判』よりも一般向けに書かれた著作、と言ってもよい^{*11}。社会的営みの「分業」が話題になっていたことから、この点は窺われよう。

しかしながら、この箇所については、事態をもう少し立ち入って検討しなければならない。カントは、『基礎づけ』に先立つ数年のあいだに、『純粋理性批判』第一版 (1781) と『学問としてあらわれうる将来のあらゆる形而上学のためのプロレゴメナ』 (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufgetreten können*. 1783) (以下『プロレゴメナ』と略称) を世に出していた。それゆえ、彼が「純粋」を語り、それを前面に押し立てること自体は、これら二つの著作を知っている者にとってそれほど意外ではなかったはずである。けれども、ここで語られているのは理論哲学ではなく「純粋な道徳哲学」 (eine reine Moralphilosophie) である。カントは道徳哲学が純粋たることを求めているのである。この要求そのものは『純粋理性批判』でも語られているが (本稿 p.83 の引用文参照)、これが問題を呼び起こす。みずからのこの要求が投げ込まれてゆく状況を、カントは充分知っていたであろう。この要求に対する反応も、おそらく予想できたであろう。屈折した言い回しはこれに由来する。

その状況を示唆する言句はいくつか記されているが、なかでも印象的なのは、直前段落^{*12} の末尾にあ

mentar) で、この ob man nicht meine ... という疑問文に着目している [162, S.9f.]。彼は、man という表現や、この疑問文の直後に用いられる jedermann という語彙に注目して、「世の人々」の「常識」という論点を明確に取り出している。ただし、私が以下に検討する状況そのものと、その状況における「常識」のあり方などについての立ち入った考察はない。この点を差し引けば、彼の注釈は正当である。

なお、彼のこの著作は、別の連関でのちに取り上げられる (本稿 p.117ff.)。

^{*10} エンドクサ (ενδοξα) から出発するという意味である。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の冒頭で、倫理学 (テキストとしては「政治学」だが、中身としては「倫理学」のことである) の研究がどのような特質をもつかを論じている。

たとえば、「たいていの場合にあってはまる事柄に関しては、そのような性質の事柄から論じて、そのような性質の結論を導くことができるならば、われわれはそれで満足すべきなのである」 (1094b)。「種々の見解をすべて検討するなどということは、おそらく、あまり得策ではなく、最も流布している見解、あるいは何らかの論拠があると思われる見解だけを調べれば十分であろう」 (1095a)。「なぜならわれわれは、すでに知られているものごとから出発しなければならないが、ものごとが知られているというのにも、二通りあるからである。一つは、『われわれに知られているもの』であり、もう一つは、『無条件に知られているもの』である。そこで、いまわれわれが議論の出発点とすべきは、おそらく、われわれに知られているものごとの方であろう」 (1095b) [12, p.8–12]。

^{*11} ベックは『カント実践理性批判の注釈』 (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*) で次のように述べている。

「『基礎づけ』は少なくとも最初の二章では、カントのほかの著作に関する知識を前提していないし、カントの体系に関心があつたり肩入れしたりしていない人々に向けられている」 (The *Foundations* does not, at least in its first two parts, presuppose knowledge of the rest of Kant's writings and is directed to those not involved in, or committed to, the Kantian system) [20, p.vi] [22, p.2]。

こういう意味で「一般向け」と言うてよいわけだが、だからといって、『基礎づけ』が困難な作業をまぬかれているわけではない。『基礎づけ』は「……基礎づけという準備作業に不可欠な、繊細綿密なるもの……」 (... das Subtile, was darin [Vorarbeitung der Grundlage] unvermeidlich ist ...) (GMS, IV, 392f.) を含んでいる。これら二点は必ずしも両立不可能ではない。

^{*12} この段落でカントは、... nicht unwürdige Object wäre, ... nicht besser stehen würde などのような、否定辞をともなう疑問表

る「その人々の名はレギオンである」(deren Name Legion heißt) (*GMS*, IV. 389) という表現である。ここには明らかに毒が込められている*13。驚くべきことに、そう命名されているのは「道徳の教師たち」(*Sittenlehrer*) (*GMS*, *ibid.*) である。これはいったい誰を指しているのだろうか。そして、その人々が説く道徳とはどのようなものだったのだろうか。

歴史的具体的に見て、それはおおよそ一八世紀後半にドイツで広く受け入れられていた思潮、ならびにその唱道者たちと考えればよい。ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832) の生涯の前半が、この時代に重なっている。『詩と真実 — 私の生涯から』(*Dichtung und Wahrheit: Aus meinem Leben*. 1811–33) の第二部第七章で、ライプツィヒで大学生であった頃を振り返って、ゲーテは次のように当時の思潮を描写している。

……当時、ドイツおよびスイスのプロテスタントの領域内では、一般に常識とよばれているものが活発に動きはじめていた。この点に疑いの余地はない。講壇哲学は、… (中略) …大多数の人には無縁、無益な、ついには無用のものとなってしまった。多くの人は、きわめて普遍的な事柄に辛苦して頭を悩ましたり、とりたててわれわれとは関係のない縁遠いものがどのように関連し合っているかを研究してみたりしなくとも、さまざまな対象を明確に理解して、それらを巧みに処理し、自他に役立つよう処置するために必要な程度の、正しくまた適切な感覚は、自然によってあたえられているという確信に達した。… (中略) …こうした考え方によれば、いまや誰もが哲学する資格をもつばかりでなく、やがては、誰でも哲学者であると自認する資格をもつということになった。こうして、哲学とは多かれ少なかれ健全な、修練を経た常識なのだということになり、この常識は普遍的な問題にも口をはさみ、内的、外的な経験について断案を下すまでになった。… (中略) …こうしてついには、あらゆる学部、いや、あらゆる階級、あらゆる職業に、哲学者があらわれる仕儀となったのである*14 [74, S.247f. of Vol.5] [75, p.107ff. of Vol.2]。

どうやら、「常識」(*Menschenverstand, gesunder und geübter Menschenverstand*) が、鍵となる言葉のよ

現を多用する。この段落は文体の点からも特徴的である。

*13 典拠はマルコによる福音書 5:9 ならびにルカによる福音書 8:30 である。前者では、イエスに名を問われた穢れた霊が、「わが名はレギオン、われら多きがゆえなり」(*Legion heiße ich; denn wir sind unser viele.*) と答える。

なお、テキスト・データベース *Kant im Kontext III* によれば、カントが *Legion* という語を用いるのはこの一箇所のみである。

*14 ...so konnte man jener Epoche auf keine Weise streitig machen, daß innerhalb des protestantischen Teils von Deutschland und der Schweiz sich dasjenige gar lebhaft zu regen anfang, was man Menschenverstand zu nennen pflegt. Die Schulphilosophie ... hatte sich ... der Menge fremd, ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht. Mancher gelangte zur Überzeugung, daß ihm wohl die Natur so viel guten und geraden Sinn zur Ausstattung gegönnt habe, als er ungefähr bedurfte, sich von den Gegenständen einen so deutlichen Begriff zu machen, daß er mit ihnen fertig werden und zu seinem und anderer Nutzen damit gebaren könne, ohne gerade sich um das Allgmeinste mühsam zu bekümmern und zu forschen, wie doch die entferntesten Dinge, die uns nicht sonderlich berühren, wohl zusammenhangen möchten? ... Nach einer solchen Vorstellung war nun jeder berechtigt, nicht allein zu philosophieren, sondern sich auch nach und nach für einen Philosophen zu halten. Die Philosophie war also ein mehr oder weniger gesunder und geübter Menschenverstand, der es wagte, ins Allgemeine zu gehen und über innere und äußere Erfahrungen abzusprechen. ... und so fanden sich zuletzt Philosophen in allen Fakultäten, ja in allen Stnden und Hantierungen.

うである。そしてカントの言うとおりに、その人々の名は「レギオン」だったのである。「講壇哲学」(Schulphilosophie)のあとを襲い、それと対立するかたちで勃興してきた哲学、すなわち、いわゆる「通俗哲学」(Popularphilosophie)による道徳論が、そして数多くの通俗哲学者たちが、カントから見れば跋扈^{ぼっこ}している。この人々には、「常識」にはすでに明らかに知られていることが見えていなかった。あるいは、この人々はそのことに反するような考え方をもっていた。カントが見て取った状況はそのようなものであった。

「通俗哲学」は、近代ドイツ思想史を、なかでも啓蒙の時代を考えるとときには重要な検討事項である。詳細な歴史学的文献学的研究を俟ってはじめて十分な把握が可能と思われるが、本稿はそういう研究の場所ではない。それでも、たとえばそれを、同時代人として順逆両面にわたる交流のあったカントの目から見る^{*15} だけでは不適切であろう。また、少し時代が下がってヘーゲル流の哲学史の観点からのみ捉える^{*16} のも不適切であろう。現時点で最も詳細かつ信頼のおける哲学語彙辞典である『歴史的哲学辞典』(Historisches Wörterbuch der Philosophie)によれば、「通俗哲学」という表現そのものが、一八世紀末に公刊された哲学史叙述ではじめて用いられたものだという^{*17}。カントは著作において、Popularität, populär

^{*15} カントがランベルト (Johann Heinrich Lambert, 1728–1777) に宛てた一七六五年一月三日付の書簡に見られる以下の文言は、明記されていないので問題が残るのだが、通俗哲学の言説を念頭に置いていると思われる。この文言は、バックの『初期ドイツ哲学 — カントとその先駆者たち』(Early German Philosophy: Kant and His Predecessors)でも部分的に参照されている [21, p.321]。

「あなたは、冗談好きで連中がいつまでも戯れてばかりいることや、趣味について語る以外に趣味をもたない今日主流の三文文士たちが、多弁を弄してわれわれをうんざりさせていることを嘆いておられます。この嘆きは当然です。けれども、私の受けとめ方は違います。私には、これは偽物の哲学の安楽な死であるように思えます。というのは、これは偽物の哲学がおもちゃにまみれて死に絶えることなのです。もし逆に、偽物の哲学が見かけだけ深遠そうな思念をめぐらしながら、厳格な方法で華やかに飾り立てられて終末を迎えるとするなら、その方がはるかに憂慮すべきことなのです。真の哲学が息を吹き返すには、それに先立って、古い哲学の自滅が必要です」(Sie klagen mein Herr mit Recht über das ewige Getändel der Witzlinge und die ermüdende Schwatzaftigkeit der itzigen Scribenten vom herrschenden Tone, die weiter keinen Geschmack haben, als den, vom Geschmack zu reden. Allein mich dünkt, daß diese die Euthanasie der falschen Philosophie sei, da sie in läppischen Spielwerken erstirbt und es weit schlimmer ist, wenn sie in tiefsinnigen und falschen Grübeleien mit dem Pomp von strenger Methode zu Grabe getragen wird. Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nöthig, daß die alte sich selbst zerstöre, ...) (Br, X, 56f.)。

これに先立つカント宛てランベルト書簡とこの書簡における話題は、哲学もしくは形而上学の方法論である。カントはこの観点から見て、きわめて強い言葉を吐いているのである。

ただし、ザミートは、当時のドイツ思想界およびカントに対するヒュームの影響なども指摘した研究「職業的アイデンティティをめぐるカントの危機 — 哲学の使命と『視霊者の夢』(本章脚注*1で引用した)において、これを通俗哲学者と同等しておらず、誰を指すのか未決のままに残している [269, p.209]。

^{*16} かつては日本でもよく読まれたシュヴェーグラー (Albert Schwegler) の『西洋哲学史』はヘーゲル的な哲学史叙述の典型例だが、そこでは通俗哲学について次のように述べられている。

「ライプニッツ・ヴォルフ哲学の影響を受けながら、しかもこれと直接の学問的つながりなしに、十八世紀の後半ドイツにおいて、一種の折中的な [文字遣いは翻訳のまま…竹山補] 通俗哲学が形成された。そのさまざまな現れはドイツ啓蒙思潮という名称のもとに総括されている。これは、哲学史にとってはあまり重要でないが、それだけ文化史にとってはいっそう重要である」 [227, p.98 of Vol.2]。

^{*17} 「通俗哲学という語は、一八世紀後半のドイツ啓蒙主義がもっていた哲学的方向性を示すための歴史記述用標識として、よく用いられる。この表現がおそらく最初に用いられたのは、一七九四年、W. L. G. エーベルシュタインの『ライプニッツから現代までのドイツにおける論理学および形而上学の歴史試論』においてである」(Geläufig ist Popularphilosophie als historiographische Bezeichnung einer philosophischen Richtung der deutschen Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jh. So

という言葉は用いる。理性の公共的使用を重視するカントにとって、「通俗性」は生涯を通じて一つの問題だったとさえ言える。けれどもカントは、*Popularphilosophie* という表現は一度も用いていない。「通俗哲学」という概念は、歴史記述のための標識として受け取るべきである。この点を留保した上で、その思想内容をもう少し見ておかなければならない。

ゲーテが言及していた「講壇哲学」とは、ヴォルフ (Christian Wolff, 1679–1764) ならびにヴォルフ主義者たちが唱道していた思想のことである。おおまかに言わざるをえないが、それは、ライプニッツ、デカルト、いわゆる中世スコラ哲学の影響を受けた、合理主義的傾向の著しい思想である。ドイツの場合この点で、啓蒙時代の思想とはいえ、イギリスやフランスの一般的思想傾向とは異なっている。キリスト教教会との争いの末にいったんは追放されたヴォルフが英雄として凱旋し、そののち啓蒙主義の牙城となったハレ大学をはじめ、一八世紀前半におけるドイツの諸大学では、この学派が主流を占めていた。

この状況において、新たに「通俗哲学」が登場、擡頭してくるのである。チアファルドーネ (Raffaele Ciardone) の『ドイツ啓蒙哲学 — 原テキストと叙述』(*Die Philosophie der deutschen Aufklärung: Texte und Darstellung*) によると、イギリスやフランスの思想書のドイツ語訳出版が、それに大きく貢献した。ロック、シャフツベリー、ハチソン、ヒューム、モンテスキュー、エルヴェシウス、コンディヤックなどの多くの著作が、一八世紀後半にあいついでドイツ語に翻訳され流通していった。これによってドイツの思潮には、たとえば、非宗教的あるいは世俗的な色合いがもたらされたのであり、さらには、折衷主義 (Eklektik) 的色合いがもたらされた^{*18}。

同書はさらに次のように指摘する。「通俗哲学に特有の目印は、哲学と生活との緊密な相互関係である。ヴォルフや、トゥミツヒ、ビルフィンガー、バウマイスターのような筋金入りのヴォルフ主義者たちの思考において中心点を占めていた思弁的認識は、市民たちの必要によりよく応じるもっと実践的な知識に席を譲る。存在論や宇宙論や合理的心理学への関心は衰える。そして、哲学の議論は、倫理や、宗教や、歴史の諸問題に集中する^{*19}」 [34, S.32]。

さらに、ベックの『初期ドイツ哲学 — カントとその先駆者たち』(*Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*) では、通俗哲学者たちの思想的特徴として次の四点が挙げられている。「彼らは懐疑主義者であるが、その懐疑主義は、折衷主義と常識すなわち『健全な人間理性』によってやわらげられている。… (中略) …彼らは宗教ならびに芸術については実用主義者である。彼らによれば、芸術ならびに宗教の目的は、よりよい人間を作ること、つまり、より幸福な人間を作ることである。… (中略) …彼らは

wird der Ausdruck vermutlich erstmals 1794 in W. L. G. Ebersteins *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit* gebraucht.) [210, Band7, S.1094, von H. Holzhey]。

*18 哲学において「折衷主義」は長い歴史をもつ概念であり、日本語の語感に引きずられてただちに否定的に捉えるのは不適切である。

*19 Das besondere Merkmal der Popularphilosophie ist eine enge Wechselbeziehung von Philosophie und Leben. Die spekulative Erkenntnis, die im Mittelpunkt der Überlegungen Wolffs und der Wolffianer strenger Observanz wie Thümmig, Bilfinger und Baumeister stand, weicht einem praktischeren Wissen, das den Bedürfnissen des bürgerlichen Menschen besser entspricht. Das Interesse an Ontologie, Kosmologie und rationaler Psychologie läßt nach, und die philosophische Diskussion konzentriert sich auf ethische, religiöse und geschichtliche Fragen.

みずからがみずからの哲学にあたえた経験的地盤に立つ、人間学者である。神学部と法学部ではなくむしろ医学部が、哲学部を満たしはじめた^{*20}。彼らはエッセイストでありアフォリズム作家であって、体系的な思想家著述家ではない^{*21}」 [21, p.321f.]。

以上の歴史的確認を踏まえると、先に述べた「常識」(der gemeine Verstand) をカントが語る時、通俗哲学の語る常識が念頭にあったのはまず確実である。また、『基礎づけ』の第二章は「通俗的な道徳の哲学から道徳の形而上学への移行」(Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten) と題されている。『基礎づけ』と通俗哲学との関係は案外に深い^{*22}。ただし、その第二章で、カントは「われわれの時代における」(in unseren Zeiten) (GMS, IV. 409) 「通俗的な実践哲学」(populäre praktische Philosophie) (GMS, ibid.) を検討して、次のように語る。この哲学の営みにおいて見いだされるのは「吐き気をもよおす混ぜもの」(ein ekelhafter Mischmasch) (GMS, ibid.) である。そこに見いだされるのは、「あるときは人間本性の特殊な規定(ときにはまた理性的本性の理念)、あるときは完全性、あるときは幸福、ここでは道徳的感情、あそこでは神への恐れ、こちらから少し、あちらからまた少しと混ぜあけて作られた驚くべきもの^{*23}」(GMS, IV. 410) にすぎない。区別と分類を必要視するカントからすれ

^{*20} この指摘は説明が要るだろう。ベックが同書三二二頁の脚注で述べているとおり、通俗哲学者のなかには事実として医者だった者がかなりいたこと、そして、通俗哲学がかなりの程度、医学的生理学的な言説様式によってなされたことを指している。

私見によれば、「医学的生理学的」だけでなく、「心理学的」という形容詞を是非とも付け加えなければならない。

^{*21} They were skeptics who moderated their skepticism with eclecticism and common sense, or “sound human reason”. ... They were practicalists in religion and art. The purpose of art and of religion was, according to them, to make better men, and that meant to make happier men. ... They were anthropologists in the empirical basis they gave their philosophy. The medical, rather than the theological and legal, faculty began to supply the philosophical. ... They were essayists and aphorists, not systematic thinkers and writers.

^{*22} 通俗哲学を代表する人物のひとりであるガルヴェ (Christian Garve, 1742–1798) には、一七八三年に公刊された『キケロの義務論に寄せた哲学的注解と論考』(Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten) という著作がある。これはキケロの『義務について』(De officiis) の翻訳と注解からなる書物である。カントはこれを所蔵していた。

カントがなぜ『基礎づけ』を執筆したのか、言い換えると『基礎づけ』の成立事情にとって、同書は重要であり、なおかついまだ解決を見だし難い問題である。このあたりの事情に関する簡明な叙述としては、Philosophische Bibliothek の『基礎づけ』新版に収められた編者による序論を参照されたい [146, S.VII–XIII]。

およそ七〇年前、ライヒ (Klaus Reich) が「カントとギリシア人の倫理学」(Kant und die Ethik der Griechen) [208] [209, S.113–146] でこの問題に検討を加え、大胆なテーゼを提起しているのだが、私の知るかぎり、『基礎づけ』とガルヴェのキケロ書との関係は、カント研究においてそれほど取り上げられない。ライヒはこの論文で、定言命法のうちいわゆる普遍性の法式以外の法式は、ガルヴェのこの著作(ひいてはキケロを介してギリシア人たち)との関係で差しはさまれたものであって、カント倫理学にとって重要性をもたないというテーゼを立てている。文献学的歴史学的な研究を要する問題であり、ここではこれ以上立ち入らないが、『基礎づけ』が通俗哲学とかなり直接的な関係をもつ可能性があるかもしれないのである。

なお、「カント研究においてそれほど取り上げられない」という私の認識は、シュノー (Christian Schnoor) の『行為の正しきの規準としてのカントの定言命法』(Kants Katagorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns) と一致している [224, S.69]。

こちらの方はすでにかかなりの研究蓄積があるが、『基礎づけ』とストア派の道徳思想との関係も正面から検討すべき事項である。最近、ザントツキ (Ulrike Santozki) が歴史的研究『古代の諸理論がカント哲学の生成と体系構成にどうもつ意義』(Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie) [215] を公にしている。

^{*23} ... bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas,

ば、通俗哲学は到底容認できない^{しろもの}代物なのである。したがって、通俗哲学の語る常識とカントの言う「常識」とは、同一視してはならない。「通俗的」(populär)と「通常にして共通」(gemein)とは、決して同じではない。

しかしながら、通俗哲学の道徳教師の名は「レギオン」であった。ということは、このような道徳教師が無数にいたのであり、読書する公衆の多くがその説くところを受け入れていたのである。また、通俗哲学は「公衆の趣味に合わせて」(dem Geschmacke des Publicums gemäß) (GMS, IV. 388) 所説を展開するのが常であった。したがって、こう想定せざるをえない。カントの言う「常識」も、通俗哲学の説くところをおおいに受け入れ、好みもしていた。

カントは「常識」に対し基本的次元で信頼を寄せる。「常識」は道徳に関するかぎり、すでに明らかに知っているのである。

……通常の間人理性は道徳的認識の原理を、もちろん普遍的な形式でほかから分離して思惟しているのではない。だが、いつも実際にそれを目の前に置き、みずからが下す判定の規準として用いている。ここで以下のことを示すのは容易だろう。すなわち、通常の間人理性はこの羅針盤を手に、生じてくるすべての事例において何が善く何が悪いのか、何が義務にかなない何が義務に反するのか、こうした区別にとっても精通しているのであって、この場合、通常の間人理性に何か新しいことを教える^{いわ}謂れは少しもなく、ソクラテスがそうしたように、通常の間人理性がもともとそなえている原理に気づかせればよいのである。それゆえまた、人が正直で善良であるためには、それどころか、賢明で有徳であるためには何をなすべきかを知るには、いかなる学問も哲学も必要ないのである^{*24} (GMS, IV. 403f.)。

『実践理性批判』では、「常識」を「哲学者」と引きくらべて、次のように語られる^{*25}。

純粋な道徳性は、それを試金石として、それぞれの行為が道徳的実質の吟味を受けねばならないものなのだが、もし、そういう純粋な道徳性とは本来どんなものであるのかと問われたとしたら、私は、この問いの決定に疑いをさしはさめるのは哲学者だけだと告白しなければならない。というのも、この問いは通常の間人理性において、なるほど抽出された一般的な定式によってではないけれど、それでもいわば左右の手の区別のように普通の使用によって、とうの昔に決定されているからである^{*26} (KpV, V. 155)。

in wunderbarem Gemische ...

^{*24} ... ihrem [=die moralische Erkenntniß] Princip ..., welches sie [=die gemeine Menschenvernunft] sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgedindert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Compaß in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.

^{*25} 『基礎づけ』でも、常識と哲学者とを引きくらべて同じように語られている (GMS, IV. 404)

^{*26} Wenn man aber fragt, was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der als dem Probemetal man jeder Handlung moralischen

同じく『実践理性批判』では、『基礎づけ』に対する書評に応答するかたちで、次のようなことも述べられる。

ある書評者がこの著作 [『基礎づけ』のこと…竹山補] を非難するために何か言おうとして、この本では道德性の新しい原理が樹立されたのではなく、新しい定式が立てられたただけだ、と述べている。このとき彼は自分で思っていたよりもうまく言い当てていたのである。いったいこの誰が、すべての道德性の新たな原則をも導入し、それら原則をいわば最初に発見したいなど思うだろうか。それではまるで、その人物以前には、世のなかには義務とは何であるかについて無知であったかのようなのである。あるいは、世のなかはどこをとっても誤謬だらけだったかのようなのである^{*27 *28} (KpV, V. 8, Anm.)。

「羅針盤」、「左右の手の区別」、そして「生じてくるすべての事例において」といった文言を筆頭に、これらテキストは、常識に寄せるカントの篤い^{あつ}信頼を物語る。常識が有する道德的認識は、哲学的な道德的認識と原理的次元で違いはない。違いを言うとするれば、抽象度 („abgesondert“, „abgezogene“) の点だけである^{*29}。カントの言う「常識」は、原理的なものをすでにしっかりと捉えている。このことは同時に、「常識」がそれそのものとしては、相対性あるいは偶然性をまぬかれているということである。カントの言う「常識」は、現在の日本語の「常識」がしばしばそうであるのとは異なり、本来、時代的あるいは文化的な制約のもとにない。それを前学問的な道德理解と見なすことはできるだろうが、だからといって経験的相対的にすぎぬものではない。人間は理性的存在者であるかぎりですべてを有し、理性的存在者として

Gehalt prüfen müsse, so muß ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden.

^{*27} Ein Recenset, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine *neue Formel* aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre.

^{*28} こうしたカントの基本的態度はアリストテレス的性格をもつが、この態度そのものに問題が指摘できないわけでもない。三宅は『道徳の哲学』で、このテキストを引用しながら次のようにコメントしている。

カントは「道徳の実質的内容（徳目）においては、当時の市民社会の通念をほとんどそのままとっている。（シュライエルマツヘルが、カントの倫理説をイギリス学派的と評したことも注目される。）…（中略）…義務の綱目についてカントは独自の新しいものを導入しようと考えていなかった」 [190, p.108]。

「徳目」ならびに「義務の綱目」と、カントの語る「原則」とは別の概念であるから、三宅の発言は真正面からのカント批判にはなっていない。けれども、カントが「当時の市民社会の通念をほとんどそのままとっている」という指摘は、少なくとも現代のわれわれにとって、傾聴すべきものである。

^{*29} この点について『プロレゴメナ』の一節を引いておく。

「……健全な悟性 (der gemeine Verstand) とは何か。それは、正しく判断するかぎりの通常にして共通の悟性 (der gemeine Verstand) である。それでは、通常にして共通の悟性とは何か。それは諸規則の具体的な認識ならびに使用の能力であり、諸規則の抽象的な認識の能力である思弁的悟性と区別される」 (... was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, so fern er richtig urtheilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln in concreto zum Unterschiede des *speculativen Verstandes*, welcher ein Vermögen der Erkenntniß der Regeln in abstracto ist.) (Prol, V. 369)。

行為するかぎりでそれを発揮する。「常識」はそういう意味で普遍性をもつ。

けれども、「常識」は同時に、人間の有する常識であるかぎり、特定の事実的状況に置かれている。その状況のなかで、いつもすでに、ある傾きに支配されている。いや、むしろ「常識」そのものに、その傾きを受け入れ、それへ向かうところさえある。「常識」はみずからの目がそのように曇らされることを必ずしも厭わ^{いと}ない。カントはこの点も承知しており、それを『基礎づけ』第一章の終わりでは、「自然的弁証論」(eine natürliche Dialektik) (GMS, IV. 405) と呼ぶ。「無垢であるのはすばらしいことだが、ただしまたとても具合の悪いことに、無垢は十分に維持されえず、やすやすと誤った方向に導かれる^{*30}」(GMS, IV. 404)。道徳をめぐるこうした状況において、そしてそれに向かって、彼は問いかけたのである。通俗哲学的な道徳論の流通と普及という、彼から見れば憂慮すべき状況にあつて、その状況に鈍く浸っている「常識」に、ことさらに自問自答を求めたのである。

3.2 純粋性と感情

カントがなした問いかけの核心は、純粋な道徳哲学の必要性だった。これを本稿では、「純粋性の必需」と呼ぶことにしよう。これはカント自身の言葉ではないが、ドイツ語にするなら *Bedürfnis der Reinheit oder Reingkeit* ^{*31} ^{*32} となろう。

当時の道徳哲学は、少なくともカントの目に映るかぎり、経験的なものと混じり合っており、また、人間学^{*33} に属するものと区別なく混じり合っていた。それを説く教師たちも、読書する公衆の多くも、そ

^{*30} Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird.

^{*31} カント自身の言葉ではないと述べたが、*Reinheit* がカント哲学の鍵概念であることは明白である。また、1793年の論文『理論では正しいかもしれないが実践の役には立たない、という通説について』(Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis) (以下『理論と実践』と略称)では、*Reingkeit* が次のように述べられている。

「人はまったく利己心なくみずからの義務を実行すべきであり、まったく純粋な義務概念をもつためには幸福への欲求を義務概念から完全に分離しなければならない。人間はしかし、このことを最高に明晰に意識している。あるいは、そんなことはないと考えている人がもしいるとしたら、自分の能力のおよぶかぎりそのようにあれと、その人に要求できる。なぜなら、まさしくこの純粋さ(*Reingkeit*)においてこそ、道徳性の本当の価値が見いだされうるのだから。そしてそれゆえにこそ、その人にはそうできるにちがいないのだから」(Daß aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz reine zu haben: dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubt er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, daß er es sei, so weit es in seinem Vermögen ist: weil eben in dieser Reingkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muß also auch können.) (GTP, VIII. 284).

^{*32} 感情に注目する本稿の文脈においてではないが、ジーブ(Ludwig Siep)が「何のための道徳の形而上学か」(Wozu Metaphysik der Sitten?: Bemerkungen zur Vorrede der Grundlegung)で『基礎づけ』における純粋性の必需に言及している[232, S.37] (彼は *Reinheitsforderung* と記している)。ただし言及そのものは、この必需が『道徳の形而上学』では緩和されるという文脈でなされる。

^{*33} この「人間学」は、『基礎づけ』でそれが語られる文脈を踏まえるかぎり、諸学の区別と分類の作業で「実践的人間学」(praktische Anthropologie)と命名された(GMS, IV. 388)ものにほかならない。それは倫理学(Ethik)の経験的部門であり、倫理学の純粋かつ合理的な部門と、すなわち、本来の意味で道徳(Moral)と呼ばれるものと一対をなす。誤解を避けるために繰り返すと、この人間学は、「道徳」と呼ばれてはいないが、カントがそう記しているとおり、あくまで「倫理学」の一部門である。カントは「実践的人間学」という言い方をほかの箇所ではない。

れでよしとしていた。「純粹性の必需」は^{ないがし}蔑ろにされていた。

すでに述べたように、道徳を扱うモノグラフは『基礎づけ』が最初である。しかし、だからといって、それ以前のカントが道徳にかかわる考察をまったく行なわなかったわけではない。いわゆる前批判期は、自然科学や形而上学に関連する著作が大半を占めているが、道徳にかかわる発言も、それら著作において繰り返しなされている。「純粹性の必需」とは、道徳がそもそもいかなるものであるべきかにかかわる問題である。『基礎づけ』にいたるまでのカントはそうした問題をどのように考えていたのだろうか。以下にその検討を試みよう^{*34}。

3.2.1 知性主義的道徳

『普遍自然史』

一七五五年(『基礎づけ』公刊の三〇年前)、カントは『天界の普遍自然史と理論、もしくは、ニュートンの諸原則にしたがって論じられた、全宇宙構造の体制と機械的起源に関する試論』(*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*)という論文を公刊するはずだった(以下『普遍自然史』と略称)。不運にも出版社が倒産して差し押えを受け、その年には世に出なかったのである。一七九一年になって抜粋版が、一七九七年に完全版が公刊される。この論文は、天文学史上有名な「カント-ラプラス星雲説」が提示された論文として、一般的にもよく知られている。テーマは自然科学的な研究である。むしろ、論文全体が自然哲学である。

けれども、^{ちょうび}掉尾を飾る短い第三部は、ほかの部分といささか趣を異にしている。第三部は、「自然の類比にもとづいてさまざまな惑星の住人を比較する試み」([Dritter Theil], welcher einen Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten in sich enthält)と題されている。そして、「付論、星々の住人について」(Anhang. Von den Bewohnern der Gestirne)というテーマのもと、カントは奔放に^か思弁を翔けらせて、諸惑星の住人を比較検討する。その結論的部分にこうある。

実際、地球と火星という二つの惑星は、惑星系のちょうど中間の項であるから、それぞれの住人は

他方、『道徳の形而上学』では、実践哲学一般の区分として道徳の形而上学と対をなす「道徳的人間学」(die moralische Anthropologie) (MS, VI. 217) が語られている。こちらの言い方もほかの箇所ではなされていないこともあって、両者を同一と見なしてよいかどうか、さしあたり判然としない。

^{*34} 以下において、『基礎づけ』にいたるまでのカントの所説を追跡するが、必ずしもカント実践哲学の発展史的記述を意図してはいない。発展史は、思想的環境や影響関係などを確認しつつなされる、独立の慎重な作業を必要とする事柄である。私の以下の論述は、本研究において着目される論点にのみをのぞき、限定的なものにすぎない。ルソー、イギリスのモラル・センス説 (moral sense theory)、ヴォルフやクルーゼウスなどのカントに対する影響関係について、立ち入った検討はできない。発展史的問題をめぐるのは、日本でも、すでに浜田の『若きカントの思想形成』 [88]、『カントの倫理学の成立 — イギリス道徳哲学及びルソー思想との関係』 [89] や、川島の『カント批判倫理学 — その発展史的・体系的研究』 [164] などがあり、私もそれらを参照して教えを受けた。

身体的にも道徳的にも二つの究極点の中間の性質をもつ、と推定しておそらく間違いないだろう^{*35} (NTH, I. 366)。

このように、地球人すなわち人間の「道徳的性質」(moralische Beschaffenheit) が言及されているのである^{*36}。

さて、人間が中間の性質をもつのは、諸惑星の住人間の相違を決めるのが、惑星系の中心たる太陽からの距離だからである。「精神界と物質界の完全性は…(中略)…太陽からの距離に正確に比例した段階的系列をなして成長し、進歩する^{*37}」(NTH, I. 360)。精神的活動の核である思考力は、精神が結びついている物質がどのようなものであるかに左右される。人間を構成している物質は粗雑でこわばっており、それゆえ人間の思考力は鈍重である。そして「この思考力の鈍重さは…(中略)…悪徳の源泉であるだけでなく、誤謬の源泉でもある^{*38}」(NTH, I. 357)。「思考力の鈍重さ」という主語に対して、「悪徳の源泉」が「誤謬の源泉」より先に述定されている。また、木星や土星など、太陽系において地球や火星より外側にある星々の住人、つまり「最も上方の圏域に住むこの幸福な存在者たちの洞察は、どれほど認識を進歩させることだろうか。この洞察の輝きは、この存在者たちの道徳的性質をどれほどすばらしく向上させることだろうか^{*39}」(NTH, I. 360)ともカントは述べている。

以上のようなカントの文言について確認すべきは以下の二点であろう。

一つめは、人間がいかなる存在者であるかの規定である。すなわち、人間は中間者である。人間という存在者は、そのまるごとが、中間的である。そしてその位置づけは、人間が人間であるかぎり変わる可能性はない。人間はあくまでも、どこまでいっても「鈍重さ」(Trägheit) とともにありつづける。これは、次の引用文に見られるとおり必ずしも否定的に受け取られるべき事柄ではない。しかし同時に、とても際どい事柄である。

地球…(中略)…だけが、危険なあわいの道にいることになるだろう。…(中略)…そこでは、感覚的刺激の誘惑が精神の主権を拒んで手強く邪道へ誘惑する能力をもつのだが、それでも精神は、その鈍重さのゆえにかえってこの誘惑に魅了されない場合、この刺激に抵抗しうる能力を否認しない

^{*35} In der That sind die beiden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelsten Glieder des planetischen Systems, und es läßt sich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrscheinlichkeit mittlerer Stand der physischen sowohl, als moralischen Beschaffenheit zwischen den zwei Endpunkten vermuthen: ...

^{*36} 第三部がはじまってしばらくしたところで、カントは、「ここでわれわれは、人間の道徳的特質を考察しないし、その身体学的構造も考察しない」(Wir wollen ihn [der Mensch] allhier nicht nach seinen moralischen Eigenschaften, auch nicht nach der physischen Einrichtung seines Baues betrachten: ...) (NTH, I. 355) と述べている。『普遍自然史』において「特質」(Eigenschaften) と「性質」(Beschaffenheit) とが区別されていると考えるのは難しい。したがって、カントの議論の流れには齟齬があるとしなければならない。

^{*37} ... [daß] die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl, als der materialischen ... in einer richtigen Gradenfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne wachse und fortschreite.

^{*38} Diese Trägheit seiner Denkkraft, ... ist nicht allein die Quelle des Lasters, sondern auch des Irrtums.

^{*39} In welchem Fortgange in der Erkenntnis wird die Einsicht jener glückseligen Wesen der obersten Himmelsphären nicht gelangen! Welche schöne Folgen wird diese Erleuchtung der Einsichten nicht in ihre sittliche Beschaffenheit haben!

のである。それゆえ、そこには弱さと能力の危険な中間点がある。精神をより低い部類以上に高めるその長所そのものが、精神をある高みに据えうるが、そこからまた精神は、再び無限に深く沈みうるのである^{*40} (NTH, I. 366)。

二つめは、精神的知的な能力あるいは思考力を、道徳的性質と直接に結びつける考え方である。ある思考する存在者（火星人、地球人、木星人、土星人）の認識がより完全であること、たとえばそれは、より明晰な概念を形成したり、それら概念をより正しく結合したりすることであるが、それが、その存在者の道徳的性質をより完全なものにする。すなわち、情念 (Leidenschaften) (NTH, ibid.) の性癖を統率し、感覚の誘惑に勝利して、それらを支配することをいっそう可能にする。のちにカントは理論理性と実践理性とを、あるいは理性の理論的使用と実践的使用とを区別するようになるが、ここではその区別がなされていない。道徳は知性主義的に考えられている、もしくは、道徳の知性化が行なわれている、と言ってよいだろう。

『新解明』

『普遍自然史』が公刊されるはずだった一七五五年、カントは、大学教授資格論文として『形而上学的認識の第一原理についての新解明』 (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*) を公刊した（以下『新解明』と略称）。この論文は、いわゆる充足理由律（カントは決定根拠律と呼ぶ）と矛盾律の関係を扱っており、論理的あるいは理論哲学的な色彩が濃い。

しかしながら、ほかならぬ論理学的概念である必然性との連関で、人間の行為について、そして道徳的自由について、論じられる箇所がある。そこでもやはり能力の区別はなされていない。また、道徳が知性主義的に語られる。「…道徳的自由を享受している行為は、…（中略）…意志に対して適用された知性の動機によってのみ引き起こされる^{*41}」 (PND, I. 400)。すなわち、知性が意志にはたらきかける動機となる、知性的なるものが自由な行為を実現する、と考えられているのである。

『新解明』では、人間の自由は「均衡無関心」 (*indifferentiae aequilibrium*) なのではないと明言される。中立的にどちらにも傾かないこと、どちらにも無関心であることが、人間の自由意志の本質なのではない^{*42}。「なぜなら、自発性とは内的原理に発する行為のことだからである。行為が最善なるものの表象に

^{*40} ... wäre die Erde ... allein in der gefährlichen Mittelstraße, wo die Versuchung der sinnlichen Reizungen gegen die Oberherrschaft des Geistes ein starkes Vermögen zur Verleitung haben, dieser aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande ist, ihnen Widerstand zu leisten, wenn es seiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, sich durch dieselbe hinreißen zu lassen, wo also der gefährliche Zwischenpunkt zwischen der Schwachheit und dem Vermögen ist, da eben dieselbe Vorzüge, die ihn über die niederen Klassen erheben, ihn auf eine Höhe stellen, von welcher er wiederum unendlich tiefer unter diese herabsinken kann.

^{*41} ... actiones ... libertate morali gaudentes ... nempe non nisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, ...

ヒンスケによる、ヴァイシェーデル版に取められたドイツ語訳もあげておく。... [Handlungen], die sich moralischer Freiheit erfreuen, ... werden nur durch die an den Willen herangebrachten Beweggründe des Verstandes hervorgehoben, ...

^{*42} これはカントが一貫して抱いていた確信である。たとえば、のちの『たんなる理性の限界内での宗教』 (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794) では、次のように述べられる。

「しかし、道徳的な中間物を行為において（無記）も人間の性格においてもできるかぎり認めないことが、道徳論一般に

一致して決定されるとき、その行為は自由と呼ばれる^{*43}」(PND, I. 402)。内的根拠をもち、それによって決定されていることが、人間の自由意志の本質だとされる。これは、のちのカント実践哲学を顧慮するとき、きわめて興味深く示唆的な発言である。けれども、本稿のいまの脈絡では、次の点の方に着目しなければならない。すなわち、内的原理あるいは内的根拠は、知性が形成する、善なるもの、より善なるもの、最善なるものの表象なのである。

以上のように、この時期のカントは道徳を知性主義的に考えていた。したがって、「純粋性の必需」が表立ってはいないにせよ、道徳原理の基本的捉え方として、むしろこの必需を立てる方向にあると考えてよい。こうした考えはまず確実にヴォルフの道徳哲学を受け継いでいるのだろうが、歴史的影響関係にここで立ち入るのは控える。

3.2.2 感情の可能性

前節では、一七五〇年代のカントの著作を見た。一七六〇年代になると、そこに認められた知性主義的な道徳の捉え方に変化があらわれる。

『判明性』

一七六四年に公刊された『判明性』(*Untersuchung über Deutlichkeit ...*)は、カントがベルリン王立学術アカデミーの公募に応じて執筆した懸賞論文である。公募の締切期日(一七六三年一月一日)などから考えると、執筆されたのは一七六二年が終わろうとする数カ月間だったと推定される。懸賞そのものは、メンデルスゾーン(Moses Mendelssohn, 1729–1786)の論文が最優秀の榮譽を獲得した。しかし、カントのこの論文もメンデルスゾーンに劣らぬ佳編である(“beinahe gleich”)と、官報において但し書きがつけられた。これによって、カントの名はドイツ以外でも知られるようになったという。

この論文の重要性はよく知られている。たとえば、ザーラはその『実践理性批判』注釈書で、「倫理学の原理論を主題として論じ、カント倫理学の本当のはじまりを画した唯一の初期著作^{*44}」[214, S.32]と

とって非常に重要である。なぜなら、そんなふうに曖昧だと、すべての格律が、その明確さや堅固さを失う危険に陥るからである」(Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen.) (RGV, VI. 22)。さらに、「道徳的にどちらでもない行為(道徳的無記)などというものがあるとしたら、それはたんに自然法則から帰結する行為ということになるだろう。それゆえ、そのような行為は、自由の法則としての道徳法則とはまったく関係がない」(Eine moralisch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht: ...) (RGV, VI. 23)。

ただし、道徳的に無記な行為をカントが^こも認めなかったと断ずるのは早計である。『道徳の形而上学』における「空想的な有徳者」(Phantastisch-tugendhaft[er])をめぐる行文を参照されたい(MS, VI. 409)。

^{*43} Etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta. Quando haec representationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas.

ヴァイシェーデル版のドイツ語訳もあげておく。Denn Freiwilligkeit ist eine aus einem inneren Grund entsprungene Handlung. Wenn diese der Vorstellung des Besten entsprechend bestimmt ist, heißt sie Freiheit.

^{*44} ... die einzige Frühschrift, die thematisch eine Prinzipienlehre der Ethik vorlegt und die den eigentlichen Beginn der Ethik Kants

『判明性』を位置づけている^{*45}。ヒンメルマンも、『判明性』において倫理学を基礎づける作業がはじめられたのだが、この端緒は「以後のカントのさらなる作業にとっても決定的でありつづけている^{*46}」と述べている [103, S.59]。

『判明性』には、道徳 (Moral) とはそもそもいかなるものであるのかという、きわめて根本的な次元にかかわるカントの考え方が述べられている。すなわちカントによると、道徳の第一の根本原理、根本概念は、「拘束性」である。「拘束性という第一概念」(der erste Begriff der *Verbindlichkeit*) という言い方が、それを示している (*DGTM*, II. 298)。残念ながら、なぜそれがそうであるのかの立ち入った議論はなされない。それだけに、カントの基本的立場がかえって明確になっている。

一般に、道徳あるいは倫理と呼ばれる事柄において、拘束性が、つまり何らかの意味における強制 (Nötigung) が、まったく問題にならないということは考えにくい。しかし、それが根本原理として必ずしも前面に押し立てられない立場なら考うるだろう。アリストテレス的な立場、徳 (Tugend, virtue) を中心に据える立場をそれとして措定してよい。人間の行為は、さまざまに可能な選択肢のなかから一つを選んで現実化するという仕方で生じる。つまり、人はそのとき置かれた状況において、さまざまな事柄のその都度の軽重緩急や、その都度のみずからの状態や能力などに何らかの仕方で即しながら、これとは違ったようにもできるのだが、いまはこれを選択する、という仕方で行為する。コースガードはこの点を、「人間は選択して行為するべく定められている (condemned)^{*47}」 [168, §1.1.1] と、彼女らしい言い方で述べている。もちろん、行為のこうした生成事情は常に顕在化できるとはかぎらない。行為者本人がそれを意識できるともかぎらない。しかし、善悪や理由を問題にできるような視点で人間の行為を見るかぎり、行為は選択の結果である。カントはその選択に拘束性を、「べきである」(Sollen) (*DGTM*, *ibid.*) という強制的要因を、根本原理として考えるのである^{*48}。

『判明性』では、その「べきである」がさしあたり二つに区分される。一つは、「手段の必然性」(Nothwendigkeit der Mittel) あるいは「蓋然的必然性」(necessitas problematica) と呼ばれる。私が何かあることを目的として意志もしくは意欲するならば、その目的を達成するための手段となる事柄を、私は行なうべきなのである。もう一つは、「目的の必然性」(Nothwendigkeit der Zwecke) あるいは「法にかなう必然性」(necessitas legalis) と呼ばれる。私は目的としてのあることを直接に行なって、それを現実化するべきなのである (以上 *DGTM*, II. 298)。

markiert ...

^{*45} ザーラは、カント倫理学はその原理的次元ではかなり早い時期にできあがっていたという考え方を採る。たとえば彼は、「六〇年代半ばの諸資料を分析して明らかになるのは、カント倫理学はすでにこの時点で根本諸要素が確定されたのであり、したがって、まだまだ先の超越論哲学的転回からは独立している、ということである」(Aus der Analyse der Quellen um die Mitte der 60er Jahre ergibt sich, daß bereits zu diesem Zeitpunkt die Ethik Kants in ihren Grundelementen feststand, unabhängig also von der noch weit entfernten transzendentalphilosophischen Wende.) [214, S.45] と述べている。

超越論哲学との、あるいは批判哲学との関係についてのこうした判断は、基本的に、私の採るところではない。

^{*46} Die Ansätze einer Grundlegung der Ethik, ... bleiben auch für seine[Kants] weitere Arbeit bestimmend.

^{*47} Human beings are condemned to choice and action.

^{*48} 「選択」という点だけを取り出して考えれば、それはおそらく人間に特有のものではない。動物も選択する。これはほぼ確実である。選択の由来や選択成立の仕組みが問題なのである。

ただし、カントによると、二つのうち前者は、実はいかなる拘束性も示していない。それはいわば問題の解法としての指示をあたえるだけである。本物の拘束性を示すのは後者であり、「……命題は、それが拘束性の規則と原理であるというのなら、行為を直接に必然的なものとして、一定の目的を条件とせずに、命じなければならない^{*49}」(*DGTM*, II. 298f.)。そして、そうした拘束性の最高規則は「端的に証明不可能であらざるをえない」(...schlechterdings unerweislich sein müsse) (*DGTM*, II. 299)。なぜなら、拘束性の最高規則によって命じられるであろうような行為は、一定の目的を条件もしくは前提としておらず、つまり決して手段ではなく、それそのものが、端的に目的自体であるような行為だからである。のちに『基礎づけ』で展開される、「命法」(Imperativ)ならびにその区分、「定言命法」(der kategorische Imperativ)と「仮言命法」(der hypothetische Imperativ)の思想の萌芽が、明らかにここに認められる。そのかぎりで、ザーラやヒンメルマンの評価は正しい。

けれども、拘束性をめぐる以上の議論に続けて、カントは次のように述べる。

最近になってようやく洞察されはじめたことがある。それは、真なるものを表象する能力は認識なのだが、善なるものを感覚する能力は感情だということである。さらには、この二つは混同されてはならないということである。ところで、真なるもの、すなわち認識の諸対象においてそれだけで考察して見いだされるものの、分析不可能な概念が存在するのと同様に、善なるものの、分解不可能な感情も存在するのである（善なるものは決して事物においてそれだけで端的に見いだされるのではなく、常に、感覚する存在者とのかわりにおいて見いだされる）^{*50} (*DGTM*, II. *ibid.*)。

ここには以前の知性主義的道德からの変化がある。変化はまず、「真なるものを表象する」(das Wahre vorzustellen)能力である「認識」(Erkenntniß)と、「善なるものを感覚する」(das Gute zu empfinden)能力である「感情」(Gefühl)という、能力の区別に認められる。そして、こうした区別の導入そのものは、後年の思想の萌芽と見なしうる。

しかしながら、区別され取り出された能力は「感情」である。善なるものは、表象されるのでも認識されるのでもなく、感覚されるのであり、感覚する存在者との関係に置かれている。さらに、「感情」と「善なるもの」の結びつきについて、カントは次のように端的に述べている。

これは善い、という判断は、まったくもって証明不可能であって、対象の表象に結びついた快感情 (Gefühl der Lust) の意識の直接的結果である^{*51} (*DGTM*, II. *ibid.*)。

^{*49} ... so muß ... Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar nothwendig und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten.

^{*50} Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniß, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d.i. desjenigen was in den Gegenständen der Erkenntnis, für sich, betrachtet angetroffen wird, gibt, also gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen angetroffen).

^{*51} ... so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes.

「まったくもって証明不可能」という文言、そして上掲引用文中の「分解不可能」という文言は、「これは善い」という判断の直接性をあらわす。「これ」とは別の何ものかが介在して、あるいは別の何ものかが前提されて善いのではなく、「これ」が端的に「善い」のである。介在もしくは前提があるとすれば相対性をまぬかれないのだから、「善い」という述語が十全の意味をもつのはこの場合だけである。そのような「善い」だけが拘束性をもちうる、とカントは考えているのだろう。そして、そうした「善い」は快感が直接に告知させる。道徳判断の源泉は快感の意識なのである。以上の二点において、知性主義的道徳からの変化は大きい。

ただし、カントはこの著作の最後の部分でこう述べている。

以上より見て取りうるのは、次のことである。道徳性の第一根拠において最大度の哲学的明証性に到達することができねばならないのだけれども、それにもかかわらず、拘束性という最上位の根本概念が、まずはもっと確実に規定されなくてはならない。この点に関しては、思弁哲学の欠陥よりも実践哲学の欠陥の方がずっと大きい。認識能力か感情（欲求能力の第一の内的根拠）か、どちらがそれに対する第一原則を決定するかを、ようやくこれからはじめて決めなければならないからである^{*52} (DGTM, II. 300)。

したがって、『判明性』の時期、カントはみずからの立場を最終的なところで決定していない。道徳性の第一根拠たる「拘束性」を規定するのは「認識能力」ではなく「感情」なのだ、と主張されているわけではない。それにしても、五〇年代からの変化は明白である。拘束性との連関において感情を捉える可能性を、すなわち、道徳哲学において感情が原理的位置を占める可能性を、カントは視野の範囲内に入れていたと言えるだろう。

『冬学期公告』

『一七六五／六六年冬学期講義計画公告』(Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766) (以下『冬学期公告』と略称)は、現在の日本なら「シラバス」と呼ばれるものに相当する文書だが、シラバスとは異なり、ただ項目を羅列しただけのような事務的文書ではない。この時期のカントの思想を知るにはとても有益なテキストである。道徳と感情をめぐる、そこではどのように語られているだろうか。

道徳哲学は次のような特殊な宿命を負わされている。すなわち、道徳哲学は形而上学よりずっと早くから、学問たる見せかけをもち、さらには、厳密にして徹底的だという評判も少しばかり手にしているのだが、実際には、その二つともそこには見つからないのである。この原因はどこにあるの

^{*52} Hieraus ist zu ersehen, daß, ob es zwar möglich sein muß, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch größer als der speculativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muß, ob ledigleich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide.

だろうか。それは、行為における善悪の区別と道徳的正当性についての判断が、^{しか}直に、証明という回り道を経ずに、人間の心によって、情感と呼ばれるものを通して、容易にそして正しく認識される、というところにある。したがって、形而上学ならそうはいかないのだが、道徳哲学の場合、たいてい、問いは理性的根拠をもちだす前に決着がついている。だから、ほんの少しばかり有効そうに見える根拠を適格なものとして通用させてしまうことを、道徳哲学が特に難事としないとしても、驚くにはあたらない。そういうわけで、道徳哲学者という肩書ほどありふれたものはなく、その名に値する人物くらい稀なものはない*⁵³ (NVW, II. 311)。

カントにとって、道徳哲学 (die moralische Weltweisheit) の現状はこのようなものであった。人間の「心」(Herz) は、「^{しか}直に、証明という回り道を経ずに」(geradezu und ohne den Umschweif der Beweise)、「情感」(Sentiment) を通じて、善悪の区別と道徳判断の正しさを、容易に、なおかつ正しく見きわめる。ここでもやはり直接性が語られている。感情はそれだけでただ直接に、善悪を分かち、人間の行為を規定できる。のちにカントは「それ自身でそれだけで実践的な理性」(eine für sich selber praktische Vernunft) を追究することになる。敢えてこれと類比的に言えば、「それ自身でそれだけで実践的な感情」が考えられているのである。

しかしながら、学問としての道徳哲学の不備は、ほかならぬこの点に由来する。学問として満たすべき事柄とは、「理性的根拠」によって支えられていること、そして「厳密にして徹底的であること」(Gründlichkeit) である。人間は、事実として、感情を通じて正しく善悪を区別し、正しく道徳判断を下しうる。このせいで、道徳哲学者という肩書はありふれているのである。すでに引いたゲーテの述懐が思い起こされる(本稿 p.53)。のちに『基礎づけ』で展開される「常識」に関する議論(本稿 p.51ff. 参照)、そこで語られる「レギオン」(本稿 p.53)という言葉が予感される。

『判明性』にくらべ『冬学期公告』では、道徳における感情の位置をめぐる考察が、さらに一歩立ち入ったところに進んでいる。感情には原理的位置を占める可能性がある。ただし、カントが求めているのは、このことの理性的で厳密な根拠づけである。道徳哲学者という名に値する人物が稀なのは、この作業が困難だからである。なされるべきは、原理的位置を占めるのが感情であるのならその感情を、拘束性という道徳の第一根拠として理性的に位置づけ、道徳におけるほかの諸要素との緊密な連関にもたらず作業なのである。これは、カントがカテゴリーを演繹する際に行なった、「事実問題」(Quaestio facti) と「権利問題」(Quaestio juri) との区別に対応する課題だとも言える。

*⁵³ Die moralische Weltweisheit hat dieses besondere Schicksal, daß sie noch eher wie die Metaphysik den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen ist; wovon die Ursache darin liegt: daß die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urtheil über die sittliche Rechtmäßigkeit geradezu und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennet, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, welches in der Metaphysik sich nicht so verhält, kein Wunder ist, daß man sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen. Um deswillen ist nichts gemeiner, als der titel eines Moralphilosophen, und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen.

冬学期の講義では、この作業が聴講者を前にして行なわれるはずである。その具体的手順を、カントは次のように述べる。

いまのところ、一般実践哲学と徳論を、両方ともバウムガルテンにしたがって講述するつもりである。シャフツベリー、ハチソン、ヒュームの試みは未完成で欠陥をはらむが、それでもすべての道徳性の第一根拠の探求においては一番進んでいる。彼らの試みに対して、欠落している精密さがもたらされ、不足しているところが補われることになるだろう^{*54} (NVW, II. 311)。

講義で用いられる教科書が挙げられている。それは、バウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762) の『実践哲学の綱要』 (*Initia philosophiae practicae primae*, 1760)^{*55} である。カントの心づもりとしては、これにしたがった講述によって、道徳性の第一根拠に厳密かつ理性的な裏打ちがなされうることなのだろう。

カントが言及する三人のイギリス人は、いわゆる「モラル・センス説」 (moral sense theory) に与する人たちである。テキストに見られるとおり、これに対するカントの評価は単純なものではない。カント研究史においても、カント道徳哲学へのモラル・センス説の影響関係をどう考えるか、議論の応酬がなされてきた。そもそも、モラル・センス説とひとくちに言っても、シャフツベリー (Third Earl of Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1671–1713)、ハチソン (Francis Hutcheson, 1694–1746)、ヒュームの三者が、まったく同じ考えであったとは言えない。しかし、カント本人が三者をひとまとめに挙げている^{*56} のだから、各人相互が異なるところではなく通底するところを取り出さなければなるまい。それこそが「一番進んでいる」ところであり、同時に「欠陥をはらむ」ところだと思われる。それではそれは何か。

まず、moral sense という能力を、ほかに還元することが不可能なものとして取り出したことである。シャフツベリーを家庭教師として導いたロックによれば^{*57}、人間が有する諸観念 (ideas) はどのつまり経験から派生し、種類の異なる観念は種類の異なる経験から生じるのだが、モラル・センス説によれば、道徳的な諸観念にはそれ独特の源泉が、ほかに還元できない固有の経験がある。その経験能力こそモラル・センスなのである。能力の区別がここに行なわれている。

^{*54} Ich werde für jetzt die *allgemeine praktische Weltweisheit* und die *Tugendlehre*, beide nach *Baumgarten*, vortragen. Die Versuche des *Shaftesbury*, *Hutcheson* und *Hume*, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt;

...

^{*55} カントによる書き込みとともに、アカデミー版全集第一九巻におさめられている。

^{*56} 『判明性』にも次のような言及がある。

「ハチソンやそのほかの人たちは、この点について道徳的感情という名のもとに、すばらしい考察への端緒をあたえている」 (*Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert*) (*DGTM*, II. 300)。

「ハチソンやそのほかの人たち」という表現は『冬学期公告』での三者列挙と同じと考えてよい。ここでも同じように単純ならざる評価になっている。

^{*57} これはシャフツベリーがロックの思想に同調していたということを意味するのではない。事実としてはむしろ逆である。

さらに、モラル・センスは利他的 (altruistic) である。そもそも、モラル・センス説はホッブズ (Thomas Hobbes, 1588–1679) およびマンデヴィル (Bernard Mandeville, 1670–1733) の道徳哲学に対する反論としてあらわれた。シャフツベリーやハチソンには明確にそういう意識があり、ホッブズへの言及も多い^{*58}。ホッブズやマンデヴィルにおいては、人間のすべての活動が自己保存を中心にして捉えられる。人間はみずからの利益への欲望にしたがい、無限に力を追求する利己性を本質とする。そこにあるのは「自己愛」 (self-love) という情念もしくは感情であり、人間のすべての行為を最終的に駆動するのはこの自己愛である。しかも、自己愛は理性と協力する。合理的計算と協力する。ホッブズやマンデヴィルにおける根本情念としてのこうした自己愛に対して、シャフツベリーやハチソンは「仁愛」 (benevolence) を提示した。仁愛は他人の利益や幸福を願う、利他的で社交的な情念である。モラル・センス説においては、仁愛もまた、自己愛とならんで人間の行為を駆動する根本情念なのである^{*59}。以下で扱うように、ここに見られる利他性や社交性、つまり、自己に収束するのではなく共同性や普遍性へ拡大していく方向が、カントにとって重要な点となる。

『冬学期公告』には、留意すべき事柄がもう一つある。それは、冬学期講義自体がその実践であろうような道徳的探究の方法を規定する、カントの論述である。その方法は、「生じるべきこと」 (was geschehen soll) よりも先に、「生じていること」 (was geschieht) を、「歴史記述的ならびに哲学的」 (historisch und philosophisch) に検討する (NVW, II. 311)。カントによれば、「人間を研究する」 (den Menschen studieren) (NVW, ibid.) のなら、この方法にしたがわなければならない。ただし、ここに言う「人間」とは、「偶然の状況が押しつける変わりやすい形態によってゆがめられてしまった人間、哲学者ですらほとんど常にそう誤解してしまう人間だけではなくて、人間の常に変わらぬ本性と、創造におけるその本性固有の位置を^{*60}」 (NVW, ibid.) 意味する。以上のような道徳的探究の方法を、カントは「われわれの時代がなしたすばらしい発見」 (eine schöne Entdeckung unserer Zeiten) であると評する (NVW, II. 312)。ここに「人間本性」 (Natur des Menschen) という概念が用いられている。また、「固有の位置」という表現からは『普遍自然史』の論述を想起しなければならない。そしてそれらが、「生じていること」との連関に置かれている。

^{*58} カッシーラー (Ernst Cassirer) は『英国のプラトン・ルネサンス』で次のように述べている。

「ここ [道徳世界についての考え方…竹山補] でもシャフツベリーは、ケンブリッジの思想家たちと同様に、ホッブズともっとも鋭く対立する。彼の作品全体には一貫して、ホッブズへの論駁が主要テーマとして貫かれている」 [32, p.182]。

逆に、マンデヴィルの仕事はシャフツベリーに対する論駁が主調となっている。

^{*59} モラル・センス説に関しては、浜田の日本における先駆的業績 [89] や、原テキストとともに論究されるシュニーウィンド (J. B. Schneewind) の『モンテーニュからカントまでの道徳哲学』 (*Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*) が参考になる [223]。すでに引用したカッシーラー『英国のプラトン・ルネサンス』 [32] のシャフツベリーに関する論述は、カッシーラーらしい博識と洞察によって、多大の教示をもたらしてくれる。

なお、モラル・センス説とホッブズおよびマンデヴィルとの対立関係は、カントも知るところだった。それは、『実践理性批判』での「道徳性の原理における実践的実質の規定根拠」 (Praktische materiale Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit) の表 (KpV, V. 40) を見れば明らかであろう。ほかに、講義録『コリンズ道徳哲学』 (*Moralphilosophie Collins*) の「道徳性の諸原理」 (Vom Principio der Moralitaet) の節における論述を参照されたい (MpColl, XXVII. 252ff.)。

^{*60} ... nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die *Natur* des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, ...

したがって、この方法は人間学的性格、経験的性格をもつと判断できるだろう。

カントがこのような探究方法を採用したのは、Initia（入門）と題された教科書を用いるような講義であるから、と考えるのは不適切である。ハーマン (Johann Georg Hamann, 1730–1788) がヘルダー (Johann Gottfried von Herder, 1744–1803) に宛てた一七六七年二月一六日付の書簡には、カントについて次のような報告が記されている。「カント氏は道德の形而上学の仕事をしている。それは、これまでのものとは対照的に、人間はどうあるべきか (was er sein soll) よりも、人間はどうあるか (was der Mensch ist) の方を探究するであろう^{*61}」。さらに、カント自身、ヘルダーに宛てた一七六八年五月九日付の書簡で次のように述べている。

…私は、人間の諸能力と傾向性の本来的な規定ならびに制限を認識することに、特に注意を向けてきました。その結果、道德に関することについては、ついにはかなりの成功をおさめたと思っています。そこで、現在、私は道德の形而上学にとりかかっています。この道德の形而上学では、はっきりとして実り豊かな諸原則や、この種類の認識についてよく行なわれてはいるけれど大部分は実りのない努力がそもそも役立つべきであるなら準拠しなければならぬ方法を、提示できるのではないかと思っています。私のいつも不安定な健康状態が邪魔をしなければ、これは今年中に仕上がるだろうと思っています^{*62} (Br, X. 74)。

ハーマンもカントも「道德の形而上学」(Metaphysik der Moral/Sitten) と言っている。この表現が講義を意味しないことは明らかである。それは著作を指す。当時、カントは、道德をめぐるみずからの思想をこの題名のもとにまとめようとしていたのであり、その執筆のなりゆきを楽観的に考えていた。

周知のとおり、実際には、その名を冠する著作がこの時期に書き上げられることはなかった。したがって、ここで言われる「人間の諸能力と傾向性の本来的な規定ならびに制限を認識すること」がどのような内容であったのか、最終的な確定はできない。けれども、これまで見てきたいくつかのテキストとそれら相互の時間的近接とから、推定はできる。すなわち、「本来的な」(eigentlich) という形容詞が用いられているけれども、また、人間「本性」という概念が用いられているけれども、この当時のカントが考えていた「道德の形而上学」は、人間学的性格をもっていたはずである。それは変わりやすく偶然的な経験にもとづきはしないにせよ、経験的（経験論的とまでは言えまい）性格をもっていたはずである。角度を変えて言うと、おそらく道德性は、人間の経験的・人間学的に知られる諸特性の問題として、考えられていた

^{*61} Hr. M. Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die, im Contrast der bisherigen, mehr untersucht wird, was der Mensch ist, als was er seyn soll ...

これは IV. 624 の Paul Menzer の Nachwort から引用した。

^{*62} ... und indem mein Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet ist die eigentliche Bestimmung und die Schranken der Menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen so glaube ich daß es mir in dem was die Sitten betrifft endlich ziemlich gelungen sei und ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten wo ich mir einbilde die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze imgleichen die Methode angeben zu können wornach die zwar seh ganbare aber mehrentheils doch fruchtlose Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen. Ich hoffe in diesem Jahre damit fertig zu werden wofern meine stets wandelbare Gesundheit mir daran nicht hinderlich ist. ...

はずである。それゆえ、道徳性を考えるにあたって必ずしも「純粋性の必需」はなかった。そうした道徳性は、おそらく純粋性と疎遠であろう「感情」を容れうるものであったし、そのような「感情」を原理としうるものであった。

『美と崇高』

一七六〇年代には、特色ある著作が二つ公にされている。その一つは、『美と崇高の感情についての観察』(*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*)である(以下『美と崇高』と略称)。一七六三年の夏に執筆されたと推定されており、一七六四年に公刊された。『美と崇高』は、華麗で軽快なその文体からして、また、考察対象に対して「私は…(中略)…哲学者の目よりもむしろ観察者の眼を向ける*63」(*GSE*, II, 207)という、その基本的探究態度からしても、カントの著作のなかで特異な性格をもつ。一読して、『判明性』や『冬学期公告』とは大きく趣^{おもむき}が異なるテキストである*64。評判を呼び何度も版を重ねたこの著作によって、カントはむしろ通俗哲学的な流行作家として、当時の読書する公衆のあいだにその名を高からしめた。

「感情」を書名に掲げるこの著作は、その第二章「人間一般における崇高と美の諸特性について」(*Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt*)において、道徳との連関で感情を論じる。次の引用文を見れば、ここでは『判明性』や『冬学期公告』よりいっそう分節が進んでいると分かる(強調はカント自身による)。

したがって、真の徳は諸原則にのみ接ぎ木できるのであり、諸原則が普遍的であればあるほど、徳はそれだけ崇高で高貴になる。これらの原則は思弁的規則ではなく、ある感情の意識、どの人間の胸中にも生きていて、同情や愛想良さの特殊な諸根拠よりもずっと広範囲におよぶ、ある感情の意識である。私は思うのだが、次のように言えばすべてをとりまとめたことになるだろう。つまり、それは人間本性の美と尊厳の感情なのである。前者は普遍的善意の根拠であり、後者は普遍的尊敬の根拠である。そして、この感情がある人の心のなかで最大の完全性をもつとき、この人は自分自身をも愛し尊重するであろうが、それは、この人も、この人の広範で高貴な感情が広がっているすべての人のうちの一人であるから、ただそうであるからにすぎない。このように拡張された傾向性にみずからの特殊な傾向性を服従させてのみ、われわれの善良な衝動は釣合いのとれた仕方で適用され、徳の美である高貴な物腰を成就せしめるのである*65 (*GSE*, II, 217)。

*63 Ich werfe ... mehr das Auge eines Beobachters als des Philosophen.

*64 『美と崇高』の特異な性格については、『理性の不安 — カント哲学の生成と構造』における坂部の論述 [213, p.7–12] が、簡明にして要を得ている。

*65 Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besondere Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur. Das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgelegenheit, das zweite der allgemeinen Achtung, und wenn dieses Gefühl die größte Vollkommenheit in irgend einem menschlichen Herzen hätte, so würde dieser Mensch sich zwar auch selbst lieben und schätzen, aber nur in

カントはここで、「普遍的」(allgemein)な原則(Grundsätze)こそ、「真の徳」(wahre Tugend)の担い手だとしている。原則という言葉は重い。しかしながら、その原則は「思弁的規則」(speculativische Regeln)ではない。それは「どの人間の胸中にも生きていて」、「広範囲におよぶ」感情(Gefühl)、したがって、普遍性を有する感情なのである。第一原則は「認識」か「感情」かという問題は、『判明性』では未決に残されたのだが、『美と崇高』では「感情」をもって決着していると言ってよいだろう。さらにカントは、『判明性』のように「分解不可能」として終わるのではなく、この感情の実質を明確にする。それは、「人間本性の美と尊厳の感情」(Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur)である^{*66}。人間本性の美と尊厳が、道徳の根本概念である善なるものであり、それを直接に感覚する感情が道徳の第一原則である。そして、美の感情は「普遍的善意」の、尊厳の感情は「普遍的尊敬」の根拠である。人間の善き行為は、こうした感情にもとづいてなされるのである。

『美と崇高』では、普遍性(Allgemeinheit)に重きが置かれる。これは、これまで見てきた諸著作でカントが重視していた、「拘束性」、「べきである」、「理性的根拠づけ」に連関する論点と解しうる。カントは『美と崇高』では、最大の完全性に達した普遍的感情という「拡張された傾向性」(eine erweiterte Neigung)に、人間がみずからの「特殊な傾向性」を服従させるという仕方で、すなわち、諸々の傾向性のあいだに支配あるいは統制の関係を設定するという仕方で、人間の現実的行為がもちうる善さと普遍性を確保しようとしている。この支配あるいは統制関係の設定は、以後のカントが保持し続けた考え方である。しかし、「拡張された傾向性」という概念は、特徴的ではあるけれども、あくまで傾向性である。それゆえ、この概念が純粋性の必需につながっていくことは困難であろう。そして、純粋性の必需を第一要件とする立場からすれば、この概念は否定されるべきものであろう。

『夢』

六〇年代に書かれた特色ある著作の二つめは、『形而上学の夢によって解明された、視霊者の夢』(*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*) (以下『夢』と略称)である。一七六六年に匿名で公刊され、当時のドイツの読書界で評判を呼んだ。

奇妙な名前をもつ^{*67}この著作も、その皮肉で晦渋な文体の点で異色である。一例を挙げると、前書き

so fern er einer von allen ist, auf die sein ausgebreitetes und edles Gefühl sich ausdehnt. Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gültige Triebe proportionirt angewandt werden und den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist.

^{*66} 一七六三年から六四年にかけての成立と推定される講義録、『ヘルダー実践哲学』(*Praktische Philosophie Herder*)では、道徳的感情(Moralisches Gefühl)は「普遍的」(allgemein)で「全員一致」(einstimmig)だとされる(*PPHerd*, XXVII, 4)。そして、「道徳的感情は分解不可能であり、根本感情であり、良心の根拠である」(Das moralisches Gefühl ist unzergliederlich, Grundgefühl, der Grund des Gewißens.)とされる(*PPHerd*, XXVII.5)。

けれども、次のようにも述べられており、『美と崇高』との相似性は明らかである。

「(利益抜き)の道徳性に対する感情は、美しいか崇高であるかである。私自身の完全性に対する私の喜び(自己評価、みずからの価値の感情)は高貴であり、適意に対する私の喜び(好意の感情)は美しい」(Das Gefühl vor die Moralität (ohne Nutzen) ist schön oder erhaben, meine Freude am Vollkommenen meiner selbst (Gefühl der Selbstschätzung, eignen Werths) ist edel meine Freude am Wohlgefallen (Gefühl der Wohlwollenheit) ist schön.) (*PPHerd*, *ibid.*)。

^{*67} カントがこの著作を執筆した契機、少なくともその一つの決定的契機は、現在の日本語で言えば霊能力者とかスピリチュアリ

に相当する部分はこう題されている。「本論のためにはほとんど何も約束しない、暫定報告」(Vorbericht, *der sehr wenig für die Ausführung verspricht*)。何という表題であろうか。さらに、この部分は次のように終わっている。「さて、以上のことがもとでこの論文はできあがった。思い上がったことを言うようだが、この論文は、主題の性質からして読者を充分によろこばせるはずである。なぜなら、読者はこの論文の肝腎要かんしんかなめのところは理解しないだろうし、そのほかのいくらかは信用しないだろうし、あと残りの部分はいえ、それを嘲笑あざわらうだろうからである^{*68}」(TG, II. 318)。何という語り口であろうか。カントに関して一般に流通しているイメージ(謹厳実直?)からすれば、こうした物言いはきっと意外であろう。

『判明性』や『美と崇高』など、それ以前の仕事によって、カントの名はずでに世に知られていた。当時の人々がこの文体を目にして受けた印象については、間接的にだが、カントがメンデルスゾーンに宛てた一七六六年四月八日付けの書簡(Br, X. 69f.)で知ることができる。匿名による出版だったのだが、カントは書簡とともに『夢』をメンデルスゾーンに贈っていた。これに対する返信(現存していない)で、メンデルスゾーンは『夢』への疑念あるいは不快感を表明したようである。この書簡でカントは、「小著の語り口についてあなたが表明された奇異の念」(Die Befremdung die Sie über den Ton der kleinen Schrift äußeren ...) (Br, X. 69)と応答している^{*69}。こうした文体の点のみならず展開される思想内容の点でも、

ストと呼ばれることになるのだろうか、スウェーデンボリ(Emanuel Swedenborg, 1688–1772)という人物である。スウェーデンボリは、自分は霊界へ出入りできると称して、霊ならびに霊界の報告を著述した。

カントは『夢』において、スウェーデンボリの大著『天界の秘儀』(*Arcana caelestia*, 1749–1756)を実際に購入して読んだ、と述べている(TG, II. 318)。また、一七六二年から六四年の講義を伝えるものと推定されている『ヘルダー形而上学』(*Metaphysik Herder*)で彼に言及している(MHerd, XXVIII, 897)。さらに、『ペーリッツ形而上学』でも言及している(ML₁Pöl, XXVIII, 298f.)。『ペーリッツ形而上学』の書誌および推定成立時期については本稿 p.93 を参照されたい。

なお、ラウアー(Constantin Rauer)は、『妄想と真理 — 非合理的なものとのカントの対決』(*Wahn und Wahrheit: Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*)において、『ペーリッツ形而上学』でスウェーデンボリが言及される「合理的心理学」(*Rationale Psychologie*)の部分は一七六五年の成立だと推定している[205, S.336f.]。成立時期をめぐる議論にここで立ち入ることはできない。

ところで、スウェーデンボリが当時のドイツ思想界にあたえた衝撃は大きい。それを決して低く見積もってはならない。ラウアーは「一七五〇年から一八五〇年の期間、霊ならびに視霊をめぐる論争にかかわらなかった偉大な精神(啓蒙派であろうと反啓蒙派であろうと)など、ほとんど見当たらない」(So wird man in der Zeit zwischen 1750 und 1850 kaum einen großen Geist (der Aufklärung oder Gegenklärung) antreffen, der sich nicht an der Geist- und Geisterseherdebatte beteiligt hätte.)と述べ、多くの人物を列挙している[205, S.232]ので、それを参照されたい。スウェーデンボリを祖とするキリスト教的な宗派が現在も存続しているという事実も知っておくべきである。「非科学的」などというすっぺらな言葉でかたづけはならない。カントは、彼なりの仕方と本当にスウェーデンボリと対峙したのである。

^{*68} Daraus entstand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man sich schmeichelt, den Leser nach der Beschaffenheit der Sache völlig befriedigen soll, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das andere nicht glauben, das übrige aber belachen wird.

^{*69} メンデルスゾーンはこれら書簡を往復させたあと、一七六七年の『一般ドイツ文庫』(*Allgemeine deutsche Bibliothek*)に『夢』に対する短評を寄せている。『夢』には重要な考察にいたる種子が含まれていると評しつつ、同時に彼は、「この小さな本の文章がもつ、人をからかうような深遠さ……」(Der scherzende Tiefsinn, mit welchem dieses Werkchen geschrieben ist, ...)と述べている[134, S.118]。

のちにカントの論敵となるフェーダー(Johann Georg Heinrich Feder, 1740–1821)も、同年『エアランゲン学報』(*Erlangische gelehrte Anmerkungen und Nachrichten*)に寄せた書評で次のように述べている。「この書を読み通したあと、われわれは疑いの思いにとらわれてしまった。いったい著者はこれをまじめに書いたのだろうか、それとも、冗談で書いたのだろうか。少なくとも、両方がほとんど常に一緒になっている」(Wir sind nach Durchlesung dieser Blätter zweifelhaft gewesen, ob er im Ernste, oder zu Scherze geschrieben; wenigstens ist beides fast immer beysammen.) [134, S.125]。

『夢』は重要で興味深い著作である*70。

実践哲学における純粋性の必需と感情という問題連関で『夢』を読むとき、第一部第二章のある一節(TG, II. 334–337)が、注目に値するテキストとして際立ってくる。カント自身、この一節の前後に区切りを入れているのだが、はじめの区切りの直前段落では、「読者が大目に見てくれることをあてにして」(auf die Nachsicht des Lesers)、この一節を敢えて「挿入」(einzuschalten) (TG, II. 333) したいと述べ、さらには、これは「明証性には程遠い」(... von der Evidenz weit genug entfernt ist, ...) (TG, II.333f.) とまで語る。また、後の区切りの次に段落をあらためる際には、「ここからは、われわれの考察を再び以前の道筋に向けよう」(TG, II.337) と述べている。つまり、この一節は、『夢』における議論の本筋とは結びつきの弱いものという体裁になっているのである。しかし、そうした体裁に引きずられてはなるまい。『夢』全体を満たす晦渋な調子を踏まえれば、カント自身の発言ではあるが、これらの言葉を鵜呑みにするわけにはいかない。この一節は決して仮初め^{かりそ}に記されたものではなく、省略可能ではないと受けとめるべきである。坂部はこの一節について、「カントの究極の信念の告白として、第二章の中でも、また本書全体についてみても、最も重要な核心の位置を占めるものと考えられる」 [213, p.108] と述べている。ザミートも、ここで記されるカントの思考は「苦勞の末に獲得された、人間の倫理的経験の本質をうがつ洞察である*71」 [269, p.205] としている。ラウアーもこの箇所注目している [205, e.g. S.197]。

この一節の冒頭でカントが述べるところによると、「人間の心」(das menschliche Herz) を動かす諸力のなかで最も強い力が二種類ある。一つは、それが向かうべき焦点を人間自身の内部にもつ力である。もう一つは、「われわれの外なる、他なる理性的存在者」(außer uns in andere vernünftige Wesen) に焦点をもつ力である。これら二種類の力は相争う。これをカントは、一切^{いっさいがっさい}切切を自分に関係させる「利己性」

*70 カントの思想的発展の視点からは、たとえばカッシーラーが『カントの生涯と教説』(Kants Leben und Lehre)で「独断的形而上学の批判 — 『視靈者の夢』」(Die Kritik der dogmatischen Metaphysik. — Die „Träume des Geistersehers“)と題した節を設け、『夢』を取り上げている [30, S.80ff.] [31, p.81ff.]。彼も文体の特徴に言及している。カウルバッハが『イマヌエル・カント』(Immanuel Kant)で示している『夢』への注目も特筆すべきである [157, p.84–99] [159, S.67–83]。彼は、人間悟性という主観性がたとえば法則 (Gesetz) というかたちで建立する根拠・原理との連関で、『夢』を位置づけている。本稿の以下の論述から知られるように、「法則」との連関への着目は正しい。ザミートによる指摘も興味深い。彼によれば、「この本は第一義的にはスウェーデンボリについての本ではない。これはカントについての、少なくとも職業的形而上学者についての本である」 (... the book is not primarily about Swedenborg; it is about Kant, or at least about professional metaphysicians) [269, p.207]。

カントの思想的発展の視点に必ずしも限定されず、より広い展望をも示すものとして、坂部の論考 [213, p.75–135] は出色である。シェル (Susan Meld Shell) が『理性の身体化 — カントにおける魂、世界、共同体』(Embodiment of Reason: Kant on Spirits, Generations and Community)で『夢』に割いている第五章も興味深い [231, p.106–132]。

ラウアーは『夢』を扱った章の冒頭で次のように述べている。

「この著作は、… (中略) …たちまち巨大な成果を生み、事実カントは一夜にして、専門家集団の限界をはるかに超えて有名になった」(Die Schrift ... erfährt sofort einen immensen Erfolg und macht Kant praktisch über Nacht weit über die Grenzen des Fachpublikums hinaus berühmt.) [205, S.149]。さらに、「序論として指摘しておくべきだろう。『視靈者の夢』にあたるということは、非常な文学的価値をもつ著作を扱うということである。これを次のようにも言えるだろう。それは、ドイツ語でものされた名作を扱うということである」(Einleitend sei darauf hingewiesen, daß es sich bei den Träumen eines Geistersehers um eine kleine Schrift von außerordentlichem literarischen Wert, man könnte auch sagen: um ein Meisterwerk der deutschen Sprache handelt.) [205, ibid.]。『夢』については文学の立場からも研究がなされているが、私はこの点に関して門外漢であるから言及を控える。

*71 They are hard-won insights into the essence of human ethical experience.

(Eigenheit) と、外なる他者へと駆り立て引きつける「公益性」(Gemeinnützigkeit) との争い、と呼ぶ。公益性の力のゆえに、人間は、他者の判断、是認、賞賛を重視し、みずからの行為についての最終的判断をそれらに合わせようとする。「利己からは最も遠く、最も真率な質の心においてすら、自分自身では善であるもしくは真であると認識することを他者の判断と比較して両者を一致させようとする、ひそかな動向が感知されるのである*72」(TG, II. 334)。そして、「おそらくこうしたすべてのことは、われわれ自身の判断が普遍的人間悟性*73 に依存していると感覚されたということであって、またこれは、思惟する存在者の全体に一種の理性統一をあたえる手立てなのである*74」(TG, II. ibid.)。

外なる他者へ向かう遠心的な力を梃子として、カントは「普遍的人間悟性」を語る。それは思惟する存在者全体に「理性統一」(Vernunftseinheit) をあたえるという。ここまでは、「善であるもしくは真であると認識すること」という表現に見られるとおり、認識あるいは知識の側面も含められている。しかし、坂部の指摘する [213, p.109] とおり、カントの眼目(「われわれの意図に関するかぎり」(soviel es unsere Absicht betrifft) (TG, II. ibid.)) は、「より明白でより重要性の高い」(einleuchtender und beträchtlicher) (TG, II. ibid.) 側面、すなわち、意志あるいは行為の側面である。カントは以下のように続ける。

われわれがみずからの要求に外的事物を関係づけるとき、われわれは同時に自分がある種の感覚によって拘束され制限されていると感じるのでなければ、そうすることができない。この感覚によってわれわれは、自分の内にいわば他なる意志が働いており、外的な同意という制約をわれわれ自身が必要なものとして好む、と知らされる。たいてい不承不承にであり利己的傾向性が強く反抗するのだけれども、ある秘密の力がわれわれを強制して、われわれの意図を同時に他者の仕合せに向かわせ、他者の選択意思に即かせる。それゆえ、われわれの諸衝動の向かうところが一つに結び合う焦点は、われわれの内にあるだけではない。われわれを動かす力はわれわれの外なる他者の意欲の内にも存在するのである。ここから生まれてくるのが道徳的衝動であり、それはしばしば自己利益に逆らってわれわれを拉し去る。つまり、義務という強い法則と [他者への…竹山補] 善行という比較的弱い法則である。このどちらもわれわれにかなりの犠牲を強いる。また、ときにはどちらも利己的傾向性に凌駕されるけれども、人間本性において、必ずや現実化せずにはおかないのである*75 (TG, II. 334f.)。

*72 ...selbst in der uneigennützigsten und wahrhaftesten Gemüthsart ein geheimer Zug verspürt wird, dasjenige, was man für sich selbst als gut oder wahr erkennt, mit dem Urtheil anderer zu vergleichen, um beide zu einsitmmig zu machen, ...

*73 次の脚注*74 に記したように、原語は der allgemeine menschliche Verstand である。おそらくはルソーの「一般意志」との連関を示唆するためであろう、allgemein はしばしば「一般的」と訳されるが、本稿は記述の『美と崇高』との連関を示すために「普遍的」と訳す。

Verstand は通例にしたがって、また、直後に理性が語られるので、「悟性」と訳した。しかし、ここでは広く「知性」という意味で考えるのが適切であろう。

*74 ...welches alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urtheile vom allgemeinen menschlichen Verstande ist und ein Mittel wird, dem Ganzen denkender Wesen eine Art von Vernunftseinheit zu verschaffen.

*75 Wenn wir äußere Dinge auf unser Bedürfniß beziehen, so können wir dieses nicht thun, ohne uns zugleich durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei, und unser eigen Belieben die Bedingung von äußerer Beistimmung nöthig habe. Eine geheime Macht nöthigt uns unsere Absicht

それぞれの人間の内奥で働く「他なる意志」(ein fremder Wille)なるものをカントは語っている。読みよ
うによっては病的と見なしうるかもしれない概念である。これはいったい何なのであろうか。

『夢』は視霊者スウェーデンボリとの連関にある。したがって読者はここで、人間とは別の存在者、ス
ウェーデンボリが交通したという霊的存在者の意志を連想させられる。おそらくカントはそういう効果も
狙っている。だが、すでに「普遍的人間悟性 [知性]」が語られていた。文脈上、この二つを関係させて読
まなければならない。すなわち、ここで言われる意志（あるいは悟性 [知性]）を、人間と切り離して捉え
てはならない。それは何らかの仕方で、何らかの意味で、人間的なものである。

この意志の秘密の力によって、「義務^{*76}」の法則と「善行」の法則とが人間に発布施行され、道徳的衝
動として人間を強制する^{*77}。これら強制は、基本的に、人間の自己利益に逆行する。ときには、自己利
益に凌駕されることもある。けれども、人間本性において必ずや現実化せずにはおかない。現実化へのそ
うした必然性をもつということは、これら強制が人間にとって本来的なもの、本性的なものだということ
であろう。こうした強制を通じて、人間は「自分が秘められた最内奥の動因において普遍的意志の規則に
依存していると悟る^{*78}」(TG, II. 335)のである。「他なる意志」とは、言い換えると「普遍的意志」なの
である。

他性と普遍性とのこうした言い換えは、純粹（あるいはアプリアリ）と経験的（あるいは人間学的）と
いう、のちのカントに見られる区別を顧慮すると、注目に値する。『基礎づけ』や『実践理性批判』だけ
を視野に入れていると、往々にして普遍性という概念を自明としてしまい、概念そのものにあらためて留
意することを忘れがちである。しかしながら、現実的な個々の人間的意志、たとえば、行為における私の
意志にとって、普遍性や普遍的と形容される意志とはいかなるものであるのか、そのようなものと個々の
人間的意志はどのような接点をもつのかは、具体的現実的な私の意志にとって、まさしく一つの問題であ
る。他性と普遍性について、この段階では次のように言えるだろう。概念上、普遍的なるものは例外を許
さない。利己的傾向性は、「余人は知らず、私は」へ、「常は知らず、今回は」へ、つまり、例外・特例へ
と向かう。普遍的なものは、これを許さない。ところで、傾向性の持ち主は、どこまでいってもどころ
んでも、私でしかありえない。普遍的なものは、利己的傾向性をそなえた私にとって、みずからの思うま
まにならない他なるものである。

上に引用したカントの議論は道徳心理学的であり、経験的人間学的な色彩を帯びている。カント自身、
それを「何か現実的で普遍的に認められる観察から推論できたり、あるいは、蓋然的にだけでも推定され

zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungerne geschieht und der eigennütigen
Neigung stark widerstreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammenlaufen, ist also nicht bloß in uns,
sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen anderer außer uns. Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die
uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren
jedes uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigungen überwogen werden,
doch nirgend in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern.

*76 Pflichtではなく Schuldigkeit が用いられているが、これは問題なしとしてよい。

*77 つまり、『夢』では「法則」と「衝動」とが互換的に扱われている。これはのちにカントにとって問題化する。

*78 ... sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, ...

る^{*79}」(TG, II. 333) ことだとしている。この引用文に見られる「普遍的」は、「他なる＝普遍的」意志の普遍的と同一ではない。それはあくまで経験的人間学的なものである。ここでは「一般的」と翻訳する方が適切かもしれない。訳語はさておき、そうした経験的人間学的なところで感じられたり覚られたりする「秘密の力」もしくは「他なる＝普遍的な意志」とは、さらに何なのであろうか。私が、そうした力もしくは意志を実際に感知するとして、そこで言われる普遍性や普遍的という形容詞は、いったい何をさらに意味するのであろうか。この点をカントは次のように説明する。

人間の魂は、すでにこの現世の生においても、二つの世界に結びつけられていると同時に見なされなければならないだろう。人間の魂は、身体と結びついて人格的統一をなしているかぎり、二つの世界のうち物質的世界だけを明晰に感覺する。しかし他方で、靈魂の世界の一員としては、非物質的な本性をもつものたちによる純粋な影響を受取り、またそれを伝え返す^{*80} ……(TG, II. 332)。

人間の、もしくは人間の魂の、中間者的なあり方が語られている。人間はまず、身体的で感覺的な存在者として、「物質的世界」(die materielle Welt)にある。同時に、人間の魂は「すでにこの現世の生においても」、「靈魂の世界」(Geisterwelt)の一員であり、非物質的な本性をもつものたちと交通する。このテキストもスウェーデンボリを髣髴とさせる。けれども、カントはスウェーデンボリが語ったような靈魂の世界を考えているのではない(ほのめかされてはいるけれども)。人間が結びつけられているもう一つの世界とは、「非物質的世界(叡知界)」(die immaterielle Welt (mundus intelligibilis)) (TG, II. 329)である。周知のとおり、mundus intelligibilis^{*81}は、のちのカントにおいて重要概念となる。ドイツ語で eine intelligible Welt, reine Verstandeswelt とも言われるようになる。実は、このラテン語表現が公刊著作にあらわれるのは『夢』が最初である。この概念とスウェーデンボリの Geisterwelt とが決して同一でありえないことは、のちのカントの議論を思い起こせば明らかであろう^{*82}。

^{*79} ... aus irgend einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen, oder auch nur wahrscheinlich vermutet werden.

^{*80} Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, so fern sie zu persönlicher Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reine Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und ertheilt, ...

^{*81} mundus intelligibilis は文字通りには「考へうる、知解しうる、世界」という意味である。「叡知界」、「可想界」などと翻訳されてきた。前者も後者ももはや意味伝達力が乏しくなっていると思われるが、本稿では「知」が含まれている「叡知界」という訳語を用いる。

mundus intelligibilis は「思惟」によって、「知」によって成立する世界であり、「天使の社会」などでは毛頭ない。この概念は、その歴史的由来や、カントにとっての先行形態を探索すべき概念である。しかし、ここでその作業をすることはできない。ラウアーは、バウムガルテンから受け継いだものであろうと推定し、『形而上学』の第八六九節を指示している [205, S.198 u. 306]。これはアカデミー版カント全集第一七巻に収められている。

^{*82} ここでのちのカントによる議論を示唆して判断するのは不適切である。その謬^{もしり}は甘受せねばならない。本来なら、スウェーデンボリの『天界の秘儀』そのものを読解・分析した上で、彼の Geisterwelt をめぐってカントが『夢』で展開している議論を分析・検討しなければならない。仮にカントにとって Geisterwelt がまったく縁遠く、そもそも問題とするに値しないのなら、彼がそれを『夢』で議論する理由が分からない。カントはそれを問題とし議論しているのであるから、相応の手続きによって検討しなければならないのである。しかし、現時点ではその作業を断念せざるをえない。

大規模にはないが、ラウアーが『夢』のテキストを踏まえつつ異同を議論している [205, S.197-234] ので、それを参照さ

人間の魂は、同時に、物質的世界と非物質的な叡知界とに結びつき、交渉する。人間は同時に両世界の構成員なのである。叡知界の一員であるとはどういうことか。その場合、非物質的であるからには、身体との結びつきは解消される。それゆえ、感覚することもなくなる。そうした存在者が何らかの働きをなすとなれば、その働きは非物質的な、純粋な働きであろう。さらに、身体との結びつきが解消されるからには、一人の人間であるという人格的統一も解消される。その意味で、私は私ではなくなる。他性はそこに成立してくるが、同時に、特殊性・限定性が解消され、普遍性へ通じる道筋が拓かれる。「他なる＝普遍的意志」とはそういう意志なのである。さらに、カントによれば、叡知界の構成員は「自己活動的原理であり、したがって実体であって、それ自身だけで存立する本性をもつ存在者^{*83}」(TG, II. 329)である。「他なる＝普遍的意志」とは自己活動的な、つまり、それ自身に先立ってその活動を制約するようなものをもたない意志でもあることになる。この自己活動性は、『新解明』で述べられていた(本稿 p.62)、内的原理に発する自発性としての自由が捉え直されたものと考えてよいだろう。

こうした意志の働きを、現世の生を生きる人間(たとえば私がそうだ)は感じ取り、強制される。道徳的感情とは、「私的意志が普遍的意志に依存していると感じとられること」(empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen) (TG, II.335)である。念のため付け加えておこう。「叡知的」や「普遍的」ということが語られるが、『夢』においてカントはあくまでも「経験と常識という低い土地」(de[r] niedrige[n] Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes) (TG, II. 368)に立っている。足をそこに踏まえた上での、ぎりぎりの結節点がこれである。

『夢』においては、叡知的な、「他なる＝普遍的」意志が提示されていることをまず確認しよう。それが道徳性の根源、義務の根源とされている。そして、『美と崇高』に同じく、普遍性もしくは普遍的なるものが原理的位置に据えられている。しかし、『美と崇高』との明白な相違点は、それが「傾向性」ではなく、叡知的と形容できる「意志」とされることである。叡知的すなわち非物質的であるから、「他なる＝普遍的」意志は純粋な意志であると言ってよい。したがって、この点で「純粋性の必需」があらわれているのであり、なおかつそれは満たされている。けれども、同時にその「他なる＝普遍的」意志は、人間がそれを感じるもしくは感じとる (fühlen, empfinden) ものなのである。その「感情」が「道徳的感情」であり、人間はこれに拘束される。

一七五〇年代から一七六〇年代に公刊されたいくつかの著作を見てきた。この期間には、日本のカント研究において『覚書き』と略称される文書がある。Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen という題名で、アカデミー版カント全集第二〇巻に収められている。一九九一年には、アカデミー版の編集には多大の欠陥があるという問題意識のもと、新たな批判的校訂本 [139] が公刊されている。そこでは、Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen という題名になっている。この文書には感情という観点から見ても興味深いところが多々ある。また、おそらく一七六〇年代の半ばに成立したものという点で研究者の見解も一致している。けれども、本稿はこ

りたい。

*83 ... selbsttätige Principien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, ...

れを扱わない。なぜなら、これは『美と崇高』のカントによる手沢本から翻刻されたものだからである。明らかに、カントは他人に読まれることをまったく前提せずに書いている。この点で、レフレクシオン^{*84}と同様である。ここまで本稿は公刊著作のみ取り上げてきた。『覚書き』をここで扱うとすると、その手続き自体の正当化や位置づけが必要にならざるをえない。『覚書き』の考究は別の機会に譲ることとする。

3.2.3 転換

この節(3.2)のここまですべてを簡単に振り返ろう。カントは道徳を考えるにあたり、最初は、知性主義的な立場にあった。理論的な能力と実践的な能力との区別はなされておらず、理論的能力が道徳や善を決定していた。次に、能力の区別が成立してくると、カントは後者として、すなわち善にかかわる能力として、感情や感情に親和性の高いもの考えるようになる。しかし同時に、みずからが道徳性の第一根拠と考える、拘束性すなわち「べきである」との連関で、「普遍性」の保持がずっと試みられている。『夢』にいたると、それは叡知的で普遍的な意志というかたちとなる。これによって、「純粋性の必需」が表立っている。けれども、叡知的で普遍的な意志が現実の人間と直に接するところ、すなわちその結節点にあるのは、感情であった。

感情に焦点を定めて考えれば、カントは道徳において感情に大きな可能性を、すなわち、原理的位置を帰する可能性を見て取りつつ、批判期の間近までやってきていたと言えるだろう。しかし、一七七〇年代を迎えると変化があらわれてくる。ランベルトに宛てた一七七〇年九月二日付の書簡で、カントは次のように記している。

この夏は、ずっと長いあいだ調子が^{かんぼ}芳しくありませんでした。この状態から回復するために、そしてそれにもかかわらず、空いた時間を無為に過ごさないようにするために、私は、いささかの経験的原理も含まれていない純粋な道徳哲学、いうならば道徳の形而上学に関する私の研究を、この冬には整理して完成させるという計画を立てました。この道徳の形而上学は、その多くの部分で、これまでとは違うかたちの形而上学における重要この上ない目標のために道を拓くでしょう。加えて、私にはこう思われます。この道徳の形而上学は、いまでもまだはっきりと定まっていない実践的諸学問の原理にとって、そうした目標を鑑みるとまったく同様になくなくてはならないものなのです^{*85} (*Br*, X. 97)。

^{*84} レフレクシオン (*Reflexionen*) というテキスト群の特性については本稿 p.96 を参照。

^{*85} Ich habe mir vorgesetzt, um mich von einer langen Unpäßlichkeit die mich diesen Sommer über mitgenommen hat zu erholen, und gleichwohl nicht ohne Beschäftigung in den Nebenstunden zu sein, diesen Winter meine Untersuchungen über die reine *moralische* Weltweisheit, in der keine *empirische principien* anzutreffen sind u. gleichsam die *Metaphysik* der Sitten, in Ordnung zu bringen u. auszufertigen. Sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der *Metaphysik* den Weg bähnen, und scheint mir überdem bei denen zur Zeit noch so schlecht entschiedenen *Pricipien* der *praktischen* Wissenschaften ebenso nöthig zu sein.

原文では、「いささかの経験的原理も含まれていない純粋な道德哲学」(die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirische principien anzutreffen sind)と「道德の形而上学」(die Metaphysik der Sitten)とが u. [=und] gleichsam でつながれている。二つは同じものを指していると解してよい。すると、「道德の形而上学」は経験的なものを一切含まぬ純粋なものなのである。「純粋性の必需」を満たした道德学が必須なのである。

『教授就任論文』

この書簡とともに、カントはランベルトに自著を贈っている。それは、カントの教授就任論文『可感界と叡知界の形式と原理^{*86}』(De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770)である(以下『教授就任論文』と略記)。一七七〇年四月から八月にかけての執筆と推定されるこの論文は、基本的に理論哲学の領域に属する(カントは論理学・形而上学の正教授就任にあたってこの論文を執筆した)。したがって、道德に関連する発言はわずかなのだが、それを見ると、上で確認した変化がより詳細に確認できる。

それゆえ道德哲学は、判定の第一原理をあたえるかぎり、純粋知性を通じて(per intellectum purum)のみ認識され、それ自身が純粋哲学に(philosophiam puram)属する。道德哲学の規準を快あるいは不快の感情に(sensum voluptatis aut taedii)求めた者たち、エピクロスと、遠く時をへだててある程度まで彼にしたがった、シャフツベリーやその追従者のような一部の近代人たちが非難されるのは、きわめて正当である^{*87}(MSI, II. 396)。

名を挙げられているのはシャフツベリーだけだが、いわゆるモラル・センス説に対するカントの態度が変化しているのは明らかであろう。「純粋性の必需」も明らかである。

この論文は、題名からもうかがわれるように、能力の区別を前面に押し立てる。ただし、認識の能力と善の能力という区別ではなく、感性と知性という能力の区別である。「感性とは主観の受容性であり、この受容性を通じ、主観の表象状態は何らかの客体の現前によって特定の仕方で刺激されうるのである。知性(理性)とは主観の能力であり、この能力を通じ、主観はその性質のゆえに感官にはいつてくること

^{*86} この論文の題名は「可感界と可想界」と翻訳されてきた。現在の日本語ではこのままだとかなり分かりにくいだろう。本稿は mundus intelligibilis を「叡知界」と翻訳する方針を採っているので、mundus sensibilis をどう翻訳するかが難しい。思い切って「感性界」とすることも考えたが、折衷的にせざるをえない。

^{*87} *Philosophia igitur moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo iure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutus, uti Shaftesbury et asseclae.*

ヴァイシェーデル版のドイツ語訳も挙げておく。Die Moralphilosophie wird mithin, sofern sie die ersten Grundsätze der Beurteilung an die Hand gibt, nur durch den reinen Verstand erkannt und gehört selber zur reinen Philosophie, und Epikur, der ihre Unterscheidungsmerkmale in das Gefühl der Lust und Unlust verlegt hat, wird mit höchstem Recht getadelt, zusammen mit gewissen Neueren, die ihm in weitem Abstand bis zu einem bestimmten Punkt gefolgt sind, wie Shaftesbury und dessen Anhänger.

のできないものを表象しうるのである^{*88}」(MSI, II. 392)。すなわち、感性と知性との区別は量的なものではなく質的なもの、あるいは種的なものである。感性による認識と知性による認識は、「その生成のゆえに」(propter genesin) (MSI, II. 393) 異なるのであって、「比較のゆえに」異なるのでは「ない」(non ob collationem) (MSI, II. ibid.)。

当時の講壇哲学で一般的な概念論では、「感性的なものを混乱した認識とし、知性的なものをその認識が判明であることによって区別する^{*89}」(MSI, II. 394) のが通例であった。カントは、こうした量的区別はたんに論理的な区別であって誤りだとし、ヴォルフを強く論難する。「しかし、私にはこんな懸念がある。高名なヴォルフは、感性的なもの^{ないがし}と知性的なものとのこの区別、彼自身にしてみれば論理的なものでしかないこの区別によって、フェノメナとヌーメナの本来的特質の考究という、古代の最も崇高な企図を根こそぎにしてしまい、哲学に甚大な損害をあたえたのではないか。そして、精神をこれら問題の探究から、論理的でしばしば些末な問題へと逸らしたのではないか^{*90}」(MSI, II. 395)。カントにとって、もしそれを蔑ろにするならばこれほどの不都合を引き起こすのが、この区別なのである^{*91}。

混乱もしくは判明性の程度がどのようであろうとも、知性によって生成する認識は知性的であることをやめない。そして、「道徳的概念がそのようなものであって、これらは経験することによってではなく、

^{*88} *Sensualitas est receptivitas subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurere non possunt, repraesentare valet.*

ヴァイシェーデル版のドイツ語訳も挙げておく。Die Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit der Person, durch die ihr Vorstellen von der Gegenwart eines Gegenstandes in gewisser Weise erregt wird. Das Denken (die Vernünftigkeit) ist das Vermögen der Person, durch das sie das, was wegen seiner Beschaffenheit nicht von ihren Sinnen erfaßt werden kann, sich vorzustellen vermag.

^{*89} ... sensitivum male exponi per *confusius* cognitum, intellectuale per id, cuius est cognitio *distincta*.

^{*90} Vereor autem, ne Ill. Wolffius per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis *de phaenomenorum et noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indagazione ad logicas saepenumero minutias averterit.

ヴァイシェーデル版のドイツ語訳も挙げておく。Ich fürchte deshalb, daß Wolf durch diesen Unterschied zwischen sinnlicher und gedachter Erkenntniß, der ihm selbst nur als ein logischer gilt, jene werthvolle alte Einrichtung, die Natur des Erscheinenden und des durch den Verstand Begriffenen zu sondern, zum großen Schaden der Philosophie, vielleicht völlig zerstört und die Geister von deren Erforschung zu logischen Spielereien in den meisten Fällen abgelenkt hat.

^{*91} ただし、この区別のゆえに生じてくる問題もある。次のテキストでは明らかに、のちの弁証論に相当する事態が予感されている。

「……感性的能力と知性的能力とのあいだのこの相違は…(中略)…ただ次の点を示す。すなわち、精神は往々にして、知性から受け取った抽象観念を具体的なものにまで仕上げてそれらを直観へと転じることができないのである。この主観的な抵抗が、何か客観的な対立であるかのようにしばしば欺くのであり、人間の精神を取り囲む制限が事物の本質そのものに含まれる制限であるかのように見なされることで、不注意な人々を簡単に誤解させるのである」(... hic dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem ... nihil indigitat, nisi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse. Haec autem reluctantia subiectiva mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam obiectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscibitur, pro ii habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur.*) (MSI, II. 389)。

ヴァイシェーデル版のドイツ語訳も挙げておく。...dieser Widerstreit zwischen dem wahrnehmenden und denkenden Vermögen ... zeigt nur an, daß die Seele die von dem Verstande empfangenen abstrakten Vorstellungen oft nicht vermag im Besonderen auszuführen und in Anschauungen zu verwandeln. Dieser in der Person liegende Widerstreit bietet sich lügnerisch, wie gar oft, als ein Widerstreit in der Sache und täuscht den Unaufmerksamen leicht, indem er die Grenzen des menschlichen Geistes für die Grenzen des Wesens der Dinge selbst nimmt.

純粋知性そのものによって(per ipsum intellectum purum) 認識される^{*92}」(MSI, II. ibid.)。道徳哲学は、ここで考究される道徳的諸概念は、知性に由来するのであり、経験的であってはならず、純粋でなければならないのである。カントは『教授就任論文』では、認識の能力と善の能力という区別を語っていない。けれども、善悪の区別や道徳的^{つかさど}判断を司る、純粋で知性的な能力が想定されていることは確実だろう。いわば純粋実践知性である。この能力が「判定の第一原理」(principia diiudicandi prima)を、道徳哲学の「規準」(criteria)をあたえる。快不快の感情が経験的なものであるかぎり、「原理」として「規準」としては、それを否認しなければならない。したがって、イギリスのモラル・センス説によって、経験的性格をぬぐい去り切れない(少なくともカントはそう理解している)モラル・センスという能力が「原理」であり「規準」であるとされるかぎり、同説は否認されねばならないのである。

道徳的なものに関する純粋性の必需とは、角度を変えて言えば、道徳的なものからの経験的なものの排除、『基礎づけ』で語られていた「洗い清め」である(本稿 p.51 参照)。それは『純粋理性批判』でも次のように語られる。

というのも、自然に関してなら、経験がわれわれに規則をあたえてくれるし、経験は真理の源泉なのだが、道徳法則に関しては、経験は(いかにも残念なことに)仮象の母だからである。私は何をなすべきか(was ich thun soll)についての諸法則を、何がなされるか(was gethan wird)から取ってこようとするのは、あるいは、それによって制限しようとするのは、最も非難されるべき振舞いである^{*93}(KrV, A318f.=B375)。

『冬学期公告』での「生じるべきこと」(was geschehen soll)と「生じていること」(was geschieht)をめぐる議論(本稿 p.69 参照)を振り返って言えば、カントの考え方は逆転している^{*94}。

『基礎づけ』と『純粋理性批判』からテキストを引いて、この点について念押ししておこう。

…道徳の形而上学は、可能な純粋意志の理念と諸原理を探究するべきであって、人間の意欲一般のはたらきや諸条件を、つまり大部分が心理学から汲み取られるようなものを、探究するべきではない^{*95}(GMS, IV. 390)。

^{*92} ... quales v.g. sunt conceptus *morales*, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti.

ヴァイシエーデル版のドイツ語訳も挙げておく。... die moralischen Begriffe, welche nicht aus der Erfahrung, sondern durch die reine Vernunft erkannt sind.

^{*93} Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit: in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *thun soll*, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was *gethan wird*.

^{*94} 『基礎づけ』における同趣旨のテキストも挙げておく。

「実践哲学の場合われわれにとって大事なものは、生じていることの諸根拠を想定することではなく、生じるべきことの諸法則を、たとえそれが決して生じないとしても、想定することである。すなわち、客観的-実践的な法則を想定することである」(In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht, d.i. objectiv-praktische Gesetze: ...) (GMS, IV. 427)。

^{*95} ... die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen *reinen* Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtentheils aus der Psychologie geschöpft werden.

道徳の形而上学は、行状 (Thun und Lassen) をアプリアリに規定して必然的にする諸原理を含む。ところで、道徳性とは、行為がもちうる唯一の、完全にアプリアリに原理から導き出すことのできる合法則性である。したがって、道徳の形而上学とは本来は純粋な道徳であって、いかなる人間学 (経験的諸制約) もその根底に置かれたりはしない*⁹⁶ (*KrV*, A841f.=B869f.)。

principium executionis

こうして、道徳において感情の占めうる場所が抹消されてしまったように思われる。限定された意味でなら、そのとおりである。カント自身がその限定を、「判定の第一原理」、「規準」、「私は何をなすべきかについての諸法則」と明言していた。これら文言を便宜のために「道徳性の根本尺度」と一息に言うとしよう。道徳性の根本尺度は、普遍的なるもの、知性的なるもの、純粋なるものである。現実的具体的な人間、感性的身体的でもある人間にとって、それは他性を帯びていると言ってもよい。こうした道徳性の根本尺度そのものは、感情ではない。経験的であるかぎりの感情は、道徳性の根本尺度たりえない。これは、カントがのちにその重要性を繰り返し唱える「意志規定の順序」(たとえば本稿 p.157 を参照)につながっていく論点である。けれども、道徳性の根本尺度によって、人間の道徳的振舞いから感情が放逐されるわけではない。道徳性の根本尺度が感情とまったく無関係なのでもない。単純に論理的に考えて、そのような帰結は出てこない。カントは「判定の第一原理をあたえるかぎり」と限定していた。「道徳性の判定の原理」(principium diiudicationis moralitatis, das Prinzip der Beurteilung der Moralität) が語られるかぎり、「道徳性の実行の原理」(principium executionis moralitatis, das Prinzip der Ausübung od. Ausführung der Moralität) をも考えなければならないのである。

このあたりの事情は、基本文献であるヘンリヒの「自律の倫理学」(Ethik der Autonomie) によってすでに明らかにされている。彼によれば、理性が純粋にそれだけで意志に対して規定的であるべきだというのなら、理性は次の二つの条件を満たさなければならない。一つめは、「意志が何を意欲するか」(was der Wille will) [99, S.14] を定める原理を、理性はもたなければならないということである。これが上に述べた「道徳性の判定の原理」である。ヘンリヒは principium diiudicationis bonitatis と言っている。しかし、たとえこの一つめの条件を満たしたとしても、「理性はそれでもやはり、意志の『正しさ』に同時に拘束性をあたえるものでないならば、自律を欠いたままでありうるだろう。理性がもし正しさを認識するだけで、正しさの義務づける力を同時に根拠づけるものではないとしたら、理性は正しさをわれわれに知らせる能力ではあろうが、その根源ではないだろう。理性の自-知 (Autognosie) はあることになろうが、理性の自-律 (Autonomie) は決してないであろう*⁹⁷」[99, ibid.]。それゆえ、二つめの条件として、正しさが正

*⁹⁶ ...enthält ...diese [=Metaphysik der Sitten] die Principien, welche das Thun und Lassen a priori bestimmen und nothwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gestzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori, aus Principien, abgeleitet werden kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde gelegt wird.

*⁹⁷ ... so könnte sie [=Vernunft] dennoch ohne Autonomie sein — wenn nicht zugleich sei es wäre, die der >rectitudo< des Willens ihre Verbindlichkeit gibt. Würde sie nur das Rechte erkennen, nicht aber zugleich Grund seiner verpflichtenden Kraft sein, so

しいがゆえに行為すること、そのことを義務づける力、拘束する力を、理性が、原理としてもたなければならぬのである。これが上に述べた「道徳性の実行の原理」である。ヘンリヒは *principium executionis bonitatis* ^{*98} と言っている。

公刊著作では、カントはこれら二原理とその区別そのものについてあまり語らない。けれども、講義録では、「実行の原理」を「賢者の石」(*der Stein der Weisen*) という伝統的かつ修辭的な表現^{*99} で語っている。これら二原理とその区別を理解するために、『コリンズ道徳哲学』から引こう。この講義録は、一七七〇年代半ばから後半の講義を伝えるものと推定されている^{*100}。テキスト校訂上の問題もあるが、採用された読み方のみ脚注に記す。

それゆえ、それが知性^{*101}の普遍的規則に一致しているからという理由で、行為が生じるなら、その行為は知性に内在的で純粹な、道徳性の原理から生まれている。知性は規則と判断の能力なのだから、道徳性は一般に、知性の原理に服することを本質とする。さて、知性はいかにして行為の原理を含めばよいのか、これを洞察するのは難しい。知性はまた、行為の目的を含むことはまったくないのであって、道徳性はむしろ、知性の普遍的形式において成立する。すなわち、行為が規則として成立しうほど普遍的なものとされるときがそれである。ここで、すでに論じた区別をもってこなければならない。すなわち、判定の客観的原理と行為実行の主観的原理という区別である。…(中略)…私が知性によって、その行為は道徳的に善いと判断する場合であっても、私がそう判断

wäre sie zwar das Vermögen, durch das es uns bekannt wird, aber nicht sein Ursprung. Es gäbe eine *Autognosie* der Vernunft hinsichtlich vernünftigen Handelns, aber keineswegs eine *Autonomie*

^{*98} なお、*bonitatis* というラテン語は「善さ」、「善性」という意味だが、これに対応する *Bonität* というドイツ語は、カントの講義録やレフレクシオンで頻繁に用いられる語彙である。たとえば、本文次段落で引用する『コリンズ道徳哲学』では、*Bonität* が意志と関連づけられて次のように語られる。

「完全性と道徳的善性とは区別される。完全性は、あらゆる任意の目的を遂行するための力、能力、技能に関する、人間の十全さのことである。完全性には大小の相違がありうるし、ある人が別の人よりも完全ということがありうる。これに対し、善性は、こうした完全性すべてを、善く、十分に用いるための特質である。それゆえ、道徳的善性は意志の完全性にあるのであって、能力の完全性にあるのではない。けれども、善い意志に必要なのは、十全さと、意志が意欲するすべてのことを遂行するためのすべての力という能力である」(*Die Vollkommenheit und moralische Bonität sind unterschieden. Die Vollkommenheit ist die Vollständigkeit des Menschen in Ansehung der Kräfte, Vermögen und Fertigkeit, alle beliebige Zwecke auszuführen. Die Vollkommenheit kann größer und kleiner seyn; einer kann vollkommener seyn als der andere. Die Bonität ist aber die Eigenschaft, sich aller dieser Vollkommenheit gut und wohl zu bedienen. Also besteht die Moralische Bonität in der Vollkommenheit des Willens und nicht des Vermögens. Allein zu einem guten Willen ist nöthig die Vollständigkeit und das Vermögen aller Kräfte, alles das auszuführen, was der Wille will.*) (*MpColl*, XXVII. 265f.)。

ところが、公刊著作では、*Bonität* はまったく用いられない。「善い意志」(*der gute Wille*) との関連でこれは興味深い事実であるが、ここで立ち入ることはできない。

^{*99} この表現によってカントが何を言おうとしているのか、これについては諸説ある。目下の脈絡に関係しないので立ち入らない。簡単な整理としてシュタルク (Werner Stark) 編によるカントの『道徳哲学講義』(*Vorlesung zur Moralphilosophie*) を参照されたい [151, S.69f. Anm.]。

なお、*der Stein der Weisen* が語られる講義録テキストをのちの時代の人間が手にしたのは、メンツァー編による『倫理学講義』(*Eine Vorlesung über Ethik*) が最初である [121, S.53f.]。

^{*100} 『ムロンゴヴィウス哲学的道徳論』(*Moral Mrongovius*) にも、ほぼ変わらぬテキストが見られる (XXVII. 1428)。この講義録も一七七〇年代半ばから後半の講義を伝えるものと推定されている。

^{*101} 原語は *Verstand* だが、「悟性」ではなく「知性」と訳すべきである。

したその行為を私が行なうには、まだまだ足りない。この判断が私を動かしてその行為を行なわせるのなら、それは実は道徳的感情である。知性が判断において^{*102}動かす力をもつということを洞察するのは誰にもできないし、これからもできないであろう。言うまでもないが、判断なら知性にはできる。しかし、知性のこの判断に力をあたえること^{*103}、この判断がその行為を実行するよう意志を動かす駆動源となること、これは賢者の石である。…（中略）…人間は、客観的諸根拠によって動かされてそのようなもの [善…竹山補] を生みだす、といった秘密の仕組みをもっていない^{*104} (*MpColl*, XXVII. 1210f.)。

「私が知性によって、その行為は道徳的に善いと判断する場合であっても、私がそう判断したその行為を私が行なうには、まだまだ足りない」。かつてのように知性主義的な道徳理解を採るならば、このような発言はありえまい。カントはもはやそのような立場にない。しかしながら、同時に、道徳性の根本尺度は知性的・普遍的なものでなければならない。むしろ、根本尺度がこのようであるからこそ、足りないところが生まれるのであり、それを埋めるものが必要になる。なぜなら、「人間は、客観的諸根拠によって動かされて」善を「生みだすような秘密の仕組みをもっていない」からである。人間は知性的・普遍的なもの結びついてはいるが、まるごと知性的・普遍的であるような存在者ではない。人間には「主観的原理」が必須である。知性が、行為を実行させる力・動因・駆動源として、人間にたちあらわれてくる必須にして稀有の一点、そこにあるのは、やはり「道徳的感情」なのである。感情でなければ、人間を実際に動かすことはできない^{*105}。

行為実行 (*die Execution der Handlung*) の側面をもたない行為理解・行為像は不充分である。あるいは

^{*102} 原文は *eine bewegende Kraft zu urtheilen haben* だが、*eine bewegende Kraft im Urtheile haben* と読む。

^{*103} 原文は *diesem Verstand Urtheilskraft zu geben* だが、*diesem Verstand-Urtheil Kraft zu geben* と読む。

^{*104} Wenn die Handlung also deswegen geschieht, weil sie nach der allgemeinen Regel des Verstandes übereinstimmt so ist sei aus dem principio Moralitatis puro intellectuali-interno gefloßen. Da nun der Verstand das Vermögen der Regel und des Urtheils ist, so besteht die Moralität in der Unterordnung überhaupt unter dem principio des Verstandes. Wie nun der Verstand ein principium der Handlung enthalten soll ist etwas schwer einzusehen. Der Verstand enthält auch gar nicht den Zweck der Handlungen, sondern die Moralität besteht in der allgemeinen Form des Verstandes wenn nemlich die Handlung allgemein genommen wird, wie sie als Regel bestehen kann. Es ist hier der Unterschied, von dem schon vorhero geredet ist, herbezuholen von dem objectiven Principio der Dijudication und dem subjectiven Principio der Execution der Handlungen. . . . Wenn ich durch den Verstand urtheile daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung thue, von der ich so geurtheilt habe. Bewegt mich aber dieses Urtheil die Handlung zu thun so ist das das moralische Gefühl, das kann und wird auch keiner einsehen, daß der Verstand sollte eine bewegende Kraft zu urtheilen haben. Urtheilen kann der Verstand freylich, aber diesem Verstand Urtheilskraft zu geben und daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen. . . . Der Mensch hat nicht solche geheime Organisation, durch objective Gründe bewogen zu werden, solches [=das Gute] zu hervorzubringen.

^{*105} 「すべての傾向性は、またあらゆる感性的衝動は感情にその根をもっている。そして、感情に対する否定的な作用（傾向性に生じる断絶を通じての）は、それ自身が感情である」（. . . alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl.) (*KpV*, V. 72f.)。

これはスピノザが『エチカ』で次のように明確に主張した事柄である。

「感情が抑止されたり除去されたりしうるとすれば、それは、抑止されるべき感情に対立し、そしてそれより強力な、感情によってでしかありえない」 (*Affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, & fortiolem affectu coercendo.*) [239, Bd.II, S.214] [242, S.392] [241, p.19]。

未完成である。それが欠けているなら、人間は、現実には行為できない。カントはこの側面を見落とししたりしない。問題は、ここで「道徳的感情」と言われているものの実質である。もしこれが経験的な性質を帯びているならば、「純粋性の必需」と齟齬をきたしうる。この感情はいかなる性質をもつのか、困難はそこにある。ところで、この感情は上で「駆動源」(Triebfeder)と呼ばれていた。カントはのちに『基礎づけ』ならびに『実践理性批判』において、「尊敬」(Achtung)の語をもってこの感情を呼び、主に後者において、この感情の実質を明らめ、充分な仕方^{そご}で確定することになる。尊敬の感情は経験的なものではない。理性がみずから生み出す理性的なものである。それゆえ「純粋性の必需」と両立する。『実践理性批判』から決定的なテキストを引こう。

この感情(道徳的感情という名で呼ばれる)は、それゆえもっぱら理性によって惹き起こされる。この感情は、行為の判定には役立たないし、ましてや、客観的な道徳法則そのものの根拠づけにはまったく役立たない。道徳法則をみずからのうちで格律とするための駆動源として役立つだけである。しかし、この特異な感情に、つまり、いかなる感受的な感情とも比較できないこの感情に、どんな名前をつければもっとふさわしく命名できるというのだろうか。この感情はとても独特な種類の感情であるから、もっぱら理性だけが、しかも実践的で純粋な理性だけが、それを意のままにできると思われる^{*106}。(KpV, V. 76)

周知のとおり、カントは『教授就任論文』のあと『純粋理性批判』第一版までの一〇年間、短い書き物を数編公表しただけで(そのなかには匿名によるものもある)、いわば沈黙してしまう。それゆえ、感情であるところの行為実行の原理をめぐる彼の思想的営為がどのようなものであったのか、これは最終的に言って不明のままにとどまる。この点を押さえておいた上で、それでも念のため、いくつかテキストを見ておこう。

一七七三年の末に書かれたと推定される、ヘルツ宛ての書簡に次のような発言が見られる。

道徳性の最上の根拠は、適意を推論させなければならないのみならず、それそのものが、最高度に適意な[気に入る…竹山補]ものでなければなりません。というのも、道徳性の最上の根拠はたんに思弁的な表象なのではなく、動かす力をもたなければならないからです。したがってまた、この根拠は知性的なものではあるのですが、意志の第一の駆動源^{じか}と直につながっていなければなりません^{*107}(Br, X. 145)。

^{*106} Diese Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchen Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft und zwar der praktischen reinen Vernunft zu Gebote zu stehen scheint.

^{*107} Der oberste Grund der Moralität muß nicht blos auf das Wohlgefallen schließen lassen er muß selbst im höchsten Grade wohlgefallen denn er ist keine blos speculative Vorstellung sondern muß Bewegkraft haben und daher ob er zwar intellectual ist so muß doch eine gerade Beziehung auf die erste Triebfedern des Willens haben.

この発言からすると、一七七〇年代前半には、行為実行原理の不可欠性ならびにこの原理が感情であることは確認されていたように思われる。カントはここでたんに「適意」(Wohlgefallen)と語っており、おそらく、尊敬感情のような多重性をもった感情を考えてはいない。けれども、適意とされたその感情は駆動源として措定されている。また、「直^{しか}につながっていなければなりません」という文言からすると、それに知性的性格を付与する一歩手前まで来ているように思われる。

『純粋理性批判』の第一版は一七八一年に公刊された。第二版は、『基礎づけ』公刊後であり『実践理性批判』公刊前である、一七八七年に公刊された。第二版の序論(Einleitung)は量的にも質的にもかなり大きな書き換えが施されている。そのなかに、本稿の観点からして興味深い箇所がある。そこでは、超越論的哲学(Transcendental=Philosophie)の区分が論じられている。区分の要点は、経験的なものを含んでいる概念が超越論的哲学に入り込んではいないこと、もしくは、アприオリな認識は完全に純粋であることだとされる。

第一版では次のように述べられる(書き換えられることになるテキストを< >で囲んだ)。

したがって、道德性の最上の諸原則と道德性の根本諸概念は、アприオリな認識ではあるけれど、超越論的哲学には属さない。なぜなら、<快不快・欲求・傾向性・恣意などのような、どれであれすべて経験的源泉をもつようなものが、そこでは前提されざるをえないだろうからである。>したがって、超越論的哲学は純粋でたんに思弁的な理性の哲学である。というのも、実践的なものはすべて、それが<動因>を含んでいるかぎり、感情につながるのであり、感情は経験的な認識源泉に属するからである*¹⁰⁸ (KrV, A=15)。

このテキストが第二版では次のように変更される(書き換えられたテキストを< >で囲んだ)。

したがって、道德性の最上の諸原則と道德性の根本諸概念は、アприオリな認識ではあるけれど、超越論的哲学には属さない。なぜなら、<そうした道德性の最上の諸原則と道德性の根本諸概念は、快不快・欲求・傾向性・恣意などのような、どれであれすべて経験的源泉をもつようなものを、なるほどみずからが出す指令の根底に置いたりもしないが、それでも、義務概念においては克服すべき障碍として、あるいは、動因とされるべきではないけれど刺激として、純粋な道德性の体系の構成に必ず一緒に引き入れなければならないからである。>したがって、超越論的哲学は純粋でたんに思弁的な理性の哲学である。というのも、実践的なものはすべて、それが<駆動源>を含んでいるかぎり、感情につながるのであり、感情は経験的な認識源泉に属するからである*¹⁰⁹ (KrV,

*¹⁰⁸ 書き換えられることになるテキストをイタリックで記した。

Daher obzwar die oberste Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental=Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müßten. Daher ist die Transcendental=Philosophie eine Weltweisheit der reinen, bloß speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so fern es Bewegungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.

*¹⁰⁹ 書き換えられたテキストをイタリックで記した。

B=28f.)。

このように、両版を通じ、感情は経験的な認識源泉に属するとされている。しかしながら、道徳性をめぐって、第一版では感情が完全に排除されているが、第二版では、それが緩和されている。感情は純粋な道徳性の体系内にとにかく必ず位置を占めると考えられている。そして、駆動源という語がその感情を規定しているのである。

カントが行為実行の原理を確定し、十分な仕方で行為像を形成するまでの道筋は、おそらく平坦なものではなかった。現実の人間の行為を過不足なく捉え、なおかつそれを描き出すためには、『実践理性批判』までの、少なくとも『基礎づけ』までの年月が、必要だったのであろう。本章の脚注*1でザミートの疑問を引用した。彼の疑問に対する一つの回答がここにあると言える。

3.3 まとめ

本章では、まず、『基礎づけ』における「純粋性の必需」を確認した。その上で、道徳の原理がいかなるものであるべきか、カントはそれをどう考えてきたのかを、感情に目配りしつつ、前批判期の著作をいくつか追跡して検討した。カントが最終的に到達したのは、「純粋性の必需」を満たしうる、すなわち経験的なものを混じえない、けれどもたんに知性主義的ではない道徳である。

一見したところ、感情には、この道徳において占めうる場所がないように思われる。しかし、行為判定の側面においては、行為実行の側面において、感情はむしろこの道徳に必須である。そしてそこにおける感情は「純粋性の必需」を満たしている。純粋、理性的、知性的といった言葉でその感情を形容できる。

こう考える可能性はないだろうか。感情はなるほど感性的経験的なものであるが、それだけでは、感情を捉え切れていないのではないか。一般に感情を感性的経験的なものと考え、そのものに、留保が必要なのではないか。もろもろの感情のなかには、感性的経験的というだけでは捉え尽くせない感情があるのではなからうか。最後の問いについては「そのような感情がある」と答えなければならない。それではそれは尊敬感情のみ、それ一つのみなのであろうか。「自己満足」に取りかかろう。

Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental=Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transcendental=Philosophie eine Weltweisheit der reinen, bloß speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören.

第4章

自己満足という術語

Acquiescentia in se ipso est Lætitia orta ex eo, quòd homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur. At vera hominis agendi potentia, seu virtus est ipsa ratio, quam homo clarè & distinctè contemplatur. Ergo Acquiescentia in se ipso ex ratione oritur.

Acquiescentia in se ipso は、人間が自分自身と自分の活動能力とを観想することから生じるよろこびである。ところが、人間の真の活動能力ないし徳とは理性そのものであり、人間はこの理性を明晰かつ判明に観想できる。それゆえ、Acquiescentia in se ipso は理性から生じうる。

Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* [239, Bd.II, S.248] [242, S.466] [241, p.63f.]

この章では、「自己満足」(Selbstzufriedenheit) という言葉そのもの、つまり、術語としての「自己満足」について、主として文献学的な意味で基礎的な事柄を確認し、考察の足場を踏み固める作業を行なう。具体的には、公刊著作以外も含め、広くカントの諸テキストにおける「自己満足」ならびに「満足」(Zufriedenheit) の用例を調査する。さらに、古典的と見なしうる若干のカント研究文献でそれらがどう扱われているかを検討する。最後に、カウルバッハが「自己満足」をかなり立ち入って論じているので、その議論を検討する。私は「術語」という言い方をしたが、この言い方自体、あるいは疑念を呼びうるかもしれない。しかし、そうした疑念は以下の論述を通して払拭されるであろう。

すでに述べたように(本稿 p.iv)、用例検索の作業にはカントのテキスト・データベースである *Kant im Kontext III. Literatur im Kontext auf CD-ROM Vol. 27* を用いる^{*1}。つまり、この作業にはまったく機械的

^{*1} このテキスト・データベースについて説明しておく(より詳しくは、CD-ROM 版もしくはダウンロード版に同梱されている Editorial: Hinweise zur Nutzung von Kant im Kontext III という文書を参照されたい)。

このデータベースは原則的にアカデミー版カント全集のテキストを収めている。そして同全集にしたがって、次の四つの部分に分かれる。1. 公刊著作(それらの準備原稿を含む)。2. 往復書簡集。3. 手書き遺稿(*Opus Postumum*を含む)。4. 講義録。アカデミー版全集に未収のテキストも含む、現時点で最も完備したデータベースである。ただし、著作権や版権の関係で、アカデミー版のテキストがもれなく収められているわけではない。最も残念なのは講義録の部分であり、一九九七年に公刊された第二五巻(二分冊)、つまり、人間学の講義録は収められていない(代わりに *Vorlesungen über Anthropologie* (Dohna), (1924) が収められている)。また、道徳哲学講義ではメンツァー (Paul Menzer) 編の *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. (1924) も収められている。このテキストはアカデミー版に収められている複数の講義録から編集されたものである。こうした^{かきん}瑕瑾がいまはあるにせよ、将来このデータベースがアカデミー版に準拠してより完備したものになっていくことが望まれるし、きっとそうになっていくだろう。

本章で提示される検索作業の結果は、このデータベース所収のアカデミー版カント全集の範囲内に限定してある。したがって、その結果は決して完璧なものではないことを断っておかなければならない。特に講義録の部分についてそれはあてはま

な、あるいは情報処理的な手段を用いている。もちろん、同じ語彙が用いられているからといって、それらがいつも同じ意味を込められているとはかぎらない。同じ連関で用いられているともかぎらない。逆に、ある箇所ではその語彙が用いられていないからといって、論述の内容として、その語彙の指示する事柄が語られていないとはかぎらない。そうした点は承知している。それがテキストというものだ。その上で、しかしながら、相応の手段を活用しうるにもかかわらず語彙の実際の用例を確かめないとしたら、怠慢である。敢えてカントの用語法で言えば、「熟練」(Geschicklichkeit)の度合いが低いことになる。この側面もまた、テキストから遊離しないために銘じるべきである。

4.1 カントのテキストにおける「自己満足」

第1章で、「自己満足」が語られている『実践理性批判』のテキストを挙げた(本稿 p.2f.)。最初に確認しておかねばならない。カントがその生涯に公刊した著作のなかで「自己満足」という語彙が用いられるのは、実はこの箇所のみ、ただ一度だけである。この事実は、この概念がそれほど注目されない理由の一つになっていると考えられる。けれども、テキストを挙げたとき述べたように、「自己満足」は、「徳」や「幸福」や「自由」との連関で語られている。カント実践哲学においてはおろか、およそ実践哲学において、これら概念が重要であることは言を俟たない。そうした重要概念との連関で語られる「自己満足」という「感情」への注目は、すでにこの点で、ある程度の正当性をもつと言えるはずである。

アカデミー版カント全集には、公刊された諸著作のみならず、それら公刊著作の準備原稿(Vorarbeit)、カント研究において「レフレクシオン」(Reflexion)と呼びならわされている手書き遺稿(Handschriftlicher Nachlaß)、さらには講義録(Vorlesung)と、多種にして多量の文書が収載されている。この全集が完結しておらず、現在も刊行中であるのは、そうした種類の文書に対する編集・校訂作業が、とりわけ講義録に関する作業がいまも継続してなされているからである。実は、「自己満足」はそれら文書に何度もあらわれる。そこで、手はじめとして、『実践理性批判』以外で「自己満足」が用いられている文書、そしてそれら文書において「自己満足」が用いられる回数などを確認しよう。そのデータが、講義録についての表 4.1 („Selbstzufriedenheit“ (Vorlesungen))、そして、レフレクシオンについての表 4.2 („Selbstzufriedenheit“

る。けれども、公刊著作・往復書簡集・手書き遺稿群については十二分に信用のおけるものと考えてよいのであり、また全体として、現時点で望みうる最良の手段によってえられた結果と言うことができる。なお、検索に用いられたアプリケーションは、同梱されている ViewLit Professional V.6.2 である(のちに Version up して 6.3)。

かつて『カント事典』[11]の項目をいくつか担当したとき、私はある項目について、Institut für angewandte Kommunikations- und Sprachforschung, e.V. が数枚の floppy disk によって(のち CD-ROM 化された)公刊していたカントの公刊著作集 *Immanuel Kants Werke auf Computer*. (1988) を用いて調査・検討し、原稿を作成した。そして文献としてこのデータベース名を明記し、原稿を提出した。すると、出版社編集部から、これは記さないでおきましょうかとの問い合わせを受けた。何らかの懸念があったのだろう。そういう懸念は私にとって馬鹿げたものであったので、「実際それを用いているのだから、その旨を記すのが良心的です」と答えて、そのまま記載してもらった。いまはもう、そういう時代ではあるまい。IBM-DOS の時代からカントのテキスト・データベースを使用していた人間としては、隔世の感がある。

追記: *Kant im Kontext III* は、二〇〇九年一月に増補された第二版が出た。収められている講義録が増えている。本章での文献学的調査をこの新しい版によって再び行なうべきだが、時間的制約から断念せざるをえない。他日を期したい。

表 4.1 „Selbstzufriedenheit“ (Vorlesungen)

略号	巻数	箇所	回数
<i>ML₁Pöl</i>	XXVIII	336:20, 24.	2
<i>PRPöl</i>	XXVIII	1061:28, 33. 1062:16, 23. 1065:17. 1066:26. 1067:33. 1089:25, 27, 28, 29, 32, 33[zweimal], 36, 39. 1090:01, 11, 37.	19
<i>NTVolck</i>	XXVIII	1191:10, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 21, 23, 25, 34. 1192:21	12
<i>RtMron</i>	XXVIII	1296:16, 21, 27, 32. 1297:02, 03, 05.	7
<i>MPMronII</i>	XXIX	624:14	1
<i>MK₂</i>	XXVIII	780:27. 798:29, 30. 808:26	4
<i>MSVigil</i>	XXVII	498:10, 13. 622:02. 669:09	4
合計			49

(Reflexionen)) である。

表 4.1 (p.91) では、「箇所」として、ページ数と行数とをアラビア数字（後者はイタリック体）で記してある。アカデミー版全集の同一ページで複数回用いられる場合もあるからである。498:10 とは四九八ページの一〇行めということである（以下本章における表については同様）。また、各文書はおおよそ推定成立時期が古いものから新しいものへという順序で挙げてある（推定成立時期についてはすぐあとで述べる）。

表 4.2 (p.92) では、アカデミー版全集による成立時期推定が正しいと前提した上で、おおよそ古いものから新しいものへという順序で挙げてある。同全集で比較的明確に成立時期が推定されているもの（つまり疑問符が付されていないもの）については、私が [] 内におおよその推定成立時期を記した*2。

二つの表から明らかなように、「自己満足」は、*Kant im Kontext III* で調べるかぎりのアカデミー版全集講義録およびレフレクシオンにおいて、単純に合計すると七二回用いられている。そして、この二つの文書群以外では一度も用いられていない。これに『実践理性批判』での一回が付け加わるわけである。

まず、これら二種類の文書群の特性を確認しておこう。

現在われわれに遺されている講義録という文書群は、カントがみずから筆を執ったものではない。それらは基本的に、カントがケーニヒスベルク大学の教員として行なった講義（たとえば、形而上学と題された講義は四〇年間にわたって行なわれた）の、聴講者によるノートである。しかも、講義録はカントが当該講義を行なっているときにその講義室で筆記されたものであるとも、いわば生の直接的記録であるともかぎらない。むしろ、多くの場合、最初は確実に存在したであろう単数あるいは複数の直接記録にもとづ

*2 表 4.2 で用いられている、たとえば Phase $\kappa - \lambda? \eta??$ といった表記は、推定成立時期についての記号である。これらについての詳細な説明はアカデミー版全集一四巻 XXXVI ページ以下を参照されたい。その説明では etwa と um とを使い分けるなどして細かな相違を表現しているのだが、本稿の諸表ではそれを再現していない。したがって、私が [] 内に記す数字はあくまでおおよその時期である。

表 4.2 „Selbstzufriedenheit“ (Reflexionen)

文書名	付加情報	回数
Refl 6616	XIX. Phase $\kappa - \lambda?$ $\eta??$	2
Refl 701	XV. Phase $\mu - \nu$ [1770-71~1771]	1
Refl 1490	XV. Phase $\sigma?$ ($v?$)	1
Refl 6892	XIX. Phase v [1776-78]	1
Refl 6915	XIX. Phase v [1776-78]	1
Refl 5631	XVIII. Phase $\chi - \psi$ [1778-79~1780-89]	1
Refl 7202	XIX. Phase ψ [1780-89]	4
Refl 7204	XIX. Phase $\psi?$ $v?$ $\phi?$	2
Refl 7237	XIX. Phase $\psi?$ ($v - \chi?$)	1
Refl 1513	XV. Phase ψ^{1-2} [1780-83~1783-84]	1
Refl 6061	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	1
Refl 6084	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	1
Refl 6154	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	2
Refl 6115	XVIII. Phase ψ^{2-3} [1783-84~1785-88]	1
Refl 6116	XVIII. Phase ψ^{2-3} [1783-84~1785-88]	1
Refl 6117	XVIII. Phase ψ^{2-3} [1783-84~1785-88]	1
Refl 6068	XVIII. Phase $\psi^3?$ ($\psi^1?$) ($v - \chi?$)	1
合計		23

いて、清書され、たいていの場合に編集もされて、成立した文書である。本稿でもそうするが、カント研究において、講義録は「人名」プラス「講義題目」という表現で指示されるのが習慣である。そうでない場合は、われわれに遺されたテキストが保管されている（あるいはかつて保管されていた）地名と講義題目とを組み合わせた表現が用いられたりする。ところで、この「人名」のところに入る人物がその講義の筆記者であるとはかぎらない。むしろ、多くの場合そうではない。その人物は、その講義録の所有者であったり（とはいえ、最初の所有者であるともかぎらない）、講義録制作をおそらくは主導した人物であったりする。また、ある講義録のテキストが、最初から最後まで誰か一人の人物によって筆記されたともかぎらない。たいていの場合、そうではないと考える方が適切である。カントの時代のドイツでは、このような講義録が写本のかたちで流通していた。売買もされていた。カントの名が世に広まるにつれ、直接その講義に参加できない人々からの、講義録に対する需要が高くなっていったのである*3。

*3 カント自身、みずからの講義の筆記ノートを調達し、整理・編集して、流通させる努力をしたことがある。それは、カントの講筵こうえんに列した愛弟子ヘルツ (Marcus Herz, 1747-1803) がベルリンで行なった、カント哲学の講義に助力するためであった。一七七八年から一七七九年にかけてカントとヘルツのあいだに交わされた諸書簡を参照されたい (X.245ff. 岩波書店版カン

講義録は、カントが紙に刻みつけ公開したテキストではなく、狭い意味ではカントの著作ではない。カントの肉声そのまま聞き取れるテキストとも言いがたいところをまぬかれない。したがって、取り扱いには慎重さが求められる。加えて、ある講義録テキストがどの時期のカントによる講義を再現するものであるのか、これは当然、そのテキストをどう取り扱うかに影響する。さらに加えて、アカデミー版全集での講義録編集は現在も継続中であり、テキストそのものの校訂や推定成立時期などについて、将来の改良・改正がありえないわけではない。これまでの編集についても、すでに不十分さが指摘されている。以上の諸点に留意するという前提のもとで、しかしながら講義録は、カントが公にした思想の萌芽的な姿、展開あるいは応用の姿、さらには詳細な姿を描き示す（示しうる）テキストとして、意味をもつのである*4。

さて、「自己満足」が語られる講義録のうち、略号 *PRPöl* すなわち *Philosophische Religionslehre nach Pölitz* とは、ライプツィヒ大学の政治学教授だったペーリッツ (Karl Heinrich Ludwig Pölitz, 1772–1838) が一八一七年（第二版一八三〇年）に一書として刊行したカントの講義録である。原題は『イマヌエル・カントの哲学的宗教論講義』 (*Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*) [136] である（以下『ペーリッツ宗教論』と略称）。

次に、略号 *ML₁Pöl* すなわち *Metaphysik L₁ (Pölitz et al.)*（以下『ペーリッツ形而上学』と略称）だが、これは書誌がいささか複雑である。上述のペーリッツは、一八二一年に『イマヌエル・カントの形而上学講義』 (*Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*) と題する一書 [132] を公にした。ペーリッツがその序言 (Vorrede) で述べるところによると、同書は彼が購入した二つのノートから構成されている。一方のノートには年数が記されていないという。これに対して、もう一方のノートには一七八八年と記されており、ノート本体とは別の人物の筆跡で、一七八九年あるいは一七九〇年に加筆や訂正がなされているという。さらに彼は、前者はその筆跡から判断して、後者より古い時期に成立したのだろうと推測している*5。

ト全集 21『書簡 I』 [150, p.131ff.]。大学での講義を職務とする人間としてのカントの所感や、当時の大学生の様子なども知ることができる。

*4 ヒンスケ (Norbert Hinske) の来日講演集に収められた論文「啓蒙と理性批判のあいだ」 (*Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Die philosophische Bedeutung des Kantischen Logikcorpus*) でも、講義録という文書群を取り扱うことの諸困難が簡明かつ鋭利に述べられている [105, p.49–71]。

講義録という文書群そのものについてより全体的な知識をうるには、『カント事典』付篇に収められている「カント講義録解説」が便利である [11, p.561–576]。また、ケンブリッジ版英語訳カント全集で形而上学講義録の巻 (*Lectures on Metaphysics*) を担当したナラゴン (Steve Naragon) が、ドイツ語に親しくない英語圏の人々のためにという方針で運営している Web Site、*KANT IN THE CLASSROOM: Materials to aid the study of Kant's lectures* (<http://www.manchester.edu/kant/Home/index.htm>) は、その行き届いた整理と構造のゆえにとっても有益である（二〇〇七年一月の時点でアクセス可能）。

*5 *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik* のペーリッツによる序言における該当箇所を以下に挙げる。アカデミー版全集に収められているので、その箇所も記してある。なお、同書の邦訳 [131] はこの序言を訳出していない。文献学的基本作業が省略されているのは残念である。

「最初に、編者は、底本とされた手稿について明らかにしなければならない。底本は、編者が合法的に購入した二冊のノートである。筆跡から見てより古い方の一冊は、カントの講義が書きとめられた年が記されていない。全体としては、このノートはもう一方よりも詳細で、内容豊かであった。ともかく、より古いこちらの方を、宇宙論・心理学・合理的神学を叙述する際の底本にしてある。——二つめの手稿は一七八八年に筆記されており（これは論理学と同じ年だが、イエツシエに

このように時期が異なるノートから構成されているので、アカデミー版全集では宇宙論、心理学、神学の部分が『形而上学 L₁』(Metaphysik L₁)の大半を構成するものとして、序論、プロレゴメナ、存在論の部分が『形而上学 L₂』(Metaphysik L₂)の大半を構成するものとして、二つに分割されたかたちで二八巻に収められている*6。

成立時期について確認しておこう。現在では、ペーリッツ以後になされたさまざまな研究によって、『形而上学 L₁』の成立は一七七〇年代後半、『形而上学 L₂』の成立は一七九〇年代はじめ、と推定されている。「自己満足」が語られる箇所は二箇所ともアカデミー版で三三六ページである。ということは、『形而上学 L₁』に属するから、その成立は一七七〇年代後半と推定できるのである。

『ペーリッツ宗教論』は、ペーリッツが第一版の序言で述べるところによると、一つの講義ノートをもとにしている*7。残念ながら成立時期に関して彼は語っていないので、内容や用語法からそれを推定する以外にない。さまざまな研究によって、現在では、この講義録の成立時期はおそらく一七八〇年代前半、

よる論理学の刊本があるので活字にはおこさなかった)、誰か別の人物の手によって一七八九年もしくは一七九〇年に、広い余白に部分的訂正が、さらには多くの場合、拡張と補足が書きとめられている。これはきっとカントがのちに行なった講義を盛り込んでいるのだろう。この二冊めからはさしあたり序論と存在論が採られたが、より古い一冊めの手稿と丹念に比較検討してある。そういうわけであるから、本書全体は、カントの三度の形而上学講義を筆記した二つの手稿すなわちノートからなっているのである」(Zuerst muß er [Herausgeber=Pölitz] sich über die Manuscripte erklären, die dabei zum Grunde liegen. Es sind deren zwei, welche er rechtlich durch Kauf erworben hat. Das eine, der Schrift nach das ältere, war ohne Angabe des Jahres, in welchem dasselbe in Kants Vorlesungen nachgeschrieben ward. Im Ganzen war es ausführlicher und reichhaltiger, als das zweite. Diese ältere liegt zunächst bei der Darstellung der Kosmologie, der Psychologie und der rationalen Theologie zum Grunde. — Das zweite Manuscript ist (zugleich mit der Logik, die aber wegen Jäsche's Herausgabe derselben nicht mit abgedruckt ward,) im Jahre 1788 nachgeschrieben, und von einer zweiten Hand im Jahre 1789 oder 1790, auf dem breiten Rande desselben, theilweise berichtet, mehr aber noch erweitert und ergänzt worden, wie es die spätern Vorträge Kants wahrscheinlich mit sich brachten. Aus diesem Hefte ist zunächst die Einleitung und die Ontologie entnommen, doch mit durchgehender Vergleichung und Berücksichtigung des ersten ältern Manuscripts. So ist also dieses Werk im Ganzen hervorgegangen aus zwei Manuscripten, und aus Heften, nachgeschrieben in dreimaligen Vorlesungen Kants über die Metaphysik.) [132, S.IVf.] (XXVIII. 1511f.).

*6 二八巻は第一分冊、第二分冊第一部、第二分冊第二部の三冊からなるが、通しページになっている。Metaphysik L₁ (XXVIII.167–350)は、1. Metaphysik L₁, K₁, H Teilstücke Heinze. 2. Metaphysik L₁ Ontologie Auszüge Heinze. 3. Metaphysik L₁ Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitz. という三つの文書からなる。本稿ではこの三文書すべてをペーリッツの名で代表させて、ML₁Pölと略号している。

他方、Metaphysik L₂ (XXVIII.525–610)は、1. Einleitung, Prolegomena und Ontologie nach Pölitz. 2. Metaphysica specialis nach dem Original. という二つの文書からなる。後者はペーリッツがみずからの Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysikには収めなかった、底本ノートの部分である。本稿ではこの二文書すべてを ML₂Pölと略号している。

なお、L₁ や L₂ における L は Leipzig をあらわす。また、本稿での箇所指示はペーリッツの刊本のみならずアカデミー版のページ数も示す。

*7 ペーリッツによる第一版序言の該当箇所は以下のとおり。

「手稿についてだが、この講義録の底本とされたのは、ケーニヒスベルク在住だった尊敬すべき故人が所有しており、編者がその人の遺産のなかから合法的に買った手稿である。このノートは完全なもので、校訂の際に手を加える必要はほとんどなかった。句読法と、大学における講義を逐語筆記する場合に避けられない不注意とを補うくらいであった」(Was das Manuscript betrifft, das diesen Vorlesungen zum Grunde liegt, so gehöre es einem vormaligen geachteten und nun verstorbenen Kollegen Kants zu Königsberg, aus dessen Nachlasse es der Herausgeber rechtmäßig durch Kauf erwarb. Es war vollständig, und bedurfte in der Revision fast nur der Nachhülfe in der Interpunction, und in denjenigen Nachlässigkeiten, welche bei dem wörtlichen Nachschreiben akademischer Vorträge nicht ganz vermieden werden können.) [136, S.V] (XXVII.1515).

なお、『ペーリッツ宗教論』はアカデミー版全集では第一版が、Kant im Kontext III では第二版が収められている。

しかも、一七八一年の『純粹理性批判』第一版公刊よりあとであろうと推定されている*8。

『ペーリッツ宗教論』で自己満足が集中的に二回用いられるテキスト (XXVIII. 1089, 1090) と、同じく集中的に二回用いられるテキスト、略号 *NTVolck* すなわち *Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach* (以下『フォルクマン自然神学』と略称) のテキストとは、きわめて似通っている。つまり、これらは別の時期になされた同じ講義のノートと考えられる。『フォルクマン自然神学』は、一七八二年八月一三日にケーニヒスベルク大学に学籍登録されている神学部学生フォルクマン (Johann Wilhelm Volckmann, 1766–1836) の名前で伝わっているノートである。原本は一九二八年に盗難によって失われたのだが、パウル・メンツァー (Paul Menzer, 1873–1960) の学生だったバウムバッハ (Rudolf Baumbach, 1892–?) がみずからの研究用に複写していた。現在までの研究によって、このテキストはカントが一七八三年から一七八四年にかけて行なった講義を伝えるものと考えられている*9。

略号 *RtMron*、すなわち *Danziger Rationaltheologie (Rationaltheologie Mrongovius)* は、一七八二年三月二日にケーニヒスベルク大学に学籍登録されているポーランド人で、後年ポーランド語ならびにポーランド文化の研究によって名を残したムロンゴヴィウス (Christoph Coelestin Mrongovius (Krzysztof Celestyn Mrongowiusz), 1764–1855) によるものとして伝わっている講義録である (以下『ムロンゴヴィウス合理神学』と略称)*10。このテキストは、一七八三年から一七八四年にかけての講義を伝えるものと考えられている。さらに、同じくムロンゴヴィウスによる講義録、略号 *MoMronII* すなわち *Moral Mrongovius II* は、一七八四年から一七八五年にかけてのカントの講義を伝えるものと考えられている (以下『ムロンゴヴィウス道徳哲学 II』と略称)。

略号 *MK₂* すなわち *Metaphysik K₂* は、かつてケーニヒスベルク大学図書館に所蔵され、原本は第二次世界大戦中の空襲によっておそらく失われた、筆記者名もしくは所有者名不詳のノートである (以下『形而上学 K₂』と略称)。末尾近くに「一七九四年冬」と記されている (XVIII. 815) のだが、カントはこの時期に形而上学の講義を行っていないので、この記述を採ることはできないとされる。諸説あるが、一七九〇年代前半の講義を伝えるものだろうという点では見解が一致している。

最後に、略号 *MSVigil* すなわち *Metaphysik der Sitten Vigilantius* とは、カント宅で食卓をともに囲んだ法律家でありカントの法律顧問でもあった、ヴィギランティウス (Johann Friedrich Vigilantius, 1757–1823) によるものとして伝わっているノートである (以下『ヴィギランティウス道徳形而上学』と略称)。ヴィギランティウスはケーニヒスベルク大学に学籍登録していないが、カントの多数の講義に出席してノー

*8 成立時期推定については、レーマン (Gerhard Lehmann) によるアカデミー版カント全集二八巻の解説 (S.1338–1372) を、また、ケンブリッジ版英語訳カント著作集 *Religion and Rational Theology* の簡明な記述を参照 [143, p.337f]。

*9 『フォルクマン自然神学』のタイトル・ページには「一七八三年一月一日ケーニヒスベルクにて」(Coenigsberg den 13ten Novembr. 1783.) と記されている (XVIII. 1129) のだが、この日付はケーニヒスベルク大学の講義要項と照らし合わせると疑問があるとされており、鵜呑みにすることはできない。レーマンの解説を参照 (XXVIII. 1363) されたい。

なお、カントがいつどのような講義を行なったのかについては、*Kant im Kontext III* に収められている *Kants Vorlesungstätigkeit (Übersicht)* という表や、ナラゴンの Web Site (本稿 p.93, 脚注*4 参照) にある *Overview of Kant's Lecturing Activity* という表が便利である。

*10 アカデミー版全集二八巻では原テキストが発見されたダンツィヒの名をとって *Danziger Rationaltheologie nach Baumbach* という題で収められているが、ほかの講義録に合わせてこう呼称する。

トを残している。このテキストは一七九三年から一七九四年にかけて行なわれたカントの講義を伝えるものという点で、研究者間の意見が一致している。しかも、その講義は *Metaphysik der Sitten oder Allgemeine praktische Philosophie samt Ethik nach Baumgarten* と銘打たれていた。カントが「道德の形而上学」(*Metaphysik der Sitten*) という言葉を自分の講義に冠したのはこのときだけである。一七九七年に公刊される『道德の形而上学』との関係で、注目に値するテキストである。

以上、「自己満足」が用いられている講義録について、文献そのものの性質を述べた。

次に、レフレクシオンとはどういうテキストであろうか。それは、カントが所有していた自著や、講義で教科書としていた他人の著書の欄外などに、あるいは、一枚もしくは複数枚がまとめられた紙片に、カントによって書き込まれたテキストである。テキストの長短はさまざまである。書かれた内容も、たんに講義の（ものによっては家計の）ための備忘録と思われるようなものから、立ち入った思考の展開がまざまざと示されるものまで、実に多様である。レフレクシオンは、カント本人の筆になるテキストである。その点で講義録とは異なる。しかし、それ以外の点では、講義録と同様の取り扱い方がなされるべきものである。そして同時に、講義録と同様の意味をもつテキストである。

カント研究において講義録やレフレクシオンをどのように位置づけ、どのように取り扱うか、これについては、研究態度・研究方法の基本的設定としてさまざまな考え方がありうるだろう。たとえば、フォルシュナー (Maximilian Forschner) は『人間の幸福について — アリストテレス、エピクロス、ストア派、トマス・アクィナス、カント』(*Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*) において、カントにおける道德性と幸福の概念を、数多くのレフレクシオンを用いて論究している。このような研究方法が不可欠である理由を彼は五つ挙げている [67, S.107f.] ので、以下に要約して列挙しておこう。

1. 思想の発展の連続と断絶を公刊著作よりはっきり見ることができる。
2. 繰り返しの多い論述から、カントが解決に努力した問題の重要性や解決法などがよりはっきりと分かる。
3. 本質的な点を隠蔽することもありうる文飾がないので、思考の前提をなすものがいわば裸の姿で分かる。
4. カントが検討する価値ありと見なし、ときにはみずからも擁護側に傾いたような、別の考え方が見えてくる。
5. 道德の諸原理という問題圏において、現在でも一般的に見て検討が必要で、公刊されたものに劣らず独自の地位を占める重大な考え方が、そこには含まれている。

これらの理由に、本稿も基本的に同意する。それぞれの理由はそれ自体としては正当だからである。ただし、留保をつけておかなければならない。カントの思想内容を、仮に講義録やレフレクシオンのみにもとづいて捉えようとするとしたら、それはやはり最終的に不適切である。これら文書は、推定成立時期などを慎重に勘案した上で、公刊著作のより十分な理解のために、参照・活用されるべきものであろう。こ

ここで言う十分な理解には、公刊著作によって拓かれた可能性のさらなる展開も含まれるにせよ。

それでは、「自己満足」そのものに目を向けよう。講義録の上述した推定成立時期と、表 4.2 に記した諸レフレクシオンの推定成立時期とを考え合わせると、「自己満足」は一七七〇年頃から一七九〇年代まで、ずっと用いられていることが分かる。つまり、一七七〇年の『教授就任論文』のころから用いられはじめるのである。さらに、用いられる回数が一つの文書として最も多いのは『ペーリッツ宗教論』だが、このテキストの推定成立時期は一七八〇年代の前半、しかも『純粹理性批判』第一版以後であった。これ以後の用例をも勘案すると、「自己満足」はむしろいわゆる批判期においてよく用いられている、と結論できる。公刊著作ではただ一度、『実践理性批判』にのみあらわれる「自己満足」だが、カントはその成熟した思想的営為において、途切れることなくこの概念を考究の俎上^{そじょう}に載せていたのである。

「自己満足」をめぐってカントはどのような考察を展開しているだろうか。実際にそれを見てみよう。講義録とレフレクシオンから、推定成立時期の古いものから新しいものへという順序でテキストを挙げる。多量の引用になるが、この概念がカントの思想的営為において占める位置を確認するために、敢えてそれを厭わ^{いと}ない。「自己満足」が置かれている文脈には銘記すべき特徴があるのだが、その点も明らかになるだろう。

最初に、講義録からめぼしいテキストを挙げる。

『ペーリッツ形而上学』（一七七〇年代後半）

神における根源的適意とは、*acquiescentia in semet ipso* である。神は、あらゆるものの根拠としてのみずからに適意を抱くかぎりにおいて、あらゆるものに適意を抱く。しかし、みずからに対する、内的諸原理と自己満足にもとづく最高の適意の状態を、われわれは浄福 (*beatitudo*) と呼ぶ。偶然的諸原因にもとづく状態に対する満足は、安寧 (*prosperitas*) と呼ばれる。しかし、人間は完璧な適意を決してもたない。—— 浄福は最高の適意であり、すべての偶然的なものから独立した最高の自己満足である。なおも何かを必要としたり、なおも何かを恐れなくてはならないような者は、浄福ではない。それゆえ、人間は神とともにあるかぎりにおいてしか、浄福ではありえない*11 (*ML₁Pöl*, XXVIII. 336)。

『ペーリッツ宗教論』（一七八〇年代前半、『純粹理性批判』第一版以後）

著者*12 は、神を最も幸福な者としてほめたたえる。それならばわれわれは、幸福の真の概念を探

*11 Das ursprüngliche Wohlgefallen in Gott ist die *acquiescentia in semet ipso*. Gott hat an allem Wohlgefallen, sofern er an sich, als an dem Grunde von allem, ein Wohlgefallen hat. Den Zustand aber des höchsten Wohlgefallens an sich aus innern Principien und der Selbstzufriedenheit nennen wir *Seligkeit* (*beatitudo*). Die Zufriedenheit mit dem Zustande aus zufälligen Ursachen heißt *Wohlfahrt* (*prosperitas*). Der Mensch hat aber nie ein complettes Wohlgefallen. — Die Seligkeit ist das höchste Wohlgefallen und die höchste Selbstzufriedenheit, welche unabhängig sind von allem Zufälligen. Der ist nicht selig, der noch etwas bedarf, oder noch etwas zu befürchten hat; also können Menschen nicht selig seyn, als nur, insofern sie mit Gott im Gemeinschaft sind.

*12 講義に用いられた教科書の著者を指す。カントがこの講義のために用いた教科書は、バウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten. 1714–1762) の『形而上学』(*Metaphysica*, 1739) である。アカデミー版全集第一七巻にその第四版 (1757) が収められている。

ペーリッツはカントの文言とバウムガルテンの『形而上学』との対応関係をまったく書き込んでいないのだが、『フォルク

究して、それが神に適切なものかどうか見てみなければなるまい。さて、みずからの状態に対する快は安寧と呼ばれる。この快がわれわれの現存在 (Daseyn) 全体にかかわるものであるかぎり、それは幸福と呼ばれる。したがって、幸福とはわれわれの状態全体に対する快である。自分自身の人格に対する快は自己満足と呼ばれる。ところで、われわれに特有なものは、自由である。したがって、みずからの自由に対する、もしくは、みずからの意志の性質に対する快が、自己満足である。この自己満足がわれわれの現実存在全体に広がるなら、それは浄福と呼ばれる。自己満足と幸福とのこうした区別は重要であり、同様に必要でもある。というのも、完全な幸福 (自己満足) には自分自身の尊厳の意識もしくは自己満足も必要ではあるのだが、人は浄福でなくとも幸福でありうるからである。他方、自己満足は幸運がなくとも生じうる。なぜなら、善良な振舞いは少なくとも現世においては、必ずしも安息と結びつかないからである。自己満足は道徳性から生じる。これに対して、幸福は自然的諸条件に依存する^{*13} (PRPöl, XXVIII. 1089)。

『ムロンゴヴィウス合理神学』(一七八三年から一七八四年にかけて)

ところで、神には、状態なるものもあるのだろうか。——状態とは関係の総体であるが、関係は神の本質ではなく神の現実存在に属するものである。私は物の概念から状態を導き出すことはできない。それは物の概念にさらに付け加わるものである。——神の場合、神においてある一切のもの (alles, was an ihm ist) は、神の本質から導き出される以外にない。それゆえ、神には状態なるものはないし、本来の意味でいう幸福なるものもない。

けれども、神は自分自身が最高の適意の対象であり、最高の自己満足を味わい、一切の満足の源泉でもある。神の自己満足はいかなる外的原因にも依存しない。したがって、それは浄福である。人間の道徳的自己満足も確かに外的原因に依存しない。しかし、人間がみずからの現存在に十全の快をもつことは決してありえない。人間は自然的原因に依存するところがあまりにも大きいからである。人間の幸福が道徳的原因にのみ依存することは決してありえない。人間は部分的にだが、自

マン合理神学』ではこの部分が Wenn der Autor §924 Gott als den Glücklichsten preist, ... (XXVIII. 1191) となっている (次の脚注*13と比較されたい)。したがって、対応箇所は九二四節と判断できる。バウムガルテンの同節のテキストは以下のとおり。

Deus felix est, §.923, 787, summe, §.812, dum 1) omnis ab eo corruptio moralis miselia non abest solum, §.813, sed nec esse quidem in eodem potest, physice, §. 859, vel moraliter, §. 902, 2) independenter et a se, §.851, 3) sine omni mutatione tam ipsorum bonorum, quam intuitus eorundem est felicissimus, §.839. (XVII.189)

*13 Wenn der Autor Gott als den Glücklichsten preiset; so wird es nöthig seyn, daß wir den wahren Begriff von Glückseligkeit untersuchen, um zu sehen, ob er auf Gott paßt. Die Lust an seinem Zustande heißt Wohlfahrt; in sofern diese Lust auf das Ganze unseres Daseyns geht, heißt sie Glückseligkeit. Diese ist folglich die Lust an unserm gesammten Zustande. Die Lust an seiner eigenen Person heißt Selbstzufriedenheit. Das Eigenthümliche aber in uns machet die Freiheit aus. Folglich ist die Lust an seiner Freiheit, oder an der Beschaffenheit seines Willens die Selbstzufriedenheit. Erstreckt sich diese Selbstzufriedenheit auf unsere ganze Existenz; so heißt sie Seligkeit. Dieser Unterschied zwischen Selbstzufriedenheit und Glückseligkeit ist eben so nöthig, als wichtig. Denn man kann glücklich seyn, ohne selig zu seyn, wiewohl zu einer vollkommenen Glückseligkeit (Selbstzufriedenheit) auch das Bewußtseyn seiner eigenen Würde, oder die Selbstzufriedenheit gehöret. Aber Selbstzufriedenheit kann ohne Glück wohl statt finden, weil Wohlverhalten, wenigstens in diesem Leben, nicht allemal mit Wohlbefinden verbunden ist. Die Selbstzufriedenheit entsteht aus der Moralität, da hingegen die Glückseligkeit von physischen Bedingungen abhänget.

然的原因にも依存し続ける^{*14} (*RtMron*, XXVIII. 1296f.)。

『形而上学 K₂』(一七九〇年代はじめ)

神の意志とは、みずからの表象を通じて対象の原因であるという能力である。ただし、神の満足は対象の現実存在に依存しない。神の自己満足は神がみずからの外なる物を生み出すことの原因だが、その逆に、神の自己満足が生み出された物の方からやってくるのではない。なぜなら、もしそうだとしたら、神は自己満足しないだろうからである。神はみずからを最高の根源的善と意識するのであり、そこに浄福が成立する。人間にあっては、これに類比的なことが起こるのである^{*15} (*MK₂*, XXVIII. 798)。

『ヴィギランティウス道徳形而上学』(一七九三年から一七九四年にかけて)

われわれの選択意思が道徳的感情へのつながりをもつということも、義務の根拠ではありえない。むしろ道徳的感情の方が、義務という根拠を前提する。…(中略)…それゆえ人間は、法則の遵守もしくは違反にあたって快あるいは不快に満たされうるよりも前に、つまり、みずからの行為に自己満足もしくは不満足(これは快不快の感情であるから)を結びつけるよりも前に、法則とその拘束性の認識をもっていなければならない。——それゆえ、道徳的感情、すなわち道徳法則の遵守によってえられる自己満足は目的なのであって、したがって義務の根拠ではない^{*16} (*MSVigil*, XXVII. 497f.)。

以上、講義録から挙げた。次に、レフレクシオンのテキストを挙げる。

(推定成立時期一七六九年)

^{*14} Hat nun Gott auch einen Zustand? — Zustand ist der Inbegriff der Relationen, die nicht zu seinem Wesen, sondern zu seiner Existenz gehören. Ich kann den Zustand nicht aus dem Begriff eines Dinges herleiten, sondern es ist das, was noch dazu hinzukommt. — Bei Gott muß alles, was an ihm ist, aus seinem Wesen hergeleitet werden. Also hat er keinen Zustand, also keine eigentliche Glückseligkeit. / Aber er ist sich selbst der Gegenstand des höchsten Wohlgefallens, genießt die höchste Selbstzufriedenheit und ist auch der Quell aller Zufriedenheit. Seine Selbstzufriedenheit ist von keiner äußeren Ursache abhängig; daher ist sie Seligkeit. / Des Menschen moralische Selbstzufriedenheit ist auch wohl von keinen äußeren Ursachen abhängig; aber er kann nie eine vollständige Lust an seinem Dasein haben; denn er ist zu sehr von physischen Ursachen abhängig. Des Menschen Glückseligkeit kann nie bloß von moralischen Ursachen abhängig sein, sondern er bleibt auch zum Teil von physischen Ursachen abhängig.

^{*15} Der Wille Gottes ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache von den Gegenständen zu sein, aber ohne dass seine Zufriedenheit von der Existenz der Gegenstände abhängt. Seine Selbstzufriedenheit ist die Ursache, dass er etwas ausser sich hervorbringt, aber seine Selbstzufriedenheit kommt nicht umgekehrt von den hervorgebrachten Dingen her, weil er alsdann nicht selbstzufrieden wäre. Gott ist sich bewusst als des höchsten ursprünglichen Guts, und darin besteht die Seligkeit; beim Menschen ist etwas Analoges hievon.

^{*16} Die Beziehung unserer Willkür auf das *moralische Gefühl* kann ebensowenig Grund der Pflicht seyn, es setzt dies Gefühl vielmehr diesen Grund voraus. ... er [der Mensch] muß also Erkenntniß des Gesetzes und seiner Verbindlichkeit haben, ehe er bey Befolgung oder Uebertretung des Gesetzes mit Lust oder Unlust erfüllt werden kann, und ehe er also die Selbstzufriedenheit oder Unzufriedenheit mit seiner Handlung verbindet (denn letzteres ist ja das Gefühl von Lust und Unlust). — Das *moralische Gefühl* oder das Bewußtsein, sich durch Befolgung des moralischen Gesetzes Selbstzufriedenheit zu verschaffen, ist also Zweck, mithin nicht der Grund der Pflicht, ...

苦痛から解放されることにもとづく満足は、安寧である。

傾向性を満たすことにもとづく満足は、幸福である。

外的諸物から独立した安息を所有していることにもとづく満足は、自己満足である。世界がそのためにいかなる外的付加物も含みもっていない自己満足は、浄福である^{*17} (*Refl* 6616, XIX. 111)。

(推定成立時期一七七六～七八年)

こうした種類の行為 [*an sich selbst gut* な行為…竹山補] は自己満足の、つまり、自分の状態についてではなく自分自身の人格に対する自己満足の根拠でもある。それはわれわれの動因の部分的構成素である。この快感は天上から受け取られたものであり、神々の食物である。徳は概念から導き出されうるのだろうか、それとも、理念からだろうか^{*18} (*Refl* 6915, XIX. 205)。

(推定成立時期一七八〇～八九年)

徳は、自然があたえるものにもとづいて、最大の安寧をもたらすであろう。徳にそうした利点があるというのは本当のことである。しかし、徳のもつ高い価値は、それがいわば手段として役立つという点にあるのではない。経験的な諸制約（これは生の個別的規則をあたえるだけである）とは無関係に、われわれが創始者として安寧を生み出す者自身であるということ、徳は自己満足を必ずともなうということ、これが、徳の内的価値である。

満足の確かな原資（資金、不動産）がどうしてもなければならぬ。誰もそれを欠いてはならないし、それがなければ幸福は不可能であり、それ以外のものは偶然的なもの (*reditus fortuiti* [めぐりあわせの儲けもの…竹山補]) である。その原資とは、自己満足（いわば、*apperceptio iucunda primitiva*）である。この原資は自然からの贈り物にも、幸運と偶然にも左右されてはならない。なぜなら、それらはわれわれの本質的で最高の目的におのずと合致するとはかぎらないからである。満足はそれら目的に必然的に、すなわちアプリアリに連関していなければならず、また、決して確然的に確かではない経験的法則にしたがってのみならず普遍的に連関していなければならぬ。だから、この原資は、1. 自由な選択意思にもとづいていなければならぬ。そうであれば、われわれはこの原資そのものを最高善の理念にしたがって形成できる。2. この自由は感性的な強制から独立しているということであるが、だからといって、一切的法則を欠くのではない。これよりも上位の動因もあたえられなかったし、より高い善もあたえられなかったのだから、以上のことは、法則にしたがった自由において、自己自身とのあまねき合致において成立する。そしてこの合致が、人格の価値と品位をなす^{*19} (*Refl* 7202, XIX. 277f.)。

^{*17} Die (Zufriedenheit aus der) Befreyung von Schmerz ist die Wohlfahrth. / Die Zufriedenheit aus der Befriedigung der Neigungen Glückseeligkeit. / Die Zufriedenheit aus einem Besitze des Wohlbefindens, der von äußeren Dingen unabhängig ist, ist Selbstzufriedenheit. Die Selbstzufriedenheit, zu der die Welt keinen äußern Zusatz enthält, Seeligkeit.

^{*18} Es ist auch diese Art der Handlungen ein Grund der Selbstzufriedenheit, nemlich seiner eignen Persohn, aber nicht mit seinem Zustande. Es ist ein a part ingrediens unserer Bewegungsgründe. Diese Wollust ist vom Himmel genommen und das ambrosia der Götter. Ob die tugend aus Begriffen oder aus einer idee abgeleitet werden könne?

^{*19} Es ist wahr, die Tugend hat den Vorzug, daß sie aus dem, was Natur darbietet, die größte Wohlfahrt zuwege bringen würde. Aber

これら引用文のあいだに用語法や考え方の整合性もしくは統一性を見いだすのは困難である。たとえば、「人間は完璧な適意を決してもたない」のであるから、人間が「最高の自己満足」を味わうことはないのであろう。それならば人間的「自己満足」はいかなるものかということ、それは「目的」であるとされたり、「動因の部分的構成素」とされたりしている。また、たとえば、「自己満足」と「幸福」との「区別」が必要かつ重要だと言われ、「自己満足」は「幸福」の「原資」だとも言われる。そもそも、「浄福」が人間に可能な事態であるのかどうか、必ずしも明らかではない。しかしながら、いまはそうした困難を問題にしているのではない。いま確認すべきは、どういう文脈、どういう連関で、「自己満足」が語られるのかである。

第一に見て取れるのは、『実践理性批判』の場合と同じように、「自己満足」が「徳」、「幸福」、「自由」との連関で語られることである。ここではさらに「人格」(Person)との連関も語られている。

第二に、そして注目すべきは、神学的な連関が認められることである。すなわち、「自己満足」は神と人間との対比関係あるいは類比関係の文脈で語られている。「自己満足」を「天上」(Himmel)に由来する「神々の食物」(das ambrosia der Götter)になぞらえる修辭的表現が印象的である。神は、最も完全なる者、完全性そのものであり、みずから以外に何ものも一切必要としない。これにくらべ、人間はどこまでいっても不完全な存在者であり、「乏しき」(bedürftig)存在者である(vgl. KpV, V. 25)。人間はみずから以外のもの、みずからにとって外的なものを必須とする*²⁰。しかし、そのような人間であっても、人間なりの、あるいは人間的な、完全性なるものを考えることができる。いや、むしろ、神ではないが獣でもない人間は、どうしてもそのようなものを考えずにはいられない。「自己満足」が置かれているのはこうした文脈なのである。これを伝統的枠組にあてはめて言えば、「賢者」(der Weise)あるいは「徳高き者」(der Tugendhafte)を論じる文脈、すなわち、道徳的卓越性を考究する文脈である。「徳」や「人格」、そして「浄福」(Seligkeit)が語られるのも、これを踏まえるならよりよく理解できるはずである。

賢者や徳高き者といった概念は、古色蒼然として時代錯誤的だと感じられるかもしれない。あるいは、反近代的で貴族主義的な概念として、抵抗感を惹き起こすかもしれない。しかしながら、そうした概念を考え論じることが長い歴史と伝統をもつこと、人間がそれを考究し続けてきたことは、否定しようの

darin besteht nicht ihr hoher Werth, daß sie gleichsam zum Mittel dient. Daß wir es selbst sind, die als Urheber sie unangesehen der empirischen Bedingungen (welche nur particuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, daß sie *Selbstzufriedenheit* bey sich führe, das ist ihr innerer Werth.

Es ist ein gewisser Hauptstuhl (Fonds, Grundstück) von Zufriedenheit nothig, daran es niemand fehlen muß, und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist, das ubrige sind accidentien (reditus fortuiti). Dieser Hauptstuhl ist die Selbstzufriedenheit (gleichsam apperceptio iucunda primitiva). Da er weder von Naturgeschenk noch von Glück und Zufall abhängen muß, weil diese zu unsern wesentlichen und höchsten Zwecken nicht von selbst zusammenstimmen müssen. Da die Zufriedenheit damit nothwendig, mithin a priori und nicht blos nach empirischen Gesetzen, die niemals apodictisch gewis, und allgemein zusammenhangen muß, so muß jener 1. auf der freyen Willkür beruhen, damit wir uns ihn selbst nach der Idee des höchsten Guts machen können. 2. diese Freyheit muß zwar unabhängigkeit von sinnlicher Nothigung seyn, aber doch nicht ohne alles Gesetz. Also, da keine noch höhere Bewegungsgründe und ein höheres Gut gegeben worden, so muß es in der Freyheit bestehen nach Gesetzen, einer durchgängigen Zusammenstimmung mit sich selbst, welche alsdenn den Werth und Würde der Person ausmachen wird.

*²⁰ 人間すなわち地球人を「中間者」とする『普遍自然史』の議論も思い起こされたい(本稿 p.61)。

ない事実である。さらに、そうした概念を考究することは、そもそもは、人間なりの、あるいは人間に可能な善さや幸福を考え論じるということであり、その意味でこの上なく人間的な事柄である。「完全性」(Vollkommenheit) という、カントの時代の伝統的術語は、そうした善さや幸福と密接に関連する。「自己満足」を「いわば快の根源的統覚」(gleichsam apperceptio iucunda primitiva) とする興味深い規定は、そういう文脈のなかにある。この規定をカントが保持しつづけたのか、カント実践哲学の全体においてこの規定がどこまで通用するのかは、目下の問題ではない*21。カントが自己満足にそれほどの可能性を少なくとも一度は見て取ったということ、これがここで確認されるべきである。理論哲学あるいは認識論における統覚の位置づけを鑑みれば、きわめて重要な位置が自己満足に付与されている。

公刊著作での言及は一度だけと留保しなければならないが、以上のように、カントにとって「自己満足」という概念は、決して通りすがりにただ一度、かりそめに言及しただけの概念ではない。カントはかなりの期間、かなり持続的に、この概念をめぐる考察を試みている。人間の行為においてこの概念がもたらせる可能性を、道徳における諸重要概念との関連において、繰り返し検討しているのである。一つには、テキスト上のこの事実、そして、いましがた上に述べた、道徳あるいは倫理思想の伝統において自己満足がもたらせる重要性、さらに、一般に人間的行為を考えるとときに自己満足がもたらせる重要性、これらが、私が「自己満足」を「術語」と述べた(本稿 p.89)理由である。

4.2 古典的研究文献における「自己満足」

これまでのカント研究において、「自己満足」はどう捉えられてきたのだろうか。もちろん、「これまでのカント研究」という範囲設定は茫漠としており、実質をほとんどもなわない。それゆえ本節では、カント研究においてすでに古典的あるいは標準的と見なされる文献を検討するのみにとどめざるをえない。それだけであっても、本稿の考察の地盤を固める一助となるであろう。

公刊著作で「自己満足」が語られるのは『実践理性批判』だけだった。ならば、『実践理性批判』に対する古典的研究文献である、ベックの『カント実践理性批判の注釈』(*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*) は、この概念をどのように捉えているだろうか。同書第一二章「純粋実践理性の『感性論』」で次のように述べられている。「われわれは…(中略)…こう述べた。すなわち、道徳的行為において、われわれはわれわれ自身の自律的自発性に満足を見いだすのであり、この満足は、道徳的感情としての尊敬における積極的要素である*22」[20, p.229] [22, p.278]。また、次のように述べられている。「それゆえ道徳性には、つまり法則による規定の意識のうちには、悦びの感情が存在する。なぜなら、そこでは理性の関心が促進されているからである。こうして、道徳的意志の行使としての自由そのものが、悦び

*21 ミルトは、この *Refl* 7202 や、さらには 7200, 7199 を論拠にして議論を展開する研究文献に目配りしながら、一七八四年以後のカントはこのような着眼点をもはや追究しなかったと述べている [189, S.285, Anm.]。ここで立ち入った検討はできないが、おそらく正しい。

*22 We said above, ... that in moral action we find a satisfaction in the experience of our own autonomous spontaneity and that this is the positive element in respect as the moral feeling.

なお、同書の邦訳 [22] は信頼性が非常に乏しい。

の対象となるのである。この悦びがすなわち幸福なのではないが、それは幸福にとって不可欠である^{*23}」 [20, *ibid.*] [22, *ibid.*]

ベックは、道徳性における、道徳的な行為における、満足 (satisfaction) もしくは悦び (joy, enjoyment) という快感情をはっきり指摘している。そして、二番めの引用文に対する脚注において、『判断力批判』では『実践理性批判』よりも道徳的感情の積極的側面が強調されていると指摘したあと、ほかならぬ「自己満足」について、次のように述べている。「実際、第二批判での自己満足をめぐる議論は、自己満足を直接には道徳的感情の構成要素としておらず、自己満足をめぐる論究全体も駆動源^{*24}の章には見られず、それよりあとの、最高善を扱う章で導入される。それにもかかわらず、道徳性における悦びが最高善の一部であることは明らかである。ただし、法則に対する自然的人間の謙抑が必然的前提条件なのだけれども^{*25}」 [20, p.229] [22, p.393]。この行文は、『実践理性批判』における「自己満足」の議論に対して一種の遺憾を表明するものであろう。つまり、カントはこの感情を道徳的感情として、もっと適切な箇所、もっと積極的なものと位置づけるべきではなかったのか、という^{うら}憾みであろう。

ベックは、道徳性には「自己満足」 (self-contentment) という快感情が存在することに対して積極的姿勢を採っている。彼によれば、「自己満足」は、本来なら、最高善 (summum bonum) の構成要素なのであり、道徳的行為の駆動源であるはずなのである。この快感情は、「このような道徳的安寧の感情」 (this feeling of moral well-being) [20, p.230] [22, p.279] と言い換えられている。そしてベックは、それを言いあらわす語彙がないとヒュームが嘆いていると言及したあと、カントはあたかもその嘆きに応答しているかのよう^{うら}にこんな風に述べているとして、本稿の考察対象である『実践理性批判』のあの段落を引用する。

ペイトン (Herbert J. Paton) の『定言命法 — カント道徳哲学研究』 (*The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*) は、『実践理性批判』ではなく『基礎づけ』を対象とするのだが、カント研究における古典的な注釈文献である。同書でペイトンは、カントについて流通しているいくつかの誤解に反論する議論をしている。そのなかで、「カントは常に、道徳的な生はそれ独特の満足もしくは充足 (Zufriedenheit) をともなう、と主張している^{*26}」と述べる [198, S.54] [199, p.57] [200, p.82]。そうした満足もしくは充足は、ペイトンによると、「人がよく行為したならば、^{かんなんしんく}艱難辛苦のうちにあつてさえもちうるような、一種の慰めあるいは内的な平和である。カントはのちの著作ではさらに先に進んでおり、それを幸福と呼んでもよいと認めている^{*27}」 [198, *ibid.*] [199, *ibid.*] [200, *ibid.*] という。「自己満足」概念

^{*23} In morality, therefore, in the consciousness of determination by law, there is a feeling of joy, since reason's interest is being furthered. Freedom itself, as the exercise of moral will, thus becomes subject to enjoyment, which is not happiness but essential to it.

^{*24} カントの言う Triebfeder をベックは incentive と英訳している。Triebfeder は多くの場合「動機」という日本語に訳されるが、私は「駆動源」と訳す。その理由については別の機会に述べる。

^{*25} In fact, the discussion of self-contentment in the second does not directly identify it as a component in the moral feeling, and the whole treatment of it is not found in the chapter on the incentives but is introduced later into the chapter on the *summum bonum*. Nevertheless, it is clear that the joy in morality is a part of it, the humiliation of natural man before the law being a necessary precondition.

^{*26} He always insists that the moral life brings with it its own peculiar satisfaction or contentment (Zufriedenheit).

^{*27} It is a kind of consolation or inner peace which a man may have even in distress, if he has acted well. In his later writings he goes

を表立って論じているわけではない。けれども、ペイトンもベックと同様に、道徳性における、道徳的な行為における、特別な快感情を指摘している。しかもペイトンは、それを「満足」(Zufriedenheit)というドイツ語で指し示している。

両者によるこの感情の捉え方に相違点があることも明らかである。ペイトンは「一種の慰めあるいは内的な平和」としているが、この点はおそらくベックと相違するだろう。また、この感情は「人がよく行為したならば」(if he has acted well) 成立する、とペイトンは述べているが、これも、おそらくベックと相違する点だろう。なぜなら、ベックは「駆動源」ならびに「最高善」との関係で、この感情を捉えているからである。「駆動源」と、「行為した」という完了時制とは、そのままではつながるまい。この時間的様相は、本稿にとっても検討すべき課題になる。簡単に言って、「自己満足」はいつ成立するのだろうかということである。「最高善」と「慰めあるいは内的な平和」も、そのままではつながるまい。カントの言う「最高善」は、それ自体が十分な考察を要する概念である。「慰め」のような語彙で十分に規定できるかどうか、検討の余地がある。

注釈文献から目をほかに移そう。カント事典の類はどうだろうか。

アイスラー (Rudolf Eisler, 1873–1926) が編纂した『カント事典 — カントの著作、書簡、手書き遺稿の事典』(*Kant Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*) は、古典的かつ基本的な参照文献である。インターネット上で (<http://www.textlog.de/>) 全文が無償で閲覧できるようになったので、カント理解への影響力を今後も保持しうる事典である。けれども、この事典に自己満足 (Selbstzufriedenheit) の項目はない。満足 (Zufriedenheit) の項目は存在するが、徳 (Tugend) を参照とあるだけである [58, S.621]。それならば、徳の項目にはどのような記述がなされているだろうか。この項目の記述はかなりの分量だが、そのなかで、『実践理性批判』の^{くだん}件のテキストを用いながら次のように記されている。「徳の意識には享受としての幸福はともなわれないが、『自分には何も必要ではないと意識するという、みずからの現実存在に対する消極的な適意』としての『自己満足』はともなう」 [58, S.541]。これはしかし、テキスト復唱の域を出ない。

カントの同時代人で、後進としてカントと書簡も交わし、ギーセンやイエーナで哲学教授であったシュミート (Carl Christian Erhard Schmid, 1761–1812) による、『カントの著作をより簡便に用いるための辞典』(*Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, 1789, vierte Ausgabe) はどうだろうか。この辞典にも自己満足の項目はなく、満足の項目があるだけである。しかし、注目すべきことに、そこには次のように記されている。項目全文を挙げる。なお、原テキストの改行は再現したが、字下げは再現していない。

満足。自己満足とは、

- 1) 一般的に言えば、みずからの現実存在に対する適意である。
- 2) 個別に言えば、

farther and recognises that it may well be called happiness.

- a) 感性的満足 — 傾向性を満たすことから生じるはずの満足である。この満足は、感性的な欲求能力の自然本性からして、不可能である。
- b) 知性的満足 — 傾向性の強要から独立しており、一切の必需がない、という意識から生まれてくる。
- α) 絶対的；傾向性によって触発されず、そもそもいかなる必需も持たない理性的存在者のもつ満足である。たとえば、完全充足の存在者の、神の、満足である。浄福。第二批判二一四ページ^{*28}。
- β) 相対的；傾向性が感情を触発しはするが、傾向性は行為のための必然的に規定的な動因ではない、という意識から生まれてくる。この根底には実践的自由の意識がある。この満足は増大する徳とともに高まるが、徳というその条件と同様に、決して完全になることはない。この満足は帰結であって、道徳的行為の規定根拠ではない。第二批判二一二ページ^{*29} ^{*30} [219, S.607f.]。

このように、項目としては「満足」なのだが、実質的には「自己満足」の説明になっている。アイスラーの事典を^{おとし} 貶めるつもりはないが、その記述に比べれば明らかにずっと立ち入った、本稿から見ても興味深い説明が、カントの同時代に行なわれていたのである。

シュミートによって、まず、「知性的満足」(intellectuelle Zufriedenheit) がはっきりと際立たせられている。それはさらに「絶対的」と「相対的」に区分されている。この言葉遣いは必ずしもカントのものではないが、十分に首肯できるだろう。前者は完全なあるいは神的な存在者のもつ自己満足だという。すると、後者はさしあたり、人間がもつ自己満足だとして問題ない。前節で見た講義録やレフレクションを考慮すると、この規定は興味深く、的確と判定できる。また、上述のベックならびにペイトンを顧みると、一つの問題も提起されている。すなわち、「知性的」で「相対的」と形容される、人間の自己満足は、「帰結」(eine Folge) であって「道徳的行為の規定根拠」(der Bestimmungsgrund der sittlichen Handlungen)

^{*28} これは『実践理性批判』初版のページづけである。初版の二一四ページはアカデミー版全集では一一八～一一九ページに相当するが、シュミートが念頭に置いているのは、浄福 (Seligkeit) と最高存在者 (das höchste Wesen) が述べられている箇所 (KpV, V. 118) であろう。

^{*29} 前注に同じく、これは『実践理性批判』初版のページづけである。当該箇所は「自己満足」が語られる本稿の考察対象段落である (KpV, V.117f.)。

^{*30} Zufriedenheit, Selbstzufriedenheit ist

1) überhaupt: Wohlgefallen an seiner Existenz.

2) insbesondere:

a) *ästhetische Zufriedenheit* — diejenige, welche aus der Befriedigung der Neigungen entstehen soll. Diese ist nach der Natur des sinnlichen Begehungsvermögens unmöglich.

b) *intellectuelle Zufriedenheit* — welche aus dem Bewußtseyn der Unabhängigkeit von dem Zwange der Neigungen, und des Mangels aller Bedürfniße entspringt.

α) *absolute*; die Zufriedenheit eines vernünftigen Wesens, das von den Neigungen nicht afficirt wird, das überall keine Bedürfnisse hat z.B. die Zufriedenheit des allgenugsamen Wesens, der Gottheit. *Seligkeit*. Crit. II. 214.

β) *relative*; entspringt aus dem Bewußtseyn, daß die Neigungen keine nothwendig bestimmende Bewegursachen zu Handlungen sind, ob sie gleich das Gefühl afficiren. Ihr liegt zum Grunde das Bewußtseyn der practischen Freiheit; sie steigt mit der wachsenden Tugend, wird aber, so wie diese ihre Bedingung, nie vollkommen. Sie ist eine Folge, aber nicht der Bestimmungsgrund der sittlichen Handlungen. Crit. II. 212.ff.

なお、原テキストの字下げは再現していない。

ではない、とされているのである。すでに述べた、自己満足の時間的様相という問題、自己満足を駆動源と理解すべきかどうかという問題が、ここでもあらわれてきている。

以上、これまでのカント研究における古典的基本的な文献を取り上げた。わずか数点を見ただけだが、次のようにまとめうるだろう。すなわち、カントにおいて「自己満足」という快感情が語られていること、それが一定の意義をもつことを、これまでのカント研究がまったく顧慮してこなかったわけではない。けれども、それが特に注目され、表立って主題として論じられてきたわけでもない。つまり、カントにおいて「自己満足」という感情はいかなるものであるのか、それはいかなる重要性と可能性をもつものであるのか、十分な検討はいまだ不足している。したがって、「自己満足」について何か共通理解と言えるようなものも、いまだ形成されていない。

4.3 「満足」という語彙

「自己満足」をめぐるカント研究の状況については以上のように確認された。考察の足場をさらに踏み固めるために、もう一步、立ち入っておこう。補足的意味合いが若干加わるが、それでもやはり基礎的文獻学的な事項を確認する。

「自己満足」(Selbstzufriedenheit) という概念は二つの語彙から構成される。これが快感情であることを示すのは、もちろん、「満足」(Zufriedenheit) という名詞である。この語彙は、カントの諸テキストにおいて珍しいものではない。むしろ数多く用いられる。*Kant im Kontext III* で単純に Zufriedenheit で検索をかけると、三六〇を越える該当箇所が数え上げられる。同一ページで複数回用いられることもあるので、実際の使用回数はもっと多い。また、zufrieden という形容詞も珍しいものではない。*Kant im Kontext III* で単純に zufrieden で検索をかけると、二九〇を越える該当箇所が数え上げられる。

名詞形と形容詞形の両方を枚挙すると大変な数になってしまい、收拾をつけ難い。要点がかえって曖昧になるだろう。そこで、ここでは簡便を期して名詞 Zufriedenheit の用例のみ、なおかつ範囲を限定して*31、調査する。

表 4.3 („Zufriedenheit“ (Veröffentliche Schriften)) (p.107) は、公刊著作での用例である(『純粹理性批判』のみ、慣例にしたがった表記法を付加した)。これを見ると、「満足」は、カントの公刊著作全体を通じて合計六一回用いられていると分かる*32。意外に思われるかもしれないが、使用回数が最も多く一回にのぼる著作は『実践理性批判』である。これに続くのが、『道徳の形而上学』(*Metaphysik der Sitten*,

*31 『書簡集』にも Zufriedenheit の用例はたくさんある。しかし、私が見つけたかぎり、ほとんどの用例が書簡の終わりで挨拶を述べる部分である。つまり、書簡の場合、Zufriedenheit は、相手のことを思い遣って、相手にとって佳きことがありますよという気持ちを述べる、定型的性格が濃い部分で用いられている。これにあてはまらない場合も、道徳的行為をめぐる議論や、実践哲学とは無関係な文脈で用いられている。したがって、本稿ではそれらを考慮の外においてよい。

*32 アカデミー版七巻の『人間学』には Ergänzungen aus H. という文書が収められており、そこにも二回 Zufriedenheit の用例がある。カント研究では、現在ロストック (Rostock) 大学図書館に所蔵されているカント直筆の『人間学』草稿を、この H という記号で指示する習慣になっている。しかし、表 4.3 においてそれは数に入れていない。この文書は補遺あるいは注の役割をなすと見なすべきである。それゆえ、アカデミー版全集一～九巻のペーパーバック版 (Studien Ausgabe) には収められていない。また、アカデミー版以外のカント全集あるいは著作集では、脚注や巻末注に含められている。

表 4.3 „Zufriedenheit“ (Veröffentliche Schriften)

略号	巻数	箇所	回数
<i>NTH</i>	I	320:05. 322:14. 367:24	3
<i>GSE</i>	II	220:23. 240:11. 242:20	3
<i>KrV</i>	III	345:06 (A501=B529)	1
<i>Prol</i>	IV	356:03	1
<i>GMS</i>	IV	393:15. 395:30. 396:07, 34. 398:11. 399:04	6
<i>KpV</i>	V	025:14, 20. 038:15, 23, 27, 29, 36. 061:23. 084:03. 091:07. 115:30. 118:01, 28, 29. 127:09, 13. 137:14, 23. 160:37	19
<i>KU</i>	V	269:24. 302:17, 28	3
<i>RGV</i>	VI	046:18, 23. 067:21. 075:31	4
<i>MS</i>	VI	377:21. 387:26, 30. 391:13, 24. 394:11. 480:25	7
<i>ApH</i>	VII	234:34, 35. 235:05. 237:12	4
<i>MAM</i>	VIII	122:09. 123:23	2
<i>EaD</i>	VIII	335:11, 17	2
<i>VT</i>	VIII	395:38. 400:29, 33	3
<i>RezUlrich</i>	VIII	455:30. 458:33. 459:10	3
合計			61

1797)での七回、『基礎づけ』での六回である。それゆえ、第一に、この語彙は実践哲学において、道徳的行為をめぐる議論において、用いられることが多いのである。第二に、これら著作の成立時期を勘案して言えば、カントはほぼ途切れることなく「満足」を論究している。しかも、「満足」はいわゆる批判期以後に用いられることがむしろ多い。以上二点は「自己満足」と同様である。

次に、表 4.4 („Zufriedenheit“ (Vorlesungen)) (p.108) は、講義録での用例である。公刊著作より明らかに回数が多いが、これには、講義録というテキスト群の特性もその要因として関係する。同じ講義題目の講義録が複数残されているから、同じ論点が扱われている箇所では同じような文章になっていることがあるのである。これら講義録のなかで推定成立時期が最も古いのは、略号 *PPHerd* すなわち『ヘルダー実践哲学』(*Praktische Philosophie Herder*)であり、一七六三から一七六四年にかけての講義を伝えるものとされる。最も新しいのは、『ヴィギランティウス道徳形而上学』の一七九三から一七九四年にかけてである。この二つのあいだに、推定成立時期一七七〇年代、そして一七八〇年代の諸講義録が位置している。それゆえ通時的に見て、*Zufriedenheit* は六〇年代から九〇年代まで途切れず扱われていると判定できる。年代別で分けると、八〇年代に成立したと目される講義録が多く、六編にのぼる。それにしても、『ヴィギランティウス道徳形而上学』における用例の多さは目を引く。この講義録が冠する「道徳の形而上学」というただ一度の名称を顧慮すると、この多さに注目しておいてよいだろう。『道徳の形而上学』という

表 4.4 „Zufriedenheit“ (Vorlesungen)

略号	巻数	箇所	回数
<i>LoPhil</i>	XXIV	380:13	1
<i>PPHerd</i>	XXVII	014:12	1
<i>PPPowal</i>	XXVII	101:26. 165:30. 199:06. 207:28. 217:04, 09, 14, 23, 24, 26, 39. 218:36. 219:01, 18, 22, 23	16
<i>MpColl</i>	XXVII	250:26. 251:09, 11. 317:12, 14, 16, 18, 20, 26. 368:36. 393:06, 08, 33. 394:10. 424:27, 29. 465:16	17
<i>MSVigil</i>	XXVII	490:38. 539:35. 545:01. 624:16, 29. 633:09. 643:06, 13, 19, 21, 24, 29, 30, 32, 37. 644:05, 08, 18, 25, 28, 31. 645:04, 11, 36. 646:16, 21, 23, 27, 35, 36. 647:34, 35. 648:25, 28, 30, 34. 649:10, 15, 20, 21, 28, 30, 33. 650:01, 05, 06, 21. 651:09. 656:20. 662:30. 670:35. 675:31. 676:37. 692:32. 698:24. 699:17	56
<i>MoMron</i>	XXVII	1403:11, 31, 34. 1462:23, 25, 26, 28, 30, 36, 42. 1502:13. 1521:24, 25. 1522:04, 18. 1546:03, 05. 1577:32	18
<i>ML₁Pöl</i>	XXVIII	334:18, 22. 335:36. 336:21	4
<i>MVolck</i>	XXVIII	446:28, 31, 35	3
<i>ML₂Pöl</i>	XXVIII	588:03. 593:18. 608:26, 30, 38	5
<i>MDohn</i>	XXVIII	689:28, 29. 699:31, 33	4
<i>MK₂</i>	XXVIII	770:09. 780:29, 31. 798:28	4
<i>PRPöl</i>	XXVIII	1057:06. 1060:14. 1062:07. 1078:09. 1080:02, 16	6
<i>NtVolck</i>	XXVIII	1187:36	1
<i>RtMron</i>	XXVIII	1232:29. 1276:01, 02. 1282:36. 1289:25, 28, 31, 32. 1294:04. 1297:03	10
<i>MoMronII</i>	XXIX	600:11, 19. 601:21, 23. 602:14. 604:05	6
合計			168

公刊著作に認められる、『基礎づけ』や『実践理性批判』とは異なる性格がこのことに関連すると思われるからである^{*33}。

表 4.5 („Zufriedenheit“ (Reflexionen)) (p.109) は、レフレクシオンでの用例である。用例が多数におよぶので、活字のポイントをほかの表よりも落とし、なおかつ、大きく左右に二分される表になっている。アカデミー版全集で推定成立時期が比較的明確に特定してあるものについてその年数を明記し、表の

*33 とはいえ、遺憾ながら、本稿で『道徳の形而上学』に立ち入った検討を加えることは断念される。

表 4.5 „Zufriedenheit“ (Reflexionen)

文書名	付加情報	回数	文書名	付加情報	回数
Refl 6584	XIX. Phase η [1764-68]	2	Refl 608	XV. Phase $v^2 - \phi^1?$ ($\sigma?$)	1
Refl 6593	XIX. Phase η [1764-68]	1	Refl 6888	XIX. Phase $v?$ $\phi?$	1
Refl 657	XV. Phase $\kappa - \lambda$ [1769~69-70]	1	Refl 617	XV. Phase ϕ^1 [1776-78]	1
Refl 6622	XIX. Phase $\kappa - \rho$ [1769~73-75]	1	Refl 5590	XVIII. Phase $\chi^{2-3}-\psi^1?$ ($\psi^{3-4}?$)	1
Refl 4112	XVII. Phase $\kappa^3?$ ($\mu?$)($\tau^2?$)	2	Refl 1511	XV. Phase ψ^{1-2} [1780-84]	6
Refl 6616	XIX. Phase $\kappa - \lambda?$ $\eta??$	3	Refl 6083	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	1
Refl 6621	XIX. Phase $\kappa - \lambda?$ ($\eta?$)	1	Refl 6092	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	3
Refl 6632	XIX. Phase $\kappa - \lambda?$ ($\nu - \xi?$)	2	Refl 6103	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	1
Refl 723	XV. Phase $\nu^1?$ ($\lambda?$ $\rho^1?$)	5	Refl 6154	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	1
Refl 728	XV. Phase ν^1 ($\lambda?$ $\rho^1?$)	1	Refl 6206	XVIII. Phase ψ^2 [1783-84]	3
Refl 1267	XV. Phase π [1772~73-75]	1	Refl 6117	XVIII. Phase ψ^{2-3} [1783-88]	1
Refl 1488	XV. Phase $\sigma?$ ($\chi?$)	4	Refl 1072	XV. Phase ψ [1780-89]	2
Refl 1489	XV. Phase $\sigma?$ ($v?$)	3	Refl 1455a	XV. Phase ψ [1780-89]	1
Refl 1491	XV. Phase $\sigma?$ ($v?$)	1	Refl 1521	XV. Phase ψ [1780-89]	1
Refl 356	XV. Phase $\tau - \chi$ [1775-76~78-79]	1	Refl 7202	XIX. Phase ψ [1780-89]	3
Refl 587	XV. Phase v [1776-78]	1	Refl 7311	XIX. Phase $\psi?$ $\phi?$ $\tau?$	1
Refl 6892	XIX. Phase v [1776-78]	1	Refl 7198	XIX. Phase $\psi?$ $v - \phi?$	1
Refl 6893	XIX. Phase v [1776-78]	1	Refl 6317a	XVIII. Phase ω^1 [1790-91]	2
Refl 7181	XIX. Phase v [1776-78]	1	Refl 612	XV. Phase ω^4 [1796-98]	2
Refl 607	XV. Phase $v?$ ($\sigma^2?$)	1	Refl 6432	XVIII. Phase $\omega^{1-3}?$ $\chi??$	1

左側の上で成立時期が最も古いものから挙げはじめて下へ新しくなっていき、続いて右側の上から下へと成立時期がより新しくなるように並べてある。レフレクシオンでも講義録と同様に、六〇年代から九〇年代まで *Zufriedenheit* は途切れることなく扱われている。

ここまでは用例数を調査した。「満足」も「自己満足」と同じように、カントが途切れず扱い続けた語彙もしくは概念である。次に、本来はそれぞれの用例が置かれている文脈を踏まえてこそ充分に検討できることだが、用いられ方を暫定的に見ておこう。そこに特徴を指摘できるからである。すなわち、*Zufriedenheit* は「……に対する満足」(*Zufriedenheit mit etwas*) というかたちで用いられることが多いのである。ドイツ語の語法 (grammar of words) として当然ではないかと思われるかもしれない。確かにそのとおりである。だが、しっかりと確認しておかなければならない。これは、満足という感情が志向的対象をもつことを示す。すると、さしあたり、「自己満足」の「自己」が、その志向的対象としてあらわれてくる

表 4.6 Wendungen der „Zufriedenheit“

表現	巻数、ページ数、行数、著作名
Zufriedenheit mit seinem Zustande	IV — 393:15. 399:04. (in <i>GMS</i>) V — 025:20. 084:03. 118:28. (in <i>KpV</i>) VI — 480:25. (in <i>MS</i>)
Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande	V — 067:21. (in <i>RGV</i>)
Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein	V — 025:14. (in <i>KpV</i>)
Zufriedenheit mit sich selbst	V — 038:29. (in <i>KpV</i>) VI — 391:13. 391:24. (in <i>MS</i>)
Zufriedenheit mit seiner Existenz	V — 061:23 (in <i>KpV</i>). 302:17 (in <i>KU</i>).
Zufriedenheit mit seiner Person	V — 118:29. (in <i>KpV</i>) VI — 387:30. (in <i>MS</i>)
Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte	V — 127:13. (in <i>KpV</i>)
Zufriedenheit mit dem Zustande aus zufälligen Ursachen	XXVIII — 336:21. (in <i>ML₁Pöl</i>)
Zufriedenheit mit meiner eigenen abhängigen Existenz	XXVIII — 1060:14. (in <i>PRPöl</i>)

のではないかと予想できる。そこで、実際になされている表現を表 4.6 (Wendungen der „Zufriedenheit“) (p.110) にまとめた。志向的对象としてあらわれてくるのは、公刊著作では、「みずからの状態」、「みずからの自然的状態」、「みずからの現存在全体」、「自分自身」、「みずからの現実存在」、「みずからの人格」、「みずからの人格的価値」である。そして講義録では、「偶然的諸原因にもとづく状態」、「私自身の依存的現実存在」である。前者は、これだけでは「何の」状態であるのかはつきりしないが、この箇所は本稿ですでに引用されている (本稿 p.97)。文脈上、これは「行為主体の」状態を指す。したがって、ほかの用例と特段の相違はない。

これらを見ると、満足の志向的对象はやはり広い意味で「自己」と言ってよいことが分かる。しかし、それらはさしあたり、二種類に分かたれるようである。一つは、状態、現存在、現実存在など、行為者あるいは人間の現実性の次元にあるものである。もう一つは、人格、人格的価値など、たんに人間の現実性の次元に収まり切らないもの、行為者あるいは人間という存在者の核心あるいは本来性と言うべき次元にあるものである。「自分自身」はそのどちらとも決めがたく、文脈によってどちらでもありうるだろう。これらについては、用例を細かく検討する以外にない。それにしても、一見したところ、この二つの用法はただちには一致しがたいようにも思われる。シュミートが行なっていたような区別が必要になるかもしれない。その上で、統一的な捉え方を探索しなければなるまい。基本的問題として言い直しておく、自己満足における「自己」(Selbst) というのは誰か、ということである。

4.3.1 ラテン語表現

一八世紀のドイツは、その以前の時期の諸学問を支配していたラテン語から、さらには近世のいわゆるスコラ学^{*34}から、自覚的に離れていこうとしていた。みずからが生まれついた言語すなわちドイツ語で思考し、語り、著述することに努力が傾注され、それが次第に、しかも自覚的に広められていった^{*35}。けれども、カントが講義の教科書として用いたバウムガルテンの著書がラテン語で書かれているように、そして、カント自身にラテン語の著作があるように、ラテン語はなおも正式の学術用語であり、諸学問の基礎を依然として規定していた。ドイツの諸学問がラテン語から完全に脱却するためには、あともう少し時間を要したのである。それゆえ、カントの「自己満足」および「満足」を考察するのなら、ラテン語表現も調査しておかなければならない。

カントがドイツ語 *Zufriedenheit* に対応させているラテン語は明確に指摘できる。それは *acquiescentia* である。『オックスフォードラテン語辞典』(*Oxford Latin Dictionary*, Edited by P. G. W. Glare) では動詞 *acquiesco* を見出し語として収載されており、そこで最初に挙げられている意味は、*to rest (by sleep or otherwise), relax, take repose* である。カントは、『哲学における最近の高慢な論調』(*Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie*, 1796) (以下『高慢な論調』と略称) と『人間学』とにおいて、以下のよう *Zufriedenheit (acquiescentia)* と併記している。そして、これ以外に併記の事例はない。

なお、公刊著作ではこのほかに『新解明』で *acquiescentia* が一度用いられている (*PND*, I.401) が、これはラテン語による論文であるから、本稿の目下の文脈では問題にならない。ただし、用いられている箇所が道徳的行為、道徳的自由を論じる節 (異論の反駁 (*Confutatio dubiorum*)) であることは、確認しておいてよいだろう。

『高慢な論調』

同じように、もし私が、神の概念にほかの実在性を、つまり、神がそれによってみずからの外なる全事物の原因となる意志を措定するならば、その満足 (*acquiescentia*) がみずからの外なる事物の現存在にまったく依存しないような存在者を、私は想定しなければならない。というのも、依存する

*34 「近世の……スコラ学」という言い方は奇妙に聞こえるかもしれないが、これで正しい。基本的文献として、ヴント (Max Wundt) の『一七世紀のドイツ講壇形而上学』(*Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*) [267] を、そして、既出のベックを参照されたい [21, esp. chap.VII]。

*35 ドイツの大学でドイツ語で講義がなされたのは、一六八七年、ライプツィヒ大学におけるトマージウス (Christian Thomasius, 1655–1728) が最初だとされる。ただしそれは、ラテン語と、当時の先進文化国家の言語であるフランス語をちりばめたものであったという。

ドイツの人々がドイツ語を文化的学術的言語として精練、豊饒化していく努力については、もちろん、ヴォルフならびにその学派の功績が大きい。ただし、先駆的貢献として、ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716) の名前も挙げなければならない。彼のドイツ語論二篇が収められた邦訳書『ライプニッツの国語論 — ドイツ語改良への提言』 [172] を、訳者解説とともに参照されたい。

余談だが、現代の日本は英語教育やら英会話やらが^{かまびす} 喧しい。大学の教育は日本語ではなく英語で行なわれるべきだという声もある。泉下の彼らはこれをどう考えるであろうか。

としたら、それは制限 (negatio [否定性…竹山補]) ということになろうからである^{*36} (VT, VIII. 400, Anm.)。

『人間学』

だが、生きているあいだの満足(acquiescentia)についてはどうであろうか。——それは、道徳的見地(立派な振舞いという点で自分自身に満足する)からいっても、実用的見地(熟練と怜悧によって手に入れようと目論む安息に満足する)からいっても、人間には達成不可能である^{*37} (ApH, VII. 234f.)。

他方、カントが Selbstzufriedenheit に対応させているラテン語は、本稿の出発点をなすテキスト(本稿 p.2)で一度しか用いられない以上、公刊著作に即いては明らかにならない。したがって、それ以外のテキストを調べなければならない。ところが、講義録においてもレフレクシオンにおいても、Selbstzufriedenheit が何らかのラテン語と併記される事例は存在しない。

けれども、調査の角度を変えて、Zufriedenheit に対応することが確認されたラテン語 acquiescentia に着目すると、興味深い事態が浮上してくる。すなわち、カントは acquiescentia in semetipso / semet ipso / se ipso^{*38} (自己自身への acquiescentia) という表現を、術語として用いていると判断してよいかもしれないのである。「よいかもしれない」と記すのは、それら表現が講義録においてのみ用いられているからである^{*39}。以下に用例を三つ引用する。

神における快不快の感情は浄福、acquiescentia in semet ipso である^{*40} (MK₂, XXVIII. 798)。

さて、われわれは神の適意と不適意という概念を論究しなければならない。——神がみずからの現実存在に対して抱く十全の適意は acquiescentia in semetipso である。この適意は浄福、beatitudo とも呼ばれる。浄福もしくは beatitudo と felicitas との区別は次の点にある。前者はみずからの現存在に対する独立非依存の満足であるが、後者は依存的な満足なのである^{*41} (RtMron, XXVIII.

*36 Ebenso: wenn ich in ihm [der Begriff von Gott] eine andere Realität, einen Willen, setze, durch den er Ursache aller Dinge außer ihm ist, so muß ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (acquiescentia) durchaus nicht vom Dasein der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung (negatio).

*37 Wie steht es aber mit der Zufriedenheit (acquiescentia) während dem Leben? — Sie ist dem Menschen unerreichbar: weder in moralischer (mit sich selbst im Wohlverhalten zufrieden zu sein) noch in pragmatischer Hinsicht (mit seinem Wohlbefinden, was er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt).

*38 semet は se の強意形。ラテン語の綴りとしては in semetipso とするより in semet ipso とする方が適切だろう。

*39 すべての箇所を挙げておく。ML₁Pöl, XXVIII. 336 (acquiescentia in semet ipso), ML₂Pöl, XXVIII. 608 (acquiescentia in semet ipso), MDohn, XXVIII. 699 (acquiescentia in se ipso), MK₂, XXVIII. 798 (上記本文で引用), PRPöl, XVIII. 1060 (上記本文で引用), PRPöl, XVIII. 1065 (acquiescentia Dei in semetipso), RtMron, XXVIII. 1275 (上記本文で引用)。最初に挙げた ML₁Pöl, XXVIII. 336 は、すでに p.97 で引用した。

なお、レフレクシオンで acquiescentia が用いられるのは Refl 4131 (XVII. 427) の一度だけだが、このレフレクシオンは全文がラテン語であり、acquiescentia はそれ単独で用いられている。

*40 Das Gefühl der Lust und Unlust in Gott ist Seligkeit, acquiescentia in semet ipso.

*41 Nun müssen wir also den Begriff des göttlichen Gefallens und Mißfallens behandeln. — Das vollständige Wohlgefallen Gottes an seiner Existenz ist acquiescentia in semetipso. Dieses heißt auch Seligkeit, beatitudo. Sie ist von felicitas darin unterschieden,

1275f.)。

みずからの現実存在に対する、ただし依存的な現実存在に対する適意は、幸福と呼ばれる。それゆえ、幸福とは私自身の依存的現実存在に対する満足である。これに対し、みずから自身の独立非依存的現実存在に対する十全の適意は、*acquiescentia in semetipso* もしくは自己充足 (*beatitudo*) と呼ばれる。それゆえ、ある存在者のこのような浄福は、みずから自身の、何の必需ももたない現実存在に対する適意において成立する。したがって、このような浄福はただひとり神にのみ帰せられる。というのも、神だけが独立非依存だからである^{*42} (*PRPöl*, XXVIII. 1060)。

以上の引用文から明らかなように、*acquiescentia in semetipso / semet ipso / se ipso* は、ドイツ語「自己充足」(*Selbstgenügsamkeit*)、同じく「浄福」(*Seligkeit*)、そしてラテン語 *beatitudo* に等置されており、たがいに交換可能な語彙として用いられている。ちなみに、バウムガルテンは、『形而上学』の第四部「心理学」(*Psychologia*)の第一章「経験的心理学」(*Psychologia empirica*)に含まれる六八二節 (XV.50)において、*satisfactio* に *Zufriedenheit* を対応させている。さらに、*acquiescentia in se ipso* には *Beruhigung in sich selbst* を対応させている。カントはこの用語法にしたがっていないわけである。遺憾ながら、私はいまのところその理由を突き止めるにいたっていない。

これらテキストを踏まえて考えると、以下の諸点が結論されるだろう。そして同時に、問題も浮かび上がってくる。

第一に、カントの用いる *Selbstzufriedenheit* は、カントにとって直接的な知的遺産、彼がそこから生い立った伝統のなかに、対応する語彙をもっていない可能性がある。つまり、それは内容的にカント独自の概念である可能性がある。ただし、この論証は不在を証明することになろうから、現実にはきわめて困難であろう。また、すぐあとにスピノザに触れるが、より広く長く思想の伝統を顧みれば、類似性が高いと思われるものが存在する。

第二に、「自己充足」と「自己満足」とは、ならびに「浄福」と「幸福」とは、区別されなければならない。その区別の徴表は依存性の有無である。現実存在がそれ自身の外には「何の必需ももたない」(*ohne Bedürfnis*) 存在者、すなわち完全に独立非依存である神的存在者にのみ、「自己充足」と「浄福」がありうる。これに対して、人間は依存的な存在者である。たとえば、卑近な事実だが、人間は、外的事物である食物しよくもつを摂取しなければならず、それがあたえられなければその現実存在はない。もちろん、『純粹理性批判』の有名な文言をここで思い起こしてもよい。「感性がなければわれわれに対象はあたえられないだ

daß jene eine Zufriedenheit mit seinem Dasein ist, die unabhängig ist, diese aber Zufriedenheit, die abhängig ist.

^{*42} Das Wohlgefallen an seiner eigenen Existenz, die aber abhängig ist, heißt *Glückseligkeit*. *Glückseligkeit ist also die Zufriedenheit mit meiner eigenen abhängigen Existenz*. Aber ein vollständiges Wohlgefallen an seiner eigenen unabhängigen Existenz heißt *acquiescentia in semetipso* oder *Selbstgenügsamkeit (beatitudo)*. Diese *Seligkeit* eines Wesens besteht also in dem Wohlgefallen an seiner eigenen Existenz *ohne Bedürfnis*, und kommt daher einzig und allein Gott zu, denn nur er ist unabhängig.

なお、このテキストに対応するバウムガルテンの『形而上学』(*Metaphysica*, 1757)の箇所は、八九二節である。*acquiescentia in se ipso* がそこで語られている (XVII. 177)。

ろう、…（中略）…内容なき思考は空虚である*43」（*KrV*, A51=B75）。そうした「あたえられる」という契機抜きには存立しえない人間にもありうるのが、「自己満足」と「幸福」である。したがって、「自己満足」はきわめて人間的なもの、人間的現実存在に特殊なものであって、この語彙は人間についてのみ用いうる。

第三に、「自己充足」もしくは「浄福」は適意 (*Wohlgefallen*) なのだが、神的存在者にのみ帰せられる適意である。ところで、「神的な適意不適意は感覚的ではありえない。ただ知性的でのみありうる*44」（*ML₂Pöl*, XXVIII. 608）。確かに、神的存在者が感覚する、ということはなかろう。それでは独立・非依存性と両立するまい。それゆえ、「自己充足」もしくは「浄福」は「知性的」(*intellektuell*) と形容されなければならない。すると、これに対応して、「自己満足」と「幸福」とは「感覚的」(*sensitiv*) な満足もしくは適意ということになるのであろうか*45。上に挙げた講義録テキストにもとづくかぎり、そう形容する可能性が残っている。

しかしながら、第四に、『実践理性批判』における「自己満足」が語られるテキスト（本稿 p.2. *KpV*, V. 117f.）、さらに、4.1 節で挙げた、同じく「自己満足」が語られる諸テキストを振り返れば、少なくとも「自己満足」の方は「知性的」と形容されなければなるまい。この適意はやはり特別な感情なのである。追究すべき問いをとりあえず明確にしよう。現実存在する人間の抱く感情が「知性的」であるとは、どういうことなのであろうか。

第五に、上述のように神的存在者は非依存的であり、人間は依存的である。人間は有限である。非依存性は、「何の必需ももたない」という表現によって指示されていた。これに対比すれば、人間は「必需をもった」(*mit Bedürfnis*) もしくは「乏しき」(*bedürftig*) 存在者と規定できるだろう。そしてこの規定は、人間存在の根本規定として決して動かない。けれども、『実践理性批判』におけるあのテキストによれば、人間は、「自分には何も必要ではないと意識する」(*... man nichts zu bedürfen sich bewußt ist*) (*KpV*, V. 117) のである。この非依存性の意識は、いったいどのような構造をもつのであろうか。どのようにして成立するのであろうか。この意識、そしてこれが意識される「適意」は、現実の人間にとってどのような様相のもとにあるのだろうか。

ここで思想史を回顧しておこう。*acquiescentia* も *acquiescentia in se ipso* も、スピノザ (*Baruch de Spinoza*, 1632–1677) の『幾何学的秩序によって証明されたエチカ』(*Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677) に重要概念としてあらわれる。しかも、スピノザにおいて *acquiescentia in se ipso* は理性的なものとされ、さらには人間のものであるとされるのである。

定理五二— *acquiescentia in se ipso* は理性から生じうる。そして、理性から生じるこの *acquiescentia* だけが、ありうる最高の *acquiescentia* である。

*43 Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, ... Gedanken ohne Inhalt sind leer, ...

*44 Das göttliche Wohlgefallen und Mißfallen kann nicht sensitiv, sondern nur intellektuell seyn.

*45 sensitiv や intellektuell といった語彙について『純粹理性批判』で用語法に関する議論がなされているが、ここでは立ち入らない (*KrV*, B312, Anm.)。

証明— *Acquiescentia in se ipso* は、人間が自分自身と自分の活動能力とを観想することから生じるよろこびである。ところが、人間の真の活動能力ないし徳とは理性そのものであり、人間はこの理性を明晰かつ判明に観想できる。それゆえ、*Acquiescentia in se ipso* は理性から生じうる。さらに、人間が自分自身を観想するときに明晰判明に知覚するのは、つまり十全に知覚するのは、自分の活動能力から帰結するもの、言い換えれば、自分の認識能力から帰結するもの以外には何もない。以上より、ありうる最高の *acquiescentia* は、こうした観想からのみ生じるのである。証明終^{*46} [239, Bd.II, S.248] [242, S.466] [241, p.63f.]。

これは興味深いことだが、スピノザからカントへの思想ならびに用語上の影響関係があったと速断するつもりはない。スピノザに対する意識はカントにはなかったのではないか、現在のところ私にはこう思われるが、ことの当否は、別に歴史的な研究を俟たなければなるまい。

4.3.2 訳語

以上で、文献学的かつ基礎的な事柄のうち、事実的データに関することは確認された。ここで、本稿が *Selbstzufriedenheit* を「自己満足」、*Zufriedenheit* を「満足」と翻訳することについて説明しておこう。すでに述べたように（本稿 p.1、脚注*1）、日本語の「自己満足」は愚かしく忌避すべきものという否定的意味合いをもつ。仮にカントの言う *Selbstzufriedenheit* にもそうした意味合いがあるのなら問題もなからうが、本章での調査にもとづくだけでも、カントの *Selbstzufriedenheit* にそうした否定的意味合いはないと判断できる。

それならば、「自己満足」ではなく、既存の翻訳にならって「自足」、「自己充足」、「自己の安らぎ」と翻訳するべきかとも思われる。確かにこれら訳語は否定的意味合いを避けている。けれども、用いられる回数が多い *Zufriedenheit* という概念を顧慮すると、まず最初に「自足」は採り難い。概念的連関が見て取りにくくなる。さらに、カントの *Selbstzufriedenheit* は神学的連関においても考えられていた。最も完全な存在者と人間との対比あるいは類比関係において、「浄福」(*Seligkeit, beatitudo*) や「幸福」(*Glückseligkeit*) が考察されており、そこには *Selbstgenügsamkeit* という語彙が用いられていた。本章で引いた諸テキストを見るかぎり、この語彙と *Selbstzufriedenheit* とは必ずしも厳密に使い分けられていない。だが、同一視することもできない。むしろ、*Selbstzufriedenheit* は人間的なものとして、*Selbstgenügsamkeit* は神的なものとして使い分けられるべきである。それゆえ、同じ訳語をあてることはできない。そこで本稿は、*Selbstgenügsamkeit* に「自己充足」をあてる。この日本語は否定的意味合いを

^{*46} *Propositio LII — Acquiescentia in se ipso ex ratine oriri potest, & ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est, quae potest dari. Demonstratio — Acquiescentia in se ipso est Lætitia orta ex eo, quòd homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur. At vera honimis agendi potentia, seu virtus est ipsa ratio, quam homo clarè & distinctè contemplatur. Ergo Acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clarè et distinctè, sive adæquate percipit, nisi ea, quæ ex ipsius agendi potentiâ sequuntur, hoc est quæ ex ipsius intelligendi potentiâ sequuntur; adæoque ex solâ hâc contemplatione summa, quæ dari potest, acquiescentia oritur. Q. E. D.*

おそらくもないからである。「自己の安らぎ」という訳語は、ラテン語 *aquiescentia* と親和性が高いと判断できる。けれども、カントが『実践理性批判』で行なっていた、「自分には何も必要ではないと意識する」という説明とただちにはなじみにくいところがあるように思われる。ひよっとするとこの訳語が最も適切かもしれないが、それはカントの *Selbstzufriedenheit* の実質をどう捉えるか、*Selbstzufriedenheit* はどのように位置づけられるのかに直結する。そうした判定が可能になるのは考察が最後にいたったときであろう。そこで本稿は、ありふれた日本語、「満足」と「自己満足」とを敢えて採用する。これには、現在の日本語「自己満足」がもつ否定的意味合いを利用し、一種の抵抗感によってこの概念を際立たせるという狙いもある。

それにしても、「満足」はいざしらず、「自己満足」という日本語にはどうして否定的意味合いもあるのだろうか。この語が否定的意味合いを込めて用いられるときの「自己」とはどのような存在者なのであろうか、誰なのであろうか。そして、「客観的評価と関係なく」と言われるときの「客観的」とは、いったい何を意味するのであろうか。この連関で、すでに三宅が『道徳の哲学』で鋭敏な指摘をしている。

理性的意志を道徳のかなめとする思想は、後のデカルトにもカントにもみられる。しかし近世の倫理想を代表するのは、よく理解せられた私益が、社会の利益と一致するという功利主義である。功利主義の道徳論において根本的に問題となるのは、エゴイズムの妥協的な肯定と、自足性としての幸福というものの忘却とである。この点で原理的な再検討が、一方ではカントに、他方ではニーチェに見出されるのである。そうしてカントもニーチェも人格の問題をとりあげている [190, p.17]。

さらには、

ヒュームやスミスの道徳論は、その時代の一般市民の道徳意識を整理したもので、ギリシアの哲学者の考えた最高善、及び自足性—幸福—の思想——それはストアを受けついでとみられるデカルトにもある——は、顧みられていない。しかしそれでは道徳及び道徳的意志主体の超俗的尊厳さというものも、真の幸福としての自足性も求めがたい。義務の観念はあるが、人格の特有な存在意味はない。ニーチェがこの功利主義を「貴族的価値判断の敗北」とよんでいるのは正しい [190, p.93]。

三宅は、「自足性としての幸福というものの忘却」に対する「再検討」を、カントとニーチェに見て取っている。これはカントにおける「自己満足」の感情に至る方向を間違いなく指し示している。すでに見たとおり、カントは「人格」に対する満足なるものを確かに語っていた。そこにあるものは、きっと、エゴイズムを妥協的に肯定することのない事態であろうと思われる。また、それは決して主観的ではなく、むしろ客観的と呼ぶべき事態であろうと思われる。

4.4 行為の現在 — カウルバッハの洞察

私は本章において、「自己満足」がカント実践哲学を構成する一つの術語として、論究に値する重要概念として、位置づけられうることを確認してきた。最後に、比較的新しい研究文献を一つ取り上げ、確認作業をより十分なものにしよう。

その文献は、すでに多くの著作が日本語にも翻訳されているカント研究の泰斗、カウルバッハ (Friedrich Kaulbach) が著した、『イマヌエル・カントの『道徳の形而上学の基礎づけ』 — 解釈と注釈』 (*Immanuel Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<: Interpretation und Kommentar*) [162] である。一九八八年に公刊された同書は、書名のとおり『基礎づけ』に対する注釈書だが、私の知るかぎり、カントにおける自己満足概念を表立って論究している貴重な文献のひとつである^{*47}。

『基礎づけ』の第一章がはじまって少したったところで (*GMS*, IV. 397)、カントは、「自然で健全な悟性」 (*der natürliche gesunde Verstand*) に宿る「善い意志」 (*der gute Wille*) の概念を明らかにするためだとして、「義務」 (*Pflicht*) の概念を取り上げる。「……することは義務である」 (*... Verb-(zu)-Infinitiv ... , ist Pflicht*) という表現ではじまる数段落を費し、常識にも既知の義務が例示され検討されていく^{*48}。

そのなかに、「自分自身の幸福を確保することは義務である (少なくとも間接的には)^{*49}」とはじまる段落がある (*GMS*, IV. 399)。カウルバッハが最初に自己満足に言及するのは、この段落を扱うときである。カントが人間の「幸福」について考察しているのだから、本稿がこれまで踏み固めてきた地点から見れば、自己満足への関連を予想することは可能である。それにしても、カントの議論の歩みがまだかなり早い段階で言及がなされるのは、カウルバッハの卓見である^{*50}。

この段落で、カントは次のような議論を行なう。

自分自身の幸福を確保することは、少なくとも間接的には義務である。なぜなら、自分の状態に対する満足すなわち幸福を欠くと、義務違反へと誘惑されかねないからである。ところで、義務とは無関係に、人間はもともと幸福への傾向性をもつ。それはきわめて強力できわめて根深い。幸福という理念においてこそ、傾向性のすべてが合わさって一つの総体をなしているからである。けれども、傾向性のなかには幸福と葛藤をきたすものもあるし、そもそも、人間は幸福について、はっきりした確実な概念をもつこと

^{*47} カウルバッハはこの注釈書以前の著作『カント哲学における行為原理』 (*Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*) でも自己満足を論じている [156, S.260ff.] が、本稿では、カントのテキストそのものにいっそう密着しているこの注釈書を扱う。

なお、ヒンメルマンも、『カントの幸福概念』 (*Kants Begriff des Glücks*) で一節を設けて自己満足を論じている [103, §25]。これについてはのちに論及する (本稿 p.189f.)。

^{*48} 例示されるのは、「自分の生命を維持すること」 (*sein Leben zu erhalten*)、「できるだけ他人に親切であること」 (*Wohlthätig sein, wo man kann*)、そして、本文で扱う「自分自身の幸福を確保すること」の三つである。

なお、デレカート (Friedrich Delekat) の『イマヌエル・カント — 主要著作の歴史的批判的解釈』 (*Immanuel Kant: Historisch-Kritische Interpretation der Hauptschriften*) によると、これらはすべてヴォルフの道徳哲学から引かれているという。ヴォルフの *Philosophia moralis sive ethica*. (1752) における対応箇所を、彼は指摘している [43, S.271]。とはいえ、「常識にも既知」という私の判断は妥当するだろう。

^{*49} *Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), ...*

^{*50} より詳細に見ると、カウルバッハはもっと前の段階で、通常の道徳的意識が抱く満足以軽く言及している [162, S.18]。

ができない。幸福はゆらゆらとおぼつかない理念なのであり、ある傾向性を満たすことからいかなるものがいつ結果するかという点が明確なら、その傾向性は幸福を圧倒することがありうる。だから、「人間は、たとえば足指の痛風を患う人は、美味いものを享楽してできるだけ痛みに耐えることを選んだりできるのだが、それはなぜか」というと、この人が自分で見積りを立てて、健康のうちに隠れているはずの幸運 (Glück) に対する、ひよっとすると根拠がないかもしれない期待によって、少なくとも現在この瞬間の享楽を失うことはすまいとしたからなのである*⁵¹」(GMS, *ibid.*)。だが、幸福への一般的な傾向性がこの人の意志を規定せず、健康をこの見積りに入れる必要がなくなったこのような場合にも、傾向性にもとづいてでなく義務にもとづいて自分の幸福を促進せよという法則は残るのであって、この場合にこそはじめ、この人の振舞いは本当の意味で道徳的価値をもつのである。

カウルバッハによると、この段落には「時間の原理に関わる興味深い見解」(ein interessanter, das Prinzip: Zeit betreffender Gesichtspunkt) [162, S.27] が示唆されているという。なるほどここでカントは、行為が未来にもたらす結果や、その結果がもたらされる時、さらには、行為する現在の瞬間に着目している。「興味深い見解」とはいかなるものであろうか。カウルバッハはこう述べる。

善い意志の絶対的価値に全幅の信頼を置く人は、この意志の現在 (Gegenwart) にみずからの満足 (Zufriedenheit) を求める。この人は、相対的に善いものを求める努力が上首尾に終わることから期待できるような、未来の充足を必要としない*⁵² [162, *ibid.*]。

カウルバッハのこのような読解がカントのテキストによって裏づけられているのかどうか、おそらく説明が必要だろう。現代のいわゆる先進国で、「健康」や「病氣」が^{かまびす}喧しい社会に暮らしていると、疑問が感じられるかもしれない。

「現実を生きる人間にとって、健康は一つの肯定的価値である」。この命題が真であることは、まず間違いない。健康でないよりは健康である方がおそらく望ましいであろう。けれども、たとえば、「健康は何よりも優先すべき価値である」、「健康は幸福を内包する価値である」、「健康でなければ幸福はありえない」といった命題は、決してそれを直ちに真と見なすことはできない。この点を誤解してはならないし、この点で欺かれてはならない*⁵³。その意味で、「健康のうちに隠れているはずの幸運」(... eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, ...) という、sollen を用いたカントの表現は精確である。さらに、カン

*⁵¹ ... der Mensch, z.B. ein Podagrist, wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er, nach seinem Überschlage, hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat.

*⁵² Derjenige, der auf den absoluten Wert des guten Willens setzt, sucht seine Zufriedenheit in der Gegenwart dieses Willens, er bedarf keiner zukünftigen Erfüllung, die er vom erfolgreichen Erstreben relativer Güter zu erwarten hätte.

*⁵³ クリスプ (Roger Crisp) は、「生命の質とヘルス・ケア」(Quality of Life and Health Care) で、「ほかの諸価値を犠牲にした過度の健康重視」(an overemphasis on health, at the expense of other values) [38, p.172] を指摘している。現代の人間、精確に限定すると、現代のいわゆる先進国で暮らす人間にとって、この過度の重視は警戒すべき問題である。とりわけ、いわゆる Quality of Life の考え方や Quality Adjusted Life Years の理論に面する場合に。

なお、私は「健康の概念化」[248]において、健康概念そのものを歴史的に、さらには現代の医学哲学の議論も踏まえて検討した。

トは段落の最後で、痛風のこの人が健康を見積りに入れない場合に、「自分の幸福を促進せよ」と、なおも幸福を想定している。すると、カントの考えでは、健康と幸福とのあいだに少なくとも直接のつながりはないのである。さらにもう一つ、「人間は、幸福という名で呼ばれる全傾向性の充足の総和について、はっきりした確実な概念を作ることができない*54」(GMS, *ibid.*)とカントは語っている。これはカントがいわゆる幸福主義(Eudämonismus)を批判するとき常にもちだす論点だが、幸福をこの意味で解するかぎり、妥当である。

痛風のこの人には、人間に一般的で強力な、幸福への傾向性がある。同時に、美食*55という、この人ならではの傾向性もある。美食は足指に苦痛を引き起こし、健康を、そして幸福をもたらさないかもしれない。美食を断てば、すなわち、目の前にある御馳走をさしあたり食べなければ、健康と幸福がもたらされるかもしれない。けれども、幸福はそもそも概念的に困難であり、健康と幸福の連関も概念的に不明瞭である(おそらく、直接の概念的連関はない)。他方、美食の行為は、享樂そのものと享樂のもたらされる時とが明確である。それゆえこの人の場合、未来の健康ならびに幸福への傾向性を美食への傾向性が圧倒するのであり、美食という、いまこの現在の行為において、自分の状態に対する満足を楽しむのである。

未来の幸福に対する、ひよっとすると根拠がないかもしれない期待によって、現在この瞬間の満足を失うことがない。カウルバッハはこうしたカントの行文に、「自己満足という原理への方向性」(*die Richtung des Prinzips: Selbstzufriedenheit*) [162, *ibid.*]を読み取る。

ここで最初に確認しておかねばならない。上に圈点によって強調した難点のゆえに、この人のこの選択を「愚か者」の選択だと簡単に片づけることはできない。この人が「ソクラテス」であっても、上の難点は解決できないのではないか*56。もちろん、行為者が、特定の実質をもった幸福概念に、そしてその概念と連関する健康概念に、コミットすることはありうる(そのコミットメントが内発的なものであれ、あるいは誘導されたものであれ)。しかしそれは、概念的次元に収まりきる話ではない。カウルバッハがここに看取しているのは、行為者が、みずから選択した行為をなすその瞬間に、もしくは、ある行為を選択するその瞬間に訪れる、満足という快の感情である。しかも、たんに感覚的感受的には尽きない快感情へ通じる道筋をカントがここで拓いている、ということである。

美食と痛風のこの人ではなく、「ソクラテス」なら、あるいは、善い意志の人であるならどうであろうかと考えてみよう。この二人なら、おそらく、未来の幸福に対するひよっとすると根拠がないかもしれない期待によって、行為を選択することはなかろう。だからといってこの二人が、選択した現在この瞬間の行為において、無感動にあるいは無情動にその行為を遂行することになるのだろうか。そうではある

*54 ... der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; ...

*55 美食と痛風(高尿酸血症)とに生物学的病理学的連関が存在すると言いつけることはできない。けれども、カントの時代も現代もおそらく、両者のあいだに強い連関が想定されていた/いる。痛風という病気にまつわる文化のおよび自然科学的連関は、独立の研究に値する。たとえば、ポーターとルソー(Roy Porter and G. S. Rousseau)による『痛風 — 高貴な病』(*Gout: The Patrician Malady*) [203]を参照。

*56 ミル(John Stuart Mill. 1806–1873)の『功利主義論』(*Utilitarianism*)にある表現「満足した愚か者」(a fool satisfied)ならびに「不満足なソクラテス」(Socrates dissatisfied) [188, p.57] [228, p.470]を念頭に置いている。

まい。あるいは、選択した現在この瞬間の行為において、不快を^な嘗めねばならないことになるのであろうか。そうでもあるまい。むしろ、この二人においてこそ、「これでよい」と表現しうるような状態、「満足」という語で指示できるような状態が、到来すると考えるべきであろう。おそらく、「ソクラテス」も善い意志の人も、「意志の現在にみずからの満足を求め」、「未来の充足を必要としない」。そしてその満足は、痛風のあの人よりも、何らかの意味でもっと充実した感情状態であるのではなかろうか。

時間原理を注視しつつ、カウルバッハは次のように補足する。

行為者の現在についてのこうした評価は注目に値する。なぜなら、この評価は、行為によって目的を実現し変化を引き起こそうという、実践的意識の志向と一致しないように見えるからである。しかし、実際には、現在を高く評価しても、未来——行為的意識は本質的にそちらを向いている——を低く評価する羽目に陥ったりはしない^{*57} [162, *ibid.*]。

人間の現実の行為はこの世界における出来事であるから、時間とのかかわりが失われることはない。時間という観点から見ると、人間の行為は確かに本質的に未来を向いており、行為にとって未来という時間は決定的に重要である。なぜなら、一般に、いまだ現実性をもたない表象である目的に、これから現実性をあたえるべくなされるのが行為だからである。

カント実践哲学において人間の現実的行為を考える際、「格律」(Maxime)^{*58}が鍵概念の一つである。定言命法は、少なくともその最初の、ただしカントが「ただ一つにしてこれ」(*nur ein einziger und zwar dieser*) (*GMS*, IV. 421)と形容する定式は、格律がいかなるものであるかを^{ただ}糺す^{*59}。ここではごく大まかに述べるが、格律は、「……の場合には、私は……する／しない(ことを意欲する)」と定式化できる^{*60}。

^{*57} Bemerkenswert ist diese Bewertung der Gegenwart des Handelnden, weil sie nicht mit der Intention des praktischen Bewußtseins übereinzukommen scheint, durch Handeln einen Zweck zu verwirklichen und Veränderung zu bewirken. In der Tat darf die Hochschätzung der Gegenwart nicht zu einer Abwertung der Zukunft führen, auf die das handelnde Bewußtsein wesentlich hingerichtet ist.

^{*58} かつて私は「格率 — 現実的行為原理をめぐって」[246]で、Maximeについて論じた。この論文では「格率」と表記していたが、本稿ではMaximeに「格律」という訳語をあてる。「格律」は日本語としてまだ充分にこなれていないかもしれないし、十分に流通していないかもしれない。それでもこれを採用するのは、Maximeが*Regel, Grundsatz, Prinzip*の性格をもつことを表現したいからであり、また、現在の日本語では「格率」という表記の意味伝達力が弱くなっていると判断したからである。

^{*59} その定式は次のとおり。

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. (*GMS*, IV. 421)

^{*60} カントにおける格律概念、さらには、格律をどう定式化すればよいのか、これはカント研究における課題の一つである。

カントの格律概念を扱った基本文献としては、いまなお、ピトナーの先駆的論文「格律」(Maximen) [23]が最初に挙げられる。カント倫理学を「格律倫理学」(Maximenethik)とする捉え方を提唱したのは、「道徳的なものの規準としてのカントの定言命法」(Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen) [107]をはじめとするヘッフェの仕事である。ただし、ヘッフェの格律解釈はこの論文以後に微妙だが重要な変化があるので、若干の注意を要する(私はこの点を「格率 — 現実的行為原理をめぐって」[246]で指摘した)。カントの「格律倫理学」を正面から検討する研究としては、アルブレヒト (Michael Albrecht) の「カントの格律倫理学とその根拠づけ」(Kants Maximenethik und ihre Begründung) [5]がある。

格律の定式化問題については、最近ではシュヴァルツ (Maria Schwartz) が、『カントの格律の概念 — カント実践哲学における格律概念の研究』(*Der Begriff der Maxime bei Kant: Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*)で正面から扱っている [226, insb. Kap.5,6]。彼女は、私が記した「……の場合には、私は……する／しない(こ

この定式で「……する／しない」という行為記述の部分は、具体的なその都度の行為の記述ではなく、特定の行為タイプの記述である。格律が特定の行為タイプを語るかぎり、特定の行為タイプを「意欲する」と語るかぎり、格律も、基本的に未来の方を向いている。しかしながら、強調しておかなければならない。人間的行為に関して過去ならびに現在という時間相を考え合わせることも、人間的行為を十分な仕方
で把握するために必須である。

行為の過去という問題とは、カント実践哲学の枠組で言えば、行為者が現にそれにしたがっている行為原理である、上述の格律とはいったい何であるのか、とりわけ、それらはどのようにして形成され編成されるのかという問題である。ここには、人間本性 (die menschliche Natur, human nature)、成長、教育、文化、歴史などが関連してくるであろう*61。カント実践哲学を離れて広く伝統的な言葉で言えば、行為者の人柄 (Charakter, character traits) や行為者の徳 (Tugend, virtue) が関連してくるであろう。人柄も徳も、伝統的に見るなら、「形成されてきた」という契機をもつからである。

そして、行為の現在という問題とは、一般的に言えば、行為の動機づけをはじめとするいわゆる道徳的心理学 (moral psychology) にかかわる諸問題である。カント実践哲学の場合、ここには駆動源としての「尊敬感情」 (Gefühl der Achtung, Achtungsgefühl) という、きわめて興味深い概念がある。本稿はこれを主題的に取り上げることができないが、考察の文脈に応じて適宜論及しなければならない。いまは、これもやはり「感情」だという点を押さえておけばよい。カント実践哲学において、人間の現実的行為と感情とのつながりは深いのである。

カウルバッハも尊敬感情を考察している。彼によれば、それは「通常の道徳的意識がもつ性格に認められる本質的特徴」 (ein wesentlicher Zug am Charakter des gemeinen sittlichen Bewußtseins) [162, S.30] である。しかし、同じく彼によれば、尊敬感情とは別にさらなる本質的特徴が存在する。それが「自己満足」なのである。自己満足をめぐるカウルバッハの所説が最も濃密に語られるテキストを引こう (強調はカウルバッハによる)。

通常の道徳的理性認識がもつ性格に認められるさらに別の本質的特徴は、善い意志の人が感覚する自己満足という特徴である。これはパリサイ人的自己欺瞞*62 や道徳的ナルシズムとは根本的に異

とを意欲する)) に相当する定式 (S[ituation] → H[andlung]) と、「私は……を達成するために、……する／しない (ことを意欲する)) という定式 (H[andlung] → Z[weck]) の二つに、定式化の可能性を分ける。そして、カントのテキストのみならず多くの研究文献を渉獵しつつ比較検討を加え、前者の定式がより適切と判定している [226, S.110]。彼女によると、後者は英語圏の研究者が多く採用する定式であり、コースガードがその代表格だという。

ちなみに、私はシュヴァルツの次の発言におおむね同意する。「イマヌエル・カントにおける格律の概念に取り組むのは特別に魅力的なことである。なぜなら、そうするならば、より中心的な概念から直にはじめる代わりに、全カント倫理学を別の展望のもとで、いわば「下から」見ることができるからである」 (Die Beschäftigung mit dem Begriff der Maxime bei Immanuel Kant ist deshalb besonders reizvoll, weil dabei die gesamte Ethik Kants von einer anderen Warte aus, gleichsam einmal „von unten“ betrachtet werden kann, anstatt direkt bei zentraleren Begriffen anzusetzen.) [226, S.5]。

*61 すでに挙げた (本稿 p.9) ラウデンの『カントの純粋ならざる倫理学 — 理性的存在者から人間的存在者へ』 (Kant's Impure Ethics: From Rational Being to Human Beings) [176] は、この連関に着目した研究である。

*62 これはユダヤ教のパリサイ派について新約聖書が行っている描き方を前提した発言であって、歴史的なパリサイ派がどうであったかは別の話である。

なる。この満足は経験的自己に対する満足ではなく、「本来の自己」に対する、私の内なる立法者に対する満足である。この満足は自己立法に対する充足の确实性を意味し、それゆえまた、実践理性の自足性——これは私の人格と私の行為に絶対的価値をあたえることができ、私を願望や欲求から独立させる——に対する充足の确实性を意味する。この満足が意味するのは、「私は私自身に最高に満足している」という満足ではなく、「私の現存在を絶対的に価値あるものと把握するためには、みずからあたえた法則に服従することで私には十分である」という満足である。実践的法則の自足性のこうした意を体^{たい}して、みずからの「本来の自己」に満足する人、義務心術に充足を見いだす人は、結果に満悦する必要がない。この人は結果に満悦することをみずからの行為の規定根拠として認めるべくもないばかりか、それを必要とすらしない。ここでさらに、満足と「時間」との関係について先に述べた点を思い出していただきたい。実践的意識のまなざしが、第一に、義務の命じる目的が実現されうる未来に向けられているとすれば、満足とは、それに対するカウンターバランスである。満足というこの状態は必ずや行為者に、現在を価値あるものとして体験させるのである^{*63} [162, S.30f.]。

本稿はすでに、自己満足における自己とは誰かという問いを立てている（本稿 p.110,116）。カウルバッハはそれを「本来の自己」（das eigentliche Selbst）だとする。それは経験的自己（das empirische Selbst）ではなく、「私の内なる立法者」（der Gesetzgeber in mir）であるという。また、カウルバッハによれば、自己満足は尊敬とは区別されるが、尊敬と同様の本質性を有する。そして自己満足は、行為者に現在を価値あるものとして体験させる。

行為における現在と、その現在の価値は、人間的行為にとって重要な問題である。これは帰結主義的な、ただし、おそらく雑駁に帰結主義的な思惟様式に染まっていると、見落とされやすい事柄である。けれども、かつてストア派のセネカ（Lucius Annaeus Seneca. 4.B.C.?–A.D.65）が、若き友人ルキリウスに宛てて次のように語っている。

だから、わがルキリウス君、君は、君が手紙に書いているような、現に自分で行なっていることを

^{*63} Ein weiterer wesentlicher Zug am Charakter der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis ist derjenige der Selbstzufriedenheit, die der Mensch guten Willens empfindet. Sie ist von pharisäischer Selbstbespiegelung oder von einem moralischen Narzismus radikal verschieden. Sie bedeutet nicht Zufriedenheit mit dem empirischen, sondern mit dem „eigentlichen Selbst“, dem Gesetzgeber in mir. Sie bedeutet die Gewißheit des Genügens an der Selbstgesetzgebung, also der Autarkie der praktischen Vernunft, die meiner Person und meinem Handeln einen absoluten Wert zu geben vermag und mich von Wünschen und Bedürfnissen unabhängig macht. Die Bedeutung dieser Zufriedenheit ist nicht diejenige des: „Ich bin mit mir höchst zufrieden“, sondern die des: „Mir genügt die Unterordnung unter das selbstgegebene Gesetz, um mein Dasein als absolut wertvoll zu begreifen.“ Der in diesem Sinne der Autarkie des praktischen Gesetzes mit seinem „eigentlichen Selbst“ Zufriedene, an der Pflichtgesinnung Genügen Findende bedarf keines Vergnügens am Erfolg: Er soll dieses nicht als Bestimmungsgrund seines Handelns gelten lassen und hat dieses auch nicht nötig. Hier ist auch an eine früher zum Verhältnis der Zufriedenheit zur „Zeit“ gemachte Bemerkung zu erinnern: Wenn der Blick des praktischen Bewußtsein primär auf die Zukunft gerichtet ist, in welcher der von der Pflicht gebotene Zweck zu verwirklichen ist, so bedeutet die Zufriedenheit ein Gegengewicht dazu: Dieser Zustand läßt den Handelnden schon die Gegenwart als wertvoll erleben.

行なえばよいのです。つまり、毎時毎時をしっかりと抱き締めるのです。君がもし今日のことにしっかりと手をかけているならば、明日のことにはあまり頼らなくなるでしょう [229, p.2] [230, p.1] *64。

行為において現在を「しっかりと抱き締める」ならば、「明日のことにはあまり頼らなくなる」。行為にとっては未来という時間が決定的に重要なのではあるが、現在という時間も、そういう行為にとっていわば逆説的に、ただし同様に重要なのである。なぜなら、現在の欠落、あるいは現在の空虚さは、行為者に決定的なよるべなさをもたらすからである。

森鷗外*65の『青年』にそのことが語られている。主人公の青年、小泉純一は、大学入学のため上京し、下宿暮らしをはじめ。暮らしはじめてしばらく経った彼の「日記の断片」には、こう記されている。

なんの目的のために自己を解放するかが問題である。

… (中略) …

そんならどうしたらいいか。

生きる。生活する。

答えは簡単である。しかしその内容は簡単どころではない。

いったい日本人は生きるということを知っているだろうか。小学校の門をくぐってからというもの、一しう懸命にこの学校時代を駆け抜けようとする。その先には生活があると思うのである。学校というものを離れて職業にあり付くと、その職業をなし遂げてしまおうとする。その先には生活があると思うのである。そしてその先には生活はないのである。

現在は過去と未来の間に画した一線である。この線の上に生活がなくては、生活はどこにもないのである。

そこでおれは何をしている。

きょうはもう半夜を過ぎている。もうきょうではなくなっている [192, p.66f.]。

「いったい日本人は」という文言は、鷗外の明治日本に対する見方があらわれており、鷗外を論じる文脈であるなら注目すべき部分であろう。しかし、本稿はそれにかかわるべき場所ではない。また、テキスト自体、それに尽くされてはいない。純一は「おれは何をしている」と自問しているのである。すでに述べたように、一般に人間の行為は未来に向かっている。けれどもその方向性が、ひたすら「先に」、「その先に」と張り伸ばされていくばかりでは、焦燥や空虚が行為者を襲うことになる。「そこでおれは何をしている」と、現在という時間におけるみずからのあり方を問うた純一は、続けて「きょうはもう半夜を過ぎている。もうきょうではなくなっている」と時間を語る。この言葉には、彼の焦燥と空虚がよくあらわれ

*64 *Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere. Sic fiet, ut minus ex crastino pendeas, si hodie manum inieceris.*

*65 遺憾ながら、私のコンピュータ・リテラシー不足などのゆえ、人名であるにもかかわらず正しい漢字を用いることができない。

ている。純一はみずから立てた問いに対する答えを記していない。しかし、記さずとも彼には分かっている。自分は何もしてはいないのである。いまここにいる自分にとって、「生活はどこにもない」。

4.5 まとめ

本章では、「自己満足」(Selbstzufriedenheit)がカント実践哲学において一つの術語と見なしうることを、文献学的作業によって確認した。作業を通じて、確認しておくべき点がいくつか取り出された。

公刊著作では『実践理性批判』でわずか一度しかあらわれないが、自己満足は正面からの論究に値する概念である。講義録やレフレクシオンをも踏まえるなら、カントは長期にわたってこの概念を考察対象にしていた。しかも、いわゆる批判期に、多く考察されていたのである。

カント研究において、この概念がひどく等閑視されてきたと断ずることはできない。けれども、相応の論究が試みられてきたとも言えない。この概念をどう捉えるか、どう位置づけるか、カント実践哲学においていかなる意義をもちうるか、これら諸点はこれからの課題であり、本稿の課題である。

自己満足という感情はしばしば神学的連関のもとで論じられる。この連関を考慮すると、独立非依存の(すなわち ohne Bedürfnis)存在者である神には自己充足と浄福が帰せられ、依存的存在者 (bedürftig) である人間には自己満足と幸福が帰せられる。この区別は重要である。

自己充足は明らかに知性的 (intellektuel) なものである。これに対して自己満足はどうであろうか。それも知性的と形容されるべきと思われるが、それならば、知性的とはいかなる意味でそうであるのかが問題になる。この問題は、この感情の志向的对象である自己とは誰でありいかなる者か、という問いに連関する。

自己満足と人間的行為はいかなる関係にあるのか。それは行為の駆動源であるのか、それとも何かほかのものであるのか。この点を取り扱うには、人間的行為の時間相を考慮しなければならない。自己満足は、人間的行為の時間相との連関で、人間的「幸福」、人間的「自由」、そして「徳」あるいは「卓越性」などにつながっていく、快の感情なのである。おそらくは、カウルバッハの指摘どおり、行為の現在が、この感情を考える場合の最も重要な視角をなすであろう。

第5章

人間の現実存在と感情

technē d'anagkēs asthenestera makrōi
技術は必然にくらべればはるかに弱々しい。

Aeschylus, *Promētheus Desmōtēs*, 514 [3, p.260]

...und der [=Widerspruch] seine Plane gänzlich zu nichte macht, indem er seiner Einsicht unauflösliche Rätzel vorlegt.

……この矛盾は解きえぬ謎を人間の洞察力に突きつけて、人間の計画を完全に破壊する。

Kant, *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben ... von Funk ...*, II. 41

人間は、みずから望んだわけでもなく、みずから決心したわけでもないのに、この世界にいつのまにか存在してしまっている。そして、たいていはみずから望んだわけでもなく、みずから決心したわけでもないのに、いつかきつとこの世界に存在しなくなる。さらに、人間は、みずからがそのようであることを知っている。人間の現実存在 (die menschliche Existenz) の特徴を示すやり方は色々とありうるだろうが、これも、その一つであろう*1。そういう存在者としての人間と、この世界における人間の行状 (Tun und Lassen) とを、カントは基本的次元でどのように捉えているだろうか。それについてどのようなイメージをもっているだろうか。本章ではこの点を確認する。そこには、生涯を通じて変わらぬものが認められる。そして、その確認を踏まえて、人間の現実存在全体に浸透する情動的なもの、気分を取り出すことを試みる。

「イメージ」という日本語は曖昧に響くかもしれない。ここでは、ヘンリヒが「世界の道徳的イメージ」(Moral Image of the World) [102] でこの言葉にあたえているような意味を念頭に置いている。

ヘンリヒはおおむね次のように述べている。行為者ならびに行為者の行為を統制する道徳的原理は、世界の特定の捉え方から独立であるように思えるかもしれないし、実践哲学という概念自体が、宇宙論的あるいは形而上学的な諸問題に携わることを排除すると考えられるかもしれない。しかし、このような考え

*1 生を享ける^うということと、死に去るということとをここでは述べたが、これは理解の容易さを^{おもんば}慮ったからにすぎない。現実には、誕生と死亡のあいだのどの時点をとっても、みずから望んだわけでもなく、みずから決心したわけでもない、思いもよらなかった事柄や事態が、それぞれの人間にとって決定的なものとなる。少なくとも、そうなりうる。決定的なものというのは、その人がその時にそういう人間であることの実質にとって、決定的という意味である。

方は誤っている。道徳的な行為や意図は、たんなる反応や反射ではない。なぜそう行為するのか、道徳的に見て正当性をもつかどうか、常に問うことができる。道徳的行為者は、みずからの行為の本性や源泉に関し、考えを、信念をもたざるをえない。したがって、この行為者は、みずからがそこにおいて行為し、そこにおいて意図を現実化しようとする世界に関して、何らかの信念をもっているのである。道徳的行為者が足を踏まえている観点とは不可分なこれら諸信念が、首尾一貫したものであり、相互に関連して一つのネットワークを形成するなら、それら諸信念を“a moral image of a world” [102, p.4] と呼ぶことができる。そして、みずからとは異なる諸イメージがばらばらの無政府状態に陥らないような仕方ですれらイメージと関連し、みずからと異なる諸イメージとの競合に生き残るようなものがあるとしたら、そのイメージを“the moral image of the world” in the singular [102, p.5] と呼ぶことができる。^{*2}。

5.1 憂鬱と偶然

一七六〇年、三〇歳代半ばのカントは、『生まれ高き紳士ヨーハン・フリードリヒ・フォン・フンク氏の早世に際しての所感』(*Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgebornen Herrn, Herrn Johann Friedrich von Funk...*)と題された短い文章を書いた(以下『フンク早世』と略称)。「フォン・フンク氏」とは、カントの講筵こうえんに列した学生である。彼は、一七三八年、現在はラトヴィア共和国内の一地域となっているクーアランド(Kurland)に、貴族の子として生を享けた。長じてケーニヒスベルク大学に入学(一七五九年六月一五日学籍登録)し、カントの講義をはじめ、法学や自然学の講義を熱心に聴講したのだが、生来の病弱もあつたらしく体調を悪化させ、一七六〇年五月四日、すなわち学びはじめてわずか一年を越えることなく、ケーニヒスベルクでこの世を去ったのである。

フォン・フンクとともにケーニヒスベルクに滞在していた彼の家庭教師から求められ、カントは、若くして世を去った学生の母親に宛てた書簡として、この文章を著した。書簡文の定型として、一七六〇年六月六日という日付が記されている^{*3}。『フンク早世』は学問的なテキストではなく、カントの所説が体系立って展開されるわけではない。成立事情の特殊さもあり、カントの書き物のなかで特殊な部類に属する。けれども、カントが人間的現実を、あるいは人間の条件(The human condition)を、基本的な構えとしてどのように考えていたのか、それが分かりやすい仕方で語られている。その意味で貴重なテキストである。

カントは次のように書きはじめる(上記のごとき状況下で男性から女性に宛てられた書簡文らしく翻訳するべきであろうが、論述の都合上、そのようには訳していない)。

^{*2} ここで言われているのは諸々のイメージと並立・共存する「世界の道徳的イメージ」と、敢えていささか下品に翻訳すれば、「決定版! 世界の道徳的イメージ」との区別であるが、カントのそれはどちらなのであろうか。

なお、グッツォーニもほぼ同様の指摘をしている。「原則的に言えば、倫理学の問いは、われわれが自分の世界理解と自己理解を当の問いのうちへ一緒に取り入れる心構えができていない場合にのみ発せられるものである。つまり倫理学の問いは、われわれが『存在論的(ontologisch)』に思考する勇気をもつ場合にのみ発せられるのである」[85, p.121f.]。

^{*3} このテキストが一般に知られるようになったのは、一八〇〇年に出版されたカントの小論集(*Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleinerer Schriften von Immanuel Kant*, Hrsg. von Tr. Th. Ring. Königsberg, 1800)による。

人間は、仕事と気晴らしが緋い交ぜになった喧騒のなかを暮らしていくのであるが、もし、この喧騒のあいまにときどきは、含蓄深い考察のためのまじめな瞬間をさしはさむ習慣をもつなら——これは、ともに暮らす市民たちの運命について自分の意図など空しいものであるという、日々のありふれた事例が促すところである——、人間の味わう^{かいさい}喜びは快哉を叫ぶようなものではなくなくなってしまふかもしれない。けれども、静かで晴朗な魂こそ、喜びの居場所となるであろう。このような魂にとって、もはやどんな偶然も予期されぬものではない。さらに、穏やかな憂鬱という感情さえ、軽薄な人の刺激的な歓楽や愚か者の高笑いよりも豊かな、本当の幸福を含むであろう。孤独な静けさのなか、世間で普通は偉大で重要と見なされているものも実は無価値であることに考えをめぐらせると、穏やかな憂鬱というこの繊細な感情から、高貴な心があふれてくるからである*4 (Funk, II. 39)。

「穏やかな憂鬱」(die sanfte Schwermuth) という「感情」(Gefühl) が語られている。少しあとの箇所、カントは、この「憂鬱な感情はわれわれの普遍的^{allgemein}感覚(unsere[r] allgemeine[n] Empfindung) にとてもふさわしいので、この感情が心の奥底から語りかけてくるのは、かつてローマ人たちの集会で多大の賛意をもって聞きとめられた言葉である。すなわち、『私は人間である。だから、人間の身に起こることは、私にも起こりうる』*5」(Funk, II. 40) と述べる。注目すべきは「普遍的^{allgemein}感覚」という表現である。

行文の運びからして、「感覚」は、ここではただちに「感情」と読み換えてよい。すると、穏やかな憂鬱という感情が普遍的^{allgemein}と形容されていることになる。これはいったいどういう意味なのだろうか。テキストには説明がなされていないので、解釈を試みなければならない。考えられるのは、(1) すべての人間が人間であるかぎり^{mit}で抱く(抱くはずの)感情ということである。あるいは、(2) 個別の時点における個別の出来事や事態に対して抱かれるのではなく、人間の現実的生の全般を通じて抱かれるような感情ということである。(2)の意味から検討してみよう。

「憂鬱」とはなるほどそのような、何らかの意味で全体的なものにかかわる感情である。世のなかで重要と見なされていた、場合によってはみずからもそう見なしていたある事柄が、実は無価値であったと思

*4 Wenn die Menschen unter das Getümmel ihrer Geschäfte und Zerstreuungen gewohnt wären bisweilen ernsthafte Augenblicke der lehrreichen Betrachtungen zu mengen, dazu sie das tägliche Beispiel der Eitelkeit unserer Absichten in dem Schicksale ihrer Mitbürger auffordert: so würden ihre Freuden vielleicht weniger rauschend sein, aber die Stelle derselben würde eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen, der keine Zufälle mehr unerwartet sind, und selbst die sanfte Schwermuth, diese zärtliche Gefühl, davon ein edles Herz aufschwillt, wenn es in einsamer Stille die Nichtwürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich für groß und wichtig gilt, würde mehr wahre Glückseligkeit enthalten als die ungestüme Belustigung des Leichtsinigen und das laute Lachen des Thoren.

*5 Ein schwermüthiges Gefühl spricht aus dem Inwendigen des Herzens dasjenige, was in einer Versammlung der Römer einsmals mit so viel Beifall gehört wurde, weil es unserer allgemeinen Empfindung so gemäß ist: *Ich bin ein Mensch, und was Menschen widerfährt, kann auch mich treffen.*

「私は人間である」以下の文言は、古代ローマの喜劇詩人テレンティウス(Publius Terentius Afer)による『自虐者』(*The Self-Tormentor*)の一節である。ストア派的な Humanitas を端的に表現した台詞としてよく知られている。ラテン語原文は homo sum: humani nil a me alienum puto. である [251, p.124]。これを敢えて直訳すれば、「私は人間である。だから、人間的な事柄で私に無縁なものは何一つない、と私は思う」となろう。したがって、カントの翻訳はそれほど精確ではない。

い知らされたとき、その事柄自体は憂鬱感情のきっかけであって、対象ではない（驚きや失望の対象ではあろうが）。無価値な事柄を重要と見なしていた世のなかとみずからが、そしてその世のなかを生きるみずからの生が、憂鬱なのである。こうした類^{たぐい}の事柄は数多い。ありふれている。目を凝らしてこれらをめぐる考察を習慣とするならば、憂鬱は日々の暮らしにともない、人生全体に浸透してゆく。以上諸点からして、この意味の憂鬱感情は、「気分」(Stimmung, mood)と見なしうる。

「気分」をどう理解するか、どのようにそれを感情や情動と区別し連関のなかに置くか、これは、それ自体が立ち入った考察の対象となりうる。ボルノー (Otto Friedrich Bollnow) は、気分そのものに取り組んだ重要なモノグラフ『気分の本質』(*Das Wesen der Stimmungen*)において、先人を参照しつつ、まず感情(Gefühl)を次のように規定する。「本来の意味での感情は、常にある特定の対象に『志向的に』関係する(ブレンターノ)。感情とは『対象的感情』(クラーゲス)であり、『方向づけられた感情』(レルシュ)である。あらゆる喜びは何ものかについての(しかも、何か特定のものについての)喜びである……*6」[27, S.34] [26, p.21]。これは、本稿もすでに確認した(2.2.4 参照)、感情の志向性である。これに対比させて、ボルノーは気分を次のように規定する。「これに対して、気分は特定の対象をもたない。気分は人間的現存在全体の状態性であり、色調である。それら状態性や色調のなかで、自我は特定の仕方直接に自分自身に気づく。ただし、それらは、何かそれら自身の外に存するものを指示したりはしない*7」[27, S.34f.] [26, p.21f.]。

気分概念の分析としては、言うまでもなく、「情態性」(Befindlichkeit)あるいは「気分づけられていること」(Gestimmtsein)をめぐってハイデガー (Martin Heidegger) が『存在と時間』(*Sein und Zeit*) [93] [94]などで展開している議論が、最も重要で最も大規模である。たとえば彼は、「実際、われわれは存在論的には根本から直截^{ちよくせつ}に*8、世界の第一次的な発見をたんなる気分にゆだねなければならない*9」[93, S.138] [94, p.211f.]としている。気分は、人間による「世界の第一次的な発見」をそれにゆだねなければならないものとして、根源的位置を占めるのである。トゥーゲントハット (Ernst Tugendhat) は『自己意識と自己規定 — 言語分析的解釈』(*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretation*)で、ケニー (本稿 p.33 参照)なども参照しつつ、ハイデガー読解を行なっている [252, S.164–244]。彼はアリストテレス研究*10でも知られ、いわゆる分析哲学の手法を身につけている人物である。それゆえ、

*6 Gefühle im eigentlichen Sinn sind stets auf einen bestimmten Gegenstand „intentional“ bezogen (Brentano), sie sind „gegenständliche Gefühle“ (Klages), „gerichtete Gefühle“ (Lersch): Jede Freude ist Freude über etwas (und zwar über etwas Bestimmtes)...

*7 Die Stimmungen dagegen haben keinen bestimmten Gegenstand. Sie sind Zuständlichkeiten, Färbungen des gesamten menschlichen Daseins, in denen das Ich seiner selbst in einer bestimmten Weise unmittelbar inne wird, die aber nicht auf etwas außer ihnen Liegendes hinausverweisen.

*8 原文は次の脚注*9に見られるとおり grundsätzlich なので、通常は「根本原則的に」などと訳されるだろうが、ここでは辻村の優れた訳 [94, p.211] を採る。

ボルノーも述べているように [27, S.54] [26, p.37]、気分とは別に、気分から独立して人間存在の核のようなものがあり、そこに気分が外的一時的に付け加わるのではない。気分は人間の本質の構成素、必然的で不可欠の構成素である。したがって、「根本から直截に」と読まなければならない。

*9 Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der bloßen Stimmung überlassen.

*10 ハイデガーの思想におけるアリストテレスの重要性は周知のものとなってきた。トゥーゲントハットは同書でハイデガー独

ハイデガーのような思想とは水と油だろうと思われるかもしれない。そのトゥーゲントハットがこう述べている。「それゆえ、次のような結果に私はいたった。気分とは自己意識——自己自身へのかかわり——の仕方であるというハイデガーのテーゼは、分析哲学的吟味に耐えるものであり、それを本物の発見と見なしうる^{*11}」 [252, S.209]。

ここではしかし、ハイデガーの所論に立ち入る必要はなく、すでに広く受け入れられている次の規定を採れば足りるだろう。すなわち、気分は、特定の志向的対象をもつておらず、何らかの意味で全体的なものにかかわる情態である。後者の点を時間の側面から言うと、気分は感情よりも長く持続する。

しかしながら、なぜそもそも「憂鬱」なのであろうか。その理由はカントがはっきり述べている。たとえばのような善意であろうとも、「ともに暮らす市民たちの運命について自分の意図など空しい」。このような、「日々のありふれた実例」によって、そうであらざるをえないのである。

ここで、カントの母親アンナ・レギーナ (Anna Regina Kant, 1697–1737) について、そして彼女の死の顛末^{てんまつ}について、思い起こしておくのが有益だろう^{*12}。アンナ・レギーナは、カントがまだ一三歳だった一七三七年一月一八日にこの世を去った。当時の一般市民女性（カントの父親は馬具の一つである鞍を製作する職人だった）が置かれていた状況を考えると、彼女はかなり教養が高い女性であった。敬虔な人もあった。母親に寄せるカントの敬慕は諸々のカント伝でもしばしば言及され、よく知られている。ヤツハマン (Reinhold Bernhard Jachmann, 1767–1843) によると、母親について、カントはのちにしばしばこう語ったという。「私は決して母のことを忘れない。彼女こそ、私のうちに善なるものの最初の萌芽を植えて、それを育ててくれた人だからであり、私の心を自然がもたらす諸印象へと開いてくれた人だからである。母は、私の知力を呼び覚まし、拡大してくれた。母の教えは、私の人生に常に変わらぬ有益な影響をあたえてきた^{*13}」 [56, S.169] [183, S.15] [119, p.81]。

このような母親の死は、ヴァシアンスキー (Ehregott A. C. Wasianski, 1775–1831) によれば次のようなものであった [56, S.247] [183, S.14]。アンナ・レギーナの親友である女性が婚約者に裏切られた。その男は彼女との約束を破り、別の女性と結婚してしまったのである。悲嘆と傷心のなか、親友は高熱を発する病に倒れた。死の床で、この女性は医者が処方した薬を拒んだ。看病にあたっていたアンナ・レギーナは処方薬の匙^{さし}一杯を飲ませようとしたのだが、親友はひどい味がすると言って、飲もうとしない。そんなことはないかと納得させるにはこうするのが一番だと、アンナ・レギーナは、親友も用いていた匙に入れた薬を自分で飲んでみせた。吐気と悪寒が襲ってきたのは、自分がしたことに気づいたときであった。

特の用語をアリストテレスの用語と対応させている。示唆的かつ先駆的である。

^{*11} Ich komme also zu dem Ergebnis, daß Heideggers These, daß die Stimmungen Weisen des Selbstbewußtseins — des Sichverhaltens zu sich — sind, der analytischen Überprüfung standhält und als eine echte Entdeckung anzusehen ist.

^{*12} 意外の念を禁じえないが、カントの伝記類では、彼女の死の顛末は簡単に扱われることが多い。カッシーラーのカント伝 [30, S.10] [31, p.16]、グリガ (Arsenij Gulyga) のカント伝 [83, p.18] [84, S.23]、そしてディーチュ (Steffen Dietzsch) のカント伝 [52, S.22] では、母親自身についての記述はかなり少なく、その死についても早世が触れられるだけである。

^{*13} Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.

親友の体に赤い斑点があるのを発見して、アンナ・レギーナは自分が自分で死の引鉄^{ひきがね}を引いたと悟った。その日のうちに床に倒れた彼女は、ほどなくして亡くなったのである。ヴァシアンスキーは彼女の死に、「友情の犠牲として」(als Opfer der Freundschaft)と刻印を押している。

ヤッハマンのテキストもヴァシアンスキーのテキストも、間接性をまぬかれない。潤色や歪曲がまったくないと判断するのは不適切であろう。それでも、母親に対するカントの敬慕を疑うことは難しい。ヤッハマンの伝えるカントの発言は、カントの墓碑に刻まれた『実践理性批判』の有名な文言^{*14}を想起させるものであり、またそれは、おそらく妥当な想起である。少なくとも、母親に対するカントの思いには敬慕と言えるものが確かに人並みにあったと考えてよいだろう。たとえそれがのちに紡^{つむ}がれたものであるとしても、ひょっとして、何か別のものが同時に存在しているとしてもである。さらに、母親の死がカントの少年期における悲劇的事件であったことは確実であろう。なにしろ、カントはまだ一三歳であった。それがカントの生涯における大きな出来事だったことは疑いない^{*15}。「自分の意図など空しい」、「ありふれた実例」というカントの言葉は、母親の死をめぐる物語と『フंक早世』の成立事情とを顧慮するとき、衷心^{ちゅうしん}より発せられた言葉として響いてくる。善意が空しく終わることは、決してありえないことではない。事柄^{うら}としては、むしろありふれている。それを悲劇とするのはもっともなのかもしれないが、それを不当としたり恨^{うら}んだりするのはむしろ不遜である。

人間のすることなすこと、すなわちいかなる行状 (Tun und Lassen には「せざることなさざること」も含まれる)にも、たとえそれが善意に由来するものであっても、こうした空しさが影のようにつきまとう。どのような喜びも必ずや陰翳^{いんえい}に染まっており、ひとえに快哉を叫べるようなものではない。そうした暗さの実質は、「偶然」(Zufall od. Zufälle)である。カントは、人間的行為と世界との現実的關係をこのように捉える。『フंक早世』から上に引用したテキストでは、この世界とともに暮らす他者にかかわる行為の観点で述べられているが、別の観点、すなわち自己自身にかかわる行為の観点から見ても、こうした空しさや偶然性は同様にあてはまる。それは同じく『フंक早世』に記された次のテキストに明らかである。

人間はみな、この世界における自分の使命を果たすべく自分なりの計画を立てる。獲得したい熟

*14 もちろん、次の文言である。「二つのものが、それを熟考することしばしばにして止まぬほど、ますます新たにして増大する賛嘆と畏敬をもって心を満たす。すなわちそれは、私の上なる星ちりばめたる天空と、私の内なる道徳法則である」(Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.) (KpV, V. 161)。

*15 ベーメ兄弟 (Hartmut Böhme und Gernot Böhme) による『理性の他面 — カントという実例に照らした、合理性の諸構造の発展』(Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants) は、本文で引いたヤッハマンとヴァシアンスキーのテキストをも用いつつ、母親の死がカントにあたえた甚大な影響を論じている [25, S.483ff.]。精神分析的手法による興味深い論述だが、たとえば、「道徳の構造—マゾヒズムと理想化—は、母親の死に関する特異な物語に予示されている」(Die Struktur der Moral — ihr Masochismus und ihre Idealisierung — ist in der seltsamen Erzählung vom Tod der Mutter vorgebildet.) [25, S.485] といった彼らの行文には、疑念を禁じえない。マイアー-ゼーターラーも、カントを論じている箇所でおそらくは賛同とともにベーメ兄弟を参照しているので、彼女の Kant 解釈 [185, S.52ff.] には不満が残る。

他方、キューン (Manfred Kuehn) の『カント伝』(Kant: A Biography) [170] は、カントの母親とその死について比較的詳細に扱っている。そして、ベーメ兄弟のこうした Kant 解釈を批判している。ただし、彼には精神分析に対する傾聴的態度が最初から欠落しているようにも思われる。

練もあれば、将来に期待する名誉と安楽もある。結婚生活における持続的幸福もあれば、長々とつらなる満悦や事業もある。これらが、幻灯に踊るさまざまな絵となるのである。人間は巧みにそれら絵を描き、次から次へと想像のなかで生き生きと動かすのである。…（中略）…このような夢想到にふけているあいだに、本当の運命はわれわれをまったく別の道に赴かせる。われわれが現実にあずかることになる運命が、われわれの期待していたものに似ていることは滅多にない。われわれは歩みを進めるたび、自分の期待が裏切られていくと思い知らされるのである。しかし、それにもかかわらず、いつもなお遠くにあるように見える死が突如として舞台の幕を降ろしてしまうまで、想像力は飽かず仕事をなしつつ、新たな計画の見取り図を懸命に描くのである。このような御伽話の世界は人間が想像によって自分で造り上げたものであり、この世界に逗留するのはとても楽しいのだが、摂理によって現実に置かれた世界へと、御伽話の世界から知性が人間を連れ戻すと、そこで人間は驚くべき矛盾に出会い、困惑してしまう。この矛盾は解きえぬ謎を人間の洞察力に突きつけて、人間の計画を完全に破壊する^{*16} (*Funk*, II. 41)。

「本当の運命はわれわれをまったく別の道に赴かせる。われわれが現実にあずかることになる運命が、われわれの期待していたものに似ていることは滅多にない。われわれは歩みを進めるたび、自分の期待が裏切られていくと思い知らされる」。「熟練」や「名誉」など、自己自身にかかわる事柄に連関する行為であれ、先に述べた他者にかかわる行為であれ、カントによれば、一般に、人間の行状と世界との関係はこうなのである。これが悲観的な物言いに聞こえる向きもあるかもしれない。自分より年少であるにもかかわらず先に逝った学生を偲びつつ書かれたという特殊な事情が、こうした文章を生んだのだと思われるかもしれない。しかし、これは明白な事実である。人間の世界経験は、カントのこの言葉どおりではないか。この世界はなるほど「人間の計画を完全に破壊する」。

「計画」を立てるとはどういうことか。それは、目的表象を立てるということである。何事かを意欲し、その何事かの表象を立てるということである。人間はそうした表象に即して行為できるのであり、そのように行為する。いまだ現実化していない（定義上こうなる）それら表象を、世界において現実化しようとする。「偶然」とは、その現実化が妨げられたり、現実のなりゆきが表象とは異なったありさまで進んだときに、人間が、そうした事態に対して用いる言葉である。ゾンマー (*Manfred Sommer*) は「偶然とともに

^{*16} Ein jeder Mensch macht sich einen eigenen Plan seiner Bestimmung auf dieser Welt. Geschicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er sich davon aufs künftige verspricht, dauerhafte Glückseligkeiten im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberlaterne aus, die er sich sinnreich zeichnet und lebhaft nacheinander in seinen Einbildungen spielen läßt. ... Während diesen Träumereien führt uns unser wahres Schicksal ganz andere Wege. Das Loos, das uns wirklich zu Theil wird, sieht demjenigen selten ähnlich, was wir uns versprochen, wir finden uns bei jedem Schritte, den wir thun, in unseren Erwartungen getäuscht; indessen verfolgt gleichwohl die Einbildung ihr Geschäfte und ermüdet nicht neue Entwürfe zu zeichnen, bis der Tod, der noch immer fern zu sein scheint, plötzlich dem ganzen Spiele ein Ende macht. Wenn der Mensch aus dieser Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen selbst Schöpfer ist und darin er sich so gerne aufhält, in diejenige durch den Verstand zurückgeführt wird, darin ihn die Vorsehung wirklich gesetzt hat, so wird er durch einen wundersamen Widerspruch in Verwirrung gesetzt, den er daselbst antrifft und der seine Plane gänzlich zu nichte macht, indem er seiner Einsicht unauflöslche Räthzel vorlegt.

に生きる」(Mit dem Zufall leben)において、次のように述べている。「偶然は、われわれの意のままにならない力として、われわれの意欲する状態が現実化することを妨げる。そして、その状態の代わりに別の状態が現実のものとなる、という事態を生じさせる。ときには、状況がわれわれの意欲したとおりになる代わりに、そうであったままにとどまり続ける、という事態も生じさせる*17」 [237, S.98] [238, S.165]。人間にとって不運な偶然であっても幸運な偶然であっても、こうした点は変わらない。世界は人間が意欲したとおりに、人間の計画どおりにはなりゆかない。なにゆえ世界はそうであるのか。それはとどのつまり、人間が世界の主^{あるじ}ではなく、ましてや世界の創造者でもないからである。これも明白な事実である。だからこそ、銘記しなければならない。『実践理性批判』でカントは次のように語っている。「……しかし、この世界における行為する理性的存在者は、もちろん、同時に世界と自然そのものの原因であるわけではない*18」(KpV, V. 124) *19。

まだ三〇歳代半ばのカントが著した『フンク早世』の場合、こうした矛盾あるいは葛藤は、たとえばのちの「自然諸概念」(Naturbegriffe)と「自由概念」(Freiheitsbegriff)との区別のような原理的区別*20とは無関係、少なくとも直接には無関係と判定するのが適切であろう。むしろそれは、カントによる、世界と人間に関する経験的な事実認識である。あるいは、人間的行為をめぐる諸事象に対する観察からえられた洞見である。

ところで、カントは「軽薄な人」や「愚か者」に言及していた。したがって、このような事実認識もしくは洞見を現にあらゆる人がもつ、とされているわけではない。すると、「普遍的感觉」という言葉を検討した際(本稿 p.127)に取り出した、「普遍的」の(1)の意味合いが問題になってくる。この点を理解するには、現代の心理学で提示され、経験的手続きによって確認もされている「sadder-but-wiser 説」*21を

*17 Der Zufall verhindert, als eine uns unverfügbare Macht, das Wirklich-Werden jenes Zustandes, den wir wollen, und er bewirkt, daß an dessen Stelle ein anderer wirklich wird; mitunter auch, daß es so bleibt, wie es war, statt zu werden, wie wir wollten.

*18 ... das handelnde vernünftigen Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst.

*19 アルプレヒトが次のようにまとめている(引用箇所の指示方法を本稿の流儀に変更した)。

『実践理性批判』はこのことの根拠を次のように示している。人間の『現存在』は『時間において規定されている』かぎり、自然必然性のもとにある。なぜなら、『過去の時間はもはや私の力能のうちにはない』からである。したがって、『私がなすあらゆる行為は、私の力能のうちにはない規定的根拠によって必然的』なのである」(Die Kritik der praktischen Vernunft begründet dies so: Das „Dasein“ des Menschen, sofern es „in der Zeit bestimmt ist“ [KpV, V. 95], steht unter der Naturnotwendigkeit, weil „die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist“; folglich ist „jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sein, nothwendig“ [KpV, V. 94].) [4, S.121, Anm.]。

なお、世界創造者としての神との連関で、『フンク早世』はオプティミズム(Optimismus)の観点から読むことができる。実際、二番めの引用文に見られるように、カントは「摂理」(Vorsehung)を語っている(ほかにも Funk, II. 39, 41, 42, 44)。しかし、本稿の文脈とは異なるので、ここでは立ち入らない。

*20 たとえば、「われわれの全認識能力は二つの領域をもつ。それは自然諸概念の領域と自由概念の領域である。というのも、両者を通じて全認識能力は、アプリアリに立法的だからである。…(中略)…自然諸概念による立法は悟性によって行なわれ、この立法は理論的である。自由概念による立法は理性によって行なわれ、この立法はたんに実践的である」(Unser gesamtes Erkenntnißvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. ... Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch.) (KU, V. 174)。

*21 心理学分野での研究文献は数多い。嚆矢となったのは Alloy, L. and Abramson, L., Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: Sadder but wiser?. (Journal of Experimental Psychology, General 108, 1979) だという。

参照すると有益である。

この説の要点を述べよう。病的なものとして臨床上の問題となる（この判定はおそらく正当であろう）躁と鬱 (mania and depression) を両極端として、情動あるいは気分の連続的遷移を考えることができる。すると、作業仮説 (working hypothesis, 以下 wh と表記) として次のように考えられる。すなわち、(wh) 「この遷移の中間点がおそらく基本状態であり、この状態にあるなら、自己と世界に関する認識は情動もしくは気分に影響されることが最も少ないであろう」。ここから派生する作業仮説として、さらに次のように考えられる。すなわち、(wh'-1) 「中間点から躁の側に近づいている人間は、物事を実際よりも良好なものとするに信じるであろう」。逆に、(wh'-2) 「中間点から鬱の側に近づいている人間は、物事を実際よりも劣悪なものとするに信じるであろう」。ところが、作業仮説 (wh'-2) は反証される。鬱の側に傾いている人間、憂鬱な気立ての人間 (“sadder”) は、みずからの能力、みずからが実現しうる可能性、そして現実世界の実情について、むしろとても冷徹に、精確に把握している (“wiser”) と確認できるのである。この把握は「抑鬱リアリズム」(depressive realism) と呼ばれる。

エルスター (Jon Elster) は『心の錬金術 — 合理性と情動』(*Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*) でこれを取り上げ、さらに展開している [59, chap. IV, esp. p.298–301]。彼によれば、「むしろ、世界についてゆがみのない見方を取りうる唯一の人間は、憂鬱な質の人間である*22」 [59, p.299]。角度を変え、次のように言い換えてよいだろう。すなわち、憂鬱な人間の方が世界の頑強さ (recalcitrance) をよりよく知っている。彼や彼女は、その分だけ、世界に対するみずからのコントロール能力に過大な期待を抱くことが少ない。同時に、彼や彼女は、世界が自分にはコントロール不可能であることに対して、その分だけ、過大な恐れや失望を抱くことも少ない*23。こう考えてよいとすれば、「穏やかな憂鬱」は、人間がこの世界においてより賢明な、すなわち、より現実^{たち}に即したあり方をするならば、抱かれるであろう気分だと言えるのである。現実的ならざる、賢明ならざるあり方は、それを欠如態もしくは頹落態と言わねばなるまい。「穏やかな憂鬱」が「普遍的」であるとは、より充分なあり方^{たち}をしている人間であればそのすべてが抱くはずの、その意味で人間的な、気分ということだったのである。

こうして、「穏やかな憂鬱」という気分^{ひた}に浸されている人間には「どんな偶然も予期されぬものではない」と、カントとともに言いうる。カントによれば、さらに、このような人間の魂は「静かで晴朗」(eine ruhige Heiterkeit der Seele) である。この魂は、快哉を叫ぶような、あるいは有頂天なものではないが、おそらくは静かで穏やかな「歓び」を味わいうる。「本当の幸福」さえそこに加味されうる。ここにいう幸福がいかなるものかについて立ち入る必要はないだろう。テキストにも、残念ながらそのための手がかりは書き込まれていない。

ところで、先の作業仮説だが、作業仮説 (wh'-1) の方は反証されない。すると、次の問題は、あくまでもそれが実際にありうる状態と想定しての話だが、連続的遷移の中間点に位置する人間である。おそ

なお、「経験的検証によって確認もされている」と述べたが、当然ながら、経験的データそのものをもってこの説に反対する研究が存在しないわけではない。

*22 Rather, the only persons who are capable of taking an unbiased view of the world are the depressed.

*23 『基礎づけ』での「冷静な観察者」(ein kaltblütiger Beobachter) をめぐる議論も参照されたい (GMS, IV. 407)。

らく、そういう人間は世界の実情をリアルに的確に捉えておらず、実際より（少しばかり？）肯定的に、煎じ詰めれば自分にとって都合よく、捉えるのであろう。「御伽話の世界」に「逗留するのはとても楽しい」のである。ただし、ボルノー、ハイデガー、トゥーゲントハットによる前述の気分論にしたがえば、連続的遷移に気分もしくは情動の点で無記の中間点はありえない。ボルノーの言葉を借りるなら、「根本的に言って、すでに特定の仕方で気分づけられていないような人間の生の状態は、存在しない*24」 [27, S.54] [26, p.37]。したがって、作業仮説 (wh) そのものに問題があった、あるいは安易にすぎたということになるだろう。

5.2 熟練と憂鬱

カントは「熟練」(Geschicklichkeit) に言及していた (本稿 p.131)。これを取り上げて、さらに検討を進めよう。なぜなら、当然のことながら、穏やかな憂鬱に浸された人間もやはり行為するからである。この人にも衣食住はある。生業もある。この人も、現実世界において、そして現実世界に向けて計画を立て、その計画に即して行為する。

熟練は、「仮言命法」による行為強制 (Nötigung) の一形態について語られる概念である。「仮言命法」は、「……行為が何らかの可能的意図のためによい、さもなくば、何らかの現実的意図のためによい、ということだけを語る*25」 (GMS, IV. 414)。すなわち、仮言命法は何らかの目的表象を前提し、その前提のもとで、あるいは、その表象を「根底に置いて」(zum Grunde zu legen) (GMS, IV. 416)、あるタイプの行為を命令する*26。そしてこの命法は、目的表象が「可能的」(möglich) なものか「現実的」(wirklich) なものかの相違によって、「蓋然的な」(problematisch) 実践的原理となるか、それとも「実然的な」(assertorisch) 実践的原理となるかである (GMS, IV. 415)。熟練は、この二つの前者、蓋然的な実践的原理に対して用いられる概念である。

何らかの理性的存在者の力によってのみ可能であるようなものは、何らかの意志にとって可能的な意図であると考えうる。したがって、ある行為によって実現されるべき可能的な意図を達成するためにはその行為が必然的であると表象されるかぎり、行為の原理は実際のところ、無限にたくさんある。すべての学問は何らかの実践的部門を有するが、その部門を構成するのは、何らかの目的がわれわれにとって可能的であるという課題と、その目的がいかんして達成されうるかを語る命法とである。したがって、こうした命法を一般に熟練の命法と呼ぶことができる。この場合、目的が理性的で善いものであるかどうかはまったく問題にならない。問題になるのはただ一つ、その目的を達成するために何をなさねばならないかである*27 (GMS, IV. 415)。

*24 Es gibt grundsätzlich keinen Zustand des menschliches Lebens, der nicht schon in bestimmter Weise gestimmt wäre.

*25 Der hypothetische Imperativ sagt ... nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei.

*26 前批判期における仮言命法の先行形態についてはすでに言及した (本稿 p.64f.)。

*27 Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Principien der Handlung, so fern diese als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch

人間をはじめとする理性的存在者は、それがみずからの力量によって実現可能と考える範囲内で、無限に多種多様な事柄を目的として表象し意欲することができる。カントは「力によつてのみ」(nur durch Kräfte)と述べている。この表現は精確である。みずからの力量を何らかの理由で見誤るような場合は別として、みずからの力量ならざるものによって実現された事態は「偶然」の産物である。

さらに、ここで言われているのは意欲 (Wollen) や意図 (Absicht) であつて、「願望」(Wunsch) ではない。カントは「たんなる願望」(ein bloßer Wunsch) という表現や、類似の表現をしばしば用いる。『基礎づけ』でも、願望について、「……ただ善い意志だけが（もちろん、これはたんなる願望のごときものではなく、われわれの力能の範囲内にあるかぎりですべての手段を尽くす）残るのである……^{*28}」(GMS, IV. 394)と言及されている。願望はまさしく現実離れしているのであつて、目的とされた事柄をみずからの行為によって実際に産み出すという意識をとまなわぬ^{*29}。『フンク早世』に見られる「計画」(Plan) も、願望の意味で解してはならない。

意欲され設定された何らかの目的のもと、目的達成のためにはあるタイプの行為がなされなければならないと判定され、そう行為するよう強制される。これは、最も一般的な次元における行為モデル、いわば行為の基本モデルである^{*30}。熟練という言葉がここで語られるのは、このモデルの場合、「そう行為する」に際してその行為のうまさ、つまり、目的達成との関係におけるその行為の実効性が重要となるからである。それゆえカントは、熟練の「命法を技術的（技巧に属する）と呼べるだろう」(Man könnte ... Imperativen auch technisch (zur Kunst gehörig), ... nennen) (GMS, IV. 416f.) と述べる。

のちの『判断力批判への第一序論』(Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft)（以下『第一序論』と略称）に^{*31}、この命名にかかわる論述がある。カントはその箇所で、『基礎づけ』で熟練の命法を「蓋然的

zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich ist. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Theil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der *Geschicklichkeit* heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen.

^{*28} ... der gutte Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bleibe: ...

^{*29} 最も明確に規定されているのは、『道徳の形而上学』(Metaphysik der Sitten) ならびに『人間学』にある次の二つのテキストである。

「概念にしたがう欲求能力は、…（中略）…みずからの行為によって客体を産み出す能力の意識と結びついているかぎり、選択意思と呼ばれる。この意識と結びついていないなら、願望と呼ばれる」(Das Begehungsvermögen nach Begriffen, ... Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es *Willkür*; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein *Wunsch*.) (MS, VI. 213).

「力を用いることなく客体を産み出したいという欲求は願望である。自分にはそれを調達する能力はないと主観が感じようような対象に願望を向けることは可能だが、その場合、それは空虚な（無駄な）願望である」(Das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects ist der *Wunsch*. Dieser kann auf Gegenstände gerichtet sein, zu deren Herbeischaffung das Subject sich selbst unvermögend fühlt, und ist dann ein *leerer* (müßiger) Wunsch.) (ApH, VII. 251).

ほかに、『判断力批判』には「憧憬」(Sehnsucht) とからめて述べられている箇所もある (KU, V. 177f., Anm.).

^{*30} 周知のように、カントは行為強制的「相違」(Ungleichheit) によって、(1) 熟練の命法すなわち「熟練の規則」(Regeln der *Geschicklichkeit*)、(2) 「伶俐の助言」(Rathschläge der Klugheit)、(3) 「道徳性の命令（法則）」(Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit)、という三つの行為モデルを提示する (GMS, IV. 416)。これら三つのうち、行為の基本モデルと見なせるのは (1) である。

^{*31} 『判断力批判への第一序論』成立の事情と時期についてここで立ち入ることはしない。メルテンス (Helga Mertens) の

命法」と命名したのは誤りだったとし、「私はそれを技術的と、すなわち技巧の命法と名づけるべきであつたらう^{*32}」(EE, XX. 200, Anm.) と訂正している。メルテンスが『第一序論』注釈書で言うように [186, S.57] [187, p.43] ^{*33}、カントは自分がすでにそう命名していたことを忘れていたのかもしれない。ただ、『第一序論』で上のように訂正したときカントの注意を第一に捉えていたのは、「蓋然的命法」という表現の難解さもしくは異様さであろう。「この表現にはもちろん矛盾がある」(…in welchem Ausdruck freilich ein Widerspruch liegen) (EE, XX. 200, Anm.) とまでカントは述べる。「ありうる命法」、「可能な命法」とも読めるようでは分かりにくい、ということかもしれない。また、『第一序論』では「技術」ないし「技巧」(両者は同義的に用いられている)の概念が、明らかに、カントの思考において『基礎づけ』の時期よりも大きく、鍵概念として成長してきている。そこでは「伶俐の命法」が、留保つきとはいえ、技術的命法に数え入れられている^{*34}。したがって、言うならばカント哲学全体の地形が変化しているのであり、たんに「忘れていた」と片づけてしまうのはいささか不適切である。

用語法に関するカントの発言の不整合よりも、『第一序論』でむしろ注目すべきは、そして本稿の考察にも関連するのは、熟練もしくは技術の命法がいかなる実質をもち、いかなる地位を占めるかについての明瞭な発言である。

実行に関するほかのすべての命題は、たとえそれらがどんな学問に結びついていようとも、多少の曖昧さが気にかかるのなら、実践的と呼ぶ代わりに技術的命題と呼ぶことができる。というのも、これら命題は、存在すべきであると意欲されたものを実現する技巧に属するのであり、この技巧は、完璧な理論にあつては常にたんなる帰結にすぎず、何らかの種類の指示としてそれだけで存立する部門ではないからである。こうして、熟練の指令はすべて技術に属するのであり、したがっ

注釈書『カント判断力批判への第一序論注解 — 理性批判の体系にとって判断力批判がもつ体系的機能』(Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilkraft: Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilkraft für das System der Vernunftkritik) [186] [187] や、簡便なものとして岩波版カント全集での牧野による解説を参照されたい [148]。成立時期はいまだ精確に確認されていないが、一七八九年あるいは一七九〇年であろう。

^{*32} Ich hätte sie *technisch*, d.i. Imperativen der Kunst nennen sollen.

^{*33} 彼女はこう述べている。「カントはここで『技術的』という術語をまた提案しているが、自分がすでに『基礎づけ』で、この術語を熟練の命法のために導入したことを忘れていたのである。そこでカントは熟練の命法を『技術的(技巧に属する)』と命名している」(Kant schlägt hier den Terminus „*technisch*“ nochmals vor, ohne sich erinnern, daß er ihn in der GMS ja bereits für die Imperative der Geschicklichkeit eingeführt hat, nennt er sie doch dort „*technisch* (zur Kunst gehörig)“.)。

^{*34} 「……伶俐の規則は、現実的でそのうえ主観的-必然的な目的という制約のもとで命令するのだが、ところでこれもまた、技術的命法のもとにある(というのも、伶俐とは、自由な人間を、しかもそうした人間たちのあいだで人間たち自身に属する自然素質と傾向性までも、みずからの意図のために用いることができるという熟練以外の何であろうか)。けれども、われわれがわれわれ自身とほかの人々の心底に認める目的が、すなわちみずからの幸福が、任意にすぎぬ目的には属さないということによって、これら技術的命法に特別な名前をつける権限があたえられる」(…Regeln der Klugheit, welche unter der Bedingung eines *wirklichen* und so gar subjectiv-nothwendigen Zweckes gebieten, stehen nun zwar auch unter den *technischen* (denn was ist Klugheit anders, als Geschicklichkeit, freie Menschen und unter diesen so gar die Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können). Allein daß der Zweck, den wir uns und andern unterlegen, nämlich eigene Glückseligkeit, nicht unter die bloß beliebigen Zwecke gehöret, berechtigt zu einer besondern Benennung dieser *technischen* Imperativen: …) (EE, XX. 200, Anm.)。

て自然の理論的知識に、理論的知識の帰結として属している*³⁵ (EE, XX. 199f.)。

『基礎づけ』から引用したテキストでは学問の「実践的部門」が述べられていたが、「実践的」ではなく「技術的」とするのが適切というわけである。そして、そうした部門は自然の理論的知識からの「帰結」である。こうして、学問論あるいは諸学の体系論として、分節がいつそう明確化したことになる*³⁶。

これを学問論ではなく行為（「実行」）の観点からみると、行為の基本モデルに技術的性格が明確に付与されたということである。これは正しい。人間は多種多様に行為する。行為の区分も多様に考える。けれども、基本的かつ原初的次元で行為の実質をなすのは、「どのようにこの世界に処するか、この世界においてどのようにみずからを持するか」、つまり、„Wie“あるいは“How”である。「存在すべきである」と意欲されたものを実現する技巧」すなわち熟練は、行為における基本問題である。そして、熟練は、存在するものを統べている諸法則に関する知識に、自然の理論的知識にもとづいている*³⁷。

しかしながら、熟練にまわりつく問題は、その目的の任意性である。たとえば、子どもをもつ親が多種多様な事柄をその子に経験させよう学ばせようとするのは、「さまざまの任意の目的」(allerlei beliebige Zwecke) (GMS, IV. 415) を達成するための手段を子どもが用いるように、子どもがそうした手段使用になじみそれに熟練するように、配慮するからである。もちろん、その子が将来どのような目的をみずからのものであるとして実際にもつのか、これをあらかじめ知ることは決してできない。いろいろな事柄が可能な目的として設定されうる。したがって、熟練の場合、原理的に、「目的が理性的で善いものであるかどうかはまったく問題にならない」のであり、「その目的を達成するために何をなさねばならないかだけ」が、そして、なさねばならないことをうまくなすことが、肝要になる。この点についてカントは、よく知られた、なおかつ鋭敏な例示を行なっている。自分の患者を健康にするために医者がそれに即して行為する指令 (e.g. この患者を健康にするためには薬剤Aを服用させよ) と、狙った相手の生命を奪うために毒殺者がそれに即して行為する指令 (e.g. この者を殺すためには薬剤Bを当人に摂取させよ) とは、それぞれの意図を完全に達成するために役立つが、「等しい価値をそなえている」(sind ... von gleichem Werth) (GMS, IV. 415)。他人の生命を奪うことはきつと悪であろうが、悪であることは、熟練そのものとは無関係である。

熟練とはこうしたものである。それでも、子どもならぬ身であれば、いや、子どもであっても、それぞれの人々がそれぞれの計画に目配りしつつ、「獲得したい熟練」があるだろう。しかしながら、カントはここに次の制限を加える。「……どれほどの生まれつきの才能が、どれほどの自分自身の勤勉による陶冶が、

*³⁵ Alle übrige Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschließen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer *technische* Sätze heißen. Denn sie gehören zur *Kunst*, daszu stande zu bringen, wovon man will, daß es sein soll, die bei einer wollständigen Theorie, jederzeit ein bloße Folgerung und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniß der Natur als Folgerungen derselben.

*³⁶ メルテンスはこの学問論の側面を論じている。

*³⁷ 伝統的な日本語には、類縁の事態を指し示す表現がある。すなわち、「世故に通じる」こと、「世故に長ける」ことは、人間的行為における基本問題である。

熟練にあずかるのかは、常に不確実にとどまる……^{*38}」(KpV, V. 78)。熟練の獲得が事柄として不可能とされているわけではない。しかし、たとえどれほどの才能や勤勉をもってしても、獲得は決して確実なものとならない。カントは、人間が生まれながらにそなえた素質の陶冶を義務とする。それでも、熟練の獲得はあくまで不確実なのである。獲得の不確実さだけではあるまい。完璧な熟練などというものは現実的ではないのであって、その都度の度合いの、すなわちその都度の不足をはらんだ熟練をもって、人間はそれぞれの目的の達成に向かっていくのである。

そのようにして目的達成に向かった人間は、いかなる事態に身をさらすことになるのであろうか。一七九六年の『高慢な論調』で、こう語られている。

……人間理性はなるほど行為を命じることができる。しかし、行為の成果（目的の達成）を命じることができない。後者は、必ずしも人間の力能のうちにはないからである。あるいは、人間の力能のうちにはまったくないからである^{*39} (VT, VIII. 397, Anm.)。

行為の成果すなわち目的達成は、世界において生じる出来事である。その出来事に関して、人間理性は言わば無力なのである。なぜであろうか。一七九一年の『弁神論におけるすべての哲学的試みの失敗について』(Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee)で、こう語られている。

理性は、道徳的に立法する能力としてみずからのこの関心になかった有無を言わさぬ断定をするのでないならば、理論的認識のたんなる規則にしたがって、次のようになりそうだと悟らなければならない。すなわち、世界のなりゆきは这个世界と同じように自然の秩序にしたがっており、それゆえこれからも、われわれの宿命を規定するだろうと^{*40} (MVT, VIII. 262)。

人間理性は、弁神論の文脈でみずからが抱く関心に合わせ、道徳的に立法する能力として無理やりの断定を下すのでないならば、世界のなりゆき (der Lauf der Welt) がみずからの運命を規定するだろうとわきまえなければならない。道徳性との関連をいったん度外視して、行為についてこう語られる。しかし、それだけではない。道徳性との関連においても次のように語られる。

自然の秩序にしたがうなら、自由の法則にしたがった意志の内的規定根拠（すなわち道徳的思惟様式）と、(たいていは外的で) われわれの意志から独立な、自然法則にしたがったわれわれの安寧の原因とのあいだには、理解可能な関係はまったくない^{*41} (MVT, ibid.)。

^{*38} ... [da] es immer ungewiß bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiß an der Geschicklichkeit Theil habe ...

^{*39} ... die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menschen ist.

^{*40} ... muß die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihrem Interesse gemäß einen Machtspruch thut, nach bloßen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsre Schicksale bestimmen werde.

^{*41} ... nach derselben [=Ordnung der Natur] zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit und zwischen den (größtentheils äußern) von unserm Willen unabhängigen Ursachen

ここでの「理解可能な関係はまったくない」という表現をさらに押し進めて、一七九四年の『宗教論』では、次のように語られる。

すべての人間がみずからの道徳的な行状の結末を知る必要などがあるだろうか。結末は、世界のなりゆきが招き寄せることなのだから^{*42} (RGV, V. 17, Anm.)。

人間は、目的達成という行為結果については、「世界のなりゆき」(Weltlauf)にまかせる以外にない。行為の結果はわれわれ人間ではなく世界のなりゆきが「招き寄せる」。たとえどれほど高い程度の熟練もしくは技術をもって行為しようとも、この点は変わらない。たとえ道徳的に善いあるいは悪いと形容できる行為であっても、この点は変わらない。この事態は、人間からすれば「偶然」である。医者であろうと毒殺者であろうと、善意あふれる行為であろうと極悪非道の行為であろうと、「われわれは歩みを進めるたび、自分の期待が裏切られていくと思知らされる」^{*43}。

補論

ところで、熟練と世界のなりゆきをめぐる議論は、技術とその限界をめぐる議論として読むことができる。これは、たとえばハイデガーが、『技術への問い』(Die Frage nach der Technik) [91]や『ブレーメン講演とフライブルク講演』[96]などで「作ること(の連鎖)」(Machenschaft, Kette der Machenschaft)、あるいは「立て集め」(Gestell)という言葉で指し示した問題、また、バルツツィ(Arno Baruzzi)がハイデガーをも踏まえつつ、『もうひとつ別の生き方』(Alternative Lebensform?) [17] [18]や『操作可能性—われわれの生の諸パースペクティヴ』(Machbarkeit: Perspektiven unseres Lebens) [19]において「操作可能性」(Machbarkeit)という言葉で指し示している問題である。さらには、カウルバッハが『行為の哲学入門』(Einführung in die Philosophie des Handelns) [161] [163]において「実現もしくは変化」(Bewirken oder Verändern)という意味での行為という表現で指し示している問題である。もっと広い連関で、ホルクハイマー(Max Horkheimer)とアドルノ(Theodor W. Adorno)による『啓蒙の弁証法—哲学的断章』(Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente) [2, Bd.3] [112]も想起されてよい。これはきわめて

unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen gar kein begreifliches Verhältnis ist: ...

^{*42} Was brauchen sie [alle Menschen] den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird?

^{*43} 本章のここまでの議論について、最近の文献から同様の方向を指し示す議論を引いておこう。アメリクス(Karl Ameriks)が「カントと動機に関する外在主義」(Kant and Motivational Externalism)で次のように述べている。

「カントは次の点を強調する。たとえわれわれが適正な方向で行為するべく動くとしても、そのことは、われわれの決心が充分によく形成されており、その決心が何か外的なものを達成する、ということの意味するにすぎない。さらに、そのことは、多種多様な、ただしわれわれの目的の完全な実現には足りない可能性に余地を残すのであり、われわれ自身の決心を長期間にわたって固守する場合のあらゆる困難に余地を残すのである」(Kant stresses that even when we move to act in proper direction, this means only that our decision is well-formed and accomplishes something external, and this still leaves open the possibility of many kinds of less than perfect realizations of our aim, and all sorts of difficulties in adhering to our own decision in the long run.) [6, p.20]。

アメリクスはこの事態を「リアルな裂け目」(realistic gap)と言っている。言ってみれば、この裂け目を埋めようとする動向が、本文で次に述べる事柄である。

大きな問題系である。それゆえ、ここでは簡単な言及にとどめざるをえない。

カントの場合、『第一序論』で言われた広い意味での技術的行為とは別の行為タイプとして、道徳的行為（道徳性の命法）が考えられている（カウルバッハが上掲書で言う Praxis という意味での行為もこれと同様である）。したがって、技術に対する限界設定、あるいは人間的行為の自己制限が、明瞭に行なわれていると言える。他方、人間理性（悟性）は普遍的法則を（現象としてのではあれ）自然に指令する（vorschreiben）。このことは、人間的自由の建立の一側面である。さらにはこのことによって、人間は、理論からの帰結として、自然に対する力と技術的な操作可能性（バルツィの用語を借りるとする）を獲得するのである。この操作可能性に対しても、やはり上記の限界が設定されることになるのだろう。「美しいもの」(das Schöne)や「生命あるもの」(das Lebendige)をめぐって『判断力批判』で展開される議論も、自己制限として働くことになるのであろう。けれども、カントのこうした自己制限が制限として果たしてどれほど有効であるのか、これはこれで、検討しなければならない事柄である。

時代的に見れば、カントの生きた時代はヨーロッパの科学技術がこれから展開、浸透して、次々と成果をあげていく時期である。したがって、カウルバッハによる、「カントの時代の人間は、自然に対する自然科学的で技術的な支配を意志する状況にあったのであり、このような制限の必然性はまだ見えてきてはいなかった^{*44}」という指摘 [162, S.214] は、歴史認識として正しい。カント本人は、自然科学に詳しく、医学にも詳しく。諸公刊著作や書簡を見ればそれが分かる。科学技術的な操作や支配の進展そのものに対し、カントが単純に否定的な態度を採ることはなかったであろう。

けれども、『実践理性批判』第二編の終わり近い個所で、カントはこう記している。「さて、もしも自然が、この点 [人間が最高善に向かって努力するよう定められていること…竹山補]において、われわれの願望に唯々^{い だく だく} 諾々としたがうとしたら、そして、われわれが所有したいと思い、ある人たちなどは現実にそれをもっていると妄想してすらいる洞察力や開悟を、自然がわれわれに分けあたえてくれていたとしたら、あれこれすべて考えてみて、どのような帰結になるだろうか^{*45}」(KpV, V. 146)。最高善を論究する文脈にあるテキストだが、本稿の目下の文脈から見て興味深い。敢えて本稿の文脈に引きつけてみよう。つまり、これはまさしく、われわれの願望にすら当然のようにしたがってくれる、それゆえ偶然の存在しない、憂鬱も存在しようのない世界である。しかも、その世界におけるわれわれ人間には、実際に手にすることのありえない力能があたえられている。この世界において人間はいわば万能の^{あるじ}主である。ところが、操作可能性の極致を想定するこの思考実験の最後に、カントはこう述べている。

それゆえ人間の振舞いは、人間の自然本性がいまのままであるかぎり、たんなる機械仕掛け (Mechanismus) に変わり果てるだろう。そうなると、人形芝居のようにすべてがうまく身振りする

^{*44} Der Mensch zu Kants Zeit befand sich in einer Situation seines naturwissenschaftlichen und technischen Herrschaftswillens über die Natur, in welscher die Notwendigkeit dieser Beschränkung noch nicht in den Blick trat.

^{*45} Gesetzt nun, sie [=Natur] wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren Besitz einige wohl gar wännen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehn nach wohl die Folge hievon sein?

だろうが、いかなる生命 (Leben) もその登場人物に見いだしえないであろう*46 (KpV, V. 147)。

「生命とは、ある存在者がもつ、欲求能力の諸法則にしたがって行為する能力である*47」と『実践理性批判』で言われている (KpV, V. 9, Anm.)。この規定からすると、操作可能性の極致は欲求能力の充足の極致、快の極致であろう。それは生命力が思うままに発揮される世界、発揮されるのみならず、思うままの結果が獲得される桃源郷であろう。それなのに、なぜ生命が失われるのだろうか。

人間の自然本性がいまのままであるかぎり、すなわち感性的で同時に理性的な中間者であるかぎり、生命は自壊するのである。

生命が促進されているという感情が満悦であり、阻害されているという感情が苦痛である。けれども、生命（動物の）とは、…（中略）…満悦と苦痛という対抗関係の絶え間ない戯れである。[改行…竹山補] それゆえ、どんな満悦にも苦痛が先行するにちがいない。つまり苦痛が常に最初である。というのも、生命力が絶え間なく促進されるとすると、生命力は一定の度合い以上には高まらないのだから、歓喜のあまり頓死する以外、どこに落ち着きどころがあろうか*48 (ApH, VII. 231)。

現実の人間であるならば、苦痛が、失望が、憂鬱が、常に先立つ。それらが消滅することはない。

われわれはカントの時代から数世紀を経ている。われわれは、完全にではないにしろ、たとえば一つの電子、一つの光子を制御できる。薬物などによって、かなりの程度、人間の思考や感情を操作できる。統計学的側面、確率的側面が必ず残るとはいえ、人間の思考も感情も生命も究極的には物理過程であるから究極的には操作可能である、という考えは、舞い上がった謬見として簡単に片づけうるものではあるまい。バルツィが検討している「効率」(Effizienz) は、われわれにとってきわめて大きな価値である。アンダース (Günter Anders) が『時代遅れの人間』(Die Antiquiertheit des Menschen) [7] [8] で「プロメテウスの羞恥」(Prometeische Scham) と命名した、人間が自分自身に対して感じる「作られていないことの恥ずかしさ」も安易に否定できない。

カントは、「われわれは歩みを進めるたび、自分の期待が裏切られていくと思い知らされる」と語っていた。この言葉を、たとえば、イライラさせられる台詞、あるいは、馬鹿馬鹿しい台詞と受けとめる向きもおそらくあろう。われわれには、カントとは異なる「世界の道徳的イメージ」があるのかもしれない。もしそうだとすると、そこにおいて人間に、自己制限は可能なのか。可能であるとすれば、どのようにして可能なのだろうか。

*46 Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut *gesticuliren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde.

*47 *Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln.

*48 Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das einer Hinderniß des Lebens. Leben aber (des Thiers) ist, ... ein continuirliches Spiel des Antagonismus von beiden. / Also muß *vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen*; der Schmerz ist immer das erste. Denn was würde aus einer continuirlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern läßt, anders folgen als ein schneller Tod *vor Freude*?

5.3 まとめ

本章では、早い時期の書き物である『フンク早世』を出発点として、カントが人間の現実存在とその行状、それらが存在するところである世界について、基本的次元でどのような捉え方をしているかを追跡した。世界のなりゆきとの連関において経験される、人間の普遍的感情としての、すなわち気分としての穏やかな憂鬱、そして偶然を検討し、さらにこれとの連関で熟練を検討した。人間の現実存在と、この世界における人間の行状とについて、カントの考え方（世界の道徳的イメージ）に基本的な変化はない。

したがって、次のように言えるだろう。「穏やかな憂鬱」こそ、現実の人間の基本的「気分」である。「自己満足」は、世界のなりゆきのなかでみずからの期待や計画が次々に裏切られ破壊されていくと思いきり、「穏やかな憂鬱」に浸されている人間が、それでもなお抱きうる適意である。そしておそらく、この快感情は、「熟練」もしくは「技術」との本質的連関をもたずに成立してくるだろう。

第 6 章

自己満足の場所

Because the illusions to be exposed are theoretical, we cannot expect so much novelty here or advance beyond the first *Critique* as we found in the *Analytic*. Most of the problems have already been discussed in the *Dialectic* of the earlier *Critique*, though to some degree with a different outcome.

あばかれるべき仮象は理論的なものである。それゆえ、たくさんの目新しいものを、もしくは、分析論で見いだされたような、第一『批判』を越える前進を、ここ [純粹実践理性の弁証論…竹山補] に期待することはできない。問題の大半はすでに先の『批判』の弁証論で論じられている。ある程度は違った結果になっているけれども。

Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* [20, p.241] [22, p.290]

倫理学全体についてのカントの構想は、『実践理性批判』後半の「弁証論」に到ってはじめて完結する。

宇都宮芳明『カントと神 — 理性信仰・道徳・宗教』 [254, p.3]

……この二律背反こそ実はカントの幸福概念がその本来の面目をあらわしてくる場所にほかならない。

森口美都男「自律と幸福」 [194, p.280]

本稿のはじめで述べた（本稿 p.1）ように、「自己満足」(Selbstzufriedenheit) は、カントの公刊著作のうち『実践理性批判』において、すなわち、同書「純粹実践理性の弁証論」における「実践理性のアンチノミーの批判的解消」の節で語られる。「弁証論」も「アンチノミー」も「批判的解消」も、カント解釈上ならびに研究史上、難しい点が数多くある。上に三つのテキストを掲げたが、前二者と後二者が語る場所の相違からも、それは予想されよう。

本章では、自己満足という概念の輪郭や、それが『実践理性批判』内で、ひいてはカント実践哲学内で占める位置を明確にしたい。そのために必要なかぎり、上記箇所の文脈や構造を検討する。そうすべきであるかぎり、解釈上の難点についても検討し対応する。そうした作業を通じて、自己満足が語られるテキストについてすでに指摘しておいた（本稿 p.3f.）、テキストそのものの読み方の問題も解決される

ことになる。

6.1 実践理性の弁証論

自己満足は『実践理性批判』の「弁証論」(Dialektik)と題された部分で語られる。したがって、通常なら、弁証論とはいかなるものかの検討から、探究がはじめられるであろう。それはきっと、『純粋理性批判』における弁証論の議論を参照・比較しながら行なわれる作業になるであろう。しかしながら、ここで取り込まれるべきものは、『実践理性批判』における弁証論である。これがただちに別の問題を引き寄せる。「対称性！」(Symmetrie!)という、ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer) が『実践理性批判』の手沢本に書き入れた言葉をはじめ、往々にしてカントの「体系構築癖」が語られる^{*1}。この問題もこれにつながっている。

6.1.1 純粋実践理性の弁証論

問題はこうだ。そもそもなぜカントは『実践理性批判』において弁証論を語るのか。

最近の文献から関連する発言を挙げよう。ザーラはその『実践理性批判』注釈書で、「カントが第二批判で純粋理性の弁証論を論究するなどということは、第一批判からは予想できなかった^{*2}」[214, S.235]と述べている。ヘッフエが編纂した『実践理性批判』の協同注釈書 (kooperativer Kommentar) [106]では、フェルスター (Eckart Förster) が次のように述べている。「カントの第一批判をよく知っている読者が『実践理性批判』第二編第一章を読みはじめると、たちまち、とても理解し難いという思いを味わうことになる。というのも、理論理性のみならず実践理性も『常にその弁証論』を有するという主張は、一七八一年の『純粋理性批判』と矛盾しているからである^{*3}」[69, S.173]。

『実践理性批判』第二編とは「純粋実践理性の弁証論」(Dialektik der reinen praktischen Vernunft)であり、その第一章とは「純粋実践理性の弁証論一般について」(Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt)である。「純粋理性は、その思弁的使用を考えようと実践的使用を考えようと、常にその弁証論をもつ^{*4}」(KpV, V. 107)と書きはじめられている。この文言と、『純粋理性批判』の「純粋理性のカノン」(Der Kanon der reinen Vernunft)の章^{*5}で述べられていることとは、なるほど両立し難

^{*1} これに関するショーペンハウアーの議論については、アルブレヒトの論究 [4, S.24–36] を参照されたい。アルブレヒトの詳細な脚注 [4, S.24, Anm.] によると、ガルヴェをはじめ複数のカントの同時代人が、すでに同じような指摘をしている。

^{*2} Daß Kant in seiner zweiten Kritik von einer Dialektik der reinen Vernunft handeln würde, war von der ersten Kritik her nicht zu erwarten.

^{*3} Sogleich der erste Abschnitt des Zweiten Buch der *Kritik der praktischen Vernunft* stellt den Leser, der mit Kants erster Kritik vertraut ist, vor erhebliche Verständnisschwierigkeiten. Denn die Behauptung, daß nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft „jederzeit ihre Dialektik“ habe, steht im Widerspruch zur *Kritik der reinen Vernunft* von 1781.

^{*4} Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; ...

^{*5} この章の簡便な解説としては、モーアとヴィラシェクが編纂した『純粋理性批判』の協同注釈書 [191] に収められているレッキの論文 [206] を参照されたい。

「カノン」章は非常に興味深いのだが、同時にさまざまな問題を孕んでおり、解釈上の扱いが難しい。「実践的自由は経験

い。「カノン」とは、「ある種の認識能力一般の正しい使用を律するアプリアリな諸原則の総体^{*6}」(*KrV*, A796=B824)である。したがって、認識能力の正しい使用がそもそも不可能な場合があるとしたら、そこにカノンは存在しないのだが、カントによると、純粋理性の思弁的使用こそ、まさしくカノンが存在しない場合にほかならない。「というのも、この使用は徹頭徹尾弁証論的(durch und durch dialektisch)だからである^{*7}」(*KrV*, *ibid.*)。他方、純粋理性の正しい使用が可能で、それゆえカノンが存在する場合、「カノンは思弁的理性使用ではなく実践的理性使用にかかわるであろう^{*8}」と述べられる(*KrV*, A797=B825)。このように、明言されていないにしろ、カントは『純粋理性批判』ではほぼ確実に、純粋理性の実践的使用に弁証論あるいは弁証論的性格を認めていないのである。

純粋理性の実践的使用もしくは純粋実践理性に弁証論はありえない。したがって、それに対する批判もありえない。カントはそう考えているように思われる。『基礎づけ』でも次のように述べられている。「……純粋実践理性の批判には、純粋思弁理性の批判ほど、極度の必要性はない。なぜなら、人間理性は、道徳的な事柄の場合、最も通常の悟性 [常識…竹山補] であっても容易に高度の正しさと詳細さにもたらされうるのだが、これに反して、理論的でしかも純粋な使用の場合には、まったくもって弁証論的(ganz und gar dialektisch)だからである^{*9}」(*GMS*, IV. 391)。「純粋思弁理性の批判ほど」という言い方がされているので、批判の必要性が全面的に否定されているのではないけれども、理性の思弁的使用に関し、『純粋理性批判』の上掲テキストと副詞表現まで類似した発言である。さらに、『実践理性批判』の「序言」(Vorrede)冒頭段落では次のように述べられている。「もし『実践理性批判』がこれ [純粋実践理性が存在することの証明…竹山補] に成功するなら、この『批判』は、理性が純粋能力を用いてたんなる越権としてみずからを超え出たり (思弁的理性の場合、実際にこういう事態が起こる) しないかどうかを見るために、純粋能力そのものを批判する必要はない^{*10}」(*KpV*, V. 3)。ここでは批判の必要性がはっきり否定されている。また、この箇所でも用いられている動詞「超え出る」(übersteigen)にも着目しなければならない。『純粋理性批判』弁証論におけるこの動詞ならびに類似する動詞(überschreiten, überfliegen)の用例を振り返れば、この語によって指示されている事態が弁証論的なものではないと判断するのは難しい。それにもかかわらず、『実践理性批判』では「純粋実践理性の弁証論」が提示されているのである。

によって証明されうる」(Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden kann) (*KrV*, A802=B830) という文言がその典型として挙げられる。シェーネッカー (Dieter Schönecker) による『カントの超越論的で実践的な自由の概念』(*Kants Begriff der transzendentaler und praktischer Freiheit*) [225] は、Kanonproblem という言葉のもと、この章に考察を集中した研究である。

*6 ... [den] Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt ...

*7 ... denn dieser [=der speculative Gebrauch der reinen Vernunft] ist durch und durch dialektisch ...

*8 ... wird dieser [=Kanon] nicht den speculativen, sondern den *praktischen Vernunftgebrauch* betreffen, ...

*9 ... ist jene [=Kritik der reinen praktischen Vernunft] nicht von so äußerster Nothwendigkeit als diese [=Kritik der reinen speculativen Vernunft], weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist: ...

*10 Wenn es ihr [=Kritik der praktischen Vernunft] hiemit gelingt, so bedarf sie das *reine Vermögen selbst* nicht kritisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen als einer bloßen Anmaßung nicht *übersteige* (wei es wohl mit der speculativen geschieht). Kritik という語について読み方を補って翻訳した。

テキストそのものとしては、こうした齟齬もしくは矛盾、あるいはそう見える事態は、動かしようがない。発展史的な見方を大枠として採用し、『純粋理性批判』第一版（一七八一年）以後、カントの思想にいわば地形的な変化^{*11}が生じたのだと考えるのが最も穏当であろう。

一七八五年の『基礎づけ』には、「自然的弁証論」(eine natürliche Dialektik)なるものが登場する(GMS, IV. 405)。それは、人間が、「義務の厳格な法則」に反抗してつまらぬ理屈を捏ねあげ、この法則の純粋性や厳格さを疑わしきものとし、この法則をできるだけみずからの願望や傾向性に合わせようとする「性癖」(Hang)だという(GMS, IV. ibid.) (本稿 p.59 も参照)。「通常の実践理性」にあっても、「もしそれが陶冶されると^{*12}、気づかぬうちに弁証論が芽生える。これによって理性は、理論的使用の場合にそうであるのと同様に、どうしても哲学に助けを求めなければならなくなる^{*13}」(GMS, IV. ibid.)。『基礎づけ』には、弁証論の語られる箇所がもう一つある。第三章で、「さて、意志に關して、意志にあたえられた自由は自然必然性と矛盾しているように見える…(中略)…ので、理性の弁証論が生じるのだけれども…^{*14}」(GMS, IV. 455)と述べられる。このように、カントは『基礎づけ』の時期になると、実践理性もしくは理性の実践的使用について実際に「弁証論」を語っている。『純粋理性批判』第一版の時期とはこの点で一線を画している。ただし、これら二つの用例において「弁証論」という語が同じ意味で用いられているとは言えない。少なくとも、ただちに同一視はできない。第三章の用例では、意志にあたえられた自由と自然必然性との見かけ上の矛盾が弁証論なるものの実質をなすと思われる。自然的弁証論の用例はそうではなく、実質は、傾向性や願望が、あるいは傾向性にもとづく諸格律が、義務の法則を侵犯しようとする状態である。したがって、第三章における用例は『純粋理性批判』弁証論での第三アンチノミーを想起させるが^{*15}、自然的弁証論の用例は必ずしもそうではない。ところが、理論的使用との類似性が示唆されているのはこちらのテキストなのである。

*11 同じような比喩をすでに用いた(本稿 p.136)。「地形的変化」とは、たとえば、ある一つの概念の意味内容が変わっただけではなく、地殻の一部分の隆起によって川も平地もそれまでの相貌を変えるごとく、それ以外の概念の意味内容や諸概念の連関も連動して変化するということである。

ヘンリヒによれば、カントの仕事を「一本石(モノリス)」(monolith)と考えるのは不適切である。「カントの思想は、彼がそれを著作として世に問うた期間中ずっと動き続け、変化した」(Kant's thinking remained in constant movement and altered during the period he was publishing it.) [102, p.6]。同じくヘンリヒがおおよそ半世紀前に「道徳的洞察の概念とカントの理性の事実説」(Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft)で行なっていた、カント実践哲学についての同様の発言も参照されたい [97, S.238] [98, p.42]。独特な視角からであるが、シュミッツ(Hermann Schmitz)も『カントは何を欲したのか』(Was wollte Kant?)で、カント実践哲学の変化を指摘している [222, S.99ff.]。

これに対し、とりわけカントの実践哲学について、いわば「早期完成説」とも言うべき見方を採る研究者も多い(「比較的最近多い」とおそらく言ってよい)。ザーラもその一人と見なしうる。ただし、カントの実践哲学をどう捉えるかに直接連動することであるから、変化し続けたのか早くに完成したのかは、事柄自体としては、簡単にどちらかに決めうるものではないし、必ずしも、決めねばならないようなものでもなからう。ところで私は、基本的態度として、早期完成説を採らない。

*12 「自然的」と形容されているが、このような条件が付されている。森口は「自律と幸福」において、「開化する[ヒネクレてくる]」と補っている [194, p.268]。これは妙訳である。

*13 …entspinnt sich … in der praktischen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, …

*14 Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, …

*15 フェルスターもザーラも、自然弁証論のテキストに言及するが、なぜか第三章のテキストには言及しない。

以上のように、「弁証論」という語をめぐるテキスト上の状況は錯綜している。なかでも、同じ一つの『実践理性批判』における食い違い（に見えるもの）を解決するのは難しい^{*16}。けれども、本稿は必ずしも、弁証論という概念をめぐるこの問題に深く立ち入らなくてよいだろう。『実践理性批判』でカントが実際に記している文言を正面に据え、それに集中するのが得策である。もう一度、先に言及した『実践理性批判』のテキストを読み直そう。それは「純粹実践理性の弁証論一般について」と題された章の第一段落冒頭である。

純粹理性は、その思弁的使用を考えようと実践的使用を考えようと、常にその弁証論をもつ。というのも、純粹理性は制約されたものがあたえられると、それに対して制約するものの絶対的総体性を欲求するのであり、しかもこの絶対的総体性は端的に、物自体そのもののうちにしか見いだされえないからである。ところで、事物の概念はすべて直観に関係させられねばならないが、われわれ人間の場合、直観は感性的以外ではありえず、したがってまた対象は、物自体そのものとしてでなくたんに現象として認識され、制約されたものと制約するものからなる現象の継列に無制約なものが見いだされることは決してありえない。だから、制約するものの総体性（すなわち無制約なもの）というこの理性理念を現象に適用することから、現象が事柄自体そのものであるかのような（というのも、警告する批判が欠けていると、現象は常にそう見なされるから）不可避の仮象が生じるのである。だが、この仮象は、あらゆる制約されたものに対し無制約なものを前提するという理性の原則を現象そのものに適用するとき理性が陥ってしまう自己自身との矛盾状態によって暴露されなかったら、決して誤りとして気づかれなかったであろう^{*17} (KpV, V. 107)。

「不可避の仮象」(ein unvermeidlicher Schein)、「矛盾状態」(Widerstand)といった語彙を見れば、弁証論が語られているのは疑いなく思われる。さしあたりそのとおりである。しかしながら、「直観」、「現象」という語彙から明らかなように、ここに語られているのは純粹実践理性の弁証論ではない。それはむしろ、『純粹理性批判』におけるような純粹理論理性の弁証論であり、暗に『純粹理性批判』におけるアンチノミーを指している。実際、すぐあとでカントはアンチノミーに言及する^{*18}。純粹実践理性の弁証

*16 ザーラが『実践理性批判』の諸テキストについて、解決可能な読み方を提案している [214, S.240f.]。参照されたい。

*17 Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche bei uns Menschen niemals anders als sinnlich sein können, mithin die Gegenstände nicht als Dinge an sich selbst, sondern bloß als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie in Ermangelung einer warnenden Kritik jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen *Widerstreit* der Vernunft mit sich selbst in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten voraussetzen, auf Erscheinungen selbst verriethe.

*18 「絶対的総体性」の「現象への適用」が同じように語られる行文が、『純粹理性批判』のアンチノミーの章にある (KrV, A506=B534)。

論がその実質とともに語られるのは、実は第二段落である*19。本稿はそれを出発点としなければならない。その全文を以下に挙げよう。

純粹理性の思弁的使用において、例の自然的弁証論*20 がどのようにして解消されるのか、とにもかくにも自然的な仮象に由来する誤謬がどのようにして防止されるのか、これは、先の能力の批判に詳しく見いだすことができる。ところで、実践的に使用される理性であれば、事態が好転するわけではない*21。理性は純粹実践理性として、実践的に制約されたもの（傾向性と自然的必需にもとづくもの）に対し、同じように無制約なものを求める。しかも、意志の規定根拠としてではなく、たとえこの規定根拠が（道徳法則において）あたえられていようとも、純粹実践理性の対象の無制約な総体性を、最高善という名のもとで求めるのである*22 (KpV, V. 108)。

実践の場面であると理論の場面であるとを問わず、そもそも理性は、「制約されたもの」に対して「無制約なもの」を、「無制約（絶対的）な総体性」を求め（本稿 p.11、脚注*21 参照）。それでは、実践的に制約されたもの (das praktisch Bedingte) とは何であろうか。カントはそれを「傾向性と自然的必需にもとづくもの」(was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) としている。実践的に無制約なものとは何であろうか。純粹実践理性の対象の無制約な総体性である、最高善 (das höchste Gut) だということ。純粹実践理性の弁証論は、この「最高善の概念を規定する時点で」(im Punkte der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute) (KpV, V.109, vgl. 110) 生じるのである。

明らかに理論理性の弁証論との並行性が見込まれているが、いまだ不分明な点も多い。『求められた矛盾』(Der gesuchte Widerstreit) におけるミルツ (Bernhard Milz) の次のコメントは正しい。「純粹実践理性の対象の無制約な総体性における制約連関がどのような種類のものであるのか、理性がその実践的使用に

*19 ザーラの次のコメントは正しい。

「続けて、思弁的理性による無制約なものの探索がゆきつく『不可避の仮象』について、とりまとめて叙述される。[改行…竹山補] 第二段落で、総体性という同じ主導的理性原理が純粹実践理性に適用される」(Es folgt eine zusammenfassende Darlegung des „unvermeidlichen Scheins“, zu dem die Suche der spekulativen Vernunft nach dem Unbedingten führt. / Im zweiten Abs. wird dasselbe leitende Vernunftprinzip der Totalität auf die reine praktische Vernunft angewandt.) [214, S.235]。

*20 この「自然的弁証論」が『基礎づけ』で語られているものと同じだとは考えられない。後続する「ともかくも自然的な仮象」もそうだが、純粹理論理性の本性に根ざして「不可避」(unvermeidlich) ということが、「自然的」(natürlich) と形容されている。

*21 この文言 (... geht es um nichts besser) は、『純粹理性批判』のカノンの章における次の文言と好対照をなす。

「おそらく、理性になお残されている唯一の道、すなわち実践的使用という道をたどるなら、理性にとってよりよい幸運を望みうるだろう」(Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein.) (KrV, A796=B824)。カントは自分がかつて記した表現を念頭に置いていたのだろうか。それはともかく、思想上の変化は明らかである。

なお、フェルスターは、『純粹理性批判』第一版に対する最初の書評を変化の要因として挙げている [69, S.174]。

*22 Wie im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialektik aufzulösen und der Irrthum aus einem übrigens natürlichen Scheine zu verhüten sei, kann man in der Kritik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht als reine praktische Vernunft zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts.

においても矛盾に巻き込まれる精確な理由は何か、これらは、弁証論第一章ではまだはっきりしないままである^{*23}」 [189, S.101]。

6.1.2 制約されたものとしての幸福

「実践的に制約されたもの」(das praktisch Bedingte)、言い換えると、理性がその実践的使用においてそれとかかわり、それを起点として無制約なものを求めるところの、制約されたものとは何であろうか。それは「傾向性と自然的必需にもとづくもの」だとされていた。テキスト・データベース *Kant im Kontext III* によれば、カントは das praktisch Bedingte という表現をこの箇所以外で用いていない。それゆえ、基本的に、この箇所ならびに『実践理性批判』に踏査範囲を限定して考えてゆかざるをえない。

幸いなことに、この特徴的な表現はカント研究においてすでに注目されている。アルブレヒトの『カントの実践理性のアンチノミー』には、「『実践的に制約されたもの』とは何か」(Was ist das ‚praktisch-Bedingte‘?) という問いかけではじまる脚注 [4, S.56, Anm.] がある。彼は先行研究を参照しつつ、実践的に制約されたものとは「幸福」(Glückseligkeit) であると結論している。ミルツもほぼ同じ見解である。彼によれば、「実践的に制約されたものの総体 (Inbegriff) は、『実践理性批判』のほかの箇所から分かるように、幸福である^{*24}」 [189, S.101]。以下に述べる諸点からすれば、ミルツの発言の方がより精密と判定してよいだろう。

現実の人間はそれぞれが、まったく別物ではないにせよ、相互に完全に一致することのない、多種多様な傾向性のセットをもっている。それゆえ、実践的に制約されたものは「諸傾向性にもとづく」という規定だけでは、そのものが何であるかを判断するのは困難である。けれども、それはさらに「自然的必需」(単数形で記されている) にも「もとづく」。すると、実践的に制約されたものとは、人間が人間であるかぎりどうしても、あるいはおのずと欲求せざるをえないもの、ということになるだろう。なるほどこれは、幸福であろう。

『実践理性批判』では、すこぶる頻繁に幸福が語られる (この事実は重く受けとめられねばならない)。たとえば、「幸福であること (Glücklich zu sein) は、理性的ではあるが有限でもあるあらゆる存在者が、必然的に、抱く欲求である。それゆえまた幸福であることは、こうした存在者が有する欲求能力の不可避の規定根拠である。というのも、こうした存在者がみずからの全体的な現存在に対して抱く満足は、根源的に所有しているものでもなければ、独立非依存の自己充足の意識を前提するような淨福でもなく、こうした存在者が乏しき者である [不足している…竹山補] がゆえにその有限な自然本性そのものによって強いられた課題だからである^{*25}」(KpV, V. 25)。また、「各人はみずからを幸福にすることを求めなければな

^{*23} Die Art des Bedingungs Zusammenhangs in der unbedingten Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft und der genaue Grund, warum sich die Vernunft auch in ihrem praktischen Gebrauch in Widersprüche verwickelt, bleiben im ersten Hauptstück der *Dialektik* noch im dunkeln.

^{*24} ... der Inbegriff dafür ist, wie sich aus anderen Stellen der *Kritik der praktischen Vernunft* ergibt, die Glückseligkeit ...

^{*25} Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher

らないなどという命令は、馬鹿げていよう。というのも、どんな人に対してであれ、その人がどうしてもおのずと意欲することを、誰も決して命令したりしないからである*26」(KpV, V. 37)。さらに、はっきりと人間について、こう語られる。「われわれの実践理性の判定において、われわれの仕合せと不仕合せは言うまでもなく非常に重要である。そして、感性的存在者というわれわれの自然本性に関しては、すべてが、われわれの幸福にかかっている……*27」(KpV, V. 61)。これらの発言は、自然的必需にもとづくという規定と合致している。

それでは、そういうものとしての幸福と傾向性とはどう関係するのか。次の二つのテキストによってそれは明らかになる。「傾向性はすべてが一緒になって（実際、傾向性はまずまずの体系にもたらされうるのであり、その場合、それら傾向性の充足は自分自身の幸福と呼ばれる）、我欲（ソリプシズム）を形成する*28」(KpV, V. 73)。「……どのみち真っ先に発言する傾向性が、まずはみずからの充足を、そして理性的思案と結びついて、みずからの最大可能な持続的充足を、幸福の名のもとに欲求するだろう*29」(KpV, V. 147)。それぞれの人間がもつ諸傾向性のセットはたんなる寄せ集め、Aggregatではない。相応の内的連関をもった「まずまずの体系(System)」をなす。何らかの理由で、体系を構成する諸要素や体系におけるそれらの連関が変遷することはありうる。しかし、まったく没連関に解体してしまうことはなく、一つのまとまりをなす。日本語で言えば、これは日常的な意味での「人となり」に相当すると考えてよかろう。そうしたまとまりとしての諸傾向性が持続的に満たされる状態、それが人間の幸福なのである*30。こうして、「実践的に制約されたもの」とは「幸福」である、と判断できる。

幸福が制約されたものであるのは、それが傾向性の充足という感性的経験的な性格をもつからである。しかし、他方で幸福は、「すべてが一緒になって」や「まずまずの体系」といった表現、そして脚注*30に挙げた『基礎づけ』での「一つの総計」といった表現が示すように、個別の傾向性が個別に満たされるこ

Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endlichen Natur selbst ihm aufgedrungenen Problem, weil es bedürftig ist; ...

*26 Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals jemanden das, was er schon unausbleiblich von selbst will.

*27 Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft gar *sehr viel* und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, *alles* auf unsere Glückseligkeit an, ...

*28 Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die *Selbstsucht* (solipsismus) aus.

*29 ...würden die *Neigungen*, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung und, mit vernünftiger Überlegung verbunden, ihre größtmögliche und daurende Befriedigung unter dem Namen der *Glückseligkeit* verlangen; ...

*30 別の連関で内容に言及したが（本稿 p.117）、『基礎づけ』で次のように述べられている。

「すべての人間は、すでにおのずから、幸福へのきわめて強力で根深い傾向性をもつ。それは、まさにこの幸福という理念において、すべての傾向性が一つの総和へと合一しているからである」(...haben alle Menschen schon von selbst die mächtige und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen.) (GMS, IV. 399)。

さらに、『純粋理性批判』では次のように述べられている。

「幸福とはわれわれのすべての傾向性の充足である（傾向性の多様性に関して外延的にも、その度合いに関して内包的にも、さらに、その持続に関して永続的にも）」(Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).) (KrV, A806=B834)。

とと同じではない。そういう意味で、一般性もしくは抽象性をもつ。「……みずからの全体的な現存在に絶えず快適さがともなうという、理性的存在者がもつ生の快適さの意識が、幸福である^{*31}」(KpV, V. 22)。「快適さ」(Annehmlichkeit)という点で、感性的経験的、感受的(pathologisch)である。同時に、「全体的な現存在」という点で、個別的次元に収まり切らない。次の文言に、幸福概念のこの側面が明確に語られている。「幸福とは、この世界における理性的存在者の状態、しかも、みずからの現実存在の全体においてすべてがその願望と意志のままになっているような、理性的存在者の状態である。それゆえ、幸福はまた、自然がその存在者の全体的な目的に、同じくその存在者の意志の本質的規定根拠に、一致することにもとづく^{*32}」(KpV, V. 124)。すなわち、幸福概念には全体性あるいは理念性が、さらには企投性との連関が、認められるのである。

レンプ(Georg Römpp)の「幸福の哲学としてのカント倫理学」(Kants Ethik als Philosophie des Glücks)は、この側面を強調した論考である。彼によると、「カントが幸福と道徳との連関についての教説を仕上げに当たって用いた基盤的認識は、実際、次の洞察にある。すなわち、幸福のパースペクティヴは少しも自然的なものではないのである。人間は世界に対してそのような関係[幸福のパースペクティヴ…竹山補]に立つことで、ある行ないを完遂している。つまり、人間はその行ないによって、世界におけるすべての生き物から、さらには感性的に触発されうる存在者としての自己自身から、みずからを区別するのである^{*33}」[211, S.570]。この指摘そのものは正しい。動物が全体性や理念性をそなえた幸福概念をもっているとはおそらく言えまい^{*34}。しかし、問題はむしろ、「感性的に触発される存在者としての自己自身から区別される」ということの精確な意味内容である。人間は理性的でもある存在者として、みずからが感性的であることを意識できる。それを思い知りうる。傾向性は「どのみち真つ先に発言する」とわれわれは知りうるのである。あるいは、われわれはすでにそれを知っているのである。これはしかし、人間が感性性を棄却しようということではない。そのような人間は存在しない(自分はそうできる、そうしていると、本心から思い込む者はいるかもしれないけれど)。幸福から、レンプの言うような意味での「自然的」動物的な性格は取り去りうるとしても、感性的経験的性格は取り去りえないのであり、そのかぎり、幸福は「制約されたもの」である。

*31 ... ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, ...

*32 Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.

*33 Die fundamentale Erkenntnis, die Kant mit seiner Lehre über den Zusammenhang von Glück und Moral ausgearbeitet hat, besteht in der Tat in der Einsicht, daß die Perspektive des Glücks nichts weniger als natürlich ist. Indem der Mensch sich in ein solches Verhältnis zu seiner Welt setzt, vollbringt er eine Leistung, durch die er sich von allen Lebewesen in der Welt und von sich selbst als sinnlich affizierbaren Wesen unterscheidet.

*34 ヒンスケも『人生経験と哲学』(*Lebenserfahrung und Philosophie*)において次のように述べている。

「幸福追求は、人間がほかの生き物と共通にもっているような事柄ではない。幸福は生物としての問題ではなく、『合理的な』、理性によって課せられた問題である。理性をもつだけが幸福でありうる」(Die Suche nach Glück ist nicht etwa das, was der Mensch mit den anderen Lebewesen *gemein hat*. Glück ist kein biologisches, sondern ein ‚rationales‘, ein von der Vernunft aufgegebenes Problem. Nur wer Vernunft hat, kann glücklich sein.) [104, S.51]。

カントの幸福概念を非感性化あるいは脱感性化しようとする解釈の試みは数多い。たとえば、ワイク (Victoria S. Wike) は『カントの幸福の倫理学』(*Kant on Happiness in Ethics*) の冒頭で、同書の基本的考え方を次のように述べている。「カントは幸福を二つの基本的に異なるやり方で考えている。一方で、カントは幸福を感性的な (sensible) 状態として扱っている。つまり、傾向性の満足を含み、快をもたらし、安寧と特徴づけられる状態である。他方で、カントは幸福を叡知的な (intelligible) 状態として述べている。つまり、道徳的満足を含む状態である。ときにカントは、前者を『自然的幸福』、後者を『道徳的幸福』と呼ぶ^{*35}」 [262, p.1]。本稿第4章で扱った、「自己満足」が語られる講義録やレフレクシオンの諸テキストを振り返ると、カントにおいて非感性的、知的、叡知的な幸福を考えることを、あながち牽強付会と片付けるわけにもいかない。上に引いたレンプの論文もこの方向を採ったものである。レンプが論拠とするのはとりわけ *Refl 7202* (本稿 p.100 参照) である^{*36}。また、公刊著作から、証左となるかもしれないテキストも挙げうる^{*37} (ワイクもそれらを引用し検討している)。

*35 ...there are two fundamentally different ways he [=Kant] considers happiness. On the one hand, Kant treats happiness as a sensible state, that is, as a state that involves the satisfaction of inclinations, brings pleasure, and is characterized as well-being. On the other hand, Kant describes happiness as an intelligible state, that is, as a state that involves moral contentment. He sometimes call the “physical happiness” and the second “moral happiness”.

*36 しばしば引用・参照される基本文献「カント実践哲学における最高善の問題」(Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie) で、デュージングは、主としてレフレクシオンに、さらには『純粹理性批判』にもとづいて、カントにおける知性的幸福 (intellektuelle Glückseligkeit) を指摘し、検討している [57, S.23ff.]。

しかしながら、彼は、幸福のこの概念は「のちのカントの幸福概念とはっきり異なる」(... [Begriff der Glückseligkeit], ... der von seinem späteren Begriff der Glückseligkeit deutlich unterschieden ist) と制限を加えている。この制限は正しい。

*37 たとえば、『宗教論』の次のテキストがそうである。

「道徳的幸福といっても、それはここでは、みずからの自然的状態（禍^{わざわい}から解放され、常に増大していく満悦を享受する）への満足が、つまり自然的幸福としてのそういう満足が、永続的に所有されることの保証という意味ではない。むしろ、善において常に前に進んでいく（決して善から墮ちない）ような心術の現実性および恒常性という意味である」([*die moralische Glückseligkeit*] ... worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Übeln und Genuß immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit, sondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Gesinnung verstanden wird; ...) (RGV, VI. 67)。

ここでは確かに二種類の幸福が語られている。なおかつ、「自然的幸福」という表現は感性的経験的な性格を指すと確実に言える。それゆえ、「道徳的幸福」とはいかなるものと考えればよいのかが、魅力的な問題となるわけである。このテキストに関するミルツのコメント [189, S.356, Anm.] も参照されたい。

しかし、『宗教論』のこのテキストだけでなく、『道徳の形而上学』の次のテキストも挙げておかねばならない。

「幸福、すなわち、みずからの状態に対する満足（ただしその満足が永続すると確信する場合にかぎられる）を願望し求めることは、人間の自然本性に不可避である。まさにそうであるからこそ、幸福は同時に義務であるところの目的ではない。——世のなかには、道徳的な幸福と自然的な幸福とをさらに区別する（前者は、みずからの人格と人格自身の道徳的振舞いに対する満足、それゆえ人がなすことに対する満足なのだという。後者は、自然が授けてくれるものに対する満足、したがって、よそからの贈り物として享受される満足なのだという）人もいるから、次の点に注意されなければならない。ここで言葉の誤用を咎めない（その言葉はすでに矛盾をうちに含んでいる）としても、前者の感じ方だけが、上記の題名すなわち完全性という題名にはふさわしいのである。—— というのも、自分のまっとうさの意識だけで幸福感をおぼえるとされる人物は、上記の題名で同時に義務である目的として説明された完全性を、すでに所有しているからである」(Glückseligkeit, d.i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe

けれども、本稿がいま考察している『実践理性批判』のテキストでは、そして『実践理性批判』全体を通じて、そのような解釈の余地はない。アルブレヒトの判定によれば、「幸福は『実践理性批判』では明らかに経験的幸福である*³⁸」 [4, S.51]。「幸福概念を『脱感感性化』しようとする試み」(der Versuch, den Begriff der Glückseligkeit zu ‚entsinnlichen‘)は「どうやら常に繰り返される、『実践理性批判』の誤った解釈」(eine anscheinend immer wiederkehrende Fehlinterpretation der *Kritik der praktischen Vernunft*)である*³⁹ [4, S.52, Anm.]。フェルスターも、「幸福は『実践理性批判』ではもっぱら経験的に、『(私の)全目的に自然が合致すること』として捉えられている*⁴⁰」 [69, S.180]と述べている。ヒンメルマンは『実践理性批判』以外にも範囲を広げ、人間的幸福の純然たる知性主義的理解 (ein dezidiert intellektualistisches Verständnis menschlichen Glücks) にカントがなじんだことは一度もなかったと判定している [103, vgl. S.119]。さらに、フォルシュナーによれば、「……たとえばアリストテレス-スコラ的な伝統とは違い、カントが幸福ということ考えているのは、主体がその適切な能力や才能にもとづいて行なう特定の活動ではまったくなく、主体の情態である。しかもそれは、客観的な状態ではなく、排他的に主観的な情態性 (Befindlichkeit)、言い換えると、主体が自分自身を感じる仕方なのである*⁴¹」 [67, S.119]。

それにもかかわらず、ミルツによると、カントの幸福概念を脱感感性化・非感感性化しようとする傾向は「執拗」(hartnäckig) [189, S.22, Anm.] だという。ワイクが上掲書第一章の終わりで記している文言を見ると、なるほどそうなのだろう。「この章は以下のことを示した。すなわち、カントは幸福について、一つは感性的な、もう一つは叡知的な幸福という、二通りの説明をしている。証拠の大多数が、カントは前者の説明の方を幸福の厳密な定義として選んでいると示すのだけれども*⁴²」 [262, p.24]。

幸福に全体性、理念性、企投性が認められるのは確かである。しかしそれは、幸福が非感性的非経験的なものということではない。幸福は第一階の概念ではなくより高階の概念だと理解すればよいのではなかろうか。理念性といっても、対応する対象が感官にあたえられることのありえない理性概念という、『純

genießt, bestehe): so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen (das schon einen Widerspruch in sich enthält), die erstere Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußtsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Zweck ist.) (MS, VI. 387f.).

ここでは道徳的幸福と自然的幸福との区別が語られるが、その区別はカント自身のものではない。さらに、カントはその区別を幸福という言葉の誤用としている。

*³⁸ Die Glückseligkeit ist in der *Kritik der praktischen Vernunft* offensichtlich empirische Glückseligkeit.

*³⁹ ザーラはこの判定に同意しない [214, S.248, Anm.] のだが、その根拠がはっきりしない。彼は別の箇所 [214, S.260, Anm.] ではこの判定を受け入れているようにも思われる。

*⁴⁰ In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird Glückseligkeit ausschließlich empirisch gefaßt, als „Übereinstimmung der Natur zu [meinem] ganzen Zwecke“ (KpV, V. 124).

なお、引用指示の書式を本稿のやり方に変更した。

*⁴¹ ... versteht Kant, anders als etwa die aristotelisch-scholastische Tradition, unter Glückseligkeit in keiner Weise bestimmte Aktivitäten des Subjekts aufgrund entsprechender Fähigkeit und Tüchtigkeit, sondern ein Befinden des Subjekts, und zwar keinen objektiven Zustand, sondern eine exklusiv subjektive Befindlichkeit, d. h. eine Art und Weise, wie das Subjekt sich selbst fühlt.

なお、カントのこうした幸福概念に不備を見て取るのが、フォルシュナー本人の意向であろう。

*⁴² This chapter shows that Kant offers two accounts of happiness, one sensible and one intelligible, although the bulk of the evidence indicates he prefers the former account as a strict definition of happiness.

『実践理性批判』で定義されるような意味^{*43}の理念ではない。ここで『基礎づけ』のテキストを参照するならば、それは構想力の理念、単数性を考慮してより精確に言えば、構想力の理想である^{*44}。さらに、「みずからの現実存在の全体においてすべてがその願望と意志のままに」なるという仕方では傾向性の体系が満たされることは、その「すべて」(all)という点^{*45}を厳密に受け取るかぎり、現実にはありえない。仮にありうると想定するにしても、幸福はまぎれもなく偶然である。実際、幸福が「偶然」(Zufälligkeit)と言い換えられる場合もある^{*46}。この意味でも、幸福は制約されたものである^{*47}。

最後にもう一つ確認しておかなければならない。上で検討したようなものである幸福の位置づけについて

^{*43} 「理念とは、それに対応する対象が感官においてあたえられることのありえないような、必然的な理性概念のことである」(Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.) (KrV, A327=B383)。

ワイクはこのテキストも参照しつつ幸福概念を検討し、幸福概念について「経験的総体性、構想力の総体性」(an empirical totality, a totality of imagination)という表現を用いている [262, p.169, notes] のだが、どういうわけか典拠を挙げていない。けれども、この表現は正当性をもつ。次の脚注^{*44}を参照されたい。

^{*44} 幸福は「理性の理想ではなく構想力の理想であって、この理想は経験的な諸根拠にのみもとづき……」(...[weil] Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, ...) (GMS, IV, 418)と『基礎づけ』で述べられている。ここで「理念」とされず「理想」とされているのは、幸福の概念が人間すべての追求する一つの概念であるという意味で、単数性をもつからである。ただし、カント自身この同じ段落で「幸福の理念」とも述べており、幸福を「構想力がもたらす経験的な総体性の理念」と表現しても問題ない。なお、『基礎づけ』のこの箇所におけるカントの幸福概念分析も、幸福が感性的経験的なものであることを示唆している。

さらに、『判断力批判』の次のテキストも参照しておこう。

「幸福の概念は、人間がたとえばみずからの本能から抽象して、つまり人間自身のうちなる動物性から取ってきたような概念ではない。幸福の概念はある状態のたんなる理念であって、人間はその状態をたんに経験的な諸制約のもとで（これは実は不可能である）この理念に適合させようと欲するのである。人間は幸福というこの理念を自分自身に企投する。しかも、構想力や感官ともつれあつたみずからの悟性によって色々な仕方では企投する。加えて人間は、この幸福という概念をともしばしば変更するので、自然は、たとえ自然が人間の選択意思に全面的に服していたとしても、それでもやはり、一定の普遍的で堅固な法則をまったくもって受け入れることができないのであり、そのせいでまた自然は、この動揺する概念と、人間それぞれが恣意的に企てる目的とに合致することができないのである」(Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand; er ändert sogar diesen so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicher Weise vorsetzt, übereinstimmen.) (KU, V, 430)。

^{*45} ワイクは「すべて」という規定と「体系」という規定との整合性について分析しているが [262, p.5ff.]、これは幸福概念の感性的経験的性格とは無関係である。

^{*46} 「……幸福… (中略) …これを目先の感覚にしたがってではなく、… (中略) …この偶然がおよぼす影響にしたがって判定すると……」(...Glückseligkeit ... wenn diese ... nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit ... hat, beurtheilt wird ...) (KpV, V, 61)

^{*47} 宇都宮は『カントと神 — 理性信仰・道徳・宗教』[254]の第4章「最高善と幸福」において、「自分の状態に安んずること」(Zufriedenheit mit seinem Zustande)がカントの基本的な幸福イメージであろうと述べる。さらに、カントが幸福を考えるときには四つの場面が区別できるだろうとしている [254, p.340, note]。それは、(1)自分の状態もしくは現存に安んずることとしての幸福、(2)傾向性の満足の総体としての幸福、(3)徳の意識に伴う、(有徳な)自己に安んずることとしての幸福(道徳的幸福)、(4)根源的善としての神に伴う幸福としての淨福、である。これは『実践理性批判』のみならずカント実践哲学全体を見渡した区別であろうから、本稿で立ち入って検討することはできない。けれども、感性的経験的か否かという区別軸をもって宇都宮のこの提案を検討するのは有益であろう。

てである。すでに、自分自身の幸福を確保することは（少なくとも間接的には）義務であるとする、『基礎づけ』におけるカントの議論を紹介した（本稿 p.117）。『実践理性批判』の分析論において（弁証論ではない。留意されたし）、同じことが次のように詳説されている。

けれども、幸福の原理を道徳性の原理からこのように区別することは、だからといってただちに双方を対立させることではない。また、純粹実践理性が意欲するのは、幸福への要求を人は放棄すべきだということではなく、義務が問題となるやいなや、幸福には一切顧慮すべきでないということだけである。さらに、みずからの幸福を気遣うのは、ある点では義務でありうる。なぜなら、一面において、幸福（これには熟練、健康^{*48}、富が属する）はみずからの義務を果たすための手段を含むからである。他面において、幸福の欠落（たとえば貧窮）はみずからの義務に違反することへの誘惑を含むからである。すなわち、みずからの幸福を促進することは直接的には決して義務でありえず、ましてやすべての義務の原理ではありえないのである。^{*49} (KpV, V. 93)。

人間に向けられたカントの眼差しは緻密である。純粹実践理性は、幸福がそれ自体そのものために意欲され、規定根拠（「原理」）となることを認めない。同時にしかし、幸福は感性的経験的なもの、制約されたものであるけれども、純粹実践理性は、決してそれを唾棄も駆逐もしない。もしも「自然的必需」についてそのようなことを命じられるのだとしたら、それは、人間であるのをやめろと命じられるようなものであろう。天使かあるいは悪魔にでもなれというのだろうか。そのような暴論、荒唐無稽は、カントに無縁である。

カントはここで、幸福を気遣うことは義務でありうるとし、理由を二つ述べている（二番めの理由は『基礎づけ』でも述べられていた）。双方とも、義務のために幸福への気遣いは承認されるということ、義務そのものに対して間接的あるいは道具的に承認されるということである。幸福のこうした位置づけを確認しなければならない。道徳性は必ずしも幸福に対立しないのである。

さらに、幸福は『実践理性批判』弁証論で展開される「最高善」の考究において、新たな位置づけを施されることになる。

6.1.3 最高善

制約されたものとは幸福であった。これに対し、「無制約なもの」(das Unbedingte) は「最高善」(das höchste Gut) であるとされていた。最高善をめぐる考察は、『純粹理性批判』でも行なわれている。『判断

^{*48} カントはここで、幸福には健康が属すると述べている。これは『基礎づけ』における議論（本稿 p.118 参照）とは異なっている。まことに、はっきりした確実な幸福概念をもつのは難しい。

^{*49} Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen: theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben (z.B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht sein.

力批判』や『宗教論』でもなされている。講義録やレフレクシオンも視界に入れば、カントは「すでに六〇年代中頃から」(schon von der Mitte der sechziger Jahre) 最高善と取り組んでいたという、デュージングの判定 [57, S.7] も妥当する。しかしながら、本稿は前節と同じように、『実践理性批判』に踏査範囲を限定する。

最高善については、確認すべき点がすでに語られていた(本稿 p.148 の引用テキスト参照)。すなわち、最高善は「意志の規定根拠」ではない。最高善は「純粹実践理性の対象の無制約な総体性」である。この二点をはじめ、『実践理性批判』弁証論においてカントが最高善をめぐる展開する考察は、分析論における「純粹実践理性の対象の概念について」(Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft) の章で、すでに予告されていた。『実践理性批判』の分析論と弁証論とのあいだに断絶を見ようとする解釈は、以下のカントの言葉を真剣に受けとめなければならない。

……客体 [最高善…竹山補] はずっとあとに、つまり、まずはじめに道徳法則がそれだけで保証され、意志の直接的な規定根拠として正当であることが示されたときになってから、ようやく、その形式に関しアプリアリに規定された意志にとっての対象として表象されうるのである。われわれはそのことを、純粹実践理性の弁証論において敢えて試みるつもりである^{*50} (KpV, V. 64)。

『実践理性批判』の弁証論全般を通じ、カントは分析論における考究の成果をしばしば振り返り、それにもとづいて議論を行なう。振り返るべきが何であるかは上の引用文からも推定されるが、弁証論においてカント自身が、それを「想起」(Erinnerung) (KpV, V. 109) として明示している。想起の中心に据えられるのは、「道徳法則が純粹意志の唯一の規定根拠である^{*51}」(KpV, V. ibid.) ということである。この点との関連で考えれば、最高善を意志の規定根拠と見なしてはならない。けれども、最高善が対象となる根拠(Grund) (KpV, V. ibid.) は、道徳法則なのである。道徳法則による意志規定と、そのように規定された意志の対象である最高善とはいかなる関係にあるのか、われわれも、「純粹実践理性の対象の概念について」の章を想起しておかねばならない。

同章でカントは、実践理性の対象は「善」(das Gute) もしくは「悪」(das Böse) 以外の何ものでもないとする。加えて、「善」と「仕合せ」(das Wohl) とを、そして「悪」と「不仕合せ」(das Weh) あるいは「禍」(das Übel) とを区別する。「善」もしくは「悪」は、「仕合せ」・「不仕合せ」・「禍」とは違って、われわれ人間の感性や快不快の感情に関係するのではない。「善」もしくは「悪」は、「意志が理性法則によってあるものをみずからの客体とするよう規定されるかぎりにおいて、常に、意志への関係を意味する^{*52}」(KpV, V. 60)。「したがって、本来、善と悪は行為に関係するのであり、人格の[人の…竹山補]感

^{*50} ...[höchsten Gut] ...ein Object, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen.

^{*51} Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens.

^{*52} Das Gute oder Böse bedeutet ...jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen; ...

覚状態に関係するのではない。また、あるものが端的に（つまりすべての点から見て、それ以上の制約なしに）善いもしくは悪いのであれば、あるいは、そう見なされるのであれば、そのあるものとは行為様式 (die Handlungsart)、意志の格律 (die Maxime des Willens)、したがってまた、善いもしくは悪い人間として行為する人格そのもの (die handelnde Person selbst) にほかならない。そのあるものは、たとえそのように呼ばれることがあったとしても、事象 (Sache) ではない^{*53}」(KpV, ibid.)。カントが対象と呼んでいるのはこのような意味での善と悪である。対象という言葉が用いられているとはいえ、理論の領域ではなく、あくまで実践の領域が考察の次元である。ピーパー (Annemarie Pieper) が、「この客体は自然の客体とは違い、すでに現存 (vorhanden) しているのではない。それは行為によってはじめて現実存在 (Existenz) にもたらされるべきものである^{*54}」 [201, S.115] と、明確に指摘している。もちろん、カントの言葉遣い（「人格」、「人間」）からして、感性的でもある理性的な存在者、人間の実践が、考察の次元である。

こうした意味の善と悪の成立について、カントは「実践理性の批判における方法の逆説」(das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft) として、次のような事態を提示する。すなわち、実践理性の対象である善と悪の概念は、道徳法則に先立って (vor) ではなく、道徳法則のあと (nach) に、なおかつ道徳法則によって (durch)、規定されなければならない (KpV, V. 62f. 参照)。これは、実践哲学におけるコペルニクスの転回と見なしうる事態であり、制限なく善いと見なされうるのは善い意志だけだという、『基礎づけ』で言われていた事態 (GMS, IV. 393) と同じものを意味する。ある行為が善いということを実現するのは、制限なく善い意志によってそれが意欲されるということである。善いとされる行為を意欲するような意志が善いのではない。善い意志の善さが、ある行為様式や格律の善さを成立させる。ある行為によってこの世界に実現される事象や事態について、それを善いと形容できるとすれば、その善さを可能にする根本は、その行為を意欲し遂行する善い意志の善さである^{*55}。そして、善い意志の善さは、意志が道徳法則によって何ら媒介なく規定されることで成立する。こうした規定順序は『実践理性批判』で次のように明言される。

^{*53} Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingungen) gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.

^{*54} Dieses Objekt ist nicht wie Naturobjekte bereits vorhanden, sondern soll durch eine Handlung allererst zur Existenz gebracht werden.

^{*55} 実践哲学におけるこうしたコペルニクスの転回については、およそ半世紀前にヘンリヒが「自律の倫理学」(Ethik der Autonomie) で論究している [99]。また、カウルバッハが『基礎づけ』注釈書で「絶対的善としての善い意志とカント道徳哲学におけるコペルニクスの転回」(Das gute Wille als das absolute Gute und die kopernikanische Wendung in der Moralphilosophie Kants) という一節を設けて論究している [162, S.17-31]。

久保は、『カント研究』所収の「道徳的なよさについて」で次のように述べている。

「善をめぐるわれわれの哲学的探究は道徳的なよさを問おうとするときに初めて、最も重要且つ困難な局面に対峙することになるのであって、他の様々なよさについて手にしえた知見は、専らこの局面に固有の課題を追跡してゆく際には殆ど役に立ちえない。そしてこの追跡にとって何よりもまず必要なのは、善なる意志が道徳的なよさそのものに常に構成的に関与しており、これは決して排除しえぬ事実であるという点を、はっきりと踏まえておくことである、—— こうカントは考えているのである」 [169, p.79]。

法則はその場合、意志を直接に規定する。法則に適合した行為はそれ自体そのものとして善い。その格律が常にこの法則に適合している意志は、端的に、あらゆる点において善く、すべての善の最上の制約である*⁵⁶ (*KpV*, V. 62)。

便宜のために、道徳法則によって直接に規定され道徳法則に適合しているこのような意志を、「道徳的に-善い-意志」と名づけることにしよう。さて、最高善もあくまで、実践理性の対象たる「善」である。それゆえ、その善さが成立するためには、まずもって、意志の規定根拠が道徳法則であるのでなければならない。最高善はこの点が担保（「保証」）された上で成立するのであり、道徳的に-善い-意志を概念的に含む。そして、最高善は「最高」善と言われている。それゆえ、道徳的に-善い-意志が意欲するような行為様式もしくは格律、したがってまた、行為する道徳的に-善い-意志の人の人格に関して、「最高」と形容できる事態が考えられていることになる。その事態が、実践理性の対象の「無制約な総体性」だということになる。

カント自身が、「最高善についての問いは近代の人々において無用なものに、あるいは少なくとも、複次的な事柄になったように思われる*⁵⁷」(*KpV*, V. 64)と述べている（これも分析論における発言である。留意されたし）。彼はみずからの時代の思想的状況を意識し、最高善をめぐるみずからの議論をいわば復興として述べひろげているわけである*⁵⁸。しかし、その議論そのものが、すでにカントと同時代にはじまり現在にいたるまで、数多くの疑問や論難を呼び起こしてきた。本稿は、カント自身の議論を『実践理性批判』のテキストに密着して追跡するから、最高善をめぐる諸解釈を取り上げ、立ち入って検討することはしない。カント研究と言えるものに範囲を限定して、いくつか例を挙げるのみとする。最高善概念について、カント研究の範囲に限定されないところで提起されている疑問や論難については、デュージング [57] やアルブレヒト [4, S.43–49, 72–88] を参照されたい*⁵⁹。

*⁵⁶ Das Gesetz bestimmt alsdann *unmittelbar* den Willen, die ihm gemäß Handlung ist *an sich selbst gut*, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist *schlechterdings, in aller Absicht, gut* und die *oberste Bedingung alles Guten*: ...

*⁵⁷ Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu sein scheint, ...

*⁵⁸ ヘッフェは、カント哲学の入門書『イマヌエル・カント』(*Immanuel Kant*)で、最高善および悪の概念について、「両概念は、現代の哲学では何の役割を演じていないも同然である」(Beide Begriffe spielen in der gegenwärtigen Philosophie so gut wie keine Rolle.) [108, S.248] [110, p.266]と述べている。いわゆる先進国に暮らす人間（私もそうだが）の肥え太った、けれどもおそらくは平板な欲望追求を思うとき、この指摘は痛切である。そして、次の発言は鋭敏である。

「このような状況は、今日の倫理学の根底には縮こまった問題意識がありはしないかと吟味してみるきっかけでもありうるだろう」(Er [=Umstand] könnte ebenso Anlaß sein zu prüfen, ob der heutigen Ethik nicht ein verkürztes Problembewußtsein zugrunde liegt.) [108, *ibid.*] [110, *ibid.*]

なお、同書の邦訳は残念ながら信頼性が欠けている。

*⁵⁹ これでは本来は不十分である。だが、カントの最高善概念をめぐる議論は数多く、ここで立ち入ることは断念せざるをえない。哲学史上重要な人物とカントの最高善概念とを明確に関連させている、藤田の『「無神論論争」とカントの『最高善』の理念] [72]によって、一つだけコメントする。

藤田によれば、「フィヒテは、義務の遂行を、感性的世界に属する幸福とはいっさいのつながりをもたないものと考えた。道徳的な決断をする者にとって重要なのは、義務を義務のゆえに果たすという意志の自律と、その超感性的な因果系列における帰結だけであり、それが現象の世界でいかなる結果を生むか、それが感性の満足につながるかどうかは、まったく意味を持たない事柄であった」[72, p.82]のだという。

いわゆる「新カント学派」（より限定すれば「マールブルク学派」）の泰斗コーヘン (Hermann Cohen) の『カントによる倫理学の基礎づけ』(*Kants Begründung der Ethik ...*, 1910) [37] から引用し、それに同意しつつ、田辺は「カントの目的論」で次のように述べている（文字遣いを適宜現代的なやり方に変更した）。「彼 [カント…竹山補] 自身『道徳形而上学原論』において、理性の理想 Ideal でなく、経験的の根拠にもとづく構想力の理想なることを明言せる幸福を、純粹なる実践理性の要請の契機となすことが不整合なのは否定できないことであろう。コーヘンがこれを排して、幸福を契機となす完成善としての『最高善の思想全体を、カントの道徳論の帰結上排斥することを主張するのが、カントの根本思想の維持確保にほかならない』と云った^{*60} のは至当であると思われる」 [249, p.53]。田辺によれば、「幸福を契機とする完成善 *bonum consummatum* としての最高善でなく、道徳の完成たる至上善 *bonum supremum* としての最高善のみ実践哲学の理念たることができる。…（中略）…いわゆる理性信仰 *Vernunftglaube* の内容としての善の勝利は福徳の結合ではなくして、道徳の完成、自由の完成をいうのでなければならぬ」 [249, p.54]。田辺およびコーヘンによれば、*bonum consummatum* としての最高善は言わば無用の長物というわけなのだろう。けれども、たとえば田辺が「自由の完成」と言うとき、それはきっと人間的自由の完成であろう。その実質はどのようなものなのだろうか。

ベックが『実践理性批判』注釈書で行なっている論難は、田辺およびコーヘンの論難と似ている（ベックの主張については、本章冒頭に掲げた発言も参照されたい）。彼は次のように断定する。「ことの真相は、最高善の概念は実践的概念では毛頭なく、理性の弁証論的理想だということである。どのような実践的帰結をもとうとも、この概念はカント哲学において重要ではない。というのも、最上の善の概念から導き出されるものを除けば、この概念は何ひとつもっていないからである。…（中略）…われわれは騙され^{だま}るわけにはいかない。カントは騙されたと私は思うが、われわれは、最高善の可能性が道徳性に直接的に必要だと考えるわけにはいかないのである^{*61 *62}」 [20, p.245][22, p.294]。

これに対してカントによれば、道徳的「行為は一面においてなるほど法則のもとに、自然法則ではなく自由の法則のもとにあり、したがって叡知的存在者の振舞いに属するが、他面においてしかし、感性界における出来事として現象にも属する」 (... *die Handlungen einerseits zwar unter einem Gesetz, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen, andererseits aber doch auch als Begebenheiten in der Sinnenwelt zu den Erscheinungen gehören, ...*) (*KpV*, V, 65)。

カントからすれば、フィヒテの考えるような行為者は「スーパー賢者」とでも言うべきものではないか。あるいは、稲垣の言う「天使」か。敢えて言う。奇怪である。

^{*60} コーヘンの原文 [37, S.352] を挙げておく。Es ist demnach nur Behauptung und Festhaltung von Kants Grundgedanken, wenn hier die Ablehnung des ganzen Gedankens vom höchsten Gut als Konsequenz der Kantischen Ethik vertreten wird.

なお、プライネスもコーヘンのこうした解釈に言及している [202, S.28, Anm.]。

^{*61} The truth of the matter is that the concept of the highest good is not a practical concept at all, but a dialectical Ideal of reason. It is not important in Kant's philosophy for any practical consequences it might have, for it has none except those drawn from the concept of *bonum supremum*. ... we must not allow ourselves to be deceived, as I believe Kant was, into thinking its [=the highest good] possibility is directly necessary to morality ...

^{*62} 最高善概念に対するベックのこのような評価あるいは断定が嚆矢となったカント研究上の論争は、多くの研究文献で扱われている。田中が「最高善は義務と言えるか」 [250] で、比較的詳しくこの論争を整理している。彼の結論的主張を受け入れるか否かは別として、有益である。

最後にもう一つ、和辻による論難も挙げておこう。和辻は、『カント実践理性批判』*63 で次のように述べている（文字遣いを適宜現代的なやり方に変更した）。「……カントはここで、何らか哲学的ならざる理由により、突如として古来の最高善の考えを取り入れ、それを枢軸として神や不死の理念を解決しようとしたのである」 [259, p.158]。和辻によると、「無制約的全体性の問題が最高善の問題として現われねばならないという理由は、実践理性の批判の内には、どうしても見出すことができない」 [259, *ibid.*]。それゆえ、「最高善を媒介とする神の要請は、種々の弁護説にもかかわらず、カントの時勢に対する妥協と見るべきであろう」 [259, p.159]。

いずれも非常に強い、あるいは酷い論難である。これまでの論述から推察できるだろうが、本稿はこのような解釈を採らない。おそらくベックは、「理性の弁証論的理想」という言葉によって、最高善が実践的ではなく理論的な概念だと言いたいのであろうが、最高善はあくまでも実践的概念である。和辻の「突如として」や「哲学的ならざる理由により」は、あまりに酷い言い草である。同書は小冊の概説書であるから、そもそも無い物ねだりになるが、その「理由」がもし「時勢に対する妥協」だというのなら、その時勢なりなんなりを説明するべきであろう。さらに、『実践理性批判』以前において、そして以後において、カントが最高善を考究していたという事実が考慮されるべきであろう。

さて、カントそのものに戻ろう。「純粹実践理性の弁証論」の第二章「最高善の概念を規定するにあたっての純粹理性の弁証論について」(Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs von höchsten Gut) は、「最高」(höchst) という語彙がもつ二義性 (Zweideutigkeit) の整理からはじまる。この二義性に注意しないと、「無用の論争」(unnöthige Streitigkeiten) (KpV, V. 110) が生じかねないからである*64。カントによると、「最高」という形容詞は、無制約で、ほかの何もの^{もと}の下にも服さない「最上の」という意味 (oberst, supremum, originarium) と、より大きな全体の部分になることのない全体としての「完全な」という意味 (vollendet, consummatum, perfectissimum) とをもちうる。明言されていないが、後者もまた無制約なものと解さなければならない。そして、次のように続けられる。

徳（幸福たるに値すること）が、願望するに値するとひたすらにわれわれには思われるすべてのものの、したがってまた、われわれのすべての幸福追求の、最上の制約であり、したがって最上の善であるということは、分析論で証明された。しかし、だからといって、徳はまだ、理性的で有限な存在者の欲求能力の対象としての、全体的にして完全な善ではない。というのも、そうした善であるためには、幸福も加えて要求されるからである……*65 (KpV, *ibid.*)。

*63 私が所有しているのは昭和二年刊行の古書のみなので、現時点からするとページづけが不便・不親切かもしれない。ご寛恕を乞う。

*64 弁証論は「無用の論争」ではない。「……この弁証論は、その解決に成功するならば、きわめて有益な効果が期待される」(…welche [=Dialektik der reinen praktischen Vernunft], wenn ihre Auflösung gelingt, …die wohlthätigste Wirkung erwarten läßt…) (KpV, V. 109)。したがって、実践理性の弁証論がこの二義性に由来すると考えてはならない。

*65 Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrensvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert …

ある人が徳 (Tugend) を有する、もしくは有徳である (tugendhaft) とは、道徳的に-善い-意志の意欲するような行為様式もしくは格律をその人が有しているということ、堅持しているということである^{*66}。その人は、道徳的に-善い-意志が意欲するように行為する人格なのである。カントは、これは対象として「最上の善」(das oberste Gut) ではあるが、いまだ「全体的にして完全な善」(das ganze und vollendete Gut) ではないと語る。一見したところ、これは驚くべき主張でありうるかもしれない^{*67}。人間において道徳的に-善い-意志がはたらくだけでは完全ではないというからである。幸福も加わってはじめて完全だということからである。すでに述べたように、幸福は感性的経験的なものである。いったいなぜ幸福がさらに加わらなければならないのだろうか。上に挙げたテキストに直接続く部分を引こう。

……しかもこれ [幸福も加えて要求されること…竹山補] は、自分自身を目的とする人格がもつ偏^{かたよ}った目から見てだけでなく、この世界における人格^{*68} 一般を目的自体と見なす不偏不党の理性が下す判断においてすらそうだからである。というのも、幸福を必需とし幸福に値してもいるのに幸福にあずからないということ、このことは、たとえばわれわれが、理性的であり同時にまたすべての力能をもつ存在者をただ試^{ため}しに考えるとしても、そのような存在者の完全な意欲とはまったく両立しないからである^{*69} (KpV, ibid.)。

道徳的に-善い-意志の人であること、これはもちろん、義務の事柄、「べきである」の事柄である。それぞれの人間は義務の命令に、それが義務であるからこそしたがうべく努力しなければならない。定言命法をもって不断にみずからの行状を吟味しなければならない。それが実践において理性的ということであ

^{*66} 徳は『実践理性批判』では、道徳法則に関してみずからの諸格律が無限に前進することと、この不断の前進を目指して諸格律が不変であること (Unwandelbarkeit) との確信だとされている (KpV, V. 33)。

^{*67} しかしながら、善い意志をめぐる『基礎づけ』でなされた次の議論 (GMS, IV. 396) も思い起こさなければならない。

「理性の真の使命」(die wahre Bestimmung derselben [=Vernunft]) は、「それ自体そのものにおいて善い意志をもたらすこと」(einen ... an sich selbst guten Willen hervorzubringen) にちがいないのだが、「この意志は、それゆえ確かに唯一にして全体的な善ではないとしても、最高の善であるにはちがいないのであり、ほかのすべてのものの、幸福へのすべての欲求さえもの制約であるにちがいない……」(Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, ...)。

ここでは「徳」は語られておらず、そのことはそれ自体が検討の対象となりうる。つまり「徳」概念の実質という問題である。しかし、この箇所でも語られる「最高の善」を「最上の善」という意味で読み取りうるなら(直前の段落を踏まえればおそらく可能である)、善い意志は「全体的な善」ではないけれども「最上の善」だということになる。したがって、必ずしも驚くにはあたらない。

^{*68} フィッシャー (Peter Fischer) は『道徳性と意味 — カントの著作において怜悯、道徳、象徴的経験がなす体系連関』(Moralität und Sinn: Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolische Erfahrung im Werk Kants) で、ここを「人格」ではなく「幸福」と読むべきだとしている。つまり、diese ではなく jene なのだから Person ではなく Glückseligkeit を指すとしている [66, S.267, Anm.]。彼は Person を指すと読み取っても最終的には同じになると述べてはいるのだが、私はいまのところ、この読み方を採用している例をほかに知らない。たとえばザーラは、jene のあとにわざわざ Person を補っている [214, S.244]。むしろ、... Person, die sich selbst zum Zwecke macht ... と ... Vernunft, die ... als Zweck an sich betrachtet. との対比を重く見るべきではなかろうか。

^{*69} ... und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.

る。このことは善であり、「すべての善の最上の制約」として、確かに最上の善である。しかしながら、道徳的に-善い-意志の人は、同時に、どこまでいっても、どころんでも、「理性的で有限な存在者」である。この人は神でもなければ天使でもなく、しかし獣でもない、中間者たる人間である。最高善はそのような人間の行為に、そのような人間の欲求に関連するのであり、そこにおいて成立する^{*70}、無制約なものである。

カントはここで、「偏った目」(parteiische Auge)と「不偏不党の理性が下す判断」(Urtheile einer unparteiischen Vernunft)とを対比して語っている。「自分自身を目的とする」「偏った目」から見れば、当然、みずからの幸福が要求されるだろう^{*71}。けれども、最高善が語られているのであるかぎり、道徳的に-善い-意志の人の行為、有徳の人の行為が問題なのだから、本来、こうした目は論外である。その点でカントの行文は分かりにくくなっている。「偏った目」には、「も加えて」という契機がない。幸福は、「不偏不党の理性が下す判断」において、加えて要求される。これが肝腎な点であり、カントの最高善概念をどのように受けとめるか、その分かれ目の一つであろう。バックのように、「不偏不党の理性」という表現にスミスの *desinterested observer* もしくは *impartial spectator* との対応を見て取るのはきっと正しい [20, p.275] [22, p.328]。けれども、その対応を読み取るのなら、それゆえにこそ確認されるべきは、幸福も加えて要求されるとする判断が、純粋な実践理性の判断にほかならないということである。この要求は傾向性や感性によって惹起されるのではない。理性の判断において成立する、理性の原則的必需なのである。最高善を語ったことでカントは道徳の純粋性を捨てたのだとか、義務や自律を不純にしたのだとか、そのような読み方は早計である。

カントは「理性的であり」なおかつ「すべての力能をもつ」(alle Gewalt hätte) ような存在者を試みに想定し、そのような存在者から見たとしても、幸福がやはり要求されると語っている。この存在者は現実の人間ではあるまい。きっと人間並み以上である。けれども、これをただちに神的なものとも考えるのにも慎重でなければならない。なぜなら、その存在者は「ただ試しに考える」として述べられているからである。さらに、こちらの方が決定的だが、その存在者の意欲は明らかに幸福との関連で述べられているからである。神もしくは神的存在者は「幸福を必需とし」(der Glückseligkeit bedürftig) たりしない。少なくともこの文言に、神や神の存在を、もしくは前提されたそれらをただちに読み取る必要はない。繰り返すが、最高善は道徳的に-善い-意志の人である人間において成立する概念である。

道徳的に-善い-意志の人、有徳の人は、幸福を意志の規定根拠にしない。これは、『実践理性批判』分析論をはじめ、再三再四カントが唱える基本的主張である。しかし、この主張は、この人が幸福を欲求(願

^{*70} ここでは「成立する」と述べておく。いかなる様相において成立するのかが当然問題となる。

^{*71} エゴイズムについて『人間学』で行なわれている議論をここで参照するのが有益であろう。カントによれば、エゴイズムは「論理的」(logisch)、「美感的」(ästhetisch)、「道徳的」(moralisch)の三種類に分けられる。実践的関心の僭越である道徳的エゴイズムの持ち主、すなわち「……道徳的エゴイストとは、ありとあらゆる自的を自分自身へと限定してしまい、自分の役に立つものでなければ何の益も認めない者のことをいう。こういう人はまた幸福主義者として、みずからの意志の最上の規定根拠を利益と自分の幸福にのみ置いて、義務表象には置かない」(… ist der *moralische* Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämonist bloß im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt.) (ApH, VII. 130)。

望、希望) しないということではない。まして、この人が実践の場において幸福をきれいさっぱり消去できるということではない。この人もあくまで「乏しき者」(bedürftig) であり(本稿 p.149 の引用テキストを参照)、幸福はこの人であってもやはり「自然的必需」である。有徳の人もこの世界に生きる人であり、その人の現実的具体的な行為と幸福とが没連関になることはない。『イマヌエル・カント』におけるカウルバッハの言葉を借りよう。「道徳的意志と結びついた思惟は、道徳的振舞いも最終的には帰結と幸福にいたるのだ、と実際に期待できるのでなければならない^{*72}」[159, S.252] [157, p.266]。カントは、幸福が人間の現実的具体的な行為と意志にとってもちうる意味と規定力を、冷徹に見定めている。人間たる身は幸福の大きな規定力に浸透されていると思い知るからこそ、「逆説」として唱えられるのが、先述の規定順序(本稿 p.157)なのである。

カントの用語法では、道徳法則もしくは道徳的に-善い-意志は形式(Form)と位置づけられ、快不快や幸福は質料(Materie)と位置づけられる(z. B. *KpV*, V. 109)。もちろん、この枠組みの秩序を見誤ってはならない。質料の越権をカントは認めない。しかし同時に、形式が規定するからといって、質料が消滅するわけではない。それではこの枠組みそのものが無意味であるし、質料の存在しないような意志や行為は人間のそれではない。また、形式が規定するからといって、形式から質料が生じるわけでもない。そのような行為があるとしたら、それはおそらく神の行為であろう。

人間の行為はどのような行為であれ、この世界において遂行される。それが有徳の人の行為であれば、善いと形容できる行為様式、徳の格律(Maximen der Tugend) (*KpV*, V. 113)に、その行為はのっとっている。ここで第5章で扱った表現を用いれば、そのような行為も、やはりあくまで「計画」なのであり、必ず「世界のなりゆき」に關与し、必ずそのなかで何らかの結果をうる。そしてその結果には、否も応もなく世界のなりゆきによって招き寄せられた、何らかの感性的經驗的側面(快や不快、仕合せや不仕合せ)がある^{*73}。有徳な行為ならそのような側面は存在しないなどと考えるのは、あるいは、有徳な行為ならそのような側面があってはならないなどと考えるのは、人間を見失った^{びゅうけん}謬見である(私は、そのように考える人間はいないと言っているのではない)。あるいはさらに、有徳な行為なら世界のなりゆきを左右できるなどと考えるのは、ただの「御伽話」、端的な錯誤である(同じく、私は、そのように考える人間はいないと言っているのではない)。カントなら、この両方とも「自惚れ」(Eigendünkel, arrogantia)と呼ぶ

^{*72} Das mit dem sittlichen Willen verbundene Denken muß in der Tat erwarten können, daß am Ende das moralische Verhalten auch zu Erfolg und Glück führt.

^{*73} 榎本は、「義務としての幸福 — カントにおける最高善について」で次のように述べている。

「実践理性は、形式的であるがゆえに普遍的な道徳的法則によって自らの意志を規定する。しかし特殊なその都度の状況に即して自らを実現するために、必然的に特殊な実質と結びつくことによって自らを特殊化する。したがって現実の実践の場では、理性はつねに、特殊という意味で制限された対象と関わらざるをえない。また主体の側である理性も、理性でありながら、同時に感性的傾向性の影響を受けるという形で制限を受けている。このように人間の理性は実践においても、認識におけると同様に、制限されたあり方をしている。この制限された理性が、理性であるかぎり求める無制約的なものが最高善である」[62, p.47]。

これは普遍と特殊という概念的枠組による見事な論述である。しかし、榎本はこれに続けて、「したがってここで問題にされる徳も幸福も現実的实践におけるような制限されたものではない」[62, *ibid.*]としている。これは、混乱もしくは性急ではなからうか。

だろう*74。

森口によれば、「その道徳的価値の如何を問わず、いかなる意志も、必ず特定の行為（あるいは態度）を結果せねばならない。また、何らかの物理的可能性とそこから実現されてくる結果（それは必ず主体の「感覚状態 (Empfindungszustand)」を含む）とを欠如したものは、もはや行為ともいわれえないであろう」[194, p.290]。さらに彼は言う。「純粹意志なるものによってわれわれが少しでも物理的自然の鉄のタガをゆるめえたり、快苦、禍福を超越しえたりすると考えることは怠惰な精神の夢想にすぎない」[194, p.291] のである*75。

ヒンメルマンも同様の発言をしている。「われわれがわれわれの自由を道徳的な仕方を用いれば、われわれは純粹な理性存在者になるのだなどと考えるのは、本当に馬鹿げている*76」[103, S.110]。さらに彼女は言う、「……人間は結局のところ、その道徳的行為においても、自然と理性との身体的統一体として現実存在するのである。哲学は、人間をそのようなものとして分析しなければならない。そして、カントはまさにそう判断したのだ。そうでなければ、人間的幸福の適切な概念はいかなるものかという問いに取り立てて視線を定めたカントのテキストは、まったくどうでもよいものになってしまうだろう*77」[103, S.114]。

人間の行為は、結果まで含めてはじめて全体である。行為の過去・現在・未来という時間原理の次元も、この全体から読み取ってよい。そして、行為にとって未来という時間が決定的に重要であることも思い起こしてよい（本稿 p.120 参照）。もちろん、そこには「偶然」がある。それは抜き去りえない。それでも、純粹実践理性は理性であるかぎり、一つの全体的なるものを必需とする。その全体的なるものは、徳の格律と、世界のなりゆきが招き寄せる幸福とからなる。最高善は、道徳的に-善い-意志の「全体的な対象」(der ganze Gegenstand) (*KpV*, V. 109) である。最高善は、道徳的に-善い-意志の人がそこにおいて（そしてそこ以外にはない）行為する世界という理念、道徳的に-善い-意志のこの人を内に含みもつ、全体的世界という理念なのである*78。

人間の實踐理性をめぐるこうした事態について、カントは次のようなことまで述べていた。

*74 徳の格律にしたがった行為について、第5章で論じた「熟練」との関係で付言しておく。

徳の格律にしたがった行為も、具体的現実的な人間の行為であるかぎり、決して徒手空拳のままなされるのではない。大人の、あるいはまっとうな人間の行為であるならば、当然である。カントの用語法からはずれることになるかもしれないが、有徳な行為も、その都度の熟練を駆使して現実的に遂行される。「義務を果たすための手段」が述べられる、『実践理性批判』分析論から引用したテキスト（本稿 p.155）も参照されたい。

*75 本稿では、森口の「物理」、「物理的自然」、あるいは「物理的系列」[194, p.293] という表現ではなく、第5章で扱った「世界のなりゆき」という表現を用いる。こちらの方がカント自身の言葉だからである。さらに、カント実践哲学の枠組みをはずすことなく、人事にも関わりうる、より豊富な意味内容をもつと考えるからである。

*76 Es wäre ja absurd anzunehmen, wir würden uns in reine Vernunftwesen verwandeln, wenn wir von unserer Freiheit in moralischer Weise Gebrauch machen.

*77 ...der Mensch existiert nun einmal — auch in seinen moralischen Handlungen — als leibhaftige Einheit von Natur und Vernunft. Als solche hat ihn die Philosophie zu analysieren. Und das hat Kant nie anders beurteilt. Ansonsten wären seine Texte insbesondere im Blick auf die Frage nach einem angemessenen Begriff menschlichen Glücks vollkommen uninteressant.

*78 したがって、「対象」という語彙が用いられてはいるが、分析論における「純粹実践理性の対象の概念について」の章で考究されていた「対象」とは位相が異なる。この点に関してはアルブレヒトの論究 [4, S.56–72] が詳しい。

しかし、最高善の概念に道徳法則が最上の制約としてすでに含まれている場合、最高善はたんに純粹意志の客体なのではない。最高善の概念とわれわれの実践理性によって可能なその現実存在の表象は、同時にまた純粹意志の規定根拠でもある。これはおのずと分かることである^{*79} (*KpV*, V. 109f.)。

このテキストは、カントが犯した矛盾もしくは不整合としてしばしば引かれる。直前段落の半ばで、最高善は純粹意志の対象であって、その規定根拠と見なすべきではない、とされている。その舌の根が乾かぬうちに、最高善は規定根拠でもあると述べられているからである。一見したところ、なるほど矛盾もしくは不整合に思える。けれども、直前段落を参照するのなら、その段落の後半で述べられていることも考慮に入れなければならない。最高善は純粹意志の規定根拠と見なすべきではないとされたあと、「善という名のもとで何らかの客体が意志の規定根拠と想定される」 (... irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, ...) (*KpV*, V. 109) ^{おそれ} 虞が、すなわち、「他律」(Heteronomie) (*KpV*, V. ibid.) に陥る虞が語られているのである。対象としての最高善を考えることで、他律に陥る危険性が容易に予想される。これに応答するかたちで、「しかし」と述べられるのである。カントの言う最高善の概念には定義上、道徳法則が最上の制約としてすでに含まれている。それゆえ、「こうした意志規定についての概念秩序」(Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung) (*KpV*, V. 110) を見失わないかぎり、最高善概念はわれわれ人間の意志を規定する。この概念秩序を銘記せぬことから、カントの最高善概念をめぐる誤解や曲解が生まれる。

むしろ、ほかならぬ「純粹意志の規定根拠でもある」という言葉から、読み取られるべき点がある。それは、最高善という理念を人間はもつ「べきである」ということ、最高善という理念へと人間は向かう「べきである」ということである。最高善は「道徳的に規定された意志の必然的で最高の目的」(der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens) (*KpV*, V. 115) である。「最高善を生み出すために可能なかぎり寄与することは、純粹実践理性の命令である」 (... es ein Gebot derselben [=die reinen praktischen Vernunft] ist, zu dessen [=das höchste Gut] Hervorbringung alles Mögliche beizutragen ...) (*KpV*, V. 119)。道徳的に善い意志の人であることはすでに義務であった。それは人間的意志の最上の義務である。これに加えて、いわばこれより高階のものとして、最高善は義務なのである。それは人間的意志の全体的にして完全な、すなわち最高の、究極的充実という義務である^{*80}。最高善を安易に報償 (Lohn) と考えてはな

^{*79} Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloß *Object*, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der *Bestimmungsgrund* des reinen Willens sei: ...

^{*80} 『宗教論』第一版序言に見られる次の発言はこの連関できわめて興味深い、ここでの立ち入った検討は断念される。

「世界において可能な最高の善をみずからの究極目的となせ、という命題は、アプリオリな綜合命題である。この命題は道徳法則によって導入されるのだが、それにもかかわらず、実践理性はこの命題によって、道徳法則を超えたところにみずからを拡張する。このようなことが可能になるのは、すべての行為について法則以外に目的もさらに考えざるをえないという、人間の自然特性（人間のこの特性が人間を経験の対象にする）に、道徳法則が関係づけられることによる……」 (... der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzwecke! ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert,

らない。

幸福もしくは人間の幸福追求という事柄は、カント実践哲学においてこれほどの位置を占める。道徳的に-善い-意志の人であること有徳であることは、「幸福たるに値すること」(die Würdigkeit glücklich zu sein)と言ひ換えられていた(本稿 p.160 の引用文参照)。ここにすでに幸福が語られている。これを忘れてはならない。カントは中間者という人間の位置を決してゆるがせにしない。

もちろん、「幸福たるに値すること」があつてはじめて幸福にあずかりうるという規定順序を、同時に銘記しなければならない。なおかつ、道徳的に-善い-意志の人は、幸福たるに値することとして、道徳的に-善い-意志を成就するのであり、幸福のためにそうするのではない。

これもカント理解の難所であるかもしれない。しかし、こうした規定順序は、物事の明白な道理ではなからうか。ある人が「幸福」という言葉にどのような意味を込めていようとも、この言葉のどのような特定の実質にコミットしていようとも、そしてその人が、みずからの幸福成就をいかに計画し、いかに努力しようとも(技術的行為)、次のように言えるのではないか。世界のなりゆきにめぐまれて、その人が「私は幸福だ」と思うにいたったとき、その幸福だけでは、本当のところ、充分ではない。この意味で、幸福という事態そのものはそれだけでは、人間にとっていちばん善いことではない*81。「常識」(健全な人間理性)は、このように判断しないであろうか。

カントによれば、「……実際、まっとうな人(der Rechtschaffene)*82は、まずは自分がまっとうであると意識していなければ、自分が幸福であると思うことはできない……*83」(KpV, V. 116)。「言うまでもないが、有徳である場合に、人間は、みずからのまっとうさをあらゆる行為において意識することなしには、生の自然的状態において幸運がどれほど自分にめぐみ深きものであろうと、生をよろこびはしないだろう……*84」(KpV, ibid.)。「私は幸福だ」と思う時が訪れたとして、自分は果たしてそれにふさわしい者

welches dadurch möglich ist, daß jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht), ...)(RGV, VI. 7, Anm.)

*81 『判断力批判』では次のように、非常に鋭利に述べられている。

「われわれにとって人生はどのような価値をもつか。この価値が、人の享受するもの(すべての傾向性の総和という自然的な目的、すなわち幸福)にしたがってのみ評価されるとすれば、答えは簡単に出せる。人生の価値は、ゼロ以下に落ちる。というのも、同じ条件のもとでというのならいったい誰が、あるいはまた、自分で構想した(とはいえ自然のなりゆきに合わせた)新しい計画にしたがってでさえ、もしその計画もまた享受だけを目指すのならばいったい誰が、人生をあらためてはじめようと欲するだろうか」(Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbstentworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten?) (KU, V. 434, Anm.)

*82 reschtschaffen というドイツ語を日本語に移すのは難しい。一般的には「誠実な」と訳すことが多いようだが、「正しい」(榎山訳 [130, p.100])、「正直な」(深作訳 [126, p.304])、「方正な」(宇都宮訳 [138, p.290])、「行ないの正しい」(坂部・伊古田訳 [147, p.292])など、さまざまに工夫して翻訳されている。私は、「正しい、まともな」プラス「性質、質」という語の成り立ちに即してこのように訳す。

*83 ... in der That kann der Reschtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewußt ist: ...

*84 Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, freilich, ohne sich in jeder Handlung seiner Rechtschaffenheit bewußt zu sein, des Lebens nicht froh werden, so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben sein mag; ...

であるのかどうか、まっとうな人は必ずや同時に自問する^{*85}。カントの繊細な言葉遣いによれば、自分はそれに「値しなくはない」、あるいは「ふさわしくなくはない」(nicht unwürdig)^{*86} というところまでが、人間に可能な極限である。さらに、「常識」によれば次のように言えるのではないか。自分がそれにふさわしくない、過大なものにめぐまれたとき、その人は申し訳なさにふるえる(「穴があつたら入りたい」と衷心より思う)。めぐまれたそのものに自分はふさわしいと思ってしまった瞬間に、その人は我欲に墮ちている。めぐまれたそのものは自分にとって過小であってふさわしくないと思うなら、同じく、我欲に墮ちている。こうした意味では、常識を常識として、すなわち「私はふさわしくなくはない」として保持しつづけるのも、難事なのである。

道徳的に-善い-意志の人であることにさらに加えて、道徳的に-善い-意志の人であることにふさわしく釣り合いのとれた仕方で、感性的経験的に幸福であること、最高善とはこのような、人間的実践の、あ

^{*85} 「まっとうな人」という概念は大きな問題系でもある。本文で述べた「自問」をまったくしないような人間、「まっとうでない」人なるものを、当然ながら、あるいは論理的可能性としては、考えなければならないからである。究極的にはこれは、「無道徳」(amoral)な人間という問題である。

この問題系に関連する発言として、アメリクス(Karl Ameriks)のものを挙げよう。彼は「カントと動機に関する外在主義」(Kant and Motivational Externalism)で次のように述べている。

「カントは、自分の体系が有限な合理的行為者そのものに狙いを定めている、ということを強調している。だから、…(中略)…その体系は、こうした条件を満たさない存在者に適用されなくてよい。…(中略)…もし、ある人々が合理性から完全に身を引くとしたら、合理性をめぐる考察の上にとりきり構築された道徳的拘束性の体系から出てくる諸主張が、そういう人々に遵守を強いるだろう、と期待することはほとんどできない」(Kant emphasizes that his system is aimed at finite rational agents as such, and so... it need not apply to beings not meeting these conditions. ... If some persons opt out of rationality altogether, the claims of a system of moral obligations built precisely on considerations of rationality can hardly be expected to force them to comply.) [6, p.4]。そしてアメリクスは、こうした制限に納得がゆかず、カントの道徳原理はいかなる人間にとっても不可避であるとする現代の哲学者としてコースガードとオニールを挙げ、批判的にコメントしている。

さらに彼はこうも述べる。

「遅くとも『実践理性批判』の時期までに、道徳性をめぐって現代なされている議論のほとんどと共通の地盤をなす論点を、カントははっきり認識していたように私には思われる。その論点とはすなわち、ある行為者は合理的(『理性的』ではないにしろ)であると承認できるような明確な意味が存在する——たとえば、あらゆる種類の理論的、社会的な判断を適切に下す人——のであり、しかもそのことによって、『純粋』で定言的な諸原理を必ずともなうカント的意味の道徳性にコミットすることを命じる『理性の事実』という特殊な原理を受け入れなくてもよい、ということである」(By the time of the *Critique of Practical Reason* at the latest, it seems to me that Kant clearly recognized a point that is common ground in most contemporary discussions of morality, namely that there are clear senses in which an agent could be recognizably rational (if not >>reasonable<<) — for example, as someone who carries out all sorts of proper theoretical and social judgements — without thereby having to accept the special claim of a >>fact of reason<< that dictates a commitment to morality in a Kantian sense involving >>pure<< and categorical principles.) [6, ibid.]。

この困難な問題系にアプローチする一つの方策として、道徳性意識の生成もしくは(心理学の用語を用いれば)発達(the genesis or development of the moral awareness)という対象設定が考えうるだろう。このような設定の仕方は、なるほどカントでは表立ってこない(存在しないとは言えない。『実践理性批判』の方法論は、この問題設定に近い。また、それ自体として別に問題系をもつが、カントには人間学的探究がある)。ほんの一言だけだが、ヘンリヒが「世界の道徳的イメージ」の末尾で、道徳的発達に言及している [102, p.28]。

平俗な言葉遣いになるが、敢えて言おう。基本的な問題は、「自分はまっとうでありうる。これは確かである。けれども、まっとうであるとは口が裂けても言えない。自分がまっとうであるとは到底思えない」という、あたりまえの常識(思惟様式)ではなからうか。

^{*86} 残念ながら『実践理性批判』にこの言い回しはない。KrV, A809=B837, MS, VI. 481,482, RGV, VI. 146, Anm. を参照されたい。

るいは有限な理性的存在者の実践の、究極的充実態である。それは実践理性がみずからの必然的对象とし、人間が実践的に生みだすべき事態であるが、カントによれば、「最高善はいかにして実践的に可能か」(Wie ist das höchste Gut praktisch möglich?) という問いは「解決されていない課題」(eine unaugelösete Aufgabe) (*KpV*, V. 112) である。ただし、分析論においてすでに解決にいたった事柄もある。それは、幸福と道徳性とのあいだに概念的同一性を想定し、一方から他方を分析的に導出することはできない、ということである。森口は、不穏当かと思われる言葉遣いもあるが、幸福と道徳性のあいだに概念的同一性を想定し、一方から他方を分析的に導出しようとする考え方について次のように述べている(ルビを補った)。「徳福の同一を約束し、『悟道』と称されるものは、実は癡狂に類するものなのである。カントは常識を離れ去ることを肯^{がえん}じない。幸福の通俗概念を圧殺すること、『真の徳』が『真の幸福』を、あるいはこれがかれを、分析的・同一的に伴うようにしう^{みち}る途のあることを彼は認めない」[194, p.276]。カントの言い方では、両者は「種としてまったく異なって」(ungleichartig, spezifisch ganz verschieden) (*KpV*, V. *ibid.*) いるのである*⁸⁷。けれども、そうだからこそ問題も生じてくる。両者は「最高善を可能にするために最高善に属してはいるが、同一の主体においてすらたがいにひどく制限しあい、損ないあっている*⁸⁸」(*KpV*, V. *ibid.*) ののである。

こうして、幸福と道徳性との結合が果たして可能であるのか、可能であるとしたらどのようなにしてであるのかが、人間に対して難関として立ちあらわれてくる。カントは第二章の第一節「実践理性のアンチノミー」において、その難関を提示する。念のために確認しておく。それが難関として立ちあらわれてくるのは、最高善が必然的对象だからである。どうであろうとかまわぬ対象であるならば、そもそも立ちあらわれてこない。それでは、同節の検討に移ろう。

6.1.4 実践理性のアンチノミー

「実践理性のアンチノミー」(Die Antinomie der praktischen Vernunft) の節(*KpV*, V. 113f.) は、読む者を驚かし、当惑させる。カント研究の上でも、困難な箇所^にに数え入れられる。困難の理由の一つは、その短さである。ドイツ語の表記形式上でたかだか八つの文からなる、たった一段落のテキストなのである。ミルトツにならって [189, S.6] 全文を挙げよう*⁸⁹。便宜のため、各文に S[atz]-1~S-8 と記号を振る。また、原文の強調をそのまま圏点で再現する。

S-1: われわれにとって実践的な、すなわち、われわれの意志によって現実化されるべきである最高善においては、徳と幸福とは必然的に結合していると考えられる。したがって、一方が純粋実践理

*⁸⁷ これを別の角度から言うと、幸福は徳から独立した、それ固有の価値をもつ、とカントが考えているということである。アルブレヒトも Eigenwert der Glückseligkeit に言及している [4, S.91]。

*⁸⁸ ... ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun.

*⁸⁹ フェルスターはアンチノミーの節に対して短い一節を設けている [69, S.180] が、実質的にテキストそのものを検討していない。アンチノミーの節から引かれる唯一の文言(後述の S-6 の一部分)も、「したがう」(richtet)の主語を精確に読み取っていない。その読み方は内容的には説明可能と思われるが、説明していない。

性によって想定されないのなら、他方もまた最高善に属することはない^{*90} ^{*91}。

S-2: ところで、この結合は（一般にどの結合もそうだが）分析的であるか総合的であるかのどちらかである^{*92}。

S-3: ここであたえられた結合は、ついきさきほど示されたとおりに、分析的ではありえないのだから、総合的であり、しかも原因と結果の結びつきと考えられなければならない。なぜなら、この結合は実践的な善に、すなわち、行為によって可能なものにかかわるからである^{*93}。

S-4: それゆえ、幸福への欲望が徳の格律への動因であるか、徳の格律が幸福を結果する原因であるか、このどちらか以外にない^{*94}。

S-5: 前者であることは端的に不可能である。なぜなら（分析論で証明されたように）、意志の規定根拠を幸福への欲求に置く格律はまったく道徳的ではなく、いかなる徳の根拠ともならないからである^{*95}。

S-6: しかし、後者の場合であることもやはり不可能である。なぜなら、世界における原因と結果との実践的結びつきはすべて、意志規定の帰結としては、意志の道徳的心術ではなく、自然法則の知識と、この知識をみずからの意図のために用いる自然的能力とにしたがうからである。だから、世界において幸福が徳と必然的に、しかも最高善に充分であるように結びつくことは、道徳法則を一点一画もたがえず遵守する^{*96} ことで期待されうるものではない^{*97}。

S-7: ところで、こうした結びつきをその概念のうちに含んでいる最高善を促進することは、われわ

^{*90} In dem höchsten für uns praktischen, d.i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht, so daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre.

^{*91} ミルツは原文の ihm について（直前の脚注^{*90}を参照）、das eine を指すのか höchsten ... praktischen ... Gut を指すのかは不明でなく、後者とは考えにくい（wohl weniger wahrscheinlich）とコメントし [189, S.124, Anm.]、so daß以下を「もし幸福が徳に属しないとすれば、徳もまた想定されえない」（Wenn Glückseligkeit nicht zur Tugend gehört, kann auch Tugend nicht angenommen werden）とパラフレーズする [189, S.124]。これは理解に苦しむ。

^{*92} Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder analytisch, oder synthetisch.

^{*93} Da diese gegebene aber nicht analytisch sein kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muß sie synthetisch und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden: weil sie ein praktisches Gut, d.i. was durch Handlung möglich ist, betrifft.

^{*94} Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein.

^{*95} Das erste ist schlechterdings unmöglich: weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach einer Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können.

^{*96} この die pünktlichste Beobachtung という言い回し（次の脚注^{*97}を参照）における最高級形容詞 pünktlichst を否定的な意味で理解してはならない。この言葉は「一つの点にいたるまできちんと」という原義から、場合によっては「精確すぎる」とか「術学的」といった意味合いももちうるが、ここではそういう意味ではない。「たんに法則の文字面」（bloß der Buchstabe des Gesetzes）ではなく「法則の精神」（der Geist des Gesetzes）を心底より汲むがゆえの（KpV. V. 72 を参照）厳格さということである。

^{*97} Das zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmungen sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann.

れの意志のアプリオリに必然的な客体であり、道徳法則と不可分に連関しているのだから、最高善が不可能であることは道徳法則が誤りであることをも証明せざるをえない^{*98}。

S-8: それゆえ、実践的規則にしたがった最高善が不可能であるなら、最高善の促進を命じる道徳法則もまた空想的で、空虚な虚構された目的へ向けられていて、したがってそれ自体が誤りであるということにならざるをえない^{*99}。

困難の理由の二つめは、上に全文を挙げたテキストの内容にかかわる。この節は「アンチノミー」という題名をもつが、この言葉から期待されるような事柄、すなわち、『純粹理性批判』における弁証論の精華である、テーゼとアンチテーゼの矛盾対立状態をここに見いだすのは難しい。カントの語り口もはっきりしないと言わざるをえない。それでもとりあえず試みるとすれば、S-4における「幸福への欲望が徳の格律への動因」という文言と、「徳の格律が幸福を結果する原因」という文言とから、たとえば次のようにして、命題 A ならびに命題 B を作成するのが一策であろう。

命題 A: 幸福への欲望は徳の格律への動因でなければならない^{*100}。

命題 B: 徳の格律は幸福を結果する原因でなければならない^{*101}。

この定式化をカントの語り口も示唆していると読めなくはないかもしれない。実際、ザーラは、「『純粹理性批判』に依拠して」(...in Anlehnung an die KrV ...) と述べつつ、命題 A と命題 B をテーゼとアンチテーゼとして取り出し、上記のように明示している [214, S.259]。

しかしながら、果たしてこれがアンチノミーであろうか^{*102}。まず最初に気づかなければならない。命題 A と命題 B は、選言 (Disjunktion) すなわち „entweder ... oder ...“ の形式で、提示されている。本当に『純粹理性批判』に依拠するのなら、これをアンチノミーと解するのは難しい。アンチノミーとは二つの命題^{*103} が矛盾対立する状態であるが、「それぞれの命題は、それ自体そのものとして矛盾がないばか

^{*98} Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen.

^{*99} Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.

^{*100} Die Begierde nach Glückseligkeit muß die Bewegursache zu Maximen der Tugend sein.

^{*101} Die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein.

^{*102} ベックは、「ここに厳密な意味のアンチノミーがないことは明らかであろう」(... it should be obvious that we do not have here an antinomy in any strict sense.) と述べている [20, p.247] [22, p.296]。

本文で述べたように、ザーラは命題 A と命題 B をテーゼとアンチテーゼとして提示する。そうしておきながら、彼はその次のページで、アンチノミーが含まれているのは命題 B だけだと述べる [214, S.260]。さらに、後続する「実践理性のアンチノミーの批判的解消」節を扱う箇所では、「……前の節によると純粹実践理性のアンチノミーがそれから成立するところの [二つの…竹山補] 命題……」 (...Sätze ... aus denen laut dem vorigen Abschnitt die Antinomie der reinen praktischen Vernunft besteht ...) と述べるのである [214, S.264]。このような論述のやり方は理解に苦しむ。

^{*103} カントは Lehrsätze という語彙を用いる (KrV, A421=B449) ので、厳密に言えばたんなる命題ではない。妥当性を要求する「定理」もしくは「一般的原理」なのだが、簡便を図って「命題」を用いる。天野訳 [135] で「主張」と訳されているが、有福訳 [153]、宇都宮監訳 [152]、高峯訳 [125] が「命題」と訳している。

りか、理性の自然本性にその必然性の諸制約を見いだすのである。ただし不幸なことに、これに対立する命題もまったく同じように、その主張の妥当で必然的な諸根拠を自分の側にもつのである^{*104}」(KrV, A421=B449)。したがって、アンチノミーは選言ではない。どちらかが真であるのでも、二者択一でもないのである。次に、『純粋理性批判』では、テーゼとアンチテーゼのそれぞれについて、「妥当で必然的な諸根拠」が提示される。つまり、それぞれが証明される。ところが、ここにはそれがない。むしろ、直後に S-5 で「端的に不可能である」と語られるとおり、命題 A はすでに分析論において、道徳の原理たる妥当性を否定されているのである。さらに、命題 A と命題 B は論理的な矛盾対立の関係にあるのではない。「原因」という語の意味の相違、すなわち、Bewegursache と wirkende Ursache とを簡単に同一視できないという点は措くとして、おおまかに言うと両命題は、幸福と徳のあいだに原因結果関係を想定し、原因と結果の順序を逆転させているわけだが、そのことから両者に矛盾対立関係が生じるとは言えないのである。

アンチノミーの節に続く第二節「実践理性のアンチノミーの批判的解消」(Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft)において、カントは「二つの命題」(zwei Sätze)を挙げている(KpV, V. 114)^{*105}。それぞれを平叙文に直すと、「幸福への努力は有徳の心術の根拠を生み出す^{*106}」、「徳の心術は必然的に幸福を生み出す^{*107}」となる。これら二つの命題は命題 A および命題 B ととてもよく似ている。カント自身が同じ命題として記していると判断してよいだろう。そして、この二つは、選言のかたちをとって提示されてはいない。しかしながら、やはり根拠の提示や証明はない。前者はただちに「端的に偽である」(schlechterdings falsch)(KpV, ibid.)と宣告される。そして、用いられている語彙の相違は措くとして、矛盾対立の関係にあるとは言えない。

純粋実践理性のアンチノミーとしていかなるものを考えればよいのか、これはカント研究における難問の一つである。ミルトンの『求められた矛盾』は、アルブレヒトによる先行研究をも踏まえつつ、その全体を通じて、これまでの諸解釈を通覧・検討している。「文献概観の要約」(Resümee des Literaturüberblicks)と題された節で彼が列挙する [189, S.94] ところによれば、アンチノミーの節そのものと緊密な連関をもつものにかぎっても、十二通りもの解釈があるという^{*108}。私の見るところ、これらすべてが相互に独立であったり、並立不可能であったりするわけではないが、錯綜した研究状況にあることは否めない。そういう状況において明示的な仕方アンチノミーを提示するとしたら、「^{おくじょうおく}屋上屋^かを^{そしり}架す」の誹をまぬかれまい。それでも、ある程度の方向性だけでも示すべきであろう。いったいカントは何をもってアンチノ

^{*104} ... deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültig und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.

^{*105} ザーラは「カントは『二つの命題』について語るだけなのだけれども、われわれはこれらの命題を『純粋理性批判』に依拠してテーゼとアンチテーゼと呼んでよい」(Obwohl er [=Kant] bloß von „zwei Sätzen“ spricht, dürfen wir sie in Anlehnung an die KrV als Thesis und Antithesis bezeichnen.)と述べて [214, S.259]、命題 A と命題 B を提示するのである。これは採れない。

^{*106} Das Bestreben nach Glückseligkeit hervorbringt einen Grund tugendhafter Gesinnung.

^{*107} Die Tugendgesinnung hervorbringt nothwendig Glückseligkeit.

^{*108} ザーラはこうした研究状況に言及していない。これは不適切であろう。

ミーと考えていたのか。この問いに対し、本稿はまず最初に次のように判断する。すなわち、選言として提示されている命題 A と命題 B を、したがってまた「批判的解消」節における「二つの命題」を、アンチノミーをなすテーゼおよびアンチテーゼと解するのは不適切である。これは、ベックやミルツと同じ判断である。ベックについてはすでに言及した（本章脚注*102）。ミルツによれば、「そのほかの提案はすべて、とりわけ、徳と幸福とを結びつける二つのやり方からなる選言に、何らかの仕方でアンチノミーを関係づける例の提案は、カントの詳論の文面も、事柄上の実質も、証拠として引き合いに出すことができない*109」 [189, S.197]。

「アンチノミー」の節では何が語られていたのであったか、もう一度、テキストそのものに立ち返り、読み直さなければならない。

最初に S-1 で述べられるのは、実践的概念としての、すなわちわれわれの意志によって現実化されるべき（Sollen は用いられていないが、ここでもやはり「べき」である）ものとしての最高善においては、徳と幸福とが必然的に結合していると考えられる、ということである。徳と幸福とのこの必然的結合が、ここでの問題である。

さて、S-2 によると、一般に、概念間の結合は分析的か総合的かのどちらかである。つまり、カントはここで、概念間の結合一般という、一般的な、あるいはたんに論理的な次元で語っている。

S-3 では、この一般的論理的次元を踏まえた上で、現下の問題である徳と幸福との結合に目が向けられる。そして、この結合が分析的結合である可能性がまず排除される。すなわちここで、徳と幸福との同一性を主張する立場が一般に否認されるのである*110。したがって、同じく S-3 によると、徳と幸福との結合は総合的結合以外にありえない。しかも、この結合は行為によって可能なものにかかわるから、原因結果関係であるところの総合的結合である。

以上、S-1 から S-3 までで明らかになったのは、徳と幸福とが最高善の概念において必然的に結合しているならば、その結合は原因結果関係であるところの総合的結合でしかありえず、それ以外の可能性はないということである。

そして、すでに指摘した（本稿 p.171）とおりに用語上の問題はあるけれども、S-4 における命題 A と命題 B により、徳と幸福の総合的必然的な結合について、論理的にありうる二つにしてすべての場合が提示されるのである。

*109 Alle anderen Vorschläge, insbesondere jene, die die Antinomie in der einen oder anderen Weise auf die Disjunktion der beiden Verknüpfungsweisen von Tugend und Glückseligkeit beziehen, können sich weder auf den Wortlaut noch auf irgendeinen Sachgehalt der Kantischen Ausführungen berufen.

*110 (カントが見るところの) 古代のエピクロス派による最高善概念も、ストア派による最高善概念も、その妥当性をここですでに、基本的原理的な次元で、否認されているのである。したがって、S-4 の両命題を両派による主張と連関させるのは不適切である。たとえば、カウルパツハが『カント哲学における行為原理』で「二つの命題」について次のように述べるとき、彼はこの誤解に陥っている。

「カントがエピクロスのテーゼを『端的に偽である』とし、他方、ストア派のテーゼを『端的に偽ではなく、徳の心術が感性界における原因性の形式と見なされるかぎりにおいてのみ』偽なのだとするとき……」(Wenn Kant die These Epikurs als „schlechterdings falsch“ erklärt, während er die der Stoiker als „nicht schlechterdings, sondern nur sofern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird . . .“ falsch anspricht, . . .) [156, S.250, Anm.]。

ここで確認すべき点がある。実は、命題 A と命題 B は、どちらかが真であるのでも、どちらかの二者択一でもなかったのである。なぜなら、両命題は、「もし S-1 で主張されるとおりであるならば、S-4 における命題 A であるか命題 B であるかのどちらかである」というかたちで提示されているからである。この場合、命題 A と命題 B のどちらかが真である必要はない。

この確認によってはじめて、S-5 と S-6 を充分に受けとめることができる。S-5 では、命題 A が「端的に不可能」とされる。なぜなら、分析論で示されたところによれば、徳（道徳的に-善い-意志の人であること）が幸福（幸福追求）に由来することは決してありえないからである。なお、ここでも、幸福概念が感性的経験的であることが示唆されている。

S-6 では、命題 B も「やはり不可能」とされる。最上の善である徳に、さらに幸福が加わった全体的にして完全な善が最高善であった。それゆえ、命題 B は最高善のこの概念構造に親近性をもつと言える。それでもしかし、命題 B は不可能なのである。「道徳法則を一点一画もたがえず遵守」（この文言は真剣に受けとめられねばならない）しようとも、命題 B は成立しない。なぜなら、前章などですでに述べたように、世界のなりゆきと人間の行状との関係がそれを決して成立させないからである。どれほどの自然法則の知識をもとうとも（ただし、人間に完全な知識はありえない）、どれほどの自然的能力をもとうとも（ただし、人間に全能はありえない）、技術的行為であろうと、道徳的行為であろうと、人間の行為がその人の幸福と必然的に結合することはありえない。このように述べると、人間のもつ能力の有限性が鍵であるように思われるかもしれないが、そうではない。人間のもつ知識や能力は、その多寡大小にかかわらず、そもそも世界のなりゆきを左右しない。これが鍵である。世界のなりゆきと人間の行状との関係がそもそもいかなるものかという問題である。人間の計画は破壊される。

命題 A も命題 B も不可能、両方とも偽である。論理的にありうる二つにしてすべての場合の両方が偽なのである。ということは、「S-1 で主張されるとおりである」が、偽だったのである。すなわち、徳と幸福とが必然的に総合的に結合する可能性はない。したがって、最高善の概念は、たんに名目としてそれを考えることはできるとしても、概念に対応する対象が成立しない。それは「対象を欠いた空虚な概念」（*Leerer Begriff ohne Gegenstand, ens rationis*）である（*KrV*, A292=B348）。そういう意味で、最高善の概念は成り立たない^{*111}。

^{*111} ただし、『純粋理性批判』における、*ens rationis* の規定を思い起こしておかなければならない。

ens rationis を「……諸可能性に数え入れることはできないが、そうだからといって、それを不可能と称してもならない……」（*... nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen ...*）（*KrV*, A290=B347）。

さらに、『教授就任論文』の次の文言も思い起こすべきであろう。

「知性と理性の法則に対立するものはすべて、言うまでもないが、不可能である。しかし、純粋理性の客体であるがゆえに直観的認識の法則にのみ服さぬものが、同じように不可能なのではない」（*Quicquid enim repugnat legibus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit obiectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo non subest, non item.*）（*MSI*, II. 389）。

ヴァイシェーデル版のドイツ語訳も挙げておく。Denn Alles, was den Gesetzen des Verstandes und Vernunft *widerstreitet*, ist durchaus unmöglich; aber nicht so das, was, als ein Gegenstand der reinen Vernunft, nur den Gesetzen der anschaulichen Erkenntniß *nicht unterliegt*.

S-7 および S-8 は、これを踏まえて記された文言である。道徳法則が「誤りである」とか「空想的」であるといった言葉は、驚くべきものと思われるかもしれない。けれども、道徳法則についてカントはしばしばこうした言葉遣いをしている。『純粋理性批判』では、ほかならぬ最高善との関連で、理性が「道徳法則を空虚な幻影と見なすこと」(die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen) を強いられる場合が語られている (KrV, A811=B839)。『基礎づけ』でも、「すべて道徳性は自惚れによって分を越えてしまった人間の想像が生んだたんなる幻影」(alle Sittlichkeit als bloßes Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung) だとして嘲笑する人々が語られている (GMS, IV. 407)。さらに『基礎づけ』には、次のような文言もある。「それゆえ、道徳性を何かそれなりのものと見なし、真理を欠いた奇怪な理念と見なさない人は、道徳性の上述した原理を同時に認める以外にない。…中略…さて、定言命法とそれにとまなう意志の自律とが真であり、アプリアリな原理として端的に必然的であるならば、道徳性が幻影ではないということが帰結する……^{*112}」(GMS, IV, 445)。このように、言い回しとしてはそれほど珍しくない。それでは、内容としてはどうであろうか。もし最高善が不可能であるならば道徳法則は誤りである、という命題の対偶^{*113} は、もし道徳法則が誤りでないならば最高善は不可能ではない、である。分析論によれば、道徳法則は誤りではない。したがって、ここで述べられているのは、内容としては、「最高善は可能である」に相当する。

カントの行文は決して分かりやすいものではない。けれども、以上のようなテキストの読み直しからすると、主張される論点そのものはかなり明瞭である。最高善をめぐる「難関」すなわち矛盾対立状態が、はっきり読み取りうるのである。

カントがアンチノミーとして何を考えていたのか、これが文字としてはっきり刻まれていないのは事実である。けれども、この節におけるカントのテキストが、「最高善はいかにして実践的に可能か」(Wie ist das höchste Gut praktisch möglich?) という問いに応答しており、最高善の概念に集中していることは明らかである。この問いに対して、この節のテキストは、「最高善は不可能である」と「最高善は可能である」とを突きつけているのである。純粋実践理性が必然的にして全体的な対象として立てる最高善について、これら二つの命題が成立する事態は、確かに理性の自己自身との矛盾である。これを踏まえれば、敢えて明文化を試みうるだろう。純粋実践理性のアンチノミーのテーゼおよびアンチテーゼとして、まず次のように定式化できるだろう。

定式化 1

テーゼ：最高善は可能である (Das höchste Gut ist möglich.)。

アンチテーゼ：最高善は可能ではない (Das höchste Gut ist nicht möglich.)。

^{*112} Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. ... Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches als dann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Princip a priori schlechterdings nothwendig ist, ...

^{*113} このように対偶を考えることは、草野が「カント『実践理性批判』における最高善概念の予備的研究 — 幸福概念を中心として」ですで行なっている [171, p.177]。

これは、ベックが行なっている定式化と同じである [20, p.248] [22, p.297]。フェルスターも、ベックにしたがってそうしている [69, S.182]。この定式化は、ベックの言うように [20, *ibid.*] [22, *ibid.*]、最高善概念が注意の焦点に据えられるという長所をもつと言ってよからう。

けれども、問題の焦点である最高善の概念構造（最高善概念の規定）の方にいっそう目配りするならば、命題 B をもとにして、次のような定式化もできるだろう。

定式化 2

テーゼ：徳の格律は幸福を結果する原因である (Die Maxime der Tugend ist die wirkende Ursache der Glückseligkeit.)。

アンチテーゼ：徳の格律は幸福を結果する原因ではない (Die Maxime der Tugend ist nicht die wirkende Ursache der Glückseligkeit.)。

これも、ベックによる定式化とほぼ同じである。ただし彼は、テーゼにだけ助動詞 *must* を付加している [20, p.247] [22, *ibid.*] *114。厳密に言えば、これではテーゼとアンチテーゼとして不十分であるから、ここではより端的なかたちにした。アルブレヒトも、詳細な議論を経た結果として、命題 B だけが弁証論的だと判定している [4, S.95–107]。彼は明文化を試みないのだが、上記のようなテーゼとアンチテーゼを想定しているはずである。

定式化 2 の長所は、まず、実践が問題であることをよりはっきりと示すところにある。「徳の格律」という主語は、何ものかを「結果する原因」として語られている。道徳的に-善い-意志が意欲するように行為を遂行する人が、その行為によって世界に何らかの事態なり変化なりを結果としてもたらすという実践の次元、行為実行と結果産出という実践的ダイナミクスが、よりよく示唆される。ここに語られるのはたんに理論的な事柄ではない。その点、この定式は定式化 1 にくらべ、ベックが陥った、理論的次元で捉えてしまう誤解の可能性がより小さい。さらに、定式化 2 は総合的な原因結果関係という要点をよりよく示唆しうる。最後に、定式化 2 では、もたらされた結果が「幸福」であるか否かという点で矛盾状態が生じるわけだが、たとえば命題 A に見られた「幸福への欲望」といった語彙ではなく、「幸福」という行為者の「状態」が結果として語られる。これによって、最高善が人間の行為と世界との問題であること、より精確には、人間の行為をも含み込んだ全体としての世界の問題であることを、よりよく示しうる。幸福という状態は、(少なくとも『実践理性批判』では) 感受的・享受的性格をもつのであり、したがって、世界を抜きにしてありえない。

*114 すなわち以下のとおり（強調は竹山による）。

Thesis: The maxim of virtue *must* be the cause of happiness.

Antithesis: The maxim of virtue is not the efficient cause of happiness.

6.1.5 アンチノミーの批判的解消

こうした実践理性のアンチノミーは、どのようにして解決されるのだろうか。第二節「実践理性のアンチノミーの批判的解消」に、それが見られるはずである。

カントは、同節の第一段落で、理論理性が見舞われる自然必然性と自由のアンチノミーとの類同性を再び指摘する。そして、このアンチノミーが現象と物自体もしくはファイノメノンとヌーメノンの区別によって、本当は矛盾対立状態ではないと証明されたことを振り返る。いわゆる超越論的観念論の立場からする、矛盾対立状態の精確な批判(腑分け)である。そして第二段落で、「批判的解消」の作業に入る。核心をなすテキストを引こう。

……徳の心術は必然的に幸福を生み出すという第二の命題は、端的に偽なのではない。徳の心術が感性界における原因性の形式と見なされるかぎりにおいてのみ偽なのであり、したがってまた、私が、感性界における現存在を理性的存在者が現実存在する唯一の様式と想定する場合に偽なのである。それゆえこの命題は、制約された仕方でのみ偽である^{*115} (*KpV*, V. 114)。

前節の定式化2におけるテーゼにあたる命題は、アンチノミーの節では「やはり不可能である」とされていたのだが、ここでは「制約された仕方でのみ」(*nur bedingter Weise*) 偽であるとされている。徳の心術の人、すなわち道徳的に-善い-意志の人の行為を、「唯一の様式」(*die einzige Art*) という限定された観点から考えるかぎりでのみ、この命題は偽なのである。しかし、すでに見たように、たとえ道徳法則を一点一画たがえず遵守しても、そのことは幸福を結果しないのではなかったのか。そのとおりである。感性界は決して徳の心術にしたがって振舞ったりしない。その意味で、アンチテーゼは真である。

しかしながら、ほかならぬ「遵守」ということ、有徳であるというこの一点が、「批判的解消」の鍵である。なぜなら、

……私は、… (中略) …道徳法則において、私の原因性(感性界における)の純粹に知性的な規定根拠をもつ^{*116} (*KpV*, V. 115)

からである。これによって、道徳的に-善い-意志の人が現実存在する別の様式が承認される。そしてこれによって、難関が突破されるのである。そのとき、カントは慎重かつ精確に、「不可能ではない」(*nicht unmöglich*) (*KpV*, V. *ibid.*) という言葉遣いをしている(本章脚注*111を参照)。「最高善は可能である」もしくは「徳の格律は幸福を結果する原因である」というテーゼは、真たることが不可能ではないのである。こうして、アンチノミーは解消される。人間に、テーゼを真と思惟する可能性があたえられるのであ

^{*115} ... der zweite aber, daß Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist *nicht schlechterdings*, sondern nur so fern sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur *bedingter Weise* falsch.

^{*116} ... ich ... am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, ...

る。この節の最終段落で、カントは次のように繰り返している。

実践的で純粋な理性のアンチノミーのこうした解決から、次のことが帰結する。すなわち、実践的
原則において、道徳性の意識と道徳性の帰結としての道徳性に比例した幸福の期待とが自然的かつ
必然的に結合しているということが、少なくとも可能だと思惟されるのである（だからといって、
もちろん、これが認識され洞察されるわけではない）……*117 (*KpV*, V. 119)。

ミルツが言うように、「最高善が不可能ではないこと」(Nicht-Unmöglichkeit des höchsten Gutes) [189, S.329] が示されれば、アンチノミーを批判的に解消するには充分である*118。それが示されれば、「最高善の実在的可能性を排除する根拠」(Grund, die reale Möglichkeit des höchsten Gutes auszuschließen) [189, ibid.] はない。道徳的に-善い-意志の人は、みずからにとって最高善は不可能ではない、思惟可能である、と判断できる。そう判断して、行為を意欲し遂行できる*119。

ところが、ザーラによれば [214, S.264]、カントは思弁理性の第三アンチノミーの解決を、すなわち、「世界においては、より精確に言うところ人間においては、自然必然性にしがった行為のほかに、自由にもとづく行為も存在する*120」という解決を単純に繰り返しているだけであり、「これは問題になっているアンチノミーの解決ではない……*121」という。「この解決と称されているものによって、むしろ、問題がようやく本当に投げかけられるのである。すなわち、幸福の実現化を左右する自然諸原因が人間の徳にはしがわれないという事実を前にした、道徳性と幸福との結合という問題である*122」。さらに、彼によ

*117 Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse; ...

*118 『判断力批判』でこの点が述べられている。

「アンチノミーの解決で問題となるのは次の点だけである。すなわち、見かけ上はたがいに対立抗争する二つの命題が実際は矛盾しておらず、たとえ両命題が語る概念の可能性を説明することがわれわれの認識能力を超えているとしても、両命題がたがいに並立するという可能性である」(Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, daß zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze einander in der That nicht widersprechen, sondern neben einander bestehen können, wenn gleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnißvermögen übersteigt.) (*KU*, V. 341)。

*119 ベックは次のように述べている。

「というのも、たとえば私が、最高善を促進するために力のかぎりを尽くす——道徳的な命令が私に要求できるのはこれに尽きている——としてみよう。そのとき私は何をなすべきであろうか。ただ法則への尊敬にもとづいてのみ行為せよということは、すでに承知である。功績に応じた幸福の配分に向けて私がほかにもできることなど、絶対にありはしない——それは宇宙を道徳的に統治する者の仕事であって、葡萄畑の労働者の仕事ではない」(For suppose I do all my power — which is all any moral decree can demand of me — to promote the highest good, what am I to do? Simply act out of respect for the law, which I already knew. I can do absolutely nothing else toward apportioning happiness in accordance with desert — that is the task of a moral governor of the universe, not of a laborer in the vineyard.) [20, p.244f.] [22, p.293]。

ベックがこのように述べる時、彼は「不可能ではない」、「思惟可能である」ということを捉えきれていない。カントが論じている行為主体は「葡萄畑の労働者」であって、この人が法則への尊敬にもとづいて行為するかぎり、最高善は「不可能ではない」。

*120 In der Welt, genauer im Menschen, gibt es außer einem Handeln nach Naturnotwendigkeit auch ein Handeln aus Freiheit.

*121 Dies aber ist keine Lösung der in Frage stehenden Antinomie, ...

*122 Diese angebliche Lösung wirft vielmehr erst recht das Problem der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit angesichts

れば、実践理性のアンチノミーの本当の解消は、カントが括弧つきで記した文言に含まれているのだという。その文言が含まれているテキストを、重複を厭わず挙げよう。

けれど私は、私の現存在を悟性界におけるヌーメノンとして思惟する権能をもつばかりではない。それに加えて、道徳法則において、私の原因性（感性界における）の純粹に知性的な規定根拠をもつ。だから、心術の道徳性が、原因として、感性界における結果としての幸福と、直接的ではないが（自然の叡知的創造者を介して）間接的な、しかも必然的な連関をもつことは不可能ではない。ただし、この結合は、感官のたんなる客体である自然においては偶然にしか生じえないのであり、最高善のために充分であることもできない*123 (KpV, V. 114f.)。

ザーラと同じように考え、同じように「自然の叡知的創造者を介して」という文言に着目する解釈は多い*124。アルブレヒトもそうである。彼は、『カントの実践理性のアンチノミー』の最終節、「諸成果」(Ergebnisse)と題された箇所で、次のように述べている。「最高善は神が存在するならば可能である。徳は自然の叡知的創造者が存在するときのみ、経験的幸福と結合したものとして思惟されうる。なぜなら、自然は（したがってまた幸福も）、人間の力のうちにはないからである。この『解消』は、確かに『実践理性のアンチノミーの批判的解消』の節では、括弧にいれた付加語句で示唆されるだけである。むしろこの節では、…（中略）…ヌーメノンと現象の区別によって、基礎づけ的な『解消』をなすことが試みられる*125」[4, S.187]。

こうした解釈をどう考えればよいのだろうか。この解釈は二つの部分に分けうる。一つめは、カントが「アンチノミーのこうした解決」(diese Auflösung der Antinomie)と述べているものは解決ではない、という部分である。二つめは、アンチノミーの本当の解決はカントが括弧に入れて記した「自然の叡知的創造者」(ein intelligibeler Urheber der Natur)によってなされる、という部分である。

一つめの部分は、「批判的解消」という文言で何を理解するかに左右される。すでに述べたように、本稿は、「不可能ではない」によって、解消はなされていると考える。アルブレヒトは「基礎づけ的な『解消』」(eine grundlegende ‚Aufhebung‘)という言葉遣いをしているが、これは何を意味しているのだろうか

der Tatsache auf, daß die Naturursachen, von denen die Verwirklichung der Glückseligkeit abhängt, sich nicht nach der Tugend der Menschen richten.

*123 Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermitteltst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Object der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gut nicht zulangen kann.

*124 ミルツが具体的に数人の名を挙げている [189, S.328, Anm.]。

*125 Das höchste Gut ist möglich, wenn es Gott gibt. Tugend kann nur dann als mit einer empirischen Glückseligkeit verbunden gedacht werden, wenn es einen intelligibelen Urheber der Natur gibt, da die Natur (folglich auch die Glückseligkeit) nicht in der Macht des Menschen steht. Zwar wird diese ‚Aufhebung‘ im Abschnitt über die „Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft“ nur in einem eingeklammerten Zusatz angedeutet. In diesem Abschnitt wird vielmehr ... versucht, durch die Unterscheidung zwischen Noumenon und Erscheinung eine grundlegende ‚Aufhebung‘ zu vollziehen.

か。基礎づけ的と形容されるにしろ、解消にはちがいないのであろう。だとしたら、それはカントの言う「批判的解消」なのだろうか。それとも、それに何かが付加わって、カントの言う「批判的解消」になるのだろうか。もし前者であるとしたら、彼はカントが実際になした以上のもを、自分なりの「解消」として要求しているように思われる。後者であるとしたら、彼はそもそも「批判的解消」を誤解しているように思われる。

アルブレヒトもザーラも、自然もしくは自然必然性が徳の心術に左右されないという点を挙げて、解決もしくは解消であることを疑問視している。おそらく、解決であるためには、「左右されない」にとどまっていたは足りないのであって、自然もしくは自然必然性が徳の心術に応じる^{*126} ことをより積極的に可能にするような、言ってみれば、そのことを確実に保証するような、何ものかが必要だというわけなのだろう。それゆえに、「自然の叡知的創造者」が着目されるのであろう。この創造者は、なるほどカントがのちに論じる「神の要請」を先取りしている。

しかしながら、アンチノミーの批判的解消は、そこまで必要とするのであろうか。むしろ、徳の心術に左右されない自然必然性の側から見ても、つまり、理論理性の側から見ても、最高善は「不可能ではない」のであり、最高善は成立すると「思惟する可能性」は承認される。「というのも、理論理性はそれ自身、そのことに何も反対しないからである。ただし、自然法則と自由の法則とのそうした調和をわれわれはどのような仕方か、これは、われわれの選択に委ねられる点をそれ自体でもっている^{*127}」(KpV, V. 144f.)。このように、最高善が思惟可能であること自体はすでに確定されているのである。「批判的解消」節の最終段落で、カントは、最高善を構成する結合の「可能性の諸根拠」(die Gründe jener Möglichkeit) を提示する試みをしようと述べている(KpV, V. 119)。これは明らかに、次節以後に展開される「要請」(Postulate) をめぐる論究を予告している。けれども、ここで「諸根拠」と言われているものは、「われわれはどのような仕方か、これは、われわれの選択に委ねられる点をそれ自体でもっている^{*127}」に対する回答という次元で提示されるのであり、「自然の叡知的創造者」はその次元で語られるのである。注目すべきことに、カントは、その次元における「選択」(Wahl) をも語っている。この選択は、「自然を支配する賢明な創造者」(ein der Natur

^{*126} どう言いあらわすかが難しい。とりあえず「応じる」という言葉を用いておく。カント本人は、たとえば本文次段落の引用文に見られるように、「調和」(Harmonie) と述べている。

1793年の論文「理論と実践」では、次のような言い方がされている。

「私の理論にしたがえば、人間の道徳性がそれだけで創造主の唯一の目的なのではないし、幸福がそれだけで創造主の唯一の目的なのでもない。創造主の唯一の目的は、この世界において可能な最高善、すなわち両者が調和して合一するという最高善である」(Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider steht, der einzige Zweck der Schöpfers.) (GTP, VIII. 279)。

最高善は「世界」にかかわる概念であるとすでに述べたが、Harmonie, Vereinigung und Zusammenstimmung といった言葉遣いを見ると、最高善概念が『判断力批判』につながっていく問題であると示唆される。

^{*127} ... denn die theoretische Vernunft hat selbst nichts dawider: nur die Art, wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine Wahl zukommt, ...

テキスト中の「そのこと」(dawider) が指示するのは、精確に言うと、最高善の構成要素である幸福の可能性である。しかし、このテキストでは、もう一方の構成要素である道徳性の可能性は保証されていることが前提になっている。したがって、理論理性は最高善の可能性に何も反対しないのである。

vorstehender weiser Urheber) (*KpV*, V. 145) を想定するか否かという、重大で容易ならぬ選択であるが、「選択」と述べられている事実は銘記されなければならない。つまり、「否」とこれに対して答えるのである。

「最高善は神が存在するならば可能である」という、多くの解釈者と共通するアルブレヒトの言い方には、性急さがありはしないだろうか。そこで言われる「可能である」とはどのような意味なのであろうか。最高善を保証するようなことが想定されているとしたら、それは「可能である」ではなく、実は「確実にある」ではなかろうか。

おそらく、ここで『基礎づけ』の一節を思い起こしておくとも有益だろう。

さて、ここでわれわれは、哲学が実のところ際どい立場に立たされているのを目にする。この立場は堅固であるべきなのに、天に懸かるところなく、地に支えるものもないのである。ここで哲学は、みずからの清澄さを、みずからの諸法則をみずから支配する者として証明すべきであって、生まれつきの感官とか、いかなるものであれ後見人的な自然とかが哲学にそっと吹き込む法則の、伝令使として証明すべきではない……*128 (*GMS*, IV.425)。

哲学は、すなわちこのテキストの場合、人間の実践理性は、「天に懸かるところなく、地に支えるものもない」。私はこれまで何度も、人間は中間者であると述べた。中間者であるとは、こういうことでもあるのだ。同時にしかし、だからこそ、人間の実践理性は「みずからの諸法則をみずから支配する者」である。ピトナーは、「道徳の形而上学の基礎づけという企て — 『基礎づけ』序言のために」(*Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Zur Vorrede der Grundlegung*) においてこの文言に着目し、「人間はみずからの姿に似せて神を創造したというフョエルバッハのテーゼを、カントは道徳の領域において先取りしている」(*Im moralischen Bereich nimmt Kant die These Feuerbachs vorweg, daß der Mensch Gott nach seinem Bilde schuf.*) とコメントしている [24, S.26, Anm.]。これを大胆不敵な考え方、あるいは流神と受け取る向きもあろう。しかし、フョエルバッハの先取りと見なすかどうかは別にして、彼の読み方は方向として基本的に正しい。「みずからの諸法則をみずから支配する者」*129 が、人間の理性なのである。

そもそも、「批判的解消」節では、ヌーメノンとファイノメノンもしくは物自体と現象の区別が単純に繰り返されているだけなのではない。「それに加えて」(*sogar*) という語とともに、私は「道徳法則において、私の原因性（感性界における）の純粋に知性的な規定根拠をもつ」と言われている。これは、『純粋理性批判』における第三アンチノミー考究の成果から一歩進んだ、『実践理性批判』分析論の成果である。

*128 Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, ...

*129 「みずからの諸法則をみずから支配する者」(*Selbthalterin ihrer Gesetze*) の *Selbthalterin* というドイツ語は、ギリシア語 *autokrator* の翻訳語である（詳細についてはグリムのドイツ語辞書を参照されたい。カントのこのテキストが例文に挙げられている）。したがって、「みずからを保持する者」という意味ではない。この点はピトナーも指摘している [24, S.26, Anm.]。

これによって第三アンチノミーとの並行関係が崩れている、との論難はできるかもしれない。しかし、むしろこれによってこそ、アンチノミーという問題がここでは理論でなく実践の問題であることが、明確に示されている。道徳法則は幸福を唾棄も駆逐もしないことはすでに明らかにした（本稿 p.155）。これも分析論で述べられていたのであった。さらに、同じく分析論の「原型的自然」(natura archetypa)と「模造的自然」(natura ectypa)を論じる箇所では、次のように述べられている。

……道徳法則は実際に、この理念にしたがって、われわれをある自然のうちに移し置くのだが、純粹理性はその自然において、もしみずからにふさわしい自然的能力にともなわれるならば、最高善を生み出すであろうからである……^{*130} (KpV, V. 43)。

道徳法則という実践の根本原理は、最高善をうみだすはずなのである。「最高善は実践的に可能である」(... es [=das höchste Gut] ist praktisch möglich, ...) (KpV, V.115)。

6.2 テキストとの二度めの応酬

「自己満足」は、実践理性のアンチノミーが批判的に解消されたあとで語られる。「批判的解消」節は全体で八つの段落からなるのだが、内容的に見て、アンチノミーの解消そのものは、第一段落から第三段落の議論で実質的に終了していると考えられる（ただし、最終第八段落でその議論が再びとりまとめられ、以後の議論への橋渡しがなされる）。「自己満足」が語られるのは第六段落なのだが、これを含む第四段落から第七段落の部分では、何が論じられているのだろうか。

ときにカント研究では、この部分は余計なテキストであると、議論の脱線だと見なされる^{*131}。確かに、解消は実質的に終了していると判定しなければならない。ならばその部分はたんなる埋草^{うめくさ}なのだろうか。カントはそのようなことをする人ではない。なぜカントがそれを書き記したのか、その事情を確かめなければならない。

6.2.1 自己満足の文脈

第四段落は、次の文章ではじまる。

われわれは最高善の可能性を、つまり、理性がすべての理性的存在者に対して掲げる、理性的存在者が抱くすべての道徳的願望^{*132}の目標を、これほど遠方に、すなわち叡知的世界との結びつきに、

^{*130} ... in der That versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, ...

^{*131} 第一から第三段落でアンチノミー解消の核心部は終わっており、第四から第七段落は「脱線」(Abschweifung)だとするのはザーラである [214, S.263]。ミルツは、最初の三段落だけが解消に貢献しており、それ以外の部分は解消と緊密な連関にないとしている [189, S.352f.]。フェルスターも、それら部分はもはや解消には貢献しないとしている [69, S.183]。「脱線」と、連関がないあるいは貢献しないとは、受けとめ方に実はかなり差があるように思うが、それには立ち入らない。

^{*132} アンチノミーの批判的解消が終了した段階で「願望」(Wünsche)という言葉が用いられている。すでに述べたこの言葉の意

どうしても求めなければならない仕儀になっている。だから、この期に及んで、次のような事実は理解に苦しまざるをえない。いましがた述べたとおりであるにもかかわらず、古代や近代の哲学者たちが、すでにこの人生において（感性界において）、徳と完全にふさわしく釣合いのとれた幸福を見いだすことができた、あるいは、そのような幸福を意識していると確信できた、というのである*¹³³ (*KpV*, V. 115)。

この部分の考察も、それまでと変わらず最高善をめぐる、あるいは最高善とのつながりにおいて、展開されるのである。解消は実質的に完了しているとはいえ、この点をまずは銘記しなければならない。アンチノミーは最高善を規定するときに、徳と幸福との関係を規定するときに、生じるのであった。

われわれ人間は、「最高善の可能性」を「叡知的世界との結びつき」（叡知的世界とは述べられていない）に求めなければならない。これは、人間的意志が道徳法則によって規定されるということが、最高善が「不可能ではない」と示す、ということと同じである。そうであるにもかかわらず、「徳と完全にふさわしく釣合いのとれた幸福」つまりは最高善の構成要素であるような幸福を、「この人生において（感性界において）」見だしえたとか、意識できたとかいうのは、カントからすれば「理解に苦しまざるをえない」。叡知的なものとは無関係になされるそのような主張は、カントには容認できないのである。もちろん、すでに述べた別の角度から見ても、同じように容認できない。自然もしくは自然の諸原因は、徳の心術に左右されない。たとえ道徳法則を一点一画たがえず遵守しようとも、左右されないのである。仮に、徳の心術に合致するような事態が到来したとしても、それは偶然である。最高善概念を構成する徳と幸福とは、偶然にではなく必然的に結合していなければならない。

カントは（カントの理解する）エピクロス派とストア派を取り上げて、この人生における幸福を検討し始める。なぜなら、両派とも、有徳の心術の人がこの人生において徳を意識することから生じる幸福 (*die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtsein der Tugend im Leben entspringe* *¹³⁴) (*KpV*, V. 115) なるものを考え、それを至上のものとした (*erhoben ... über alles*) (*KpV*, *ibid.*) からである。検討の主な対象はエピクロス派である。「有徳なエピクロス」(*der tugendhafte Epikur*) は、「自分ではまず最初に、徳へ向かう駆動源を人々にあたえようと意図しておきながら、その人々のうちに有徳な心術をすでに前提するという過ち*¹³⁵」(*KpV*, V. 116) に陥った。ここに言う「徳へ向かう駆動源」とは「満悦」(*Vergnügen*) であり、「愉悦」(*Wollust*) であり、「絶えず晴朗な心」(*das stets fröhliche Herz*) である。エピクロスは、これら語彙に

味（本稿 p.135f.）からすると、これは注目に値するかもしれない。けれども、後続する「これほど遠方に」という表現との絡みでこのように述べられていると解してよいだろう。

*¹³³ Wenn wir uns genöthigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu suchen, so muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon *in diesem Leben* (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können.

*¹³⁴ entspringt ではなく entspringe であることに留意。

*¹³⁵ ...Fehler, die tugendhafte *Gesinnung* in den Personen schon voraussetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte ...

よってあらわされる感情が駆動源となって、人間は徳へと赴くのだとしておきながら、到達点である徳の心術を人間のうちに先取りしてしまったというわけである。

ただし、こうしたエピクロスの論点先取には酌量すべき事情がある。カントによると、「実際、まっとうな人は、まずは自分がまっとうであると意識していなければ、自分が幸福であると思うことはできない」*136 からである。そしてカントは次のように続ける。「なぜなら、まっとうな心術にあつては、自分が違反を犯すたび、自分自身の思惟様式からしてどうしても自分自身に叱責を加えざるをえないだろうし、この叱責やさらには道徳的弾劾によって、そうでなければその人の状態に含まれるかもしれない快適さの享受が、すべて、その人から奪われるだろうからである」*137 (KpV, *ibid.*)。カントは、まっとうな人が幸福を享受する可能性は認めている。けれども、まっとうな心術であればこそ、違反に走った場合の苦痛は仮借ない。まっとうであることの成就がなければ、快適さのかけらもない。この仮借なさは、エピクロスの過ちをいったん^{おうよう}鷹揚に引き取った上での、返す刀による痛撃である。さらに、敢えてこう言うてよいだろう。これは読む者のまっとうさを試す文言である。

「しかしながら」とカントは続ける。「問題は、みずからの現存在の価値を評価する [みずからを叱責したり道徳的に弾劾したりする…竹山補] こうした心術や思惟様式が、何によって最初に可能になるかである。なぜなら、それら心術と思惟様式に先立っては、道徳的価値一般に対するいかなる感情も、主体のうちにまったく見いだされないからである」*138 (KpV, V. *ibid.*)。すなわち、問題は意志規定の順序、意志の第一規定根拠は何かなのである。さらに、すでに引用した(本稿 p.166)文章が続く。「言うまでもないが、有徳である場合に、人間は、みずからのまっとうさをあらゆる行為において意識することなしには、生の自然的状態において幸運*139 がどれほど自分にめぐみ深きものであろうと、生をよろこぶことはないだろう」。道徳法則によって意志が規定されること、道徳的に-善い-意志の人であること、これが第一の規定根拠(道徳性の根本尺度)であり、そのように規定されることの堅持が徳である。第五段落でも、この点は繰り返し述べられている。「道徳的な心術は、意志を法則によって直接に規定するという意識と必然的に結合している」*140 (KpV, V. *ibid.*)。

*136 すでに引いた(本稿 p.166)このテキストは、本文中で直後に引用する文言とともに、エピクロスが陥った過ちを指摘した直後に、()に入れて記されている。

なお、ベックの英訳にはこの括弧がない[140, p.122]。おそらく、()に続く文で *solche [=rechtschaffene] Gesinnung und Denkungsart* と述べられるので、指示関係を明瞭にするために括弧を削除したのであろう。これが翻訳として適切であるかどうかは別の話である。

*137 ... weil bei jener Gesinnung die Verweise, die er bei Übertretungen sich selbst zu machen durch seine eigene Denkungsart genöthigt sein würde, und die moralische Selbstverdammung ihn alles Genusses der Annehmlichkeit, die sonst sein Zustand enthalten mag, berauben würden.

*138 Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche Gesinnung und Denkungsart, den Werth seines Daseins zu schätzen, zuerst möglich, da vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde?

*139 私はカントにおいて「幸福」と「幸運」は区別可能だとすでに示唆した(本稿 p.10, 脚注*17)が、この箇所はその根拠となりうる。

*140 Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtsein der Bestimmung des Willens *unmittelbar durchs Gesetz* nothwendig verbunden.

こうしてまたしても意志の規定順序が語られる。これは、最高善の概念が議論全体の通奏低音をなすからである。ただし、当面の文脈は幸福もしくは幸福に親和性をもつ感情との関係である。第五段落では、文脈がそうであることによってあらわれてくる、興味深い事態が議論の中心となる。意志の規定順序が確認されたならば、もはや何も付け加えることがないのでとも思われようが、そうはならない。最も経験を積んだ者であっても完全には避けられない (... auch der Versuchtteste nicht völlig vermeiden kann) (*KpV*, V. *ibid.*) 事態がそこにはある。カントはその事態の核心をこう述べている。

ところで、欲求能力を規定するという意識は、常に、この規定によって生みだされる行為に対する適意の根拠である……*141 (*KpV*, V. *ibid.*)

ある行為主体において、何らかの原理が（この文の場合、道徳法則ならざる原理であってもよい）、その意志を規定するとしよう。そのように規定するという意識、精確には自己意識から、快感情である適意が生まれるのである。ただし、その適意は、その規定にしたがってなされる行為 (*Handlung*) に対する適意である。

これはとても平明な事実であろう。私が、何らかの規定根拠によって、このように行為しよう、別様に行為する可能性はあるのだけれどもこのようになそう、と意欲し、このように実行するとき、そのこのような行為は、私の気に入る。私に快が訪れる。この快感情は意志の規定根拠ではない。道徳的に-善い-意志の人の場合なら、意志の規定根拠は道徳法則であり、この規定はあくまで純粋で実践的なものであって、感性的なものではない。けれども、この「直接的な、理性のみによる意志規定は、快の感情の根拠である*142」(*KpV*, V. *ibid.*)。意志の規定根拠ではないけれども、道徳法則による意志規定がもととなって生じる、行為に対する快の感情が存在するのである*143。ところが、この快を意志の規定根拠と取り違えることで、*vitium sureptionis*（論点窃取の誤謬）が生じる。「感覚すること」(*was man empfindet*) と区別されるべき「なすこと」(*was man thut*) についての自己意識に、いわば「光学的錯覚」(*eine optische Illusion*) が生じるのである (*KpV*, V. *ibid.*) *144。

カントはここで道徳心理学的な議論をしているわけだが、この議論においてもやはり、意志規定の順序、意志の第一規定根拠は何か（すなわち道徳法則）が注視され続けている。まずはこれを押さえておこ

*141 Nun ist das Bewußtsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; ...

*142 ... die Bestimmung des Willens unmittelbar, bloß durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, ...

*143 ここで『基礎づけ』の末尾近くにある次のテキストを思い起こしておくのが有益だろう。

「感性的に触発される理性的存在者に対して理性のみがべきであるとして指令するものを意欲するためには、言うまでもないが、義務を果たすことについての快もしくは適意の感情を惹き起こす理性能力が必要である。言い換えると、感性を理性の諸原理に適合したかたちで規定する、理性の原因性が必要である」(Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzufließen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen.) (*GMS*, IV. 460)。

*144 ドゥルーズはこれら *vitium sureptionis* と光学的錯覚を重視している。彼によると、これらにおいてあらわれる、純粋理性の内的錯覚が、アンチノミーだという [44, p.59f.] [45, p.79f.]。しかしながら、この読み方はテキスト上の裏付けがとても薄い。

う。その上で、この意志規定が快感情を生じさせる、ということを確認しなければならない。たとえこの快感情が避けがたい取り違えを引き起すとしても、である。なお、この取り違えは、避けがたいものとされるだけではない。「意志がこのように知性的に規定されうという主観的なことを、何か感性的なことであり特殊な感性的感情（というのも、知性的感情などというのは矛盾であろうから）の作用であると見なすという誤謬^{*145}」は、「人間の自然本性における何かとても崇高なもの」(etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur) でもある (KpV, V. 117)。

とはいえ、カントにとって肝腎なのは、何らかのものの作用ではなく第一に、道徳法則によって意志が直接規定されることである。この直接的意志規定の意識は「尊敬」(Achtung) であり、「理性の根底に存し理性に先行する感情（感情であるのなら常に感性的で感受的であろうから）」([k]lein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde)) は、決してこの尊敬の代わりにはなれない (KpV, V. ibid.)。そして、尊敬は「法則によって意志が直接に強制されるという意識」(Bewußtsein der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz) (KpV, V. ibid.) であるから、快の感情に類比的なものとはほとんど言えない^{*146} のである。それは満悦ではなく、幸福の享受でもない。

整理しておこう。第一に措定されるのは、道徳法則が意志を直接に規定するという事態である。これは意志が知性的に規定されるということでもある。道徳性が成立するかぎり、この事態に先行し、なおかつこの事態を引き起こしうるものは存在しない。そのような感情はない。次に、しかしながら、この事態に結びついている感情が、時間的に言えばこの事態と同時に生じる感情が、存在する。その一つは、この事態の意識としての、道徳法則に対する尊敬である。カントはここでは尊敬の感情という言い方をしていない。それはおそらく、上に語られた「理性の根底に存し理性に先行する感情」との差別化を意識してのことであろう。けれども、言うまでもなく、尊敬は感情である。『実践理性批判』の「純粋実践理性の駆動源」の節では次のように述べられていた。「道徳法則に対する尊敬は、知性的根拠によって引き起こされる感情であり、この感情はわれわれが完全にアプリオリに認識できる、またその必然性を洞察できる、唯一の感情である^{*147}」(KpV, V. 73)。「この感情（道徳的感情という名のもとにある）は、それゆえ、理

*145 ...das Subjective dieser intellectuellen Bestimmbarkeit des Willen für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnliches Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Widerspruch) zu halten.

*146 カントの原文では...ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, ...となっているので、「ほとんど……ない」である。日本語訳のうち、樫山訳では「およそ快の感情に似たものなどではない」となっている [130, p.101]。宇都宮訳では「決して快の感情に類比的なものではない」となっている [138, p.292]。尊敬の感情は消極的側面と積極的側面の両方をもつ。これら翻訳は否定が強すぎ、不適切である。カントは尊敬について、「少しも快の感情ではない」(wenig ein Gefühl der Lust) と述べるが、同じ段落で、尊敬のうちには「不快も少しもない」(auch wiederum ... wenig Unlust) と述べている (KpV, V. 77)。

英語訳では、アボット訳が...is by no means analogous to the feeling of pleasure ... [122, p.213] となっていて、やはり否定が強すぎる。これに対して、ベックでは...is hardly an analogous to the feeling of pleasure ... [140, p.123f.]、グレガー Gregor では...is hardly an analogue of the feeling of pleasure ... [142, p.234]、ブルーハーでは...is hardly an analogue of the feeling of pleasure ... [149, p.149] となっている。

*147 ...ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dies Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.

性によってのみ生みだされる^{*148}」(KpV, V. 76)。尊敬感情の由来と特殊性を述べた、『基礎づけ』のテキストも引いておこう。「しかし、尊敬は感情ではあるけれども、[外からの…竹山補] 影響によって感覚された [受け入れられた…竹山補] 感情ではなく、理性概念によってみずから引き起こした感情である。したがって、前者のように傾向性や恐れにゆだねられる類のすべての感情から、種として区別される^{*149}」(GMS, IV. 401, Anm.)。尊敬は、有限な存在者において道徳性が成立する場面に必ず存在する^{*150}、特殊な感情なのである。感情でなければ、有限な存在者の駆動源 (Triebfeder) たりえない。ここでカントは「知性的感情などというのは矛盾であろうから」、「感情であるのなら常に感性的で感受的であろうから」と述べているが、これも、上述の差別化意識のゆえであろう。尊敬は、理性によって生みだされたものとして、由来の点で知性的である。これを一息に知性的感情と言っても問題ない。また、「われわれが完全にアприオリに認識できる」という言葉を踏まえれば、アприオリな感情と言ってもよい。尊敬は感情として駆動源となり、感性界において働く点で感性的受動的であり、同時に、理性が生みだすものとして知性的能動的である。

ゴイ (Ina Goy) は、「イマヌエル・カントの尊敬という道徳的感情論」(Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung) で、尊敬という感情は「感性のアприオリに実践的なかたち」(die apriorisch-praktische Form der Sinnlichkeit) に属するものだと述べ、感性のアприオリに実践的なかたちと、「感性の経験的に実践的なかたち」(die empirisch-praktische Form der Sinnlichkeit)、という区別を提示している。この区別は明快であり、有益である。感性にアприオリという形容詞を冠することに抵抗をおぼえる向きもあるかもしれないが、ゴイがそうしているように、感性の、実践的ではなく理論的なかたちを考えれば、納得もゆくであろう。純粹直観もしくは直観形式としての空間と時間は、感性のアприオリに理論的なかたちである。ただし、彼女は、感性のアприオリに実践的なかたちはただ一つ、尊敬という道徳的感情のみだと判断している [79, S.342, Anm.]。カントも、「われわれが完全にアприオリに認識できる、またその必然性を洞察できる、唯一の感情」と述べていた。しかしながら、上に述べたように、テキストには、尊敬以外の感情が語られている。

尊敬ならざるもう一つの感情とは、「なすこと」もしくはみずからの行為実行についての自己意識に訪れる、適意であった。尊敬と異なり、この適意は行為の駆動源ではない。もちろん、意志の規定根拠でもない。それゆえ、尊敬と比較するならば、道徳性の原理を探究し確立する文脈に緊密に組み入れうるものではない。しかしながら、それは道徳法則が意志を直接に規定する事態と結びついている、感情である。

^{*148} Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt.

^{*149} Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden.

^{*150} 尊敬感情は道徳性の成就にとって不可欠の構成素である。尊敬の「感情はあらゆる有限で理性的な存在者において、道徳法則の表象と分けがたく結合している」(... ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden.) (KpV, V. 80)。

すでに『基礎づけ』でこう言われていた。「義務とは、法則に対する尊敬にもとづいた行為の必然性である」(Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.) (GMS, IV. 400)。

最高善概念の規定はこの事態と幸福との結合が問題なのだった。幸福という快状態が問題となっているからこそ、「なすこと」についての自己意識に訪れる適意が、快感情が取り上げられるのであり、それが究明されなければならないのである。

道徳性が成立する構造を究明する文脈（「M[oralität] 文脈」とする）と、意志規定の順序という道徳性成立の要点が確保された上で展開される、最高善の規定を究明する文脈（「G[ut] 文脈」とする）とを、区別する必要がある。もちろん、両文脈はまったく没交渉なのではない。G 文脈で扱われる適意あるいは快感情が、回避困難な取り違えによって、M 文脈に大きな打撃をあたえうるからである（上に指摘した「差別化」はこの点に由来する）。それゆえ、両文脈は交差しがちであり、そのせいで、カントの行文も錯綜していると判定せざるをえない。しかし、われわれとしては、文脈の区別に配慮すべきであろう。そうした配慮をもって考え直してみるならば、知性的感情あるいはアприオリな感情は、M 文脈にあってはただ一つ、尊敬のみである^{*151}。上掲の「唯一の感情」というカントの言葉は明らかに M 文脈にあるから、「唯一の」という限定が付されるのはもつともである。また、さきほど言及したゴイの論題は尊敬感情であるから、彼女の議論が M 文脈によって限定され、先の判断がなされるのももつともである。けれども、G 文脈に移行するならば、あるいは、G 文脈をも視界に入れるならば、こうした限定には留保をつけなければならない。この文脈にはこの文脈に固有の、なおかつ知性的でアприオリと形容できる感情が存在する。なお、G 文脈において尊敬感情が存在しないわけではない。尊敬感情は、道徳性成立の確保された要点のうちに含まれている。それゆえ、G 文脈において前面に出てこないだけである。

第五段落は「光学的錯覚」をももたらす事態が中心に据えられているから、カントの議論は二つの文脈が交差している。段落の後半は尊敬が語られることで M 文脈の色合いが濃くなり、G 文脈に固有の感情など存在しないかのような印象をあたえる。それを受けて、「しかし」(aber) とはじめられるのが第六段落である。そしてこの第六段落こそ、本稿冒頭に全文を挙げた、「自己満足」が語られる段落である。

6.2.2 自己満足と幸福

第六段落はこうはじまっていた。

しかし、こんな言葉がありはしないだろうか。幸福という言葉のように享受を示したりはしないが、それでも、みずからの現実存在への適意をあらわすような言葉である。言い換えると、徳の意識に必然的にともなうほかない幸福に、類比的なものをあらわすような言葉である^{*152}。

^{*151} これに対してフォルシュナーは、「イマヌエル・カントの理性信仰と行為動機論」(Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation) で、カント研究には何度も繰り返しあらわれ問題化されることのない、習慣的なものとなった解釈上のドグマが複数あるとしている。その一つが、カント倫理学では法則に対する尊敬だけが道徳的行為の動機である、というドグマだという [68, S.327]。彼はこのドグマを論駁すべく、「希望」(Hoffnung) を取り出していくのだが、ここで彼の議論を立ち入って検討することはできない。

^{*152} Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend nothwendig begleiten muß, anzeigte?

繰り返しになるが、「しかし、こんな言葉がありはしないだろうか」(Hat man aber nicht ein Wort, ...) という文言は、前段落の後半で生じた、G 文脈に固有の感情など存在しないかのような印象を打ち消す役目をしている。その同じ前段落で、G 文脈に存在する感情、「なすこと」もしくはみずからの行為実行についての自己意識に訪れる適意が語られていたのである。この適意を取り上げ究明することが、第六ならびに第七段落のテーマである。

内容に立ち入る前に、解決しておかなければならないテキスト校訂上の問題があった（本稿 p.3ff. 参照）。ドイツ語原文で言えば、関係代名詞を *welche* とするか *welches* とするかという問題、内容的に言えば、「徳の意識に必然的にともなうほかない」が「幸福」を説明しているのか、それとも「類比的なもの」を説明しているのかという問題である。

何度も述べたように、幸福は少なくとも『実践理性批判』においては、感性的経験的なものである。「享受」(Genuß) である。おそらく、カント実践哲学全体を通じて、この言葉を基本的に感性的経験的なものと理解し、可能なら用語上の使い分けをする方がよい。それゆえ、「徳の意識に必然的にともなうほかない幸福」と読むのは不自然である。世界のなりゆきと人間の行為との関係を考えれば、「必然的にともなうほかない」と言うことはできない。また、最高善の概念は、徳と幸福との必然的で総合的な結合、しかも原因と結果の結合であった。すると、「徳の意識に必然的にともなうほかない幸福」とは最高善を構成する幸福であるようにも思われる。しかし、アンチノミーの批判的解消が実質的に終了しているとはいえ、最高善の概念はカントにとって問題・課題であり（だからこそ要請論が後続する）、ここにそれが登場するのはやはり不自然である。また、細かな用語法に関する点だが、最高善を構成する徳と幸福とは原因結果関係にあるから、多くの場合、カントはたとえば「生み出す」(*hervorbringen*) といった、その関係を指示するにふさわしい動詞を用いており、「ともなう」(*begleiten*) という動詞は用いていない。ここに最高善概念を構成する幸福が語られていると解するのは不適切であろう。

「徳の意識に必然的にともなうほかない」は、「類比的なもの」を説明していると理解するべきである。すなわち、関係代名詞 *welches* を採用し、訳文を次のようにあらためなければならない。

しかし、こんな言葉がありはしないだろうか。幸福という言葉のように享受を示したりはしないが、それでも、みずからの現実存在への適意をあらわすような言葉である。言い換えると、幸福に類比的で、徳の意識に必然的にともなうほかないものを、あらわすような言葉である。

そして、「実は、そういう言葉はある。それは、自己満足である」と続くのである。このように読めば、第六および第七段落が展開する議論が置かれている文脈とも合致する。

ようやくテキストの読み方を、ひいては自己満足概念の生成する場所を、確認できた。次に本稿は、この感情の実質を検討し、その可能性を見きわめなければならない。それは章をあらためることとする。けれどもここで、はっきり確定するべきであり確定可能なことがある。すなわち、『実践理性批判』で語られる幸福を、『実践理性批判』で語られる（すなわち公刊著作で語られる唯一の）自己満足と、同一視して

はならない。幸福と自己満足は類比関係にあるが、決して同一ではない^{*153}。カント研究においてしばしば混同されるが、これはカント自身による区別である。私は上に「可能なら用語上の使い分けをする方がよい」と述べたが、カント自身が、使い分けをしているのである。

ヒンメルマンは、『カントの幸福概念』で一節を割いて自己満足概念を論じている [103, §25=S.106–119] のだが、その節の題名は「自由の幸福あるいは『自己満足』について」(Das Glück der Freiheit oder: Über „Selbstzufriedenheit“)となっている。そこでの彼女の議論は『実践理性批判』に範囲を限定しておらず、公刊著作よりむしろ数多くのレフレクシオンや講義録を引用・参照して行なわれている。レンプと同様、*Refl* 7202 が大きな役割を果たしている。彼女ははっきりと「道徳的幸福」(moralische[r] Glückseligkeit) を語る [103, S.106]。用いられるそれぞれのレフレクシオンについて推定執筆年代を記した慎重な議論であり、示唆に富んでいるのだが、レフレクシオンや講義録にもとづいた議論であるがゆえの限界（本稿 p.97 参照）を、やはり指摘しなければならない。

また、彼女は次のような区別を指摘している。「だから、次のようなことが起こりうる。すなわち、私が、私の自由が立てる要求に私の行為をもって対応し、私自身との一致という善き感情を抱きはするのだけれど、私の行ないの諸帰結の方は、私にとって徹頭徹尾不愉快で苦痛に満ちている、という事態である。それゆえカントは、私の人格に対する快不快と私の状態に対する快不快とをはっきり区別するよう提案するのである^{*154}」 [103, S.111f.]。前半で述べられているのは、本稿が世界のなりゆきと人間の行為との関係として述べている事態に相当する。ヒンメルマンはこれに目配りしつつ、カントによるものとして、「人格に対する快」(Lust an meiner Person) と「状態に対する快」(Lust an meinem Zustand) との区別を指摘するわけである。おそらく彼女はそれを受け入れるのであろう。本稿が「満足」(Zufriedenheit) に関して取り出した、「状態に対する満足」と「人格に対する満足」という区別（本稿 p.109f.）を顧慮すれば、彼女が指摘する区別とその受け入れは正しい。しかし、そうであるのならば、彼女はやはり、幸福と自己満足とを同一視するような文言を記すわけには、そのような読み方をするわけにはいかないはずである。なぜなら、『実践理性批判』における幸福概念ばかりでなく、カントの幸福概念がおそらく基本的に、「状態に対する快」だからである。

プライネスは、『カントとアリストテレスのあいだにあるエウダイモニア — 人間的行為の最高善としての幸福』で、カントにおける「知性的自己満足」(Intellektuelle Selbstzufriedenheit) を取り出している。カントの幸福概念をめぐるプライネスが展開する議論は『判断力批判』に多くの顧慮がなされており、その点で特徴的であり示唆的でもある。しかし、「知性的自己満足」に関するかぎり、問題がある。彼もやはり *Refl* 7202 を引用し、そこに見られる、幸福は「みずからの力に満足する意識にもとづく快」(die Lust aus dem Bewusstseyn seiner Selbstmacht zufrieden zu seyn) (*Refl* 7202, XIX. 276) であり、この意識は

^{*153} 森口ははっきりこう述べている [194, p.278f.] が、遺憾ながら論証が乏しい。

^{*154} So kann es geschehen, daß ich mit meinem Handeln den Forderungen meiner Freiheit entspreche und das gute Gefühl der Übereinstimmung mit mir selbst habe, die Konsequenzen meines Tuns aber durchaus sehr unangenehm und leidvoll für mich sind. Kant schlägt deshalb vor, zwischen der Lust oder Unlust an meiner Person und der Lust oder Unlust an meinem Zustand scharf zu unterscheiden.

「幸福の本質的で形式的な制約」(die wesentliche formale Bedingung der Glückseligkeit) (Refl 7202, XIX. 276f.) だとする考え方に注目する。そこまではよい。ところが、プライネスはこの考え方を、『実践理性批判』の本稿が扱っているテキストに、そこから取り出した「知性的自己満足」に、ためらいなく無造作につなげて議論してしまう [202, S.25ff.]。これは明らかに不適切である。

6.3 まとめ

本章では、自己満足が語られる場所を検討した。自己満足が生成する場所は、最高善の概念が生成してくるところである。カント研究史上ならびに思想史上、最高善の概念は多くの議論を惹き起こしてきた。それゆえ、本稿はいささか立ち入って最高善概念を検討し、純粹実践理性のアンチノミーの定式化をも試みなければならなかったのである。

すでに本稿は、自己満足は「きわめて人間的なもの、人間的現実存在に特殊なものであって、この語彙は人間についてのみ用いる」と述べた (本稿 p.114)。自己満足が、最高善概念の生成してくるところをみずからの在り^あ処^{どころ}とするという事実は、この叙述を裏打ちしてくれると考えてよいだろう。

本章では、公刊著作においてただ一度述べられる自己満足について、以下の点が確認された。自己満足という適意もしくは快感情は、幸福と類比的ではあるが、同一ではない。自己満足は、理性のみによって規定された意志による行為に対する、そのように行為を実行する者の自己意識に訪れる、快感情である。

引用・参照文献

- [1] テーオドル・W・アドルノ. ミニマ・モラリア — 傷ついた生活裡の考察. 法政大学出版会, 1979. 三光長治訳.
- [2] Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, 2003.
- [3] Aeschylus. *Aeschylus*. Harvard University Press, 1922. The Loeb Classical Library 143. With an english translation by Herbert Weir Smyth.
- [4] Michael Albrecht. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. Georg Olms, 1978.
- [5] Michael Albrecht. Kants Maximenethik und ihre Begründung. *Kant-Studien*, Vol. 85, pp. 129–146, 1994.
- [6] Karl Ameriks. Kant and Motivational Externalism. In Klemme, et al. [166], pp. 3–22.
- [7] Günter Anders. *Die Antiquiertheit des Menschen I Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C. H. Beck, 1987. Orig. 1956.
- [8] ギュンター・アンダース. 時代おくれの人間・上 — 第二次産業革命時代における生の破壊. 法政大学出版局, 1994. 青木隆嘉訳.
- [9] 安藤正人. デカルトにおける意志と情念 — 知性的情動と内的情動とをめぐって. デカルト研究会 (編), 現代デカルト論集 III 日本篇, pp. 233–248. 勁草書房, 1996.
- [10] Karl-Otto Apel and Matthias Kettner, editors. *Mythos Wertfreiheit?: Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*. Campus, 1994.
- [11] 有福孝岳, 坂部恵ほか (編). カント事典. 弘文堂, 1997.
- [12] アリストテレス. ニコマコス倫理学. 京都大学学術出版会, 2002. 朴一功訳.
- [13] Alfred Jules Ayer. *Language, Truth, and Logic*. Dover Publications, 1952. Republication of the second edition (1946).
- [14] A・J・エイヤー. 言語・真理・論理. 岩波書店, 1955. 吉田夏彦訳.
- [15] Alfred Baeumler. *Das Irrationalitätproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. Reprografischer Nachdruck der 2., durchgesehenen und um ein Nachwort erweiterten Auflage 1967. Die erste Auflage erschien 1923.
- [16] Annette C. Baier. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press, 1991.

- [17] Arno Baruzzi. *Alternative Lebensform?* Karl Alber, 1985.
- [18] アルノ・バルッツィ. もうひとつ別の生き方. 哲書房, 1993. 池上哲司・伊藤徹・平石隆敏訳.
- [19] Arno Baruzzi. *Machbarkeit: Perspektiven unseres Lebens*. Karl Alber, 1996.
- [20] Lewis White Beck. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, 1960.
- [21] Lewis White Beck. *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*. Harvard University Press, 1969.
- [22] ルイス・ホワイト・ベック. カント『実践理性批判』の注解. 新地書房, 1985. 藤田省吾訳.
- [23] Rüdiger Bittner. Maximen. In Gerhardt Funke, editor, *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress (Mainz)*, pp. 485–498. Walter de Gruyter, 1974.
- [24] Rüdiger Bittner. Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Zur Vorrede der *Grundlegung*. In Höffe [109], pp. 13–30.
- [25] Hartmut Böhme and Gernot Böhme. *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Suhrkamp, 1985.
- [26] O・F・ボルノウ. 気分の本質. 筑摩叢書 200. 筑摩書房, 1973. 藤縄千艸訳.
- [27] Otto Friedrich Bollnow. *Das Wesen der Stimmungen*. Vittorio Klostermann, 8 edition, 1995. Originally 1956.
- [28] Reinhard Brandt. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Felix Meyner, 1999. Kant-Forschungen Band 10.
- [29] Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, and Reiner Wiehl, editors. *Kants Ethik heute*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. Neue Hefte für Philosophie 22.
- [30] Ernst Cassirer. *Kants Leben und Lehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. Originally 1918, 2nd ed. 1921.
- [31] エルンスト・カッシーラー. カントの生涯と学説. みすず書房, 1986. 門脇、高橋、浜田監修.
- [32] エルンスト・カッシーラー. 英国のプラトン・ルネサンス. 工作舎, 1993. 三井礼子訳.
- [33] スブラマニアン・チャンドラセカール. 真理と美 — 科学における美意識と動機. 法政大学出版局, 1998. 豊田彰訳.
- [34] Raffaele Ciafardone, editor. *Die Philosophie der deutschen Aufklärung: Texte und Darstellung*. Universal-Bibliothek8667[6]. Philipp Reclam jun., 1990. Deutsche Bearbeitung von Norbert Hinske und Rainer Specht.
- [35] Luc Ciampi. *Die emotionalen Grundlagen des Denkens: Entwurf einer fraktalen Affektlogik*. Vandenhoeck & Ruprecht, second edition, 1999.
- [36] ルック・チオンピ. 基盤としての情動 — フラクタル感情論理の構想. 学樹書院, 2005. 山岸洋・野間俊一・菅原圭悟・松本雅彦訳.

-
- [37] Hermann Cohen. *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte*. Shiseido Booksellers, 1970. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 1910 bei Bruno Cassirer.
- [38] Roger Crisp. Quality of Life and Health Care. In Fulford, et al. [73], pp. 171–183.
- [39] Antonio Damasio. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. A Harvest Book Harcourt, Inc., 1999.
- [40] アントニオ・R・ダマシオ. 無意識の脳 自己意識の脳 — 身体と情動と感情の神秘. 講談社, 2003. 田中三彦訳.
- [41] Ronald de Sousa. *The Rationality of Emotion*. The MIT Press, 1987.
- [42] John Deigh. Cognitivism in the Theory of Emotions. *Ethics*, Vol. 104, pp. 824–854, July 1994.
- [43] Friedrich Delekat. *Immanuel Kant: Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*. Quelle u. Meyer, 1966. Zweite, stark erweiterte Auflage.
- [44] ジル・ドゥルーズ. カントの批判哲学 — 諸能力の理説. 法政大学出版局, 1984. 中島盛夫訳.
- [45] ジル・ドゥルーズ. カントの批判哲学. ちくま書房, 2008. 國分功一郎訳.
- [46] Christoph Demmerling and Hilge Landweer. *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*. J.B.Metzler, 2007.
- [47] デカルト. デカルト. 世界の名著 27. 中央公論社, 1978. 責任編集野田又夫.
- [48] René Descartes. *Die Leidenschaften der Seele*. Felix Meiner, 1984. Französisch-Deutsch, Französischer Text–Werke von Adam&Tannery, Deutscher Text–Übersetzung von Klaus Hammacher.
- [49] René Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 1,2,3. Cambridge University Press, 1984,1991. translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthony Kenny.
- [50] デカルト. 増補版デカルト著作集 1～4. 白水社, 2001.
- [51] デカルト. 情念論. 岩波書店, 2008. 谷川多佳子訳.
- [52] Steffen Dietzsch. *Immanuel Kant: Eine Biographie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- [53] Sabine A. Döring. Die Moralität der Gefühle: Eine Art Einleitung. In Döring and Mayer [54], pp. 15–35.
- [54] Sabine A. Döring and Verena Mayer, editors. *Die Moralität der Gefühle*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 4. Akademie Verlag, 2002.
- [55] Andreas Dorschel. Empfindung, Gefühl und Emotion. In Apel and Kettner [10], pp. 157–173.
- [56] Siegfried Drescher, editor. *Wer war Kant?: Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann, und E. A. Ch. Wasianski*. Neske, 1974.
- [57] Klaus Düsing. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, Vol. 62, pp. 5–42, 1971.
- [58] Rudolf Eisler. *Kant Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und hand-*

- schriftlichen Nachlaß*. Georg Olms, 1979. Originally 1930.
- [59] Jon Elster. *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*. Cambridge University Press, 1999.
- [60] Jon Elster. *Strong Feelings: Emotion, Addiction and Human Behavior*. MIT Press, 1999.
- [61] ヤン・エルスター. 合理性を圧倒する感情. 勁草書房, 2008. 染谷昌義訳.
- [62] 榎本庸男. 義務としての幸福 — カントにおける最高善について. 人文論究, Vol. 56, pp. 45–56, 2006.
- [63] Dylan Evans. *Emotion: the Science of Sentiment*. Oxford University Press, 2001.
- [64] デイラン・エヴァンズ. 感情. 岩波書店, 2005. 遠藤利彦訳.
- [65] Hinrich Fink-Eitel and Georg Lohmann, editors. *Zur Philosophie der Gefühle*. Suhrkamp, 1993.
- [66] Peter Fischer. *Moralität und Sinn: Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolische Erfahrung im Werk Kants*. Wilhelm Fink, 2003.
- [67] Maximilian Forschner. *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2nd edition, 1994.
- [68] Maximilian Forschner. Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 59, pp. 327–344, 2005. Band 59, 3.
- [69] Eckart Förster. Die dialektik der reinen vernunft (107–121). In Höffe [106], pp. 173–186. *Klassiker Auslegen*, Bd.26.
- [70] ミシェル・フーコー. フーコー・コレクション 1 狂気・理性. ちくま書房, 2006. 小林康夫・石田英敏・松浦寿輝編.
- [71] Sigmund Freud. *Gesammelte Werke*. S. Fischer, 1948.
- [72] 藤田正勝. 「無神論論争」とカントの「最高善」の理念. 理想, Vol. 655, pp. 77–85, 1995.
- [73] K. W. M. Fulford, Gillet R. Grant, and Janet Martin Soskice, editors. *Medicine and Moral Reasoning*. Cambridge University Press, 1994.
- [74] Johann Wolfgang von Goethe. *Goethe Werke*. Insel, 1970. Mit einem Essay von Emil Staiger: J. W. Goethe.
- [75] ゲーテ. 詩と真実 (全四冊). 岩波書店, 1997. 山崎章甫訳.
- [76] Peter Goldie. *The Emotions: A philosophical Exploration*. Oxford University Press, 2000.
- [77] Peter Goldie, editor. *Understanding Emotions: Mind and Morals*. Ashgate, 2001.
- [78] Thomas Goschke and Annette Bolte. Emotion, Kognition und Intuition: Implikationen der empirischen Forschung für das Verständnis moralischer Urteilsprozesse. In Döring and Mayer [54], pp. 39–57.
- [79] Ina Goy. Immanuel Kant über das moralisches Gefühl der Achtung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 61, pp. 337–360, 2007.
- [80] J. Greene. From neural ‘is’ to moral ‘ought’: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? *Nature*, Vol. 411, pp. 953–956, 2001.
- [81] Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley, and Jonathan D. Cohen.

- An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, Vol. 293, pp. 2105–2108, September 14 2001.
- [82] Daniel Guevara. *Kant's Theory of Moral Motivation*. Westview Press, 2000.
- [83] アルセニイ・グリガ. カント — その生涯と思想. 法政大学出版局, 1983. 西牟田久雄・浜田義文訳.
- [84] Arsenij Gulyga. *Immanuel Kant: Eine Biographie*. Suhrkamp, 2004. Aus dem Russischen (1977) u. mit einem Nachwort von Sigrun Bielfeldt.
- [85] U・グッツォーニ. 変革する思考. 慶応義塾大学出版会, 2000. 小松光彦訳.
- [86] Ian Hacking. *Why does Language Matter to Philosophy?* Cambridge University Press, 1975.
- [87] イアン・ハッキング. 言語はなぜ哲学の問題になるのか. 勁草書房, 1989. 伊藤邦武訳.
- [88] 浜田義文. 若きカントの思想形成. 勁草書房, 1967.
- [89] 浜田義文. カント倫理学の成立 — イギリス道徳哲学及びルソー思想との関係. 勁草書房, 1981.
- [90] Heiner Hastedt. *Gefühle: Philosophische Bemerkungen*. Universal-Bibliothek 18357. Philipp Reclam jun., 2005.
- [91] Martin Heidegger. *Die Technik und die Kehre*. Neske, 1962.
- [92] Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, 1975. Diese Aufgabe innerhalb der Reihe *Klostermann Seminar* ist wort- und seitengleich mit der 3. Auflage des Bandes 24 der Martin Heidegger Gesamtausgabe.
- [93] Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, fifteenth edition, 1979. Originally 1927.
- [94] マルティン・ハイデガー. 有と時. ハイデッガー全集 2. 創文社, 1997. 辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳.
- [95] マルティン・ハイデガー. 現象学の根本諸問題. ハイデッガー全集 24. 創文社, 2001. 溝口競一・松本長彦・杉野祥一・セヴェリン・ミュラー訳.
- [96] マルティン・ハイデガー. ブレーメン講演とフライブルク講演. ハイデッガー全集 79. 創文社, 2003. 森一郎・ハルトムート・ブフナー訳.
- [97] Dieter Henrich. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In Prauss [204], pp. 223–254. Originally 1960.
- [98] ディーター・ヘンリッヒ. カント哲学の体系形式. 理想社, 1979. 門脇卓爾監訳.
- [99] Dieter Henrich. Ethik der Autonomie. In *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* [100], pp. 6–56. Zuerst als „Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus“, in *Sein und Ethos*, hrsg. von P. Engelhardt, 1963, S.350–386.
- [100] Dieter Henrich. *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Philipp Reclam Jun., 1982. Universal-Bibliothek Nr. 7852[2].
- [101] Dieter Henrich. *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World: Studies in Kant*. Stanford

- University Press, 1992.
- [102] Dieter Henrich. The Moral Image of the World. In *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant* [101], pp. 3–28.
- [103] Beatrix Himmelmann. *Kants Begriff des Glücks*. Kantstudien Ergänzungshefte 142. Walter de Gruyter, 2003.
- [104] Norbert Hinske. *Lebenserfahrung und Philosophie*. Frommann-Holzboog, 1986.
- [105] ノルベルト・ヒンスケ. 批判哲学への途上で — カントの思考の諸道程. 晃洋書房, 1996. 有福孝岳・石川文康・平田俊博編訳.
- [106] Otfried Höffe, editor. *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie, 2002. *Klassiker Auslegen*, Bd.26.
- [107] Otfried Höffe. Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 3, pp. 354–384, 1977.
- [108] Otfried Höffe. *Immanuel Kant*. C. H. Beck, 1983.
- [109] Otfried Höffe, editor. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Vittorio Klostermann, 1989.
- [110] オットフリード・ヘッフェ. イマヌエル・カント. 法政大学出版局, 1991. 薮木栄夫訳.
- [111] Otfried Höffe. „Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung ...“: Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung? *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 60, pp. 1–20, 2006.
- [112] マックス・ホルクハイマー, テオドール・アドルノ. 啓蒙の弁証法 — 哲学的断想. 岩波書店, 1990. 徳永恂訳.
- [113] Stefan Hübsch and Dominic Kaegi, editors. *Affekte: Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen*. Universitätsverlag C. Winter, 1999.
- [114] デイヴィッド・ヒューム. 人性論 (一) ~ (四). 岩波書店, 1952. 大槻春彦訳.
- [115] David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press, second edition, 1978. Edited by L. A. Selby-Bigge, text revised and variant readings by P. H. Nidditch.
- [116] David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press, 2000. Edited by D. F. Norton and M. J. Norton.
- [117] 稲垣良典. 天使論序説. 講談社, 1996. 講談社学術文庫 1232.
- [118] 井上義彦. カント哲学の人間学的地平. 理想社, 1990.
- [119] ヤハマン. カントの生涯. 理想社, 1978. 木場深定訳.
- [120] Immanuel Kant. *Immanuel Kants Werke*, Vol. 5. Bruno Cassirer, 1914. Hrsg. von Benzion Kellermann.
- [121] Immanuel Kant. *Eine Vorlesung über Ethik*. Pan-Verlag Rolf Heise, 1924. Hrsg. von Paul Menzer.
- [122] Immanuel Kant. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. Long-

- mans, Green and Co., 1925. Translated by Thomas Kingsmill Abbott.
- [123] Immanuel Kant. *Immanuel Kant's Critique of pure Reason*. The Macmillan Press, 1929. Translated by Norman Kemp Smith.
- [124] Immanuel Kant. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Harper Torchbooks, 1964. Translated and analysed by Herbert J. Paton. Originally 1948.
- [125] イマヌエル・カント. カント <上> 純粹理性批判. 河出書房新社, 1965. 高峯一愚訳.
- [126] イマヌエル・カント. 実践理性批判ほか. 理想社, 1965. 深作守文訳、理想社版カント全集 7.
- [127] Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Philipp Reclam Jun., 1966. Universal-Bibliothek 6461[9], Hrsg. von Ingeborg Heidemann.
- [128] イマヌエル・カント. 純粹理性批判. 理想社, 1966–1973. 原佑訳、理想社版カント全集第 6 卷.
- [129] Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. Universal-Bibliothek 1111[3]. Philipp Reclam Jun., 1969. Hrsg. von Joachim Kopper.
- [130] イマヌエル・カント. カント<下>、実践理性批判他. 河出書房新社, 1969. 檜山欽四郎、坂田徳男、土岐邦夫訳、世界の大思想 11.
- [131] イマヌエル・カント. カール・ペーリツ編カントの形而上学講義. 三修社, 1971. 甲斐実道・斎藤義一訳.
- [132] Immanuel Kant. *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. Fotomechanischer Nachdruck von der Originalausgabe (1821, Erfurt).
- [133] Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, 1976. Philosophische Bibliothek 37a, Hrsg. von Raymund Schmidt.
- [134] Immanuel Kant. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Philipp Reclam Jun., 1976. Hrsg. und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter.
- [135] イマヌエル・カント. 純粹理性批判 (一) ~ (四). 講談社, 1979. 天野貞祐訳、originally 1930.
- [136] Immanuel Kant. *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. Reprographischer Nachdruck von 2. Auflage (1830, Leipzig).
- [137] Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Werke in zehn Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel.
- [138] イマヌエル・カント. 実践理性批判. 以文社, 1990. 宇都宮芳明訳.
- [139] Immanuel Kant. *Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“*. Felix Meier, 1991. Neu herausgegeben und kommentiert von Marie Rischmüller.
- [140] Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason*. Macmillan Publishing Company, 3rd edition, 1993. Edited and translated, with notes and introductions by Lewis White Beck. 1st. edition 1956.
- [141] Immanuel Kant. *Critique of pure Reason*. Hackett Publishing Company, 1996. Translated by Werner S. Pluhar, introduced by Patricia Kitcher. Unified Edition.

- [142] Immanuel Kant. *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge University Press, 1996. Translated and edited by Mary J. Gregor & general introduction by Allen Wood.
- [143] Immanuel Kant. *Religion and Rational Theology*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge University Press, 1996. Translated and Edited by Allen W. Wood and George Di Giovanni.
- [144] Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge University Press, 1998. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood.
- [145] Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, 1998. Philosophische Bibliothek 505, Hrsg. von Jens Timmermann, mit einer Bibliogr. von Heiner Klemme.
- [146] Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner, 1999. Mit einer Einl. hrsg. von Bernd Kranf und Dieter Schönecker (PhB 519).
- [147] イマヌエル・カント. 実践理性批判、人倫の形而上学の基礎づけ. 岩波書店, 2000. 平田俊博、坂部恵、伊古田理訳、カント全集 7.
- [148] イマヌエル・カント. 判断力批判下. 岩波書店, 2000. 牧野英二訳、カント全集 9.
- [149] Immanuel Kant. *Critique of practical Reason*. Hackett Publishing Company, 2002. Translated by Werner S. Pluhar. Introduction by Stephen Engstrom.
- [150] イマヌエル・カント. 書簡 I. 岩波書店, 2003. 北尾宏之、竹山重光、望月俊孝訳、カント全集 21.
- [151] Immanuel Kant. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Walter de Gruyter, 2004. Hrsg. von Werner Stark, mit einer Einleitung von Manfred Kühn.
- [152] イマヌエル・カント. 純粹理性批判 上下. 以文社, 2004. 宇都宮芳明監訳.
- [153] イマヌエル・カント. 純粹理性批判下、プロレゴメナ. 岩波書店, 2006. 有福孝岳、久呉高之訳、カント全集 6.
- [154] Friedrich Kaulbach. Kants Theorie der Dialektik: Zu Heinz Heimsoeth, Transzendental Dialektik. *Kant-Studien*, Vol. 59, pp. 240–250, 1968.
- [155] Friedrich Kaulbach. *Ethik und Metaethik: Darstellung und Kritik metaethischer Argumente*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- [156] Friedrich Kaulbach. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Walter de Gruyter, 1978.
- [157] フリードリヒ・カウルバッハ. イマヌエル・カント. 理想社, 1978. 井上昌計訳.
- [158] F・カウルバッハ. 倫理学とメタ倫理学 — メタ倫理学の諸理論とその批判. 西谷裕作, 有福孝岳 (編), 倫理学の根本問題, pp. 25–319. 晃洋書房, 1980. 有福・西谷・川島・鷺田訳.
- [159] Friedrich Kaulbach. *Immanuel Kant*. Walter de Gruyter, 1982. 2te, durchgesehene Auflage.
- [160] Friedrich Kaulbach. *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*. Königshausen & Neumann, 1984.
- [161] Friedrich Kaulbach. *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

- 1986.
- [162] Friedrich Kaulbach. *Immanuel Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<: Interpretation und Kommentar*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- [163] フリードリヒ・カウルバッハ. 行為の哲学. 勁草書房, 1988. 有福孝岳監訳.
- [164] 川島秀一. カント批判倫理学 — その発展史的・体系的研究. 晃洋書房, 1988.
- [165] Anthony Kenny. *Action, Emotion, and Will*. Routledge, 2003. With a new preface by author. Originally 1963.
- [166] Heiner F. Klemme, Manfred Kühn, and Dieter Schönecker, editors. *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Kant Forschungen 16. Felix Meier, 2006.
- [167] クリスティーン・コースガード. 義務とアイデンティティの倫理学 — 規範性の源泉. 岩波書店, 2005.
- [168] Christine M. Korsgaard. Self-constitution: Action, Identity and Integrity. Downloadable [on 2007/06/27] from <http://www.people.fas.harvard.edu/korsgaard/>, 2002. The Locke Lectures 2002.
- [169] 久保元彦. カント研究. 創文社, 1987.
- [170] Manfred Kuehn. *Kant: A Biography*. Cambridge University Press, 2001.
- [171] 草野章. カント『実践理性批判』における最高善概念の予備的研究 — 幸福概念を中心として. 工学院大学共通課程研究論叢, Vol. 33, pp. 184–170, 1995.
- [172] ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ. ライプニッツの国語論 — ドイツ語改良への提言. 法政大学出版局, 2006. 高田博之、渡辺学訳.
- [173] Michael Lewis and Jeannette M. Haviland-Jones, editors. *Handbook of Emotions*. The Guilford Press, second edition, 2000.
- [174] ジョン・ロック. 人間知性論 (一) ~ (四). 岩波文庫. 岩波書店, 1972–1977. 大槻春彦訳.
- [175] John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press, 1975. edited by Peter H. Niditch. Originally 1690.
- [176] Robert B. Loudon. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press, 2000.
- [177] Alasdair MacIntyre. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Routledge, 1967.
- [178] Alasdair MacIntyre. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 1981.
- [179] A. マッキンタイヤー. 西洋倫理学史. 以文社, 1986. 深谷昭三訳.
- [180] Alasdair MacIntyre. *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. Translation of *After Virtue: A Study in Moral Theory*.
- [181] アラスデア・マッキンタイア. 美德なき時代. みすず書房, 1993. 篠崎榮訳.
- [182] Alasdair MacIntyre. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age*

- to the Twentieth Century*. Routledge, second edition, 1998.
- [183] Rudolf Malter, editor. *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Felix Meier, 1990.
- [184] Verena Mayer. Tugend und Gefühl. In Döring and Mayer [54], pp. 125–149.
- [185] Carola Meier-Seethaler. *Gefühl und Urteilskraft: Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*. C. H. Beck, 2001. Beck'sche Reihe 1229.
- [186] Helga Mertens. *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft: Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*. Johannes Berchmans, 1975.
- [187] ヘルガ・メルテンス. カント『第一序論』の注解 — 批判哲学の全体像から. 行路社, 1989. 副島善道訳.
- [188] J.S. Mill. *Utilitarianism*. Oxford University Press, 1998. Oxford Philosophical Texts, ed. by Roger Crisp (Mill wrote this essay as a series in 1861, and republished as a book in 1863.).
- [189] Bernhard Milz. *Der gesuchte Widerstreit: Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Kant-Studien Ergänzungshefte 139. Walter de Gruyter, 2002.
- [190] 三宅剛一. 道徳の哲学. 岩波書店, 1969.
- [191] Georg Mohr and Marcus Willaschek, editors. *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Akademie, 1998.
- [192] 森鷗外. 青年. 岩波書店, 1948. 岩波文庫.
- [193] 森口美都男. 「世界」の意味を求めて. 晃洋書房, 1979.
- [194] 森口美都男. 自律と幸福. 「世界」の意味を求めて [193], pp. 267–305.
- [195] Milton K. Munitz. *Contemporary Analytic Philosophy*. Macmillan, 1981.
- [196] 中畑正志. <感情>の理論、理論としての<感情>. 思想, pp. 5–36, Apr. 2003.
- [197] Friedrich Nietzsche. *Werke in drei Bänden*. Hanser, 1966. Hrsg. von Karl Schlechta.
- [198] Herbert J. Paton. *Der kategorische Imperativ: Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Walter de Gruyter, 1962. Ins Deutsche übertragen von Karen Schenk.
- [199] Herbert J. Paton. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1971. Originally 1947.
- [200] H・J・ペイトン. 定言命法 — カント倫理学研究. 行路社, 1986. 杉田聡訳.
- [201] Annemarie Pieper. Zweites Hauptstück (57–71). In Höffe [106], pp. 115–133. Klassiker Auslegen, Bd.26.
- [202] Jürgen-Eckardt Pleines. *Eudaimonia zwischen Kant und Aritoteles: Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns*. Königshausen & Neumann, 1984.
- [203] Roy Porter and G. S. Rousseau. *Gout: The Patrician Malady*. Yale University Press, 1998.
- [204] Gerold Prauss, editor. *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Kiepenheuer & Witsch, 1973.

- [205] Constantin Rauer. *Wahn und Wahrheit: Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*. Akademie, 2007.
- [206] Birgit Recki. Der Kanon der reinen Vernunft (a795/b823–a831/b859). In Mohr and Willaschek [191], pp. 597–616.
- [207] Birgit Recki. *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischen Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Vittorio Klostermann, 2001.
- [208] Klaus Reich. *Kant und die Ethik der Griechen*. J. C. B. Mohr, 1935.
- [209] Klaus Reich. *Gesammelte Schriften*. Felix Meiner, 2001.
- [210] Joachim Ritter and Karlfried Gründer, editors. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe & Co. AG, 1971–2004.
- [211] Georg Römpf. Kants Ethik als Philosophie des Glücks. In *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz)*, pp. 563–572. Bouvier, 1991. Hrsg. von G. Funke.
- [212] Amélie Oksenberg Rorty, editor. *Explaining Emotions*. University of California Press, 1980.
- [213] 坂部恵. 理性の不安 — カント哲学の生成と構造. 勁草書房, 1976.
- [214] Giovanni B. Sala. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: Ein Kommentar*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- [215] Ulrike Santozki. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*. Walter de Gruyter, 2006.
- [216] J.P. サルトル. 情緒論素描. サルトル全集第 23 卷, pp. 257–332. 人文書院, 1957. 竹内芳郎訳.
- [217] J-P · サルトル. 自我の超越、情動論粗描. 人文書院, 2000. 竹内芳郎訳 (全集版の改訳) .
- [218] Friedrich Schiller. *Kallias oder über die Schönheit, Über Anmut und Würde*. Universal-Bibliothek 9307[2]. Philipp Reclam Jun., 1971. Originally 1793.
- [219] Carl Christian Erhard Schmid. *Wörterbuch zum leichten Gebrauch der Kantischen Schriften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. Originally 1798. Newly edited by Norbert Hinske.
- [220] Claudia M. Schmidt. The Anthropological Dimension of Kant’s Metaphysics of Morals. *Kant-Studien*, Vol. 96, pp. 66–84, 2005.
- [221] Claudia M. Schmidt. Kant’s Transzendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology. *Kant-Studien*, Vol. 98, pp. 156–182, 2007.
- [222] Hermann Schmitz. *Was wollte Kant?* Bouvier, 1989.
- [223] J. B. Schneewind, editor. *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, Vol. two. Cambridge University Press, 1990.
- [224] Christian Schnoor. *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*. J. C. B. Mohr, 1989.
- [225] Dieter Schönecker. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: Eine entwicklungs-*

- geschichtliche Studie*. Kant-Studien Ergänzungshefte. Walter de Gruyter, 2005. Unter Mitarbeit von Stefanie Buchenau und Desmond Hogan.
- [226] Maria Schwartz. *Der Begriff der Maxime bei Kant: Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. LIT, 2006.
- [227] シュヴェーグラー. 西洋哲学史 (上) (下). 岩波書店, 1939. 谷川徹三・松村一人訳.
- [228] 関嘉彦 (編). ベンサム J.S. ミル. 中央公論社, 1979. 中公バックス世界の名著 48.
- [229] Seneca. *Epistulae Morales I: Books I–LXV*. Harvard University Press, 1917. The Loeb Classical Library 75. With an english translation by Richard M. Gummere.
- [230] セネカ. 道徳書簡集 (全). 東海大学出版会, 1992. 茂手木元蔵訳.
- [231] Susan Meld Shell. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. The University of Chicago Press, 1996.
- [232] Ludwig Siep. Wozu Metaphysik der Sitten?: Bemerkungen zur Vorrede der *Grundlegung*. In Höffe [109], pp. 31–44.
- [233] Adam Smith. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge University Press, 2002. Edited by Knud Haakonssen.
- [234] アダム・スミス. 道徳感情論 (上) (下). 岩波書店, 2003. 水田洋訳.
- [235] Robert C. Solomon. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Hackett Publishing Company, 1993. Originally 1976.
- [236] Robert C. Solomon, editor. *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press, 2004.
- [237] Manfred Sommer. Mit dem Zufall leben. In Bubner, et al. [29], pp. 95–112. Neue Hefte für Philosophie 22.
- [238] Manfred Sommer. *Identität im Übergang: Kant*. Suhrkamp, 1988.
- [239] Spinoza. *Spinoza Opera*. Heidelberg / Carl Winter Universitätsverlag, 1972. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gerbhardt.
- [240] スピノザ. 国家論. 岩波文庫. 岩波書店, 1940. 畠中尚志訳.
- [241] スピノザ. エチカ (下). 岩波文庫. 岩波書店, 1951. 畠中尚志訳.
- [242] Baruch de Spinoza. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. PhB92. Felix Meier, 1999. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Lateinisch–Deutsch.
- [243] Jürgen Stolzenberg, editor. *Kant in der Gegenwart*. Walter de Gruyter, 2007.
- [244] 杉谷葉坊. 情動論の試み — 主体と世界のポリフォニー. 人文書院, 1998.
- [245] 竹山重光. 美感的判断について. 関西哲学会紀要第二十四冊, pp. 22–28. 関西哲学会, 1990.
- [246] 竹山重光. 格率 — 現実的行為原理をめぐる. 道徳規範の妥当根拠の総合的究明 — 「なぜ道徳的でなければならないのか」という問いをめぐる (平成 2・3 年度科学研究費補助金総合研究 A 研

- 究成果報告書), pp. 119–130. 研究代表者溝口宏平大阪大学教授, 1992.
- [247] 竹山重光. 感情. 有福ほか [11], p. 78f.
- [248] 竹山重光. 健康の概念化. 『応用倫理学各分野の基本的諸概念に関する規範倫理的及びメタ倫理学的研究』平成一六・一七年度科学研究費補助金基盤研究 (B)(2) 平成一六年度研究成果報告書, pp. 65–77. 研究代表者坂井昭宏北海道大学教授, 2005. (このもとになった報告用原稿が <http://www12.ocn.ne.jp/~nkantake/zettel/zettel.html> にあり).
- [249] 田辺元. 田辺元集. 近代日本思想大系 23. 筑摩書房, 1975. 中野肇編.
- [250] 田中朋弘. 最高善は義務と言えるか. 琉球大学法文学部人間科学科紀要, Vol. 1, pp. 105–129, 1998.
- [251] Terence. *Terence*. Harvard University Press, 1912. The Loeb Classical Library 22. With an english translation by John Sargeant.
- [252] Ernst Tugendhat. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretation*. Suhrkamp, 1979.
- [253] Ernst Tugendhat. *Probleme der Ethik*. Philipp Reclam Jun., 1984.
- [254] 宇都宮芳明. カントと神 — 理性信仰・道徳・宗教. 岩波書店, 1998.
- [255] Arne Johan Vetlesen. *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. The Pennsylvania State University Press, 1994.
- [256] Christiane Voss. *Narrative Emotionen: Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*. Walter de Gruyter, 2004.
- [257] M・ウォーノック. 二十世紀の倫理学. 法律文化社, 1979. 保田清監訳.
- [258] 渡邊二郎. 英米哲学入門. ちくま学芸文庫, 1996.
- [259] 和辻哲郎. カント実践理性批判. 岩波書店, 1935.
- [260] Wolfgang Wieland. *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- [261] Wolfgang Wieland. Die Lust im Erkennen: Kants emotionale Apriori und die Rehabilitierung des Gefühls. In Stolzenberg [243], pp. 291–316.
- [262] Victoria S Wike. *Kant on Happiness in Ethics*. State University of New York Press, 1994.
- [263] ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン. ウィトゲンシュタイン全集 1 論理哲学論考他. 大修館書店, 1975. 奥雅博訳.
- [264] Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, 1984. Ludwig Wittgenstein Werkaufgabe in 8 Bänden, Band 1.
- [265] ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン. ウィトゲンシュタイン哲学宗教日記. 講談社, 2005. イルゼ・ゾマヴィラ編、鬼界彰夫訳.
- [266] Ursula Wolf. Gefühle im Leben und in der Philosophie. In Fink-Eitel and Lohmann [65], pp. 112–134.
- [267] Max Wundt. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939.

-
- [268] John H. Zammito. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. The University of Chicago Press, 1992.
- [269] John H. Zammito. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. The University of Chicago Press, 2002.
- [270] Günter Zöller. Michel Foucaults Dissertation über Kants Anthropologie. *Kant-Studien*, Vol. 86, pp. 128–129, 1995. Mitteilungen.

人名索引

- アイスキュロス (Aeschylus) 125
 アイスラー (Rudolf Eisler) 104, 105
 アドルノ (Theodor W. Adorno) 50n, 139
 アボット (Thomas Kingsmill Abbott) 4, 185n
 天野貞祐 20n, 170n
 アメリクス (Karl Ameriks) 139n, 167n
 アリストテレス (Aristoteles) 52n, 128n, 129n
 有福孝岳 20n, 170n
 アルブレヒト (Michael Albrecht) 3, 4, 120n,
 132n, 144n, 149, 153, 158, 164n, 168n,
 171, 175, 178–180
 アンダース (Günter Anders) 141
 安藤正人 41n
 アンナ・レギーナ (Anna Regina Kant) 129, 130

 イェツシエ (Gottlob Benjamin Jäsche) 9n, 93n
 伊古田理 1n, 4, 166n
 稲垣良典 6, 6n, 159n
 井上義彦 9n

 ヴァシアンスキー (Ehregott A. C. Wasianski) 129,
 130, 130n
 ヴィーラント (Wolfgang Wieland) 11n, 12n
 ヴィギランティウス (Johann Friedrich Vigi-
 lantius) 95
 ヴィトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein)
 28n, 29n, 34
 ヴィラシエク (Marcus Willaschek) 144n

 ヴィレ (Emil Wille) 3, 4
 ヴェトレゼン (Arne Johan Vetlesen) 29n
 ウォーノック 27, 27n
 ヴォルフ (Christian Wolff) 55, 60n, 63, 81, 111n,
 117n
 ヴォルフ (Ursula Wolf) 30, 34
 ウッド (Allen W. Wood) 20n
 宇都宮芳明 1n, 4, 20n, 143, 154n, 166n, 170n,
 185n
 ヴント (Max Wundt) 111n
 ヴント (Wilhelm Max Wundt) 22

 エア (Alfred Jules Ayer) 27, 28, 28n, 29, 29n
 エヴァンズ (Dylan Evans) 18, 23n, 25, 31n, 33n
 榎本庸夫 163n
 エピクロス 80, 182, 183, 183n
 エルスター (Jon Elster) 17–19, 46, 133
 遠藤利彦 18

 オニール (Onora O'Neill) 167n

 ガイヤー (Paul Guyer) 20n
 カウルバッハ (Friedrich Kaulbach) 11n, 12n, 29n,
 51n, 74n, 89, 117, 117n, 118–122, 124,
 139, 140, 157n, 163, 172n
 檜山欽四郎 1n, 4, 166n, 185n
 カッシーラー (Ernst Cassirer) 69n, 74n, 129n
 ガルヴェ (Christian Garve) 33n, 56n, 144n
 川島秀一 60n

- キケロ (Cicero) 56n
 キューン (Manfred Kuehn) 130n
 草野章 174
 グッツォーニ (Ute Guzzoni) 126n
 久保元彦 157n
 グリーン (J. Greene) 46n
 グリガ (Arsenij Gulyga) 129n
 クリスプ (Roger Crisp) 118
 クルージウス (Christian August Crusius) 60n
 グレガー (Mary Gregor) 2n, 4, 185n
 ゲヴァラ (Daniel Guevara) 6, 6n
 ケーギ (Dominic Kaegi) 37, 38
 ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe) 53, 55, 67
 ケニー (Anthony Kenny) 33, 44, 44n, 128
 ケラーマン (Benzion Kellermann) 3, 4
 ケンプ・スミス (Norman Kemp Smith) 20n
 ゴイ (Ina Goy) 33n, 186, 187
 コースガード (Christine Korsgaard) . 5, 64, 121n,
 167n
 コーヘン (Hermann Cohen) 159, 159n
 ゴールドイー (Peter Goldie) 26, 38, 45
 コッパ (Joachim Kopper) 3
 ザーラ (Giovanni B. Sala) ... 4, 63, 64n, 65, 144,
 146–148n, 153n, 161n, 170, 170n, 171n,
 177–179, 181n
 坂部恵 1n, 4, 9n, 71n, 74, 74n, 75, 166n
 ザミート (John H. Zammito) .. 12n, 49n, 54n, 74,
 74n, 88
 サルトル (Jean-Paul Sartre) 18
 ザントツキ (Ulrike Santozki) 56n
 ジープ (Ludwig Siep) 59n
 シェーネッカー (Dieter Schönecker) 145n
 シェル (Susan Meld Shell) 74n
 シャフツベリー (Third Earl of Shaftesbury, An-
 thony Ashley Cooper) .. 55, 68, 68n, 69,
 69n, 80
 シュヴァルツ (Maria Schwartz) 120n
 シュヴェーグラー (Albert Schwegler) 54n
 シュタルク (Werner Stark) 84n
 シュトイトリーン (Carl Friedrich Stüdlin) 8
 シュニーウィンド (J. B. Schneewind) 69n
 シュノール (Christian Schnoor) 56n
 シュミート (Carl Christian Erhard Schmid) . 104,
 105, 105n, 110
 シュミッツ (Hermann Schmitz) 146n
 シュミット (Claudia M. Schmidt) 9n
 シュムツカー (Josef Schmucker) 49n
 シュリック (Moritz Schlick) 28n
 ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer) 144,
 144n
 シラー (Friedrich Schiller) 7, 8n
 スウェーデンボリ (Emanuel Swedenborg) .. 73n,
 74n, 76, 77, 77n
 杉谷葉坊 21n
 スキナー (Burrhus Frederic Skinner) 23
 スティーヴンソン (Charles L. Stevenson) 27, 29n
 スピノザ (Baruch de Spinoza) 31n, 85n, 113–115
 スポック (Mr. Spock) 31n
 スミス (Adam Smith) 33, 33n, 34n, 162
 セネカ (Lucius Annaeus Seneca) 122
 「ソクラテス」 119, 120
 ソロモン (Robert C. Solomon) ... 26, 27, 27n, 28,
 34, 45, 45n
 ゾンマー (Manfred Sommer) 131

- 高峯一愚 20n, 170n
 竹内芳郎 19
 田中朋弘 159n
 田辺元 159
 ダマシオ (Antonio Damasio) 17, 18, 46n

 チアファルドーネ (Raffaele Ciafardone) 55
 チオンピ (Luc Ciompi) 23n
 チャンドラセカール (Subrahmanyam Chandrasekhar) 5n

 ツェラー (Günter Zöller) 9n
 辻村公一 128n

 デイ (John Deigh) .. 24, 33n, 39, 39n, 44, 44n, 45
 ディーチュ (Steffen Dietzsch) 129n
 デーリンク (Sabine A. Döring) ... 39, 39n, 43–46
 デカルト (René Descartes) 33, 40, 41, 41n, 44, 55
 デ・スーザ (Ronald de Sousa) 32, 32n
 デュージング (Klaus Düsing) 152n, 156, 158
 デレカート (Friedrich Delekat) 117n
 テレンティウス (Terentius) 127
 デンマーリンク (Christoph Demmerling) 21, 34n, 45n, 46

 トゥーゲントハット (Ernst Tugendhat) .. 5n, 128, 128n, 129, 134

 ドゥルーズ (Gilles Deleuze) 12n, 184n
 トマージウス (Christian Thomasius) 111n
 ドルシエル (Andreas Dorschel) 30n

 中畑正志 32, 39n
 ナラゴン (Steve Naragon) 93n, 95n

 ニーチェ (Friedrich Nietzsche) 19n, 116

 ハーマン (Johann Georg Hamann) 70
 バイアー (Annette C. Baier) 43n

 ハイデガー (Martin Heidegger) ... 36, 128, 128n, 129, 134, 139
 ハヴィランド-ジョーンズ (Jeannette M. Haviland-Jones) 25
 バウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten) 68, 77n, 97n, 98n, 111, 113
 バウムバッハ (Rudolf Baumbach) 95
 ハステッド (Heiner Hastedt) 21n, 30
 ハチソン (Francis Hutcheson) 55, 68, 69
 ハッキング (Ian Hacking) 28n
 浜田義文 60n, 69n
 原佑 20n
 バルッツィ (Arno Baruzzi) 139–141

 ピーパー (Annemarie Pieper) 157
 ビトナー (Rüdiger Bittner) .. 38, 120n, 180, 180n
 ヒューム (David Hume) . 29n, 33, 36, 40, 42, 43n, 45, 54n, 55, 68
 ヒュブシュ (Stefan Hübsch) 37, 38
 ヒンスケ (Norbert Hinske) .. 10n, 62n, 93n, 151n
 ヒンメルマン (Beatrix Himmelmann) 10, 10n, 64, 65, 117n, 153, 164, 189

 フィッシャー (Peter Fischer) 161n
 フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte) ... 158n, 159n
 フィンク-アイテル (Hinrich Fink-Eitel) ... 35, 37
 フーコー (Michel Foucault) 9n, 22n
 フェーダー (Johann Georg Heinrich Feder) .. 73n
 フェルスター (Eckart Förster) .. 144, 146n, 148n, 153, 168n, 175, 181
 フォス (Christiane Voss) 30
 フォルクマン (Johann Wilhelm Volckmann) .. 95
 フォルシュナー (Maximilian Forschner) . 96, 153, 153n, 187n
 フォン・フンク (Johann Friedrich von Funk) 126

深作守文 1n, 4, 166n
 藤田正勝 158n
 プライネス (Jürgen-Eckardt Pleines) 9, 159n, 189,
 190
 ブラント (Reinhard Brandt) 9n
 プルーハー (Werner S. Pluhar) .. 2n, 4, 20n, 185n
 フロイト (Sigmund Freud) 17, 18

 ペイトン (Herbert J. Paton) 8n, 51n, 103–105
 ベーメ兄弟 (Hartmut Böhme und Gernot Böhme)
 130n
 ペーリッツ (Karl Heinrich Ludwig Pölitz) 9n, 93,
 93n, 94, 94n, 97n
 ベック (Lewis White Beck) 2n, 4, 8n, 52n,
 54n, 55, 56n, 102, 103, 103n, 104, 105,
 111n, 143, 159, 159n, 160, 162, 170n,
 172, 175, 177n, 183n, 185n
 ヘッフエ (Otfried Höffe) 8n, 120n, 144, 158n
 ヘルダー (Johann Gottfried von Herder) 70
 ヘルツ (Marcus Herz) 33n, 86, 92n
 ヘンリヒ (Dieter Henrich) .. 13, 49n, 83, 84, 125,
 146n, 157n, 167n

 ボイムラー (Alfred Baeumler) 12n
 ポーター (Roy Porter) 119n
 ホッブズ (Thomas Hobbes) 69, 69n
 ホルクハイマー (Max Horkheimer) 139
 ボルノー (Otto Friedrich Bollnow) 128, 128n, 134

 マイアー-ゼーターラー (Carola Meier-Seethaler)
 22–25, 31, 32, 32n, 33, 34, 36, 36n, 130n
 マイヤー (Verena Mayer) 39, 39n, 43n
 牧野英二 136n
 マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) 5n, 29n
 マンデヴィル (Bernard (de) Mandeville) 69, 69n

三宅剛一 13, 58n, 116
 ミューニッツ (Milton K. Munitz) 28n
 ミル (John Stuart Mill) 119n
 ミルツ (Bernhard Milz) 102n, 148, 149, 152n, 153,
 168, 169n, 171, 172, 177, 178n, 181n

 ムロンゴヴィウス (Christoph Coelestin Mron-
 govius) 95

 メルテンス (Helga Mertens) 135n, 136, 137n
 メンツァー (Paul Menzer) 70, 84n, 89n, 95
 メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn) . 63, 73,
 73n

 モーア (Georg Mohr) 144n
 森鷗外 123
 森口美都男 143, 146n, 164, 164n, 168, 189n

 ヤッハマン (Reinhold Bernhard Jachmann) . 129,
 130, 130n

 ライヒ (Klaus Reich) 56n
 ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz) ... 55,
 111n

 ラインホルト (Carl Leonhard Reinhold) ... 12n
 ラウアー (Constantin Rauer) ... 73n, 74, 74n, 77n
 ラウデン (Robert B. Louden) 9n, 121n
 ラントヴェーア (Hilge Landweer) . 21, 34n, 45n,
 46
 ランベルト (Johann Heinrich Lambert) .. 54n, 79,
 80

 ルイス (Michael Lewis) 25
 ルソー (G. S. Rousseau) 119n
 ルソー (Jean-Jacques Rousseau) 75n

 レーマン (Gerhard Lehmann) 95n
 レッキ (Birgit Recki) 12n, 144n

- レンプ (Georg Römpp) 151, 152, 189
- ローティ (Amélie Oksenberg Rorty) 24, 25
- ローマン (Georg Lohmann) 35, 37
- ロック (John Locke) 36, 40–42, 55, 68, 68n
- ワイク (Victoria S. Wike) 152, 153, 154n
- 渡邊二郎 28n
- 和辻哲郎 160
- ワトソン (John Broadus Watson) 23

事項索引

- acquiescentia 111, 112, 112n, 114
 — in se ipso 89, 113, 113n, 114, 115
 — in semet ipso 97, 112
 — in semetipso 112, 113
- beatitudo 97, 112, 113, 115
- principium diiudicationis 82, 83
- principium executionis 83
- sadder-but-wiser 132
- アンチノミー (Antinomie) . . . 146, 147, 170–172,
 174, 176
- 意識心理学 22, 23
- ヴァーン学団 28, 28n
- 叡知界 (mundus intelligibilis) 77, 77n, 78
- エゴイズム (Egoism) 116, 162n
- 格律 (Maxime) 11, 120, 120n, 121
- 仮言命法 (der hypothetische Imperativ) . . 65, 134,
 134n
- カノン (Kanon) 145
- 願望 (Wunsch) 135, 135n, 140, 146
- 技術 (技巧) (technisch, Kunst) 135–137, 139, 140
- 気分 (Stimmung) 128, 129, 133
- 偶然 (Zufall) . . 130–133, 135, 139, 140, 154, 164
- 検証原理 28, 28n, 30
- 拘束性 (Verbindlichkeit) 64–66
- 講壇哲学 (Schulphilosophie) 54, 55
- 行動主義 (behaviorism) 22–24, 27, 30
- 幸福 (Glückseligkeit, glücklich) . . . 98, 100, 113,
 114, 117–119, 149, 150, 150n, 151, 152,
 152n, 153, 154, 154n, 161, 162, 166
- 最高善 (das höchste Gut) . . . 148, 155, 156, 158,
 158n, 159, 160, 162, 164, 165, 167, 173
- 自己充足 (Selbstgenügsamkeit) 113–115
- 熟練 (Geschicklichkeit) . 90, 131, 134, 135, 135n,
 136–139
- 常識 51, 52, 52n, 53–57, 59, 67, 166, 167
- 情動主義 (emotivism) . . 27, 28n, 29n, 30, 30n, 32
- 浄福 (Seligkeit, selig) 97–101, 105, 105n,
 112–115
- 世界のなりゆき (Weltlauf) . . 138, 139, 142, 163,
 164, 166, 173
- 選言 (Disjunktion) 170–172
- 尊敬 (Achtung) 86, 185, 186
- 他なる意志 (ein fremder Wille) 75–78
- 通俗哲学 54, 54n, 55, 56, 56n, 57, 59, 71
- 定義 (Definition) 18–20, 20n, 21

- 認識一般 (Erkenntnis überhaupt) 12, 12n, 13
認知主義 (cognitivism) 24, 39, 44, 45

フィーリング説 39, 40, 41n, 43, 43n, 44, 45

べきである (Sollen) 64, 79, 161, 165, 184n
弁証論 (Dialektik) 144–147
 純粹実践理性の — 147, 148

モラル・センス説 (moral sense theory) . 60n, 68,
 69, 69n, 80, 82

憂鬱 (Schwermut) 127–129, 133, 140, 142

論理実証主義 28