

カント実践哲学における全体性の概念

倉 本 香

はじめに

人間の自由と世界全体の調和はいかにして可能かという実践哲学の最大の課題は、カントにおいては「徳 (Tugend) としての最上善と、徳に正確な比例をなして分配される幸福との結合」、即ち、「最高善 (höchstes Gut)」がいかにして可能かという問題として究明されるが、ゴールドマンによれば、カントこそ全体性のカテゴリーの重要性を再び認識した近代で最初の思想家である⁽¹⁾。というのは、カントは、最高善の世界としての目的の国を人間的全体性 (menschliche Totalität) として描き出そうとしたからである。本論は、もっとも全体的に解される最高善の概念を明らかにすることで、この、「道徳的に規定された意志の必然的な最高目的であり、実践理性の紛れもない対象」(Kp. 115) である最高善が、義務を遂行する実践的主体の能力によっていかにして実現され得るか、という問題を考察し、カント実践哲学において「全体性」の概念がいかなる意味を持つかを明らかにする。

第一節では、カントの最高善の概念を検討するために主として『実践理性批判』と『判断力批判』を取り上げ、義務としての最高善とは「倫理的公共体における世界福祉」としての最高善であることを明らかにする。第二節では、最高善の実現可能性の根拠が自由な道徳的主体に存することを確認し、その実現の問題を英知的なものとの感性的なものとの関連の図式として概略化する。第三節では、全ての格律を規定する、定言命法の「全体性のカテゴリーの法式」が最高善の実現をいかにして命じているかを解釈することで、歴史の統制的理念としての「倫理的公共体における世界福祉」がもっとも全体的な意味での最高善であることを明らかにし、第四節では「全体性」の概念を合目的性の概念と関連させつつ、それが道徳的主体にとっていかなる意味を持つに至るかを批判的に考察する。

第一節 義務としての最高善の概念

『実践理性批判』(第二批判と略)の「弁証論」で、最高善は以下のように論じられている。幸福を受けるに値することとしての徳、即ち、心術 (Gesinnung) の道徳性は「最上のもの (supremum)」、即ち、最上善であるが、それだけでは有限な理性的存在者の欲求能力の対象としての「完成したもの (consummatum)」、即ち、全体的な善ではない。「このよ

うなものであるためには幸福もまた必要」(Kp. 110)である。幸福を欲し、幸福を受けるに値しながらそれを得ることができないというのは、理性的存在者の完全な意欲と両立し得るものではないからである。もちろんこの場合の幸福とは、理性的存在者一般を目的自体と見なすような「公平な (unparteiisch) 理性」(ibid)によって判定されなければならない。こうして「徳と幸福とはともに人格における最高善の所有を可能にし、この場合に幸福が道徳性(人格の価値と幸福を受けるに値することとしての)と全く正確に比例して配分される場所の幸福が、可能的世界の最高善を形成する限りにおいて、この最高善は全体を、即ち完成された (vollendet) 善を意味する」(ibid)。

しかし実践理性は徳と幸福の結合に関してアンチノミーに陥る。徳と幸福が共に最高善を形成するとしても、両者は種別的に全く異なる要素であるため、その結合に関して深刻な問題が生じる。幸福を得ようとする欲望が徳の格律へ向かう動機であるなら、その格律は決して道徳的ではないし、反対に、徳の格律が幸福の作用原因であると考えたとしても、「この世における (in der Welt)」原因結果の実践的連結は、意志の道徳的心術ではなく、自然法則に従っているため、結局、「この世における幸福と徳の必然的な、また最高善を達成するのに十分であるような連結は、道徳法則をいくら几帳面に (punktlich) に遵奉したとしても決して期待できない」(Kp. 114)。しかしもし最高善が不可能なら「最高善の促進を命令する道徳法則もまた空想の産物であって、虚構された空しい目的を追求することになり、従ってまたそれ自体、単なる見せかけ (falsch) であるに違いない」(Kp. 114)。道徳法則が空虚な法則でないことを証明するためにも、カントはアンチノミーの「批判的解決」に是非とも着手する必要があった。

実は、「有徳な心術が必然的に幸福を生ぜしめる」と考えることは必ずしも絶対的に誤りであるとはいえない、とカントはいう。道徳的心術を感性界における形式と見なし、感性界における理性的存在者の実在を唯一の存在の仕方と見なす場合には、確かに両者の必然的結合は不可能であるが、最高善の可能性はこの世(感性界)においてではなく英知界との連結のうち求めねばならないと考えるなら、両者の結合は決して不可能ではない。つまり、私は自分の現実的存在を悟性界 (Verstandeswelt)、即ち英知界に属するものとして認める権利をもち、道徳法則によって私の原因性(感性界における)の純粋な知性的、英知的規定根拠を持つことから、心術の道徳性を原因として、感性界における結果を幸福と見なすならば、徳と幸福の間に、直接的ではないにしても、間接的な(自然の可想的存在者を介して)因果関係が生じる事は不可能とは言えないことになる (Vgl. Kp. 115)。ただし、感性界ではこのような結合はやはり偶然的にしか生じないので、このような解決だけではなお不十分であるとして、続いて「純粋実践理性の要請 (Postulat)」が論じられる。

そこでは最高善の実現に関して、徳を達成させるために魂の不死が、徳と幸福の必然的結合のために神の現存在が、ア・プリオリな実践的法則と不可分に結び付いている限り前提さ

れることが明らかにされる。「この世における最高善の実現 (Bewirkung) は道徳法則によって規定されている意志の必然的对象」(Kp. 122) であり、そのための最高の制約は心術と道徳法則の完全な一致 (徳) であったが、しかし感性界に属する理性的存在者にとっては、このような道徳的心術は彼の現実的存在のいかなる時点においても獲得され得ないような完全性であるから、この完全性を達成するために、同一の理性的存在者の実在と人格性の無限の存続、即ち、「魂の不死 (Unsterblichkeit der Seele)」がまず要請される (Vgl. ibid)。また、この世における理性的存在者は決して自然の原因ではあり得ないため、徳と幸福の必然的連関はそのような存在者の中に根拠を持ち得ない。したがって、両者の厳密な一致の根拠としての神の現存在が要請される。神は「自然と理性的存在者の一致」、「自然の道徳法則の表象との一致」、「自然の道徳との形式的一致」、「自然の道徳的心術との一致」の根拠を含む「根源的 (ursprünglich) 最高善」である (Vgl. Kp. 125)。結果 (幸福) に対する原因を神とみなし、神の現存在を要請することによって、徳と幸福の必然的連結が保証され、「この世における最高善」が「派生的 (abgeleitet) 最高善」として可能になる。

しかし『第二批判』では幸福の概念が曖昧である。なるほどカントは、幸福は「公平な (unparteiisch) 理性」に基づいて判断されるべきだと言うが、その一方で、幸福は「この世における理性的存在者が、彼の実在の全体において全てが望み通りにいく (alles nach Wunsch und Willen geht) 状態」(Kp. 124)、あるいは、常に快適さ (Annehmlichkeit) の状態、即ち、感官を通して心地よいものとの関係を意味する (Vgl. Kp. 60)、理性的存在者の自己自身に対する満足、と定義する。したがって結局、「各自が自分の幸福をどこに求めるかということは、各々の心に喚起される快・不快の特殊な感情次第で決まり、しかも同一の主観においてすらこの感情の変化に伴う欲望の相違に依るのである」(kp. 25)。このようにカントが、幸福とは「自然的傾向性の満足」であり、傾向性の体系は「自己幸福」である (Vgl. Kp. 73) と定義し、幸福をあくまで「自然的・個人的幸福」と捉えている以上、徳のみでは理性的存在者の完全な意欲と両立し得ない (Vgl. Kp. 110) という理由だけで徳と幸福を結合し、この世において最高善を実現することは道徳法則によって規定された意志の必然的对象である (Vgl. Kp. 122) とするカントの論は不十分であると言わざるを得ない。また、たとえ有徳な心術が神の現存在を原因として感性界において生ぜしめる結果を幸福と見なすとしても (派生的最高善)、「最高善を実現せよ」、という命令は、結局は「徳を実現せよ」という命令と同じことになる。したがってこのような『第二批判』の論述は、なぜ最高善の実現が義務としてわざわざ道徳法則によって命じられるのか、ということに関する十分な論拠を提示することはできない⁽²⁾。しかしこの不明瞭さは『判断力批判』(第三批判と略) や『宗教論』の論述で解消されることになる。

『第三批判』では「究極目的 (Endzweck)」の概念が導入されると、最高善は世界概念と関連付けられる。ある種の理想的世界 (英知界あるいは感性界) における個人的幸福 (主観

的傾向性の満足)と徳との単なる結合が最高善ではなく、最高善が実現した世界そのものを「最高善の世界」とみなし、そのような世界における理性的存在者全般の普遍的幸福が最高善とされるのである。『第三批判』では最高善は次のように論じられている。

まずカントは、「道徳法則に従う道徳的存在」としての人間は、自ら従うべき法則を自己に対して無制約的に表象し、その法則に従って自己の目的を規定し得るのであるから、その本分 (Bestimmung) に鑑みて「自然の最終目的」であるという。そして道徳的存在として人間が無制約的に自らに対して与える目的が「究極目的としての最高善」である、とされる。「道徳法則は我々に対して、なるほどアプリアリに究極目的を規定する。我々はその究極目的を努力して手に入れるよう (nachzustreben) 道徳法則によって拘束されているのである。そしてこの究極目的とは、自由によって可能な、世界における (in der Welt) 最高善なのである」(KU. 450)。

理性的存在者が究極目的 (最高善) を設定し得るためには主観的、客観的条件が必要である。主観的条件とは、「世界における可能的な、そして、我々人間に関する限り、究極目的として促進されるべき最高の自然的な善 (physisches Gut)」(KU. 450) としての幸福であり、客観的条件とは、「幸福に値する」こと、つまり道徳法則に心術が合致するという心術の道徳性である。主観的条件が客観的条件の下に包摂されるとき、自然的な善としての幸福は「道徳法則の遵奉と一致、調和するような (harmonisch zusammentreffenden) 理性的存在者の幸福、即ち世界における最高の世界福祉 (Weltbeste)」(KU. 451) となる。我々はこのような「理性的存在者の最大の福祉 (Wohl) と、この福祉が同時に善であるための最高の条件との結合、換言すれば、普遍的幸福 (allgemeine Glückseligkeit) と最も合法的な道徳性との結合に本質が存する世界福祉を、我々の力の及ぶ限り促進するように (nach allen Kräften zu befördern)、理性によってアプリアリに規定されているのである」(KU. 453)。

ところでカントは、究極目的を可能にする「唯一の形式的条件」として、人間相互の関係における法的体制としての「公民的社会 (bürgerliche Gesellschaft)」、あるいは「世界公民的全体 (weltbürgerliches Ganze)」(Vgl. KU. 432) を挙げている。「最高の人倫的 (sittlich) 善は個々人が自己の道徳的完全性を求めて努力するだけでは実現されず、個々の人格が同一の目的を、つまり、良い心術を持つ人間の体系を目指す全体に合一されることを要求する」(Re. 97)。したがって最高の人倫的善は、「道徳法則の下に集まる人間の結合」(Re. 94) としての体系においてのみ可能となる。この体系は、『宗教論』では、道徳法則に従う「普遍的共和国 (allgemeine Republik)」、あるいは、「倫理的公共体 (ethisches gemeines Wesen)」といわれる。この体系の建設は「人類の人類そのものに対する義務」である (ibid)。倫理的公共体とは、ライブニッツの「恩寵の国 (Reich der Gnaden)」(B840) にも喩えられる、理性によって我々が移り住むべき英知者たち (Intelligenzen) の住む英知

界、可想界 (intelligible Welt) としての道徳的世界 (moralische Welt) であるが (Vgl. B843)、その促進が「共同体的目的」であるところの「共同体的善 (gemeinschaftliches Gut) としての最高善」(Re. 97) である。

以上、カントの論述を簡単に見てきたが、最高善とは、単に徳と個人的な幸福が結合した個人的側面と、その結合が共同体的善であり、従って一つの道徳的な世界概念⁽³⁾ と見なされるべき、共同体的側面という二つの意味を持つ。しかし前者は単に最高善の形式 (徳と幸福の結合) にのみ着目したものであり、その内実を考慮するならば、道徳法則が命じる最高善とは、道徳法則の下での人間の結合、即ち、倫理的公共体であり、そこにおいて全ての理性的存在者の普遍的幸福と道徳性の結合 (世界福祉) が可能となる、究極目的としての道徳的世界と考えられる。即ち、「倫理的公共体における世界福祉」、これが義務としての最高善の概念である。そこには『第二批判』で論じられた、個々人の主観において異なる、単なる傾向性の満足としての個人的・自然的幸福⁽⁴⁾ は直接には含まれていない。

ところで以上の論述において、カントが普遍的幸福と個人的・自然的幸福という二つの概念を使い分けていることが併せて明らかにされたが、実はもう一つ、カントは幸福の概念を使用している。それが道徳的幸福である。道徳的幸福とは、「徳＝幸福」という形態をとった、それ自体が一種の最高善の変形された概念であるが、この概念は最高善の実現可能性の根拠が自由の主体に存することを示す概念である。第二節では、この概念を手がかりに、最高善の実現可能性の問題を概略化する。

第二節 最高善の実現可能性

『第二批判』において顕著なように、最高善の実現可能性の問題はさしあたっては、神の現存在を介して (根拠として)、英知的なものと感性的なものが連結され、前者が後者において生じる (派生的最高善)、という図式で捉えることができる。『第二批判』の「批判的解決」では、最高善を英知界との連結において求めることが主張されたが、そこではまず、理性的存在者が自らを悟性界に属するものと認めることによって両者が連結される。次にそのような世界に属する存在者の心術の道徳性を起因として「この世において」最高善が実現されるとするが、しかし「この世」での実現に関しては、それを保証する神の現存在が結局は要請される。さらに「要請論」では、最高善の構成要素である心術の道徳性の完成のために、理性的存在者の「魂の不死」が要請されたのである。

このような、最高善を神と関連させることによってその実現可能性を説明する図式には、しかし、奇妙な綻びがある。『第二批判』の「要請論」で論じられた「魂の不死」とは、「此の世を越えて (über dieses Leben hinaus) 存続する来世 (Zukunft) における実在」と定義される (Vgl. Kp. 123. Anm) が、来世とは、我々にとっては将来的な世界 (künftige Welt) と見なさざるをえない英知的な道徳的世界である (Vgl. B839)。つまり、最高善が

実現した道徳的世界、英知界は来世であるとも考えられるのである。すると、理性的存在者の実在が「来世まで」永続的に継続することと、最高善の「この世」での実現がいかにして両立し得るか、という困難な問題が生じる。つまり、最高善の実現は英知界においてか感性界においてかが不明瞭なのである⁽⁵⁾。ここには、永続的に来世（未来）を志向する視点と、今ここでの実現を志向する視点という二つの矛盾する視点が混入しているのである。この矛盾は後に「全体性」の概念の解釈によって解消されるが、ここではこの問題は指摘するにとどめ、以下では上で指摘した図式が変形されることを明らかにする。というのは、最高善は一つの理想的世界の理念であるが、その実現が道徳法則によって端的に必然的に命じられているのであれば、その義務を遂行する主体が「力の及ぶ限り」それを遂行するときに、この義務が遂行者にとってもっとも現実的なものとなり、真の意味での究極目的となるはずである。事実、先の図式は最高善が、<1>神の現存在を介さずに、まさに「義務を担う主体の力」によって、<2>「この世界」で実現可能であることを示す図式へと書き換えられることになる。そして先に示唆したように、「道徳的幸福」が、神の現存在を必ずしも必要としない最高善の実現可能を示す概念なのである。

『第二批判』では、「幸福に類するもの」として「満足 (Zufriedenheit)」や「平安 (Beruhigung)」が論じられている。例えば、「嘘をつく」という行為を、自分を軽蔑の対象とすることは許せないという理由で思い留まった場合には、自分の人格性の尊厳を保ち、且つ尊重したという内心の平安の意識が生じる。また、「人間の意志は自由であるからこそ道徳法則によって直接規定されるのだが、この規定根拠にしたがってしばしば意志が規定されると、主観的には自分自身に対する満足感を生ぜしめ得る」(Kp. 38)。このような、徳の意識を必然的に伴う自己満足 (Selbstzufriedenheit) の感情は、欲望を規定する動因としての傾向性に全く関わりがなく、道徳法則を遵法する自由の意識以外には何ものをも必要としないという、自己自身に対する消極的適意 (negatives Wohlfallen) の意識であり (Vgl. Kp. 117)、その起源は、人格性に対する満足に他ならず、したがってこの自己満足は知性的 (intellektuell) である。しかしこのような感情は幸福に類するものであるが、「確かに幸福ではなく、幸福のひとかけらですらない」(Vgl. Kp. 88)。

しかしカントは後にこのような知性的満足を幸福とみなすように見解を変化させている。「反省的な人が悪徳への誘惑に打ち勝って、義務を果たしたと悟る場合の魂の安らぎと満足は幸福と呼んで差し支えない」(MT. 377)。さらに、「自分の人格と人格自身の道徳的行動とに満足を感じ、したがって我々の行うところに満足を覚えること」(MT. 387)、あるいは、「善において絶えず前進する (決して落後しない) 心術の現実性と持続性の保証」(Re. 67) は「道徳的幸福」であると定義されている。これらの定義によれば、道徳的幸福とは、『第二批判』でいう最高善の構成要素としての徳、即ち心術の道徳性を指していると考えられる。したがって道徳的幸福とは、徳と幸福が「全く異なる要素」として「総合的に結合」された

ものではなく、「徳＝幸福」という一種の最高善の形態をとった概念であると言える⁽⁶⁾。カントはなぜこのように見解を変化させたのであろうか。詳論の余地はないが、端的に言えば、徳に伴う自己満足の間を「快の間」として認めたからである。

自己満足の根拠は、道徳法則による自己規定に伴う、自分自身に対する満足感としての道徳感情 (moralisches Gefühl) であるが (Vgl. Kp. 39)、道徳感情は「道徳法則に対する服従 (Unterwerfung) として、つまり、命令として (この命令は感性に触発された主観に強制を告げる)、行為それ自体に関する快よりはむしろ不快を含んでいる」(Kp. 80)。しかし「快よりは不快を含む」と言われた道徳感情を、カントは『判断力批判』で「このような意志規定に伴う心的状態はそれ自体すでに快の間であり、結局この間と同じである」(KU. 222) と認めるのである。カントは判断力 (反省的判断力) がア・プリオリな原理を有し、その原理が快・不快の間とア・プリオリに関係することを発見し⁽⁷⁾、道徳感情と善が反省的判断力によって快の間と結合することが『第三批判』で論じられていることに留意するならば、道徳的幸福とは快の間を伴った心術の道徳性の実現と持続 (知性的適意としての自己承認、自己満足) であると言えよう。先の考察で、最高善の概念には個人的意味と、共同体的意味⁽⁸⁾ という二つの側面があることが示されたが、個人が全く主観的に感じる幸福と、共同体全体を考慮して自他共に幸福であると感じることに決して矛盾が生じないのは、道徳的幸福の概念が示しているように、倫理的公共体における世界福祉、即ち、自他が共に幸福である普遍的幸福と道徳性の結合としての最高善を義務として意識する主体は、同時に、このような義務を意識する自己に対する知的満足とその道徳的意図の実現を幸福と見なすことができるからである。つまりこの場合の幸福とは、主観によって異なる、傾向性の単なる満足としての「個人的・自然的幸福」を意味しないのである。究極目的としての最高善、共同体的善としての世界福祉には個人的・自然的幸福が必ずしも直接的な構成要素として含まれないのはこのためである。

さて、この道徳的幸福においては、徳と幸福が直ちに結び付いているので、幸福を分配する神の存在はもはや不要である。問題はただ、行為する主体が心術の道徳性を実現できるか否かに懸っている。つまり、道徳的心術の主体が道徳法則の下で相互に結合して最高善の世界をいかにして建設していくか、という問題である。道徳的心術の主体は人格性の主体、自由の主体であり、まさにこの点において、最高善の実現可能性の根拠が自由の主体に存するのである。先に、義務としての最高善は神の現存在を介さずに「義務を遂行する主体の力によって」、「この世界で」実現することであると考える場合にもっとも現実的な義務になることを確認したが、まさにこの自由の主体の英知的能力を根拠としてその結果が感性界において生じる可能性が示されたのである。

ところで最高善の世界は、理性的的存在者が共通の法則 (道徳法則) にしたがって体系的に結合した全体としての「目的の国 (Reich der Zwecke)」ともいわれる。それは「いかな

る経験においてもその対象を持たない」(B799) 理念であるとはいえ、目的の体系にしたがって行為する主体にとってあらゆる目的を包括する究極目的であるため、目的の国は、経験的認識に体系的統一を与える統制的原理 (regulatives Prinzip) であるとされる。この概念はしかし、単に体系的統一を与えるのみならず、「感性界に実際に影響を与え得るし、またそうすべきであるし、そして感性界をできるだけこの理念に一致させようとする」(B836) 実践的理念でもある。この理念はなるほど「現存してはいないが我々の行為によって (durch unser Tun und Lassen) 現実的になり得るものを、この理念に従って実現する (zustande bringen)」(Gr. 436Anm)、ある種の構成的原理 (konstituives Prinzip) であるとも言われる (Vgl. KU453)。しかしそれがいかにしてであるかが問題である。実践的理念が感性界に影響を与えて、感性界をその理念に一致させるということは、最高善の実現という義務がいかにして「この世界で」遂行されるかという問題でもあるが、以下ではこの問題を出発点とし、「全体性のカテゴリー」の方式の解釈を通して、実践的理念としての目的の国は、自然の国における具体的行為を、目的の国と調和的に実現するよう意志に対して規定的に働く、という意味で「ある種の構成的原理」であることを示す。続いて最高善の「実現」と「促進」の区別を重要視するシルバーの最高善論に沿って目的の国を統制的原理、構成的原理の両側面から考察し、第一節で示された義務としての最高善の概念を全体性の意味において明らかにする。

第三節 全体性のカテゴリーの法式ともっとも全体的な意味での最高善の概念

「あたかも汝が常に汝の格律によって普遍的な目的の国における立法する成員であるかのように行為せよ」(Gr. 438) という「目的の国の方式」は、定言命法の形式 (Form)、即ち、格律が道徳法則に一致することを命じる「普遍性の方式」と、実質 (Materie)、即ち、目的自体としての理性的存在者の人格及び人格に存する人間性を目的として使用することを命じる「目的自体の方式」を結合する方式であるとされる。目的の国においては各々の成員は格律の普遍性を命じる道徳法則に従い、かつ、各人は共に一つの国を構成する成員として、自己に対しても他人に対しても、人間性を単に手段としてのみ使用せず、常に同時に目的として使用すべきことを命じる法則に従っている。目的の国は、普遍的法則の原理、目的自体の原理、自律の原理に従うことによって可能である (Vgl. Gr. 433)、あるいは、「目的の国は自然の国との類比 (Analogie) によってのみ可能である」(Gr. 438) とされるが、ペイトンは、目的の国の方式は自然の国への言及を欠く限りでは不完全であるため、自然の国と目的の国の類比を表現した次のような「目的の体系の総体性あるいは全体性 (Allheit oder Totalität) の法式」によって補足されるべきだと言う⁽⁹⁾。即ち、「全て格律はそれ自身の立法によって自然の国としての可能的な目的の国と調和 (zusammenstimmen) すべきである」(Gr. 436)。カントによれば、全ての格律を完全に規定するとこの方式に至るので

ある (ibid)。

ところで『道徳形而上学』によれば、「徳の義務 (Tugendpflicht)」も定言命法の実質であるとされる。徳の義務とは、「定言命法に従って許されたり、許されなかったりする一定の行為」(MT. 221)、つまり道徳的心術に基づいて主体が為すべき、あるいは為すべからざる「これ、あるいは、あれ」という行為であり、「数多くある」(MT. 383)⁽⁴⁰⁾ 具体的行為であるが、道徳法則を通してアプリオリに、傾向性とは全く独立に与えられる「純粹理性の目的」である (Vgl. MT. 380f.)。したがって定言命法は、「人間性」と、その人間性を有する理性的存在者が、定言命法に従って意欲すべき目的としての「徳の義務」、という二つの実質を持つ。そうであるならば、もっとも包括的であるはずの「全体性の法式」はこれらの実質をも規定する法式であると考えられねばならない。それは以下のように解釈し得る。

目的の国と自然の国との調和を表現する「全体性の法式」は、人間性と徳の義務という定言命法の二つの実質 (純粹実質) を形式として、そこに経験的実質を結合する方式であると考えられる。というのは、「自然の国としての可能的な目的の国」とは、これら二つの純粹実質を形式として自然の国において実現される行為、即ち経験的実質の総体、換言すれば、人間性という客観的目的の下で、徳の義務に「調和 (一致せずとも少なくともそれを損なわない) すべき」ものとして自然の国において実現される行為の総体であると解されるからである。つまりこの方式は、純粹実質に調和的な経験的実質を生ぜしめるような格律に従って行為すべきことを命じているのである。換言すればこの法式は、自然の国において生きる理性的存在者の具体的行為を、これらの純粹実質を形式とし、それに対して調和的に実現することを命じる方式である。この形式は言わば、自然の国において実現されるべき経験的実質の一種の枠組 (Framework)⁽⁴¹⁾、即ち、経験の領域内の至る処でこのような調和が表現されて道徳性が客体化されたような「道徳的自然 (moral nature)」⁽⁴²⁾ がその内で実現されるべき枠組を提示する。この意味で「全体性の法式」は最も包括的であるといえる。ではこの法式は、最高善の実現の義務とどのように関連するのであろうか。

今確認した、定言命法の純粹実質を形式としてそれに調和的な経験的実質を自然の国において実現することは、シルバーによれば、最高善を「促進」することである。実はカントは、最高善の「達成、実現」と「促進」という二つの表現を使用しているが⁽⁴³⁾、シルバーはこの相違に着目して、「達成する (attain)」を「統制的」、「促進する (promote)」を「構成的」の意味に解している。シルバーによれば、最高善の促進とは、主体の能力、自由の範囲内で可能な限り近似的に最高善を実現していくことであり、道徳的な責任の内在的な規準である。それに対して最高善の達成とは、主体の実際の能力をも越えて為すべきことを提示する、努力の超越的理念であり、能力や努力の限界を評価する超越的、理想的基準である。可能な限り最高善を促進すべしという構成的要求は、自己の能力を「最高善の達成」という統制的規準によって評価するまで十全ではないので、最高善の超越的理念の統制的使用への要

求をも含んでいる。さらにまたこの統制的要求は、自らの能力を構成的義務の限界へと到達するよう義務づける⁽⁴⁴⁾。つまりこの要求は、カントが言うように、ある目標へと向かわせるのに必須の使用 (Vgl. B672) として統制的な意味を持つ。このようなシルバーの論は、目的の国が構成的原理でありかつ同時に統制的原理でもある、という以下のような解釈を導く。即ち、目的の国あるいは最高善の実現の義務は、完全にそれを「実現・達成」する義務ではなく、この理念に調和的な道徳的自然を実現するという義務（促進の義務）であり、実践的理念としての目的の国、あるいは最高善の世界は、なるほど単なる理念としては経験を越えてはいるが、しかし義務を遂行する主体がそれを表象することによって行為に先行し、人間性と徳の義務に調和すべき経験的実質としての具体的行為を実現するよう意志を規定するという役割、つまり自然の国における行為としての「経験」を「可能にする」構成的原理 (Vgl. B537) であり、まさに「我々の行為によって実現され得るものをこの理念に従って成立せしめる」という実践的、構成的意義を持つのである。さらにこの理念は、実現された道徳的自然の度合いを評価する基準であり、また、到達すべき目標へと我々を向かわせる、という実践的、統制的原理でもあるが、この目標とは、自然の国において実現されるべき経験的実質の形式である人間性と徳の義務、あるいはそれらの総体としての超越的、したがって英知界、純粹悟性界としての目的の国である。この理念を構成的に使用する際に形式（可能的経験の枠組）と見られたものが統制的使用においては目標となることこそ、この理念が統制的かつ構成的であることを示していると言えよう。

「道徳的自然」という概念においては、先に示された最高善の実現可能性のモチーフ、即ち、「英知的なものが感性的なものの根拠となるという図式」が、厳密には「英知的なものを形式として感性的なものがそれに対して調和的に生じるという図式」であることが示されているが、この概念は最高善のさらに積極的な規定を示す。ヨーベルの考えでは、最高善には1、個人的な幸福と徳の結合としての個人的意味、2、道徳性と福祉の普遍的体系としての最高善、3、経験と道徳の総体的な調和、道徳的自然としての最高善、4、感性界を英知界の光に当てて創りかえるための歴史的理念である道徳的自然としての最高善、という意味があるが⁽⁴⁵⁾、ヨーベルは、「世界の進行に基づいて、所与の経験的法則を使って、歴史において道徳と人間の意義を具体化する新しい自然を創造する」⁽⁴⁶⁾ という意味で解釈された最高善が最も全体的意義を持つという。この世において実現されるべき道徳的意志と経験的実在性の全体的、具体的総合として最高善の概念を捉えると、それは歴史の統制的理念としての意義を獲得する。それに伴い、道徳的自然の実現として把握された最高善の実現という義務を遂行する主体は、自己の道徳性の限界を超えて世界の道徳的進歩の主体⁽⁴⁷⁾、世界公民的な倫理的共同体の建設を担う主体となるのである。道徳的自然という枠組みの中で実現されるべき最高善の世界は、時間的、経験的構成を持つシステムであり、常に統制的理念としてみられた最高善の世界を到達点として、それとの距離を漸近的に克服して自然のシステムを

再構成しながら実現されるべき実践的・歴史的理念となる⁽¹⁸⁾。このようにして「感性的自然としての感性界に悟性界、すなわち、超感性的自然の形式 (Form) が与え」(Kp. 43)られる。

このように、最高善の実現の図式は、感性界における道徳的自然の実現を理想的な最高善の世界という歴史的理念のもとで新しく秩序づける図式として把握されなければならない上に、さらに最高善が「共同体的善」としての性質を持つために、実践的主体にとってもっとも全体的なものとは、個人的にではなく共同体的に到達されるべきものである、という認識をも包括し得る図式でなければならない。したがって道徳的自然の実現は、普遍的な道徳性と普遍的な世界福祉を結合する新しい世界システムを創るために他者と共同して各人が行為することを意味しており⁽¹⁹⁾、その実現は共に自然の国を構成している他者をも考慮しなければ不可能であり、目的の国の理念は他者との関係を射程に入れたより拡張された視圏においてこそ意義を持つといえるのである。その際シルバーは、すべての理性的存在者の人間性を尊重し、道徳的に行為する者が他人の立場や観点に自らを置くために、「拡張された考え方の格律 (die Maxime der erweiterten Denkungsart)」と呼ばれる、「他人の立場で考える (an der Stelle jedes anderen denken) 格律」(KU. 158)を重要視する⁽²⁰⁾。この格律によってこそ行為する主体は他者の価値や要求が理解でき、他者の立場や意欲の多様性の理解を通じて、私的傾向性によって制限された孤立的、主観的パースペクティブを回避するパースペクティブを発見してさらに新しい全体的、統一的パースペクティブを案出すべきである、とシルバーは主張する⁽²¹⁾。「パースペクティブの転換」を道徳法則の適用において重要視するこのようなシルバーの解釈に対してさらにヴェルマーは、「格律の普遍化可能性への問いは、我々が格律を普遍的法則として意欲し得るかどうかという問いになるが、しかしこの問いに対する解答は、最終的には関係者 (Betroffen) による実在的コミュニケーションによってのみ可能となる」とし、パースペクティブの転換によって他人の観点についての自己理解を吟味できるのは、実在的他者との実在的コミュニケーションによらなければならないことを強調している⁽²²⁾。

さてこのように、もっとも全体的な意味に解された最高善の概念は、ライプニッツの恩寵の国に喩えられた超越的、理想的な神の国ではなく、神の力を介することなく実践的主体の行為によって歴史の過程において現実化されるべき理想的な道徳的世界となる。即ち、無制約的なものに到達するために神は必要ない、という超越的なものの「人間化 (Vermenschlichung)」と世界の「非神話化 (Entgötterung)」である⁽²³⁾。それに伴って第一節で指摘しておいた、最高善の実現に関する矛盾した二つの視点、即ち、「来世での実現を志向する視点」と「今、ここでの実現を志向する視点」の矛盾も完全に解決する。「来世」への志向が歴史的進歩への志向に転換されるのである。つまり、歴史的理念の下で、今、この世界を道徳的自然として秩序づけつつ、その理念に向かって歴史的に進歩していく、という考えであ

る。ここにおいて最初に提示された、神の現存在を介して英知的なものが感性的なものにおいて生じる、という最高善の実現可能性を示すあの図式は、義務を遂行する主体の能力を介して英知的なものが感性的なものにおいて調和的に生じるという図式へと完全に書き換えられたのである。

第四節 全体性の概念の問題性

ところで、英知的なものと感性的なものとの関係が「人間化」、あるいは「非神話化」される際に重要な鍵となるのが、実在的コミュニケーションによる他者の立場へのパースペクティブの転換であった。したがって問題は、まさにこの人間化の営みとしての英知的なものと感性的なものとの媒体 (Medium)、即ち、「コミュニケーション」がカント実践哲学においていかに位置づけられるか、という問いへと移行する。カントは「最高善の世界としての目的の国」を人間の全体性として描き出したが、カントのこの試みは、「人間は他者と関係することによって初めて共同体を形成する孤立したモノドではなく、既に人間はその端的な現存在によって一つの全体性、共同性に属している」⁽²⁴⁾ という解釈を招く。というのは、理性的存在者の体系的結合としての目的の国は、自己と他者の人格の相互承認（立法者として、また目的自体として承認しあう関係）によって構成されており、それは自己を他者の立場に移し置くという自他の立場の相互転換を含意する、と解されるからである。

しかしこの場合の他者とは、自己の立場を他者へと移転させただけではないのか、あるいは、自他関係は拡大された自己関係に解消されているのではないか、という曖昧性が残る。というのはまず第一に、カントの目的の国は、確かに、道徳法則に従う理性的存在者の体系的結合という点では「複数の」理性的存在者によって構成されているが、しかしこの存在者は道徳法則に従って常に自己の格律を判定し、したがって常に悟性界という共通の立場に自らを移し置く点では「均質な」理性的存在者と考えられるために、他者の立場は自己の立場と何ら積極的に区別されるべきものとならないからである。この問題に関しては別に論じたので⁽²⁵⁾ ここでは指摘するだけにとどめるが、さらに次のような問題が考えられる。それは、全体性の概念に沿って理解された実践的主体、即ち、最高善の実現という歴史的課題を自覚した道徳的な歴史的主体の視野狭窄の問題である。最後に、この問題を田辺元の「自覚的合目的性の立場」を手がかりに考察する。

第一節で、『第三批判』では最高善は、「自然の最終目的」としてみられた「道徳法則に従う存在者」が自らに課す究極目的と考えられていることを述べたが、最も全体的な意味に解される最高善の概念を目的の概念を通して考察すると、田辺の言う「自覚的合目的性」の立場となる。

田辺はそれを「我々の意志の弁証法」として次のように論じている⁽²⁶⁾。まず第一の段階は、自然を主観の構成能力に対して合目的的であると見なす「形式的合目的性」の立場であ

る。この立場は、科学的主観が「認識せんとする意志 (Wille zur Erkenntnis)」に由て必然的に前提するものであり、経験的法則において現れる自然の特殊なるものを体系的統一的に把握するために悟性の統制的規準として想定される。この立場は、一切を自己に対する適否から見る「即自 (An-sich-sein)」の段階であり、この段階から次に、一度自己を捨てて、対象をそれ自身において意味あるもの、それ自身を目的とするものとする「他在 (Anders-sein)」の立場へと進む。この立場は、有機体の内面的合目的性を自然の実質的合目的性として発見する立場であるが、それは我々が自己を捨てて対象を意志の立場から見ること、対象において自己を発見する立場に他ならない。その結果が単に機械的因果を要因とする有機体も、あたかもその有機体の概念そのものを目的として働く意志の所産であるかのごとく見るのである。しかしこの立場は、再び自己に帰り実践の立場から自然全体に新しい合目的性の意味を与える「自覚的合目的性」の立場から根拠づけられる。それは、道徳的主体としてのヌーメノンの立場から、自己に対して全自然が従属し、自己に対して合目的的であると見る立場である。道徳的主体はなるほど実現すべきものとして我々に課されている当為であるが、しかしその実現を命じる道徳法則が何らかの意味を持つためには、「当為は必ず極微 (infinitesimal) の現実を含まずして成立せず」⁽²⁷⁾ と考えなければならない。したがって「当為をもって全く現実と離れたものとせず、少なくとも極微の現実を含むものとする限り、いかなる人間も当為として道徳法の主体」⁽²⁸⁾ である。それゆえ、我々は自然を利用する人間としてはフェノメノンであるが、全自然に対して目的を付与するものとしてはヌーメノンであり、フェノメノンがヌーメノンに従属するのと同様に、自然は道徳的主体に従属するのである。

このような自覚的合目的性の立場は田辺によれば、カントの『世界公民的見地に於ける一般史の構想』において顕著な、人間の歴史を自由の発現形態としてみる見方、即ち、「個々人にとっては驚くほど無規則で混乱しているように見える現象も、全人類について見れば、人間に本来備わっている根源的素質がたとえ緩慢にせよたえず発展している」(Ag. 17) と見なす立場と同じものである。つまり、自然全体が道徳的主体としての人間の見地から意味を付与され、「道徳の発展」、「自由の発展」過程として意味づけられるのである。したがって田辺は、「具体的な文化を通じて実現せられる目的の国としての人格の協同体を考えるならば、現世の歴史を道徳的最高善の実現に向かう過程と見るよりほかはない」⁽²⁹⁾ と断言する。自覚的合目的性が歴史の構成原理なのである。

しかしこの自覚的合目的性の立場とは、「意志が自己と独立に、自己の外にあるものにおいて、自己に対する合目的性を自覚する」立場であり、「一切の対象」が道徳的主体に従属して、そのような主体の「私の目的に合うことによって」⁽³⁰⁾ 始めて、それらの対象が意味を与えられる立場である。しかしこの、「道徳的主体としての私の目的に合うこと」という視点から一切のものを見るこの立場では、「そのような視点から見られる側」については言

及されていない。自覚的合目的性の立場では、たとえ、全体性の理念を感得せずに人格的共同体を歴史において実現するという義務を共有しない者、できない者と出会ったとしても、そのような者を「道徳的主体の目的に適う」視点から合目的的に把握し得るが、しかしそのような視点から把握される者にとってはまさにそれが支配関係、抗争関係として受け取られるであろうことは考慮されてはいない。このような立場は、結局、全てを「私の目的から見る」、まさに拡大された自己関係から他者を把握する立場と一体、どのようにして判別がつけられるのか。道徳的主体とは、実は、現実のフェノメノンが有する別の性質であり、したがって「道徳的主体としての私の目的に適うこと」と「たんに私の目的に適うこと」との危うい混合を回避する術と共にこの問題が考察されなければならない。

「全体性の概念」に沿って解された、最高善の実現という義務を担う主体を道徳的・歴史的進歩を導く主体と見なすこの解釈は、上にも述べたように、「自然と摂理の意義の解釈」、即ち、世界は最高の智慧が展開する舞台である (Vgl. Ag. 30)、という解釈を含む。カントは、このような世界史に対する構想は「哲学者 (いずれにせよ哲学者は歴史に精通していなければならない) が経験的立場とは別の観点から試みるような、歴史に対する一つの着想にすぎない」(Ag. 30) と述べているが、しかしこの構想に従えば、「数世紀後に我々の子孫に残されるであろう歴史の重荷 (Last) がどう把握されるのか」(ibid)。カントは言う。「彼らの関心呼び起こすような観点、即ち、諸民族とその統治が世界公民的観点において成し遂げたこと、あるいは損害を与えたことを評価する、という観点 (筆者強調)」(Ag. 31) から把握されるのである。「しかし同時に、国家主権者とその従属者達の野心も考慮してこのような観点をとり、彼らの栄光のある (rühmlich) 思い出を後世に伝える唯一の手段を用意するのである (筆者強調)」(ibid)。カントの死後、全体性の理念を掲げた者たちが世界史の舞台に残した痕跡は、果たして世界公民的見地から「栄光のある思い出」として見られ、「自然と摂理の意義」を合目的的に付与されるのか。この問題も等閑に伏すことはできないであろう。「全体性の概念」がいかに魅力的に全人類の普遍的共同体を描き出し、それがいかに構成的であるとしても、未だかつて現実化されたことがないのは、このような問題を孕むからである。これらの問題性と共に再度全体性の概念は検討されなければならないであろう。

カントの著作からの引用は文中に著作の略号とともにアカデミー版の頁数を記した。略号は以下の通り。(ただし『純粋理性批判』はB版の頁数を記した。)

Idee zu einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784, VIII. Ag.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, IV. Gr.

Kritik der reinen Vernunft, III. B1787.

Kritik der praktischen Vernunft, 1788, V. Kp.

Kritik der Urteilskraft, 1790, V. KU.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, VI. Re.

Die Metaphysik der Sitten, 1797, VI. MT.

- (1) Lucien Goldmann, *Mench, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zürich, 1945, S24f. 三島淑臣、伊藤平八郎訳『カントにおける人間・神・共同体』、木鐸社、1977年、35頁。
- (2) たとえばベックは、最高善への期待は道德性の仮象にとってせいぜい心理的に必然的であり得るだけで、それは実践的概念ではなく、理性の弁証論的理想であり、カント哲学では最高善は重要ではない、と断言している。L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. The University of Chicago Press, 1960, p. 245.* (藤田昇吾訳『カント実践理性批判の注解』、新地書房、1985年、293—4頁) このようなベックの論に対して、道德哲学に於けるコペルニクスの転回のポイントは、理論的対象が認識の制約に一致しなければならないのとちょうど同じように、道德的对象、善は、道德的な意欲の制約と一致しなければならない、ということであり、最高善の概念は定言命法の抽象的形式に実質を付加して道德的な意欲に方向を与えるものであるとシルバーは反論している。シルバーの論については第三節参照のこと。J. Silber, "The importance of the highest Good in Kant's Ethics", in : *Ethics* Vol. LXXXIII, 1963. p. 182f.
- (3) Vgl. Klaus Düsing, "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in : *Kant-Studien*, Vol. 62, 1971, S32.
- (4) 不快、苦痛、欠乏は主体の道德性を保つという本来的な義務に違反する誘惑であり、自然的幸福(裕福、強健、健康)はこの誘惑に対抗するので、自分の自然的幸福を促進することは間接的な義務とされている。(Vgl. MS. 387f, Kp. 166)
- (5) Victoria S. Wike, *Kant on Happiness in Ethics*, State University of New York Press, 1994, P. 154-159.
- (6) この概念は、『第二批判』の弁証論でカントがストア学派を批判して、幸福の感情は徳の意識に含まれないと論じたこととは矛盾する。ストア派によれば、有徳な生活とは人間が真の自己の自然(本性)に忠実に理性的に振る舞うことであり、このような生活の実践によってのみあらゆる情念から解放された状態(apatheia)が得られる。カントはこのようなストア派の論は、甚だしく類を異にする二概念、即ち徳と幸福の間に同一性を案出するために両者を「分析的に結合」したとして、次のように批判する。有徳たらんとする努力と幸福を理性的に獲得しようとする努力とを全く同一の行為としたため、

ストア派の幸福は、徳を所有しているという意識にすぎない。徳こそが完全な全体的最高善であるとストア派は主張しているのである、と。これに対してカントは、徳と幸福はア・プリオリな認識根拠に基づいて「総合的に」結合されなければならない、とした (Vgl. Kp. 111)。

- (7) 『判断力批判』では次のように論じられている。「意図の実現には必ず快の感情が結びついて」(KU. 187) おり、「理性を介して、単なる概念によって我々に心地よいものが善である」(KU. 207)。善とは、「必ず目的の概念を含み、したがって（少なくとも可能的な）意欲と理性との関係を含み、さらにまた、対象あるいは行為の現実的存在に関する適意 (Wohlgefallen)、即ち、何らかの関心をも含んでいる」(ibid)。善は対象に対する関心との結合という点で「快適 (das Angenehme) : 対象を感官に対する関係においてのみ感覚的に心地よいものとして表象すること」と類似し、道徳的善はとりわけ最高の関心を伴っており、目的の概念によって理性の原理の下で快適なものは意志の対象との関係で善と判定される (Vgl. KU. 208f)。つまり、それ自体として善なるものは、道徳法則を通じて意欲すべき目的としてア・プリオリに認識されるが、善なる概念そのもの、そしてその概念の現実的存在、つまり、善なる「意図の実現」も含めてそれらを反省的判断力が理性の究極目的に照らし合わせて、これらの対象がその究極目的に対して合目的であると判定する場合、快の感情が生じるのである。この判定は、対象と一定の目的との関係を前提してその客観的合目的性を判定する目的論的判断である。何かあるものを欲するのは、このものの存在に関して適意を持つ (関心を持つ) からであり、中でもとりわけそれ自体として善なる道徳的善は最高の関心をとともなう (Vgl. KU. 209)。善は、それがまさに「究極目的」としての最高善に関連している限りにおいて主観の最高の関心事となる。
- (8) この区別は厳密には、第一に個人的、第二に共同体的、第三に全人類の、である。ここでは第二と第三を区別しなかったが、その区別は、最高善を歴史的理念として考察する第三節において生じるからである。即ち、倫理的共同体としての最高善の世界を歴史を導く実践的理念と見なす場合に、全人類の意味としての最高善、という考えが生じる。この問題に関しては、牧野英二『遠近法主義の哲学』、弘文堂、1996年、第七章参照。
- (9) H. J. Paton, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London 1947. S. 190. (杉田 聡訳『定言命法』行路社、1986年、278頁。) ペイトンは、この類比は、自然を目的論的観点から考察することによってのみ可能となる、とするが、それはもし目的の国が実現可能ならば自然の国との類比によってのみ「可能であると考えられる」という意味に解釈している。
- (10) 例えば、自己に対する完全義務として、自殺の禁止、嘘の禁止、吝嗇の禁止、不完全義務として自己の自然的諸力 (知力、体力、精神力) の陶冶、自己の道徳性の向上、他人

に対する完全義務として、高慢、陰口、嘲弄の禁止、不完全義務として、感謝、親切を尽くすことなど。

- (1) H. J. Paton, *ibid.*, S187. 邦訳274頁。
- (2) Y. Yovel, "The Highest Good and History in Kant's Thought," in : *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54, 1972. S. 254-256, 270, 274. *Kant and the Philosophy of History*, Princeton Univ, 1980, p. 69. ヨーベルは最高善を、自然の国と自由の国(感性界と可想界)という関係で見られた道徳的自然として、そして、歴史において実現されるべき道徳的意志と道徳的社会(政治構造の中で実現される)の具体的現実的な総合として考察している。
- (3) 「達成(Erreichbarkeit)」(KU. 426Anm.)、「実現する(bewirken, wirklich zu machen)」(K. 549, Kp. 244.)、「促進(Beförderung)」(KU. 429, Re. 97, Kp. 262.)など。
- (4) J. R. Silber, "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent," in : *Philosophical Review*, Vol. 68, 1959, p. 481-492.
- (5) Yovel, *ibid.*, S256.
- (6) Yovel, *ibid.*, S274ff..
- (7) Yovel, *ibid.*, S245.
- (8) Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton Univ, 1980, p73. したがって最高善は、全ての人を目的自体として相手の自由と平等を認めあうという主観的態度と、法的な体制としての政治構造や国際連合という外的制度の体系、という二つの側面から考えられなければならない、というのがヨーベルの主張である。
- (9) Vgl. Yovel, 1972, S258.
- (20) J. R. Silber, "Procedural Formalism in Kant's Ethics," in : *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, 1974, p. 216.
- (21) J. R. Silber, *ibid.*, p. 216-218.
- (22) A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986, S45-47.
- (23) Goldmann, 1945, S190. 邦訳235頁。しかしゴールドマンはカントの試みが世界の非神話化の最初の「一步」であることを認めるが、カントの最高善論は最終的には理性を歴史哲学へは導かずに超越的な宗教へと導いた、と考える。(Goldmann, *ibid.*, S204. 邦訳、253頁。)
- (24) Goldmann, 1945, S. 233. 邦訳282頁。さらに、そもそも「普遍性」とは社会的な「普遍的伝達可能性」のことであり、カントは格律の普遍妥当性と他者との相互関係を既に前提していたのではないか、という解釈も成り立つ。
- (25) 周知のように、カントの実践哲学は今日では討議倫理学(Diskursethik)によって方法的独我論(methodischer Solipsismus)と批判されている。方法的独我論とは、「経験

的に見れば人間も社会的存在であるとしても、判断形成及び意志形成の可能性と妥当性は、原理的にはコミュニケーション共同体という超越—論理的前提なしに、従ってほとんど個人的意識の構成作業として理解できるという考え方である。Apel, 1976, S. 375. Anm. 邦訳310頁。この問題に関しては、拙論「カント実践哲学における独我論の問題」(日本哲学会編『哲学』第48号、1997年)参照。

- 26) 田辺元「カントの目的論」(『近代日本思想大系23 田辺元集』、筑摩書房、1975年、所収) 26—33頁。
- 27) 同書、45頁。
- 28) 同前。
- 29) 同書、55頁。
- 30) 同書、51頁。なお田辺のこの自覚的合目的性の立場は後の「種の論理」へと繋がるが、酒井直樹「日本人であるということ——多民族国家における国民主義的主体の構築の問題と田辺元の「種の論理」——」(『思想』、岩波書店、1997年、12月号所収)は、まさに田辺の論が拡大された自己関係であることを当時の日本を含めた帝国主義的言説の中から明らかにしたものとして注目すべきものである。