

Title	法・道徳・自然：カント哲学の底流にあるもの
Author	藪木, 栄夫
Citation	人文研究. 57 巻, p.23-40.
Issue Date	2006-03
ISSN	0491-3329
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	Publisher
Publisher	大阪市立大学大学院文学研究科
Description	藪木栄夫教授：広川禎秀教授：阪口弘之教授：小西嘉幸教授 退任記念

Placed on: Osaka City University Repository

法・道徳・自然 —カント哲学の底流にあるもの—

藪 木 榮 夫

人間が同じく人間である他者を法的に裁くことができるという重い事実は日常の事実であるが、その事実は如何にして成り立つのか。法の成立根拠が問われなければならない。あるいは、人間が生身の人間として情念や傾向性を保持しながらも、道徳に適った行為をすることができるという事実は如何にして成り立つのか。道徳性の成立根拠が問われなければならない。この二つの問題は往々にして別々の問題であると理解されがちであるが、両問題とも人間の行為に関わる問題であるから、別々の問題であるはずがない。カントでさえ一見すると、両問題を異なる領域の問題であると考えているふしがあるが、読解すると両問題に関する彼の思索は繋がっているのである。そして彼の思索において極めて特徴的な論点は、この二つの問題の解が自然認識の重要な側面に見出されると思索したところにある。本稿はカントの次の言明に導かれた論考である。「人間の行為の法的関係と動力の機械論的關係との間にはアナロジーがある。すなわち、同じ条件の下では同じ事を私に対して行う権利を他者に与えなければ、私は他者に対して断じてその事を行うことができない。同様にどんな物体も他の物体に同量の反対運動を引き起こさずに、その運動力で他の物体に作用することはできない。この場合、権利と運動力とは全く類似のものではないが、それらの間には完全な類似がある。」この言明に依拠して、道徳性の成立根拠をも探索したい。最後に、上記二つの成立根拠となっていると理解されるカントの自然認識の有り体の特徴的側面を簡潔に見ておきたい。

序

【0】期を画すると評価されることもある哲学者の思索を十分に理解するためには、その思索の様々な側面を徹底する一つの底流があることに留意する必要がある。様々な側面が様々な異なって思索されているのであれば、一貫した思索とは言えないからである。本稿で私は、カント哲学の底流にある一つの基層を明らかにしたい。(なお、カント哲学の独特な方法については既に私の著書で闡明しておいた。) すなわち、三つの異なる分野、法、道徳、自然に関するカントの思索が一つの基層で繋がっていること究明したい。この三つの分野に関する彼の思索が如何に繋がっているのかを考察する鍵となる概念は、相互性(Gegenseitigkeit)ないし相互作用(Wechselwirkung)の概念である。この二つの概念はほぼ同義ではあるが、文脈によって意味が多少異なるため併記する。

先ず最初に、法に関する彼の基本思想を整理する。次に、道徳性が実現する根拠に関する彼の思索を究明する。その途中で、法と道徳性との間の関係についての彼の考えを少しく吟味する。最後に、この二つの分野に関する彼の思索が自然についての彼の基本思想に基づいている

ことを追究する。簡潔に言う以上が本稿の課題である。

本稿での論述は、カントの著作の出版年を遡る形で、即ち『道徳形而上学』（1797）中の「法論の形而上学的原理」、『実践理性批判』（1788）および『道徳形而上学の基礎づけ』（1785）、そして『純粹理性批判』（1781/1787）という順番で進むが、この論述過程は、法と道徳の成立根拠に関する彼の思索が畢竟するに彼の自然観に基づいていることを明示したいが故の工夫である。なお、カントの著作からの引用・参照はアカデミー版カント著作集の巻号とその頁によって本文中に示した。例えば、（Ak.VI, 230）のように、『純粹理性批判』については慣例に従い初版（A）第二版（B）の頁付けを本文中に示した。

I. 法の基礎づけ

【1】『道徳形而上学』の第一部門「法論の形而上学原理」において法の概念をカントは次のように定義する。「法とは、或る人の選択意思を他者の選択意思と、自由という普遍的法則に従って統合し得る諸条件の総体である」（Ak.VI, 230）。ここで、選択意思とは、自由に選択する意図を意味し、自由という普遍的法則とは、すべての人が自由を共有するという事態を表す法則を意味する。それ故、法とは、人々相互の選択意思の間の関係に、自由という普遍法則に基づいて一定の秩序を与えるものであると言ってよい。そこで、法の基礎に定位する普遍的法理が、「あなたの選択意思の自由な行使が、普遍的法則に従って何人の自由とも両立し得るように外的に行為せよ」と定式化される（Ak.VI, 231）。これは、法の領域において無条件に成り立つ定言命法である。

【2】ところで、法が必要とされるのは何故かという問いをたてることもできるであろう。この問いに答えることは、法が事実として効力を発揮していることに鑑みると、予断される程には容易なことではない。だが、事実が事実として何故成り立つのかを我々は真摯に考えなければならない。このような思考方法が哲学的探求の特徴であると言ってよい。この思考方法をとって且つ事実即して考えると、或る人が他者の自由を侵犯するとき、法が効力を発揮するのであるから、法に関するカントの理説を理解せんとするならば、主として自他関係ないし人と人との関係に注意を払わなければならない。この論点を明晰にするために、次の主張が役立つ。

「法の概念は、それが法に対応する拘束性に関わる限りにおいて・・・、先ず第一に、或る人と他者との外的でしかも実践的な関係を問題とする。この関係は、彼らの行為が事実として（直接的であれ間接的であれ）相互に影響を及ぼし得る限りにおける関係である。第二に、法の概念は、例えば親切的な行為あるいは冷酷な行為の場合のように、或る選択意思と他者の願望（従ってまた他者の単なる欲求）との関係を意味するのではなく、もっぱら他者の選択意思との関係のみを意味する。第三に、このような選択意思と選択意思との間の相互関係においても、選択意思の質料すなわち各人が彼の意思する対象によって目論

んでいる目的は、全く視野のうちに入っていない。例えば、或る人が自分の商売のために私から買う商品について、はたして彼が利益を得るか否かは問題とならず、双方の選択意思が単に自由なものと思われる限りにおいて、相互の選択意思の関係の形式だけが問題となるのであり、また、この形式によって両当事者の一方の行為が他方の自由と普遍的法則に従って調和させられ得るか否かが問題となるのである。」(ibid.)

【3】ここに述定された三つの要因は、法の概念を厳密に説明するための条件を洗練したも
のとして定式化されている。この主張は次の四点にまとめられるであろう。

①法によって判定される行為にあっては、或る人の行為は事実として外的な、すなわち空間的
時間的行為でなければならない。そしてその行為は、外的であるからこそ他の人に影響を
与えるという意味において実践的である他はなく、人々の間での外的実践的影響という意味
において相互的ないし相互作用적이다。したがって例えば、私が私自身だけの部屋の窓を換気
のために開けるという行為は外的ではあるが、人々の間に影響を与える実践的行為ではない。

②法は、もっぱら或る人の選択意思と他者の選択意思との関係にのみ与る。選択意思とは自
由に選ぶ意図を意味する。この自由な意図の主体を人格(Person)と言い、「人格とは、その
行為に対して責任を帰すことのできる主体である。」(Ak.VI, 223)それ故、人格の間の関係に
外的行為によって与る法は、帰責能力のある主体としての人格の間の関係に与るのである。

③法はその主題からして、他者に影響を及ぼす外的行為に関わるのであるから、道徳的な課
題に依存しない。

④法は実践的なもの、すなわち自由から不可分のものであるから、法的行為は、欲求を伴
った感覚や傾向性によって特定されてはならず、換言すると、自由と整合するかもしくは矛盾す
る行為にのみ法は適用されるのである。

①が理解できるのは明らかであろう。法は他の人格に外的影響を与える行為にのみ適用され
るのである。この場合、重要なことは、行為が人格の間で相互的ないし相互作用的であるとい
うことである。この論点が法の何たるかを自他関係および人々の間関係に基づいて考える上
での焦点である。欲求や傾向性などのいわば内的行為は法の考察範囲外のものである。③にお
いて明らかにされているのは、法の領域が道徳の領域から区別されるということ、ならびに法
が適用される行為が道徳の主題ではないということである。しかし、この場合重要なことであ
るが、カントが法と道徳とを全面的に分離して考えているか否か、その分離した考えが彼本来
のものであったか否かは、一つの問題として残ると思われる。②における帰責能力のある主体
と④における自由から不可分の行為との間の関係は如何に理解されるべきであろうか。この問
いへ答えることがどれ程困難を極めるとしても、法の領域における自由の意味がどんな特徴を
もつかを考究しなければならない。

【4】先ずは法の領域における自由の意味を考えてみたい。この自由は選択意思の自由であ
り、端的な意志の自由ではない。端的な意志の自由とは、『実践理性批判』や『道徳形而上学

の基礎づけ』において詳しく説明されたように、定言命法にのみ呼応する意志の自律としての自由である（参照：藪木）。他方、法の領域における自由とは、選択意思の目的ないし質料が明確にされるときにのみ実現され得る自由である。この自由は或る意味で消極的な自由である。というのも、行為者が選んだ目的は必ずや制限されているであろうからであり、しかもその目的が必ずしも達成されるとは限らないからである。換言すると、遂行されるべき自由な行為はもしかすると達成され得ないからである。けれども、この自由には次の意味において積極的側面がある。すなわちこの自由は、自由に意図を選ぶ選択意思の相互関係において実現し、それ故、選択意思をもつ者がその個性を超えようとす地点で成り立つのである。選択意思の相互関係において実現するという自由の概念が、法の領域では際立つのである。この論点は強調されて然るべきである。

この相互関係において、選択意思に由来する自由な行為は、内的な意図に基づく活動ではなく、相互に外的に影響を与え合う行為である。法の領域における自由は、目的が必要に応じて選ばなければならないという点で消極的である。けれども、この自由は、選択意思の相互関係においてこそ実現されるという点で積極的である。この意味における積極的自由は、自己の選択意思と他者の選択意思との間での共在と調和としての自由である。逆の観点で言えば、法の領域における自由が実現され得るのは、自己の選択意思と他者の選択意思とが制限される場合においてである。選択意思を相互に制限し合う自由こそが、法の領域における本来的な自由なのである。

私の所有物を通知なしで使ったり、獲ったりすることは、私の自由に対する侵犯であるとカントは言う（vgl. Ak. VI, 250）。この言明が示すように、他者の選択意思に対する或る選択意思による侵犯あるいは私の選択意思に対する他者の選択意思による侵犯を禁止することが法の目的である。法の目的は、選択意思の間の共在と秩序としての自由を実現するところにある。各人の自由を調和させることにこそ、法における積極的意味の自由が定立すると言ってよい。各人の自由が他者による侵犯の可能性によって中断されることがあるとしても、法を成立させる基礎は、各人相互の自由を侵犯しないという関係を維持する自他の相互関係および人々の間の相互関係にあるのである。

【5】あらゆる可能な場合に各人が相互に各人の自由を侵犯しないことが望まれるが、この願望の実現は必ずしも現実的ではない。それでは、何故に相互の自由の侵犯が生じるのか。人々に影響を与えるものの中には、行為の動機における正当な義務だけではなく、好悪の感情もある。これは深刻な事実である。相互の自由が侵犯される可能性があるのは、好悪の感情が動機を形成する行為の場合である（vgl. Ak. VI, 219）。相互の自由が侵犯されないためには、侵犯を避ける条件が必要である。この侵犯に強制（Zwang, Noethigung）をカントは対応させる。そこで、自由を維持するために、自由と矛盾するとも考えられ得る強制の概念が不可欠となるのである。簡潔に言えば、人間社会の法体系は自由と強制との葛藤に基づくと言える。

さて、自由を侵犯する者を強制するとは、どういう事態なのか。強制は充分確実に正当化されるのか。或る強制が正当ではない場合もあろう。この問題の綿密な考察なしには、法を秩序づける基礎は的確に説明され得ないであろう。強制は人々の中の相互関係の一種でもある。それ故、強制の概念が可能な限り十分に考察されなければならない。

我々は、法を侵犯してはならないという義務を有する。法を侵犯するのは我々の情念や傾向性であるから、この義務が情念や傾向性に基づくのではないということが正確に把握されなければならない。強制に関する重要な箇所を引用しておこう。

「あらゆる義務は法則による強制の概念を含んでいる。倫理的義務は、それに対する内的立法のみが可能な強制を、他方、法的義務は、それに対する外的立法も可能な強制を含んでいる。それ故、どちらの義務も強制の概念、それが自己強制であれ、他者による強制であれ、を含んでいるのである。」(Ak.VI, 394)

倫理的義務を遂行する徳の領域での内的立法すなわち定言命法は自己強制に基づき、法義務を遂行する外的立法は他者による強制に基づく。「外的強制は、普遍的法則に調和した外的自由の侵犯と対立する抵抗である」とも立言されている (Ak.VI, 396)。すなわち、外的強制は自由を妨害するのではなく、むしろ外的自由を実現するのである。けれども、外的自由の意味はこれで尽されるわけではない。私見では、先程の引用文における区別が成立するか否かが問題である。法と道徳の間に厳密なボーダーラインがあるとは思われない。

【6. 法と道徳との連関】カントもまた、この区別が厳格なものではないことを認めている。「徳の義務と法義務とを本質的に区別するものは、法義務（を守らせる）外的強制は道徳的にも可能であるが、徳の義務は自由な自己強制のみに基づくという点にある」(Ak.VI, 383)。法義務の遵守のための外的強制が道徳的にも可能であるとは、如何に解釈され得ようか。法義務の直接的遵守は外的強制に依る。けれども、内的で道徳的な強制に依る間接的な遵守は直接的に感得され得る。法を破る行為の動機は処罰という外的強制によって制御されるが、この制御は帰責能力を有する人格の内的な自己強制に基づくとも言える。外的強制が内的な自己強制に基づくという状況があり得るのである。この状況に「外的強制は道徳的にも可能である」という主張が当てはまると考えられる。

ここで私が強調したいことは、外的強制と内的な自己強制との相互作用である。思うに、この相互作用が法の領域における自由の根拠となっている。外的強制のみならず内的な自己強制も行為を制御するのであってみればこそ、帰責能力を備えた主体としての人格の間の自由が実現するのである。私が強調したいもう一つの論点は、不正へとなびくかもしれない行為の（好悪という）動機とその行為を制御する強制との間の相互作用である。これは自己の内面で生じる相互作用であり、この意味での相互作用も法的行為を制御するのである。

通俗的に呼称されるカントの形式主義が法と道徳の領域をそれぞれに鋭く峻別していると解釈されようが、カントの基本的な思索の性急な解釈とは違って、この区別は厳密なもので

はない。

カント哲学における法の基礎づけが、道徳性との連関をも含めた以上の考察によって概略明らかになったと思われる。

II. 道徳の基礎づけ

【7】自己強制とは、換言すれば、意志の自律である。これにはカントの思索の中では注釈を要しない。まさに意志の自律の実現によって、人々の間での道徳性が実現する。それでは、意志の自律は如何にして成立するのか。私たちがいわゆる定言命法に従うときにのみ、意志の自律は成立する。定言命法の定式には幾つかあるが、私たちの日々の生活において理解しやすい定式は第二のものであろう。これは『道徳形而上学の基礎づけ』で定式化されている。

「あなたは、あなたの人格における人間性も他の誰の人格における人間性も決して単に手段として用いるのではなく、いつも同時に目的として用いて行為しなさい。」(Ak.IV, 429) この言明における二つの副詞すなわち「同時に」と「単に」に留意すべきである。この言明を理解するのに、ペイトン (Paton, H.J) による次のような例証が役立つ。私たちは手紙をポストに投函するたびに、郵便局員たちを手段として用いているが、しかし彼らを「単に」手段としてのみ用いているのではない。現実私たちが彼らに期待することは、彼らが自らの意志に基づいて彼ら自身の義務に実際に合致することである。このような考えは、手紙や葉書に貼る切手に関しては生じない。このような考えは人格に関してのみ生じ、物件 (Sache) に関しては生じない。このように考えるときにのみ、私たちは誰であれその人格の人間性を「同時に」目的として処遇しているのである。行為に際しては、自他の人間性が「同時に」目的なのである。

「人間性を・・・手段として用いる」という表現によってカントが意味していることは、行為者が自らの傾向性を満足させることとか傾向性に由来する目的を達成することとかである (vgl. Ak. IV, 436)。無条件に求められていることは、私の人間性とあなたの人間性を目的として用いて行為することである。それ故、道徳性が実現するか否かは、義務と傾向性の相互作用を超克し、義務に依拠して行為が遂行されるか否かにかかっているのである。ここで私が強調しておきたいのは、この相互作用である。

【8】ところで、道徳性の基礎を成す義務とは何か。あらためて尋ねておきたい。行為に際して、私たち自身の傾向性を満たすために他者を手段として利用したり、道徳的行為者の意志を単に任務遂行のための意志と見なしたりすることを定言命法は禁じる。それはまた、殺人、暴力、詐欺、虚言、自殺などを禁じる。この場面でのカントの思索の根底には、法の領域における法理的義務があるように思われる。しかしながら、定言命法には積極的意味もある。つまり、それは行為者の目的促進という格率に基づく行為を容認する。この積極的意味が、道徳的

に完全な義務の基礎を成す。この完全な義務に違反するのは、私たちが存在し得る人格それぞれを手段として処遇する場合であり、法理的義務に違反するのは、各人格を目的として処遇しない場合である。この区別は幾らか曖昧ではあるが、曖昧さの源は、法の領域と道徳の領域が截然と区別できないところにある。カントが挙げている義務の例（vgl. Ak. IV, 429-30）を解釈することで理解を深めたい。次は私がペイトンを介して解釈した限りでのカントの例示である。

1. 自殺について。原則として自殺は是認され得ない。但し、あくまでも但し書きであるが、人生に対する不快な見込みが快適な見込みに極度に大幅に勝るが故に自殺を決意した人は、苦を避けるという彼の最終目標を選択するだろう。彼の場合、苦を避けるという相対的な目標に、他のすべての彼の道徳的義務が従属しているのである。こう考えて、自殺の決意に正当性があるかもしれない。道徳的に生きる可能性が皆無であるという理由で、自殺が是認される場合があるかもしれない。病人がどんな手段を尽しても痛みに耐えられないという場合がそのような場合であり得る。もはや自己の人格性を保持できないと自律的に判断される場合があり得る。この場合勿論、本人の決意と手段だけで自殺が是認されるのではない。カントのリゴリスティックな道徳論を幅広く解釈すると、最終目標としての自殺の容認には基本的理由があると考えられる。

2. 借金を返済する約束について。偽約によって他者から借りた金銭を帳消しする場合、借主も他者も手段として処遇されており、目的として処遇されていない。他者を目的として処遇するというカントの考えにおいて興味深いことは、他者に対する行為が義務に基づいてなされたか、それとも利己的な意図でなされたかが、たやすく見分けがつくという考えである。これは、私たちの日常生活で経験するところである。

3. 人が自分の資質を開発することについて。これをしないからと言って、人は自分自身を手段として用いているのだと積極的に評価することにはならない。その場合、人は自らの内なる人間性を維持はしているが、しかし、その人間性を目的として積極的に開発しているとは言えない。ここで、人間性には芸術や学問における理知的能力だけではなく、身体的能力も含まれる。身体的能力は生活の営為にとって不可欠である。

4. 親切について。他者に親切にするという義務（例えば道を教えるというような）でカントが認めていることは、他者の幸福という自然な目的を促進することである。私たちは他者の人間性と調和しようとする。他者の自然な目的を可能な限り私たち自身の目的ともするのである。

【9】カントの脳裡にある義務とは概略以上のようなものであるが、あくまでも概略で且つそこには私の解釈が入っている。この文脈で私が特に強調したい論点が二つある。一つには、道徳的行為が実現するのは、行為者の意志において目的と手段が相互作用し、目的の作用が手段の作用に勝る場合であるということである。こう考えることが容易であるとしても、この考えを実践することは困難なことではあろう。もう一つの論点は、他者を目的として処遇するこ

とが、自分を目的として処遇することでもあるという考えである。私たちと他者との間には相互作用の関係のみならず、相互補完の関係もある。私見では、まさにこの相互補完関係が実現するとき、道徳性が成立するであろう。けれども、実際には多くの場合この関係は実現せず、殆ど尊重されることもないだろう。現実世界を見ると、私は悲観的にならざるを得ない。道徳性は幻想ではないかとカントも考えたことがあったが、彼は道徳性の実現を信じ、その根拠を探索したのであった。(日常の現実世界でカントの道徳論が充分にその力を発揮し得ることについては私の著書で詳論してある。)

【10】上記の定言命法に出てくる言葉でもう一つ理解を要する言葉、それは「目的」である。「目的」の意味の考察によって、行為の主体としての意志の或る側面を見出すことができる。意志の基本的特徴は、行為者が自ら定言命法と一致してはたらくという点にある。しかしもう一つの特徴がある。すなわち、行為者は自ら立てた目的に向かって自らの意志を維持するという特徴である。目的は意志が産み出そうとする結果と見なされるのが通常であるが、結果を産み出そうと表象することが意志を規定すると言ってよい。この表象が、目的の産出の為の何らかの手段を採用する方向に私たちを向かわせるのは極めて明らかであろう。そこで、目的を自由意志の対象と規定することができる。ところで、この対象は物件(物)であろうか。例えば、トマトを表象することが目的に向かう行為の出発点である場合、行為の目的はトマトではなく、トマトを食べることである。あるいはトマトの絵を描くことである。それ故、行為こそが目的であると考えられる。これはトマト以外のどんな例についても言える。

ここで重要な論点は、目的と定言命法の関連にある。私たちは目的をいわば自由に意志するが、特定の目的を意志するとき、選択意思の基盤としての主観的な格率に従って意志せざるを得ない。この主観的な格率は仮言命法である。つまり目的実現行為を遂行しようとするならば、その行為に見合った手段に頼らざるを得ない。この意味で定言命法のみに基づく行為はあり得ず、行為遂行は必ずや仮言命法に依存せざるを得ない。但し、その手段はあくまでも目的実現の為の最適で最良な手段でなければならず、また目的が自他の「人格における人間性」という客観的目的である場合(今考察中の目的はこのような場合であるのだが)、手段はこの客観的目的に合致していなければならない。カントの議論では、主観的格率としての仮言命法と無条件の定言命法とが峻別されているが、私見では、目的実現行為遂行において両者は峻別されながらも、相互補完関係にある。目的と定言命法との関連は、①定言命法という客観的原理に究極のところ基づいてはいるが、②その目的実現の過程で手段を選ぶとき主観的な仮言命法に依存せざるを得ないのである。この①と②のどちらに重点を置くかで道徳性の基礎についての考え方が変わってくると思われるが、カントの思索では言うまでもなく①に重点が置かれている。

①に重点を置いた場合、目的と定言命法との関連を保持するには、傾向性を伴った理性によって求められるのではなく、理性のみによって求められる目的がなくてはならない。この目的こそが客観的であり、相対的ではないと言われる。この目的はそれ自体で善いのであって、一定

の行為者にとって善いのではない。目的自体と言われる目的の存在が認められているのである (Ak. IV, 427-8)。定言命法によって求められる目的が、義務にあって意志される道徳的行為であり、且つ道徳的行為の対象が自他の人間性という目的自体である。もう少し具体的に言えば、自己の道徳的ならびに自然資質の両面での完成をめざすこと、あるいは他者の自律的幸福を促進することなどが目的自体である。それらを実践することが私たちの義務だとカントは主張する。これを簡潔に言えば、「同時に義務でもある目的 (Zweck, der zugleich Pflicht ist)」 (Ak. VI, 384) が道徳的行為の成立根拠である。

【11】以上がカントによる道徳的行為の基礎づけの概略であるが、未だ明らかに不十分な説明である。その理由の一つは、道徳的行為の産物が無条件に善いとは言えない場合があるからである。彼によれば、無条件に善いのは善意志 (guter Wille) のみである ("Kritik der praktischen Vernunft", Ak. V, 62)。或る行為が端的に道徳的に善いのは、それが善意志の発露であるからである。道徳的に善い行為を定めるのは、定言命法が善意志に傾向性が伴わないように指令するときである。カントのこの思索を追うのは困難ではあるが、私見では、行為において示される善意志は、定言命法によって指令される究極目的ないし理想である。道徳的行為者すべての善意志を私たちが尊重し、それを傾向性の下に据えないということは、定言命法の指令に由来することである。この文脈において留意すべきは、善意志と傾向性が相互に対抗し合うということである。この対抗が私たち、生身の人間の内で生じるという事態を私は強調しておきたい。道徳性の実現への道は、この相互対抗を乗り越え、傾向性に従ってではなく、専ら善意志に基づく行為を心掛けるとき拓けるのである。

だが、カントは私のように善意志を捉えていない。彼は目的の意味を拡張しようとしている。定言命法によって指令される目的は、主観的相対的なものではない。しかしながら、客観的で究極的な目的は、生身の私たちの意志の所産がすべからず客観的価値をもち得ないが故に、私たちの意志の所産ではあり得ない。それ故、彼によれば客観的で究極的な目的はそれ自体で自存するものであり、私たちによって産み出されるものではない。彼は、分別のあるあらゆる人間にこの善意志は「理性の事実」 (Ak. V, 31; 91) として備わっていると考えている。この「理性の事実」の存在を論証することはできない。道徳的人間性は目的自体として存在し、それは「理性の事実」であると言う他はない。それ自体で自存する道徳的人間性は、単に主観的価値をもつ何らかの目的実現の為の手段として処遇されてはならない。これはカントの道徳論の基本である。目的自体という言葉も予断される程には不適切ではない。この言葉の意味と定位の理論的説明はおそらく困難であるが、定言命法に従う行為者であれば、彼が道徳的行為者として情念や傾向性に従って何らかの主観的目的を追求すべきではないということは明らかである (vgl. V, 87)。なお、「理性の事実」は経験的事実ではないから、事実から当為を導き出すという自然主義的誤謬をカントが犯しているわけではない。

他者の意志を尊重するという義務と他者の意図に利口に合わせるということを厳に区別しな

なければならない。すなわち、自分の都合や幸福への傾向性を満たすために他者の意図を利口に勘案することは、他者を手段として処遇することであり、そこでは道徳性の成立は断念せざるを得ない。道徳性は、利口な振る舞いをせず、専ら定言命法に従う場合にのみ実現するのである。

【12】ところで、行為者を定言命法によって指令される目的自体として、また定言命法の担い手としてカントが考えている点には混乱があるのではないか。行為者が定言命法の担い手であると同時に定言命法の目的自体であるという両性格をもつ、という論点を如何に理解することができるであろうか。定言命法が行為者を目的自体として処遇するよう指令するとき、その行為者が定言命法の担い手であると言えるのはどんな意味においてであろうか。私見では三つの意味がある。第一に、行為者の意志を目的自体として定言命法が尊重するように指令するが故に行為者は道徳的存在者であるという意味である。第二に、行為者は当然のことながら意志をもって存在するが、その意志は何らかの傾向性（嘘とか無謀な力へ至る、など）によって脅威を受ける存在ではなく、その行為者の資質や自律的幸福が定言命法によって促進される存在であるという意味である。第三に、道徳的行為者が存在するということは、とりもなおさず、定言命法を担って存在するという意味である。というのも、生身の行為者はすべからず不完全に道徳的であり、道徳的に行為せんとするときには必ずや定言命法に従わざるを得ないからである。逆説的に言えば、完全には道徳的ではない行為者の意志にこそ定言命法は宿っているのである。道徳的行為者は、生身の人間であるから時には道徳的ではない行為に出ることもあるが、そのような場合に自律としての自由が行為者の内面で発露し、定言命法に従うべしとの声を自ら聴く存在者なのである。この点に定言命法のアプリオリテートが存する。

初めの二つの意味も重要ではあるが、第三の意味がカントの基本的思索においてより重要である。彼の基本的思索の側面には、アプリオリな原則の基礎は対象の側にあるのではなく、その基礎と源泉は私たちの理性の内にあるという考えがある（vgl. "*Kritik der reinen Vernunft*", A148=B188）。同様に、定言命法の基礎は対象（個々の行為や、自己や他者の意志）の側にあるのではなく、その基礎と源泉は私たちの実践理性の内にあるとカントは考えている。この仕方基礎づけられた定言命法こそが、行為者の意志を目的自体として尊重するよう指令するのである。

【13】しかしながら、定言命法に対するカントの理解には未だ捉えがたいところがある。彼の議論には幾つかの区別される要点がある。一つは、定言命法が指令する目的とそれが基づく基礎に関する議論であり、これは先ほど私が考察したものである。この議論は第二の議論によって補強される。第二の議論で、行為者は自らを定言命法に一致して行為できる者として、それ故傾向性を満足させるための単なる手段として行為しない者として見なすことが求められている（vgl. IV, 429）。この議論は、畢竟するに、善意志のみが究極的な価値をもつという基本原則に基づくと言ってよい。何故なら定言命法と善意志とは不即不離の関係にあるからである。

定言命法に従うことは、とりもおさず、善意志の発露であるからである。そこで、善意志を何らかの目的（一個人の幸福のような）の実現のための手段と見なすことは当然のことながら是認されない。善意志は、極論すれば何ら機能しなくとも存在するだけで善なのである。これに引き替え、傾向性を行為において発揮しないこと、あるいはまたその発揮を助長しないことは私たちの義務である。傾向性を制御し、定言命法に従うことが道徳的行為の基本原則である。

もうひとつの要点がある。人間は聖者ではないから、時には自らの目的遂行を断念したり、自らの意志するところを中断することが避けられない場合がある。この事態は定言命法の適用に制限を加えることを意味する。けれども、人がどれ程エゴイズムに馴染んでいようとも、その行為が如何に曖昧なものであろうとも、各人に善意志が備わっているとはカントの確信するところである。各人に善意志が備わっているからこそ、各人は尊敬を受けるに値し、単に手段としてあるいは物件 (Sache) として処遇されてはならないのである (vgl. VI, 463)。道徳的に行為する能力の持ち主として各人には無限に潜在的な価値があるのであり、各人が各人の仕方で行為する自由は、他者の同じ自由を侵犯しない限り、制限されはしないのである。

【14】道徳性の基礎についての考察は概略以上であるが、私が最も言いたいことがある。即ち、私たちが道徳的行為を遂行しようとするとき、私たちの内面で傾向性と義務との相互作用が生じるが、私たちはこの相互作用を超克し、専ら義務に基づいて他者の人間性を目的自体として保持するということである。生身の人間にとってこの相互作用は、道徳性の領域においても不可避免的に生じるのである。法の領域においても類似した相互作用が生じるという論点については【6】を参照されたい。

【15】さて、冒頭で述べたように、カント哲学の底流に一つの基層があることを明らかにしたい。ここで次の言明に注目しなければならない。

「人間の行為の法的関係と動力の機械論的關係との間にはアナロジーがある。すなわち、同じ条件の下では同じ事を私に対して行う権利を他者に与えなければ、私は他者に対して断じてその事を行うことができない、同様にどんな物体も他の物体に同量の反対運動を引き起こさずに、その運動力で他の物体に作用することはできない。この場合、権利と運動力とは全く類似のものではないが、それらの間には完全な類似がある。」

("Prolegomena", Ak. IV, 357-8)

十四年後にも同様の見解が披瀝されている。

「普遍的自由という原理の下で誰の自由とも必ず調和する相互強制という法則は、いわば作用反作用同一性法則の下における物体の自由な運動の可能性とのアナロジーに基づいてなされる法概念の構成、すなわちアプリアリな純粹直観における法概念の描出である。」

("Die Metaphysik der Sitten", Ak. VI, 232)

この二つの言明は、法の領域に関する根本的な事柄を明示しているが、同様の事柄は道徳の領域に関しても立言され得るであろう。何故なら、道徳の領域においても義務と傾向性との相互

作用が生じ、この相互作用は、私見では結局、類比的に作用反作用の關係に根ざすと考えられる。義務と傾向性との相互作用が生じるのは、生身の人間として自然界に属する行為者においてであるからである。勿論、この相互作用、相互葛藤を超越するところで道徳性は実現するのではあるが。実現するには、「あなたの行為の格率をあなたの意志によって普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(Ak.IV, 421) という自然法則との強固な連関を保った定言命法にも特に留意しなければならない。そこで、次に自然界における相互作用についてのカントの見解を吟味することにする。

(なお、アナロジーということで狭義のカント哲学(『純粹理性批判』中「分析論」)においては、算術の比例關係 ' $a : b = c : X$ ' で未知数 X の解が類推されるように、哲学的推論においてもこの類推が成り立つという考えを意味する。だが、広義においても上記のようにカントはアナロジーという言葉を使っている。つまり、法の領域での認識と自然の領域での認識との間にアナロジーが認められる、と。更に私見では道徳の領域に対しても同じアナロジーが認められる。この広義のアナロジーにおいて、自然認識のあり方とのアナロジー(類推)で法と道徳の基本が思索されているというのが私の主張である。)

Ⅲ. 自然界における相互作用の原則

【16】相互作用の原則は『純粹理性批判』における第三のアナロジーであり、第一のアナロジー「実体恒存の原則」と第二のアナロジー「因果性の原則」を受け継ぐものであり、その意味で相互作用の原則はカントの自然認識の基礎づけを総括するものであり、本稿では主に第三のアナロジーを吟味する。このアナロジーは次のように定式化されている。

「あらゆる実体は、同時に存在する限り、一貫して相互性の状態にある(すなわち、相互作用の状態にある)。」(*"Kritik der reinen Vernunft"*, A211)

ここで、実体とは何かという困難な問題には関わらない。実体概念をめぐる哲学的伝統を敢えて棚上げすると、カントが言う実体とは「現象的実体 (substantiae phaenomena)」つまり自然界の物体ないし物質を意味する場合が多い。この原則で先ず問題であるのは、空間における諸事物が同時に知覚されることができるか、という問題である。上に挙げた原則は『純粹理性批判』第一版の定式化であるが、第二版では「あらゆる実体は空間において同時に知覚される得る限り、一貫した相互作用の状態にある」(B256) と再定式化されている。実際、複数の事物は同時に知覚され得ないであろう。この問題に如何に答えるかに応じて、自然についての科学的見解を示す観点が決まってくるであろう。この原則が目差すところは、空間における諸事物の直接知覚が欠けていても、それらの空間的位置がそれらの相互作用の下で経験的に確認され得ることを示そうという論点にある。この論点は次のように解釈されることもある。宇宙のどんな事物の空間的位置と運動も他のすべての事物の空間的位置と運動の関数によって説

明され、この全相互作用によって客観的物理空間の全体が構成される、と。これは碩学カッシーラー（Cassirer, E）の見解である。この論点に反論する根拠は無いだろう。だが、この論点が成立し得るか否かが問題であろう。（なお、言及が遅くなったがカッシーラーの大著に本稿は全体として多く負っていることを明言しておく。）

複数の諸事物が同時に知覚できるか否かという問題は答えるに極めて困難な問題である。何故なら諸対象の時間関係を諸対象の表象（知覚）の時間関係から単純には知ることができないのであるから。けれども逆に、次のようにも言い得るかもしれない。私たちの（科学的）表象の時間関係が、表象された諸対象が相互作用しているという知識に基づいてその諸対象が同時に存在するとの判断を確証し得る、と。異なる空間位置にある諸対象の表象は必ずや継起的であるから、諸対象が同時に存在するという知識は、諸対象が相互作用しているという仮定に基づいていると言うこともできるであろう。相互作用についての知識が必然的であるのは、「知覚において常に生じる継起が諸対象に帰せられるのではなく、それ（相互作用）によって諸対象が同時に存在するものとして表象され得るからである」（A214=B261）。

【17】結論を急いだ。もう少し詳しくカントの議論を吟味したい。以下の論考はガイヤー（Guyer, P）に負うところが多い。「相互作用の原則」という第三のアナロジーの課題は、諸々の出来事が、必ずや継的に生ぜざるを得ない私たちの知覚に基づいて共在する（同時に存在する）という判断を如何にして正当化できるか、を説明することにある。継起が同時に生じるという事態を経験するには条件がある。つまり、同時に生じる出来事が相互作用の状態にある、換言すれば双方向の因果関係の状態にあるという条件である。単なる一方向的な継起の場合には、出来事の現れが知覚において不可逆的継起を示す。そこで、諸々の出来事の同時存在の必然的条件は、現実が生じた順序の逆の順序における表象（知覚）系列を私たちが持ち得るといふ、諸表象の可逆性である。

しかしながら、そのような可逆性から同時存在へと推論することには二つの問題がある。第一にカント自身が強調するように、知覚系列の可逆性も不可逆性も直接には私たちに与えられない。時間系列に沿った対象把握は「諸対象が同時に存在すること、すなわち一方が在るとき同時に他方も在ること、そしてこのことが必然的であって、そのために知覚が相互交替的に継起することができるということを示さない」（B257）。常に私たちは、継起する諸表象を有するのみであり、その諸表象の客観的意味が由来するようなものを何も有さないのである。第二に私見ではカントが唆していることであるが、任意の表象の系列が逆の系列でも生じるということ私たちが知っているとしても、表象された諸対象が同時に存在すると判断するための充分条件ではない。何故なら、逆の系列でも生じたかも知れないという反事実が成り立つ根拠が無いからである。諸対象が同時に存在することの説明根拠を明示することは至難の業だと言わざるを得ない。

【18】カントは彼の議論の初めの部分で何を言わんとしたのか。

「諸事物は同一時間において実際に存在する限り、同時に存在する。しかしそれらが同一時間において同時に存在することを私たちは何によって認識するのであろうか？・・・多数の現象としての実体において、各実体が完全に孤立していると仮定してみよう、換言すれば、どの実体も他の実体に影響せずまた他から相互的影響を受けていないと仮定してみよう。そうすると、実体の同時存在は可能な知覚の対象ではないだろうし、また一つの実体の現存在から如何なる仕方の経験的総合によっても他の実体の現存在へと至ることはないだろう、と言える」(A211-2=B258-9)。

問題の所在をこのように整理した上で、続けて答えようとしている。長くなるが引用する。

「単なる現存在の他になお、或るものがあって、それによって、AがBに時間におけるその位置を規定し、また逆にBもAに時間におけるその位置を規定する、そのような或るものがなければならない。何故ならこのような条件の下でのみ、上述の実体が同時に実際に存在するものとして、経験的に表象され得るからである。ところで、他のものに時間におけるその位置を規定するものとは、そのものの原因あるいはそのものの諸規定の原因のみである。それ故、各実体の同時存在が何らかの可能な経験において認識されるとするならば、各実体は・・・他の実体における或る諸規定の原因を自らの内に含むとともに、同時に原因となっている他の実体からの結果をも自らの内に含んでいなければならない、換言すれば、各実体は力学的な相互性（直接的もしくは間接的な）の關係に立つのでなければならない。ところで、それを欠いてはこれらの諸対象に関する経験そのものが不可能であるようなものはすべて、これらの対象に関して必然的である。それ故、すべての現象における実体は、それらが同時に存在する限り、一貫した相互作用という相互性にあることが必然的である」(A212-3=B259-60)。

ここで、A、Bは現象的実体である。このようなカントの考えは私たちの常識で理解できる事実を表していると思われる。しかしこの事実が如何にして事実と言えるのか。事実であると言い得る根拠を求めなければならない。

【19】カントはおそらく次のように考えているのかも知れない。AとBが時点aから時点bまで同時に存在するとしたとき、私たちは〈Aそして／それからB〉という表象系列をもち、且つ〈Bそして／それからA〉という表象系列をもち、そしてこのとき私たちはBを時点aで、Aを時点bで知覚できるということを知っている、と。この知識が成り立つのは次の場合であらう。

- (1) aにおいてAを知覚するとき、bにおいてBが存在することの直接的証明は何も無い。
- (2) 私がaにおいて〈Aそして／それからB〉という系列を実際に表象するとしても、aにおいて〈Bそして／それからA〉という系列を実際に表象する仕方は何も無く、Bの存在のための直接的証拠は何もない。

- (3) 或る時点におけるAもしくはBの状態が次の時点で他方の状態を規定する因果関係は、それらの同時存在のためのどんな根拠も与えない。それ故、
- (4) AとBの関係で、aにおけるAの状態とaにおけるBの状態とを必然的に結合するような関係が、aにおいて私が知覚したのはAであったが、aにおいてBも存在したと判断できる根拠を私に与えるであろう。逆の知覚系列においても同じ事態が成り立つ関係が成立しているであろう。

このような推論の根拠は、或る時点におけるAの状態が同時に存在するBに現実に依存しているというものでなければならないであろう。ここで依存しているとは、或る時点におけるAの状態がその同じ時点におけるBの状態の必然的原因であるか、もしくは必然的結果であるかのいずれかである、ということである。そこで、カントが確認したかったことは、同時性を判断できるには諸対象間の相互因果性すなわち相互作用の原則の定立であった。

【20】カントの議論が求めていることは、二つの対象が同時に存在すると推論するためには、或る時点或る状態における或る対象の存在がその同じ時点で且つ別の状態における別の対象の存在を必然化するということである。この必然化が成り立つのは、二つの対象の一方の状態が同じ時点で他方の状態に依存し、且つ他方の状態が一方の状態に依存すると言えるときに限る。だが、この必然化が成り立つと即断する訳にはいかない。しかしながら、これはカントが仮定していたことであると言う他はない。「各実体は・・・他の実体における或る諸規定の原因を自らの内に含むとともに、同時に原因となっている他の実体からの結果をも自らの内に含んでいなければならない」(ibid.)。それ故カントは一方時間系列の因果性に基づいて思索していたのではない。これはカントの自然認識の有り体の顕著な特徴である。

「実体と実体との関係において、一方の実体の含む諸規定がその根拠を他方の実体の内に有するという関係は、影響(Einfluss)という関係であり、実体が他の実体における諸規定の根拠を相互に含む場合には、共存性ないし相互作用の関係である」(B257-8)。

これがカントの示した答えである。私たちの知覚が常に継起的であるにも拘わらず、その知覚の二つの対象の状態が同時に存在すると判断するには、その二つの状態が、それらが同時に存在しなければならないことを命じる法則によって結合されていなければならない。但し、そのような法則は、各状態が他の状態を自然界で現実に産み出すことを含意しない。この文脈では「現実に」に要点がある。つまり、法則によって結合されているとしても、その結合は可能性の段階に留まり、現実に二つの状態が同時に存在することを保証するものではない。

【21】諸対象の同時存在の現実性は、カントが因果性を別様に定義していたら保証できていたかも知れない。つまり、因果性とは、対象Aが対象Bの継起的状態を産み出し、同時にBがAの継起的状態を生み出すという自然界の法則性である、というように。しかしその場合には、因果性は相互作用の原則に還元されてしまう。 $f=ma$ という法則が作用反作用同一性の法則に還元されてしまうように。これは問題の焦点をずらした容易な解決に過ぎない。

複数の対象の諸状態が現実に同時に存在すると言えるのは如何にしてかという問題は、カントの思索においては私が考える程、根の深い問題ではないのかも知れない。カントが示したことは簡潔に要約できる。すなわち、現象としての諸実体の継起的にないし同時に存在する諸状態を私たちが認識するには、そのような諸状態の間の継起的ないし同時的な関係を含意する原則に依拠することができさえすれば済むことである、と。何故なら、知覚の継起のみではそのような認識は成立しないことは明らかであるから。ここで、「含意する」とは、原則が上の関係を必然化するという意味であり、「依拠する」とは、上の関係が原則を前提にしているということである。この文脈での「前提にしている」とは、事実が客観的な科学的事実であることを立言する法則ないし原則を前提にしている、ということである。

【22】諸状態にある諸対象の同時存在という事実が作用反作用同一性の法則に基づく科学的事実であるのは如何にしてか、ということの説明するのにこの「前提にしている」という考え方は不可避であった。科学的事実の根拠の説明にとって、ヒューム流の自然主義的「習慣」もライブニッツの「予定調和」説も、それぞれ不確実、独断的として避けられた。その代わりに相互作用の原則を前提にしてこそ、生半可な感覚的事実としての同時存在を科学的事実として確定できるとカントは考えた。カントは、客観的世界が相互作用している諸実体から成るのであって、単に一方的因果系列を成す諸実体から成るのではないということを論証し得たと考えた。但し、この考えはニュートンの作用反作用同一性の法則に拠りかかりつつ、未だこの法則の根拠を明示していないのではないか。明示しているとしたら、論点先取を犯しているのではないか。相互作用の原則を「前提」にできるのは何故か。だが、もはやこの問いに答えることはできない。カント独自のアプリアリな超越論哲学を丁寧に紐解いても答えは出てこない。本節の着眼点は、現象としての全実体が、相互に作用することによってのみ同時に存在するという科学的事実を一步さがった地点で基礎づけようとした弛むことのないカントの思索にある。世界に存在するものが、その状態を替えはすれ、同時に存在するという事実は不思議であると言えよう。その不思議の解明に挑んだ思索に終点はないと思われる。

結 語

【23】繰り返すが、世界に存在するものが、その状態を替えはすれ、同時に存在するという事実は不思議であると言えよう。あるいはまた、私たちが生身の人間としてその情念や傾向性を保ちながらも、同時に道徳に適った行為をできるという事実が幻想ではないことも不思議であると言えよう。人間が同じく人間である他者を法的に裁くことができるという事実も、素朴に考えてみれば不思議であると言えよう。この場合、逆に言えば、法に適った行為がなされるのは何故か、法の成立根拠は何か、と問うことができる。この三つの不思議を解く根が一つであることをカント哲学の内に見出そうと私は試みた。その一つとは、結局のところ、作用反作

用同一性の法則とその哲学的基礎づけとしての相互作用の原則に見られるものである。

法の成立根拠は、行為の自由（選択意思に基づく権利）とその行為を制御する強制との相互作用が人間一人ひとりの内面ではたらいっていることに由来する。人間一人ひとりの内面ではたらいっているのであるが、社会全体においてもはたらいっていると考えられる（この面については詳しくは言及できなかった）。行為の自由のみに基づけば、法が侵犯される場合がある。侵犯を制御するのが外的強制（ないし社会的強制）である。法を侵犯する作用としての行為に対して、あるいは侵犯するかもしれない作用としての行為に対して外的強制が反作用を及ぼす。その結果、反作用が強いなら、その行為は思いとどまられる。思いとどまられる、その心の内で法が肯定的に成立したと言ってよい。否定的に成立した場合、法を侵犯する行為がなされる。法は人間の有する行為の自由とそれを制御する外的強制との相互作用の上で成立するのである。

道徳性の成立根拠は何か。本稿で比較的詳しく論述したが、私の最も言いたかった論点は次の一連の事態である。生身の人間としての私たちは道徳的にそれ程立派ではない。その私たちが他者を行為の手段（道具）としてでは決してなく、自他を活かす目的（自律した人間性）として処遇することによって、行為するところに道徳性が成立する。だが、この成立の過程で、義務と情念・傾向性との相互作用・相互葛藤が必ずや私たちの内面で生じる。この相互作用・相互葛藤に打ち勝ってこそ道徳的行為がなされる。このように言うのは簡単であろうが、現実には、相互作用・相互葛藤の渦の中で私たちは道徳性の実現に向けて、それこそ葛藤しているのが実状であろう。換言すれば、そのような相互作用・相互葛藤という現実があればこそ、この現実を超越すべしという無条件の定言命法が私たちの内面で私たちに呼びかけてくるのである。道徳性についての私の理解はカントの道徳論を現実世界に引き戻した解釈である。カントも道徳性が幻想（Hirngespinnst）ではないかとの疑念を漏らしたことがある。現実世界ではそれ程に道徳性は実現しがたいのである。現実世界では義務と情念・傾向性との相互作用・相互葛藤が幅を利かせ、情念・傾向性にはしる行為が多い。しかしながら、だからこそカントは厳格なとも言える義務倫理の立場を固め、根気よくその正当性と現実性を説いたと考えられる。カントの義務倫理学説が現実世界でそのままの形で成り立つとは言えないかも知れない。だが、それは、現実世界では近似的にのみ成り立つ精密な科学理論と類比的である。理論というものは、精神世界や社会に関するものであれ自然界に関するものであれ、現実世界をその理論に近づけるような説明をするものである。法体系や法理論についても同様である。

現実世界を「理論に近づけるような説明」という言い回しは、カントの用語で言えば、「統制的（regulativ）」説明である。上記「相互作用の原則」を含む原則の体系は、まさに自然界を統制的に説明しようとしたものである。つまり、原則の体系は自然界を説明するための前提であり、この前提に自然界の出来事に関する説明ができる限り近づくように、設定されているのである。換言すると、原則の体系が自然界の出来事を統制的に説明するのである。本稿で特に取り上げたのは相互作用の原則であるが、これは実質的には原則の体系の最後に定位し、カ

ントの自然認識の基本的あり方の仕上げである。そこで問題にされたのは、自然界のあらゆる対象が、その状態を刻々と替えながらも且つ私たちが直接に知覚できないにも拘わらず、同時に存在すると言えるのは如何にしてかという問題であった。同時に存在すると暗々裡においてであっても一般に思われているからこそ、科学研究も日常生活も安心して営まれていると言ってよい。では、同時に存在すると言えるのは如何にしてか、と改めて問うと、この問いに最終的に答えることは至難の業であり、答えようとする思索に終点は無いと私は思う。カントは「相互作用の原則」によって答えたと考えているが、根本的な答えになっていないことを上で見た。カントの思索は執念深く、おそらく終点の近くまで進んでいることは間違いの無いところである。だが、終点までの距離を論理的に埋めることは不可能であろう。

カントの思索が私の論考の最後のところで不首尾であるとしても、法の成立根拠と道德性の成立根拠が自然界で成立している作用反作用同一性の法則ないし「相互作用の原則」にある、というカントの一貫した思索の底流にある基層を跡づけるという私の当初の目論見は達成されたと私は考えている。法の成立根拠も道德性の成立根拠も自然認識を根拠づけようとする、本来の意味での形而上学の脈略において成立するのである。

【参考文献】

- Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre* (Berlin, 1918)
Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge U.P., 1987)
Paton, H.J., *The Categorical Imperative* (1st. edition 1947, Hutchinson of London)
藪木『カントの方法－思惟の究極を求めて』（1997、法政大学出版局）

【2005年9月20日受付、11月4日受理】