

論 説

人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(4)

——ホッブズからマルクスへ（4）カントの自由論とマルクス——

角 田 修 一

1. 課題と構成
2. カントの社会哲学と公民的自由
3. カント実践哲学における実践的自由
4. 超越論的観念論における自由の实在性
5. カントの自由論とマルクス

1. 課題と構成

哲学と政治をつなぐコンセプトの1つは自由あるいは自由の理念である。自由の哲学的概念を「純粹理性の全体系の要石」ととらえたのはドイツ古典哲学の創始者I・カント（Immanuel Kant, 1724-1804）である。本稿はカントの自由論を検討する。その理由は以下の通りである。

第1に、カントにとっての課題はドイツにおけるそれまでの古い形而上学を批判し、新たな形而上学を構築することであった。その際、カントは、拙稿(1)～(2) (2016a, 2016b) でとりあげたホッブズ、ロック、ルソー、ヒューム、そしてスミスから多くを学び、これらの主にイギリス経験論のうえに立つ哲学者や思想家との理論的対決を強く意識してその哲学と自由論を展開した。したがって、カントの自由論が彼の哲学体系のなかでどのような位置をしめ、どのような意義を有するか、またその限界はどこにあるかを見定めようとするれば、先の主なイギリス経験論哲学との比較対照が1つの課題になる。（なお拙稿(3)では時代的にはカントより後になるが、マルクスと同時代に生きたJ・S・ミルをとりあげ、マルクスとエンゲルスの初期の見解と比較対照を試みた）

第2に、本稿を含む一連の論稿（参考文献一覧に掲載）は、副題（「ホッブズからマルクスへ」）に示したように、マルクス（K. Marx, 1818-1883）の自由論がホッブズ以来の近代ヨーロッパにおける哲学や思想を批判的に継承していることを明らかにすることを課題にしている。マルクスの哲学と思想における1つの源流はドイツ古典哲学にあり、その成立の起点はカントにある（たとえば鯉坂1999を参照）。さらに、カントの哲学は、フィヒテ（1762～1814）の自我の哲学、シェリング（1775～1854）の同一性の哲学を経て、彼らを批判し絶対的観念論のもとで哲学体系の集大成をかけたヘーゲル（G. W. F. Hegel, 1770-1831）によって批判的に継承される。カント哲学における自由論を検討する本稿の課題は、ヘーゲルによるカント批判をふまえて、マルクスがカントとヘーゲルの哲学をどのように批判的に総合し継承したのかを明らかにすることにつながる。本稿の範

囲はカントの自由論に限定せざるをえないが、ヘーゲルによるカント批判、ヘーゲル哲学の自由論とマルクスとの比較対照は続編の課題とする。

自由は多くの哲学者、思想家によってさまざまに定義され、表現されている。その意味で多義的な概念である。カントもまたその著作の多くの箇所では自由について論じており、その内容は複雑で難解である。カントの専門研究においても、最近邦訳が出されたH・アリソン（1937～）の『カントの自由論』（1990）がカントの批判哲学はつまるところ自由の哲学であるとしたうえで、「残念なことに、カントの自由の理論はカント哲学のなかで解釈するのにさえ最大の困難をはらむ側面である」と述べている（同書「序論」）。また一連の拙稿で取り上げてきたJ・ロールズ（1921～2002）のハーバードにおける哲学史講義（とくに道徳哲学史講義2000、邦訳名はたんに「哲学史講義」）はカントに多くのスペースをあてている。わが国におけるカントの専門研究においても、カントの自由論に関する業績がいくつか出されている。管見の限り、矢島羊吉『カントの自由の概念』（1965、増補版1974）、小倉志祥『カントの倫理思想』（1972）、新田孝彦『カントと自由の問題』（1993）など、カントの全著作をとりあげながらカントの自由論を検討したものがある。また、イギリス道徳哲学およびルソーとの関係でカント倫理学の成立過程を考察したものに、浜田義文『カント倫理学の成立』（1981）、高田純『カント実践哲学とイギリス道徳哲学』（2012）がある。

本稿はこうした内外の専門的なカント研究の成果に学びながら、何よりもカントの著作にもとづき、著者が理解した範囲でカントの自由論の特徴や性格、その限界を明らかにする。

つぎに本稿の構成であるが、内外の多くのカント研究に見られるカント初期の著作から順を追ってその自由論の展開を検討する方法はとらない。カントの自由論はけっして抽象的で観念的なものにとどまらない。彼は政治社会における自由についても積極的に議論を行い、その内容も自由の哲学的概念と無縁ではない。そこで最初にカントにおける社会的あるいは公民的自由論をとりあげるが、哲学的自由論に関する論点はほぼそれらのなかに見ることができる。第2として、カントの道徳哲学（実践哲学）における実践的自由について検討する。そこでは、カントには3つの自由概念があること、法と自由との関係、徳と自由、幸福と良心といった問題を取りあげる。第3に、実践的自由と「意志の自律としての自由」という二重の意味の自由が彼の超越論的観念論における理論理性と実践理性の二重の構造にもとづいていることを明らかにする。ここでは、自由の概念に関係する諸問題すなわち自由な意志の共同による「目的の国」、自由の理念と道徳法則との関係、幸福の概念と幸福主義の批判、悪行の自由と最高善の理想、そして自由と必然性の問題などを扱う。第4にカントの自由論をまとめ、マルクスのそれと比較対照する。¹⁾

2. カントの社会哲学と公民的自由

カント研究は有名ないわゆる三大批判書（『純粋理性批判』1781年『実践理性批判』1788年『判断力批判』1790年、いずれも初版の刊行年）を中心に行われてきた。しかし、カント自身は、三つの批判書は本来の形而上学（自然と人倫の形而上学）の予備学（Propädeutik）（『純理』KW IV 701、訳525）であるとしているので、その「基礎的部分」（坂部 2001, 196）とも位置づけられる。カントは三つ

の批判書のほかにくつもの論文をつうじて政治、道徳、歴史に関する主張を公にしている。そして、これらの論文からはカントの社会的自由すなわち公民的自由に関する考え方の概要を知ることができる。また、それらの論文においてカントは自らの哲学的自由論に言及しているので、自由の哲学的概念と公民的自由とは内容上、深い関連性があることがわかる。したがって彼の社会哲学における公民的自由論はカントの自由論の一部とみなすべきである。

1784年の『啓蒙とは何か』という論文において、カントは、啓蒙とは人間が未成年の状態から抜け出ることだとして悟性（理性）を使う勇気をもつことを人びとによびかけた。カントによれば、さまざまな制度や形式が妨げとなって、個人としては困難であっても、民衆のなかにはつねに「自分で考える」人がおり、旧い先入観を取り払い、人間の使命と理性に従うことを人びとに広める。その場合、「民衆に啓蒙を広げるうえで必要なものが自由である」。とくに、「自分の理性をあらゆるところで公的に使用することはいつでも自由でなければならない」。この自由は「世界の公民的社会」の一員としてあることにおいても必要である。カントはこうした「理性の公的使用」を「公民的自由 die bürgerliche Freiheit」と表現する。

「公民的自由」をさまたげるものは上位の者（たとえば将校、聖職者、後見人たち）の命令である。またこれに従って旧い先入観を保持する民衆である。しかし、「啓蒙の進歩は人間の本性あるいは本分である」。法を定める君主も、臣民の総意を統合し、真の改革を公民的秩序とすべきであって、各人に自由（とくに宗教について、あるいは立法にあたって意見をのべたり批判したりする自由）を与える君主が啓蒙的な君主であるとカントは言う。

しかし、カントは、公民的自由が過度に増大すると、精神的自由に克服しがたい制限を加えることになると述べ、公民的自由を制限することでかえって精神の自由が広がるとも言う（根拠は不明）。そして、国民のあいだに自由の意識が浸透すればそれは「行動の自由」に作用し、ついには統治の原則にも及ぶだろうという見通しを述べてこの小論を結ぶ。カントはこのなかで、独裁的支配者による専制や、利益のための圧制などにも言及しているが、革命を主張するのではなく、国王と臣民の関係を前提に、自由を促進する啓蒙政治のあり方については慎重に論じている。

『啓蒙とは何か』で論じた内容はその後の自由論にうけつがれる。同じ1784年に人間の歴史について書かれた論考『世界公民的観点 Absicht における一般史の理念 Idee』がある。

それによれば、歴史は「意志の自由」の現象としての人間の行動の記述である。「意志の自由」はカントの言う「自然法則」に規定されながらではあるが、規則的に発展する。「人類全体では人間の根源的素質（としての自由）は確実に発展していることが認識できる」とカントは言う。このようにカントには人間の発達という思想がある。それはまた自由の発展という思想でもある。

カントはこの論考において9つの命題をかかげ、それぞれの命題について説明を加えている。その内容を簡単に要約してみよう。

第1に、(神の)被造物すべてにそなわる自然的素質はその目的にふさわしい形で完全に発展するように定められている。

第2に、人間における理性の利用という性質は個人ではなく類としての人間において発展する。理性は「みずからの力を使用する規則と意図が本能を超えることができる能力」であり、理性の能力は際限なく発展する。「人間の理念」においてはこの完全に発達した状態がその営みの目的とならねばならない。

第3に、自然は人間に理性と自由な意志を与えた。「自然の意図」するところは人間がその理性と自由な意志によって獲得できる幸福や完全性だけを目指すことにある。人間は自分の行動によって理性的存在者としての自分を価値あるものにしなければならない。人間は誰しも個々人としては死を免れないが、1つの種としての人類は不滅であり、発展を成し遂げる。

第4に、人間の自然的素質には、社会を組織する傾向と、利己心や所有欲その他による非社会的な敵対関係 Antagonismus を生み出す両方の傾向がある。しかし、人間が未開状態から「人間の社会的価値を本質とする文化」に向かうとともに能力の開発と啓蒙がすすみ、道徳的原理にもとづく社会を構築する思想にゆきつく。（ここにはルソーの影響が見てとれる）

第5に、人類にとって最大の課題は普遍的な法によって組織される公民的社会を形成することである。公民的社会においてこそ人間はその素質を開花させることができ、敵対関係がありながらも最大の自由が可能になる。「だれも抵抗のできない権力のもとで、外的な法によって守られる自由が最大限に実現されるような社会がすなわちまったく公正な公民的体制」である。そのためには互いに強制を与えることが必要である。人間のなかにあるいくつかの傾向は野放しにしておくと共に共存を不可能にするが、「公民的共同体という檻」のなかでは有益な働きをする。

第6に、人間は誰しも自分の自由を濫用するので、「一人の支配者を必要とする動物である」。この支配者の意志のもとでのみ、誰もが自由になりうる。しかし、問題は誰を支配者にするかである。これはもっとも解決が困難であるとともに、歴史の最後になってどうにか実現される問題である。そのための条件は、①公民的体制の性質への正しい認識②豊富な経験の蓄積③体制を引き受ける善い意志、の3つである。

第7に、完全な公民的体制を設立する課題は、国家間の対外的な関係を合法的なものにする課題を実現できるかどうかにかかっている。国家間の敵対関係、軍備拡張、戦争、荒廃、政府の転覆、国力の消耗などの経験の後に、国家間の国際的な連合（「隣邦同盟」）を結成し、その力と意志が定めた法によって各国の治安、権力を維持しうる。〔サン・ピエール（1658～1743）『永久平和論』1713年、ルソー「永久平和論抜粋」「永久平和論批判」その他〕

第8に、歴史は「自然の意図」に沿って進展する過程である。哲学にも「千年王国説」があるけれども、歴史の過程についてわれわれは確実なことを知ることはできない。

第9に、「自然の計画」とその意図は人類に完全な公民的連合をつくりだすことにある。世界公民の観点から、理性的目的にしたがう歴史の経過を哲学として構想することは可能であり、また「導きの糸（手引き）」として役立つであろう。

カントはさらに『人類の歴史の憶測的起源』（1786年）と題する論稿を発表し、動物から人間への歩みは一組の家族から誕生し、第1の歩みは食料の取得、第2が種を維持する生殖、第3は「熟慮による将来の事柄の予測」、第4が「自然の目的」の自覚であるとしている。「自然の歴史」として理性が開花し、神の業である善き状態から進歩すると同時に人間の業として悪徳が生まれる。「自由の歴史は悪から始まる」。個人としての人間には悪を引き受ける責がある。しかし、類としての人間には自然の賢明さと合目的性を称賛する理由があると言う。

人間の類としての使命を説いたのはルソーである。人間の道徳的な面と動物的な面との対立の中で文化は進展する。そしてやがて文化が自然となる。これが人間の道徳的本分の究極目的である。このように、カントは、人間の歴史を善と悪との、道徳法則と自然法則との必然的な闘いと

前者の勝利の歴史として描くのである。以上の内容はカントの人間論、宗教論と深くかかわっている。

では、カントは、国家と国民の自由の関係についてはどのように考えたのだろうか。

フランス革命が起こった後、1793年に発表された『理論と実践（に関する通説について）』という長い論稿は、道徳一般、政治（国法）、そして世界公民（国際法）における「理論と実践」との関係について考察したものである。とくに国家と国内法における理論と実践の関係について書かれた第2章にはホプズに対する反論という副題が付されている。

それによれば、公民的組織を形成する契約は社会契約（ラテン語 *pactum sociale*）の中でも特異な性質をもつ。カントはこの契約を「根源的契約」とよぶ。「根源的契約」は人びとの共同意志にもとづくもので、あくまで「理性の純粋な理念」としてあるもので、歴史的事実としての前提ではない。公民的組織は自由な人びとのあいだの関係を暴力行為や困窮から抜けだして公的強制法の支配下におき、各人の自由を他の人間の自由と一致する条件に制限する。その目的は「公的強制法の支配下にある（外的＝法的）権利」であって、たとえば幸福や福祉といったような、人によって考えが異なるような「経験的目的」にあるのではない。

法的状態にあるものとしての公民的状态は3つのアプリアリナ原理に根拠をもっている。その3つの原理とは(1)各成員は人間として自由である(2)成員間は国民として平等である(3)公共体の各成員は公民として独立である。カントによれば、自由、平等、独立という3つの原理は「人間の外的（法的）権利一般の根拠をなす純粋な理性原理に適合するような国家制度を初めて可能にする法則」である。

法の支配の下にあるすべての者は「国家の従属者」「国民としての従属者」である。「ただ一人だけ例外がある」。その例外とは「国家の支配者」「国家の主権者」としての自然的あるいは道徳的人格であり、その人格は法的「強制を受けない」。カントはこのような国家の主権者を特定の人格に限ることで、当時のプロシアの体制における君主と臣民という関係を受容するが、世襲の特権にもとづく臣民間の支配従属関係は認めない。法の下での平等は人間の生得的権利だが、それは財産や地位、身分や階級間の不平等とは両立するとして、現実社会の不平等についてもこれを受容する。

そのうえで、カントは、国家に従属する者である国民（臣民）が立法者である支配者＝主権者に反抗し行動することは犯罪であるとしてこれを否認する。たとえ主権者が「根源的契約」を侵害し、立法者としての権利を失い、強圧的な行動にでたにせよ、国民が反権力的に抵抗することは許されない。その理由としては、公共的組織の破壊による無法状態が人間の合法的権利を破滅させるからであり、また「現存の公民的組織においては、国民はその組織がいかに統治されるべきかという問題を解決すべき合法的判断を持ち合わせていないからである」。また、権利の原理と幸福の原理との混同、根源的契約は破棄できるものという誤解があるとカントは説明する。

カントが晩年の1795年に書いた『永遠平和のために—哲学的草案』という有名な論稿は、国家（*civitas*）の支配形式（君主制、貴族制、民主制）を統治形式（共和政、専制政治）と区別し、統治形式においては「いずれ漸進的な改革をつうじて共和的体制にまで高まることを期待している」ことを表明し、共和的な統治形式が機能するのは代議制だけであると述べている。これに対して、国家の支配形式における民主制は本来の意味で必然的に専制的であり、それが統治形式における

共和制に到達する（「民主共和制」）ためには暴力革命以外の手段では不可能であると言う。

カントは「言論の自由」を認めないホッブズの絶対権力という考え方には反対であり、「国民が自分自身について決定できないことは立法者もまた国民について決定できない」という「命題」を「普遍的原理」であるとする。主権者の意志は国民の普遍的意志を代表することによってのみ国民に命令できるとも言う。しかし、カントは、「自由の精神」という理念を掲げながら公的な強制法に服従することを説いており、現実の政治的・社会的自由あるいは「最高の立法」といったものに言論や行為によって反対を表明する法的権利を認めない。

以上の諸論文はたんなる政論でないことは明らかであろう。このなかで自由の哲学的概念（理念）が積極的に表明されている。人格は「意志の自由」をもった存在であり、理性に裏づけられた人類全体の「自由な精神」は確実に発展するとカントが考えたことがわかる。しかし、カントにおける自由はあくまで精神のうえの理念にとどまる、あるいはまたそこにとどまらざるをえなかったともいえる。現実の政治的・社会的自由すなわち公民的自由には一定の制限がおかれる。それは、国家との関係において現実の国民は国家の主権者である君主に従属する「臣民」であり、かれらの現実の社会的自由は制限されているからである。カントの思想と哲学はこうした現実社会と理念とのかい離を反映した思想であり哲学であった。そこに彼の自由論の複雑さと難解さの根拠がある。また、カントにおける方法的二元論（後述）は理念と現実の二元論の反映である（「あるべきこと」と「ある」ことの二元性）。これは、自由論に関していえば、理念としての自由の理想と現象の世界における経験的自由との二元論である。フランス革命とその経過につよい影響を受けながら、「精神の自由」が制限されたプロシアの国家社会における「自由な精神」がカントの自由主義思想である。

3. カント実践哲学における実践的自由

(1) 3つの自由と選択意思の自由

2. でみたような現実の社会的・公民的自由についてのカントの考え方の基礎には彼の実践哲学（道徳哲学）における自由論がある。それは晩年の1797年に書かれた『人倫の形而上学』にみることができる（以下『人倫』）。カントはその「序言」において、三批判書の1つである『実践理性批判』の後に人倫の形而上学という体系が続くとする。〔なおタイトルが似ている『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785年）は『実践理性批判』（1788年）の序論である。この2つの著作については主に4. でとりあげる。〕カントの哲学体系において、三批判書は純粋哲学体系の準備であり、純粋哲学の体系の本来の構成部分はこの『人倫の形而上学』と『自然の形而上学』（1786年）なのである。

実践哲学一般は人倫の形而上学と道徳的人間学とに分かれる。前者の人倫の形而上学は純粋でアприオリな、そして普遍的な道徳原理あるいは法則性を扱う。これに対して、後者の道徳的人間学は、こうした道徳法則の実行を促進したり阻害したりする主体的条件すなわち学校教育などにおける道徳的原則の創出や普及、強化、ならびに経験にもとづくその他の教訓や指図等を含むものである。カントによれば、後者のような経験的で世俗的な人間学は、欠くことのできないも

のではあるが、人倫の形而上学に先行するものではなく、ましてそれと混同されてはならない。
(『人倫』 KW Ⅷ322, 訳339)

『人倫の形而上学』はさらに法論と徳論とに分かれる。2. でとりあげた現実世界における社会的あるいは公民的自由に関して言えば、純粋な実践理性にもとづく自由な意志が「自由の(哲学的)概念」のうえに理性の実践的な使用の諸原理を通じて社会的あるいは公民的自由としての実在性を証明する。ここで注意を要するのは、『人倫の形而上学』では「自由な意志は選択意思あるいは選択(Wahl, choice)能力とは異なる」と明言されていることである。すなわち、選択意思を意味する Willkühr (arbitrariness) と意志 Wille (will) とは区別され、自由は前者の選択意思についてのみ言えるとされる。本稿では Wille の訳語を意志とし、Willkühr の訳語は選択意思²⁾としたが、カントの自由論を理解するうえで両者の関係は重要な論点の1つである。

『人倫の形而上学』の法論と徳論における実践哲学が対象にするのは、純粋な意味の自由な意志ではなく、「自由な選択意思」の方である。純粋理性にもとづく意志は道徳法則に従うという意味においては必然的なものだが、道徳「法則の他には何ものにも関わらない意志は自由とも不自由ともよぶことはできない」とされる。読者を惑わせる表現であるが、カントはこれを自由の消極的概念とよぶ。これに対し、自由の積極的概念は、理性を実践的に使用することにおいて、実践的な諸原理を通してその実在性を証明することをいう。

以上をまとめると、カントの自由についての考え方は3つの次元からなることがわかる。

第1に、純粋実践理性の意志は道徳法則(律)のみにもとづいて、一切の経験的な諸条件から独立しているという意味で「超越論的な理念としての自由」と言われる。それは理論的認識の対象にはなりえないが、道徳法則(律)の定立という点では「なされるべき行為を客観的に必然的なものとして提示する、いいかえれば行為を義務とするもの」である。これが理性の定言命法といわれるもので、或る行為が必然だということが「拘束性」だとすれば、義務は拘束性の実質である。

第2は選択意思の自由である。純粋理性における意志は選択意思の原因性あるいは内的根拠となって選択意思を統制し行為にいたらしめる。選択意思は、客体の中にはないもので客体に制約されないというかぎり「任意に振舞う能力」である。道徳法則に則った義務はここでは動機となる。選択意思はまた、実際の行為にいたる根拠となる意味において欲求能力である。選択意思は客体にはないものを産出することができるという意識でもあり、もしそれができなければ選択意思は願望になる。カントが行為の「格率」とよぶものはこの意思から生じる。すなわち、「格率とは、主体がみずから規則とした、行為の主観的原理」(KW Ⅷ332, 訳349)なのである。

第3は感性的な衝動によって触発されるような意思による恣意的な自由である。この意思は自然的あるいは客体の諸条件の範囲でこれらに規定される。そのため、「感性的存在としての人間はたんに(道徳)法則に適う選択をするばかりでなく、これに反する選択をもする能力を示す」。しかし、これによって「英知的存在としての人間の自由を定義することはできない」。

これらの3つの次元を自由論として簡潔に整理すれば、第1は道徳律に従う意志の自由、第2は選択意思の自由、第3は感性的あるいは経験的自由ということになる。当然のこととして、第1から第2へ、そして第3へと下っていく。そして、第1の自由は超越論的自由、第2、第3の自由は実践的自由というようにも区分できる。

（2）法と国家の下の自由

『人倫の形而上学』の法論あるいは法の内容は経験的な法の実践における事例を扱うものではなく（それらは例証として注釈に入る）、実践をめざした法の形而上学的体系であり、「意思の自由」を対象とする実践哲学である。これはカントの社会哲学における法と国家の基礎論といえる。

以下、法論の中で明らかにされる自由について検討しよう。

まず、法の内容について。法は自由な人格相互の、外的で実践的な意思関係であるとされる。すなわち、「法とは、第1に、ある人の選択意思が他人の意思と自由の普遍的法則に従って調和させられうる諸条件の総体である」（KW VIII337, 訳354）。したがって、法の普遍的原理においては、各人の行為が正しいかどうかは法の内容に則っているかどうかによって判断される。また、自由に対する妨害もしくは抵抗は強制であるが、妨害に対して加えられる強制は自由の妨害の排除であるから自由と調和すると考えられる。

「われわれは法の内容を、普遍的な相互強制とすべての人の自由との結合の可能性のうちに直接的に定立することができる」（Ibid. 339, 訳356）。

法における生得的権利はただ1つ、自由である。この自由は他人によって強要される意思からの独立性のことであって、これこそが「普遍的法則に従ってあらゆる他人の自由と調和する唯一、根源的な、その人間性のゆえに万人に帰属する権利である」。カントによれば、生得的権利としてよくあげられる平等などもすべて「すでに生得的自由の原理の中に含まれている」（Ibid. 345-6, 訳363-4）。カントはまた、権利と義務を論じる際に、自然的（*physisch*）諸規定から独立した人格（*ホモ・ヌーメノン*という）としての人間性と、それと同じだが、しかし自然的諸規定の付着した主体である人間（*ホモ・フェノーメン*という）とを区別し、人間性と人間という二重の固有性を考慮する。

2. で紹介したように、カントは社会契約説の一種と言える「根源的契約」に立つて社会状態をとらえるので、人間の自然状態に対立するものは公民的状态（*der bürgerliche Zustand*）であり、したがって自然法の区分は私法と公民法とでなければならないとする。カントが想定する社会は命令権者と臣民とが区別された上下関係のある公民的統合体（*der bürgerliche Verein, unio civilis*）なのである（Ibid. 424, 訳444）。（カントにおける *Bürger* はあくまで政治的社会の構成員すなわち国家公民のことである。これをブルジョアと訳しても同等な市民と訳しても意味が通らない。これはヘーゲルとの大きな違いである）

では、国家＝主権者と臣民との関係において自由はどのように位置づけられるのだろうか。

『人倫の形而上学』法論のなかの国家法によれば、国家（*Staat, civitas*）の理念は法の諸法則の下における多数の人間の結合（*Vereinigung*）である（45節）。公的な法の外的強制に服することによって、各人は相互の暴力行為あるいは無法状態から安全に、公的あるいは配分的正義に規定されて何らかの外的な或るものを取得することが保障される。国家における立法権は国民（*Volk*）の結合した意志（国民意志 *Volkswille*）にのみ帰属する。国家公民（*Staatbürger, cives*）とよばれる成員の属性には法的自由、公民的平等、そして公民的独立性あるいは人格性の3つがある。ここでカントは、独立性という属性から能動的公民と受動的公民とを区別し、従属的職人、使用人、女性、そして扶養と他人による保護と指揮を要する者たちは公民的人格性と独立性をもたないとする。こうした区分はフランス革命の過程で最初に成立した憲法である1791年憲法（柴田三千雄

『フランス革命』 岩波現代文庫版、2007年、118-9頁によれば、能動的市民〔男子のみ〕430万人に対し受動的市民およそ300万人) になったものと言われている。カントは、受動的な国家公民が他人の意志への従属と不平等の状態にあることは「人間としての自然的自由と平等の法則」とは対立しないし、この条件に従うことで国民が1つの国家となり公民的体制に入ることができるとする。国家に属する人間はその生得的自由（カントの用法では「外的自由」）の一部だけを放棄するのではない。カントによれば、彼らは「野蛮で無法則な自由を全面的に放棄することによって、彼の自由一般を1つの法則に従属させ、或る法的状態において再び見いだす。なぜなら、こうした従属は彼ら自身の立法的意志から生じるものにほかならないからである」（第47節）。こうしたカントの考え方にルソーの影響がみられることは明らかであろう。

カントは国家を立法、執行、裁判の3つの権力に分け、その人格的な相互補完関係と統一において「国家の安泰」が成立すると考える。そして、「理性は法の原理と合致する体制の状態に向かって努力することを、定言命法を通して拘束している」のだと言う。ところが、その注釈では、国家の支配者は臣民に対して権利だけをもち義務を負わない、執政者である国王や君主の不正義に対して抵抗することは許されないと言う。統治権者に対する抵抗や反乱の権利は法的状態の否定になるという理由で認められず、「最高権力の濫用がいかに耐え難いものであっても、耐え抜かねばならないのが国民の義務である」。国家体制の変更は統治権者による改革によってなされるべきで国民による革命を通じてなされるものではありえないと主張する。とはいいいながら、カントは、根源的契約が破棄され、公民的体制の「再生」のために新しい契約が必要になることも認める。「こうした根源的（合理的）形態だけが自由を原理」とし、自由を強制の条件とする。こうして、法的体制は「究極的には純粹共和制に導かれていく」と考える。「一切の真実の共和制は国民の代議制以外ではありえない」。その根拠は、主権者は国民であり、最高権力は国民の中にこそあるからだ、とまで述べている（第52節）。

『人倫の形而上学』法論における内容はそれが執筆されるまでのフランス革命の経過を反映していることは明白であるが、それだけにかならずしも明確で首尾一貫したものとはいえない。

(3) 徳と自由、幸福と良心

『人倫の形而上学』第2部徳論（Tugendlehre, principles of virtue）の形而上学的基礎論は倫理学（Ethik）とも言われる。カントにおいてそれは義務の意識論として展開される。すなわち、自由な選択意思が道徳法則によって自己の内部から強制されるという概念が義務の概念であり、これに対し先の法論（私法と公法）は外的強制の法則を扱うものであった。法論と徳論には自由という概念が共通しているが、徳論は内的自由の義務を倫理的なものとして扱うのである。

カントによれば、人間は理性をもった自然的存在者あるいは自由な道徳的存在者であるから、義務の概念が含意する強制はあくまで自己に対する強要であり、倫理的な義務概念は人間のなかにある自然の衝動と戦ってそれに打ち勝つことであって、ここにおいて強制と自由な選択意思は一致できる。純粹理性は義務の概念によって客観的で必然的な目的を導き、自由な選択意思はこの目的を自覚し、行為によってその目的を実現する。これは純粹実践理念の定言命法による「行為する主体の自由な活動」である。

では、この義務でもある目的とは何か。それは「自己の完全性と他者の幸福」にほかならない。

この場合、自己の幸福は義務ではないし、他者の完全性を自己の目的とするのは矛盾している。自己の完全性の義務とは自分の能力や自然の素質の陶冶のほかにはありえない。「幸福を私の目的として追求することが義務であるなら、それは他の人びとの幸福でなければならない。このようにしてその人たちの（許される）目的を私の目的とするのである」（KW VIII 518, 訳542）。他の人びとの幸福を自分の義務と目的にするということは、たとえば富裕、強健、健康、安寧一般といった幸福のための手段を他人の幸福だけに向けずに、自己的人倫性（道徳性）として維持することである。だから、徳論の原理は、自分にとっても他人にとっても人間が目的であるということ、「およそ人間一般を自分の目的とすることがそれ自体として人間の義務である」ということになる。（以上、徳論の序論 I～X より）

カントはさらに、義務の概念は心情（Gemüt, soul）として感受できるとして、これを感性的予備概念とし、道徳的感情、良心、隣人愛、自己尊重について論じている。カントによれば、イギリス経験論哲学における道徳哲学の主題であったこれらのものはいずれも感覚に属することであって義務ではない。たとえば、道徳的感情は、「行為が義務の法則と合致しているか、あるいは対立しているかに応じて、その意識からだけ生じる快または不快に対する感受性であり」、それはあくまで理性の法則によって引き起こされる感覚であるとされる。良心（Gewissen, conscience）については誰でもがもっているものだが、この場合の義務は、良心を陶冶し、「内なる裁判官の声に注意をとぎすまし、聴き、これに従うことだ」と述べる。カントはこのように、感覚的な道徳心を理性の道徳法則の現れとしてとらえる。カントとイギリス道徳哲学との違いはここにある。

徳論第1部第1巻の表題は「自分自身に対する完全義務」とされ、「厳格で狭い義務」が論じられる。その第2章「道徳的存在者としてだけ見られた人間の自分自身に対する義務」では、「嘘」（虚言）「食欲」「卑屈（偽りの謙遜）」などが扱われるが、ここでもカントは良心について論じている。それによれば、良心にもとづいて自分の自由な行為を審判するにあたっては、自分以外の他の人を自分の行為の審判者（Richter, judge）と考えねばならない。「この他の人というのは現実の人格であってもよいし、あるいは理性がみずからつくりだす理想上の人格であってもよい」。良心における審判の「法廷は人間の内において開かれる」（KW VIII 574, 訳600-1）とカントは述べており、「内的審判者」「二重の人格性」「二重の自己」といった用語を使う。ここにはイギリス経験論の道徳哲学者ハチソン（1694-1746）やスミス（1723-1790）らの考え方をとり入れているところである。³⁾

徳論第2巻の表題は自分自身に対する不完全義務とされ、いわゆる広い義務が論じられる。ここでは、「自己の自然的諸力すなわち精神や肉体の素質や能力をあらゆる可能な目的に対する手段として陶冶することは人間の自分自身に対する義務」であり（「ルソーの原則」カント）、「道徳的-実践的理性の命令」とであるとされる。ただし、広い不完全な義務というのは行為それ自体の種類や程度を規定するのではなく、自由な意志に活動の余地を残しているからである。「清くあれ」、また「完全であれ」という目標に向かって努力する義務は人間本性が脆弱であるからで、「善き意志の主体」として自己を扱うためであるとカントは説明する（第19-20節）。

徳論第2部の「他人に対する徳の義務」では「愛と尊敬の義務」として親切、感謝、同情が論じられる。とくに道徳的同情について、それは他人の快苦の状態に対していだかれる快・不快の感性的感情であり、自然が与える感受性であると言う。この感受性を活動的で理性的な行為を促

進する手段として用いることは特殊な義務であり、人間らしさの名でよばれる。この人間らしさは、自分の感情を互いに伝える（あるいは分かち合う、mitteilen）能力や意志におく場合には、その感情は自由で、思いやりがある（teilnehmend, compassionate）とよばれ、それは感情の自由な共同（communio sentiendi liberalis）であり、実践理性にもとづくものとされる。こうした他人の快苦を共にするという、いわば能動的関与は明らかにスミスの相互同感論（「立場の交換」）からとり入れたものだと思われる。これに対して、たんに快苦という共通の感情に対する感受性はいわば受動的であり、カントはこの感情は不自由で、伝播的で、共に悩むものではあるが、責務とは言えないとする。後者はヒュームの同感論のいわば機械的な感情共有を想起させる（以上については拙稿(2)2016bを参照）。

カントによれば、他人の運命に活動的に関与することは義務である（第35節）。さらに他人に対する徳の義務として、人間愛と反対の憎悪という悪徳（嫉妬、忘恩、他人の不幸を喜ぶ気持ち）にも言及するとともに、他人に対する尊敬から生じる徳の義務として、慎み（その欠如としての利己と自負心）、すべての人への尊敬の責務（人間性それ自体が尊厳である）、他人への侮蔑はどのような場合でも義務に背くということ、道徳法則に対する尊敬、不徳と悪徳の区別などを論じる。以上のように、カントの道徳法則（律）においては、人間の倫理的義務として、人間一般への愛と尊敬が重きをなし、またそこに人間の自由な交わり（社交性）と共同性が生じるとされるのである。

4. 超越論的観念論における自由の実在性

以上、2はカントの政論にみられる公民的・社会的自由の考え方、3では法（国家）論と徳論の形而上学的基礎論における自由についての考え方をとりあげた。

しかし、カントにとって、「自由の概念は1つの純粋な理性概念である」。だから理論哲学にとっては経験の範囲を超越（transzendent）している。すなわち、「それは何らの経験的な実例においても与えられる概念ではないのであって、自由の概念は思弁的理性による理論的認識の対象あるいは構成原理とはならない」（『人倫』KW VIII 326, 訳343）。それはただ実践的使用においてその実在性を証明すると言う。本稿の2、3でとりあげた自由論はまさに理性の実践的使用における「自由な意思」の存在論であった。しかし、そうした実践的原則は純粋な自由な意志の（道徳）法則にその根拠をもつとカントは考える。そこで、カントにおける自由の哲学的概念をさらに深く理解するためには、三つの批判書とその間で書かれた『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785年、以下『基礎づけ』）に遡らねばならない。

カントは人間を「理性的存在者」とし、これを「人格」と言う。理性的存在者、人格は先に見たように行為する主体である「理性的行為者」すなわち理性にもとづいて自由な意志をもって行為する存在者あるいは人格が道徳法則に従って意識的な活動をする。それがカントの言う人格であり主体である。

理性的存在者は『基礎づけ』では「知性界」と「感性界」の両方に属するものとされる。感性の世界は感覚と知覚にもとづく受動的な世界であるのに対して、知性界 Verstandeswelt は能動的な思惟の世界である。カントでは知性という用語に悟性と理性の両方を含む場合と、理性と区別

された悟性のみをさす場合がある。後者の悟性概念は「感性的表象を規則の下におき、さまざまな表象を1つの意識のなかに結合するためだけに役立つ概念に限られる」(KW VII 88, 訳299)。すなわち、表象の悟性的認識は感性にもとづく現象の認識にとどまり、「物自体」を認識できないというのがカントの有名な認識論である(後述)。悟性に対してこれを超えるのがカントの理性概念であるが、理論理性といえどもやはり「物自体」を認識できない。理性は悟性の諸概念を統制するが、みずからの法則をその原理とするにすぎない。理性は行為者の意志を規定する原因としては実践理性であり、実践理性が理論理性の限界を超えて優位にあるとされる。

(1) 自由な人格と「目的の国」

カントは、『基礎づけ』において、自由な人格の実践理性における意志の自律性と、知性界において彼らが共同する「目的の国」について述べている。

まず、意志とは「行為のために、ある種の法則にしたがって自分自身を規定する能力である。その客観的根拠は目的であるが、理性によって与えられる目的はあらゆる理性的存在者それ自身すなわち自由な人格である。すべての人格のなかにある人間性を客観的目的とし、けっして手段として用いないというのがここでの「実践的命法」であり「最高の実践的原理」(KW VII 60, 訳274)である。

人間の意志はみずからの普遍的法則に服従し、またみずから普遍的法則を与える。カントは、意志が自分自身に対して法則となるという意志のあり方を「意志の自律の原理」と名づけ、他のすべての「他律の原理」と対立させる。すなわち道德のあらゆる不純な原理の源泉はこの他律性にあるというのである。このような理性的存在者(行為者)すなわち自由な人格の実践理性における意志の自律性は孤立した、たんなる個人的なものではない。「互いに異なる理性的存在者」がそれぞれ個人的な差異と多種多様な目的をもちながら、みずからと互いを目的として意識的に結合する客観的法則、すなわち「共同的法則 *gemeinschaftliche Gesetze* による体系的な結合」をカントは「目的の国」とよぶ。「目的の国は意志の自由によって可能となる」(Ibid. 67, 訳279)のであり、たんなる共通性の確認ではなく(カントはここではまだ「一個の理想にすぎない」と言う)自由な意志にもとづく共同の世界が想定されていることに、そしてこの後の1790年に著される『判断力批判』第2部における「目的論的判断力」につながる目的という用語にも注目しなければなら⁵⁾ない。

(2) アプリオリな自由の理念と道德法則(律)との関係

以上のことから、理性的存在者の自由と道德法則(律)との関係をどのように考えればいいのかという問題が出てくる。

カントは『基礎づけ』第3章において、「われわれは道德の明確な概念を自由の理念に帰着させた」(KW VII 84, 訳294)と言う。すなわち、「自由はあらゆる理性的存在者の意志の特性として前提されねばならない」(ibid. 82, 訳293)。また、「自由の概念は意志の自律を解明する鍵である」(ibid. 81, 訳292)と述べて、「意志の自由とは自律すなわち自分自身に対する法則であるという意志の特性以外の何ものでもない」(同)ことを強調する。意志の自由にもとづく自律を前提とすれば道德の原理が帰結するというのである。

しかし、その自由の理念はなおアプリアリなもので、実践的理性をもつ存在者の意志とその活動の基礎に「たんに理念として置かれる」にすぎない。ところがそれで十分だとカントは言う。人間の理性は自由の理念がどうして可能であるかを認識できないし、純粹理性がいかにして実践的でありうるかを説明できない。カントはここにさらに注釈を付し、「自由を理論的見地において説明する義務を負わないですませられる」(Ibid. 83, 訳295)とも言うのである。そのため、カントは、ここに一種の循環論法があり、そこから抜け出せないように見えることをカント自身、率直に認めざるをえない(ibid. 85, 訳297)。すなわち、自由を理性的存在者の意志の特質として置き、そこから道徳法則(律)を導きながら、道徳法則(律)に従うことの作用原因として意志の自由を想定するからである。意志の自由と、その意志がみずからに道徳法則(律)を定立することとは同じ自律であるから、一方が他方を説明したり、その根拠を示したりすることができないのではないかとカントは自問する。この問題に対し、『基礎づけ』においては、理性的存在者は知性界に属するので、感性界から自由な立場でみずからの意志の自由とその原因を理性にもとづく普遍的道徳法則とともに認識するのだとして、この循環論法の疑いは解消したとするが、この解決は成功しているとはいえない。⁶⁾

(3) 「理性の事実」としての自由の意識

『基礎づけ』の後に書かれた『実践理性批判』(1788年、いわゆる第2批判、以下『実理』)の課題は理性の実践的能力の証明、いいかえると「純粹実践理性の存在」を証明することにあつた。実践理性の働きによって理性そのものの実在性を証明し、理論理性における制限(論理的可能性あるいは蓋然性としての超越論的自由)を超える。そして実践理性の必然的法則によって「自由の概念の実在性が証明される限り、自由の概念は純粹理性の、そして理論理性の全体系の要石になる」とカントは言明する(『実理』序)。しかも、「純粹理性はそれ自体で実践的であり、道徳法則(律)とよぶ普遍的法則を(人間に)与える」(『実理』KW VII42, 榎山訳31)と云うのである。

ところが、その「道徳法則もまたわれわれがアプリアリに意識しているもので、いわば純粹理性の事実、必然的に確実なものとして与えられている。……道徳法則の客観的実在性は、どのような演繹によっても、理論的で思弁的な、あるいは経験によって与えられた理性のどのような努力によっても、けっして証明されうるものではない。……道徳法則はそれ自体で確立されている」(Ibid. 161, 訳44)ので、「道徳法則(律)自体は自分の正当性を証明すべき根拠を必要としない」と云うのである。さらに、『実理』序の原注において、「自由は道徳法則(律)の存在根拠であり、道徳法則(律)は自由の認識根拠であることに注意しておこう」と、やや謎めいた言い方もしている。これらを含め、『実践理性批判』におけるカントの自由と道徳法則との関係についての言明は、前の『基礎づけ』においてカント自身がいったんは認めた自由と道徳法則の循環論法を解決しているのだろうか。カント解釈における1つの論点がここにある。

1つは、3(1)において意志と選択意思という2つの区別があることをみたように、ここでたんに「自由」と言われるものが、「意志の自由」という超越論的自由のことなのか、それとも「選択意思の自由」の自由のことなのか、ということでは理解が分かれる。

この場合、自由を理念的自由すなわち純粹理性における「意志の自由」と解すると、理念としての自由を根拠とする道徳法則(律)と言い、道徳法則(律)を根拠とする自由と言い、そのど

ちらも同じ純粋理念のなかにあるのだから、存在（根拠）と認識（根拠）とは同じ1つのことになるであろう。この場合の「存在」は認識に対して客観的に存在するという意味ではないからである。

これに対して、「自由の概念」の実在性といい道徳法則（律）の「客観的実在性」という場合の自由の概念の実在性とは先にみた「選択意思の自由」の実在性のことである。そして、後者の道徳法則（律）の実在性は、『実理』第1部第2章「純粋実践理性の対象の概念」で検討されるように、「経験の対象」である快と不快、「実践理性の対象」である善と悪、「道徳法則（律）の対象」としての幸福と不幸、あるいは道徳的動機となる尊敬という感情、といった内容を示していると思われる。

たとえば、カントは、そのうちの1つ「実践理性の対象」である善と悪の概念に関連して、つぎのような「自由のカテゴリー表」を掲げる。

- (1) 量 [主観的格率にしたがう（個人的意志の意見）、客観的原理にしたがう（指図）、自由のアプリオリな原理（法則）]。
- (2) 質 [作為の実践的規則（命令）、不作為の実践的規則（禁止）、例外の実践的規則（制限）]
- (3) 関係 [人格に対する関係、人格の状態に対する関係、或る人格と他の人格の状態との相互関係]
- (4) 様相 [許されたことと許されないこと、義務と反義務、完全な義務と不完全な義務]

これらの自由に関するカテゴリー区分は、各人が自分の傾向性（Neigung, 好み）にもとづく格率から始め、ある範囲の理性的存在者に適用する指図、そして最後にすべての人に通用する法則を明らかにし、そうして自分のなすべきこと、実践哲学のすべての問題と従うべき順序を明らかにする。これらは悟性概念として「自由な選択意思を規定する」。この表に示される自由は「一種の原因性であり、これによって可能な行為は感性界における現象とみなされ、感性界の自然的可能性のカテゴリーに関係する」（KW VII185, 訳60）と言う。こうした内容がカントの考える自由な選択意思の実在性を示しているとみてよいであろう。すなわち、純粋理性がアプリオリにその実践的規則にしたがって善悪の概念を規定し、善悪の概念が意志の対象を規定する。この規則が感性の世界において実際の行為に適用されるかどうかは判断力の問題であるとカントは説明する。

(4) 幸福の概念と幸福主義批判

ここで2つの問題からカントの幸福の概念を取りあげておかねばならない。1つはもし幸福の概念があるとすれば、それは自由とどのように関係するのかという問題である。もう1つは、幸福がイギリス道徳哲学におけるキーワードの1つであることはこれまで発表した論稿に明らかであるが、カントは経験論哲学の幸福論とどのように対峙したのかという問題である。

カントは先の『基礎づけ』において、幸福の概念についてつぎのように述べていた。「幸福の概念は極めて不確かな概念である。人間はだれしも幸福を得たいと望んでいる。それにもかかわらず、自分が本当に何を望み欲しているかを明確に言い表すことができないのである」。その理由は、人間が有限な存在であり、幸福という概念のすべての要素が経験的なものであること、幸福の全体を現在と将来にわたって正確に知ることはできないこと、また、どのような行為が理性的存在者の幸福を増進することになるのかを確実かつ普遍的に規定することが不可能であ

ることなどによる。したがって、「幸福はさまざまな経験的根拠にもとづくものにすぎず、幸福は理性の理想ではない」(KW VII 48, 訳263)。カントの言う「道德の最高原理としての意志の自律」ではなく意志の「他律」を前提にすると、道德の原理は経験的または合理的であるものになる。

この「経験的原理は幸福の原理から生じ、自然の感情または道德的感情を基礎とする。合理的原理は完全性の原理から生じる」。しかし、「経験的原理は道德法則(律)の基礎を与えるにはそもそも役立たない」(Ibid. 76, 訳288)。なぜなら、道德法則(律)の普遍性や絶対的な実践的必然性は人間の本性の特殊な構造や偶然の事情によって成り立つものではないからである。「なかでも自分自身の幸福を原理とすることはもっともしりぞけるべきである」。それは道德の基礎に、むしろ道德を破壊しその崇高性を無にするような動機を置き、善と悪の区別もできなくなるからである。これに対して、道德的感情は幸福の原理に属すとはいえ、道德の尊厳に近いところにある。それは徳に対する好意と尊重を直接に徳に帰し、徳に敬意を表しているからであると言う。

カントは以上のような『基礎づけ』における議論に続いて、『実践理性批判』においても幸福について論じている。

まず、「幸福とは、理性的存在者がこの世界で自分の存在の全体において、すべてを自分の意のままにできる状態である」。しかし、カントによれば、幸福と道德性とのあいだに必然的な一致はない。なぜなら、人間の幸福な状態には欲求能力の対象としてその実現を求められる素材 *materie* としての自然が必要であるが、道德法則(律)は自然および人間の欲求能力(動機)と自然(素材あるいは質料としての)との一致には関わりがないし、理性的存在者は世界と自然の原因ではないからである。或る対象の表象から生じる生の快さという主観の感受性が幸福である。「幸福を選択意思の最高の規定根拠とする原理が自愛の原理である」(『実理』KW VII 128-9, 訳22-23)。

しかし、幸福感や自愛心からは欲求能力を触発する快についての量的な比較しかでてこない。また、各人が幸福をどこにおくかは快と不快についての各人の特殊な感情に関係するだけであり、自愛の原理はきわめて偶然的な実践的原理である。各自の思い思いの傾向性(好み)に普遍的法則を見出すことはできない。自愛心は自分への好意か満足である。しかし、自負心(うぬぼれ)になると、理性はこれをうちのめす。自負心が弱められ謙遜に変えられることから道德法則(律)は尊敬の対象になる。尊敬は道德的感情であるが、それは純粹実践理性が規定し働きかけた感情で、人格にだけ関係する感情である。(『純粹実践理性の動機』Ibid. 191-4, 訳65以下)

カントによれば、自分の幸福のために努力すべしという命令はわざわざ命令されるまでもないことで、それ自体ばかげた命令である。では他人の幸福についてはどうか。

カントは言う。他人の幸福を自分の格率の根拠とし、自然の喜びを感じ、同感する性向に伴う要求を見出すこともあるだろう。しかし、このような要求をすべての理性的存在者の前提とすることはできない。自分の幸福の中に他人の幸福を包み込む場合にのみ、客観的な実践的法則となりうる。それは結局、純粹理性の普遍的法則が規定する根拠となっていることから生じることである。したがって、普遍的幸福を意志の法則とすることはできない。(Ibid. 146-8, 訳34-5)

幸福の原理は経験的原理をすべての基礎とする。しかし、道德の原理は経験的原理を少しも含まない。とはいえ、カントは、2つの原理を区別することは両者を対立させるものではないと言う。幸福に対する要求を断念すべきだというのではなく、道德的義務と同列に、あるいは同時に、

幸福を念頭においてはならないというのである。幸福には熟達、健康、富といった手段が必要である。例えば貧困は道徳的義務に背くよう人を誘うので、これらのものは義務を果たす手段となると説明する。(Ibid. 217, 訳82)

一般に、カントは、経験論に対して厳しい批判の言葉を残している。自由の概念は「すべての経験論者のつまずきの石である」と言い、「私の批判は実践哲学の最高原理を経験的なものに求めようとする見解を徹底的に否定する」。「経験論者は感じられた必然性にもとづいているが、合理論者は認識された必然性にもとづいている」と『実理』序論で述べている。さらに、「実践理性は経験論を警戒する」。「経験論は心情における道徳性を根こそぎにし、経験的な利害関心を義務とすりかえてしまう」からであり、さらに、「そのために、経験論が傾向性（好み）を最高の実践的原理とするなら、人間性を墮落させる」。それにもかかわらず、傾向性（好み）はすべての人の感覚におもねるので、「経験論は多くの人がいつまでも持ち続けられない狂信よりもはるかに危険である」(Ibid. 191, 訳64) という言辞まで発している。

(5) 最高善、そして悪行の自由に対する善の闘い

以上のように、幸福主義（学説）と経験論を批判するカントであるが、幸福と徳の一致という問題については最高善という概念をもってこれに答える。すなわち、純粹実践理性は最高善において徳と幸福とを必然的に結びつける。しかし、道徳法則に先立って、善が意志を規定する根拠だとすることはできない。また、有徳な意向が幸福を生み出すというのは感性の世界における原因性としては虚偽であり、幸福を求める努力が有徳な心情を生み出すという命題も誤りである。そこで、カントは、知性界における意向の道徳法則（律）が原因あるいは根拠となり、幸福を感性界における結果（帰結）として両者をいわば間接的に関連させ、それによって最高善の可能性が開けるとして問題の解決をはかる。幸福と道徳性とは最高善を形成するが、しかし両者は異なる要素であり、分析的にも総合的にも認識することはできない。したがって、最高善は意志の自由からアプリアリに必然的に演繹するほかないし、幸福が道徳性に従属する関係においてのみ最高善は純粹実践理性の対象となる。そして、ここに純粹理性の理論理性に対する優位があるとカントは考える。

最高善の実現が道徳法則（律）に規定された意志の必然的な対象であるとすれば、意志と道徳法則（律）との完全な一致は理性的存在者の無限の存在と人格を前提としてのみ可能である。この完全な一致は神聖性、そして人格は心の不死とよばれる。そこから、カントは、神の存在を純粹実践理性の「要請」としてもちだすのである。あらゆる自然と知性と意志の原因あるいは創始者は神であり、神の究極の目的は最高善であると言う。したがって、神の命令への尊敬と、神の法則が課す義務とに勝るものはないことになる。カントの哲学は最高善をつうじて宗教に到達する。⁷⁾

カントは、『人倫の形而上学』の結びにおいて、「倫理学は人間相互のあいだの義務の限界を超えて広がることはできない」として、神に対する義務の教えである宗教論は純粹に哲学的な倫理学の限界の外にあると結んでいる（KW VIII629, 訳660）。

カントの宗教論が自由論との関わりで重要なのは、宗教論において「悪行の自由」が論じられていることである。『人倫』より前に書かれた『たんなる理性の限界内における宗教』（1793年）

において、カントは、人間に悪を行う自由があると言う。人間の本性は善であるが、それと並んで悪の原理が存在し、善と善の2つの原理が相争う。そして善の原理が勝利するという。この主題と関連して自由論をより展開する。

カントによれば、悪とは道徳法則（律）に反する行ないのことである。悪の根拠は「選択意思がみずからの自由を行使するために自分自身に設ける規則すなわち格率の内にのみ存在する」。格率は「自由な選択意思 Willkühr」の中にあるもので、道徳法則（律）にのっとった自由な意志 Willen とは異なるものである。この選択意思と道徳法則（律）にもとづく意志が一致することは否定はされないが、人間が根源的素質 Anlage としての善をみずからの格率とするかどうかは「自由な選択意思」に委ねられる。もし人が道徳法則（律）に違反する動機をみずからの格率とした場合、その人は悪しき人になる。したがって、カントは、人間には悪を行う自由があるが、それは道徳法則（律）にもとづく自由な意志とは異なるというのである。

カントは、「人間は自由に行為する存在者」であり「道徳的には善である」と考える。だから、邪悪な人間も道徳法則（律）には逆らえない。しかし、人間の自然の素質と感性による「自愛の主観的原理」という動機から、人間は道徳法則（律）に違反する行為を自分の格率として行う性癖 Hang (propensity) がある。悪徳は「善への3つの根源的素質」である動物性、理性的存在、引責能力のある存在者にカントの表現では「接ぎ木」されるのである。ただし第3の引責能力には悪徳が入る余地はない。人間の本性には悪への自然の性癖があるとカントは言う。それは格率一般を守ることの弱さ、心情の不純さ、その歪みあるいは腐敗の3段階からなる。それらはたんに感性から発する自然的傾向を受容することによるのではなく選択意思の自由な使用すなわち「悪意」によるものであるから、そこには自由な行為主体としての責任が生じると考えられている。

カントは、宗教論において、悪の原理に対して善の原理が戦ってこれに勝利し、「地上における神の国を建設」することが可能であるとする。善の原理が支配するためには、徳の法則に従い、徳の実現を目的とする人間の結合（体）である「倫理的—公民的社会」あるいは「倫理的公共体 ein ethisches gemeines Wesen」「倫理的国家」をうちたて、拡大する以外にはない。その倫理的共同体の下に「法的＝公民的社会」または政治的公共体があり、人びとは強制法である法律のもとで相互に関係する。

したがって、カントの理想は、各人が人格的・道徳的に完成するだけでなく、共同体的目的＝善としての最高の人倫的善を促すことにある。しかし、人間はこうした理念が全体として実現し、われわれを支配しているかどうかを知ることはできない。それは「道徳的支配者としての神」のみがないうることなのである。

カントの自由論は、その究極において、神聖な領域と普遍的な真の宗教信仰の原理（「神は愛である」）に至る。カントは言う。「自由は、実践理性の究極の対象、つまり道徳的究極目的の理念を実現することに適用される場合、われわれを不可避免的に神聖な秘密（われわれの認識に与えられていない無条件的な道徳法則）に導く唯一のものである」（KW VIII 805, 訳192-3）。人間が認識できないとされた自由の理念と道徳法則（律）は結局、神が与えるものと考えられている。

（6）自由と必然性

カントの自由論を検討するうえで、最後にとりあげなければならないのは自由と必然の問題である。カントはこの問題について、理性は自由と必然性の両方の概念が必要だと考える。

理性は感性界である自然必然性の世界にも属してこれに従い、また知性界に属するものとしては自然や経験に関わりのない法則（道徳律）に従う。したがって、カントの理性は必然性に縛られることもないが、しかし自然必然性の世界そのものを動かしたり変えることはできない。必然性の世界は人間の意識に対し現象として存在する。意識はその現象を感性における直観や表象をもとにした経験的認識においてとらえることができるが、「物自体」を認識することはできない。カント自身の説明によれば、純粋理性（悟性）が経験的認識の範囲を超えることが超越的 *transzendent* ということである。それは物自体を客観的必然性だとする錯覚にもとづく仮象を生じさせる。それに対し、超越論的 *transzendental* という用語は、悟性的認識におけるアプリアリオリな概念の適用を対象一般について経験的認識が可能な範囲に限る場合の認識の仕方を意味する（「先験的」とも訳されている。以上『純理』A296/B352, 訳239その他による）。

カントは自身の哲学的立場をこの「超越論的」な認識論にもとづく観念論であるとした。その意味は、「あらゆる現象をもってこれをすべてたんなる表象と見て物自体とみなさない、したがって時間と空間は直観のたんなる感性的形式にすぎず、物自体としての客観の、独立に与えられた限定あるいは条件ではないとする学説」（*Ibid.* A369, 訳287-8）である。同時にカントは「物質の実際的存在を承認」し、「超越論的観念論者」は「経験的實在論者」であることができる、すなわち二元論（者, Dualist）であることができると『純理』初版では言明している（*ibid.* A371-2, 訳289, これは2版では削除された）。しかし、この場合、物質はわれわれの外にある独立した存在ではなく、現象として表象と観念の内にあってわれわれはそれを意識するにすぎない。すなわち、客観性もまた思考の中の規定にすぎないのである。カントの哲学的立場はこの意味でやはり観念論、それもヘーゲルが言うように主観的観念論である。

このようなカントの哲学的立場が自由論における「超越論的自由」の理念と経験的世界における「実践的自由」という二重の意味の自由論につながっていると考えられる。カントの実践哲学における自由の概念は、さきの『実践理性批判』によるとほぼつぎの5点になるであろう。

- （1）自由はあらゆる感性的世界における現象、経験を超越している超越論的理念である。
- （2）このような超越論的自由の理念は純粋理論理性においてはとらえられない。それはただ蓋然性としてだけ許容される。
- （3）自由は神、不死と並んで理性的存在者の実践意志を規定する根拠である最高善の前提条件をなしている。
- （4）最高善を対象とする実践理性はその純粋な能力あるいは使用により、自分自身を法則として定立する。これにより自由は実在する道徳法則（律）として把握される。
- （5）自由の道徳法則（律）の主体は行為する存在者としての人間である。人間の中の人格という目的のためには意志の自由な自律性は必然的なものである。

そして、純粋実践理性は超越論的自由から「実践理性の対象」となる実践的自由に「下降」する。経験的根拠には従わないが、それによって可能となる選択意思が、感性界における現象としての行為を規定する。それがたとえば、さきにあげた善と悪の概念にかかわる「自由のカテゴリ

一表」(量, 質, 関係, 様相)に示されていると考えられる。(『実理』第1部第2章「純粹実践理性の対象の概念」⁸⁾)

さらにカントの立場が自由と必然性の哲学問題に関連することはいうまでもない。カントの第3のアンチノミー(二律背反)がそれである。宇宙論的理念の体系としての純粹理論理性の理念が自由を世界の現象の原因性として想定すること(「定立」)に対して, 自由というものはなく, 世界はすべて自然法則に従って生起するという反対の議論(「反定立」)が立てられる。カントによれば「定立」の主張は純粹理性の独断論であり, 「反定立」の主張は純粹な経験論の原理による。これに対してカントはつぎのような解決を与える。

自由を, その宇宙論的意味において, ある状態をみずから開始する能力の意味(自発性)とすれば, 自由は1つの純粹な超越論的理念である。それは経験から借りたものを何も含まず, その対象もまた経験において規定されたものではない。これに対して, 経験が生起するものはすべて原因をもつと見れば, 生起した原因もまたその原因性をもたねばならないということが経験の一般法則になる。そうした仕方では諸条件の絶対的総体性はえられないから, 理性は自発性理念をもつというのである。「われわれは自由において自然必然性とはまったく異なる条件に対する関係が可能であり, 自然法則は自由を触発するものではなく, したがって両者は相互に独立に, 妨害することなく生じうることを示した」(『純理』A533-4/B561-2, 訳371, A557/B585, 訳383)とカントが言うところである。

現象の世界における自然的なメカニズムや秩序とその原因性を説明すること自体は有効である。これに対し自由意志の概念は現象世界の自然法則すなわち因果性とは別の次元の純粹な実践的=道德法則(律)において超越論的に演繹される。したがって両者は矛盾しない。このようにしてカントが設定するアンチノミーは回避されとする。(『実理』KW VII 139-40, 訳29-30, ibid. 242-3, 訳98-99を参照)⁹⁾

5. カントの自由論とマルクス

カントの哲学は総じて二元性において成りたっていることは以上のことから明らかになったと思う。認識論における超越論的観念論と経験的実在論, 自由論における超越論的自由と実践的自由, 存在論における知性界と感性界, 世界における自由と自然必然性, 純粹理性の道德的世界と経験的な通俗世界などの区別が二元性の例としてあげられよう。しかし, カントはいわゆる二つの世界をただ分離しただけではない。第3批判書といわれる『判断力批判』(1790年)では, 悟性と理性のあいだを媒介する能力, あるいは認識能力と欲求能力との中間として美的判断力と目的論的判断力をとりあげている。カントが想定する主体は理性的存在者でありその行為性であるが, さきの二元性は自由な人格の自由な意識(理念)とその現実の行為との対立を反映したものである。その理論上の対立とくに自由論と決定論の「二律背反」は, 近代科学における因果的決定論と哲学における自由の原理との対立を典型的な形で示したものとといえるだろう(向井久1984所収論文¹⁰⁾Ⅱ)。

そこで, マルクスおよびエンゲルスによるカント哲学の全体的評価をみたうえで, カントの自

由論をマルクスのそれと対比し、本稿のまとめとする。

マルクスとエンゲルスはカント哲学がドイツの政治的・社会的状態の哲学的あるいは理論的反映であるとみる。彼らの共著『ドイツ・イデオロギー』（1845～46年）にはつぎのように書かれている（カント哲学の用語はイタリック体になっている、訳にはカギカッコを付した）。

「前世紀末のドイツの状態はカントの『純粹理性批判』のうちに完全に反映されている。（中略－フランスとイギリスのブルジョアジーに比して）無力なドイツ市民たち（Bürger）はただ『善き意志』（カント）のところまできただけである。カントは、何の成果もあげないまでも、たんなる『善き意志』に安んじたのであり、この善き意志の実現、この意志と諸個人の欲求や衝動とのあいだの調和は、彼岸に移された。カントのこの善き意志は、ドイツ市民たちの無力、沈滞、みじめさに対応する。」（MEW, Bd. 3, S. 176-7）

マルクスとエンゲルスによれば、「ドイツの市民たちは（発達したブルジョアジーに対応する政治）形態をただ抽象的な理念、即自かつ対自的に妥当する原理、殊勝な願望と言辞、意志とあるべき人間の¹¹⁾カント的な自己規定としてのみ受け入れた」（Ibid., S. 179）のである。

さらに、彼らは、カント哲学はドイツにおける当時の自由主義の理論的表現であると考える。「フランスの自由主義は現実的な階級利害にもとづくものだが、それがドイツでとった特徴的な形態はこれまたカントにおいてみいだされる。カントも、そしてカントを体裁のいい代弁者にしたドイツ市民たちも、悟らなかったことは、ブルジョアジーのこれらの理論的思想の根底には物質的利害があり、物質的な生産関係によって制約され規定された1つの意志があるという点であった。だからカントはこの理論的表現を、その表現する利害から切り離し、フランスのブルジョアジーの意志の物質的に動機づけられた諸規定を『自由な意志』の、即自かつ対自的な意志の、人間的な意志の、純粹な自己規定にしたのである。こうしてこの意志を純粹にイデオロギー的な概念規定や道徳的な要請へ転化した。」（Ibid., S. 178）

このように、彼らは、「善き意志」そして「自由な意志」というカント哲学におけるもっとも基本的な用語をとらえて、「概念規定」や「道徳的要請」といった哲学的用語が物質的利害の基礎から切り離されたイデオロギー的表現であると理解する。自由主義思想は現実的な利害との関わりにおいて把握しなければならない。「自由主義がそこから発生したところの、またそれらといっしょにのみ現実的に存在するところの、現実的な諸利害とのつながりにおいて自由主義を把握するのでなければ、世界についてのきわめてくだらない帰結に達することは当然である。最近まで説かれていたこのドイツ的自由主義は、すでにその通俗的な形式のものでも妄想であり、現実的な自由主義についてのイデオロギーである。したがって、その内容をそっくり哲学へ、純粹な概念規定へ、『理性認識』へ転化させることはどんなにたやすいことか！」（Ibid., S. 180）と彼らは言う。

また、マルクスは、『ドイツ・イデオロギー』執筆以前に「一ライン州人」という著者名である雑誌に執筆した論稿（1842年）では「道徳の知的英雄たち」のなかの一人としてカントの名をあげる（他にはフィヒテ、スピノザの名がある）。そして、「これらのすべての道徳論者たちは、道徳と宗教とのあいだにある原理的矛盾から出発した。それは、道徳は人間精神の自律のうえに、宗教はその他律のうえにもとづいているからである」（MEW, Bd. 1, S. 13）と評価した。この一文は当時のプロシアにおける検閲の訓令が「自立的な道徳を宗教の普遍的原則の侵害である」と見な

したことに関連して言及したものであるが、カントの道徳哲学と宗教との「原理的矛盾」を指摘していることは重要なポイントである。

マルクスはさらに、刑罰について論じた1853年の論稿において、「抽象的な権利の立場からみれば、人間の品位を抽象的に認める刑罰論はたった1つしかない。それはカントの理論、ことにそれをいっそう厳格に定式化したヘーゲルの理論である」と述べたうえで、しかし、「よく注意してみると、われわれはつぎのことを発見する。すなわち、ドイツ観念論はここでも、他の多くの場合と同様に、現存社会の諸法規を超感性的に是認しているにすぎないことを発見する。自分の本当の動機を発見する能力をもち、自分を圧迫する無数の社会的事情をもつ個人に替えて、『自由意志』という抽象をもってするのは、つまり人間そのものに替えて、多くの人間的特性のわずか1つをもってするのは、まどわしではないか？」(MEW, Bd. 8, S. 508)との批判を加えている。

マルクスがカントの国家論について言及するところはほとんどないが、管見の限り、唯一つぎのような文言がある。「カントは共和制を唯一の合理的な国家形態として、けっして実現されないけれども、その実現をつねに目標として努力し、また主義において固守しなければならないような、実践理性の一要請であるとした」(マルクス『フランスにおける階級闘争 1848年から1850年まで』MEW, Bd. 7, S. 76) この点で、マルクスとエンゲルスが実現すべき国家形態として民主制と共和制を志向したことは前稿(3)で指摘したところである。

最後に、カントの自由論に範囲を限定し、マルクスのそれと比較対照することで1つのまとめとしよう。

まず初めに指摘しなければならないことは、カントの哲学における人格的自由の尊重と人類の発達可能性の思想である。カントは、『実践理性批判』において、「人間は確かに神聖なものではない」と断ったうえで、「その人格のうちに存在する人間性は人間にとって神聖でなければならない」。そして、「人間だけが、そして人間とともにあるすべての理性的被造物だけが目的そのものである。人間は道徳法則の主体であり、自由の自律により神聖である」(KW VII 210, 訳 77) と述べた。

マルクスは人間を神聖視していないが、人間の自由と主体性そして協同性を基本的な思想にすえている。これは「自由の理念」にもとづく人格の共同体を「道徳の国」「目的の国」あるいは「倫理的共同体」とよんだカントの思想を継承したものといえる。しかし、マルクスは、いわゆる「自然必然性の国での自由」を基礎に、そして「その彼岸において真の自由の国 das wahre Reich der Freiheit が始まる」とし、そこにおいてこそ「人間の力の発達それ自体が目的となる」ととらえた。しかし、それには資本制経済の変革をつうじて「社会化された人間、連合(アソシエイト)した生産者たちが自然との物質代謝を合理的に規制し、共同の制御のもとに置き、人間の本性にもっともふさわしく適合した条件のもとでこの物質代謝を行うこと」が条件となる。その社会経済的諸条件はまさに資本制経済の発展が準備するもので、その資本制経済の根本的な変革をなしうる人間主体もまた労働時間の短縮をめざす労働者階級の組織化を中心につくりだされるということを明らかにした。(MEGA II-4.2, S. 838, MEW, Bd. 25, S. 828を参照)

このような社会経済的な認識はカントの哲学と思想に望むことはできない。したがって、マルクスが社会的自由とその条件と考えた経済社会の共同の制御は、カントにおいては意識の中の理念の世界にとどまる。さらに、マルクスが人間と自然との物質代謝活動における自由の拡大を基

礎に置いたこととの対比で言えば、カントのいう自然は普通の意味における現象的世界の自然も含まれるが、1790年に出された『判断力批判』の目的論的判断力では有機体の原理と概念を明らかにし、「自然の有機的に組織された産物は、そのうちにおける一切のものが相互に目的であり手段である」（KW X324, 訳308）としている。カントは「有機体はたんなる機械ではない」として明らかに機械論的な自然観からぬけだしている。しかし、カントのいう自然必然性は意識の中の現象としてとらえられた世界における因果性に従うものであって、マルクスのいう「自然必然性の国における自由」はカントの自由論では考えられていない。

（2018年2月26日 脱稿）

注

- 1) 鯉坂真「カントの『世界市民的社会』の論理」（鯉坂2012, 第3章所収, 初出1969）参照。
- 2) 小倉（1972）152頁以下, 矢島（1965=1974）107頁以下, 新田（1993）243頁以下を参照。『純粹理性批判』において超越論的自由にもとづいて実践的自由があると論じる際、カントは、選択意思は感性による強制から独立しているが、感性的意志 arbitrium であり、自由な意志であるとも言う（『純粹理性』KW IV489, 訳371）。
- 3) カントは『基礎づけ』の注においてハチソンの名前をあげ、「他人の幸福に対する同感を原理とする」ことは「道徳的感覚に属す」と述べている（KW VII77, 訳289）また、「理性的で公平な観察者」も『基礎づけ』第1章の初めに登場する（Ibid. 18, 訳234）。
高田（2012）第Ⅱ部はヒュームを中心にした道徳感情論とカントの実践哲学との関わりを、また同書第Ⅳ部はカントの初期から批判期、後期におけるスミスの影響を扱い、義務関係や良心における「立場の交換」について検討している。スミスの良心や「公平な観察者」とカントのそれとの類似性と相違については浜田（1981）補論1, 239頁以下と浜田（1994）第6章が詳しく論じている。
- 4) 『基礎』の訳者である野田又夫の解説による（『世界の名著32』299頁）。
- 5) カントの倫理学における相互人格性については高田（1997）56頁以下を参照。
- 6) この問題は小倉（1972）第4章第1節, 新田（1993）第6章第3節「道徳法則の演繹」などでとりあげられている。
- 7) 『判断力批判』（1790年）の最後の付録である方法論においても、カントは、道徳法則の下にたつ人間の自由を通して世界における最高善を実現するためには全自然を従わせる主宰者である神の論証へとすすまねばならないとする。
- 8) 『基礎』の中に「道徳的概念」についてまとめた記述がある（KW VII39f, 訳254）。そこで使われている「道徳的概念」の用語を「自由」に置き換えると、カントの自由論がわかるように思う。すなわち、自由はまったくアプリアリに理性の中にその存在場所と生まれた場所をもつ。自由は経験的な、したがって偶然的な認識から抽象されない。自由の概念が純粹であるから最高の実践的原理となるという尊厳性がある。
- 9) なお、藤野渉（1979, 第1部）は「カントを唯物論の側に獲得する」ために『純粹理性批判』原文の一部分と各種邦訳とを対比し、カントの読み方について貴重なノートを残している。
- 10) 本論ではとりあげられなかったが、カントは『教育学（講義）』（刊行1803年）においても、教育を実践的と自然的の二元性においてとらえる。また、カント最後の刊行物である『人間学』（1798年）は通俗の世界知から理性的道徳的知へと上昇する内容になっている。
- 向井久（1984）の所在は牧野広義氏による。同書は近代的自由の実質的原理を「理性的人間の世界統治」として性格づけ、①自然に対する技術的統治②社会に対する連合する個人の協同的統治③近代的我の自己統治=自律という3つの系をもつとしている。（同書160頁ほかを参照）
- 11) 「フランスの政治革命に伴って、ドイツでは 哲学革命がおこった。カントが、ライプニッツの形

而上学の古い体系を打倒することによって革命を開始した」(エンゲルス「大陸における社会改革の進展 II ドイツとスイス」1843年。MEW, Bd. 1, S. 492)。マルクスも、1842年8月9日付けの『ライン新聞』において、「もしカントの哲学をフランス革命のドイツ的理論と見ることが正当であるとすれば……」(「歴史法学派の哲学的宣言」。MEW, Bd. 1, S. 80)と書いていた。

参考文献

カントの著作 (主なもの、本文で言及しなかったものを含む)

*カントの専門研究では主にアカデミー版原書をもとにした各種邦訳が出ており、日本語版全集も理想社と岩波書店から出版されている。本稿ではこれらの邦訳を参照し必要に応じて比較も行ったが、原書は W. Weischdel 編 Kant Werkausgabe, Suhrkamp 版 (12巻本) を使用した。本文における引用では原書を KW, 同版巻数 (I ~ XII), 頁の順で続け、邦訳の箇所は以下のものに代表させた。したがって、訳文はここにあげた邦訳の該当箇所と異なることがある。

- (1) *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764.
『美と崇高との感情性に関する観察』上野直昭訳、岩波文庫、1948年。久保光志訳、岩波書店版『カント全集 第2巻』2000年、所収。
- (2) *Kritik der reinen Vernunft*, Erste Ausgabe, 1781, Riga. Zweite Ausgabe, 1787. Kant Werkausgabe, Bd. III - IV, Herausgegeben von W. Weischdel, Suhrkamp Verlag, 1974.『純粋理性批判』高峯一愚訳『世界の大思想15』河出書房新社、1974年 (本文では『純理』と略、以下同様、通例にしたがって第1版をA, 第2版をBとし、それぞれの頁を記す)。
- (3) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783. Reclam, 1989, Stuttgart.『プロレゴメナ 学として現れうる限りの将来の形而上学のための序論』篠田英雄訳、岩波文庫、1977年。
- (4) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1785, 2te Auf., 1786. Kant Werkausgabe Bd. VII, Suhrkamp, 1974.『人倫の形而上学の (ための) 基礎づけ』野田又夫訳『世界の名著32』中央公論社、1972年、所収 (『基礎』)。
- (5) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786.『自然の形而上学』高峯一愚訳『カント全集 第10巻』理想社、1975年。『自然科学の形而上学的原理』犬竹正幸訳、岩波書店版『カント全集 第12巻』2000年。
- (6) *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788. Kant Werkausgabe Bd. VII, Suhrkamp, 1974『実践理性批判』樫山欽一郎訳『世界の大思想16』河出書房新社、1974年、所収 (『実理』)。
- (7) *Kritik der Urteilskraft*, 1790. Kant Werkausgabe Bd. X, Suhrkamp Verlag, 1974.『判断力批判』坂田徳男訳『世界の大思想16』河出書房新社、1974年、所収。
- (8) *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg, 1797. Kant Werkausgabe Bd. VIII, Suhrkamp Verlag, 1977.『人倫の形而上学』第1部法論、第2部徳論、加藤ほか訳『世界の名著32』中央公論社、1972年、所収。
- (9) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; Zweite vermehrte Auflage, 1794. Herausgegeben von W. Weischdel, Kant Werkausgabe Bd. VIII, Suhrkamp Verlag, 1977.『単なる理性の限界内における宗教』北岡武司訳、岩波書店版『カント全集 第10巻』2000年。飯島宗享・宇都宮芳明訳、理想社版『カント全集 第9巻 宗教論』1974年、所収。
- (10) *Zum Ewigen Frieden*, 1795. Kant Werkausgabe Bd. XI, Suhrkamp Verlag, 1977.『永遠平和のために』宇都宮芳明訳、岩波文庫、1985年。
- (11) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 1784. Kant Werkausgabe Bd. XI, Suhrkamp Verlag, 1977.『啓蒙とは何か』篠田英雄訳、岩波文庫、1974年改訳版。
- (12) *Idee zu Einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, 1784. Kant Werkausgabe Bd. XI, Suhrkamp Verlag, 1977.『世界公民的見地における一般史の構想』篠田英雄訳、岩波文庫、

1974年改訂版。

- (13) *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786. Kant Werkausgabe Bd. XI, Suhrkamp Verlag, 1977.『人類史の憶測の起源』篠田英雄訳, 岩波文庫, 1974年改訂版。
- (14) *Das Ende Aller Dinge*, 1794. Kant Werkausgabe Bd. XI, Suhrkamp Verlag, 1977.『万物の終焉』篠田英雄訳, 岩波文庫, 1974年改訂版。
- (15) *Über den Gemeinspruch: Da mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793. Kant Werkausgabe Bd. XI, Suhrkamp Verlag, 1977.『理論と実践』篠田英雄訳, 岩波文庫, 1974年改訂版。
- (16) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798. Kant Werkausgabe Bd. XII, Suhrkamp Verlag, 1974.『実用的見地における人間学』山下太郎・坂部恵訳, 理想社版『カント全集 第14巻』1966年。渋谷治美・高橋克也訳, 岩波書店版『カント全集 第15巻』2003年。坂田徳男訳, 岩波文庫, 1952年。
- (17) *Über Pädagogik*, Herausgegeben von D. Friedrich T. Rink, 1803. Kant Werkausgabe Bd. 12, Suhrkamp Verlag, 1974.『教育学』尾渡達雄訳, 理想社版『カント全集 第16巻』1966年, 所収。

関連文献

- アリソン, H., (1990)『カントの自由論』城戸淳訳, 法政大学出版局, 2017年。(Henry E. Allison, Kant's Theory of Freedom, Cambridge University Press, 1990.)
 - 鯉坂真 (1999)『マルクス主義哲学の源流 ドイツ古典哲学の本質とその展開』学習の友社。
 - 鯉坂真 (2012)『ドイツ古典哲学の本質と展開』関西大学出版部。
 - 有福孝岳・坂部恵編集顧問 (1997, 縮刷版2014)『カント事典』弘文堂
 - 藤野渉 (1979)『哲学とモラル』汐文社
 - 浜田義文 (1981)『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
 - 浜田義文 (1994)『カント哲学の諸相』法政大学出版局
 - 牧野広義 (2001)『自由のパラドックスと弁証法』青木書店
 - 向井久 (1984)『人類の知識と自由』文理閣
 - 新田孝彦 (1993)『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会
 - 小倉志祥 (1972)『カントの倫理思想』東京大学出版会
 - ロールズ, J., バーバラ・ハーマン編 (2000)『ロールズ哲学史講義 上・下』坂部恵監訳, みすず書房, 2005年。(John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, Edited by Barbara Herman, Harvard University Press, 2000.)
 - 坂部恵 (2001)『カント』講談社学術文庫版, 初出1980年。
 - 柴田三千雄 (2007)『フランス革命』岩波現代文庫版, 初出1989年。
 - 高田純 (1997)『実践と相互人格性—ドイツ観念論における承認論の展開』北海道大学図書刊行会
 - 高田純 (2012)『カント実践哲学とイギリス道徳哲学』梓出版社
 - 矢島羊吉 (1965)『カントの自由の概念』創文社, 1974年増補版福村出版
 - 角田修一 (2016a)「人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(1)—ホッブズからマルクスへ(1)ホッブズ, ロック, ルソー」『立命館経済学』第65巻第1号, 2016年8月, 所収。
 - 角田修一 (2016b)「人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(2)—ホッブズからマルクスへ(2)ヒュームとスミス」『立命館経済学』第65巻第2号, 2016年10月, 所収。
 - 角田修一 (2017)「人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(3)—ホッブズからマルクスへ(3)J・S・ミルとマルクス」『立命館経済学』第66巻第2号, 2017年8月, 所収。
- マルクスとエンゲルスの関連文献は Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, 邦訳『マルクス＝エンゲルス全集』大月書店版により, 引用では MEW, Bd., S.... としている。