

## カント「一般実践哲学講義」訳注(1)

新井 洸樹・檜垣 良成

初めに<sup>1</sup>

カントのある実践哲学の講義は、学生の講義ノートに「一般実践哲学と倫理学」という表題<sup>2</sup>が付けられており、1774/1775年冬学期に開かれたと推定されている<sup>3</sup>。その講義でカントは、アレクサンダー・ゴットリーブ・バウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762) の著作、『第一実践哲学の原理』(*Initia philosophiae practicae primae*) を基に「一般実践哲学」の部門と、『哲学的倫理学』(*Ethica philosophica*) を基に「倫理学」の部門の二つの部門を講義した。

バウムガルテンの著作を「基にした」と言っても、カントはその著作を教科書として単に読み上げたわけでも、著作の内容を解明しただけでもなく、時にその内容の枠を飛び出しながら批判的に講義が進められた。つまり、そこではバウムガルテン、および彼が属したライプニッツ＝ヴォルフ学派の思想との格闘があり、カントがその学派から何に関して

<sup>1</sup> カントの著作はアカデミー版の巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示す。本稿訳文中の〔 〕は筆者による補足であり、訳注における読点型の傍点は筆者による強調である。「一般実践哲学」の本文の訳は新井、檜垣両名の合議によるものであるが、その他に関しては全て新井によるものである。

<sup>2</sup> 講義を編集する際にメンツァーが底本にしたノートの表題は、「一般実践哲学と倫理学は、バウムガルテンの概要に基づいており、研究責任者である、極めて卓越したカント氏がそれを教え、聖なる神学の篤学者テオドル・フリードリヒ・プラウアーがペンで書き取った。1780年10月12日開始。」(Philosophia practica universalis / una cum / Ethica / substrato compendio Baumgartenii / docente / Excellentissimo Domino P. I. Kant / calamo excerpta est a Theodoro / Friderico Brauer. ss. Theol. cult. incept: d 12 8ber 1780.) である (Vgl. Menzer, S. 324)。また、19世紀中頃に装丁されたとみられるそのノートの背表紙には、「実践哲学についてのイマヌエル・カントの講義 1780-1781」(Immanuel Kant's Vorlesungen über Prakt. Philosophie 1780-1781) とある (a. a. O.)。

シュタークが底本にしたノートの表題は、「極めて卓越した男性正教授カント氏によって有料で〔privatim〕執り行われ、両法〔ローマ法と教会法〕と哲学の篤学者ヨハン・フリードリヒ・ケーラーによって真の熱意でもって書き留められた一般実践哲学と倫理学の講義。ケーニヒスベルクにて、1777年夏学期に。」(Collegium / Philosophiae practicum universalis / una cum Ethica / a / Viro / Excellentissimo Professore Ordinario / Domino Kant / privatim pertractatum / studio vero persecutum / ab / Joanne Friderico / Kaehler / Iur. utr. et Phil. Cultore. / Regiomonti / per Semestre / Aestivum 1777.) である (Vgl. Stark, S. 371f.)。シュタークは表題の „practicum“ を „practicae“ に修正している。また、そのノートの背表紙には「カント-実践哲学と倫理学の〔講義〕」(KANT / PHILOSOPHIAE / PRACTICA / UNA CUM ETHICA) と記されている (a. a. O.)。

<sup>3</sup> 「一般実践哲学と倫理学」を筆記した複数ノートの、表題や末尾に記されている年はまちまちであるが、それらは作成および複写に関するものである。一方でノートの元となった講義が開かれた年は、シュタークによる編集後書きによると 1774/1775年冬であると推定されている (Vgl. Stark, S. 402ff.)

どれほど距離を取っているのかが読み取れる。

また、それに加えて、1774/1775 年は『道德の形而上学の基礎づけ』が刊行された 1785 年や『実践理性批判』の 1788 年（そして『純粹理性批判』の 1781 年）よりも先立つ年代なので、その年代の「一般実践哲学と倫理学」はそれらとは異なる思想、あるいは未成熟といってもよい思想が見られる。したがって、カントの思想の発展を研究するにしてもよき資料であろう。

本稿では、以下で「一般実践哲学と倫理学」の「一般実践哲学」の部門の、「序論」から「道德性の原理について」まで訳出した。翻訳に際して底本にしたのは、パウル・メンツァー（Paul Menzer, 1873–1960）が編集した *Eine Vorlesung Kants über Ethik*<sup>4</sup> である。これについては、『カントの倫理学講義』（1968）という邦題で、小西国夫、永野ミツ子両氏によって既に翻訳がなされているが、本稿で改めて翻訳することは現在の研究を踏まえて訳文を検討し直すという意義を持ちうる。訳出に際しては、ヴェルナー・シュターク（Werner Stark）が編集した、*Vorlesung zur Moralphilosophie*<sup>5</sup> もまた参照した。

メンツァー編の講義録が底本にしたのは、テオドール・フリードリヒ・ブラウアー（Theodor Friedrich Brauer）という名前が表題に記されたノートである（名前が表題に記されるということは、講義を筆記した人物であることを必ずしも意味するわけではないが、ここでは「ブラウアーのノート」と呼ぶことにする）。一方でシュターク編の講義録が底本にしたのは、ヨハン・フリードリヒ・ケーラー（Johann Friedrich Kaehler）という名前が表題に記されたノートであるので（同様に、「ケーラーのノート」と呼ぶことにする）、両者には相違がある。日本語に訳出する際に違いが生じる箇所に関しては、訳注においてそのことについて指摘し、訳文においてはより文意に即した方を採用した。

## 一般実践的哲学 [Philosophia practica universalis]

### 序論 [Prooemium]

全ての哲学は観察的 [theoretisch] であるか、あるいは実践的 [praktisch] であるかのいずれかである。観察的哲学は認識の規則であり、実践的哲学は自由な随意欲求

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Eine vorlesung Kants über ethik im Auftrage der Kantgesellschaft*, hrsg. v. Paul Menzer, Pan Verlag R. Heise, Berlin, 1924. このテキストの参照指示は、訳注では「Me アラビア数字」と略記する。本稿訳文の段落分け、および章立ては、このテキストに従っている。またテキストでは、本文中に出てくるラテン語がイタリック表記にされているが、強調の意味はないので、本訳注には反映していない。

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. Werner Stark, mit einer Einleitung v. Manfred Kühn, Walter de Gruyter, Berlin, 2004. 訳注でのこのテキストの参照指示は、「St アラビア数字」と略記する。

<sup>6</sup> „Willkür“ (arbitrium) は、バウムガルテン『形而上学』(*Metaphysica*) において、単に欲求能力のことを指すだけでなく、欲求能力が「好み」(lubitus, Belieben) に応じるという意味で自由である点に着目して用いられる概念である。そして、この „Willkür“ はカントのテキストにおいても一致した形で見出される (Vgl. 檜垣 2014: 136-141)。“Willkür” は動物にも当てはまるが、動物一般は選択をなすと厳密には言い難く、上級欲求能力である意志を持つわけでない。それ故、訳語に「選択意志」を採用することは不適切なので (Vgl. a. a. O., 137)、“Willkür” の「好み」に応じるという意味を反映した「随意欲求」を訳語にした。

〔Willkür〕<sup>6</sup>にかかわる振る舞い〔Verhalten〕の規則である。観察的哲学と実践的哲学の相違は客観〔Objekt〕である。観察的哲学は観察〔Theorie〕を客観にし、実践的哲学は実践〔Praxis〕を客観にする。そうでなければ、哲学は思弁的〔spekulativ〕哲学と実践的哲学へと区分される。一般に認識は、客観がいかようであろうとも、観察的とも実践的とも呼ばれる。認識が観察的であるのは、認識が客観の概念〔把握〕の根拠である場合であり、実践的であるのは、認識が客観の認識の実行〔Ausführung〕の根拠である場合である。例えば、観察的幾何学と実践的幾何学、観察的力学と実践的力学、観察的医学と実践的医学、観察的法学と実践的法学がそうであり、客観は常に同じである。それ故、客観に関係なく、それでも認識が観察的および実践的であるとすれば、そのことは認識の形式だけが問題であり、しかも、観察的認識は客観の判定のためのものであり、実践的な認識は客観の産出のためのものである。しかし、ここで観察的と実践的の相違は客観に関するものである。実践的哲学は形式に従ってではなく、客観に従って実践的であり、そしてこの客観とは自由な行為と自由な振る舞いである。観察的なものは認識〔Erkennen〕であり、実践的なものは振る舞いである。私が対象〔Gegenstand〕を捨象するならば、振る舞いの哲学は、我々に自由のよき使用の規則を与えるところの哲学であり、そしてこの自由のよき使用は、対象を考慮しない実践的哲学の客観である。それ故、ちょうど論理学が対象を考慮せずに知性の使用について語るように、実践的哲学は対象を考慮せず、全ての対象に依存しないで自由な随意欲求の使用について扱う。論理学は知性の使用に関する規則を我々に与えるが、実践的哲学は意志の使用に関する規則を与える。その知性と意志は、我々の心における全てがそこから生じるところの二つの力である。さて、我々が認識能力と欲求能力の上級の力を取り上げるならば、第一のものは上級認識能力、あるいは知性であり、第二のものは上級欲求能力、あるいは自由な随意欲求能力である。ところで、我々は両方の力に対して二つの指導科目〔Instructiones〕を持つ。すなわち、知性に対して論理学を、意志に対して実践的哲学を持っている。下級の諸力は、それらが盲目的であるが故に、指導されることができない。それ故、ここで我々は自由な随意欲求能力を持つところの有〔Wesen〕を考量するが、その有は、人間でありうるのみならず、各々全ての理性的有でもありうるのである。

そして、ここで我々は自由の使用の規則を認識する。それが一般実践的哲学〔praktische Philosophie generaliter〕である。それ故、それは自由な振る舞いの客観的な規則を持つ。いずれの客観的規則も、何が起こるべきかを、たとえ全く起こらない場合でも、言うものである。しかし、主観的規則は、何がそこで現実に起こっているのかを言う。というのも、悪徳の人々のもとでさえも、彼らがそれに従って行為するところの規則がある。人間学〔Anthropologie〕は、主観的な実践的規則に携わり、人間の現実の振る舞いを考察するが、道徳的哲学は、人間のよき振る舞いを規則のもとにもたらすことを、すなわち、何が起こるべきかを探求する。何か或るものがあるべきだということは、ある可能な行為がよいも

<sup>7</sup> ゲルハルトが編集した版では、この一文が削除されている。続く文章の人称代名詞（sie）が「行為」を受けることになってしまうから、というのがその理由であるが、本稿では、一文を保持した上で、人称代名詞は「道徳的哲学」を受けるものとする。Vgl. Immanuel Kant *Eine Vorlesung über Ethik*, hrsg. v. Gerd Gerhardt, S.273.

のでありうるということの意味する<sup>7</sup>。道徳的哲学は意志のよき使用の規則を含む。それはちょうど論理学が知性の正しい使用の規則を含むように。

人間がいかに振る舞うべきかという規則の学が実践的哲学であり、現実の振る舞いの規則の学が人間学である。この両者の学は非常に連関しており、道徳（学）〔die Moral〕は人間学なしには成立することができない。というのも、主体がなすべきであると人が彼〔主体〕に要求することを、彼が遂行する状態にもあるのかどうかに関して、人ははじめに主体を知っていなければならないからである。確かに人は、人間学なしでさえも、あるいは主体を知らなくても、実践的哲学を十分に考量することができる。しかしながらその場合、実践的哲学は単に思弁的であり、イデー〔Idee〕に過ぎない。そうして、やはり少なくともその後で人間が研究されなければならない。何が起こるべきかは常に説教されているが、それが起こりうるのかどうかについては誰も考えない。そのため、誰もが既に知っている規則の同語反復的な繰り返しであるところの警告も、ある人にとって非常に飽き飽きしたものに思われるだろう。その内には、人が既に知っていること以上のことは何も言われておらず、そして、そのような警告についての説教壇からの語りは、語り手が同時に知恵<sup>8</sup>に目をやるのでないならば、非常に空虚であり、この点ではシュバルディング〔Spalding〕<sup>9</sup>が全ての人よりも優れているとされなければならない。だから、人間を、彼に要求されることを彼が為すこともできるのかどうかについて、知らなければならない。

規則の考察は、人間をして、そのような規則に従う気にさせることができないならば、無益である。そのため、これら両者の学は連関する。そのことは観察的自然学が実験に結びつけられている場合と同様である。というのも、人は人間でもって実験を行うからであり、例えば、人は使用人を、彼が忠実であるかどうか試す。それ故、説教者の試験の際には、彼のドグマ的な〔dogmatisch〕知識へと目が向けられるべきなのと同様に、彼の性格や心胸〔Herz〕へも目が向けられるべきであろう。

したがって、実践的哲学は形式に従ってではなく、客観に従って実践的である。それは執行の教説〔Ausübungslehre〕である。ちょうど論理学は、形式に従ってではなく、客観が理性であるがゆえに、理性の学であるように、道徳（学）の客観も実践的であるべきである、すなわち実践であるべきである<sup>10</sup>。それ故、それは自由な随意欲求の客観的な法則についての学であり、自由な行為の客観的必然性の、あるいは「べし」の哲学であり、

<sup>8</sup> „Weisheit“ の訳であるが (Me 3)、「人間性」(Menschheit) でも文意が通る (St 6)。

<sup>9</sup> シュバルディング (Johann Joachim Spalding, 1714-1804)。当時はスウェーデン領であったフォアポンメルンのトリプゼースの生まれ。ドイツ啓蒙主義神学の牧師であり、人間学的普遍性を重んじ、「正義と善の衝動」、および良心から神と不死性の信仰へと導こうとした。カントとの関連では、『人間の使命』(Die Bestimmung des Menschen.) が、メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn, 1729-1786) とアプト (Thomas Abbt, 1738-1766) と間で論争の引き金となり、その論争を解消する試みとしてカントは「世界市民的な見地における普遍史のための理念」を執筆した (Vgl. Hinske 1994: 145-152)。本訳文でカントが触れているのは、『説教職の有用性とその促進について』(Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung) であり、そこでは説教職の資格と任務が述べられている。

<sup>10</sup> „so soll auch das Objekt der Moral praktisch, i. e. die Praxis sein“ の訳であるが (Me 3)、「実践的哲学の客観も実践であるべきである」(so soll auch das Object der practischen Philosophie die Praxis sein) でも文意は通る (St 6)。

すなわち全ての可能なよき行為の哲学である。それはちょうど、人間学が自由な随意欲求の主観的な諸法則についての学であるように。実践的哲学は論理学のように、実践の特殊な種類の対象を持たず、実践の全ての対象を考慮せずに一般に自由な諸行為を扱う<sup>11</sup>。何が起こるべきかをそこで言うところの実践的諸規則は三種類ある。すなわち、熟練〔Geschicklichkeit〕の規則、思慮深さ〔Klugheit〕の規則、道徳性〔Sittlichkeit〕の規則である。いずれの客観的な実践的規則も命法によって表現されるが、主観的な実践的規則はそうではない。例えば、老人たちは「確かにそれはそうであるが、しかしやはり、そうであるべきということはないだろう」と言う<sup>12</sup>のが常である。例えば、人は老境においてはもはや若いうちほどに貯蓄するべきということはないだろう。なぜなら、若いときと同じほどに長くは生きないことは必至であることによって、老境においてはもはやそれほど多くのものを必要としないからである。

それ故、三種類の命法、すなわち熟練の命法、思慮深さの命法、道徳性の命法が存在する。というのも、いずれの命法も「べし」を、それ故、客観的な必然性を、しかも、自由でよき随意欲求の必然性を表現するからである。それというのも、「べし」は命法に属し、客観的に強要するからである。全ての命法は客観的な強要〔Nötigung〕<sup>13</sup>を、それも、よき自由な随意欲求の制約〔Bedingung〕のもとで含んでいる。熟練の命法は蓋然的〔problematisch〕であり、思慮深さの命法は実用的〔pragmatisch〕であり、道徳性の命法は道徳的〔moralisch〕である。

蓋然的な命法は、ある規則のもとで好みの〔beliebig〕目的への意志の必然性が示される、と言う。手段は実然的に言い表わされるが、目的は蓋然的である。例えば、実践的幾何学がそのような命法を含んでいる<sup>14</sup>。例として、三角形や四角形、六角形が作られるべきならば、人は以下の諸規則に従ったやり方をしなければならない、というような命法である。それ故、好みの目的は、指示された手段によってあるのである。それ故、幾何学や力学のような全ての実践的諸学は一般に熟練の命法を含む。それらは極めて有用で<sup>15</sup>あり、その他全ての諸命法に先行しなければならない。というのも、人は、課された諸目的を実行しうるより前に、好みの目的を実行する立場にいななければならない、そしてそのような目的に達する手段を持たなければならないからである。熟練の命法は仮言的にのみ命ずる。

<sup>11</sup> 文の動詞は „hat“ と解釈するしかなく (Me 4)、ケーラーのノートでもその点で同様である。しかし、そうであると文法的に不自然であるので、シュタークによる編集と同様に „handelt“ を補って読むことにする (St 6)。

<sup>12</sup> „sagen“ の訳である (Me 4)。しかし、編集者のシュタークによると、ケーラーのノートには見たところ端の方に、欠落のある „zeigen“ に関する記号があるが (Vgl. St 7)、シュターク自身は、ムロンゴヴィウス (Mrongovius) のノートを参考にして (XXVII 1399)、「渴望する」(geizen) を採用している。しかし、„zeigen“ にせよ、„geizen“ にせよ、メンツァーが編集したテキストの „sagen“ ほどには文意が通らないので、訳文には「言う」を採用した。

<sup>13</sup> „Nötigung“ に関して、ラテン語の „necessitatio“ とそのドイツ語への輸入語 „Necessitation“ を翻訳したものと解釈し、三ついずれについても「強要」という邦訳語を与えることにする。

<sup>14</sup> „enthält“ の訳であるが (Me 4)、「与える」(ertheilt) でも文意は通じる (St 7)。

<sup>15</sup> „von größtem Nutzen“ の訳であるが (Me 4)、「とても有用で」(von grossem Nutzen) でも文意は通じる (St 7)。

というのも、手段の使用の必然性はいつでも制約づけられており、すなわち、目的という制約のもとにあるからである。

実践的哲学は熟練の規則を含まず、思慮深さと道徳性の規則を含む。それ故、実践的哲学は実用的で道徳的な哲学である<sup>16</sup>。すなわち、思慮深さの規則に関して実用的であり、道徳性の規則に関して道徳的である。

思慮深さとは、人間の普遍的目的、すなわち幸福のための手段の使用における熟達〔Fertigkeit〕である。それ故、ここでは既に目的が規定されており、熟練の場合にはそうでない。思慮深さの規則には次の二通りのことが要求されている、すなわち、目的を自ら定めることと、さらにこの目的のための手段の使用を定めることである。それ故、その規則には、何が幸福に属するのかの判定の規則と、この幸福のための手段の使用の規則が属する。それ故、思慮深さとは、目的とさらに目的のための手段を定める熟達である。幸福の規定が思慮深さのもとでの第一のことである。というのも、多くの人が、幸福が存立するのは維持〔Enthalten〕においてか、あるいは獲得〔Erwerben〕においてなのかについて、いまだなお対立しているからである。いかなる手段も持たないが、しかしまたこの手段によって達成されうるもののいかなるものも必要としない人は、多くの手段を持つが、しかしまた多くを必要とする人よりも幸福であるように見える。それ故、幸福という目的と何において幸福が存立するのかを規定することが思慮深さの第一のことであり、手段は第二のことである。思慮深さの命法は蓋然的な制約のもとでは命令せず、全ての人間に当てはまるところの実然的で普遍的な必然的制約のもとで命令する。私は、君は幸福であることを欲する限り、君はあれこれのことを行わなければならないとは言わない。私は、誰もが幸福であることを欲し、このことは誰によってもあらかじめ前提〔präsupponieren〕されるので、誰もがこのことを遵守〔beobachten〕しなければならないと言う。それ故、それは主観的で必然的な制約である。私は、君は幸福であるべきだとは言わない。その場合にはそのことは客観的で必然的な制約であることになってしまうだろう。私は、君は幸福であることを欲するので、あれこれをなさなければならないと言う。

しかし、我々はもう一つの命法を思い浮かべることができる。その命法とは、主観的ではなく客観的に命じるところの制約でもって目的がそこにおいて決められているところのものであり、そしてそれは道徳的な命法である。例えば、「君は嘘をつくべきではない」はいかなる蓋然的な命法でもない。というのも、それが蓋然的命法であるならば、「君に害がもたらされるならば、君は嘘をつくべきではない」ということを意味しなければならないことになってしまうからである。そうではなく、それは定言的に、そして端的に「君は嘘をつくべきではない」と命ずる。それ故、この命法はいかなる制約も持たないか、あるいは、客観的で必然的な制約のもとにあるかのいずれかである。目的は、道徳的命法のもとでは本来、未規定であり、行為も、目的に従って規定されているのではなく、目的が何であるにせよ、自由な随意欲求にかかわる。それ故、道徳的命法は、絶対的に、目的へ

<sup>16</sup> „ist“ の訳であるが (Me 5)、ケーラーのノートそのものでは、その単語が欠けている (St 8)。つまり、そのノートでは文の動詞が欠けているのだが、この文が前文と連続していて、そこに「含んでいる」(enthält) が省略されていると解釈することもできる。そのようにも読めるのだが、シュタークはケーラーのノートに „ist“ を補っている (a. a. O.)、メンツァーのテキストのまま訳した。

目を向けることなしに、命じる。我々の自由な作為〔Tun〕と不作為〔Lassen〕は、目的が何であるにせよ、内的なよさ〔Bonität〕を持つ。それ故、道徳的よさは人間に道徳性という直接的で内的な絶対的価値を与える。例えば、約束を守る人は、目的が何であるにせよ、常に自由な随意欲求の直接的で内的な価値を持つ。しかし、実用的なよさは人間にいかなる内的な価値も与えない。

### 古代人たちの道徳的体系

古代人たちの全ての道徳的諸体系の根底には、最高善についての問い、すなわち、何において最高善が存立するのかという問いがあった。この問いへの返答で<sup>17</sup>古代人たちの諸体系は区別される<sup>18</sup>。この最高善を私は理想〔Ideal〕と呼ぶ。理想とは、人が思い浮かべうる事柄の最大のもの〔Maximum〕であり、それに従って全てが規定され評価されるものである。人はあらゆる点において初めに、それに従って全てが判定されるところの模範〔Muster〕を構想〔konzipieren〕しなければならない。最高善はほとんど可能ではなく、単に理想に過ぎない、すなわち、よいものについての我々の全ての諸概念の模範理念〔MusterIdee〕、原型<sup>19</sup>である。

最高善は何において存立するのだろうか？最も完全な世界は被造的な最高善である。しかし、最も完全な世界に属するのは、理性的な諸々の被造物の幸福、およびそのような幸福にこれら被造物が値することである。

古代人たちは、単に幸福だけでは唯一の最高善でありえないだろうことを十分に洞察した。というのも、正しい人と正しくない人の区別なしに全ての人がこの幸福に巡り合うことがありうるのだとしたら、確かに幸福はあるだろうが、しかし、幸福に値することは全くなく、それ故、いかなる最高善もないことになってしまうだろうから。

それ故、我々は人間のもとで幸福と幸福に値することを見出すことに努めなければならない。そして、これらが一緒にされる場合に、それが最高善である。人間は、幸福に値するものになる限りでのみ、幸福であることを希望しうる。というのも、それは理性自身が提示する幸福の制約であるからである。

さらに古代人たちは次のことを洞察していた、すなわち、幸福は自由な意志のよさに、つまり、自然がその意志に贈り、非常に豊かに提供するところのもの<sup>20</sup>の全てを用いる心の持ちよう〔Gesinnung〕に基づくということ洞察していた。富んでおり全ての宝物を持つ人について問われるのは、その人が、これらの宝物を使用するどんな心の持ちよう〔Gesinnung〕を持っているのかということである。それ故、幸福に値することの根拠

<sup>17</sup> „an der Beantwortung“ の訳であるが (Me 7)、「返答において」(in der Beantwortung) でも文意は通じる (St 9f.)。

<sup>18</sup> „sich unterscheiden“ の訳であるが (Me 7)、「区別された」(sich unterschieden) でも文意は通じる (St 10)。

<sup>19</sup> メンツァーのテキストでは、「模範、イデー、原型」(ein Muster, Idee, ein Urbild) とあるが (Me 7)、「ein MusterIdee, ein Urbild」の方が文脈に適している (St 11)、後者を採用した。

<sup>20</sup> „was ihm die Natur schenkt, so reichlich darbietet“ の訳であるが (Me 7)、「自然がその意志に豊かに贈るところのもの」(was ihm die Natur reichlich schenkt) でも文意は通る (St 12)。

を含むところの自由な随意欲求の性質と完全性は、道徳的な完全性である。健康と富裕〔Wohlhaben〕が属するところの、自然的によいもの、あるいは息災〔Wohlbefinden〕は、最高善をなさず、道徳的によいもの、品行方正〔Wohlverhalten〕、幸福に値することがそこに付け加わらなければならず、そして、このことが最高善をなすのである。次のことを思い浮かべてみよう、世界が、皆品行方正であり、それ故幸福に値するところの理性的な諸々の被造物によって占められており<sup>21</sup>、彼らが極めて乏しい状況に、あるいは、貧苦〔Kummer〕と貧窮〔Not〕に取り囲まれている<sup>22</sup>とするならば、彼らはいかなる幸福も持たないことになってしまうだろうし、したがって、いかなる最高善もそこにはないことになってしまうだろう。そして逆に、全ての被造物が幸福に取り囲まれているが、いかなる品行方正も、〔幸福に〕値することもないとすれば、その場合にもいかなる最高善もないことになってしまうだろう。

最高善の理想は、古代人たちのもとでは、三通りであった。

1. キニク派の理想、すなわち、ディオゲネスの一派の理想。
2. エピクロス派の理想。
3. ストア派の理想、すなわち、ゼノンの一派の理想。

これらの諸派は概念に従って区分されている。

キニク派の理想は、無垢〔Unschuld〕という理想、あるいはむしろ質素〔Einfalt〕という理想である。ディオゲネスは、最高善は質素において、つまり、幸福の享受という点での充足性〔寡欲〕〔Genügsamkeit〕において存立する、と言った。

エピクロス派の理想は思慮深さという理想であった。エピクロスは、最高善は幸福において存立し、そして、品行方正は単に幸福のための手段に過ぎない、と言った。

ストア派の理想は知恵という理想であった。それは先のものとは逆である。ゼノンは、最高善は道徳性、〔幸福に〕値すること、それゆえ、品行方正においてのみ存立し、そして幸福は道徳性の帰結である、と言った。品行方正である人は、既に幸福である。

キニク派は、最高善は自然〔Natur〕の事柄であり、人為〔Kunst〕の事柄ではない、と言った。ディオゲネスの場合では、幸福の手段は消極的なものであった。ディオゲネスは次のように言った、すなわち、人間は本性上〔von Natur〕わずかなもので満ち足りる、何故なら、人間は本性上では全く欠乏〔Bedürfnis〕を持たないから、手段の欠如を感じることもないし、この欠如のもとで自らの幸福を享受すると。ディオゲネスは自分だけで多くのものを持っている。というのも、手段の蓄えと自然の贈り物は我々の必要性〔欠乏〕を増大させるからである。というのも、我々はより多くの手段を持つほど、ますます多くの欠乏が生じ、そして人間の傾向性は常により大きな満たし〔Befriedigung〕に向かって膨らみ、それ故、心は常に平安を欠くからである。ルソー、すなわち、洗練されたディオゲ

<sup>21</sup> „wenn die Welt von solchen vernünftigen Geschöpfen bewohnt wäre“ の訳であるが (Me 8)、ケーラーのノートには「占められて」(bewohnt) に当たる単語がなく、編集者のシュタークはそれの代わりにムロンゴヴィウスのノート (XXVII 1401) を参考にして「満ちて」(voll) を補っている (St 13)。いずれの場合でも文意は通る。

<sup>22</sup> „sie wären in den dürtigsten Umständen oder von Kummer und Not umgeben“ の訳であるが (Me 8)、ケーラーのノートでは „oder“ に当たる単語がなく、「彼らが貧苦と貧窮の極めて乏しい状況において取り囲まれている」と訳せる (St 13)。しかし、いずれにせよ文意が通る。

ネスもまた以下のことを主張する、すなわち、我々の意志は本性上ではよいものであり、単に我々は常に墮落するだけである。また、自然は我々に全てを授けてくれており、単に我々がより多くの欠乏を作り出すだけであると。彼はまた、子供の教育は単に消極的であるべきであることも欲する。ヒュームはこれに反対しており、彼はそこで、最高善は人為〔Kunst〕の事柄であって、自然の事柄ではないと主張する。ディオゲネスは、君たちは贅沢なしにも幸福（運）〔glücklich〕でありうるし、徳なしに道徳的でありうる、と言う。彼の哲学は幸福への最短の道であった。充足していること〔寡欲〕によって人は幸福（運）に生きる、というのも、全てのをなしに済ませることができるからである。彼の哲学は道徳性への最短の道でもあった。というのも、人がいかなる欠乏も持たないならば、いかなる欲望も持たず、そしてその場合、我々の行為は道徳性と合致し〔übereinstimmen〕、そしてそのような人は正直である〔ehrlich〕ことにはや何も要しない。したがって、徳はイデーに過ぎないことになるだろう。それ故、質素はまた道徳性への最短の道でもある。

エピクロス派は、最高善は人為〔Kunst〕の事柄であり、ちょうどキニク派が言ったような自然の事柄ではない、と主張した。それ故、ここに、エピクロス派はキニク派の逆であったという仕方、両派の相違があった。エピクロスは次のように言った、すなわち、我々が本性上いかなる悪徳も持たないとしても、我々はやはりそれへの性向〔Hang〕を持っており、それゆえ無垢と質素は確固たるものではなく、人為〔Kunst〕がそこに加わらなければならない。そして、この点ではゼノンはエピクロスと一致する。ゼノンも最高善を人為〔Kunst〕の事柄と見なした。というのも、例えば無垢な田舎娘は全ての世俗的な悪徳から免れているならば、それは放蕩への機会を持っていないからである。また、粗末な食事と間に合わせているが、その際、それでも満ち足りている田舎者は、彼が食事はどれも同じであると洞察するから、そうなのではなく、彼がよりよいものを持たないから、そうなのである。そして人が彼によりよい生活をする機会を与えるならば、彼もそれを欲求することになるだろう。それ故、質素は単に消極的なものに過ぎない。それ故、エピクロスとゼノンは人為を是認したが、それは両者に際して異なっていた。

最高善の二つの要素は、自然的によりものと道徳的によりもの、つまり息災と品行方正である。全ての哲学は、認識において一性を産出することと最も少ない原理へと還元することに通じているので、二つの諸原理から一つのものがつなぎ合わせられることができるかどうか試みられた。あらゆる事柄は、やはり目的によって命名されるのであって、手段によって命名されるのではない。それ故、エピクロスのイデーに従えば、幸福は目的であり、〔幸福に〕値することは単に手段に過ぎなかった。したがって、道徳性は幸福の帰結であることになってしまうだろう。ゼノンも両者の原理を結合することを試みた。彼のイデーに従うならば、道徳性が目的であり、〔幸福に〕値することと徳はそれ自体でそのもので最高善であり、そして幸福は道徳性の単なる帰結に過ぎないことになってしまうだろう。

ディオゲネスの理想と模範は、自然の人間である。エピクロスの模範は世間人〔Weltmann〕である。ゼノンの模範、あるいは、原型的イデア〔Idea archetypon〕とは、自己自身において幸福を感じ、一切を所有している賢者である。賢者は自己自身において明朗さ〔Heiterkeit〕と正しさ〔Rechtschaffenheit〕の源泉を持つ。賢者は自己自身を支配するこ

とによって、王であり、自己自身を強制することによって、強制されることができない。ゼノン一派はそのような賢者を以下の理由で神々よりも優先させた、すなわち、彼らの神々には多くのものが属していなかったからであり、というのも、神性はいかなる誘惑も障害も克服する必要がなかったが、そのような賢者は自らの強さによって、障害の克服においてそのような完全性へと達していたのだから。

我々はなおもう一つの神秘的な理想を思い浮かべよう。その理想の場合では、最高善とは、人間が自らを最高の有との共同のうちにあるのを見ることにおいて存する。これはプラトンの理想であり、空想的な<sup>23</sup>理想である。

キリスト教徒の理想は神聖性という理想であり、その模範はキリストである。キリストもまた単なる理想であり、道徳的な完全性の原型、神の助力によって神聖であるところの原型である。しかし、これは、キリスト教徒を自称している人間たちと混同されてはならない。というのも、彼らは単にこの理想、この模範に近づこうと努めているに過ぎないからである。

エピクロスとゼノンは以下の点で誤った。エピクロスは徳に対してインセンティブ〔Triebfeder〕<sup>24</sup>を与えようと欲したが、価値を与えようとは欲しなかった。インセンティブは幸福であり、価値は〔幸福に〕値することであった。ゼノンは徳の内的な価値を称揚し、そこに最高善を据え、徳からインセンティブを奪った。それ故、エピクロスの最高善は幸福、あるいは彼が名付けたように、歓喜〔Wollust〕であった。それは内的に満ち足りていること〔Zufriedenheit〕であり、朗らかな〔fröhlich〕心胸である。人は自らによる、そして他者による全ての非難に対して安全でなければならない<sup>25</sup>。しかし、これは歓喜の哲学ではなく、それ故、人はエピクロスをわるく〔übel〕理解した。なお、エピクロスの手紙がある。その中で、彼は誰かある人を自宅に招待しているが、エピクロスはその人を朗らかな心胸とポレンタ〔Polenta〕—エピクロス派の粗末な<sup>26</sup>食事—以上のもので迎えるとは約束していない。それ故、そのような歓喜とは賢者の歓喜であった。それ故、彼は

<sup>23</sup> „phantastisch“ の訳であるが (Me 11)、「狂信的な」(fanatisch) でも文意は通る (St 17)。

<sup>24</sup> „Triebfeder“ (elater) は、バウムガルテン『形而上学』において、「意図する者のうちなる意図の根拠」が欲求へと突き動かされる主観の側から考察されたものであり、それが客観の側から考察されれば、「Bewegursache」(causa impulsiva) である。「Triebfeder」はさらに感性的なもの、すなわち „sinnliche Triebfeder“ (stimulus) と、理性的なもの、すなわち „Bewegungsgrund“ (motivum) へと区分される。

カントはノミナルな意味ではこの概念の枠組みを踏襲しているので (Vgl. 檜垣 2008: 17ff.)、„Triebfeder“ に「動機」という訳語を与えることはできない。というのも、„Triebfeder“ には理性的ではないものがある一方で、「動機」が問いただされる場面では、人を納得させるための事柄が要求されており、「動機」は理性的なニュアンスを少しも含まないということはないからである。直後の段落で、「諸々のインセンティブとは、我々の意志の全ての根拠であり、それらは感覚能力から取って来られている」とあるように (Me 12)、ここでカントが „Triebfeder“ は感性的なものでしかないとその内実を規定していることを踏まえて、「インセンティブ」と訳すことにする。また、カントにおいては „Triebfeder“ から区別された „Bewegungsgrund“ (motivum) については、理性的なものという意味を考慮して「理由」という訳語を与える。

<sup>25</sup> „muß“ の訳であるが (Me 11)、「でなければならなかった」(musste) でも文意は通る (St 18)。

<sup>26</sup> „schlecht“ の訳であるが (Me 11)、シュタークは „schlicht“ に修正している (St 18)。しかし、ケーラーのノートそのものは „schlecht“ であり、文意が全く通らないわけではないので、原文を尊重する。

道徳性を幸福の手段にしたことによって、徳から価値を取り去った。

ゼノンとは逆のことをした。彼は幸福を価値の内に措定し、徳にいかなるインセンティブも与えなかった。諸々のインセンティブとは、我々の意志の全ての根拠であり、それらは感覚能力から取って来られている。幸福に値することの意識は、それだけではまだ人間の欲望を静めはせず、そして、人間は、たとえ自身が幸福に値していると自らのうちで感じるとしても、自らの欲望を満たしていないならば、人間はやはり幸福（運）ではない。徳は全てのものに増して気に入るものであるが、徳だけでは満足させるものではない。というのも、実際、もし満足させるとするなら、全ての有徳な人が幸福であることになってしまうが、そうではないからである<sup>27</sup>。有徳な人の、幸福を切望する欲求は、この徳のゆえにますます強い。人間がより有徳で幸薄くあればあるほど、幸福に値するにもかかわらず幸福でないことが、ますます苦痛になり、その場合には、彼は自らの振る舞いで満ち足りるが、自らの状態では満ち足りない。

エピクロスは人間に、その人がまずはじめに〈みずからの状態が幸福（運）であるということ〉をなしとげたとするなら、〈自己自身で満ち足りていること〔Zufriedenheit mit sich selbst〕〉を約束した。ゼノンは人間に、その人がまずはじめに〈自己自身で満ち足りているということ〔mit sich selbst zufrieden sein〕〉をなしとげたとするなら、〈みずからの状態で満ち足りていること〔Zufriedenheit mit seinem Zustande〕〉を約束した。

人間は自己自身で〔mit sich〕、実用的に、あるいは道徳的に、満ち足りていたり、満ち足りていなかったりしうる。しかし、両者は人間の際に非常にしばしば取り違えられる。人間は思慮深さの裁判官を恐れているに過ぎないにも関わらず、しばしば良心の呵責を懐いていると信じている。人は、集会である人の感情を害してしまったならば、自宅で自らを非難するが、その非難は思慮深さの裁判官からの非難である。というのも、自らに敵を〔作ってしまった〕推測しなければならぬからである。というのも、思慮深さが難点として挙げるところのすべては、それによって害が生じるところのものだからである。ところで、もう一方の人がそのことに気が付かなかったということが知られるならば、人は満ち足りており、したがって、それは思慮深さの非難であるが、それなのに、人はそれを道徳性の非難とみなす。ところで、エピクロスは、君は、君が自身からも他人からも非難を予期しなくてもよいように振る舞え〔aufführen〕、そうすれば、幸福（運）である、と言った。

神聖性という理想は、哲学に従えば、最も完全な理想である。というのも、それは最大の純粋で道徳的な完全性の理想だからである。しかし、そのような完全性は人間によっては到達されえないので、その理想は神の助力への信仰に基づいている。

この理想においては、単に幸福に値することのみが最大の道徳的な完全性を持つわけで

<sup>27</sup> メンツァーのテキストでは „denn alsdann würden alle tugendhaft sein“ とあり (Me 12)、ケーラーのノートも同様である。これを文脈の解釈を含めて訳出するならば、「というのも、実際、もし満足させるとするならば、〔人は幸福を求めるはずなので、幸福の手段としての徳も求めることになるので〕 全ての人は有徳であることになってしまうだろう〔が、それはおかしいからである〕」と過剰に補う必要が出てくるだろう。『コリンズ道徳哲学』では „denn alsdann würden alle Tugendhafte glücklich seyn“ となっており (XXVII 251)、そちらの方が文意が通りやすいので、本訳文ではそれを採用した。

なく、この理想は最大のインセンティブもまた持ち、そしてそれは幸福のことであるが、しかし、この世におけるものではない。それ故、福音書の理想は、道徳〔*Sitte*〕の最大の純粹さを持ちながら、最大のインセンティブも持ち、そのインセンティブとは幸福あるいは淨福〔*Seligkeit*〕のことである。

古代人たちは、人間の自然本性から流れ出るものよりも大きな道徳的な完全性を持たなかった。ところで、この完全性はとても欠陥が多いものだったので、彼らの道徳的法則もまた欠陥のあるものであった。それ故、彼らの道徳的体系は純粹ではなく、彼らは徳を人間の弱さに順応させた〔*akkommodieren*〕。したがって、それは完足的ではなかった〔*inkomplett*〕。しかし、この〔神聖性という〕理想において全てのもは完足的で〔*komplett*〕<sup>28</sup>あり、そこには最大の純粹さと最大の幸福がある。道徳性の原理はその全神聖性において述べられており、いまや、「君は神聖であるべきだ」と言われる。しかし、人間は不完全であるので、この理想は加護〔*Adjument*〕、すなわち神の助力を持っている。

### 道徳性の原理について

我々は最大の道徳的な完全性という理想を考量したからには、道徳性の原理が何において存立するのかを見なければならぬ。そのことについてはさしあたり、その原理は自由な随意欲求のよさに基づくこと以外にはまだ何も言われない。しかし、道徳性の原理は本来何において存立する<sup>29</sup>のかを探求されなければならない。一般に、学の第一の原理を確定することは非常に困難であり、特に、既に学がいくらかの大きさに達している場合に、そうである。そういうわけで、例えば、法の、あるいは力学〔*Mechanik*〕の第一の原理を確定することは困難である。しかし、やはり我々は皆、それに従って何が道徳的によいものであり、よいものでないかに関して我々が一致して〔*einstimmig*〕判断しうるところの道徳的な判定の原理を持たなければならないので、我々の意志の根拠から流れ出るところの一なる〔*einig*〕原理が存在しなければならないことを我々は洞察する。ところで、この原理を見つけ出すことが問題になる。その原理において、我々は道徳性を措定し、そして、それに従って我々が道徳的なものを道徳的でないもの〔*das Unsittliche*〕から区別しうるのである。ある人間が多くのもい能力と熟練を所有するならば、やはり同様に、

<sup>28</sup> 概念が *komplett* であることは、*präzis* であることと合わせて、概念の十全性 (*adaequatio, Vollständigkeit*) の説明に用いられる。「概念が判明であるのは、その諸徴標が明晰である場合である。概念全体を汲みつくす〔*exhaurieren*〕ところの全ての徴標を含む判明な概念が、*complet* な概念であり、この完全性は *completudo* と呼ばれる。判明な概念にいかなる徴標も欠けていない場合にもまだ、一つの徴標が多すぎるといふ過ちがありうる。概念が多すぎの徴標を持たない限りでの完全性は、*precision* と呼ばれる」(XXIV 540)。 *precision* が徴標の過剰さに注目するいっぽうで、概念が *komplett* であることは、徴表が概念を汲みつくすところの全てに足りていることに注目するので、*komplett* の訳語に「完足的な」をあてた。

<sup>29</sup> メンツァーのテキストでは「基づく」(*beruhe*) であり (Me 14)、ケーラーのノートそのものでもそうであるが、他の語との兼ね合いと文脈を考えて、シュタークが修正したように「存立する」(*besthehe*) と訳す (St 22)。

<sup>30</sup> メンツァーのテキストにない語だが、文脈にふさわしいのでケーラーのノートにある „*denn*“ を補った (St 21)。

その人の性格がいったい<sup>30</sup>如何なるものかが問われる。彼が全てのよさを所有している場合、それでもやはり常に彼の道徳的よさが問われる。ではいったい、それに従って我々が全てを判定するところの、そして、それにおいて道徳的なよさが全ての残りのよさから区別されるところの、道徳性の最上原理とは何であろうか。我々がこの問いに結論する前に、初めに我々は、それらから原理が様々な仕方規定されているところの様々な視点の区分を挙げなければならない。

道徳性の学説概念〔Lehrbegriff〕（それは、ここでは学説の建造物〔Lehrgebäude〕を示さず、それから学説の建造物を作りうるところの概念を示すに過ぎない）は、以下のことに於いて存立する、すなわち、道徳性が、経験的な根拠か、それとも知性的な根拠のいずれかに基づくことにおいて、また、経験的な原理か、それとも知性的な原理のいずれかから導出されていることにおいて、存立する。諸々の経験的な根拠は、我々の感覚能力がそれによって満たされる限りで、感覚能力から導出されるところのものである。諸々の知性的な根拠は、そこにおいて全ての道徳性が我々の行為が理性の法則と合致することから導出されるところのものである。それ故、道徳的な体系は、経験的であるか、それとも知性的であるかのいずれかである〔Systema morale est vel empiricum vel intellectuale〕。道徳（学）の体系が経験的な根拠に基づくならば、体系は、対象が内的感覚能力のものであるか、それとも外的感覚能力のものであるかに従って、内的な根拠に基づくか、それとも外的な根拠に基づくかのいずれかである。道徳性が内的な根拠に基づくならば、このことが経験的な体系の第一の部分であり、道徳性が外的な根拠に基づくならば、このことが経験的体系の第二の部分である。道徳性を経験的な原理の内的な根拠から導き出す人々は、ある感情を想定している。それは、自然的な感情と道徳的な感情である。

自然的な感情とは自己愛〔Selbstliebe〕において存立し、それは二通りである、すなわち虚栄心〔Eitelkeit〕の自己愛と、私欲〔Eigennutz〕の自己愛である。自己愛は、自分自身の利益を目指し、そして、それによって我々の感覚能力が満たされるところの利己的な〔eigensüchtig〕原理である。その原理は思慮深さの原理である。自己愛の原理の提唱者は、古代人たちのもとでは、エピクロスである。たとえ、彼が一般にいかように感性の原理をもったにせよ、そうである。また、近代人のもとではエルヴェシウス〔Helvetius〕とマンデヴィル〔Mandeville〕である。

経験的な体系の内的な根拠の第二の原理は、根拠が次のような道徳的な感情において措定される場合である、すなわち、それによって人は、何がよいものであり、わるいものであるのかを区別しうるところの感情において措定される場合である。最も重要な提唱者はシャフツベリー〔Shaftesbury〕とハチソン〔Hutcheson〕である。

道徳性の学説概念の経験的な体系には、第二に外的な根拠が属する。その根拠において道徳性を措定する人々は、全ての道徳性は二つの部分、すなわち教育と統治に基づく、と言う。〔その場合には〕全ての道徳性は習慣に過ぎないことになってしまうだろう。そして、我々は全ての行為について習慣から、教育の規則、あるいは当局の法律の規則に従って、判断する。それ故、道徳的な判定は実例、あるいは法律の指定〔Vorschrift〕から出てくる。第一のものを主張するのはモンテーニュ〔Montaigne〕である。彼は次のように言う、我々は、異なる地域における人間が道徳性に関してもまた異なっていることを見出すと。そのようにして、アフリカでは窃盗が認められており、中国では両親が自らの子

供を通りに投棄することが許されている。エスキモーは自らの子供を絞殺し、そしてブラジルでは両親は子供を生きたまま埋める。第二のものを主張するのはホブズ〔Hobbes〕である。彼は、当局は全ての行為を許すことも禁ずることもできる、と言う。それ故、行為は理性から道徳的に判定されることができず、人は習慣の実例と当局の命令〔Befehl〕に従って行為し、したがって、経験だけから借りてこられたもの以外のいかなる道徳的な原理もないことになってしまうだろう。

しかしながら、道徳性の原理が自己愛に基づくならば、それは偶然的な根拠に基づいている。というのも、それに従って行為が私に利益をもたらしたり、もたらさなかったりするところの行為の性質が、偶然的な事情に基づいているからである。原理が次のような道徳的な感情に基づくならば、すなわち、そこでは人が行為を、気に入る〔Wohlfallen〕、あるいは気に入らなさ〔Mißfallen〕に従って、嫌悪〔Ekel〕、もしくは一般に趣味の感情に従って判定するところの、道徳的な感情に基づくならば、原理は偶然的な根拠にも基づいている。というのも、誰かある人が快適さを懐くものに、他の人は忌避の念を懐きうるからである。そのようにして、未開人は、我々が好んで飲むところのワインを吐き出す。そして、教育、および統治という外的な根拠に関しても同様にそうである。それ故、経験的な体系に従った道徳性の原理は、偶然的な根拠に基づいている。

第二の道徳的な体系は知性的なものである。これによると哲学者は、道徳性の原理は根拠を知性のうちに持ち、全くア・プリオリに洞察されうるということを判断する。例えば、「君は嘘をつくべきではない」について<sup>31</sup>、万が一これが自己愛の原理に基づくとするならば、それは「君に害が及ぶならば、その場合にのみ君は嘘をつくべきではないが、しかし、嘘をつくことが効用を生み出すならば、それは許されている」ということを意味することになってしまうだろう。仮にそれ〔「君は嘘をつくべきではない」〕が道徳的な感情に基づくとする、嘘に対する嫌悪をもたらすところの非常に洗練された道徳的な感情を懐かないところの人には嘘をつくことが許されていることになってしまうだろう。万一、それが教育と統治に基づくとするなら、そのように教育されている人や、嘘をつくことが許されるような統治の下に立つ人は、嘘をついてさしつかえないということになりかねない。しかし、それが知性のうちに存するところの原理に基づく場合には、端的に、「状況がどうであれ、君は嘘をつくべきではない」ということを意味する。私が私の自由な随意欲求を考察するならば、その原理は、自由な随意欲求が自分自身、および他者の随意欲求と合致することである。それ故、それは自由な随意欲求の必然的な法則である。しかし、普遍的、かつ恒常的に、そして必然的に妥当すべき原理は、経験からではなく、純粋な理性から導出されることができる。各々の道徳的な法則は定言的な必然性を表現するのであって、経験から汲み取られた必然性を表現するのではない。全ての必然的な規則

<sup>31</sup> メンツァーのテキストでは、「例えば、『君は嘘をつくべきではない』」(… eingesehen werden kann, z.E. du sollst nicht lügen. Wenn …) が直前の文に組み込まれ (Me 16)、一方でケーラーのノートでは、「例えば、『君は嘘をつくべきではない』」(… eingesehen werden kann. ZE. du sollst nicht lügen; wenn …) が直後の文に組み込まれている (St 26)。「君は嘘をつくべきではない」は直後の文脈に照らして考えると、直前の文に即した道徳性の原理そのものの具体例とはいき切れず、それはむしろその直後のように、実践的な命題が各々の原理に基づいた際の具体的な意味が考察されるための例であるので、ケーラーのノートを訳文に採用した。

はア・プリアリに確立していなければならず、したがって、原理は知性的である。道徳性の判定は感性的で経験的な原理によっては全く行われぬ。というのも、道徳性は感覚能力の全くいかなる対象でもなく、それは知性だけの対象だからである。

この知性的な原理は二通りでありうる。

1. 我々が行為を知性によって考察する限りで、その原理は行為の内的な性質に基づく。あるいは、
2. 我々の行為が他の異郷の〔fremd〕有と関係を持つ限りで、その原理は外的なものでありうる。

後者の原理は道徳（学）の神学的な原理である。それ故、人が道徳的な神学を持っているのと同様に、神学的な道徳（学）を持つ。しかし、この神学的な原理も誤りである。というのも、道徳的なよいものとわるいものの相違は他の有との関係において存立するのではなく、道徳的な原理は知性的で内的なものだからである。さて、この知性的で内的な原理が何において存立するのか、このことを規定することが道徳（学）における我々の目的であるべきだが、しかし、そのことはただ時間とともに、次第に解決される。

全ての命法は実践的な強要の定式である。実践的な強要とは自由な行為の必然化である。しかし、すべての我々の自由な行為は二通りに強要される。行為は自由な随意欲求の法則に従って必然的であることができ、その場合、行為が実践的に必然的であるか、それとも、行為は感性的な傾向性の法則に従って必然的であることができ、その場合、行為が感受的に〔pathologisch〕必然的であるかのいずれかである。そのことに従って、我々の行為は、実践的に、すなわち、自由の法則に従って強要されるか、それとも、感受的に、すなわち、感性の法則に従って強要されるかのいずれかである。実践的な強要は自由な行為の客観的な強要であり、感受的な強要は主観的な強要である。それ故、我々の行為の全ての客観的な法則はすべて実践的に必然的なものであって、感受的に必然的なものではない。

全ての命法は、単に実践的な強要の定式に過ぎず、よさという制約のもとで、我々の行為の必然性を表現する。実践的な必然性を表現する定式は、自由な行為の動因〔*causa impulsiva*〕であり、そして、それは客観的に強要するので、人はその定式を理由〔*motivum*〕<sup>32</sup>と呼び、それ故、各々の実践的な強要には理由が属する<sup>33</sup>。感受的な強要を表現する定式は、刺激による動因〔*causa impulsiva per stimulus*〕である。なぜなら、それは主観的に強要するからである。それ故、全ての客観的な強要は理由による強要であり、そして全ての主観的な強要は刺激による強要である<sup>34</sup>。

<sup>32</sup> „motivum“ をドイツ語に翻訳したものが „Bewegungsgrund“ であり、それを「理由」と訳すことに関しては、註 23 を参照。

<sup>33</sup> メンツァーのテキストでは「理由と呼ぶ」(so nennt man sie ein motivum) で終わる箇所について (Me 18)、ケーラーのノートと同じ箇所は内容が詳細なので、後者 „so nennt man sie ein motivum oder einen Bewegungsgrund, also zur jeden practischen Necessitation gehört ein motivum“ を訳文に採用した (St 28)。

<sup>34</sup> メンツァーのテキストでは「それ故、全ての主観的な強要は刺激による強要である。」(Also alle subjektiven necessitationes sind necessitationes per stimulus.) であるが (Me 18)、ケーラーのノートの方は内容が詳細なので、後者の „Also alle objective Necessitations, sind necessitationes per motiva, und alle subjective Necessitations sind necessitationes per stimulus.“ を訳文として採用した (St 28)。

命法は客観的な強要を言い表わす。そして、三通りの命法が存在するので、よさもまた三通り存在する。

1. 蓋然的な命法は、何かあるものは、好みの目的のための手段としてよい、と言う。そして、これが蓋然的なよさである。
2. 実用的な命法は、思慮深さの判断に従った命法である。そして、それは、行為が我々の幸福のための手段として必然的であると言う。ここでは、既に目的が規定されており、それ故、このことはある制約のもとでの、しかも<sup>35</sup>必然的で普遍妥当的な制約のもとでの行為の強要であり、そして、それ〔この場合のよさ〕は実用的なよさである。
3. 道徳的な命法はそれ自体そのものでの、それだけでの〔an und für sich selbst〕行為のよさを言い表わし、それ故、道徳的な強要は定言的であって、仮言的ではない。道徳的必然性は自由な行為の絶対的なよさにおいて存立し、そして、それは道徳的なよさである。

この三つの命法から次のことが出てくる。

すべての道徳的な強要は義務づけ〔Obligation〕であり、思慮深さの規則からの行為の必然性、あるいは、実用的な強要は、いかなる義務づけでもない。それ故、拘束性〔Verbindlichkeit〕は実践的な拘束性であり、しかも道徳的な拘束性である。すべての拘束性は義務からの〔aus Pflicht〕拘束性であるか、それとも強制の拘束性〔Zwangs-Verbindlichkeit〕であるかのいずれかである。このことについては、後にいくつか述べる。

すべての義務づけは単に行為の必然性であるにとどまらず、また強要、すなわち行為の必然化でもある。それ故、義務づけは強要であり、必然性ではない。神の意志は、道徳性に関して必然的であるが、人間の意志は必然的でなく、強要される。それ故、実践的な必然性は、最高の有に関しては、いかなる義務づけでもない。最高の有は道徳的に必然的に行為するが、いかなる義務づけも持たない。だから、私は、神は誠実〔wahrhaftig〕であり、神聖であるように拘束されている、とは言わない。道徳的な必然性は客観的な必然性であるが、それが主観的な必然性でもある場合には、そのときそれはいかなる強要でもない。道徳的な必然性は、主観的な必然性が偶然的である場合には、客観的な必然化であり、義務づけである。全ての命法は行為の客観的な必然化を表現するが、しかし、その行為は主観的には偶然的である。例えば、「君が飢えており、何かを持っているならば、君は食べるべきである」。これは、主観的な強要であり、また客観的な強要でもある。そのため、それは、〔本来は〕いかなる強要ないし義務づけでもない。それ故、それのもとで道徳的な必然性が単に客観的であるだけでなく、主観的にも必然的であるところの完全な意志に関して、いかなる強要も義務づけも成立しない。しかし、不完全な有に関して、道徳的によいものが客観的に必然的である場合に、必然化と強要が、そしてそれ故、義務づけもまた成立する。それに従って、道徳的な行為が強要を持つべきならば、その行為は単に偶然的でなければならない。そして、道徳的で不完全な意志を持つところの者は拘束性のもとに立つ。そうした者とは、人間である。

<sup>35</sup> メンツァーのテキストにはない語であるが、文脈にふさわしいのでケーラーのノートにある „zwar“ を補った (St 28)。

しかし、全ての義務づけは実践的な強要であり、感受的な強要ではない、すなわち、客観的な強要であり、主観的な強要ではない。感受的な強要は、インセンティブが感覚能力からの、そして快適なもの〔das Angenehme〕と不快なもの〔das Unangenehme〕の感情からのものである場合<sup>36</sup>の、強要である。何かが快適であるからそれをなすところの人は、感受的に強要される。それがよいから、〔つまり〕それ自体でそれだけでよいので、何かをなす人は、理由に従って行為し、実践的に強要される。それ故、動因は、それがよいものから取ってこられている限りで、知性からのものであり、そして、その動因に従ってよいものへと動かされる人は、理由によって強要される。しかし、動因は、それが快適なものから取ってこられている限りで、感覚能力からのものである。そして<sup>37</sup>、そのような動因に従って快適なものへと動かされる人は、刺激によって強要される。

したがって、全ての義務づけは感受的な、ないし実用的な強要ではなく、道徳的な強要である。理由は、実用的な根拠から取ってこられているか、それとも内的なよさという道徳的な根拠から取ってこられているかのいずれかである。

全ての実用的な理由は、行為が幸福の手段である限りでのみという形で、制約されており、それ故、ここで行為そのものの中にはいかなる根拠もなく、手段としての行為のうちにそれがある。それ故、全ての実用的な命法は仮言的に強要するものであり、絶対的に強要するのではない。

しかし、道徳的な命法は絶対的に強要し、絶対的なよさを言い表す。それは、実用的な命法が仮言的なよさを言い表すのと同様である。それ故、本当のこと〔を言うこと〕〔Wahrhaftigkeit〕は、思慮深さの根拠に従えば間接的によいものでありうる。例えば商売において、それは現金と同じほどによいものであるが、絶対的に考察すれば、本当のことを言う〔wahrhaftig〕ことはそれ自体そのものでよいことであり、全ての観点でよいことである。そして、不真実〔Unwahrheit〕はそれ自体そのもので恥ずべきことである。それ故、道徳的な強要は絶対的であり、そして道徳的な理由は絶対的なよさを言い表す。ある行為が絶対的なよさを持つことはいかにして可能なかは、まだ説明されえない。しかし、さしあたり人は以下のことに注意しなければならない。すなわち、普遍妥当的な目的の規則に我々の意志が従属することが自由な随意欲求の内的なよさであり、その絶対的な完全性であり、その場合、そうした従属はすべての目的と合致する。そのことを具体的に示すのは、非常になされがたいが<sup>38</sup>、例えば、本当のこと〔を言うこと〕は私の全ての

<sup>36</sup> „wo die Triebfedern aus den Sinnen und aus dem Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen sind“ の訳であるが (Me 20)、「インセンティブが感覚能力から、そして快適なものとは不快なものとの感情から取ってこられている場合」(wo die Triebfedern aus den Sinnen und aus dem Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen hergenommen sind) と訳しても文意は通じる (St 30)。

<sup>37</sup> メンツァーのテキストにはない語であるが、文脈にふさわしいのでケーラーのノートにある „und“ を補った (St 30)。

<sup>38</sup> „Das in casu zu zeigen, läßt sich nicht so“ の訳であるが (Me 21)、Cambridge 版の訳者は、„nicht“ を „leicht“ と読み替えて、„This can easily be shown in the present case“ (「このことを現在のケースにおいて示すのは、容易になされうるが」) と訳している (Lectures on Ethics, 1997, p. 52)。ところでこの箇所では、意志が普遍妥当的な目的の規則へ従属することが全ての目的と合致する、ということの例として「本当のこと〔を言うこと〕」が挙げられている。しかし、この例以外では、具体的に全ての目的と合致することを示すのは困難であるはずだから、Cambridge 版の訳者のような読み替えを採用しなかった。

規則と合致する〔zusammenstimmen〕。というのも、或る真実は他の真実と合致し、全ての目的とも、他者の意志とも合致し、その結果、いずれの人もその真実に則ることができるからである。しかし、嘘は自己矛盾し、私の目的とも他者の目的とも合致しない。それ故、道徳的なよさとは、それによって私の随意欲求の全ての行為が普遍妥当的に合致するところの規則を通じて、我々の随意欲求を統御〔Regierung〕することである。そして、全ての自由な随意欲求が合致する可能性の原理であるところの、そのような規則が、道徳的な規則である。全ての自由な行為は自然によっても、いかなる法則によっても規定されていない。それ故、自由は何か恐ろしいものである。なぜなら、行為は全く規定されていないからである。ところで、我々の自由な行為に関して、それによって全ての行為が合致している〔einstimmig〕ところの規則が必要であり、そしてそれが道徳的な規則である。私の諸々の行為は、それらが実用的な規則に従って合致するならば、確かに私の随意欲求に従って合致するが、しかし、他者の随意欲求と合致するわけではないし、いやそれどころか、私の随意欲求とさえも合致しない。というのも、それら諸々の行為は息災から取ってこられているからである。しかし、我々は息災をア・プリオリには洞察しえないので、帰結として、我々はいかなる規則も思慮深さについてア・プリオリには与えることができないが、ア・ポステリオリに与えうる。だから、思慮深さの規則は全ての行為にとっての規則ではありえない。万一、そういう規則であるとするなら、それはア・プリオリにそういう規則でなければならないことになってしまうだろう。それ故、実用的な規則は、他者の随意欲求とも自分自身の随意欲求とも合致しない。だから、それに従って私の諸々の行為が普遍的に妥当するところの諸規則がなければならず、そして、これら諸規則は人間の普遍的な目的から導き出され、それらに従って、我々の行為は合致しなければならない。それらが道徳的な規則である。

行為の道徳性は、全ての実用的な、そして感受的な行為から区別されるところの何か全く特別なものである。だから、道徳性は全く細やかに繊細に、純粹に、そして特別に述べられなければならない。しかし、道徳的理由が効力をもたない場合に、道徳的なよさのために、実用的な動因が、それどころか全く感受的な動因が取ってこられることがあるとしても、しかしながら、問いが行為のよさについてであるならば、問われているのは、何によって人はよさへと動かされるのか、ではなく、何において行為のそれ自体そのものの、それだけのよさが存立するのか、である。

それ故、道徳的な理由は全く純粹に、それ自体でそれだけで考量されなければならず、思慮深さと感覚能力の他の理由から分離されなければならない。我々は本性上、道徳的なよさを非常に厳密に、そして繊細に蓋然的なよさ、および実用的なよさから区別することに、我々の心の中においては十分に適している。そして、その場合、行為は、あたかもそれが天からやってくるように純粹である。そして、純粹で道徳的な根拠は、それに感受的な理由および実用的な理由が混入している場合よりも、より大きなインセンティ

<sup>39</sup> „sicht auf“ の訳であるが (Me 23)、ケーラーのノートでは „sicht nicht“ となっている (St 32)。しかしそれでは文意が通らないので、シュタークはメンツァーのテキストを参照して „sicht auf“ に修正しており、本稿の訳においてもそれにならった。

<sup>40</sup> „Beweggrund“ の訳であるが (Me 23)、“Bewegungsgrund” として解釈した。

ブを持つ。というのも、そのような理由は感性に対してより多くの動かす力〔bewegende Kraft〕を持つが、知性が注目している<sup>39</sup>のは普遍妥当的な動かす力だからである。道徳性は確かによくなく〔schlecht〕印象のものであり、それほど気に入られたり、満足させたりしないが、しかし、〔道徳性には〕普遍妥当的な気に入りに関係がある。道徳性は其上、最高の有に気に入られるに違いなく、そして、それが最も強い理由<sup>40</sup>である。

思慮深さにはよい知性が要求され、そして道徳性にはよい意志が要求される。我々の自由な振る舞いは、それが道徳的なよさを所有するべきであるならば、よい意志にのみ基づく。それ故、我々の意志はそれ自体でよいものでありうる。思慮深さに際しては、目的は眼目ではない。というのも、それ<sup>41</sup>はみな同じ目的、すなわち幸福を持つからである。眼目であるのは、目的と目的に達するための手段を洞察するかぎりでの知性である。その点で、ある人は他の人よりも思慮深く〔klug〕ありうる。それ故、思慮深さにはよい知性が、道徳性にはそれ自体で端的によい意志が要求される。例えば、裕福になろうとする意志は、目的との関係においてよいが、それ自体そのものではそうではない。ところで、道徳的なよさがそれにかかっているところの、それ自体そのもので端的によい意志とは何であるかは、まさに説明されるべきである。

道徳的な理由は実用的な理由から区別されなければならないだけでなく、それは決して実用的な理由に対立させられえない。このことをよりよく洞察するために、さらにあらかじめ次のことに注意しよう。

全ての道徳的な理由は単に義務づけることの理由〔motivum obligandi〕であるにすぎないか、あるいは、〔現に〕義務づけている理由〔motivum obligans〕であるかのいずれかである。義務づけることの理由とは、或る人を義務づけるための〔ad obligandum〕根拠である。しかし、この根拠が充足的である〔zureichend〕ならば、それは〔現に〕義務づけているもの〔obligans〕、すなわち、拘束している根拠〔verbindende Gründe〕である。必ずしも拘束性の全ての根拠が〔現に〕拘束している根拠でもあるわけではない。充足的でない道徳的な理由は〔現に〕義務づけているわけではないが、充足的な理由は〔現に〕義務づけている。それ故、拘束性〔Verbindlichkeit〕の規則であるが、〔現に〕拘束しているわけでない道徳的な規則が存在する。例えば、貧窮のうちにいる人を助けることなど<sup>42</sup>。しかし<sup>43</sup>、端的に義務づけるところの、それ故、単に拘束的で〔verbindlich〕あるだけでなく、〔現に〕拘束してもいる、私の行為を必然的にするところの道徳的な規則もそれ自体でそのもので<sup>44</sup>存在する。例えば、「君は嘘をつくべきではない」。我々が実用

<sup>41</sup> „sie“ の訳であるが (Me 23)、それは主格複数の形であるにも関わらず、それが指示しうる適切な単語は見当たらなかった。既存の訳 (『カントの倫理学講義』、小西国男、永野ミツ子 訳、1968年、p. 24) では、「人々」と訳されているが、やや唐突な印象がある。文脈的には、幸福という目的を前提している「思慮深さ」が指示されるのが自然だが、文法的に不適切なので、あえて「それ」とだけ訳出することにした。

<sup>42</sup> メンツァーのテキストにはない一文 „Es giebt also moralische Regel der Verbindlichkeit, die aber nicht verbinden. zE. Einen in der Noth zu helfen.“ の訳である (St 33)。内容が詳細なので訳を取り入れた。

<sup>43</sup> メンツァーのテキストでは、「それ故」(also) となっている語が (Me 23)、ケーラーのノートでは、„aber“ である (St 33)。後者の方が文脈に適していると判断して採用した。

<sup>44</sup> メンツァーのテキストにはないフレーズ „auch an sich selbst“ の訳である (St 33)。内容が詳細なので訳を取り入れた。

的な理由と道徳的な理由を結合するならば、それらは同質であろうか。誠実さ〔Redlichkeit〕は、それがあつた人に欠けているならば、その人がお金を持っていることによつては埋め合わせられえないように、また、醜い人は、彼が多くの富を所有するとしても、そのことによつては美しさを獲得しないように、諸々の実用的な理由は道徳的な諸理由の系列のうちへと措定されえず、それらと比較されえない。

しかし、強要する力はそれでもやはり互いに比較されうる。知性の判断の前では、利益を徳よりも優先することはより得策であるかのように思われる。しかしながら、マイルと年は比較されえないように<sup>45</sup>、道徳的な完全性と利益は全く比較されえない。というのも、ここには差異があるからである。しかし、我々が現実的にそれらを取り違えるということは、いかにして起こるのだろうか。例えば、不幸な人がいる。他の人は「君は確かにその不幸な人を助けられるが、しかし、君に害がない限りである」と言う。知性が判断するならば、ここ〔害がない限り〕で道徳的な理由と実用的な理由の間に相違<sup>46</sup>はなく、道徳的な行為と実用的な行為の間に相違がある。というのも、思慮深さだけが私の利益に留意するように言うのではなく、道徳性もまたそのように言うからである。私は、私の財産からの余りをその不幸な人にできるだけ用いることができるだけである。というのも、人間が自らの資金を譲るならば、彼は自己自身を欠乏へと置き、彼自身がある場合、他の人から親切な行い〔Wohltat〕を懇願するように努めなければならず、自らを道徳的である状態の外に置くからである。それ故、客観的には、道徳的な理由は実用的な理由に対立しえない。何故なら、それらは同質ではない<sup>47</sup>からである。

※匿名の査読者二人からのご指摘により、ずいぶん改善されました。記してお礼申し上げます。もちろん、その指摘に従わなかったところも含め、残る問題は訳者の責任です。

※本稿は、科学研究費補助金（基盤研究C：22K00002（檜垣））による研究成果の一部である。

## 一次文献

Kant, Immanuel, *Eine Vorlesung Kants über ethik im Auftrage der Kantgesellschaft*, hrsg. v. Paul Menzer, Pan Verlag R. Heise, Berlin, 1924.

*Eine Vorlesung über Ethik*, hrsg. v. Gerd Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am

<sup>45</sup> メンツァーのテキストにはない一文 „so wenig eine Meile mit dem Jahr kann vergleichen werden“ の訳である（St 34）。内容が詳細なので訳を取り入れた。

<sup>46</sup> „Unterschied“ となっている語が（Me 24）、ケーラーのノートでは「衝突」（Streit）である（St 34）。次のような解釈の下で前者の語を訳文に採用した。

ここでは、本来比較できないはずの道徳的な理由と実用的な理由が重なり同列に扱われてしまう例が挙げられている。その例では不幸な人がいて、「助けることができる」のだが、その際に、道徳的な理由も実用的な理由も、自分に「害がない限りで」という意味での利益に留意して、両者に相違がないようである。しかし、それぞれの理由に基づく行為には、相手を助けることに主眼がある行為か、自身の利益のための行為かといった相違が生じる。

<sup>47</sup> メンツァーのテキストでは「同等でない」（ungleich）となっている語が（Me 24）、ケーラーのノートでは „ungleichartig“ である（St 34）。後者の方が文脈に適していると判断して採用した。

Main, 1990.

*Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. Werner Stark, mit einer Einleitung v. Manfred Kühn, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

## 参考文献

メンツァーのテキストの翻訳として以下を参考にした、

Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, Translated by Louis Infield Foreword by Lewis White Beck, Harper & Row, 1963.

*Lectures on Ethics* in: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Edited and Translated by Peter Heath, Edited by J. B. Schneewind, Cambridge University Press, 1997.

『カントの倫理学講義』小西国男, 永野ミツ子 訳, 三修社, 1968年.

アカデミー版カント全集 27 巻に収められた *Moral Mrongovius*, および *Moralphilosophie Collins* も参考にした。

その他、

Baumgarten, A. G., *Initia philosophiae practicae primae*, Halae Magdeburgicae, Impensis Carol. Herm. Hermmerde, 1760.

*Metaphysica*, Halle, Editio IV, 1757 (In: *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd.XVII).

翻訳として、*Anfangsgründe der praktischen Metaphysik Vorlesung* übersetzt und herausgegeben von Alexander Aichele, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2019.

*Baumgarten's Elements of First Practical Philosophy: A Critical Translation With Kant's Reflections on Moral Philosophy*, Alexander Gottlieb Baumgarten, Immanuel Kant, Edited and Translated by Courtney D. Fugate and John Hymers, Bloomsbury Academic, London, 2020.

*Metaphysica / Metaphysik*, Historische-kritische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Fromman Holzboog, 2011.

*Metaphysics, A Critical Translation with Kant's, Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*, Translated and Edited with an Introduction by Courtney D. Fugate and John Hymers, Bloomsbury Academic, London, 2013.

『『第一実践哲学の原理』の翻訳：「実践哲学についての序論」から第一章第一節「義務づけ一般」まで』『哲学・思想論集』(43), 千葉建 訳, 筑波大学哲学・思想専攻, 2018年.

Hinske, Norbert, Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und, Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant, in: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, hrsg. v. Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske, Max Niemeyer Verlag, 1994.

Spalding, J. J., *Die Bestimmung des Menschen*, Leipzig, 7. Auflage, 1763.

*Ueber die Nutzbarkeit des Predigamtes und deren Beförderung*, Berlin : Voss, 1791.

カント 『カント全集 14 歴史哲学論集』福田喜一郎, 望月敏孝, 北尾宏之, 酒井 潔, 遠山義孝 訳, 岩波書店, 2000年.

『カント全集 20 講義録Ⅱ』御子柴義之，中島 徹，湯浅正彦 訳，岩波書店，2002 年。

ボイテル，アルブレヒト「フィリップ・ヤコブ・シュペーナー（1635-1705）ヨハン・ヨアヒム・シュパルディング（1714-1804）」，安酸敏眞 訳，『キリスト教の主要神学者 下』，F, W, グラーフ編，安酸敏眞 監訳，教文館，2014 年。

檜垣良成「カントのいわゆる『動機』概念」『筑波哲学』（16），筑波大学哲学研究会，2008 年，  
「バウムガルテンの意志論－カント哲学のコンテクストとして－」『筑波哲学』（21），筑波大学哲学研究会，2013 年，  
「自由な Willkür の自由－バウムガルテンからカントへ－」『日本カント研究』（15），日本カント協会，2014 年，

## Japanisch-Übersetzung und Anmerkung von der Vorlesung Kants über Allgemeine Praktische Philosophie (1)

Kouju ARAI  
Yoshishige HIGAKI

Dieser vorliegende Aufsatz ist eine Japanisch-Übersetzung und Anmerkung von der Vorlesung über Praktische Philosophie, die Immanuel Kant in den „stummen Jahren“ hielt. Da er in dieser Zeit nur wenige Schriften veröffentlichte, sind uns die Nachschriften der Vorlesung hilfreich, um seinen damaligen Gedanken zu verstehen. Sie zeigen uns nämlich, wie er in der Zeit seinen Gedanken über die praktische Philosophie entwickelte. Obwohl in dieser Vorlesung Kant sich nach Baumgarten'schen Handbüchern orientierte, stand Kant ihm kritisch gegenüber. Man kann also in diesen Nachschriften sehen, welche Punkte des Baumgarten'schen Gedankens Kant akzeptierte und ablehnte.