

カントの「理性」と「理念」

神 英 樹*

I. Kant's "Reason" and "Idea"

Hideki JIN

要 旨

小論はイマヌエル・カントの「理性」と「理念」についての理論の概説を提示するものである。

Synopsis

This paper offers an outline of I. Kant's theory on "Reason" and "Idea".

序

カントの哲学・思想に関する研究書・解説書は少なくないが、それを体系的・抱括的にとらえること、特に『純粹理性批判』と『実践理性批判』の連関の個所についての把握については十分に論及され尽しているとは思われない。西欧近代における哲学・思想上一つの大きな門となっていると言われるカントの位置の意味からも、又その人格主義が現代にも少なからず影響を与えていると思われる意味でも、ここに取上げて論じてみることは無意味ではあるまい。カントが訴えるところの「普遍的道德律への従属＝善意志」の思想は今尚現代的状況（殺りく、狂暴、強圧的支配、人権侵害、人種差別と偏見、人間性への圧迫、そして生きて行く志操と力の喪失等々が絶間ない状況）にあってもっとよく理解され活用されねばならないことを痛感する。

ここでは上のカントの根本的思想へ至るための基礎的な理論を主要な課題として、まづ「悟性」の働きが論じられ、次いで「理性」の働きと限界性が論じられる。そしてその「理性」の産出する「理念」についての経緯が語られ、その諸理念のうちとりわけ「自由」についてそのある種の適用、すなわち「実践的」な適用についての可能性について論じられる。それは「主観における経験的性

格と叡知的性格」なるものによって詳論される。そしてここに「自由」という単なる「理念」はある重要な積極的意味を担うものとして位置づけられ、「実践的見地」なる新しい世界が展望されることになる。このようにしてカントの哲学における「理論」から「実践」への移行は説明される。

I. 「認識」の構造

カント哲学の体系における「認識(Erkenntnis)」の構造は『純粹理性批判』の「先験的原理論」で論じられる⁽¹⁾。それはおおよそ次のようなものである。

我々にとって考えられるものは第一に我々の感性(Sinne)に直接訴えるところの対象である。これらは感覚的直感を感能に与え、これを触発してもって何らかの存在を我々に識らしむるのである。我々はそれらの種々雑多な感覚を感知した上でそれらを素材として内省的、間接的な反省を加え、それらに我々人間の一般的な標準を担った言表を与えて位置づけを為す。これは古来謂わゆる「ロゴス(logos)」と言われているものであり、その意味内容は「言表・言語・論理」等である。このロゴスによってかの感性的対象(現象, Erscheinung)⁽²⁾は一定の意味内容を持つものに抱括され共通の普遍的理解を成立させることが可能である。

次に第二のものはプラトン以来久しくその存在が考えられて来た本体的なもの、イデア的なもの、

現象界の背後に想定されるある根源的なものであり、カントはこれを「物自体 (Ding an sich) ⁽³⁾」と呼ぶ。プラトン以来の西欧人にとってこの存在は是認できるもの、否定し得ないものであったろう。しかしカントにあってはこれは「識られないし、又識る必要もないもの⁽⁴⁾」であり、「その何であるかは我々の認識の範囲外である⁽⁵⁾」とされる。

ところで先の「感性的対象」を我々が「認識」する場合、それは果して対象そのもの、あるいは自然そのものであろうか。これについては「現象としての対象は客体自身としての対象とは異なる⁽⁶⁾」、そして「現象自身は実在しない、未知的なものの表象 (Vorstellung) であるに止まる⁽⁷⁾」と言われる。そして更に「外的現象は先験の対象へ帰せられねばならない⁽⁸⁾」のであり、「全ての現象は可能的経験として先天的 (a priori) に悟性 (Verstand) の中に存している⁽⁹⁾」と言われる。例えば「人間」は「現象」であり⁽¹⁰⁾、従って「私の認識する私は在るがま、の私ではなくして私自身に現れる私⁽¹¹⁾」なのである。そして「現象」は対象として「範疇 (Kategorien)」の「図式 (Schemate)」へ「抱摂 (subsumieren)」されねばならないとされ⁽¹²⁾、あるいは「範疇の統一によって思惟 (denken) される⁽¹³⁾」と言われる。つまり我々の外の感性的対象は「悟性」という人間の「先験的 (transzendental) ⁽¹⁴⁾」な形式によってとらえられ「概念 (Begriff) ⁽¹⁵⁾」にもたせられるのである。従ってその把握されたものは謂わば自然そのものではなくて人為的自然に過ぎない。

さて上述のような「悟性」の能力のうち特に狭義の意味で上位の認識能力としての「理性 (Vernunft)」なるものが考えられる。広義では我々の心的能力としては悟性と言っても理性と言っても同じことである。ここで問題にすべきは狭義の「理性」であり、そこで「理性の仕事は悟性活動の統一に体系を与えることにある⁽¹⁶⁾」。それは又「理性認識は原理による認識で単なる悟性認識と異なる⁽¹⁷⁾」ものである。あるいは「それは単なる概念によってその純粋な使用においてそれ自身が体系であり⁽¹⁸⁾」「特殊を普遍から導出する能力⁽¹⁹⁾」「推理する能力⁽²⁰⁾」であり、この能力によって従来形而上学が問題にして来たように「神、自由、不死」という「理念」を産出するのである⁽²¹⁾。

II. 理 性 の 関 心

古くから有限的存在としての人間の最大の関心事は「不死」であったに違いない。そしてもう一

つは「自由」であったろう。人間が自然的生命の有限性というものにしばられていることはどうにもならない事実である。それ故にむしろ我々の関心はその自然というものの根源性・法則性・必然性というものに向うのは当然のことである。そしてその有限性からの自由を思弁し希求する。いかにして自然必然性から脱却して自由を獲得し、不完全な有限者から脱して完全なものを目指すこと、そしてそのための要件としての不死を可能にできるかが問題である。

先に我々は「悟性」の働きを見て来た。そこでは感性的所与を「純粹悟性概念 (カテゴリー)」という形式の下に抱摂することによって「認識」を成立させた。しかし「感性的直感は決して私を助けて経験の外へ出でしめるものではない⁽²²⁾」が、我々の理性はそれで満足して終るものではない。我々の理性は更にその根源性・原因性といったものに思いを至らしめるであろう。このような理性使用はカントにおいて一つの重要な意味を持っている。それは「理論」の次限から更に「実践」への展望を切り拓くためのものだからである。「私はこれらの悟性概念を本来つねに経験の対象を目指すところの実践的使用に関して——理論的使用と類語の意味に従って——自由と自由の主体へと適用する権能を有するであろう⁽²³⁾」

さてこのような期待と可能性を秘めて「理性の関心」はその本性上以下のような推論を行う。それは「二律背反 (Antinomie) ⁽²⁴⁾」という形で行われることを余儀なくされる。なぜなら我々は「現象の客観的综合へという意識」は莫然としたものとして持つのであるが、この場合「理性は絶対的統一の原理をもっともらしく貫徹しようとするが、やがて宇宙論的意図においては彼の要求を断念することを余儀なくされるような矛盾に捲き込まれてしまう⁽²⁵⁾」。(ここで「宇宙論的 (kosmologisch)」というのは「現象の総括」という「世界概念」に対して「超驗的自然概念 (transzendente Naturbegriffe) ⁽²⁶⁾」という意味である。) 古来この論争は尽きることなく繰り返され決着のないま、になっていたであろう。それは経験の枠を越えて単なる論理的推理によって、理論的次元でのみ行われたためであろうから当然のことであったと言わねばならない。ここに理性の理論的使用の限界が存するのであろうし、カントにあって以下のような例で提示されている。

「純粹理性の二律背反」の第一のものは、定立「世界は時間の起始を有し、空間に関して限界の

うちに囲まれている⁽²⁷⁾」か、あるいは反定立「世界は起始と空間的限界とを有しなく、無限である⁽²⁸⁾」とする。第2のものは「世界における複合物は単純な部分より成る⁽²⁹⁾」かあるいは「成らない⁽³⁰⁾」とする。第3のものは「自由」に関するものであり、定位「自然の法則に従う原因性は、世界の現象がすべてそれから導出されうる唯一の原因性ではない。現象の説明には尚自由による原因性を想定することが必然的である⁽³¹⁾」。反定立「自由なものはない、世界における一切は自然の法則に従ってのみ生起する⁽³²⁾」とする。第4のものは、定立「世界にはその部分としてあるいはその原因として、端的に必然的な存在体であるところのあるものが属する⁽³³⁾」。反定立「端的に必然的な存在は世界の内においても外においても一般に世界の原因として実在し得ない⁽³⁴⁾」とする。

これらの四つのものは「純粹悟性概念⁽³⁵⁾」の表に準拠して導かれたところの「理念」に関するものである。「カテゴリー」についてはここでは論及しないが、ともあれまづここで重要なのは第3と第4の二律背反である。そこでは「自由」の存在について互に矛盾する2つの主張が示されている。そしてその各々は自己を主張するのみで他方を論破する決定的な論拠は持ち得ないとされる⁽³⁶⁾。

このようにして「自由」の「理念」は「理性」の「推理」という「論理的使用」に関しては「在る」とも「無い」とも確固たる決着はつかないとされる。

しかし依然として我々には「自由」への希求、願望の念がある。その「自由」とは自然現象の生起に関しても、又我々人間の行為に関してもその原因性が自然法則の原因性から独立してあること、すなわち謂う所の「消極的自由 (negative Freiheit)」の意味であるが、更に我々は少なくとも我々の行為に関して、自然の原因性とは別の原因性によって積極的に起始され得ないであろうか。あるいはそのその可能性を理論的次元とは別な見地で確立できないであろうか。そしてこの概念を鍵として主体的自由の確立、無限の人格高揚、そのための要件である不死への何らかの手引を展開できないであろうか。

カントにおいて「理論」から「実践」への移行は実にこの「自由」の概念が問題である。理論的次元ではたちまち2律背反に陥ってしまっ、単なる「理念」に止ってしまい、その実在性は保証されないのであるが、実践的見地ではある意味を

持って来る。もともと人間は「知性」を持ち、価値的判断を為すことは自明のことであろう。その意味で知的・主体的行動が可能な存在である。このくだりの理論―行動の解明、すなわち実践の構造を明らかにすることが課題である。

III, 実践的見地

現論から実践への移行においてどのような哲学的成果を期待できるであろうか。

先に「宇宙論的理念」に関する「弁証的全活動 (das ganze dialektische Spiel) ⁽³⁷⁾」を見たのであるが、しかし「理念は何れかの可能的経験において合致する対象がかれに対して与えられることを許さない⁽³⁸⁾」ものである。とは言え「理念は任意に (willkürlich) 考え出されたものではなくして、経験的綜合の連続的進展において理性は必然的にこれに到達する⁽³⁹⁾」ものである。そして「この理性使用の適用と進展的拡張とにおいて、というのは経験の範囲から始めてこれ等の高貴な理念に至るまで漸次に飛躍する事によって哲学は一種の尊厳を示す、そして哲学の越権的主張が維持され得るならば、この尊厳は人間の他のあらゆる学問の値をはるかに凌駕するであろう。なぜなら哲学は理性のあらゆる労苦が結局それに集中しなければならない究極目的 (die letzten Zwecke) に対する最大の期待と希望とに対して根底を約束するからである⁽⁴⁰⁾」と言われる。

上の二律背反での四つの問題、すなわち世界は起始を有するか、空間におけるその延長は何らかの限界を有するか、どこかに、恐らくは私の思维的自我に不可分的・不滅的統一が存するか、あるいは可分的・消滅的以外の何物も存しないか、私は私の行為において自由であるか、あるいは他の存在体のように自然と運命との絆に操られているのか、最後に最高の世界原因は存するか、あるいは自然物とその秩序とは我々の一切の考察とにおいて我々がそこに終止しなければならない究極の対象であるか、これらの問題に対しては「数学者が喜んでかれの全学問を犠牲にすることを辞さないものでもある⁽⁴¹⁾」が「数学は理性を指導して大小の自然を動かす力の驚嘆すべき統一において洞察させることは普通の経験を基礎とする哲学のあらゆる期待以上であるが故に、これによって数学は一切の経験を越えて拡張された理性使用に対してさえ機因と奨励とを与え、同時にこれに従事する哲学に附与するのに卓越した材料をもってし、哲学の探求を、その許す限りにおいて適合する直

感によって支持する点に数学本来の価値さえ基づいている⁽⁴²⁾とされる。

しかしながら「思弁 (Spekulation) に対しては不幸なことに (おそらくはしかし人間の実践的使命に対しては幸せなことに) 理性はかれの最大の期待の只中において、主張と反主張の混乱の渦中に捲きこまれている⁽⁴³⁾」。しかしこのような状態を「単なる遊戯的な闘争として冷淡に傍観すること⁽⁴⁴⁾」は「理性の名誉からも又理性の安全のためにもできないこと⁽⁴⁵⁾」であろう。課題の諸理念に対して我々の理性はその「真理性についての論理的な標準 (Proberstein) を問題にするだけに止らない⁽⁴⁶⁾」のであって、却って「単に我々の関心の下に⁽⁴⁷⁾」問題とするのである。但しこのような攻究は問題の是非に対しては何等決定することにはならないだろう。

かの「二律背反」において「定立」の側の諸主張は現象の系列内における経験的説明方法の外に「知性的起始 (intellektuelle Anfänge)⁽⁴⁸⁾」を基礎に置いていることは容易に知れるところであるが、「その限りにおいて格率は単純でない⁽⁴⁹⁾」。そしてこの格率はその本質的な区別の表徴から「純粹理性の独断論 (Dogmatismus)⁽⁵⁰⁾」と呼ばれる。そして「宇宙論の理念の規定における独断論 (定立)⁽⁵¹⁾」は次のことを示している。

それは「第一に、ある実践的関心 (praktisches Interesse)⁽⁵²⁾」である。すなわち「世界が起始を持つこと、私の思惟的自我が単純で、それ故不朽の本性を有すること、それが同時にかれの任意的行為において自由であって、自然の強制に超然であること、最後に世界を構成する諸事物の全秩序が一つの原体から由来し、一切がそれからかれの統一と台目的的連結とを得るということ⁽⁵³⁾」これらは正に我々の理性が満足するところであり、「善良な心をもつ者は誰でもこれに心から同感する⁽⁵⁴⁾」ものであろう。そしてこのようなものは「実は正しく道徳及び宗教の要石である⁽⁵⁵⁾」。

「第二に、理性の思弁的関心⁽⁵⁶⁾」である。なぜなら我々が「先験的理念」をこのように想定し使用すれば、「無制約者から始めることによって、諸制約の全連鎖と被制約者の導出とを全く先天的に了解できる⁽⁵⁷⁾」ことになる。これに対して「反定立」は「先へ先へと問題を残すことになり、究極的な答を与えることはできない⁽⁵⁸⁾」。これは我々の満足し難いことである。

「第三に、通俗性 (Popularität) という長所を持つこと⁽⁵⁹⁾」である。「悟性は原因に逆のばるより

むしろ結果に下る習慣を持つ⁽⁶⁰⁾」のであり、「絶対的第一者」を置くことによって「安易」を覚えるものであるとされる⁽⁶¹⁾。

ところで宇宙論の理念の限定における経験論の例、すなわち「反定立」の側においては上のことは反対のことが言われる。「単なる経験論は道徳、宗教から力と影響を取り去るようだ。世界と異なる原体が全く存在しないならば世界は起始もなく従って創造者もなく、我々の意義は自由でなく、精神は物質と同じく可分的・変易的であるとすれば、このような場合は、道徳の理念も原則も全ての妥当性を失い、これに理論の根拠を与えた先験的理念と共に解消してしまう⁽⁶²⁾」と言わざるを得ない。

しかしながら「人間の本性は本性上建築的 (architektonisch) である⁽⁶³⁾」「理性の建築的関心は (経験的理性統一ではなくして純粹理性統一を先天的に要求するものであるが) 定立をして自然に好評を獲得せしめる点を伴っている⁽⁶⁴⁾」と言われる。

以上のように幾つかの理由をもって「理念」と「理性の関心」についての肉づけが為された。しかしながら依然として「理念」は「理念」として止り、未だその「實在性」は証明された訳ではない。

IV. 自由の原因性の可能性

「感覚の対象においてそれ自身は現象でないものを叡知的 (intelligibel) という⁽⁶⁵⁾」。若し「感性界において現象として認められねばならないものが、それ自身また感性的直感の対象ではない能力を有し、しかもこの能力によって諸現象の原因となり得るとすれば——この存在体の原因性は二方面から考察され得る、すなわち物自体そのものとしてのその働きに関しては叡知的として、感性界における現象としてのその結果に関しては感性的として認められる⁽⁶⁶⁾」このようにして我々は「主観的能力について⁽⁶⁷⁾」、「その原因性の経験的概念と叡知的概念⁽⁶⁸⁾」を構成するに至る。そしてこの経験的性格のために主観の行為は、「現象として他の諸現象と恒常的な自然法則に従って徹底的に関連し、その制約としての現象から導かれる、すなわちこれらの現象と結合して唯一の自然秩序の系列の諸項を成す⁽⁶⁹⁾」のである。

これに対してこの主観に対しては尚「叡知的性格が許容されねばならない⁽⁷⁰⁾」とされる。主観はこの性格によって「現象としてはかの行為の原因

であるが、しかもこの性格自身はいかなる感性的制約に従属せず、それ自身現象ではない⁽⁷¹⁾」ところのものであり、「前者は現象における物 (Ding) の性格、後者は物自体そのもの (Ding an sich selbst) の性格⁽⁷²⁾」と呼ばれる。

この「物自体」の原因性は「知性的」である限り感懐界における出来事を必然的ならしめるところの経験的制約の系列には決して属さないだろう。そしてこれは「直接的には知られないだろう⁽⁷³⁾」。なぜなら「我々が知覚し得るのは、それが現れる限りにおいて以外の何ものでもない⁽⁷⁴⁾」からである。しかし「叡知的性格は経験的性格に即して思惟されねばならない⁽⁷⁵⁾」「それは丁度我々が一般に先験的対象の何であるかをそれ自身に関しては何も知らないにも拘らず、思考においてこれを現象の根柢に置かねばならないのと同じである⁽⁷⁶⁾」「主観においてはそれが叡知的である限り、何ごととも生起せず、力学的時間限定を要求するところの何等の変化も、従って原因としての現象との何等の連結も見出されない故に、その限りでこの存在体は感性界においてのみ見出されるところの一切の自然必然性からかれの行為において独立であり自由であろう⁽⁷⁷⁾」と言われる。この存在体については又次のように言われる。「かれは感性界におけるその結果を自ら始める。しかし彼自身における行為を始めない⁽⁷⁸⁾」と。このようにして「自由」と「必然」については「いずれも同一の行為において、これを叡知的原因と比較するか、あるいは経験的原因と比較するかによって、同時に何等の矛盾なしにその完全なる意味において、見出される⁽⁷⁹⁾」とされる。

V. 叡知的原因性としての道徳律

「人間は感懐界の一現象で、その限りにおいてはまたその原因性が経験的法則に従わねばならないところの自然原因の一つである⁽⁸⁰⁾」から人間がそのようなものとしてあることは他の自然物と同様である。我々はこの経験的性格を「人間の活動において現す力 (Kräfte) 及び能力 (Vermögen) によって⁽⁸¹⁾」認められる。しかし「生命のない自然あるいは単に動物的生命を有する自然にあっては⁽⁸²⁾」いかなる能力も単に感性的に制約されていると考えるのが妥当であろう。ところが人間に関しては全く事情が異っている。「全自然を知る場合には感能 (Sinne) による⁽⁸³⁾」のであるが、人間は自らを認識する場合は更に又「統覚 (Apperzeption) ⁽⁸⁴⁾」なるものによって、詳しく言えば「そ

れを人間が全く感能の印象に数えられないところの働き及び内的限定において⁽⁸⁵⁾」為すのである。

人間は彼自身は現象体であるけれども、「一種の能力に関しては単なる叡知的対象である⁽⁸⁶⁾」なぜなら「この対象の働きは感性の感受性 (Rezeptivität) には数えられないから⁽⁸⁷⁾」である。「我々はこの能力を悟性及び理性と各づける⁽⁸⁸⁾」。我々の思惟活動はその結果は現象界に行為として現れる限り感性的に把握できるが、思惟の働きそのものは現象としては把握できないのである。これは自明のことであろう。

さてこの「理性」に関してはカントはその役割について次のように言っている。「理性は経験的に制約された全ての力から全く独特に格別に区別される。なぜなら理性はその対象を単に理念に則って考量し、悟性を理念に則って限定し、しかる後にその (純粋な) 概念を経験的に使用する⁽⁸⁹⁾」と。

さて「この理性が原因性を有すこと、少なくともそれを理性に表象することは、我々の全ての実践的な事柄において、実行する力に対して規則として課するところの命令 (Imperativ) から明らかに認められる⁽⁹⁰⁾」と言われ、更に「当為 (das Sollen) は全自然においてこれ以外の場合には現れて来ないような種類の必然性、すなわち理由との連結を現す⁽⁹¹⁾」のである。

一方「悟性」は、自然から認識できるものとしては「何があるか、何があったか、あるいは何があるであろうか⁽⁹²⁾」ということである。そして「あらねばならぬ」ということには与り得ないものとされる⁽⁹³⁾。この「当為」というものは「その根柢が単なる概念以外の何物でもないところの可能的行為を現す⁽⁹⁴⁾」ものと言われる。この場合の行為といえどもそれは「自然的制約のもとに可能である⁽⁹⁵⁾」には違いないが、この自然的制約は「決意性そのものの限定には関しないで、現象における決意性の影響と結果とに関係する⁽⁹⁶⁾」のである。これに対して理性の発言する「当為」は「私を駆るところの意欲に対して標準と標的と、それのみならず禁止と信用とを提示する⁽⁹⁷⁾」ものである。そして「単なる感性の対象 (快適)、あるいはまた純粋理性の対象 (善 das Gute) があるとする」と、理性は経験的に与えられている理由には妥協せず、理象において現れるがまゝの物の秩序には服従しない、かえって完全な自発性 (Spontaneität) をもって理念に準拠する独自の秩序を構成し、経験的制約をこの秩序に適合せしめ、それのみでなく生起しなかったところの、おそらくは生起しな

いところの行為を、この秩序に則って必然的なりと断定する⁽⁹⁸⁾。我々が行為を理性と実践的關係において対照すれば、「自然秩序とは全然違った規則と順序を見出す、あるいは見出すと信ずる⁽⁹⁹⁾」と言明される。

さてそこで考えられる問題は自由は自然必然性と矛盾はしないかという点である。これについてカントは言う。「自由の原因性に対して自然は少なくとも矛盾しないこと、これが我々の為しとげ得た唯一のことであり、それが重要である⁽¹⁰⁰⁾」と言う。

以上によってお、よその自由な行為の構造が明らかになったと思う。しかしそこで自由な原因性となり得るものは端的に言うとは何であろうか。それは先の「当為 (Sollen)」を我々の理性のうちから「普遍妥当性 (allgemeine Gültigkeit)」というものを要件として導かれたところの「道徳律 (das moralische Gesetz)」というものに結晶させたものである。これは『実践理性批判 (Kritik der praktischen Vernunft)』において、「格率 (Maximen)」という主観的行為の規則から、「普遍妥当性」に充分注意を払いながら導かれているものである⁽¹⁰¹⁾。この「道徳律」は「仮言的 (hypothetisch)」ではなくて「定言的・命令的 (imperativ)」であり、「汝為すべし」と無条件で我々に迫り来るものとされ、我々に対して実践的な力を持つものとされる。「行為」には「意志 (Wille)」が前提されねばならないが、その「行為に向う意志」はこの「道徳律」によってしかもそのみで、従って純粹に (rein) 動機づけられ得ると言われる⁽¹⁰²⁾。「純粹理性」によって導かれた「道徳律」という「自由な原因性」によって動機づけられ、意志を規定して行為に向うところに、カントの「実践」の意味があるのである。ここに「実践的見地」も解明されたことになろう。

註

- (1) Kritik der reinen Vernunft, (以下 Kr. d. r. V. と略記する) I. Transzendente Elementarlehre, B 31 以下
- (2) Kr. d. r. V. B 34
- (3) Kr. d. r. V. B 332
- (4) ibid.
- (5) Kr. d. r. V. B 235
- (6) Kr. d. r. V. B 690
- (7) Kr. d. r. V. B 164f.

- (8) Kr. d. r. V. A 393
- (9) Kr. d. r. V. A 127
- (10) Kr. d. r. V. B 580
- (11) Kr. d. r. V. B 158
- (12) Kr. d. r. V. B 223
- (13) Kr. d. r. V. A 249
- (14) Kr. d. r. V. B 25
- (15) Kr. d. r. V. B 3
- (16) Kr. d. r. V. B 692
- (17) Kr. d. r. V. B 358f.
- (18) Kr. d. r. V. B 766
- (19) Kr. d. r. V. B 674
- (20) Kr. d. r. V. B 355. 386
- (21) Kr. d. r. V. B 396
- (22) Kr. d. r. V. B 431
- (23) ibid.
- (24) Kr. d. r. V. B 432
- (25) Kr. d. r. V. B 433
- (26) Kr. d. r. V. B 488
- (27) Kr. d. r. V. B 454
- (28) Kr. d. r. V. B 455
- (29) Kr. d. r. V. B 462
- (30) Kr. d. r. V. B 463
- (31) Kr. d. r. V. B 472
- (32) Kr. d. r. V. B 473
- (33) Kr. d. r. V. B 480
- (34) Kr. d. r. V. B 481
- (35) Kr. d. r. V. B 95
- (36) Kr. d. r. V. B 476~479 を参照されたい。
- (37) Kr. d. r. V. B 490
- (38) ibid.
- (39) ibid.
- (40) Kr. d. r. V. B 491
- (41) ibid.
- (42) Kr. d. r. V. B 492
- (43) ibid.
- (44) ibid.
- (45) ibid.
- (46) Kr. d. r. V. B 493
- (47) Kr. d. r. V. B 490
- (48) Kr. d. r. V. B 494
- (49) ibid.
- (50) ibid.
- (51) ibid.
- (52) ibid.
- (53) ibid.
- (54) ibid.

-
- | | |
|-------------------------|---|
| (55) ibid. | (82) ibid. |
| (56) Kr. d. r. V. B 495 | (83) ibid. |
| (57) ibid. | (84) ibid. |
| (58) ibid. | (85) Kr. d. r. V. B 575 |
| (59) ibid. | (86) ibid. |
| (60) ibid. | (87) ibid. |
| (61) ibid. | (88) ibid. |
| (62) Kr. d. r. V. B 496 | (89) ibid. |
| (63) Kr. d. r. V. B 502 | (90) ibid. |
| (64) Kr. d. r. V. B 503 | (91) ibid. |
| (65) Kr.d. r. V. B 566 | (92) ibid. |
| (66) ibid. | (93) ibid. |
| (67) ibid. | (94) Kr. d. r. V. B 576 |
| (68) ibid. | (95) ibid. |
| (69) Kr. d. r. V. B 567 | (96) ibid. |
| (70) ibid. | (97) ibid. |
| (71) ibid. | (98) ibid. |
| (72) ibid. | (99) Kr. d. r. V. B 579 |
| (73) Kr. d. r. V. B 568 | (101) Kr. d. r. V. B 586 |
| (74) ibid. | (101) Kritik der praktischen Vernunft, S. 35f. (die |
| (75) ibid. | Originalausgabe, 1787) 参照, 尚最近の「格率」論 |
| (76) ibid. | については Akten des 4. Internationalen Kant- |
| (77) Kr. d. r. V. B 569 | kongresses, Mainz, 6—10, April 1974 Teil 11. 2 の |
| (78) ibid. | 「Maximen」 von Rudiger Bittner, Heidelberg 等 |
| (79) ibid. | を参照されたい。 |
| (80) Kr. d. r. V. B 574 | |
| (81) ibid. | |

(昭和 53 年 11 月 30 日受理)

