

【書評】

北岡 武司 著

『カントと形而上学——物自体と自由をめぐって』

（世界思想社、二〇〇一年）

橋本 武志

本書は、『カントと形而上学——物自体と自由をめぐって』と題された北岡武司氏のカント研究である。まず、形式的なことから言えば、本書は序論と結語を除いて全七章によって構成されており、そのうち第一章から第三章まではいわば本論に入るための準備部を成している。その本論の意図は、序論冒頭の次の言葉に凝縮されている。

「カントの批判哲学は形而上学的思惟の最後の拠りどころであり砦である。本

書の意図は、この哲学がいかなる意味でその拠りどころとなりうるのか、どのようにしてその砦を築いたのか、これを探究することである」(二)

このように、本書の目標は極めて明確である。すなわち「自由、魂の不死、神の現存在」という形而上学的理念を確保するための「最後の拠りどころ」としてカント哲学を捉えること、そしてその論理構造と生成過程を追跡すること、これである。その際、『実践理性批判』に於けるいわゆる「純粹実践理性の事実」に

こそ、当の「拠りどころ」が存する、と著者は洞察し、この根本事実から副題に掲げられた「物自体と自由」という思想もまた派生してくるとする。以上が本書の表題の意味である。このような次第であるから、本書は主として、「純粹理性の事実」の新たな解釈という形態を採っている。だが、実はそれだけではない。この解釈を為さざるを得なかった内的動機とでも言うべきものがあり、それが著者の、カントとの対話を主導しているように（少なくとも評者には）思われる。以

下、少し紙幅をさいて著者のモチヴェーションについて述べてみたい。

一

そのモチヴェーションとは、評者なり
の言葉で約言すれば、次のような事柄で
ある。周知のように人間は、理性的動物
であるとされている。しかし、理性的動物
である人間は、何処までも「動物」とい
う桎梏からは逃れ得ないのではないか。
たとえ如何に高潔な意志から出たかのよ
うに見えるふるまいでさえ、突き詰めて
みれば結局は、例えば「賞賛された」
などといった、半ば動物的欲求、動物的
な自愛に帰着するのではないか。とすれ
ば、理性なるものは名前ばかりは大層で
はあつても、その内実は洗練された動物
の本能、あるいは本能に代わる便宜的な
道具に過ぎないということになる。

もしもそうだとしたら、我々が理性に

素朴に信を置くことはもはやできない。

これは単なる虚構である。だが、そのよ
うに理性を処遇するとなれば、我々は多
くのものを失うことになる。善き行為、
善き人格に対して「尊敬の感情」を抱く
ことさえ、いわば、理性即ち本能の詐術
に眩惑されていることになり、不可能と
なる。他者を「目的として」取り扱うと
いう気高い理念も机上の空論に過ぎな
い。とするならば、その結果として出て
来る人間観は、形ばかりは立派でも、そ
の内実はいえば、自然によって操られ
る単なるマリオネットに過ぎぬ、とい
うことになる。あたかも廢墟のような寒
々とした人間観のみが残るほかない。

本書の全篇を貫くのは、このようなニ
ヒスティックな人間観、ひいては世界
観に対する強い危機意識である。そのよ
うなことはあり得るはずもないし、また
あつてはならないのだという断固とした
信念である。それは例えば、次のような
文言によって表現されている。「これこ

そ、まさしく批判哲学が直接、干戈を交
えなくてはならない最大の敵である」(四
七)。この主題は本書に於いて幾度も反復
され、変奏され、遂には二つの章(第四
章、第五章)を成すに至る。つまりこの
意識は、本書を織り成す重要な縦糸に他
ならない。著者は、この主題意識をカン
トとともに共有し、カントの諸テクスト
を綿密に、しかも粘り強く読み解くこ
とによって、時にはカント自身をも越えん
ばかりの筆致で、自由、なかなか超越
論的自由の客観的実在性へと肉薄してゆ
く。であるから本書は単にひとつのカン
ト解釈であるにとどまらない。読者は否
応無しに、著者の抱いている切迫感をも
追体験することになる。

むろん、それだけではない。本書は、
カント倫理学の根本思想でありながら、
その解釈をめぐっては、ヘーゲル、ショ
ーペンハウアーをはじめとして現在に至
るまで、百家争鳴の様相を呈している「純
粋実践理性の事実」という難解な思想を

入念かつ大胆に解釈し、以ってそもそも人間は自由で有り得るかという、哲学上の大問題にまで肉薄する、著者渾身の研究書である。本書はまさに「これだけは論じておかねばならない」という、著者自身の内なる定言命法に従って書かれ、であるがゆえに、語るべきものを持つ者がカントのテキストと粘り強く対話し続けたその成果という感を極めて強く受ける内容となっている。

以下では、まず本書の内容をできるだけ正確に、かつ、著者の解釈の独自性が浮き彫りになる仕方でも述べ、最後にいくつかの解釈上の疑義について述べてゆくという手順を踏むことにする。

一

著者が力説するのは、自由の問題の最終的決着は『実践理性批判』に於いて超越論的自由の「現実性」が確認されるの

を俟たねばならないということである。

超越論的自由は『純粹理性批判』に於いて論じられ、実践的自由は『実践理性批判』に於いて論じられるという一般的理解は、著者によれば、「はなはだしい誤解」(八一)である。著者のこの見解のバックボーンになっているのは、実践的自由とは「理性の原因性一般」のことであり、超越論的自由とは「純粹理性の原因性」であるという解釈である。純粹理性という、感性的自然に還元不可能な原因性は「理性の実践的使用一般の批判により純粹理性があらわになることを通して」(八二)為される。ところが純粹理性が顕現的になるのは『純粹理性批判』に於いてではなく、『実践理性批判』に於いてであり、それに対応して純粹理性による超越論的自由の客観的實在性が最終的に確認されるには『実践理性批判』での論証を待たねばならない。そして、この超越論的自由の確保こそが、最も重要な課題である。なぜならば、如何に実践

的自由の現実性が証示されようとも、換言すれば、現実にも命法を産出する能力があるということが立証されても、それは「自然による所産」に過ぎないという疑念を差し挟みうる以上、本評の冒頭に述べたような理性への懷疑は晴らすことができないからである。この懷疑を著者はカントとともに「超越論的自然專制論(transcendentale Physikraie)」と呼び、『純粹理性批判』の第三アンチノミーで問題になっているのは、実はこの事柄にほかならないとする。これに対して積極的な解答を得ることが『純粹理性批判』から『実践理性批判』へかけての、否、『判断力批判』を経て『遺稿』にいたるまでのカントの推進力となっている(九二)。

というわけであるから、『純粹理性批判』の第三アンチノミーで表層的には「自由か必然か」という理論的な二者択一として我々の目に映る対立も、その深層に於いては、人間は単なる事物に過ぎず、他者をもそのように処遇するだけの力量

しか持たないのか、それとも人間は自由の主体として道徳的価値を実現して生き、ゆえに自己のうちに絶対的価値ないし尊厳を有しているのかという極めて深刻な二項対立を内包している。要するに、超越論的自由が確保されるか否かということは、実は人間という理性的存在者の在り方全体に関わる震撼すべき二者択一なのである。では、この要石たる超越論的自由は如何にして確保されるか。それは「純粹理性の事実」に於いてである、と著者はみる。それゆえ、この「事実」をめぐる解釈が重大な重みを以てカントに、そして我々に迫ってくることになる。さて、この解釈が本書のいわば頂点のひとつを成しているがゆえ、ここからやや詳細に著者の論の運びを追跡して行こう。

三

従来のカント解釈では、「純粹理性の事実」は「道徳法則が意識に与えられること」という、意識に於ける所与性を意味するとされてきたが、著者はこれに異を唱える。そうした解釈はこの「事実」を最終的帰着点と見なす姿勢から生じてくる。だが、事態は実は逆であり「道徳法則の意識に於ける所与性は、むしろ形而上学的思惟の出発点」(二四六)なのである。この言葉を合図にして、これ以降、著者の独自のカント解釈が全面的に展開されてゆく。「出発点」であるがゆえに、ここから更に「事実」の根源へと進む必要があるものであり、それを著者は次のようなテーゼによって表現する。

「事実」とは純粹理性の活動的・能動的な働き(factio)によって産出された事実である(同)。

更にこれを敷衍して、「根本法則」の意識、すなわち意識における定言命法所の所与性は、根本法則が純粹理性そのものの活動性(factio)を通して「事実」(factum)

として与えられることによって、はじめで可能になる(同)とも言われている。このような「理性による産出」という構造それ自体は、遡れば『純粹理性批判』での「純粹理性の所産(Produkt der reinen Vernunft)」という表現にも示されていると著者は述べ、テーゼの傍証に当てている。

第6章「純粹理性の事実——自然専制論の突破」はこのテーゼの立証に正面から取り組む。まずは「純粹理性の事実(Faktum der reinen Vernunft)」の中の「(der)」という属格が何を意味しているのか、が問われる。例えばベックはこれを「純粹理性により認識された事実」と解釈するが、著者によると単なる認識の事実ではない。制約としての自由と、それにより産出された与件としての道徳法則との間の、いわば存在論的、論理的關係を如何に捉えるかが問題なのである。一般に「法則は自由の認識根拠であり、自由は法則の存在根拠である」と言われる

が、著者によれば後者が可能になって初めて前者が可能となるのであり、これを可能ならしめるのは理性の「純粹活動性」である超越論的自由にほかならない。そして、超越論的自由の客観的实在性は、理性の働きが、経験的なもの、自然に属するものを混入させないその「純粹さ」によってのみ確認される。このように経験的なものから独立に（＝消極的な意味での超越論的自由）、ひいては理性が絶対的自発的に（＝積極の意味での超越論的自由）法則を定立する能力、つまり理性の「純粹活動性」の客観的实在性が証明されるならば、超越論的自由も確保される。

このように、法則の存在根拠として理性の「純粹活動性」を重視する解釈を打ち出すためのテキスト上の論拠のひとつとして『実践理性批判』の中の次の表現が挙げられる。「理性が純粹理性として現実的に実践的であるならば、理性は自らの实在性を、また自らの諸概念の实在性を、行いによって」(durch die Tat) 証

明するのであり、そうであるという可能性に反対するいかなる理屈も空しい」(四九)。著者はこの「行い」という語句を強調し、これは狭義の行為ではなく、純粹理性の観知的な、すなわち、超時間的・外時間的な「行い」であると解釈する。すなわち、事実とは純粹意識に於いて表象される「事実」であり、意識にとつては既に「為されたるもの」であるがゆえ、これは理性の「純粹活動性」の働きを指し示す。それゆえに「理性の事実というのは、第一義的には、道徳法則の事実的な妥当のことではない。また、有限な理性的存在者による事実上の普遍的な承認ということでもない。そうしたことは、純粹理性の働きという意味での「事実」から派生的に生じるのである」(一五二)。

このようにして、「理性の事実」をめぐる従来の解釈は否定される。

さて、こうした「行い」ないしは「働き」を遂行する主体が必要である。その主体もまた超時間的・外時間的な主体で

なければならぬ。超越論的自由なる述語が適用されるべき主体は理性的存在者、更に言えば「私」である。「私自身の現存在」は、現象でもなく物自体でもない。かえってその規定が感性的であるか、超感性的であるかにより、この両方のアスペクトから観察される「私」である。この「現象でもなければ物自体でもない」ような「私」を回転軸として超越論的自由の論理的可能性が救われる。こうした、二つのアスペクトを有する「私の現存在」こそは「批判哲学によって得られた最大の収穫」(二五六)であると著者は述べる。これにより、自由のみならず、「魂の不死、神の現存在」という理念の論理的可能性もまた救われる。

ここから著者は新たな論を立てつつ、先のテーゼを補強する作業にはいる。理念の論理的可能性が救われたことにより、「信の地平」が開かれ得るが、この地平はまさに「空席」であり、理論理性によってここを占有することは不法であ

る。だが、実践的領野に於いて超感性的な与件、つまり「私自身の現存在」の超感性的な規定が与えられるとすれば、この空席はこの存在者の占有するところとなる。実践的与件に基づいて無制約者をア・プリオリに規定できるかもしれないという可能性が生じる。それゆえに「カントの本来的形而上学が『実践理性批判』で遂行され得る可能性が、ここでのカントからのメッセージ」(二五八)なのである。現にカント自身「道徳は自由を前提する」と述べている。「前提」という表現は、道徳法則という与件が、まさに「与件」として可能であるための制約たる自由を指示している。「自由の働きという事実」を認識させられるのは、道徳法則によってであるが、それは自由が法則を与えるからである。

だが、まだ問題は残っている。実践的自由は経験によって容易に知られ得るのであり、誰しもこれを疑いえないが、それが真に自然のメカニズムから免れてい

るとは確言できない。しかし純粋理性が原因となって道徳法則を与える場合には、この働きのうちにこそ超越論的自由が存することが確認され得る。道徳法則は純粋理性の働きの結果、すなわち「所産」ということになる。こうした一連の過程を立証するのが定言命法である。純粋実践理性の純粋性は、この命法によってのみ確認される。誰しも人間である限り「愛しい自己」という意識を持っている。しかし命法は、この愛しさに反しても「かく為すべし」と強制的に命ずる。逆に言えば、自愛を持つ存在であるがゆえに、道徳法則は常に「定言命法」の形態をとらざるを得ない。この「愛しい自己」と「本来的自己」との矛盾の意識は誰しも経験済みのことである。どんな人間でもこれを知っている。かくして、定言命法の存在こそが実践理性の「純粋性」の証しなのである。

このようにして、超越論的自由と純粋理性は「働き」という概念により結び合

わされ、先のテーゼは一応の立証をみる。

四

ここから更に著者は、叡知界に存する存在者としての「私」の現存在へと歩を進めて行く。定言命法の存在は、道徳法則の存在根拠が理性の純粋かつ能動的な働きに存することを指示している。法則は既に与えられている。であるから論理的必然的に純粋理性の能動的働きという事実、つまりは超越論的自由という事実が証され、それにともなつて「私」の叡知性も証示される。人間に於ける純粋理性の働きは「我かく欲す」という意欲であるから、これは純粋意志の働きであることになる。さて、当為そのものが自らの意欲と合致するとき、私の自我そのものが道徳法則の存在根拠となる。この自我は『純粋理性批判』で「超越論的主体」と等置される自我、すなわち、「本

来的な自己」にほかならない。

かくして、叡知界へと突き出た存在者である「私」の現実性もまた証明される。だがそれだけではない。最後に著者は行為の原因のみならず、行為の結果もまた「実践的」である以上、それは感性界に於ける「事実を作り続ける」(二〇二)と述べる。これは先に「純粹理性の事実」が理性の働きによって「為されたもの」であるというテーゼと構造上パラレルである。つまり、純粹理性の事実が超越論的自由の所産であったように、その他の事実もまた実践的行為によってつくり出されて行くというわけである。自愛に基づく抵抗や障害との遭遇において意識される「本来的自己」との矛盾の意識を常に伴うがゆえ、この創造は「命法」という仕方に於いてしか為され得ず、様々な当為にあるいは従い、あるいは背くという闘いの連続でもある。

のみならず、こうした闘いのうちで「自由の度合い」もまた高まって行く、と著

者は考え、この、結果としての自由を「前進の意味での自由」と呼ぶ。このテーゼが本書の二つめの頂点である。『実践理性批判』の要請論で、魂の不死や神の現存在とならんで、自由に関してもまた、これを「要請する」という表現が見出されるという解釈困難な事態、ならびに、それに基づいて自由もまた結局は信の事柄ではないのかとする疑念もまた、この「前進の意味での自由」を勘案することによって氷解する。自由の可能性と云えば、どうしても可能性の制約としての超越論的自由、すなわち、道徳法則の存在根拠へ向けての遡源がまず念頭に置かれざるを得ないが、しかしその他に、こうした自由に従って実際に産出される客体への前進という方向性もまた「自由」という概念のうちには含まれている。要請されているのはこうした「聖性の理念」あるいは「最高善」へと合致する可能性の方なのである。

かくして著者は次のように述べる。「自

然的なものただなかに、自然法則では説明しえない形而上学的事実が、打ち消されたいものとして、自然主義的な人間理解に突きつけられたのである」(二三〇)。この言葉を以って、本評の冒頭に述べたような、道具としての理性への疑念、そしてそれに伴うニヒリスティックな人間観は最終的に粉碎される。

五

このように概観してみると、純粹理性の「事実」をそれ以上遡りえない最終法廷とする従来の解釈に対して、これをむしろ、理性によって「産出された」事実であるとする著者の解釈は、本書後半に述べられる「前進の意味での自由」そして「自由の度合いの高まり」という、これまた独自性に満ちたテーゼを言わば裏打ちする役割を果たしていることが分かる。更に言えば、これへの布石であると

いつてもよい。「事実」は単にただそれだけで自存しているのではなく、理性の純粹な「行い」によってつくられた結果

であるということと同形の事態が、人間の行為という客体の産出にも当てはまる。叡知的存在者としての私が、感性界に於いて行為という「事実」を産出すると同時に、叡知界内部に於いても、自らの価値と尊厳を増大させてゆくという

「事実」をもまた産出し、それが純粹理性の働きに基づいているのである。これによって純粹理性、理性の事実、理性的存在者の行為という点が線として結び合わされることになる。こうした堅牢な構成が本書を支えている。その構成の要石であるからこそ、まさに「純粹理性の事実」が自由、魂の不死、神の現存在という三種の形而上学的理念の「最後の抛りどころ」と解釈されているのである。

この解釈は、理念の単なる論理的可能性だけではなく、現実的可能性にまで可能な限り接近してゆくこととする著者の情

熱と思惟の強靱さを如実に表現しているのである。

だが、このように周到な構成の妙、思惟の粘り強さにもかかわらず、著者の解釈については、いくつかの疑義を呈示せざるを得ない。

まず第一に、評者は当の「純粹理性の事実」の解釈に、釈然としないものを感ぜざるを得なかった。

カント自身『実践理性批判』のなかで、一方では「この事実はアプリアリに我々に意識されるものであり、かつ必然的に確実である」と言いながら、他方で「このような道徳的法則の意識、いいかえれば自由の意識が如何にして可能であるか」ということは、これ以上説明することはできない」とも述べており、これらの言葉がどのように調和するのか、たしかに最も理解に苦しむ箇所のひとつである。ことに「意識されている」という場合の「意識」がどのような次元の意識であるのか、ということがまず分明ではない。

「事実」が「法則が我々に意識されていること」であるという解釈を施せば、何らかの洞察（D・ヘンリッヒ）や直観の働きを認めざるを得ないことになり、これはカント自身が否定した知的直観の如きものを容認する方向へと向かつてしまう。

そこで例えばベックは「純粹理性性といふ事実」と解釈することによって、事実の根源性を保証しようとしている^⑧。著者の解釈は、この方向性を更に推し進め、「純粹理性の働きによって為された事実」という、いわば事実の「事実性」そのものを問うという新たな方向性を打ち出しているのだが、著者自身も本書の中で、あり得べき反論を予め想定して述べているように「形式的で文字面だけを追ったもの」（二六九）という印象を受ける可能性がなくてはならない。この印象の一端は、解釈の当初に *facio* と *Fatum* という言葉の類縁性が強調され、さらにはドイツ語の „Tatsache“ がまさしく「行いの事柄」と

解釈されていることに由来する。もちろん、著者は単に形式的な語義上の類縁性としてではなく、実質を伴った類似であるということ、さまざまなテキスト箇所を挙げつつ論証しているのだが、なるほどそうかもしれないという一応の説得力はあるものの、あくまでも傍証にとどまっている感を、少なくとも評者は受けるを得なかった。

なぜならば、著者は立証の最終段階で「愛しき自己」と「本来的自己」との「矛盾の意識」に訴えているが、これとてもやはり何らかの「意識」に他ならないからである。如何に「純粹理性が為した」事実であろうとも、それが究極的には超越論的主体によって「意識される」ということが必要であり、この意識の純粹性に論証の成否がかかっている以上、論証を確固たるものにするには、この「矛盾の意識」の存在論的身分の究明が必要不可欠ではないだろうか。「矛盾の意識」でさえも「経験的意識」に過ぎないとい

う疑いを差し挟むことさえ可能なのである。著者自身が挙げている例を更に続ければ、「メロスが自愛に抵抗してまで走る」のは、「約束を守るため」と当人には感じられ、そこに明らかに「矛盾の意識」が感得されているだろう。だが、その内実は、単に「友情」という理念を死守するためかもしれないのである。それはそれで美しいことではある。だが、その場合、当人が如何に矛盾の意識を感じていようと、この命法は、もはや厳密には定言命法とは言えまい。ハイムゼートも言うように「道德的自己欺瞞は、我々の日々経験するもの」なのである。とすれば「本来的自己」の「本来性」はそもそも何によって保証されるのかという問題が次には必然的に出て来るを得ないはずである。それを意志の純粹性に求めるとすれば、結局は理性の純粹性が前提されねばならず、一種の循環に陥るほかないのではないか。

次に「前進的意味での自由」について

である。自由の問題に關して、超越論的自我を核にして、そこから叡知界に於ける人格性意識に力点を置くという解釈傾向は、ハイムゼートにより切り開かれた方向性である。周知のように、ハイムゼートは、それまで等閑視されがちであった、超越論的自我の「自発的活動性」に光を当て、この活動性のゆえに、認識に於いて、またとりわけ実践に於いて、理性的存在者は「創造行為」や「自己創造」を行うと述べ、また、叡知的自我を人格性意識の側面から解釈することによって、叡知的自我を、独立した実体とまでは言わないにせよ、少なくとも「存在者そのもの」であると見なすことで、ほとんど「魂」の叡知的持続性、叡知的実在性に迫るような解釈をしている。著者はこうした解釈傾向を推進し、更に尖鋭化することによって「自由の前進性」というテーゼに行き着いたものと思われる。それは、「理性の事実」の解釈に於いても、著者がハイムゼート流に「理性の純

粹活動性」に力点を置いて解釈を進めていることから伺われる。

この極めてオリジナルな解釈は、たしかに要請論に於ける矛盾、すなわち、客観的实在性が確保されたはずの「自由」の概念が再び「要請」の対象になっているという、数多の研究者を悩ませてきた矛盾を解決するための強力な武器になっている。確かにカント自身もまた、意志が道徳法則との完全な適合へ向かう「無限に進む前進」^(註)について語っている。

だが、これをもって「自由」と呼ぶこと、あるいはまた、それに基づいて「自由の度合いの高まり」という事態が現に存在すると述べることは、これには評者はペイトン同様、即座には同意しかねる。ベックのように「道徳法則の制約としての自由」ではなく、「最高善の制約としての自由」^(註)が要請の対象であると解釈するにしても、それはあくまでも「制約」としての自由なのであるから、そうした自由は「度合い」を認め得るのか否か、

という問題は依然として残らざるを得ない。

また著者は、例えば「理性的存在者の形式としての超越論的自由の実質的な充填の増大」(二〇六)という言葉によって、この「前進的意味での自由」ないし「自由の度合いの高まり」を表現しているが、この言葉からは、あたかも空虚な場所が叡知的行いによって次々と満たされてゆくかのようなイメージを喚起させられる。著者が感性界と叡知界との関係については「二世界説」ではなく、「アスペクト説」を採っているのは本書全体から明らかなのであるが、本書の末尾に近いこの箇所では、二世界説の方にシフトしてしまっているように見える。「私の現存在」に関してはダブルアスペクト説が採られ、行為の結果に関してはダブルワールド説が採られるという不整合が生じているように思えるのである。評者は、「自由」はあくまでも意志規定にのみ関わるものであって、行為の結果そのもの

には関与しない、とこれまでも考えてきたし、今もそう考えている。また一般的なカント解釈からしても、そのように言えるはずである。だとすれば、行為の結果に関して「自由の度合いが高まる」ということもまた、あり得ないのではないだろうか。

以上、著者が理解した限りでの本書の内容に関して、いくつかの疑問を呈示してみた。だが、評者が述べた疑問は、著者のオリジナルな解釈への、従来の一般的カント解釈の側からの反論、ないしは単なる違和感とも言うべきもののなかかもしれない。言うなれば、古き解釈にもとづいた耳馴染みの名曲が、最新の楽曲分析によって演奏されるのを初めて聞いたときの反応と何ら異なるところはないのかもしれない。

また、こうした疑問は、事実の「事理性」の究明という、極めて困難な課題にはあまねく付きまとうものであり、どの

ような解釈を施しても完全には理解し切れないような困難を「純粹理性の事実」という事柄それ自体が内包しているのは言を俟たない。

「結語」から察するに、本書の解釈が更に推進・展開される仕方では、『実践理性批判』の「要請論」さらには『判断力批判』『宗教論』を主題とした著書が次には著されるものと思われる。そこに於いて、本評で述べた疑問に対する解答が与えられることを期待するものである。

注

- (一) 以下、引用文のあとの漢数字により本書のページ数を表記する。
- (一) Immanuel Kant : *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 47.
- (二) Ibid. S. 46.
- (三) L. W. Beck : *Das Faktum der Vernunft ; Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, in : *Konstuden*, Bd. 52, Köln, 1960/61, S. 279f.
- (五) Heinz Heimsoeth : *Persönlichkeitsbewußt-*

sein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, in : *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, Konstuden, Ergänzungsheft*, Bd. 71, Bonn, 1971, S. 254.

(六) なかやま、前掲論文「Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie」。

(七) Kant : *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 122.

(八) L. W. Beck : *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960, p. 208.