

他者と共に自律すること

永守 伸年

ときに哲学は運動になぞらえられる。それは知識の集積にとどまるものではなく、思考のたえざる運動であるという。この運動は直線的に走るとは限らず、ときには立ちどまり、同じところをまわっているように見えることもある。「哲学すること (philosophieren)」の活動性を強調したカントもまた、原理と原理のあいだを派手に「移行」したり「架橋」したりすることはあっても、その思想の全体を見渡せば、ある理念のまわりを行きつ戻りつしていたようにも思われる。それが自律の理念である。カントの著作のどの文章を取り出しても、書かれていることがらの奥には自律が見据えられている。

このように自律の理念を中心とする運動が、北尾宏之氏の哲学も動かしている（わたしにとっては「北尾先生」という呼称になじみがあるが、本論では「北尾氏」と呼びたい）。すでに卒業論文では自律が主題として選ばれ、『道徳形而上学の基礎づけ』に焦点を絞った近年の研究においても自律の構想が追究されている。カントの哲学と同じように、北尾氏の哲学も自律をめぐって深められてきた。その運動の軌跡はカントと共に、あるいはカントに抗って「哲学すること」を志すすべての人にとって道標となるだろう。

本論の目的は、これまで発表された北尾氏の論考を手がかりとして「自律とは何か」を考えることにある。過去の哲学者にひたすら忠義を尽くそうとするタイプの思想史研究者とは異なり、北尾氏の関心は

必ずしもカントの意図を復元することには向けられていない。「自律とは何か」を明らかにするためにこそ、テキストは正確に読み解かれなければならない（この要求が北尾氏の虚飾を排した文体の骨格をなしている）。本論もこの方針にならって、（一）「そもそも自律とは何を意味しているのか」、（二）「自律はいかにしてわたしたちを拘束するのか」という二つの問いに絞って検討を進める。最終的には「他者と共に自律すること」という北尾氏の構想の特徴を、カントの構想との緊張関係から際立たせてみたい。

一 自律とは何か

まずは一つ目の問いに取り組もう。自律とは何を意味しているのか。この問いに答えるための一つの方法は、自律が何でないかを考えることである。

混同されがちなのは、自己決定 (self-determination) あるいは自立 (independence) の概念である。これらの概念は語感こそ似ていても、自律 (autonomy) の概念とはまるで別物と考えなければならぬ。両者を区別するために、カントによって提示された自律の概念を (a)アウトス (autos) としての「自己」と (b) ノモス (nomos) としての「普遍性」という二つの構成要素から理解してみよう。カントのテ

キストにおいて力点は(b)の普遍性に置かれている。つまり、自律的であることは「自己」が他者の干渉から独立していることを意味するのではない。むしろ、「自己」によってなされるのが独りよがりなものではなく、他者にも受け入れられるような普遍性をそなえていることが要求されている。この要求を形式的に表現したものが定言命法である。

他方、自己決定や自立の概念の力点は(a)の「自己」に置かれている。たとえば自己決定の権利が主張されるとき、尊重されるのは何ごとかを決定することのできる「自己」であり、決定されることがらの内容ではない。自立の概念も同様である。それは国家からの、家族からの、他者からの自立として、いずれも「自己」がそれと区別される外的なものから独立した状態にあることが主張される。したがって、まるで他者には受け入れられないような行為の指針であったとしても、それが他者の干渉を免れているならば自己決定あるいは自立の実現とみなされうる。こうも言えるだろう。自律がその法則性の制約によって道徳性を要求するのに対して、自己決定や自立は道徳的に中立的である。

道徳性の要求は他者との共生を準備する。わたしの「自己決定」があなたの「自己決定」の機会を奪うことはありうるが、わたしが「自律」することはあなたの「自律」と両立する。わたしたちの自律が共に実現されたならば、それぞれの行為の指針は互いにとって受け入れられるものとなるだろう。このようにして結びついた関係をカントは「目的の国」と表現する。この国の構成員のふるまいにはノモスとしての法則性が浸透しており、異なる身体をそなえ、異なる空間を占める他者同士が互いを尊重して生きることができるといえる。

しかし、このような自律の構想はおよそ現実離れた想定に基づい

ているように思われるかもしれない。普遍性の要求をかけることによって、本来、さまざまな欲求を抱いているはずの「自己」の複数性を剥奪することになりはしないだろうか。「目的の国」の構成員とはつまるところ、個人としての個性や来歴を漂白された空虚な主体に過ぎないのではないか。これらの批判にはいくつかの応答がありうるが、北尾氏はひとまず、カントのテキストに「目的の国」の複数性を読み取るうとする解釈を提示している。その内容を要約すれば、「他者はひとりひとりさまざまに異なっており、そうしたさまざまに異なるすべての他者の意志と関係づけることが普遍的立法である」¹⁾。すなわち、普遍性の要求と複数性の事実を整合するという解釈である。この解釈は、「目的の国」の構成員が互いの意志を「関係づける」という、『道徳形而上学の基礎づけ』におけるカントの表現に支えられている。

したがって、「普遍的立法をおこなう者として理性が意志の格率をあらゆる他者の意志と関係づける」(V, 434)といわれる場合の「他者」も、自分と均質な理性的存在者一般としての他者ではなく、ひとりひとり異なった個性をもつ他者であると考えねばならない。もともと自分と他者とが均質な存在であるならば、そもそも自分の格率を他者の意志と関係づける必要などないだろう。均質でないからこそ、自分の格率を他者の意志と関係づける必要が生じるのである²⁾。

わたしたちは自律的であるために、自分の意志を他者の意志と「関係づけ」なければならない。ただし北尾氏によれば、「関係づける」とは自他の個別性を「捨象する」ものではあるが、「消滅」させるも

のではない。むしろ、「目的の国」には多様な目的を定め、欲求を抱く他者が共存しているのであり、だからこそ各人の意志をあえて「関係づける」要求が課せられる。『道徳形而上学の基礎づけ』には、このような個性の彩りをそなえた他者が「目的の国」の構成員として具体的に描写されているわけではない。しかし、カントの記述を注意深く読み解くなら、自律の構想に他者の想定が認められることが明らかにされるだろう。ここには古典に深く分け入り、その哲学的な潜在力を汲みとってくる北尾氏の哲学の特長が見出される。

これまでの議論を整理しよう。自律とは何を意味しているのか。この問いに対しては、自律の普遍性、そして複数性をもって答えることができる。自律は自己決定や自立といった考え方とは違い、他者にも受け入れられうるだけの普遍性をそなえた行為の指針にしたがうことを要求する。そして、この要求はわたしたちの個別性を奪うものではなく、あくまで複数性を前提として課せられるものなのである。

二 自律の普遍性

もちろん、自律の要求はたやすくは達成されない。欲求に根ざした私的目的を「捨象する」ことは理論上可能であるとしても、現実的には難しい。だから自律は「理念」とみなされる。わたしたちが行為者として目指すべき目標と言い換えてもいいだろう。このような理念の規範的性格を踏まえるとき、そもそも、どうしてそれを目指すべきなのかという問いが生まれる。「自律はいかにしてわたしたちを拘束するのか」という、自律をめぐる本書の第二の問いである。前節で述べたように、自律は他者にも受け入れられうるような行為の指針にしたがって行為することを指令する。それは普遍性の要求であり、道徳性

の制約である。したがって、第二の問いは「どうして道徳的に行為すべきなのか」という倫理学の根本問題として理解できるだろう。

この根本問題にはカントの、あるいはカント主義の立場からさまざまな応答がありうるし、実際に応答されてきた。北尾氏もそのいくつかを批判的に検討している。たとえば (i) アーベルを代表とする、超越論的語用論と呼ばれる立場、(ii) 「why be moral?」問題をめぐる国内の倫理学者の論争、(iii) コースガードによって提起された、構成主義的見解である。本論にはそれぞれを詳細に点検するだけの余裕はないが、これらの立場に共有される特徴がある。「超越論的方法」と形容することのできる哲学のアプローチである。

超越論的方法とは何か。それはカント以来の超越論的哲学の伝統においてゆるやかに継承されてきた論証のスタイルである。この方法はファイヒテ、シェリングといったドイツの古典哲学から、フッサールにはじまる現象学、さらにはストラウド、ストローソンらによって論じられた「超越論的論証」に至る豊かなバリエーションを持つている。これらの伝統をつらぬくものを明示することは容易ではないが、本論では「後退論証」という論証形式、そして「懐疑論の無効化」という理論的動機からその特徴を際立たせてみた⁴⁾。

まず「後退論証」とは、ある自明な経験を出発点として、その経験が可能であるための必要条件にさかのぼるといふ形式を持っている (A→X)。このスタイルの源流としてカントの『純粹理性批判』の論証の一部を再構成しよう。はじめに、「わたしたちが持続的に自分の存在を意識する」(X) という自明な経験が主張される。では、このような経験が可能であるための条件とは何だろうか。カントによれば、それは (持続性の枠組みを与えるための) 「空間的対象が存在すること」(X) にほかならない。したがって、わたしたちが持続的に自分

の存在を意識するならば、(持続性の枠組みを与えるための)空間的対象が存在する(⌘↓⊗)。こうして、時間の幅をもって自分自身を意識するという当たり前の経験から、空間的な外界の秩序が導き出されるわけである。

さらに、ここから「懐疑論の無効化」が試みられる。『純粹理性批判』の場合、対決するべき懐疑論の一つとして想定されるのが「空間的対象は存在しない」(⌘)という観念論的立場である。この懐疑論は、さきほど想定した自明な経験(⊗)の否定に帰着するために退けられる。単純化すると次のようになる。

- (一) わたしたちが持続的に自分の存在を意識するならば、(持続性の枠組みを与えるための)空間的対象が存在する。(⌘↓⊗)
- (二) 空間的対象が存在しないならば、わたしたちは持続的に自分の存在を意識しない。(⌘↓⌘)
- (三) 懐疑論によれば、空間的対象は存在しない。(⌘)
- (四) (二)と(三)より、懐疑論によれば、わたしたちは持続的に自分の存在を意識しない(しかし、そのようなことはありそうにないから、懐疑論は無効化される)。(⌘)

このような「後退論証」と「懐疑論の無効化」の内容は経験(⊗)の想定に応じて多様である。つまり、それらの内容は「わたしたちは言語を用いる」とか、「身体を介して他者と関わる」とか、いずれの経験に立脚するかによって異なる。ここで、行為者としての経験に訴えるアプローチを考えてみよう。もし行為者一般にとって自明な経験から出発して「後退論証」を組み立てることができるならば、そのような経験が成立するための条件に迫ることができるだろう。それはわたした

ちが行為者である限り充足しなければならない構成的な条件として、規範的な拘束力を有するはずである(仮にその条件を充足することができるならば、行為者としての自明な経験を手放さなければならぬのだから)。行為者ならば等しく服するべき規範である。

しかしこの試み、いわば「倫理の超越論的な基礎づけ」のプロジェクトは一筋縄ではいかない。影響力のある研究としてコースガードの構成主義的見解を例にとってみよう⁵⁾。まず、コースガードは行為者にとって自明な経験として「わたしは目的を設定する」(⊗)ことを主張する。ならば、この経験が可能であるための条件(⊗)は何だろうか。コースガードは条件を特定するために次のような分析を加えている。

- (a) わたしは目的を設定する。すなわち、わたしはゆすることを理性的に選択する。
- (b) わたしがゆすることを理性的に選択するには、わたしはゆることが自分自身のニーズや欲求や傾向性を充足するゆえに、ゆすることをよいことであるとみなすのでなければならぬ。
- (c) わたしは自分自身を価値あるものとみなさない限り、自分自身のニーズや欲求や傾向性を充足するゆえにゆすることをよいことであるとみなすことはできない(仮に、わたしは自分自身にまるで価値を認めていなければ、自分自身のニーズや欲求や傾向性を充足するような行為をよいものとはみなさないだろう)。
- (d) したがって、わたしは自分自身を価値あるものとみなさなければならぬ。

以上の分析を受け入れると、後退論証「わたしは、自分が目的を設定

するならば、自分の人間性に価値があるとみなす」(X↓X)が成立する。その上で、超越論的方法の次のステップ、すなわち「懐疑論の無効化」がなされる。ここで想定される懐疑論とは、人間性に価値があることを疑うような主張である。

- (一) わたしは、自分が目的を設定するならば、自分の人間性に価値があるとみなす。(X↓X)
- (二) 自分の人間性に価値があるとみなさないならば、自分は目的を設定しない。(X↓X)
- (三) 懐疑論者によれば、自分の人間性に価値があるとみなさない。(X)
- (四) (二)、(三)より、懐疑論者によれば、自分は目的を設定しない(しかし、そのようなことはありそうにないから、懐疑論は無効化される)。(X)

しかし、この論証を受け入れるとしても、「倫理の超越論的な基礎づけ」には至らない。なぜなら、「わたしは目的を設定する」ことを出発点とする論証から導かれるのは、「わたしは自分自身を価値あるものとみなさなければならぬ」という規範であって、「自分だけでなく、他者の人間性も自分の人間性と同様に価値あるものとみなさなければならぬ」という規範ではないからである。したがって、コースガードの超越論的方法からは、カントの自律が含意するような道徳的規範は帰結しない。たとえば、もっぱら自己利益のために他者に危害を加える人は、そのような私的 목적を設定することのできる自分自身に価値を認める一方、危害をこうむる他者に同様の価値を認めようとはしないだろう。ここには独りよがりなふるまいを制約する普

遍性の要求が欠けている。このような限界を北尾氏は次のように指摘する。

しかしながら、ここでの規範性は、私自身に対する(私自身に対してだけ効力をもつ)規範性、主観的規範性にすぎない。こうした意志規定は、自己決定と呼ぶことはできても、カント本来の意味での自律と呼ぶことはできない⁽⁶⁾。

あらためて、「カント本来の意味での自律」とのギャップを確認しておこう。自律は自己決定や自立とは違って普遍性の要求を含意するのだった。構成主義的見解の超越論的方法はこの要求に応えることができない。私的目的が「捨象」されて「目的の国」に至るという自律の目標には至っていないのである。

三 自律の複数性

では、どうすれば超越論的方法によって普遍性の要求に応えることができるだろうか。一つの可能性は、「後退論証」の出発点となる経験の内容を再考することである。前節の構成主義的解釈では「わたしは目的を設定する」という行為者の経験が言及された。しかし、このような経験は行為者の一人称的な自己理解にとどまるために、たとえば経験の可能性の条件にさかのぼっても個人を超えた拘束力を持つことはなかった。「わたしは自分自身を価値あるものとみなさなければならぬ」という主観的、規範性にとどまる。

そこで考えられるのは、あらかじめ自己理解を超え出たもの、いわば主観的な経験から出発することである。かつて北尾氏は、このよ

うなアイデアにしたがって展開された超越論的語用論と呼ばれる立場に検討を加えていた。本論でもまた、この立場を代表する哲学者のアーベルと、かれの方法を継承するケットナーの研究を手がかりとしてその論証を追跡してみよう。⁽⁷⁾ まず、前提として、わたしは行為者として他者から隔絶されて生きているわけではない。たえず他者の存在を意識し、コミュニケーションを迫られ、ときには議論を交わして納得することもある。もちろん現実には、欲求のおもむくまま他者を支配しようとしたり、社会制度によって他者と分け隔てられたりすることもあるかもしれない。だが、ここでは理想的な状況を想定してみよう。討議によって何らかの合意に到達しようとする目的を、わたしたちが等しく共有しているというコミュニケーション共同体の想定である。ケットナーはこの目的を「規範的に構成的な目的」と表現する。⁽⁸⁾

ここから「後退論証」の一種を組み立てることができる。すなわち「わたしたちは理由に基づく主張を交わして合意の形成を目指す「規範的に構成的な目的」を共有する」ことから出発して、その可能性の条件にさかのぼるのである。そのような条件として「規範的に構成的な目的」を目指すための能力を自他に認めなければならない」とか、「討議はこの能力を有する者に対して開かれなければならない」といった規範を挙げることができるだろう（これらの規範から逸脱したならば、討議そのものが成立しない）。注目されるのは、こうして抽出された討議の規範が間主観的な妥当性をそなえていることである。たとえば、理由に基づいて主張することのできる能力を自分だけ認め、自分の能力のみを尊重したところで討議は成立しない。自分だけでなく、他者にも同様の能力を認めることが要求されるのである。このような要求はいかなる現実的な討議にも先行し（つまり、ア priori に成り立ち）、自他に課せられる普遍的性格をそなえている。

加えて、この論証に基づき「懐疑論の無効化」も次のように試みられる。仮に懐疑論が「わたしは討議の規範の規範には妥当しない」と主張するとしよう。この主張はア priori に導出された後退論証の結論（「わたしたちは討議の規範にしたがわなければならない」）に真つ向から反論する。しかしこの場合、懐疑論者も何らかの理由に基づいて主張している限り討議の参加者であるはずだから、その発語内意は「わたしは討議の規範に妥当する」となる。ここに懐疑論は自己矛盾をきたす。以上の無効化がうまくいくなら、普遍的規範の「究極的根拠づけ」が成立するだろう。「倫理の超越論的な基礎づけ」は成功するかに見える。

ただし、新たに問われるのは論証の前提となるコミュニケーション共同体の内容である。実質的な内容をそなえた普遍的規範を導出するために、超越論的語用論の擁護者は「無境界のコミュニケーション共同体」（アーベル）や「規範的に構成的な目的」を共有する共同体（ケットナー）といった半事実的な想定に訴える。しかし、超越論的方法の伝統に立ち戻ってみよう。「後退論証」の出発点は誰にとつても自明な経験に求められるはずだった（「わたしたちは持続的に自分の存在を意識する」のように）。対して、超越論的語用論は理論家にとつて望ましい結論を導出するために前提を理想化している懸念がある。なるほど前提とされているのは到達不可能な理念ではなく、通常の討議において暗黙に了解されていることを明示化したのだと反論することもできるかもしれない。だが、そうした明示化が妥当であるかについてはさらに懐疑を加えることが可能であり、その限りにおいて懐疑論はなお無効化されていないのである。

この点について北尾氏もまた、超越論的語用論の想定する討議が「現実のコミュニケーションではなく、先取された理想的なコミュニ

ケーションである」ことを指摘する⁹⁾。ただし、北尾氏が批判するのは理想化という手続きそのものではない。むしろその手続きによって、コミュニケーションが「魂の自己対話」という内的活動のかたちを取らざるをえない」ことが問題であるとされる。

「理想的なコミュニケーション共同体の先取に重心が移される」ときには、「魂の自己対話」という内面性が大きな役割を担うことになる。しかも、そのような反事実的先取が正当とみなされるのは、他者もその自己対話を追遂行することによって原理上同意できるはずだ、ということによる。ところが、この追遂行は、内化（社会性の内面化）ではなく、むしろ外化（内面性の社会化）である。このように社会性よりも内面性を先行するものとみなすのは、伝統的な倫理学への回帰を意味することになりはしないだろうか¹⁰⁾。

本論の言葉づかいで言えば、ここでは複数性の欠如という観点から超越論的語用論の方法が批判されている。たしかに、理想的なコミュニケーション共同体を仮定することによって、この共同体の構成的条件としての規範を担保することができる。しかし、この仮定においては共同体の構成員がそれぞれの主張をなぞり合っているに過ぎない。一人の声を復唱するような独自の舞台である。それは意識哲学への逆行ではないだろうか。

この批判にこそ北尾氏の考える自律の理念の核心がある。わたしは自律の特徴として普遍性とともな複数性を挙げていた。複数性は社会性と言い換えてもいい。「目的の国」は個別性を剥奪された主体の集まりではなく、それぞれの来歴と目的をそなえた行為者から成り

立っている。これらの行為者のあいだ、他者と他者のあいだのコミュニケーションが超越論的方法の出発点に据えられなければならない。この着想はカントから継承されたものだが、このように超越論的語用論との対比においてそのラディカリズムが浮かびあがるだろう。それは「伝統的な倫理学」からの脱却として提起されているのである。

四 結論

以上の議論をまとめよう。本論は二つの問いにそくして北尾氏の哲学の軌跡をなぞり、「自律とは何か」を明らかにすることを目指していた。一つの問いは「自律とは何を意味しているのか」だった。この問いに対しては、ある行為の指針がわたしだけでなく、他者にとっても受け入れられるかどうかのポイントになる。繰り返し述べるならば、他者と共存する複数性とともな、自他に妥当する普遍性が自律の構想を特徴づける。

このことを踏まえ、もう一つの問い、すなわち「自律はいかにしてわたしたちを拘束するのか」に迫ることができる。本論では北尾氏の哲学の方法を際立たせるために、同じく超越論的哲学の伝統に属する構成主義的見解と、超越論的語用論の立場を検討した。まず、構成主義的見解は「わたしは目的を設定する」ことから出発するが、そこから抽出されるのは主観的規範にとどまる。つまり、それはわたしが行為者であるための条件であったとしても、他者をも拘束するだけの普遍性をそなえていないのである。続いて、超越論的語用論は「わたしたちは理由に基づく主張を交わして合意の形成を目指す」「規範的に構成的な目的」を共有することから出発して、わたしだけでなく、他者も拘束するような規範を導出することを目指す。だが、この試みは

出発点となるコミュニケーション共同体を討議という理念にしたがって理想化する。この共同体では他者の役割が主張の追遂行に切り詰められており、複数性を欠落させてしまうのである。

これらの立場と対比することによって、北尾氏の超越論的方法の輪郭が定まる。それは「複数性」をそなえたコミュニケーションから出発して、「普遍性」をそなえた道徳的規範を導出しようとするものである。

一見すると、このような複数性の主張は他者論を経由した現代哲学の関心を伴っており、カントの哲学からは発展的に逸脱しているように思われるかもしれない。しかし、おそらく北尾氏はカントに立ち戻り、そのテキストを正確に読み解くことによって「他者と共に自律する」という構想が十分に明らかにされると考えるだろう。たとえば『道徳形而上学の基礎づけ』をめぐる近年の研究では、「相異なるさまざまな理性的存在者が共通の法則『法』によって体系的に結合していること」というカントの表現に光があてられる(IV 433)¹²。いまや、わたしたちは「相異なるさまざまな (verschieden)」というカントの表現に複数性をめぐる北尾氏の思考が凝縮されているのを認めることができる。

とはいえ、『道徳形而上学の基礎づけ』にはそのような複数性の内容が詳述されることはない。はたして「ひとりひとり異なった個性をもつ他者」たちはどのような関係をとる結ぶのだろうか。北尾氏はこの問いに応えるためのヒントも与えてくれる。たとえば構想力を主題とする論文では、コミュニケーション共同体に関して「現実には存在しない他者をも可能な他者として自らのうちに想定する」可能性が提起される¹³。これはつまり、行為者のそれぞれが「相異なるさまざまな理性的存在者」を構想力によって想定するという考え方である。た

だし、北尾氏は構想力に訴えるときもロマンティズムからは抑制的な距離をとっている。他者は構想力によって理想化されるものではなく、自分の存立を脅かしようような存在なのである。

これらの洞察から、複数性とは同一性をそなえた主体のたんなる集合から区別されることが示唆されている。わたしにとっての他者、あるいは他者にとってのわたしは互いに切り離された主体ではない。「われわれは、自己の存立を賭けて働きかけあい、また受けて立つ」¹³。いわば、他者はわたしの主体性にあらかじめ喰いこんでいるのである。そのような他者に抗い、その「働きかけ」から自分を防衛しようとするとき、わたしの主体性もまた意識されることだろう。他者との危うい相互作用を介して、逆説的にもわたしの成り立つ条件が見出されるのである。このように、わたしという主体の根拠にまでさかのぼって複数性を見出そうとするアプローチはカントのテキストに明示されていない。少なくとも、『純粋理性批判』の超越論的統覚の理論にはない。したがって、北尾氏の哲学を追跡するためには、カントが必ずしも主題化しなかつた人間の相互作用の局面に踏みこまなければならぬだろう。この地点に至って、北尾氏の哲学はカントの哲学を内側から揺さぶり、その可能性を拡張するだけの運動を潜在させている。

参考文献

- Apel, K. (1976) "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik." in: Kantischer, B. (Hrsg.): *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck.
- Ketterer, M. (2017) "Argumentative Discourse: The Transcendental Starting Point of Apelian Discourse Ethics." in Brune, J. P., Stern, R. *Transcendental Arguments in Moral Theory*. De Gruyter.

- Korsgaard, C. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
 (邦訳：クリスティーン・コースガード(寺田俊郎・後藤正英・三谷尚澄)『山重光訳』(二〇〇五)『義務とアイデンティティの倫理学』岩波書店)
- Stern, R. (2011) "The Value of Humanity: Reflections on Korsgaard's Transcendental Argument." in Smith, J & Sullivan, P. (ed.), *Transcendental Philosophy and Naturalism*. Oxford University Press.
- Smith, J. & Sullivan, P. (2011) *Transcendental Philosophy and Naturalism*. Oxford University Press.
- 北尾宏之(一九八八)「カントの「構想力」——コミュニケーションの制約として、また自由への通路として」京都外国語大学機関誌編集委員会編『京都外国語大学研究論叢』三二号、pp. 287-296.
- 北尾宏之(一九八九)「コミュニケーション」訓覇暉雄・有福孝岳編『倫理学とはなにか——その歴史と可能性(新版)』勁草書房、pp. 264-273.
- 北尾宏之(一九九〇)「基礎」への問いから「基礎づけ」への問いへ」日本倫理学会編『規範の基礎』慶應通信、pp. 89-102.
- 北尾宏之(一九九三)「現代の超越論哲学」竹市明弘・坂部恵・有福孝岳編『カント哲学の現在』世界思想社、pp. 87-102.
- 北尾宏之(一九九九)「カントの「自律」概念における他者の問題——「普遍的自己立法」の概念を手がかりにして」『立命館哲学』一〇集、pp. 17-33.
- 北尾宏之(二〇〇〇)「自己の存立を可能にするための道徳——「道徳を要求する理由」の考察から出発して」大庭健・安彦一恵・永井均編『なぜ悪(ご)々をしてはいけないのか——Why be Moral?』ナカニシヤ出版、pp. 177-194.
- 北尾宏之(二〇〇六)「私にとっての規範性の基礎づけと道徳規範の基礎づけ」関西倫理学会編『倫理学研究』三六号、pp. 119-124.
- 北尾宏之(二〇二〇)「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(四)——第二章の研究(その二)」立命館大学文学部人文学会編『立命館文学』六六一号、pp. 23-33.
- 北尾宏之(二〇二〇)「カント『道徳形而上学の基礎づけ』の研究(五)——第二章の研究(その三)」立命館大学文学部人文学会編『立命館文学』六六一号、pp. 23-33.

- 九号、pp. 60-70.
 永守伸年(二〇二二)「倫理学における超越論的方法と自然主義」『倫理学研究』五一号、pp.34-49.
 嘉目道人(二〇一七)『超越論的語用論の再検討 現代のフイヒテ主義は可能か』大阪大学出版会。

注

- (1) 北尾 1999: 27).
 (2) 北尾 1999: 29-30).
 (3) (ii) に関して、北尾氏は大庭健の主張に「超越論的なレベルでの議論」を読み込むことが可能であることを指摘した上で、そのような議論に対しては「私としても異を唱えるつもりはなさ」と述べている(北尾 2000: 185)。
 (4) 超越論的方法をめぐる以下の議論は、(永守二〇二二)における論点整理を援用している。また、超越論的方法における「後退論証」と「懐疑論の無効化」については、(Smith & Sullivan 2011)と(嘉目二〇二二)も参照した。
 (5) (Korsgaard 1996). 本論ではコースガードの論証の再構成にあたって、ロバート・スターンの解釈を参照した (Stern 2011: 89,90)。
 (6) 北尾 2006: 121).
 (7) (Ketner 2017).
 (8) (Ketner 2017: 332).
 (9) 北尾 1989: 272).
 (10) 北尾 1989: 272-273).
 (11) 北尾 2020: 62).
 (12) 北尾 1993: 99).
 (13) 北尾 2000: 191).

(京都市立芸術大学講師)

