



| | |
|--------------|---|
| Title | カント哲学の思惟構造 : 理性批判と批判理性 |
| Author(s) | 山本, 博史 |
| Citation | 大阪大学, 2003, 博士論文 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://hdl.handle.net/11094/44499 |
| rights | |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka



カント哲学の

思惟構造

理性批判と批判理性

山本博史 著

ナカニシヤ出版



カント哲学の
思惟構造

理性批判と批判理性

山本博史 著

ナカニシヤ出版

凡例

- 一、カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集による。巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記した。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとして表記した。
- 二、原典においてゲシュペルトなどによって強調されている箇所は傍点(。。。)を付し、強調のために筆者が付加した傍点(、、、)と区別した。
- 三、引用文中の「」は筆者による補足である。

まえがき

「哲学 (Philosophie) は (記述的でないかぎり) 学ぶことはできない。せいぜい哲学すること (philosophieren) を学ぶことができるだけである」。哲学者たらんとする者は、カントのこの言葉を肝に銘じておかねばならない。哲学者の著作や哲学史をどれほど研究していようと、それだけでは哲学者研究者か哲学史研究者にとどまってしまう。そのような研究は哲学することと同義ではないからである。われわれは、さまざまな哲学者の著作と格闘することを通じて、哲学するとはどういうことであるかを学ぶことができる。しかし、そのような知的格闘を通じて哲学することを十分学んだ後には、今度は自らの哲学を構築すべく自ら哲学しなければならぬ。そこまですで到達しなければ真に哲学者と称することはできないであろう。しかし、哲学することを学ぶためには、哲学者の研究や哲学史の研究が必要不可欠である。ハイデガーが哲学史に造詣が深かったことを見ても分かるように、哲学するという営みは哲学史研究を抜きにしてはほとんど成立しないであろう。この意味において、哲学者の研究や哲学史の研究はきわめて重要である。

筆者は哲学することを主としてカントを通して学んできたが、従来のカント研究には、現代の哲学的な問題の淵源をカント哲学に求め、カント哲学の現代的意義(および限界)を主張するという方向もあれば、たとえば H・ハイムゼートがカントをライブニッツとフィヒテの間に位置づけたように、哲学史(形而上学史)における位置を確定するという哲学史的研究の方向もある。筆者のカント研究の方向は後者に近いが、いずれの方向をとるに

せよ、一字一句もおろそかにしないような精緻な文献学的解釈が前提となることは言うまでもない。

さて、本書はカント哲学に関して筆者がこれまでに発表してきた論文に短い序章を新たに書き加えて一書にまとめたものであるが、それらは以下のような相互に絡み合った四つの問題意識に基づいて書かれたものである。

カントの理性批判は理性の自己批判という性格をもっている。すなわち、理性の権能を吟味し、それを確定するために理性が理性自身を批判するのである。しかし、このことは、批判する理性（批判の主体）と、それによって批判される理性（批判の客体）という二つの契機に人間理性が分裂すること（主体－客體分裂）を意味している。とはいえ、それが自己批判である以上、批判する理性と批判される理性とは同一の理性でなければならぬ。では、分裂した理性はいかにして合一し、同一性を獲得するのであろうか。これが第一の問題である。

この理性の分裂と合一という第一の問題には、次のような第二の問題が絡み合っている。批判を遂行する主体（哲学者カント）はあくまでも個別的な理性であり、それが人間理性一般を批判するのだとすると、個別的なもの一般的なものは一体どのような関係にあるのだらうか。個別的な理性は、いかなる根拠もしくは権限に基づいて人間理性一般を批判することができるのであろうか。カントは、自発的に働き自己を観察しつつ、その働きに即して、またその働きを直接的に意識しつつ、自己の現存在を「或る実在的なもの」として直接的に意識している存在者をインテリゲンツと名づけているが、インテリゲンツであるという批判理性の自覚、換言するならば、批判理性の直覚的な自己知の確実性が、批判という営みの真の根拠になっているのではないだらうか。しかし、もしそうであるとするならば、それは批判哲学のドグマ性と限界を意味するのではないだらうか。これが第二の問題である。

第三の問題は、理性批判が「理性の自己認識」と称されていることに関係している。理性の自己認識とは、『純粹理性批判』においては、認識可能なものと不可能なものとを峻別することを通して、人間理性の権能がどこま

で及ぶのかを理性が認識するという事態を意味している。もちろんこのことに間違いがあるわけではないが、理性の自己認識とはこのことだけを言うのではないのではないか。哲学的批判理性は感性・悟性・理性（狭義）という要素を分離し、それぞれの要素に関して超越論的反省を遂行するが、各要素に関する超越論的反省の個々の過程において、さまざまな具体的な自己認識が成立しているのではないだろうか。そうであるとするならば、超越論的反省の個々の過程において、哲学的批判理性がどのような具体的な自己認識を獲得しているか、どのような自覚に到達しているかを逐一説明すべきではないだろうか。理性の自己認識はまた、それが理性批判である以上、『実践理性批判』においても成立しているはずである。実践理性に関する超越論的反省の個々の過程においても、同様に、哲学的批判理性がどのような自覚に到達しているかを逐一説明すべきではないだろうか。これが第三の問題である。

第四の問題は、カントの批判哲学をどのように捉えるかということに関係している。批判は理性の権能が及ぶ範囲を限定するのだから、理性の自己認識とは理性が自らの有限性を認識することを意味するのだと解釈し、そこから、カントの批判哲学は有限の人間理性と無限的神的理性とを峻別する哲学であると単純に解釈されるかもしれない。しかし、事態はそれほど単純ではない。人間理性の有限性と神的理性の無限性とは、もしかすると相属的な関係にあるのではないだろうか。W・シュルツは、「人間の主体性は、思考というこのような主体性の力において、自分自身を自ら基礎づけることができるであろうか」という問いを、「近代形而上学の本来的に形而上学的な根本的問い」であると述べているが、この形而上学的な根本的な問いに対して、カントはどのように答えているのであろうか。カントがこの問いに対して「否」と答え、自らがその現存在を要請した無限的神的理性による根拠づけを「純粹な理性宗教」の名のもとに主張しているとするならば、カントの批判哲学は、有限の人間理性と無限的神的理性とを峻別するのではなく、両者を相属的な関係において捉える哲学であるという解釈が

成り立つのではないだろうか。これが第四の問題である。

本書は、各章の表立った主題はさまざまではあるが、基本的には以上のような問題意識に基づいて書かれたものである。本書は、第一部『純粹理性批判』と批判理性、第二部『実践理性批判』と批判理性という二部構成となっているが、第三部『判断力批判』と批判理性については、いつの日にか、本書の続編として上梓したいと思っている。

二〇〇二年二月

山本博史

カント哲学の思惟構造
——理性批判と批判理性——

*
目次

序章 インテリゲンツと相属性…………… 3

一 ハイデガーの近代解釈および近代批判…………… 3

二 シュルツのデカルト解釈…………… 6

三 アロゴスなもの…………… 8

四 カントのインテリゲンツ概念…………… 9

第一部 『純粹理性批判』と批判理性

第一章 「超越論的感性論」と批判理性…………… 14

——時間と空間の関係——

一 序…………… 14

二 時間の優位性とその根拠…………… 15

三 空間の優位性とその根拠…………… 24

| | | | |
|--|---|---------------------------|----|
| | 四 | 批判理性の直覚的定立 | 30 |
| | | 第二章 理性批判と批判理性 | 37 |
| | 一 | 序 | 37 |
| | 二 | 超越論的区別と批判理性 | 38 |
| | 三 | Intelligenzと純粹統覚の直覚的定立 | 41 |
| | 四 | 超越論的対象と批判理性 | 45 |
| | 五 | 批判される理性と批判する理性との合一 | 49 |
| | 六 | 直覚的定立とすり換え | 53 |
| | | 第三章 「超越論的弁証論」とIntelligenz | 61 |
| | 一 | 超越論的反省と根拠の問題の自覚 | 61 |
| | 二 | 弁証と理性の自己分裂 | 69 |
| | 三 | Intelligenzと実践理性への移行 | 77 |

第二部 『実践理性批判』と批判理性

第四章 理性の事実と *Intelligenz* 94

—— 哲学的実践的反省と実在性の問題 ——

一 序 94

二 仮言的命法と実践的反省 96

三 定言的命法と純粹理性の事実性 106

四 アポリアと課題 116

第五章 自律と自己認識 122

—— 哲学的理性の實踐的反省と悟性 ——

一 序 122

二 統覚と實踐的判断 126

三 その問題点 134

四 質の範疇と實踐的判断 137

| | | |
|-----|----------------------|-----|
| 五 | その問題点 | 146 |
| 六 | 関係の範疇と実践的判断 | 147 |
| 七 | その問題点 | 153 |
| 八 | 様相の範疇と実践的判断 | 154 |
| 九 | 「移行」の問題 | 165 |
| 十 | その問題点 | 172 |
| 第六章 | 純粹実践的判断力の範型論の意義 | 179 |
| 一 | 序 | 179 |
| 二 | 範型論と様相の範疇の問題領域との関係 | 180 |
| 三 | 超越論的図式論と純粹実践的判断力の範型論 | 183 |
| 四 | 純粹実践的判断力の範型論 | 189 |
| 五 | 範型論の意義 | 193 |
| 第七章 | 実践的反省と感性 | 197 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| 一 序 | 197 |
| 二 哲学的理性の理性的な自己感情 | 198 |
| 三 Wurzel と こと の Intelligenz | 207 |
| 第八章 「純粹実践理性の弁証論」の論理構造 | 215 |
| 一 序 | 215 |
| 二 最高善という概念の重層的な構造 | 217 |
| 三 純粹実践理性の二律背反の論理構造 | 226 |
| 四 二律背反の批判的廃棄と要請論の論理構造 | 236 |
| あとがき | 250 |
| 初出一覧 | 254 |
| 事項索引 | 258 |
| 人名索引 | 258 |

カント哲学の思惟構造

—— 理性批判と批判理性 ——

序章 インテリゲンツと相属性

一 ハイデガールの近代解釈および近代批判

西洋近代はさまざまな学問領域においてさまざまな仕方でも語られているが、哲学の領域においては、ハイデガールの『世界像の時代』（一九三八年）および『技術への問い』（一九四九年）に見られる近代解釈および近代批判がしばしば援用されている。しかし、その近代解釈および近代批判には、疑問の余地がないのであろうか。西洋近代はハイデガールが考えているほど一義的なのであろうか。この疑問を解明する前に、ハイデガールの近代解釈および近代批判を簡単に振り返っておこう。

ハイデガールは『世界像の時代』¹の中で、「人間が主体 (Subject) となることによって人間の本質そのものが変化すること」が、西洋近代の本質であると述べている。ハイデガールは、西洋近代をこのように解釈することによって、二つの問題系を提示している。一つは、西洋近代の自然観に関する問題系である。あらゆる存在者の「関

わりの中心 (Bezugsmitte) として、絶対的な確実性を有する「確固不動の基礎 (fundamentum absolutum incussum)」として、あらゆる存在者の基底に (sub) 投げ置かれた (jectum) 主体「＝基底体」(Subjekt) は、現前するものの自己顕現を受け入れる (vernehmen) のではなく、それを、中心点としての自己から離れたところに (ob) 投げ置かれたもの (jectum) すなわち客体 (Objekt) として、自らに対抗し存立するもの (Gegenstandiges) すなわち対象 (Gegenstand) として、自らの前に定立する (vor sich stellen) 。このような「主体－客体」図式が近代の知の枠組みとして成立しているかぎり、存在者の総体としての世界もしくは自然は、主体の表象作用 (vorstellen) によって主体の前に定立された像、すなわち世界像 (Weltbild) もしくは自然像 (Naturbild) にほかならないということになるであろう。自然をこのような自然像としてしか捉えない西洋近代の自然観は、確かに確実性に根差し、確実性を志向しているが、「自然の自然性」の喪失に直結するものである、とハイデガーは批判している。

もう一つは西洋近代の人間観に関する問題系である。それは、西洋近代のこのような自然観の裏面をなしている。というのは、主体となった人間があらゆる存在者を対象として主体の前に立たせる（＝表象する）ことは、人間が自己自身を、あらゆる存在者を表象する者として表象することを同時に意味しているからである。「我思う、ゆえに我あり (cogito, ergo sum)」という命題でもって、デカルトは西洋近代の主体性の形而上学もしくは意識の形而上学の基礎を確立した。しかし、デカルトのこの命題は、表象する自我へと、思惟する自我へと人間を抽象化・狭隘化するものである。西洋近代の人間観は、人間の現存在を意識し存在 (Bewußtsein) としてしか捉えない、あまりにも抽象的で狭隘な人間観に変質してしまっている、とハイデガーは批判している。

また、ハイデガーは『技術への問い』⁽²⁾の中で、近代的技術は、かつてのテクネーとは違って、中心に置かれた人間にとって役に立つもの・用象 (Bestand) として顕現するように、あらゆる存在者を挑発的に (herausfordernd)

仕立てる (bestellen) ことによつて、あらゆる存在者を「徹底的に利用し尽くす (erschöpfen)」という性格をもつていと述べている。このような「主体—対象」図式が近代的技術の枠組みとして成立しているかぎり、有用性を原理とする近代的技術もまた、あらゆる存在者の自己顕現を塞いでいる。すなわちハイデガーは、西洋の近代的思惟と近代的技術とが、あらゆる存在者 (自然) を対象あるいは対象へと仕立て直すという作成 (ポイエーシス) 的性格を等しくもつていることを指摘し、そのような自然の非自然化のもたらす「危険」を訴えている。

ハイデガーは、人間の現存在を意識存在へと狭隘化するとともに、非自然化された自然 (≡ 脱世界化された世界) に対する、知的支配と技術的支配という二重の支配をもたらした西洋近代の人間中心主義を批判するにとどまるのではなく、西洋哲学の「始まり」にまで遡つてそれを根本的に考え直そうとしている。意識 (conscientia) の主体は、自己に対抗し存立するものとして自己の前に立てた対象についての知を、自己自身の知 (≡ 自己表象) として取り集めるのであり、そのかぎりにおいて意識とは知の取り集め (conscientia) を意味しているが、アリストテレスのロゴス (理性、言葉 [Logos]) もまた、「集める」ことを意味する動詞 *kyreiv* に由来している。両者の一致が示唆しているように、意識哲学の淵源は「ロゴス (理性、言葉) をもつた動物」(アリストテレス) である人間を規定する古代ギリシア哲学にまで遡ることができるが、ハイデガーは、このときからすでに自然の非自然化は始まつていたことを指摘し (『ピュシスの本質と概念について』などを参照されたい)、西洋哲学のロゴス中心主義的な前提に根本的な疑問を投げかけ、西洋の存在論の歴史の「現象学的な解体」を主張している。

そしてハイデガーは、現代の科学技術の「危険」を前にして、自然の自然性を回復させるべく、ヘラクレイトスやアナクシマンドロスなどといったソクラテス以前の哲学者へと還帰し、そこでは存在と思惟、原初的な意味におけるピュシスとロゴスとが相属関係にあつたことを指摘する。ハイデガーはさらに、人間と人間の道具としてのロゴス (理性 [Vernunft]、言葉) との関係逆転させて、「ロゴスが人間をもつ」のだと主張し、人間は、

原初的な意味におけるピュシスと相属関係にあるロゴスからの呼び掛け、すなわち「存在の声」を「聞き取り (vernehmen)」それに応じなければならぬのだと主張する。

道具としてのロゴスからピュシスと相属関係にあるロゴスへの、意識—存在 (Bewußtsein) の哲学から自然—存在 (Natur-sein) の哲学への、ハイデガーの転回の問題は、上記の疑問を解明するためには検討の必要はないであろう。むしろ、ここではハイデガーの近代解釈が一面的でないかどうかを検討する必要がある。西洋近代を解釈するハイデガーの念頭にはデカルト哲学が置かれている。デカルトは、『方法序説』³第六部において、「火や水や風や星や天空や、その他我々をとりまくすべての物体が持っている力とその働きとを、……判明に知ることによって、……それらをそれぞれの適当な用途にあてることができることができ、こうして我々を自然の主人かつ所有者たらしめることができるような実践哲学を見いだすことができる」と述べているが、人間中心主義を高らかに宣言しているデカルトの自信に満ち溢れたこの主張を見るかぎり、ハイデガーの近代解釈は説得力をもっているように見える。しかし、デカルトの「我思う、ゆえに我あり」は、ハイデガーが主張するほど「根本的確實性 (Grundgewißheit)」を有する「確固不動の基礎 (fundamentum absolutum inconcussum)」だったのであろうか。

二 シュルツのデカルト解釈

W・シュルツは『近代形而上学の神』⁴(一九五七年)の中で、ハイデガーとは少し趣が異なつたデカルト解釈を提示している。ではいかなる点で、趣が異なつているのであろうか。このことを明らかにするために、シュルツのデカルト解釈を概略してみよう。

「我思う、ゆえに我あり (cogito, ergo sum)」という命題、もしくはそれと同義である「我疑う、ゆえに我あ

り (dubito, ergo sum)」という命題において示されている「考えるモノの確かさ (die Sicherheit des cogitans)」は、「懐疑の瞬間においてのみ、またただただ懐疑のこの瞬間にのみ与えられている」のであり、「考えるモノは決して現在の瞬間を越えて自分自身を確信しているわけではない」。ここに「考えるモノの確かさ」につきまとう「不確実性 (Ungewissheit)」がある。確かに、「懐疑しうる」ということは思惟する人間の「力 (Macht) のしるし」である。しかし、そこにこのような「不確かさ」がつきまとうかぎり、思惟する人間は、自己自身の存在の確かさを自己自身の思惟の力によって自ら基礎づけることができない。それゆえ、思惟する人間の「力」は、不完全性もしくは「無力 (Ohnmacht) のしるし」でもある。ところで、このような自己の不完全性の認識は、我々の内に生得観念としてある最完全者 (神) の観念との対比によって可能となるが、デカルトは、最完全者 (神) の観念を「否定によって (via negationis)」形成されたものだと考えない。むしろ逆に、「神の絶対的全能 (die absolute Allmacht) へと立ち返ることによって」、神の誠実性や、明晰であるかぎりでの自己の思惟や、自己自身の存在の確実性を基礎づけているのである。デカルトにおいては、このような仕方では、「神の無限性と人間の有限性が相属し合っている」のである。

デカルトは、「人間の主体性は、自らのこのような思考の力において、自己自身を自ら基礎づけるであろうか」という「近代形而上学の本来的に形而上学的な根本的問い」を發し、その問いに対して「否」と答えると同時に、神の無限性と人間の有限性との相属的な関係性を提起している。シュルツのこのようなデカルト解釈に従うかぎり、『世界像の時代』および『技術への問い』に見られるような単純かつ極端な人間中心主義は、デカルト哲学からは必ずしも導出されないのであろう。ハイデガーのデカルト解釈およびそれに基づく近代解釈は、『世界像の時代』および『技術への問い』に限定すれば、思惟する人間の不完全性・無力さ・有限性という側面を軽視しすぎており、そのために神の無限性と人間の有限性との相属的な関係性という問題が無視されているように

思われる。

三 アロゴスなもの

この点を別にすれば、『世界像の時代』および『技術への問い』に見られるハイデガーの近代解釈は、おおむね納得しうるものである。とはいえ、そこでは主題化されることも明確化されることもなかった問題がある。それはアロゴスなものの残余という問題である。

近代においては、あらゆる存在者の自己顕現が塞がれ、あらゆる存在者は「関わりを中心」としての主体の前
に客体として定立され、人間の道具としてのロゴス（＝理性、言葉）によって、その知が収集される。収集可能
であるのは、客体「として」表象的に仕立て直された（作成された）かぎりにおける存在者についての知である。
そのかぎりにおいて、世界はロゴスによって、理性的（＝合理的）に、（さまざまな学問的言語によって）言語
的に統握される。しかし、このことは、主体の前に表象として定立されないものはロゴスによっては接近不可能
である、ということと同時に意味している。「主体－客体」図式という近代の知的枠組みは、ロゴスによっては
永遠に接近不可能なアロゴスなものを残してしまう図式なのである。たとえば、カントの物自体（Ding an sich）
がそうである。人間の感性に現象する当のものは、ロゴスによっては接近不可能であり、それを言語化するとし
ても、せいぜい「自体的に考察された物（＝物自体）」としか言語化することができない。それゆえ人間理性に
とっては、理性的に把握することやそれについて語ることができないアロゴスなものが——アロゴスなものを接
近不可能と宣言してしまうにせよ、それを何とかしてロゴス化しようとするにせよ——重大な課題となる。

ロゴス中心主義の近代は、まさに「主体－客体」図式という知的枠組みの上に成立するゆえに、逆に、アロゴ

スなものを前景に出そうとする非合理主義的な傾向を常に胚胎している。たとえば、「近代文化に反対する」「合理的な」対抗運動と見なされ中傷されてきた」「機械の破壊、宗派の運動、ロマン主義的な逃避的運動」などは、合理主義的近代が胚胎する非合理主義的な側面の顕現であると解されるべきである。この意味において、西洋近代は、ロゴスを中心に据えながらも、アロゴスなものが絶えず問題となるために、アロゴスなものを同時に志向するという両義性をもっている。

四 カントのインテリゲンツ概念

J・P・サルトルは「自我の超越^⑥」と題された論文の中で、「我思う (das: Ich denke) は、私のあらゆる表象に伴い、るのでなければならぬ」(B32)^⑦という純粹統覚に関するカントの主張を取り上げ、以下のように解釈している。この「伴い、る」という表現は、「我思う」が伴わない表象が事実上は存在することを意味している。「批判の問題は権利問題なのだから、『我思う』の事実上の存在については、カントはなにひとつ断言してはいない」と。確かに、カントはこの一文でもって、純粹統覚としての自我が経験の可能性の形式的制約として存在しなければならないという論理的必然性を主張するにとどまっておらず、純粹統覚としての自我の事実上の存在を主張してはいない。また、「純粹理性の誤謬推理について」の章では、権利上のこの形式的な「我思う」から、絶対的主語もしくは実体としての「思惟する存在者」の事実上の存在を導出しようとする、魂の理念に関する推論が誤謬推理に陥ることを主張している。しかし、そうであるからといって、「『我思う』の事実上の存在については、カントはなにひとつ断言してはいない」と、サルトルのように述べるのはあまりにも短絡的すぎるであらう。

というのはカントは、「自己」に注視し自己を観察する哲学者という意味での「インテリゲンツ (Intelligenz)」(B158Am.) に関して、「我思う」は、私の現存在を限定する働きを表現する。したがって、それによってすでに現存在は与えられているが、私が現存在を限定する仕方は……それによってはまだ与えられていない」(B157Am.) — 傍点は筆者付加) と述べ、フイヒテ的な知的直観に基づく、思惟する我的睿智的な事実的な存在を主張しているからである。ここでその存在が主張されている思惟する我は、ヒュームが主張するような「さまざまな表象の束もしくは集合」にすぎない断片的な経験的統覚としての我でもなければ、デカルトが主張するような思惟実体でもない。それは、「事実として存在する何か或るもの (etwas, was in der Tat existiert)」(B423Am.) とか、「何か或る実体的なもの (etwas Reales)」(B419, B423Am.) とか、「実体的なもの (das Substantiale)」(B427, A414 = B441) と称されている。

不定代名詞 etwas を用いて表現されていることから分かるように、思惟する我的存在は睿智的な事実であるにしても、それが何 (was) であり、いかに (wie) 在るかは理論理性の領域においては未限定である。インテリゲンツのこの未限定性は、実践理性の領域において、実践的自由 (|| 自律) とその主体という形で「補完」されることになるが、インテリゲンツの睿智的な事実性は、以下の二つの意味において重要である。

(i) 筆者は本書において、インテリゲンツであるという哲学的理性 (|| 批判理性) の自覚がカントの批判哲学を根底から支えていることを論じるが、インテリゲンツの睿智的な事実性は、超越論的反省というロ、ゴスの働きの基底に置かれた中心点そのものであるという意味において、批判哲学の要石である。しかし、「一切の人間の洞察は、我々が根本的諸力あるいは根本的諸能力に到達するや否や、終わりを告げる」(A40) というカントの主張や、「道徳法則がそれだけで無媒介的に意志の規定根拠たりうるのは、いかにしてか。このことは人間理性にとって解決できない問題である」(V, 72) という主張が示唆しているように、インテリゲンツであることはいか

にして可能であるのかという問題は、人間理性にとつては解明不可能な問題であり、この意味においてインテリゲンツそのものはアロゴスな性格をもっている（叡智的な事実性を根拠として、このようなアロゴスなものをロゴスの働きの基底にその根拠として置く点に、カントの批判哲学のドグマ性がある）。それゆえ、ロゴスの働きの基底に置かれたアロゴスなものとしてのカントのインテリゲンツは、西洋近代がもつ両義性のカント的表現であると言ふことができるであろう。

(ii)ところで、自己根拠づけという「近代形而上学の本来的に形而上学的な根本的問い」に関して、カントはどのような立場をとっているのであろうか。デカルトと同様に、カントもこの問いに「否」と答えている。インテリゲンツの未限定性は、確かに、実践理性の領域において実践的自由（＝自律）とその主体という形で「補完」される。有限的理性的存在者は、純粹実践理性（＝純粹意志）として道德法則を自己立法するかぎり、すべての道德的義務が自らの純粹意志の自律に基づいていふことを自覚している。しかし、有限的理性的存在者は、同時に、自己自身を自らの力によつては根拠づけることができないという自覚のゆえに、超越的原因としての無限的理性的存在者（神）の現存在を要請するかぎり、すべての道德的義務を、自らの絶対的他者である「神の命令」（V, 129）であると見なさざるをえないのである。このような理性宗教への「移行」というカントの主張は、純粹意志の自律（Autonomie）と絶対的他者による他律（Heteronomie）との重なりを意味しているのである。では、両者の重なりは、一体何を意味しているのであろうか。

『純粹理性批判』においては、神の現存在を結論する超越論的推論は誤謬推理であるとされてきた。すなわち、神はロゴスによつては接近不可能なアロゴスなものであるとされてきた。他方、インテリゲンツもまた自己根拠づけが不可能なアロゴスなものであった。そのようなアロゴスなインテリゲンツが、自らが要請したアロゴスな神によつて根拠づけられるという相屬的な関係、すなわち人間の有限性と神の無限性との相屬的な関係、これが

理性宗教への「移行」ということの意味である。

本書において述べるように、インテリゲンツはカントの批判哲学の要石であるという点において重要であるが、それは、これまで述べてきたような、西洋近代がもっている両義性と人間の有限性と神の無限性との相属性という西洋近代哲学もしくは西洋近代形而上学の根本的な問題提起との関係において解釈されるべきである。

- (1) M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 5. Aufl., 1972.
- (2) M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Die Technik und die Kehre*, Günther Neske, 1962.
- (3) デカルト『方法序説』(『デカルト著作集』第一巻、三宅徳嘉・小池健男訳、白水社、一九七三年) 六一二頁参照。
- (4) W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Günther Neske, 5. Aufl., 1957.
- (5) クラウス・エーダー『自然の社会化』(寿福真美訳、法政大学出版社、一九九二年)。
- (6) J・P・サルトル『自我の超越 情動論素描』(竹内芳郎訳、人文書院、二〇〇〇年)。
- (7) カントの著作からの引用は、『アカデミー版カント全集 (Kants gesammelte Schriften, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften)』による。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとして記した。また、一々断らないが、原文中のゲシュペルトの箇所は傍点を付した。
- (8) *Intelligenz* は一般に知性と翻訳されている。しかし、単に知性と訳したのでは、その働きしか表現できていないように感じられるし、働きに即した存在を表現するために知性的存在もしくは知性体と訳したのでは、今度は働きが表現できていないように感じられる。両者を同時に表現する適切な訳語がないので、本書では原語のまま *Intelligenz* と表記する(ただし、序章ではインテリゲンツと表記した)。

第一部 『純粹理性批判』と批判理性性

第一章 「超越論的感性論」と批判理性

——時間と空間との関係——

一 序

ギリシア語 *krivō* (分かつ) に由来する *Kritik* は、「可能なものと不可能なものに区分すること」(A290 = B346)⁽¹⁾ を意味している。すなわち、『純粹理性批判』は、認識可能なものと認識不可能なものとを分かちつつ、理論理性の範囲、妥当性、価値を限定することを目的としている。ところで、カントに従えば、認識可能なものは感性によって我々に与えられなければならない。現象と物自体との「超越論的区別」(A45 = B62) の根拠は、所与資料を前提せざるをえないという資料に関する感性の被制約性(所与性)にある。その感性の形式である時間と空間とは本来並列的であるが、時間はあらゆる表象を(したがって空間表象すらも)自己内に包括する「総括」として空間に対して優位を占めている。しかし、時間は形像化(空間化)されることよってのみ経験的に表象されうるといふ欠点を有している。時間限定は空間表象を欠いては不可能である。この点において、空間は時間に

対して優位を占めている。両者は、単に並列的なのではなくて相互限定的なのである。本章は、カントの時間論および空間論そのものを考察するのではなく、このような時間と空間との相互関係を考察する。すなわち、本章の意図は、時間の優位性と空間の優位性とは、いかなる根拠に基づき、いかに連関しているか、さらにそれはカントの理論哲学においていかなる意味をもっているのかを考察することにある。

二 時間の優位性とその根拠

よく知られているように、カントにおいて時間ならびに空間は感性的直観の純粹形式である。時間は、それが我々のあらゆる表象を「自〇」の内に包括する (in sich begreifen) (A216 = B263) 「総括 (ein Inbegriff)」 (A155 = B194) であるかぎり、あらゆる現象の「ア・プリオリな感性的、形式的制約であり、「あらゆる綜合判断の媒語としての第三者」⁽²⁾である。これに対して空間は、時間とともに直観形式であるとされながらも、このような媒語とはなりえない。このことは、時間と空間とが内的直観形式および外的直観形式として単に並列的であるということをはるかに超えた事態を示唆している。時間は何らかの意味において空間に対して優位を占めているのである。時間のこのような優位性は、「超越論的感性論」において一層明確に示されている。すなわち、空間および時間の「形而上学的究明」において、空間が「あらゆる外的直観の根底に存するア・プリオリな必然的表象である」 (A24 = B38) — 傍点は筆者付加。以下同じ) — と言われているのに対して、時間は「あらゆる直観の根底に存する必然的表象である」 (A31 = B46) と言われているのである。このことは、時間が空間表象の根底にすら存することを意味する。ところで、時間が何らかの意味において空間に対して優位を占めているということは、はたして「超越論的感性論」の論証法から導出されるのであろうか。あるいは、時間と空間とは直観形式として並列的では

ないということが導出されるのである。まずこの点から考察してみよう。

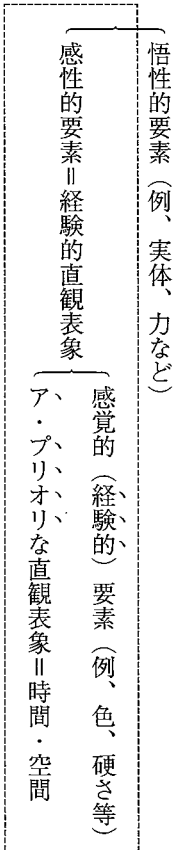
「超越論的感性論」は、まず第一に、悟性が概念によって思惟する一切のものを経験的表象から「分離する (absondern)」ことによつて感性を「孤立させる (isolieren)」(A22 = B36)。このように感性を孤立させることは、悟性を孤立させること (あるいは狭義の理性を孤立させること) とともに、⁽³⁾ 批判の本質的方法である。感性によつて対象が我々に与えられ悟性によつてそれが思惟されるというカントの表現には、言うまでもなく、それらの時間的前後関係は含意されていない。むしろ、「あらゆる我々の認識は経験とともに (mit) 始まる」(B1) と言われているように、「与えられる」と「思惟する」とは「ともに」「同時に (zugleich)」(B161) 成立するのである。それゆえ、我々の認識がもっているこの「ともに」という性格を解体し、認識を可能にしている諸要素に分かつことなくしては、批判は成立しえない。感性あるいは悟性を孤立させるとは、このように分かつことを意味するのである。カントは、悟性に属する一切のものを感性から分離し感性を孤立させたうえで、時間と空間とが直観形式であることを論証する。「形而上学的究明」の論証法の概略を示せば以下のようになる。

(i) 時間および空間が経験的直観表象の A・プリアリな根拠であるということの論証。あらゆる悟性的要素を分離した後に残存する経験的直観表象から、感覚に属する一切のものを分離し (absondern) 除去する (weglassen)⁽⁴⁾。そこになお残存する (übrigbleiben) もの、すなわち時間と空間とは、経験的直観表象から経験的 (empirisch) な感覚的要素をすべて除去しても、なお「構想的實在 (ens imaginarium)」(A291 = B347) として成立しうる。これに対して、いかなる経験的直観表象も時間および空間なくしては成立しえない。したがって、時間および空間は、あらゆる経験的直観表象の A・プリアリな根拠としてその根底に存する (zum Grunde liegen)。

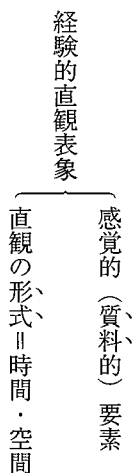
(ii) 時間および空間が直観であるということの論証。概念は、形式論理的な意味においては、多くの特殊からその共通の徴表を抽象することによつて構成されるものであり、したがって多くの特殊をその構成要素として

前提するものである。すなわち、概念は、その部分表象を前提してのみ成立しうるものであり、それらを「自己の下に (unter sich)」「B40) 包括している。ところで、時間および空間は *totum* ⁽⁵⁾ であり、それらの部分表象は *totum* を前提し、それを限定することによってのみ可能である。すなわち、*totum* はその部分表象を「自己」の内に (in sich)」「B40) 包括している。したがって、時間および空間は概念ではなく直観表象である。⁽⁶⁾

(iii) 「形而上学的究明」の論証法は以上のようなものであるが、ここでは、時間および空間が直観形式であることの論証がまだ行なわれていない。それゆえ、それらが直観形式であることをカントがいかに論証しているかを、我々は考察しなければならぬ。さて、悟性的なものの分離による感性の孤立化とは、すでに述べたように悟性的要素と感性的要素とを分かつことを意味するのであった。ところで、このように孤立させられた感性的要素 (経験的直観表象) において、感性的要素を分離もしくは除去し、時間および空間を残存させるということは、そこにおいて根拠となりえないもの (感性的要素) と根拠 (時間および空間) とを分かつということの意味する。批判は、根拠となりえないものを枚挙し、それらを順次分離もしくは除去することによって、それらを根拠から分かつという方法を、その本質的方法としている。「孤立させる」、「分離する」、「除去する」といった語が、このような批判の方法を明確に示している。⁽⁷⁾ さて、論証(ii)を加味して、論証(i)をこの観点から図示すれば、以下のように示すことができる (点線内)。



この論証(i)および(ii)から、時間と空間とがア・プリオリな直観表象であることが帰結する。さらに、時間および空間は、經驗的な (empirisch) 要素をすべて除去しても構想的実在として成立しうるがゆえに、ただ単に「あらゆる經驗にまったく依存しない」(B3) という意味でア・プリオリな直観表象と術語づけられるばかりでなく、「いかなる經驗的なものもそれに混入していない」(B3) という意味で純粹 (reine) 直観と術語づけられる。ところで、根拠となりえないものと根拠とを分かつという上述の分析的方法においては、「二分法 (Dichotomie)」が本質的な区分法をなしている。先の論証においては經驗的とア・プリオリ (厳密には純粹) との二分法が成立していたのであるが、カントはそこにもう一つの二分法を暗黙の内に持ち込んでいる。それは、「他の「超越論的反省以外の」あらゆる反省の根底に置かれる」ところの、「限定されうるもの一般」を意味する質料 (Materie) と、「その限定」を意味する形式 (Form) との二分法である (A266 || B322)。さて、經驗的直観表象における感覺的要素は、先の場合には經驗的 (empirisch) なるものとして考察された。ところが今度は、この同じ感覺的要素は、「現象において感覺に対応するものを現象の質料と名づける」(A20 || B34——傍点は原典における強調箇所を示す。以下同じ) と言われているように、質料として考察されるのである。このような質料をまったく欠く(したがって空虚な)純粹直観は、この第二の二分法によって、その純粹性が形式と置き換えられ直観形式であると考えられるのである。以上のことを第一の二分法の場合に対応させて図示すれば、以下のようになる。



さて、以上の方法によって論証されることは、(その論証の成否は別として) 時間ならびに空間が感性的直観の形式であるということにすぎない。さらに内的と外的という二分法によって内官と外官、内的直観形式と外的直観形式とが分かれたるが、時間と空間とのいずれか一方が他方に対して何らかの意味において優位を占めるという事態は、この論証からは決して導出されない。以上の論証法に従うかぎり、直観形式としての時間と空間とは、内的と外的という違いはあるにしても、並列的でなければならぬはずである。

時間は空間に対して何らかの意味で優位を占める。しかし、それはいかなる意味においてなのだろうか。また、それはいかなる根拠に基づいているのであろうか。冒頭で述べたように、時間は、あらゆる表象を(空間表象すらも)自己内に包括するものであるかぎりにおいて、空間に対して優位を占める。ところで、時間が総括であるということの論拠は、我々のあらゆる表象はそれ自体「心性の諸限定」もしくは「心性の変様」として心性の内的状態に属するということに尽きるであろう。しかし、それが論拠でありうるためには心性の諸限定を諸限定として、変様を変様として自覚することが前提されなければならない。すなわち、何らかの統覚なくしては時間の優位という事態はありえないのである。時間の空間に対する優位は、感性に対して何らかの統覚が働くかぎりにおいて成立するものであり、統覚がその根拠である。だが、一体いかなる統覚が時間の優位の根拠となりうるのであろうか。『純粹理性批判』において統覚は、経験的統覚、純粹統覚、超越論的統覚の三様に解されている。それゆえ以下において、それぞれの統覚について、それが時間の優位の根拠となりうるかどうかを順次考察することにする。

カントに従えば、現象(Erscheinung)とは「経験的直観の未限定(unbestimmt)な対象」(A20 = B34, Vgl. A68 = B94)である。ここで未限定とは、まだいかなる綜合も経ていないということ、すなわち単なる所与性を意味している。このような未限定な直観表象は、それを限定することによって「限定された直観」表象へと綜合され

なければならぬ。ところでカントは、「多様なものを多様なものが直観に現れるがままに結合する」(A129)という直観表象の直観に即した綜合を、生産的構想力の「形像的綜合 (synthesis speciosa)」と名づけている(それは、時間が総括であるかぎり、超越論的意味においては時間表象の時間に即した綜合にはかならない)。限定された直観表象は、この形像的綜合によって「内官が限定されることを意識してのみ可能」(B154)となる。だが形像的綜合は、「自発性の行使」(B151)であるとはいえず、經驗的所与である直観表象に即した綜合であるかぎり、あくまでも感性的な綜合である。形像的綜合が感性的な綜合であるということは、まず第一に、それが総括としての時間に即した綜合であるかぎり、直観表象がその内に存するところの部分時間の相前後して継起する(nacheinander folgen)という性格を担わざるをえないことを意味している。すなわち、形像的綜合は覚知 (Apprehension)・再生 (Reproduktion) という「繼時的綜合」(B155Anm.)であることを意味している。第二に、形像的綜合は、「悟性綜合 (synthesis intellectualis)」(B151)が有しているような作用規則や作用の統一を欠いた「盲目的な」(Vgl. A78=B103)綜合であることを意味している。この構想力の形像的綜合において成立する統覚が「經驗的統覚」である。經驗的統覚は、經驗的所与に即しているがゆえに自らもまた「単に經驗的」であり、所与が可变的であるがゆえに自らもまた「常に可变的」(A107)である。さて、形像的綜合が統一なき盲目的綜合であるかぎり、そこに成立する經驗的統覚は經驗的所与にまったく没入し、意識される表象がすべて自らの表象であるという意識を欠いている。それゆえ、一つの意識という数的同一性を欠き「それ自体ばらばらになっている (an sich zerstreut)」(A120, B133)統一なき經驗的統覚においては、個々の所与表象が意識と結合し知覚が成立するとしても、それは、このような個々ばらばらの意識と結合しているにすぎず、したがって常に「断片 (eine Rhapsodie)」(A156=B195)でしかありえず、そのような「表象の単に無規則な累積」(A121)は「表象の盲目的な戯れ」(A112)にすぎぬ。さて、このような断片的な經驗的統覚においては、我々のあらゆる表象が心性の

変様であるとは決して自覚されえないことは言うまでもない。意識の統一性、自己同一性なくしては変様は変様として自覚されえないからである。したがって、経験的統覚は時間の優位の根拠とはなりえない。

さて、盲目的な形像的綜合においては意識も意識される表象も断片的であったが、個々の表象がすべて自らの表象であること、換言すれば、それらの表象における意識の同一性を分析的に再認 (Rekognition) することができるのは、意識の綜合的統一を前提してのみである。このような意識の綜合的統一の根源的根拠は、「我々のすべての表象に対する相関者をなす、立ち続ける自我」(A133)の意識としての純粹統覚である。純粹統覚は、「あらゆる他の表象に伴わざるをえず、しかも、あらゆる意識において同一である我思うという表象すらも生み出す」(B132) 自発性の作用の根源的根拠として、すなわち悟性綜合の根源的根拠として、形像的綜合に作用規則および作用の統一を与えつつ、そこにおいて自己の「汎通的同一性」(B133)を自覚する。しかし、純粹統覚の純粹性が、術語的には経験的所与としての直観表象を捨象していることを意味するかぎり、それは「思惟する主観の自己活動の単なる知的表象」(B278)にすぎず、「空虚」¹³⁾であり、「あらゆる表象のうちで最も貧しい表象」(B308)である。また、純粹統覚が盲目的な形像的綜合に対して与える作用規則すなわち範疇は、あらゆる感性的制約を「分離」(A147=B186)すれば、多様なものを一つの意識においてア・プリオリに概念把握するという、単なる思惟機能を意味するにすぎない。すなわち範疇もまた、それ自体としては、単に論理的(超越論的)意味しかもたず (Vgl. A248=B305)、「客観的実在性を欠く単なる思惟形式」¹⁴⁾であり、空虚である。さて、変様を変様として自覚することができない断片的な経験的統覚に対して、純粹統覚は自己の汎通的同一性の意識である。しかしながら、その自己同一性の意識は、それ自体としては空虚な抽象的なものにすぎない。純粹統覚は、まさに純粹であるがゆえに、我々のあらゆる表象は心性の変様であるという経験的所与に関する具体的な自覚の根拠とはならないのである。したがってまた、純粹統覚は時間の優位の根拠とはなりえないのである。

さて純粹統覚が、不変的・持続的な自己同一性の意識であるとはいえ、それ自体としては抽象的な自己同一性の意識にすぎないかぎり、それは「感性化」(A51=B75, A240=B299)されることよつて經驗的直観表象から具體的な思惟内容を獲得しなければならぬ。他方、構想力の形像的綜合は、それが盲目的であるかぎり「知性化」(A124)もしくは「悟性化」(A51=B75)されることよつて、綜合における作用規則を獲得しなければならぬ。ここに相互媒介による高次の綜合が成立する。カントはそれを「構想力の超越論的綜合」(B75)と名づけるが、それは具体的には「純粹悟性概念の図式機能」であり、その超越論的所産は「超越論的図式」である。それは、感性の側から言えば、時間表象の時間に即した綜合である盲目的な形像的綜合とはまったく異なり、作用規則を与えられ綜合作用における統一性を獲得した構想力の行なう時間限定、すなわち「超越論的時間限定」(A188=B172)である。それはまた、悟性の側から言えば、經驗的所与を捨象するがゆえに思惟においては「物一般」⁽¹⁶⁾に關係することができる純粹統覚が、經驗的直観表象(現象)に關係させられることである。すなわち、思惟において「無制限の領域」(B166Ann.)を有する範疇が、經驗的直観表象に制限されることである。このことは、時間が我々のあらゆる表象の総括であるかぎり、非時間的な範疇の時間化を意味する。

この高次の綜合は、感性の側から見て構想力の超越論的綜合と名づけられるのであるならば、悟性の側から見て超越論的統覚と名づけられるであろう。⁽¹⁶⁾超越論的統覚がこのように解されるのであるならば、それは純粹統覚以上のものでなければならぬ。超越論的統覚は、純粹統覚のような、不変的であるとはいえ思惟形式として機能することにおける単に抽象的な自己意識ではない。それは、經驗的所与によつて具体的な思惟内容を与えられ思惟機能が經驗的所与に制限(restringieren)され、そのことよつて自らの純粹性もしくは抽象性を失い具體的なものとして実現(realisieren)した自己意識である。換言するならば、超越論的統覚は、自ら感性および悟性として働き、それらの働きを自らの働きとして自覚している認識主体の具体的な根源的自己同一性の意識であ

る。

ところで、超越論的統覚のこのような解釈に対して、カントにおいて超越論的統覚は純粹統覚から明確には区別されていないのではないか、という疑問があるかもしれない。しかし、カントにおいて「超越論的」と「純粹」とが術語的に区別されている以上、やはり両者は区別されるべきである。さらに以下の論拠から、両者が実際に区別されていることを、我々は認めることができるであろう。カントは「悟性の可能性すらも、それに基づいているものとしての」統覚⁽¹⁾について語っているが、そのような統覚は、言うまでもなく純粹統覚を超えている。現象はそれ自体としては、すなわち何らかの統覚に対する関係なくしては「我々にとつて無⁽²⁾」である。すなわち、それが我々に対して対象となるためには統覚に関係しなければならぬ (Vgl. B138, A177 = B220)。この意味において、感性の可能性が統覚に基づいていることは言うまでもない。しかし、感性の可能性ばかりでなく悟性の可能性すらもそれに基づいているような統覚とは、感性と悟性という両極の根源的根拠としての統覚であり、「あらゆる悟性使用が、全論理学すらが、そしてその後には超越論的哲学がそれに結びつけられねばならないところの最高点」(B34Anm.)と称される統覚なのである。

超越論的統覚がこのような具体的根源的統覚であると解釈できるならば、時間の優位性の根拠となる統覚が超越論的統覚でなければならぬことは、今や明白である。すでに述べたように、時間と空間とはそれ自体として考察するならば、すなわち統覚への関係なくして考察するならば並列的である。しかし、超越論的統覚は自ら感性および悟性として働き、それらの働きを自己の働きとして自覚することを通じて——ここでは特に、自己の一方の極としての感性の働きを自己の働きとして自覚することを通じて——自己のあらゆる表象が心性の変様にはかならないと自覚し、したがってまた、それらが自己の内的状態に属すると自覚し、そのかぎりにおいて時間をあらゆる表象の総括として定立するのである。時間の空間に対する優位性は以上のように解釈することができる。

三 空間の優位性とその根拠

純粹直観としての時間ならびに空間は、量的に未限定な部分表象を自己内に包括している *totum* (全体) であり決して合成体 (*compositum*) ではない。しかし、*totum* の自己限定として限界づけられ、部分として産出された時間ならびに空間は合成可能である。直観表象は、未限定ではあるが量的に限定可能なもの、すなわち *quantum* (量) である。quantum としての時間ならびに空間は形像化され、瞬間ならびに点という「限界」(A169=B211, A208=B253) によって限界づけられ、量の範疇 (*quantitas*) によって限定されることによって、一定量を有する部分時間ならびに部分空間として「産出 (*Erzeugung*)」⁽⁹⁾ される。このような同種のもの「集合の総合」(B201 Ann.) によって外延量として産出された部分時間ならびに部分空間は、「実在的合成体 (*ein compositum reale*)」ではなくて「観念的合成体 (*ein compositum ideale*)」(A438=B466) と名づけられている。ところで、時間ならびに空間は本来直観形式であり、直観表象としてはまったく空虚な表象 (純粹直観) であり、直観される対象ではない。すなわち、本来的には、対象としては表象されえないものである。それにもかかわらず、一定量を有する部分時間ならびに部分空間が対象として表象されるのは、生産的構想力の形像的综合によって、対象としては表象されえない時間ならびに空間が形像化され、対象として表象されるからである。ところで、形像それ自身は空間的表象である。それゆえ、時間が形像化されるということは、それが外的直観表象に即して表現されること (Vgl. A33=B50, B277) / すなわちその外的形像的表象である一本の直線によって経験的に表象されることを意味する (Vgl. B154ff, B292)。すでに述べたように、生産的構想力の形像的综合は、超越論的には時間表象の時間に即した総合であるが、この総合はその名の示すとおり空間的な形像を媒介とする総合である。それゆえ時間が、

このように形像化され量の範疇によって限定されて、一定量を有する部分時間として産出されるとしても、その産出された部分時間は常に一定の「時間の長さ (die Zeitlänge)」(B156) として産出されるのであり、常に形像化され空間化されているのである (時間の限界である瞬間は、時点 [Zeitpunkt]⁽²¹⁾ もしくは時間の位置 [Zeitsstelle]⁽²²⁾ と表現されるが、このような表現もまた時間の空間化を示唆している)。さて、このように時間が一定量を有する部分時間として成立するためには、それが常に空間化されなければならないということは、時間の「欠点」(A33 || B50) を示すものである。そして、この欠点のゆえに、空間に対する時間の優位は逆転し、空間が時間に対して優位を占めるという事態が成立する。筆者は以下において、時間に対する空間の優位がいかなる根拠に基づいているのかを考察するが、その根拠は「経験の類推」および「観念論論駁」の章に見いだすことができる。

周知のように、カントは持続性 (Beharrlichkeit)、継起 (Folge)、同時存在 (Zugleichsein) を時間の三様相と名づけているが、それらは、時間そのものの性格を意味するものではない。むしろ、それらは、現象の現存在の時間的限定の三つの在り方にほかならない。すなわち、持続性は量 (持続) としての時間そのものに対する現象の現存在の関係を、継起は系列としての時間における現象の現存在相互の関係を、同時存在は総括としての時間における現象の現存在相互の関係を意味する (Vgl. A215 || B262)。継起と同時存在が時間における現象の現存在相互の関係であるのに対して、持続性が時間に対する現象の現存在の関係であるということは、それらの性格の相違を示すものであろう。しかし、このことは何に由来するのであろうか。また、これら三様相は「持続的なものが実際に存在する仕方」(A18 || B226) であると言われるが、それはいかなる意味においてなのだろうか。このことを明らかにする前に、まず、時間そのものの性格について考察しておこう。

時間は、あらゆる表象がその内に含まれるものであるかぎり、唯一性という性格を有する。すでに述べたように時間は *totum* であるが、それが *totum* であるとは、量的に未限定であるとはいえ一者性を有しているという

ことである。つまり、「ただ一つの時間のみが存在する」(A188f. = B232)のである。さらに時間は、それが内的直観の「持続的形式」(B163, Vgl. A183 = B226)であるかぎり、自己同一的な持続的なものでなければならぬ(このことは空間に関しても同様である)。「現象のあらゆる変易がそこにおいて思惟されるべき時間は持続して変易しない」と言われているように、時間は、現象の継起的存在および同時存在を包括しつつ、それらの可能性の根拠としてその基底に自己同一的に拡がるものである。時間は、この意味において、あらゆる現象の「基体(Substrat)」(B224)と称することができ、時間そのものの性格は、カントに従うかぎり、このようなものでなければならぬであろう。すでに述べたように、「同時性と継起性とは時間における唯一の関係である」(A183 = B226)が、同時性は時間そのものの性格ではなく、同一の時間における現象の現存在相互の時間的關係であるにすぎない。継起性もまた、時間そのものの性格ではない。時間そのものに継起を付加するためには、この継起を可能にする別の時間を前提しなければならないからである(Vgl. A183 = B226)。時間そのものは、決して継起的性格を有するものではない。換言すれば、基体としての時間は自己同一的であって流れたりほしくない。それにもかかわらず、「時間そのものにおいては、そのすべての部分は同時的ではなく相前後して存在する」(A183 = B226)と言われている。だが、これは totum としての時間そのものの性格ではなく、totum の内に包括される量的に無限定な部分時間相互の時間的關係を意味しているである。時間および空間は、「ursprüngliche quanta (根源的の量)」(A411 = B438, A725 = B753) としてともに「quanta continua (連続量)」(A169 = B211) であるが、quantum としての空間の連続性が、その部分が同時に存在する言わば集合的な連続性であるのに対し、quantum としての時間の連続性は、その部分が継起的に存在する言わば系列的な連続性である。時間そのものは、基体として自己同一的、持続的であるが、その内に包括される部分表象としての時間は「流過する(流れ去る)」(A170 = B212) という語によって表現される連続性、すなわち継起という性格を有する。

さて、このような基体としての時間において、現象の継起的存在および同時存在は可能であるとしても、時間そのものが知覚されえないのである以上、それらは時間そのものに即して可能となるのではなく、知覚の対象（現象）に即して可能となるのでなければならぬ。ところで、生産的構想力の形像的綜合は直観表象の直観に即した綜合であつたが、その直観表象が量的に未限定な部分時間において与えられるものであるかぎり、上述の部分時間の継起的性格を担わざるをえない。それゆえ、形像的綜合は覚知・再生という継時的な綜合であつた。さらに「多様性の概観とその総括」(A99)という覚知の綜合の意味からも、その継時的性格は明らかである。さて、覚知の綜合が常に継時的であるということは、覚知される個々の表象が継起することを意味するが、このことは現象における多様なものの客観的時間関係を意味するものでは決してありえない。それゆえ、常に継時的であり常に変易している覚知の綜合によるだけでは、多様なものが同時に存在するか継的に存在するかという現象の時間的關係の限定、すなわち時間限定は不可能である。時間限定が可能であるためには、現象において「不変的にして持続的な或るもの」(A182=B225)が時間限定の real (実在的) な根拠として前提されなければならない。また「このような基体に即して、基体に対する現象の關係によつて」(B225)可能となるのでなければならない。このような「一切の時間限定の本来的基体」(A185=B228)である、現象における持続的なものは「現象的実体 (sustantia phaenomenon)」と称されているが、それが実体として存在するその仕方が持続性にほかならず、またそれが実体として存在するかぎり、持続的な基体としての時間そのものに対する關係を有するのである。これに対して、時間における關係である継起的存在と同時存在は、時間そのものに即してではなく、このような現象的実体に即してのみ可能となるのであり、前者は原因と結果という關係における現象的実体の存在の仕方であり、後者は協同性 (Gemeinschaft) の關係における存在の仕方である。時間の三様相に関して先に提出された問いは、以上のように解決することができるであらう。

ところで、時間限定の基底としての持続的なものは、それが単に現象における持続的なもの、すなわち現象的実体にとどまるかぎり、時間限定の基底とはなりえない。持続的なものは、それが時間限定の基底であるかぎり、「私の内なる或るもの」(B276)でも「私の外なる物の単なる表象」(B275)でもありえない。なぜならば、内的にあるにせよ外的であるにせよ、直観表象内に存するものはすべて総括としての時間の内に存し、その部分時間の内に存するかぎり、すでに述べたように絶えず流過するからである。したがって、この持続的なものは、直観表象の外に直観表象を超えて存在する「私の外なる物」(B276)でなければならぬ。しかし、現象と物自体との超越論的区別に従うかぎり、直観表象のまったく外に、そのようなものを認識可能なものとして積極的に措定することができないことは言うまでもない。厄介なことに、この持続的なものはまた、直観表象のまったく外にあることも不可能である。なぜならば、持続的なものは、それが我々に表象されるかぎりにおいて時間限定の基底となりうるからである。では、直観表象の内にも外にも存在することができず、それらの限界に存在するとしか言いようがない持続的なものとは一体何であろうか。

筆者は、この持続的なものを、現象の基底に現象の超越論的根拠として横たわる「超越論的对象」あるいは「超越論的客観」と考える²⁸。現象それ自体は単なる感性的表象であるが、それが表象であるかぎり現象ならざるものへの関係を指示し、自らに対応し自らに客観的実在性を与え、そのことによつて主観と対象との関係を与えるような対象を指示する (Vgl. A104f, A252)。このような「表象の対象」として、常に未知な或るもの一般 || X として一様に現象に対応する超越論的对象は、「感性的直観における多様なものを統一するために統覚の統一の相関者としてのみ用いることができる」(A250, Vgl. A105, A109)と言われている。純粹統覚が、多様なものの総合的統一の、主観の側における形式的な超越論的根拠であるのに対して、超越論的对象は、多様なものの総合的統一の、客観の側における質料的な超越論的根拠なのである。純粹統覚が「立ち続ける自我」の意識として持続的なもの

であるかぎり、その相関者である超越論的対象もまた、持続的である。ところで超越論的対象は、表象の対象として、現象の、直観されえない未知にとどまる超越論的根拠であるとはいえ、感性的所与から完全に分離されるものではありえない (ZfL A250)。すなわち、それが根拠づけるものは個別的な対象として我々に表象されるのでなければならぬ。超越論的対象は表象の対象としては表象外にありながら、それが根拠づけるものが個別的な対象として表象内にあるものとして時間限定の基体となっているのである。

さて、心性は内官を介して自己自身あるいは自己の内的状態を直観し、外官を介して外的対象を直観する。直観が「客観の直接的表象」(B41, A109)であるかぎり、内官も外官もともに対象に対する直接的関係を有する。しかし、内官は「魂そのもののいかなる直観も一個の客観としては与えなす」(A22=B37)とされているように、内官の対象は、直接的には外官の対象であるものを自己の状態の変様あるいは限定として対象化したものにはかならない。それゆえ、外的対象に関しては、内官あるいは内的直観は間接的であり、外官あるいは外的直観は直接的である。このことは、時間限定の基体である超越論的対象が内的直観表象ならびに外的直観表象の超越論的根拠であるとはいえ、それが根拠づけるものが個別的対象として表象される場合には、直接的には空間において表象されなければならないことを意味している。我々は、ここに空間の優位の根拠を見いだすことができるであろう。

ところで、超越論的対象が純粹統覚に相関しているとしても、純粹統覚が感性的所与を捨象するものである以上、このような所与が所与ならざるものを指示するということは、純粹統覚の関知するところではない。それゆえ、純粹統覚は超越論的対象を自己の相関者として措定することはできない。超越論的対象を自己の相関者として措定する統覚は、自ら感性としても悟性としても働き、自己の感性的表象がそれに対応する或るものを指示することを自覚し、それを自らの悟性面の統一性と相関させ、そのことによって自己の相関者として措定する超越

論的統覚でなければならぬであろう。したがって、空間の優位性の根拠は、超越論的統覚が時間限定の基体である超越論的対象を自己の相關者として措定し、それが根拠づけるものが直接的には空間において表象されなければならぬことを自覚することにあると言えよう。

四 批判理性の直覺的定立

時間と空間との関係は、直観形式としては本来並列的な関係であるはずだが、両者の間には相互に他方に対して優位を占めるという関係も成立する。そして、それぞれが優位を占める根拠は、いずれも超越論的統覚である。だが、このことは、カントの理論哲学においてどのような意味をもっているのだろうか。以下において、このことを考察してみよう。

「あらゆる我々の認識が対象に従わなければならない」という思考法から「対象が我々の認識に従わなければならない」(BXIV)という思考法への、いわゆるコペルニクスの転回もしくは「思考法の革命」(BXI)は、感性のア・プリオリな形式の内に与えられたものに悟性のア・プリオリな形式を「投げ入れる」(*hineinlegen*)⁽⁸⁾ ことによって対象の認識が可能であることを意味している。ところで、このコペルニクスの転回は超越論的観念論の本質を明瞭に示すものであるが、認識可能なものは直観表象としては対象構成者である我々のものである、という自覚なくしては、このことは成り立ちえない。直観表象が我々のものであると自覚するとは、超越論的統覚が感性の働きを自らの働きとして自覚することであり、またすべての表象は心性の変様としてその内的状態に属し、したがって時間の内に存すると自覚することである。時間の優位性は、この超越論的統覚の言わば内へ、と向かう。自覚に基づいているのであるが、それは、我々の悟性が感性的所与(超越論的には総括としての時間)を彷徨(*zi-*

curro) せざるをえなく「比量的 (diskursiv) 悟性 (Vgl. A720 = B748) であると自覚することである。つまり、時間の優位性は、すべてのア・プリオリな綜合判断は総括としての時間を媒介しなければならぬ、という超越論的觀念論の看過することができない性格を意味しているのである。

しかし、このような超越論的統覚の内へ、と向かう、自覚は、同時に直観表象がそれに対応する或るものを指示するといふ、言わば外へ、と向かう、自覚をも喚起する。すなわち、超越論的統覚が感性の動きを自己の働きとして自覚することは、一方においては感性的表象が自己のものであることを自覚することである。だが他方においては、感性的表象がそれに対応する或るものを指示するがゆえに、自らが感性的表象として現象する当のものを前提せざるをえない「受動的主体」(B153) であることを自覚することでもある。超越論的統覚が自らを受動的主体であると自覚するとは、自らが感性的所与までは決して構成することができない単に形式的な主体であると自覚することである。それは、一つの自然の汎通的限制者であるかぎり「無制約的」(A401) である超越論的統覚が、自らの一側面である感性を、質料に関して被制約的であると自覚することである。このような自覚を通じて超越論的統覚は、超越論的対象を、所与質料の超越論的根拠である「超越論的質料」(A143 = B182) として、自己の相関者として措定せざるをえず、また超越論的対象が根拠づけるものが直接的には空間において表象されなければならないことを自覚するのである。ここに空間の優位性が成立する²⁰⁾。ところで超越論的対象は、超越論的統覚によつてその相関者として前提もしくは「要求された」(B278) ものであつて、決して認識されたものではない。超越論的統覚と超越論的対象との相関性に関しては、認識ではなくて、超越論的統覚の側からの要請が問題となつていたのである。超越論的対象をこのように要請するとは、「觀念論論駁」の章に示されているように、超越論的觀念論が決して独我論ではないことを示そうとするものである。

ところで、時間の優位性と空間の優位性との根拠が、すでに述べたように感性的表象に関する超越論的統覚の

内へと向かう、自覚と外へと向かう、自覚とにあるとしても、感性は単なる受容性の能力にすぎず、感性それ自体においては、まだいかなる自覚も成立していない。超越論的統覚が自ら感性としても働くことは、感性自身の関知するところではない。すなわち、感性的表象がすべて我々のものであるということも、感性的表象がそれに対応する或るものを指示するということも、感性自身の関知するところではない。それにもかかわらず、「超越論的感性論」において、時間の優位性と空間の優位性が示唆されている（前者は時間があらゆる直観の根底に存する必然的表象であるという仕方、後者は時間が外的直観表象に即して表現されるという仕方）で示唆されている。では、一体誰が、時間および空間の優位性を定立することができるのであろうか。

超越論的統覚が自ら感性としても働くことは、なるほど感性の関知するところではないが、批判理性すなわち我々哲学者にとつては明白なことである。それゆえ、超越論的統覚は批判理性と合致し、感性および悟性の働きを自らの動きとして自覚するのでなければならない。しかし、批判が「理性能力一般の批判」(AKI)を意味するかがり、批判する理性と批判される理性との分裂は不可避である。批判する理性と批判される理性とが人間理性としては同一であることは——たとえば、他の思惟的存在者と言葉を介して意志の疎通が可能であるというような「実践的な確認」²⁾に基づいて——批判理性の側から一方的に保証せざるをえない。このような分裂と保証とは、批判哲学が成立するための大前提であると同時に、批判哲学であるかぎりそこから抜け出すことのできない宿命である。それゆえ、時間の優位性および空間の優位性についてカントが語る場合、それは批判理性が、人間理性を批判するという自らの権限において、また人間理性としては両者が同一であるという保証のもとに、直覚的に定立していると考えざるをえないであらう。

(1) カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Preussischen

Akademie der Wissenschaften [以下KGSと略記]による。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとして記した。

- (2) A155=B194においては時間ばかりでなく、構想力および統覚の統一もまた、綜合判断の媒語としての第三者とされてゐる。これらは、カントの言へ認識の三源泉である (Vgl. A78=B104f, A94, A97, A115, B130 usw.)。これに対して A156=B195では、明言されてゐるわけではないが、「経験の可能性」が第三者とされてゐる。時間は、ただ単に経験一般の可能性の感性的制約として経験の可能性に関係するがゆえに媒語でありうるのではなく、感性的であると同時に知性的な媒介表象すなわち超越論的図式が、時間図式として成立するがゆえに、媒語としての第三者でありうるのである。
- (3) 悟性を孤立させることについては A62=B87、理性のそれについては A305=B362を参照された。
- (4) この分離もしくは除去という操作は、根拠となりえない要素と根拠とを分かちという批判特有の方法を示すものであるが、使用されている語は実に多様である。この論証に関するものに限定すれば、たとえば *weglassen* (B5) ‘*absondern* (A21=B35, A22=B36) ‘*abtrennen* (A22=B36) ‘*abstrahieren* (A27=B43, A32=B49) ‘*aufheben* (A31=B46) ‘*wegnehmen* (A31=B46) ‘*wegfallen* (A31=B46) など用いた語が使用されてゐる。なお、この論証(1)の具体例に「*setzen* B5f, A22=B36, A24=B38f, A27=B43, A31=B46等を参照された」。
- (5) カントは「無限的な直観的全体 *totum*——それは「無限な与えられた量」(B39, Vgl. A25, A32, B48)とも言われる——と範疇としての全体 *totalitas* とを区別する (Vgl. A438=B466, B111)」。この区別は、直観表象における無限定量的な量の *quantum* と範疇としての量 *quantitas* との区別に対応する (A142=B182, A163=B204, A411=B438, A717=B745, A725=B753)。いずれも全体と翻訳することができるが、両者を区別する適当な訳語が無いので、以下原語のまま用いる。
- (6) この論証からは、時間および空間が形式論理学的意味における概念ではなく、という消極的な結論しか導出することができない。「部分表象を自己」の内に包括するものは直観表象である」という前提がなければ、それらが直観表象であるという積極的な結論は導出することができなかつた。
- (7) H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., 1921, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Bd. II, 109-111, 120-123.

- (8) B110, Vgl. KGS, Bd. V, 197Ann.
- (9) A24 = B50, Vgl. A50 = B74, A107, A129, A197 = B242 usw.
- (10) A99, Vgl. A46 = B63, A97, A129, A139 = B178, A197 = B242 usw.
- (11) B154、ホルダーによれば、カントがおこなった直観 Anschauung という言葉は、「二義的に用いられている。それは、直観する働きそのものと、その所産とである（両者は元来不可分であるが）。ここでは、言うまでもなく、所産としての未限定的な直観表象を限定することが問題となっている。本章においては、両者を区別するために、後者を直観表象と記すことにする。H. Vaihinger, *op. cit.*, 33.
- (12) けれど、第二版における「形式的直観」(B160Ann.) と言われているものがある。ただし、たとえば B207, A268 = B324 に見られる「形式的直観」の用語例は、むしろ直観形式を意味していると考えられ、カントの用語法は必ずしも一貫しているわけではなく。
- (13) Vgl. A51 = B75, A60 = B85, A62 = B87, A77 = B102, A155 = B194, A239 = B298, A258 = B314 usw.
- (14) B148, Vgl. B150, B288, B305f, B309, A287 = B343 usw.
- (15) 範疇が「物一般」に關係しなさいといふは、B128, A139 = B178 を参照されたい。カントは「物一般」「対象一般」「客観一般」という語を、以下の意味で使用していると考えられる。これらの語は「超越論的分析論」までに限定せず、BXXVII, A35 = B51, A35 = B52, B113, B114, A108, B128, B154, A139 = B178, B207, B208, A235 = B294, A238 = B298, A242, A245, A246 = B303, A247 = B303, A247 = B304, A248 = B305, A253, A254 = B309, A266 = B322, A271 = B327, A272 = B328, A273 = B329, A279 = B335, A280 = B336, A281 = B337, A283 = B339, A283 = B340, A284 = B340, A290 = B346 に見られるが、きわめて少数の例 (A238 = B298, A246 = B303 usw.) を除けば、物一般は、現象としての物と自体的に考察された物(物自体)との超越論的区別を捨象することによって論理的に一般化された物という意味で使用されている。überhaupt という語は、このような差異を捨象することによって論理的に一般化する機能を示している。したがって、それは現象をも物自体をも含む「あらゆる物」(A286 = B342, A288 = B344) という言葉で言い換えられる。J. Amrhein, *Kants Lehre vom "Bewusstsein überhaupt" und ihre Entwicklung bis auf die Gegenwart*, 1908, Halle, 1 Teil, §9, die Bedeutung der Verallgemeinerungspartikel "überhaupt" in Kants Philosophie.

- (16) 本書における超越論的統覚の解釈は、高橋昭三著『カントの弁証論』（創文社、一九六九年）所収「カントの先験的統覚」に依拠している。
- (17) B153, Vgl. B137, A111.
- (18) A116, A120, A191 = B236, A251.
- (19) A99f, A145 = B184, B202, A163 = B203 usw. など、*erzeugen* という語は、集合の総合による外延量の産出の場合だけでなく、「合同の総合」(B201Anm.)による内包量の産出の場合にも用いられている。Vgl. A143 = B183, B208, A170 = B211, A208 = B254 usw.
- (20) カントは、「現実には幾何学において用いられている」「対象として表象される」空間を、生産的構想力の所産である形像と考えている (Vgl. B160Anm.)。形像は、経験的な限定された直観表象であり、それを範疇的に限定することにより、幾何学的図形が成立する。
- (21) A188 = B231, A194 = B239.
- (22) B156, A198 = B243, A199 = B245, A212 = B259 usw.
- (23) 時間の三様相に関する B67, A177 = B219, A179 = B222, A215 = B262 などを参照された。なお、「同時存在は時間そのものの様相ではない」(A183 = B226) という表現における様相 (*ein modus*) という語は、ハイネマンが指摘しているように漠然としており、「特性・性格へのこの意味と使われている」。H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, 1936, London, George Allen and Unwin LTD, Vol. II, 165fn.
- (24) B225, Vgl. A41 = B58, A144 = B183.
- (25) B207, B219, B225, A183 = B226, B233, A200 = B245, B257, A215 = B262 usw.
- (26) ただし、覚知の総合は「その瞬間瞬間で切つて考察するならば、きわめて空間的である。」「一瞬間中に含まれたものとしては、各表象は絶対的統一以外のものではありえない」(A99)と言われているように、覚知の総合は、継続的であるが、瞬間で切つて考察すれば各表象は空間的統一を有している。
- (27) A265 = B321, A277 = B333. 実際には *substantia phaenomenon* という表現よりも、むしろそれに類似した表現のほうが多く見られる。Vgl. B225, A183 = B227, A185 = B228, A188 = B231, A205 = B250, A206 = B251, A212 = B258, A214 = B

261, B278, B290, B293, A525 = B553, A526 = B554, A772 = B800 usw.

(28) 超越論的対象に關しては A109, A191 = B236, A253, B372, A538 = B566 を「超越論的客觀に關しては A250, A251, A277 = B333, A379f. を参照せられたら。ただし、現象の睿智的根拠に對しても、また超越的 (transzendent) 理念が自己自身を対象化する場合 (Vgl. A565 = B593)」、その対象もしくは客觀に對しても、これらの語が用いられる。Vgl. A361, A393f, A478 = B506Anm., A494 = B522f, A545 = B573, A565 = B593, A613 = B641, A679 = B707.

(29) この語は BXIV, A125 にも見られる。同義語として、BXII 及び hineinendenken が、BXII, BXYIII, A196 = B241 及び legen が、A125 には hineinbringen が使用されている。

(30) カントは、「原則の体系に對する一般の注解」において、空間の優位性を「範疇の客觀的實在性を示すためには、我々は単に直觀を必要とするのではなく、常に外的直觀さえも必要とする」(B291) という形で示している。超越論的統覺によつて措定された超越論的対象は、直接的には外的直觀 (空間) において表象され、そのかぎりにおいて範疇の客觀的實在性は示される。

(31) J. Amrhein, *op. cit.*, 86.

第二章 理性批判と批判理性

一 序

カントの理性批判には、それが人間理性一般の批判であるという側面と、批判を遂行する主体が個別的な哲学的理性であるという側面とが同時に存在する。すなわち、哲学的理性が、人間の「理性能力一般の批判」(AXII)を遂行するのである。理性批判が「理性の自己認識」⁽²⁾と称されるのは、このような意味においてである。

さて、カントは、我々のあらゆる認識が「経験とともに」(B1, Vgl. B161) 始まることを事実として承認するが、理性批判の目指すところは、認識を可能にしている諸要素の権利を限定することである。それゆえ、哲学的理性は、化学者の分析的方法を範として、⁽³⁾ 具体的認識活動がもっている「ともに」(mit) という性格を解体し、具体的認識活動を可能にしている人間理性の諸要素を「孤立」(solieren)⁽⁴⁾ (A22 = B36) させて考察するのであった。ここで、諸要素の孤立化とは、哲学的理性の行なう超越論的反省の論理的抽象作用そのものを意味している。だ

が、このことだけからしても、理性批判において哲学的理性という契機が軽視できないものであることは明らかである。ところで、自己観察者であり「探求し吟味する理性」(A744=B772)である哲学的理性は、人間理性に関する超越論的反省を行なうにせよ、そのことのゆえに直ちに「批判理性 (die kritische Vernunft)」(A270=B326)と称されているのではない。哲学的理性は、「理性の自己認識」が成立したときに初めて、自らを批判理性として自覚するのである。

本章の意図は、『純粹理性批判』における「物」概念と「自我」概念との多義性を、哲学的理性の反省的思惟との関係において考察することによって、上述のことを確認するとともに、その問題点を明確にすることにある。

二 超越論的区別と批判理性

哲学的理性は、「超越論的感性論」において、心性の受容性の能力である感性を具体的認識活動から抽象し孤立させる。感性を受容性の能力として考察するとは、感性における経験的表象を与えられた (gegeben) ものとして考察することであるが、感性的表象の所与性は経験的事実として成立している。この経験の所与表象すなわち「経験的直観の未限定な (unbestimmt) 対象」(A20=B34) を、カントは現象 (Erscheinung) と名づけている。その対概念が、いわゆる物自体である。この現象と物自体との「超越論的区別」(A45=B62) と、現象と物自体との「経験的」区別とを対比させることによって、カントは両者の差異を明確に規定している。カントは、経験的意味における現象を、「あれこれの感官の特殊な位置あるいは組織に対してのみ妥当する」(A45=B62) 表象という意味に解している。すなわち、個別的、主観的感性における常に主観的な偶然的な表象という意味に解している (カントは、J・ロックの第二性質を念頭においている)。他方でカントは、その対概念である経験的意味に

おける物自体を、主観一般の感性すなわち「あらゆる人間感性一般」(A45=B2) に対して妥当する、主観的にも偶然的でもありえない表象という意味に解している(カントは、ここではロックの第一性質を念頭においている)。それは、個別的主観の感性がもっている主観性および偶然性への関係を有していないという意味で、自体(an sich)と称されているのである。言うまでもなく、反省以前の具体的認識活動においては、経験的意味における現象と物自体とは不可分であるが、前者が individual な主観性および偶然性を免れないという経験的反省を通じて、両者は分離されるのである。すなわち、経験的区別は、個別的主観の感性の主観性および偶然性に関する哲学的理性の経験的反省によつて成立する区別である。この反省が経験的であるのは、それがまだ我々の認識能力(感性一般)との関係において遂行されていず、個々の主観の表象を単に経験的に比較し、その主観性および偶然性を捨象するにすぎないからである。これに対して、カントは、H・ファイヒンガーが指摘しているように、現象と物自体との経験的区別(ロックの第一性質と第二性質との質的区別)を、個別的に主観的なもの(das Individuell-Subjektive)と普遍的に主観的なもの(das Allgemein-Subjektive)という主観性の内部における量的区別と解し、後者を人間感性一般との関係において超越論的意味における現象と名づけているのである。したがって、超越論的意味における現象の概念は、哲学的理性の超越論的反省によつて成立する概念である。

ところで、現象という語の語義からして、それ自身現象ではありえないが感性に現象する当のものを想定することは必然的である。そうでなければ、「現象する或るものなくして現象がある」(BXXVII)という不合理な命題が成立することになるからである。では、このようなものとして想定される物自体とは、一体いかなるものなのだろうか。Ding an sich という表現は、G・プラウスが指摘しているように、Ding als an sich betrachter の縮約形と解されるべきである。すなわち、an sich は Ding を規定するのではなく、物に関する哲学的理性の反省作用を意味する betrachten (もしくは wägen) を規定すると解されるべきである。反省の仕方を規定するこの

語句 *an sich* は、《それ自身に即して、したがって他のいかなるものにも即することなく》という否定的意味をもっている。換言すれば、*an sich* とは、*ohne Rücksicht auf etwas* (或るものを顧慮することなく) ということを意味しているのである。⁹⁾ したがって、この *etwas* を規定することなくしては、いわゆる物自体の意味は不明である。哲学的理性は、経験的反省の段階においては、この *etwas* を個別的主観の感性の主観性および偶然性と解したのである。だが、経験的反省を踏まえた超越論的反省の段階においては、哲学的理性は、それを人間感性一般と解するのである。つまり、超越論的意味における物自体とは、「理性」すなわち哲学的理性によって、それ自体として、すなわち我々の感性を顧慮することなく考究 (*erwägen*) された」(A28 = B44——傍点は筆者付加以下同じ) 物である。すなわち物自体とは、哲学的理性の超越論的反省によって否定的に、つまり表象と人間感性一般との関係を捨象して考察された物である。さて、*an sich* という語句が否定的意味をもっているかぎり、物自体は常に否定的な性格をもっているものでなければならぬ。現象が悟性綜合に関して未限定 (*unbestimmt*) であるとはいえ限定可能 (*bestimmbar*) であるのに対して、物自体は限定不可能 (*unbestimmbar*) である。哲学的理性は、その超越論的反省において物自体を限定不可能 \parallel 不可知 (*unbestimmbar \parallel unbekannt*) であるとか限定できないのである。以上のことから、我々は次のように言うことができるであろう。哲学的反省以前においては反省以前であるがゆえに何ら区別されることがなかった「同一の物」(BXVIII) を、哲学的理性は、経験的反省を踏まえた超越論的反省を通じて「二重の観点から考察」(BXIXam.) し、現象としての物と自体的に考察された物 (\parallel 物自体) との超越論的区別を定立するのである。

さて、カント解釈史上絶えず争われてきた触発の問題は、このような観点からすればいかに解されるべきであろうか。すでにファイヒンガーがトリレンマ (*Trilemma*) という語で示しているように、¹⁰⁾ 我々は、超越的 (*transzendent*) 触発の立場をとるにせよ、経験的触発の立場をとるにせよ、二重触発の立場をとるにせよ、困難に陥

る。だがカントは、実際問題として、多くの箇所では物自体による触発について語っている。しかし、だからといって超越的触発を直ちに実在的な関係と解するならば、超越論的観念論は超越論的実在論に墮するであろう。では、触発・被触発とは何を意味するのであろうか。後述するように、純粹統覚は、その純粹性のゆえに思惟において「無制限の領域」(Bisamm)を有する。それゆえ、その形式である範疇は、認識するためにはないにせよ、思惟するために物自体に適用することができる。そうであるならば、哲学的理性もまた、その超越論的反省的思惟において物自体に実在性および実体性の範疇を適用し、それを「思惟的実在(ens rationis)」(A290=B347)として思惟することができる。そして、この思惟的実在と現象との関係を、哲学的理性は現象間の因果関係との類比(Analogie)において定立するのである。「類推によって、私は、私にとって絶対には未知な物の関係概念を与えることができる」とカントが述べているように、触発・被触発の関係は、哲学的理性の類比的思惟により成立する反省上の関係概念である。もちろんこのことは、「超越論的感性論」の問題領域においては、外的触発に対しても内的(自己)触発に対しても、同様に妥当するものでなければならぬ。

ところで、このように解することによって、触発・被触発の問題——それは現象の経験的実在性の根拠に関する問題にはかならない——が解決されたのであろうか。否。「超越論的感性論」においては、哲学的理性は触発・被触発の関係を定立したにすぎない。その真の解決は、後述するように、「超越論的対象」に関する議論において初めて与えられるのである。

三 Intelligenzと純粹統覚の直覚的定立

「超越論的分析論」においても、哲学的理性は悟性を、心性の他の要素から孤立させて、悟性を「それだけとし

て考察」(B153)する。そして、悟性機能の根源的根拠を、「我々のすべての表象に対する相関者」(A123)であり、「あらゆる他の表象に伴わざるをえず、かつ、あらゆる意識において同一である我思うという表象すらも生み出す」(B132) 純粹統覚に見いだす。それは、「自発性の作用」(B130)として「断片」(A150=B195) 的な知覚を統一しつつ、その働きに即して自己の「汎通的同一性」(B133)を自覚する純粹な自己意識である。ところで、悟性を孤立させて考察することができるとするには、我々は何らかの仕方、その根拠である純粹統覚を定立することができるのでなければならぬ。だが、純粹統覚について何らかのことを思惟しようとするならば、「絶えざる循環」(A346=B404)に陥らざるをえないという困難に我々は直面するのである。ではいかにして、それは定立されるのであろうか。

カントは、自己に注視し、自己を観察する哲学者という意味での「Intelligenz」(B158Anm.)に関して次のように述べている。「我思う」は、私の現存在を限定する働きを表現する。したがって、それによって、現存在は与えられているが、私が現存在を限定する仕方は……それによってはまだ与えられていなう」(B157Anm.)と。すなわち、哲学的理性は、自発的に働き自己を観察しつつ、その働きに即して、またその働きを直接的に意識しつつ、自己の現存在を「或る実在的なもの (etwas Reales)」(B423Anm.)として直接的に意識しているのである。もちろん、そこには自己直観が欠如しているのだから、現存在を限定する仕方、すなわち、この実在的なものが何 (was) であり、いかに (wie) 在るかは「未限定 (unbestimmt)」(B424Anm.)にとどまる。すなわち、was および wie に関しては空虚 (leer) にとどまる。とはいえ、カントが、「我思う」は「我思うつつ存在す」と「同語反復的」(A356)もしくは「同一」(B422Anm.)であると言う場合、それは、哲学的理性の自発的働きとその存在との直接的合一を意味しているのである。¹³⁾ 哲学的理性は、経験的統覚の客観としての断片的自我 (内官の対象としての現象我) と経験的統覚の主観としての断片的自我と純粹統覚の自我とを厳密に区別しつつも、自らの働

きと存在との直接的意識において、すなわち自らの「力学的実在性」(A641=B669)の直接的意識において、それらの同一性を自覚しているのである。また同様に、理論理性と実践理性とを区別しつつも、それらが「同一の理性」¹⁴⁾であることを自覚しているのである。

ところで、個別的自我の「現実性を直接的に言表する」(A356)この意識は、直接的であり「純粹に知的」(B423 Ann.)であるとはいえ、「限定する働きに先立って」(B158Ann.)成立するものではない。「何らかの経験的表象なくしては、「我思う」という働きはやはり生じないであろう」(B423Ann.)と言われているように、それは、経験的表象を限定する働きに即して成立する「総合の意識」(B333)なのである。¹⁵⁾したがって、それは、「多様なものを意識の統一へと総合する特殊な働き」(B136)を必要とせず、直観することによって直ちに対象そのものを「与え」創造する(hervorbringen) (B145)がゆえに、物自体を直接的に認識しうるような「根源的直観」(B72)、「神的直観ではない。だが、もちろんそれは感性的自己直観でもない。カントは、このフィヒテ的な知的直観をさまざまに用語で表現している。すなわち、「私の現存在の知的な意識」(BXIAnn.)、「内的知覚」(A343=B401)、「未限定な経験的直観すなわち知覚」(B422Ann.)、「未限定な知覚」(B423Ann.)、「思惟する主観の自己活動性の単に知的な表象」(B278)、「単なる統覚により自己自身を認識する」(A546=B574)こと、「現存在の感情」¹⁶⁾等々。これらの表現における「知覚」や「認識」といった語はカントの通常の用語法に反するものであるが、これらの表現は上述の意味に解さなければならぬ。確かにカント自身は、この純粹に知的な意識が「決して直観ではない」(B278)ことを強調している。だが、その直接性のゆえに、直観という語は避け難いであろう。¹⁷⁾哲学的理性は上述のようなIntelligenzであり、Intelligenzとして働きつつ純粹統覚をこのような意味における知的直観によって直覚的に定立するのである。カントは、『形而上学講義』において、「心理的意識」もしくは「主観的意識」と「論理的意識」もしくは「客観的意識」とを区別している。そして、後者は「自己自身に還帰した意識であり、それ

は比量的ではなく直覚的 (intuitiv) である¹⁸⁾、と同様のことを主張している。ところで、哲学的理性が純粹統覚を直覚的に定立することそれ自体は、individuell (個体的) なことである¹⁹⁾。すなわち、この現存在の知的な意識は、individuell なこの「私の現存在」の意識である。そして、後述するように、哲学的理性は、この individuell な意識を他の物に「すり換える (unterschieben)」（A353）ことによって、überindividuell (超個体的) な規範的意識すなわち意識一般 (Bewußtsein überhaupt) をいわば要請するのである。

さて、このような哲学的理性の直覚的定立との関連から、第二版の「超越論的演繹論」において主張されている自己触発の概念に、ここで言及しておかねばならないであろう。「注意 (Aufmerksamkeit)」という活動は、これも、それ「すなわち自己触発」の例証を与えることができる」(B156Anm.) と言われる場合の自己触発の概念は、「超越論的感性論」における自己触発の概念とは異なるからである。カントに従えば、何らかの結合した表象において或るものを孤立させ、それ以外の或るものを捨象すなわち度外視する (von etwas abstrahieren) ことは、或るものに注意し、それ以外のものに「注意しない」²⁰⁾ことを意味する。すなわち、注意および「負の注意」²¹⁾という語は、カントにおいては、このような孤立化と捨象という反省的抽象作用を意味するものである。したがって、感性に関する哲学的理性の反省的思惟そのものが、ここでは自己触発と言われていると考えられる。これに対して、「超越論的感性論」においては、哲学的理性によって二重の観点から考察された現象我と自我自体との反省的な関係概念が、外的触発の場合と同様の意味において自己触発と言われたのであった。したがって、両者の間には決定的な意味の差異がある。さらに、このような意味での自己触発の意識も、先の直覚的定立の場合と同様に、individuell な意識である。それゆえ、カントは、「注意という働きによって、心性が通常いかにしばしば触発されているかということ、各人は自らの内において知覚することができるであろう」(B157Anm.) と言うのである。

四 超越論的対象と批判理性

哲学的理性は、感性一般を考察したのと同様に、純粹統覚を直覺的に定立し、上述のすり換えによって論理的に一般化した überindividuell な「意識一般」(B143)、すなわち「統覚一般」(B143)⁽²⁾を考察する。それは、überindividuell であるかぎりにおいて、認識の普遍妥当性の一源泉でありうる。さて、この場合も、哲学的理性は、あらゆる感性的制約を「分離」(A147 = B186)もしくは「捨象」(A247 = B304)することによって、純粹統覚を自体的に考察する。そうであるならば、純粹統覚は、現象と物自体との超越論的区別に関係なく「あらゆる物に無差別に (ohne Unterschied)」(A288 = B344) 関係しうるであろう。それゆえ、哲学的理性は、超越論的区別そのものを捨象することによって論理的に一般化された物すなわち「物一般」(B128)⁽³⁾を、純粹統覚の対象として措定するのである。したがって、その形式である範疇もまた、自体的には思惟において「無制限の領域」を有し、いかなる表象であれ、それを「一つの意識」(A104)へと結合し概念把握するという「論理的意味」(A248 = B305)を有しているのである。すなわち、純粹範疇は、「客観一般の思惟を種々の様相に応じて表現」(A247 = B304)しているのである。

だが純粹統覚は、それが純粹であるかぎり、思惟内容を欠く空虚な表象である。純粹統覚は、自体的に、すなわち感性的表象への関係なくして考察するならば、「あらゆる表象の内でも最も貧しい表象」(B408)なのである。他方、現象を自体的に、すなわち一者性を有する純粹統覚への関係なくして考察するならば、それは「私にとつて客観となり」(B138)えず、「我々にとつて無」(A131 = B236)である。それゆえ、認識が成立するためには、両者は総合されなければならない。未限定的な現象は、生産的構想力の形象的綜合 (synthesis speciosa) すなわち

覚知・再生の綜合によって「限定された直観」(B154)へと綜合されなければならない。そこに覚知が成立する。だが形像的綜合は、自体的に、すなわち統覚の統一への關係なくして考察するならば、盲目的な綜合にすぎない。形像的綜合を自体的に考察するかぎり、そこにおける知覚の客観は、「表象の無規則な累積」(A121)もしくは断片的な像 (ein Bild) にすぎず、知覚の主観である經驗的統覚の自我もまた、断片的像に依じて「常に可變的」(A107)であり、「それ自体ばらばらになっている」(A120, B133)のである。それゆえ、形像的綜合は、統覚の悟性綜合 (synthesis intellectualis) との綜合、すなわち「構想力の超越論的綜合」(B133)によって統一性を獲得しなければならぬ。そこに、客観の側においても主観の側においても、具体的統一が成立する。客観の側においては、「一つの自然」(A16=B283)が成立する。それは、未限定な多様体である現象や、限定を経たとはいえ断片的な像にすぎない知覚の対象とは異なり、このような多様体の綜合的統一体である。主観の側においては、後述するように、具体的自覚が成立する。

さて、一つの自然がこのように成立するにしても、現象は、意識の対象としては「我々の表象の単なる戯れ」(A101)にすぎない。それゆえ、現象が単なる仮象(Schein)に転落しないためには、したがってまた自然が単なる虚構に転落しないためには、その經驗的實在性を保証するものがなければならぬ。筆者は、それを「超越論的对象」もしくは「超越論的客観」と考える。現象は、それが単なる表象であるかぎり、現象ならざるものへの關係を指示し、自らに対応し、自らに客観的實在性を与え、そのことによって主観と客観との關係を与えるような対象を指示する (Vgl. A104f, A252)。このような「表象の対象」(A104)として現象の客観的實在性を保証する超越論的对象は、「感性的直観における多様なものを統一するために、統覚の統一の相關者としてのみ用いることができる」(A250, Vgl. A105, A109)と言われている。つまり、純粹統覚が、現象を綜合的に統一する際の主観の側における形式的な超越論的根拠であるのに対して、超越論的对象は、客観の側における質料的な超越論的根拠なのである。

前者が、限定的であるとはいえ、あらゆる被限定性を欠く「思想の超越論的主観（主語）Ⅱ X」（A346＝B404）であるのと同様に、その相関者である後者もまた、被限定性を欠いている。それゆえ超越論的対象は、現象に「常に一樣」（A109, Vgl. A253）に対応する「或るもの一般Ⅱ X」（A104）である。だが、現象が現象ならざるものを指示することは、感性自身の関知するところではない。また、超越論的対象は純粹統覚の相関者であると言われるが、現象がこのようなものを指示することは純粹統覚自身にとつても関知するところではない。感性と悟性とを同時に考察する哲学的理性が、現象の経験的實在性を保証するものとして超越論的対象を要請し、それを純粹統覚の相関者として措定するのである。だが、両者が相関することは何を意味するのであろうか。

カントは、実質的観念論を独断的・心理学的観念論と蓋然的観念論とに区分し（Vgl. BXXXIXAnn, B274）、外的現象（外界）の存在を「疑わしく証明しえない」（B274）とする後者を、特に「観念論論駁」の章において論駁する。その論駁は、自己の現存在の経験的に限定された意識、すなわち自己認識において成立する具体的自己意識が、外的現象の現存在を前提もしくは要求することを論証するという仕方で行われている。その論証は以下のように概略することができる。

我々は、自己の具体的な現存在を時間において限定されたものとして意識するが、あらゆる時間限定は、直観表象外の持続的なもの（ein Beharliches）を時間限定の實在的（real）な根拠として前提する。というのは、構想力の形像的綜合が継時的（suksessiv）な綜合であるがゆえに、それによって成立する知覚表象もまた継時的であり、絶えず変易し、時間限定の基体とはなりえないからである。超越論的対象は、表象の対象としては表象外に存するが、それが根拠づけるものは、個別的な具体的対象として表象内に存する。このようなものとして、超越論的対象は時間限定の本来的基体である。

ところで、内官の「本来的素材」(B67, Vgl. BXXXIXAnn.) は外的直観表象にほかならない。それゆえ、超越論の対象は、内的直観表象ならびに外的直観表象の超越論的根拠であるとはいえ、それが根拠づける個別の対象は、直接的には外的直観形式である空間において表象されるのでなければならぬ。したがって、自己認識における具体的な、時間限定を経た自己意識が成立するためには、外的現象の現存在を「必要とする (erfordern)」(B278)。

自己認識が成立するためには外的現象の現存在を必要とするというこの論証の核心は、現象の経験的实在性を保証する超越論の対象を、純粹統覚の相関者として要請する点にある。それを要請することによって、超越論的観念論は上述の誤った観念論から自らを区別するのである。すなわち、純粹統覚と超越論的对象との相関関係は、超越論的観念論と経験的实在論との「相互浸透」²⁵を意味しているのである。

さて、哲学的理性は、「超越論的感性論」において、物自体と現象との関係を触発・被触発という反省的な関係として定立したにすぎなかった。だが、今や超越論的对象を現象の経験的实在性の超越論的根拠として要請するのである。それは、純粹統覚に相関するものであるかぎり、「超越論的感性論」における物自体とは異なる。そこにおいては、統覚の問題は、哲学的理性にとつては自明のことであるにせよ、まだ主題的とはなっていないからである。哲学的理性が超越論的对象をこのように要請するとは、現象としての物と自体的に考察された物とが二つの異なった物であるのではなく、たとえ後者が認識不可能であるにせよ、両者が「同一の物」(BXXIII)であることを要請することである。この要請された同一性は、哲学的反省以前における同一性とはもちろん異なる。カントは、現象の経験的实在性の問題を、このような要請によって解決しようとしている。だが、要請そのものはいかなる根拠に基づいてなされるのであろうか。超越論的对象は、哲学的理性が純粹統覚の相関者として要請

し措定したものであった。だが、この überindividuell な純粹統覚そのものもまた、すでに述べたように、哲学的理性の自発性および自己所与性の individuell な知的直接的意識にその根拠をもっており、それを根拠として言わば要請されたものであった。そうであるならば、その相関者である超越論的対象もまたそうでなければならぬであろう。哲学的理性は、Intelligenz としての自らの存在の確実性を根拠として、超越論的対象を現象の——議論の主題からすれば外的現象の——超越論的根拠として要請するのである。しかも、あくまでも未知な根拠として要請するのである。純粹統覚は、「あらゆる統一の制約ではあるが、やはりそれ自身無制約的である」(A401)と言われているが、純粹統覚の自我を無制約者として求めようとするならば、魂の理念が成立する。超越論的対象もまた、純粹統覚の相関者であるかぎり、それ自身無制約者である。それゆえ、同様に「経験の対象から超越論的対象へと上昇しようとする」(A545 || B573) ならば、そしてそこに無制約者を求めようとするならば、世界の理念が成立する。だが、「両理念に関する超越論的推論は「媒語二義の誤謬推論 (sophisma figurae dictionis)」(A499 || B528) に陥る。このことを考慮すれば、現象の超越論的根拠としての超越論的対象は、あくまでも未知な根拠として要請されているとしか言うことができない。カントは、「我々の外なる物の現存在を……単に信憑 (Glauben) に基づいて想定すること」は哲学の「醜聞」(BXXXIXAnm.) であると述べ、それを上述のように哲学的理性の自己に関する直覚知の確実性によって基礎づけようとしているのである。

五 批判される理性と批判する理性との合一

individuell な純粹統覚において自己の現存在がすでに与えられているとはいえず、自己認識は、内官の本来的素材が外的現象であるかぎり、対象認識に即してのみ成立するものである。すなわち、一つの自然の成立に即して

のみ成立するものである。このことこそ、「観念論論駁」の章および「純粹理性の誤謬推理」の章において、カントが主張しようとしたことである。さて、抽象的自己意識である純粹統覚は、思惟内容を感性的表象に制限（*Ph stringieren*）されることによつて、具体的自己意識として実現する（*realisieren*）（Vgl. A146=B185f.）。このようにして実現した自己意識は、統一なき経験的統覚とも、内容なき純粹統覚とも異なり、自らが感性および悟性として働くことを、したがつて自らが自然の立法者たることを自覚しているのである。これまでは、感性も悟性も自体的に考察され、両者は互いに何ら関知せぬものとして考察されてきた。だが今や、哲学的理性にとつては自明のことであつた感性と悟性とが「ともに」働くことの自覚が成立しているのである。したがつて、この具体的自覚に到達した統覚は、哲学的理性と合一し、自己還帰しなければならぬ。

哲学的理性は、その否定的思惟によつて、現象に対して物自体を措定した。だが、今や具体的自覚に到達した超越論的統覚は、自らの純粹統覚の対象すなわち物一般を、現象体（*Phänomenon*）と観智体（*Noumenon*）とに區別して思惟する（「対象一般を現象体と観智体とに區別する根拠について」の章）。現象体とは、超越論的統覚により、「範疇の統一にしたがつて対象として思惟される、かぎりの現象」（A248f.）である。他方、現象でありえない、したがつて現象体でありえない、観智体は、その否定の仕方に応じて二義的に解される。すなわち、観智体は、消極の意味においては感性的直観の対象でない物を、積極の意味においては非感性的直観の対象を意味する（Vgl. B307）。だが、すでに述べたように、カントは根源的・知的直観を人間には認めないのであるから、観智体は消極の意味にのみ解されねばならない。このように解された観智体は、客観的実存性を有するものではないが、論理的に無矛盾な可能的概念である。もちろん、それは論理的可能性にすぎないのだから、観智体が客観的実存性以外の何らかの実在性を有するか否かは、我々にとつては問題的（*problematisch*）である。観智体は、このようなものとして、人間悟性が現象の領域外に蓋然的には拡張されうることを示す「蓋然的（*problematisch*）」（B

30) 概念である。だが同時に、叡智体は、感性がこのような蓋然的概念にまでは及びえないことを示すことによつて感性の越権 (Annahmung) を制限するとともに、悟性自身もそれを蓋然的に思惟することができるだけ認識することができないという悟性自身の限界をも示す、「限界概念」(A254 = B310, Verl. A256 = B312) でもある。ところで、その限界の意識はどこに成立するのであろうか。カントは、物自体を(1)「超越論的感性論」における触発者としての物自体、(2)限界概念としての物自体、(3)「超越論的弁証論」における無制約者としての物自体の三様に解している。それらは、現象に対して否定的に思惟された物としては同義であるが、それらがもっている意味はいずれも異なる。「超越論的感性論」における物自体は、感性を自体的に考察する哲学的理性が、その否定的思惟によつて措定したものであった。それゆえ、悟性がそれを思惟しようということは、哲学的理性にとつては自明のことであるにせよ、感性自身にとつてはまだ問題とすらなっていないのである。そうであるならば、限界の意識はそこにおいては成立するはずがない。これに対して、限界概念としての物自体(叡智体)は、感性に表象されない物自体を、悟性が蓋然的にはあるが思惟することができるという自覚において、したがつて感性と悟性とが「ともに」働くことの自覚において成立するものである。すなわち、上述の具体的自覚において初めて限界の意識が成立するのである。そして、限界概念を措定することを通じて、具体的自覚に到達した超越論的統覚は哲学的理性と合一するのである。

ところで、叡智体は「課題 (Aufgabe) の表象にほかならない」と言われている³⁰⁾。すなわち、それは、「感性的直観の制約からまったく解放された対象が存在しないだろうかという課題」(A287 = B34)を示すものである。もちろん、具体的自覚においては、現象界の限界とともに、叡智体のこの問題性もしくは課題性もまた自覚されている。だが、「超越論的弁証論」の世界の理念との関連において、次のことが特に重要であらう。限界概念としての物自体(叡智体)は、具体的自覚に到達した統覚によつて感性的直観の対象ではない物として措定された

にすぎないのだから、現象の客観的実在性の超越論的根拠という意味をもつ超越論的対象とは区別されなければならぬ (vgl. A253)。だが、超越論的対象を、「その表象が感性的でないという理由で、観智体と称する」(A288 || B346) ことは許される。具体的自覚に到達した統覚は、哲学的理性と合一することにおいて、哲学的理性が要請した超越論的対象を、今や自らが自らの純粹統覚の相関者として措定したものであることを自覚している。そして、この超越論的対象をも、観智体として表象し、自らが要請した超越論的対象の、根拠としての課題性をも自覚しているのである。そして、この課題性の自覚こそ、「現象の諸制約の系列の絶対的統一」(A334 || B391) を求めて「制約の制約」(A307 || B364) へと上昇するように、我々の理性を駆り立てるものなのである。

さて、具体的自覚に到達した超越論的統覚が限界概念を措定することにおいて哲学的理性と合一することは、哲学的理性の側から言えば、哲学的理性がこのような現象界の限界の自覚を通じて自らを「批判理性」として自覚することを意味する。哲学的理性は、最初から自らを批判理性として自覚しているわけではない。批判理性という概念は、「反省概念の二義性について」という章に初めて登場する概念である。すでに引用した箇所であるが、物自体が「理性によってそれ自体として考究された」ものと言われるとき、その理性はまだ「観察者 (Zuschauer)」(BXXIIAnm.) としての理性にすぎない。それは、「外的観察者 (äußerer Beobachter)」(A362) としてではなく、内的 (自) 観察者としての理性にすぎないのである。哲学的理性は、その自(己)観察によって、あらゆる表象が感性および悟性において占めている「超越論的場所」(A268 || B324) を限定する。表象の認識能力に対する帰属性をこのように限定することによって、哲学的理性は、自らが認識可能なものと不可能なものとを分か(つ)と (Einteilung)」(A290 || B346) を自覚し、現象界の限界を自覚するのである。そして、そのかぎりにおいて、「超越論的二義性すなわち純粹な悟性の客観と現象との混同」(A270 || B326) に基づく誤った総合的原則を批判するのである。すなわち、現象と物自体との超越論的区別を論理的区別と解するライプニッツの「世界の知的

体系」(A270=B326)と、それを経験的区別と解するロックの「精神発生論 (Noogonie)」(A271=B327)とを批判するのである。哲学的理性は、このような超越論的反省の運動において現象界の限界を自覚し、それを自覚することにおいて自己還帰し、自らが現象界と観智界とを分かち理性、すなわち批判理性であることを自覚するのである。

六 直覚的定立とすり換え

以上のように、カントの理性批判は、哲学的批判理性による超越論的反省の運動の記述であり、理性の自己認識の記述であると解される。ところで、哲学的理性の感性に関する反省的思惟そのものも、また純粹統覚の直覚的定立も *individuell* な性格を有するものであった。このような性格こそ、哲学が記述的でないかぎり学ぶことができず、「せいぜい哲学することをおこなうことができるにすぎない」(A837=B865)と言われる所以である。だが、哲学的理性は、一般 (*überhaupt*) という語で表現される *überindividuell* な感性および悟性をその考察の対象とするのである。哲学的理性は、純粹統覚に関して言えば、それを直覚的に定立する。そして、すでに少し触れておいたが、それを他の物へと「すり換える」ことによって *überindividuell* な「思惟する存在者一般」(A347=B406)を、すなわち規範的な意識一般を要請するのである。カントは、「純粹理性の誤謬推理について」の章において、思惟する存在者としての他我の問題に言及し、次のように、他我の承認がこのすり換えに基づいていることを主張する。すなわち、他の物が思惟する存在者として表象されるのは、「この私の意識を他の物へと転移すること (*Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge*)」(A347=B405) によってのみである」と。哲学的理性は、確かに外界の存在を保証しうるほど確実な、自らの力学的実在性の知的直接的意識を有している。だが、

それは was および wie に関しては空虚なものであった。この内容の空虚さのゆえに、「私は私自身を他者（すなわち外的観察者）の観点から考察する」（A362, Verl. A364）ことができるのである。すなわち、思惟する存在者としてのこの私は、この空虚さのゆえに、直ちに「思惟するこの私、あるいは彼、あるいはそれ（物）」（A346 = B304）でもありうるのである。

ところで、このような哲学的理性による直覚的定立とすり換えは、純粹統覚に関してばかりではなく、「超越論的感性論」においても暗黙の内に主張されているのではないだろうか。カントは、空間が経験的概念でないことを次のように論証している。

或る感覚が私の外なる或るものへと（すなわち、空間中の、私自身がその内に存在しているとは別の場所にある或るものへと）関係づけられるためには、また、私が、それらの感覚を相互に外在的あるいは並存的なものとして、したがって単に異なっているのではなく異なつた場所にあるものとして表象することができるとは、空間の表象がすでに根底になければならない。（A33 = B38）「したがって、空間は経験的概念ではない。」

この論証は、個別的主観の感性におけるいかなる経験的表象も、すなわち経験的直観表象も感覚表象も空間表象がなければ成立しえないという、経験的事実に基づくものである。すなわち、その前段は、具体的認識活動において現象と不可分である感官の感覚表象が、感覚に対応する現象の質料に関係しうるためには空間表象を要する、という事実を主張するものである。また、その後段は、感覚表象を相互に質的のみならず場所的に区別するために空間表象を要する、という事実を主張するものである。哲学的理性は、この経験的事実を承認する。経

験は、空間表象を「除去しては考えることができないという必然性」を示すからである。もちろん、時間に関しても同様の論証が成立する。ところで、私が、私の身体が空間中に占める特定の場所（視点）から、感覚表象を現象に関係させて、感覚表象を相互に区別するという場合、差し当たって問題となっているのは、個々の経験的表象と個別的主観との関係によって成立するパースペクティブを有する経験的な空間表象である。また、私自身を他者の観点から考察する場合、「その観察者が私をそこへと措く（setzen）」ところの時間は、私自身の感性において見いだされる時間ではなくて、彼の感性において見いだされる時間である（A263）と言われる。だが、その場合の時間表象もまた、同様の時間表象であろう。これに対して、「直観の公理」の章においては、一様な空間表象および時間表象が語られている。純粹直観としての根源的量 quantum と量の範疇 quantitas とは、quantitas の図式である「数 (Zahl)」(A142 = B182) を媒介として綜合され、部分としての「一定の空間あるいは時間の表象が産出 (erzeugen)」(B202) される。この「外延量」(A162 = B203) としての部分空間および形像化（空間化）された部分時間を産出する「集合 (Aggregation) の綜合」(B201Anm.) は、数を媒介とする綜合である。そして、数とは「一〔すなわち単位〕を（同種的な）一に継時的に付加することを含む表象」(A142 = B182) である。カントは、この同種の単位の継時的付加ということ、自然科学において計測される外延量としての部分空間および部分時間の一様性を端的に主張しているのである。だが、集合の綜合が、「あらゆる綜合判断の媒語」(A155 = B194) である時間を媒介とする綜合であるかぎり、その一様性は純粹直観としての時間にも基づくものでなければならぬ。だが、純粹直観としての時間および空間が一様であるとは、どういうことなのであるか。

カントは、空間および時間が経験的概念でないことを論証した後で、それらが経験的直観表象の根底に存するア・プリオリな必然的表象であることを、次のように論証する。

上述の経験的事実とは反対に、かの経験的表象から経験的な感覚表象および現象の経験的な質料をすべて分離・除去しても、空虚な、純粹な空間および時間は「考えることができる」。(A29 = B38)「したがって、空間および時間は云々。」

さて、純粹な空間および時間がこのような捨象の後にも残存しうることは、決して経験的な事実ではない。また、哲学的理性がその構想力によりそれらを捨象するにせよ、それは不定へと (*in indefinitum*) 進まざるをえないであろう。そうであるならば、空間および時間がこのような捨象によっても残存すると言われるとき、それは、哲学的理性が直覚的に「構想的实在 (*ens imaginarium*)」(A291 = B347)として定立したのであると言わざるをえないのだろうか。カントは、この論証に引き続いて、空間および時間は、部分表象を「自己の内 (*in sich*)」(B40)に含むゆえに、直観表象であると論証し、両論証から空間および時間が純粹直観 (直観形式) であると結論する。

ところで、哲学的理性は、個別的直観の感性における経験的表象を差し当たり考察の対象とした。だが、哲学的理性は、このような経験的表象において、経験的な感覚表象を、それが主観性および偶然性を免れないという経験的反省に基づき捨象するのである。そこに、超越論的意味における現象が成立するが、哲学的理性は、さらに、現象の経験的な質料をも捨象し、そこに残存するものを直覚的に定立するのである。だが、このように直覚的に定立された純粹直観は、経験的なものをすべて捨象したものであるがゆえに、個々の現象の質料が有していた個性を失っている。それゆえ、純粹直観は、いかなる現象の質料に対しても一様にその制约でありうる。すなわち、純粹直観は、現象一般の形式、すなわち「感性的直観一般の純粹形式」(A20 = B34)なのである。また、それとともに、感覚表象および現象の質料が有していた個別的直観に対する関係の個性 (パースペクティヴ性)

をも失っている。それゆえ、純粹直観は、いかなる人間感性に対しても一様にその制約でありうる。すなわち、哲学的理性は、純粹直観を直覚的に定立することにおいて、それを他の感性にも適用し、純粹直観を人間感性一般の形式とするのである。

さて、以上のように、カントの理性批判には、純粹統覚に関しても純粹直観に関しても、哲学的批判理性の直覚的定立とすり換えが根底に存する。だが、そうであるならば、哲学的批判理性は、単に超越論的反省を遂行しそれを記述する契機であるばかりでなく、理性批判全体をその根底から支えている契機であると言えよう。すなわち、カントの超越論的観念論を超越論的観念論として支えているのは、哲学的批判理性であると言うことができる。

しかし、そこには問題があるのではないか。カントは、このような直覚的定立とすり換えによって、*überindividuell*な規範的な、純粹統覚および純粹直観を言わば要請する。それは、「真の、あるいは厳密な普遍性」(B3)を有するア・プリオリな綜合判断の事実性を承認するがゆえの要請である。もちろん、この事実性も問題ではあろうが、ここでの問題はそれではない。純粹直観に関して言えば、はたして我々は、経験的表象をすべて捨象するという仕方でも、それを考えることができるのであろうか。また、「精神の働きそのものから……あたかも不変的な範型として、したがって直覚的に認識しうるものとして抽象された」^(B3)とされているように、純粹直観が直覚的に定立されたものであるとしても、哲学的理性がそれを直覚的に定立することができるという、その根拠は何なのであろうか。純粹統覚に関しても同様であるが、仮にその直覚的定立を認めるにしても、そこにはやはり問題がある。哲学的批判理性によるすり換えは、「超越論的弁証論」における「超越論的すり換え」(A619 = B647)と比べれば、「合法的」^(B3)と言うことができるかもしれない。とはいえ、*individuell*な純粹統覚の *überindividuell*な純粹統覚へのすり換えが、哲学的批判理性による一方的な承認であるかぎり、哲学的批判理性は自らの *individuell*

- (10) H. Vaihinger, *Kommentar*, Bd. II, 53.
- (11) Kant *Prolegomena*, KGS, Bd. IV, 357Anm.
- (12) Intelligenz は知性と訳すこともできるかもしれないが、単純に知性と訳したのでは、働きと存在との直接的合一というニュアンスがうまく表現できないと思われるので、以下においては原語のまま使用する。
- (13) フイヒテも「知識学への第一序論」において「Intelligenz (知性) は、このようなものとして自己自身を見る。そして、この自己自身を見るということは、知性であることのすべてに直接的に關係する。存在するところと見るところの直接的合一に知性の本性は存する」と述べられている。Fichte, *Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. I, 435.
- (14) Kant *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V, 121.
- (15) フイヒテも「哲学者は意識の事実としてのこの知的直観を……直接的に、自らの意識の孤立した事実として見いだすのではない」と主張している。すなわち、知的直観は、「感性的直観との結合においてのみ可能」なのである。Fichte, *Werke*, Bd. I, 464f.
- (16) Kant *Prolegomena*, KGS, Bd. IV, 334Anm. 実践的領域においても同様の表現が用いられている。実践的自由が「経験によつて証明される」(A802—B830)とか、「理性的存在者の意志は……実践的なものにおいても……物の観智的秩序において規定可能な自らの現存在を存在者それ自体として意識する」(*Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V, 42)とか、「現存在の観智的意識」(*Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V, 99)と云つた表現が用いられている。
- (17) H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Kantstudien, Ergänzungshefte 71, 1956, 249 u. 254.
- (18) Kant's Vorlesungen; Metaphysik I1 Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pöhlitz, KGS, Bd. XXVIII 1, 227.
- (19) フイヒテも知的直観に關して「各人が直接的に自らの内に見いださなければならぬ」と述べられている。Fichte, *Werke*, Bd. I, 463.
- (20) Kant *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, KGS, Bd. II, 394.
- (21) Kant *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, KGS, Bd. II, 190.
- (22) Vgl. B132, A401.

- (23) Vgl. BXXVII, A35=B51, B113, B114, A108, A139=B178 usw.
- (24) カントは仮象 (Schein) という語を (1) 現象の対概念として、(2) 真理の対概念として用いている。ここでは(1)の意。
H. Vaihinger, *Kommentar*, Bd. II, 488.
- (25) H. Heimsoeth, *op. cit.*, 240.
- (26) Kant, *Prolegomena*, KGS, Bd. IV, 316.
- (27) カントはこの章を「付録 (Anhang)」としている。だが、この章は、その直前の章「あらゆる対象一般を現象体と叡智体とに区別する根拠について」と同様、単なるまとめや付録ではないと筆者は考える。それらの章は、現象界の限界の自覚を通じて具体的統覚が哲学的理性と合一することを主張するところに、その意義がある。
- (28) 「[自己]自身を思惟する存在者の位置に措く」(A353)、「あらゆる意識の定式とともに、我々自身をあらゆる他の知的存在者の位置に措く」(A354)、「自我という内容においてまったく空虚な表現を、私はあらゆる思惟する主観に適用 (anwenden) することかかぬ」(A355)といった同様の表現をも参照。
- (29) H. Vaihinger, *Kommentar*, Bd. II, 188.
- (30) Kant, *De mundi sensibilibus atque intelligibilibus forma et principis*, KGS, Bd. II, 406.
- (31) H. Heimsoeth, *Transzendentaler Dialektik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966, 1 Teil, 111.

第三章 「超越論的弁証論」と Intelligenz

『純粹理性批判』は、哲学的理性による理性の自己批判の叙述である。哲学的理性は超越論的反省を通じて自己（人間理性）を批判する。本章の意図は、哲学的理性の超越論的反省という観点から「超越論的弁証論」を考察し、哲学的理性が無制約者に関する超越論的反省を行なわざるをえない根拠も、また哲学的理性が二律背反を解決し実践理性の領域へと移行せざるをえない根拠も、Intelligenzであるという哲学的理性の自覚に存することを、明らかにする点にある。

一 超越論的反省と根拠の問題の自覚

カントは、形式的「論理的能力」としての理性と実在的「超越論的能力」としての理性とを包括する「より高次な概念」としての「理性一般」を、「原理的能力」(A299 = B355)¹⁾と名づけている。理性一般は、多様な悟性認識を「推論の素材」とし、「制約の制約」へと「前三段論法」を連鎖させて進み、それを「最小限の原理（普遍

的制約」に帰する(ことを自)の「論理的格率」(A307 = B364)とする。それゆえ、数学の公理や全称命題も「相対的」な意味では原理と称することができるが、「端的に」(A301 = B358)原理と称される純粋理性の原理とは、概念からの純粋な総合的認識のことである。このような原理は、「もし被制約者が与えられているならば、相互に従属させられている諸制約の全系列——この系列はしたがってそれ自身無制約的であるのだが——もまた与えられている」(A307f. = B364) ということを想定している。この「一つの与えられた被制約者に対する諸制約の総体性の概念」(A322 = B379)が、あるいはこの総体性を可能にするのは無制約者であるのだから、無制約者の概念が、純粋理性概念すなわち超越論的理念である。超越論的理念は、「分割的統一 (die distributive Einheit)」である悟性統一を「虚焦点 (focus imaginarius)」(A644 = B672)としてのそれへと「漸近的に」(A663 = B691)接近させつつ統制するべく、人間理性に課されている「推論された概念」(A333 = B390)である。また超越論的理念は無制約者の表象であるかぎり、「それに対応するいかなる対象も感官に与えられない」「極大の概念」(A327 = B383)である。しかし、それを要求することが人間理性に本性的に課されているがゆえに、超越論的理念は「超越論的 (主観的) 実在性」(A339 = B397)を有する。すなわち、それは課題としては人間理性にとって「内在的」「土着的」(A643 = B671)である。とはいえ、人間理性が、課題として「課せられている (aufgegeben)」にすぎない超越論的理念を「与えられている (gegeben)」と臆断し (Vgl. A497f. = B526)、その主観的実在性を客観的実在性にすり換え、それを客観的構成的に使用するならば、それは有限 (現象) と無限 (物自体) との間の「深淵 (Abgrund)」(A575 = B603Anm.) あるが故は「裂け目 (Kluft)」(A629 = B657)を「理念の翼に乗って」(A630 = B658)「飛び越える (überfliegen)」(A296 = B352) ことになる。すなわち、このようすり換えによって、超越論的理念は「飛翔的 (überfliegend)」「超越的 (transzendent)」(A643 = B671)となり、超越論的仮象を生ぜしめることになる。超越論的仮象は「理性の本性に起因する」「不可避な」(A339 = B397) 仮象であるが、哲学的理性は、この仮象を

暴露することにより、「超越論的すり換え (transzendente Subreption)」(A509=B537) に基づく「思弁的」(A634=B662) 認識を批判するのである (vgl. A297f. = B354)。

さて、カントは表象の有する三つの関係、(i) 「主観に対する関係」、(ii) 「現象における客観の多様に対する関係」、(iii) 「あらゆる物一般に対する関係」に基づいて以下の三理念を提示している。(i) 「思惟する主観の絶対的統一」を含む「魂の理念」、(ii) 「現象の諸制約の系列の絶対的統一」を含む「世界の理念」、(iii) 「思惟一般のあらゆる対象の制約の絶対的統一」を含む「神の理念」がそれであるが、カントはこれらを形式論理学における「三推論様式」(A333f. = B390f.) に関係させている。すなわち、魂の理念は超越論的定言推論、世界の理念は超越論的仮言推論、神の理念は超越論的選言推論の形態をとる。カントは「超越論的分析論」において、判断における悟性の論理的機能から範疇を形而上学的に演繹したが、ここではそれと「類比的に」(A299 = B356) 推論における悟性の論理的機能から三理念を形而上学的に演繹しようとしているのである。超越論的理念は、すでに述べたように、理念であるかぎりそれに対応する可能的経験の対象を有さず、したがって超越論的理念に関しては「客観的演繹」(A336 = B393) はもちろん成立しえない。しかし、カントが主張しているように、悟性の論理的使用と超越論的使用との間に「自然な関係」(A333 = B390) が成立しているとすれば、それを根拠にして超越論的理念を「主観的に導出すること」(A336 = B393) は可能であろう。⁽³⁾

ところで、魂・世界・神の三理念が、特殊の形而上学 (metaphysica specialis) の主題、したがってまた「超越論的弁証論」の主題となるのは、そもそもなぜなのだろうか。筆者は、それを哲学的悟性の超越論的反省という観点から考察するが、その前に「超越論的分析論」までの超越論的反省の過程をもう一度概観しておこう。⁽⁴⁾

哲学的悟性は、超越論的反省の思惟において、批判する理性と批判される理性とに分裂する。批判理性は、批判される理性である人間理性の認識諸要素、すなわち感性と悟性とを孤立させ、両要素の A・プリアリナ形式を

分離する。こうした孤立化あるいは分離は、批判理性の反省的抽象作用を意味している。さて、(i)「超越論的感性論」において、批判理性は感性を孤立させ、それを自体的に考察し、空間・時間を感性的直観一般の純粹形式として直覚的に定立する⁵⁾。そして批判理性は、感性的所与と人間感性一般との関係に関する超越論的反省を通じて現象と物自体との「超越論的區別」(A45=B62)を措定する。(ii)「超越論的分析論」においても、批判理性は悟性を自体的に考察し、悟性機能の根源的根拠を純粹統覚に見いだす。ところで、悟性の孤立化が可能であるためには、その根拠である純粹統覚の定立が可能でなければならないが、純粹統覚に関する思惟は「絶えざる循環」(A346=B404)に陥る。だが批判理性は、超越論的反省の主体として自発的に働き自己を観察しつつ、その働きに即して、その働きを直接的に意識し、また自己の現存在を「或る実在的なもの」(B423Anm.)として直接的に意識している。それゆえ批判理性は、「このような[Intelligenz] (B158Anm.)として働きつつ、純粹統覚を直覚的に定立するのである。そして批判理性は、このように純粹統覚を自体的に考察するかぎり、現象と物自体との超越論的區別を捨象し論理的に一般化した物、すなわち物一般(Dinge überhaupt)を純粹統覚の対象として措定する。(iii)さて現象は、一者性を有する純粹統覚への関係なくして自体的に考察するかぎり、「我々にとつては無」(A191=B336)である。純粹統覚もまた、感性的表象への関係なくして考察するかぎり、「あらゆる表象の内でも最も貧しい表象」(B408)である。両者は孤立したままでは認識を成立させることができないのだから、両者は綜合されなければならない。ところで、現象は「我々の表象の単なる戯れ」(A101)にすぎない。それゆえ、現象の綜合的統一を保証し、現象の經驗的実在性を保証するものが、客観の側に存するのでなければならない。「表象の対象」として、しかも「或るもの一般-X」(A104)として、現象に「常に一樣に」(A109 Vgl. A235)対応する超越論的对象がそれである。さて、「統覚の統一の相関者」(A256)として超越論的对象を措定するのは感性ではない。現象が現象ならざる根拠を指示するということは、反省的思惟において初めて生ずる事態であり、し

たがって感性の関知するところではないからである。さりとて純粹統覚が超越論的対象を指定するのではない。純粹統覚は、それが純粹であるかぎり、感性に関するこのような超越論的反省には関知しえないからである。超越論的対象を純粹統覚の相関者として指定するのは、自らが感性および悟性として働くことを自明としており、Intelligenzとして純粹統覚を直覚的に定立する批判理性である。(iv)さて、抽象的自己意識である純粹統覚は、思惟内容を感性的表象に「制限される」ことによって具体的自己意識として「実現する」(A146＝B186)。認識において実現した具体的自覚としての超越論的統覚は、一者性を欠く断片的経験的統覚とも、具体的内容を欠く純粹統覚とも異なり、自らが感性および悟性として働くことを自覚している。すなわち超越論的統覚は、自らの純粹統覚の対象である物一般を現象体 (phenomenon) と智智体 (noumenon) とに區別して思惟するが、消極的にのみ解されるべき智智体を「蓋然的 (problematisch)」概念として指定することによって、自らの「感性の越権」(A255＝B310f.) を制限するとともに、自らの悟性の限界をも自覚している。さて、超越論的統覚が自らの悟性の限界を自覚するとは、「一つの自然」(A216＝B263) を構成するためには、自らの悟性が感性的所与 (超越論的には時間) を彷徨せざるをえない比量的 (diskursiv) 悟性であることを自覚することを意味する。そして超越論的統覚は、このような「限界概念」(A254＝B310, Vgl. A256＝B312) を指定することを通じて、批判理性と合一するのである。(v)このことは批判理性の側から言えば、あらゆる表象が感性および悟性において占める「超越論的場所」(A268＝B324) を限定することを通じて、批判理性が自らを、認識可能なものと認識不可能なものとを分かち理性、すなわち「批判理性」(A270＝B326) であると自覚することを意味している。(vi)超越論的反省的思惟において批判する理性と批判される理性とに分裂していた哲学的理性は、ここにおいて一者性を回復するのである。

さて、感性および悟性に関するこのような超越論的反省によって、我々の感性は物自体にまでは及ばないことが、また我々の悟性は、その思惟内容を感性的所与に制限されるかぎりにおいて自然の「創始者」(B127) であ

ることが自覚された。そしてそのかぎりにおいて、理性の自己認識が、部分的にはあるが成立している。だが、哲学的理性が超越論的反省の対象とすべき問題がなお残っている。消極の意味に解された叡智体は、経験的实在性を有するものではもちろんないが、論理的には無矛盾な可能的概念である。それゆえ、叡智体は経験的实在性以外の何らかの实在性を有していないか、ということが問題的 (problematisch) となる。叡智体が、「感性的直観の制約からまったく解放された対象が存在しはしないだろうか」という課題」(A287 = B314) を示す表象であると、言われるのは、この意味においてである。つまり、上述の具体的自覚においては現象界の限界の自覚とともに、この問題性もしくは課題性もまた自覚されているのである。ところで、消極の意味に解された叡智体は、超越論的統覚が感性的直観の対象ならざる物として措定したものであるのだから、批判理性が現象の超越論的根拠として措定した超越論的对象とは区別される。しかし、超越論的对象を「その表象が感性的でないがゆえに叡智体と称する」(A288 = B315) ことは許される、とカントは述べている。叡智体が課題表象であるかぎり、このことは超越論的对象の根拠としての課題性を意味するものでなければならない。具体的自覚に到達した超越論的統覚は、批判理性と合一することにおいて、批判理性が措定した超越論的对象を、今や、自らが自らの純粹統覚の相関者として措定したものであると自覚している。だが超越論的統覚は、さらにこの超越論的对象をも叡智体として表象することに、自らが措定した超越論的对象が、現象の客観の側における超越論的根拠としては、なお問題を残していることをも自覚しているのである。ところで、「対象が必然的たらしめる統一は、表象の多様を綜合する際の意識の形式的統一にはかならない」(A105) と言われるように、超越論的对象は、言わば客観の側に投影された純粹統覚にかならない。それゆえ、超越論的对象の根拠としての問題性は、逆にその相関者である純粹統覚が、現象の綜合的統一の主観の側における超越論的根拠としては、なお問題を残していることを意味するのであろう。超越論的統覚は、自らが *Intelligenz* であることを今や自覚している。すなわち、自らの純粹統覚の

「無制約的な」(A401)働きを、またこの働きに即して自らの現存在を直覺的に意識している。とはいえ、そこで意識されている現存在は未限定 (unbestimmt) なものにすぎないがゆえに、この現存在をこのような無制約的な働きの無制約的な基体 (Subjectum) として、しかも感性的直観の制約から独立して限定する (Bestimmen) ことができるかどうかが問題となる。すなわち超越論的統覚は、感性的直観の多様を綜合的に統一する超越論的根拠である純粹統覚が単に形式的・機能的な無制約的根拠にすぎないことを自覚しているがゆえに、その実在的・実体的な無制約的根拠をさらに問わなければならないのである。ここに超越論的統覚 (哲学的理性) が魂の理念を問題とする根拠がある。

ところで超越論的統覚はまた、空間・時間という直観形式を直覺的に定立するかぎり、自らの経験的直観表象 (現象) がこの感性形式によつて「まったく必然的に」(A160 = B199)、しかも量的に制約されていることを自覚している。しかし、個々の現象の量はそれ自体偶然性であるゆえ、それを必然化すべく、超越論的統覚は、感性形式によつて量的に制約されている個々の現象の量的に無制約な根拠を「数学的無制約者」(A420 = B448) として求めざるをえない。超越論的統覚はまた、「可能的経験的直観の客観の現存在の制約は、それ自体偶然的なものにすぎない」(A166 = B199) ということも自覚している。それゆえ超越論的統覚は、現象の現存在に関する偶然性を必然化すべく、被制約的・偶然的な現象の現存在の必然的・無制約的根拠として「力学的無制約者」(A420 = B448) を求めざるをえない。ここに超越論的統覚が世界の理念を問題とする根拠がある。

さらに、この世界の理念を「介して」(A337 = B394, Vgl. A408 = B435)、またそれを超えることによつて、神の理念は問題化する。超越論的統覚はすでに述べたように自らを Intelligenz として自覚しているが、「Intelligenz が結合すべき多様に関しては、それが内官と名づける制限的な制約に従属している」(A158Anm.) ことを自覚している。すなわち超越論的統覚は、自らの純粹統覚が所与表象を汎通的に限定する働きにおいて無制約的である

ことを自覚すると同時に、自らの感性が所与質料を前提せざるをえないこと、すなわち質料に関する感性の被制約性（受動性）をも自覚している。つまり、自らを「受動的主体」（B153）であると自覚しているのである。だが、この受動的主体の自覚とは何を意味するのであろうか。一つの自然は、超越論的統覚によって認識されるかぎり、可能的には汎通的必然性を有する。だが、超越論的統覚が、認識の「質料的制約」（A218 = B266——傍点は筆者付加。以下同じ）である感性の所与に関する自らの被制約性を自覚しているかぎり、自然の汎通的必然性は「汎通的偶然性」（A562 = B590）へと転落するであらう。それゆえ、超越論的統覚は、このような「質料的偶然性」（A327 = B365）を、したがってまた自然の汎通的偶然性を必然化することを課題として自らに課すのである。すなわち超越論的統覚は、質料に関するこの被制約性を超えている（したがって自らを超えている）ような無制約的存在者、すなわち思惟可能な一切のもの（物一般）の「質料的制約」（A576 = B604）を、自らの理想として要求せざるをえないのである。超越論的統覚が世界全体の質料的・無制約的根拠として神を問題とするのは、他の理念の場合と同様、超越論的統覚が自らの感性の質料に関する被制約性を自覚しているからである。

以上のように、三理念はいずれも、超越論的統覚（哲学的理性）が無制約的な根拠の問題を自覚することによって初めて主題的となるのである。ところで、根拠は常に或るものの根拠であり、根拠と根拠づけられるものとの間には一つの関係が成立する（たとえば、魂の理念に関して言えば、合理的心理学は思惟内容とその担い手との関係を属性と実体性との関係として把握しようとする）。それゆえ、哲学的理性は根拠の問題を自覚すると同時に、根拠と根拠づけられるものとの関係を、関係の範疇でもって思惟するのである。ところで、無制約者は「あらゆる理性概念の共通の名称」（A324 = B380, Vgl. A322 = B379）であるとカントは述べている。そうであるならば、理性の超越論的使用と論理的使用との間には自然的関係が成立しているのだから、三理念は形式論理学における三推論形態から主観的に導出することができるというカントの説明は、いかにも不自然である。むしろ、元来唯

一の無制約者（無制約的根拠）の概念と関係の範疇とから三理念を導出しているというのが、真相である^⑥。哲學的理性が無制約的根拠を三つの関係の範疇でもって把握しようとするがゆえに、それらの超越論的推論の大前提は定言・仮言・選言判断を形成し、したがってそれらの推論は定言・仮言・選言推論を形成するのである。

哲學的理性は、今や、このような根拠の問題を自覚しているがゆえに、自らの感性および悟性を孤立させて考察したのと同様に、理性を「孤立させて」（A305 || B362）、そこに思弁的認識が成立するか否かを考察しなければならぬ。すなわち「超越論的弁証論」は、「理性自体、すなわち純粋理性は、ア・プリオリに綜合的原則および規則を含むか否か」（A306 || B363）を問題とする。哲學的理性は、この超越論的反省においても批判理性と批判される理性（狭義）とに分裂するが、一者が再び回復された時に初めて理性の自己認識は完全な意味において成立し、その意味もまた明らかになるであろう。

二 弁証と理性の自己分裂

三理念の超越論的推論は以下のように示すことができる。

魂の理念の超越論的推論

（大前提） 主語としてよりほかには思惟されえないものは、また主語としてよりほかには存在せず、したがって実体である。

（小前提） さて、思惟する存在者は、単にこのようなものとして考察されるならば、主語としてよりほかには思惟されえない。

(結 論) ゆえに、それは単にこのようなものとしてののみ、すなわち実体としてののみ存在する。(B410, vgl. A348)

世界の理念の超越論的推論

(大前提) もし被制約者が与えられているならば、制約の系列の絶対的総体性である無制約者もまた与えられている。

(小前提) さて、感官の諸対象は被制約的なものとして与えられている。

(結 論) ゆえに、かの無制約者もまた与えられている。(vgl. A409 = B436, A497 = B525)

神の理念の超越論的推論⁽²⁾

(大前提) 神は全実在性を有するか、個々の実在性を有するかである。

(小前提) さて、神は個々の実在性を有するものではない。

(結 論) ゆえに、神は全実在性を有する。すなわち、神は存在する。

さて、これらの超越論的推論はいずれも「媒語」二義の誤謬推論 (sophisma figurae dictionis) (A402, B411) である。理性推論は、大前提における普遍と小前提における個別とを、両前提に共通する一義的な媒語を介して間接的に綜合し、結論を導き出す論理的操作である。しかるに、魂の理念の推論は、媒語である *Subjekt* を大前提では物一般の意味に、小前提では現象界における思维の恒常的な論理的主語の意味に解している。世界の理念の推論も、媒語である被制約者を大前提では範疇の超越論の意味に、小前提では範疇の経験の意味に解している。神の理念の推論も、媒語である個々の実在性を大前提では範疇の超越論の意味に、小前提では範疇の経験の意味

に解している。だが媒語は、このように二義的に解されるかぎり媒語としての機能を果たすことができず、推論は誤謬推論にならざるをえない。それゆえ、上述の超越論的推論が成立すると理性が臆断する場合、理性は媒議を二義的であるにもかかわらず一義的に解してしまっている。すなわち、理性は媒語の一義性を臆断することによって、大前提の普遍(物自体)と小前提の個別(現象)とを結論において「直接的に」(A733 = B761, A736 = B764)総合しているのである。このような、純粹理性による物自体(無限)と現象(有限)との直接的綜合が、カントの言う「弁証」にほかならない。

ところで、元来二義的な媒語を一義的であると臆断するとは、現象と物自体との超越論的區別を無視し、両者の間に連続性を認め、両者を混淆することを意味している。その際、混淆による有限と無限との直接的綜合には次の二つの立場が可能である。(1)物自体は、それを連続的に縮小すれば現象に到達すると臆断する立場と、(2)現象は、それを連続的に拡大すれば物自体に到達すると臆断する立場との二つである。前者は感性的表象を「知性化」(A271 = B327)し、それを悟性の、したがって物自体の「混乱した表象」(A43 = B60)であると解する立場である。これは、「現象を物自体である」(A264 = B320)と解する大陸合理論の立場である。後者は「悟性概念を精神発生論 (Noogonie) の体系に従って……(と)とく感性化する」立場、すなわち、それを経験的もしくは抽象的反省概念にほかならないと称する」(A271 = B327)立場である。これは、物自体を現象であるとするイギリス経験論の立場である。理性は、この二つの立場をとるが、それに応じて同一の超越論的推論から以下に示すような二つの相反する結論をうる。それゆえ、弁証が無制約者と被制約者との直接的綜合であるかぎり、純粹理性はいずれの理念に関しても「自己分裂する (sich mit sich selbst zu entzweien)」(A461 = B489)のでなければならぬ。すなわち、弁証は常に二律背反構造を示し、したがって超越論的仮象は常に「理性を分裂させる仮象」(A516 = B544)でなければならぬ。ところで、後述するように、実際のところカントは二律背反を世界の理念に限

定しているが、各理念に関する二律背反を具体的に示せば以下のようなものとなるであろう。⁽⁸⁾

魂の理念に関する二律背反

定立（唯心論）

（関係） 魂は思惟実体である。

（質） 魂は単純体である。

（量） 魂は単一である。

（様相） 魂は不死である。

世界の理念に関する二律背反

定立（プラトン主義）

（量） 世界は時間的空間的に限界を有する。

（質） 世界における一切のものは単純体より成る。

（関係） 世界には自由による原因性がある。

（様相） 世界原因の系列には必然的存在者が存在する。

反定立（唯物論）

魂は経験的実体である。

魂は複合体である。

魂は数多である。

魂は不死ならず。

反定立（エピクロス主義）

世界は時間的空間的に無限である。

世界には単純体は存せず、一切は複合体である。

世界には自由は存せず、一切は自然法則に従う。

世界原因の系列において必然的なものは存せず、一切は偶然的である。

神の理念に関する二律背反

定立（有神論）

反定立（無神論）

（量） 神は一にして全である。

（質） 神は単納体の單純体である。

（關係） 神の思惟はすなわち創造である。

（様相） 神は不死なる必然的存在者である。

ところで、カントは「心理学的理念および神学的理念は二律背反といったものをまったく含まない」(A903=B701)と言ひ、二律背反を世界の理念に限っている。カントは、魂の理念に関しては唯心論の立場が「單に一面的な仮象」⁽⁹⁾として生ずるのみで、唯物論の立場を主張する仮象が理性概念から少しも生じないのは「奇妙である」(A406=B433)と述べている。神の理念に関しても、無神論は「理性の純粹な思弁によつては」(A641=B699)不可能であると述べている。だが、すでに述べたように、弁証が物自体と現象との混淆に起因するかぎり、それは原理的には常に二律背反構造を示すはずである。それゆえカントは、一方では二律背反を世界の理念にかぎりながらも、他方では唯心論と唯物論との争いを、また有神論と無神論との争いを提示し、「純粹理性が否定する側（すなわち反定立の立場）に立つて、肯定（すなわち定立の立場）の根拠に近いようなことを何か言うことができるのでありさえすれば、ここにはもちろん真の対立が見いだされるであろう」(A741=B769)と述べている。すなわち、原理的には、両理念に関しても二律背反が成立することを、カントも一応は認めているのである。とはいへ、二律背反は事実としては世界の理念に關してのみ成立するとカントは考えている。では、カントが二律背反を世界の理念に限定した理由は一体何であろうか。カントは、今引用した箇所直後で、次のように述べている。すなわち、「これらの命題〔唯心論ならびに有神論の命題〕には、やはり少なくとも理性の關心という長所があるが、こ

れに反対する者〔唯物論者ならびに無神論者〕は、この理性の関心を引き合いに出すことが決してできない」(A741 = B768)、と。理性の関心という問題は、確かに「真理の論理的基準」という問題とは別問題であり、定立と反定立との「争われている権利に関しては何らの決定をもたらさない」(A465 = B493)が、先の問題を解明する一つの機縁となるであろう。

世界の理念に関する二律背反の定立の側は、「道徳と宗教との礎石」として、理性の「或る実践的関心」(A468 = B494)をもっているが、反定立の側はこのような関心をもっていない (Vgl. A468 = B496) とカントは述べている。魂および神の理念に関しても二律背反が成立するならば、理性はやはり、定立の側である唯心論および有神論に実践的関心をもつとすることができよう。しかし、哲学的理性が「超越論的弁証論」で問題にしているのは理論理性の思弁性の可否なのであるから、ここで問題となっている理性の関心は実践的関心ではありえない。それは思弁的関心でなければならない。ところで、世界の理念に関する二律背反の定立の側は、「無制約者から始めることによつて諸制約の全連鎖を完全にア・プリオリに把握し、被制約者を導出する」(A467 = B495) という「理性の思弁的関心」(A466 = B494)をもっている、とカントは言う。このような思弁的関心は、唯心論にも有神論にも同様に見いだされるであろう。すなわち、唯心論の立場に立つて被制約者を導出するとは合理論的 *Nöologo-* *ie* を意味し、有神論の立場に立つて被制約者を導出するとは合理論的 *Kosmogonie* を意味するが、理性はそこに思弁的関心を抱くであろう。さて、これに対して、世界の理念に関する二律背反の反定立の側は、「非常に魅惑的であり、かつ理性の理念を説く独断論者〔定立の立場に立つプラトン主義者〕が約束しうる利点をはるかに凌ぐ利点を、理性の思弁的関心に対して供する」(A468 = B496) とカントは言う。すなわち、反定立の側に立てば、「悟性は常に、自己特有の地盤、すなわち可能的経験だけの領域に立ち、経験の法則を探索し、これを介して自らの確實にして明白な認識を無際限に拡張することができる」(A468 = B496) という利点がある。だが、先の引用箇所

に従えば、唯物論および無神論は、世界の理念の反定立の側に認められたこの思弁的関心を引き合いに出して、唯心論および有神論に対抗することができないのである。ここに世界の理念と他の二理念との相違が認められるのであるが、唯物論および無神論がこのような思弁的関心をもちえないのは一体なぜなのであろうか。

理性は、与えられた被制約者から高次の制約へと前三段論法を連鎖させて上昇し、無制約者を求めるのであった。そうであるならば、三理念に関する超越論的推論は何らかの意味において経過的な性格をもっているはずである。超越論的推論のこの経過的性格という観点から、世界の理念に関する二律背反をもう一度簡単に考察してみよう。理性推論は二つの悟性判断から新たな判断を導出する論理的操作であるが、悟性判断は総合判断であるかぎり「あらゆる総合判断の媒語」(A155 || B194)である時間、を介しており、このような悟性判断を基礎とする経験的理性推論は、前進的であれ背進的であれ、常に継時的な性格をもっている。ところで、既知の経験的制約者から未知の経験的制約者へと背進する経験的遡源推論の結論において、制約者は常に再び被制約的であるゆえ、さらに高次の制約者が求められる。ここに経験的遡源推論の無際限な連鎖、すなわち遡源的な、しかも無際限な連鎖式 (series) の成立する根拠がある。ところで、超越論的遡源推論は「我々が知っている (kennen) 或るもの」⁽¹⁰⁾から結論を導出するとはいえ、「いかなる経験的な前提をも含まない」(A339 || B397)。それゆえ、超越論的遡源推論が何らかの経過的性格を有するとしても、それは、経験的遡源推論の経過的性格である単なる継時性や無際限な連鎖性とは異なる。超越論的遡源推論の経過的性格とは、それが経験的遡源推論の具体的な連鎖を下敷きにしていうことである。さて、定立の側は、現象を連続的に拡大すれば物自体に到ると臆断し、無制約者 (物自体) は与えられていると結論するのであった。すなわち、理性は経験的遡源推論の連鎖を下敷きにしつつも、現象 (被制約者) を物自体であることよって、この無際限な連鎖を一項において独断的に断ち切るのである。他方、反定立の側は、物自体を連続的に縮小すれば現象に到ると臆断し、無制約者は与えられて

いないと結論するのであった。すなわち、物自体を現象であるとするがゆえに、結論において無制約者(物自体)と考えられていたものが再び被制約者(現象)となり、理性はさらに高次の制約を求めざるをえなくなる。かくして、遡源は「潜勢的に無限」(A418 = B445)となるのである。だがこのことは、理性が経験的遡源推論の連鎖を超越論的遡源推論の下敷きにしているがゆえに、その無制限な連鎖性が表面化することを意味する。そして、それが表面化するかぎりにおいて、反定立の立場は定立の立場に対抗するのである。したがって、二律背反とは、現象と物自体との混淆に由来し、理性が、(1)経験的遡源推論の無制限な連鎖を基盤としつつもその連鎖性を断ち切り、超越論的遡源推論を「無限への遡源 (Regressus in infinitum)」と臆断する立場と、(2)経験的遡源推論を基盤とするがゆえにその無制限な連鎖性が表面化し、超越論的遡源推論を「不定への遡源 (Regressus in indeterminum)」(A519f = B547f)と臆断する立場とに、自己分裂することであると言うことができる。このことは、理念が超越論的遡源推論に基づくかぎり、原理的には、三理念のすべてに妥当するはずである。すなわち、原理的には、魂の理念に關しても神の理念に關しても、世界の理念とまったく同じ二律背反構造が成立するはずである。

ところで、魂の理念に關して言えば、思惟する我を純粹統覚の意味に解しそれを実体化する唯心論も、それを経験的統覚の意味に解しそれを実体化する唯物論も、思惟主観を絶対化するものであるかぎり、思惟主観の形式的統一性の根拠として絶対的統一性を主張しなければならぬ¹¹。確かに、魂の理念の超越論的遡源推論も、原理的には世界の理念の場合と同様に、経験的遡源推論を基盤としていふと考えられる。だが唯心論は、経験的遡源推論を基盤とすることなく思惟主観を純粹統覚と解し、そこから *kategorisch* に(無条件的に——定言的に)絶対的統一性を結論するのである。また唯物論は、思惟主観を経験的統覚と解し、そこから経験的遡源推論を基盤として遡源しつつも絶対的統一性には到らぬゆえに、遡源そのものを超えて *kategorisch* に絶対的統一性を結論するのである。すなわち、唯心論は経験的遡源推論を実際には基盤としていないがゆえに、また唯物論は基盤と

しての経験的遡源推論を超えているがゆえに、超越論的遡源推論の経過的性格はここにはまったく見られないのである。確かに、絶対的自発性の能力である理性は、唯心論のように経験的遡源推論を基盤とせず、自らの超越論的遡源推論を無限への遡源であると断言することができるであろう。だが、理性が唯物論の立場に立つ場合、それは経験的遡源推論を超えているがゆえに、経験的遡源推論の無限な連鎖性を根拠にして自らの超越論的遡源系列の無限限性を主張することはできない。すなわち、反定立の立場は、無限への遡源の立場に十分対抗しようのような不定への遡源の立場としては成立しないのである。これと同様の議論は、神の理念についても成立するであろう。これに対して世界の理念は、現象の絶対的総体性の概念であるかぎり、その超越論的遡源推論は常に経験的遡源推論を基盤としている。それゆえ、不定への遡源の立場が無限への遡源の立場に対抗して成立するのである。したがって、超越論的遡源推論の経過的性格が明白である場合にのみ、二律背反は、無限への遡源の立場と不定への遡源の立場との背反という最も鋭い形で現れると言うことができる¹²。世界の理念の反定立の側に認められた理性の思弁的関心が、唯物論および無神論に認められなかった理由も、実はこの点にある。唯物論および無神論においては、超越論的遡源系列の無限限性（不定への遡源）が成立しないからである。いずれにせよ、現象の絶対的総体性の概念という世界の理念の、他の理念とは異なった性格のゆえに、カントは二律背反を世界の理念に限定したのだと考えることができる。

三 Intelligenz と実践理性への移行

1 二律背反の解決

先に述べたように、二律背反は三理念のいずれに関しても成立する。批判される理性は、今や、定立の立場と

反定立の立場とに分裂しているが、両者は同一の超越論的推論に基づき、互いに相手の立場の不当性を指摘し、そうすることによって自己の正当性を「間接的に (apagogisch)」証明する。それゆえ、この背反が解消されないかぎり、批判される理性は、哲学的批判理性と合一することができない。では、この背反はいかに解決されるのか。また、解決の根拠はどこにあるのか。このことを明らかにするために、まず、この背反的対立がいかなる対立であるかを、世界の理念に関する第一の二律背反を例として考察してみよう。

現象の総体性としての世界が、現象の系列を我々が遡源することから「独立して (für sich selbst)」(A505 = B53) 存立するとすれば、すなわち世界が「物それ自体である」(A504 = B532) とすれば、「世界は量的に無限 (unendlich) である」という肯定判断 (反定立の立場) と《世界は量的に無限ではない (nicht unendlich)》という否定判断 (定立の立場) とは「矛盾対立 (kontradiktorisches Gegenteil)」(A503 = B531) の関係にある。すなわち、Die Welt ist unendlich oder nicht unendlich. とする命題は「正」の選言命題 (A536 = B564) であり、一方が否定されれば直ちに他方が肯定される。このような「分析的対当」(A504 = B532) 関係においては、das Entweder-Oder が成立する。そしてそのかぎりにおいて、両判断は自己の正当性を主張せんと真に対立しているかのように見えるのである。だが、世界を物自体と見なすことは「不当な制約」(A503 = B531) であり、「世界は現象の系列の経験的遡源の内にもみ存する」(A505 = B533) という「第三の立場 (ein Drittes)」(A503 = B531) がなお存立する。この第三の立場からすれば、《世界は量的に無限 (unendlich) である》という肯定判断 (反定立の立場) と《世界は量的に非無限 (nichtunendlich) である》という無限判断 (定立の立場) とは、単に「反対対当 (contrarie oppositorum)」¹⁵⁾ の関係もしくは「弁証的対当」(A504 = B532) の関係にあるにすぎず、しかも、その制約の不当性のゆえに、両判断はいずれも偽である。つまり、弁証的対当関係においては das Weder-Noch が成立するのである。このことは、カント自身が主張しているように世界の理念の他のすべての二律背反にも妥当するば

かりでなく (Vgl. A505 = B533)、魂の理念および神の理念に関しても二律背反が成立するかぎり、二律背反に一般的に妥当するものでなければならぬ。ところで、世界の量が現象の系列の経験的遡源に依存するという第三の立場とは、人間感性に依存する現象(被制約者)とそれから独立して存在する物自体(無制約者)とを分かつことにほかならない。「超越論的分析論」においては、批判される理性(広義)の側に具体的自覚が成立するがゆえに、それは哲学的批判理性と合一し自己還帰することができた。だが「超越論的弁証論」においては、定立の立場と「反定立の立場」とに分裂している批判される理性(狭義)は、それが自体的に考察される純粹理性であるかぎり、人間感性に関係するこの区別には関知しえず、したがって背反的対立を自ら解消して哲学的批判理性と合一することはできない。感性および悟性に関する超越論的反省をすでに遂行し終えた哲学的批判理性(超越論的統覚)は、この区別を自覚しているがゆえに、批判される理性が陥っている背反的対立の仮象性を暴露し、それを解消することができるのである。つまり、現象と物自体とを分かつことが直ちに二律背反の「批判的解決」(A497 = B525)となるのである。そして、哲学的理性は das Weder-Noch を主張するとはいえず、エレアのゼノンのように「懐疑論」(A507 = B535)に陥るのではなく、むしろ「両刀論法」によって現象の、また時間・空間の超越論的観念性を、もう一度「間接的に証明する」(A506 = B534)のである。

ところで、世界の理念に関する超越論的遡源の総合において、それが数学的であるにせよ力学的であるにせよ、被制約者とその制約とが時間・空間という感性的制約に従う「同種」なものに見なされるかぎり、その遡源系列は「常に一つの系列」(A528 = B556)であり、この系列は「単に量的にのみ考量される」(A529 = B557)。すなわち、数学的理念に関する遡源系列も力学的理念に関するそれも、形式的には、「すべて同種の」(A530 = B558)である。それゆえ、「あらゆる超越論的理念を一般的に表象する」(A529 = B557, Vgl. A543 = B571) かつ、das Weder-Noch はすべての二律背反に妥当するはずである。しかし、数学的理念と力学的理念との間には、内容的には「本

質的な區別」(A529 = B557) が存する。カントは、狹義の「世界概念」と「超越的自然概念」との區別は「特に重要な」(A420 = B448) 區別であると述べている。後者の表現の中にすでに示唆されているが、力学的遡源においては感性的制約の系列は唯一の系列を成すのではなく、それは叡智的制約を「この系列の外に」(A530 = B558) 超越的制約としてなお「許す(zulassen)」(A530 = B558, A531 = B559) のである。それは、経験を超越し、経験的に無制約的であるという意味において、感性的制約とは「異種的な制約」(A530 = B558) である。力学的二律背反において定立の側が主張しようとしているのは、このような超越的制約である。それゆえ、力学的理念において問題となつてはこの内容に注目するかぎり、「遡源系列の量をも捨象することができる」(A535 = B563) のである。このように継時的遡源の量を捨象することができるのであるかぎり、力学的遡源においては、数学的時間的第一起始はもはや問題とはなりえない。そこで問題となるのは、原因性の面からの力学的起始である。教学的理念と力学的理念との本質的區別は、まさにこの点にある。

力学的遡源においては、感性的制約とは異種的な叡智的制約も許される。では、このことは、いかなることを意味するのであろうか。哲学的理性は人間感性に関する超越論的反省を通じて現象と物自体との超越論的區別を措定したが、それは哲学的反省以前においては區別されることがない「同一の物」(BXXIII) を「二重の観点から考察する」(BXXIVmm.) とするに成立する區別である。現象が認識可能(erkennbar) であるのに対して、物自体は思惟可能(denkbar) である。ところで、この denkbar という性格は、(1) 触発者としての物自体にも、(2) 物一般にも、(3) 否定的ならびに肯定的意味における叡智体にも、(4) 超越論的对象にも、(5) 無制約者としての物自体にも共通する性格である。もちろん、これらの意味するところはすべて異なるが、これらは感性的表象ならざるものとしては、いずれも denkbar という性格を、少なくとももっている。つまり、自体的存在者という概念は、常に「論理的可能性」(BXXVIAnm.) をもっている概念である。それゆえ、力学的遡源においても同様に、叡智的制

約は論理的に可能なものとして許容されるのである。しかし、そうであるならば、哲学的理性は、物（およびその原因性）を二重の観点から考察することによって、力学的二律背反に「まったく新たな展望」（A539 = B557）を開くこととなる。数学的二律背反においては、定立の立場も反定立の立場も、遡源系列の量を自体的に与えられているとして絶対化する点で、両者とも偽であった。とはいえ反定立の側の主張内容は、制限された形ではあるが、批判的解決における統制的原理の経験的使用という思想の中に保存されている。すなわち、悟性綜合の無制限な連続性を意味する「世界に間隙なく、飛躍なく、偶然なく、運命なし（in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum.）」（A229 = B282）という命題は、現象界においては絶対的に真である。これに対して、哲学的理性は、力学的理念に関しては上述の二重の観点に立つことによって、叡智的制約を論理的に可能なものとして措定する。力学的二律背反においては、定立の立場も反定立の立場も、自己の立場のみを真であると主張するのであれば双方とも偽であるが（すなわち *das Weder-Noch* が成立するが）、叡智的制約が論理的に可能であるかぎり、「双方とも真でありうる」（A532 = B560）。すなわち *das Sowohl-Als auch* という「第三の立場」が、両者を「和解させる（*vergleichen*）」（A530 = B558）立場として論理的に可能である。そしてそこに、哲学的理性は二律背反の新たな解決を見いだすのである。

2 超越論的自由

ところで、異種の叡智的制約を論理的に可能なものとして想定するとは、いかなる意味をもっているのだろうか。このことを明らかにするために、まず、力学的二律背反の定立の側において本来何が主題となっているのかを明確にしておく必要がある。現象的実体の状態の変化の系列において、実体の或る状態の存在（結果 P）と他の状態の存在（原因 Q）との力学的結合は、 $Q \rightarrow P$ という知覚表象間の継時的関係と無時間的な原因性の範疇

との類推 (Analogie) に基づく。そのかぎり P は先行状態 Q から必然的に帰結するが、この必然性は「仮言的 (hypothetisch)」（A228 = 280）な必然性にすぎない。すなわち、力学的結合 $Q \rightarrow P$ がもっている必然性は、Q を前提としたうえででの必然性にすぎない。それゆえ、原因 Q の非存在が思惟可能であるかぎり（すなわち、原因が Q ではなくて X もしくは Y …… であるということが思惟可能であるかぎり）、結果 P の非存在もまた思惟可能でありしたがって P は偶然性を有する (Vgl. B291, A458 = B486)。もちろん、力学的結合の系列 (… P \uparrow Q \uparrow R ……)

のいずれの項も、この「経験的偶然性」(A458 = B486, Vgl. A635 = B663) を有する。すなわち、世界変化あるいは世界運行に関して、世界の諸実体のいかなる状態も経験的に偶然的な被制約的な原因性を有するにすぎない。それゆえ、第三の二律背反の定立の側は、この偶然性を必然化すべく、世界変化を自ら開始するような無制約的原因性として「超越論的自由」(A446 = B474) を想定するのである。また世界の諸実体の状態の変化の系列において、系列の各項が経験的偶然性を有するかぎり、この変化の系列そのものも経験的偶然性を有する。それゆえ、第四の二律背反の定立の側は、系列全体のこの偶然性を必然化すべく、世界の必然的実体の無制約的な現存在を論理的に可能なものとして想定するのである。すなわち、(1) 世界そのもの、(2) 世界における或るもの、(3) 世界原因 (Vgl. A488 = B516) という必然的存在者 (実体) の無制約的な現存在を想定するのである。カントはこれらのもとで、

(1) 「内含的体系 (systema inherente)」もしくは「スピノザ主義¹⁷⁾における絶対的必然的存在者 (ens absolute necessarium)」、(2) ストマ学派の宇宙論における根源的存在者 (ens originarium) としての「世界霊 (Weltseele)」（A641 = B669）もしくはアナクサゴラスの「第一運動者」(A450 = B478) としての知性 (ヌース)、(3) プラトンの宇宙論における「世界建設者」と「彼が加工する素材」(A627 = B655) を考えている。したがって、第三および第四の二律背反の定立の側が問題としているのは、「世界状態の変化に従い世界状態の偶然性から」「第一原因」(A457 = B485) を無制約的なものとして想定することである。確かに、「世界の偶然性からの (a contingencia mundi)」

(A604 = B632) 議論によって必然的存在者の現存在を論証することは、神学的な問題でもある。だがカントは、必然的存在者が「世界そのものであるか、それとも世界とは別のものであるかを未決定のままに」(A456 = B484) して、宇宙論的な問題として取り扱うのである。ところで、この第一原因の原因性の結果としての世界変化は、自然法則に従う秩序 (κόσμος) である。したがって、第一原因およびその原因性としての超越論的自由の問題は、この世界変化あるいは世界運行の秩序の生起——それは決して世界そのものの生起ではない——という問題にほかならない。すなわち、それは Kosmogonie (= κόσμος + γενεαί) という、あくまでも宇宙論的な問題なのである。

このような宇宙論的な問題領域においては、カントは、力学的第一起始という語を単数形で用いている。⁽²⁰⁾ ところで、必然的存在者およびその原因性は、感性的制約とは異種的な制約として想定されたのであった。だがそのように想定することは、「連続量 (quanta continua)」(A169 = B211) である時間に制約された「持続」(A183 = B226) とは異種的な持続性すなわち「睿智的持続 (duratio numeron)」⁽²¹⁾ を想定することにはかならない。それゆえ、必然的存在者と継時的な世界変化の系列のあらゆる項との間には、常に力学的関係が成立しうる。そうであるならば、力学的起始および力学的系列の複数性ということが成立するはずである。だが、力学的起始の単数性と複数性とは本来何を意味するのであろうか。それは、単に世界変化の系列の外にあるのではなく、「世界とは別のもの」という意味で世界の外に存在するような世界原因を取り扱う、神学的理念の問題領域において明確なものとなる。すなわち、神を「世界創造者」(A627 = B655) としてのみ考察し、神による世界(宇宙)そのものの創造という意味での Kosmogonie を問題とするならば、力学的起始は単数性を有するものと解され、力学的第一起始と称される。だが、「神学的道徳」(A632 = B660Anm.) が主張するように、神を持続的な「世界統治者」(A632 = B660Anm., A818 = B846) として考察するならば、力学的起始は複数性(持続性)を有するものと解される。⁽²²⁾ 必然的存

在者に関する宇宙論的な議論と神学的な議論との間には本質的な差異があるが、宇宙論的な議論における力学的起始の単数・複数という両義性の問題は、神学的議論におけるこの問題との連関において理解されるべきであろう。

さて、確かに、必然的存在者の問題と叡智的原因性である超越論的自由の問題とは、宇宙論的議論としては相互に連関する問題であり、また神学的議論とも連関する問題である。だが力学的起始の問題は、このような連関とはまったく無関係にも論じられうる。現象的実体は感性的制約の系列に属しており、そのかぎりでは感性的に制約された原因性しか有していない。しかし、叡智的実体（原因）の現存在を想定せずに叡智的原因性のみを異種的な制約として想定しうるかぎり、「世界の諸実体」は「世界の運行のまったただ中において」「さまざまな系列を」「一つの新しい系列」(A450=B478)として開始させることができるであろう。そうであるならば、そこに力学的起始および系列の複数性が成立しうるはずである。それは、必然的存在者の持続的叡智的原因性とは異なり、あくまでも世界の諸実体の持続的叡智的原因性を意味する。両者のこの類比的関係の中に、カントは、「意志の自由に関する問題において、古来より思弁的理性を非常に困らせてきたもの」(A448=B476)を見いだしたのである。それゆえ、「自由の超越論的理念は、Handlung の帰責性の本来の根拠である、Handlung の絶対的自発性という内容のみを構成する」(A448=B476)というカントの言葉も、この類比的関係が成立するかぎり、二義的に解することができる。すなわち超越論的自由の問題は、必然的存在者による世界秩序の形成・維持作用(Handlung)と悪の起源という本来の宇宙論的な(さらには神学的な)問題を意味するが、それはまた類比的な意味において、意志の自由に基づく行為(Handlung)と帰責という実践理性の問題の根拠をなすような問題でもある。ここに類比的関係が成立するのは、哲学的理性が叡智的原因性(制約)を、したがってまた叡智的持続(duratio nomenon)を、論理的可能性を有するものとして想定するからである。

3 超越論的自由と実践的自由

すでに述べたように、超越論的自由は、本来的宇宙論的な意味においても類比的な意味においても、単に論理的可能性を有するものとして想定されたにすぎない。すなわち、das Sowohl-Als auch という解決は、「自由の現実性」(A557 = B585)——傍点は原典における強調箇所を示す。以下同じ)を主張するものでも、実在的可能性という意味での「自由の可能性」(A558 = B586)を主張するものでもない。とはいえ、超越論的自由が廃棄されれば、実践的自由もまた同時に廃棄される (Vgl. A534 = B562)。それゆえ、類比的意味における超越論的自由と実践的自由との関係もまた問題となろう。しかしその前に、カント自身の叙述は不明確であるが、実践的自由という概念を明確に規定しておく必要がある。超越論的自由は、本来的宇宙論の意味においては、自然必然性からの独立性という単に消極的な意味を有するのではなく、世界秩序を「自ら開始する」という積極的な意味を有している。これと同様に、実践的自由もまた、感性的衝動による強制からの独立性(自由)を単に意味するのではなく、自ら「自己」を限定する(「自ら、自己」に使命を与える) [sich von selbst zu bestimmen] (Vgl. A534 = B562) こと、すなわち自律を意味している。すなわち、実践の意味における自由意志とは、単に無差別の自由意志 (liberum arbitrium indifferentiae) を意味するのではなく、「知的自由意志 (arbitrium liberum intellectuale)」を意味する。もちろん、「技巧的—実践的」な理性使用に関しては、感性的自由意志 (liberum arbitrium sensitivum) もまた問題とはなりえよう。だが思弁的な問題領域においては、カントは、「より高く、より遠い作用因に関しては、これまた自然」(A803 = B831) でありうると解している。つまり、カントは実践的自由の概念のもとで「道徳的—実践的」自由、すなわち自律としての自由を理解しているのである。

類比的意味における超越論的自由は、世界のあらゆる実体に対して想定されたのであった。これに対して、カ

ントは実践的自由を世界の諸実体の中で人間にのみ限定し、「生命なき自然、あるいは単に動物的生命をもつにすぎない自然」(A546=B574)には拒否する。この限定は、知的意志を有するか否かという区別に基づく、したがって実践的問題領域における限定であり、それ自体思弁的問題とは無関係である。だが、カントは類比的意味における超越論的自由を人間にのみ、「適用」(A537=B565)し、実践的自由と連関させるのである。ところで、このような限定的適用に基づく両者の連関が成立しうるためには、その根拠が理論的問題領域の中にも存在しなければならぬのではないだろうか。すなわち、論理的可能性を有するにすぎない超越論的自由と、実践的客観的實在性を有する実践的自由とを結ぶ紐帯が、理論理性の中にも求められるべきではないだろうか。

4 Intelligenzとしての物自体

すでに述べたように、哲学的理性は、自らが Intelligenz であることを直覚的に自覚しているのであった。自らを Intelligenz であると自覚することは、一方では自らの intellectual な直観様式を、他方ではこの直観様式が把握する自らの intelligible な存在を自覚することである (Vgl. B312Anm.)。確かに、カントは人間理性に根源的・知的直観を認めていない。だが、神的知的直観とは別の意味で知的直観を認めている。Intelligenz は、感性的直観の対象ではありえないという意味では、物自体と称することができるとは、unbestimmt もしくは unerkennbar という点では、他のあらゆる物自体概念と共通する性格をもっている。とはいえ、それは次の点で他の物自体概念とは決定的に異なっている。すなわち Intelligenz は、unbestimmt であるにしても、「何か或る実在的なもの (etwas Reales)」(B419, B423Anm.)、「実際に存在する或るもの (etwas, was in der Tat existiert)」(B423 Anm.)、「存在者へのもの (das Wesen selbst)」(B429) もしくは「実体的なもの (das Substantiale)」(B427, A414 = B441) であり、また自らをそのようなものとして自覚しているという点においても、Intelligenz は、他の

物自体概念のように単に論理的可能性（および論理的必然性）を有しているにすぎないのではない。それは、経験的實在性では決してないが、「力学的な諸々の實在性」(A641=B669)を有している。すなわち、「悟性と意志」(A627=B655)という自発的原因性の實在性を有している。哲学的理性は、自らの自発的思惟作用のみならず自発的意志作用をも實在的なものとして自覚しており、またこのような作用の實在性に即して、自らを *unbestimmt* ではあるが實在的なものとして自覚している。そして、哲学的理性は、自らの自発的思惟作用ならびに自らの存在の實在性を自覚しているがゆえに、上述の限定的適用を可能にしているのである。このことは、統覚の自発性の意識が「或る種の自由の意識」であることを意味するであろう。だが超越論的自由は、理論理性の問題領域においてはあくまでも論理的に可能であるにすぎず、したがって「空虚」である。それゆえ、Intelligenzとして自らの自発的意志作用の實在性をも自覚している哲学的理性は、この空虚さを実践的自由として「補充」「充実」すべきことを、したがって実践理性の問題領域へと移行すべきことを自覚するに到るのである。

哲学的理性は、自らを Intelligenz であると自覚しているがゆえに、魂の理念を問題としたのであった。そして今、哲学的理性は、まったく同じ自覚を根拠として実践理性の領域へと移行すべきことを自覚している。だが、この移行は、超越論的自由という宇宙論的理念に関する超越論的反省のみから生ずるのではない。それは、魂の理念および神の理念に関する超越論的反省の結果との連関において初めて生ずるのである。魂の理念についても二律背反が可能であり、統覚の自我は思惟実体でも経験的実体でもない (*das Weder-Noch*) という第三の立場が成立する。哲学的理性は、魂の理念に関する超越論的反省を通じて、自らがあくまでも実体的なものにすぎないことを明確に自覚する。ところで、自らが Intelligenz であることを、またその自発的活動性を、哲学的理性が直覚的に意識しているとはいえ、またその確実性を意識しているとはいえ、それはやはり意識にすぎない。それゆえ、有神論が成立し神の意志決定の必然性に一切が拘束されるとするならば、自己活動性の意識は、このよ

うな必然性に関する単なる無知にはかならないことになるであろう。だが哲学的理性は、神の理念に関する超越論的反省を通じて、有神論も無神論も成立しえないこと（das Weder-Noch）を自覚している。それゆえ哲学的理性は、このことを自覚するかぎりにおいて、上述の移行の必然性を自覚するに到るのである。理論理性の領域における理性の自己認識は、現象界の限界の自覚と、理念が統制的に使用されるべきことの自覚と、この移行の必然性の自覚でもって終わりを告げる。

無制約者をめぐる哲学的理性の超越論的反省は、自らが *Intelligenz* であることの自覚に始まり、その自覚でもって終わる。そして、悟性をめぐる哲学的理性の超越論的反省において純粹統覚を直覚的に定立する根拠が、同様に *Intelligenz* であることの自覚であったことを考えれば、*Intelligenz* であるという哲学的理性の自覚が、超越論的反省（＝理性批判）の根拠として、その根底に最初から最後まで存在していると言いうことができる。そして、*Intelligenz* であることの意味内容は、さらに実践理性の領域で探求されることになる。

(1) カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften [以下 KGS と略記]) による。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版を A、第二版を B として記した。

(2) Vgl. auch A321 = B378, A335 = B392, A577 = B605.

(3) N・K・スミスが指摘していることであるが、三理念の、形式論理学における三推論様式からの形而上学的演繹は「まったく人為的 (wholly artificial)」であり、それはカントが三理念を導出した真の方法を隠蔽する結果になっている。

Vgl. N. K. Smith, *A commentary to Kant's critique of pure reason*, Macmillan, 1979 (2nd ed. 1923), 450.

(4) 以下の (i) - (3) の論述は、本書第二章の概略である。

(5) Vgl. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, KGS, Bd. II, 406.

- (6) 本章の注(3)参照。
- (7) 神の実在性を存在論的に証明するこの推論が選言推論の否定的肯定式 (*modus tollendo ponens*) であること、また、この推論が肯定的否定式 (*modus ponendo tollens*) をとれば無神論の推論となることは、伊達四郎「*Kritik* から *Dialektik*へ」(『別離の論理』誠信書房、一九七〇年、所収) および高橋昭二「カントの弁証論」(『カントの弁証論』創文社、一九六九年、所収) に教えられた。
- (8) 魂の理念および神の理念に関する二律背反の表は、恩師高橋昭二の前掲論文に示されているものを使用させていただいた。ちなみに、カントは無神論あるいはそれに類する語を著作全体を通じて九回しか用いておらず、その意味内容は必ずしも明確とは言えない。そのため、二律背反の表において無神論に関しては内容を記載せず空白にした。
- (9) A406 = B433, Vgl. auch A407 = B434, A421 = B448.
- (10) 「*im*でカントが、*erkennen*ではなくて、*kennen*という語を用いていることは注意すべきである。哲学的理性が自らを *Intelligenz* であると直覚的に意識するがゆえに、魂の理念は問題化したが、この直覚的意識は、カント本来の用語法に従うかぎり、*erkennen*とは言うことができず、せいぜい *kennen* としか言うことができなからである。なお、ハイムゼートはこの或るものの具体例を簡単に挙げてゐる。Vgl. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, Walter de Gruyter, 1 Teil, 1966 (2 Teil, 1967, 3 Teil, 1969, 4 Teil, 1971), 73.
- (11) たとえば、B418Anm.の「唯物論者が……統覚の形式的統一性を保持しつつ、自己の原則を合理論者とは対立する使用のために用いるという同様の冒険を企てるのがなぜいけないのか」という文章を参照されたい。
- (12) カントが二律背反を世界の理念に限定した理由を、超越論的推論の経過的性格の問題から説明することは、高橋の前掲論文に教えられた。
- (13) Vgl. auch KGS, Bd. IV, 342.
- (14) 無限判断が「ア・プリオリな純粹認識の領域」において、したがって「超越論的弁証論」において重要な意味をもつことは、A73 = B98ですべて述べられてゐる。Vgl. auch H. Heimsoeth, *op. cit.*, 2 Teil, 306.
- (15) KGS, Bd. XX, 291.
- (16) A452 = B480の定立の命題では、世界の部分としての必然的存在者と、世界の原因としての必然的存在者とが語ら

れ、A454 = B482 では、全世界系列そのものとしての必然的存在者と、その一部分としての必然的存在者とが語られているが、これらの二つを合一すれば、A488 = B516 の三区分が成立する。

(17) Kant's Vorlesungen; Metaphysik I1 Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Politz, KGS, Bd. XXVIII, 1, 342.

(18) Kant's Vorlesungen; Metaphysik I1 Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Politz, KGS, Bd. XXVIII, 1, 347.

(19) この場合、必然的存在者は複数になる。カントは世界原因の複数性を十分念頭に置いてゐる。と云うのは、カントは、「二つの崇高にして賢明な原因(あるいはいくつかの原因)」(A625 = B653) や「最も盲目的な多神教」(A590 = B618) にいつて——これらは宇宙論的な問題領域には属してゐないが——語つてゐるからである。

(20) Vgl. A445 = B473, A448 = B476, A449 = B477, A450 = B478 usw. なお、このことは必然的存在者の単数性を意味しない。

(21) H. Heimsoeth, *op. cit.*, 2 Teil, 375.

(22) 後列の類比的意味にさうしてはあるが、たとえば A466 = B494 に於「諸々の睿智の起始 (intellectuelle Anfänge)」と云う表現が見られる。

(23) 第三の二律背反に關しては本来的宇宙論の意味とその類比の意味とを區別すべきこと、また本来的宇宙論の意味においては第三の二律背反は第四の二律背反との連關において考察されるべきこと、このことに関して、ハイムゼートは次のように述べてゐる。「自由の二律背反の問題の根源は、人間的な領域ではなくて、まさに宇宙論的な領域の中に存在する。……自由の二律背反は、實際、第四の二律背反との根源的な連關において、言わば第四の二律背反との協働の中で看取されなければならぬ」¹⁾。Vgl. H. Heimsoeth, *Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitslehre*, Kant-Studien, Ergänzungsheft 100, H. Bouvier, 1970, 250.

(24) Kant's Vorlesungen; Metaphysik I1 Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Politz, KGS, Bd. XXVIII, 1, 255.

(25) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, KGS, Bd. V, 172, Vgl. auch *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V, 264nm.

(26) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, KGS, Bd. V, 172.

(27) H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Kant-Studien, Ergänzungsheft 71, Bouvier, 1971, 251.

- (28) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. V, 56.
(29) H. Heimsoeth, *op. cit.*, 251.

第二部 『実践理性批判』と批判理性性

第四章 理性の事実と Intelligenz

—— 哲学的理性の実践的反省と実在性の問題 ——

一 序

カントの『純粹理性批判』における Intelligenz 概念に関して、我々は次の三点を指摘することができる。(1) 我々理性的存在者は、経験的所与表象を限定する思惟の具体的な働きに即しつつ、自己活動性(自発性)を純粹に知的に (intellektuell)、また直接的に意識している。しかもこの働きの意識には、感性的には限定されていないが、したがって経験的実在性を有するものではないが、自己の實在的な存在の意識、すなわち自己の睿智的な (intelligibel) 存在の知的直接的意識が常に不可分に結合している。この両者を同時に意識している存在者が、第一義的な意味において Intelligenz と称される。(2) しかし、これらを意識している主体はあくまでも個体である。(3) それゆえ、純粹統覚が überindividuell な形式的規範的意識として成立しうるためには、individuell な「私」の私の意識を他の物へと転移する」と(A347 = B405 —— 傍点は筆者付加。以下同じ)、しかも「我々の意識の定式

「Formel」(A354)つまり「内容においてまったく空虚な Ich という表現」(A355)を他の物に転移すること、換言すれば、個別意識主体が他我一般を Intelligenz として形式的に一方的に承認することが要求される。⁽²⁾

さて、Intelligenz のこの自己活動性の知的意識は「ある種の自由の意識」⁽³⁾と称することができるであろう。とはいえ、この自由は第三の二律背反の問題となっている「超越論的自由」(A446=B474)ではない。超越論的自由は、本来の宇宙論的意味においても類比的意味においても、単に論理的可能性を有するものとして想定されすぎず、そこでの批判的解決は、「自由の現実性」(A557=B585)——傍点は原典における強調箇所を示す。以下同じ)をも実在的可能性という意味での「自由の可能性」(A558=B586)をも主張するものではない。超越論的自由は、したがってまた睿智の原因 (causa noumenon) は、このような論理的可能性を有するにすぎないのだから、「空虚」(V, 56)である。これに対し Intelligenz の自己活動性の知的意識は、Intelligenz が自己の睿智的存在を「何か実在的なもの (etwas Reales)」(B419, B423Anm.)として自覚するものであるかぎり、実在的なものである。それは「力学的実在性」(A641=B669)の知的意識なのである。この点において両者は区別される。しかし他方では、Intelligenz の自己活動性のこの知的直接的意識を直ちに実践的自由の意識と同一視することは避けなければならぬ。というのは、カントは、「自由の最初概念は否定的であるのだから、我々は自由を直接的に意識することはできない」(V, 29)と述べており、道徳律が自由の「可能性のみならず現実性を証明する」(V, 4)と述べているからである。

Intelligenz として自己活動性および力学的実在性を自覚している哲学的理性は、この自覚と超越論的自由の空虚さの自覚のゆえに、理論理性の領域から実践理性の領域へと移行し、実践理性に関する哲学的反省を通じて、この空虚さを実践的自由として「補完」「充実」(V, 48, 49, Vgl. 56)するに到る。本章は、哲学的理性が遂行する実践的反省の過程の一部分を考察することによって、⁽⁶⁾「実践理性批判」および「道徳の形而上学の基礎づけ」(以

下『基礎づけ』と略記)における Intelligenz 概念の意義を、道徳律および実践的自由との関係において、また理論理性の領域との関係において明確にすることを目指している。

二 仮言的命法と実践的反省

我々は自己の行為を必ずしも常に自覚しているわけではない。しかし我々は、道徳的であるか否かにかかわらず、いかに行為すべきかを問題とするかぎり、自己に「注視 (Acht haben)」(IV, 406, 424, V, 81) し、何らかの哲学的反省を遂行しなければならない。『純粹理性批判』において、超越論的反省を遂行する哲学的理性は、認識可能なものと不可能なものとを分かつ (KpVw) がゆえに、「批判理性」(A270 = B326) と称されたが、それと同じ意味において、すなわち道徳的絶対的価値を有するものとそれを有さぬものとを分かつという意味において、実践理性に関する哲学的反省主体もまた批判理性と称することができるであろう。ところで、反省主体である哲学的批判理性は、「理性と意志とを有する存在者」(IV, 395, Vgl. V, 32) すなわち理性的存在者であると言われているが、ここには二つの、差し当たっては言葉上の問題がある。一つは実践理性と意志との関係に関する問題である。カントは意志を、「表象に対応する対象を産出する能力であるか、もしくは(物理的能力が十分であるにせよ、ないにせよ)この対象を生じさせるように自己自身を、すなわちその原因性を限定する能力である」(V, 15) と定義している。そして、この意志を限定するのは実践理性であると述べている。そうであるならば、実践理性は意志とは異なったものとなろう。それにもかかわらず、カントは両者をしばしば同一視している。それゆえ両者の関係をどのように考えるかが問題となる。⁸⁾ 今一つは、実践理性に関する哲学的反省において問題となる理性が実践理性に限られるかどうか、という問題である。まずは、この二つの問題を説明するために、意志と実践理

性と理論理性との関係を哲学的理性の実践的反省に即して考察してみよう。

カントは『基礎づけ』の中で仮言的命法を、行為の意図の可能性および現実性という観点から、蓋然的・実践的原理である「熟練の命法 (die Imperativen der Geschicklichkeit)」と、実然的・実践的原理である「伶俐の命法 (die Imperativen der Klugheit)」とに二分してゐる (Vgl. IV, 415, 418)。そして「技巧的 (technisch)」(IV, 416) 命法と称される前者を、意図の可能性のゆえに、「もし我々がこの客体を欲するならば、我々はかくかくの行為を行なうべきである」(IV, 444) と定式化し、「実用的 (pragmatisch)」(IV, 417) 命法と称される後者を、意図の現実性のゆえに、「我々はこの客体を欲するがゆえに、我々はかくかくの行為を行なうべきである」(IV, 444) と定式化している。前者は、意図の可能性のゆえに、「事実上無限に多く」(IV, 415) 存在すると言われている。他方、後者に関しては以下のように述べられている。我々の幸福への意図は「現実的」(IV, 414) であるが、「全知 (Allwissenheit)」(IV, 418) を有さない我々は、経験的諸要素から幸福概念を構成することができないのだから、幸福概念は「無規定 (unbestimmt)」(IV, 418) にどこまでもなるをえない。換言すれば、「ある絶対的全体、すなわち私の現在ならびにあらゆる将来の状態における快適の極大」(IV, 418) をその本質とする幸福概念は、「構想力の理想」(IV, 418) にすぎない。したがって後者の命法は、行為者が無規定な幸福概念を「主観的・偶然的制約」(IV, 416) のもとで規定するかぎりにおいて成立するものであり、それゆえ命法というよりはむしろ「理性の勧告 (Anrathungen ; consilia)」(IV, 418) と称される。

ところで、意図の可能性および現実性に基づく仮言的命法のこの区分法は、『実践理性批判』には見られない。また、『判断力批判』の第一序論においては、熟練の命法を蓋然的命法と称するのは誤りであり、伶俐の命法とともに「技巧的命法」(XX, 200Anm.) と称するべきであると訂正されている。そこでは意図の可能性(蓋然性)と現実性(実然性)とは、もはや命法の形式的区別の根拠とはなっていない。しかしこの訂正の根拠は、『基礎

づけ』の中にすでに存在していたと考えられる。なぜならば、『基礎づけ』の中には、命法のこの形式的区別と同時に、「すべての命法は仮言的。に命令するか定言的に命令するかのみでなく、命法である」(IV, 414) という命法の様相に関する主張も見られるからである。元来、判断の関係および様相を表現する定言的・仮言的・選言的という術語および蓋然的・実然的・必然的という術語が命法を区分するために使用されたのだと推測することができるが、カントは『基礎づけ』の段階では命法の様相に関して必ずしも明確な見解をもっていなかったために、このような訂正をしなければならなかったのであろう。それゆえ、以下において、後に技巧的命法と名づけられたものの再構成を試み、この命法の様相について論じてみよう。¹⁰⁾

刺激 (stimulus) に起因し、しかも「対象の明晰な感性的認識に先行する感性的欲求」である感性的衝動によって、動物的感性的意志 (arbitrium brutum sensitivum) は「強制 (necessiteren)」(A534 = B562) される。このような意志は、明確な「意識をもって欲求する」ことがなく、したがって自ら「規則をもつことなしに行為する」にすぎない。倫理学において問題となるのは、このような無自覚かつ無意図的な行為ではなく、意図的な行為である。意図的行為においては、行為の根拠(意図あるいは目的)と行為との間に、連鎖的な原因・結果(前提・帰結)の論理的関係が何らかの意味で必然的なものとして成立し、行為者は連鎖的な実践的推論によって前者から後者を導出する。この関係の必然性のゆえに、意図的行為に関しては規則性(一般性)が成立する。

カントは、連鎖推論の第一の大前提を意味する *sententia maxima* に由来する格率 (Maxime) という術語を、「行為を行なうための主観的原理」(IV, 420Anm., Vgl. 400Anm.) と定義している。「概念によって特殊を普遍の内に認識する場合のような認識」が「原理からの認識」(A300 = B357) と称されていることから明らかであるが、原理とは、したがってまた格率とは、推論の大前提を意味している。それゆえ、以下において、格率からいかなる実践的推論によって行為が為されるに至るのかをまず考察してみよう。『基礎づけ』において仮言的命法と名づけ

られた熟練の命法を範型とすれば、意図的行為の格率は次のようなものとなるであろう。

《もしAを欲しているならば、私はある行為Bを行なう》。この格率（大前提）に対して、《私はAを欲している》が小前提となり、大前提の前提を肯定することによって、すなわち小前提の個別性が大前提の前提の普遍性（一般性）に包摂されることによって、結論《私はBを行なう》が得られる。ところで、ただ一つの推論のみから行為が行なわれることは実際にはきわめて稀である。通常は、ある格率より導出された結論を大前提の前提とする仮言的推論、すなわち《もしBを行なうことを欲しているならば、私はある行為Cを行なう》を大前提とする仮言的推論がこれに続き、以下同様にして推論は連鎖する。推論のこの連鎖は、推論Yからの結論《私はある行為Zを行なう》において、行為者が行為Zに対する「物理的能力」 (ph. Kr.) を有すると判断した場合に停止し、行為Zが開始されることになるが、それを有さぬと判断した場合には、行為Zに対する意欲、したがってまたAに対する意欲（Wollen）は「単なる願望（ein bloßer Wunsch）」（IV, 394）にとどまる。この場合には実行可能な行為を規定するために、推論はさらに連鎖していくことになる。ところで、各推論の大前提の後件におけるB・C・D……は、ある目的に対して手段となるような行為（たとえば殺人）とは限らず、ある目的に対する具体的な手段をも同時に提示している場合（たとえばピストルによる殺人）等々も考えられるが、目的・手段関係の点では同一であるゆえ、以下においては区別をしないでおく。

さて、形式的に、このような格率および推論に基づいて行為が行なわれたとしても、その行為を直ちに理性的行為であると言うことはできない。というのは、格率そのものの実質が非理性的である場合が考えられるからである。それゆえ行為主体は、理性的行為を意図するかぎり、格率の実質に関する反省を遂行し、それを理性的なものにしなければならぬ。ここで遂行される反省は、感性および悟性に関係する以下のような反省である。(i) 「カントの欲求論は快樂主義である」とし・W・ベックは述べているが、快感情の獲得を根拠とする個別的欲求

を確実に充足するためには、行為主体は何よりもまず自己の個別的欲求そのものを、またそれが快・不快の感情を根拠としていることを自覚していなければならない。感性に関するこの自覚は、先の連鎖推論で言えば、最初の小前提《私はAを欲している》で表明される。(ii)さらに行為主体は、目的Aと手段B・C……との間の因果結合の必然性を自覚していなければならない。(iii)ところで、因果結合の点では等しく必然的であるような目的Aに對する手段が、 $B \cdot B' \cdot B'' \dots$ という具合に複数成立する場合には、「手段の選択」(IV, 416) という事態が生ずる。選択された手段によつて期待される快の「量に関する比較」(V, 23, VI, 25) が問題となるからである。それゆえ、行為主体はまた手段の選択の必然性をも自覚していなければならない。以上の自覚を通じて、行為主体は、目的・手段の因果結合の必然性を「べし (Sollen)」という語で表現し、《もしAを欲しているならば、私はある行為Xを行なうべし》という命法を自らに課すのである。ここに、いわゆる熟練の命法が、一応は成立する。このような命法も、行為がそれに基づいて実際に行なわれる際には実践的推論の大前提となるゆえ、また先の推論の連鎖性がこの命法には内在しているゆえ、格率と称することができるであろう。このような命法が単なる格率から區別されるのは、行為主体がその実質に関して上述の必然性を自覚しているかぎりにおいてである。

ところで、ある手段に對する物理的能力を有するという自覚が行為主体に成立しなければ、推論がさらに連鎖し行為が開始されないと同様に、物理的能力に関する自覚が成立しなければ、この命法は実行不可能な行為を命ずる空虚な命法となる。それゆえ、この命法が真に命法となりうるためには、(iv)ある行為Xに對する物理的能力に関する行為主体の自覚がさらに存在しなければならない。さらに、我々は以上の自覚にもかかわらず、この手段Xとは別の手段Yをも選択し意欲することができる。なぜならば、我々の「理性は欲求能力を完全に支配し」(IV, 400Anm.) 「行為に對して決定的な影響を及ぼす」(V, 417) わけではないからである。このような理性——ここでは理論理性を意味する⁽¹⁸⁾——の影響力とは無関係に選択 (Krit.) することができる意志を、カントは Willkür

(選択意志)と名づけている。したがって、命法の成立に関する以上の議論は、「目的を欲する人は……その目的のために必要不可欠であり自分の左右しうる手段をも欲する」(IV, 417)ということを、「実践的推論の暗黙の前提もしくは規則¹⁹⁾」としていると考えられる。(v)それゆえ、行為主体はさらに、Willkür に対する理性の非決定的影響力をも自覚していなければならないであろう。このことについては後述するが、上述の因果結合の必然性の意識は、この自覚のゆえに、行為主体に対して命法という形を何としてもとらざるをえないのである。

すでに述べたように、カントは『基礎づけ』において、可能的(蓋然的)意図に関する熟練の命法を、「もし我々がこの客体を欲するならば、我々はかくかくの行為を行なうべきである」という Wenn…so…の形式で示していた。しかし、この命法が行為主体によつて具体的に措定される場面においては、行為主体は意図をあくまでも具体的・現実的なものとして自覚していなければならない——上述(i)を参照——。そうであるならば、「我々はこの客体を欲するがゆえに、我々はかくかくの行為をなすべきである」という怜悯の命法に割り当てられた Wei…so…の形式が、熟練の命法に関しても成立することになるであろう。すなわち、Wenn…so…の形式は、具体的場面においては常に Wei…so…の形式に転換するのである。²⁰⁾したがって、意図の可能性と意図(幸福)の現実性という観点から熟練の命法と怜悯の命法とを形式的に区別する『基礎づけ』の区分法は、決して正しいとは言えない。では、なぜカントは熟練の命法を Wenn…so…の形式で示したのであるうか。その理由は二つ考えられる。(1)具体的に命法を措定する場合、意図は常に現実的意図でなければならないが、命法を措定し自己の行為を規定する過程そのものを行為主体が反省する場合、意図の現実性・具体性は捨象され、意図は可能性・任意性・一般性を有するものと考えられる。意図のこの任意性・一般性に着目するならば、熟練の命法は Wenn…so…の形式で表現しうるからである。(2)我々は、格率に従う行為を行なうた**びごと**に、格率の実質の理性性に関して反省を反復し命法を措定する必要はない。²¹⁾具体的な命法が一度確定されたならば、この命法が成立する**具体的**

個別的状況を一般化し、それを逆に任意の個別的状況に適用すればよい。したがって、具体的・個別的状況の一般化とその適用という点に着目するならば、熟練の命法は *Wenn... so...* の形式で表現することができるからである。

ところで、これまでは個別的欲求を規定根拠とする格率および命法のみを問題としてきたが、通常、我々は同時に複数の欲求をもっている。それらをすべて満足させることを、我々は「幸福」という名のもとに総括している」(IV, 405)。しかし、快を追求する個々の格率は、行為主体自身において相互に制限・対立する可能性をもっている。それゆえ、行為主体はより高次の格率によってこれらの格率を統制し、若干の傾向性を「制限」(IV, 255)しなければならぬ。行為主体はここでも「量に関する比較」を行なうが、行為主体が「全知」を有するものではないかぎり、絶対的に確実な量比較は成立せず、したがって幸福概念は「無規定」なものにとどまらざるをえない。それゆえ行為主体は、「快適な状態を平均して最もよく増進させる」(IV, 418)と判定される、自己および他者の「経験的勧告」(IV, 418)に従うよりほかはない。(vi)この経験的勧告に従う量比較の必然性を行為主体が自覚することによって、*Well... so...* の形式で表現される怜悯の命法が成立する。しかし、行為主体が「主観的・偶然的制約」のもとで何らかの経験的勧告を選択し、それを自己の幸福にとって必然的であると一度自覚したならば、行為の意図あるいは意欲の対象は、すでに具体的に規定されてしまっている。そうであるならば、このように具体的に規定された個別的意図を達成する手段を規定する場面では、熟練の命法が成立することになる。すなわち、*Well... so...* の形式で表現される怜悯の命法は、幸福を具体的に実現せんとする場面では、*Wenn... so...* の形式で表現される熟練の命法に転換するのである。そしてこの熟練の命法は、すでに述べたように、前者の形式に再び転換するのである。

以上のように *Wenn... so...* という形式と *Well... so...* という形式とは相互転換するのであり、両命法は、快を

欲求能力の規定根拠としているかぎり、「同一種」(V. 22, Vgl. IV, 417)なのである。両命法は、『第一序論』で訂正されたように、目的に対して手段を規定する技巧に関する命法すなわち技巧的命法である。筆者は以下において両命法を区別せずに論ずることにするが、では、この訂正された意味における技巧的命法は様相という点では一体いかなるものなのであろうか。仮言的 (hypothetisch) 命法 (＝技巧的命法) の仮言性は、感性的欲求およびその対象を仮定 (Hypothese) するといふ点にのみあるのだろうか。

技巧的命法は、手段 X と目的 A との因果結合の必然性の自覚——上述 (ii) を参照——を前提とするものであった。ところで、数学や自然科学における実践的命題、すなわち公準 (Postulat) もまた技巧的と称されるが (Vgl. V, 183)、それは「原因と結果との結合を言表する一切の命題と同様、理論的な」(V, 264nm, Vgl. V, 114nm, 31) 命題である。「技巧的・実践的」命題である公準と同様に、技巧的命法においても「原因性を規定する概念」は「自然概念」(V, 122) である。それゆえ、公準と技巧的命法とは、いずれも自然認識に基づく技巧的・実践的命題であるのだから、「内容上」(V, 186) 区別することができない。しかし、技巧的命法における因果結合は、公準における因果結合がもっているような「必当然の確実性」(V, 114nm) をもちえない。技巧的命法は、経験の対象およびその表象の主観に対する経験的關係である快感を意欲の規定根拠としており、また快感は「常に経験的にしか認識されえない」(V, 21) のだから、技巧的命法における目的・手段の因果結合は経験的悟性認識に基づかなければならない。だが、そこに成立する経験的「綜合命題」(V, 417) は蓋然性しかもちえない。それゆえ行為主体は、自己の主観的・偶然的制約のもとで、この因果結合を蓋然的に必然的であると自覚するにすぎないのである。つまり、技巧的命法に含蓄されている、因果結合に関する理論的命題は、行為主体の意志とは無関係な理論的命題としては蓋然的である。

ところで、このような蓋然性は、個別的な目的と手段との因果結合に関してのみ成立するものではあるまい。

すでに述べたように、技巧的命法には、手段の選択における快の量比較——上述(iii)——、物理的能力の有無——上述(vi)——、経験的勧告に基づく快の量比較——上述(vi)——に関する行為主体の理論的判断も含意されているが、これらの理論的命題もまた経験的悟性認識に基づいており蓋然的である。さて、注意を要することであるが、技巧的命法に含意されている理論的命題の様相（蓋然性）と技巧的命法そのものの様相とは異なる。カントは『純粋理性批判』において、様相の範疇は「認識能力に対する関係のみを表現する」(A219 = B266)と言っているが、それとの類比において言うならば、命法の様相は欲求能力に対する関係のみを表現すると言うことができるであろう。したがって技巧的命法の様相は、そこに含意されている理論的命題と感性的に触発される経験的意志との関係のみを表現するものであろう。では両者はいかなる関係にあるのだろうか。

技巧的命法に含意されている理論的命題が経験的綜合命題であるのに対して、技巧的命法は分析的であると言われている (Vgl. IV, 417ff)。すでに引用した「目的を欲する人は……その目的のために必要不可欠であり自分の左右しうる手段をも欲する」という命題は、対象を意欲することにおいて手段の使用の意欲が「すでに考えられており」、対象の概念から手段の概念を「引き出す」がゆえに、「意欲に関しては分析的」(IV, 417)であると言われている。技巧的命法は、この分析的命題を暗黙の前提としているがゆえに、分析的なのである。しかしこの分析的命題は、「自ら常に理性に従うとはかきざらない依存的意志」(IV, 413Anm.) すなわち Willkür に対しては必ずしも妥当しない。それゆえ、欲求能力 (Willkür) に対する理論理性の非決定的影響力を自覚している行為主体 (実践理性) は、この分析的命題の妥当性を自らの欲求能力に対して仮定 (Hypothese) したうえで、また仮定するがゆえに、理論理性が提示する上述の理論的命題と欲求能力との関係を、前者の後者に対する命令であると規定し自覚するのである。技巧的命法が「仮言的に」(hypothetisch) 命令する」と言われる場合、それは命法のこのような仮言的な様相を示しているのである。理論的命題が行為主体にとって Sollen という語で表現される

命令とならざるをえない根拠、また仮言的命法の仮言的命法たるゆえんは、まさにこの分析的命題の妥当性を仮定する点にある⁽²³⁾。また、「内容上」区別することができないと言われた公準と技巧的命法とは、前者が意志規定とは無関係であるのに対して⁽²⁴⁾ (Vgl. V, 26Anm.)、後者がこの分析的命題の妥当性を仮定するという「定式(Formel)」(XX, 196)を有するかぎりにおいて、区別される。

さて、このような技巧的命法を自己に対して措定する反省的行為主体(哲学的理性)は、この実践的原理およびそれに基づく行為の価値の相対性を自覚することになる。なぜならば、この場合の意欲の規定根拠は快感情であるが、快感情は「あらゆる理性的存在者に対して同じ仕方では妥当しえない」(V, 21, Vgl. V, 58)ばかりか、「同一の主体においてすら」(V, 25)同じ仕方では妥当しえず、したがって相対的だからである。だが、そもそも快感情のこの相対性を、行為主体は具体的にいかにして自覚するに至るのであるうか。行為主体が自己のある技巧的命法(実践的原理)を、自己の内部で、また自己を超えて一切の有限的理性的存在者へと普遍化する場合、この普遍化された実践的原理は、(1)自己の他の実践的原理および他者の実践的原理と「偶然的な仕方で」「調和する」(V, 28, Vgl. V, 25f.) こともありうるが、(2)原理(格率)自身が論理的自己「矛盾(Widerspruch)」(IV, 424)に陥るために「内的不可能性」を示す場合も、(3)自己の他の実践的原理および他者の実践的原理との実在的な「対立(Widerstreit)」(IV, 420)が生ずると推測されるがゆえに、その実践的原理を「意欲すること。が不可能」(IV, 423)である場合も成立する⁽²⁵⁾。それゆえ、技巧的命法は普遍妥当性を有することができず、個別的对象を意欲する個別の行為主体との関係においてのみ、すなわち相対的にのみ妥当するにすぎない。行為主体は、技巧的命法の相対的妥当性をこのようにして自覚するがゆえに、自己の意欲の根拠である快感情の相対性をも具体的に自覚するのである。だがそれと同時に、経験的意志に関する経験的な哲学的反省を通じて技巧的命法の価値の相対性を自覚するに至った行為主体(哲学的理性)は、道徳性が「妄想(Hirngespinnst)」(IV, 407⁽²⁶⁾)でないかぎり、自らの格率

に普遍妥当性を与えるためには欲求能力の実質をすべて「分離」(V, 27)「捨象」(V, 427)しなければならぬことを、したがって実践的普遍的法則には「普遍的立法という単なる形式」(V, 27)以外には何も残存しないことを、今や自覚しているのである。

ところで、ここで欲求の実質(対象)あるいは傾向性の分離・捨象が問題となっているが、「自分自身の幸福を確保することは(少なくとも間接的には)義務である」(V, 399)とされていることから明らかなように、この分離・捨象は、実在的なものでは決してない。「純粹理性批判」における「分離」「除去」「孤立化」等の語と同様に、それは哲学的理性の反省過程における論理的抽象作用を意味するにすぎない。すなわち、「実際に、またあらゆる意欲は対象を、したがって実質をもたなければならない」(V, 36)とされているように、実践的法則においても、それが「実践的法則の可能性の制約として」(V, 33)「前提」(V, 34)されるのであれば、経験的実質が「介在(dazwischen)」(V, 32)あるいは「付加」(V, 34)していても何ら差し支えない。⁽²⁸⁾

三 定言的命法と純粹理性の事実性

経験的意志に関する経験的反省を通じて上述のような自覚に到達した行為主体は、普遍的立法形式のみを自らの規定根拠とする意志の性質を、またそのような意志を必然的に規定する法則を見いだすことが自らの「課題(Aufgabe)」(V, 28f.)であると、今や自覚している。哲学的理性の反省は、この課題性の自覚を通じて、純粹意志に関する反省へと移行する。

上述の分析的命題を前提することによって成立する仮言的(技巧的)命法は、蓋然的であるとはいえ自然に関する理論的命題を含蓄するものであった。そして、反省的行為主体は仮言的命法の妥当性が相対的であることを

自覚するがゆえに、その否定的思惟を通じて、欲求の經驗的実質（現象）をすべて論理的に捨象しなければならなかった。そうであるならば、經驗的実質を自らの規定根拠から捨象したところに成立する純粹意志は、現象の自然法則からまったく独立しているとして「考えられ」（V, 29）なければならぬ。この独立性は、欲求能力に対する理性の非決定的影響力のゆえに行為主体に意識される「心理学的」（V, 94）⁽³⁰⁾自由とは異なり、「厳密な、すなわち超越論的意味における自由」（V, 28）と称される。しかし純粹意志のこの自由は、差し当たり、まだ、「あらゆる規則の導きからの解放」（A447=B475）を意味するにすぎない無差別の自由（*liberum indifferentiae*）であり、「自己を限定する」（A534=B562）という積極性を欠くがゆえに、「消極的な（negativ）意味における自由」（V, 33）⁽³¹⁾である。それはまた、反省的行為主体の論理的抽象作用によって成立するにすぎないのだから、論理的可能性を有するにすぎないという意味でも否定的（negativ）である。それゆえ反省的行為主体は、純粹意志およびその自由をさらに積極的に、（positiv）規定すべく、反省の始元を求めなければならないが、それは道德律に求められる。なぜならば、個々の具体的な仮言的命法の相対性を自覚するに至った反省的行為主体は、經驗的実質の分離・捨象という否定的思惟を通じて自己の格率に必然性・普遍妥当性を付与せんとするが、行為主体が否定的思惟とそこに成立する客観的必然性とに「注視する（Acht haben）」かぎり、すなわち自己の經驗的意志に関する具体的反省過程を反省するかぎり、個々の具体的な道德律は「直接的に意識」（V, 28）されているからである。しかし反省的行為主体はさらに、相対性を有する個々の仮言的命法（格率）の個別性を捨象し、論理的に一般化された格率一般の普遍化を求めような格率を、すなわち「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」（V, 30）⁽³²⁾という格率を、自己に対して措定する。これは、個別の道德法則（道德律）が個別の仮言的命法の相対性の自覚によって直接意識されるのに対して、個別性を捨象され一般化した仮言的命法一般の相対性の自覚に基づいているがゆえに、個別の道德法則一般に妥当するところの、したがってそれ

らの根拠 (Grund) をなしているところの「根本法則 (Grundgesetz)」(V, 30) である。

ところで仮言的命法は、行為主体が、自らにとって他者である、経験的実質 (目的) を、また自己の Willkür にとって他者である、上述の分析的命題を前提するかぎりにおいて成立する。行為主体 (実践理性) は、その際、この分析的命題を前提するがゆえに「自己自身を超え出」(IV, 44) て、自己の Willkür にとっては他者であるが、自らの理論理性が提示する目的・手段の因果関係に関する理論的命題を自覚することによって、自らの意志 (Willkür) を限定する。すなわち仮言的命法は、このような三様の他者を媒介とする実践理性 (行為主体) の自己限定であり、それゆえ意志の他律 (Heteronomie) と称される。これに対して、上述の根本法則は、行為主体 (理性) が一切の経験的実質を捨象し、したがって自己の感性のみならず理論理性をも顧慮することなく自体的に、普遍的な仕方で自己限定するところに成立するものであり、したがってそれは意志の自律 (Autonomie) と称される。理性 (行為主体) はここでは、自己の感性および理論理性から独立して、経験的実質の分離・捨象によって成立する「理性的存在者の意欲という」純粹な überindividuell な「概念」と individuell な自らの「行為の意欲」とを「直接的に」(IV, 420Anm.) 総合し、自らの意志を individuell であると同時に überindividuell な純粹意志として限定するがゆえに、「それだけで独立して実践的 (für sich allein praktisch) (V, 31) である。すなわち、純粹理性は純粹意志と同一であり、純粹意志として働くかぎりそれは実践理性である。⁽³⁶⁾ 反省的行為主体は、上述の根本法則を措定することを通じて、このことを自覚するのである。ところで根本法則は、一切の経験的実質を、したがって「意志のあらゆる主観的差異」、すなわち個々の経験的実質と個々の行為主体との関係の個別性を捨象したところに成立するのだから、有限的であると無限的であるとを問わず、「すべての理性的存在者」(V, 32) に妥当する。今や、反省的行為主体はこのことを自覚している。しかし同時に、「欲求や傾向性からまったく自由ではありえない」という自己の「弱さ」(V, 84) をも自覚している。それゆえ、上述の根本法則は、自らの経

験的意志をも自覚している反省的行為主体にとっては「強制」(V. 32)として、しかも二重の仮定の上に成立する仮言的命法とは異なり、行為者が命令された行為とは別の行為を選択 (Können) することがあるとしても成立する無条件的 (kategorisch) な命令として自覚される。すなわち、行為主体は上述の根本法則を定言的 (kategorisch) 命法であると自覚するのである。

カントは「この根本法則の意識」を、差し当たり、「理性の事実」(V. 31, 32) と名づけている。しかし、すでに述べたように、行為主体が根本法則を意識するのは、行為主体が反省的抽象作用に基づいて自らをア・プリオリに実践的であると「考察する (betrachten)」(V. 32, Vgl. V. 31, 44) ことを通じてであった。そうであるならば、この根本法則は、客観的妥当性という意味での「客観的実在性」(V. 44) を有しているとはいえず、やはり単に論理的な可能性しか有さないということになるであろう。これと同じことは、個々の道徳律に関しても純粹意志に關しても言うことができる。実際、カントも、「意志は……純粹意志としては、法則の単なる形式によって規定されると考えられ (gedacht)、この規定根拠はあらゆる格率の最高の制約であると見なされる (angesehen)」(V. 31) とか、「純粹理性は実践的であり……うる」(V. 42) と述べている。また、反省的行為主体は根本法則の自覚を通じて自らを「經驗的領域とはまったく別の領域に措く (setzen)」(V. 34) が、このような自己措定も差し当たり論理的なものにすぎない。それゆえカントは、根本法則の「思想 (Gedanken)」は「単に蓋然的 (problematisch)」(V. 31) であると述べている。すなわち、根本法則の「現実性」(V. 46) —— 『純粹理性批判』の範疇表に従えば現存在——は、今なお問題的 (problematisch) である。反省的行為主体は、根本法則の自覚とともに、この問題性をも自覚しているのである。

ところで、上述の根本法則は論理的可能性しか有さないものではないであろう。行為者は「或ることを為すべし (sollen) と自覚するがゆえに、それを為しうる (können) と判断する」(V. 30, Vgl. V. 95, 159) という主張にお

いて、Sollenの自覚が、普遍妥当性を有する根本法則（および個々の道徳律）の論理的に可能な客観的必然性の自覚を意味し、Könnenの自覚が、「意志の能力（Vermögen）」(V, 45)の自覚ではなくて、道徳的絶対的価値を有する行為の論理的可能性の自覚を意味するにすぎないとするならば、道徳律やそれを自己立法する純粹意志は、単なる思惟物（ens rationis）にすぎなくなるであろう。また、定言的命法は、単に論理的に可能であるにすぎない行為を命ずる空虚な命令となるであろう。それゆえKönnenの自覚が、論理的可能性の自覚にとどまらず、Wollen（意欲）の、「現実性」(V, 46)を有する能力の自覚、すなわち力学的實在性もしくは實在的可能性の自覚をも意味しなければならぬのであれば、Sollenの自覚もまた、根本法則（および個々の道徳律）の論理的に可能な客観的必然性以上のものを、すなわち、その現実性の自覚を意味しなければならぬであろう。また、道徳律は自由の「可能性」のみならず「現実性」(V, 47)をも証明するがゆえに「自由の認識根拠（ratio cognoscendi）」(V, 48mm)であると言われているが、道徳律（および根本法則）が単に論理的可能性しか有さないとするならば、このことは決して成立しえないであろう。カントは、道徳律が論理的可能性のみならず現実性をも有することを、「道徳律は……純粹理性の事実として言わば与えられて、(gegeben) いる」(V, 47)と表現している。道徳律は、普遍妥当性という意味での客観的實在性を有しうるものとして考えられて (gedacht) いるのではなく、現実性という意味での客観的實在性を有するものとして与えられて (gegeben) いるのである。ここで理性の事実と言われているものと、先に言われていた理性の事実とは異なる。だが、道徳律がこのような現実性を有することは、一体いかなる根拠に基づいているのであろうか。単に理性の事実と称して済ませることは許されないのではないだろうか。否、そもそも理性の事実とは一体何を意味するのであろうか。

哲学的理性は仮言的命法の相対性を自覚するがゆえに、一切の經驗的実質を、また經驗的実質と個別的經驗的意志との關係の個別性を捨象したが、そこに成立する純粹意志はindividuellであると同時にüberindividuellな性

格を有するものであった。それゆえ、純粹意志の概念には、自己と自己を含む理性的存在者一般との直接的綜合關係が含まれている。ところで、道徳律に、したがってまた純粹意志に現実性を認めることは、理性的存在者の叡智的原因性に現実性を認めることを意味している。だが、そもそも理性的存在者の叡智的存在は現実性を有するのであるうか。これは、純粹意志の概念に含まれている上述の直接的綜合關係から生ずる問題であるが、自己および自己以外の理性的存在者一般（他者一般）の叡智的存在は、何らかの現実性を有するのであるうか。自己の認識能力（理論理性）に関して反省を遂行する哲学的理性は、自己を Intelligenz であると自覚していた。すなわち、思惟の純粹な自己活動を知的に直接的に意識し、またそれに即して同時に自己の叡智的存在を「何か實在なもの」として知的に直接的に意識していた。ところで思惟する存在者としての他我（= 有限的理性的存在者）は、カントによれば、自己の叡智的存在を實在的（現実的）なものとして自覚している哲学的理性が、individuell な自己の叡智的存在の現実性の知的意識を、自己を超えて (über) 經驗的實在性（現実性）を有する他の物に「転移 (Übertragung)」(A347=B405) することによって初めて、他我として承認される。このように承認されることによって、überindividuell な思惟する存在者としての他我一般は、自己の叡智的存在の現実性を自覚するものとして措定される。さて、自己の認識能力（理論理性）に関して反省を遂行する哲学的理性は、自己の欲求能力（実践理性）に関して反省を遂行する哲学的理性と、反省主体としては同一である (Vgl. IV, 391, V, 91, 121)。そうであるならば、後者もまた、意志する存在者としての自己の叡智的存在の現実性を自覚しているはずである。ところで、思惟する存在者と意志する存在者との同一性、理論理性と実践理性との同一性が哲学的理性（自我）の側に成立するならば、そして思惟する存在者としての他我が他我として承認されるならば、この同一性は他側の側においても成立しなければならぬであろう。そうであるならば、überindividuell な意志する存在者としての他我一般もまた、自己の叡智的存在の現実性を自覚しているということになるであろう。

では、無限的理性的存在者（神）の場合はどうか。無限的理性的存在者が思惟物（Gedankenling）であり、単なる論理的可能的存在者（物自体）であるかぎり、また哲学的理性による先の承認が、経験的実在性（現実性）を有する物（現象）に叡智的実在性（現実性）を承認することであるかぎり、哲学的理性は、他我の場合のような転移によって、無限的理性的存在者を経験的にも叡智的にも現実性を有するものとして承認することはできない。哲学的理性は、自己と他我との関係との「類比（Analogie）」（V. 57）において、したがって第二義的な意味において、無限的理性的存在者をも Intelligenz と称することはできようが、この場合の Intelligenz（無限的理性的存在者）は自己の叡智的存在の現実性を自覚していないのである。

以上のことから明らかであるが、自己の叡智的存在の現実性を自覚している、したがって自己を第一義的な意味において Intelligenz であると自覚している有限的理性的存在者に対してのみ、道徳律は現実性を有するのである（実践的自由の現実的な主体に関してもこれと同一の事態が当然成立する）。また、道徳律の現実性の根源的根拠は、自己の叡智的存在の現実性を自覚している哲学的理性が、その知的意識を転移することによって、他の有限的理性的存在者の叡智的存在の現実性を一方的に承認することにある。哲学的理性はこのような一方的承認によって、単に論理的可能性を有するにすぎなかった道徳律という「思想」に現実性（実在性）を付与し、それを「実在化する（realisieren）」（V. 49）。哲学的理性は、個別的経験的意志がもっている上述の個別性を捨象して、道徳律を論理的に可能的なものとして自ら自己に対して措定し、さらに自己の叡智的存在の現実性を根拠として、道徳律をこのように実在化するがゆえに、理論理性に関する哲学的反省においては「何か実在的なもの」「何か実体的なもの」としか規定しえなかった自己の叡智的存在を、道徳的絶対的価値を現実_に有する存在であると、今や自覚している。すなわち、哲学的理性は道徳律に現実性を付与することを通じて、自己を現実性を有する道徳律の「主体」（V. 87）であると自覚し、尊厳（Würde）という「我々自身の超感性的な現実存在（Existenz）

の崇高性を「感知してゐる (spüren)」(V, 88) のである⁽³⁸⁾。

理論理性に関する反省においては内容的に無規定であり空虚であった叡智的存在は、実践理性に関する反省において、道徳的絶対的価値を有する存在という内容的積極的規定すなわち「意味 (Bedeutung)」(V, 50) を獲得する。このことは理論理性の根底には実践理性が存すること、理論の根底には実践が存し、理性は根源的には実践理性であることを意味するであろう。そして、自らの叡智的存在の实在性もしくは事実性に関する、またその確実性に関する哲学的理性の自覚を、純粹理性の事実と称することが許されるならば、これこそが「純粹理性の唯一の事実」(V, 31) であると言ふことができるであろう⁽³⁹⁾。そして、上述のような实在化に基づかざるをえない道徳律の現実性もしくは事実性に関しては、それがこの「唯一の事実」を根拠とする实在化に基づかざるをえないかぎり、「純粹理性の事実として言わば (gleichsam) 与えられている」としか言ふことができないであろう⁽⁴⁰⁾。

さて、以上の議論は Intelligenz の叡智的存在の側面に関することであつた。だが、カントの Intelligenz 概念の特徴は、叡智的存在の知的意識と純粹な自己活動性の知的意識とが直接的に合一している点にある。それゆえ、その知的作用の側面に関しても、以上の議論と同様のことが成立するはずである。

道徳律は、単に論理可能性を有するにすぎないとしても、また現実性を有するとしても、超越論的自由が論理的に成立不可能であるとすれば直ちに廃棄される (vgl. A534 = B562)。すなわち、超越論的自由は道徳律の論理的「存在根拠 (ratio essendi)」(V, 44mm.) である。理論理性に関する反省を遂行した哲学的理性は、このことをすでに自覚していた。だが、実践理性に関する反省を遂行している哲学的理性は、道徳律が現実性を有することを今や自覚しているがゆえに、道徳律の現実性を根拠にして「自由の蓋然的 (問題的) 概念」に实在性 (現実性) を付与し、その实在性を「保証 (Sicherung)」(V, 49) する。このことによつて、哲学的理性は自由概念がもつている問題性を解決するのである。すなわち、現実性を有する「道徳律が、この法則が自己を拘束するものであ

ると認識している存在者（哲学的理性）において、自由の現実性を（*factum*）証明するのである。そのかぎりにおいて、哲学的理性は、現実性を有する道徳律が自由の現実性の「認識根拠」であることを自覚する。しかしそれと同時に、哲学的理性は、現実性を有する自由が道徳律の實在的、「存在根拠」であることを逆に自覚することになるであろう。

この後者の自覚は一体何を意味するのであろうか。すでに述べたように、理論理性に関する反省を遂行する哲学的理性は、自由の現実性をも實在的可能性をも主張することができず、超越論的自由の論理的可能性を主張するにすぎなかったが、思惟という自己活動性を知的に直接的に意識していた。ところで思惟能力は、元来現象にのみ制限されることはなく、感性的制約を超え、感性的制約から独立して物自体にまで及びうるものである。この独立性のゆえに、この自己活動性の知的意識は「ある種の自由の意識」と称されるであろう。思惟のこの自由は、感性的制約からの独立という点では、確かに超越論的自由と同一の性格をもっている。とはいえ、前者は實在的可能性もしくは力学的實在性を有しており、この点で、論理的可能性しか有さない後者とは決定的に異なるというのも思惟は現実的能力だからである。哲学的理性は、自らの思惟の自由を自覚しているかぎり、この自覚を根拠として、したがって全面的にはないにせよ、超越論的自由に實在性（現実性）を付与することができるであろう。しかし思惟の自由は、力学的實在性を有するとはいえず、感性的制約からの独立性以外には何一つ内容的規定をもつておらず、したがって空虚である。だが、道徳律の現実性を自覚するに至った哲学的理性は、この空虚な自由の意識に対して、自律的自己限定（*Selbstbestimmung*）という「意味」、すなわち道徳律を自ら指定し、自らそれに従うことを自己の道徳的使命（*Bestimmung*）とするという「意味」を内容的「積極的規定」（*positiv*）として付与し、その空虚さを実践的、自由として「補完」「充実」することを通じて、自らを実践的自由の現実的な主体であると自覚するのである（当然のことであるが、理論理性と実践理性との関係に関して先に述べた

ことは、ここでも妥当する)。道徳律の實在的「存在根拠」に関する自覚は、哲学的理性が、論理的可能性を有するにすぎず空虚であった自由を、現実的で内容の充実した実践的自由として自覚することを意味している。

ところでカントは、道徳律および実践的自由は「客観的、そして単に実践的であるにすぎないとはいえ、それにもかかわらず疑いえない實在性 (objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität) (V, 49) を有すると述べている。確かに道徳律も実践的自由の概念も、論理的にはあらゆる、理性的存在者に対して必然的な「疑いのない」(apodiktisch) 妥当性 (實在性) を有している。だが、「単に実践的であるにすぎない實在性」を有するとは、いかなる意味であろうか。また「疑いえない實在性」とは、先に述べたことだけを意味しているであろうか。理論理性の領域において、自己の睿智的存在に関する哲学的理性の直接的意識は、「純粹に知的」であるとはいえ、「何らかの経験的表象なくしては「我思う」という働きはやはり生じないであろう」(B423Ann) と言われているように、経験的表象を限定する働きに即して成立する「総合の意識」(B133, Vgl. B158Ann) であった。すなわち、それは経験的表象を綜合統一する作用から實在的な意味において独立しては成立しえないものであった。そうであるならば、実践理性の領域においても、これと同様のことが成立するであろう。道徳律の論理的、可能性の意識は、経験的格率を措定する働き、すなわち経験的意志の働きに即して成立するものであった。したがって、欲求の経験的実質の、意志の規定根拠からの分離・捨象は単に論理的なものにすぎなかったし、道徳律は経験的意志に関する具体的反省過程を反省するかぎり「直接的に意識」されるのであった。だが、「内在的 (immanent)」と「超越的 (transzendent)」(V, 48) との限界に立つ哲学的理性は、自己の感性的存在の現実性と同時に自己の睿智的存在の現実性をも自覚しているがゆえに、道徳律および実践的自由の現実性 (實在性) を保証することができた。そのかぎりにおいて、現実性を有する道徳律および実践的自由は経験的意志の働きから實在的な意味において独立している。ところで哲学的理性は、この現実性の保証に際して、

überindividuellな「理性的存在者の意欲という概念」とindividuellな自らの「行為の意欲」とを「直接的に」綜合し、自らの意志を自ら限定するのであった。そうであるならば、道徳律および実践的自由の現実性（実在性）は、この直接的綜合による自律的自己限定という実践的な働きに即して成立するものである。道徳律および実践的自由が「単に実践的であるにすぎない実在性（現実性）」を有すると言われるとき、それは、このことを意味しているのである。また、道徳律および実践的自由の現実性は、自己の叡智的存在の現実性に関する哲学的理性の自覚、すなわち純粹理性の事実性の自覚を根源的根拠としているがゆえに、それらは「疑いえない実在性（現実性）」を有すると言われるのである。

四 アポリアと課題

以上のように、道徳律および実践的自由の現実性は、Intelligenzであるという哲学的理性の自覚に基づいている。換言すれば、まさにそれこそが純粹理性（＝Intelligenz）の唯一の事実と称されるべき、自己の叡智的存在の事実性の自覚に基づいている。だが、哲学的理性の上述のような実践的反省には問題がないわけではない。

まず第一に、哲学的理性の自己同一性に関する問題がある。先に筆者は、理論理性に関する反省主体と実践理性に関する反省主体との同一性を根拠として、また自己の叡智的存在の現実性に関する前者の自覚を根拠として、それに関する後者の自覚を導出した。しかし、むしろ逆に、両反省主体の同一性もしくは理論理性と実践理性との同一性の自覚は、叡智的な現実存在の自覚の同一性を根拠として初めて成立するのではないだろうか。そうではないとすれば、哲学的理性の自己同一性は一体いかなる根拠に基づいているのであろうか。だが、もしそうであるとしても、哲学的理性が実践理性の領域においても自己の叡智的な現実存在を自覚していることが、理論理性

の領域とは無関係に主張されねばならないが、それはいかにして主張されるのであろうか。さらに、睿智的な現実存在の自覚の同一性から、理論理性および実践理性としての哲学的理性の自己同一性を仮に導出することができるとしても、まだ問題が残っている。この自己同一性の自覚は、哲学的理性が自己の睿智的な現実存在を自覚しているかぎりにおいてのみ、成立するにすぎない。ところで、自己同一的であるとはいえ、哲学的理性は理論理性および実践理性として差異性をも有している。すでに述べたように、理論理性の根底には実践理性が存しているのであるが、また両理性は「適用においてのみ区別され」(IV, 391)とされているが、この適用に基づく差異は一体いかなる適用から、またいかなる根拠に基づいて生ずるのであろうか。カントは理論理性と実践理性との同一性を最初から前提し、そしてそれらを別々に論じているが、両者の関係についてはカント自身も明確にすることができていない。それは、「共通の原理」から理論理性と実践理性とを「統一」し、「純粋な理性能力全体」の「完全に体系的な統一性」をまだ「洞察」するには至っていないという、カント自身の告白から明らかである (Vgl. IV, 391, V, 91)。我々はここに、カントの批判哲学の重大なアポリアを認めることができるであろう。

第二に、哲学的理性の実践的反省の *individuell* な性格に関する問題がある。すでに述べたように、自己の睿智的な現実存在に関する哲学的理性の知的直接的意識は *individual* な「この私」の意識であった。もちろん哲学的理性は、他の物にそれを転移することによって *überindividuell* な有限的理性的存在者 (他我) 一般を自己と同一の *Intelligenz* であると承認することができるのであったが、その実践的反省にはなお *individuell* な性格が残存している。「カントは快樂主義の原理を自己主義と同一視している。幸福を求めると自己自身の幸福を求めることが……暗黙のうちに同一視されている」と L・W・ベックが述べているように、カントはその実践的反省の過程において、睿智的存在の場合とは異なり、自己の感性的存在の個別性に固執している。それゆえ、本章では触れることができなかったが、幸福であるに値することとしての徳と幸福との実在的な総合統一である最高善の

概念もまた、individuellな性格を有している (Vgl. V, 110ff.)。すなわち、『単なる理性の限界内における宗教』において主張されている「共同的な (gemeinschaftlich) 善」(VI, 197) としての最高善の問題は、この時点では、カント自身にとってまだ明確なものとはなっていない。それゆえ、この問題はカントの将来の内面的発展にとって一つの新たな課題を形成することになる。

- (1) カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften [以下 KGS と略記]) による。巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記する。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版を A、第二版を B として表記した。
- (2) 『純粹理性批判』における Intelligenz 概念の意義に関しては、本書第二章および第三章を参照されたい。
- (3) H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, Kant-Studien, Ergänzungshefte 71, Bouvier, 1971, 251.
- (4) 超越論的自由の二つの意味に関しては、本書第三章を参照されたい。
- (5) カントは力学的 (dynamisch) とどう語と数学的 (mathematisch) とどう語とを対概念として使用している。後者が「直観のみに関係する」場合の用語であるのに対して、前者は「現象一般の現存在」(A160 = B199, Vgl. B110) に、関係する場合の用語である。ここでは睿智的であるとはいえず、実在的な自己の現存在を自覚しつつ自己活動することが問題となっているのだから、その自己活動性は、先の用法との類比的な意味で力学的実在性を有すると言うことができる。このような自己活動性を、カントは端的に「悟性と意志」(A627 = B655) と言っている。また、カントは実在性という語を、通常は妥当性というような意味で用いるが、この場合は異なり、後述する実践的実在性の場合と同様、現実性を意味している。すなわち力学的実在性および実践的実在性という語は、自己の睿智的な現実存在に即した、悟性および意志の働き (能力) の現実性を意味する。なお、『純粹理性批判』における力学的実在性という語の使用例はこの一例のみである。Vgl. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, Walter de Gruyter, 3. Teil, 1969, 545.
- (6) 本章では、『実践理性批判』「分析論」第二章「純粹実践理性の対象の概念について」および第三章「純粹実践理性

- の動機に「したがって」において問題となる、純粋実践理性と悟性および感性との関係に関する実践的反省の過程、および「弁証論」における実践的反省に「したがって」は論じなご。これに「したがって」は、本書第五章以降を参照されたい。
- (7) Vgl. A787 = B815, A744 = B772, IV, 259.
- (8) Vgl. KGS, Bd. IV, 412, 441, 448, 458, V, 55 usw. Vgl. auch L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, The University of Chicago Press, 1960, 37-40, 75-76.
- (9) Vgl. KGS, Bd. IV, 395, 399, 430, V, 25.
- (10) Vgl. L. W. Beck, *Apodictic Imperatives in the "Studies in the Philosophy of Kant"*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1965, 177-199.
- (11) KGS, Bd. XV, 448, Refl. 1008.
- (12) KGS, Bd. XV, 448, Refl. 1008.
- (13) KGS, Bd. XIX, 228, Refl. 7020.
- (14) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, 81.
- (15) また「推論が省略された形に遂行される」の「行」は「推論を明確に自覚して」なご。実際には決して稀ではなご。 Vgl. B. Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press, 1979, 12-16.
- (16) Vgl. KGS, Bd. V, 15, 20, 37, 43, 45, 57f., 66 usw.
- (17) L. W. Beck, *op. cit.*, 92.
- (18) 純粋実践理性の場合を考へられる。
- (19) L. W. Beck, *op. cit.*, 85.
- (20) 両命法の形式の転換に関しては、小西國夫著『カントの実践哲学』（創文社、一九八一年）に教えられた。ここに記して謝意を表したご。
- (21) Vgl. B. Aune, *op. cit.*, 13.
- (22) Vgl. KGS, Bd. IV, 383, V, 73, 124, 147.
- (23) 技巧的命法における Solen とご語は、上述の因果結合の必然性の自覚を表現すると同時に、この分析的命題の

妥当性を自己の Willkür に対して仮定せざるをえないという必然性の自覚をも表現している。

(24) カントは、ここでは、格率それ自身の論理的自己矛盾と意欲の實在的対立という観点から完全義務と不完全義務とを区別している。

(25) Vgl. KGS, Bd. IV, 402, 421, 445.

(26) Vgl. KGS, Bd. IV, 400, 462, V, 30.

(27) Vgl. KGS, Bd. IV, 433, 437, 441 usw.

(28) 『純粹理性批判』の中には、たゞそれは、以てのような語が使用されている。absondern (A21 = B35, A22 = B36) ' abtrennen (A22 = B36) ' abstrahieren (A27 = B43, A32 = B49) ' aufheben (A31 = B46) ' weglassen (B5) ' wegnehmen (A31 = B46) ' wegfallen (A31 = B46) ' isolieren (A22 = B36, A62 = B87, A305 = B362) usw.

(29) この点に関して、「私は友人たちに快く反すが、しかし悲しいかな、私はそれを快適の念をもつてするのである」というシラーの有名な風刺詩が、冗談か真面目かは別として、的を射つてゐることは明らかである。Vgl. H. J. Paton, *The Moral Law*, Hutchinson, 1948, 19, S. D. Ross, *Kants Ethical Theory*, Oxford University Press, 1954, 16-17.

(30) Vgl. KGS, Bd. V, 96, 97.

(31) Vgl. KGS, Bd. V, 29, 42, 47.

(32) KGS, Bd. V, 29 の anheben と同じ語 ' V, 46 の anfangen と同じ語などを参照。

(33) Vgl. KGS, Bd. IV, 421, 436f., 437, 438.

(34) Vgl. KGS, Bd. IV, 410, 427.

(35) Vgl. KGS, Bd. IV, 412, 441, 448, 458, V, 55.

(36) 本章では触れないが、この純粹意志が善意志であることの自覚は、純粹実践理性と悟性との関係に関する哲学的反省を通じて初めて成立するものである。本書第五章を参照されたい。

(37) setzen, versetzen, verlegen と同じ語は、KGS, Bd. IV, 453, 454, 455, 457, V, 42, 43, 49 に見られる。

(38) spüren と同じ語は、カント本来の意味における認識 (erkennen) を意味するものではなから、それは、' 神的知的直観とは区別された意味における知的直観を意味している。カントは、このような意味での知的直観を表現するために、

- fühlen (KGS, Bd. V, 450) ' sich bewusstsein (IV, 461, V, 42, Vgl. V, 99) ' glauben (IV, 459) と同じた語を使用している。
なお理論理性の領域においては、それぞれ本来の意味とは異なるが、Wahrnehmung (A343 = B401, B422Ann., B423Ann.) '
erkennen (A546 = B574) ' Gefühl (IV, 334Ann.) と同じた語が使用されている。本書第二章を参照された。
(39) カント自身は実際には、奇妙な表現ではあるが、道徳律が与えられて (gegeben) いると見なされる (ansehen) れる
ことを「純粋理性の唯一の事実」であると述べており、筆者の解釈とは一致してゐる。
(40) gleichsam の付加した例としては、ほかにも V, 55, 91, 104 などを挙げる事ができる。
(41) L. W. Beck, *op. cit.*, 100.

第五章 自律と自己認識

——哲学的理性の実践的反省と悟性——

一 序

カントの批判哲学は、個体的哲学的「批判理性」(A270=B326)⁽¹⁾による「理性能力一般の批判」(AXII——傍点は筆者付加。以下同じ)を意味する。哲学的批判理性は、理性能力の諸要素(感性、悟性、狭義の理性)に関する超越論的反省を遂行することを通じて、人間理性一般の権利(Jus)を限定し、そのことによって自らの理性の権利を自覚するに到るが、このことは、理性批判が「理性の自己認識」(IV, 317)であることを同時に意味している。もちろん、理性批判が自己批判およびそれに基づく自己認識として成立しうるためには、批判する個体的理性と批判される理性一般とが理性としては同一であることが、その根拠として要求される。

理性批判には自己認識(Selbsterkenntnis; autognosie)という側面が存在するが、それは、超越論的反省の最終的な帰結として自己の理性の権利を自覚することだけを意味するわけではない。理性能力の各要素に関する超

越論的反省のそれぞれの過程においても、さまざまな内容の自己認識が成立している。それゆえ、理性批判が理性の自己認識（自覚）であるとするならば、哲学的理性が超越論的反省の遂行過程において自覚する内容を、それぞれの過程ごとに確定し、それを吟味することは、カント解釈のための不可欠な手続きであると言うことができるであろう。

本章の意図は、主として『実践理性批判』の「分析論」第二章「純粹実践理性の対象の概念について」において展開されている、哲学的理性の実践的反省過程を綿密に考察することによって、この反省過程において哲学的理性が自覚するに到る内容と、その問題点を明らかにすることにある。きわめて明瞭な節と、『実践理性批判』全体の中で「最も難解で最も不明瞭²⁾」節とから成り立っている、この章の意義は、このような自覚内容の明確化によって、初めて看取することができるであろう。

本論に入る前に、第一章「純粹実践理性の原則について」において展開されている実践的反省の成果を概括しておこう。

行為主体は、理性的存在者であるかぎり、また——道徳的な行為であるにしても、道徳的な行為でないにしても——自らの行為の在り方を自らの真摯な問題とするかぎり、自己に注視し、哲学的反省を遂行しなければならぬ。ところで、我々がその在り方を問題にすることができる行為は意図的行為に限定されるが、意図的行為は、その根拠となるべき格率を常に——行為主体がそれを自覚しているかどうかという問題とは無関係に——もっており、この格率を大前提とする実践的推論に基づいて、個々の意図的行為は意欲される。それゆえ、理性的行為主体（意志主体）が自己の行為の在り方を問題化するということは、この格率の在り方、すなわち格率の実質に關する反省を遂行し、それを理性化することを意味している。

快・不快の表象が欲求能力の規定根拠（目的）として意志の格率に先行している場合、行為主体は、格率を理

性化するために、経験的表象によつて規定される自己の経験的意志に関する経験的反省を遂行しなければならない。行為主体が、(1)自己の感性的個別的欲求を自覚し、蓋然的でしかありえないといへ経験的悟性認識に基づく(2)目的・手段間の因果連関の必然性と(3)手段選択の必然性を自覚し、(4)手段に対する自己の物理的能力の有無を自覚したときに初めて、格率は理性的なものとなる。ところで、行為主体が自己の欲求能力 *Willkür* (選択意志) に対する自己の理論理性の非決定的影響力を自覚しているかぎり、この理性化された格率は、行為主体にとつて命法 (*Imperativ*) という形式をとらざるをえない。ここに「もし私が A を欲するならば、私は X を行為すべし」という形で定式化される技巧的命法 (以下技巧的命法 α と略記) が成立するが、それは行為主体の経験的意志に関するこのような経験的反省に基づいている。しかし、行為主体は自己の感性的欲求の多様性をも自覚しているのであるから、相互制限的あるいは対立的な個々の理性的格率 (命法) を、より高次の理性的格率によつて統制せざるをえない。ここに「もし私が幸福を欲するならば、私は X を行為すべし」という技巧的命法 (以下技巧的命法 β と略記) が成立する。さらに行為主体は、自己の技巧的命法と他の行為主体 (他我) の技巧的命法との対立 (*Widerstand*) を経験するかぎり、先の場合と同様に、両者の技巧的命法をより高次の命法によつて統制せざるをえない。ここに「もし我々が幸福を欲するならば、我々は X を行為すべし」という技巧的命法 (以下技巧的命法 γ と略記) が成立する。

さて、技巧的命法を自己に対して措定する反省的行為主体は、自己の欲求能力の経験的な規定根拠 (—快の経験的表象) の相対性を自覚しているかぎり、この命法の相対的妥当性とその根拠とを同時に自覚している。それゆえ反省的行為主体は、自己の命法 (格率) に普遍妥当性を付与するためには欲求能力の経験的実質をすべて分離・捨象しなければならないこと、つまり普遍妥当的な命法には「普遍的立法という単なる形式」(2:27) 以外には何も残存しないことを、今や自覚している。反省的行為主体は、個々の技巧的命法の経験的実質の分離・捨

象という否定的思惟の働きによって、個々の具体的な普遍妥当的命法をこのように「直接的に意識」(V. 28)しているのであるが、さらに、個々の技巧的命法(格率)の個別性を捨象し論理的に一般化した、格率一般の普遍化を求めるような格率を自己に対して措定する。それは「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(V. 30)という格率(命法)である。この命法は、個別的な普遍妥当的命法が個別的な技巧的命法の相対性の自覚によって意識されるのに対して、技巧的命法一般の相対性の自覚に基づいているのであるから、個別的普遍妥当的命法一般に妥当し、それらの根拠(Grund)となるところの、根本命題(＝原理 [Grundsatz])であり、「根本法則(Grundgesetz)」(V. 30)である。この実践的根本法則は、行為主体(実践理性)が上述の経験的実質を捨象して、したがって自己の感性および理論理性(経験的悟性認識)を「顧慮することなく(ohne Rücksicht auf)」「自体的に(an sich)」しかも普遍的に自己限定するところに成立する。したがって、それは意志の自律(Autonomie)に基づいている。ここでは、行為主体(実践理性)は、上述の経験的実質から独立した「理性的存在者の意欲」という純粋な普遍的「概念」と、個体としての自己の「行為の意欲」とを「直接的に」(VI. 420Anm.) 総合し、自己の意志を個別的であると同時に普遍的な純粋意志として限定している。このように純粋に自己の意志を限定しているかぎり、純粋実践理性は純粋意志と同一であり、純粋意志として働いている。

反省的行為主体は、以上のような実践的反省を通じて、実践的根本法則すなわち道徳性の根本法則を自己措定し、この根本法則が純粋意志に基づくことの自覚(Autognoſie)を今や獲得している。とはいえ、純粋意志がいかなる意志であるのかはまだ明確になっておらず、それが善意志であるという自覚はまだ成立していない。それは「分析論」第二章の問題である。

二 統覚と実践的判断

すでに述べたように、技巧的命法も普遍妥当的命法も、行為主体が自らの行為の格率を反省し、それを（技巧的な意味においてであるにせよ、道徳的な意味においてであるにせよ）理性化するところに成立するものである。すなわち両命法は、行為主体の、「私は理性的に欲求する」もしくは「私は理性的原理に基づいて行為すること欲求する」という有限的理性的存在者に固有の欲求に基づいている。そうであるならば、反省的行為主体は、何よりもまず、自らが措定した命法（格率）の理性性を何らかの意味において自覚しているのでなければならぬ。つまり行為主体（実践理性）は、命法を自己措定する際には、命法の理性性を自覚し、この自覚を根拠として、命法に基づいて可能となるであろう行為の、善悪に関する「実践的判断（praktische Beurteilung）」（V, 57）を行なうのでなければならぬ。カントによれば「実践理性の対象」（V, 57）とは広義における自由によって可能となる結果の表象であるが、反省的行為主体は自らの実践理性の対象に関する反省を遂行することによって、その善悪に関する実践的判断を行わなければならないのである。「私は理性的にXを欲する」は「Xは善である」を意味する、とL・W・ベックが主張しているのも、このような意味においてである^③。

実践的判断は、命法（格率）に関する実践的な判断（Urteiling）にほかならないが、純粹統覚が「あらゆる他の表象に伴わざるをえず、かつあらゆる意識において同一である我思うという表象すらをも産み出す」（B132）意識の総合的統一の根源的根拠であるならば、すなわち理論的悟性判断（悟性総合）の根源的根拠であるならば、それとの類比において、このような実践的判断に常に付随する統覚を実践的統覚と称することは許されるであろう。ところで、理論的悟性総合においては、純粹統覚が盲目的な形像の総合に対して与える作用規則である範疇

が存在した。しかし、両命法の内実を形成する際に問題となる範疇は、「自然に従う原因性」であるにせよ「自由に基づく原因性」(A532=B560)であるにせよ、理論的範疇としては原因性という「唯一の範疇」(V, 65)のみであり、実践的判定に際して使用される善悪の概念は、実践的範疇と称されることがあるとしても、この唯一の範疇の「様相 (modi)」(V, 65)にすぎないであろう。

ところで善悪という概念は、日常的にも使用される概念であるが、「常に理性によって、したがって普遍的に伝達される概念によって判定される」(V, 58)という点において、個別的主観の単なる感覚によって判定される快・不快あるいは禍福とは決定的に異なる。善悪に関する哲学的判定は、常に理性による判定でなければならぬ。だが、反省的行為主体（実践理性）は何に基づいてそれを判定するのであるか。善悪の直覚的判別能力としての「道德感情」(V, 442)をもっていないかぎり、自らが指定した技巧的命法あるいは道德的命法から、さまざまな善悪の概念を「導出する (ableiten)」(V, 58)しか方法はないであろう。ここで言われている善悪の概念の導出とは、命法に従って (nach) また命法によって (durch) 善悪の哲学的概念内容を「限定する (bestimmen)」(V, 63) こと、つまり善悪の哲学的定義づけのことである。命法から善悪の概念が導出されるという、このような事態こそ、カントが「実践理性批判における方法の逆説」(V, 63)と名づけた事態にはかならない。だが、反省的行為主体は、具体的にいかなる仕方によって善悪の哲学的概念内容を限定するのであるか。また、このような限定作用と実践的統覚との関係はいかなるものであろうか。

カントは「善悪の概念に関する自由の範疇表」を『純粹理性批判』の範疇表に対応する形で提示しているが、この範疇表は「それだけで十分理解しうる」(V, 63)というカント自身の主張に反して、しばしば指摘されているように、著しく理解困難である⁵⁾。もちろん、両範疇表の対応性をカントの悪しき建築癖として無視あるいは軽視し、この箇所を無視あるいは軽視することも可能である。実際、『実践理性批判』の範疇表に言及しているカ

ント研究者は、それほど多くはない。しかし、善悪の問題あるいは諸価値間の関係の問題が倫理学の中心問題であるかぎり、この箇所は決して無視あるいは軽視すべきではない、と筆者は考えている。上記の問題を説明するために、比較的明瞭であると思われる、量の範疇に関するカントの議論から検討してみよう。

『純粹理性批判』の範疇表に示されている量の範疇は、よく知られているように、単一性・数多性・全体性という下位範疇にさらに区分されているが、カントは『実践理性批判』においてもこの三分法を用いている。これに対して命法は、すでに述べたように、その成立過程からすれば四種類（技巧的命法 α ・技巧的命法 β ・技巧的命法 γ と道徳的命法）存在している。では、これら四つの命法と下位範疇の三区分との間にはいかなる関係が成立しているのだろうか。

カントは、それぞれの命法を指定する行為主体の量という観点から、下位範疇を単純に三区分している。すなわち、(i)「個体 (Individuum)」(V. 66)としての理性的存在者という立場から行為主体が指定する技巧的命法、(ii)幸福への欲求を普遍的かつ不可避的に有する (cf. V. 25, 28) 有限的理性的存在者、すなわち「理性的存在者の一つの類」(V. 68)という立場から行為主体が指定する技巧的命法、(iii)「理性的存在者のすべての類」(V. 68)という立場から行為主体が指定する道徳的命法の三つに区分している。(ii)で問題となっているのが技巧的命法 γ であることは明らかであるが、では、(i)で問題となっている技巧的命法は α と β のいずれであろうか。あるいは両者であろうか。欲求の量という観点からすれば、技巧的命法 α が単一性を有するのであり、技巧的命法 β は数多性を有するのであるから、それは技巧的命法 α であると考えられることもできる。しかし、個体としての人間がただ一つの欲求しかもっていない状況というのは、現実問題としては考え難く、欲求の多様性を前提とするかぎり、数多の欲求を統制する技巧的命法 β がそれであると考えられることもできる。しかし、たとえそうであるとしても、技巧的命法 α は、技巧的命法 β を考えるためにも無視することはできないのではないか。この点に関

して、我々はいかに考えるべきなのであろうか。

カントは範疇表を提示する前に、「実践理性の諸規定は……悟性の範疇に従って生じうるであろうが、それは単に欲求の多様を、道徳律において命令を下している実践理性の意識の統一、すなわちア・プリアオリな純粹意志の統一に従わしめるためである」(V, 68) という形で、道徳的命法と統覚との関係を明示している。だが、道徳的命法のみが統覚と関係しているのであろうか。『純粹理性批判』において、構想力の形像的綜合において成立する經驗的統覚は「断片 (eine Rhapsodie)」(A156 = B195) 的統覚であり、統一あるいは自同性なき統覚であった。ところで、欲求の多様性を前提とした場合でも、その個々の欲求に応じて個々の技巧的命法 α が数多く成立するのであろう。だが、それらを措定する意識主体間には、經驗的統覚の場合と同様に、数的一者性は成立すべくもない。意識の統一なくしては意識される欲求がすべて自らの欲求であるという意識は成立しえず、したがってまた多様は多様として意識されえない。『純粹理性批判』において、純粹統覚は自己の「汎通的同一性」(B23) の根源的根拠として「我々のすべての表象に対する相関者」(A123) をなすと言われていたが、⁶⁾ 欲求の多様性が多様性として行為主体に自覚されるためには、ここにおいても純粹統覚がその根拠を成しているでなければならぬ。しかし、自同性を、したがってまた欲求の多様性を自覚している行為主体にとっては、個々の技巧的命法 α はもはや問題とはなりえず、むしろそれらを統制する技巧的命法 β こそが問題となる。すなわち、我々は原理的には技巧的命法 α を考えざるをえないが、欲求の多様性を前提とするかぎり、多様な欲求を、したがってまた多様な技巧的命法 β を統覚の統一との関係において考察せざるをえないのである。

では数多性に関してはどうであらうか。カントは自己の技巧的命法 β と他者の技巧的命法 β との間の實在的対立についてしばしば語っているが (Vgl. IV, 430, V, 28) ⁷⁾ このような實在的対立は単なる欲求の対立ではない。もしそうであるとすれば、命法の制限といった深刻な事態は生じないであらう。行為主体がこのような實在的対

立を深刻な問題であると自覚するのは、自己と同一の意図を有する他の理性的存在者が自己と同一の技巧的命法を措定し、しかも自己の技巧的命法を完全に「無効 (Verichtung)」(V, 28) にするかぎりにおいてである。そのかぎりにおいて、行為主体は自他の技巧的命法 β を制限する高次の技巧的命法 γ を措定するのである。しかしそうであるならば、技巧的命法 γ が成立しうるためには、まず他者が自己と同一の理性的存在者であることが前提されていなければならない。すなわち、他我の存在が前提されていなければならない。もちろん、この段階においては道德的主体としての他我はまだ問題とはなっていないのであるが。では、他我はいかにして前提されるのであろうか。カントによれば、哲学的反省主体 (哲学的理性) としての「Intelligenz」(B158Anm.) は、純粹統覚の自発的働きと同時に自己の現存在を「或る実在的なもの」(B423Anm.) として直接的に知的に意識しており、他我は、この知的意識を、経験的実在性を有する他の事物に「転移 (Übertragung)」(A347 = B405) することによって初めて他我として承認される⁽⁷⁾。そうであるならば、ここにおいても反省的行為主体は、このような意味での Intelligenz として働きつつ他我を承認していると言いうことができるのではないだろうか。だが、このことは、技巧的命法 γ もまた統覚の統一との関係なくしては成立しえないことを意味している。

さらに全体性に関してはどうかであろうか。道德律の普遍妥当性は、経験的実質を捨象することによって、したがって自己の感性および経験的理論理性を捨象することによって成立する「理性的存在者の意欲」という純粹な超個体的な概念と、自己の個体的な「行為の意欲」とを、行為主体が「直接的に」(V, 420Anm.) 総合し、自己の意欲を個体的であると同時に超個体的な純粹意志として限定することによって、論理的にはすでに成立している。とはいえ、理性的存在者の意欲という純粹な概念は単なる概念にすぎない。すべての理性的存在者に対して妥当性を有する道德律が「単なる妄想」(V, 407) ではなく、現実性もしくは事実性を有するとすれば、この総合は単なる論理的総合であってはならないであろう。すなわち、個体的純粹意志も、超個体的な理性的存在者の意志と

いう概念も、ともに現実性・事実性を有するのでなければならぬ。ところで、個体的純粹意志の現実性・事実性を認めることは、理性的行為主体の叡智的原因性の現実性・事実性を認めることを意味するが、理性的行為主体は *Intelligenz* としての自己の存在と働きを「或る實在的なもの」として直覺的に意識しているのであつた。理性的行為主体がこのような直覺的意識を有するかぎり、個体としての理性的行為主体の叡智的原因性は現実性・事実性を有すると言ふことができるであらう。では、理性的存在者一般の純粹な意志という概念は、いかなる根拠に基づいて現実性・事実性を有するのであらうか。カントはここにおいても、技巧的命法 γ に関して述べたのと同様に、「転移」による一方的他我承認を前提している。そこでは他我は、經驗的意志を限定するため自己の理論理性を技巧的に使用する「技巧的・実践的」な理性的存在者として承認されるにすぎなかつた。これに対して、ここでは、純粹意志を現実に有する「道德的・実践的」(V, 172) な理性的存在者としての他我一般の承認が問題となつてゐるのである。このような理性的存在者の純粹意志が現実性を有するとすれば、それは、反省的行為主体が自己と他我との「類比 (Analogie)」(V, 57) を根拠として、自己の側において行なつたのと同一の、經驗的意志の實質の捨象を、他我の側においても行なうことが必要であらう。このようにして初めて、他我は道德的理性的存在者として承認されるのである。以上のように、少なくとも有limits的理性的存在者全体が道德的存在者でありうるためには、このような意味での他我承認を、したがつてまた、純粹統覚との關係を前提してゐると言わざるをえないであらう。

以上のように、行為主体は、それぞれの命法と悟性の根源的根拠である統覚との關係を反省するがゆえに、命法の区分に際して、悟性範疇に基づいて行為主体の量という観点から区分する。そして、このように区分することを通じて反省的行為主体は、(1) 技巧的命法 β に従う行為は、經驗的意志を有する個体としての自己にとつて善である、(2) 技巧的命法 γ に従う行為は、幸福への欲求を不可避的に有する点において類的に同一である数多

の有限的理性的存在者にとって善である、(3) 道徳的命法に従う行為は、理性的存在者全体にとって、しかも欲求や傾向性から、また理論理性から独立しているがゆえに、「無制限に」(V, 383) 善である、と判断(判定)するのである。ところで、カントは範疇表を提示する前に、「道徳的に未限定な、感性的に制約された範疇から、感性的に無制約的な、道徳的法則によってのみ限定されている範疇へと進む」[「範疇の順序 (Ordnung)」(V, 66) に注意すべきであると述べている。それは、技巧的命法 β および技巧的命法 γ が、その差異にもかかわらず、意志の経験的実質を前提する点において同一であり、そのかぎりにおいて「何らかの目的のために善なること」[「有用なること」(V, 59) を命ずるにすぎないの] に対して、道徳的命法は無制限に善なることを命ずるという点で、決定的に異なるからである。このように善概念を有用性としての善と道徳的善とに分かつ (privat⁸) ことを通じて初めて、反省的行為主体は、道徳的命法を措定する自己の自律的な純粹意志を無制限な善意志であると自覚するに到るのである。

ところで、すでに述べたように、欲求の量という観点からすれば、技巧的命法 α を単一性、技巧的命法 β および技巧的命法 γ を数多性、道徳的命法を全体性の範疇で捉えることも可能であるように思われる。実際にはカントは行為主体の量という観点から下位区分を考えているが、カントは、なぜ欲求の量という観点から下位区分を考えなかったのであろうか。

この問いに答えるためには、まず、命法の区分の仕方に関するカント自身の訂正に触れておかなければならぬ。カントは一七八六年の『道徳の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記)において、技巧的命法 α を意図の可能性という観点から熟練の命法と名づけ、技巧的命法 β および技巧的命法 γ を意図の現実性という観点から伶俐の命法と名づけている。前者は可能な単一の意図に関する命法であり、後者は幸福という現実的な意図に関する命法であるが、この現実的意図は数多の意図を前提としている。これに対して一七八九/九〇年の『判

断力批判の第一序論』においては、この区別は訂正され、両命法はいずれも技巧的命法と称されるに到る。ところで、このような訂正がなされた理由は、私見によれば、熟練の命法と伶俐の命法とが、命法の外的形式の点においてばかりか意図の量という点においても、相互転換することにある。⁹⁾では、伶俐の命法が熟練の命法に転換するとは、どういうことを意味しているのであろうか。

確かに、我々は多様な欲求を有し、それらが自己の内部においても他者との関係においても相互制限的であるがゆえに、それらを可能なかぎり充足することが幸福であると考えている。このような制限された意味での幸福を意志の規定根拠とする命法が、伶俐の命法である。そのかぎりにおいて、この命法は欲求あるいは意図の数多性を前提にしている。しかし、行為がなされる現実的な場面においては、この命法は無力である。というのも、このような抽象的かつ無規定な幸福概念をもつてするのでは、我々は何一つ行為することができないからである。現実的な場面においては、我々は幸福概念を規定し具体化しなければならぬ。しかし、幸福概念を具体化することは同時に、この概念において前提されている数多の意図を単一化することを意味している。すなわち、伶俐の命法の、熟練の命法への転換は、前者において前提されている意図の数多性が、現実的な場面においては単一性に転換することを意味している。では、熟練の命法の、伶俐の命法への転換はどうであろうか。前者は可能な単一の意図に関する命法であった。ところで、我々が多様な欲求あるいは意図を現実¹⁰⁾に有するかぎり、この命法は「事実上は無限に多く」(VI, 415)存在するはずである。だが行為主体が、これらの具体的命法を指定する過程そのものを反省し、それらの意図の内実がもっている具体性を捨象し、意図を一般化・任意化すれば、この命法は一つの命法として成立する。すなわち、熟練の命法といえども意図の数多性を前提にしているのである。そうであるならば、具体的な行為の場面においては、この一般化・任意化された意図を再び具体化・個別化することが必要になるが、それは、意図の抽象的な単一性を意図の現実的な数多性を媒介にして具体的な単一性へと制

限しつつ具体化することを意味している。そして、この具体的な単一の意図を抽象的に幸福として表象するならば、いわゆる憐愍の命法が成立する。このようにして、熟練の命法は憐愍の命法に転化する。もちろん、この具体的な単一の意図（幸福）を具体的に限定するならば、それは再び熟練の命法に転化するのであるが。

さて、このように両命法が相互転換するという事態は、一体何を意味しているのだろうか。それは、両命法が「同一の種類」(V, 21)に属すること、したがって両命法は欲求あるいは意図の量という観点からは区別することができないことを意味している。カントが『実践理性批判』において命法を区分する際に、欲求あるいは意図の量を問題とせず、行為主体の量を問題にしたのは、以上のような理由に基づいていると考えられる。そうであるならば、一七八九/九〇年の『判断力批判の第一序論』における命法の区分の訂正に関する主張の根拠は、すでに『実践理性批判』の中に存在していると言いうことができるであろう。

三 その問題点

ところで、その主張が比較的明瞭であると思われる量の範疇に関しては、以上のように解釈することができるが、それでも問題がないわけではない。その問題点をいくつか検討してみよう。

欲求の多様性を前提し、命法と統覚の統一との関係を以上のように考えるかぎり、技巧的命法 α は確かに個体の命法としては成立不可能であるように見える。しかし、はたしてそうであろうか。技巧的命法 α は、すでに述べたように経験的悟性認識を前提して初めて成立するものであるが、この認識は統覚の統一をさらに前提している。そうであるならば、現実問題としては考え難いが、欲求の単一性を前提する場合でも、この統覚の統一（単一性）が個性の根拠となり、技巧的命法 α は個体の命法として成立する、と言わなければならないであろう。

このように考えるかぎり、前節の(i)で問題になっている技巧的命法は技巧的命法 α であるとも言えることができるであろう。このことは、技巧的命法 α および技巧的命法 β は統覚の統一(単一性)との関係という観点からすれば、欲求の量(単一性あるいは多数性)とは無関係に、個体の命法として成立することを意味している。しかしこのように考えるならば、技巧的命法 γ も道德的命法も統覚の統一との関係を前提にして成立するのであるから、それらもまた個体の命法であると言うことができるはずである。そもそもいかなる命法も、個体としての行為主体の反省作用に依存し、したがって統覚の統一を根拠にして成立している。つまり、個体の命法でないような命法はそもそも考えられないのである。それにもかかわらず、技巧的命法 α あるいは技巧的命法 β をカントが個体の命法と名づけているのは、行為主体がそれらを個体としての立場だけから、つまり特殊性を有する類としての立場や普遍性を有する理性的存在者一般の立場とは無関係に、措定しているからである。とはいえ、(i)で問題になっている技巧的命法が技巧的命法 α なのか、技巧的命法 β なのか、あるいは両方なのかは、カントの議論からは明確とはなっていない。この点が第一の問題点である。

第二の問題点は、全体性に関する議論に潜んでいる。すでに述べたように、カントによれば、道德的理性的存在者としての他我一般の現実性(実在性)¹⁰は「類比」および「転移」を根拠にして承認される。しかし、道德律が有限的理性的存在者のみならずすべての理性的存在者に対して妥当すべきであるとするならば(このことが全体性の議論の主題であるのだが)、無限的理性的存在者の現実性(実在性)もまた、すでに成立しているものでなければならぬ。しかし、それはいかなる根拠に基づいているのであるうか。カントは『基礎づけ』において「諸目的の王国」(V, 433)という概念を提示しているが、無限的理性的存在者の現実性を認めないかぎり、この概念は形式的概念にとどまらざるをえなかった。同様にここでも、無限的理性的存在者の現実性(実在性)が成立しないかぎり、全体性という規定は形式的・抽象的規定にとどまるであろう。カントの主張はこの点においても困

難に陥っている。ここで無限的理性的存在者の現実性（実在性）が認められるとするならば、それは「純粹実践理性の弁証論」における神の現存在の要請に関する議論を先取りし、それを根拠として考えると考えざるをえないであろう。

すでに述べたように、カントは善概念を、快を獲得する目的のために有用であるという意味での善と道徳的善とに区分する。そして、この区分を *das Wohl* と *das Gute* というドイツ語の単語に対応させることによって、ラテン語の単語 *bonum* (善) の二義性を解消しようとしている。ところで、両概念の「差異」(V, 59) はいかなる差異なのであろうか。カントは、範疇表を提示するに先立って、*das Wohl* は快適・快樂といった我々の「状態 (Zustand)」に対する関係を意味し、これに対して *das Gute* は「何か或ることを自らの客観とすべく、理性法則によって規定されるかぎりにおける意志」(V, 60) に関係すると述べている。すなわち、前者は「人格の感覚状態」に、後者は「行為する人格そのもの」(V, 60) に関係すると述べている。しかしこの主張は、関係の範疇に関する議論を先取りするものである。¹¹⁾ というのも、「純粹理性批判」の関係の範疇の第一下位範疇は実体と属性であったが、反省的行為主体が自己の技巧的命法および道徳的命法をこの下位範疇でもって反省することによって初めて、この区別は成立するのだからである。では、この区別はいかにして成立するのであろうか。道徳的命法を措定する行為主体は、*Intelligenz* であるかぎり、自らを、意志の経験的実質に左右される可変的な自己の感覚状態 (属性) から独立している叡智的実体 (*causa noumenon*) として自覚している。そのかぎりにおいて行為主体は、《道徳的命法に従う行為は、叡智的実体である人格そのものに関する善 (*das Gute*) である》と判定するのである。もちろん、この命法は叡智的実体である行為主体が自らに対して「直接的に」措定したものであるのだから、行為の善さ (*das Gute*) は直ちに人格そのものの善さ (*das Gute*) を意味することになる。また行為主体は、経験的実質と自己の感覚状態という可変的關係を含む技巧的命法をこの関係の範疇でもって反省

するかぎり、《技巧的命法に従う行為は、属性である人格の状態に関する善 (das Wohl) である》と判定することになる。

さて、das Wohl と das Gute との区別が、このように関係の範疇を介して成立するものであるとすれば、それは両者に質的な差異が認められることを意味している。おそらくカントは、このような質的差異のゆえに下位範疇の順序(Ordnung)に注意すべきであると述べたのであろう。同じ箇所で、カントはさらに「移行(Ubergang)」(V, 67)という語も使用しているが、それは、下位範疇の順序に應じて質的に異なったものが出来することを、つまりここで問題となっている順序が同質的なものの順序ではなく質的差異をその内に含むような差異であることを強調しているのではないだろうか。しかしここには、第三の問題点であると同時に、カント倫理学のアポリアが潜んでいると言わねばならない。なぜならば、カントはもう一方で、命法に含意されている行為主体の量の差異によつて das Wohl と das Gute とを区別しようとしているからである。量的差異は質的差異に転換し、質的差異は量的差異に還元されるのであろうか。もしそのような事態が生ずるのであれば、その根拠は一体何であらうか。残念ながら、カントの主張はこのアポリアをまったく解決できていない。

四 質の範疇と実践的判断

前の二つの節において筆者は、技巧的命法および道徳的命法と実践的統覚との関係を、したがってまた、それらの命法を内実とする実践的判断と実践的統覚との関係を、量の範疇を例として考察した。そこで明らかになつたのは、実践的範疇は欲求の多様性に対して範疇的統一を与える機能を有するということである (Vgl. V, 65)。ところで、そもそも純粹悟性概念は「統覚の綜合的統一の諸々の仕方」(XX, 271)であり、純粹統覚が個別的な思

惟に即して自己を特殊化したものであると言われているが、それと同様に実践的範疇もまた、行為が行なわれる個々の状況において実践的統覚が自己を特殊化したものであると言いうことができるであろう。また純粹悟性概念が、感性的直観を欠くならば「あらゆる表象の中で最も貧しい」(B408) 表象であり、「思惟する主観の自己活動の単なる知的表象」(B278) にすぎないのと同様、実践的範疇は、自体的には単なる実践的思惟の形式にすぎず、欲求の多様性を統一するという機能しか意味しないであろう。このことは、実践的範疇はそれ自体では行為の実践的判定すなわち倫理的評価の機能を有さないことを意味している。実践的範疇が行為の実践的判定の機能を有するのは、前二節において示したように、技巧的命法もしくは道徳的命法との関係においてである。純粹悟性概念は感性的制約に制限されることによつて經驗的使用を有すると言われているが、それに対応させて言うならば、実践的範疇は両命法との関係において実践的使用を有すると言いうことができるであろう。

ところで質・関係・様相の範疇に関するカントの主張は、どの程度まで整合的に解釈することができるのだろうか。量の範疇に関する前二節の考察を踏まえて順次検討し、その問題点を指摘してみよう。

「善悪の概念に関する自由の範疇表」の中で、カントは質の範疇に関して以下の三項目を提示している。すなわち、

- (1) 為すこと (das Begehen) の実践的規則 [勸告]
- (2) 為さぬこと (das Unterlassen) の実践的規則 [禁止]
- (3) 排除 (die Ausnahmen) の実践的規則 [除外]

がそれである(カントは、量の場合とは違つて、これらの説明をまったく行なっていないが、このことが解釈を

著しく困難にしている)。これら三項目は、それぞれ『純粹理性批判』の範疇表の実在性・否定性・制限性に、また実在性・否定性・制限性は、肯定判断・否定判断・無限判断に対応しているが、L・W・ベックは、これら三項目に関して以下のような注釈を行なっている。¹⁵⁾

(1) さまざまな行為は、勧告の規則・禁止の規則・例外の規則によって、それぞれ「命ぜられたこととしての善」、「一定の行為を忌避することによって達成されうることとしての善」、「一般的な勧告に従えば適切であるところのものとしての善」であると判定される。

(2) 例外の規則は無限判断に対応するものであり、その実践的形式は「但し書き」(but-rules)にほかならず、不完全義務の命令において現れる。

(3) 量の範疇においては、第一の下位範疇から第三の下位範疇への「移行」が明白であったのに対して、質の範疇においては、移行は不明確である。すなわち、熟練の命法・伶俐の命法・道徳的命法のいずれに関して、肯定判断・否定判断・無限判断に対応する「これら三種類の判断を、区別することは不可欠である」。

ベックは、質に関する先の三項目と実在性・否定性・制限性という質の下位範疇との対応関係を、したがってまた肯定判断・否定判断・無限判断との対応関係をきわめて単純に解釈している。ベックが主張しているように、命法は確かに、技巧的であるにせよ道徳的であるにせよ、(1)《Xを為すべし》という形で、ある行為を肯定的に命令する命法(Ⅱ勧告)、(2)《Xを為すべからず》という形で、ある行為を否定的に命令する命法(Ⅱ禁止)、(3)《Xを為すべし、ただしYを為すべからず》という形で、ある行為を肯定的に命令しつつ、ある行為を否定的に命令する命法(Ⅱ除外)という、三種類の外面的形式を有すると考えることはできる。しかし上記の対応関係

は、このような単純かつ外面的な対応関係なのであろうか。むしろ、このような単純かつ外面的な対応関係を想定してしまふから、下位範疇は「道徳的に未限定な、感性的に制約された範疇から、感性的に無制約的な、道徳的法則によってのみ限定されている範疇へと進む」(2, 98) という「移行」の問題を解決することができなくなるのではないだろうか。ベックはまた、「私は理性的にXを欲する」、つまり「私は、私自身だけでなく他人にも妥当すると見なしている理性の規則のもとでXを欲する」は、「Xは善である」という実践的判断を意味していると主張しているが、このように主張することによって、命法と実践的判断との関係を一応は示唆している¹⁶。それにもかかわらず、ベックは、個々の範疇を考察する際に実践的判断を具体的にまったく提示していない。ベックの解釈は、範疇を実践的判断との関係において考察していないという点においても、問題があると思われる。

では、技巧的命法および道徳的命法から、いかなる実践的判断が形成されるのであろうか。それは、量という観点から考察されるか質という観点から考察されるかの差異があるとはいえ、前二節において筆者が示した実践的判断と同一の形式を有する判断でなければならぬであろう。そうではなくて、両範疇に関して実践的判断の形式が異なるというのであるならば、その根拠が示されなければならないが、そのような根拠は皆無である。筆者が前二節において示した量の範疇に関する実践的判断とは、以下のようなものであった。

- (1) 技巧的命法 β に従う行為 X は、経験的意志を有する個体としての自己¹⁷ にとって善である。〔単一性〕
- (2) 技巧的命法 γ に従う行為 X は、幸福への欲求を不可避的に有する点において類的に同一である、数多の有限的理性的存在者にとって善である。〔数多性〕
- (3) 道徳的命法に従う行為 X は、理性的存在者全体にとって無制限に善である。〔全体性〕

これらの判断は量という観点からのものであるが、質という観点からは、どのような判断が具体的に成立するのであろうか。このことを明確にすることは、実在性・否定性・制限性という理論的範疇と各命法との対応関係を明確にすることでもある。このことが明らかになれば、善概念は質という観点から哲学的に定義づけられることになるであろう。前二節において、命法と量の下位範疇との対応関係は命法の成立の仕方によって明らかにされたが、ここでも、命法と質の下位範疇との対応関係は命法の成立の仕方に即して明らかである。

さて、技巧的命法 α は《もし私がAを欲するならば、私は X_1 を為すべし》という形で、行為 X_1 の実在性を理性的に要求する命法である。このことについては異論の余地がないであろう。(i)ところで、技巧的命法には、このような肯定形式の命法のほかに、《もし私がAを欲するならば、私は X_2 を為すべからず》という否定形式の命法もまた成立する。外面的に否定形式を有するこの命法は、内実からすれば行為 X_2 の不作為の実在性を要求する命法であると言いうこともできる。しかし、それは X_2 がAを達成する手段としては有用性をもたないことを限定するにすぎず、Aを達成する手段に関しては未限定のままである。したがって、この命法に従うだけでは、行為主体はいつまでもAを達成することができない。それゆえ、行為主体にとつては未限定な手段 X_2 を限定することが新たな課題となる。しかし、 X_2 が限定された場合には、肯定形式の、内実からすれば行為 X_1 の実在性を要求する命法が成立するはずである。つまり、行為主体は否定形式の技巧的命法を差し当たり措定するにしても、さらに肯定形式の技巧的命法を措定せざるをえないのである。(ii)また、そもそもAを達成する手段を X_1 に限定することは、 X_1 を除くすべての可能的手段を否定することを意味する。そうであるならば、肯定形式の技巧的命法は否定形式の技巧的命法を潜勢的には含意していると言いうことができる。(i)および(ii)の理由から、筆者は以下において肯定形式の技巧的命法のみを取りあげることにする(肯定形式の命法・否定形式の命法・肯定かつ否定の形式の命法という命法の外面的形式的区分を、質の三つの下位範疇に対応させるベックの解釈が困難であることは、(ii)から

明らかである。というのも、肯定かつ否定の形式の命法とは、肯定形式の技巧的命法が否定形式の技巧的命法を潜勢的に含意しているかぎり、肯定形式の命法以外の何ものでもないからである。

技巧的命法 β は、自己の感性的欲求の多様性を自覚している行為主体が、数多の相互制限的もしくは対立的な技巧的命法 α を統制することによって成立する高次の命法であった。《もし私が幸福を欲するならば、私は Y を為すべし》という形で定式化される技巧的命法 β は、技巧的命法 α と同様に、確かに行為 Y の実在性を理性的に要求する命法であると言いうことができるであろう。しかし、それは単に行為 Y の実在性を要求するだけの命法ではありえない。というのは、数多の技巧的命法 α が相互制限的であるかぎり、すなわち相互に他を「無効 (*ineffektiv*)」(V, 28) にするかぎり、技巧的命法 β は、その内に否定性の契機を有しているからである。もちろん、技巧的命法 α も否定性の契機を有しているが、それは、上で述べたように、手段としての可能的行為にのみ関係する否定性であった。これに対して、ここでの否定性の契機は命法にも関係している。すなわち、技巧的命法 β は、行為 Y の実在性を要求すると同時に、相互制限的な技巧的命法 α ($\alpha_1, \alpha_2, \dots$)、およびそれに従う行為 X (X_1, X_2, \dots) の否定を要求する命法なのである。

ところで、このように技巧的命法 α と技巧的命法 β に質の下位範疇である実在性と否定性を対応させることが可能であるとするならば、技巧的命法 β と技巧的命法 γ にそれらに対応させることも可能であるはずである。というのも、《もし我々が幸福を欲するならば、我々は Z を為すべし》という形で定式化される技巧的命法 γ は、自己の技巧的命法 β と他者の技巧的命法 β とが相互に他を「無効」にするという相互否定性を契機として成立する高次の命法だからであり、技巧的命法 γ の有する否定性の契機は、技巧的命法 β の有する否定性の契機が自己内にとどまっているのに対して、他の行為主体に、まで、及ぶという点において、それと異なるにすぎないからである。量の範疇に関して、技巧的命法 α ・技巧的命法 β ・技巧的命法 γ と下位範疇 (単一性・数多性) との

間に二重の関係が成立すると先に述べたが、それと同様の関係がここにおいても成立する。ところでカントは、すでに指摘したように、欲求あるいは意図の量という観点から技巧的命法を区分しなかった。というのも、技巧的命法は相互転換するゆえ、欲求あるいは意図の量という観点から区別することができないからである。カントは行為主体の量という観点からそれを区分し、技巧的命法 β を単一性に、技巧的命法 γ を数多性に対応させていた。しかし、ここでは技巧的命法 α を实在性に、技巧的命法 β を否定性に対応させて解釈することも、また技巧的命法 β を实在性に、技巧的命法 γ を否定性に対応させて解釈することも、いずれも可能であろう。したがって、質の第一・第二下位範疇に関する実践的判断は、以下のように表現することができるであろう。すなわち、

(1) 技巧的命法 β （あるいは α ）に従う行為は、その实在性が要求されているものとして善¹（ただし善は有用性としての善を意味する）である。

(2) 技巧的命法 γ （あるいは β ）に従う行為は、その实在性が要求されているものとして、しかも技巧的命法 β （あるいは α ）に従う行為の否定を要求するものとして善¹である。

では、制限性の範疇に関してはどうか。道徳的命法は、技巧的命法 $\alpha \cdot \beta \cdot \gamma$ の相対的妥当性とその根拠を自覚している反省的行為主体が、普遍妥当性を自己の格率に付与するために、欲求能力の経験的な規定根拠を分離・捨象するという否定的な思惟の働きを介して成立するものであった。換言すれば、「傾向性に基づく一切の規定根拠の排除」(Ausschließung) (V, 80, Ver. 74) によって成立するものであった。このような道徳的命法の否定性の契機は、相対的妥当性しかもたない技巧的命法の否定として端的に現れている。たとえば、《自殺

をすべからず（『自己の生命を維持すべし』）という道徳的命法は、『もし生命の持続が耐え難い持続的不快をもたらすならば、私は自殺すべし』という技巧的命法を否定することによって、また技巧的命法に従う行為を否定（『禁止』）することによって生ずる（Vgl. IV, 421f.）。ところで、道徳的命法がもっている否定性の契機が単にこのようなものを意味するのであるならば、それは、技巧的命法 γ （あるいは技巧的命法 β ）がもっている否定性の契機と何ひとつ変わらないことになるであろう。だが、そうであろうか。技巧的命法 β （あるいは技巧的命法 α ）を否定することによって成立する技巧的命法 γ （あるいは技巧的命法 β ）を、さらに否定することによって初めて道徳的命法が成立するという事態は、言うまでもなく、道徳的命法が技巧的命法の二重の否定であることを意味している。このことは、ここで問題になっている否定性が、實在性に対立するような単なる否定性ではなくて、實在性と否定性との両者を否定するような高次の否定性であることの意味している。ところで、この高次の否定性とは、質の第三下位範疇である制限性にはかならない。というのもカントによれば、制限性は實在性と否定性との総合にはかならないからである（Vgl. B110f.）。

では、制限性に関する実践的判断は、いかなる判断として具体的に提示することができるのであろうか。カントは制限性という下位範疇を無限判断に対応するものと考えているが、カントは『論理学』において、「無限判断は、単に或る主語が或る述語の領域のもとに含まれていないことを示すのみならず、主語がその述語の領域外の、無限の領域内のどこかに存在することを示す。したがって、この判断は述語の領域を制限されたものとして表象する」(X, 104)と述べている。ところで、先に示した実践的判断において、主語は『技巧的命法に従う行為』であり、述語は『善』であった。ここで考えられるべき実践的判断の主語は『道徳的命法に従う行為』であるならば、ここに成立する無限判断は『道徳的命法に従う行為は、非善である』という判断でなければならぬであろう。だが、このことは何を意味しているのであろうか。実践的判断(1)(2)は、その主語面を形

成している両技巧的命法が「同一種」(V, 22, VI, IV, 417)であるかぎり、《善》という同一の述語を有している。これに対して、制限性に関する実践的判断が無制限判断に対応するならば、それは《善》という述語領域を否定しつつ、その領域外に他の述語領域《善》を制限されたものとして表象し定立するようなものでなければならぬ。というのも、無限判断の否定性は述語領域に関するものだからである (IX, 104)。それゆえ、制限性に関する実践的判断は以下のような判断になるであろう。

- (3) 道徳的命法に従う行為は、非善なるものとして善である。

以上のように、善₂ (＝道徳的善)の述語領域と善₁ (＝有用性としての善)の述語領域とが異なるということは、言うまでもなく、道徳的善と有用性としての善との間に質的な差異が存在することを意味している。また、道徳的善が有用性としての善の否定として成立することは、前者が高次の善概念であることを意味している。ところで、すでに指摘したことであるが、カントの叙述は、二つの善概念の質的な差異が量の範疇を介して直ちに成立するかのような印象を我々に与える。あるいは、少なくとも関係の範疇を介して初めて成立するかのような印象を我々に与える。確かに、道徳的善は人格そのものに関係し、有用性としての善は人格の状態に関係するという被関係項の差異は、質的な差異を意味している。しかし厳密に解するならば、関係性の差異はあくまでも関係性の差異であり、量的な差異はあくまでも量的な差異である。そこに質的な差異が認められるとしても、その質的な差異は、質の範疇を介して初めて成立するものでなければならぬ。カントは、二つの善概念の質的な差異を質の範疇とは無関係に論じているが、本当は質の範疇において論じるべきだったのである。ベックは、質の範疇に関して、上述の下位範疇の「順序」もしくは「移行」は明確でないと述べているが、以上のように解釈すれ

ば、下位範疇の「順序」もしくは「移行」の問題は、量の範疇の場合と同様に、きわめて明確なものとなる。¹⁷⁾

五 その問題点

上で述べたように、道徳的命法の有する高次の否定性の契機は、端的には、技巧的命法の否定として現れるであろう。だが、個々の具体的な道徳的命法がそのようにして成立するのであるならば、外面的には、道徳的命法は常に《Xを為すべからず》という否定形式しか有さないのではないだろうか。確かに、《自殺をすべからず（＝自己の生命を維持すべし）》という命法の場合のように、否定形式の命法が、その内実からして直ちに肯定形式の命法に転換する場合も考えられはするが、すべての場合がそうであるとは言い難いであろう（もしそうであるとすれば、カントの道徳的命法は、きわめて具体的であるということになるのであるが）。行為が行なわれる場面において、端的に《Xを為すべし》という形で行為Xの実在性を命ずる肯定形式の道徳的命法は、一体いかにして成立するのであるか。また、その肯定性もしくは実在性は一体どこから生ずるのであるか。個々の具体的な道徳的命法は、個々の技巧的命法の相対性を自覚し、意志の経験的な具体的な規定根拠を排除することによって「直接的に意識」(V, 28)されている、とカントは述べている。そうであるならば、肯定形式の具体的な道徳的命法に関しても、このような直接的意識が成立するはずであるが、それはいかにしてであろうか。このことが明らかにならないかぎり、道徳的命法に関するカントの議論は、やはり具体性を欠いていると言わざるをえないのではないだろうか。

カントは、「義務を特に人間の義務として規定すること」は「実践理性一般の批判には属さない」(V, 8)と述べ、「批判の体系」(V, 8)は、義務の「新しい定式(Formel)」(V, 8Ann.)のみを示すものであると述べている。

すなわち、個々の道徳的命法を具体的に規定することは『実践理性批判』には属さないというのである。しかし、たとえそうであるにしても、「純粹実践理性の根本法則 (Grundgesetz)」(V, 30) を個別的な道徳的命法一般の根拠 (Grund) として、すなわち「新しい定式」として提示しようとするのであるかぎり、個別的な道徳的命法(特に肯定形式の道徳的命法)の成立についても、カントは十分明確にしておく必要があったのではないだろうか。

六 関係の範疇と実践的判断

関係の範疇に関しては、カントは以下の三項目を提示している。すなわち、

- (i) 人格性への関係
- (ii) 人格の状態への関係
- (iii) 或る人格と他の人格の状態との相互関係

がそれである。これら三項目に対応する関係の範疇の下位範疇は、属性と実体性・原因性と依存性・相互性であるが、これら三項目に関するベックの解釈を筆者なりに総括すれば、それは以下のように示すことができる。¹⁸⁾

項目(i)は、実体性と属性の範疇に対応しており、人格性は道徳的人格性を意味している。この道徳的人格性との関係において、道徳的善は判定される。項目(ii)に関しては、状態(Zustand)という概念に関して道徳的状态、物理的状态、幸・不幸の状態という三つの解釈が成立しうるので、それに応じて三つの解釈が成立しうる。しかし、ここでは状態という概念を幸・不幸の状態と解するのが最も説得的である。この幸・不幸の状態との関係に

において、有用性としての善は判定される。項目(ii)と同様の理由から、項目(iii)に関しても三つの解釈が成立しうるが、状態を幸・不幸の状態と解する第三の解釈が最も説得的である。道徳的共同体内の相互関係において善は判定されることを、項目(iii)は示している。

さて、「関係の範疇に到ると事態はもう少し不明瞭になる」とベックも認めているように、カントの主張を整合的に解釈することは相当困難である。というのも、技巧的であれ道徳的であれ、すべての命法は「少なくとも暗黙裡には、行為の関係を定め、行為の関係事項の中に善〔広義における善〕を位置づける」ものであるが、いかなる関係項がここで問題になっているのが、カントによって明らかにされていないからである。

ベックは、「実体が、属性の変化の原因であり、その変化を通じて保存されるところのものであるのと同様に、人格は行為において保存されるべき叡智の実体である」と述べることによつて、人格と行為との関係は実体と属性との関係にはかならず、項目(i)で問題となつている人格性は道徳的人格性であると解釈している。ベックのこの考えに従えば、関係の第一下位範疇に関する実践的判断は、以下のように示すことができるであろう。

(a) 道徳的命法に従う行為Xは、叡智の実体性としての(道徳的)人格性に関係するものとして、善である。

だが命法が関係する人格性は、ベックが主張しているように、はたして道徳的人格性だけなのであろうか。確かに『実践理性批判』においては、「人格性は全自然の機構からの自由と独立性とであるが、しかし同時に固有の、すなわち自己自身の理性によつて与えられた純粹な実践的法則に従う或る存在者の能力とみなされる」(A:80)と言われているように、人格性という概念は道徳的人格性の意味において使用されている。とはいえ、カントは『純粹理性批判』において、「その他の点では我々にとつては未知であるが、しかし統覚による汎通的結合がその

規定の内に存するところの、主観の統一性である」〔単に超越論的な〕(A36) 人格性にも言及していた。その超越論的人格性とは、経験的所与表象を限定する思惟の具体的な働きに即しつつ、自己活動性を純粹に知的に直接的に意識し、自己の叡智的存在を「実体的なもの」(B427, A414 = B441) として純粹に知的に直接的に意識して「Intelligenzの「ある種の自由」の能力にほかならない。ところで、すでに述べたように、いかなる命法も、したがってまた命法に関するいかなる実践的判断も、統覚の統一との関係において初めて成立しうるのであった。そうであるならば、項目(i)で問題になっている人格性は、単に超越論的な人格性であると解釈することもできるであろう。このように解釈するかぎり、関係の第一下位範疇に関する実践的判断は、以下のようなものとなるであろう。

(b) 何らかの命法に従う行為 X は、超越論的人格性に関係するものとして善である。

ところで、(a)における善概念が道德的善であることは言うまでもないが、(b)における善概念は、どのような善概念であろうか。それは、命法が道德的であるか技巧的であるかということとは無関係に成立する善概念でなければならぬであろう。カントは道德的善と有用性としての善との質的な差異を主張しているが、ここで問題になっている善概念は、このような質的差異が成立する以前の善概念であり、言わば、善一般という最広義の善概念であろう。⁽²⁸⁾ 以上のように、第一下位範疇に関しては、道德的に規定された実践的判断と、道德的にも感性的にも無規定な実践的判断との二種類が成立する。

では、「人格の状態 (Zustand) への関係」という第二項目に関してはどうか。確かに、ベックが主張しているように、状態という概念が解釈の鍵になるであろう。すでに述べたように、ベックは『道德の形而上学』

における用語法も考慮して、状態という概念が三様に解釈できることを指摘している。『実践理性批判』において状態という概念が適意・不適意もしくは快・不快といった心的状態の意味で最も多く使用されていることからすれば、また、範疇表を提示する直前の箇所において「適意あるいは不適意の状態」とか「人格の感覚状態(Empfindungszustand)」(V, 60)という用法が見られることからすれば、さらには、「基礎づけ」においてももっぱらこの意味で使用されていることからすれば、²⁴⁾ 範疇表における状態という概念は、適意・不適意や快・不快といった感情状態を意味していると解釈するのが最も素直な解釈であろう。

さて、状態という概念がこのような感情状態を意味しているのであるならば、原因・結果という第二の低位範疇に関する実践的判断において問題となっている命法は、快感情を欲求の規定根拠にしている技巧的命法ということになるであろう。というのも、快感情が結果するような行為を、この快感情の原因として規定する命法が技巧的命法だからである。その実践的判断を具体的に示せば、以下のようなものとなるであろう。

- (c) 技巧的命法に従う行為 X は、人格の感情状態という結果に関係するものとして善である。

ベックも同様の解釈を最も説得的な解釈としているが、はたしてそうであろうか。カントは「純粹実践理性の動機について」の章において、「人間がその都度その内にありうる道德的状态」(V, 84)としての徳(Tugend)に言及しているが、このような道德的状态においては、「道德法則に対する尊敬(Achtung)の感情」である「道德感情(ein moralisches Gefühl)」(V, 75)が成立している。道德感情は、叡智的道德的人格としての「純粹実践理性の主体」(V, 75)とどう「知的な根拠(ein intellektueller Grund)の結果として生ぜしめられる(gewirkt)感情」(V, 78)である。²⁵⁾ さて、範疇表における状態という概念が、自律的道德的人格の自己感情である道德感情

が成立しているような道徳的状态——人格が目的それ自体と見なされている状態——を意味しているとするならば、ここにおいても一種の原因・結果の関係が成立していると言えることができる。そうであるならば、第二下位範疇に関する第二の実践的判断が成立することになるが、それは具体的には以下のようなものとなるであろう。

(d) 道徳的命法に従う行為Xは、人格の道徳的状态という結果に関係するものとして善である。

もちろん、(c)における善概念は有用性としての善を意味し、(d)における善概念は道徳的善を意味しているが、以上のように第二下位範疇に関しても、道徳的に規定された実践的判断と、道徳的に無規定な、感性的に規定された実践的判断との二種類が成立する。

最後に、「或る人格と他の人格の状态との相互関係」という第三項目に関してはどうかであろうか。第二項目における状態という概念が感情状態と道徳的状态との二義に解されるのであるならば、ここにおいてもそれは二義性を有すると解すべきである。また実践的判断も、先の場合と同様に、それに応じて二種類成立するはずである。以下において、それを具体的に提示してみたい。技巧的命法 γ は、快感という自己の感情状態が結果するような行為をこの快感の原因として規定するという点においては、技巧的命法 β あるいは技巧的命法 α と同一の種類²⁷の命法である。とはいえ、行為主体が命法を描定する際に、自己内の単一の欲求を主題化するか、自己内の数多の欲求を主題化するか、あるいは自他間の格率の相互制限的關係を主題化するかによって、そこに差異が生ずるのであった。すなわち、行為主体が自他間の格率（＝技巧的命法 β ）の相互制限的關係を主題化し、相互の幸福という感情状態を獲得するために、それらを統制することによって技巧的命法 γ が成立するのであった。そうであるならば、技巧的命法 γ は自己の感情状態のみならず、他者の感情状態にも同時に関係しているはず

である。それゆえ技巧的命法 γ に従う行為は、自他の感情状態の相互性、という観点から、つまり関係の第三下位範疇を介して反省される。第三下位範疇に関する実践的判断を具体的に示せば、以下のようなものとなる。

(e) 技巧的命法 γ に従う行為 X は、他の人格の感情状態と相互に関係するものとして、善である。

もちろん、この善概念は有用性としての善を意味しているが、この実践的判断は、この行為 X が相対的な目的（＝相互の幸福）に対する「手段」として「相対的価値」(IV, 428)を有するという判断にほかならない。ところで、このような技巧的命法を措定する行為主体は、数多の人格相互間の幸福状態という目的に対する手段としての行為を規定することによって、同時に自己の人格ならびに他の人格を、幸福状態を獲得するための「手段として」(IV, 429)使用している。そのかぎりにおいては、人格は物件 (Sache) と同様に「相対的価値」(IV, 428)しか有していない。これに対して道徳的命法は、このような技巧的命法が相対的妥当性しか有さないことを自覚している行為主体が、相対性の根拠である経験的実質を捨象して措定する命法であった。そうであるならば、道徳的命法においては、技巧的命法におけるような目的・手段関係は成立しえない。「人間は、また、そもそもあらゆる理性的存在者は目的それ自体 (Zweck an sich selbst) として現実存在し、単に、あれこれの意志が任意に使用するための手段としてではなくて、自己自身ならびに他の理性的存在者に向けられた彼のすべての行為において、常に同時に目的と見なされなければならない」(IV, 428, Vgl. 429)とされているように、道徳的命法を措定する行為主体は、自己の人格ならびに他の人格を同時に「目的それ自体」として使用している。道徳的命法は、「絶対的価値」(IV, 428)を有する目的それ自体としての、人格の相互関係を規定するものであるというこの考えは、直ちに道徳的人格性の相互関係を意味する「諸目的の王国 (ein Reich der Zwecke)」(IV, 433)という理念に発

展するであろう。それゆえ、人格が目的それ自体と見なされている状態を道徳的状态と称することができるならば、関係の範疇の第三項目は、「道徳的共同体」における人格間の道徳的相互関係性を意味する「諸目的の王国」の理念に対応させて解釈することができるであろう。すなわち、道徳的命法に従う行為は、自他の道徳的状态の相互性という観点から、したがって関係の第三下位範疇を介して、判定することができるであろう。その実践的判断を具体的に示せば、以下のようなものとなるであろう。

(f) 道徳的命法に従う行為Xは、他の人格の道徳的状态と相互に関係するものとして、善である。

以上のように解釈することができるとするならば、第三下位範疇に関しても二種類の実践的判断が成立することになる。

七 その問題点

さて、関係の範疇のすべての下位範疇（実体性・因果性・相互性）に関して、道徳的に無規定な実践的判断と道徳的に規定された実践的判断とが成立するという事態が生ずるかぎり、下位範疇間におけるかの「移行」の問題は解決不可能である。このことは関係の範疇に関する最大の問題点である。あえて「移行」を主張しようとするならば、カントの主張に反して、それぞれの下位範疇において、道徳的に無規定な実践的判断から道徳的に規定された実践的判断への「移行」が成立していると考えざるをえないであろう。

すでに示したように、カントは道徳的善と有用性としての善との質的差異を、人格そのものに関係するか、そ

れとも人格の状態に關係するかという被關係項の差異によつて説明しようとしている。被關係項のこのような対比のさせ方からすれば、人格は実体を、人格の状態はその属性を意味していると解され、実体・属性という第一下位範疇だけで質的差異が成立するかのようには解される（筆者も上では一応そのように解した）。確かに、行為のみならず行為の結果として生ずる人格の状態も属性と考えられはするが、だからといって、第一下位範疇だけで質的差異が成立するのではない。それは、状態が人格の道德的状态を意味する場合を考えれば明らかである。むしろ、すべての下位範疇において二つの善概念の質的差異が成立することは、上述の内容から明らかである。二つの善概念の質的差異に関するカントの主張は、この点においても不適切であると言わざるをえないであろう。

八 様相の範疇と実践的判断

カントは「善悪の概念に関する自由の範疇表」(A 89)において、様相の範疇に関して以下の三項目を提示している。

- (1) 許されていることと許されていないこと
- (2) 義務と義務に反すること
- (3) 完全義務と不完全義務

『純粹理性批判』の範疇表における様相の下位範疇は、可能性－不可能性、現実存在－非存在、必然性－偶然性であるが、『純粹理性批判』の範疇表と『実践理性批判』の自由の範疇表との間の対応關係は、量・質・關係

の範疇の場合と同じように、様相の範疇に関しても成立するのであるか。また上記の三項目は、「順序」あるいは「移行」の問題との関係において、いかに解釈されるべきなのであるか。

この問題を考察する前に、そもそも様相の範疇とはいかなるものであるのかを確認しておく必要があるだろう。カントは『純粹理性批判』において、判断の内容を構成するのは量・質・関係であり、「判断の様相は、判断のまったく特殊な機能であって、判断の内容に対しては何ら寄与せず」「思惟一般に関する繫辞 (Copula) の価値にのみ関係する」(A74=B39f)と述べ、様相の範疇は、「それが述語として付加されるところの概念を、客観の限定としては少しも増大せず、認識能力に対する関係のみを表現する」(A219=B266)と述べている^②。理論的範疇としての様相が、認識能力に対する関係のみを表現するのであるならば、実践的範疇としての様相は、欲求能力に対する関係のみを表現するものでなければならないであろう。様相の範疇はまた、量・質・関係の範疇に関する実践的判断の内容にはまったく関係せず、したがってまた、実践理性の対象としての善悪の概念を限定するものでもないであろう。このことは、命法に従う (nach)、また命法による (durch) 善悪の概念内容の限定 (vgl. V. 62f.) は、量・質・関係の範疇に関する実践的判断でもって、論理的には遂行し終えていることを意味するのでなければならない。実践的判断とは、技巧的であるにせよ道德的であるにせよ、個別的事例を命法(実践的原理)に「包摂 (Subsumtion)」(V. 68) することによって、命法(実践的原理)を具体的個別的事例に適用する際に遂行される実践的思惟のことであり、その思惟形式が実践的範疇であるのだが、善概念は、このような実践的判断において、量・質・関係の観点からすでに範疇的に限定されているのである^③。「善」が他の範疇のもとは明らかだ。定め義されたところでは、概念の様相は、その概念が関係するものが可能的に善か、現実的に善か、必然的に善かを我々に告げる」という「単純な手引き」にしたがって、様相の範疇に関する議論を展開すべきであるにもかかわらず、カントはそのようにしなかった。このことにベックは失望の念を示している。だが、問題はそれ

ど単純であろうか。確かに、「ここでは蓋然的、実然的、必当的な規定根拠に基づく命法の区別だけが問題である」(V, 114mm.)というカントの言葉からすれば、ベックの失望も理解できなくはない。しかし、そうではあるまい。様相の各項目を検討することを通じて、様相の範疇に関して一体何が語られているのか、また、様相の範疇によつてそもそも何と欲求能力との関係が、またいかなる存在者の欲求能力との関係が、表現されているのかを明らかにしてみよう。

1 第一の項目「許されていることと許されていないこと」につづいて

「許されていることと許されていないこと」を、シュッツやレーベルクは道徳的意味に解している。³²⁾『基礎づけ』における「意志の自律と両立しうる行為は許されている。意志の自律と一致せぬ行為は許されていない」(V, 439, Vgl. VI, 222f.)というカントの言葉に注目するならば、そのような解釈も成り立つであろう。実際、『実践理性批判』の中には、そのような解釈を支持しているように思われる事柄が存在する。それは第一に、道徳的可能性に言及している箇所で、カントが *dürfen* という類似表現を使用していることである (Vgl. V, 38)。第二に、「序文」では「許されていることと許されていないこと」が「実践的に・客観的に可能なことと不可能なこと」と説明されており、道徳法則に従う行為が「客観的に実践的 (objektiv praktisch)」(V, 80, Vgl. V, 146) と称されていることである。³³⁾しかし、このように解釈することは、以下に示すが、「序文」における幾何学や力学の公準との対比や、演説家と詩人の例を無効にし、しかも、様相の範疇の第一項は「道徳的に未限定な、感性的に限定された」範疇である、という「範疇の順序」に関するカントの注意に反するゆえ、我々はこのような解釈を採用することができない。

カントは『実践理性批判』の「序文」の中で、「許されていることと許されていないこと」を、「実践的に・客

観的に可能なことと不可能なこと」、あるいは「単に可能的な実践的な指定と一致もしくは対立すること（たとえば、幾何学や力学におけるあらゆる問題の解決のように）」(V. II Ann.)と言葉を換えて説明している。「序文」の説明における幾何学や力学との対比に注目するならば、また演説家と詩人の例で主張されていることに注目するならば、以下のような解釈が成立するであろう。幾何学や力学における実践的命題である公準は、必然的に確実な因果結合を含意する技巧的・理論的な命題であるが、このような公準と対比されていることから考えれば、ここで問題になっている命法は、公準と内容上区別されない「技巧的・実践的規則」もしくは「指定」(V. I 72, VI. XX, 196)、すなわち技巧的命法であると解される。つまり、「実践的・客観的」という表現における実践的 (praktisch) は、技巧的 (technisch) と同義であると解される。しかし、「実践的に・客観的に」という語句の「実践的に」を「技巧的に」と解するこの解釈は、「客観的に」という語の解釈の仕方によっては問題となるであろう。というのは、カントは量の範疇に関して、行為主体が個体の立場からのみ措定する技巧的命法と、類的に同一である数多の有限的理性的存在者の立場から措定する技巧的命法とを区別し、前者を主観的 (subjektiv)、後者を客観的 (objektiv) と特徴づけていたが (Vgl. V. 66)、「客観的に」をこの区別における「客観的」の意味であると解するならば、実践的に (＝技巧的に) 主観的な命法が脱落してしまうという問題が生ずるからである。そもそもここで問題となっている可能性が、カントの言うように規定根拠 (意図) の蓋然性 (可能性) であるとすれば、実践的 (技巧的) ・主観的な命法こそが取りあげられなければならないにもかかわらず、それが脱落してしまうという問題が生ずるからである。

ここで言われている「客観的に」は、そのような区別とは無関係ではないだろうか。技巧的命法に含意されている因果結合に関する理論的命題は、公準に含意されている理論的命題が必然的の確実性 (厳密な意味における客観性) を有するのとは異なり、蓋然性しか有していない。とはいえ、それは意志とは無関係な理論的命題とし

ては悟性認識に基づくものである。技巧的命法に含意されている理論的命題と意志との、このような無関係性を、カントは「客観的」と称しているのではないだろうか。このように解釈するならば、ここでは、客観的・技巧的命法と主観的・技巧的命法との差異が捨象されたところに成立する、技巧的命法一般が問題となっているのだと言うことができるであろう。この解釈は、カントが「様相の範疇は実践的原理一般から道徳性の原理への移行を……導く」(V, 67)という言葉で、様相の第一下位範疇が「実践的(=技巧的)原理一般」に関係することを明示していることにも合致しているし、様相の範疇の第一項は「道徳的に未限定な、感性的に限定された」範疇であるという、「範疇の順序」に関する注意にも合致している。

ところで、このように解釈することは、ここで問題となっている可能性・不可能性が、カントの主張にもかかわらず、規定根拠のそれを意味していないことを示唆している。これはきわめて重要な示唆である(規定根拠の可能性・現実性によって技巧的命法を熟練の命法と伶俐の命法とに区別することは、両命法間に相互転換という事態が生ずることから明らかのように、不可能である³⁴)。では、可能性(および不可能性)とは一体何の可能性(および不可能性)なのであろうか。カントは『基礎づけ』において、「意志の自律と両立しうる(Können)行為は許されている」(V, 439)と述べている。この一文は重要である。というのは、ここでは規定根拠の可能性ではなくて、個別的行为と実践的原理との包摂関係(もしくは適用関係)に関して可能性が言われているからである(すでに述べたように、実践的原理を道徳法則と解することには問題があるが……)。さて、可能性が個別的行为と実践的原理との包摂関係に関して言われているとしても、それは一体いかなる欲求能力に対する関係において言われているのか、ということが問題となるであろう。というのも様相の範疇は、個別的行为を実践的原理に包摂する実践的判断において、判断内容に関係せず、欲求能力に対する関係を繋辞において表現するものであったからである。それは、技巧的(実践的)原理一般がここで問題となっているかぎり、それを措定する技巧的

理性一般との関係においてであると言ふことができるであろう。すなわち、個別的行為と実践的原理一般との包摂関係そのものの可能性が、技巧的理性的存在者である行為主体の、欲求能力との関係において表現されているのである。要するに、「許されていること」と「許されていないこと」とは、技巧的理性的存在者の行為として実践的に可能であることと不可能であることとを意味しているものであり、ヘントンは述べているように、それは「道徳的にまったく中立的」である。⁽³⁵⁾

2 第二の項目「義務と義務に反すること」について

「義務と義務に反すること」に関して、カントは「序文」の中で、それを「理性一般の内に現実的に存在する ein Gesetz」とこのような関係（一致あるいは対立という関係）にあること（V. II Ann.）と説明している。だが、「理性一般」ということで何が意味されているのか、またその内に現実的に存在する「ein Gesetz」ということで何が意味されているのか、それらをどう解釈するかによってさまざまに解釈が成り立つ。メリンは ein Gesetz を「現実的な目的……それは常に幸福であるのだが……が達成されうる行為を指示する規則」と解している。⁽³⁶⁾ このような解釈は、ベックが指摘しているように、「義務の概念を非道徳的意味に解することを要求する」という「致命的な反論」に出くわすばかりか、カントは法則 (Gesetz) という術語を規則 (Regel) から峻別しているという事実を無視することにもなる。さらに、カントはここで ein Gesetz とあくまでも単数形で表現しているにもかかわらず、規則の複数性を暗示するメリンの解釈は、この点をも無視することになる。したがって、我々はこのような解釈を採用することができない。また、高峯一愚は「この場合の「理性一般」とは、まだ純粹実践理性、すなわち純粹意志を意味せず、したがってまたその「法則」も、単に「現にある法則」として本来の道徳法則ではなく一般的な「掟」を意味し、さらにこの場合の「義務」なるものも、道徳法則に対する義務ではなく、

一般的な「掟」に対する義務にはかならない」と解釈している。⁽²⁷⁾ 鈴木文孝も同様に、*ein Gesetz* を「共同体（共同態）のエートス、実定法のごときもの」と解釈している。⁽²⁸⁾ いずれの解釈に対しても、義務概念を非道德的意味に解する点において、メリンの解釈に対するのと同様の反論が成立するであろう。『基礎づけ』および『実践理性批判』において義務の概念は、常に道德的義務の意味で使用されており、このような解釈が困難であることは、このことから明白である。

この箇所の解釈は、理性一般とは何か、単数形で語られている *ein Gesetz* とは何かということにかかっている。では、理性一般とは何を意味しているのだろうか。すでに述べたように、一般 (*überhaupt*) という語は差異を捨象し論理的に一般化する機能を有する。では、いかなる差異を有する理性が、ここで問題となっているのであろうか。この問題に関しては、カント自身が示唆を与えているのではないだろうか。カントは量の範疇に關して、「理性的存在者のひとつの類」および「理性的存在者のすべての類」について語っている。前者は有限的理性的存在者を意味するが、後者においては有限的理性的存在者と無限的理性的存在者との差異が捨象されている（これと同じ捨象は、道德的人格性の相互關係を意味する「諸目的の王国」を念頭に置いていると解される、關係の範疇の第三項目においても成立している）。そうであるならば、この箇所の理性一般とは、有限性と無限性という差異を捨象したうえで成立する、理性的存在者一般の理性を意味するのではないだろうか。

以上のように考えるならば、単数形で語られている *ein Gesetz* は道德法則を意味していると考えられる。だが、カントが道德法則という語を単数形でも複数形でも使用していることを考慮すれば、それを單純に道德法則であると言うことは許されないであろう。カントは『基礎づけ』において定言的命法の唯一性に言及しているが (*Vgl. IV, 421*)、そこで言われているものは、表現に若干の違いはあるものの『実践理性批判』において「純粹実践理性の根本法則」(*V, 30*) と呼ばれているものである。定言的命法に關して唯一性が主張されるのであれば、

個別的な道徳法則の根拠 (Grund) を成すと考えられる「純粹実践理性の根本法則」に關しても、唯一性 (単数性) が主張されるはずである。それゆえ、ここで問題となっている ein Gesetz は「根本法則」であると解釈することができる。

では、このような根本法則 (定言的・道徳的命法) と一致あるいは対立するとは、何を意味しているのだろうか。或る行為が道徳的命法と一致している場合、それは「義務」を意味し、或る行為が道徳的命法に對立しているという場合、それは「義務に反すること」を意味していることは明らかである。それゆえ、ここにはまったく問題が存在しないかのように見える。しかしここには、個別的行為と道徳的命法との包摂關係の現實存在 (Dasein) を両者の一致 (Einstimmung) と称することはできないであろうが、包摂關係の非存在 (Nichtsein) を直ちに對立 (Widerstreit) と稱することができるかどうか、という問題がある。すなわち、カントの弟子シュッツが指摘しているように⁽³⁸⁾、ここで問題となっているのは、「義務」と「義務に反すること」という反對概念の konträre 關係ではなくて、「義務」と「非義務」という矛盾概念の kontradiktorisch な關係であると解釈すべきではないかという問題である。ベックはシュッツの説を、カントの言葉に反するにもかかわらず、「最も合理的な範疇表の読み方」であるとして支持しているが、筆者もシュッツの説に従う。その理由を以下に示しておきたい。

矛盾律に従って、いずれか一方だけが主語概念に属する關係にあるような二つの述語概念の關係を——二つの述語概念の一方は、他方の単なる「論理的否定」(A574 = B602) にすぎない——、カントは kontradiktorisch な關係と称しているが (vgl. A571 = B599)、『純粹理性批判』における様相の低位範疇として示されている對概念 (可能性と不可能性・現實存在と非存在・必然性と偶然性) は、いずれも kontradiktorisch な關係にある。これに對して對立 (Widerstreit) とは、論理的には、「第三者 (ein Drittes)」(A503 = B531) を許容するような、概念間の konträre 關係である。しかし、カントにおいて對立 (Widerstreit) という概念は、このような論理的對立の意

味においてのみ使用されているわけではない。たとえば自他の技巧的命法間の、相互に他を「無効(Vernichtung)」(V, 28, Vgl. V, 27, IV, 430)にするとしような場合の対立関係の意味においても、すなわち「実在的な」対立」(B 290Anm.)の意味においても使用されている。ところで、カントはここで「義務」と「義務に反すること」という対立概念を提示しているが、その対立は言うまでもなく実在的な対立である。しかし、自由の範疇表が『純粋理性批判』の範疇表に対応すると考えるかぎり、また後者の範疇表において示されている対概念の関係が *kontradiktorisch* な関係であるかぎり、自由の範疇表においても *kontradiktorisch* な関係を考えるべきである(もちろん、このように解釈する場合、非義務の概念の中には反義務という概念も含まれる⁽⁴⁾)。以上が、シュッツの説に従う理由である。

ところで、個別的行為と道徳的根本法則との包摂関係の現実存在(Dasein)および非存在(Nichtsein)が、行為主体の欲求能力との関係において表現されるとは、いかなることを意味しているのであろうか。反省的行為主体は、技巧的命法の相対的妥当性の自覚を通じて、道徳的根本法則の「現実性(Wirklichkeit)」(V, 46)を自覚するのであった。そうであるならば、個別的行為と道徳的根本法則との包摂関係の現実存在・非存在は、道徳的根本法則の現実性(現実存在⁽⁴⁾)を自覚している行為主体、すなわち道徳的存在者(有限的理性的存在者)としての行為主体の、欲求能力との関係において表現されていると解される。

3 第三の項目「完全義務と不完全義務」について

最後に、「完全義務と不完全義務」に関しては、どのような解釈が成立するであろうか。カントは『基礎づけ』において、義務の区分に関して以下のように述べている。すなわち、完全義務とは、「傾向性を利するようないかなる例外をも許容しない」(IV, 421Anm.)「厳格なあるいは比較的狭い(ゆるがせにできない)義務」(IV, 424)

であり、不完全義務とは、「比較的広い（功績的な）義務」(IV, 424)である、と。『道徳の形而上学』においては、道徳的義務は常に不完全であり、これに対して法的義務は完全であるという主張が確かななされてはいるが、『基礎づけ』においても『実践理性批判』においても道徳的義務と法的義務との関係は一度も主題化されていないのだから、ここでは『基礎づけ』でなされた道徳的義務の区分としての完全義務・不完全義務を考へるべきであろう（なお、メリンは「道徳的完全義務のみが存在する」と述べているが、このような解釈は『基礎づけ』におけるカントの主張に反するものである）。

ところで、カントは「その矛盾対当 (kontradiktorisches Gegenteil) が可能であるものは、範疇の純粋な意味において、偶然的である」(A459 = B487)と述べている。だとすると、その矛盾対当が不可能なものは必然的であるということになる。範疇としての必然性・偶然性はこのように解される。したがって、個別的行爲と道徳的根本法則との包摂関係が現実存在するという事態を、必然性・偶然性の観点から考察し、それらを区分するならば、包摂関係の必然的な現実存在（完全義務）と包摂関係の偶然的な現実存在（不完全義務）との区分が成立する。それゆえ、カントの主張はきわめて単純明快であるかのように見える。だが、問題はそれほど単純ではない。というのは、このように解釈するかぎり、様相の第三下位範疇は第二下位範疇の「論理的分割」もしくは「下位範疇」にすぎなくなるといふ問題が生ずるからである。また、このように解釈するかぎり、包摂関係の現実存在そのものの必然性・偶然性のみが問題となっており、欲求能力との関係が表現されていないという問題が生ずるからである。

(1) そもそも『基礎づけ』における完全義務と不完全義務との区分は、同書で挙げられている幾つかの事例を整理するために暫定的に使用されている「任意の (beliebig)」区分であり、カントは区分そのものを「保留」(IV, 421Anm.) している。(2) 『実践理性批判』においても、「義務の多様性のゆえに、義務のそれぞれの種類に対して

は、なお特殊な規定が必要である」(V, 161) という同様の主張がなされている。(3)完全義務と不完全義務との明確な区分は、自由の範疇表を除けば、『実践理性批判』のどこにも登場しない。(4)カントは『実践理性批判』において、完全義務と不完全義務との相互制限的な関係が成立しているように思われる例を挙げているにもかかわらず、両者の関係について明確に論じていない (Vgl. V, 158)。このことから判断すると、また(1)(2)(3)から判断すると、完全義務と不完全義務との区分は『実践理性批判』においては十分明確なものとなっていなかったと推測することができる。(5)完全義務と不完全義務との区分を必然性・偶然性という下位範疇に対応させる解釈には、上述の困難がある。以上の理由から、筆者は必然性・偶然性に関して別の解釈を一つの試みとして提示してみた。

様相の範疇に関しては『実践理性批判』出版直後からレーベルクやシュッツが疑念を表明していたが、ここでは、『一般学術新聞』に寄せたレーベルクの書評を参考に考えてみたい。⁴⁷レーベルクは、可能性・不可能性に関しては、それを道徳的意味に解し、現実存在・非存在に関しては、それを有徳性・適法性と解し、完全義務と不完全義務との区別を量の問題と解している。筆者は、レーベルクのこれらの解釈に賛成しないが、「神聖なこと(道徳法則の純粹な表現にはかならないがゆえに、道徳法則とまったく必然的に一致しているもの)」と神聖でないこと」を必然性と偶然性に対応させる彼の解釈には賛成する。というのは、神聖性 (Heiligkeit) と非神聖性という概念は、個別的行为と道徳法則との一致という事態——それは理性的存在者にとっては実践的に可能であり、道徳的存在者としての人間にとつては現実的であったのだが——を、無限的理性的存在者の欲求能力と有限的理性的存在者の欲求能力との関係において、必然的あるいは偶然的と考察するときに初めて成立するものだからである。このような解釈は決して不当なものではない。その理由は、まず第一に、この解釈は、様相の第三下位範疇が「感性的に無制約的な、単に道徳法則によってのみ限定されている範疇」であり、「道徳性の実践的原

「理」に関する範疇であるという、カントの叙述に適合しているからである。第二に、カントは『基礎づけ』のすでに引用した箇所で、「意志の自律と両立しうる行為は許されている。意志の自律と一致しない行為は許されていない。その格率が自律の法則と必然的に一致している意志は、神聖なる、絶対に善なる意志である」(IV, 438)と述べ、神聖性を必然性の問題と解しているからである。第三の理由は、以下のとおりである。量の第三下位範疇(全体性)は「理性的存在者のすべての類」(V, 67)に言及することによって、質の第三下位範疇(制限性)は道德的善の述語領域を有用性としての善の述語領域から質的に峻別することによって、関係の第三下位範疇(相互性)は人格間の道德的相互関係性を端的に主張することによって、「道德的共同体」である「諸目的の王国」という理念を基礎づける役割を果たしている。そうであるならば、様相の第三下位範疇(必然性・偶然性)もそのような役割を果たしていると解釈されるべきであろう。そのように解釈すれば様相の第三下位範疇は、「道德的共同体」が、神聖な絶対的に善なる意志を有する無限的理性的存在者と、そうではありえない有限的理性的存在者から成立することを示唆していることになるからである。第四の理由は、このような解釈によって初めて、「順序」もしくは「移行」の問題が解決されるからである(このことについては、次節において述べる)。

九 「移行」の問題

様相の範疇を以上のように解釈することによって、移行の問題はいかに解決されるのであろうか。このことについて論じる前に、「移行」の問題と「順序」の問題との関係について論じておく必要があるだろう。というのも、筆者は、両者をこれまで明確に区別せずに使用してきたからである。カントは、自由の範疇表全体に関する注意として、範疇の順序の問題に言及している。すなわち、「これらの範疇は、単に実践理性一般にのみ関係し、

したがって、それらの順序 (Ordnung) に関しては、道徳的に未限定な、感性的に制約された諸範疇から、感性的に無制約的な、道徳法則によつてのみ限定されている諸範疇へと進行する (fortgehen) (V, 66) とカントは述べている (これは『基礎づけ』において、「進行 (Fortgang)」(IV, 436) という語で表現されていた事態と同一である)。このような順序もしくは進行が、量・質・関係・様相の範疇の低位範疇において成立していることを、筆者は明らかにした (もともと関係の範疇においては、それぞれの低位範疇の内部で順序もしくは進行を考えざるをえなかつたが)。だが、順序もしくは進行の問題と、移行 (Übergang) の問題とは、そもそも同一の問題なのであるか。

確かに、範疇の順序に関する先の表現と、「実践的 (≡技巧的・実践的) 原理一般から道徳性の原理への移行」という表現とを見るかぎり、移行の問題と進行の問題は同一のように見える。だが、「様相の諸範疇は、実践的原理一般から道徳性の原理への移行を導くが、しかし単に蓋然的 (problematisch) に導くにすぎない。道徳性の原理は、後になって (nacher) 道徳法則によつて初めて独断的に (dogmatisch) に叙述せられる」(V, 67) というカントの言葉は、様相の範疇だけが移行に関係していることをはっきりと示している。したがって、様相の範疇においても上述の順序もしくは進行が成立するとはいえ、単なる順序もしくは進行と、移行とはまったく異なつた事態を表現していると解釈すべきであろう。では、どこに事態の差異があるのだろうか。それは、実践的判断の内容にはまったく関係せず、欲求能力に対する関係のみを表現するという様相の範疇の特殊性に求められるべきであろう。だが、このことでもつて移行の問題が解決されたわけではない。「移行を蓋然的に導く」とはどういうことなのか。「後になって道徳法則によつて初めて独断的に叙述せられる」とはどういうことなのか。この二つの問いに答えることができて初めて、移行の問題は解決されるのである。

「移行を蓋然的に導く」という問題に関しては、分析論第一章におけるカントの主張が解決の糸口になるであ

らう。そこでのカントの主張は、以下のように概括することができる。⁽⁴⁸⁾

技巧的命法の相対的妥当性を自覚した行為主体は、意志の経験的規定根拠を分離・捨象するという反省的抽象作用により自らをア・プリオリに実践的であると「考察する」(V, 23) ことによって、道德的根本法則を意識する (Vgl. V, 31, 42)。しかし、この根本法則は、客観的妥当性という意味で「客観的実在性」(V, 24) を有しているが、それが反省的抽象作用に基づくものであるかぎり、やはり単に論理的可能性しか有していない。したがって、根本法則の「思想」は「単に蓋然的 (problematisch)」(V, 31) である。すなわち根本法則は、「現実性」(V, 46) に関しては、今なお問題的 (problematisch) である。反省的行為主体はまた、根本法則を自己措定することによって、自らが道德的理性的存在者であることを自覚しているが、しかし根本法則がこのような論理的可能性しか有さない以上、この道德的存在者の概念もまた論理的可能性しか有していない。したがって、反省的行為主体が現実的道德的存在者であるかどうかは、今なお問題的である。

さて、ここで根本法則の現実性ならびに道德的存在者であることの現実性が蓋然的 (問題的) であるとするれば、少なくとも様相の第二下位範疇で言われている包摂関係の現実存在 (現実性) も同様に蓋然的 (問題的) であるということになるからである。様相の第二下位範疇は、単に論理的可能性しかもっていない道德的根本法則という「思想」と、個別的行為という「思想」との包摂関係の現実存在 (現実性) を、これまた論理的に可能的でしかない有限的道德的存在者との関係において、論理的に可能であると表現しているにすぎない。すなわち、包摂関係の現実性は論理的可能性しかもっていない *idea* な現実性でしかなく、したがって包摂関係の *real* な現実性は、今なお問題的である。このように包摂関係の現実性が論理的な可能性という意味しかもっていないのは、道德的根本法則の意識や道德的存在者であることの意識が反省的行為主体の上述の

反省作用に基づいているのと同様に、反省的行為主体が包摂関係に関する論理的反省を遂行しているからである。では、第一下位範疇および第三下位範疇、すなわち可能性および必然性に関してはどうであろうか。それらも、現実性の場合と同様に、反省的行為主体の反省作用との関係において解釈することができる。第一下位範疇である可能性に関しては、以下のように解釈することができる。すなわち、反省的行為主体は、差異が捨象された技巧的実践的原理一般と個別的行為との包摂関係の可能性を、論理的に可能的な技巧的理性的存在者との関係において、論理的に可能であると表現するのである、と。ここで、技巧的理性的存在者という概念が論理的可能性しかもっていないのは、以下の理由による。反省的行為主体は、自己の意志が「自ら常に理性に従うとはかぎらない依存的意志」(W. 413Am.)であるにもかかわらず、このことを論理的に捨象し、理性が「行為に対して決定的な影響力を及ぼす」(W. 417)ことを前提 (Hypothese) とすることによって、技巧的 (仮言的) 命法を措定するのであった。そのかぎりでは、反省的行為主体は、自己を論理的に技巧的理性的存在者でありうるとしか自覚することができないからである。第三下位範疇である必然性に関しても、以下のように解釈することができる。反省的行為主体は、根本法則と個別的行為との包摂関係の必然性を、一切の傾向性を論理的に捨象したところに成立しうる無限的道德的存在者との関係において、論理的に可能であると表現するのである、と。そうであるならば、様相の範疇で問題になっているすべての下位範疇は、論理的可能性しかもっておらず、蓋然的 (問題的) である。可能性から現実性・必然性への移行が蓋然的であると言われるのは、包摂関係の可能性・現実性・必然性が論理的可能性しかもっておらず、それらの real な現実性に関しては、なお問題的だからである。

移行の蓋然性という第一の問題は、以上のように解決することができる。では、移行の第二の問題は、どのように解決することができるであろうか。解決の糸口は、「後になって」「道德法則によって」「独断的に」という語句にある。「後になって」という語句は一体何を意味しているのであろうか。それは、ベックが主張している

ように、独断的な移行は範疇表によつては、あるいは範疇表内では生じないことを意味しているであろう。⁸⁰ では、どこで生ずるのであろうか。また「道德法則によつて」「独断的に」とは、いかなる事態を示しているのだろうか。

道德的根本法則は論理的可能性のみならず real な現実性をも有しているが、カントはこのことを「道德法則は……純粹理性の事実として、言わば与えられている (gegeben)」（V, 47）と表現している。根本法則は、普遍妥当性という意味での客観的実在性を有するものとして考えられる (gedacht) だけではなく、与えられている (gegeben) のである。独断的な移行が蓋然的な移行から区別される以上、「道德法則によつて」という場合の道德法則は、「思想」としての道德的根本法則ではなくて、事実として与えられている道德的根本法則を意味するのでなければならぬ。さて、この事実性が道德的根本法則の real な現実性にはかならないのであるが、独断的な移行が、real な現実性を有する道德的根本法則に関係する real な移行であるとすれば、この移行は、範疇表内ではなくて、この事実性が成立する場所において生ずるのでなければならぬであろう。では、この事実性が成立するのは、どこにおいてであらうか。自己の叡智的存在の事実性とその確実性に関する哲学的理性（反省的行為主体）の自覚、換言すれば Intelligenz であることの自覚において、この事実性は成立すると筆者は考える。⁸¹ では、独断的に (dogmatisch) とはどういうことであらうか。カントは dogmatisch という術語を、たいていは、理性能力の権限に関する批判 (Kritik) を欠いた理性の在り方 (独断論 [Dogmatismus]) に対して使用している。⁸² とところで理性批判は、自己が Intelligenz であることの自覚、すなわち、自己活動性（自発性）の純粹な知的直接的意識と自己の叡智的存在の知的直接的意識とが不可分に結合していることの自覚にまでは及ばない。それゆえ、このような自覚もまた、理性批判を欠いているという点において dogmatisch (独断的) と称することができると考えられるかもしれない。実際、「一切の人間の洞察は、我々が根本的諸力あるいは根本的諸能力

に到達するや否や、終わりを告げる」(V, 466) というカントの言葉は、理性批判がこのような根本的諸能力にまでは及ばないことを示唆しているように見える。しかし、私見によれば、批判理性(哲学的理性)が自らを *Intelligenz* であると自覚していることが、理性批判そのものを可能にしているのである。そうであるならば、上述の知的直接的意識は、その直覚的な確実性(不可疑性)のゆえに、一種のドグマ(Dogma)であると称することができるのではないだろうか(カントは、独断論を否定しているが、学の独断性を肯定している)。このような直覚的な確実性に基づくことが *dogmatisch* (独断的)と称されているのだとすれば、ここで問題になっている移行は、まさに *dogmatisch* であると言うことができるであろう。

以上のように、反省的行為主体(哲学的理性)が自己を *Intelligenz* であると独断的に自覚しているかぎりにおいて、*real* な現実性を有する道徳的根本法則が理性の事実として与えられており、その事実性によって独断的な移行は成立する、と一応は解釈することができる。だが、そこには問題がなお残されている。というのも独断的な移行は、*real* な現実性にも関係する問題ではなく、移行が文字どおり可能性から現実性への、さらには現実性から必然性への移行である以上、*real* な可能性にも *real* な必然性にも関係する問題だからである。では、*real* な可能性、*real* な必然性とは何を意味するのであるか。この後者の問題を解決することができたときに、「後になって」という語句の真の意味が初めて明らかになるであろう。そして、それとともに、独断的移行の真の意味が明らかになるであろう。

技巧的理性的存在者という概念は、差し当たっては論理的可能性しかもっていない、と先に述べた。しかし、それは依存的意志との関係においてのみ、そう言われたのである。技巧的理性的存在者という概念が *real* な現実性を有することは、自明である。というのも、反省的行為主体は、反省作用を通じて技巧的命法を措定するかぎり、そのことでもって自己の技巧的な理性性の *real* な現実性を直接的に証示しているからである。また、技

巧的命法一般という表現は、確かに論理的に一般化された表現であるが、技巧的命法が *real* な現実性を有することは、我々が感性的に触発される意志を有するという事実から明らかである。それゆえ、反省的行為主体は *real* な現実性を有する技巧的命法と個別的行為との包摂関係の可能性を、*real* な現実性を有する理性的存在者との関係において、*real* な可能性として表現するのである。*real* な可能性については、以上のように解釈することができる。

また、*real* な必然性については以下のように解釈することができる。カントは、量の第三下位範疇（全体性）において、道徳法則に従う行為はすべての理性的存在者にとつて、したがって有限的理性的存在者のみならず無限的理性的存在者にとつても、善であるかと判定されることを示していた。だが、無限的理性的存在者は、それが一切の傾向性を論理的に捨象したところに成立する存在者として思惟されているかぎり、論理的可能性しか有することができない。確かにカントは、この全体性という範疇でもつて、「諸目的の王国」が有限的ならびに無限的理性的（道徳的）存在者全体から構成されることを示している。しかし、無限的理性的存在者が論理的可能性しか有さないのであれば、「諸目的の王国」もまた論理的可能性しか有さない形式的・抽象的規定にとどまるであろう。これに対して、有限的理性的存在者が *real* な現実性を有するのみならず、無限的理性的存在者（神）もまた、単に論理的可能的存在者として思惟されるのではなくて、*real* な現実性を有するならば、したがってまた「諸目的の王国」が *real* な現実性を有するとすれば、無限的理性的存在者（神）および「諸目的の王国」の *real* な現実性は、「純粹実践理性の弁証論」における神の現存在の要請の議論に基づくものでなければならぬ（このことはすでに示したとおりである）。*real* な現実性を有する道徳的根本法則と個別的行為との包摂関係の必然性が、*real* な現実性を有する無限的存在者との関係において表現されているということが、包摂関係の *real* な必然性の意味であるとするならば、それは、やはり要請論を前提していると言わざるをえない。このよう

に要請論を前提にしているということ、このことをカントは「後になって」という語句で示しているのである。

以上のことから明らかなように、感性界から叡智界への独断的移行は、反省的行為主体が自己を *Intelligenz* であるとして自覚していることによつて、また反省的行為主体が純粹実践理性の弁証性のゆえに神（無限的理性的存在者）の *real* な現実性を要請することによつて成立するのである。蓋然的移行が、移行と称されるとはいへ、様相の特殊性を無視すれば単なる論理的な進行と何ら変わらないのとは異なり、独断的移行 (*Übergang*) は、*Über* にその超越性が表現されているように、*real* な叡智的・道徳的共同体への、換言すれば、*real* な「諸目的の王国」への超越的な移行である。もちろん、この超越の根柢は純粹実践理性そのものに *Dogma* として内在している。独断的移行とは、このような超越の内在性を意味するのであり、さらに言うならば「実践的・独断的な (*praktisch-dogmatisch*)」(XX, 273) 形而上学への移行を意味しているのである。

十 その問題点

反省的行為主体は、「分析論」第一章において叙述されている実践的・反省を通じて、道徳的根本法則を自己措定し、それが純粹意志に基づくことの自覚 (*Autognosie*) を獲得していたが、純粹意志がいかなる意志であるのかについては自覚していなかった。「分析論」第二章の「純粹実践理性の対象の概念について」においては、それが善意志であることの自覚 (*Autognosie*) が成立する。すなわち反省的行為主体は、自己が措定した実践的原理と個別的行為との包摂関係に関する実践的・反省を通じて、実践的・判断の規則を実践的判断として示すとともに善概念を哲学的に限定するのであるが、このように善概念を限定することによつて、反省的行為主体は、道徳的根本法則を措定する自己の純粹意志が道徳的善意志であることを自覚する。そして、道徳的根本法則に従う行為

が善行為であることを自覚するのである。とはいえ、善行為は感性界において生起するのでなければならぬゆえ、純粹実践理性の法則（道徳的根本法則）と現象としての善行為との包摂関係そのものがいかにして可能かという問題がなお残っているが、反省的行為主体はまだ、これに関しては明確な自覚を獲得するには到っていない（それは「純粹実践的判断力の範疇論論について」で論じられる問題である）⁵⁵⁾。

ところで、カントの叙述には、カントの内的発展にとって重要と思われる問題が未解決のまま残されている。

それは、カント自身が保留している完全義務と不完全義務との関係の問題である。すでに述べたように、カントは包摂関係の必然的な現実存在と包摂関係の偶然的な現実存在という観点から両者を区分している。しかし、ベントンが主張しているように、完全義務は単に「道徳性そのものの可能性を保存する」という消極性しか有しておらず、これに対して、不完全義務は、それを為すことが道徳的功績と言われているように、道徳性の完全さという観点から見れば、消極的どころかきわめて積極的な義務である⁵⁶⁾。カントも後に『道徳の形而上学』において「義務が広ければ広いほど、したがって行為に対する人間の責務が不完全であればあるほど、それにもかかわらず、人間が（自己の心情における）義務の遵法の格率を（法の）狭い義務に近づければ近づけるほど、それだけ彼の徳の行為は完全なのである」（TI 390）と述べ、不完全義務を遂行することが道徳性の点ではより積極的な価値を有することを示している。しかし、カントは少なくとも『実践理性批判』においては、完全義務と不完全義務との差異を上述のような仕方では理解するにとどまっておらず、そこに道徳性の消極的保存と積極的昂揚という差異を明確にはまだ見いだしていないのである。

(1) カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Preussischen

Academie der Wissenschaften [以下KGSと略記])による。巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記する。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとして表記した。

- (2) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason,"* The University of Chicago Press, 1960, 126.
 (3) *Ibid.*, 139.

(4) カントは道徳感情という概念を否定的な意味でも肯定的な意味でも使用している。善悪の直覚的判別能力という意味では、カントは否定的に使用しているが (Vgl. KGS, Bd. V, 38, 64 usw.)、それはイギリス経験論の moral sense の概念に相当する。また「道徳法則に対する関心をもつ能力 (あるいは道徳法則そのものに対する尊敬)」という意味では肯定的に使用している (KGS, Bd. V, 80, Vgl. 75, 76, 85, 90 usw.)。浜田義文著『カント倫理学の成立』(勁草書房、一九八一年) 一二五頁以下参照。

- (5) L. W. Beck, *op. cit.*, 144.

(6) 『純粹理性批判』における経験的統覚と純粹統覚と超越論的統覚との差異に関しては、本書第二章を参照されたい。
 (7) Intelligenz および転移による他我承認に関しては、本書第二章および第四章を参照されたい。

(8) Kritik (批判) という語は、よく知られているように、ギリシャ語 κρίνω に由来する。

(9) 命法の相互転換に関しては、本書第四章を参照されたい。

(10) 実在性という概念のカントの使用法に関しては、本書第四章を参照されたい。

(11) ただし、カント自身は関係の範疇に関する明確な議論を提示していない。

(12) 高橋昭二「カントの先験的統覚」(『カントの弁証論』一九六九年、創文社、所収)、一三七頁参照。

(13) Vgl. L. W. Beck, *op. cit.*, 145. また、鈴木文孝著『カント研究』(一九八五年、以文社) 二〇二頁参照。

(14) カントは、『純粹理性批判』においては下位範疇を明確に記しているが、『実践理性批判』において下位範疇の位置に記されているものは、下位範疇とは言い難い。それゆえ、以下においては単に項目と称するものとする。Vgl. L. W. Beck, *op. cit.*, 145.

- (15) *Ibid.*, 146-147.

- (16) *Ibid.*, 139.

- (17) ベックのように、命法を主語内に含む実践的判断と、命法そのもの(これもまた実践的判断と称することができる)とを混同し、命法そのものの外面的な形式と下位範疇との間に対応関係を想定するかぎり、「移行」の問題はまったく解決しえないであろう。
- (18) L. W. Beck, *op. cit.*, 147-148.
- (19) *Ibid.*, 147.
- (20) *Ibid.*
- (21) *Ibid.*, 147-148.
- (22) 前掲の鈴木文孝著『カント研究』は、このように解釈している。
- (23) カントがこのような善一般という最広義の善概念を使用していることは、KGS, Bd. V, 58gおよびV, 60f.において善(悪)の言わば予備的な定義を示していることから明らかである。
- (24) ここでカントが感覚状態と言っているのは不適切である。カントによれば、感覚(Empfindung)は「我々が対象によつて触発されるかぎりにおける、対象の表象能力に対する結果」(A19f. = B20)、「感官の客観的表象」(V, 206)であるいは「感性的認識の質料」(A50 = B74)であると言われる。これに対して、感情(Gefühl)は「常に単に主観的なものでなければならず、対象のいかなる表象をも絶対に構成しえないものの」(V, 206)であると言われる。この箇所のように、カントはときおり両者を区別せずに使用しているが、両者は対象の表象を構成するか否かという点において、本来峻別されるべきである。それゆえ、以下においては感情状態という表現を用いる。
- (25) 『実践理性批判』において Zustand という語が使用されている箇所は、以下の20箇所である。12[23], 25[20], 60[10], 60[32], 66[27], 66[29], 71[25], 84[3], 84[32], 88[16], 96[27], 112[23], 116[10], 116[16], 118[28], 124[21], 130[11], 130[15], 156[5], 156[19] (最初のアラビア数字は KGS, Bd. V の頁数を、「」内のアラビア数字は行数を表す)
- さて、範疇表中で使用されている2箇所(66の2箇所)の解釈が今問題になっているのであるが、それ以外の箇所は以下のように分類することができる。
- (イ) 快・不快あるいは適意・不適意の状態 25[20], 60[10], 60[32], 84[3], 88[16], 116[10], 118[28], 124[21], 130[11], 130[15]

- (ロ) 道徳的状态 84[32], 112[23]
- (イ) 物理的状态 116[16]
- (ニ) その他 12[23], 71[25], 96[27], 156[5], 156[19]

また、『道徳の形而上学の基礎づけ』における Zustand とは、この語が使用されている箇所は以上の10箇所であるが、いずれも(イ)の意味で使用されている。393[15], 399[4], 401[7], 418[9], 429[18], 429[20], 450[1], 450[4], 450[4], 454[35] (最初のマラコメ数字は KGS, Bd.IV の頁数を、「」内のマラコメ数字は行数を表す)

- (26) KGS, Bd. V, 72, 74, 75, 76 usw. とは Wirkung とする語が V, 75, 76 usw. とは bewirkt とする語が使用されている。
- (27) 道徳感情に関しては次章を詳しく論じた。道徳感情と道徳的人格性との関係については、H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewusstsein und Dind an sich in der Kantischen Philosophie, Kant-studien, Ergänzungshefte* 71, 1956 を参照。
- (28) L. W. Beck, *op. cit.*, 147.
- (29) Vgl. A233f. = B286, A234f. = B287, VIII, 415.
- (30) このことについては、すでに論じた。本章の前節もこれを参照された。
- (31) L. W. Beck, *op. cit.*, 149.
- (32) シュッツおよびレーベルクに関しては KGS, Bd. X, 540-543 参照。
- (33) これに関しては、多少説明を要するであろう。このことは、praktisch-objektiv とする表現における praktisch と objektiv とは並列関係にあるが、objektiv praktisch とする表現における objektiv が praktisch を規定しており、両者を直ちに同一視してもよいかどうかの問題となるからである。この点で、カントにおいて実践的 (praktisch) とする概念は、周知のように、「技巧的・実践的 (technisch-praktisch) 」と「道徳的・実践的 (moralisch-praktisch) 」(V, 172) とに細区分されているが、objektiv praktisch は明白に moralisch-praktisch を意味している。一方、praktisch-objektiv は das Mögliche もしくは das Unmögliche を並列的に規定しているが、この objektiv や objektiv praktisch とする表現における objektiv の意味に解釈することが可能であるならば(そのような解釈が不可能であることは後に述べる)、objektiv-praktisch もまた moralisch-praktisch を意味しており、objektiv praktisch と同義であると解釈される可能性がある。

- (34) 命法の相互転換に関しては、本書第四章を参照されたい。
- (35) Robert J. Benton, *Kant's Categories of Practical Reason as Such, Kant-Studien*, Bd. 71, 1980, 189. もちろん、カント自身がへ許されているくという概念を多義的に使用していることから明らかなように、この概念は日常的にはさまざまな意味で使用される。すなわち、それは(1)理性的存在者の行為として可能であるという意味でも、(2)自己の技巧的命法が自己の他の技巧的命法あるいは他者の技巧的命法と偶然的に調和するがゆえに、その命法に従う行為が可能であるという意味でも、(3)道徳的な意味でも、(4)法的な意味でも使用しうる概念である。これらの意味間の関係を明確に規定することは、倫理学の重要な課題の一つである。それにもかかわらず、カントはそれを明確に規定することもなく、異なった場所において異なった意味で使用している。このことが解釈の混乱の最大の原因である。
- (36) L. W. Beck, *op. cit.*, 150. Vgl. G. S. A. Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Bd. IV, 534.
- (37) 高峯一愚著『カント講義』(論創社、一九八一年)二〇六—二〇七頁。
- (38) 鈴木文孝著『カント研究——批判哲学の倫理学的構図——』(以文社、一九八五年)二二〇頁。
- (39) Vgl. KGS, Bd. IX, 363f.
- (40) L. W. Beck, *op. cit.*, 150.
- (41) 義務の概念に *kontradiktorisch* な関係にある非義務という概念の内実に関して、たとえばシュエツは、「不可能である行為」「いかなる法則によっても限定されない行為、すなわち命じられも禁じられもしない行為」「一切の義務に反する行為」を考えているが、この概念の内実を明確化することはここでは行なわない。
- (42) カントは『純粹理性批判』において、しばしば現実性 (*Wirklichkeit*) という語で現実存在 (*Dasein*) の範疇を表現している。Vgl. A145=B184, A218=B266.
- (43) Vgl. KGS, Bd. VI, 390f.
- (44) G. S. A. Mellin, *op. cit.*, Bd. IV, 537.
- (45) L. W. Beck, *op. cit.*, 150.
- (46) R. J. Benton, *op. cit.*, 189.
- (47) Vgl. KGS, Bd. X, 219f.

- (48) この点に関しては、本書第四章を参照されたい。
- (49) この論理的な捨象は「傾向性を顧慮することなく (unangesehen)」(V, 67) という表現で示されている。
- (50) L. W. Beck, *op. cit.*, 153.
- (51) この点に関しては、本書第四章を参照されたい。
- (52) Vgl. KGS, Bd. BXXXV, B7, B22 usw.
- (53) この点に関しては、本書第五章を参照されたい。
- (54) Vgl. KGS, Bd. BXXXV.
- (55) これについては次章で論じる。
- (56) R. J. Benton, *op. cit.*, 190f.

第六章 純粹実践的判斷力の範型論の意義

一 序

『実践理性批判』の「分析論」第二章「純粹実践理性の対象の概念について」と第三章「純粹実践理性の動機について」との間には、「純粹実践的判斷力の範型論について」と題されたわずか六つの段落からなる一節がある。カントが主張しているように、『実践理性批判』の構造が、『純粹理性批判』の構造、すなわち感性論・概念論・図式論・原則論という構造と逆方向ではあるが並行的であるとすれば、『実践理性批判』の分析論は、その構造上、第一章「純粹実践理性の原則について」（＝原則論）、第二章「純粹実践理性の対象の概念について」（＝概念論）と第三章「純粹実践理性の動機について」（＝感性論）との間に、図式論に関する独立した章を有していなければならないはずである。⁽¹⁾しかし実際には、上述のわずかな一節が第二章の中に、しかも第二章に付随する形で存在するのみである。これは一体いかなる理由によるのであろうか。また、構造上の並行関係が主張され

ているにもかかわらず、上述の一節は、図式論 (Schematismus) ではなくて範型論 (Typik) と題されている。これは一体いかなる理由によるのであろうか。本章において、筆者はこの二点を明らかにし、それを通じて範型論がいかなる意義を有しているのかを明らかにしてみたい。

二 範型論と様相の範疇の問題領域との関係

悟性の営む実践的判断とは、命法一般と（それが技巧的であるにせよ道德的であるにせよ）、具体的個別的な行為の事例との包摂関係に関する判断であった。哲学的理性は、そのような実践的判断そのものを反省することによって、善悪の哲学的概念を「導出」(V. 58) し、その概念内容を「限定する」(V. 59) のであった。しかし、前章においてすでに指摘したように、^②確かに様相の範疇においては、個別的行為と命法との間の包摂関係の(1)可能性・不可能性、(2)現実存在（現実性）・非存在、(3)必然性と偶然性が反省の主題になっている。しかし、「移行」(V. 61) の問題に関する前章の議論の中ですでに指摘したように、様相の範疇の諸下位範疇は論理的可能性しか有しておらず、包摂関係の可能性も現実性も必然性も ideal なものであった。すなわち、それらは包摂関係の論理的に可能な可能性、論理的に可能な現実性、論理的に可能な必然性を主張しているにすぎず、包摂関係の real な可能性、現実性、必然性は、まだ問題的 (problematisch) であった。というのも、包摂関係そのものがいかにして可能かということに関して、根拠づけがなされていないからであった。

とはいえ、包摂関係の可能性に関しては、それほど問題的ではないであろう。なぜならば、まず第一に、反省的行為主体は、その反省作用を通じて技巧的命法を措定するかぎり、そのことでもって自己の理性性を、しかも技巧的な理性性を real な現実性として直接的に証示しており、この技巧的な理性性の real な現実性が包摂関係

の ideal な可能性・不可能性に Realität を与え、それを real な可能性・不可能性とすることができるからである。第二に、技巧的命法において「原因性を規定する概念」は「自然概念」(V. 172) であると言われているように、技巧的命法には感性界に關係する經驗的・蓋然的な悟性認識が含まれており、したがって、そのかぎりにおいて技巧的命法は、技巧的理性的存在者の「態度 (Verhalten)」としての具体的個別的行為とも、またその可能的な現実態である感性界における「出来事 (Begebenheiten)」(V. 65) としての具体的個別的行為とも、同種でありうるからである。

これに対して、包摂關係の現実性に関してはいきわめて問題である。というのは、ここでは純粹実践理性の法則(道德的根本法則)と個別的行為との包摂關係の現実性が、道德的な理性性を有する行為主体との關係において主題化されているのであるが、道德的根本法則が、普遍妥当性という意味での客觀的實在性を有すると単に考えられる (gedacht) だけでなく、事実として与えられている (gegeben) としても、すなわち、道德的根本法則の事実性・現実性が行為主体の叡智的存在 (≡ Intelligenz) としての事実性およびその確実性の自覚によって独断的に保証されるとしても、またそのことを通じて行為主体が自己の道德的な理性性の事実性・現実性を確実に自覚するとしても、道德的根本法則に従う行為は、差し当たっては「叡智的存在者の態度」(V. 66) として叡智界に属しているにすぎない(このかぎりでは両者は確かに同種的是である)。それが個別的・具体的行為として成立しうるためには、出来事(≡現象)として感性界に属しうるのでなければならぬ。それゆえ、叡智的な道德的根本法則と感性的な現象という異種なものとの包摂關係が、そもそもいかにして可能であるのか、という問題がきわめて重要な、しかし未解決の問題として残っているからである。この問題が解決されないかぎり、包摂關係の現実性は論理的に可能な現実性にとどまり、永遠に問題的事であることを脱しえないであろう。

この問題は、カントの倫理学の成否に関わるきわめて重大な問題である。なぜならば、これらの異種なもの

が絶対に通約不可能であるとすれば、道徳的根本法則や道徳的理性性がたとえ事実性・現実性を有していたとしても、行為主体が道徳法則に従う行為を感性界において実現し、そのことでもって自己の道徳性を感性界において表出することが、完全に閉ざされてしまうという事態が生じる（道徳性の、不完全な部分的な表出さえも閉ざされるといふ事態が生じる）。もしそのような事態が生じているとすれば、カントの倫理学は、感性界において部分的にさえ実現することが絶対に不可能な道徳的行為・道徳性・道徳法則を主張する、空理空論に墮してしまふからである。

包摂関係の必然性に関しては、その現実性に関してよりも、一層問題적である。必然性が可能性と現実性の綜合であるとされている以上、上述の問題が未解決であり包摂関係の現実性が問題적であるのであれば、包摂関係の必然性もまったく同様の意味において問題적である。しかも、ここでは道徳的根本法則と個別的行為との包摂関係の必然性が、無限的理性的存在者（＝神）との関係において主題化されているが、すでに示したように^③、無限的理性的存在者の概念は、ここでは単に論理的可能性しか有しておらず、「純粹実践理性の弁証論」における要請論の議論をまつて初めて、その real な現実性が要請されるのである。それゆえ、包摂関係の必然性の問題は、その現実性の問題よりも一層問題적であると言わざるをえない。もちろん、包摂関係の必然性とその偶然性から構成されている「諸目的の王国」(IV, 433) も、その real な現実性に関しては、この段階ではまだきわめて問題적であると言わざるをえない。

以上のことから明らかであるが、《道徳法則と、感性界における個別的・具体的行為との包摂関係そのものは、いかにして可能であるか》という範型論の問題は、あくまでも様相の範疇の問題領域内にある。範型論が分析論第二章「純粹実践理性の対象の概念について」の中に、それに付随する形で存在するのは、この理由による。道徳法則や、それを基礎に据えた「諸目的の王国」という睿智的道徳的共同体という美しい理念が、否、カントの

倫理学そのものが空理空論でないとするならば、それらの成否は、「純粹実践的判斷力の範型論について」と題された、この短い一節にかかっているのである。この一節は、ほとんど注目されることがないが、それほど重大な意義を担った一節なのである。

ただし、その重要性をカント自身が十分自覚していたかどうかは疑わしい。というのは、少なくとも『道徳の形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略記）においては、範型 (Typus) という術語は一度も登場しないし、図式 (Schema) という術語も登場しない⁵⁾。また、『実践理性批判』においては両者とも登場するが、両者の区別は必ずしも明確ではないし、それに加えて包摂 (Subsumtion) 、適用 (Anwendung) 、現示 (Darstellung) 、例証 (Beispiel) といった術語が、ほとんど無造作とも思える仕方で使用されているからである。だが、そのような曖昧さにもかかわらず、カントの思考を（問題は残るとはいえ）ある程度再構成することは、十分可能なのではないだろうか。

三 超越論的図式論と純粹実践的判斷力の範型論

さて、このような包摂関係という問題領域においては、確かに感性的直観（＝質料あるいは個別）と範疇（＝形式あるいは普遍）という異種的なものの媒介という、超越論的図式論の問題と類似した問題が生じている。そうであるからこそ、カントは不適切と知りつつも図式という術語を使用したりするのである。だが、超越論的図式論と純粹実践的判斷力の範型論とは、多少類似はしていても決定的に異なる。両者は以下の三点において決定的に異なっていると、筆者は考えている。

(1) 包摂 (Subsumtion) もしくは包摂する (subsumieren) という語は、『基礎づけ』においては一度も登場し

ない（それは、カント自身が範型論の問題そのものをまだ十分明確に自覚していないことを示唆している）。『実践理性批判』においても、それは二度しか登場しないが（いずれも名詞形）、ここでは、感性界における可能的行為（Ⅱ個別）と「純粹な実践法則」（V, 88——傍点は筆者付加。以下同じ）もしくは「道徳的原理」（V, 90）（Ⅱ普遍）との包摂関係が問題となっているのであって、道徳的善の概念との包摂関係が問題となっているのではない。それゆえ、感性的直観と純粹悟性概念（範疇）との包摂関係そのものの可能性に関係する純粹悟性概念の図式（超越論的図式）において主題化されたような、概念の図式の問題は、一見したところ、ここでは問題とはなりえないように見える。だが、可能的行為と道徳的根本法則との包摂関係に関する反省を通じて道徳的善の概念が導出され、実践的判断においてその概念内容が限定されるのであるならば、個別的行為と道徳的根本法則との包摂関係そのものの可能性の根拠という問題は、同時に、個別的行為と道徳的善の概念（理性概念Ⅱ理念）との包摂関係そのものの可能性の根拠という問題でもあると言うことができるであろう（後者は、具体的個別的行為と道徳的善の概念との具体的な包摂関係に関する実践的判断、すなわち具体的個別的行為の評価の問題では決してなく、そのような実践的判定・評価「Beurteilung」そのものの可能性の根拠に関わる問題である）。

ここでは、「法則そのものの図式」（V, 88）が、同時に概念の図式でもある（もちろん、図式あるいは図式論という術語は、カント自身が示唆しているように、必ずしも適当ではないが¹⁷）。範型（Typus）という語の使用法からも、このことは明らかである。カントは「道徳法則の範型」（V, 88）について語ると同時に、「概念の範型論」（V, 70）について語っているからである。これに対して超越論的図式論は、あくまでも純粹悟性概念の図式論である。まず第一に、この点において、純粹実践的判断力の範型論は超越論的図式論とは決定的に異なる。

(2) 道徳法則の範型が同時に道徳的善の概念の範型でもあるとしても、道徳的善という概念は、単なる思惟形式である範疇とは異なり、同時に客観の概念でもある。すなわち、道徳的善という概念は、具体的個別的行為の具

体的實踐的判定・評価という場面では、判断の形式のように見なすことができるかもしれないが、あくまでも純粹實踐理性の客観、そのものなのである。純粹理論理性の判断力の困難と、純粹實踐理性の判断力の困難との差異に言及している箇所では、カントは「道德的善は、客観という観点からすれば、何か超感性的なものである (etwas dem Objekte nach Übersinnliches)」(V, 68) と述べているが、この「客観という観点からすれば (dem Objekte nach)」という語句に、純粹實踐的判斷力の範型論の問題と超越論的図式論の問題との第二の差異が、端的に表現されている。だが、この差異は、形式の図式と客観の範型という単に表面的な差異なのであるか。それとも、何かもっと重大なことを意味しているのであろうか。

『純粹理性批判』によれば、範疇の超越論的図式としての超越論的時間限定は、未限定な感性的直観の多様を盲目的に限定する生産的構想力の形像的綜合と、悟性綜合における抽象的な範疇的統一との、高次の綜合を行なう構想力の「超越論的所産」(A142=B181)であった。超越論的図式は、範疇的統一の「ア・プリアリな規則に基づく」[「普遍的な」(A138=B177f.)]ものであり、そのかぎりでは範疇と同種性を有する。しかし、それはまた、あらゆる感性的多様の純粹な形式(=時間)の制約に従う超越論的時間限定であるかぎり、感性的直観(=現象)とも同種性を有するのであった。そして、超越論的図式の両方向へと向かう同種性が、範疇と現象という異種なものとの媒介を保証するのであった。だが、超越論的図式が異種的な両者をこのように「媒介する」(A139=B178)ことは、元来「物一般 (Dinge überhaupt)」(B128)と「無制限の領域」(B166Anm.)を有し、物一般を一つの意識へと結合し概念把握するという「論理的意味」(A248=B305)を有していた範疇を、感性的直観へと「制限する (festzulegen)」ことを意味していた。それは同時に、抽象的な純粹統覚が、思惟質料を獲得して具体的な超越論的統覚として「実現する (realisieren)」(A146=B185f.)ことを意味していた。そして、このことは、感性的直観と智界とが理論理性の認識においては峻別されるべきであることを、原理的には直ちに意味していた。こ

れに対して、道徳的善という概念が純粹実践理性の客観そのものの概念であるならば、道徳法則の範型という問題においては、この客観そのものの概念の範型が問題になっているのである。したがって、ここでは純粹実践理性の観智的客観（道徳的善）と理論理性の感性的客観（感性界における出来事としての行為）との関係が、またそれらの質料的総体性が観智的世界と感性的世界であるのだから、理論理性の認識にとつては峻別されるべきであった観智界と感性界とを再び媒介するような関係が、ここでは問題となっているのである。すなわち、道徳法則の範型論は、理論において峻別された両世界が実践において再び架橋される可能性がある、ということの原理的な根拠を示すのである。超越論的図式論と道徳法則の範型論とは、媒介を問題にしている点では同じであっても、両世界の理論における峻別と両世界の実践における再架橋という、それぞれの機能において決定的に異なっているのである。上述の第二の差異は決して表面的な差異ではなく、それが真に意味しているのは、実は両者のこの機能の差異である。

(3) 理論理性の領域においては、生産的構想力が範疇と感性的直観との媒介表象としての超越論的図式を産出し、それを限定的判断力に与えるのであった。だが、生産的構想力が、範疇とも感性的直観とも同種であるような図式を産出することができるのは、一体どうしてであろうか。この問いは、構想力の働きそのものからではなくて、範疇が元来もっている性格から答えることができるであろう。範疇は、人間の感性的直観であるにせよ、それとは異なった感性的直観であるにせよ、非感性的直観であるにせよ、「直観一般の諸対象に関係する (sich beziehen)」（B150）と言われている。このように直観一般の多様な表象に悟性統一を与えるという形式的機能を有する範疇は、自らがそれに対して悟性統一を与えるところのものを、すなわち「直観一般の諸対象」を、自らに対応する (korrespondieren) ものとして、換言するならば、自らの質料的相関者としてもと前提している（カントは範疇を「客観に関する空虚な概念 (leere Begriffe von Objekte)」（B148）であると規定しているが、この

表現も同様のことを主張していると解釈することができる)。すなわち、範疇と直観一般の多様な表象とは、前者は「知性的」であるが後者は「感性的」(A138=B177)であるという意味においても、また前者は形式であるが後者は質料であるという意味においても異種的であるが、両者はともに形式と質料として直接的に相関しているのである。形式と質料との本来的な直接的相関性が前提されていなければ、両者を媒介しようとする超越論的図式論の問題は、そもそも生じえないのである。では、範型論の問題領域においては、このような形式と質料との本来的な直接的相関性は存在するのであろうか。

すでに述べたように、道徳的善は純粹実践理性の超感性的な客観そのものであり、このような超感性的な客観(道徳的善)と感性的な客観(感性界における出来事としての行為)との媒介可能性が、範型論では問題になっている。それゆえ、一見したところでは、ここでは、超越論的図式論におけるような形式と質料との本来的な直接的相関性といったものが、もともと前提されているわけではないように見える。しかし、そうではない。道徳法則は、欲求能力の経験的質料を捨象するところに成立するがゆえに、「普遍的立法という単なる形式」(B25)しか有していないのであった。しかし道徳的命法が、「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(V.30)と表現されていることから明らかなように、道徳法則が行為を規定する形式であるかぎり、道徳法則は「叡智的存在者の態度」としての行為一般を言わば自己の質料的な相関者として前提している、と言つても差し支えないであろう。このように考えるならば、超越論的図式論における形式と質料との本来的な直接的相関性に類似した関係が、ここにおいても成立していると言つことができる。

しかし、このような直接的相関性に類似した関係が成立しているとしても、異種的なものの媒介という問題が直ちに生じるわけではない。というのは、ここでは関係する両項(叡智的な道徳法則と叡智的存在者の叡智的な行為)は、形式と質料的なものという点では異種的であるとしても、叡智的なものという点では同種だからで

ある。だが、道徳法則の言わば質料的な相関者である、叡智的存在者の態度としての行為一般は、個別性・具体性を獲得して感性界に出来る(Begeben)のでないかぎり、感性界における現実の行為としては実現(realisieren)しえない。だが、実現してしまつた行為は、出来事(Begebenheit)として感性界に属し、そのかぎりでは、叡智的存在者の叡智的行為と異種である。異種なものとの媒介という問題が生じるのは、実は、ここにおいてなのである。以上のことから明らかであるが、道徳法則と感性界における出来事としての行為とは、そもそも直接的に関係しているわけではない。道徳法則が直接的に関係しているのは、形式と質料的なものという点では異種であるにしても、叡智的なものという点では同種である、叡智的存在者の叡智的行為である。道徳法則が感性界における出来事としての行為に関係しうるとすれば、それは、叡智的存在者の叡智的行為が異種的な感性的行為として出来るかぎりにおいてであり、それゆえ、両者が関係しうるとしても、それは間接的にでしかありえないのである。

道徳的善が「いかなる感性的直観においてもそれに対応するものが見いだされえない」理念であるという点に、純粹実践的判断力の範型論の「特殊な困難」があるように「見える(scheinen)」(V, 68)、とカントは述べている。すなわち、道徳的善(もしくは叡智的存在者の叡智的行為)が理念であることが、理念(道徳的善もしくは叡智的行為)と現象(感性界における出来事としての行為)との間の何らかの対応関係の可能性を否定し、したがってまた両者の媒介の可能性を否定しているように「見える」というのである。しかし、カントのこの主張はあまりにも単純であり不明確である。それが理念であるということでもってカントが主張しようとしていることは、よりの確に言うならば、道徳法則と感性界における個別的・具体的行為とは、上で述べたように、超越論的図式論における範疇と感性的直観との関係のように、直接的には決して相関しえないということなのである。この点が、範型論と超越論的図式論との第三の差異である。

四 純粹実践的判斷力の範型論

範型論の問題が超越論的図式論の問題と類似しているにしても、以上のように異なっているのだから、カントがこの問題に対して図式論という術語を使用することを躊躇したとしても、それは当然である。だが、範型論の困難が「特殊な困難」であるにしても、それは困難であると「見える」にすぎないのであつて、カントはそれを解決可能な困難であると考へている。すなわちカントは、道徳法則と感性界における現象としての個別的行為とは媒介可能であり、したがつてまた、叡智界と感性界とは媒介可能であると考えている。では、両世界の媒介はいかにして可能なのであろうか。

道徳法則と感性界における現象としての個別的行為とを媒介し、叡智界と感性界とを媒介するカントの方法は、きわめて単純である。一方の項である道徳法則は、合法則性 (*Gesetzmäßigkeit*) を有しており、他方の項である感性界における現象としての個別的行為は、自然法則に従わねばならないが、その自然法則もまた合法則性を有している。道徳法則と自然法則とは、「合法則性一般という形式 (*die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt*)」を有している点では「同一 (*einheitlich*)」 (*Y*, 70) である。そうであるかぎり、叡智界と感性界とは、「形式的な面から見られた自然 (*natura formaliter spectata*)」 (*B*165) としては同一である。そして、両世界のこの形式的な同一性が、道徳法則と感性界における現象としての個別的行為との媒介を可能にするといふのである。

カントはこの意味において、合法則性一般という形式を範型 (*Typus*) と名づけている。しかし、叡智界と感性界とが合法則性という形式に関しては同一であるとしても、質料に関しては、一方は叡智的客観 (道徳的善あるいは目的それ自体) の総括であり、他方は感性的客観 (現象) の総括であるのだから、両世界は、「質料の面

から見られた自然 (natura materialiter spectata) (B163) としては非同一である。では、両世界の、形式における同一性と質料における非同一性とは、一体何を意味しているのだろうか。また、「形式の面から見られた自然」あるいは「質料の面から見られた自然」という表現に登場している「見る (specto)」という語は、いかなる事態を意味しているのだろうか。

第一の問いに關して言えば、それは、restringieren (制限する) と realisieren (実現する) との関係が、超越論的図式論と範型論とでは逆転していることを意味している。超越論的図式論においては、純粹統覚は、感性的直観へと制限 (restringieren) されることによって、超越論的統覚として実現 (realisieren) すると主張されていた。これに對して、範型論は、叡智的存在者の態度としての叡智的行為は、感性界に出来しうるのでなければ出来事としては実現 (realisieren) しえないが、しかし感性界における出来事として実現することによって、それは常にすでに制限 (restringieren) されてしまっている。カントはこのことを、『純粹理性批判』では、「実践理性の理念は、単に部分的に (zum Teil) であるとはいえず、常に現実に (wirklich) 具体的に (in concreto) 与えられうる」(A328 = B385) と表現したり、例証 (Beispiel) とは「理性の概念が命ずるところのものがある程度 (im gewissen Grade) 実行できるものであることの証明」(A315 = B372) であると表現したりすることによって、感性界において具体的に実現された実践的理念が「常に制限された不完全な (jederzeit begrenzt und mangelhaft)」(A328 = B385) ものでしかないことを、明確に言明している。要するに、上述の形式的な同一性は、道徳法則と感性界における具体的・個別的行為との媒介可能性の側面を、また質料的な非同一性は、感性界において実現された道徳的行為の制限性・不完全性を意味しているのである。

では、「見る」という語が意味しているのは、いかなる事態であろうか。「道徳法則が、この法則の自然の対象への適用を媒介する認識能力として有しているのは、悟性だけである (構想力ではない)」と述べている箇所で、

カントは、自然法則の合法性という形式を道徳法則の合法性という形式に対応させるのは悟性であり、それは「判断力のため」(V, 89)であると述べている。だが、この合法性という形式は、別の箇所では、「純粹理性がそれだけで (für sich) 思惟しうるもの」(V, 77)と言われている。一見したところでは相容れないように見えるこの箇所は、いかに解釈することができるのであろうか。これは、悟性と判断力と純粹理性との関係をいかに解釈するかという問題である。

範型論が、道徳法則と感性界における個別的行为との包摂関係（＝実践的判断）の可能性の根拠を主題とするものであるかぎり、範型論で問題となっている認識能力は、言うまでもなく「特殊を普遍のもとに包摂する能力」(XX, 201)である限定的・実践的判断力である。しかし判断力は、「特殊な、決して自立的ではない認識能力」(XX, 202)であるのだから、合法性という形式（範型）を自ら産出もしくは提示することはできない。そうである以上、範型は「余所 (anderweitig)」(XX, 202)から与えられるのでなければならぬ。ところで、自然の合法性という形式を判断力に提示することができるのは言うまでもなく悟性であるが、カントはそれを同時に純粹理性でもあると述べているのである。だが、このような事態が成立しうるためには、理論理性と実践理性との同一性が前提されているのでなければならぬ⁹⁾。純粹実践理性は、理論理性と実践理性との同一性がすでに前提されているかぎりにおいて、自らの理論理性（悟性）が示す自然の合法性という形式と、自らが指定する道徳法則の合法性という形式との間に、同一性を「見る」のである。そして、そのかぎりにおいて、純粹実践理性は合法性一般という形式を範型とするのである。

もちろん、叡智界と感性界との形式的な同一性を「見る」純粹実践理性は、上述の質料的な非同一性をも同時に「見る」のでなければならぬ。質料的な非同一性が、感性界において実現された道徳的行為の制限性・不完全性を意味しているのであるかぎり、純粹実践理性は、感性界において実現された道徳的行為を不完全なもの

して「見る」のでなければならぬ。

カントは『基礎づけ』において、「人格は法則の例証 (Beispiel) を我々に与える」(IV, 401Anm.)と述べている。この主張は、一見したところでは、道徳的人格は道徳法則に厳密に適合する例証を感性界において提示しているかのように解釈されるかもしれない。だが、カントはそれに続く箇所、我々はそのような人格において「言わば、(gleichsam) 法則の例証を思ひ浮かべる (sich vorstellen)」(IV, 401Anm.)のであると述べることによつて、先に「例証」と称していたものは、厳密には「例証」と称することができないと主張している。『実践理性批判』においては、カントはもっと明確に、「経験においては、道徳法則が厳密に (genau) 遵守されているような例証を一つも見つけ出すことができない」(V, 47, Vgl. 46)と主張している。また、『判断力批判』においては、例証は経験的概念の实在性を証示する感性的個別の直観であると言われており、このことからしても、感性界において実現された道徳的行為が叡智的な道徳法則の例証では決してありえないことは明らかである (Vgl. V, 351)。では、それは何であろうか。それは、叡智的存在者の態度としての叡智的行為およびそれを規定する道徳法則という原像 (Urbild; archetypus) の、不完全な模像 (Nachbilder; ectypa) にすぎない。すなわち、純粹実践理性は、感性界において実現された個別の道徳的行為の、模像としての不完全性を「見る」のである。カントは「或る人格に対するすべての尊敬は、本来的には、法則に対する尊敬にすぎない」(IV, 401Anm.)と言っているが、それは、或る人格が個別的な道徳的行為を感性界においていかに示そうとも、それらは不完全な模像にすぎないのであるから、真に(本来的に)尊敬の対象となるのは、原像としての叡智的行為を規定する道徳法則であるという意味である^⑩。

ところで、範型論をめぐるカントの主張には問題点がまったくないわけではない。むしろ、上述の、感性界における道徳性の不完全な現示というカントの主張には、以下のような解決困難な問題がある。確かに、カントは、

叡智界と感性界との形式的な同一性と質料的な非同一次性とを同時に主張する必要があった。というのは、両世界の形式的な同一性と質料的な非同一次性とを同時に主張することは、両世界を直ちに同一化するという困難に陥るし、両世界の形式的な非同一次性（および質料的な非同一次性）を主張することは、両世界を絶対に媒介不可能にするという困難に陥るからである（前者の立場は『純粹理性批判』を否定する立場であり、後者の立場は実践哲学を空論化し、実践的に無意味化する立場である）。これらの困難を避けるために、両世界の質料的な非同一次性を主張するかぎり、感性界において現示された道徳性が不完全な性格を有するとされるのは、論理的には当然のことである。しかし、不完全であるにしても、それは「部分的に」あるいは「ある程度」道徳性を有しているのである。そうであるとするとき、カントのこのような主張は、「では、どの程度なのか」という問題や「程度の差異を規定するものは一体何か」という、解決困難な新たな問題を直ちに招来することになるであろう。だが、カントはこの問題には言及せず、単に感性界において現示された道徳性の不完全性を主張するにとどまっているのである。

五 範型論の意義

カントは、神秘主義 (Mysticism) と実践理性の経験論 (Empirism) とを防止する点に範型論の意義があると主張している (Trg. V, 76) (この点については、ここでは触れない)。また、筆者が先に指摘したように、範型論は、理論理性にとつては峻別されていた感性界と叡智界とを、理論においては峻別されたままではあるが、実践において架橋する可能性を提示するという意義をもっている。だが、範型論の意義は決してこれらに尽きるものではない。

叡智界と感性界とは合法則性という形式の面から見ると同一であるが、質料の面から見ると、「原型

的自然 (natura archetypa)』としての叡智界と「模型的自然 (natura eotypa)』(V, 43)としての感性界とは、あくまでも非同一であった。形式の同一性が、両世界を架橋する可能性の根拠を与えたとしても、そこには同時に質料の非同一性が存在するのであるから、形式の同一性によって両世界が直ちに架橋されているというのでは決していない。両世界の架橋は、可能性を有しているにすぎない。実践理性に関する哲学的反省を遂行する哲学的理性は、両世界の形式の同一性と質料の非同一性を同時に「見る」かぎり、また自己が、純粹意志の主体としては叡智的存在者であるが、欲求能力の経験的質料に規定される経験的意志の主体としては同時に感性的存在者でもあることを自覚しているかぎり、両世界の実践における架橋が可能性しか有していないことを自覚している。だが、そうであるからこそ哲学的理性は、この非同一性を漸近的に無化し両者を同一化すべく「努力する (streben)』(V, 83) ことが人間理性の実践的課題であることを自覚しているのである。このような実践的課題を自覚しているかぎり、哲学的理性はまた、個体としての人間および類としての人間に対して課題として課せられた、この同一化への「無限の進行」(V, 83) の道程を、歴史(個体史および人類史)として反省する可能性を自覚しており、この「無限の進行」を推進する手段を教育あるいは啓蒙として反省する可能性を自覚している。以上のことから明らかのように、範型論は、上述のような問題があるとはいえ、理論哲学と実践哲学との架橋の可能性の根拠を提示することによって、実践哲学と歴史哲学との、また実践哲学と教育哲学との有機的関連性を準備するという意義を有しているのである。

- (1) カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften [以下KGSと略記]) による。巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記する。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとして表記した。『純粹理性批判』の

構造と『実践理性批判』の構造との関係については、KGS, Bd. V, 16を参照されたい。また、『実践理性批判』の分析論の構造と理性推論との類比的関係については、V, 90を参照されたい。

(2) 本書第五章を参照されたい。

(3) 本書第五章を参照されたい。

(4) 『判断力批判』において述べられている、道徳性の象徴としての美と反省的判断力との関係については、別の機会に論じたい。なお、カントは言及していないが、『実践理性批判』で問題となっている判断力はもちろん限定的判断力である。

(5) 確かに、『基礎づけ』は、道徳法則と自然法則との合法則性という点での「類比 (Analogie)」(IV, 437) に言及している (Vgl. Reflexionen Nr. 7260, KGS, Bd. XIX, 296)。だがそこには、合法則性という形式が範型であるという明確な主張は見られず、この形式的な類比によって定言的命法の異種表現が可能であることを、またこの異種表現を意志の格率に適用することによって、それが合法則性という形式を有する道徳法則に適合しているかどうかを判定することができることを、示しているにすぎない。そしてまた、あとで述べるように、そこには包摂 (Subsumtion) という術語すら登場していない。このことから推測すると、カントは『基礎づけ』の段階では、意志の格率と道徳法則との関係のみを問題にしており、具体的・個別的行為と道徳法則との包摂関係に関する範型論の問題を、まだ十分には明確化できていなかったと言わざるをえないのではないだろうか。

もっとも、意志の格率が合法則性という形式を有する道徳法則に適合しているか否かを吟味するための「基準 (Kanon)」(IV, 424) として、自然法則の合法則性という形式を用いるという主張は、意志の格率が行為を規定するものであるかぎり、またその行為が感性界において可能な行為であるかぎり、論理的には具体的・個別的行為と道徳法則との包摂関係の問題 (範型論の問題) へと発展せざるをえないであろう。この意味においては、両法則の形式の類比や格率の判定の基準に言及している『基礎づけ』の中に、論理的には、範型論の萌芽がすでにあったとも言うことができ²⁹。Vgl. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason,"* The University of Chicago Press, 1960, 158fn, 64.

(6) 注 (5) 参照。

- (7) Vgl. KGS, Bd. V, 68.
- (8) 『実践理性批判』において、範型 (Typus) とはいう術語は全部で六回登場している (V, 69 [19, 36], 70 [6, 10, 25, 34] ……最初のアラビア数字は KGS, Bd. V の頁数を「」内のアラビア数字は行数を表す)。そのうち、法則の範型について語っているのは、69[19]と70[6]である。70[34]は「道德的善のための範型」という形で、概念の範型について語っている。70[10]は「睿智の自然の範型」について、70[25]は「判断力の範型」について語っている。残る一箇所 (69[36]) は、「意志の格率を道德的原理に従って判定する範型」について語っている。この最後の用例については、注 (5) を参照されたい。
- (9) 理論理性と実践理性との同一性については、本書第四章を参照されたい。Vgl. KGS, Bd. IV, 391, V, 91.
- (10) 純粹実践理性の動機としての尊敬の感情については、次章において論じる。

第七章 実践的反省と感性

一 序

カントは、『実践理性批判』と『純粹理性批判』の叙述構造を対比している箇所、前者の「純粹実践理性の動機について」と題された章（以下「動機について」と略記）を、不適切であると断りながらも「純粹実践理性の感性論」(V, 86)と称している。¹⁾それは、純粹実践理性と感性との関係が、ここでは反省の主題になっているからである。しかし、感性という同一の語が使用されているが、両批判において反省の主題となっている感性は、その内実が異なっている。『純粹理性批判』においては、感性は直観能力 (Anschauungsfähigkeit) として考察されたが、ここでは感情 (Gefühl) としてのみ考察されているからである (Vgl. V, 90)。ところで、この「動機について」の章においては、道徳法則に対する尊敬 (Achtung) の感情が純粹実践理性の動機であるということが明らかにされるが、かの有名な「適法性 (Legalität)」と「道徳性 (Moralität)」(V, 71)との区別も、この章におい

て初めて登場する。では、動機の問題は、適法性と道徳性との区別の問題とどのように関係しているのだろうか。これらの問題を関係させることの中には、カント倫理学の或る性格が潜んでいるのではないだろうか。また、カント倫理学のアポリアや、批判哲学を発展的に解釈する可能な方向性を示唆するような問題が、潜んでいるのではないだろうか。

もちろん、そのような問いに答える前に、道徳法則に対する尊敬の感情ということ、カントがそもそも何を主張したのかを、我々はまず問わなければならないであろう。純粹実践理性と感性との関係に関する超越論的反省を遂行する哲学的批判理性は、その反省によって、一体何を具体的に自覚するに至るのか。また、そのような具体的な自覚が成立する真の根拠は何であるのか。これらのことを明らかにすることを通じて、上記の問いに答えてみよう。

二 哲学的理性の理性的な自己感情

尊敬の感情に関するカントの議論には、一見したところ、循環的な構造が潜んでいるように見える。「道徳法則は、主観の感性に影響 (Einfluss) を与え、意志に及ぼす法則の影響を促進するような感情を生ぜしめる (bewirken)」(V, 75) と主張することによって、カントは、道徳法則が意志に影響を及ぼすことを主張している。しかし道徳法則とは、純粹意志が、あるいは同じことであるが、純粹実践理性が自己立法した法則であったはずである。そうであるならば、純粹意志もしくは純粹実践理性は、まさに自らが措定した道徳法則によって影響を及ぼされるといふことになり、循環的な関係が成立しているように見える。しかし、本当はそうではない。むしろ、哲学的理性の超越論的反省の過程が、やや錯綜した形で示されているだけである。まず、哲学的理性のこの反省

過程を、明らかにしてみよう。

1 共在関係に関する超越論的反省

まず第一に、道徳法則が主観の感性に影響を与えるとは、一体いかなる事態を意味しているのであろうか。欲求能力の感性的・経験的な実質を規定根拠から捨象し、道徳法則を自己指定する純粹実践理性（もしくは純粹意志）は、自体的に（an sich）考察するならば、感性とはまったく無関係である。それゆえ、感性に対する道徳法則の影響、したがってまた感性に対する純粹実践理性の影響を反省の主題にすることができるとすれば、それは、感性にまったく関知しない純粹実践理性ではなく、自らが純粹実践理性としても感性としても働くことを自覚している哲学的理性が、そのような自覚を有するものであるかぎりにおいて、それを主題化していると言わざるをえないであろう。すなわち、この「動機について」の章においては、純粹実践理性と感性との関係に関する哲学的理性の超越論的反省が、主題となっているのである。とはいえ、純粹実践理性は、主観の感性にどのような影響を具体的に与えるというのであろうか。カントは二段階に分けて、それを謙抑（Demütigung）の感情と尊敬（Achtung）の感情として論じているが——それらは、あとで述べるが、哲学的理性が遂行する同一の超越論的反省の二側面にすぎない——、まずは Wirkung/wirken あるいは Mitwirkung/mitwirken という語に着目して、カントの議論を明確にしてみよう。

道徳法則を指定する純粹実践理性は、感性的・経験的実質を、したがってまた衝動や傾向性を欲求能力の規定根拠から捨象するが、はたしてこのことは、道徳法則に従う行為においては衝動や傾向性が絶対的に不在であることを意味しているのであろうか。そうではないであろう。カントによれば、あらゆる傾向性は我欲（Selbstsucht / solipsismus）を形成するが、二種類の我欲のうちの一つは自愛（Selbstliebe / philautia / Eigenliebe）と称され

ている。だが、カントによれば、自愛は「自然的 (natürlich)」(V, 73) なのである。有限な理性的存在者である人間は、何といっても「自然的生 (das physische Leben)」(V, 89) を営む者であるのだから、このような自然的な自愛を形成する傾向性の絶対的不在を主張することがカントの真意であるとは、到底考えられないであろう。事実また、カントは「純粹実践理性の原則について」の章のある箇所において、それらが道徳法則の可能性の「制約として」(V, 33) 「前提」(V, 34) されるのでなければ、経験的実質や傾向性が道徳的行為に「介在」(V, 32) あるいは「付加」(V, 34) していても問題はない、とも主張している。²⁾ この主張は、「動機について」の章においても以下のように繰り返されている。

「道徳法則はそれだけで (für sich) 無媒介的に (unmittelbar) 意志の規定根拠たりうる」のであり、「他の若干の動機を道徳法則と並んで (neben) 共に作用 (mitwirken) をせるだけでも危険」(V, 72——傍点は原典における強調箇所を示す。以下同じ) であるというカントの陳述は、以下の二つの可能性を排除する (ausschließen) ことによって、道徳法則の純粹性を主張するものである。その二つの可能性とは、諸々の経験的実質もしくは傾向性と道徳法則とが、意志の規定根拠として、言わば同時並列的に共に作用するという可能性と、道徳法則が意志を規定する作用を、諸々の経験的実質もしくは傾向性が媒介するという可能性とである。カントは、意志規定に関する、道徳法則と経験的実質もしくは傾向性との同時並列的な共同作用と、媒介・被媒介的な共同作用という二つの可能性を排除して、「道徳法則はそれだけで (für sich) 無媒介的に (unmittelbar) 意志の規定根拠たりうる」と端的に述べているのである。すなわち、ここにおいてもカントは、経験的実質もしくは傾向性を、それらが何らかの形で意志の規定根拠として作用する (wirken) かぎりにおいて、道徳法則もしくは道徳的行為から差し当たって論理的に排除しているのであって、それらの実在的な絶対的不在を主張しているのではない(排除という語は、差し当たっては哲学的理性の反省過程における論理的抽象作用を意味する語である。³⁾)

しかしこのことは、経験的実質によつてパトロロジーシユに触発される感性と、そのような感性を論理的に捨象・排除して道徳法則を自己措定する純粹実践理性との——両者は共に實在性を有する——實在的、な、共在を主張することを意味している（パトロロジーシユに触発される自然的感性の實在的、な、否定は直ちに「実践理性の神秘主義」につながるが、それと同様に、純粹実践理性の實在的、な、否定は直ちに「実践理性の経験主義」(V, 70)につながる。カントはそのいずれの立場も断固として拒否する)。そうであるならば、自らがそのような感性としても純粹実践理性としても働くことを、そしてまた両者が現実と共に在することを自覚している哲学的理性は、それらを自覚しているかぎり、この共在の關係について哲学的反省を遂行しなければならないであろう。要するに、「動機について」の章は、哲学的理性のこの反省過程の叙述なのである。

2 謙抑の感情と尊敬の感情

謙抑の感情は、道徳法則もしくは純粹実践理性の「感情〔＝感性〕」に対する消極的〔＝否定的〕な結果〔Wirkung〕(V, 73)であり、尊敬の感情は、道徳法則もしくは純粹実践理性の「感情に対する積極的〔＝肯定的〕な、しかし間接的 (indirekt) な結果 (Wirkung)」(V, 79)であると、カントは述べている。だが、この言明には三つの（しかし実際には同一の）問題が潜んでいる。それは、まず第一に、結果という語がここでどのような事態を意味しているのかという問題である。第二の問題は、そのような結果を生ぜしめるべく作用する (wirken) ものは、カントの叙述を表面的に解釈するならば道徳法則もしくは純粹実践理性ということになるであろうが、本当はそうではないのかという問題である。そして第三の問題は、尊敬の感情が間接的な結果であるとは、先行する謙抑の感情を介して初めて尊敬の感情は成立するという事態を直接的には意味しているが、そのような事態が成立する真の根拠は一体何であるのかという問題である。これらの問題が解明された時に初めて、尊敬の感情は

「知的根拠によつて生ぜしめられる (gewirkt werden)」(V, 73) とか、尊敬の感情は「理性によつて引き起こされてゐる (bewirkt sein)」(V, 76) とつた、カントの主張の真の意味が明らかになるであろう。

純粹実践理性(もしくは純粹意志)は自体的には、経験的実質や傾向性や、それらが関係するパトローギッシュな感性や、そこにおいて成立する快・不快の感情を、意志の規定根拠から論理的に捨象・排除するところに成立する絶対的自発性である。したがつて、純粹実践理性の實在的な自発的働き(Wirkung)が感性に直接的に関係するとしても、それは、パトローギッシュな感性を意志の規定根拠としては否定するという単に論理的な関係でしかない。しかし、これが論理的な関係でしかないということは、實在的な感情としての、換言すれば、純粹実践理性の實在的な働き(wirken)の實在的な結果(Wirkung)としての謙抑の感情は、この論理的な否定の関係から直ちに生じるのではないということの意味している。では、謙抑の感情は道德法則もしくは純粹実践理性の「感情に対する消極的(=否定的)な結果(Wirkung)」(傍点は筆者付加。以下同じ)である、というカントの陳述はどのように解釈すべきなのであろうか。

それは、以下のように解釈されるべきであろう。哲学的理性は、一方では、純粹実践理性の實在的な働き(Wirkung)と、この働きが感性に対して有している単に論理的な否定的な関係とを自覚しているが、同時に他方では、純粹実践理性の純粹性を否定しかねないパトローギッシュな感性の實在性をも自覚しているのであった。それゆえ、この両者を自覚している哲学的理性においては、純粹実践理性が有する上述の論理的な否定的な関係が、實在的なパトローギッシュな感性との関係において反省され、そのかぎりにおいて、論理的な否定的な関係が謙抑の感情として實在化するのである。すなわち、自体的には単に論理的な否定的な関係であったものが、感性の有する實在性と関係することによつて、換言するならば、感性と純粹実践理性とが相互に實在的に「対抗(Weiderstand)」(V, 75, 78)し合うことによつて、⁴純粹実践理性による感性の實在的な「制限」(V, 78) (これはいかな

る意味においても否定ではない) もしくは「克服 (Überwindung)」(V, 83) という形で実在化し、その「自覚 (Selbstbewußtsein)」(V, 74) が、謙抑の感情という実在的な結果 (Wirkung) として、哲学的理性の内に生ずるのである。カントの先の陳述はこのように解釈すべきである。要するに、純粹実践理性 (もしくは道徳法則) の感性 (＝感情) に対する働き (Wirkung) が、謙抑の感情という実在的な結果 (Wirkung) を生ぜしめるとすれば、それは哲学的理性の反省の働き (Wirkung) によっているのであり、謙抑の感情は哲学的理性の反省の結果 (Wirkung) なのである。カントの言葉を借用するならば、謙抑の感情は、後述の尊敬の感情と同様、哲学的「理性の判断において」(V, 75) 生ずるのである。

ところで、パトローギッシュな感性と純粹実践理性とが共存することを自覚しているがゆえに、両者の実在的な関係について反省を遂行し、その結果として、後者による前者の実在的な制限と克服とを自覚した哲学的理性は、それと同一の反省作用において、自己の純粹実践理性を、このような制限と克服とを遂行するものとして積極的に肯定し、制限と克服、すなわち純粹実践理性に対する「障害の除去 (Wegräumung)」が、純粹実践理性の「積極的促進と同等視される (gleichgeschätzt werden)」(V, 75) ことを自覚する。そしてまた、純粹実践理性の「実践的強制」を伴う働きが、自己を「感性的に触発される自己」から道徳的「自己」と「高揚 (Erhebung)」(V, 80) せしめることを自覚する。この自己高揚の自覚が、尊敬の感情という実在的な「積極的 (＝肯定的) な結果 (Wirkung)」として、哲学的理性の内に生ずるのである。カントは「道徳法則に対する尊敬」(V, 73) という表現を主として用いているが、尊敬の感情は、^⑤ 眞実には、自己をこのように高揚せしめる、自己の「純粹実践理性の絶対的自発性の働き (Wirkung) に対する尊敬の感情なのであり、この意味において自己尊敬の感情なのである。とはいえ、このような実在的な結果は、謙抑の感情の場合と同様、哲学的理性の反省の働き (Wirkung) によって生ずるのである。したがって尊敬の感情は、眞実には、哲学的理性の反省作用の結果 (Wirkung) なので

ある。尊敬の感情は「理性によって引き起こされている」と言われるとき、その理性は、純粹実践理性であると同時に、自らが純粹実践理性として働くことを自覚している哲学的理性なのである。

以上のように、謙抑の感情と尊敬の感情とは、パトローギッシュな感性と純粹実践理性との共在関係に関する哲学的理性の同一の反省作用の結果である。謙抑の感情と尊敬の感情との違いは、哲学的理性がこの反省過程において、感性の側を注視するか、純粹実践理性の側を注視するかという違いである。前者を注視する場合には、パトローギッシュな感性の制限と克服という否定的な結果が自覚され、後者を注視する場合には、このような制限と克服を遂行する純粹実践理性の肯定という結果が自覚されるのである。換言するならば、哲学的理性は、前者の場合には自らのパトローギッシュな感性が制限され克服されるべきことを「自己認識 (Selbsterkenntnis)」(Y, 86) するのであり、後者の場合には、感性をこのように制限するばかりか自己高揚をももたらすものとして自らの純粹実践理性の働きを「自己是認 (Selbstbilligung)」(Y, 81) するのである。自己認識と自己是認というカントの表現からも推測できるように、謙抑の感情と尊敬の感情とは、元来、同一の事態を異なった側面から反省した結果にすぎない。その証拠に、カントは、謙抑を「知的軽蔑 (intellektuelle Verachtung)」(Y, 75) と言ふ換えることによって、尊敬 (Achtung) の感情と謙抑の感情との関係が言わば正と負の関係にすぎないことを示唆している。

3 Intelligenz と二つの感情

以上のように、謙抑の感情と尊敬の感情とは、哲学的理性の同一の反省作用の結果であり、両者の違いは、哲学的理性がこの反省過程において、感性の側を注視するか純粹実践理性の側を注視するかという違いではない。とすると、両者は、同じく感情と称されているのだから、感情としては同一の性格を有しているのであろうか。

というのは、「すべての感情は感性的である」(V, 75) というカントの言明からすれば、両者は同一の性格を有する感性的感情であるように見えるからである。しかし、両者は感情としては同一の性格を有するものでは決してない。カントは、謙抑の感情に関しては「感情に対する消極的(=否定的)な結果はそれ自身感情である」(V, 73) と主張し、これに対して、尊敬の感情は「理性によって引き起こされている」「奇妙な感情」であり「特殊な感情」(V, 76) であると主張することによって、尊敬の感情の特殊性を強調している。このことから、それは明らかである。また、尊敬の感情を感情と称することの不適切さをカントが示唆していることから、それは明らかである (Vgl. V, 76)。では、両者の感情としての差異は一体どこにあるのだろうか。また、尊敬の感情の特殊性は一体どこにあるのだろうか。この問題を考察する前に、尊敬の感情の「間接的」性格に関する、上述の第三の問題を我々は考察すべきであろう。というのは、それが解明されれば、この問題は自ずと明らかになるからである。

純粹実践理性の絶対的自発的働き (Wirkung) は、「我々自身の超感性的な現実存在 (Existenz) の崇高性を感知 (spüren) させる」(V, 88) とカントは言う。カントは、この主張でもって、絶対的自己活動性と自己存在との自己における直接的合一を知的直接的に意識している存在者である、Intelligenz に言及しようとしている (Intelligenz が知的直接的に意識しているものは、『純粹理性批判』においては思惟 [denken] と存在 [sein] との直接的合一であったが、それと類比的に言うならば、純粹実践理性は純粹意志と同一であるのだから、『実践理性批判』においては意志 [wollen] と存在 [sein] との直接的合一であると言えよう)。しかし、純粹実践理性の、自己の働きに即した自己の超感性的存在の「感知」は、自体的には、まだ抽象的で無内容なものではない。それが具体的な内容を獲得するためには、具体的な働きに即さなければならぬ。ところで、「動機について」の章においては、哲学的理性は今や、自己の純粹実践理性の实在性を、したがって、自らが Intelligenz である

ことを、さらには、道徳法則を自己立法するという具体的な自律 (Autonomie) の働きを自覚しているが、同時にパトローギッシュな感性の实在性をも自覚しているのであった。それゆえ哲学的理性は、自己のこの純粹実践理性の具体的な働き (Wirkung) に即して、しかもこの働きと自己のパトローギッシュな感性との、实在的な關係に関する具体的な反省の働きに即して、自己の抽象的で無内容でしかなかった超感性的現実存在 (Existenz) を、尊厳を有する存在、「尊敬の対象」(V. 48)、すなわち「人間性」(V. 48) という具体的内容を有する存在として、具体的に自覚するのである (このことは、『純粹理性批判』においては抽象的で無内容でしかなかった *Intelligenz* が、人間性という具体的な「意味 (Bedeutung)」(V. 50) を獲得することによって「補完」「充実」(V. 48, 49) されることを意味している)。尊敬の感情とは、この自覚の結果 (Wirkung) である。つまり、純粹実践理性は、たとえ具体的な働きに即していたとしても、それだけでは自己の超感性的存在を抽象的に感知するのみであり、それを「尊敬の対象」という具体的存在として自己は認しえないのであり、自己の超感性的な存在をそのようなものとして自己は認するためには、自己のパトローギッシュな感性に實在的に関係することによって具体性を獲得するのでなければならぬ。謙抑の感情が尊敬の感情に先行することの、したがって、尊敬の感情が「間接的」であることの眞の根拠は、哲学的理性のこの必然性の自覚にある。

このことが解明された今、先の問題は以下のように解決することができる。『純粹理性批判』における、外的触発 (物自体による触発) と内的触発 (自我自体による触発) との区別と対比させて言うならば、謙抑の感情は、純粹実践理性の絶対的自発性の働きによって、換言するならば *Intelligenz* という超感性的存在 (自我自体) が有する絶対的自発性の働きによって、経験的実質や傾向性によってパトローギッシュに触発される感性が内的に触発された (＝制限された) 結果であり、そのかぎりでは、あくまでも「感性的な感情」(V. 45) である。これに対して、尊敬の感情は、この先行する感性的な感情を介しているとしても、純粹意志として働き、道徳法則を

自己立法する純粹実践理性の絶対的自発性の働きが、換言するならば *Intelligenz* という超感性的存在（自我自体）が有する絶対的自発性の働きが、直接的に、しかも具体性を獲得して発現した結果である。したがって、尊敬の感情の特殊性は、この「人格性」(V, 83) 意識の直接的具体的発現という点に求められるであろう。つまり尊敬の感情は、自らの理性が純粹実践理性として働くことを自覚している、哲学的理性の自己感情という意味において、理性的な感情なのであり、自己の超感性的な存在の発現の直接性のゆえに、それは不適切であるにもかかわらず、感情と称されているのである。⁽⁹⁾

三 *Wurzel* の *Intelligenz*

哲学的理性における謙抑の感情と尊敬の感情の生起、すなわち自己認識と自己是認という自覚の成立は、同時に、以下のような自覚が成立していることをも意味している。それは、有限的理性的存在者が措かれている「道德的段階」もしくは「道德的状态」は、人格の内なる人間性という超感性的な存在だけを考慮すれば神聖であると言うことができるかもしれないが、実際には「徳」(*Tugend*)もしくは「道德性」(*Moralität*)にすぎないのであって、決して「神聖性」(*Heiligkeit*) (V, 84) ではないという自覚である（カントは、道德性を神聖性に「主観的に移行させる」ことを「道德的熱狂」(V, 84) として断固拒否している）。道德性と神聖性との区別に関する哲学的理性の自覚は、パトリロギッシュな感性の絶対的不在を主張することによって意志の神聖性を主張することが不可能であることの自覚を意味している。だが、このような自覚が哲学的理性に成立するのは、そもそも哲学的理性が自己のパトリロギッシュな感性の実在性を否定し難いものとして自覚しているからである（このことを、カントは「諸々の弱点の意識」(V, 84) とか人格性の理念に対する「ふさわしさの欠如」(V, 85) という表現

を用いて示唆している)。それゆえ、この区別の自覚は同時に、神聖な生には決して到達することができないにしても、「自然的生」ではなくて「道德的生」(V, 88)を営むよう絶えず「努力する」(V, 88)ことが、我々有限的理性的存在者の「より高次の使命 (Bestimmung)」(V, 88)であることを自覚することを意味している。すなわち、哲学的理性は、自己の純粹実践理性(純粹意志)が自己自身に与える限定(＝自律 [Bestimmung])を自己の使命 (Bestimmung) であると自覚するのである。

1 オプティミズム

ところで、このパトロローギッシュな感性の實在性の自覚は、すでに述べたように、パトロローギッシュな感性と純粹実践理性との實在的な共在関係の自覚を意味していた。そうであるかぎり、この共在関係は単なる共在関係なのか、それとも共同作用の関係なのかという問題が生じたのであった。だが、この問題こそが、道德性と適法性との区別の問題なのである。したがって、道德性と適法性との区別が「動機について」の章において初めて登場する理由はきわめて明白である。とはいえ、ここには問題が二つある。

その一つは、以下のような問題である。カントは、道德性と適法性との区別の問題を動機の自覚の問題として展開しているが、そうであるとすると、有限的理性的存在者は尊敬の感情という純粹実践理性の動機を、したがってまた、その根拠である自己の Intelligenz 性を現実に自覚している、のでなければ、真に道德性を有する行為を為したことにはならないであろう。神聖性でも適法性でもなければ、無自覚的な道德性でもない。カントの倫理学はあくまでも自覚的な道德性を主張しているのである。だが、そのような嚴格主義的な立場は何を意味しているのだろうか。これが第一の問題である。

確かに、哲学的理性(哲学者)と非哲学的理性(常識)とは理性として同一であり、そこに同一性が成立し

ている以上、非哲学的理性（常識）もまた尊敬の感情を動機として自覚することができ、のでなければならぬ。しかし、自覚の可能性は現実の自覚ではない。それを現実にも自覚したときに初めて真に道徳性を獲得したことになる、とカントは主張しているのである。非哲学的理性は自己批判もしくは哲学的反省を遂行しないがゆえに、非哲学的理性であるのだとしたら、それは決して上述のような自覚に現実には到達しないのではないだろうか。したがって、非哲学的理性は、せいぜいのところ無自覚的な道徳性しか獲得することができないのではないだろうか。もし、カントの主張が、このような自覚に現実にも到達する哲学的理性（哲学者）のみが真の自覚的な道徳性を獲得しているのだと解釈されるのであれば、それは哲学的理性の傲慢に直ちにつながるであろう。だが、決してそうではない。カントは、哲学的理性と非哲学的理性との、理性としての同一性を主張すると同時に、道徳法則の自明性をも主張している。カントは、ある箇所ですら「格率のいかなる形式が普遍的立法に適し、いかなる形式が適さないかは、教授されなくても普通の悟性〔＝常識〕ですら区別できる」（V.27）と述べているが、実は、このような自明性を繰り返し主張してゐる（Vgl. V. 35, 36, 70 usw.）。「動機について」の章においても、カントは、「尊敬を喚起するこの人格性の理念は……ごく普通の人間理性〔＝常識〕にすら自然に容易に認められる」（V.87）と主張している。このような自明性の主張からすれば、哲学的理性と同様に非哲学的理性もまた、尊敬の感情という純粹実践理性の動機を、したがってまた、その根拠である自己の *Intelligenz* 性や自己の純粹実践理性の絶對的自発性の働きを、哲学的反省を遂行することも教授されることもなくして現実にも自覚している、とカントは考えていたと解釈することができる。だが、このような考えは人間理性に対するオプティミズムではないだろうか。

もう一つの問題は、上述の厳格主義的な性格を根底から支えているオプティミズムというカントの倫理学の性格に関係すると同時に、カントの倫理学の、否、カントの批判哲学のアポリア（ドグマ性と批判の限界）と、カ

ント解釈の一つの可能的な方向性とに關係するような問題である。

哲学的理性が、自己のパトロロジーシユな感性が純粹実践理性と共同作用の關係にないかどうかを、したがって感性が意志の規定根拠となつてないかどうかを「自己吟味」(S. 8) するとしても、そのような自己吟味は、實際のところそれほど容易なことではないのではないだろうか。また、自己の純粹実践理性が、そのような規定根拠に対抗し、それを克服すると言われているが、これもまた、それほど容易なことではないのではないだろうか。カントの主張に対して、このような疑問が生じてでも不思議ではないであろう。純粹実践理性の働きに經驗的なものが密かに「忍び込む (einschleichen)」としても、經驗的なものは「快樂と苦痛の感情によつて直ちに見分けられる」(V. 91E) と主張することによつて、カントは、意志の感性的・經驗的な規定根拠が有する判明性・自明性を主張している。だが、意志の規定根拠が感性的・經驗的であるかどうかを区別することはきわめて容易である、というこの主張は、あまりにもオプティミスティシユではないだろうか。また、たとえカントが主張するような判明性・自明性が成立しているとしても、純粹実践理性が感性的・經驗的な実質の「密かな混入」(S. 91) に嚴格に対抗し、そのような混入を完全に克服することができるとするならば、それはやはりオプティミスティシユな主張ではないだろうか。

カントの倫理学の嚴格主義的な性格は、非哲学的理性でさえも自覚している純粹実践理性の絶対的自発性の働きに対する、オプティミスティシユな絶対的信頼に支えられている。カントは「道徳法則と一致している心術の確実性 (Gewissheit)」(V. 73) という表現を用いているが、それは、純粹意志として働く自己の純粹実践理性の働きの、自己の超感性的な存在との直接的合一に関する、人間理性 (哲学的理性および非哲学的理性) の直覺的意識の確実性にほかならない。それを確実なものとして絶対的に信頼するという点に、カントの倫理学のオプティミズムがあると行うことができる。¹⁰⁾

2 ドグマと限界

しかし、そうであるとする、カントの批判哲学にとって重大な問題がさらに二つ生じてくる。カントは、「道徳法則がそれだけで無媒介的に意志の規定根拠たりうるのは、いかにしてか。このことは人間理性にとって解決できない問題である」(V, 72)と述べている。これは、別の表現を用いるならば、純粹実践理性の絶対的な自発的働きはいかにして可能であるかという問題は解明不可能である、という宣言である。すなわち、Intelligenzであることはいかにして可能であるかという問題は解明不可能である、という宣言である。それゆえ、カントの批判哲学は、そこまでは決して批判が及ぶことはない、解明不可能であるが絶対的確實性を有するとされる Intelligenz を、無条件的に前提としていると言いうことができる。カントの批判哲学には、それを根底から支えるものとして、このようなドグマが厳然と存在しており、それがカントの批判哲学の限界となっている。¹¹⁾

もう一つの問題は、カント解釈の一つの可能的方向を示すような問題であるが、それはカントの批判哲学の、このドグマ性と関連している。「純粹理性批判」の中には、感性と悟性という人間の認識の二本の幹がそこから発している「共通の、しかし我々には未知な (unbekannt) 根 (Wurzel)」(B29) という表現、あるいは「我々の認識力の普遍的な根」(A835 = B863) という表現が見られるが、『実践理性批判』の「動機についての章」の中には、義務もしくは道徳的価値の制約の「根源 (Wurzel)」(V, 86) という表現が見られる。¹²⁾ 前者の Wurzel を構想力と解する解釈も確かにあるが、両者における Wurzel が何らかの共通性を有しているとすれば、それは以下のように解釈することができるのではないだろうか。『実践理性批判』においては、自らが Intelligenz であることを自覚している哲学的理性は、自己の純粹実践理性の絶対的な自発的働きを直覚的に意識しているのであった。そして、このような自発的働きが義務を成立させるのであるから、義務の「根源」とは、この純粹実践理性

の絶対的な自発的働きそのものことであり、それを自覚している *Intelligenz* のことであると言うことができるであろう。他方、『純粹理性批判』においても、自らが *Intelligenz* であることを自覚している哲学的理性が、「あらゆる悟性使用が、全論理学すらが、そしてその後には超越論的哲学がそれに結びつけられなければならない最高点」(B34Am.) と称される純粹統覚を、直覺的に定立したのであった。ここで最高点と称されているものが *Wurzel* であるとするならば、『純粹理性批判』における *Wurzel* とは、純粹統覚の絶対的な自発的働きそのものことであり、それを自覚している *Intelligenz* のことであると言うことができるであろう。それゆえ *Wurzel* とは、両者のいずれにおいても、絶対的な純粹自己活動性もしくは *Intelligenz* のことであり、それが未知 (*unbekannt*) であると言われているのは、*Intelligenz* であることはいかにして可能かという問題は解明不可能であるという意味においてである、と解釈することができる。もちろん、このような解釈は、カントが実際に主張している感性もしくは感性的所与を、この絶対的な純粹自己活動性による構成へと変質させることになるであろう(マールブルク学派を見よ)。だが、カントの批判哲学が有している上述のドグマ性は、このような解釈の可能性を準備しているのである。

(一) カントの著作からの引用は、マカデミー版カント全集 (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften [以下 *KGS* と略記]) による。巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記する。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版を A、第二版を B として表記した。

(二) このことについては、本書第四章を参照されたい。

(三) *ausschließen* もしくは *Ausschließung* という語は *KGS*, Bd. V, 74, 80, 105 に見られるが、それはカントの用語法におおむね *absondern*, *abtrennen*, *abstrahieren*, *weglassen*, *wegnehmen*, *wegfallen*, *isolieren* といった語と同様、単に論理的な捨象を意味するものである。このことについても、本書第四章を参照されたい。

- (4) よく知られているように、カントにおいて *Widerstand* は、単に論理的な *Widerspruch* とは異なり、二者間の双方向的な実在的対立である。KGS, Bd. V, 75 においては、純粹実践理性に対する感性の側からの対抗が、V, 32, 78, 92, 147 においては、感性に対する純粹実践理性の側からの対抗が語られている。
- (5) 「道徳法則に対する尊敬」という表現は、KGS, Bd. V, 75, 78, 79, 80, 84, 132 に見られる。また、法則に対する尊敬という表現は、V, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 128, 151, 157 に見られる。義務に対する尊敬、命令に対する尊敬、使命に対する尊敬、人格に対する尊敬、我々自身に対する尊敬といった表現は、これらに比べるとわずかしか登場しない。なお、人格に対する尊敬は、本来の意味における尊敬とは異なる。この点については、本書第六章を参照されたい。
- (6) カントは、「義務の法則は、それを遵守することによって我々に感じられる (*empfinden*) 積極的な価値によって、我々の自由の意識における我々自身に対する尊敬 (*die Achtung für uns selbst*) を通じて、一層容易に入ってくる」(V, 161) と明言している。また尊敬の感情は、純粹実践理性が純粹意志として働くその働きの結果という意味においては、「実践的な」感情であり、その純粹意志の働きの道徳法則を自己立法するのであるから、それは「道徳的な」(V, 75) 感情である。
- (7) カントの *Intelligenz* 概念については、本書第二章および第三章、第四章を参照されたい。spüren という語は、一種の知的直観を意味する語であるが、カントはこのような知的直観を実に多様な語を使用して表現している。spüren や注 (6) の *empfinden* 以外にも、たとえば *fühlen, sich bewußt sein, glauben, Wahrnehmung, erkennen* といった語を用いて表現している。この点については、本書第四章の注 (38) を参照されたい。
- (8) Vgl. KGS, Bd. VI, 435.
- (9) 純粹実践理性 (純粹意志) は道徳法則を自己立法するが、その道徳法則は謙抑の感情および自己尊敬の感情を生じさせ、純粹実践理性 (純粹意志) に対して自己肯定 (自己是認) をもたらす。この関係が、先に循環構造のように見えたものにほかならない。だが、この循環のように見える関係が哲学的理性の反省の過程にすぎないことは、以上のことから明らかである。それは、人格性意識が直接的具体的に発現してくるまでの反省の過程にすぎない。
- (10) カントは、「道徳の形而上学の基礎づけ」の中で、有限的理性的存在者である人間は、純粹意志もしくは純粹実践理性であることを、すなわち *Intelligenz* であることを「自ら意識していると信じている (*glauben*)」存在者であると述

べている。この主張に見られるように、カントは自らが *Intelligenz* であることに対して絶対的な信をおいている（このことは、後述するが、カント哲学の下グマ性という問題と直結している）。筆者は、『純粹理性批判』を根底から支えているのは *Intelligenz* であると述べたが（本書第一章および第二章を参照されたい）、このことを踏まえれば、「知」を根底から支えているのは *Intelligenz* であることに対する「信」である、と言いうことができるであろう。そして、これとの類比において言うならば、「徳」を根底から支えているのは *Intelligenz* であることに対する「信」である、と言いうこともできるであろう。

(11) 本書第五章を参照されたい。

(12) 『実践理性批判』において、*Wurzel* という単語は三度 (*KGS*, Bd. V, 717-1度、V, 867-2度) 登場するが、『純粹理性批判』における *Wurzel* と共通性を有する可能性があるのは、V, 86 の用例のみである。なお、『道徳の形而上学の基礎づけ』には用例が見当たらない。

第八章 「純粹実践理性の弁証論」の論理構造

一 序

カントは「純粹実践理性の弁証論」の第二章において、最高善の概念規定をめぐって純粹実践理性が二律背反に陥ることを指摘し、魂の不死・自由・神の現存在の要請によって、この二律背反が批判的に廃棄されることを主張している、と一般的に言われている。しかし、純粹実践理性批判の二律背反論と、その批判的廃棄としての要請論とは、『純粹理性批判』の弁証論の論理構造と比較すると、必ずしも明確ではないように筆者には思える。不明確に思える点は以下の点である。(1)カントは「弁証論」において、最高善とは「純粹実践理性の対象の無制約的総体性」(V, 108¹)——傍点は筆者付加。以下同じ)に付与された名称であると言っているが、「実践理性の分析論」の第二章「純粹実践理性の対象の概念について」(V, 52²)においてカントが主題としていたのは、技巧的命法もしくは道徳的命法に従って (nach)、あるいはまた技巧的命法もしくは道徳的命法によって (durch)、善の概念

内容を哲学的に「限定する (bestimmen)」(V, 70) ことであつた。弁証論と、『実践理性批判』における範疇論とも言うべき分析論第二章とは、いずれも純粹実践理性の対象を問題にしているのであるから、両者の間には何らかの関係がなければならぬように思えるのであるが、この点についての明確な記述がない。(2)確かにカントは、「徳の格率は幸福の作用因である」(V, 113) という命題と「幸福への欲求は徳の格率へと到る動因である」という命題とが、あるいは「徳の心術は必然的に幸福を産み出す」という命題と「幸福への努力は有徳的な心術の根拠を産み出す」(V, 114) という命題とが二律背反を引き起こすことを明記しているが、これら二つの命題(定立と反定立の命題)が、どのような超越論的遡源推論に基づいて出て来たのかをまったく示しておらず、不明である。(3)カントは、『純粹理性批判』における世界という宇宙論的理念に関する二律背反論では、量・質・関係・様相の範疇に対応する形で、相互に背反しあう四対の命題を提示していたが、実践理性の二律背反論では、上記の一对の命題を提示しているだけである。このことについてカントは何も説明していないために、実践理性の二律背反論においても相互に背反しあう四対の命題を考えることができるのかどうか、もしできないとすれば、それはなぜなのかということも、不明である。(4)二律背反の批判的廃棄としての要請論そのものの論理は、比較的明確ではあるが、要請の根拠が必ずしも明確になっていないように筆者には思える。そのために、「宗教への移行」(V, 130) という事態がもっている意味、あるいはカントが主張している「理性宗教」(V, 128) の意味が明確になっていないのではないかと思われる。本章において、筆者はこれらの点を明らかにしながら、(1)最高善という概念の重層的な構造と(2)純粹実践理性の二律背反の論理構造と(3)二律背反の批判的廃棄と要請論の論理構造とを明確にしてみたいと思う。

二 最高善という概念の重層的な構造

1 概念と対象との重なり合い

これらの問題を解決するために、まず、分析論の第二章「純粹実践理性の対象の概念について」を手がかりにしてみよう。

技巧的であるにせよ道徳的であるにせよ、自らが指定した命法の理性性を自覚している反省的行為主体（＝哲學的批判理性性）は、善悪の直覺的判別能力としての「道徳感情」（V, 422）を有さぬかぎり、命法の理性性に関するこの自覚を根拠にして、善悪の概念を命法に従って（nach）、また命法によって（durch）「導出（ableiten）」（V, 58）し、それを「限定（Bestimmen）」（V, 63）しなければならぬとカントは言う。「実践理性批判における方法の逆説」（V, 68）と名づけられたこの事態は、直接的には、命法によって初めて善悪の概念が規定されるということの意味している。しかし、善悪のこの概念規定は、それが命法に即してなされるのである以上、命法によって可能となるであろう行為の、善悪に関する「実践的判定（die praktische Beurteilung）」（V, 58）に直結している。カントによれば「実践理性の対象」とは「〔広義における〕自由によって可能となる結果としての客観的表象」（V, 57）のことであるが、実践的判定においては、実践理性の対象が善悪の概念によって規定されるのである（Vgl. V, 58）。善悪の概念規定と、規定された善悪の概念による実践理性の対象の規定という二重の規定は、具体的には以下のようになされている。すなわち、一方においては、技巧的命法に即する形で、關係的な善概念である手段的有用性としての善概念が規定され、技巧的命法に基づいて可能となるであろう行為（經驗的実践理性の対象）は「有用なもの（das Nützliche）」あるいは「何かあるもののために善であるもの（irgendwozu Gutes）」

(V, 59) と規定される (『倫理学講義』においては、熟練の命法と怜悯の命法とに対応する形で「蓋然的善 (bonitas problematica)」と「実用的善 (bonitas pragmatica)」とに区分されて規定されている⁽²⁾)。他方においては、道德的命法に即する形で、実体的な善概念である道德的善 (bonitas moralis) の概念が規定され、道德的命法に基づいて可能となるであろう行為 (純粹実践理性の対象) は「即自的に」「無制約的に」「道德的に善であるもの」(Vgl. V, 62, 69, 152) と規定される、という仕方でもなされている⁽³⁾。善という概念の二様の規定と、二様に規定された善概念による実践理性の対象の規定という、このような二重の規定は、善という概念と善であると規定される対象とは厳密に区別されなければならないことを意味しているのであるが、それにもかかわらず両者は、いづれも das Gute という中性単数の名詞化された形容詞 (das substantivierte Adjektiv) で表現されるために、重なり合ってしまったのである。ギリシャ語の *εὖ* *dyōdeōv* あるいはラテン語の *bonum* と同様に、*das Gute* とは、価値論的な意味と存在論的な意味とが重なり合った概念なのである⁽⁴⁾。このことは、カントは、概念によつて規定される対象とは厳密に区別したはずの、善という概念をも、実践理性の対象として捉えているという可能性を示唆している (それゆえ、たとえば分析論第二章第二段落の冒頭の一文、「実践理性の唯一の客観は、したがつて善悪に関する客観である (Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen.)」(V, 58) は、「実践理性の唯一の客観は、したがつて善悪という客観である」という風にも解釈することができる)。

さて、概念と対象、価値論と存在論とのこのような重なり合いを念頭に置けば、以下の三つの疑問は簡単に解消されるであろう。第一の疑問は、分析論第二章の内容は、命法に即して善概念を規定すること、とりわけ道德的命法に即して道德的善概念を規定することであるにもかかわらず、その表題は「純粹実践理性の対象の概念について (Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft)」となっており、内容と表題

とが合致しているとは必ずしも言い難いのではないかという疑問なのであるが、概念と対象とのこのような重なり合いを念頭に置いて、この表題は「道徳的善（＝純粹実践理性の対象）」という概念について「を意味しているのだと解釈すれば、この疑問は簡単に解消されるであろう。第二の疑問は、「神の現存在」（V, 130）が最高善であると規定されているのはなぜなのかという疑問であるが、以下のように説明することによって、この疑問もまた解消されるであろう。すなわち、最高善という概念にしても、最高の善さという価値論的な意味を有すると同時に、最高に善いものという存在論的な意味を有しており、神や神の国が最高善と規定される場合には、後者の意味が問題になっているのである、と（ちなみに、善を存在論的に捉えるこのような考え方は、哲学的には、「善は二者（*bona*）である」と主張したと言われているメガラ派のエウクレイデスや、善のイデアについて語るプラトンにまで遡ることができる⁵⁾）。第三の疑問は、カントの最高善の規定の仕方に関係している。カントは弁証論において、最高善の概念を「純粹実践理性の対象の無制約的総体性」（V, 108）と規定しているが、このような規定の仕方のために、善と規定される対象（＝純粹実践理性の対象）の無制約的総体性が問題となっているのか、それとも善という概念（＝純粹実践理性の対象）の無制約的総体性が問題となっているのか、不明確になっているのではないかと、というのが第三の疑問である。上述の概念と対象との重なり合いを念頭に置けば、この疑問もまた、以下のような仕方ですらに解消されるのではないだろうか。すなわち、弁証論は善という概念の無制約的総体性を問題にすると同時に、善概念によって規定される対象の無制約的総体性をも問題にしているのである、と。このことについては、後でもう少し詳細に考察・検討してみたい。

ところで善という概念の二様の規定と、二様に規定された善概念による実践理性の対象の規定という二重の規定が成立するにもかかわらず、概念とその概念によって規定される対象とが重なり合うという事態、換言すれば、実践理性の対象は善であると規定される対象であると同時に善という概念であるという事態は、「純粹実践理性」

という表現が分析論と弁証論とではまったく異なった意味で使用されていることを明らかにしてくれるという意味においても、また最高善という概念が言わば総体性の総体性という重層的な構造になっていることを明らかにしてくれるという意味においても、きわめて重要であるように思われる。このことを以下において説明してみよう。

2 二つの純粹実践理性

最高善 (summun bonum) とは「純粹、実践、理性の對象の無制約的總体性」であるという弁証論におけるカントの主張を、分析論の第二章「純粹、実践、理性の對象の概念について」を下敷きにして解釈しようとするかぎり、最高善の概念には道德的善あるいは最高善 (das oberste Gut) しか含まれないことになり、幸福 (Glückseligkeit) は最高善の概念とは何の関係もないという、弁証論におけるカントの主張に反する奇妙な事態が成立してしまう。というのは、分析論において純粹実践理性の對象 (＝純粹意志の對象) とは道德的善を意味していたからである。もちろん、bonum というラテン語がもっている二義性は、ドイツ語では das Wohl と das Gute という別々の言葉が存在するのでうまく解消されているというカントの主張を引き合いに出して (Vgl. V, 50) 、この事態を次のように説明することはできよう。すなわち、最高善 (summun bonum, das höchste Gut) という概念に含まれる bonum という概念も同様に二義的であり、それゆえ、最高善という概念には道德的最上善と福 (das Wohl) あるいはそれとほぼ同義と考えられる幸福 (Glückseligkeit) とがその要素として含まれているのだと説明することはできよう。哲学史を振り返ってみれば、たとえば、ソクラテスは善 (to agathon) を幸福 (eudaimonia) へと導くものであると規定していたし、アリストテレスやエウドクソスと同様に、エピクロスは「快は第一の生得的な善である (αγαθόν πρώτον καὶ συγερτικόν)」と主張していたのだから、最高善の要素には幸福あるい

は快が含まれているとする、このような説明は、哲学的的に見ても確かに正しいものであると言いうるのである。⁶⁾

しかし、このように説明することは、「純粹実践理性の対象」という外見上は完全に同一の表現は、分析論では道徳善を意味し、弁証論では最高善を意味しているのだと主張することと同じである。すなわち、「純粹実践理性の対象」という表現は、分析論と弁証論とはまったく異なった意味で使用されているのだと主張することと同じである。だが、このような意味の違いはどこから出てくるのであろうか。上述の説明は哲学的には正しいと言いうるにしても、そのような単純な説明だけでは、この問題に何一つまく解答できないであろう。この問題については、L・W・ベックが非常に明快に解答している。「純粹実践理性の弁証論が存在することに、ひとが驚くのも、もつともである」と説明を始めるベックの主張は、要約すれば以下のようなものである。純粹実践理性は、分析論で主題とされているような「私は何をなすべきか」という、「単に実践的な」問題を主題としているかぎり、「それは弁証論を持たず仮象を生じない」⁷⁾。しかし、純粹実践理性は、理性であるかぎり、「実践的与件」(BXXII)を使用して無制約者を理論的に探究することを本性的に課されているのであって、弁証論においては「私は何を望むことが許されているか」という、「実践的であると同時に理論的な」(A805 || B833) 問題が主題となっているのだ、という説明である。要するに、分析論と弁証論とは、純粹実践理性という同じ表現が用いられていても、主題としている問題系がそもそもまったく異なっているというのである。

ベックの解答は明快ではあるが、筆者には、それでもなお不十分であるように思われる。というのは、そのような実践的であると同時に理論的な問題を主題とする純粹実践理性とは一体何者なのか、ということがベックにおいては明確になっていないからである。ここで問題になっている純粹実践理性は、分析論における純粹実践理性(＝純粹意志)とは明らかに異なる。なぜならば狭義の純粹実践理性は、それ自体として考察するならば、経験的実践理性や理論理性のことには何ら関知しないからである。ここで問題になっている純粹実践理性は、自ら

が、実践理性としては純粹実践理性であると同時に經驗的実践理性であることを自覚するとともに、無制約者を理論的に探究せざるをえないような理論理性であることをも自覚しているような理性でなければならぬであろう（それは、自らの理性能力の権能を反省する理性という意味において、哲学的批判理性と称されよう）。ちなみに、自らが実践理性であると同時に理論理性でもあるという哲学的批判理性の自覚は、「純粹実践的判断力の範型論について」と題された一節において、すでに成立している。というのは、そこでは、道德法則と自然法則とは「合法則性一般という形式 (die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt)」を有しているという点では「同一 (einerlei)」(V, 70)であることが主張され、この合法則性一般という形式が純粹実践的判断力の範型 (Typus) と称されていたが、範型論におけるこのような主張は、実践理性であると同時に理論理性でもあるという哲学的批判理性の自覚がなければ、成立しえないからである⁸⁾。広義の純粹実践理性 (哲学的批判理性) は、このような自覚を有する理性であるからこそ、狭義の純粹実践理性の対象 (道德的善概念とそれによって規定される対象) と、經驗的実践理性の対象 (手段的有用善概念とそれによって規定される対象) という「実践的与件」を使用して、「全体的完成善」(V, 110)である最高善を無制約者として理論的に探究することができるのである。ただし、弁証論において問題になっている広義の純粹実践理性とは、このような哲学的批判理性であると解釈されるとしても、それはなにゆえに純粹と称されているのか、という問題が未解決のまま残っている。このことについては後述する。

3 総体性の総体性

さて、善という概念は「理性の概念」(V, 58, 62)であるという分析論の立場を厳守すれば、最高善の概念もまた、理性の概念の無制約的な総体性の概念として、理性の概念でなければならぬはずである。それにもかかわ

らず、カントは最高善という概念でもって、「道徳的な心術」(V, 84)である徳(Tugend)と、「生の快適さの意識」(V, 22)あるいは「感情」(V, 112)にはかならない幸福(Glückseligkeit)との結合という、哲学的な意味における最高「善」の問題を考えている。これは一体どういうことなのであろうか。

概念と対象との重なり合いという上述の事態と、「実践的であると同時に理論的な」問題を主題とする広義の純粹実践理性(哲学的批判理性)とが、この問題を解決する鍵になっている、と筆者には思われる。道徳的善という概念(Begriff)は、道徳的命法に即して規定されたものである以上、道徳的命法(あるいは道徳法則)によって可能となるであろうすべての行為を、自己の下に包括している(unter sich begreifen)。すなわち、道徳的な善²⁶(das moralische Gute)とどう概念は、この概念によって規定される対象「道徳的に善いこと」(das moralische Gute)の、量的には無規定な全体を自己の下に包括しているのである。概念と対象とは厳密には区別されなければならないのであるが、概念と対象との重なり合いという事態を念頭に置けば、道徳的善(das moralische Gute)という概念とは、道徳的に善いこと(das moralische Gute)の総体性の概念であると言っても、それほど間違っていないであろう。

ところで、狭義の純粹実践理性(＝純粹意志)は、それ自体として考察するならば、「神聖性」(V, 32)を有していると言うことができる。しかし、最高善を無制約者として要求する哲学的批判理性は、自己の実践理性が、狭義の純粹実践理性であると同時に經驗的に制約された經驗的実践理性であることをも自覚していたのであった。すなわち自己の「不完全性」(V, 157)あるいは有限性を自覚していたのであった。不完全性の自覚とは、完全性を有する無限的理性的存在者の純粹意志(＝純粹実践理性)は、道徳的に善いこと(das moralische Gute)の総体を余すところなく、また制限されることなく実現していると考えられるのに対して、有限的理性的存在者の純粹意志(＝純粹実践理性)が感性界において具体的に実現しうる道徳的に善いこと(das moralische Gute)は、

量の観点から言えば「部分的」「欠損的」(mangelhaft)であり、質の観点から言えば、「制限された」(A328=B385)ものにすぎないのであるから、有限的理性的存在者の純粹意志(＝純粹実践理性)は、道徳的に善いこと(das moralische Gute)の総体ではなく、その量的に無規定な部分的全体を、質的に制限された形でしか実現しえないという自覚である。それゆえ、哲学的批判理性は、神聖性へと漸近的に接近しようとする心術である徳を、自己にとって道徳的に「最高のもの」(V, 33)であるとせざるをえないのである。このような理由から、カントは弁証論において道徳的心術としての徳を問題にしているのである。しかし、徳が問題になっている以上、道徳的に善いこと(das moralische Gute)の量的に無規定な部分的全体を自己の下に包括しているような道徳的善(das moralische Gute)の概念(有限的理性的存在者にとっての道徳的善の概念)が、したがってまた、道徳的に善いこと(das moralische Gute)の量的に無規定な総体を自己の下に包括しているような道徳的善(das moralische Gute)の概念(無限的理性的存在者にとっての道徳的善の概念)が、したがって神聖性が、差し当たっては主題化されてはいないにしても、常に同時に問題になっていると言うことができるであろう。

最高善の第二の構成要素とされている幸福概念についても、これと同様のことを主張できるように思われる。

最高善(summum bonum)の概念に含まれるbonumがdas Guteとdas Wohlとの二義に解されるにしても、福あるいはそれとほぼ同義と解される幸福は、やはり手段的有用善から厳密に区別されなければならない。というのはカントは、手段的有用善は「福との関係においてのみ、そのように」「善である」と名づけられる」(B2)と主張し、さらにはまた「福は……快適(Amehmlichkeit)とか……満足(Vergnügen)といった我々の心の状態に関係する」と主張することによって、手段的有用善と福とを、また福と快適とを厳密に区別しなければならぬことを主張しているからである。「常に理性によって、したがって普遍的に伝達される概念によって判定される」「理性の概念」(V, 38, 62)としての、善という概念は、個別的主観の単なる感覚によって判定される

快や快適、あるいは福や幸福とは、決定的に異なるのである(両者の区別は、アリストテレスの *drakos eudaimon* と *ti eudaimon* との区別に対応していると考えられる)¹⁰。しかしながら、カントのこの主張は、まず第一に、幸福の問題が手段的有用善という関係的な善概念と密接に関係する問題であることを端的に示している。

ところで、幸福とは、「我々のすべての傾向性を(傾向性の多様性という面から外延的、[extensiv]にも、程度という面から内包的、[intensiv]にも、持続という面から継続的、[prolongativ]にも)満足させること」(A806 = B884)であると言われている。しかし、個々の多様な傾向性を満足させようとする格率は、現実的には相互に制限し合い、相互に対立し合うのだから、すべての傾向性の満足という意味での幸福は、そもそも「構想力の理想」(IV, 418)ではない。有限的理性的存在者は、現実のこのような制限・対立を考慮して、外延的・内包的・継続的な観点から満足の量を比較し、満足の「極大」を幸福として求めるのである。しかし、何が極大の満足を与えてくれるのかは、「全知」を有さぬ有限的理性的存在者にとっては確実な仕方では洞察できない。それゆえ、幸福という概念は、具体的には規定しえない「無規定な概念」(IV, 418)にとどまらざるをえないのである。だが、幸福概念のこのような無規定性という事態は、以下のことを意味している。すなわち、手段的有用善という関係的な善概念は、個別的・具体的・具体的な目的を措定する技巧的命法(= 熟練の命法)に即して規定される場合には、個別的・具体的に規定されうるが、幸福という無規定な目的を措定する技巧的命法に即して規定される場合には、具体的には決して規定されえないということの意味するであろう。概念と対象との重なり合いという事態を念頭に置けば、このことはさらに以下のように言うことができるであろう。すなわち、最高「善」の第二の要素として無規定性を有する幸福が問題になるかぎり、経験的実践理性の対象(= 何かの手段として善いこと)の具体的には無規定な総体を自己の下に包括しているような、無規定な手段的有用善の概念が、決して主題化されることがないにしても、常に同時に問題になっていると言うことができるであろう。

以上のような解釈が成立するとすれば、「純粹実践理性の對象の無制約的總体性」と規定される最高善 (summum bonum) という概念は、言わば總体性の總体性とも言うべき重層的な構造をもっていると言うことができるのではないだろうか。すなわち、カントは最高「善」という哲学史的な概念でもって徳（＝道德的目的）と幸福（＝自然目的）との結合を考えているのだが、徳にしても幸福にしても、広義の純粹実践理性（＝哲学的批判理性）の對象（つまり、狭義の純粹実践理性の對象である道德的善という実体的な善概念と、經驗的実践理性の對象である手段的有用善という關係的な善概念）に關係するのだから、哲学史的な意味における最高「善」の問題の背景に潜んでいる理性の概念としての最高善は、善概念（＝広義の純粹実践理性の對象）の無制約的總体性という側面をもっている。しかし、二つの善概念は、「道德的に善いこと」あるいは「何かの手段として善いこと」という、善概念によって規定される對象の無規定な總体性の概念でもあるのだから、理性の概念としての最高善は、広義の純粹実践理性（＝哲学的批判理性）の對象の無制約的總体性でもある。哲学史的な意味における最高「善」の概念の背景には、理性の概念としての最高善の概念が潜んでおり、それは、さらにこのような重層的な構造をもっている、とすることができないのではないだろうか。

三 純粹実践理性の二律背反の論理構造

1 弁証と推論

純粹実践理性の弁証論 (Dialektik) の第一の課題は、「最高善の概念の規定における純粹理性の弁証 (Dialektik)」(V, 110) を暴露することである。しかし、カントにおいて弁証とは何を意味するのか、またそれはどのような論理構造を有するのか、ということをしつかりと押さえておかないかぎり、(わずか一頁に押し込められた) 純粹

実践理性の二律背反論の論理構造は見えてこないように思える。そこで、まず『純粹理性批判』の弁証論を簡単に振り返っておこう。¹¹⁾

『純粹理性批判』においては、弁証は以下のように説明されていた。「課されている」にすぎない無制約者を求めて、制約の制約へと超越論的遡源推論に基づいて遡源しようとする純粹理性が、遡源推論は完結すると臆断し、制約の系列の絶対的総体性である無制約者は「与えられている」と臆断するならば、それは原理的には、

(大前提) もし被制約者が与えられているならば、無制約者も与えられている。

(小前提) ところで、被制約者は与えられている。

(結論) したがって、無制約者は与えられている。

という超越論的仮言推論を常に根拠として根底に置いている。しかし、この超越論的仮言推論は、被制約者を大前提においては範疇の論理的な意味に解し、小前提においては範疇の経験的な意味に解する「媒語二義の誤謬推論 (sophisma figurae dictionis)」(A402, B411)である。つまり、遡源推論が完結すると純粹理性が臆断するとは、この超越論的仮言推論において媒語の一義性が成立すると臆断することを意味している。純粹理性が、このような媒語の一義性の臆断によって、大前提の無制約者と小前提の被制約者とを「直接的に」(A753 = B761, A756 = B764) 総合するという事態が、カントの言う弁証 (Dialektik) である。しかし、純粹理性が本来二義的な媒語を混淆し、それを一義化するにしても、二様の立場が成立する。すなわち、純粹理性は媒語の一義化において、「無限への遡源 (Regressus in infinitum)」を主張する定立の立場と、「不定への遡源 (Regressus in indefinitum)」(A519f. 遡源 (Regressus in infinitum)) を主張する定立の立場と、「不定への遡源 (Regressus in indefinitum)」(A519f. 遡源 (Regressus in indefinitum)) を主張する反定立の立場との、二つの立場に「自己分裂する (sich mit sich selbst entzweien)」(A461 = B547f.) を主張する反定立の立場との、二つの立場に「自己分裂する (sich mit sich selbst entzweien)」(A461

＝B489)。それゆえ、弁証は常に二律背反構造を示す、と。

さて、純粹実践理性の二律背反論に関する最大の難問は、弁証と推論との関係をどのように考えるべきかが不明である、という点にあるように思われる。というのは、カントは純粹実践理性の「自己矛盾」(V, 19) あるいは「自己自身との見かけの対立」(V, 215) について語り、また実際に、冒頭で引用したような背反する二つの命題を示しておきながら、『純粹理性批判』において示されたような弁証と推論との関係については、何も語っていないからである。ベックは、カントが実際に提示している「技巧的で作為的な」二つの命題は、矛盾対当の関係にはなく、それゆえ厳密な意味においては二律背反が問題となっていないとは言いがたいと主張し、アウグスト・メッサーの提案を多少改変して、「最高善は可能である」という命題(定立)と「最高善は可能ではない」という命題(反定立)との対立こそが「真の二律背反」であると主張しているが、筆者は以下において、ベックやメッサーとは違って、カントは、純粹実践理性の弁証を、純粹理論理性の弁証と同様の超越論的仮言推論に基づく無制約者と被制約者との直接綜合であると考えていたと思われること、また、この直接綜合においては、哲学的批判理性が自己分裂して二律背反に陥ることを明らかにしてみたい。

2 異種的な同種的なもの、同種的なものの合成と異種的なものの連結

このことを明らかにするためには、まず、純粹実践理性の弁証において何が無制約者であるとされ、何が被制約者であるとされているかを明確にしておく必要がある。狭義の純粹実践理性にとっては、道德的善が感性的に無制約的な善であるにしても、自らが狭義の純粹実践理性としても経験的実践理性としても働くことを自覚している哲学的批判理性性にとっては、関係的な善も存在するのだから、哲学的批判理性性は、善の無制約的な総体性を、理性概念としての最高善として求めることを本性的に課されているのであった。もちろん、有限性を自覚し

ている哲学的批判理性は、現実的には、徳と幸福との結合を「実践的に可能な最高善」(V, 143)として求めざるをえないのであるが、カントは、最高のもの (das Höchste) という表現が *supremum* と *consummatum* との二義に解されることを示しながら、このことを次のように表現している。すなわち、最高善ということの問題になつてゐるのは、「同一の種類、さらに大きな全体のいかなる部分でもないような全体 (perfectissimum)」(V, 110)である、と。この一文は、以下の二つのことを示している。まず第一に、徳が関係する道徳的善という実体的な善概念と幸福に関係する手段的有用善という関係的な善概念とは、「種別的に完全に異質」(V, 112)であるにもかかわらず、最高善という理性的な概念においては、命法に即して規定された「理性の概念」であるという点で同種である、と捉えられていることを、あるいはまた、徳と幸福との結合という哲学史的な意味における最高善においては、徳も幸福も「善」であるとされてきたという点で同種であると捉えられていることを、この一文は示している。つまり、カントは最高善という概念で、実際には徳と幸福との結合 (Verbindung) を考えているのであるが、その結合とは、「同種なもの¹³⁾の総合」である「数学的な」合成 (Zusammensetzung: *compositio*)」(B201Ann. — 傍点は原典における強調箇所を示す) の総合であるということを示しあたり、この一文は示している。第二に、無制約者と被制約者との関係が、全体と部分との関係であることを、この一文は端的に示している (カントが徳あるいは幸福を、最高善の「要素 (Element)」(V, 111, 112, 124, 127)、「部分 (Teil)」(V, 124)、「構成要素 (Bestandstück)」(V, 127, 128)、「要素 (Stück)」(V, 144) と名づけるとき、カントの念頭にあるのは、同種なもの¹³⁾の合成によって成り立つ、このような全体と部分との関係である)。

ところで、世界の理念の量に関する二律背反において、部分空間は、それを包摂するより大きな部分空間によつて制約されていると考えることができるという理由から、部分空間とより大きな部分空間という同種な両者の関係が、被制約者—制約者の関係として捉えられ、純粹理論理性は連鎖推論によつて制約の制約へと遡源する

のであった。確かに、道德的善の概念領域（外延）と手段的有用善の概念領域（外延）とは、道德的善という概念と手段的有用善という概念との合成によって成立する全体的な善（理性概念としての最高善）の概念領域（外延）の部分であるのだから、また徳と幸福とは全体的な「善」（哲学史的な意味における最高善）の部分であるのだから、道德的善あるいは徳と最高善との関係も、手段的有用善あるいは幸福と最高善との関係も、被制約者（部分）―無制約者（絶対的全体）の関係であると言えよう。しかし、世界の理念の場合とは違って、ここでは被制約者相互間の包摂関係を被制約者（部分）―制約者（より大きな部分）の関係として考えることは許されない。というのは、道德的善という概念と手段的有用善という概念とは「理性の概念」という点では同種であるにしても、一方は叡智界において成立する実体的な善概念であり、他方は感性界において成立する關係的な善概念であること、したがって、成立する領域がこのようにまったく異なる両者は、それ自体としては、やはり「種別的に完全に異質」なものとして相互に何ら關係することなく並存していること、このことを哲学的批判理性は自覚しているからである。哲学的批判理性はまた、道德的善に關係する徳と手段的有用善が關係する幸福という、二つの「善」についても同様のことを自覚している。それゆえ、哲学的批判理性は、同種的な二つの被制約者（二つの善概念あるいは「善」としての徳と幸福）の合成体である無制約者（最高善あるいは最高「善」）を求めようとするかぎり、相互に異種的で無關係な二つの被制約者の間に制約者（原因）―被制約者（結果）の關係を持ち込んで、両者を「力学的に」「連結（Verknüpfung; nexus）」(B201Anm.) せざるをえないのである（カントが、最高善ということ、一方では部分と全体という同種的なものの合成の綜合を主張しながら、他方では、一頁ほどしかない「実践理性の二律背反論」の中で、異種的なものの力学的な綜合を意味する「連結」(V. III, 114) という語をわざわざ二度も使用していることは、大いに注目されるべきである)。純粹実践理性の弁証という事態は、哲学的批判理性が、同種なもの、同種的なもの、数学的な合成（全体的完成善としての最高善）を考えながらも、同種の

であると把握されたものが実は異種であるがゆえに、その異種なものを力学的に連結しようとするところに成立するのである。それゆえ、純粹実践理性の弁証は、

(大前提) もし被制約者が実践的に可能であるならば、無制約者(最高善)もまた実践的に可能である。

(小前提) ところで、被制約者は実践的に可能である。

(結論) したがって、無制約者(最高善)は実践的に可能である。

という、純粹理論理性の弁証と同一の超越論的仮言推論(混合仮言推論の前件肯定の式)に依拠していると、多少無理をして考えるにしても、それは、以下のように解釈されなければならないであろう。すなわち、この推論は正しくは、

(大前提) もし、ある制約者(≡無制約者との関係においては被制約者)が実践的に可能であるならば、その制約者によって制約されている被制約者(≡制約者との関係においてはばかりか無制約者との関係においても被制約者)もまた、実践的に可能である(したがって、制約者と被制約者との合成体である無制約者「最高善」も実践的に可能である)。

(小前提) ところで、制約者(≡無制約者との関係においては被制約者)は実践的に可能である。

(結論) したがって、被制約者(≡制約者との関係においてはばかりか無制約者との関係においても被制約者)は実践的に可能である(したがって、制約者と被制約者との合成体である無制約者「最高善」は実践的に可能である)。

という推論である、と（傍点を付した部分が上記の推論の形になっている）。

すなわち、哲学的批判理性は、一方（定立の側）では、大前提の制約者（原因）「||無制約者（絶対的全体）との関係においては被制約者（部分）である」を、徳であると解し、道徳律および実践的自由の「客観的な……実在性」(V, 49)という、自らの狭義の純粹実践理性の睿智的な事実性を根拠に、その実践的な可能性を主張すること（||前件肯定）によって、被制約者（結果としての幸福）「||制約者との関係においてばかりか無制約者（絶対的全体）との関係においても被制約者（部分）である」の実践的可能性を、したがってまた、両者の合成体である無制約者（最高善）の実践的可能性を結論づける。哲学的批判理性は、他方（反定立の側）では、大前提の制約者（原因）を、幸福と解し、自らの経験的実践理性の感性的な事実性を根拠に、その実践的な可能性を主張すること（||前件肯定）によって、被制約者（結果としての徳）「||制約者との関係においてばかりか無制約者（絶対的全体）との関係においても被制約者（部分）である」の実践的可能性を、したがってまた、両者の合成体である無制約者（最高善）の実践的可能性を結論づけるのである。この推論は、純粹理論理性の場合と同様、「媒語二義の誤謬推論 (sophisma figurae dictionis)」である。しかし、それは二重の意味においてである。

というのは、定立の側も反定立の側も、大前提における制約者（||無制約者との関係においては被制約者）を範疇の論理的な意味に解しているが、小前提における制約者（||無制約者との関係においては被制約者）を、定立の側は、範疇の睿智的な経験的な意味に解し、反定立の側は範疇の感性的な経験的な意味に解しているからである。哲学的批判理性は、このような媒語の二義性が二重に成立する推論に基づいて、睿智界（物自体）に感性界（現象）を直結することによって自らの狭義の純粹実践理性を絶対化するという越権的理性と、感性界（現象）に睿智界（物自体）を直結することによって自らの経験的実践理性を絶対化するという越権的理性とに、自己分

裂するのである。すなわち、純粹實踐理性の弁証とは、お互いに異質な、制約者（Ⅱ無制約者との関係においては被制約者）と被制約者（Ⅱ制約者との関係においてはばかりか無制約者との関係においても被制約者）とを直接的に綜合することによって、被制約者と無制約者とを直接的に綜合するという事態のことであると解される。

3 初めに結論ありき

さて、純粹實踐理性の弁証がこのように解釈されるにしても、それは純粹理論理性の弁証とは自ずから異なる点をいくつももっていると言わざるをえないであろう。それはまず第一に、純粹理論理性の弁証においては、超越論的仮言推論は、制約の制約へと遡源する経験的な連鎖を下敷きにしつつも、その経験的な連鎖性を超越するところに成立したが、これに対して、純粹實踐理性の弁証においては、そのような連鎖は最初から成立しえないという点である。というのは、道徳善の概念の下に包括される個々の道徳的に善いことの間には、被制約者—制約者という連鎖的な関係が成立しないからであり、また幸福との関係において善と言われる個々の物事の間にも、有限的理性的存在者は全知を有さぬのであるから、そのような連鎖的な関係を認めることができないからである。それゆえ哲学的批判理性は、叡智的な事実性と感性的な事実性という「実践的与件」に基づいているとはいえず、分裂した越権的理性としては、常に一面的な実践的与件にのみ基づき、純粹理論理性の弁証の場合のような経験的連鎖をまったく下敷きにするともなく、叡智界と感性界との異質性・無関係性を一挙に超越し、両者をいきなり直結するのである。哲学的批判理性（広義の純粹實踐理性）は、なにゆえに純粹と称されているのかという上述の問いに対しては、今や、次のように答えることができるであろう。それは、哲学的批判理性は、「実践的与件」に全面的に関係することなく、叡智界と感性界との異質性・無関係性を一挙に超越するからである、と。

第二に、純粹理論理性の弁証においては、無制約者に関して、それを無制約的究極的一项と解する立場と遡源

系列それ自体を無制的であると解する立場との二様の立場が成立し、それぞれの立場が自己の正当性を主張し合うことによつて二律背反が成立するのであったが、純粹実践理性の弁証においては、無制約者は最初から、義的であるという違いがある。このことは、どのように説明することができるのであろうか。すでに延べたように、ベックは「最高善は可能である」という命題（定立）と「最高善は可能ではない」という命題（反定立）との対立こそが「真の二律背反」であると主張している。ベックは弁証と推論との関係については実は何も語っていないのであるが、純粹実践理性の弁証が上記のような混合仮言推論に基づくのであるとすれば、ベックの主張は、以下のように解釈すればよいのであろうか。すなわち、上記の混合仮言推論において、前件を肯定すれば「最高善は可能である」という結論が、前件を否定すれば「最高善は可能ではない」という結論が得られ、この二つの結論が「真の二律背反」を引き起こしているのである、と。しかし、このような解釈は成り立たないであろう。というのは、後者は前件否定の誤謬を犯していることになるからである。では、どのように解釈すればいいのであろうか。

今一度、最高善がなにもゆえに問題になつたのかを思い起こしてみよう。哲学的批判理性は、自らの狭義の純粹実践理性の睿智的な事実性と、自らの經驗的実践理性の感性的な事実性を自覚しているがゆえに、最高善を無制約者として求めるのであった。しかし、哲学的理性は最高善という問題に対して、それが実践的に可能であるかどうかという単なる理論的な関心をもっているのではない。哲学的理性は最高善という問題に対して、「実践的、与件」にしっかりと裏づけられた実践的な関心をもっているのである。すなわち、哲学的理性は、徳にしても幸福にしても、厳密な意味においては、また完全には実現することはできないかもしれないが、少なくとも制限された仕方であれば実現可能であることを自覚しており、この自覚を根柢に両者の結合である最高善の実践的な可能性のみを最初から求めているのである。このことは、次のように表現することができるであらう。哲学的批判

理性にとつては、上記の混合仮言推論における結論と小前提とは、実は最初から確定しているのであって、このような結論を導き出すための大前提こそが問題になっているのである。すなわち、最高善の実践的可能性を結論づけるために、哲学的批判理性は、自らの狭義の純粹実践理性の睿智的な事実性が小前提において主張されていると解し、それを絶対化して叡智界に感性界を直結する立場、すなわち「徳の心術は必然的に幸福を産み出す」という立場と、自らの経験的実践理性の感性的な事実性が小前提において主張されていると解し、それを絶対化して感性界に叡智界を直結する立場、すなわち「幸福への努力は有徳的な心術の根拠を産み出す」という立場とに、大前提において自己分裂するのである。純粹実践理性の二律背反とは、大前提におけるこのような哲学的理性の自己分裂のことである、と。以上の説明から、純粹実践理性の弁証論においては、無制約者についての二様の考え方がなにもゆえに成立しないのかは、明らかであろう。

最後に、冒頭に示した第三の疑問、すなわち、純粹実践理性の二律背反においては、相互に背反し合う命題が量・質・関係・様相という四つの範疇に対応する形では成立せず、関係の範疇に限られるのはどうしてなのか、という疑問を解明してみよう。カントは「実践理性の分析論」において、反省的行為主体が道德的命法と技巧的命法とを措定する際に問題になる範疇は、「自然に従う原因性」であるにせよ、「自由に基づく原因性」(A533=B560)であるにせよ、理論的範疇としては原因性という「唯一の範疇」(M8)のみであり、実践理性の対象の実践的判定に際して使用される善悪の概念は、仮にそれを実践的範疇と称しようとしても、この唯一の範疇の「様相(modi)」(V, 65)にすぎないと主張していた。そうであるならば、徳が関係する道德善と幸福に關係する手段的有用善とは、それぞれ「自由に基づく原因性」に關係する道德的命法と、「自然に従う原因性」に關係する技巧的命法とに即して規定されるのだから、さしあたり両者の数学的合成体であると考えられる最高善もまた、原因性という唯一の範疇に關係していると言えよう。とはいえ、この二つの原因性は、異種的であり相互に無關係で

あるゆえ、哲学的批判理性は、最高善を求めようとするかぎり、この異質で無関係な二つの原因性を原因性の範疇でもって力学的に連結せざるをえないのであった。この力学的連結という事態のゆえに、実践理性の二律背反は、力学的な範疇である関係の範疇に限られるのである（カントは『純粹理性批判』において関係の範疇と様相の範疇とを力学的範疇と名づけているが [vgl. B10]、ここでは理論的判断の認識能力に対する関係、あるいは、実践的判定（判断）の欲求能力に対する関係のみを表現する様相の範疇は、その特殊性のゆえに問題になりえないであろう）。純粹実践理性の二律背反を、この観点から捉えて表現し直すとすれば、それは、「自由に基づく原因性」を絶対化して、それを「自然に従う原因性」の原因であると憶断し、「自由に基づく原因性」を「自然に従う原因性」にまで縮小しようとする越権的理性と、「自然に従う原因性」を絶対化して、それを「自由に基づく原因性」の原因であると憶断し、「自然に従う原因性」を「自由に基づく原因性」にまで拡大しようとする越権的理性との対立である、と表現することができよう。

弁証論において主題化されている最高善という概念が重層的な構造を有すること、純粹理論理性の弁証と同様、純粹実践理性の弁証もまた混合仮言推論に基づくこと、この推論は二重の意味で媒語二義の誤謬推論であり、それゆえ純粹実践理性の弁証も二律背反構造を有すること、そして、この推論によって被制約者と無制約者とが二重の仕方でも直接的に総合されていること、つまり、純粹実践理性の弁証がこのような論理構造を有していることは、以上のように明らかになった。

四 二律背反の批判的廃棄と要請論の論理構造

筆者は、以下において、カントは「実践理性の二律背反の批判的廃棄」と題された章において二律背反の論理

的な廃棄を提示し、いわゆる要請論において二律背反の**実在的な**廃棄を提示しているという私見に基づいて、それらの廃棄がどのような論理構造になっているかを解明し、二律背反の廃棄の**真の根拠**となっているものが何であるのかを解明しようと思う。

上述のごとく、純粹実践理性の弁証とは、広義の実践理性（哲学的批判理性）が、狭義の純粹実践理性の立場を絶対化する越権的理性（定立の立場）と、經驗的実践理性の立場を絶対化する越権的理性（反定立の立場）とに自己分裂し、それぞれが自己の正当性を主張して背反し合うという事態であった。しかし、このような自己分裂は、二重の意味における「**媒語二偽の誤謬推論**」に基づいて成立するのであるから、二律背反は、不可避であるとはいえ（vgl. V, 116）、**「見かけの対立」**あるいは**「単なる誤解」**（V, 115）にすぎない。すなわち、いずれの越権的理性の立場も**「共に偽」**（A504 = B532）である（確かにカントは、**「反定立の立場は「端的に偽である」**が、定立の立場は**「条件つきで偽である」**（V, 114）と主張しているが、この主張は、二律背反の廃棄を先取りした表現ではない）。ところで、『純粹理性批判』においては、世界の理念に関する二律背反は、量的規定態としては判断の主語たりえないもの（世界）を主語とし、そこに量の範疇を適用するという不当な前提を有するのであるから、世界の理念に関する二律背反においては、定立の立場も反定立の立場も、**「共に偽」**であるどころか、そもそも**「無意味」**である。これに対して、実践理性の二律背反においては、定立の立場にしても反定立の立場にしても、**睿智的な事実性**または**感性的な事実性**という、**一面的ではあるにしても、一応は事実性を根拠**にしているのであるから、**「無制約者（最高善）は実践的に可能である」という判断は、事実性に根差した実践的意味**を有していると言えよう。このような違いはあるが、実践理性の二律背反は純粹理論理性の二律背反と類似した仕方で廃棄される、とカントは言う。そうであるならば、純粹理性の二律背反においても、定立あるいは反定立の立場とは違った**「第三の立場」**（A503 = B531）が、少なくとも論理的に可能であるのでなければならぬであろう。

1 類比のような類比でない四項関係か、それとも三項関係か

では、その第三の立場とは、一体いかなるものなのであろうか。カントの主張を要約すれば、それは以下のような立場である。徳と幸福とは、「自然の叡智的創始者を媒介にして」（すなわち「間接的に」）、「必然的に」、前者が後者の間接的な原因であるという形で連関しているが、両者の結合は、感性界（自然）においては「偶然的に」（V, 115）しか生じえないと考^ええる立場である。

ところで、第三の立場に関するカントのこの説明は、以下のような四項関係を念頭に置いて、次のように解釈されるべきなのであろうか。

「自然の叡智的創始者」（無限的理性的存在者Ⅱ神）は、その意志が道德法則に完全に一致しているのだから、「神聖性（Heiligkeit）」を有している。それはまた、「自然の最上の原因」（V, 125）であるかぎり、「世界のあらゆる偶然的な原因から独立した完全な福」（V, 123Anm.）すなわち「至福（Seligkeit）」（V, 25, 118）を有している。それゆえ、無限的理性的存在者Ⅱ神にとっては、神聖性と至福との直接的な結合にほかならない「根源的最高善」（V, 125）は、必然的現実実である。しかも「最高の自立的な知恵（Weisheit）」（V, 131）を有する無限的理性的存在者Ⅱ神は、この直接的な結合をも認識している（知恵とは、理論的には「最高善の認識」を意味し、実践的には「意志と最高善との一致」（V, 130f.）を意味すると、カントは言っている）。これに対して、有限的理性的存在者においては、徳と幸福という二項はどこまでも異種のであり、現実的に直接的に結合していないばかりか、両項を因果的に直接的に結合すれば、定立および反定立の立場が生じ、再び二律背反に陥ってしまう。それゆえ、神聖性と至福とが現実的に直接的に結合している無限的理性的存在者を媒介にした、徳と幸福との間接的な因果結合を「要請」（V, 125）すれば、二律背反に陥ることなく両項の必然的結合を想定することができると考^ええる

のである。つまり、無限的理性的存在者においては神聖性と至福とが現実的に直接的に結合しているのだから、有限的理性的存在者が道徳的完全性へと無限に前進しようとするかぎり、有限的理性的存在者においても、類比的に、「全自然の原因」である無限的理性的存在者が、有限的理性的存在者に対して徳に比例した幸福の「授与者」(V, 128) となるという仕方では、徳と幸福とは必然的に結合していると考えられるが、しかし、有限的理性的存在者は、この間接的な因果結合を認識あるいは洞察することはできず (vgl. V, 119)、したがって、この結合は有限的理性的存在者にとっては「偶然的」なものでしかなく、有限的理性的存在者に許されているのは、幸福を、徳に比例した間接的な結果として「期待」(V, 119) あるいは「希望」(V, 130) することだけである、と考えるのである。以上のように、第三の立場とは、無限的理性的存在者における神聖性と至福という二項と、有限的理性的存在者における徳と幸福という二項との関係を、神聖性と徳との同質性を根拠にして類比的に考える立場であると、解釈されるべきなのであろうか。

ところで、四項の関係を以上のように考え、徳と幸福との間には無限的理性的存在者を媒介にした間接的な因果関係が成立しようとする第三の立場が可能であるならば、第三の立場における徳と幸福との関係を逆転させて、幸福を徳の間接的な原因であるとすると第四の立場も、まったく同じ論法で可能であるように見える。しかし、カントはこのような立場をまったく認めていない。それは、なぜなのであろうか。その理由も以下のように説明されるのであろうか。すなわち、徳と神聖性と二項の根拠になっているのは同一の道徳法則であり、したがって本来同質的である徳と神聖性との差異は、不完全性と完全性という差異にすぎない。それゆえ、哲学的理性は、両項の同質性を根拠にして、有限的理性的存在者と無限的理性的存在者との関係を考えることができる。これに対して、「その有限的な本性 (Natur) そのものによって」有限的理性的存在者に押しつけられた課題である幸福と、「独立自足の意識を前提する」(V, 25) 無限的理性的存在者の至福とは、一般的にいずれも満足 (Zufriedenheit)

という言葉で表現されるために同質的であるかのように見えるが、実はまったく異質なものである。「感性的な満足 (die ästhetische Zufriedenheit)」という表現は、満足という語を「非本来的」な意味に解しているのであって、至福と真に「類比的 (analogisch)」であるのは、むしろ、有限的理性的存在者が道徳法則を遵奉するときに得られる「知性的な」満足、すなわち「自らの人格に対する満足」(V, 118) という意味における「自己満足」(V, 117) であることを、カントは指摘している。それゆえ、第三の立場のように同質性を根拠にして、幸福と至福との二項の関係を有限的理性的存在者と無限的理性的存在者との関係として考えることはできないからである、と。

しかし、第四の立場の不可能性に関するこのような説明は、その当否は別にしても、以下のことを意味している。すなわち、〈徳〉と〈自己〉の人格に対する満足と〈神聖性〉と〈至福〉との四項に関してであれば、類比 (analogia) の関係が成立するが最高善の問題は〈徳〉と〈自己〉の人格に対する満足との合致という問題ではないし、最高善の問題が仮にそのような問題であるとすれば、何も無限的理性的存在者などを持ち出さなくてもよいはずである——〈徳〉と〈幸福〉と〈神聖性〉と〈至福〉との四項に関しては、一見したところでは類比のように見えながらも、実は類比の関係は成立しないということを意味している。このことから、第三の立場は、上述のような四項の類比関係であるとは解釈されるべきではないということ、第三の立場がそのように解釈されるべきでないのだとすると、第四の立場の不可能性に関する上記の説明も成立しえないということ、これらのことが明らかになる。では、第三の立場とは、一体どのような論理に基づいているのであろうか。また、第四の立場は、なにゆえに成立しえないのであろうか。

第三の立場に関するカントの説明にもう一度戻ってみよう。実は、そこでは単純に、〈徳〉と〈幸福〉と、神聖性と至福とが現実的に直接的に結合している「全自然の原因」(V, 125) である〈無限的理性的存在者〓神〉

との、三項の關係が述べられているにすぎない。第三の立場を解釈する鍵は、無限的理性的存在者が「全自然の原因」と称されている点にある。第三の立場は、上述のような四項の關係ではなく、この三項の關係において、以下のように解釈されるべきであろう。

2 自己根拠づけの不可能性

哲学的批判理性は、自らの狭義の純粹実践理性の叡智的事実性と、自らの經驗的実践理性の感性的事実性とを自覚しているがゆえに、徳と幸福との結合である最高善を求めざるをえないのであった。しかし、哲学的批判理性はそのような二様の事実性そのものを自ら根拠づけることができるのであろうか。換言するならば、哲学的批判理性は、自らが、道徳的な意味における「理性能力を賦与された動物 (mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier: animal rationale)」(VII, 321) であることを、すなわち、有徳的であろうとしつつも幸福を求めざるをえない存在者であることを、自ら根拠づけることができるのであろうか。カントは、第三の立場を提示することによって、この問いに否と答えようとしているのである。道徳的 animal rationale として「派生的最高善」(V, 128) を求めざるをえない有限的理性的存在者においては、徳と幸福、超感性的な自然と感性的な自然とは、必然的に連関していなければならないにもかかわらず、有限的理性的存在者は、感性的な自然(本性)の原因ではありえないばかりか (Vgl. V, 124)、超感性的な自然(本性)の原因でもありえない。それゆえ、哲学的批判理性は、両項の必然的連関の「根拠」(V, 124) を「全自然の原因」である無限的理性的存在者に求め、そのような超越的根拠によって派生的最高善を根拠づけようとするのである。要するに、第三の立場とは、有限的理性的存在者の自己根拠づけの不可能性を主張し、その代わりに超越的根拠づけを主張する立場なのである。¹⁶⁾

しかし、第三の立場がそのような超越的根拠づけによって徳を幸福の間接的な原因であると考えるのであれば、

同様に、幸福を徳の間接的な原因であると考える第四の立場も成立してもよさそうである。第四の立場は、なにゆえに成立しえないのであろうか。全体的完成善としての最高善において、徳と幸福（あるいは道徳的善と手段的有用善）とは、等価的なものとして並列関係にあるのではなく、徳が、最高善の「第一の」(V, 119) 構成要素として、あるいはまた「幸福の理性的条件（不可欠な条件）(Vernunftbedingung [conditio sine qua non])」(V, 120) として、第一義的に追求されるべきであるのは、なぜなのであろうか。この問いに対する答えは、要請論の根拠が明らかになるまで、しばらく保留しておこう。

3 二律背反の實在的な廃棄としての要請論とその根拠

以上のように、徳と幸福との間接的な因果結合を要請あるいは希望する、このような第三の立場がなお可能であり、この立場に立つことによって、実践理性の二律背反は批判的に「廃棄」されるとカントは考えている。しかしながら、この第三の立場は「少なくとも可能であると考えられる」(V, 119) にすぎず、このような論理的可能性の主張によるのでは、二律背反にしても単に論理的に廃棄されるだけであり、最高善の実践的可能性にしても単に論理的にその可能性が保証されるだけである。それゆえ、最高善の實在的な実践的可能性を示し、そのことによって二律背反を實在的に廃棄することが必要である。いわゆる神の現存在の要請論が示そうとしているのは、このことである。「純粹実践理性の要請としての神の現存在」と題された章の論理構造は、「実践理性の二律背反の批判的廃棄」と題された章の論理構造と、基本的には何一つ変わらない。両者の間に違いがあるとすれば、それは以下の点である。すなわち、前者が、無限的理性的存在者を徳と幸福との間接的な因果結合の超越的根拠として想定することが論理的に可能であるという「仮説」(V, 126) の主張にとどまっているのに対して、後者は、そのような無限的理性的存在者の現存在を要請する、という点である。だが、そうであるとすると、哲学的批判理

性は、いかなる根拠に基づいて無限的理性的存在者の現実性（客観的實在性）を要請するのであろうか。無限的理性的存在者の現実性（客観的實在性）を要請する根拠は、狭義の純粹実践理性（＝純粹意志）の叡智的事実性あるいは現実性という意味での客観的實在性である、と筆者は考える¹⁷。すなわち、哲学的批判理性は、自らの狭義の純粹実践理性の現実性（客観的實在性）を叡智的な事実として自覚しているがゆえに、換言すれば、自らが *Intelligenz* であることを自覚しているがゆえに、さしあたっては理論的な仮説でしかなかった無限的理性的存在者、「最高の *Intelligenz*」(V, 126) に、「自己」と同一の現実性（客観的實在性）を付与することができるのである、と筆者は考える。

無限的理性的存在者の現実性（客観的實在性）の要請の根拠は、有限的理性的存在者の狭義の純粹実践理性の現実性（客観的實在性）、すなわち叡智的事実性である、というこの解釈が不当なものでないことは、もう一つの要請論、すなわち魂の不死の要請論を考察すれば、明らかになるであろう。

魂の不死の要請は、要約すれば以下のような議論に基づいている。最高善が実践的に可能であるならば、その「最高の制約」である完全な道德性、すなわち「意志と道德法則と完全な一致」を意味する神聖性も実践的に可能でなければならない。ところで、有限的理性的存在者にとって、神聖性は、感性界においては達成しえないような完全性である。しかし、有限的理性的存在者にとって、神聖性は「実践的に必然的」であるゆえ、神聖性をめざす「無限への進行」を想定することも、実践的に必然的である。そのような無限への進行は、「同一の理性的存在者の、無限に存続する現実存在と人格性」(M, 118), すなわち魂の不死を前提してのみ実践的に可能であるのだから、魂の不死も、実践的に必然的なものとして要請される。

この議論において、魂の不死を要請する根拠が神聖性の実践的必然性にあることは明らかである。だが、有限的理性的存在者における神聖性の実践的必然性とは、何を意味するのであろうか。狭義の純粹実践理性は、それ

自体として考察するならば、神聖性を有する。すなわち、神聖性は、狭義の純粹実践理性にとっては叡智的事実であり現実性を有する。しかし、神聖性は、有限的理性的存在者にとっては非現実であり「理念」(V, 123Ann.)である。ここには神聖性の事実性(現実性)と理念性との重なりという事態が見られるが、この重なりは以下のことを意味している。現象人(homo phenomenon)としての人間は、道徳的 animal rationabile であるにすぎないが、叡智人(homo noumenon)としての人間は、神聖性を現実にも有する道徳的 animal rationale である。それゆえ、道徳的 animal rationabile にとつて、道徳的 animal rationale であろうとすること、すなわち、神聖性という理念を実現しようとすることは、自己の叡智的な事実によって本質必然的に規定された自己目的なのである。神聖性の事実性(現実性)と理念性との重なりという事態は、叡智的事実的な自己の本質を実現するように必然的に規定しているのは、叡智的事実の本質そのものであるという事態のことである。さて、魂の不死の要請の根拠である神聖性の実践的必然性がこのように解釈されるのであるとすると、魂の不死の要請の根拠は、結局は、神の現存在の要請の場合と同様に、狭義の純粹実践理性の叡智的な事実性(現実性という意味での客観的実在性)であるということになる。う(ちなみに、理論理性の理念の場合にも、この場合と同様に、理念への漸近的接近という事態が成立していたが、そのような事態が成立するからといって、魂の不死が要請されるというようなことはなかった。その理由も今や容易に理解されるであろう。すなわち、理論理性の理念は、人間理性の本性によって必然的に課せられた「課題」(A287=B344)表象であるにすぎず、神聖性の理念の場合のような叡智的事実性・現実性を有さないからである、と)。

以上のように、神の現存在の要請も魂の不死の要請も、狭義の純粹実践理性の叡智的事実性(客観的実在性)を根拠にしているのである。このことが明らかになった今、無限的理性的存在者を媒介にして幸福を徳の間接的な原因であると考えた第四の立場は、なにゆえに成立しえないのかという、保留していた問題に戻って、それに

答えてみよう。

幸福は、有限的理性的存在者の、有限的な本性に由来する必然的な要求である。有限的理性的存在者が、自らの有限性を自覚し、自らの必然的な要求を満たすためには常に他者（欲求能力の経験的実質）に依存せざるをえないということ_を自覚しているのであれば、哲学的批判理性が、この感性的事実に関する自覚を根拠にして、自立的かつ自足的な無限的理性的存在者を、自らの絶対的な他者としてばかりでなく、自らの有限の本性（自然）の叡智の原因として想定することは、論理的には可能であるかもしれない。そして、この無限的理性的存在者を媒介にして、幸福を徳の間接的な原因とすることも、まるで機械じかけの神（*deus ex machina*）みたいなものであるが、可能であるのかもしれない。しかし、そのような立場がたとえ可能であるとしても、無限的理性的存在者は論理的な可能性しか有しえないであろう。というのは、哲学的批判理性は、自らの感性的な事実性を根拠にするだけでは、第三の立場のように無限的理性的存在者の叡智的な現実性を要請しえないからである。このように、無限的理性的存在者の叡智的な現実性の要請の根拠という観点からすれば、第四の立場が成立しえない理由は明らかである。

4 理性宗教の意味

ところで、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）は、*animal rationale* としての自らが、道徳的 *animal rationale* を目指すべく本質必然的に規定されている（使命づけられている）のはなぜなのか、また幸福を求めざるをえないのはなぜなのかということに関しては、自ら根拠づけることはできないのであった。それゆえ、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）は、自己の叡智的事実性を根拠にして、全自然の超越の原因としての神の現存在を要請するのであったが、このことは、有限的理性的存在者（哲学的批判理性）が、あくまでも純粹実践理

性の立場に立ちながらも、実践理性の領域を越えて、宗教あるいは信仰 (Glauben) の領域に移行することを意味している。というのは、有限的理性的存在者 (哲学的批判理性) は、純粹実践理性 (＝純粹意志) として道德法則を自己立法するかぎり、すべての道德的義務が自らの純粹意志の自律に基づいていることを自覚しているが、同時に、自己自身を根拠づけることができないという自覚のゆえに超越的原因としての神の現存在を要請するかぎり、すべての道德的義務を、自らの絶対的他者である「神の命令」(V, 129) であると見なさざるをえないからである。すなわち、純粹意志の自律 (Autonomie) は、同時に、絶対的他者による他律 (Heteronomie) である。と見なさざるをえないからである。「宗教への移行」(V, 130) という事態には、このような自律と他律との重なりが見られるが、このような仕方でも成立する宗教が「純粹な理性宗教」(V, 126) と名づけられる理由は、まさに、この自律と他律との重なりという事態の内に潜んでいるのである。

理性宗教は、「恐れ」や「希望」に根差していないという単純な理由で、純粹な理性宗教と名づけられているわけではない。超越的原因としての無限的理性的存在者 (＝神) に対する信 (Glauben) の根底には、「道德法則と一致している心術の確実性 (Gewissheit)」(V, 73) すなわち、狭義の純粹実践理性の睿智的な事実性に対する絶対的な信 (Glauben) が根拠として潜んでいるのである。カントは『道德の形而上学の基礎づけ』において、有限的理性的存在者 (哲学的批判理性) とは、純粹意志あるいは純粹実践理性であることを、すなわち Intelligenz であることを「自ら意識していると信する (Glauben)」(IV, 459) 存在者であると述べているが、睿智的な事実である純粹実践理性性に対する絶対的な信、Intelligenz であることに対する絶対的な信が、有限的理性的存在者 (哲学的批判理性) に存在しなければ、無限的理性的存在者に対する信は、そもそも成立しえないのである。理性宗教は絶対的他者による他律を主張しはするが、その根拠は、あくまでも自律にあり、Intelligenz であることに対する絶対的な信にある。それゆえ、このような形で成立する宗教は、有限的理性的存在者 (哲学的批判理性) の

純粹実践理性性に対する絶対的な信を根拠にしているという意味で、純粹な理性、宗教と言われるのである。

以上のように、カントは、このような *Intelligenz* であることに對する絶対的な信に根差した理性宗教へと移行することによって、純粹実践理性の二律背反を、実在的に廃棄するのである。先に筆者は、『純粹理性批判』をその根底から支えているのは、純粹統覚の自己活動性の働きと自己の超感性的な存在との直接的合一に関する知的直覚的意識の確實性、すなわち、*Intelligenz* であることに對する絶対的な信であると論じた。筆者はまた、『実践理性批判』の「分析論」においても、道徳性を根底から支えているのは、純粹意志として働く自己の純粹実践理性の働きと自己の超感性的な存在との直接的合一に関する直覚的意識の確實性、すなわち、*Intelligenz* であることに對する絶対的な信であると論じた¹⁶。それと同様に、筆者はここでも、純粹な理性宗教をその根底から支えているのは *Intelligenz* であることに對する絶対的な信であると主張したい。*Intelligenz* であるということに對する哲學的批判理性（有限的理性的存在者）の絶対的な信は、言わば、批判哲學を支えるアルキメデスの挺^て子の支点なのである。

(1) カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kanis gesammelte Schriften*, hrg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften [以下 KGS と略記]) による。巻数やローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記する。ただし、『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版を A、第二版を B として表記した。

(2) パウル・メンツァー編、小西國夫・永野ミツ子訳『カントの倫理學講義』(三修社、一九六八年) 一九頁参照。Vgl. KGS, Bd. XXVII, 2-2, 1407.

(3) 關係的な (relational) 善概念と実体的な (substantial) 善概念とに關しては *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrg. von Joachim Ritter, Bd. 3 (G-H), Schwabe & Co. Verlag, 1974, 937-946 を参照された。

(4) *Ibid.*, 938.

(5) *Ibid.*, 937-946.

- (6) *Ibid.*
- (7) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason,"* The University of Chicago Press, 1960, 240ff.
- (8) このことについては、本書第六章を参照されたい。
- (9) 道德的に善いことと対応するドイツ語は *das moralische Gute* ではなくて、*das moralisch Gute* ではないのかという疑問が提出されるかもしれない。日本語から考えれば確かにそうではあるが、筆者は、*das moralische Gute* を「道德的な善いこと」と和訳しようが、*das moralisch Gute* を「道德的に善いこと」と和訳しようが、意味の違いはないのであるから、なれた日本語という点からは後者の方が適していると考えている。なお、『実践理性批判』の中には、*das moralisch Gute* という表現は出てこないが、*das sittlich Gute* という表現であれば、KGS, Bd. V, 70 に用例が見られる。
- (10) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrg. von Joachim Ritter, Bd. 3 (G-H), Schwabe & Co. Verlag, 1974, 937-946 を参照されたい。
- (11) 『純粹理性批判』の弁証論に関する以下の概略に関しては、拙論「カントの二律背反論をめぐる問題」(里見軍之編『ドイツ観念論とデアレクティク』法律文化社、一九九〇年、所収)および、本書第三章を参照されたい。
- (12) L. W. Beck, *op. cit.*, 247f.
- (13) 『純粹理性批判』において、結合 (*Verbindung*: conjunctio) は、同種のものとの数学的な総合である合成 (*Zusammensetzung*: compositio) と、非同種のものとの力学的な総合である連結 (*Verknüpfung*: nexus) とに二分され、さらに、前者は集合 (*Agregation*) の総合と合同 (*Koalition*) の総合とに、後者は物理的な連結と形而上学的な連結とに二分されている。ここで最高善に関して問題になっている合成の総合は、実体的な善概念の概念領域と関係的な善概念の概念領域との、あるいは徳と幸福との集合 (*Agregation*) の総合であろう。また、後述の、最高善に関して問題になっている異種のものとの力学的な連結は、形而上学的な連結であろう。
- (14) W・レエト、武田趙二郎・池田俊彦・高月義昭訳『弁証法の哲学——近代——』(以文社、一九八四年) 八六頁。
- (15) スピノザは『エチカ』の中で、「あるものが偶然的と称されるのは、我々の認識の欠陥に関してであって、それ以外のいかなる理由によるものでもない」(*Die Ethik*, Reclam, 82f.) と述べているが、現象界において「世界に偶然なし」

(A229=B282) という命題は絶対的に真であると考えるカントも、偶然を認識の欠陥に帰している。

(16) カントは、「自由意志はいかにして可能であるのか」という問い、すなわち、純粹実践理性はいかにして可能であるのかという問いは、「人間理性にとって解決のできない問題」(T, N2) であると言っているが、それは、人間理性は純粹実践理性の叡智的な事実性を自覚しつつも、この叡智的な事実性そのものを自ら根拠づけることができないう主張であると解される。同様に、人間理性は、経験的実践理性の感性的な事実性を自覚しつつも、感性的な事実性そのものを自ら根拠づけることができないうために、幸福を「有限的な本性そのものによって」課されているとしか主張できないのである。

(17) カントは、様相の範疇 *Dasen* (現存在) を *Wirklichkeit* (現実性) とも言い換えている (A145=B184)。また、カントは *Realität* (実在性) をたいていは妥当性の意味で使用しているが、*Wirklichkeit* (現実性) の意味でも使用している。後者に関しては、本書第一章の注(5)を参照されたい。

(18) 本書第二章および第三章、第四章および第七章を参照されたい。

あとがき

本書は言わば未完の書である。もともと筆者は『判断力批判』に関する第三部まで書き上げてから出版したいという意向をもっていたが、諸般の事情のために、残念ながら今回はそれが果たせなかつたからである。第一部第三章は、旧稿「カントの二律背反をめぐる問題」(『ドイツ観念論とディアレクティク』法律文化社、一九九〇年)を取り込んで大幅に書き換えるつもりであったが、これも果たせず、収録できなかつた。また、時間的な制約のために旧稿に十分手を入れることもできなかつた。筆者としては不本意であるが、それでも出版しようと思つたのは、意を新たに再出発したいと考えているからである。

哲学を学ぶという志を胸に、生まれ故郷高知を後にして三〇年という年月が経過した。最初の論文が『哲学論叢』第七号に掲載された直後に、胃癌で父がこの世を去つた。それから四年後、恩師高橋昭二先生が肺癌で亡くなられた。高橋先生には、一字一句どころか単数形と複数形の違いにまで注意を払つて原典を精読することを徹底的に教え込まれたが、私の拙い論文に関する疑問点やアドバイスなどを鉛筆で走り書きしたメモ用紙を先生から何度も頂戴した。父の死に次いで訪れた恩師の死に絶望的な気持ちになりながらも、筆者はこれまで何とか論文らしきものを書いてきた。これまでの拙い研究成果をこのような形で一書にまとめることができたのは、高橋先生と、その後お世話になつた里見軍之先生はじめ多くの方々のおかげである。

最近、自分が両者の年齢に近づきつつあることに気づき、大いに焦りを感じている。二年半ほど前には義父も

また肺癆に倒れたが、いろいろな意味で心の支えとなっていた人々との別れの機会が多くなるにつれ、焦燥感がますます激しくなっている。「間に合わない」「時間が無い」という気持ちばかりが空回りしている。

大学設置基準の大綱化による大学の改革・改編により、筆者は現在、哲学専攻であるにもかかわらず人間学部社会学科に所属している。その社会学科の同僚たちの影響もあり、また『意識と自然』(Bewußtsein und Natursein) (法政大学出版局、一九九四年)を翻訳させていただいたニューヨーク州立大学の曹街京教授の影響もあり、筆者は、文献学的解釈に基づくカント研究にかつてほどの意欲をもつことができなくなってしまっている。「まえがき」でも触れたように、そのような研究が重要であることは重々承知しているが、現在の筆者は、「学び」「遊び」「笑い」「食」などといった具体的な身近なことをテーマに哲学する (philosophieren) ことに関心があり、一刻も早く本格的にこれに取り組まなければと焦っている。その一方で、日本人でありながら、いや日本人であるからこそと言ったほうが正確なのであるが、主体・個人・社会・権利・所有などといった西洋から借用した概念を安易に用いて思考することに対して、筆者は徐々にではあるが違和感を感じ始めている。西洋の概念が筆者にはどうもしっくりこないのである。日本人的思考様式に基づいて日常生活を営みながら、学問・研究の場面では西洋の思考様式に基づくというダブル・スタンダード。西洋由来の学問を行なっている多くの日本人学者は、このダブル・スタンダードをそれほど気にしていないようであるが、日本人でありながら西洋の概念を用いて西洋的な学問をすることの意味を、一度立ち止まってじっくりと考えてみなければならぬ。このことに気づかずに、これまで無自覚的に学問をやってきた自分に対する自己嫌悪もある。焦燥感が募る理由は、おそらくこういったところにあるのだろう。

筆者の今後の研究は、おそらく、身近なことをテーマに哲学するという方向に向かうが、「まえがき」で示したような問題意識から『判断力批判』を解釈することを決して放棄したわけではない。本書の出版を機に心を新

たにして、いつの日にか、第三部を本書の続編として上梓し、本書を本当の意味で完成させたいと思っている。

本書の出版にあたっては「二〇〇一年度追手門学院大学研究成果刊行助成費」の助成を受けた。また編集に関しては、ナカニシヤ出版編集部の津久井輝夫氏に大変お世話になった。ここに記して感謝の意を表したい。

山本博史

初 出 一 覧

- 第一章…「カントにおける時間と空間との関係」(『哲学論叢』第7号, 大阪大学文学部哲学・哲学史第二講座, 1980年)
- 第二章…「カントの理性批判と批判理性」(『哲学論叢』第10号, 大阪大学文学部哲学・哲学史第二講座, 1982年)
- 第三章…「カントの「先験的弁証論」」(『哲学論叢』第14号, 大阪大学文学部哲学・哲学史第二講座, 1984年)
- 第四章…「理性の事実と Intelligenz」(『哲学論叢』第15号, 大阪大学文学部哲学・哲学史第二講座, 1985年)
- 第五章第一節～第三節…「Autonomie と Autognosie (2) —— 哲学的理性の実践的反省と悟性 ——」(『追手門学院大学創立二十周年記念論集 —— 文学部篇 ——』, 1987年)
- 第五章第四節～第七節…「Autonomie と Autognosie (2) —— 哲学的理性の実践的反省と悟性 —— (承前)」(『追手門学院大学文学部紀要』第21号, 1987年)
- 第五章第八節～第十節…「Autonomie と Autognosie (2) —— 哲学的理性の実践的反省と悟性 —— (承前, その2)」(『追手門学院大学文学部紀要』第22号, 1988年)
- 第六章…「Autonomie と Autognosie (3) —— 純粹実践的判断力の範型論の意義 ——」(『追手門学院大学文学部紀要』第25号, 1991年)
- 第七章…「Autonomie と Autognosie (4) —— 哲学的理性の実践的反省と感性 ——」(『追手門学院大学文学部紀要』第26号, 1992年)
- 第八章…「「純粹実践理性の弁証論」の論理構造」(『カンティアーナ』(旧称『哲学論叢』)第26号, 大阪大学文学部哲学・哲学史第二講座, 1995年)

事項索引

批判理性 32, 38, 52, 65, 96
比量的悟性 31
不完全義務 163, 164, 173
物件 152
不定への遡源 76, 227
プラトン主義 72
分析的対当 78
弁証 71, 226, 227, 233
——的対当 78

マ 行

無限判断 78, 139, 144, 145
無限への遡源 76, 227
無差別の自由 107
矛盾対当 163
無神論 73
無制約者 49, 62, 75, 234
模型的自然 194
模像 192
目的それ自体 152
物一般 22, 34, 45, 50, 64
物自体 8, 39, 40

ヤ 行

唯心論 72, 73
唯物論 72, 73
有神論 73
有徳性 164
要請 11, 31, 57, 136, 171, 182, 216, 242,
243
様相 25, 98, 104, 127, 154, 155, 158, 166,
182, 235

ラ 行

力学的实在性 43
力学的無制約者 67
利己主義 117
理性宗教 216, 246
理性の事実 109, 110, 113, 170
類推(類比) 41, 82, 112, 131, 135, 195
例証 190, 192
伶俐の命法 97, 101, 133
ロゴス 5, 11

神聖性 164, 207, 223, 224, 238, 244
 神秘主義 193, 201
 数 55
 数学的無制約者 67
 図式 184
 —論 180
 スピノザ主義 82
 すり換え 44, 53, 54, 57
 世界概念 80
 世界建設者 82
 世界創造者 83
 世界の知的体系 52
 世界の理念 63, 70, 72, 73
 世界靈 82
 精神發生論(概念發生論) 53, 71
 善意志 132
 選択意志 101, 124
 相属 7, 12
 総体性 223, 226
 尊敬 192, 206
 —の感情 150, 198, 199, 201, 203-205
 尊敬 112
 存在根拠 113, 114

タ 行

第一運動者 82
 他我 53, 111
 魂の理念 63, 69, 72
 他律 11, 108, 246
 知恵 238
 知的自由意志 85
 知的直観 10, 43, 86
 超越的 62, 115
 —自然概念 80
 超越論的
 —仮言推論 231
 —仮象 62, 71
 —観念論 48
 —容観 28, 46
 —區別 14, 38, 64, 71, 80
 —時間限定 22, 185
 —質料 31
 —主観=X 47
 —自由 82, 83-85, 87, 95, 113
 —人格性 149

 —図式 22, 185
 —図式論 183, 188, 190
 —すり換え 63
 —遡源推論 75
 —対象 28, 29, 46-48, 52, 64, 66
 —統覚 19, 22, 23, 30, 31, 51, 64, 67
 —二義性 52
 —場所 52, 65
 —理念 62

直覚的定立 32, 44, 54, 57

直観 34

 —形式 15

定言的命法 109, 160

適法性 164, 197, 208

転移 53, 94, 111, 135

統制的原理 81

道德感情 127, 150, 174, 217

道德性 193, 197, 207, 208

道德的共同体 153, 165

道德的生 208

道德的人格性 147

道德的善 224

徳 150, 207, 216, 223

独我論 31

独断的 166, 169

独断論 169

ドグマ 11, 170, 172, 211

ナ 行

内含的体系 82

内在的 62, 115

二分法 18

二律背反 71, 73, 76, 79, 216, 228, 235-237, 247

認識根拠 110, 114

ハ 行

媒語二義の誤謬推論 49, 70, 227, 232, 237

派生的最高善 241

範型 183, 184, 189, 191, 222

範型論 179, 182, 183, 186, 188, 190

判断力 191

汎通的偶然性 68

汎通の同一性 21, 42

汎通の必然性 68

事項索引

Wurzel 211

ア 行

アロゴス 8, 11
 意識一般 44
 インテリゲンツ 10, 12
 叡智体 50, 52, 65
 叡智的実体 84, 136, 148
 叡智人 244
 エピクロス主義 72
 オプティミズム 209

カ 行

蓋然的善 218
 快樂主義 117
 覚知 20, 35
 格率 98
 仮言的命法 97, 98, 105, 168
 仮象 46, 60, 221
 神の国 219
 神の理念 63, 70, 72
 我欲 199
 感性 14, 197
 ——的直観 15
 完全義務 162, 164, 173
 観念的合成体 24
 技巧的命法 97, 103, 104, 124, 141
 基体 26, 27, 47
 義務 146, 159, 161
 経験主義 201
 経験的区別 39
 経験的实在論 48
 経験的遡源推論 75
 経験的統覚 10, 19, 20, 42, 76, 129
 経験論 193
 形式 18
 ——的直観 34
 形像 24, 35
 ——的综合 20, 45
 限界概念 51, 65
 厳格主義 208
 原型的自然 193
 現象 19, 38, 39, 46, 64
 ——人 244
 ——体 50, 65

——的実体 27, 84

原像 192
 謙抑の感情 199, 201, 203, 204
 公準 103, 156, 157
 構想的实在 16, 56
 幸福 97, 216, 220, 223, 224, 225
 合法則性 189, 193, 222
 悟性綜合 20
 コペルニクスの転回 30
 根源的最高善 238
 根源的直観 43

サ 行

最高善 118, 215, 219, 220, 222-224, 226, 229,
 234
 最上善 220
 再生 20
 再認 21
 自愛 199
 思惟的实在 41
 自己触発 44
 自然概念 181
 自然的生 200, 208
 実質的観念論 47
 実践的關心 74
 実践的自由 85, 95, 114
 実践的統覚 126
 実践的判断 126, 155, 180
 実践的判定 126, 184, 217
 実用的善 218
 質料 18
 至福 238
 思弁的關心 74
 熟練の命法 97, 100, 101, 133
 純粹意志 107-110, 125
 純粹直観 18, 24, 55, 56
 純粹統覚 9, 19, 21, 28, 41, 42, 45, 48, 64,
 66, 76, 129
 常識 208
 触発 40, 203, 206
 諸目的の王国 135, 152, 160, 165, 171,
 182
 自律 11, 85, 108, 125, 206, 246
 人格性 207
 神学的道德 83

人名索引

- ア・カ行
- アウグスト・メッサー (August Messer) 228
- アナクサゴラス (Anaxagorās) 82
- アナクシマンドロス (Anaximandros) 5
- アリスティッポス (Aristippos) 220
- アリストテレス (Aristoteleēs) 5, 225
- エウクレイデス (Eukleides) 219
- エウドクソス (Eudoxos) 220
- エピクロス (Epikuros) 220
- 小西國夫 119
- サ行
- J-P.サルトル (Jean Paul Sartre) 9
- シュッツ (Christian Gottfried Schutz) 156, 161, 164, 177
- シュルツ (Walter Schulz) 6, 7
- シラー (Johann Christoph Friedrich von Schiller) 120
- 鈴木文孝 160
- スピノザ (Baruch de Spinoza) 248
- N.K. スミス (Norman Kemp Smith) 88
- エレアのゼノン (Zēnōn ho Eleatēs) 79
- ソクラテス (Sokrates) 220
- タ行
- 高橋昭二 35, 89
- 高峯一愚 159
- デカルト (René Descartes) 4, 6, 7, 10
- ハ行
- ハイデガー (Martin Heidegger) 3, 7
- ハイムゼート (Heinz Heimsoeth) 89, 90
- 浜田義文 174
- ヒューム (David Hume) 10
- ファイヒンガー (Hans Vaihinger) 39, 40
- フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte) 10, 43, 59
- プラウス (Gerold Prauss) 39
- プラトン (Platōn) 82, 219
- ペイトン (H.J. Paton) 35
- ベック (Lewis White Beck) 99, 117, 126, 139-141, 145, 147-150, 155, 159, 161, 168, 175, 221, 228, 234
- ヘラクレイトス (Hērakleitos) 5
- ヘルダー (Johann Gottfried von Herder) 34
- ベントン (Robert J. Benton) 159, 173
- マ・ラ行
- メリン (Georg Samuel Albert Mellin) 159, 163
- ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz) 52
- レーベルク (August Wilhelm Rehberg) 156, 164
- J. ロック (John Locke) 38, 39, 53

事項索引

- animal rationabile 241, 244
- animal rationale 244
- Intelligenz 42, 49, 59, 64, 86-88, 94, 95, 111, 112, 116, 130, 136, 149, 169, 172, 181, 205, 208, 211, 212, 213, 243, 246
- quantitas 24, 55
- quantum 24, 26, 55
- totum 17, 24, 26

■著者略歴

山本博史 (やまもと・ひろし)

1954年 高知市に生まれる。

1977年 大阪大学文学部卒業

1984年 大阪大学大学院文学研究科博士課程単位取得退学

現在 追手門学院大学人間学部教授

(専攻/哲学・哲学史)

著訳書 『「食」の人間学』〔共著〕(ナカニシヤ出版, 2002年),
『「学び」の人間学』〔共著〕(晃洋書房, 1998年), 『現代哲学の潮流』〔共著〕(ミネルヴァ書房, 1996年), 『ドイツ観念論とディアレクティク』〔共著〕(法律文化社, 1990年), M.レヴィ『世界変革の哲学』〔翻訳〕(拓植書房新社, 1999年), 曹街京『意識と自然』〔監訳〕(法政大学出版局, 1994年), 他。

カント哲学の思惟構造

——理性批判と批判理性——

2002年3月30日 初版第1刷発行

(定価はカバーに表示してあります)

著者 山本博史

発行者 中西健夫

発行所 株式会社 ナカニシヤ出版

〒606-8316 京都市左京区吉田二本松町2

TEL (075) 751-1211

FAX (075) 751-2665

<http://www.nakanishiya.co.jp/>

© Hiroshi YAMAMOTO 2002

印刷・製本/亜細亜印刷

*落丁本・乱丁本はお取り替え致します。

Printed in Japan

ISBN4-88848-692-1 C3010