

カントにおけるシステムの統一と弁証論

竹 内 章 郎

はじめに

カント哲学に関してシステムの統一という事柄を議論の俎上に載せた場合、一般的に想起されることは、理論哲学としての『純粹理性批判』〔以下『第一批判』〕と実践哲学としての『実践理性批判』〔以下『第二批判』〕とが『判断力批判』を介して体系的に統一されるといふ哲学体系の統一のことであり、また、理論理性と実践理性との体系的統一といふことであろう。しかし、カントが『第一批判』の超越論的弁証論を総括するある節で、「理性の〔による〕統一は、システムの統一、die Einheit des Systems である」(B 708)とか、「最大の体系的統一 die größte systematische Einheitといふ理念は我々の

理性の本質と分離しがたく結びついている」(B 723)等と述べる時、そこには、哲学体系の統一等と密接に関連しつつも、これらとは区別されて独自に問われるべきカントの主張が孕まれているように思われる。それは、理論哲学においてであれ、実践哲学においてであれ、およそシステムないしシステムの統一が立論されるところには、特有の、しかしまた共通の論理があると主張されており、またこの論理は、その本性に従えば弁証論的仮象や弁証論的詐取に陥りかねない (vgl. V 192 n. s. w.) 我々人間の理論的かつ実践的な「同一の理性」(V 218)と相即的に捉えられねばならないとする主張である。

端的に言えば、カントにあっては、システムないしシステムの統一の論理は、理論哲学においても実践哲学に

においても弁証論 (Dialektik) という構想の下にのみあり、しかもこのことがシステムの統一性とその構成員の多様性との関連を特有なものたらしめているのである。付言すれば、システム (体系) 概念は、通常、内的構造を有し全体性や普遍性を示す領野において容易に成立しうる確実な概念と考えられているが、カントにあってはそれほど確実な概念であったわけではなく、常に不安定性と動揺の内において、それ自身仮象となりかねない概念だったのである。⁽³⁾ 本稿の目的は、以上の観点から、『第二批判』の時期までの批判期カントのシステムの統一の論理の根幹を抽出し、その概略を示すところにある。⁽⁴⁾

I

『第一批判』におけるシステムの統一の論理は純粹理性の理想の章で展開されるが、この章を含む超越論的弁証論 (理性圏) は超越論的分析論 (悟性圏) との直接的脈絡においては、一般的に次の点において立論されている。それは、〈純粹悟性概念によって総合的に統一されたものであるとはいえ、感性的に条件づけられた多様な現象認識に対して、理性が諸条件のトタリテート (無

条件者) としての純粹理性概念 (超越論的理念) を自らの必然的課題として定立し、これによって現象認識を体系的な統一の下にもたらそうとする (Vgl. B 379 f., B 670 ff., B 705 f. u. s. w.)〉⁵ とう点である。従って、第三章純粹理性の理想における超越論的理念のみならず、先行の第二章、つまり第一章純粹理性の誤謬推理及び第二章純粹理性の二律背反における超越論的理念も、それらが「経験的認識 (現象認識) の多様なものを体系的に統一する統整的原理」(B 659) である点では、超越論的弁証論全体が多様な諸現象のシステムの統一の論理を内包していると考えてよい。

しかし、第三章においてのみ、固有に「システムにおける諸部分の選言的総合の無条件者」(B 379) としての「一切の存在者の存在者 (原存在者)」(B 393) が超越論的理念とされ、これに対して、第一章では「主語における定言的総合の無条件者」(B 379) としての「思惟する主観の絶対的統一の概念」(B 392) が、また第二章では「系列の諸項の仮言的総合の無条件者」(B 379) としての「所与の諸条件の系列における端的な無条件者」(B 392) が、各々超越論的理念とされる。このことは、

カントにあっては、「一切の可能的諸述語〔諸現象〕の全体性」(B 600)とも言われるシステム概念自身が、固有には、デカルト的なコギトの延長上にある思惟する主観概念やその構成員〔諸項〕の一方を他方へ順次従属させる因果的な系列概念に対してではなく、構成員〔諸現象〕の同位性〔対等性〕に依拠する概念〔B 112〕に適用されるべきことを示している。(6) このことは、第三章の形式論理学的展開枠組として選言推理が採用され、選言肢に多様な諸現象が重ねられていることにも現われているが、更に、道德法則をその原理とする「道德性のシステム」(B 837)についても言えるのである。というのは、道德性のシステムは最も平凡な理性的存在者のみならず極悪人をもその構成員としており、彼ら自身が対等にアブリオリに道德概念を有する構成員とされているからである (Vgl. IV 412 n. s. v.)。

さて、既に示唆したように、諸現象のシステムの統一の原理は超越論的理念に他ならないが、「これらの理念が我々の理性の本性によって我々に課せられている」(B 697) 点は承認されるが、「この理念の現存在としての現実性は拒絶されてくる (Vgl. B 704)」という状況にあって、「理性の仕事が……悟性が常に結びつけられている条件づけられた総合から、悟性が決して到達しえない無条件的総合〔超越論的理念〕へと上昇することである」(B 390)とすれば、理性による超越論的理念の定立とは実は想定であり、しかもこの想定自身が理性のいわば無限累進においてのみありうる蓋然的なことなのである。また、超越論的理念の対象が想定されうるにしても、この対象は悟性圏内のみ成立する「可能的経験のいかなる対象でもない」(B 705) が故に、理性はこの対象を「相対的に想定する」ことができるのみで、「絶対的に想定する権能をもちえない」(B 704)。つまり、超越論的理念は、その対象についても、「感性界〔現象界〕との関係において相対的に想定することができる」(B 705) にすぎないものである。

以上の事情、つまり多様な諸現象のシステムの統一の原理たる超越論的理念をめぐる課題性、蓋然性、相対性といった事情の集約的表現こそ周知の「アルスオプ」に他ならない。換言すれば、理性は「アルスオプ」を介してのみ超越論的理念を定立〔想定〕しうるのであり、逆に超越論的理念は常に「アルスオプ」という性格を帯び

ざるをえないのである。弁証論を特徴づけるこの「アルスオブ」は、しかし単一なものとしてではなく、その二重性において把握されねばならない。⁽¹⁰⁾ カントは一方で超越論的理念によって、「可能的経験が徹頭徹尾依存的で常に感性界〔現象界〕に条件づけられていながらも、あたかも絶対的統一〔システムの統一〕をなすかのよう」に、(B700) 捉えられるべきことを主張している。同じことの別様の表現としては、「最大限の多様性において、あたかもいたるところで〔超越論的理念による〕体系^{システム}的に……統一が無限にみいだされるかのよう

に我々は自然〔現象〕を研究すべきである」(B726) があげられる。端的に言えば、以上の限りでは、「アルスオブ」は悟性圏によっては実現しえない多様な諸現象のシステムの統一を、それにもかかわらず理性圏を介することにより現象界に内在させ、超越論的理念を諸現象の側から内在的に規定してゆく為のものであろう。換言すれば、現象的存在論への内在が強く意識された「アルスオブ」であろう。この「アルスオブ」を仮りに「内在的アルスオブ」と呼ぶとすれば、次の他方の主張に示されるそれは「超越的アルスオブ」と呼ばれるべきものである。

その主張とは、我々は「あたかもすべての現象の総括(感性界自身)がある唯一最上^{オベルスト}の最十全な根拠〔原存在者〕神」を自らの外にもつかのよう⁽¹¹⁾に考察をしなければならぬ」(B700)、「あたかも諸対象〔諸現象〕自身がすべての理性のかの原型〔原存在者〕超越論的理念」から生じたかのよう⁽¹²⁾に(B701) みなさなくてはならない、という主張であり、また、「感性界〔現象界〕の諸物のすべての連結^{ネクスト}をあたかもこの連結がこの理性的存在者〔原存在者〕においてその根拠をもつかのよう⁽¹³⁾にみなす」(B709) という主張である。これらの主張は、多様な諸現象のシステムの統一を理性圏を介することによって諸現象に対して外的超越的なものたらしめ、超越論的理念を可想的に定立し、超越論的理念の側からシステムをなす多様な諸現象を規定することを提起している。つまり、可想的存在論を背景にした「超越的アルスオブ」が示されているのである。

以上の二つの「アルスオブ」は、批判なくしては人間理性が理論的にも実践的にも必然的に陥るとされる弁証論的仮象ないし弁証論的詐取が二重性をもつことに照応している。つまり、現象を可想的物自体とみなす仮象を

排する為に『内在的アルスオブ』が必要とされ、可想的物自体を現象に適用するという仮象を排する為に『超越的アルスオブ』が必要とされ (Vgl. B 660, V 199 ff.)、

各々、現象界と可想界とを切断したうえで仮象に陥らずに架橋するというカントによる接合の試みの表明である(12)とみなしうるのである。こうした二重の『アルスオブ』を介して定立される超越論的理念は、定立の主体が理性であるという点で同一であるとはいえ、多様な諸現象のシステムの統一の原理としては正反対の性格をもつ分裂した超越論的理念として現出せざるをえない。とすれば、システムの統一の論理自身が分裂していることになるが、カントの叙述に則する限り、『超越的アルスオブ』を紹介する超越論的理念に主導性があり、このことによって分裂が回避されているように思われる (Vgl. B 722 ff.)。

『超越的アルスオブ』にかかわる側面に主導性があるという点は次節で述べる道徳性のシステムについても確認されうるが、こうしたことは、超越論的理念を定立する主体としての理性の源たる自己意識がその確実性を剝奪されて非実体とされた (Vgl. B 407 f. B 422 u. s. w.) こと、つまり、ヘーゲルの言えは理性の無力というカ

ント哲学の問題構制の根幹と密接に関連していると思われる。(13)

II

道徳性⁽¹⁴⁾のシステムとは、「共通^{ゲマインシャフト}の諸法則による異なった〔多様な〕理性的存在者達の体系^{システム}の結合」

(IV 435) によって実現するものであり、このシステムの統一の原理である共通の諸法則とは、端的には、定言命法として提示される三つの道徳法則に他ならない。(15) 道徳性のシステムの統一の原理としての道徳諸法則の中心は、行為の目的を理性的存在者の人間性〔人格性〕に置くことを主張する第二命法及び理性的存在者の意志を普遍的に立法する意志とみなす第三命法と相互前提的であるとはいえ、あくまで第一命法に、つまり「汝の行為の格率が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法則〔としての道徳法則〕になるかのように行為せよ」(IV 421) という命法にある。確かに、カントは第三命法を第一命法及び第三命法からの結論として位置づけている。しかし、この位置づけは道徳法則全体を「理性的存在者の意志と普遍の実践理性との最上の条件」(IV 431) として

捉える観点による位置づけであり、「道徳性はすべての行為の立法〔道徳法則の立法〕への関係の内にある」(IV 434)、といわれる道徳性のシステムを問う際には第一命法が中心なのである。

その理由は、全体性概念としてのシステム概念が普遍性概念に通じているという意味で、第一命法が「普遍性の形式」(IV 431)とされていることにあるだけではない。また、これに対して第二命法が主観的で個別的な目的のみかかわり、第三命法が普遍的に立法する意志であるとはいえ意志のみかかわり、共に行為自身に直接かかわっていないが故に、行為の立法への関係の内にある道徳性のシステムの眼目とはならない、ということによるだけでもない。更に重要なのは道徳性のシステムとは、可想界のみならず感性界にも属する現象存在としての理性的存在者とその構成員とするシステムであり、この点を明示しうるのは第一命法のみだということである。つまり、第一命法にのみ言われる行為の格率とは「主体の傾向性……といった主体の〔感性的〕諸条件に従って理性が主体を規定する実践的規則」(V 422)として、快・不快等の感情にもとづく欲求能力に直結しており

(Vgl. V 47)、従って感性規定を含む現象規定なのであり、そうした格率にもとづいて行為する汝は現象存在としての理性的存在者に他ならないのである。それ故、第一命法は道徳法則によって拘束された純粹意志 (Vgl. V 196) を前提しているとはいえ、行為の格率という現象規定自身を「アルスオプ」を介することによって道徳法則〔道徳性のシステムの統一の原理〕にまで高めることを命じているのである。この場合の「アルスオプ」は、感性規定を一切排除しているはずの道徳法則をそれにもかかわらず現象規定に内在させる為に提起された「アルスオプ」として、現象的存在論への内在を背景にもつ「内在的アルスオプ」だと言えるであろう。更に言えば、現象存在としての理性的存在者の行為の格率が「内在的アルスオプ」を介することによって、理性的存在者の内に道徳性のシステムの統一の原理があることが確認されるのである。¹⁶⁾

しかし、道徳性のシステムはこうした「内在的アルスオプ」にかかわる側面によってのみ実現されるわけではない。むしろ、「超越的アルスオプ」にかかわる側面がなくては道徳性のシステムも不可能なのである。という

のも、「理性的存在者のすべての行為は、あたかもすべての私的選任意志を自らの内に……包括する一つの最上[↑]の意志から生じるかのように、発現する」(B338)、と言われるからである。この場合の一つの最上の意志は、また「一切を包括する唯一存在者」としての「神」(B714)でもあり、この点で前節で提示した「超越的アルスオブ」を介した超越論的理念としての原存在者等と同じものである。つまり、上記引用文自身だからも明らかなことであるが、この一つの最上の意志にかかわる「アルスオブ」は、格率にもとづく行為〔現象規定〕総体を可想的超越的に生ぜしめる為の「超越的アルスオブ」に他ならないのである。従って、道徳性のシステムの統一の原理が道徳法則であり、理性的存在者の行為を規定する格率が、内在的アルスオブ」を介して道徳法則に高まるとしても、行為自身が、超越的アルスオブ」を介して一つの最上の意志から生ぜしめられねばならず、この点で道徳性のシステムは「超越的アルスオブ」にかかわる側面の主導性によって実現されると言わねばならないのである。

ところで、実践理性の弁証論の眼目である「最[↑]高[↑]

善」(B340, V199 n. s. v.)に関する議論は、感性規定の独自性を位置づけておらず、それ故感性規定と可想の規定との結合自身を問うてはいない道徳性のシステム^(B)に関する議論を、この結合を問うことによって補う議論であるが、この議論も、カント自身は明言していないけれども既述の「内在的アルスオブ」と「超越的アルスオブ」との関連を背景にもつていえる。「理性的で有限な〔現象的〕存在者の欲求能力の対象としての最高善」(V199)は、道徳性のシステムが実現し、「幸福にふさわしい」(eud.)こととしての道徳性〔徳〕^(eud.)が理性的存在者を満たすこと〔最[↑]上[↑]善〕(eud.)^(eud.)と同義ではない。最高善は最上善を可能にする道徳性のシステムと「幸福にあづかること」(eud.)自身としての感性規定を充足する「幸福のシステム」(B33)とが結合してはじめて実現する。この結合に関してカントは、「私〔理性的存在者〕は自らを可想界における可想者として考える機能をもつばかりでなく、更に自らの原因性」(感性界における)の純粹に英知的な規定根拠を道徳法則に則してもつのであるから、そこで必ずしも不可能でないことは心術の道徳性が原因として……必然的な連関

を感性界における結果としての幸福に対してもつ、ということである⁽²⁰⁾ (V 206 f.)、と述べる。以上を敷衍する限り、また「道德法則は最高善の概念の内に最上の条件として含まれている」(V 197)とも言われるように、道德性のシステムと幸福のシステムとの前者を原因とし後者を結果とする因果結合は、あくまで現象存在としての理性的存在者に内在する中で道德法則に従って果たされるのである。この点で、理性的存在者の内にそのシステム〔道德性のシステム〕の統一の原理たる道德法則をみいだすに際して必要とされた『内在的アルスオブ』が、最高善という「二つの全体」(V 202)としての理性的存在者のシステムの実現の背景にもあると言えるのである⁽²²⁾。しかし、道德性と幸福との因果結合を示した上記引用の省略部分において、この因果結合は「間接的な(すなわち自然の英知的創造者を介しての)」(V 202)ことだと言われ、また「道德法則自身は可想的なものとして感性的〔自然的〕規定からは独立しており、かつ「世界における行為する理性的存在者が同時に世界及び自然の原因であるわけではない。それ故道德法則の内には、道德性と……理性的存在者の道德性に適合した幸福との間の必

然的連関に、とつてのいささかの根拠も存しない。」(V 224)。だから「幸福と道德性との完全な合致を含む自然から区別された全自然の原因〔神〕、「最高の英知体」の存在が要請される」(Vgl. V 225 f.)、と言われる。カント哲学においては『要請』が『アルスオブ』の別表現であること自明であるが、上記の叙述は感性規定〔幸福〕にとつてはむろんのこと、可想的規定〔道德性及び道德法則〕にとつても超越的な原因を、つまり理性的存在者にかかわる一切の規定にとつての超越的な原因を理性的存在者のシステムとしての最高善のシステムの統一の原理とすべきことを提示しており、この点でこゝで言われる『要請』アルスオブ⁽²⁴⁾は『超越的アルスオブ』だとみなしうるのである。従つて、『内在的アルスオブ』を介した最高善をめぐる議論の只中において原因としての道德性の間接性が明示されていたことは、この議論が『超越的アルスオブ』を介在させてはじめて成立しうる議論であったことを示しており、この点で最高善のシステムにあつても『超越的アルスオブ』にかかわる側面が主導性を担っている、と言えるのである⁽²⁵⁾。

III

システムの統一論という視角からみた場合、二重の「アルスオブ」は、システムの統一の原理を現象的存在論と可想的存在論の双方から二元論を残したまま提起することを意味しているとともに、システムの構造自身の特定をも意味することになる。つまり、カントは現象的存在論及び可想的存在論の各々自身の内で、システム概念及びシステムの統一の原理に通ずる全体性概念及び全体の統一の原理を提示し、その中で全体とその多様な構成員との関連を、従って全体性の構造を提示しているのであって、システムの統一論が現象的存在論と可想的存在論との二つの「アルスオブ」による架橋の内にあるということとは、各存在論における全体性の構造がシステムの構造として受容されつつもそのままの形では維持されなかったことを意味しているのである。可想的存在論における全体性概念の典型は批判期前の相互作用論に、現象的存在論におけるそれは批判期の相互^{ヴェインシャフト}性論に各々みられる。

批判期前の『可感界と可想界の形式と原理』⁽²⁶⁾において、

カントは「多数の実体が相互作用の内^{コンメルケウム}にあり、このことによって世界といわれる同一^{アイナムトローブム}の全体に属するのは一体いかにして可能か」、「直観的にみられると空間と呼ばれるところのすべての実体の関係そのもの「相互作用^{コンメルケウム}による相互関係」はいかなる原理にもとづくか」(II 408)と、という問いを可想界の形式に関する核心的な問題提起だとしてしている。ここでの相互作用^{コンメルケウム}自身は現象的な相互的影響作用である (Vgl. XXVII 565) が、カントはそうした相互作用^{コンメルケウム}の現象的条件にすぎない空間を一切のものにとつての「実在的で絶対必然的な紐帯」(II 408)として捉える傾向に反対し⁽²⁷⁾、上記の問題提起に対して次の解答を与えている。「諸実体の相互作用が諸実体の現存^{インザイク}在から導かれないことは明白であり」、「宇宙の諸実体のすべての相互作用はすべてのものの共通「共有」の原因によって外的に確立されている」(II 408)⁽²⁸⁾。以上によれば、多様な諸実体「構成員」の全体性は現象的な相互作用^{コンメルケウム}によって確立されるが、当の相互作用自身は、可想的存在論を前提する、諸実体に外的で超越的な共通の原因によって規定されることになる。従って、全体の統一の原理は、究極的には可想的存在論の内に求められ

る共通の原因であることになる。この共通の原因は「世界外存在」^{グロウゼン}、「唯一者」(ebd.)等と言われる他、「原存在者」(XXVIII 212)、「神」(I 413)とも言われ、この点で既述の『超越的アルスオプ』を介する限りのシステムの統一の原理そのものとして批判期に受容されてゆくのである。

更に、批判期前の相互作用論は上記の全体性の構造に關して諸実体の結合のあり方を問うて、「宇宙の諸実体の結合」^{コソス}合における統一はすべてのものの唯一者への依存の結果である」(II 408)と述べつつ、この可想的存
在者としての唯一者への依存にもとづく諸実体(構成員)の結合を「部分の連結」(opd.)だとしている。カントによれば、「すべての結合」^{コソス}合は合^{コソス}成か連結である」(B 201)、「連結とは」^{コソス}必然的に互いに属しあっている限りの多様なもの(「部分」の総合)(ebd.)である。この点をふまえるならば、唯一者(共通の原因)への依存を背景とし、かつ連結の内にある部分としての諸実体は、一括された諸実体として部分としての自立性を一切もたぬ諸実体と言えるであろう。I節で触れたように、『超越的アルスオプ』を介する限りのシステムの統一の

原理の下では多様な諸現象(「諸物」の連結と言われている)が(Vgl. B 709)のも、こうした批判期前の議論を受容したが故のことである。そして、システムの構成員の自立性を認めぬ限り、システムの統一の原理を構成員の側から規定することは不可能であり、逆にこの原理(超越論的理念)を根拠とし、構成員(「諸現象」)を帰結とするシステムの構造のみが表出することになるのである(Vgl. B 607f.)。

ところで、既述のようにシステムの統一論には上記の可想的存在論だけでなく、現象的存在論の受容ということも認められるのであるが、この点の確認の為には『第一批判』の超越論的分析論の経験の類推という一節における相互性論をみる必要がある。この節は「時間における諸現象(「諸実体」の定在を規定する原則」(B 362)を提示する節であるが、「すべての実体は同時に定在する限り、汎通的相互性^{アインシャツ}の内にある」(A 211)と言われる原則がここでの問題である。カントによれば、諸実体の同時存在(「同一時間における定在」)が認識されるにしても、時間自身は純粹な内的直観の形式であるから、認識の対象でないどころか知覚の対象ですらない。同時

という事柄は時間性そのものからは認識されえない。つまり、諸実体の同時存在は諸実体が相互に影響を与えあっているのはじめて認識されるのであり、こうした相互的な影響関係としての諸実体〔諸現象〕の関係が「相互性³¹」或は相互作用の関係である (Vgl. B 257 f.)。

しかし、カントは相互性をたんなる相互作用のレベルでのみ捉えていたわけではない。というのも、カントは「相互性³²という語はドイツ語では二義的であり、共有〔共通〕をも意味すれば相互作用をも意味する。我々はこの語を力学的相互性³⁰としての後者〔相互作用〕の意味で用いるが、この力学的相互性なくしては〔前者の〕場所的相互性³³〔空間の共有〕すら決して認識されな³⁴」(B 260) と述べつつ、諸実体の汎通的相互性³⁵の内に相互作用の側面が共有〔共通〕の側面を内在的に規定することを指摘し、相互作用によって諸実体の同時存在が確定される事態を、同時に諸実体が空間を共通のものとして共有する事態としても捉えているからである。もともと「可感界〔現象界〕においては空間があるので既に相互作用の条件は存在している」(XVIII 416) のであるが、現象としての相互作用の条

件にすぎない空間は当の相互作用を介して、はじめに相互作用をなす多様な諸実体に共有〔共通〕のものとなるわけである。そして更に、この共有〔共通〕という側面が「統覚の相互性〔共有〕」(B 261) と類比的に説明される時、諸実体によって共有される空間は諸実体が一つの全体をなし統一をなす為の原理であることがわかる。つまり、我々の心性においてすべての諸現象が一つの可能的経験となる為には、諸現象が超越論的統覚を共有することにより「一つの全体をなさなくてはならない」(Vgl. B 261) が、このこととの類比において諸実体によって共有された空間が諸実体の全体の統一の原理である、と言えるのである。

以上からすれば、多様な諸実体の全体の統一の原理が共有〔共通〕という側面にある点では可想的存在論と現象的存在論とは同じだと言えるが、前者にあっては共有〔共通〕の側面が外的超越的に相互作用の側面を規定するのに対して、後者には逆に相互作用の側面が共有〔共通〕の側面を内在的に規定するという点では両論は正反対だと言える。この共有〔共通〕及び相互作用のシステムの統一論における位置づけについて

は次節で述べるが、現象的存在論における相互作用の側面による共有〔共通〕の側面の内在的規定については言え、このことは事実上相互作用を行う諸実体〔構成員〕が全体の統一の原理を自ら規定するということを意味しており、この点は『内在的アルスオブ』を介する限りのシステムの統一の原理たる超越論的理念についても認められるのである。つまり、カントが超越論的理念を「個別的存在者」(B60c)だとする時、この理念は同時に「汎通的に規定されたものとして表象される」(B6d)のであるが、汎通的に存在するのは多様な諸現象〔構成員〕のみであり、従って汎通的に規定するのは諸現象なのである。もつとも超越論的弁証論においては、このような場合も相互作用自身は登場せず、むしろ諸述語による主語の規定として諸現象〔構成員〕による超越論的理念の規定が考えられている(Vgl. B60j)。換言すれば、システムの統一の原理はシステムの内にある「内的諸述語〔構成員〕によって規定されるもの」なのである。

ところで、システムの統一の原理を規定しうる構成員は当然のことながら規定するものとしての自立性をもたねばならないが、この点についても既述の現象的存在論

は超越論的弁証論に示唆を与えている。つまり、現象的存在論においては諸実体〔諸現象〕の結合については「諸現象は相互作用を介して……、合成体〔実在的合 成体〕をなす」(B262)、と言われるが、合 成とは既述の連結との対比において、部分が「必然的に互いに属しあわない、そうした多様なもの〔部分〕の総合」(B26c)に他ならず、それ故有機体論的結合を想起させる連結に対して機械論的結合を想起させるものではあるが、それだけに部分としての各実体〔構成員〕の自立性を含意しうるのである。このような現象的存在論における各実体〔構成員〕の自立性がシステムの統一論に受容されているが故に、諸現象〔構成員〕が『内在的アルスオブ』を介して超越論的理念を規定するということも可能なのである。

以上のように、二重の『アルスオブ』の下にあるシステムの統一論の内には可想的存在論の全体性の構造及び全体の統一の原理のみならず現象的存在論のそれらも受容されているわけであるが、Ⅱ節及びⅢ節で述べたように、システムの統一論全体としては、あくまで『超越的アルスオブ』にかかわる側面に主導性があり、それ故可

想的存在論に主導性がある。そして、この点をふまえたうえで両存在論をいわば接合してシステムの統一が計られている場合がある。

IV

それは、カントが、システムの統一の原理たる超越論的理念を「超越論的基体」だとし、「超越論的基体は諸物〔諸現象〕のすべての可能的述語がそこからとってこられるところの、いわば材料の一切のたくわえをもっている」(B 603)もの——「全体的可能態」(B 600)、「最高の実在態」(B 606)等とも言われる——だと言う場合である。これが意味するところは、超越論的理念はそれがシステムの統一の原理である為には、同時に多様な諸現象のすべての規定を「自らの内に含んでいる」ところの諸現象の「総括」(B 605)〔超越論的基体〕でなくてはならない、ということであるが、こうした超越論的理念は、多様な諸現象各々にとっては「見通しがたい多様性における内容的諸可能態」⁽³⁷⁾であるが故に、さしあたりは「超越的アルスオブ」を介し可想的存在論を背景に定立されなくてはならない。しかし、他方で諸現象各々が

「全体的可能態〔超越論的理念〕において自らの関与分^{アンタイル}をもち」(B 600)、関与分としての自らの規定をこの超越論的理念から「導出する」(ibid.)、と言われるとすれば、システムの構成員としての諸現象の各々は、可想的存在論が示した連結の内^{ネクステス}にあって超越論的理念に依存している一括された非自立的構成員ではない。というのは、諸現象の各々は、確かに「超越的アルスオブ」を介して定立された可想的存在者としての「最高の実在態〔超越論的理念〕を前提している」(B 600)わけだが、超越論的理念の側から外的超越的に規定されるものではなく、この理念から自らの規定を導出——「制限」(ibid.)、「否定」⁽³⁸⁾(B 604)とも言われる——するという意味で超越論的理念と内在的につながってはいなくてはならず、また自らの規定を導出する主体としては自立性をもたねばならないからである。この点で、現象的存在論が示した^{コンガスタイネー}成の内にある自立的構成員としての諸現象が、また超越論的理念を超越化させないという消極的意味あいにおいてではあるが、「内在的アルスオブ」にかかわる側面が、上記の主張の内には含まれていると言わねばならないのである。

この場合、「諸物〔諸現象〕の一切の多様性にはそれらの共通の基体であるこの最高の実在態〔超越論的理念〕という概念の制限のあり方と同じだけの様々なあり方がある」(B606)、と言われることから推察されるように、システムの統一は、その原理としての超越論的理念と構成員としての多様な諸現象各々とが直接的に対峙させられ、その上で制限者〔否定者〕としての構成員の多様性が無制限者〔肯定者〕としての原理の統一性に内に定められること⁽³⁹⁾によって計られているのである。従って、超越論的理念が共通の基体であるとか「共通〔共有〕の相関者」(B600)であるとか言われたとしても、そうした共通〔共有〕という側面は、既述の現象的存在論としての相互性論におけるような構成員の相互作用の側面に基づくものではなく、多様で自立的な構成員の各々が自ら直接的に対峙しているシステムの統一の原理としての超越論的理念に共通に関与することに基づく共通〔共有〕性なのである。そして、このことは、また多様な現象存在としての理性的存在者のシステムたる道徳性のシステムについても言えるのである。確かに道徳性のシステムにあっては、理性的存在者達の相互的、尊敬

(Vgl. V199 ff.)や「理性的存在者達の相関関係」(IV 254)等という相互作用の側面が語られる。しかし、この側面は道徳性のシステムが実現している限りにおいてのみ可能なことであって、道徳性のシステム自身の実現にとって必須のことではないのである。⁽⁴⁰⁾つまり、「内在的アルスオブ」を介する限りの道徳法則による道徳性のシステムの実現は、極論すれば孤立した自立的な個としての理性的存在者の各々が、共通に自らの行為の格率を道徳法則に高めることのみかかっており、共通の法則としての道徳法則も理性的存在者の相互作用に基づくものではないのである。付言すれば、理性的存在者の相互作用に基づかない共通の法則としての道徳法則を維持せねばならなかったが故に、最も平凡な理性的存在者のみならず極悪人をもその構成員とする道徳性のシステムの最終的な実現にとつては、「超越的アルスオブ」にかかわる側面が必要とされたと言えるのである。⁽⁴¹⁾

カントは体系^{システム}的統一を語るには、「多様性、親和性、統一性」(B600)という三概念が必要だとは言う。しかし既述の、構成員の相互作用^{相互作用}を欠いたうえで多様な構成員とシステムの統一の原理との直接的対峙、つまり多

様性と統一性との直接的対峙や、「統一性の下にある親和性」(ebd.)というカントの発言から明らかかなように、実際には、多様性と統一性との媒介環たるべき親和性がシステムの統一論においては固有の役割を果たしているのである。二重の『アルスオブ』は確かに現象的存在論と可想的存在論との二元論の接合の表現ではあるが、また同時にシステムという普遍性の構造における媒介環の曖昧さを補うものでもあるわけである。

ヘーゲル自身も認めるカントの弁証論からヘーゲルの「デアレクティク法への展開(42)を考えるには、ローゼンクランツ以来繰り返えし主張されてきた二律背反論(43)から矛盾論への展開とともに、統一性と多様性との媒介をめぐる問題及びこの問題に深くかかわっている『アルスオブ』に注目する必要があると思われる。

(1) 「」は引用文中のものも含めてすべて竹内による付加であり、「」は引用及び参照箇所の指示の他は原著者による付加であり、へは原文の要約である。また傍点による強調はすべて竹内による。

(2) カントの著作からの引用及び参照については、『Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften及び』これを継承し

た Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie により、巻数〔ローマ数字〕と頁数〔アラビア数字〕のみを当該箇所の直後に略記する。但し『第一批判』については、慣例に従い巻数にかえて第一版をA、第二版をBと略記する。

(3) カントにあってはシステム概念は、構成員としての多様な諸現象や現象存在が統一性としての一つの原理に基づいて脈絡づけられていることを意味する全体性ないし普遍性概念である。この概念をめぐる不安定性と動揺を『第一批判』について言えば、システムは諸現象のシステムでありながら現象界〔悟性圏〕では実現されず、それ故システムの実現の為にシステムの統一の原理の諸現象に対する先行性が理性圏において主張される。しかし、諸現象の实在性との対比では、この原理自身の虚焦点としての性格が問題視されるのである(Vgl. B 672 ff.)。尚、カントが純粹悟性の国を真理の国とし、システム概念を提起する理性圏を仮象の本来の居所として捉えている(Vgl. B 294 f.)点は、ヘーゲルの真理(システム)体系説との比較において興味深い論点を提供すると思われる。

(4) 本稿で言うシステムの統一の論理の内には既に『判断力批判』における三批判の体系的統一の原理としての反省的判断力に基づく論理があるとし、『第二批判』の時期までの弁証論的構想の下にあるシステムの統一の論理の独自性を認めない見解(Vgl. W. Hogrebe: Kant und das

Problem einer transzendentalen Semantik, Freiburg/München, 1974, S. 144) 以下同様。また、Vgl. W. Bartschat: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt, 1972, S. 52. H. Mercens: Kommentar zur Ersten Einleitung in Kant's Kritik der Urteilskraft, München, 1973, S. 36f.

(5) この全体性との対比で言われる一般性は排中律の一般性とも言われ、諸現象〔構成員〕を矛盾対当的な分析的対立におおじて位置づけられるシステム概念に通ずるものなる(Vgl. B 600)。Vgl. H. Heimsoeth: Transzendentele Dialektik, Berlin, 1969, S. 449 f. など「具体的全体性(ウニウエルシタス)と物象化された普遍妥当性(ウニウエルサリタス)」「L・ホルトマン、『カントにおける人間・共同体・世界』、三島・伊藤訳、木鐸社、一九七七年、一五六頁」とする見解もある。

(6) この点に関する限り、一読したところでは同じ側面をもつように思われる第二章二律背反論第四節の超越論的理念、必然的理念と第三章のそれとの区別については、Vgl. B589 f. まで、Vgl. H. Heimsoeth, a. a. O., S. 422 f.

(7) 本稿では制愛せざるをえないが、『第一批判』の大部分は伝統的な形式論理学的枠組の下で展開されている。また当該の選言推理について言えば、それは、弱選言が採用されたうえで選言肢交叉の禁止や選言不完全の禁止が考えられているが故に、システムの統一論に適用されたのである。

20。

(8) ハイヤーの理想を「超越論的仮定」(H. Heimsoeth, a. a. O., S. 237) とする。

(9) 拙稿「二律背反論と超越論的理念の能动性」、『一橋研究』通巻五八号、一九八三年を参照。

(10) カント哲学の指標としてフハイベンガー以来特に有名になった「アルスオブ」については、著名な論者によってその二重性がそれほど判然とさせられてきたわけではな(Vgl. E. Adickes: Kant und die Als-ob-Philosophie, Stuttgart, 1927, S. 82 f.)。

(11) 連結 Verknüpfung にてはIII節で与えられる。

(12) 『内在的アルスオブ』を忘却して自然〔現象〕にとどまったままでシステムの統一が完成すると考えるのが「怠惰な理性」(B 717) であり、「超越的アルスオブ」を忘却して自然〔現象〕に原存在者の目的を強制しようとするのが「転倒した理性」(B 720) であるが、そうした理性は超越論的理念を土台から危くする「モツラの道」(B 376) を歩むのである。尚、本稿では議論を簡略にする為に、システムの統一と同義である「合目的的統一」(B 714 u. s. w.) については一切省略した。この点については稿を改めて論じたいが、さしあたり「合目的性という原理の発見には……、多様な諸認識にとつての体系化点を探究する自ら〔理性〕に固有の行動への、理性の反省が反映される」(K. Konhardt: Die Einheit der Vernunft, Königstein, 1979,

S. 159) という見解に同意する。

(13) つまり、その初発における自己意識の非実体性〔不確定性〕とシステムという普遍性を問う場面での、超越的アールスオブの主導性とは同一事態の表裏なのである。もつともこうした理性の無力は、隠れて生きるが故にその実体性を保持しえたデカルト的なコギトが世間知としての哲学の内に位置づく過程で、近代的主体性が甘受せざるをえなかった事柄ではある。

(14) 本稿では、カント自身の用語としてもその区別が不鮮明な(小倉志祥、『カントの倫理思想』、東大出版会、一九七二年、四頁を参照)人倫性と道徳性とを区別しない。

(15) 本稿では、「道徳法則に基づく拘束性」(B 833)を前提としており、「自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である」(V 5)という周知の言に關する問題は割愛せざるをえない。

(16) この限りにおいて、神を道徳法則の根拠とはしない(Vgl. V. 230 ff.)というカントの立場が正当化される。

(17) 厳密には、最高善は神の定在と同義の根源的最高善(Vgl. V. 125)と派生的最高善(Vgl. B 838)とに区別されるが、本稿では後言のみを念頭においている。

(18) それ故、「道徳的世界」(道徳性のシステム)はもっぱら可想的世界と考えられる」(B 836) である。

(19) Vgl. K. Konhardt, a. a. O., S. 255 f.

(20) この主張の背後には、「我々〔理性的存在者〕は自ら

を自由だと考える時に、自らを可想界の内にその構成員としておき換える」(V 453) という主張がある。

(21) この因果結合は、いづれにしても徳と幸福とを同一律の下に捉えているストア派及びエピクテロス派双方への批判をふまえたものである(Vgl. V. 201)。

(22) 従って、「道徳性はそれ自身において一つのシステムをなすが、しかし幸福はそれが道徳性と厳密に照応して配分されている以外には一つのシステムをなすことはない」(B 839) と言われる。

(23) 従って、『第二批判』では純粹理性の二律背反として論じられる最高善をめぐる議論に關しては、「この二律背反は經驗的世界から生じ、その解決は可想的世界にある」(C. Stange: Die Ethik Kants, Leibzig, 1920, S. 128) 等と単純に言うことはできない。

(24) 尚、カント哲学にあっては神ないし神の国が可想界の内にあるか否かということは、微妙な問題であるが、少なくとも最高善のシステムの統一の原理としては神は可想界をも超越しているわけである。

(25) 『アールスオブ』を介さない理性的存在者の十全なシステムは、カントにとって「神秘的集団」(B 836)であり、不可能なものである(Vgl. J. R. Silber: Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant, in Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 18, 1964, S. 395)。尚、本稿で提示した二重の『アールスオブ』各々の命

名はこのズィルバーの論稿に示唆を得ている。

(26) この一七七〇年の論文は、相互作用論という点では一七五五年の『形而上学的認識の第一原理』以来の一貫した内容を示している。

(27) 端的には、空間自身を神の感覚器官とみなすニュートンに対する反対であるが、この点は一七五六年の『物理的単子論』以来批判期前を通じて一貫している (Vgl. H. Heimsoeth: Chr. Wolfs Ontologie und die Präzipienforschung I. Kants, in Kantstudien, Ergänzungshfte 71, 1971, S. 86)。

(28) 我々の日常的表象からすれば外的な原理の主張をもって解答とする、ということとは理解しかねるが、事実上諸実体の相互作用を否定し、「諸実体のたんなる相互一致を導入するライブニッツの予定調和論」(1415)や、偶然的な「任意の変化」(II 409)を機縁として相互作用を基礎づけるマールブランシュの偶因論を克服する為には、かの原理こそ相互作用を真に確立しうるものとされなくてはならなかったのである。

(29) カントにあっては相互性論の最終目的は、魂と肉体との相互性の可能性を問うところにあった (Vgl. XX 283) が、この点については割愛せざるをえなう。

(30) 力学的と言われるのは、異種の多様なものとしての諸実体が問題だからであり、同種のものについては数学的と言われる (Vgl. B 556ff.)。

(31) 以上の議論は、時間については超越論的觀念性が、空間については経験的實在性が問われているが故に可能なのである (Vgl. B 50)°。また Vgl. I. Heidemann: Spontaneität und Zeitlichkeit, in Kantstudien, Ergänzungshfte 75, 1958, S. 219。

(32) カントにおける類比の問題一般については Vgl. I. Heidemann, a. a. O., S. 182。

(33) 尚、合成体としてではなく全体としての空間自身も既にシステムの統一の原理としての超越論的觀念に類比されることについては Vgl. H. Heimsoeth: Transzendente Dialektik, S. 448。

(34) この個別的存在者に一神教としてのキリスト教の神が重ねられているが、この存在者が諸現象によって規定される、ということの内に既に理性宗教という考えが現われていると考えられる。

(35) H. Heimsoeth, a. a. O., S. 427。

(36) 「自らの下に含む」(B 605)という表現が斥けられ、「自らの内に含む」という表現が採用されたことには、I 節でふれたように、システムの構成員を系列性においてではなく、同位性〔対等性〕において捉えていたカントの主張が現われている。

(37) H. Heimsoeth, a. a. O., S. 446。

(38) 否定概念がこのように位置づけられたことの背景には、最高の實在態〔神〕自身の内に否定や変化や抗争をもちこ

- んだスピンザ及びライプニッツの立論への批判がある
(Vgl. II 90, B 329 f., u. s. w.)。
- (39) Vgl. E. Lask: Fichtes Idealismus und die Geschich-
te, Tübingen, 1914, S. 54 f.
- (40) この点は、「理性的存在者は、自らたてる法則でなけれ
ばいかなる法則にも服従しない」(IV 434) という主張
に端的に現われている。
- (41) 従って、この共通〔共有〕という事柄に関して、批判
期前の相互作用論、批判期の相互性論及びシステムの統一
論としての純粹理性の理想の章を、同一の論理を有する識
論とみなす見解(小倉志祥、前掲書、一八五頁以下及び一
九八頁以下を参照)には同意できない。
- (42) Vgl. G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden. Auf
der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte
Ausgabe (Suhrkamp). Bd. 5, S. 52.
- (43) Vgl. K. Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich He-
gels Leben, Berlin, 1844, S. 157 f. 尚、私は「律背反論
自身もたんなる「主張」(「二項」)間の「矛盾」に関する議論
としてではなく、そうした「矛盾」を成立させるエレメン
トとしての理性の問題をも含む議論として捉えるべきであ
ると考えている。この点については、前掲拙稿を参照。
(一橋大学大学院博士課程)