



Title	カントの超越論的哲学における<超越>の問題
Author(s)	永井, 俊哉
Citation	一橋研究, 16(3): 197-219
Issue Date	1991-10-31
Type	Departmental Bulletin Paper
Text Version	publisher
URL	http://doi.org/10.15057/5937
Right	

カントの超越論的哲学における《超越》の問題

永井俊哉

本稿はカントの超越論的哲学を、理論（第一節）・実践（第二節）・歴史（第三節）の三領域にわたって、即ち自然・自由・文化の三つの超越論的構成に関して《超越》概念を手掛りに解明・定式化しようとするものである。

第一節 合法則的自然の超越論的構成

カントの超越論的哲学を論じるにあたって、我々はまず「超越論的哲学」とは何であるかについての暫定的な定義を行わなければならない。「超越論的という言葉は、私 [カント] の場合には、決して物に対する我々の認識の関係を意味するのではなくて[これには経験的という言葉が使われるのであって]、たんに認識能力に対する我々の認識の関係を意味するに過ぎない」^[4]のだから、超越論的認識とは「対象にではなく、むしろそれがア priori に可能であるかぎりでの対象についての我々の認識様式一般に携わる認識」(K, B. 25)である。哲学とは「全ての哲学的認識の体系」(K, A. 836=B. 866)であるから、超越論的哲学とは「純粹理性の全ての原理の体系」(K, B. 27)ということになる。しかしこの「原理の体系」をノエシスから区別されたノエマの体系と考えてはならない。カントにおいては、「原理」は認識行為を統制する機能を持っているので、むしろ《ノエシスの規範の体系》とでも言い換えられるべきであって、この点、超越論的哲学は超越論的統覚(これは das Transzendieren という機能のことなのでだが)の哲学なのである。カントは「超越論的」という形容詞を使っても、「超越する transzendieren」という動詞は一度も使っていないが、前者は後者から派生してきたものと見なされる。かつて transzendental に、「ア priori」の訳語と区別のつきにくい「先験的」なる訳語があてられたが、それ

が不当である所以もこのカント哲学の行為論的性格にある。

このような行為論的＝統覚中心的なカント理解は、なにゆえにそもそもカント哲学が哲学上画期的意義を持つのかを考え直すなら正当化されるであろう。しばしば、カントは悟性重視の合理論と感性重視の経験論を総合したと言われるが⁽²⁾、ミスリーディングな言い方である。ライブニッツにおいても「永遠の真理」とは別に「事実の真理」が認められていたし⁽³⁾、ヒュームにおいても観念と印象が区別され、観念の関係の学に確実性が認められていた⁽⁴⁾のであるから、いわゆる感性／悟性の二元論はカント哲学の本質的特徴ではない。カントの功績は、

確実な認識＝エピステーメとは超経験的な物自体の認識である

(カント以前の哲学の大前提)

我々の認識は超経験的でありうる 我々の認識は経験的ではない

(合理論の小前提)

(経験論の小前提)

ゆえに我々の認識は確実である

ゆえに我々の認識は不確実である

(独断論的帰結)

(経験論的帰結)

という三段論法によって示された大前提＝対立「地平、そのものを克服した点にあるのであって、小前提を足して2で割った点にあるのではない。独断論は物自体の認識の存在を認める点で超越論的（正確にはむしろ超越的）实在論であり、懐疑論は経験的認識を本来の認識と認めない点で経験的観念論なのだが、同一地平に基づくゆえに「超越論的实在論者はもともと後に経験的観念論者の役割を演じることになる」（K; A. 369）のである。これに対してカントは、まず物自体を我々の認識の対象としない超越論的観念論の立場を採り、したがって経験的認識に学的認識としての地位を認める経験的实在論の立場に立つ。「それゆえ超越論的観念論者は経験的实在論者であって、現象としての物質に現実性を認める」（K, A. 371）。もちろんたんなる意識内在主義であるために行為論的である必要はない。にもかかわらずノエマ（認識内容）にではなく、（これと不可分の関係にあるのだが）ノエシス（認識作用）に認識の制約を求める所に模写説的真理観との決別を見ることが出来る。カントは、なるほどいたるとこ

るで *adaequatio rei et intellectus* という伝統的真理観に引きずられているとはいえ、これが真理の定義としてはともかく、真理の基準として役に立たないことを十分弁えていたのである。

ところで *transzendieren* とは、何がどこから超越することなのであろうか？ まず「超越的」について考えてみよう。スコラ哲学においては、アリストテレスの範疇の下に包摂されない概念を *transcendentia* と呼んでいたが、カントの謂う *transzendente Begriffe* もその語義を継承している。なぜなら超越的概念とは「すべての経験の限界を越え出る」(K, A. 327=B. 384) 概念なのだが、その「経験の可能性のアプリオリな制約」(K, A. 94=B. 126) がカテゴリーだからである。「内在的意識(カントが謂う所のカテゴリーによって制約された経験)を越え出ている」という「超越的」の定義は、新カント学派やフッサールにおいても継承されているが、ここでは《*transzendieren*》は《主観からの客観の超越》である。主観は、いわば客観によって超越されているのであって、主観自体は超越せず、したがってこのままでは不可知論である。

カントにおいては、しかし「超越論的と超越的とは同じではない」(K, A. 296=B. 352)。超越論的哲学は客観が超越的であることを可能ならしめるわけではないので、「超越的」と「超越論的」は、ハイデガーの謂う「存在的 *ontisch*」と「存在論的 *ontologisch*」と同じ関係にあるわけではなく、この点「経験的」と「超越論的」が「経験的」と「経験論的」の関係にある⁽⁵⁾。超越論的客観を構成する⁽⁶⁾＝認識する超越論的統覚(超越論的主観)は、主観から超越する客観をおのれのうちへと取り入れるというあり方において客観から超越する。つまり「いま私にはかくかくに思われる」という時間内的臆断的有限性から超越する。この意味において超越論的認識とは《超越することを超越すること》なのである。超越論的超越としての超越が、カント(但しフィヒテ流に拡大解釈されたカント)が謂う所の自由である。だがはたして超越者は、超越論的認識によって内在化されるのだろうか？—とひとは訝しく思うかもしれない—カントにおける超越概念とは形而上学的な物自体であって、フッサールなどが云う経験的な超越者とは異なるのではないだろうか？ 僅かにその通りである。しかし、もしひとが「物自体」で以って人間の認識の進歩とは無関係に現象界の背後に超越している神秘的な別世界を考えているならば、それはカントに対する誤解である。彼自身ある遺稿で述べているように「物自体(*ens per se*)

は「現象と」別の客観ではなく、同じ客観への表象」の異なった関係 (respectus) である」(K22, S.26—なおこの異なった表象の関係とは、構成的原理ではなく統制的原理としての認識への係わりということの意味している。Vgl. *ibid.* S.43)。物自体を意識から端的に超越させることができないことに関しては、ヘーゲルの周知の論法⁷⁾が有効である：物自体は無限で絶対的な理念なのであるが、もしそれが私の意識の外にあるならば、言い換えれば、もし物自体がそれから区別され存在者と相対しているならば、それはもはや絶対者ではなくなってしまう。したがって物自体と超越論的統覚は、外部と内部の関係ではなく、全体と部分の関係にある。つまり物自体の理念は認識行為の統制的原理としての意識内在的なのであり、物自体は（『純粹理性批判』ではそれは不可能だとされるのだが）超越論的統覚に自己を実現させることによって自己を実現する。つまり形而上学的超越は経験的超越の極限值であって、前者は後者と量的に連続しており、けっして質的に違うものではないのである。

超越的超越とそれの超越としての超越論的超越という超越概念の二義性は《Subjekt》概念の二義性に対応している。前者においては「主語」としての Subjekt が超越する。主語といっても例えば判断「この花は赤い」における名辞「この花」のような文法的な主語ではない。この判断は「この x は花でありかつ赤い」というようにパラフレーズされるが、その概念「赤い花」に対応する個物 x としてのメタ文法的な主語が属する実体のことである。実体 Substanz とは、「持続性の感性的規定を消去するならば、(他の何物の述語とはならず)主語 Subjekt として考えられうる或る物以外の何をも意味しない」(K, A.147=B.186)。《Subjekt》は、カントにおいてはたいがい「主観」の意味で使われているのだが、ここの引用から明らかなように現象の基体 Substrat⁸⁾ という意味でも使われる。周知のように Subjekt は、ちょうど Substrat が subster-no 「下に広げる」から、Substanz が substo 「下に立つ」から来ているように、subicio 「下に投げる」から来ている。これに対して Objekt は obicio 「前に投げる」から来ており、Objekt は「前に投げられた客象」として Subjekt よりも主観に近いところにある⁹⁾。「下に投げられた基体・実体」としての主語 Subjekt が、デカルトからカントにかけての近代以降、「主観」の意味に転倒するわけなのだが、この語誌的哲学史的経緯は同時に超越論的哲学の記述の過程でもある。我々は先にカントが模写說的真理観を斥けた旨を記したが、「所与の感性的な

現象界は信用できないのであって、その背後に横たわる本体界と判断が一致していることが真理なのである」という模写説は次の二つの難点を持っている。

① 判断と本体界が一致しているという認識自体が判断なので、無限後退に陥る。判断の真偽は、判断と本体界との関係ではなく、むしろ判断と判断の関係で決まる。② 我々は感覚的認識よりも科学的認識の方が本体界に近いと考えるが、科学的認識は本体界から現出した感覚を材料に構成されたものであるから、むしろ感覚よりも本体界から遠くないし間接的であるということになる。だから感覚の背後に本体界と考えていたものは、実は意識それ自体であるということに意識は気が付くのである。これが本体界としての基体・実体 Subjekt が主観 Subjekt へと転倒した⁽¹⁰⁾経緯であり、また超越的超越が超越論的超越によって超越される経緯でもあるわけである。

認識作用が《Transzendieren》なる超越論的行為であるとしても、それは行為として直接知覚されず、認識内容における超越を通して反照的に規定されるので、超越論的哲学の論述は判断の分析から始めなければならない。「超越論的主要問題」(K 3, S. 280) が差し当って「いかにしてアприオリな総合的判断は可能であるのか？」(op. cit, S. 276) という判断の問題として提出されるのはこのためである。アприオリな総合的判断は、アприオリーアポステリオリと分析的ー総合的という二つの区別の区別によって構成されているので、まずこの両二項性の検討から始めなければならない⁽¹¹⁾。結論を見越して言うならば、前者の区別によって即自的な超越(純粹統覚)が、後者の区別によって対自的な超越(超越論的統覚)がその位置を確定されるのである。

アприオリな認識とは「全ての経験から全く独立に起きる認識」(K, B. 3)であり、それには「アポステリオリに、つまり経験によってのみ可能となる認識が対置される」(ibid)。この定義で「独立に unabhängig」が「分離されて abgetrennt」でないことに注意されたい。それは経験についての認識なのであるが、ただその認識は経験に左右されない、つまり経験的内容を変項として取りながら、それ自体は不変の関数関係なのである。「アприオリな認識のうちで経験的なものが全く混入されていない認識を純粹な認識という」(ibid)。ここからして純粹な認識がアприオリな分析的判断であり、それ以外のアприオリな認識がアприオリな総合的判断であることがわかる。

しかし一体、純粹な認識＝分析判断といったものがあるのだろうか？カント

が分析的判断の例として挙げる「すべての物体は延長している」(K, B.11)という判断は、「物体」という観念を知っている人にとっては分析的であろうが、そうでない人にとっては総合的ではないだろうか？と反論したくなる人がいるであろう。カントはそれどころか『プロレゴメナ』ではさらに「金は黄色い金属である」という判断まで分析判断にしてしまっているが⁽¹²⁾、原子番号47の金属が黄色であるかどうかは見てみなければわからないのであって、それゆえこれは総合的判断ではないのだろうか？

このような疑問は、判断そのものが分析的と総合的に分類されうるという誤解から生じる。「金は黄色い金属である」は、それが金の性質についての判断である以上総合的であるが、①「もし金が黄色い金属であるとするならば金は黄色い金属である」あるいは②「もし全ての金が黄色い金属であるとするならばどの金も黄色い金属である」という判断は、同一律が恒真的である以上、金の性質と無関係に恒真的である。「それゆえに(肯定の)分析的判断とは、そこにおいては主語と述語の結合が同一性によって考えられるような判断である」(K, A. 7=B. 10)。問題は謂う所の「同一性」と分析的判断の関係である。①は「金が黄色であること」を名辞化すればたんなる同語反復であることが判明する。この点、②は全称判断という全体を分析して特称判断という部分を析出している点で分析的判断の名に値するように見える。しかし「全てのSがPであるならば、どのSもPである」は集合に関するアプリオリな総合判断であって、分析的判断とは言えない。してみるとすべての判断は総合的なものであって、ただ同一律に従った判断の導出の妥当性／判断の体系の持つ整合性が分析性なのである。換言すれば、分析性は「判断 das Urteil=das Geurteilte」の性質ではなく、「判断すること das Urteilen」の性質(ないし形式)だと言える。《A=A》は要するに《Ich denke A und Ich denke A》であって、《Ich bin Ich》の能力に基づく⁽¹³⁾。この「全ての可能的表象における自己自身の全般的同一性」(K, A. 116)が純粹統覚である。「ところで一つの主観における多様の統一性(Einheit 単一性)は総合的である。それゆえに純粹統覚は、全ての可能的直観における多様の総合的統一の原理を与える」(ibid)。これは第一版における説明である。第二版ではしかしながら逆に「分析的な統覚の統一性は、総合的統一性の前提のもとでのみ可能である」(B. 133, Vgl. B.134)とされるが、これは統覚の自己同一性はアプリオリな総合の整合性から反照的に規定されるという

意味であって⁽¹⁴⁾、矛盾ではない。フィヒテに近付けて言えば、矛盾律の能力としての自己同一的な純粹統覚は、客観へと《超越》しつつ、現象を無矛盾的＝整合的に総合して必然的な超越論的対象を構成することによって、その相関項としてのおのれを超越論的統覚として充実する、ということになる。

我々はハイデガーのカント解釈にしたがって純粹統覚を時間そのものとして理解するが、そうすると当の超越のプロセスは、《①時間からの超越(超越的超越)を②時間としての超越(純粹統覚)が③時間的多様において超越しつつ(判断論的総合の超越)④時間的多様から超越する(反照的規定としての超越)》というように式述されるだろう。この超越を判断における主語－述語と主体－客体の関係を相即させて定義すれば次のようになる：《基体(主語)から超越する現象(客象)へと基体が超越するかのようにその超越的超越を超越論的に超越しつつ現象を超越すること》このことを通して《主観から超越する客観へと主観が超越することによってその超越的超越を超越論的に超越しつつ客観を超越すること》、すなわち《Transzendieren des Subjekts zum vom Subjekt transzendierenden Objekt transzendiert Objekt als transzendentes Transzendieren des transzendenten Transzendierens》これが超越論的哲学なのである。

カントにおいてはこの《自我の定立－非我の反定立－止揚》なる弁証法的運動には完結はない。時間としての純粹統覚は、(このように今における完結を否定する点で)おのれを無制約的に実現することを否定することによって、(時間は無限に流れるのだから)おのれを無制約的に実現する。超越論的統覚は、自ら経過した時間的多様を《超越》して無矛盾的な超越論的客体を構成しなければならないが、それは(科学的認識の場合では)仮設→演繹→検証または反証(仮設理論の帰結と経験との矛盾)→仮設の変更[$H_1 \cdot H_2 \cdots H_n \supset F, \sim F \vdash \sim H_1 \vee \sim H_2 \vee \cdots \vee \sim H_n$]という過程を迎えることによって成される。もしたんに「①今ここでは、SはPであるように②私は見るとしか判断しないのなら、私は決して誤謬を犯す、つまり反証されて相対的多様を超越することによって時間的多様を超越していないがゆえに時間的多様を超越しようとする。もしも我々の認識能力が、たんに空虚な時間である純粹統覚であったり、たんに内時間的な経験的統覚であるなら、はたまた超時間的な知的直観(神的直観)であるなら、認識の進歩は不可能であるという以前に無意味である。内時間性と超時間性の

間を「彷徨する」人間悟性⁽¹⁵⁾＝超越論的統覚においてのみ、認識の進歩は有意味かつ可能なのである。

ところでカントの超越論的哲学に対して、真理の間主観的構成・相互主体的形成の側面が欠落している、モノロークであるという批判がよくなされる。しかしカントの超越論的哲学は間主観性の議論と不協和なわけではなく、実際『純粹理性批判』には、客観性を間主観的妥当性と等値している箇所がある⁽¹⁶⁾ぐらいである。だがもしここからさらに一步進んで、認識を知識社会学＝経験的に相対化することによって超越論的哲学を否定しようとするならば、それはカントが拒絶するところであろう。真理が間主観的に形成されるからといって、真理そのものが間主観的であるとは言えないのである。人間の成立とともに真理が発生し、人間の滅亡とともに真理が消滅するということは、明らかに理に悖る。物自体を消去して（＝全てを物自体とすることによって）超越論的哲学を超越的哲学⁽¹⁷⁾にしたうえでその認識を相対化するということは、カント以前への後退に他ならない。超越論的対象に完結ということではなく、常に新たな経験によって反証される可能性があるという点で現在の認識は相対的なわけであるが、この相対性はむしろ未来の認識がより相対的でないことを指示しているわけで、この謂わば《理想的な未来の超越論的対象》の極限值が物自体なわけである、それゆえ物自体の規定は、一見不可知論的なように見えて、実はその正反対なのである。だが『実践理性批判』においては理性の全き自己実現としての物自体はポジティブに定立されるので、超越論的倫理学における《超越》は自然の超越論的構成のそれとはまた別の様相を帯びてくるようになる。

第二節 合意志的自由の超越論的構成

カントは、『純粹理性批判』の緒論の中で次のように出張する：「道徳性の最高原則とその根本概念はアプリアリな認識であるにもかかわらず、それらは超越論的哲学に属さない。なぜならそれらは、総じて経験に起源を持つ、快と不快／欲求と傾向性などの概念を、慥かにその指令の基礎には置かないものの、義務の概念において刺激として、純粋な人倫性の体系を起草する際に必然的に一緒に取り入れなければならないからである。それゆえ超越論的哲学とは、純粋でたんに思弁的な理性の世界知なのである」(K, B. 28f.)。しかし理論哲学＝思弁哲学においても我々の認識は「全て経験から (aus) 生じるのではない」(K,

B.1) にしても「経験とともに (mit) 始まる」(ibid) のであるから、つまり経験に起源を持つ概念を恣かにその基礎に置かないものの、理論哲学の「体系を起草する際に必然的に一緒に取り入れなければならない」のであるから、『実践理性批判』をも超越論的哲学と称することに何の不都合もないのではないのか？

だが実を言えば、カントの用語法からして『純粹理性批判』までもが超越論的哲学かどうか怪しかったのである。「超越論的哲学を成すものは全て純粹理性の批判に属し、そして批判は超越論的哲学の完全な理念であるが、まだこの学問そのものではない」(K, A. 24=B. 28)。「この批判が必ずしもそれ自体超越論的哲学と呼ばれないのは、批判が、完全な体系であるためにはアプリアリな人間の全認識の詳細な分析を含まなければならないという点に専ら基づく」(K, A. 13=B. 27)。だから批判は「純粹理性の全ての原理の体系」(ibid) としての超越論的哲学に対するメタレヴェルの反省ということになる。ところがカントは、自分の批判とは「純粹な理性能力それ自体の批判」(K, A. 13=B. 27) であるとして、それを「超越論的批判」(K, A. 12=B. 26) と名付けている。なるほど「批判」はたんなる「哲学」ではないにせよ、ちょうどマルクスの「経済学批判」それ自体が一つの経済学であるように、カントの「超越論的批判」はそれ自体一つの超越論的哲学である、と考えられるであろう。

ところが事情は『実践理性批判』においては異なってくる。前の批判では純粹理性は批判の対象であったのに対して、今度はそうではない。「実践理性批判は、純粹実践理性があるということをたんに確信するはずであり、そしてこの観点から全実践的能力を批判する。もしこれに成功すれば、実践理性批判は純粹な能力自身を批判する必要がなくなる」(K5, S. 3)。つまり『純粹理性批判』が Kritik der reinen spekulativen Vernunft であったのに対して、『実践理性批判』は Kritik des empirischen praktischen Vermögens である。そうすると『実践理性批判』は「実践的独断的教説 eine praktisch-dogmatische Doktrin」(K8, S. 252) であっても、理性の自己反省の学=超越論的哲学ではないということになる。現に『実践理性批判』の分析論の論述は原則論→概念論→感性論という「高踏な、順序になっている。もっともこれにはに逆の順序を持つ『人倫の形而上学の基礎付け』が先行しているのであって、我々もこの順序に従えばこと足りよう。両批判に対するカントの区別を撤廃し、できるだけ第一節の

識論とパラレルに論じることによって実践節学もまた超越論的哲学でありうることを示すこと、これが本筋の課題である。

まず哲学史上におけるカントの実践哲学の位置があるが、これは次の三段論法で示されるカント以前の実践哲学⁽¹⁸⁾の対比で示される：

何をすべきかは超経験的な善自体の認識によって決定される

(カント以前の哲学の大前提)

善自体は完全性・神の命令・正義 我々は超経験的な善自体を認識できない
 等である (合理論の小前提) 等である (経験論の小前提)

ゆえに我々は、完全性等を
 目指して行為すべきである
 (独断論的帰結)

ゆえにわわは、経験的な快を
 目指して行為すべきである
 (懐疑論的帰結)

独断論的合理論者は、やれ完全性、やれ神の命令、やれ正義等が善自体であると出張するのだが、その具体的内実が問われるや否や見解に不一致が生じ、そしてこの独断論的帰結が経験論の不可知論的小前提である。ホブス・ロック・ヒューム・スミス・ベンサム・ミルと続くイギリス経験論の倫理学は、経験的に実証されうる普遍的善を快楽・幸福・道徳的共感等に求めるのだが、彼らの理論が転倒していることは明白である。我々は、価値ある事物を獲得／実現することによってそれに対して快楽なり幸福なり道徳的共感なりを感じるのであって、後者は価値そのものではない。そうだとすれば我々は、独断論的合理論者のように善自体とは何かを問わなければならないことになるであろう。独断論的合理論者と懐疑論的経験者はこのように相互に相手の結論の否定を自分の小前提にして対立し合う。

カントは、この二律背反を例によって彼等の対立地平＝大前提そのものを斥けることによって調停する。『純粹理性批判』で物自体の認識を否定して行為論的転回を遂行したように、『実践理性批判』でも「善自体、(カントはこのような言葉を使わないが)の認識を否定して行為論的転回を遂行する。これがすなわち彼謂う所の「実践理性批判における方法のパラドックス」(K5, S. 62)である。「つまり善悪の概念は(一見すると道徳的法則の基礎にされなければならな

いようだが)、道徳法則に先立って規定される必要はなく;(ここでそうしているように) 道徳法則にしたがって／によって規定されなければならないのである」(K5,S.62f)。

道徳法則は差し当たり(特に幼少期においては)主観にとって超越的なものとして与えられる。一方我々は、前道徳的には自分の経験的な傾向性に従って行為しようとする。ハーバマスは道徳の諸段階を発達論的に①前慣習的・②慣習的・③脱慣習的の三つの類型に分けているが⁽¹⁹⁾、①に数えられる「権威に制御された相互行為」と「利害に制御された協力」はこの二つに相当する。超越的権威か経験的利害かという選択肢は独断的合理論と懐疑論的経験論の対立地平で生じる。②の段階では人々は道徳的規範に従うようになり、③の段階ではこれを反省的に吟味して基礎付ける。③に至って、①の超越的超越を②の超越論的超越によって超越する自律としての自由が自覚される。

このことを前節の時と同様に判断の分析を通して定式化してみよう。アプリアリな総合判断の可能性を問うことが超越論的主要問題であった。カントに言わせれば仮言命法が分析的であるのに対して定言命法は総合的である。「目的を意欲するものは、…自分で制御できるそれに必要不可欠な手段をも意欲する。この命題は意欲にかぎり分析的である」(K4,S.417)。ある目的に対して何が必要不可欠な手段であるかについての判断は総合的であるが、目的を意欲するものが手段をも意欲するということは分析的なのである。しかしこのことは仮言命法の価値を貶めることにはならない。既に確認したように、分析性とは概念の自己同一性=無矛盾性であり、純粹統覚=時間の性質であった。「我意欲するものを意欲する」という自己同一性、目的と手段の概念的/時間的な差異を超越する自己同一性は、アプリアリな総合判断=定言命法の基礎になる。定言命法においては、「私が、何らかの傾向性からの条件を前提することなく、行為[主語]を意志[述語]とアプリアリに、即ち必然的に結合する」(K4,S.420)。例えば「弱者を助けること―すべし」といった結合がそうである。この判断で実践的なのは述語のほうであって、主語は理論的に与えられている。判断内部での主語と述語の総合には直観と直観との総合=直観と概念の総合が先行しているわけだが、未来へと企投された〈弱者を助けること〉という直観的統一に対して為の肯定的態度を示すことによってこの判断が生じる。このかぎりでは実践は理論によって基づけられており、実践的認識は理論的認識の一部である

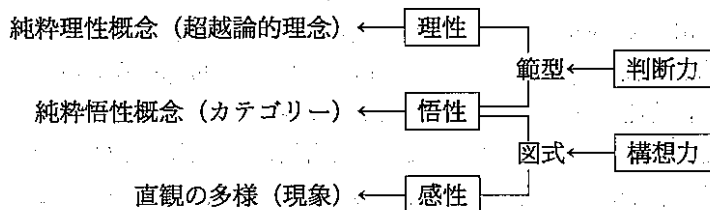
が、理論もまた実践の一部であるという点で包摂関係は逆になる。いずれにせよ、両者は規則に従った行為という点で平行である。ちょうど純粹統覚 Ich denke = Ich denke が多様な現象へと超越して必然的な超越論的客体を構成することによって、おのれを超越論的統覚として自覚するように、純粹意欲 Ich will = Ich will が多様な欲求へと超越して必然的な目的の国を超越論的に構成することによって、おのれを自由な英知的存在者として自覚する。我々は以前、超越論的哲学の公式を《①時間からの超越を ②時間としての超越が ③時間的多样において超越しつつ ④時間的多样から超越する》というように定式化しておいたが、それはここでも成り立つであろう：すなわち《①基体[Subjekt=目的の国]から超越する現象[Objekt=ばらばらな欲求/目的]へと ②基体が超越することによって ③現象の超越的超越を超越し[目的の国を再構成]つつ ④現象を超越論的に超越すること》このことを通して《①主体[Subjekt=差し当たって経験的な道徳的主体]から超越する客体[Objekt=主体にとって疎遠な規範]へと ②主体が超越することによって ③客体の超越的超越を超越し[規範を正当化=基礎付け]つつ④客体を超越論的に超越すること》これが超越論的倫理学なのである。ところで前節の終わりで確認したように、自然の構成が「内在的な」超越論的超越であったのに対して、自由の構成は「超越的な」超越論的超越であったと言える。かくして我々は現実から理念へと移行すべく、「真に超越論的な」=「目的論的な」な超越論的超越である文化(耕すこと=歴史)の超越論的構成を論じなければならないのであるが、これが次節の問題である。

第三節 合目的的文化の超越論的構成

『純粹理性批判』においては悟性の能力が、『実践理性批判』においては理性の能力が批判的に(自己反省的=超越論的に)吟味されたが、『判断力批判』では「悟性と理性の中間肢」(K5, S.177)である判断力の可能性が問われる。この位置付けからも、合法性を原理とする悟性(認識能力)の産物である自然は、合目的性を原理とする判断力(快不快の感情の能力)の産物である文化(Kunst技術)を通して究極目的を原理とする理性(欲求能力)の産物である自由へと導かれる(K5, S.198. Vgl. K20, S.246)ことが理解される。『判断力批判』では「自然は合目的なり」というアプリアリな総合判断の可能性が超越論的問

題となるのであるが、『実践理性批判』の時と同様、主語は理論哲学によって与えられており、ただ述語のみがここに特有である。超越論的哲学の公式《①時間からの超越を ②時間としての超越が ③時間的多様において超越しつつ ④時間的多様から超越する》に即して定式化すれば、『判断力批判』における Transzendieren とは《①合目的性からの超越（機械論）を ②合目的性としての超越（判断力）が ③自然において超越しつつ ④自然から超越する》であることとなる。『判断力批判』の構成で言えば、②が第一部の主観的合目的性（美感的²⁰判断力）、③が第二部の客観的合目的性（目的論的判断力）、④が付論における「目的論的判断の方法論」で、歴史哲学関係の諸論稿を合わせ読めば分かるように、後に我々が自覚的合目的性と名付ける超越論的哲学の総括としての超越である。

主語と述語の総合は、理論哲学においては純粹直観、実践哲学においては純粹意志、ここでは純粹感情という媒介的第三項（いずれも時間の諸様態）によって成されるが、純粹直観と純粹意志はさらに純粹感情を媒介にして総合される。当為は、事実知以外にそれへの快不快の感情によって可能となる。『判断力批判』は、通常誤解されているようにたんなる美学の書ではないのであって、美や趣味についての議論の中にすら、『実践理性批判』に欠けていた価値哲学を読み込むことすらできらうのである。但し感情と言っても、感性界に属する経験的な感情ではなくて純粹感情、即ち「ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse」（K5, S.211）であって、ちょうど超越論的理念が理性の形式でカテゴリーが悟性の形式であるように、合目的性の感情は判断力の形式なのである：



『純粹理性批判』においては「範型」は「原則」に相当するのだが、その判断の無制約的な推論からは仮象が生じるのであった。『実践理性批判』において

は、理念は範型を通して悟性に統制的原理を与えるのであるが、『判断力批判』では、差し当たりこれらの機能から遊離した判断力の独自の能力（主観的合目的性）が考察される。カント自身による有名な分類を引用しよう：「判断力一般、特殊を普遍のもとに含まれたものとして考える能力である。もしも普遍（規則・原理・法則）が与えられているならば、特殊をそのもとへと包摂する判断力は規定的である。しかしもただそれに対して判断力が普遍を見つけるべき特殊が与えられているだけならば、判断力はたんに反省的である」（K5, S.179）。規定的判断力は、図式を媒介して感性をカテゴリーのもとへと包摂したり、範型を通して理性の理念を感性に提示したりするが、これに対して反省的判断力は悟性に自然の合目的性という超越論的原理を与える。「超越論的原理とは、そのもとでのみ事物が我々の認識一般の客体となりうるアプリアリな普遍の条件が、それを通して表象されるような原理である」（K5, S.181）のだから、反省的判断力は、たとえ対象について何も規定しないにしても間主観的妥当性を要求しえるのである。反省的判断力は、美感的判断力と目的論的判断力とに下位区分されるが、前者の原理が形式的主観的合目的性（自然美）であるのに対して、後者の原理は実在的客観的合目的性（自然目的）である。ところでカントに言わせれば、これら自然の合目的性という「概念は、実践的合目的性（人間の技術のまたは人倫の）からは完全に区別される」（K5, S.181）。もし反省的判断力の合目的性が実践的合目的性と異なるなら、道徳の現象界における実現という超越論的問題は、解決されえないことになるのではないだろうか？—しかし総合するために予め区別するというのがカントの常套手段であるということをご想起しなければならない。「究極目的の可能性の条件をアプリアリに、また[即自的には]実践的なものへの顧慮なしで前提するところのもの、即ち判断力は、自然概念と自由概念との間を媒介し、純粹理論的理性から純粹実践的理性への、前者に従う合法則性から後者に従う究極目的への移行を可能ならしめる概念を、自然の合目的性という概念において暗示している。なぜなら、この媒介的表象によって、そのみが自然において、また自然の諸法則に一致して現実的となりうる究極目的の可能性が認識されるからである」（K5, S.196）。そこで我々は田辺元に従って⁽²¹⁾、主観的合目的性と客観的合目的性に、自覚的合目的性という謂わば『判断力批判』の《未だ書かれざる第三部》を補って、超越論的目的論的歴史哲学を論じなければならない。

しかしその前に超越論的哲学が「全体部分関係の学的自己反省」として目的論的でなければならないことを示さなければならない。既に述べたように、超越論的哲学とは、①超越的超越を超越論的に超越すること、有限な所与性を超越して部分が全体へと係わることについての学的反省であった。大まかな構図を言えば、②純粹統覚（時間そのもの）は③現象（時間的多様）において超越することによって④超越論的統覚（時間総括）を形成するわけで、②～④全体が《部分から全体への超越》なのであるが、さらにこれらの三つのモメンテもそれぞれ《部分から全体への超越》なのである。すなわち、②時間は今の一点を脱目的に超越して過去／未来の全体に係わるという点で可能的形式的な Transzendieren であり、③現象の認識＝現象における時間の超越は、概念がおのれを超越して判断全体へと、さらに判断がおのれを超越して知のシステム全体へと係わる現実的実践的 Transzendieren であり、④知のシステムを整合的自己同一的に構成することは「今ここでは私にはかくかくに思われる」という臆断的段階から「いつでもどこでも誰にとってもかくかくに違いない」という確信的段階へと上昇する。つまり時間的有限性から超越する形式と実質の総合としての必然的な Transzendieren である。以上の①から④までをまとめると、以前我々が《超越論的哲学の公式》と名付けた《①時間からの超越を②時間としての超越が③時間的多様において超越しつつ④時間的多様から超越する》なる定式ができる。以上は分析論であるが、弁証論においては超越的理念が問題とされる。もとより我々は物自体と現象が全体と部分の関係にあると解釈するので、やはり問題は《部分から全体への超越》なのである。無制約的なものに関しては（次の点では我々はカントと異なるのだが）理論哲学だけでなく実践哲学においても完全な超越は不可能であるが、超越可能性のみならず超越不可能の可能性をも洞察しうるのは超越論的哲学であって、超越的哲学や経験的哲学ではない。

A. この確認からさらに「目的論は超越論的である」という命題を主張したい。カントによれば目的とは「その概念がある客観の現実性の根拠を同時に含んでいるかぎりでその客観の概念」(K5, S.180)「その規定根拠がたんに原因の結果の表象であるようなそういう原因の産出」(K5, S408)のことである。要するに目的志向的行為においては、レアルな時間的経過において

- (1) 目的を実現しようとする動機（原因）→手段の行為（結果）

(2) 手段の行為（原因）→実現されるであろう目的（結果）
 なる二つの因果関係が絡まっているのであって、両者を総合すれば、
 (3) 目的の表象→手段の行為→表象された目的
 という因果系列ができる。現在の行為は、過去の目的と未来の目的の中間
 (Mitte) の手段 (Mittel) として媒介されて (vermittelt) いる。狂人や不随
 意の行為においては、未来へ企投された目的が表象されないが、自由な行為にお
 いては目的は特定の時点を《超越》して未来へと係わる。目的 t_n に至る手段系
 列 t_1, t_2, \dots, t_{n-1} は、合目的連関という全体の部分としてその存立が規定され
 る、という意味で目的論は全体部分関係論なのである。したがって目的論は部
 分が部分を超越して全体へと係わるという点で超越論的なのである。もちろん
 カントが謂う所の合目的性は「目的なき目的性」である。だがかかる形式は「目
 的ある合目的性」にその母体を持つと言わなければならない。

B. 我々はこちからさらに「超越論的哲学は超越論的目的論である」という
 命題を主張したい。カント自身「哲学とは、すべての認識を人間理性の本質的
 目的 (teleologia rationis humanae) へと関係付けることについての学である」
 (K, A. 839=B. 867) と定義しているのでこの命題は支持されよう。理論的実
 践的文化的を問わず人間の認識は、すべて《理性の自己実現》という本質目的＝
 究極目的に貢献すべく理念によって統制される行為である。もちろん我々は日
 常の生活世界では目的を意識することなく経験的な諸事物を認識し、また卑近
 で近視眼的な目的しか念頭におかずに行為している。だが超越論的哲学＝超越
 論的目的論は「対象にではなく、むしろそれがアприオリに可能であるかぎり
 での対象についての我々の認識様式一般に」「目的にではなく、むしろそれがア
 プリオリに可能であるかぎりでの目的についての我々の認識様式一般に」反省
 の眼差しを向け、認識はアприオリな原理にしたがった行為であって、その目
 指すところは超越論的統覚の自己実現であり、目的志向的行為においてもその
 目指すところが諸目的の体系的合目的的实现であることを自覚するようになる。

C. 以上のAとBの命題を合わせ考えるならば、我々が言う「超越論的目的
 論」は超越論的分析論や超越論的弁証論などと並ぶ超越論的哲学の一下位部門
 ではなく、むしろ超越論的哲学そのものであると言えるのではないのか？

超越論的反省による認識の基礎付けと二律背反の調停は予定調和的＝目的論

のである。目的論は『判断力批判』に至ってやっと登場する付加物ではなく、むしろ三批判書全体を貫く原理であった。そこで結論として次のように主張したい：目的論は超越論的であり、超越論的哲学は超越論的目的論、それも超越論としての目的論、目的論としての超越論である。

カントの超越論的=目的論的哲学は、今や歴史哲学、それもたんに人間界だけでなく全自然界を究極目的を目指して展開される理性の自己実現と観ずる歴史哲学となる。「およそ被造物の全ての自然素質 *Naturanlage* は、いつかは完全に合目的的に展開されるように規定されている」(K8, S.18)。有機体の構造がそれぞれ多様であるにもかかわらず類似性を持っていることは、それらが単純で根源的な有機体から進化して来たことを示すのであるが、このように自然を知性的な第一原因による進化〔第四の二律背反の主題である神の世界創造〕の体系と見なすためには目的論的原理が必要である。かくしてカントは、ダーウィンに先立つこと70年ほど前に、機械論に徹し切れない進化論を唱えたという次第であるが、種および個体の発生に関しては、目的論的な前成説を採りながら機械論的な後成説をも採るといのように彼一流の“調停”をやっている。

さて究極目的とは、目的の表象によって行為する存在者の存在の目的がその存在者の内に含まれているような存在者〔要するに理性の実現を目的として持つ理性的存在者〕のことである。カントによれば、自然界内部には「最終目的 *ein Endzweck*」はありえない。最終目的とは、他の存在者の手段とはならない目的のことであるが、本当にそのような目的が自然にあるのであろうか？例えば人間は動植物を食用その他の手段として利用するが、逆にこのことによって彼等の中に均衡を作るといって点で動植物の手段になっている。このかぎりでは自然的存在者としての人間は最終目的ですらないし、したがって自然は人間をピラミッドの頂点とする目的の体系ではないことになる。だが人間は、他の存在者とは異なって目的の表象によって行為する生存者であり、目的という表象を可能にする存在者であり、おのれを目的として行為する存在者である。目的論は反省的判断力という人間の超越感性的原理によってのみ可能となる。ゆえに超越感性的存在者としての人間は究極目的だりうるのである。—しかしながら果たして「自然を可能にしているのは私である」からといって「自然の目的は私である」と言えるのだろうか？

このカントの論証はいかにもトリッキーに見えるが、しかしそれは目的の概

念を狭く考えるからである。究極目的は、それが同時に自然の第一原因でもありうる所以であるが、超感性的な概念であって、感性的な＝時間的な目的手段系列の最後に位置する自然的事物ではない。実際、地球の歴史が人間理性の自己実現という極相 (climax) で終結するという保証はなく、「永遠平和」とは逆の核戦争か何かで人類が滅亡し、後には下等動物だけが残るとすることも考えられるが、しかしその時その下等動物が自然の究極目的だとは言えないのである。下等動物には目的意識がないのだから、その時には目的論的な歴史そのものがなくなるからである。いやそれどころか彼等には意識一般が欠けているから、歴史どころか自然一般が不可能になるだろう。《人間が滅亡した後》という観念からして、人間の直観形式＝純粹統覚である時間の観念を前提しているのである。歴史が人間の反省行為によって可能となる以上、そして反省行為が人間の行為一般に属し、また人間の行為がすべて道徳的理念を究極目的としている以上、歴史の究極目的は人間理性の自己実現なのである。

ところで究極目的自体は超歴史的であるにしても、それは歴史において最終目的として実現されなければならない。最終目的とは、人間が究極目的でありうるために自然が成しうることであって、それは差し当たり人間の幸福だと考えられる。蓋し徳副一致が最高善の教説であった。だが外的自然は様々な災害によって人間を苦しめ、内的自然は人間を相互に戦争状態に置かせるので、自然が人間の幸福を目的としているとは言えまい。たんなる幸福なら、下等動物のほうが本能によって人間よりもはるかに容易に手に入れることができるだろう (K4, S. 395)。しかるに人間は本能以外に理性を持つ。《自ら考える》という禁断の木の実を食した人間は本能の楽園から追放され、困難を理性によって克服することを通しておのれの自然素質を開展するように宿命づけられている。理性なき生物の生活史は同じものの繰り返しであり、そこには厳密な意味での歴史がない。これに対して人間は、自分達の新しい開化を子孫に教育伝達することによって開化 (Kultur 文化) の歴史を築く。だから「人間にあっては、人間の理性の使用を目指している自然素質は個体においてではなく類においてのみ完全に発展するようになっている」(K8, S. 18)のである。大器晩成である。そしてこの自然素質の完全な開化が自然の最終目的であって、人間の幸福を不断に危機に晒すことはこの目的を実現するために自然が仕組んだ巧妙な手段 (理性の狡猾?) であるわけである。飢えと災害は人間をして生産手段・生活

形式を改善せしめ、戦争の悲惨さは人間を反省させて平和へと向かわせる。個体的にも個体間的にも国家間でも、人類は対抗関係 (Antagonism) において進歩する。カントはとりわけ、人間本性にある社会進歩の原理を非社会的社交性 (die ungesellige Geselligkeit K8, S.20) と名付ける。もし人間がたんに非社会的で固体化するばかりであるならば、社会はホッブス謂う所の bellum omnium contra omnes となって解体するであろう。またもし人間がたんに社会的で利己心を持たないならば、社会はマンドヴィルの謂う蜂の集団となって進歩しなくなるであろう。諸個人が社会化しつつ個体化することによって社会の存立と進歩は可能となるのである。

カントはこのように歴史を否定的なものの克服による理性の自己実現として弁証法的に観る。歴史の最終目的は完全に公正な市民的体制 (世界政府の樹立と永遠平和) であり、そしてそこにおける最高善の全き成就が究極目的であるが、このような目的の達成が事実上不可能なのは、科学がいくら進歩しても物自体の認識が不可能であるのと同じことである。理論的認識もまた道徳的实践と同様人間の行為である。目的論的な自然だけでなく機械論的な自然もまた、自然の自己意識の歴史としておのれを展開して来た。機械論的な自然はケプラーやニュートンのような人物を産出したが、機械論的な自然はまた彼等の意識によって構成=産出されたのである (Vgl.K8, S18)。そしてこのような歴史哲学全体がカントという自然の産物によって産出されたのである。だから合目的な自然は、合目的な自然を産出するカントを合目的的に産出することによっておのれの合目的性を産出したということになるであろう。しかしカントは、ミネルバの梟の巣立ちを観望するような悟りの境地には達していない。歴史はまだ終わっていないのだ。究極目的は、それがまさに究極的絶対的であるがゆえに実現は絶対的に不可能であり、また絶対的に不可能であるがゆえに永遠の理念として人間に当為を命じうるのである。

だがカントが謂う所の行為は、個人道徳的な修身精進の域を出ず、あまつさえ——『純粹理性批判』においては超越的な形而上学が否定されていたにもかかわらず——背後世界への逃避が説かれており、今日の我々から見ると彼の倫理学は、ちょうど彼の哲学が当時のユークリッド幾何学やニュートン力学の絶対視を前提にして成り立っているように、所詮は当時のプロテスタンティズムの倫理の学的反省に過ぎないと言わざるを得ない。同時代のフランスの思

思想家のような現象界の社会／国家を変革しようとする実践哲学からは程遠い。彼の目的論や歴史哲学も同様である。カントにとって目的論は判断力の統制的原理であって、その唯一の例外は人間の道徳的行為であった。だがこのような自然か人間かという二者択一を緩めて、その間に「社会」という中間項を入れることはできなだろうか？非道徳的行為は機械論的因果決定論的に説明される他ないとカントの議論は、自然科学偏重・社会科学未熟の当時としては止むを得なかったとはいえ、今日の我々が採るところではないであろう。大学・企業・国家というような社会組織は、その設立の目的無しには意味の定義すらできないのだから、これらの概念にとって目的概念は統制的ではなく構成的というべきである。

人間社会は目的の体系である。全ての人間の行為は（もしそれが本当に「行為、であるとするならば）目的を持った有意味的なものであり、またそうであるがゆえに全ての人間によって造られた社会組織は合目的的で有意義である。それなのに、なにゆえ諸個人の「主観的に意図された、行為の有意味な産物（理論的・実践的・文化的な超越論的行為によって構成された最広義での合目的的社会）が、物象化的に自己運動し始め（とその個人には観えるのだが）、「わけのわからない世の中、となって諸個人を「疎外、するようになるのか？なにゆえプロテスタンティズムの倫理という「いつでも脱ぐことができる薄い外套」が「鉄の檻」となって、資本主義という「機械を化石化」し、人間を《無》にするのか？かかる〈倫理〉学的な問いに答えるためには、我々はもはや資本の蓄積なり官僚性の成立なりといった「結果を度外視して」来世における徳福一致を夢想することなく、目的の体系を社会学的に考察しなければならないのだが、カントはパラダイムの相対性を自分の超越論的哲学の問題にしようとししないのだが、このことは彼の倫理学において（あるいは総じて彼の哲学において）他者や社会が問題とされないと同じことである。我々はしかしまた、認識の社会性を問題とするにしても、カントの超越論的哲学を「上空飛行的、な「先験哲学」へと矮少化した上でこれを切り捨て、ケセラセラの相対主義に走るという路線をも取らない。パラダイムの相対性なり間主観性なりといった問題圏はむしろ超越論的哲学にとって射程拡大の領域かと思うのであるが、これについては別の機会に論ずることにしたい。

註

- (1) Immanuel Kant; Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Kants gesammelte Schriften (herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) Band III, S. 294.
以下 Kant を K と略し、『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 として頁数のみを記し, それ以外のカントの著作からの引用は, アカデミー版全集の巻数と頁数を記して行く。また引用文中の [] は訳者による補足であり, 下線部強調もことわりがないかぎり引用者のものとする
- (2) この「教科書的な」カントの哲学史上の位置付けは, ラインホルト (Karl Leonhard Reinhold) の「Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts」(Hamburg, 1801) 以来普及し, 今日に至っている通念である。
- (3) Gottfried Wilhelm Leibniz; discours de metaphysique §. 33.
- (4) David Hume; A Treatise of Human Nature, Oxford Clarendon Press, Second Edition, p. 70.
- (5) 「超越論的」が「経験論的」だというのは奇異に聞こえるかもしれない。だが, 経験, とりわけ「可能的経験」ないし「経験一般」と言われる時の経験は, アポリテリオリな感覚とは違って, アプリオリに総合された《自然》を意味する。「それゆえ, 経験の可能性一般は同時に自然の普遍的法則である」(K3, S. 319)。フッサールのテクストにおいては「超越論的経験」(Husserliana, Bd. 1, S. 11) なる用語が登場するが, これはカント的ターミノロジーにおいても必ずしも「木製の鉄」ではない。
- (6) 我々はここで(さらには本稿の各節のタイトル「自然の構成」「自由の構成」「文化の構成」では)「構成する kondtruieren」をカントの語法に忠実に使っていない。カントによれば, 「哲学的認識とは概念からの理性的認識であり, 数学的認識とは概念の構成からの理性的認識である。ところで概念を構成するとは, それに対応する直観をアプリオリに提示することである」(K, A. 713=B. 741)。「運動の概念を構成するとは…その運動をアプリオリに直観のうちに提示することである」(K4, S. 486)。しかしこの意味でならたんに「提示する darstellen」と言えばよいのであって, 我々としては今後, 模写説と整合説/対応と構成の対立を意識して能動的認識を語るときに「構成」という用語を用いることにする。
- (7) G. W. F. Hegel; Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meiner Verlag Hamburg, S. 125ff.
- (8) Substratあるいはラテン語風に Substratum。「全ての実在的なもの, 即ち事物の現実存在に属する物の基体は実体である…したがって持続的なものは…現象における実体, 即ち全ての変易の基体として常に同一で

あり続けるものの実在的なものである」(K.B.225)。要するに基体とは実体であり、実体とは基体のことなのである。

- (9) 従って例えば、デカルトのテキストにおける *réalité objective* (*Œuvres, publiées par Adam et Tannery, Tome IV, p.32.*) は所謂客観的実在性ではなくて、意識内容(ノエマ)としての概念的客観性=客象的実在性である。
- (10) もとよりカントにおいては人間悟性/理性は有限であるから、少なくとも『純粹理性批判』においては「主体は実体なり」というヘーゲルのテーゼ (Vgl. *Phänomenologie des Geistes, S.24*) は唱えられない。カントは「誤謬推論」を批判するある箇所 (K, A. 350) で *das bestandige logische Subjekt des Denken* と *das reale Subjekt Inharenz* との混同を戒めているが、それは実体を「*substantia phaenomenon*」(K, A. 277=B. 333) の意味に解するかぎりであって、実体を物自体的基体と理解するなら、それは理論的主観にとって自己同一されえないにしても自己同一の目標には成りうるのである。『実践理性批判』においては、カントは「自由の主体としての自己をヌーメノン[物自体]に」して、「理論的認識においては否定され、実践的認識においては主張されるヌーメノンに適用されたカテゴリーの客観的実在性」(K5, S.6) を説くに至るのだから、本文の叙述にあるように、カントの超越論的哲学を主体=実体のテーゼに引き付けて説明することも許されるであろう。
- (11) カントの哲学はしばしば二元論と評される。彼自身「すべての概念によるアプリオリな区分は二分法でなければならない」(K, B.110) と述べている。が、カントにおいてはアプリオリ/アポステリオリ、分析的/総合的、概念/直観、主観/客観、等の区別はすべて同じではなく、相互に交叉し合うことによって複雑な構造を成している。カントを読解する上で重要なのは、区別と非区別の区別ではなく区別と区別の区別である。したがって我々はこれらの複数の二項性を同一視した上で「いかにして近代哲学における主観-客観図式は克服されるか？」などという陳腐な問いを立てない。主客分裂の危機は癒着にあるのであって、我々はこの問題を「解決」するのではなく、概念の分析整理を通して問題そのものを「解消」しなければならない。
- (12) K4, S. 267. この例はロックから借りてきたものだが、ロックが主張するように、金が黄色であることは分析的でないどころかアプリオリではない。John Locke; *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, pp. 644.
- (13) 「同一性は…対象の本質徴標ではなく、任意のどの対象それ事態にも観取されるわけではないのであって(それが $A = A$ という同一性命題の直観的基礎なのだが)、「対象」という言葉の意味は自我による何かの同一化可能性に一致しているはずである。」(Max Scheler *Gesammelte*

Werke, Francke Verlag Bern und München, Bd. 2, S. 374)

- (14) 中島義道『カントの時間構成の理論』(理想社) 13項以下参照。
- (15) カントは、直観的 (intuitiv) な神的知性に対して人間悟性を比量的 (diskursiv) と名付けるが、後者は語源的には「彷徨する *discurro*」から来ている。これに関しては；高橋昭二『カントとヘーゲル』(晃洋書房, 1987) 74頁。
- (16) カントは経験的統覚による演繹について次のように言う：「ある人はある言葉の表象をある事柄と結び付け、別の人はそれを別の事柄と結び付ける。かくて経験的なものにおける意識の統一は、所与のものに関して必然的普遍的に妥当しない」(K, B. 140)。してみるとこれとの対比で語られる超越論的統覚は、間主観的な言語共同体ということになる。我々は経験的ではなくて超越論的 (経験論的) 哲学の立場に留まるものであるが、しかし本稿の結論部で主張するように、カントは他者の認識すなわち認識の他者性=不確定性を十全に洞察したとは言えないから、カント以上の超越論的社会哲学を目指さなければならないであろう。
- (17) 物自体を認識しえたと僭称する超越的哲学は、主観に対する客観の超越を否定することによって肯定する。超越的哲学自身にとって自分は超越的ではないのだが、まさにそうであるがゆえに超越的哲学は超越論的哲学にとって超越的なのである。
- (18) カント自身によるカント以前の倫理学の区分と分類については、K5, S40を見よ。但しそこでは (分類の仕方は同じであるものの) 経験的/超越的ではなくて、主観的/客観的の区分が成されている。
- (19) Jürgen Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1983, SS. 176ff.
- (20) かつて「美的判断(力)」などとも訳されたが、これではまるで判断(力)自体が美しいかのようなので、「感知する *αἰσθάνομαι*」というギリシャ語の原義を生かして「美感的判断(力)」と訳しておく。
- (21) 田辺は、著作『カントの目的論』において次のように三種の合目的性を位置付けている：「初め一切を我の立場より見る形式的合目的から、次に一切をそれ自身を目的とするものと観る内面的合目的性に移り、再び我に復帰して、一切がそれ自身を目的にしながら、同時にそれは具體的立場に於て我の目的と適ふことに由って、却て始めてそれ自身を目的にすることが出切るのであると観るのが自覚的合目的性である。此立場に於て、意志が自己と独立に自己の外にあるものに於て、自己に対する合目的性を自覚するといふ意味で、私は之を自覚的合目的性と名付ける」『田邊全集』(筑摩書房) 第三巻 64頁。最近出た我々の立場に近い欧語文献としては、Th. Auxter; *Kants Moral Teology*, Mercer University Press 1982, esp. Chapter 4などがある。