

ゲルハルト・クリューガー

カントの批判における哲学と道徳（五）

宮村悠介訳

Gerhard Krüger

Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik

(1931)

[5]

Übersetzt von
Yusuke MIYAMURA

2., Auflage, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, S. 129-164.

目次

序論(第一節～第四節)

第一章 論理学と人間学における悟性

A 形式的論理学と超越論的論理学(第五節～第七節)

B 人間の自然と性格(第八節～第一〇節)

第二章 定言命法における道徳性の分析

A 道徳の根本経験(ルソー)(第一一節)

B 定言命法の方式化(第一二節～第一七節)

C 定言命法の適用(第一八節～第二〇節)

第三章 哲学の批判的な理念

A 批判一般の課題(第二一節～第二四節) ↓ 本号掲載分

B 理論哲学と実践哲学の区別の根源としての自由の問題(第二五節～第三〇節)

結び(第三一節)

第三章 哲学の批判的な理念

A 批判一般の課題

第二節 哲学の道徳的な課題としての批判

道徳性の分析は、自律が道徳の中心概念であることを明らかにした。自律とは、あらゆる道徳的なもの一般がいか「存在する」かという、道徳的なものの存在様式なのである。ところで道徳があらゆる生の経験を方向づける終極であるかぎり、自律の概念は同時に、哲学の人間学のおよび形而上学的な問題を解決するものでもある。自律の概念は、人間と人間の形而上学が実際には、つまりそれらの使命からすれば、いかに「存在するか」を語る。

人間学と実践哲学は、根源的には一体のものとして構想されていた。しかも人間学がまず、つねにアポリアを考慮しながら、人間の生を説明する。人間の生はその性格からして、このアポリアのうちにある。続いて実践哲学が、純粹な実践理性という理念に基づいて、アポリアの解決を展開する。こうした問題設定の統一を表現するのは、啓蒙という概念である。啓蒙は人間に特有な課題であって、世間の知識〔*Weltkenntnis*〕では失敗するこの課題の解決へと、実践哲学は展開する。啓蒙とは——徳として——、人間が道徳的な仕方でも実存しうる唯一の形式であるし、また同時に、カントの哲学が当時の伝統の一員であることを示す関心事でもある。カントが（当時の伝統の一員で

あり、それどころか一員であるがゆえに)、哲学にひとつの革命を引き起こしたのなら、その理由は次のことの中にあり。つまり、カントは、教会の独断論的な權威や國家の權威に対抗して啓蒙を打ち出したばかりでなく、啓蒙自体における独断論的な越権に対抗しても、啓蒙を打ち出したからである(一)。

広い意味での啓蒙、近代の全体を包括する意味での啓蒙が指し示すのは——啓蒙が辿りうるあらゆる可能的なきま、ま、まな途より以前に——自ら考えること、つまり理性的に自足したあり方に基づいて考えることである (vgl. o. S. 30. § 7 und S. 51 「ゲルハルト・クリューガー」カントの批判における哲学と道徳(一) ~ (四) 宮村悠介訳、新潟大学人文学部哲学・人間学研究会『世界の視点——知のトポス』N:10-13、二〇一五、八年(以下「哲学と道徳」と略)、(一) 一八四頁、一八七頁以下、および(二) 一三九頁)。これはすでにデカルトの根本的な要求であった。徳と同様に、啓蒙一般もまた、本質からして対抗する可能性である。啓蒙とは「人間が自分に責任がある未成年状態から抜け出ること」である (IV 169 「カント」啓蒙とは何か」福田喜一郎訳、『カント全集14』岩波書店、二〇〇〇年(以下「啓蒙」と略)、二五頁)(2)。「未成年状態は、他人の指導なしには自分の悟性を用いる能力がないことである」(ib. (同頁))。未成年であることの責任は自分にある。なぜなら実際には悟性という能力が欠けているわけではなく、悟性を使用するという働きに対する決意と勇気が欠けているにすぎないからである。「あえて賢くあれ! Sapere aude!」[「自分自身の悟性を用いる勇氣を持って!」]が、それゆえに啓蒙の標語である」(ib. (同頁))。啓蒙を妨げるものは「怠惰と臆病」(ib. (同頁)) 以外の何ものでもない。啓蒙のために必要な力は、悟性そのもののうちにある。このことを何よりも特徴的に証し立てるのは、自然との関係である。あらゆる偏見のうちで最大のものは、「悟性が自分自身の本質的法則によって自然の根底に置く諸規則に自然が服従しないと表象することであり、すなわち迷信である。」(U. § 40, V 368 「カント」判断力批判(上/下)』牧野英二訳、『カント全集8

／『9』岩波書店、一九九九／二〇〇〇年（以下『判断力』と略）、上巻、一八一頁）。啓蒙とは迷信からの解放である。というのも啓蒙は自然を、人間が科学によって我が物とするがままに任せるからである。それぞれの研究者は自然自体に対して直接に問いかけるのであって、古代人のもとへ回り道をしながら自然を研究するのではない。

二、ユートンの作品にその成果が認められる、啓蒙に基づく自然科学は、カントにとつては高価な財産であつて、この財産はそれ自体としてはたしかに批判を必要とはしない。こうした科学の事実はカントにとつて、それぞれの人間が自分自身のうちに見出す悟性の働きを、つまり経験を、もつとも卓越した仕方代表するものである。経験科学は、ある意味においては（つまり理論的科学の理念にとつては）神学的・教会的な伝統がその方向へ移行していく事実である（3）。とはいえカントはそれでも同時に、まさにこの事实在、啓蒙そのものの進歩主義的な傾向によつて攻撃されていることも見てとつていた。啓蒙そのものが、それもまさにドイツ・ヒュームという人物におけるイギリスの啓蒙が、その懐疑の切っ先を、科学の確実性に対して、それゆえに科学の原理的な尊厳に向ける（科学の個々の教説に向けるわけではないにしても（4）。科学〔学問〕において攻撃されるのは悟性である。ヒュームは自発性に基づく自己確実性に抗して、習慣と、「通常の生活」の共同世界的な確実性を導き入れる。ヒュームにおいて語られているのは、アナキーで現代的な歴史主義を、一種のロマン主義的ではない仕方先取りするものである。ヒュームが歴史家であつたのは偶然ではない。カントの人間学がそうであつたように、ヒュームは生の経験に即して自らを方向づけている。ところでヒュームが生験へと自らを制限するのとちょうど同じように、論理的な自己意識の絶対性が脅かされる。この絶対性こそ、独断論的な啓蒙の（「合理主義」の）科学と哲学が依拠するものである。また個人が本質的にモナド的な個人としてのみ持つ自由も脅かされる。カントが把握し固守した悟性が自由であり、自分自身であり続けるのは、その悟性が、自ら思考する——とはいえつねに、唯一の、純粹

作用において生きる神の像に従って——当の個人の悟性であり続けるかぎりでのことである。唯一の神の像に従って自足していることは、そのつと自ら思考する、個々のそのつどの自己の、理性的に完全に完全に満ち足りたあり方である。そのつどの私だけが、啓蒙されうる。このことはカントによって根本的に鋭く前提されている。それゆえにカントにとつて、人間たちの合致への問いは、生の経験によつては解決されえず、神に頼ることではしか解決できないほど、難しいものになるのである。カントはこの点では、「合理主義」の根本問題を共有している。カントが人間を経験の内部でも、モナド論的に、解釈する分だけ、カントの啓蒙の概念は形而上学の問題と結びつく。「経験主義」において啓蒙は、アナキース的に作用する。ここでは啓蒙は形而上学的に思考する理性の足場を掘り崩すのだが、とはいえこの理性の地平のなかで啓蒙そのものも生きているのである。まさにカントは、自分の世界とその実存を保証する信頼性のこうした歴史的な限界を見ていたがゆえに、つまりカントが根源的に啓蒙されて、いたがゆえに、カントは懐疑主義と対決するのである。イギリスの経験主義的な立場からとりわけフランスで形成された、「自由思想家の無神論」と唯物論は、カントにとつて形而上学の可能性という課題を差し追ったものにした。とはいえこの課題の鍵がカントに与えられたのは、まさにさらに根源的で、あらゆる文化一般を問いに付す、ルソーの教説との関連においてである。

あらゆる啓蒙においてつねに、それ自体の可能性への問いが生きている。自分で考えることが意味するのは、思考されたものを自分で考えたものとして我が物とすること、真理の最上の試金石を自分自身のうちに見出すこと、これらの可能性をはっきりと考慮しながら、そのつと思考することを意味する。理性的に思考する者として、人間自身が自分の認識の価値と無価値の判定者である。批判が「認識自身の拡張ではなく、認識の是正だけを意図しており、またすべてのアプリアリな認識の価値あるいは無価値の試金石を与えるべきである」(F. V. A 12) かぎり、

あらゆる啓蒙は批判である。「私たちの時代は真の意味で批判の時代であつて、すべてのものが批判に服さなければならぬ」(F. V. A II, A)。ところでカントは、「すべてのア、プ、リ、オ、リ、な、認、識」と言うことで、問題を特殊な仕方では先鋭化している。というのもア、プ、リ、オ、リ、な、認、識において悟性は、その争う余地のない論弁性の内部においては、悟性自身の本質において、問題となるからである。論弁的な悟性が同時に純粹な悟性であることが、はじめて啓蒙を決定的に問題的なものとするであつて、矛盾する命題が発見させる経験的な思考の誤りがそうするのではない。経験の導きの糸に従うかぎり、啓蒙はそのつど多かれ少なかれ危険にさらされるにすぎないが、純粹な理性の使用においては、根本的に啓蒙の実存が問題となる。通俗哲学者たちのように、形而上学を忘却に引き渡そうとするなら、ひとはこの決定的な問題を見誤る。ひとが見落としているのは、啓蒙そのものが、しかも所々がではなくその全体において、賭けられていることである(F. V. I. Volt)。こうした問題の根源的な把握は、形而上学が自然素質であり、とはいえ人間の本性が根本的な衰退に陥っているという、洞察から生じる。

こういうわけであるから、啓蒙は批判としてだけ——まさにすべてのア、プ、リ、オ、リ、な、認、識の「超越論的な」探究(F. V. A II, B 25, A 56)という、意味深いカントの用語の意味において——遂行されうる。批判において理性は、その最果ての限界へと導かれる。そのようにしてのみ、理性は自分自身を自らの可能性において見通しするのである。ところで理性そのものは——たんに人間的な理性としては——自分の能力の危険な限界にまで突進しようとする傾向を自分のうちに持たないから、理性がその本性に基づく本来的なあり方に至るには、理性は道徳的な強制を必要とする。批判において啓蒙は道徳的な課題として、つまり実践的形而上学の基礎づけとして、認識される。自分自身を裁く理性が明瞭になるのは、事実的な、神によって使命を与えられた、そしてそのようにしてのみ真に「可能的な」、自己充足したあり方としてである。真の啓蒙とは道徳的な自己強制である。これがカントに

よる啓蒙という問題の解決である。

この解決を理解するために、それとともにカントの哲学の全体を理解するために、見てとることが必要なのは、哲学そのものが生に属すること (G.S. 43. § 11-12) 「哲学と道徳 (二)」一二九―一三〇頁、および一四八頁以降) である。哲学とは、そのものとしての人間性から発現する啓蒙を、学問的な仕方ではつきりと遂行することである。実際にそうであるとすれば、生に避けがたく与えられるのと同じ道徳的な強制に、哲学も服することになる。哲学は、それが道徳性を分析するかぎりで、すでに道徳的に実践的な哲学であらねばならない。経験的な世界認識を道徳性がはなはだしく越え出ていることが、哲学を惑わしてはならない。ここで哲学は、その本来の道徳的な実存において、「自らの純正さを証明」しなければならない (G.S. 64) 「哲学と道徳 (二)」一五九頁)。哲学は、哲学が形而上学を自ら基礎づけるものとしてそのうちで動き回っている、自然に与えられた「循環」を隠すべきではない。そうではなく、自分の啓蒙するという行ないによつて、哲学の実存の唯一の可能性として、この循環を道徳的に真なるものとするべきなのである。哲学は、啓蒙への決断が、命令する法則への疑いの余地のない決定であり、また啓蒙への勇氣が、学問においても法則に従うことへの勇氣であることを、理解させなければならぬ。実践理性の批判は、それが「我が物顔にふるまう」(Pr. V. VI) 「カント『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年 (以下『実理』と略)、一四〇頁) かぎりでの、経験的に条件づけられた理性の批判である。というのもまさにこの理性の使用が超越的であり、「自らの領域をまったく逸脱した要求や命令となつて現れ、こうした事情は、思弁的使用における純粹理性について言いえたことと、まさに正反対の関係にある」(Pr. (同頁) (5))。純粹な実践理性とはいえば、「いったんそうしたものが存在することが証示されれば、もはや批判を必要としない。それは、それ自身があらゆる理性使用の批判のための基準を含む当のものにほかならないのである」(Pr. (同頁))。

さて純粋な実践理性が可能であることを、その理性そのものが教えてくれる。というのも人間には法則が自分から提示されるからである。純粋な実践理性がいかんにして可能であるかも、同じことに基づいて——越権の仮象にもかかわらず——もはや批判を必要としない。「というのも、理性が純粋理性として現実に実践的であるとすれば、それは自らと自らの諸概念との実在性を行いを通じて証明するからであり、そうなれば純粋理性が実践的である可能性を否定するあらゆる理屈はおのずから無意味となるからである」(pr. V. V. 3 (『実理』一三三頁))。こうして道徳的な理性の「演繹」の問題はすでに却下されている(vgl. o. S. 75 (『哲学と道徳(二)』五二頁))。ここで考慮しなければならぬのは、実践的使用における純粋理性が、純粋な理論的理性と、その能力の点で同一であることである(o. S. 15 (『哲学と道徳(一)』一六五頁))。こうして、実践的な形而上学とともに、批判によって理性が自らを基礎づけることの可能性も、原理的にはつきりとともに基礎づけられることが示される。批判が自己自身を道徳的に正当化するかぎりにおいて、啓蒙は、根源的に自分自身において、自らを啓蒙として理解する。

形式的な使用における理性は、自分の遂行が正当であることの試金石を、自分自身のうちに持っている(o. S. 81 (『哲学と道徳(一)』一六五—一七五頁))。すべての哲学することのこの前提は、つねに不可侵である。同じ前提は(形式主義における)生の道徳的な解釈においても前提とされている。これに対して理性を対象へと適用するのに批判が必要となるのは、次の理由からである。つまり、自分自身によって構成される判定する自発性はつねに、それが割り当てられた所与のものに適合しないという危険のうちにあるからである(o. S. 51 (『哲学と道徳(二)』一三八頁) vgl. u. S. 83 (本訳稿一七七頁以下))。真理とは、カントにとっては、全くもって伝統的に、「認識とその対象との合致」として理解されるべきものであった(F. V. A. 58)。こうした「名称上の説明」はあまりにも自明なもので、この説明は純粋理性の批判においても「与えられており、前提されている」(ib)。真理の実質的な基準を含むもので

なければならぬ、事柄の説明とともに問題ははじまる。批判は理論的悟性の規準を必要とするが、この規準によって、ある認識が「内容」を持つかどうか（*Sci. o. Sci. S. 82* 「哲学と道徳（三）」五七頁以下、六二頁）、したがって認識が「客観的に妥当的」であって「客観的実在性」（＝客体と対応する事象内容）を持つかどうか、判定されうるのである。純粹な実践理性は以下の理由のため規準を必要としない。というのもこの理性は、自分自身から「外に出て」、この理性に与えられたものとして横たわっているものを理解するわけではなく、命じられていることを強制し、また問いの余地なく聴従しつつ、命じられていることを理解するよう教えるからである。概念とその対象のあいだの合致はここでは問題ではない、なぜならこの合致は法則そのものによって強制されているからである。純粹な実践理性が独断論的に判断することができるのは、この理性は感性的な人間の作用ではなく、自律的な理性存在者の作用を実行するものだからである。この理性はその知恵において真に啓蒙されて、るのであって、この理性は啓蒙を必要としない。むしろこの理性はあらゆる啓蒙を行なう理性使用の可能性の源泉である。この理性は純粹理性の規準を含む（*F. V. A 795 ff.*）。「私が規準ということの意味するのは、ある種の認識能力一般を正しく使用するためのアприオリな諸原則の総体のことである」（*ib. 796*）。道徳的な究極目的は規準であって、この規準の導きのもとで純粹で人間的な理性は人間的なものとして、つまり純粹な悟性として、自分の規準を獲得することができる。それゆえに『純粹理性批判』の超越論的分析論は、「真理の論理学」（*F. V. A 62*）として、「純粹悟性の規準」である（*ib. A 796*）。道徳的な理性の規準は自分自身を提示し、ただそれを不明確にすることに抗するためだけに、つねに〔理性に〕仕える実践的判断力による防御を必要とする。これに対して、経験的自然の存在論である悟性の規準は、その権利の哲学的な基礎づけを必要とする。なぜなら純粹悟性はそのものとしてはたしかに批判的であるが、それは自分自身への観点において、つまり根源的統覚への観点においてのみのことだからである。人間的に――

事実的な能力として、この審級はたしかに経験の内部でなら疑いもなく呼び出されうるが、経験一般が問題となる場合、つまり人間一般の世界全体における地位が問題となる場合にはそうではない。こうした場合には、自然そのものの規準的で純粹な存在論は、その反省概念の二義性に屈服する。この二義性の不明瞭さから、道徳的に教化する純粹理性だけが存在論を救い出しうる。こういうわけで、基礎づけを与える「権利問題」は、道徳的・実践的に可能となり要求される問いである。

純粹な実践的判断力による認識は、「実践的見地における」認識である。なぜならここでは、自分自身を聴従へともたらずために、人間が認識されたものを我が物とすべきだけだからである。人間は「理論的見地において」認識するのではない。つまり、たんに認識するただけに、したがって、とどまりつつ意のままにしつつ現に持つことそのものために現にあるのではない。この違いはカントの哲学にとつて中心の意味を持つ。認識の所持への理論的見地は、私たちの能力を規定することへの観点において、つねに自らを正当化しなければならぬ。理論的な見地が正当なのは、人間が自然の主人として「経験という豊かな低地」のうちに置き入れられているかぎりでのことである。同じ見地が不当なのは、それが「感性界における場所」を離れ去り、世界を創造者の視点から狂信的にも純粹に概念把握しようとするときである。そのときこの見地は、まさに自分自身をひとつの被造物という見地から理解することを忘れてゐる。それだから批判を必要とするのは、いつでも理論的理性である。より正確に言えば、批判を必要とするのは、自分を実際に遂行されている（そうしたものとして実践的のみ可能な）作用そのものとして把握することなく、自分自身を我が物とする能力の表出として概念把握する、理性の使用である。理論的な理性の使用は本質的に、「私は考える」があらゆる私の表象に伴いいう、自己充足した意識に基づく作用である。

第二二節 実践的な啓蒙と哲学的な批判の徳としての誠実さ

批判の課題は以下の場合に本質的に判明なものとなるだろう。それはひとが、生とは異質な学問的な理解において現れ出る理論の固有性を、あらかじめ日常的な理性使用において明瞭にしておく場合である。日常的な理性使用は、たしかに技術という意味では実践的であるが、その存在からすれば理論的である。ここで実践的な啓蒙の固有の徳として示され、またそれゆえに哲学的に学問的な批判によって要求されねばならないのは、誠実さである。

人間が自分自身を支配するということは、まず第一に、自分の表象を意のままにすることを意味する。自分自身に依拠し、とどまりつつ意のままにして現に持つ能力、つまり自発性は、またこの自発性によってだけ可能な内的感官は、したがってまたあらゆる人間的な自己意識は、そのつど私のものである。というのもこの自己意識は自発性のみによって、つまり「私は考える」という作用のそのつど固有なそれぞれの遂行によって、可能であるからである。悟性のモナド的な性格が、あらゆる人間的な自己意識を、外的には認識できない、それゆえにまた実践的な使用においては外的に強制できない私的領域にする。私が意識しているところのものは、少なくともたんにそうしたものとして実存しているかぎりで、私の「所有物」である。こうした表象することによる「所有」に、最も広義の実践の意味での自分の所有と自分の要求のあらゆる可能性に基づいている。道徳法則が要求しているのは、法的に語るなら、私がこの所有に、関する財産を放棄し、その所有を私の能力の創造者からいわば借り受けることである。こうした中世的なイメージの仕方⁽⁶⁾が、明らかにカントの倫理学の根底にもなおある。私は私自身を、至上の支配者として「処分する」べきではない。「人間は自分自身の所有物ではない」(E. V. 207 [パウル・メンツァー

編『カントの倫理学講義』小西國夫・永野ミツ子訳、三修社、一九六九年（以下『倫理学講義』と略）、二二二頁）。
そうではあるが、人間は物件としてではなく、人格として神の「所有物」なのである。所有の概念は、道徳的な意義があるように理解されるなら、聴従の概念に、自律の概念になる（7）。論理のおよび経験的な自己意識において見出される、表象の根本的な所有に関して、人間の自律とは、ひそかで、私的な目的としての自己の目的を断念することを意味する。格率を公開するのを思い浮かべることは、表象する能力によって道徳的な聴従を遂行することである。自己自身に対する義務の場合でも、こうした特徴が真に存在している。共に存在している人間に対してではないにしても、それでも神に対しては、人間は私的な閉ざされたあり方から外に出ることになる。「私的な感覚」を「共通感覚」に従属させること（Anthr. VIII 224「カント『実用的見地における人間学』渋谷治美訳、『カント全集15』岩波書店、二〇〇三年（以下『人間学』と略）三二五頁）は、総じて善いことである。「野生の」個人が法的状態に入ることが、この従属の範型である。公共性が道徳的な意義を持つのはまさに、人間が他者にとつて可視的な者として、他者によって意のままになりうる者となるように、公共性が導くからである。公共性とは、自分自身に対する無制限の支配に対する攻撃である。自己愛は、隠れることにおいてだけ可能である。「誰でも、道徳法則とは公に示すことのできるものと見なし、格率とは、隠されなければならないものと見なす……」（E.V. 22「倫理学講義」五五頁）。それゆえに道徳的な聴従がまず悪い格率を公共的な規則（たりうるか）と考えることにおいて成り立つように、悪い格率の企ては、公共性から身を隠すことにおいて成り立つ。道徳性が人間の本来的な存在様式であるということが正しいのなら、また人間が道徳法則との関係において自分自身以外のものを失うことがありえないのなら、あらゆる「私的な」企ては自律を忘却することにおいてのみ成り立ちうることになる。またその時は、あらゆる法則たりえない格率は、法則の例外と見なしうるであろう。「もし私たちが義務に違反するた

びに自分自身を注意深く振り返るなら、本当は自分の格率が普遍的法則となるべきことを意欲していないのに気づく。なぜなら、そうしたことは私たちには不可能だからである。むしろ格率とは逆のものが、普遍的に法則であり続けてほしいはずである。というのも、私たちは自分のために（あるいは今度だけとは）自由気ままに法則に例外を設けて、自分の傾向性に有利なようにするだけだからである」（GrdI: IV 282）〔カント『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年（以下『基礎づけ』と略、五八頁）〕。格率が道徳的な判定において示す矛盾は、そのかぎりでは存在しないが、「そこに存在するのは理性の指令に対する傾向性の抵抗（antagonismus）であって、そうした抵抗によって原理の普遍性（universalitas）は、たんなる共通妥当性（generalitas）へと変形させられるので、実践的な理性原理が格率と中途半端に折り合うはめになる」（GrdI: 282）〔『基礎づけ』五九頁〕。非道徳的なものは、自分勝手な仕方でも自分に一ひとつの一自由を一取っておくこととして現れ、この自由の確保はさしあたり例外として表象される。この例外はといえば、公共性から身を隠すことである。他方でこの身を隠すことは、自発性の事柄であり、自分自身を我が物とすることである。ストア派は善に対する敵を感性に求めた。「しかしあのけなげな男たちも敵を見誤った。敵を自然的で無規律な、しかし何人の隠れない意識にも公然と現れてくる傾向性のうちに探してはならず、むしろそれは、いわば目に見えない敵、理性の背後に潜む敵であって、それだけにいっそう危険なのである。不注意で傾向性に欺かれる愚かさ、対処する知恵を彼らは喚起したものの、しかし魂を腐敗させるような原則により密かに心術を損なう悪意（人間の心情のそれ）に対して知恵を召還したわけではないのである。」（Rel. VI 197）〔カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、『カント全集10』岩波書店、二〇〇〇年（以下『宗教論』と略、七五―六頁）〕。こうした隠すという固有のあり方とともに、宗教論で主題化されているような、徳の問題系全体が全面に出る。人間学において考察された文明化の欺瞞においては、野

蛮さが法と人間性の背後に隠れていた。ちょうどこれと類比的に、道徳性において固有の悪は、法則に服従しているように見せかけること、つまり合法性である (o. S. 64 「哲学と道徳 (二)」一五六頁)。ところで合法性は何よりも、見せかけの公開性において成り立つ。この嘘は根源的な悪である (ii. § 29)。——逆に自分を「見さ」せることは、道徳性にとつて構成的である。私が自分をつねに、倫理的國家の他の成員に見られていると考えることはできないにしても、それでも首長によつてはつねに見られていると考えられる。この首長の概念には、全知の「心を知るもの」(＝心の学者。こうした言葉遣いについては、Rel. VI 180 A 「宗教論」五四頁)の「自然の学者」を参照せよ)であるということが極めて本質的に属する。神の力は、目的の王国の構成員たちに対しては、まず何よりその全知である。

それゆえに、カントにおいては誠実さへの義務が、際立った地位を占めることになる。誠実さは自己自身に対する義務であり、すでにそうしたものとして、他者に対する義務にある種の仕方優先している。つまり、こうした義務(そしてとりわけ厳格でもある義務)の違反は、あらゆる他の義務の遂行を妨げるのである(8)。あらゆる義務が自律に基づいているかぎり、自分自身の人格性を維持することは、聴従の最も手近な働きである。「自分自身に対する義務を踏み越えるものは、人間性を放棄し、もはや他人に対する義務を履行することはできない」(E. V. 147 「倫理学講義」一五二頁)。とりわけこのことは嘘に当てはまる、なぜなら嘘は道徳的存在者としての自己自身に対する義務の初歩的な違反であるからである。「たんに道徳的存在者と見られた自己自身(自己の人格における人間性)に対する人間の義務の最大の毀損は、誠実さへの敵対、つまり虚言(alind lingua promptum, aliud pectore inclusum)にすることと胸のうちなることが異なる」¹⁾である(M. d. S. VII 240 「カント『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集II』岩波書店、二〇〇二年(以下『人倫』と略)、三〇二頁)。意図的に欺瞞

を口にすることは「自分の考えを伝えるという人間の能力の自然的合目的性とは正反対の目的をもっていて、したがってその人格性を破棄するものであり、このひとは欺瞞的に人間の姿をしているだけで、人間そのものではない」(ib. VII 241 『人倫』三〇三頁)。嘘はそのかぎりでは道徳的な自殺のようなものであって、これはその嘘が外的なもの(他者に対するもの)であるが、内的なもの(自分の動機を自分に「白状」しないという不正直さ、良心の欠落)であろうが、変わりはない(ib. 241f. 『人倫』三〇四頁)。「自分に対するあらゆる義務の第一の命令」は、「君自身を知れ(探究、究明せよ)」であって、しかもそれは道徳的な関連においてのことである。「衷心のきわめて究明しがたい深層ないし深淵へと突き進もうとする道徳的自己認識は、あらゆる人間的知恵の始まりである」(M. d. S. VII 253 『人倫』三一九～二〇頁)：E. V. 156 f. 『倫理学講義』一六一～二頁)。「自己の吟味」は「必ずしも永続はしえない特殊な働きではあるが、それでも私たちは不断に私たちを注意すべきである。そのためには私たちの行為に関してある種の注意深さが必要であり、これが道徳的注意である」(E. V. 157 『倫理学講義』一六二頁)。「法則と比較して私たち自身を判定するさいの公平性、および自分の内的な道徳的価値や無価値を自ら告白するさいの率直は、先に見た自己認識の第一の命令から直接に出てくる、自己自身に対する義務なのである」(M. d. S. VII 254 『人倫』三二〇頁)。自己認識はあらゆる義務の遂行の根底にあるのでなければならぬ。なぜなら自己認識は表象能力における悪の基盤、つまり虚偽を、取り除くからである。「語ることのすべてが率直に語られている」という率直さは、少なくとも要求されなければならない。たとえ「知っている真理をすべて語るといふ正直さが人間の本性には見出せない」としても(ReI VI 341 A 『宗教論』二五六頁)。

哲学する理性は、人間的な理性として、人間という種の性格を分かち持っている。理性の使用は、そのものとしては、あらゆる他の人間の能力の使用と同様に、道徳の関心事である。だから、自分の精神とたましいの力を開化

することが、自己自身に対する義務であるように (M. d. S. VII 257ff. 『人倫』三二五頁以下)、哲学と学問を推進することは客観的な目的である。であるから、哲学と学問のための素質を誤用することは、たんに誤りであるばかりでなく——学問の限界内ではそのようにも表象されようが——或る悪いものですらあり、悪質であることの普遍的で人間的な源泉、つまり虚偽であるということになる。『純粹理性批判』の「方法論」ではこのことが、カントによって明示的に示されている (F. V. A 747ff.)。「人間の自然本性のうちにはある種の不純さがあり、結局はこれも、自然に由来するすべてのものと同様に、善なる諸目的のための素質を含んでいるにちがいないが、この不純さは、人間の真の心術を隠蔽して、善であり賞賛すべきものとみなされているある種の装われた心術を見せびらかすという傾向のことである」。「まさにこの不純さ、偽装、偽善が、思弁的な思考様式の表出においても認められるのは遺憾なことであるが、それでも思弁的な思考様式において人間は、自分の思想の告白をさらけ出したとしても、その妨げをはるかに少なくしか持つておらず、利益を受けることもまったくない」。「それにも関わらず、たんに私的な虚栄心がひそかに策略をめぐらすだけであるかざりは（これは、いかなる特殊な関心も持たず、容易には確然的に確實とはならない思弁的判断においては、よくあることであるが）、やはり他の人々も公的な認可を得て對抗するが、事態は結局、なんら私心のない心術と率直さが、しかもはるかに早く、帰着したであろうところに落ち着く」。ここに容易く認められるのは、我利に對抗しゆつくりと進んでいく人間本性の社交的な衝動であり、また私的な傾向の法的で相互的な制限である。ところでここでも道德だけが、こうした衝動の相互的な関係に光をもたらさうし、共通の善のための決定へと導きうることは、あらゆる前批判的な哲学のこころみに対する批判の立場と方向づけを考えあわせるならば、明白である。理性使用の道德的な規準だけが、思弁的な思考において不純さを誤謬と非本来性の源泉として発見しうる。カントは『純粹理性批判』の結びにおいて、批判的な途が「この世紀（十八世

紀」がまだ過ぎ去らないうちに」人間の理性の知識欲を完全に満足させるであろうという希望を表明する。こうした表明がなされるのは、正直に哲学することの可能性の観点においてである。正直に哲学することは、理性のまやかしか見抜かれ、道徳法則がその純粹さにおいて意識される (vgl. a. Grdl. IV 268 u.A. 「基礎づけ」三八―九頁) ならば、やむことはありえない。「君は (きわめて善意の意図においてであれ) 嘘をつくべきでない、という命令は、これが知恵の教えとしての哲学のなかに原則としてきわめて深く取り入れられるならば、この命令ひとつで哲学における永遠平和を実現できるだけでなく、さらに将来にわたって永遠平和を保障することができようであろう」(Nah. Abschl. VI 513 [カント「哲学における永遠平和条約の締結が間近いことの告示」遠山義孝訳、『カント全集13』岩波書店、二〇〇二年、二五〇頁)。研究者には以下の格率が当てはまる、つまり「いかなる学問的研究においても、できるだけ厳密かつ公正に、泰然と歩みを進め、自分の領域の外から向けられるかもしれないいかなる反論にも目をくれないで、ひとり自分を頼りとして、できるだけ誠実に、また完全に探究の歩みを貫くべきである」(Pr. V. V 116 『実理』二七七頁)。「著述家たちは、もしもつとにくらか公正に仕事に向かうことさえ決心できたとすれば、多くの誤りや徒勞 (これは迷妄にもとづいていたのだから) をまぬがれることになるのだらう」(Pr. V. b. 『実理』二七七―八頁)。戦争状態に代わるべき審理とどう象徴は (r. V. A XI f. A 751 : 703 f. u. ö.)、また理性の「警察」としての批判の像もまた (r. V. B XXV : Pröl. IV 105 [カント『プロレゴメナ』久呉高之訳、『カント全集6』岩波書店、二〇〇六年 (以下『プロレ』と略)、三二五頁)、恣意的に選び出されたものでも、たんにカントの人格性を特徴づけるものにすぎないのでもなく、カントの哲学の事象に関する地平を特徴づけるものでもすらある。同じことは、それが道徳的に公明であり非党派的であることに基づく、カントの他の思想家への協働の呼びかけにも当つはまる (r. V. I. U. 2. Vorw. Schl. : Pröl. Einl. u. ö. [『プロレ』二〇一頁以下)。批判の課題を法

学的に定式化することが何よりはつきりと示しているのは、道徳がたんに世界像の補完物として理論哲学に属しているのではなく、哲学することそのものに対して構成的に方向を指示するものであることである。批判とは、もともと明白に特徴づけるなら、哲学的な自律のことである。

純粹理性のあらゆるアポリアを率直に明らかにすることを強要する、道徳的な規準なしでは、哲学は独断論と懷疑主義との不毛な対立のなかを動き回ることしかできない。独断論者たちは、哲学における専制君主（F. V. A. IX 中）である。独断論者たちがみな依拠するのは自分自身の理性の自足性である。「しかしながら、その立法は古代の野蛮の面影をなおとどめていたために、この立法は何度かの内乱を通じて次第に完全なアナキエへと転落し、土地のあらゆる永続的な開墾を嫌う一種の遊牧民にほかならない懷疑主義者たちが、ときどき市民的結合を分裂させた」（F. V. A. 中）。「学問における混沌と闇夜の母」である「無関心」（F. V. A. 中）が、こうした戦争状態を回避できることには見せかけのことにすぎない。この無関心が真に向かうべきは、明らかに、批判という法廷を打ち立てることである。この法廷は理性に対して「その要求が正しい場合には理性を護り、これに対してあらゆる根拠のない越権を、強権の命令によってではなく、理性の永遠不変の諸法則によって拒むことができる」（F. V. A. XI 中）。道徳的な性格だが、理性使用における驕りと絶望のあいだでの動揺に終止符を打つことができる。

批判の問題設定のこうした理解は、ベンノ・エルトマンが超越論的觀念論の生成をアンチノミー問題から叙述した根本的な洞察と合致している（9）。カントはすでに六〇年代に、思弁的な主張をさまざまな観点から吟味する「懐疑的方法」を獲得していた。この「懐疑的方法」は、一方では独断論者たちの希望のない争いの、他方では「独断論的な懷疑主義者」の希望のない否定性の、それぞれの観察から生じた。だとすればこうした認識が許容しまた要求するのは、カントの根本の洞察の源泉を、独断論のおよび懐疑主義的な哲学の不可能性にさらに問い求めるこ

とである。そのための途は懷疑的方法の本性によって示されている⁽¹⁰⁾。この方法がそこからまず出発する現象は、形而上学者たちの「独断論的な傲慢さ」(Refl. II, S. XXIX)であって、形而上学者たちは「反対する根拠に耳を傾けたり正当性を認めたりすることなく、ある種の主張に固執している」(ib.)。懷疑的方法は正反対のやり方に存する。傲慢さに至る自分の虚栄心にも関わず、相争う、それも自分と相争う敵対者の立場に身を置くのである。これは、「両方の側で誠実に考えられ(—)、悟性で行われるそのような論争において、誤解に基づく点を発見する」ために行われ、また「賢明な立法者がするように、訴訟のさいに裁判官たちがおちいる困惑のうちから、彼らの法律において見られる欠陥と精確には規定されていない点についての教訓を、自分自身のために引き出す」ために行なわれる(U. V. A. 424)。懷疑的方法はそれゆえ、まさに拡張された思考様式の格率に存する。この格率が対立するのは「偏狭さ」であって、これは才能や能力の偏狭さではなく、自分のものとしての立場一般の偏狭さのことである(U. V. 369 『判断力』上巻一八二頁)。人間が拡張された思考様式を備えているのは、「他の多くの人々がその中にいわば括弧づけられている判断の主観的な個人的諸条件を乗りこえることができ、普遍的な立場(彼は、他の人々の立場と自分を置き換えることによってのみこの立場を規定できる)から、自分自身の判断を反省する」場合のことである(ib. [同頁]…またU. V. 367 ff. 『判断力』上巻一七九頁以下)と、より立ち入った、道徳的な要素を際立たせている、『視靈者の夢』の記述、II 364 ff. [カント『視靈者の夢』植村恒一郎訳、『カント全集3』岩波書店、二〇〇一年、二七六頁以下)も参照のこと)。こうした自分の判断に対する、人間的で控えめな反省の様式が、自律的に自分を裁く、「超越論的反省」(U. V. A. 260 ff.)の自然的な根である。この反省は根元的に、私たちの認識能力の源泉と範囲と限界へと伸びる。懷疑的な、理性的アンチノミーを発見する方法と、超越論的な反省は、その根においては同じである。両者は「多元主義的な」(Anthr. VIII 14 『人間学』二八頁)、不純さを克服する思考

様式に基づいており、この思考様式はといえは道德の道德性の観点においてのみ可能である。それゆえに、自己愛の先入見から自由に自分で考えることは、真に一貫した思考様式となるのであり、この思考様式は、『実践理性批判』での主張によれば（V）『実理』（一二八頁）、批判の「最大の長所」をなすのである。

歴史的に以下のことを確認しておかねばならない。懐疑的方法の形成は、思弁的形而上学と狂信に対する対立と同時に生じたばかりでなく、事物を哲学的に判定するさいの決定的な動機としての道德的なもの登場とも同時に生じた。こうした合致のためには、六〇年代の著作を、とりわけ『視靈者者の夢』を指示するだけで十分である（Vol. 8 II 「哲学と道德」（二）一四八頁以下）。エルトマンの教示は、至るところで、理性使用の道德的に「人間学的な前提へと逆行することによって補完される。「論理的な自己」中心主義」（Anthr. 82 『人間学』（二五頁））への洞察としての、「自分勝手に」思弁するのが不可能であることへの決定的な洞察は、道德的な根本経験から（年代的に言えばそれゆえカントによるルソーの読書の時代から）、理解されねばならない（II）。批判的な問いはそのものとしては、すでに六〇年代に息づいている。ただその問いの定式化はもちろん、「幾度もの転覆」にさらされた。この転覆がある観点では終わりを迎えたのは、一七六九年の「大いなる光」よってはじめて、つまり超越論的観念論の発見によってのことである。

第二三節 批判へのきっかけとしての純粹理性の錯覚

批判的な理性使用の権利と規準は道德のうちに基礎づけられている。批判のきっかけと領野は思弁とその誤りである。「哲学がそのあらゆる明敏さと吟味の術をもって総動員される」のは、純粹判断力の「過失」を防ぐためである (r. V. A 136)。それゆえ批判の内容の理解は、道德からではなく、人間学からだけ汲み脱されうる。それもまさに、いかに道德そのものが人間という場において創造によつて差し向けられているかという、その程度と意味においてのことである。

批判のきっかけは、実践的な (日常の) 理性使用においては理性の妄想である。この妄想は主観的な動機と客観的な動機を混同することのうちに存する (Anthr. § 86 [『人間学』二四〇頁])。この混同において人間学は愚かさを、実践的哲学はそのうえに不純さを発見する。両者の実践的判断力の過失は、共同世界が先入見に依存していることの側面である。しかも怜悯が自らに「先入見という」鎖をかけるのは、それが他者の威信に年貢を納めるからである。怜悯は道德的な不従順において、実際の威信を、実際の創造だけをそうすべきである仕方である。つまり客観的目的として、「誤って」解釈する。怜悯は、取り去ることのできない服従しうるあり方という自分の本性的な使命へと適合しうるために、自分の自由を手放す。怜悯は被造物であることをやめることはできない。怜悯が被造物であることを道德的に実践的に承認しないのなら、怜悯は意に反してそれと知ることなく、支配しようと考える共にある人間たちへと赴くことになる。そのとき怜悯は、法則を否定するのではないが、法則を不正直に自分から (真実は共同世界から) 解釈する、適法性のうちに生きることになる。たとえば自殺者が陥る実際の嘘 (o. S. 117 ff. [『哲

学と道徳(四)「八〇頁以下)、しかも自殺者を怜悯でない、誤った判定へと促す実際の嘘についての錯誤が可能であるのは、与えられた状況についてのその者の把握が、すでに情念によって濁らされているからである。妄想が、錯誤を可能にし、錯誤が誤りへと導く。こうした完全な構造連関は、それ自体「理論的な」悟性使用において前提されており、より詳細な分析を必要とするだけである。のちに (§§25 ff.) 究明すべき、カントの哲学的な立場の問題系にとって、ここで特徴的なのは、共同世界と形式主義の問いにおいてこれまで暗示してきたことであるが、次の事である。つまり理論哲学は妄想の根本的な契機を、思弁的な誤りの分析において、実際には探究の視野に入っているとはいえ、明白に明らかにするものではない。

『純粹理性批判』は、「批判的な仕事」の全体にとって、発端としてだけでなく、方法的な模範と見なされなければならぬ。この『純粹理性批判』はその「超越論的弁証論」の冒頭で、誤謬と錯誤の本質へと向かう。「超越論的分析論」は「真理の論理学」として、それに基づいて形而上学が測定されるべき規準を用意していた。実質的に「超越論的な真理」の基準、純粹悟性の諸原則(および図式)は、ここで純粹理性の錯誤を、「超越論的仮象」を明らかにしなければならない。

さて一体(超越論的な問いに特殊な事象に論述を制限するに先立って)、仮象とは何だろうか。真理が表象と対象の一致に存するのであれば、そしてまた、非真理と仮象が可能である場合にだけ、真理について語ることが意味をなすのであれば、そうであれば真理もしくは仮象は「直観されるかぎりでの対象のうちにあるのではなく、思考されるかぎりでの判断のうちにある。それゆえひとが、感官は誤ることがない、と言うのはたしかに正しいが、とはいえそれは、感官はいつでも正しく判断するという理由からではなく、感官はまったく判断しないからという理由からである」(r. V. A 293: vgl. a. M. V. 148 [カール・ペーリッツ編『カントの形而上学講義』甲斐実道・斎藤

義一訳、三修社、一九七一年（以下『形而上学講義』と略）一四四頁）；Anthr. § 11（『人間学』五一頁）。ここで思い起こしておかねばならないことは、対象と合致すべき「表象」は、志向的にまた存在論的に理解されなければならないことである（o. S. 17 und § 9（『哲学と道徳（一）』一六七～八頁、および『哲学と道徳（二）』一二八頁以下）。感性的な表象は、したがって現象は、肉体に対してその存在がいかにあるかという、そうしたあり方における対象である。この肉体に、対象は（直接的にも媒体を通じてでも）迫っていくのである。対象「についての」表象は、ここでは直接的に対象である、つまり直観の対象である。表象することの「対象」（思念されたもの）は、ここではそれ自身、事象そのものである。しかもその理由は、表象することが事象への志向を持つのは自分自身によつてではなく、その本性によつてだからである。ところで「本性」はここでは創造としての世界のようなものであり、この創造において生きているものはそれ自体、他の事物と共存する。しかもその存在からして、志向的である。このことはいかにして理解されうるだろうか。志向性が基づく肉体を自ら所有することは、すでに事実として他の事実的な事物と相互作用のうちにある、本来的な事実である。こうした交互作用の存在は、『純粹理性批判』がそうしたように、人間悟性の観点において解釈されうる。ただこの解釈は経験の限界内において、（それゆえ物体としての肉体に対して）の理解に対して考察されるのであつて、経験一般の認識に対して、それゆえまた真理と仮象一般への問いに対して、ではない。このことはカントにおいては自明であつて、解釈が批判の地平として事実的な創造を認めているのであれば、解釈によつて異論を唱えられるものでは決してない。創造の概念においては、相互作用が合目的に実存するものとして含まれている。創造主はここではその統一的な意図によつて、事実的な事物の共同体を可能としたのであつて、共同体の存在は「実践理性」への観点において、より正確にいえば、創造主の賢明にして直観する悟性との関係において、理解されねばならない。これは、カント的な形而上学の性向によつて指

示される解釈の方向性である。この形而上学においてカントは、自分の実践的な宇宙論と（世界の支配者としての神の教説と）歩みをともしている。この形而上学が陥るアポリア（F. 888c）はもちろん、なぜこの形而上学が触発の問題に適用されなかったのかを理解しうるものにする（12）。カントは感性の現象を創造において説明する、こととはない（共同世界の現象も同様である）が、ただカントは創造において現象を見てはいる。カントの言明は創造への方向へと収斂する。「もし表象が、主観が対象によってどのように触発されるのかというその仕方だけしか含まないとしたら、表象がその原因からの結果として対象に適合するのはいかにしてであるのかということ、そして私たちの心のこのような規定が何かを表象しうる、すなわち対象をもちうるのはいかにしてかということとは、容易に洞察できます」。こうした「容易な」洞察（in Brief an Herz v. 21. 2. 1772; IX 103「カント『書簡I』北尾宏之・竹山重光・望月俊孝訳、『カント全集21』岩波書店、二〇〇三年（以下『書簡I』と略）、六七頁）は、批判の問題の手前、あり、しかもこの洞察は批判の根底に留まりつづけている。ここではカントはまさにいかなる問題も見出さない。ここにカントが見出すのは、反対に、これから示されるように、ひとつの基準なのである。問題含みであるのは自発性であって、感性ではない。感性が誤ることはないのは、肉体の自己に固有なあり方が、存在、そのものとしてひとつの事実であるようなものである。存在はここでは問題含みではない、なぜなら存在するものはその存在を自分自身によってはじめて獲得したのでも、自分自身によって我が物としたのでもなく、それがそもそも存在するかぎり、存在の間う余地のない所有のうちで生きているからである。存在はここでは、存在者が自らそれを構成するように、「設えられて」いる。すると自明であるのは、そこでは主観的でないしは表象として実存する主観における対象の作用は、対象に従っているということである。対象はここではたんに現象として現に存在し、それが迫ってくることで対象自身がそのことを証言する。——動物が誤りうるのか、またいかにして誤りうるのかを、

カントは究明していない。カントが関心があるのは、人間的な認識における仮象だからである。それゆえに動物の意識の観点からは、いかなる真理問題も生じない。動物の注意はそのものとしては、それが把握し、引きつけた現象についてのものであり、それゆえに欺かれることがないという性格を分けもっているからである(13)。悟性の判断に問いの余地があるのは、ここではたしかにひたすら、悟性が判定する与えられたものが思念されているが、ここにおいて対象が自分から表象されたものとして自らを提示し、またそこにおいて対象がいわば「純然たる」感受性によって現にもたらされる、そうしたものの表象に基づいていないからである。そうではなくここで悟性の判断に基づいているのは、ある自己充足性であって、この充足性の本質は現象へと割りあてられることに逆らう。とはいえこの自己充足性はそれでもなお、神の悟性のように、与えられたものを断念しうるわけではない。人間の悟性は、たんにその現象のものとだけでなく、「対象そのもの」においても、意のままにしつとどまることを要求しうることに対応して、悟性は「対象そのもの」を、その現象を根拠としてだけ判定しうる(O. S. 49 f. 「哲学と道徳(二)」一三七頁)。

こうした連関から出発して、仮象も理解されなければならない。「あらゆる仮象は、思考の主観的条件が客観的認識と見なされることから生ずると認められうる」(r. V. A 396; vgl. Log. VIII 368 [カント『論理学』湯浅正彦・井上義彦訳、『カント全集17』岩波書店、二〇〇一年(以下『論理学』と略)七五頁])。こうした現象が生じるのは、ふたつの異なる能力が協働するからである。悟性も感性も、それぞれがそれだけで取り出されるなら、誤ることはありえない。「自然のいかなる力も自ら自分自身の法則からそれることはありえない」(r. V. A 294)。感性はとりわけ欺くものだという「告発」を免じられなければならない(Anthr. 8 II [『人間学』五一頁])。ここから帰結するのは次のことである。「誤謬は感性が悟性へとひそかに影響することによってのみ引き起こされ、このことによ

て、判断の主観的な諸根拠が客観的な諸根拠と融合し、判断の客観的な諸根拠を自分自身の使命から逸脱させる」(F. V. A 294)。感性の悟性への影響は、ここでは「誘惑する者」という性格を持つ(F. V. A. 294)。悟性は単純に、機械的な必然性をもってさらされるのではない(ふたつの力の結果としての物体の円運動という、カントのイメージ[ib.]が示唆するように)。そうではなく、悟性が感性の現象によって、つまり感官に迫ってくるものによって誤謬に陥るのであれば、悟性が自らに責めがあるのである。「自然によって私たちはたしかに多くの知識を拒まれたのであり、きわめて多くのことに關して不可避的な無知のうちに置かれているが、誤謬は自然によって惹起されるわけではない。この誤謬へと私たちが誘われるのは、私たちの制限のために判断したり決定したりする能力がない場合にも、判断したり決定したりしようとする私たちの性向によってである」(Log. VIII 368 『論理学』七四〇五頁)。この固有の性向、判断し決定しようとする素質は、とはいえそれ自体として誤謬の源泉ではなく(この性向が生じるのは悟性の使命からである)、「誤謬の源泉は」この性向がところを得ない場合でのこの性向へのなびきやすさ、したがって理性の拒絶である。理性の妄想が悟性をあまりにもとらえてしまうので、判断力が把握しそこなうのである。このことは、『純粹理性批判』が提供する分析の背景にある。与えられたものに対する悟性の性向の自由が妨げられているがゆえにのみ、悟性を「欺く」一定の与えられたものの迫ってくる力に悟性は屈服するのである。妄想を根拠としてはじめて、悟性の誘惑は生じうる。したがって妄想のゆえにのみ、仮象は生じうる。というのも、誘惑するものであるかぎりでの現象が、仮象であるからである。仮象とは「偽なる認識を真と見なすことの根拠」(Log. Ib. 『論理学』七五頁)である。仮象とは、誤謬へと「誘惑するもの」である(F. V. A 293)。とはいえ「ある意味では悟性を、誤謬の創始者とすることもできるであろう。つまり、悟性が、感性のあの影響に対して必要な注意を欠いたためにそこから生じる見かけに誘われて……」(Log. VIII 368 [同頁])。こうしたまったくもって本質的

な観点においては、誤謬は悟性に責めがあり (Anthr. § II [『人間学』五一頁)、悟性の過失である (ib. [同頁])。あらゆる仮象は、感官が悟性にとつて判定のために意のままにしうるものであるかぎりで、感官のうちにある。仮象があるだけの、現象もまたあるわけである。両者は同一ではない——「私が現象に数えるべきはずのものをたんなる仮象にしてしまつたら、それは私自身の責任」であろう (F. V. B. 69) ——けれども、両者はその「何」の観点からは同じである。現象する対象だけが私に対して、その対象ではないものに見せかけうる。現象が仮象となるのは、現象のいかにしてを、つまり現象の存在を理解する自由を、悟性を持つているからである。悟性は、対象がその迫ってくるあり方という「いかにして」においてある (つまり主観に相対的な) ものを、対象の自足したあり方という「いかにして」に帰することができる。悟性は、対象がいかに自分を示すかへ影響も持つ。なぜなら悟性は、注意の自己意識として、把握を、(少なくとも人間においては) 導くからである。把握は一方では印象が与えられる空間的および時間的な様式に従う (従つて感官に結びつけられている) が、他方ではまた図式にも従つており、この図式はといえればある種の概念に従つている (O. S. 81 ff [『哲学と道徳』(三)「六一頁以下」])。「感性的な把握」[comprehensio aesthetica] は、「論理的な把握」[comprehensio logica] の導きのもとで生じる。たしかに論理的な把握こそが、そこから私たちが反省しつつ概念を獲得する形象を私たちのためにはじめて作り出すのではあるが、とはいえ他方では論理的な把握が「形象を生み出す」のは、すでに獲得された概念の観点においてだけであつて、この概念のもとへ判断力が与えられたものを規定的に包摂する。経験は同時に一般化と特殊化において遂行される。なぜなら反省的な、学習する、悟性は、それでもつねに同時に自己充足した、したがつて規定的な悟性であるからである。このことは、悟性が理性とともに、(すでに知りつつ) 学ぶということにおいて示されている。論弁的な悟性も受容性ではない。なぜなら悟性はその論弁的なあり方においても、把握と結びあわされており、逆に悟性の側が

受容性を偽なる形象を生み出す誘因ともなりうるからである。規定的な、理性の原則によって導かれた判断力は、自分の支配する機能によって、把握に対して現象を仮象とすることができるといえる。たとえば私がかなり離れた塔を見て、それが実際には角があるのに、丸いと見なす場合 (Anthr. § II 『人間学』五一頁)、そのとき私の反省はそうした誤った判定へと与えられたものそのものによって誘惑される。対象は「丸い塔」のように見えるのである。「丸い塔」とは何かを、私はすでに先立つ経験から知っており、この経験に私は、新しい事例を可能的に包摂するための原理である「丸い塔」という概念を負っている。理性が規準としてすでに保持している概念の所有は、把握にとつての可能性の領野を印づける。私は遠くの塔を、一杯の水やましてやひとつの詩とは見なさないであろう。というのも私は、そうしたものが何であるかを知っており、私が知っていることを、直観的にして理念的な導きの糸に従って見知っているからである。丸い塔もそうしたものでありうる (14)。このものを私はこうした原理とその図式の観点において規定しうる。把握は、あいまいな仕方与えられた沢山のものから、自発的に顧慮しつつ、それに対応する像を形成し、そのとき私は反省しつつ、それがそうあるようにそれを見出す。ここで正しくふるまうためには、理性が捉われないものでなければならぬ。理性は完全な自由において、あらゆる意のままにしうる可能性を処理しなければならぬ。悟性は注意深くあらねばならない。つまり悟性は、妨げられることのない自発性において、そのつどの場合に生じうるものを意識しなければならぬ。決断しようとする自然的な性向は、悟性にとつて、いかなる方向においても導きの糸となるべきではない。そうでないと、悟性は、暫定的にだけ判断するべきかもしくはまったく判断するべきではない場合に、無条件的にまた決定的に判断してしまうからである。先の実例において悟性は次のことを意識するべきである。丸い塔という現象は遠ざかっていることに依存しているのであって、対象の正確なかたちの像を与えうるのではない。悟性が思考を欠いた感官の支配者とならねばならぬ (Anthr. § 8 『人

問学』四八頁)。それゆえに、悟性は対象を秩序づけながら受けとり、対象に対して命令しそれを真の認識として使用しなければならぬ(ib. §9-II『人間学』四八―五二頁)。命令する者として、悟性は従う者を必要とするが、しかもそれは、悟性が完全に固有の自発性という根拠に基づいて、従う者に対してふるまうというようであればならない(5)。「感官は悟性に命令しない。むしろ自分の奉仕を自由に使いこなすよう悟性に身を委ねるのみである」(ib. §10『人間学』五〇頁)。理性の妄想において悟性は、自分の使命である「責務」をなおざりにする(Anthr. §9『人間学』四九頁)。悟性は、そのつど自分に属するあらゆる経験ないしは認識に助言を求めべきであって、自分の認識だけに頼ってはならない。感官はいわば支配されることを望んでいる。感官は「普通の平民と同じように、ということとは下層民(ignoble vulgaris)ではないのだから、自分より身分の高い悟性に素直に従いつつも、自分の言いは聞いてほしい」(Anthr. §10『人間学』五〇頁)。それゆえに、誤謬の発見はたしかに新しい現象によってきつかけを与えられるが、ただしそれは理性的に判断する悟性にとってのことだ、ということになる。この悟性は以前に思考したものを、注意を欠いて忘れることはなく、新しい反省とつねに比較する準備ができている。たとえば本当の、角のある塔の形象の知覚は、塔に近づくさいに、与えられたものの印象のもとで把握され、悟性によって確認されるばかりではなく、同時に理性によって、以前の判断を比較しながら反駁するのに利用されなければならない。理性は自分の概念における矛盾を意識しなければならず、そのことによって仮象を仮象として概念把握する、のでなければならぬ。

欺きと誤謬の問題はそれゆえ、経験に固有のあり方から発生する。経験は対象そのものと「たんなる」現象の区別(たとえば真の形象と見え方の区別)の判定を要求する。ただし対象そのものは個々の現象のあいだの規則に従った連関の様式によってだけ認識しうるから(o. S. 47-50『哲学と道徳(二)』一三三―一三八頁)、ひとがそこか

ら対象の概念を形成する可能的な知覚の全体を、理性によって概念把握することに、すべてはかかっていることになる。このことはカントが挙げている例からも見てとることができる（霧がかかった水平線にかかる月が大きく見えることや「高さ」沖 [v. V. A 297; Anthr. § 11] 『人間学』五一頁〕、惑星の見かけの軌道 [Pröl. IV 40] 『プロレ』二二九頁〕、土星の柄 [r. V. B 69f. A.] を参照せよ）。仮象と誤謬は人間に、特殊な現象であって、それはそれらの対極をなす現象である啓蒙が人間に特殊であるのと同様である。

批判の観点においては、今やはじめて固有の問題が生じる。つまり、仮象が現象においてのみ可能であるなら、いったい超越論的な仮象のもとで何を理解するべきなのだろうか。そしてあらゆる仮象が感官のうちに存するなら、いったいいかにして純粹な理性は仮象に至るのだろうか。むしろ純粹理性が誤るのだろうか。とはいえ、仮象によつて誘惑されることなく、理性はいかにして誤りうるのだろうか。超越論的な悟性認識 [Verstehen] とは、その存在における存在者を、ないしは存在の可能性を悟性によって認識することである。超越論的な問いは批判的な意味において、自分自身を理解する存在論に、それゆえ啓蒙された存在論に向かう。存在は理解されねばならないが、独断論的ではなく、「存在」一般が何でありうるかといふことの理性的な考慮において理解されねばならない。一般に存在しうるものを、形而上学的な理性は創造の観点において理解しなければならぬ。といふのもこの地平において、あらゆる存在するものは見出され、しかもそれがいかにあるかという様式で見出されるからである。その「いかに」は、創造されたものとして、これやあれの使命へと定められたものとして、である。そのものとしての創造においてすべての存在するものは、いわば自分自身をその存在に向けて広げ示すようにして、現に存在する。存在者は事実的には自分の事実的な使命を示すけれども、存在者の存在を根源的に理解しうるものにする悟性によつて示される (vgl. o. § 16 [「哲学と道德 (三)」七一頁以下])。『基礎存在論』としての存在神学に、それゆ

エカントの批判的な存在論は帰着する。だが存在神学もそれ自体は独断論的ではなく理性的に、それも道徳的な啓蒙に基づいて把握しなければならない。この存在神学は倫理神学である。創造は道徳的に実直な感情と悟性にだけ語りかける。創造は、自分を自分の事実に使命の観点から理性的に自ら理解する、人間に対して自分を広げて見せる(16)。倫理神学は同時に、根源的でもあり批判的でもある。倫理神学は存在の理解一般の可能性にとつて、規準的で、絶対的に確実な案内として役立ち、いわば範型的な存在論〔*ontologia archetypa*〕である。とはいえ倫理神学はこの独断的な要求をそれでも批判的に主張する。というのも、驚くべき仕方でもっと理性として命令し、つ、語る、理性が存在しているからである。創造の存在はそれゆえ、人間が創造の最上位者の名において範型的な存在論に自分で語らせるかぎり、いかなる特殊な解釈も必要としない。完全に純粹で道徳的な理性はそのものとしては、実際には仮象や誤謬については何も知らない、なぜならこの理性は情念や妄想なしに実存するからである。実用的な理性の妄想とともに、その理性が道徳的に啓蒙されているにも関わらず、あらゆる仮象が生じる。人間が自律的に実存しているさいには、またそのかぎり、あらゆる他律的な威信は無に帰する。それゆえにカントは、実践性の批判は、理論理性の批判ほどには「是非とも必要というわけではない」(Grdl. IV 247『基礎づけ』一一頁)と語るのである。理論理性だけが、「まるきり弁証論的」なのであり(ib. [同頁])、アンチノミーへと陥るのである。したがって理論理性はしつこい仮象によって誘惑されるのであり、しかもそれは、その理性が真実にはまさに純粹ではなく、たんに人間的であることによるのである。これが理性の批判的な問題系の根柢である。

ところで純粹な理論的理性の人間的なあり方はいかに理解されるべきであろうか。この理性は単純に経験的な理性なのだろうか。明らかにそうではない、というのも諸理念は無条件的になった純粹な悟性概念であるし、この悟性概念もまた実際に純粹だからである。とはいえ、純粹な悟性がたんに人間的であるというなら、この純粹さはい

かに理解するべきだろうか。これが『純粹理性批判』の問いであって、この問いはそのものとしてすでに、この問いがそのうちを動く特殊な地平を暗示している。この問いは人間の本性の観点における問いである、なぜならこの問いは、そのものとしての認識の観点における、そのものとしての人間の経験における、したがって経験、一般もしくは可能的経験の観点における問いだからである。こうして先ほど生じた懐疑的な疑念が解消する。純粹な理性使用は形式的な使用ではなく、この使用は自分の「対象」を可能的経験において持っている。経験はそれ自体としてまた全体としては、ひとつの事実である。さしあたりは日常的な生活の事実であり、この生活において事実とは技術に属するが、とはいえまた（そして何より教えるところの多いのだが）事実はその自立したあり方においては経験的、科学的としても属する。日常的な経験と科学の事実はそれゆえに、それによって純粹理性が誘惑された、仮象を含んでいるのでなければならぬ。

批判にとって問題であるのは経験におけるこれやあれやの仮象ではない。こうした仮象は、ある現象を、経験しうるものの全体において、誤って評価することから生じる。「誤った仮象からまぬかれるためにひとが従う規則は、経験的な諸法則に従って知覚と脈絡づけられるものは現実的である、という規則である」(T. V. A 376)。だが経験一般に当てはまるこの規準そのものも、求められる存在論の原理であり、それゆえに内容と可能性に関して批判の問題である。いかにしてひとは現実性一般についてのこの概念の真理を判定するのだろうか。

超越論的仮象が次の取り違えに基づいていることは明らかである。それは経験ないしは経験可能なもの一般、経験における対象もしくはフエノメノン(17)と、対象それ自体そのものもしくはヌーメノンの取り違えである。この仮象は反省概念の多義性に基づく(φ. S. 50 u. A. 「哲学と道徳(二)」一三八頁および一六八頁)。現象一般が、つまり「客観的な」、人間の本性とともに与えられ理解可能な事実が、つまり現象が存在するといふことが——こ

の事実が存在論的に誤って判定される。それはどういふことか。——経験が、人間的な経験として、自分自身を理解するひとつの認識である、ということが正しいならば、したがって経験が知覚のような意識にすぎないのではなく、こうした意識の意識でもあるのであれば、その場合には経験的な悟性はつねに何らかの仕方でも自分自身を理解している。「経験」といふ事実——この創造の事柄——は、完全に、唯一的に、二義的ではない様式において、あらゆる内的に合目的な所与を印づける固有性を持っている。この事実は、自分自身を我が物とするという様式において「ある」。経験の事実においては、自分を我が物とすることは、完全に自由な、もっぱら自分自身によって構成される独立という性格を持つ。悟性としては、経験的な悟性は自分自身から自由である。経験的な悟性は純粹な悟性として自分自身を理解することもできるし、つまり経験的な悟性は自分の存在を理解できる。ところで人間的な悟性の存在は、「事実に」自己充足していることであり、それはつまり経験にほかならない。純粹悟性は自分自身を経験における存在として理解する。純粹悟性は経験をそのものとして、つまりその現象における対象の認識として理解する。純粹悟性は現象一般を現象として、したがって現象存在として概念把握する。ところで「現象」とは何であるかを、ひとはその自足したあり方における現象する事象の観点において、それもそのものとしての自足した存在の観点において、つまり即自存在の観点において理解しうる。現象の概念のうちには（私が持つ個別の現象のうちとは違って）、分析的に、現象がその現象であるところの対象との関係が存している。「可能的な現象」、こうした存在論の「対象そのもの」は、「たんなる」現象ではなく、フェノメノンであつて、そのものとしての経験の対象である。存在の認識はここでは経験的な対象のあり方の認識、つまりフェノメノニ性(Phänomenalität)の認識である。たとえば「現実性」とは、フェノメノン一般がいかんにして「ある」かという様式に属する。そしてこの存在する様式は、それ自身においてではなく、一方では触発する物自体の存在様式の観点において、他方では

觸発される主観の存在様式の観点においてのみ、概念把握されうる。ということはつまり、フェノメノンの存在論的認識はヌーメノンの認識を前提とする。経験の対象がいかんしてあるか、あるいは端的に、経験はいかにあるかは、次の場合にだけ理解しうる。それはひとが、こうした事実の事実性について何らかの、たとえ蓋然的なものであれ表象を持っている場合である。フェノメノンの存在論、ないしは人間に特殊な認識の対象の観点における人間の存在論は、必然的に派生的な存在論である。この存在論は根源的な存在の基礎存在論を前提としている。対象の即自存在は必然的にすでに積極的に、積極的なヌーメノン性として、つまり神の完全に充足的な悟性によって直観されてもしくは意欲されるものとして、あらかじめ理解されている。こうした関連においてのみ、またこうした規準に従ってだけ、「原因性」や「現実性」といった概念の超越論的真理も判定されうる。そして、経験の根源的な存在がそれ自体事実的であるがゆえに——人間に固有な生の経験において「経験的に」あらかじめ見出されうる、という仕方で——まさにそれゆえにのみ、超越論的仮象といったものも存在する。仮象は与えられたもののうちにある。この与えられたものうちにおいて自分自身を広げて見せる創造の事実、これを私たちは人間の経験と呼ぶ。仮象が生じるのは、妄想に取りつかれた純粹理性の誤ったふるまいを通じて、つまり反省概念の多義性によってである。経験の反省する自己意識は、最終的に仮象によって誘惑されて、真実にはたんにフェノメノンに属するものを、ヌーメノンに数え入れる。そしてフェノメノンに属するものこそ、経験の内部では端的にすべてなのである。そのものとしての超越論的对象（ヌーメノン性）は、経験的对象と同様に、未知のものである（ⅡX）。対象の「いかにして」と同様に、対象の「何」も知りえないのである。そしてたしかにあらゆる個々のものの「何」が知りえないのはまさに、その「何」がこうした対象一般の「いかにして」であるからである。私たちは神を理解しないから、私たちはヌーメノンとしての事物も理解しない、またそのために、その対象が一定の

感性的な意のままになる性質を度外視して、いかにして「あるか」という、その対象の性状も理解しないのである。先ほど示されたように(6550)「哲学と道徳(二) 一三八頁」、経験的使用における悟性はさしあたりつねに、超越論的錯誤に陥っている。この悟性は経験の対象を、対象自体と見なす。経験の対象の存在規定については、悟性は自分のうちにまったく適正で十分な表象を持っているのであるが、星空は悟性にとつては、端的に自己充足した存在者などとして「ある」(ひとが啓蒙においてそう考えたように)。空はそのまったく機械的な法則性ともども、直接的に神の作品である。こうした仮象はどうして生じるのだろうか。いかにしてそのものとしての現象世界が悟性を惑わしうるのだろうか。いかにして、一体、そもそも現象世界は与えられるのか。いかにして存在は経験において与えられるのか、と問わなければならない。というのも明らかに、こうした際立った事実は内官に迫ってくるからである。しかもこのことは、個々の経験的な表象が私たちにそのものとして与えられるようにしてではなく、私たちに内官自体がそのものとして直観的になるようにして、したがって時間という純粹な直観においてのようにしてのことである。時間とは、ここで仮象となりうる「現象」である。このことはのちに(8826)、『純粹理性批判』の根本問題として、少なくともその発端においてでもより詳しく究明しなければならない。批判によって道徳的に啓蒙されていないかぎりでの純粹悟性を、時間が惑わす。道徳的な規準なしでは、実践的生活と科学の悟性は同じように、次のような存在論的な誤謬のうちに生きている。それは、私たちの欲求に指図し私たちの探究を要求する感性的世界が、世界そのものであるという誤謬である。こういうわけでこうした視界を越え出る現存在と科学のアリアが現れると、別のより根源的な世界が狂信的にもしくは思弁的にそのものとして求められる。ひとはその世界に入り込んで直観し、入り込んで感覚し、もしくは投企しつつ入り込んで思考せざるをえなくなる。超越論的仮象は取り除かれないままである。

こうした事態はまったく別様でありうるのではないだろうか。というのも、人間の道徳性がたんに徳であること、を思い起こすならば、理論的な仮象が現れることは（道徳的に「実用的な仮象とは違って」、仮象が見抜かれたとしても、何ほどこか避けがたいことであるからである。同じことは実際にはあらゆる固有的な、感性のうちに（その形式か実質に関して）存する仮象に当てはまる。そして仮象は自分の限界内では（ちょうど怜悯と同様に）何らか完全に正当なものなのである。科学は自分の対象とする星を物自体のように扱ってかまわないし、そう扱うべきでもある。ただしそれは科学が、経験の問いに経験的な答えを与える人間的な熟練以上のことを、僭越にも要求したりしないかぎりでのことであるが。

あらゆる固有名詞は、「感官の仮象」(species 外見·apparentia·現われ)として (Anthr. § 11 (『人間学』五一頁))、廃棄できないものである (18)。たとえば私は、事物がそれ自体としては私の運動とともに伸び広がったり縮小したりするものではないことをとてもよく知っていても、事物が遠近法的に小さくなって与えられることを変えることはできない。仮象はここでは錯覚、という性格を有し、この「眩惑とは、思い込まれた対象が現実のものではないと分かっているが、どうしても消えない」 (Anthr. § 13 (『人間学』五七頁))。眩惑 (praestigiæ) は (ib. (同頁))、あらゆる種類の感官の仮象に対する総括的な表現である。この眩惑のうちで、自然的なものもしくは錯覚 (illusions) が、人工的なもの、つまり欺瞞 (fraus) から区別されなければならない。錯覚とは、カントの言うところでは (ib. (同頁))、いくぶんか曖昧な例であるが、誰かにとって「衣服の」ある色合いが好ましく見えることである。他方で誰かが化粧をするなら、それは欺瞞である。錯覚は、自然的な眩惑として、それが私に現象するかぎりでの、つまり事物が私に自分から迫ってくるかぎりでの、事物そのものから生じる。だから錯覚は「錯覚だ」といふ「発見とともに消えることはないのである。衣服は人間の印象を変える、たとえばその印象が衣服に基づいて

いることをひとが知っていても。ひとは錯覚へといやいやながら「誘惑される」。欺瞞によってはこれに対しひとは「欺かれる」(ib.〔同頁〕)。化粧を暴けば錯覚を「取り去る」。「感官の欺瞞とは、当の対象の状態がどうなっているかが知られてしまうと、たちまちその仮象が瞬時にして消えてしまう場合のことを言う。さまざまな手品のわざがこれに当たる」(ib.〔『人間学』五七頁〕: vgl. a. U. V. 377〔『判断力』上卷一九二頁〕)。「それがどう作られたか」を私が知ると、私は事物を作者が狙っていたように見るようになる。つまりその見え方は人間が意のままにしよう、また原則的には私も意のままにしよう或る物と見るようになるのである。こうした錯覚の消失を、トリックの日常的な把握において観察することができ。ひとがまだまったく理解していないときには、錯覚とその刺激も続く。ひとが完全に理解するやいなや、ひとは(判じ絵においても)ただちに正確に、以前には「気づかなかった」ものを、そしてそこから仮象が生じるところのものを見てとる。経験において現象する対象が人間の作品であるなら、超越論的仮象がとどまることはありえない。これに対して対象が、その悟性を私たちは理解しない神の作品であるなら、その対象が私たちに与えるのは「ひとつの錯覚であって、これはどうにも避けようがない。それはちょうど、私たちには海が、私たちは岸辺を見るよりも高い光線を通して沖を見るゆえ、岸辺よりも沖のほうが高く見えるのが避けたいのと同様であり、あるいは、それぞれか天文学者ですら、昇りはじめの月が彼にはいつそう大きく見えるのを避けられえないのと同様である。そうは言っても天文学者は、この仮象によって欺かれはしないのだが。」(F. V. A 297)。超越論的仮象は知識を欠いた能無しにとっただけ眩惑であるわけでも、欺瞞だらけのソフィストによってこしらえられたのでもなく、ひとつの「自然的で避けがたい錯覚」である(F. V. A 298)。そうしたわけであるから、一般に「目くらまし」もしくは「魔法」(Fascination)の危険が成り立つ。つまり、ひとが自分自身の感官を信用しないという危険が生じる。こうしたことは、「情念に溺れて衰弱した連中にとりわけ」生じやすい(Anthr. § 13〔『人

間学』五七（八頁）。人間の理性の情念は、自然的な錯覚において、つねに誘惑している。道徳的な公開性という徳なくしては、日常のもしくは科学的な感覚世界の「先走ったあり方」から確信を持って自分を引き離すのは可能ではない。それゆえに、純粋な理論的理性は不断にかの間の混乱に陥るということになるのであり、この混乱は「いつでも取り除かれる必要がある」(r. V. A 298)。これが思弁的理性の批判が差し迫って必要なことの根拠である。

超越論的仮象への問いという、精確な形式における批判的問題の発見は、思弁的理性が巻き込まれる矛盾によって生じた。純粹理性のアンチノミーこそが、カントを「独断論のまどろみからはじめて目覚めさせ、理性批判そのものへと駆り立て、こうして理性の見かけ上の自己矛盾というスキャンダルを取り除いた」(Brief an Garve v. 21. Sept. 1798, X 352 [カント『書簡Ⅱ』木阪貴行・山本精一訳、『カント全集22』岩波書店、二〇〇五年、三八一頁]) ; vgl. ferner Ref. II Nr. 25 und Erdmann in der Einl. dazu S. XXXV ff.)。逆に言えば理性のアンチノミーの解決は、存在の批判的解釈が真理であることの確証(「間接的証明」)である。この批判的解釈は、感性の真の本性への注意において(「超越論的感性論」において)切り拓かれる(r. V. B XV ff. u. XVIII. A.)。まったく経験的仮象の場合のように、悟性は超越論的な所与についての新たな解釈を、それゆえまた人間の「事実性」の新たな解釈を、理解しなければならぬ。そうすることで、解決のあらゆる可能性を完全に概観しつつ、哲学的な現象を判定するための自由を獲得するのである。この概観がカントのヘルツに宛てた有名な叙述を特徴づけている(v. I. 1772 [『書簡Ⅰ』六六頁以下]; vgl. a. r. V. § 14 u. 27)。その新たな解釈こそがカントを「それ以前の哲学者たちとの関係において、数学と自然科学を模範とした方法によって特色づけることになる」(r. V. 2. Vorl.)。コペルニクスが天体の運動を把握できないことを理由として、惑星の軌道についての天動説の見解の錯覚を見抜いたように、批判はアンチノミーを理由として、感性一般における存在論的な錯覚を見抜くことを教えるべきである。

第二四節 カントにおけるイギリスの「経験論」の存在理念

啓蒙という問題のふたつの側面——目の前にある概念の啓蒙と啓蒙する理性自身の啓蒙（o. S. 129 ff.）〔本訳稿一五八頁以下）——は、カントにおいてははっきりと互いに区別されている。ひとは非理性的なものないしは理性的なものに批判を行使しなければならないだけでなく、そのものとしての理性自体も批判しなければならない。このことをカントはルソーにおいて学び、このことはカントを哲学する啓蒙そのものの道徳的な規準へと導いた。とはいえ道徳的に啓蒙された哲学が形而上学的な仮象について判断しなければならないように、この哲学は、今や情念抜きで見通しうる人間悟性の、ないしは経験の、真の性状から生じるのでなければならない。この経験の事実性が、ここでは誤りへと誘惑したのである。問題の状況全体から帰結するのは、経験だけが、超越論的な真理の「試金石」を手渡しうる、ということである。もちろん個々の経験がではなく、そのものとしての経験という事実がある。これこそが、カントがそこにおいてイギリス哲学の伝統に接続する論点である。カントがルソーを別にすれば、哲学者たちのなかでもヒュームにもっとも多くを負っていたのは、偶然ではない。この事実は、ヒュームとカントの著作における教説の内容を比較し、またカントがどれほどそのアプリアリズムと精密科学との関係においてライプニッツと近い立場にあったかを考慮するならば、逆説的にも見えうる。しかしひとがカントの批判のきつかけ（数学、純粹な自然科学、形而上学）だけを見るのではなく、こうした諸科学に対する存在論的な規準という問題系や、諸科学の可能性への問いをも見るならば、そのときには歴史叙述的な判断に対しても完全に一義的に、

啓蒙としての批判の、(明白にはないにしても、それでも事実的には)イギリス人をその「経験主義」へと導いたのと同じ根本傾向との統一が、現われ出てくる。

目下の研究はこうした広大な、なおいまだ十分に評価されていない連関に立ち入ることはできない(19)。本研究にできるのは、カントにおける、「経験一般」への訴えの根底にある「経験主義的な」存在理念を示すことだけである。この「存在者」において「存在」を意味するものについての理念は、古い神学的な形而上学(神)の地平とはまったく異なる地平、しかもさらに合理主義的な普遍数学とも異なる地平から生じた(0531)「哲学と道徳(一)」(一八四頁)。存在者の存在を、際立った、「真なる」存在者から理解するのが必然的であるなら、人間が何へと自分の視線を根源的に向けて、どのような存在者を人間が存在論的な基準を与えるものと考察するかは、明らかに理解する人間の存在の存在様式に依存することになる。より精確に語るなら——この「選択」はまさしく恣意的なものではないのだから——存在論的な問題設定は根源的な統一において、基準を与える存在者とそれに対応する存在様式を前提としている。この存在様式によって、存在といったような或るものが問われうるものなのか、どうか、またいかなる意味で問われうるのか、あらかじめ印づけられるのである。というのも、存在論それ自体そのものはたしかに理解されうるし理解されねばならないが、とはいえ存在論は自分自身を基礎づけることはできないというのが、カントの本質的な洞察だからである。自分―自身を―基礎づける者の存在は、自分―自身の―理解を持つことはできない。しかもそれができないのは、哲学する探究の「自律」は、自分に固有の事実性を決して(原則的に見通すという形式においても)支配することはないという理由からである。この自律はむしろその事実性を―問いの余地なく、もしくは懷疑しつつ―自分のそのつどの未来に固有の可能性として、「強要されつつ」、しかもそれでも自発的に、引き受けうる(20)。存在論の真の導きの糸をどの領野に求めるかという問いは——たんに言

葉によつてではなく、事象への固有のまなざしにおいて、したがつて真剣に立てられるなら——科学の研究者の問いではもはやなく、哲学者がそのただ中にいる生の問いである。真剣に、つまりは根元的に、どのような存在者が自分にとつて基準を与えるものたりうるか、したがつてどの実存が自分にとつて可能であるかと、疑う者が、存在の問いを科学的な存在論の意味で立てることはありえないし、ましてやそうした意味で答えを出すことはありえない。科学的に研究する者はそのものとしてはつねにすでに（明白にはないにしても）「真の」存在者に対する明らみのうちにある。ただこのことは、これはこれでまた、その決定に研究者が研究者として寄与している実存論的な問題が、総括的に解かれる、ということ意味することもありえない。独断論的ではないそれぞれの科学的な存在解釈は、事柄が批判的に差し迫っていることに服する。この差し迫っていることを私たちは、他者に同意したり拒絶したりする判断においてさしあたり理解しうる。

ひとがカントのように存在論の地平が理解可能な仕方では根拠づけられるものではないことを認識するならば、「存在」という、このあらゆる存在者に先行するもの、この観点において私たちが存在者をそのものとして言明するところのものが、それ自体は自分によつて構成された存在者の観点においては理解されえず、しかも存在の観点においても理解されえず、際立つた存在者の観点においてのみ理解されうる、ということになる。その際立つた存在者の優位は、それが自分自身を理解しうるものにし、したがつて自分を構成することに基づいている(21)。スコラ的な存在論は事態を、「神は自分の存在である(つまりその本質と実存である)」というテーゼで表現した。——啓蒙はこれに対して存在論を、何か自明で因習的なものとしてしか知らない。啓蒙はその眼差しを、もはや教会によつて導かれることなく、そこで人間が現世的に生きる圏域に向ける。啓蒙は哲学的な真理の規準を、「真理そのもの」としての神のうちではなく、真理を求め、自分の対象を現に持つ認識作用そのものうちに求める。こうした眼

差しの転換は、この転換が「理性」に自分の地平を弁護的に発掘する権利を許すかぎりでは、教会の教えに疎遠なものではない。だがこの方向づけはそれでも「自由」の名のもとに、分ちがたく他の基準を与える、眼差しの方向と結びついたままに留まっている。この眼差しの方向は、創造されたものという概念と、創造を「恩寵」において新たにすることに対応している。「合理主義」にとってはこれに対し、表象作用の自己意識は、(もちろん後のことだが)「啓蒙」という表現が語っているように、何かそれ自体において、理解しうるものである。根源的にそしてそれ自体そのものにおいて真なるものは、ここでは本質的に自分自身を意のままにする、そのものとしての表象作用である。デカルトにとっては、「自分が思惟するのを思惟すること」と「明晰にして判明な表象」が真理の基準となった。自分の固有の洞察する目だけを信じようとする探究者にとっては、真理は確実性となった。つまりつねにまた本質的に明らかかな仕方、で、確実な真理となったのであり、この真理についてひとは自ら、確信を持つ(22)。良心の真理は自分を明証さとして示す。それゆえに、デカルト自身が示しているように、数学が存在理解に対して優位を持つことになる。「経験主義」はこれに対し、「合理主義」と確実性への傾向を分かち持つのだが、まったく異なる種類の自己意識から出発する。経験主義にとっては洞察的なもの、明晰なものや判明なものが真に確実なものではなく、追ってくるものが確実である。合理主義的な存在理念について語りうるとすれば(0.S.31)「哲学と道徳(一)」(一八四―五頁)、この存在理念は存在者としての存在者を基礎づける、確実なものとして理解する。そして経験主義の存在理念は、追ってくるという仕方、で、確実なもの、の優位という理念である。経験主義が基づくのは、カントの言葉によれば(Dr. V. VI4)「実理」(一三八頁)「感じられた必然性であるが、合理主義は洞察された必然性に基づく」。ひとがその「強固な」現実性によって確信しうるもの、の特性は、現存在の根本的な可能性に対応している。この可能性は個々の思索者の特殊で稀な状況において示されるのではなく、「誰もが」送るような、日常の、「用務」

に捧げられた生において示される。ヒュームが政治家になったのは偶然ではないが、そのヒュームにとって、「印象」がデカルト的なコギト以上のもとなったのは、ヒュームにとっては自分自身の手を引いた哲学や科学の問いへの従事がそのものとして、その解決に対して何ら決定的なものをもたらさなかったからである。ヒュームの哲学の地平は特殊に「哲学的」であるのでも、珍しい「哲學的生活」にとつてだけ到達しうるものでもなく、日常的な用務的に「社交的な共同相互存在である。ひととはたしかに特殊に哲學的に「学校的に」問うことはできるが、ひとが答えることができるのはたしかに「日常生活」や「日々の経験」の観点においてのみである。日常的なものへのこの制限は、ヒュームにとつては快適で自然的な満足ではなく、学校の独断論と懐疑的な抵抗運動をすでに背後に持つ、哲學の成果である。ヒュームは日常の生活を、哲學のまったく新しい地盤として意識していた。思弁的な理性は自分の試金石を事象そのものに打ち立てることはできない。なぜなら懐疑主義もその軌道のうちにある学校の根本概念は、原則的に批判を必要とするからである。この批判が方法論的に扱う基準が、印象なのである(23)。

ヒューム自身は本来的な意味での「懐疑論的な」懐疑者たろうと思わなかった。ヒュームが懐疑の横槍を反駁しえないものと見なすときにも、彼の「穏和な」(アカデメイア派的な)懐疑主義にとつては、日常的な生が、一般に解決しうる問題に対する、積極的で完全に一義的な答えの源泉であった。カントが、ヒュームが与えていた原因性の概念の啓蒙を懐疑主義的なものと考察するときには、ヒュームの批判の地盤が攻撃されているわけではないし、その設定においてヒュームがカントの「明敏な先行者」である (Prol. IV 8f. 『プロレ』一九四頁) 問題が押しやられているわけでもない。懐疑的だと(そしてまた非批判的だと)カントが見なしたのは、迫ってくるあり方という基準ではなく、この基準そのものの理解可能性の欠如である。これまでの解釈の歩みが示したのは、カントにとつても生の経験が、根源的に確実な、万人にとつて手の届く領域の発見者であるということである。この領域へと、

懐疑的な「学派」もまた、それが地盤を欠いてはならないのだとしたら、身を合わせなければならぬ。ところが啓蒙が感性に自立的で（形式に關しても實質に關しても）人間に対して完全に基準を与える認識源泉として依拠するならば、啓蒙は、真に批判的に、つまり裁くものとして実存しうるために、規準である感性をそのものとして、またそれに対して感性が規準である理性をも、ともに啓蒙するのでなければならぬ。ヒュームの生活の知恵が「日常生活」を信頼すればよく、こうした圏域において哲学する理性を問う必要がなかったのに対して、カントは、生そのものの隠れた、悪しき独断論を見抜いていたし、生の経験はたしかに唯一の、形而上学の啓蒙の可能性を含んでいるが、この唯一の可能性そのものが、自らを道徳的に正当なものでできないかぎり、救いがたく実存的なアポリアのうち生きていることも見ていた。道徳性がはじめて、追ってくるあり方という規準を一義的にし、その基礎づけえないあり方において理解しうるものにする。経験が唯一確実なものであるのは、それがその上に私たちが立つべきであるところの「場所」であるかぎりでのことである。こうしてイギリス人たちが従事した悟性の探究に、感性の超越論的な啓蒙と、哲学する理性の啓蒙が付け加わることになる。この理性の啓蒙によって啓蒙は、はじめに真に批判的に、（つまり自律という意味において）なる。自律を権利問題から把握しようとするなら（OS 134〔本訳稿一六六頁〕）、カントのアプリオリ主義もそうしなければならぬ。このアプリオリ主義の固有性は、感性的直観のアプリオリの発見のうちにある。

確実性こそ、カントが思弁的なものの批判において何より問題としていたものだが、この確実性は自発的な思考の自己確実性においては形式に關してだけ見出される。というのも形式は思考されたものにおいて自ら産出されたものであって、それを私たちは端的に支配しうるからである。實質に關してあらゆる思考は受容性へと連れ戻される。私たちにとって確実であるのは、私たちが関与せずとも私たちに迫ってくるものであって、だから——倫理法

則に似て——自分の側から、自分を示すものである。対象の存在もまた、それ自体から与えらるるものでなければならぬ。「理性の使用をあらゆる可能的な経験の領野を越えて独断論的に押し進めない」というのが「ヒュームの原則」である (Prot. IV 115 [『プロレ』三三八頁])。カントはこの原則を引き受けるが、これに別の原則を結合する。その原則とは、「ヒュームがまったたくのところ見落とした、可能的経験の領野を、私たちの理性の眼のなかでそれ自身を限界づけるようなものとは見なさない」という原則である (ib. [同頁])。経験という事実は、独断論的な仕方
で規準として役立つことはできない。そうでなければ、理性の越権の代わりに、経験の越権が人間の本性から出てくる。物自体を認識しようとすることは、たんに人間的な可能性を越え出ている。「しかし他方では、もし私たちがまったたくいかなる物自体そのものをも認容しようとしなかったら、いいかえれば、私たちの経験を、物の唯一可能な認識様式と称し、したがって、空間および時間における私たちの直観を、そのみが可能な直観と称し、私たちの論弁的な悟性を、あらゆる可能な悟性の原型と称しようとするとしたら、したがって、経験の可能性の諸原理を物自体そのものの普遍的諸条件と考えてほしいと思うとしたら、それは、さらに大きな不合理であろう。(改段落)それだから、理性の使用を可能的経験に制限する私たちの諸原理は、もしひとつの慎重な批判が、私たちの理性の限界をその経験的使用に関しても見張って、理性の諸々の越権を抑えるのでなければ、ヒュームの『対話』がその実例となりうるように、それ自身も超越的になる」(Prot. IV 105 [『プロレ』三二四―三二五頁])。明らかに
であるのは、越権がさしあたり存するのは、理性が何を主張するかではなく、いかに理性が主張しつつ実存するかにあることである。独断論的な経験主義においては理性もまた自由ではない。理性は存在のあらゆる可能性を見通していない。カントの批判は独断論と、ヒュームが正しい問題設定にも関わらず陥った懐疑主義の、中道を進まねばならない。とはいえこの「中道」は、いわば機械的に両者から何もかを受けとることではなく、「ひとつが

諸原理に従って厳密に規定しようとするものである (ib. §58 Schl. [『プロレ』三三九頁])。物自体を計算に入れるということは、物自体は人間には認識可能ではないのだから、カントにとっては、創造を計算に入れるということである。カントが中道によって救おうとしたのは、現代の諸解釈によってひとがそう考えうるように、数学と自然科学ではなくて、有神論である (ProI. §58 Letzt. Abs. [『プロレ』三三八～三三九頁])。しかも啓蒙された生の経験に対立してではなく、その生の経験のために救うのである。科学も形而上学的な深慮も、カントは危険に陥っているとは見ない。そのものとしての科学は結局は自分自身で立っているし、形而上学にはたんに権利が与えられる。だが生そのものは経験主義の「浅はかさ」に対して支えを必要とする、なぜならこうした浅はかさは悪を覆い隠すからである。悪が可視的なものになるのは、ひとがそれを正確に規定された原理によって測定する場合である。責任のある、自発的な悟性認識の批判的な自己意識なしでは、経験はその規準としての機能を果たすことができない。ヒュームの場合のように、それを探究しうることが断念されただけでは、ひとはなお、人間の本性と感性の根拠を問うように誘惑される。誘惑はヒュームにおいては、隠された、つまり私的な形態で遂行された。経験に制限されたあり方は、規準的な事実によって、自己充足した懷疑主義の根拠とされたが、これはヒュームが自然神学的な神の証明への異論を人格的な神への不信にした場合のことである (24)。ヒュームはこのことで、自然現象の存在様式への眼差しを閉ざしてしまった。この様式は実際に、他の有意味な解釈の可能性なしに、創造の理念を手渡す——それが一般に、解釈されるならば (U. V. 499f. [『判断力』下巻九五頁])。端的に受けとられるべき、人間の感性と人間の悟性の事実性が、仮象なしに自分を示すのは、両者が創造されたものとして、また創造されたものが道徳的に指し示された理解の地平として、はっきりと把握される場合のことである。ヒュームの懷疑主義は通過すべき理性にとっての「休息所」であって、「永住するための居住地ではなく」 (U. V. A 761)。「私の無知についての意識

は（その無知が同時に必然的なものとして認識されるのでないかぎり）、私の研究を終わらせるべきはずのものでなく、むしろ私の研究を呼びさます本来の原因である」（r. V. A 758）。私の無知の「観察」は、私を第一の認識源泉の「根拠づけ」へと、つまり「ア priori な根拠による」限界づけへと駆り立てざるをえない（ib.）。というのもそうしたものにおいてのみ「完全な確実性」が見出されるからである（ib. 761 f.; vgl. a. U. 889 『判断力』下巻一五〇頁以下） und r. V. A 395 f.）。この確実性は「経験的な」確実性とは明らかに異なる。これは合理的な自己意識における確実性であり、知覚ではなく学問の確実性である（r. V. A 758 f.）。

事実的な創造において割り当てられた場所を守ることは、理論にとつてはその限界を守ることとして示される。「ヒュームの原則」に対するカントの訂正は（『純粹理性批判』においても『プロレグーメナ』においても）、「限界」と「制限」の区別によって正確に表現される。「限界（延長を有する存在者における）は、ある一定の場所の外部に見いだされてその場所を囲むひとつの空間をつねに前提する。制限は、そうしたものを必要とせず、たんなる否定、すなわち、絶対的完全性をもたないかぎりの量に及ぼされる否定である。しかし私たちの理性は、物自体そのものについて決して一定の概念を持つことはできず、そしてただ現象に制限されているけれども、いわば自分の周りに物自体そのものの認識のためのひとつの空間を見るのである」（Prol. IV 106 『プロレ』三二七頁）。限界とは理解可能な制限である。理性は、自分自身の「事実性」としての経験の事実において座礁するのだが、自分の無知を自律的に告白することができる（しかもそうすべきである）。そうして理性はたしかに、なぜ理性がこの圏域に押し込まれているのかは理解しないにしても、学問的な仕方、理性がここでは端的にもはや問うてよいのではないことを理解する。これが経験主義に対する批判の優位である。この優位が批判にそのものとしての経験の規範性への眼差しを開く。つまり（外的もしくは内的な）客体についての現実の経験に対して、「可能的な」経験と

しての、ア、プ、リ、オ、リ、性への眼差しを開くのである。こうした意味においてカントは『純粹理性批判』において「ヒュームのもの」と自分自身のふるまいのあいだの区別を、「検閲」と批判のあいだの区別として明確にしているし、同時に限界と制限の区別に地理学的な像を結びつけている (F. V. A 759 ff)。平らに見える地表をいくら歩いてもきりが無いことは、私にたしかに私のそのつどの現実の地球の知識が制限されていることについての表象を与えるが、あらゆる可能な地球の記述が限界づけられていることの表象は与えない。ヒュームは「人間理性の地理学者」に属し、私たちの理性の限界としての真の「地平」に関するあらゆる問いを、理性の地平から追い出す。理性の「事実」への非難、あるいは理性の検閲は、まったくもって場を得ている。だが制限だけでなく、限界が見出されるべきであり、それゆえに、もはやたんなる検閲ではなく批判である、理性能力そのものの評価が必要なのである。「私たちの理性は、その制限がきわめて概括的にしか認識されないような、未規定的に広く広がっている平面ではなく、むしろ球体と比較されなければならないものであって、その半径はその表面上の弧の曲率（アプリアリな総合的判断の本性）から見いだされるが、しかもこの曲率からこの球面の内容と限界も確実に指示されるのである」(F. V. A 762)。地面が探究と超越論的真理の場であることに關して、（比較するならば）カントはヒュームと一致する。ただまさにカントはこの地盤の本性をより鋭く認識した（地盤の「曲率」に気づいた）がゆえに、カントの探究の方法は本質的に違ったものになる。『視靈者の夢』から一七七〇年のアプリアリ主義的な『就任論文』への驚くべき移行を、カントはさしあたりはライプニッツの『人間知性新論』からの影響に負っているわけではない、というのはおそらく歴史叙述的に正しいであろう。そうではなくこの移行は、理性の限界規定という問題を根元的に考えとおすことに由来しているのである。

註

- (1) ドイツにおける啓蒙の概念については、E. Heimpel-Michel, *Die Aufklärung in den Göttinger Studien zur Pädagogik*, hrsg. Von Nohl, 7. Heft, 1928 を参照せよ。
- (2) ヒュームについての著者の論文を参照せよ。
- (3) ロマン主義においてこの事実の威信があらためて問い直されることは、大規模で決定的な歴史上の転回が起ったことを示している。この疑いを貫徹することができない点で、哲学的なロマン主義は座礁するのである。
- (4) カントがはじめてヒュームを知ったのはいつなのか、批判期の著作が語るヒュームの影響はどの時期にあたるのかは、ここでは重要な問題ではない。ヒュームはここでは懐疑の代表者にすぎない。
- (5) このことに対応しているのが、『実践理性批判』の『「純粋理性批判」とは』真逆の構成である。原則から概念に至り、そのあとではじめて感性に至る。
- (6) Rel. VI 221 「カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、『カント全集10』岩波書店、二〇〇〇年、一〇五頁」では（神学的な国家論の伝統のなかで）人間が、『創世記』一・二八に従って、地上のあらゆる財の根源的な所有者として印づけられている。ただ人間はその財を「下位使用者（*dominium utile*）」として、上位所有者（*dominus directus*）である創造者にして主の下で、所有することになっていたのである」。
- (7) 「封土授与」という思想に従って、聴従を忠誠のことだと理解しようとする、道を踏み外すことになるだろう。こうした貴族的な動機は道徳的なものではない。

- (8) こうした意味において、たとえば自殺においては、人間は自分から自分によってあらゆる拘束性を引き離す。人間は、自分に関するかぎりでは、倫理性をその実存に関して世界から根絶する。というのもその人間は自身的人格における倫理性を「壊滅する」(M. d. S. VII 234 [カント『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集11』岩波書店、二〇〇二年、二九四頁]) のだからである。
- (9) ここで関わりがあるのは、こうしたひとつのテーゼであって、エルトマンの歴史的な叙述の個々の部分ではない。エルトマンが編集した『プロレゴメナ』の「序論」の九八頁以下の注二と、何よりカントの「覚書」の第二巻 (Leipzig, 1884) の「序論」を参照せよ。
- (10) こうした「懐疑的な」方法は、「独断論的な懐疑主義」と混同されてはならない。
- (11) A・リール (Der Philosophische Kritizismus, 1. Bd., 3. Aufl. 1924, S. 290 f.) は、正当にも次のことを強調している。ひとがカントの懐疑的な傾向と厳密な学問への欲求を、道徳的な関心と引き離そうとするなら、「完全に一面的な把握に陥ってしまう」。こう強調するとともに、リールは哲学の世界概念の源泉が、ルソーをカントが知っていたことにあるのではないかと推測している (ib. 292)。カントの発展にとつてのアンチノミーの意義も、リールによって (カッシーラーによっても) 認められている (ib. 340 f.)。とはいえその論述のなかでリールは、この統一をたんに個人的なものとして、つまり「世界理念」によって「認識概念」がたんに補充されるといふ事柄として考察している。こうした問題を学問分野に従って分離することは、従来のカント研究に典型的な弊害である。
- (12) このことによって、カントが『純粹理性批判』の演繹問題の解決に対して拒絶しているような、機械仕掛けの神 (deus ex machina) を、ひそかに批判の前提としてふたたび導き入れることにはならない。というのも創

造は非批判的な概念ではないからである。創造は否定的なかたちでは『判断力批判』によって、積極的には『実践理性批判』によって、その存在に関して解釈されている。批判を行なう理性は自分の規準を持っているのである。

(13) 実際にはもちろん構想力だけが(空想として)「欺く表象」への可能性を持つし、構想力は夢想しうる(F. V. A 376)。とはいえない)で問題となっているのは通常の(目覚めて健全な)状態である。

(14) 原理はここではもちろん真真正正なものではない(経験的である)。それゆえ原理は図式を経験的な再生において持つ。

(15) 「正式に」下されたのではなく、悟性という判事の前に引き出されることない判断は、「直接に感官によって口述筆記されているように見える」けれども、実際はそれでも「あいまいではあっても現に作動している悟性の熟慮」によって生じる(Anthr. § 10 [『人間学』五〇頁])。ただしこうして批判を欠いたまま下された「第一の判断」が正しい判断とされるのは、先人見によってでしかない(ソクラテスのダイモニオンのように)(ib. [同頁])。こうした判断はまさに誤謬の源泉である。

(16) 注意深く見る必要があるのは、いかにカントがこうして、カントが確実に(少なくとも原典からは)知らなかった、アウグスティヌスの思想に回帰しているかということである。Vgl. Augustinus, Confessiones X 6 [アウグスティヌス/山田晶訳『告白Ⅱ』(中公文庫、二〇一四年)一三三三頁以下]

(17) 『純粹理性批判』において「現象(Erscheinung)」とこう(「自然学的な」現象の概念をまったく度外視した)超越論的な概念は二義的であるように見える。「経験的直観の未規定的な対象」(r. V. A 20: o. S. 45 u. A. 1 [『哲学と道徳(二)』一三〇頁および一六七頁])としての現象も、「感官の表象」も、対象がその迫ってくるあり

方において表象されるかぎりでの対象であるが、この対象はそのものとしては（現象するところの対象として）規定されていない。とはいえその存在に関してはこの感性的な現象はまったくもってすでに、純粹な悟性によって解釈されるころのもの（対象の現象として）であって、直観に対してだけそうしたものであるのではない。だから存在に関しては感性的な現象とフェノメノン（經驗的な対象）は実際には同じものである。カントが両者を現象として語るのは、たんなるいい加減さではない。

(18) いわゆる論理的な仮象はこれに対し、誤謬推論において現れるように、「もつぱら論理的規則に対する注意の欠如から生じる。だから、当面の事例に対する注意が鋭くさえなるやいなや、論理的仮象は全面的に消滅する」(F. V. A 296f.)。論理的仮象も先入見に基づいており、少なくとも感性の対応物に、つまり悟性の論弁性に存する。だが概念のヒエラルキーは完全に思考の支配力のうちにあるから、仮象は仮象であるとの洞察とともに消失する。

(19) 拙論「デイヴィッド・ヒュームの真理概念における啓蒙と自然神学」を参照せよ。

(20) 「世界史」の「止揚」というヘーゲルの方法は、たしかにこうした問題の明晰な表象を備えているが、同時にまったく非歴史的に基礎づけられた、その問題の解決の形式も持っている。

(21) ハイデガーはこうした意味で、それぞれの人間がそのつとそれ自体である、「世界ー内ー存在」としての現存在という存在者の特徴づけている。

(22) 確実性と確信についてはハイデガー『存在と時間』二五六頁を参照せよ。著者はハイデガーのある講義に、デカルトの哲学的な根本傾向についての洞察を負っている。これから解かれるべき課題であると著者に思われるのは、『省察』におけるデカルトの基礎づけを、デカルトの道徳的で、人間学的な立場へと還元すること（「情念

論』と書簡を手がかりにして)、およびそれらをスコラ的な伝統と比較することである。

(23) ヒュームにおいても、そしてヒュームにおいてはカントにおけるよりずっとはつきりと、「印象」が志、向、的、な、性格を持つことを示すためには、より立ち入った論述がここで何より必要であった。著者の前掲の論文を参照せよ。

(24) ヒュームの『自然宗教についての対話』を参照せよ。

宮村悠介（みやむら・ゆうすけ／愛知教育大学講師）