

カント『純粹理性批判』における「実践理性」の位置づけ

——合理性概念の再検討のために——

桐 原 隆 弘

目 次

はじめに

1. 思想史的概観——認識領域と実践領域における理性の位置
2. 独断論？——ヴォルフの精神哲学とカント
3. 懐疑論？——ヒュームの感覚主義とカント
4. 理念の能力としての理性
5. 「理性使用」の形態
6. 「超越論的对象」としての「心」の批判
7. 「理性の実践的関心」
8. 「常識」の問題
9. 『純粹理性批判』における「実践理性」の位置づけ
10. 合理性概念の再検討

はじめに

合理性 (rationality, Rationalität) の問題は、マックス・ヴェーバーが西洋合理主義の進展を「呪術からの解放 (Entzauberung)」過程としてとらえて以来、社会学の中心問題のひとつとなった。彼は宗教による価値諸領域の統一が崩れ、科学、道德、法、芸術がそれぞれ固有の合理性をそなえつつ独立していく過程に、歴史の進歩だけではなく、価値の喪失という負の側面をも見いだす。それは単に、人間のあらゆる行為への宗教的世界観による統一的な意味づけが不可能となったというだけのことでなく、近代資本主義の発展において動機づけの面で大きな意義をもったとされる宗教倫理 (プロテスタントの世俗内禁欲および「天職 (Beruf)」観念といった「精神 (Geist)」) が利益獲得至上主義や官僚制支配に途を譲り、それに伴い「精神なき専門人、心情なき享楽人」が跋扈する世の中が到来したということでもあった¹⁾。

こうした事態を価値合理性 (目的そのものの価値適合性) に対する目的合理性 (所与の目的に対する手段選択の適合性) の優位ととらえ、かつカント、ヘーゲル、マルクスといったドイツの社会理論の系

譜上で近代化の諸問題を解明しようと試みたのが、ジョージ・ルカーチ、マックス・ホルクハイマー、Th. W. アドルノといった社会哲学者たちであった。ルカーチは、商品形態が人間と人間の関係に浸透し、人間関係が見かけ上の合理性をそなえた固有の対象性をもつにいたる状況 (物象化 Verdinglichung) のもとで、そうした状況からみずからを解放し、歴史形成の主体としての意義をプロレタリアートが獲得すると主張する。これに対しホルクハイマーとアドルノによれば、商品形態の浸透をプロレタリアートの階級意識によって解消することは期待すべくもなく、その一方で現代のファシズムは、中産階級の非合理的情念を巧みに利用して大衆操作を図りつつ、商品形態を社会全般に貫徹させるという。そうした状況のもと、彼らは実践哲学からは大きく後退することになる。ユルゲン・ハーバーマスによれば、ホルクハイマーは支配的な道具的理性に伝統的形而上学以来の観想的理性を対置し、アドルノは近代理性の同一化思考に芸術における非概念的・非同一的な表現を対置するにとどまった。

ヴェーバーからルカーチをへてホルクハイマー、アドルノに至る目的合理性・物象化・道具的理性・同一化思考の批判は、ハーバーマスによれば、いずれも意識哲学 (Bewusstseinsphilosophie) の構成にとらわれているがゆえに、近代社会の問題解決のための糸口を明示することができない。すなわち彼らはいずれも (新カント派価値哲学の影響下にあったヴェーバーも含めて)、主観/客観、主体/客体、自我/世界、精神/自然といったカントおよびドイツ観念論の概念枠組みのなかで思考しており、社会的行為全体における言語を用いた相互行為の重要性を十分に認識していない。そのため彼らは理論上も実践上も隘路に陥ることとなったのである。

ハーバーマス自身、こうしたドイツ観念論に由来する社会理論の研究から出発しているのだが、彼は

1970年代より、相互行為（この概念に関する初期の考察としては1968年の『イデオロギーとしての技術と科学』が挙げられる）の概念をコミュニケーション的行為として鑄なおし、これを一方ではG・H・ミードの社会心理学（またはシンボリック相互行為論）、エミール・デュルケムの社会分業論、さらにはタルコット・パーソンズの社会システム論といった、非ドイツ語圏の社会理論、そして他方ではフレーゲ、ヴァイトゲンシュタインに由来しオースティン、サルルらによって展開された言語哲学の諸成果に依拠しながら精緻化する作業を行ってきた。その最初の体系的な成果が1981年に出版された『コミュニケーション的行為の理論』である²⁾。

同書においてハーバーマスは、「コミュニケーション的合理性」の概念を、目的論的行為（科学・技術における道具的行為および経済・政治における戦略的行為）、道徳・法における規範規制的行為、および演劇的行為のそれぞれに通底し、科学、技術、道徳、法、芸術といった分化した価値諸領域を横断する、討議を通じての合意形成において機能を果たす価値規範として展開しようとしている。それはかつての宗教的・形而上学の世界像の代用品ではなく、むしろ形而上学的な理論（「^{テオリア}観照」）とは対照的な実践的合理性を志向しており、ハーバーマスはそこに近代社会における人間の諸問題を積極的に解決する糸口を見いだそうとしている。

本稿はハーバーマスによるこのコミュニケーション的合理性構想を体系的に検討することを意図していない。本稿はむしろ（ここで詳細にその論拠を提示することはできないものの）同構想に欠けていると思われるいくつかの側面を補う観点から、彼が「意識哲学」の名の下でそのアクチュアリティを限定的なものに見なしているカントの哲学にあるのではないかと問題提起するものである。

例えば、ハーバーマスの「目的論的行為」およびそれに含まれる道具的行為ならびに戦略的行為は、それが「行為（Handlung）」概念だということもあって、科学・技術のうち、どちらかといえば技術の方に傾斜している。だがこのことによって、科学研究における合理性はそれ自体主要な研究テーマとしては扱われなくなる。これは、合理性研究としては不十分ではないであろうか。特に、近代科学が宗教的・形而上学的^{コスモロジー}宇宙論を放逐していく過程で、そ

の^{コスモロジー}宇宙論の中心内容をなしたアリストテレス的・目的論的世界観が機械論的世界観といかに拮抗してきたかという論点が視野の外におかれていることを問題点として指摘しうる。目的論的行為と言われる場合の「目的論的（teleologisch）」の語はいわばもっぱら世俗的な目的合理性（Zweckrationalität）の文脈においてのみ用いられ、伝統的な目的論（Teleologie）がライプニッツ、カントにおいて占める役割³⁾、そして20世紀後半以降における科学論における^{コスモロジー}宇宙論の意義は問われないままなのである。さらに、ハーバーマスが本来意図している実践的合理性の理論の文脈においても、とりわけその科学・技術における合理性との関連、または科学・技術における認識と道徳・法における認識の関連という点において、価値領域の分化を所与としてその実践的関連づけを図るという意図をもつコミュニケーション的行為の理論は十分な示唆を与えない。だが本来問われるべきことは、人間の「理性（reason, Vernunft）」を認識・実践双方の領域において通底する認識能力としてとらえた場合、^{コスモロジー}宇宙論および宗教的倫理からの近代科学および近代道徳の分離過程そのものを当の理性の立場からどのように再構成することができるか、ではないだろうか。科学、法、道徳、芸術といった価値諸領域を所与と見なし、これらを通底する合意の理論を構想するという社会学的理論を、今一度伝統的哲学における人間理性の解明の見地から再検討する必要があるのではないだろうか。

本稿は、こうした問題意識のうち、特に科学・技術における合理性と法・道徳における実践的合理性との関連に注目し、この点をめぐるカントの所説を考察するものである。その観点からとりわけ注目したいのは、カントが一方において、伝統的^{コスモロジー}宇宙論の解体過程にみずから身をおき、理論理性（思弁的理性）と実践理性の区別に立脚し、自然現象の解明を目的論的または宗教倫理的観点から解放し、これを機械論的因果性の解明へと変容させていく過程（その限りでの「実践理性に対する理論理性の優位」）を追認しかつこの動向を特に『純粹理性批判』において哲学的に根拠づけながらも、他方において『人倫の形而上学の基礎づけ』および『実践理性批判』において実践理性に新たな非・伝統的意味を与え、その限りでの「理論理性に対する実践理性の優位」を

説いているということである。

このいわば理性の位置づけの「逆転」は、『純粹理性批判』においてもすでに萌芽的に見られる。そしてこの「逆転」のプロセスにおいて重要な役割を果たすのが「常識」であると思われる。そこで本稿では、同書における理性の意義、理性使用の形態、常識の問題に関するカントの説を哲学史的な文脈から検討し、思弁的・理論理性との関連における実践理性の位置づけを明らかにしたい。そしてそれに基づいて、現代における合理性理論の再検討へと考察を進めていくことを目指す。

1. 思想史的概観——認識領域と実践領域における理性の位置

理性、悟性といった知的能力の機能は、世界および自己についての客観的な理論的「認識 (Erkenntnis)」にある。これに対して「実践」の領域は主に「意志」に関わり、この意志は、自己の欲求、願望、意図を実現する場合であれ、あるいは社会の共通のルールや価値規範を確立し、これに従う、またはこれを批判的吟味の対象とする場合であれ、いずれにせよ客観的世界における自己実現すなわち「行為 (Handlung)」を必要とする。

認識と実践の関連についてユルゲン・ハーバーマスはさしあたり、科学的認識の領域には「認知的・道具的合理性」を、道徳的・政治的実践の領域には「討議的・コミュニケーション的合理性」をそれぞれ価値規範として割り当てている。そしてハーバーマスの眼目は最終的には、後者をもって前者を包含する、もしくは前者が成立するための前提条件として後者を想定するという点にあると思われる⁴⁾。

合理性概念のこの区別・配列においては、単に技術的実践においてだけではなく、科学者共同体の理論的認識においても、コミュニケーションを通じた合意形成が重要な要素をなすこと、そしてその意味において人間の社会的行為はすべて——モノローグや単独の製作行為でさえも——「他者」(または「他の自我; 他我 alter ego」)との言語を介した相互理解を暗黙の前提としていることが示唆されている。この論点は「言語論的転回による意識哲学の克服」といったスローガンにとどまらない、ハーバーマス社会理論の重要な人間学的意義を、少なくとも

潜在的可能性として示唆しているように思われる。だがその一方で、合理性概念のこの構想においては、科学的認識の自然「哲学」的・宇宙論的起源および、道徳的・政治的実践における「科学・技術」的要素が相対的に軽視されている。前者はプラトン以来の哲学の伝統に属するものであり、認識領域と実践領域の十分な区別を知らないという点においてすでに、「ポスト形而上学的思考 (nachmeta-physisches Denken)」を標榜するハーバーマスの真剣な考察対象とはなりえない。そして後者は、東欧諸国における技術主義的なマルクス主義解釈および、西側先進各国において広まった政治経済問題の社会工学的処理に関して、ハーバーマスが早い時期から意図的に拒否してきたところのものである⁵⁾。

ハーバーマスがカール・オットー＝アールとともに展開してきた討議倫理学は、「強制から自由な合意」「理想的発話状況」等の概念によって特徴づけられる。そして間主観的討議があらゆる社会的行為の基盤をなしている以上、討議倫理学は人間のあらゆる行為とそれを導く価値の基盤をなすとも考えることもできよう。だが、例えば科学的認識に関して言えば、討議を通じての合意の倫理とはさしあたり、自然科学においてさえも単なる人間—自然関係だけではなく、研究者同士の社会関係、とりわけ研究者共同体内の研究の方法、内容、結果、評価等をめぐる合意が必要であるということを含意するにすぎない。人間の社会的行為がすべて言語行為の側面をもつという重大な人間学的事実を別とすれば、研究者共同体内の合意の必要性といういわば当然の前提が疑念と動揺にさらされる場合においてこそ、倫理が、とりわけ研究者倫理、または技術者倫理という形で求められる。しかし研究方法の妥当性の吟味、事実の確定ないし検証、といった論点に関しては討議を通じての合意だけでは明らかに不十分であって、合意に至る以前の、むしろ合意そのものの前提として、明白な自然の事実の確定が求められる。研究者間の合意が科学研究の十分条件であるわけではないのである。だがハーバーマスは、科学の営為をもっぱら認知的・道具的合理性の枠に収め、目的論的観点と機械論的観点の相克をあらためて問題とすることがない。このことは討議倫理学の科学論における展開可能性を狭めているのではなかろうか。その一方で、現実の科学・技術は研究者間・技

術者間の合意というそれ自身重要ではある研究行為の前提条件をあらためて問うことのないまま、ひたすら目に見える業績を追い求めて日々営まれている。

近年のハーバーマスの議論を参照するなら、確かにそこでは、科学方法論の領域において重要ないくつかの論点、例えば実験・観察を通じて得られたデータは生のままでは特定の（例えば「自然主義的」）世界観ばかりか、普遍妥当な科学的認識そのものすら正当化するものではなく、実験・観察が行われた限定された空間と日常生活の空間との関連性が考慮に入れられなければならない点などが指摘されている。しかし、生物学的進化と文化的進化、脳神経作用と（「自由な」）意志との間の連続した領域を解明しようとする近年の脳神経科学の成果に対して、ハーバーマスは物理的・生理的「原因（Ursache）」と意識的・意志的「根拠（Grund）」との相違を強調する立場に踏みとどまっている⁶⁾。

ハーバーマスが科学的認識に認知的・道具的合理性を割り当てた時点ですでに、彼は人間と世界の本質の解明という、科学研究の伝統的な広いパースペクティブからは後退している。だが思想史を遡るなら、例えば「イデア」説に至る以前の時期のプラトンは、対話篇『メノン』において、世界の事物はすべて連関しあっているがゆえに、そのうちわずかな部分についてだけでも知識を得たならば、あとはそれをきっかけとして、正しい推論を通じて世界全体に関する知識を手に入れることができるという見通しを、有名な「想起（アナムネーシス）」説の形をとり、魂の不死という仮説をもとに提起した⁷⁾。この見通しは、同書が直接のテーマとする人間社会の「徳（アレテー）」の問題を含めた世界または宇宙全体の本質に関わるものであり、だからこそプラトンは同書において、「学知（エピステーメー）」と「思慮（訳書では「知」；プロネーシス）」を、「思念（訳書では「思わく」；ドクサ）」と対比しつつ、前二者の機能はほぼ同様のものであると理解していたのである。すなわちプラトンは、学知に導かれる科学的な認識と思慮に導かれる道徳的・政治的な実践は同じもの（のちに「善のイデア」と呼ばれるもの）の一部であり、とりわけ前者が後者を包含し、正しい知識は正しい行為のための十分条件であるという方向で立論していたとすることができるで

あろう。

のちにこれら二つの領域（認識領域・実践領域）の連続性に関するプラトン説を継承することになるライプニッツだけではなく、プラトンより少し遅れて両者の区別を強調した、最古の経験論者の一人であるアリストテレス、さらにライプニッツ批判を通じてプラトンに対するアリストテレスの立場に共通する経験主義的側面をもつカントにおいても、ハーバーマスのように科学的認識を道具的合理性に還元する観点は見られない。むしろいずれの哲学者においても、科学的認識を自然「哲学」すなわち世界の本質をめぐる実用性から離れた理論的考察であるとする見解が見られる。

すなわち、ライプニッツは『形而上学叙説』（1686年）において、『メノン』の想起説から前世説（la preexistence）のような「誤った考」を除けば、そこでは真理認識のために精神にあらかじめ潜在的に（virtuellement）備わっている知識のことが述べられていると主張する⁸⁾。ライプニッツによれば、「われわれの感覚の表象（les perception de nos sens）」はいかに「明晰（claire）」であっても必ず「混雑な知覚（sentiment confus）」を含むので、それはたがいに同感しあっている宇宙（tous les corps de l'univers sympathisant）のすべての物体から印象を受けているはずであるにも拘らず、ちょうど海辺の波を一々識別することはできないと同様に、物体から受けるすべての印象を判別することはできない（150頁）。だがすべての物体には「実体形相（formes substantielles）」が備わり、動物にすら精神（ames）はそなわっており、いかなる実体も不完全ながらも「全宇宙を表出する（Elles experiment ... tout l'univers)」。ましてや人間の有する「理性的精神（esprits）」は、不完全ながらも反省能力、必然的・普遍的真理の発見能力、さらに（自己反省 reflexion sur elles mêmeに基づく）倫理的性質（qualité morale）を備えている。その倫理的性質、あるいは「知性的精神（l'ame intelligente）」をもって、人間は自我（moi）について語り、倫理的に同一の人格（le même personnage）であることができる（151-152頁）。

ここでは明白に、人間の認識能力と実践能力とが連続的にとらえられている。世界と自己自身についての明晰判明な認識こそが人間の実践を正しい方向

へ導くという、プラトンがソクラテスから受け継いだ思想がここには脈打っている。ライプニッツはプラトンの想起説における「前世」説と関連するもう一つの仮説である「(魂の) 不死説 (l'immortalité)」を、道徳および宗教において人びとが求めるところのものとして容認しているし (152 頁)、また「カエサル」のような固有名を含めたすべての概念が、神の立場からは、(総合的にではなく) 分析的に、「ちょうど円の性質が円の定義の中に含まれているように」、その述語となる生い立ち、性格、事績等の内容をすべて潜在的に (virtuellment) 含んでいる (92-93 頁) という観念論的学説をも (容易には受け入れがたいとはいえ) 展開している。

一方、アリストテレスは「学知 (エピステーメー)」と「思慮 (プロネーシス)」とを明確に区別した。前者は幾何学・数学の法則や物理法則などに従う必然的・運命的な事柄 (「それ以外の仕方においてあることの不可能なことがら」) に関する知識とされ、帰納 (エパゴーゲー) または推論 (シュロギスモス) によって獲得される。その際、論証の前提となる基本命題の源泉として「直知 (ヌース)」が想定され、これが「学知」とならんで知性的徳 (ディアノエティケー・アレテー) すなわち「知恵 (ソ피아)」を構成する。これに対し、随意的な選択 (プロアイレシス) によって結果に影響を与える事柄 (「それ以外の仕方においてあることのできるもの」) における「徳」すなわち「倫理的徳 (エーティケー・アレテー)」に関わる知を扱うのが、後者すなわち「思慮」である。同様に随意的な知には「技術 (テクネー)」があるが、技術はそれ自体としては徳には含まれないとされる⁹⁾。

アリストテレスは、学知を閑暇 (スコレー) における、生活の必要から離れた観想 (テオーリア) の対象とし、これに対し思慮を家政の賢者 (オイノミコイ) および国政の賢者 (ポリティコイ) (『ニコマコス倫理学 (上)』225 頁) に見られるような実践 (プラクシス) の根拠としている¹⁰⁾。ここで特徴的であるのは、技術は主として生活必需品の制作 (ポイエーシス) の手段となるが、これが実践の領域からは明確に区別されているという点である。これは、実益性、生活の必要は実践の目的とはならないということの意味する。ハンナ・アーレントが言うように¹¹⁾、ギリシア的「実践 (プラクシス)」概

念には家政的なもの、経済的なものは含まれていなかった。道徳的・政治的实践は、生活の必要を満たすことから自由な (自由人の) 活動であり、自己利益ではなく、共同体全体の利益を目指すものであった。もっとも、実践それ自体も自己目的ではない。共同体において「よく振る舞うこと (エウ・プラクティン)」は倫理的徳の要をなし、それが「幸福」(エウダイモニア) と同一視されてはいるものの (『ニコマコス倫理学 (上)』20 頁)、アリストテレスによれば、倫理的・政治的实践そのものを目的と見なすのは、戦争そのものを目的と見なす発想と共通する。人びとが平和を目的としてそのための手段として戦争を行うのと同様に、人間が日々の忙殺 (アスコレイン) を強いられているのは本来は、閑暇における観想を目指してのことなのである (『ニコマコス倫理学 (下)』175 頁)。

こうしたアリストテレスの知識観は、運動と静止とに関する形而上学説と関連づけることも可能である。潜在能力 (デュナミス) が活動 (エネルゲイア) において顕在化し、最終的に目的を達成する (完全現実態; エンテレケイア) という彼の目的論的自然観においては、運動そのものが存在の非本来的なあり方とされている。実際、アリストテレスの時代は慣性の概念を知らず、運動ではなく静止を常態であると考えていたため、放たれた矢は本来真下に落ちるはずだが、矢によって無理やり押しつけられたのに抗して必死で元の位置に戻ろうとする空気を推進力として、先へ進むものと考えられた。また当時物質元素であると考えられた土、水、空気、火のうち、前二者が落下運動をし、後二者が上昇することも、「本来の場所に戻る」ことを目指すものであると目的論的に説明された。さらに天体を構成する物質は地上には存在しない高貴な「不滅の元素」であるとされ、それが理想的な「円運動」を永遠に繰り返していると考えられたのである¹²⁾。

このような自然観は今から見れば荒唐無稽であるが、こうした自然観を背景として、アリストテレスが「閑暇」における学知をいわば人間活動の「^{スコレー}忙殺」の止んだ状態、世界の本質についての認識に静かに自足する状態としてとらえていることは重要である。アリストテレスのこの観点は、ハーバーマスが科学的認識を「認知的・道具的合理性」に分類し、その技術的手段としての側面を強調している

こととは対照的である。その違いの背景には、純粋な認識の領域が後退し、自然認識を人間の生活の利便のために動員する「科学技術」の興隆があるのは言うまでもないことであろう。アリストテレスが観想を「自足的・閑暇的・無疲労的」活動として人間の活動の最上位に位置づけた（『ニコマコス倫理学（下）』176頁）のは、実践哲学の文脈では、彼が『政治学』第二巻において自給自足経済に最も高い価値を与え、商業や金融業を蔑んだことに対応している。これに対し、アーレントが分析するように、近代の経済社会は政治と経済（家政）の伝統的境界を曖昧にする「社会的なるもの」（『人間の条件』、59頁以下）という新たな領域の登場を特徴とする。商業・交易が経済を牽引するという、アリストテレス的古代・中世社会においては考えることのできなかつた状況によって特徴づけられる近代の経済社会においては、科学を経済生活に応用することによって大量生産技術が生まれ、資源配分、所得分配、経済成長、雇用確保といった経済問題が主要な政治問題としての地位を占めるようになる。やがて、政治問題の解決そのものが技術専門家集団テクノクラートに委ねられることになる。ハーバーマスによる価値領域および合理性の分類・配列の背景にはこのような社会経済的事実がある。実際彼は、すでに『イデオロギーとしての技術と科学』（1968年）において、イェナ期のヘーゲル哲学から「労働と相互行為」という人間の活動の二つの要素を取り出し、マルクスの「生産力」概念を「労働」に、同じく「生産関係」概念を「相互行為」におきかえることで、政治領域の経済領域に対する独立性を回復する方途を模索していた¹³⁾。

さてそこで、この認識領域と実践領域の関連という問題を、カントに即して考察してみよう。単に歴史的意義においてだけではなく、認識と実践の関係をめぐる体系的意義から言っても、カントはアリストテレスとハーバーマスの中間に位置すると考えることができる。重要な論点として指摘しておかなければならないことは、カントにおける「理性（Vernunft）」概念は、哲学史上、極めて特殊な地位を占めるということだ。それはプラトンの「知恵（ソ피아）」とも、ライプニッツの「精神（*ames, esprit*）」とも大きく異なる。

アリストテレスは情念（パトス）、欲情（エピ

デュミア）、快樂（ヘドネー）、苦痛（リュペー）等、魂の「無ロゴスの部分」の一つである「欲求的部分（ト・オレクティコン）」の働きを、「有ロゴスの部分」のうちの「倫理的」部分、すなわち思慮の働きによって抑制することを「節制（ソープロシュネー；「思慮〔プロネーシス〕を保全〔ソーゼイン〕すること）」と称した（『ニコマコス倫理学（上）』225頁）。このことから明らかであるように、パトスはロゴスの支配下にあるのが当然であると考えられた。

一方、ライプニッツにおいては、感覚（sens）、知覚（sentiment）、表象（perception）の働きが段階的に明晰・判明になるとともに、精神の反省能力、真理発見能力、倫理的性質、人格性が得られると考えられた。カントの用語を用いるなら、認識能力（Erkenntnisvermögen）、としての感性（Sinnlichkeit）の明晰さが徐々に高まっていく線上のいわば消尽点に、悟性（Verstand）が、さらに理性（Vernunft）が登場すると考えられていることになる¹⁴⁾。

ところがカントは、感性、悟性、理性の段階構造を一応想定してはいるものの、これらのいわばヒエラルキー秩序は念頭においていない。あるいは少なくとも、認識能力の明晰さの度合いによって連続的に知的・精神的能力が発現してくるとは彼は考えていない。カントが目指していたのはむしろ、認識能力のいわば「民主化」（オトフリート・ヘッフエの言う「認知の革命」*die epistemische Revolution*)¹⁵⁾である。対象認識は、それが客観的実在性をもつためには、その対象に関する概念的思考の論理的首尾一貫性だけでは不十分であり、感性的直観による援護を必要とする。というよりむしろ、カントは対象認識に際して、概念の自足的使用は無意味であるとすら考えていた。対象認識が「対象」認識であるかぎり、それは（たとえ幾何学的図形におけるように「アプリオリ」な種類のものであっても）概念の他者である直観の裏づけを必要とする。

カントによればそもそも、「対象」認識は、人間の認識能力に固有の認識の様態であり、概念的表象がただちに客観的実在を可能にするというような能動的な「知的直観」とは異なり、受容的な「感性的直観」の雑多な内容を能動的な「悟性概念」の働きによって思考し整理することによって得られる。そ

うである以上、認識される客体と認識する主体との双方からなる「対象」認識は、客体からの感性的直観と、その客体を（再）構成する主体の側の概念とを不可分の要素とする。その意味においてカントの認識論はプラトンよりもアリストテレスに近い。後者は経験界を超えた「イデア」の実在性を否定し、個物の述語となる「エイダス」の普遍性に踏みとどまろうとしたからだ。カントにおいて観念論的であるのは、ただ彼が「直観のアプリオリな形式」として「空間・時間」を想定し、それに応じて、概念を個別的・経験的概念と「アプリオリな悟性概念」とに分け、直観および概念の非経験的源泉を想定したからであるにすぎない。認識論においてカントは消極的なプラトン主義者である（この立場をカントは「超越論的観念論 [経験的実在論]」と称した）。

一方、カントは理性の「理論的使用」から「実践的使用」への移行段階に当たる領域において、徐々に積極的なプラトン主義に接近し最終的にこれと合流する。さしあたっては、思弁的・理論的理性使用の限界を補う「理性理念の統制的使用」の文脈で、控えめに「超越論的理念 (transzendente Idee)」が導入される。認識領域から実践領域へと移った途端に「自由・不死・神」が大手を振って登場する、というわけではないのである。むしろ、カントの問題意識は、彼自身大いに寄与した機械論的・因果律的世界観の発展過程において、理性の経験内在的使用に徹し、経験から乖離した「超越的」使用を避けながら、なおかつ科学的世界観と両立しうる道徳的・宗教的世界観の基礎を確立することにある。もともとの主眼は明らかに、理性の思弁的・理論的使用の妥当範囲の確定にあった。だがカントは最終的には、統制的・超越論的理念の控えめな提示から歩を進めて、実践哲学的なプラトン主義へとたどり着く。その端的な表れとしてカントは、感性から悟性へ、悟性から理性へ、という認識能力批判の手順を『実践理性批判』において逆転させ、「道徳的原理」(理性理念)を出発点とし、そこから「善悪の概念」(悟性概念)へ向かい、最後に「道徳的感情」(感性的直観)を導出するという観念論的な道徳哲学の構想に着手する。

この「逆転」は『純粹理性批判』においてもすでに萌芽的に見られる。そしてこの「逆転」のプロセスにおいて重要な役割を果たすのが「常識」であ

る。そこでつぎに、カント自身のテキストに即して、理性の意義、理性使用の形態、常識の問題に関する彼の説を哲学的文脈から検討し、思弁的・理論理性に対する実践理性の位置づけを明らかにしたい。

2. 独断論？——ヴォルフの精神哲学とカント

カントは『純粹理性批判』¹⁶⁾ 方法論の末尾「純粹理性の歴史」において、哲学史のなかでの批判哲学の位置づけを試みている。彼はヴォルフ哲学を「独断論」、ヒューム哲学を「懐疑論」とする、同著全体で繰り返し言及される論点を再度取り上げ、自身の体系を「批判」哲学として規定している¹⁷⁾。そこでカント批判哲学を、ここではその実践理性の位置づけをめぐる、歴史的な文脈から理解しようと試みる際には、ヴォルフおよびヒュームの哲学体系を概観しておくことが必要となる。

ヴォルフの『ドイツ語の形而上学』¹⁸⁾ は、デカルト以来の心身問題に対して、意識論および二元論によってではなく、一元論的な表象論によって解決するライプニッツの方向性を継承し、生理学的分析をも交えながらこれを発展させている。デカルト学派は、それぞれ独立した実体であると考えられた心(思惟 *res cogitans*) と身体(延長 *res extensa*) とがどのように結びつきうるか、身体における外的世界の知覚の変化が心の状態変化をもたらす、逆に心による指令によって身体を動かすことができるのはそもそもいかなる根拠によるのか、という問題に対し、機会原因説 (*Okkasionalismus*) の立場からの解答を試みた。心・身体がそれぞれ異なる実体として、それぞれ異なる法則に従うのであるならば、両者の運動が互いに因果連鎖をなすことは不合理であると思われる。そこでデカルト学派は、神が心の思考、身体の知覚を「機会」(きっかけ)とし、それぞれが合致するよう働きかけていると考えたのである。だがこの説明では、創造主がつねに仕事をしていなければならない。つまり奇跡が連続しているということになり (*Deutsche Metaphysik*, § 764)、不自然であると思われる。

デカルト学派においては、心の機能がもっぱら思惟つまり明晰判明な意識に求められており、たとえば睡眠時には意識はまったく機能していないから、

心そのものが機能していない、と結論づけられる (§ 797)。周知のようにデカルトは動物を神が創造した機械仕掛けの物体であると考えていた。しかしこれもまた不自然な帰結であると考えられ、これに対しライプニッツは先述のように、すべての事物に異なる度合で表象能力がそなわると考え、不鮮明な種類のものであるが動物にも魂が見いだされるとした。事物を判別する明晰さ (Klarheit)、および判別する諸要素の概念的判明さ (Deutlichkeit) の度合いのみが、物体、生物、人間の表象能力の相違であると彼は考えたのである。

この点をヴォルフは踏襲して、世界において身体の占める位置の相違に応じて、心の表象が無数に多様でありうるという事実を指摘している。心は、身体の占める場所に応じて、感覚器官を通じて世界の一部を表象する (§ 753)。ヴォルフは心 (Seele) を表象能力としてとらえ、それに感覚、想像、記憶、知性 (悟性)、感覚的欲求、意志、理性等のあらゆる機能を含めている (§ 747)。魂 (プシュケー) を栄養摂取的、欲求-意志的、倫理的、知性的各部分に分けたアリストテレスと同様に、心の機能を人間以外の生物と共通する要素から段階的にとらえる見方である。大部の『自然学』を残したアリストテレスと同様に、ヴォルフもまた専門の数学、自然法研究とならんで、自然科学研究とりわけ物理学および生理学の研究に従事している。ヴォルフはその成果に基づいて『形而上学』において心と身体の相互作用の分析を行っている。

ヴォルフによれば、心身問題への解答はライプニッツの「予定調和 (vorbestimmte Harmonie oder Uebereinstimmung)」に見いだされるという (§ 765)。しかしながら、ヴォルフの見解は若干懐疑的である。というのも彼は、心と身体の相互作用は経験的に証明されうるものではない、と述べているからである (§ 761)。証明はされえないが、しかしまた反証もされえない (§ 762)。この議論は、カントの「弁証論」における心に関する論考にやや近い (例えば魂の「不死」は理論的に証明することも反証することもできないとする箇所 (A394) を参照)。カントはヴォルフ流「独断論」を克服したというより、ヴォルフの論考のなかにも含まれていた懐疑的要素をヒュームを足がかりにして一層前面に押し出したと言うべきなのかもしれない。ヴォルフ

の論理的な議論の運びにもなお曖昧さが残るとすれば、それは一つには、彼が心理現象と生理現象の詳細な分析を手がけながら、それを「形而上学」の枠の中で行ない、しかもそこでライプニッツ的「予定調和」を必ずしも含意が明確ではない形でもち出している点にある。同様の曖昧さは、人間の権利の根拠を論じる際に「完全化 (Vervollkommnung)」という「自然的」義務をもち出している点にも認められる。規範の問題が自然主義的に扱われており、それはまさしく (「自然主義的誤謬」批判の祖とされる) ヒュームをも含めて、スコットランド啓蒙主義の道徳観と共通する点である。

3. 懐疑論? ——ヒュームの感覚主義とカント

「感覚主義」(Sensualismus) は、理論哲学的には観念の起源を感覚に帰する立場であり、古くはアリストテレスが、近代ではロック、ヒュームが代表的である。これに対し、実践哲学上の感覚主義はシャフツベリ、ハチスン、スミスなどスコットランドを活動の中心としたモラルセンス学派に代表される、道徳の起源を感情に求める立場である¹⁹⁾。ヒュームは実践哲学においてはこの後者の立場を共有するが、理論哲学において「知覚の束としての自我」²⁰⁾ および「習慣としての因果性」²¹⁾ の説を打ち出したことで、彼は感覚主義の代表者となるにとどまらず、カントを初め、現代にいたるまでの後代の哲学者たちの間で最も重要な哲学的問題の提起者となった。

なぜこの二つの論点が重要であるのか。それはヒュームの自我論が (ヒュームが直接の批判対象としたわけではないが) ライプニッツ-ヴォルフ学派に典型的に見られたような心の実体視を根底から疑っているためであり、またヒュームの因果性論が、感覚知覚の内容からは「必然的」認識も「普遍妥当的」認識も帰納的に推論することはできないこと、したがって因果性の概念は実在そのものに関するものではなく、認識主観の側の観察と経験、そして習慣に基づいて立てられた仮説にすぎないことを示しているからである²²⁾。

これらのヒュームの問題提起によって、カントは独断論だけでなく哲学一般の根底が揺るがされたと理解し、これとともにライプニッツ-ヴォルフ学派

の形而上学的理論構想はもはや維持しがたいと判断した。ヒュームの「懐疑」を受けて、新しい哲学を構築することが必要であると彼は確信したのである。

カントはさしあたり、心、世界、神というヴォルフに典型的に見られる形而上学の構成を「弁証論」の章においてそのまま踏襲する。しかしそれは単に議論の枠組として採用されるにすぎない。この枠組のなかで実際に展開される議論はヒュームの懐疑に満ちている。まず、「心」に関してはそれを実体視する立場が「誤謬推論 (Paralogismus)」として根底から否定される。次に、「世界」に関しては経験を度外視した思弁的理性使用が必然的にアンチノミーに陥ることが指摘される。その際第一に、その空間的・時間的「限界」の想定が、単なる直観の形式にすぎないものを実体視した端的に誤った問題設定であると断定される。第二に、主に心身問題を念頭におきつつ、単純な「実体」の成立可能性が同様に誤った問題設定であるとされる。第三に、因果性に関しては、すべての現象は先行する自然原因に起因すると見る自然主義的見解と、自然原因性をもたない「自由による因果性 (Causalität durch Freiheit)」の可能性を擁護する見解とが、それぞれ両立可能であること、および第四に、(目的論を含めた)「絶対的必然性」が自然的偶然性と両立可能であることが論証される。

特にアンチノミーの章における「自由による因果性」の論証においては、自然主義的見解が勢力を拡大するなかで、自由、不死、神の理念を擁護するためのカントの苦心の跡が見られる。一方でカントは、単純な実体としての「心」の経験的実在性、理論的認識可能性にはもはや信頼をおいていない。他方で彼は、自然原因と自由原因の両立可能性には余地を与える。これは一見したところ、矛盾ではないかと思われるものの、カントの理論構成においては首尾一貫している。なぜなら彼は、一方で心身問題という理論哲学上の問いを正面から扱うことを拒否し、「心」の実体視を回避しながら、他方で人間の実践上の諸問題、すなわち意志決定、傾向性の克服、共同の立法、等の諸問題を扱うための理論枠組を編み出したからだ。そしてその際に重要な鍵を握る概念こそが「実践理性」である。

4. 理念の能力としての理性

すでにヴォルフは悟性 (Verstand) と理性 (Vernunft) とを相互に区別している。彼によれば、悟性は事物の判別能力に関わる能力であり、理性は一方で悟性によって発見された複数の真理の間の関係を確定し、他方で善悪の判断を行なう能力である (*Deutsche Metaphysik*, § 892)。

その一方で、ヴォルフは悟性を理性の前提条件であると考えている (「意志と自由は悟性と理性に由来し、理性は悟性に由来する。そのため、人間の魂は動物の魂からは、悟性、つまり特殊な事物の判明な表象によって区別される。」 § 892)。これに対しカントは、感性、悟性、理性、といった認識能力を扱う著作のタイトルに「理性批判」という表現を選んだことにも見られるように、さまざまな認識能力を理性によって代表させようとしていたと思われる。このことは例えば「経験」と「理性」とを対置するカントの次の文に見られる。「純粋理性認識の根源に関し、その認識が経験から導かれるか、それとも経験からは独立に、理性 [そのもの] に源泉をもつか…。」 (A854/B882 強調は桐原)。対象の直観を受け取る受容的な認識能力が感性であり、対象の概念的把握を行うのが悟性、そして、それらを (それぞれの適用範囲の限界を確定しつつ) 包括する認識能力が理性である。認識能力全体を理性によって代表せようとすれば、それを受容的側面に限定したのが感性であり、概念による対象把握の側面に限定したのが悟性であると結論づけることができるように思われる。このことは、カントが感性、悟性、理性のヒエラルキー秩序を想定せず、受容的な感性と能動的な悟性・理性それぞれの機能を厳密に分け、それらが対等な立場で行う協働によって対象認識がなされると考えていたことと矛盾しない。実際、カントは対象認識の成立過程をおおよそ以下のように把握していた。まず、対象から得られた直観をアプリアリな直観 (空間、時間) によって把握し、これを (構想力を介して) 概念化する。つぎに、その概念をアプリアリな悟性概念 (量、質、関係、様相) によって整理する。こうして、分析判断、アポステリオリな総合判断 (経験判断)、アプリアリな総合判断 (形而上学的・数学的判断) を通

じて対象認識が可能となる。

対象認識の文脈および、意志規定の文脈のいずれにおいても、理性の機能と意義をより一層明確化したのがカントの功績である。ここでは対象認識を中心に、『純粋理性批判』から主に「超越論的弁証論」（以下「弁証論」）を手がかりとして見ていこう。ヴォルフは理性を「真理間の〔論理的〕関係を把握する」能力であると規定した。カントもまた推論（例えば三角形から「三つの角」を認識する「直知」（直接推論）に対し、三角形から——平行線公理を前提として——「内角の和は二直角」を導き出す場合の認識手段；A303/B359）、すなわち命題間の関係を明らかにする能力、そのうち特に間接推論（複数の命題から導出する推論、三段論法）を理性に帰している（A299/B355, A330/B386f.）。理性は直観ではなく概念による認識を直接の対象とし、原理（Princip）²³を形成する能力である（A299f./B356f.）。その原理の例としては、「生起するものはすべて原因をもつ」という、経験から導出することのできない、概念による総合命題が挙げられるが（A301/B357）、それにくわえて（いささか唐突に見えるものの）実践哲学の領域から、市民法の諸規定の「単純化（simplificiren）」の可能性が言及されている（A301/B358）。その際の立法の「原理（Princip）」は、「われわれの自由が一貫して自己自身と合致する条件へと、われわれの自由を制限すること」（「法則に従って人びとに最大の自由を与える政体は、各人の自由が他の人の自由と両立しうる政体である。」A316/B373）とされる。言うまでもなく、この原理は後に『人倫の形而上学』法論において立法の原則として定式化される。

理性は個々の経験的規則を体系的に導きだすことができるようにその連関を明らかにし、「思考の統一（Einheit des Denkens）」（A298f./B355）をもたらす。悟性と理性の関係については次のように簡潔にまとめられている。「悟性が規則を介して現象を統一する能力であるとするれば、理性は原理のもとで悟性規則を統一する能力である。したがって理性はけっしてまず経験へ、あるいはなんらかの対象へ向かうものではなく、まず悟性へ向かい、悟性の多様な認識に概念を通じてアプリアリな統一、つまり理性統一（Vernunftseinheit）を与えようとする…」（A302/B359）「規則の多様性（Mannigfaltigkeit

der Regeln）と原理の統一性（Einheit der Principien）こそが理性の要求するところである。それは理性が悟性と一貫した関連をもつために必要である。これはちょうど、悟性が多様な直観を概念のもとにおくことによって、直観を結びつけるのと同様である。」（A305f./B362）「理性推論〔間接推論〕は、直観へ向かうのではなく、したがってまた（悟性がカテゴリーを用いてそうするように）これを規則のもとにおくのではなく、概念および判断へ向かう。理性が対象へ向かう場合においても、この対象およびその直観と直接に関係を結ぶのではなく、悟性およびその判断と直接の関係を結ぶのである。一方、悟性およびその判断は、まずは感官およびその直観に目を向けて対象を規定するのである。」（A306f./B363）「理性概念は概念的把握（Begreifen）に、悟性概念は（知覚の）理解（Verstehen）に用いられる。」（A311/B367）

このように、対象そのものではなく、悟性による多様な規則の認識に統一を与える機能をもつ理性は、本質的に「超越論的（transscendental）」な性格をもつ。「超越論的」というのは、経験に「内在的（immanent）」でないこと、つまり経験を越えてしまう（「超越的」transscendentとなる）ことは異なり（A295f./B352f.）、「経験〔的認識〕の対象にアプリアリに関わる可能性」をもつこと（A56/B81）、そしてそのかぎりでは経験に先立ちこれを可能にすることを意味する。対象の「概念（Begriff）」（A12f.）または対象の「認識様式（Erkenntnisart）」（B25）のアプリアリな可能性に関わるのが、「超越論的」な認識である。直接に対象に向かうのではなく、対象「認識」の可能性、とりわけ悟性の認識の可能性に関わるという点において、理性は「超越論的」な性格をもつのである。したがって、理性には、推論手続きに注意しさえすれば防ぐことのできるような論理的誤謬とは質を異にする誤謬または仮象が含まれる。それは理性そのものに内在し、回避することのできない誤謬または仮象（たとえば「世界は時間的に始まりをもつ」）である。こうした誤謬または仮象が生じるのは、理性使用の格率が客観的原則の見かけをもつために、もともと主観的な認識能力である理性の格率が、対象を欠いた単なる概念を扱うだけである場合において、客観的必然性をもつかのように見えるためであるという

(A297/B353)。

そもそも、理性には概念による多様な認識を統一する機能が備わりはするが、客体そのものを認識し、規定する能力が備わるわけではない。理性の能力は、悟性が蓄えた認識をやりくりすること (Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes)、概念を比較しそれを使用するに当たって可能な限り少数の概念に集約すること (思考経済) にある (A306/B362)²⁴⁾。これは認識主観の側の要求には適うが、あくまでも「主観的法則 (subjectives Gesetz)」(Ebd.) であるにとどまり、この原則そのものが対象認識の「客観的妥当性」を保証するわけではない (A306/B363)。対象認識の客観的妥当性を保証するのはむしろ (対象およびその直観と直接に関わる) 悟性の方であり、経験の統一を可能にするのは理性ではなく、悟性である。たとえば、「生起するものはすべて原因をもつ」という原則は、カントによればそれがすべての「必然的」因果関係の経験的認識の前提となるため、経験の統一を可能にするが、これはそもそも悟性から得られた原則であり、一方、理性はといえば、概念間の結びつきだけに注目するため、可能な経験との関連を失ったならば、この原則が想定するような総合的統一を与えることはできなくなるのである (A307/B363f.)。

とすれば、あらためて理性の役割は何であるかが問われなければならない。それが悟性規則を原理のもとに統一するとは言っても、経験的認識に直接客観的妥当性や統一を与えるわけではないとなると、理性は客体認識においていったいかなる意味をもつのか。思考経済はもちろん重要な機能の一つだが、これもまた経験の基盤を見失えば、単なる空虚な概念間の関係にすぎなくなる。

悟性概念 (カテゴリー) も経験に先立ってア priori に与えられるが、反省された現象の統一を含むのみである。その悟性概念は認識、対象の規定を可能とすることによって、理性に対して推論の素材を与えることになるが、この悟性概念が客観的実在性をもつのは、それが経験の「知性的形式 (intellectuelle Form)」としてつねに経験に適用されることによるのみである (A310/B366f.)。これに対し、理性概念は経験的認識を一部として含む認識全般、つまり「可能な経験の全体または経験的総合

の全体」(A310f./B367) を対象とする。もとより理性の対象は経験の枠内に限定されてはいない。現実の経験はこの「可能な経験の全体」に到底及ぶものではないが、それにもかかわらず、前者は後者に含まれると見なされうる。「理性概念が [他のものを条件づけるが、それ自身は] 条件づけられないものを含むとすれば、理性概念はすべての経験が属している何ものか、それ自身はけっして経験の対象とはならない何ものかに関与する。」(A311/B367) 理性は経験的認識を手がかりとして推論を行うが、ここから得られた概念が客観的妥当性 (つまり経験との適切な対応関係) を保持しているならば、この推論は「正しく導出された概念」(conceptus ratiocinati) であるのに対し、客観的妥当性を欠いているならば、「詭弁による概念」(conceptus ratiocinantes) となる。理性概念はこれらいずれにも関わり、「超越論的理念 (transscendentale Ideen)」と呼ばれる (A311/B368)。

悟性概念 (カテゴリー) が直知 (直接推論) によって、個々の直観の対象を客観的認識の対象とすることを可能にするとすれば、超越論的理性概念 (理念) は個々の経験的認識を概念間の連結 (間接推論) によって結びつけ、これを思考経済の法則に従って統一する。その際、理念は所与の条件づけられたものに対する「条件の総体性 (Totalität der Bedingungen)」または「[それ自体は] 条件づけられないもの (das Unbedingte)」に他ならない (A322/B379)。この「条件づけられないもの」は、ヴォルフ形而上学の構成を踏襲しながら、1) 述語とならない主語 (思考する主体の絶対的統一性としての「心 (Seele)」)、2) 前提をもたない無条件の前提 (現象系列の諸条件の絶対的統一性としての「世界」)、3) 諸部分の体系的総括 (すべての思考対象の条件の絶対的統一としての「神」) として特徴づけられる (A323/B379f., A334/B391) なおここで「絶対的 (absolut)」と言われるのは、「制約をもたない (ohne Restriction)」という意味である (A326/B382)。このように、条件づけられないもの、無制約のものを求めること、これを課題として要求することは「人間理性の自然本性に根ざす」が、この「超越論的概念」は (理論哲学の枠内では) 悟性の適用範囲を最大限拡張し、それと同時に悟性の首尾一貫した使用を可能にするという点にお

いて有益であるにすぎない (A323/B380)。

5. 「理性使用」の形態

理性の思弁的・理論的使用と実践的使用²⁵⁾との間の、特にそれぞれの「経験」に対する関係をめぐる相違に関しては、『実践理性批判』(1788年)に先立ちすでに『純粋理性批判』の「弁証論」において言及されている。「自然との関連においては、経験がわれわれに規則を与え、真理の源泉となる。これに対し道徳法則においては、(残念ながら)経験は仮象の源である。「何をなすべきか」に関する法則を「何が〔現実〕になされるか」から取り出すか、またはそれによって制約することは退けるべきである。」(A318f./B375) 理性は対象認識においては、経験の地盤を離れた途端に「詭弁」に陥るとされたが、道徳的立法を主要内容とする意志規定においては「理念こそが(善に関する)経験そのものを可能とする」と主張される(A318/B375)。

「単に思弁的な理性使用においては(im bloß speculativen Gebrauch der Vernunft)」諸条件の絶対的総体性、またはあらゆる現象の絶対的全体は「単なる理念(nur eine Idee)」にすぎず、それを具象化することはできず、解決しえない課題にとどまる(A328/B384)。ところが「実践的使用においては(im praktischen Gebrauch)」、「実践理性の理念はつねに現実的かつ具体的に(in concreto)与えられうる」(A328/B384f.)。「実践的理念において純粋理性は、純粋理性の概念が含むものを実際に生み出すという因果性をもつ。」(A328/B385) それゆえ、実践的理念は「単なる理念」にすぎないと言うことはできず、それどころかむしろそれは「あらゆる可能な目的[たとえば万人の自由および幸福の実現]の必然的統一という理念であるがゆえにこそ、すべての実践的なものにおいて根源的な、少なくとも制約的な規則に対する条件を供する。」(Ebd.)

こうして「自然概念から実践的概念への移行」、「道徳的理念と思弁的認識の関連性」も話題に上るが、理性の「思弁的」または「超越論的」使用が主要な課題とされ、その「実践的」使用を直接に扱うわけではない「弁証論」においては、これらの問題はただ伏線的に言及されるにとどまる。

6. 「超越論的对象」としての「心」の批判

「弁証論」のうち、「心(Seele)」の問題を主として扱う「純粋理性の誤謬推論」においては「超越論的客体(transzendentes Objekt)」および「超越論的对象(transzendentaler Gegenstand)」の概念が、特に第一版において重要な概念として用いられている。もっとも「心」と「超越論的对象(客体)」の関連は必ずしも明白ではない。さしあたり、超越論的对象(客体)の方は外的・内的直観の源泉として、それ自身知られることのない「物自体(Ding an sich)」とほぼ同義で用いられている(A366, A372f.)。一方、心との関連性を示す表現としては次の箇所を挙げることができる。「超越論的客体は外的諸現象(die äußeren Erscheinungen)においても内的直観(die innere Anschauung)においても同様に基礎をなすものだが、それは〔外的現象の〕実質ではなく、思考する存在者(ein denkendes Wesen an sich selbst)でもない。そうではなく、超越論的对象は第一〔外的諸現象〕および第二〔内的直観〕の様式の経験的概念を与える現象の、われわれの知らない根拠である」(A379f. 強調は桐原)。われわれは内的直観から自我や心を構成するが、その際に想定されている現象の背後にあるその現象の「根拠(Grund)」は、カントによれば、それ自体(デカルトが想定したような意味での)思考する存在者として実体化してとらえることはできない。そもそもカテゴリーの一つとしての「実体(Substanz)」概念そのものが、カントによれば経験的使用にのみ耐えうるものである(「実体の概念は…経験的にのみ使用しうる」A365)。それゆえ「人格の同一性を、時間において私が自己を認識する場合にそのあらゆる時間の意識において、〔経験的な直観としての〕自我の同一性から導きだすことはできないのであるから、心の実体性(Substantialität der Seele)というものもその自我の同一性に基づかせることはできないのである。」(A365) この文脈に続いてカントは、「物自体(超越論的对象)に対する実質が何であるかはわれわれにはまったく知られることはないが」としながらも、その超越論的对象を求める思弁的思考の一例として自我論に言及している。そこでカントは、表象

の変転のなかで常住不変性 (Beharrlichkeit) をたもつ自我の表象のもつ諸性質を、自我の対象・客体としての性質として忍び込ませることによって、自我とは何かという問いに対して (「私は私である」という類の) 同語反復的な回答しか与ええないことになる、という趣旨のことを述べている (A366)。

なおこの点に関連して、「超越論的分析論」の次の文章を参照しておきたい。「…悟性はアプリアリには、可能な経験の形式一般を先取りする [予想する (antizipieren)] のみである。現象でないものは経験の対象ではありえないから、悟性は感性の制約——その中でのみ対象は与えられるのである——を決して踏みこえることはできない。…思考とは、所与の直観を [認識の] 対象に関連づける所作 (Handlung) である。この直観の様式がいかなる仕方でも与えられていないならば、対象はもっぱら超越論的である。そして [そもそも] 悟性概念は超越論的に、すなわち多様なもの一般の思考を統一するという仕方で使用されるほかはない。」(A246f./B303f. 強調は桐原) 経験的直観を離れてただ悟性概念 (カテゴリー) のみを用いて推論することから得られる観念上の対象を実体化すること。ここに誤謬推論が成り立つと見てよいだろう。

さて、誤謬推論の章における中心課題としての心の実体視の批判に視点を移そう。心は (様相において) 「実体」であり、(質において) 「単純 [不可分]」であり、(量において) 「同一 [の人格]」であり、(関係において) 「空間における可能な [外的] 対象とともに存在する」(A344/B402)。これらの命題をそれぞれ、「判断の絶対的主語であり、他の事物の規定 [述語] として用いることができないものは実体である」、「活動する多くの事物が競合しているものとしてとらえることのできないものは、単純である」、「異なる時間において数的な同一性を意識するものは、その限りにおいて人格である」、「所与の知覚に対する原因としてのみその現存在を推論しうるものについては、その実在性は疑わしい」(デカルト的懐疑) という前提から導くのが、(特に第一版において詳述された) 誤謬推論である。

例えば第三の誤謬推論への批判においては次のように述べられる。「実体や単純なものの概念と同様に、人格性概念もまた (それがもっぱら超越論的であり、われわれには知られることのない主観の統

一がその規定において、統覚を通じての一貫した結合である限りにおいて) 残る可能性がある。そしてその限りにおいて、この概念は実践的使用に対しても必要かつ十分である。しかしながら、この概念を純粹理性を通じてわれわれの自己認識 (Selbsterkenntnis) を拡張するために用い、主観のとぎれることのない持続を、同一の自我という単なる概念から示してみせようとするならば、われわれはもはやこの概念を誇らしげに用いることなどできない。なぜならこの概念は自分自身の周りを堂々めぐりしているだけであり、[知識を拡張するはずの] 総合的認識に関する問いにおいて、われわれを一步たりとも前進させることはできないからだ。」(A365f. 強調は桐原)

ここで示唆されているように、超越論的对象・客体、特にここでは同一性を保持する「人格」という概念は、実践的使用に対しては意義を有しうが、これを思弁的にかつ経験を離れて使用したとしても、客観的な「自己認識」をなんら拡張せず、単なる同語反復にとどまる。このような、感覚主義、懐疑論にも通じる批判を通じてカントは、「心」「人格」概念を無批判に客観的認識の対象として用いるヴォルフ流「合理的心理学」(A402, A403u.a.) がその理論的基盤をすでにみずから掘り崩していることを示すのである。

7. 「理性の実践的関心」

純粹理性の思弁的使用、特にその超越論的使用を主題とする『純粹理性批判』においては、理性の実践的使用に関して詳述はなされない。しかしカントは、宇宙論的理性理念に関する四種のアンチノミーを概観したのち、「理性の関心」について一節を設けて論じている。そこでは「理性の実践的関心」が中心テーマとなる。

「理性の実践的関心」とは何か。カントは次のように述べている。「世界は始まりおよび空間における拡がりの限界をもつのか、どこかに、そしておそらく思考する私という自我のなかに、不可分かつ不可滅の統一が存在するのか、それとも可分かつ可滅のものだけが存在するのか、私は自分の行為において自由であるのか、それとも他の存在者と同様に自然および運命の糸によって導かれているのか、最後

に、最上の世界原因というものは存在するのか、それとも自然の事物およびその秩序こそが最終的な対象であり、われわれはいかなる考察においてもそこにとどまらざるをえないのか。」(A463/B491)「[これらの問いにおける] 反定立の側の主張のもとでは、思考法がまったく一様で、格率に完全な統一性が見られる。それはつまり、世界における現象の説明という点においてだけではなく、世界全体に関して超越論的理念を解消するという意味においても、純粋経験論の原理である。これに対し、定立の側の主張は、現象の系列の枠内での経験的説明法の外部において、知性的な開始 (intellectuelle Anfänge) というものを基礎にすえている。…私は定立の主張を…純粋理性の独断論と名づけようと思う。」(A465f./B493f. 強調は桐原)

このようにアンチノミー論における定立を「独断論」、反定立を「経験論」として特徴づけたのち、カントは「宇宙論的理性理念の規定における独断論の側」に見いだされるものとして、1)「好意的な人ならだれでも賛同する」実践的関心 (praktisches Interesse)、2) 無限に開始点を遡及すること、無限に分割すること、無数に因果連鎖をたどること、等を望まない人にとっての(消極的な)思弁的関心 (speculatives Interesse)、および 3) 汎通性 (Popularität) という利点、を挙げる。このうち 1)「実践的関心」についてカントは、世界の開始点が存在すること、思考する自我が単一でそれゆえ朽ち果てることがないこと、その自我の随意的な行為が自由であり、自然の強制を超え出ていること、そして世界を形成する事物の全体秩序は根源的存在者 (Urwesen) に由来しており、その存在者から万物が統一と合目的な結合とを与えられていること、これらのことは(定立の主張者にとって)「道徳と宗教の礎石」をなしていると述べている (A466/B494)。これに対し、反定立においては宗教と道徳を保持するという実践的関心はまったく見られないという (A468/B496)。

純粋 (bloß) 経験論の側では、世界そのものと異なる根源的存在者は存在せず、世界は開始点も開始者もたず、心は物質と同様に可分かつ可滅であると考えられるため、道徳的(実践的)理念は超越論的理念ともどもその妥当性を失う。だがその一方で、経験論は思弁的関心においては利点を有する。

それは、経験論者は悟性のその本来の地盤、すなわち可能な経験という地盤にとどまってその法則をたどることによって研究を進めていくため、この方法に従えば確実な根拠に根差した認識が無際限に拡張されうるからだ。さらにカントはこう続ける。「悟性は、自然秩序のこの連鎖から立ち去り、単なる思考上の事物に過ぎない以上 [経験に] 与えられることはなく、それゆえどのようなものなのかも分からない理念に頼る必要はない。だがそれだけではない。自分の仕事を放棄して、事はすでに完結したとの口実のもと、観念化する理性と超越的概念の領域へ移行し、観察したり自然法則に従って研究したりしないで済むようにすることですら悟性には許されていない。そればかりか、自然の事実に反論されることなどありえないと考えたり空想したりすることさえも許されないのである。」(A468f./B496f.) それゆえ、自然史の任意の開始点、自然の範囲の限界、不可分で不可滅の実体、自然法則から独立した自由原因、自然の外部の根源的存在者等を想定することは、経験論者(経験的自然研究者)には許されない (A469f./B497f.)。

ところが、理性には「認識を完成させる」(A474/B502)というもう一つの、いわば積極的な思弁的関心、すなわち認識を際限なく拡張するのではなく、既存の知の体系を始原(原理)から説き起こしこれを完成されたものと見なそうとする関心がある。カントはこれを理性の「建築術的 (architektonisch)」関心 (A475/B503) と称する。このことに関連して触れておきたいのは、経験論の側の分析的方法を主たる研究の手段としながらも、任意の実体を仮説として設け、その起源、範囲、同一性、一貫性、動因、目的、等を導き手とすることによって自然研究がいつそう進むことがありうるということである。実際、生物学の領域などを見ればわかるように、目的論的研究方法は機械論的研究方法によってことごとく駆逐されたわけではない²⁶⁾。研究方法に関する目的論の意義に関するこの問題は、カントが『判断力批判』においても展開する「統制的理念 (regulative Idee)」の問題につながっていく。

8. 「常識」の問題

ところで、カントは「常識 (seusus communis, Gemeinsinn, gemeiner Menschenverstand)」に対して一見したところ錯綜とした態度をとっている。例えば『プロレゴメナ』(1783年)²⁷⁾においては、おおよそ次のような論旨によって「常識 (コモセンス)」学派のヒューム批判を不当であると断定している。すなわち、リード Thomas Ried (彼は必然的認識の証明不可能性を説いたヒュームを批判するに当たり、人間の認識と実践の基盤に「常識 (良識)」 common sense をおいた)、オズワルト Oswald、ベアティ Beattie、プリーストリ Priestrey といったヒュームの批判者たちは、ヒュームが課題とした点を理解していない。彼らはヒュームが疑った点を当然に承服されていることと見なし、ヒュームが疑いもしなかったことを幾度となく尊大な仕方でも証明することに躍起となっていた。そのため、ヒュームの問題提起にもかかわらず、何事もなかったかのように旧来の状態にとどまることとなったのである。

ところが当のヒュームは、「原因」の概念が正当かつ有効であり、自然認識全体にとって欠かすことができないということは微塵も疑わなかった。むしろ、原因の概念が「アприオリに」考えうるものであるのかどうか、つまりあらゆる経験から独立して内的真理性をもち、それゆえまた、経験の対象に限らず、広範な使用範囲を有するものであるのか否かを疑ったのである。原因の概念の起源 (Ursprung) に関して彼は問題提起を行ったのであって、それを使用することの利益または必要性に関してではない。

ヒュームの論駁者は本来、理性の本性の奥深くに立ち入らなければならなかったのだが、それは彼らにとって都合の悪いことだった。そこで彼らは「常識 (gemeiner Menschenverstand)」という便利な手段に、まるでそれが託宣でもあるかのように——実際、人間が常識を有していることは天の恵みのようなものであるから——訴えた。学問が行き詰ると常識、つまり大衆の意見に訴えるというのは、哲学者ならば赤面すべきところだが、人気取りのおしゃべり家は勝ち誇ったようにそれを行なう。ヒューム

は常識をベアティと同様に要求してはいるが、ベアティがもち合わせなかったもの、つまり批判的理性 (kritische Vernunft) を要求した。批判的理性とは、常識を制限し、それが (理論的) 思弁に立ち入ってその方面で何事かを決定するようなことがないようにする能力である。というのは、常識とは自分自身の原則を証明することを心得ていないからこそ、常識と言えるのだからである。

すべての物には向き不向きがあり、常識 (健全な悟性 gesunder Verstand) は経験に直接適用される判断が問題とされる場合には役に立つのに対し、概念だけによる一般的な判断、つまり形而上学が問題となる場合には、思弁的な悟性が役に立つ。そして後者の場合においては「健全な悟性」は判断することができない。

カントが述懐するところによれば、彼はヒュームによって独断論のまどろみ (dogmatische Schlummer) から目覚めさせられ、それ以来思弁哲学研究において方向転換を余儀なくされた。彼はヒュームの導き出した、概念のみによるアприオリな学としての形而上学は不可能であるという帰結には賛同しないが、その帰結はヒュームが自分の課題を全体として理解せず、全体を理解することなくしては理解することのできない一部分に拘泥したためにもたらされたものであるという。そこでカントは、鋭敏な人 [ヒューム] が残した根拠づけられた、しかし完遂されていない思考を継続すべきであろうと結論づける。

カントはこのように『プロレゴメナ』においては、自然研究に携わる認識能力に関して根本的な問いを立てたヒュームを高く評価し、その問題意識を受けつぐと同時に、ヒュームと同時代の「常識」学派を辛辣に批判した。一方そのカントは『純粹理性批判』においてはもう少し「常識」に対して寛容であった。そこでカントが問題にする「常識」は、コモセンス学派の意味での「常識」とそのまま重なるわけではないものの、思弁的研究に常識が混入することを断固として拒んだカントが同時に、特に実践的理性使用を論じる文脈において常識の意義を高く評価していることは注目してよいと思われる。

『純粹理性批判』において「常識」が言及される箇所はいくつかあるが、まず注目したいのは、前節で概観した「理性の関心」に関する章において、

宇宙論的理念をめぐる独断論的判断が「汎通性」ゆえに利点を有すると述べられている箇所（前節の3））である。カントは次のように主張する。「常識（gemeiner Verstand）はすべての総合の条件づけられない開始という理念において、いかなる困難も見いださない。なぜなら、常識はそれだけでなく、結果の方へ下降していくことの方に、根拠の方へ上昇していくことよりも慣れているからであり、また絶対的に第一のものという（常識がその可能性を疑うことのない）概念において、安心だけでなく、常識に従って歩みを進めていくための導きの糸を結びつける堅固な支点をもつからだ。これに対し、常識は条件づけられたもの〔結果〕から条件づけるもの〔原因〕へ休みなく上昇していく場合には、いつも空中に足場を求めているような気持ちになり、それはけっして快適なものではないからだ。」（A467/B495）

ここでは、現象の結果から原因を分析する探求法を忌み嫌う「常識」の弱さが、『プロレゴメナ』と同様の口調で指摘されている。だがそれと同時に、「常識」の観点から道徳と宗教を擁護する立場に対する理解もまた示されている。一方、先に触れた「建築術的関心」とも関連するが、思弁的・理論的理性使用の領域においても常識はまったく無力であるわけではなく、客体構成的ではないが、自然研究の導きの糸を与えるという意味において統制的な目的論的理念は、（ここではさしあたりそれに基づく神の証明について）常識に適しているとも指摘される。「この〔神の目的論的〕存在証明は、〔神の存在証明としては〕最も古く、最も明快で、常識（gemeine Menschenvernunft）に最も適合している。この証明は自然研究を活気づけ、一方でこの証明自体、自然研究にその存在を負っているので、自然研究によって新たに力を得る。この証明は、われわれの観察によっておのずから発見することのできなかった目的や意図をもたらし、自然の外にある特殊な統一性という原理の導きの糸によって、われわれの自然認識を拡張する。この知見は逆に原因の方へ、つまりきっかけを与える〔元の〕理念にふたたび作用を及ぼし、最高の創始者の存在への信仰を増して、これを異論の余地のない確信にまで高めるのである。」（A623f./B651f. 強調は桐原）。

このように、統制的理念としての自然目的論を創

造主の存在とともに信奉する常識の見地は、自然研究においても（特に「理性の建築術的関心」の観点から）有益である。そこで残る課題は理性の「実践的使用」における常識の役割である。カントは「超越論的方法論」において次のように述べている。「私は次のことを想定する。すなわち、純粋な道徳的法則（reine moralische Gesetze）は実際に存在するのだ、と。その道徳的法則は完全にアプリアリに（経験的動因、つまり幸福を考慮に入れないで）作為不作為を、つまり理性的存在者一般の自由の使用を規定する。そしてこの法則は（他の経験的目的を前提として仮言的にのみではなく）端的に命じ、それゆえにあらゆる意図において必然的である、と〔私は想定する〕。この命題を私は正当に前提とすることができるが、それは私が開明的な道徳家の証明に依拠しているだけではなく、あらゆる人びとがその種の法則に関して判明に考えようとするならば必ず下すであろうような道徳的判断に依拠しているからである。」（A807/B835）

このような見地から、カントは（次節で検討する）「カノン」の章を、「人間性〔人間的な自然〕の本質的目的」（道徳性）に関しては、哲学的探求によっても、人間性が常識にも与えたものを大きく超えるわけではなく、その点において自然は、人間に平等に道徳的資質を与えたのである、という結論で締めくくった（A831/B859）。カントにとって批判哲学の役割とは、理性の機能を精査し、その思弁的・理論的使用の場面において、（超越論的仮象のように）誤った推論を防ぎ、なおかつ、実践的使用の場面において、常識が十分に備えている道徳的判断能力の根源を明らかにし、これに確かな基礎を与えることであった。少なくとも実践上は常識で十分に対処しうるのだが、カントはあえて道徳的判断において理性が思弁的認識とは別の位相で介入してくることをつきとめ、その構造と機能を明らかにしたのである。思弁的認識において常識は、特に現象の原因を探求する分析的研究にとって妨げとなりうる。これに対し、自然目的を仮定することによって自然研究を促進することができ、なおかつそれが創造主への信仰を深める可能性があるという点に関しては、カントはその際に重要な役割を果たしうる常識に重要な意義を認める。さらに、実践の場面においては、むしろ理性は常識の援護に回り、常識が下

す判断を明確にする役割を果たすものと考えたのである。

このようにカントは「常識」をめぐる理性の機能を重層的にとらえている。カントの理性概念は、討議倫理学者が想定する意味での、あらゆる価値領域に通底して「合意」を形成するという普遍的理性の一元論とは異なり、科学的認識、目的論的認識、道徳・宗教において、対象認識相互の論理的連関、およびその総体性をめぐって超越論的理念が果たしうる役割を、「常識」との関連において多元的に規定しようとしている。

9. 『純粋理性批判』における「実践理性」の位置づけ

『純粋理性批判』において「純粋理性の実践的使用」が初めて主題的に論じられるのは、「超越論的方法論」のうち、「純粋理性のカノン〔規準〕」に関する章（A795ff./B823ff.）においてである。ここで「カノン」（認識能力の正当な使用法の総体；A796/B824）と言われるのは、（ちょうど「カノン法（教理典範）」がカトリック教会における、厳格な禁止事項を含む規律を意味するのと同様に）「〔理性使用の〕限界規定」を行ない、その「誤りを防ぐ」という消極的な役割を担う「規律（Disziplin）」のことであり、「真理を発見する」ための「オルガノン」とは区別される（A795/B823）。とはいえ、理性は元来積極的な認識を求める知的能力であり、その内容には、経験の限界をおのずと超えてしまうため、妥当な思弁的理性使用の範囲に含まれないものがある。そこで思弁的使用のこの欠落を埋めるのが、実践的使用であるということになる（A796/B824）。そもそも理性の思弁的使用は、アприオリな総合的認識の能力である純粋悟性の場合とは異なり、本質的に「弁証論的（dialektisch）」である〔アンチノミーを必然的に生み出す〕。したがって、理性の思弁的使用には「カノン」はなく、実践的使用に対してのみそれが存在するとされる（A796f./B824f.）。

思弁的使用の範囲外の理性の対象とは、意志の自由、魂の不死、神の实在という三つの理念が関わる、理性の超越論的使用の「究極意図（Endabsicht）」である。この究極意図とは、「実践的なもの

（das Praktische）」または「道徳的なもの（das Moralische）」（A801/B829）のことであり、その前提となるこれらの理念はいずれも、経験的認識の対象となりうることを証明することはできず、この究極意図との関連において初めて意義を有する（A799/B827）。そこで、選択意志が自由である場合に、その自由の行使の条件が経験的であるとするならば、理性の統制的使用によって経験的法則、例えば傾向性に基づく諸目的を統一する伶俐の教説（Lehre der Klugheit）によって幸福を実現することが課題となり、理性はその場合、実用的な諸法則（pragmatische Gesetze）を提示するにとどまる（A800/B828）。

先に一瞥したヴォルフの完全性の形而上学および実践哲学は、「善・悪の表象」が「快・不快」の感情をもたらすとしている（*Deutsche Metaphysik*, § 878）。身体および心の「完全性」がこの場合における「善」であり、それに伴う「快」をもたらすというわけである。ヴォルフ自身は「伶俐の教説」「実用的法則」といった概念こそ用いないものの、彼の目的論的な形而上学および実践哲学は、カントにとってはこれらのものと同等であろう。そこでヴォルフとはまったく異なる進路をカント実践哲学はとることになる。

すなわち、カントは「実用的法則」に「純粋な実践的法則（reine praktische Gesetze）」を対置する。この法則は理性によってアприオリに与えられ、経験的条件を度外視して端的に遵守を命じる。「純粋理性の実践的使用」にのみ属するこの「純粋な道徳的法則（die reinen moralischen Gesetze）」こそが、「カノン」を容認するのであるという（A800/B828）。

理性は必然的に超越論的理念を生みだす。超越論的理念は思弁的使用の文脈では、つまり対象認識の場面においてはアンチノミーをもたらすばかりで、もろもろの無意味な観念の組み合わせをもたらすことはあっても、経験的認識を拡張するものではない。これに対し、この同じ理念は、理性の「最終意図（die letzte Absicht）」あるいは「最高目的（der höchste Zweck）」（A801/B829）との関連においては「自由、不死、神」と表現され、道徳的実践の場面において効力を発揮する。その理由は、これらを前提として人間がなすべきことは、経験に依拠する

ことなく端的に命じられる道徳法則の遵守および実現であるからだ。カントは、経験的に証明不可能なこれらの超越論的理念を、実用的合理性を超えまたこれを包括する実践的合理性の足がかりとしている。

カントはこれらの理念をすべて前提として初めて、実践的法則の存在が可能となると考えたわけではない。彼の道徳哲学および法哲学を検討すれば明らかであるように、実践的法則にとって最も重要で必要最低限の条件は、これらのうち「自由」である²⁸⁾。「選択意志の自由」(「自由な選択意志」die freie Willkür, A802/B830)、および現象系列の開始者でありうることすなわち「超越論的自由」(A803/B831)は、カント自由概念の二本の柱をなす。「純粋理性のカノン」において前者は「実践的自由 (die praktische Freiheit)」とも呼ばれ、超越論的自由とは異なり、現象において経験的説明根拠をもつとされる。選択意志 (Willkür, arbitrium) はそれが感性的衝動から独立して理性によってのみ表象される動因によって規定される場合に「自由な選択意志」と呼ばれるが、その場限りの感覚的刺激にとらわれることなく、われわれの生活全体における長期的な利害を考慮に入れて選択意志を規定する理性は、「実際に起こること (was geschieht)」に関する自然法則とは区別される、「起こるべきこと (was geschehen soll)」に関する実践的法則を与え、この法則は、「自由という客観的法則」または「行動の訓戒 (Vorschrift des Verhaltens)」としてわれわれによって経験的に認識可能である (A802f./B830f.)²⁹⁾。この選択意志の自由はのちに『人倫の形而上学』法論において、人びとの選択意志の自由に余地を与え、それを妨げない義務として、法的—道徳的義務を構成することになる。なお、カントは各人の(経験的な)選択意志の自由を保証する法秩序の根源を超越論的な「道徳法則」に求めている。「第二のもの [実践的法則のうち、怜悯の規則と異なる道徳法則 (Sittengesetz)] は、傾向性を捨象し、…理性的存在者一般の自由および、理性的存在者の自由が原理に従って幸福の配分と合致することを唯一可能にする必然的条件のみを考察する。」(A806/B834)

選択意志の自由は、ロック、そしてヴォルフ(『ドイツ語の形而上学』 § 519- § 523, § 883- § 885、

自然法論等)も言及していたが、超越論的自由の方はカントの独創である。言うまでもなくこれは、「弁証論」の第三のアンチノミーにおいて詳述された概念である。超越論的自由は、感性界における一切の規定根拠から理性そのものが独立していることを意味する。現象系列の因果性に関する経験的認識の限界において、しかもそれと矛盾しない形で、現象系列そのものの開始者を想定しようということを、超越論的自由は含意している (A803/B831)。このことは同時に、法的—道徳的人格性、つまり帰責可能性の根拠ともなる (A554/B582)。さまざまな社会的行為に際して、空間・時間の枠内で経験されうる諸条件の変化を度外視し、「人格」として自身の行為に対して責任をとることはいかにして可能か。このことを超越論的自由概念は中心課題としているのであり、そのための伏線となっているのが、先に見た「心」に関する議論であった。「心」を不可分・不可滅の「人格」として実体視することを、カントは「誤謬推論」であるとして理性の思弁的・理論的使用の領域からは退けたのであった。この「心」または「人格」の概念は「自由」および「不死」という超越論的理念としてあらためて、実践的使用の領域における要請として復活することになる。

ヴォルフの「独断論」の要をなすのが「心」の実体視であるとすれば、カントがこれを認識不可能な超越論の対象であるとして理性の思弁的・理論的使用の領域から除外したことは、実践哲学に対してきわめて重要な帰結をもたらした。すなわち「超越論的なもの」の領域がこれによって実践哲学において開かれ、「実用的法則」とは次元の異なる「道徳的法則」が、経験的実在性とは別の固有の実在性をそなえたものとして、理性による立法の対象となったのである。ヴォルフ流「善」の実践哲学はあくまでもアリストテレス的目的論を離れなかった。カントが目指したのは、恣意的に立てられ、恣意的に適用されうる「怜悯」の教説とは異なる、普遍的に立てられ、遵守されるべき「正(義)」の法則である。

10. 合理性概念の再検討

善に対する正(義)の優位と言え、それは現在では討議倫理学派だけでなく、ジョン・ロールズも

強調した論点である³⁰⁾。とりわけ前者はカント哲学を「超越論的語用論」によって解釈しなおし、その形而上学的残滓を一掃しつつ、規範形成のための合意の理論を展開している。

討議倫理学は特にハーバーマスの80年代以降の貢献によって、社会理論として言語哲学的に精緻化され、またここ十数年間にわたって、彼の「自然主義」的世界観との対決を通じて、批判的な科学方法論の側面を強めている。その成果には注目すべきものがあるが、しかし討議倫理学はおおむね、「合意」の一元論に傾き、特にその「普遍主義」道徳論においてカントの衣鉢を受けついでいるにもかかわらず、カントの実践理性概念を平板化しているように思われる。その端的な表現こそが「ポスト形而上学の思考」(ハーバーマス)であり、「方法論的唯我論 [の克服]」(アーベル)であり、『『目的の王国』の理念的コミュニケーション共同体としての暗号解読』(アーベル)である。そこでは、「常識」、「実用的法則」と「実践的(道徳的)法則」、さらには自然の目的論的「総体性」を仮定し、道徳・宗教だけではなく自然認識にとっても有益な「理性の関心」、これらの論点を包括する多元的かつ重層的な実践理性概念が十分に顧みられているとは言い難い。

そこでまずは、カント実践哲学における実践的合理性が、対象の客観的認識を旨とする科学的合理性といかなる関係にあると想定されていたのかが検討されるべきであろう。その際、カントが一方でヴォルフ形而上学・実践哲学に見られる目的論的構成を退け、理性概念を純化しながら、他方で実践理性固有の機能を明らかにしようとした点が、自由の超越論的概念とともに再評価されるべきであろう。

科学的合理性と実践的合理性それぞれの関連をめぐって、カントが簡潔に彼の見解を述べている文が「カノン」の章にはある。そこでは以下のように述べられる。「純粋理性はそれゆえ、思弁的使用においてではないにせよ、ある種の実践的使用、つまり道徳的使用において、経験の可能性の原理を含む。その経験とは、道徳的訓戒に従って人間の歴史において見いだされうるであろうような行為である。というのは、そのような行為が起こるべきであると純粋理性が命じるがゆえに、それは起こりうるものでもなければならぬし、それゆえまた特殊な体系的

統一、つまり道徳的統一が可能でなければならず、しかし他方では、体系的な自然統一は理性の思弁的原理に従えば証明不可能であるからだ。それが証明不可能であるのは、理性が自由一般に関しては因果性をもつものに対して、自然全体に関しては因果性をもたず、道徳的な理性原理はたしかに自由な行為をもたらさうが、自然法則をもたらすわけではないからである。そのような意味において、純粋理性の諸原理は実践的使用、つまり道徳的使用においては客観的実在性を有するのである。」(A808f./B835f.)

道徳的法則に従う行為は事実として直接に自然の因果系列を生み出すわけではない。それはさしあたり、「人間の歴史において見いだされうるであろうような行為」つまり可能な行為であるにすぎない。しかしそれが現実の行為として、とりわけもっぱら対人関係を介して社会における外的行為として表れるとき、その行為はそれ自体、人格相互の規律の対象となる。行為は物件を対象とする際にも直接的に自然事物に関与するのではなく、対人関係の権利義務関係を介して、「事物(Ding)」を権利義務の対象すなわち「物件(Sache)」とすることで初めて、間接的に自然法則にも服するであろう。また人格との関係を直接に対象とする場合には、それは自然事物を介するか否かを問わず、知性的関係としての性格を顕在化させる。カントは彼の『人倫の形而上学』のうち特に「法論」において権利義務のこうした「知性的(intellektuell)」ないしは「可想的(intelligibel)」性格を主題としたのであった。

人間がみずから形成する社会的領域(「客観的精神」)の歴史性を主題としたヘーゲルとは異なり、カントは社会的領域における自由と責任の根拠にあくまでもこだわった。そこでカントに即して言えば、自然的世界とは相対的に独立して人間が形成し、世代間で受け継ぎながらそれを使用して生活していく言語、技術、社会制度等の客観的形成物において、カントの意味における帰責可能な人格性および自由は、いかにして保持されうるか、ということが社会理論の課題となりうる。カントに即して「実践的合理性」を再構成しようとするとき、まずそのような人格性と自由が中心に据えられなければならない。そのうえで、理性の「自己立法」³¹⁾、さらに コモンセンス学派との対決を通じて錯綜とした経緯をたどった「常識」論等が、「実践的」に使用され

る理性との関連において、その「思弁的」ないし「理論的」使用と並行して論じられていることの意味を考察しなければならないであろう。本稿では特に後者の課題にとりくんだのである。

先の「カノン」の章からの引用箇所においても示されていることだが、カントは人間の理性能力を認識と実践の両面にわたって吟味し、両方の理性使用が合致する可能性を探っていた。その合致の可能性は、ヴォルフにおけるように単に独断的に論じられるのではない。自然と社会の現実と、その変化のなかでの人間の実践の方向性を検討する際、客観的に認識可能なことと、実践可能なこととの間には、大きな溝が横たわる。その溝を埋めるのが例えば「労働」「技術」だと言ったとしても、カントは納得しないにちがいない。それらはおそらく、「実用的法則」のより精緻な形態を提供するにすぎないと、カントならば答えるであろう。その一方で、認識領域と実践領域の媒介を「コミュニケーション的行為」に見いだすのは、おそらく（その主唱者の自己理解に反して）カントの「知性的」「可想的」対人関係の理論から原理的にそれほど遠く隔たっているではない。しかしもし人が、実用的法則とは異なる「道徳法則」は、討議倫理学派の主張するようにもっぱら社会成員の「合意」に基づくものであると主張するとすれば、カントはむしろ、ヴォルフらを支持しつつ、人間性、およびその「完全化」への義務、さらには「常識」さえをも引き合いに出して、規範形成に携わる実践理性の重層性を指摘するであろう。

「カノン」の章には、本稿の見地からみて重要な箇所がもう一つある。それはカント特有の啓蒙史観が顕著に表れている箇所である。すなわち、理性の発展は自然研究と道徳との分離においてこそ実現される。一方で自然研究は目的論から純化されて機械論的研究へと移行し、他方で道徳もまた（まさに後にロールズが詳述するように）自然目的論、特に善や幸福についての教説をはなれて純粋な義務論へと移行する（A817f./B845f.）。このように自然研究と道徳とがたがいに分離した結果、一方では神を放逐した（「呪術から解放」された）世界において、実践領域の科学技術的処理の可能性が増大する。他方、目的や善の表象から解放された世俗的な正義論は、場合によっては資本主義経済の当事者間の利害調整にとどまる可能性もある。だがカントは、この

種の平板化された正義論にもまた彼固有の徳倫理学の見地から、賛同しないと思われる。カントは目的論と機械論、徳倫理学と討議倫理／正義論のまさに「中間」に位置する哲学者として、それぞれの見地の両面を兼ね備え、かつそれぞれの限界を見すえる視座を提供しているのである。

注

- 1) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1986 (Erstauflage 1920), S. 202ff.
- 2) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Bd. 2*, Frankfurt am Main 1981/1995. ユルゲン・ハーバーマス、河上倫逸・M. フーブリヒト他訳『コミュニケーションの行為の理論（上）（中）（下）』未来社 1986-1987年。
- 3) 桐原隆弘「目的論と技術的合理性——F・G・ユンガー『技術の完成』におけるカント解釈を手がかりとして」『下関市立大学論集』第57巻第3号、2014年。
- 4) 「…コミュニケーションの合理性の概念には、次のような意味がある。それは究極的に強制をとまわず議論によって一致でき、合意を作り出せる重要な経験に基づくのであって、こうした議論への参加者は最初はただ主観的にすぎない考え方を克服でき、共通に理性に動機づけられた確信をもつことによって、客観的世界の統一性とともにかれらの生活諸連関の相互主観性とが同時に保証されるのである。」『コミュニケーションの行為の理論』（上）33-34頁。強調は桐原。
- 5) 桐原隆弘「フランクフルトの規範秩序研究——批判的社会理論における技術論との関連から」『下関市立大学論集』第55巻第1号、2011年。
- 6) 桐原隆弘「脳科学と自由意志——ヴォルフ・ジンガーの人間学の問題提起をめぐって」『哲学』61号、2010年、同「ヴォルフ・ジンガーにおける「文化的進化」の概念」『ドイツ応用倫理学研究 創刊号』科学研究費補助金（課題番号 19202001）報告書、2010年。
- 7) プラトン『メノン』藤沢令夫訳、岩波文庫、48頁。
- 8) ライブニッツ『形而上学叙説』河野与一訳、131頁。原文は以下を参照した。G. W. Leibnitz, *Kleine Schriften zur Metaphysik, Philosophische Schriften Band I*, Frankfurt am Main 1996.
- 9) アリストテレス『ニコマコス倫理学（上）』高田三郎訳、岩波文庫、226頁。
- 10) アリストテレス『形而上学（上）』出隆訳、岩波文庫、25頁。

- 11) 「…〈活動的生活〉という用語にかんして、アリストテレスの使用法とその後の中世における使用法との主要な違いは、アリストテレスのいう政治的生活が人間事象の領域だけをはっきりと指し示しており、しかもその領域を確立し維持するのに必要な^{フラス}活動を強調していることである。労働も仕事も、自治的で真に人間的な生活様式 (bios) を形成するのに十分な威厳をもっているとは考えられていなかった。というのは、労働と仕事は、必要かつ有益なものに奉仕し、そういうものを生みだすものである以上、人間の必要や欲望と関係のない自由なものではありえなかったからである。」ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、27頁。
- 12) H・バターフィールド『近代科学の誕生 (上)』渡辺正雄訳、講談社学術文庫 1978年。
- 13) 前掲拙論「フランクフルトの規範秩序研究」。
- 14) ここでは intellectus (Verstand) の ratio (Vernunft) に対する優位という伝統的位階をカント、およびヘーゲルが逆転させたという論点には触れない。
- 15) Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, C. H. Beck, 2003, S. 45ff.
- 16) 以下、カントの『純粋理性批判』(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*) からの引用箇所は Felix Meiner 版 (1956年/1971年) に基づき、第一版 (A) および第二版 (B) の頁数によるものとする。
- 17) なお、ドイツの形而上学史の中での批判哲学、超越論哲学の位置づけに関しては、1791年に執筆された懸賞論文草稿「ライプニッツおよびヴォルフの時代以来、ドイツにおいて形而上学が果たした実際の進歩はいかなるものであったか?」において詳述されている。„Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?“, AA XX, S. 255ff.
- 18) Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [Deutsche Metaphysik]*, Halle 1751/Hildesheim, Züriq, New Zork 1983.
- 19) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mainer Verlag, „Sensualismus“.
- 20) 「それら [自我 self に属するさまざまな知覚?] は異なる知覚の束または集積にすぎず、理解しがたいほどの速さで互いに移りゆき、永遠に流れ去り、動き続ける。…われわれの思考は視覚以上に移ろいやすく、他のすべての感覚や能力がこの [思考の] 変化に寄与する。一瞬といえども、不変にとどまる精神の単一の力というものは存在しない。」David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press 1978, pp. 252-5.
- 21) Hume, *A Treatise of Human Nature*, p.157. 桐原隆弘「理性による道德の基礎づけについて——カント自律道德の人間学的意義」『下関市立大学論集』第57巻第2号、2013年。
- 22) 帰納論理の不可能性についてはライヘンバッハが詳述している。ハンス・ライヘンバッハ『科学哲学の形成』市井三郎訳、みすず書房 1971年。
- 23) ここで「原理(Princip)」とは、悟性の「規則(Regel)」——経験的規則または数学の公理——から区別されるアプリアリな総合命題であり、たとえば「生起するものはすべて原因をもつ」という原理は、実際に生起する現象から特定の経験概念を得ることを可能にするための前提条件であるとされる。A301/B357.
- 24) なお、ルドルフ・アイスラーは Kant-Lexikon (1930年) において、この思想を思考経済 Denkökonomie として要約し、「オッカムの剃刀」(“Entia non sunt multiplicanda praeter necessitate” “principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda”)と関連づけている。Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*, Georg Olms Verlag, 1989, „Denkökonomie“.
- 25) 「思弁的」(speculativ) と「理論的」(theoretisch) については、B833, B837 参照。なおヒュームの用語法では、哲学のうち、思弁哲学 (speculative philosophy) は数学や物理学を主な内容とするのに対し、実践哲学 (practical philosophy) は道徳性を扱い、道徳性は情念 passion と行動 action に影響を与えるとされている (Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 457)。理性の「思弁的」使用と「理論的」使用は内容上重なるところが大きく、ほぼ同義であるところでは考えておきたい。なお『純粋理性批判』第一版 (1781年) から『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785年) を経て第二版 (1787年) へ、さらに『実践理性批判』(1788年) を経て『判断力批判』(1790年) に至るまでの理性概念の変遷、特に「実践理性の優位」の思想の成立過程および「思弁的理性」から「理論的理性」への用語法の変遷に関しては、平田俊博「カントと純粋理性の批判」『羽陽学園短期大学紀要』第7巻第1号、2003年を参照。
- 26) 医学研究における目的論の効用はライプニッツも言及しているところである。前掲拙論「目的論と技術的合理性」。
- 27) Kant, *Prolegomena*, AA IV.
- 28) 実際、超越論的理念のうち特に「自由」は実践的法則の認識根拠 (ratio cognoscendi) ではないが、

その存在根拠 (ratio essendi) であるとされる。

Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S.4, Anm.

- 29) なお、このように長期的利害を考慮に入れた自由な選択意志は、すでにジョン・ロックが『人間知性論』において言及している自由概念に該当する。
John Lock, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press 2008, p. 159.
- 30) 桐原隆弘「ロールズとハーバーマス——民主主義の普遍妥当性をめぐる論争」『下関市立大学論集』第57巻第1号、2013年。
- 31) 桐原隆弘「自己立法と自律の社会理論——カントにおける義務と立法の概念」『倫理学年報』第60集、2011年。