

[原著論文]

カントの真理論  
— 実践哲学との関連における —

村田 貴信

山陽小野田市立山口東京理科大学 共通教育センター

Kants Theorie der Wahrheit  
— in Zusammenhang mit seiner praktischen Philosophie —

Takanobu MURATA

Center for Liberal Arts and Sciences, Tokyo University of Science, Yamaguchi

Resümee

Im Hauptstück: Phaenomena und Noumena der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) beschreibt Kant das Land der Wahrheit als eine Insel, umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, dem eigentlichen Sitze des Scheins. Und im Beschluß der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) sagt er, "Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrheit, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." Im letzten Fall sind Noumenon im offenen Ozean in mich umgesetzt und von dem moralischen Gesetz vertreten. In der Grenze zwischen Wahrheit und Schein ist etwas passiert.

Zwischen *Kritik der reinen Vernunft* und *Kritik der praktischen Vernunft* liegen *Prolegomena* (1783) und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) als Kants hauptsächliche Werke, die mit dem moralischen Gesetz zu tun haben. In diesen Werke soll die Veränderung der Handlungsweise über das moralische Gesetz, die Freiheit und Noumenon erforscht werden. Solche Erforschung wird wesentlich dazu beitragen, das moralische Gesetz und den Freiheitsbegriff richtiger zu verstehen. Jene Veränderung hat Bezug auf den Grund der Revision der *Kritik der reinen Vernunft* (1787).

Diese Abhandlung ist eine Vorbereitung dafür, die Veränderung klarzumachen. Erstens wird ich es damit versuchen, Kants Wahrheitsbegriff zu erklären, hauptsächlich auf Grund von der Textkritik an der *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787) und den *Prolegomena*. Das moralische Gesetz, die Freiheit und Noumenon beziehen sich aufeinander. In dem Brennpunkt dieser Beziehungen besteht die Frage über die Wahrheit, welcher die synthetische Urteile a priori das Kriterium geben, das die Echtheit von der Wahrheit erprüft. Noumenon werden auch hier etwas behandelt, weil Kant die Logik der Wahrheit gegen die Logik des Scheins anordnet.

**Keywords** : a priori, Freiheit, Wahrheit, Synthesis, moralische Gesetz

キーワード : ア・プリオリ, 自由, 真理, 総合, 道徳法則

## 1 問題の所在

『純粹理性批判』<sup>1)</sup> \*<sup>1</sup>「第二部 超越論的論理学」は、「第一部門 超越論的分析論」と「第二部門 超越論的弁証論」とからなる。「真理の論理学」である前者では真理の超越論的根拠付けがなされ、「仮象の論理学」である後者では超越論的仮象批判がなされる。この両部門のあいだに、カントは、第一部門の終章「あらゆる対象一般をフェノメノンとヌーメノンとに区別する根拠について」という繋ぎの章を置いて、第一部門における真理探究の道程を振り返りつつ、続く第二部門で論じる予定の対象世界のありさまを予描している。

すなわち、われわれは、「純粹悟性の王国」＝「真理の王国」を「丹念に視察」し、「測量」し終えた。しかし、この王国は「ひとつの島」であり、「揺らぐことのない境界の内に閉じ込められている」。この島を「仮象の棲み処」である「荒々しい大海」が囲んでいる。そこでは「多くの霧峰」と「多くの氷山」が「新たな陸地かと人を欺く」。そして、この大海は、「発見に夢中になった航海者を虚しい希望によって絶えず思い誤らせ、その者を冒険へと引き摺り込んでいく」。それにもかかわらず、「航海者はその冒険から決して逃れることができず、また、それを打ち切ることも断じてなしえない」(A235f., B294f.)。

数学・自然科学の対象である現象（フェノメノン）の世界、「測量」され「視察」もなされ終えて、安定した印象を与える「真理の王国」と比べたときの、物自体（ヌーメノン）の世界の荒々しさが際立っている。これを、『実践理性批判』<sup>2)</sup> \*<sup>2</sup>「結語」の次のくぐりどりと比べると、著しい相違がある。

それを巡り、思いを幾度も馳せ、長く思いを寄せるほどに、そのたび新たな、いや増す賛嘆と畏敬とによって心が満たされる二つのものがある。すなわち、

私の頭上にある星々を散りばめた天空  
(der bestirnte Himmel über mir)  
と (und)  
私の内にある道徳法則  
(das moralische Gesetz in mir)  
(186)

「星々を散りばめた天空」(フェノメノンを象徴する)と「道徳法則」(ヌーメノンを象徴する)とが、「私」の内外で、落ち着いた印象のもとに配置されている。

こうした印象の出所は、「私」の内外の配置が逆転されて、フェノメノンが大海に囲まれた「島」の位置から「私の頭上」の「天空」に移され、その「島」を囲み込む、「虚しい希望によって絶えず思い誤らせる」荒々しい大海の位置から「私の内」へとヌーメノンが押し込められて、「道徳法則」という、ただ一つの、理性の立法へと置き換えられていることによる。

これから察するに、『純粹理性批判』における「測量」と「視察」の航海を終えたばかりのカントは、「真理の論理学」における成果に立ちながらも、ヌーメノンの取り扱いについて、『実践理性批判』でなしているほどの、整理された処理仕方到现在まで達していない、と推察される。また、ヌーメノン全体が「道徳法則」によって象徴されて、(「星々を散りばめた天空」が象徴する)自然法則とシンメトリカルに配置されていることからすると、そうした整理された処理仕方を得るうえで中心的な問題をなしたのは、ほかならない「道徳法則」ではないか、ということも同時に推察される。しかも、自然法則（自然必然性）に支配された天空という認識対象に対して置かれているのが、行為を導く「道徳法則」（自律の自由）であることも、配置の仕方として工夫がこらされており、両批判のあいだになされたヌーメノンの処理仕方について、必要な示唆を穏やかに揺るぎのない形で与えていると思われる<sup>3)</sup>。

『純粹理性批判』（1781年、初版）と『実践理性批判』（1788年）とのあいだにあって、「道徳法則」に関わる主要な著作としては、『学として現われうるあらゆる将来の形而上学のためのプロレゴメナ』<sup>3)</sup>\*<sup>4</sup>（1783年）と『人倫の形而上学の基礎付け』（1785年）とがある。これらの著作において、今言った、「道徳法則」（ということは「自由」）を中心とする、ヌーメノンの処理仕方の変化が探られる必要がある。それは「道徳法則」や「自由」の概念そのものの理解をより正確にしてくれるものと期待される。また、それが明らかにできれば、1787年に刊行された『純粹理性批判』（再版）における主要な改訂が、ほかならぬその箇所でも、なぜそのような内容でなされなければならなかったのか、その理由を何う真正の足場を得ることもできると思う。

そのための準備作業として、本稿では、まず、『純粹理性批判』と『プロレゴメナ』とに主として依拠して、カントの「真理」概念を闡明しておきたい。道徳法則（自由）やヌーメノンの問題が真理（その試金石としての「ア・プリオリな総合的判断」の可能性）の

問題と密接に関わっていると見るからである。もちろん、真理に対しては「仮象」があるので、ヌーメノンの問題にも若干踏み込む。

## 2 学の事実と理性の事実

『純粋理性批判』と比べたときに目立つ『プロレゴメナ』の特徴は、まずその叙述の方法にある。すなわち、『批判』が知と行とにまたがる人間の能力の根源的要素から組み上げて細大漏らさずに人間の思弁的・実践的関心の全範囲を蔽う体系構築の基盤の整備を進める、「総合的方法」(31)に即して「前進的」に叙述を進めるのに対して、『プロレゴメナ』は、数学・自然科学という、客観認識において成功している「学の事実」を前提して、それらの学の、学として成功している所以をなす根拠を「背進的」(26)に突き止めていく、という「分析的」(31)叙述方法を採用している。

ところで、カントは、『実践理性批判』において、「純粋実践理性の根本法則」(36)を、それを「意識する」という「理性の事実」(37)を通じて「確認することによって、『批判』においては「たんに思考されうるにすぎなかった」「原因性のカテゴリーの超感性的対象すなわち自由」に「実践的概念として、実践的使用のためだけであるにしても」「実在性を付与」する(6)、と言っている。この試みを承けて、上述の結語における「道徳法則」の配置の静謐さが見られたわけである。

しかし、この二つの事実は、その内容を異にしている。数学や自然科学が学として事実存在している、ということは、三角形の内角の和が二直角であるとか、万有引力の法則に従って天界の星々が動いているとか、事実その通りで「ある (sein)」として確認できることである。ところが、「純粋実践理性の根本法則」＝「道徳法則」を「意識する」ことが「事実」としてあるとしたところで、それは、「当為 (sollen)」としてあるだけのことであり、三角形や星々の運行と同様に「道徳法則」に適った行為を事実として眼前にすることは絶えてない。

「事実」についてのこうした相違があるにもかかわらず、思弁的形而上学の、学としての可能性をカントが吟味する試金石と、実践的形而上学の、学としての可能性を、カントが吟味する試金石とは、異なるところがない。すなわち、事実として成立している客観的学問が下す判断はすべて例外なく「ア・プリオリな総合」を含んでいる、という分析結果に立って、カント

は、形而上学も含めた学一般の可能性を「ア・プリオリな総合的命題」(25)の可能・不可能で判定する。同様に、『実践理性批判』でも、「純粋実践理性の根本法則」を「ア・プリオリな総合的命題」(37)と呼んでいる。「理性の事実」に対してはなお懐疑的であるにもかかわらず、『人倫の形而上学の基礎付け』<sup>4)</sup>\*<sup>5)</sup>においてもカントは、「実践的法則としての内容」をもつものを「定言的命法」に見定めたくうで、この命法をもまた「ア・プリオリな総合的・実践的命題」と言っている。もちろん、この命題の「可能性を洞察すること」こそが「実践的認識」の課題である(41)。

「真理の論理学」において、一般にカテゴリーが実在性を得る道としてカントが見い出したものが「ア・プリオリな総合」であり、カテゴリーは「ア・プリオリな総合的命題」の可能根拠をなすことで客観的妥当性をもつことが明らかにされた。そうすると、『実践理性批判』において言われているように、「自由」概念が、「原因性のカテゴリーの超感性的対象」であるにもかかわらず、「実践的概念」として、「実践的使用」において「実在性」(9)をもつからには、やはり述べられているように「ア・プリオリな総合的命題」の可能根拠としての役割を果たす必要があることになる。

しかし、その際には、理論的命題においてと同様に、「ア・プリオリな総合」の可能性のための「第三者」(A157, B196)、すなわち現象としての経験がそうした総合が成るトポスとして提供されるということが前提として要求される。実践的命題において何がそれを提供するのか?——それが問題になる。

『純粋理性批判』においては、道徳法則は「端的に(他の経験的目的を前提として、たんに仮言的にでなく)命令するものであって、かくして一切の観点において必然的である」(A807, B835)と述べられ、「理性が原因性を有すること、少なくとも理性についてそのような原因性をわれわれが表象するという次第は、われわれがあらゆる実践的なものにおいて、実行する力に対して規則として課する命法からして明らかである」(A547, B575)と述べられたりもするのであるが、そう述べることができるだけの超越論的演繹の試み、すなわち、そうした命令や命法の、「ア・プリオリな総合的命題」としての演繹の試みはなされていない。

それについては、「II 超越論的方法論」第二章「純粋理性の基準」第二節「純粋理性の究極的目的を規定する根拠である、最高善の理想について」のなかで「思弁的関心」と「実践的関心」とにわたる「理性のあらゆる関心」を集約した三つの問いの二つ目「2

私は何を為すべきか」についてのカントの説明に端的な理由が示されている。すなわち、この問いは「ひたすら実践的なもの」であり、そうした問いとして、「純粹理性に属することができる」とはいうものの、「道徳的なもの」であり、「超越論的ではなく」、「批判自体そのものの関わるところではありえない」(A805, B833)とカントは、述べている。

道徳的・実践的なものもまた「超越論的」批判の問題である、と捉えるか捉えないか、という、根本的な相違が、『純粹理性批判』と『人倫の形而上学の基礎付け』・『実践理性批判』とのあいだにはある、ということになる\*<sup>6</sup>。

この点での変化が『プロレゴメナ』および『プロレゴメナ準備草稿』のなかに認められる、と思われる。以下、その点を確認していきたい、と思う。

### 3 ア・プリオリな総合と超越論的観念論

まず、『プロレゴメナ準備草稿』<sup>5)</sup>から見てみよう。問題箇所(60)\*<sup>7</sup>は、「第一折紙、第四面」である。

「道徳的命法は、無条件的でなければならない、たとえば、汝嘘をつくなかれ(たとえ嘘をつくことが汝に何の害も与えないにしても)のように」として、『人倫の形而上学の基礎付け』と同一の課題設定がなされる。

続いて、「ところで、いかにして定言的命法は可能であるか、という問いがある。」として、「いかにしてア・プリオリな総合的命題は可能であるか」という問いと同型の問いが提示される。これをもって直ちに「定言的命法」=「ア・プリオリな総合的命題」と言っている、と断言するわけにはいかないが、同定を誘う言い方ではある。

しかし、さらに、これに続けて、「評者は多分、超越論的哲学の重要な問いを試みないと同様に、あえてこの課題を試みないであろう」、とカントは書いている。『プロレゴメナ準備草稿』は、『プロレゴメナ』付録「純粹理性批判の研究に先立って純粹理性批判に下された判断の見本」部分に対して主として用意されたものであり、『ゲッティンゲン学報』(1782年1月19日)に掲載された、『純粹理性批判』への匿名の批評に対する反批判を展開したものである。その要点は二つある。

一つは、『純粹理性批判』ならびに『プロレゴメナ』での議論が、「徹頭徹尾それに帰着する」のは、「ア・プリオリな総合的認識の可能性」への問いであり、こ

の問いの「解決」に「形而上学の全運命がかかっている」「本来の課題」である、ということ、である。もう一つは、カントの「超越論的観念論」が、この「課題を解決する唯一の手段として」採用されたものである、ということ、である。

これによって、さきほどの同定を疑う必要はほぼなくなった、と見てよい。すなわち、カントは、この準備草稿において、「ア・プリオリな総合的認識の可能性」の問題を、道徳、あるいは自由の問題に関して、「いかにして定言的命法は可能であるか」と定式化している、ということである。しかも、「この課題を解決するものは、道徳の真の原理を見いだしたことになる」として、同様の価値付けをしている。

ところが、さらに、「超越論的哲学のその問題は、道徳のあの問題と著しい類似性をもっている」と述べている。これによって、これまでの記述を踏まえて、道徳的・実践的なものもまた「超越論的哲学」の「問題」であることは確かに認められている。しかし、そう認められると同時に、両者のあいだに「著しい類似性」がある、と指摘することによって、まったく「同じ」というわけのものではなく、「似ている」(その意味で「同じ」でない)と言っている。

そして、問題箇所としてここで取り上げている末尾において、「人はここで、観念論と諸カテゴリーとを恐れてはならない」、と述べている。思弁的な関心のもとでの形而上学が、「ア・プリオリな総合的認識の可能性」に関して吟味されたとき、この可能性が経験の可能性を基盤としている以上、そうした形而上学は、不可能と宣告されざるをえなかった。実践的な関心のもとでの形而上学も、同じ吟味に耐えるかどうかかわったものではない。その「恐れ」であろう。もちろん、「ア・プリオリな総合的認識の可能性」を支える基盤がカテゴリーであり、ここで採用されている観念論=超越論的観念論は、「ア・プリオリな総合的認識の可能性」という「課題を解決する唯一の手段」であった。

元々、形而上学の「運命」にとって「決定的」な「攻撃」を加えたのは、ヒュームであり、「因果の結合」の可能性を巡るヒュームの課題を「いかにしてア・プリオリな総合的命題は可能か」と一般化することによって、「純粹理性の全能力に関して」、また、その「全範囲」にわたって、「普遍的原理」に従って「完全に規定する」(P7)ことを試みたのが、カントの『純粹理性批判』であった。カントの見立てによれば、ヒュームはこうした一般化を試みなかったがゆえに学

一般の崩壊の予感に怯えて、安全のために「船を海岸（懐疑論）に座礁させておいた」。これに対し、カントは、「地球儀の知識から導き出された、航海術の確実な原理に従い、完全な海図と羅針儀とを備えて、船をよいと思われる方向へ安全に導くことのできる水先案内人を船に与える」（P9）と言いはするものの、『純粹理性批判』段階では、「島」にまだ船（哲学）を停泊させたままであった、ということになる。そして、『プロレゴメナ』でようやく新たな航海の一步を踏み出そうとしているかに見える。

#### 4 真理とは何か

「ア・プリオリな総合的命題」の可能性を純粹理性の思弁的・実践的両関心にわたって一般化するうえで、思弁的関心と実践的関心とのあいだで、同種の命題を巡る問題でありながら、まったく「同じ」というわけのものではなく、「似ている」（その意味で「同じ」でない）問題性が孕まれている可能性がある、となれば、今一度、その「ア・プリオリな総合的命題」の可能性の問いの本質をなす、真理（命題の客観的妥当性）を吟味しなおしてみる必要がある。超越論的観念論は、「ア・プリオリな総合的命題」が真理であること、すなわちその命題の客観的妥当性を保証する前提をなす、なるほど「唯一の手段」である。

まず、絶対に誤ることなく真理と言える理想パターンはどのようなものであろうか。『純粹理性批判』でカントは、「古くからの有名な問い」「真理とは何か」を問題にするにあたって、さしあたりのこととして、「真理の名目的な説明」を紹介している。それによれば、真理とは、「認識とその対象との一致である」（A57f, B82）。こうした真理が必ず成立する理想パターの典型例は、「知性的直観」・「根源的直観」（B72）・「叡智的直観」（A808, B836）によるもので、こうした直観は、「その直観の仕方を通じて、直観の客観の現存在さえも与えられる」、と想定される。もちろん、人間に可能な直観は、「感性的」であり「派生的」である。すなわち、「われわれの直観の仕方は客観の現存在に依存しており、かくてまた、主観の表象能力が客観によって触発されることによるのみ可能となる」（B72）。

こうした真理の成立パターンは理想型として常に根底に置かれている、と見てよい。たとえば、可能かどうかはともかく、形而上学の「特殊で、かつ固有の点は、ア・プリオリな認識の産出ということにある」

（P23）。また、「直観ならびに概念によるア・プリオリな認識の産出、つまりは、ア・プリオリな総合的命題の産出」は「形而上学の本質的な内容を構成する」（P24）。ここで言われている「直観ならびに概念によるア・プリオリな認識」、つまりは「ア・プリオリな総合的命題」の成立（産出）が同時に認識・命題の客観の成立（産出）を意味するならば、その認識・命題は必然的に真理である。

しかし、われわれ人間に可能な直観は「感性的」であり「派生的」であるがゆえに、「主観の表象能力が客観によって触発されることによるのみ可能となる」のであり、「客観の現存在に依存している」。そうした、「現存在」している「客観」＝物による「触発」を通じて得た感性的素材を悟性の「概念」＝「カテゴリー」が「客観」として規定することによって認識とその対象としての「客観」が同時に成立する。ここで認識されているのは、「客観」の現象（表象）であり、「客観」＝物それ自体は、「触発」を通じて現象すると同時に認識の彼岸へと姿を隠している。

このように、「現象の根底に物自体そのものが存することを認める」（P73）ことによって、物を、現象すると同時にその根底に、それ自体としては現象しないまま止まると見る、そうした、ものの見方＝超越論的観念論の立場を採ることによって、物の現象に限っては、そこを認識成立のトポスとして、われわれの「直観ならびに概念によるア・プリオリな認識」によって認識の「客観」を産出することができる、ということになり、したがってまた、認識と客観とのア・プリオリで必然的な一致（真理）が成立する、ということになる。

ところで、真理がこうした形で成立するとなると、認識と客観との一致をわざわざ確認しなくとも、認識の整合性を確保すれば、同じこと（認識と客観との一致）を期待することができるはずである。すなわち、「客観的妥当性と必然的普遍的妥当性（すべての人に対する）とは、相関概念である」（P54）。ここで、「客観的妥当性」と「普遍的妥当性」とが単純に「相関」させられているわけではなく、「普遍的妥当性」に「必然的」という形容が付されていることに注意する必要がある。「客観的妥当性」と「普遍的妥当性」とが「相関」するためには、「普遍的妥当性」が「必然的」なものでなければならない、という限定がついている、ということである。これによって、この「相関」を支えている根源的なものは、「客観的妥当性」であり、その限りで、この「相関」把握は、真理とは、「認識

とその対象との一致である」という、「真理の名目的な説明」を踏まえていることが明白である。或る命題が真理であることを確認するのに、「客観的妥当性」と「普遍的妥当性」と、どちらから始めても悪くはないにせよ、最終的な確認は、「客観的妥当性」でなされなければならない、そこをなおざりにするのは、厳密性を欠く、ということ、である。

## 5 客観的妥当性と普遍的妥当性との相関

「必然性」との絡みで、「客観的妥当性」と「普遍的妥当性」とのうち、真理の特性としてより根源的なのは、両者の「相関」を説明するカント自身の言い方からして、「客観的妥当性」の方であることを先に確認したわけだが、カントは、両者が「全く同じ」(P52)であることを執拗に繰り返す。カテゴリーの客観的妥当性の「演繹」自体が、両妥当性が「全く同じ」ということを前提にしつつ、逆にその演繹によって「全く同じ」ということが正当化されており、しかも、この、「全く同じ」ということ（相関）が超越論的観念論とのあいだで相互に前提しあっていることからくる自らの立論への疑念から来るのであろうか。

しかし、「ア・プリオリな総合的認識」の可能性を確証する、という当初の意図からして、「全く同じ」というのは、次の主張をなすための必要な一ステップであり、疑念を押し殺して確保しておかなければならない。なぜなら、「ア・プリオリな総合的認識」の可能性を問うとして、認識されるものが、「経験の対象としての物の必然的合法性」である場合は、そもそも「ア・プリオリ」にこれを認識することは不可能であるのに対して、認識されるものが「経験の対象一般に関する経験そのものの必然的合法性」(P51)である場合には、この「合法性」の源泉がわれわれの悟性であるがゆえに首尾よくその認識のア・プリオリな可能性を現実化できるからである。すなわち、こうした場合、「客観的妥当性」の側から課題解決を図ることは不可能であるのに対して、「普遍妥当性」の側からは可能であり、その意味で「より適切」(P52)な課題解決方法である、ということになる。経験の可能性のア・プリオリな制約は同時に経験の対象の可能性のア・プリオリな制約である、とは言えても、逆に、経験の対象の可能性のア・プリオリな制約は同時に経験の可能性のア・プリオリな制約である、とは言えないのである。「経験判断の客観的妥当性は、その判断の必然的普遍的妥当性以外の何もものをも意味しない」。――

ということで、「全く同じ」とは言うものの、やはり、そう言うためには、「普遍的妥当性」側が「必然性」を帯びている必要がある。

この点をうまく仕切るために、こうした「客観的妥当性」と「必然的普遍的妥当性」とを、その「相関」において自己に内化しているのが、悟性の純粹概念であるカテゴリーである。それは、ア・プリオリな純粹概念であることによって、当然あらゆる悟性保持者に対する「必然的普遍的妥当性」をもつとともに、それ自体が表象結合の不可欠の制約として、表象としての対象（現象）を「産出」することで「客観的妥当性」をもつ。

「客観自体を知ることができない」場合でも、その客観が触発を通じて与えてくれる情報をカテゴリーによって「結合」して、その客観を「普遍妥当的」に、「したがってまた」、当然、「必然的」に認識するなら、その認識は、「それによって直ちに」「客観妥当性」をもつ (P54)。ただし、それは、あくまでも、超越論的観念論の地平上でのみ言えること、ということになる。

なるほど、客観的妥当性を物自体についての認識において言うことには、ということ、は、表象と対象との一致を認識として言うことには、何を比べて一致と言うのか、という、原理的な困難が伴う。それを避けるためには、認識の可能性の制約が同時に認識の対象の可能性の制約である、ということにして、判断（認識）が必ず客観と一致する、という方向を取る必要がある。

つまり、客観的認識の話をするにしても、物自体を客観として、それに妥当するような判断云々の話は当然、認識の客観になりえない、という物自体概念の内包がもつ前提からしてできないわけであって、まずはこの文脈においては、客観的妥当性の話から退却しなければならない。その退却平面が超越論的観念論によって設定された、物自体の現象である。しかし、この現象をもまた物自体的に捉えてしまうと、同じことの繰り返しになるから、もはや現象といえども直接に客観的妥当性の話から入るわけにはいかない。いったん普遍的妥当性の話に戻り、普遍的妥当性によって客観的妥当性を確保することによって、現象としての対象に向かうことになる。この普遍的妥当性による客観的妥当性の確保は、両者の相関を内化したカテゴリーによって担われ、これを用いた認識の現象への「客観的妥当性」が語られうる。しかし、普遍的妥当性によって実現されたこの客観的妥当性は、物自体ではな

い現象という表象についての統一であるならば、ただたんに「普遍的妥当性」の話に止まっているのではなからうか。

そうすると、カントが執拗に、その「相関」を通じて、客観的妥当性と普遍的妥当性が「全く同じ」と主張し、「普遍妥当的」であるなら、「したがってまた」、あるいは、「それによって直ちに」「客観妥当的」と繰り返すのは、「客観的妥当性」を「普遍的妥当性」に変換して、「普遍的妥当性」を残し、「客観的妥当性」を消去して真理を確保する試みである、というよりは、「客観的妥当性」に代えて「普遍的妥当性」を用いるがゆえに、その代用に伴う危険性への警告としての意味が強く浮かび上がってくる。すなわち、「普遍的妥当性」はあくまでも「客観的妥当性」の代用であり、「相関」の基盤は「客観的妥当性」にあり、話の流れからして当然、この場合の「客観」というのは、物自体を指す、ということである。

客観（物自体としての）を知りえないがゆえに、客観的妥当性から退却して、普遍妥当的結合によって（必然性を確保し）客観妥当的判断を現象としての客観に対してなす。結合による構成によって客観（現象）が成立するのだから、判断は必然的に客観（現象）に妥当する。——というときの、この最後の「客観（現象）に妥当する」が「客観（物自体）に妥当する」と、或る意味で（むしろ意識的に）重ねられている。——客観を、自体的に（それ自体を）認識しているわけではないが、その客観をその現象を通じて（において）認識しているのだ、と。

実際、客観（現象）構成の制約（客観＝現象妥当的）そのものが必然的普遍妥当的であるならば、その構成による客観（現象）の描像は時空（現象）を通じて斉一性を持ち、そのかぎりにおいて、客観（物自体）妥当的、と言われてもよからう。「或るもの」の「現象」が、普遍的な法則において記述されるなら、その「或るもの」についての描像としての、普遍的な法則に従う「現象」は、或る意味で客観的な意味をもつ。同一条件下で、別様の現象仕方をもたないのであれば、「客観的」と言える。

## 6 超越論的客観

『プロレゴメナ』には登場しない概念であるが、カントが『純粹理性批判』においてたびたび言及する超越論的客観（超越論的対象）の概念が、この問題と関わる。

超越論的対象とは、「直観一般<sup>\*8</sup>の対象である或るもの」（A250）であり、したがってまた、認識主観（悟性）が「現象一般をそれに関係付ける客観」（A253）である。

しかし、超越論的客観<sup>\*9</sup>の「表象」は「われわれにとって空虚なまま」（A288, B345）であり、そうした「或るもの一般についてのまったく未規定的な思考」に止まる。

それゆえ、超越論的対象は、「あらゆる現象にとって一様であるような概念」（A253）である。現象がカテゴリー的に規定された表象としての現象であるかぎり、かならず現象において「一様に」（例外なく）想定されている概念である。

こうした意味で、超越論的客観は、「感性的所与から断じて分離されえない」（A250）。というのも、分離されると、超越論的客観が「それを通じて思考されるはずのもの」がひとつも残らないからである。超越論的客観は、「対象一般という概念のもとに現象を表象したものによらず、しかもこの概念は現象における多様なものによって規定される」。したがって、超越論的客観は、「認識の対象自体そのものではない」（A251）。

ここで、「超越論的客観（或るもの一般の概念）」を「感性内に与えられたもの」（A251）によって規定し、対象の概念のもとでの現象の経験的認識に寄与しているのがカテゴリーである。しかし、カテゴリーは、あくまでも、経験的直観を「対象一般という概念のもとにもたらすもの」であり、超越論的客観はカテゴリー的に規定される「客観」ではないので、カテゴリーによって超越論的客観を「思考することはできない」（A253）。

それゆえ、超越論的客観は、「或るもの=X」を意味する。これについてわれわれは、「まったく何も知らず、またそもそも（われわれの悟性が有する現在の仕組みからして）知ることかなわない。」（A250）

それにもかかわらず、この概念は、重要かつ積極的な役割をもっている。認識の自発性の文脈におけるものとしては、それが、この概念に割り当てられた、唯一の役割である。すなわち、「悟性がそれを介して感性的直観の多様なものをひとつの対象の概念において統合する統覚の統一」との関連において、こう言われる。——超越論的客観は、「感性的直観における多様なものを統一するための統覚の統一に対する相関者として役だちうる」（A250）。

多様の総合的統一において、「多様の総合」と「統

覚の統一」とが一応区別されるように、客観の側もまた、「統覚の統一」との「相関」において、「多様の総合」と「対象の統一」とが区別される。

悟性は、「現象一般」を超越論的客観に「関係付ける」(A253)に際して、「対象自体そのもの」(超越論的客観)を「思考」し、「感性を境界付ける」。すなわち、「ひたすら現象と関係」し、「物自体そのものに関わる越権行為」を犯さないように「感性に対して警告する」(A288, B344)。超越論的客観の「表象」は、「われわれの感性的な認識の限界を印付ける」(A288, B345)。それによってひとつの空間が残されるが、この空間は、「可能な経験によっても純粹悟性を介しても充たされることはできない」(A289, B345)。超越論的客観は、空虚なこの空間と現象との狭間に位置する。

悟性が超越論的客観を思考するのは、このように、本来は、感性との関わりにおいてだけ、である。しかし、思考の慣性が形成されるにつれ、感性との関わりなしに、これを「思考する」虚しい営みがなされることもありえようが、通常は、その場合にも、まさにそうした慣性に沿って、感性への顧慮なしに「思考する」わけではない。そうした顧慮を離れて思考するとき、それがヌーメノンの思考、ということになるが、もはや、それは、悟性の思考の「対象」として思考しているわけではない。

カントは、物の「自体」との接点において、悟性の思考作用の極限を「超越論的客観」として捉えている。それは、悟性の超越論的機能がそこで現実化する「場所」を指定するものである。しかし、その指定は、「感性的直観一般」との関わりでなされる。

ところで、超越論的客観は、こうした、悟性との「相関」において述べられるだけでなく、同時にまた感性との「相関」においてもまた語られる。すなわち、超越論的客観は、「それ自身は現象ではない」「現象の原因」(A288, B344)であり、「現象の根拠となりうる」(A277, B333)のものである。「感性的直観の対象である或るもの」(A250)が「感性的な認識の限界を印付ける」役割を果たすのであれば、それは、少なくとも物の「自体」と接している。

しかし、まさにそうであるがゆえにまた、超越論的客観は、「純粹悟性の批判」を通じて、現象界と叡智界との境に建てられた境界標であり、「悟性に対して現象として現前しうるもののほかに、対象の新たな領野を創出すること、だから叡智界へ、そればかりか叡智界という概念へ迷い込むことすら許さない」(A289,

B345)はずのものである。

ところが、「統覚が、統覚とともに思考が、表象のあらゆる可能な規定された順序に先行している」(A289, B345)がゆえに、この境界標であるはずのものが、最も手近なヌーメノンに見立てられることになる。統覚の統一との相関において超越論的客観が思考される、このことが叡智界への無謀な航海への誘因になる。だからこそ、カントは、繰り返し繰り返し、超越論的客観とヌーメノンとの区別に言及する。とは言うものの、ヌーメノンもまた無意義のものでなく、そうした無謀な航海の試みがあってこそカントの超越論的観念論という発想も生まれえたものであってみれば、無下に否定するわけにもいかず、やや曖昧な態度をとっている。『純粹理性批判』から『実践理性批判』にかけて、道徳法則(自由)が徹底的に吟味される過程で、そうした曖昧さは除去されていく。

## 7 ヌーメノン

超越論的对象は、「ヌーメノンと称することはできない。」(A253)しかし、それを「ヌーメノンと名付けようと思うなら、それはわれわれの自由である。」(A288, B345)超越論的客観とヌーメノンとを同一視するかどうかに関して、『純粹理性批判』再版では、初版での揺れを、或る意味で鷹揚に構えて同一視する方向でおさめようとしているかに見える。初版と再版との、こうした評価の違いは、用いられている、それぞれの「ヌーメノン」概念の中身の差異に由来する。超越論的客観それ自体に、感性との相関において、触発する物の自体面を予想させるところがあった。上記引用に見られるように、超越論的客観側にこの性格が初版・再版を通じて一貫して表れていることからすれば、両版でのヌーメノン間の評価の差異は、ヌーメノン側の両版での取り扱いの差異を反映したものと思われる。

「現象としての何らかの対象」を「感性体(フェノメノン)」と呼ぶ。その際に、「われわれがその対象を直観する仕方」と「その対象の性状自体そのもの」とを区別する。その場合、「われわれはこれらの対象をそうした性状のままには直観することはない」。しかし、「当の性状自体」に即して、「同じその対象」を「知性体(ヌーメノン)」と名付ける。さらに、「われわれの感官の客観」にはなりえず、「たんに悟性によって思考された対象」を「可能な他の事物」と見て、これをもまた「知性体(ヌーメノン)」(B306)と名指す。



前者は、「消極的な意義でのヌーメノン」(B309)であり、後者は、「積極的な意義でのヌーメノン」(B308)である。

ところで、「叡智的な対象」を「感性の図式」を用いず、「純粋なカテゴリーによって思考される事物である」とすれば、そうしたものは、「不可能」(A286, B342)である<sup>\*10</sup>。なぜなら、「われわれの一切の悟性概念を客観的に使用する際の条件は、それを通じてわれわれに対象が与えられる、自分の感性的直観の仕方だけであり、その仕方を捨象してしまえば、悟性概念は何らかの客観への関係をまったく有さなくなる」(A342, B286)からである。

カントは、ヌーメノンに対して厳しい態度に出ている。われわれにとっては、仮に積極的な意味でのヌーメノンが存在したところで、「まったく到達することができない」。したがって、ヌーメノンは、「たんに消極的な意義でヌーメノンであると理解されなければならない」(B309)。

不死も、そしてまた神も、もはや直接的な「認識」対象とは絶対にならない。叡智界への通路が仮にあるとして、それは、消極的な意味でのヌーメノンのみに限られる。すなわち、触発を通じて関わってくるものであり、感性的直観の対象になりうるものであり、超越論的客観が覆う範囲のものである。要するに、「ア・プリオリな総合的判断」に関わりうるもの、である。

客観的妥当性と普遍的妥当性とが相関する、と言うとき、カントは、物自体と現象、と言うときの「と」の部分に言及しているのであり、それが超越論的客観である。客観的妥当性と言っても、「客観」自体が不知であるなら、客観的妥当性を直接問題にすることはできない。ならば、普遍的妥当性を客観的妥当性と相関すると考えて、普遍的妥当性を証明すればよい、とカントは主張するわけだが、その相関は、現象というトポスにおける相関である、という話に尽きている。そうすると、不知だから、ということで出発した、その出発点への真理の妥当は不問のまま放置されている、と言わざるをえない。つまり、両者に関わるものをもってくる必要がある。カントの議論のなかでそれを果たしているのは、超越論的客観だけである。超越論的客観を支えとして、客観的妥当性と普遍的妥当性とは相関することが可能になる。となれば、カントの真理概念がそこを支えとして廻っている枢軸は、超越論的客観である、と言える<sup>\*11</sup>。

## 注

- \* 1. 引用頁数は本文該当箇所に ( ) を添えて、その内に記す。Aに続く数字は初版頁数を、Bに続く数字は再版頁数を意味する。なお、一部を除き (\* 7、参照)、本稿全体を通じて、当該箇所が、同一段落内の、次に来る引用と同一の頁からなされたものである場合は、繁を避けて、当該箇所の引用頁数参照指示を省略する。つまり、当該引用箇所に頁数参照指示がない場合は、一般に、次に来る引用頁数を参照されたい。
- \* 2. 引用頁数は本文該当箇所に ( ) を添えて、その内に記す。
- \* 3. 神・不死・自由と道徳法則との関係性を自由(「道徳法則の存在根拠」と道徳法則(「自由の認識根拠」)(4)との関係を軸として構成しなす。
- \* 4. 引用頁数は本文該当箇所に ( ) を添えて、その内にPに続けて記す。以下、『プロレゴメナ』と略記する。
- \* 5. 引用頁数は本文該当箇所に ( ) を添えて、その内に記す。
- \* 6. 「1 私は何を知ることができるか」という一つの問いを「たんに思弁的」として、三つ目の問い「3 私は何を希望することが許されているか」を「実践的であると同時に理論的である」(A805, B833)としている。二つ目の問いについて本文で指摘したことと関連して、三つ目の問いは、いずれ思弁的・理論的関心から外されねばならない(「信仰に場所を空けるために知識を廃棄しなければならなかった」(BXXX)とは再版序文での言である)。すなわち、三つの問いは、一つの問いにおいて立てられた「ア・プリオリな総合的判断」の人間としての可能性を軸にして全体として吟味しなおされる必要がある。四つ目の問い「4 人間とは何か」(25)が『論理学』(イエッシェ編、1800年)<sup>6)</sup>で置かれる所以である。前三つの主語「私」が「人間」になっているのは、主要には、理性の歴史性が考慮されているのがその理由であると考える。『実践理性批判』「結語」における、フェノメノンとヌーメノンとの境界＝「と (und)」の位置に立つのは、「私」(人間)である。
- \* 7. 引用頁数 (html番号) である。この文献については、この頁 (html) からのみ引用した。電子

- 版html番号はアカデミー版頁数と同一である。
- \* 8. カントの手沢本における訂正表記を採る。「感性的直観」(A250)、「感性的直観一般」(A253)と言われる箇所もある。
  - \* 9. 「対象 (Gegenstand)」と「客観 (Objekt)」とのあいだに有意な差を認めなかった。ただし、論述に際して踏まえたカントのテキストを反映して使い分けた。
  - \* 10. カントは、対象が「与えられる」形式にこだわる。
  - \* 11. 理論的認識においては、演繹目標が(普遍的妥当性を通じての)客観的妥当性に置かれるが、実践的認識においては(客観的妥当性を通じての、つまりは「格律」を通じての)普遍的妥当性が演繹目標になる。「無条件的」(「制約のない)」ということが実践的法則の中心性格をなすことと関連する問題である。客観的妥当性と普遍的妥当性という、真理を巡る相関において、理論と実践とが、すなわち、『実践理性批判』「結語」の、「星々を散りばめた天空」と「道徳法則」とが、相関している。この点の論及は次の機会に期したい。
- 2) Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1974.
  - 3) Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976.
  - 4) Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1965.
  - 5) Kant, Immanuel: Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Loses Blatt Warda, Altpr. Monatsschrift 37 (1900), *Kant's gesammelte Schriften, Band XXIII*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, in <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa23/>, benutzt im Februar 2018.
  - 6) Kant, Immanuel: *Logik* (1800), herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche, *Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band IX*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.

#### 引用・参考文献

- 1) Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976.

(付記)

本稿は科学研究費補助金(15H03153)の助成による研究成果の一部である。