

カントの形而上学の語り

— 人間理性の自然に沿う世界建築術 (一) —

望 月 俊 孝

Abstract

Kant's three critiques are the propaedeutic for and the foundation of a new metaphysics. The critical philosophy is, as a "teleologia rationis humanae", essentially revolutionary and architectonic from the cosmopolitan point of view in accordance with the "conceptus cosmicus" of philosophy. The critical system of our coming metaphysics, according to its plan, must have two legislating parts, that is, a metaphysics of nature by the pure theoretical reason (understanding), on the one hand, and a metaphysics of morals by the pure practical reason, on the other. But why? Naturally, because of the finiteness of human nature. Taking notice of its bounds, Kant's critique of reason has radically changed the meaning of "metaphysics". It is, namely, not the merely speculative transcendence into the hyperphysical and intelligible world, but the moral and political use of pure reason. Our reason is from now on, after its own nature, based on this sensible world, that is, the ground of experience.

The traditional speculative metaphysics is based on the transcendental realism of intelligible substances, and therefore was inevitably led into empirical idealism. This doubted or denied the existence of the outer material world in an egocentric way, as in the case of Descartes or Berkeley. By contrast, Kant's first critique declares their old metaphysical dogma of the "intellectual intuition of noumenon", as a whole, invalid. We can have no knowledge of things in themselves, but only of appearance.

Incidentally, phenomena in general are not merely illusory, but ideas or representations of things. For us human beings, only this phenomenal world is an empirically real world. Within it, however, we can perceive everything directly, that is there, namely, not only our innate state of psychological things but also the outer physical matters. "Therefore the transcendental idealist is an empirical realist" (KrV. A371). Only this ceaseless self-reversing optics makes it possible for us to keep our safe and architectonic way to the critical metaphysics as a science.

In the period of enlightenment and political revolution, Kant's critical writings as such are a series of conscientious speech performances in the philosophical court of justice. The transcendental deduction of the pure categories is a restrictive justification of their possible empirical use, and thus a transcendental critique of human language. The categories are specifically the fundamental words, which are active in the depth of every perception and recognition, and constitute this empirically real world of nature in space and time.

What should I do as a human being now? What may I hope here in this world? Our empirical knowledge tells us nothing about what should be there in accordance with moral law. "Only ideas", of which we could think at least, if we would, "make possible experience as such (of the good)" (KrV. A318=B375). Kant's dichotomy of metaphysics thus depends on the simple differentiation between "be" and "should be". Critical philosophy itself is therefore a linguistic self-reflection of human reason as a discursive Logos.

一 形而上学の批判的な基礎づけ

形而上学の二部門体制 『純粹理性批判』の真の大団円たる「超越論的方法論」は、第三章「純粹理性の建築術」で哲学の体系構想を披歴する。「あらゆる哲学」は「純粹理性からの認識」か「経験的原理からの理性認識」であるかによって、「純粹な哲学」と「経験的な哲学」に分けられる（A840=B868）。そして前者の「純粹理性の哲学」は「準備教育（予行演習）Propädeutik（Vorübung）」の任務を担う「批判 Kritik」と、「純粹理性の体系（学問）、すなわち体系的連関のかたちをとった純粹理性からの（真のまたは見せかけの）哲学的認識の全体」たる「形而上学 Metaphysik」とに分類される。とはいえ批判と形而上学の区別については、補足の説明がなされている。

ただし、この形而上学という名前は、批判の総体をふくむ純粹哲学の全体に与えることもできる。そうするのは、いつかアプリアリに認識されうるすべてのものの研究のみならず、さらにはこの種の純粹哲学的な認識の体系をなすもので、しかもあらゆる経験的理性使用からも数学的理性使用からも区別されるものの叙述をも、いっしょに把握するためである。（A841=B869）

たんに「自然素質 *Naturanlage*」としてのみならず、そもそも「学問としての形而上学はいかにして可能であるか」（B22, vgl. IV 380）。純粹理性の批判の思索はこの問いに集中的に取り組むものとして、形而上学本体からは区別される。しかし理性批判は純粹理性認識の「方法の論考」（B XXII）として、それ自身がやはり形而上学的なものであり、ゆえに「批判」をふくむ「純粹哲学の全体」を「形而上学」と呼んでよい。ここにカント批判哲学の〈建築術 *Architektonik*〉の、区切りと繋ぎのモチーフが看取できる。それとともにこの広義の「形而上学」の語法が大いに気にかかる。これはそもそも何を意味するものなのか。

この件に関連して、ぜひとも問題にしたいことがある。テキストはこれにつづいて形而上学の主題分類、すなわち「純粹理性の思弁的使用」による「自然の形而上学 *Metaphysik der Natur*」と、「実践的使用」にもとづく「道德の形而上学 *Metaphysik der Sitten*」（A841=B869）との二部門体制に説きおよぶ。これはカントの読者には馴染みの分類であり、この二部構成プランはカントのなかでも早くから胚胎していた¹。しかしテキストはここで、通常語法からの逸脱を自覚しつつ、あえて「形而上学」の語義の転換を提案しているのである。

ところで思弁理性の形而上学が、狭い意味で形而上学と呼ばれ慣らわされてきたものである。しかし純粹な道德学にしても、これがやはり純粹理性からの、人間的でしかも哲学的な認識の特殊な幹に属するかぎりにおいて、われわれはこれに、あの形而上学という名称を保持しておこう。（A842=B870）

そもそも「形而上学」の伝統語法において、「道德」との接合例はあまり見られない。「形而上学 *metaphysica*」という単語自体は、アリストテレスが「自然学 *physica*」の「あとに *meta*」おこなった講義を、後世の全集編纂者が『自然学』の次に配置して、『自然学のあとにくる学 *tà metà tà φυσiká*』と名づけたことに由来する。しかもその論究内容が自然学の守備範囲を超える

ことから、それが「自然を超えるものの学」を含意するようになった。そういう術語の成り立ちからすれば、これに「自然の」という限定句をつけること自体が、なにか不自然な印象をあたえるし、「道德の形而上学」という名称にしても、どこか奇異に響く概念である。

カントはなぜこの大胆な語法を導入したのだろうか。理性批判は何をたくらんでいるのか。この問いはあまりにも基礎的なためか、ほとんど主題化されてこなかった。しかしこれは批判哲学の建築術の根幹にふれる案件である以上、あらためて問われてよい論題である。そこでまずは、この一連の哲学分類の冒頭に言われていることを確認しておきたい。

さて人間理性の立法（哲学）には、二つの対象がある。自然と自由である。ゆえにこの立法は自然法則のみならず道德法則をも含んでおり、最初のうちはこれらを二つの特殊な体系のうちに、しかし最終的には唯一の哲学的体系のうちに含みもつ。（A840=B868）すべての最重要論点がここにある。「哲学」は「人間理性の立法 Gesetzgebung」だと言われている。この政治的な比喻そのものがすでに意味深長だ。ここで「人間理性」「立法」「哲学」はいずれも単数形だが、「自然と自由」という「二つの対象」にむけて二つの筋に分かれてゆく。しかもこれらは「最初のうちは二つの特殊な体系」をなすのだとしても、「最終的には唯一の哲学的体系」のもとに「自然法則」と「道德法則」とを保持統合することになる。つまり理性批判は二つの独立した部門からなる、一つの形而上学体系の建築を企図している。この批判的な建築術の区切りと繋ぎのリズムにテキスト読解の呼吸を合わせて、そこに潜む「形而上学」の新たな語りに耳を澄ましてみたい。

カント哲学の思索は、プラトン、アリストテレスや、デカルト、ライプニッツ、ロック、バークリ、ヒューム、ニュートンとルソーといった数々の先人や同時代人との対話のなかから、人間理性そのものへの批判の不可避性を洞察した。そして理性の自己批判的な反省をとおして自然と自由、理論的認識と道德的実践の、アプリアリな根本原理の正当な妥当領域を究明しようと決意した。言うまでもなくこれらの領域にたいする純粹悟性と純粹理性のアプリアリな立法権限は、『純粹理性批判』（1781/87年）と『実践理性批判』（1788年）とが、それぞれに批判的かつ制限的に確保するのである。しかもこの二つの批判書には、その研究と読解の「予行演習」がそれぞれに配置される。すなわち『学問として登場することができる将来の形而上学のためのプロレゴメナ』（1783年）と、『道德の形而上学への基礎づけ』（1785年）である。そのうえでまずは『自然科学の形而上学的な諸原理 Anfangsgründe [始元根拠]』（1786年）が、「物体的自然」の「特殊な形而上学的自然科学」（IV470）の定礎に乗り出してくる²。そしてかなり遅れて哲学者の最晩年に、『法論の形而上学的な諸原理 [始元根拠]』と『徳論の形而上学的な諸原理 [始元根拠]』からなる『道德の形而上学』（1797年）がようやく姿を現わす。

こうして批判哲学は、形而上学体系の基礎づけという〈建築術的 architektonisch〉な性格を濃厚にもつ。そしてそれ自身が体系的にすすむ理性批判の叙述は、感性与理性、理論と実践、認識と欲求、知性と意志という人間的認識能力の〈自然本性的〉な区分に沿い、自然と道德の二大立法領域からなる一つの形而上学の建築構想を描きだす。ところで、ここで問題となることがある。この一連の二項対立図式はさらに現象と物自体の区別、したがってまた現象界と物自

体界、感性界と悟性界、経験界と叡智界の区別にまで、そのままおし及ぼしてもよいのだろうか。カントの論述は明らかに、その方向での読解と思索を促しているように見える。しかしその場合に、感性和理性という人間主観の能力の〈認識論的〉な区別と、どちらかといえば客観にかかわるかにみえる二世界論的な〈存在論的〉区別との、かなり問題含みの接続をどのように理解したらよいのだろうか。

そもそもフェノメノンとヌーメノン、可感界と叡智界の区別は、旧来型の形而上学が好んでもちいた概念枠組みである。そしてそこには目の前の感性的で可変的かつ多様な現象界を逃れ出て、遠く彼方の叡知的な永遠真理のイデア界、あの本体的真実在の世界へ超越しようとする、純粹理性の〈形而上学的 = 超自然的 metaphysisch = hyperphysisch〉な根本動機がはたらいている。カント理性批判は、かかる伝統形而上学の思弁の越権をたしなめて、人間的認識の対象を可能的経験の限界内に制限する。すなわちわれわれ人間は物自体そのものを認識できず、ただ現象のみを認識することができるだけである。

従来の思弁的な形而上学の独断教義をしりぞけて、来るべき新たな形而上学の批判的な建築に乗り出す哲学は、感性和理性、理論と実践、自然と自由、可感界と叡智界という一連の二項対立枠組みに乗って、結局は旧来型の二世界論的な形而上学へ先祖返りしていくのだろうか。感性的な自然世界を支配する機械的必然性の法則と、超越論的自由に依拠した自律的道德実践の法則。この二つ立法のあいだのアンチノミーを、現象と物自体の区別で調停した『批判』の法廷弁論は、見かけの革新性とは裏腹に、じつは旧式の形而上学と同じ志向を根底に忍ばせていたのか。だとするならばその形而上学批判の語りは、かなり巧妙に仕組まれた壮大な詐術なのではなかったか。かくしてあの「自然」と「道德」の形而上学の二部門体制の提案に、すべての嫌疑が集中してくるのである³。

超越論的實在論からの脱却 しかしこれは、あまりにひどい冤罪である。むしろそうした疑惑の蹟きの石は、理性批判の核心をなす肝腎要の区別、すなわち現象と物自体および感性界と悟性界の区別を理解するにあたり、旧来型の本体論的二世界説に無意識裡に固執しつつける読み手側の思考枠組みに横たわっている。そしてカント理性批判の思索の徹底性は、この根深い超越論的仮象にも真正面から対峙する。〈経験的實在論にして超越論的觀念論、超越論的觀念論にして経験的實在論〉。『批判』テキストは当初から、「超越論的觀念論者 der transzendente Idealist は一個の経験的實在論者 ein empirischer Realist」(A371)なのだと宣言して、この不可思議な世界反転光学の視座を新たな批判哲学的営為の根底にすえている。そしてあの批判的形而上学の建築術にしても、あるいはまた人間的認識と対象の関係をめぐるコペルニクスの転回も、すべてはこの世界反転光学の視座のもとに遂行されている。

プラトン以来の「たんに知性的な哲学者たち Intellektualphilosophen」(A853=B881)の形而上学的二世界論、そしてこれを物心二元論へ巧妙に書き改めたデカルト的近代の合理主義。これら「理性主義者たち Noologisten」(A854=B882)の系譜は「超越論的實在論」の独断教義を共有している。しかしこれは不可避免的に「経験的觀念論」に陥ってしまう。そしてこの世のすべての物事のなかでも、外的感官の対象たる物体と、自我の外なる物理的自然界の現実存在を懐

疑し（デカルトの蓋然的観念論）、あるいは否認までして（バークリの独断的観念論）、ついには「たんなる仮象」におとしめる。しかるにわれわれの時代は、この一連の「質料的な観念論」を真っ向から反駁することができていない。この形而上学的な思索の無政府的混迷状況を、カントは「哲学と普遍の人間理性との醜聞^{スキャンダル}」（B XXXIX Anm.）だと見とがめた。そして伝統的な超越論的實在論に根ざす二元論的な二世界論から、「形式的」で「批判的」な超越論的観念論への思考法の大転換を敢行した。

対象への全認識の依存から、アプリアリな認識形式への諸対象の準拠へと、形而上学の思考様式を180度逆転させる認識論上の試みは、上述の哲学の視座の根本転換——独断的な超越論的實在論から批判的な超越論的観念論への態度変更——を暗黙の大前提とする。感性から独立して真に存在すると言われてきたヌーメノンないし物自体。これにかんする伝統的な超越論的實在論の独断教義から完全に解放された、哲学の新たな批判的思索の場所に立ち、〈経験的實在論にして超越論的観念論〉という反転光学により世界全体を見つめることではじめて、あのコペルニクス的転回も可能になる。じじつこの思考法の革命は、独立自存の物自体についてではなく、われわれの感官の対象たる現象一般、つまり超越論的統覚のうちなる表象一般にかんして提起されているのである。

同時にこの批判的根柢視座のもとでは、現象と物自体の旧来型の本体論的で實在論的な区別が、まったく新たに光学的な意味合いのものへ転換されている。大地から天空を肉眼で見る天動説を離陸し、太陽系の外から純粹理性の目で見る地動説へ飛躍するものとして、近代の天文学革命はそれ自身が世界光学的な視点転換の出来事だった。『純粹理性批判』は第二版序言で、この天文学的反転光学を提起したコペルニクス説との類比を打ち出しつつ、理性批判の実験を語る重要な脚注で、現象と物自体の区別をこう説明する。

実験は、われわれがアプリアリに想定する諸概念と諸原則についてのみなされうだろう。しかもその実験は同じ諸対象を、一方では経験のための感官と悟性の対象として考察し、しかし他方ではせいぜいのところ、経験の限界を超え出て行こうとする孤立した理性のために、たんに思考されるだけの対象として考察し、かくして同じ諸対象を二つの異なる側面から考察できるように、諸概念と諸原則を設えることによってなされるのである。ところで諸物があの二重の視点から考察される場合には、純粹理性の原理との調和が生じるのにたいし、一様の視点だと理性の自己自身との不可避的な矛盾葛藤が生まれるということがはっきりすれば、この実験によって、あの区別を正しいとする判決がえられるのである。（B XVIII-XIX Anm.）

伝統的な形而上学の超越論的實在論は、この感性界の諸現象をたんなる仮象として無化する一方で、物自体のほうは感性から独立自存する本体的真実在として独断的に——神学的教義に縛られたまま——前提しつづけてきた。これにたいして理性批判は、「物自体」という術語で呼ばれてきた事象の思弁的認識の不可能性を宣告する。そしてこれは「たんに思考されるだけの対象」なのだと裁定し、現象と物自体の区別もたんに「同じ諸対象」の「二つの異なる側面」にすぎないと喝破する。すなわちこの世の諸現象の背後の本体的な真実在を主張してきた形而上

学の、フェノメノンとヌーメノンの超越論的實在論的な二項対立は、同じ物があるときは感性的、あるときは純粹理性的に「考察する」「二重の視点」の反転光学の言葉として、批判哲学的に換骨奪胎されたのである⁴。

ここに従来型の物自体の独断教義は払拭され、現象と物自体の区別の語義も根本的に転換される。そしてその区別は、理性の自己矛盾を回避するのに不可欠の「偉大な試金石」(B XVIII)として、批判哲学の中枢に、まったく新たなかたちで温存される。つまりわれわれの経験的認識のアプリオリな諸条件を問う超越論的認識批判の文脈で、あくまでも同一の實在をまなざす二重視点の反転光学的な概念区分として、現象と物自体の新たな術語法が打ち出される。そしてここにいよいよ本格的に〈経験的實在論にして超越論的觀念論、ゆえにまた超越論的觀念論にして経験的實在論〉の、批判的世界反転光学の視座からの形而上学の建築術の語りが始動する⁵。

しかもこの一連の光学的概念操作により、形而上学の思考の方向性が根本的に転換されている。すなわち純粹理性の思考は、旧来の「超越論的實在論」の危うく虚しい思弁的空中遊泳から、この世の「通常一般 *gemein*」の悟性と手をたずさえた常識的かつ「安全 *sicher*」な「経験的實在論」に着地する。そしてほかならぬ「経験」という「この地盤」(A1, vgl. A3=B7)、この世の生の現場たる「経験という実り豊かな低地 *das fruchtbare Bathos*」(IV373 Anm.)のうえで、学問としての形而上学の「確かな進みゆき *der sichere Gang*」(B VII, XIX usw.)を新たに確保する。天上世界への超越を夢見ていた〈超自然的 *hyperphysisch*〉な形而上学は、いまや独断のまどろみから覚醒して、この世の自然の大地のうえに帰還する。そしてわれわれの住む経験的實在界をみずからの足であまねく遍歴踏査する、「論弁的 *diskursiv*」な哲学的思索の道を歩みはじめる。理性批判以後の〈則—自然^{メタ ビュシス}〉の形而上学は、〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉という世界反転光学のもと、経験の可能性のアプリオリな条件を批判的に問いなおすべく超越論的反省をかさねながら、つねにそのつど経験的實在性の現場に還って来る。

ちなみに理性批判のテキストの公的出現よりも15年前、この世の読者公衆に向けた『視靈者の夢』(1766年)は、わが身の分際をわきまえぬ純粹理性の形而上学的飛翔を、浅薄で不遜な「蝶のつばさ」にたとえていた。しかもこれは、一方ではスウェーデンボルグの霊界通信や遠隔透視に熱狂する世間の諸言説を批判し、他方では伝統的形而上学の合理主義的な独断教義を論駁するという、二重の課題を背負っての辛辣な修辭である。

いまや自己認識の凝結力が、絹の羽を収縮させたので、われわれはふたたび経験と通常一般の悟性との低い地盤のうえで、たがいに会見している。もしわれわれがここを自分たちの指定の場所だとみなすのであれば、つまりここを出れば罰せられずにはすまないが、われわれがもっぱら有用なものにかかわろうとするかぎりには、ここに自分を満足させられるすべてがあるにちがいない場所だとみなすのであれば、これは何という幸せなことだろう！ (II 368)

あの世の淨福を心靈主義的に、あるいはまた伝統形而上学的に、空しく希求するのはもうやめよう。むしろわれわれは「経験の低き地盤のうえで」この世の現状を批判的に見つめて、ここ

でふたたび出会い語らいながら、現世で望んでよいだけの幸福を不断に厳しく希望することにしよう。現実の問題はつねに新たに山積するばかりだが、だからこそこの大地のうえにねばり強く生きつづけ、ともに批判の道を建築術的に歩んでゆこう。「勇気をだしたまえ、諸君、わたしには陸が見えるぞ」(II 368)。カントが引いた犬儒派のディオゲネスの言葉のうちに、批判哲学誕生の原風景がある。

ただし4年後の『可感界と叡智界の形式と原理』(1770年)は、教授資格請求論文だったこともあってか、学校哲学の「超越論的実在論」の教義に囚われて、可感的な現象界から独立に存在する叡智的諸実体の形而上的世界の夢を、依然として思弁的に追いかけていた⁶。つまり伝統的概念枠組みを温存したままでも、自然科学上の新たな知見と形而上学との調整ができるのだという甘い見通しのもと、現象の感性的で主観的な認識と客観的で自体的な真実在の純粹知性認識とを、いままで以上に厳しく峻別して感性的認識原理を知性的認識へ混入させる誤りを防止することにより、形而上学の混乱は解消されるのだとふんでいた。時間と空間が叡智的で超感性的な物自体ではなく、現象にのみかかわる感性の主観的な条件であることを強調したのも、そういう思惑によることだった⁷。

もちろんこの時空論もそれだけを取りだせば、批判期における空間時間の主観的形式性および経験的実在性の主張につながっている。そしてそのようなものとして、たしかにカントの思索を理性批判へと導く重要契機である。しかしこのときの時空言説は、のちの理性批判とは逆に、旧来型の独断的形而上学の基本概念枠組みを強化する方向にあった。ゆえにカントは沈黙の十年を強いられた。その年月は古い概念枠組みの呪縛から完全に解き放たれるための、自己批判の悪戦苦闘の連続だったにちがいない。『純粹理性批判』第一版がひさかたぶりに同じ問題に取り組んだとき、物自体と現象をめぐる哲学の語り方は、いつしか根本的に改変されていた。そして感性から独立した純粹理性本来の活動領域は、たんなる「思弁」から「道徳的实践」へと根本的に転換されることになる。ここにあの批判的形而上学の二部門体制も淵源するにちがいない。かかる理性批判の思索の道筋に注目しつつ、批判哲学の出現を可能にした転回の思索の意味するところを探り当てたい。

批判哲学の思索の現場 形而上学的な思索の、思弁から実践への視点転換のモチーフもやはり、コペルニクスの転回の比喩と同じく第二版の書き換えのなか、『道徳形而上学の基礎づけ』をへて『実践理性批判』の叙述を直後にひかえた時点で、くりかえし強調されている(B IX-X, XXI, XXVI Anm., XXV, XXVIII-XXX, XXVI Anm., 166 Anm., 421, 423-6, 431-2)。しかし第一版のテキストでも、純粹理性の「実践的関心」(A466=B494)はアンチノミーの思索の鍵を握っていた。そしてたんに「思弁的」ではなく「実践的な使用」こそが、経験の限界を超越すべく「理性に残された唯一の道」(A796=B824)であることを、超越論的方法論は第二章「純粹理性の規準」全体の主題にすえていた。それになにより、従来の特殊形而上学(合理的な心理学・宇宙論・神学)の思弁的越権を難ずる超越論的弁証論の冒頭、「理念一般について」と題する第一章第一節は、プラトンのイデア論の真意を、実践的なものの完成の希求のうちにこそ見定めよと力説する。

道徳性と立法と宗教の諸原理にかかわるものにおいては、アイデア die Ideen がはじめて経験そのもの（善なるものの）を可能にする。だからアイデアは、経験のうちでは完全に表現されることなどけっしてありえないとはいえ、……この哲学者の精神の高揚は、……あれらの諸原理にかかわるものについて、まったくもってひとつの功績なのであり、それに固有の功績が認められていないのは、これをあいもかわらず経験的な諸規則で判定するからにすぎない。そもそも経験的規則の妥当性は、諸原理としては、まさにアイデアによって止揚されるべきものだったのである。じじつ自然にかんしては、経験がわれわれに規則を手渡してくれるし、経験が真理の源泉なのだが、道徳法則にかんしては経験は（残念ながら！）仮象の母である。そしてわたしがなすべきことにかんする諸法則を、なされることから取り出したり、これによって制限しようとするほど、非難すべきことはないのである。（A318=B375）

プラトンの対話篇は、アイデア的なもの（das Ideale）の知的直観への切実なる衝迫に根ざして「神秘的な演繹」に努め、アイデアを「実体化した誇張表現」（A315=B371 Anm.）を駆使している。しかしそれを真実在として直覚する認識能力を、われわれの通常一般の「論弁的悟性」は恵まれていない。ゆえに理性批判は、アイデア論の形而上学的思弁からは明確に距離をとる。しかもなおカントはプラトンを「崇高な哲学者」（A313=B370）と呼んで、「著者が自身を理解した以上に彼を理解すること」（A314=B370）を目指すのである。そしてプラトンの「高遠な言葉」を「もっと穏やかに諸事物の自然本性に合ったしかたで解釈」（A315=B371 Anm.）し、本来の道徳的実践的な理想主義イデアリスムスの含意を高らかに鳴り響かせることで、批判的な形而上学の建築術にのりだしてゆく。

『純粹理性批判』は超越論的な感性論および論理学の分析論では、ニュートンやアリストテレスらとの批判哲学的な討議を敢行し、われわれの経験的認識の可能性の条件をなすアプリアリな諸原理の解明にとりくんだ。それと類比的に（自然認識の事柄との差異を自覚的にひきうけつつ）、道徳的に「なすべき」ことのアプリアリな諸原理については、プラトンとの対話のなかで、「アイデアがはじめて、経験そのもの（善なるものの）を可能にする」のだと言われている。そして「自然にかんしては……経験が真理の源泉なのだが、道徳法則にかんしては、経験は（残念ながら！）仮象の母」でしかないのだとして、自然と道徳との否定しがたい根本差異が、人間界の「経験」を軸に印象深く際立たされる。カントの批判的形而上学の二部構成は、この世の生の否みがたい根本経験に根ざしている。そして批判哲学の建築術の大元には、人間理性の本性的な有限性——神的な悟性のように直観的ではありえず、たんに論弁的な悟性の限界——を不断に直視する眼差しがある。

理性の有限性の根本洞察は、純粹理性の思弁的使用については、「超感性的 übersinnlich」で「叡知的 intelligibel」な物自体なるものの認識不可能性として宣告された。ただし批判の法廷では、その純粹思考の権限は正当なものとして認定されていた。そもそも弁証論の審理の間では、超越論的自由をはじめとして、魂や神をめぐる思弁的諸理念を無矛盾に思考しうる「論理的可能性」（B XXVI Anm.）が求められている。そして現象と物自体の区別も、その論理的な無矛盾

性の確保に不可欠の新たな批判光学的な概念装置として打ち出されたのである。

したがってわれわれは物自体としての対象についてではなく、むしろただ感性的直観の対象であるかぎりの現象としての対象についてのみ、認識をもつことができるのであり、この点は批判的分析的部門で証明される。するとそこからはたしかに、理性の思弁的認識はすべてたんなる経験の対象についてのみ可能だという制限が帰結する。しかしこれはよく注意しなければならないのだが、その場合でもなおつねに留保されていることがある。すなわちわれわれはまさに同一の対象を物自体としても、たとえ認識できないにせよ、すくなくとも思考することはできるはずである。(B XXVI)

現象と物自体の区別はけっして実在的な性格のものではなく、「まさに同一の対象」をめぐる視点転換の光学的な趣旨のものである。第二版序言のテキストはこの点をくりかえし強調しながら、物自体のたんなる思考可能性のうちに、なにか新たな積極的意義を見いだそうとして、さらに脚注で重要な示唆を与えている。

かかる〔無矛盾なだけの〕概念に、客観的妥当性（つまり実在的可能性、じじつ前者はたんに論理的可能性だった）を付与するためには、もっと多くのなにかが必要とされる。ただしこの追加分を、あいかわらず理論的認識源泉のうちに求める必要はない。それは実践的な認識源泉にもありうるのだから。(B XXVI Anm.)

ここでもにより問題なのは「認識」から区別された「思考」の意味であり、その形而上学的な思索の遂行の場所であり、超感性的な物自体の思弁的認識が厳しく否認されたあとでなお、まさに「実践的な認識源泉」に横たわる付加物によって純粹理性概念（諸理念）に与えられるのだとされる、「客観的妥当性」もしくは「実在的可能性」である。この道徳的実践的な超越の思索の意味を精確に見定めることが、批判哲学の革命的真価を知るうえで決定的に重要である。

〈経験的実在論にして超越論的観念論、超越論的観念論にして経験的実在論〉。そのようにして不断に反転する世界光学の視座を、批判哲学は堅持してゆかなければならない。ゆえにたとえ道徳的实践上の関心によるのだとしても、超越論的実在論が唱えてきた彼岸のあの世で、清浄な純粹知性の超越と飛翔に酔いしれることは断じて許されない。あるいはまたデカルトのコギトのように、経験的生活世界からかけ離れた超越論的な物心二元論の世界のうちで、外的物体からも他者たちからも、この自己の身体や種々の経験や記憶内容からも切り離された純粹自我の、たんなる思惟活動そのものの不可疑性などにとりすがってみても、形而上学は学問として確実に基礎づけられるどころか、むしろ「終わりなき闘争の戦場」(A VIII)と化すばかりである。この戦争状態のもとでは、「専制的」な独断主義の諸学派の言い争いに嫌気して、遊牧民の「懷疑主義者たち」が「無政府状態」(A IX)を運んでくる。そしてついにはあらゆる形而上の問題への「倦怠と完全な無関心主義」が、世界をあまねく「支配する」(A X)ことになる。

『純粹理性批判』の第一版序言が「人間理性」の「特異な運命」(A VII)を記述したとき、批判的で反省的な思考は「われわれの時代」(A XI Anm.)の「いまこのとき」(A X)に、本来の活動の場所を見定めていた。そしてこの無関心主義の奥底に「この時代の成熟した判断力」の息吹を感知して、人間理性の「自己認識」の「法廷」(A XI)を開設すべく読者公衆に訴えた。

批判的に思考する哲学者は、近代の「自由で公的開放的 öffentlich」な言説空間に現に生きて発言していたのである。「批判の本来的な時代」には「宗教の神聖性」も「立法の威厳」も、理性による批判の「吟味」(A XI Anm.)を免れることは許されない。かれはそう高らかに宣言して、その思索の法廷弁論を「純粹理性そのものの批判」(A XII)と命名する。カントという思索家のかくも劇烈な言語行為は、すでにそれ自体が濃厚に道徳的かつ政治的な実践なのだといっ

てよい⁸。

ちなみにプロイセン政府の宗教政策を暗に批判し牽制した『啓蒙とは何か』の執筆公表(1784年)は、『プロレゴメナ』の翌年で『道徳形而上学の基礎づけ』の前年にあたる。この「啓蒙の時代」(VIII40)にあってなお人々を精神的未成年状態に押しとどめる政治的・宗教的・学問的実定権力を、言論の場で公的に批判することが喫緊の世界市民的課題である。「著述によって本来の公衆に、つまり世界に語りかける学識者」(VIII38)として、カントもその課題を自覚していた。ゆえにこの小品は冒頭に、「自分自身の悟性を使用する勇気をもて！」という「啓蒙の標語」(VIII35)を掲げ、「自分で考えること」(VIII36)の大切さを「読者世界の全公衆」(VIII37)に訴えた。そして「公衆がみずから啓蒙する」(VIII36)のを文筆で支援するべく、学識者が「自分の理性をあらゆる点で公的に使用する」(VIII37)のための「無制限の自由」(VIII38)を権利要求した。そして2年後の『思考の方向を定めるとはどういうことか』(1786年)の結論部は、もっと踏み込んだ語調で述べている。

思考の自由は第一に市民的強制と対立する。たしかに人は言う。話したり書いたりする自由は、上位の権力によってわれわれから奪われても、思考の自由がそれにより奪われることなどまったくありえないのだ、と。だがしかし、もしもわれわれが、自分の考えを他人に伝達し、他人がその考えをわれわれに伝達することで、いわば他の人々と共同して考えるということをしなかったとしたら、われわれはどれだけのことを、いかなる正しさをもって、考えるというのだろう！ ゆえにおそらくこう言えるだろう。自分の考えを公的に伝達する自由を人間から奪い取るような外的権力は、思考の自由をも人間から取りあげるのだ、と。(VIII 144)

そして現に啓蒙専制君主フリードリヒ大王の没後、とくにフランス革命の勃発以後、カントの著述活動は著しく制限されることになる⁹。しかしこの歴史的事実をもちだすまでもなく、理性批判の思索と執筆と公刊そのものが、世俗の政治権力や宗派・学派の思惑がせめぎあう諸言説の対立の場所、文の抗争の現場での政治的な言語実践だったのである。その哲学的法廷弁論がたんに理論的認識論的ではなく、道徳的実践的なしかたで新たな「経験そのもの(善なるものの)を可能にする」べく、思惟可能な諸理念の實在化の革命的方法を探索しているのは、すでに容易に読み取りうるところである。

批判的形而上学の討議的实践 この経験的実在世界でみずから考え、語り、書く。これに聴くことと読むことをおりませた一連の言語行為のうちに、われわれ人間の哲学の現場はある。あまりにも自明な事実をいま強調するのは、ほかでもない。理性の限界を見つめるたびに哲学者が強調した人間悟性の〈論弁的＝討議的＝言説的 diskursiv〉な自然本性が、ここでまさに積極

的かつ建築術的に、理性批判と形而上学の体系構想の言語論的な解説をうながしているからである。そもそも「批判」という表題自体が、弁論術^{レトリケー}との古い近親関係をほのめかしている。しかもメタファーを散りばめた詩作的テキストは、ソクラテスの対話法との類比にもおわせながら (vgl. B XXXI)、「法廷」の比喻により理性批判の弁論術的活動方針を宣言する。たんにここ数十年の言語論的転回の風潮に乗るのではなく、理性批判そのものの主導動機に聴き随いつつ、言語行為論的なカント解釈の道を探りだしたい。

そしてここでは批判のテキストが総体として指し示す、「超感性的なもの」の「規定可能性」の探索方針——思弁的諸理念の純粹思考の「論理的可能性」から実践的な見地での「実在的可能性」の確保への、道德形而上学的な理性批判の思考の方向性——を、言語論的な読み筋で理解したい。

さて思弁理性には、超感性的なもののこの領野であらゆる前進が否認されたのだが、それでもなおわれわれには手だてが残っている。すなわち理性の実践的認識のうちに、無制約的なもののあの超越的理性概念を規定する与件が見いだされないかどうかを試してみるのである。そしてそのようにして形而上学の望みに応じて、あらゆる可能的経験の限界を超え、とはいえただ実践の見地でのみ可能な、われわれのアプリオリな認識を手に入れるのである。思弁理性はそのような手続きのもと、いつもこうした拡張のために、少なくとも場所^{フロッツ}をわれわれに工面していた。とはいえ思弁理性は、この場所を空虚のままにしておかなければならなかった。ゆえに理性の実践的な与件でこの場所をいっぱい満たすことは、それがわれわれにできるならば、いまなおわれわれの裁量に任されているのだし、それどころかわれわれは理性によって、そうすべく勧告されている。(B XXI f.)

たんなる思弁では規定できない超感性的なもの（ヌーメノン、物自体）への、純粹理性の「実践的」な〈超越 Transzendenz〉のモチーフが、第二版序言で印象的に予告されている。同年暮れには『実践理性批判』の印刷も仕上がってくる¹⁰。その著述計画の趣旨をさきどりして批判テキストは、それまでの禁欲的な語りとはうって変わって、感性の諸制約を離れ「あらゆる可能的経験の限界を超えて」、諸現象の秩序から物自体の秩序へと超出する思考の道筋をためらいもなく唱えだす。伝統形而上学の三つの特殊部門——合理的心理学と宇宙論と神学——の、思弁的な純粹認識の権利主張はすべて却下した。しかしほかならぬ「形而上学の望みに応じて」、われわれには実践的超越の道が残されていると言うのである。伝統的形而上学に固有の〈超自然的 meta-physisch〉な次元への跳躍超脱の主導動機が、かたちを変え強度を高めて、いよいよ本格的に反復変奏されようとしているかのようなのである。

じじつ「無制約的なもの das Unbedingte」の理念は、ここで明確に「超越的 transzendent」と形容されている。それは「可能的経験」の「限界を飛び越えるべき」ものとして、もはや経験に「内在的 immanent」(A296=B352)ではなく、経験的認識の可能性のアプリオリな条件にかかわる「超越論的 transzendental」な原理でもない。第一批判の超越論的弁証論がとりあげた種々の無制約者の純粹理性概念は、自由の超越論的な理念をはじめとして、思弁的な思惟においても経験の「体系的統一」を建築術的に可能にする、アプリオリな「統制的原理」としての

「使用」の権限が (vgl. A562-3=B590-1, A642-68=B671-96)、諸カテゴリーとは異なるしかたではあれ「演繹」(A669-70=B697-8) されている。そしてこのかぎりでは諸理念は依然として、可能的経験の限界内に位置づけられている。ところが「実践的認識」「実践の見地」「実践的与件」という一連の論点が打ち出されるやいなや、形而上学的な限界超出の声部が一気に勢いを盛りかえしてくる。この妖しい転調の意味を、どこまでも批判哲学的に見定めておかねばならない。

そもそも思弁的なものから実践的なものへの形而上学的思考の照準転換は、同時に哲学の思索そのものをたんに思弁的で学校的なものから、世界のただなかでの批判的言語行為の実践へと変貌させるはずのものである。かかる形而上学革命の含意を秘めた実践領域への転回の思索は、三年後の『判断力批判』では、「自然概念の領域から自由概念の領域への移行 Übergang」のモチーフに沿って徹底遂行されることになる。ちなみにカント自身は同書草案着手のおり、自然および道徳とならぶ第三の「目的論」の形而上学なるものを構想しかけたのだが¹¹、それほどに危うく険しい局面に批判の思索はさしかかっている。そしてこの一件からもうかがえるように、思弁から実践への転回による可能的経験の限界超越という課題は、自然と道徳の二部門からなる批判的形而上学の建築構想とも直にふれあう重大審理案件である。

さしあたりここでは、理性批判の完結編が取りまとめた超越的移行の基本方針だけでも確認しておこう。同書序論第九節「判断力による悟性と理性の立法の連結について」の第二段落は、こう述べている。

悟性は、自然にたいするアプリアリな諸法則の可能性をとおして、自然がわれわれには現象としてしか認識されないことを証明しており、ゆえに同時に、自然の超感性的基体への示唆を与えているが、これをまったく無規定 *unbestimmt* のままにする。判断力は、自然の可能的な特殊諸法則に従って自然を判定するアプリアリな原理をとおして、自然の超感性的基体に（われわれの内においても外においても）、知性的な能力による規定可能性 *Bestimmbarkeit* を提供する。ところが理性は、アプリアリな実践的法則をとおして、まさに同じものに規定 *die Bestimmung* を与える。かくして判断力は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行を可能にしている。(V 196)

多くのカント研究者が引く文章で、含蓄も深く、何度も読みかえされてよいテキストである。ゆえにその読み方も多様であり、ここですべての論点に立ち入ることはできないが、すくなくとも「超感性的基体 *ein übersinnliches Substrat*」が、さきの「超感性的なもの」や「無制約的なもの」におおむね対応するのは明らかである。それが現象の総体たる「自然」の「基体」として語られているのを、見逃さないでいきたい。そして「基 体」をただちに「実体 *Substanz*」や「自立存在 *Subsistenz*」と言いかえてきた哲学の言語慣習を離れ、むしろ現象と物自体の批判光学のほうに唱和しながら、ラテン語の *substratus* の根底ではたらく動詞 *substernere* の響きに聴き入りたい。するとそこには、感性的自然の基層に広く横たわり根をはりめぐらしている隠れたピュシスの培地のごとき^{イメージ}形象が、おのずと詩的に浮かびあがってくる。

もちろん「われわれの内においても外においても」という補足句と、第三批判の二部構成とを照合して、「超感性的基体」が何を意味しているのかを見きわめるのも、カント研究上は重要

である¹²。しかしここでそういう穿鑿に（たんに思弁的に）立ち入らずにおけば、右の文章の論理はいたって明瞭である。論述は節の題目に密着して、「悟性」「判断力」「理性」の単純な三段構えである。そして大前提、小前提、結論とすすむ理性推理との類比のもと、「まさに同じ」「超感性的基体」の概念をめぐる、「まったく無規定」な知の「空虚」状態から、反省における「規定可能性」の確保をへて、「知性的な能力」による「実践的」「規定」の充実態に到達する、理性批判の三部構成の建築術が平明に披歴されている。

ここで批判的形而上学の基礎づけという拙稿の主題にからめて、テキスト解釈上の作業仮説を立ててみよう。理性批判の思索は、その三批判書の全体をつうじて、現象と物自体の批判光学的な区別のみならず、これと不可分にかちむ〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉の世界反転光学をも、首尾一貫して保持しつづけたのではなかったか。「自分で考えること」と、「他のあらゆるひとの立場で考えること」という二つの格率につづき、「達成するのが最も困難であり、第一と第二の格率の結合によってのみ、またこれらの格率をくりかえし遵守することで、その技能を身につけたのちにはじめて達成できる」はずの第三の格率として、「つねに自分自身と一致して考えること」という「首尾一貫した思考法の格率」(V 294 f.)を掲げたテキストを読む場合には、これはごく当然な仮説だといってよい。逆にいえば、この超感性的次元への実践的超越という肝腎の局面で、読み手の側が批判的思考の本筋から逸脱して、またぞろ独断的な超越論的實在論の魔の手にかからめとられてきたために、批判テキストの解説を難しくしてきたのではなかったか。そういうカント研究史の苦い自己反省を胸に刻みつつ、新たな読解の作業に着手しよう。

結論からさきに述べたい。超感性的なものの思弁的認識が断念されたあとで、その理念を「実践的見地」から「規定する与件 Data」とは、「アприオリな実践的法則」たる道徳法則がわれわれに「意識されてあること Bewußt-sein」、この「純粹理性の事実 Faktum」以外にありえない。そして「法則による直接的な意志規定 Willensbestimmung」——つまり純粹に道徳的で自律的な決意——に基づき、ここで新たにもたらされるはずの超感性的なものの「実践的認識」、および諸理念の実践的な「客観的妥当性」ないし「實在的可能性」とは、もはや「知 das Wissen」というよりは「信 der Glaube」に近い事柄である。

ゆえにわたしは、信ずるということに場所を確保するために、知るということを破棄しなければならなかった。形而上学の独断主義は、形而上学において純粹理性批判をぬきにして前にすすむ先入見にはかならず、これこそが道徳性に対立するあらゆる不信の真の源泉であり、この不信はつねにきわめて独断的である。(B XXX)

^{ロゴス}理性批判の思索は、ここに意を決して形而上学革命をこころざし、たんなる思弁の独断教条主義の党派的閉塞状況から、公的開放的な言語実践へむけて、純粹理性そのものの啓蒙的自己転回を敢行する。そしてさしあたり思弁的に思考しうる形而上学的な^{ことば}理念を、この世で言語的に生きるわれわれ人間の道徳的実践的な共通関心事として、独善や独断や原理主義に陥ることなく世界市民的に、「信念」をもって〈使命的＝規定的 bestimmend〉に語りあえるような公的哲学実践の権限——批判的思索の正道——を、〈反省的 reflektierend〉かつ^{ロゴス}言語批判的に探索する

のである¹³。

世界概念に沿った哲学の建築術 ところで「超越論的方法論」の第三章「純粹理性の建築術」の言葉によれば、「なんらかの任意の目的への熟練」を「意図」するだけの「学問」の「学校概念」にたいし、「世界概念は必然的にすべての人が関心をよせることにかかわる概念」(A840=B868 Anm.)である。そしてこの意味での哲学すなわち「理性の立法者」にして「理想の教師」たりうる「哲学者」の哲学とは、「あらゆる認識を人間理性の本質的な諸目的に関連づける学問(人間理性の目的論 teleologia rationis humanae)」(A839=B867)である。純粹理性は法廷弁論の大づめにきて、ますます自己批判的かつ反省的となる。そして「たんに学問としてもとめられる認識体系」でしかない思弁的学校哲学と、哲学の「世界概念 Weltbegriff (conceptus cosmicus)」(A838=B866)とを鋭く対置して、〈世界の智慧 Weltweisheit〉としての哲学の真の建築術を、道徳実践的な信念をもって語りだす。学派学校に閉じこもり、既成の術語法を身につけて、仲間内で馴れ合うのではなく、差異の体系たる諸言説の世界のただなかで批判的かつ建築術的に哲学する。「哲学はこの世界概念に沿って、いかなる体系的統一を、目的の観点から指令するのか」(A839-40=B867- 8)。じつにこの問いこそが、建築術の章のみならず純粹理性批判全体の主題である。

しかも人間理性が自己批判的に「純粹」であろうとするのは、自己のうちなる普遍的な自然本性の声に耳を澄まして、「自然の技術」としての建築術の息吹を感受するための、哲学革命の要請にほかならない。「建築術」とは「体系の技術」であり、「体系的統一とは、通常一般の認識をはじめて学問にするもの、つまり認識のたんなる寄せ集めから、一つの体系を作りだすものである」。だからあらゆる学問は、それが「学問的なもの」(A832=B860)であろうとすることが、つねに建築術的な知の愛求の営為でなければならない。この世にあって哲学すること in-der-Welt-seiend philosophieren、しかも形而上学の自然素質に聴き従いながら、学問としての形而上学の新たな建築をめざして哲学すること。哲学の「学校概念」と「世界概念」の区別は、思弁から実践への形而上学的思考の転換の道筋に沿い、学問的体系建築の質そのものを「人間理性の本質的な諸目的」の連関のもとで、批判的かつ道徳実践的に厳しく問いかえすものなのである。

この道徳目的論の観点からすれば、学派学校の思弁的形而上学者は、「数学者、自然学者、論理学者」と同様に「理性の技術者」(A839=B867, vgl. A717=B745)にすぎない。すなわち諸知識の論理的で体系的整備の言語技能に長けた、たんなる学問的熟練者である。しかし哲学がそういうものでしないとしたら、それは人間がこの世に生きてあることにとって、いかなる意味をもちうるだろう。それは本質的になんの役に立つのか。この鋭い自己批判の問いにより哲学は二分されるのである。哲学の世界概念と学校概念。それは、われわれの哲学体系がこの世界に公的に開かれているか否かを問う、すぐれて批判的で実践的な哲学区分である。しかも真に体系的に哲学する人間理性の、道徳目的論的な自己批判においては、その学問知が体系的だからといって、ただちに建築術的とは言えないのである。

ひとつの理念にしたがって、理性の主要目的にもとづいて企図されるというのではなく、

むしろ経験的に、つまり偶然にすがたを現わすあれこれの意図（その集合をあらかじめ知ることにはできない）にしたがって企図される図式は、技術的な統一を与える。これにたいして、ひとつの理念にしたがってのみ生じる図式（ここで理性は諸目的をアプリアリに課するのであって、経験的に期待するのではない）は、建築術的统一を根拠づける。（A833=B861）

われわれは、真に純粹理性的で建築術的な体系的統一と、たんに経験的かつ偶然的に製造された技術的な体系的統一とを厳しく見わけつつ、哲学（そして学問一般）の批判的な建築術を遂行してゆかなければならない¹⁴。

かくも徹底して批判的な哲学の建築術は、カントが教育実践の最初期から語りつづけてきた哲学観の、批判期における公的な昇華である。すでに『1765/66年冬学期講義計画公告』は、大学内の哲学教育の現場で「永遠の学校的先入見が発生する」（II 305）のを懸念して、学生が「学校のためではなく生 das Leben のためにこそ、より練れて伶俐になる」ような、「世界の智慧」としての哲学の「教授法」（II 306）を提案した。そしてその教育方法とは「人間的な認識の自然な前進」の道、すなわち「経験」による「直観的な判断」とおして「概念」にいたる「悟性」の自己形成にはじまり、諸概念を相互に関連づける「理性」の思考をへて、「よく秩序づけられた学問の全体」（II 305）へ上昇する道筋と、「まったく同じ道」をたどるものでなければならないのだとされていた。

そういう長年の大学講義を、教職引退後に編集公刊した『人間学』（1798年）の「序言」もまた、「実用的な人間学」の基本姿勢を説明するにあたって、「学校」と「世界」の対置法を駆使している。すなわち同書は「学校生活のあとに來なければならぬ世界知 Weltkenntniss」たることをめざして、「世界市民たる人間についての認識」（VII 120）を内容とする¹⁵。さらにイエッシェ編『イマヌエル・カントの論理学 講義のためのハンドブック』（1800年）へのカントの「序論」は、哲学の学校概念と世界概念を鋭く対比しながらこう述べる。

理性の技術者、つまり臆見の愛好者 Philodox だとソクラテスが呼ぶ者は、ただひたすら思弁的な知をもとめて努力するだけで、この知が人間的理性の最終目的のためにどれだけ寄与するのかを顧慮しない。かれは、あらゆる任意の目的にたいする理性使用のための規則を与える。実践的な哲学者 Philosoph, すなわち教えと事例による智慧の教師こそが、本来的な哲学者である。じじつ哲学とは完全な智慧の理念であり、人間理性の最終諸目的は、このような智慧によってわれわれに示されるのである。（IX 24）

かくして哲学の学校概念と世界概念の批判的区別は、プラトン『国家』第五卷結論部の「臆見の愛好者」と、善美なるものの智慧に愛着を寄せる真の「哲学者（愛知者）」との対比に呼応して、学知の論理的体系性の完備に自己満足する講壇哲学の自閉を戒める。そしてわれわれのこれからの哲学を、世界に生きてある人間の共通協働の営みとして、「人間的理性の最終目的」への問いが指し示す実践哲学的な方向へと再始動させようと企図している。

「わたしは何を知ることができるか」、「わたしは何をなすべきか」、「わたしは何を希望することがゆるされるか」、そして「人間とは何か」。この四つの問いに取りくむ哲学こそが「世界市

民的な意味での哲学」である。しかもこの一連の対比によって際立たせられた「世界概念」に沿う哲学は、「一、人間的認識の源泉／二、あらゆる知識の可能的で有用な使用の範囲、そして最後に／三、理性の限界」を「規定する」(IX 25)という、理性批判の課題に接続されている。批判哲学は、この公的開放的な思索の場所に生成してきたのであり、「世界」との繋がりをみずから志向している。しかもここで「学校」に對置される「^{レベ}生」の「世界」とは、俗世を離れた彼岸世界ではなく、われわれ「人間」が現に暮らしているこの世間、ほかならぬ現世であることは言うまでもない。

カント批判哲学は、われわれが言語的に住まう経験の大地のうえで、人間理性の理論的、思弁的、技術的、実用的そして道徳実践的な使用の、アプリアリな原理の権限を公的に究明する。そして「ソクラテス」を実践的な哲学者の「理想」に掲げて、善とは何か、正義とは何か、法とは何かという問いを、理性的な討議の場で問い究めてゆくことを課題とする。これにより理性批判は、学的体系性の技術的な整備に収束しがちな形而上学的思弁を揺り動かして、われわれ人間がこの世界のうちにあること、ここにこうして生きてあることの「究極目的 der Endzweck」、すなわち「人間の全使命 die ganze Bestimmung des Menschen」(A840=B868)への問いへとさしむける。

「あるもの」と「あるべきもの」 以上の学校概念と世界概念の批判的弁別につづいて、拙稿冒頭に引いた哲学体系区分の叙述がはじまる。その分類に着手する一段落を、さきほどは省略した最後の決定的な一文もふくめて引いておこう。

さて人間理性の立法（哲学）には、二つの対象がある。自然と自由である。ゆえにこの立法は自然法則のみならず道徳法則をも含んでおり、最初のうちはこれらを二つの特殊な体系のうちに、しかし最終的には唯一の哲学的体系のうちに含みもつ。自然の哲学は、現にあるすべてのもの *alles, was da ist* に向かい、道徳の哲学は、現にあるべきもの *das, was da sein soll* にのみ向かう。(A840=B868)

ささいなことかもしれないが、自然と自由（道徳）という哲学の「二つの対象」の区別は、「現にあるすべてのもの」と「現にあるべきもの」のあいだの、微妙な言語表記の差異に還元されている。しかもテキストは「ある *ist*」と「あるべし *sein soll*」の用言の対照を、ことさらにゲシュペルトで強調している。この繊細な弁論の作法に注目したい。そしてカントの理性批判が終始一貫、こういう基礎的な言語分節^{ロゴス}の機微を凝視して進行していることを、ここであらためて確認しておきたい。

「あるということは多様なしかたで語られている」。じつはアリストテレスの『形而上学』も「ある」の語り方を一般的＝超越論的に分析して、その多様な語りの統一点——「一つのピュシス」——を、主語となって述語とならぬ基体的な「^{ウーシア}実体」に見定めたうえで¹⁶、「ある」をめぐる十個の基礎概念範疇を提示した。ところがこのすぐれて言語分析的な愛智の思索は、つねに同時に神学的だった。すなわち『形而上学』第六卷第一章は、実践や制作より上位に立つ^{アルキテク}棟梁^{トンケー}的な観照的学問を「数学と自然学と神学」に分類して、「理論的な諸学のうちではこの神学が最も望ましいもの」だと断言し、以下の決定的な立言をする。

もしも自然によって結合された実体より以外にはいかなる実体も存在しないとすれば、なほ自然学が第一の学だろう。しかし、もしもなにか或る不動な実体が存在するならば、これを対象とする学の方がいっそう先であり第一の哲学であり、そしてこのように第一であるという意味で、この学は普遍的でもあろう。そして存在をただ存在として研究すること、存在のなにであるかを研究し、また存在に存在として属するその諸属性をも研究すること、これこそはまさにこの哲学のなすべきことである。(Met. 1026a27-32)

そして同書第十二巻第七章は「ある」ものの第一原因を探しもとめて、^{ウーラノス}天界の彼方の〈神的なもの〉へ、すなわち「永遠的なものであり、実体であり、現実態である」ような「動かされないで動かすところの或るもの」へ、しかも「真に存在する美なるもの」で「常に最善のもの」である「それ自体において思惟的なもの」へと超越上昇し、全世界を統治する真実在としての「神」を直観的に思惟する純粋理性の「神的な状態」を、「最も快であり最も善である」ところの「観照」と名づけ、「このような良い状態に——われわれはほんのわずかの時しかいられないが——神は常に永遠にいるのだ」と主張した¹⁷。

カントの^{ロゴス}理性批判は、かかる神学的な超越論的實在論の形而上学の伝統からは一線を画す。そして神のごとき知的直観の能力をもたず、この世に〈論弁的＝討議的＝言説的〉に住まう人間の世界智の探求の営みとして、〈経験的實在論にして超越論的観念論〉の不断反転光学の視座に立って、^{ロゴス}理性の言語能力そのものの批判に徹するのである。右の哲学分類の「ある」と「あるべし」の区別も、そういう超越論的な言語批判の文脈にある。そしてここにぜひとも確認しておきたいのは、アリストテレス以来の^{テオリア}観照・^{プラクシス}実践・^{ポイエシス}制作の三分法の批判哲学的な組みかえであり、哲学の思索の根本構造を転換した徹底的に言語批判的な建築術の妙味である。

容易に気づかれるように、一なる神をめぐるアリストテレスの「観照」の教義は、あのプラトンのアイデアの教説と同様、それ自体が道德実践的な関心を濃密にたたえている。そもそも『形而上学』第一巻第二章は、「智慧」の愛求としての哲学を「第一の原理や原因を研究する^{ソフィア}観照の学」と規定した。しかもアリストテレスは、われわれにとって第一に知られる感覚的なものでなく、「それ自体において」最もよく知られる「普遍的なもの」を、「ただ知ることそれ自身のために知り、ただ認識せんがために認識する」ような、「最も純粋な学問」として特徴づけた(Met. 982a20-b10)。認識のための認識、学問のための学問という^{テオリア}学問の自己目的的な性格づけが、ここに容易に確認できる。しかもなおこの^{テオリア}学問が含意するものは、近代語のそれとは根本的に異なっている。

じじつアリストテレスの^{テオリア}学問がもとめる「原因」は、近代の「理論 theory, Theorie」が求める機械的作用因ではなく、なによりも「目的」であり「善」である。しかもとりわけ「諸学のうちで最も王者的」な第一哲学が問いもとめるのは、「自然全体における最高善」である。カントの理性批判が学校概念と世界概念の対置のもと、「哲学することの究極目的」を問いただして、ここに新たに提起した哲学体系の設計変更は、この^{テオリア}学問の語義の決定的な変貌の実態をふまえている。そして批判哲学はプラトン、アリストテレス以来の愛智の営みの、たんに字面でなく道德実践的な根本精神を継承する。理性批判は、学派学校的な理論体系から「善美な

るもの」の目的論的含意が閉め出されつつあった世界^{ヴェルトヴァイスハイト}の危機に直面して、理論^{ヴィッセン}の知（および思弁^{ゾレン}の思惟）にたいする道德実践的な当為^{フェアファッスング}の優位という新たな憲法体制を打ち出している。そしてこの世に生きる人間の経験の地盤のうえで、純粋理性の言語能力の権限と限界とを見きわめるべく、批判的反省的に哲学することをめざすのである。

古代のテオリアは、世界の目的論的な存在秩序を「他ではありえない」ものとして大前提にすえ、その真実在の実相を観照する。近代の理論的認識はそこから完全に乖離しており、数学的で経験的な自然科学の諸理論は、いまや本質的に技術的な利害関心と結びついて、「他ではありえぬ」機械必然的な因果性の理論的認識を恣意的に活用し、自然世界の物の秩序を人工的に改変する力を発揮する。そしてポイエシスは、もはや詩作的な「美しい技術 *schöne Kunst*」ではなく、たんに物を製造する「機械技術 *mechanische Kunst*」へと狭隘化しつつある。かくしていまや現世の実利実益にかなう実用的な技術^{テクネー}こそが、実践^{プラクシス}の名を不当に篡奪しようとしている。

カントの理性^{ロゴス}批判は、近代市民社会の言語意識のはらむ問題状況に対処するべく、人間的な営為における〈技術的なもの〉と〈道德的なもの〉を峻別して、前者を理論哲学の系に位置づけ、後者のみを批判的な実践哲学の主題とする。そして「思弁の純粋理性との結合における純粋実践理性の優位」という基本設計のもと、テオリア・プラクシス・ポイエシスの序列を全面的に編成しなおして、新たな哲学体系の建築術の道をふみだした。哲学の伝統が熱心に語ってきた世界そのものの目的論的秩序の必然性は、ここではわれわれがみずから道德実践的に「あるべし」「なすべし」と語る話法の助動詞と、「義務」や「定言命令」の実践的強制力の表象によって、主体的かつ自律的に引き受けられている。そしてあの美しく生き生きとした世界秩序の合目的性のテオリアは、もはや彼岸の神のうちなるアイデアの直観ではなく、経験の実在世界を「自然の技術」の類比概念を導きの糸にして、「観想的 *kontemplativ*」(IV 209, vgl. auch IV 258, VI 397) に遍歴踏査し「観察 *betrachten*」する、「反省的」判断力の道行きのモチーフに引き継がれている¹⁸。

理性批判の第三法廷弁論は、この言語反省的な判断力の統制のもと、「自然の合目的性」というアプリアリな類比概念を「移行」の思索の仲立ちとして、近代自然科学の機械技術的な理論的認識と、道德実践的な「あるべし」との連絡経路を繋ぎとめようと努めている。「感性的な自然」の根底に「基体」として横たわりつつ隠れてはたらく「超感性的なもの」。この詩的で〈形而上学的 *meta-physisch*〉な概念をめぐり、思弁的な無規定性から反省的規定可能性をへて道德実践的ななすべき「使命 *Bestimmung*」の規定性へと、この世の諸現象の経験の大地をすすみゆく人間理性の言語批判的自己認識。哲学古来の道の深層に鳴り響く「汝自身を知れ」の呼び声を、われわれの批判的啓蒙の時代にあらためて内的に聴き取りながら、カント理性批判は、理論（思弁）・技術（芸術）・実践（道德）という単純明快な三部構成の奥底で、哲学的言語体系の新建築プロジェクトを密かに始動させているのである。

注

カントのテキストからの引用は、『純粹理性批判』第一版をA、第二版をBと略記し、それ以外はアカデミー版の巻号をローマ数字で記して、該当頁数を本文括弧内に記す。なお訳文の傍点は、それと断らないかぎり原著者によるものであり、〔 〕は説明のため拙稿筆者が補ったものである。いうまでもなくその訳出にあたっては、『カント全集』（岩波書店、1999－2006年）をはじめとして既出邦訳を参照し、おおくの示唆をうけている。

- 1 1765年12月31日付のランベルト宛の長い手紙のなかで、カントは「形而上学の本来的な方法」への洞察の端緒をつかんだことを宣言し、批判的な哲学の道を早くも予感させながら、当該方法を論ずる予定の「主著」にさきだつ「いくつかの比較的小ぶりの完成稿」として、『自然的な世界^{ヴェルトヴァイスハイト}の形而上学的始元根拠^{アンファングスグリュンデ}』と『実践的な世界智の形而上学的始元根拠』を世に問うつもりだと明かしている（X 56）。そして68年〔推定〕5月9日付ヘルダー宛書簡は批判哲学的にかなりの手ごたえをもって、「わたしはいま道德の形而上学というものに従事しています」（X 74）と告げている。また『可感界と叡智界の形式と原理』の献呈本に添えてランベルトに宛てた70年9月2日付の書簡には、本格的な批判的形而上学の方法論の著述にさきだつて「この冬には純粹な道德の世界智と……道德の形而上学とでも言うべきものについてのわたしの研究を整備して仕上げるつもり」だと書き、この「道德の形而上学」が「形而上学の形式を改変するという最重要の目論見に多くの点で道を開くだろう」（X 97）と意気盛んである。さらに73年末と推定されるヘルツ宛書簡は端的にこう述べる。「私の超越論的哲学を最後までもってゆけたならば喜ばしいことでしょう。これは本来、純粹理性の批判というものなのですが、そのつぎにわたしは形而上学に進みます。これは二部門だけで、自然の形而上学と道德の形而上学です。わたしはこのうち後者のほうを最初に出版するでしょうし、いまからそれが楽しみです」（X 145）。かくして形而上学の二部門体制の建築術は、理性批判の思索の生成と等根源的である。
- 2 外的感官および内的感官の対象、すなわち「物体 Körper」と「魂 Seele」の「経験的な概念」の区別、そして「物理学 Physik」と「心理学 Psychologie」の学問分野の区分に応じて、感性界の「物の自然本性」もまた「物体的自然」と「思维的な自然」とに区分けされている。そしてこれらはそれぞれに「特殊」な自然の形而上学として、「普遍的」な自然の形而上学（IV470）すなわち「ひとつの自然の概念を一般的 überhaupt に可能にする諸法則」を取り扱う「自然の形而上学の超越論的な部門」（IV469）から区別される。
- 3 1889年初めに精神錯乱を来すニーチェの最後多産期、88年の夏にシルス・マリーアで執筆された『偶像の黄昏 あるいは、いかにして人は鉄槌をもって哲学するか』の第三章「哲学における『理性』」の末尾に言う。「第四命題。キリスト教のやり方においてにせよ、カント（結局のところ陰險なキリスト者——）のやり方においてにせよ、世界を『真の』世界と『仮象の』世界とに分けることは、デカダンスの一暗示にすぎない、——下降する生の一症候にすぎない……芸術家が実在性にもまして仮象を高く評価するということは、この命題に対するいかなる異議ともならない。なぜなら、『仮象』はここでもういちど実在性を意味し、実在性は、選択、強化、修正をうけているにすぎないからである……悲劇的芸術家はいかなるペシミストでもない、——彼はすべての疑わしい怖るべきものの自身へとまさしく然りと断言する、彼はディオニュソス的である……」（『ニーチェ全集14』原佑訳、筑摩書房、1994年、45頁）と。

ニーチェはこうしてカントの二世界論を捏造し、読者世界に害毒をまきちらす。かれはどうしてカントを逆向きに——理性批判でなく理性の哲学として——読まなければならなかったのか。かれはつづく第四章「いかにして『真の世界』が最後には寓話となったか」でも、「一つの誤謬の歴史」における中世キリスト教世界と、19世紀の実証主義にはさまれたカントの時代をこう批評する。

「3 到達されえず、証明されえず、約束されえないが、しかし思考されたものとしてすでに一つの慰め、一つの責務、一つの命令である真の世界。／（根本において古い太陽であるが、しかし霧と懐疑をとおしてみられている。崇高となった、青白く、北方的と、ケーニヒスベルクのとなった理念。）」（同、46-7頁）。つづく第五章が「反自然としての道德」と題することからも察せられるように、本能的で大地的な自然のディオニュソス的な生と、理性的・キリスト教的・反自然的道德のデカダンスを対置する狭い「自然」概念が、かれをカントから遠ざけたのにちがいない。ただしこの論点は、カントの「道德の形而上学」の意義究明の課題ともかさなる重要案件なので、拙稿第四章以降であらためてくわしく論じることとしたい。

4 ニーチェは、古代ギリシア以来の哲学が「永遠の相のもとに sub specie aeterni」「非歴史化」してきた真実在の世界を、「概念のミイラ」（『ニーチェ全集14』、38頁）だと看破して、その根底にある光学的詐術を暴露した。ゆえに「すべての価値の価値転換」（同、57頁）の革命文書たる『偶像の黄昏』は、第三章「哲学における『理性』」の第六節に掲げる「第二命題」で言う。「事物の『真の存在』にあたえられてきた目印は、非存在の、無の目印である、——『真の存在』は現実的世界との矛盾から築きあげられてきたが、実はそれこそ、それがたんに道德的・光学的錯覚であるかぎり、一つの仮象の世界にはかならない」（同、44頁）と。その100年前にカントは同じ根本洞察を、世界の読者公衆に説き明かしたのだが、ニーチェは理性批判の基本趣旨をまったく理解しようとしていない。そしてこの古代文献学者はふしぎなことに、批判の重層的な光学の語りにも言及するそぶりさえ見せない。

5 批判テキストの重層的な光学的含意の分析は、拙稿「経験的実在論にして超越論的観念論——漱石とカントの反転光学」、日本カント協会編『日本カント研究12 カントと日本の哲学』、理想社、2011年、で試行した。この一連の光学的なカント解釈は、カウルパッハ、ブラウス、牧野英二らのパースペクティヴ論的なカント解釈の、大きな偏差をもつ系譜に連なるものである。そして拙稿は、その光学的弁証の論理の重層性を『批判』テキストに即して徹底的に究明し、とりわけこの批判光学の核心部をなす〈経験的実在論にして超越論的観念論〉の世界反転光学のうちに、言語論的なカント解釈の展開の手がかりを見いだそうとする冒険的な企図を有している。

6 「感性的に認識されたものは、現象するとおりの事物の表象（*rerum repraesentationes, uti apparent*）であり、これにたいし知性的なものは、存在するとおりの事物の表象（*sicuti sunt*）である」（II 392）。この第四節の命題に旧来型の思弁の傾向があらわれている。また第十三節では同書の根幹をなす可感界と叡智界の区別について、まさに超越論的実在論的な立言がなされている。すなわち「可感界の形式の原理とは、現象であるかぎりでの万物の普遍的結合の根拠 *ratio nexus universalis omnium, quatenus sunt phaenomena* をふくむもののことである。叡智界の形式は客観的原理を、つまりそれ自体において存在するものの結合 *existentium in se colligatio* をもたらす何らかの原因を認める」（II 398）と。そして第四章「叡智界の形式と原理について」の諸節は、唯一の必然的存在者たる「創造者」（II 408）の近みで、多くの偶然的諸実体の「相互作用 *commercium*」（II 407）の可能性を解明するべく、純粹知性の——たんに「論理的」ではない——「実在的 *reale*」な使用の正しい道筋を見定めようとする。この旧式の思考パターンを重大視するならば、同書表題中の *mundus intelligibilis* の訳語には旧式の「叡智界」を当てがって、思弁の批判的制限を含意しうる訳語「可想界」から区別するのが便宜だと考える。

7 先にも引いたランベルト宛の1770年9月2日付書簡に、カントはこう書いている。「感性のもっとも普遍的な諸法則が、まちがって、形而上学で大きな役割を演じています。形而上学においては、しかし、純粹理性の諸概念と諸原則のみが重要なのです。そこで思うのですが、あるひとつのまったく特別な学が、形而上学に先行しなければなりません。それはたんに消極的な学（一般現象学 *phaenomenologica generalis*）であり、そこでは感性の諸原理にたいして妥当性と限界とが規定されるのですが、そうすることによって、これら感性の原理が、純粹理性の諸対象にかんする判断を混乱

させるようなことはなくなります。じっさい、これまではそういうことがほとんどいつでも起こっていたのです。そして「空間と時間」およびその「諸公理」は、「経験的認識」や「感官の対象」すなわち「現象」にかんしては「非常に実在的」だが、純粋理性概念によって思惟される「実体」にそれを関係づけたりすると、そこからはひどい誤謬命題が生じてくるのだと言明する (X 98)。カントはここで、感官の対象 (現象) と純粋理性の対象 (物自体) とを、光学的にではなく実在的に区別したうえで、空間時間の諸規定による汚染から形而上学的真実在を救出しようとしているのである。

- 8 ゆえにカントの政治哲学を論じようとするときに、なにもことさらにアーレントのように『判断力批判』を持ちだしてくる必要はない。むしろおりにふれて確認してきたように、「構成的 konstitutiv」と「統制的 regulativ」を区別する理性批判の術語法そのもののうちに、来るべき共和制革命への哲学的な共闘の意志は、明らかに読み取ることができるのである。
- 9 フリードリヒ大王が1786年8月17日に没し、甥のフリードリヒ・ヴィルヘルム二世が王位について、88年にヴェルナーがツェードリッツ男爵の後任として法務大臣兼宗教局長官の地位につくと、かれはただちに「宗教勅令」を發布、プロイセン政府の保守反動化はいよいよ加速する。三批判書を完結させたカントは宗教政策上の検閲制度と真正面から対峙しながら、93年に『たんなる理性の限界内の宗教』を公刊する。しかし1794年10月1日付のカント宛「勅令」(VII 6-7) により王と宰相から圧力がかかり、のちに『諸学部争い』の第一部「哲学部と神学部との争い」となるべき論文は公表がさしひかえられた。そして同書第二部「哲学部と法学部との争い」にあたる論文も、97年に検閲を受けて発禁処分。しかしフリードリヒ・ヴィルヘルム二世が同年11月16日に没すると、カントは翌98年1月に同書第三部「哲学部と医学部との争い」となる論文を医学雑誌に寄稿、同年秋には先王によるカント宛の「勅令」の無効宣告をふくむ「序言」を付して、『諸学部争い——三部からなる』を公刊したのである。
- 10 カントは1787年6月25日付のシュッツ宛書簡で、『批判』第二版の献呈について知らせたあとで、「わたしの『実践理性批判』はほとんど仕上がっており、来週には印刷のため、ハレに送付しようと考えています。[…中略…] わたしが思弁理性について否認したものが純粋実践理性によって補完されること、そしてその純粋実践理性が可能であるということを、この『批判』はよりいっそううまく証明し、理解できるようにしてくれることでしょう」(X 490) と書いている。そして9月11日 (推定) のヤーコプ宛書簡では、「いまわたしの『実践理性批判』は〔ハレの印刷業者〕グルーネルトのところにあります。この批判には、理論理性の批判にかんする誤解を取りのぞくことのできる多くのものがふくまれています。わたしはただちに『趣味の批判』の論述に着手します。これをもってわたしは、わたしの批判的な作業を終結させて、定説的な作業へと進んでゆくことになるでしょう」(X 494) と述べ、12月24日付のヘルツ宛書簡には「発行されたばかりのわたしの『実践理性批判』一部を、あなたにハレから配達させるつもりでしたが、時機に注文するのを失念しておりました」(X 512) と書いている。
- 11 1787年12月28日付のラインホルト宛書簡に、カントはこう書き記す。「この〔人間の心のなかの〕体系的なものが、わたしをこの途上へと連れ出してくれたのです。わたしはいまでは、哲学の三つの部門を識別しています。しかもその各部門は、それぞれのアприオリな原理をもっており、これらの原理は順番に数えることができ、そのようなしかたで可能な認識の範囲も、きっちりと規定することができます。——理論哲学、目的論、実践哲学。このなかでは、もちろん真ん中のものがアприオリな規定根拠にもっとも恵まれないものだと思います。できることなら復活祭のころまでには、これを『趣味の批判』という表題のもとにやりとげたいし、たとえ印刷にはいたらずとも、草稿まではしあげたいと思っています」(X 514-5)。しかし理性批判の思索の徹底は、規定的ではなく反省的な目的論的判断のアприオリな原理を見いだすにいたり、この三部門体制から既定の二部門に引き返す。カントの批判的形而上学の建築術の重大な岐路がここにあったのである。

- 12 この点についてくわしくは、拙稿「機械的自然と合目的的自然」、日本倫理学会編『倫理学年報』第35集、1986年、を参照されたい。
- 13 ニーチェは古代ギリシア文献学者として、「ロゴス」の妖しい二義性を十分にわきまえていた。だから『偶像の黄昏』の第三章「哲学における『理性』」でも、以下の鋭い洞察を読者にぶつけてくる。「以前には、変化、変移、生成は、仮象性の証明であると、私たちを迷わす何ものかがそこにはあるにちがいないということの徴候であるとみなされた。今日では逆に私たちは、理性の偏見が、統一、同一性、持続、実体、原因、事物性、存在を指定するよう私たちに強制するちょうどその限度において、私たちをほとんど誤謬のうちへと巻きこみ、誤謬をおかすよう強いると認めている。私たちは厳密な検算にもとづいて、ここには誤謬があるという事実を、内心それほど確信している。その事情は、大きな天体の運動の場合となんら変わらないのであって、大きな天体の運動の場合には誤謬は私たちの肉眼を不断の弁護人としているが、いまの場合には私たちの言語が不断の弁護人である。言語は、その発生から言って、心理学が最も未発達な形式をとっていた時代のものである。私たちが、言語形而上学の、平たく言えば理性の根本前提を意識するにいたるときには、私たちは一つの粗雑な呪物的なもののうちへと入りこんでゆくからである」(『ニーチェ全集14』、42-3頁)。100年前の理性批判はしかし、この手の粗雑な二項対立の反理性的煽動言説に巻き込まれることなく、理性にして言語たる人間のロゴスの、真理と仮象の境界線を淡々と見極めようとしていたのである。
- 14 そもそも建築術 *Architektonik, Baukunst* とは、この語の古代ギリシアの故郷において、大工の棟梁の技術(アルキテクトニケー・テクネー)である。それは家作りの工作主任の技術であり、この制作行為の目的のもとに束ねられる個々の技術について、またそれら諸技術の全体的な束ね方について、常に批評的＝批判的でなければならない。家とは人の住まう場所であり、家およびその建築行為は間取りや調度の細部にまで配慮が行き届き、それらが全体として体系的にうまく整えられているとき、たんに技術的に良いというだけでなく、すぐれて建築的だと賞賛される。そして建築術は技術の中の技術として、個々の技術の働きを、物の機能を、そしてまた諸技術を統括する、建築の技術そのものを批判吟味する。建築術は本質的に批判的であり、建築的という言葉そのものが、技術一般の体系的な完成度に関する批判的なメルクマールなのである。
- ちなみにここでは「図式」概念が、「技術的」と「建築術的」との差異にからめて、興味深いしかたで使用されている。この点に注目しつつ、拙稿第三章の意味論的考察をさきどりして弁証論付録の一節も参照しておきたい。「ゆえに理性の理念は、感性の図式の類比物である。しかしそこには相違があり、理性の図式への悟性諸概念の適用は(諸カテゴリーのその感性的図式への適用の場合のように)対象そのものの認識だというわけではなく、むしろたんにすべての悟性使用の体系的統一の規則ないし原理にすぎない。ところで、悟性の使用の汎通的統一を悟性にアプリオリに制定する原則はいずれも、たんに間接的ではあれ、経験の対象について妥当するのだから、純粋理性の諸原則も、経験の対象にかんして客観的実在性をもつであろう」(A665=B693)。
- 15 批判期の人間学講義の、「1780年代の講義草稿」(1502a, XV 799-801)における「学校知」と「世界知」の区別も興味深いものである
- 16 「それゆえに実に、あの古くから、いまなお、また常に永遠に問い求められており、また常に難問に逢着するところの『存在とはなにか?』という問題は、帰するところ、『実体とはなにか?』である。けれど、このものを、或る人々は一つであると言い、他の或る人々は一つより多くあると言い、そしてそのうちの或る者どもは限られた数だけあるとし、他の或る者どもは無限に多くあるとしたのであるから」(アリストテレス『形而上学』第七巻第一章)。アリストテレスの存在論は、こうして実体論に偏倚してゆく。その思索の根底に神学への志向があったからだろう。20世紀になってハイデッガーは、これを「存在－神－論 *Onto-theo-logie*」として批判したのだが、それにはるかにさきだってカントの超越論的な理性批判は、アリストテレスによる存在の実体化の一手手前のところ

でふみとどまって、あくまでも「存在を存在として」問おうとしているのである。

17 さらにアリストテレス『靈魂について』第三卷第五章、参照。

18 中世キリスト教哲学（とりわけベネディクトゥス会）の伝統において、「観想的生 *vita contemplativa*」は、現世での「活動的生 *vita activa*」と鋭く対比され、ひたすら聖書の言葉に耳を傾けて瞑想や苦行にとりくみ、感覚的世界を離れ霊的實在世界に身を置いて、神との合一を体験するという、神秘主義的色彩を濃厚にした。カント『判断力批判』にも自然神学的な意味合いはあるものの、ここでの「観想 *contemplatio*, *Betrachtung*」は、あくまでも論弁的悟性の事柄として、語義が根本的に変換されている。すなわちそれは彼岸の神的實在との合一ではなく、神的な世界直観との遠い「類比」を自覚しながら、この世の自然諸事象との、理論的規定的で志向的ではない、反省的で言語批判的な対話的交渉を意味するのである。