

再検討:「カント『純粹理性批判』書き換え問題」を「二重の視点」で再考する

鈴木千晶氏の論文

「カント倫理学における道徳感情について—イギリス道徳感情論学派と比較して—」 の手法を導きの糸として

渡 邊 倬 郎 (昭和43年3月卒業)

〈序篇〉 問題の所在とその解決方法

序篇 I. 問題の所在

私は、1968(昭和43)年3月、「『実験的方法の基礎づけ』としてのカント認識論」という卒業論文を提出して愛知教育大学哲学教室を卒業した(愛教大2回生)。同年4月から大阪府立高校の社会科教員を勤め、再任用3年を含めると41年間在職し2009(平成21)年3月に完全に退職した。2009年の夏、愛教大哲学会に参加するために、41年ぶりに刈谷の「新校舎」を訪ね、早速、この年から哲学教室同窓会・大学高校支部の会員となった。

同時に、長らく中断していたドイツ語とカント哲学研究の再出発を期して2009年4月には慶應義塾大学通信教育課程(文学部)に入学し、2012(平成24)年9月に卒業した(卒業論文は「カント認識論における統覚について」)。さらに、2013(平成25)年4月から大阪市立大学大学院文学研究科哲学専修に入学し、「『二重の視点』からみた『誤謬推理(パラロギスムス)』書き換え問題」という修士論文を提出して2015(平成27)年3月に修了した。

慶應の卒論も市大の修論も「純粹理性批判」の初版(A版 1781)から第2版(B版 1787)に、カントが書き改めている箇所を考察をし、「カントの思想が変化した」という意味での「書き換え(書き改め)」はあったのか、それともなかったのか、というものであった。

慶應の卒論『カント認識論における統覚について』は『純粹理性批判』前半部分「真理の論理学」(「超越論的感性論」「概念の分析論」)を考察対象とし、カントが書き改めた部分の「統覚(「我思う Ich denke の意識」)に焦点を絞り、「二重の視点」で両版を比較した。

大阪市大の修論『「二重の視点」からみた『誤謬推理(パラロギスムス)』書き換え問題』は、後半部分「仮象の論理学」(「超越論的弁証論」の「第一章 純粹理性の誤謬推理」)の考察である。弁証論は、①魂の不死、②自由(二律背反)、③神の存在、を扱っているが、カントが書き改めた「①魂の不死」の部分すなわち「誤謬推理(パラロギスムス)」を考察対象とした。

そして、最終的な結論、すなわち大阪市大大学院の修論の「結論」は以下の通りである。

〈二重の視点〉から見て果たして「誤謬推理」に「書き換え」があったのか、それともなかったのか? 「二重の視点」とは、フェノメノン(現象界)とヌーメノン(叡知界)とを明確に区別し、そのことをしっかりと意識することであった。本稿の考察において明らか

うに、初版と第二版ではヌーメノンとフェノメノンとの重点の置き方に少なくない変化が見られるが、本質的にはカントの言うとおりの「内容的には修正すべき点はない」であり、「単に理解しやすくするために」記述を変更しただけである。したがって、カントの思想が変化したという意味での「書き換え」はなかったのである。

この修士論文の結論の「カントの思想が変化したという意味での「書き換え」はなかったのである」は、「なぜ、カントが書き改めたのか、その理由、根拠を発見できなかった」ということを含意しており、私にとっては悔しい「敗北宣言」というべきものであった。

しかし、後述のように鈴木千晶氏の論文は、この「敗北」を巻きかえて、「勝利」に導く大きなヒントを与えてくれた。その「巻き返し」を本稿で論じたいと思う。

序篇Ⅱ.問題解決への糸口(鈴木千晶氏の論文が教えてくれた二つの研究手法)

私に問題解決のヒントを与えてくれた論文は、鈴木千晶氏の「カント倫理学における道德感情について—イギリス道德感情論学派と比較して—」(以下「鈴木論文」と表記)である。この「鈴木論文」は、愛知教育大学哲学学会誌『哲学と教育』64号(2016)に掲載された論考で、鈴木氏によれば「平成28年度[愛知教育大学大学院]修士論文から中心となる第二章、第三章を抜粋、修正して作成」したものである。2016年(平成28年)8月20日(土)に愛教大哲学教室同窓会総会と連動して行われた愛教大哲学学会において研究発表されている。

「鈴木論文」は、「はじめに」の冒頭で「本研究の目的は、カント倫理学における道德感情を捉えなおすことにある」と、研究対象を「カント倫理学とその道德感情」であるとす。

そして、本文は、「第一章 カント倫理学における道德感情」、および「第二章 カントとハチスンの道德感情の比較・考察」という二つの章から構成されている。第一章は「第一節 前批判期における道德感情」、「第二節 批判期における道德感情」で構成され、第二章は「第一節 ハチスンの道德感情論の概略」、「第二節 カントとハチスンの道德感情の比較」で構成されている。そして、副題(「イギリス道德感情論学派と比較して」)から明らかなように、第一章における考察を基礎にして、論者の主張したい主要部分を第二章で展開している。

詳述すれば、第一章の第一節において「前批判期のカント」が道德感情論学派からどのような影響を受けていたかを考察し、第一章の第二節において道德感情論学派からの影響からどのように抜けだし、批判期の哲学をどのように形成していったのかを考察している。いわば「生成史・生育歴的研究」手法という興味深い視座に立った論考である。

第二章に目を転じると、その第一節において、イギリス道德感情論学派のハチスンの道德論を考察している。ハチスンは、幸福の追求を道德哲学の目的と位置づけ、被造物である人間は創造主たる神や自然の意図に従って生きることが望ましいとし、神が人間に与えた感覚(sense)に道德の原理としての機能を導き出し、そのような道德の原理としての道德感覚を神の善性の顕れとした。つまりハチスンは原理としての道德的感情の妥当性を神との関わりにおいて証明しようとしており、そのような道德感覚のなかでも、ハチスンは他者への幸福への欲求である「仁愛」を有徳な道德感情として導き出している、と結論づける。そのような考察を経て、第二章の第二節において、ハチスンの「仁愛」

とカントの「尊敬」の概念を比較し、カントの人間観・道徳思想とハチスンの人間観・道徳思想の比較検討したのち、論文を終えている。第二章では「比較思想」的手法で考察している。

このようにして、「鈴木論文」の第一章は「生成史・生育歴的研究」手法で、第二章は「比較思想」的手法で考察・記述されている。

「生成史・生育歴的研究」的手法とは、「いかに優れた哲学者(思想家)といえども、はじめから完成された体系的思想をもち合わせているわけではなく、先行する優れた思想から批判的に学びながら自己の思想体系を形成する」という真理獲得過程論、「教養小説(Bildungsroman)(青年が修行を重ねながら成長していく過程を描く文学)的視座」に立脚するものである。本稿では、この手法を『純粋理性批判』の初版(A版)から第2版(B版)への変化という観点で適用してみようと思う。本稿の第Ⅱ篇において考察される。

また、「比較思想」的手法とは、同種のもの同士ではあるが個物(特殊)としては異なるものを較べる手法である。「鈴木論文」においては、カントの「実践哲学(倫理学)＝道徳哲学」とイギリスの道徳感情論学派の代表者としてのハチスンの「道徳思想」とを「比較」している。つまり、「道徳哲学・道徳思想」という同種のものではあるが、カント思想とハチスン思想という別個の個物(特殊)を比較しているのである。この手法は、慶應通信卒論および市大院修論において、『純粋理性批判』の初版(A版)と第2版(B版)を「比較」しながら(具体的には、カントはB版の主張でA版の主張をどう書き改めたのか、という形で)考察してきたものである。したがって、卒論・修論の成果を簡潔に、叙述することによって達成される。本稿の第Ⅰ篇は、この「比較思想」的手法で記述される。

このように本稿は、第Ⅰ篇においては「比較思想」的手法によって『純粋理性批判』初版(A版)と第2版(B版)の主張の違い(これは、今までの私の研究の到達点の確認でもある)を述べ、第Ⅱ篇においては、「生成史・生育歴的研究」的手法によって、カントが書き改めている箇所を再考し、「カントの思想が変化した」という意味での「書き換え(書き改め)」はあったのか、なかったのか、という問題を考察し直そうというものである。

〈第Ⅰ篇〉「比較思想」的手法によって初版(A版)と第二版(B版)を比較する

I 篇 第1章 第1節.

カント自身の「書き改め(A版からB版への叙述の変更)」についての説明

「書き改め(A版のB版への叙述の変更)」について、カント自身は、第二版(B版)の「序言」において、「初版と第二版では内容的には修正すべき点はない」が、「…この第二版については当然のことながらこの機会を利用して初版で理解しがたいところを訂正し意味の取りにくいところを改善しよう」と試みた。…しかし、本書で提示した命題とその命題の証明の根拠について、さらに本書の計画の形式とその完全さについて修正すべき点は発見できなかった。」(B XXVII-VIII)と、「思想の変化はない」と述べているのである。

記述の改善については、「とくに改善したところをあげるならば、まず感性論における誤解、とくに時間の概念における誤解を解消するようにした。次に悟性概念の演繹の曖昧さ、あるいは純粋悟性の原則の証明における欠如(と思われたもの)をなくし、最後に

合理的な心理学を批判的に考察した誤謬推理の部分についての誤解を解消するように試みた…」(B XXVII-VIII)と述べている。

カント自身が書き改めたと述べているのは①感性論、とくに時間概念のところ、②悟性概念の演繹(根拠づけ)、③純粹悟性の原則の証明、④合理的心理学を批判する誤謬推理。以上の四箇所であるが、それ以外にも、序言(Vorrede)、序論(Einleitung)の全面的な書き改め(書き換え)をしている。順次、考察していく1が、その前に次節においては、『純粹理性批判』解明のための筆者の基本的視座(カントの「コペルニクスの転回」、「二重の視点」での考察)について論じる。

I 篇 第1章 第2節.

『純粹理性批判』の批判的方法を支える「二重の視点」での考察

カントは『純粹理性批判』第二版(B版)の「序言」において、「コペルニクスは彼が全天体が観察者の周りを回ると想定した場合、天体運動の説明がうまくいかなかったので観察者を回転させ、これに対して星を静止させたならばもっとうまくいくのではないかと試みた」(Bxvi)と述べる。従来の天文学に関する理論は、全天体がつまり対象(客観)が、観察者(主観)の周りを回るという「天動説」であり、積極的なはたらきの担い手は客観であった。しかし、それではうまく説明できないので今度は、逆に主観(観察者)を回転させ(=「みずから…投げ入れる」)、星を停止させるという「思考上の実験」をおこなった。カントは、コペルニクスの業績は、この考え方の転換(「考え方の革命」)にあると解する。

そしてカントは、このような「考え方の革命」を形而上学に適用する。「これまでは、われわれの全認識は諸対象に従わねばならないと想定されていた。…試みのすべては、こうした前提のもとでは無に帰した。だから一度、諸対象がわれわれの認識に従わねばならないと想定することによって形而上学の課題[解決]という点でいっそう前進するのではないか、ということを試してみよう」(Bxvi)。従来の「真理とは認識がその対象と一致することである」(A58 / B82)という真理観から、「対象が、私たちの認識に従って規定されなくてはならないという考え方へと転換」(Bxvi)した。これがカントの「コペルニクスの転回」である。カントはこの「考え方の革命」を実験という方法をモデルにしながら次のように述べる。

「…自然科学者を模倣したこの方法とは、純粹理性の諸要素を実験によって実証されたり反駁されたりするもののうちに求めることの中に成り立つ。…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関してだけなされるのであろう。すなわちそれは同じ諸対象が一方においては経験に対する感官と悟性の諸対象として、しかし他方においては単に諸対象、ひょっとしたら経験の限界を超え出て行こうとする孤立的理性に対する諸対象として考察されうる。すなわち、同じ対象をこのように二つの異なる側面から考察することになるわけである。そして事物についても思考した二重の視点 **deppelter Gesichtspunkt** から考察すると純粹理性の原理との一致が確認されるが一重の視点から考察すると理性が自己矛盾に陥ることが明らかになれば、実験は先の区別の正当性を決定的にする」(Bxix)(太字は筆者)。

自然科学が採り入れた実験的方法を哲学(形而上学)にも採り入れる際に、その実験的方法の前提として不可欠な観点、それが〈二重の視点〉である。それは対象について、

一方では経験における感官と悟性の対象として、現象の世界＝可感界(フェノメノン)の対象として考察される「悟性(知性)認識」とも呼ばれるものであり、他方では経験の限界を超えていこうとする理性の対象、つまり理念の世界＝叡知界(ヌーメノン)の対象として考察される「理性認識」とも呼ばれるものである。

カントの「批判的方法」の根底において、可感界と叡知界を意識する(二重の視点)は、カント哲学の基本的視座であるということができよう。

第 I 篇 第 2 章 『純粋理性批判』初版および第二版の「真理の論理学」について

第 I 篇第 2 章では、第二版において全面的に新たに書かれた「序言」および「真理の論理学」について、両版の相違点を考察する。つまり、書き改められた「序言」「感性論」「分析論」「原則論」について順次検討し、簡潔に論述する。

第 I 篇 第 2 章 第 1 節 第二版の「序言」―「持続的なもの」―について

第二版の「序言」において、「持続的なもの(das Beharrliche)」についてカントが何度も言及していることに会う。例えば、初版の記述を次のように変更して欲しいとして「しかし、この持続的なものは私の内なる直観ではありえない。というのは、私の内に見出されうる私の現存在のすべての規定根拠は諸表象であり、しかも、そのようなものとして、表象とは区別された持続的なものさえ必要とするからである。この持続的なものへの関係において、諸表象の変移が、したがって諸表象がそのうちで変移する時間における私の現存在が規定されうるのである」(BXXXIX anm.)。それは「時間」と密接にかかわっている。「しかしながら私は時間における現存在を(したがって時間における私の現存在の規定可能性をも)内的経験によって意識する。そしてこのことは単に私が私の表象を意識している以上のことであるが、しかし私の現存在の経験的意識と同一である。この経験的意識は私の実存在と結びつけられている或るもの、私の外にある或るもの(etwas, was mit meiner Existenz verbunden, außer mir ist…)との関係によってのみ規定可能である。時間における私の現存在のこの意識は、だから私の外の或るものとの関係の意識と同一的に結びつけられている。だから外的なものを私の内的感官と分かちがたく結びつけるのは経験であって虚構ではなく、感覚であって構想力ではない」(BXL anm.)。

外に見出す「持続的なもの」とは何か。ここではそれは空間において外官が受けとる(虚構や構想力ではない)経験、感覚のことである。また、「この持続的なものへの関係において」、「時間」のなかに「変移する時間を規定できる」ような直観の形式が存在することによって「私が規定される」ということである。次節以降、空間と時間などを「持続的なもの」との関係において見ていこう。

第 I 篇 第 2 章 第 2 節

初版および第二版の「超越論的感性論」―特に「時間論」―について

I -2-(2)-1 〈空間と時間の関係について、その 1 ―時間の空間に対する優位―〉

空間は外的直観のアプリオリな形式として、対象は外的現象に制限されている。しか

し、「…内的状態は、内的直観の形式的制約、したがって時間に属する。それゆえ時間はすべての現象一般のアプリオリな制約でありしかも、内的現象の(われわれの魂の)直接的制約であり、まさにそのことによって間接的に外的諸現象の制約でもある」(A34/B50)。つまり、時間は、外的現象も内的現象も含んだ「すべての現象一般の」アプリオリな形式的制約である。すなわち、時間と空間はそれぞれ完全独立し孤立しているのではなく「空間と時間は奇妙な循環」関係2 において存立している。「時間は空間に対して優位」に立つのである。

I -2-(2)-2 〈内的直観の形式としての時間と認識作用主体としての統覚との分離・独立〉

第二版において、時間(内官)は詳細に論じられている。第一に、時間は表象が持ち込まれる以前に「心性の内に…根底に」空虚で、アプリオリな「直観の形式」として存在している。第二に、初版では、時間は空間に書かれた線で表現され、「前後継起的」(A33 / B50)と記述されただけであるが、第二版では「時間はすでに前後継起的関係、同時存在の関係、前後継的存在と同時に存在するもの(持続的なもの〈das Beharrliche〉)の関係を含む」(B67)とされている。

時間認識においては、外的経験であろうと内的経験であろうと現象 E が、E1→E2→E3 というように変化を遂げ、それが t1→t2→t3 という時間の前後継起的関係において知覚され、そこで獲得された諸表象が内官である時間の直観形式に受け入れられる。そのさい、内官である時間はなんらかの「持続するもの」との関係をもたなければならない。ここにおいてカントは外的直観の形式としての空間とは明確に区別される内的直観の形式としての時間を規定したのであり、それは同時に、内的直観の形式としての時間と認識作用主体としての統覚との分離、独立を明確化したのである。すなわち、初版での統覚は「演繹論」で初めて登場するのに対して、第二版での統覚は早々と「感性論」で登場する。「時間と統覚との分離独立」という新しい記述は、第二版においてカントが認識論的な〈二重の視点〉で考察を深めた結果である。

I -2-(2)-3 〈「自己触発」による自己意識の形成〉

さらに、第二版「感性論」における時間について、カントは語る。もし自分自身に意識(統覚)によってのみすべての多様が主観のうちに自己活動的に与えられているならば内的直観は知性的であろう。「しかし人間においては、自己自身のこの意識は主観のうちにあらかじめ与えられる多様なものの内的な知覚を必要とする。そしてこの多様なものが、自発性なしに心性のうちに与えられる仕方は、自己意識の能力が心性のうちにあるものを把握すべきであるとするならば、心性のうちにあるものがその能力を触発しなければならないし、このようにしてのみ自己自身の直観を産出するのである」(B68)。「このようにして、自己を意識する能力は、直接的に自己活動的に自己を表象するであろうがままたみずからを直観するのではなく、内から触発される仕方に従って、したがってあるがままではなく、自らに現象するがままに自らを直観する」(B69)のである。

このように、第二版の「超越論的感性論」において、内官が触発される＝「自己触発」という概念を新たに導入し、内官を触発する心性として、時間と区別する姿で「統覚」を登

場させた。「自己(自身の)意識」こそが「統覚」なのである。

第 I 篇 第 2 章 第 3 節

初版および第二版の「概念の分析論」について－「統覚」と「構想力」の関係－

I -2-(3)-1 〈初版においては構想力の権能が強大であり、統覚の権能は相対的に弱い〉

超越論的論理学の「概念の分析論 純粹悟性概念の演繹」において特に重要なのは「統覚」と「構想力」の関係である。統覚は悟性的性格が強く、構想力は感性的性格が強い。初版における「概念の演繹論」においては、「それゆえ、われわれは純粹構想力をすべてのア priori な認識の根底にある人間の魂の根本能力としてもつ。純粹構想力を介して、われわれは一方における直観の多様なものを、他方における純粹統覚の必然的統一の制約と結合する。両極端、すなわち感性と悟性は構想力のこの超越論的機能を介して必然的に連関しなければならない…」(A124)と述べている。

すなわち、感性と悟性を関連づける第三の認識能力としての構想力は「すべてのア priori な認識の根底にある人間の魂の根本能力」なのである。初版における構想力はこのように強大な権能をもつ能力として位置づけられている。

I -2-(3)-2 〈第二版においては統覚の権限が強化され、構想力は統覚に服する〉

第二版においては、統覚の権限を強調する。「統覚の総合的統一は、あらゆる悟性使用における最高点であり、すべての論理学とそれに続いて超越論哲学が到達しなければならない最高点である。そして、この能力こそが悟性そのものである」(B134 anm.)と述べ、さらに「結合はただひたすら悟性の営みであり、しかも悟性そのものはア priori に結合する能力であり、しかも与えられた諸表象の多様なものを統覚の統一のもとにもたらす能力であるにすぎない。この原則は全人間的認識における最高の原則である」(B135)。

他方、「構想力の超越論的総合」は、「統覚の統一にしたがった」「悟性が適用される」「諸カテゴリーにしたがった」と必ず条件がつけられていること、すなわち悟性や統覚のもとでの働きに限定されていることを認めることができる(B152)。このように第二版では、統覚はその立法者としての権能を強め、悟性と感性という二元論に立ち返っている。ここでも認識論的意味での積極的叙述がなされている。

I -2-(3)-3 〈「分析論」における超越論的対象〉

「主観〈或るもの一般〉(超越論的主観)」(A355)および「外的諸現象の根底に存する〈或るもの〉(超越論的な対象)(der transzendente Gegenstand)」(A385)という表現は、初版の「超越論的分析論」において記述されている(第二版ではすべて削除されている)。

筆者は、カントが、「超越論的対象=X」とはどのようなものであると論じていたのかを次のようにまとめた。「第一にわれわれのすべての認識の表象の対象を「或るもの一般=X」として提示した。第二にこの「或るもの一般=X」は意識の形式的統一(die formale Einheit des Bewußtseins)を必然的にする(A105)。つまり表象の対象 X が実在するということはその X(対象)に対応する相関者として、認識を成立させる「一つの意識」(A107)が必ず存在しなければならない。この「純粹根源的不変的意識」を「私は超越論的統覚と呼ぶことにしようと思う」(A107)とカントは言う。つまり超越論的対象は統覚の必然的統一

の条件なのである。第三に「超越論的対象=X」(A109)は超越論的対象の純粹概念として対象一般に客觀的實在性を付与することのできるもので、いかなる直觀も含まない」。

I -2-(3)-4 <初版では「超越論的対象=X」「表象の連想」「現象の親和性」が語られている>

初版においては、「超越論的対象=X」は超越論的統覚の「相関者」として想定され、諸表象に客觀的實在性を与えるわれわれの外の「対象」と位置づけられている。また、「表象の連想」とは、構想力がおこなうはたらきのことで、一定の規則にしたがって表象を再生し、結びつけるはたらきの主觀的根拠のことである。この「連想」を可能にするのが「(現象の)經驗的親和性」(構想力がおこなうすべての連想を可能にする現象の客觀的根拠)であり、「經驗的親和性」を可能にするのが「超越論的親和性」であり、「超越論的親和性」を可能にするのが「産出的構想力の超越論的機能」であるが、それを規定しているのが「根源的(超越論的)統覚の超越論的機能(総合的統一の仕方)」である。

前節で見たように、初版「演繹論」においては、構想力は大きな権能をもち、統覚の権能が弱められた。その結果、統覚の相関者として「超越論的対象=X」(「或るもの一般=X」)や「親和力」など「私の外のものの単なる表象」が登場したのである。

I -2-(3)-5 <第二版では「超越論的対象=X」「現象の親和性」「表象の連想」は抹消された>

第二版における「概念の分析論 純粹悟性概念の演繹」では統覚の立法者としての権能が強化拡大され、構想力は悟性の支配下に置かれた。強化された統覚は純粹統覚(根源的統覚)と超越論的統覚に区別された。また、初版で登場した「超越論的対象=X」(「或るもの一般=X」)や「親和力」などヌーメノンの論述は第二版ではすべて抹消された。

それにもかかわらず、第二版「感性論」で初めて登場した「自己触発」と第二版「序言」や「感性論」で言及されていた「持続的なもの」との関係について、第二版「演繹論」において次のように述べられている。「それゆえ悟性は内的感官のうちに既にあるもの(etwas)として多様なものの結合を見出すのではなく、悟性が内的感官を触発することによってこうした結合を産出するのである」(B155)と。人間の主觀としての悟性や内官には、「持続的なもの」は見出されない。同じく第二版「演繹論」の「第24項」においては、「…われわれはあらゆる内的知覚に関して時間の長さ(Zeitlänge)や時間における場所(Zeitstellen)を規定する場合、その規定を外的なもの(äußere Dinge)がわれわれに変化可能なもの(Veränderliches)を示すということからとってこざるを得ない」(B156)と述べている。これらの言及には、自己の認識論(認識が対象を従わせる)を現象界においてより正確に記述していきたいというカントの強い意図が感じられる。

I -2-(3)-6 <第二版では「統覚」(「自己意識」「自己直觀」「自己認識」)が鮮明になった>

逆に、統覚としての内的世界は、「自己意識」「自己直觀」「自己認識」に区別され、認識論的な論述は精緻になった。以下、簡潔に「統覚」の諸相貌を明らかにする。

(a)經驗的統覚とは、内官で受けとられた表象の多様なものを内に含む經驗的意識のこと。つまり、時間のことであるが、時間はアプリオリな純粹直觀形式であるのにたいして、この經驗的意識としての經驗的統覚は多様な表象をうちに含んでいるものである。この經驗的統覚など「さまざまな表象に伴う經驗的意識は、それ自体バラバラで主觀との

同一性の関係をもっていない」(B132)。

(b) 純粹統覚または根源的統覚(自己意識)。「自己(の)意識」=私が「ある」(Ich bin) ことの意識。「(私は思惟する)は、あらゆる私の表象に伴いうるものでなければならない(Das : Ich denke , muß alle meine Vorstellungen begleiten können)」(B131-132)。カントのコギトは、あらゆる私の表象に「伴いうるものでなければならない」のである。つまり「可能性(うるもの)」と「必然性(なければならない)」を共に有する働き手として立ち現れている。この「伴いうるものでなければならない」コギトについて、「私は(私は思惟する)という表象を経験的統覚から区別するために純粹統覚(die reine Apperzeption)または根源的統覚(die ursprüngliche Apperzeption)と名づける」(傍点は筆者 B132)のである。

「伴いなければならない」純粹統覚は、「伴っている」という事実問題ではなく権利問題である。権利問題としてのコギトである「純粹統覚」と私の表象群との可能的関係は、事実問題としてのコギトである「経験的統覚」と私の表象群との現実的関係を可能にするという仕方で、互いに支えあっている。それは「あらゆる私の表象に伴いなければならない」かぎりのコギトとして超越論的総合と経験的総合との区別をすることのできない統覚なのである。ひとり物思いにふける、空想する、夢を見るなど論理的に明晰な認識に到らない場合にも純粹統覚は「伴いなければならない」のである。

(c) 自己直観、および自己認識。「自己(の)意識」(私は思惟する(Das , Ich denke))とは「私の現存在(Dasein)を規定するはたらきを表現している。したがって、現存在はこの表現において既に与えられている。しかし、私がこの現存在をどのように規定すべきかという仕方(die Art)はこの(私は思惟する)という表現によってはまだ与えられていない。「その仕方」は自己直観(Selbstanschauung)によって表現される。この自己直観とは「アプリオリに与えられた形式、すなわち時間を根底とするものであり、感性的であり規定可能なものの受容性に属するものである」(B157 anm.)。

「自己直観」とは、内的直観における認識の対象としての私はどんな相貌をしているのだろうか、という問いに答えること、私が自己を(内的に)知るということである。しかし、人間は叡知的直観をもたず、感性的直観しかもたないのだから、カントは上記の文中、「自己直観」とは内官としての時間を根底にするものであり、感性的な受容性に属するもの、と語っている。この(自己直観)を支える統覚(コギト)とは何か。「私はまた(私は思惟する)という表象の統一を自己意識の超越論的統一(die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins)と呼ぶが、それはこの統一に基づいたアプリオリな認識の可能性を特徴づけるためである」(B132)と述べ、「諸表象が対象となる関係をもちうるためには意識の統一が必要であり、表象が認識として客観妥当性をもつためには意識の統一が必要である。意識の統一こそ表象を認識にするものであり、悟性を可能にするものである」(B137)と述べている。このコギトは、私の諸表象を結合(総合)する仕方の可能なコギトであり、表象系列を規則にしたがう客観的系列に構成し、バラバラな表象系列から区別することのできる論理的な認識のできるコギトである。これが超越論的統覚(die transzendente Apperzeption)なのである。自己直観とは、「自己を表象するであろうがままにではなく、みずからに現象するがままに自己を直観する」ことである。そしてこの自己直観を支え、可能にするコギトは、表象系列を規則にしたがう客観的系列に構成することのできる、悟性におけるカテゴリーの適用の可能な(超越論的統覚)である。

次に「自己認識」について考察する。「自己直観」と「自己認識」とは、私を対象として内的に知ること、経験的意識であること、内官における内的経験であるという意味では同じものだが、「自己認識」は、「持続的なもの」との密接な関係によってのみ可能である。

このように、第二版「序言」における「持続的なもの」についての記述と、第二版「感性論」の「時間」における「持続的なもの」との関係の記述、第二版「演繹論」の「自己認識」における「持続的なもの」にかかわる超越論的統覚についての考察は、正確に対応している。

さらに、このことは「原則論（「純粹悟性のすべての原則の体系」）の「4. 経験的思惟一般の要請」に新たに書き込まれた「観念論論駁」における「定理」にも正確に対応している。

第 I 篇 第 2 章 第 4 節 第二版における「観念論論駁」について

I -2-(4)-1 〈空間における「持続的なもの」によって時間における私の現存在が規定される〉

初版出版後、カントは自らの哲学が、「私が存在するというただ一つの経験的主張だけを疑うことのできないものと言明するデカルトの蓋然的観念論」(B275)や「空間も、空間内の諸物も単なる空想と言明するバークリの独断的観念論」(B275)とはまったく違うということを実感させる必要があることに気づいた。そこで第二版「原則の分析論」に「観念論論駁」を新たに書き加え、「(デカルトの蓋然的観念論にたいして)われわれが外的諸物について経験をもっており、単に想像をもつものだけではないということを呈示しなければならない」と述べたが、それはデカルトにとって疑われえないとする内的経験でさえ、外的経験を前提としてのみ可能であるということを証明することであった(B276)。

第二版「観念論論駁」においてカントは「定理(Lehrsatz)」を、「私自身の現存在の単なる意識、けれども経験的に規定された意識は、私の外の空間内の諸対象の現存在を証明する」(B275)と規定し、その「証明(Beweis)」の冒頭で「私は私の現存在を時間において(in der Zeit)規定されたものとして意識している」(B275)と明記している。つまり、認識主観としての「私」を「時間の内に規定された私の存在」として、時間との緊密な関係において「自己認識」を具体的に規定したのである。そして、すべての時間規定は、私の外の或る「持続的なもの」を知覚することによって、つまり私の外の現実的諸物の実存在を知覚することによってのみ可能である、と述べる。

この「原則論」における「観念論論駁」の主張と上述の第二版「序言」「感性論」「演繹論」の書き改めた箇所とは正確に対応しているのである。

I -2-(4)-2 〈空間と時間の関係について その 2 ー空間の時間に対する優位ー〉

今われわれが検討している「自己認識」、つまり、われわれの内的世界(内的経験、内的現象)は、本来、時間における私の現存在の意識であるが、空間とは関係なく独立に成立するのではなく、私の外の「持続的なもの」との関係の意識と結びつけられているのである。つまり、外的なものを私の内的感官(時間)と分かちがたく結びつけるのは外的感官(空間)なのである。ここでは、「空間は時間に対して優位」という位置に立つ。ここでも「空間と時間の奇妙な循環」関係が成立しており、空間と時間についての認識論的見地からの考察が貫かれている。

ここでの肝心な点は、「内的経験は外的経験を前提としてのみ可能である」ことである。自己直観で得られる「内なる直観」は、すべて表象であり「持続的なもの」は外に見出され

なければならない。外に見出す「持続的なものへの関係において、諸表象の変移が、したがって諸表象がそのうちで変移する時間における私の現存在が規定され」、「自己認識」を可能にするのである。

《第 I 篇 第 2 章 中間総括》

『純粋理性批判』第二版における「真理の論理学」は何を明らかにしたか

カントは、第二版において真理についての「認識の仕方」を、徹底的に追究し新たな峰に到達した。すなわち、第二版「序言」において、カント自身が新しく書き改めてほしいと主張する「持続的なもの」は内的直観には見いだせない、と問題提起し、「感性論」における時間にかかわる自己触発論へ繋ぎ、さらに「演繹論」において「統覚」に関わる「自己意識」「自己直観」について正確にその相貌を描き出し、「原則論」における「観念論論駁」においては、「持続的なもの」への関係において、諸表象の変移が、したがって諸表象がそのうちで変移する時間における「私の現存在」が規定され、「自己認識」を可能にする、ということである。

第 I 篇 第 3 章

『純粋理性批判』初版および第二版の弁証論第一章「誤謬推理」について
— 弁証論（「仮象の論理学」）における「魂の不滅（持続）」について —

第 I 篇第 3 章では、第 I 篇第 2 章で述べられた「真理の論理学」考察の成果の上に立って「弁証論（「仮象の論理学」）の第一章「誤謬推理」について考察する。カント自身が「書き改めた」と述べた最後の部分である。果たして「二重の視点」での考察結果は、「誤謬推理」において「思想の変化」があったという意味での「書き換え」を見いだすことができるか？

第 I 篇 第 3 章 第 1 節

初版の「誤謬推理」章の合理的心理学批判は、三つの論点で論じられている

初版第一の論点 〈カントは自らを、超越論的観念論者であり、同時に経験的实在論者であると宣言した。それに対して、論敵（合理的心理学者、独断論者）は、超越論的实在論者であり、経験的観念論者であると批判した〉

○ 超越論的観念論とは、すべての現象を物自体ではなく単なる表象にすぎないものとみなして、それに対応して時間と空間をも、物自体として客観それ自体に与えられた規定や条件ではなく、人間の直観のための感性的形式であるとする教説のこと (A369)。

それにたいして超越論的实在論とは①時間と空間をそれ自体として（我々の感性から独立に）与えられたものとみなし②（その現実性が許容される場合には）外的諸現象を物自体としてみなす。超越論的实在論は、経験的観念論に転化する。超越論的实在論は、外的な対象である場合には、対象を感官なしにそれ自体そのものにおいて実存在していなければならないというように前提を誤ったので、われわれの感官におけるすべての表象について、こうした表象に対応する事物の現実性を確実に知ることはできないとみなした (A369) と批判している。

初版第二の論点 〈合理的心理学は「すり替え」「置き換え」「置き入れ」と批判した〉

○ 〈個々の主体を客体に「すり替え」、自分を他の叡知的存在者に「置き換える」〉

「考察しようとする客体をみずからの主体とすり替えなければならない」(A353)。

「自分を他の叡知的存在者の立場に置き換える」(A354)

○ 〈私の意識(私の内的経験としての固有の過去(自己)系列)と他者の意識(他者の内的経験としての固有の過去(自己)系列)およびその「置き入れ」について〉

「その時には観察者がそのうちに[つまり、観察者の心の中に]私を置き入れる時間は、私自身の感性において見いだされる時間ではなくて、観察者の感性において見いだされる時間」(A363)である。

○ 〈超越論的統覚を実体的統覚に「すり替える」という過ち〉

「思惟の総合における統一を思惟の主観において知覚された統一とみなしてしまいがちであるがそれは仮象である。そしてこの仮象ほど人間理性にとって自然的でかつ誘惑的なものはない。われわれはこの仮象を実体化された意識(実体的統覚)のすり替えと名づけてよいであろう」(A402)。

○ 〈デカルトの「心身二元論」は幻影にすぎない〉

カントは「心身二元論」について、心と身体は同じ思惟する主観の内部にある内的感官の表象と外的感性の変様であると主張する。ところが、デカルトの「超越論的二元論は、外的現象を表象として主観に帰属させるのではなくて…諸現象をわれわれの外に客観として置き移し、諸現象を思惟する主観から完全に分離する」(A389)と、その「すり替え」(A389)の誤りを指摘している。

初版第三の論点 〈ヌーメノン(叡知界)を積極的に描写することによって、ヌーメノンがフェノメノン(可感界)の基体であり、位相を異にすることを強調する〉。

○ 〈ヌーメノン(外的現象の根底)としての超越論的な対象と思惟の主観〉

「おそらく外的諸現象の根底に存する或るもの、われわれの感官が空間、物質、形態等々の諸表象を獲得するように、われわれの感官を触発する或るもの、ヌーメノンとして考察されたこの或るもの(あるいはより適切には超越論的な対象はやはり同時にまた、諸思考の主観でもあるだろう」(A358)。

○ 〈物体(物質)の基体と思惟する存在者の基体〉

「魂を(…)単に現象として考察するならば、現象の基体に関して物質と明確に異なるものであると主張することはできない」(A358)。物体の基体としての物自体と思惟する存在者の基体としての魂自体は、[われわれには知り得ない]同じものなのである。

○ 〈第二、第三の弁証論的問題、すなわち、誕生前と死後の人間の魂について〉

第二の弁証論的問題、つまり、「人間の生誕および人間の生誕前の魂についての問題」。思惟する主観が身体上の相互関係をもつ前から思考することができたという見解は「人間の感性が働き始めて空間のうちに何か或るものが現象しはじめる前から現在の生存中の感性による直観とはまったく異なる方法で直観できた」と」(A393-394)言い換えられる。

第三の弁証論的問題、つまり、「人間の死における、ならびに人間の死後の魂についての(靈魂不滅の)問題」。魂は物体の世界とのすべての相互関係が廃棄された後にも思惟す

ることができるという見解は「われわれにとって今のところまったく未知なものである超越論的対象が今生きている人間の感性の形式において物質的世界を現象させているのであるが、この人間の感性が消滅したとしても[すなわち人間の死後も]感性によるすべての直観が消滅するわけではなく、われわれに未知のこの[超越論的]対象がもちろんもはや物体(身体)という資格ではないが、思惟する主観によって認識され続けることは可能である」(A394)と言い換えられる、と述べ、叡知界においては、「魂の不滅は可能でありうる」と論じている。

〈小括〉初版「誤謬推理」章におけるこれらの論述は、初版の「演繹論」において、強く押し出された構想力を駆使して、「見えないもの」(ヌーメノン)についても積極的に論じる $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ (ミュトス 物語)的な叙述であると言えることができる。

第I篇 第3章 第2節

第二版の「誤謬推理」章と、初版の「誤謬推理」章との二つの大きな相違点

第二版の論述は、第I篇第2章の「《中間総括》『純粹理性批判』第二版における「真理の論理学」は何を明らかにしたか」で述べたように、第二版の「真理の論理学」において到達した真理についての「認識の仕方」についての新たな峰を出発点にしている。そのために、二つの点で初版と異なる叙述となっている。

異なる点、その1 〈第二版「誤謬推理」は、明確となった認識論的観点(認識と思惟の違い)から叙述を始めている〉

○第二版の「真理の論理学」は、内官(時間や統覚)と「持続的なもの」について、より明晰・判明になることをめざして思索を深めた。「感性論」、「演繹論」、「原則論」における「概念論論駁」における探求の結果は、「持続的なもの」への関係において、諸表象の変移が、したがって諸表象がそのうちで変移する時間における「私の現存在」が規定され、「自己認識」を可能にした。そのため、「仮象の論理学」の考察の出発点は、ヌーメノン(叡知界)を軽視するわけではないが、フェノメノン(現象界)により重心を置いた叙述になる。

○それゆえに、第二版「誤謬推理」は、〈思惟(Denken)とは分析的判断であり、認識(Erkenntnis)とは総合的判断である〉という認識と思惟との違いから考察を始める。

異なる点、その2 〈第二版「誤謬推理」においては、現実性から出発する推論によって、合理的心理学の理性推理の誤謬性を明確にする〉

第二版の「仮象の論理学」の考察の出発点は、決してヌーメノン(叡知界)を軽視するわけではないが、フェノメノン(現象界)の方に、より重心を置いたものである。

○だから、現実性から出発する推論の考察から始められる。そのために、〈第一命題「私は考える」とは、「私は考えながら実存在する」という経験的命題のこと〉を意味するにすぎない。「したがって第一命題は経験的であり、単に時間における私の表象に関して私の現存在の規定可能性を含むだけである」(B420)と述べることもできたのである。

○〈結論；魂の単純な実存在の可能性一般にかかわる魂の特性は認識できない〉となる。

〈小括〉カントは、彼が洞察していたと解される「或る持続的なもの」と「私は考える」との原初的、根源的關係を、第二版の「真理の論理学」において、明示的に論述し

た。したがって、第二版「誤謬推理」章における論述は、強力な立法権を統覚(悟性)によるフェノメノンの現実性に重点を置いた $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (ロゴス 論理) 的な叙述であると言える。

〈第Ⅱ篇〉「生成史・生育歴的研究」的手法によって初版(A版)と第二版(B版)の「思想的変化の有無」を判定する

第Ⅱ編では、「生成史・生育歴的研究」的手法によって、『純粋理性批判』初版(A版,1781)と『純粋理性批判』第二版(B版,1787)の間で、カントの思想上の変化が認められるかどうかを問う。

第Ⅱ篇 第1章

『純粋理性批判』第一版(A版,1781)と第二版(B版,1787)の微妙な「揺らぎ」

—A版、B版における「道徳性の最高の諸原則と諸根本法則」についての見解— (文中の太字、傍線は筆者による)

カントは、『純粋理性批判』序論(Einteilung)において、「道徳性の最高の諸原則と諸根本法則」について述べている。A版とB版の共通点と相違点を考察しよう。

記述されている【A版とB版の共通部分】は以下のとおり

「そのような学問の区分における最も重要な着眼点は何らかのある経験的なものを自らのうちに含むいかなる概念も紛れ込んではならないということ、あるいはアприオリな純粋認識はまったく純粋であるということにある」(A14, B28、訳本65頁)。

【A版】は以下のように続く

「道徳性の最高の諸原則と諸根本概念とはアприオリな認識であるけれども、それらは超越論的哲学には属さない。なぜなら、ことごとく経験的根源をもつ快不快、欲求、傾向性、恣意等々の諸概念がその際前提されなければならないであろうからである。だから、超越論的哲学は、純粋な単に思弁的な理性の哲学である。というのはすべての実践的なものは、それが諸動因(Bewegungsgründe) を含むかぎりにおいて、もろもろの経験的認識源泉に属する諸感情に関係づけられるからである」(A15)。

しかし、【B版】では以下のように変更されている。

「だから道徳性の最高の諸原則と諸根本概念とはアприオリな認識であるけれども、それらは超越論的哲学には属さない。なぜなら、(それらの原則と概念は) ことごとく経験的根源をもつ快不快、欲求、傾向性、恣意(削除)等々の諸概念をなるほど自らの指令の根底に置いているわけではないが、けれど義務の概念においては克服すべき障害として、あるいは動因とされるべきではない刺激として必然的に純粋な人倫性の体系の構築のうちにも取り入れなければならないからである。だから、超越論的哲学は、純粋な単に思弁的な理性の哲学である。というのはすべての実践的なものは、

それが諸動機 (Triebfedern)を含むかぎりにおいて、もろもろの経験的認識源泉に属する諸感情に関係づけられるからである」(B29、訳本 90 頁)。

【A 版・B 版の共通点と差異点】

A 版も B 版も、「道德性の最高の諸原則と諸根本概念」つまり道德哲学(実践哲学)は、超越論的哲学(Transzendental-Philosophie)には属さない、としているところは共通である。まだ、カントは道德哲学を「批判哲学・超越論的哲学」とはみなしていない。『純粹理性批判』一冊で、超越論的哲学(批判哲学)は完成した、と考えていたようである。

しかし、二つの点で両版は異なっている。第一に、A 版では「ことごとく経験的根源をもつ快不快、欲求、傾向性、恣意等々の諸概念がその際前提されなければならない」と断言し、実践哲学は経験的概念を原理とし、感情に関係づけられると主張している。それに対して、B 版では道德哲学(実践哲学)は、超越論的哲学には属しないとしながらも、経験的起源をもつ概念を「自らの指令の根底に置いているわけではない」と述べ、「道德性の最高の諸原則と諸根本概念」の経験的起源を否定している。

その結果第二に、A 版では、実践的な「諸動因(Bewegungsgründe)」(=意欲の客観的根拠)として経験的、感性的なものを述べていたのに対して、B 版では経験的、感性的なものは単なる「諸動機(Triebfedern)」(=欲求の主観的根拠)にすぎない、と書き換えている。

これらの事実は、『純粹理性批判』の初版と第二版の間に、カントが道德哲学(実践哲学)を、「経験の学」(道德感情論学派からの強い影響)から、「アプリアリで純粹な超越論的哲学」に位置づけを変えていく、「その過渡期にいる」ことを示している。

第Ⅱ篇 第2章

「生成史・生育歴的研究」手法による「理論哲学」から「道德哲学(実践哲学)」への拡張へ

これまで、われわれは『純粹理性批判』の第一版(A 版,1781)から第二版(B 版,1787)へのカントの書き改め(書き換え)について考察を重ねてきた。しかし、『純粹理性批判』の初版と第二版の間で、カントが道德哲学(実践哲学)の原理に関して「揺らいでいる」ことが判明した今、理論哲学だけではなく道德哲学(実践哲学)についても「鈴木論文」における「生成史・生育歴的研究」手法を適用する必要があることに気が付く。カント「道德哲学」の重要な文献は、『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785)と『実践理性批判』(1788)である。

ここに登場しているカントの諸著作を発刊年次で順に記述すると以下の通り。

- ① 1781 年 『純粹理性批判』初版(A 版)
- ② 1785 年 『人倫の形而上学の基礎づけ』
- ③ 1787 年 『純粹理性批判』第二版(B 版)
- ④ 1788 年 『実践理性批判』

すなわち、『純粹理性批判』第二版を発刊した時には、既にその前々年に『人倫の形而上学の基礎づけ』が発刊されているのである。

ということは、第1章で述べた「これらの事実は、『純粋理性批判』の第一版と第2版の間に、カントが道徳哲学(実践哲学)を、「経験の学」から、「アプリオリで純粋な超越論的哲学」に位置づけを変えていく、「その過渡期にいる」ことを示している」ことの有力な証拠を示すことができた、と言える。カント道徳哲学(実践哲学)形成過程における『人倫の形而上学の基礎づけ』の占める位置を考えれば「過渡期にいる」というより、ほぼ実践理性の超越論的哲学の基本原理に「到達しつつある時期」にいるということができる。

第II篇 第3章

「生成史・生育歴的研究」手法で「『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785)を読み解く『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』と表示)は、三章で構成されている。

「第一章 人倫についての普通の理性認識から哲学的な理性認識へ移行」

「第二章 通俗的な人倫的哲理から人倫の形而上学への移行」

「第三章 人倫の形而上学から純粋実践的理性への移行」

それぞれの標題を見れば、階段を一步一步上るような「生成史・生育学的」手法で叙述しているように見えるので、カントの叙述順序に従って重要概念を考察していこう。

II篇 第3章(1) 『基礎づけ』における「善なる意志」について

『基礎づけ』の第一章の冒頭でカントは次のように語っている。3

「世界中のどこであろうと、それどころか世界の外でさえも、無制限に善いと見なされるものがあるとするなら、それは善い意志(ein guter Wille)だけであり、それ以外には考えられない」(A393, V10 訳書13頁)

その「善い意志」について、第二章の後半部において次のように語っている。

「今や私たちは最初の出発点であった、無条件に善い意志という概念で締めくくることができる。…この無条件に善い意志という原理は意志の最上の法則でもあって、次のとおりである。「信条が法則としての普遍性をもつことを自分が同時に意欲できる、そうした信条に従っていつでも行為しなさい」。これは意志が自己矛盾することが決してありえないための唯一の条件であり、そしてそのような命法は定言的である。〈中略〉要するに、こうしたものがまったくもって善い意志の方式なのである」(A437, V61 訳書77頁)。

ここで「信条」と訳されている *Maxime* は「格率」とも訳される。カントは、「信条とは、意欲の主観的原理である。これに対して客観的原理は…実践的法則である」(原注)(A401, V19 訳書23頁)と述べている。「善い意志」とは、個々人は、自己の信条から行為をはじめることになるが、その信条が自分だけに妥当するばかりであってはならないのであって、〈普遍性〉をもつ〈客観的〉な原理=法則に合致したものでなければならぬ命令、これが「道徳法則」であり、「定言命法」なのであって、この定言命法=道徳法則に即した意志こそ「善なる意志」なのである。

II篇 第3章(2) 人倫的概念はその根拠をまったくアプリオリな理性のうちにもつ

『基礎づけ』第二章における義務の概念を経験概念と結びつける学説を批判的に検討する文脈において、カントは以下のことが明らかになったと述べている。

「人倫的概念はすべてその根拠と起源をまったくアプリアリに理性のうちにもつ。しかもこのことは、ごく普通の人間理性においても、最高度に思弁的な理性と同様である。

人倫的概念はすべて、経験的な、それゆえたんに偶然的な、認識から抽象されることはできない。このようにその起源が純粹であるからこそ、すべての人倫的概念は尊厳なのであり、最上の実践的原理として私たちの役に立つ」(A411, V31 訳書 39 頁)。

II 篇 第 3 章 (3) 道德法則(定言命法)とはどのようなものか

カントは、『基礎づけ』第二章において、さまざまなバリエーションで「道德法則(定言命法)」を示している。

「基本型」は次のようなものである。

「自分の行為の信条が、自分の意志によって普遍的自然法則になるべきであるように行為しなさい」(A452, V78 訳書 39 頁)。

また、いわば、「人格の定言命法」は、次のようなものである。

「自分の人格のうちにも他の誰の人格のうちにある人間性(die Menschheit, in der Person)を自分がいつでも同時に目的(Zweck)として必要とし、決してただ手段(Mittel)としてだけ必要としないように行為しなさい」(A429, V52, 訳本 65 頁)。

II 篇 第 3 章 (4) 自律(Autonomie)と人間の尊厳(Würde der Menschen)

「道德法則=定言命法」を例示した後、次のように語る(文中の傍線は筆者による)。

「人倫性の原理を見つけ出すためにこれまでなされてきたすべての労苦を私たちが回顧するとき、なぜそうした労苦がことごとく失敗せざるをえなかったかはいまや何ら不思議なことではない。人間が自分の義務を通じて法則に縛られているのを誰も知ってはいたが、しかし、人間が自分自身の、にもかかわらず普遍的な立法行為に服従しているにすぎないことを誰も思いつくことができなかつたのである。人間が自分自身の、それでいて自然目的からすれば普遍的に法則を立法する、意志に従って行為するべく、縛られているにすぎないことを誰も思いつくことができなかつたのである。なぜなら、人間が(何であれ)法則に服従しているとのみ考えられたとき、その法則は何らかの関心を刺激ないし強制として伴っているに違いなかったからである。というのも、その法則が法則として自分の意志から発現したのではなくて、かえって意志が一定の仕方で行うべく何か別のものによって合法的に強要されたのだからである」(A432, V56)。

「…すると法則を立法することは、一切の価値を決定することであって、だからこそ尊厳(Würde)を、すなわち無条件的で比較を絶する価値をもたざるをえない。こうした価値を言い表すのに尊敬(Achtung)という言葉がある。これだけが、法則を立法することについての理性的存在者が払うべき尊重にふさわしい表現となる」(A436, V50-51, 訳本 75 頁)と語る。「それゆえ自律(Autonomie)が、人間などあらゆる理性的本性の尊厳の根拠(der Grund der Würde)なのである」(同上)と結論づける。

「自律」(自分で立法すること)が、人間などあらゆる理性的存在者の「尊厳の根拠」なのである。さらに、義務の概念と結びつくことによる「人格における尊厳と崇高性」に関して、次のように述べている。

「…その人格が道徳的法則に服従しているかぎりでは、なるほど彼に何の崇高性もないが、しかし彼が当の道徳法則に関して立法的に行為しており、またそれゆえにのみその道徳的法則に服しているのであれば、そのかぎり彼に崇高性(Erhabenheit)があるからである」(A440, V64, 訳本 81 頁)。自己立法(自律)するかぎり、道徳的法則に服しているとしてもその人格に崇高性が認められるのである。

II 篇 第3章 (まとめ) 有限な理性的存在者は、二つの立場をもつ

『基礎づけ』第三章においてカントは、「人間存在の二重性」について言及している。

「…二つの立場から理性的存在者は自分自身を考察したり、自分の諸力を使用する法則を認識したり、したがって自分の行為すべての法則を認識したりできる。つまり、ある時は、感性界に属する限りで、自然法則(他律)の下にあり、次いで、叡智的世界に属するものとしては、自然から独立した、経験的ではなくてただ理性だけに基づいている法則の下にいる」(A452, V78 訳書 99 頁)。

しかし、『実践理性批判』における「人間存在の二重構造」像の確定は、『基礎づけ』においては、まだ確定という段階にまでは到達していない。『基礎づけ』では、「循環論証の回避」という問題解決策として提示されているにすぎない。

カントは言う。私たちの推論には、自由の根拠として人倫的法則を根底に置き、人倫的法則の根拠として自由を置く、という「先決問題懇請の虚偽」を犯している「循環論証」が潜んでいるかのような「疑念」があった。しかし、「今や、私たちが先ほど抱いた疑念は解消した。…なぜその疑念が晴れたかと言うと、いま私たちには次のことがわかるからである。つまり、私たちが自分を自由だと考える時には、自分たちを成員として悟性界に置き換え、意志の自律を、その帰結である道徳性ともども認識するのであるが、しかし、私たちが自分を義務づけられたものとして考える時には、私たちは自分を感性界に属しながらも同時に悟性界に属するものとみなすのである」(A453, V79 訳書 100 頁)。

以上のように、『基礎づけ』において、カントは「悟性界」と「感性界」という二つの世界に両属する人間存在について論じている。この『基礎づけ』(1785)の二年後に出版された『純粋理性批判』第二版(B版 1787)では、初版(A版 1781)と違って、道徳哲学(実践理性)が思弁哲学(理論哲学、認識論)とは別の領域をもつ超越論的哲学を形成することをカントが自覚しつつあったことは明らかである。

結 論 『純粋理性批判』初版から第二版へのカントの「書き改め」において、明確に「カントの思想が変化したという意味での書き換え」があった

カントは自らの哲学を「超越論的哲学」と呼び、この「超越論的」という概念について初版と第二版では異なった定義をしている。

初版。「諸対象に専念するというよりも、むしろ、諸対象一般についてのわれわれのアプリオリな諸概念に専念するすべての認識を私は超越論的と呼ぶ。そのような諸概念の体系は超越論的哲学と呼ばれるであろう」(A11-12)。

第二版。「諸対象に専念するというよりも、むしろ、諸対象についてのわれわれの認識の仕方がアприオリに可能である限りにおいて、その認識の仕方に一般に専念すべきすべての認識を私は超越論的と呼ぶ。そのような諸概念の体系は超越論的哲学と呼ばれるであろう」(B25)。

初版(A版)では、「諸対象一般」についての「アприオリな概念に専念するすべての認識」つまり、「概念の純粹性」を強調している。これに対して、第二版(B版)では「諸対象についてのわれわれの認識の仕方」という概念を新たに書き加え、強調している。初版は「アприオリ性」、「純粹性」を、第二版は「認識の仕方」、「認識」を強調している。

このことを、われわれのここまでの吟味(再検討)に即して述べれば次の通り。

初版は、「超越論的哲学」は経験に依存しない「アприオリな諸概念」の「純粹性」に注目することによって、形而上学(思弁哲学と実践哲学の両領域を包含する)が一挙に解明され、したがって構想力を駆使して「見えないもの」(ヌーメノン)についても積極的に論じる「 $\mu\theta\omicron\varsigma$ (ミュトス 物語)的な叙述」(I篇3章1節〈小括〉)となった。

それに対して、第二版は、実践哲学(道徳哲学)が、理論(思弁)哲学の領域とは別の領域をもつことが判明したことによって、『純粹理性批判』はもっぱら理論(思弁)哲学の領域の解明に当たることになり、「対象を認識する仕方(方法)」すなわち「認識論」の解明に専念することになり、強力な立法的権限を統覚(悟性)によるフェノメノンの現実性に重点を置いた「 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (ロゴス 論理)的な叙述」(I篇3章2節〈小括〉)となったのである。

2015((平成27)年3月の大阪市大大学院修士論文においては、『純粹理性批判』のA版とB版のカントの書き改めにおいては「カントの思想が変化したという意味での書き換えはなかった」といわば「敗北宣言」せざるを得なかった。しかし、それから7年を経た2022(令和4)年4月には、「鈴木論文」が教えてくれた「比較思想」手法および、「生成史・生育歴的研究」手法による考察によって「A版からB版の「書き改め」は、カントの思想が変化したという意味での「書き換え」があったのである」と、「勝利宣言」とまでは言えなくとも「敗北脱却宣言」は表明することができたと思われる。このことは筆者にとって無上の喜びである。鈴木千晶氏の論文、および愛教大哲学会の会誌『哲学と教育』誌に深く感謝している。

以上

1 邦訳は、岩波書店版『カント全集 4』『カント全集 5』所収の有福好岳訳「純粹理性批判 上」「純粹理性批判 中」を使用した

2 中山元『純粹理性批判 1』(光文社 古典新訳 文庫 2010.1刊) 解説 375頁

3 邦訳は岩波書店版『カント全集 7』所収の平田俊博訳「人倫の形而上学の基礎づけ」を使用した。