

# 現実化としての『超越論的方法論』

文学研究科人文学専攻博士前期課程修了

清 田 俊 介

Shunsuke Kiyota

## 目次

要約 .....	115
I. 序 .....	116
II. 「方法論」における実践的認識 .....	117
1. 「独断的使用における純粹理性の訓練」 .....	117
2. 「論争的使用に関する純粹理性の訓練」 .....	119
3. 「仮説に関する純粹理性の訓練」 .....	121
4. 「証明に関する純粹理性の訓練」 .....	123
III. 「方法論」における実践と現実化 .....	125
1. 「我々の理性の純粹使用の最終目的について」 .....	125
2. 「純粹理性の最終目的の規定根拠としての最高善の理想について」 .....	127
3. 「臆見と知と信について」 .....	129
IV. 方法論第三章「純粹理性の建築術」 .....	131
V. 結論 .....	132

## 要約

カントの主著の一つに数えられる『純粹理性批判』には、これまで膨大な研究の蓄積がなされている。しかし、『純粹理性批判』の「超越論的方法論」については、断片的な研究がなされているとはいえ、一貫した読解に基づいた研究がなされていない。

しかし、「超越論的方法論」は、『純粹理性批判』において対をなすもう一つのパートである「超越論的原理論」の議論を踏まえながら、現実の認識を旨とする理論的認識から実践的認識への転換を扱っている。そして、その転換の軸となっているのが、理念としての対象を現実にしようとする「現実化」である。本稿では、「超越論的方法論」が、この「現実化」が析出されていく一貫した過程であることを、「超越論的方法論」のランニングコメンタリーを通して明らかにする。

## I. 序

『純粋理性批判』の「超越論的方法論」（以下、方法論）は「極めて散漫である」<sup>1</sup>とする Kemp Smith の指摘に代表されるように、体系的な叙述が目指されている「超越論的原理論」（以下、原理論）に比べて、一貫性を欠いたものとされる。確かにその内容は、純粋理性の「訓練」「規準」「建築術」「歴史」という方法論各章のタイトルが示すように、雑然としているように見える。

しかし、方法論は決して散漫なものではなく、『純粋理性批判』の叙述の範囲内において、ある観点に基づき、理論から実践への転換を扱っている。

もともと、この理論から実践への転換は、原理論の「弁証論」において、すでに扱われているともいえる。しかし、そこではあくまで消極的な形で示されたに過ぎない。

そして方法論において、弁証論とは異なるアプローチによって、再び理論から実践への転換を描出している。もちろん、その試みが全面的な成功を納めている訳ではない。原理論より極めて少ない分量が示すように、議論は粗削りである。しかし、ここでの転換を踏まえることで、理論・実践問題の新たな見通しのための手がかりを得ることができる。

こうした理論的認識と実践的認識の共通性を問題とする研究としては、Pauline Kleingeld が適切に指摘しているように、カントは両者の関係について一貫した説明をなしていないという研究

(Paul Guyer 1989 など) や『判断力批判』に至ってはじめて両者の関係に十分な説明が与えられたという研究 (Jürg Freudiger 1996 あるいは Henry Allison 1995) がまず挙げられる。また、『判断力批判』によらずとも、『純粋理性批判』および『実践理性批判』によって、両者の関係を明らかにしようという研究 (Susan Neiman 1994 や Klaus Konhardt 1979) もある。しかし、これらはいずれも『純粋理性批判』において、既に両者の関係が、明示的ではないにせよ、論じられている点に、必要な注意が払われていない。それは、Kleingeld 自身の研究についても言いうることだが、『純粋理性批判』において実践的認識が集中的に扱われている方法論を、理論的認識との関連を踏まえた上で、一貫した視座から読んでいないことから明らかである。

本発表では、以上の見通しに基づき、方法論へのランニングコメントリーを通して、方法論が「現実化」という観点を中心に、原理論で扱われた理論的認識から実践への移行が析出される過程であることを明らかにする。それはつまり、方法論を、理性がもつ概念である理念の「現実化」としての実践が明らかにされていく過程として読むことで、『純粋理性批判』における理論と実践の連関を明らかにする試みに他ならない。

---

<sup>1</sup> Norman Kemp Smith. A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason". (London: Macmillan and co. 1918), 563.

## II. 「方法論」における実践的認識

方法論においてカントは、理性の経験的使用と数学は理性の批判が不要だとする。それは前者は理性の原則が経験によって試され、後者は理性の概念が直観によって示されねばならないからである。

一方で「単なる概念に従った理性の超越論的使用」に関しては、「理性は、ある訓練を大いに必要とするのであり、その訓練は、可能な経験の狭い限界を越えて拡張しようとする理性の傾向を抑制し、理性を放縦と誤謬とから遠ざける」<sup>2</sup>とされる。つまり、経験によって試されず、理性の概念が直観において示されもしない超越論的使用は、概念の適用を可能な経験に限るための訓練が必要なのである。

訓練は①独断的使用における純粹理性の訓練、②論争的使用に関する純粹理性の訓練、③仮説に関する純粹理性の訓練、④証明に関する純粹理性の訓練、という四つの節に分けて論じられる。以下ではこの区分に即して検討を加えていく。

### 1. 「独断的使用における純粹理性の訓練」

本節でカントは「哲学的認識は概念に基づく理性認識であり、数学的認識は概念の構成に基づく理性認識」<sup>3</sup>とし、概念を構成するとは、「概念に対応する直観をアプリアリに表わすこと」<sup>4</sup>の意味だとしている。

そして、認識の対象の違いが哲学的認識と数学的認識の区別するのではないという<sup>5</sup>。それゆえ、前者の対象は質であり、後者の対象は量であることが両者を分けるという見方は斥けられる。だが、両認識の対象が異なること自体が否定されるのではない。

注目すべきは、量の概念がアプリアリに表わされるのに対し、質は経験的直観以外には表わされないとされる点である。つまり、数学的認識の対象はアプリアリに示されるが、哲学的認識の対象は経験的直観以外には表わされないことになる。そしてカントは「何人も実在性の概念に対応する直観を経験以外のどこからも受け取ることはできず、決してアプリアリに自己自身からかつ経験的意識に先立ってその直観に関与することはできない」<sup>6</sup>と述べる。つまり、実在性の概念が質とされるのである。では、質と実在性はいかに関係するのか。

質は、量・関係・様相と「判断における思惟機能」<sup>7</sup>をなす。判断表においてはこの質の表題の下に、肯定的判断・否定的判断・無限的判断という三つの契機が含まれ、これがカテゴリー表においては実在性・否定性・制限性となる。

<sup>2</sup> イマニエル・カント『純粹理性批判』A711 B739。以下、慣例に従いA版（第一版）とB版（第二版）のページ数を示す。

<sup>3</sup> A713 B741。

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> A714 B742。

<sup>6</sup> A715 B743。

<sup>7</sup> A70 B95。

このカテゴリ表において、判断表における肯定的判断と対応する形で実在性が挙げられているが、この質と実在性の関連については原理論の「知覚の予料」で詳述されている。そこで、質と実在性の関連を探るために、知覚の予料の議論を検討する。

知覚の予料の原則とは、「すべての現象において、感覚の対象である実在的なものは、内包的量、すなわち、度をもつ」<sup>8</sup>というものである。「知覚」は、「経験的意識」と定義され、その意識は「同時に感覚がそのうちにあるような意識」<sup>9</sup>と説明される。また、予料は「それによって、経験的認識に属するものをアプリアリに認識し規定することができるすべての認識」<sup>10</sup>とされる。

加えて、知覚の予料の原則で提示されている「感覚」は、「知覚の質料」<sup>11</sup>とされ、あるいは原理論の他の箇所においては「感性的認識の質料」<sup>12</sup>とされているように、意識にとっての質料を指す。

では、なぜ意識の質料である感覚の対象が「実在的なもの」なのか。

カントによれば、感覚には外延的量が帰属しない。すなわち「感覚それ自体はいかなる客観的表象でもなく、感覚のうちには空間の直観も時間の直観も見出されないので、感覚にはたしかに外延的量も帰属しない」<sup>13</sup>のである。それゆえ感覚は、あくまで主観的なものであり、外延的量は含まれない。

だが、感覚にも内包的量が認められる。この内包的量が知覚の対象に認められる場合、内包的量は「感官に対する影響の度」<sup>14</sup>として規定され、この度が全くない場合を、カントは「否定性=0」<sup>15</sup>と表わす。

否定性=0は、知覚を持たない状態である。なぜなら、知覚とは経験的意識であり、また「同時に感覚がそのうちにあるような意識」だからである。それゆえ、一切の感覚がないならば、感覚がそのうちにある意識も成立しないため、否定性=0において知覚は成立しないのである。そして、知覚の対象としての現象は「直観を超えてさらに何らかの客観一般に対する質料」<sup>16</sup>をもち、この質料によって「空間ないしは時間において或る実存在するものが表象される」<sup>17</sup>と述べられるが、知覚が否定される以上、知覚の対象としての現象も否定される。

注目すべきは、この「客観一般に対する質料」によって「空間ないし時間において実存在するものが表象される」とされている点である。つまり、知覚の対象としての現象が否定される限りでは、空間・時間において実存在するものが表象されないのである。したがって、否定性=0においては、実存在するものは表象されない。

<sup>8</sup> A166 B207.

<sup>9</sup> B207.

<sup>10</sup> A166 B208.

<sup>11</sup> A167 B209.

<sup>12</sup> A50 B74.

<sup>13</sup> B208.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> A168 B210.

<sup>16</sup> B207.

<sup>17</sup> Ibid.

この否定性=0 と対比されるのが、実在性である。すなわち、「経験的直観において感覚に対応するものは実在性である」<sup>18</sup>のだ。実在性が認められる場合には、知覚が成立し、したがって知覚の対象としての現象が認められる。そして、この現象が含む「客観一般に対する質料」によって、実在するものが表象されるのだから、ここでは実在性が挙げられると同時に、「客観一般に対する質料」は「感覚の實在的なもの」ともされる。

では、このように位置づけられる実在性は、質といかに関係するのか。

カントは「感覚の質は、いつも単に経験的であり、アプリアリにはおよそ表象されえない」<sup>19</sup>と説く。この箇所からは「経験的認識に属するものをアプリアリに認識し規定することができる」認識としての予料という説明と一致しないように思われる。

しかし、経験において知覚の質料となる感覚だけではなく、「感覚一般に対する質料」としての「感覚の實在的なもの」は、否定性=0 とは対蹠的に「その概念自体が存在を含む或るもののみを表示する」<sup>20</sup>のである。それゆえ、質と実在性が関連づけられる際には、実在性は個別特殊的な感覚ではなく、感覚一般に焦点が当てられている。

このように実在性と質は関係づけられるが、方法論では、この質を対象とするのが哲学的認識とされていた。すなわち、実在性の概念を扱うのが哲学的認識である。

しかし、哲学的認識が実在性を扱うとはいえ、その対象は現実とはなりえない。現実の規定されることを含むと定義されるが、実在性においては規定がなされないからである。

それゆえ、本節において既に、理論的認識と異なる認識が扱われる準備がなされている。もっとも、この段階では、現実の認識と異なる認識について詳述されていない。しかし、実在性を認めつつも規定されていない局面に注目することで、「現実」の認識ではないが、現実性を含む実在性が否定されない認識が示唆されている。

では、こうした認識はいかなる認識だろうか。その点を確認するため、対象が規定されない状態に注目する必要がある。対象が規定されていない状態は、規定されうる状態でもある限り「可能」の側面を有している。そこで、次節の議論は、対象の未規定的な局面や可能についての問題の議論として解釈されうる。

## 2. 「論争的使用に関する純粹理性の訓練」

カントは、理性には批判に関わらない場合があるという。すなわち、原則的には批判に晒されねばならないが、「純粹理性が裁判官の検閲に関わらずに、自分の同胞市民の要求に関わり、これに対して単に自らを弁護すべきである場合、事情はまったく違っている」<sup>21</sup>のである。ここでの「裁判官の

---

<sup>18</sup> B209.

<sup>19</sup> A175 B217.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> A739 B767.

検閲」とは、端的に批判のことであり、「同胞市民の要求」とは、否定において独断的である立場を指す。そして、論争の使用が「理性の命題の、独断的否定に対する弁護」であることから、この節でなされるべきことが、独断的な否定に対し、純粹理性の命題の正当性を明らかにすることだと予告されているのである。

もつとも、ここでの理性の弁護は、真理を標準とした正当化による弁護ではない。ここでは、独断的で肯定的な理性の主張と、独断的で否定的な主張が争っているに過ぎないため、批判を介した議論ではないからである。

それゆえにカントは、ここでの理性の主張を「人間を標準とした」正当化の観点から論を進めている。それは、批判を介した「現実」の認識とは異なる局面において、理性の主張がもつ意味の探究がなされていることを示す。この局面は、認識の対象が未規定であるような局面である。では、それはいかなる局面なのか。

本節でなされるのは、独断的な否定に対し、純粹理性の主張を擁護することである。その際に取りられるのは、理性の主張に反対する主張を確実に示しえない、という手続きである。それは一方で、理性の主張自体が正しいこと証するものでもない。

こうした、理性の主張もそれに反対する主張も確実性を明示しえないことについては、原理論の「超越論的弁証論」（以下、弁証論）で既に論じられている。

だが、弁証論で明らかにされたのは、その矛盾が誤謬に由来するということである。つまり二律背反は、現象と物自体との混同から生じるとされたのである。

とはいえ、誤謬を理由としては解決しえない理性の問題があるとカントは指摘する。それは有神論と無神論が争うような場合である。弁証論では、現象と物自体との混同が二律背反の原因とされた。だが、このような場合には、現象としての対象がないため、弁証論の議論からはこの問題は解決しえない。

こうした争いにおいては、肯定的な立場に関しても批判が向けられうる。ただ、それだからといって、この立場の主張が放棄されないとカントは説く。それは、肯定的な立場の主張は「理性の関心」<sup>22</sup>に依拠しているからである。つまり、独断的に肯定的な理性の主張は理性が関心を抱き、否定的な主張は理性が関心を抱かないとされているのである。

もつとも、理性が関心を抱くとしても、肯定的な主張が十分な根拠をもつことにはならない。しかもカントは、現時点では根拠を示すことができないにしても、いずれは十分な根拠に基づいて証明がなされうる、という考えを斥けている。

したがって、肯定的主張も否定的主張も決定的とはなりえない。そこでカントは、理性自身が双方の主張をし、理性が自ら探求し、吟味することを提示する。すなわち「理性が妨げられずに自分自身

---

<sup>22</sup> A741 B769.

の関心に配慮することができるようにするためには、探求的で吟味するような理性を完全な自由のうちに置き入れることが、いずれにしろ少しの疑いもなく有益である」<sup>23</sup>とするのである。

ここで示唆されているのは、対象を規定する認識の仕方とは異なるが、理性にとって有用である理性の用い方がある、ということである。それは「人間を標準とした」理性の使用があることに対応している。つまり、対象の規定を通して現実の対象の認識をもたらす理論的認識ではないが、人間にとって有益である認識がここで示されているのである。

この認識は、対象の規定を伴わず、カントによって理性が「探求的で吟味するような理性」とされ、理性自身が自らの関心に即して探求を行う局面である。

しかし、この局面は対象が時空間のうちで規定されないだけではない。理性自身がこの争いを経て、自ら探求し、理性がなしうることを理性自身が見いだすことが目指されているという点で、或る「目的」が前提されているのである。では、未規定でありながら、目的を定めることはいかにして認められるのか。

この問いに関連し、続く方法論第一章第三節で、この未規定なものに関する立論としての「仮説」が、理性概念としての理念とともに論じられる。

### 3. 「仮説に関する純粋理性の訓練」

カントは対象の可能性が確実でなければ、構想しえないと論じる。すなわち「構想力が決して夢想するべきではなく、理性の厳密な監視のもとに想像するべき場合には、予め何かが確実でなければならない、それは仮構されたものでも単なる臆見であってもならない。そして、それは対象そのものの可能性である」<sup>24</sup>という。

ここでは未規定的な局面での立論が問題となっているため、対象の可能性の確実性が求められるとしても、理性が現実に関わることは求められない。それだから「対象の現実性に関しては、臆見に自らの逃げ場を求めることは十分に許されている」<sup>25</sup>のである。ただし、その臆見が無根拠であることは許されない。そのため、臆見は「現実と与えられているものと、したがって確実なものと、説明根拠として結び付けられねばならない」<sup>26</sup>のである。そして、この場合の臆見こそが「仮説」である。したがって、対象の現実性は臆見に基づくことが認められる一方で、その臆見自体が「現実と与えられているもの」と結びついている場合に「仮説」が成立するのである。

このことはまた、仮説は現実性に直接関わるのではないが、間接的に関わらねばならないことを意味している。それは、カントが「可能な経験の制約を事物の可能性の制約として用いることだけが

---

<sup>23</sup> A744 B772.

<sup>24</sup> A770 B798.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

我々の理性にとって可能であるにすぎない」<sup>27</sup>と述べる一節に端的に表れている。つまり、仮説も可能な経験の制約を超えることは許されず、この制約の範囲内での実際の経験を伴わない想定だけが認められるのである。

すると、ここで述べられているのは、対象を規定するような規定的な局面でも、単にそうした規定をしない未規定的な局面でもなく、未規定的でありながらも間接的に現実性を必要とする局面である。

この局面を反映しているのが、理性概念としての理念である。この理性概念は理念であるため、現実の対象に関わらない。

一方で理念は、経験の分野の悟性に指示を与える。すなわち「理性概念は、単に蓋然的に思惟されたものであり、(発見的虚構としての)自らへの関係において経験の分野における体系的悟性使用の統制的原理を基礎づけるためのもの」<sup>28</sup>とされる。つまり、理性概念は現実そのものに関わるのではなく、現実に関わる悟性に関わるという間接的な仕方でも現実に関わるのである。したがって、経験の分野すなわち現実との間接的な関係をもたない仮説は認められない。

だが、前節で述べた「論争的使用」は例外であるとされる。すなわち「純粹理性の単に思弁的な問題のもとでは、命題をそれに基礎づけるためのいかなる仮説も成立しないが、にも拘らず仮説は、命題をやむなく弁護するためにのみ完全に許されている」<sup>29</sup>という。このような、命題を弁護する場合というのが論争的使用である。この場合には、したがって現実との接点がなくとも仮説は認められる。

以上のことから、仮説は、間接的に現実性に関わるものと、そうした接点なしに理性の権利の弁護のために認められるものとの二つが数えられる。後者の場合には「対立する超越的な越権への相関係においてのみ妥当性をもっている」<sup>30</sup>ことになる。つまり、理性の肯定的主張が、否定的主張から守られるためにのみ認められる。

これらはいずれも規定的な局面ではなく、未規定的な局面である。というのも、どちらの仮説も、対象の規定を通し現実を認識することはないからである。そしてこの二つの仮説が、一方は悟性に指示を与えるためであり、他方は理性の弁護のためであるように、それぞれ目的を有している。

しかし、この二つの仮説は、一方は、間接的には現実性との関わりをもち、他方は実践的使用のために認められることから、単に非現実的であったり、未規定的な局面であったりするだけではない。では、仮説という段階で、理性概念としての理念には現実性を認めうるだろうか。というのも、理念に関して現実性が認められるならば、この現実性という点を介して理論的認識との連関を確認しうるからである。そして、この理念と現実性の問題が、次の方法論第一章第四節において、「証

---

<sup>27</sup> A771 B799.

<sup>28</sup> A771 B799.

<sup>29</sup> A776 B804.

<sup>30</sup> A781 B809.

明」の問題とともに示唆される。

#### 4. 「証明に関する純粋理性の訓練」

本節でカントはまず、超越論的かつ総合的である命題の証明の特徴について論じる。

一つ目は、こうした命題においては「理性が理性の概念を介して直接に対象に向かうことは許されず、あらかじめ概念の客観的妥当性と概念のアプリオリな総合の可能性とを明示しなければならない」<sup>31</sup>というものである。

この可能性の明示を、カテゴリーの演繹と比較しうる。つまり、認識は概念と直観の結合からなるが、そのときカテゴリーは、予め妥当性と総合の可能性が明らかにされていなければならない。理性概念も同様に、その概念の妥当性と総合の可能性が明示されねばならないのである。

悟性概念の場合、原理論で示されたように、この演繹が成立する。つまり、可能な経験がこの概念の妥当性と総合の可能性を保証するのである。

しかし、理性概念は経験的直観に依拠しえない。それは「理性概念は単なる理念であり、もちろんなんらかの経験においていかなる対象をもたない」<sup>32</sup>からである。また、同じ理由から、可能な経験を根拠とすることもできない。つまり、悟性概念には可能な経験という支えがあったのに対し、理性概念にはそうした支えがない。したがって、理性概念はここでは「現実」との接点を有しえない。

ここから、次の規則が導かれる。すなわち「それらに依拠して超越論的証明を確立しようと考えている原則をひとほどどこから得ようとしているのか、そして、いかなる権利でこれらの原則から推論の良い成果を期待できるのかを、予め熟慮し、かつこの場合に正当化することなしには、いかなる超越論的証明も試みてはならないという規則」<sup>33</sup>である。

ここでの原則が悟性の規則であれば、演繹によってこの正当化が果たされうる。そこで、この悟性の規則を起点として、理性概念の正当化に至ることができれば、結果的に理性概念の妥当性と総合の可能性を明らかにしうるはずである。

しかし、悟性の規則は、あくまで「可能な経験」にのみ妥当する。それに対し、理性概念は可能な経験を超越するため、悟性の原則に依拠し理性概念の正当化を果たすことはできない。そして、こうした正当化をなしえないということは、理性概念が直観の対象に正当に関わりえないことを意味するため、現実性を有しえないと述べているのに等しいのである。

また、この原則が理性の原則であった場合にも、理性概念の現実性は明らかにされえない。理性の原則は、統制的原理としてのみ有効だからである。したがって、理性の原則から、客観を規定する結論、すなわち「現実」を成り立たせうる認識は引き出しえない。

---

<sup>31</sup> A782 B810.

<sup>32</sup> A771 B799.

<sup>33</sup> A786 B814.

カントは次に、超越論的証明の二つ目の特徴を挙げる。その特徴とは、それぞれの超越論的命題に対して、唯一の証明が見出されるというものである。直観に依拠することのできる場合とは異なり、超越論的命題の場合は「単に一つの概念のみから出発し、この概念に従う対象の可能性の総合的制約を主張する」<sup>34</sup>のである。

だが、この場合には、概念のみによって総合判断をするため、ある概念の他の概念との等しさを示すことになる。これは、ある概念と他の概念が入れ替わりうるという点に証明が依拠しているということに他ならない。すると、ここでは、概念同士の関係が取り上げられるだけであり、概念の妥当性や総合の可能性は明らかにされえない。

さらに、超越論的証明は明示的でなければならないという規則をカントは提示する。というのも、間接的な証明すなわち帰謬的な証明は「我々の表象の主観的なものを客観的なものに、すなわち、対象に即して存在するものの認識にすり替えることができない学問においてのみ許されることができ」<sup>35</sup>からである。だが、純粋理性の超越論的な試みにおいては、このすり替えが生じうる。

そして、この場合、帰謬法的証明によって、自説とは反対の主張を反駁しても、自説を正当化したことにはならない。概念としての否定が、対象自体の否定となる訳ではないからである。したがって、帰謬的証明は認められないのである。

以上の議論が示すのは、理性概念が、少なくとも理論的領域において、妥当性と総合の可能性を明らかにしえないということである。なぜなら、帰謬的方法が認められない以上、証明は直接的方法すなわち明示的方法に依らねばならないが、理性概念の対象は可能な経験を超えているからである。

すると、この節が導く結論は、理性概念の妥当性と総合の可能性は明らかにされえないということであり、理性概念の現実性を認めえないということである。しかし、それは実践と対比される理論的な領域においてである。そこで、理性概念は実践の領域で役割が確かめられることになる。すなわち「純粋理性をして思弁的使用におけるあまりにも高く押し上げられたおのれの僭越さを放棄せざるをえなくし、おのれ固有の地盤、すなわち実践的原則の限界の内部に帰還せざるをえなくする」<sup>36</sup>のである。

本節で明らかにされたように、この未規定的な局面では、理性概念の現実性は認められない。だが、ここでは実践における理性概念の現実性については論じられていない。そして、実践という領域において、未規定的な局面にある理性使用が「現実」を目指すものとしての「現実化」を担う次第が、次の方法論第二章以下で論じられるのである。

---

<sup>34</sup> A787 B815.

<sup>35</sup> A791 B819.

<sup>36</sup> A794 B822.

### Ⅲ. 「方法論」における実践と現実化

方法論第二章は「規準」が主題となる。規準とは「ある種の認識能力一般を正当な仕方を使用するためのアプリアリな原則の総括」<sup>37</sup>である。もっとも、この原則は実践における原則である。というのも、理性に関する規準とは、「認識力の正しい使用」<sup>38</sup>のための規準であるが、思弁的使用では純粋理性は総合的認識をなしえず、したがって現実性を持たず、認識力の正しい使用を求めないからである。それゆえ思弁的使用においては純粋理性の規準も存在しない。しかし、実践の領域においても否定されるとは限らない。

実際に、カントは純粋理性には正しい使用があるとしている。すなわち、「そもそも純粋理性の正当な使用があるとすれば、その場合にはまた純粋理性の規準がなければならず、そうすればこの規準は思弁的な理性使用ではなくて、実践的な理性使用に関するもの」<sup>39</sup>なのである。そして、この実践的な使用のための規準が、続く箇所では扱われる。

#### 1. 「我々の理性の純粋使用の最終目的について」

カントによると、理性は本性的に経験の領域に留まらない。すなわち「理性はその本性の傾向に駆り立てられて、経験的使用を超えて」<sup>40</sup>いこうとするのである。そして、理性の傾向が向かう先として、カントは意志の自由、靈魂の不滅、神の現存在の三つを挙げる。これらの目的は全て、経験の領域を超出しており思弁的には扱えない。それにも拘わらず、理性はこれら三つの対象を求め続ける。

そこで、この三つの対象は理性の実践的使用という観点から捉え返される。ここで思弁的使用から実践的使用へと局面が移動しているが、カントは実践を「自由によって可能であるものすべて」<sup>41</sup>と定義している。では、この「自由」とは何を指すのか。

カントはここで「自由の概念をただ実践的意味においてのみ用いる」<sup>42</sup>と注記している。加えて、この実践的自由は「経験を通じて、自然の原因のひとつとして、すなわち、意志の規定における理性の原因性」<sup>43</sup>と定められる。つまり、カントがここで述べている自由は実践的自由であり、また、実践的自由とは、意志を定める理性の原因性である。

そして、実践に関しては「我々が理性に差し当たって尋ねるのは、単に振る舞いの指示のみである」<sup>44</sup>というカントの叙述からすると、意志を定め「振る舞いの指示」を与えることが実践的自由のなすものである。それゆえ、この実践的自由は、人間においては振る舞いや行為を求めるものであ

---

<sup>37</sup> A796 B824.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> A796 B824 ff.

<sup>40</sup> A797 B825.

<sup>41</sup> A800 B828.

<sup>42</sup> A801 B829.

<sup>43</sup> A803 B831.

<sup>44</sup> Ibid.

る。

実際に、本節においては「振る舞い」や「行為」が重視されている。そもそも行為とは、「我々の意欲を表出する現象」<sup>45</sup>と位置づけられる。また、本節の冒頭で掲げられた意志の自由、靈魂の不滅、神の現実的存在に関する問題は、「何が為されるべきか」という問題を孕んでいるとカントは指摘している<sup>46</sup>。さらに、方法論第二章第二節以降でも、「純粹理性は、そのような行為が起こるべきであると命令するので、それらの行為はまた起こりえなければならない」<sup>47</sup>とされ、振る舞いや行為が実践の問題との関連で論じられる。

しかるに、行為が現象と位置づけられることから明らかなように、人間の行為は、特定の時空間においてのみ為されうる。また、この時空間は、感官によって現実性が認められる。それゆえ、現象にも現実性が認められるのだから、現象である人間の行為にも現実性が認められねばならない。

しかし、このように実践において人間の行為に現実性が認められるとしても、それが現実化を意味しているとはいえない。では、何を以て現実化とというのか。

実践は行為と結び付けられるが、行為は常にある目的を前提にしている。そしてカントは、行為が向けられる目的として、二種類の目的を区別する。

ひとつは、「我々の傾向性によって我々に課せられる」<sup>48</sup>目的である。理性はこの目的と幸福を一致させるために、この目的すなわち「感官によって我々にすすめられる目的を達成するための自由な行動の実用的法則以外のいかなる法則も提供できない」<sup>49</sup>とされる。しかし、この実用的法則は傾向性を満たすことを目指し、アプリアリな法則ではない。

もうひとつは、「理性によって完全にアプリアリに与えられる」<sup>50</sup>目的である。この目的のための法則は、経験的な制約に縛られない。むしろそれは、純粹な実践的法則に他ならない。カントによれば、「道徳法則」はまさにこのような法則である。

そして実践が行為を求めるものであり、この行為が理性によって課される目的のためになされるということは、この目的にしたがって、現実性を有する行為をなすことが実践に他ならない、ということである。

また、実践の問題が「何が為されるべきか」という問いに関わるものである限り、実践とは、ある対象に対して、行為をすることでその対象を「現実」のものにしようとするはたらきに他ならない。それはつまり、実践を、目的としての対象を現実の対象としようとする現実化として捉えることである。実際に、このように捉えることは、カントが理性の認識の二つのあり方として「対象とその概念

---

<sup>45</sup> A798 B826.

<sup>46</sup> A800 B828.

<sup>47</sup> A807 B835.

<sup>48</sup> A800 B828.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

とを単に規定するか、それとも対象をなお現実化する (wirklich zu machen) か<sup>51</sup>と述べていることに対応している。さらにこれは、「前者は理性の有する理論的認識であり、後者はその実践的認識である」<sup>52</sup>とされていることとも符合している。加えて、このように実践を「現実化」として捉えるならば、「理論／実践」という単純な二項対立では明示されえない、二つの理性使用の連関を明示しうる。とはいえ、本節では未だこの現実化という論点が十分に示されていない。そこで、次節の分析を通し、現実化をいかに位置づけるかについて検討する。

## 2. 「純粹理性の最終目的の規定根拠としての最高善の理想について」

本節において、理性の関心は①「私は何をすることができるか」、②「私は何をなすべきか」、③「私は何を望んでもよいか」という三つにまとめられる。このうち、①は単に思弁的な問題であり、既に答えられたとされる。続く②は、単に実践の問題として、批判が関与する問題ではないとされ、③は、実践的であると同時に理論的だとされる。

この「私は何を望んでもよいか」という問いが「実践的であると同時に理論的」であるのは、実践的なものが手引きとなって、理論的な問題の解答へ導くからである。つまり、目的を現実にしようとしている点で実践的でありながら、そのための行為をする点で、行為に現実性が認められ、そのため理論的な性格をこの問いに認めているのである。

そしてカントは「望むこと」に言及する。すなわち「望むことが実践的なものと人倫の法則に関するあり方は、まさに知と自然法則が物の理論的認識に関するあり方と同じものである」<sup>53</sup>という。つまり、理論的認識の内実が「知や自然法則」であるのと同様に、実践的なものと人倫の法則の内実が「望むこと」だとしているのである。そしてまた、「望むこと」はすべて「幸福」を目指すという。

この幸福に対する人間のあり方について、カントは二つのあり方を区別する。ひとつは、幸福を動機とし、実用的とされ、もうひとつは、幸福であるに値することのみを動機とし、道徳的とされる。それぞれ、伶俐の規則と人倫の法則とも言い換えられる<sup>54</sup>。そして、この人倫の法則は我々の振る舞いに関わる。すなわち「後者〔人倫の法則—引用者注〕は、ただ幸福に値するようになるためには、いかに我々が振る舞うべきかを命令する」<sup>55</sup>というのである。また、人倫の法則は、純粹理性が与える純粹な法則である限りで、理性概念すなわち「純粹理性の単なる理念」<sup>56</sup>に基づいている。

この人倫の法則に世界のすべてが従っている場合、その世界は叡智的世界とされる。とはいえ、この叡智的世界は現実との関わりを完全に欠く世界ではない。

<sup>51</sup> BX. なお本稿における「現実化」という言葉はこの箇所におけるカントの表現に即している。第二版の序文に見られる表現であるが、初版においても変わらずに方法論の特質を端的に示しうる言葉として捉え、採用した次第である。

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> A805 B833.

<sup>54</sup> A806 B834.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

実際にカントは、道徳的世界を単なる理念であるとした上で「この理念は感性界をできるかぎりこの理念に合致させるために、現実感性界に自らの影響をもちうるものであり、またもつべきである」<sup>57</sup>としている。つまり、現実の認識の対象となる感性界は、道徳的世界という理念に合致するために、この理念から影響を受けるのである。同じことを、道徳的世界を主語とするならば、それは道徳的世界が現実になること、少なくとも現実になることに向けて、我々に、道徳法則に基づいた行為を命じることである。それだから、この感性界を、理念に適合させようとする働きに、現実化としての実践を見出すことができる。

カントはまた、次のようにも述べている。そもそも「実践的法則は、それが同時に行為の主観的根拠、つまり主観的原則となる限りで、格率と呼ばれる」<sup>58</sup>が、道徳法則の遵守は、この格率に従うという。さらに「我々の行状のすべてが、人倫の格率に従うだろうということは必然的である」<sup>59</sup>とカントは主張する。そして、このためには「道徳法則に従う振る舞いに対して、我々の最高の目的に厳密に対応する結果を、現世であれ来世であれ定めるような作用原因を、単なる理論である道徳法則と結びつける」<sup>60</sup>が必要なのである。つまり、実践は、道徳的世界という理念を現実にするため、道徳法則を格率とし、この格率に則った行為を要求するのである。

だが、その行為を求めるのみならず、道徳法則に基づいた行為には、「幸福が（幸福たるに値することとしての）人倫性と厳密に比例する」<sup>61</sup>状態としての「最高善の理想」と合致した結果がなければならない。そこで、この結びつきを担保するものが必要である。そしてカントはそれを、神と来世を信じることに求める。すなわち「神と、我々にとって今は見えないけれどもしかし望まれる世界がなければ、人倫性の素晴らしい理念は、なるほど賛同と感嘆の対象ではあるが、しかし企図と実行の動機ではない」<sup>62</sup>のである。

ここでもまた、理念は「現実」から遊離したものではなく、「企図と実行の動機」となることが求められている。それは、この第一批判においては、実践が「現実化」として、目的としての対象を現実にしようとするはたらきとして示唆されていることに対応している。というのも、もし「現実化」という観点がないならば、「人倫性という崇高な理念」が「企図と実行の動機」になる必要はないからである。理念が動機になることが要求され、その動機が行為や振る舞いを命じる限りにおいて、理念を現実のものにしようとするのが必然的に求められるのである。そして、その理念が動機になるためには、カントは神や来世という理論的な認識の対象とはならない対象を信じる必要があるという。

しかし、それならば、現実化としての実践一般にとって、神や来世を「信じること」はいかなる役割を担うのか。そこで以下の箇所「信」の問題が論じられるのである。

<sup>57</sup> A808 B836.

<sup>58</sup> A812 B840.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> A810 B838.

<sup>62</sup> A813 B841.

### 3. 「臆見と知と信について」

カントによると、意見には、臆見、信、知という段階が認められる。臆見は、主観的にも客観的にも不十分な意見である。信は、主観的には十分だが、客観的には不十分な意見である。そして知は、主観的にも客観的にも十分な意見である<sup>63</sup>。

理性の超越論的使用においては、まず臆見が斥けられる。というのも、臆見の段階では、不十分な意見を持つのみだからである。しかし、知にいたることもできない。その理由は、「信を引き起こし得る根拠のような意見の主観的根拠は、思弁的な問題のもとではいかなる賛同も得られないから」<sup>64</sup>である。ただし、思弁的には斥けられても、実践的關係においては信が認められるとカントは述べる。そして実践が、目的としての対象を現実にしようとする現実化である限り、信は現実化において認められる。

そしてカントは、偶然的な信と実用的信という二種類の信を区別したうえで、理説的信を提示する。この信は「単に理論的な判断のうちには、実践的な判断の類比物が存在する」<sup>65</sup>ことから導かれたものであり、実際には経験しえないが、経験しうるならば、その確実性を明らかにできる信を指す。

カントによると神の現存在を主張する説は、この理説的信に属するとされる<sup>66</sup>。勿論、現象の説明には、このような思想は必要ではない。むしろ、現実の認識の対象となる現象の説明に、そうした超越的な対象を引き合いに出すのは不適切でさえある。だが、それにも拘わらず、感性界の自然の探究には、合目的統一性が求められる。すなわち、自然があたかも合目的的に統一されたものであるかのように想定することで、理性は「自然研究の手引き」<sup>67</sup>を手にするのであり、この統一性を前提とすることから「賢明な世界創始者」<sup>68</sup>としての神を前提しうるのである。

この前提は、自然を探求するに際して、少なくとも主観的に十分な前提であるから、臆見ではない。とはいえ、道徳法則に即した信とも異なるために、道徳的信とも異なり、理説的信として位置づけられるの。

カントによれば、信という表現は、以上のような前提としては「客観的意図においては控えめの表現であるが、しかし主観的意図においては同時に信頼の堅固さの表現」<sup>69</sup>という。つまり、信が主観的に十分であり、客観的には不十分な意見と定義されていたことに応じて、あくまで主観的にのみ確たるものである意見なのである。それだから、理説的信として認められる前提は仮説ではない。というのも、仮説であれば、そこで想定されるものを、「少なくともその性質に関して、私がその概念をでなくして、その現存在のみを仮構することを許される程度のことを知らねばならない」<sup>70</sup>ためである。しか

<sup>63</sup> A820 B848.

<sup>64</sup> A823 B851.

<sup>65</sup> A825 B853.

<sup>66</sup> A826 B854

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> A827 B855.

<sup>70</sup> Ibid.

し、信という言葉は「ただ理念が私に与える指導と、私の理性の活動を促進することへの主観的影響とのみを目指す」<sup>71</sup>のだから、理說的信として認められる前提は仮説ではないのである。

この理說的信には、神の存在が学的に否定される場合のように、ある不安定なものが内在しているとされるが、道徳的信には存在しないとカントは指摘する。道徳的信では「私が人倫の法則にあらゆる点において従うということは端的に必然的」<sup>72</sup>とされるからである。また、道徳法則に従うことが必然的であるならば、道徳法則が示す目的も必然的である。そして、この目的に「実践的妥当性」を与える条件とされるのが、やはり「神及び来世は存在する」という条件だと、カントは論じるのである。さらに、理性は道徳法則を同時に自分の格率とすることを必然的に命じるのだから、神と来世を信じることもまた必然的である。

ここで実践が、現実化として、道徳的世界を現実にしようとする営為であることを踏まえるならば、現実化にとっては神と来世を信じるが必要だと結論づけねばならない。なぜなら、道徳的世界の現実化のためには、道徳法則を自らの格率とせねばならず、さらにこの実践が思惟されるだけでなく、振る舞いや行為と結びつき、行動の動機となるには、神と来世とを信じることが求められるからである。したがって、現実化には信が必要だということが明らかとなる。

だが、本節で得られた成果は他にもある。それは、理論的な使用における理性概念の現実性は、端的に言えば否定されるが、本節においては理論的な使用においても、そこに信という概念を取り入れることで、理說的信として、規定的ではない理性の使用を認めているからである。

規定的であるとは、認識に際して、対象に現実性を認めるだけでなく、さらに対象を規定することである。しかし、本節の冒頭で述べたように、信はあくまで客観的には不十分な意見である。それゆえ「現実」の認識をなすのではない。

だが信は、「現実」に関わるものではないとしても、「現実化」に関わるのであり、少なくとも実践の領域においては、現実化のための不可欠な条件であることが本節で確認された。本節ではまた、理論的な局面においても、信が可能であることが明らかにされた。すると、信を媒介することで、カントははじめて理論的な領域における「現実化」を示すことができるようになったのではないか。実際に、方法論第三章では、ここまでで述べてきた道徳ではなく、むしろ理論の問題についても「現実化」という観点を生かした論述がなされている。

---

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> A828 B856.

#### IV. 方法論第三章「純粹理性の建築術」

カントは「建築術」を「体系の技術」<sup>73</sup>としている。そして、学問はおよそ学問である限り、単なる知の集まりではなく、体系をなさねばならないという。本章の、こうした学問の体系性についての説明などからは、本章の論述に現実化と見なしうる観点が含まれていることは見通しがたい。

しかし、体系が理念に基づいている点に注目する必要がある。すなわち、カントが「私は体系を一つの理念のもとでの多様な認識の統一と解する」<sup>74</sup>と述べているように、体系は理念のもとに構成されるものである。また理念は、探求における導きになるとしても、認識の対象とはならない。したがって、理念に基づく学問の体系性もまた、現実の対象ではなく、現実となることを目指すよう我々に課されているのである。

ここでも理念は現実になることが目されている。すなわち「理念はその実現のために図式を必要とする」<sup>75</sup>というカントの叙述から、理念が現実との関わりを欠いた超越的な概念ではなく、その理念に基づいた行為のなされることが考えられているのである。というのも、この箇所が続いて「すなわち目的の原理によってアプリアリに限定されている、部分の本質的な多様性と秩序を必要とする」<sup>76</sup>とされているように、ここでの理念は、その下に秩序付けられるものが理念に従って整序されることが意図されているからである。

また、この意味での現実化については、カントによる別の論述のうちにも読み取れる。カントは内容を捨象した認識について、主観的には記録的であるか、理性的であるかとしており、前者を与えられたものからの認識とし、後者を原理からの認識として区別している<sup>77</sup>。さらに、理性的認識は、方法論第一章で言及がなされていたように、数学的認識と哲学的認識とに分かれる。こうした区分を踏まえたうえで、カントは「哲学を（記録的でない限り）決して学ぶことはできない。かえって理性に関しては、せいぜいただ、哲学することを学ぶことができるのみである」<sup>78</sup>という。

ここで哲学は、記録的である場合には学びうるとされているが、哲学は本来理性的認識であるのだから、記録的な認識では哲学的認識といえない。したがって、本来の意味における哲学は、カントによれば「哲学すること」を学びうるだけであり、この際に哲学という営みは現実化を示すものとなる。それは、この場合の哲学とは、「可能な学の単なる理念」であり、我々は試行錯誤を経ながら「この理念に近づこうとする」<sup>79</sup>とされているからである。つまり、道徳的世界に近づこうとすることが、道徳的世界を現実にしようとするという意味で現実化であるように、単なる理念である原型としての哲学

<sup>73</sup> A832 B860.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> A833 B861.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> A836 B864.

<sup>78</sup> A837 B865.

<sup>79</sup> A838 B866.

に近づこうとすることは、この理念を現実にしようとする現実化に他ならないのである。このように、道徳的な観点からの現実化だけでなく、理論的な観点においても、カントは現実化を論じている。

以上の探究から導かれるのは、理論というカントの概念と対になるのは広義の実践ではなく、あくまで道徳という意味の、すなわち狭義の実践に他ならないということである。それだから、理論的な理性使用においても現実化が認められるのであり、哲学という理念に近づこうとする現実化は、哲学するという「行為」を介した実践なのである。

こうした理論的な観点における現実化を示したのは、信という概念の解釈を経ることに基づいている。すなわち、第二章で道徳における現実化を示したのち、信という概念を介して、現実化と信の繋がりが確認されたことに加え、信には理説的信が認められることから、狭義の実践としての道徳以外の現実化が認められる次第が明らかになったのである。そしてこの点は、実践を現実化として捉え、この現実化こそが「方法論」を貫いているテーマであると見通すことでのみ、明らかにされるのである。

ここまで、カントが唱える実践を、対象としての理念を、現実のものにしようとする現実化であるとする観点から検討を行ってきた。では、このような現実化は現実とどのような点において異なるといえるのだろうか。最後に、本稿の締め括りとして、この問いを方法論の最後の章である第四章と関連づけつつ検討していく。

## V. 結論

本稿では、カントが『純粋理性批判』の「方法論」が、現実化としての実践への移行行きが析出されていく過程であることを見てきた。このように、「方法論」の議論を現実化の論述として捉えることで、方法論が一貫した内容を有していることが明らかとなる。

また、第一批判における実践を現実化と捉えることで、ある対象を現実として捉える理論的認識と、ある対象を現実にしようとする実践的認識という仕方で、いずれも対象を現実性との関わりにおいて捉える認識であることが示される。もっとも、前者はあくまで対象の規定を伴うのに対して、後者はそうした規定がなされていない局面での認識である。しかし、単に規定されていないものとするだけでなく、現実となることへ向けて、ということはつまり、対象を空間と時間の中で規定することへと向けて行為することが要求されるのである。こうした関連は、理論／実践という既存の区別に拘泥している限り見てとることができない。

さらに、現実化が、理念が現実になるために行為することである限り、現実化の過程は歴史として描き出される。つまり、一つの規定された時点ではなく、ある時点から始まる時間の流れを、その中で対象の現実化が目指される過程として位置づけるとすれば、この現実化によって歴史を考えることが可能となるのである。

実際に方法論の最終章では、「純粋理性の歴史」に言及される。確かに、ここでの主題は、過去の哲

### 現実化としての『超越論的方法論』

学のごく簡単な要約というべき内容であるが、最後に、現実化を示唆する言葉が述べられる。すなわち「人間理性の知識欲をいつも没頭させたもの、しかしこれまでは無益な仕方です没頭させたものにおいて人間理性を完全に満足させることが、今世紀が過ぎ去らぬうちに達成されないのだろうか、いま判断していただきたい」とカントが述べる時、それはカントのこの批判の試みが共有されることで、これまで成し遂げられなかったことが成し遂げられようという希望が示されている。それは理念としての哲学へ近づくという「方法論」で描かれた現実化に他ならない。

もっとも、このように述べられているからといって、ここではカントにおける現実化が歴史といかなる関連を持つかについては明らかではない。そこで、こうした現実化と歴史の問題について、さらに詳細な研究を行うことを今後の課題とする。

参考文献（外国語）

- Allison, Henry E. "The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace." In *Essays on Kant*, 217-228. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Freudiger, Jürg. "Kants Schlußstein: Wie Die Teleologie Die Einheit Der Vernunft Stiftet." *Kant-Studien* 87, no. 4 (1996): 423-35.
- Georg Mohr und Marcus Willaschek (hg.). *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- Guyer, Paul. "The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early Conception of the Transcendental Dialectic," *The Monist* 72, no.2 (April 1989):139-167.
- Heimsoeth, Heinz. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Vierter Teil: Die Methodenlehre*. Berlin: De Gruyter. 1971.
- Kleingeld, Pauline. "Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason." *The Review of Metaphysics* 52, no.2 (December 1998):311-339.
- Konhardt, Klaus. "Die Einheit der Vernunft: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants." *Monographien zur philosophischen Forschung* 178 1979.
- Neiman, Susan. *The Unity of Reason: Rereading Kant*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Rotenstreich, Nathan. *Practice and realization*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.
- Smith, Norman Kemp. *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. London: Macmillan and co.1918.

参考文献（日本語）

- 岩崎武雄『カント「純粋理性批判」の研究』勁草書房 1965。
- 高坂正顕「経験の形而上学と形而上学の形而上学」『高坂正顕著作集 第三巻』理想社 1965。
- 御子柴善之『カント純粋理性批判』KADOKAWA 2020。